

[菩提道次第]专集

《菩提道次第广论》(宗喀巴 大师造 法尊法师译)

菩提道次第廣論

宗喀巴大師造

法尊法師譯

釋迦文佛偈讚

天上天下無如佛 十方世界亦無比

世間所有我盡見 一切無有如佛者

宗喀巴大師偈讚

釋尊大法，策源月邦，派分三幹，化各一方，

錫蘭支那，爰及西藏。蓮華生後，密咒當陽，

律像經教，若存若亡，末流猥雜，染風孔張。

大師崛起，濁激清揚，菩提之道，次第宣鬯，

下中上士，胥歸金剛，根深枝茂，德隆譽芳。

此土禪淨，今亦淪荒，扶戒研理，救之不遑。

唯師與我，志趣相當，千年萬里，不隔毫芒。

我行未逮，我心正長，瓣香先覺，景仰無量。

支那釋子太虛敬禮

宗喀巴大師簡介

本論教授，在西藏，由阿底峽尊者，傳種敦巴、大瑜伽師、阿蘭若師，由他們展轉到虛空幢和法依賢大師；種敦巴傳樸穹瓦，阿蘭若師也傳僅哦瓦、內鄔蘇巴；博多瓦傳霞惹瓦、繹巴等。

又阿底峽尊者傳授俄善慧譯師，俄善慧傳其姪俄大譯師羅敦協饒，再傳到卓瓏巴，而著聖教次第論，也漸次傳到法依賢大師。

宗喀巴大師即是從虛空幢和法依賢兩位大師學得各家教授，並以聖教次第論為依據，寫成這本菩提道次第廣論。

本論作者為中興西藏佛教的宗喀巴大師，

1357年誕生在青海宗喀區，7歲出家，法名善慧名稱祥

16歲起到西藏學法，親近各處著名大德，

19歲就在前後藏各大寺院立現觀莊嚴宗，

1380年24歲受比丘戒，已為到處聞名的論師，此後在剎公塘閱藏數年，又遍從一些大德學習各種高深密法。

1392年36歲將西藏所譯顯密一切教授學習圓滿。

1395年39歲在羅札從虛空幢大師得內鄔蘇巴和僅哦瓦所傳的教授派的菩提道次第教授。

又在札廓寺從法依賢大師受得由博多瓦傳鐸巴和霞惹瓦的教典派的教授。

又從法依賢大師學聖教次第論，是為菩提道次第論的依據。

1399年43歲應拉薩各寺院邀請，廣講教法，尤其注重大小乘戒的弘揚。

1402年46歲由勝依法王等眾多大善知識勸請，在惹真寺著《菩提道次第廣論》，後又著《密宗道次第論》，詳譯四大密部修行次第。

1409年53歲建格登寺，是為黃教根本道場。

1412年56歲在格登寺，為普利群機，又將廣論中所引教證及諸破立省去，概括要義，造成菩提道次第略論。

1415年59歲命妙音法王建哲蚌寺。

1418年62歲由大慈法王建色拉寺，是為黃教三大寺。

1419年63歲，大師示寂於格登寺。

1931年法尊法師在拉薩從安東格什學論，後經歷三年，在拉薩、仰光及重慶漢藏教理院陸續譯出。

1935年冬初版印行。

序

太虛

比因西藏學者法尊譯出黃衣士宗喀巴祖師所造《菩提道次第廣論》，教授世苑漢藏院學僧，將梓行而問世。余為參訂其譯文，閱至「如是以諸共道淨相續已，決定應須趣入密咒，以能速滿二資糧故。設逾共道非所堪能，或由種性功能虛劣，不樂趣密咒者，則惟應將此之次第加以推廣。」其

為特尚密宗之理論，甚為顯然。例之賢首以別教一乘特尚《華嚴》，天台以純圓獨妙特尚《法華》，固將無別。然中國尚禪宗者，斥除一切經律論義。雖若《宗鏡錄》遍錄經論，亦但揚厥宗，鄙余法為中、下。尚淨土者，亦勸人不參禪學教，專守一句彌陀。賢、台雖可以小始終頓、百藏通別圓位攝所余佛言，然既為劣機而設，非勝根所必須，縱曰圓人無不可用為圓法，亦惟俟不獲已時始一援之，而學者又誰肯劣根自居，于是亦皆被棄。此風至日本而加厲，橫判顯密教，豎判十住心之東密，則除秘密盡排為淺顯。高唱經題之日蓮，則于《法華》亦舍跡門而僅崇本門。今日本雖經明治維新復興，然亦只有各宗而無整全之佛教。中國至清季，除參話頭、念彌陀外，時一講習者，亦禪之《楞嚴》，淨之《彌陀疏鈔》，及天台《法華》與《四教儀》，或賢首《五教儀》，附《相宗八要》而已。經律論古疏早多散失，保之大藏者亦徒資供奉，或翻閱以種善根耳。空疏陋之既極，惟仗沿習風俗以支持。學校興而一呼迷信，幾潰頽無以復存。迄今欲扶掖以經論律儀，亦尚無以樹立其基礎，而借觀西藏四五百年來之黃衣土風教，獨能卓然安住，內充外弘，遐被康青蒙滿而不匱。為之勝緣者雖非一，而此論力闡上士道必經中、下士道，俾趣密之士，亦須取一切經律論所詮戒定慧遍為教授，實為最主要原因。《論》云：「如《道炬釋》，未修止觀，學習律儀學處以前，是為戒學。奢摩他者，是為定學。毗鉢舍那，是為慧學。復次奢摩他前，是方便分福德資糧，依世俗諦廣大道次。發起三種殊勝慧者，是般若分智慧資糧，依勝義諦甚深道次。若于此次第決定數量決定之智慧方便中僅取一分者，當決定知不成菩提。」

福德資糧則人天俱攝，智慧資糧則聲緣相協。律及經論，皆所依止，僅取一分，不成菩提。雖未嘗不別有最勝之歸趣，而確定皆攝入次第之過程。于是不沒自宗，不離余法，而巧能安立一切言教，皆趣修證。故從天竺相性各判三時，以致華、日諸宗之判攝時教，皆遜此論獨具之優點。余昔于佛學概論，明因緣所生法為五乘共法，三法印為三乘共法，一切法實相至無障礙法界為大乘不共法。後于《大乘本生心地觀經》，又增說共不共通法為總要，粗引端緒，語焉不彰。今雖未能獨崇密宗，欣睹三士道總建立之典要，乃特提出以申論之。

一九三五年一月三十日于世苑圖書館

科判

甲一 初歸敬頌及略述本論之重要

甲二 次開為四門

乙一 為顯其法根源淨故開示造者殊勝分三

丙一 圓滿種中受生事理

丙二 其身獲得功德事理分二

丁一 知見廣博獲教功德事理

丁二 如理修行獲證功德事理

丙三 得已于教所作事業分二

丁一 于印度所作事理

丁二 藏中所作事理

乙二 令于教授起敬理故開示其法殊勝分四

丙一 通達一切聖教無違殊勝

丙二 一切聖言現為教授殊勝

丙三 易于獲得勝者密意殊勝

丙四 極大罪行自趣消滅殊勝

乙三 如何講聞二種殊勝相應正法分三

丙一 听聞軌理分三

丁一 思惟聞法所有勝利

丁二 于法法師發起承事

丁三 正听軌理分二

戊一 斷器三過

戊二 依六種想

丙二 講說軌理分四

丁一 思惟說法所有勝利

丁二 發起承事大師為法

丁三 以何意樂加行而說

丁四 于何等境應說不說所有差別

丙三 于完結時共作軌理

乙四 如何正以教授引導學徒之次第分二

丙一 道之根本親近知識軌理分二

丁一 令發定解故稍開宣說分六

戊一 所依善知識之相

戊二 能依學者之相

戊三 彼應如何依師之理分二

己一 意樂親近軌理分三

庚一 總示親近意樂

庚二 特申修信以為根本

庚三 隨念深恩應起敬重

己二 加行親近軌理

戊四 依止勝利

戊五 未依過患

戊六 攝彼等義

丁二 總略宣說修持軌理分二

戊一 正明修法分二

己一 正修時應如何分三

庚一 加行

庚二 正行分二

辛一 總共修法

辛二 此處修法

庚三 完結

己二 未修中間應如何

戊二 破除此中邪妄分別

丙二 既親近已如何修心次第分二

丁一 于有暇身勸取心要分三

戊一 正明暇滿分二

己一 閑暇

己二 圓滿

戊二 明其義大

戊三 思惟難得

丁二 如何攝取心要之理分二

戊一 于道總建立發決定解分二

己一 三士道中總攝一切至言之理

己二 顯示由三士門如次引導之因相分二

庚一 顯示何為由三士道引導之義

庚二 如是次第引導之因相分二

辛一 正明因相

辛二 所為義

戊二 正于彼道取心要之理分三

己一 于共下士道次修心分三

庚一 正修下士意樂分二

辛一 發生希求後世之心分二

壬一 思惟此世不能久住憶念必死分四

癸一 未修念死所有過患

癸二 修習勝利

癸三 當發何等念死之心

癸四 修念死理分三

子一 思決定死

子二 思惟死無定期

子三 思惟死時除法而外余皆無益

壬二 思惟後世當生何趣二趣苦樂分三

癸一 思惟地獄所有眾苦分四

子一 大有情地獄

子二 近邊地獄

子三 寒冷地獄

子四 獨一地獄

癸一 旁生所有眾苦

癸二 餓鬼所有眾苦

辛二 依止後世安樂方便分二

壬一 趣入聖教最勝之門淨修歸依分四

癸一 由依何事為歸依因

癸二 由依彼故所歸之境分二

子一 正明其境

子二 應歸依此之因相

癸三 由何道理而正歸依分四

子一 知功德分三

丑一 佛功德

丑二 法功德

丑三 僧功德

子二 知差別

子三 自誓受

子四 不言有余而正歸依

癸四 既歸依已所學次第分二

子一 攝分中出

子二 教授中出分二

丑一 別學分二

寅一 遮止應學

寅二 修行應學

丑二 共學

壬二 一切善樂所有根本發深忍信分三

癸一 思總業果分二

子一 正明思總之理

子二 分別思惟分二

丑一 顯十業道而為上首

丑二 抉擇業果分三

寅一 顯示黑業分三

卯一 正顯示黑業道

卯二 輕重差別分二

辰一 十業道輕重

辰二 兼略顯示具力業門

卯三 此等之果

寅二 白業果分二

卯一 白業

卯二 果

癸二 思別業果分三

子一 異熟功德

子二 異熟果報

子三 異熟因緣

癸三 思已正行進止之理分二

子一 總示

子二 特以四力淨修道理

庚二 發此意樂之量

庚三 除遣此中邪執

巳二 于共中士道次修心分四

庚一 正修意樂分二

辛一 明求解脫之心

辛二 發此之方便分二

壬一 由于苦集門中思惟分二

癸一 思惟苦諦生死過患分二

子一 顯示四諦先談苦諦之意趣

子二 正修苦諦分二

丑一 思惟生死總苦分三

寅一 思惟八苦

寅二 思惟六苦

寅三 思惟三苦

丑二 思惟別苦分四

寅一 三惡趣苦

寅二 人苦

寅三 非天苦

寅四 天苦分二

卯一 欲天三苦

卯二 上二界粗重苦

癸二 思惟集諦流轉次第分三

子一 煩惱發生之理分四

丑一 正明煩惱

丑二 如何生起之次第

丑三 煩惱之因

丑四 煩惱過患難

子二 彼集業之理分二

丑一 正明所集之業分二

寅一 思業

寅二 思已業

丑二 如何集業之理

子三 死沒及結生之理分五

丑一 死緣

丑二 死心

丑三 從何攝暖

丑四 死後成辦中有之理

丑五 次于生有受生道理

壬二 由于十二緣起思惟分四

癸一 支分差別

癸二 支分略攝

癸三 幾世圓滿

癸四 此等攝義

庚二 彼生起之量

庚三 除遣于此邪執分別

庚四 抉擇能趣解脫道性分二

辛一 以何等身滅除分二

辛二 修何等道而為滅除

己三 于上士道次修心分三

庚一 顯示入大乘門惟是發心

庚二 如何發生此心道理分四

辛一 由依何因如何生起

辛二 修菩提心次第分二

壬一 修七種因果教授分二

癸一 于其漸次令發定解分二

子一 開示大乘道之根本即是大悲

子二 諸余因果是此因果道理

癸二 如次正修分三

子一 修習希求利他之心分二

丑一 引發生起此心所依分二

寅一 于諸有情令心平等

寅二 修此一切成悅意相

丑二 正發此心分三

寅一 修慈

寅二 修悲

寅三 修增上意樂

子二 修習希求菩提之心

子三 明所修果即為發心

壬二 依寂天佛子著述而修分三

癸一 思惟自他能換勝利及不換過患

癸二 若能修習彼心定能發生

癸三 修習自他相換法之次第分二

子一 除其障礙

子二 正明修法

辛三 發起之量

辛四 儀軌受法分三

壬一 未得令得分三

癸一 所受之境

癸二 能受之依

癸三 如何受之軌則分三

子一 加行儀軌分三

丑一 受勝歸依分三

寅一 莊嚴處所安布塔像陳設供物

寅二 勸請歸依

寅三 說歸依學處

丑二 積集資糧

丑三 淨修意樂

子二 正修儀軌

子三 完結儀軌

壬二 已得守護不壞分二

癸一 修學現法不退發心之因分四

子一 為于發心增歡喜故應當修學憶念勝利

子二 正令增長所發心故應當修學六次發心分二

丑一 不舍所發心願

丑二 學令增長

子三 為利有情而發其心應學其心不舍有情

子四 修學積集福智資糧

癸二 修學余生不離發心之因分二

子一 斷除能失四種黑法

子二 受行不失四種白法

壬三 設壞還出之方便

庚三 既發心已學行道理分三

辛一 發心已後須學學處之因相

辛二 顯示學習智慧方便一分不能成佛

辛三 正釋學習學處之次第分二

壬一 于總大乘學習道理分三

癸一 淨修欲學菩薩學處

癸二 修已受取佛子律儀

癸三 受已如何學習道理分三

子一 何所學處

子二 其中能攝諸學道理分二

丑一 正義數量決定

丑二 兼說次第決定

子三 于此如何學習次第分二

丑一 初于總行學習道理分二

寅一 學習六度熟自佛法分六

卯一 學習布施分四

辰一 布施度性

辰二 轉趣發起布施方便

辰三 布施差別分三

巳一 總一切依當如何行

巳二 觀待別依所有差別

巳三 布施自性所有差別分別三

午一 法施

午二 無畏施

午三 財施分二

未一 實舍財施分三

申一 舍財道理分四

酉一 惠施何田

酉二 何心惠施

酉三 如何行施

酉四 施何等物分二

戌一 略示應舍不應舍物

戌二 廣釋分二

亥一 廣釋內物可舍不舍

亥二 廣釋外物可舍不舍分二

天一 不舍外物道理

天二 惠施外物道理

申二 若不能舍當如何行

申三 習近對治布施障礙

未二 惟意樂施

辰四 此等略義

卯二 學習持戒分五

辰一 尸羅自性

辰二 趣入修習尸羅方便

辰三 尸羅差別分三

巳一 律儀戒

巳二 攝善法戒

巳三 饒益有情戒

辰四 修尸羅時應如何行

辰五 此等攝義

卯三 學習忍辱分五

辰一 忍之自性

辰二 趣入修忍之方便

辰三 忍之差別分三

巳一 耐怨害忍分二

午一 破除不忍怨所作害分二

未一 破除不忍障樂苦分二

申一 顯示理不應嗔分三

酉一 觀察境

酉二 有境

酉三 所依嗔非應理

申二 顯示理應悲愍

未二 破除不忍障利等三利毀等三分二

申一 破除不忍障譽等三分三

酉一 思惟譽等無功德之理

酉二 思惟有過失之理

酉三 故于此破應當歡喜

申二 破除不忍作毀等三

午二 破除不喜怨家富盛喜其衰敗

巳二 安受苦忍分三

午一 必須安受苦之理

午二 引發此之方便分二

未一 有苦生時破除專一執為不喜

未二 顯示其苦理應忍受分三

申一 思惟苦之功德

申二 思惟能忍眾苦難行之功德分二

酉一 思解脫等諸大勝利

酉二 思能遮止無量大苦所有勝利

申三 從微漸修無難之理

午三 處門廣釋

巳三 思擇法忍

辰四 修忍時如何行

辰五 此等攝義

卯四 學習精進分五

辰一 精進自性

辰二 趣入修習精進方便

辰三 精進差別分二

巳一 正明差別分三

午一 擐甲精進

午二 攝善法精進

午三 饒益有情精進

巳二 發生精進之方便分四

午一 舍離障礙精進違緣分二

未一 明所治品

未二 修斷彼之方便

午二 修積順緣護助資糧分四

未一 發勝解力

未二 發堅固力

未三 以歡喜力

未四 暫止息力

午三 依上二緣發勤精進

午四 由此身心堪能之理

辰四 正修行時應如何修

辰五 此等攝義

卯五 學習靜慮分五

辰一 靜慮自性

辰二 修彼方便

辰三 靜慮差別

辰四 正修彼時應如何行

辰五 此等攝義

卯六 般若道理分五

辰一 慧之自性

辰二 生慧方便

辰三 慧之差別分三

巳一 通達勝義慧

巳二 通達世俗慧

巳三 通達饒益有情慧

辰四 正修慧時應如何行

辰五 此等攝義

寅二 學習四攝熟他有情分五

卯一 四攝自性

卯二 立四之理由

卯三 四攝之作業

卯四 攝受眷屬須依四攝

卯五 略為解說

丑二 特于後二波羅蜜多學習道理分六

寅一 修習止觀之勝利

寅二 顯示此二攝一切定

寅三 止觀自性

寅四 理須雙修

寅五 次第決定

寅六 各別學法分三

卯一 學奢摩他法分三

辰一 修止資糧

辰二 依止資糧修奢摩他分二

巳一 加行

巳二 正行分二

午一 身何威儀而修

午二 正釋修習之次第分二

未一 引生無過三摩地法分三

申一 系心所緣先如何修

申二 住所緣時應如何修分二

酉一 明心住之所緣分二

戌一 總建立所緣分三

亥一 正明所緣

亥二 顯示何等補特伽羅應緣何境

亥三 顯示所緣異門

戌二 明此處之所緣

酉二 心于所緣如何安住分三

戌一 立無過規

戌二 破有過規

戌三 示修時量

申三 住所緣後應如何修分二

酉一 有沉掉時應如何修分二

戌一 修習對治不知沉掉分二

亥一 抉擇沉掉之相

亥二 于正修時生覺沉掉正知方便

戌二 修習知已為斷彼故對治不勤功用分二

亥一 正明其思滅沉掉法

亥二 明能生沉掉之因

酉二 離沉掉時應如何修

未二 依彼引生住心次第分三

申一 正明引生住心次第

申二 由六力成辦

申三 具四種作意

辰三 修已成就奢摩他量分三

巳一 顯示奢摩他成與未成之界限分二

午一 顯示正義

午二 有作意相及斷疑

巳二 顯示依奢摩他趣總道軌

巳三 顯示別趣世間道軌分二

午一 顯往粗靜相道須得正奢摩他

午二 依奢摩他離欲之理

卯二 學毗鉢舍那法分四

辰一 依止毗鉢舍那資糧分三

巳一 明了義不了義經

巳二 如何解釋龍猛意趣

巳三 抉擇空性正見之次第分二

午一 悟入真實義之次第

午二 正抉擇真實義分三

未一 正明正理所破分三

申一 必須善明所破之因相

申二 遮遣余派未明所破而妄破除分二

酉一 明所破義遮破太過分二

戌一 說其所欲

戌二 顯其非理分二

亥一 顯彼破壞中觀不共勝法分三

天一 明中觀勝法

天二 彼如何破壞

天三 諸中觀師如何答彼

亥二 顯所設難皆非能破分四

天一 觀察堪不堪忍正理思擇而為破除然不能破

天二 觀察由量成不成立而為破除然不能破

天三 觀察是否四句所生而為破除然不能破

天四 觀察有事無事等四句而為破除然不能破

酉二 明所破義遮破太狹

申三 自派明顯所破之理分三

酉一 正明所破義

酉二 于余所破加不加此之理

酉三 釋于所破應不應加勝義簡別

未二 破所破時應能立以誰而破分二

申一 明應成自續之義分二

酉一 破除他宗分二

戌一 出計

戌二 破執

酉二 安立自宗分二

戌一 正破自續分二

亥一 顯示所依有法不極成之宗過分二

天一 出計

天二 破執分二

地一 義不應理

地二 喻不相同

亥二 由此過故顯示因亦不成

戌二 自不同破之理

申二 自生正見當隨誰行

未三 依其能破于相續中生見之法分三

申一 抉擇補特伽羅無我分三

酉一 正抉擇我無自性分二

戌一 立喻（車喻）分四

亥一 顯車無性而為假有

亥二 于彼斷諍

亥三 由名差別皆得成立

亥四 依此速得正見勝利

戌二 含義分二

亥一 合無自性義分四

天一 破我與蘊性一品

天二 破我與蘊性異品

天三 由此亦能破諸余品

天四 依彼能見初特伽羅猶如幻化

亥二 合由名差別成就義

酉二 顯由此成我所無性

酉三 此諸正理于余例明

申二 抉擇法無我

申三 修習此見斷障之理

辰二 毗鉢舍那所有差別

辰三 修習毗鉢舍那之法分二

巳一 破他宗

巳二 立自宗分三

午一 雙修止觀之理

午二 于彼斷諍

午三 略攝修要

辰四 由修習故毗鉢舍那成就之量

卯三 學雙運法

菩提道次第廣論卷一

道前基礎

初歸敬頌

〔科〕科判分二

甲一 初歸敬頌及略述本論之重要

甲二 初開為四門

今甲一 初歸敬頌及略述本論之重要

南無姑如曼殊廓喀耶（藏語）

敬禮尊重妙音（漢譯）

俱胝圓滿妙善所生身，成滿無邊眾生希願語；

如實觀見無餘所知意，於是釋迦尊主稽首禮。

是無等師最勝子，荷佛一切事業擔；

現化遊戲無量土，禮阿逸多及妙音。

如極難量勝者教，造釋密意瞻部嚴；

名稱遍揚於三地，我禮龍猛無著足。

攝二大車善傳流，深見廣行無錯謬；
 圓滿道心教授藏，敬禮持彼然燈智。
 遍視無央佛語目，賢種趣脫最勝階；
 悲動方便善開顯，敬禮此諸善知識。
 今勤瑜伽多寡聞，廣聞不善於修要；
 觀視佛語多片眼，復乏理辯教義力。
 故離智者歡喜道，圓滿教要勝教授；
 見已釋此大車道，故我心意遍勇喜。
 諸有偏執暗未覆，具辨善惡妙慧力；
 欲令暇身不唐捐，諸具善者專勵聽。

此中總攝一切佛語扼要，遍攝龍猛、無著二大車之道軌。往趣一切種智地位勝士法範，三種士夫，一切行持所有次第無所缺少。依菩提道次第門中，導具善者趣佛地理，是謂此中所詮諸法。此中傳有二派釋儀：勝那蘭陀諸智論師，許由三種清淨門中，詮釋正法。謂軌範語淨，學者相續淨，所說法清淨。後時止迦摩囉室囉，聖教盛行，彼諸智者，則許三種而為初要。謂正法造者殊勝，正法殊勝，如何講聞彼法規理。今於此中，應如後釋。

造者殊勝

〔科〕甲二 開為四門（由是菩提道次引導）分四

乙一 為顯其法根源淨故開示造者殊勝

乙二 令於教授起敬重故開示其法殊勝

乙三 如何講聞二種殊勝相應正法

乙四 如何正以教授引導學徒之次第

今乙一 為顯其法根源淨故開示造者殊勝

總此教授即是至尊慈氏所造，《現觀莊嚴》所有教授。別則此之教典，即是《菩提道炬》。故彼造者，亦即此之造者。彼復即是大阿闍黎勝然燈智，別諱共稱勝阿底峽。

〔科〕乙一 為顯其法根源淨故開示造者殊勝分三

丙一 圓滿種中受生事理

丙二 其身獲得功德事理

丙三 得已於教所作事業

今丙一 圓滿種中受生事理

如擊錯大譯師所造《八十贊》云：「東薩賀勝境，其間有大城，謂次第聚落。其中有王都，名為有金幢。其宮極廣博，受用位饒盛，等支那國王。其國王善勝，妃名吉祥光。父母有三子，名蓮藏月藏，並其吉祥藏。太子蓮華藏，有五妃九子。長子福吉祥，現時大善巧，稱為陀那喜。幼子吉祥藏，苾芻精進月。次子月藏者，即現至尊師。」

〔科〕丙二 其身獲得功德事理分二

丁一 知見廣博獲教功德事理

丁二 如理修行獲證功德事理

今丁一 知見廣博獲教功德事理

如《贊》云：「二十一歲中，善巧六十四，技術及一切，工處善構言，及一切諸量。」謂於二十一歲以內，學習內外四共明處。聲明、因明、工巧業明及醫方明，善巧究竟。特如大卓龍巴云：十五歲時，僅聞一次《正理滴論》，與一點慧戲論外道興辯，令彼墮伏，美譽遍揚。

於其黑山道場，瑜伽自在，親見歡喜金剛尊身，獲得金剛空行佛母授記之尊重。羅喉羅掬多前，具足請受一切灌頂，立密諱為智密金剛。二十九歲以內，於多獲得成就師前，習金剛乘教典教授，善巧無餘。於諸密咒唯我善巧，作是念已，諸空行母於其夢中，陳示眾多昔所未見密咒經函，摧其慢意。此後尊重及諸本尊，若寤若夢，隨其所應，勸云若出家者，則於聖教及諸眾生，起大饒益。依是勸已，如《贊》中云：「共稱汝親教，為加行道者。」隨請大眾部持律上座，得加行道一分真實三摩地者，厥號戒鎧為親教師，而正出家，其諱又名勝然燈智。此後乃至三十一歲，習學相乘內明，上下諸藏。特於能飛聚落，法鎧師前，十二年中聽受《大毗婆沙》，極善根本四部教典，雖諸異部，作受食等，諸微細分，互舍取處，遍知無雜。

由是度越自他諸部宗海彼岸，故是無倒解了一切教正法中樞要處者。

〔科〕丁二 如理修行獲證功德事理

獲得證德事理者，總佛一切教法聖教，三藏寶攝，故證聖教亦須攝入三學寶中。其中戒學，至言及釋數數贊為定慧學等，一切功德之所依處。故須先具戒學增上諸證功德。其中分三：

成就最勝別解脫律儀事理者，如《贊》中云：「尊入聲聞乘門已，護戒如犛牛愛尾，具妙梵行苾芻，持律上座我敬禮。」謂其正受圓苾芻諸律儀已，如愛尾牛，若尾一縷掛著於樹，雖見獵士將離其命，寧舍其命護尾不斷。如是雖於一輕學處，尚寧舍命防護不犯，況其所受重大學處，是故成大持律上座。

成就菩薩律儀者，如《贊》中云：「尊入度彼岸門已，增上意樂善清淨，覺心不舍諸眾生，具

慧大悲我敬禮。」總具修習慈悲為本，菩提之心眾多教授，特依金洲大師，多時修習，至尊慈氏及妙音尊，傳授無著及寂靜天，最勝教授。如《贊》中云：「能舍自利以利他，為勝是即我師尊。」謂心發起，愛他勝自菩提之心，以此願心所引行心，受學菩薩廣大妙行，學受隨行所有學處，行賢妙故，能不違越諸勝者子所有制限。

成就金剛乘律儀者，如《贊》中云：「尊入金剛乘門已，自見天具金剛心，瑜伽自在獲中者，修密護禁我敬禮。」成就觀見自身即天生起次第，及金剛心圓滿次第三摩地故。總贊為其瑜伽中尊，特贊如理獲三昧耶，不越制限。亦如《贊》云：「由具念正知，不作意非戒，慎念無諂誑，犯罪不染尊。」如是於諸三種律儀淨戒學處，非僅勇受，如其所受隨行防護，不越制限，設少違犯，亦以各各還出儀軌，疾疾令淨。如是淨傳，應知是諸通達聖語扼要智者，所喜愛傳，隨諸正士應當修學。

成就定學分二：共者謂由奢摩他門，得堪能心；不共定學者，謂具極穩生起次第。此復三年或六年中，修明禁行。爾時遙聞，飛行國中，諸空行母，謳歌之聲，心中亦有所憶持者。

成就慧學中，共者謂得止觀雙運毗鉢舍那三摩地；不共者，謂得圓滿次第殊勝三摩地。如《贊》中云：「如密咒乘教，顯是加行道：」

〔科〕丙三 得已於聖教所作事業分二

丁一 於印度所作事理

丁二 藏中所作事理

今丁一 于印度所作事理

於勝金剛座大菩提寺，曾經三次以法戰敗外道惡論，住持佛教。即於自部，上下聖教，所有未達，邪解疑惑，諸惡垢穢，亦善除遣，而弘聖教。故一切部，不分黨類奉為頂嚴。如《贊》中云：於大菩提寺，一切集會中，自部及他部，諸惡宗敵者，以獅吼聲語，一切腦漿崩。」又云：「能飛聚落中，出家二百半，能映覆戒中，出家不滿百。四本部全住，尊部無傲舉，摩羯陀境內，一切寺無餘，成大師四眾，一切頂上珠，尊居十八部，一切頂中時，一切皆受教。」

〔科〕丁二 藏中所作事理

藏中所作事理者，天尊師長叔姪，如其次第起大殷勤，數數遣使洛拶瓦賈精進獅子，及擊錯戒勝，往印迎請。菩提光時，請至哦日鐸，啟請治理佛陀聖教。依是因緣，總集一切經咒要義，束為修行次第，遂造《菩提炬論》等，而興教法。此復住於哦日三載，聶塘九歲，衛藏餘處，五年之中，為諸善士開示經咒，教典教授，罄盡無餘。聖教規模，諸已沒者，從新建樹，諸略存軌倍令增廣，諸被邪解垢穢染者皆善治除，令聖教寶悉離垢染。總之雪山聚中前弘聖教，謂聖靜命及蓮華生，建聖教軌。然由支那和尚堪布，解了空性未達扼要。以是因緣，謗方便分，遮止一切作意思惟，損滅教法，為蓮華戒大阿闍黎善破滅已，抉擇勝者所有密意，為恩極重。於後宏聖教，則有一類妄自矜為善巧智者及瑜伽師，由其倒執相續部義，於教根本清淨梵行，作大損害，為此善士，善為破除。復能殄滅諸邪執著，弘盛增廣無倒聖教，故其深恩普遍雪山一切眾生。

如是造論，光顯能仁所有密意。復有三種圓滿勝因，謂善所知五種明處及具教授，謂從正遍知展轉傳來，於其中間善士未斷修持彼義扼要教授，並得謁見本尊天顏，獲言開許。此等隨一雖能造論，然三寶具極為圓滿，此大阿闍黎三皆備具。

其為本尊所攝受者，如《贊》云：「勝歡喜金剛，立三昧耶王，雄猛世自在，主尊度母等，謁顏得許故，或夢或現前，常聞最甚深，及廣大正法。」師傳承中，有所共乘及其大乘二種傳承。後中分二：謂度彼岸及秘密咒。度彼岸中復有二種傳承，謂見傳承及行傳承。其行傳承復有從慈尊傳及妙音傳。於密咒中，亦復具足傳承非一，謂五派傳承，復具宗派傳承，加持傳承，及其種種教授傳承等。親從聞學諸尊長者，如《贊》云：「恆親近尊重，謂寂靜金洲，覺賢吉祥智，多得成就者。尊又特具足，從龍猛展轉，傳來最甚深，及廣大教授。」說有十二得成就師，然餘尚多善巧五種明處者，前已說訖。是故此阿闍黎能善抉擇勝者密意。此阿闍黎於五印度，迦濕彌羅，鄔僅，尼泊爾，藏中諸地，所有弟子不可思數。然主要者印度有四：謂與依怙智慧平等大善巧師，號毗陀跋，及法生慧，中獅，地藏，或復加入友密為五。哦日則有寶賢譯師，拏錯譯師，天尊重菩提光。後藏則有迦格瓦，及廓枯巴天生。羅札則有卡巴勝位，及善護。康地則有大瑜伽師，阿蘭若師，智慧金剛卡達敦巴。中藏則有枯哦)種三。是等之中，能廣師尊所有法業，大持承者，厥為度母親授記別，種敦巴勝生是也。造者殊勝略說如是，廣則應知，出廣傳文。

顯示法殊勝中法者，此教授基論，謂《菩提道炬》。依怙所造，雖有多論，然如根本極圓滿者，厥為道炬，具攝經咒所有樞要而開示故，所詮圓滿。調心次第為最勝故，易於受持。又以善巧二大車軌，二師教授而莊嚴故，勝出餘軌。

教授殊勝

〔科〕乙二 令于教授起敬重故開示其法殊勝分四

丙一 通達一切聖教無違殊勝

丙二 一切聖言現為教授殊勝

丙三 易於獲得勝者密意殊勝

丙四 極大罪行自趣消滅殊勝

今丙一 通達一切聖教無違殊勝

聖教者，如《般若燈廣釋》中云：「言聖教者，謂無倒顯示，諸欲證得甘露勝位，若人若天，所應遍知，所應斷除，所應現證，所應修行。」即薄伽梵所說至言，謂盡勝者所有善說。

達彼一切悉無違者，謂於此中解了是一補特伽羅成佛之道，此復隨其所應，有是道之正體，有是道之支分。此中諸菩薩所欲求事者，謂是成辦世間義利，亦須遍攝三種種性所化之機，故須學習彼等諸道。如《釋菩提心論》云：「如自定欲令，他發決定故，諸智者恆應，善趣無謬誤。」《釋量》亦云：「彼方便生因，不現彼難宣。」自若未能如實決定，不能宣說開示他故。

了知三乘道者，即是成辦菩薩求事所有方便。阿逸多云：「諸欲饒益眾生，由道種智成辦世間利。」勝者母中亦云：「以諸菩薩應當發起一切道，應當了知一切道。謂所有聲聞道，所有獨覺

道，所有佛陀道。如是諸道亦應圓滿，亦應成辦諸道所作。」故有說云：是大乘人故，不應學習劣乘法藏者，是相違因。

趣入大乘道者，有共不共二種道。共者即是劣乘藏中所說諸道，此等何因而成應舍？故除少分希求獨自寂靜樂等不共者外，所餘一切，雖大乘人亦應修持。故諸菩薩方廣藏中廣說三乘，其因相者，亦即此也。

復次正遍覺者，非盡少過圓少分德，是遍斷盡一切種過，周遍圓滿一切種德，能成辦此所有大乘亦滅眾過備起眾德，故大乘道遍攝一切餘乘所有一切斷證德類。是故一切至言，悉皆攝入成佛大乘道支分中。以能仁言，無其弗能盡一過失，或令發生一功德故。又彼一切，大乘亦無不成辦故。

設作是云，若入波羅密多大乘，雖須劣乘法藏所說諸道，然於趣入金剛乘者度彼岸乘，所有諸道非為共同，道不順故。此極非理，以度彼岸道之體性，悉皆攝入。意樂，謂於菩提發心；行，謂修學六到彼岸。是則一切定應習近，如《勝金剛頂》云：「縱為活命故，不應舍覺心。」又云：「六度彼岸行，畢竟不應舍。」又餘咒教，宣說非一。

眾多趣入無上瑜伽曼陀羅時，亦多說須受共不共二種律儀。共者，即是菩薩律儀。受律儀者，即是受學三聚戒等菩薩學處。除發心已如其誓受學所學處而修學外，雖於波羅密大乘中，亦無餘道故。又《金剛空行》及《三補止》、《金剛頂》中，受阿彌陀三昧耶時，悉作是云：「無餘受外密，三乘正妙法。」受咒律儀須誓受故，由見此等少有開遮不同之分，即執一切，猶如寒熱遍相違者，是顯自智極粗淺耳。

如是唯除少分別緣開遮之外，諸正至言，極隨順故。若趣上上三乘五道，必須完具下下乘道功德種類。波羅密多道者，如《佛母》中云：「所有去來現在佛，共道是此度非餘。」是趣佛陀道之棟梁，故不應舍。金剛乘中亦多說此，故是經續二所共道。若於其上更加密咒諸不共道，灌頂三昧耶律儀二種次第及其眷屬，故能速疾趣至佛陀。若棄共道，是大錯謬。若未獲得如是知解，於一種法獲得一分相似決定，便謗諸餘，特於上乘若得發起一似勝解，如其次第遂謗棄舍下乘法藏諸度彼岸，即於咒中亦當謗舍下三部等，則當集成極相系屬，甚易生起尤重異熟毀謗正法深厚業障。其中根據至下當說。

是故應當依善依怙於其一切正言，皆是一數取趣，成佛支緣。所有道理，令起定解。諸現能修者，即當修習；諸現未能實進止者，亦不應以自未能趣而為因相，即便棄舍。應作是思：願於何時於如是等，由趣遮門，現修學耶？遂於其因，集積資糧，淨治罪障，廣發正願。以是不久，漸漸增長智慧能力，於彼一切悉能修學。善知識敦巴仁波卿亦云：「能知以四方道，攝持一切聖教者，謂我師長。」此語即是極大可觀察處。由是因緣，以此教授能攝經咒一切扼要，於一補特伽羅成佛道中而正引導，故此具足通達一切聖教無違殊勝。

〔科〕丙二 一切聖言現為教授殊勝

一切聖言現為教授者，總之能辦諸欲解脫，現時久遠，一切利樂之方便者，是即唯有勝者至言。以能開示一切取舍要義，盡離謬誤者，獨唯佛故。如是亦如相續本母云：「此世間中，更無善巧於勝者，遍智正知無餘勝性定非餘，是故大仙自立契經皆勿亂壞牟尼軌故，彼亦損於正法。」故諸契經及續部寶勝者聖言，是勝教授。雖其如是，然因末代諸所化機，若不具足定量釋論及善教

授，於佛至言自力趣者，密意莫獲。故諸大車，造諸釋論及諸教授。是故若是清淨教授，於諸廣大經論，須能授予決定信解。若於教授雖多練習，然於廣大佛語釋論所有義理，不能授予決定信解，或反顯示彼不順道，唯應棄舍。若起是解：諸大經論是講說法，其中無有可修要旨，別有開示修行心要正義教授，遂於正法執有別別講修二法，應知是於無垢經續無垢釋論，起大敬重而作障礙。說彼等中不顯內義，唯是開闢廣大外解，執為可應輕毀之處，是集誹謗正法業障。是故應須作如是思而尋教授，諸大經論對於諸欲求解脫者，實是無欺最勝教授，然由自慧微劣等因，唯依是諸教典，不能定知是勝教授，故應依止善士教授，於是等中尋求定解。莫作是念起如是執，謂諸經論唯是開闢廣博外解，故無心要。諸教授者，開示內義故是第一。

大瑜伽師菩提寶云：「言悟入教授者，非說僅於量如掌許一小函卷而得定解，是說了解一切至言皆是教授。」又如大依怙之弟子修寶喇嘛云：「阿底峽之教授，於一座上，身語意三，碎為微塵。今乃了解，一切經論皆是教授。」須如是知，如敦巴仁波卿云：「若曾學得眾多法已，更須別求修法軌者，是為錯謬。」雖經長時學眾多法，然於修軌全未能知，若欲修法，諸更須從餘求者，亦是未解如前說義而成過失。此中聖教，如《俱舍》云：「佛正法有二，以教證為體。」除其教證二聖教外，別無聖教。教正法者，謂是抉擇受持道理修行正軌；證正法者，謂是如其前抉擇時，所抉擇已而起修行。故彼二種，成為因果。如跑馬時，先示其馬所應跑地，既示定已，應向彼跑。若所示地是此跑處而向餘跑者，定成笑事。豈可聞思抉擇此事，若修行時修行所餘。如是亦如《修次第後編》云：「復次聞及思慧之所通達，即是修慧之所應修，非應修餘。如示跑地，而應隨跑。」如是由此教授，能攝一切經論道之樞要，於從親近善知識法乃至止觀。此一切中，諸應舍修者，即作舍修；諸應舉修者，即以擇慧而正思擇。編為行持次第引導，故一切聖言皆現為教授。若不爾者，於非圓滿道體一分，離觀察慧雖盡壽修，諸大經論非但不現為真教授，且於彼等，見唯開闢博大外解，而謗舍之。現見諸大經論之中所詮諸義，多分皆須以觀察慧而正觀擇。此復修時若棄舍者，則於彼等何能發生定解，見為最勝教授？此等若非最勝教授，誰能獲得，較造此等尤為殊勝教授論師？如是若能將其深廣契經及釋現為教授，則其甚深續部及論諸大教典，亦無少勞現為教授，則能發起執持彼等為勝教授所有定解，能盡遮遣妄執彼等非實教授，背棄正法諸邪分別罄無所餘。

〔科〕丙三 易於獲得勝者密意殊勝

易于獲得勝者密意者，至言及論諸大教典，雖是第一最勝教授，然初發業未曾慣修補特伽羅，若不依止善士教授，直趣彼等難獲密意。設能獲得，亦必觀待長久時期，極大勤勞。若能依止尊長教授，則易通達，以此教授，能速授予決定解了經論扼要，其中道理於各時中茲當廣說。

〔科〕丙四 極大罪行自行消滅殊勝

極大惡行自行消滅者，如《白蓮華》及《諦者品》宣說：一切佛語，或實或權，皆是開示成佛方便。有未解是義者，妄執一類為成佛方便及執他類為成佛障礙，遂判好惡，應理非理，及大小乘，謂其菩薩須於是學。此不須學，執為應舍，遂成謗法。《遍攝一切研磨經》云：「曼殊室利，毀謗正法，業障細微。曼殊室利，若於如來所說聖語，於其一類起善妙想，於其一類起惡劣想，是為謗法。若謗法者，由謗法故，是謗如來，是謗僧伽。若作是云：此則應理，此非應理，是為謗法。若作是言：此是為諸菩薩宣說，此是為諸聲聞宣說，是為謗法。若作是言：此是為諸獨覺宣說，是為謗法。若作是言：此者非諸菩薩所學，是為謗法。」若毀謗法，其罪極重。《三摩地王》云：「若毀此瞻部洲中一切塔，若毀謗契經，此罪極尤重；若弑盡殍伽沙數阿羅漢，若毀謗契經，

此罪極尤重。」雖起謗法總有多門，前說此門極為重大，故應勵力而斷除之。此亦若能獲得如前定解，即能遮除，故其惡行自趣息滅。此定解者，應由多《諦者品》及《妙法白蓮華經》而尋求之。諸餘謗法之門，如《攝研經》中，應當了知。

聽聞軌理

〔科〕乙三 如何講聞二種殊勝相應正法分三

丙一 聽聞軌理分三

丁一 思惟聞法所有勝利

丁二 於法法師發起承事

丁三 正聽軌理

丙二 講說軌理

丙三 于完結時共作軌理

今丁一 思惟聞法所有勝利

《聽聞集》云：「由聞知諸法，由聞遮諸惡，由聞斷無義，由聞得涅槃」又云：「如入善覆蔽，黑暗障室內，縱然有眾色，具眼亦莫見。如是於此中，生人雖具慧，然未聽聞時，不知善惡法。如具眼有燈，則能見諸色，如是由聽聞，能知善惡法。」《本生論》亦云：「若由聞法發信意，成妙歡喜獲堅住，啟發智慧無愚痴，用自肉買亦應理。聞除痴暗為明燈，盜等難攜最勝財，是摧愚怨器開示，方便教授最勝友。雖貧不變是愛親，無所損害愁病藥，摧大罪軍最勝軍，亦是譽德最勝藏，遇諸善士為勝禮，於大眾中智者愛。」又云：聽聞隨轉修心要，少力即脫生死城。」於其所說諸聞勝利，應當決心發起勝解。

復次應如《菩薩地》說，須以五想聽聞正法。謂佛出世極罕難遇，其法亦然，由稀貴故，作珍寶想。時時增長俱生慧故，作眼目想。由其所授智慧眼目能如所有性及盡所有性故，作光明想。於究竟時能與涅槃菩提果故，作大勝利想。現在亦能得彼二之因，止觀樂故，作無罪想。作是思惟，即是思惟聽聞勝利。

〔科〕丁二 於法法師發起承事

於法法師發起承事者，如《地藏經》云：「專信恭敬聽聞法，不應於彼起毀謗。於說法師供養者，謂於師起如佛想。」應視如佛，以獅座等恭敬利養而為供事，斷不尊敬。應如《菩薩地》中所說，而正聽聞，謂應無雜染，不應作意法師五處。離高舉者，應時聽聞，發起恭敬，發起承事，不應忿恚，隨順正行，不求過失，由此六事而聽聞之。離輕蔑雜染者，謂極敬重法及法師，及於彼二不生輕蔑。不應作意五處所者，謂戒穿缺，種性下劣，形貌醜陋，文辭鄙惡，所發語句粗不悅耳。便作是念，不從此聞，而棄舍之。如《本生》中亦云：「處極低劣座，發起調伏德，以具笑目視，如飲甘露雨，起敬專至誠，善淨無垢意，如病聽醫言，起承事聞法。」

〔科〕丁三 正聞軌理分二

戊一 斷器三過

戊二 依六種想

今戊一 斷器三過

若器倒覆，及縱向上然不淨潔，並雖淨潔若底穿漏，天雖于彼降以雨澤，然不入內。及雖入內，或為不淨之所染污，不能成辦餘須用事。或雖不為不淨染污，然不住內，當瀉漏之。如是雖住說法之場，然不屬耳，或雖屬耳然有邪執，或等起心有過失等。雖無上說彼等眾過，然聽聞時，所受文義不能堅持，由妄念等之所失壞，則其聞法全無大益，故須離彼等。此三對治，經說三語，謂善諦聽聞，意思念之。此亦猶如《菩薩地》說：「希於遍知，專注屬耳，意善敬住，以一切心，思惟聽聞。」

〔科〕戊二 依六種想

依六想中，於自安住如病想者，如《入行》云：「若遭常病逼，尚須依醫言，況長遭貪等，百過病所逼。」延長難療，發猛利苦，貪等惑病，於長時中，而痛惱故，於彼應須了知是病。迦摩巴云：「若非實事，作實事修，雖成顛倒。然遭三毒，極大乾病之所逼迫，病勢極重，我等竟無能知自是病者。」

於說法師住如醫想者，如遭極重風膽等病，便求善醫；若得會遇發大歡喜，隨教聽受恭敬承事。如是於宣說法善知識所，亦應如是尋求，既會遇已，莫覺如負擔，應持為莊嚴，依教奉行，恭敬承事。攝德寶中作是說故：「故諸勇求勝菩提，智者定應摧我慢，如諸病人親醫治，親善知識應無懈。」

依所教誡起藥品想者，如諸病者，於其醫師所配藥品，起大珍愛。於說法師，所說教授，及其教誡，見重要已，應多勵力，珍愛執持，莫令由其忘念等門，而致損壞。

於殷重修起療病想者，猶如病者，見若不服醫所配藥，病則不瘥，即便飲服。於說法師所垂教授，若不修習，亦見不能摧伏貪等，則應殷重而起修習，不應無修，唯愛多積異類文辭，而為究竟。是亦猶如害重癩疾，手足脫落，若僅習近一二次藥，全無所濟。我等自從無始，而遭煩惱重病之所逼害，若依教授義僅一二次，非為完足。故於圓具一切道分，應勤勵力，如瀑流水，以觀察慧，而正思惟。如大德月大阿闍黎贊悔中云：「此中心亦恆愚昧，長時習近重病病，如具癩者斷手足，依少服藥有何益？」由是於自作病者想，極為切要。如有此想，餘想皆起。此若僅是空言，則亦不為除煩惱故。修教授義，唯樂多聞，猶如病者，求醫師已，而不服藥，若唯愛著所配藥品，病終無脫。《三摩地王經》云：「諸人病已身遭苦，無數年中未暫離，彼因重病久惱故，為療病故亦求醫。彼若數數勤訪求，獲遇黠慧明了醫，醫亦安住其悲愍，教令服用如是藥。受其珍貴眾良藥，若不服用療病藥，非醫致使非藥過，唯是病者自過失。如是於此教出家，遍了力根靜慮已，若於修行不精進，不勤現證豈涅槃」又云：「我雖宣說極善法，汝若聞已不實行，如諸病者負藥囊，終不能醫自體病。」《入行論》亦云：「此等應身行，唯言說何益？若唯誦藥方，豈益諸病者？」故於殷重修，應當發起療病之想。言殷重者，謂於善知識教授諸取舍處，如實行持。此復行持，須先了知，知則須聞，聞已了知，所有須要，即是行持。故於聞義，應隨力能，而起行持，是極扼要。如

是亦如《聞集》云：「設雖有多聞，不善護尸羅，由戒故呵彼，其聞非圓滿。設雖聞寡少，能善護尸羅，由戒故贊彼，其聞為圓滿。若人既少聞，不善護尸羅，由具故呵彼，其禁行非圓。若人聞廣博，及善護尸羅，由俱故贊彼，其禁行圓滿。」又云：「雖聞善說知心藏，修諸三昧知堅實，若行放逸令粗暴，其聞及知無大義。若喜聖者所說法，身語如之起正行，是等具忍友伴喜，根護得聞知彼岸。」《勸發增上意樂》亦云：「謂我失修今何作，歿時凡愚起憂悔，未獲根底極苦惱，此是愛著言說失。」又云：「如有處居觀戲場，談說其餘勇士德，自己失壞殷重修，此是愛著言說失。」又云：「甘蔗之皮全無實，所喜之味處於內，若人嚼皮故非能，獲得甘蔗精美味。如其外皮言亦爾，思此中義如其味，故應遠離言說著，常不放逸思惟義。」

於如來所住善士想者，隨念世尊是說法師，發起恭敬。

於正法理起久住想者，作是思惟，何能由其聞如是法，令勝者教，久住於世。

復次於法若講若聽，將自相續若置餘處，另說餘法，是則任其講何法事，不關至要。故須正為，抉擇自身，而聽聞之。譬如欲知面上有無黑污等垢，照鏡知已即除其垢。若自行為，有諸過失，由聞正法現於法鏡，爾時意中便生熱惱，謂我相續何乃至此。次乃除過，修習功德，是故須應隨法修學。《本生論》云：「我鄙惡行影，明見於法鏡，意極起痛惱，我當趣正法。」是如蘇達薩子，請月王子宣說法時，菩薩了知彼之意樂，成聞法器而為說法。總之應作是念發心，謂我為利一切有情，願當成佛。為成佛故，現見應須修學其因，因須先知，知須聽法。是故應當聽聞正法，思念聞法勝利，發勇悍心，斷器過等而正聽聞。

說法軌理

〔科〕丙二 說軌理分四

- 丁一 思惟說法所有勝利
- 丁二 發起承事大師及法
- 丁三 以何意樂加行而說
- 丁四 於何等境應說不說所有差別

今丁一 思惟說法所有勝利

若不顧慮利養恭敬名等染事，而說法者勝利極大。《勸發增上意樂》中云：「慈氏，無染法施，謂不希欲，利養恭敬，而說法施。此二十種是其勝利。何等二十？謂成就念、成就勝慧、成就覺慧、成就堅固、成就智慧、隨順證達出世間慧、貪欲微劣、瞋恚微劣、愚痴微劣、魔羅於彼不能得便、諸佛世尊而為護念、諸非人等於彼守護、諸天於彼助發威德、諸怨敵等不能得便、其諸親愛終不破離、言教威重、其人當得無所怖畏、得多喜悅、智者稱贊、其行法施是所堪念。」於眾經中所說勝利，皆應至心發起勝解。其中成就堅固者，新譯《集學論》中譯為成就勝解，諸故譯中譯為成就勇進。

〔科〕 丁二 發起承事大師及法

發起承事大師及法者，如薄伽梵說佛母時，自設座等，法者尚是諸佛所應恭敬之因，故應於法，起大尊敬及應隨念大師功德，及其深恩起大敬重。

〔科〕 丁三 以何意樂加行而說

以何意樂加行而說中，其意樂者，謂應安住《海慧問經》所說五想。謂於自所應起醫想，於法起藥想，於聞法者起病人想，於如來所起善士想，於正法理起久住想，及於徒眾修習慈心。應斷恐他高勝嫉妒，推延懈怠，數數宣說所生疲厭，贊自功德舉他過失，於法慳吝，顧著財物謂衣食等。應作是念，為令自他得成佛故，說法功德，即是我之安樂資具。其加行者，謂先沐浴，具足潔淨，著鮮淨服，於其清潔悅意處所，坐於座已，若能誦持伏魔真言，《海慧經》說則其周匝百踰繕那，魔羅及其魔眾諸天所不能至，縱使其來亦不能障，故應誦咒。次以舒顏，具足審定義理所有喻因至教，而為宣說。《妙法白蓮經》云：「智者常應無嫉妒，說具眾義和美言，復應遠離諸懈怠，不應起發厭患想，智者應離一切感」，應於徒眾修慈力，晝夜善修最勝法，智以俱胝阿庾喻。令眾愛樂生歡喜，於彼終無少希欲，亦不思欲諸飲食，嗽嚼衣服及臥具。法衣病緣醫藥等，於諸徒眾悉無求，餘則智者恆願自，及諸有情當成佛。為利世故而說法，思彼即我安樂具。」

〔科〕 丁四 於何等境應說不說所有差別

於何等境應說不說所有差別者，如《毗奈耶經》云：「未請不應說。」謂未啟請不應為說，雖其請白亦應觀器，若知是器，縱未勸請，亦可為說。如《三摩地王經》云：「若為法施故，請白於汝者，應先說是語：我學未廣博，汝是知善巧，我於大士前，如何能宣說？汝應說彼語，不應忽爾說。觀器而後行，若已知是器，未請亦應說。」復次《毗奈耶經》云：「立為坐者不應說法，坐為臥者不應說法，坐於底座為坐高座不應說法，妙惡亦爾。在後行者為前行者不應說法，在道側者為道行者不應說法，為諸覆頭抄衣雙抄抱肩及抱項者不應說法，為頭結髻著帽冠著鬘纏首不應說法，為乘象馬坐輦餘乘及著鞋履不應說法，為手執杖傘器劍鉞及被甲者，不應說法。」反是應說，依無病也。

完結軌理

〔科〕 丙三 於完結時共作軌理

於完結時共作軌理者，由講聞法所獲眾善，應以猛利欲心回向現時究竟，諸希願處。若以是軌講聞正法者，雖僅一座亦定能生如經所說所有勝利。若講聞法至扼要故，依是因緣，則昔所集於法法師，不恭敬等一切業障，悉能清淨，諸新集積亦截其流。又講聞軌至於要故，所講教授於相續上，亦成饒益。總之先賢由見此故，遂皆於此而起慎重，特則今此教授，昔諸尊重殷重尤極。

現見此即極大教授，謂見極多由於此事未獲定解，心未轉故，任說幾許深廣正法，如天成魔，即彼正法而反成其煩惱助伴。是故如云初一若錯乃至十五。故此講聞入道之理，諸具慧者應當勵力，凡講聞時，下至應令具足一分講教授前第一加行，即是此故。恐其此等文詞浩繁，總略攝其諸珍要者，廣於餘處應當了知。教授先導已宣說訖。

親近善士

〔科〕 乙四 如何正以教授引導學徒之次第分二

丙一 道之根本親近知識軌理分二

丁一 令發定解故稍開宣說

丁二 總略宣說修持軌理

丙二 既親近已如何修心次第

今丁一 令發定解故稍開宣說

《攝決定心藏》云：「住性數取趣，應親善知識。」又如鐸巴所集《博朵瓦語錄》中云：「總攝一切教授首，是不舍離善知識。」能令學者相續之中，下至發起一德，損減一過，一切善樂之本源者，厥為善知識。故於最初，依師軌理，極為緊要。《菩薩藏經》作如是說：「總之獲得菩薩一切諸行，如是獲得圓滿一切波羅密多，地忍等持，神通總持，辯才回向，願及佛法，皆賴尊重為本，從尊重出，尊重為生及為其處，以尊重生，以尊重長，依於尊重，尊重為因。」博朵瓦亦云：「修解脫者，更無緊要過於尊重，即觀現世可看他而作者，若無教者亦且無成，況是無間從惡趣來，欲往從所未經之地，豈能無師？」

〔科〕 丁一 令發定解故稍開說（由是親近知識之理）分六

戊一 所依善知識之相

戊二 能依學者之相

戊三 彼應如何依師之理

戊四 依止勝利

戊五 未依過患

戊六 攝彼等義

今戊一 所依善知識之相

總諸至言及解釋中，由各各乘增上力故，雖說多種，然於此中所說知識，是於三士所有道中，能漸引導，次能導入大乘佛道。如《莊嚴論》云：「知識調伏靜近靜，德增具勤教富饒，善達實性具巧說，悲體離厭應依止。」是說學人，須依成就十法知識。此復說為自未調伏，而調伏他，無有是處。故其尊重能調他者，須先調伏自類相續。若爾須一何等調伏？謂若隨宜略事修行，於相續中有假證德名，全無所益。故須一種順總佛教，調相續法，此即定為三種寶學，是故論說調伏等三。

其中調伏者，謂尸羅學。《別解脫》云：「心馬常馳奔，恆勵終難制，百利針順銜，即此別解脫。」又如《分辨教》云：「此是未調所化銜。」如調馬師，以上利銜調嚙候）馬，根如候馬隨邪境轉，若其逐趣非應行時，應制伏之。學習尸羅，調伏心馬，以多勵力制令趣向，所應作品。寂靜者，如是於其妙行惡行，所有進止，由其依止念正知故，令心發起內寂靜住，所有定學。近寂靜者，依心堪能奢摩他故，觀擇真義發起慧學。如是唯具調伏相續，三學證德，猶非完足，尚須成就聖教功德。言教富者，謂于三藏等，成就多聞。善知識敦巴云：「言大乘尊重者，謂是須一，若講

說時，能令發生無量知解，若行持時，于後聖教，能成何益，當時能有何種義利。」

達實性者，是殊勝慧學，是謂通達法無我性，或以現證真實為正。此若無者，說由教理通達亦成。

如是雖能具足教證，若較學者或劣或等，猶非圓足，故須一種德增上者。《親友集》中作如是說：「諸人依劣當退失，依平等者平然住，依尊勝者獲尊勝，故應親近勝自者。所有具最勝，戒近靜慧尊，若親近是師，較尊勝尤勝。」如樸窮瓦云：「聞諸善士史傳之時，我是向上仰望於彼。」又如塔乙云：「我於惹珍諸耆宿所，而作目標。」是須一種目向上望增上德者。如是六法，是自所應獲得之德，諸所餘者是攝他德。此亦如云：「諸佛非以水洗罪，非以手除眾生苦，非移自證於餘者，示法性諦令解脫。」若除為他說無謬道攝受而外，無有以水洗罪等事。其中四法，善巧說者，謂於如何引導次第而得善巧，能將法義巧便送入所化心中。

悲愍者，謂宣說法等起清淨，不顧利養及恭敬等，是由慈悲等起而說，是須猶如博朵瓦告懂哦瓦云：「黎摩子，任說幾許法，我未曾受贊一善哉，以無眾生非苦惱故。」

具精勤者，謂于利他勇悍剛決。遠離厭患者，數數宣說而無疲倦，謂能堪忍宣說苦勞。博朵瓦云：「三學及通達實性並悲愍心，五是主要。我阿闍黎向尊滾，既無多聞復不耐勞，雖酬謝語亦不善說，具前五德故，誰居其前悉能獲益。嚶敦，全無善說，雖說施願，唯作是念，今此大眾皆未解此，餘無所知，然有前五，故誰近能益。」如是若於諸所學處，不樂修行，惟贊學處所有美譽，或其功德以謀自活者，則不堪任為善知識。宛如有人贊美旃檀，謀自活命。有諸欲求妙旃檀者，而問彼曰：「汝有檀耶？」答曰：「實無。」此全無義唯虛言故。《三摩地王經》云：「末世苾芻，多是無律儀，希欲求多聞，惟贊美尸羅，然不求尸羅。」於定慧解脫三種，亦如是說。次云：「如一類士夫，稱揚旃檀德，謂旃檀如此，香相極可愛。次有諸餘人，問如所稱贊，旃檀少有耶，諸士夫此問，答彼士夫云：我是稱贊香，以求自活命，非我有其香。如是末世出，諸不勤瑜伽，以贊戒活命，彼等無尸羅。」所餘三種亦如是說故。如是修行解脫之尊重，乃是究竟欲樂之根本，故諸欲求依尊重者，應當了知，彼諸德相，勵力尋求。具其相者，諸欲為作學人依者，亦應知此，勵力具足如是德相。

由時運故，具全德者實屬難得。若未獲得如是師時，將如何耶？《妙臂請問經》云：「如其僅有一輪車，具馬於道亦不行，如是若無修行伴，有情不能獲成就。若有具慧形貌正，潔淨性尊趣注法，大辯勇悍根調伏，和言能施有悲愍。堪忍餓渴及苦惱，不供婆羅門餘天，精悍工巧知報恩，敬信三寶是良伴。諸能完其如是德，於爭世中極稀故，半德四分或八分，應依如是咒師伴。」此說所說圓滿伴相，八分之一為下邊際。鐸巴所集博朵瓦語錄中，述大依怙說尊重相，亦復同此。故於所說完具圓滿諸德相中，隨其所應配其難易，具八分者，為下邊際。

〔科〕戊二 能依學者之相

第二能依學者，《四百論》曰：「說正住具慧，希求為聞器，不變說者德，亦不轉聽者。」《釋論解》云：「說具三法堪為聞器。若具其三，則於法師所有眾德，見為功德不見過失。猶非止此，即於聽眾所有功德，亦即於彼補特伽羅，見為功德非見過失。若不完具如是器相，說法知識雖極遍淨，然由聞者過增上故，執為有過。於說者過，反執為德。」是故縱得完具一切德相知識，然於其師亦難了知。若知彼已能親近者，必須自具是諸德相。

其中正住者，謂不墮黨類，若墮黨執，由彼蔽覆不見功德，故不能得善說妙義。如《中觀心論》云：「由墮黨惱心，終不證寂靜。」墮黨類者，謂貪著自宗，瞋他法派。應觀自心，舍如是執。《菩薩別解脫經》云：「應舍自欲，敬重安住，親教軌範，所有論宗。」

若念唯此即完足耶，雖能正住，若無簡擇善說正道，惡說似道，二事慧力，猶非其器。故須具慧解彼二說，則能棄舍無堅實品取諸堅實。若念僅具二德足耶，縱有此二，若如畫中聽聞法者，全無發趣，仍非其器。故須具有廣大希求。釋中更加敬法法師，屬意二相，開說為五。若如是者可攝為四：謂於其法具大希求，聽聞之時善住其意，於法法師起大敬重，棄舍惡說受取善說。此四順緣謂具慧解，棄舍違緣謂正直住。

是諸堪為尊重引導所有之法，應當觀察為具不具。若完具者，應修歡慰；若不具者，須於將來能完因緣勵力修作。故應了知能依諸法，若不了知如是德相，則不覺察，由此退失廣大義利。

〔科〕戊三 彼應如何依師之理

第三彼應如何依師軌理者，如是若自具足器相，應善觀察尊重具否如前說相。應於具相，受取法益。是復有二傳記不同，謂善知識敦巴與桑樸瓦。桑樸瓦者，尊重繁多，凡有講說，即從聽聞。自康來時，途中有一鄔波索迦說法而住，亦從聽聞。徒眾白曰：「從彼聽聞，退自威儀。」答云：「汝莫作是言，我得二益。」善知識敦巴者，尊重甚少，數未過五。博朵瓦與公巴仁勒喇嘛共相議論，彼二誰善。謂於未修心，易見師過，起不信時，善知識敦巴軌理善美，應如是行。現見此說，極為諦實，應如是學。

〔科〕戊三 彼應如何依師之理分二

己一 意樂親近軌理分三

庚一 總示親近意樂

庚二 特申修信以為根本

庚三 隨念深恩應起敬重

己二 加行親近軌理

今庚一 總示親近意樂

《華嚴經》說：「以九種心，親近承事諸善知識，能攝一切親近意樂所有扼要。」即彼九心攝之為四。棄自自在，舍於尊重令自在者，如孝子心。謂如孝子自於所作，不自在轉，觀父容顏，隨父自在，依教而行。如是亦應觀善知識容顏而行。現在佛陀現證《三摩地經》中亦云：「彼於一切應舍自意，隨善知識意樂而轉。」此亦是說，於其德前乃可施行，任於誰前不能隨便授其鼻肉。

誰亦不能離其親愛能堅固者，如金剛心。謂諸魔羅及惡友等，不能破離。即前經云：「應當遠離，親睦無常，情面無常。」

荷負尊重一切事擔者，如大地心。謂負一切擔，悉無懈怠。如博朵瓦教示懂哦瓦諸徒眾云：

「汝能值遇如此菩薩，我之知識，如教奉行，實屬大福，今後莫覺如擔，當為莊嚴。」

荷負擔已應如何行，其中分六。如輪圍山心者，任起如何一切苦惱，悉不能動。懂哦住於汝巴時，公巴德熾因太寒故，身體衰退，向依怙童稱議其行住。如彼告云：「臥具安樂，雖曾多次住尊勝宮，然能親近大乘知識，聽聞正法者，唯今始獲，應堅穩住。」如世間僕使心者，謂雖受行一切穢業，意無慚疑，而正行辦。昔後藏中，一切譯師智者集會之處，有一泥灘，敦巴盡脫衣服掃除泥穢，不知從何取來乾潔白土覆之，於依怙前作一供壇。依怙笑曰：「奇哉，印度亦有類似汝者。」如除穢人心者，盡斷一切慢及過慢，較於尊重應自低劣。如善知識敦巴云：「我慢高丘，不出德水。懂哦亦云：「應當觀視春初之時，為山峰頂諸高起處，青色遍生，抑於溝坑諸低下處，而先發起。」如乘心者，謂於尊重事，雖諸重擔極難行者，亦勇受持。如犬心者，謂尊重毀罵，於師無忿。如朵龍」巴對於善知識畫師，每來謁見便降呵責，畫師弟子（口+娘）摩瓦云：「此阿闍黎於我師徒，特為瞋恚。」畫師告云：「汝尚聽為是呵責耶？我每受師如此賜教一次，如得黑茹迦一次加持。」《八千頌》云：「若說法師於求法者現似毀咨，而不思念。然汝於師不應退舍，復應增上希求正法，敬重不厭，隨逐師行。」如船心者，謂於尊重事任載幾許，若往若來，悉無厭患。

〔科〕庚二 特申修信心為根本

第二修信為根本者，《寶炬陀羅尼》云：「信為前行如母生，守護增長一切德，除疑度脫諸暴流，信能表喻妙樂城。信無濁穢令心淨，能令離慢是敬本，信是最勝財藏足，攝善之本猶如手。」《十法》亦云：「由何出導師？信為最勝乘，是故具慧人，應隨依於信。諸不信心人，不生眾白法，如種為火焦，豈生青苗芽？」由進退門，而說信為一切德本。敦巴請問大依怙云：「藏地多有修行者，然無獲得殊勝德者，何耶？」依怙答云：「大乘功德，生多生少，皆依尊重，乃能生起。汝藏地人，於尊重所，僅凡庸想，由何能生？」有於依怙發大聲曰：「阿底峽請教授。」如其答云：「哈哈，我卻具有好好耳根，言教授者，謂是信心信信。」信為極要，其信總之亦有多種，謂信三寶、業果、四諦。然此中者，謂信尊重。此復弟子於尊重所，應如何觀？如《金剛手灌頂續》云：「秘密主，弟子於阿闍黎所應如何觀，如於佛薄伽梵即應如是。其心若如是，其善常生長，彼當速成佛，利一切世間。」諸大乘經亦說應起大師之想，毗奈耶中亦有是說。此諸義者，謂若知是佛，則於佛不起尋求過心，起思德心。於尊重所，特應棄舍一切尋察過心，修觀德心。此復應如彼續所說，依之而行。「應取軌範德，終不應執過，取德得成就，執眾過不成。」謂其尊重雖德增上，若僅就其少有過處，而觀察者，則必障礙自己成就。雖過增上若不觀過，由功德處而修信心，於自當為得成就因。是故凡是自之尊重，任其過失若大若小，應當思惟，尋求師過所有過患，多起斷心而滅除之。設由放逸煩惱盛等之勢力故，發起尋覓過失之時，亦應勵力悔除防護，若如是行，力漸微劣。復應於其具諸淨戒，或具多聞，或信等德，令心執取，思惟功德。如是修習，設見若有少許過失，由心執取功德品故，亦不能為信心障難。譬如自於所不樂品，雖見具有眾多功德，然由見過心勢猛故，而能映蔽見德之心。又如於自雖見眾過，若見自身一種功德，心勢猛利，此亦能蔽見過之心。

復次如大依怙持中觀見，金洲大師持唯識宗，實相分見，由見門中雖有勝劣，然大乘道總體次第及菩提心，是由依彼始得發起，故執金洲為諸尊重中無能匹者。

菩提道次第廣論卷一終

菩提道次第廣論卷二

下至唯從聞一偈頌，雖犯戒等，亦應就其功德思惟，莫觀過失，悉無差別。《寶雲經》云：「若知由其依止尊重，諸善增長不善損減，則親教師或聞廣博或復寡少，或有智解或無智解，或具尸羅或犯尸羅，皆應發起大師之想。如於大師信敬愛樂，於親教師亦應信樂，於軌範師悉當發起恭敬承事。由此因緣菩提資糧，未圓滿者悉能圓滿，煩惱未斷悉能斷除。如是知己，便能獲得歡喜踴躍，於諸善法應隨順行，於不善法應不順行。」《猛利問經》亦云：「長者，若諸菩薩求受聖教及求讀誦。若從誰所聽聞受持，施戒忍進定慧相應，或是集積菩薩正道資糧相應，一四句偈，即應如法恭敬尊重此阿闍黎，隨以幾許名句文身開示其偈，假使即於爾所劫中，以無諂心，以一切種，利養恭敬及諸供具，承事供養此阿闍黎。長者於阿闍黎，作應敬重阿闍黎事，猶未圓滿，況非以法而為敬事。」

〔科〕庚三 隨念深恩應起敬重

第三隨念恩者，《十法經》云：「於長夜中，馳騁生死尋覓我者，於長夜中，為愚痴覆而重睡眠醒覺我者，沉溺有海拔濟我者，我入惡道示善道者，繫縛有獄解釋我者，我於長夜，病所逼惱為作醫王，我被貪等猛火燒燃，為作雲雨而為息滅，應如是想。」《華嚴經》說：「善財童子，如是隨念痛哭流涕。諸善知識，是於一切惡趣之中，救護於我。令善通達法平等性，開示安穩不安穩道，以普賢行而為教授。指示能往一切智城，所有之道，護送往赴一切智處，正令趣入法界大海，開示三世所知法海，顯示聖眾妙曼陀羅。善知識者，長我一切白淨善法。」應如此文而正隨念。一切句首，悉加「諸善知識是我」之語。於前作意善知識相，口中讀誦此諸語句，意應專一念其義理。於前經中，亦可如是，而加諸語。

又如《華嚴經》云：「我此知識說正法，普示一切法功德，遍示菩薩威儀道，專心思惟而來此。此是能生如我母，與德乳故如乳母，周遍長養菩提分，此諸善識遮無利，解脫老死如醫王。如天帝釋降甘雨，增廣白法如滿月，猶日光明示靜品，對於怨親如山王。心無擾亂猶大海，等同船師遍救護，善財是思而來此，菩薩啟發我覺慧，佛子能生大菩提，我諸知識佛所贊，由是善心而來此。救護世間如勇士，是大商主及怙依，此給我樂如眼目，以此心事善知識。」應詠其頌而憶念之，易其善財而誦自名。

〔科〕己二 加行親近軌理

第二加行親近軌理者，如《尊重五十頌》云：「此何須繁說，勵觀彼及彼，應作師所喜，不喜應盡遮。金剛持自說，成就隨軌範，知己一切事，悉敬奉尊長。」總之應勵力行，修師所喜，斷除不喜。作所喜者，謂有三門：供獻財物，身語承事，如教修行。如是亦如《莊嚴經論》云：「由諸供事及承事，修行親近善知識。」又云：「堅固由依教奉行，能令其心正歡喜。」

其中初者，如《五十頌》云：「恆以諸難施，妻子自命根，事自三昧師，況諸動資財。」又云：「此供施即成，恆供一切佛，此是福資糧，從糧得成就。」復如拉梭瓦云：「如有上妙供下惡者，犯三昧耶，若是尊長喜樂於彼，或是唯有下劣供物，則無違犯。」此與《五十頌》所說符順，如云：「欲求無盡性，如如少可意，即應以彼彼，勝妙供尊長。」此復若就學者方面，以是最勝集資糧故，實應如是。就師方面，則必須一，不顧利養。霞惹瓦云：「愛樂修行，於財供養，全無顧著，說為尊重，與此相違，非是修行解脫之師。」

第二者，謂為洗浴按摩擦拭及侍病等，當如實贊師功德等。

第三者，謂於教授遵行無違，此是主要。《本生論》云：「報恩供養者，謂依教奉行。」設若須隨師教行者，若所依師引入非理及令作違三律儀事，如何行耶？《毗奈耶經》於此說云：「若說非法，應當遮止。」《寶雲》亦云：「其善法隨順而行，於不善法應不順行。」故於所教，應不依行。不行非理者，《本生論》第十二品亦有明證。然亦不應以此諸理，遂於師所，不敬輕訾而毀謗等。如《尊重五十頌》云：「若以理不能，啟白不能理。」應善辭謝而不隨轉。如是親近時，亦如《莊嚴經論》云：「為受法分具功德，親近知識非為財。」是須受行正法之分。博朵瓦云：「差阿難陀為大師侍者時，謂若不持大師不著之衣，不食大師之餘食，許一切時至大師前，則當侍奉承事大師。如此慎重，其意是在教誨未來補特伽羅。我等於法全不計較，雖少許茶，悉計高低，謂師心中愛不愛念，此是心內腐爛之相。」親近幾時者，如博朵瓦云：「有一來者，是加我擔，若去一二，是擔減少，然住餘處，亦不能成，是須於一遠近適中經久修習。」

〔科〕戊四 依止勝利

第四親近勝利者，近諸佛位，諸佛歡喜，終不缺離大善知識，不墮惡趣，惡業煩惱悉不能勝，終不違越菩薩所行，於菩薩行具正念故，功德資糧漸漸增長，悉能成辦現前究竟一切利義，承事師故，意樂加行悉獲善業，作自他利資糧圓滿。如是亦如《華嚴經》云：「善男子，若諸菩薩，為善知識正所攝受，不墮惡趣。若諸菩薩，為善知識所思念者，則不違越菩薩學處。若諸菩薩，為善知識所守護者，勝出世間。若諸菩薩，承事供養善知識者，於一切行不忘而行。若諸菩薩，為善知識所攝持者，諸業煩惱難以取勝。」又云：「善男子，若諸菩薩，隨善知識所有教誡，諸佛世尊心正歡喜。若諸菩薩，於善知識所有言教，安住無違，近一切智。於善知識，言教無疑，則能近於諸善知識。作意不舍善知識者，一切利義，悉能成辦。」《不可思議秘密經》中亦云：「若善男子，或善女人，應極恭敬，依止親近承事尊重。若如是者，聞善法故成善意樂，及由彼故成善加行，由是因緣，造作善業，轉趣善行。能令善友，愛樂歡喜。由是不作惡業，作純善故，能令自他不起憂惱。由能隨順護自他故，能滿無上菩提之道，故能利益趣向惡道諸有情類。是故菩薩應依尊重，圓滿一切功德資糧。」復次由其承事知識，應於惡趣所受諸業，於現法中身心之上，少起病惱，或於夢中而領受者，亦能引彼令盡無餘。又能映蔽供事無量諸佛善根，有如是等最大勝利。《地藏經》云：「彼攝受者，應經無量俱胝劫中，流轉惡趣所有諸業，然於現法因疾疫等，或饑饉等，損惱身心而能消除，下至呵責，或唯夢中亦能清淨。雖於俱胝佛所，種諸善根，謂行布施，或行供養，或受學處，所起眾善，然彼僅以上半日善，即能映蔽承事尊重，成就功德不可思議。」又云：「諸佛無量功德神變，應觀一切悉從此出，是故應如承事諸佛，依止親近供事尊重。」《本生論》亦云：「悉不應遠諸善士，以調伏理修善行，由近彼故其德塵，雖不故染自然薰。」博朵瓦云：「我等多有破衣之過，如拖破衣，唯著草穢，不沾金沙。其善知識，所有功德，不能薰染，略有少過，即便染著。故於一切略略親近，悉無所成。」

〔科〕戊五 未依過患

第五不依過患者，請為知識若不善依，於現世中，遭諸疾疫非人損惱，於未來世，當墮惡趣，經無量時受無量苦。《金剛手灌頂續》云：「薄伽梵，若有毀謗阿闍黎者，彼等當感何等異熟？世尊告曰：金剛手，莫作是語，天人世間悉皆恐怖，秘密主然當略說，勇士應諦聽。我說無間等諸極苦地獄，即是彼生處，住彼無邊劫，是故一切種，終不應毀師。」《五十頌》亦云：「毀謗阿闍黎，是大愚。應遭疾癘及諸病，魔疫諸毒死，王火及毒蛇，水羅叉盜賊，非人礙神等，殺墮有情獄。終不應惱亂，諸阿闍黎心，設由愚故為，地獄定燒煮。所說無間等，極可畏地獄，諸謗師範

者，佛說住其中。」善巧成就寂靜論師所造《札那釋難論》中，亦引經云：「設唯聞一頌，若不執為尊，百世生犬中，後生賤族姓。」

又諸功德，未生不生，已生退失，如現在諸佛現證三摩地經云：「若彼於師住嫌恨心，或堅惡心，或恚惱心，能得功德，無有是處。若不能作大師想者亦復如是。若於三乘補特伽羅，說苾芻，不起恭敬，及尊長想，或大師想者，此等能得未得之法，或已得者，令不退失，無有是處。由不恭敬，沉沒法故。」設若親近不善知識及罪惡友，亦令諸德漸次損減，一切罪惡漸次增長，能生一切非所愛樂，故一切種悉當遠離。《念住經》云：「為貪瞋癡一切根本者，謂罪惡友，此如毒樹。」《涅槃經》云：「如諸菩薩怖畏惡友，非醉象等，此唯壞身，前者俱壞善及淨心。」又說彼二，一唯壞肉身，一兼壞法身。一者不能擲諸惡趣，一定能擲。《諦者品》亦云：「若為惡友蛇執心，棄善知識療毒藥，此等雖聞正法寶，嗚呼放逸墮險處。」《親友集》云：「無信而慳吝，妄語及離間，智者不應親，勿共惡人住。若自不作惡，近諸作惡者，亦疑為作惡，惡名亦增長。人近非應親，由彼過成過，如毒箭置囊，亦染無毒者。」惡知識者，謂若近誰能令性罪遮罪惡行，諸先有者不能損減，諸先非有令新增長。善知識敦巴云：「下者雖與上伴共住，僅成中等，上者若與下者共住，不待劬勞，而成下趣。」

〔科〕戊六 攝彼等義

第六攝彼等義者，世遍贊說尊長瑜伽教授者，應知即是如前所說。若一二次，修所緣境，全無所至。若是至心欲行法者，須恆親近，無錯引導，最勝知識。爾時亦如伽喀巴云：「依尊重時，恐有所失。」謂若不知依止軌理而依止者，不生利益反致虧損。故此依止知識法類，較餘一切極為重要。見是究竟欲樂根本，故特引諸無垢經論，並以易解，能動心意，符合經義，諸善士語，而為莊嚴，將粗次第，略為建設。廣如餘處，應當了知。我等煩惱極其粗重，多不了知依師道理，知亦不行，諸聞法者，反起無量依師之罪，即於此罪亦難發生悔防等心。故應了知如前所說，勝利過患，數數思惟，於昔多生，未能如法依止諸罪，應由至心而悔，多發防護之心。自應勵備法器諸法，數思圓滿德相知識，積集資糧，廣發大願，為如是師，乃至未證菩提以來攝受之因。若如是者，不久，當如志力希有常啼佛子，及求知識不知厭足善財童子。

修習軌理

〔科〕丁二 總略宣說修持軌理分二

戊一 正明修法分二

己一 正修時應如何分三

庚一 加行

庚二 正行

庚三 完結

己二 未修中間應如何

戊二 破除此中邪妄分別

今庚一 加行

初加行法有六，乃是金洲大師傳記，謂善灑掃所住處所，莊嚴安布身語意像。由無諂誑求諸供具，端正陳設。次如《聲聞地》中所說：「從昏睡蓋，淨治心時，須為經行。除此從餘，貪欲等蓋，淨治心時，應於床座，或小座等，結跏趺坐。」故於安樂臥具，端正其身，結跏趺坐，或半跏趺，隨宜威儀。既安住已，歸依發心，決定令與相續和合。於前虛空明現觀想，廣大行派及深見派，傳承諸師。復有無量諸佛、菩薩、聲聞、獨覺及護法眾為資糧田。又自相續中，若無能生道之順緣，積集資糧，及除逆緣淨治業障二助緣者，唯勵力修所緣行相之正因，亦難生起。是故次應修習七支以治身心，攝盡集淨諸扼要處。

其禮敬支中，三門總禮者，「謂所有」等一頌。非緣一方世界及一時之佛，應緣十方過去、當來及現在所有一切諸佛，以至誠心，三業敬禮，非隨他轉。智軍阿闍黎釋中云：「此復若僅頂禮一佛，所得福德，且無限量，何況緣禮爾許諸佛！」

三門別禮中身禮敬者，「普賢行願」等一頌。謂以方時所攝一切諸佛，以意攀緣，如現前境。變化自身等諸佛刹，極微塵數而申敬禮。此復是於諸境，所有普賢妙行，發淨信力，由此信力，發起禮敬，一身頂禮其福尚大，況以爾許身業禮敬，其福尤大，智軍阿闍黎所釋也。

意敬禮者，「於一塵中」等一頌。謂於一一微塵之上，皆有一切塵數諸佛安住菩薩圍繞會中，應發勝解，隨念諸佛所有功德。

語敬禮者，「各以一切」等一頌。謂於諸佛功德勝譽，不可窮盡。化一一身，有無量首，化一一首，有無量舌，以微妙音而稱贊之。此中音者，即是贊辭，其支分者，謂因即是舌根（此與漢文稍有出入）。海者是繁多辭。

供養支中，有上供者，「以諸最勝」等兩頌。最勝華者，謂人天等處，所有眾多希有散華鬘謂配貫種種妙華。此二種中，皆有一切，或實或假。伎樂者，謂諸樂具若弦若吹，若打若擊。塗香者，謂妙香泥。勝傘蓋者，謂諸傘中諸勝妙者。燈燭者，謂香油等氣香光明，及摩尼寶有光明者。燒香者，謂配眾香，或唯一種所燒然香。勝衣服者，謂一切衣中最勝妙者。最勝香者，謂妙香水供為飲水，以氛馥香遍三千界所燻水等。末香者，謂妙香末可撒可燒，或積為堆，或畫壇場，支配顏色形量高廣等妙高峰。聚者加於前文一切之後，有眾多義及莊飾義並種種義。

無上供者，「我以廣大」等一頌。言有上者，謂世間供，此中乃是諸菩薩等神力所變微妙供具。頌後二句，於前一切，不具足此二句義者悉應加之。是說敬禮及諸供養所有等起及其境界（此與漢文稍有出入）。

悔罪支者，「我昔所作」等一頌。依三毒因身等三事，其罪自性謂我所作，此復具有親自所作，及教他作，或於他作而發隨喜。總攝一切說「諸惡業」，應念此等所有過患，悔先防後，至心懺除，則昔已作，斷其增長，諸未來者，堵其相續。

隨喜支者，「十方一切」等一頌，隨念此五補特伽羅所有善利修習歡喜，猶如貧者獲得寶藏。

勸請轉法輪支者，「十方所有」等一頌。謂於十方刹土之中，現證菩提，獲得無著無障礙智，未經久時，變爾許身，勸請說法，智軍阿闍黎作「現證菩提，而為解釋。

請住世支者，「諸佛若欲」等一頌。謂於十方刹土之中，諸欲示現般涅槃者，為令發起一切眾生究竟利益，現前安樂，故變無量身，勸住佛刹，微塵數劫，不般涅槃。

迴向支者，「所有禮贊」等一頌。以上六支善，表舉所有一切善根，悉與一切有情共同，以猛利欲樂迴向令成大菩提因，永無罄盡。如是了解，此諸文義，意不餘散，具如文中所說而行，則能攝持無量德聚。此中禮敬供養勸請請白隨喜五者，是為順緣，積集資糧，悔者是除違緣，淨治罪障。隨喜支中一分，於自造善，修歡喜者，亦是增長自所作善。其迴向者，是使積集，淨治長養諸善，雖極微少，令增廣多。又使現前諸已感果將罄盡者，終無窮盡，總之攝於積集淨治增長無盡三事之中。

次令所緣明了顯現，供曼陀羅，應以猛利欲樂，多返祈禱，謂「維願加持，從不恭敬善知識起，乃至執著二種我相所有一切顛倒分別，速當滅除。從敬知識，乃至通達無我真實，所有一切無顛倒心，速當發起，及其內外一切障緣，悉當寂滅。

〔科〕庚二 正行分二

辛一 總共修行

辛二 此處修法

今辛一 總共修法

所言修者，謂其數數於善所緣，令心安住，將護修習所緣行相。蓋從無始，自為心所自在，心則不為自所自在，心復隨向煩惱等障，而為發起一切罪惡。此修即是，為令其心，隨自自在，堪如所欲，住善所緣。次復若隨，任遇所緣，即使修者，則於所欲，如是次第，修習爾許，善所緣境，定不隨轉。返於如欲善所緣境，堪任安住成大障礙。若從最初令成惡習，則終生善行，悉成過失。故於所修諸所緣境，數量次第，先須決定。次應發起猛利誓願，謂如所定，不令修餘。即應具足憶念正知，而正修習，如所決定，令無增減。

〔科〕辛二 此處修法

此處修法者，先應思惟依止勝利速成佛等，及不親近所有過患，謂能引發現法後世諸大苦等。次應多起防護之心，謂不容蓄，分別尊長過失之心。隨自所知，應當思惟，戒定智慧聞等諸德，乃至自心未起清淨行相信時，應恆修習。次應思惟如前經說，於自己作當作諸恩，乃至未發誠敬而修。

〔科〕庚三 完結

後時如何行者，應將所集眾多福善，以猛利欲由普賢行願及七十願等，迴向現時畢竟諸可願處。如是應於晨起、午前、午後、初夜，四次修習。此復初修，若時長久，易隨掉沉自在而轉。此若串習，極難醫改，故應時短，次數增多。如云：「有欲修心，即便截止，則於後次心欲趣入。若不爾者，見座位時，即覺發嘔。」若待稍固時漸延長，於一切中，應離太急太緩加行過失。由此能令障礙減少，疲倦昏沉等亦當消滅。

〔科〕已二 未修中間應如何

未修中間如何行者，總之雖有禮拜旋繞及讀誦等，多可行事，然今此中正主要者，謂於正修時勵力修己，未修之間，若於所修行相所緣，不依念知，任其逸散，則所生德，極其微鮮。故於中間應閱顯說此法經論。數數憶持，應由多門，修集資糧生德順緣。亦由多門，淨治所有違緣罪障。一切之根本應如所知，勵力守護所受律儀。故亦有於所緣行相淨修其心，及律儀戒積集資糧三法之上，名為三合而引導者。

復應學習四種資糧，是易引發奢摩他道、毗鉢舍那道之正因，所謂密護根門，正知而行，飲食知量，精勤修習恬寤瑜伽，於眠息時應如何行。

初中密護根門有五：一、以何防護者，謂遍護正念及於正念起常委行。其中初者，謂於防護根門諸法，數數修習令不忘失。二者謂於正念，常恆委重而修習之。二、何所防護者，謂六種根。三、從何防護者，謂從可愛及從非可愛，六種境界。四、如何防護，其中有二。守護根者，謂根境合，起六識後，意識便於六可愛境六非愛境發生貪瞋，應當勵力，從彼諸境護令不生。即以六根而防護者，若於何境，由瞻視等，能起煩惱，即於此境，不縱諸根而正止息。其守護根者，是於六境，不取行相，不取隨好。若由忘念煩惱熾盛，起罪惡心，亦由防護而能止息。取行相者，謂於非應觀視色等，正為境界，或現在前，即便作意彼等行相，現前往觀。取隨好者，謂於六識起後，能引貪瞋癡三之境，意識執持，或其境界雖未現前，由從他聞，分別彼等。五、防護為何者，謂從雜染守護其意，令住善性，或無記性。此中所住無覆無記者，謂威儀等時，非是持心住善緣時。

正知而行者有二：何為所行事；於彼行正知。初中有二：謂五行動業及五受用業。其中初五之身事業者，謂若往赴所餘聚落餘寺院等。若從彼還。眼事業者，一若略睹，謂無意為先，見種種境。二若詳瞻，謂動意為先，而有所見。一切支節業者，謂諸支節，若屈若伸。衣鉢業者，謂若受用及其受持三衣及鉢。乞食業者，謂飲食等。寺內五種受用業中，身事業者，若行謂往經行處，或往同法者所，或為法故行經於道。若住謂住行處，同法親教，軌範尊重，似尊等前。若坐謂於床等上結跏趺坐。語事業者，謂若請受，曾所未受，十二分教分別了解。諸已受者，或自誦讀，或為他說，或為引發正精進故，與他議論所有言說。意事業者，謂諸默然，若於中夜而正眠臥，若赴靜處，思所聞義。若以九心修三摩地，若正勤修毗鉢舍那，或於熱季極疲倦時，於非時中起睡眠欲，略為消遣。晝夜二業者，謂於永日及初後夜，不應睡眠。此亦顯示身語二業，言睡眠者，顯示唯是夜間之業及是意業。

於此十事正知行者，謂隨發起若行動業，或受用業，即於此業先應住念，不放逸行。由彼二種所攝持故，應以何相而正觀察，如何方便而正觀察，即以是相，如是方便觀察正知。此中復有四種行相：初謂於其身事業等十種依處，應以何相如何觀察，即於是處以是行相，如是觀察，譬如於其往返事業，如律所說，往返行儀，正了知己，即於其時正知現前，行如是事。二謂於其何種方所，應以何相如何觀察，即於是方，以是行相如是觀察，譬如行時，應先了知沽酒等處，五非應行，除此所餘是可行處，於彼彼時，安住正知。三謂於其何等時分，應以何相如何觀察，即於是時，以如是相如是觀察，譬如午前可赴聚落，午後不可，既了知己，即如是行，爾時亦應安住正知。四於所有此諸事業，應以何相如何觀察，即應於其爾所事業，以如是相，如是觀察，譬如宣說行時應當極善防護而入他家，所有此等行走學處，悉當憶念。總之所有若晝若夜一切現行，悉應憶念，了知其中，應不應行，於進止時，一切皆應安住正知，謂我現前正行如是，若進若止，若如是行，則現法中不為罪染，沒後亦不墮諸惡趣，諸道證德未獲得者，即住能得正因資糧。

此與密護根門二者，如聖無著引經解釋而正錄取。若能勵力修此二事，則能增長一切善行，非餘能等。特能清淨尸羅及能速引止觀所攝無分別心勝三摩地，故應勤學。

飲食知量者，謂具四法。非太減少，若太減少饑虛羸劣，無勢修善，故所食量，應令未到次日食時無饑損惱。非太多食，若食太多，令身沉重，如負重擔，息難出入，增長昏睡，無所堪任，故於斷惑全無勢力。相宜而食消化而食者，依飲食起，諸舊苦受，悉當斷除，諸新苦受，皆不生長。非染污心中量食者，謂不起眾罪安樂而住。又於飲食愛著對治者，謂依修習飲食過患。過患有三：由受用因所生過患者，謂應思惟任何精妙色香味食，為齒所嚼，為涎所濕，猶如嘔吐。由食消化所生過患者，謂思所食至中夜分，或後夜分，消化之後，生血肉等，諸餘一類變成大小便穢不淨，住身下分。此復日日應須除遣，及由依食生多疾病。由求飲食所起過患，此有五種：由為成辦所生過患者，謂為成辦食及食因，遭寒熱苦，多施劬勞，若不成辦憂憾而苦，設若成辦，亦恐劫奪及損失故，發起猛利精勤守護，而受諸苦。親友失壞者，謂由此故，雖父子等互相鬥爭。不知滿足者，由於飲食愛增長故，諸國王等互相陣戰，領受非一眾多苦。無自在過失者，諸食他食者，為其主故，與他鬥競，受眾多苦。從惡行生者，謂為飲食，飲食因故，三業造罪，臨命終時，憶念其罪，追悔而死，沒後復當墮諸惡趣。雖乃如是，然亦略有少許勝利，謂由飲食安住其身，若唯為此故，依止飲食，不應道理。故應善思而後受用，謂由身住，我當善修清淨梵行。施者施主亦為希求殊勝果故，榨皮血肉而行惠施，亦當成辦彼等所願，令得大果。又應憶念集學論說，應當思念饒益施主，及身中蟲，現以財攝，於當來世，當以法攝。又應思惟當辦一切有情義利，而受飲食。《親友書》亦云：「應知飲食如醫藥，無貪瞋癡而近習，非為憍故非慢故，非壯唯為住其身。」

精勤修習恬寤瑜伽，於眠息時如何行者。《親友書》云：「種性之主於永晝，夜間亦過初後分，眠時亦莫空無果，具足正念於中眠。」此顯永日及其夜間初後二分，若正修時，若其中間，如所應行。故行坐時，應從五蓋，淨修其心；令不唐捐，如前已說。此與護根正知三中，皆具修時修後二法，此中所說，是修後者。眠睡現行是修後事，故此莫令空無果。如何眠者，謂於永日及夜三分，於初分中，修諸善行，過初分已至中分時，應當眠息，諸為睡眠所養大種，由須睡眠而增長故。若能如是長養其身，於諸善品修二精進，極有堪能，極為利益。臨睡息時，應出房外，洗足入內，右脅而臥，重疊左足於右足上，猶如獅子而正睡眠，如獅子臥者，猶如一切旁生之中，獅力最大，心高而穩，摧伏於他。如是修習恬寤瑜伽，亦應由其大勢力等，伏他而住，故如獅臥。餓鬼諸天及受欲人，所有臥狀，則不能爾。彼等一切悉具懈怠，精進微劣，少伏他故。又有異門，猶如獅子右脅臥者，法爾令身，能不緩散，雖睡沉已，亦不忘念，睡不濃厚，無諸噩夢。若不如是而睡眠者，違前四種，一切過失，悉當生起。

以何意樂睡眠有四：光明想者，謂應善取光明之相，以其光心而睡眠之，由是睡時心無黑暗。念者，謂聞思修，諸善法義，所成正念，乃至未入熟睡之際，應令隨逐，由此能令已睡沉時等同未睡，於彼諸法心多隨轉，總之睡時亦能修諸善行。正知者，謂由如是依止念時，隨起煩惱即能了知，斷除不受。起想有三：初者謂一切種，其心不應為睡所蔽，應以精進所攝之心，驚攝而眠，猶如傷鹿，由此睡眠，不甚沉重，不越起時，而能醒覺。二者謂作是念，我今應修，佛所開許恬寤瑜伽，為修此故，應大勵力，引發欲樂。由是能依佛所開許獅子臥式眠無增減。三者謂應作是思，如我今日勤修恬寤及諸善法，明日亦應如是勤修，由是於善欲樂相續，雖妄念中亦能精勤修上上品。此食睡行，若能無罪，具義而行，現見能遮眾多無義虛耗壽數故。如聖者無著引經，如所抉擇，而為解說。如是唯除正修時中所有不共修法之外，加行正行完結中間諸應行者，從此乃至毗鉢舍那，所修一切所緣行相，皆如是行，已釋中間所應行說。

〔科〕戊二 破除此中邪妄分別

第二破除于此修軌邪妄分別者，心未趣向聖言及釋諸大教典，現教授者，作如是言，正修道時，不應於境數數觀察，唯應止修，若以觀慧數觀擇者，是聞思時故。又諸分別，是有相執，於正等覺，為障礙故。此乃未達修行扼要，極大亂說。《莊嚴經論》云：「此依先聞，如理作意，起修正作意，真義境智生。」此說從其思所成慧，如理作意，所聞諸義，修所成慧，真義現觀，乃得起故。

故所應修者，須先從他聞，由他力故而發定解，次乃自以聖教正理，如理思惟所聞諸義，由自力故而得決定，如是若由聞思決定，遠離疑惑，數數串習，是名為修。故以數數觀察而修，及不觀察住止而修，二俱須要。以於聞思所抉擇義，現見俱有不觀止住，及以觀慧思擇修故。是故若許一切修習皆止修者，如持一麥說一切穀，皆唯是此，等同無異。復如聞所成慧，以聞為先，思所成慧以思為先，如是修所成慧，亦應以修為先，以其修慧從修成故。若如是者，則修所成慧前行之修，即是修習思所成慧所決定義，故說修慧從思慧生。以是若有幾許多聞，亦有爾多從此成慧，此慧幾多其思亦多，思惟多故從思成慧，亦當不鮮。如思慧多，則多修行，修行多故，則有眾多滅除過失，引德道理。故諸經論，皆說於修聞思最要。若謂聞思所抉擇者，非為修故，唯是廣闡諸外知解，若正修時，另修一種無關餘事。如示跑處另向餘跑，則前所說悉無系屬，亦是善破諸聖言中，諸總建立三慧次第生起之理，則其亂說趣無錯道，不須多聞亦成善說。未達此等扼要之相，即是多習經典續部，與一從來未習教者，於正修時，二人所修，全無多寡。又彼行者，是執聞法及觀擇等以為過失，諸惡軌派令成堅固。是故串習聞思二慧所決定義，雖非修成，然許是修，有何相違。若相違者，則諸異生未得初禪未到定時，應全無修。以欲地中，除說已得入大地時，由彼因緣，可生修所成慧之外，餘於欲地無修所成，對法論中數宣說故。故言修者，應當了知，如《波羅密多釋論明顯文句》中云：「所言修者，謂令其意，成彼體分，或成彼事。」譬如說云修信修悲，是須令意生為彼彼。以是諸大譯師，有譯修道，有譯串習。如《現觀莊嚴論》云：「見習諸道中。」蓋修習二，同一義故。

又如至尊慈氏云：「抉擇分見道，及於修道中，數思惟稱量，觀察修習道。」此說大乘聖者修道，尚有數數思惟，稱量觀察。思擇此語，則知若說，將護與修二事相違，是可笑處。

如是如說修習淨信，修四無量，修菩提心，修無常苦，皆是數數思擇將護，說名為修，極多無邊。《入行論》及《集學論》云：「為自意修我造此。」是二論中所說一切道之次第，皆說為修。《集學論》云：「以如是故，身受用福，如其所應，當恆修習，舍護淨長。」此說身及受用善根等三，於一一中，皆作舍護淨長四事，說此一切皆名為修。故言修者，不應執其範圍太小。

又說一切分別是相執故，障礙成佛，棄舍一切觀察之修，此為最下邪妄分別，乃是支那和尚堪布之規。破除此執，於止觀時，茲當廣說。又此邪執障礙敬重諸大教典，以彼諸教所有義理，現見多須以觀察慧而思擇故。諸思擇者，亦見修時無所須故。又此即是聖教隱沒極大因緣，以見諸大經論，非是教授心不重故。

如是修道有思擇修，及不思擇止修二種。然如何者思擇修耶，及如何者止住修耶？謹當解釋。如於知識修習淨信，及修暇滿，義大難得，死沒無常，業果生死過患，及菩提心，須思擇修。謂於此等，須能令心猛利，恆常變改其意。此若無者，則不能滅此之違品，不敬等故。起如是心，唯須依賴數數觀察思擇修故。如於貪境，若多增益，可愛之相，則能生起猛利之貪，及於怨敵，若多思

惟不悅意相，則能生起猛利瞋恚，是故修習此諸道者，境相明顯不明皆可，然須心力猛利恆常，故應觀修。

若心不能住一所緣，於一所緣，為令如欲，堪能住故，修止等時，若數觀察，住心不生。故於爾時則須止修。於止觀時此當廣說。

又有未解此理者，說凡智者，唯應觀修。凡孤薩黎唯應止修。此說亦非，以此一一皆須二故。雖諸智者，亦須修習奢摩他等。諸孤薩黎，於善知識，亦須修習猛信等故。又此二種修行道理，於諸經藏及續藏中，俱說多種。須由觀察而修習者，若無觀修或是微少，則不能生無垢淨慧，道勝命根。慧縱略生，亦不增長，故於修道全無進步。道所修證最究竟者，如敬母阿闍黎云：「慧中如遍智。」謂能無雜簡擇一切如所有性，盡所有性，即是慧故。

是故於道幾許修習，反有爾許重大忘念，念力鈍劣，簡擇取舍意漸遲鈍，當知即是走入錯道正因之相。

又於三寶等功德差別，若能多知，依此之信，亦多增長，若多了知生死過患，故生眾多厭患出離。若由多門，能見解脫所有勝利，故亦於此猛利希求。若多了解大菩提心，及六度等希有諸行，則於此等諸不退信，欲樂精進，漸能增廣。如是一切皆依觀慧，觀察經義修習而起，故諸智者應於此理，引起定解，他不能轉。

諸於修理見解極狹者，作如是言，若以觀慧，極多思擇而修習者，則能障礙，專注一緣勝三摩地，故不能成堅固等持。此當宣說，若謂其心於一所緣，如其所欲，堪能安住，此三摩地，先未成辦現新修時，若數觀擇眾多所緣，定則不生，乃至其定未成以來，於引定修，唯應止修，亦是我許。若謂引發如是定前，觀修眾多即許是此定障礙者，是全未解大車釋論宣說引發三摩地軌。謂如黠慧鍛師，將諸金銀數數火燒，數數水洗，淨除所有一切垢穢，成極柔軟堪能隨順，次作耳環等諸莊嚴具，如欲而轉堪能成辦。如是先於煩惱隨惑及諸惡行，如在修習諸黑業果，生死患等時中所說，應以觀慧數數修習彼等過患，令心熱惱，或起厭離，以是作意如火燒金，令意背棄諸黑惡品，淨此諸垢。如在修習，知識功德，暇滿義大，三寶功德，白淨業果及菩提心諸勝利等，時中所說。以觀察慧數數修習此等功德，令心潤澤，或令淨信，以此作意，如水洗金，令意趣向諸白淨品，愛樂歡喜，以白善法澤潤其心。

如是成已，隨所欲修若止若觀，於彼屬意無大劬勞，即能成辦。如是觀修，即是成辦無分別定勝方便故。如是亦如聖無著云：「譬如黠慧鍛師或彼弟子，若時為欲，淨除金銀，一切垢穢，於時時中，火燒水洗，柔軟隨順，現前堪能，成辦彼彼，妙莊嚴具，黠慧鍛師若彼弟子，隨所了知，順彼工巧以諸工具，隨所欲樂妙莊嚴相，皆能成辦。如是諸瑜伽師，若時令心，由不趣向貪等垢穢，而生厭離，即能不趣染污憂惱，若時令心，由於善品，愛樂趣向，即生歡喜。次瑜伽師，為令其心於奢摩他品，或毗鉢舍那品，加行修習，即於彼彼極能隨順，極能安住，無動無轉，如為成辦所思義故，皆能成辦。」

又能令心堅固安住，一所緣境勝三摩地，所有違緣要有二種，謂沉及掉。是中若有猛利無間，見三寶等功德之心，則其沉沒極易斷除，以彼對治，即是由見功德門中策舉其心，定量諸師，多宣說故。若有無間猛利能見無常苦等過患之心，則其掉舉極易斷除，以掉舉者，是貪分攝散亂之心，能對治彼，諸經論中，贊厭離故。是故從於知識修信，乃至淨修行心以來，若有幾許眾多燻修，即

有爾許速易成辦，智者所喜妙三摩地。又非但止修，即諸觀修，亦須遠離掉沉二過，將護修習。此教授中諸大善巧先覺尊長，隨授何等應時所緣，為令於其所緣法類，起定解故。由師教授，引諸經論，應時之義，更以先覺語錄，莊嚴環繞其心圓滿講說。又如說云：「若善說者為善聽者宣講演說，如法會中所變心力，暗中獨思難得生起。」善哉，誠然。故不應謂此是修時方略策勵，以此所說聞思之時，修行時者，即是計執說眾多法與正修持，二時相違，邪分別故。

然能了解，一切講說皆為修持者，實屬少際，故能略攝所應修事，亦可別書。

能不能現一切至言皆教授者，唯是於此修習道理，獲與未獲決定知解，隨逐而成。況於法藏諸未學者，縱於經咒廣大教典，諸久習者，至修道時，現見多成，自所學習經論對方。此亦雖應廣為抉擇，然恐文繁故不多說，破於修理諸邪分別，已廣釋訖。

今應顯示，如前所說，如理依止善知識之弟子，尊重應當如何引導之次第。

暇 滿

〔科〕丙二 既親近已如何修心次第分二

丁一 於有暇身勸取心要分三

戊一 正明暇滿分二

己一 閑暇

己二 圓滿

戊二 明其義大

戊三 思惟難得

丁二 如何攝取心要之理

今己一 閑暇

如《攝功德寶》云：「由戒斷諸畜趣體，及八無暇常得暇。」謂離八無暇即是其暇，八無暇者，如《親友書》云：「執邪倒見，生傍生、餓鬼、地獄無佛教，及生邊地、憊戾車性為駸啞，長壽天。於隨一中受生已，名為八無暇過患，離此諸過得閑暇，故當策勵斷生死。」此復若無四眾遊行，是謂邊地。（一）愚啞缺耳，斷支節等，名根不具。（二）妄執無有前世後世、業果、三寶，是邪見者。（三）無佛出世，名無佛教。（四）四中初二及最後者，不能了解應取捨，第三不能信解正法。三惡趣者，極難發生修法之心，設少生起，亦因苦逼不能修行。長壽天者，《親友書釋》中說是無想及無色天，《八無暇論》中，亦說常為欲事散亂諸欲界天。無想天者，《對法》中說：於第四靜慮廣果天中，處於一分，如聚落外阿蘭若處。除初生時及臨沒時，餘心心所，現行皆滅，住多大劫。無色聖人非是無暇，故是生彼諸異生類，以無善根修解脫道，故是無暇。恆散欲天，亦復如是，故說彼等亦名無暇。如《親友書釋》云：「此八處中，以無閑暇，修作善品，故名無暇。」

〔科〕已二 圓滿

第二圓滿分二：五自圓滿者，如云：「人，生中，根具，業未倒，信處。」言生中者，謂能生於四眾弟子所遊之地。諸根具者，謂非駸啞，支節眼耳皆悉圓具。業未倒者，謂未自作或教他作無間之罪。信依處者，謂信毗奈耶是世出世一切白法所生之處，毗奈耶者此通三藏。此五屬於自身所攝，是修法緣，故名自滿。五他圓滿者，如云：「佛降，說正法，教住，隨教轉，有他具悲愍。」言佛降世或出世者，謂經三大阿僧祇劫積集資糧，坐菩提座現正等覺。說正法者，謂若佛陀或彼聲聞宣說正法。教法住世者，謂從成佛乃至未示入般涅槃勝義正法，可現修證未壞滅故。法住隨轉者，謂即如是證正法者，了知有力能證，如是正法眾生，即如所證，隨轉隨順教授教誡。他悲愍者，謂有施者，及諸施主與衣服等。此五屬於他身所有，是修法緣，故名他滿。聲聞地中所說前四他圓滿者，現在不具。然說正法，法教安住，隨住法轉，尚有隨順堪為具足。

〔科〕戊二 明其義大

第二思惟暇滿利大者，為欲引發畢竟樂故，若未清淨修習正法，僅為命存以來引樂除苦而劬勞者，旁生亦有，故雖生善趣，等同旁生。《弟子書》云：「猶如象兒為貪著，深阱邊生數口草，欲得無成墮險坑，願現世樂亦如是。」

總之修行如是正法，特若修行大乘道者，任隨一身，不為完具，須得如前所說之身。如《弟子書》云：「善逝道依將成導眾生，廣大心力人所獲得者，此道非天龍得非非天，妙翅持明似人腹行得。」《入胎經》亦云：「雖生人中，亦具如是無邊眾苦，然是勝處，經俱抵劫，亦難獲得，諸天臨沒時諸餘天云，願汝生於安樂趣中，其樂趣者即是人趣。」諸天亦於此身為願處故。又有欲天，昔人世時，由其修道習氣深厚，堪為新證見諦之身，然上界身，則定無新得聖道者，如前所說，欲天亦多成無暇處，故於最初修道之身，人為第一。此復俱盧洲人，不堪為諸律儀所依，故贊三洲之身，其中尤以瞻部洲身，為所稱嘆。是故應當作是思惟：我今獲得如是妙身，何故令其空無果利？我若令此空無利者，更有何事較此自欺，較此愚蒙，而為重大？曾數馳奔諸惡趣等無暇險處，一次得脫，此若空耗仍還彼處者，我似無心，如被明咒之所蒙蔽。由此等門應數數修，如《聖勇》云：「得何能下種，度生死彼岸，妙菩提勝種，勝於如意珠，功德流諸人，誰令此無果？」《入行論》亦云：「得如是暇已，我若不修善，無餘欺過此，亦無過此愚。若我解是義，愚故仍退屈，至臨命終時，當起大憂惱。若難忍獄火，常燒我身者，粗猛惡作火，定當燒我心。難得利益地，由何偶獲得，若我如有知，仍被引入獄，如受咒所蒙，我於此無心，何蒙我未知，我心有何物？」敦巴亦謂懂哦瓦云：「憶念已得暇滿人身乎？」懂哦亦於每次修時必誦一遍《入中論頌》中「若時自在轉順住，設不於此自任持，墮險成他自在轉，後以何事從彼出。」而為心要，應如是學。如其觀待畢竟義大，如是觀待現時亦然，謂增上生中，自身受用眷屬圓滿之因，布施持戒及忍辱等，若以此身易能成辦，此諸道理亦應思惟。如是觀待若增上生，若決定勝，義大之身。若不晝夜殷勤勵力此二之因，而令失壞，如至寶洲空手而返，後世亦當匱乏安樂，莫得暇身。若不得此，眾苦續生，更有何事較此欺誑？應勤思惟，如《聖勇》云：「若眾善富人，由無量劫得，愚故於此身，未略集福藏，彼等趣他世，難忍憂惱室，如商至寶洲，空手返自家，無十善業道，後亦不能得，不得人唯苦，如何能受樂？他欺無過此，無過此大愚。」如是思後，當發極大取心要欲。如《入行論》云：「與此工價已，令今作我利，於此無恩利，不應與一切。」又云：「由依人身筏，當度大苦流，此筏後難得，愚莫時中眠。」又如博朵瓦《喻法》中云：「蟲禮騎野馬，藏魚梅烏食。」應如是思，發起攝取心要欲樂。

〔科〕戊三 思惟難得

第三思惟極難得者，如是暇身如事教中說，從惡趣死復生彼者，如大地土，從彼死沒生善趣者，如爪上塵。從二善趣死生惡趣者，如大地土，從彼沒已生善趣者，如爪上塵。故從善趣惡趣二俱難得，若作是念，彼由何故如是難得？如《四百頌》云：「諸人多受行，非殊勝善品，是故諸異生，多定往惡趣。」謂善趣人等，亦多受行十不善等，非勝妙品，由是亦多往惡趣故。又如於菩薩所，起瞋恚心，一一剎那，尚須經劫住阿鼻獄，況內相續，現有往昔多生所造眾多惡業，果未出生，對治未壞，豈能不經多劫住惡趣耶？如是若能決定淨治往昔所造惡趣之因，防護新造，則諸善趣雖非希貴，然能爾者，實極稀少。若未如是修則定往惡趣，既入惡趣則不能修善，相續為惡，故經多劫，雖善趣名亦不得聞，故極難得。《入行論》云：「我以如是行，且不得人身，人身若不得，唯惡全無善。若時能善行，然我不作善，惡趣苦蒙蔽，爾時我何為？未能作諸善，然已作眾惡，經百俱胝劫，不聞善趣名。是故薄伽梵，說人極難得，如龜頂趣入，海漂輻木孔。雖剎那作罪，尚住無間劫，況無始生死，作惡豈善趣？」若作是念，由受惡趣苦盡昔惡業已，仍可生樂趣，故非難脫也。即受彼苦之時，時時為惡，從惡趣沒後，仍須轉惡趣，故難脫離。如云：「非唯受彼已，即便能脫離，謂正受彼時，復起諸餘惡。」如是思惟難得之後，應作是念，而發欲樂攝取心要，謂若使此身為惡行者，是徒耗費，應修正法而度時期。如《親友書》云：「從旁生出得人身，較龜處海遇輻木，孔隙尤難故大王，應行正法令有果。若以眾寶飾金器，而用除棄吐穢等，若生人中作惡業，此極愚蒙過於彼。」《弟子書》中亦云：「得極難得人身已，應勤修證所思義。」此又如大瑜伽師謂懂哦云：「應略休息。」答云：「實當如是，然此暇滿，實為難得。」又如博朵瓦云：「如昔空宇有一雕房，名瑪卡喀，甚為壯麗，次為敵人所劫，經久失壞。有一老人因此房故，心極痛惜，後有一次聞說其房為主所得，自不能走，憑持一矛逶迤而至，如彼喜曰，今得瑪卡喀，寧非夢歟。今得暇滿，亦應獲得如是歡喜，而修正法。」乃至未得如是心時，應勤修學。

如是若於暇身，能發一具相取心要一欲樂，須思四法。其中須修行者，謂一切有情，皆唯愛樂而不愛苦，然引樂除苦亦唯依賴於正法故。能修行者，謂外緣知識，內緣暇滿，悉具足故。此復必須現世修者，現世不修，次多生中，暇滿之身極難得故。須於現在而修行者，謂何日死無決定故。其中第三，能破推延於後生中修法懈怠。第四能破雖於現法定須修行，然於前前諸年月日，不起修行，而念後後修行，亦可不趣懈怠。總攝此二為應速修，作三亦可，是則念死亦與此系屬，然恐文繁至下當說。

如是若由種種門中正思惟者，變心力大，故應思惟如前所說。若不能者則應攝為，如何是為暇滿體性，現竟門中利大道理，因果門中難得道理，隨所相宜從前說中，取而修習。其中因門難獲得者，謂僅總得生於善趣，亦須戒等修一淨善，特若獲得暇滿具足，則須淨戒而為根本，施等助伴，無垢淨願為結合等，眾多善根。現見修積如是因者，極為希少，比此而思善趣身果，若總若別，皆屬難得。由果門中難獲得者，觀非同類諸惡趣眾，僅得善趣，亦屬邊際，觀待同類諸善趣眾，殊勝暇身極屬希少，如格喜鐸巴云：「殷重修此，餘一切法由此引生。」故應勵力。

菩提道次第廣論卷二終

菩提道次第廣論卷三

道次引導

〔科〕丁二 如何攝取心要之理分二

戊一 於道總建立發決定解分二

己一 三士道中總攝一切至言之理

己二 顯示由三士門如次引導之因相

戊二 正于彼道取心要之理

今己一 三士道中總攝一切至言之理

佛初發心，中集資糧，最後現證圓滿正覺，一切皆是為利有情，故所說法一切亦唯為利有情。如是所成有情利義，略有二種，謂現前增上生，及畢竟決定勝。其中依於成辦現前增上生事，盡其所說，一切皆悉攝入下士，或共下士所有法類。殊勝下士者，是於現世不以為重，希求後世善趣圓滿，以集能往善趣因故。《道炬論》云：「若以諸方便，唯於生死樂，希求自利義，知彼為下士。」決定勝中，略有二種，謂證解脫僅出生死及一切種智位，其中若依諸聲聞乘及獨覺乘，盡其所說一切皆悉攝入中士，或共中士所有法類。中士夫者，謂發厭患一切諸有，為求自利，欲得度出三有解脫，以趣解脫方便之道三種學故。《道炬論》云：「背棄諸有樂，遮惡業為性，若惟求自靜，說名中士夫。」如覺沃所造《攝行炬論》云：「尊長佛說依，密咒度彼岸，能辦菩提故，此當書彼義。」謂修種智方便有二，謂密咒大乘及波羅蜜多大乘。此二攝入上士法類。上士夫者，謂由大悲自在而轉，為盡有情一切苦故，希得成佛學習六度及二次第等故。《道炬論》云：「由達自身苦，若欲正盡除他一切苦者，是為勝士夫。」此士夫所修菩提方便，謂波羅蜜多及咒，下當廣說。

三士之名，《攝抉擇》曰：「復有三士，謂有成就正受非律儀非非律儀所攝淨戒律儀，亦有成就正受聲聞相應淨戒律儀，亦有成就正受菩薩淨戒律儀。其中初者為下，第二為中，第三為勝。」與此義同，復說多種上中下士建立道理。如《道炬》所說：世親阿闍黎於《俱舍釋》中，亦說三士之相。下士夫中，雖有二類，謂樂現法及樂後世。此是第二，復須趣入增上生無謬方便。

〔科〕己二 顯示由三士門如次引導之因相分二

庚一 顯示何為由三士道引導之義

庚二 如是次第引導之因相

今庚一 顯示何為由三士道引導之義

如是雖說三士，然於上士道次第中，亦能攝納餘二士道無所缺少，故彼二種是大乘道或分或支。馬鳴阿闍黎所造《修世俗菩提心論》云：「無害與諦實，與取及梵行，舍一切所執，此是善趣行。遍觀生死苦，斷故修諦道，斷除二種罪，此是寂靜行。亦應取此等，是出離道支。由達諸法空，生悲眾生流，無邊巧便行，是勝出離行。」是故此中非導令趣，唯以三有之樂，為所欲得下士夫道，及為自利唯脫生死，為所欲得中士夫道，是將少許共彼二道，作上士道引導前行，為修上士道之支分。

是故若發如前所說取心要欲，取心要之法，如《中觀心論》云：「誰不將無堅，如蕉沫之身，

由行利他緣，修須彌堅實。上士具悲故，將剎那老死，病根本之身，為他安樂本。具正法炬時，斷八無暇暇，應以上士行，令其有果利。」謂應念云，我身無實，如蕉如沫，眾病巢穴，老等眾苦所出生處，應以上士所有現行度諸晝夜，令其不空而趣大乘。

若爾，理應先從上士引導，云何令修共下中耶？謂修此二所共之道，即上士道發起前行，此中道理後當宣說。

〔科〕庚二 如是次第引導之因相分二

辛一 正明因相

辛二 所為義

今辛一 正明因相

轉趣大乘能入之門者，謂即發心於勝菩提。若於相續中生起此心，如《入行論》云：「若發大心剎那頃，繫生死獄諸苦惱，應說是諸善逝子。」謂即獲得佛子之名，或菩薩名，其身即入大乘之數。若退此心，亦從大乘還退出故。是故諸欲入大乘者，須以眾多方便勵力令發，然發此心須先修習發心勝利，令於勝利，由於至心勇悍增廣，及須歸依七支願行，是能開示菩薩道次最勝教典，《集學處論》及《入行論》中所說。

如是所說勝利略有二種，謂諸現前及畢竟勝利。初中復二，謂不墮惡趣及生善趣。若發此心能淨宿造眾多惡趣之因，能斷當來相續積集。諸善趣因，先已作者，由此攝故，增長廣大，諸新作者，亦由此心為等起故，無窮盡際。畢竟利義者，謂諸解脫及一切種智，亦依此心易於成辦，若於現時畢竟勝利，先無真實欲得樂故，雖作是言，此諸勝利從發心生，故應勵力發起此心，亦唯空言，觀自相續，極明易了。若於增上生及決定勝，二種勝利發欲得者，故須先修共中下士所有意樂。如是若於二種勝利，發欲得已，趣修具有勝利之心者，則須發起此心根本大慈大悲。此復若思，自於生死安樂匱乏，眾苦逼惱，流轉道理，身毛全無，若動若轉，則於其他有情流轉生死之時，樂乏苦逼，定無不忍。《入行論》云：「於諸有情先，如是思自利。夢中尚未夢，何能生利他？」故於下士之時，思惟自於諸惡趣中，受苦道理；及於中士之時，思惟善趣，無寂靜樂，唯苦道理。次於親屬諸有情所，比度自心，而善修習，即是發生慈悲之因，菩提之心從此發生。故修共同中下心者，即是生起真菩提心所有方便，非是引導令趣餘途。如是又於彼二時中，思惟歸依及業果等，多門勵力，集福淨罪，如其所應，即菩提心之前行，修治相續之方便，七支行願及歸依等。故應了知此等即是發心方便，此中下中法類，即是發無上菩提心支分之道理，尊重亦當善為曉喻，弟子於此應獲定解。每次修時當念此義，修菩提心發生支分，極應愛重，若不爾者，則此諸道與上士道別別無關。乃至未至實上士道，於菩提心未得定解，而成此心發生障礙，或於此間失大利義，故於此事應殷重修。如是修習中下之道及善修習，如上士時所說道已，於相續中，隨力令生真菩提心。次為此心極堅固故，應以不共歸依為先而受願軌，由願儀軌正受持已，於諸學處應勵力學。次應多修欲學之心，謂欲學習六度四攝菩薩行等。若由至心起欲學已，定受行心清淨律儀。次應舍命莫令根本罪犯染著，餘中下纏及諸惡作，亦應勵力莫令有染，設若有犯，亦應由於如所宣說，出犯門中，善為淨治。次應總學六到彼岸，特為令心於善所緣，堪能隨欲而安住故。應善學習止體靜慮，《道炬論》說：為發通故，修奢摩他者，僅是一例，覺沃於餘處亦說為發毗鉢舍那，故為生觀亦應修止。

次為斷執二我縛故，以見決定無我空義。次應將護無謬修法，成辦慧體毗鉢舍那。如《道炬釋》說：除修止觀，學習律儀學處以下，是為戒學。奢摩他者，是三摩地，或為心學。毗鉢舍那，是為慧學。復次奢摩他下是方便分，福德資糧，依世俗諦所有之道，廣大道次。發起三種殊勝慧者，是般若分，智慧資糧，依勝義諦甚深道次。應於此等次第決定，數量決定，智慧方便，僅以一分不成菩提，發大定解。

由如是理，欲過諸佛功德大海，佛子鵝王是由雙展，廣大方便，圓滿無缺，世俗諦翅，善達二種，無我真實勝義諦翅，乃能超過。非是僅取道中一分，如折翅鳥所能飛越。如《入中論》云：「真俗白廣翅圓滿，鵝王列眾鵝前，承善風力而超過，諸佛德海第一岸。」

如是以諸共道淨相續已，決定應須趣入密咒。以若入密速能圓滿二資糧故。設若過此非所能堪，或由種性功德羸劣，不樂趣者，則應唯將此道次第，漸次增廣。

若入密咒者，則依知識法勝出前者，依咒所說應當隨行，以總一切乘，特密咒中，珍重宣說故。次以根源清淨續部，所出灌頂成熟身心。爾時所得一切三昧耶及律儀，應寧舍命如理護持。特若受其根本罪染，雖可重受，然相續已壞，功德難生，故應勵力，莫令根本罪犯染者。又應勵防諸支罪染，設受染者，亦應悔除，防止令淨，以三昧耶及諸律儀，是道本故。

次於續部，若是下部有相瑜伽，若是上部生次瑜伽，隨其一種善導修學。此堅固已，若是下部無相瑜伽，或是上部滿次瑜伽，隨於其一應善修學。

《道炬論》說：如是建立道之正體，故道次第亦如是導，大覺沃師，於餘論中亦嘗宣說。《攝修大乘道方便論》云：「欲得不思議，勝無上菩提，賴修菩提故，樂修為心要。已得極難得，圓滿暇滿身，後極難獲故，勤修令不空。」又云：「如犯從牢獄，若有能逃時，與餘事非等，速從彼處逃。此大生死海，若有能度時，與餘事非等，應當出有宅。」又云：「歸依增上戒，及住願根本，應受菩薩律，漸隨力如理，修行六度等，菩薩一切行。」又云：「方便慧心要，修止觀瑜伽。」

《定資糧品》亦云：「先固悲力生，正等菩提心，不著有報樂，背棄諸攝持。圓滿信等財，敬師等於佛，具師教律儀，善勤於修習。瓶密諸灌頂，由尊重恩得，行者身語心，清淨成就器。由圓滿定支，所生資糧故，速當得成就，是住密咒規。」

〔科〕辛二 所為義

第二所為義者，若中下士諸法品類，悉是上士前加行者，作為上士道次足矣，何須別立共中下士道次名耶？別分三士而引導者，有二大義：一為摧伏增上我慢，謂尚未起共同中下士夫之心，即便自許我是大士。二為廣益上中下心，廣饒益之理者，謂上二士夫，亦須希求得增上生及其解脫。故於所導上中二類補特伽羅，教令修習此二意樂，無有過失，起功能故。若是下品補特伽羅，雖令修上，既不能發上品意樂，又棄下品俱無成故。

復次為具上善根者，開示共道，令其修習，此諸功德，或先已生，若先未生，速當生起。若生下下，可導上上，故於自道非為迂緩。須以次第引導心者，《陀羅尼自在王請問經》中，以點慧寶師漸磨摩尼法喻合說，恐文太繁，故不多錄。

龍猛依怙亦云：「先增上生法，決定勝後起，以得增上生，漸得決定勝。」此說增上生道及決定勝道，次第引導。聖者無著亦云：「又諸菩薩為令漸次集善品故，於諸有情，先審觀察。知劣慧

者，為說淺法，隨轉粗近教授教誡。知中慧者，為說中法，隨轉處中教授教誡。知廣慧者，為說深法，隨轉幽微教授教誡。是名菩薩於諸有情次第利行。」聖天亦於《攝行炬論》，成立先須修習到彼岸乘意樂，次趣密咒漸次道理。攝此義云：「諸初業有情，轉趣於勝義，正等覺說此，方便如梯級。」《四百論》中亦說道次極為決定：「先遮止非福，中間破除我，後斷一切見，若知為善巧。」此說道有決定次第。敬母善巧阿闍黎亦云：「如淨衣染色，先以施等語，善法動其心，次令修諸法。」月稱大阿闍黎亦引此教為所根據，成立道之次第決定。現見於道引導次第，諸修行者，極應珍貴，故於此理，應當獲得堅固定解。

下 土 道

念死無常

〔科〕戊二 正於彼道取心要之理分三

己一 於共下土道次修心三

庚一 正修下土意樂分二

辛一 發生希求後世之心分二

壬一 思惟此世不能久住憶念必死分四

癸一 未修念死所有過患

癸二 修習勝利

癸三 當發何等念死之心

癸四 修念死理

壬二 思惟後世當生何趣二趣苦樂

辛二 依止後世安樂方便

庚二 發此意樂之量

庚三 除遣此中邪執

己二 于共中土道次修心

己三 于上土道次修心

今癸一 未修念死所有過患

如是於其有暇身時，取心藏中有四顛倒，於諸無常執為常倒，即是第一損害之門。其中有二，謂粗及細，於其粗劣死無常中，分別不死是損害門。此復僅念今後邊際，定當有死，雖皆共有，然日日中，乃至臨終皆起是念，今日不死，今亦不死，其心終執不死方面。若不作意此執對治，被如

是心之所蓋覆，便起久住現法之心。於此時中，謂須如是如是眾事，數數思惟，唯於現法，除苦引樂，所有方便，不生觀察後世解脫，一切智等大義之心，故不令起趣法之意。設有時趣聞思修等，然亦唯為現法利故，令所修善勢力微弱。復與惡行罪犯相屬而轉，故未糝雜惡趣因者，極為希貴。

設能緣慮後世而修，然不能遮後時漸修延緩懈怠，遂以睡眠昏沉雜言飲食等事，散耗時日，故不能發廣大精勤，如理修行。

如是由希身命久住所欺誑故，遂於利養恭敬等上，起猛利貪。於此障礙，或疑作礙，起猛利瞋，於彼過患蒙昧愚痴。由利等故，引起猛利我慢嫉等諸大煩惱及隨煩惱如瀑流轉。復由此故，於日日中漸令增長，諸有勝勢，能引惡趣猛利大苦，身語意攝十種惡行，無間隨近，謗正法等諸不善業。又令漸棄能治彼等，善妙宣說甘露正法，斷增上生及決定勝。所有命根，遭死壞已，為諸惡業引導，令赴苦痛粗猛，炎燒非愛，諸惡趣處，何有過此暴惡之門？《四百論》亦云：「若有三世主，自死無教者，彼若安然睡，豈有暴於此？」《入行論》亦云：「須棄一切走，我未如是知，為親非親故，作種種罪惡。」

〔科〕癸二 修習勝利

第二修習之勝利者，謂若真起隨念死心，譬如決斷今明定死，則於正法稍知之士，由見親屬及財物等不可共往，多能任運遮彼貪愛，由施等門樂取堅實。如是若見為求利敬及名稱等世間法故，一切劬勞皆如扇揚諸空穀殼，全無心實，是欺誑處，便能遮止諸罪惡行。由其恆常殷重精進，修集歸依及淨戒等諸微妙業，遂於無堅身等諸事取勝堅實。由是自能昇勝妙位，亦能於此導諸眾生，更有何事義大於此？是故經以多喻贊美，《大般涅槃經》云：「一切耕種之中，秋實第一；一切跡中，象跡第一；一切想中，無常死想是為第一，由是諸想能除三界一切貪欲無明我慢。」如是又以是能頓摧一切煩惱惡行大椎，是能轉趣頓辦一切勝妙大門，如是等喻而為贊美。《集法句》中亦云：「應達此身如瓦器，如是知法等陽燄，魔花刃劍於此折，能趣死王無見位。」又云：「如見衰老及病苦，並見心離而死亡，勇士能斷如牢家，世庸豈能遠離欲？」總之能修士夫義時，唯是得此殊勝暇身期中，我等多是久住惡趣，設有少時暫來善趣，亦多生於無暇之處。其中難獲修法之時，縱得一次堪修之身，然未如理修正法者，是由遇此且不死心，故心執取不死方面，是為一切衰損之門。其能治此憶念死者，即是一切圓滿之門。故不應執，此是無餘深法可修習者之所修持，及不應執，雖是應修然是最初僅應略修，非是堪為恆所修持。應於初中後三須此之理，由其至心發起定解而正修習。

〔科〕癸三 當發何等念死之心

第三當發何等念死之心者，若由堅著，諸親屬等增上力故，恐與彼離起怖畏者，乃是於道全未修習畏死之理，此中非是令發彼心。若爾者何？謂由惑業增上所受一切之身，皆定不能超出於死。故於彼事雖生怖懼，暫無能遮，為後當來世間義故，未能滅除諸惡趣因，未能成辦增上生因決定勝因，即便沒亡而應恐怖。若於此事思惟怖畏，則於此等有可修作，能令臨終無所怖畏，若未成辦如是諸義，總之不能脫離生死，特當墮落諸惡趣故，深生畏懼，臨終悔惱。《本生論》云：「雖勵不能住，何事不可醫？能作諸怖畏，其中有何益？如是若觀世法性，諸人作罪當憂悔，又未善作諸妙業，恐於後法起諸苦。臨終畏懼而蒙昧，若何能令我意悔，我未憶作如是事，復善修作白淨業，安住正法誰畏死？」《四百論》中亦云：「思念我必死，若誰有決定，此棄怖畏故，豈畏於死主？」故若數數思惟無常，念身受用定當速離，則能遮遣，希望不離彼等愛著，由離此等所引憂惱增上力

故，怖畏死沒皆不得生。

〔科〕癸四 修念死理（如何修念死者，謂應由於三種根本、九種因相、三種決斷門中修心）
分三

子一 思決定死

子二 思惟死無定期

子三 思惟死時除法而外餘皆無益

今子一 思決定死

初中分三。思惟死主決定當來，此復無緣能令卻退者，謂任受生何等之身，定皆有死。《無常集》云：「若佛若獨覺，若諸佛聲聞，尚須舍此身，何況諸庸夫！」任任何境，其死定至者，即彼中云：「住於何處死不入，如是方所定非有，空中非有海中無，亦非可住諸山間。」前後時中諸有情類，終為死摧等無差別，即如彼云：「盡其已生及當生，悉舍此身而他往，智者達此悉滅壞，當住正法決定行。」於其死主逃不能脫，非以咒等而能退止，如《教授勝光大王經》云：「譬如若有四大山王，堅硬隱固成就堅實，不壞不裂無諸隕損，至極堅強純一實密。觸天磨地從四方來，研磨一切草木本干及諸枝葉，並研一切有情有命諸有生者，非是速走易得逃脫，或以力退，或以財退，或以諸物及咒藥等易於退卻。大王，如是此四極大怖畏來時，亦非於此速走能逃，或以力退，或以財退，或以諸物及咒藥等易於退卻。何等為四？謂老病死衰。大王，老壞強壯，病壞無疾，衰壞一切圓滿豐饒，死壞命根。從此等中，非是速走易得逃脫，或以力退，或以財退，或以諸物及咒藥等易於靜息。」迦摩巴云：「現須畏死，臨終則須無所恐懼。我等反此，現在無畏，至臨終時，用爪抓胸。」

思惟壽無可添，無間有減者。如《入胎經》云：「若於現在善能守護，長至百年或暫存活。」極久邊際僅有爾許，縱能至彼，然其中間壽盡極速。謂月盡其年，日盡其月，其日亦為晝夜盡銷，此等復為上午等時而漸銷盡，故其壽命總量短少。此復現見多已先盡，所餘壽量，雖剎那許亦無可添，然其損減，則遍晝夜無間有故。《入行論》云：「晝夜無暫停，此壽恆損減，亦無餘可添，我何能不死？」此復應從眾多喻門，而正思惟。謂如織布，雖織一次僅去一縷，然能速疾完畢所織。為宰殺故，如牽所殺羊等步步移時，漸近於死。又如江河猛急奔流，或如險岩垂注瀑布，如是壽量，亦當速盡。又如牧童持杖驅逐，令諸畜類，無自主力而赴其所，其老病等，亦令無自在引至死前。此諸道理，應由多門而勤修習，如《集法句》云：「譬如舒經織，隨所入緯線，速窮緯邊際，諸人命亦爾。如諸定被殺，隨其步步行，速至殺者前，諸人命亦爾。猶如瀑流水，流去無能返，如是人壽去，亦定不回還。艱勞及短促，此復有諸苦，唯速疾壞滅，如以杖畫水，如牧執杖驅，諸畜還其處。如是以老病，催人到死前。」如傳說大覺沃行至水岸，謂「水淅淅流，此於修無常極為便利。」說已而修。《大遊戲經》亦以多喻宣說：「三有無常如秋雲，眾生生死等觀戲，眾生壽行如空電，猶崖瀑布速疾行。」又如說云：「若有略能向內思者，一切外物，無一不為顯示無常。」故於眾事皆應例思，若數數思能引定解，若略思惟，便言不生，實無利益，如迦摩巴云：「說思已未生，汝何時思？晝日散逸，夜則昏睡，莫說妄語。」非但壽邊為死所壞，而趣他世，即於中間行住臥三，隨作何事，全無不減壽量之時。首從入胎，即無剎那而能安住，唯是趣向他世而行，故於中間生存之際，悉被老病使者所牽，唯為死故導令前行，故不應計於存活際，不趣後世安住歡喜，譬

如從諸高峰墮時，未至地前空墜之際，不應歡樂。此亦如《四百頌釋》引經說云：「人中勇識如初夜，安住世間胎胞中，彼從此後日日中，全無暫息趣死前。」《破四倒論》亦云：「如從險峰墮地壞，豈於此空受安樂？從生為死常奔馳，有情於中豈得樂？」此等是顯決定速死。

思於生時亦無閑暇修行妙法，決定死者。謂縱能至如前所說，爾許長邊，然亦不應執為有暇，謂無義中，先已耗去眾多壽量，於所餘存，亦由睡眠分半度遷，又因散亂徒銷非一，少壯遷謝至衰耄時，身心力退，雖欲行法，然亦無有勤修之力，故能修法時實為少許。《入胎經》云：「此中半數為睡覆蓋，十年頑稚，念年衰老，愁嘆苦憂及諸恚惱亦能斷滅，從身所生多百疾病，其類非一亦能斷滅。」《破四倒論》亦云：「此諸人壽極久僅百歲，此復初頑後老徒消耗，睡病等摧令無可修時，住樂人中眾生壽餘幾。」伽喀巴亦云：「六十年中，除去身腹睡眠疾病，餘能修法，尚無五載。」

如是現法一切圓滿，於臨死時唯成念境，如醒覺後，念一夢中所受安樂。若死怨敵定當到來，無能遮止，何故愛著現法欺誑。如是思已，多起誓願，決斷必須修行正法。如《本生論》所說而思，「嗟呼世間惑，匪堅不可喜，此姑姆達會，亦當成念境。眾生住於如是性，眾生無畏極希有，死主自斷一切道，全無怖懼歡樂行。現有老病死作害，大勢怨敵無能遮，定赴他世苦惱處，誰有心知思愛此。」《迦尼迦書》中亦云：「無悲愍死主，無義殺士夫，現前來殺害，智誰放逸行？故此極勇暴，猛箭無錯謬，乃至未射放，當勤修自利。」

〔科〕子二 思惟死無定期

第二思惟死無定期者，謂今日已後，百年以前，其死已定，然此中間，何日而來，亦無定期，即如今日，謂死不死，俱不決定。然心應執死亡方面，須發今日定死之心。以念今日決定不死，或多分不死，其心則執不死方面，便專籌備久住現法，不能籌備後世之事，於此中間為死所執，須帶憂悔而沒亡故。若日日中籌備死事，則多成辦他世義利，縱不即死，造作此事亦為善哉。若即死者，則此尤其是所必須，譬如自有能作猛利損害大敵，從此時期至彼時期，知其必至，然未了知何日到來，須日日中作其防慎。

若日日中，能起是念，今日必死，下至能念多分是死，則能修作，所當趣赴後世義利，不更籌備住現世間。若未生起如此意樂，於現世間見能久住，便籌備此，而不修作後世義利。譬如若念久住一處，則計設備住彼所須，若念不住當他往者，則當備作所趣之事，故日日中，定須發起必死之心。

此中分三，思瞻部洲壽無定者，總之俱盧壽量決定，諸餘處者各各於自，能住壽量，雖無決定，然亦多數能得定限。瞻部洲壽極無定準，劫初壽數，經無量年，今後須以滿十歲為壽長際，即於現在老幼中年，於何時死，皆無定故。如是亦如《俱舍論》云：「此中壽無定，末十初無量。」《集法句》云：「上日見多人，下日有不見，下日多見者，上日有不見。」又云：「若眾多男女，強壯亦歿亡，何能保此人，尚幼能定活？一類胎中死，如有產地，又有始能爬，亦有能行走，有老有幼稚，亦有中年人，漸次當趣沒，猶如墮熟果。」應當作意所見所聞，若諸尊重，或友伴等，壽未究竟，忽由內外死緣，未滿心願而死。念我亦定是如是法，應數思惟應令發生必死之心。

思惟死緣極多，活緣少者，謂於此命有多違害，謂諸有心及諸無心，若諸魔屬，人非人等，眾多違害及旁生類，損此身命，亦有多種。彼等如何違害之理，如是內中所有諸病及外大種違損之

理，皆應詳思。復次自身由四大種成，彼等亦復互相違害，諸大種界若不平等，有所增減能發諸病，而奪命根，此諸違害，是與自體，俱生而有，故於身命無可安保。如是亦如《大涅槃經》云：「言死想者，謂此命根，恆有眾多怨敵圍繞，剎那剎那漸令衰退，全無一事能使增長。」《寶鬘論》亦云：「安住死緣中，如燈處風內。」《親友書》亦云：「若其壽命多損害，較風激泡尤無常，出息入息能從睡，有暇醒覺最希奇。」《四百論》亦云：「無能諸大種，生起說名身，於諸違云樂，一切非應理。」現是五濁極濃厚時，修集能感長壽久住大勢妙業，極其稀寡，飲食等藥，勢力微劣，故皆少有能治病力，諸所受用，安然消後，能長身中諸大種分，勢用虧減，故難消化，縱能消已亦無大益，資糧寡集，惡行尤重，念誦等事，勢力微劣，故延壽等，極屬難事。又諸活緣，亦無不能為死緣者，為不死故，求諸飲食房舍伴等，此復由其受用飲食太多太少及不相宜，房舍倒塌，親友欺侮，是等門中而成死緣，故實不見有諸活緣，非死緣者。

復次存活即是趣向於死沒故，活緣雖多，然無可憑。《寶鬘論》云：「死緣極眾多，活緣唯少許，此等亦成死，故當常修法。」

思惟其身極微弱，故死無定期者。身如水沫，至極微劣，無須大損，即如名曰芒刺所傷，且能壞命，故由一切死緣違害，是極易事。《親友書》云：「七日燃燒諸有身，大地須彌及大海，尚無灰塵得餘留，況諸至極微弱人。」如是思後，不見死主何時決定壞其身命，莫謂有暇，應多立誓，決從現在而修正法。如《迦尼迦書》云：「死主悉無親，忽爾而降臨，莫想明後行，應速修正法，此明後作此，是說非賢人，汝當何日無，其明日定有。」瑜伽自在吉祥勝逝友慶喜亦云：「國主所借身，無病衰樂住，爾時取堅實，病死衰無畏，病老衰等時，雖念有何益？」三根本中極重要者，厥由思惟死無定期，能變其心故應勵修。

〔科〕子三 思惟死時除法而外餘皆無蓋

第三思惟死時除法而外，余皆無益之三者。如是若見須往他世，爾時親友極大憐愛而相圍繞，然無一人是可隨去，盡其所有悅意寶聚，然無塵許可得持往，俱生骨肉尚須棄舍，況諸餘法。是故現法一切圓滿，皆棄舍我，我亦決定棄舍彼等，而赴他世。復應思惟，今日或死，又應思惟，爾時唯法是依是怙，是示究竟所有道理。《迦尼迦書》云：「能生諸異熟，先業棄汝已，與新業相系，死主引去時，當知除善惡，餘眾生皆返，無一隨汝去，故應修妙行。」吉祥勝逝友亦云：「天王任何富，死赴他世時，如敵劫於野，獨無子無妃，無衣無知友，無國無王位，雖有無量軍，無見無所聞，下至無一人，顧戀而隨往，總爾時尚無，名諱況餘事。」

如是思惟有暇義大而實難得，及雖難得然極易壞，念其死亡，若不勤修後世，以往畢竟安樂，僅於命存引樂除苦者，則諸旁生有大勢力，尤過於人，故須超勝彼等之行，若不爾者，雖得善趣，仍同未得。如《入行論》云：「畜亦不難辦，為是小利故，業逼者壞此，難得妙暇滿。」以是此心縱覺難生，然是道基，故應勵力，博朵瓦云：「除我光榮者，即是修習無常，由已了知，定當除去親屬資具等，現世一切光榮，獨自無伴，而往他世，除法而外，皆無所為，不住現法，始得生起，乃至心中未能生此，是乃遮阻一切法道。」鐸巴亦云：「若能兼修積集資糧淨治罪障，啟禱本尊及諸尊長，並發刻勤殷重思惟，雖覺百年亦不能生，然諸無常不安住故，略覺艱難即得生起。」於迦瑪巴請求另易所緣境時，重述前法。請其後者，則云後者全未能至。

如是自心若能堪任，應如前說而正修習。若不堪者，則隨其所稱，取三根本九種因相，觀現法中所有諸事，猶如臨殺飾以莊嚴，應當乃至意未厭離，數數修習。若經論中，何處有說親近知識暇

滿無常，諸法品類，皆應了知，是彼彼時所有行持，取而修習，乃能速得諸佛密意。餘處亦當如是了知。

〔科〕壬二 思惟後世當生何趣二趣苦樂

第二思惟後世當生何趣，二趣苦樂者。如是決定速死沒故，於現法中無暇久居，然死而後亦非斷無，仍須受生，此復唯除二趣之外無餘生處，謂生善趣或是惡趣。於彼中生，非自自在，以是諸業他自在故，如黑白業牽引而生。如是我若生惡趣者，當為何等，故應思惟諸惡趣苦。如龍猛依怙云：「日日恆應念，極寒熱地獄，亦應念饑渴憔悴諸餓鬼，應觀念極多愚苦諸旁生。斷彼因行善，瞻部洲人身，難得今得時，勵斷惡趣因。」此中所修生死總苦，惡趣別苦，至極切要。謂若自思墮苦海理，意生厭離，能息傲慢。由見苦是不善果故，於諸惡罪極生羞恥，不樂眾苦故，而樂安樂。由見安樂是善果故，於修善法深生歡喜，由量自心而悲愍他，由厭生死希求解脫，由畏眾苦，發起猛利真歸依等，故是能攝眾多修要大嗚柁南。如是亦如《入行論》云：「無苦無出離，故心汝堅忍。」又云：「復次苦功德，厭離除憍傲，悲愍生死者，羞惡樂善行。」又云：「我由畏怖故，將自奉普賢。」此諸苦德，《入行論》中雖依自身已有之苦增上而說，然其當受眾苦亦爾，以是因緣，思惡趣苦。

三惡趣苦

〔科〕壬二 思惟後世為生何趣二趣苦樂分三

癸一 思惟地獄的所有眾苦分四

子一 大有情地獄

子二 近邊地獄

子三 寒冷地獄

子四 獨一地獄

癸二 旁生所有眾苦

癸三 餓鬼所有眾苦

今子一 大有情地獄

謂從此過三萬二千踰繕那，下有等活地獄。從此漸隔四千四千踰繕那，下而有餘七。如是八中，初等活者，謂彼有情，多共聚集，業增上故，種種苦具次第而起，互相殘害，悶絕於地，次虛空中，發如是聲：汝諸有情可還等活。次復欬起，如前殘害，由是當受無量眾苦。二黑繩者，其中所生諸有情類，謂多當受如是眾苦，諸守獄卒，以黑繩拼，或為四方，或為八方，或為種種非一紋畫，如其所拼，如是以刀，或斫或割。三眾合者，謂彼有情，或時展轉而共集會，爾時獄卒驅逐令入，如二孺頭鐵山之間，從此無間兩山合迫，爾時從其一切門中，血流涌注，如是如諸羊馬象獅及如虎頭，合迫亦爾。又集會時，驅逐令入極大鐵槽，壓迫全身，如壓甘蔗。又集會時，有大鐵山從上而墮，於鐵地基若斫若剖，若搗若裂，如是等時，血流涌注。四號叫者，謂彼有情，尋求宅舍，

即便趣入大鐵室中，始纔入已，火便熾起，由是燃燒。五大號叫者，多與前同。其差別者，謂其鐵室層匝有二。六燒熱者，謂彼有情為諸獄卒，置於眾多踰繕那量，極熱燒然，大鐵鑿中，展轉燒歛，猶如炙魚，熾然鐵弗，從下貫入，徹頂而出，從口二眼，二鼻二耳，一切毛孔，猛燄熾生。又置熾然大鐵地上，或仰或覆，以極熾然炎熱鐵椎，或打或築。七極熱者，謂以三尖大熱鐵弗，從下貫入左右二鋒，徹左右膊，中從頂出，由是因緣從口等門，猛燄熾生。又以熾然炎熱鐵鏢，遍裹其身。又復倒擲，熾然涌沸彌滿灰水大鐵鑊中，其湯涌沸，上下漂轉，若時銷爛皮肉血脈，唯餘骨髓，爾時漉出，置鐵地上，待其皮肉血脈生已，還擲鑊中，餘如燒熱。八無間者，謂自東方多百非一踰繕那地，猛火熾然，即從其中騰燄而來，由此漸壞，彼諸有情，皮肉筋骨，直徹其髓，遍身一切猛燄熾然，燒如脂燭；所餘三方，悉皆如是。四方火來，於彼合雜，所受苦痛，無有間隙，唯因號哭叫苦聲音，知是有情。又於盛滿熾然鐵炭大鐵箕中，而為搥簸。又命登下熱鐵地上，諸大鐵山。又從口中拔出其舌，以百鐵釘，釘而張之，令無皺褶，如張牛皮。又置鐵地令其仰臥，以大鐵鉗，鉗口令開，熾然鐵丸，置其口中。又以洋銅而灌其口，燒口及喉，徹諸腑臟，從下流出。所餘諸苦，如極燒熱。此但略說粗顯苦具，非餘種種眾多苦具而不可得，如是所住，住處之量及諸苦等，是如《本地分》中所說錄出。

此諸大苦，要經幾時而領受者，如《親友書》云：「如是諸苦極粗暴，雖受經百俱胝年，乃至不善未盡出，爾時與命終不離。」謂其乃至能受業力未盡以來，爾時定須受彼諸苦。此復人間五十歲，是四天王眾天一日一夜，以此三十為一月，十二月為一歲，此五百歲是四天王眾天壽量。總此一切為一日夜，三十日夜為一月，此十二月為一歲，此五百歲，是為等活地獄壽量。如是人間百歲二百四百八百千六百歲，如其次第是三十三，乃至他化自在諸天，一日一夜，其壽量者，謂各自天千歲二千四千八千萬六千歲。如此次第，是從黑繩，乃至燒熱一日一夜。以各自歲，從千乃至一萬六千。《俱舍論》云：「人中五十歲，是欲界諸天，下者一日夜，上者俱倍增。」又云：「等活等六次，日夜與欲天，壽等故彼壽，數與欲天同，極熱半無間中劫。」《本地分》中亦同是義。

〔科〕子二 近邊地獄

近邊者，謂彼八種大那落迦，一一各有四牆四門，其外皆有鐵城圍繞，其城亦復各有四門，一一門外，有餘四四，有情地獄，謂煨坑。屍糞臭泥或穢糞泥，惡臭如屍。利刀道等，無極大河。其中初者，謂有塘煨，沒齊膝許，彼諸有情，為求舍宅，遊行至此，下足之時，皮肉及血，並皆銷爛，舉足之時，皮等還生。第二者，謂即與此無間，相鄰有穢糞坑，臭如死屍，彼諸有情，為求舍宅，遊行至此，顛陷其中，首足俱沒，其糞泥內，多有諸蟲，名曰利刺，穿皮入肉，斷筋破骨，取髓而食。第三者，謂與此泥無間相鄰，有多利刀，仰刃為路，彼諸有情，為求舍宅，遊行至此，下足之時，皮肉筋血，悉皆刺截，舉足之時，復生如故。與此無間，有劍葉林，彼諸有情，為求舍宅，遊行至此，遂趣其陰，纔坐其下，眾多葉劍，從樹而落，斫截其身，一切支節。是諸有情，便即墮地，來諸釐狗，啖製脊背，而噉食之。從此無間，有鐵設拉末梨林，彼諸有情，為求舍宅，遊行至此，遂登其上，當登之時，諸刺向下，欲下之時，復迴向上。由是貫刺一切支節。次有大鳥名曰鐵刺，左，上彼頭頂，或上其膊，探啄眼睛而噉食之，是等同是刀劍苦害，故合為一。第四者，設拉末梨，無間相鄰，有廣大河，名曰無極，沸熱灰水，彌滿其中。彼諸有情，為求舍宅，墮中煎煮，上下漂沒，如以豆等置大鑊中，以水彌滿，猛火煎煮。其河兩岸，有諸獄卒，手執杖索，及以大網行列而住，遮不令出，或以索胃，或以網漉，仰置熾然，大鐵地上，問何所欲，彼若答曰：我等今者竟無覺知，然甚饑渴，便以極熱燒然鐵丸置其口中，及以洋銅而灌其口。此等皆如本地分說，其中復說近邊，獨一二中壽量，無有決定，然其能感如是苦業，乃至未盡，爾時即當於如是

處，恆受諸苦。

〔科〕子三 寒冷地獄

八寒地獄者，謂從八大有情地獄，橫去一萬踰繕那外，是有彼處。即從此下三萬二千踰繕那處，有寒皸獄。次下各隔二千二千踰繕那處，有餘七焉。其中皸者，謂遭廣大寒觸所觸，一切身分悉皆卷縮，猶如瘡皸，皸裂之中，所有差別，謂瘡卷皺，如泡潰爛。啖歌嘶訖，郝郝凡，虎虎凡者，是以叫苦聲音差別，而立其名。裂如青蓮者，謂遭廣大寒觸所觸，其色青瘡裂五或六。裂如紅蓮所有差別，謂過青已，變為紅赤，皮膚分裂，或十或多。裂如大紅蓮所有差別，謂其皮膚變極紅赤，分裂百數，或更繁多。如是次第，處所量齊，及諸苦等，皆是依于《本地分》說。《本生論》云：「斷無見者於後世，當住寒風黑暗中，由此能銷諸骨節，誰欲自利而趣彼？」此說住於黑暗之中，《弟子書》中亦云：「無比嚴寒侵骨力，遍身慄戰而縮屈，百皸起裂生諸蟲，嚼抓脂髓水淋漓，寒迫齒戰毛髮豎，眼耳喉等悉寒逼，身心中間極蒙蔽，住寒地獄苦最極。」

受如是苦經幾時者，謂乃至未盡如是惡業。此又如《本地分》云：「生寒地獄有情壽量，當知望於諸大有情地獄有情，次第相望各近其半。」《俱舍釋》中引經說云：「苾芻，譬如此間摩羯陀國，納八十斛胡麻大，以諸胡麻高盛充滿。次若有人經越百歲，取一胡麻，苾芻，由是漸次容八十斛胡麻大速當永盡，然我不說生寒皸中諸有情壽，而能永盡。諸苾芻，如二十皸，如是乃為一皸裂量，廣說乃至，又諸苾芻，如其二十裂如紅蓮，如是裂如大紅蓮量，其一亦爾。」謂乃至爾許壽量受苦。

〔科〕子四 獨一地獄

獨一地獄者，謂於寒熱地獄近邊。《本地分》說人間亦有。《事阿笈摩》亦說住於近大海岸，猶如僧護因緣中說。《俱舍釋》亦云：「如是十六有情地獄，是由一切有情共業增上而成，獨一地獄，或由眾多，或二或一，別業而成。此等形相差別非一，處所無定，若河若山，若曠野處，若所餘處，若於地下，悉皆有故。」如是能感於彼等中受生之因，如下當說。極近易為，於日日中亦集多種，先已集者現有無量，是故不應安穩而住，應思此等深生畏怖，與彼中間唯除隔絕，悠悠之息而無餘故。如是亦如《入行論》云：「已作地獄業，何故安穩住？」《親友書》亦云：「諸作惡者唯出息，未斷之時而間隔，聞諸地獄無量苦，如金剛性無所畏。見畫地獄及聽聞，憶念讀誦造形相，尚能引發諸恐怖，況諸正受猛異熟。」生死苦中，諸惡趣苦，極難忍受，其中復以地獄諸苦極難堪忍，於一日中，以三百矛，無間猛刺，所有痛苦，於地獄中，微苦少分，亦莫能比，諸地獄中，又以無間苦為至極。《親友書》云：「如於一切安樂中，永盡諸愛為樂主，如是一切眾苦中，無間獄苦極粗猛。此間日以三百矛，極猛貫刺所生苦，此於地獄輕微苦，非喻非能及少分。」能感如是眾苦之因，唯是自內三門惡行，如是知己應盡士夫力用策勵，輕微惡行，莫令染著。即前書云：「此諸不善果種子，即身語意諸惡行，汝應盡力而策勵，縱其塵許莫令侵。」

〔科〕癸二 旁生所有眾苦

思惟旁生苦者，謂旁生中諸羸劣者，為諸強力之所殺害。又為人天資生之具，自無自在，為他驅馳，遭其傷殺撻打損惱。《本地分》說：與諸人天共同依止，無別處所。《俱舍論》云：「旁生謂諸水陸空行，其處根本是謂大海，餘者皆從大海散出。」《親友書》亦云：「旁生趣中遭殺害，繫縛打等種種苦，諸離寂滅淨善者，互相吞噉極暴惡。有因真珠及毛骨，由肉皮故而死亡，無自在

故由他驅，足手鞭鉤及棒打。」其中初頌，顯示總苦；其第二頌，顯示別苦；言打等中等攝驅馳及穿鼻等，此是依於由人非人作殺害等。互吞噉者，是約傍生眾同分中，所為損害。寂滅淨善者，謂能證得涅槃善法。遠離此者，顯極愚蒙，不堪道器。從足踢使，至以棒打，而為驅使，五事如次，謂馬水牛驢象牛等。此等是如《親友書釋》中所說，其餘尚有生於黑暗及以水中，老死於彼，負重疲勞，耕耘剪毛，強逼驅使。又以非一，殺害方便，苦惱而殺。又受饑渴，寒暑逼惱。又由獵士，多方惱害，應於此等常懸畏懼，思惟眾多苦惱道理，厭患出離。

其壽量者，《俱舍論》云：「旁生長經劫。」謂壽長者，能達劫量，短則無定。

菩提道次第廣論卷三終

菩提道次第廣論卷四

〔科〕癸三 餓鬼所有眾苦

思惟餓鬼苦者，謂諸習近上品慳者，生餓鬼中，彼復常與餓渴相應，皮及血肉悉皆枯槁，猶如火炭，散髮覆面，口極乾焦，舌常舐略。此中有三。於諸飲食有外障者，謂彼若趣泉海池沼，即於其處，為餘有情持劍槍矛，遮其泉等不令趣近，及見其水變為膿血，自不樂飲。於諸飲食有內障者，謂有其口細如針孔，口或如炬，或有頸癭，或腹廣大，縱得飲食無他障礙，自然不能若食若飲。於諸飲食自有障者，謂有餓鬼名猛燄鬘，所有一切若飲若食，悉皆然燒，有名食穢，食糞飲溺，及有唯能飲食不淨，生熟臭穢，有損可厭，或有唯能割食自肉，不能受用淨妙飲食。

是等處所如《俱舍釋》云：「諸餓鬼王名為琰魔，諸鬼本處琰魔王國，於此瞻部洲下過五百踰繕那而有，從此展轉散居餘處。」《親友書》亦云：「於餓鬼中須依近，欲乏所生相續苦，無治饑渴寒熱勞，怖畏所生極暴苦。或有口細如針孔，腹等山量為饑逼，下劣捐棄不淨物，尚不具足尋求力。有存皮骨裸形體，如枯枝葉多羅樹，有於夜分口熾然，受用口中燒然食。有下種類諸不淨，膿糞血等亦無得，面互相衝有受用，頸癭成熟所生膿，諸餓鬼中於夏季，月炎冬季日亦寒，令樹無果諸餓鬼，略視江河亦當乾。」其中初頌顯示總苦，所餘諸頌顯示別苦。勞為食故，遍處馳求。畏謂由見，執劍杵索諸士夫故，而起畏怖。下劣捐棄，謂隨意棄。夜分者，謂至夜間其口燒然。口中燒然者，謂隨所食皆燒其口。受用謂食。眼如惡毒之然燒，甘涼泉河悉當枯竭。又於一類顯似猛燄，火炭充滿。又於一類顯為膿河，種種穢蟲彌滿流注，是釋中說。《弟子書》亦云：「猛渴遙見無垢河，欲飲馳趣彼即變，雜髮青污及爛膿，臭泥血糞充滿水，風揚浪灑山清涼，檀樹青蔭未拉耶，彼趣猛燄遍燒林，無量株杌亂雜倒。若奔畏浪高翻滾，泡沫充溢大水藏，彼於此見熱沙霧，紅風猛亂大曠野。此住其中望雲雨，雲降鐵箭具炭煙，流飛熾炎金剛石，金色電閃降於身。熱逼雪紛亦炎熱，寒迫雖火亦令寒，猛業成熟所愚蒙，於此種種皆顛倒。針口無量由旬腹，苦者雖飲大海水，未至寬廣咽喉內，口毒滴水悉乾銷。」

其壽量者，《本地分》及《俱舍論》說，鬼以人間一月為一日，乘此自年能至五百。《親友書》云：「常無間息受眾苦，由其惡行堅業索，繫縛一類有情壽，五千及萬終不死。」其釋說為一類餓鬼壽量五千，或有一類壽量萬歲。《本地分》說，三惡趣中身量無定，由其不善增上力故，大小非一。若思如是惡趣眾苦，應作是念，現在探手糖煨之中住一晝夜，或於嚴冬極寒冰窟裸而無衣，住爾許時，或數日中不用飲食，或蚊虻等嘶咬其身，尚且難忍，何況寒熱諸那落迦，餓鬼旁生互相吞噉，是等眾苦，我何能忍？度現在心，乃至未能轉變心意，起大怖畏，應勤修習。若雖知解，或未

修習，或少修習，悉皆無益。如《事阿笈摩》說，慶喜妹家二甥出家，教其讀誦，彼讀數日，懈怠不讀，附與目犍連子，仍如前行。慶喜囑曰：應令此二意發厭離。目犍連子引至晝日所經處所，化為有情大那落迦，彼等聞其斫截等聲，遂往觀視，觀見斫截所有眾苦，又見彼處有二大鑊，涌沸騰然。問云：此中全無入者耶？報云：阿難陀有二甥，既出家已，懈怠廢時，死後當生此中。彼二惶恐，作如是念：設若知者，現或置入，次返目犍連子處，詳白所見。目犍連子告云：二求寂，若此過患，若餘過患，悉是由其懈怠所生，當發精進。彼二遂發精進，若未食前，憶念地獄，則不飲食；若於食後而憶念者，即便嘔吐。又引至餘晝經行處，於餘一處，化為諸天，彼由聞其琵琶等聲，遂往觀視，見有天宮，天女充滿而無天子，問其無有天子因緣，答云：阿難陀有二甥，既出家已，發勤精進，彼二死後，當生此中。彼二歡喜，還白目犍連子。教曰：二求寂，若此勝利，若餘勝利，悉從勤發精進而生，應發精進。次發精進受聖教時，見如前引，真實相應經中宣說，從諸善趣而生惡趣。問云：聖者，我等若從人天之中死後復生三惡趣耶？告云：二賢首，乃至未能斷諸煩惱，爾時於其五趣生死，如輪轉理，應須輪轉。彼二厭離，作是白云：今後不行諸煩惱行，惟願為說如是正法。目犍連子為說法已，證阿羅漢。是故能滅懈怠，能發精進，勤修正道，策發其意，令希解脫，及證解脫。其根本因者，謂贊修苦。縱有大師現住世間，於此教授，更無過上而可宣說，即於此中，發生下中士夫意樂，次第極顯。淨修心量，亦是乃至未起如是意樂以來，應須恆常勵力修習。內鄔嚩巴亦云：應觀能生彼中之因，先作未作，現作未作，為念不念，當來應作，若先已作，或現正作，或念後時，而當作者，則當生彼。若生彼中，爾時我當何所作耶，我能忍乎？作是念已，作意思惟，必須令其腦漿炎熱，起坐惺慌，無寧方便，隨力令發畏怖之心。此是切要，現得善身，若如是思，能淨先作，未來減少。先所作善，由猛欲樂，發願令轉增長繁多。諸當新作堪能趣入，則日日中能使暇身具足義利。若於現在不思彼等墮惡趣時，雖求從彼畏怖之中，救護依處，然不能得。爾時於其應不應作，無慧力故，不能取舍。如《入行論》云：「若時能行善，然我未作善，惡趣苦蒙蔽，爾時我何為？」又云：「誰從此大畏，能善救護我，睜其恐懼眼，四方覓歸依，見四方無依，次乃遍迷悶，彼處非有依，爾時我何為？故自今歸依，諸佛眾生怙，勤救眾生事，大力除諸畏。」此僅粗分，廣如念住經說。定須觀閱，數數觀閱，於所觀閱，應當思惟。

皈依三寶

〔科〕辛二 依止後世安樂方便分二

壬一 趣入聖教最勝之門淨修歸依分四

癸一 由依何事為歸依因

癸二 由依彼故所歸之境

癸三 由何道理而正歸依

癸四 既歸依已所學次第

壬二 一切善樂所有根本發深忍信

今癸一 由依何事為歸依因

因雖多種，然於此中是如前說，於現法中速死不住，死歿之後，於所生處亦無自在，是為諸業

他自在轉。其業亦如《入行論》云：「如黑暗依陰雲中，剎那電閃極明顯，如是佛力百道中，世間福慧略發起，由是其善唯羸劣，恆作重罪極強猛。」諸白淨業勢力微劣，諸黑惡業至極強力，故墮惡趣，由思此理，起大畏怖，次令發生求依之心。猶如陳那菩薩云：「安住無邊底，生死大海中，貪等極暴惡，大鯨嚼其身，今當歸依誰。」總為二事，由惡趣等自生怖畏，深信三寶，有從彼中救護堪能。故若此二，唯有虛言，則其歸依亦同於彼，若此二因，堅固猛利，則其歸依亦能變意，故應勵力勤修二因。

〔科〕癸二 由依彼故所歸之境分二

子一 正明其境

子二 應歸依此之因相

今子一 正明其境

如《百五十頌》云：「若誰一切過，畢竟皆永無，若是一切種，一切德依處。設是有心者，即應歸依此，贊此恭敬此，應住其聖教。」謂若有一，能辨是依非依慧者，理應歸依，無欺歸處佛薄伽梵，由此亦表法及僧寶，如《歸依七十頌》云：「佛法及僧伽，是求脫者依。」

〔科〕子二 應歸依此之因相

應歸之相分四，初者謂自即是，極調善性，已能證得無畏位故，若未得此，則如倒者依於倒者，不能從其一切畏中救護他故。第二者謂於一切種，度所化機，善方便故，此若無者，縱往歸依，亦不能辦所求事故。第三者謂具大悲故，此若無者，雖趣歸依，不救護故。第四者謂以一切財而興供養，未將為喜，要以正行而修供養，乃生喜故，此若無者，則定顧視先有恩惠，不與一切作歸處故。總之自正解脫一切怖畏，善巧於畏度他方便，普於一切無其親疏，大悲遍轉，普利一切有恩無恩，是應歸處，此亦唯佛方有，非自在天等，故佛即是所歸依處。由如是故，佛所說法，佛弟子眾皆可歸依。由是若於攝分所說此諸理上，能引定解，專心依仰，必無不救，故應至心發起定解。由能救自二種因中，外支或因，無所缺少，大師已成，然是內支，未能實心持為歸依，而苦惱故。是故應知，雖未請求，由大悲引，而作助伴，復無懈怠，無比勝妙真歸依處，現前安住為自作怙，故應歸此。《贊應贊》云：「自宣我是汝，無怙者助伴，由大悲抱持，一切諸眾生，大師具大悲，有愍願哀愍，勤此無懈怠，有誰與尊等？汝是諸有情，依怙總勝親，不求尊為依，故眾生沉溺。若正受何法，下者亦獲利，能利他諸法，除尊非餘知。一切外支力，尊已正成辦，由內力未全，愚夫而受苦。」

〔科〕癸三 由何道理而正歸依（第三、由何道理而歸依者，《攝抉擇》中略說四事）分四

子一 知功德（初知功德而歸依者，須能憶念歸處功德）分三

丑一 佛功德

丑二 法功德

丑三 僧功德

子二 知差別

子三 自誓受

子四 不言有余而正歸依

今丑一 佛功德

身功德者，謂正思念諸佛相好，此亦應如喻贊所說，而憶念之。如云：「相莊嚴尊身，殊妙眼甘露，如無雲秋空，以星聚莊嚴。能仁具金色，法衣端嚴覆，等同金山頂，為霞雲縛纏。尊怙無嚴飾，面輪極光滿，離雲滿月輪，亦莫能及此。尊口妙蓮花，與蓮日開放，蜂見疑蓮華，當如懸索轉。尊面具金色，潔白齒端嚴，如贊秋月光，照入金山隙。應供尊右手，為輪相殊飾，由以手安慰，生死所怖人。能仁遊行時，雙足如妙蓮，印畫此地上，蓮華何能嚴！」

語功德者，謂隨世界，所有有情，同於一時，各各申一異類請問，能由剎那心相應慧，悉皆攝持以一言音，答一切問，彼等亦能各隨自音，而生悟解。應思惟此希有道理，如《諦者品》云：「若諸有情於一時，發多定語而請問，一剎那心遍證知，由一音酬各各問。由是應知勝導師，宣說梵音於世間，此能善轉正法輪，盡諸人天苦邊際。」又如《百五十頌》云：「觀尊面可愛，從彼聞此等，極和美言音，如月注甘露。尊語能靜息，貪塵如雨雲，拔除噴毒蛇，等同妙翅鳥。摧壞極無知，翳障如日光，由摧我慢山，故亦等金剛。見義故無欺，無過故隨順，善綴故易解，尊語具善說。且初聞尊語，能奪聞者意，次若正思惟，亦除諸貪癡。慶慰諸匱乏，亦放逸者歸，令樂者厭離，尊語相稱轉。能生智者喜，能增中者慧，能摧下者翳，此語利眾生。」應如是念。

意功德分二。智功德者，謂於如所有性，盡所有性，一切所知，如觀掌中庵摩洛迦，智無礙轉，能仁智遍一切所知。除佛餘者，所知寬廣，智量狹小，悉不能遍。如《贊應贊》云：「唯尊智能遍，一切所知事，除尊餘一切，唯所知寬廣。」又云：「世尊墮時法，一切種生本，如掌中酸果，是尊意行境。諸法動非動，若一若種種，如風行於空，尊意無所礙。」應如是念。悲功德者，如諸有情為煩惱縛，無所自在，能仁亦為大悲繫縛無所自在，是故若見諸苦眾生，常起大悲恆無間斷。如《百五十頌》云：「此一切眾生，惑縛無差別，尊為解眾生，煩惱長悲縛。為應先禮尊，為先禮大悲，尊知生死過，令如此久住。」《諦者品》亦云：「若見癡黑暗，常覆眾生心，陷入生死獄，勝仙發悲心。」又云：「若見欲蔽意，大愛常耽境，墮愛貪大海，勝者發大悲。見煩惱眾生，多病憂逼惱，為除眾苦故，十力生大悲。能仁常起悲，終無不起時，住眾生意樂，故佛無過失。」應隨憶念。

業功德者，謂身語意業，由其任運無間二相，而正饒益一切有情。此復由於所化之別，堪引化者，能仁無不令其所化會遇圓滿，遠離衰損，定作一切所應作事。如《百五十頌》云：「尊說摧煩惱，顯示魔諂動，說生死苦性，亦示無畏所。思利大悲者，凡能利有情，此事尊未行，豈有此餘事？」《贊應贊》云：「尊未度眾生，何有是衰損？未令世間會，豈有此盛事？」應憶念之。

此是略說念佛道理，若由種種門中憶念，亦由多門能發淨信，若能數數憶念思惟，則勢猛利常恆相續，餘二寶德，亦復如是。

由如是修，若善了解，則諸經論多是開示三歸功德，此等皆能現為教授。

念觀察修，皆是分別，於修行時，而棄舍者，是遮此等集聚資糧，淨治罪障非一門徑，故於暇身攝取無量堅實心藏，應當了知為大障礙。此等若作常時修持，心隨修轉。故於初時修心稍難，後時於彼能任運轉。又若能念，願我當得，如所隨念，如是佛者，是發菩提心，一切晝夜恆得見佛，於臨終時任生何苦，然隨念佛終不退失。《三摩地王經》云：「教汝應悟解，如人多觀察，由住彼觀察，心能如是趣。如是念能仁，佛身無量智，常能修隨念，心趣注於此，此行住坐時，欣樂善士智，欲我成無上，勝世願菩提。」又云：「清淨身語意，常贊佛勝德，如是修心續，晝夜見世依。若時病不安，受其至死苦，不退失念佛，苦受莫能奪。」博朵瓦云：「若數數思，漸能深信，漸淨相續，能得加持。由於此上獲得定解，故能由其誠心歸依，若於所學能正習學，則一切事悉成佛法。吾等對於諸佛妙智，尚不計為準洽占卜。」此復說云：「譬如有一準利卜士說云，我知汝於今年無諸災患，則心安泰。彼若說云，今歲有災，應行此事，彼事莫為，則勵力為；若未能辦，心則不安，起是念云，彼作是說，我未能辦。若佛制云，此此應斷，此此應行，豈置心耶？若未能辦，豈憂慮耶？反作是言，諸教法中，雖如彼說，然由現在，若時若處，不能實行。須如是行，輕棄佛語，唯住自知。」若不觀察，隨心愛樂，唯亂於言。若非爾者，內返其意，詳細觀察，極為諦實。故當數數思佛功德，勵力引發至心定解。此若生者，則於佛所從生之法及修法眾，亦能發起如是定解，是則歸依至於扼要，此若無者，即能轉變心意歸依，且無生處，況諸餘道！

〔科〕丑二 法功德

法功德者，謂由敬佛而為因緣，應作是念，佛具無邊功德者，是由證修滅道二諦，除過引德，以為自性，教證二法，而得生起。如《正攝法經》云：「諸佛世尊所有無邊無際功德，從法生起，受行法分，法所化現，法為其主，從法出生，正法行境，依於正法，法所成辦。」

〔科〕丑三 僧功德

僧功德中，正謂諸聖補特伽羅，此亦由念正法功德，由其如理修行門中，而為憶念。《正攝法經》云：「於諸僧伽，應如是念，謂說正法，受行正法，思惟正法，是正法田，受持正法，依止於法，供養於法，作法事業，法為行境，法行圓滿，自性正直，自性清淨，法性哀愍，成就悲愍，常以遠離為所行境，恆趣向法，常白淨行。」

〔科〕子二 知差別

由知差別而歸依者，如《攝分》說：由知三寶內互差別而正歸依。此中分六，相差別者，現正等菩提是佛寶相，即彼證果，是法寶相，由他教授，而正修行，是僧寶相。業差別者，如其次第，善轉教業，斷煩惱苦所緣為業，勇猛增長業。信解差別者，如其次第，應樹親近承事信解，應樹希求證得信解，應樹和合同一法性共住信解。修行差別者，如其次第，應修供養承事正行，應修瑜伽方便正行，應修共受財法正行。隨念差別者，謂應別念三寶功德，如云：「謂是世尊等。」生福差別者，謂依補特伽羅及法增上，生最勝福，佛及僧二是依初義，此復依一補特伽羅，及依眾多補特伽羅生長福德，以於僧伽定有四故。

〔科〕子三 自誓受

由自誓受而歸依者，謂由誓受依佛為師，依般涅槃為正修法，歸依僧伽為修助伴，由如是門而正歸依，如《毗奈耶廣釋》中說。

〔科〕子四 不言有余而正歸依

由不言余而歸依者，謂由了知內外大師及其教法，諸學法者，所有勝劣，唯於三寶執為歸處，不執與此相違師等，是所應歸。

此二所有差別之中，師差別者，謂佛圓滿無邊功德，所餘大師與此相違。《殊勝贊》云：「我舍諸餘師，我歸依世尊，此何故為尊？無過具功德。」又云：「於餘外道教，如如善思惟，如是如是我，心信於依怙。如是非遍智，宗過壞其心，心壞者不見，無過大師尊。」教差別者，謂佛聖教，由安穩道得安樂果，息生死流，淨諸煩惱，終不欺罔，樂解脫者，唯一善妙，清淨罪惡，外道教法與此相違。如《殊勝贊》云：「何故由尊教，安樂得安樂，故於說法獅，尊教此眾生。」《贊應贊》亦云：「謂應趣應遮，清淨及雜染，此是雄尊語，與餘言差別。此純顯真如，彼唯欺罔法，尊語與餘言，除此須何殊？此專一妙善，彼唯障礙法，尊語與餘言，除此有何別？由彼染極染，由此能清淨，此即依怙語，與餘言差別。」僧伽差別由此能知。

〔科〕癸四 既歸依已所學次第分二

子一 攝分中出

子二 教授中出

今子一 攝分中出

初中有二四聚。初四聚中，親近善士者，謂如前說。善知識者，乃是一切功德依處，觀見是已而正親近，由歸依佛即是歸依示道大師，隨順此之正行，即是親近示道師故，聽聞正法及如理作意者，隨其所應，謂當聽聞若佛所說，若佛弟子所說，法教諸契經等，及若作意何種所緣，能息煩惱，即應作意。由歸依法，於教證法應當現證，此即是彼隨順行故，法隨法行者，謂應隨順般涅槃法，而修正行。由歸依僧，於趣涅槃補特伽羅應執為伴，其隨順行，謂應與諸趣解脫者，共同學故。

第二四聚中，諸根不掉者，謂根於境放散之後，意亦隨逐，於境掉動，深見過患，令意厭舍。受學學處者，謂隨力受學佛制學處。悲愍有情者，謂佛聖教，由悲差別，故歸依此。於諸有情，亦應悲愍，斷除損害，應時時間，於三寶所勤修供養者，謂應日日供養三寶。

〔科〕子二 教授中出分二

丑一 別學分二

寅一 遮止應學

寅二 修行應學

丑二 共學

今寅一 遮止應學

如《涅槃經》云：「若歸依三寶，是謂正近事，終不應歸依諸餘天神等。歸依正法者，應離殺

害心。歸依於僧伽，不共外道住。」此說有三，謂不歸餘天，於諸有情舍離損害，與諸外道不應共住。其中初者謂於世間，若大自在遍入天等，尚不執為畢竟歸處，況諸鬼趣山神龍等。此是不可不信三寶，歸心彼等。若於彼等，請其助伴，現前如法，所作事業，則無不可，如求施主為活命伴，依諸醫師為治病伴。第二謂於人及畜等，若打若縛若禁穿鼻，實不能負強令負等，意樂加行，損害有情，悉應遠離。第三謂與不信三寶，為可歸宿，而毀謗者，不應共住。

〔科〕寅二 修行應學

三種修行應學者，謂於佛像，若塑若畫，隨好隨醜，不應譏毀，置塵險處，及押當等，不敬輕毀，皆當斷除，應當執為是可敬田，猶如大師。《親友書》云：「隨工巧拙木造等，智者應供善逝像。」《分辨阿笈摩》說，劫毗羅、摩納婆，由於學無學僧眾，說十八種異類惡語。謂云：「汝等象頭，豈能了知是法非法」等，感有十八異類頭形摩羯陀魚，自迦葉大師時，乃至釋迦法王住旁生中。《雜事》中說：拘留孫大師般涅槃後，端妙大王令建大塔。有一工人曾經二次作是譏云：今令樹其如是大塔，不知何日乃得完竣？後善成已，深生憂悔，將其工價，造一金鈴，掛於塔上，其後感生容顏醜惡，身形倭小，聲音和美，名曰善和。故於佛像不應說言，此如此類，於他所造諸佛像等，若因善妙，若量廣大，不應譏毀及遮止等。大瑜伽師奉曼殊像，於覺沃前，請觀視云：此善醜何似？若善妙者，可將絨巴迦格瓦所供之四錢金授予購取。覺沃答云：至尊妙音之身，無所不善，師工中等，說已置頂，於一切像，悉如是行。雖於正法四句以上應離不敬，又應斷除一切不敬，謂抵押經卷，貿為貨物，置禿土地灰塵險處，鞋襪並持及跨越等，應起恭敬，等如法寶。傳說懂哦瓦善知識，凡見有持經典來者，合掌起立，後不能起，殷勤合掌。又說覺沃至哦日前，有一咒師不從聞法，大依怙尊，見一記錄，以齒污穢，沾其經書，深生不忍，說云可愍，不可不可，咒師生信，遂從聞法。霞惹瓦亦云：我等於法任何玩耍，無所不作，然不敬法及法師者，是壞慧因，現在愚蒙，如此已足，莫更作集愚癡之因，若愚過此，更有何能？

若於僧伽或出家眾，持沙門相及於其相不罵不毀，又一切種不應分黨，視如怨敵，云：汝等我等，應當敬重，猶如僧寶。《勸發增上意樂會》云：「希樂功德住林藪，不應觀察他過失，不應起心作是念，我是超勝我第一。此憍是諸放逸本，永不應輕劣苾芻，一劫不能得解脫，此是此教正次第。」敦巴仁波卿與大瑜伽師見碎黃布，在行路中皆不輕越，抖置淨處，如是行持，應隨修學。自能如何恭敬三寶，則諸眾生亦能如是恭敬自故，如《三摩地王經》云：「作集如何業，當得如是果。」

〔科〕丑二 共學

共學分六，初者隨念三寶功德差別，數數歸依者。謂數思惟如前所說，內外差別，及三寶中，互相差別，並其功德。

第二隨念大恩恆勤供養，嚼噉之先亦當供養者。如《三摩地王經》云：「由佛福德獲飲食，愚夫不知報佛恩。」此是以獲飲食為喻，隨自所有一切樂善，悉應了知是三寶恩。由報恩德意樂供養，此中復二，謂供養事及供養意樂。初中有十，供養身者，謂親供養真佛色身。供養塔者，謂供佛所建塔等。現前供養者，謂前二事，現自根前而設供養。不現前供養者，謂佛塔非現在前，普為一切佛塔故而設供養。又若於佛般涅槃後為供佛故，造像及塔，若一數等，亦非現供，若供此二隨一之時，作如是念而供養者，謂此一法性，即是一切法性，是故現前供養此二，亦即供養其餘三世一切諸佛，及供十方無邊佛塔。此是俱供現不現前。論說初者，獲廣大福，第二較前獲大大

福，第三較前獲最大福。故於一佛或佛像等，修供養時，應憶法性無所差別，先當遣意供養一切，極為切要。自作供養者，謂非由於懈怠懶惰放逸增上，而令他作，唯自手作，教他供養者，謂念自己略有少物，然諸有情貧苦薄福，無力供養，若教此供，當獲安樂，由悲愍心，唯教他供。又亦勸他共供養者，謂自他俱共同供養，此三福果，大小如前。財敬供養者，謂供種種衣服飲食臥具坐具病緣醫藥，供身什物，薰香末香塗香華鬘伎樂及諸燈燭，敬問禮拜，奉迎合掌，唱種種贊，五支遍禮，右旋圍繞，又供田等無盡奉施，又供摩尼耳環臂釧，諸莊嚴具，下至供養諸小鳴鈴，散諸珍奇，纏寶縷線，供養諸佛，或佛塔廟。廣大供養者，謂以如是利養恭敬常時供養，此復有七，謂所供物，眾多微妙，現、非現前，自作、教他，至心歡喜，猛利勝解，而為供養，復將此善迴向無上正等菩提。非染污供養者，謂不由輕蔑放逸懈怠而教他供，自手供養，殷重供養，不散漫心而設供養，不以貪等雜染供養，不於信佛國王等所為得利敬而為供養，以隨順物而設供養。隨順物者，謂諸淨物，遠離不淨，雌黃所塗，酥所灌洗，局囉羅薰，遏迦花等及諸所餘非清淨物。

又若如是財物供養自無所集，無從他求，應於一切世界之中，所有如來諸供養具，以歡喜俱及於廣大勝解俱心，周遍思惟，一切隨喜少用功力，而修無量廣大供養，攝集菩提廣大資糧，恆常於此以真善心，起歡喜心，當勤修學。又如《寶雲經》及《建立三三昧耶經》所說：無主攝持諸華，果樹及珍寶等，亦當供養。正行供養者，謂於下至構牛乳頃，精勤修習四無量心，四種法集，隨念三寶，波羅蜜多，及能勝解甚深空性，無分別住，於淨尸羅，起防護心，於菩提分，六度四攝，精勤修學。若能由此十種供養供養三寶，應知是名圓滿供養。由如是等，興供養時，有六意樂，能於三寶隨一之所，少分思惟，而生無量廣大果利，一者無上大功德田，二者無上有大恩德，三者一切有情中尊，四者猶如鄔曇妙華極難值遇，五者三千大千世界獨一出現，六者一切世出世間圓滿根本，作是思惟而設供養，此等是如《菩薩地》說而正摘錄。恆常時中，於如是等隨應而行，若遇佳節及大時會，當隨力能修妙供養。

復次恆須受飲食故，爾時若能首先供養無間缺者，少用功力，而能圓滿眾多資糧，故隨受用淨水以上，應以先首至心供養。

此復非以糕之瘵處，菜葉黃處，是須擇其妙者而供。又供茶時，現一切人，如灑揚塵，唯彈少許，不成供養，是霞惹瓦語錄中出。譬如有一極肥沃田，至下種時而不下種，任其荒蕪，如是廢止，實生不忍，如是能生若現若後一切善樂，最勝福田。於其四季一切時中，常恆無間，堪種一切善樂種子，復應於此如經說云：「當以信犁，耕耘福田。」若未能作，至極堪惜，故如《贊應贊》云：「如尊之福田，三世間非有，施處尊第一，是淨令座淨，猶如虛空界，橫豎無邊際，於尊為利害，異熟無盡際。」於最勝田，尚不見如庸俗之田，此是我等無賢善相，故一切時，當勤精進供養三寶。若如是行，由於勝田種善根力，於諸道次，慧力增長。故於聽聞不能持文，思惟不能解義，修習相續不生，慧力至極微劣之時，依福田力，是要教授。如是亦如吉祥敬母云：「作詩大善根，我慧依尊故，如夏季江河，雖小極增長。」又如說云：「供養亦復不賴其物，是在自信。」若有信心，用曼陀羅及諸淨水，並無主攝諸供具等，皆可供養，無餘財物，應如是行。如現實有，而不能舍，作是念云：「我無福德極貧窮，諸餘供財我悉無。」等同博朵瓦云：「於一穢螺杯中，略擲少許香草，念云：旃檀冰片妙香水，是諸生盲欺明眼者。」又如樸穹瓦云：「我於最初供養香草，其氣辛辣，次有四合長香供養，其氣甘美，現在供養，若沉水香，啞嚕迦等，其氣香馥。」若於微供輕而弗供，則永生中終是唯爾，若縱微少，發起殷重，漸得上妙，應如此師行持修學。傳說此師每配一次，須用二十二兩金之香。若諸已得資具自在大菩薩眾，尚化其身為多俱胝，於一一身，復各化現百千等手，往一切刹，經無量劫，供養諸佛。諸由少許相似功德，便生喜足，云我不於此上希

菩提者，是於正法極少知解，造次亂言，以是應如《寶雲經》中所說而行。如云：「應當聽聞諸契經中，所有如是廣大供養，廣大承事，由其最勝真實善心，增上意樂，迴向諸佛及諸菩薩。」

第三隨念悲故，亦應安立於諸眾生於是道理者。謂由悲愍，隨能安立諸餘有情令受歸依。

第四隨作何事，有何所須，皆當供養啟白三寶，棄舍世間諸餘方便者。謂隨作為何種所作，隨見何等緊要重事，應依三寶及興隨順三寶供養，於一切種，不應依止不順三寶邪道等儀，一切時中應當至心歸憑三寶。

第五由知勝利，晝三夜三，勤修歸依分二：攝分所出勝利，教授所出勝利。

初中有二四聚，初四聚中，一、獲廣大福者，如《無死鼓音陀羅尼》云：「佛世尊難思，正法亦難思，聖僧不思議，諸信不思議，異熟亦難思。」《攝波羅蜜多論》亦云：「歸依福有色，三界器猶狹，如大海水藏，非握能測量。」二獲大歡喜者，如《念集》中云：「若諸日夜中，能隨念諸佛，正歸依佛者，此是人所得。」於餘二寶亦如是說，我今獲得依止如是三寶歸宿，是為善得，作意思惟，增長歡喜。三獲三摩地，四獲大清淨，謂由等持及以慧學而得解脫。

第二四聚中，一具大守護者，至下當說。二於一切種邪勝解障，皆得輕微，或永滅盡者，謂由信解，歸依惡師惡法惡友增上力故，造諸惡業，皆得輕微，當得清淨。三得墮入正行正至善士數中，四為其大師同梵行者，及于聖教淨信諸天，愛念歡喜者。謂得趣入善士數中，為大師等之所喜樂，諸天如何歡喜者，謂彼歡喜唱如是言，我等由其成就歸依，從彼處沒來生此間。是諸人等，今既成就多住歸依，亦當來我眾同分中。

教授所出勝利分八：一得入內道佛弟子者，總有多種，建立內外差別道理，然共稱許，覺沃與寂靜論師，以有歸依而為判別，謂得歸依，乃至未舍，是故最初入佛弟子者，須由至心於三寶所受為大師等，此若無者，任作何善，皆不能入佛弟子數。二成一切律儀所依處者，《俱舍釋》云：「受歸依者，是受一切律儀之門。」《歸依七十論》亦云：「近事歸三寶，此是八律本。」此中意趣，謂由歸依而能堅固涅槃意樂，從此意樂律儀發生。三先集業障輕微滅盡者，《集學論》中，顯示歸依能淨罪時，說云：「此中應以生豬因緣，而為譬喻。」謂有天子當生豬中，由歸依故，即未生彼，是由歸依能淨當生惡趣因故。「若有歸依佛，彼不往惡趣，舍棄人身已，彼當得天身。」於法及僧亦如是說。故先集罪，有者輕微，有若罄盡。四積廣大福者，如前所說。五不墮惡趣，由前應知。六人與非人不能為難者，如經云：「諸遭怖畏人，多歸依山林及歸諸園圍，歸所供樹木，其歸非尊勝，其歸非第一，雖依其依處，不能脫眾苦。若時有歸依，佛法及僧伽，由知苦苦集，正超越諸苦。八支聖道樂，當趣般涅槃，以智慧觀見，諸四聖諦理，此歸為尊勝。此歸是第一，由歸此歸處，能解脫眾苦。」此中應以成就風索外道等緣，而為譬喻。七隨一切想悉當成辦者，隨行何等如法所作，若先供養歸依三寶，祈禱成辦，則易成就。八速能成佛者，如《師子請問經》云：「由信斷無暇。」謂由獲得殊勝閑暇，遇歸依處，學殊勝道，由此不久當得成佛，如是憶念諸勝利故，於日日中，晝三夜三，勤修歸依。

第六下至戲笑乃至命緣，應當守護不舍三寶者。身命受用，定當舍離，若為此故，棄舍三寶，則一切生輾轉受苦，故任至何事，不舍歸依。作是念已，數起誓願，雖為戲笑亦不應說舍歸依語。諸先覺等說一學處謂隨往何方，於彼如來應學歸依，未見根據。

如是六種共同學處，是如《道炬釋論》中說。各別學處等三種者，契經中說。後三種者，出於歸依六支論中。如彼說云：「應於形像頌，及諸碎黃布，信解為大師，親口說諸法，不謗應頂戴，淨未淨諸人，應觀為善士。」《攝抉擇》中所說此等。迦摩跋云：「此諸學處，內鄔蘇跋，想亦宣說，我二同從阿蘭若師所聞。」此語出於此師所傳壘跋縛道次第中。

若有違犯此諸學處，當成虧損及棄舍之理者。有說違犯六種成舍，謂初三種各別學處及恆修歸依，為命不舍供養三寶。有說由其九種成舍，謂加違後三種，各別學處，其餘僅是虧損之因，然作是思，若與為命亦不舍，有違犯者，實舍歸依，如是雖未棄舍三寶，然俱愛執三寶異品，大師等三，亦違不言有餘大師，心未誠歸，故亦成舍，若未犯此，僅違學處，非是舍因。

是故歸依，是於佛教，能入大門。若有歸依，非唯虛言，則是依止最殊勝力，內外障緣不能違害，功德差別，易生難退，倍轉增長。故如前說，由於怖畏及由憶念功德等門，受持歸依，勵力不違歸依學處，是極扼要。

設作是念，如是念死及思死後當生惡趣，而起怖畏，能從其中救拔歸處，是為三寶。若歸三寶不違學處，然其歸處，如何救拔？如《集法句》云：「能斷有箭道，我教示爾等，如來是大師，爾等應須行。」佛是歸依大師，僧是歸依正行助伴，故正歸依是為法寶。若能得此，解脫畏故。最下法寶，亦是出其初修業時，遠一分過，修一分德，斷證二事，倍轉勝進而為安立，非離此外，忽從他來。

故於此時，是須善巧，善不善業及果差別，如理取舍而修正行，是為修法。若不久思二業及果，如理取舍，則不能遮諸惡趣因，縱畏惡趣，然亦不能脫此畏故。是故救拔果位惡趣，須於因時，糾治其意隨不善轉，此復依賴於諸業果得深忍信。

深信業果

〔科〕壬二 一切善樂所有根本發深忍信分三

癸一 思總業果分二

子一 正明思總之理

子二 分別思惟

癸二 思別業果

癸三 思已正行進止之理

今子一 正明思總之理

初中有四，業決定理者，謂諸異生及諸聖者，隨有適悅行相樂受，下至生於有情地獄，由起涼風，所發樂受，一切皆是從先造集善業所起。從不善業發生安樂，無有是處。所有逼迫行相苦受，下至羅漢相續之苦，一切皆是，從先造集不善而起。從諸善業發生諸苦，無有是處。《寶鬘論》云：「諸苦從不善，如是諸惡趣，從善諸善趣，一切生安樂。」故諸苦樂非無因生，亦非自性，自在天等不順因生，是為從總善不善業生總苦樂。諸苦安樂種種差別，亦從二業種種差別，無少紊

亂，各別而起。若於業果，或決定相，或無欺罔，獲定解者，是為一切內佛弟子所有正見，贊為一切白法根本。

業增長廣大者，謂雖從其微少善業，亦能感發極大樂果，雖從微少諸不善業，亦能感發極大苦果，故如內身因果增長，諸外因果無能等者，此亦如《集法句》云：「雖造微少惡，他世大怖畏，當作大苦惱，猶如入腹毒。雖造微少福，他世引大樂，亦作諸大義，如諸穀豐熟。」從輕微業起廣大果，此復當由說宿因緣發定解者，如《阿笈摩》說：牧人喜歡及彼手杖，所穿田蛙，五百水鵝，五百魚龜，五百餓鬼，五百田夫及五百牛，所有因緣。並《賢愚經》說：金天金寶牛護因緣，當從《阿笈摩》及《賢愚經》、《百業經》等，求發定解。

復次尸羅軌則淨命正見四中，後未虧損，前三未能圓滿清淨，少虧損者，說生龍中。《海龍王請問經》云：「世尊！我於劫初，住大海內，時有拘留孫如來出現世間，爾時大海之中，諸龍龍子龍女悉皆減少，我亦減少眷屬。世尊現大海中，諸龍龍子龍女，悉皆如是無有限量，不能得知數量邊際。世尊！有何因緣而乃如此？世尊告曰：龍王！若於善說法毗奈耶而出家已，未能清淨圓滿尸羅，虧損軌則，虧損淨命，虧損尸羅，未能圓滿，然見正直，此等不生有情地獄，死沒已後，當生龍中。」此復說於拘留孫大師教法之中，在家出家有九十八俱胝；金仙大師教法之中，有六十四俱胝；迦葉大師教法之中，有八十俱胝；吾等大師教法之中，有九十九俱胝；由其虧損軌則淨命，尸羅增上，於龍趣中已生當生。吾等大師，般涅槃後，諸行惡行，毀犯尸羅，四眾弟子，亦生龍中。然亦宣說，彼等加行，雖不清淨，由於聖教尚未退失，深忍意樂，增上力故，從龍死歿，當生人天。除諸趣入於大乘者，一切悉當於此賢劫諸佛教中，而般涅槃。是故微細黑白諸業，如影隨形，皆能發生廣大苦樂。當生堅固決定解已，雖微善業，應勵力修，微少惡罪，應勵力斷。如《集法句》云：「如鳥在虛空，其影隨俱行，作妙行惡行，隨彼眾生轉。如諸少路糧，入路苦惱行，如是無善業，有情往惡趣，如多有路糧，入路安樂行，如是作善業，有情往善趣。」又云：「雖有極少惡，勿輕念無損，如集諸水滴，漸當滿大器。」又云：「莫思作輕惡，不隨自後來，如落諸水滴，能充滿大器，如是集少惡，愚夫當極滿，莫思作少善，不隨自後來。如落諸水滴，能充滿大瓶，由略集諸善，堅勇極充滿。」《本生論》亦云：「由修善不善諸業，諸人即成慣習性，如是雖不特策勵，他世現行猶如夢。若未修施尸羅等，隨具種色少壯德，極大勢力多富財，後世悉不獲安樂。種等雖卑不著惡，具足施戒等功德，如夏江河能滿海，後世安樂定增廣。應善定解善非善，諸業他世生苦樂，斷惡勵力修善業，無信豈能如欲行？」

所未造業不會遇者，謂若未集能感苦樂正因之業，則定不受業苦樂果，諸能受用大師所集，無數資糧所有妙果，雖不必集彼一切因，然亦定須集其一分。

已造之業不失壞者，謂諸已作善不善業，定能出生愛非愛果，如《超勝贊》云：「梵志說善惡，能換如取舍，尊說作不失，未作無所遇。」《三摩地王經》亦云：「此復作已非不觸，餘所作者亦無受。」《毗奈耶阿笈摩》亦云：「假使經百劫，諸業無失亡，若得緣會時，有情自受果。」

〔科〕子二 分別思惟分二

丑一 顯十業道而為上首

丑二 抉擇業果

今丑一 顯十業道而為上首

如是了知苦樂因果，各各決定及業增大，未作不會，作已無失。彼當先於何等業果所有道理發起定解而取舍耶？總能轉趣妙行惡行三門決定，三門一切善不善行，雖是業道不能盡攝，然諸粗顯，善不善法罪惡根本諸極大者，世尊攝其扼要而說十黑業道，若斷此等，則諸極大義利扼要亦攝為十，見此故說十白業道。《俱舍論》云：「攝其中粗顯，善不善如應，說為十業道。」《分辨阿笈摩》亦云：「應護諸言善護意，身不應作諸不善，如是善淨三業道，當得大仙所說道。」由善了知十黑業道及諸果已，於其等起亦當防護，使其三門全無彼雜。習近十種善業道者，即是成辦一切三乘及其士夫二種義利，所有根本，不容缺少，故佛由其眾多門中數數稱贊。《海龍王請問經》云：「諸善法者，是諸人天眾生圓滿根本依處，聲聞獨覺菩提根本依處，無上正等菩提根本依處。何等名為根本依處？謂十善業。」又云：「龍王！譬如一切聚落都城市埠方邑國土王宮，一切草木，藥物樹林，一切事業邊際，一切種子集聚，生一切穀，若耕若耘及諸大種，皆依地住，地是彼等所依處所。龍王！如是此諸十善業道，是生人天，得學無學諸沙門果，獨覺菩提，及諸菩薩一切妙行，一切佛法所依止處。」是故《十地經》中，稱贊遠離十不善戒所有義理，《入中論》中亦總攝云：「若諸異生諸語生，若諸自力證菩提，及諸勝子決定勝，增上生因戒非餘。」

如是不能於一尸羅，數修防護而善守護，反自說云：我是大乘者，極應呵責。《地藏經》云：「由如是等十善業道而能成佛，若有乃至命存以來，下至不護一善業道，然作是言：我是大乘，我求無上正等菩提。此數取趣至極詭詐，說大妄語，是於一切佛世尊前欺罔世間，說斷滅語，此由愚蒙，而至命終，顛倒墮落。」顛倒墮落者，於一切中，應知即是惡趣異名。

〔科〕丑二 抉擇業果分三

寅一 顯示黑業果分三

卯一 正顯示黑業道

卯二 輕重差別

卯三 此等之果

寅二 白業果

寅三 業差差別

今卯一 正顯示黑業道

云何殺生？《攝分》於此說為事、想、欲樂、煩惱、究竟五相，然將中三攝入意樂，更加加行攝為四相，謂事、意樂、加行、究竟，易於解釋，意趣無違。其中殺生事者，謂具命有情，此復若是殺者自殺，有加行罪，無究竟罪。《瑜伽師地論》於此意趣，說他有情，意樂分三，想有四種。謂如於有情事作有情想及非情想，於非有情作非情想及有情想。初及第三是不錯想，二四錯誤。此中等起若有差別，譬如念云，唯殺天授，若起加行誤殺祠授，無根本罪，故於此中須無錯誤想。若其等起於總事轉，念加行時，任有誰來悉當殺害，是則不須無錯誤想。如是道理，餘九中，如其所應，皆當了知。煩惱者謂三毒隨一，等起者謂樂殺害，加行中能加行者，謂若自作，或教他作，二

中誰作，等無差別。加行體者，謂用器杖，或用諸毒，或用明咒，隨以一種起加行等。究竟者，謂即由其加行因緣，彼爾時死，或餘時死。此復如《俱舍》云：「前等死無本，已生餘身故。」此中亦爾。

不與取。事者，謂隨一種他所攝物。意樂分三，想與煩惱俱如前說。等起者，謂雖未許，令離彼欲。加行中能加行者如前。加行體者，謂若力劫若闇竊盜，任何悉同，此復若於債及寄存，以諸矯詐欺惑方便，不與而取，或為自義，或為他義，或為令他耗損等故，所作悉同成不與取。究竟者，《攝分》中說：「移離本處。」於此義中，雖多異說，然從物處，移於餘處，唯是一例，猶如田等無處可移，然亦皆須安立究竟，是故應以發起得心，此復若是教劫教盜，彼生即可，譬如遣使往殺他人，自雖不知，然他何時死，其教殺者，即生本罪。

〔注〕《瑜伽師地論》云：菩薩于如來所修十種供養：一、設利羅供養（親現供養如來色身）。二、制多供養（塔廟等供養）。三、現前供養。四、不現前供養。五、自作供養。六、教他供養。七、財敬供養。八、廣大供養。九、無染供養。十、正行供養。

菩提道次第廣論卷四終

菩提道次第廣論卷五

欲邪行。事者，略有四種，謂所不應行，非支，非處及以非時。此中初者，謂行不應行所有婦女及一切男，非男非女。此之初者，《攝分》中云：若於母等母等所護，如經廣說名不應行，如馬鳴阿闍黎說此義云：「言非應行者，他攝具法幢，種護至王護，他已娶娼妓，諸親及繫屬，此是不應行。」他所攝者謂他妻妾，具法幢者謂出家女，種姓護者謂未適嫁，父母等親，或大公姑，或守門者。或雖無此，自己守護。若王若敕而守護者，謂於其人制治罰律，於他已給價金娼妓，說為邪行，顯自給價，非欲邪行。大依怙尊亦作是說。男者俱通自他。非支分者謂除產門所有餘分，馬鳴阿闍黎云：「云何名非支？口，便道，嬰童，腿逼及手動。」大依怙云：「言非支者，謂口穢道及童男女前後孔戶，並其自手。」此說亦同。非處所者，謂諸尊重所集會處，若塔廟處，若大眾前，若於其境有妨害處，謂地高下及堅硬等。馬鳴阿闍黎云：「此中處境者，在法塔像等，菩薩居處等，親教及軌範，並在父母前，非境不應行。」大依怙師亦如是說。非其時者，謂穢下降胎滿孕婦，若飲兒乳，若受齋戒，若有疾病，匪宜習故，若道量行量謂極至經於五返。馬鳴阿闍黎云：「此中非時者，穢下及孕婦，有兒非欲解，及其苦憂等，住八支非時。」大依怙尊亦復同此，稍差別者，謂晝日時，亦名非時。非支等三，雖於自妻，尚成邪行，況於他所。意樂分三，想者《攝分》中說，於彼彼想，是須無誤，《毗奈耶》中，於不淨行他勝處時，說想若錯不錯皆同。《俱舍釋》說：作自妻想而趣他妻，不成業道，若於他妻作餘妻想而趣行者，有二家計，謂成不成，煩惱者三毒隨一。等起者，謂樂欲行諸不淨行。加行者，《攝分》中說，教他邪行，教者亦生欲邪行罪，《俱舍釋》說，如此則無根本業道，前或意說非根本罪，然須觀察。究竟者，謂兩兩交會。

妄語。事者，謂見聞覺知四，及此相違四。能解之境，謂他領義。意樂分三，想者謂於所見變想不見，及於未見變想見等。煩惱者謂三毒。等起者，謂覆藏想樂說之欲。加行者，謂或言說，或默忍受，或現身相，此復所求或為自利，或為利他，隨為何故說悉同犯，此中說於妄語離間及粗惡語，雖教他說其三亦成。《俱舍本釋》於語四業，皆說教他亦成業道，《毗奈耶》中，說起此等究竟犯時，要須自說。究竟者，謂他領解，《俱舍釋》說若他未解，僅成綺語，離間粗語，亦皆同此。

離間語。事者，謂諸有情，或和或不和。意樂分三，想及煩惱如前。等起者，和順有情樂乖離欲，不和有情樂不合欲。加行者，隨以實語，若非實語，隨說所說，若美不美，隨其所求，為自為他而有陳說。究竟者，《攝分》中云：「究竟者，謂所破領解。」謂他了解所說離言。

粗惡語。事者，謂諸有情能引恚惱。意樂中想、煩惱如前。等起者，謂樂粗言欲。加行者，謂以若實，若非實語，或依種過，或依身過，或依業過，或依戒過，或依現行所有過失，說非愛語。究竟者，《攝分》中說：「究竟者謂呵罵彼。」《俱舍釋》說：須所說境，解所說義。

綺語。事者，謂能引發無利之義。意樂中三，想者雖僅說為於彼彼想，然於此中，是即於其所欲說義，彼想而說，此中不須能解境故。煩惱者謂三毒隨一。等起者，謂樂宣說無屬亂語。加行者，謂發勤勇宣說綺語。究竟者，謂纔說綺語。此復七事相應，謂若宣說鬥訟競爭。若於外論或梵志咒，以愛樂心受持諷頌，若苦逼語如傷嘆等，若戲笑遊樂受欲等語，若樂處眾宣說王論臣論國論盜賊論等，若說醉語及顛狂語，若邪命語，語無系屬，無法相應，非義相應者，謂前後語無所連續，若說雜染，若歌笑等，若觀舞時而發言詞。前三語過，是否綺語，雖有二家，然此所說，順於前家。

貪欲。事者，謂屬他財產。意樂分三，想者謂於彼事作彼事想。煩惱者謂三毒隨一。等起者，謂欲令屬我。加行者，謂於所思義，正發進趣。究竟者，說於彼事，定期屬已謂念其財等願成我有。此中貪心圓滿，須具五相：一、有耽著心，謂於自財所。二、有貪婪心、謂樂積財物。三、有饕餮心，謂於屬他資財等事，計為華好深生愛味。四、有謀略心，謂作是念，凡彼所有何當屬我。五、有覆蔽心，謂由貪欲不覺羞恥，不知過患及與出離。若此五心，隨缺一種，貪欲心相即非圓滿。《瑜伽師地論》中，於十不善，俱說加行。又非圓滿貪欲之理者，謂作是念：云何當能令其家主，成我僕使，如我所欲？又於其妻子等及飲食等，諸資身具，亦如是思。又作是念：云何當能令他知我，少欲遠離，勇猛精進，具足多聞，成施性等？又作是念：云何當能令諸國王及諸商主，四眾弟子，供事於我，得衣食等？又作是念，起如是欲，云何令我當生天上，天妙五欲以為遊戲，當生猛利，遍入世界，乃至願生他化自在。又於父母妻子僕等，同梵行者，所有資具，發欲得者，亦是貪欲。

嗔恚心中，事、想、煩惱，如粗惡語。等起者，樂打等欲，云何令其遭殺遭縛，若由他緣，或自任運耗失財產。加行者，即於所思而起加行。究竟者，謂於打等，期心決定或已斷決。此亦有五，全則圓滿，缺則非圓。謂具五心：一、有憎惡心，謂於能損害相，隨法分別故。二、有不堪耐心，謂於不饒益不堪忍故。三、有怨恨心，謂於不饒益數數非理思惟隨念故。四、有謀略心，謂作是念，何當捶撻，何當殺害？五、有覆蔽心，謂於瞋恚不覺羞恥，不知過患及與出離。僅成損害心者，謂作是念：彼於我所，已作正作，諸無義事，故我於彼當作無義。盡其所有幾許思惟，爾許一切皆損害心，如是願他現法，喪失親屬資財及善法等，及願後法往惡趣中，亦是損心。

邪見。事者，謂實有義。意樂分三，想者謂於所謗義，作諦實想。煩惱者謂三毒隨一。等起者，謂樂誹謗欲。加行者，即於所思策發加行，此復有四，謂謗因、果、作用、有事。誹謗因者，謂云無有妙惡行等。誹謗果者，謂云無有彼二異熟。誹謗作用分三：誹謗殖種持種作用者，謂云無有若父若母，誹謗往來作用者，謂云無有前世後世；誹謗受生作用者，謂云無有化生有情；謗實有事者，謂云無有阿羅漢等。究竟者，謂誹謗決定。此亦由於五相圓滿，謂具五心：一、有愚昧心，謂不如實了所知故。二、有暴酷心，謂樂作惡故。三、有越流行心，謂於諸法不如正理善觀察故。

四、有失壞心，謂謗無布施愛養祠祀妙行等故。五、有覆蔽心，謂由邪見不覺羞恥，不知過患及與出離故。此五若缺，則不圓滿。雖其邪見復有所餘，然唯說此名邪見者，由此能斷一切善根，隨順諸惡隨意所行，是為一切邪見之中極重者故。其中殺生、粗語、嗔心，由三毒起，由嗔究竟。不與而取、邪行、貪欲，由三毒起，唯貪究竟。妄言、離間及諸綺語，發起究竟，俱由三毒。邪見由其三毒發起，唯癡究竟。此等之中，思唯是業而非業道，身、語所有七支是業，亦是業道，思行處故。貪欲等三業道非業。

〔科〕卯二 輕重差別分二

辰一 十業道輕重

辰二 兼略顯示具力業門

今辰一 十業道輕重

初中有五，例如殺生，由意樂故重者，謂猛利三毒所作。由加行故重者，謂或已殺生，或正或當，具歡喜心具踴躍心，或有自作或復勸他，於彼所作稱揚讚歎，見同行者意便欣慶。由其長時思量積蓄，怨恨心已，方有所作，無間所作，殷重所作，或於一時頓殺多生。或令發起猛利痛苦而行殺害。或令怖畏，作不應作而後殺害。若於孤苦貧窮哀感悲泣等者而行殺害。由無治故重者，謂不能日日乃至極少時持一學處，或亦不能半月八日十四十五受持齋戒，於時時間，惠施修福，問訊禮拜，迎送合掌和敬業等。又亦不能於時時間，獲得增上慚愧惡作。又不能證世間離欲或法現觀，由邪執故重者，謂由依於作邪祠祀，所有邪見執為正法，而行殺戮。又作是心，畜等乃是世主所化為資具故，雖殺無罪，諸如是等，依止邪見而行殺害。由事故重者，謂若殺害大身傍生，人或人相，父母兄弟，尊長委信，有學菩薩，羅漢獨覺，及知如來不能殺害，而以惡心出其身血。違此五因，為輕殺生。餘九除事，如其殺生輕重應知。由其事故重不與取者，謂若劫盜眾多上妙及委信者。劫盜孤貧，出家之眾及此法眾。若入聚落而行劫盜，若劫有學，羅漢獨覺，僧伽佛塔，所有財物。由其事故重邪行者，謂行不應行中，若母母親，委信他妻，或比丘尼，或正學女，或勤策女，非支行中謂於面門，非時行中謂受齋戒，或胎圓滿，或有重病，非處行中謂塔近邊，若僧伽藍。由其事故重妄語者，謂為誑惑多取他財而說妄語，若於父母乃至於佛，若於善賢，若於知友而說妄語，若能起重殺生等三而說妄語，為破僧故而說妄語。於一切中，此為最重。由其事故重離間語者，謂破壞他長時親愛，及善知識父母男女，若能破僧，若能引發身三重業，所有離間語。由其事故重粗惡語者，謂於父母等及餘尊長說粗惡語，若以非真非實妄語說粗惡語，現前毀罵，訶責於他。由其事故重綺語者，妄語等三，所有綺語，輕重如前。若諸依於鬥訟爭競所有綺語，若以染心，於外典籍，而讀誦等。若於父母親屬尊重，調弄輕笑，現作語言，不近道理。由其事故重貪欲者，謂若貪欲僧伽、佛塔所有財寶，及於己德起增上慢，乃於王等及諸聰叡同梵行所起增上欲，貪求利敬。由其事故重嗔恚者，謂於父母親屬尊長，無過貧苦諸可哀愍，諸誠心悔所作過者，起損害心。由其事故重邪見者，謂能轉趣謗一切事，較餘邪見此為最重。又謂世間無阿羅漢，正至正行，此見亦爾。與上相違是輕應知。

《本地分》中說有六相，成極尤重。加行故者，謂由猛利三毒，或由猛利無彼三毒，發起諸業。串習故者，謂於長夜親近修習，若多修習善惡二業。自性故者，謂屬身語七支，前前重於後後；屬意三支，後後重於前前。事故者，謂於佛法僧諸尊重所，為損為益。所治一類故者，謂乃至壽存，一向受行諸不善業，未曾一次受行善法。所治損害故者，謂永斷除諸不善品，令諸善業離欲

清淨。《親友書》中亦云：「無間、貪著、無對治、從德、尊事所起業，是五重大善不善，其中應勤修善行。」其三寶等為具德事，其父母等為有恩事，開二成立。

〔科〕辰二 兼略顯示具力業門

第二兼略開示具力業門分四。由福田門故力大者，謂於三寶尊重、似尊父母等所，於此雖無猛利意樂，略作損益，能得大福及大罪故。此復猶如《念住經》云：「從佛法僧，雖取少許亦成重大。若不與取佛法僧物，仍以彼等同類奉還。盜佛法者，即得清淨。盜僧伽者，乃至未受不得清淨，福田重故。若盜食物，當墮有情大那落迦。若非食物，則當生於諸獄間隙，無間近邊極黑暗處。」《日藏經》中特說犯戒，受用僧物少許，或葉或華或果，當生有情大那落迦，設經長夜而得脫離，復當生於曠野尸林，無手足諸旁生類，及無手足盲餓鬼中，經歷多年恆受苦等極大過患。又說已施僧苾芻，雖諸華等，自不應用，不應轉與諸居家者，諸居家者，不應受用，罪亦極重。即前經云：「寧以諸利劍，割斷自支體，已施僧伽物，不與在家者。寧食熱鐵丸，火燄即熾猛，不應於僧中，受用僧伽業。寧取食猛火，量等須迷廬，不以居家身，受用僧財物。寧破一切體，貫諸大弗上，不以居家身，受用僧財物。寧入諸舍宅，火炭遍充滿，不以居家身，夜宿僧房舍。」又僧伽中，若諸菩薩補特伽羅，是極大力善不善田。《能入發生信力契印經》說：「設如有一由忿恚故，禁閉十方一切有情於黑暗獄。若有忿恚背菩薩住，云不瞻視，此暴惡者，較前生罪極無數量。又較劫奪南瞻部洲，一切有情一切財物，若有輕毀隨一菩薩，亦如前說。又較焚毀殊伽沙數諸佛塔廟，若於勝解大乘菩薩起損害心，發生嗔恚，說諸惡稱，亦如前說。」《能入定不定契印經》說：「若剗十方有情眼目，由慈心故令眼還生，及將前說一切有情放出牢獄，悉皆安立轉輪王樂或梵天樂。如次若於諸能勝解大乘菩薩淨信瞻視，及由淨信樂欲瞻視，稱揚讚歎，較前生福極無數量。」《極善寂靜決定神變經》中亦說：「較諸殺害南瞻部洲一切有情，或盡劫奪一切財產，若於菩薩所修善行，下至搏食施諸旁生，而作障難，能生無量罪。」故於是處，極應防慎。

由所依門故力大者，謂如鐵丸小亦沉水，即彼成器雖大上浮，說智不智所作罪惡，而有輕重。此因相者，《涅槃經》說：諸愚癡者，如蠅粘涕不能脫離，雖於小罪不能脫離。由無悔心不能善行，由覆藏過，雖先有善為惡染污。故應現受異熟之因，變為極重那落迦因。又如少水投鹽一掬，則難飲用，或如欠他一文金錢，不能還償，漸被逼縛受諸苦惱。又說五相，雖是當感現輕異熟，能令熟於那落迦中，謂重愚癡，善根微薄、惡業尤重、不起追悔、先無善行。故說輕微是指智者，能悔前失，防護後過，不藏諸惡，勤修善法，諸惡對治，若不修此妄矜為智，由輕蔑門，知而故行，是為尤重。《寶蘊經》亦說：「三千所有一切有情，皆入大乘，具輪王位，各以燈燭器等大海，炷如須彌，供養佛塔，其福不及出家菩薩，於小燈燭塗以油脂，持供塔前，所得福德百分之一。」此中意樂，謂菩提心及其福田俱無差別，然所供物，殊異極大，是所依力極為明顯。

由是道理，則無律儀與有律儀，同是有中具一具二具三之身，修行道時，顯然後較於前前進趣優勝。如諸在家修施等時，受持齋戒律儀而修，與無律儀所修善根，勢力大小，亦極明顯。《制罰犯戒經》說：較諸世人，具十不善，經百歲中，恆無間缺所集眾惡。若有比丘毀犯尸羅，仙幢覆身，經一日夜，受用信施，不善極多，亦是由其所依門中，罪惡力大。《分辨阿笈摩》亦云：「寧吞熱鐵丸，猛燄極可畏，不以犯戒身，受用國人食。」通說犯戒及緩學處。敦巴仁波卿云：「較依正法所起罪惡，十種不善，是極少惡。」現見實爾。

由事物門故力大者，施有情中正法布施，供養佛中正行供養，較諸財施財物供養，最為超勝。

此是一例，餘皆應知。

由意樂門故力大者，《寶蘊經》說：較三千界一切有情，各建佛塔，量等須彌。於此諸塔，復經微塵沙數之劫，以一切種可供養事，承事供養。若諸菩薩不離一切智心，僅散一華，其福極多。如是由其攀緣所得，若有勝劣，及緣自他利益事等意樂差別。此復由其強盛、微弱恆促等門，應當了知。又於惡行，若煩惱心，猛利恆長，其力則大，其中復以嗔力為大。《入行論》云：「千劫所集施，供養善逝等，此一切善行，一恚能摧壞。」此復若嗔同梵行者，及嗔菩薩較前尤重。《三摩地王經》云：「若互相嗔恚，非戒聞能救，非定非蘭若，施供佛能救。」《入行論》中亦云：「如此勝子施主所，設若有發暴惡心，能仁說如惡心數，當住地獄經爾劫。」

〔科〕卯三 此等之果

第三其果分三，異熟果者，謂十業道，一一皆依事及三毒上中下品，有三三等。《本地分》說：此中上品殺生等十，一一能感生那落迦；中十，一一感生餓鬼；下十，一一能感旁生。《十地經》說：中下二果與此相違。

等流果者，謂出惡趣，次生人中，如其次第，壽量短促，資財匱乏，妻不貞良，多遭誹謗，親友乖離，聞違意聲，言不威肅，貪嗔癡三，上品猛利。《諦者品》及《十地經》中，於其一說二二果，謂「設生人中，壽量短促多諸疾病，資財匱乏與他共財，眷屬不調或非可信妻有匹偶，多遭誹謗受他欺誑，眷屬不和眷屬鄙惡，聞違意聲語成鬥端，語不尊嚴，或非堪受無定辯才，貪欲重大不知喜足，尋求無利或不求利，損害於他或遭他害，見解惡鄙諂誑為性。」諸先尊長說縱生人中，愛樂殺生等事，是造作等流果。前所說者，是領受等流果。

諸主上果或增上果者，謂由殺生，能感外器世間所有飲食及藥果等，皆少光澤，勢力，異熟及與威德，並皆微劣，難於消變，生長疾病。由此因緣，無量有情，未盡壽量而便中天。不與取者，謂眾果鮮少，果不滋長，果多變壞，果不貞實，多無雨澤，雨多淋澇，果多乾枯及全無果。欲邪行者，謂多便穢，泥糞不淨，臭惡迫迮，不可愛樂。虛妄語者，謂農作行船，事業邊際，不甚滋息，不相諧偶，多相欺惑，饒諸怖畏恐懼因緣。離間語者，謂其地處丘坑間隔險阻難行，饒諸怖畏恐懼因緣。粗惡語者，謂其地所多諸株杌，刺石礫瓦，枯槁無潤，無有池沼，河流泉湧，乾地鹵田，丘陵坑險，饒諸怖畏恐懼因緣。諸綺語者，謂諸果樹不結果實，非時結實，時不結實，未熟似熟，根不堅牢，勢不久停，園林池沼，可樂極少，饒諸怖畏恐懼因緣。貪欲心者，謂一切盛事，經歷一一年時月日，漸漸衰微，唯減無增。嗔恚心者，謂多疫癘，災橫擾惱，怨敵驚怖，獅子虎等，蟒蛇蝮蠍，蝮蛇百足，毒暴藥叉諸惡賊等。諸邪見者，謂器世間所有第一勝妙生源悉皆隱沒，諸不淨物乍似清淨，諸苦惱物乍似安樂，非安居所，非救護所，非歸依所。

〔科〕寅二 白業果分二

卯一 白業

卯二 果

今卯一 白業

《本地分》說：於殺生、不與取、欲邪行，起過患欲解，起勝善心，若於彼起靜息方便，及於

彼靜息究竟中，所有身業。語四、意三，亦皆如是。其差別者，謂云語業及云意業，事及意樂，加行究竟，如應配合。例如遠離殺生業道事者，謂他有情。意樂者，謂見過患，起遠離欲。加行者，謂起諸行靜息殺害。究竟者，謂正靜息圓滿身業。以此道理，餘亦應知。

〔科〕卯二 果

果中有三，異熟者，謂由軟中上品善業，感生人中、欲界天中、上二界天。諸等流果，及增上果，違於不善，如理應知。《十地經》說：以此十種怖畏生死，離諸悲心，由隨順他言教修習，辦聲聞果。又諸無悲，不依止他，欲自覺悟，善修緣起，辦獨勝果。若心廣大，具足悲心，善權方便，廣發宏願，終不棄舍一切有情，於極廣大諸佛智慧，緣慮修習，成辦菩薩一切諸地波羅蜜多。由善修習此一切種，則能成辦一切佛法。如是二聚十種業道，及彼諸果，凡餘教典未明說者，一切皆是如《本地分》、《攝抉擇分》意趣而說。

〔科〕寅三 業余差別

第三顯示業余差別中，引滿差別者，引樂趣業是諸善法，引惡趣業是諸不善。諸能滿者，則無決定。於樂趣中，亦有斷支，關節殘根，顏貌醜陋，短壽多疾，匱乏財等，是不善作。於諸旁生及餓鬼中，亦有富樂極圓滿者，是善所作。由如是故，共成四句。謂於能引善所引中，有由能滿善所圓滿及由不善圓滿二類；於諸能引不善引中，有由能滿不善圓滿及由善法圓滿二類。《集論》云：「應知善不善業，是能牽引及能圓滿。於善惡趣受生之業，能牽引者，謂能引異熟；能圓滿者，謂既生已，能令領納愛與非愛。」《俱舍論》云：「由一引一生，能滿則眾多。」謂由一業能引一生，非能引多，亦非眾多共引一生。諸能滿中，則有眾多。《集論》則說：頗有諸業。唯由一業牽引一生。又有諸業，唯由一業牽引多生。頗有諸業，由眾多業牽引一生。亦有諸業，由眾多業牽引多生。《釋》中說云：「有由一剎那業，唯能長養一世異熟種子，及由彼業而能長養多世異熟種子。有由多剎那業，唯能數數長養一世種子，及由眾多互相觀待，而能數數長養展轉多生種子。」

定不定受業者，如《本地分》云：「順定受業者，謂故思已，若作若增長業。順不定受業者，謂故思已，作而不增長業。」作與增長所有差別者，即前論云：「云何作業？謂若思業，或思惟已身語所起。」又云：「增長業者，除十種業，謂一、夢所作，二、無知所作，三、無故思所作，四、不利不數所作，五、狂亂所作，六、失念所作，七、非樂欲所作，八、自性無記，九、悔所損害，十、對治所損。除此十種業，所餘諸業。不增長業者，謂即所說十種。」《攝抉擇分》亦說四句：一、作殺生而非增長，謂無識別所作，夢中所作，非故思作，自無樂欲他逼令作，若有暫作，續即發起猛利追悔及厭患心，懇責厭離，正受律儀，令彼薄弱，未與異熟，便起世間所有離欲，損彼種子及起出世永斷之道，害彼種子。二、增長而非作者，為害生故，於長夜中，數隨尋伺，然未殺生。三、作而增長者，謂除前二句一切殺生。四、非作非增長者，謂除前三。從不與取乃至綺語，隨其所應如殺應知。於意三中，無第二句。於初句中，亦無不思而作他逼令作。

決定受中，依受果時分三。其中現法受者，謂即彼果現法成熟。《本地分》說此復有八，若由增上顧戀意樂，顧戀其身，財物諸有，造作不善，於現法受。若由增上不顧意樂，不顧彼等，作諸善法。如是若於諸有情所，增上損惱，增上慈悲；又於三寶尊重等所，增上憎害，及於此所，增上淨信，勝解意樂；又於父母諸尊重等恩造之所，由增上品，酷暴背恩，所有意樂，所作不善，於現法受。若由增上報恩意樂所作善法，於現法受。順生受者，謂於二世當受其果。順後受者，謂於三世以後成熟。

於相續中，現有眾多善不善業成熟理者，謂諸重業即先成熟，輕重若等。於臨終時何者現前，彼即先熟。若此亦等，則何增上多串習者。若此復等，則先所作，彼即先熟。如《俱舍釋》所引頌云：「諸業於生死，隨重近串習，隨先作其中，即前前成熟。」

〔科〕癸二 思別業果（第二、思惟別者，謂由遠離十種不善，雖定能獲善妙所依，然若成一圓具德相，能修種智，勝所依者，修道進程，非餘能比，故應成辦如此所依）此中分三

子一 異熟功德

子二 異熟果報

子三 異熟因緣

今子一 異熟功德

初中分八：一、壽量圓滿者，謂宿能引牽引長壽，如其所引，長壽久住。二、形色圓滿者，謂由形色顯色善故，顏容殊妙，根無闕故，眾所樂見，橫豎稱故，形量端嚴。三、族姓圓滿者，謂生世間，恭敬稱揚，諸高貴種。四、自在圓滿者，謂大財位，有親友等廣大朋翼，具大僚屬。五、信言圓滿者，謂諸有情信奉言教，由其身語於他無欺，堪為信委，于其一切爭訟斷證，堪為量故。六、大勢名稱者，有大名稱，有大美譽，謂於惠施，具足勇健精進等德，由此因緣，為諸大眾所供養處。七、丈夫性者，謂成就男根。八、大力具足者，謂由宿業力，為性少病，或全無病，於現法緣，起大勇悍。此復第一謂住樂趣，第二謂身，生為第三，財位僚屬為四，第五謂為世間量則，第六謂彼所有名稱，七謂一切功德之器，第八謂於諸所應作勢力具足。

〔科〕子二 異熟果報

異熟果報分八：初者依自他利，能於長時，積集增長，無量善根。第二者謂諸大眾暫見歡喜，咸共歸仰，凡所發言，無不聽用。第三者謂所勸教，無違敬用。第四者謂以布施攝諸有情，令其成熟。第五者謂以愛語利行同事，攝諸有情，速令成熟。第六者謂由營助一切事業，布施恩德，為報恩故，速受勸教。第七者謂為一切勝功德器，欲樂勤勇，堪為一切事業之器，智慧廣博，堪為思擇所知之器。又於大眾都無所畏，又與一切有情同行，言論受用，或住屏處皆無嫌礙。第八者謂於自他利，皆無厭倦，勇猛堅固，能得慧力速發神通。

〔科〕子三 異熟因緣

異熟因分八：初者謂於有情，不加傷害，及正依止不害意樂。又云：「善放將殺生，如是利其命，遮止害眾生，則當得長壽。承事諸病人，善施諸醫藥，不以塊杖等，害眾生無病。」第二者謂能惠施燈等光明，鮮淨衣物。又云：「由依止無嗔，施莊嚴妙色，說無嫉妒果，當感妙同分。」第三者謂摧伏慢心，於尊長等，勤禮拜等，於他恭敬，猶如僕使。第四者謂於乞求衣食等物，悉皆施惠，設未來乞亦行利益，又於苦惱及功德田，乏資具所，應往供施。第五者謂修遠離語四不善。第六者謂發宏願，於自身中攝持當來種種功德，供養三寶，供養父母，聲聞獨覺，親教軌範，及諸尊長。第七者謂樂丈夫所有功德，厭婦女身，深見過患，樂女身者，遮止欲樂，將失男根，令得脫免。第八者謂他不能作，自當代作，若共能辦，則當伴助，惠施飲食。如是八因，若具三緣，能感最勝諸異熟果。於其三緣，心清淨中待自有二，謂修彼因所有眾善，將用迴向無上菩提不希異熟，

由純厚意，修行諸因勢力猛利。待他有二，謂見同法者，上中下座，遠離嫉妒，比較輕毀，勤修隨喜。設若不能如此而行，亦應日日多次觀擇所應行事。加行清淨中觀待自者，謂於長時無間殷重，觀待他者，謂未受行贊美令受。已受行者，贊美令喜，恆無間作不棄舍作。田清淨者，謂由彼二意樂加行，能與眾多微妙果故，等同妙田。此等是如《菩薩地》說，以釋補滿而為宣說。

〔科〕癸三 思已正行進止之理分二

子一 總示

子二 特以四力淨修道理

今子一 總示

如《入行論》云：「苦從不善生，如何定脫此？我晝夜恆時，理應思惟此。」又云：「能仁說勝解，一切善品本，又此之根本，恆修異熟果。」謂既了知黑白業果，非唯了知即便止住，應數修習，以此是為極不現事，極難獲得決定解故。此復如《三摩地王經》云：「設月星處皆墮落，具山聚落地壞散，虛空界可變餘相，然尊不說非諦語。」於如來語，應修深忍，若未於此獲得真實決定信解，任於何法，悉不能得，勝者所愛，決定信解。如有一類，說於空性，已獲決定，然於業果無決定信，不慎重者，是乃顛倒了解空性。解空性者，謂即見為緣起之義，是於業果發生定解為助伴故。即彼經云：「一切諸法如水月，等於幻泡陽燄電，雖諸死已往他世，有情意生不可得。然作諸業終不失，如其黑白成熟果，如此理趣門賢妙，微細難見佛行境。」是故應於緣起二業，及諸因果發生定解，一切晝夜觀察三門，斷截惡趣。若不先善因果差別，縱少知法，然將三門放逸轉者，唯是開啟諸惡趣門。《海問經》云：「龍王，諸菩薩由一種法，能斷生諸險惡惡趣，顛倒墮落。一法云何？謂於諸善法觀察思擇，作如是念，我今若何度諸晝夜。」若能如是觀相續者，諸先覺云：此因果時，校對正法，全不符順，於此乃是我等錯誤，全無解脫。校對業果，是觀順否，若以法校自相續時，全無符順，而能至心了知如是，是為智者。《集法句》云：「若愚自知愚，是名為智者。」若校法時，與法乖反，猶如負屍，自妄希為法者、智者、淨者，極頂是為下愚。《集法句》云：「若愚思為智，說彼為愚癡。」故其極下，亦莫思為於法已解。又博朵瓦則引此《本生論》文觀察相續，如云：「虛空與地中隔遠，大海彼此岸亦遠，東西二山中尤遠，凡與正法遠於彼。」此說我等凡庸與法，二者中間如彼諸喻，極相隔遠。此頌是月菩薩從持善說婆羅門前，供千兩金，所受之法。朵瓏巴亦云：「若有觀慧而正觀察，如於險坡放擲線團，與法漸遠。」

如是思已，遮止惡行之理者，如《諦者品》云：「大王汝莫為殺生，一切眾生極愛命，由是欲護長壽命，意中永莫思殺生。」謂十不善及如前說，諸餘罪惡，發起意樂，亦莫現行。應修應習，應多修習，靜息之心。若未如是遮止惡行，雖非所欲，然須受苦，任赴何處，不能脫故。是故現前似少安樂，然果熟時，雖非所欲，淚流覆面，而須忍受，如是之業是非應作。若受果時能感受用無罪喜樂，如是之業是所應行。《集法句》云：「若汝怖畏苦，汝不愛樂苦，於現或不現，莫作諸惡業。設已作惡業，或當作亦然，汝雖急起逃，然不能脫苦。任其居何處，無業不能至，非空非海內，亦非入山中。」又云：「諸少慧愚稚，於自如怨敵，現行諸惡業，能感辛楚果。作何能逼惱，淚覆面泣哭，別別受異熟，莫作此業善。作何無逼惱，歡喜意欣悅，別別受異熟，作此業善哉。自欲安樂故，掉舉作惡業，此惡業異熟，當哭泣領受。」又云：「惡業雖現前，非定如刀割，然眾生惡業，於他世現起。由其諸惡業，各受辛異熟，是故諸眾生，於他世了知。如從鐵起鏽，鏽起食其鐵，如是未觀作，自業感惡趣。」康瓏巴謂樸窮瓦云：「善知識說唯有業果，是極緊要，現今講說

聽聞修習，皆非貴重，我念唯此極難修持。」樸窮瓦亦云：「實爾。」又敦巴云：「覺沃瓦心莫寬大，此緣起微細。」樸窮瓦云：「我至老時，依附賢愚。」霞惹瓦云：「隨有何過，佛不報怨，是方所惡，宅舍所感，皆說是由作如此業，於此中生。」

〔科〕子二 特以四力淨修道理

第二特以四力淨修道理者，如是勵力，雖欲令其惡行不染，然由放逸，煩惱盛等增上力故，設有所犯，亦定不可不思放置，須勵力修，大悲大師所說，還出方便。此復墮罪還出之理，應如三種律儀別說。諸惡還出者，應由四力。《開示四法經》云：「慈氏，若諸菩薩摩訶薩成就四法，則能映覆諸惡已作增長。何等為四？謂能破壞現行，對治現行，遮止罪惡及依止力。」作已增長業者，是順定受，若能映此，況不定業。

此中初力者，謂於往昔無始所作諸不善業，多起追悔，欲生此者，須多修習感異熟等，三果道理，修持之時，應由《勝金光明懺》及《三十五佛懺》二種悔除。第二力中分六：依止甚深經者，謂受持讀誦《般若波羅蜜多》等契經文句。勝解空性者，謂趣入無我光明法性，深極忍可本來清淨。依念誦者，謂如儀軌念誦百字咒等諸殊勝陀羅尼。《妙臂請問經》云：「如春林火猛燄熾，無勵遍燒諸草木，戒風吹燃念誦火，大精進燄燒諸惡。猶如日光炙雪山，不耐赫熾而消溶，若以戒日念誦光，炙照惡雪亦當盡。如黑暗中燃燈光，能遣黑闇罄無餘，千生增長諸惡闇，以念誦燈能速除。」此復乃至見淨罪相，應當念誦。相者，《準提陀羅尼》說：「若於夢中夢吐惡食，飲酪乳等，及吐酪等，見出日月，遊行虛空，見火熾然，及諸水牛，制伏黑人，見苾芻僧苾芻尼僧，見出乳樹象及牛王山獅子座及微妙宮，聽聞說法。」依形象者，謂於佛所獲得信心，造立形像。依供養者，謂於佛所及佛塔廟，供養種種微妙供養。依名號者，謂聽聞受持諸佛名號，諸大佛子所有名號。此等唯是《集學論》中已宣說者，餘尚眾多。第三力者，謂正靜息十種不善。《日藏經》說：由此能摧所作一切自作教他，見作隨喜，殺生等門，三門業障，諸煩惱障及正法障。《毗奈耶廣釋》中說：若無誠意防護之心，所行悔罪，唯有空言。阿笈摩中是故於此密意問云：「後防護否？」故防護心後不更作，至為切要。能生此心，復賴初力。第四力者，謂修歸依及菩提心。此中總之，勝者為初發業，雖說種種爭惡之門，然具四力，即是圓滿一切對治。

惡淨之理者，謂諸能感於惡趣中極大苦因，或令變為感微苦因，或生惡趣，然不領受諸惡趣苦，或於現身稍受頭痛，即得清淨。如是諸應長時受者，或為短期，或全不受。此復是由淨修之人力之大小，四力對治，圓不圓具，勢猛不猛，及時相續恆促等門，故無定準。諸契經中及毗奈耶皆說：「諸業縱百劫不亡。」意謂未修四力對治，若如所說而以四力對治淨修，雖順定受，亦說能淨。《八千頌大疏》中云：「謂若凡是近對治品，可損減法，彼由成就有力對治，能畢竟盡如金穢等，正法障等一切皆是如所說法，由此正理，則妄執心，所作墮處可無餘盡。諸經說云，諸業雖百劫等者，應知是說，若不修習能對治品，若不爾者，則違正理及違多經。說順定受，應知亦是如此所說。說不定者，雖不修習能對治品，然亦應知不定感果。」如是由悔及防護等，傷損能感異熟功能者，雖遇餘緣，亦定不能感發異熟。如是由生邪見嗔恚，摧壞善根，亦復同爾。《分別熾然論》云：「若時善法，由生邪見，嗔恚虧損，或諸不善，若由厭訶防護悔除，是等對治，傷損其力。彼等雖得眾緣會合，然由傷損，若善不善種子功能，豈能有果，從彼感發？由無緣合，時亦遷謝，豈非從其根本拔除？如經說云，受持正法，雖其所有順定受惡，亦當變為於現法受。又如說云，復次諸往惡趣業，此唯能感頭痛許。設作是云，若尚有果，唯頭痛者，豈是從其根本拔耶？諸惡業果，無餘圓滿，謂當感受那落迦苦，若尚不受那落迦中諸輕微苦，豈非即從根本拔除？於此略起頭痛等

故，豈是本來原無果報？」雖未獲得真能對治壞煩惱種，然由違緣令傷損故，縱遇眾緣亦不感果，內外因果，多是如是。故雖勤修眾多善法，若不防護嗔恚心等壞善之因，則如前說。故須勵力防護嗔等，精勤修習不善還出。

若能盡淨有力之業，云何經說唯除先業所有異熟？謂感盲等異熟之時，現在對治難以淨除，若在因位，尚未感果，則易遮止，密意於此故如上說，無有過失。《分別熾然論》云：「設作是云，若諸惡罪至極永盡，云何說除先業異熟耶？意謂已受生盲，一目缺足，顛跛及啞聾等，自性因果，故作是說。何以故？以諸業果，若已轉成異熟位體，非有功能，令其遍盡。若因位思、正造作者，獲得所餘思差別力，能令永盡。猶如開示指鬢、未生怨、娑縛迦、殺父及無憂等。設作是云：未生怨王及殺母等，若已生起所餘善思，何故其業未得永盡，生無間耶？是為令於所有業果，發信解故，現示感生諸無間等，非是未能，無餘永盡所有諸業。如擊彩球，隨擊而躍，生彼即脫，雖那洛迦火燄等事，亦未能觸。由是則成，最極拔除諸惡根本，亦非諸業全無果報。」

補特伽羅差別一類，不決定者，《三摩地王經》說：「勇授大王，殺華月嚴，遂起追悔，為建塔廟，經九十五俱胝千歲，廣興供養，一日三時，悔除罪惡，善護尸羅，然壽沒後，生無間中，經六十二阿庾他俱胝劫，受盲目等無邊眾苦。」雖則如是，然其悔罪非為唐捐。若不悔除，須受極重恆常大苦，尤過彼故。

又由悔護清淨無餘，然從最初無罪染之清淨，及由悔除清淨之二，有大差殊。猶如《菩薩地》中所說，犯根本罪，雖可重受菩薩律儀，而能還出，然於此生，決定不能獲得初地。《攝研磨經》亦云：「世尊，設若有一，由近惡友增上力故，造作如此誹謗正法，世尊，爾時如何能脫此罪？作是請已，世尊告妙吉祥童子云：曼殊室利，設七年中，一日三時於罪悔罪，後乃清淨，其後至少須經十劫，始能得忍。」此說諸惡雖已清淨，然得忍位，任如何速，須經十劫，是故無餘清淨之義。謂是能感非悅意果，無餘永淨，起道證等，極為遙遠，故應勵力，令初無犯。是故聖者，於微小罪，雖為命故，不故知轉。若懺悔淨，與初無犯二無差別，是則無須如是行故，即如世間，亦可現見傷手足等，雖可治療，然終不如初未傷損。

如是勵力，如《集法論》云：「若作諸惡未修福，誤失正法得非法，具惡業人死怖畏，如於大海散朽船。若已修福未作惡，行諸善士妙法軌，此則終無死亡怖，如乘固船登彼岸。」莫依前作，應如後行。此復若說眾多應理言辭而放逸轉，義利微劣。若有僅知微少法義，然隨所知正行取舍，義利殊大。《集法句》云：「若人宣多如理語，放逸而不如是行，譬如牧人數他畜，彼非能得沙門分。設雖少說如理語，然能正行法隨法，及能遠離貪嗔癡，此等能得沙門分。苾芻樂防慎，深畏諸放逸，自導出惡趣，如象出淤泥。苾芻樂防慎，深畏諸放逸，能抖一切惡，如風吹樹葉。」如是《親友書》亦云：「若希善趣諸解脫，願多修習於正見，若人邪見雖妙行，一切皆具苦異熟。」此於緣起二業因果，正觀見者乃是能成一切諸乘，及辦一切士夫義利，必不容少根本依處。故應多閱前文所說，及《念住經》、《賢愚因緣》、《百業》、《百喻》及《毗奈耶》、《阿笈摩》中諸多因緣，並諸餘典，令起猛利恆常定解，應當持為極扼要義。

〔科〕庚二 發此意樂之量

第二生此意樂之量者，謂先有無偽，希求現世，其求後世，唯虛言辭。即換其位，令成希求後世為主，現在為副，則為生起。然須令堅固，故此生已，仍須勵力善為修習。

〔科〕庚三 除遣此中邪執

第三除遣于此邪分別者，謂有一類，以佛經說，悉應背棄生死所有一切圓滿，為錯誤事。作是念云：身受用等諸圓滿事，增上生者，皆是生死，發求此心不應道理。然所求中略有二類，謂於現位須應希求，及是究竟所應希求。生死之中身等圓滿，希解脫者，於現法中，亦須希求，以由展轉漸受此身，後邊乃得決定勝故。非凡所有身及受用，眷屬圓滿，增上生事，一切皆是生死所攝。以其身等圓滿究竟，即佛色身，圓滿佛土，佛眷屬故。故《莊嚴經論》於此密意說云：「增上生謂受用身，圓滿眷屬勤圓滿。」此說由前四度，成辦增上生。又多教典，說由此等成色身故。是故修種智者，經極長時，修諸極多，諸極殊勝，戒施忍等，亦是希求彼等妙果，最極殊勝身等勝生。成辦究竟決定勝者，謂如《入行論》云：「由依人身舟，度脫大苦海。」是須依止以人所表善趣之身，度諸有海，趣妙種智，此復須經多生，故能辦此身勝因尸羅，是道之根本。

若善趣身而不圓滿一切德相，僅能成就一少分德，雖修諸道，進程微少，故定須一最圓滿者，此中護求寂等未圓學處，猶非滿足，故須勵力，護苾芻等圓滿學處。

有作是說：護持尸羅，若是為辦諸善趣者，則近住等亦能獲得，何須艱難，義利微少，諸苾芻等。又餘眾云，若別解脫所有要義，是為獲得阿羅漢故。然苾芻者，未滿二十，則不堪受，近事之身，亦有能得阿羅漢者，應贊其身。難行少義，苾芻何為？應當知此是全未知聖教扼要，極大亂言。應以下下律儀為依，受上上者，委重護持圓滿學處。已說於共下士道次淨修心訖。

菩提道次第廣論卷五終

菩提道次第廣論卷六

中 士 道

希求解脫

敬禮勝尊具大悲者足

如是隨念當死及思死後墮惡趣之道理，能令其心厭舍現世，於後善趣發生希求。次由共同皈依及由定解黑白業果，勵力斷惡修善，則能獲得善趣妙位。然非以此便生喜足，是令發起共下士之意樂及發共中士之意樂，厭舍生死一切事已，依此因緣而發大菩提心，引入上士。故於此中，須修中士之意樂。所謂雖得人天勝位，然仍未能出於行苦。若即於此執為樂性，實為顛倒。故於真實全無安樂，其後定當墮諸惡趣邊際惡故。譬如有一無間定當墮于懸險，現於險崖暫為休息。《入行論》云：「數數來善趣，數受諸安樂，死後墮惡趣，常受極大苦。」《弟子書》中亦云：「諸常轉入生死輪，而於暫憩思為樂，彼定無主漸百返，漂流等非等諸趣。」故於善趣亦當厭患，猶如惡趣。

《四百論》云：「諸智畏善趣，等同奈洛迦，不畏三有者，此中遍皆無。」《攝功德寶》中亦云：「諸具貪生死意恆流轉。」《弟子書》中亦云：「如如於諸趣中起樂想，如是如是癡闇極重厚；如如於諸趣中起苦想，如是如是癡闇極微薄；如如修習淨相極增長，如是如是貪欲極熾然；如如修習不淨極增長，如是如是貪欲極殄息。」此說從無始來，執著三有盛事為樂，增益串習諸淨妙相。能治此者，若修苦性及不淨相，彼等便息，若不修習便增癡貪，轉諸有輪，故修諸有過患為要。

〔科〕已二 于共中士道次修心分四

庚一 正修意樂分二

辛一 明求解脫之心

辛二 發此之方便

庚二 彼生起之量

庚三 除遣于此邪執分別

庚四 抉擇能趣解脫道性

今辛一 明求解脫之心

言解脫者，謂脫諸縛。此復業及煩惱，謂于生死是能繫縛。即由此二增上力故，若依界判，欲界等三。以趣分別，謂天趣等或五或六。依生處門，謂胎等四，即於其中結蘊相續，是繫縛之體性。故從此脫，即名解脫。欲求得此，即是希求解脫之心。又此解脫，非為惑業諸行生已息滅。以諸生法，於第二時定不安住，不待修習能治等緣，則不須勵力，一切解脫便成過失。故若未生對治，當於未來結生相續。由其發起對治力故，結生相續即便止息。

思惟苦諦

〔科〕辛二 發此之方便

第二發此之方便者，譬如欲得止息渴苦，由於渴逼，見非愛相。如是欲得諸取蘊苦寂滅解脫，亦由觀見取蘊苦性所有過患。故若未修三有過患，於彼發起欲舍之心，則於苦滅不起欲得。《四百論》云：「誰於此無厭，彼豈敬寂靜，如貪著自家，難出此三有。」

〔科〕辛二 發此之方便分二

壬一 由於苦集門中思惟分二

癸一 思惟苦諦生死過患分二

子一 顯示四諦先說苦諦之意趣

子二 正修苦諦

癸二 思惟集諦流轉次第

壬二 由于十二緣起思惟

今子一 顯示四諦先說苦諦之意趣

集諦為因，苦諦是彼之果，故集是先，果應是後。何故世尊不順彼義之次第，而作是說：諸苾芻此是苦聖諦，此是集聖諦耶？大師於此違因果次第而宣說者，以有至大修持扼要，故無過失。此復云何？謂諸所化，若於生死自先未發無倒希求解脫之心，根本斷絕，彼於解脫云何能導？以諸所

化無明闇覆，於諸苦性生死圓滿，執為安樂，顛倒所誑。如《四百論》云：「此大苦海中，悉無諸邊岸，愚人沉此中，云何不生畏？」先須為說此實是苦，非有安樂，說多苦相令起厭離，是故于初先說苦諦。此後自見墮于苦海，則于苦海欲求脫離，便見其苦必須滅除。此復了知：未止其因苦終不滅，便念其因復為何等，由此始能了知集諦，是故集諦於苦後說。次知生死眾苦，皆由有漏業生，其業復由煩惱發起，煩惱根本是為我執，便知集諦。若見我執亦能止滅，誓願現證滅苦之滅，故於集後宣說滅諦，若爾，開示苦諦之後，即於解脫發生希求，苦諦之後應說滅諦。答云無過。爾時雖有欲解脫心，欣得寂滅眾苦之滅，然猶未明眾苦之因，未見其因定能遮止，故於解脫，不能定執為所應得，定當證滅。如是若執定當證滅，定當解脫，便念何為趣解脫道，趣向道諦，是故道諦最後宣說。如是亦如《相續本母》云：「如病應知斷病因，當得樂住應依藥，苦因彼滅如是道，應知應斷應證修。」如是四諦，大小乘中皆數宣說，是為善逝總攝生死流轉，生死還滅諸扼要處。故修解脫極為切要，亦是修行大嗚柁南，故須如是次第引導學者。若未真實思惟苦諦，厭舍生死，則求解脫亦唯虛言，隨其所作悉成集諦。若未思集，善知惑業生死根本，猶如射箭未見鵠的，是即斷截正道扼要，遂於非脫三有之道妄執為是，勞而無果。若未能知應斷之苦集，則亦不明靜苦之解脫，故欲求解脫，亦唯增上慢耳。

〔科〕子二 正修苦諦分二

丑一 思惟生死總苦分三

寅一 思惟八苦

寅二 思惟六苦

寅三 思惟三苦

丑二 思惟別苦

今寅一 思惟八苦

如《親友書》云：「仁和應厭於生死，欲乏死病及老等，無量眾苦出生處。」應如是修。此中修習厭生死者，謂思惟彼是眾苦根源。苦者，謂已顯說欲乏等四。「等」字攝四，共為八種。此八種苦，是薄伽梵於多經中明苦諦時數所宣說。

修共中士一切所緣法類，如共下時所說共法，此亦應取。諸不共之修事，若有慧力，如下所寫皆當善修。若慧劣弱，可暫舍置所引教文，唯當修習應時義體。此等雖是思擇而修，然除應修諸所緣外，餘善不善無記等上悉不應散。當於所緣遮心掉等，亦莫令隨昏睡沉沒增上而轉，當令其識極為明淨，漸次修習。《入行論》云：「雖長夜修行，念誦苦行等，若心散亂修，佛說無義利。」此說一切散亂善行，其果微少。又《修信大乘經》云：「善男子，由此異門，說諸菩薩，隨其所有信解大乘，大乘出生，當知一切皆是由其不散亂心，正思法義之所出生。」此中不散亂心者，謂除善所緣，不向餘散。法及義者，謂文及義。正思惟者，謂以觀慧觀察思擇。由此顯示隨修一切功德之法，皆須此二。故說引發三乘一切功德，皆須二事：一、除善所緣心不餘散，專一而住真奢摩他或其隨順。二、善觀察善所緣境，如所有性盡所有性，毗鉢舍那或其隨順。如是亦如《解深密經》云：「慈氏，若諸聲聞，或諸菩薩，或諸如來，所有世間及出世間一切善法，當知皆是此奢摩他、毗鉢舍那所得之果。」此中若無真實止觀及隨順二，則三乘一切功德，非定皆是止觀之果。

如是八苦之中，初思惟生苦分五。眾苦所隨故生為苦者，謂諸有情那洛迦中，及諸一向唯苦餓鬼，並諸胎生、卵生，如是四類，於初生時，便有無量猛利苦受，隨逐而生。粗重所隨故生為苦者，謂三界一切諸行，為煩惱品粗重所隨，無堪能性，不自在轉。三界有情諸行生起，皆為煩惱品類粗重隨逐。總之由有生住增長煩惱種子隨逐流轉，故無堪能安住善事，亦不如欲自在而轉。眾苦所依故生為苦者，謂於三界既受生已，由此因緣，便能增長老病死等無邊眾苦。煩惱所依故生為苦者，謂於生死既受生已，便於貪境、嗔境、癡境發生三毒，由此能令身心苦惱不靜，不安樂住。謂諸煩惱，由種種門逼惱身心。不隨所欲離別法性故生苦者，謂一切生最後邊際，咸不出死，此非所愛，此復能令唯受眾苦。故應思惟如是生時，眾苦俱生，粗重俱生，生復能引衰老病等煩惱死亡，此亦能令受苦道理。

特住胎時受何苦者，如《弟子書》云：「極猛臭穢極逼切，最狹黑闇遍蔽覆，住胎猶入那洛迦，身屈備受極重苦。」此諸文義，如《入胎經》云：「無量不淨，周遍充滿，多千蟲類之所依處，具足最極臭穢二門，具足非一骨鎖穴孔，復有便利清腦腦膜髓等不淨，生藏之下熟藏之上，面向脊骨背對腹皮，於月月中，出諸血相以之資養，母食食時，以二齒鬚細嚼吞下，其所吞食，下以口穢津涎浸爛，上為腦膜之所纏裹，猶如變吐。所有食味，從母腹中入自臍孔，而為資長，漸成羯羅藍、頰」部陀、閉尸健南，手足微動，體相漸現。手足面等胎衣纏裹，猶如糞穢，生臭變臭猛暴黑闇，不淨坑中上下遊轉，以諸苦酸粗鹹」辣淡，猶如火炭。食味所觸，猶如蒼蠅，以不淨汁而為資養。如墜不淨，臭穢熾然，淤泥之中命根非堅。又母身內所有火力，煎炙遍炙極遍煎炙，燒熱遍熱極遍燒熱，燒然遍然極遍燒然，受諸猛利粗惡難忍，非所悅意極大苦受。如如其母轉動遍動極遍轉動，如是如是如被五縛，亦如投擲塘」煨坑中，受諸猛利粗惡難忍，非所悅意，難以為喻，極大苦受。「如其母，若受飲食太多太少及食太膩太乾太冷太熱，鹹淡苦酸及太甘辛，若行欲行，若太急走，若跳若倒，若住火前，或蹲居坐，亦說於胎起大痛苦。生藏上壓熟藏下刺，如被五縛插之尖標。從胎產時及產出時，所有眾苦，亦如《弟子書》云：「此漸如硬壓油具，壓迫其次方得生，然未爾時即舍命，唯是受苦業力強，住不淨中顛倒身，濕爛裹胎極臭穢，猛逼切痛如潰瘡，猶如變吐宿念舍。」此諸文義，如《入胎經》云：「次彼漸生一切肢節，從其糞廁腐爛滴墜，不淨暴惡生臭變臭，黑闇可怖，糞尿爛粘臭氣垢穢，血水常流瘡門之中，由其先業異熟生風，吹足向上令頭向下，兩手縮屈被二骨輪，逼迫遍迫周遍逼迫，由諸粗猛難忍非悅，最大苦受令其身分悉皆青瘀，猶如初瘡，難可觸著，身一切根悉皆楚痛，極穢胎垢遍粘其身，由乾渴故，令其唇喉及以心臟悉皆枯燥，住此迫迫難忍苦處。此由因緣增上，宿業異熟，生風吹促至極艱辛，始得產出。生已無間，被外風觸如割塗灰，手衣觸時如利劍割，當受粗猛難忍非悅極大苦受。」又說如牛剝皮，被蟲所食，及如癩人遍身潰爛，加諸鞭撻極受楚切。又產已無間，取懷抱等及寒熱觸，亦當受諸粗猛難忍，非悅意苦。八苦之中，特於此初及於最後，須殷重修。故如前說，當以觀慧數數觀察而善修習。

思惟老苦分五。盛色衰退者，謂腰曲如弓，頭白如艾，額如砧板，皺紋充滿，由如是等，衰其容貌令成非愛。氣力衰退者，謂於坐時，如袋斷索，起如拔樹，語言遲鈍，行步緩慢等。諸根衰退者，謂眼等不能見色等，重忘念等，減念力等。受用境界衰退者，謂受飲食等，極難消化，又無堪能受諸欲塵。壽量衰退苦者，謂壽多減盡，速趣於死。應當數數思惟此等。《廣大遊戲經》中亦云：「由老令老壞少壯，猶如大樹被雷擊，由老令耄朽屋畏，能仁快說老出離。諸男女眾由老枯，如猛風摧娑羅林，老奪精進及勇勢，譬如士夫陷淤泥。老令妙色成醜陋，老奪威德奪勢力，老奪安樂作毀譽，老奪光澤而令死。」懂哦瓦云：「死苦雖重，而時短促。此老最重。」迦瑪瓦云：「老漸漸至，故稍可忍，若一時頓至，實無能忍之方便。」

思惟病苦分五。身性變壞者，謂身肉銷瘦，皮膚乾枯等。增長憂苦多住憂苦者，謂身中水等諸界，分不平均，增減錯亂，身生逼惱，心起憂痛，而度晝夜。不能受用悅意境界者，謂若有云：諸可意境於病有損，雖欲享受而不自在。如是諸威儀道，亦多不能隨欲。諸非可意境受用，雖非所欲須強受用者，謂諸非悅飲食藥等，須強食用。如是火灸及刀割等諸粗苦事，皆須習近。速離命根者，謂見病難治，便生痛苦。當於此等審細思惟。《廣大遊戲經》云：「多百種病及病苦，如人逐鹿逼眾生，當觀老病壞眾生，惟願速說苦出離。譬如冬季大風雪，草木林藥奪光榮，如是病奪眾生榮，衰損諸根及色力。令盡財穀及大藏，病常輕蔑諸眾生，作諸損惱嗔諸愛，周遍炎熱如空日。」

思惟死苦分五。謂舍離圓滿可愛財位，舍離圓滿可愛親族，舍離圓滿可愛朋翼，舍離圓滿可愛身體，死時當受猛利憂苦，乃至意未厭此諸苦。當數思惟，前四為苦之理者，謂見當離此四圓滿而發憂苦。《廣大遊戲經》云：「若死若沒死沒時，永離親愛諸眾生，不還非可重會遇，如樹落葉同逝水。死令王者無自在，死劫猶如水漂木，獨去無伴無二人，自業具果無自在。死擒多百諸含靈，如海鯨吞諸眾生，猶龍金翅象遇獅，同草木聚遭猛火。」

思惟怨憎會苦分五，謂如遇怨敵，便生憂苦，畏其制罰，怖畏惡名，遭非贊頌，畏苦惱死，違正法故，畏懼死後，墮諸惡趣。當思此等。

思惟愛別離苦分五。謂若舍離最愛親等，由此令心發生憂感，語生愁歎，身生擾惱，念彼功德，思戀因緣令意熱惱，應受用等有所缺乏。當思此等。

思惟所欲求不得苦分五。如愛別離，求不得者，謂務農業秋實不成，及營商賈未獲利等，由於所欲勵力追求而未得故，灰心憂苦。

思惟宣說五種取蘊總為苦義分五。謂是當成眾苦之器，及依已成眾苦之器，是苦苦器，是壞苦器，是行苦器。於此諸苦當數思惟。其中初者，謂依受此取蘊，能引來生以後眾苦。第二謂依已成之蘊，為老病等之所依止。第三、第四，謂彼二苦粗重隨逐能生彼二。第五謂初成取蘊，即便生為行苦自性，以一切行為宿惑業他自在轉，是行苦故。於三苦時，此當詳說。若於生死取蘊自性，未能發起真實厭離，則其真實求解脫心，無發生處。於諸有情流轉生死，亦無方便能起大悲，故隨轉趣大小何乘，然此意樂極為切要。發生此者，亦隨當從無垢聖語，如量解釋，先正尋求清淨了解。次須長時觀擇修習，引發其心猛利變動。故薄伽梵令知苦諦生死過患，宣說八苦，所有密意，如聖無著極善抉擇而為宣釋。如博朵瓦云：「于六趣中，隨生何趣，其後發生病痛死等眾苦惱者，是病者病，是死者死，非彼不應，忽爾而起。是生死相，或生死性，住生死時，必不能越。我等於此若起厭離，須斷其生，此須斷因。」當於前說，生老病死等已生眾苦，如是思惟。

〔科〕寅二 思惟六苦

第二思惟六苦者，《親友書釋》宣說七苦，其最後者是別過患，故於此中當思六種。其中無定過患者，謂於生死流轉之時，父母等親，於他生中轉為怨敵，諸怨敵等轉成親屬，如是父轉為子，子轉為父，母轉為妻，妻轉為母等，唯是次第展轉流轉，是故全無可憑信處。《親友書》云：「父轉為子母轉為妻，怨仇眾生轉為親，及其返此而死死，故於生死全無定。」即現法中亦復展轉，互為親怨。如《妙臂經》云：「有時怨敵轉為親，親愛如是亦為怨，如是一類為中庸，即諸中庸復為怨。如是亦復為親愛，具慧了知終莫貪，於親當止愛分別，於心善法安樂住。」如是修習，破於親怨分別黨類而起貪嗔，觀生死法，任何全無安心之處，應起厭離。

無飽足過患者，如云：「一一曾飲諸乳汁，過於四海於今後，隨異生性流轉者，尚須多飲過於彼。」謂當思惟，一一有情，飲母乳酪昔飲幾許，今後若不學解脫道當飲幾何。此是略喻，更當思惟生死之中，盛事苦事，無所未經，令心厭離。

若謂受樂令意滿足，然三有樂，任受幾多，非但無飽，後後轉復增長貪愛，由此常夜馳騁生死，經無量劫，受諸至極難忍大苦，然其安樂不及一分。如《親友書》亦云：「如諸癩人為蟲癢，為安樂故雖近火，然不能息應了知，貪著諸欲亦如是。」《弟子書》云「豈有百返未經趣，豈有昔未多受樂，未得吉祥如白拂，豈有是事反增貪？豈有昔未多經苦，眾生無欲能飽滿，無有情腹未曾臥，然何生死不離貪？」應如是思。又如《除憂經》說而思極能厭離，如云：「數於地獄中，所飲諸烱銅，雖大海中水，非有爾許量。生諸犬豕中，所食諸不淨，其量極超過，須彌山王量。又於生死中，由離諸親友，所泣諸淚滴，非海能為器。由互相鬥爭，積所截頭首，如是高聳量，出過梵世間。為蟲極饑虛，所噉諸土糞，於大乳海中，充滿極高盛。」如是又如《華嚴經》云：「汝應憶念為諸欲，徒耗諸身前邊際，今求菩提具禁戒，由禁於此摧諸欲。汝應憶念為諸欲，徒耗諸身前邊際，未能承事恆沙佛，未從佛聞如是語。」謂盡所得三有盛事，悉皆欺誑，領受無量無義大苦。如前唐捐無量色身，皆當憶念，若後仍不策勵勤修，更當如是。思惟此理，令起厭離。懂哦瓦云：「覺沃敦巴從無始來，曾受何身，然皆未修大乘正法，猶如今日，故須策勵。」又如桑樸瓦云：「此生死中須多仰覆，此於心中實覺不安。」乃至未能起心如此，須勤思惟，縱起亦當恆常修習。

數數舍身過患者，如云：「一一身體諸骨聚，超過幾多須彌峰。」謂一一有情受身之骨，若不爛壞，多於須彌。

數數結生過患者，如云：「雖將地丸如柏子，數母邊際未能盡。」昔諸先覺解釋此義，謂一有情為母之量，此非正義。即此釋中引經文云：「諸苾芻，譬如有人，從此大地執取諸丸，量如柏子，作是數云：此是我母，此是我母之母，而下其丸。諸苾芻，此大地泥速可窮盡，然諸人母展轉非爾。」是顯自母及彼母等母轉次第，此論亦說母邊際故。此成厭患因之理者，如《四百論》云：「若時雖一果，初因非可見，見一亦增多，爾時何不畏。」其《釋》亦云：「此顯由諸難可度量稠林相續，令極難行生死大野，常應厭患，隨順於此，當如理修。」如此當知。

數數高下過患者，如云：「既成百施世應供，業增上故復墮地，既滿轉輪聖王已，復於生死為奴婢。天趣天女乳腰柔，長受安樂妙觸已，後墮地獄鐵輪中，當受粗磨割裂觸。長時安住須彌頂，安足陷下受安樂，後遊塘煨屍泥中，當念眾苦極難忍。天女隨逐受歡喜，遊戲端妙歡喜園，後當住止劍葉林，獲割耳鼻別手足。天女殊妙如金蓮，共同游泳徐流池，後墮地獄當趣入，難忍灰水無極河。雖得天界大欲樂，及諸梵天離欲樂，後墮無間為火薪，忍受眾苦無間絕。得為日月自身光，照耀一切諸世間，後往極黑陰闇處，自手伸舒亦莫睹。」磨等三鐵輪者，如其次第，謂於眾合、黑繩、燒熱三中而有。天女隨逐者，謂為天女之所依附。天界欲樂者，謂忉利以上欲天所有。日月光者，是如世間共許而說，未分能依及所依處，若分別說，乃是彼二宮殿之光。此等為喻，當思一切從高墮下所有道理，厭患三有，以其三有一切盛事，最後邊際，衰所攝故。此如《調伏阿笈摩》云：「積集皆銷散，崇高必墮落，合會終別離，有命咸歸死。」

無伴過患者，如云：「若能了知如是過，願取三福燈光明，獨自當趣雖日月，難破無邊黑闇中。」了知過者，謂當了知如前所說，須如是死，願取福光。三種福者，謂三門善事，或施所生等三種善事。無邊黑闇者，謂無明黑闇。無伴而趣者，如《入行論》云：「獨生此一身，俱生諸骨

肉，壞時尚各散，何況餘親友。生時獨自生，死時還獨死，他不取苦分，何須作障親。」如是六苦總攝為三，謂於生死中，無保信處，受彼安樂，終無飽期，無始而轉。初中有四：一於所得身不可保信者，謂身數數舍；二作諸前益不可保信者，謂無決定；三於得盛事不可保信者，謂高下變易；四於諸共住不可保信者，謂無伴而往。第三者，謂數數結生，展轉受生不見邊際。如是總攝亦當思惟。

〔科〕寅三 思惟三苦

第三修三苦者，謂譬如極熱或瘡或癰，若於其上灑以冷水，似為安樂。於生死中所有樂受，若壞滅時，還起眾苦，故名壞苦。此復非唯其受，即此相應餘心、心所及為所緣諸有漏境，皆是壞苦。又如熱癰逼切，觸熱水等變異觸時，起極楚痛。如是當知苦受，隨纔生起，便能觸惱或身或心，故名苦苦。譬如腎痛，此復如前，非唯其受。又如熱癰，俱未觸會二觸之時，有漏舍受，為諸粗重之所隨逐，故名行苦。此亦如前，非唯其受，此由先業煩惱自在而轉，故名為苦，及為能發後煩惱種，所隨逐故，名為遍行粗重所隨。如是若起樂受貪欲增長，若起苦受嗔恚增長，苦樂俱非隨粗重身，則於無常執為常等，愚痴增長。其中貪欲能感當來於五趣中生等眾苦，嗔於現法起憂感等，于後法中感惡趣苦。癡於前二所感二苦隨逐不舍。故於樂受，應觀為苦，滅除貪欲。於諸苦受，應作是思：此蘊即是眾苦因緣，苦從此生，猶如毒箭，滅除嗔恚。於諸舍受，應觀無常銷滅為性，滅除愚癡。不於三受為三毒因，此如《瑜伽師地》及《攝抉擇》意趣而說。如負重擔，隨其重擔當負幾久，便有爾許不樂。取蘊重擔亦爾，乃至執持爾時受苦，以此蘊中有苦煩惱粗重安住，故為行苦。既有此已，雖於現在苦受未生，然其無間由種種門能起眾苦，故此行苦遍一切苦，及是所餘二苦根本，故應於此多修厭離。

又能增貪現前樂受，多是於苦，漸息滅位妄起樂覺，全無不待除苦所顯自性之樂。譬如太走為苦，略為住息遂生樂覺。現見此是先生大苦，漸息滅時樂漸次起，故非性樂。若太久坐，仍復如前，生眾苦故。若是性樂之因者，應如苦因，隨其習近，其苦漸增，如是習近行住坐臥，飲食日陰等，亦應隨其幾久習近，便有爾許安樂漸起。現見太久唯生苦故。如是亦如《入胎經》云：「難陀，行住坐臥諸威儀中，應當了知別別是苦。諸靜慮師，應觀彼彼威儀自性，若行度日，不住不坐不臥，彼則於行，唯別受苦。別別領受猛性、粗性、難可忍性、非悅意性。非於其行，起安樂想。」餘三威儀亦如是說：「難陀，然由彼彼威儀之苦，暫間斷故，遂於餘餘新生眾苦，妄起樂想。難陀，生唯苦生，滅唯苦滅；生唯行者，滅唯行滅。」《四百論》亦云：「如安樂增長，現見反成苦，如是苦增長，然非可轉樂。」

〔科〕丑二 思惟別苦分四

寅一 三惡趣苦

寅二 人苦

寅三 非天苦

寅四 天苦

今寅一 三惡趣苦

第二思惟別苦有六。三惡趣苦，已如前說。

〔科〕寅二 人苦

人苦者，謂饑渴寒熱，不可意觸，追求勞苦，復有生老病死等七，如前當知。又如《資糧論》云：「惡趣苦無餘，人中亦現有，苦逼等地獄，貧如琰魔世。此中旁生苦，強力於羸弱，制罰及損害，相續如暴流。有因貧乏起，餘從不足生，追求難忍苦，一切謀略殺。」《四百論》云：「勝者為意苦，庸流從身生，二苦日日中，能壞此世間。」

〔科〕寅三 非天苦

非天苦者，如《親友書》云：「諸非天中意苦重，由其性嗔天德故，此等由其趣性障，具慧不能見聖諦。」此由不忍，嫉天富樂，令意熱惱。由此因緣，與天鬥爭，受割裂等傷身眾苦。此等雖具智慧，然由異熟障故，於彼身中不堪見諦。《念住經》說此為旁生，《瑜伽師地論》說為天趣。

〔科〕寅四 天苦分二

卯一 欲天三苦

卯二 上二界粗重苦

今卯一 欲天三苦

初死墮苦中有二。死歿苦者，如云：「諸天趣樂雖極大，然其死苦大於彼，如是思已諸智者，莫愛有盡天趣樂。」謂較昔受天欲生樂，將臨歿時，五死相現，所起痛苦，極重於彼。五死相者，即如彼云：「身色變為不可愛，不樂本座華鬘萎，衣服垢染身出汗，是於先時所不出。天趣報死五死相，起於住天界諸天，等同地上諸人中，傳報當死諸死相。」墮下處苦者，如云：「從天世間死歿已，設若全無少餘善，彼無自在往旁生，餓鬼地獄隨一處。」悚慄苦者，謂由有成就廣大福聚及上妙五欲天子生時，諸薄福天子見已惶怖，由此因緣受大憂苦。斫裂殺害苦者，謂天與非天鬥爭之時，受斷支節破裂，其身及殺害苦，若斷其頭，即便殞歿，傷身斷節，續還如故。驅擯者，謂諸具足強力諸天，纔一發憤，諸劣天子便被驅擯出其自宮。又如《資糧論》云：「所有受欲天，彼亦無樂心，遭欲貪熾然，內火而燒煮。若諸心散亂，彼豈有安樂？非於無散心，剎那能自在。散逸擾亂性，終不能寂滅，等同有薪火，遍受大風吹。」又云：「如病愈未久，食所不宜食。」

〔科〕卯二 上二界粗重苦

色及無色上界諸天，雖無此諸苦，然煩惱隨逐，有諸障礙，於死於住悉無自在，故彼亦由粗重為苦。又如《資糧論》云：「色無色諸天，超越於苦苦，以定樂為性，住劫不傾動。然非畢竟脫，從彼仍當墮，似已得超越，惡趣苦暴流。雖勵不久住，等同空飛鳥，如童子射箭，墮落為邊際。如久然諸燈，剎那剎那壞，諸行變壞苦，仍當極侵惱。」

如是思惟五趣六趣，總別諸苦，厭患生死意欲出離，便當觀察其因，念云如是生死以何為因。

思惟集諦

〔科〕癸二 思惟集諦流轉次第分三

子一 煩惱發生之理

子二 彼集業之理

子三 死沒及結生之理

今子一 煩惱發生之理

成辦生死之因，雖俱須惑業，然以煩惱而為上首。若無煩惱，雖有宿業超諸量數，然如種子，若無潤澤及其土等，定不發芽。如是諸業缺俱有緣，亦定不能發苦芽故。又若有煩惱，縱無宿業，無間新集，取後有故。如是亦如《釋量論》云：「超度諸有愛，非餘業能引，滅盡俱有故。」又云：「若有愛，仍當出生故。」是故開示煩惱對治極為重要。此復賴於先知煩惱，故於煩惱，應當善巧。

〔科〕子一 煩惱發生之理分四

丑一 正明煩惱

丑二 如何生起之次第

丑三 煩惱之因

丑四 煩惱過患

今丑一 正明煩惱

煩惱總相者，如《集論》云：「若有法生，即便生起極不靜相，由彼生故，令心相續，極不靜起，是煩惱相。」謂若何生，令心相續，極不寂靜。

各別相中有十煩惱：貪者，謂緣內外可意淨境，隨逐耽著，如油著布難以洗除，此亦耽戀自所緣境與彼所緣，難以分離。嗔者，謂緣諸有情及苦苦具，謂刀杖荊刺等，發恚惱心，發粗猛心，於彼諸境思作無義。慢者，謂依止薩迦耶見，緣內外之高下好惡，令心高舉，高相隨轉。無明者，謂於四諦業果，三寶自性，心不明了，染污無知。疑者，謂緣諦等三法，念其有耶無耶，是耶非耶。壞聚見者，謂緣取蘊，計我、我所，染慧為性，我、我所見。其中壞是無常，聚是眾多。為欲顯此所見之事唯是無常，非一之法，全無常一補特伽羅，故為立名曰壞聚見。邊執見者，謂緣薩迦耶見所執之我，計為常恆，或見斷滅，無從此沒，結生當來，染慧為性。見取者，謂緣薩迦耶見、邊見、邪見，三中隨一，及彼所依見者之蘊，執為最勝染慧為性。戒禁取者，謂緣壞戒，可舍之戒，及諸行狀軌則，身語定轉，所有邪禁及緣彼等所依之蘊，見為能淨罪惡，能解煩惱，能出生死，染慧為性。邪見者，謂謗無前世後世及業果等，或計自在及勝性等為眾生因，染慧為性。此十煩惱，是如《集論》、《瑜伽師地》、《釋五蘊論》所出而說。

〔科〕丑二 如何生起之次第

第二、如何生起次第者，如許薩迦耶見與無明異者，譬如盤繩，略降黑闇，於繩實體不能明

了，於彼遂起執蛇之覺。如是障蔽明見蘊體，由無明闇誤蘊為我，從此發生諸餘煩惱。如許彼二為一，即薩迦耶見為煩惱根本。此復由其薩迦耶見，執為我已，遂即分判自他差別。如是分已，貪著自黨，嗔恚他品，緣我高舉，執我常斷，於我見等及彼相屬所有惡行執為第一。如是便於開示無我之大師，及師所說業果四諦三寶等法，邪見謂無，或復生疑為有為無是耶非耶。如《釋量》云：「有我知有他，執嗔自他分，與此等系屬，生一切過失。」

〔科〕丑三 煩惱之因

第三、能生煩惱之因分六：所依者，謂煩惱之隨眠。所緣者，謂順生煩惱境界現前，猥雜者，謂隨學惡友非善士夫。言教者，謂聽聞邪法。串習者，謂增長煩惱昔串習力。作意者，謂妄增益愛非愛相，及於無常妄執常等非理作意。

〔科〕丑四 煩惱過患

第四過患者，謂煩惱纔生，先能令心雜染，倒取所緣，堅固隨眠同類煩惱，令不間斷，於自於他於俱損害，於現於後於俱生罪，領受苦憂感生等苦。遠離涅槃，退失善法，衰損受用，赴大眾中，怯懼無樂及無無畏，一切方所惡名流布，大師護法聖者訶責，臨終憂悔死墮惡趣，不能獲得自己義利。《莊嚴經論》云：「煩惱壞自壞他壞淨戒，退損失利護法大師呵，鬥爭惡名他世生難處，失得未得意獲大憂苦。」《入行論》亦云：「嗔瞋」愛等怨敵，全無手足等，非勇智如何，彼令我如僕，安住我心中，歡樂反損我，於此忍不憤，忍非處應呵。一切天非天，設與我作敵，彼不能令入，無間大火中。此大力惑敵，若遇須彌峰，且不留灰塵，能刹那擲我。如我煩惱敵，長時無始終，餘敵皆不能，至如是久遠。若隨順承事，悉為作利樂，若親諸煩惱，返作苦損惱。」此說過患，皆當了知。又如阿蘭若師云：「斷除煩惱，須知煩惱過患體相對治生因。由知過患，觀為過失，計為怨敵。若不知過患，則不知為怨敵。故如《莊嚴經論》及《入行論》所說思惟。」又云：「知煩惱相者，亦須聽對法，下至當聽《五蘊差別論》，了知根本及隨煩惱於心相續。若貪、嗔念隨一起時便能認識，此即是彼，他今生起，與煩惱鬥。」須如是知。

〔科〕子二 彼集業之理分二

丑一 正明所集之業分二

寅一 思業

寅二 思已業

丑二 如何集業之理

今寅一 思業

如《集論》云：「云何為思？謂令心造作意業，於善、不善及無記中，役策心為業。」謂令自相應心，於境轉動之心所意業。

〔科〕寅二 思已業

第二者，謂彼思發起身語之業。《俱舍論》云：「業謂思彼起，思即是意業，彼起身語業。」

於身語業分為二種：有表、無表。婆沙師許唯是有色，世親論師破之，許為與身語表俱轉之思，故二種業俱說為思。總業有三，謂善、不善、無記，此說初二。善業有二，謂有漏、無漏，此明有漏。其中復二，謂聖人相續中有，及異生相續中有，此說後者。其不善業者，謂非福業。福業者，謂欲界所攝善業，不動業者，謂色、無色地所攝有漏善業。如是亦如《俱舍論》云：「福欲界善業，不動從上起。」何故名為不動業耶？謂如欲界中，應於天身成熟之業，有於人畜餓鬼之身，而得成熟，果是可動。如是上界，應於此地成熟之業，除此地外不於餘熟，故名不動。《俱舍論》云：「由於彼地中，業熟不動故。」

〔科〕丑二 如何集業之理

第二集業之理者，總諸聖者，於諸善業發生增長。預流、一來，亦有造集不善業者。然諸聖者，定不積集善趣惡趣引生死業。《中觀論》云：「生死本為行，故智者不造，故愚為造者，非智見性故。」世親論師亦云：「見諦無能引。」是故乃至自隨補特伽羅我執而轉，爾時容造能引之業。現證無我真實義已，雖於生死由業煩惱增上受生，然不新造能引之業。預流、一來，亦能不忍斷除我執，譬諸強力制伏羸劣，《瑜伽師地論》作此說故。是故造集能引生死業者，謂住大乘加行道上品，世第一法以下一切異生。

如是若由染污無明薩迦耶見，他自在轉，三門作行殺等不善，集非福業。若行舍施守護戒等欲界善法，是集福業。若修靜慮無色地攝奢摩他等，是為積集諸不動業。若爾，於三有中一切盛事，見為過患，希求解脫欲樂，發起修眾善業，又於無我義如理觀察慧相應思諸善淨業，是否集諦生死因耶？總資糧道、加行道者，雖集庸常能引之業，然由如斯意樂所起，及於無我觀慧相應諸善淨業，是後有愛能對治品，與生死本我執行相，相違而轉，故非尋常真能引之集諦。然能隨順引後有集，故立為集攝。如是亦如《攝抉擇分》云：「問：若世間諸法，厭患後有，能背後有，引出世道，彼等何故集諦所攝？答：雖彼自性，厭背後有，然能隨順後有身語意妙行，是故當知是集諦攝。」此說善思生死過患，厭離生死意樂所起，引出世道諸善淨法，為隨順集故當勵力，引此意樂及無我慧。

由是因緣，若未由多異門觀察修習生死過患，於生死盛事破除貪愛，獲得對治。又未如理以正觀慧觀無我義。又離修習二菩提心。餘諸善行，唯除少數依福田力，悉是庸常集攝，轉生死輪。又增長業分為二類：一為樂受義故增長，二為舍受義故增長。

初中復二：一為受用色聲等欲塵，所生諸樂。二於外樂，厭舍貪著，為定生樂受，而增長業。初復有二：一、正緣未死以前現法樂故，造非福業。二、正緣來世諸欲樂故，增長福業。正緣定生樂受者，謂集能生第三靜慮，下至初禪諸不動業。若於諸欲舍離貪著，復由樂受令意厭患。為舍受故而作業，謂集能生第四靜慮，乃至有頂諸不動業。此是世親論師意趣。由此正理，若普厭棄一切諸有，為解脫故三門行善，則能漸遠生死，漸近涅槃。

〔科〕子三 死沒及結生之理分五

丑一 死緣

丑二 死心

丑三 從何攝暖

丑四 死後成辦中有之理

丑五 次於生有受生道理

今丑一 死緣

壽盡死者，謂如宿業所引壽量，一切罄盡而死，是為時死。福盡死者，謂如無資具死。未舍不平等死者，謂如經說，壽未窮盡，有九死因緣，謂食無度量、食所不宜、不消復食，生而不吐、熟而持之、不近醫藥、不知于已若損若益、非時非量、行非梵行。

〔科〕丑二 死心

第二、死心分三：善心死者，謂由自憶，或他令憶，乃至粗想現行以來，信等善法現行於心。又行善不善補特伽羅將命終時，或自憶念，或他令憶，昔於何法多所串習彼便力強，由此令心於彼流注，餘皆忘失。若於二事平等串習，先憶何法便不退舍，不起餘心。又作善者，如從闇處趣向光明，臨命終時，猶如夢中見有種種可意之色，非不可愛，安祥而逝，臨死其身無重苦受。造妙業者，解肢節苦亦極輕微。

不善心死者，謂由自憶，或他令憶，乃至粗想現行以來，追念貪等現行不善，臨死其身受重苦受。造不善業當死之時，現受先造不善業果，所有前相，謂如夢中多怪色相，於彼顯現，如從光明趣向闇處。諸造上品不善業者，由見彼等不可愛相，身毛恐豎手足紛亂，遂失便穢，捫摸虛空，翻睛咀沫，此等相現。若造中品不善，彼諸相中有現不現，設有不俱。作惡業者，解肢節苦，最極尤重。又解肢節，除天那落迦，所餘生處，一切皆有。又一切人臨命終時，乃至未到昏昧想位，長夜所習我愛現行，復由我愛增上力故，謂我當無，便愛自身，此即能成中有之因。此中預流及一來者，雖其我愛亦復現行，然慧觀察制而不著，譬如強力制伏羸劣。諸不還者，我愛不行。

無記心死者，謂行善不善者，或未行者，自未能念此二種事，無他令憶。此臨終時，俱離苦樂。善心死者，是於有粗想時，若細想行時，善心即舍，住無記心。彼於爾時，於曾習善亦不能憶，他亦不能令其憶念。不善亦爾。故細想行時，一切死心皆是無記。《俱舍釋》說：「善不善心行相明了，不能隨順當斷死心。」

〔科〕丑三 從何攝暖

第三、從何攝暖者，造不善者，識於所依從上分舍，上分先冷，乃至心處。造善業者，自下分舍，下分先冷。二者俱從心處識舍。識最初托精血之中，即為肉心，最後舍處即最初托。如是先從上身攝暖至心，或從下分收暖至心。次雖未說，從下或上，亦攝至心。然當類知。

〔科〕丑四 死後成辦中有之理

第四死後成辦中有之理者，如前所說識從何舍，即於彼處無間而成，死與中有，如秤低昂。依二種因，謂我愛已生故，無始樂著戲論已燻習故，善不善業已燻習故。又此中有，眼等諸根悉皆完具，當生何趣即彼身形，乃至未受生有以來，眼無障礙，猶如天眼；身無障礙，如具神通。《俱舍》亦云：「為當本有形，此謂死以前，生剎那以後，同類淨眼見，具業神通力，根全無障礙，不轉為尋香。」此說中有是同類見，及修所得離過天眼能見。成辦何趣中有，次定不可轉趣餘生。

《集論》中說容有轉改。本有者，《俱舍論》中總說四有：死已未生是為中有，當正受生初一剎那是為生有，從此第二剎那乃至死有最後剎那以前是為本有，臨終最後剎那是為死有。此望將來受生之死有，是其本有。有誤解此說為前生身形，又有見說是後形故，說三日半為前生形，次三日半為後生形。此說全無清淨依據，唯增益執，《瑜伽論》說識不住故，於前世身不起欲樂。故有說云：見前世身而生憂苦，亦屬增益。造不善者所得中有，如黑孺光，或陰闇夜。作善中有，如白衣光，或晴明夜，見已同類中有，及見自等所當生處。《入胎經》云：「地獄中有如燒杌木，旁生中有其色如煙，餓鬼中有色相如水，人天中有形如金色，色界中有其色鮮白。」此是顯色差別。從無色沒生下二界則有中有，若從下二生無色者則無中有。於何處沒，即於其處成無色蘊。堪為根據諸教典中，除此而外，未說餘無中有之例。故說上下無間，皆無中有，亦不應理。經中又說天之中有頭便向上；人之中有橫行而去；諸作惡業所有中有，目向下視倒擲而行，意似通說三惡趣者。《俱舍論》說：人鬼畜三，各如自行。壽量者，若未得生緣，極七日住；若得生緣，則無決定。若仍未得則易其身，乃至七七以內而住，於此期內定得生緣，故於此後更無安住。堪依教典，悉未說有較彼更久，故說過此更能久住，不應道理。如天中有七日死已，或仍生為彼天中有，或轉成辦人等中有，謂由餘業轉變勢用，能轉中有諸種子故。餘亦如是。

〔科〕丑五 次于生有受生道理

第五、次于生有結生之理者，若是胎生，則彼中有於當生處，見有自己同類有情，為欲看彼及戲笑等，遂願往趣當生之處。次於父母精血，起顛倒見。爾時父母未行邪行，猶如幻變，見行邪行，便起貪愛。此復若當為女，欲令母離，貪與父會；若當生男，便欲父離，貪與母會。《瑜伽師地》是說非實見其父母，誤於精血，見行邪行。生此欲已，如如漸近，如是如是漸漸不見男女餘分，唯見男女二根之相，於此發憤，中有即沒，而生其中。此復父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血，二滴和合住母胎中，猶如熟乳凝結之時，與此同時中有俱滅，與滅同時，即由阿賴耶識力故，有餘微細諸根大種和合而生，及餘有根同分精血和合搏生。爾時識住，即名結生。諸有不許阿賴耶者，許為意識結生相續。若薄福者，當生下賤種，彼於死時及入胎時聞紛亂聲，及自妄見入諸蘆荻稠林等中。造善業者，當生尊貴族，聞有寂靜美妙音聲，及自妄見昇於高閣宮殿等處。又住胎者，凡經七日，有三十八，胎中圓滿一切肢節。次經四日，當即降生。如《入胎經》云：「此經九月或過九月，是極圓滿，住八月者雖亦圓滿，非極圓滿，若經六月，或住七月，非為圓滿，或復缺肢。」此等廣說如《入胎經》，應當了知。

若於生處不欲趣赴，則必不往。若不往者，定不應生。故作感那洛迦業及增長已，謂屠羊宰雞，或販豬等諸非律儀中有，猶如夢中，於當生處見有羊等，由先所習喜樂馳趣。次由嗔恚生處之色，中有遂滅，生有續起。如是於餘似那洛迦瘦鬼等中受生亦爾。若生旁生、餓鬼、人間欲天、色天，便於生處，見已同類，可意有情。次由於彼起欣欲故，便往其所，嗔當生處，中有遂滅，生有續起。此乃《瑜伽師地論》說。若非宰雞及販豬等非律儀者，生那洛迦，理同後說。《俱舍論》云：「余求香宅舍。」謂濕生欲香，化生求舍，而受生也。

復如釋說，若是當生熱那洛迦，希求暖熱；生寒地獄，希求清涼。中有遂往諸卵生者，《俱舍論》說亦同胎生。死沒及結生之理，無特外者，皆如《本地分》說。

菩提道次第廣論卷六終

菩提道次第廣論卷七

十二緣起

〔科〕壬二 由於十二緣起思惟分四

癸一 支分差別

癸二 支分略攝

癸三 幾世圓滿

癸四 此等攝義

今癸一 支分差別

十二緣起支中，初無明者，如《俱舍》云：「無明如非親實等。」此亦如說怨敵虛誑，非唯遮無親友諦實，及異親實，是說親友實語相違所對治品。如是無明，亦非僅遮能對之明及明所餘，是明相違所對治品。此中能治明者，謂正明了補特伽羅無我之義。此相違者，謂補特伽羅我執薩迦耶見。此乃法稱論師所許。無著論師兄弟則許倒執實義、蒙昧實義二中後者，總謂邪解、未解二心之中，為未解心。然此相違能治上首，則同許為覺無我慧。又此愚蒙，《集論》中說略分二種，謂業果愚及真實義愚。初能招集墮惡趣行，後能招集往樂趣行。

行即是業。此有非福業能引惡趣，及能引善趣業。後復有二，謂能引欲界善趣之福業，及能引上界善趣之不動業。

識者，經說六識身。然此中主要，如許阿賴耶者，則為阿賴耶；如不許者，則為意識。此復若愚，從不善業起苦苦果，造作增長諸不善業，此業習氣所燻，現法之識者，是因位識。由依此識，未來世中於惡趣處結生之識者，是果位識。如是由於無我真實義愚增上力故，未如實知善趣真苦，妄執為樂，即便造集福不動業。爾時之識，是因位識。由依於此遂於欲界上界善趣結生之識，是果位識。

名色中名者，謂受、想、行、識非色四蘊。色者，若生無色，唯有色種而無實色，除此餘位羯羅藍等色，如應當知。

六處者，若是胎生，由其最初識入精血，為羯羅藍；與名俱增，成眼等四處；身與意處，於羯羅藍位而有。若是化生，結生之時，諸根頓起，無此漸次。卵生、濕生，唯除住胎，餘者悉同。是《本地分》所說。由是因緣，成就名色得身自體，成就六處成身差別，是為成就能受用者。五有色處者，於無色中無。

觸者，謂由根境識三種和合，取諸可意、非可意、中庸三境。說「六處緣」者，亦表境識。

受者，謂觸取三境，順生三受，謂苦、樂、舍。

愛者，謂於樂受起不離愛，於諸苦惱起乖離愛。說「由受緣生愛」者，是從無明和合觸緣，所生之受而能生愛。若無無明，雖有諸受，愛終不生。由是因緣，觸是境界受用，受是生受用，或異熟受用，若此二圓滿，即為受用圓滿。其中三界有三種愛。

取者，於四種境起四欲貪，謂欲著於色、聲等欲塵，及除薩迦耶見餘諸惡見，惡見系屬惡戒、惡禁及薩迦耶見，是為欲取、見取、戒禁取、我語取。

有者，謂昔行於識，燻業氣習，次由愛、取之所潤發，引生後有有大勢力，是於因上，假立果名。

生者，謂識於四生最初結生。老死中老者，謂諸蘊成熟轉變餘相。死謂棄舍同分諸蘊。

〔科〕癸二 支分略攝

第二支分略攝者，如《集論》云：「云何支分略攝？謂能引支、所引支、能生支、所生支。能引支者，謂無明、行、識。所引支者，謂名色、六處、觸、受。能生支者，謂愛、取、有。所生支者，謂生、老、死。」若爾，引生兩重因果，為顯有情一重受生因果耶？抑顯兩重耶？若如初者，則已生起果位之識，乃至於受，後生愛等不應道理。若如第二，則後重因果中缺無明、行及因位識，前因果中缺愛、取、有。答：無過。謂能引因所引之法，即能生因之所生起。所引已生，即於此立生、老死故。若爾，何為說兩重因果耶？答：為顯引果苦諦，與生果苦諦相各異故。前者於所引位唯有種子，自體未成，是未來苦。後者已生苦位，現法即苦。又為說明果之受生有二種因，謂能引因及此所引生起之因，故說二重因果。如《本地分》云：「問：識等至受及生、老死，若是雜相，何故說為二種相耶？答：為顯苦相異故，及顯引生二差別故。」又云：「問：諸支中幾苦諦攝，及現法為苦？答：二，謂生及老死。問：幾苦諦攝當來為苦？答：識乃至受諸種子性。」是故能生之愛與發愛之受，二者非是一重緣起。發愛之受，乃是餘重緣起果位。

四相當知能引所引。一、何為所引，謂果位識乃至其受，共四支半。二、以何而引，謂依無明之行。三、如何而引，謂於因位識中燻業習氣之理。四、所引之義，謂若遇愛等能生，堪能轉成如是諸果。三相當知能生、所生。一、以何而生，謂以愛緣取。二、何為所生，謂生、老死。三、如何而生，謂由行於識所燻業習潤，此堪能令有大力之理。《緣起經釋》中，以生一支為所生支，老死則為彼等過患。由是由愚業果無明起不善行，於識燻建惡業習氣，令其堪成三惡趣中果時之識乃至於受。次以愛、取數數潤發，令彼業習漸有勢力，於當來世惡趣之中感生、老死。又由愚無我真義無明，起欲界攝戒等福行，及上界攝奢摩他等諸不動行，於識燻習妙業習氣，令其堪成欲界善趣及上界天果位之識乃至其受。次以愛、取數數潤發，令其業習漸有勢力，於當來世諸善趣中生起生等。如是十二有支，復於煩惱、業、苦三道，悉皆攝盡。如龍猛菩薩云：「初八九煩惱，二及十為業，餘七者是苦。」《稻稈經》說十二有支攝為四因，謂無明種者，於業田中下識種子，潤以愛水，遂於母胎生名色芽。

〔科〕癸三 幾世圓滿

第三幾世圓滿者，能引、所引支之中間，容有無量劫所間隔，或於二世即能生起無餘世隔。其能生支與所生支二無間隔，速者二生即能圓滿。如於現法新造天中順生受業，即於現法滿二支半，謂無明、行及因位識，臨終以前圓滿愛、取及有三支，於當來世圓滿所引四支及半，並圓所生二支分故。遲久亦定不過三生，謂其能生及一所生並三能引各須一生，諸所引支於所生支攝故，能引、能生中間，縱為多世間隔，然是其餘緣起之世，非此緣起之世故。此未別算中有之壽，如是已生諸果支時，然而全無實作業及受果者補特伽羅之我。如前所說從唯法因支，起唯法果支，由不了知生死道理，於彼愚蒙妄執有我，求我安樂，故造三門善不善業仍復流轉。故從三惑起二支業，及從

彼業出生七苦。復從七苦而起煩惱，又從煩惱如前而轉。故三有輪，流轉不息，龍猛菩薩云：「從三出生二，從二而生七，從七復生三，數轉三有輪。」若正思惟，由如是理，漂流生死，即是最勝厭離方便。從無量劫造集能引善不善業，異熟未出，對治未壞。今以愛、取而為滋養，由此增上，則當漂流善趣惡趣。諸阿羅漢昔異生時，雖造無數能引之業，然無煩惱，解脫生死，若於是理獲決定解，則於煩惱執為怨敵，於滅煩惱能發精進。此中樸窮瓦大善知識，專於十二緣起有支淨修其心，思惟緣起流轉還滅，著道次第。此復是說，思惟惡趣十二有支流轉還滅，為下士類。次進思惟二善趣中十二有支流轉還滅，為中士類。如是比度自心，推想曾經為母有情，亦皆由其十二支門漂流生死，發生慈悲，為利彼故，願當成佛，學習佛道，為大士類。

〔科〕癸四 此等攝義

第四此等攝義者，如前所說，由業惑集增上力故，生起苦蘊生死道理，及特由其十二有支轉三有輪，於斯道理善了知已，正修習者，能壞一切衰損根本極重愚闇，除遣妄執內外諸行從無因生及邪因生一切邪見，增盛佛語寶藏珍財，如實了知生死體相，便能發起猛利厭離，於解脫道策發其意，是能醒覺諸先修者，能得聖位微妙習氣最勝方便。如是亦如《妙臂請問經》云：「於愚癡者，以緣起道。」《稻稈經》說：「善見緣起，則能遮除緣前後際，及緣現在一切惡見。」龍猛菩薩云：「此緣起甚深，是佛語藏寶。」毗奈耶教中說第一雙（即舍利弗與目犍連）所有現行，謂時時中遊觀五趣，遊觀之後還瞻部洲，為諸四眾宣說彼等所有眾苦。諸有共住近住弟子，不樂梵行，即便引彼付第一雙，請為教誨，二人受已教誨彼等，得教授已，愛樂梵行便能證得殊勝上德。大師見此，問阿難陀啟白其事，佛曰：一切時處，不能遍有如第一雙，應於門房畫生死輪，分為五分，周圍當畫十二緣起流轉還滅。其次乃興畫生死輪。又為仙道大王寄佛像時，於下繪寫十二緣起流轉還滅而為寄之。大王受已，至天曉時，結跏趺坐，端正其身，住對面念，善觀緣起二種道理而證聖果。

〔科〕庚二 彼生起之量

第二生此意樂之量者，如是由於苦集二諦及其十二緣起支門，詳細了知生死體相，欲舍生死，欲彼寂滅及欲證得。雖纔生此，亦是出離意樂，然唯爾許猶非止足，如《六十正理論釋》云：「處於無常熾然大火三地之中，如入火宅決欲超出。」又云：「如囚欲脫獄」等。如前所引，謂如誤入熾然火宅及墮牢獄，不樂彼處，能生幾許欲脫之心，即當發生如彼心量，次後更須令漸增長。

又此意樂如霞惹瓦說：「若僅口面漂浮少許，如酸酒上所擲粉麵，則於集諦生死之因，見不可欲亦僅爾許。若如是者，則於滅除苦集之滅，求解脫心，亦復同爾。故欲正修解脫道心，亦唯虛言。見他有情漂流生死，所受眾苦，不忍之悲，亦無從起，亦不能生有大勢力策發心意無上真菩提心，故云大乘，亦唯隨言知名而已。故當取此中士法類，以為教授之中心而善修習。」

除邪分別

〔科〕庚三 除遣于此邪執分別

第三除遣此中邪分別者，若作是云，若於生死修習厭患令心出離，則如聲聞墮寂滅邊，於生死中不樂安住。故修厭患，於小乘中可名為妙，然諸菩薩不應修此。《不可思議秘密經》云：「諸菩薩者，為欲成熟攝受有情，於生死中見大勝利，非於涅槃見如是利。」又云：「若諸菩薩，於生死

行境生怖畏者，墮非行境。」又云：「薄伽梵，聲聞怖畏生死行境，菩薩返應周遍攝受無量生死。」此是倒執經義，成大錯謬。經說不應厭離生死，此義非顯由於惑業增上力故，漂流三有生老病死，是等諸苦不應厭離。是顯菩薩為利眾生，乃至生死最後邊際，擐披誓甲學菩薩行，雖總眾生一切大苦，一一剎那降自身心，然不由此厭離怖畏，於廣行勤發精進，於生死中不應厭離。如是月稱論師亦云：「眾生眾苦無餘盡至，盡生死邊，剎那剎那種種異相損害身心，然不因此而起恐怖。眾生眾苦一時頓至，盡生死際，發大勇進，剎那剎那悉能生起一切眾生一切種智無量無邊珍寶資糧。知此因已，應當更受百千諸有。」為證此故，引彼諸經。

又於三有見為勝利之理者，即彼經說菩薩精勤義利有情，如於此事所發精進，如其心而獲安樂。故不厭患三有之義，是於生死義利有情不應厭患，當於此事而發歡喜。若由煩惱及業增上漂流生死，眾苦逼迫，尚不能辦自己義利，況云利他！此乃一切衰損之門，較小乘人，極應厭患，極應滅除。若由大悲願等增上於三有中攝取生者，則應歡喜。此二不同。若未如是分別，如前宣說，則此說者，若有菩薩律儀，《菩薩地》說犯一惡作，是染違犯，恐繁不錄。故見三有一切過失，雖極厭離，然由大悲牽引意故，不斷三有者，是為希有。若見三有盛事，如妙天宮，愛未減少，借利他名而云我等不舍生死，智者豈能將以為喜？《中觀心論》亦云：「見過故非有，悲不住涅槃，利他具禁行，而安住三有。」又《菩薩地》說百一十苦，是於一切有情發大悲之因。由見如是無邊眾苦，心生恆常猛利不忍。而云于生死不稍厭患，極為相違。若於生死心善出離，次見有情皆自親屬，為利他故入三有海，此道次第亦是菩薩觀行《四百論》之意趣。月稱論師於彼釋中亦詳明之，如云：「由其宣說生死過患，令意怖畏求解脫者，為令決定趣大乘故，世尊告曰：諸苾芻，有情類中，不易可得少數有情，經於長夜流轉生死，不為汝等若父若母兒女親族隨一處所。」了知世尊如斯言教，菩薩為以大乘道筏，度脫無始流轉生死，為父母等諸親眷屬，無依無怙諸眾生故，安忍躍入。無上密咒亦須此理，如《聖天攝行炬論》云：「以此次第，應當趣入極無戲論行。其次第者，謂修行者最初當念無始生死所有大苦，求涅槃樂，遍舍一切猥雜。下至王位自在，亦當修苦想。」

解脫正道

〔科〕庚四 抉擇能趣解脫道性

第四抉擇能趣解脫道性者，如室利勝逝友云：「沉溺三有流，苦海無邊底，喜掉無厭畏，何物在我心？貧難求護壞，離及病老衰，入恆熾然火，覺樂寧非狂？」又云：「噫世具眼盲，雖現前常見，後仍不略思，汝心豈金剛？」當自策勵，修習生死所有過患。如《七童女因緣論》云：「見住世動搖，如水中月影，觀欲如噴蛇，盤身舉頭影。見此諸眾生，苦火遍燒然，大王我等樂，出離往尸林。」依正世間，剎那不住，滅壞無常，猶如水月為風所動。諸欲塵者利小害大，等同毒蛇身所現影。又見五趣熾然，三苦大火燒惱，由見是故，厭舍三有，生如北方孩童之心，欣樂欲得出離解脫。北方孩童者，傳說北方炒麵稀貴，於日日中唯食蔓菁，孩童饑餓，欲食炒麵，向母索之，母無炒麵，給以生蔓菁，云我不要此，次給以乾蔓菁，亦云不要，次給以新煮者，又云不要，更給以熟冷者，亦云此亦不要，心不喜曰：此都是蔓菁云。如是我等，見聞憶念世間安樂，一切皆應作是念云：此是世間，此亦世間，此皆是苦，非可治療，發嘔吐心。如是思惟，昔從無始漂流生死，厭患出離，及思今後仍當漂流，令實發生畏懼之心，非唯空言。如《親友書》云：「生死如是故當知，生於天人及地獄，鬼旁生處皆非妙，生是非一苦害器。」生生死中乃是一切損害根本，故當斷除。此復要待滅除二因，謂煩惱、業。此二之中，若無煩惱，縱有多業亦不受生。若有煩惱，縱無宿業率爾能集。故應摧壞煩惱。壞煩惱者，賴修圓滿無謬之道。

〔科〕庚四 抉擇能趣解脫道性分二

辛一 以何等身滅除生死

辛二 修何等道而為滅除

今辛一 以何等身滅除生死

如《親友書》云：「執邪倒見及旁生，餓鬼地獄無佛教，及生邊地蔑戾車，性為駘啞長壽夭。隨於一中受生已，名為八無暇過失，離此諸過得閑暇，故當勵力斷生死。」是須於現得暇滿時斷除生死，生無暇中無斷時故，如前已說。大瑜伽師云：「現是從畜分出之時。」博朵瓦云：「昔流爾久未能自還，今亦不能自然還滅，故須斷除。斷除時者，亦是現得暇滿之時。」此復居家，於修正法有多留難，及有眾多罪惡過失。出家違此。斷生死身出家為勝，是故智者應欣出家。若數思惟在家過患出家功德，先已出家令意堅固，未出家者安立醒覺妙善習氣。此中道理當略宣說。其居家者，富則守護劬勞為苦，貧則追求眾苦艱辛，於無安樂愚執為樂，應當了知是惡業果。《本生論》云：「于同牢獄家，永莫思為樂，或富或貧乏，居家為大病。一因守煩惱，二追求艱辛，或富或貧乏，悉皆無安樂，於此愚歡喜，即惡果成熟。」是故執持眾多資具，求無喜足非出家事，若不爾者居家無別。又居家者與法相違，故居家中難修正法。即前論云：「若作居家業，不能不妄語，於他作罪者，不能不治罰。行法失家業，顧家法豈成，法業極寂靜，家事猛暴成，故有違法過，自愛誰住家。」又云：「驕慢癡蛇窟，壞寂靜喜樂，家多猛苦依，如窟誰能住。」應數思惟如是等類在家過患，發願出家。

復應願以粗劣衣鉢乞活知足，於遠離處淨自煩惱，為他供處，如《七童女因緣論》云：「願剃除髮已，守持糞掃衣，樂住阿蘭若，何時能如是？目視輒木許，手執瓦鉢器，何時無譏毀，於家家行乞？何時能不貪，利養及恭敬，淨煩惱刺泥，為村供施處？」又應希願用草為座，臥無覆處霜露濕衣，以粗飲食而能知足，及於樹下柔軟草上，以法喜樂存活寢臥。「何時從草起，著衣霜濕重，以粗惡飲食，於身無貪著？何時我能臥，樹下柔軟草，如諸鸚鵡綠，受現法喜樂？」房上降雪，博朵瓦云：「昨晚似于《七童女因緣》所說，心很歡喜，除欲如是修學而無所餘。」又應希願住藥草地流水邊岸，思惟水浪起滅無常，與自身命，二者相同，以妙觀慧滅除我執，三有根本能生一切惡見之因，背棄三有所有歡樂，數數思惟依正世間如幻化等。「何時住水岸，藥草滿地中，數觀浪起滅，同諸命世間？破薩迦耶見，一切惡見母，何時我不樂，三有諸受用？何時我通達，動不動世間，等同夢陽燄，幻雲尋香城。」此等一切，皆是希願作出家身，作此諸事。伽喀巴云：「若能以大仙行，住苦行山間，始為文父真養子。」霞惹瓦亦云：「于諸在家事忙匆時，應披妙衣往赴其所，令彼念云出家安樂，則種未來出家習氣。」《勇猛長者請問經》亦云：「我於何時能得出離苦處家庭，如是而行，何時能得作僧羯摩，長淨羯摩，解制羯摩，住和敬業？彼當如是愛出家心。」此說在家菩薩應如是願。此之主要為慕近圓。《莊嚴經論》云：「當知出家品，具無量功德，由是勝勤戒，在家之菩薩。」如是非但修行解脫，脫離生死歎出家身，即由波羅蜜多及密咒乘修學種智，亦歎出家身最第一。出家律儀，即三律儀中別解脫律儀，故當敬重聖教根本別解脫戒。

〔科〕辛二 修何等道而為滅除

第二修何等道而為滅除者，如《親友書》云：「或頭或衣忽然火，尚應棄舍滅火行，而當勵求無後有，因無餘事勝於此。應以戒慧靜慮證，寂調無垢涅槃位，不老不死無窮盡，離地水火風日

月。」應學寶貴三學之道。其中三學，數定有三：初觀待調心次第數決定者，謂散亂心者令不散亂，是須戒學；心未定者為令得定，謂三摩地，或名心學；心未解脫為令解脫，是謂慧學，由此三學，諸瑜伽師一切所作，皆得究竟。觀待得果數決定者，謂不毀戒果，是為欲界二種善趣；毀犯之果，是諸惡趣；心學之果，謂得上界二種善趣；慧學之果，即是解脫。總其所生，謂增上生及決定勝。初有上下二界善趣，故能生法亦有二種，此二即是《本地分》說。又諸先覺，待所斷惑亦許三種，謂破壞煩惱，伏其現行，盡斷種子，故有三學。次第決定者，《本地分》中引《梵問經》顯此義云：「初善住根本，次樂心寂靜，後聖見惡見，相應不相應。」此中尸羅是為根本，餘二學處從此生故，次依尸羅能得第二心樂靜定，心得定者見如實故；能得第三成就聖見，遠離惡見。三學自性者，如《梵問經》云：「應圓滿六支，四樂住成就，於四各四行，智慧常清淨。」此中戒學，圓滿六支，具淨尸羅，守護別解脫律儀，此二顯示解脫出離尸羅清淨。軌則所行，俱圓滿者，此二顯示無所譏毀，尸羅清淨。於諸小罪見大怖畏者，顯無穿缺尸羅清淨。受學學處者，顯無顛倒尸羅清淨。四心住者，謂四靜慮。此於現法安樂住故，名樂成就，是為心學。四謂四諦。各四行者，謂苦中無常、苦、空、無我，集中因、集、生、緣，滅中滅、靜、妙、離，道中道、如、行、出。達此十六有十六相，是為慧學。若導尋常中士道者，此應廣釋於三學中引導之理。然非如是，故修止觀心慧二學，於上士時茲當廣釋，今不繁述。

當略宣說學戒之理，此中最初當數思惟尸羅勝利，令其至心增長歡喜。如《大涅槃經》云：「戒是一切善法之梯。戒是根本，猶如地是樹等根本；戒是一切善法前導，如大商主是為一切商人前導；戒是一切法幢，如帝釋幢；戒畢竟斷一切罪惡，及惡趣道；戒如藥樹，治療一切罪惡病故；戒是險惡三有道糧；戒是甲劍，能摧煩惱諸怨敵故；戒是明咒，能除煩惱諸毒蛇故；戒是橋梁，度罪河故。」龍猛菩薩亦云：「戒是一切德依處，如動不動依於地。」《妙臂請問經》云：「一切稼穡依於地，無諸災患而生長，如是依戒勝白法，悲水灌澆而生長。」應如思惟，若受不護，過患極重，如《苾芻珍愛經》云：「或有戒為樂，或有戒為苦，具戒則安樂，毀戒則成苦。」此說受學通於勝利、過患二品，是故亦應善思過患，敬重學處。

如何修學之理者，四犯因中，無知對治者，謂當聽聞，了知學處。放逸對治者，謂於取舍所緣行相不忘憶念，及以正知，率爾率爾觀察三門，了知轉趣，若善若惡，依自或法增上力故，羞恥作惡是為知慚，恐他譏毀羞恥為愧，及由怖畏惡行異熟懷恐懼等，當如是學。不敬對治者，謂於大師師所制立，同梵行所，應修恭敬。煩惱熾盛對治者，應觀自心何煩惱盛，勵修對治。若不如是策勵修學，思違越此，許其罪輕微，於諸佛制放縱而轉，當獲純苦。如《分別阿笈摩》云：「若於大師大悲教，起輕微心少違犯，由是而獲苦增上，折籬失壞庵沒林。現或有於王重禁，違越而未受治罰，非理若違能仁教，如醫鉢龍墮旁生，」故應勵力，莫為罪染。

假設已染，莫不思慮而便棄舍，當如佛說還出罪犯，勵力悔除。《梵問經》云：「于於」彼學尋求，及勤修彼行，終不應棄舍，命難亦無虧，常住正行中，隨毗奈耶轉。」《成就真實尸羅經》云：「諸苾芻，寧可離命而死，非可毀壞尸羅。何以故？離命而死，唯令此生壽量窮盡。毀壞尸羅，乃至百俱胝生，常離種姓，永失安樂，當受墮落。」此具因說，故當舍命而善守護。若不能爾，則應審思，我剃鬚髮披壞色衣，空無所義。如《三摩地王經》云：「于於」佛聖教出家已，仍極現行諸惡業，於財穀起堅實想，貪諸乘具及象車。諸不殷重持學處，此等何故而薙？」頭？」若欲逃出有為生死，趣解脫城，壞戒足者，非僅不能實行，反當流轉生死，眾苦逼惱。並及譬喻如《三摩地王經》云：「若人為諸盜賊逼，欲活命故而逃避，如其人足不能行，仍為賊執而摧壞。如是愚人毀淨戒，而欲脫離諸有為，由戒壞故不能逃，為老病死所摧壞。」故此經又云：「為著居家

服，我所說學處，爾時諸苾芻，亦無此學處。」為近事說五種學處圓滿守護，苾芻亦無。若於此時精修學處，其果猶大，故應勵策。即此經云：「若經俱抵恆沙劫，淨心以諸妙飲食，傘蓋幢幡及燈鬘，承事百億俱抵佛。若於正法極失壞，善逝聖教將滅時，晝夜能行一學處，其福勝前俱抵倍。」

又若念云，毀犯可悔，無後不犯防護之心，放逸轉者，說可還出，如食毒藥。如《彌勒獅子吼經》云：「慈氏，末世末劫後五百歲，有諸在家出家菩薩，出現於世。彼作是云，悔除惡業能無餘盡，造作眾罪造已當悔，增上毀犯而不防護，我說彼等是作死業。云何為死？謂如人食毒，此亦同彼，命終之後，顛倒墮落。」又云：「慈氏，於此聖法毗奈耶說為毒者，謂諸違越所制學處，故說汝等莫自食毒。」若具別解脫律儀，應以如是道理守護。密咒亦然。如《妙臂請問經》云：「佛我所說別解脫，淨戒調伏盡無餘，在家咒師除形相，軌則諸餘盡當學。」此說雖諸在家咒師，除出家相，羯摩軌則少分遮罪，尚如調伏所出而行，況出家咒師。又能成就密咒根本，亦是尸羅。《妙臂請問經》云：「咒本初為戒，次精進忍辱，信佛菩提心，密咒無懈怠。如王具七寶，無厭調眾生，如是咒成就，七支能調罪。」《曼殊室利根本續》云：「念誦若毀戒，此無勝成就，中悉地亦無，又無下成就。能仁未曾說，毀戒咒能成，非趣涅槃城，境域及方所。於此愚惡人，何有咒能成？此毀戒有情，何能生善趣？且不得天趣，又無勝安樂，何況佛所說，諸咒豈能成？」康瓏巴亦云：「若年饑荒，一切事情皆至糧麥，如是一切皆繞於戒，當勤學此，又戒清淨，不思業果必不得成，故思業果是真教授。」霞惹瓦亦云：「總有禍福皆依於法，其中若依毗奈耶說，無須改易內心清淨，堪忍觀察，心意安泰，邊際善妙。」善知識敦巴云：「有一類人依律毀咒，依咒輕律，除我尊長教授，無餘能使調伏為咒助伴，及令密咒為調伏伴。」覺沃亦云：「我印度中，凡有大事或忽然事，集諸受持三藏法師，問三藏中不曾遮耶？既抉擇已，於此安住。我毗迦瑪拉希拉諸師，則於其上，更須問云：菩薩行中不曾遮耶？不違彼耶？安欲根本隨持律轉。」

如是戒淨，又如內鄔蘇巴云：「現在於內與煩惱鬥，唯此為要。不鬥煩惱，戒不能淨。若爾不生伏斷煩惱，定學慧學，當須畢竟漂流生死。」又如前說認識煩惱，思彼過患離彼勝利，以念正知而為防慎。煩惱稍出，即應用矛數數擊刺。此復自心隨何煩惱生已無間，視如怨敵與之鬥戰。若不爾者，初起忍受非理作意，令其資養成無可敵，唯隨彼行。如是勵力縱未能遮，亦當速斷莫令相續。應如畫水，莫如畫石。如《親友書》云：「當了知自心，如畫水土石，煩惱初為上，樂法應如後。」若於法品，與上相違。《入行論》亦云：「我應記恨此，與此共戰爭，如是相煩惱，除能壞煩惱。我寧被燒殺，或被斷我頭，然於煩惱敵，終不應屈敬。」善知識樸窮瓦亦云：「我雖忽被煩惱壓伏，後我從下而為切齒。」博朵瓦聞之曰：「若能如是，當下即退。」世庸怨敵，一次擯逐遂居他方，待得力時仍來報怨，煩惱不同。煩惱於身，若能一次拔出根本，無往他方，亦無報復，然由我等不能精勤破壞煩惱之所致耳。《入行論》云：「擯庸敵出國，攝受住他方，養力仍返報，煩惱敵不爾。煩惱為惑慧眼斷，遣離我意能何往，豈能住餘返報我，唯我志弱無精進。」女絨巴云：「煩惱起時不應懈怠，當下應以對治遮除。若不能遮，應即起立設曼陀羅及諸供具，供養祈禱尊長本尊，次緣煩惱，忿怒念誦，即能折伏。」朗日塘巴亦云：「彼又云移動住處，勁舉項頸，亦能折伏，可見彼與煩惱鬥爭。」此復應如阿蘭若師云：「晝夜唯應觀察自心，豈有餘事？」依此而行，乃能生起。又傳說大覺沃一日隨見幾次。爾時定問「生善心否」。

此諸煩惱如何斷者，謂癡罪重極難遠離，為餘一切煩惱所依。彼之對治，多修緣起，善巧生死流轉還滅。若能修此，則五見等一切惡見悉不得生。嗔與現後二世大苦，斷諸善根，是大怨敵。如《入行論》云：「無罪能如嗔。」故一切種莫令生起，勵修忍辱。若不生嗔，則於現法亦極安樂。如《入行》云：「若能勵摧嗔，此現後安樂。」貪愛能令先造一切善不善業漸增勢力，能生生死。

又欲界者，從受用境，觸緣生受，味著生愛，應多修習內外不淨及貪欲塵所有過患，而正遮除。世親大阿闍黎云：「鹿象蛾魚蠅，五類被五害，一害況恆常，近五何不害？」又易生難離，謂愛四事，利譽稱樂。及於此等四相違品，意不歡喜，當修對治。此復總修生死過患，特修念死，即能退除。慢於現法最能障礙當生之道，及是當來奴賤等因，故應斷除。斷除道理，如《親友書》云：「當數思惟老病死，親愛別離及諸業，終不能越自受果，由對治門莫憍慢。」若於四諦三寶業果獲得定解，則不復生疑惑隨眠。

又睡眠、昏沉、掉舉、懈怠、放逸、無慚、無愧、妄念、不正知等諸隨煩惱最易生起，障修善品，當知過患修習對治，率爾率爾令漸微劣。其過患者，如《親友書》云：「掉悔嗔恚及昏沉，睡眠貪欲並疑惑，應知如是五種蓋，劫善法財諸盜賊。」《勸發增上意樂經》云：「若樂睡眠與昏沉，痰癘）風病及膽疾，其人身中多增長，令彼諸界極擾亂。若樂睡眠與昏沉，集飲食垢腹不清。身重容顏不和美，所發言語不清晰。」又云：「若樂睡眠與昏沉，其人愚癡失法欲，凡稚退失一切德，退失白法趣黑暗。」《念住經》云：「諸煩惱所依，獨一謂懈怠，誰有一懈怠，彼便無諸法。」《集法句》云：「若行於放逸，即壞凡夫心，如商護財貨，智當不放逸。」《本生論》云：「捨慚為天王，意違於正法，寧瓦鉢蔽衣，觀敵家盛事。」《親友書》云：「大王應知念身住，善逝說為唯一過，故當勵力勤守念，失念則壞一切法。」《入行論》云：「雖諸具多聞，正信樂精進，由無正知過，而令有犯染。」不能如是斷諸煩惱及隨煩惱，然當不順煩惱，不執彼品，視如怨敵，是為現在必不容少，故應勵力攝對治品，破除煩惱，清淨自內所受尸羅。大覺沃弟子吉祥阿蘭若師謂內鄔蘇巴云：「智然後有人問汝弟子眾，以何而為教授中心，則定答為已發神通或見本尊。然實應說於業因果漸漸決定，於所受戒清淨護持。」故修之成就，當知亦是無明等惑漸趣輕微。能感現後二世純大罪苦，謂與他鬥爭，然於爾時一切眾苦，舍命強忍，其傷疤等返自顯示，謂此即彼時所傷，若斷煩惱發精進時，忍耐苦行，極為應理。《入行論》云：「無義被敵所毀傷，若尚愛為身莊嚴，為大義故正精進，小苦於我豈為損？」若能如是戰勝煩惱，乃名勇士。戰餘怨敵如割死屍，雖不殺害自亦當死。《入行論》云：「輕蔑一切苦，摧伏嗔等敵，勝此名勇士，餘者如斬尸。」故又如論云：「住煩惱聚中，千般能安住，如野干圍獅，煩惱不能侵。」道所治品，莫令侵害，而當勝彼。已說共中士道次第。

菩提道次第廣論卷七終

菩提道次第廣論卷八

上 士 道

入大乘門

敬禮至尊成就大悲諸善士足

如是恆長修習生死種種過患，見一切有如同火坑，欲證解脫息滅惑苦，由此希求策逼其意，學三學道，能得解脫離生死。又此解脫無所退失，非如善趣，然所斷過及所證德僅是一分，故於自利且非圓滿，由此利他亦唯少分，後佛勸發當趣大乘。故具慧者，理從最初即入大乘。如《攝波羅蜜多論》云：「無力引發世間利，畢竟棄舍此二乘，一味利他為性者，應趣佛乘由悲說。」又云：「知樂非樂等如夢，見癡過逼諸眾生，棄舍利他殊勝業，此於自利何精勤？」如是見諸眾生墮三有海與我相同，盲閉慧眼不辨取舍，履步蹢躅不能離險，諸有成就佛種性者，不悲愍他，不勤利他，

不應正理。即前論云：「盲閉慧目步蹢躅，欲利世間有佛種，何人不起悲愍心，誰不精勤除其愚？」當知此中，士夫安樂，士夫威德，士夫勝力，謂能擔荷利他重擔，唯緣自利共旁生故。故諸大士本性，謂專一趣注行他利樂。《弟子書》云：「易得少草畜亦食，渴逼獲水亦歡飲，士夫此為勤利他，此聖威樂士夫力。日勢乘馬照世遊，地不擇擔負世間，大士無私性亦然，一味利樂諸世間。」如是見諸眾生眾苦逼惱，為利他故而發匆忙，是名士夫亦名聰睿。即前書云：「見世無明煙雲覆，眾生迷墮苦火中，如救頭然意勤忙，是名士夫亦聰叡。」是故能生自他一切利樂本源，能除一切衰惱妙藥，一切智士所行大路，見聞念觸，悉能長益一切眾生。由行利他兼成自利，無所缺少，具足廣大善權方便。有此大乘可趣入者，當思希哉，我今所得誠為善得，當盡所有士夫能力，趣此大乘。此如《攝波羅蜜多論》云：「淨慧引發最勝乘，能仁遍智從此出，此是一切世間眼，具足照了如日光。」由種種門觀大乘德，牽引其意起大恭敬，而當趣入。

菩提心次第

〔科〕已三 于上士道次修心分三

庚一 顯示入大乘門唯是發心

庚二 如何發生此心道理

庚三 既發心已學行道理

今庚一 顯示入大乘門唯是發心

如是若須趣入大乘，能入之門，又復云何？此中佛說二種大乘，謂波羅蜜多大乘與密咒大乘，除此更無所餘大乘，於此二乘隨趣何門，然能入門唯菩提心。若於相續，何時生此未生餘德，亦得安立為大乘人。何時離此，縱有通達空性等德，然亦墮在聲聞等地，退失大乘。大乘教典多所宣說，即以正理亦善成立。故於最初入大乘數，亦以唯發此心安立，後出大乘亦以唯離此心安立。故大乘者，隨逐有無此心而為進退。如《入行論》云：「發菩提心剎那後，諸囚繫縛生死獄，然應稱為善逝子。」又云：「今日生佛族，今為諸佛子。」此說發心無間，即為佛子。《聖彌勒解脫經》云：「善男子，譬如破碎金剛寶石，然能映蔽一切勝妙金莊嚴具，亦不棄舍金剛寶名，亦能遣除一切貧窮。善男子，如是發起一切智心金剛寶石，縱離修習，然能映蔽聲聞、獨覺一切功德金莊嚴具，亦不棄舍菩薩之名，能除一切生死貧窮。」此說雖未學習勝行，然有此心，便名菩薩。龍猛菩薩云：「自與此世間，欲證無上覺，其本菩提心，堅固如山王。」《金剛手灌頂續》云：「諸大菩薩，此極廣大，此最甚深，難可測量，秘密之中最為秘密，陀羅尼咒大曼陀羅，不應開示諸惡有情。金剛手，汝說此為最極希有，昔未聞此，此當對何有情宣說？金剛手答曰：曼殊室利，若有正行修菩提心，若時此等成就菩提心。曼殊室利，爾時此諸菩薩行菩薩行，行密咒行，當令入此大智灌頂陀羅尼咒大曼陀羅。若菩提心未圓滿者，此不當入，亦不使彼見曼陀羅，亦不於彼顯示印咒。」故法雖是大乘之法，不為滿足，最要是彼補特伽羅入大乘數。

又大乘人依菩提心，假若此心僅有解了，大乘亦爾。若有此心德相圓滿，則其大乘亦成真淨，故當勤學。如《華嚴經》云：「善男子，菩提心者，猶如一切佛法種子。」當獲定解，故更釋之。此如水糞及暖土等，與稻種合為稻芽因，與麥豆等種子相合為彼芽因，故是共因。如麥種子任會何緣，終不堪為稻等芽因，故是麥芽不共之因。由此所攝水糞等事，亦皆變成麥芽之因。如是無上菩

提之心佛芽因中，猶如種子，是不共因。解空之慧，如水糞等是三菩提共同之因。故《上續論》云：「信解大乘為種子，慧是能生佛法母。」謂菩提心如父之種，證無我慧如同慈母。如父是藏人，決定不生漢胡等子，父是子姓決定之因。母是藏人，生種種子，故是共因。龍猛菩薩云：「諸佛辟支佛，諸聲聞定依，解脫道唯汝，決定更無餘。」此贊般若波羅蜜多，聲聞，獨覺亦須依此，故說般若波羅蜜多為母，是大小乘二子之母。故證空慧，不能判別大乘小乘，以菩提心及廣大有行而分判之。《寶鬘論》云：「諸聲聞乘中，未說菩薩願，大行及回向，何能成菩薩？」此說不由見分，當以行分。如是證空性慧，尚非大乘不共之道，況諸餘道。故若不以菩提心為教授中心而正修習，僅於起首，略憶文句，而於餘道微細一分多般重修，顯然於法知見太淺。總如生子俱須父母，道支圓滿亦須方便、智慧二品。特須方便上首發菩提心，智慧上首通達空性。設修一分而未全修，若唯希求解脫生死，於奢摩他須莫誤為毗鉢舍那，善修無我空性之義。然若自許是大乘者，是則必須修菩提心。如慈尊云：「智不住三有，悲不住寂滅。」以慧遮止墮生死邊，以悲遮止墮寂滅邊，慧不能遮墮寂滅故。不墮有邊小乘有故，菩薩道者，正所斷除，墮寂滅邊故。

解佛密意堪為定量諸佛子等，若有如此寶貴之心，於內生起執為希有，歎生如此希有妙道。若內心生愚夫所愛微分功德，則不執為如是希奇。《入行論》云：「余自利不起，利益有情心，此希勝心寶，先無今得生。」又云：「豈有等此善，何有此知識，豈有如此福？」又云：「誰發勝心寶，即禮彼士身。」又云：「從搖正法乳，出此妙醍醐。」此說是出佛語心藏勝教授故。是故吉祥阿底峽尊持中觀見，金洲大師持唯識中實相之見。然菩提心依金洲得，故為師中恩最重者。若有了解聖教扼要，觀此傳記，於道扼要有大了解。若勤修此生真實心，雖施烏鴉少許飲食，由此攝持，亦能墮入菩薩行數。若無此心，縱將珍寶充三千界而為布施，亦不能入菩薩之行。如是淨戒乃至智慧，修諸本尊、脈息、明點等，皆不能入菩薩之行。猶如世說刈草磨鎌，若此寶心未至扼要，任經幾久勵修善行，無甚進趣，如以鈍鎌刈諸草木。若令此心至於扼要，亦如磨鎌，雖暫不割使其鋒利，其後刈草雖少時間，能刈甚多。一一剎那亦能速疾淨治罪障，積集資糧，雖微少善能令增廣，諸將盡者能無盡故。《入行論》云：「大力極重惡，非大菩提心，餘善何能映。」又云：「此如劫火一剎那，定能燒毀諸罪惡。」又云：「若思為除瘰，諸有情頭痛，具此利益心，其福且無量。況欲除一一，有情無量苦，欲為一一所，成無量功德。」又云：「余善如芭蕉，生果即當盡，菩提心樹果，恆無盡增長。」

〔科〕庚二 如何發生此心道理分四

辛一 由依何因如何生起

辛二 修菩提心次第

辛三 發起之量

辛四 儀軌受法

今辛一 由依何因如何生起

初中有三：初從四緣發心道理者，若見諸佛及諸菩薩難思神力，或從可信聞如是事，依此發心，謂念所住所修菩提有大威力。雖無如是若見若聞，而由聽聞依於無上菩提法藏，信解佛智而發其心。雖未聞法，由見菩薩正法將滅，便作是念而發其心，謂念如是正法久住，能滅無量有情大

苦，我為令此菩薩正法久安住故，定當發心。雖未觀見正法欲滅，然見惡世上品愚癡、無慚、無愧、嫉、妒、慳等，便作是念，於此世中雖於聲聞、獨覺菩提能發心者，尚屬難得，況於無上菩提發心，我且發心，餘當隨學，見難發心而發其心。共為四種發心之理，論說於大菩提發心，故是發心欲證菩提。由何緣者，初由見聞希有神變生希有想，念我當得如是菩提。第二謂從說法師所聞佛功德，先生淨信，次於此德發欲證心。第三謂由不忍大乘聖教遷滅，於佛妙智發欲得心。此中由見聖教不滅，則能滅除有情大苦，亦緣除苦而發其心。然其發心主要因緣，是由不忍聖教寢滅，若不爾者，則與下說依悲發心有重復過。第四由見此心大利極為希貴，正由此緣之所激動，便於佛所發欲得心。又此發心，由於菩提發欲得心而為建立，非就所為而為安立。若不於佛功德修信，則於佛位不希證得，不能滅除，於辦自利執唯寂滅為足之心。若由修習慈悲門中，見於利他須大菩提欲得佛者，此能遮遣於利他中執唯寂滅為足之心，不能遮前滿足執故，又無餘法能遮彼故。又於自利執唯寂滅為足之心，非不須遮。以於小乘唯脫生死，唯有一分斷證功德，其自利義不圓滿故。又此雖脫三有衰損，然未解脫寂滅衰故。又經宣說圓滿自利是佛法身故，故於佛德淨修信已，則能觀見，況云利他即辦自利。若不得佛，亦必不可，是為不退小乘最大因緣。又前所說初二發心，曾未見說慈悲所引，諸餘經論亦多僅說見佛色身法身功德，引起欲得成佛之心，名曰發心。又說誓願安立一切有情成佛，亦名發心。故此二中，雖一一分亦應預入發心之數。圓滿一切德相發心者，僅見利他必須成佛，引起欲得成佛之心，猶非滿足，即於自利亦見成佛必不可少而引欲得。又此亦非棄舍利他，亦須為求利益他故。《現觀莊嚴論》云：「發心為利他，欲正等菩提。」此說雙求菩提與利他故。

二從四因發心者，謂種姓圓滿，善友攝受，悲愍有情，而不厭患生死難行，依此四因而發其心。

三從四力發心者，謂由自功力欲大菩提，是名自力；由他功力希大菩提，是名他力；昔習大乘，今暫得聞諸佛菩薩稱揚贊美而能發心，是名因力；於現法中親近善士，聽聞正法，諦思惟等長修善法，名加行力。依此四力而發其心。《菩薩地》說依上總別八種因緣，若由自力或由因力而發心者，是名堅固。又由依止此諸因緣，或由他力或加行力而發心者，名不堅固。如是善知總諸聖教及大乘教，將近隱滅，較諸濁世最為惡濁，現於此世，應當了知，至誠發心極為希少。當依善士聽大乘藏，諦思惟等，勤修加行，非唯他勸非隨他轉，非為仿效其規式等。當由自力至誠發心，樹立根本，以其菩薩一切諸行皆依此故。

〔科〕辛二 修菩提心次第（從大覺窩所傳來者）分二

壬一 修七種因果教授

壬二 依寂天佛子著述而修

今壬一 修七種因果教授

七因果者，謂正等覺菩提心生，此心又從增上意樂，意樂從悲，大悲從慈，慈從報恩，報從念恩，憶念恩者從知母生，是為七種。

〔科〕壬一 修七種因果教授分二

癸一 于其漸次令發定解分二

子如次正修一 開示大乘道之根本即是大悲

子二 諸餘因果是此因果道理

癸二 如次正修

今子一 開示大乘道之根本即是大悲

初中有三：初重要者，若由大悲發動心意，為欲拔除一切有情出生死故，起決定誓。若悲下劣，不能如是。故荷盡度眾生重擔，賴此悲故，不荷此擔便不能入大乘數故。悲初重要，如《無盡慧經》云：「大德舍利弗，又諸菩薩，大悲無盡。所以者何？是前導故。大德舍利弗，如息出入是人命根之所前導，如是諸菩薩所有大悲，亦是成辦大乘前導。」《伽耶經》云：「曼殊室利，諸菩薩行，云何發起？何為依處？曼殊室利告曰：天子，諸菩薩行，大悲發起，有情為依。」若不修學至極廣大二種資糧，終不能滿如是誓願，觀見是已，轉趣難行廣大資糧，故為轉入諸行所依。

中重要者，如是一次發如是心趣入正行，然因有情數量眾多，行為惡暴，學處難行，多無邊際，經劫無量，見已怯畏退墮小乘，非唯一次發起大悲，應恆修習漸令增長。於自苦樂全不顧慮，於利他事毫無厭舍，故易圓滿一切資糧。如《修次初篇》云：「如是菩薩大悲所動，全不自顧，極欲希求利益他故，而能趣入至極難和長夜疲勞集聚資糧。如《聖發生信力經》說，其大悲者，為欲成熟一切有情，全無苦生是所不受，全無樂生是所不舍。若趣如是極大難行，不久即能圓滿資糧，決定當得一切智位，是故一切佛法根本惟是大悲。」

後重要者，諸佛獲得果位之時，不如小乘而住寂滅，盡虛空住義利眾生，亦是由於大悲威力。此若無者，同聲聞故。如《修次第中篇》云：「由大悲心所攝持故，諸佛世尊雖得圓滿一切自利，盡有情界究竟邊際而善安住。」又云：「佛薄伽梵無住大涅槃，因即大悲。」譬如稼禾初以種子，中以雨澤，後以成熟而為最要。佛之稼禾，初中後三，悲為最要。吉祥月稱云：「以許悲為佛勝苗，初如種子增如水，長時受用如成熟，是故我先贊大悲。」由見此義，《正攝法經》云：「世尊，菩薩不須學習多法。世尊，菩薩若能善受善達一法，一切佛法皆在其手。一法云何？所謂大悲，世尊，由大悲故，一切佛法皆能自來菩薩手中。世尊，譬如轉輪聖王輪寶所至，一切軍眾皆至其處。世尊，如是菩薩大悲所至，一切佛法咸至其所。世尊，譬如命根若在，餘根亦在。世尊，如是大悲若在，菩提餘法亦當生起。」若於如是勝道扼要無邊教理之所成立，獲得定解，於菩薩心根本大悲所有法類，何故不執為勝教授？故如響那窮敦巴說：「于覺沃所雖請教授，終唯教云舍世間心，修菩提心。」善知識敦巴譏笑告曰：「此是掘出覺沃所有教授中心。」知法扼要，獲決定解，唯此最難。故應數數集聚淨治，閱《華嚴》等諸大經論，求堅定解。如吉祥敬母云：「尊心寶即是，正等菩提種，唯尊知堅實，餘凡莫能曉。」

〔科〕子二 諸余因果是此因果道理

第二諸余因果是此因果之理。初從知母乃至於慈為因之理者，總欲離苦，數數思惟其有情苦即能生起。然令此心易生猛利及堅固者，則彼有情先須悅意愛惜之相。如親有苦不能安忍，怨敵有苦心生歡喜，親怨中庸若有痛苦多生舍置。其中初者，因有可愛，此復隨其幾許親愛，便生爾許不忍其苦。中下品愛，下品不忍。若極親愛，雖於微苦，亦能生起廣大不忍。見敵有苦，非但不生欲拔之心，反願更大願不離苦，是不悅意相之所致。此亦由其不悅大小，於苦歡喜而成大小。親怨中庸

所有痛苦，既無不忍，亦無歡喜，是由俱無悅、非悅意相之所致。如是應知，修諸有情為親屬者，是為令起悅意之相。親之究竟是為慈母，故修知母，憶念母恩，及報恩三，是為引發悅意可愛。愛執有情猶如一子，此悅意慈是前三果。由此即能引發悲心。欲與樂慈及拔苦悲，因果無定。故知母等三種所緣，即是與樂慈及拔苦悲二者根本，故於此中當勤修學。又發心因，修諸有情皆為親者，是月稱論師及大德月蓮花戒論師等之所宣說。

增上意樂及以發心為果之理者，由其如是漸修其心，悲心若起，便能引發為利有情，希得成佛即此便足，何故於此添增上心？欲令有情得樂離苦，慈悲無量，聲聞、獨覺亦皆有之。若自荷負一切有情，與樂拔苦，則除大乘決定非有。故須發此心力強勝增上意樂。是故僅念一切有情，云何得樂、云何離苦，非為滿足。須自至誠，荷此重擔，故當分辨此等差別。《海慧問經》云：「海慧，如有商主，或有長者，唯有一子，可悅可愛可惜可意見無違逆。然此童子因其幼稚而作舞娛，墮不淨坑。次其童子若母若親，見彼童子墮不淨坑，見已雖發號哭憂嘆，然終不能入不淨坑拔出其子。次童子父來至其所，彼見一子墮不淨坑，見已急急舉止慌措，欲出其子心甚愛顧，全無嘔吐，跳不淨坑取出其子。」此說三界為不淨坑。獨愛一子謂諸有情，若母苦親者，謂聲聞、獨覺，見諸有情墮生死中，憂感嘆嗟然不能出。商主長者，謂諸菩薩。法譬合說。又說獨一愛子落不淨坑，如母之悲，聲聞、獨覺亦皆共有。故依悲愍，當發荷負度眾生擔增上意樂。如是若發度有情心，然我現時不能圓滿利一有情。又非止此，即使證得二羅漢位，亦僅利益少數有情，利亦唯能引發解脫，不能立於一切種智，故當思惟無邊有情。誰能圓滿此諸有情現前究竟一切利義？則知唯佛方有此能，故能引發為利有情，欲得成佛。

〔科〕癸二 如次正修分三

子一 修習希求利他之心分二

丑一 引發生起此心所依分二

寅一 於諸有情令心平等

寅二 修此一切成悅意相

丑二 正發此心

子二 修習希求菩提之心

子三 明所修果即為發心

今寅一 於諸有情令心平等

如前下、中土中所說諸前行等所有次第，於此亦應取來修習。又若此中不從最初遮止分黨，令心平等，於諸有情一類起貪，一類起瞋，所生慈悲皆有黨類，緣無黨類則不能生，故當修舍。又舍有三：行舍、受舍及無量舍。此是最後，此復有二，謂修有情無貪、瞋等煩惱之相，及於有情自離貪、瞋令心平等。此是後者，修此漸次為易生故，先以中庸無利無害為所緣事，次除貪、瞋令心平等。若能於此心平等已，次緣親友修平等心。若於親友心未平等，或由貪、瞋分別黨類，或貪輕重令不平等。此亦平已，次於怨敵修平等心。此若未平，專見違逆而起瞋恚，若此亦平，次當遍緣一

切有情，修平等心。

若爾於彼由修何事能斷貪、瞋？謂修二事。就有情者，謂念一切欣樂厭苦皆悉同故，緣於一類執為親近而興饒益，於他一類計為疏遠，或作損惱或不饒益，不應道理。就自己者，當作是思，從無始來於生死中，未經百返為我親屬，雖一有情亦不可得，於誰應貪，於誰當瞋？此是《修次中篇》所說。又於親屬起貪愛時，如《月上童女請問經》云：「我昔曾殺汝一切，我昔亦被汝殺害，一切互相為怨殺，汝等如何起貪心？」及如前說無定過時，一切親怨速疾變改所有道理，當善思惟，由此俱遣貪、瞋二心。此取怨親差別事修，故不須遣親怨之心，是滅由執怨親為因所起貪瞋分黨之心。

〔科〕寅二 修此一切成悅意相

引發一切成悅意相者，《修次中篇》云：「慈水潤澤內心相續，如濕潤田，次下悲種易於增廣，故心相續以慈薰習，次應修悲。」所說慈者，謂於諸有情，見如愛子悅意之相。又此所說由修等舍，息滅貪、瞋不平惡澀，如調善田。次以見為悅意慈水而潤澤已，下以悲種，則大悲心速疾當生，應當了知極為切要。此中有三：初修母者，生死無始，故自受生亦無始際，若生若死輾轉傳來，於生死中未受此身，未生此處決定非有，亦無未作母等親者。如《本地分》引經說云：「我觀大地，難得汝等，長夜於此未曾經受無量生死。我觀有情，不易可得，長夜流轉，未為汝等若父若母兄弟姊妹軌範親教，若餘尊重，若等尊重。」此復非僅昔曾為母，於未來世亦當為母，無有邊際。如是思惟，於為自母，應求堅固決定了解。此解若生，次念恩等亦易發生。此若未生，則念恩等無所依故。

二修念恩者，修習一切有情是母之後，若先緣於現世母修，速疾易生。如博朵瓦所許而修，先想前面母相明顯，次多思惟非唯現在，即從無始生死以來，此為我母過諸數量，如是此母為母之時，一切損害悉皆救護，一切利樂悉皆成辦。特於今世，先於胎藏恆久保持，次產生已黃毛疏豎，附以暖體十指捧玩，哺以乳酪授以口食，口拭涕穢手擦屎尿，種種方便，心無厭煩而善資養。又饑渴時與以飲食，寒時給衣，乏時給財，皆是自己未肯用者。又此資具皆非易得，是負罪苦及諸惡名，受盡艱辛，求來授予。又若其子有病等苦，較其子死寧肯自死，較其子病寧肯自病，較其子苦寧肯自苦，出於自心實願易代，用盡加行除苦方便，總盡自己所知所能，但有利樂無不興辦，凡有損苦無不遣除，於此道理，應專思惟。如是修已，若念恩心非唯虛言真實生者，次於父等諸餘親友，亦當知母如上修習。次于中人知母而修，若能於此生如親心，則於怨敵亦應知母而正修習。若於怨敵起同母心，次於十方一切有情，知母為先漸廣修習。

三修報恩者，如是唯除轉生死故，不能相識而實是我有恩之母，彼等受苦無所依怙，舍而不慮自脫生死，薄無慚愧何甚於此？如《弟子書》云：「諸親趣入生死海，現如沉沒大水中，易生不識而棄舍，自脫無愧何過此？」故若棄舍如有恩，於下等人且不應理，況與我法豈能隨順？如是思已，取報恩擔。即前書云：「嬰兒始產全無能，飲誰慈力授乳酪，依慈多勞此諸母，雖最下等誰樂舍？」又云：「由得誰腹而安住，由誰悲愼而取此，此母煩惱苦無依，最下眾生孰樂舍？」《無邊功德贊》云：「有情無明盲，意樂衰損慧，為父子承事，慈悲饒益我。棄此獨解脫，非是我之法，故汝發願度，無怙諸眾生。」若爾如何報其恩耶？生死富樂，母自能得，然彼一切無不欺誑，故我往昔於由煩惱魔力所傷，如於重傷注硝鹽等，於性苦上更令發生種種大苦，慈心饒益，應將彼等安立解脫涅槃之樂而報其恩。《中觀心論》云：「又由煩惱魔，傷害已成瘡，我如注灰水，反令苦病

苦。若有於餘生，慈敬及恩益，欲報其恩惠，除涅槃何有？」不報恩擔，重於大海及須彌擔。若能報恩，即是智者稱贊之處。如《龍王鼓音頌》云：「大海及須彌，地等非我擔，若不知報恩，即是我重擔。若人心不掉，報恩及知恩，令恩不失壞，智者極贊此。」總之自母未住正念，心狂目盲復無引導，步步蹣跚趣向可怖險崖而行，其母若不祈望其子，復望於誰？若子不應從其險怖救度其母，又應誰救？故應從此而救度之。如是若見為母眾生，由煩惱魔擾亂其心，自心無主而成狂亂。又離慧眼觀增上生決定勝道。又無真實善友引導，一一剎那造作惡行，如步蹣跚。總於生死，別於惡趣，奔馳懸險。母當望子，子應濟母。如是思已，拔出生死而報其恩。《集學論》云：「煩惱狂癡盲，於多懸險路，步步而蹣跚，自他恆憂事，眾生苦皆同。」此說如是觀已，不應於他尋求過失，見一功德應覺希有，然此亦合苦惱之理。

〔科〕丑二 正發此心分三

寅一 修慈

寅二 修悲

寅三 修增上意樂

今寅一 修慈

第二正發此心分三：初修慈中，慈所緣者，謂不具足安樂有情。行相者，謂念云何令遇安樂，惟願令其獲得安樂，我應令其遇諸安樂。勝利者，《三摩地王經》云：「遍於無邊俱胝刹，盡其無量眾供養，以此常供諸勝士，不及慈心一數分。」此說較以廣大財物，於究竟田常時供養，其福尤大。《曼殊室利莊嚴佛土經》云：「于東北方有自在王佛，世界曰千莊嚴，其中有情皆具安樂，如諸苾芻入滅定樂。設於彼土修淨梵行，經過百千俱胝年歲，若於此土最下乃至於彈指頃，緣一切有情發生慈心，其所生福較前尤多，況晝夜住。」《寶鬘論》云：「每日三時施，三百罐飲食，然不及須臾，修慈福一分。天人皆慈愛，彼等恆守護，喜樂多安樂，毒刀不能害。無勞事得成，當生梵世間，設未能解脫，得慈法八德。」若有慈心，天人慈愛自然集會。佛以慈力戰敗魔軍，故守護中為最勝等，故雖難生，然須勵力。《集學論》說：當一切心思惟金光明中，開示修習慈悲偈文，下至語中讀誦而修。其文為「以此金光勝鼓音，於三千世界中，惡趣諸苦閻羅苦，匱乏苦苦願息滅」等。修慈次第，先於親修，次於中庸，次於怨修，其次遍於一切有情，如次修習。修習道理，如於有情數數思惟苦苦道理便生悲愍，如是亦當於諸有情數數思惟缺乏有漏無漏諸樂，樂缺乏理，若修習此，欲與樂心任運而起，又當作意種種妙樂，施諸有情。

〔科〕寅二 修悲

二修悲中，悲所緣者，由其三苦，如其所應苦惱有情。行相者，謂念云何令離此苦，願其舍離我當令離。修習漸次，先於親友，次於中者，次於怨修。若於怨處如同親友，心平等轉，漸於十方一切有情而修習之。如是於其等舍慈悲，別分其境。次第修者，是蓮華戒論師隨順《阿毗達磨經》說，此極扼要。若不別分，初緣總修似生起時，各各思惟，皆悉未生。若於各各皆生前說變意感覺，漸次增多，後緣總修隨緣總別，清淨生故。修習道理，當思為母，此諸有情墮生死中，如何領受總別諸苦，具如前說。此復若修前中士道已生起者，比自心修易於生起，若於自上思惟此等，則成引發出離心因。若於他上而思惟者，則成引發悲心之因。然未先於自上思惟，則不能生令至扼

要。此乃略說，廣則應如《菩薩地》說，悲心所緣百一十苦，有強心力應當修學。此說較諸聲聞現證究竟苦諦，以厭患心所見諸苦，菩薩修悲思苦眾多，若無量門思惟無樂苦惱道理，慈悲亦多。若恆思惟，則能發生猛利堅固，故少教授便覺飽足，棄修諸大教典所說，力極微弱。此如前說趣大乘門，是發心理及以大悲為根本理，善別此等以觀察智，思擇修習後生證悟。若其知解未善分別，唯專策勤略生感觸，全無所至，修餘事時皆如是知。

其悲生量者，《修次初篇》云：「若時猶如可意愛子，身不安樂，如是亦於一切有情，欲淨其苦，此悲行相任運而轉，性相應轉。爾時即是悲心圓滿，得大悲名。」此說心中最愛幼兒，若有痛苦，其母能生幾許悲痛，即以此許而為心量。若於一切有情悲任運轉，說為圓滿大悲體相，由此生起大慈之量，亦當了知。又彼論續云：「由修如是大悲力故，立誓拔濟一切有情，願求無上正等菩提，以為自性菩提之心，不須策勵而得生起。」此說能生願心之因，須前所說如是大慈。由此當知大菩提心發生之量。此非已至高上聖道所有發心，初發業者所有發心，說為如是。《攝大乘論》亦云：「清淨增上力，堅固心升進，名菩薩初修，無數三大劫。」三無數劫起首菩薩，亦須發起如是之心。

故全未知此之方境，僅作是念，為欲利益一切有情，願當成佛，為此義故我行此善。發此意樂便大誤會，未得謂得，堅固所有增上之慢。不以菩提心為教授中心而善修習，追求餘事勵力欲想超邁多級，了知大乘扼要觀之，實可笑處。多經宣說諸勝佛子，於多劫中尚須執為修持中心，而正修學，況諸唯能了知名者。又此非說不修餘道，是說須將修菩提心，而為教授中心修習。總未能生前說領感，若善了知大乘學處，堅信大乘亦可先為發心正受律儀，次乃修習菩提之心。如《入行論》，先受律儀及菩提心，次於彼學六度之中，修靜慮時乃廣宣說修菩提心。然為成就此法器故，於先亦須修眾多心，謂思惟勝利，七支歸依，修治身心，了知學處，發心欲護。故進道中，修空性解，須漸增進尚有名在。然此相等大菩提心，亦須善修上上轉勝，令道升進名亦弗存。此於一切佛子唯一真道波羅蜜多教授論中，宣說二十二種發心，從諸論師解釋此等進道之理，應當了知。

〔科〕寅三 修增上意樂

第三修增上意樂者，如是修習慈悲之後，應作是思：噫！此諸有情可愛悅意如是乏樂，眾苦逼惱，云何能令得諸安樂，解脫眾苦？便能荷負度此重擔，下至語言亦當修心。前報恩時雖亦略生，然此說者，僅生慈悲與樂離苦，猶非滿足，是為顯示須有慈悲，能引是心，我為有情成辦利樂。又此非唯於正修時，即修完後，一切威儀皆能憶念，相續修習增長尤大。《修次中篇》云：「此即大悲，或住定中，或於一切威儀之中，於一切時一切有情皆當修習。」悲是一例，隨修何等所緣行相，一切皆同。如大德月大論師云：「心樹自從無始時，煩惱苦汁所潤滋，不能改為甘美味，一滴德水有何益？」謂如極苦「唵嚩」大樹，以一二滴糖汁澆灌不能令甜。如是無始煩惱苦味薰心相續，少少修習慈悲等德，悉無所成。是故應須相續修習。

〔科〕子二 修習希求菩提之心

第二修習希求菩提之心者，由如前說次第所致，便見利他定須菩提，起欲得心，然僅有此猶非滿足，如《歸依》中說，由思惟身語意三事業功德，先應盡力增長淨信。論說信為欲依，次於彼德發起誠心證得之欲，則於自利亦定了知，一切種智必不可少。能為引生發心之因雖有多種，然悲為勝，自力所發極為殊勝，此是《修次初篇》引《智印三摩地經》所說。

〔科〕子三 明所修果即為發心

第三顯所修果即為發心者，總相如前所引《現觀莊嚴》教義。其差別者，隨順《華嚴經》義。《入行論》云：「應知如欲往，正往之差別，如是智應知，此二別如次。」此說分為願、行二種。異說雖多，然作是念，為利有情，願當成佛或應成佛，作是願已，於施等行隨學未學，乃至何時未受律儀，是名願心。受律儀已，當知此心，是名行心。《修次初篇》云：「為利一切諸有情故，願當成佛，初起希求，是名願心。受律儀後修諸資糧，是名行心。」此中雖有多種微難，茲不廣說。

〔注〕：菩提心總相者，即本卷四緣發心中，《現觀莊嚴論》云：「發心為利他，欲正等菩提。」

菩提道次第廣論卷八終

菩提道次第廣論卷九

〔科〕壬二 依寂天佛子著述而修分三

癸一 思惟自他能換勝利及不換過患

癸二 若能修習彼心定能發生

癸三 修習自他相換法之次第

今癸一 思惟自他能換勝利及不換過患

思惟自他能換勝利及不換過患者，《入行論》云：「若有欲速疾，救護自及他，彼應自他換，密勝應受行。」又云：「盡世所有樂，悉從利他生，盡世所有苦，皆從自利起。此何須繁說，凡愚作自利，能仁行利他，觀此二差別。若不能真換，自樂及他苦，非僅不成佛，生死亦無樂。」謂當思惟，唯自愛執，乃是一切衰損之門；愛執他者，則是一切圓滿之本。

〔科〕癸二 若能修習彼心定能發生

若修自他換易意樂，定能發起。如先怨敵聞名便怖，後若和順相結為友，設無彼時，亦能令生最大憂惱，一切悉是隨心而轉。故若能修觀自如他，觀他如自亦能生起。即此論云：「困難不應退，皆由修力成，先聞名生畏，後無彼不樂。」又云：「自身置為餘，如是無艱難。」若作是念：他身非我身，云何於彼能生如自之心耶？即此身體亦是父母精血所成，是他體分，然由往昔串習力故而起我執。若於他身修習愛執，宛如自體亦能生起。即彼論云：「如汝於他人，一滴精血聚，虛妄執為我，如是應修餘。」如是善思勝利過患，則能至心愛樂修習，又見修習便能生起。

〔科〕癸三 修習自他相換法之次第

彼修自他換易之理，次第云何？言自他換，或說以自為他以他為自者，非是於他強念為我，於他眼等念為我所而修其心。乃是改換愛著自己，棄舍他人二心地位，應當發心愛他如自，棄自如他。故說改換自樂他苦，應知亦是於我愛執視如怨敵，滅除愛重我之安樂；於他愛執見為功德，滅除棄舍他人痛苦，於除他苦殷重修習，總當不顧自樂而除他苦。

〔科〕癸三 修習自他相換法之次第分二

子一 除其障礙

子二 正明修法

今子一 除其障礙

修習此心有二障礙：一謂執自樂他苦所依自他二身，猶如青黃各各類別。次於依此所生苦樂，亦便念云：此是我者應修應除，此是他者輕而棄舍。能治此者，謂觀自他非有自性各各類別，唯互觀待，於自亦能起如他心，於他亦能起自覺故。如彼山此山，譬如彼山雖就此岸起彼山心，若至彼山則定發起此山之覺。故不同青色，任待於誰唯起青覺，不起餘色之覺。如《集學論》云：「修自他平等，堅固菩提心，自他唯觀待，妄如此彼岸。彼岸自非彼，觀誰而成此？自且不成自，觀誰而成他？」此說唯由觀所待處而假安立，全無自性。二謂又念他之痛苦無害於我，為除彼故不須勵力。除此礙者，謂若如是，則恐老時受諸苦惱，不應少年積集財物，以老時苦無害於少故。如是其手亦不應除足之痛苦，以是他故。老時幼年前生後生僅是一例，即前日後日、上午下午等，皆如是知。若謂老幼是一相續，其手足等是一身聚，故與自他不相同者，相續與身聚，是於多剎那、多支分而假施設，無獨立性，自我他我，亦皆於假聚相續而安立。故言自他皆觀待立，全無自性，然由無始串習愛執增上力故，自所生苦便不忍受，若能於他修習愛執，則於他苦亦能發生不忍之心。

〔科〕子二 正明修法

如是除自他換諸障礙已正修習者，謂由於自貪著力故，起我愛執；由此執故，無始生死乃至現在，發生種種不可愛樂，欲修自利作自圓滿，行非方便經無數劫，自他二利悉無所成，非但無成，且唯受其眾苦逼惱。若自利心移於利他，則早定成佛，圓滿自他一切利益。由未如是，故經長時勞而無益。今乃了知第一怨敵即我愛執，應後依止念及正知，堅固決定勵力滅除。其未生者當令不生，其已生者令不相續。《入行論》云：「此於生死中，百返損害我，意汝欲自利，雖經眾多劫，以此大疲勞，汝唯引生苦。」又云：「若汝從往昔，能作如是業，除佛圓滿樂，定無如斯時。」如是不執自言，不護自品，當數修心，將自身財及諸善根，悉無顧慮惠施有情。

又施彼已即應利彼，不應於彼而行邪行，故於身等應當滅除自利之心。如云：「意汝定應知，自為他自在，除利諸有情，汝今莫想餘。他自在眼等，不應作自利，眼等於利他，不應作邪行。」若見身等棄舍利他，攀緣自利，或身語意而反於他作損害緣，應作是念而正遮止，此於往昔亦曾令受無邊眾苦，現今若於相似利益而生錯誤，隨彼轉者當生大苦。如云：「汝昔傷害我，已往可不諫，我見汝何逃，應摧汝憍慢。今汝應棄舍，思我有自利，我於餘賣汝，莫厭應盡力。放逸不將汝，惠施諸有情，汝則定將我，授予諸獄卒。如是汝長時，舍我令久苦，今念諸怨恨，摧汝自利心。」如是數思愛他勝利，當由至心發生勇悍，棄他之心未生不生，其已生者令不相續，於他令發可愛可樂可意之相。

如昔於自愛樂執著，今於他所應令發起愛執之心。如云：「應執餘如我。」能發如是愛執有情，其因謂當念彼恩德，或見於自所作饒益。此復猶如見諸沃田善植種子，能結眾多上妙果實便極珍愛。如是若於有情福田植施等種，亦能出現時究竟一切利樂。若獲定解，亦起愛執，故於是等應當思惟。《入行論》云：「有情與諸佛，同能生佛法，如其敬信佛，何不敬有情？」此如令諸有情歡喜頌說，若殺有情則能引其墮三惡趣，若救其殺能引善趣復得長壽，若於有情不與而取及施資財，發瞋恚心及修慈悲，亦能引生善趣惡趣。特緣有情乃得發心，為利有情始修諸行，是故成佛亦

須有情，要依有情施等乃滿。當審思惟。《釋菩提心論》云：「世間善惡趣，其愛非愛果，皆由於有情，作利損而生，若無上佛位，且依有情得。人天諸資財，梵釋及猛利，護世所受用，於此三趣中，無非利有情，所引此何奇？地獄鬼畜中，有情之所受，苦事非一種，從損有情起。饑渴互打擊，及侵害等苦，難遮無窮盡，皆損有情果。」諸聲聞等果報下劣，是由未能廣行利他。諸佛獲得究竟果位，是由廣利有情而生。應思此理，不應剎那貪著自利，即前論云：「于有情離貪，如毒應棄舍，諸聲聞離貪，豈非下菩提，由不棄有情，佛證大菩提。若知生如是，利非利諸果，則於剎那頃，豈有貪自利？」是則專住利他及菩提果，亦見是從菩提心苗之所出生，此心根本見為大悲。故諸佛子愛樂修習，若多修習令其堅固，則能任運趣極難行諸廣大行。即前論云：「悲堅為根本，菩提心苗生，專利他覺果，諸佛子應修。若修令堅固，諸怖他苦者，能舍靜慮樂，而趣入無間，此奇此應贊，此為勝士法。」今於此義，亦應用諸先賢言論而發定解。如覺沃云：「不知修慈悲之菩薩，唯藏人能知。」

若爾當如何修？「須從最初次第學習。」朗日塘巴云：「霞婆瓦與我，有十八種人方便，一種馬方便。人方便者，謂發大菩提心，隨作何事悉學利益有情。馬方便者，謂菩提心未生者令不生，已生者令不住，不使增長者為我愛執。故特於彼盡力違害。正對有情盡力利益。」大瑜伽師謂善知識敦巴云：「我有風息平等轉等，如此如此三摩地。」答云：「汝修縱能耳邊擊鼓不可破壞，若無慈悲及菩提心，猶當生於晝夜應悔之地。」此中意趣，似說當成能生無暇無色等處異生之因。康壘巴云：「我等於覺沃有情顛倒行事，有情於我等亦當如是行。」立與未立大乘根本，入與未入大乘之分，一切皆是相值於此。故一切時應觀於此，令心生起。若生者善，若未生者莫如是住，應常親近開示此法大善知識，常與如是修心伴侶共同居住，觀閱顯示此法經論，勤修此因積集資糧，淨此障礙。自能如是淨修其心，則定能下圓滿種子。誠非小事，理應歡喜。如大覺沃云：「欲趣大乘門，覺心如日月，除暗息熱惱，勵劫亦令生。」

〔科〕辛三 發起之量

第三此心發起之量，如前已說，應當了知。（注：菩提心量即「由修如是大悲力故，立誓拔濟一切有情，願求無上正等菩提，以為自性菩提之心，不須策勵而得生起。」詳閱卷八「悲心生量」者。）

儀軌受法

〔科〕辛四 儀軌受法

第四儀軌正受者，如大覺沃云：「欲修令此生，應勵恆修習，慈等四梵住，應除貪及嫉，以儀軌正發。」若修心已，於其發心獲得定解，當行受此之儀軌。

〔科〕辛四 儀軌受法分三

壬一 未得令得分三

癸一 所受之境

癸二 能受之依

癸三 如何受之軌則

壬二 已得守護不壞

壬三 設壞還出之方便

今癸一 所受之境

覺沃於尊長事次第中僅云：「具相阿闍黎」，更未明說。諸先覺說：「具足願心住其學處，猶非完足，須具行心律儀。」此與勝敵論師說：「當往具菩薩律儀善知識所」，極相符順。《十法經》中，由他令受而發心者，說有聲聞，是說由彼勸令厭離而受發心，非說聲聞為作儀軌。

〔科〕癸二 能受之依

能受之依者，總如勝敵論師說：「若善男子或善女人，具足圓滿身及意樂。」謂天龍等其身意樂堪發願心者，一切皆可為此之依。然此中者，如《道炬釋論》說：「厭離生死，憶念死沒，具慧大悲。」謂於前說諸道次第已修心者，是於菩提心略為生起轉變意者。

〔科〕癸三 如何受之軌則分三

子一 加行儀軌分三

丑一 受勝歸依分三

寅一 莊嚴處所安布塔像陳設供物

寅二 勸請歸依

寅三 說歸依學處

丑二 積集資糧

丑三 淨修意樂

子二 正修儀軌

子三 完結儀軌

今寅一 莊嚴處所安布塔像陳設供物

遠離罪惡眾生之處，善治地基令其平潔，以牛五物塗灑其地，以旃檀等上妙香水而善澆灑，散妙香花，設三寶像謂鑄塑等，諸典籍等，諸菩薩像，安置床座或妙棹台，懸掛幡蓋及香花等，諸供養具，盡其所有。又當預備伎樂、飲食、諸莊嚴具，用花嚴飾大善知識所居之座。諸先覺等又於先時供養僧伽，施食鬼趣集聚資糧。若無供具，應如《賢劫經》說，其碎布等皆成供養。有者則應無諸諂曲，殷重求覓，廣興供養，令諸同伴心難容納。傳說西藏諸知識在莽宇境及桑耶等處，於覺沃前請發心時，覺沃教曰：「供養太惡不生。」所供像中，須善開光大師之像，必不可少。經典亦須

攝頌以上諸般若經。次如《尊長事次第》說迎請聖眾，誦念三遍供養雲陀羅尼，應贊誦之。其次弟子沐浴著鮮淨衣，合掌而聽。尊長開示福田海會所有功德，令其至心發生淨信，教彼自想，住於一一佛菩薩前，徐徐念誦七支供養。先覺多云：「龍猛、寂天所傳來者俱修七支，慈氏、無著所傳來者唯修禮拜、供養二支。若修悔罪，必須追悔，令意不喜，菩提心者具足踴躍歡喜方生。」不應道理大覺沃師於發心及律儀儀軌說：「禮敬供養等。」以「等」字攝略。《尊長事次第》中，於發心前明說七支，又其因相，若果如是，則龍猛及寂天派中，亦當許不生。

〔科〕丑二勸請歸依

第二者，次說於師須住佛想，故應作佛勝解，禮敬供養，右膝著地，恭敬合掌，為菩提心而正請白：「如昔如來應正等覺及入大地諸大菩薩，初於無上正等菩提而發其心。如是我名某甲亦請阿闍黎耶，今於無上正等菩提而發其心。」乃至三說。次應為授殊勝歸依，謂佛為世尊，法是大乘滅道二諦，僧為不退聖位菩薩，以為其境。時從今起，乃至未證大菩提藏，為救一切諸有情故，歸佛為師，正歸於法，歸僧為伴。具此總意樂，特如《道炬論》說，「以不退轉心」，當發猛利欲樂，令如是心一切時中而不退轉。威儀如前而受歸依：「阿闍黎耶存念，我名某甲，從今時始乃至證得大菩提藏，歸依諸佛薄伽梵兩足中尊。阿闍黎耶存念，我名某甲，從今時始乃至證得大菩提藏，歸依寂靜離欲諸法眾法中尊。阿闍黎耶存念，我名某甲，從今時始乃至證得大菩提藏，歸依不退菩薩聖僧諸眾中尊。」如是三說。歸依一一寶前，各一存念，及歸法文句，與餘不同，皆如覺沃所造儀軌。

〔科〕寅三 說歸依學處

歸依學處者，前下士時所說學處，今於此中阿闍黎耶亦應為說。

〔科〕丑二 積集資糧

積集資糧者，《發心儀軌》中，於此亦說修禮供等，《釋論》中說修七支供，憶念諸佛及諸菩薩，若昔若現諸善知識，應如是行。供諸尊長者，前供養時亦應了知。七支者，《普賢行願》、《入行論》文，隨一即可。

〔科〕丑三 淨修意樂

修淨心者，《道炬論》說慈心為先，觀苦有情而發其心，謂令慈悲所緣行相，皆悉明顯，俱如前說。

〔科〕子二 正修儀軌

正行儀軌者，謂於阿闍黎前，右膝著地或是蹲踞，恭敬合掌而發其心。如《道炬論》云：「無退轉誓願，應發菩提心。」《儀軌》中說：「乃至菩提藏」。故非僅念為利他故，願當成佛而為發心，是緣所發心乃至未證菩提誓不棄舍，當依儀軌發此意樂。若於願心學處不能學者，則不應發如是之心。若用儀軌僅發是念，為利一切有情我當成佛者，則於發心學處，能不能學皆可授之，願心容有如是二類。若用儀軌受其行心，若於學處全不能學，則一切種決定不可。故有說云：龍猛與無著所傳律儀儀軌，於眾多人有可授不可授之差別者，是大蒙昧。復有一類造《初發業行法論》，說受行心儀軌令數數受，然全不知諸總學處及根本罪，未嘗宣說所學差別，是令受行最大無義。《教

授勝光王經》說：「若不能學施等學處，亦應唯令發菩提心，能生多福。」依據此意，《修次初篇》云：「若一切種，不能修學諸波羅蜜多，彼亦能得廣大果故，方便攝受，亦當令發大菩提心。」此說若於施等學處不能修學，容可發心，不可受戒，最為明顯。

受心儀軌者，「惟願現住十方一切諸佛菩薩於我存念，阿闍黎耶存念，我名某甲，若於今生若於餘生，所有施性、戒性、修性善根，自作教他見作隨喜。以此善根，如昔如來應正等覺及住大地諸大菩薩，於其無上正等菩提而發其心。如是我名某甲，從今為始乃至菩提，亦於無上正等菩提而發其心，有情未度而當度之，未解脫者而令解脫，諸未安者而安慰之，未涅槃者令般涅槃。」如是三說。歸依儀軌，及此二種，雖未明說須隨師念，然實須之。此是有師之軌，若未獲得阿闍黎者應如何受？覺沃所造《發心儀軌》云：「若無如是阿闍黎耶自發菩提心之儀軌者，自當心想釋迦牟尼如來，及其十方一切如來，修習禮供諸儀軌等，舍其請白及阿闍黎語，歸依等次第悉如上說。」如此而受。

〔科〕子三 完結儀軌

完結儀軌者，阿闍黎耶應為弟子，宣說願心諸應學處。

〔科〕壬二 已得守護不壞分二

癸一 修學現法不退發心之因分四

子一 為於發心增歡喜故應當修學憶念勝利

子二 正令增長所發心故應當修學六次發心

子三 為利有情而發其心應學其心不舍有情

子四 修學積集福智資糧

癸二 修學余生不離發心之因

今子一 為於發心增歡喜故應當修學憶念勝利

若閱經藏或從師聞，思菩提心所有勝利，《華嚴經》中廣宣說故，應當多閱。如前所引說如一切佛法種子，又說總攝菩薩一切行願故，猶如總示。謂若廣說，支分無邊，於總示中能攝一切，故謂總示。又如唵柁南，攝集一切菩薩道法所有扼要，說為唵柁南。《菩薩地》中所說勝利，是願心勝利，彼最初發堅固心有二勝利：一謂成就尊重福田，二能攝受無惱害福。第一者，如云「天人世間皆應敬禮」，謂發心無間，即成一切有情所供養處。又如說云：「發心無間，由種性門，亦能映蔽諸阿羅漢。」謂成尊上。又說：「雖作小福，亦能出生無邊大果，故為福田，一切世間悉應依止，猶如大地。」謂如一切眾生父母。第二者，如說得倍輪王護所守護，若寢若狂或放逸時，諸惡藥叉、宅神、非人不能僥害。若餘眾生為欲息滅疾疫災橫所用無驗咒句明句，若至此手尚令有驗，何況驗者。由此顯示息災等業，發心堅固則易成辦。諸共成就，若有此心亦得速成，隨所居處，於中所有恐怖鬥爭，饑饉過失非人損惱，未起不起，設起尋滅。轉受餘生少病無病，不為長時重病所觸，常為眾生宣說正法，身無極倦，念無忘失，心無勞損。

菩薩安住種性之時，由其自性粗重微薄，既發心已，身心粗重轉復薄弱。由其成就堪忍柔和，能忍他惱不惱於他，見他相惱深生悲惱，忿嫉諂覆等多不現行，設暫現起亦無強力，不能久住速能遠離，難生惡趣，設有生時速得解脫，即於惡趣受小苦受，即由此緣深厭生死，於彼有情起大悲心。菩提心福若有色形，雖太虛空亦難容受，以諸財寶供養諸佛，尚不能及此福一分。《勇授問經》云：「菩提心福德，假設若有色，遍滿虛空界，福尤過於彼。若人以諸寶，遍滿恆沙數，諸佛刹土中，供養世間依。若有敬合掌，心敬禮菩提，此供最殊勝，此福無邊際。」傳說覺沃繞金剛座時，心作是念：當修何事而能速證正等菩提？時諸小像起立請問諸大像曰：欲速成佛，當修何法？答曰：當學菩提心。又見寺上虛空之中，有一少女問一老婦，亦如前答。由聞是已，於菩提心，心極決定。由是能攝大乘教授一切扼要，一切成就大寶庫藏，超出二乘大乘法，策發菩薩行廣大行，最勝依止，應知即是菩提之心。於修此心，當漸增長勇悍歡喜，如渴聞水，乃至多劫以希有智，最極深細觀察諸道，諸佛菩薩唯見此是速能成佛勝方便故。如《入行論》云：「能仁多劫善觀察，唯見此能利世間。」

〔科〕子二 正令增長所發心故應當修學六次發心分二

丑一 不舍所發心願

丑二 學令增長

今丑一 不舍所發心願

如是以佛菩薩知識為證，立彼等前立大誓願，未度有情令度脫等。次見有情數類繁多行為暴惡，或見長久須經多劫勵力修行，或見二種資糧無邊難行皆須修學，為怯弱緣，若更舍置發心重擔，較別解脫他勝之罪尤為重大。如《攝頌》云：「雖經億劫修十善，欲得獨勝及羅漢，爾時戒過戒失壞，發心重過他勝罪。」此說菩薩毀犯尸羅。以能防護二乘作意，即是菩薩最勝尸羅，故若失此即是破戒。若未舍此，縱於五欲無忌受用，猶非破壞，菩薩不共防護心故。即前經云：「菩薩受用五欲塵，歸依佛法及聖僧，作意遍智願成佛，智者應知住戒度。」若棄如是所受之心，則須長夜馳騁惡趣。《入行論》云：「于少惡劣物，由意思布施，若人後不施，說為餓鬼因。若於無上樂，至心請喚已，欺一切眾生，豈能生善趣？」是故此論又云：「如盲於糞聚，獲得妙珍寶，如是今偶爾，我發菩提心。」謂當思念我得此者極為希有，於一切種不應棄舍。更當特緣此心，多立誓願剎那不舍。

〔科〕丑二 學令增長

第二者，如是不舍尚非滿足，須晝三次及夜三次，勵令增長。此復如前所說儀軌，若能廣作即如是行，若不能者，則應明想福田，供諸供養修慈悲等六返攝受。其儀軌者，謂「諸佛正法眾中尊，乃至菩提我歸依，以我所修布施等，為利眾生願成佛。」每次三返。

〔科〕子三 為利有情而發其心應學其心不舍有情

學心不舍有情者，《道炬論》及《發心儀軌》中說學處時，雖未說及，《道炬釋》云：「如是攝受不舍有情，於菩提心所緣及其勝利，發心軌則，共同增長及不忘故，應當守護。」爾時數之與根本文，意無乖違，故於此事亦應修學，心棄舍之量者，依彼造作非理等事而為因緣，便生是念，從今終不作此義利。

〔科〕子四 修學積集福智資糧

修學積集二種資糧者，從以儀軌受願心已，當日日中供三寶等，勤積資糧，是能增上菩提心因。此除先覺傳說而外，雖未見有清淨根據，然有大利。

〔科〕癸二 修學餘生不離發心之因分二

子一 斷除能失四種黑法

子二 受行不失四種白法

今子一 斷除能失四種黑法

《大寶積經·迦葉問品》說成就四法，於餘生中忘失發心，或不現行。又成就四法乃至未證菩提中間，不忘菩提之心，或能現行，此即願心學處。四黑法中，欺誑親教及阿闍黎尊重福田者，當以二事了知：一境，二師，易知。言尊重者，謂欲為饒益。言福田者，謂非師數，然具功德。此是《迦葉問品釋論》所說。二即於此境由作何事，而成黑法，謂於此等隨一之境，故知欺誑則成黑法。欺誑道理者，《釋論》解云：「謂彼諸境以悲愍心舉發所犯，以虛妄語而蒙迷之。」總其凡以欺誑之心，作蒙蔽師長等方便，一切皆是。然諂誑非妄者，如下當說。此須虛妄，以《集學論》說斷除黑法即是白法。能治此者，即四白法中第一法故。若於尊重啟白餘事，而於屏處另議餘事，說善知識已正聽許，亦是弟子欺蒙師長。

於他無悔令生追悔，其中亦二：境者，謂他補特伽羅修諸善事，不具追悔。於境作何事者，謂以令起憂悔意樂，於非悔處令生憂悔。《釋論》中說，同梵行者正住學處，以諂誑心令於學處而生蒙昧。此上二法能不能欺，生不生悔，皆同犯罪。《釋論》亦同，然《釋論》中於第二罪作已蒙昧。

說正趣大乘諸有情之惡名等。境者，有說已由儀軌正受發心而具足者，有說先曾發心現雖不具為境亦同，此與經違，不應道理。其《釋論》中僅說菩薩，餘未明說。然餘處多說具菩薩律學所學處者，謂正趣大乘，似當具足發心。於此作何事者，謂說惡名等。由瞋恚心發起而說，與《釋論》同。對於何境而宣說者，《釋論》說云：「如彼菩薩欲求法者，信解大乘或欲修學，為遮彼故對彼而說。」然了義者即可。其惡稱者，如云本性暴惡，未明過類。惡名者，如云行非梵行，分別而說。惡譽者，如云以如是如是行相，行非梵行廣分別說。惡贊者，通於前三之後。是《釋論》解。此於我等最易現行，過失深重前已略說。又如菩薩起毀譽心，則此菩薩須經爾劫恆住地獄。《寂靜決定神變經》說：惟除毀謗諸菩薩外，餘業不能令諸菩薩墮於惡趣。《攝頌》亦云：「若未得記諸菩薩，忿心爭毀得記者，盡其惡心刹那數，盡爾許劫更環甲。」謂隨生如是忿心之數，即須經爾許劫，更修其道，則與菩提極為遙遠。故於一切種當滅忿心，設有現起，無間勵力悔除防護。即前經云：「應念此心非善妙，悔前防後莫愛樂，彼當學習諸佛法。」若有瞋恚，則其慈悲先有薄弱。若先無者，雖久修習亦難新生，是斷菩提心之根本。若能滅除違緣瞋恚，如前正修，則漸漸增長以至無量。《釋量論》云：「若無違品害，心成彼本性。」又云：「由前等流種，漸次增長故，此諸悲心等，若修何能住？」

於他人所現行諂誑，非增上心。境者，謂他隨一有情。於此作何事者，謂行諂誑。增上心者，《釋論》說為自性意樂。諂誑者，謂於秤斗行矯詐等。又如勝智生，實欲遣人往惹瑪，而云遣往垛

瓏，後彼自願往惹瑪。《集論》中說，此二俱因貪著利養增上而起貪癡一分。誑謂詐現不實功德，諂謂矯隱真實過惡。言矯隱者，謂於自過，矯設方便令不顯露。

〔科〕子二 受行不失四種白法

四白法中初白法中，境者，謂凡諸有情。事者，謂於彼所以命因緣下至戲笑，斷除故知而說妄語。若能如是，則於親教及軌範等殊勝境前，不以虛妄而行欺惑。第二白法，境者，謂一切有情。事者，謂於彼所不行諂誑住增上心，謂心正直住。此能對治第四黑法。第三白法，境者，謂一切菩薩。事者，謂起大師想，於四方所，宣揚菩薩真實功德。我等雖作相似微善，然無增相。盡相極多，謂由瞋恚毀訾破壞菩薩伴友，而致窮盡。故能斷此及破壞菩薩者，則《集學論》說：依補特伽羅所生諸過悉不得生。然於何處有菩薩住，非所能知，當如《迦葉問經》所說，於一切有情起大師想，修清淨相贊揚功德。謂有聽者時至，非說不往四方宣說，便成過咎。此能對對治第三黑法。第四白法，境者，謂自所成熟之有情。事者，謂不樂小乘令其受取正等菩提，此就自己須令所化受行大乘。若彼所化不能發生大乘意樂，則無過咎，非所能故。由此能斷第二黑法。若由至心欲安立他於究竟樂，定不為令他憂惱故，而行令他憂惱加行。《師子請問經》云：「由何一切生，不失菩提心，夢中尚不舍，何況於醒時！」答曰：「于村或城市，或隨住境中，令正趣菩提，此心則不舍。」又《曼殊室利莊嚴佛土經》說：「若具四法不舍大願，謂摧伏我慢，斷嫉，除慳，見他富樂心生歡喜。」《寶雲經》說：「若於一切威儀路中修菩提心，隨作何善，以菩提心而為前導，於餘生中亦不舍離如此心寶，如如若人多觀察。」等明顯宣說。

〔科〕壬三 設壞還出之方便

第三犯已還出道理者，多作是說，犯四黑法及心舍有情之五，或加念云我不能成佛棄舍發心，共為六種。若越一時則舍願心，若一時內而起追悔，僅是失因。若犯六次發心及學二資糧，亦唯退失之因。若已失者，應以儀軌重受願心，若唯退失因者，則不須重受，悔除即可。其中若念我不能成佛故舍發心者，即彼無間棄舍，無待一時，故一切種畢竟非理。四黑法者，非是現法失發心因，是於他生令所發心不現起因，故於現法而正遮止。《道炬論》云：「此為餘生憶念故，如說學處應盡護。」言如說者，謂如《迦葉問品》所說也。即此經意，亦是如此。四白法時顯然說云：「迦葉，若諸菩薩成就四法，一切生中生已無間，菩提之心即能現起，乃至菩提中無忘失。」四黑法時，雖無現後明文，故亦當知是約後世。然於現法若行黑法，則所發心勢力微弱。若非爾者，則具菩提心律儀者，為戲笑故，略說妄語，於有情所略起諂誑，瞋恚菩薩略說惡名，於他善根略令生悔，自無追悔，過一時竟，皆當棄舍菩薩律儀。以由此等棄舍願心，若舍願心即舍律儀，《菩薩地》中及《集學論》俱宣說故。若許爾者，亦應立彼為根本罪。然任何中悉無立者，不應理故。又算時者，當是依于《鄔波離請問經》。然彼全非義，我于《戒品釋》中已廣抉擇，故此不說。心舍有情者，若緣總有情，謂我不能作此許有情之事，心棄舍者，即舍願心，極為明顯。若緣別有情，謂我終不作此義利。若起是心，如壞一分即壞整聚，便壞為利一切有情所發之心。若不爾者，則棄二三四等多有情已，為餘有情而發心者，亦當能發圓滿菩提之心。

如是於此發心學處，《道炬釋論》別說，因陀羅補底、龍猛、無著、勇識、寂天、大德月、靜命等派各有差別。有者許為盡初發心及行諸行所有學處，又有許為經說一切皆應守護，復有許為盡資糧道所有學處。餘者有謂不許如此如此定相。有餘更許於其歸依學處之上應護八法，謂不忘心法及忘失心法。說此諸軌，皆是經說，應隨自師所傳受持。說云「我師所說」，許彼一切皆是經義。

總此釋論從善知識敦巴所傳，諸大知識皆不說是覺沃自造，拏錯所傳，則說是覺窩造，是拏錯之秘法。然諸先覺傳說覺沃，於補讓時作一略釋，次在桑耶，譯師請其更為增釋，覺沃教令廣之即可。是以覺沃所作略解，更引眾談說之事而為增補，故亦略有數處謬誤，然於正義亦多善說。諸無謬者，我於餘處及《道次》中亦多引述。此說學處多不可信，若以發心是為行心，其學處者則於歸依學處之上，僅加取舍白黑八法，定非完足，故不應理。若單取願心者，則其學處不須俱學經說一切，及入行以後所有學處。若非爾者，則與律儀學處無差別故。除前所說二學處外諸餘學處，是如《道炬論》及《發心儀軌》所說。須學《七法經》者，說是欲求速發通者所應修學，故非發心特別學處，此中不錄。如是自宗除舍願心，心舍有情犯餘學處，乃至未具菩薩律儀，無依菩薩之罪犯，僅違所受中類善性學處，故是惡行，應以四力而悔除之。從得菩薩律儀之後，即犯違越律儀學處，如論所說還出罪法，依行即可。故即攝入行心學處，非為別有。然六次發心，是為願心不共學處。

〔科〕庚三 既發心已學行道理分三

辛二 發心已後須學學處之因相

辛二 顯示學習智慧方便一分不能成佛

辛三 正釋學習學處之次第

今辛一 發心已後須學學業處之因相

如是發願心已，若不修學施等學處，雖如前引慈氏《解脫經》說有大勝利，然不修學菩薩學處定不成佛，故於勝行應當修學。《伽耶經》云：「菩提是以正行而為堅實，諸大菩薩之所能得，非以邪行而為堅實諸人所有。」《三摩地王經》亦云：「故以正行而為堅實，何以故？童子若以正行而為堅實，無上正等菩提非難得故。」言正行者，謂成佛方便，即是學習菩薩學處故。《修次初篇》亦云：「如是發心菩薩，自未調伏不能伏他。如是知己，自於施等極善修學，若無正行不得菩提。」《釋量論》云：「具悲為摧苦，當修諸方便，彼方便生因，不現彼難宣。」謂於他所，若有大悲須除他苦。又除彼苦但有善心，願其離苦猶非滿足，故應轉趣除苦方便。又若自不先趣方便，不能度他，故欲利他當先自調。又於自調，經說「正行而為堅實」。其正行者，說「受律儀已，學其學處」。故以正行為堅實者，於所行處無錯為要。

菩提道次第廣論卷九終

菩提道次第廣論卷十

學菩薩行

〔科〕辛二 顯示學習智慧方便一分不能成佛

第二者，如是欲求成佛猶非滿足，應須進趣成佛方便。又此方便須無錯謬，於錯謬道，任何勵力終不生果，如欲搆乳而扯牛角。若雖不錯，然不圓滿，縱多勵力亦不生果，猶如種子及水土等，隨缺一緣亦不生芽。故如《修次中篇》云：「若於錯因殷重修習，雖極長時終不能獲所欲得果，譬如從角而搆牛乳。若不修行一切因者，亦不生果，如種子等隨缺一緣，亦不發生芽等果故。故欲得果，當依無錯一切因緣。」若爾何為圓滿無錯因緣耶？如《毗盧遮那現證菩提經》云：「秘密主，

一切種智者，從大悲根本生，從菩提心因生，以諸方便而至究竟。」其中大悲如前已說。菩提心者，謂世俗、勝義二菩提心。方便者，謂施等圓滿。是蓮花戒大師所說。

支那堪布等，於如此道顛倒分別。有作是云：「凡是分別，況惡分別，即善分別亦能繫縛生死，其所得果不出生死。金索繩索皆是繫縛，黑白二雲俱障虛空，黑白狗咬皆生痛苦，是故唯有無分別住是成佛道。其施、戒等，為未能修如是了義愚夫而說。若已獲得如是了義，更修彼行，如王為農得象求跡。」和尚於此引《八十種讚歎無分別經》根據成立，此說一切方便之品，皆非真實成佛之道。毀謗世俗破佛教之心藏，破觀察慧思擇無我真義故。故亦遠離勝義道理，任何勝進終唯攝於奢摩他品，於此住心執為勝道，是倒見中最下品者。蓮花戒大菩薩以淨教理已善破除，宏揚如來所愛善道，然由聖教將近隱沒，能以了義無垢教理，判決正道圓滿扼要，諸善士夫亦盡滅亡。又諸有情多是薄福，雖於正法略有信仰，然其慧力最極羸劣，故現仍有輕毀行品持戒等事，於修道時棄舍此等，宛如和尚所教而修。又有一類除不毀謗方便而外見解道理，許和尚說而為善哉。又有餘者棄舍觀慧，全不思惟，意許和尚修法為善。此等之道，全未接近修空方所。縱許修空，然若說云已得無倒空性之義無謬修習有修證者，唯當修空，不當更修世俗行品。或說行品不須執為中心，多門修習，亦與一切聖教相違，唯是違越正理之道。

以諸大乘人所應成辦，是為無住大般涅槃。其能不住生死者，是由覺悟真實義慧，依勝義道次甚深之道，智慧資糧智慧支分之所成辦故。不住寂靜般涅槃者，是由了悟盡所有慧，俗諦道次廣大之道，福德資糧方便支分之所成辦故。如《秘密不可思議經》云：「智慧資糧者，謂能斷除一切煩惱。福德資糧者，謂能長養一切有情。世尊，以是因緣，菩薩摩訶薩當勤修習福智資糧。」聖《虛空庫經》云：「由慧智故，而能遍舍一切煩惱。由方便智故，而能不舍一切有情。」聖《解深密經》云：「我終不說一向棄背利益眾生事者，一向棄背發起諸行所作者，能得無上正等菩提。」《無垢稱經》云：「何為菩薩繫縛解脫？若無方便攝取三有，是為菩薩繫縛。若以方便趣向三有，是為解脫。若無智慧攝取三有，是為菩薩繫縛。若以智慧趣向三有，是為解脫。方便未攝慧為繫縛，方便所攝慧為解脫。慧所未攝方便為縛，慧攝方便是為解脫。」如是廣說。是故欲得佛果，於修道時須依方便、智慧二分，離則不成。《伽耶經》云：「諸菩薩道略有二種。何等為二？謂方便、智慧。」《祥勝初品》云：「般若波羅蜜多者是母，善巧方便者是父。」《迦葉請問經》云：「迦葉，譬如大臣所保國王，則能成辦一切所作。如是菩薩所有智慧，若由方便之所攝持，能作一切諸佛事業。」故當修習完具施等一切方便，具一切種最勝空性。僅以單空，於大乘道全無進趣。《寶頂經》云：「應披慈甲住大悲處，引發具一切種最勝空性而修靜慮。何等名為具一切種最勝空性耶？謂不離布施，不離持戒，不離忍辱、不離精進，不離靜慮，不離智慧，不離方便。」如經廣說。上續論中釋此義云：「此諸能畫者，謂施戒忍等，具一切種勝，空性為王像。」謂如有一善能畫首不善畫餘，有知畫手不知餘等，集多畫師畫一王像，若缺一師亦不圓滿。國王像者譬如空性，諸畫師者譬如施等。施等方便若有缺少，則同缺頭殘手等像。

又若執謂唯應修空餘不應修，世尊親為敵者而善破斥。謂若果爾，則菩薩時多劫行施，護尸羅等，悉成壞慧，未解了義。《攝研經》云：「彌勒，若諸菩薩為欲成辦正等菩提，修行六種波羅蜜多。然諸愚人作如是說，菩薩唯應修學般若波羅蜜多，何須諸餘波羅蜜多？此是思惟，破壞諸餘波羅蜜多。無能勝，此作何思？前為迦希王時，為救鴿故自肉施鷹，豈慧壞耶？彌勒白言：不也，世尊。世尊告曰：彌勒，我昔修行菩薩行時，修集六種波羅蜜多相應善根，是諸善根有損我耶？彌勒白言：不也，世尊。世尊告曰：無能勝，汝亦曾於六十劫中正修布施波羅蜜多，六十劫中正修尸羅波羅蜜多，六十劫中正修忍辱波羅蜜多，六十劫中正修精進波羅蜜多，六十劫中正修靜慮波羅蜜

多，六十劫中正修般若波羅蜜多。彼諸愚人作如是說，唯以一法而證菩提，謂以空法，此等未能清淨諸行。」故若說云，有空解者，不須勵力修方便分，是謗大師昔本生事，為是未解了義之時。設作是念，由種種門修施等行，是未獲得堅固空解，若有空解即此便足，是大邪見。此若是實，則已獲得無分別智，證勝義諦大地菩薩，及諸特於無分別智獲得自在八地菩薩，不須修行。然此非理。《十地經》說：「于十地中，雖各各地於施等行別別增上，然於餘行非不修行。」故一一地中說皆修六度或修十度，此等經義，無能勝尊、龍猛、無著皆如是釋，定不可作餘義解故。

特八地位滅盡一切煩惱，安住寂滅一切戲論勝義之時，諸佛於彼作是勸云：「惟此空解，不能成佛，聲聞、獨覺亦皆得此無分別故。當觀我身及智土等，此無量德，我之力等汝亦非有，故當精進。又當思惟，未能靜寂諸有情類，種種煩惱之所逼惱，亦復不應棄舍此忍。」尚須修學菩薩諸行，得少三昧便生喜足，棄舍余捨餘德，誠為智者所輕笑處。如《十地經》云：「佛子，若有菩薩安住菩薩此不動地，諸佛世尊於此安位法門之流，發宿願力，為令善修如來智慧，作是教言：善男子，善哉善哉，當隨證悟一切佛法。此雖亦是勝義法忍，然汝尚無我之十力及無畏等圓滿佛法。為遍求此圓滿佛法故，當發精進，亦不應舍此法忍門。善男子，汝雖得此靜寂解脫，當思此諸異生凡夫未能靜寂，起種種惑，種種損惱。又善男子，當念宿願，饒益有情，不可思議智慧之門。又善男子，此乃諸法法性，隨諸如來出不出世，然此法界恆常安位。謂一切法空性，一切法不可得性。非以此故差別如來，一切聲聞、獨覺亦皆得此無分別法性。又善男子，當觀我身無有數量，無量智慧，無量佛土，無量成辦智，無量光明輪，無量清淨音聲，汝亦當如是修。」《十地經》又說：「譬如大船入大海已，順風所吹一日進程，未入海前勵力牽行，縱經百年亦不能進，如是已至八地不待策勵，須臾進趣一切智道，若未得入此地之前，縱經億劫勵力修道，亦不能辦。」故若唱言有速疾道，不須修學菩薩行者，是自誑自。

設謂非說不須施等，然即於此無所思中完具施等，不著所施、能施、施物，具無緣施，如是餘度亦悉具足。經中亦說一一度中攝六六故。若僅由此便為完足，則諸外道心一境性奢摩他中，亦當具足一切波羅蜜多，於住定時亦無如是執著故。特如前說聲聞、獨覺，於諸法性無分別時，應成大乘，具足一切菩薩行故。若因經說一一度中攝六六度，便以為足，若爾供獻曼陀羅中「具牛糞水即是施」等文，亦說具六，唯應修此。故見攝行，方便攝慧者，譬如慈母喪失愛子，憂惱所逼，與諸餘人言說等時，任起何心，憂惱勢力雖未暫舍，然非一切心皆是憂心。如是解空性慧，若勢猛利，則於布施、禮拜、旋繞、念誦等時，緣此諸心雖非空解，然與空解勢力俱轉，實無相違。如初修時若菩提心猛勢為先，入空定時，其菩提心雖非現有，此力攝持亦無相違，故於如此名無緣施。若全無舍心則不能施，如是於餘亦當了知。方便智慧不離之理，當知亦爾。又經宣說福資糧果，為生死中身及受用長壽等事，亦莫誤解。若離智慧善權方便雖則如是，若由此攝持，亦是解脫一切智因。如《寶鬘論》云：「大王總色身，從福資糧生。」教證無邊。又汝有時說一切惡行一切煩惱惡趣之因，皆能變為成佛之因，有時又說施戒等善增上生因，是生死因，非菩提因，應當令心正住而說。

又如經說：「著施等六，是為魔業。」《三蘊經》說：「墮所緣故而行布施，由戒勝取守護戒等，如是一切皆悉懺悔。」《梵問經》云：「盡其所有一切觀擇，皆是分別。無分別者，即是菩提。」於此等義亦莫誤解。

初經義者，謂於二我顛倒執著，所起施等未清淨故，說為魔業，非說施等皆是魔業。若不爾者，六度俱說靜慮般若，亦當許為是諸魔業。

第二經義，亦於顛倒執著所起未清淨者作如是說，非說不應修習施等。若不爾者，說墮所緣而行布施，則不須說墮所緣故，理應總云行施當悔，然未作如是說故。《修次下編》如是回答，理最切要。若倒解此，則一切行品皆為補特伽羅，或法我相執，許為有相故。

又若舍心念舍此物，及防護心防此惡行，如是等類諸善分別，一切皆是執著三輪法我執者，則諸已得法無我見，於一切種理應斷除，如瞋、慢等不應習近。又諸分別念此為此，一切皆是分別三輪法我執者，則思知識所有功德，及思暇滿，死沒無常，諸惡趣苦，淨修皈依，從如此業起如是果，大慈大悲及菩提心，修學行心所有學處。一切皆思此者為此，此從此生，此中有此功德過患而引定解。如於此等增長定解，當是漸增諸法我執，又法無我增長定解，此道定解漸趣微劣。行見二品違如寒熱，故於二品全無發生猛利恆常定解之處。故如果位，安立法身為所應得，及立色身為所應得，二無相違。於如是道時二我相執所緣之事，雖微塵許戲論永離，引發定解，及於此從此生，此中有此功德過失。引發定解，二須無違。此復依賴因位正見，抉擇二諦之理。故以教理抉擇，生死涅槃一切諸法，於自本性無少自性立勝義量；與因果法各各決定無少紊亂，安立因果名言之量。此二互相，況為能損所損，實互為伴。獲此定解，其後乃為證二諦義，始得墮入獲得諸佛密意數中。此理於毘鉢舍那時，茲當廣說。

第三經義，其經文時正是觀擇生等之時，故說施等真實無生。言分別者，顯其唯是分別假立，非說施等不應習近而應棄舍。是故乃至未成佛前，於此諸行無不學時，故須學習六度等行。此復現在當由至心勵力修行，諸能修者策勵而修，暫未能者當為願境，於能修習此等之因，集聚資糧，淨治業障，廣發大願，是則不久當能修行。若不如是行，執自不知及不能行，謂於此等不須學者，自害害他，亦是隱滅聖教因緣，故不應爾。《集經論》云：「觀察無為厭有為善，是為魔業。知菩提道而不尋求波羅蜜多道，是為魔業。」又云：「若諸菩薩離善方便，不應勤修甚深法性。」《不可思議秘密經》云：「善男子，如火從因然，無因則滅。如是從所緣境心乃熾然，若無所緣，心當息滅。此諸善巧方便菩薩般若波羅蜜多遍清淨故，亦能了知息滅所緣，於諸善根不滅所緣，於諸煩惱不生所緣，安立波羅蜜多所緣，亦善觀察空性所緣，於一切有情以大悲心亦觀所緣。」此中別說無緣有緣，當善分別。如是煩惱及執相縛當須緩放，學處之索則當緊束。當壞二罪，不當滅壞諸善所作。學處繫縛與執相縛，二事非一。護律緩放與我執縛緩放，二亦不同。一切種智由多因成，僅一一因非為完足。獲妙暇身，本當從其種種門中而取堅實。若說一石驚飛百鳥，修道一分不修餘者，當知是遮二資糧門不善惡友。

又大小乘，亦是修時學不學習無邊資糧。曰少分乘，及曰小乘，二是異名。少分義者，是一分故。現在劣果飲食等事，尚須眾多因緣成辦，而於士夫第一勝利欲修成佛，反計一分而為完足，極不應理。果隨因行，是諸緣起法性爾故。《悲華》于此密意說云：「少分成少分，一切成一切。」《如來出現經》云：「若諸如來出現於世，非一因緣。何以故？最勝子，諸如來者要以十億無量正因，乃能成辦。何等為十？謂以無量福智資糧圓滿正因。」乃至廣說。《無垢稱經》亦云：「諸友伴，如來身者從百福生，從一切善法生，從無量善道生。」如是廣說。龍猛菩薩亦云：「若佛色身因，如世間無量，爾時法身因，如何而可量。」如是方便智慧，以六波羅蜜多總攝修學者，如前所說，是諸密咒與波羅蜜多二所共同。諸大咒典釋諸宮殿及中諸尊，盡其所有，一切皆是內心德時，數數說為六波羅蜜多，三十七菩提分，十六空等圓滿波羅蜜多道故。故除少數補特伽羅差別，以諸欲塵為正道等與波羅蜜多所說，略有取舍，當知諸餘唯是共學。若以上說而為種子，善思惟已非一分道，於全分道未獲定解，則不能知大乘總道。故具慧者，當於此發堅固定解，由多門中漸增大乘種性堪能。

〔科〕辛三 正釋學習學處之次第分二

壬一 於總大乘學習道理分三

癸一 淨修欲學菩薩學處

癸二 修已受取佛子律儀

癸三 受已如何學習道理

壬二 特于金剛乘學習道理

今癸一 淨修欲學菩薩學處

律咒二中，若先未受各各律儀，不可聽聞所有學處。此不同彼，此諸學處先當善知淨修相續，次樂受者，乃可授予諸律儀故。如《菩薩地》云：「欲受菩薩淨戒律儀，先應為說菩薩法藏摩怛履迦。其中所說菩薩學處及犯處相，若慧觀察自思擇已至心愛樂，非為他勸非為勝他，當知是名堅固菩薩，堪受菩薩淨戒律儀。如受戒法，彼亦應受，亦應授彼。」故先了知諸所學處，為作意境。若於學處至心愛樂，修欲學已，次受律儀則極堅固，是善方便。此及下文二處宣說，文恐太繁，當於後釋。

〔科〕癸二 修已受取佛子律儀

第二者，初當如何正受道理，受已無間於根本罪及惡作罪防護道理，設有毀犯還出道理，《戒品釋》中已廣抉擇。未受律儀，定須先閱，如彼當知。

〔科〕癸三 受已如何學習道理分三

子一 何所學處

子二 其中能攝諸學道理

子三 於此如何學習次第

今子一 何所學處

若廣差別雖無邊際，隨類略攝，於六度中盡攝菩薩諸應學事，故六度者攝菩薩道一切扼要大嗚陀南。四攝亦即于其中，攝施易知。愛語者，是依六度教誡所化；利行者，是安立他於所教義；同事者，是自亦同所化行故。又二資糧及三學等，亦攝菩薩一切正道。然如六度所引解了，諸餘能攝則不能爾，故以六度為能攝事最為第一。

〔科〕子二 其中能攝諸學道理分二

丑一 正義數量決定

丑二 兼說次第決定

今丑一 正義數量決定

佛薄伽梵略說六度總嗚柁南，最勝紹尊如佛密意而為開解，解釋如是重要因相，令發定智，即此數量決定道理。若於此理獲勝定解，則執六度修持為勝教授故，當得定解。其中分六。

觀待增上生數決定者，謂圓滿菩提廣大行者，必須轉經無量生世。此復進道，若無圓滿德相之身，如現在身略有少相，縱勤修行實難增進，故須身德一切圓滿。又須具足所受用財、能受用身、同受用伴、凡所作業悉能成辦四種圓滿。又此盛事亦多變為煩惱之緣，故須不隨煩惱力轉。此猶非足，尚須對於諸取舍處，能善分辨無倒進止。若不爾者，猶如竹蕉結子便枯，驟孕自死，即彼盛事而為害故。若有智慧，知是往昔妙業之果，更勤修因令漸增長。若無智慧，受盡先果而不增新，後苦起首。故於餘生感六盛事，非為無因，不平等因，其隨順因定為六度。故於現法，當修當習當多修習六到彼岸，以殊勝因能感如是殊勝果故。此是現前增上生果。身圓滿等究竟增上生者，唯佛地有。如《莊嚴經論》云：「受用身眷作，圓滿增上生，恆不隨惑轉，諸事無顛倒。」

以如是身學菩薩行，菩薩唯有二所作事，謂正引發自利利他。是故觀待引發二利數決定者，其修利他，先須以財而作饒益。此若損惱有情而施，亦無所濟。善遮損他及所依事，利他極大，故須尸羅。若不能忍他作怨害，報一報二，戒難清淨。故戒究竟，須耐怨害忍。由不報復，能免眾多他所造罪，他若信樂堪令行善，故是最大利他。自利者，謂以慧力得解脫樂。若心散亂不能得此，故須靜慮令心住定，堪能如欲安住所緣。有懈怠者不能生此，故須晝夜發勤精進，無有勞倦。此即彼等一切根本，故修二利，六度決定。如云：「勤行利有情，修舍不害忍，住脫及根本，一切自利行。」此中利他非一切種。言住脫者，心住所緣，是靜慮行跡。解脫生死，是慧行跡。若辨此二，則於寂止不致誤為毗鉢舍那。如是自許甚深持心，亦僅是此靜慮一分，故於六度圓滿之體，當求定解。

觀待引發圓滿一切利他數決定者，先以財舍除其匱乏，次於有情不為損惱，且忍怨害，於助他事發起精進而無厭離，依於靜慮以神通等引攝其意，若成法器，次依智慧善說斷疑，令解脫故六度決定。如云：「不貪及不害，耐怨事無厭，引攝善說故，利他即自利。」此二頌說修自他利，不可不依六度。若於引發自他利理，獲得定解，則能殷重修習六度。

觀待能攝一切大乘數決定者，謂已得財位無所貪著，及於未得不希求故，於諸財位能不顧戀，有此則能守護學處，受戒敬戒，依情非情所生眾苦，能堪忍故不起厭患，修善所作勇悍無厭，修奢摩他無分別瑜伽，及毗鉢舍那無分別瑜伽。以此六事攝盡一切能趣大乘，此由六度次第引發無須更多。如云：「不樂著受用，極敬，二無厭，無分別瑜伽，諸大乘唯此。」由是因緣，欲入大乘棄舍六度，實為相違。

依一切種道或方便數決定者，謂於已得境界受用無貪欲道或方便者，謂行惠施，由修能舍離彼貪故。諸未得境為得彼故功用散亂，防護方便，謂持淨戒，由能安住苾芻律儀，一切事業邊際散亂悉不生故。不舍有情方便，謂能堪忍，不厭怨害一切苦故。增善方便，謂發精進，由發精進善增長故。淨障方便，謂後二度，靜慮伏惑，般若能淨所知障故。故六度決定。如云：「不貪諸境道，餘防為得散，不舍有情增，餘二能淨障。」又不隨已生欲塵散亂自在轉者，謂無貪施。若先未生預遮滅者，則須尸羅，防護無義非義散亂。惡行有情數多易遇，由此因緣退舍利他。能對治者，謂當修習有力堪忍。淨善眾多長時修作，令增長者，要由思惟此勝利等，發起恆常猛利勇進。暫伏煩惱，須修靜慮。滅煩惱種及所知障，謂須般若。此於六度，能與最大決定知解。

觀待三學數決定者，戒學自性即是戒度。此要有施，不顧資財，乃能正受，是戒資糧。既正受已，由他罵不報罵等忍耐守護，忍是眷屬。靜慮心學，般若慧學，精進遍通三學所攝，故六度決定。如云：「依三學增上，佛正說六度，初學攝前三，後二攝後二，一通三分攝。」如是當以何等勝身，圓滿何等自他二利，安住何乘，由具幾種方便之相，修行何學，能滿能攝如是身、利、大乘、方便及諸學者？當知即是六波羅蜜，總攝菩薩一切修要大嗚陀南，乃至未得廣大定解，應當思惟。又初不令超出生死，其因有二，謂貪資財及著家室。能治此者，謂施及戒。設暫出離，不能究竟而復退墮，其因有二，謂由有情邪行眾苦、長修善品而生厭離。能治此者，謂忍及進。以耐眾苦及他怨害，經無量時猶如一日，善知修習勇悍之法，若多修練發起忍進，則能對治退墮之因，極為扼要。非但修此菩薩諸行，即現在時修諸善行，於少艱辛忍力薄弱，於所修道無大勇悍，以是因緣初入雖多，然於中間能不退者，實不多見，皆由未修忍辱精進教授所致。又於中間雖未退轉，然有二種失壞之因，謂心散亂不住善緣，及壞惡慧。對治此者，謂靜慮、般若，佛說散心修念誦等無大義故。若於內明法藏之義無簡擇慧，雖於粗顯取舍之處，亦起錯誤。顛倒行故。此依斷除所對治品，能治增上數量決定。依能成辦一切佛法根本扼要數決定者，謂初四度是定資糧。以此四種能成不散靜慮度故，依此因緣若修妙觀，則能通達真實義故。隨順成熟有情增上數決定者，與前所說第三義同，此是聖者無著所許，如獅賢論師所立而說，對於六度引發定解，最為切要。

〔科〕丑二 兼說次第決定

第二兼說次第決定分三：生起次第者，若能布施於諸資財，不顧不貪則能受戒；若具尸羅善防惡行，則於怨害而能堪忍；若有忍耐不厭難行，退緣微少能發精進；若能晝夜發勤精進，能發正定，心於善緣堪能安住；若心定者，乃能如實通達真實。勝劣次第者，前前微劣，後後殊勝，粗細次第者，前較後者易轉易作，故相粗顯，後較前者難轉難作，各較自前，故為微細。《莊嚴經論》云：「依前而生後，安住勝劣故，粗顯微細故，說如是次第。」

布施波羅蜜

〔科〕子三 於此如何學習次第分二

丑一 初于總行學習道理分二

寅一 學習六度熟自佛法分六

卯一 學習布施分四

辰一 布施度性

辰二 轉趣發起布施方便

辰三 布施差別

辰四 此等略義

卯二 學習持戒

卯三 學習忍辱

卯四 學習精進

卯五 學習靜慮

卯六 般若道理

寅二 學習四攝熟他有情

丑二 特于後二波羅蜜多學習道理

今辰一 布施度性

《菩薩地》云：「云何施自性？謂諸菩薩不顧自身一切資具，所有無貪俱生之思，及此所發能舍施物身語二業。」謂善舍思，及此發起身語諸業。圓滿布施波羅蜜多，不待於他舍所施物，捐除眾生所有貧窮。若不爾者，現有眾多貧乏眾生，過去諸佛所行布施，當非究竟。是故身語非為主要，唯心為主。謂自所有身財根善，一切慳執皆悉破除，至心施他。又非唯此，即諸舍報亦施有情，由修此心到極圓滿，即滿布施波羅蜜多故。如《入行論》云：「若除眾生貧，是施到彼岸，現有貧眾生，昔佛如何度？一切有及果，心與諸眾生，說名為施度，以是施即心。」故修布施波羅蜜多，現無財物可施於他，當由多門引發舍心漸令增長。

〔科〕辰二，轉趣發起布施方便

第二者，唯盡破除身財慳吝，猶非布施波羅蜜多。慳是貪分，小乘羅漢並其種子無餘斷故，故非唯除慳執施障，須由至心發心施他一切所有。此須修習攝持過患，惠施勝利，故當宣說。《月燈經》云：「此腐爛色身，命亦動無主，如夢如幻化。愚夫由貪此，造極重惡業，而隨罪惡轉，不智被死乘，當往那洛迦。」此說身不潔淨，命常動搖如懸岩水，身命俱是隨業自在，無我主宰，觀其虛妄猶如夢幻，滅除貪著。貪若未除，則隨貪轉，造大惡行而往惡趣。《修無邊門陀羅尼經》云：「諸有情鬥爭，根本為攝持，故於境斷愛，斷愛得總持。」《集學論》云：「如是我身心，一一剎那滅。若以無常身，垢穢常流注，得常淨菩提，豈非獲無價？」《本生論》云：「無我易壞無堅身，眾苦無恩恆不淨，此身若能饒利他，不生歡喜非聰叡。」雖勤守護無堅實身，然定須舍，若思施他能辦眾多自他義利，未能如是淨修其心，當自思擇我誠愚癡，故當發心施他身等。《入行論》云：「舍一切涅槃，我心修滅度，一切終頓舍，施諸有為勝。」《攝波羅蜜多論》云：「資財無常現可見，若能任運起大悲，當知布施極順理，猶如他物寄自舍。若施由此無恐怖，置於自家生怖畏，無足共他恆須護，若施無此諸過失，由施能生他世樂，不施現法亦生苦，人間諸財如流星，定無不舍諸財物。諸未施財無常滅，由施反成有財庫，饒利有情所惠施，諸財無堅亦有實。若能惠施智者贊，此諸愚夫樂集財，攝持終無不離散，由施恆感諸盛事。由舍不起染污執，慳非聖道生煩惱，若施即是道中尊，聖呵餘者為惡道。」隨修大小一切善根，至心迴向成辦有情，現前究竟廣大利樂而行布施，則由依於一一有情得爾許福，速當圓滿福德資糧。如《寶鬘論》云：「如所說福德，假說有色相，殍伽沙數，世界難容納。此是世尊說，正因亦現成，有情界無量，欲利亦復然。」又能障礙舍心增長，增長慳貪，能令舍心未生不生，已生退失，所有眷屬及諸資財，先已有者不應攝持，若他施與亦不應受。《攝波羅蜜多論》云：「由何增長慳吝過，或能不令舍心增？虛誑攝持為障礙，菩薩應當盡斷除。若諸能障惠施心，及障真正菩提道，如是財寶或王位，皆非菩薩所應取。」如是行時，若由慳心貪著資具，應念能仁舍一切有而證菩提，我亦誓願隨佛學習；我將

身財一切善根，於有情所先已惠施，若我今者仍貪資財而受用者，如同諸象為日所逼，入水洗沐，至乾岸已，於地滾倒，見土沾身仍下水洗。次復如前，如是思已當修無貪。即前論云：「應念諸佛殊勝行，當自立誓思隨學，為除貪著攝持故，以善分別觀察心。我身已施諸眾生，施身果法我亦舍。我若反貪諸外物，如象洗垢非我理。」如是多思能舍勝利，若能引發廣大歡喜，及多思惟攝持過患，若能引發極大怖畏，則能任運生惠施心。

如是修習慈悲之心，及善思惟諸佛菩薩傳記等後，亦當引發能舍之心。發起道理者，如《入行論》云：「身及諸受用，三世一切善，為利諸有情，故當無惜施。」謂身受用善根三法為所緣境，思惟惠施一切有情。如是若於一切所有破我所愛，數數修習施他之心，是名菩薩。如《攝波羅蜜多論》云：「此等一切是汝物，於此我無我所慢，數數觀察此希有，隨行正遍覺功德，誰有此德名菩薩，難思勝士佛所說。」現在力弱，勝解未熟，意樂將身已施有情，不當真實施彼肉等。然於身命，若不淨修能舍意樂，由未修故，後亦不能惠施身命。《集學論》中作如是說，故從現在當修意樂。

《集學論》說，如是至心於有情所，已舍衣食及房舍等，若受用時當作是念，為利他故受用此等。若忘此心，愛著自利而受用者，是染違犯。若無愛著，或忘安住緣利一切有情之想，或貪利益餘一有情，非染違犯。於已施他作他物想，為自受用成不與取，若價滿足，犯別解脫他勝處罪。此中有說：以是迴施一切有情，待一有情價不能滿，故無他勝。有餘師說：于一一有情皆施全物，前說非理。餘者又云：雖已施他，他未攝受，故無他勝。其密意者，謂於人趣至心迴施，他亦了知執我有時，作他物想為自利取，若價滿足可成他勝，故說是為他部之義，亦不應理。若謂受用他有情物作利他事，由作是念而受用者，悉無違犯。《集學論》云：「以有主財護有主身，若由是念受用無罪。僕使恆時為主作業，非自有財以為存活。」設作是念：此諸資具已施有情，他未聽許用當有罪。無如是過，即前論云：「譬如有僕善勤主事，主因病等其心狂亂，雖未聽許受用無罪。」現於有情一切不施，以心惠施實為欺誑。故如此修全無堅實，莫生不信。即前論云：「若有一類於如是行諸菩薩前未見實施而不信解，不應道理。當知舍心最希有故，於此道理有起疑惑，不應道理。」

〔科〕辰三 布施差別有三

巳一 總一切依當如何行

巳二 觀待別依所有差別

巳三 布施自性所有差別

今巳一 總一切依當如何行

初中具六殊勝：依殊勝者，依菩提心，由此發起而行布施。物殊勝者，總諸施物無餘行施。若於別物而行施時，亦應不忘總施意樂。所為殊勝者，為令一切有情現前安樂究竟利義而正惠施，善巧方便殊勝者，經說無分別智之所攝持，初發業者，當以通達法無性慧之所攝持。迴向殊勝者，迴向施善於大菩提。清淨殊勝者，《攝大乘論》說，滅煩惱障及所知障。具足六種波羅蜜多者，如行法施，防止聲聞、獨覺作意，是名持戒；於種智法信行堪忍，忍恕他罵，為令法施倍復增長，發起欲樂，是名精進；心專一趣不雜小乘，迴向此善於大菩提，是名靜慮；了知能施所施受者悉如幻化，是名般若。具足六種，力最強大。此是《八千頌廣釋》所說。

〔科〕巳二 觀待別依所有差別

第二者，總之經說在家菩薩應修財施，出家菩薩應行法施。《菩薩別解脫經》云：「舍利子，若有在家菩薩，以七珍寶充滿殑伽沙數諸佛國土，供養如來應正等覺，舍利子，若有出家菩薩，開示宣說一四句頌，此所生福極多於彼。舍利子，如來未許出家菩薩修諸財施。」《集學論》說，此中密意障礙聞等，謂遮出家特集財寶而行布施，若無妨害自善所作，由宿福力多所獲得，當行財施。霞惹瓦云：「我不為汝說施功德，我是宣說攝持過患。」是於出家辛勤追求，集積財寶而行布施，令其淨戒多生瘡尤不喜之語。

〔科〕巳三 布施自性所有差距分三

午一 法施

午二 無畏施

午三 財施

今午一 法施

施性差別有三：法施者，謂無顛倒開示正法，如理教誨工巧等明，世間無罪事業邊際，令受學處。

〔科〕午二 無畏施

無畏施者，謂從王賊等人間怖畏，獅虎鯨等非人怖畏，水及火等大種怖畏，救護有情。

〔科〕午三 財施分二

未一 實舍財施分三

申一 舍財道理分三

酉一 惠施何田

酉二 何心惠施

酉三 如何行施

酉四 施何等物

申二 若不能舍當如何行

申三 習近對治布施障礙

未二 惟意樂施

今酉一 惠施何田

略有十種：一、諸親友於自有恩，二、諸怨敵謂作損害，三、中庸者俱無恩怨，四、有德者謂

具戒等，五、有過者謂戒犯等，六、劣于己，七、與自等，八、勝於自，九者富樂，十者貧苦。

〔科〕西二 何心惠施

意樂分二：初當具足何等意樂者，緣所為事，謂作是念，當依此故圓滿無上菩提資糧，圓滿布施波羅蜜多。緣所施物，謂於自物作他物解，所施之物如取寄存，當念菩薩一切所有，於有情所先已施故。緣行施田，為善知識，謂於來乞未乞諸田，應念此等滿我布施波羅蜜多。當具如是三種意樂。《攝波羅蜜多論》云：「乞者現前諸佛子，為增菩提資糧故，當於自物住他想，於他應起知識想。」施一一物，念為如是如是而施，緣所為事意樂廣說。如《妙手問經》及《攝波羅蜜多論》，應行了知。如前所說緣田意樂，於一切境皆應起故，是總意樂，別意樂者，於諸怨害以慈意樂，於諸有苦以悲意樂，於諸有德以喜意樂，於諸有恩以諸意樂，而行惠施。又於諸田當住舍心，行善施果，亦當迴施乞等有情，特於苦田當住悲愍。如月稱云：「施謂離慳貪，於諸器非器，平等心等施，此施施者淨，悲施及施果，二俱施來求，此施無慳吝，善士所稱贊。」《無量功德贊》云：「若見諸貧劣，眾生有求心，無悲希果報，尋餘有德器，意壞雖行施，等同諸乞丐，故尊由大悲，布施諸乞者。」

次當斷除何等意樂中，無惡見取意樂者，謂念布施全無果報，及念殺害而行惠施以為正法；或計瑞相吉祥而施，或念唯由布施圓滿，便證世間出世離欲。莫如是施。當無高舉意樂者，謂不毀求者，不為勝他；亦不施已而起憍慢，謂我能施餘則不爾。《清淨業障經》說：「若諸異生行布施時，於諸慳吝便生不信，他發憤恚而墮地獄，故於布施而為障礙。」又說：「守護戒時毀訾犯戒，令多有情起不信心，他由不信而墮惡趣，住忍等時毀訾安住，此等逆品故障戒等。」故當如《無量功德贊》說而行。如云：「汝聞慧大時，未嘗自讚歎，餘少德眾生，亦曾高恭敬，自住功德時，取自微惡行。」當無依止意樂者，謂不望名稱而行惠施。當無怯弱意樂者，謂施前歡喜，施時心淨，施後無悔，聞諸菩薩廣大施時，莫自輕蔑恐怖退弱，增長勇悍。當無背棄意樂者，謂於親怨及諸中庸不隨朋黨，悲心而施。當無望報意樂者，謂非望他報恩而施，觀諸眾生缺乏安樂，愛火所燒，無除苦力本性苦故。當無希望異熟意樂者，謂不希望後世異熟身財圓滿，觀一切行悉無堅實，無上菩提有勝利故，非破現前希此諸果，是破唯以三界身財為所欲得。復次當無邪命意樂，謂念行施為國王等知其能施，而起敬事，不應慮貧而不行施。又於乞者無欺誑心，不喜忿恚，心行散亂，乞者來作種種邪行應無厭患，雖見乞者欺詐等過，無宣布心，從別別施生別別果，深忍而施不為他動。

〔科〕西三 如何行施

如何行施分二：不以何等加行而施者，謂不速與，稽留乃與；令起煩惱，然後乃與；令行非法或違世間道理之業，而後施與；先誓與此後減少給，或給下劣；數恩而與；一時能與而為漸次少少相給；自為國王奪他妻子，而為惠施；逼取父母奴輩等財，而與餘者；由能損害他人方便而行惠施；自懶惰住，教他行施；於來求者呵責嗤笑，旁言輕弄，粗言恐嚇，而後給與；違越佛制學處而施；不能如有資財而施；長時積集然後頓施。是為應斷，故當舍離此等加行，又諸菩薩見積集施，其施有罪；見隨得施，其施無罪。謂若積集然後頓施，福並無多，及於集時退卻眾多求資具者，令生嫌恨後施諸餘未求者故。《菩薩地》中所說此等極為重要，謂見集時生長慳等眾多煩惱，護等勗勞障多善行，多於中間發生損失，不能畢竟惠施事故。

當以何等加行而舍者，謂舒顏平視，含笑先言，隨對何田，皆應恭敬，親手應時，於他無損，耐難行苦，而行惠施。此等果者，如《諦者品》云：「由恭敬施，感親友等而為敬重；由舒手施，

感得承事；由應時施，感一切事應時成辦。」又云：「不損他施，感得堅固資財；由忍苦施，感知心眷屬。」《俱舍論》說：「舒手惠施得廣大財。」堅固資財者，如《俱舍釋》說：「他於資財不能障難，火等無毀。」又助他施加行者，謂若自有可施財物，見有慳吝，曾未少施，應往其家，歡喜安慰如是告言：我家現有廣大資財，我為圓滿布施波羅蜜多，希欲乞者。若有求者與汝會過，莫令空返，可取我財惠施彼等，或是將彼引到我所。我行惠施當生隨喜，彼財無減即便歡喜。能如是行，如是令彼漸種能除慳垢種子，由漸修習自施少財，依下無貪進得中品，依中無貪進得上品。如是若自親教，軌範弟子助伴，是慳貪性不能惠施，或雖非慳，然無資財，與彼資財，令於三寶樹修布施，自己不作。由此因緣，自所生福彌更弘多。令餘一類調伏煩惱，圓滿一類善法樂欲，攝受有情成熟有情。如是若自現無資財，應以工巧事業之處集財惠施；或於他所宣正法語，令諸貧者及慳吝者悉樂惠施；或諸求者教往俱信富饒之家，躬詣其所，隨力隨能助其惠施。又於施物擇勝妙施，及將所備可施財物圓滿惠施。

菩提道次第廣論卷十終

菩提道次第廣論卷十一

〔科〕西四 施何等物分二

戌一 略示應舍不應舍物

戌二 廣釋

今戌一 略示應舍不應舍物

謂由施此物，能令現前離惡趣因，引生樂受究竟利益，能令斷惡，或立善處。又於現前雖無安樂，然於究竟能生義利，是則菩薩當施於他。若由施此，現生逼惱後亦無義，或雖現樂於後有害，不應施他。

〔科〕戌二 廣釋分二

亥一 廣釋內物可舍不舍

亥二 廣釋外物可舍不舍

今亥一 廣釋內外可舍不舍

若知不舍內物道理與此相違，知是應舍，故當先說不舍道理。此中分三：初就時門不應舍者，菩薩身等雖已至心先施有情，然乃至未廣大悲意樂，不厭乞求肉等難行，縱有求者亦不應舍。《集學論》云：「由何能令精進厭患？謂由少力而持重物，或由長夜而發精進，或由勝解尚未成熟而行難行。」如施肉等，此雖將身已施有情，然於非時，唯應遮止不令現行。若不爾者，能使菩薩厭諸有情，由此失壞菩提心種，故即失壞極大果聚。是故聖《虛聖空經》云：「非時欲行，是名魔業。」《入行論》云：「悲心未清淨，不應舍其身，若能成現後，大利因應舍。」就所為門不應舍者，若為小事不應舍身。即前論云：「能行正法身，為小不應損，如是能速滿，諸有情意樂。」若就自分已離慳等布施障礙，而就他分若不舍身，能辦眾多有情利義大事之時，有求肢等亦不應施。若為令作殺生等事，俱害自他諸惡行故來乞求者，則自不應暫施於他。就求者門不應舍者，若魔眾

天，或由彼天所使有情，懷惱亂心來求肢等，不應舍與，勿令於彼有損害故。若諸瘋狂心亂有情來乞求者，亦不應與，此等非是實心來求，唯於眾多浮妄言故。非但不施此等無罪，施則成犯。除此等時來求身者，則應施與。此復有二，謂割身支等畢竟施與，及為辦他如法事故為作僕等暫施自在。

〔科〕亥二 廣釋外物可舍不舍理分二

天一 不舍外物道理

天二 惠施外物道理

今天一 不舍外物道理

初中有五：一就時門不應舍者，如於出家及諸近住，施午後食。

二就施境門不應舍者，於持戒者施殘飲食，或與便穢涕唾變吐膿血所雜所染飲食，於諸不食蔥蒜肉者，不飲酒者，縱欲飲食，然具律儀不當授彼，施與蒜等及所雜染。雖復先以正言曉喻，令其於施生歡喜心，然於怨家、藥叉、羅叉凶暴所覆，不知報恩，諸忘恩惠來乞求者，與子僕等，病人來求非宜飲食，或雖相宜，然不知量而與飲食，若已飽滿性極饑嗜，來求妙食惠施妙食。若諸外道為求過端及非求知經典之義，以財貨想而來乞求，舍彼經典，《菩薩地》中略說如是，廣如《菩薩地》攝抉擇分中應當了知。如云：「若是已寫完善經典，有嬰兒慧眾生來乞，若施與之當知有罪。若為施彼轉向餘求，亦是有罪。若我令他持諸深法及觀彼能如實信解，唯以是思而惠施者，是為無罪。若令諸具正信有情，書寫相似正法典籍，或外道論，或先已寫現在手中而施信者，或從他乞而施與者，是名有罪。手中現有已寫似典，菩薩應令改拭彼典書佛聖教，自亦應知彼無堅實，亦應為他說其非善。若諸紙葉猶未書寫，有來乞者，爾時菩薩應問彼言：汝今以此欲何所為？若云轉賣以充食用，菩薩若是將此紙葉預書正法，則不應施。若有財者應施價值，若無價值，二俱不施，亦無有罪。若非預為寫正法者，應即施與，令彼隨意受用安樂。如是若乞欲書最極下劣典籍，不施無罪。如欲書寫極惡典籍，如是欲修中典亦爾，若欲書寫最勝經典，不施求者，當知有罪。」

三就自身門不應舍者，若自了知，於經卷等其義未辨，又於經卷亦無慳垢而將經卷惠施求者。此不應施之理者，謂行如是法施，為成三種隨一所須。若不施者，尚有後二殊勝所須，施則無故。初一所須已辨訖故，謂我自心都無慳垢，故慳煩惱不須更除。若不施者，見增眾多妙智資糧，施則無之。若不施者，便能修集妙智資糧，利益安樂一切有情，即為愛念此一有情及餘一切，若施唯是愛此一故。《菩薩地》中所須輕重如是宣說。《入行論》亦云：「為小勿舍大。」故不施此非僅無罪。不施方法者，不應直言此不施汝，要當施設方便善巧，曉喻遣發。方便善巧者，謂諸菩薩先於所有一切資具，以淨意樂迴向十方諸佛菩薩。譬如苾芻於法衣等為作舍故，舍與親教軌範師等而守持之。由如是舍，雖復貯蓄眾多資具，亦名安住聖種菩薩，增無量福。此於如是一切資具，如佛菩薩所寄護持。見乞者來，若施與彼此諸資具，稱正理者，應作是念：諸佛菩薩無有少物不施有情，思已而施。若不稱理，即當念先作淨施法，由已舍故，告言：賢首，此是他物，不許施汝。軟言曉喻，或以紙價二倍三倍施與遣發，令他了知菩薩於此非貪愛故不施於我，定於此經不自在故，不能施我。如是行者，是巧慧施。

四就施物門不應舍者，若自父母、有蟲飲食、妻子、奴等，未正曉喻，雖正曉喻若不信解。若

自妻子形容軟弱，族姓之人，雖說此等不施為奴。然亦即是物之重者，故墮物數。《菩薩地》攝抉擇分說，若是三衣及餘長物佛所聽許，無慳意樂，於修善品極所須者，雖不施與亦無有罪。如云：「出家菩薩除三衣外，所餘長物佛所聽許，身所受用順安樂住，若故思擇施來求者，當知無罪。若顧善品非墮欲貪，雖不施與亦唯無罪。」《菩薩別解脫經》云：「舍利子，若諸菩薩重來求者，舍與三衣，此非修習少欲。」故出家菩薩施自三衣，即是有犯。

五就所為門不應舍者，若有來乞毒火刀酒，或為自害，或為害他，即便施與；若有來乞戲樂等具，能令增長墮惡趣因，是應呵止，反施彼物；若有來求或來學習罽羅置涼，為害有情，教施彼等；由此顯示，凡害眾生身命資財，皆不應學彼等教授。若為殺害或陸或水所住眾生，來乞水陸即施此等；若為損害此國人民，或為害他，來求王位而行惠施，若有怨家來求仇隙，施彼仇敵。

〔科〕天二 惠施外物道理

第二應施外物之道理者，若即此身非是大師所遮之時，於彼補特伽羅舍所施物，非不稱理，於彼相宜即應施與。又若自身與前相違，於諸經卷有慳吝心，雖未已辨經典之義，應施來求樂勝智者。此復若有二書即應施與，若無二者應與書價，價亦無者應作是念：我行此施，縱於現法而成癡，不忍慳貪，如是思已定當惠施。若所施物除前所說，又自作王時，終不抑奪餘妻子等，令離其主而轉惠施，唯持村等可施求者，如是不為墮惡趣因。諸戲樂具及罽羅等，不損於他眾生所居水陸之處，不傷眾生，無蟲飲食，應施求者。若有來求毒火刀酒，為自饒益或饒益他，即當施與。若如是行財施之時，來二求者，一貧一富，應如何施？先作是念：設二求者來至我所，若堪於二充足滿願，即當俱施滿願充足；若不堪者，則當圓滿貧者所願。由其先作如是念故，若不能滿二所欲時，即當滿足貧者所願。應以軟語曉喻富者，告曰：賢首，我此資具於此貧者先已舍訖，切莫思為特不施汝。受菩薩律初發業者，如是學施極為緊要，故特錄出，凡無別義者，皆如《菩薩地》意趣而釋。

〔科〕申二 若不能捨時當如何行

第二不能舍時當如何行者，若有求者正來求時，為慳覆者，應作是思：此可施物定當離我，此亦棄我我亦舍此，故應舍此令意喜悅，攝取堅實以為命終；若舍此者，則臨終時不貪財物，無所憂悔發生喜樂。如是思已仍不能舍。如《勇利經》說：「應以三事曉喻求者，謂我現今施力微弱善根未熟，於大乘中是初發業，隨不舍心自在而轉，住於取見我我所執，唯願善士忍許，不生憂惱。如何能滿汝及一切有情意樂，我當如是漸次而為。」此是斷餘不信過失，非無慳過。《集學論》說，菩薩慳吝是應呵責，然如是行似能避免「由慳不施財法他勝。」《攝波羅蜜多論》亦云：「若有求者現在前，力極微故不能施，必令求者不退弱，應以軟語慰其意。以後若再來前乞，必定不應令失悔，當除慳吝諸過失，為斷愛故應勤修。」

〔科〕申三 習近對治布施障礙

第三習近對治布施障。障者，如《攝抉擇分》略說四種，謂未串習、匱乏、耽著、未見大果。其中初者，謂雖現有可施財物，然於求者不樂惠施，能治此者，應速了知如此過患，是我於施先未串習，今若不施，則於後世亦不樂施。強思擇已而行惠施，不隨未習過失而轉。第二者，由其財物極鮮闕故，不生舍心。能治此者，應作是念：我於生死流轉之時，或由宿業或繫屬他，於他人所未能饒益，令我具受眾多難忍饑渴等苦，設由利他，於現法中發生眾苦乃至殞歿，此施於我猶為善

哉，非空發遣諸來求者，縱無彼財尚有菜葉可以活命。如是思已，忍匱乏苦而行惠施。第三者，貪可施物極為悅意最上勝妙，於來求者不能生起舍與之心。能治此者，應速了達耽著過失，我今於苦倒執樂想，由此能生當來眾苦，如是知已斷除耽著，即將此物而行惠施。第四者，未見行施能生正等菩提勝利，觀見廣大資財勝利而發施心。能治此者，當速見其過，總應觀察一切諸行，皆念念滅，特觀資財速滅速離，一切所施皆當迴向

廣大菩提。若唯顧視財等異熟，則唯能得廣大財位，不得解脫。如諸商賈為與價故，一切資財悉無吝惜舍與於他，此唯得利，非能得福。《四百頌》曰：「云于此行施，能生大果利，為報而行施，如商利應呵。」

〔科〕未二 唯意樂施

第二惟意樂布施者，內居閑靜由淨意樂淳厚淨信，分別化現種種廣大無量財寶，勝解惠施一切有情，以少功用生無量福，亦名菩薩巧慧布施。是《菩薩地》說。《妙手問經》雖說此是無資財者所應修學，非有財者不應修習。無資財時巧慧布施，是為乃至未證增上清淨意樂初極喜地，若證此地，則諸資財定無匱乏。如《菩薩地》云：「如是菩薩現無財寶，巧慧方便而行布施，此說乃至未證增上清淨意樂，若諸菩薩已證增上清淨意樂，如已獲得超諸惡趣，如是生生必當獲得無盡財寶。」

〔科〕辰四 此等略義

第四此等略義者，正受菩薩律儀已，學習大地布施道理，發願修學。如前所說布施之理，當先了知現在進修開遮之處而勤學習，特於慳吝身財善根而修對治，勵力增廣能舍之心，能如是修應自慶喜，心若未能如是薰修應生憂惱。若如是者，則如《妙手請問經》說，於當來世，少用功力能滿布施波羅蜜多。若此一切皆悉舍置，即於現法亦當恆為重過所染，於當來世心不趣入，極難趣入諸菩薩行。又如《攝波羅蜜多論》云：「布施根本菩提心，勿棄如此能施欲，世間具此能施欲，佛說此為施中尊。」此說應當憶念修習菩提心，為諸行所依，願證菩提即是一切能舍根本，是為一切能舍之尊，故於此心應勵力學，此即總攝《妙手問經》勝扼要義。

持戒波羅蜜

〔科〕卯二 學習持戒分五

辰一 尸羅自性

辰二 趣入修習尸羅方便

辰三 尸羅差別

辰四 修尸羅時應如何行

辰五 此等攝義

今辰一 尸羅自性

從損害他及其根本，令意厭舍，此能斷心，即是尸羅。由修此心增進圓滿，即是尸羅波羅蜜多。非由安立諸外有情悉離損惱，為滿尸羅波羅蜜多。若不爾者，現諸有情未離損惱，過去諸佛尸羅波羅蜜多應未圓滿，亦不能導此諸有情，往離損害諸方所故。是故其外一切有情與諸損害隨離不離，自相續上有離損他能斷之心，修此即是受行尸羅。《入行論》云：「魚等有何處，驅彼令不殺，由得能斷心，說為尸羅度。」戒雖有三，此約律儀尸羅增上，說為斷心，此復若具等起增上，斷十不善是十能斷，若就自性增上，斷七不善是七能斷，身語業性。《入中論疏》云：「此由不忍諸煩惱故，不生惡故，又由心中息憂悔火清涼性故，是安樂因，為諸善士所習近故，名為尸羅。此以七種能斷為相，無貪、無瞋」，正見三法為其等起，故具等起尸羅增上說十業道。」

〔科〕辰二 趣入修習尸羅方便

第二趣入修習尸羅方便者，如是發心受學諸行，此即誓辦一切有情，令具正覺尸羅妙莊，應修其義。此復自須先生清淨戒力，以自未能清淨尸羅及有虧損當墮惡趣，況云利他，即自利義莫能辦故。故勤利他，當愛尸羅不應緩慢，必須力勵守護防範。《攝波羅蜜多論》云：「若具正覺戒莊嚴，勤修一切眾生利，先當善淨自尸羅，發起清淨尸羅力。」又云：「毀戒無能辦自力，豈有勢力而利他？故勸善修利他者，於此緩慢非應理。」如是能令尸羅清淨，依賴於諸進止之處，如制行持。又此隨逐猛利堅固欲守護心，故當久修，未護過失善護勝利，而令發起欲護之心。初者如前論云：「當見猛利大怖畏，可斷雖小亦應斷。」謂由過患深生怖畏，雖於小罪勵力斷除。尸羅障品其粗顯者，謂十不善所有過患，如前已說當思惟之。其勝利者，前亦略說。吉祥勇猛所說者，即前論云：「可愛天物及人財，妙樂妙味天盛事，由戒因生有何奇，當觀佛法皆此生，」又由依此，能令相續輾轉勝進，與諸菩薩大悲性者共同學處，永斷一切惡行種子，得淨妙智。餘莊嚴具太老太少，若著戴者成譏笑處，非為端嚴。尸羅莊飾，老幼中年任誰具足，皆生歡喜，故為第一莊嚴之具。諸餘香者，能薰順風，非薰逆風，是有方限；戒名稱香，薰一切方。能除炎熱檀等塗香有違出家，能除煩惱炎熱塗香，於出家者隨順無違。雖同具足出家之相，具戒財者勝出餘人。即前論云：「尸羅能得殊勝道，與諸悲性平等修，清淨勝智以為性，離過第一莊嚴具。遍薰三界悅意香，塗香不違出家眾，行相雖同若具戒，此於人中最超勝。」又雖未說虛贊邪語，未以勤勇功力積集，所須資財任運而得，不以暴業而令怖畏，然諸眾生悉皆禮敬，非為親屬，先未利彼，初本無識，然諸眾生自然慈愛，足跡之塵亦為天人恭敬頂戴，得者持去供為福田，此諸勝利悉由戒生。即前論云：「未曾出言未力集，能攝所須諸資具，無怖世人悉敬禮，無功未集得自在。非可說為諸親族，未作利益及除害，先無相識諸眾生，皆禮持戒勝士夫。足履吉祥諸塵土，頂戴接受諸天人，稽首禮拜得持供，故具尸羅為勝種。」如是智者善為思惟，功德過失應善守護。即如此論云：「菩薩應護諸尸羅，莫耽自樂而破壞。」又云：「得自在故恆受樂，智贊護戒妙莊嚴，圓滿具足諸學處，極圓無慢依尸羅。」又護尸羅非唯為自怖畏惡趣，及唯希望人天盛事，當為安立一切有情於妙尸羅。即前論云：「若欲安立無邊世，一切有情於淨戒，為利世故修尸羅，說為尸羅到彼岸。非畏惡趣希王位，及願善趣諸圓滿，唯願善護淨尸羅，為利世間而護戒。」

〔科〕辰三 尸羅差別分三

巳一 律儀戒

巳二 攝善法戒

巳三 饒益有情戒

今已一 律儀戒

《菩薩地》說，即是七眾別解脫戒，故若具足別解脫律儀而住菩薩律儀者，或在家品或出家品，所有真實別解脫律儀，及諸共同能斷律儀，是律儀戒。若非堪為別解脫律儀之身而具菩薩律儀者，謂共別解脫斷除性罪及諸遮罪，隨其所應能斷律儀，是律儀戒。

〔科〕已二 攝善法戒

攝善法者，謂緣自相續六度等善，未生令生，已生不失令倍增長。

〔科〕已三 饒益有情戒

饒益有情者，謂緣十一種利有情事，如其所應引發彼等現法後法無罪利義。此等廣如《戒品釋》中我已抉擇，定應於彼數數參閱。

故別解脫所制諸戒，是諸出家菩薩律儀學處一分，非離菩薩學處別有。三聚戒中律儀戒者，謂於真實別解脫戒或此共戒而正進止，此於菩薩亦為初要，故當學彼。《攝抉擇菩薩地》云：「此三種戒，由律儀戒之所攝持令其和合，若能於此精進守護，亦能精進守護餘二；若有於此不能守護，亦於餘二不能守護。是故若有毀律儀戒，名毀菩薩一切律儀。」是故若執別解脫律是聲聞律，棄舍此律開遮等制，說另學餘菩薩學處，是未了知菩薩戒學所有扼要。以曾多次說律儀戒，是後二戒所依根本及依處故。律儀戒中最主要者，謂斷性罪。攝諸性罪過患重者，大小乘中皆說斷除十種不善。故於彼等善護三業，雖等起心莫令現起。《攝波羅蜜多論》云：「不應失此十業道，是生善趣解脫路，住此思惟利眾生，意樂殊勝定有果。應當善護身語意，總之佛說為尸羅，此為攝盡尸羅本，故於此等應善修。」月稱論師於尸羅波羅蜜時，亦說是斷十種不善。《十地》等經多如是說。故先於此如前所說修靜息心，則諸餘戒亦易成辦。

〔科〕辰四 修尸羅時應如何行

第四如何修此等者，謂應具足六種殊勝，及具六種波羅蜜多而正修習。具六波羅蜜多修時，自住尸羅，亦能將他安住尸羅，是尸羅施。餘如前說。

〔科〕辰五 此等攝義

第五此等攝義者，諸行所依謂菩提心，不應失壞漸令增長者，是為趣入戒等諸行所有根本，亦是第一遮止損害一切有情，大地以上所持尸羅為所願境，於初發業諸進止處，當從現在至心修學。特當了知十不善等性遮諸罪，日日多起防護之心，又於自受律儀諸根本罪，尤應勵力數起防護。

忍波羅蜜

〔科〕卯三 學習忍辱分五

辰一 忍之自性

辰二 趣入修忍之方便

辰三 忍之差別

辰四 修忍時如何行

辰五 此等攝義

今辰一 忍之自性

耐他怨害，安受自身所生眾苦，及善安住法思勝解。此等違品亦有三種，初謂瞋恚，次謂瞋恚及怯弱心，三謂不解無其樂欲。圓滿忍辱波羅蜜多者，唯由自心滅除忿等修習圓滿，非為觀待一切有情悉離暴惡，非能辦故，調伏自心即能成辦所為事故。《入行論》云：「惡有情如空，非能盡降伏，唯摧此忿心，如破一切敵。以皮覆此地，豈有爾許皮，唯以鞋底皮，如覆一切地。如是諸外物，我不能盡遮，應遮我自心，何須遮諸餘。」

〔科〕辰二 趣入修忍之方便

第二趣入修忍之方便者，雖有多門，且當宣說修忍勝利不忍過患。其中勝利，如《菩薩地》云：「謂諸菩薩，先於其忍見諸勝利，謂能堪忍補特伽羅，於當來世無多怨敵，無多乖離，有多喜樂，臨終無悔，於身壞後當生善趣天世界中。見勝利已自能堪忍，勸他行忍贊忍功德，見能行忍補特伽羅慰意慶喜。」《攝波羅蜜多論》云：「若有棄舍利他意，佛說忍為勝方便，世間圓滿諸善事，由忍救護忿過失。是具力者妙莊嚴，是難行者最勝力，能息害心野火雨，現後眾害由忍除。諸勝丈夫堪忍鎧，惡人粗語箭難透，反成讚歎微妙華，名稱花鬘極悅意。」又云：「忍為巧處成色身，功德端嚴相好飾」。謂有情邪行不退利他，從能摧壞眾多善根忿恚怨敵而為救護，下劣為害亦能堪忍，是極悅意莊嚴之具。諸難行者，破煩惱逼惱最勝之力，能滅害心大火之水，諸暴惡人以邪行箭不能透鎧，微妙色身具金色相，奪諸眾生眼觀意思，是能造此點慧巧師，以如此等眾多勝利而為贊嘆。《入行論》云：「若勵摧忿勃，此現後安樂。」若能恆常修習堪忍不失歡喜，故於現法一切時中常得安樂，於當來世破諸惡趣生妙善趣，畢竟能與決定勝樂，故於現後悉皆安樂。此等勝利皆由忍生，於此因果關係乃至未得堅固猛利定解之時，當勤修學。

瞋恚過患中，不現見之過患者，《入行論》云：「千劫所施集，供養善逝等，此一切善行，一恚能摧壞。」此是如其《聖勇》所說，錄于《入行》。《曼殊室利遊戲經》說，摧壞百劫所積眾善。《入中論》亦說：「由起剎那忿恚意樂，能摧百劫修習施戒波羅蜜多所集諸善。」須瞋何境者，或說菩薩或說總境，前者與《入中論》所說符合。如云：「由瞋諸佛子，百劫施戒善，剎那能摧壞。」生恚之身者，《入中論釋》說：「菩薩生瞋且壞善根，況非菩薩而瞋菩薩。」境為菩薩隨知不知，見可瞋相隨實不實，悉如前說能壞善根。總其能壞善根，非是定須瞋恚菩薩。《集學論》云：「聖說一切有教中亦云：諸苾芻，見此苾芻以一切支禮髮爪塔，發淨心否？如是，大德。諸苾芻，隨此覆地下過八萬四千踰繕那乃至金輪，盡其中間所有沙數，則此苾芻應受千倍爾許轉輪王位。」乃至「具壽鄔波離來世尊所，恭敬合掌安住一面，白世尊言：世尊說此苾芻善根如是廣大，世尊，如此善根何能微薄銷滅永盡？鄔波離，若於同梵行所而為瘡患，為瘡患已我則不見有如是福。鄔波離，此大善根由彼微薄銷滅永盡。鄔波離，故於枯樹且不應起損害之心，況於有識之身。」壞善根義，有諸智者作如是說：摧壞先善速疾感果之功能，令果久遠，先當出生瞋等之果，非後遇緣不自生果，以世間道皆不能斷所斷之種，定不能斷煩惱種故，然此理不定，如諸異生，以四對治力淨治不善所獲清淨，雖非斷種，然後遇緣其異熟果定不生故。又已感異熟善不善業，雖非斷種，然後遇緣亦定不生異熟果故。又加行道得頂、忍時，未斷邪見及惡趣因不善種子，然遇緣時，亦定不起邪見及惡趣故。又如前引「諸業於生死隨重」，隨先熟一善不善業，暫遮餘業成熟之

位，僅以此義不能立為壞善不善，亦未說故。又異熟暫遠，不能立為壞善根義。若不爾者，應說一切有力不善業，皆壞善根故。故於此中清辯論師如前所說，以四種力淨治不善，及由邪見損害之心摧壞善根，俱如敗種，雖遇助緣而不發芽，後雖遇緣亦不能生果。又如前說，雖以四力淨所造罪而得清淨，而與發生上道遲緩無相違義，故有一類雖壞布施、護戒之果圓滿身財，然不能壞修習能舍及能斷心作用等流，後仍易起施、戒善根。又有一類雖壞施，戒作用等流同類相續，然未能壞發生圓滿身資財等。又有一類如前所說，若不瞋恚授記菩薩，一劫所能圓滿道證，由起瞋心自相續中，已有之道雖不棄舍，然一劫中進道遲緩。總之如淨不善，非須盡淨一切作用，故壞善根亦非壞盡一切作用，此極重要。唯應依止佛陀聖教，及依教之正理而善思擇，故當善閱經教而善思擇。如是能引極非可愛粗猛異熟，及能滅除餘業所引最極可愛無量異熟，是為非現見之過患。

現法過患者，意不調柔，心不靜寂。又諸喜樂，先有失壞後不可得，睡不安眠，心失堅固平等而住。若瞋恚重，雖先恩養忘恩反殺，諸親眷屬厭患棄舍，雖以施攝亦不安住等。《入行論》云：「若持瞋箭心，意不受寂靜，喜樂不可得，無眠不堅住。有以財供事，恩給而依止，彼反於瞋恚，恩主行弑害。由瞋親友厭，施攝亦不依，總之有瞋恚，全無安樂住。」《本生論》亦云：「忿火能壞妙容色，雖飾莊嚴亦無美，縱臥安樂諸臥具，忿箭刺心而受苦。忘失成辦自利益，由忿燒惱趣惡途，失壞名稱及義利，猶如黑月失吉祥。雖諸親友極愛樂，忿墮非理險惡處，心於利害失觀慧，多作乖違心愚迷。由忿串習諸惡業，百年受苦於惡趣，如極損他來復讎，怨敵何有過於此？此忿為內怨，我如是知己，士夫誰能忍，令此張勢力？」此等過患皆從忿起，乃至未得決定了解，應當修習。如《入行論》云：「無如瞋之惡，無如忍難行，故應種種理，殷重修堪忍。」由見勝利過患為先，應以多門勤修堪忍。初句之理由，如《入中論釋》云：「如大海水，非以秤量能定其量，其異熟限亦不能定。故能如是引非愛果，及能害善，除不忍外，更無餘惡最為強盛。」若僅生最大非愛異熟而不壞善根，則非如此最大惡故。然能雙具引大異熟及壞善根所有惡行，除瞋而外餘尚眾多，謂誹謗因果所有邪見，及謗正法，並於菩薩尊長等所起大輕蔑，生我慢等，如《集學論》應當了知。

〔科〕辰三 忍之差別分三

巳一 耐怨害忍分二

午一 破除不忍怨所作害分二

未一 破除不忍障樂苦分二

申一 顯示理不應嗔分三

酉一 觀察境

酉二 有境

酉三 所依嗔非應理

申二 顯示理應悲愍

未二 破除不忍障利等三作毀等三

午二 破除不喜怨家富盛喜其衰敗

巳二 安受苦忍

巳三 思擇法忍

今酉一 觀察境

初中有四：一觀察有無自在不應瞋者，應當觀察，於能怨害應瞋之因相為何。如是觀已，覺彼於自欲作損害，意樂為先，次起方便遮我安樂，或於身心作非愛苦。為彼於我能有自在不作損害，強作損害而瞋恚耶？抑無自在由他所使，而作損害故瞋恚耶？若如初者，瞋不應理，他於損害無自在故，謂由宿習煩惱種子境界現前，非理作意，因緣和合起損害心，縱不故思，此諸因緣亦能生故。若彼因緣有所缺少，則故思令生，亦定不生故。如是由諸因緣起損害欲，由此復起損害加行，由此加行生他苦故。此補特伽羅無少主宰，以他亦隨煩惱自在，如煩惱奴而隨轉故。若他自己全無自在，為餘所使作損害者，極不應瞋。譬如有人為魔所使隨魔自在，於來解救饒益自者，反作損害行捶打等。彼必念云：此為魔使，自無主宰，故如是行。不少瞋此，仍勤勵力令離魔惱。如是菩薩見諸怨家作損害時，應如是思：此為煩惱魔使無主，故如是行。不少瞋此補特伽羅，須更發心為欲令其離煩惱故，我應勤修諸菩薩行。如《四百論》云：「雖忿由魔使，醫師不瞋怪，能仁見煩惱，非具惑眾生。」月稱論師亦云：「此非有情過，此是煩惱咎，智者善觀已，不瞋諸有情。」《入行論》中雖說多理，然唯於此易生定解，對治瞋恚最為有力。《菩薩地》說修唯法想，堪忍怨害與此義同，故於此上乃至定解當勤修習。若諸有情能有主宰皆應無苦，以此諸苦非所願故，有自在故。又諸有情若為猛利煩惱激動，尚於最極愛惜自身而作損害，或跳懸岩，或以棘刺及刀劍等而自傷害，或斷食等，況於他人能不損哉？應如是思，滅除瞋恚。《入行論》云：「一切皆他使，他主自無主，知爾不應，瞋一切如化事。」又云：「故見怨或親，為作非理時，謂此因緣生，思已當樂住。若由自喜成，皆不願苦故，則一切有情，皆應無有苦。」又云：「若時隨惑轉，自愛尚自殺，爾時於他身，何能不為損？」

第二觀是客觀及是自性皆不應瞋者，損他之過不出二事，謂是否有情之自性。若是自性，瞋不應理，如不應瞋火燒熱性。若是客觀，亦不應，瞋如虛空中有煙等現，不以煙過而瞋虛空。應如是思，滅除瞋恚。《入行論》云：「若於他惱害，是愚夫自性，瞋彼則非理，如瞋燒性火。若過是客來，有情性仁賢，若爾瞋非理，如瞋煙蔽空。」

第三觀其直間由何作損皆不應瞋者，若瞋直接發生損害能作受害者，應如瞋恚補特伽羅瞋刀杖等；若瞋間接令生損害能作受害者，如刀杖等為人所使，其人復為瞋恚所使而作損害，應憎其瞋。如云：「杖等親為害，若瞋能使者，此亦為瞋使，定當憎其瞋。」故不瞋杖，亦不應憎能使之入。若瞋能使，理則亦應瞋其瞋恚。不如是執，即是自心趣非理道，故應定解一切道理悉皆平等，令意不瞋補特伽羅，如不瞋杖。此未分別杖與能使人有無怨心者，由前所說破自在理應當了知。

第四觀能發動作害之因不應瞋者，受由怨害所生苦時，若是無因不平等因則不生苦，要由隨順眾因乃生，此因是宿不善業故。由自業力發動能害令無自主，故自所招不應憎他。作是念已應怪自致，於一切種破除瞋恚，如那落迦所有獄卒，是由自己惡業所起，為自作害。如云：「我昔於有情，曾作如是害，故害有情者，我理受此損。」又云：「愚夫不願苦，愛著眾苦因，由自罪自害，豈應憎於他？譬如諸獄卒，及諸劍葉林，由自業所起，為當憎於誰？由我業發動，於我作損害，此

作地獄因，豈非我害他？」霞婆瓦云：「若云非我所致，實是顯自全無法氣。」

〔科〕西二 有境

觀察有境不應瞋者，若於怨害發生瞋恚，是因於苦不能忍者，誠為相違，以不能忍現在微苦，極力引生惡趣無量大苦因故。故應自念我極愚癡而自羞恥，勵防莫瞋。如云：「于現在微苦，我且不能忍，何不破瞋恚，地獄眾苦因？」其怨所生苦，是我宿世惡業之果，由受此故，盡宿惡業。若能堪忍不造新惡，增長多福。他似不顧自法退衰，為淨我罪而行怨害，故於怨害應視其恩。如《本生論》云：「若有不思自法衰，為淨我惡而行損，我若於此不堪忍，忘恩何有過於此？」《入中論》云：「許為盡昔造，諸不善業果，害他忿招苦，如反下其種。」如為醫重病當忍針灸等方便，為滅大苦而忍小苦，最為應理。

〔科〕西三 所依瞋非應理

觀察所依不應瞋者，一觀能害因及有過無過，如云：「他器與我身，為應於誰瞋？如人形大瘡，痛苦不耐觸，愛盲我執此，損此而瞋誰？」又云：「有由愚行害，有因愚而，瞋其中誰無過，誰是有過者？」二觀自所受者，若諸聲聞唯行自利，不忍而瞋且不應理，何況我從初發心時，誓為利樂一切有情，修利他行，攝受一切有情。修利他行攝受一切諸有情者，如是思惟發堪忍心。博朵瓦云：「佛聖教者謂不作惡，略有怨害不修堪忍，即便罵為。此從根本破壞聖教，由此即是自舍律儀。聖教根本由此破壞，雖總聖教非我等有，自失律儀是滅自者。」又云：「如翻鞍牛縛尾而跳鞍反擊腿，若緩鞦落始得安樂。若於怨害而不緩息，為其對敵反漸不安。」

〔科〕申二 顯示理應悲愍

第二理應悲愍者，謂當至心作是思惟：一切有情無始生死，無未為我作父母等親屬友善，又是無常命速分離，常為三苦之所苦惱，為煩惱魔之所狂魅，滅壞自己現後利義，我當哀愍，何可瞋恚及報怨害？

〔科〕未二 破除不忍障利等三作毀等三分二

申一 破除不忍障譽等三分三

西一 思惟譽等無功德之理

西二 思惟有過失之理

西三 故于此破應當歡喜

申二 破除不忍作毀等三

今西一 思惟譽等無功德之理

若他贊我稱我稱譽，全無現法延壽無病等，及無後世獲福德等二種利益。故彼失壞若不喜者，則無屋用，沙屋傾塌愚童涕哭，與我今者等無有異，應自呵責而不貪著。如云：「贊稱及承事，非福非長壽，非力非無病，非令身安樂，我若識自利，彼利自者何？」又云：「若沙屋傾塌，兒童極

痛哭，如是失贊譽，我心如愚童。」

〔科〕西二 思惟有過失之理

第二、贊譽等者，於諸非義令心散亂，壞滅厭離，令嫉有德，退失善事，如是思已則於彼等令心厭離。如云：「贊等令我散，彼壞厭離心，嫉妒諸有德，破壞圓滿事。」

〔科〕西三 故于此破應當歡喜

第三如是令我退失譽稱及利敬者，是於惡趣救護於我，斬除貪縛遮趣苦門，如佛加被。如是思已，應由至心滅瞋生喜。如云：「故若有現前，壞我譽等者，彼豈非於我，救護墮惡趣？我為求解脫，無須利敬縛，若有解我縛，我何反瞋彼？我欲趣眾苦，如佛所加被，閉門而不放，我何反瞋彼？」

〔科〕申二 破除不忍作毀等三

第二破除不忍作毀等三者，心非有體非他能害，若直害身間損於心，毀等於身亦不能損。既於身心二俱無損，故應歡喜，如是思已斷除憂悵，憂悵若滅，瞋不生故。亦如論云：「意非有形故，誰亦不能壞，由耽著於身，故身為苦損。毀訾及粗語，並其惡名稱，於身若無害，心汝何故瞋？」霞惹瓦云：「若於康壘巴、內鄔蘇巴、照巴三人，任說何語，與向土石全無差別，故得安樂。後時諸人耳根薄弱，故無安樂。」若對馨敦說某作是言，答曰：「暗中訶罵國王，汝犯離間，應當懺悔。」有謂慧金剛瑜伽師云：「人說我等為伏後者。」答云：曰：「人不於人作言說事，又於何事？」次云：「速斷離間。」若作是念，由毀訾等，則餘補特伽羅於我不喜故不歡喜。若餘不喜我，於我有損可為實爾。然此於自全無所損，故應斷除不歡喜心。如云：「余不喜於我，此於現後世，俱不損於我，何故我不樂？」若作是念，雖他不喜無損於我，然由依此，即能障礙從他人所獲得利養，故於毀訾、毀謗、傳惡名者而發憎憤，所得利養須置現世，瞋他之惡隨逐而行，故無利養速疾死沒，與以邪命長時存活，前者為勝。設獲利養長時存活，然於死亡終無免脫，終須有死。至臨終時，先經百年受用安樂，與唯一年受用安樂，二者相等，唯為念境。爾時苦樂無差別故，譬如夢中受樂百年與唯須臾領受安樂，二睡醒時，樂與不樂全無差別。如是思惟，若於利敬能破貪著，則於毀訾揚惡名等不生憂悵。以不求於他顯我殊勝，雖不顯揚喜無退故。亦如論云：「能障利養故，若我不喜此，我利置此世，諸惡則堅住。我寧今死歿，不邪命長活，我縱能久住，終是死苦性。夢受百年樂，若至於醒時，與受須臾樂，若至於醒時。醒已此二者，其樂皆不還，壽長短二者，臨終唯如是。設多得利養，長時受安樂，亦如被盜劫，裸體空手行。」

〔科〕午二 破除不喜怨家富盛喜其衰敗

第二破除不喜怨敵富樂喜其衰損者，本為利樂諸有情故發菩提心，今於有情自獲安樂反起瞋恚。又云惟願一切有情皆當成佛，今見彼等略有下劣利養恭敬，反生憂惱極為相違。故應於他幾大富樂，斷除嫉妒，至心歡喜。若不爾者，則菩提心利樂有情唯假名故。如云：「為樂諸有情，而發菩提心，有情自獲樂，何故反瞋彼。云令諸有情，成佛三界供，見下劣利敬，何故起憂惱？若汝所應養，當由汝供給，親友得自活，不喜豈反瞋？不願眾生樂，豈願得菩提，故若憎他富，豈有菩提心？若他從施獲，或利在施家，此俱非汝有，施不施何關？」怨家衰敗而生歡喜，及暴惡心願其失敗，僅由此心於怨無損，唯令自苦。設能損他，然亦俱害。思此過患，當一切種而正滅除。如云：

「設怨有不喜，汝有何可樂，僅由汝希願，豈為損他因？縱由汝願成，他苦汝何喜，若謂滿我心，損失豈過此？彼煩惱漁夫，利鉤之所執，我於地獄鑊，定受獄卒煎。」如是若於障礙我樂及我親樂為作非樂，並於怨家所有盛事一向視為不可樂相，由此生憂，憂增發瞋。若能破其一向不喜，則止其憂；由憂息故，瞋則不生。故應以前所顯正理，於此破其一向不喜，由眾多門滅除瞋恚，以其過失最重大故。能滅教授亦即上說佛子正理，要與煩惱而興駁難，向內摧壞第一仇敵瞋恚之理。是故若能以觀察慧善為思擇，以多正理而正破除，則能遮止多類瞋恚。由眾多門發生堪忍，能得堅固微妙習氣，以是由其無垢正理，於正教義獲定解故。有舍觀慧思擇修者，即舍此等菩薩一切廣大妙行，當知即是自他暇身受取心要無上障礙，猶如毒蛇應當遠離。

〔注〕菩薩饒益有情戒略有十一相：一、謂諸菩薩于諸有情能引義利彼彼事業，與作助伴，于諸有情隨所生起疾病等苦，瞻侍病等，亦作助伴。二、又諸菩薩，依世出世種種義利，能為有情說諸法要，先方便說先如理說，後令獲得彼彼義利。三、又諸菩薩于先有恩諸有情所，善守知恩隨其所應現前酬報，四、又諸菩薩于墮種種師子、虎、狼、鬼魅、王賊、水火等畏諸有情類，皆能救護，令離如是諸怖畏處。五、又諸菩薩于諸喪失財寶親屬諸有情類，善為開解令離愁憂。六、又諸菩薩于有匱乏資生眾具諸有情類，施與一切資生眾具。七、又諸菩薩隨順道理，正與依止，如法御眾。八、又諸菩薩隨順世間事務言說，呼召去來，談論慶慰，隨時往赴，從他受取飲食等事。以要言之，遠離一切能引無義違意現行，于所余事心皆隨轉。九、又諸菩薩若隱若露，顯示所有真實功德，令諸有情歡喜進學。十、又諸菩薩于有過者內懷親昵利益安樂增上意樂，調伏訶責治罰驅擯，為欲令其出不善處，安置善處。十一、又諸菩薩以神通力方便示現那落迦等諸趣等相，令諸有情厭離不善，方便引令入佛聖教，歡喜信樂生希有心，勤修正行。

菩提道次第廣論卷十一終

菩提道次第廣論卷十二

〔科〕巳二 安受苦忍分三

午一 必須安受苦之理

午二 引發此之方便

午三 處門廣釋

今午一 必須安受苦之理

如《入行論》云：「樂因唯少許，苦因極繁多。」我等恆有眾苦隨逐，故以苦為道不可不知。若不爾者，如《集學論》說，或生瞋恚，或於修道而生怯弱，即能障礙修善行故。此復有苦是由他起，亦有諸苦無論於道若修不修由宿業起。又有一類如下所說，由修善行始得發起，若不修善則不發生。如是若由宿業及現前緣增上力故決定起者，此等暫時無能遮止，起已必須安然忍受。若不能忍，則反於此原有苦上，由自分別更生心苦，極難堪忍。若能安忍，雖根本苦未能即退，然不緣此更生內心憂慮等苦。若於此上更持餘苦助道方便，則苦極微而能堪忍，是故引發安受苦忍極為切要。

〔科〕午二 引發此之方便分二

未一 有苦生時破除專一執為不喜

未二 顯示其苦理應忍受

今未一 有苦生時破除專一執為不喜

若已生苦有可治者，是則其意無須不喜。若不可治，縱不歡喜。亦無利益。非但無益，且有過患。若太嬌愛，雖於微苦亦極難忍；若不嬌愛，其苦雖大亦能忍故。如云：「若有可治者，有何可不喜？若已無可治，不喜有何益？」又云：「寒熱及風雨，病縛捶打等，我不應太嬌，若嬌苦反增。」

〔科〕未二 顯示其苦理應忍受分三

申一 思惟苦之功德

申二 思惟能忍眾苦難行之功德

申三 從微漸修無難之理

今申一 思惟苦之功德

功德有五，謂若無苦，則於苦事不希出離，故有驅意解脫功德。由苦逼迫壞諸高慢，故有除遣傲慢功德。若受猛利大苦受時，則知其苦從不善生，不愛其果，須止其因，故有羞恥作惡功德。由苦逼惱希求安樂，若求安樂須修善因，故有歡喜修善功德。由比我心度餘有情，知皆是苦，於諸漂流生死海者，能發悲愍。以上諸德及此所例諸餘功德，自應先知數數修心，謂此諸苦是所願處。如云：「無苦無出離，故心應堅忍。」又云：「又苦諸功德，謂以厭除慢，悲愍生死者，羞惡而喜善。」

〔科〕申二 思惟能忍眾苦難行之功德分二

酉一 思解脫等諸大勝利

酉二 思能遮止無量大苦所有勝利

今酉一 思解脫等諸大勝利

我昔流轉生死之時，為求微劣無義欲故，雖知有苦，尚能輕蔑非一大苦，作感當來無量苦因，忍受非一無義大苦。況我今者，為求引發自他無量利益安樂，尚應故知忍受過前百千俱胝倍數大苦而修善行，況輕於彼，應數思惟令心堅固。《入行論》云：「為欲曾千返，受燒等地獄，然於自他利，我悉未能辦。現無爾許苦，能成諸大利，為除眾生苦，於苦唯應喜。」思惟往昔於自他利俱無所成，尚能忍受爾許難行。今為引發極大利義，於諸微苦何故不忍？故雖有苦，然有此利，我實善得，如是思惟令心高起。又由惡友之所誑惑，尚能趣向無義惡途，忍諸苦行，謂跳三尖矛及炙五火等。又為世間微劣事故，能強忍受務農，徇利戰競等事，非一大苦。如是思已，當於苦行而發無畏。

〔科〕酉二 思能遮止無量大苦所有勝利

思能遮止無量大苦所有勝利者，如有一人是應殺犯，若截手指能免殺罪，發大歡喜。如是若由人間小苦，總能脫離無邊生死，別能永斷那洛迦等惡趣眾苦，極為善哉。若能善思現前久遠二苦差別，則於難行能生心力全無所畏。如云：「若截殺人手，能脫豈非善？若以人間苦，離獄豈非善？」

〔科〕申三 從微漸修無難之理

從微漸修無所難者，如云：「若習不易成，此事定非有，故修忍小苦，大苦亦能忍。」若被忍甲受苦意樂，雜諸小苦漸次修習，則忍苦力漸能增廣。《集學論》亦云：「此中若修小苦為先，則於大苦及極大苦而能串習。譬如一切有情由串習力，於諸苦上妄起樂想。如是若於一切苦上，安住樂想而漸串習，則亦能住安樂之想。」又生此想。復如《猛利請問經》云：「應當舍離，如樹棉心。」《華嚴》亦云：「童女，汝為摧伏一切煩惱故，應當發起難行之心。」謂須心力最極堅穩，非心微薄之所能成，故若先發堅強志力，則諸大苦亦成助伴。譬如勇士入陣戰時，見自出血，以此反能助其勇志。若先未聞如是之法，雖聞云我不能行此自輕蔑者，則苦雖微，亦能成彼退道之緣，譬如怯夫，雖見他血亦自驚倒。如云：「有若見自血，反增其堅勇，有雖見他血，亦驚慌悶絕，此由心堅固，怯弱之所致。」

〔科〕午三 處門廣釋

處門廣釋者，若須安忍所生苦者，為當忍受由何生苦？此分八處：依止處者，所謂衣服、飲食、坐具、臥具、病緣醫藥、供身什物，是能增長梵行之依。此等諸物若得粗鮮，他不恭敬，稽留乃與，不應憂郁，當忍由此所生眾苦。世法處者，衰、毀、譏、苦、壞法壞、盡法盡、老法老、病法病、死法死，如是九種是為世法。依此一切或依一分所生眾苦，應善思擇而忍受之。威儀處者，行住坐臥是四威儀，第一第三晝夜恆時從諸障法淨修其心，由此生苦悉當忍受，終不非時脅著床座草敷葉敷。攝法處者，供事三寶，供事尊長，諮受諸法，既諮受已為他廣說，大音贊誦，獨處空閑無倒思惟，修習瑜伽作意所攝若止若觀，為七攝法於此劬勞所生眾苦悉當忍受。乞活處者，剃鬚髮等誓受毀形，受持裁染壞色之衣，從其一切世間遊涉競攝住故，別行餘法，舍務農等從他所得而存濟故，依他存活，不應受用集所獲故，盡壽從他求衣服等，斷穢行故，盡壽遮止人間諸欲，舍離歌舞笑戲等故，及離與諸親友同齡歡娛等故，盡壽遮止人間嬉戲，為七乞活。由依此等所生眾苦，應當忍受。勤劬處者，勤修善品，劬勞因緣所生眾苦悉當忍受。利有情處者，謂十一事。從此生苦，皆應忍受。現所作處者，謂出家者，便有營為衣鉢等業，諸在家者，則有無罪營農經商仕王等業，從此生苦，悉當忍受。如是八處所生眾苦，隨何苦起，皆應別別精進不廢正趣菩提，已正趣入不令成其退轉障礙，令意全無不喜而轉。

〔科〕巳三 思惟法忍

第三引發思勝解忍中勝解之境，略有八種：一、淨信境者，謂三寶功德。二、現證境者，謂無我真實。三、希樂境者，謂諸佛菩薩廣大神力。此復有三，謂神通力、六波羅蜜多力及俱生力。四、五取舍境者，謂諸妙行、諸惡行因，及此所招愛、非愛果，此分為二。六、七所修境者，謂大菩提是應得義及菩薩學一切諸道，是能得彼所有方便，此亦分二。八、聞思隨行境者，謂所知境。卓龔巴師說為無常等。然《力種性品》說十二分教等正法為第八種，或應如是。勝解之理者，謂如實知此諸境已，無所違逆數數思惟。安受眾苦及思擇法俱分八類者，如《菩薩地》所說而錄，特於思法此說極廣。

〔科〕辰四 修忍時如何行

修此等時如何行者，謂隨修一能堪忍時，皆令具足六種殊勝，具足六種波羅蜜多，唯除令他安立於忍，是忍施外餘如前說。

〔科〕辰五 此等攝義

第五此等攝義者，謂應隨念發菩提心，為行依止而修行者，是欲安立一切有情於漏盡忍所有根本，故須令此漸次增廣大地諸忍作所願境而勤修習。諸初發業所應學忍善了知己，如理修學。如於所說有所違越，應當精勤而令還出，若修此時舍而不修，恆為非一大罪所染，於餘生中亦極難修最為殊勝諸菩薩行。若能視為勝道扼要，諸能行者現前修行，未能行者亦能於上淨修意樂，則如《妙手問經》所說，以少功力及微小苦而能圓滿波羅蜜多。

精進波羅蜜

〔科〕卯四 學習精進分五

辰一 精進自性

辰二 趣入修習精進方便

辰三 精進差別

辰四 正修行時應如何修

辰五 此等攝義

今辰一 精進自性

緣善所緣勇悍為相。《入行論》云：「進謂勇於善。」《菩薩地》說為攝善法及利有情，其心勇悍無有顛倒，及此所起三門動業。

〔科〕辰二 趣入修習精進方便

第二趣入修習精進方便者，謂應多思精進勝利、不進過患，此若串習精進起故。其勝利者，《勸發增上意樂會》云：「能除諸苦及冥暗，是能永斷惡趣本，諸佛所贊聖精進，此是恆常應依止。此世所有諸工巧，及出世間諸巧業，若發精進非難得，智者誰厭精進力？若有趣佛菩提者，彼見昏睡諸過失，常發精進而安住，我為策彼而說此。」《莊嚴經論》亦云：「資糧善中進第一，謂依此故彼後得，精進現得勝樂住，及世出世諸成就。精進能得三有財，精進能得善清淨，精進度越薩迦耶，精進得佛妙菩提。」又云：「具進受用無能勝，具進煩惱不能勝，具進厭患不能勝，具進少得不能勝。」《菩薩地》亦云：「惟有精進，是能修證菩薩善法最勝之因，餘則不爾，故諸如來稱贊精進，能證無上正等菩提。」《攝波羅蜜多論》亦云：「若具無厭大精進，不得不證皆非有。」又云：「非人皆喜饒利彼，能得一切三摩地，晝夜諸時不空度，功德資糧無劣少，獲得一切三摩地，晝夜諸時不空度，功德資糧無劣少，獲得諸義過人法，如青蓮華極增長。」過患者，《海慧請問經》云：「有懈怠者，菩提遙遠最極遙遠。諸懈怠者，無有布施乃至無慧，諸懈怠者，無利

他行。」《念住經》亦云：「誰有諸煩惱，獨本謂懈怠，若有一懈怠，此無一切法。」若無精進，隨懈怠轉，一切白法悉當虧損，退失一切現時畢竟士夫義利。

〔科〕辰三 精進差別分二

巳一 正明差別分三

午一 環甲精進

午二 攝善法精進

午三 饒益有情精進

巳二 發生精進之方便

今午一 環甲精進

《菩薩地》說：「謂諸菩薩於發精進加行之前，其心勇悍，先應如是環意樂甲。若為除一有情苦故，以千大劫等一晝夜，集為百千俱胝倍數三無數劫，唯住有情那洛迦中乃能成佛。我亦勇悍為正等覺，非不進趣，發精進已終不懈廢，況時較短其苦極微。如是名為環甲精進。若有菩薩於此精進，少發勝解，少生淨信，亦名堅固，尚能長養為求無上大菩提故，發起無量精進之因。何況成就如是精進，於求菩提饒益有情，無有少分難行事業，可生怯劣難作之心。」若能修習如是意樂，定能醒覺大乘種性所有堪能，故應修習。《攝波羅蜜多論》云：「設等生死前後際，成為極長大晝夜，集此為年成長劫，以盡大海水滴量。發一最勝菩提心，須以此相漸集餘，一一資糧悲無厭，無諸懈廢修菩提。自心莫思流轉苦，而環無量穩固甲，住戒悲性諸勇識，是為最初所應取。」此亦是說環甲精進。又如《無盡慧經》所說：「設從無始生死以來，現在以前為一晝夜，三十晝夜而為一月，於十二月計為一年，經十萬年始發一次菩提之心，見一次佛，如是等一殑伽沙數，始能知一有情心行。以如是理，須知一切有情心行，亦無怯弱而環誓甲，為無盡甲。」是為無上環甲精進。總之若能引發少分如此意樂，速能圓滿無邊資糧，淨無量障而成最勝不退轉因，如於長劫能生喜樂，如是亦能速當成佛。若於無邊妙行及於極長時等，全無勇悍，唯樂短時速當成佛，反於成佛極為遙遠，以能障礙諸菩薩眾發最殊勝大志力故。為何義故，如是環甲發勤精進？其中有二。

〔科〕午二 攝善法精進

攝善法精進者，謂為正引發六種波羅蜜多故，修彼加行。

〔科〕午三 饒益有情精進

饒益有情精進者，謂於十一事，如其所應而發精進。

〔注〕饒益有情精進十一事，同饒益有情戒。

〔科〕巳二 發生精進之方便

第二發生精進之方便者，如前所說，二種資糧一切白法，由依此故生住增長，故修精進極為重要。此亦唯見寂天菩薩論說，易解便修最圓滿故，當說此宗。

〔科〕巳二 發生精進之方便分四

午一 舍離障礙精進違緣分二

未一 明所治品

未二 修斷彼之方便

午二 修積順緣護助資糧

午三 依上二緣發勤精進

午四 由此身心堪能之理

今未一 明所治品

不入道者略有二類：一、雖見能修而不趣入；二、怯弱不入，謂我豈能如是修習。雖尚有餘能不能修未嘗思擇而不趣者，然此是說求解脫者，彼非此說。初中有二：一、推延懈怠，謂念後時有暇能修。二、雖非如是，然於庸常諸下劣事，貪著覆蔽。如《入行論》云：「說其所治品，懈怠耽惡事，自輕而退屈。」能生懈怠之因者，謂諸懶惰味著微樂，愛睡眠樂，不厭生死。如云：「懶惰受樂味，愛習近睡眠，不厭生死苦，當生諸懈怠。」有釋前二句文，謂明如何生起之相。

〔科〕未二 修斷彼之方便

修斷彼方便分三：初破除推延懈怠者，略有三種，謂已得之身速當壞滅，命終之後墮諸惡趣，如此人身極難再得。由修此三能除執為有暇懈怠，引發恆覺無暇之心。此三於前下士之時，已廣宣說。二破除貪著惡劣事業者，應觀正法，是能出生現後無邊喜樂之因；無義狂談掉等散亂，是能失壞現前大利，引發當來無義眾苦無依之處，修習對治，而正滅除。如云：「棄妙喜正法，無邊歡喜因，汝何故反喜，苦因散掉等。」三破除退屈或自輕者，如是破除推延、耽惡事已，雖於正法能起勇悍，然非以此便為喜足，應於大乘精勤修學，故應除遣於彼怯弱，謂念如我何能修證。此中分三：于所應得破除退屈，於能得方便破除退屈，於所安住修道處所破除怯弱。

所得佛者，謂是永盡一切過失，畢竟圓滿一切功德。我修一德斷一過失，且極艱難，故我豈能獲如是果？若實發起如此退怯，已舍發心，過患極重。設未實起，亦應從初滅不令起。破除道理者，應作是念策舉其心，佛薄伽梵定量士夫，是諦語者，是實語者，不虛妄語，不顛倒語。彼尚記說蚊虻等類能證菩提，何況我今生在人中身報賢善，有智慧力觀擇取舍。故我若能精進不廢，何故不能證得菩提？如云：「不應自退怯，謂不證菩提，如來諦語者，作此諦實說。所有蚊虻蜂，如是諸蟲蛆，彼發精進力，證無上菩提。況我生人中，能知利非利，不舍菩提行，何不證菩提？」又於往昔過去諸佛及現在佛並未來佛，此等亦非先已成佛次修諸道。初唯如我，由漸升進而得成佛及當成佛。由如是思破除怯弱。《寶雲經》云：「菩薩應念所有如來應正等覺，謂諸已現等覺，今現等覺，當現等覺，此等皆以如是方便，如是修道，如是精進，已現等覺，今現等覺，當現等覺。」乃至說云：「此諸如來，亦非皆是成如來已而現等覺，故我亦當於其無上正等菩提而現等覺，我亦應發共同一切有情精進，普緣一切有情精進，如是如是策勵尋求。」《無邊功德贊》云：「雖諸已得善逝位，亦曾墮諸極下處，佛墮險時不自輕，不應自輕壯亦怯。」生此怯弱，是由善知諸佛功德無

有邊際，果隨因行，故修道時，須無量門引發功德，及無量門滅除過失。次觀自身而生怯弱，若謂諸佛無量功德，於修行時，僅由專懇修學一分微少功德即能成就，於道生此顛倒了解，則於現在全無所怯。然此非是賢善之相，是於修道之理未獲定解，或雖少有散渙了解，然皆未曾親切修持，總覺容易障覆所致。若至實行，雖略顯示道之首尾粗概次第滿分之體，生恐懼云，若須如是誰復能修而舍棄故。霞惹瓦亦云：「未曾實行諸菩薩行，如看射箭，總覺甚易全無怯弱。現在之法無完善者，故不致到怯弱自輕之地；若善圓滿，恐必多起，怯懼自輕。」此言極實。

於能得方便破除怯退者，謂念成佛須舍手足等，我不能爾。如此之苦應須堪忍。即不修行，自任運住。流轉生死，亦曾多受斫裂刺燒此等大苦，不可說數，然亦未能成辦自利。為求菩提難行之苦，較其前苦尚無一分，然能成辦自他大利。如云：「若謂舍手等，是我所怖畏，是未察輕重，愚故自恐怖。無量俱胝劫，曾多受割截，刺燒及解裂，然未證菩提。我今修菩提，此苦有分齊，為除腹內病，如受割身苦。諸醫以小苦，能治令病癒，故為除眾苦，小苦應堪忍。」又舍身者初怖畏時，非可即舍，先於布施漸次學習，至於自身全無貪著，大悲心力開發之時，若有大利方可施舍，故正舍時全無難行。如云：「如此治療法，勝醫且不用，以柔和儀軌，治無量大病。導師先令行，惠施蔬菜等，習此故而後，自肉漸能施。若時於自身，覺如諸菜葉，爾時舍肉等，於此有何難？」是故有說波羅蜜乘，須舍身命故生逼惱，是難作道。今此教典善為破除，謂於發生難行想時不須即舍，如與菜等極易舍時，方可舍故。

於所安住修道處所破除怯弱者，謂念成佛須於生死受無量生，爾時生死眾苦逼惱，故我不能修如是行。應如是思：菩薩由其已斷諸惡以因遮故，必不能生苦受之果，堅固通達，生死如幻，悉無自性，故心無苦，若其身心安樂增盛，雖處生死無厭患義。如云：「斷惡故無苦，善巧故無憂，謂由邪分別，罪惡害身心。福令身安樂，智故心亦安，利他處生死，悲者何所厭？」又云：「故遍除疲厭，騎菩提心馬，從樂而趣樂，有智誰退屈？」如是雖延無量時劫不應怯弱，唯時長久非厭因故。謂苦極重，雖時短促亦生厭離，無苦安樂時雖久遠，無所厭故。《寶鬘論》云：「重苦雖時短，難忍況久遠，無苦而安樂，無邊時何害？此中身無苦，意苦從何有？唯悲世間苦，由此而久住，故謂佛久遠，智者無退屈，為盡過集德，恆勤修資糧。」又念成佛必須圓滿無邊資糧，此極難作故我不能，亦莫怯退。若為利益無邊有情，求證諸佛無邊功德而為發起，住無量劫，欣樂修集無邊資糧而受律儀，則於一切，若睡未睡，心散不散，乃至有此律儀之時，福恆增長量等虛空，故無邊資糧非難圓滿。即前論云：「如一切諸方，地水火風空，無邊如是說，有情亦無邊。菩薩普悲愍，此無邊有情，欲度諸苦厄，安立於佛位。如是堅住者，從正受戒已，隨其眠不眠，及放逸而住。如有情無邊，恆集無邊福，無邊福非難，證無邊德佛。若住無量時，為無量有情，求無量菩提，而修無量善。菩提雖無量，以此四無量，資糧非久遠，如何不得證。」是故若由最極猛利大慈大悲，及菩提心衝動其意，為利有情，願於短時速成佛者，極為希有。然若未近此之方隅，僅由見於極長時劫，須正修學無邊諸行及多難行，便作是念誰能如是，故妄說云求速近道，此於願心間接損害，正損行心，令大乘種漸趣劣弱，故於成佛反極遙遠。以與龍猛、無著抉擇如來密意，最極增長菩提心力所有道理極相違故。

如是若僅怯弱而住，全無所益，反漸怯劣，故應善知諸能修證菩提方便，策舉其心，則辦諸利如在掌內。如《本生論》云：「怯弱無益悅匱乏，是故不應徒憂惱，若依能辦利聰叡，雖極難事亦易脫。故莫恐怖莫憂惱，如其方便辦所作，智者威堅而策舉，辦一切利如在掌。」聖者無著數數說為，「當具二事：一、雖善了知於廣大法學習道理，應無怯弱，二、於下劣功德，不應喜足。」然現在人若生少分相似功德，或生少分真實功德，便覺已進極大道位，計唯修此便為滿足。若為智者

知道扼要，依於教理善為開曉，謂此雖是一分功德，然唯以此全無所至。果能了解意必怯退，是故能於一分功德不執為足，更求上勝，及知須學無邊學處而無怯弱，極為稀少。

〔科〕午二 修積順緣護助資糧分四

未一 發勝解力

未二 發堅固力

未三 發歡喜力

未四 暫止息力

今未一 發勝解力

諸論中說，欲為進依，此中勝解即是欲樂。須發此者，如云：「我從昔至今，於法離勝解，感如此困乏，故誰棄法解，佛說一切善，根本為勝解。」勝解如何而起者，如云：「又此之根本，恆修異熟果。」此說修習從黑白業生愛非愛諸果道理。諸論又說信為欲依，以從二種深忍之信，能引取舍二種欲故。此是思惟諸總業果，及特思惟菩薩行所有勝利，及越諸行所有過患諸因果等。如是勝解大乘入大乘門，即是誓除自他一切過失，誓引自他一一功德。然一一過及其習氣究竟清淨，一一功德畢竟圓滿，必須經歷多劫修習，不見我有淨除過失引發功德一分精進，我實徒耗有暇之身，如是思惟自行策發。如云：「我應除自他，無量諸過失，然盡一一過，須經諸劫海。未見我有此，斷過精進分，墮無量苦處，我心何不裂？我應勤引發，自他眾功德，然修一一德，須歷經劫海。我終未能起，修此得一分，我將難得身，空棄實奇哉。」

〔科〕未二 發堅固力

堅固力者，謂於何事發起精進，即於彼事究竟不退。此初不應率爾而行，當善觀察，見其能辦次乃進趣，若不能者則莫趣入，與其既行中間廢舍，莫若最初不趣為勝。其因相者，以於中間棄舍誓願，若成串習，由此等流，則餘生中亦棄所受學處等故。於現法中增長眾惡，於餘生中增長苦果。又因先思作此事故，未修餘善，退舍先作，其果下劣，即此一事亦未究竟，故其所作終無圓滿。總之誓作何事，其事未成亦障餘事。由其等流，令其誓願所受律儀，亦不堅固。如云：「先應觀加行，應作不應作，未作為第一，作後不應退。餘生亦成習，當增諸惡苦，障餘及果劣，此亦未能辦。」是故願令誓願究竟，應修三慢。如云：「于業惑功能，三事應我慢。」其業慢者，謂自修道，全不賴他為作助伴，唯應自修。如云：「謂我應自為，此即事業慢。」《親友書》亦云：「解脫唯依於自修，非他於此能助伴。」此是念其我當自修，不希望他。與慢相似，假名為慢。功能慢者，謂諸眾生隨煩惱轉，尚不能辦自己利義，況能利他，念我能引自他利義而勤修行。如云：「此世隨惑轉，無能引自利，眾生非如我，故我應修此。」又此諸人於下劣業且勤不舍，我今此業能引妙果何故不為？作是思已而正修習。如云：「余尚勤劣業，我如何閑住？」然修此二，非輕蔑他而自憍慢，謂應觀為可悲愍相，無慢雜糅。如云：「非以慢修此，自無慢為勝。」由念我能餘則不能，與慢相似，假名為慢。煩惱慢者，謂一切種輕毀煩惱，我當勝此，終不使此有勝於我，為欲摧伏諸所治品，令心勇悍，令心堅穩。如云：「我當勝一切，不使誰勝我，諸佛獅子兒，應住此我慢。」若不如是而退弱者，障品雖小，亦能為害。如云：「若遇死毒蛇，烏亦如鵬鳥，若我太軟弱，小罪亦為損，怯劣棄功用，豈能脫匱乏？」霞惹瓦云：「棄法之樂，較往昔樂全無過上，於現

法中若棄正法，應思當來所受諸苦無有邊際。若自不能勤加功用，煩惱亦必不覺悲愍，對治不說汝不能修，我自圓滿，諸佛菩薩亦不能救。」若能生起如前我慢，障品雖大，不能為障，是故應須發起慢心。如云：「若起慢功用，障大亦難勝，故心應堅固，摧伏諸罪惡。」若不爾者，修行之人為罪所勝，猶願戰勝三界煩惱，實為智者所恥之處。如云：「我為罪所勝，勝三界可笑。」此由輕毀諸煩惱故，欲為摧伏，故假名為煩惱我慢。諸作釋者雖有異說，然覺此說與論相符。如是應斷希望於他，當環誓甲願我自作；此復覺其非餘所能，唯我始能自負其任。如是見已，正修之時令心堅固，唯應向外摧伏煩惱，不令煩惱向內摧伏。更思中途棄舍誓願所有過失。善思擇已，隨所作事，一切誓願悉願究竟，乃至未獲堅穩以來淨修其心。

〔科〕未三 發歡喜力

發歡喜力者，如是由其猛利欲樂勝解之力，精進未生能令生起，又令已生不退之因，謂由成就堅固之力或我慢力，最初入時歡喜而入，已趣入時，於其事業不欲斷絕無飽意樂者，即歡喜力，故應引發。應發何等無飽之理？如云：「此於所作業，如欲遊戲樂，應著其事業，喜此業無飽。」謂應勵力發起喜心，如同小兒遊戲之業，無飽足心。又如樂果無所飽滿，其因之業亦應無飽。如諸俗人於安樂果能不能得尚有猶豫，且策勵轉，況行此業決定能生安樂之果。如云：「成樂否無定，尚為樂作業，若業定感樂，不修云何樂？」又以此理亦不應飽足。如云：「諸欲如刀蜜，尚且無飽足，況福感樂果，寂靜何故飽？」如鋒刀蜜雖亦略有甜味可嘗，但若舐之必能割舌。可愛欲塵雖與現前少分安樂，然生現後極大痛苦，其受用者尚無飽足，況諸資糧能與無罪現前久遠無邊安樂，何應飽足？如是思已，應當發生無飽意樂，故為圓滿所修善業，乃至未生，如日中時日熾諸象趣向可意蓮池之心，應善修習。如云：「為圓滿業故，如日中熾象，遇池而入池，亦應趣其業。」

〔科〕未四 暫止息力

暫止息力者，發勤精進身心疲勞，須暫止息，若不爾者，則極厭離，能障後時發精進故。休息無間仍發精進，前事究竟，不應以此便為喜足，應於上勝更發精進。如云：「若時力衰乏，為後故暫舍，為趣後後故，善竟即應舍。」此後所說極為重要，若以前德而為喜足，則能障礙修證眾多勝功德故。此又顯示發精進規，謂應俱斷太為熾然、功用過猛及太散緩，當恆相續如瀑流水。吉祥敬母云：「修殊勝德時，尊曾無急緩，故尊諸勝德，前後無差別。」博朵瓦亦云：「如席摩主巴之逐盜者無益，應如絳巴之逐盜者，初先預備，次乃至未及盜處而追，如是緩追，又須耐久。譬若全不停息，速猛而進，走至極乏，坐不能起，等同未進。」

菩提道次第廣論卷十二終

菩提道次第廣論卷十三

如是了知精進三種違緣，修習對治。其未生修持，能令生起之順緣，謂勝解力。若已生者能令不退之因，謂堅固力，修彼業時不欲斷絕者，謂歡喜力。更以息舍力勤發精進。若於此理已得善巧，則於精進當發欣樂之力。茲當宣釋。

〔科〕午三 依上二緣發勤精進

第三發勤精進斷所斷時，如云：「如與慣戰敵，鬥劍於陣前，當避煩惱劍，返擊煩惱敵。」如慣戰智者與諸怨敵鬥劍等時，不應專謀害他，當善二事，謂須善避他來擊刺，及返害他。行者亦

爾，與煩惱鬥時，一須善防避煩惱來傷自心，二須依止對治更進害他。若不爾者，雖以對治滅除一分煩惱作用，然餘煩惱則又劫奪一分善法，或令心中起一大罪，損利平均，則諸善行極難生故。喻如欲修法者，覺以先知為要，唯於了解執為堅實，極力尋求。此以多聞雖能除遣無知之愚，若不防慎諸餘煩惱，即於爾時染多惡行，致令身心極不調順。又如念云：調伏身心要於多聞。若專重其修不防愚敵，不聞不學正法，即自所受律儀進止之處，亦極愚蒙，則亦恆為眾罪侵害。又如臨陣手劍失落，恐被他殺，無間拾取。如是與煩惱鬥時，若失明記取舍進止所緣行相憶念之劍，恐墮惡趣，亦須無間依止正念。如云：「臨陣劍失落，畏怖速拾取，如是落念劍，畏地獄速取。」龍猛菩薩亦說此念極為重要，如云：「大王佛善說，念身為共道，故應勤守念，失念壞諸法。」又所念境先以慧別，次乃念取，以念無擇境力故。慧須分別何法者，謂總諸經中所說一切應進止之處，尤以自所受律儀中應取應舍。若能於彼住念正知，其所修法乃能圓滿。若唯於住心所緣修念正知，全無所益。又如陣中，先必勵力令劍不失，設有所失無間急取，是因實畏所殺，非僅空言故。諸修道者，先恐失落明記取舍所有正念，設有所失無間能修者，亦因心中實畏忘失念時，為罪染著墮惡趣果，非虛言故。能生此心，尤以修習業果為要，吾等若未知此為甚深教授，則為斷絕道中精髓，聰叡所愛功德之本。若爾何須於微小罪見大怖畏，無間滅除不令相續耶？答：譬如毒箭略傷於身，以此不久毒遍全身，故當速割。如是惡行略傷心時，若舍不顧速遍全心。實非微小，速能廣大，故于最初須滅令不生，設已生起無間應斷。如云：「如毒依於血，速能遍全身，如是罪得便，亦能遍全心。」若爾欲勝煩惱陣者，云何依止念正知耶？如云：「如執滿鉢油，執劍住其後，溢則畏其殺，禁者如是勵。」謂應如是策勵，廣如《迦旃延那因緣》，應當了知。如是策勵之時，總諸惡行，特見睡等懈怠之因現在前者，應不忍受迎面遏止。如云：「如蛇入懷中，故應急起立，如是睡懈生，皆應速遏止。」非但斷除，應於犯罪心生不喜，謂我往昔如是轉故，乃至現在漂流生死，尤以正受菩薩律儀，而反安住學處障品極可訶責，及願今後於如是罪定不令生，防護當來，於彼二心應多修習。如云：「一一罪生時，應當自訶責，必不令更生，恆思如是行。」應勵修學能相續生有力正念最深之因，謂與善師善友共住，及應依止多聞等因。如云：「于此等時中，謂當串習念，此因能遇師，或行應理事。」總須多聞善辨菩薩學處取舍，次於所知法義，一切威儀，恆依正念發勤精進，故於所精進處要無錯誤。

〔科〕午四 由此身心堪能之理

第四身心由此堪能之理，謂自在之力。如《不放逸品》說：「必須善學菩薩學處，及受已不學過患極重，當視煩惱猶如仇敵，於諸難行莫覺為擔，應發心力視為莊嚴。」於未修業前先修此等，破除身心於諸善事無堪能性、一切怯弱，學菩薩行令成輕利。如云：「定於修業前，令一切有力，憶不放逸論，令自成輕利。」如是勵力能發何等精進耶？謂如樹棉，去來飄動隨風而轉，自內身心於善勇悍，隨勇悍轉，此後精進能善成辦。由生精進乃能成辦一切資糧。如云：「如樹棉去來，隨風飄動轉，如是勇悍轉，由是事皆成。」又諸難行，唯應策勵，不應棄舍，如吉祥敬母云：「不修難行業，不獲難得位，故佛不自顧，令精進增長。」

〔科〕辰四 正修行時應如何修

第四正修此時應如何行。隨發何精進，皆當具足六種殊勝及六波羅蜜多。精進施者，謂自住精進而安立他。餘如前說。

〔科〕辰五 此等攝義

第五此等攝義。應當隨念發菩提心為諸行依而勤修習，則於精進為欲安立諸有情故，策發修學漸令增長。次於大地所發精進修為願境，於初發業所行精進隨力勤學，尤應斷除精進不共所治諸怯弱等。又於所得菩提，及為一切有情與樂拔苦，經極長時，集無邊資糧行無量難行，先當勇悍環精進誓甲。《妙手問經》說：「若略發此廣大意樂，即已積集廣大資糧。」故當勤學。若不學著，不能增長種性堪能，恆為眾多惡行染著，於餘生中亦極難學諸菩薩行。如是知己，雖尚未能如實修學，然心亦應趣向彼品，隨力隨能發勤精進，如《妙手問經》說，則於餘生少以功力無諸苦難，速能圓滿精進波羅蜜多。

靜慮波羅蜜

〔科〕卯五 學習靜慮分五

辰一 靜慮自性

辰二 修彼方便

辰三 靜慮差別

辰四 正修彼時應如何行

辰五 此等攝義

今辰一 靜慮自性

住所緣境心不散亂，善心一境性，如《菩薩地》云：「謂諸菩薩於菩薩藏聞思為先，所有妙善世出世間心一境性，心正安住，或奢摩他品，或毗鉢舍那品，或雙運道俱通二品，當知即是菩薩靜慮自性。」《入行論》云：「既發精進已，意當住等持。」

〔科〕辰二 修彼方便

第二修彼方便，謂當思惟修習靜慮所有勝利，及不修過患，奢摩他時茲當廣說。

〔科〕辰三 靜慮差別

第三靜慮差別。如前所引，就自性分二，謂世、出世。就品有三，就作業分，謂身心現法樂住靜慮、引發功德靜慮、饒益有情靜慮。初謂住定即能引生身心輕安所有靜慮。二謂諸靜慮能引神通、解脫、遍處及勝處等共諸聲聞所有功德。三謂有靜慮能引十一種饒益有情事。

〔科〕辰四 正修彼時應如何行

第四正修彼時應如何行。隨修何善三摩地，皆當具足六種殊勝、六波羅蜜多。自住靜慮亦安立他，是靜慮施。餘如前說。

〔科〕辰五 此等攝義

第五此等攝義。隨念發心為諸行依而正修習，則於無漏靜慮，為欲安立一切有情策勵修學。此

堅固增長已，以地上諸靜慮作所願境，雖未能生圓滿靜慮，亦應時時精進不舍，隨力學習心一境性諸三摩地。若不爾者，恆違學處罪所染著，於餘生中亦極難學菩薩等持所有學處。若能學者，即於現法亦少散亂心，所修善行勢力強盛，當來亦如《妙手問經》說，身心喜樂靜慮波羅蜜多極易圓滿。於奢摩他時當廣解釋，故此不說。

般若波羅蜜

〔科〕卯六 般若道理分五

辰一 慧之自性

辰二 生慧方便

辰三 慧之差別

辰四 正修慧時應如何行

辰五 此等攝義

今辰一 慧之自性

慧謂於所觀事能揀擇法，此處是說通達五明處等慧。如《菩薩地》云：「謂能悟入一切所知，及已悟入一切所知揀擇諸法，普緣一切五明處轉：一、內明，二、因明、三、醫方明，四、聲明，五、工巧明，當知即是菩薩慧之自性。」能悟入慧者，是未得地前慧，已悟入者，是得地慧。

〔科〕辰二 生慧方便

第二生慧方便，謂當思惟生慧功德及未生之過失。其有無通達如實無我性慧之功德過失，毗鉢舍那時茲當廣說。今當略說所餘德失，先說功德。此中慧是現後一切功德根本者，如龍猛菩薩云：「慧為見不見，一切功德本，為辨此二故，應當攝受慧。明是求法義，及大解脫本，故應先敬持，大般若佛母。」慧如施等五度之眼者，如《攝頌》云：「若時為慧所攝持，爾時獲眼得此名，如畫事畢若無眼，未畫眼來不得值。」於餘功德皆須慧者，譬如妙金所作莊嚴，雖已殊妙，若更嵌飾帝青等寶，尤為可意。如是從施乃至靜慮五種金莊嚴具，若以揀擇理非理慧鈿寶嵌飾，更為希有。由此能令施等五法成清淨故。猶如意識，能於眼等五根之境，分別德失而為進止。如吉祥勇云：「此施等福德，若有妙慧力，如諸金莊嚴，嵌寶尤光顯。慧於彼彼義，增廣功德力，如根於自境，由意顯其力。」如是信等根中以慧為主，若有慧主，則善了知施信等德，慳等過失。次乃善巧盡諸煩惱，增長功德所有方便。如云：「信等根中慧為主，如餘根中須意識，有此為主知德失，亦能善巧斷煩惱。」又諸菩薩將自身肉施諸求者，如從藥樹而取，無慢怯等分別變異，亦因智慧現證真實。又由慧故，能觀生死涅槃所有衰損，為利他故，修學尸羅能令戒淨。由慧通達忍與不忍功德過失，令心調伏，則邪行眾苦，無能奪轉。由慧善知為應精進事，即勤修彼道極升進。又住真實靜慮所有最勝喜樂，亦是由慧依止正理之所引發。故淨施等五法以慧為依。如云：「菩薩開慧眼，雖施自身肉，如從藥樹取，無別無高下。」又云：「慧見三有獄，勝解度世間，持戒非自利，何況為三有！」又云：「慧者有忍德，怨敵莫能害，如調伏象王，堪多業差別，唯勤墮苦邊，有慧成大利。」又云：「諸已趣歧途，集過重罪染，惡人豈能成，靜慮妙喜樂？」又二功德似有相違，由是

慧故能令無違。譬如菩薩作轉輪王，王四大洲，然能不隨欲塵遷轉，是由具足慧臣之力。如是雖生猛利慈心，見諸有情極可悅意，然無少分貪欲和雜染；見有情苦，雖生恆常猛利難忍大悲，然無懈怠憂惱蔽覆不樂善行。又雖具足歡喜無量，心於所緣全無散動。又雖具足大平等舍，然於眾生所有義利剎那不舍。此皆由慧成，以慧力故，滅除此等力均之障。如云：「菩薩具王位，根境如天物，性不變非理，是慧臣德力。慈心純利他，然無貪薰染，悲不忍他苦，不憂懈低劣。雖喜無散動，舍不棄利他，諸德所治品，由慧滅故妙。」又如《贊應贊》云：「不棄舍法性，亦隨順世俗。」謂諸相縛所執之事，雖微塵許亦不可得，於此法性獲大定解而不棄舍，然與世俗內外因緣各別生果，所獲定解無違隨順。又諸餘人認為極相違事，然具慧者皆能隨順令無所違。如前論云：「若開若遮止，佛語或有定，或是不決定，然皆不相違。」謂大小乘及經咒中，見有眾多開遮不同，若以一人雙修二事，尋求無邊經論密意時，諸愚無慧雖覺相違，然諸智者實見無違，亦是慧之所作。如是無慧，覺為相違，及有慧者，見不相違事雖有無邊，然二諦建立及經論中互相開遮眾多不同，以慧分辨意趣無違，即是智慧無上功德。一切功德皆從慧生者，如云：「世間圓滿從慧生，如母育子有何奇，善逝十力超勝力，一切無等最勝事，及餘一切功德聚，皆依如是慧因生。世間藝術及勝藏，所有如眼諸經典，救護覺慧及咒等，種種建立法差別。眾多異門解脫門，彼彼利益世間相，大力佛子所顯示，此等皆從慧力生。」

無慧過患中，施等無慧，如無眼目。《攝頌》云：「俱抵瘦他無導盲，路且無知豈入城？五度無慧如無眼，無導非能證菩提。」是故施等不能清淨，亦復不能獲得正見。如云：「無慧求果報，施體不能暗，利他為勝施，餘唯為增財。」又云：「無破闇慧光，不能成淨戒，多由無慧故，尸羅成濁染。」又云：「慧倒心混亂，不信住忍德，不樂觀善惡，如無德王名。」又云：「智者所稱贊，無餘最細深，欲未障直道，無慧不能住。」又云：「心不勤修慧，其見不能淨。」王名稱者，謂如無德之王，名稱一揚，後仍退失，乃至未發大慧光明，愚癡黑闇終不可滅。慧發即滅，故於發慧應隨力能精勤修習。如云：「由發大慧光明力，猶如出現大日光，眾生身中黑闇覆，悉皆除遣唯餘名。」又云：「故應盡自一切力，於如是慧勤修習。」愚癡之因，謂近惡友，懈怠懶惰，極重睡眠，不樂觀擇，不解方廣，未知謂知，起增上慢，上品邪見，或生怯弱，念我不能，不樂親近諸有智者。如云：「懈怠懶惰近惡友，隨睡眠轉不觀擇，不信能仁最勝智，邪慢所覆而輕問。心劣自眈以為因，不信親近有智士，並其邪妄分別毒，及諸邪見為癡因。」故又云：「恭敬承事可親師，為引慧故求多聞。」謂應親近智者，隨自力能而求多聞若不爾者，聞所成慧思所成慧皆不得生，是則不知修何法故。若有多聞，由思所聞法義，能生思慧，從此能生廣大修慧。如吉祥勇云：「寡聞生盲不知修，彼無多聞何所思，故應精勤求多聞，因此思修生廣慧。」慈尊亦云：「三輪諸分別，是名所知障，慳等諸分別，是為煩惱障。除慧無餘因，能斷此二障，聞為勝慧本，故聞為第一。」《集學論》云：「應忍求多聞，次當住林藪，精勤修等引。」自釋中云：「不能忍者，則由厭患，不能堪耐，退失聞等。無多聞者，則不能知靜慮方便，淨惑方便，故應無厭而求多聞。」《那羅延問經》云：「善男子，若具多聞能生智慧，若有智慧能滅煩惱，若無煩惱魔不得便。」是故聖道最勝命根謂擇法慧。慧無上因，謂於無垢經論勤求多聞，以諸教理善為成立。

然諸欲修法者，尚不能知聞為必須者，是由於修時不能定解必須觀慧思擇而修，反顛倒解不須多聞過失所致。故自愛者，應棄此過猶如惡毒。大瑜伽師云：「覺沃瓦，欲成佛一切種智者，不於牛負量經函辨其所作，而將掌許若講若藏，皆無所成。」樸窮瓦開啟經卷安置枕前，曰：「我等是學者故，縱未能看，應於此等而發願心。若不知法，云何能修？」懂哦之弟子送博朵瓦時，三云「汝等快樂」，次云：「能得依止我如天覆地之知識，不須於他更起口水，不勞多看紅紅本釋，事業微少，不勞思業果內心安泰，以多咒法成多事業令心飽滿。」霞惹瓦云：「乃至未成佛求學無

完，至成佛時始得完畢。」迦摩瓦云：「若謂修法何須求知，是自失壞。我寡聞者易生此失，易說修行不須求知。然修法者，實定須知。縱於此短壽未能圓滿，須不失暇身，相續多聞。若謂修者不須，說者乃須，說說法師易生此罪，以修者尤須故。」如是修者慧及慧因多聞，不容或少，應獲廣大定解。然此定解於未知修時，必須觀察修者極難生起。雖自許為受持三藏之法師，亦多認為修之前導，或僅為佐證，非實教授。由此因緣，說欲速成佛則須勤修，欲利聖教則須多聞。內自修與利聖教別執為二，此是矛盾最大狂言。以聖教中，除教證法別無聖教。前者是令了知修行之軌，後者是令知己予以實行，故修行能無錯謬者，即是最勝住持聖教。又能無錯住持修證之聖教，必依無錯了解教法故，故先知多法者，修時即應修彼法義，不可忘失。若先未知亦勿怯退，當隨慧力而求多聞。復非聽聞此法，別修他法，即所修處而求聞思，故又不應唯修一分，定應依止初業菩薩所修圓滿道之次第。若慧劣弱即令修彼，若慧廣大，或初雖微劣，由修習故增廣之時，將此道次漸為增廣，能與一切清淨經論相屬而修，亦非定須別求多聞，故凡圓滿無錯教授，略亦能攝一切經咒大小諸乘道之宗要。若廣開解，亦能遍入一切教法，未獲如斯教授之時，於少分修易生喜足，然於聖教全體修行宗要，難獲定解。故應親近良師，淨持尸羅，數聞教授，每日四次修習所緣，至誠祈禱師長本尊。又由多門積集資糧淨除業障，若能勤修此圓滿因，其慧倍復殊勝增長，乃能生起徹底定解。如先覺云：「先所聞法令心總現，數數思惟稱量觀察，若忘其法專學持心，則無助伴。」故上修者是上法師，中品修者是中法師，凡所修法即知彼法。若由是思定解堅固，則諸惡友唱說，善惡一切思惟，皆是分別。悉應棄舍者，自知法中無如是語，良師不許，便能不隨彼轉。若無此解有信無慧，見哭則哭，見笑則笑，隨他所說覺為真實，猶如流水隨引而轉。

〔科〕辰三 慧之差別分三

巳一 通達勝義慧

巳二 通達世俗慧

巳三 通達饒益有情慧

今巳一 通達勝義慧

謂由總相覺悟，或由現量覺悟無我實性。

〔科〕巳二 通達世俗慧

第二通達世俗慧，謂善巧五明處慧。如《莊嚴經論》云：「若不勤學五明處，聖亦難證一切智，故為調伏及攝他，並自悟故而勤學。」謂為調伏未信聖教者故，應求聲明及因明處；為欲饒益已信者故，應求工巧及醫方明；為自悟故，應求內明。此是別義。又此一切皆為成佛故求，是為通義。

〔科〕巳三 通達饒益有情慧

第三通達饒益有情慧，通達能引有情現法後法無罪義利。

〔科〕辰四 正修慧時應如何行

第四正修慧時應如何行。發三慧時，應令具足六種殊勝，及具六種波羅蜜多。自住慧已，立他

於慧，是為慧施。餘如前說。

〔科〕辰五 此等攝義

第五此等攝義。雖有現證空性之慧，若無大菩提心，仍非菩薩之行。故應增長大菩提心為行所依，地上慧度修所願境。其能圓滿無上妙智資糧所有方便，謂發三慧，現應勵力而求多聞。若不爾者，違越學處罪所染著，諸餘生中亦不樂多聞，不能學習菩薩學處。若於現法勤修開發智慧方便，能遮現法不學之罪，如《妙手問經》所說，餘生亦能速疾圓滿般若波羅蜜多。如是經咒二道棟梁，六度之中，修習靜慮之次第，尚似略存，修餘五度之次第，皆已隱沒，故於修行攝要及引發定解之方便，略為宣說。諸大經論所說，修習緣如所有及盡所有般若自性毗鉢舍那之次第，及修習靜慮自性奢摩他之次第，後當廣釋。凡菩薩成佛，皆依六度而得成佛。《菩薩地》中，於六度一一之後，皆珍重宣說，故應了知，此是過去、未來、現在諸菩薩眾共行之道，此六即是一切白法大海，故是修行宗要無上大嗚柁南。如《菩薩地》云：「如是六種波羅蜜多，菩薩為證無上正等菩提果故，精勤修集，是大白法溟，名大白法海；是一切有情一切種類圓滿之因，名為涌施大寶泉池。又即如是所集無量福智資糧，更無餘果可共相稱，唯除無上正等菩提。」

四攝法

〔科〕寅二 學習四攝熟他有情分五

卯一 四攝自性

卯二 立四之理由

卯三 四攝之作業

卯四 攝受眷屬須依四攝

卯五 略為解說

今卯一 四攝自性

布施如前六度時說，愛語者，謂於所化機開示諸度。利行者，如所教義，令所化機如實起行，或令正受。同事者，謂教他所修，自亦應修，與他同學。如《莊嚴經論》云：「施同示勸學，自亦隨順轉，是為愛樂語，利行及同事。」

〔科〕卯二 立四之理由

第二立四之理由。何故定為四攝耶？答：謂攝受眷屬令修善行，須先使歡喜。此必先須施以資財，饒益其身。既歡喜已，令修道時，先須令知云何應修。此由愛語宣說正法，除其無知斷其疑惑，令其無倒受持法義。既了知已，由其利行令修善行。若自不修而為他說應取應舍，彼不信受反作是難：且不自修何為教他，汝今尚須為他所教。若自實行他便信受，謂教我等所修之善，彼自亦修，若修此善定能利益安樂我等，先未修者能新修行，已修行者堅固不退，故須同事。如云：「能利他方便，令取令修行，如是令隨轉，四攝事應知。」

〔科〕卯三 四攝之作業

第三四攝之作業。以此四攝於所化機何所作耶？謂由布施故，令成聞法之器，以於法師歡喜故；由愛語故，能令信解所說之法，以於法義令正了解斷疑惑故；由利行故，如教修行，由同事故，已修不退長時修行。如云：「由初為法器，第二令勝解，由三使修行，第四成淨修。」

〔科〕卯四 攝受眷屬須依四攝

第四攝受眷屬須依四攝。佛說此為成辦一切眾生義利賢善方便，故攝徒眾，應須依此。如云：「諸攝眷屬者，當善依此理，能辦一切義，贊為妙方便。」

〔科〕卯五 略為解說

第五略為解說。愛語有二：一、隨世儀軌語，謂遠離鬻鬻，舒顏平視，含笑為先，慰問諸界，為調適等，隨世儀軌慰悅有情。二、隨正法教語，謂為利益安樂有情，依能引發信戒聞舍慧等功德，宣說正法。又於能殺害怨敵之家，無穢濁心說利益語；於極鈍根心無疑慮，誓受疲勞，為說法語，令攝善法；於其諂詐欺二師等，行邪惡行諸有情所，無恚惱心說利益語，於此難行愛語，亦當修學。又於相續未熟，欲斷諸蓋向善趣者，為說先時所應作法，謂施及戒。又於已離蓋，相續成熟心調善者，為說增進四聖諦法。又在家出家多放逸者，為令安住不放逸行，無倒諫誨。又疑惑者，為斷疑故，為說正法論議抉擇。是為一切門愛語。

利行略有二種：一、未成熟者能令成熟，二、已成熟者能令解脫。又分三種：一、於現法利勸導利行，謂勸令如法招集守護增長財位。二、於後法利勸導利行，謂正勸導棄舍財位，清淨出家乞求自活，由此定獲後法安樂，不必獲得現法安樂。三、於現法後法利勸導利行，謂正勸導在家出家，趣向世間出世離欲，由此現法能令獲得身心輕安，於後法中或生淨天或般涅槃。又應修行難行利行：一、於往昔未種善根者，難令行善。二、現有廣大圓滿財位者，難行利行，由其安住大放逸處故。三、諸已串習外道見者，難行利行，由憎聖教，愚癡邪執不解理故。又應修行漸次利行，謂于劣慧者，先令修行粗淺教授；若成中慧，轉中教授；成廣大慧，為說深法，隨轉幽微教授教誡。

同事者，謂於何義勸他安住，即於此義自當安住，若等若增。如是隨作何事，先應緣於有情義利，定不應離利他意樂。然其加行則先自調伏，如《無邊功德贊》云：「有未自調伏，雖說正理教，違自語而行，不能調伏他。尊知此義故，心念諸眾生，自未調伏時，暫勤自調伏。」

又四攝事可攝為二，謂以財攝及以法攝。財施為初，餘三屬法。法為所緣正行清淨之法，如云：「由財及以法，謂所緣法等，由此二攝門，說為四攝事。」又此即是三世一切菩薩利他方便，故是共道。如云：「已攝及當攝現攝悉皆同，是故此即是成熟有情道。」又菩薩行總有無邊，然大嘔陀南即是六度四攝，以諸菩薩唯二所作：一、自內成熟成佛資糧，二、為成熟他有情相續，六度四攝即能成辦此二事故。如《菩薩地》云：「由諸波羅蜜多能自成熟一切佛法，由諸攝事能成熟他一切有情，當知略說菩薩一切善法作業。」故於此中略說彼二。若欲廣知，應于《菩薩地》中尋求。又此根本、後得時，應如何行者，如尊者云：「六波羅蜜等，菩薩廣大行，由本後瑜伽，堅修資糧道。」謂初業菩薩受菩薩戒，住資糧道，根本、後得皆不出六度。故六度中有是根本定時所修，有者是於後得時修。謂靜慮自性奢摩他，及慧度自性毗鉢舍那一分，是於根本定時所修。前三波羅蜜多及靜慮般若一分，是後得時修。精進俱通根本、後得，忍中一分定思深法於定時修，如尊

者云：「起根本定時，遍觀一切法，修幻等八喻，能淨後分別，應正學方便，於根本定時，應恆常修習，止觀分平等。」若由未習如是希有難行諸行，聞時憂惱，應念菩薩於最初時亦不能行。然由先知所作願境漸次修習，久習之後，不待功用能任運轉，故其串習極為切要。若見現前不能實行，即便棄舍全不修心，是極稽留清淨之道。如《無邊功德贊》云：「若由聞何法，令世間生怖，尊亦於此法，久未能實行。然尊習其行，時至任運轉，是故諸功德，不修難增長。」故受菩薩律儀者，定無方便不學諸行，未如儀軌受行心者，亦當勵力修欲學心。若於諸行勇樂修學，次受律儀極為堅固，故應勤學。上士道次第中，已說淨修願心，及學菩薩總行道之次第。

菩提道次第廣論卷十三終

菩提道次第廣論卷十四

奢摩他

敬禮勝尊具大悲者足

〔科〕丑二 特于後二波羅蜜多學習道理

第二、別學後二波羅蜜多，謂修奢摩他、毗鉢舍那。如其次第，即是靜慮及慧波羅蜜多之所攝故。

〔科〕丑二 特于後二波羅蜜多學習道理分六

寅一 修習止觀之勝利

寅二 顯示此二攝一切定

寅三 止觀自性

寅四 現須雙修

寅五 次第決定

寅六 各別學法

今寅一 修習止觀之勝利

大小二乘世出世間一切功德，皆止觀之果。如《解深密經》云：「慈氏，若諸聲聞，若諸菩薩，若諸如來，所有世間及出世間一切善法，應知皆是此奢摩他、毗鉢舍那所得之果。」若謂止觀，豈非已得修所成者身中功德，今說彼一切功德皆止觀之果，云何應理？答：如下所說真實止觀，實是已得修所成之功德，則大小乘一切功德，非盡彼二之果。然以善緣心一境性，諸三摩地悉皆攝為奢摩他品，及凡揀擇如所有性盡所有性諸妙善慧，悉皆攝為毗鉢舍那品。故密意說三乘所有一切功德，皆止觀之果，無相違過。又於此義，《修信大乘經》亦密意說云：「善男子，由此異門，說諸菩薩盡其所有大乘信解大乘出生，應知皆是無散亂心，正思法義之所出生。」無散亂心，謂奢摩他品心一境性，正思法義，謂毗鉢舍那品妙觀察慧。故大小乘一切功德，皆以觀慧思擇而修，及於所緣心一境性，二所成辦，非唯止修或唯觀修一分而成。如《解深密經》云：「眾生為相

縛，及為粗重縛，要勤修正觀，爾乃得解脫。」言粗重者，謂心相續中所有習氣，增長內心顛倒堪能。相者，謂於外境前後所生顛倒習氣。《般若波羅蜜多教授論》說，前者為觀所斷，後者為止所斷。此上是引有止觀名者所有勝利，餘未說止觀名者，凡說靜慮般若勝利，其義同故，應知皆是止觀勝利。

〔科〕寅二 顯示此二攝一切定

第二顯示此二攝一切定。譬如一樹，雖有無邊枝葉花果，然總攝彼一切扼要厥為根本。如是經說大小乘無邊三摩地，然總攝一切之宗要厥為止觀。如《解深密經》云：「如我所說，無量聲聞菩薩如來，有無量種勝三摩地，當知一切皆此所攝。」故欲求定者，不能尋求無邊差別，應求一切等持總聚止觀二品，一切時中恆應修學。如《修次下編》云：「世尊雖說諸菩薩眾無量無數等持差別，然止觀二品，能遍一切勝三摩地，當說止觀雙運轉道。」《修次中編》亦云：「由此二品能攝一切三摩地故，諸瑜伽師一切時中應修正觀。」

〔科〕寅三 止觀自性

第三止觀自性分二：初奢摩他自性，如《解深密經》云：「即於如是善思惟法，獨處空間內正安住，作意思惟，復即於此能思惟心，內心相續作意思惟，如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。如是菩薩能求奢摩他。」義謂隨所定解十二分教中五蘊等義為所緣境，由念正知，令能緣心於所緣境，相續安住而不散亂。故心於境能任運住，若時生起身心輕安所有喜樂，此三摩地即奢摩他。此由內攝其心不散所緣即能生起，不要通達諸法真實。

二毗鉢舍那自性，即前經云：「彼由獲得身心輕安為所依故，舍離心相，即於如所善思惟法內，三摩地所行影像觀察勝解，即於如是勝三摩地所行影像所知義中，能正思擇最極思擇，周遍尋思周遍伺察，若忍若樂若覺若見若觀，是名毗鉢舍那。如是菩薩能善巧毗鉢舍那。」此經宣說毗鉢舍那是觀察慧，最極明顯無可抵賴。傳說支那堪布見已謗云：「此是經否不得而知。」用足毀踏。因彼妄計一切分別皆執實相，要棄觀慧全不作意，乃為修習甚深法義，不順此經故用足毀，現見多有隨此派者。聖無著說：「正思擇者，謂思擇盡所有性，最極思擇，謂思擇如所有性，以有分別慧作意取諸相時，名周遍尋思。真實觀時，名周遍伺察。」尋謂粗思，伺謂細察。取諸相者，非執諦實，是明了境相，由是思擇如所有性盡所有性，皆有周遍尋思及周遍伺察。

《寶雲經》說，義同深密。如云：「奢摩他者，謂心一境性。毗鉢舍那者，謂正觀察。」慈尊于《莊嚴經論》云：「應知諸法名，總集為止道，應知妙觀道，思擇諸法義。」又云：「正住為所依，心安住於心，及善思擇法，應知是止觀。」依定住心說名為止，善擇法慧說名為觀。前經密意作是解已，令更不能別解經義。《菩薩地》云：「于離言說唯事唯義所緣境中繫心令住，離諸戲論，離心擾亂想作意故，於諸所緣而作勝解，於諸定相令心內住安住等住，廣說乃至一趣等持，是名奢摩他。云何毗鉢舍那？由奢摩他煇修作意，即於如先所思惟法思惟其相，如理簡擇，最極簡擇，極簡擇法，廣說乃至覺明慧行，是名毗鉢舍那。」此與前說極相隨順。此文雙解經意及慈尊意，故於前文所明止觀應生定解。《修次中編》亦云：「外境散亂既止息已，於內所緣恆常相續任運而轉，安住歡喜輕安之心，是名奢摩他。即由安住奢摩他時，思擇真實，是名毗鉢舍那。」《般若波羅蜜多教授論》云：「盡所有性如所有性，無分別影像者，是止所緣。盡所有性如所有性，有分別影像者，是觀所緣。」此說於如所有性盡所有性不分別住，名奢摩他；思擇二境，名毗鉢舍那。《解深密經》云：「世尊，幾是奢摩他所緣？告曰一種，謂無分別影像。幾是毗鉢舍那所緣？」

告曰一種，謂有分別影像，幾是俱所緣？告曰有二，謂事邊際、所作成辦。」《集論》于事邊際，開說如所有性及盡所有性之二。寂靜論師如前所說，止觀皆能俱緣如所有性盡所有性。是故止觀非就所緣境相而分，既有通達空性之止，亦有不達空性之觀。若能止心於外境轉，住內所緣即說名止，增上觀照即名勝觀。

有說內心無分別住，無明了相，說名為止，有明了力，說名為觀。此不應理，以與佛經及慈尊、無著之論，並《修次第》等諸廣抉擇止觀相者，說於所緣心一境性勝三摩地名奢摩他，於所知義正揀擇慧名毗鉢舍那皆相違故。又無分別心有無明了之力者，是因三摩地有無沉沒之差別。以此為止觀之差別，極不應理。以一切奢摩他定皆須離沉，凡離沉沒三摩地中，心皆定有明淨分故。故緣如所有性之定慧，是就內心證與未證二無我性隨一而定，非就其心住與不住，明了安樂無分別相，而為判別，以心未趣向無我真實者，亦有無量明樂無分別三摩地故。雖未獲得實性見解，但若執心令無分別，現可生起。故未解空性，生無分別定無少相違。若能由此久攝其心，以攝心力風生堪能，身心法爾能生喜樂，故生喜樂亦不相違。喜樂生已，即由喜樂受相明了力令心明了。故說一切明了安樂無分別定，皆證真性，全無確證。諸證空性妙三摩地，雖有明樂無所分別，諸未趣向空性之定，亦有極多明了安樂及無分別，故應善辨二定差別。

〔科〕寅四 理須雙修

第四理須雙修。修正觀一種，何非完足必雙修耶？答：譬如夜間，為觀壁畫而然燈燭，若燈明亮無風擾動，乃能明見諸像；若燈不明，或燈雖明而有風動，是則不能明見諸色。如是為觀甚深義故，亦須定解真義無倒妙慧，及心於所緣，如欲安住而無擾動，乃能明見真實。若僅具有心不散亂無分別定，然無通達實性妙慧，是離能見實性之眼，於三摩地任何薰修，然終不能證真實性。若雖有見能悟無我真實性義，然無正定，令心專一堅固安住，則無自在，為分別風之所動搖，亦定不能明見實義，是故雙須止觀二品。如《修次中編》云：「惟唯」觀離止如風中燭，瑜伽師心於境散亂不能堅住，不生明了智慧光明，故當雙修。《大般涅槃經》云：「聲聞不見如來種性，以定力強故，慧力劣故。菩薩雖見而不明顯，慧力強故，定力劣故。唯有如來遍見一切，止觀等故。由止力故如無風燭，諸分別風不動心故。由觀力故，永斷一切諸惡見網，不為他破。」《月燈經》云：「由止力無動，由觀故如山。心無散亂，安住所緣，是修止跡。證無我義，斷我見等一切惡見，敵不能動猶如山王，是修觀跡。故於此二應知差別。」

又於未奢摩他前，雖以觀慧觀無我義，心極動搖如風中燭，無我影像且不明顯。若成止後而善觀察，則已滅除極動過失，方能明了無我影像。故毗鉢舍那不散動心，是從無分別奢摩他生，通達實義非從止生。譬如燈能照色，是從前念燈火而生，非從遮風帳幔等起。燈固不動，則從幔生。若心無掉沉不平等相，住奢摩他定，次以慧觀能證真實。故《正攝法經》密意說云：「由心住定，乃能如實了知真實。」《修次初編》云：「心動如水無止為依，不能安住非等引心，不能如實了知真義，故世尊說由心住定，乃能如實了知真實。」

又成就奢摩他已，非僅能遮正觀無我性慧動搖過失，即修無常業果，生死過患，慈悲菩提心等，凡此一切修觀慧時，於所緣境散亂過失，亦皆能遣。各於所緣無散亂故，所修眾善皆有大力，未得止前多是散心，故所修善皆悉微劣。如《入行論》云：「諸人心散亂，住煩惱齒中。」又云：「雖經長時修，念誦苦行等，心散亂所作，佛說無義利。」

如是成就無分別定，心於所緣不餘散者，義為令心於善所緣，成就堪能如欲而住。此復繫心於

一所緣，即能安住，欲令起時須於無邊善所緣境，如欲而轉，如通利溝引諸流水。故成止後，更須修集緣如所有及盡所有妙慧、施心、戒心、忍辱、精進、淨信及厭離等無邊眾善，滅無邊失。若唯安住一所緣境者，是未了知修止之義，不能增長廣大善行。如是若舍行品觀品妙觀察慧，唯修三摩地心一境性，其利極小。又於無我義，若無觀慧引生恆常猛利定解，緣如所有性毗鉢舍那，唯久修習正奢摩他，僅能壓伏現行煩惱，終不能斷煩惱種子。故非唯修止，亦定應修觀。如《修次中編》云：「諸瑜伽師若唯修止，唯能暫伏煩惱現行，不能斷障。以未發生智慧光明，則定不能壞隨眠故。」《解深密經》云：「由靜慮故，降伏煩惱；由般若故，斷諸隨眠。」《三摩地王經》云：「雖善修正定，不能破我想，後為煩惱亂，如外道修定。若觀法無我，觀已善修習，是證涅槃因，非餘能寂滅。」《菩薩藏經》亦云：「若未聞此菩薩法門，亦未聽聞聖調伏法，唯三摩地而得喜足，為憍慢轉墮增上慢，不能解脫生老病死愁嘆苦憂及諸衰惱，不能解脫六道輪迴，不能解脫諸大苦蘊。」如來於此密意說云：「從他聽聞解脫老死，故欲斷諸障發淨智者，應依奢摩他而修妙慧。」《寶積經》云：「住戒能得定，得定能修慧，由慧得淨智，智淨戒圓滿。」《修信大乘經》云：「善男子，若諸菩薩不住於慧，我不說彼能信大乘，能生大乘。」

〔科〕寅五 次第決定

第五次第決定。如《入行論》云：「當知具止觀，能摧諸煩惱，故應先求止。」謂先修止，次依止故，乃修妙觀。若作是念，《修次初編》云：「此二所緣無定。」此說止緣無有決定。前文亦說，止所緣中俱有法及法性，故先了解無我深義，緣彼而修，則心無散亂之止及緣空性之觀同時俱起，何必先求奢摩他已，次乃修觀耶？答：此說觀前先修止者，非說引生正見通達無我須先修止。雖無止者，亦能生正見故。又此正見內生強力之感覺，亦不須以止為先。以無止者，僅以觀慧數數思擇，此亦能生強力感覺，無所違故。若相違者，則修無常生死過患菩提心等，引生強力之感覺，皆須依止。太為過失，理相等故。

若爾，觀前修止為何耶？如《解深密經》說，若以觀慧而修思擇，最極思擇，乃至未起身心輕安，爾時但是毗鉢舍那相應作意，生輕安已乃名妙觀。故先未得止者，僅以觀慧而修思擇，終不能發身心輕安所有喜樂。若得止已，後以觀慧思擇而修，輕安乃生，故觀須止因，下當廣說。故若非僅由住一境，即以觀慧思擇之力，若能引發輕安之時，乃是成辦毗鉢舍那。雖緣空性為境，若但由其住一所緣，引生輕安，仍未能出修止之法，非此即得毗鉢舍那。又未得止者，先求了解無我之義，次緣此義數數思擇，由此思擇不能得止。若不思擇安住而修，由此為依雖可得止，然除修止之外，而無修觀之法，更須修觀。故仍未出先修止已次修勝觀決定次第。若不以思擇引發輕安，建立為觀者，則先修止次乃修觀，全無正理。若不如是次第而修，亦不應理。《解深密經》說，要依奢摩他乃修毗鉢舍那。又「依前而生後」，說六度中靜慮與般若之次第，及依增上定學而生增上慧學之次第，皆先修止而後修觀。又如前引《菩薩地》文，《聲聞地》亦說，當依奢摩他而修毗鉢舍那。《中觀心論》及《入行論》、《修次三編》、智稱論師、寂靜論師等，皆說先修奢摩他已，後修勝觀。故印度少數論師，有說無須別求正奢摩他，最初即以觀慧思擇，亦能引生毗鉢舍那者，違諸大轍所造論典，非諸智者可憑信處。

又此止觀次第，是就新生之時應如是修。若先已生，則無決定次第，亦可先修毗鉢舍那，次修奢摩他。何故《集論》說有先得勝觀而未得止，彼應依觀而勤修止耶？答：此非說未得第一靜慮未到定所攝之止，是說未得第一靜慮三摩地以上之止。此復是說證四諦已，次依止觀，而修第一靜慮以上之止。《本地分》云：「又已如實善知從苦至道，然未能得初靜慮等，於此無間住心，更不擇

法，是依增上慧而修增上心。」又為便於立言說故，於九住心通說為止，思擇等四通說名觀。然真實止觀如下所說，要生輕安乃可安立。

〔科〕寅六 各別學法分三

卯一 學奢摩他法分三

辰一 修止資糧

辰二 依止資糧修奢摩他

辰三 修已成就奢摩他量

卯二 學毗鉢舍那法

卯三 學雙運法

今辰一 修止資糧

諸瑜伽師先集資糧，即是速易成止之因。其中有六：一、住隨順處，住具五德之處：（一）易於獲得，謂無大劬勞得衣食等。（二）處所賢善，謂無猛獸等凶惡眾生，及無怨等之所居住。（三）地土賢善，謂非引生疾病之地。（四）伴友賢善，謂具良友戒見相同。（五）具善妙相，謂日無多人夜靜聲寂。如《莊嚴經論》云：「具慧修行處，易得賢善處，善地及善友，瑜伽安樂具。」二、少欲，不貪眾多上妙衣服等事。三、知足，雖得微少粗弊衣等，常能知足。四、斷諸雜務，皆當斷除行貿易等諸惡事業，或太親近在家出家，或行醫藥算星相等。五、清淨尸羅，於別解脫及菩薩律，皆不應犯性罪遮罪破壞學處；設放逸犯，速生追悔，如法悔除。六、斷除貪欲等諸惡尋思，於貪欲等當修殺縛等現法過患，及墮惡趣等當來過患；又生死中愛非愛事，皆是無常可破壞法，此定不久與我分離，何為於彼而起貪等。由是修習，能斷貪等諸惡尋思。此如《修次中編》之意，于《聲聞地》應當廣知。

如是六法能攝正定，未生新生，生已不退，安住增長因緣宗要。尤以清淨尸羅，觀欲過患，住相順處為其主要。善知識敦巴云：「我等唯覺是教授過，專求教授。然定不生，是未安住資糧所致。」言資糧者，即前六法。又前四度，即是第五靜慮資糧。《修次初編》云：「若能不著利等諸欲，善住尸羅，性忍眾苦，勤發精進，速能引發正奢摩他。故《解深密經》等，亦說施等為後後因。」《道炬論》云：「失壞止支分，雖勵力修習，縱經多千年，不能成正定。」故真欲修止觀定者，應勵力集《聲聞地》中正奢摩他十三糧資，極為主要。

〔科〕辰二 依止資糧修奢摩他分二

巳一 加行

巳二 正行

今巳一 加行

修如前說加行六法，尤應久修大菩提心。又應淨修共、中、下士所緣自體，為菩提心之支分。

〔科〕巳二 正行分二

午一 身何威儀而修

午二 正釋修習之次第

今午一 身何威儀而修

如《修次·中編、下編》所說，於安樂具身具八法。足者，謂全跏趺，如毗盧遮那佛坐，或半跏趺。眼者，謂不應太開亦非太閉，垂注鼻端。身者，謂非過後仰莫太前屈，端身內念。肩者，謂平齊而住。頭者，莫揚莫低莫歪一方，自鼻至臍正直而住。齒與唇者，隨自然住。舌者，令抵上齒。息者，內外出入莫令有聲，粗猛急滑，必使出入無所知覺，全無功用徐徐而轉。《聲聞地》說於佛所許，或床或座或草敷上，結跏趺坐，有五因緣：一、善斂其身速發輕安，由此威儀順生輕安故。二、由此宴坐能經久時，以此威儀不極令身疾疲倦故。三、由此威儀不共外道及異論故。四、由此威儀，令他見已極信敬故。五、由此威儀，佛佛弟子共所開許共依止故。正觀如是五因緣故，結跏趺坐。端正身者為令不生昏沉睡眠，先應令身具八威儀，尤於調息如說善修。

〔科〕午二 正釋修習之次第

第二正釋修習之次第。諸道次第，多依《辨中邊論》所說，由八斷行，斷五過失，修奢摩他。善知識拉梭瓦所傳之教授，更於彼上加《聲聞地》所說六力、四種作意及九住心。德稱大師《道次第》云：「四作意中，攝九住心及斷六過八對治行，是為一切正定方便，眾多契經及《莊嚴經論》、《辨中邊論》、無著菩薩《瑜伽師地論》、中觀宗三編《修次》等，開示修靜慮之方便中一切皆同。若能先住正定資糧，以此方便勵力修習，決定能得妙三摩地。現在傳說修靜慮之甚深教授中，全不見此方便之名。若不具足正定資糧及無此方便，雖長時修定終不成。」此語是於諸大教典修定方法，得清淨解。又總三乘修道次第，無著菩薩於五分中極廣抉擇，故彼為最廣開示修行之論，然於一處廣說之事，餘則從略。止觀二法，《攝抉擇》說于《聲聞地》應當了知，故《聲聞地》最為廣者。慈尊則于《莊嚴經論》、《辨中邊論》說九住心及八斷行，獅子賢論師、蓮花戒論師、寂靜論師等印度智者隨前諸論，亦多著有修定次第。又除緣佛像、空點、種子形等所緣不同外，其定大體，前諸大論與咒所說，極相隨順。尤於定五過失及除過方便等經反較詳，然能依彼大論修者，幾同晝星。將自心垢責為論過，謂彼唯能開關外解，妄執開示心要義理別有教授。於彼所說修定次第，正修定時，竟為何似，全無疑惑。然此教授一切修行，前後皆取大論所出，故於此處修定方法，亦取大論而為宣說。

〔科〕午二 正釋修習之次第分二

未一 引生無過三摩地法分三

申一 繫心所緣先如何修

申二 住所緣時應如何修

申三 住所緣後應如何修

未二 依彼引生住心次第

今申一 繫心所緣先如何修

若不能滅不樂修定，樂定障品所有懈怠，初即於定不令趣入，縱一獲得亦不能相續，速當退失，故滅懈怠為初切要。若能獲得身心輕安，喜樂增廣，晝夜行善能無疲厭，懈怠盡除。然生輕安，須於能生輕安之因妙三摩地，恆發精進。然生精進，須於正定具足恆常猛利希欲。欲樂之因，須由觀見正定功德，生堅信心。故應先思正定功德，數修信心。此等次第，修者觀之極顯決定，故應認為最勝宗要。《辨中邊論》云：「即所依能依，及所因能果。」所依謂欲勤所依故，能依謂勤或名精進；欲因謂信深忍功德，勤果謂輕安。此中所修正定功德，謂由獲得奢摩他已，現法樂住，身心喜樂；及由獲得身心輕安，於善所緣心如欲轉。又由息滅於顛倒境散亂無主，則諸惡行皆不得生，隨所修善皆有強力。又止為依，能引神通變化等德。尤由依止，能生通達如所有性毗鉢舍那，速疾能斷生死根本。若能思惟此諸功德，則於修定增長勇悍；生勇悍故，恆樂修定，極易獲得勝三摩地，得已不失能數修習。

〔科〕申二 住所緣時應如何修分二

酉一 明心住之所緣分二

戌一 總建立所緣分二

亥一 正明所緣

亥二 顯示何等補特伽羅應緣何境

亥三 顯示所緣異門

戌二 明此處之所緣

酉二 心于所緣如何安住

今亥一 正明所緣

如世尊言，修瑜伽師有四所緣，謂周遍所緣、淨行所緣、善巧所緣、淨惑所緣。周遍所緣復有四種。謂有分別影像、無分別影像、事邊際性、所作成辦。就能緣心立二影像，初是毗鉢舍那所緣，二是奢摩他所緣。言影像者，謂非實所緣自相，唯是內心所現彼相。由緣彼相正思擇時，有思擇分別故，名有分別影像。若心緣彼不思擇住，無思擇分別故，名無分別影像。又此影像為何所緣之影像耶？謂是五種淨行所緣、五種善巧所緣，二種淨惑所緣之影像。就所緣境立事邊際，此有二種，如云唯爾更無餘事，是盡所有事邊際性；如云實爾非住餘性，是如所有事邊際性。其盡所有性者，謂如於五蘊攝諸有為，於十八界及十二處攝一切法，四諦盡攝所應知事，過此無餘。如所有性者，謂彼所緣實性真如理所成義。就果安立所作成辦，謂於如是所緣影像，由奢摩他、毗鉢舍那，作意所緣，若修若習若多修習，遠離粗重而得轉依。

淨行所緣者，由此所緣能淨貪等增上現行，略有五種，謂不淨、慈愍、緣起、界別、阿那波那。緣不淨者，謂緣毛髮等三十六物名內不淨，及青瘀等名外不淨。是於內心所現不淨非可愛相，任持其心。慈謂普緣親、怨、中三，等引地攝，欲與利益安樂意樂。即由慈心行相，於彼所緣任持其心，名曰緣慈，是於心境俱說為慈。緣緣起者，謂唯依三世緣起之法，生唯法果，除法更無實作

業者，實受果者，即於是義任持其心。緣界差別者，謂各別分析地、水、火、風、空、識六界，即緣此界任持其心。緣阿那波那者，謂於出入息，由數觀門住心不散。

善巧所緣亦有五種，謂善巧蘊、界、處緣起及處非處。蘊謂色等五蘊。善巧者，謂能了知除蘊更無我及我所。界謂眼等十八界。界善巧者，謂知諸界從自種生，即知因緣。處謂眼等十二處。處善巧者，謂知內六處為六識增上緣，知外六處為所緣緣，知無間滅意為等無間緣。緣起謂十二有支。緣起善巧者，謂知緣起是無常性、苦性、無我性。處非處者，謂從善業生可愛果是名為處，從不善業生可愛果是名非處。處非處善巧者，即如是知。此即善巧緣起。其中差別，此是了知各別之因。又以此等作奢摩他所緣之時，謂於蘊等所決定相，任持其心一門而轉。

又淨惑者，謂唯暫傷煩惱種子及永斷種。初所緣者，謂觀欲地乃至無所有處下地粗相，上地靜相。第二所緣，謂四諦中無常等十六行。又以此等作奢摩他所緣之時，謂於諸境所現影像，隨心決定任持其心，不多觀察。

《修次中編》說三種所緣。謂十二分教，一切皆是隨順趣向臨入真如，總攝一切安住其心。或緣蘊等總攝諸法，或於見聞諸佛聖像安住其心。其於蘊等住心之法，謂先了知一切有為五蘊所攝，次於五蘊漸攝有為，即緣五蘊任持其心。譬如觀擇而修，能生觀慧。如是攝略而修，亦引生勝三摩地，攝心所緣而不流散，此即《對法論》之教授。如是亦應了知界、處攝一切法，漸攝於彼任持其心。

又，淨行所緣，上品貪行等易除貪等，依此易得勝三摩地，故是殊勝所緣。善巧所緣，能破離彼諸法之補特伽羅我，隨順引生通達無我毗鉢舍那，故是極善奢摩他所緣。淨惑所緣，能總對治一切煩惱，故義極大。遍滿所緣，離前所緣非更別有，故當依殊勝奢摩他所緣修三摩地。有緣塊石草木等物而修定者，自顯未達妙三摩地所緣建立。又有說於所緣住心，皆是著相，遂以不繫所緣無依而住，謂修空性。此是未解修空之現相。當知爾時若全無知，則亦無修空之定。若有知者，為知何事，故亦定有所知。有所知故，即彼心之所緣。以境與所緣所知，是一義故。是則應許，凡三摩地皆是著相，是故彼說不應正理。又是否修空，須觀是否安住通達實性之見而修，非觀於境有無分別，下當廣說。又說安住無所緣者，彼必先念「我當持心，必令於境全不流散。」次持其心，是則緣於唯心所緣，持心不散。言無所緣，與自心相違。故明修定諸大教典，說多種所緣，義如前說，故於住心之所緣，應當善巧。又《修次論》說奢摩他所緣無定，《道炬論》說隨一所緣者，義謂不須定拘一種所緣差別，非說凡事皆作所緣。

〔科〕亥二 顯示何等補特伽羅應緣何境

二顯示何等補特伽羅應緣何事。若貪增上，乃至尋思增上補特伽羅，如《聲聞地》引《頡隸伐多問經》云：「頡隸伐多，若有苾芻勤修觀行，是瑜伽師。若唯有貪行，應於不淨緣安住其心；若唯有瞋行，應於慈愍；若唯癡行，應於緣性緣起，若唯有慢行，應於界差別安住其心。」又云：「若唯有尋思行，應於阿那阿波那念安住其心。如是名為於相稱緣，安住其心。」《聲聞地》云：「此中若是貪、瞋癡、慢及尋思行補特伽羅，彼於最初，唯應先修淨行所緣而淨諸行，其後乃能證得住心。又彼所緣各別決定，故於所緣定應勤修。」故於所緣定應勤學，若是等分或是薄塵補特伽羅，於前所緣隨樂攝心，無須決定。《聲聞地》云：「等分行者，隨其所樂精勤修習，唯為住心非為淨行。如等分行者，薄塵行者，當知亦爾。」貪等五增上者，謂先餘生中於貪等五，已修已習已多修習，故於下品貪等五境，亦生猛利長時貪等。等分行者，謂先餘生中於貪等五不修不習不多修

習，然於彼法未見過患，未能厭壞，故於彼境無有猛利長時貪等，然貪等五非全不生。薄塵行者，謂先餘生中於貪等五不修習等，見過患等故，於眾多美妙上品可愛境等貪等徐起，於中下境全不生起。又增上貪等，經極長時，等分行者，非極長時；薄塵行者，速證心住。善巧所緣為何補特伽羅之所勤修？如《頡隸伐多問經》云：「頡隸伐多，若有苾芻勤修觀行，是瑜伽師。若愚一切諸行自相，或愚我有情命者、生者、能養育者補特伽羅事，應於蘊善巧安住其心。若愚其因，應於界善巧；若愚其緣，應於處善巧；若愚無常、苦、空、無我，應於緣起、處非處善巧安住其心。」此五所緣正滅愚癡。淨惑所緣為何補特伽羅安住其心？亦如前經云：「若樂離欲界欲，應於諸欲粗性，諸色靜性；若樂離色界欲，應於諸色粗性，無色靜性，安住其心。若樂通達及樂解脫遍一切處薩迦耶事，應於苦諦集諦滅諦道諦安住其心。」此諸所緣，通於毘鉢舍那思擇修習，及奢摩他安住修習二種所緣，非唯奢摩他之所緣。然因有是新修奢摩他之所緣，有是奢摩他生已勝進所緣，故於修止所緣中說。

〔科〕亥三 顯示所緣異門

三顯示所緣異門。正定所緣攝持心處，即前所說心中所現所緣之影像。其名異門，如《聲聞地》云：「即此影像亦名三摩地相，亦名三摩地所行境界，亦名三摩地方便，亦名三摩地門，亦名作意處，亦名內分別體，亦名光影。如是等類，當知名為所知事同分影像諸名差別。」

菩提道次第廣論卷十四終

菩提道次第廣論卷十五

〔科〕戌二 明此處之所緣

二明此處所緣者，已說如是多種所緣，今當緣何而修止耶？答：如前經說，無有限定，須各別緣，以補特伽羅有差別故。尤其上品貪行者等修奢摩他時，所緣各別決定。若不爾者，縱或能得奢摩他相應三摩地，然不能得實奢摩他。若不久修淨行所緣，尚說不得正奢摩他，況全棄舍淨行所緣！多尋思者，尤應修息。若是等分補特伽羅，或是薄塵補特伽羅，於前所說諸所緣中，隨意所樂作所緣處。又《修次第》中、下二編，依于《現在諸佛現住三摩地經》及《三摩地王經》，說緣佛像修三摩地。覺賢論師說多所緣，如云：「止略有二，謂向內緣得及向外緣得。內緣有二，謂緣全身及依身法。緣身又三，謂即緣身為天形像，緣骨鎖等不淨行相，緣骨杖等三昧耶相。緣依身法又有五種，謂緣息，緣細相、緣空點、緣光支、緣喜樂。向外緣者亦有二種，謂殊勝、平庸。殊勝又二，謂緣佛身、語。」《道炬論釋》亦引此文。

其緣佛身攝持心者，隨念諸佛故，能引生無邊福德。若佛身相明顯堅固，可作禮拜供養發願等積集資糧之田，及悔除防護等淨障之田，故此所緣最為殊勝。又如《三摩地王經》說，臨命終時隨念諸佛不退失等功德，若修咒道於本尊瑜伽尤為殊勝，有如是等眾多義利。又此勝利及思佛之法，廣如《現在諸佛現住三摩地經》所明。又如《修次下編》所說，定當了知。因恐文繁，茲不俱錄。故求所緣既能成就勝三摩地，余諸勝事兼能獲得，如是乃為方便善巧。

當以何等如來之像為所緣耶？答：如《修次下編》云：「諸瑜伽師，先當如自所見所聞如來形像安住其心修奢摩他。當常思惟如來身像黃如金色，相好莊嚴，處眾會中，種種方便利益有情。於佛功德發生願樂，息滅昏沉掉舉等失，乃至明見如住面前，應於爾時勤修靜慮。」《三摩地王經》

云：「佛身如金色，相好最端嚴，菩薩應緣彼，心轉修正定。」如此所說而為所緣，此復有二，謂由覺新起及於原有令重光顯，後易生信又順共乘，故於原有令相明顯。

先求持心所緣處者，謂先當求一若畫若鑄極其善妙大師之像，數數觀視善取其相，數數修習令現於心，或由尊長善為曉喻，思所聞義令現意中求為所緣，又所緣處非是現為畫鑄等相，要令現為真佛形相。有說置像於前目睹而修，智軍論師善為破之，以三摩地非於根識而修，要於意識而修；妙三摩地親所緣境，即是意識親所緣境，須於意境攝持心故。又如前說是緣實境之總義，或影像故。影像亦有粗細二分，有說先緣粗分，待彼堅固次緣細分，自心亦覺粗分易現起故，應先從粗像為所緣境。

尤為要者，謂如下說乃至未得如欲定時，不可多遷異類所緣修三摩地。若換眾多異類所緣修三摩地，反成修止最大障礙。故於修定堪資定量之《瑜伽師地論》及三編《修次》等，皆說初修定時，依一所緣而修，未說遷變眾多所緣。聖勇論師於修靜慮時顯此義云：「應於一所緣，堅固其意志，若轉多所緣，意為煩惱擾。」《道炬論》云：「隨於一所緣，令意住善境。」說「於一」言是指定詞，故先應緣一所緣境，待得止已後乃緣多。《修次初編》云：「若時已能攝其作意，爾時乃能廣緣蘊處界等差別。如《解深蜜》等說瑜伽師緣十八空等眾多差別所緣。」

如是初得攝心所緣之量，謂先次第明了攀緣一頭二臂，身體餘分及二足相，其後思惟身之總體。心中若能現起半分粗大支分，縱無光明應知喜足，於彼攝心。此中道理，若以此許猶不為足而不持心，欲求明顯數數攀緣，所緣雖可略為顯了，然非僅不得妙三摩地令心安住，且障得定。又若所緣雖不明顯，然於半分所緣持心，亦能速得妙三摩地，次令明顯其明易成。此出智軍論師教授，極為重要。

又所緣境現顯之理，雖有二種四句之說，然由補特伽羅種性別故，種種無定行相現顯有難有易，即已現中有明不明，此二復有堅不堅固。若修密咒天瑜伽時，天之行相定須明顯，乃至未能明顯之時，須修多種明顯方便。此中佛相若極難現，於前隨一所緣持心，以此主要在得止故。又緣像修，若像不現任持心者，不能成辦所樂之義，故須行相現而持心。又緣總身像時，若身一分極其明顯，可緣彼分。若彼復沒，仍緣總像。若欲修黃而現為紅，顯色不定，或欲修坐而現為立，形色不定，或欲修一而現為二，數量不定，或欲修大而現為小，形體不定，則定不可隨逐而轉，唯應於前根本所緣為所緣境。

〔科〕酉二 心於所緣如何安住分三

戌一 立無過規

戌二 破有過規

戌三 示修時量

今戌一 立無過規

此中所修妙三摩地具二殊勝：一、令心明顯具明顯分；二、專住所緣無有分別具安住分。有于此上加樂為三，餘有加澄共為四者。然澄淨分初殊勝攝，不須別說。適悅行相喜樂之受，是此所修定果，非初靜慮未到分攝定相應中所能生起。三乘功德最勝依處第四靜慮三摩地中，皆無身樂心樂

相應而起，故此不說。極明顯分，雖於無色地攝少數定中亦不得生。然如《莊嚴經論》云：「靜慮除無色。」除少獲得自在菩薩，餘諸菩薩皆依靜慮地攝正定引發功德，故說明顯殊勝無有過失。昏沉能障如是明顯，掉舉能障無分別住，沉掉二法為修淨定障中上首，亦即此理。故若不識粗細沉掉，及雖識已，不知淨修勝三摩地破彼二軌，況云勝觀，即奢摩他亦難生起，故智者求三摩地，於此道理應當善巧。沉掉乃是修止之違緣，違緣及破除之方法皆於下說，故此當說修止順緣引生三摩地之理。

此中三摩地者，謂心專住所緣，復須於所緣相續而住。此須二種方便：一、於根本所緣令心不散，二、於已散未散將散不散如實了知。初即正念，次是正知。如《莊嚴經論釋》云：「念與正知是能安住，一、於所緣令心不散，二、心散已能正了知。」若失正念忘緣而散，於此無間棄失所緣。故明記所緣，念為根本。由此正念於所緣境住心之理，謂如前說明觀所緣。若能現起最下行相，令心堅持，令心策舉，即此而住莫新思擇。念如《集論》云：「云何為念？於串習事心不忘為相，不散為業。」此說具足三種差別：一所緣境之差別，先未習境，念則不生，故說於串習事，此中即令現起先所決定所緣之相。二行相差別者，謂心不忘，即心明記其境，此中謂不忘所緣。言不忘者，非因他問或自思察，僅能記憶師所教示所緣如此，是須令心安住所緣，相續明記無少散動。能生散亂其念便失，故於所緣安住心已，須起是念已住所緣，次不更起重新觀察，相續將護此心勢力，是修念心最切要處。三作業差別者，謂從所緣心不散，餘如是調心令住所緣。如調象喻，譬如於一堅牢樹柱，以多堅索繫其狂象，次調象師令如教行，若行者善，若不行者，即以利鉤數數治罰而令調伏。如是心如未調之象，以正念索縛於前說所緣堅柱，若不住者，以正知鉤治罰調伏漸自在轉。如《中觀心論》云：「意象不正行，當以正念索，縛所緣堅柱，慧鉤漸調伏。」《修次中編》亦云：「用念知索，於所緣樹，繫意狂象。」前論說正知如鉤，後論說如索，亦不相違。正能令心於所緣境相續住者是明記念，正知間接亦能令心安住所緣，謂由正知了知沉掉或將沉掉，依此能不隨沉掉轉，令住根本所緣事故。

又如世親菩薩亦說，念知俱能令心住所緣故，又說依念生定及說記念如索，正於所緣相續繫心。故修念之法即修能引三摩地之主因，念之行相為定知相，故修定者若無定知之相，唯愍然而住，心縱澄淨，然無明顯定知，有力之念定不得生，亦未能破微細之沉，故三摩地唯有過失。又全不住像等所緣，唯修無分別心者，亦須憶念住心教授，令心於境全不分別。次則令心不流不散，令不流散，義同正念明記所緣，故仍未出修念之規。如彼修者，亦須修習具足定知有力之念。

〔科〕戌二 破有過規

第二破有過規。有此邪執是所應破，謂「若如前說策舉其心無分別性，雖無少許沉沒之過，掉舉增上，現見不能相續久住。若低其舉緩其策，現見住心速能生起。遂謂此方便是大教授，發大音聲，唱言善緩即是善修。」此是未辨沉修二法差別之論，以無過定，須具前說二種差別，非唯令心無分別住一分而足。若謂於境令心昏昧可名為沉，今無彼暗內心澄淨，故三摩地全無過失。此乃未辨昏沉二法差別之言，下當廣說。故若太策舉，雖能明了，由掉增上住分難生；若太緩慢，雖有住分，由沉增上又不明了。其不墮入太急太緩，緩急適中界限難得，故極難生俱離沉掉妙三摩地。大德月云：「若精勤修生掉舉，若舍精勤復退沒，此界等轉極難得，我心擾亂云何修？」精勤修者，謂大策舉，策則生掉。若舍策勵太緩慢者，心住其內，復起退沒。義謂俱離沉掉平等安住，心於此界平等而轉實屬難得。佛靜釋云：「言精勤者，謂於善品發起勇悍，策勵而轉。」又云：「由見掉過舍其精勤，棄其功用心於內沉。」《悔贊》又云：「若勵力轉起掉舉，若勵緩息生退沒，修此中

道亦難得，我心擾亂云何修？」其釋中云：「若起功用勵力運轉，便生掉散摧壞其心，從功用中心不得住。若如是行即是過失。為遮此故，緩息勵力運轉之心，棄舍功用，則由忘所緣等之過失，令心退沒。」故說遠離沉掉二邊，修此中界，平等運轉妙三摩地極屬難得，若可太緩則無難故。

又說從緩發生沉沒，則以此理修三摩地，顯然非理。又極緩心僅明澄分，猶非滿足，須策勵相。如無著菩薩云：「于內住等住中，有力勵運轉作意。」此於九種住心方便，初二心時，作如是說。《修次初編》云：「除沉沒者，當堅持所緣。」《修次中編》云：「次息沉沒，必須令心明見所緣。」言心明見，故非說境略明顯。是說心相極顯極堅，修念之規此為最要。未能知此盲修之相，謂修愈久忘念愈重，擇法之慧日返愚鈍，有此多過反自矜為有堅固定。

若謂如前以念令心住所緣已，爾時可否分別觀察於所緣境持未持耶？答：定須觀察。如《修次中編》云：「如是於隨樂所緣安住心已，後即於此等住其心；善等住已，即應於心如是觀察，為於所緣心善持耶？為沉沒耶？為外散耶？」此非棄舍三摩地已如是觀察，是住定中觀其住否根本所緣，若未住者，當觀隨逐沉掉何轉，非纔住定時太短促亦非太久。是於中間時時觀照。若於前心未盡勢力，修此觀察，能生心力相續久住，亦能速疾了知沉掉。

然能時時憶念所緣而修者，必須有力相續運轉正念之因，故應修念。如《聲聞地》云：「云何心一境性？謂數數隨念，同分所緣流注無罪適悅相應，令心相續，名三摩地，亦名為善心一境性。何等名為數數隨念？謂於正法聽聞受持，從師獲得教授教誡，以此增上，令其定地諸相現前，於此所緣正念流注隨轉安住。」《辨中邊論釋》云：「言念能不忘境者，謂能不忘住心教授意言之增語。」故修正念，為於所緣滅除忘念。能滅之明記所緣者，謂所緣意言即是數數作意所緣，譬如恐忘所知少義，數數憶念即難失忘。故若時時憶念所緣，是生有力正念所須。於所緣境攝心不散而正觀察，是生有力能覺沉掉正知方便。若謂此等皆是分別而遮止者，應知難生有力正念正知。

〔科〕戌三 示修時量

第三示修時量。由念令心住所緣境，應住幾久？有無定量？答：西藏各派諸師皆說「時短數多」，此中因相，有說「時短樂修中止，則於下次愛樂修習，若時長久則覺厭煩」。有說「時久易隨沉掉增上而轉，則極難生無過正定。」《聲聞地》等諸大論中，未見明說修時之量。《修次下編》云：「由是次第或一正時，或半修時，或一修時，乃至堪能爾時應修。」此是已成奢摩他後修勝觀時所說時量，初修止時想亦同此，應如是行。若能如前修念正知，時時憶念觀察所緣，時雖略久亦無過失。然初業者，若時長久多生忘念散亂，爾時其心或沉或掉，非經久時不能速知，或雖未失念，然亦易隨沉掉而轉，沉掉生已不能速知。前能障生有力記念，後能障生有力正知，是則沉掉極難斷除。尤以忘失所緣不覺沉掉，惡於未忘所緣不能速疾了知沉掉，故為對治散亂失念，修念之法極為重要。若忘念重，正知羸劣，不能速疾了知沉掉則須短小。若不忘念，能速了知沉掉之時，長亦無過。故密意云，或一時等，未說定時，總以隨心所能，故云「乃至堪能」。又若身心未生疾病即應安住，有病不應勉強而修，無間放舍除治諸界病難乃修，是諸智者所許，如是修者應知亦是修時支分。

〔科〕申三 住所緣後應如何修分二

西一 有沉掉時應如何修分二

戌一 修習對治不知沉掉分二

亥一 抉擇沉掉之相

亥二 於正修時生覺沉掉正知方便

戌二 修習知己為斷彼故對治不勤功用

酉二 離沉掉時應如何修

今亥一 抉擇沉掉之相

掉舉如《集論》云：「云何掉舉？淨相隨轉，貪分所攝，心不靜照，障止為業。」此中有三：一、所緣，可愛淨境；二、行相，心不寂靜向外流散，是貪分中趣境愛相；三、作業，能障其心安住所緣。於內所緣令心住時，由貪色、聲等之掉舉，於境牽心令不自在，貪愛散亂。如《悔贊》云：「如緣奢摩他，令心於彼住，惑索令離彼，貪繩牽趣境。」問：由餘煩惱，從所緣境令心流散，及於所餘善緣流散是否掉舉？答：掉是貪分，由餘煩惱流散非掉，是二十隨煩惱中散亂心所。於善緣流散隨其所應，是善心心所，非一切散皆是掉舉。

沉者亦譯退弱，與喪心志之退弱不同。於此沉相，雪山聚中修靜慮者，多於「安住不散，相不明澄之昏昧。」許之為沉。此不應理。論說昏昧為沉之因，二各別故。《修次中編》云：「此中若由昏沉睡眠所蔽，見心沉沒，或恐沉沒。」《解深密經》云：「若由昏沉及以睡眠，或由沉沒，或由隨一三摩鉢底諸隨煩惱之所染污，當知是名內心散動。」此說由昏沉及睡眠力令心沉沒，名內散動故。《集論》亦於說隨煩惱散亂之時說其沉沒，然彼說散亂亦有善性，非定染污。昏沉如《集論》云：「云何昏沉？謂癡分攝，心無堪能，與一切煩惱及隨煩惱助伴為業。」是癡分中身心沉重無堪能性。《俱舍論》云：「云何昏沉？謂身重性及心重性，即身無堪能性及心無堪能性。」沉沒謂心於所緣執持力緩，或不極明，故雖澄淨，若取所緣不極明顯，即是沉沒。《修次中編》云：「若時如盲，或如有人趣入闇室，或如閉目，其心不能明見所緣，應知爾時已成沉沒。」未見餘論明說沉相。沉沒有二，謂善與無記。昏是不善，或有覆無記，唯是癡分。諸大經論皆說除遣沉沒，思佛像諸可欣境，及修光明相策舉其心，故心闇境晦及心力低劣，皆應滅除。雙具所緣明顯與策舉之力，唯境明顯及唯心澄清非為完足。掉舉易了，唯沉沒相諸大經論多未明說，故難了知。然極重要，以易於彼誤為無過三摩地故。應如《修次》所說，從修驗上細心觀察而求認識。

〔科〕亥二 于正修時生覺沉掉正知方便

于正修時生覺沉掉正知之方便者，非唯了知沉掉便足，須於修時能生正知，如實了知沉沒掉舉生與未生。又須漸生有力正知，沉掉生已，須生無間能知之正知固不待言，即於未生將生，亦須正知預為覺了。《修次中下編》云：「見心沉沒，或恐沉沒」，又云：「見心掉舉，或恐掉舉」，乃至未生如斯正知，縱自斷言，從彼至此中無沉掉，所修無過，然非實爾，以生沉掉不能知故，有力正知未生起故。如《中邊論》云「覺沉掉」，覺了沉掉須正知故。若未生正知，凡沉掉生必無所覺，則雖久修不覺沉掉，必以微細沉掉耗時。

正知云何生耶？答：前修念法，即修正知重要一因。以若能生相續憶念，即能破除忘境流散，亦能遮止沉掉生已久而不覺，故生沉掉極易覺了。又覺失念之沉掉，與覺未失念之沉掉，二時延促

觀心極顯。故《入行論》密意說云：「住念護意門，爾時生正知。」《辨中邊論釋》云：「言正知者，由念記言。覺沉掉者，謂安住念始有正知。是故說云由念記言。」餘一因者，是正知不共修法，即令心緣佛像等所取之相，或緣能取明了等相，次如前說於修念中，觀察於餘散與未散，任持其心，即修正知極切要處。《入行論》云：「數數審觀察身心諸分位，總彼彼即是守護正知相。」由此能生沉掉將生了知正知。由修念法，是遮散後所起忘念，應善辨別。若不爾者，雜一切心全無分別，如今後人修習而修，由混亂因，三摩地果恐亦如是。故應順大論細慧觀察修驗抉擇，極為重要，不應惟恃耐勞。如《攝波羅蜜多論》云：「獨修精進自苦邊，慧伴將護成大利。」

〔科〕戌二 修習知已為斷彼故對治不勤功用

第二修習知已為斷彼故對治不勤功用。修習正念正知之法，若如前說善修習已，生起有力正念正知。由正知故，極細沉掉皆能覺了，必無不知沉掉之過。然彼生已，忍受不修破除功用，是三摩地最大過失。若心成習，難生遠離沉掉之定，故生沉掉，為斷彼故，對治不行應修行功用之思。

〔科〕戌此中分二 修習知已為斷彼故對治不勤功用分二

亥一 正明其思滅沉掉法

亥二 明能生沉掉之因

今亥一 正明其思滅沉掉法

如《集論》云：「云何為思？令心造作意業，於善、不善、無記役心為業。」如由磁石增上力故，令鐵隨轉，如是於善、不善、無記隨一能令心之心所，是名為思。此中是說生沉掉時，令心造作斷彼之思。

為斷沉掉發動心已，復應如何除沉掉耶？心沉沒者，由太向內攝，失攀緣力，故應作意諸可欣事，能令心意向外流散。謂佛像等極殊妙事，非生煩惱可欣樂法，又可作意日月光等諸光明相。沉沒除已，即應無間堅持所緣而修。如《修次初編》云：「若由昏沉睡眠所覆，所緣不顯，心沉沒時，應修光明想，或由作意極可欣事佛功德等，沉沒除已，仍持所緣。」此不應修厭患所緣，由厭令心向內攝故。又以觀慧思擇樂思之境，亦能除沉。《攝波羅蜜多論》云：「由勤修觀力，退弱而策舉。」沉沒與退弱者，謂緣所緣力漸低劣說名沉沒，太向內攝說名退弱，故由策舉力及廣所緣即能除遣。中《觀心論》云：「退弱應寬廣，修廣大所緣。」又云：「退弱應策舉，觀精進勝利。」《集學論》云：「若意退弱，應修可欣而令策舉。」諸大智者同所宣說，故除沉沒最要之對治，謂思惟三寶及菩提心之勝利，並得暇身大利等功德，令如睡面澆以冷水頓能清醒，此須先於功德觀擇修習已生感觸。又沉沒所依之因，謂昏沉睡眠及能生昏睡之心黑闇相。若修光明，則不依彼而生沉沒，生已滅除。《聲聞地》說：「威儀應經行，善取明相數修彼相，及念佛、法、僧、戒、舍、天六中隨一，或以所餘清淨所緣策舉其心，或當讀誦顯示昏沉睡眠過患之經論，或瞻方所及月星等，或以冷水洗面。」若沉微薄，或唯少起，勵心正修。若沉濃厚，或數現起，則應暫舍修三摩地，如其所應修諸對治，待沉除已後乃修習。若心所取內外所緣相不明顯，內心黑暗隨其厚薄，若不斷除而修習者，則其沉沒極難斷除，故應數數修能對治諸光明相。《聲聞地》云：「應以光明俱心、照了俱心、明淨俱心、無闇俱心，修習止觀。汝若如是於止觀道修光明想，設有最初勝解所緣相不分明，光明微小，由數修習為因緣故，於其所緣勝解分明光明轉大。若有最初行相分明光明廣大，其

後轉復極其分明光明極大。」此說最初所緣分明者尚須修習，況不分明？應取何等光明之相，即前論云：「應從燈明，或大火明，或從日輪，取光明相。」如此之修光明相，非唯限於修三摩地，余亦應修。

掉舉者，由貪為門，令心追趣色、聲等境。此應作意諸可厭事，能令心意向內攝錄。以此息滅掉舉無間，於先所緣應住其心。《修次初編》云：「若憶先時喜笑等事，見心掉舉，爾時應當作意思惟諸可厭事，謂無常等。由此能令掉舉息滅，次應勵力令心仍於前所緣境無作用轉。」《中觀心論》云：「思惟無常等，息滅掉舉心。」又云：「觀散相過患，攝錄散亂心。」《集學論》云：「若掉舉時，應思無常而令息滅。」故掉舉太猛或太延長，應暫舍正修而修厭離，極為切要。非流散時，唯由攝錄而能安住。若掉舉無力，則由攝錄，令住所緣。如《攝波羅蜜多論》云：「若意掉舉時，以止而遮止。」經中說云「心善安住」，瑜伽釋為掉舉對治。

總之若心掉動，應於所緣善住其心。若沉沒時，於可欣境應善策舉。如《聲聞地》云：「由是其心於內攝略，若已下劣或恐下劣，觀見是已，爾時隨取一種淨妙舉相，慇懃策勵慶悅其心，是名策心。云何持心？謂修舉時其心掉動，或恐掉動，觀見是已，爾時還復於內攝略其心修奢摩他，是名持心。」心掉動時，不應作意淨可欣境，以是向外散動因故。

〔科〕亥二 明能生沉掉之因

第二明能生沉掉之因者，《本地分》云：「何等沉相？謂不守根門，食不知量，初夜後夜不勤修行覺寤加行，不正知住，是癡行性。耽著睡眠，無巧便慧，懈怠俱行，欲勤心觀，不曾修習正奢摩他，於奢摩他未為純善，一向思惟奢摩他相，其心昏闇，於所緣境不樂攀緣。」沉沒相者，應知是說沉沒之因。懈怠俱行者，通勤心觀。又前論云：「何等掉相？謂不守根等四，如前廣說，是貪行性，不寂靜性，無厭離心，無巧便慧，太舉俱行，欲等如前，不曾修舉，於舉未善唯一向修，由其隨一隨順掉法親里尋等動亂其心。」掉舉相者，謂掉舉因。太舉者，謂於可欣境太執其心。與此俱行欲等四法如前廣說。

由是前說未修中間防護根門等四，於滅沉掉極為利益。沉掉雖微，皆以正知正覺了已，悉不忍受，畢竟滅除。若不爾者，名「不作行」。《辨中邊論》說是三摩地過。故若有說微細掉舉及散亂等初時難斷，舍而不斷，又謂彼等若無猛利恆常相續，微劣短促不能造業故不須斷，為斷彼故而不作行。此皆不知修習清淨三摩地法，詐現為知欺求定者，以舍慈尊等所抉擇修習三摩地之法故。

如是滅沉掉時，多因掉舉散亂為障，先勵斷彼，由此勵力便能止息粗顯掉散，獲少安住。爾時應當勵防沉沒。勵力防慎沉沒之時，又有較前微細掉動障礙安住。為斷彼故，又應策勵。掉退滅已住分轉增，爾時又有沉沒現起，故於斷沉又應勵力，總散掉時應當錄心，住內所緣而求住分，住分生時勵防沉沒令心明了。此二輾轉修習無過勝三摩地，不應唯於澄淨住分全無持力俱行明了而起希求。

〔科〕酉二 離沉掉時應如何修

第二離沉掉時應如何修。如前勤修斷除微細沉沒掉舉，則無沉掉令不平等，其心便能平等運轉，若功用行是修定過，於此對治應修等舍。《修次中編》云：「若時見心俱無沉掉，於所緣境心正直住，爾時應當放緩功用，修習等舍如欲而住。」何故作行或有功用為過失耶？此由於心掉則攝

錄，沉則策舉，防護修習。有時沉掉俱不現起，若仍如前防沉防掉策勵而修，反令散亂。如《修次》後二編云：「心平等轉，若仍功用，爾時其心便當散動。」故於爾時須知放緩。此是放緩防慎作用，非是放舍持境之力。故修等舍，非是一切無沉掉時，乃是摧伏沉掉力時，若未摧伏沉掉勢力無等舍故。

云何為舍？答：舍總有三：一、受舍，二、無量舍，三、行舍。此是行舍。此舍自性，如《聲聞地捨》云：「云何為舍？謂於所緣心無染污，心平等性，於止觀品調柔正直任運轉性，及調柔心有堪能性，令心隨與任運作用。」謂得此舍時修三摩地，於無沉掉舍現前時，當住不發太過功用。此所緣相，如前論云：「云何舍相？謂由所緣令心上舍，及於所緣不發所有太精進。」修舍之時，亦如彼云：「云何舍時？謂止觀品所有沉掉心已解脫。」如是引發無過三摩地法，是依慈尊《辨中邊論》。如云：「依住堪能性，能成一切義，由滅五過失，勤修八斷行。懈怠忘聖言，及沉沒掉舉，不作行作行，是為五過失。即所依能依，及所因能果，不忘其所緣，覺了沉與掉，為斷而作行，滅時正直轉。」其依住者，謂為除障品發勤精進。依此而住，於此能生心堪能性勝三摩地。此能成辦勝神通等一切義利，是神變之足，或是所依，故說「能成一切義」。

云何能生此三摩地？謂為斷除五過失故，勤修八行從此因生。五過失者，謂加行時懈怠為過，於三摩地不加行故；勤修定時忘失教授是其過失，若忘所緣心於所緣不能定故；已住定時沉掉為過，彼二令心無堪能故；沉掉生時不作功用是其過失，以此不能滅二過故；離沉掉時行思是過，《修次》等說沉掉二過合一為五，若各分別是六過失。對治此等為八斷行。對治懈怠有四，謂信、欲、勤、安。對治忘念、沉掉、不作行、作行，如其次第謂念，覺了沉掉之正知，作行之思，正住之舍，廣說如前。此即修定第一教授，故蓮花戒論師於三編《修次》，及餘印度諸大論師於修定時，皆數宣說。《道炬論釋》于修止時亦引宣說，道次先覺亦皆說其粗概次第。然見樂修定者，猶未了知應如何修，故廣抉擇。此乃一切以念正知遠離沉掉修三摩地心一境性共同教授，不應執此是相乘別法，非咒所須，無上瑜伽續中亦說是所共故。如《三補止》初章第二品云：「斷行俱行欲三摩地神足，謂住遠離，住於離欲，住於滅盡，由正斷成，由彼欲故而正修習，非極下劣及太高舉。」於勤觀心三三摩地亦如是說。前說正定妙堪能性，是神變等功德所依，猶如足故名為神足。《辨中邊論釋》等說成此定略有四門，謂由猛利欲樂所得及由恆常精進所得。由觀擇境得三摩地，名欲三摩地，進三摩地，觀三摩地。若心宿有三摩地種，依彼而得心一境性，名心三摩地。極下劣者謂太緩慢，太高舉者謂太策勵，義為離彼二邊而修。

菩提道次第廣論卷十五終

菩提道次第廣論卷十六

〔科〕未二 依彼引生住心次第分三

申一 正明引生住心次第

申二 由六力成辦

申三 具四種作意

今申一 正明引生住心次第

初中九心：一內住者，謂從一切外所緣境攝錄其心，令其攀緣內所緣境。《莊嚴經論》云：「心住內所緣。」二續住者，謂初所繫心令不散亂，即於所緣相續而住。如云：「其流令不散。」三安住者，謂由忘念向外散時，速知散已，還復安置前所緣境。如云：「散亂速覺了，還安住所緣。」四近住者，《修次初編》說，前安住心是知散斷除，此近住心是散亂斷已，勵力令心住前所緣。《般若波羅蜜多教授論》說，從廣大境數攝其心，令性漸細上上而住，如云：「具慧上上轉，於內攝其心。」《聲聞地》說：「先應念住，不令其心於外散動。」謂起念力，令不忘念於外散動。五調伏者，謂由思惟正定功德，令於正定心生欣悅。如云：「次見功德故，於定心調伏。」《聲聞地》說，由色等五境及三毒男女隨一之相，令心散動，先應於彼取其過患，莫由十相令心流散。六寂靜者，謂於散亂觀其過失，於三摩地止息不喜。如云：「觀散亂過故，止息不欣喜。」《聲聞地》說，由欲尋思等諸惡尋思，及貪欲蓋等諸隨煩惱能擾亂心，先應於彼取其過患，於諸尋思及隨煩惱不令流散。七最極寂靜者，謂若生貪心憂感昏沉睡眠等時，能極寂靜。如云：「貪心憂等起，應如是寂靜。」《聲聞地》說，由失念故，若起如前所說尋思及隨煩惱，隨生尋斷，能不忍受。八專注一境者，為令任運轉故而正策勵。如云：「次勤律儀者，由心有作行，能得任運轉。」又如《聲聞地》云：「由有作行令無缺間，於三摩地相續而住，如是名為專注一趣。」第八心名專注一趣，即由此名易了其義。九平等住者，《修次》中說，心平等時當修等舍。《般若波羅蜜多教授論》說，由修專注一趣，能得自在任運而轉。如論云：「從修習不行。」《聲聞地》說名等持。如云：「數修數習，數多修習為因緣故，得無功用任運轉道，由是因緣，不由加行不由功用，心三摩地任運相續，無散亂轉，故名等持。」此中九心之名，是如《修次初編》所引，如云：「此奢摩他道，是從般若波羅蜜多等所說。」

〔科〕申二 由六力成辦

第二由六力成辦。力有六種：一、聽聞力，二、思惟力，三、憶念力，四、正知力，五、精進力，六、串習力。此等能成何心者，一由聽聞力成內住心，謂唯隨順從他所聞，於所緣境住心教授，最初令心安住內境，非自數思數修習故。由思惟力成續住心，謂於所緣先所住心，由數思惟將護修習，初得少分相續住故。由憶念力成辦安住、近住二心，謂從所緣向外散時，憶先所緣於內攝錄，又從最初生憶念力，從所緣境不令散故。由正知力成辦調伏、寂靜二心，謂由正知了知諸相諸惡尋思及隨煩惱流散過患，令於彼等不流散故。由精進力成辦最極寂靜、專注一趣，雖生微細諸惡尋思及隨煩惱，亦起功用斷滅不忍。由此因緣，其沉掉等不能障礙妙三摩地，定相續生。由串習力成等住心，謂於前心極串習力，生無功用任運而轉三摩地故。此等是如《聲聞地》意，雖見餘處亦作餘說，然難憑信。

若得第九住心，譬如讀書至極串熟，最初發起欲誦之心，雖於中間心往餘散，然所讀誦任運不斷。如是初念於所緣境，令心住已，次雖未能一類相續依念正知，然三摩地能無間缺長時流轉，由其不須功用相續恆依念知，故名無加行或名無功用。能生此者，先須一類功用依念正知，令沉掉等諸障品法不能障礙，生三摩地經極長時，此即第八住心。此與第九雖沉掉等三摩地障，不能為障，二心相同。然於此心必須無間依念正知，故名有行或有功用。能生此者，須於微細沉掉等法，隨生隨除而不忍受，故須第七心。生第七心，須先了知諸惡尋思，及隨煩惱散亂過患，由有力正知於彼等上觀察令不流散，故須第五及第六心，此二即是有力正知所成辦故。能生此者，須於散失所緣境時速憶所緣，及須最初從所緣境念不令散，故須第三及第四心，以此二心即彼二念所成辦故。又生此者，須先令心安住所緣，及令住已相續不散，故應先生初、二種心。

如是總謂，先應隨逐所聞教授，善令心住。次如所住數數思惟，令略相續將護流轉。次若失念心散亂時速應攝錄，忘所緣境速應憶念。次更生起有力正念，於所緣境初不令散。若已成辦有力憶念，又當生起猛利正知，觀沉掉等能從所緣散亂過失。次當起功用力，雖由微細失念而散，亦能無間了知斷截。既斷除已，令諸障品不能為障，定漸延長。若生此心策勵修習，得修自在，即能成辦第九住心，無諸功用勝三摩地。是故未得第九心前，修瑜伽師須施功用，於三摩地安住其心，得九心已，雖不特於住心功用，然心亦能任運入定。雖得如是第九住心，若未得輕安，如下所說尚不立為得奢摩他，何況能得毗鉢舍那？然得此定，有無分別安樂光明而嚴飾者，誤為已生根本後得共相合糝無分別智。尤有眾多于《聲聞地》所說第九住心，誤為已生無上瑜伽之圓滿次第者，下當廣說。

〔科〕申三 具四種作意

第三具四種作意。如《聲聞地》云：「即於如是九種心住，當知復有四種作意：一、力勵運轉，二、有間缺運轉，三、無間缺運轉，四、無功用運轉。於內住、等住中，有力勵運轉作意；於安住、近住、調伏、寂靜、最極寂靜中，有有間缺運轉作意；於專注一趣中，有無間缺運轉作意；於等持中，有無功用運轉作意。」此說初、二心時，須勤策勵，故有力勵運轉作意。次五心時，由昏沉掉舉故，中有間缺不能久修，故有有間缺運轉作意。第八心時，昏沉掉舉不能為障，能長時修，故有無間缺運轉作意。第九心時既無間缺，又不恆常勤依功用，故有無功用運轉作意。

若爾，初、二心時，亦有有間缺運轉，中五心時，亦須力勵，云何初、二不說有間缺運轉作意，於中五心不說力勵運轉作意？答：初、二心中，心入不入定，後者極長，中間五心住定時長，故於後者就三摩地障礙立名，前者不爾。故雖俱有力勵運轉，然間缺運轉有無不同，故於力勵運轉作意，未說中間五心。如是住前所說資糧，恆依精進修三摩地，乃能成辦正奢摩他。若略修習一次二次，還復棄舍所修加行，必不能成。如《攝波羅蜜多論》云：「由無間瑜伽，精勤修靜慮，如數數休息，鑽木不出火，瑜伽亦如是，未得勝勿舍。」

〔科〕辰三 修已成就奢摩他量分三

巳一 顯示奢摩他成與未成之界限分二

午一 顯示正義

午二 有作意相及斷疑

巳二 顯示依奢摩他趣總道軌

巳三 顯示別趣世間道軌

今午一 顯示正義

若善了知如前所說修定之軌而正修習，則九住心如次得生。第九心時，能盡遠離微細沉掉，長時修習，此又不待策勵功用，相續依止正念正知，而三摩地能任運轉，是否已得奢摩他耶？茲當解釋。得此定者，有得未得輕安二類。若未得輕安，是奢摩他隨順，非真奢摩他，名奢摩他隨順作意。如《解深密經》云：「世尊，若諸菩薩緣心為境內思惟心，乃至未得身心輕安，於此中間所有

作意，當名何等？慈氏，非奢摩他，是名隨順奢摩他勝解相應作意。」《莊嚴經論》云：「由習無作行，次獲得圓滿，身心妙輕安，名為有作意。」此說作意即奢摩他。《聲聞地》文，至下當說。

《修次中編》云：「如是修習奢摩他者，若時生起身心輕安，如其所欲，心於所緣獲得自在，應知爾時生奢摩他。」此說須具二事，謂於所緣得自在住，及發輕安，故《修次初編》說：「若時於所緣境不用加行，乃至如欲心任運轉，爾時應知是奢摩他圓滿。」意在已得輕安，《修次中編》顯了說故。又《辨中邊論》說，八斷行中之舍與此第九心同一宗要，但此非足。彼論亦說須輕安故。

《般若波羅蜜多教授論》云：「如是菩薩獨處空閑，如所思義作意思惟，舍離意言，於心所現多數思惟，乃至未生身心輕安，是奢摩他隨順作意。若時生起，爾時即是正奢摩他。」此說極顯，此等一切，皆是抉擇《深密經》義。

若爾，未生輕安以前，此三摩地何地攝耶？答：此三摩地欲界地攝，三界九地隨一所攝，而非第一靜慮近分以上定故。又得近分，決定已得奢摩他故。於欲地中雖有如此勝三摩地，然仍說是非等引地，而不立為等引地者，以非無悔歡喜妙樂輕安所引故。如《本地分》云：「何故唯於此等名等引地，非於欲界心一境性？謂此等定，是由無悔歡喜輕安妙樂所引，欲界不爾，非欲界中於法全無審正觀察。」由是因緣，未得輕安，雖三摩地不須一類依止正念，能無分別心任運轉，復能合糅行住坐臥一切威儀，然是欲界心一境性，應當了知不能立為真奢摩他。

若爾，云何能得輕安？得輕安已，云何而能成奢摩他？答：應知輕安如《集論》云：「云何輕安？謂止息身心粗重，身心堪能性，除遣一切障礙為業。」身心粗重者，謂其身心，於修善行，無有堪能隨所欲轉。能對治此身心輕安者，由離身心二種粗重，則其身心於善事轉極有堪能。又能障礙樂斷煩惱，煩惱品攝內身粗重。若勤功用斷煩惱時，其身重等不堪能性，皆得遣除，身獲輕利，名身堪能。如是能障樂斷煩惱，煩惱品攝內心粗重，若勤功用斷煩惱時，愛樂運轉攀緣善境，不堪能性皆得遣除，心於所緣運轉無滯，名心堪能。如安慧論師云：「身堪能者，謂於身所作事輕利生起。心堪能者，謂趣正思惟，令心適悅輕利之因心所有法。由此相應於所緣境無滯運轉，是故名為心堪能性。」總略應知，若得輕安，於斷煩惱起功用欲，如行難行，恆常畏怯身心難轉不堪能性皆得遣除，身心最極調柔隨轉。如是身心圓滿堪能，是從初得三摩地時，便有微劣少分現起，次漸增長，至於最後而成輕安，心一境性妙奢摩他。又初微時難可覺了，後乃易知。如《聲聞地》云：

「先發如是正加行時，若心輕安若身輕安，身心調柔微細而轉，難可覺了。」又云：「即前所有心一境性，身心輕安漸更增長，由此因果輾轉道理，而能引發強盛易了心一境性身心輕安。」將發如是眾相圓滿易了輕安，所有前相，謂勤修定補特伽羅，於其頂上似重而起，然其重相非不安樂。此生無間，即能遠離障礙樂斷諸煩惱品心粗重性，即先生起能對治彼心輕安性。如《聲聞地》云：

「若於爾時不久當起強盛易了心一境性身心輕安，所有前相，於其頂上似重而起非損惱相，此起無間能障樂斷諸煩惱品心粗重性皆得除滅，能對治彼心調柔性心輕安性皆得生起。」次依內心調柔輕安生起力故，有能引發身輕安因風入身中，由此風大遍全身分，身粗重性皆得遠離。諸能對治身粗重性，身輕安性即能生起。此亦由其調柔風力，遍一切身狀似滿溢。如《聲聞地》云：「由此生故有能隨順起身輕安，諸風大種來入身中。由此大種於身轉時，能障樂斷諸煩惱品身粗重性，皆得遣除。能對治彼身輕安住，遍滿身中狀如滿溢。」此身輕安，謂極悅意內身觸塵，非心所法。如安慧論師云：「歡喜攝持身內妙觸，應當了知是身輕安。契經中說，意歡喜時身輕安故。」此身輕安最初生時，由風力故身中現起最極安樂。由此因緣，心中喜樂轉更勝妙，輕安初勢漸趣微細。然非輕安一切永盡，是初強盛太動其心，彼漸退已，如影隨形，有妙輕安無諸散動與三摩地隨順而起。心踴躍性亦漸退減，心於所緣堅固而住，遠離喜動不寂靜性乃為獲得正奢摩他，《聲聞地》云：「彼初起時，令心踴躍令心悅豫，歡喜俱行令心喜樂，所緣境界於心中現。從此已後，彼初所起輕安勢

力漸漸舒緩，有妙輕安隨身而轉，心踴躍性漸次退減，由奢摩他所攝持故，心於所緣相寂靜轉。」如是生已，或名得奢摩他，或名有作意，始得墮在有作意數。以得第一靜慮近分所攝正奢摩他，乃得定地最下作意故。如《聲聞地》云：「從是已後，其初發業修瑜伽師名有作意，始得墮在有作意數。何以故？由此最初獲得色界定地所攝少作意故。由此因緣，名有作意。」言定地者，是上二界地之異名。

〔科〕午二 有作意相及斷疑

第二分二，初有作意相。具何相狀能令自他了知是為已得作意？謂由獲得如是作意，則得色地所攝少分定心，身心輕安心一境性，有力能修粗靜相道，或諦相道淨治煩惱，內暫持心身心輕安疾生起。欲等五蓋多不現行，從定起時亦有少分身心輕安隨順而轉。如《聲聞地》云：「得此作意初修業者，有是相狀，謂已得色界少分定心，已得少分身心輕安心一境性，有力有能善修淨惑所緣加行，其心相續滋潤而轉，為奢摩他之所攝護。」又云：「于內正住暫持其心，身心輕安疾生起，不極為諸身粗重性之所逼惱，不極數起諸蓋現行。」又云：「雖從定起出外經行，而有少分輕安餘勢隨身心轉。如是等類，當知是名有作意者清淨相狀。」由得具足如是相狀作意力故，奢摩他道極易清淨。謂由奢摩他心一境性住定之後，速能引起身心輕安。輕安轉增，如彼輕安增長之量，便增爾許心一境性妙奢摩他，互相輾轉能增長故。如《聲聞地》云：「如如增長身心輕安，如是如是於所緣境心一境性，轉得增長。如如增長心一境性，如是如是轉復增長身心輕安。心一境性及以輕安，如是二法輾轉相依輾轉相屬。」總之若心得堪能者，風心同轉，故風亦堪能。爾時其身，便起微妙殊勝輕安。此若生起，心上便生勝三摩地。復由此故，其風成辦殊勝堪能，故能引發身心輕安，仍如前說。

第二斷疑者，如是前說第九心時，不須策勵勤加功用，心任運轉趣三摩地，無諸分別，又盡滅除微細沉沒，具明顯力。又如前身輕安時說，由其風大堪能力故，能與身心勝妙安樂。此三摩地又如前於相狀時說，貪欲等蓋諸隨煩惱多不現行，雖從定起不離輕安。若生具此功德之定，於五道中立為何道？答：若生如是妙三摩地，昔及現在總有多人立為入大乘道，尤由隨順生輕安風，一切身中安樂充滿，依此身心起大調適。此又具足無諸分別、最極明顯二種殊勝，故許為無上瑜伽中備諸德相圓滿次第微妙瑜伽。然依慈尊、無著等諸大教典及《中觀修次》等，明顯開示修定次第，定量諸論而觀察之，此三摩地尚未能入小乘之道，何況大乘？《聲聞地》說，即修根本第一靜慮觀粗靜相諸世間道，皆依此定而引發故。外道諸仙由世間道，於無所有以下諸地能離欲者，皆須依此而趣上地。是故此定是內外道二所共同。若無顛倒達無我見及善覺了三有過失，厭離生死希求解脫，由出離心所攝持者，是解脫道。若菩提心之所攝持，亦能轉成大乘之道。如與畜生一搏之食，所行布施及護一戒，若由彼二意樂攝持，如其次第，便成解脫及一切智道之資糧。然今非觀察，由餘道攝持趣與不趣能證解脫及一切種智道，是就此定自性觀察為趣何道。又中觀師與唯識師抉擇毗鉢舍那所觀境時，雖有不同，然總明止觀及於相續生彼證德全無不合。故無著菩薩于《菩薩地》及《攝抉擇分》、《集論》、《聲聞地》中別分止觀二中，若修止者，說由九心次第引發。此復于《聲聞地》抉擇最廣，然不許彼定即是修毗鉢舍那法，故諸論中離九住心，別說修毗鉢舍那法，《聲聞地》亦別說修觀法故。如是《中觀修次》及《般若波羅蜜多教授論》等，亦以九心為奢摩他道，別說毗鉢舍那道。慈氏五論所說諸義，除無著菩薩所解之外更無所餘。故於此事，一切大轍同一意趣。

若謂《聲聞地》所說者，雖有安樂明顯，然無甚深無分別相，唯是寂止，若有無分別即空三摩

地。所言甚深無分別者，深義云何？為由觀慧正見決定，次於其上無分別住耶？抑不思擇無分別住耶？初者吾等亦許如此即是空三摩地。若汝許此，則應分別有無實性見解二類。若有彼見補特伽羅，次住見上修無分別，是修甚深空三摩地。若無彼見補特伽羅，唯不分別而修，則非修習甚深空性。理應如是分別宣說，不應宣說凡無思惟一切癡修皆是無緣，或於無相或於空性修靜慮師。若謂無論有無了悟空性正見，但若心無分別，全不思擇，一切止修皆是空定，則前所引《聲聞地》說奢摩他品諸三摩地，雖非所欲，亦應許為空三摩地。由彼定時除念正知勢力微時，略起觀察，餘時全不略起分別，謂此是此非，故諸能引正奢摩他妙三摩地。《解深密經》說緣無分別影像。《聲聞地》亦云：「彼於爾時成無分別影像所緣，即於如是所緣影像，一向一趣安住正念，不復觀察，不復思擇，不極思擇，不遍尋思，不遍伺察。」止觀二中於奢摩他，作是說故。《聲聞地》又云：「又若汝心雖得寂止，由失念故及由串習諸相尋思，隨煩惱等諸過失故，如鏡中面所緣影像數現在前，隨所生起，即更當修不念作意，謂先所見諸過患相增上力故，即於如是所緣境像，由所修習不念作意，除遣散滅，當令畢竟不現在前。」此亦是於修止時說。諸定量論皆說修奢摩他時，不觀察修，唯安住修，故許一切不分別修，皆是修空。實為智者所應笑處，尤其說修不念作意皆是修空，《聲聞地》文善為破除。又《修次初編》云：「奢摩他自性者，唯是心一境性，故此即是一切奢摩他總相。」《慧度教授論》云：「應當遠離緣慮種種心相意言，修奢摩他。」意言者，謂分別此是此等。又《寶雲經》說，奢摩他是心一境性，已引如是眾多經論，曾經多次說奢摩他全無分別。故無分別略有二種，謂修空無分別，及於空性全未悟解諸無分別。故不應執凡有一切安樂明顯無分別者，皆是修空。此等乃是略示方隅，應善策勵了知慈尊及無著等所解，修止觀法。若不爾者，尚未得止，便於少分無分別定，誤為能斷三有根本毗鉢舍那。於此起慢，謂修無緣，空度時日，定欺自他。定量智者所造論中，說於新修奢摩他時，唯應止修無分別住，初修觀時，以觀察慧思擇而修。若執一切分別，皆是實執，舍此一切，即違一切定量經論，未得無謬無我正見。凡無分別，皆是修甚深空義毗鉢舍那，純粹支那堪布修法，細觀三編《修次第》中自當了知。

〔科〕已二 顯示依奢摩他趣總道軌

第二顯示依奢摩他趣總道軌。如是已得如前所說無分別三摩地作意，又有明顯無分別等殊勝差別，唯應修此無分別耶？答：于相續中引發如此妙三摩地，是為引生能斷煩惱毗鉢舍那。若不依此，令生毗鉢舍那，任如何修此三摩地，尚不能斷欲界煩惱，況能盡斷一切煩惱，故當更修毗鉢舍那。此復有二：一、能暫伏煩惱現行，趣世間道毗鉢舍那。二、能永斷煩惱種子，趣出世道毗鉢舍那。除此更無上進方便。如《聲聞地》云：「已得作意諸瑜伽師，已入如是少分樂斷，從此已後唯有二趣更無所餘。何等為二？一者世間，二出世間。」如是已得正奢摩他，或作意者，或欲修習世間道毗鉢舍那，或欲修出世道毗鉢舍那，皆於先得奢摩他道應多修習。如是修故，所有輕安心一境性皆得增長，其奢摩他亦極堅固。又應善巧止觀眾相，後於二道隨樂何往，即於彼道發起加行。如《聲聞地》云：「彼初修業諸瑜伽師，由有作意，或念我當往世間趣，或念我當往出世趣。復多修習如是作意，如於此極多修習，如是如是所有輕安心一境性，經歷彼彼日夜等位轉復增廣。若此作意堅固相續，強盛而轉，發起清淨所緣勝解，於止觀品善取其相，彼於爾時或世間道或出世道，隨所樂往，即當於彼發起加行。」其中世間毗鉢舍那修粗靜相，謂觀下地粗性、上地靜性。其出世間毗鉢舍那，《聲聞地》所說者，謂於四諦觀無常等十六行相，主要通達補特伽羅無我正見。

若得前說奢摩他作意，有幾種補特伽羅，於現法中不趣出世道而趣世間道？如《聲聞地》云：「問，此中幾種補特伽羅，即於現法樂往世間道非出世道？答：略有四種：一、一切外道，二、於正法中根性鈍劣先修止行，三、根性雖利善根未熟，四、一切菩薩樂當來世證大菩提非於現法。」

外道瑜伽師一切得如前說奢摩他者，然於無我無觀察慧觀擇而修，彼於無我不信解故，或唯修此無分別止，或更進修粗靜行相毗鉢舍那，故唯能往世間之道。又正法中佛諸弟子，若是鈍根，於奢摩他先多修習，故不樂修於無我義觀慧思擇，或雖樂修，然不能了真無我義，故於現法亦唯能往世間之道。以唯修住分，或唯能修粗靜行相毗鉢舍那故，又諸利根佛弟子眾，雖能悟解真無我義，若諦現觀善根未熟，則於現法亦不能生諸出世間無漏聖道，故名唯往世間道，非緣無我不能修習毗鉢舍那。又菩薩成佛，雖一生補處亦必來世，於最後有從加行道四道俱生，於一生補處時聖道不起，故於現法唯往世間道，非未通達真無我義。如《俱舍論》云：「佛麟喻菩提，依邊定一坐，前順解脫分。」此順小乘教成佛道理，非無著菩薩自許如是。由是外道修粗靜相伏煩惱現行，內佛弟子修無我義斷煩惱根本，皆須先得如前所說奢摩他定。故前所說此奢摩他是內外道諸瑜伽師伏斷煩惱所依根本。

又大小乘諸瑜伽師亦皆須修此三摩地，即大乘中若顯密乘諸瑜伽師，一切皆須修奢摩他，故此奢摩他是一切修觀行者共所行道，最要根本。又咒教所說奢摩他，唯除少分所緣差別，謂緣形像，或緣三昧耶相，或種子字等，及除少分生定方便差別而外，其斷懈怠等三摩地五種過失，及能對治依止正念及正知等，其次獲得第九住心，從此引發妙輕安等，一切皆共。此三摩地極其寬廣，故《解深密經》密意宣說，大乘小乘一切等持，皆是止觀三摩地攝。故欲善巧諸三摩地，應當善巧止觀二法。

生此三摩地奢摩他作意，義雖多種，然主要者是為引發毗鉢舍那之證德。毗鉢舍那又有二種：一、內外大小乘所共，能暫伏煩惱現行粗靜行相毗鉢舍那；二、唯佛弟子內道別法，畢竟斷除煩惱種子，修習無我真實行相毗鉢舍那。前是圓滿支分，非必不可少，後是必不可少之支。故求解脫者，應生能證無我真實毗鉢舍那。以若得前說第一靜慮未到地攝正奢摩他，縱未獲得以上靜慮及無色奢摩他，然即依彼止修習勝觀，亦能脫離一切生死繫縛而得解脫。若未通達未能修習無我真實，僅由前說正奢摩他，及依彼所發世間毗鉢舍那，斷無所有下一切現行煩惱得有頂心，然終不能脫離生死。如《贊應贊論》中贊置答云：「未入佛正法，癡盲諸眾生，乃至上有頂，仍苦感三有。若隨佛教行，雖未得本定，諸魔勤看守，而能斷三有。」故預流、一來，一切能得聖道毗鉢舍那所依之奢摩他，即前所說第一靜慮近分所攝正奢摩他。如是當知一切頓證諸阿羅漢，皆依前說正奢摩他而勤修習毗鉢舍那，證阿羅漢，故若身中未得前說奢摩他定，必不得生緣如所有或盡所有毗鉢舍那真實證德，後當廣說。故修無上瑜伽觀行師，雖不必生緣所有粗靜行相毗鉢舍那，及彼所引正奢摩他，然必須生一正奢摩他。初生之時，亦是生起圓滿二次第中初次第時生。總應先生正奢摩他，次即依彼或由粗靜行相毗鉢舍那，漸進諸道乃至有頂，或由無我真實行相毗鉢舍那，漸行五道而趣解脫或一切智，是佛教中總印所印。故隨修何種瑜伽，皆不應違越，是謂總顯依奢摩他趣上道軌。

〔科〕已三 顯示別趣世間道軌分二

午一 顯往粗靜相道須得正奢摩他

午二 依奢摩他離欲之理

今午一 顯往粗靜相道須得正奢摩他

由了相門修粗靜相道，須得前說正奢摩他。如《莊嚴經論》云：「由此令彼增，由增極遠行，而得根本住。」謂得前說第九住心及諸輕安，由此增長彼三摩地，依此引發根本靜慮。又從第九心

乃至未得作意時，說名作意初修業者。從得作意，為淨煩惱修習了相作意時，名淨煩惱初修業者。故修了相，是先已得作意。如《聲聞地》云：「云何作意初修業者？謂專注一緣勤修作意，乃至未得所作作意，未能觸證心一境性，是名作意初修業者。云何淨煩惱初修業者，謂已證得所修作意，於諸煩惱欲淨其心，發起攝受正勤修習了相作意。」《第四瑜伽》卷首亦說已得作意，次修世間及出世間離欲道故。又先具足如前所說正奢摩他，次修世間及出世間毗鉢舍那。暫伏永斷煩惱之理，於餘對法論中未見明顯如此廣說。故昔善巧大小對法諸先覺等，於此先修專住一緣正奢摩他，及依此故，暫伏永斷煩惱之理，皆未能顯。若未善解《聲聞地》義，便覺靜慮無色最下之道，是初靜慮之近分。於彼說有六種作意，初是了相。故起誤解謂初生近分攝心，即了相作意，若如是計極不應理。以若未得正奢摩他，必不能生初靜慮之近分，未得近分，定不能得奢摩他故。了相作意是觀察修，由修習此，若先未得正奢摩他不能新生故。又如先引《本地分》說，欲界心一境性無諸輕安。《解深密經》等說，未得輕安即不得止。故未得近分即未能得正奢摩他，故初近分六作意之最初者，是修近分所攝毗鉢舍那之首，非初近分之最初，其前尚有近分所攝奢摩他故。未得初近分所攝三摩地前，一切等持皆是欲界心一境性。若依諸大教典之義，得奢摩他者亦極稀少，況云能得毗鉢舍那。

〔科〕午二 依奢摩他離欲之理

第二依奢摩他離欲之理。惟修前說，具足明顯無分別等眾多殊勝正奢摩他，全不修習二種勝觀，且不能伏欲界所有現行煩惱，況能永斷煩惱種子及所知障？故欲離欲界，欲得初靜慮者，應依此止而修勝觀。前說修奢摩他能伏煩惱現行，豈不相違？答：無有過失。前依世間毗鉢舍那悉皆攝為奢摩他而說，此依二種毗鉢舍那前行初禪近分所攝奢摩他說。能引離欲毗鉢舍那略有二種，謂由諦行相及由粗靜相離欲之理，此說由其後道離欲。修此之身，謂未少得無我正見諸外道眾，及正法中具足無我見者二所共修。彼修何道而斷煩惱？如《聲聞地》云：「為離欲界欲勤修觀行，諸瑜伽師由七作意，方能獲得離欲界欲。何等為七？謂了相、勝解、遠離、攝樂、觀察、加行究竟、加行究竟果作意。」最後作意是證離欲根本定時所有作意，即所修果，前六作意是能修因。

若此非由修無我義而斷煩惱，為抉擇修習何義而斷煩惱耶？雖由此道亦伏欲界餘惑現行，然唯說名離欲界欲。故主要者，謂由修習欲貪對治而斷煩惱。其欲貪者，此為貪欲五種欲塵，故能對治，是於欲塵多觀過患。違貪欲相而善修習，由能於欲界離欲。此雖無倒了解諸欲過失及初靜慮功德，而有堅固了相定解。若先未得正奢摩他，隨久觀修此二德失，然終不能斷除煩惱。又雖已得正奢摩他，若無明了觀察，隨修幾久，亦定不能斷除煩惱。故須雙修止觀方能斷除。此一切伏斷煩惱共同建立。如是別思上下諸地功德過失善了其相，時為聞成，時為思成，故此作意聞思間雜。由如是修超過聞思，唯有修相一向勝解粗靜之義，是名勝解作意。《聲聞地》云：「于所緣相修奢摩他毗鉢舍那。」第六作意時亦云：「修奢摩他、毗鉢舍那。」初作意時說緣義等六事，此於餘處毗鉢舍那中亦多宣說，是故此等雖非修習無我正見，然是毗鉢舍那亦不相違。故此諸作意之時，是由雙修止觀而斷煩惱。修習之理，謂若分辨粗靜之義數數觀察，即是修習毗鉢舍那，觀察之後於粗靜義一趣安住，即是修習正奢摩他。如是所修初、二作意，是為厭壞對治。如是輾轉修習止觀，由修習故，若時生起欲界上品煩惱對治，是名遠離作意。又由間雜薰修止觀，若能伏斷中品煩惱，是名攝樂作意。次若觀見能障善行欲界煩惱，住定出定皆不現行，不應粗尋便謂我今已斷煩惱，當更審察，為我實於諸欲尚未離欲而不行耶？抑由離欲而不行耶？作是念已，為醒覺故，隨於一種可愛淨境攀緣思惟，若見貪欲仍可生起，為斷彼故喜樂修習，是名為觀察作意。由此能舍未斷，謂斷諸增上慢。次更如前於粗靜義別別觀察，於觀察後安住一趣，由善薰修此二事故，若時生起欲界下品煩

惱對治，是名加行究竟作意。第三、第四、第六作意，是能伏斷煩惱對治。

如是若斷軟品煩惱，即是摧壞一切欲界煩惱現行，暫無少分而能現起，然非畢竟永害種子。由此能離無所有處以下諸欲，然尚不能滅除有頂現行煩惱，何況能得永度生死？然依靜慮，亦能獲得五種神通，恐繁不錄，如《聲聞地》，極廣宣說，應當了知。現在無修此等根本靜慮之理，故亦無有錯誤引導，然於此等若真了解，則於餘定亦斷歧途最為利益。如是四種靜慮、四無色定及五神通，與外道共，唯得此定非但不能脫離生死，反於生死而為繫縛，故於奢摩他不應喜足，更當尋求真無我見毗鉢舍那。縱未廣知修初靜慮等根本定法，然於前說修奢摩他，或名作意法，定當了知。此是《般若波羅蜜多甚深經》等所說九種住心，《中觀修次》之所建立，如前已引。又《莊嚴經論》及無著菩薩，于《菩薩地大乘對法攝抉擇分》解彼意趣。又《攝抉擇分》于止觀二法，指《聲聞地》，故《聲聞地》解釋最廣。又此諸義，《中觀修次論》及《慧度教授論》亦曾宣說。又《辨中邊論》說，由八斷行斷五過理，修奢摩他法。今善觀彼等諸心要義，略示一二，全無杜撰。現在修靜慮者，且無此等之名。又有一類先學論時，雖知其名，然未善其義，後修行時，見無所須棄而修餘。又有眾多略得止品所攝正定，便謂已得空三摩地，或得內外所共第九住心定，便謂已得無上瑜伽具眾德相圓滿次第，及謂已得根本、後得合雜無間無分別智，皆是未得善解之相。若於上說善得定解，則不因其假說修無所緣，無相了義，美妙名稱而生誤解。若能實知此定之義，便能了知歧非歧途，故於此諸定量教說修三摩地次第，應當善巧。

經及廣釋論善說修定軌，因文簡直故狹慧未能解，

反謂此經論無無分別教，不於有處求無處求謂得，

尚且未能辨內外定差別，況能善分辨小乘及大乘，

顯教與密教三摩地差別，見此故顯說大論修定法。

久習大論友莫舍自珍寶，而取他假石願識寶自有。

佛見除汝學別無教授義，贊聞住林樂願觀察彼義。

無分別止道修法與修量，未得善了解劬勞修定師，

尚須依智者如實知修法，否則暫休息於教損害小。

慈尊無著論所說修止法，為聖教久住故今略解釋。

已釋上士道次第中，學菩薩行，於奢摩他靜慮自性如何學法。

菩提道次第廣論卷十六終

菩提道次第廣論卷十七

如是唯以如前已說正奢摩他，心於一緣如其所欲安置而住無諸分別，復離沉沒具足明顯，又具喜樂勝利差別，不應喜足。應於實義，無倒引發決定勝慧，而更修習毗鉢舍那。若不爾者，其三摩地與外道共。唯修習彼，如外道道，終不能斷煩惱種子，解脫三有。如《修次初篇》云：「如是於

所緣境心堅固已，應以智慧而善觀察，若能發生智慧光明，乃能永害愚癡種子。若不爾者，如諸外道，惟三摩地不能斷惑。」如經亦云：「世人雖修三摩地，然彼不能壞我想，其後仍為煩惱惱，如增上行修此定。」此中說言「雖修三摩地」者，謂如前說，具無分別明等差別妙三摩地，雖修習此，然終不能斷除我執，故云「然彼不能壞我想。」由其我執未能斷故，其後仍當生諸煩惱，故云「其後仍為煩惱惱。」若爾由修何等，能得解脫耶，即前引經無間又云：「設若於法觀無我。」謂若觀察無我之法，能生智慧了無我義。又云：「既觀察已若修習。」謂已獲得無我見者，若能修習無我正見。又云：「此因能得涅槃果。」謂此因即能得涅槃果。如由修此能得解脫，若修余法能解脫否，又云：「由諸余因不能靜。」謂除此外而修餘道，若全無此，若及煩惱不能寂靜。此言明顯，唯無我慧乃能永斷三有根本。《修次論》中，亦引此文破和尚執，故於此義當獲定解。

外道諸仙亦有定通等德，然由缺乏無我正見，故終不能略越生死。如是前引《菩薩藏經》亦云：「未知經說諸真實義，唯三摩地而生喜足，即便於此起增上慢，謂是修習甚深義道，故終不能解脫生死。故我於此密意說云，由從他聞解脫生死。」此是大師自取密意顯了宣說。從他聞者，謂從他聞解釋無我。又此定為破除邪執，謂外不從善知識所，聽聞思惟無我深義，內自能生，故說「從他聞」等。

總諸佛語，有者直顯真實性義，未直顯者，亦唯間接令於實性趣向臨入。乃至未發真實慧光，不能滅除愚痴黑暗，發則能除。故唯由其心一境性奢摩他者，智不能淨，亦不能滅愚痴黑暗，故當尋求達真實性無我空義，定解智慧。如是思已，定須求慧，如《修次中篇》云：「其次成就奢摩他已，應當修習毗鉢舍那。當如是思，世尊所有一切言教皆是善說，或有現前顯示真實，或有間接趣向真實。若知真實，便能永離一切見網，如發光明便除黑暗。惟奢摩他，智不能淨，亦不能遣諸障黑闇。若以智慧善修真實，即能淨智，能證真實。唯以智慧正斷諸障，是故我當住奢摩他，而以智慧遍求真實，不應唯由奢摩他故便生喜足。云何真實，謂於勝義一切有事，由補特伽羅及法二我空性。」又此真實，是諸度中慧度所證，非靜慮等所能通達。莫於靜慮誤為慧度，更須生慧。如《解深密經》云：「世尊，菩薩以何等波羅密多，取一切法無自性性。觀自在，以般若波羅密多取。」前引《修信大乘經》，亦於此義密意說云：「若諸菩薩不住般若信解大乘，於大乘中隨修何行，我終不說能得出離。」

〔科〕卯二 學習毗鉢舍那之法分四

辰一 依止毗鉢舍那資糧

辰二 毗鉢舍那所有差別

辰三 修習毗鉢舍那之法

辰四 由修習故毗鉢舍那成就之量。

今辰一 依止毗鉢舍那資糧

親近無倒了達佛語宗要智者，聽聞無垢清淨經論，由聞思慧引發通達真實正見，是必不可少毗鉢舍那正因資糧。若於實義無決定見，必不能生通達如所有性毗鉢舍那故。又此正見，要依了義而善尋求，不依不了義，故須先知了不了義所有差別，乃能解悟了義經義。此若不依定量大轍解密意論，如同生盲又無導者而往險處，故當依止無倒釋論。為當依止何等釋論，謂佛世尊於多經續明了

授記，能解深義聖教心藏，遠離一切有無二邊，曰聖龍猛遍揚三處，應依彼論而求通達空性見解。

〔科〕 辰一 依止毗鉢舍那資糧分三

巳一 明了義不了義經

巳二 如何解釋龍猛意趣

巳三 決擇空性正見之法。

今巳一 明了義不了義經

諸欲通達真實性者，須依佛語。然諸佛語由種種機，意樂增上亦有種種，當依何等求深義耶，謂當依止了義佛語通達真實。若爾何等名為了義，何等名為不了義耶。答，此就所詮安立。詮顯勝義是名了義，詮顯世俗應知即為不了義經。如《無盡慧經》云：「何等名為了義契經，何等名為不了義經。若有安立顯示世俗，此等即名不了義經，若有安立顯示勝義，此等即名了義契經。若有顯示種種字句，此等即名不了義經，若有顯示甚深難見難可通達，此等是名了義契經。」

若由顯示世俗成不了義，顯示世俗其理云何，又由顯示勝義而成了義，顯示勝義復云何顯。即彼經中明顯宣說，如彼經云：「若有由其種種名言，宣說有我，有情，命者，養者，士夫，補特伽羅，意生，儒童，作者，受者，於無我中顯似有我，此等名為不了義經。若有顯示空性，無相，無願，無作，無生，不生，無有情，無命者，無補特伽羅，及無我等諸解脫門，此等是名了義契經。」此說開示無我及無生等，斷絕戲論是名了義，宣說我等是不了義。故亦應知無我無生等是為勝義，生等是世俗。《三摩地王經》云：「當知善逝宣說空，是為了義經差別，若說有情數取士，其法皆是不了義。」《中觀光明論》云：「是故應知，唯說勝義是名了義，與此相違是不了義。」《入一切佛境智慧光明莊嚴經》云：「所有了義是名勝義。」《無盡慧經》說無生等是名了義，故定應知唯無生等說名勝義。故中觀理聚及諸解釋，應知如實宣說了義，以廣決擇離生滅等一切戲論真勝義故。何故如是二種宣說，而名了義不了義耶，謂由此義不能更於餘引轉故名為了義，或義定了。此義即是真實性義，過此已去不可引轉，所決擇事到究竟故。諸餘補特伽羅除此不可引顯餘義，由其具足能成量故。如《中觀光明論》云：「何等名為了義，謂有正量依於勝義增上而說，此義除此，餘人不能向餘引故」由此宣說之力，其不了義亦能了解，謂若此義不可如言而取，須引餘義釋其密意，或雖可如言而取，然彼非是究竟真實，除彼更須求彼真實，故非了義，或義未了。

有作是說，諸了義經是如實說，故若彼經宣說無生無補特伽羅等，應須執為全無有生補特伽羅。若不爾者應非了義，以其言聲非如實故。然不應理，如是說法大師，現見眾多了義之經，遮生等時加勝義簡別。若有一處已加簡別，於未加者亦應例加，是共法故。又此即是彼法真實，豈能成立如是說者為非了義。若不爾者，總破生故亦別破句，故不能立如是宣說了義之經。故經或論，若不就其前後所說總體之理，唯由其中少分語句不可如言而取義者，應知不壞為了義經。又若彼語縱可如言而取其義，然亦不成非不了義。

〔科〕 巳二 如何解釋龍猛意趣

第二如何解釋龍猛意趣？《般若經》等宣說諸法，皆無自性無生滅等，其能無倒解釋經者厥為龍猛。解彼意趣有何次第？答，佛護，清辨，月稱，靜命等大中觀師，皆依聖天為量，等同龍猛。

故彼父子是餘中觀師所依根源，故諸先覺稱彼二師名根本中觀師，稱諸餘者名隨持中觀師。

又有一類先覺知識作如是言：「就立名言而立名者，略於二類大中觀師，謂於名言許外境者，名經部行中觀師，及於名言不許外境者，名瑜伽行中觀師。就立勝義亦立二名，謂許勝義諦現空雙聚，名理成如幻，及許勝義諦唯於現境斷絕戲論，名極無所住。」二中初者許是靜命論師及蓮華戒等。其如幻及極無所住之名，印度論師亦有許者。總其印藏自許為中觀之論師，雖亦略有如是許者，然僅決擇龍猛菩薩弟子之中大中觀師有何宗派，若諸細流誰能盡說。又其覺慧大譯師云：「就勝義門所立二宗，是令愚者覺其希有。」此說極善，以彼所說，唯就理智比量所量之義為勝義諦。理智所量順勝義諦故，假名勝義。《中觀莊嚴論》及《光明論》俱宣說故。又諸餘大中觀師，亦不許唯以正理斷除戲論便為勝義諦，故非善說。

智軍論師云：「聖父子所造《中觀論》中，未明外境有無之理，其後清辨論師破唯識宗，於名言中建立許有外境之宗。次靜命論師依瑜伽行教，於名言中說無外境，於勝義中說心無性，別立中觀之理。故出二種中觀論師，前者名為經部行中觀師，後者名為瑜伽行中觀師。」次第實爾，然月稱論師雖於名言許外境有，然不隨順餘宗門徑，故不可名經部行者。如有說同婆沙師，亦極非理。雪山聚中後宏教時，有諸智者於中觀師安立二名，曰應成師及自續師。此順《明顯句論》，非出杜撰。故就名言許不許外境定為二類。若就自心引發定解勝義空性之正見而立名，亦定為應成自續之二。

若爾，於此諸大論師應隨誰行，而求聖者父子意趣。大依怙尊宗於月稱論師派。又此教授隨行尊者之諸大先覺，亦於此派為所宗尚。月稱論師于《中觀論》諸解釋中，唯見佛護論師圓滿解釋聖者意趣，以彼為本，更多采取清辨論師所有善說，略有非理亦為破除，而正解釋聖者密意。彼二論師所有釋論，解說聖者父子之論最為殊勝，故今當隨行佛護論師月稱論師，決擇聖者所有密意。

〔科〕已三 決擇空性正見之法分二

午一 悟入真實義之次第

午二 正決擇真實義

今午一 悟入真實義之次第

何者名為所應現證實性涅槃及能證得涅槃之方便，其悟入真實又從何門而悟入耶？答，若內若外種種諸法，實非真實現似真實，即此一切並諸習氣永寂滅故，於一切種悉皆滅盡我我所執，是為此中所應證得實性法身。如何悟入真實之次第者，謂先當思惟生死過患令意厭離，於彼生死生棄舍欲。次見若未永滅其因，則終不能得還滅果，便念何事為生死本。由求其本，便於薩迦耶見或曰無明，為受生死根本之理。須由至心引生定解，發生真實斷彼欲樂。次見若滅薩迦耶見，必賴發生智慧，通達無彼所執之我，故見必須破除其我。次依教理觀察其我，有則有害，能成其無而獲定解，是求解脫者，不容或少之方便。

如是於我我所無少自性獲定見已，由修此義而得法身。如《明顯句論》云：「若諸煩惱業身作者及諸果報，此等一切皆非真實，然如尋香城等惑諸愚夫，實非真實現真實相。又於此中何為真實，於真實義云何悟入耶。茲當宣說，由內外法不可得故，則於內外永盡一切種我我所執，是為此中真實性義。悟入真實者，慧見無餘煩惱過，皆從薩迦耶見生，通達我為此緣境，故瑜伽師當滅

我，此等應從入《中論求》。」又云：「修觀行者，若於真實起悟入欲，而欲無餘永斷煩惱及諸過失，應如是觀何者為此生死之本。彼若如是正觀察已，則見生死以薩迦耶見而為其本。又見我是薩迦耶見所緣境界，由我不可得故，則能斷除薩迦耶見。由斷彼故，永斷煩惱及諸過失。故於最初唯應於我諦審觀察，何為我執所緣之境，何等名我。」

又於無量各別之法，佛說無量破除自性之理，然修觀行者悟入之時，應略決擇修習我及我所悉無自性。此是《中論》第十八品之義，月稱論師依佛護論師所說而建立。《入中論》說補特伽羅無我，亦即廣釋第十八品之義。若謂此中，豈非宣說悟入大乘真實之法，故唯滅盡我我所執，非是所得真實性義。又唯決擇我及我所悉無自性，亦未決擇諸法無我，故名悟入真實之道不應正理。答曰：無過。於一切種永滅我我所執略有二種，一若以煩惱更不生理而永斷者，雖於小乘亦容共有，然由永斷內外諸法戲論之相，皆無可得，即是法身。又若通達我無自性，於彼支分諸蘊亦能滅除有自性執，譬如燒車則亦燒毀輪等支分。如《明顯句論》云：「依緣假立，諸具無明顛倒執者著為我事，即是能取五蘊為性，然所執我為有蘊相耶，為無蘊相耶，求解脫者當善觀察。若一切種善觀察已，求解脫者見無所得。故於彼云：『我性且非有，豈能有我所。』由我不可得故，則其我所我施設處亦極不可得，猶如燒車，其車支分亦為燒毀，全無所得。如是諸觀行師，若時通達無我，爾時亦能通達蘊事我所皆無有我。」此說於我達無性時，亦能通達我所諸蘊無我無性。《入中論》釋云：「由緣色等自性成顛倒故，亦不能達補特伽羅無我，以於諸蘊施設我事而緣執故。如云，乃至有蘊執，爾時有我執。」此說未達蘊無自性，不能通達補特伽羅無我性故。

若即通達補特伽羅無自性慧，而是通達蘊無性慧，則有通達二種無我二種覺慧成一之過。法與補特伽羅二各別故，能達彼二無性，二慧亦應各別，如達瓶柱無常之慧。若即通達補特伽羅無自性慧，不能通達蘊無自性，則正通達補特伽羅無我之時，如何安立亦能通達蘊無自性耶。初問非許，當釋後問。謂正通達補特伽羅無自性慧，雖不即執蘊無自性，然即由此慧不待餘緣能引定智，決定諸蘊皆無自性，能斷蘊上增益自性諸增益執。故說通達補特伽羅無自性時，亦能通達蘊無自性。如佛護論云：「屬我所有名曰我所，若我且無，由無我故何能更云此是我之所有。」譬如定知無石女兒，雖不即由此慧執云無彼耳等，然能斷除計有耳等增益妄執。故若定知無真實我，則能滅除執彼眼等真實有故。

若爾自部說實事宗，許補特伽羅為假有者，亦皆不許補特伽羅為勝義有，則彼諸師亦當通達眼等諸法皆無自性。若如是者，眼及苗等諸粗顯法，彼等亦皆許為假有，亦應通達皆無自性。若謂實爾，違汝自許，應不更成苗等無實。善惡業道亦應建立於相續上，應許相續是無自性。如《顯義論》云：「若同夢者，無十不善及布施等，則未睡時豈非同於已睡之時。」則中觀師說彼如夢無實之時應無駁難，故說實事自宗說勝義世俗成與不成，與中觀宗說世俗勝義成與不成極不相順。故彼諸師世俗所許諸法，由中觀師自量斷之成勝義有，彼師許為勝義有者，中觀義成世俗有，全無所違，應詳辨別。又彼諸師所許假有補特伽羅與此論師所許假有補特伽羅，二名雖同，其義各異。以此論師說彼諸師，皆無通達補特伽羅無我見故。由未通達諸法無我，亦不能達補特伽羅無我義故。故此論師，許其乃至未舍諸蘊實有之宗，亦執補特伽羅實有，彼宗諸師未能通達補特伽羅勝義無故。

〔科〕午二 正決擇真實義分三

未一 正明正理所破分三

申一 必須善明所破之因相

申二 遮遣余派未明所破而妄破除

申三 自派明顯所破之理。

未二 破所破時應成能立以誰而破

未三 依其能破於相續中生見之法

今申一 必須善明所破之因相

譬如說此補特伽羅決定無有，必須先識其所無之補特伽羅，如是若說無我無性決定此義，亦須善知所無之我及其自性。若未現起所破總相，則其破彼亦難決定是無顛倒故。《入行論》云：「未觸假設事，非能取事無。」其所破之差別雖無邊際，然於總攝所破根本而破除者，則能滅一切所破除。又若不從究竟微細所破樞要而滅除者，有所餘存便墮有邊耽著實事，終久不能解脫三有。若未了知所破量齊破太過者，失壞因果緣起次第，墮斷滅邊，即由彼見引入惡趣，故應善明所破為要。此未善明，決定發生或是常見或斷見故。

〔科〕 申二 遮破他派未明所破而妄破除分二

酉一 明所破義遮破太過分二

戌一 說其所欲

戌二 顯其非理

酉二 明所破義遮破太狹

今戌一 說其所欲

現自許為釋中觀義者，多作是言，就真實義，觀察生等有無之理，從色乃至一切種智一切諸法，皆能破除。隨許何法，若以正理而正觀察，皆無塵許能忍觀察。由破一切有無四邊，非有一法此不攝故。又見真實之聖智，全不見有生滅繫縛解脫等法，如彼所量應是真實，故無生等。設許生等為能忍否觀察實性正理觀察，若能忍者，則有堪忍正理所觀之事，應成實事，若不堪忍，則理所破義而云是有，如何應理。如是若許有生等為量成不成，若有量成不應正理，見實性智見無生故。若許由名言眼識等成者，彼是能成之量不應道理，彼等是量已被破故。如《三摩地王經》云：「眼耳鼻非量，舌身意亦非，若諸根是量，聖道復益誰。」《入中論》云：「世間皆非量。」若雖無量成而許是有，既非自許亦非正理，故亦不成。又若許生，非勝義許須世俗許，此亦非理。《入中論》云：「于實性時由何理，破自他生不應理，即由彼理於名言，非理汝生由何成。」此說由於勝義破生正理，於名言中亦能破故。又若不許從自他等四句而生，則於勝義觀察四句破除生時應不能破，以除彼等有餘生故。若從四句隨一而生，不許餘三應從他生，此不應理。《入中論》云：「世間亦無從他生。」故破生時不應更加勝義簡別，《明顯句論》破加勝義簡別語故。此有一類雖於名言亦不許生等，餘者則於名言許有，然彼一切皆作如是暢亮宣說。由諸正理於諸法上破除自性，是此論師所宗無可疑賴，以雙於二諦破自性故。如是無性復有何法，故於所破冠加勝義簡別語者，唯

是中觀自續師軌。

〔科〕戌二 顯其非理分二

亥一 顯彼破壞中觀不共勝法分三

天一 明中觀勝法

天二 彼如何破壞

天三 諸中觀師如何答彼

亥二 顯所設難皆非能破

今天一 明中觀勝法

如《》六十正理論云：「此善願眾生，集修福智糧，獲得從福智，所出二殊勝。」由大乘行，令所化機於果位時獲二勝事，謂勝法身及勝色身。此於道時，須如前說方便般若，未單分離積集無量福智資糧。此復觀待至心定解世俗因果，從如此因生如此果，勝利過患信因果系，即於盡所有性獲得定解，及由至心定解諸法皆無自性如微塵許，即於如所有性獲得定解。若無此二，則於雙具方便智慧二分之道，不能至心而修學故。如是果位能得二身之因，有賴根本決擇正見，道無錯誤。其決擇正見之法，即無間所說雙於二諦獲決定解，除中觀師，任何補特伽羅皆見相違，無慧宣說無違之理。唯具深細賢明廣大觀慧中觀智者，善巧方便通達二諦，決擇令無相違氣息能得諸佛究竟密意。由此因緣，於自大師及佛聖教，生起希有最大恭敬，發清淨語，以大音聲數數宣告：「諸具慧者應知性空之空義，是緣起義，非作用空無事之義。」

諸說實事自部智者，雖善修習眾多明處，猶不能許中觀正見。故於中觀師作如是諍，若一切法皆無自性自體空者，則繫縛解脫生死涅槃一切建立皆無立處。如《中論》云：「若此悉皆空，應無生無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」此說若自性空，生滅四諦皆不應理。《迴諍論》云：「設若一切法，皆非有自性，汝語亦無性，不能破自性。」此說諍論若語無性，則不堪能破除自性成立無性。若無自性，則能生所生能破能立之作用皆不應理。此是由覺破自性理，能破一切能作所作，故相辯諍。故實事師與中觀師諍論二宗不共之事，唯諍性空可否安立生死涅槃一切建立。故無塵許自性之自體，然能許可能生所生及破立等生死涅槃一切建立，是乃中觀之勝法。如《中論》第二十四品云：「應成諸過失，於空不成過，汝破空成過，彼於我無過。若誰可有空，於彼一切成，若誰不許空，於彼皆不成。」此說於無性者，非但不犯「若一切皆空」等過，且於性空之宗有生滅等，於自性非空之宗反皆不成。如《明顯句論》云：「于我宗中，非但不犯所說眾過，其四諦等一切建立且極應理。」為顯此故，頌云「若誰可有空」引文而釋。又《中觀論》第二十六品，顯示十二緣起，順轉生起次第及逆轉還滅之次第，第二十五品重破自性，第二十四觀聖諦品，極廣決擇，自性不空，其生滅等生死涅槃一切建立不成之理，及自性空，彼等一切可成之理。故應了知，持此品義遍一切品。故現自許講中觀義者，說無性中能生所生等一切因果悉不得成，乃說實事之宗。

龍猛菩薩之所許，謂依如此如此因緣，生滅如此如此眾果，即應依此因果建立而求性空及中道義。如第二十四品云：「若緣起所生，即說彼為空，即依他假設，亦即是中道。若非依緣起，是法全非有，故若非性空，全非有是法。」此說性空能遍緣起，莫故違說，凡因緣生定有自性。《迴諍

論》云：「若誰有此空，彼有一切義，若誰無空性，彼一切非有。諸說空緣起，中道為一義，無等第一語，敬禮如是佛。」《七十空性論》云：「由一切諸法，自性皆是空，諸法是緣起，無等如來說。」《六十正理論》云：「諸不許緣起，著我或世間，彼遭常無常，惡見等所劫。若有許緣起，諸法有自性，常等過於彼，如何能不生。若有許緣起，諸法如水月，非真非顛倒，彼非見能奪。」《出世贊》云：「戲論說眾苦，自作及他作，俱作無因作，佛則說緣起。若法從緣起，佛即許是空，說法無自性，無等獅子吼。」此等唯說由緣起因故自性空，故緣起義現為無性空性之義，即是龍猛菩薩不共之宗。

若謂無性之空，是就中觀自宗安立，而緣起因果之建立，於自宗中不善安立，便謂就他而假立者，非緣起義。如云：「若誰可有空，於彼一切成。」此說何宗許無自性，即於彼宗生死涅槃一切緣起，皆應理故。若爾，許空性宗生死涅槃如何成耶。答，一切諸法自性空者，是由依因緣生起之理，故說彼空，後當廣釋。故於此宗緣起成立，此成立故苦亦成立，苦依因緣緣起建立，若無緣起，苦不成故。若有苦諦，生苦之集，滅苦之滅，能滅之道，亦皆應理，故有四諦。若有四諦，則於四諦，知斷證修亦皆成立。若有知等，則三寶等一切皆成。如《明顯句論》云：「若於誰宗，有一切法皆自性空，即於彼宗如所宣說此等一切皆可得成。云何得成，答，我因緣起故說是空，故誰有空，即有緣起，誰有緣起，則四聖諦於彼應理。云何應理，答，謂由緣起故乃有苦諦，非無緣起，彼無性故即為性空。若有苦者，苦集苦滅趣苦滅道，皆可成立，故知苦斷集證滅修道，亦得成立。若有知苦諦等，則有諸聖果，若有諸果住果亦成，若有住果則有諸向，若有住果及向即有僧寶。有諸聖諦，即有正法，若有正法及僧伽者，佛亦得成。是故三寶亦得成立，則世出世一切諸法差別證德一切皆成。諸法非法及其果報，並其世間一切名言亦皆得成。故云：若誰可有空，於彼一切成，若誰無空，則無緣起，故一切不成。」言成不成，應知是說彼等有無。又前引《回迴》諍論之諍，龍猛菩薩明顯答云，於無自性能作所作皆悉應理。《回迴》諍論云：「若法依緣起，即說彼為空，若法依緣起，即說無自性。」自釋中云：「汝由未解諸法空義，故汝難云：汝語無性故，應不能破諸法自性。然此是說，諸緣起法即是空性，何以故，是無自性故。諸緣起法其性非有，無自性故。何故無性，待因緣故。若法有性，則無因緣亦應恆有，然非如是，故無自性，故說為空。如是我語亦是緣起，故無自性，無自性故說空應理。如瓶衣等，是緣起故自性雖空，然能受取蜜水乳糜，及能遮蔽風寒日曝。如是我語，是緣起故雖無自性，然能善成諸法無性。故說『汝語無自性故，應不能破除一切法自性』，皆悉不成。」此極顯說，若有自性不待因緣，若待因緣定無自性，順行逆返及無性語，而能作為破立等事。由依因緣，染淨諸法生滅緣起與無自性隨順和合，固不待言，即此緣起，為達無性最無上因，當知惟是中觀智者所有勝法。若執緣起生滅定有自性，破自性理而破生滅緣起，如天變成魔，於能如實得中觀義作大障礙。故於諸法若見無有塵許自性引生定解，而就自宗於因果系全無引生定解之處，須就他許。若就自宗於因果上善引定解，而於無性自宗全無定解之處，而於無性取密意者，應知未得中觀正見。應於能得正見之因，淨護所受淨戒為本，多門策勵積集資糧，淨治罪障，親近善士勤求聞思。能於如是現空二事雙引定解者，至極少際，故極難得中觀正見。《中論》二十四品密意說云：「由知諸劣慧，難達此深法，故於說正法，能仁心退舍。」《寶鬘論》云：「且此不淨身，粗惡是現境，恆常而顯現，若尚不住心，爾時此正法，無所住深細，非現最甚深，於心何易轉，此法甚深故，知眾生難悟，故能仁成佛，欲舍不說法。」經論皆說極難通達。若不如此，僅於少數堪為定量之論，見說觀察瓶等與自支分，以一異理決擇無性而起誤解。便觀瓶等，於自支分嘴項等中為何事，若於彼中全無所得便起定解，謂瓶非有。次於觀者亦如是觀，則覺觀者亦定非有。爾時觀者且無所得，又由誰知瓶等為無。由是便謂非有非無，以相似理引顛倒解。若安立此為得正見誠乃易事。故具慧者應於了義經，及《中觀》等清淨釋論所

說空義即緣起義，中觀智者所有勝法，尤於佛護論師月稱論師，無餘盡解聖者父子所有密意，最微細處，謂依緣起，於無自性生定解法，及性空法現為因果之理。當生定解，他莫能轉。

〔科〕天二 彼如何破壞

第二彼說如何破此之理。如是龍猛菩薩之宗，謂諸法全無塵許自性，若由自性，生死涅槃一切建立皆不得成。然此建立不可不有，其縛脫等一切建立皆當安立，故亦定須許無自性。然汝等說，若一切法皆無自性，餘復何有，破除縛脫及生滅等不須更加勝義簡別，即由破除自性正理而能破除。故於無性安立縛脫及生滅等，應當審思云何非破。若謂論師就名言許繫縛解脫生死涅槃一切建立，我於名言亦許彼等故無過失，此非應理。月稱論師於名言中，亦許諸法全無自性，汝亦共許，若爾破除自性之理，於名言中亦須破彼自性故。又許破自性之理，能破繫縛及解脫等，故於名言亦破繫縛及解脫等，極為明顯。總許無性與繫縛解脫生滅等相違，則於性空之空，生死涅槃一切建立而應理者，隨於二諦皆不得成。故汝破壞中觀所有唯一勝法。若不許彼為相違者，許於所破全不簡別，以破自性之理而破生滅繫縛解脫等，全無正因。若以破自性之理而破因果，則無性中無生滅等，是與第二十四品「若此等皆空，應無生無滅，則諸四聖諦，於汝應皆無，」實事師宗所起爭論，及《迴爭論》中「設若一切法，皆非有自性，汝語亦無性，不能破自性，」實事師宗所起爭論，顯然無別。若謂性空不空，其生滅等皆不得成，我俱不許性空不空，故無過失者，此定非論義。《明顯句論》云：「其生滅等非但於我無不成過，其四諦等且極應理。」本論亦善分辨性空之宗，彼等皆成，不空之宗則皆不成。《入中論》云：「事空如像等，依緣非不許，如從空像等，能生彼相識，如是諸法空，然從空事生。」

又以正理破縛脫等，非於勝義而能破除，須於世俗中破，然於名言破除生死涅槃一切建立之中觀論師，誠為先所未有者。

菩提道次第廣論卷十七終

菩提道次第廣論卷十八

〔科〕天三 諸中觀師如何答彼

第三諸中觀師如何答覆。若諸法性空，生死涅槃所有因果不可安立，龍猛菩薩謂此爭論是中觀師破他之過，今向自擲應遮回耳。《中論》二十四品云：「汝將自諸過，欲轉為我過，如現乘馬上，而自忘其馬。若有見諸法，是由自性有，則汝見諸法，皆無有因緣。」又云：「若此不皆空，應無生無滅，則四聖諦等，於汝應皆無。」故謂若無自性餘更何有者，顯然未分苗無自性與苗全無二者差別，亦未能分苗有自性與苗芽有。故謂若有必有自性，若無自性則謂斷無。若非爾者，何故說破自性正理，能破於有及生滅等。如是若時許有苗等，爾時便說有自性苗，若全無性說斷無者，定墮二邊，與實事師全無差別。《四百論釋》云：「如實事師，若時說有諸法，爾時即說是有自性，若時無性，爾時便說諸法一切永無等同兔角。未出二邊，故此所樂一切難成。」乃至未解月稱論師所分，有無自性，與有無法四者差別，定墮二邊，不能通達中觀深義。謂以若無自性則全無法，於性空之空，全無安立因果之處，故墮斷邊。若許有法必許有性，則不能立因果如幻，實無自性現似有性，故墮常邊。若達一切法，本無自性如微塵許，不墮有邊。如是則於苗等諸法，非由作用空而為無事，有力能作各各所作，引決定智，遠離無邊。

《顯句論》中亦明了辨別無與無性，如云：「若汝立諸法皆無自性，如世尊說自所作業自受異熟，則彼一切皆為汝破，誹謗因果，故汝即是無見之主。答曰：我非無見，我是破除有無二邊，光顯能往般涅槃城無二之道。我亦非說斷無諸業作者果等。若爾云何，謂善安立彼無自性。若無自性，能作所作不應理故，過失仍在。此過非有，唯有自性不見作用故，唯無自性見有作用故。」此實事師謂若無自性以破自性理，即破從業生諸異熟，與許破自性理破因果者，所許無別。若破因果即成斷見之主，雖中觀師與實事師共同許可，然中觀師自不許為破除因果，而實事師覺破自性，亦定破因果，故說中觀師為斷無者或斷見者。藏地自許中觀師者，多許破自性理能破因果，順實事師，反說以理破壞因果是中觀宗，而起勝解。又答諍云：「我非無見，是破有無二邊顯解脫道。」餘文即明破有無理。其中說云：「我等非說無業果等。」是除無邊，謂若許無業果等，則成無見者，然我不許爾。其次問云：「若爾云何。」答云：「安立或許彼業果等全無自性。」是遣有邊。次云：「若無自性能作所作不應理故過失仍在。」是實事師諍云：「汝雖說云，非是無見是說無性，然前設過，若無自性因果不成，尚未能斷。」以於彼宗無性與無，二無差別，故如是諍。次答彼云：「因生果等，能作所作於有自性不可成立，唯於無性彼等乃成。」

《四百論釋》云：「我非說無事，是說緣起故。汝說有事耶，非唯說緣起故。汝何所說，宣說緣起。何為緣起義，謂無自性義。即自性無生義，能生性如幻現，陽燄影像，乾闥婆城，化夢果義，空無我義。」此顯由許緣起，能除有事無事二邊之理。此由說緣起義是自性無生，故能除有實事論。顯說能生如幻等果為緣起義，故能除無事論。言「有事」者，略有二義，謂自性義及作用義。實事師之有事，是有自性義，無事論之事，是有作用義。除彼二執即破自性，顯有因果如幻化故。又《四百論釋》云：「豈無緣過去境之念耶，誰云其無，我等非破緣起，如其所有即如是定解。論主已安立云，念謂於倒義，唯顛倒而生，故念所緣是過去事。若彼有性，其念由緣實有義故，亦可有性。若過去事全無自性，則緣彼念亦應無性，故云顛倒亦善成立。言顛倒者，是無自性及緣起義，非是餘義。事斷無義，非顛倒義。又過去事，非一切種全無所有，是所念故，見彼果故，亦非有性，應性常故，應可取故。」此說過去等事，既非全無，亦非有性，其顛倒虛妄義即緣起義，非無事義。故許諸法有自性者是實事論，或墮有邊，非說唯有法者，即實事論及實有師。如是若說內外諸法，由作用空為無事者是無事論，或墮無邊，非說彼無性者即墮無邊。

若未如是分別全無與無自性，有性與有之差別，而於破除有無邊時，但作是說，我非說無，是說非有，及非說有，是說非無者，純相違語，非能略說中觀深義。由破他時觀察有無自性等而破，自亦現許彼二決斷。而又許有俱非義故。隨於何事觀察自性，或有或無，於有無二，須能決斷，若第三聚非彼所攝，理不應觀自性有無。如同有說顯色中有，問青中有或黃中有。如是能斷自性有無決定者，須總於所知，能斷有無決定。如於諦實，能斷諦實一多決定者，須總於一多能得決定。能如是決斷者，須能遮第三聚，故許有俱非之法，實屬亂說。如《迴諍論》云：「若違無自性，應是有自性。」如是許者，隨於何法，皆不能遮第三聚法而得定數，唯懷疑惑，以於有無等決斷一品，則於他品不決斷故。

若許於是非等，無第三聚者，則於有無亦相同故。然彼說者，是于《中觀論》，宣說非有非無之語，所起誤解。若許爾者，如不可說為有為無，亦不應說非有非無，俱於四句如是說故。《中觀論》云：「說有是執常，言無是斷見，故於有無二，智者不應住。」然非僅說有無，是說諸法若有自性，成常斷見，如《明顯句論》解釋前文執有執無，為有事無事見。其後又云：「何故若見有事無事成常斷見耶，若有自性者，非無故應常，若先有現無，是故應成斷。若說法由自性而有，性無可滅終不應無，故許有性應成常見。又先住時許法有性，如是後壞許為無故，應成斷見。」此說若

許由自性有則成常見，即先自性，若許後壞，則成無見，非說有與壞。佛護論師云：「言有言無成常斷見者，是說彼法若有自性。」此等明顯宣說常斷之理。總若有說，無自性之空，非善妙空性，而破除者，謗《般若經》，由謗法故，當墮惡趣。若於無性雖起勝解，然說「若無自性餘更何有」。謗一切法畢竟非有，亦是墮於斷見險處，如云：「若惡觀其空，少慧受衰損。」《明顯句論》云：「且於空性，若謂一切非有者即成倒見。」如云：「若倒執此法，不智當失壞，謂彼當沉沒，無見不淨中。」設若不欲謗毀一切，爾時便云，此一切法現前可得，云何為空，故無性義非是空義，是則謗空。若如是謗，則作匱乏正法之業，定墮惡趣。如《寶鬘論》云：「又若倒執此，愚者慢為智，謗法暴惡性，倒墮無間中。」

設謂我若先許諸法，後見無者可成無見，然我從本未許彼有，有何可斷而成斷見。「若先有現無，是故應成斷。」說如此者，乃為斷見。《明顯句論》云：「諸瑜伽師達世俗諦唯無，知生全無自性，達彼空性是勝義相，不墮二邊。若法現在無，爾時更何有，如是諸法自性，先未獲得後亦非見為無。」此不應理，若斷見中皆須先許所斷法者，則順世等亦非先許前世後世及業果等，後乃謗無。本來不許彼等為有，亦應非斷滅見故。「若先有現無，是故應成斷」者，是實事師。若許諸法有自性者，決定當生常斷二見，謂若許自性一切時中無轉變者，應成常見。若許先有後時壞者，應成斷見。故顯自無先時有性執後時壞所成斷見者，以自不許諸法有性如微塵許可成正因，非此能離一切斷見。其餘不同說無因果斷見之理，《明顯句論》廣說，謂斷見者，許無因果及無後世。中觀論師許彼無性，是立宗之差別。又中觀師由緣起因，說業果等皆無自性，諸無見者，不許業果等皆是緣起，故不以彼為因。是由未見現在有情，從其前世而來此世及從此世而往後世，以此因相說彼等無，故於因相差別極大。《明顯句論》云：「有師難云，諸中觀師與無見者全無差別。何以故，此說善不善業作者果報一切世間，皆自性空，諸無見者亦說彼無，故中觀師與無見者全無差別。然非如是，諸中觀師說有緣起，由緣起故說此世他世等一切無性。諸無見者非由如是，是緣起故，就性空門，達後世等是無實事。若爾云何，謂緣現世諸法行相自性，然未見彼從前世而來此世，及從此世而往他世，謗無餘世，等同此世可緣之事。」

若謂諸中觀師與無見者，因雖不同，然達業果及前後世無性是同，此無性見則極相等。此亦不同，他許無性是畢竟無，於二諦中俱不許有。中觀論師許世俗有業果等故。《明顯句論》云：「若爾，彼等亦於諸法無性通達為無，由此見故，且有相等。答曰：非有。中觀論師許世俗有，彼等不許，故非相等。」此即顯示，若中觀師於世俗中不許業果等，與順世派見解相同。又與斷見不同之理，論師未說彼有所許我無所許。又未曾說彼等許無，我不說無是許非有，而許是說無性及立為緣起因，並於世俗許諸建立。

若謂業果等法皆無自性是極應理，然斷見者亦說無彼，故許彼等無有自性，就無性分同中觀師。此最不同。譬如於一竊財之賊，有人不知是彼所竊，妄說彼竊，有人見是彼賊所竊，云是彼竊。如其二人說彼竊財，賊雖實竊，然一是妄語，一是實語，故不相同。如《明顯句論》云：「若云事同，設無實事雖如是同，然證者異，故不相同。譬同於一盜，有非實知由非愛故，覆意倒說是此所竊，餘見彼竊正為破除。其事雖無異，然由覺者異故，應說前人是說妄語，餘是實語。若審觀察，前者惡稱有罪，餘則不爾。如是此中，諸如實知諸法自性，了解宣說，與無見者非如實知諸法自性，同時知說，皆不相等。」此亦善破，「有說了解無自性時，認為正理破業果等，遂於自宗不立因果，彼於世俗雖是邪行，然得無謬空品正見。」是故空者，非作用所空之空，雖無自性須可安立因果緣起。如《四百論釋》云：「如是若有法，生時無所來，如是滅無去，於此定無性。若謂無性餘更何有，答曰：若以染淨為因，緣起為性，彼法則有。」此文明答「若無自性餘更何有」。佛

護論師亦明分辨有與有性差別而答。二十二品釋云：「外曰，設若無時，亦無因果及緣和合，餘更何有，是故汝是說斷無者。我非說無，唯汝所執時等有性，非應正理，然有彼等依緣假立。」此說是破如實事師所許自性不應正理，然有緣起，依緣假立。

若能如是分辨有無與有無性，能遮無邊顛倒分別，則於破除有性正理，不致發生破有錯誤。中觀諸師答諸實事智者，其主要者即彼四門，故略宣說。

〔科〕亥二 顯所設難皆非能破分四

天一 觀察堪不堪忍正理思擇而為破除，然不能破

天二 觀察由量成不成立而為破除，然不能破

天三 觀察是否四句所生而為破除，然不能破

天四 觀察有事無事等四句而為破除，然不能破。

今天一 觀察堪不堪忍正理思擇而為破除，然不能破

若於實義如理觀察色等諸法，為有為無生不生等，是名觀察真實正理，及名觀察究竟正理。我亦不許色等之生堪忍以彼正理觀察，故無應成實事之過。

若彼不堪正理觀察，理所破義云何能有。此於不堪正理觀察與理所破誤為一事。有多人說，「觀察實性正理雖破，然有生等。」此乃亂說，非我所許。堪不堪忍正理觀察之義，謂以觀察真實之理有得無得。如《四百論釋》云：「我等觀察，唯為尋求自性故。」是於色等，尋求有無生滅等性，即於色等尋求有無自性生滅，非以彼理尋求生滅，故說彼理名觀實性，以彼觀察有無真實生滅等故。若以彼理觀察尋求，無有少分生等可得，名不忍觀察，非唯彼理所未能得，便名彼破。若是有法須由彼成，彼所未成乃名彼破。色等生滅是由名言識所成立，色等雖有，非由理智所成，故彼未得如何名破。譬如眼識雖不得聲，非眼能破。故生滅等若有自性或真實有，則須由彼正理所得，以彼正理是於色等如理觀察有無自性之生滅故。由如是理未得生等，能破自性或真實生滅，以有自性須彼所得，彼未得故。譬如若東方有瓶，其尋瓶者決定能得，若於東方尋瓶未得，彼雖能遮東方有瓶，然彼何能遮瓶是有。如是若有自性之生，則中觀理決定能得，若尋求時彼未得生，由彼能破自體或自性之生，然生是有如何能破。如《四百論釋》云：「故以正理如是觀察，若根境識無有自性，則非性成，設若彼等由自性成，則以正理正觀察時，如其安住，應極明了見有自性，然不可得故成性空。又色聲等諸世俗法，雖其是有，非觀真實或觀有無自性正理之所成立，故正理觀察不於彼轉，此大論師曾數宣說。又以正理觀察時，若以正理未能獲得，便壞彼諸世俗法者，說是對於建立世俗未獲善巧。」若觀有無自性之理能破彼等，則正理觀察於色受等諸世俗法亦極應轉。然此論師之論中，於一切種畢竟破除，故說觀察有無自性正理未得之義，即是正理破除之義者，是極漂流中觀之外。

如是根本聖智，是未能見色等生滅，豈彼是見生滅等無。觀察有無自性之理，亦是未能得生滅等，非是量定生滅等無，故未辨別諸不堪忍正理觀察與正理所破。根本聖智未見生滅與見無生滅，觀察有無自性，理智未得生滅與得無生滅，混執為一。況現在人，即諸先覺亦有誤解，故具慧者應細觀察，善辨彼等。

由是因緣我非是說，較勝義量，諸名言識勢力強大，及非是許，諸名言識破勝義量。然汝若說觀察真實之正理，觀察名言色受等境，若彼未得即是彼理之所破者，非但不能破除於他，返以世間共許之量破彼破者。《入中論》云：「若世於汝無所損，應就世間而破此，汝先與此世間爭，我後當依有力者。」其釋論云：「我為破除世間世俗住極艱辛，汝今當破世間世俗，設若世間於汝無損，我亦於汝當為助伴，然彼世間定能損汝。」此說「我為破除世間世俗住極艱辛」者，是說為淨此眼識等錯亂心故，及色塵等錯亂境故，策勵修道，不許彼是正理所破，是由修道所破之事。次言「汝今當破世間世俗」等者，是中觀師破實有依他起性。彼云，我亦以正理破汝世俗出相同過，答曰：如我能破依他性，若汝能以正理破除世俗，我當於汝亦為助伴。此說若理能破，我亦不須為破彼故，修道難行是為所欲，故顯正理非能破除諸世俗法。又說非但不能破除，若強破者反為世間共量所害。由名言識能害如是相似正理，故較彼等亦許力大。諸實事師以正理觀察，破外境等世俗法時，僅是彼理未能獲得，非彼能破。

有說於名言中不破色等之義，是依牧童等世人不破，觀察實性正理能破。極不應理。具觀慧者，是於觀察實性正理能不能破而有疑惑，未由宗派改變心者，不能破除，無所疑故。若觀實性正理能破，須於名言而破除故。觀察實性正理，非能破一切生者，月稱論師明了宣說。《四百論釋》云：「若此觀察破一切生，顯示有為皆無生者，爾時彼等不應如幻，應以石女兒等而為量度，然恐違犯無緣起過，故不順彼喻，令如幻等，不違緣起。」言此觀察者，謂觀察真實之正理。言破一切生者，謂於所破不加簡別，凡是有生，一切皆破。言石女兒等者，謂破一切生，如石女兒及兔角等，一切作用空成為無事。若如是者，恐犯斷無緣起之過，故不同彼，永離一切作用功能石女兒等之無生，當如幻等，破除實有或自性生。又《四百論釋》云：「設若眼等非有，何故建立眼等諸根業異熟體。我等豈破此異熟體。若破眼等彼何非破。我等觀察唯為尋求自性故，我等於此破除有性諸法，非破眼等所作緣起業異熟體。彼可容有，故有所說異熟眼等。」此顯然說，以諸正理齊此破除，齊此非破，如此辨別一處說已，餘未說者一切皆同，定須了知。故自尋求時，境上有性，正理能破，非破其有。說諸正理唯為尋求自性為勝，故彼正理，是為尋求自性有無。說正理破，亦是破除自性之義，故當分辨彼二差別。非但不破如斯業果，說中觀師定須受許，即彼論後又云：「是故智者于世間義，莫以所說順見真實正理觀察，應當受許不可思議諸業異熟，如從變化起變化管理，一切世間皆當受許。」如是自己建立二諦，若以決擇勝義之理，妨害自所建立世俗，建立二諦自內相違，豈可稱為安立二諦殊勝智者。若二建立無少相違，則以決擇勝義之理，破除世俗建立而成相違。《明顯句論》云：「汝於勝義及世俗諦，不善巧故，則於一法以理觀察，由非正理破壞其法，我善安立世俗諦故，住世間品。汝為破除一分世俗立餘道理，我以餘理而返破除，如世耆長，唯為破汝失世間法者，非破世俗。」此說唯破失壞世俗諸宗論師，不破世俗。若以觀察實性之理破壞世俗，說是不善安立二諦，故以正理破世俗色等，決定非此論師真意。

總之，非唯中觀論師，凡是自部印度諸宗，許有二諦建立者，雖可由他補特伽羅於自所立二諦建立出相違過，然彼自於所立二諦，許勝義理破世俗義，我敢斷言定無一人。

〔科〕天二 觀察由量成不成立而為破除然不能破

第二觀察由量成不成立而為破除，然不能破。許有色等，非許量所未成要許量成。若爾論云「世間皆非量」，云何應理。此破世間眼等諸識於真實為量，非破於一切境為量。《入中論釋》云：「如是思維真實，唯諸聖者乃為定量，非諸非聖，為說世間諸違害故。」若觀察真實許世間見亦為定量，故云「設若世間是定量，世見真實聖何為，諸餘聖道何所作，愚蒙是量亦非理。」釋

云：「若唯眼等能定真實，為證聖道力勵持戒聞思修等應非有果，然非如是。」故云：「世間皆非量，世無害真實。」《六十正理論釋》云：「若見彼等有，則非見真實，故世尊謂眼耳鼻等皆非量。」引此等證，顯然是於勝真實境破彼為量，非於餘境。若不爾者，則說「若眼等識，於色聲等名言義境是定量者，為見真實，不應更求聖道。」全無關係，等同說云，「眼識見色為聞聲故耳應無義。」

若謂「為觀色聲等尋求聖道應無有義」是所樂許，由此豈能成所非欲。《四百論釋》云：「若彼於此諸根識等增益為現，又許為量，極無系屬。不欺誑識世見為量，然世尊說此識是有為故，是虛妄欺誑法，猶如幻事。」若是虛妄欺誑之法及如幻者，非不欺誑。以住此相之事，現餘相故，若如是者，計執為量不應道理，餘一切識皆成量故。總破眼等諸識是量，如何會解。

此與眼耳鼻等，皆非量等不同，是大疑處，故當詳釋。如是破諸識等是現及量者，是破分別師許，故當先述彼宗。如《四百論釋》云：「此分別師全未熟悉世間義故，如諸愚童，最初唯應令練習彼，為顯此故詰問觀察。汝現云何，答謂現識。為何等識，謂離分別。分別為何，諸於境義增益名種，散動轉想。五種根識由離彼故，於不可議境自相轉，故名為現。」謂離分別無錯亂識許為現識。無錯亂者，謂於境自相如實而取，由五根現識量度自相，故色聲等自相是彼五現識之所量。五識成量之處，亦即五境之自相也，然此論師如下所說，雖於名言亦不許有自性自相，豈許諸根識於自相為量。故此破除根識為量者，是破許彼等於五境自相為量。破除之理，即引世尊說彼諸識虛妄欺誑而破。由說欺誑破不欺誑即是破量，以不欺誑是量相故。欺誑之理即住此相之事，現為餘相。謂色聲等五境，實無自相，於諸根識現有自相，故說彼等於自相境非是正量。總此意趣，謂諸根識於五境自相非是正量，以待五境所現自相是欺誑故。五境實空無自相，現自相故，如現二月之識。其實事諸師，謂色聲等若無自相自性，則說彼等空無一切作用功能而成無事，故若不於五境自相為現量，則於五境無成量之處。若於五境成量，亦許於彼自相成量。此論師謂，若有自相或有自性，則成實有，安立實境之量，雖須於自相為量，然境虛妄，故立此境之量不須於自相為量。《四百論釋》云：「以世間見，遣真實見，亦非正理。彼唯於世間立為量故，彼所緣義亦是虛妄欺誑法故。」故破於自相為量，非須全破其是量。故非總破名言諸識為量。若不爾者，則說「不欺誑識世見為量」不應正理。一切名言識，破為量故。《明顯句論》云：「故由如是四量，安立世間通達諸義。」與此建立現比教喻四量相違故。又破有性能量所量，不破緣起觀待所立能量所量，即前論云：「此等皆是觀待假立，若有能量乃有所量義，若有所量義乃有能量，能量所量非有自性。」故無翳等內外錯亂因緣損害諸根識等，唯無明力錯亂，執取實無自性現有性境，此不能害無倒名言。《入中論》云：「許妄見有二，根明有過根。諸有過根識，望善根識倒，諸無損六根，所取世共證，就世為諦實，餘就世立倒。」此說名言識境，待名言識各立二類，謂倒無倒內身所有損根因緣。《入中論釋》云：「若諸翳膜黃眼等病，及食達都羅等，是為內有壞根因緣。」身外有者，如前論云：「由油水鏡及空谷等發言說聲，又由日光處時差別，正現前等，是為外有損根因緣。內雖未有損根因緣，由此諸緣而於影像谷響陽燄，亦成妄執水等因緣。如是幻師等所配咒藥亦當了知。能損意者，謂前諸事及諸邪宗，諸似比量。」此說邪宗及諸似因，皆是損害意識因緣。又睡眠等，是損夢中意識因緣，故無明所執之境，如下當說雖於名言亦無，然由無明所作損害，非此所說違害因緣。

設作是念，若五根識，無餘錯亂因緣損害，便於名言為不錯亂，則彼所現自相，於名言中亦應許有，然此師不許，故須許為錯亂。若如是者，則此諸識為於名言安立色等之量，不應道理，以於名言色等亦錯亂故。答曰：清辨論師許色等境於名言有自相之性，破唯識師於遍計執。由無自相之

性，謂相無自性時，於遍計執設能計所計雙關觀察，若能遍計自性差別之名覺，許於名言無自相之性者，則謗依他起事，是顯然許依他起性，於名言中有自相性。第二十五品《般若燈論》云：「若謂說色意言言說遍計執性皆為無者，是謗有事。毀謗意言及言說故。」《觀禁大疏》云：「此文顯示瑜伽諸師謂遍計執，由相無自性性，故說為無性。若於說色自性差別，意言分別言說名言能遍計性，謂由相無性性故無自性者，是謗世俗依他起事，不應道理。」此說名覺所攝依他，若於名言許相無性則成誹謗。其相無自性之相者，即是自相或名自性。唯識諸師說遍計執無彼自相，於依他起有彼自相故有自性。然從他生無自然性，說名無性，《解深密經》亦如是說。謂一切法皆無自性，是密意說。蓮華戒論師云：「彼經顯示三種無性所有密意，開顯遠離二邊中道，故是樹立了義之宗。」若於勝義增益依他有自性者，是遍計執，故彼非有。由於名言依他起性有自相故，遣除損減，故許顯示中道之義，故此論師亦於名言許有自相。《入中論釋》云：「如於繩上蛇是遍計，於實蛇是圓成實。如是自性，若於緣起諸所作性依他起上是為遍計，於佛行境立為圓成，如是了知三性建立。次當解說經中密意，「若經所說非實意，知不了義當引釋。」謂《解深密經》立三自性是不了義。自宗之遍計，謂於依他執有自性，故於名言亦不許依他有自相之性。唯識諸師除遍計執，不許依他及圓成實相無自性。故許彼二，是有自相或有自性。正依《解深密經》，故許彼二是勝義有。佛護論師月稱論師，謂若有自相所成實體，則是實有，清辨論師等，唯爾不許是勝義有。

菩提道次第廣論卷十八終

菩提道次第廣論卷十九

又唯識師云：「一一極微非根識境，不顯現故，眾多積聚亦非彼境，無實體故，如現二月。」《分別熾然論》答云：「若成未積單位極微非諸根境，是成已成。」答後難云：「若以積聚一種極微為宗，說此非因，無實體故，而立因者，其因是他不極成，謂一種類極微體性，彼彼皆有益境功用，故彼皆為境體支分。於極微塵生起現似積相之覺，從其積聚一類極微而成瓶等，我等亦許彼為實有，猶如極微，何以故，猶如極微亦是八微積聚為體，許其實有，故和合體所有瓶等，亦是實有，單不可成。」此說積聚一一極微皆是根識之因，復是實有。又許彼是微塵究竟，故許無分極微是所緣緣。是故根識，若無前說內外亂緣之所損害，許為無亂，許於名言是所緣緣，與經部同。

《入中論釋》云：「有說經部師宗說為勝義，中觀諸師即許彼法而為世俗。當知此說是未了知中論真實。有說婆沙諸師所說勝義，中觀諸師許為世俗，此亦未知論之真實。說出世法與世間法而相同等，不應理故。故諸智者決定當知此宗非共，此顯彼諸部宗，不共假立無有方分能所取等，雖於名言亦不受許。」《四百論釋》云：「自部諸師如勝論師，許實極微不應正理。」此說不許無分極微，前二部師許為勝義，中觀諸師雖於世俗且不許者，謂無方分等事，非說彼二所許實法，中觀諸師於世俗中皆悉不許。如色聲等彼許實有，中觀諸師許為世俗。《四百論釋》，就諸根微塵積聚位，破許一一根識因。又即諸根與諸微塵，若即若離皆不得成。故依彼假立為識所依。如是諸境亦依他立而為假有，是根識境。此許諸識是假現，諸境是真現，故此論師與清辨論師雖二同許諸外境義，然其安立根境道理，極不相同。前破根識於自相境為量之時，說「住餘相事現餘相故」，謂色聲等境，於根識前現似有自相，然如所現，雖於名言亦定非有，故此論師雖於名言亦許諸識皆是錯亂。然諸根識於名言中，是能立色聲等境之量，無不應理。立彼諸識錯亂之因，謂如所現無自相義，此乃觀察有無自相之理智所能成立，非名言量之所能成，故待名言量，非為錯亂。現第二月及現影像等諸識，如所現義無第二月及本質等不待理智，即名言量便能成立。故此諸識與前諸識為正倒世俗之差別，亦皆應理。

若謂由依理智及名言量，通達錯亂雖有差別，然如實無現似本質等義，如是亦無現似自相之義。如有自相所空之色等，如是亦有本質所空諸影像等，是故諸識觀待通常之名言覺是倒非倒悉無差別。若爾反問，自相之體與現似本質之義，於名言中二者同無，色等像等於名言中二者同有。則《入中論釋》云：「緣起影像及谷響等略為虛妄，具無明者亦可現見，然青等色及心受等略現諦實，其真自性具無明者一切不現，是故此性與於世俗現虛妄者非世俗諦。」安立青等為世俗諦，不立像等為世俗諦，如此差別不應道理。當有何答。若謂此二，於名言識雖同顯現，然影像等由世間識能達為妄，故不立為世間俗諦，青等雖妄，然其為妄由世間識不能證知，故安立為世間俗諦。如彼二境待名言識諦妄應理，如是二心待名言識，是倒非倒亦應正理。若謂待名言識既不顛倒，於名言中錯亂相違。若於名言說為錯亂，錯亂之名言與待何識立不顛倒名言之識，二者是一，則犯相違，然彼二種名言各別，有何相違。謂以正理破除色等有自性體時，非就勝義，須就名言，於此名言識，則諸根識皆是錯亂，除此所餘，於諸通常名言識則非錯亂，故不相違。譬如世間言說中，說幾人有及幾人無，說云幾者，其語雖一，然所有之幾與所無之幾，不立為同。又彼錯亂是待通常世識，非中觀師許彼不錯，如云「唯由世為諦」等，故中觀師立彼錯亂。然以安立諸虛妄境，亦無相違，若立實境許以亂心而安立者，則成相違。又於名言，許一切法皆如幻化，故於名言皆是虛妄，然立彼等為世俗諦，亦不相違。如云無明障性故世俗，於無明世俗立為諦實，與破諸法有自性時，於彼世俗立為虛妄，二無違故。又說於世俗中現虛妄者非世俗諦，謂以名言量能達虛妄者，非說凡於名言為虛妄者。

如是中觀師於名言中，自宗安立生死涅槃眾多建立，及於名言破實事師所樂不共妄計諸義。此諸道理極難通達，故能無倒通達二諦建立者，絕無或有。謂於世俗破實事師所許諸法，須以正理觀察而破，然自於世俗許生滅等。亦作是念，具觀慧者許與不許，是由有無能立，能立復待隨正理行。次以正理正觀察時，見自所許諸世俗法，與實事師遍計所執，若正理害二俱妨害，若不妨害二俱不害。次見大自在天及自性等，於名言中若許為無，則自色等亦須許無，若於名言許色等有，則自在等亦須許有，二者相等。故覺自宗任於何法此是此非皆不可說，特為獲得中觀真實。又有隨順如此誤解，住無所取，便為修習清淨正見尤為眾多。諸如此類，非是智者所愛正論，由未了知如前所說正理所破，遂以破除自性正理破壞一切名言建立。是執正見與諸邪見，錯則俱錯，不錯則俱不錯，大邪見故。故如此類雖長時修，非但不能略近正見返漸遙遠，由與自宗緣起正道，可許一切生死涅槃緣起建立，極相違故。

《入中論》云：「無知睡擾諸外道，如其遍計妄計我，幻陽燄等諸遍計，此於世間亦非有。」此說外道不共欲樂及如前引自部實事諸師不共欲樂諸遍計執，於自世俗亦說非有，此義當釋。此於名言許有許無，為從何門而安立耶，謂若有一於名言識是所共許，如所許義，餘名言量無能違害，及能如理觀察真實或有無自性，以此正理亦無違害，則於名言許彼為有，與此相違，即許為無。其名言識，謂任於何法，唯如所顯隨順而轉，不更觀察其所現義，為唯於心如是現耶抑為彼義實如是耶，名不思擇真實義識，非是一切全無觀察。此唯如世間共許，或如名言識顯現而轉，非觀真理為何而隨轉故，亦名世許。故如此識遍於宗派，變未變心一切皆有。任於誰身，皆名世許或名無觀察識。莫執唯於世間常人未以宗派變心者乃有，即由宗派已變心者，雖有眾多有觀察識，謂觀唯如名言許耶抑於真實如是住耶，然非彼一切識，皆是觀察實理之識。故問何為世共許，非是唯問離諸宗派世間老人，即可觀察五蘊身中無觀察識，如何而轉，言於彼識共許，謂所顯現或所領納設名言處。又諸業果及地道等，雖於庸俗未能遍許，然由聽聞及領納等，緣彼境時，於諸通常不觀實理之識，亦能顯現，故無世間不許之過。餘名言量所違害者，譬如於繩妄執為蛇及於陽燄妄執為水，雖是未觀實理識所執取，然彼所取義，由名言量而能違害，故於名言亦無彼等。如理觀察有無自性之

正理無違害者，謂於名言所立諸義，雖名言量之所成立，然正觀察有無自性正理之識，於一切種定須無害。若由彼理之所成立，是由自性成立為有，則違名言之義。故無妄執理智無害與彼所成二事為一，說於名言，從諸善惡感生苦樂與自在自性造生若樂，是則俱是，非則俱非，邪分別處。自在自性造生苦樂與善不善感生苦樂，二雖俱非觀察有無自性正理之所成立，然以正理違不違害，於一切種不相等故。又自他部諸實事師，不共欲樂遍計無時分方分之能取所取，及神我自性大自在等，彼師立時，是以道理已觀自性是否如是，次自亦謂是由如是觀察正理，已得彼義而後安立。故於彼義，以餘觀察有無自性正理觀察，亦應受許。以許彼義是堪正理所觀察故。如是觀時，若不能堪無垢正理觀察重擔，故彼非是正理所得，即便遮遣，以彼若有，須此正理所獲得故。色聲等者，唯於無內外亂緣所損名言諸識，如其共許而為安立。非觀彼等唯名言耶，亦實義如是耶，由彼觀察獲得自性，然後乃許。故於彼等，不可以觀察有無自性之理而為觀察，以未許彼義堪忍正理觀察故。等如有人，說此是羊，不可觀察是馬是象。又於世間，雖是無始共許之義，若理所害則於名言亦定非有，如由無明於諸法上增益自性，及薩迦耶見執有自性我及我所，及執昨日山為今日山等諸境界，故非世間所許一切，中觀諸師便於世俗而遍受許。又色聲等，於名言中與諸外道妄執假立，有無不同之理，有說前者，一切世間皆可共許，後唯邪宗乃稱說故。此未能判別，若不爾者，於名言中應無如幻色等，應有自性所成，此過繁多。《六十正理論釋》云：「又顛倒者，謂執樂等，雖於世俗諸法亦非住彼性故。不顛倒者，謂執苦等，於世俗中諸法容有彼體性故。」此說常恆等四，雖於世間共同稱許，然執是為彼雖於世俗亦說為倒，無常等四，雖於世間未遍稱許，然執是彼則不顛倒。如是執蘊為無常等之分別，雖於現境有所錯亂，然於執境無量能害，故名不倒或不錯亂。諸根之識，於現境錯亂，又無所餘無錯亂分，故不名無錯亂。又諸根識，於所顯現錯亂雖同，然如所顯義，就世間有無，則現影像等之根識，是邪世俗。除此諸餘無損根識，是正世俗。又諸分別執蘊常等之境名言中無，故可破除。然執無常等之境名言中有，故非正理所能破除。又於勝義，或由自性所成常等四法，而非是有，如是於彼二中，無常等四亦是是非有，故觀待真實，執有彼八，全無是倒非倒之別。故密意說，「隨行色常、無常、苦、樂、有我、無我皆行於相。」

若謂若以正理，破於諸法增益自性無明之執，而不破壞名言諸義，二者相違。《入中論》云：「痴覆自性故世俗，由此偽法現諦實，佛說彼是世俗諦。」此說由無明增上安立色等為世俗諦故。答曰：無過。立色聲等為世俗諦之諦，是由意樂增上為諦。此意須是諦執，故於增益自性無明而為諦。故於已斷染污無明二阿羅漢及八地以上諸菩薩前，所現諸法唯虛偽性非諦實性，以無諦實增上慢故。論說於諸無實執者，唯現世俗，其理即此。故色聲等，雖由無明立為諦實，然非由無明立色聲等，譬於執繩為蛇之邪識，雖繩為蛇，然繩非由彼邪識安立。其能安立色聲等之心，謂無損害眼等六識。故此所立義名言中有，非是正理所能破除，其無明所執，雖於世俗亦非有，以此是於諸法增益自性，如此自性，雖於名言亦定無故。是故正理雖於名言亦能破除，假若正理不能破此，則於名言不能成立諸法如幻。又於愚癡所增自性，次更增益愛非愛等諸差別相起貪瞋等，故以正理亦能破壞貪等行相。如《四百論釋》云：「貪等唯於癡所遍計諸法自性，而更增益愛非愛等差別而轉，故非異癡而轉，必依於癡，癡最勝故。」此諸煩惱，雖是無始俱生而轉，然彼行相正理能破，故彼所著境，名言亦無。是故俱生心有二境，謂以正理能不能破。其能安立此色聲等諸名言量俱生之境，名言中有，非以正理所能破除。如是佛護論師及月稱論師宗中，雖於名言亦破自性，故名言諸義極難安立。若未善知安立彼等離諸妨難，則於行品不能善得定解，現見多成毀謗惡見，故具慧者，應當善巧此宗安立世俗之理，恐繁不說。

〔科〕天三 觀察是否四句所生而為破除然不能破

第三觀察是否四句所生而為破除，顯不能破。由破自、他、俱、無因生，若能破生，則四句生雖於名言此宗說無，故於破生不須簡別。若不能破，則破四生亦不能破勝義之生。前說非許，當答後難。若許勝義之生，須許堪忍觀真實性正理觀察。爾時須以正理觀察自他等四從何句生，由許勝義生，故定須許四句隨一觀察。若僅受許依此因緣有此生起，未許實生。未許彼故，云何能以觀真實之理，觀從自他等何者而生，以不須許堪忍正理所觀察故。又依緣生，即能破除四句之生，《入中論》云：「諸法依緣起，非分別能觀，故此緣起理，斷諸惡見網。」故月稱論師，許依緣生破四句生，汝若許不從四句生則全無生，故違月稱所許而說。又彼論云：「無因自在等，及從自他俱，非能生諸法，是故依緣生。」如汝則成自語相違，故依緣而生之緣起，永離四邊。莫更問云，離四邊者為四何邊，此等亦是未分無生自性無生二者差別而成過失。云何論說，「真實時若理，觀從自他生，非理以此理，名言亦非理。」此顯若許自相之生或實有生，則於名言由彼正理亦能破除，然非破生。即彼論結合文云：「若謂染淨之因須實體生，此說唯餘言說存在，何以故，真實時等。」廣引彼頌，其釋又云：「故自相生，於二諦中皆悉非有，雖非樂欲亦當受許。」故自性生是勝義生，若此許者雖名言許，如彼勝義生而當破除。是此論師所許勝處，故於名言亦不應許有自性生。

《入中論》云：「如石女兒自體生，真實中無世非有，如是諸法由自性，世間真實皆不生。」若執自性無生或無生性謂全無生，反難緣生與無性生二者相違，呵為無耳無心。說無性生，未聞所說自性，妄執無生意謂無耳，及說自性未解其義，意謂無心。如《六十正理論》云：「緣生即無生，勝見真實說，」其釋中云：「若見緣起諸法自性皆不可得，以依緣生者，即如影像，無性生故。若謂既依緣生豈非是生，云何說彼無生，若云無生則不應說是依緣生，故此非理互相違故。噫唏嗚呼無心無耳，亦相攻難，此實令我極為難處。若時我說依緣生法，即如影像自性無生，爾時豈有可攻難處。」故應珍重判彼差別。《無熱惱請問經》云：「若從緣生即無生，於彼非有生自性，若法仗緣說彼空，若了知空不放逸。」初句說言「緣生即無生」，第二句顯示無生之理云：「于彼非有生自性。」是於所破加簡別，言謂無性生。頗見一類，聞彼諸句未解彼理，專相違說，「生即無生，依即無依」，狂言愈大，知見愈高。《明顯句論》引《楞伽經》云：「大慧，無自性生，我密意說一切法無生，」此說極顯。又破生等應不應加勝義簡別，義雖已答，然分別答至下當說。此等皆是，顯示彼一切能破，皆不能破無自性中因果建立。似能破中最究竟者，謂自破他如何觀察，即彼諸過於自能破無餘遍轉。汝等所立，即似能破最究竟者。以破他宗觀察正理害不害等皆被遮迴，其能破理成所破故。若謂汝許有色等，故於彼等此觀察轉，我等無宗故，彼觀察不能轉入。此答不能斷彼諸過，於應成派及自續派，何決擇時茲當宣說。

〔科〕天四 觀察有事無事等四句而為破除然不能破

第四破除有事無事四句無能妨害。若謂中觀諸教典中，破一切事，或破自性有無二俱二非四句無不攝法，故以正理能破一切。此如前說事有二種，若以自性所成之事，隨於二諦許何諦有皆當破除，能作用事於名言中非能破除。又無事中，若於無為許由自性所成無事，如此無事亦當破除，如是之有事無事二俱當破，有自性之俱非亦當破除。故一切破四句之理，皆當如是知。若未能加如此簡別而破四句，破除有事及無事時，作是破云：「俱非彼二。」次又破云：「亦非非二。」是自許相違。雖知如是而云無過，強抵賴者，我等不與瘋狂共爭。復次破蘊自性之體，或破其我便發智慧，了無自性或了無我。若復破慧無自性境，是為破壞中觀正見，由破能達諸法無性智慧境故。若許雙破有無自性，應問彼云，決定諸蘊無自性慧，其境無性如何能破，應當宣說。若謂《中論》云：「若少有非空，亦當有少空，若無少不空，空亦云何有。」全無不空故，無自性空亦非有。此中空不空者，謂有自性空與不空，全論前後一切皆然。故性不空即是有性。若謂無少自性無性之空

亦非有者，更有何事尤為可笑。如於苗芽執無自性時，此決定解唯於苗芽執性非有，俱不執云，其無自性為有為無，應當閉目向內觀之極易明了。由是因緣，於無自性不可執有，為遣更執無性為有，故以正理破有空性。縱使應理，然亦唯是更以餘心，破除另執無性為有覺心之境，若破通達苗芽無性智慧之境極不應理。我等破除苗芽自性，便決定解自性非有，次由餘心縱執無性是有，然所執境亦非正理所破。若許空性是有自性，則當破除。若爾於無自性，云何能起有自性執，謂緣苗芽無自性時，雖不執苗有自性，然能起執苗之無性是有自性。如於無瓶，雖不執謂瓶實是有，然能執謂無瓶是實。由是若說，以無少許非自性空，故芽無性空亦無自性，是為正因。《四百論釋》說，是破有性之空，如云「若所說空少有自性，是則諸法亦當有性。」為顯非有，故說頌言，「若無不空者，空復從何生，如無餘所治，能治云何起。」不爾若破無性之空，則無無性。若爾則當有自性體，於一切種性不可破。如《迴諍論》云：「若即無自性，能遣無自性，遮無自性已，即成有自性。」自釋亦云：「如云莫言即言遮言，如是若以無自性語遣法無性其喻應理。然此唯以無自性語，破諸法性，若無性言即能遣除諸法無性，破無性故諸法有性，有自性故即非是空。」此說極顯。故前所引《中觀論》云：「空亦云何有，」其後又云：「諸佛說空性，為出一切見，若復見於空，說彼無可治。」此說見於空者，非說凡見自性為空，是說於性空之空執為諦實或見為實事。佛護論云：「若執諸法有性為彼說空，謂由緣起因緣增上假名有事，非是諸事實有自性，由顯諸法自性空故，能遣彼執。若有於空執為實事，誰亦不能破除其執，譬如說云，悉無所有，若復乞云，其無所有願當惠施，何能令彼了解為無，」及喻顯說。若不爾者，喻則不合，猶如有一向他乞財，說無財時，若作是念，此人無財，此執非過。若於無財反執為財，爾時不能令知無財。若問諸法有無自性，告曰無性，若執無性，說者實欲令起是解，彼豈是過。然於無性反執有性，是為過失。若依汝意說，無財時執為無財，亦當被破，故依我說最為端嚴。《明顯句論》云：「于空執事」非是破空，故唯見空亦非有過。故《般若攝頌》說，「菩薩若執此蘊空，行相非信無生處。」《寶鬘論》云，「諸見我無我，故大能仁遮。」諸餘經論說，不可起空無我見，皆如前說應當了知。若不爾者，則舍利子問觀自在，欲行甚深般若波羅蜜多當云何學，答云「應正隨觀彼諸五蘊皆自性空。」《攝頌》云：「遍知諸法無自性，是行般若波羅蜜。」《入中論》云：「故由觀我我所空，此瑜伽師當解脫，」此等多能與彼相違。是故一切衰損根本，即是增益自性無明，而能與彼行相正反，拔除彼者，唯達無性或無我慧。若破此相即破真實義見，雖非所樂然須受許。《四百論》云：「無二寂靜門。」釋云，永盡貪愛是能證得涅槃之因，除無性見更無少法，是能如是盡貪之因，故無自性為相無我，是無第二寂靜之門，趣涅槃城，此乃無等唯一之門。雖亦有空無相無願三解脫門，然唯無我正見最勝，由了諸法悉皆無我，一切法貪無餘永盡，豈於少法見少可求或相可緣。故唯無我是無第二寂靜之門。是故《菩提資糧論》云：「無自性故空，是空取何相，遣一切相故，智者何所願。」此將經說三解脫門，與此處說唯性空見一解脫門，斷相違失，以教理成此為解脫門。斷性之境何須更破以證彼者即能對治二我相執，於彼全無相執氣故。若於如此分別亦見過患，善惡分別悉破除者，顯然欲樹支那堪布所遺教規。

〔科〕西二 明所破義遮破太狹

第二破所破太狹。有作是言，所破自性具三差別，一自性非由因緣所生，二時位無變，三不待他立。如《中論》云：「自性從因緣，出生則非理，若從因緣生，性應成所作。若性是所作，云何應道理。自性非新作，及不觀待他。」若許芽等內外諸法有如是性，中觀諸師雖亦須破，然於此中明所破者是當明其所破根本，由破彼故，須於相續生中觀見，證法無性。諸有為法是因緣生及有變壞，自部諸師皆共極成，對彼不應更成無性，彼亦應達諸法無性。有是等過，故彼豈是不共所破。雖《中觀論》多難彼云：「若有自性，應不待因緣及不變等。」是就能遍說彼過失，非就所破當體

而明。又勝義有及真實有並諦實有，亦應不由因緣生等，然彼非是勝義等義。譬如於瓶雖遍無常，然非無常即是瓶義，雖立大腹等為瓶之義。如是若勝義有等，雖應許為無方分法，然非無方分法即根本所破，以彼唯是宗派妄執不共假立，此執非諸有情繫縛生死之本故。又雖決擇彼無自性極善修習，然於無始無明妄執全無違害，即使究竟現證彼義，然終不能遣除俱生諸煩惱故。故以正見善決擇時，若不了知正為決擇俱生無明所執義無，於彼支分破除分別所執諸境，不破俱生無明行相。破人我時，惟破常一自在之我，破法我時，唯破無分極微所取，及破能取無分剎那，並破具三差別自性等宗派假立諸法，於一切種決定不可。若不爾者，決擇見時唯決擇彼，修時亦應唯修習彼，以決擇見義為修故。故修已觀證及修究竟亦唯應爾，如是由見無彼分別執計二我，便謂已斷俱生煩惱，太為過失。《入中論》云：「證無我時斷常我，非許此為我執依，故達無我為盡拔，我見根本最希有。」釋論亦云：「為以喻門顯示此義互無系屬，故說頌曰：見自室有蛇，除畏云無象，謂能除蛇怖，奇哉為他譏。」此雖是說補特伽羅無我，然法無我亦同。可作是說，「證無我時斷妄我，不許此為無明依，故知無我謂盡拔，無明根本甚希有。」若爾論師如前所引，說非新作及不待他為自性相，此說為就觀察門耶抑為許有如是性耶。說彼即是諸法法性，即於彼上立為自性，非是新作非依仗他。彼性是有，《入中論釋》云：「論師許有如是差別行相性耶，世尊依何增上廣說，隨諸如來出不出世，諸法法性恆如是住，有彼法性。所言法性，此復云何，即此眼等自性。眼等自性復為何等，謂彼非新作性無待於他。離無明翳智所證性為有此耶，誰云其無。彼若無者為何義故，諸菩薩眾修習波羅蜜多諸道，為證法性。故諸菩薩發起如是多百難行。」並引經證而善成立。於前豈非破一切法有自性耶，我等豈未多次宣說諸法，若非由內心立其自性有，塵許亦無，於如此性，雖法性勝義諦亦無少許，況諸餘法。《明顯句論》云：「三世無亂非由新造作火之本性，此非先無後新生起，非待因緣。如火熱性，或彼此岸或長與短，當知說此名為自性。火如是性為可有耶，然此亦非由自性有亦非全無，雖然如是，為令聞者離恐怖故，增益強說世俗中有。」即於此性亦破自性說名言有。若謂此說為斷聞者恐怖故，增益說即不許有。此不應理，餘法皆是為彼假說，彼亦應無。又如前引，若無彼義，則修梵行應空無義，說彼過難，成立此有。《入中論釋》云：「又此自性非唯論師自許，亦能教他受許此義，故此自性，是於兩俱建立極成。」不爾則應許中觀宗不得解脫。得涅槃者現證涅槃，復說涅槃即是滅諦。又說彼是勝義諦故。無勝義諦故，得涅槃時必須現證勝義滅諦，《六十正理論釋》，以多力勵已善成立。由是眼等有為，於自性體非可為有，於以法性所立性中，亦不可有，故隨於何性皆悉不成，真勝義諦雖於法性所立性中，而可為有，然立此性非無新作及不待他，於自性體亦無少許，故亦唯於名言說有。言新作者，謂先無新生之所作性。不待他者，謂不待因緣。色等諸法，於二自性，悉不成立。故於法性所立自性，為見彼性而修諸道，所修梵行非空無義。又說畢竟不許諸法有自性體，與今忽爾許有自性二不相違。《入中論釋》云：「奇哉錯誤，若已不許少許實事，忽許自性非由新作不觀待他，汝乃專說互違義者，茲當宣說。汝未了知此論意趣，此論意趣謂說眼等緣起本性，愚稚異生所能執取。若彼即是彼法自性，其性顛倒，為證彼故而修梵行，則空無義。由非即彼便是自性，故為見自性，修淨梵行則有義利。此復我由待世俗諦，說非新作及不待他。若性非是愚夫所見，此為自性亦應正理。僅以此故勝義非事，亦非無事。此即自性寂靜性故。」此中事無事，如前宣說二邊時說，謂自性有及畢竟無。

如是決擇諸法無微塵許自性實體，此由自性所空空性，於色等法差別事上，此為能別法。故於一心之境，有彼二事，非為相違。由其未能遣二相故，此空是為假勝義諦。若修能達無性正見，現證彼義實無自性，現似有性一切亂相於彼悉遣。故此現證法性之智，不見色等。如是之法及法性，於彼慧前二皆非有。故立彼二為法及法性者，是就其餘名言識立。由是因緣，勝義諦者，是於寂滅一切自性戲論之上，更離無性現似有性一切戲論，而為安立。故許彼有，豈須許有自性自體。《明

顯句論》云：「無明翳力緣諸事相，由不見彼，此性即是離無明翳，聖人之境，即立此性為彼自性。」又云：「諸事之無生自性，此復俱非。唯屬無事無體性故，非於諸事自性中有。」又有許勝義諦，不於所斷二我戲論而為安立，謂於能證真實之心無亂境中，自現在相，如青黃等。又以知如是有，便為通達深義正見。又謂通達內外諸法，有情執為二我所依，為無自性，是正見歧途。此出一切大乘小乘經教之外，由許破除一切有情繫縛生死根本我執。然說通達我執所計我事，無性不能遣執，而說通達與彼無關餘實有法，反能遮遣我執縛故。譬如東方無蛇，妄執為有恐怖憂苦，為遣彼苦，而說令達東方無蛇，不能遣其蛇執，當令別執西方有樹，方能除遣蛇執憂苦，與此說者全無差別。諸自愛者，應當遠棄如此邪執，次於破除繫縛生死，一切衰損根本無明行相之方便，謂當依止建樹諸了義經，及將經義不令向餘引轉諸正理聚聖者龍猛父子論典，度越三有大海彼岸。由於所破破除邪執，是於得中觀斷除歧途，最為切要，故今廣說。

菩提道次第廣論卷十九終

菩提道次第廣論卷二十

〔科〕申三 自宗明顯所破之理分三

酉一 正明所破義

酉二 於餘所破加不加此之理

酉三 釋於所破應不應加勝義簡別

今酉一 正明所破義

總所破事略有二種，謂道所破及理所破。初如《辨中邊論》云：「于諸煩惱障，及以所知障，此攝一切障，盡此得解脫。」謂煩惱及所知二障，此所破事於所知有，此若無者，應一切有情不加功用而得解脫故。理所破者，如《迴諍論》云：「又有於化女，起實女邪執，以化而破除，今此亦如是。」自釋中云：「若有士夫，於自性空變化婦女，謂是實女而起邪執，邪執彼故遂起貪愛。次有如來或如來弟子變一化身，以此化身遮彼邪執，如是我語空如變化，於一切法無性本空，等同化女，遮遣邪執為有自性。」此說邪執為所破事，及彼所執實有自性亦為所破，故有二種。然正所破厥為後者，以破顛倒心須先破彼所執境故。如緣起因破人法上所有自性，故此所破須所知中無，有則不能破故。雖如是無，然能發生增益執有，故定須破。破除之理，亦非如以錘擊瓶，是於無令起知無定解。若定解無，即能遮遣執有亂識。如是以理成立，亦非如種發芽先無新生，是於如是法起決定智，知其如是。《迴諍論》云：「雖無能破語，其無亦成立，然此語云無，令解非令除。」自釋中云：「雖無汝語，若無之滅亦本成立，何為更說一切諸法皆無自性，汝說彼語有何作為。此當為釋說一切法皆無自性，非由此語令一切法成無自性，然說諸法皆無自性，是令了解破無自性。譬如天授原未在家，有云家有天授，有於無彼說云其無，此語非令天授成無，惟顯天授家中非有。如是說云，諸法無性，非由此語令其諸法成無自性，然一切法皆無自性。諸愚眾生，為無明蔽增益自性，如於幻土愚其原無士夫實體，唯為令解自性非有。故汝說云，若性非有，即無語言，不假語言，自性非有亦極成立。說無自性此語何為。此諸言說皆不應理。」此說極顯，當如是知。故有說云，有不能破，無不須破，離諸破立，以多破立正理觀察，唯練名言，此全未見正理及道破立影像相違亂言，自現宣說，有不能破無不須破之因，破斥他人破立觀察，而謂不應破立故。又以所立之

因，破斥他許之破立，不應正理。有不能破無不須破故。以正理破者，是為遮遣顛倒錯亂之分別。以正理立者，是能引發無倒定解之方便。故欲遣邪執及欲生正覺，定當隨行龍猛等之正理眾論，于無倒破立引生定解。

如是以正理破，若是由破倒執，為欲引發無倒定解者，當以正理破何心之境耶。總所破分別，雖無邊際，然以何顛倒分別而為一切過失之根本，當先明彼破其所執之境。若能破彼則一切過失悉遮遣故，經說貪等諸餘對治，是一分之對治，說無明對治是一切之對治。無明即是一切過失之根本，如《明顯句論》云：「佛依二諦說，契經等九部，就諸世間行，於此廣宣說。其為除貪說，不能斷瞋恚，為除瞋故說，亦非能盡貪，為斷慢等說，彼不壞餘垢，故彼非廣遍，彼皆無大義。若為斷癡說，彼盡壞煩惱，諸佛說一切，煩惱皆依癡。」何者為癡，謂執內外諸法由自相生，增益自性之心，此為無明。如《四百論釋》云：「若識增益諸法自性，由彼染污無知增上貪著諸法，是為流轉生死種子，於一切種永滅除故，即便安立生死還滅。為顯此義故說頌云，「三有種為識，境為彼行境，若見境無我，三有種當滅。」此顯由見境無自性，於一切種破除貪因三有種識，安立聲聞獨覺及得無生法忍菩薩生死還滅。」又即說彼是為實執，如身根於身，愚癡遍安住，故壞癡能壞一切諸煩惱。《四百論釋》云：「癡於諸法分別諦實極愚蔽故，遂於諸法增益實性而轉。」

如是若無明是生死根本，則《入中論》與《顯句論》，說薩迦耶見為生死根本不應道理，主要之因無容二故。其無明與薩迦耶見，餘師所許中士道時已宣說訖。此說月稱論師所許，餘中觀師許為所知障之執法諦實，此許為無明，且是染污無明。如前所引《四百論釋》，說為染污。《入中論釋》云：「由此能令諸有情類，於觀如所住事而起愚蒙，故愚癡無明，法非有性而強增益，於見自性障覆為性，名曰世俗。」又云：「如是由有支所攝染污無明增上力故，建立世俗諦。」說為十二緣起初支，故是染污非所知障。若爾，何為所知障耶，此後當說。故十二支中初無明支，是生死根本，又說薩迦耶見為生死根本者。以無明是總，薩迦耶見是別，故不相違。其無明者，謂明相違品，其明亦非任隨何明，是了無我真實義慧。其相違品，非唯無慧及所餘法，是須與彼相違執者，即增益有我。此復有二，謂增益法我及增益補特伽羅我。故法我執與補特伽羅我執，俱是無明。是故宣說薩迦耶見為餘一切煩惱根本，非不宣說無明為本。「乃至有蘊執，爾時有我執，」此說法我愚之無明，為補特伽羅我愚之因，顯示無明內中二執因果之理。故說薩迦耶見除無明外，為餘一切煩惱根本，皆無相違。若不了知如是解釋論師意趣，則說生死有二根本，其相違過極難斷除。如是明無明之理，乃是龍猛菩薩所許。如《七十空性論》云：「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支，是真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支。」《中論》二十六品云：「若永滅無明，諸行當不生，能滅無明者，由知修真實。由前彼彼滅，後彼彼不生，純一大苦蘊，皆當如是滅。」又與「乃至有蘊執」說執蘊為生死根本，極相符順。又是聖天所許，如前所引「如身根於身」等，及「生死本為識」等，顯了宣說。又阿闍黎於中論等盡其所說，破除所破，所有正理，一切皆為破除愚癡，於諸法上增益自性，而顯諸法皆無自性。故所說種種正理，皆是唯為破無明執。如佛護論云：「為何義故宣說緣起，答云，阿闍黎耶大悲為性，見諸有情為種種苦之所逼切，為解脫故，欲顯諸法真如實性，隨說緣起。故云，見非真繫縛，見真實解脫。何為諸法真實性，答曰：謂無自性。諸不智者，由愚癡闇障蔽慧眼，而於諸法分別自性。由是彼等遂起貪，瞋若時了知緣起，發慧光明除愚癡闇，由智慧眼照見諸法無自性性，爾時無所依處，貪瞋不生。」第二十六品結合文云：「問云，汝已宣說以大乘數，轉入勝義，汝今當說以聲聞教轉入勝義，答曰：無明覆後有」等。第二十七品結合文云：「問云，汝今當依順聲聞乘契經邊際，顯示惡見行相非有，答曰：說過去時生」等。故佛護論師，亦許增益諸法自性，為十二支初支無明，及許聲聞獨覺證法無我，極為明顯。是故聲聞獨覺證法無性，最大能立，當知即此以法我執為十二支無明之理。《四

百論》云：「縛為分別見，彼是此所破。」其分別者，非說一切分別，是說增益諸法自性之分別。釋論云：「分別者，謂增益非真自性之義。」又許彼是染污無明，若說凡是「念此為此，」一切分別之境，皆是正理所破者，是全未詳細觀察。若不爾者，其真實義，於諸異生非現見故，除分別外無餘方便能解空義。若謂一切分別之境，皆理所違害，則定智之境，亦如增益自性錯亂邪識。若爾，應無正見導赴涅槃，于《槃，於中觀》等論勤聞思等一切無果。《四百論》云：「言我般涅槃，非不空見空，如來說邪見，不能般涅槃。」又以前說無明所執之境為根本，自他宗部諸師，而更增益眾多差別。若拔無明所執之境，如拔樹根，則由邪宗一切假立一切俱斷，故具慧者當知俱生無明所執之境，為所破之根本，不應專樂破除宗派妄計分別。以破所破者，非無事而尋事，是見邪分別心執所破事，繫縛有情流轉生死，故破其所境。能於生死繫縛一切有情者，是俱生無明故。分別無明唯邪宗方有，為生死本不應理故。故能於此分別決定，極為切要。

如是計執所破究竟之邪分別，即十二支之初支，俱生無明。分別所破，亦以彼為根本，唯是增益。故根識等無分別識，一切行相，終非正理之所能破。故正理所破之心，唯屬分別意識。後以二種我執或於我執所計之境，增益差別諸分別心，非謂一切分別。由彼無明如何增益自性之理者，總此論師之論中，雖於諸世俗義，亦云自性或自體等，設立多名。然此中者，謂於諸法或補特伽羅，隨一之境非由自心增上安立，執彼諸法各從自體，有本住性即是其相，如彼取境之諸法本體，或名曰我或名自性，是就假觀察而明。如云「此皆無自性，是故我非有，」《四百論釋》云，「若法自性自體自在，不仗他性。」此說彼諸異名，不仗他者，非謂不仗因緣，是說有境名言之識為他，非由彼增上安立為不仗他。言自在者，謂彼諸境各本安住不共體性，即彼亦名自性自體。此如計繩為蛇，其蛇唯就妄執之心假計而立。若觀何為彼蛇自性，則於境上蛇全非有，故彼差別無可觀察。如是諸法，亦唯於名言識，如所顯現觀察安立，若於境上觀察諸法本性如何，全無所有，不如是執，謂非唯名言識增上安立，執彼諸法各由自體有可量見本安住性。如《四百論釋》云：「惟有分別方可名有，若無分別則皆非有，此等無疑如於盤繩假計為蛇，定非由其自性所成。」此說自性所成之相。故若非由內心增上安立，於其境上就自性門有所成就，說彼為我或名自性。若於差別事補特伽羅境上無此，名補特伽羅無我。若於眼等法上無者，名法無我。由此當知，若於法上及補特伽羅執有此性，是二我執。如《四百論釋》云：「所言我者，謂若諸法不依仗他，自性自體。若無此者，是為無我。此由法與補特伽羅有差別故，當知有二名，法無我及補特伽羅無我。」

若謂執補特伽羅有自相，為補特伽羅我執，不應道理。若不爾者，緣他補特伽羅執有自相，亦應是補特伽羅我執。若爾應成薩迦耶見，彼不執我薩迦耶見，不應理故。執補特伽羅有自性者，理應許為補特伽羅我執，如前說補特伽羅有性，為補特伽羅我故。然非補特伽羅我執，皆是薩迦耶見。若爾何為薩迦耶見我執，薩迦耶見分別我執。如正量部一分說緣蘊執我，雖無決定，然俱生我執，《入中論》中破蘊為所緣，釋說緣依蘊假立之我，故非緣蘊，唯緣補特伽羅。復須可執為我之補特伽羅，故他補特伽羅亦非所緣。於此所緣執相云何，《入中論釋》云：「薩迦耶見執我我所行相而轉。」謂非但執有自相，須執為我。《入中論釋》云：「惟薩迦耶見是所應斷，此由悟入無我之我，即能斷除。」此說通達所緣之我，無其實我或無自性，由其行相相違而斷，故是執著慧相違品，此後是執補特伽羅有自性，即是執有自相之我，執有所薩迦耶見，亦當了知。若不執為我及我所，唯執實有補特伽羅，即愚補特伽羅我之無明，非不染污。由是因緣，以有自性所立之我及念我心取境之我，二中初者是正理所破，後者許名言有，故非所破。此顯不破薩迦耶見俱生所緣，然非不破彼執行相自性之我。譬如不破執聲為常所緣之聲，然破彼執境之聲常，無有相違。故聖父子及此二論師之論中，「若自性有，若自體有，若自相有，若是實有。」其自性等應知如前所說。顯無彼之句義，當知亦是顯示無明所執之義無。

〔科〕西二 于余所破加不加此之理

第二于余所破加不加之理。若石女兒及兔角等，諸畢竟無直可云無，不須簡別。如是雖於所知有，然依時處有有有無，若說彼時處無，亦不須簡別。若中觀師雖於名言不許彼有，唯由自他實事諸宗，不共增益，破彼等時雖就意樂，有時須加，然實無須新加自性簡別，以彼諸宗已許彼義故。除彼所餘中觀諸師，於名言中所立諸義，任破何義皆須簡別。若不簡別，則於能破之正理，過失同轉唯成似破，又如前說中觀諸師，於名言中所立諸義，必須觀察有無自性之正理及名言量所不能害。若不爾者，則於名言不許大自在等，而許色聲等所有差別全不得成。云此是道此是非道。此宗應理此不應理等，世出世間，皆無安立之方便。於自性空生死涅槃一切建立，皆應正理之特法不可成故。若量無害而欲破彼，是為智者輕笑之處，故破彼時定當簡別。《四百論釋》及《六十正理論釋》，破所破時有極多處，加彼簡別。《中觀本論》及佛護釋，《明顯句釋》，並《入中論》本釋等中，亦多處加，因見文繁及多已加，意其未加亦易通達。故未加處亦定須加，由彼無少加與不加差別理故。又云「觀察非有」，亦有多加觀察之簡別者，此如前說，若有自性，須許觀察實性正理之所能得，由未得故則無自性當知與說無有自性，同一宗要。如《四百論釋》云：「設此諸法，非如火輪及變化等，唯現欺誑而無實事，爾時若以正理觀察，定如金等自性可緣最極顯現，然彼唯由顛倒因生，若以觀察慧火燒煉，其性非有。」

〔科〕西三 釋於所破應不應加勝義簡別

第三釋于所破應不應加勝義簡別。說於所破加勝義簡別，唯是中觀自續派者，極不應理。《入中論釋》引《佛母》云：「長老須菩提，豈無所得無所證耶，須菩提曰：長老舍利子，雖有所得亦有所證，然非二相之理。長老舍利子其得證者，是依世間名言而立。預流一來不還阿羅漢獨覺菩薩，亦依世間名言而立，若勝義中無得無證。」須如是許，豈謂《入中論釋》所引為自續派之經耶，如是諸了義經加勝義簡別者，實亦繁多。《七十空性論》云：「住生滅有無，劣等或殊勝，佛依世間說，非是依真實。」《寶鬘論》云：「言有我我所，此於勝義無。」又云「若種子虛妄，其生豈諦實。」又云「如是世如幻，雖現有生滅，然於勝義中，生滅皆非有。」於所破加勝義諦實真實者極多，未加彼時亦多加無自性自體自相等簡別。佛護論云：「諸佛說正法，正依於二諦，世間世俗諦，及以勝義諦。」若以世間世俗諦故，可說有瓶有席，即以此故，亦可說彼無常瓶壞席燒。若時意依真實，爾時瓶席唯是假名且不應理，況其壞燒云何應理。復次，如來若以世間世俗增上可說無常，謂如來老及說如來已般涅槃。若時意樂依於勝義，爾時如來且不應理，況老涅槃云何應理。月稱論師說破實生，非破有生，如《六十正理論釋》云：「若於何相影像可得，緣生虛妄，我不說彼現可得者，名為無生，然於何性立為無生，即於彼性說為無生。為於何性立無生耶，謂許實自性非虛妄性，以許彼於妄性為緣起故。」此說不破虛妄幻生唯破實生，故說緣生與性無生二不相違，即前論云：「生與無生二境異故，有何相違。」又云，「若時我說緣生，即性無生，猶如影像，爾時何有攻難之處。」此答緣生與性無生相違之爭。《入中論》云：「由此次第，當知法實性無生，世間生，」此於無生加實性簡別。又云：「如此瓶等實性無，而於世間許為有，如是一切法皆成，故無過同石女兒。」此說內外一切諸法，於真實無，於名言有，故非於所破不加勝義之簡別。總於所破，若全不許加勝義簡別，則不可立二諦差別，謂於勝義如此如此，及於世俗如此如此，全未說有如此之中觀師，故唯邪分別。《明顯句論》破「於所破加勝義之簡別」者，是就破自生，非唯破生，釋中極顯。《入中論》云：「阿闍黎耶未加簡別，總云『不自』而破其生，若簡別云，『諸法勝義不自生，有故，如有思，』當知其勝義之簡別，全無義利。」故中觀自續師與應成師，非就於所破加不加勝義簡別判之為二，然於名言破不破自性則有差別。若於內外諸法破自性

時，如應成派則不須新加或勝義或真實或諦實之簡別，以有自性，即已成為勝義等故。若自續派於彼不加勝義等者，則不能破，故加勝義或真或諦。然於生滅及繫縛解脫等，若不簡別或云勝義或自性等而說能破，兩派中觀俱所不許。

若爾何為勝義無之義？此中義謂所知，勝謂第一，二同一事。又勝謂無分別智，彼智之義或境故名勝義。又無分別智現證勝義，順彼之慧說名勝義。如云「此中諸地等，於勝義無生。」《熾然分別論釋》云：「言勝義者，是所知故名義，即所觀所了之增語。勝是第一之異名，略云勝義。謂此是義復是最勝故名勝義。又勝之義，以是無分別勝智之義故名勝義。又順勝義，謂於隨順能證勝義之慧，有彼勝義故名順勝義。如云於勝義非有。或說云無彼說之勝義，即最後者。如此論云：若爾，勝義超一切心，破法自性是文字境，是故豈非無可破耶。勝義有二，一謂無作行轉，出世無漏無諸戲論，二謂有作行轉，福智資糧隨順清淨，名世間智有諸戲論。此中立宗取彼差別故無過失。」此取聞思以上，如理觀察真實義慧，不應唯取聖後得智。《中觀光明論》云：「言勝義無生等，其義通許一切聞思修所成慧，皆名勝義，無倒心故。是此之勝義故，現與不現而有差別。由彼增上知一切法，皆唯無生，故說勝義無生者，是說彼等由正知故生皆不成，」與前說同。《中觀莊嚴論》釋難云：「何為無自性性，謂於真實。言真實者，謂隨事勢轉，比量所證真實義性，真實義相觀察即空。由此宣說真實及勝義等。又唯真智說名真等，是彼所緣故。由此真智意樂增上，名無自性，非由世俗無智增上。」於無自性加真等簡別，般若燈論熾然分別，二論多說。猶如《般若燈論釋》十五品云：「若無自性，云何是事，若是事者應非無性，故以彼語有謗自宗。」謂立宗云事無自性，則有自語相違過失，即前論中答此諍云：「非許勝義諸事有性，次立宗說彼無自性，故無謗宗義。非因不成，故此無過。」謂許諸法勝義無性，非毀謗故。若於名言謂無自性，許為毀謗極為明顯。又彼論云：「勝義諸內法皆無自性性，所作性故，殊勝言說待所依故，譬如幻師所化人等。」此破自性決定當加勝義簡別。言勝義無者，義謂若以如理觀察之正理，觀實性時見彼非有。此諸論師一切皆同。故清辨論師論中，立世俗時，亦說不以順見真實觀察，破自性時，多說以理觀察為無，此與前說諸師皆同。然凡有性，堪忍觀察實性正理推察，許否不同，此二論師若有自性，則定須忍觀察實性正理推察，故亦定成勝義中有，如前數說。

〔科〕未二 破所破時應成自續，以誰而破分二

申一 明應成自續之義

申二 身生正見當隨誰行

今申一 明應成自續之義

佛護論師釋中，未明分別應成自續，建立應成。然於解釋「非自非從他，非共非無因，諸法隨何處，其生終非有」時，唯依說舉他宗違害而破四生。清辨論師出過破，謂全無能力成立自宗及破他宗。然佛護宗無如是過，月稱論師廣為解釋，謂中觀師自身發生中觀方便，須用應成，自續非理，破他宗已顯應成宗。

〔科〕申一 應成自續兩派分二

酉一 破除他宗分二

戌一 出計

戊二 破執

西二 安立自宗

今戊一 出計

雖有多種安立應成自續之理，然彼一切孰能盡說，故當於中略說少分。其慶喜師所說《入中論疏》云：「有作是言，若許應成因，其因為量成耶抑未成耶，若謂已成，爾時俱成，云何他許，若謂未成，則他不許，云何他許。當答彼曰：凡量所成應是俱成，此非我知，諸立論者立能立時，其所立因自雖量成，然他量成自何能知，他心差別非自現量，比量境故。又自量成亦何能知，錯謬因緣長夜攝持，有欺誑故。故唯由其立論對論，許量之力，許諸法性，故依所許破除他宗。」此說因於敵者量成不成，立者不知，以彼無樂，俱非立者二量成故。自亦不知因是量成，自雖決斷是量所成，亦有欺誑，故無雙方量成之因。就許為量量雖未成，然就所許破亦應理。又於自續之因宗云：「若因與所立以量成遍，（即同品定有異品遍無也）爾時當許自續之能立，然遍不成，謂能成遍之量或現或比，現且不能成其為遍，謂於灶房由現可緣不可緣故，遂謂火煙，此有則彼有，彼無則此無，通達無則不生，然非於一切境，亦非由比。彼境定故，謂比量境非通一切，何以故，若有所立相屬之因，唯於彼生無常等智，非一切時處，故唯依世許，成立為遍非以量成，故應成因破除他宗，如何非理。此說有火，遍於有煙。及無常性遍於所作，若以量成則自續應理，然非量成。若以量成，應須成立一切時處有火無常遍煙所作，然以現比於灶瓶等成其為遍，是一分故。故遍亦惟就許而成。」此說若用量成三相是自續派，畢竟唯用他許三相是應成派。

彼之弟子諸譯師云：「中觀師者，唯破他許餘無自宗。其有法等二無共許故，自續非理正理之果亦唯令舍他宗，除彼之餘，自無所許，故一切種不應宣說自續之因，唯用應成。又能立應成，即自續究竟，故唯應許能破應成。其因及遍就現前許或究竟許，非由量成。依此因緣略有四門，斷他所許或斷戲論。一，舉唯應成，謂他所許生有盡有義，若許自生，舉相違云，若從自生是有而生，生應無義及無窮盡，故許有義有盡不應正理。若許彼者，而云自生不應道理，令他知己舍宗為果。二，他許比量，如云許自生芽應不自生，自體有故。舉說他許有法因等，而反破他。雖云無自生，亦唯破他許之自生，非自成立無自生義，故自無宗。三，能立同所立，他為成立自所宗故，所立因喻一切如前皆不極成。四，因相相等，謂若許彼，即當許此因相無別，令其相等。若爾汝有無欲破他所許，有即是宗，應有立彼自續之因，無則不應宣說正理，破他所許。答，觀勝義時，若許無性或以無生為所立者，則須受許自續宗因，然不許彼故無過失。若略有欲即有所宗，則一切欲皆應有宗。」此說自己無所立宗唯破他宗，雖有所欲亦無所宗。又自無宗，是就觀察勝義之時，謂不立宗無自性等，非說一切全無所許。故於觀察勝義之時，若許無性為所成立，而於自宗成立無性是自續派，若自無許唯破他欲是應成派。

現在自許是應成中觀者，作如是說隨依勝義及依名言，雖於名言自宗無許。若有彼宗，亦須許有能立因喻成自續派，故應成派全無自宗。如《迴諍論》云：「若我有少宗，則我有彼過，然我無所宗，故我唯無過。若以現量等，略見有少法，或立或破除，無故我無難。」《六十正理論》云：「諸大德本性，無宗無所諍，彼尚無自宗，豈更有他宗。」《四百論》云：「若有無二俱，誰全非有宗，雖長時於彼，不能舉過難。」說中觀師無宗無立故。《明顯句論》云：「凡中觀師，理不應用自續比量，不許他宗故。」又云：「應成破義亦唯屬他，非屬我等，自無宗故。」《入中論》云：「能破所破不會破，及會而破所說失，若定有宗彼成過，我無彼宗故無失，」說自無宗過不轉

故。故中觀師一切建立皆唯就他而立。《入中論》云：「如汝依他事，我不許世俗，果故此雖無，我依世說有。」《迴諍論》云：「所破無所有，故我全無破，是故云能破，是汝興毀謗。」說破他宗亦非有故。

又昔西藏中觀智者，隨行月稱論師善破諸宗，說中觀師自無所宗及無能立之量。次自宗時破以正理，觀擇自相所許能量所量建立及事力轉現比二量，然許名言不加推察，世間共許能量所量。次中觀師自於敵者建能立言，以真正因立無實義，然非自續，以就世間共許之量，未加推察而安立故。

〔科〕戌二 破執

第二破執分四。破第一家，入中論疏派，說因遍非由量成，說因非以量成之理，且不應理。以許因須由立敵俱用量成之家，非由立者未知敵成便不許因，故汝彼理不能破，須敵者以量成故。又以未知敵者他心，立為不知他用量成者，亦不應知他許彼義，則以他許而破他等，亦非理故。他雖說云，我如是許現可決定，然如所說非定許故，及不知他心故。說遍非以量成之理亦不應理，以於灶上成立有火遍有煙時，灶是所通達處，其上所達之義，唯取有火遍於有煙，非取灶中有火遍灶有煙，豈取時處一分之遍。若不爾者，灶非此遍已定之處，須更顯示已定之處。如於聲上，所定無常所成立法，須於聲瓶二事隨轉，非立聲上一分無常。由此道理，許無比量成立能遍，亦當了知不應正理。如有說非由量成，唯由立敵所許而成，亦不應理。唯以彼許為因，不能破他。以他所許其義不成，量於自他俱非有故。若謂所許而分差別，如此則成，此則不成者，如是分別。若以所許為因等同所立，若以量有無而分，失量無欲。

破第二家，觀真實時以不許無自性宗。謂不立自續宗之義者，為以理智觀有無自性，不能立宗，故不許彼宗耶，抑以觀真實時故為因，不許彼宗耶。如初說者，若以理智不能成立無性宗義，則以理智亦不能破有性宗義，因相等故。若謂觀察真實義時，亦不能破有性宗義，極不應理。前說以諸正理觀察破他宗故，無觀察心不能破他宗故。若不爾者，何須別說自宗無立，即破他宗亦不許故。若許應成破他宗者，則破有性即立無性，如前《迴諍》本釋論說，於此更無第三聚故。若不爾者，則翻說云，是立無性非破有性，有何答難，若謂決斷無性定遮有性，則遮有性定成無性，理相等故。若謂是觀真實義時，故不可立無性等宗，更當宣說其中因相，若謂觀真義時，有所立者即勝義有，故不應許，此不應理。若亦不許觀真義時，應許全無以中觀理觀察時位。若立彼時，亦定須許能觀之人，觀察之理，所觀之事，與誰同觀之敵者等。爾時所有，何須一切皆勝義有。又說應成，唯就他許或究竟許，雖無量成而能出過，非能滿意，如破初家而當破除。又若立云，觀真實時無所受許，名言有許。亦不應理。其觀真實時，非於勝義須於名言，此相違故。又若觀真義時無，即勝義無之義，凡中觀師全無受許勝義有者，非應成派殊勝法故。

破第三家，說中觀師雖於名言亦無許者，是如前說未善明了正理所破。以彼理性破除他宗，翻難自時便見自宗，亦如是轉，不知安立自宗離過，生死涅槃一切緣起與大自在，有無相同，是故此乃謗中觀師最鄙惡心者，破除此執前已廣說。觀中觀師有許無許，由具何事，名中觀師，則彼中觀定當受許。須許通達全無塵許勝義中有及許名言緣起之義，一切如幻，故有所許。又安立此，亦須破除彼二違品，許勝義有及名言無諸惡言論。故有正量通達立破，如自所證，以中觀語無倒教他，亦可得故。建立此等，無一敵者而能如法求少分過，是故此宗最極清淨。由是因緣，若自不知安立離過智中觀宗，莫謗為無，應當受許緣起正理，斬斷一切諸惡見網。賢正慧者，應立中觀宗離一切

違，不應專求抵賴為能。《明顯句論》云：「如是我宗最極清淨，一切建立無違而住，與彼自宗具粗近過，有相違時，愚蒙不見功德過失如何而住，汝自諸過失」等。如前所引，此說於中觀宗，由決擇勝義之量及名言量道所興建立，無過可設，最極清淨。生死涅槃一切建立，皆可安立，當得定解。若不爾者，謂中觀師全無自宗無過可設，則說一切語言皆是妄語，亦全不能破，以一切因相悉相等故。又不可說，於無所許不可以有許征察，故無過設，無所許故。若如是者，則說一切語言皆虛妄者，亦說一切語言皆妄，不當觀察彼言為實，不能顯其自語相違。《入中論》云：「若我少成實有事，如心應非不可說。」如犢子部許有實我，而不可說與蘊一異。破云，若是實有，當說與蘊或一或異，云於此中俱不可說不應道理，則不能破。彼可答云，我說實我，若一若異俱不可說，不可推察或一或異，令有說故。若言，「若說實有補特伽羅，不可說與蘊若一若異，則成相違，俱不可說不應正理，故此觀察可於彼轉。」則云無許，已漸有許，亦不可說全無所許，理相等故。若作是言，「云我無財，乞云願施無財之財，我說無許教許無許，二說相等。」此乃未解敵者之意，我非總說令許無許。若爾云何，汝云無許實漸有許，顯示汝言須許無許，故不能斷自語相違。若汝此說非中觀宗，則引聖父子等正教成立，而成相違，不可立為月稱師宗。又非所餘佛弟子宗，故汝已出此法之外。若是中觀，尤是月稱宗者，許自無宗則成相違。如是意欲解脫有許，云諸建立唯就他立亦不應理。說唯就他許有色等，此縱未許色等是有，然就他立定須受許，故終不能免脫有許。爾時就誰安立之他及能安立之自等，皆須受許。故說唯就他許，於自無宗非但無益，且有違害。若云：「我全未說無有自宗，唯就他許，唯汝自現。」順世外道，尚所不能抵賴現事，汝全抵賴，汝自所說自無所覺，由我聽聞汝乃了知，實為希有。若如是者，何須定說無許等言，隨說何事後抵即足，無過難故。若說應成亦說他立，自宗不許，則亦何須破自續派，樹應成教，信月稱宗。如於自宗不許自續，如是應成亦不可許。如就他前可許應成，如是就他所須增上，亦須許自續故。如於自宗不許唯識，唯就他許不可立彼為唯識師，如是自若不能立，以應成理決擇中義，唯就他立，則亦非是應成派人，亦非自續，顯然自說非中觀師。

菩提道次第廣論卷二十終

菩提道次第廣論卷二十一

又云：「果故此雖無，我就世說有。」此義非說一切建立唯就他立，以諸法無性，須以如理觀察有無自性理智安立，非於庸常名言識前能安立故。若彼能立無性，理智應無義故。論云：「我就他說有。」此說立有色等就世立故。言不許世俗者，謂如唯識宗所許依他，自不許之義，非說自宗不許世俗，故云如汝依他事。又即彼論連續文云，若汝正理能遣依他，我即以汝正理遣汝世俗。為答此爭，如汝所許依他實事，堪忍正理之所觀察，我諸世俗未如是許，正理能不能破有所不同，是此義故。言就世者，非說就他而非自宗，是於無損名言諸識，安立一切世俗義有，皆就此故。諸中觀師自身亦有此諸安立名言量故。言雖無者，是自相無，不可釋為雖自相無，然於彼有，及雖無而有。以是自宗立名言義之理，其自相有，雖於名言亦非有故。釋論引經證云：「世許有無，我亦許爾。」不可無故。故如常說，「於勝義無，然世俗有。」其有無義異故無過失。若爾《迴諍論》說，無宗無立，其義云何，應當宣說。若立宗云芽無自性，次辯因云是緣起故，喻如影像，皆須受許。如是三相之因及因所成立之宗，並依能立言令諸敵者生悟彼之比量，亦須受許。爾時惟唯瞋自續之名，何故劬勞破自續耶。彼中雖有如汝所引似說無宗無立之文，然亦多說須立自許。故僅引彼文，豈能立為自無所宗。然許無性宗，則成自續，實有此疑，此乃最細難解處故。立自宗時當為答釋。

《迴諍論》說無立宗者，謂中觀師說法無自性，實事師難云：「如是立宗之言，若有自性，說一切法無性非理，若無自性，則不能破法有自性。」乃是從此諍辯而出。雖無自性，立破作用皆應理者，如前所引迴諍本釋。故有無宗者，非總諍有無，是於宣說一切諸法皆無自性，立宗之言諍性有無。若于如斯立宗之言許有自性，則與立一切法皆無自性，我有相違之過。然我不許爾，故無彼過。是顯此義非立無宗，無與無性二者差別，極重要故。又「若由現等義」等文，說現量等無少可緣者，亦如前引明顯句論，是顯能量所量無自性之能緣所緣，非顯全無緣起之能量所量。又此論意，是答他難，他意中謂，若由現量立法自相，次破應理。然中觀師說一切法皆自性空，是則現量及所量境，法所攝故亦當性空，若爾則無，故不能破。《迴諍論》云：「若現量緣法，次乃能遮遣，然能緣諸法，其現量全無。」其釋亦云：「若汝現量緣一切法，次遮一切諸法皆空，乃可應理，然彼非理。何以故，一切法中攝現量故，亦應是空。能緣法者，此亦是空，故量無所緣。若無所緣，破亦非理。故彼說云一切法空不應道理。」《四百論》說「有無及二俱，」等者，釋說，「於說空者，雖經長時，不能破責。」汝說雖空亦復不許，云何能於全無許者，而資左證。《入中論》云：「于說假有此二邊論皆不應理。故依二邊，若破若答，於中觀師畢竟無難，」如聖天云：「有無等」引此四句，謂引此證於破自性所成實物許假有者，諸實事師許有自性，及無事師斷遮色等一切諸法所有作用二不能破，故亦不成無宗之據。又有無等宗，是二邊論宗，最極明顯，如前破四句生及破有無論時所說。《六十正理論》所說者，如其釋云：「若時由見無事無自他宗，爾時見者當斷煩惱。」無宗之因說為無事，此以自相或以自性安立為事，若以作用為事，說見無彼能滅煩惱成相違故。故以不許自性法宗，說為無宗。即彼論前文，《六十正理論釋》云，諸未測此緣起法性遍計諸事，有自相者，「若許有實事，決定生貪，瞋執怖暴惡見，從彼起諍論。」說於諸法增益自相，為許事故。故此諸教，非顯中觀全無自宗。故《顯句論》中引《迴諍論》及《四百論》「不許他宗故」之義，當如是知。又云「所破無所有，故我全無破」者，所破有二，若以增益有性境界所破，以彼為因說不破者，不應正理。故以能增益之心為所破。其釋又說「能破亦非有。」彼二無者，是說無自相之能破所破。汝妄執有，謂以彼破此而興誹謗，然非不許彼二如幻。如《迴諍論》云：「如以化破化，及諸幻士夫，以幻破其幻，此破亦如是。」又云：「此執若有性，應非從緣起，若執是緣起，即此豈非空。若執有自性，誰能遮其執，餘執理亦然，故我無彼難。」此說執陽燄為水，若有自性不應依自因緣而生，此執任誰不能遮故。《明顯句論》說「自無宗故，」亦非全無自宗之據，此是說無自續之宗故。

《入中論》說「無宗」者，是說自宗能破所破，俱許無性，汝許因果由自性有，故以正理推察征破因能生果為會不會，故其能破不於我轉，未許能堪理推察故。故全非說無有自宗，即彼釋云：「于我宗中過不同轉，何以故，以我宗中能破所破，會亦不破，能破所破未會亦不破，能破所破俱無性故。故會未會俱不應思。」謂實事師所設正理推征不轉之理，是無自性，未立無許故。又為證此引《佛母經》舍利子問須菩提云：「生無生法，由何而得證無生法。」雙破以彼二得。次舍利子問云：「若爾無得證耶。」次如前引彼二雖有，然非由二邊。又是名言，非於勝義，引此為喻自如是許。《入中論釋》云：「此顯墮二邊過，俱破以生法或無生法得，然彼二無亦不應理，故未推察於世名言而許有得。如是能破與所破非會未會，然於名言應知能破破其所破。」此顯然說，以會未會正理觀察，於彼二中雖俱無破，然彼不能遮其有破，故於名言許破他宗。又非唯此，亦許以因成立所立，即前所引無間又云：「復次如日輪上有差別，蝕時汝能見於影，日影會否皆非理，唯依緣有名言生。如為淨相雖無實，有用如是亦應知，能淨慧面諸正因，離實而能證所立。猶如影像全非有故，觀察其生為與日輪會與未會，於一切種雖全非有，然由色緣現前影像可得，決定能令達所樂義。如是以性空之能破破其所破，及以性空離實能立之因，成其所立，無二邊過，故於我語謂過同

等當知非理。」此說破他之理，於自不能同等俱轉，作如是答，未說無宗。又許因果有自性者，因生果為會未會觀察破除，其過於自不能轉者，亦以自許無性為因而離其過，非謂無宗而能遠離。

《入中論釋》云：「汝云何許，謂此等法俱如幻化，故我無過亦有世法，若如誰宗能生所生是有自相，則此觀察於彼可轉。若如誰宗諸法如幻，遍計所生是無生性，雖無自性是分別境無可思察，如眩翳者見毛輪等，故我非有所說過咎。諸世間法未加觀察，亦是有故，一切皆成。」此說過失於他轉之理，謂許自相，自無過理，謂許如幻。

如是知己應當了悟，安立中觀離過之宗。了義諸經中觀諸論，凡說此為如是此非如是，此及此無，此及此有，總有無邊，此等皆是造者所許，無須特外引教成立。若不爾者，則諸教中未說受許，如彼之處，釋彼義時，則不能辨此是造者所宗所許，此非宗許，設若定須云許云受及云所宗差別語者，亦多宣說。如《迴諍論》云：「若不許名言，我等不能說。」《六十正理論》云：「如於法生滅，假名之為滅，如是諸善士，亦許如幻破。」又云「若法依緣生，猶如水中月，許非真非倒，此不被見奪。」《出世贊》云。「若法從因生，無因則非有，顯同影像性，何故而不許。」又云，「無所受無受，故受性無我，佛意許此受，自性全非有。」又云：「作者及業性，佛依名言說，互觀待為性，是為佛所許。」又云「且從已壞因，生果不應理，從未壞亦非，佛許生如夢。」又云：「若是緣起生，佛即許是空。」《入中論釋》云：「諸聰智者，當思此宗無過有德，定當受許。」又云：「是故如許緣起唯有此緣，如是唯許依緣假立，故於我宗一切名言無斷滅失，他亦應當受許此宗。」說定須許，如是等類餘尚繁多。《入中論釋》云：「已說四宗，次以正理為成彼故，頌曰：此非自生豈從他，亦非由俱豈無因。」此說四宗，《明顯句論》亦同彼說，故龍猛菩薩及月稱宗中，是有自許自受自宗。

破第四家，此於名言許有自相，然於名言亦破自相堪理觀察，非為善哉，前已廣說。又說月稱論師宗中，許諸中觀師對實事師，以他比量成立宗時，許有兩宗極成三相之因，不應正理。《明顯句論》于如是因分別破故。若許此因，雖未立名事力轉因，然是自續之因，無可遮故，此等且止，後當廣說。

〔科〕西二 安立自宗分二

戌一 正破自續分二

亥一 顯示所依有法不極成之宗過分二

天一 出計

天二 破執

亥二 由此過故顯示因亦不成

戌二 自不同破之理

今天一 出計

《明顯句論》所說此事，極難通達，當引彼文而為解說。如云：「若謂如說聲是無常，是乃取總法及有法，非取差別。若取差別能比所比名言皆無，若取四大所造聲者，於他不成，若取空德，

於佛弟子自不極成。如是勝論立聲無常，取所作聲於他不成。若取顯聲於自不成，隨其所應壞滅亦爾。若有因者，於佛弟子自不極成。若無因者，他不極成，是故於彼唯應取總法及有法，如是此中亦舍差別，唯取有法。」此中義者，謂佛弟子對勝論師立聲無常，若取大種造聲為有法者，勝論不成。若取空德聲為有法，於自不成。如是勝論對聲顯論立聲無常，若取所作聲為有法，聲顯不成。若取先有由緣顯聲而為有法，於自不成。故不應取不共別許而為有法。有法乃是立敵二家，觀察能別法之所依，必須兩家共極成故。如其有法必須共許，如其法亦須共許，取總無常莫取差別。又於成立所立之前，於所立喻先須極成，如是中觀諸師，成眼等內處或色等外處，對他部宗立不自生及對自部實事諸師立無他生，取實眼等以為有法於自不成，取妄眼等以為有法於他不成。舍此差別唯將眼色立為有法，是中觀師與實事師，觀察有無自生等能別法之所依，須二共許故。共成之義，謂於敵者以何量成立，則於立者亦以比量而為成立。

〔科〕天二 破執分二

地一 義不應理

地二 喻不相同

今地一 義不應理

《顯句論》云：「此非如是，若許破生為所立法，爾時真實所依有法，唯是顛倒所得我事，悉皆失壞是此自許，倒與非倒互相異故。是故若時，如眩翳者見毛輪等，由顛倒故非有執有，爾時豈有少分實義是其所緣。若時如無眩翳見毛輪等。無顛倒心，不妄增益非真實事，爾時由何而為世俗，此非有義，豈有少分是其所緣。以是之故，阿闍黎云，「若由現等義，有少法可緣，應成立或破，我無故無難。」何以故，如是顛倒與不顛倒而相異故，無顛倒位其顛倒事，皆非有故。豈有世俗眼為有法，是故宗不成過及因不成過，仍未能遣，此不成答。」此若例云：「色處無自生，有故，如現前瓶。」易於領解，當就此上而為宣說。此論答文，顯無極成有法之理。此復云何，謂顯極成有法與諸敵者不得成立。不能極成之敵者，《明顯句論》謂爾時是破自生之敵者，然總許諸法勝義有性諸實事師，及於名言許彼諸法有自相性自續諸師，皆是敵者。中觀自續，雖亦名為無自性師，然此論中為刪繁故，言無性師當知是說應成派師，言有性師當知是說實事諸師及自續師。若立色處以為有法，成立彼者，須以取彼眼識現量而為成立，此若不以無錯亂識而成立者，則非能立實義現量，故須無亂。彼等宗中，成無分別無錯亂者，謂於何處成不錯亂，定須觀待現彼自相，如現而有。由是因緣，敵者何量成其有法，而於立者不許彼量。因於名言任隨何法，皆無自相所成自性，故無能成彼性之量，此阿闍黎以此密意破自續師。此復是說，令他新生通達諸法無性正見支分之中，破說必須自續之理。若是中觀應成諸師，自內互相為生通達盡所有義比量支中，觀察須否自續之理，暫置未說。

此與論文合而釋之，從曰「若許」至曰「自許」，義謂所立法之所依有法，或眼或色等，失壞實有而不極成，此是清辯論師自許。何等有法，謂唯由無明損害顛倒所得我事，即眼識等名言諸識所立之義。彼自許者，謂若已破於勝義生，其所立法，可依有法。言爾時者，謂以是故，若真實有為彼所依，成相違故。若謂縱許爾當有何過，謂彼色等非真實有，非真實義，非無亂識所得之義。是虛妄心名言諸識之所得境，故彼皆是無明錯亂。故無亂識所得之義，於錯亂識則不顯現，於錯亂識所現境義，無錯亂識則非能得。顛倒亂識與無顛倒不錯亂識，自境互異，趣異境故，即彼論說「倒與倒相異」之義。又釋此義，從曰「若時」至曰「是其所緣」。言顛倒者，謂眼等名言諸識被

無明亂。言由彼等非有執有者，謂色聲等無自性相根識執有。無分別識之所執者，是顯現義，謂即色等現似自相。又言爾時豈有少分實義，是其所緣者，義謂如是實無自相，妄顯現故。此等諸識，豈能成立有微少義由自相有。無自相義妄現之喻，謂如毛輪等。此等是說，彼諸根識現色聲等，是錯亂故，不能成立境有自相。次為顯示無錯亂識全不少執有色聲等，說云若時無眩翳等。不顛倒者，謂無亂識，此於現證真實乃有，餘者皆無。此不增益非真實者謂色聲等非真實義，而不增益不執為有。譬如清淨離翳眼識，則不能見毛輪亂相。言為世俗者，謂色聲等虛妄之義。言非有者，謂無自相緣真實義無錯亂識，不能成立彼等少分，義謂色等非彼見故。證此諸義，次引龍猛菩薩論云「若等」，此說現量等四，不成少分有自相義，以此為據。次云「何以故如是」等者，攝前說義。次言「豈有世俗眼為有法」者，非為顯示全無世俗眼等有法。義如前說，由自相有或無錯亂現量所立色等有法，名言亦無。言「是故」等者，義謂無自性師與實事師安立色處為有法時，無亂現量不得極成，於二宗中無量能立極成有法，故自續因於諸敵者，不能安立無過之宗。若作是念，於名言中不許自性之宗，雖則如是，然我於名言，不許如是有無過宗，許有自續有法等故。於名言許有如是性不應道理，前已廣說，後亦當釋。故汝此答不應正理。

〔科〕地二 喻不相同

第二喻不相同。《顯句論》云：「喻亦非等，於彼二者不說差別，許有總聲及總無常。如是總眼性空諸師與不空師，世俗不許，亦非勝義，故喻不同。」此中義者，非是顯示可有總聲，非大種造及非空德亦非所作先有緣顯，有總無常，俱非觀待不觀待因，而無實妄俱非眼等，此是立敵俱不許故。如是法喻，誰亦不能成非等故。若爾云何，謂或曰大種所造之聲，或曰虛空功德之聲，不以隨一差別簡別而定有聲，立者敵者彼二宗中，皆可容有。性空諸師性不空師二者宗中，若非不亂識所成立，亦非錯亂識所成立，無量能成總眼或色。若由錯亂識所成立，敵者不成。由無錯亂識所得者，則為立者量所不成，故說其喻非可相同。無錯亂者，總謂現量緣勝義諦諸根本智。然此俱說於顯境自相無亂現量，及於著境自相無亂比量，能成有法及因三相，如此之量畢竟非有。故無亂識所得境義非是有法。此言自相者，非同因明師所許有作用法。是如前說，隨於有事無事許各各自性之性，故有性師雖緣無事之比量，亦許於如是性所著之境，為無錯亂。若於彼性無錯亂識，隨於現境或於著境無有錯亂，則於真實須無錯亂，故許自宗無如斯量。成有法等，非說立敵二者身中無名言量緣眼色等。敵者身中如前所說，無損根識所引定解，略有色等此定智境，理無違害。此若細釋，如執有芽，總有三種執取道理，一執芽實有自性，是執實有，二執芽無性如幻而有，是執妄有，三俱不執取實妄差別，唯執總有。雖尚執芽常無常等，然若不執此三隨一，則無執取，故於此中不說彼等。若有情身未生正見，通達諸法無自性者，唯有二執，一執總有，二執實有，不起如幻無性之執。未見諸法如幻有情，凡執為有諸分別心，說彼一切皆執實有，於一切種不應道理。於前解釋名言量時，及辨有無與性有無四差別時，已數宣說。若不爾者，未解無性正見之前，謂分別所設，一切名言皆是實執，如前所說。未為錯亂因緣所壞世間名言所建立義，中觀諸師於名言中所許一切，皆被正理之所違害，與大自在有無無別。此顛倒見，是證中觀義最大障礙故。由彼等門邪解空性，所有相狀即先由分別所修行品眾多善行，後自妄為得正見時，見前一切皆是執相，生死繫縛。次生倒解，謂彼善行是為未得如此了義正見者說。遂於一切分別，妄見過失，由邪分別誹謗正法，現見多如支那堪布。

又諸補特伽羅未得無性正見以前，不能判別唯是總有與自相有二者差別。凡是有者，即如前引《四百釋》說，遍計執為由自性有。由是因緣，於無自性執為遍無，故於性空起多攻端，謂因果等不可安立。若於相續已生通達無性正見，此身可生三種執取。然生見已，乃至未失正見功力，若以

正理觀察思擇自性有無，許有自性妄執實有，則暫不生，非彼不起俱生實執。以是正見通達無性，生已未失，其相續中執有芽心，非此一切皆執如幻。若不爾者，彼等心中實執現行，應不生故。於名言中，許諸法有自性自相，清辨師等諸中觀師，於自宗中許自續之因者，亦因於名言許有自性自相，故於自宗安不安立自續因者，亦是至此極細所破。以是彼宗顯現自性無損根識，許於名言中對所現境不為錯亂。又執芽等，有如是性諸分別心，於所著境亦非錯亂。若不爾者，許彼錯亂，與實事師二宗何有極成之量。若如月稱論師所許，對實事師成立實無自性，現有自相妄現根識。若時有法已得成立即成無性，則自續因復何所為。若謂於他自成即可，不須中觀與彼共成，此非自許，亦非正理。若如是者，一切因式唯就他許，是則隨順應成轉故。靜命師等，許諸外境名言都無，然於名言許青等色，以識為體，同實相師，顯現青等所有根識，觀待青等是取自相義，故待青相是不錯亂。若立眼等，不顯見事為有法時，雖彼不為現量親成，然其究竟根本能立，必至現量。是一切宗諸師共許，以諸比量，如盲相牽，故其根本能立，亦許至於現量為境。爾時所許根本現量，或是無亂見分，或是無亂自證，復如前說，於所顯現自相之義，須於境上如現而有，是彼所許。故彼諸師與無性中觀二宗之中，無立極成不亂現量。未至現量亦能答難，未許自性師，隨於有為無為量所成義，是須成立於諸境上有彼諸法各各實性，以諸正理能破彼義，故能立量不應道理。

〔科〕亥二 由此過顯因亦不成

第二由此過顯因亦不成。《顯句論》云：「即此所說所依不成宗過之理，亦當宣說其有故因不成之過。」此顯前說性空不空立敵兩宗，無量能成極成有法，故自續因中色處之有法及無自生之法，二合總宗或名所立皆悉非有。即以此理於兩宗中，亦無正量成其有故。極成之因立因不成之理，如前當知。《顯句論》云：「如是彼過如所說義，此分別師自己許故。如何許耶，謂他安立諸內六處，唯有能生因等，如來如是說故。凡如來說，即應如是，如說涅槃寂靜，此於他之能立，舉過難云，汝所許因為於世俗如來說耶，於勝義如來說耶。若於世俗，則其因義於自不成。」又云，「若於勝義，則彼能立不極成故，因犯不成及相違過。如是此師，自以此理許因不成，故凡立實事法為因，一切比量因等於自皆不成，故一切能立自皆破壞。」釋此義中，有諸自許隨月稱行者，作如是說，《分別熾然論》等立量說云，地於勝義非堅硬性，是大種故，如風。若於勝義立大種故，自所不成。若於世俗立大種故，於實事師敵者不成。若不由此立因不成，則說由此二門不成，因定不成自許相違。又有說云，立唯大種，以理智未成而破。以此理破，全非論意，清辯論師非如是許。故於兩派，俱成倒說。若爾云何，其「如所說義，此分別師自己許」文，如前說者，謂前所說有法不成及因不成，以前論無間說彼義故。義謂成立有法及因所有現量，不出二類，謂錯不錯亂。若以錯亂識所得義立為因等，於實事師不能極成。若以無亂識所得義立為因等，自量不成。故自續因及有法等，前已宣說不極成者，是「如所說義。」顯由此門立為不成。清辯論師如何許者，謂於如來如是說故，由二諦門而為推察。有說此義，謂征難云如來是說世俗說故立為因耶，勝義說故立為因耶，全非論義。如前自立有法，謂不可加實妄差別，若異此者，便有立敵隨一不成，於因喻等亦許如是。於斯粗顯似破之理，巧慧圓滿，若此論師豈容錯誤。故是問云：「如來說故彼因之義二諦為何。」若是世俗自不許爾，於自不成。若是勝義，我於勝義，破果從其有因無因及二俱生，故我不成。不許俱非二諦義故，無須明破。今自立云，是大種故。亦當如前反詰彼云，彼因大種，二諦為何，若問「二諦大種立何為因，」是全未解立者之意。如是詰問二諦為何，若是勝義雖自不成，然是世俗云何可說於他不成。若不爾者，立諸內處為有法時，世俗有故，亦應敵者不極成故。若爾如所說過，清辯論師為如何許，以二諦理推求他因耶。茲當宣說，此論師意以無錯亂識所得，名為勝義。以錯亂識所得名為世俗。問云「二諦為何」，與問二識何者所得，同一扼要。以所立因義，俱非真俗因即不成，與所立因義俱非錯不錯亂二識所得，因亦不成二理相等，故說是此自許，

非親許也。次說「故立實事法為因」別說實法，清辯論師自立因中，有是無錯亂現量親成，及有以無錯現量為究竟能立，然此論師正為破彼。如前引說中觀師不許他宗，謂理不應許自相之義，為證此故，引「若由現等義」等文，說無能量自相之量，是對清辯論師弟子而成立故。

〔科〕戊二 自不同破之理

第二自不同過。若謂於他比量，說有有法及因不成等過。於自比量，豈非亦轉，是故於他不應征難。答云，他有彼過，是因他許自續比量，我等不許自續比量，故無彼過。此中比量是說論式。若許自續，則立自相之量先須立敵極成，次以彼量立敵二家成立三相再成所立。若無比量，則有法等皆不得成。若不許自續，則依實事師他自所許比量而成，於自不須以比量成故。諸論中所說比量，亦皆唯為破除他宗是他彼量，非自續量。如《中論》第三品云：「此見有自體，於自不能見，若不能自見，云何能見他。」如以不能自見為因，成立眼等不能見他，自許此因宗之見他無性中觀師亦許，此等量式名他比量。《顯句論》云：「我等不用自續比量，以諸比量唯破他宗而為果故。」此許立量皆非自續，及許唯為破除他宗，故非全不立量。安立量式破他宗者，如彼又云：「謂他分別眼是能見，彼亦許眼是不自見法，若無見他法，則許不生。是故破云，若彼彼法不能見自，則彼彼法不能見他，譬如瓶等。眼亦不能見自，故此亦不見他。故不見自，而見青等相違之他，違自比量，是以他已成比量而為破除。」在敵者名自許，觀待立者諸中觀師名曰他許，二同一義，立他許量破除邪執，極為切要，故當細說。言「他已成」者，非謂有法眼同喻瓶不自見因，及所立法不見青等，自宗不許，唯是他宗，故因三相名唯他成。若爾云何，彼等自宗亦許，然能成立彼等之量，若量自性雖於名言自宗亦無。諸有性師成立彼時，定須彼量乃能成立，故無兩宗極成之量而量自性。故非共許，唯名他許或唯他成。若於名言亦無比量，則由彼所成，應如增益自性，為正理所害，則依彼等，云何能得中觀正見。若所依理為量所害，而能獲得無謬正見，一切邪宗亦當得故。謂彼敵者，許眼有法不自見因，如瓶之喻，並所立法不見青等，此執之境，自宗亦於名言許有。故以正理非能害彼。然由敵者未辨彼等有與有性二者差別，故執彼等由量自性量所成立。於彼執境正理違害，豈以正理破他身中無損名言諸識所成。故自他宗未能共許能量自性之量，故非自續所能成立，唯當顯他自許相違。此如前立他許量式，眼有法上不能自見之因，於名言可有。其有自性能見青等，於有法上名言亦無，故前能破後。若於眼上因及所破，有則俱有，無則俱無，彼二豈成能破所破。故他比量之有法及法因等須名言有，非唯由他許有便足，眼等有法他已許有，中觀論師何須更成。若強抵賴謂我不成，更當成者，是則全無不賴之事，與此辯論徒勞無果，誰有智者與斯對論。

此又有說，若由他許眼不自見及見青等有自性體，顯示相違，其相違義由何而知。若相違義由量成者，須兩極成，則不應說是他所許。若由他許立相違者，則他自許不能自見及能見他，二不相違，故以他許而立相違不應道理。若由自許立相違者，太為過失。以於敵者云何可說，汝許此義不相違者不應正理，我等說此犯相違故。此過非有。若不自見而有自性，犯相違過是由量成，非唯他許而為安立。若爾，於他顯示彼量，令其了知相違便足，何須依止他所許耶。於實事師成立相違之量，須待彼許自性乃能成立。若彼不許唯由自許，如何於彼能成相違。若他已許所量無性及立能量無相違過，則由彼量成立相違他已獲得通達諸法無性正見，何須更成，若不自見見有自性而為相違。故欲通達月稱師宗，當於彼等審細觀察而求定解。若爾云何依他自許，顯示若不自見定無見他性耶。若佛護論師說，「譬如有水見地滋潤，由有火故見水溫熱，由有薊花見衣香馥，共見定須水等三上有潤等三，汝亦自許，如是諸法若有自性，自性於自理當先有，次於餘法乃見有彼。若先於自不見有者，云何於餘而見有彼。如於薊花不見惡香，於彼香衣亦無惡臭。」此就敵者自許正理，

隨有逆無先令決定，次合法時，「是故於眼若有見性先於自見，次色等合而見色等乃應正理。然由彼眼不見自故亦不見他。」《四百論》亦云：「若法有自性，先當於自顯，是則眼於眼，何故而不取。」

若謂如火不自燒而能燒他，如是眼不自見而能見他亦無相違。非是總破火能燒木，眼能見色，是破眼有見他之性。若如是者，須以火有燒木自性而為同喻，爾時引喻等同所立，不應道理。謂火與木若有自性，自性不出或一或異。二者為何，若是一者火當自燒，復云何成火是能燒木是所燒。若能成者，今我翻云，火是所燒木是能燒，當如何答。若性異者，則無木時火當可得，如無馬時可得其牛。《四百論》云，「火即燒熱性，非熱何能燒，是故薪非有，除彼火亦無。」如是於燒，若許自性，既不自燒不應燒他，如是若許眼有見性，既不自見不應見他，前過未移，由見如是為許自性所說過難，即能棄舍執有性宗。次亦能知無自性中，能作所作皆悉應理，辨了無與無性差別，故亦能分有性與有。又能通達無性之量，而量無性所量事等。通達火薪無性之量，彼非現量當許是比，若爾所依因為何等耶。由見有性不出一異，破一異性定無自性，即成二相。決定了解無一異性，即宗法性，故有三相之因。由此為依，決定火薪無自相者，即是比量。由此當知前立他許三相量式及正引生比量之理。若有自性，性應一異，若一性者，火應自燒。此等皆以他許為因，出他非樂，如是等類是為應成。以此為例，諸餘應成皆當了知。由是敵者乃至未舍事實宗時，必待量度自性所量而成能量。若時以量達無少法由自性成，即便棄舍事實宗見。《明顯句論》云：「有以隨一所成比量，即彼比量而破他耶。答，有謂以自成因而反破自非由他成，即於世間亦現見故。猶如世間有時立敵以證為量，由證語斷或勝或負，有時唯由自語而斷，非由他語，或勝或負，如其世間正理亦爾。唯世名言，於正理論正適時故。」此說可以他許為因，舉喻引證。諸分別師，說於敵者，以何等量成立三相，立者亦須比量而成，故許立敵二者極成。又破彼欲，即此論云：「設謂能立能破，皆須二家共許，非隨一成，或猶豫性。」彼亦當許如所宣說，依世比量，以教破者，非唯二家共許之教。若爾云何，亦以自許，自義比量，於一切種。唯以自許力強，非是俱成。故分別師所說之相，非所必須。諸佛亦以自許之理，於諸未知真實眾生，興饒益故。由是因緣，若以前說之量，立敵共成之因，成立所立，名自續因。若不以彼，唯由敵者所許三相，成立所立名為應成。此乃論師所有意趣最極明顯。

〔科〕申二 身生正見當隨誰行

第二身生正見當隨誰行？如是隨聖父子大中觀師。若有應成自續二派，應隨誰進行耶，此中是隨應成派行。此如前說，於名言中破除自性，破自性後，須善安立生死涅槃一切建立，於彼二理，當獲定解。此二論師，論中數說，若許諸法有自性者，則以觀察實性正理可推察轉，與聖父子諸論善順。由見是故，當許彼宗，故如前說，當許應成宗派。

菩提道次第廣論卷二十一終

菩提道次第廣論卷二十二

〔科〕未三 依此能破於相續中生見之法分三

申一 決擇補特伽羅無我分三

西一 正決擇我無自性分二

戌一 立喻（車喻）

戌二 合義

酉二 顯由此成我所無性

酉三 此諸正理于余例明

申二 決擇法無我

申三 修習此見淨障之理

今戌一 立喻（車喻）

《入中論釋》引經說云：「言我是魔心，汝昔起是見，此行蘊皆空，此中無有情，如依諸支聚，假名說曰車，如是依諸蘊，說世俗有情。」此如依自車輪等支假名為車，依於諸蘊假名為我或曰有情。

〔科〕戌一 立喻（車喻）分四

亥一 顯車無性而為假有

亥二 於彼斷諍

亥三 由名差別皆得成立

亥四 依此速得正見勝利

今亥一 顯車無性而為假有

《入中論》云：「如車非許離自支，亦非非異非具支，非依他支非支依，非聚非形此亦爾。」如車與自支，於一異等七中皆無故唯假有。我與取蘊說亦如是。此中若車有自體性，則以正理觀性有無，於一異等七相之中，定有所得，然於彼七皆非有故，定無自性。言車支者，謂軸輪轄等，車與彼支自性非一。若性一者，如支眾多車當亦多，如車是一支亦當一，作者作業皆當成一，有此等過。又與自支體性非異，異如瓶衣各別可得，不可得故。亦當無有施設因故。能依所依二品自非支依，如酪在盤，亦非依支，如天授在帳。若性各異，此二容有無別性故。此中非破互有，是破能依所依有實自相。所舉二喻亦就他許，謂有自相能依所依，如此一切當知皆爾。又具支者亦不應理，若車具支，應如天授具足牛等異體可取。如是車與自支各異亦應可取，然不可取故無具義。如云天授有耳，車有支者亦不應理，已破異性故。若此具支有自性者，應是一性前已破故。天授有耳，於名言有，此非所破，車亦許爾，故是破除自相之具。

餘二執者，如云：「若合聚為車，散住車應有，無有支無支，形車亦非理。」此有二執，謂以支聚及形差別安立為車。其中唯以支聚為車不應道理。此中有二，一違正理，謂輪等支分離散布，完聚一處亦應有車，以為支聚即是車故。二違自許，謂自部實事諸師，許無有支唯許支集。若爾，支亦應無，無有支故，是則亦無唯支合集，是故支聚亦不成車。破支聚為車，是此論師所許不須簡別，聚合是車施設事故。說蘊是我所施設事，非是我故。若唯支集不許為車，以支合時形狀差別立

為車者，此如前說無有支者，支亦無故，唯以支形安立為車，不應正理。過違自許，亦字顯示非僅支聚為車非理。又許形為車，為散支形耶為支聚形耶。若散支形與先未合時形，無異形耶抑異先形有別形耶。初有過云：「如汝各支先有形，立為車時形亦爾，如支分散不名車，如是合車亦非有。」此謂先未合時與後合時，輪等形狀全無差別。如分散時，其車非有，如是合時亦應無車。若後合時與先未合輪等支形，有別異形立為車者，亦有過失。如云「若現成車時，輪等有異形，可取然非有，故唯形非車。」謂前後時，若輪軸等有別異形，理應可得，然任何觀終不可得，故異前形後形為車不應正理。若各支形不許為車，以諸支分合聚總形立為車者，亦有過失。如云「汝聚無實故，形應非支聚，若依非實法，此中何有形。」此謂依支聚之形名車非理，聚非實故，依假支聚施設形狀不應理故，一切假有所施設事要實有故。又支集聚無實自性，若有自性與能聚支，不能出於自性一異。若許爾者，如破車時悉能破故，然於自宗假有所依不許實有，支聚假形是車所依，車是依彼假施設法，非唯所依即許為車，故破聚形為車，亦於所破不須簡別。依無實聚，立無實形，無不應理，則依無實因無明種等，生無實果行及芽等，一切應理。如云「如汝所許此，則依無實因，當知生一切，無實性諸果。」又此車喻，亦破色等八塵合集，立為瓶等。又破依於八種實塵，假立瓶等。又破依於實有色等形狀差別，假立瓶等，以色等塵自性無生，彼無性故實有非理。如《入中論》云：「由彼色等如是住，覺為瓶等不應理，性無生故色等無，形為瓶等亦非理。」若謂瓶若如車，非自支分合集形者，則腹大等應非瓶相，彼是形故。答，若法大腹長頸等相，許彼為瓶，非大腹等形狀為瓶。若異此者，理亦應許腹頸是瓶。

〔科〕亥二 于彼斷諍

第二于彼斷諍。諸實事師於彼難云，若以觀察有無自性之理，如前所說七門求車，由彼無得理應無車，則諸世間應無施設車名之處，然此非理，現見可云車來買車車持去等，故有車等。《入中論釋》答說，彼過唯實事師有，及自宗非有。初者，謂世間名言說車來等，若如汝許理應皆無，以汝安立諸法為有，要以正理尋求有無自性而後安立，然以彼理七相推求車不可得故，汝又不許有餘方便安立事故，故車應無。若以尋求有無自性正理推求無所得者，車應非有。諸實事師所設征難，現在自許講中觀者，說中觀宗許有此難，若許如是，定犯一切名言建立皆無之過。二自無過者，如云：「或於實性或世間，雖以七相皆不成，若不推察就世間，此依自支而假設。」義謂，若以尋求有無自性正理推求於七相中車，就二諦俱不可得，雖於七相以理未得，豈能破車。以許有車，非由觀察有無自性正理所立，是舍正理觀察，唯以世間尋常無損諸名言識之所成立，故建立彼是依自支立為假有。若作是念，修觀行師如是觀察，以彼正理車無所得，雖車無性，然車支分自性應有。燒布灰中尋求縷線，汝誠可笑。如云：「若時其車且非有，有支無故支亦無。」若無有支，亦無支故。若作是念，彼不應理，車雖散壞，輪等支聚猶可得故。然此非爾，唯先見車，乃執輪等是車之輪，餘則不執。如車壞時，輪等與車全無系屬，非車之支，是故非無有支之車而有車支。爾時其車支及有支，二俱非有，然彼輪等待自支分可名有支，餘分為支，故無有支不能立支。又無有支無支之義，如云：「譬如燒車無支分，慧火燒有支無支。」如此譬喻，應當了知。

〔科〕亥三 由名差別皆得成立

第三由名差別皆得成立。《入中論釋》云：「此宗非但由世共許假立車名顯然成立，即此諸名差別，由無觀察世間共許而當受許。」如云：「即此有支及有分，眾生說車為作者，眾生又許為受者。」此說車待輪等諸支諸分。共許名為有支有分。如是觀待輪等所取之事，說名作者，觀待所受，說名受者。自部有說唯許諸支諸分合集，異彼別無有支有分，不可得故。如是唯說有業而無作

者，又異所取不可得故，說有所取而無受者，彼皆倒說世間世俗。若爾，支等亦當無故。《入中論》于此密意說云：「莫壞世許諸世俗。」如於勝義無有支等，支等亦無，如於世俗支等可有，有支亦有，作如是說不壞二諦。

〔科〕亥四 依此速得正見勝利

第四依此速得正見勝利。《入中論釋》云：「如是觀察世間世俗雖皆非有，若不推察，共許有故。修觀行者以此次第，觀察世俗速疾能測真實淵底。」如何而測，「七相所無如說有，此有觀行師未得，此於真實亦速入，此中如是許彼有。」此說由其觀車正理，速測真實無自性義，故彼正理極為切要。觀擇實義諸瑜伽師，作是思擇而生定解。所謂車者，若有自性，由一異等七相門中，尋求有無自性之理，正推求時定無猶豫，七隨一中而能獲得，然於彼中皆無所得。雖由如是未能獲得，然車名言不可遮止。故言車者，唯由無明眩翳壞慧眼者分別假立，非自性有，此瑜伽師於真實義速能悟入。頌言，「此於真亦爾。」亦字顯亦不壞世俗。破車自性最決斷者，七相推求，此最顯了破斥之理亦極明顯。故依此理，易於通達車無自性。總依前說車之建立有三功德，一，易破增益諸法自性常見功德。二，易破無自性緣起非理斷見功德。三，此二功德以何觀察易於生起修觀行者推察次第。初者，惟唯破一異而破有性，此理太略，難以通達，廣則太勞，七相推察極為相稱。第二者，從初破時即於所破簡別而破，由此門中雖破自性，不壞名言有能所作。第三者，若有自性，決定不出一異等七相，次於彼等一一逐次顯其違害，見七相中皆有妨害。由破能遍，所遍亦破，先知此已，次於無性多引定解。此後觀見如是無性，然車名言不可遮止，便覺甚奇，業惑幻師幻此車等，極為希有。以從各各因緣而生，無少紊亂，各各自性亦非有故。如是能於緣起之義自性無生獲定解故。如《四百論釋》云：「瓶等諸法，從自因生為一為異，五相觀察雖皆非有，然依緣假立，而能盛取蜜及水乳，作用皆成寧非希有。」又云：「若無自性，然亦可得，如旋火輪，自性皆空。」

〔科〕戌二 合義分二

亥一 合無自性義分四

天一 破我與蘊性一品

天二 破我與蘊性異品

天三 由此亦能破諸餘品

天四 依彼能見補特伽羅猶如幻化

亥二 合由名差別成就義

今天一 破我與蘊性一品

總凡世間現見一法，心若決定彼為有對，遮其無對，若是無對，則遮有對。由此道理，總於一異或於一多，遣第三聚。有對無對即一多故。若能總於一多決斷，別於自性若一若異，亦能決斷，如是若我或數取趣有自性者，亦不能出若一若異，故當觀察我與取蘊，為一性耶抑為異性。修瑜伽者先觀我蘊二是一性有何過失，於計一品當求過難。佛護論師於此宣說三種過失，謂計我無義，我

應成多，應有生滅。其中初過，若許我蘊二性是一，妄計有我全無義利，以是蘊異名故，如月及有兔。《中論》亦說此義，二十七品云：「若除取蘊外，其我定非有，計取蘊即我，汝我全無義。」第二過者，若我與蘊自性是一，一數取趣如有多蘊我亦應多，如我唯一蘊亦應一，有斯過失。《入中論》云：「若蘊即我故，蘊多我應多。」第三過者，十八品上云：「若蘊即是我，我應有生滅。」二十七品云：「取性應非我，我應有生滅。」應知此中取即說蘊。如是許我剎那生滅當有何過，《入中論本釋》說三過失，一過，憶念宿命不應道理，二過，作業失壞，三過，未作會遇。初者，若我剎那生滅，我之生滅應自性有，前後諸我自相應別。若如是者，佛不應說爾時我是我乳大王，我乳之我與佛之我二相別故。譬如天授念宿命時，不作是念我是祠授，若不爾者，前者所受後者能憶，雖性各異，然不相違。則天授所受祠授不憶，亦當宣說不同之理，然不可得。此如破他生之理，若他許種芽皆有自性而為因果，乃可難云，如此可成因果，則從火燄亦當生黑暗。然非許異皆有彼難。若爾，彼經顯示佛與我乳二為一耶。彼經唯是遮他相續，非顯是一，故彼經云：「爾時彼者莫作異念。」此即月稱論師所許。誤解彼經有作是云：「佛與彼諸宿生有情應是一人。經云，我於昔時為

彼說二是一。又有為法剎那壞滅，是一非理，故彼二常。」此是前際四惡見中第一惡見。為破此故龍猛菩薩於二十七品云：「說過去已生，彼不應道理，昔時諸已生，彼即非是此。」若如是者，則一眾生應成六趣，彼等漸受六趣身故，前後諸人是常一故。如是亦破前後性別。若我有性，前後諸人或是一性，爾時應常，或是異性，則成斷見。故諸智者不當許我有實自性。二過作業失壞者，謂若許我一剎那自相生滅，前我作業後我受果，如下當破。先造業果應無人受，作業之我未受果前已滅壞故，無餘我故。前後諸法其自性異，故除前我別無後來異性之我，前未受果果無受故。若謂是一相續，下亦當破，故不能斷業失壞過。三過未作會遇者，若謂前我雖已壞滅，然由後我受所作果，無失壞過。若爾，諸餘補特伽羅未作少業，當受彼業果報因緣，亦當受餘補特伽羅作業之果，以此自性補特伽羅所作業果，由彼異性補特伽羅而受用故。《入中論》云：「未般涅槃前剎那，無生滅作故無果，餘所作者餘應受。」又《入中論》雖尚說有餘三過失，然唯破除自部所許，今為破共，故不摘錄。以上二理，二十七品云：「若此是餘者，無前亦應生，如是前當住，前未死當生，前斷業失壞，餘所作諸業，當由餘受果，此等皆成過。」月稱論師即錄業壞等二，言「若此是餘者」，義謂昔生時我與現在我二性若異。若爾於前全無依托，不依前者後亦當生。又如造瓶，衣無須壞，後我生時前當不壞而常安住，又前不死當於此生。若謂前後生我體性雖別然無業壞及未造業會遇之過，相續一故。此同各別自相未成尚待成立，若自性異是一相續，不應道理。猶如彌勒鄔波笈多，《入中論》云，「真實相續無過者，前觀相續已說過。」前如何觀察者，即彼論云：「彌勒近護有諸法，是餘性故非一續，諸法若由自相別，是一相續不應理。」謂若自相各別如二相續，不可立為是一相續。第二十七品云：「若天人各異，相續不應理。」總謂若自性異，應堪觀察實性正理之所思擇，然以彼理詳審思擇，下無塵許堪思擇事。故自性異，前所造業後若受果，則異相續一切皆同，無可分別。此於一切處，皆當了知。

若爾，自宗前時所受後時憶念，二者非一，如異相續，則憶先受及先造業，後者受果不應道理。答云，無過。是一相續此宗無違，唯於他宗是一相續不應理故。如滿瓶酪置茅屋內，鴿住屋頂，雖鴿足爪未入酪瓶，然彼爪跡於酪可得。如是現法補特伽羅未往前世，然憶宿受亦無相違。《四百論釋》云：「諸因果法應離分別一性異性，由因差別果相顯現，唯有諸行相續無常，能取假我隨念宿生應正道理。於彼諸法皆無自相，若有如是諸緣現前變為餘相無不應理。是故當知，諸法因緣皆無自相，作用差別不可思議。如稀酪器置於屋中，多草覆頂，鴿居其上跡雖可得，然足入酪理定非有。」《入中論》中，當廣研求，當釋正義。如是若許我蘊是一，二十七品云，「云何所取

法，而成能取者，」此是大過。如名言云，此數取趣受如是身，蘊是所取，我是能取。若許彼二是一，作業作者亦當成一。能斫所斫，瓶及陶師，火與薪等，皆當成一。如十品云：「若薪即是火，作者業成一，以此火薪理，我與所取等，及瓶衣等俱，無餘盡當說。」《入中論》云：「取者與取理非一，業與作者亦當一。」如是若許我蘊是一，許我無義，我當成多，作及作者理當成一，造業失壞，未造會遇，說憶宿生不應道理。有六過故，不當許一。

〔科〕天二 破我與蘊性異品

第二破異品。若我與蘊二性非一，而許性異，當有何過。第十八品出此過云，「若我異諸蘊，應全無蘊相。」若我自性異蘊而有，應不具蘊生住滅相，如馬異牛不具牛相。若謂如是，《明顯句論》立他比量難，謂彼應非設我名言處非我執境，是無為故，如虛空花，或如涅槃。佛護論師說，我若不具生滅之相，即應是常，常則無變，全無作為，計執有我，毫無義利，流轉還滅皆不成故。若離諸蘊變礙等相，自性異者應如是可得，譬如色心異相可得，然不可取，故無異我。第二十七品云：「我離所取蘊，異者不應理，若異無所取，應見然不見。」《入中論》云：「故無異蘊我，除蘊不執故。」故諸外道增益離蘊異義之我，是未了解我唯假名。又見與蘊一不應理，由邪宗力妄興增益，非彼相續名言諸識見如是我。以如是理，乃至能見我與諸蘊，若自性異有諸過難，得堅定解應當修習。若未於此一異品過，引生清淨決定了解，縱自決斷補特伽羅皆無自性亦唯有宗，終不能得清淨見故。

若欲觀察有無真實補特伽羅，當觀真實補特伽羅與蘊一異。若計是一，究竟過難，謂火薪等作者與業皆當成一。此等若一，即以世間現量能破，立敵二宗諸不共許不成過難。如是若異，應如色心各別可見，未見是事，此以常識不取為難，宗派不共不成過難。故於觀察真實義時，一切過難究竟根本，要至立敵相續之中，無有損害名言諸識。故云「於真實時世無害」者，是如前說，於真實義不許為量，非於觀察真實義時，無有損害名言諸識，不許為難。若不爾者，各別所許諸不共量既不能害，諸至教量有許不許，種種非一，即共許者，了非了義多不合順。彼復尚須以理證成，餘有何理，可為顯說。又於他許，謂若許彼亦應許此，若不許此亦莫許彼。如是因相，若無正理何能決定，是故能破能立，一切根本究竟，要至立敵無損名言諸識，違彼而許見自內心能違害故，不可違越。此乃中觀因明一切共規。雖則如是，然名言識亦無成立無性等過，猶如現量雖能成立聲是所作，然非現量成立無常。總其能破能立根本，究竟雖須至於現量，根本所立豈須由於現量而成。

〔科〕天三 由此亦能破諸余品

第三由此亦能破諸余品。若有異性如盤中酪，或我依蘊，或蘊依我，可有能依所依二品，然無異性，故無所依及以能依，如前說車。《入中論》云：「蘊非有我我無蘊，何故若此有異性，觀察於此乃可成，無異性故妄分別。」又我與蘊具足品者，當知亦如車說。即前論云：「非我具色何以故，由我無故無具義，非異具色異具牛，我色俱非一異性。」言具牛者，如云天授具足諸牛。言具色者，如云天授具足妙色。若爾唯蘊合集即是我耶，此亦非理，說依五蘊假施名我，其所依事即能依法，不應理故。《入中論》云：「經說依蘊故，唯蘊集非我。」又唯蘊聚，即是我者，《入中論》本釋俱說業與作者成一之過。許一一蘊是我所取，當許五蘊俱是所取，則諸蘊聚亦所取故，說蘊積聚是我所依，非即是我，則蘊相續顯然亦應如是而許。若謂彼等雖皆非我，然如配合輪軸等時，得一殊形安立為車，色等合聚於殊特形，應立為我。若爾，形狀唯色乃有，應於心等不立為我。《入中論》云：「形為色有故，汝唯說色我，心等聚非我，心等無形故。」是故如車於七種相

皆無自性，然依有支假名為車，我與諸蘊一異等性，七中皆無，然由依蘊假名為我。二者相似，經以彼二說為法喻，故此善成。

〔科〕天四 依彼能見補特伽羅猶如幻化

第四依彼能見補特伽羅猶如幻化。如幻之義，略有二說，一說勝義諦如幻，謂唯可言有而破諦實，二說色等幻，謂自性雖空，現有色等現境如幻。今說後義，又後義中有前幻義，前中不定有後幻義。修後幻法要依二心，一取現境，二決定空。喻如變幻所現象馬，要眼識見，如所幻現實無象馬，意識決定。依此因緣乃能定解所現象馬是幻或妄，如是補特伽羅等，於名言識顯現無遮，及以理智決定了彼自性本空，依彼二心乃能定解補特伽羅是幻或妄。此中理智不能成立顯現為有，其名言量不能成立自性為空，此即雙須尋求有無自性理智與取色等名言諸識所有因相，故若色等不現如幻，其取色等諸名言識任運而有，生此方便不須劬勞。當以觀察有無自性之正理，多觀色等，於破自性起大定解，次觀現境乃現如幻。無餘決擇幻空之理，昔諸智者說以理智於現有法唯遮自性生滅等空，名如虛空空性，次性雖空現似有性色等顯現，名如幻空性。如是臨修禮拜旋繞及念誦等行品之時，先以觀性有無之理，觀察彼等破除自性，以彼定解智力攝持，次修彼事學習如幻，於此幻中，修禮拜等。知此宗要定中當修如空空性，由彼力故，於後得時，善解現境如幻空理。此如前說，若不善知所破量齊，唯以正理觀一異等，見一異等有妨難時，便謂全無補特伽羅等及謂補特伽羅等法，如兔角等一切作用皆空無事成大斷見，當知即是正見歧途。如云「如是則三有，云何能如幻。」《四百論釋》云：「若能如實見緣起者，當如幻化，非如石女兒。若此觀察破一切生，說諸有為皆無生者，爾時此非如幻，石女兒等乃能量度，我因恐怖無緣起過，不能順彼，當不違緣起順如幻等。」故尋求有無自性之理智，執有幻義雖亦是過，然以彼理觀察破除自性之後，於諸法上定當引生執有幻義，非是過咎。《四百論釋》云：「是故如是周遍思擇，諸法自性皆不成就，諸法別別唯餘如幻。」此說須餘如幻義故。又若破除苗芽自性乃至正理作用未失，爾時若以正理觀察應不應理，雖於苗芽不執有性，然於苗芽無自性義念為諦實，及於性空顯現如幻念為諦實。此執有過，亦是正理之所破除。若不執實，但取有幻，決不當謂取幻亦復有執著故，應當棄舍。若不爾者，緣起定解一切皆無，成大過故，如前廣說。此復定是未能分辨如幻義有與諦實有二者差別。

又先觀境以理分析覺境非有，次於觀者亦見如是。再次於能決定無者亦復非有，任於何法，此是此非，皆無能生定解之處。次覺現境杳茫無實，由是未分自性有無與僅有無，以諸正理盡破一切之所引生。如此之空，是為破壞緣起之空。故證此空，引覺現境杳茫顯現，畢竟非是如幻之義。故以正理思擇觀察，覺補特伽羅等，於自性境無少安住，依此因緣，此諸現境杳茫顯現並非難事，如此顯現，凡諸信解中觀宗義，少聞顯說無性法者，一切皆有。然最難處，謂盡破自性及以無性補特伽羅，立為造業受果者等，至心定解，而能雙立此二事者，至最少際，故中觀見最極難得。然若未得如斯正見，定見增長，則於行品定解損減。若於行品定解增長，則其定見決定損減，則於二品，無餘方便能正引生勢力均等廣大定解，是故決定或墮妄執實有自性，增益常見有事見邊，或墮妄計諸法作用一切皆空，損減斷見無事見邊。如《三摩地王經》云：「爾時無罪具十力，勝者說此勝等持，三有眾生猶如夢，此中無生亦無死，有情人命不可得，諸法如沫及芭蕉，猶如幻事若空電，等同水月如陽燄。全無人從此世歿，而更往去餘世間，然所造業終無失，生死異熟黑白果。既非常住亦非斷，無實造業亦無住，然既造已非不觸，亦無他造自受果。」謂以正理雖不能得若生若死補特伽羅，然諸法如幻生黑白果。故造業已定觸其果，非不領受。又無他人所造諸業，其餘補特伽羅不造而遇領受其果，如此所說當獲定解。求定解法如前所說，令善現起正理所破。次善思惟，自心無明，如何增益自性之理，當善認識。次當思惟若有此性，決定不出一異道理及於雙方妨難之理，分

別思察。引生觀見妨難定解，後當堅固定解補特伽羅全無自性，於此空品應多修習。其次補特伽羅名言不可遮止，令於心現，即安立此為造業者及受果者，作意思惟諸緣起品，於無自性緣起得成，於成立理當獲定解。若覺彼二現相違時，當善攝取影像等喻，思不違理，謂如形質所現影像，雖所現為眼耳等事皆悉是空，然依鏡質緣合則生，若此眾緣有缺則滅，如彼二法同於一事不可遮止。如是補特伽羅雖無自性若微塵許，然造業者及受果者，又依宿業煩惱而生，皆無相違，當淨修習。如是道理，於一切處皆當知之。

若爾，了知彼影像等隨所顯現決定是空，即是通達彼無性者，則諸異生現證無性，皆成聖者。若非通達，彼等何能為無性喻。若彼諸喻無自性義，更須依因而通達者，隨別安立彼之喻等觀察推求，當成無窮。先有答云：「雖已現證諸影像等無自性義，然非聖者，唯達少分有法空故，聖須現證一切諸法皆無自性。」然不應理。《四百論》云：「說見一法者，即見一切者，以一法空性，即一切空性。」此說通達一法無性空性，即能通達諸法空故，故達影像本質雖空，不執實質，然於影像執為實有，有何相違。又諸童稚不善言說，見質影像於彼戲等，彼等是執實有本質。若諸高邁已善言說，雖知彼等實無本質，本質所空，然即執彼現似本質影像有性，是諦實執。此於自心現有，領覺能成，雖其如是，然亦堪為無性喻者，謂隨所現即彼性空，故所顯現實無彼性現量可成，即彼為喻。若隨所現即彼性空，於芽等上以量成者，即是通達苗芽無性，故與影像理非全同。以此當知，「如此瓶等真無性，而於世間共許有，」對實事師安立瓶等，為無性喻，亦如影等取少分空，非取瓶等無自性空，以如前說車等譬喻尚多成彼無自性故。如是如幻，有觀看者，於象馬等執為諦實，幻師了知象馬虛妄，亦少分空。又夢所見依正等事，醒時執彼如所現事空而虛妄，及於夢時能如是執，然此皆是執其夢中所現男女，為餘真實男女所空，非是通達夢無自性，如同了解影像無質。又如前引，「於幻陽燄等假立，此就世間亦非有。」謂於陽燄幻夢執水象馬及男女等，俗名言量皆能違害，了知無彼所執義者，非是通達法無性見。如是前說彼諸幻義，亦當諷詠甚深經偈而正思惟，此如三摩地王經所說而思。如云「猶如陽燄尋香城，及如幻事並如夢，串習行相自性空，當知一切法如是。猶如淨空所現月，影像照顯澄海中，非有月輪入水內，當知諸法相皆爾。如人住於林山內，歌說嬉笑及號哭，雖聞谷響而無見，當知一切法如是。歌唱妓樂如是哭，依此雖有谷響現，彼音於響終非有，當知一切法如是。猶如夢中受欲行，士夫醒後不可見，愚夫希樂而貪著，當知一切法如是。如諸幻師化諸色，象馬車乘種種事，如所顯現悉皆無，當知一切法如是。猶如幼女於夢中，自見子生尋即死，生時歡喜死不樂，當知一切法如是。猶如夜分水中月，顯現無濁澄水中，水月空偽不可取，當知一切法如是。猶如春季日午時，行走士夫為渴逼，於諸陽燄見水聚，當知一切法如是。如於陽燄全無水，有情愚蒙欲飲彼，終不能飲無實水，當知一切法如是。如於鮮濕芭蕉樹，若人剝彼欲求實，內外一切無心實，當知一切法如是。」

〔科〕亥二 合由名差別成就義

第二合由名差別成就義。如依輪等假名為車，其諸支分名為所取車為取者，如是依於五蘊六界及以六處假名為我，彼為所取我為取者。又如安立車與車支為作者及業，如是我取蘊等有作用故，名為作者，蘊等是我所取業，故名為所作。《入中論》云：「如是以世許，依蘊界六處。許我為取者，取業此作者。」此亦如車觀真實義，我於七相皆不可得無少自性，然未觀察許世俗有。

〔科〕酉二 顯由此成我所無性

第二顯示由此亦破我所。如是若以尋求有無自性之理尋求我時，於彼七相俱不可得，破我自

性，爾時云何能以正理得此即是我之眼等，由是我所亦無自性。修觀行者，若全不見我我所性，能脫生死，此下當說。十八品云：「若我且非有，豈能有我所。」《入中論》云：「由無作者則無業，無我故亦無我所，故由見我我所空，彼瑜伽師當解脫。」由已通達我無性力，亦能通達我所無性，並其斷疑，如前已說，應當了知。

〔科〕西三 此諸正理于余例明

第三此諸正理于余例明。如觀我蘊等同觀車，如是瓶衣等事亦當了知，謂以尋有無自性之理，觀瓶衣等與自色等，為一異等七相尋求，於七相中雙就二諦，俱不可得，然就名言，無觀察識安立為有。如《三律儀經》云：「世與我爭，然我不與世間爭論，以於世間許有許無，我亦許爾。」自許正理不破世間，共許事故。如《入中論》云：「若瓶及衣帳，軍林並鬘樹，宅舍與車乘，客店等諸法。眾生由何門，說有知彼有，何故以能仁，不與世爭故。又諸支德貪，能相及薪等，有支有德貪，所相火等義。彼如觀察車，七相皆非有，其餘如世間，共許而為有。」謂此世間眾生，由何門故宣說彼等，亦莫觀察唯當知有，此復云何，謂彼支分及有支等。以瓶為喻，瓶是有支有德所相，瓦等是支，大腹張口及長頸等是為能相，衣等亦爾。貪是堅執，其有貪者是彼所依，釋論說為有貪補特伽羅。火是能燒，薪是所燒，由依支故，假名有支，及依有支假名為支，乃至待火假名為薪，及以待薪假名為火。十八品云：「依業名作者，依作者名業，除此緣起外，未見有餘因。」又云：「由業及作者，餘法盡當知。」謂當了知能生所生，行走行者，能見所見，能相所相，能量所量，此等一切皆無自性，唯是互相觀待而立。由是因緣，如於一我云何觀察，能知性空及無自性作用皆成，安立二諦。次以彼理觀一切法，易能通達一切無性，故於前說法喻二事，當獲定解。《三摩地王經》云：「如汝知我想，如是觀諸法，一切法自性，清淨如虛空。由一知一切，一能見一切，故盡說多法，於說不生慢。」

菩提道次第廣論卷二十二終

菩提道次第廣論卷二十三

〔科〕申二 決擇法無我

第二決擇法無我。補特伽羅假施設事，謂五蘊地等六界眼等六處，是名為法，彼自性空名法無我。決擇此理雖有多種，《入中論》中以破四生決擇諸法皆無自性，釋論說彼為法無我，故於此中當略宣說。如初品云：「非自非從他，非共非無因，諸法任於何，其生終非有。」謂內外諸法，任於何所其從自生終非所有，於餘三宗亦如是立。如是以應成式破自生者，謂如是立已，於此未說能立因喻，是於違逆彼諸宗者，顯示妨難。此謂若由自性生者，待不待因兩關決斷，其待因中，因果二性一異兩關，亦能決斷。其中因果一性生者是為自生，異性生者是從他生。其中復有自他各別，自他共生二關決定。各別即是自生他生，唯破四生即遣餘邊，道理即爾。

若諸苗芽從芽體生，生應無義，生是為得所生體故，苗芽自體已得訖故，譬如已顯苗芽。其生又當無窮，已生種子若更生者，即彼種子當數數生。若爾唯有種子續生，其苗芽等不得生位，故成過失。二十品云：「若因果是一，能所生當一。」《入中論》云：「彼從彼生全無德，生已更生不應理，若計生已更當生，故此不得生芽等。」又云：「故此妄計法自生，真實世間俱非理。」

若謂經說從他四緣而生果故從他生者，若從異性因生果者，當從火燄亦生黑暗，以是他故。又

從一切是因非因，當生一切是非之果，同是他故。義謂若許種芽有性，則諸稻芽與非自因火燄等事，由自性門性異之理，及與自因稻種子性異之理，二種性異一切相同。由是因緣，如與非因見異性時，覺諸異性互無仗托，與自稻種見異性時，相異之分亦覺如是。又此現為殊異之理，若是彼等自體之性，則其不從火等出生，從稻種生所有差別，於一切種不能分別。若謂可判能不能生所有差別，則其性異殊異之理，亦當分別，此顯相違。如《入中論釋》云：「如能生稻種，與自果稻芽是為異性。如是諸非能生火炭麥種彼等亦異。又如從他稻種而生稻芽，如是亦當從火炭麥種等生。又如他稻芽從稻種生，如是瓶衣等亦當從生，然未見是事故彼非有。」此說顯然，故許唯以一類因力成其決定相非論師意。其中過難，如破灶上不成有煙定有火時，已廣說訖。第二十品云：「若因果性異，因非因應同。」《入中論》云：「依他若有他法生，從燄亦當生重闇，當從一切生一切，諸非能生他性同。」又於此能破，謂是一相續攝不攝等，亦不能答，以異性他是一相續，非是極成，與前等故。又謂現見其生不生有決定者，亦不能答。其異非由名言心立，現是觀察境上自性，云見決定如何應理。

計俱生者作是說云，瓶由泥成是從自生，由陶師等是從他生。內如天授由前餘生有命根故，而受今生，天授與命二是一故，是從自生。又從父母及黑白業生，是從他生。唯自不生唯他亦不生，二俱乃生。以前正理即能破彼，謂自生分以破自生正理而破，從他生分以破他生正理而破。《入中論》云：「俱生亦非正理性，俱有已說諸過故，世間真實皆無此，從各各生未成故。」

自然生者作是說云，蓮藕粗硬，蓮瓣柔軟，未見有人功用而作。如是孔雀等類，未見有人捉而彩布形色顯色，故諸法生唯自然生。此不應理。若無因生，則於一時一處有者，一切時處皆當為有或全非有。於此時處生不生理，不可說是因有無故。烏鴉應有孔雀色等，總之一生一切當生或全不生。又諸世人為得果故，勤作其因皆應無義。《入中論》云：「若見唯是無因生，一切恆從一切生，世人不應為果故，多方攝集種子等。」

如是由見四生違害，即能成立四邊無生，於此能立皆無性生，如前遮止餘邊時說。故於諸法皆無自性，亦由依此而生定解。此是依止應成作用引生比量，非有論式親成所立。《入中論》云：「諸法非從自他共，無因而生故離性。」總說違害四生義者，是顯安立應成果中依止正因，云何引生比量之理，非從最初便對敵者，安立如是他許比量。如是若依破自性生，能解有事無自性者，次於無事亦易獲得無性定解，故易獲得達一切法性空中觀。如第七品云：「若法是緣起，其自性寂滅。」《入中論》云：「若法依緣生，分別不能觀，故此緣起理，斷諸惡見網。」依緣起因，若能定解芽等性空，斷諸歧途於心最顯，故略宣說。如立他比量云：「芽

無自性，依自因緣所生起故，譬如影像。」譬如本質所現影像，諸兒童等於彼所現眼耳等事，不謂於心如是顯現，非如所現實有斯義，反執眼等自性實有。諸有情類於自所受，所見諸法，不謂由心如是顯現增上安立，妄執此義如所顯現，於彼境上自性實有，即是增益有自性理。彼境自性即是自體自性自在之義。若有彼性，依他因緣則成相違。若不相違許已成瓶，依諸因緣不須更生不應道理。《四百論》云：「若法緣起有，即應無自在，此皆無自在，故我終非有。」其釋說云：「若法是有自性自體自在，不依他性，則由自有應非緣起，然一切有為皆是緣起。如是若法是緣起有，即非自在，依仗因緣始得生故。此一切法皆無自在，故皆無我，皆無自性。」言自在者，義謂現似有自性時，所現實有，覺非依仗諸識而現。然以不依因緣為自在義，則破彼義對自部師不須更成。又破彼義不能立為得中觀見，故於境上，若由自性能自立性，是自在義。故性空義，即是離彼自在之性，非謂全無作用之事。故緣起因能破自性，即前釋云：「是故此中是緣起故，離自在性，離自

在義即是空義，非謂一切皆是無事。」故見全無作用事者，是謗如幻染淨緣起，是顛倒見。又若見有自性之事，亦是顛倒，以此自性無所有故。即前釋論無間又云：「故謗此中緣起如幻染淨因者是倒無見，又無性故，見有實事亦是顛倒。故說諸法有自性者，無有緣起成常斷見而為過失。」故欲遠離常斷二見，應當受許無性如幻染淨緣起。

若作是念，作用緣起破自在性，離自在義即緣起義，汝何破我，我許緣起有作用故。故汝與我全無差別。汝雖亦許緣起因果，然如愚兒見質影像執為實質，即于緣起增益自性，說為諸法實有自性，故於緣起非如實知，非如實說。我許無性故說緣起彼即差別，即前釋論無間又云：「若作是思，無自在義即緣起義，若爾汝難何損於我，汝我何別。答曰：汝未如實了知宣說緣起之義，此即差別。如諸愚童不善言說，於諸影像增益實有，反破如實住性空性執有自性，不知是影。汝亦如是雖許緣起，然未了解等同影像緣起性空如實住性，於無自性而不執為無自性故。於非有性反增益為有自性故，亦不善說。不能宣說無自性故，反說諸法有自性故。」雖同受許因果緣起，然許無性與有性故，說於緣起如實證知與不實知，如實善說與不善說，所有差別。由此若說，許作用事與實事師許彼實有爭有無諦實，唯爭於名，如是若謂許名言中有作用事與自續師爭名言中有無自相，唯爭於名，以自續師說名言中有自相故，此諸妄執顯然亦破。如是說者，猶如說云：「諸數論師，說耳識境所聞義常，故若許此耳識境義，然破聲常唯瞋於名。」諸餘有情許因緣生，依此反執實有自性，故成繫縛。餘諸智者依彼因緣破有自性，於無自性引生定解，斷邊見縛。故緣起因成立無性，是最希有善權方便。世尊由見此義，故云：「若從緣生即無生，其中非有生自性，若法依緣即說空，若知空性不放逸。」初二句說從緣生者，皆無性生，第三句說依仗因緣緣起之義即性空義，第四句顯通達空性所有勝利。如是又云：「聰叡通達緣起法，畢竟不依諸邊見。」說達緣起能斷邊執。若有自性，佛及弟子當能觀見，然未曾見。又彼自性非緣能改，則執有實相諸戲論網，應不可斷故無解脫。如《象力經》云：「設若諸法有自性，佛及弟子當見知，常法不能般涅槃，聰叡終無離戲論。」三四五品破處蘊界自性之理，決擇法無我雖亦甚善，然恐文繁故不廣說。

〔科〕申三 修習此見斷障之理

第三修習此見斷障之理。如是若見我及我所無少自性如微塵許，由修彼義便能滅除我我所執薩迦耶見。彼見若滅，則欲取等廣如前說四取皆滅。此取若滅，則無取緣所生之愛，故以愛緣結蘊相續其生亦盡，便得解脫。如十八品云：「我我所滅故，無我我所執。」又云：「若於內外法，盡我我所慢，即能滅諸取，彼盡故生盡。」取是煩惱，有即是業，其生之因業惑已盡，故得解脫。即前論云：「業惑盡解脫。」由盡何法業惑乃盡，即前論云：「業惑從分別，分別從戲論，戲論以空滅。」此謂流轉生死，系從業生，唯污染心三業諸行，乃是能感生死之業，故業從煩惱生。若不令起非理分別，於境增益淨不淨相，則不能生薩迦耶見為本一切煩惱，故薩迦耶見為本，貪瞋等煩惱從非理分別生。唯由妄執世間八法男女瓶衣色受等實，乃有非理作意分別分別諸境，故彼分別從執諦實戲論而生。《顯句論》云：「世間戲論皆以空滅，謂

由觀見一切法空，故能滅除。云何能滅，謂緣實事乃有如前所說戲論。若未曾見石女之女，諸貪欲者緣彼戲論即不生起。若不戲論，則於彼境亦定不起非理分別。若不分別，則從貪著我及我所薩迦耶見以為根本諸煩惱聚皆不得生。若不生起薩迦耶見以為根本諸煩惱聚，則不造諸業。若不造業，則不更受生及老死生死輪轉。」由達空性滅彼之理，即前論云：「由依如是，戲論永滅，行相空故，能離戲論。由離戲論，滅諸分別，分別滅故，滅諸煩惱。由惑業滅故生亦滅，故唯空性是滅一切戲論行相，名曰涅槃。」此說極顯，即此顯示空見違害三有根本，成立等同解脫道命，於此當

得堅固空解。

是故龍猛菩薩諸論，明顯宣說聲聞獨覺亦證一切諸法無性，以說解脫生死要由無性空見乃成辦故。聲聞獨覺乃至未盡自心煩惱當修彼見。若煩惱盡，以此便足不長時修，故不能斷諸所知障。諸菩薩者，唯斷煩惱自脫生死不以為足，為利一切有情欲求成佛，故至斷盡諸所知障，經極長時無邊資糧莊嚴而修。如是拔除二障種子，真能對治，雖是前說空性正見，然由長時修不修故，有唯能斷諸煩惱障而不能斷所知障者。譬如唯一通達無我，俱是見惑修惑對治，然由唯能現見無我，若斷見惑不斷修惑，斷修惑者須長時修。如是斷除所知障者，僅長時修猶非能斷，亦必觀待學餘眾多廣大妙行。不修對治諸所知障，唯修能斷諸煩惱障所有方便，故說聲聞獨覺證法無我，無圓滿修。《入中論釋》云：「聲聞獨覺，雖亦現見此緣起性，然而彼等於法無我未圓滿修，有斷三界煩惱方便。」由是因緣，餘中觀師許為法我執者，在此論師許為染污無明。又雖斷彼修法無我，然法無我無圓滿修，當知如前及此所說。若爾，此宗何為所知障耶，謂從無始來著有自性，由彼耽著燻習內心，安立令成堅固習氣，由彼習氣增上力故，實無自性，錯亂顯現名所知障。《入中論釋》云：「此於聲聞獨覺及諸菩薩，由其已斷染污無明，觀見諸行如影像等。唯現假性非是諦實，以無諦實增上慢故，於諸愚夫而現欺誑。於諸聖者唯現世俗，緣起性故猶如幻等。此於諸聖有相行者乃得顯現，以所知障相無明現行故，非於諸聖無相行者。」永斷染污無明菩薩，如前所引《四百論釋》，謂得無生法忍菩薩，是得八地。故小乘羅漢及八地菩薩，乃盡新燻錯亂習氣，然昔所燻錯亂習氣尚有眾多應淨治者，其後更須長時淨修。由修彼故，錯亂習氣無餘永滅，是名為佛。聖者父子說大小乘了義見同。此中可引二種希有定解，一況云成佛，若無通達一切法無性正見，無餘方便解脫生死。由此定解，以多方便發大精勤，求彼淨見。二能判大乘小乘不共特法，謂菩提心及諸菩薩廣大妙行。由此定解，於諸行品特能認為教授中心，受菩薩戒學習諸行。此說頌云：「佛在共稱靈鷲峰，最勝希有大山王，六返震動此大地，神變光明滿百刹。能仁妙喉善演說，猶如經咒二道命，生諸聖子為大母，無比善說名慧度。授記勇識曰龍猛，如理解釋造勝論，名為吉祥根本慧。如日共許其釋中，佛護佛子無比論。於彼善說為善說，善通達已廣解釋，謂月稱論顯句義。彼等無垢清淨宗，謂於無性如幻法，生死涅槃緣起理，作用皆成略顯說。修習甚深中論友，汝心雖覺全無性，因果緣起難安立，然彼乃是中觀宗。依此宣說最端嚴，不爾為他所立過，自宗不能如實離，願謂無宗尚應學。如是聖父子，論中求見理，令作此善說，為佛教久住。」

辰二 毗鉢舍那所有差別

第二觀之差別。如是依止《修次中篇》所說，親近善士，遍求多聞，如理思惟，毗鉢舍那三資糧已，若有正見證二無我，次當修習毗鉢舍那。若爾所修毗鉢舍那總有幾種，此暫不重宣說大地毗鉢舍那，正為顯示異生所修毗鉢舍那，圓滿修彼毗鉢舍那，謂修四種三種及修六種毗鉢舍那。

一、四種者，《解深密經》說思擇等四。正思擇者緣盡所有，最極思擇緣如所有。初有周遍尋思周遍伺察之二。第二亦有尋思伺察之二，謂粗細相思擇其義，如《聲聞地》云：「云何四種毗鉢舍那，謂有苾芻依止內心奢摩他故，於諸法中能正思擇，最極思擇，周遍尋思周遍伺察。云何名為能正思擇，謂於淨行所緣，或於善巧所緣，或於淨惑所緣，能正思擇盡所有性。最極思擇如所有性，由慧俱行有分別作意，取彼相狀周遍尋思，審諦推求周遍伺察。」《集論》毗鉢舍那道，亦說彼四。《慧度教授論》明彼等相，如《聲聞地》。

又三種者，如《解深密經》云：「世尊，毗鉢舍那凡有幾種。慈氏，略有三種，一者有相毗鉢

舍那，二者尋求毗鉢舍那，三者伺察毗鉢舍那。云何有相毗鉢舍那，謂純思惟三摩所行有分別影像毗鉢舍那。云何尋求毗鉢舍那，謂由慧故，遍於彼彼未善了解一切法中為善了故，作意思惟毗鉢舍那。云何伺察毗鉢舍那，謂由慧故，遍於彼彼已善了解一切法中。為善證得極解脫故，作意思惟毗鉢舍那。」《聲聞地》說：「謂於所聞所受持法，或於教授，由等引地作意暫思，未思未量未推未察，如是名為唯隨相行。若復於彼思量推察，爾時名為隨尋思行。若復於彼既推察已，如所安立復審觀察，如是名為於已尋思隨伺察行。是名三門毗鉢舍那。」

總此諸義，初者例如緣無我義，作意彼相，不多決擇。第二於前未決定義為決定故，正善決擇。第三謂於已決定義，如前伺察。

又六種者，謂緣六事，此是尋思毗鉢舍那。尋思之理，謂尋思一義二事三相四品五時六理。既尋思已，復審伺察。尋思義者，謂正尋思如是語中有如是義。尋思事者，謂正尋思此為外事，此為內事。尋思相者，謂正尋思諸法二相，此是自相，此是共相，或共不共。尋思品者，謂尋思黑品過失過患及尋思白品功德勝利。尋思時者，謂尋思如是事曾在過去世，尋思如是事當在未來世，尋思如是事今在現在世。尋思理者，謂正尋思四種道理，一觀待道理，謂諸果生，觀待因緣。此別尋思世俗勝義及彼諸事，二作用道理，謂一切法各有作用，例如火有燒作用等，此尋思相謂此是法，此是作用，由此法故作此作用。三證成道理，謂所立義不違諸量，是正尋思於此法中，有無現比至教三量。四法爾道理，謂火燒熱性，水濕潤性等，於彼法性應發勝解，是為世間共許法性，難思法性，安立法性。不應思惟有餘道理，令其如是。

建立如是六種事者，謂瑜伽師所知唯三，謂言說義及所知中盡所有性，如所有性。依第一故，立義尋思。依第二故，立事尋思自相尋思。依第三故，建立餘三及共相尋思。《聲聞地》云：「如是六事差別所緣及前三門毗鉢舍那，略攝一切毗鉢舍那。」謂彼所說能攝一切毗鉢舍那。又初四種毗鉢舍那其門有三，即彼三中隨尋思行，說有六種尋思之理，是故三門六事尋思，攝於前四。又前所說，力勵運轉作意等四，《聲聞地》說是奢摩他毗鉢舍那二所共同，故毗鉢舍那亦有四種作意。《慧度教授論》云：「如是四種毗鉢舍那修習圓滿，便能解脫諸粗重縛，九奢摩他修習圓滿解脫相縛。」諸大論中多作是說，故修觀者，謂如《解深密經》所說，由思擇等四門而修。其修止者，謂由無分別九住心修。

〔科〕辰三 修觀之法分二

巳一 破他宗

巳二 立自宗

今巳一 破他宗

初中有四：破第一宗者，有作是說，雖未證得無我正見，但能執心令無分別，便是修習本性實義。以實義空，永離一切是此非此，如是住心與彼實義隨順轉故，以境全非有，心全無執故。當問彼云，如是修者，於諸境界全無所有，為已了知全無所有，次隨順彼心全無執而安住耶？為先未知由境實義無所有故，心無執住即為修習境實義耶？若如初者，云彼未得正見而成相違，汝許彼是了義見故。若如我說彼乃未明正理所破界限，凡有所許，便見正理之所違害。其次全無所受取處，是誹謗見，故住彼上，非是修習無倒真空，前已廣說。若作是思，若以觀察實義正理推察諸法，其諸

有事無事法等皆非正理，能立其有。故於勝義，諸

法永離一切戲論，雖彼補特伽羅未如是知，然彼住相與彼相順，是修空者，太為過失。一切根識皆不妄執此是此非順境實義，應彼一切皆修實義。又如前說，一切外道無分別止，皆應修空。此等尚多。又境本性與彼住心，二相隨順，唯由餘人證知便足，則外道等皆成修空，無可遮遣。若謂不同，此要由彼補特伽羅自知隨順次乃安住。若知如是隨順道理，即得正見，云未得見無執安住便是修空，成相違失。若謂任隨分別何事，一切分別皆繫生死，故無分別住是解脫道，前已廣破。若如是者，則於和尚派，亦無少過可設。《修次後篇》云：「起如是思，立如是論，諸分別心，起善不善業增上故，令諸有情受善趣等果流轉生死。若全不思惟，全不造作，則解脫生死。以是因緣，當全不思惟，全不應修施等善行。修施等者，唯為愚夫增上而說。彼乃毀謗一切大乘，大乘既是一切乘本，由謗彼故謗一切乘。言不思惟，謗觀察慧，審觀察慧是正智本，謗彼即謗出世間慧，斷其本故。言不應修施等善行，畢竟謗毀施等方便。總其智慧方便，是名大乘。如聖《伽耶經》說，諸菩薩道略有二種，何等為二，謂慧及方便。聖《如來秘密經》說，方便智慧，由此二種，總攝菩薩一切正道。故謗大乘作大業障，由是因緣，毀謗大乘是諸寡聞執者我見，未能承事聰叡丈夫，未能了解如來語言，自害他違越教理。彼毒語言，凡諸聰叡自愛樂者，猶如毒食，而當遠棄。」「此先安立和尚所許，顯然說其若如是許，則是誹謗一切大乘，如是敵者汝當了知。若謂我許修施等行不同彼者，若唯以修施等行故，與他分別，是說我與和尚修了義見同。若不爾者，無分別定亦當分別，又一切分別皆繫生死，汝豈非求解脫生死，若求解脫，則行惠施持淨戒等皆須分別，修彼何益，前已廣說。以是若許一切分別皆繫生死，和尚尤善，汝被相違重擔所壓。

又彼學者，有作是念，若多觀察二我相執之境，其次乃斷能執之心。如犬逐石是名由外斷截戲論，故從最初持心不散，如犬逐咬擲石之手。由修彼故，於相執境令心不散，一切戲論自內斷截。故學教理決擇正見，唯於名言漂流隨轉。此乃最下邪見，謗毀一切佛經六莊嚴等聰叡諸論。以彼經論，唯用教理決擇義故。又二我相執所執之義，當善觀察境為何等，次以清淨教理，於彼所執定解為無。須從根本傾彼謬妄。若全未得如斯定解，唯持其心，爾時於二我境雖未流散，然非唯彼證無我義。若不爾者，則重睡眠悶絕等位，彼心無散，彼等亦當通達無我，太為過失。猶如夜往未諳崖窟，有無羅刹心懷恐怖，不使然燭照觀有無，除彼怖畏，而云持心莫令羅刹分別散動與彼相同。

《修次下編》說，猶如戰時，不效勇士張目，善觀怨敵所在而相擊刺，反如怯兵，見他強敵閉目待死。如云：「《曼殊室利遊戲經》云：童女，云何菩薩勝諸怨敵？白言：曼殊室利，謂善觀察，見一切法皆不可得，故瑜伽師應張智眼，以妙慧劍敗煩惱敵，住無所畏，不應如彼怯人閉目。」故如於繩誤以為蛇生恐怖時，當生定解，知彼盤者是繩非蛇，滅其錯誤及怖畏苦。如是誤執實有二我，由彼錯誤起生死苦，應以教理引決定解，決斷全無我執之境，了知我執純為錯亂。次修彼義滅除錯誤。若彼滅者，則彼所起生死眾苦一切皆滅。《中觀論》等觀境破者理由即爾。提婆菩薩云：「若見境無我，能滅三有種。」《入中論》云：「分別依有實事生，實事非有已思擇。」此說由邊執分別執有實事，彼等乃生，已多觀察彼境非有。又云：「通達我為此境已，故瑜伽師先破我。」正理自在云：「若未破此境，非能斷此執，故斷有德失，貪欲瞋恚等，由不見彼境，非以外道理。」其說極多。

又若宣說，一切分別皆繫生死，故修空時應當斷除一切分別，應如是觀，異生修空，空無我義，為現不現。若現見者，彼補特伽羅應成聖者，以現通達無我義故。若汝妄說現證無我，不違異生。我等亦說雖未現證空無我義補特伽羅，不違聖者，遍相等故。若謂如此現證真實補特伽羅，未知自境是真實義，更待諸餘補特伽羅，以聖教因成立真實令彼了解，尤為智者堪笑之處。以說弟子

現量證得，猶待師長比量立故。如斯言論，莫於了知正理者前而妄談說。又不應說雖以現量證真實義，以比量因成立其名，《正理自在》云：「彼為極愚者，牧女已成故。」謂已成義乃至牧女皆能立名，若於彼義仍復愚蒙，乃立彼因，愚癡如斯，若許亦能現證真實，當說更有何等愚人不證真實。縱是真實，譬如白相雖亦是牛，然非牛相，如是唯由現見真實，不可安立為真實相，亦違自許。故說成立真實名言，顯然言竭，茲不廣破。若修空者所修無我空義非是現事，則許無分別識取非現事，尤為可笑。總其修空，異生之心，於無我境心未趣向，修空相違，若心趣向，其境定是現否隨一。現證無我應成聖者，若許異生其無我義是不現見，爾時唯以總相證無我義，與離分別，則成相違。又加行道世第一法，尚須總相證無我義，而許現在初發業者，修習空性心離分別，最為相違。於無我義若離分別，猶易成立。其無錯亂，應是瑜伽現量，於無我義，是離分別無錯識故。故若未得正見，以正理破我執境，唯執持心於二我等不令逸散，許為修習真無我義，及許異生離分別識修習無我，是極漂流教理道外。

破第二宗者。有作是說，若未獲得無我空見，不分別住理非修空，我等亦許，故前非理。然得無我了義正見補特伽羅，其後一切無分別住，皆是修空，此亦非理。若得正見補特伽羅，凡彼所修無分別義，一切皆修了義正見所決擇義，則彼補特伽羅修菩提心，有何理由非修正見，汝當宣說。若謂修菩提心，雖是已得了義正見補特伽羅所修之事，然於爾時，非憶彼見，安住見上而修習故。若爾，已得正見補特伽羅於修行時，若憶彼見安住見上所有修習，縱是修空，然彼一切無分別住，云何皆為修習正見。故得見已，於修習時當憶前見所決擇義而修真空，唯悶然住無所分別，非修空義。此中自宗言全不分別，前奢摩他及此科中，多數宣說，謂不多觀察此是此非，執一所緣而便安住，非離分別。

破第三宗者。有作是說，不許初宗未得正見無分別住為修真空，其得見後無分別住皆修空性，亦非所許。然每臨修無分別時，先以觀慧觀察一次，其後一切無分別住，皆是修習空性之義。此亦非理。若如是者，則臨睡時，先以正見觀察一次，其後重睡無分別時，亦成修空，太為過失。以此二者同以正見觀察為先，不須當時安住見上而修習故。故以正見善觀察已，住所決擇無自性義，次略延長便失其見，全無分別安住其心，亦非修空。故當令自分別敏捷，住不住見相續觀察而善修習。

破第四宗者。有作是說，不許前三，修空性時，當於空性先引定解。次於彼義攝持其心，不觀餘事，正安住者，是為無倒修習空性。以非如初宗心未向空，非如二宗修無分別不憶空見，非如三宗見觀為先，次無分別不住見故。此言以見觀察義，謂憶其見，次於見上唯修安住許為修空，非應正理。如是於空作止住修唯奢摩他，仍無觀修毗鉢舍那修習之理，故無止觀雙運修法，唯一分故。

菩提道次第廣論卷二十三終

菩提道次第廣論卷二十四

〔科〕已二 立自宗

第二自宗。若未得無我了義正見，其身一切修行，皆未趣無我，故須先得無我正見。又此非唯了知便足，於正修時當憶其見而復觀察，於所觀義應善修習。又於無我義須二種修，謂不觀察住與觀慧思擇，非以一分便為滿足。

〔科〕已二 立自宗分三

午一 雙修止觀之理

午二 於彼斷諍

午三 略攝修要

今午一 雙修止觀之理

雙修止觀之理者，于無我義，若無決斷定見，則不能生毗鉢舍那功德，以說此見是彼因故。又說未聞彼見聖教障彼觀故，《解深密經云》：「世尊，此奢摩他毗鉢舍那，以何為因？慈氏，清淨尸羅，聞思所成清淨正見，以為其因。」又云：「于諸聖教不隨欲聞，是毗鉢舍那障。」《那羅延請問經》說，「由聞生慧，慧斷煩惱」等，如前所引多宣說故。從彼正見生毗鉢舍那之理，謂初決擇時，由多教理觀察決擇。既決擇已，不以觀慧數思擇修，唯止住修猶不能生，故成奢摩他後，正修觀時當觀察修。此有一類，初雖不許全不觀察，然以聞思決擇之後於正修時，謂觀察修諸分別心皆是相執，不如是修，是許分別皆是相執，及諸異生離分別識而修無我，前已廣破，不應道理。又彼一切分別皆是諦執，於正修時須破除者，正決擇時亦是分別決擇，彼等亦應破除。又為弟子講說辯論著述觀閱，彼等一切皆是分別，汝於爾時，亦當破除。以諸諦執修時應破，餘時不破，無差別故。若不許爾，而說教理多門觀察，是於未解無我義時，為求通達，已得正見正修行時，則無所須。若爾真見道中，現證無我，次更修習已見無我，當成無義。若謂須修，以諸修惑由修乃斷，唯以現見不能斷除。此亦相同，前以聞思雖已決擇，更當修習所決擇故。如幾許修所決擇義，則有爾許猛利恆常明了堅固定解等德，可現見故。《釋量論》云：「決定與增益，能害所害故。」此說彼二能所害故，如其定解堅固猛利，增益便受爾許傷損。故於此中，亦須漸增無性定解，當由多門思惟能破及能立故。若不爾者，則於無常業果生死過患，大菩提心及慈悲等，得了解已，應不更觀察，惟念我死而修習之，理由等故。故欲引生清淨定解，惟念我死，為利有情願當成佛，眾生可愍等，但有誓願而非完足，當以眾多理由思惟。如是堅固猛利無性定解，唯有誓願亦非完足。當由眾多能立能破門中思惟，於下士時已數宣說。《修次》三篇，皆說成就奢摩他後，正修觀時數觀察修。《入中論》云：「故瑜伽師先破我。」說正修時應修思擇。瑜伽師者，謂于止觀得隨一故，未得止前，非於正見不求解故。又靜慮後，於般若時，說見觀察，意謂由彼次第修靜慮後觀二無我。《中觀心論》云：「具慧住定後，於名言所取，彼諸法有事，以慧如是觀。」釋論說為生定之後，見觀察修。《入中論》中，依靜慮品修奢摩他，次修般若說以正理，觀擇修故。又後二度及後二學，一切次第皆先修定，次修智慧以為次第。又修慧時，凡說觀察如所有性，盡所有性，一切皆是修行次第，莫作異觀。又非但此，諸大經論皆如是說，故正修時定應觀察。如是成就奢摩他後，若修觀時純修觀察，前止失壞復新修，則無寂止，由無止故觀亦不生，已如前說，故須雙修前安住止及新修觀，謂修觀後即於彼義而修寂止，故緣無我而能修成止觀雙運。《修次中篇》云：「聖《寶雲經》云：如是善巧諸過失已，為離一切諸戲論故，當於空性而修瑜伽。如是於空多修習已，若於何處令心流散令心欣樂，即於是處尋思自性了解為空。又於內心亦當尋思了解為空，次更尋思能了解心所有自性，亦知其空。由如是解而能悟入無相瑜伽，此顯要由尋思為先。悟入無相，顯然顯示非唯棄舍作意思惟及不以慧推求法性，而能悟入無分別性。」此論宣說，要先推求心散亂境及散亂心了達為空，尋求觀察能解空者，亦達其空，彼等皆是修空時修。由其觀察了達為空，乃能悟入無相瑜伽，故若不以正理觀擇推求為先，如和尚許，唯攝散心棄舍作意，顯然不能悟入無相，或無分

別。故如前說，當於諸法以正理劍，破二我性令無塵許，於無我理引發定解。如是若無二我實事，破我無事豈能實有。譬如若執無石女兒無事實有，必待先見石女與兒，若曾未見石女與兒，誰亦不說無實女兒而是實有。任於何處，若先未曾見實有事，則執實有無事分別亦終不生。執相分別一切皆滅，以諸分別執實有者，皆是妄執有事無事而為實有，能遍既滅所遍亦滅，《修次第》中作彼說故。如是應於有事無事決定全無塵許實性引生定解，及當安住所決斷義，迭次而修，乃能引發無分別智。非於境界全不觀察，唯攝作意所能引發，以不能斷諦實執故。唯於執有，不起分別，非是通達無諦實故。如是唯不分別有我非達無我，唯由修彼則於我執全無損故，故於實有及於二有不起分別，與達無實及無二我，應善分別最為切要。

〔科〕午二 於彼斷諍

第二斷諍。若作是念，於無我義推求觀察，是分別心，從此能生無分別智實屬相違，因果二法須隨順故。世尊於此並喻而答《迦葉問品》云：「迦葉，譬如兩樹為風振觸便有火生，其火生已還焚兩樹。迦葉，如是觀察生聖慧根，聖慧生已燒彼觀察。」此說觀察發生聖慧。《修次中篇》云：「彼由如是以慧觀察，若瑜伽師不執勝義諸法自性，爾時悟入無分別定，證一切法無自性性。若不修習以慧觀察諸法自性，唯一修習棄舍作意，終不能滅所有分別，終不能證無自性性，無慧光故。如世尊說，從觀察生如實智火，燒分別樹，猶如鑽木鑽出之火。」若不爾者，從有漏道，亦不應有無漏道生，亦無異生而得聖果，因果二法不相似故，如是白種發生青芽，從火生煙，從女生男，現有彼等無邊因果極不相似。又聖無分別智，是已現證二我執境空無我義，為生彼故現當思擇我執之境，通達彼無而善修習。彼雖亦是分別，然是無分別智極隨順之因，如前所引《三摩地王經》云：「若於諸法觀無我。」《修次下篇》云：「此修雖是分別為性，然是如理作意自性，故能出生無分別智，樂此智者當依彼修。」若作是念，《般若經》說若于色等空無我行，亦是相行，故觀察空不應道理。如是等類，是說於空執為實有，非說取空，前已廣說。若不爾者，即彼經云：「菩薩摩訶薩，若行般若波羅蜜多，修習般若波羅蜜多，如是觀察如是思惟，何為般若波羅蜜多，即此般若波羅蜜多，是誰所有，若無何法，若不可得，是名般若波羅蜜多耶，若如是觀察如是思惟。」此說正修般若度時，當須觀察。《般若心經》問如何行甚深般若波羅蜜多，答：「照見五蘊自性皆空。」《攝頌》亦云：「若為無為黑白法，慧析塵許不可得，於世說預慧度數。」此說以慧觀察諸法，雖微塵許見不可得預慧度數。如此等類說須觀察，云何相違。若不許爾，經說不應觀察諸法，有何道理。若如和尚說，一切分別皆繫生死，則念當請無分別教授及當修行無分別等，應許一切皆是繫縛，破彼邪執前已廣說。故於諸法不應執實，是彼經義。又如於繩誤以為蛇起憂苦時，了知無蛇如心所執，能滅錯誤非餘方便，于執實境，當以正因定知無實，修習彼義，乃能滅除執實分別，非唯攝錄執實之心，便能滅除。又當受許執實為誤，若非錯誤無可破故。雖許心誤，若不了知無彼執境，其心錯誤云何能知，以誤為誤，唯由有無所執境故。又無執實如所執境，非為誓許便能成立，必待清淨能成教理。如是立已，決擇無實，次不分別實諦而住是我所許，故無分別須以觀慧觀察為先，非不分別便為滿足。當知如《修次下篇》云：「故正法中，凡說無念及無作意，當知皆以審察為先。何以故，由審觀察乃能無念，能無作意，非餘能爾。」又云。「毗鉢舍那，以審觀察而為體性。」聖《寶雲經》、《解深密》等，皆如是說。如《寶雲經》云：「毗鉢舍那善思擇故，了達無性悟入無相。」聖《楞伽經》云：「大慧，以慧推察，乃不分別自相共相，名為一切諸法無性。」設若不須審觀察者，世尊如是彼彼經中，宣說多種審諦觀察，皆與相違。故理當說我慧下劣，精進微少，未能周遍尋求多聞，然佛世尊讚歎多聞，故一切時不應謗彼。如是經說，從色乃至一切種智心皆不住者，謂不應執有實可住境。若不爾者，於六度等亦如是說，則亦不應住六度等，不應執實而安住者，亦如前說。要先了解彼等無實，凡經宣說，如是無住及無分別，當知一切皆以破除諸境

自性，或諦實性觀察為先。故經說為不可思議，超心境等，是為破除諸增上慢，唯以聞思便能證得甚深空義，顯示彼義唯聖內證，餘人難思。又為破除，於甚深義妄執實有非理思惟，故作彼說，當知非破以正觀慧如理觀察。如《修次下篇》云：「如是若聞彼彼經中難思等語，謂若有思，唯以聞思能證真實，彼彼經中為破如是增上慢故，顯示諸法唯各內證。又當了知，是為破除非理思惟，非為破除審正觀察。若不爾者，違多教理。」違多教者，如《迦葉品》云：「迦葉，云何中道觀察諸法？迦葉，謂若於法觀察無我，及無有情，無命，無養，無士夫，無補特伽羅，無意生，無儒童，迦葉，是名中道觀察諸法，」與如是等悉皆相違。《修次初篇》云：「《入無分別陀羅尼》云，由無作意斷色等相。此中密意，以慧觀察見無可得，名無作意，非說全不作意。如無想定暫伏作意，非能斷除無始時來色等愛著。」此論師所造，此陀羅尼釋中，亦顯然解釋。總於大乘，除聖龍猛及聖無著，造論解釋二見之外，更無餘見。印藏智者，亦定依止此二所解二見隨一，故此二派隨一之見，各如論說，當善尋求。依聖父子論尋求之理，如前廣說。若隨聖無著行，謂於真實異體二取，一切本空，然於愚夫現似異體，如其所現執境為實，名遍計執，於依他上以正教理，破除一切其無二義，名圓成實，於此當得堅固定解。次當安住彼見之上，雙修止住及修觀察。若僅獲得如斯解，正修之時不住於見，唯不分別亦非修空。決擇彼宗正見之理，及於已決擇義，別修止觀，合修雙運。《般若波羅蜜多教授論》中，最為明顯，故當觀閱。若善解此宗，能如論說而正修習，亦極希有。大乘經論，下至總略顯甚深義，其數極多，然未說者，亦復不少，於未說中當引已說，於未廣說當引廣說。如是廣大行品，當知亦爾。若無甚深或無廣大，僅於一分，不應執為如是便足，故多經論，於示道師圓滿德相，密意說云「善一切乘。」

〔科〕午三 略攝修要

第三略攝修要。若如前說，已得了義見者，於能發生我我所執，我我所事，如前決擇無自性時，應以觀慧數數觀察，次於彼義發起定解，餘勢當間雜修，持心不散與觀慧思擇。爾時，若由多觀擇故，住分減少，當多修止令生住分。若由多修止力，住分增盛不樂觀察，若不觀察，於真實義不生堅固猛利定解。若未生彼，則不能害定解違品增益我執，故當多修觀察，令其止觀二分平均。如《修次下篇》云：「若時多毗鉢舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，如風中燭令心搖動，不能明了見真實義，故於爾時當修正奢摩他。若正奢摩他勢力增上，如睡眠人，不能明了見真實義，故於爾時當修智慧。」加行結行及未修間，應如何行，當知如同下士時說。如是修習無我義時，沉掉生起如何了知，為斷沉掉修念正知，得無沉掉，平等舍任運轉時，緩功用等，當知同前奢摩他時所說，《般若波羅蜜多教授論》說，於所修境，修奢摩他令起輕安。又於彼境，觀察修習毗鉢舍那引發輕安。各別修已次乃雙運。若如此說，非定一座連修止觀，是許亦可別別分修。此中要者，謂內無明如何增益，須破其執，彼相違品，謂自性空。於此空上應當引起猛利定解，而修空性。若於我執及無明執，全未破壞別修餘空，於二我執毫無所損，故諸先覺數數說如「東門有鬼，西門送俑」，現見實爾。上述此等唯粗概要，其正修時微細得失，更須親近聰叡知識及自內修而當了知，故不廣說。如是修法，是依先覺道次教授，略為增廣，如博朵瓦寶瓶論云：「有於聞思之時，正理決擇無性，修唯修無分別，如是非真對治，別修無關空故。是故修時亦以緣起離一異等，修何即當觀察，亦略無分別住，此修能治煩惱，覺窩弟子所許，欲行到彼岸法，彼即修慧方便。又當先修人空，次法如是隨轉。」覺窩亦云：「由何能證空，如來記龍猛，現見法性諦，弟子名月稱，依彼傳教授，能證法性諦。」其導引法，如覺窩所造《中觀教授》說先修觀察，次住所觀之義間雜而修。此與蓮華戒論師宗義無別。又如前說《入中論》，《中觀心論》，寂天論師等，意趣皆爾。慈氏諸論。聖無著論，亦多宣說。住持彼宗無倒聰叡寂靜論師，於般若波羅蜜多教授論中，解釋尤顯。故修毗鉢舍那法，龍猛無著兩派所傳，論典教授皆相隨順。

〔科〕辰四 由修習故毗鉢舍那成就之量

第四修觀成就之量。如是觀慧觀擇修習，乃至未生前說輕安，是名隨順毗鉢舍那，生輕安已乃是真實毗鉢舍那。輕安體相生起道理，俱如前說。又奢摩他先得未失，亦有由彼所引輕安，故非略有輕安便足。若爾云何，謂修觀察，若由自力能引輕安，此後乃名毗鉢舍那。緣盡所有性及緣如所有性，二種毗鉢舍那，得限皆同。如《解深密經》云：「世尊，若諸菩薩乃至未得身心輕安，於如所思所有諸法，內三摩地所行影相作意思惟，如是作意當名何等？慈氏，非毗鉢舍那，是隨順毗鉢舍那勝解相應作意。」《般若波羅蜜多教授論》云：「彼由獲得身心輕安為所依止，即於如所善思惟義，內三摩地所行影像，勝解觀察，乃至未生身心輕安，是名隨順毗鉢舍那所有作意。若時生起，爾時即名毗鉢舍那。」此說緣於盡所有性成奢摩他，毗鉢舍那及雙運等，與緣如所有性相同。若由自力能引輕安，則亦能引心一境性，故由觀慧思擇自力而能引生心一境性，是由已成正奢摩他所有功德。如是善成奢摩他者，由修觀察亦能助伴正奢摩他，故不應執凡修觀察，住分損減。又成不成緣如所有止修觀修毗鉢舍那，謂由是否隨於一種無我正見，獲得無謬清淨了解緣彼而修，而為判別，非餘能判。為由何等不能判別，謂修習故，心境二相粗分皆滅，如淨虛空，心具顯了澄淨差別，如無風燭不動久住。意識所現內外諸相皆覺如虹或如薄煙，久住彼相。又於意識現起一切所取境界，注心觀察皆不忍觀漸趣隱沒。又彼先從粗相外境，色聲等上，如是顯現。次漸修習，內心了別領觸等相亦漸離脫，於彼住心皆不堪住，雖有彼等境相現起，然非獲得，通達無二真實正見。又彼諸境，現為杳茫，亦全不能立為通達中觀所說如幻之義，以於正見心未趣向久修住分，皆有如是境相現故。如幻之義要如前說，依止二量乃能現起，一決斷無性理智定解，二顯現難遮名言量成。色等諸境於意識前，現為薄淨似虹霓者，是離所觸礙著之相，及雖無礙而甚明顯二相聚合。此定解中。全無無性真定解故，是將所破自性，與質礙觸執二為一，假名無自性故。若不爾者，許彼即是中觀所說如幻妄義，見如虹霓薄煙之事，應不於彼起諸分別，執有自性，以於彼事所起定解，即是定解境無性故。又凡取其質礙觸事，應不於彼引無性解，以取彼事即是妄執有自性故。是故色等如是現時，現為微薄澄淨等相，非能破壞執實之境，故亦非是如幻之義。若已先得清淨正見未忘失者，容現如幻，前已廣說。善知識阿蘭若師所傳諸道次中，關於引生空解道理，曾作是說：「先修補特伽羅無我，次於法無我義，若念正知攝持而修，若時太久，念知難攝，時沉時掉利益極小，故以上午下午初夜後夜四座之中各分四座，一晝夜中修十六座，尚覺明了感觸之時，即當止息。由如是修覺修未久，然觀時間日時速逝，是攝心相。若覺久修觀時未度，是未攝心，攝持心時煩惱輕微，自覺一生似無睡眠，次能一座經上午等。爾時生定能具四相，一無分別，謂住定時，雖息出入皆不覺知。息及尋思至極微細，二明了，謂與秋季午時空界明了無別。三澄淨，謂澄如杯中，注以淨水置日光下。四微細，謂住前三相之中，觀外諸法細如毛端了了可見。如是隨順無分別智，然若觀待無分別智，則此自性仍是分別，說名顛倒。《辨中邊論》云：「隨順為顛倒。」《如辨中邊》論，說諸異生修習空性，其最善者，亦當立為隨順顛倒，故雖未生所餘眾相，若修前說無謬正見，是名修習無我之義。若未能修決擇無謬正見之義，縱有四相不能立為修諸了義，是故是否修如所有義，如前所說。如修彼故，後現如幻亦如前說，應當了知。

〔科〕卯三 學雙運法

第三止觀雙運法。如前成就止觀量時所說，若先未得止觀二法，無可雙運，必須先得止觀二法。此復初得毗鉢舍那即得雙運，其中道理，謂依先得奢摩他故，修正觀察。論於此中亦說漸生力勵轉等四種作意。若時生起，如前所說第四作意即成雙運，此謂修習觀察之後，雜修安住，若得住相如前奢摩他時所得，則成雙運。如《聲聞地》云：「齊何當言奢摩他毗鉢舍那，二種和合平等俱

轉，由此說名雙運轉道？答：若有獲得九相心住中，第九相心住謂三摩呬多，彼用如是圓滿三摩地為所依止。於觀法中修增上慧，彼於爾時由觀法故。任運轉道無功用轉。如奢摩他道不由加行，毗鉢舍那清淨鮮白，隨奢摩他調柔攝受，齊此名為奢摩他毗鉢舍那，二種和合平等俱轉，由此名為奢摩他毗鉢舍那，雙運轉道。」《修次下篇》云：「若時由其遠離沉掉平等俱轉，任運轉故，於真實義心最明了，爾時當緩功用而修等舍，當知爾時是名成就奢摩他毗鉢舍那，雙運轉道。」何故彼名雙運轉道？答：由未雙得止觀之前，唯以觀慧修觀察力，不能引生無分別住，止修觀修必須各別功用修習，得二品已，即以觀慧觀察之力，便能引生正奢摩他，故名雙運。此中觀察，即是毗鉢舍那。觀後安住即奢摩他，其殊勝者謂緣空性。《般若波羅蜜多教授論》云：「從是之後，即緣有分別影像，若時此心無間無缺，作意相續，雙證二品，爾時說名雙運轉道。其奢摩他毗鉢舍那，是名為雙運，謂具足更互繫縛而轉。」無間缺者，謂觀察後不須別修無分別住，即由觀修，便能引生無分別住。證二品者，謂緣無分別影相正奢摩他，及緣有分別影相毗鉢舍那，二品俱證，然非同時，謂即觀修作意無間相續而證。若爾，前說成就奢摩他後，即由觀慧修習觀察能引住分，豈不相違？答：若未成就奢摩他前，數數觀察雜修止相，定不能成正奢摩他。若已獲得奢摩他後，如是雜修正奢摩他答可得成，前文為顯如是差別，故不相違。又將成就毗鉢舍那，其前無間由觀察修，有時能引專注一趣，前亦思彼。今此宣說毗鉢舍那未成之前，以觀察修不能引生無分別者，除彼例外，意取其前未能成時。總其未成奢摩他前。觀察之後雜修止相，不能成就正奢摩他。若已成就奢摩他後，毗鉢舍那未成之前，觀察自力不能引發堅穩安住專注一趣，故以觀察數數觀察，即由觀察而能引得堅穩住者，要得毗鉢舍那乃有，故亦從此建立雙運。是故唯於未壞堅穩無分別住，兼能觀察無我空義，猶如小魚游安靜水，不當誤為止觀雙運。如是止觀雙運之理，應如彼等清淨論典所說而知，餘增益說，非可憑信。由此等門而修止觀，雖尚可分眾多差別，然恐文繁故不多述。

今當略說道之總義，謂於最初道之根本，即是親近知識道理，故於彼上當善修煉。次於暇身，若起真實取心要欲，彼從內策令恆修行，為生彼故當修暇滿。次若未滅求現法心，則於後世不能發生猛利希求，故當勤修人身無常，不能久住，死後流轉惡趣道理。爾時由生真心念畏，便能誠信三寶功德，安住皈依不共律儀學其應學。次於業果當由多門引發堅固深忍信解，是為一切白法根本，勤修十善滅十不善，相續轉趣四力之道。如是善修下士法已，當多思惟，若總若別生死過患，總於生死令心厭舍。次觀生死從何因生，當識煩惱及業自性，發起真實樂斷之欲，便於真能解脫生死三學總道，能引定解，特於所受別解脫戒，當勤修學。如是善學中士法已，作意思惟，如自墮落三有苦海，眾生皆爾，應當勤修慈悲為本大菩提心，必令生起。若無此心，其六度行二次第等，皆如無基而建樓閣。若相續中，略能生起菩提心相，當如儀受勤學學處，堅穩願心。次當聽聞菩薩所有諸廣大行，善知進止，發生猛利樂修學欲。發此心已，當如法受行心律儀，學習六度成熟自身，學四攝等成熟有情，尤當勤猛舍命防範諸根本罪，中下纏犯及諸惡作，亦當勤防莫令有染。若有誤犯，應勤還出。次當特學最後二度，故當善巧修靜慮法引發正定。又於相續當生清淨遠離斷常二無我見，得彼見已，應住見上善知清淨修法而修，即於如是靜慮般若立止觀名，非離後二波羅蜜多，而為別有。故是正受菩薩律儀，學彼應學從中分出。此復若能修習下下，漸於上上增欲得心，聽聞上上而于下下漸欲修行，是最切要。若於前者全無所有，專修心住專樂見解，難至宗要，故須對於圓滿道體引生定解。修彼等時，亦當聰利令心平等，謂於引導修道知識，敬心微劣，則斷一切善法根本，故當勤修依師之法，如是若心不樂修行，當修暇滿，若著現法當修無常，惡趣過患以為主要。若覺漫緩所受佛制，當自思惟是于業果定解劣弱，則以修習業果為主。若于生死缺少厭患，求解脫心則成虛言，故當思惟生死過患。若凡所作，皆為利益有情之心不猛利者，是則斷絕大乘根本，故當多修願心及因。若受佛子所有律儀，學習諸行而覺執相繫縛猛利，當以理智，破執相心一切所

緣，而於如空如幻空性，淨修其心。若於善緣心不安住為散亂奴，則當正修安住一趣，是諸先覺已宣說者。以彼為例，其未說者亦當了知。總之，莫令遍於一分，令心堪修一切善品。

已釋上士道次第中學菩薩行，應如何學慧性毗鉢舍那之法。

〔科〕壬二 特于金剛乘學習道理

第二特學金剛乘法。如是善修顯密共道，其後無疑當入密咒，以彼密道較諸餘法最為希貴，速能圓滿二資糧故。若入彼者，如《道炬論》說，先以財敬奉教行等，令師歡喜。較前所說尤為過上，然是對於能具咒說最下之德相者，乃如是行。其次先以清淨續部能熟灌頂，成熟身心。次當聽聞了知守護，爾時所受三昧耶律。若為根本罪犯染著，雖可重受，然於相續，生道功德最為稽留，故常勇猛莫令染著。又當勵力莫犯粗罪，設有誤犯，亦當勤修還出方便，彼等皆是修道基礎，若無彼者，則如牆傾，諸危屋故。《曼殊室利根本教》云：「佛未說犯戒，能成就諸咒。」此說全無上中下品三等成就。無上瑜伽續說，若不守護諸三昧耶，下劣灌頂不知真實，此三雖修終無成就，故若不護三昧耶律而云修道，是極漂轉咒理之外。

若能如是護三昧耶，及諸律儀而修咒道，當先修習堪為依據續部所說，生起次第圓滿尊輪。以咒道中不共所斷，謂於蘊處界執為平俗庸常分別，能斷彼者，亦即能轉外器內身及諸受用，為殊勝事生次第故。如是善淨庸常分別，一切時中恆得諸佛菩薩加持，速能圓滿無邊福聚，堪為圓滿次第法器。其次當修堪為依據續部所說圓滿次第，棄初次第，唯修後攝道一分者，非彼續部及造彼釋聰叡所許，故當攝持無上瑜伽圓滿道體二次宗要。此中唯就彼等諸名，略為顯示入咒方隅，於諸咒道次第，應當廣知。能如是學，即是修學總攝一切經咒宗要之圓滿道體，令得暇身具足義利，能於自他增廣佛教。

能觀無央佛語目	如實善達一切法	能令智者生歡喜	由親諸修如斯理
知識初佛妙音尊	善歸依故是彼力	故願善擇真實義	彼勝智者恆護持
南洲聰叡頂中嚴	名稱幡幢照諸趣	龍猛無著漸傳來	謂此菩提道次第
盡滿眾生希願義	故是教授大寶王	攝納經論千流故	亦名吉祥善說海
此由然燈大智者	光明顯揚雪山中	此方觀視佛道眼	故經多時未瞑閉
次見如實知聖教	宗要聰叡悉滅亡	即此妙道久衰微	為欲增廣聖教故
盡佛所說諸法理	攝為由一善士夫	乘於大乘往佛位	正所當修道次第
此論文言非太廣	一切要義無不具	雖諸少慧且易解	我以教理正引出
佛子正行難通達	我乃愚中最高愚	故此所有諸過失	當對如實知前悔
於此策勤有集積	二種資糧廣如空	願成勝王而引導	癡蔽慧目諸眾生
未至佛位一切生	願為妙音哀攝受	獲得圓滿教次第	正行勝道令佛喜

如是所解道中要 大悲引動善方便 除遣眾生冥闇意 長時住持佛教法
 聖教大寶未普及 雖遍遷滅於是方 願由大悲動我意 光顯如是利樂藏
 從佛菩薩微妙業 所成菩提道次第 樂解脫意與勝德 令長修持諸佛事
 願編善道除違緣 辦諸順緣人非人 一切生中不舍離 諸佛所贊真淨道
 若時我於最勝乘 如理勤修十法行 爾時大力恆助伴 吉祥德海遍十方

總攝一切佛語扼要，龍猛無著二師道軌，能住一切種智地位勝士法範，三士所修一切次第圓滿開示，如此菩提道次第者，謂依俄姓具慧般若摩訶薩埵，彼之紹師精善三藏，正行法義，拔濟眾生，長養聖教，寶戒大師，及因前代持律師中，眾所稱歎賈持調伏。（號精進然）彼之紹師智悲教證功德莊嚴，大雪山聚持律之中高勝如幢，第一律師嚙樸堪布寶吉祥賢，並諸餘眾誠希求者，先曾屢勸。後因精善顯密眾典，珍愛三學，荷擔聖教無能倫比，善嫻二語大善知識，摩訶薩埵勝依吉賢殷勤勸請。系從至尊勝士空諱（號虛空幢）聞蘭若師，傳內蘇巴及懂哦瓦所傳道次。又從至尊勝士賢號，（名法依賢）聞博朵瓦傳霞惹瓦及博朵瓦傳授鐸巴道次等義。《教授根本道炬論》中，唯除開示三士總相，餘文易解故未全引。以大譯師（具慧般若）及卓瓏巴父子所著《道次》為本，並攝眾多道次要義，圓滿道分易於受持，次第安布無諸紊亂。雪山聚中關道大轍，於無量教辯才無畏，如理正行經論深義，能發諸佛菩薩歡喜，最為希有摩訶薩埵，至尊勝士叡達瓦等，（號童慧）頂戴彼諸尊長足塵。多聞苾芻修斷行者東宗喀生，善慧名稱吉祥，著於惹珍勝阿蘭若獅子崖下福吉祥賢書。

菩提道次第廣論卷二十四終

民國二十三年古曆冬月十五日，譯於重慶縉雲山世界佛學苑

漢藏教理院，又本文前六卷系在藏地隨學隨譯，次後五卷是在仰

光及船上譯，其後十三卷在本院譯，二十四年六月並校改一次。

《菩提道次第略论》(宗喀巴 大师造 大勇法师 法尊译)译)

菩提道次第略论

宗喀巴大师造

大勇法师译讲 智湛居士笔录

法尊译补 严定恭校 尘空治润

出版说明

一、本书原由大勇法师译讲五卷，及法尊法师于一九四二年补译止观章，但仅作略译，编辑成为第六卷，合前五卷即成一般普遍流通之版本。

二、一九三九年康定缙素，礼请昂旺朗吉堪布讲授菩提道次第略论，即依大勇法师译本而讲，然缺止观章，故于一九四一年，再请当时驻锡成都之法尊法师补译止观，该补译部分，系依藏文原本全文翻译，文较详明，成为六、七、八共三卷，故本书特依此版本而增补之。而将略译之“卷六”（止观章）置为附录。谨此说明。

缘起

一九三九年春，康定缙素，蒙恩师昂旺朗吉堪布，讲授菩提道略论，当时学人是依据大勇法师译讲，智湛居士笔录之菩提道次第略论直讲本而听受，惟后二度止观章未译录。于一九四一年，因听讲需要，特恭请当时驻锡成都之法尊法师译出，文较详明，计卷六，卷七，卷八，依之听受。

一九四二年夏，经法尊法师将菩提道次第略论直讲本所缺之止观章译补，复经严定法师参校，尘空法师治润，即现今流通之菩提道次第略论本，惟所依止观章版本，文较简略，列为卷六。

现因印菩提道次第略论释，应将原听讲时所依，法尊法师所译之菩提道次第略论卷六卷七卷八，即止观章印出，以便学人参阅。

低劣弟子昂旺敦振谨述

一九八九年十一月于成都

菩提道次第略论序

华夏密乘中兴，暨西藏佛法内流，大勇实为前矛。勇原籍四川巴县，姓李名锦章，民国八年夏，与大慈大觉同日从余落发，方二十七龄尔。受戒参禅江天寺，及住静五台山，迨十年秋，余讲法华于宛平，来依座下。时有日本东密老宿觉随者，屡以唐代传日本真言大法还奉华土，聒余赴日承受，余闷然未应，勇喜跃往。卒于十二年冬，领高野金山穆韶阿闍黎两界大法归，为东密畅传中

国始。十三年夏，勇学雍和宫白普仁喇嘛金光明法，起求法西藏意，创藏文学校。余武昌佛学院毕业僧法尊等，转平随学，而白喇嘛法会遂风行南北。翌春余在平讲经，班禅国师初自后藏至，通汉藏蒙僧之邮者，则白与勇也。春杪多杰觉拔格西突来藏校，余赠汉僧衣帽披戴之，不久格西之名大噪，藏中显密法亦盛传内地。而勇组西藏学法团，率大刚，法尊，恒演，观空，严定，超一，密悟等，亦于是冬抵康，然阻滞康定，刻苦修学。勇竟于十八年冬遽顺无常，才盈苾刍戒十夏而已。怀达之拉萨，渴求之悉底，势必期之再世。次年果转生康地，顷已成求寂，由大刚导学哲邦，庶夙愿可满欤。勇出家十载中所遗文笔，略有散见，成书者仅译讲之菩提道次第略论。近年继志精勤者，显学密修，固迈进未已，而此筌路褴缕之创译，尤适机要。惜阙止观章，今得法尊补足之，并由严定阅校藏籍，尘空整治笔录，并加以条晰，勒成六卷，不惟学院可资为讲册，而诸欲探究西藏宗喀巴大师之学者，亦堪获一简易门径。兹由汉藏教理院钁板流布，因叙大勇往行，以谥后昆。至论义则略广如文，寻览者当自得之。

中华民国三十一年六月八日缙云老人太虚

菩提道次第略论卷第一

宗喀巴大师造 大勇法师译讲

智湛居士笔录 法尊译补 严定恭校 尘空治润，

敬礼于诸至尊正士具大悲者足下

堪忍刹中自在主 补处慈尊法中王

善逝智父妙吉祥 龙树无著佛所记

深观广行两大宗 传承诸师我皈命

为欲易入深广道 再以略法于此说

此论为总摄一切佛法之纲宗，龙树无著二大流派之准绳，胜士趣入一切智地之法规，三类士夫所应修持乃至菩提一切无不全备之次第也。由此菩提道次第为门，将具堪能者引入佛地，即此中说法。

如济迦麻啰喜啰寺说法之轨则，先须讲明作者之重要，法之重要，及如何说听彼法之三事。

今于此菩提道次第之引导分四，一为明法源清净故，释作者之重要，二为于教授生敬信故，释法之重要，三于具足二种重要之法应如何听受讲说，四如何是以正教授引导弟子之次第。

甲初作者 本论总依弥勒菩萨之现观庄严论，又以别依菩提道炬论，故道炬论之作者，即是本论之作者，其名曰燃灯吉祥智大阿闍梨，别号具德阿底峡。

彼之重要分三，乙初氏族圆满，乙二本生所得功德，乙三于佛教中所作之事业。今初

如罗乍瓦赞云：“东方惹火地，于此有大城，名次第聚落，其中有王宫。殿堂甚宽阔，金幢以为号，国王名善德，丰富多资财。有如支那君，王妃吉祥光，诞生三王子，莲华藏月藏。吉祥藏为

名，长子莲华藏，五妃诞九子，第一福吉祥。今时具材能，亦称达那喜，少吉祥藏者，比丘精进月。月藏序居中，现我亲教是。”

乙二本生所得功德分二，丙初博学所得教之功德，丙二如理修行获得证之功德。 今初

尊者于二十一岁以内，将内外教共应明处之声明，因明，工巧，医药等四，学至最极精通。又于十五岁时，听正理滴论一次，即辩论折服一著名外道，于是英称普闻，此大绰龙巴所说。尔后复于黑山道场，亲近罗侯罗古达喇嘛，此喇嘛者，曾得喜金刚现身，金刚空行母授记得成就者，尊者蒙此喇嘛为授大灌顶，命名曰智密金刚。直至二十九岁时，复于诸已得成就师前，修学金刚乘法。至是经教教授通达无余，即自意念，于诸密咒我已精谙，嗣经空行母等，示梦多部密经皆未成睹，乃折其慢。自此以后，有诸师长及以本尊，或明或寐而劝请云：若出家者，能于佛法及众生作大饶益。尊者依言，往投大众部持律上座已修入加行位中之戒铠大德求请剃染，为作和尚，令得出家。三十一岁内遍学显教，别于大毗婆沙论依止法铠论师于啊登打补日研究至十二年之久。以对根本四部要典皆甚精熟，故于各部异义，取舍之间，互有出入处，虽极微细，亦能毫不紊乱而正了知。

丙二证功德者， 以三藏灵文能摄尽一切佛教，故证之功德亦以戒定慧三学摄之。

戒学者定慧一切功德之所依，千经万论之所赞者也，欲求证得定慧，先须具足净戒为增上缘。于此有三，初具足殊胜别解脱戒者，尊者于受得比丘戒后，爱护其戒，如牝牛爱尾。守护轻细犹且舍命不渝，于诸重禁夫复何说。大持律上座之称，于焉起矣。次，具足菩萨戒者，尊者于修习慈悲为本菩提心之教授，虽曾多所参学，别经久时，特依金洲大师修习由弥勒文殊降及无著寂天辗转传来最胜教授，于自他相换之菩提心随得生起。由愿入行而受学处，广修诸行，毫无违越。后具足金刚乘戒者，以具观自身成本尊之生起次第，及金刚心圆满次第之三摩地，随成瑜伽之尊。特别于所制禁戒无所违越，诸三昧耶如理守护。如上三种禁戒，非仅受时暂起勇进，亦于受后各别随行，终不违犯。设有违越，亦疾各依还净仪轨除罪清净。

具足定学有二，一不共者，得止中心之堪能。二不共者，证得最极坚固之生起次第。又修禁制之行六年或云三年。

具足慧学有二，一不共者，谓得止观双运之观行三昧。二不共者，成就圆满次第之殊胜三昧。

乙三于佛教中所作之事业分二，丙初于印度所作，丙二于西藏所作。 今初

于金刚座大菩提寺，曾经三次制诸外道令受佛教。复于内宗上下诸部，有未达及邪解疑惑等垢者，洗除令净，增长正法。各派对之，均极爱敬，不分部类，视同顶髻。

丙二于西藏所作者， 藏人迎请入藏宏法，虽经多次，均未邀允。嗣当藏王菩提光秉政时，复迭派使臣延聘尊者，乃蒙降临。依众劝请，整理教务，著有菩提道炬论等，总摄一切显密心要。前后游住藏卫将二十年，教化无算，具根器者，皆蒙利益。

如是开显能仁之密意而造论释，其能作者，应具三种圆满之因。一，须于所知五明处善巧。二，于修持之要义须有从释尊辗转传来，师师相授，中无断绝之教授。三，须见本尊得蒙印许。随具其一虽能造论，然以全具最为圆满，大阿闍黎于此三者皆悉具足。

本尊摄受者，如罗乍瓦赞云：“具德喜金刚，建立三昧王，勇识世自在，尊胜度母等。蒙现身开许，梦中或现前，深广微妙法，尊者常得闻。”

喇嘛传承者，佛教之传承有二，即共中下士道之小乘教法，与不共之大乘教法，大乘教中，又分波罗密多乘，与金刚乘。初又分三支，即深观一派，与文殊弥勒二广行派是。金刚乘中，复有各种传承，皆已圆满获得。其曾所亲近之善知识，如赞云：“常得依止师，馨底巴金洲，觉贤吉祥智，多得悉地者。别自龙树来，一一递相承，深观及广行，教授尊者有。”如是善知识中得成就者，共称十二，余者亦多。通五明者，略如上说。故此闍黎善能决择佛之密意。其弟子中最著名者，印度则有比朵巴，法生慧，中道狮子，地藏密友等。藏中堪能继持法藏者颇不乏人，其最能绍承增广师之事业者，当推种敦杰为上首。以上略释作者之重要详如尊者本传等所明。

甲二法者，此教授之根据，为菩提道炬论，而道炬论乃尊者一切著述中之根本，以能总摄显密要义故，所说圆满。以能调心为次第故，易得受持。以能善巧性相两宗，严饰二师教授故，胜余轨式。欲明此道炬论教授之殊胜，当分四科。

乙初会通佛说一切经教互不相违之殊胜。尽佛一切所说，须知皆是为一补特伽罗成佛之道，彼亦随应或为道之主干，或为道之支分。而菩萨所求，为利世间，其所化导，亦须摄受三种种姓，故于彼等道品，皆应修学。知三乘道者，是成就菩萨所求之方便，此乃慈氏所说也。于大乘道中，有共不共二种，共者即声闻三藏是，不共者唯除求自一身寂静之意乐及不共制罪等是。复次，佛者过无不离，非仅断其一分，德无不圆，非仅成其一品。上士发心，志求佛果，亦当灭一切恶，集一切善，故余乘一切断证功德，皆为大乘道中所摄，是故上士皆当修学。或谓修密乘人毋须如此，斯不应理。虽不如波罗密多乘，于布施等以无量分别而为修学，然于发菩提心，修六度行，道之大体，是所共同。如金刚顶经云：“纵遇舍命缘，勿舍菩提心。”又云“六种波罗密，任何不应舍。”余密典中，亦多此说，无上瑜伽之仪轨教典等，亦皆云应受共与不共之二种戒律，共者即菩萨戒是。种敦杰云：“我之喇嘛。是能以四方大道而持一切教法者，”此语乃察见其要也。

乙二显示一切经皆为教授之殊胜。或谓佛说大部经文，是讲说法，无修持之要义，其有关修行之心要，当知须于余处别求教授。如斯执者，能于无垢经论，作生起敬重障碍，当知是集谤法业障。盖于诸求解脱者，真实不虚之殊胜教授，实为诸大经论，然我等智慧微劣，不堪直接依止经论，须依知识口传，渐次研寻，乃可通达。勿执诸经无益修持，而固守浅显教授。如菩提宝云：若深入经教之人，不以少许经函谓得决定，当知一切佛语，皆为教授。又修宝云：阿底峡之教授，于一座上，身口意三，碎为微尘，今知一切佛语，皆为教授。又如种敦杰云：若多学经已，复从他处另求余种修行法规者，是为错误。又俱舍云：“佛正法有二，教证以为体。”如斯所言，一切佛法，不出教证二种，教者正为决择修行之法轨，证者如所决择而起修。是彼二者，势成因果。有如驰马，先择马场，场所既定，辔勒乃施。倘于一处先习闻思，别于他方另求修证，异道以驰，如何而可。修行次第末编，为显斯意，出喻如上。故本论自依止善知识以至修习止观，总为显示一切经论皆为教授，诸邪分别，遣无遗余。

乙三易得佛密意之殊胜。诸广经论，虽皆为殊胜教授，然在初业有情，若弗先依现前人师之教授，虽欲直入于彼等而不得密意，设复有得，亦须观待长时功力。倘能依兹道炬及与道炬相类之著述，当速通达。

乙四自能灭除极大恶行之殊胜。如法华经及宝积经谛者品，皆诠一切佛语，以权实二意示成

佛之方便。倘不解此，妄分胜劣，谓某也大乘所当学，某也成佛之障碍所当弃，如斯邪谬，当成谤法。谤法业障，微细难知，过患尤重。三昧王经云：“纵毁瞻部洲，一切佛塔庙，较之谤法罪，多分不及一。恒沙阿罗汉，一时顿杀却，较之谤法罪，多分不及一。”总之能生谤法业之因，虽有多门，而无知妄说，最为易犯，智者于此，当努力断灭。但于前所说，能生决定者，自能灭除谤法恶行。此之决定，若多读谛品法华即能获得，其谤法余门，更可于集一切研窍经中求之。

甲三说听规律分三，乙初听者之规律，乙二说者之规律，乙三完结时共作之规律。初又分三，丙初思惟闻法之胜利，丙二于法及说法者生起承事，丙三正明听之规律。今初

听闻集云：“多闻能知法，多闻能远恶，多闻舍无义，多闻得涅槃。”此颂谓依于闻法，如其次第，能知取舍处，知己乃持止恶之戒，以遮止无益已，则心安住于善所缘，自能发生定也。次以通达无我真实之慧，断世间系缚根本，遂得解脱。本生经亦云：“若人由闻起正信，当成坚固妙欢喜，慧生愚痴即当无，以自肉买亦应理。闻为破暗之明灯，贼所难劫殊胜财，是杀痴暗仇人剑，教示方便胜伴侣。虽贫不弃是亲友，无损疗除忧病药，摧大罪军胜眷属，复是胜名德珍藏，上流相遇好赠品，众中英俊所爱乐。”又云“闻后以修于心要，少功即脱生死城。”于诸闻法胜利等，数数思惟，应当发起胜解。

丙二于法及法师起承事者，如地藏经云：“专以信敬而听法，于彼不应生讥谤，说法师前兴供养，于彼当生如佛想。”视之同佛，当以狮子座等恭敬利养而行礼供，断除不敬。又菩萨地中谓，当离高举及轻慢，于法与说法人二者应当敬重。又本生经云：“当处极下座，生起调伏德，喜眼而瞻视，如饮甘露语。敬重专一礼，净信无垢意，如病听医言，起承事听法。”

丙三正明听之规律分二，丁初除三种过，丁二依六种想。今初

若器倒覆，或口虽仰而内不洁，或内虽洁而下有罅，纵天降雨，必不能受。或虽受得，为染所污，不堪饮用。或虽不染，漏而弗住。如是虽临法会，若不属耳而听，或虽属听而起邪执，或发起意乐有过，或虽无彼等诸失，若于所闻文义而不坚记，以忘念等而失坏者，如是闻法，不能得大利益，故当离此诸过。为治彼三过故，经中常说，谛听谛听，善思念之。菩萨地亦云：“以欲知一切，及专注一境，属耳注意，如理思维而听。”

丁二六种想者，戊初于己须如病者想，戊二于说法者须如医师想，戊三于教法生起药物想，戊四于修行生起疗病想，戊五于如来须作正士想，戊六于正法眼生起久住想。今初

如入行论云：“虽遭平常病，犹须依医言，况复贪等罪，百病恒逼逐。”以贪等惑，恒时难疗，感生极苦之病，长夜痛恼，于彼应识。如迦马巴云：“无而谓有，固是颠倒，今有三毒之重病，如斯猛烈，我等于病且无所知，此更颠倒，甚不应理。”

戊二作医师想者，吾人若患风胆等重病，势必寻求良医，设与相逢，起大欢喜，随言而听，恭敬承事。于说法师，亦当如是，访求得已，如教而行，恭敬承事。

戊三起药物想者，犹如病者，于其医师所配之药，深生珍重，学者于说法师所说教授教诫，亦应认为重要，励力珍持，勿以忘念违背等而失坏之。

戊四起疗病想者，亦如病者自知若不饮服医所配药，病不能瘳，即便饮用。如是学者于说法

师所示教授，若不修行，终不能摧伏贪等烦恼，故须殷重而为修持。又如久病恶癞，断手残足，一二剂药，诚无所益。吾人无始长处感染重病，于其教授，略修一二次，不可遂以为满足。如忏赞云：“心于谛理恒愚痴，病根长夜相依附，譬彼恶癞断手足，仅服少药有何益。”是故于己作病人想，甚为紧要。此想若具，余善可生，倘唯形于言谈，不务真实修习教授之义而断除烦恼者，亦仅获得听闻而已，如病不服药，病终不愈也，此三昧王经中所说。彼又云：“我虽已说微妙法，汝闻若不正修习，如诸病者负药囊，自身疾病无能瘳。”入行论云：“身当依教修，徒说有何济，如仅读药方，病者成益否。”故应殷重起除病想。言殷重者，谓于知识教授诸取舍处，而为受持，于作须知，于知须闻，闻已于正知而作之要点，努力应作。故于所闻义，随力修行，最关紧要。若非然者，临命终时，必多追悔，如身心教诫经云：“我无修行今云何，死时而作婴儿忧，未获心要极苦恼，此是徒爱言说失。”又云：“如处观瞻俳优内，演说他人胜功德，自身修行既失坏，徒矜口利成此过。”又云“甘蔗树皮无心要，所乐之味住于中，若人仅嚼蔗皮者，蔗糖美味不能得，是故徒说如蔗皮，能思法义如尝味，以是须断徒乐说，常不放逸思法义。”

戊五作正士想者， 随念说法者如薄伽梵，生起敬重。

戊六起久住想者， 依于听闻如斯法已，作是思念，云何能使如来教法久住于世。复次无论说法听法，若将身心置于余处。不与法合，则任说者随说何种皆无有益，必须为自身心决择而听。譬如欲知自面有无垢恶，照镜知己，而除其垢，自行过恶，于法镜中现，心生热恼，除过修德，须随法行。本生经云：“我之恶行垢，法镜能照澈，于意生热恼，我当趋于法。”总之，我为一切有情事故，求得作佛，欲得佛果，当修其因，故须听闻正法，忆念思惟，发菩提心。既知听闻胜利，须起勇猛，断器等过，而为听闻。

乙二说者之规律分四，丙初思说法之胜利，丙二于大师及法生起承事丙三以如何之意乐与加行而说，丙四观机说默之差别。今初

俱舍云：“不染行法施，如经而宣说。”彼自释云：是故若诸邪妄说法，及染污心希求利养恭敬名闻而宣说者，彼等皆自坏其大福利。故说法者，发心清净，最为重要。如昔恭巴云：“余未曾有一次不先修无常而后说法也。”若不顾视利养等而行法施，当生两聚二十种胜利，如劝发增上意乐经广说。

丙二于大师起承事者， 佛说般若时，自敷法座，可见法者犹是诸佛恭敬之由，故当念法与大师之功德及恩惠，生起恭敬。

丙三以如何意乐加行而说者， 第一意乐如海慧所问经中说，住五种想，谓自作医师，法如药物，观听者如病人，视如来是正士，愿法久住。此五想之外，并于眷属修慈心。更须断除恐人胜己之嫉垢，推后之懈怠，数数宣说之疲厌，扬己之长，彰他之短，于法生吝，希求衣食财物等过。当作是思惟，为自他得成佛故，以今说法所获清净福德，为我安乐资具。第二加行，须澡浴清净，著鲜洁衣。于清净悦意之处，敷设法座，坐已诵降魔咒，法会方圆百由旬内，魔不能侵，纵有窜入亦不能作障碍，此海慧问经中所说。既诵咒已，舒颜悦色，具足定义支分譬喻理由教证而为宣说。

丙四观机差别者， 如戒经云：“不请不当说。”谓不启请不应宣说也。虽然启请，亦当观其根器，若知是器，虽未劝请，亦可为说，此三昧王经所言也。诸余威仪，如律广明。

乙三共作之规律者，于说听之诸善根，当发普贤行等净愿印定之。能如是作，则每说听一次决定能生经中所说之诸胜利且依此说听要规先时所集轻人贱法一切罪障悉得消灭，亦能遮止新造诸恶。总之，昔诸善士，皆注重于此事，而本论前代传承诸师，尤加诚虔。倘于此节不获定见，心未转动，则任广说何种深法，如致本尊变魔，即彼妙法亦成烦恼助伴，事例实亦多矣。可谓从于初一错至十五。诸具慧者，于此说听规律，勉励以学，当知此于诸教授中最为殊胜前导。

甲四如何是以正教授引导弟子之次第分二，乙初依止善知识法为道之根本，乙二得依止已修心之次第如何。初又分二，丙初令生决定故略为开示，丙二略示修法。今初

于弟子身心中，但能生起一分功德，减损一分过失以上，一切安乐妙善之根本，皆由善知识教导之力，故于最初修依止法极为重要。

此中分六，丁初所依善知识之相，丁二能依弟子之相，丁三依止法如何，丁四依止之胜利，丁五不依止之过患，丁六总明其义。今初

诸经论中，就各各乘，虽有多说，然于此处所示，乃为须于三士道渐次接引而导至大乘佛地之善知识也。庄严经论云：“知识须具戒定慧，德胜精进教富饶，通达真实善说法，悲悯为体断疲厌。”此谓弟子须求得一具足十法之善知识而依止也。若自未调伏而能调伏他者，无有是处，彼调御他人之师，先须自能调伏。若尔，云何以自调伏耶。倘随分修习，于身心有一分证德之名者，不能真实饶益于他，须顺佛教总相。如戒等三学，以调伏身心，彼调伏者，即是戒学。如别解脱经云：“心马难制止，勇决恒相续，别解脱如衔，有百针极利。”当如调马之师，以坚利之衔勒，调伏根随邪境。如调野马，制伏于其所不应行，于应行处，努力进趣。由学此戒，则能调心。具定者，谓于善恶行之止作，依于止念正知，心内寂住，定学随生。具慧者，谓依于止，观察真谛，净慧即发。如是虽具三学证德，尚嫌不足，复须博通三藏，具足多闻。如格西敦巴云：“大乘师者，须任说一事，皆能贯通无量经义，正修持时，了知三学之差别功能，成何利益，现于所化之机，其心行为何状况。”通达真实或教理者，谓以胜慧达法无我或由现量证得，此若未能，即以教理而能通达者亦可也。又虽通达教理，若功德劣于弟子，或仅与相等，亦为不足。故师须具胜于弟子之德，亲友集云：“所依逊己反成退，平等相依住中流，依较胜者获胜德，是故当依胜己者。具戒得寂定，及以殊胜慧，若依此胜师，当超此胜者。”如普穹瓦云：“我闻前辈传记时，自然生起向上心。”又塔懿云：“惹真寺诸尊宿，为我及诸后学视线所集。”故善知识之功德，有须胜于己之必要。

上之六德，仅是为师者成就自利之相，其余则为摄受他之功德。如云：“佛非水洗众生罪，亦非手拔有情苦，非将己德移于余，唯为说法令解脱。”如颂所言，善知识欲成熟他人，除为开示正法，令其随顺修持之外，更无以水洗罪等事也。彼四法内善说法者，谓于引导弟子之次第善巧，复能将己法义，运入于所化有情心中。具悲悯者，即说法之意念清净，非为名利承事。博朵瓦呼井擎瓦曰：“里抹补，我随说几许法，未曾一次自觉善哉，但观众生无不是苦恼者。”言精进者，作他义利坚固勇悍也。断疲厌者，数数宣说不生疲倦，能忍宣说之难行故。博朵瓦云：“具三学，通真实，及有悲心，五者为主。我漾尊滚阿阁黎，既无多闻，难忍疲厌，闻者不解其言，但以具前五德故，凡亲近者，皆得受益。又宁敦师不善辞令，纵为施主咒愿一次，众亦不识所言谓何，其不善于说法如此，然以具前五德故，亦能饶益徒众。”彼众德全具之师，处此末法，虽不易得，但亦莫依过失增上及功过相等者，必须依止功较增上者。然师为万善之根本，诸欲依师修心者，当知彼师应具之相励力访求。而欲为弟子作依止者，于具彼诸相之因，亦当勉焉。

丁二能依弟子之相， 四百颂云：“质直具慧求法义是则名为听法器，不将说法师功德，执为过谬听亦然。”谓能依者相，具斯三德，可称法器。则不但不将说者功德执为过失，亦不将听者之功德执为过谬。器相若缺，则师虽极清净，以弟子自身过故，必至见为过失，或将说者之过失，复执为功德焉。言质直者，谓不堕党类，若为堕类所蔽，则不能察见功德，亦不获善说之义。如中观心论云：“以堕类故心热恼，终无通达寂灭时。”堕类谓分派别。贪爱于自之一类一派，及嗔恼于他之一类一派，当自观心，有则改之。虽能住质直，若无分别善说正道恶说似道之慧力者，犹非其器，故须有了解彼二之慧也。又虽有住质直具慧二相，不能如教而修，仍非其器，故须具求法意乐也。释中加入敬法及师，善摄心听二事为五。如是则为求法义利，善摄心听，敬法及师，取舍善恶说之四也。第四之取善说即具慧，舍恶说即住质直。自审可受师长引导能依之诸相为全与不全。若全则欢喜进修，若不全者，后当徐于求全之因加功努力焉。

丁三依止法如何者，如是具能依相堪为法器者，当观其师于上说之相具足与否，若具相者，可受法乳。其依止法分二，戊初意乐依止法，戊二加行依止法。 初又分二，己初净信为本，己二念恩生敬。今初

宝炬陀罗尼云：“信为前导有如母，出生长养诸功德。”谓以信故，能令功德未生者生，生者安住，展转向上增长也。十法经云：“以何到佛地，信为殊胜乘，是故具慧者，当随净信修。于诸不信心，不能生白法，如火烧种子，岂复发青芽。”此谓从行止门中，信为一切功德根本也。总则对于三宝业果四谛等生信，有其多种，此中言信，盖信于师也。然对师应如何而信耶，金刚手灌顶经云：“秘密主，学人于阿闍黎应作何观，当视如佛。”诸大乘经及律藏皆作是说。此义云何，谓常人于佛，皆不致生起寻过之心，而能思其功德，于师亦应尔，故须视师是佛。前经又云：“当持师功德，无寻师过失，观德得成就，察过不得成。”设以放逸或烦恼炽盛等过，忽起寻过之心，应当励力忏悔防护。如是修习，纵见稍有过失，以念德心盛故，亦不能障碍信心。譬如阿底峡见解为中观派，金洲大师见解为唯识派，就见而论，虽有胜劣，然大乘道之次第及菩提心，皆系依彼学得，故认金洲为其诸善知识中之法恩最大，无可与比对者焉。

己二念恩生敬者， 十法经云：“于久远驰骋生死中寻求我者，于长夜痴暗睡眠中醒觉我者，于陷溺有海拔济我者，于三界牢狱解放我者，我入恶道示以善道，我有疾病为作良医，我为贪等猛火所烧为作云雨而息灭之，应如是思。”华严经云：“我此善友说法人，诸法功德为开示，菩萨威仪总为说，一心思惟而来此。能生善行如我母，哺功德乳如乳母，菩提支分教修习，此诸知识遮烦恼。解脱老死如妙药，亦如帝释降甘霖，令我增善如满月，开显涅槃似日明。心于怨亲固如山，亦如大海不荡动，救护一切如船师，善财如是思惟来。菩萨令我发大心，佛子令起求菩提，我此知识佛所赞，以是善心而来此。救护世间如勇士，又如商主众所依，与我安乐开慧眼，以此善心事知识。”吾人参阅善知识时，应念此偈颂辞句，但将善财换取己名诵之。

戊二加行依止法者， 如事师法五十颂云：“此何须繁说，随师喜当作，不喜者悉止，于彼彼励力。成就随阿闍黎，持金刚亲说，知己一切事，悉敬奉师长。”总之，师喜者作，不喜者勿作是也。于喜者作复分三门，谓内外财供，身口给侍，如教修行也。又庄严经论云：“当以财利及承事，如教修行依知识。”其中初者，如五十颂云：“又复于师所，乐行于喜舍，不吝于己身，何况于财物。”又云“若于灌顶师，三时伸礼奉，则为已供养，十方诸如来。”其次洗擦按摩侍疾，称扬功德等，名身口给侍。第三如所教授，不违修行，是三门之中此为主干。本生经云：“报恩供养者，谓如教修行。”

丁四依止之胜利者，由如法依止善知识故，得近佛位，诸佛悦豫，常遇善知识，不堕恶趣，速断一切烦恼恶业，不背菩萨行，常具正念，功德资粮渐渐增长，成办现前究竟一切义利。复次，敬事善知识者，先时所积当受恶报之业者，能于此世身心少感不安，或梦受微苦，即可转灭令尽。此之善根，较诸供养无量佛陀尤为超胜，胜利之大如是也。

丁五不依止之过患者，若不如法依师，此世易为病扰，或为魔侵，后世堕于恶趣，感受无量苦恼，五十颂云：“勿令阿闍黎，少分生烦恼，无智相违背，定入阿鼻狱。受种种极苦，说之深可怖，由谤阿闍黎，于中常止住。”又经云：“但闻四句颂，若不奉为师，百世生犬中，复当生贱族。”复次，诸未生之功德不生，诸已生者失坏，当与不善知识及恶友为侣，亦令功德损灭，过失增长，生出多种不可爱乐之事，故于一切能感苦果之因悉应断之。

丁六总明其义者，须知共所称许之喇嘛瑜伽教授者即如上说。若仅少次缘念，殊嫌不足，必行者心生决定，于具德引导不错之善知识，应长时依止。如伽喀巴云：“于依师时恐有所失而折本。”盖不知依止法，将无利而有亏损，此依师法，比较余法尤为重要，以其为究竟利乐之根本故。我辈烦恼粗重，又不知事法师，或知而不行，多生众罪，此须努力忏改防护。诚能如是，不久当如常啼菩萨，及求善知识无厌足之善财矣。

丙二略示修法分二，丁初正明修法，丁二明二种修破妄分别。初又分二，戊初正修时应如何，戊二未修间应如何。初又分三，己初于加行应如何，己二于正行应如何，己三于完结时应如何。今初

金洲大师所传加行六法，谓一于住处整理洁净，陈设佛像。二端严陈列无谄之供品。三于安乐座端身跏趺，或半趺坐，至诚发起归依之心。四于面前虚空中观想深广二派传承师长，诸佛菩萨，缘觉声闻，护法诸天，无量安住，分明显现。五对于助道顺缘，障道违缘，若不积忏，道则难生。而积忏方法，以七支行愿最为扼要。彼中初于礼敬支有三门总礼者，即“所有十方”等一颂是。谓非仅礼一方一世之佛，须缘十方三世一切诸佛，由决定心运用清净三业，恭敬而礼。

三门各别礼敬中，初身礼者，即“普贤行愿”等一颂，谓先缘十方三世一切诸佛，复观自己化身无数，量等刹尘而行礼敬。此须于彼普贤行愿起信解力，乃能发起。意礼者，即“于一尘中”等一颂，谓一一尘中皆有一切刹尘数佛，处在菩萨众中，须生随念彼等功德之胜解而礼。语礼者，即“各以一切”等一颂，当观自己一身有无量头，一一头中有无量舌，一一舌中出无量妙音声，赞佛功德。海者，言极多意。二于供养支中，有上供养者，“以诸最胜”等二颂是。妙华者，谓人天上妙奇花。鬘者，用各种散花配合连缀而成。此二者，或系实花，或系仿造。伎乐者，有弦器等之音也。涂香者，谓妙香泥是。最胜伞盖者，即盖中之殊胜者是。灯者，谓香油等灯，及能放光之宝珠等。烧香者，指和合或纯一之香料。最胜衣服者，乃衣中之华美者是。最胜香者，谓能放香气遍满三千世界之香所掺合之香水是。末香者，香粉也，亦可燃烧。以此堆积，造成坛场更加彩画，量等须弥者是。次无上供养者，“我以广大”等一颂是。其有上者即世间之供物，此乃菩萨等以神力变成者。此中后二句，凡上二所陈，有欠缺者，一切加之，此是显示礼敬供养等之心与境故。三忏罪支者，“我昔所造”等一颂是。依三毒为因，以身等三为根事（根谓依身口意为发业之根门，事即三门所造十不善道）其罪性者，谓由我造。此中复分我亲身正所造作，或教他作，或随喜他作，如是一切，尽其所有，总集忏洗。追念过失，生愧悔心，断绝后流，精勤防护，誓当灭之。四随喜支者，“十方一切”等一颂是。于五类有情所有善业，皆生起随喜之心。五请转法轮支者，“十方所有”等一

颂是。十方刹土一切诸佛，最初证得大菩提时，我愿化身如彼数量，尽其所有，一一佛前悉皆殷勤劝请说法。六请住世支者，“诸佛若欲”等一颂是。十方诸佛，将欲示现般涅槃时，为令众生获得利益安乐故，请求诸佛住刹尘劫，莫入涅槃。七回向支者，“所有礼赞”等一颂是。以前六支，所积一切善根，皆悉回向一切有情，为作证得菩提之因。以猛利欲乐而为祝愿，令其无尽。如此依上诸颂，了解其义，如说思修，心不散乱，缓缓念诵，当得无量福德之聚。又礼敬供养请法劝住随喜等五支，即是积集资粮，忏悔支是净除业障。随喜支中，复有一分对自所修善生随喜心，令其增长。回向支者，即将所积所净所增长诸善，虽极微少，回成众多。现所受乐，虽将终尽，亦能令其绵延无穷。总可合为集资净障增长无尽之三种。六于所缘境，观想明晰，而献坛供，请求加被，愿灭除不敬善知识等一切颠倒心，速疾生起恭敬善知识等正清净心。摧伏一切内外障难，须以猛利欲乐，多次祈求焉。

己二正行如何分二，庚初总修持法，庚二此中修法。 今初

所谓修道者，即于善所缘，如欲而能令心安住之谓。若于所缘随意修习，依自己所想之数目与次第而修者，从初即养成任意之习惯，将至一世之善行无成，反成有过。故最初无论修习何种所缘，应决定其数目与次第，此后应起猛利坚固之心，以自克服，务令如其所预定者而修。于此定课，不得轻易增减，随时变更，须具足正念正知而修习之。

庚二此中修法者， 先修依止之胜利，及不依止之过患。次多起防护，绝不放任，令有寻求师过之心，尽我自己所知师之戒定等德，数数思惟，乃至净信未生以来，恒修习之。此后又念于己已作当作种种利益之恩德，如前所引经说，乃至心中恭敬未生之间，而修习之。

己三于完结时如何者， 所积诸善，由普贤行愿，或净愿七十颂等，于现在究竟诸所应希愿处，以猛利欲乐而回向之。如是每日上午下午初夜后夜四次修习。初修之时，如其太久，易为沉掉所扰，若于此串习，将来纠正甚难，故须时间短少，次数增多，稍留余趣，俾引起下次欲修之心。否者将一见座位，便生厌呕，必待修习稍熟，乃可渐次延增。于一切所缘，务令不急不缓，离过而修，则障碍鲜少，疲劳昏沉等皆能息灭也。

戊二未修中间如何者， 总而言之，礼拜经行念诵等等虽有多门，其主要者，若仅于正修时精进，未修间则于其所修法不住念知，多诸散乱者，则生效甚微。故虽未修之际，亦应读诵观览关于此类之教法，并数数忆念之，广修助道顺缘，勤忏障道罪垢。且于一切之根本，即本所受之戒，宜善护持。复于易生止观之四因而修习焉。四因之中，初守护根门者，谓依于根尘生六识已，再于识所了别之悦意六境，及不悦意六境，生贪嗔时，当好自防护莫令生起。次正知而行者，入行论云：“身心于时时，应数数观察，专务于此者，即护正知相。”此谓身等于彼彼事转时，须依正所了知之应作不应作而行。三于食知量者，改正过多过少违量而食之串习，总以无碍修善为度。又修于食爱著之过患，以无染心，及为饶益施者，并念身中诸虫，现以食物摄受俾未来世亦得以法而摄化之。又念为作一切有情义利而受此食。亲友书云：“受餐如服药，知量去贪嗔，不为肥懦弱，但欲任持身。”四勤行惜惜瑜伽，及睡眠时应如何者，亲友书云：“精勤度永日，及初后夜分，眠梦犹存念，勿使命虚终。”谓昼间永日，及夜之初后二分，是正修时。若修习之余，在经行宴坐中，应除五盖，令其具义利也。睡眠者，系休息时，虽然，亦勿令其无义空过。此中身之威仪者，于中夜时，右胁而卧，左腿压右上，如狮眠伏。安住正念，于昼日中所修何种善法，随熏习力强者，而系念之。乃至未睡之间，追随依止，如是虽睡还同未睡，亦能修习定等善行。惑起觉知者，依忆念之

力，任起何种烦恼，即须了知，而不忍受，务令伏断。思惟起想者，先可预想至彼许时当起。如上所言之一切修法，唯除正行中之少分不共者外，余之加行正行完结及座隙等中当如何作者。自此段起，乃至修观以来，勿论修习何种所缘行相，于一切处皆应加入焉。

丁二明二种修破妄分别者，庄严经论云：“初依闻起如理思，从如理思净慧生。”言从于所闻诸义，如理作意中，而生显现通达真实谛理之修所成慧也。现观庄严论亦云：“随顺决择分，于见道修道，数数而思惟，现及比修道。”此言大乘圣所修道，有数数思惟，现量比知也。集菩萨学论亦云：“如是身及受用福德，常无间断，于舍护净长，如其所应而修习之。”此言身受用善根三者，于一一中，须修舍护净长四法。所言修中，有以分别慧观察而修观，及以不分别专一安住而修止之二种也。若尔，何道为修观，何道为修止耶。曰：如对善知识修信心，及暇满大义难得，念死无常，业果，流转过患，发菩提心等，皆须修观。盖于此等段落，各须一般重无间能转素常思想之心，彼若无者，则此等之反面如不敬等，不能灭故。于此不敬等心生起时，若数数分别观察而修，则能自作主宰。譬之于贪境增益可爱之相而多所修习，当起猛利贪著，若于怨敌多思其不可爱相，亦能生起猛利嗔恚。以是之故，修习此类道时，于诸境相，若显不显，心须执持殷重无间之观察而修也。倘心不能摄住于一所缘，为令如欲堪能安住之寂止时，若数数观察，则心不能住，故于是处，则须修止也。或不了解如是道理，谓黠慧者唯当观修，诸姑萨黎应唯修止，此说非也。彼二种人，一一皆须双修止观，虽属黠慧，亦须修止，纵是姑萨黎，亦须于善知识修猛利信等故。又有误认以分别慧数数观察，唯当限于闻思之时，若求修慧，则不应尔。此执非理。彼以为一切分别皆是执相，为成佛之障碍。是于非理作意之执实分别，与如理作意之正分别二种，未能辨别之过也。亦莫执谓此教授中须修心于一所缘如欲能住之无分别三摩地，于前若多观修，将为三摩地生起之碍。譬如善冶金银之黠慧锻师，若将金银数数于火烧之，于水洗之，令彼垢秽悉净，最极调柔随顺，次乃能制耳环等饰具，如欲可成。如于昔之烦恼随惑及恶行等，以修习黑业果及世间过患时所说，由分别慧，数数观察彼之过患，令心周遍热恼，作意厌离，如金在火，烧彼诸垢。又于善知识之功德，及暇满大义，三宝功德，并白业果，菩提心之胜利等，以分别慧数数观察，则能令心润泽，引生信敬，如金在水洗，于诸白品，令意趣向爱乐也。如是成已，随欲修止修观，但稍作意，不假多功，即可成就。如是修观，实为修无分别三摩地之胜方便，圣者无著，亦如是说。复次，能使心于所缘坚固安住之主要违缘者，即是沉掉二种心所。若有猛利无间念三宝等功德之心，则易断昏沉，以彼之对治，盖见功德则心生欢喜而高举。又若有猛利无间念死无常及苦等过患之心，则易断掉举，以掉为贪一分所摄之散乱心，彼之对治，即多种经中所赞之厌离心是也。

乙二得依止已修心之次第如何分二，丙初于有暇身劝受心要，丙二正取心要之法如何。初又分三，丁初正明暇满，丁二思惟义大，丁三思惟难得。初又分二，戊初明闲暇，戊二明圆满。今初

摄功德宝云：“以戒能断多世畜生苦，及八无暇而得闲暇身。”八无暇者，谓无四众所游履之边地，及顽聾聋哑等支分残缺之诸根不全，执无前世后世业果三宝等之邪见，并无佛出世致无教法时代，兹四者为人中之无暇，三恶趣及长寿天者，乃非人之无暇也。长寿天者，亲友书注中释为无想及无色二，初即四禅广果天之一分，后即生无色界之异生是也。八无暇论中，以欲事常散乱之欲天，亦说为长寿天也。

戊二明圆满者，复分自他，自圆满五者，如云“人性中生诸根全，不堕边业胜处信。”中生者，谓生在有佛四众弟子游行之区域。根全者，谓非顽聾盲聋具足肢节眼耳等也。不堕边业者，未

自造无间罪或教他造也。于胜处净信者，对于能生世出世间一切白法处之善说法律而生正信。此法律统指三藏圣教而言。此五属于自身，以是修法之顺缘故，名自圆满也。他圆满五者，如云“佛出说正法，教住及随转，他心所悲愍。”佛出世者，谓经三无数劫积资粮已，来成正觉。说正法者，或佛或佛之声闻弟子说法也。教法住者，既成佛竟，并说正法，乃至未般涅槃之间，修行现证胜义法，未坏灭也。法住随转者，谓以自证法，对诸众生见有能现证正法者，如其所证令彼得证，于教随转也。他所悲愍者，谓有施主给施法服等。此五是属于他人所有之法缘，故谓之他圆满也。

丁二思惟义大者，若不起一为究竟利乐故修清净法之心者，仅于现世未死之间，除苦修乐而为精勤，则傍生亦有之，虽居善趣，傍生何异。然修大乘道者，必须得一如上所说暇满之身，如与弟子书云：“欲成佛道度众生，具大心力惟人能，天龙修罗金翅麟，神仙余趣皆不及。”复次，虽有一类昔于人中修道习气浓厚之欲天，亦能见四谛理，然上界身，则定无初得圣道者。欲天多数亦如前说为无暇处，故能修入初圣道之身，以人为最胜也。又北俱卢洲不堪受持戒律，较余三洲之身为劣，而三洲中尤以赡部林人为可赞焉。以是当念我得如此贤妙之身何故令其无果，若竟令无果者，乃自欺自弃，更有何事可耻而重于此耶。昔于恶趣众多无暇处之险道盘旋流转，今偶一次得脱，若将此身无益弃舍，仍还彼三涂中者，岂其以咒迷乱令我成无心者哉。当如是数数修习之，入行论云：“得如是闲暇，而我不修善，岂更有余者，较此尤愚迷。”又云：“难得有益身，由何而获得，如我具知己，后仍堕地狱。如为咒所迷，于此我无心，我何其愚鲁，何物住我心。”如是非仅观待究竟有大义利，当思即对于现近善趣身，及受用眷属圆满之因，修施戒忍等，亦须依于此身，乃易修习之。若既得此具有大义之身，而不昼夜于彼现未二世善因努力者，则如既至宝洲空手而返岂不哀哉。

丁三思惟难得者，戒经云：“人死之后，堕恶趣者，多如大地土，生乐趣者，少如爪上尘。”此谓人身为善恶二趣中之最极难得者。彼何故如此难得耶，如四百颂云：“人中大多数，执持不善品，以是诸异生，多定趣恶趣。”此谓人等多造十恶业，以是而堕恶趣故。复次，于菩萨前若起嗔恚，随其一刹那，须经一劫数处无间狱，而此身中现有从多生所积集之诸罪，既然尚未受果，又未加以对治坏灭，必须多劫处于恶趣，此何待言。若能忏除旧恶，防止新造，则生善趣，不足为难。然能如此作者，实为极稀有耳。倘不如是作，则一堕恶趣，便不能作善，恒造诸恶，于多劫间，虽乐趣之名亦不得而闻，此入行论中所说也。又博朵瓦云：“如某庄丽之第，为仇所劫，经久颓败，有一老者，因此深怀痛惜，忽闻人言，彼第失而复得，虽无行走之堪能，杖矛徐至，喜曰：此第之得，非为梦耶。”于此获得暇满，当如彼之欢喜而修法也。如是之心，于未生得时，当须修之。又若于有暇身，欲生起一具足求受心要之念者，须思惟四法。一须修法者，思一切众生唯是求乐而思离苦，然真能得乐离苦者，亦唯有修行正法，乃得自在故。二我能修者，既具足外缘，有善知识，亦具内缘，得已暇满故。三于今生即须修持者，今生若不修，众多生中暇满难得故。四现时即须修持者，何日当死，漫无定期故。此中第三者，能灭向后推诸他生再修之懈怠，第四者，能灭是念，谓虽当于此生中修，而来年来月尚可修等之懈怠也。设将此二摄为速修，则作三法亦可，念死一事，虽亦于此有关，恐繁且止，于下当说。如是为欲转变心故，如上所说，由种种门而思惟之。若未能者，则可观察如何是暇满自性，及于现近与究竟门中义利重大，并从因果门中思惟难得，如何逗机，即于前所说中取而修之。彼中因门难得者，谓就总而论，但能得一乐趣，亦须作戒等一种净善，若特别欲得具足暇满者，则须以净戒为根本，施等为助伴，以无垢愿欲为结合彼等之众多善根焉。修如此因者，颇为稀少，事实甚明，由是推之，可知就乐趣果若总若别而观，此闲暇均为难得也。果门难得者，对于异类诸恶趣观之，但属乐趣已较为少有，即就同类乐趣而观，特胜之闲暇者，则尤为宝贵。此如格西多把云“若于此般重修习，其余诸法，皆能由此引生，”故应勉

焉。

菩提道次第略论卷一终

菩提道次第略论卷第二

丙二正取心要之法如何分二，丁初于道总建立生起决定，丁二正明受持心要之法。 初又分二，戊初三士之道摄一切圣教之理，戊二显示从三士门次第引导之相。 今初

一切佛陀，从初发心，中积资粮，最后现证正遍知觉，是皆惟为饶益有情，故说一切法，亦唯为成就有情义利。如是所作有情义利，略有二种，即于世间之权时现前上善，与出世间之究竟决定善也。依初所作所说一切，于正下士或共下士法类中摄。下士特别之处不为今世现前安乐，重在希求舍生之后善趣圆满，以其修作彼之因故。如道炬云：“若以正方便，惟于人天乐，欲求自利者，知彼为下士。”究竟决定善，有惟从流转出离解脱及修一切种智二种。此中依于声闻及独觉乘所说一切，于正中士或共中士法类中摄。中士夫者，于一切有发生厌离，专求自利，从有解脱彼之方便。于戒定慧三学转趣入故。如道炬云：“背于三有乐，反罪业为体，仅求自寂利，说名中士夫。”修行一切种智方便，亦有二种。谓波罗密多大乘与金刚乘也。此二皆于上士所有法类中摄。上士夫者，惟彼大悲之所自在，欲尽一切有情苦故。以佛为其所得之果，以六度行及二次第为所修学。如道炬云：“若以自系苦，普例于他苦，希起正断尽，斯名胜士夫。”彼士夫修菩提之方便，显密二种，于下当说。三士之名，如摄决择分及俱舍释等，处处广说。下士夫中，虽有希求现世后世二种差别，当知此处，惟取第二，复取安住善趣方便无错乱者。戊二显示从三士门次第引导之相分二，己初必由三士道引导之意义，己二示如是次第引导之相。 今初

如是虽说士夫有三，然上士道亦摄余二，以彼二者为大乘道之支分故。此马鸣菩萨所说。此间非于仅得世间快乐之下士，及唯得解脱世间之中士道中而为引导。盖为将修与彼二所共同道之上士作引导前行，是为修习上士道之支分耳。

己二如是次第引导之相分二，庚初正明其相，庚二明其要义。 今初

趣入大乘之门者，即于最胜菩提发心是。若发此心，如入行论云：“刹那才发菩提心，虽系轮回三界狱，亦当说为善逝子。”谓发心即得菩萨名，彼身即入大乘数。若失此心，则从大乘而退出故。以是诸欲入大乘者，须于多门励力，务令此心发起。然欲发起此心，又必须先修发心胜利，于其胜利增长勇悍，并须具有七支皈依。集菩萨学论及入行论皆作此说。如是所说胜利，略有二种，谓权时及究竟胜利也。初中复有不堕恶道及生乐趣二种胜利，若发此心，于昔积集恶趣之因即得清净，并能断绝未来相续。于先已集乐趣之因，以有此心所摄持故，将更增长广大，诸新所作亦能引起，令无无尽之边际焉。究竟胜利者，解脱及正遍知等，亦依此心速疾成就。若不先于权时究竟之胜利实欲证得，但云彼诸胜利从发心出生，于彼发心应当励力。虽作此说，惟是空言，返观身心，甚为明晰。此中先于现上决定二种胜利发欲得心，即须修习共中下士所有意乐，如是则于二种胜利生起欲得。若修此具有胜利之心者，更须生起为此心根本之慈与悲悯。但若念及自身之乐乏苦逼，流转世间，尚不能令身毛竖动者，则于他之乐乏苦逼，而谓不能堪忍，必无是处。入行论云：“于利有情前，且不思自苦，若梦犹未梦，利他云何生。”是故于下士时，想自身当受恶趣苦恼，及中士时，观于善趣，亦惟是苦，无寂灭乐。既思惟已，例已推及于诸亲属等一切有情而修习之，当发起慈悲之因。从彼发起菩提心故。故修共同下中意乐者，实是引发无伪菩提心之方便。如是当

知，于修彼二士道时，思惟皈依业果诸意乐等，于诸门中，集净励力者，如其所应，成菩提心前行修心之方便。当知七支皈依等，亦即为发起此心之方便也。此中诸下中法类，为引发胜菩提心支分之理，为师者须详开示，弟子亦须于彼获得决定。于每修时，忆念此诸意义而修，最为切要。若不尔者，则上士之道与共中下士道，各各不相关涉，于未至正上士道之中间，以于菩提心未获决定故，或为发起彼心之障碍，或于其间失大义利。以故于此当加殷重。

如是修已，于身心中如何方能发起无伪菩提之心，如所应作。次为令彼心极坚固故。由行不共皈依为前导已，应受发菩提愿心仪轨。受彼愿已，于诸菩萨学处开始修学。尔后于六度四摄等多修习欲学之心。若生决定欲学心已，进受清净菩萨行戒。次于根本重罪，拚命防护，莫令有染，虽中下缠，及诸恶作，亦应励力，莫为所污。倘有所犯，如其所说除罪仪轨，善为净治。此后总于六度而为修学，特别为令其心于善所缘如其所欲能安住故，于止体之静虑中更当修学。道炬论中谓为引发诸神通故而学止者，是少分喻，即阿底峡尊者亦曾于余处说为欲引发胜观故当修止也。次为断二我执缚故，于空性义见决定已，于无谬修法而为修习，应当修行慧体胜观也。如是除修止观外，于行戒学处以下悉为戒学，奢摩他者是为心学，毗舍那者是为慧学，此道炬释中说也。

复次，奢摩他以下，是为方便分及福德之资粮，依于世俗谛之道，广大道次第也。三种殊胜慧者，是为般若分及智慧之资粮，依于胜义谛，甚深道次第故。当于彼等次第数目生决定，及以慧与方便随离一支不成菩提，应起大决定也。以如是共道修身心已，必须转入密乘，以入于彼速当圆满二资粮故。设于此处不胜其任，或种性微劣而不喜者，则应唯于此道次第渐增广之。若其欲入金刚乘者，首须修依止善知识法，较前尤为郑重。次以从清净密部所出灌顶法成熟身已，于彼时所得之密戒及三昧耶，拚命守护。特于根本罪毋使有染，盖虽可重受，然身毁已，功德难生。诸支分罪，亦毋染犯，设有所犯，亦勿随意置而不虑，当以悔除防护令其清净。尔后或于下部有相瑜伽，或于上部生起瑜伽，随于一中而为引导。次或于下部无相瑜伽，或于上部满次瑜伽，随于一而修学之。如斯次第之建立者，乃道炬论所说，故菩提道次第亦作如是引导也。

庚二明其要义者，谓若下中士夫诸法品类即是上士之前引导者，是即上士夫之道次第矣，何须复名为共下中之道次第耶，曰：所以于三士夫须各各分别而引导者，要义有二。一为摧伏犹未发生共同中下士夫之心者，即妄自称我是上士之我慢。二为于上中下三等根机作大饶益也，言大益者，谓因上中二种士夫，亦须希求善趣解脱，故对所导之上中二种补特伽罗，示以中下二种意乐令其修习，此无过失，而生功德故。若是下劣补特伽罗者，虽修上法品类，亦必不生上品意乐，而下品复弃，则上中下道功德胜利，将俱无所得矣。复次，于具上堪能者，示所共道以令修习，对于彼等自所应修诸功德法，若已生者则能摄持，或虽未生，亦能速疾发起下下发已，导入上上，于其自乘，并无延滞也。发心须依次第者，总持自在王所问经中，以黠慧宝师次第修净摩尼宝喻，合义而为教示。龙猛菩萨亦作是说，“初修增上生，后起决定胜，以得增上故，次决定胜成。”此说于现上决定善，须以次第而引导也。圣者无著亦曰：“又诸菩萨，于诸有情，先审观察，知劣慧者，为说浅法，随转粗近教授教诫。知中慧者，为说中法，随转处中教授教诫。知广慧者，为说深法，随转幽微教授教诫。令其渐次修集善品，是名菩萨于诸有情渐次利行。”又圣者提婆于摄行炬论中，成立先于波罗密多乘之意乐既修习已，次转入密，须具次第，摄彼义云：“诸初业有情，若转趣胜义，佛说此方便，如梯之渐次。”

丁二正明受持心要之方法分三，戊初与下士所共修心之道次第，戊二与中士所共修心之道次第，戊三上士修心之道次第。初又分三，己初正修下士意乐，己二发心之量，己三除邪分别。

初又分二，庚初发生希求后世义利之心，庚二明后世乐之方便。初又分二，辛初思此世不久住起念死心，辛二思后世二趣苦乐如何。初又分四，壬初不修念死之过患，壬二修习之胜利，壬三发何种念死心，壬四修念死之法。今初

今后当死之一念，虽尽人皆有，然以于日日中，每念今日不死，今日又不死，则心将执于不死之一面。若不作意于彼对治，而为如是心所障蔽，随起久住此世之心。便觉现前一切皆为需要。专务于求此世乐，除此世苦之方便。于后世及解脱成佛等大事，不加观察，心不入道。纵或闻思修然以趋重今世之故，任作何善，其力定然薄弱，且必掺和恶行咎戾而转。其不杂恶趣之因者鲜矣。纵使缘及后世思欲进修，亦必不能灭除推延之懈怠，及睡眠昏沉喧杂饮食等事，纷扰度时，不能精进如理而修焉。又不特此也，为求现世圆满故，烦恼及其所引之诸恶行等，渐渐增长。背甘露法，引入恶趣，孰有甚于斯之不善耶。四百颂云：“三世自在主。自来作死缘，而我犹安卧，不善孰胜斯。”又入行论云：“须舍一切去，于此自不知，为亲非亲故，而造种种罪。”

壬二修习之胜利者，若生一真实念死之心，且如若知我今日明日定死，稍知法者，即见亲等无可共住，遂能遮制于彼爱著，并任运生起从施等门而取心要。且能见及为利养恭敬等之世间法而致力者，一切皆无坚实。遮诸恶行，积集皈戒等善业。自身既得胜妙之位，亦能接引诸余有情，于彼安置。更有何事较此为重者哉。诸经于此念死之心，曾以多种譬喻而为称赞，如大涅槃经云：“诸田业中秋耕胜，一切迹中象迹胜，一切想中无常及死想是为最胜。”以由此能除遣三界贪著无明我慢故。复以为顿能摧坏一切烦恼恶业之锤，顿能成就一切善妙之门等，而称叹之。总之，能有修行之机会，唯是得此殊胜之身时。我辈长劫处于恶趣，虽偶一得生人天亦多无暇，不得修法，纵或一次得堪修之身，而亦不能如理修法者，盖为住此今日不死之想耳。心执不死者，乃一切衰损之门，念死者，乃一切圆满之门也。是故莫执此为诸无余深法可修者之所行，或虽为应修，唯宜初时略为修习，非恒常之所修也。应于初中后三皆必须修此法之理，起决定解而修习之。

壬三发何种念死心者，若以亲等当离而生怖者，是乃常人之心，此处非为生起彼心也。若尔云何，谓由烦恼业所受之身，终不免死，仅于此生怖，暂时亦不能遮止。须念恶趣之因未灭，现上决定善因未修，此当畏死也，若于此兴怖，则能起修，死时无恐。若不修此义，总于流转不能解脱，别于恶趣或将沉坠，死时追悔热恼而已。

壬四修念死之法者，应从三种根本九种因相，三种决定之门而修习之。此中分三，癸初思惟定死，癸二思死期无定，癸三思惟死时除佛法外余皆无益。初又分三，子初思惟死王必来任何法不能免，子二思寿无增而无间有减，子三思惟虽存在时亦无修法之暇而死必决定。今初

任所受为何身，所住为何地，随在何时，皆为死王所坏。此无常集中所言也。死王若来，纵以迅速腾跃极大势力财物咒药无能逃避，此教授国王经中说也。迦马巴云：现在即须畏死，死时不须怖恼，我辈则与此相违，现在不畏，临死乃以手椎胸焉。

子二思寿无增而有减者，如入胎经说，寿量百年者稀矣，纵然能到此边际，亦于彼之中间，年为月，月为日，日为昼夜而尽之。每一昼夜仍为上午下午等而使之尽，寿之总量，去日已多，所余亦无增，且无间而减故。入行论云：“昼夜无有住，此寿常灭坏，无有余可增，我岂能不死。”又如织师织布，及被杀之牲牵赴杀场，步步逼近，与牛为牧儿所使，不能自在，被驱入住处等，多喻为门而思惟之。如大戏乐经云：“三有无常同秋云，众生生死等观戏，众生寿行似空电，如崖瀑流疾疾行。”以此种种譬喻而诠显之。盖于心内明了者，外一切物无不示现无常。以是从多门中，屡

次思惟，生起决定，若仅修少次，心则难生，殊无所益。如迦马巴云：“汝言思而不生，汝于何时思耶，昼日散乱，夜间睡眠，汝勿说妄语。”吾人非但寿尽始为死王所坏，而往他世，即于现生存在之间，亦皆是不住之时，盖自入胎以来，无一刹那暂停而不向后趣者。虽于中间稍得存活，亦唯为老病死者引赴死所而行。故不应于此存活之际，认为不趣后世，而得安任，辄生欢喜。譬如从高崖坠时，于其中间尚未至地之际，不应喜也。四百颂注中引云：“人之勇识如初夜，若于世间住胎已，从此彼于日月中，无少止憩而趣死。”

子三思惟虽存在时亦无修法之暇而死必决定者，纵能至彼许之寿算，亦无有余暇修行，如入胎经言，初婴儿时，于十岁内，未获修法之意乐。垂老之二十年，无修法之气力。中时亦为睡眠耗去一半，复以病等耗去多时，仅少许光阴可修法耳。如是现生一切圆满，当思皆同作梦，于临死时，仅成一种意境。死仇既其必来，胡为现世之心所欺而犹喜耶。应于必须修法，生起决定，多为誓愿。本生经云：“噫嘻世间惑，匪坚不可乐，此夜开花会，亦当成念境。”

癸二思死无定期者，今日以后百年以前，死王必来，然于此未来之中间，究竟何日当到，亦无决定。即如今日死与不死，亦不能定。虽然心则须执于死之一面，发起今日必死之心。若想今日不死，则心必执于不死之一面力谋此身久住之准备，不修后世之资粮，于其中间，终为死王所缚，则怀忧而死焉。若于日日中常为死备，则便多作后世义利。设或不死，修善固佳，若即死者，尤属正当所需要也。

此中分三，子初思瞻部洲人寿无定故死期亦无定，子二思死缘甚多活缘甚少，子三思身极危脆故死期无定。今初

总而言之，北拘卢洲寿量决定，余虽于自类寿量不能决定，然亦大多有定，而瞻部洲者则极无定也。劫初寿有无限量岁者，将来十岁，即为长寿之最大限量。即如现时，于老壮少间，何时当死，皆无定准。俱舍云：“此间寿难定，未十初无量。”将诸师友等，未满天年，忽遇内外死缘，奄然命过者，而为作意。如是我亦不免，数数思之。

子二思死缘多活缘少者，于此生命，有情无情之损害甚多。谓人与非人魔类之所害，各种畜生之所吞噬，内诸疾病，外诸大种之侵袭，而细思之。复次自身者，内四大种之所成，彼等亦互为克损，此大种界稍失调和而增减者，即有病生能夺寿命。彼等与自俱生，故于身命，有似坚实，无可保信。涅槃经云：“修死想者，当知此生寿命，恒为多数仇怨围绕，刹那刹那，念念损坏，全无为作增长者也。”宝鬘论亦云：“人住死缘内，如灯在风中。”故虽在生时，仍恒常无间趋于死地，自谓生缘多，实不可保信。如论又云：“死缘者甚多，生缘唯少许，虽生常趋死，故当勤修法。”

子三思身危脆故死无定期者，人身如水泡，最极微劣，无须重大损害，但以一荆棘刺之，便可摧坏身命，诸余死缘毁之亦易。亲友书云：“大地迷卢海，七日出烧燃，况此微脆躯，那不成煨烬。”如是思已，死王何时当坏身命，既无定期，趁兹有暇，应决定即从现在须勤修佛法。喜乍迦打米者云：“国主如是假借身，未病未老安乐住，即此时中修心要，于老病死作无畏，若时老病衰苦来，尔时虽念有何用。”三根本中最扼要者，即思死期无定，故于此当勉力修之。

癸三思惟死时除佛法外余皆无益者，若见及此身定须趋于后世，尔时虽极怜爱之亲友围绕，无一能留住。虽尽其所有悦意之财聚，一微尘许不能携去。即与生俱有之自身骨肉，亦须弃舍，何况其他。由此三种因相，应知此身一切圆满决定终当舍离于我，我亦有终当舍离彼等而趣他世之一

日。须念今日即是彼日，故应决定不为眷属身命受用等缘所转，而专修佛法焉。此心虽难发生，然为入道之根本，故有励力思察之必要。博朵瓦云：“我能除现世之荣耀者，即修此无常。此，既能遣除亲眷资具等现前一世荣贵之爱著，又知惟己一身更无二伴同趋后世，便念除佛法外，更无一事可作者，心不贪于现世，无常之观乃生，故于此心未生以来，即是障隔一切佛法之道也。”多巴云：“集资净障，对于本尊本师启白祈祷勇悍殷勤，数数思惟，纵经百年不生，亦如是修。然有为之法，必不恒常安住，何由不能生起耶。”又有人欲改修所缘境，以问迦马巴。迦马巴但仍教如前。若问余者，则答不知。

如是若依止善知识与暇满无常等诸法品类，凡经论中所有者，于彼彼等皆可了知取而修习焉，则易得佛之密意。其余法类，亦当如是了知。

辛二思后世二趣苦乐如何者，如是决定速死，此生无暇，不能久住，死后复非断灭而复受生，所受之生，不能出乎苦乐二趣，彼亦非能自主，当为业所自在之故，以任白黑业之所牵引而受生焉。如是想念，我若生于恶趣，我将如何，则宜思恶趣之苦也。龙猛云：“镇日须忆念，极寒热地狱，亦当念饥渴，逼迫诸鬼趣，多愚苦傍生，当视当忆念，断念修乐因，难得瞻部身，得时于恶因，当励力断尽。”彼中总于流转，特于恶趣之苦而修习之，最为重要。谓若思惟堕此苦海者，则心生厌离，遮止傲慢。及见苦是不善之果，于其罪恶深生羞耻。由不欲苦而希安乐，又见乐为善果，喜修诸善。复自观察，据己为量，随于他所发起悲心。于流转中心生厌离，而求解脱。又以布苦故，则能殷重皈依等事，为众多修行心要之大总聚也。彼苦之功德，入行论中虽就自身已有之苦而说，然于未来当受之苦，亦应如是思。

此中分三，壬初思地狱苦，壬二思傍生苦，壬三思饿鬼苦。初又分四，癸初大有情地狱，癸二近边地狱，癸三寒冰地狱，癸四孤独地狱。今初

由此地下越三万二千瑜缮那下，有等活狱，彼下每隔四千瑜缮那，递次复有余七也。如是八中，初等活狱者，谓彼有情，多共聚集，业增上故，种种苦具，次第而起，更相残害，闷绝c地。次虚空中发大声曰：汝诸有情可还等活。彼诸有情欬然复起，复由如前所说苦具更相残害。由此因缘，长时受苦。二黑绳狱者，谓彼有情，多分为诸所摄狱卒，以黑绳拼之，作四方等多种文像，即于其上以锯解之。三众合狱者，谓彼有情，同处集时，为诸所摄狱卒，驱逼令入如孺头等两铁山间，彼既入已，两山迫之，既被迫已，一切窍门血便流注。四号叫狱者，谓彼有情，寻求舍宅，便入大铁室中，彼才入已，即便火起，由此烧然。五大号叫狱者，与前相同，其差别者，此为二层铁室也。六烧热狱者，谓彼所摄狱卒，以诸有情，置极热烧然多瑜缮那大铁釜上，犹如炙鱼，复以炽然铁舂从下贯之，彻顶而出，由口目鼻耳两两孔中，及一切毛孔，胥皆焰起。复以有情或覆或仰，置于炽然大铁地上，以极炽然大铁椎棒，或为击打，或筑捣之。七极烧热狱者，谓以三支铁舂从下贯之，彻其两膊及顶而出。由此因缘，于口等诸门猛焰流出。又以烧然极热铁鏝遍裹其身，倒掷于炽然灰水满铁镬中而煎煮之，上下漂转，涌沸而行，待皮肉血皆销烂已，唯留骨琐存在之时，寻复漉之，置铁地上，令其皮肉血脉复生，还置镬中，余如烧热狱说。八无间狱者，谓从东方多百瑜缮那，周遍烧然大铁地上，有猛炽火，腾焰而来，于彼有情，皮肉筋骨，如次坏已，以彻其髓，烧如脂烛，一切身分，遍成猛焰。所余三方，亦复无所间缺。如是四方火来，和杂聚集，领受是苦。惟以发叫受苦之声，乃知彼猛火中尚有有情存在而已，又于铁箕盛满最极烧然铁炭而簸掬之，复置热铁地上，令登大热铁山，逼其上下。从其口中，拔出其舌，以百铁钉钉而张之，令无皱鉞，如张牛皮。复更仰置热铁地上，以大铁钳而开其口，以热铁丸置其口中，灌以烔铜，烧口及喉，彻于腑

脏，从下流出。其余苦况，如极热说。

如是受彼诸苦，经几许量。如亲友书云：“如是最极剧烈苦，纵然经百俱胝岁，倘其恶业犹未尽，彼于诸苦不能离。”又于人中五十年为四大王众之一日，此三十日为月，此十二月为年之五百年，是四大王众之寿量。以此全量为一日，此三十日为月，此十二月为年之五百年，乃等活地狱之寿量也。如是人中百年二百年四百年八百年，千六百年者，如其次第是三十三天至他化自在天之一日也。其寿量者，天之千年二千年四千年八千年万六千年也。彼等如其次第是从黑绳至烧热各各之一日。能至其各各自年之从千年至万六千年也。极烧热者半中劫，无间者能至一中劫。此如俱舍及本地分中详说也。

癸二近边地狱者，彼八地狱各有四岸四门，彼等之外，铁城围绕，彼城亦有四门，于彼一一门外，有四四增上有情地狱，谓糖煨□，尸粪泥，刀刃道等，及无极大河也。彼中初者，有陷膝许之火灰彼诸有情，出求宅舍而过彼者，放足之时，皮及肉血悉皆销烂，举时则皮肉等复生也。第二者与彼邻近，有臭如尸之粪泥，诸觅舍有情过时，倒擗其中，首足俱没。泥中有虫，名曰利嘴，彼等穿皮入肉，断筋破骨，取髓而食。第三者，与彼相邻，有刀刃仰布之道，诸寻舍有情，行至于此，足下之时皮肉筋血悉皆烂坏，举则复生也。与彼相近，有剑叶林彼诸有情，为求宅舍经过于此，才依阴住，剑叶堕落，砍截支节。彼等擗已，诸獒犬来，掣背而食也。又彼邻近，有铁刺林，觅舍有情，于彼行时，即便登林，登时刺锋下向，下时则上承也。以是等刺，割截支节。又有大鸟名曰铁嘴，来集于肩或住其顶，喙睛而食之。以上同是器械所损恼，故合为一也。第四者于铁刺相邻，有无极河，灰水腾沸，充满其中，求舍有情，于彼堕已，上下游煮，犹如豆等煮于沸水之大镬。于河两岸，有诸执持棍獠网者，排列而住，不容得出。又复持獠网取出，仰置炽然大地，问何所欲。彼若答曰：我今无知无见，唯是饥渴。便以炽焰铁丸腾沸烔铜灌其口中。本地分中说近边与孤独二者寿量无定，然若应受彼等苦楚之业力未尽，则当于尔许时不能得出也。

癸三寒冰地狱者，于八大有情地狱平面，相距万瑜缮那处，从此三万二千瑜缮那下，有疱狱在焉。彼下二千二千瑜缮那所隔，有余七也。彼八之中，初疱者，为大风所吹，一切身分，寒缩如疱。二疱裂者，缩如已破裂之疱也。三顛嘶吒，四郝郝婆，五虎虎婆者，就发声而立名。六裂如青莲者，谓遭大风逼，色变瘀，裂成五破或六破也。七裂如红莲者，越青转红，裂为十分，或复更多。八裂如大红莲者，皮转极红，破为百数，或复多于彼数。是等出本地分中说。寿量者，以摩羯陀国盛八十斛之胡麻□，而以胡麻高盛充满。次每百年取麻一粒，彼麻取尽无余，如斯长时而疱之寿量较之尤为远甚。下诸狱寿量，各较前前者为二十倍之递增云。

癸四孤独地狱者，即于热地狱寒地狱之近边有之，人世间亦有，本地分中说也。近大海岸亦有，如僧护传中所说。

生于彼等中之因者，如下所说，其生甚易。吾人于日日中积集众多，在先既有所集，今亦相续造作，于此不应安然而住。应思彼等苦果而生怖畏。盖与彼等之间隔，唯此悠悠一息耳。入行论云：“地狱业已作，云何宴然住。”亲友书亦云：“具罪唯以出入息，于其中隔地狱苦，若人闻已空无畏，当是金刚为自性。见画地狱及听闻，忆念读诵作形相，犹起怖畏而厌离，如何正受斯异熟。”其苦之猛烈，如亲友书云：“一切安乐中，爱尽乐为最，一切苦莫比，无间地狱苦。人间一日中，屡刺三百槊，比地狱轻苦，毫分宁相似。”发生如是苦之因者，当知惟是自内恶行。纵微少恶行，亦应尽其功力，勉励莫使有染。又即彼书云：“如是诸恶果，种由身语意，汝勤随力护，轻尘恶勿

侵。”

壬二思傍生苦者，诸傍生中，其力强者而凌其弱，且为天人之资具，自无主权惟随他力，任其杀打损害。本地分说与人天同住，别无住处。俱舍释则云：彼等之根本住处为大海，诸余者乃彼之所流出耳。复次，有生于暗中或水中者，皆老死于其中，与负重疲劳，及以耕耘剪毛驱使等。而杀害之法，亦有多种不同所迫恼。又由于饥渴风日所困，及猎者等于多门中而为损害。随于何时，惟念恐惧。于其诸苦恼法，当思而厌患，生起出离心。其寿量者，俱舍云：“诸傍生，胜者长一劫。”谓寿长者可至一劫，短者则无定耳。

壬三思饿鬼苦者，诸上品悭吝者，生饿鬼中，彼等皆感饥渴之苦，皮肉血脉枯如株机，以发覆面，口甚干焦，以舌舐之。其中有三，一于饮食有外障者，彼等若驰至井泉池海诸处，为余有情手执剑矛枪等行列守护令不得趣，或强趣之，便见其泉变为脓血自不欲饮也。二于饮食有内障者，谓口如针孔，或口如炬，或复颈瘦，或腹宽大，纵无其他有情为遮，自得饮食，亦不能饮啖也。三于饮食自体为障者，有名猛焰鬣者，一切饮食皆为火然而烧之。名食粪秽者，饮啖粪溺与不净臭恶，及惟能于损害下劣等物而饮啖也。又有一类割自肉食，纵得香美而不能食。彼等住处，俱舍谓于王舍城下，隔五百瑜缮那有之，余者皆彼中所分出。其寿量据本地分及俱舍云：人间一月为其一日，可至其自年五百岁。亲友书云：“恶行之业以为索，坚固缠缚诸饿鬼，其间受苦无中断，五千及万亦不死。”其疏释云：饿鬼一类寿五千岁，一类为万岁。

本地分说三恶趣之身量无定，以不善业力有大小种种故也。如是若思彼诸苦者，试以身手入于热灰，置一昼夜。或于严冬风吹冰窟，不著衣裙于中而住。又或一日二日断绝饮食，或于身上蜂虻螫噬，若此微事犹难忍者，念我云何能于热寒地狱鬼畜诸苦而堪忍受。以今推比，乃至未生至极怖畏之间，应勤思惟。以现前贤善之身如是思者，应忏洗从前所集罪恶，止息后流。先所集善，则以猛利欲乐发愿令其增长，于新作者以多门而为趣入。又于日日中，皆使有暇之身作有义利。若现在不思彼者，堕恶趣时，虽欲求一能从彼等怖畏中作救护皈依者，亦不可得。尔时于所应作及不应作，取舍之处心无力矣。

庚二明后世乐之方便分二，辛初皈依为入佛教之胜门，辛二生决定信为诸善之根本。初又分四，壬初依何者为皈依之因，壬二依于彼因明皈依境，壬三皈依之法如何，壬四皈依后应学之次第。今初

总论皈依之因，虽有多种，然此中则据上所述，今世不能久住须速死，死后随业流转不能自在，如入行论云：“如于昏夜黑云中，电光刹那才一现。如是设以佛陀力，世间福慧少许生。以是唯有微弱善，常时罪力极暴恶。”白业力弱，黑业力强，思惟由是堕于恶趣之理，既于恶趣生起怖畏，又惟深信三宝能救。以是二心而行皈依。但若徒有言者，则皈依之效亦仅尔，若彼二种发心殷重坚固者，则其皈依必能变更心境，故应励力修此二因。

壬二依于彼因明皈依境者，初正明其境，如百五十颂赞云：“谁于一切恶，从本悉皆无，谁于一切中，住一切功德。设若有心者，于彼应皈依，赞彼恭敬彼，住彼教应理。”谓若自有能分别可皈非可皈之慧者，理应于佛薄伽梵前而行无欺诳之皈依。法及僧众，比例类推。归依七十颂云：“佛法及僧伽，求解脱所依。”次明应可皈依之相，须自己解脱一切怖畏，又有令他解脱怖畏之方便善巧，对一切行大悲，无亲疏之分，于一切有恩无恩作义利者，是则所应皈依。然此唯佛为能，自在天等，皆无斯德，故唯佛是所皈依处。又彼教法及声闻僧众，亦是应皈依者。摄决择云：于此等

引生决定专一之心，而能求作依怙者，无不救护，是故应起决定之心。于二因中，虽外因无缺，然以内因至诚皈依之心不生，则唯是其苦矣。

壬三皈依之法如何分四，癸初知功德，癸二知差别，癸三自誓愿受癸四不说有余皈依处。初又分三，子初佛功德，子二法功德，子三僧功德。初又分四，丑初身功德，丑二语功德，丑三意功德，丑四事业功德。今初

念佛相好，如譬喻赞云：“佛身相庄严，端妙眼甘露，如秋空无云，众星而严饰。能仁具金色，法衣以严身，似于金山顶，彩云而围绕。佛虽不庄饰，面轮自圆足，彼满月离云，亦所不能及。佛口如莲花，日照而开敷，蜂见以为莲，怀犹豫而住。佛面具金色，珂白齿端姝，犹如金山峡，无垢月光入。应供右手中，轮相妙严佛，于世恐怖者，以手拔令出。能仁游行时，双足如妙莲，印画于地上，真莲无此美。”略赞如是，当忆念之。

丑二语功德者，尽世界中所有有情，于一时中，各以异义而见质问，佛以一刹那心相应之慧而领摄已，即以一音答一切问，彼等亦各领知为答自语。于兹甚奇希有之德，当思念之。如谛者品云：“此诸有情了义语，多种一时来问难，心一刹那遍了知，即以一音各答覆。如是当知佛于世，以妙梵音而宣演，度出人天诸苦厄，极善转于妙法轮。”

丑三意功德者，有智德悲德二种。智德者于一切所知境，如所有性尽所有性，如观掌中庵摩罗果，悉能了知，无碍而转。一切所知，佛智能遍，除佛而外，余者则所知宽广，智狭而莫能遍也。如彼赞云：“唯有以佛智，遍一切所知，除佛余一切，唯所知增上。”又云：“三时所摄法，一切种相者，如持庵摩罗，佛心所行境。诸法动非动，一及种种别，如风行空中，佛心无滞碍。”悲德者，如诸有情为烦恼缚，则无自在。能仁为大悲系缚，亦无自在。若见众生有苦恼者，大悲无间相续而生。百五十颂云：“一切众生类，惑缚无差别，为解众生缚，常为大悲系。虽知世过患，悲愿处生死，为当先礼佛，抑先礼大悲。”又如谛者品云：“众生处痴暗，无明常覆心，系世间牢狱，佛见生悲愍。”应如是思惟之。

丑四事业功德者，以身语意业无间而饶益一切有情，此亦就所化方面堪引度者，能仁无不令其得乐离苦，凡所应作，决定为之。如博朵瓦云：若数数思惟信心渐增长，身心渐清净，能得加持。故得定见，诚意皈依修学学处者，其一切所作，皆成佛法。然我等对佛之智，不及信一灵验卜卦者。卦者若云：某知汝今年无忌，则心安而去。若云今年有大灾祸，此当作，此莫作者，则必励力而为。倘未能办，则思彼说我未能作，心必忧郁。佛云此及此应行，此及此不应行之制，其心依耶。若未能作，心生不安否。而反云：法中虽如彼说，但以今日地方时代之关系，彼不能作，当须如是如是作。轻舍佛语尽自所知而为前行耳。反心内察，可知上言，洵非诬也。

以是于佛功德，数数思惟，必须励力令心引起决定。彼若生起。则于法及僧，亦起如彼之决定。是为皈依之要处。彼若无者，况云余道，即能改变意念之皈依，亦必无来处矣。

子二法功德者，应敬佛之因相，此具有无边功德之佛者，从教证之法，灭道之谛，断除过失，修行功德，由修及现证而出生也。当如是念此摄正法经之义也。

子三僧功德者，主要者是诸圣补特伽罗，彼亦由念法功德，于彼如理修习门中而为忆念，是摄正法经义。

癸二知差别者，如摄决择中所言，由知三宝互差别已而皈依之。

癸三自誓受者，誓以佛为所皈依之大师，法之涅槃为正修行，僧则为皈依之行伴。

癸四不说有余皈依处者，了知内外之大师教法学徒等之胜劣已，惟皈依三宝，不皈依于与此不顺之大师等。此内外差别中，大师之差别者，佛垢净而德圆，余教之师，则与是反。如胜出赞云：“我舍余大师，而皈佛世尊，何为皈依佛，无过具德故。”又云：“于诸外道教，如如而思惟，各各细较量，我心愈信佛。其非遍智宗，以过坏其心，彼心既坏乱，不见无过佛。”

壬四皈依后应学之次第分二，癸初各别学处，癸二共同学处。初又分二，子初遮止学处，子二奉行学处。今初

涅槃经云：“若皈依三宝，彼即正近事，则于余天等，终非所皈依。若皈依正法，应断杀害心，又皈依僧者，不共外道住。”即不皈依余诸天神，及不损害有情，不与外道共住也。此中初者，纵世间威光炽盛之天及遍入等，犹非究竟之所皈依者，何况鬼类之地神及龙等哉。然此乃指于三宝舍信，于彼等倚赖者，谓为不可。非谓于彼等觅为现前如法事务之助伴，亦不可也。盖可如对施主乞作资生具之伴助，于医师希求疗病然。次谓于人畜等，以意乐或加行，作打缚禁闭穿鼻，及不堪负重强与运载等诸损害事，悉应断之。第三于对三宝不信，或且诽谤者，不应随顺也。

子二奉行学处者，佛之塑画形像随为何种，美恶不应讥弹，置不净处，及质当等。凡不敬重及轻毁等方便，悉当断除，应视同真佛，为可敬之田。亲友书云：“随何等木雕佛像，诸有智者咸供养。”又如戒经及杂事所说，劫毗罗变十八头摩羯陀鱼，及善和尊者貌陋声雅各宿世因缘等。又如大瑜伽者，以文殊像，问阿底峡尊者曰：此像好恶若何，答云：文殊像无不好者，工稍次耳，语毕置顶。凡于四句偈以上之法，皆当恭敬，不应质当经典，作为货物，搁置露地及污秽处，或与鞋合持，及跨越等，悉当断除，如法宝而敬焉。如善知识仅拿瓦但见佛经，必合掌起立，后年老不能起立，亦必合掌。又如阿底峡尊者，初抵藏卫时，有一持密咒者，不从彼听法，一日见一写经人，以齿垢补经，尊者意良不忍曰：噫，不可，不可。其持咒者叹为希有，因生信心，即从尊者闻法。又夏惹瓦云：吾等于法，任何游戏亦作，然对佛法及说法人，不生恭敬，是坏智慧之因。以今之愚，亦云足矣。若较此尤愚，当何至哉。

或是僧众，或仅具出家相，亦不应呵毁及妄分彼我派别而兴仇视，应敬僧如宝焉。如劝发增上意乐经云：“乐功德者住林下，他人过失不须视，亦不生心计我胜，及念自己为第一。此憍是诸放逸本，慎勿轻视劣苾刍，一劫不能得解脱，斯乃圣教之次第。”又格西敦巴及大瑜伽者，但见黄布碎片于所行地，则不跨越，拾取抖净置之净处。如此行仪应当随学。自能于三宝有尔许恭敬，则当感得众生对己亦起尔许恭敬故。三昧王经云：“造作如是业，当得如是果。”

癸二共同学处有六，第一随念三宝功德者，如前所说，内外及三宝相互之差别，与彼等之功德，数数思之。第二随念三宝大恩者，随自所生乐善，当知皆是三宝之恩。故当以报恩意乐而行供养。若供饮食而不间断者，则少用功力而能圆满众多资粮。于水以上者，任何受用之先，悉应至心而供养之。夏惹瓦云：非以糕之青者，叶之黄者，当择精美者供之。茶亦不宜弹指洒空而供。喻如有田肥美，当应播种时而不播种，任其荒废。于此能生现后一切利乐之胜田，四季一切时无有间断，常可播利乐之种，当以信犁耕种福田，如经所说。若不作者，殊为可惜。于殊胜田，反不如农田之见贵，此乃我辈之不智。故于三宝供养，一切时中当精进行之。如是作者，由胜妙田生长善根

之力，于诸道之次第，心力渐能开广。故于闻不能持其文，思不能解其义，修于身心不能生起，心力最微之时，但依田力，是即教授口诀也。又供不拘物，惟在自之信心，若有信者，即以坛供及水与无主物供之亦得。无余财物，当如是作。倘自有物而不能舍，但云：我以无福极贫穷，余可供物我悉无。则将如博朵瓦云：若以有垢螺碗，稍置草香，而云：旃檀冰片之香水者，乃以盲欺明也。如普穹瓦云：我初时惟有辣味之草香供养，次有四种香甜之香和合而供，今则有紫丁香兜罗脂等上妙薰香可供矣。若嫌微而不供者，则一生之中终无增进之时，若先由微细，殷重引发，渐臻胜妙，如彼所行，当修学之。后彼配香，每次以二十两金办之。于资具获得自在诸大菩萨，犹化身多亿，一一身中化百千手等，往一切刹，于诸佛所，经历多劫而行供养。则诸略有相似功德，便生喜足，而云我不求如是菩提者，是乃于法无知之漫言耳。宝云经云：于诸嗟怛啰中闻其所说广大供养承事，生决定后，当以殊胜增上意乐，于诸佛菩萨而回向之。第三随念大悲者，应以悲心安立诸余有情，各令随其所能，令受皈依。第四启白三宝者，凡所作事及有所需，皆应仰赖三宝，以行其与彼等相合之供养。而于与彼不顺之黑教等，及其他之世俗法，则不当依从。惟宜一切时中心依三宝耳。第五既知胜利勤修皈依，复有八聚。一入佛子数，总建立内外道之理，虽有多种，然依阿底峡及馨底巴等，则以皈依为判别。是当属于得皈依体而未舍未失者也。若尔，则最初入佛子数者，是于三宝，以至诚心认为大师，正法，良伴。此心若无，则任作何种善业，皆非佛弟子也。二诸戒之本，俱舍注云：诸皈依者，乃进受一切律仪之门是也。皈依七十颂云：“近事皈依于三宝，彼是八种戒之根。”意谓以皈依而坚固涅槃之心，从此感发戒体也。三减灭诸障，集学论中为示皈依能净罪垢故，曾引一猪之缘起为喻。谓昔有将转生为猪之天子，由皈依故，未生猪中。颂曰：“若皈依佛陀，则不堕恶趣，舍此人身后，彼当获天身。”于法及僧，亦如是说。四集广大福，如摄波罗密多论云：“皈依福有色，三界器嫌小，如大海水藏，瓢所不能量。”五不堕恶趣，六人与非人不能为灾，均如前应知。七随作何种如法之事，若能先于三宝供养皈依请白者，当易得成办。八速得成佛，如狮子请问经云：“以信断无暇。”由得闲暇，遇皈依境，入殊胜道，不久便当作佛。以念如是等胜利，须于昼三夜三而行皈依。第六守护不舍者，身命受用终须舍离，若因彼故而舍三宝者，则一切生中常为苦逼。故当立誓自决，任遇何缘，乃至失命，皆不舍离皈依。虽为戏笑，亦不说舍三宝之言也。或谓行趣何方，便当皈依何方之佛，此学处出自何经，未见其所据也。

上述共同学处六条，出道炬论注释。其各别学处中，初之三条出自经藏。后之三者则为六支皈依所说。违越学处遂成退失皈依之因者，谓违于虽遇命难亦不舍离三宝一条，以是正舍皈依故。又于三宝虽未作弃舍，然若妄执与三宝相背之外道大师等与三宝功德无异者，亦即违犯不说有余皈依处一条。既于皈依不能坚决信解，故亦成弃舍。除此二事，若犯余条，则但违越学处，非舍离三宝之因也。皈依者，是入佛法之胜门，若有非仅口头皈依之真诚心。以依止如是最胜力故，内外灾障皆不能侵。诸胜功德，易生难坏，展转向上增长。故当如前所说，畏苦及念德等门中，努力皈依，并不违越所受学处，斯为最要也。

菩提道次第略论卷二终

菩提道次第略论卷第三

辛二生决定信为诸善之根本分三，壬初思惟业果总相，壬二思惟差别相，壬三思已应行止之法。初又分二，癸初正明思惟总相之法，癸二各别思惟。初又分四，子初业决定之理，子二业增长广大，子三业不作不得，子四业作已不失。今初

谓诸异生及圣者，下至生于有情地狱，仅依凉风生起以上之一切适悦乐受者，悉从往昔所集善业出生。若从不善而生乐者，无有是处。又下至阿罗汉身中所受热恼之苦以上，一切皆从往昔所集不善业生。谓善业生苦者，亦无是处。宝鬘论云：“从不善生苦，而有诸恶道，从善有乐趣，并生诸安乐。”是故诸苦乐者，非从无因，及自性大自在等不顺因生。乃从善不善之总业生总乐苦，及诸种种别苦乐，亦从种种别别二业别别而生，无有爽误也。于此不虚谬之业果能决定者，说为一切诸佛子之正见，赞为一切白法之根本也。

子二业增长广大者，由小善业能生甚大乐果。又由小恶业亦能生甚大苦果。盖内因果之增长广大，迥非外因果之增长广大所可及。如集法句云：“虽作微小恶，后世招大怖，能有大损失，如毒入腹中。虽作小福业，后世感大乐，能成大义利，如谷实成熟。”

子三业不作不得者，若于感受苦乐之因业未积集者，则其苦乐之果决定不生。然于佛所积聚无量资粮之果，诸受用者，虽不须集彼一切因，亦须集其一分也。

子四业作已不失者，诸作善不善业者，出生悦意不悦意之果。殊胜赞云：“彼诸婆罗门，谓福罪可换，佛说作不坏，不作则不遇。”三昧王经亦云：“作已无不受，亦无受他作。”戒经云：“假使经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”癸二各别思惟分二，子初正明十业道，子二决择业及果。今初

如是已知苦乐因果各各决定，及业增长广大，不作不遇，作已不失者，当先于业果之理，如何发起决定，而取舍耶。总之，善行恶行运转之门，决定唯三，十业道虽摄不尽三门之一切善不善业，然善不善之诸粗显重罪，世尊摄其要者，说十黑业道。若断除彼等，则大义之要，亦摄入十，故说为十白业道也。俱舍颂云：“于中摄粗重，善不善随类，说为十业道。”戒经亦云：“护语及护意，身不作诸恶，此三业道净，当得大仙道。”是故十地经中称赞断十不善戒律之义。入中论亦摄云：“诸异生类及声闻，独觉定性与菩萨，决定善及现上因，除尸罗外更无余。”如是若于一种尸罗亦不数数修防护心而防守之，而云我是大乘，此诚极为下劣。地藏经云：“以此十善业道，当得成佛。若人乃至存活以来，下至一善业道亦不护持。犹云我是大乘，我是求无上正等菩提者。此补特伽罗最为诡诈，说大妄语，于一切佛前欺诳世间而说断灭。如其愚蒙自作其死，必颠倒堕落。”言颠倒者，当知一切恶趣之异名也。

子二决择业果分三，丑初黑业果，丑二白业果，丑三别释业之差别。初又分三，寅初正明黑业道，寅二轻重差别，寅三释彼等果。今初

此中杀生之事者，谓他有情。于意乐三中，想者有四，谓如于有情作有情想，及非有情想，于非有情作非有情想，及有情想。想之一三不乱，二四者错乱也。于彼发起有差别者，如欲唯杀天授而起加行，若误杀祠授者，则不成根本正罪。盖于彼中须想不乱。若于加行时，有念任谁亦杀之总发起者，则无须错乱与不错之别矣。以此理趣，于余九中，如应当知。烦恼者，三毒随一皆可。发起者，希欲杀害。加行者，自作或教他作，二者皆同。加行体性者，或器或毒或明咒等门中随一而作。究竟者，谓以彼加行为缘，或即尔时，或于余时，死在己先也。

不与取之事者，谓随一他所守持之物。意乐三中，想及烦恼如前。发起者，他虽未许而欲令彼物离其原处也。加行中之作者如前。加行体性者，以势劫暗盗，任何所作亦同。又或借债，及受寄托，以余谄诳方便不与而取。若为自为他，或为损恼彼等而故作者，皆成不与取业。究竟者，谓生

得心。又若教他或劫或盗，彼生得心，即足成罪。譬如遣使杀他，随彼死时。自虽不知，使杀者即生根本罪也。

邪淫之事有四，非所应行者，谓母等及诸母所守护之女人，并诸男与不男及出家女也。非支者，除产门外之口等也。非处者，如师长等之附近，塔寺处等。非时者，妇女孕期中，或住斋戒等也。意乐三中之想者，摄决择分云：“于彼彼想。”谓须不错乱。毗奈耶中不净行之他胜罪，谓想乱不乱悉同。俱舍注云：“于他人妻作己之妻想而行欲者，不成业道。于他人妻作余人之妻想而行欲者，成与不成有其二说。”烦恼者，三毒俱可。发起者，欲行不净行。加行者，于彼事进趣。究竟者，两两交会。

妄语之事有二，谓见闻觉知四，及与彼相反之四也。所知境者，能解义之他有情也。意乐三中之想者，于见等，欲言不见等。烦恼者，三种皆可。发起者，欲变更而说。加行者，或语，或默然忍受，或动身表相。为自为他而说亦同。此中妄语离间恶口三者，虽教他作，亦成彼罪。俱舍注中谓语业四种，教他亦成业道。毗奈耶中则言生彼等之究竟罪，须自说也。究竟者，他了解也。若其不解，仅成绮语，此俱舍注中说也。离间恶口亦同之。

离间语之事者，谓诸和顺及不和顺有情。意乐三中，想及烦恼同前。发起者，于和顺有情欲令离间，于不和者欲不和合也。加行者，随以谛实不实之语，及雅非雅之词，为自为他而说俱可。究竟者，离间之语他了解也。

粗恶语之事者，谓所忿恨之有情。意乐中想及烦恼同上。发起者，欲说粗恶语。加行者，随以实不实之语，依彼种姓身体戒律威仪等过失，而说不和雅之言。究竟者，随其所说之境，彼解其义也。

绮语之事者，即诸无义利之言。意乐三中之想者，谓于彼作彼想。然此中即于所欲说之事，随想而说，不须了解之对境。烦恼者，三种随一。发起者，欲不相续之杂乱而说。加行者，于绮语进趣。究竟者，说绮语竟也。

贪心之事者，谓他之财物资具。意乐三中之想者，于彼事作彼想。烦恼者，三种随一。发起者，欲属为我之所有。加行者，于所思事进趣而作。究竟者，想彼财物等，愿当属我也。

嗔心之事及想与烦恼，同粗恶语。发起者，欲为打等或作是念，曷当令其被杀及缚。又或由他缘，或自任运，于其受用而成衰败。加行者，于彼所思而作加行，究竟者，决定为打等之事。

邪见之事者，实有之事也。意乐三中之想者，于所谤事为谛实想。烦恼者，三毒随一。发起者，欲为诽谤。加行者，于其所思，加行进趣。此复有四，于因谤者，谓无善行恶行等。于果谤者，谓无善恶二者之异熟。于作用谤中又分三，谤殖种及持种之作用者，谓无父殖种，无母持种也。谤去来之作用者，谓无从前世来于此世，及由此世趣于后世也。谤当生之作用者，谓无化生之“中有”有情也。于实有谤者，谓无阿罗汉等。究竟者，决定诽谤也。此中意业思者，是业非业道，身语七支者是业。以是思所履之事故，亦是业道。贪心等三者，是业道而非业也。

寅二轻重差别分二，卯初十业道之轻重，卯二兼略释具力之业门。 今初

本地分中说六种业重，一现行者，谓以三毒或极猛利无彼三毒所发起业。二串习者，谓于长时

亲近修习，若多修习善不善业。三自性者，谓身语七支前前重于后后，意之三业后后重于前前。四事者，谓于佛法僧师长等处，为损为益，名重事业。五所治一类者，谓一向受行诸不善业，乃至寿尽而无一善。六所治损害者，谓断所对治诸不善业，远离贪等，令诸善业离欲清净。亲友书亦云：“恒时耽著无对治，具德所依业由生，善与不善五大端，当勤修习彼善行。”此以三宝等为功德所依，父母等为有恩所依，分之为二则成五也。

卯二兼略释具力之业门分四，辰初田门力大，辰二依门力大，辰三物门力大，辰四意乐门力大。今初

田者，罪福之田也。三宝，尊长，及等同尊长，与父母等是。于此等前，虽无猛利意乐，稍作损益，罪福大故。又念住经云：“若三宝之物，虽极微小，不与而取，后仍归还。其物属佛及法者，即当清净。倘属于僧，则在僧未受用以前，不成清净。若系食物，则堕大地狱。若是余物，当于无间近边之大黑暗狱中受生也。”菩萨者，为最有大力之善不善田，如入生信力印经云：“若以忿心背菩萨坐，而作是言，此极恶人，我不看视。较以忿心将十方一切有情逼入黑暗狱中，罪尤重大，而无可数量。又于菩萨生嗔害心，出不雅言，较将尽恒河沙数诸窠堵坡毁坏焚烧，所生之罪，如上所说。”入定不定印经云：“若于胜解大乘菩萨前，净信瞻视，称扬赞叹。较将十方剎眼有情，以慈愍心，仍生其眼。复将前诸有情放出牢狱，于转轮王位，或梵天乐而安立之，所生福德尤为超胜，无可数量。”最极寂静神变经云：“若于菩萨所修善行，下至以一搏食施与傍生之善，为作障难。较杀南赡部洲一切有情，或劫夺其一切财物，所生之罪，尤无数量。”故于此处，当极慎重。

辰二依门力大者，如铁丸入水，虽小沉底，若作成器，虽大上浮。不善巧者与善巧者所作之罪重轻亦同。盖谓追悔先罪，守护后恶，罪不覆藏，修善对治者，是为善巧。若不如是而作，从轻憍门中，知而故行，善巧自矜者，是则重焉。宝蕴经亦云：“假使三千世界一切有情，皆住大乘具转轮王位，一一持灯，油如大海，炷如须弥，供养佛塔。较之出家菩萨，以灯炷沾油供于塔前，其福百分之一亦不能及。”此中意乐及田，皆无差别，而物之相差虽钜以依之力也明矣。由是理推之，则以戒之有无，或具一具二具三之身而修行者，亦诸后后较之前前之进步为迅速也亦甚明。如在家修布施等时，亦以住于斋戒者所作，与无戒者所作，二善根力之大小，迥然不同焉。治罚毁戒经云：“若破戒苾刍，以大仙幢相覆身，于一日夜受用信施，所集罪垢，较之一具足十不善之人长时无间于百年中积集其罪，尤为众多，”此亦由依门之罪大也，戒经亦云：“猛焰热铁丸，吞之犹为胜，不以破戒身，向聚落乞食。”此说毁戒及戒缓之二者。敦巴云：“依于法之罪中，则十不善罪是少分耳，”诚哉斯言。

辰三物门力大者，布施有情中之法施，与供养佛中之修行供养者，较之财物施供，特别超胜。据此为例，余亦当知，

辰四意乐门力大者，宝蕴经云：“若有菩萨，不离希求一切种智之心，虽仅散一花，其所得福。较之三千世界之一切有情，各建佛塔，量等须弥。复于彼等塔，尽恒沙数劫，以一切承事而为供养，所得福德。前者为多。”如是以所得胜劣，及缘自他义利等之意乐差别。复于猛缓，久暂诸门，应当了知。于恶行中，亦以烦恼猛利恒长者力大，然彼中尤以嗔恚力为尤大。入行论云：“千劫所积施，及供如来等，凡其诸善行，一嗔皆能坏。”又或于同梵行者，彼中更以嗔菩萨为极重。三昧王经云：“若一于一作害心，持戒闻法不能救，静虑及住阿兰若，施与供佛皆莫救。”

寅三释彼等果分三，卯初异熟果，卯二等流果，卯三增上果。今初

十恶业道，一一依于大中小之三毒，而有三品也。彼中杀生等十，大者一一能感地狱，中十一一饿鬼中生，小十一一畜生中生。此本地分所说。十地经中，小中二果，其说相反。

卯二等流果者，出恶趣已，虽生人中，如其次第，寿命短促，受用匮乏，妻不贞良，多遭毁谤，亲朋乖离，闻违意声，他不受语，贪嗔愚痴，三者增上。

卯三增上果者，杀生者，能感外器世间所有饮食药果等，微少无力。不与取者，常值旱潦，果实鲜少等。欲邪行者，污泥粪秽，心所不乐等。妄语者，农事船业，不兴盛等。离间语者，地不平坦，高下难行等。粗恶语者，地多株机荆棘瓦石沙砾渣垢等。绮语者，果不结实，或非时结果等。贪心者，一切盛事，年月日夜转衰微等。嗔心者，多有疫疠灾害兵戈等。邪见者，于器世间胜妙生源，渐见隐没等。

丑二白业果，白业者，于杀生，不与取，欲邪行中，思其过患，具足善心，而作防护彼等之加行，与防护究竟之身业也。如是语四意三亦如是配。其差别者，当说为语业意业。此本地分中所说。事及意乐加行究竟等，随类配之。如配断杀生业道事者，为他有情。意乐者，见过患已而欲断除。加行者，于杀正防护而行。究竟者，正防护圆满之身业也。依于此理，余亦当知此中三果，初异熟者，以下中上善业，于人及欲天并上二界中生也。等流增上二果，反不善业而配之，如理应知。

丑三别释业之差别者，初引满之别者，乐趣引业为善，恶趣引业不善是也。满业则无一定，虽生乐趣，犹有支节及根不全，颜色丑陋，短寿多病，贫穷等者，以不善而感也。于傍生饿鬼，亦有受用丰饶者，善所感也。如是于引业为善引中，满业亦有善与不善业二种。引业为不善引中，满业亦有善与不善业二种，共为四句也。次定不定受之别者，定受者，谓故思而作及积聚也。不定受者，不故思作与未积聚也。作与积聚之差别中，作者谓思或思已所起之身语也。积聚者，除梦所作等十种不属之业也。未积聚者，梦所作等十业也。于决定受中依受果时期有三，谓现法受者，彼业之果，于彼生受之。顺生受者，二世受果也。顺后受者，三世之外而受也。

壬二思惟差别相者，断十不善，虽亦能得贤妙之身。然若能有一德相完全修习一切智之身者，则修道之进步，非余能比。故应修求如是之身，此中分二，丑初异熟之功德及业用，丑二异熟之因。

初中有八，一寿量圆满以先引业感得长寿，如引而住。以是于自他义利，能长时中多集善业。二形色圆满，形色殊妙，根无不全，竖横相称。以是所化机等，见生欢喜，听从教授。三种族圆满，于世间敬重，其所称赞之高姓中生。以是劝导无所违越。四自在圆满，有大财位及广大朋翼僚属。以是摄诸有情而成熟之。五信言圆满，由以身语不诳他故，令诸有情信受其语。以是能以四摄摄受有情令其成熟。六大势名称，具足勤修施等功德，成诸众生所供养处。以是于他一切事业而为助伴，他便为欲报恩故，速听教化。七男性具足，具足男根，以是为一切功德之器，以欲精进增长智慧，处众无畏，与诸有情能为共行，或处闲静无能为碍。八大力具足，以先业力，性少疾损，或全无病，以现世缘，有大勇悍。以是于自他之事，无所疲厌，坚固勇猛，得思察力，速证通慧。

丑二异熟之因有八，初者，于诸有情不加伤害，及远离伤害之意乐。如有颂云：“若到杀生场，施放作饶益，遮止害有情，当能得长寿。恒作侍疾人，并施与医药，不杖石损他，当感得无病。”第二，惠施灯明及鲜净衣等。如云“依于无忿恼，以施感妙色，不嫉妬果者，说感妙同分。”第

三，摧伏我慢，于师长前及余人所敬重若仆。第四，于求衣食等者，常行惠施，纵其不求，亦作饶益。及于苦恼及具德之悲敬田中，无资具者，悉作布施。第五，修习断除四种不善之语。第六，发愿自于后世能修种种功德。且于三宝父母声闻独觉和尚阿阇黎诸师长所，而修供养。第七，乐丈夫德，厌妇女身，深见过患，于诸贪著女身之辈，遮止其欲，断男根者，为作解脱。第八，他所不能我为代作。于可共合，为作助伴，并施饮食。彼八种中，若具三缘，当得殊胜异熟。三缘者，心清净中，观待于自有二，修诸善因，回向无上菩提。不希异熟，及意乐至诚猛利而修诸因也。观待于他有二，见同法者，上中下三，断除嫉妒较量毁誉，心生随喜。若不能者，亦应日日于其所行多次观察焉。加行清净中，观待自者，长时无间猛利所作。观待他者，未正受行，赞美令受。诸已受者，赞美令喜。常恒无间，安住不舍。田清净者，即彼二种意乐加行，获多美果等同田也。

壬三思已应行止之法分二，癸初总示，癸二别以四力净修之法。 今初

入行论云：“从不善生苦，如何从彼脱，我昼夜常时，唯思此应理。”又云：“一切善品根，佛说胜解是，又彼之根本，当修观异熟。”知黑白业果已，当数数修习。以其最极隐覆，难获决定故。如三昧王经云：“月星可陨坠，山邑可崩坏，虚空变为余，佛不说虚语。”于如来语须生决定信。在未获此无伪决定以前，随学何法，亦不得佛所欢喜之决定也。有一类人，自谓于空性已获决定，于业果未能决定，于彼不作数者，其于空性之见解成颠倒矣。达空性者，即于空性见为缘起之义，能为于业果生决定之助伴故也。前经又云：“如同幻泡阳焰电，一切诸法似水月，虽然不缘身死后，往他世之数取趣。但已作业非成无，当如黑白熟其果，此道理门甚奥妙，微细难见佛行境。”以是当于白黑二业因果生起决定，常于昼夜观察三业门断绝恶趣。若初于业果差别未能善巧，或稍了知，而三门放逸者，是唯开恶趣之门。海问经云：“龙王诸菩萨以一法而能正断险恶趣之颠倒坠落，一法为何，谓于诸善法数数观察，念我如何住此度诸昼夜。”如是思已，遮止恶行之法者，谛者品云：“大王汝莫杀生命，众生于命极护惜，以是欲保长寿者，心中亦不思断命。”于十不善等诸罪，虽惟发起之心，亦不可轻动，应多修习防护也。康隆巴对普穹瓦云：“格西敦巴谓唯业果甚关重要，吾意现今讲说闻修皆非希罕，唯修此业果者难矣。”普穹瓦报曰：“如彼当作。”又敦巴云：“仁者心量莫粗，此缘起甚细。”普穹瓦云：“我于老时，惟依靠贤愚因缘经。”夏惹瓦云：“随生何过，佛不责余，咸谓以作此业，今生此过也。”

癸二别以四力净修之法者， 如是于诸恶行亟应努力无使有染，若因放逸及烦恼炽盛等缘而生罪者，亦不可任意放置，当须励力于佛大悲所说出罪方便。又彼堕罪还净之仪轨者，如三种戒中别别所说。罪还净者，当以四力。第一能破力者，谓于无始来所作不善，多起追悔。欲生此心者，须修能感苦异熟等三种果之理趣。修时可依金光明忏，及三十五佛忏法二种而作。第二对治现行力有六，一依般若等经句，受持读诵等也。二依胜解空性，住入无我而明显之法性，深信本来清净也。三依持诵百字等诸殊胜陀罗尼，如仪轨而持诵之。妙臂经云：“犹如四月火焚林，无有遮障然遍野，以念诵火戒风燃，精进猛焰烧罪恶。犹如日光照雪山，不堪威光而消融，戒日光明念诵炽，恶罪雪山亦归尽。如于暗中置灯光，黑暗无余而除灭，千生所集罪黑暗，以念诵灯速遣除。”此复乃至未见罪净相而诵之。相者，谓于梦中梦吐恶食，又酪及乳等或饮或吐，或见日月，或于空行，或遇猛火水牛黑人，或见苾刍苾刍尼之僧众，或出乳树，象及牛王，山与狮子座，并微妙宫殿而为上升，或梦闻法。此准提陀罗尼中说也。四依形像力，于佛获信已塑其形像也。五依供养力，于佛及塔，兴种种供养也。六依名号力，于佛及诸大菩萨名号，闻而持之。此等唯是集学论中所正出者，余亦多矣。第三遮止力者，谓正防护十不善也。以是能摧昔所造作一切自作教作随喜他作之杀生等三门惑业，及法之障。此日藏经中说。意谓若无至诚防护之心而忏者，仅成空言，故律中问“后防

护否。”广释中说也。是故后不更作之防护心，颇为重要。然此心生起，又从初力而自在也。第四依止力者，皈依三宝，修菩提心也。

总之，佛为初心学人，虽说多种忏悔之门，然对治圆满者，四力为善也。罪净规者，于诸当生恶趣大苦之因，转生小苦因，或虽生恶趣，竟不受苦，或但于现身稍患头痛等即成清净。如是诸须长期受苦之罪，或成短促，或竟不受。此亦视忏者力有强弱，及四力对治全与不全，力势急缓，时期长短，以为等差，而未有一定也。经及律中谓“假使经百劫，所作业不亡”者，盖对诸不修四力对治者而言。若以四力如说而忏者，则虽定当受果亦能清净。此八千颂释中说也。由是诸以忏悔及防止等力，而坏出生异熟之功能者，纵遇余缘，果必不生如以邪见嗔恚断坏善根，彼亦同之。此分别炽然论中说也。然以忏护清净，虽能令无遗余，若初无罪染之清净，与忏已而净之二，则大有差别。如菩萨地中言，根本罪生，虽能重受还净，然于现生不能证得初地。经中亦云：若生经中所说一种谤法之罪。于七年中，每日三时忏悔，罪虽清净。然任如何疾速，欲得忍位时，须经十劫也。以是无余清净之义者，是于不悦意之果清净无余。生起证道等者，则为甚远。故于从初无染，当励力焉。是故说言，诸圣者等虽为命难，亦于小罪不知而故行。倘若忏净与初即不生二者无别，则无须如是作矣。譬如世间伤损手足，后虽治愈，然与初未伤损，终不同也。

己二发心之量者， 往者为求现世，心不虚伪，于求后世，仅随言辞转耳。若能易地而观，求后为主，求现为兼者，是即生也。虽然尤须坚固，彼虽生已，仍当努力修之。

己三除邪分别者， 有一类人，以经言于一切世间圆满皆须弃舍，而作错乱之根据。作如是想，谓受用等圆满善趣者，不出世间故，于彼希求不应理也。夫于所求，有现时及究竟所求二种，世间身等圆满者，虽求解脱人，现时亦所当求，由依彼身渐次辗转而得决定善故也。所有一切身财眷属圆满之善趣，非皆世间之所摄。身等圆满究竟者是佛色身，及彼之刹土，彼之眷属等故也。于彼密意，故庄严经论中说，以前四度成办身受用眷属圆满之善趣，又多经中亦说以彼等而成办色身也。已释共下士道修心之次第竟。

戊二与中士所共修心之道次第分四，己初正修此心，己二发心之量，己三除邪分别，己四抉择能趣解脱道之自性。 初又分二，庚初认定求解脱之心，庚二生此心之方便。 今初

如是念死及思惟死后堕恶趣之理，反此世心而生起希求后世之乐趣，次从共同皈依，及观黑白业果决定门中，励力断罪修善。如是于乐趣之位虽定可得。然不可执彼少许为足，乃生起共下士之意乐，及生共中士遮止于一切世间耽著之意乐。依彼以发生菩提心，而引导于上士。故须修共中士之意乐也。盖谓虽能得人天之位，以犹未能越行苦故，于彼执为自性乐者，实为颠倒。若以正言，全无安乐，其后仍决定堕于恶趣，终苦故也。初言解脱者，谓从缚而解脱也。彼惑业二者，是世间之能缚，由彼二种增上，以界分之有欲界等三，以趣别之，有天等五或六，于生处之门，有胎等四，结蕴相续者，是缚之体性，从彼脱者即解脱也。欲得彼者，即求解脱之心也。

庚二生此心之方便者， 譬之欲解渴苦，先是见渴苦有不欲乐而为自在。如是欲得寂灭取蕴苦之解脱者，亦由见取蕴苦之过患而得自在。若不修三有过患，起欲舍彼之心者，则于灭彼苦之解脱即不生欲得之心。四百颂云：“于此若无厌，岂复爱寂灭。”

此中分二，辛初思惟苦谛流转之过患，辛二思惟集谛趣入于流转之次第。 初又分二，壬初释四谛先说苦谛之密意，壬二正明修苦。 今初

集者是因，苦谛是彼之果，是集先苦后。何故世尊不顺彼之渐次，而云诸苾刍，此是苦圣谛，此是集圣谛耶。大师于彼反因果次第而说者，以有修持之要义，故无过失也。此复云何，谓诸众生，若不先生无倒欲求解脱之心，则根本已断，其于解脱如何引导。盖所化之机，原为无明暗覆，于世间圆满之苦，倒执为乐，被彼欺诳。如四百颂云：“于此苦海中，周遍无边际，汝沉于其中，云何不生畏。”此中以正言之，纯苦无乐。说多苦相令生厌恶，故苦谛先说也。由是若自见堕于苦海，欲从彼解脱者，必须断苦。然若未断苦因，知不能遮止，即思苦因为何，而令知集谛。故于彼后说集谛也。次知世间苦，从有漏业生，业以惑起，惑之根本，厥为我执，便知集谛。若见我执亦能断灭，即誓于灭苦之灭谛而求现证，故说灭谛于彼后也。或有难曰：若尔，示苦谛已，便起求脱之心，于苦谛后说灭谛，亦应理也。然此无过失，尔时虽欲灭苦而希解脱，然犹未认识苦因，未见彼因能断。即思当得现证灭谛之解脱，然未决也。如是若认识现证解脱灭谛者，即念何为趣彼之道，转入道谛。故道谛后说也。

如是四谛者，于一切大小乘中，多次宣说，以是善逝总摄流转世间及还灭世间之诸要处故，于修解脱最为切要。故于如是次第引导弟子也。若但从思惟苦谛门中，于世间轮回无一实能遮止其耽著者，则欲得解脱唯成虚语。任何所作，俱成集谛。若但从思集门中，不善了知世间根本诸惑业者，如射箭未认鹄的，此是遮断正道之诸扼要处，而于非解脱三有之道，执以为是，必劳而无果。若未知所断之苦集，则亦不识彼寂灭之解脱，虽言求解脱，亦唯矜慢而已矣。

壬二正明修苦分二，癸初思惟流转总苦，癸二思惟别苦。 初又分二，子初思惟八苦，子二思惟六苦。 今初

修一切共中士所缘品类，诸共同者，凡下士中所说者，于此亦应取修。诸不共之所修者，若有慧力，如书所示而修之。若心力弱者，则当舍所引教，随于何处，唯修宗要正义。此等虽是观察修，然亦除彼等所修之境外，任何其余之善不善无记上，不应放置其心，当于所缘灭掉举等，睡眠昏沉，俱不放松，令心极明净，从澄寂中渐次修之。入行论云：“念诵苦行等，虽常时修习，心余散乱者，佛说为无义。”盖谓意于余散乱之一切善行，其果皆微小故。又大乘修信经亦云：“善男子，虽以此异门，如是诸菩萨信于大乘，从大乘所出生，任随何种彼一切者，当知皆从以无散心正思义法而出生也。”彼中无散心者，谓除善所缘，于余不散乱。义及法者，谓义同文也。正思惟者，以数数分别心观察而思也。以彼显示修一切功德之法，必须彼二也。以是之故，谓于三乘修一切功德，皆须心除善缘，不应于余散乱，正住于专一之止，或彼随顺，及正于善缘别别观察如所有与尽所有之观，或彼随顺，以此二种为须要焉。如是解深密经亦云：“慈氏，或诸声闻，或诸菩萨，或诸如来，所有世间或出世间一切善法。当知亦是此奢摩他毗舍那之果。”于此若不行正止观，及二随顺，则三乘一切功德，为正止观之果无决定也。

此中八苦者，第一思惟生苦中有五，一生为众苦所随，谓地狱有情，及一类纯苦之饿鬼，并胎生卵生之四。彼等于生时，即具多种猛利苦受而生也。二生为粗重所随，谓烦恼生住增长之种子，随顺和合，于善安住无所堪能，亦复不能随欲而转。三生为众苦所依，依于三界而受生故，老病死等苦便增广。四生为烦恼所依，谓若生世间，于贪嗔痴境三毒自生。由此身心极不寂静，唯苦无乐，以诸烦恼从多门中逼迫身心也。五生为不随所欲法尔离别，谓一切生之边际，莫越于死，虽非所欲，但能令受苦。于彼等苦须数数而思之。

第二思惟老苦中有五，一盛色衰退，谓腰若弓曲，头如花白，额类砧板，绉纹满面等，盛色衰

退不可爱乐。二气力衰退，谓坐如重负断绳，立同拔举树根，言词艰钝，行步迟缓等。三诸根衰退者，谓眼等于色等境，不能明了而见。以多忘念故，念等之力渐减也。四受用境界衰退，谓于饮食等不易消化，于余欲坐亦无能受用也。五寿量衰退，谓寿尽泰半，渐近于死。于是等苦当数数思之。仅拿瓦云：“死苦虽烈，为时尚短，此老苦则尤烈也。”迦马瓦云：“老渐渐来稍容易受。若同时而来，殊无法可忍矣。”

第三思惟病苦中有五，一身性变坏，谓身肉消瘦，皮干枯等，二忧苦增长而住，谓身中水等诸界，轻重错乱，逼恼其身。以是于心生起忧恼，而度日夜也。三于可意境不能受用，谓诸可意境，若云于病有损，则不能如欲受用，如是所欲之威仪，亦令无能动作也。四于不可意境非其所欲须强受用，谓非所悦意药饮食等，须强受用。如是火烧针刺等诸粗猛触，亦须忍受。五能令命根速离坏，谓见病不可疗治，生诸苦也。于彼等苦，须细思之，

第四思惟死苦有五，谓当舍离受用，朋翼，眷属，自身，四种可爱圆满之境，及其命终时，备受种种极重忧苦也。于此诸苦，乃至未成厌患，当数数修之。前四亦成苦之理者，谓见与彼等相离，而生悲苦也。

第五怨憎会苦有五，与怨敌会即生忧苦，与畏彼治罚之所依止，以恶名而畏惧，以苦逼命终而怖之，及越法死后疑堕恶趣而为恐惧，于彼等应思也。

第六爱别离苦有五，由离最爱之亲属等，以是于心而生忧恼，发怨叹言，身生扰恼，念彼才德欲恋逼心，及彼之受用有所阙乏。如是而思之。

第七思惟求不得苦有五，此同爱别离苦。求不得者，虽作农而秋实不登，虽经商而利息不获等，于其所欲，虽努力求之亦不得，心灰意冷而成苦也。

第八总之说思惟五取蕴苦之义有五，谓当成众苦之器，已成众苦所依之器，是苦苦器，是坏苦器及行苦器。于彼等当数数思之。此中初者，谓依受此五取蕴，能引以后之苦也。第二者，谓此已成之蕴为能依之老病等之所依也。第三第四者，谓彼苦之粗重，随顺和合，故生彼二也。第五者，谓但成取蕴，即于行苦性中生，以先惑业自在之一切行皆是行苦故也。若于取蕴性之世间，未生起真正之厌患，则真求解脱之心无所从出。而于有情流转世间，亦无生起大悲之方便，故任随趣入大小何乘，此种意乐极为重要也。

子二思惟六苦者，亲友书中说，为无有决定，不知满足，数数舍身，数数受生，数数高下，无伴之过六者，复摄之为三，谓于流转中不可保信，于彼之乐任其受用亦无厌足之边际，从无始而住也。初中有四，于所得身不可保信者，谓数数舍身也。于作损益不可保信者，父子母妻之转变，及亲怨之变易等，无决定也。于得圆满不可保信者，从高而坠下也。于共住不可保信者，当无伴而往也。从无始而住者，数数相续受生，不见生死之边际也。如是数数当思惟之，复次，于贪增长，成现在多数之乐受者，是乃于苦稍抑而起之乐心也。盖于除苦无有不对待之自性乐故。譬之过量行劳之苦，由坐而生起乐心，彼乃前行劳苦渐息，遂觉渐次起乐，非彼自性是乐也。苟坐复过久，仍如前生苦故。若以自性为乐因者。如依苦因，任若干时唯苦增长，如是依于行住卧及饮食日阴等所生之乐，亦须任若干时，渐成增长若干之乐，但若过久，实唯苦生可知矣。此入胎经及四百论本释中说也。

癸二思惟别苦分四，子初思三恶趣苦， 已如前说。

子二思惟人之苦者， 谓饥渴寒热不悦意之触，追求与疲劳之苦。复有如前所说之生老病死等七者应知。又集法句云：“无余恶趣苦，人中亦有之，苦遍同地狱，穷似鬼王界。此中畜生苦，以力强凌弱，压迫而损害，是如水瀑流。”四百颂亦云：“优秀劳其心，庸流苦其身，二苦令此世，日日而摧坏。”

子三思阿修罗苦者， 彼以不忍于天人富饶之嫉妬，热恼其心。依此为缘与天战斗，领受多种截身破裂等苦。彼等虽具智慧，以异熟障故，说彼身不能见谛也。

子四思惟诸天苦分二，丑初欲天之苦，丑二上界天之苦。 初又分三，寅初死堕苦，寅二陵憊悚惧苦，寅三砍截破裂残害及驱摈苦。 今初

诸天若于死时，见五死相，从彼所生之苦，较先受用天欲所生之乐尤为重大。五死相者，身色不可爱乐，不乐本座，花鬘萎□，衣著垢染，及身出昔时所无之汗也。亲友书云：“若从天处堕，众善尽无余，任落傍生鬼，泥犁随一居。”

寅二悚惧苦者， 于具有广大福聚诸天，及有最极胜妙欲乐生时，诸薄福天子见之便生惶怖，由是而受广大忧苦。

寅三砍截等苦者， 诸天与修罗战时，受诸支节断截，身体破裂，及杀害之苦。若断头者，则便殒歿。若伤身节余处续还如故。摈逐苦者，强力天子，才一发忿，诸劣天子，便被驱摈出其自宫。

丑二上界天之苦者， 上界二天，虽无苦苦，然具惑与障，于死及住不得自在，以其粗重即彼苦也。复次集法句云：“有色无色界，超越于苦苦，具有定乐性，经劫住不动。然彼非解脱，尔后仍复堕，从恶趣苦滩，暂似为出越，虽勤无久居，犹如鸟飞空，如童子射箭，终有下坠时。似灯久然烧，刹那刹那坏，为行及变坏，诸苦所损害。”

辛二思惟集谛趣入流转之次第分三，壬初烦恼发生之相，壬二此业积集增长之相，壬三死及结生相续之相。 今初

能成流转之因，虽须业惑二者，然以烦恼为主。若无烦恼，昔所集业纵越数量，如无水土等之种子不能生芽。于业若无俱有因亦不生苦芽故。若有烦恼，虽无先业，亦可于彼无间从新积集而取后蕴故也。因明论云：“若已度有爱，余业不能引，以俱生尽故。”又云：“若有爱者更当生故。”是故依于烦恼对治，甚关重要。由知烦恼而得自在，故于诸烦恼当善巧也。

此中分三，癸初正明烦恼，癸二烦恼生起之次第，癸三烦恼之过患。 今初

烦恼之相，略说有十。一贪者，缘于或内或外悦意可爱之境，随起贪著，如油沾布，难于涤除。此亦于自所缘耽著增长，而于所缘难离也。二嗔者，缘于有情及兵器棘刺等诸苦所依处，起愤恚心，心渐粗猛，于彼等境，思作损害也。三慢者，依于萨迦耶见，缘于外内之高下好恶，心生高举也。四无明者，于四谛业果三宝之自性，心不明了，具有无知染污者也。五疑者，缘于谛等之三，念其为有为无，是耶非耶。六坏聚见者，缘于取蕴，谓我我所，具我我所见之染慧也。彼中坏

者谓无常，聚者是众多，以此任何所有之事，唯无常与众多，而无有常一之补特伽罗也。为显此故，立坏聚名。七边执见者，缘于坏见所执之我，或计恒常，或执此后无结生之断见，以染污慧为性也。八见取者，缘于坏见边见邪见等之三中任随一种，及依彼等所生见聚，执为殊胜之染慧也。九戒禁取者，缘于应断之戒，及器具，轨则，身语决定等禁，并依彼等而生之蕴，见为净罪脱惑出离世间之染污慧也。十邪见者，谓执无前后世及业果等之损减，及执自在自性等为众生因之增益，具染污慧也。此等乃就上下宗所共许之烦恼而言。中论佛护派者，于下当说。

癸二烦恼生起之次第者，若许坏见与无明为各别者，譬之稍暗之中有绳，以绳之本体不明，遂于彼起执蛇心。由于蕴之本体不明，而为无明之暗所覆，于蕴误执为我。而其余诸惑从彼生焉。若许彼二为一者，则坏见即烦恼之根本也。彼复由坏见执以为我，遂判别自他。如是判已，于自则贪，对他起嗔，缘我则高举亦生，于我执有常断，而见有我等，并于后相续之恶行，起胜执也。如是于宣示无我之大师，及彼所说之业果四谛三宝等，谓无彼等之邪见，或复思量彼等为有为无，或是或非之疑惑亦生焉。释量云：“有我知有他，我他分爱憎，由此等和合，一切过当生。”

癸三烦恼之过患者，庄严经论云：“烦恼坏自坏他亦坏戒，衰退失利护及大师呵，斗争恶名余世生无暇，失得未得意获大忧苦。”入行亦云：“嗔爱等怨仇，非有手足等，亦非有勇智，以我作奴仆。住于我心中，爱乐犹损我，此非可忍处，忍受反成呵。设诸天非天，一切皆仇我，然彼等不能，投入无间火。具力烦恼仇，若虽遇须弥，摧毁亦无余，刹那能掷我。如此烦恼仇，常时无始末，其余诸怨仇，不如是长久。若随顺承事，皆为作利乐，顺诸烦恼者，后反作衰损。”如是所说过患，当思惟之。兰若者云：欲断烦恼，须知烦恼之过患，性相对治，及生起之因等，知过患已，则认为仇敌而执之，若不知其过患，则于仇敌不识也。当如庄严经论及入行所说而思焉，又若欲知烦恼之相，须听对法，下至亦须听闻五蕴论。知根本及随烦恼已，随贪嗔等生时，则认识此是彼耶，彼已生耶。如是念之，与烦恼而斗也。如其所说，须当了知。

壬二业积集增长之相分二，癸初所作业积集增长之认识，癸二此积集增长法如何。今初

业分二类一思业，谓自相应思，于心造作，意业为体，于诸境中，役心为业。二思已业，由心等起身语之业。毗婆沙师，许为表无表二惟有色。世亲菩萨破之，由许为与身语有表俱转之思，释二业为思也。此中不善业者，非福业是。福业者，欲界所摄之善业是。不动业者，色无色界所摄之有漏善业是。

癸二增长法如何者，若已现证无我者，虽犹有以惑业增上于世间生，然不新集能引之业。故积集世间之引业者，谓住大乘加行道世第一法以下之一切异生也。又以彼身之三门，作杀生等不善者，是集非福业。若行欲界善布施持戒等者，是福业。若修静虑及无色界所摄之止等者，即集不动业也。

壬三死与结生相续之相分五，癸初死缘，癸二死心，癸三暖从何收，癸四死已成中有之理，癸五次于生有受生之相。今初

寿尽死者，以先业所引之寿，一切皆尽，时至而死也。福尽死者，如无资具而死也。不平等死者，有九种因缘，谓食无度量等，如经所说。

癸二死心者，信等善心及贪等不善心。此二心者，或依自力，或依他使念，于想粗转之中间

令心发起。具无记心死者，于善不善二心不自忆念，亦无他使念。此中作善者，如由暗入明，死时如梦种种悦意色生，安乐而死，解支节苦亦甚微细。作不善者，如明趋暗，死时如梦显现种种不可爱色，生起猛利之苦。受支解之痛，亦极剧烈。支解者，除天及地狱外余趣皆有。具无记心者，如上所言之乐苦俱不生也。死时善不善二心者，何多修习。彼即现起，余心则不转也。若于善恶二种平等者，何者先念彼先现起，余不随转。心微细行时，善与不善二种皆止，而成无记之心。一切死时，当其想心未至不明之间，以长时所习，我爱现行，由彼最后我爱增上，念我当无，便爱自身。此即受中有之因也。预流及一来，虽亦起我爱，继以慧观察而不忍受，如具力人打力弱者。若不来果者，则我爱不生矣。

癸三暖从何收者，作不善者，先从上身收暖，至心而舍。作善者，先下身收暖，于心而舍。皆从心而出识也。于最初精血之中，识于何住，即成心藏，后从何出，即是最初之所入也。

癸四死后成中有之理者，如上所言，识从何出之时，由彼无间，如秤低昂，而成死与中有也。彼中有者，眼等根全，当生何趣，即具彼趣之身相。在未受生之间，眼如天眼，身如具通，俱无障碍。同类中有，及由修得离过之天眼能见之。俱舍虽言，若成何趣之中有，次无遮止令于余生。而集论则说有遮也。作不善之中有者，如黑孺光，或阴暗夜。作善中有者，如白衣光，或月明夜。中有同类能互相见，并能自见生处。地狱中有如焦株机，傍生中有如烟，饿鬼中有如水，欲天与人之中有如金，色界中有鲜白。此入胎经所说。若由无色生下二界，则有中有。若从彼二生无色者，随于何死，即于彼处成无色之蕴，无中有也。又天之中有向上，人之中有平行，诸作恶业者，眼目视下，倒掷而行。三恶趣之中有皆同也。寿量者，若未得生缘，极七日住，得缘则无决定，不得亦须换身，于七七日住，在此期内，定得生缘，无过此限。如天中有，七日死后或复为天，或变人等之中有。以有余业，能变中有种子故也，余亦如是。

癸五次于生有结生之相者，瑜伽论云：若胎生者，于父母精血起颠倒见，尔时如父母未眠，而如幻见眠，于彼爱著。俱舍说为见父母眠也。彼复若生女身之中有，于母思离，贪与父交。若生男者，于男思离，贪与女交。是欲起已从而趣向。如是男女支体，余渐不现，唯见男女根相。对彼起嗔，中有遂灭，而成生有。复以父母贪爱俱极，最后有浓厚之精血各出一滴，相与和合，住母胎处，状如凝乳。与彼俱时则有灭。与灭同时，以结生相续之识力，有微细余根大种，和合摄彼同分之精血，而余根以生。尔时入胎之识，诸不许阿赖耶者，则为意识结生也。若于生处不欲去者则不赴，不赴则不生，故已作增长生地狱之业，如宰羊杀鸡贩猪等非律仪之中有，于其生处如于梦中而见有羊等，以昔串习之爱乐，即往赴彼，次于生处之色起嗔，遂致中有灭而生有生焉。如是于地狱及大瘦饿鬼中生亦同。凡当生于畜生饿鬼人及欲界色界天者，于其生处，见自同类喜乐之有情。于彼欢喜，思欲奔赴，由于生处起嗔，中有随灭，而生有生焉。此本地分中所说也。其非律仪贩鸡猪等之生地狱，与此相同。俱舍云“湿化染香处”，谓湿生贪染香气，化生贪染住处而生也。又若生热地狱者思暖，若生寒地狱者思凉，中有趋之乃生。此注中释也。卵生如胎生。亦出俱舍论注。

己二发心之量者，如是从苦集二门。审知世间之相，若仅生起希求舍离，及于寂灭希求证得，虽是出离之心，然犹嫌不足也。盖必如居火宅及系牢狱，于彼宅狱生若何不乐，则欲求逃脱之心，亦当生起若何之量。然后仍须渐为增广此种意乐。如夏惹瓦说，若置酒上之粉末，仅口面而浮者，则其厌舍世间之集因，不过如是，而求灭苦集之解脱，亦与相同。是故虽欲修解脱之道，但唯空言。其不忍于他有情流转世间苦之大悲，亦无从生起。故能劝勉不假造作之无上菩提心力，亦必不生。其曰大乘者，亦仅随语而转。此当数数修习之。

己三除邪分别者，或曰若修厌患，令想出离，如同声闻不乐世间，则堕寂静之边，故修厌患于小乘为妙，菩萨修此，则不应理。以秘密不可思义经中说也。答曰：经谓菩萨于世间不应怖畏之义者，非谓于业惑所制，而流转三有之生老病死等苦不应出离。盖谓菩萨悲愿自在，为益有情，而于三有受生，不应怖畏也。夫以惑业所制，流转世间，为众苦所逼者，自利犹且未能，况云利他者哉。此乃一切衰损之门，菩萨较诸小乘尤应厌离而灭除之。而于悲愿自在，受生世间，则应欢喜焉。又彼经亦云：“诸菩萨者，为令有情，悉皆成熟，易摄受故，于此世间。见有胜利，不住广大涅槃。”如是未能简别，若如前而说。于彼说者，设有菩萨戒，则生一染污之恶作罪。此菩萨地中所言也。若于生死意求出离已，见诸有情是自亲眷，为利彼等而发菩提心者，是四百颂之意，月称大阿闍黎，于彼释中说也。

己四决择能趣解脱道之自性分二，庚初依何等身灭除生死，庚二修何等道而为灭除。今初

如上所言，以修三有之过患，于生死中，生起猛利欲求出离，以彼生死，当须灭除。如亲友书云：“除八无暇过，闲暇既已得，尔可务当生。”谓须于此暇满时而灭除之。若居无暇，则无灭除之时，已如前说。大瑜伽者云：“现在是从畜牲中分出之时也。”博朵瓦亦云：“昔经尔许之流转，未能自返，今亦不能自返故急须还灭之。得还灭之良机，亦正在此得暇满之时也。”又若在家者，不但修法之障难甚多，且易生过咎。出家者则与彼相反，故灭除生死之身，以出家最为殊胜。若善巧者，当于出家而钦慕焉。具力所问经云：“居家菩萨，当愿出家。”此中要意，谓愿近圆也。庄严经论亦云：“应知出家分，无量功德具，胜比勤持戒，在家之菩萨。”如是非但为修解脱生死赞叹出家，即由显密门中修一切种智，亦说出家身为殊胜也。出家戒者，是三种戒中之别解脱律仪，于教法根本之别解脱戒，当敬重之。

庚二修何等道而为灭除者，亲友书云：“纵使烈火然头上，遍身衣服焰皆通，此苦虽急犹可置，求证无生较此要。尔求尸罗及定慧，寂静调柔离垢殃，涅槃无尽无老死，四大日月悉皆亡。”谓于三学当修学也。于此若仅于中士道而为引导者，亦须广说以三学引导之方便。然此不尔。以慧观及心学生止法者，于上士时当说，今此略言戒学耳。先须于戒之胜利数数思惟。心既决定，则勇猛增长。亲友书云：“众德依戒住，如地长一切。”妙臂经亦云：“如诸禾稼依于地，无有过患而发生，如是依戒胜白法，以悲水润而生长，”当如说而思焉。

于戒受已而守持者，胜利甚大。若不守护过患亦甚。经云：“或以戒得乐，或以戒感苦，具戒则安乐，毁戒则苦恼。”文殊根本大教王经亦云：“持咒若坏戒，不得上悉地，中品亦不成，亦不成下品。佛于毁戒人，不说咒成就，亦非趣涅槃，境处之方际。于此恶异生，何有咒成就，此毁戒众生，如何有乐趣。既不成现上，亦不成胜乐，况佛说诸咒，而能成就耶。”如是所示不守护之过患，当数数思之。如三昧王经云：“于居家白衣，我所说学处，尔时诸比丘，彼戒亦不具。”于此所说，谓苾刍不能守护五戒之时，精进持戒者，感果甚大，故当努力。即彼经云：“尽于恒沙俱胝劫，而以信心备饮食，并以伞幡灯烛鬘，承事俱胝由他佛。若于妙法极欲坏善逝正教将灭时，于日夜中行一戒，此福比前最殊胜。”

如何修学之法者，谓于四种生罪因中，无知之对治者，应听闻诸学处而了知也。放逸之对治者，于取舍之所缘行相，不忘记念。及数数观察三门，了知于善恶何转之正知。以自或法为增上，于罪生羞耻之惭。及念为他所呵而起羞耻之愧。怖畏恶行之异熟，而生防护之心。不敬重之对治者，于大师及彼所制，并诸同梵行者，皆当敬重也。烦恼炽盛之对治者，观察身心何种烦恼增上，

当努力从而对治之。若不如是励力，意谓违越少许，其过轻微，于所制而放纵者，最后结局唯得苦恼。戒经中云：“若于大师悲愍教，以为轻微少违越，由彼彼苦得自在，如折篱坏庵摩罗。世间有违王重敕，或者犹获不治罚，非理若违能仁教，如堕傍生医钵龙。”以是故应努力勿令罪染，设有染犯，亦莫不念而弃置之，于堕罪还出之仪轨，应如说励力而作。如是守护之法，虽是具别解脱律仪者，然于修密咒者亦同之。妙臂经云：“以我所说别解脱，净戒调伏而无余，居家持咒惟除相，及轨则外余应行。”谓居家持咒者，唯除少数出家衣相之类，及羯摩轨则并单制之轨则外，其余从调伏中所出之戒条犹须行也。则出家持咒者，更何待言哉。康隆巴云：“若饥馑时，则一切事皆注向于青稞上去，如是一切亦皆展转于戒上去，是故于此当勤修学。然欲戒清净，不思业果必无成就，故思惟业果，是秘妙教授也。”夏惹瓦亦云：“总之生何善恶，皆依于法，于佛法中，若依戒律所说而依止行之，则无须犹豫。内心既净，则常喜乐，后亦善妙也。”

善知识敦巴亦云：“一类依律而舍咒，或则依咒而弃律，而不知咒为律助，律为咒伴也。若非我师所传之语，则无如是教授。”又阿底峡尊者亦云：“我印度或有大事，或有非常事时，则集诸受持三藏者，问三藏中无遮耶，不与三藏相违耶。决择已，即如彼而作。于莲花戒寺，更加问菩萨行中未遮耶，不与彼相违耶。凡有一事，皆以律师为依据而处理焉。”已释共中士道修心之次第竟。

菩提道次第略论卷三终

菩提道次第略论卷第四

戊三上士修心之道次第分三，已初明发心为入大乘之门，已二此心如何发起，已三发心已学行之法。今初

如是流转之过患，从种种门中时修习，则见于此三有如陷火坑，为欲解脱惑苦，证得涅槃，意怀热恼，由是修学三学，从生死中而得解脱焉。然此虽非同善趣，不复退堕，而于断过证德，尚属少分。既于自利未圆，则利他亦不过零碎而已。终须佛为劝请而入大乘也，故诸具慧者，从最初时便入大乘，甚为应理。摄度论云：“于利世间无能力，二乘心量必断之，能仁所示大悲乘，一味利他为自性。”若此，则诸士夫应以爱乐威德，及士夫之功力，担负利他，方为合理。倘仅缘于自利，与傍生何殊。是故诸上士之本性，于利他乐专一而住。弟子书云：“畜类得草唯自食，渴时得水欢喜饮，士夫精进利他事，以乐威德功力胜。如日照世驾威光，大地载物不拣择，上士本性不自利，一味专作利世间。”如是见诸众生被苦所逼，为利他而忙者，名曰士夫。彼亦名为善巧。前书又云：“无明覆世乱众生，无力堕在苦火中，见此如己头燃火，彼是士夫亦善巧。”是故能生自他一切利乐之本源，灭除一切衰损之妙药，为诸善巧士夫所行之大道，虽见闻念触亦能长养一切众生，住利于他而兼能成就自利，无所不全。有于此具大善巧之大乘而趣入者。当念此甚为希有，我幸得之。应尽所有士夫之功力，于此胜乘而趣入之。

如是若念须入大乘，何为入大乘之门耶。此中佛说有波罗密多乘及密乘之二种，除彼更无余大乘矣。然此二由何门而入耶。唯菩提心是。此于身心何时生起，虽其他之任何功德未生，是亦住入大乘。若何时与菩提心舍离，则纵有通达空性等功德，亦是堕入声闻等地，退失大乘。此众多大乘教之所说，理亦成也。是故大乘者，以菩提心之有无而作进退。如入行论中说，此心生起，无间即成佛子也。慈氏解脱经亦云：“善男子，所谓金刚宝者，虽已破碎，胜出金等庄严，映蔽一切，亦不失金刚宝之名，一切贫乏亦能遮止。善男子，如是若发一切种智心之金刚宝，纵离修行，亦映蔽一切声闻独觉功德之金庄严。亦不失菩萨之名。一切世间贫乏，亦能遮止也。”谓于菩萨行虽未学

习，但有菩提心便可称为菩萨也。以是若仅以法是大乘则犹不足，必彼补特伽罗住入大乘为重要。故成大乘亦以菩提心而作自在。若于此心仅彼知解而已，则其大乘亦惟是虚名耳。倘彼有一性相完全之菩提心，则亦成一清净之大乘。当于此而励力焉。庄严经云：“善男子，菩提心者，如一切佛法之种子。”于此须得定解。此应喻释，如以水粪暖及地等，若与谷种合者，则为谷苗之因。若与麦豆等种合者，则亦为彼苗之因。故水粪暖地等是共同之因。青稞种者，随与何种缘合，亦不能为谷等苗之因。是青稞苗之不共因。以彼所摄持之水等，亦当为青稞苗之因也。如是无上菩提心者，是佛苗因中如种子之不共因。通达空性之慧者，如水粪等，是三种菩提之共因也。故宝性论亦云：“胜解胜乘为种子，慧者为生佛法母。”此言于大乘起胜解者，如父之种子。通达无我慧者，则如母。譬之父为藏人，则不生汉胡等子，父为子姓，此因决定。于藏母身，则能生种种子，是乃共同因也。龙猛赞慧度亦云：“佛陀诸独觉，并诸声闻人，解脱唯依慧，决定无有余。”诸独觉声闻亦依于慧，以是亦说般若波罗密多为母，是大小二乘子之母。故不以通达空性而分大小乘，是以菩提心及诸广大行而判也，宝鬘论云：“彼声闻乘中，不说菩萨愿，及行悉回向，菩萨如何成。”谓不以见别而以行分，如是若通达空性之慧，犹不成大乘不共之道，而况除彼胜慧之诸余道品，则何待言哉。是故须将菩提心之教授，执为中心而修焉。

己二此心如何发起分三，庚初修菩提心之次第。庚二此心发生之量，庚三以轨则受法。初又分二，辛初从阿底峡尊者所传七种因果言教，辛二依寂天菩萨教授而修。今初

七因果者，谓圆满佛果从菩提心生，彼心从增上意乐生，意乐从大悲生，大悲从慈生，慈从报恩心生，报恩从念恩生，念恩从知母生。如斯次第说为七也。

此中分二，壬初生起之次第决定，壬二正修之次第。初又分二，癸初明大悲为大乘道之根本，癸二诸余因果为彼之因果法。初又分三。子初初之重要，子二中之重要，子三后之重要。今初

若为大悲挠动其意者。为令一切有情出生死故，而起决定誓愿。若悲心弱，则不如是。要能荷负无余众生之解脱重任而得自在故。若不负此担，则不能入大乘。故大悲者，于初即为重要也。无尽慧经云：“大德舍利弗，复次诸菩萨之大悲无尽也何以故，为前导故。大德舍利弗，所谓譬诸气息内外动者，是人命根之前导也。如是菩萨之大悲者，是正修大乘之前导也。”又象头山经亦云：“文殊师利，云何为诸菩萨进趣行，云何为处。文殊师利答曰：天子，诸菩萨进趣行者，大悲也，处者，有情也。”

子二中重要者，如是虽曾一次发心而住者，若见有情数多，所作恶劣，菩萨学处极为难行，无有边际，历时长远，遂生怯弱，则堕于小乘。故大悲心者，非仅发一次，宜加修习，渐令增长。不顾自之苦乐，不厌利他，则速能圆满一切资粮。

子三后重要者，诸佛得果，非如小乘住于寂灭，能尽虚空界利益有情，亦乃大悲之力。此若无者，则当同于声闻故也。譬如稼穡，初种，中水，后能成熟而为重要，故于佛果，亦初中后三，大悲为要。此具德月称论师之言也。漾那穷敦巴于阿底峡尊者请求教授，尊者诲曰：“舍世间心，修菩提心，此外无余。”格西敦巴笑曰：“此乃尊者出教授之心要，”当知是法之命脉。能得决定亦唯此最难，须数数集忏，及阅华严等经论，以求坚固决定。如马鸣菩萨云：“佛之心宝贵，能圆菩提种，唯佛知斯要，余人莫能及。”

癸二诸余因果为彼之因果法分二，子初从知母至慈心成其因，子二增上意乐及发心成其果。
今初

总之唯欲令离苦者，若数数思惟彼有情苦虽亦能生，然令彼心易起及猛利坚固者，则先须于彼有情有悦意珍爱之相。如亲有苦则不堪忍，仇人有苦则生欢喜，于中庸有苦多生弃舍。此中初者，是于意中有爱乐故，于彼有几许之珍爱，则对彼苦便生起几许之不忍。中下珍爱，起小不忍，倘系极珍爱者，则虽有微苦，亦起大不忍矣。若见仇人有苦，非但不欲令离，且念其苦愿后较彼尤甚，及莫脱离也。盖为不悦意之所致。彼复以不悦意之大小，于其感苦亦生尔许之欢喜。于中庸之苦，既无不忍，亦无欢喜者，以意悦不悦皆无之所致也。如是修有情为亲，乃为发起悦意。而亲之究意，厥惟母亲，故修知母念恩报恩三者，则能成就悦意爱惜之心。又于有情爱如一子之慈者，是前三之果，由此而生大悲焉。若与乐之慈与悲，则不显现因果之决定。修此一切有情为亲属，是发心生起之因。乃月称阿闍黎，大德月，莲花戒阿闍黎所说也。

子二增上意乐及发心成其果者，依前次第修习生起悲心，则于为利有情欲得成佛亦能生起，便已足矣。何故于彼中间更加增上意乐耶。盖想有情得乐离苦之慈悲无量，虽声闻独觉亦有，然荷担于一切有情作乐除苦之担者，非大乘则无也。故须生起心力强胜之增上意乐，此从海慧问经中而知也。如是若欲生起度脱有情之心，当念我今如此，即一有情之义利，亦不能圆满作到。非但此也，纵得二种阿罗汉位，亦仅能利少数有情。所作义利，亦唯能成解脱而已。于一切种智，则不能安立。念此无边有情，满足彼等一切现前究竟之义利，有谁能耶。如是思惟，则知唯佛有彼堪能而发为利有情欲得佛位之心。

壬二正修之次第分三，癸初修求利他之心，癸二修求菩提之心，癸三认定修果发心，初又分二，子初修习此心发生之根本，子二正发此心，初又分二，丑初于有情修平等心，丑二修一切悦意之相。今初

如前下中士时所说前导等次第，于此亦当取而修之。其中若不先断除对于一类有情起贪，及对一类有情起嗔之分类，而修平等心者，则任随生起慈悲，仍有类别。若缘于无类，则不能生起。故当先修平等舍心也。此中复有愿诸有情修无贪嗔等烦恼之想，及自于有情远离憎爱心平等之二种，此取后者。修此舍心之次第，为易生故，先须于一未作利损之中庸者而为所缘，以除贪嗔而修舍心。若于中庸修舍心已，次于亲友修平等舍心。于亲友心若不平等。则或以贪嗔分类，或以贪有大小，而不能平等。于亲友若平等，当于仇怨修平等心，于彼若不平等，则视不顺之一边而起嗔焉。于仇怨平等已，则于一切有情而修平等心。此复有二，就有情方面想，一切众生同是欣乐而不欲苦，若于一类认为亲友而作饶益，于一类认为疏远而为损恼，或不饶益，不应理也。就自己方面想，从无始来于生死中，任何有情，不曾百次作我亲眷者不可得。如此应于谁生爱，而于谁起憎耶。此修次第中编所说也。又若于亲生爱者，如胜月女问经云：“我昔曾经杀汝等，我亦曾被汝等截，彼此一切是仇杀，汝等何为起贪心。”如前所说无定之过，思一切亲怨速疾转变之理，即以此而遮止憎爱。然此须执为亲怨之差别所依，不须遮怨亲之心，以作怨亲之因相，而灭贪嗔分类也。

丑二修一切悦意之相分三，寅初知母，寅二念恩，寅三报恩。今初

以轮回无始故，我之生亦无始。生死相续，于轮回中当无不受之身，及未生之地。而未成母等之亲者，亦所必无。此经中言也。此复非但昔曾作母，即于未来亦当为母。如是思已，则于为我之母一事当求坚固决定。此心若生，则念恩等亦易引发，此若不生，则念恩等心无由生起矣。

寅二念恩者，修一切有情为母之后，倘先依于此世之母而修，较易生起。当如博朵瓦所说而修之。于己前想一明显之母亲相，作是思惟。不但今时，即无始时来，彼亦为我作过母亲已超数量。应多次思之，如是作母时，为我救护一切损害，成办一切利乐。别想于今世，初于胎中时常摄持，及产生后，胎毛未干，即抱依于暖肉。以十指玩弄，以乳酪喂哺，以口饲食而拭涕，以手揩擦其不净，种种方便养畜而无厌倦。复于饥时与食，渴时与饮，寒时与以衣服，贫时给诸自不忍用之财，然此资具亦非易得，乃合诸罪苦恶名艰辛求获者以与也。若子有病苦时，思惟子死宁己死，子病宁己病等，出自真诚愿以身化。并以加行而为除灭苦厄之方便。总之，随自智能为作利乐，遣除苦恼等之事实专一修之。以如是修习，则非仅空言，当得生起念恩之心。次于父等诸余亲识，及诸中庸，乃至仇怨，如其次第，皆修知母。既于亲眷中庸怨家皆想为母。于一切众生亦修知母以为前导，次第渐广而修习焉。

寅三报恩者，如是唯以生死流转而不相识耳。倘将彼受苦而无救护之诸母弃舍不顾，仅谋自己之解脱者，忍心无愧，岂有更甚于此者哉。弟子书云：“亲入生死大海中，分明如堕深流内，生死不识而弃彼，但自解脱无此耻。”如是舍有恩者，在下等人犹不应为，与我之理如何相顺。如是思已，当负报恩之担也。若尔，当以如何报恩耶。诸母亦能自得世间富乐，然彼一切无不欺诳，如我先为烦恼魔所伤损，于彼猛利伤痕，擦以盐硝，以其自性是苦，仍复加生种种之苦。若以慈报恩，当将彼等安立于解脱涅槃之乐，须如此而报恩也。总之，如自母亲，不住正念，疯狂目盲，而无引导，步步颠蹶，趋赴于可怖之险巇而行。彼母若不望其子救而望谁耶。若彼子亦不来将母脱怖，而须谁来度脱耶。于彼如是已作母亲之诸有情，为烦恼魔挠，心不正住，于其自心不得自在，有若疯颠，又无能现上决定善道之眼，亦无引导之师，刹那刹那，皆为恶行之所损坏，胡乱奔驰。见其于总之生死别为恶趣之险处而行。彼母亦须希其子，其子亦应来出其母。如是思已，当以决定拔出生死为报其恩。集学论云：“烦恼痴盲，于多险巇中，步步颠蹶走，自他常忧事，诸众生苦同。”由是观已，虽是说为寻觅他过为不应理，见一功德执为希有。然于此亦可合于苦恼之理也。

子二正发此心分三，丑初修慈，丑二修悲，丑三修增上意乐。今初

慈之所缘，为未具乐之有情。行相者，谓念彼云何当得乐，且愿彼得乐，又当为作得乐因也。胜利者三昧王经云：“俱胝由他频婆罗佛刹，尽其供养众多无数量，于诸胜生以彼常供养，犹其不及慈心数与分。”谓较彼之供物极其广大，而于究竟之田，常时行供养，其福尤大。文殊庄严刹土经云：“于东北隅有大自在王佛，世界名曰千庄严。如苾刍入灭尽定之乐，诸有情亦具是乐，于彼世界经百千俱胝岁修行梵行者，若于此土下至于弹指顷，缘一切有情发起慈心，较前之福犹为甚多，况昼夜而住。”宝鬘论亦云：“每日三时中，施食三百罐，不及须臾顷，慈获福一分。天人当起慈，彼等亦守护，意乐及多乐，毒械不能损。无力获大利，当生梵世间，设未成解脱，亦得慈八德。”若有慈者，人天起慈，任运归仰。佛亦以慈力败彼魔军，故成最胜守护等也。修慈之次第者，先亲，次中，后于仇怨而为修习。次于一切有情如次而修之。修习方便者，若数数思惟有情苦苦之理，其悲便起，念诸有情缺乏有漏无漏之乐，如是数数思惟，若修此者，欲与乐心任运而起。此复以种种乐而为作意，于诸有情而施与之。

丑二修悲者，悲所缘者，谓以三苦随其何类具苦之有情也。行相者，想其离苦，及愿其离，我当作离苦也。修之次第者，初亲，次中，后怨，次于十方一切有情而修习也。如是等舍慈悲各各差别之境，如次而修者，是莲花戒阿闍黎随顺对法经而作也。最为扼要。若不各各分别，初即总缘而

修，虽能相似生起。然一一而思，则现见任何亦未生起。若于一一由意变之领纳，如前所说而出生已，渐为增多，后缘总而修习。则随缘总别，皆清净而生故耳。修习法者，思惟是母所成之诸有情，堕于有海，如何领受总别之苦等而思之。苦已释意。悲生起之量者，修次第首编云：“随于何时，犹如最悦意之儿，身不安乐。于一切有情亦决定欲令离苦之悲心成任运随转，如本性而转。尔时是彼圆满，得大悲名。”谓于最极心爱幼儿之痛苦，其母生几许之悲愍。以彼几许为心量，于一切有情任运起悲者，说为具足大悲相也。慈生之量，例此当知。

丑三修增上意乐者，如是修慈悲之后，思念慨叹，我最爱乐悦意之诸有情，如是乐乏苦逼，当如何而令其得乐离苦耶。荷负度脱彼等之担，下至言谈，亦当修心也。此于报恩时，虽亦稍起，然于此所说者，谓有欲令得乐离苦之慈悲，尚嫌不足。于有情念以我为作利乐之意乐，须生慈悲为能引起故也。彼等亦非仅于正座时修。即座后等之一切威仪中，皆为忆念相续而修。此修次第中编所说也。

癸二修求菩提之心者，依如前所说之次第修已，若见利他，须得菩提，虽亦是生起欲得之心。然尔许不足。如前于皈依时所说，从思身语意业诸功德门中，先当增长信心，次以信心为欲所依，于彼等功德，起诚心欲得。于自义利亦非得种智而不可，以引生决定也。

癸三认定修果发心者，其总相如现观庄严论云：“发心为利他，希正等菩提。”差别者，随顺华严经义，入行云：“如何知差别，如欲行及行，善巧于此二，如次知差别。”谓愿行二种也。于此虽显现多种不同，然念为利有情愿成佛之心者，是谓愿心。彼已受戒后心依戒住而犹发心是谓行心。如修次第初编所说也。

辛二依寂天菩萨教授而修分三，壬初思惟自他换否之功过，壬二若能修习则彼心发生，壬三修习自他相换法之次第。今初

入行论云：“虽有于自他，欲速为救护，于自他当换，是即密妙行。”又云：“尽世间安乐，从愿他乐生，尽世间苦恼，由欲我乐生。愚人作自利，能仁为利他，依此二差别，何须复多说。我乐与他苦，若不正相换，即不能成佛，亦无世间乐。”谓我爱执者，是一切衰损之门，爱执他者，为一切圆满之处，当思惟之。

壬二若能修习则彼心发生者，如昔为我之仇，若闻其名，便生憎畏。后和为友，倘复无彼，反生大不悦豫。故修心之后，则将自作他，视他如自之心亦能生起也。入行论云：“难中不应退，以此修习力，闻名生怖者，无彼反不悦。”又云：“置我身为他，如是无所难。”设作是念，他身实非我身，将他作自之心如何可生起耶。谓如此身亦是父母，精血所成，是亦他之身分。以往昔串习增上，生起我执。若于他身修如己之爱执，亦能生起。彼论云：“以是乃他人，精血滴所成，由汝执为我，如是于他修。”如是于胜利过患善思惟者，由至诚修习，生起勇悍，若能修习，则能生起。如是见已，当修习之。

壬三修习自他相换之次第分二，癸初除其障碍，癸二正明修法。今初

言自他换，或说将自作他将他作自者，非谓于他想是我，于彼眼等想是我所。谓换爱执自及弃舍他之位置也。生起于他如自而爱执，于自如他而弃舍之心也。是故说我乐与他苦换者，亦谓于自爱执见如怨仇，灭殷殷而作之自乐。于他爱执见为功德，灭弃舍他之苦已，为除彼苦殷殷而作。总

之，即不顾自乐于除他苦之事而行也。于修彼心，有其二障，自他苦乐之依自他二身，犹如青黄各各类别而执之，由是于彼所依之苦乐，亦念此是我者，或行或除，此是他者，念已而弃。彼之对治谓自他体性，无可分别，彼此相待于我亦生他心，于他亦起我心，如彼山此山也。譬之彼山，于此处虽起彼山之心，若到彼山，则生此山之心也。故不同青色，任看待于唯，亦唯生青色之心，不起余色之心也。集学论云：“修自他平等，菩提心坚固，唯自他看待，虚妄如彼此。居中自非彼，观谁而成此，本性自不成，观谁而成他。”谓唯是看待其所待而建立，无以自性而成也。又除念他之苦无损于我，不为除彼而励力之碍者。谓若如是者，则不应恐老时苦，于壮时集财。以老之苦于壮无损故。如是则手亦不应除足之苦，是他故也。此说是略为举例，如上午下午等，亦如是加之，设想老壮是一相续，手足是一集聚，不同自他之二也。相续与集聚者，唯是于多刹那，及多集聚而施設，无自己单独之本体，自我他我亦须于彼相续集聚而施設，以唯自他相待之建立，无有本体也。虽然，是以无始串习爱执之增上，自苦生时不能堪忍。故于他若修爱执。则于他之苦亦生不忍焉。

癸二正明修法者，由我贪增上，以我爱执持，从无始生死直至于今，生起种种不可欲乐。虽欲作一自利圆满，执自利为主要，以行非方便故，虽经无数劫，自他义利皆悉无成。非但不成而已，且纯为苦所逼迫。若将自利之心，换而为他，则早已成佛，自他义利，一切圆满无疑矣。以不如是故，劳而无益，空过时也，今乃了知第一怨仇，即此我爱执持，依念正知多为励力，未生勿生，生莫相续而住，是念决定坚固，多次修之。如是数数思惟爱他之胜利，生起勇决。弃舍他心，未生不生，生莫久续。于他珍惜爱乐悦意，从如何能生之门，如昔于自爱执，应当生起于他爱执之心也。阿底峡尊者云：“不知修习慈悲之菩萨，唯藏人知之。”若然，如何作耶，谓须从初次第而学也。朗日汤巴云：“霞婆巴与我二人，有人方便十八，与马方便一，共十九。人方便者，谓于最胜菩提发心已，任何所作，悉于有情义利而学者是。马方便者，菩提心未生不生，已生不住，不容增长，是我爱执，背弃于此，何能损害而净修，朝向有情，何能饶益而修习者者。”康隆巴云：“以我等舍弃有情，所以有情亦于我等如是作也。”大乘根本立与未立，大乘之数入与未入，一切归于此。于一切时中观察此心如何生起。若生者善。若其未生莫如是住，依止示彼之善知识与如是修心之伴常为共住。阅如是开示之经论，于彼之因集集资粮净除业障。自若亦如是修心决定投播如是完全种子，事业非小，理应欢喜。如阿底峡尊者云：“大乘法门欲趣入，能除黑暗灭热恼，犹如日月菩提心，经劫励力生亦可。”

庚二此心发生之量者，前已释竟，应当了知。

庚三以轨则受法分三。辛初未得令得，辛二得已守护不失，辛三犯已还净法。初又分三，壬初从何处受，壬二以何身受，壬三受之轨则如何。今初

诸先哲所许，谓具足愿心，住彼学处犹为不足，须具行戒。此与胜怨论师所说相顺也。

壬二以何身受者，以天龙等身，及从意乐门，一切皆堪发愿心，而为此愿心之所依。此中如道炬注释云：“于生死发出离心，念死及慧与大悲。”是谓以如前所说之次第而修心，于菩提心稍得将意转变之领纳也。

壬三受之轨则分三。癸初加行仪轨，癸二正行仪轨，癸三完结仪轨。初又分三，子初殊胜皈依，子二积集资粮，子三净修其心。初又分三，丑初净地设像陈供，丑二启白与皈依，丑三皈依竟说学处。今初

于寂静处，洒扫洁净，涂以牛身五物，洒以旃檀等胜妙香水，散布香花。将铸塑等三宝尊形及函轴并诸菩萨像，供置于几座等微妙之案台。幔盖花等供养之资具尽其丰饶，当为设备乐器食物等。善知识所坐之座位亦以香花庄饰陈设，于诸先觉者，更从供僧施鬼等门中积聚资粮。若无力供养，则如贤劫经所说，仅供布缕等，亦须作之，若有供者，则须无谄殷重寻求而供，令法侣见者心生惭耻不忍。藏人于阿底峡尊者前请为发心受戒时，曾告曰：“供养劣者，菩提心不生。”佛像则须一极善开光释迦佛像，无可无之方便，经函亦须略波罗密以上之般若经。次请圣众，弟子沐浴著鲜洁衣，恭敬合掌。戒师当令弟子于诸功德资粮田，至诚生信。想一一佛菩萨前，皆有自身恭敬而住，徐诵七支行愿。

丑二启白与皈依者，次于戒师生大师想，礼拜献供，右膝著地，合掌恭敬，为发菩提心事而请白云：“昔诸如来应正等觉，及入大地诸大菩萨，最初于无上正等菩提如何发心。我名某甲，今亦如是，请阿遮黎耶，令于无上正等菩提而发其心。”乃至三请而说，次所对之境，为佛及灭谛为主之道谛法，并不退之菩萨圣众僧。时则从于今日乃至未得菩提之间，为救护一切有情故，佛为皈依之大师，法为正所皈依，僧为皈依修行之助伴，作总思惟。别想如是意乐，于一切时中当不退转。以猛利欲乐，如前所说之威仪而作皈依。“阿遮黎耶存念，我某甲，从于今时乃至菩提于其中间，皈依诸佛两足中尊。阿遮黎耶存念，我某甲，从于今时乃至菩提于其中间，皈依寂静离欲之法诸法中尊。阿遮黎耶存念，我某甲，从于今时乃至菩提于其中间，皈依不退菩萨圣僧众中之尊。”如是三说。此中一一皈依各一存念。及皈依法之辞句与余不同。是依阿底峡尊者所作之仪轨也。

丑三皈依竟说学处者，凡前于下土时所说之诸学处，今于此中阿遮黎耶亦应为说也。

子二积集资粮者，于正传承诸师，及前所说资粮田之前，当如前说而诵七支行愿。

子三净修其心者，如前所说慈悲之所缘行相令其明显。

癸二正行仪轨者，于阿遮黎耶前，右膝著地，或作蹲踞，合掌而发其心。于此发心既作所缘，谛想诚誓乃至未得菩提而不舍弃之意乐，非但发心为求利他，愿当得佛已耳，当依仪轨而发之。如是若于愿心之学处而不能学，不过仅想为利一切有情我愿成佛而已矣。以轨则而发者，于发心之学处，能不能学皆可受之。然愿心可有如是二种，若以仪轨受行心已，于学处不学则为不可。故许从龙猛及无著所传众多之戒轨，有可作不可作之差别者，不应理也。教授胜光王经亦云：“若不能学施等学处，但能发心亦成多福，”以作根据，修次初编中云：“若人于诸波罗密多，虽不能于一切时处，修学一切学处。然亦感果大故，应以方便摄持，而发菩提心焉。”故于施等学处，若不能学，可以发心，不可受戒，极明晰矣，受发心之仪轨者，于十方一切现住佛陀，及其一切菩提萨埵之前，请忆念我，“阿遮黎耶存念，我某甲，于此生及余生，施性戒性修性所有善根，自作教作见作随喜，以彼善根，如昔诸如来应正等觉及住大地诸大菩萨，于其无上正等菩提如何发心。我某甲，亦从今时乃至菩提，于其中间于无上正等广大菩提而为发心。诸未度有情为令得度，诸未解脱为令解脱，诸未出苦为令出苦，诸未遍入涅槃为令遍入涅槃。”如是三反念之，皈依仪轨与此二者，虽无明说须随阿遮黎耶念，然随念为是。此等是有阿遮黎耶之轨则。若不得师，应如何作者，如阿底峡尊者所造之发心仪轨云：“如是虽无阿遮黎耶，自于菩提发心之仪轨者，当于释迦牟尼如来及十方一切如来，意念思惟，作礼拜及供养等仪轨已，不须诵阿遮黎耶之辞，但皈依等之次第应如前也。”

癸三完结仪轨者，阿遮黎耶为弟子宣说愿心之诸学处。

辛二得已守护不失分二，壬初修学于此世发心不坏之因，壬二修学于他生亦不离菩提心之因。初又分四，癸初修学为猛利增长发心故念其胜利，癸二修学正为增长发心故于六次发心，癸三修学发心已于任何事不舍有情，癸四修学积集福智资粮。今初

或阅经藏，或从师闻，思惟菩提心之胜利。如华严经中广说，必须阅之。彼中如前所引，谓如一切佛法之种子。又谓摄一切菩萨行，及一切愿故，犹如略示。此谓广说支分虽有无边，于略示中一切皆摄。彼之略示，是如彼之总聚，谓摄菩萨一切道扼要之总聚也。菩萨地所说之胜利，是愿心胜利。彼说最初发心坚固菩萨有二胜利，谓成胜福田，及摄持无恼害福。初者，如说当成世间人天所应礼敬。谓发心无间，即成一切有情功德之处。又如说云：“发心无间，从种性门，即能映蔽诸大罗汉。”谓成无上也。又如说云：“虽作少福，亦能出生无量果故，为胜福田，及为一切世间所依止，犹如大地。”谓如一切众生之父母也。次摄持无患者，常为两倍转轮圣王之守护神所护，虽在睡眠迷闷放逸之时，诸常住药叉，或诸非人，不能扰害，诸能息灭疾疫传染病之密咒明咒，虽在他有情无有效验，至菩萨手犹能应验，况诸验者。以是显示虽消灾等业，若发心坚固，则易效验。于诸共同之成就亦因有此愿心则速成也。随所住处，恐怖饥馑非人等灾，诸未生者即不生等。舍命之后损恼亦少，且无诸病。具足忍辱柔和，能忍他害，而不害他等。又复恶趣难生，虽生恶趣亦速解脱，于彼亦仅受微苦。并依此缘极厌生死，于诸有情而起悲愍。由菩提心所获之福，设有形色尽虚空界亦难容受。以财供佛未足少分。德施所问经云：“菩提心之福，假使有形体，空界遍充满，犹复有盈余。纵尽恒沙数，诸佛刹中人，满盛诸珍宝，奉献世间尊。若有以合掌，心礼于菩提，此供养殊胜，彼无有边际。”阿底峡尊者绕金刚座而行，曾思如何作速得圆满菩提。诸小形像，悉皆起立，问诸大者云：“欲速成佛，当于何学。”答曰“当于菩提心而学也。”又于道场上虚空中，有一老母，幼者问之，亦如前答。尊者闻已，于菩提心大生决定云尔。如是摄大乘诸教授之关要，一切成就之大藏，超出二乘之大乘别法，于诸佛子广大行劝勉之最胜依者，当知是菩提心也。于修习彼当增勇悍，如患渴者忽闻水名，应于多劫中，以希有智，最极微细观察诸道，知唯此为成佛最胜之方便，佛及菩萨所见故也。入行论云：“于多劫中极观察，诸佛见此有胜利。”

癸二修学增长于六次发心者分二，子初修学不舍已发之愿心，子二修学增长。今初

如是既请佛菩萨善知识为作证明。于彼等前，为未得度有情发令度脱等誓后。若见有情数量众多，且复造恶，须于多劫励力历时久远，况二资粮无边难行皆须修学。以此为缘生起怯弱而置发心之担，则较别解脱戒之他胜其罪尤重。此摄决择分中所言也。倘舍誓受之心，须于恶趣长夜流转。此入行论中说也。又云“如盲于粪聚，如何而得宝，如是何幸遇，我发菩提心。”当念我得此者，甚为希有，于一切中不应舍离。缘念于彼，一刹那顷亦不放弃之誓愿。应多修习。

子二修学增长者，如是仅不弃舍犹为不足，须于昼三次夜三次以大勤勇令其增长。此复如上所说之仪轨，若能广修当如彼作。若其未能，则于福田观想明了，献供养已修慈悲等，当六次受持也。此之仪轨者，即“诸佛正法菩萨僧，直至菩提我皈依，以我所修诸善根。为利有情愿成佛。”每次三返也。

癸三修学不舍有情者，须知弃舍有情之心量如何，如依作不应理等因缘，便起是念，从此任何时中，亦不作此义利也。

癸四修学积集福智资粮者，以仪轨受愿心已，于日日中当于增长菩提心之因，供养三宝等，积集资粮而努力焉。

壬二修学于他生亦不离菩提心之因分二。癸初修学远离能坏之四黑法，癸二修学受持不坏之四白法。今初

四黑法者，一谓于和尚阇黎尊长福田而作欺诳。欺诳境中，和尚阇黎易知。尊长者，谓欲作饶益人。福田者，前所不属之具德者也。于彼等前为作何事而成黑法耶。谓于彼等随于何境，心虽了知故作欺诳，即成黑法。而非妄之谄诳者，如下当说，此中须以虚妄而欺诳之。集学论云：断诸黑法，是为白法。此之对治，是四白法之第一也。二令他于无悔处生悔。谓他修善无悔之补特伽罗，于彼所作之事，以令悔之意乐，于无悔处令生悔也。于此二中，能不能诳，及生不生悔皆同。三诽谤安住大乘之有情。谓于菩提发心现前具足律仪之人。于彼所作之事。以嗔心发起而说不雅之恶言。对于境说者，谓了解其义之人也。生此甚易，而过患亦极重，前已略说。复次，若于菩萨生轻毁心，尽彼劫中而彼菩萨须住地狱。除谤菩萨，余任何业，皆不能将菩萨堕于恶趣，此最极寂静决定神变经所说也。摄决择分中亦云：“未得记别之菩萨，若于记别菩萨忿恚诤毁，随起几许恚心，须于彼许劫中，复从初始修行地道。”是故于一切中须灭嗔恚。设若生起，无间而忏，于其防护亦须励力。即彼论中所说也。四随行谄诳无正直心。其境者，谓他有情俱可，于彼如何作者谓行谄诳。其中谄诳者，如以升称为谗等。诳者，如无功德诈现为有。谄者于自作罪方便不显，此集论中说也。癸二修学受持不坏之四白法者，即反四黑法也。其中一白法之境者，即一切有情也。所作者，于彼设遇丧命因缘，下至戏笑，断故知妄说。若如是作，即自能于和尚阇黎等增上境不生欺妄也。第二白法之境者，谓一切有情。所作者，于彼无谄诳，以正直心而住。此是第四黑法之对治也。第三白法之境者，谓一切菩萨。所作者，起同大师之想，随于四方赞其实德。夏惹瓦云：“我等虽作微少之善，然无增长之相，而坏尽之相则甚多。于菩萨及法侣，以嗔恚轻慢，互生疮疤，而坏尽也。”以是若能将此及于菩萨前所生之疮疤断之，则集学论中所说之依于补特伽罗而起之损失。将俱不生。以不知菩萨于何有故，应如迦叶问经“于诸有情，生大师想。”是修净相，以作增上云耳。又护功德，是谓听者至时，非不往四方称赞而成过失也。此为第三黑法之对治。第四白法之境者，自所成熟之有情也。所作者，令不乐小乘，执持圆满菩提也。此亦就自己说，须将所化之机安立于圆满菩提。若所化之机不生圆满菩提之意乐，则不成罪以不能成办之故耳。以此断第二黑法。若有至心将他安立于一切安乐之究竟欲乐，则虽仅令他发生少不乐之追悔，及令不乐之加行，必不为也。能如是则必不失菩提心，师子问经云：“累生于菩提，心于梦不舍，况于未睡时，不须说何成。佛告曰：或村或城邑，随其所住处，正入于菩提，以是心不舍。”复次文殊庄严刹土经云：“断除我慢嫉妒悭吝，及见他富饶意生欢喜，若具此四，不舍所愿。”又宝积经云：“若于一切威仪中修菩提心，及随作何善之先修菩提心，则于他生亦不离此宝贵之心。如是于一切中而为观察”等，显然而说也。

辛三犯已还净法者，除不舍愿心，及心不舍有情二者之外，若违诸所学，乃至未具菩提戒之间，虽无菩萨之堕罪。然以有违誓受之学处，故成恶行。当以四力而忏之。

已三发心已学行之法分三，庚初发心已于学处须修学之相。庚二释方便与慧随学一分不能成佛，庚三正释于学处修学之次第。今初

如是发愿心已，于施等学处不能修学。彼亦如前所引慈氏解脱经所说，虽亦有大胜利，然若不于菩萨学处修行心要，则定不能成佛。故于行当学也。三昧王经云：“以是当以修为心要也。何以故，童子，若以修为心要，则得无上正等菩提不难故也。”又修次初编亦云：“如是发心菩萨，知自未调伏不能调伏于他已，自于修布施等极作加行，以无修行则不得菩提也。”修者谓受戒已，于彼

学处而修学是也。

庚二方便与慧随学一分不能成佛，故须转入修成佛之方便。然彼亦须一不错之方便。途径若错，任几许努力，果仍不生。如欲取乳而掣其角也。又虽认为不错，若支分不全，亦费力无果。譬同种子水土等，若随一不具，苗即不生。此修次第中编所说也。若尔，何为全而不错之因缘耶。大日经云：“秘密主，彼一切种智者，是从大悲之根本生，是从菩提心之因生，是以方便而到究竟。”此中悲者，如前已说。菩提心者，世俗胜义二菩提心。方便者，施等皆圆满也，此莲花戒所说。有一类人于如是之道起邪分别者曰：“凡是分别，不但恶分别，纵是善分别，亦是系缚生死。以其果报不出生死。如金索绳索咸成系缚，黑白二云同覆虚空，白黑狗咬皆生痛苦也。以是之故，唯有无分别方是成佛之道。其施戒等者，是为未能修如是了义之庸愚而说。得了义已，而更入彼等行者，如同国王降为农民，得象已而寻象迹也。”作是说者，引八十种赞叹无分别之经以作根据而成立也。彼谓一切方便，非成佛之正道。成大诽谤。以遮佛所教示之心要，分别无我慧之观察，远舍胜义故。此莲花戒尊者虽以无垢教理善为破除，广建诸佛悦豫之善道。然至今犹有一类轻持戒等诸行者，于修道时，舍弃彼等，如前而作。又有一类，除谤方便外，见解亦同彼，及诸余者，舍以分别慧，求真实之见，而许彼之任何不思为善也明矣。彼等尚不成为修空性之品类。纵许是修空性，谓善能修习者惟修空性，不须修俗谛行品者，是则显然与一切佛语相违，而乖道理者也。诸大乘人之所修，是无住涅槃。彼中不住世间者，是以通达真实之慧，依胜义道之次第，或甚深道，或智资粮，或慧之支分等而修。不住寂灭涅槃者，是以了知尽所有性之慧，依世俗道之次第，或广大道，或福资粮，或方便之支分等以修习故也。秘密不可思议经云：“智资粮者，是断一切烦恼也。以福资粮者，是长养一切有情也。世尊，以是因缘，菩萨摩訶萨，当于福智资粮而精进也。”又说无垢称经亦云：“诸菩萨之系缚云何，解脱云何。答云：无方便摄之慧者系缚也。方便摄之慧者解脱也。无慧摄之方便者系缚也。慧摄之方便者解脱也。”又象头山经云：“诸菩萨之道者，总略为二。云何为二，所谓方便及慧也。”彼等诸义，道炬亦云：“离慧度加行，而障不能尽，故为断无余，烦恼所知障，慧度瑜伽师，常应修方便，由慧离方便，及方便离慧，故佛说云缚，以是二勿离。”又云：“具慧度行舍，施波罗密等，诸善资粮净，佛说为方便。诸修方便力，而复能修慧，彼速得菩提非唯修无我。已曾通达蕴，处及界无生，了知自体空，遍释名为慧。”明显而说之。宝髻经云：“须具足施等一切方便，而修一切种最胜之空性。”又集研核经云：“诸菩萨为菩提故而修六度。诸愚痴人，谓但应学慧度，以余何须用。此破坏心也。”复云：“又诸愚人，谓唯以一法而证菩提，即空性是。彼等之行，皆不净也。”倘作是想，修学施等诸行者，是无坚固通达之空性，若有则足矣。设如是者，则已得初地等诸佛子，及特于无分别智获得自在之八地菩萨，当不须行。然此非应理。十地菩萨，虽各地以施等而为主要，然非于余等不行也。以十地经说故。谓于一一地，或行六度或行十度也。特别于八地中，一切烦恼皆已断尽，安住寂灭一切戏论胜义之时，复由诸佛劝云：“仅此通达空性不能成佛。以诸声闻独觉亦得此也。须观我等身相智慧刹土等诸皆无量，我之力等亦汝所无，故应发起精进。又应思惟种种烦恼侵扰未寂之有情。亦勿舍弃此忍门。”如是劝已，于菩萨行犹须修学故，余人须行则何待言哉。至于无上密部最高道时，虽有不同。然总于金刚乘及波罗密多乘，于发菩提心及学六度共同之道，大体相同，如前已说若复作是言，非说不须施等，谓于彼等任何亦不思惟，则施等皆完全矣。以不耽著能施所施物故，而无缘之施即全，如是余等亦全。经中亦说于一一度中摄六度故耳。倘仅以此即全者，则外道于心一境性之止中平等住时，亦无耽著故，当全一切波罗密多。又别如十地经说，虽声闻独觉，亦有于法性无分别智，于彼平等住时，当全一切菩萨之行，成大乘也。若因经说，一一度中便能摄六，即以为足。则献坛供，亦说涂牛粪水之行施有六唯为彼而应理耶。是故以见摄行，及以方便摄慧者，譬有慈母，因爱子死为忧所苦。与

余谈说等时，任起何心，而烦恼之势力不灭然非一切心皆是忧心。如是若通达空性之智势猛则于布施礼拜旋绕等时，缘彼等心，虽非通达空性，然具彼之势力而转，亦无相违。初修之时若以猛利菩提心为前行，则虽住空性定时菩提心不现起，然以有彼力执持，亦无相违，慧与方便不相离之理，亦如是也。于说福德资粮之果，为世间身财长寿等，亦不应错误，若方便与慧相离，虽是世间，倘以慧摄持，则极可为解脱与种智之因也。如宝鬘论云：“大王，佛色身，从福资粮生。”教有无量也。复次，汝设作是说，虽趣恶趣之因，一切恶行烦恼，皆能转为成佛之因。或又说言，虽成善趣之因施戒诸善，亦是生死因不成菩提之因，此当平心而论。又于经说，于施等六度，现行耽著，是魔之业。三蕴经亦云：“由堕所缘而行布施，及执戒为胜守护戒等，彼等一切皆当忏悔。”又梵问经云：“尽其所有一切行之观察者分别也，无分别者菩提也。”如是等处，不应误解。初之义者，由于二我颠倒耽著，而发起行施等者，以不清净说为魔业非谓施等，即为魔业，若不尔者，说堕所缘而施，则不须堕于所缘，理应总说布施当忏悔然不如是而说故耳。修次第末编中如是答覆之理最为切要。若邪解此已，则将一切行品为执补特伽罗或法我之相，认为有相故也。苟念舍此物之舍心，及念防此恶行之防心，并如此一切善分别，皆是执三轮之法我执。则诸得法无我见者，当如嗔慢等而灭一切种为应理，不可为彼而依之矣。若将此为此想之一切分别皆属分别三轮之法我执。则于善知识功德，及思暇满义大等，并念死，思恶趣苦，及皈依，从此业生此果，修慈悲菩提心，于行菩提心之学处等一切修学，皆是须想此者此也，从此生此，于此有此功德过失。如是思惟引生决定。于彼有几许大之决定，则法我执愈增长。又于法无我修几许大之决定，则彼等道之决定渐次微小。行与见之两方面，如寒热之相违。于此二种，无生猛利恒常决定了知之地位矣。是故如于果时所得之法身及色身二不相违，则于修道时亦须于二我相执之寄托，须无微尘许之戏论，引起决定了知，与从此生此及于此有此功德过患等，亦引起定解，二者不相违也。彼亦于根本之见，决择二谛之理而得自在。以教理正之，于一切世出世法之本体中，决择无有尘许之自性成就，而安立胜义之量，与因果法，亦不爽毫厘，别别决定安立因果名言之量，二者彼此互助，岂成能损所损者哉。于此若得决定，则可称为通达二谛之义及得佛意者也。第三经义，彼经尔时，是观察生住等时，说施等于真实不生，谓分别者唯是安立之意，非说不依彼等而当弃舍。此修次第末编中说也。以一分道品而不足者，集经论亦云：“离善巧方便之菩萨，不应于甚深法性精进勤修。”明显说之，秘密不可思议经亦云：“善男子譬如烈火，从因而燃，因若无者，则当息灭。如是从所缘而心然，若无所缘，心则寂灭。善巧方便之菩萨，以清净般若波罗密多，了知寂灭所缘。于善根所缘，亦不寂灭。于烦恼所缘，亦不生起。于波罗密多所缘，亦为安住。于空性所缘，亦为分别。于一切有情以大悲心，于所缘亦观也。”谓于别别所说无缘有缘，须判别也。如是于烦恼及执相之缚须缓，学处之绳则须紧。于性遮二罪须坏，于诸善业则不须坏。故以学处拘束，与为执相之缚，二者不同。守戒而缓，及我执之缚而缓，二者亦不同。坏与解脱等义，亦应善为观察。莲花戒阿闍黎破不作意之理者，谓住于决择胜义理之见上，于余任何亦不作意，专注一趣而修者，非其所破。若非住于决择胜义理之见，而心不行动，任可亦不分别而住，为修空性者，是所破也。此是显密皆同。然显密二中，以分别慧观察已，于彼修习有如何共同与不同之理者，下文当说之。

菩提道次第略论卷四终

菩提道次第略论卷第五

庚三正释于学处修学之次第分二，辛初总于大乘修学法，辛二别于金刚乘修学法。初又分三，壬初于菩萨学处求学，壬二学已受菩萨戒，壬三受已修学之法如何。今初

虽调伏律与密宗戒二者，于未受各各律仪之前，不可听其诸学处，然此菩萨学处则不同焉。先知诸所应学而净修其因已，若能勇悍执持，乃传其律仪，以是先须知诸学处，以作意所缘境，于彼至诚修极欲学而得律仪者，则甚坚固。斯为善方便矣。

壬二学已受菩萨戒者，戒品释中曾将初如何受戒之规，次彼无间于根本堕罪及诸恶作守护方法，并违犯还出之规律等，广决择已。于受戒之先，决须观览彼释而知之。

壬三受已修学之法如何分三，癸初依何学处，癸二诸学摄于彼，癸三修学之次第如何。今初

菩萨所依学处，明晰分之，虽无边际若以类摄，可于六度摄菩萨一切学处。六度者，是摄菩萨道一切关要之大总聚也。

癸二诸学摄于彼分二，子初正义数决定，子二兼说次第决定。今初

世尊略说六度之总聚，补处弥勒菩萨乃将如是所说之因相关要，如佛密意而为显释令生决定智。是此诸数决定之理。若于此理获得夺意之定解，则于修习六度，自当认为殊胜之教授也。此中有六，第一观待于增上生数决定，欲得圆满菩提诸广大行，须经多生之相续。于彼道次第之进步，若无一体相圆满所依之身，如现世之身仅有一二支分任修何种亦难增长，故须一圆满一切支分之身。彼亦须具足所受用财，能受用身，同受用之眷属，与能成办之事业，四种圆满也。虽有彼许之圆满，然多随烦恼缘而转，故亦须不随烦恼增上而转。然此亦未足，须于诸取舍处不颠倒行，善能分别于所缘境。若不尔者，如竹苇芭蕉之结实，及骤怀妊而反自害。即以彼圆满而成害故也。若具慧者，则知为昔善业之果，仍更于诸善因努力，渐成增长。若无此慧，先积之果，受用令尽，新者未增，后则从始感苦焉。故于余生，感六盛事，非从无因及不顺因中出生。其随顺因亦如其次第六度而决定，修道时之资具等者，即为现时之增上生，身圆满等究竟之增上生者，唯佛地有也。如庄严经论云：“现上受用身，眷属勤圆满，烦恼常无力，所作不颠倒。”第二观待于成就二利数决定，若以如是之身学菩萨行，菩萨之事，唯二而已，谓修自他之利也。于修利他，首须以财而作饶益。彼中若具损害有情之施，则任何亦无成就，善能遮止损害他之所依是大利他，故须戒也。于戒圆满若他来损害而不能忍，或一或二而作报复，则戒不清净，故于他损须不顾念之忍也。以不报复，能免他积多罪行，彼欢喜已，有善利行，故成大利他矣。自利者，是以慧力得解脱乐。然彼于散心不能成故，须以静虑令心等住，于其所缘，方得如欲安住之堪能焉。又于彼有懈怠亦不生，故须于一切昼夜，勤不疲厌之精进，此为彼等之根本也。以是于彼二利六度决定。颂曰：“勤起舍不损，行忍利有情，住及解脱本，自利诸处行，”于此未说利他一切处也。言住及解脱者，谓心住所缘是静虑之迹，解脱生死是慧之迹，此二若各各分别，则于止不误为观也。第三观待于成就圆满一切利他相数决定，先以财施除彼贫乏。次于有情不作损害。犹不仅此，且堪忍他害。为他助伴不厌精进。依于静虑，以神通等令意悦欲堪成法器。依慧善说，断其犹豫令得解脱故六度决定。颂曰：“不贪亦不损。忍害事无厌，令喜及善说，利他是自利。”第四观待于摄一切大乘数决定，谓于已得受用无贪，未得受用而不希求，无有顾恋，如此则能守护学处，受持净戒而复敬重。于依有情及非有情所生苦恼，堪忍无厌，随于何善所作加行，勇敢无厌，及修止观无分别瑜伽。以此六事摄大乘一切所行，彼等亦以六度次第而成办，无须多故。颂曰“不贪著受用，极敬二无厌，无分别瑜伽，摄大乘一切。”第五观待一切道或方便之相为增上数决定，于已得境界受用不贪之道或方便者，是谓布施，以串修舍，于彼离贪故也。为求得未得境界，于彼功用散乱作防护之方便者，是由安住于苾刍律仪，不生事业边际之一切散乱故也。不舍有情之方便者，是谓忍辱，以作一切损害之苦，立思不

舍离故也。增善方便者，是谓精进，由勤精进，善增长故也。净障方便者，是末二度，以静虑净烦恼障，以慧净所知障故也。是故于六度决定。颂曰：“于境不贪道，防得彼散乱，不舍有情增，余为净治障。”第六看待于三学数决定，戒学之体即是戒度，此须有不顾受用之施，方能受戒，故施为戒之资粮。受已又以他骂不报等忍辱而为守护，则忍为戒之眷属，静虑是心学，慧是慧学也。精进遍通于三学所摄，故六度决定。颂曰：“三学作增上，佛正说六度，初三末二二，一者三分摄。”如是当以如何圆满之身，自他之利如何圆满，住于何乘，具足几种方便之相，修何学处，而能圆满身利大乘方便学等者，当知即为六度。是菩萨修持一切要道之总聚乃至未得广大甚深定解以前，当思惟之。

子二兼说次第决定分三，丑初生起次第，丑二胜劣次第，丑三粗细次第。 今初

若有于受用不顾不贪之施，则能受戒，若具防止恶行之戒，当能忍辱，若有不厌难行之忍，则逆缘少而能精进，若于日夜勤行精进，则心于善生起堪能之三昧，若心等引，则生通达真实如所有性之慧也。

丑二胜劣次第者， 前前劣，后后胜也。

丑三粗细次第者， 前前较于后后，心易转而事易作，故相粗显。反之后后较于前前，知与行俱难，故前粗后细也。庄严经论云：“依前而生后，住于劣胜故，粗显及细故，说彼诸次第。”

癸三修学之次第如何分二，子初行者总修学法，子二别于后二度修学法。 初又分二，丑初学行六度成熟自佛法，丑二学行四摄成熟他有情。 初又分六，寅初布施学处，寅二戒之学处，寅三忍之学处，寅四精进度学处，寅五静虑学处，寅六智慧学处。 初又分三，卯初施之自性，卯二施之差别，印三于身心生起之法。 今初

舍之善思，及彼发起之身语业，是彼身语于施趣入时之思也，彼中圆满布施波罗密者，非待以所施物惠舍于他，令诸众生尽离贫苦，谓但自坏悭执，并将施果舍他之心修习圆满，则成就施度也。

卯二施之差别分二，辰初对人不同之差别，辰二施自性之差别。 今初

财施为在家菩萨所作，出家菩萨应行法施，不行财施。是菩萨别解脱经中所说也。此中密意，谓于闻等当成障碍，此集学论中所说也。然此是遮出家求财而舍施，若于自善所作无所防损，以普福力多所获得，则亦须行财舍也。夏惹瓦云：“我不为汝说舍之胜利，但说执持之过患。”是于出家之碌碌营求，积集财货于戒多生疮疤而行施舍，为不悦之言耳。

辰二施自性之差别有三， 一法施者，宣示无倒正法，及工巧等，世间无罪之事业边际，如理教示，并使受持学处也。二无畏施者，于王贼等人之怖畏，及狮虎等非人并诸水火大种之怖畏，悉救护之。三财施者，舍财于他也。

卯三于身心生起之法者， 若于身财有悭吝者，不成施度。悭吝乃贪所摄，虽劣乘二种罗汉，亦并种子摧断无余故，是故非仅唯除碍施遍执之悭吝，须至心生起将一切物于他施舍之意乐也。此中须修摄持之过患，与施舍之胜利。初者如月灯经中所说，见此身不净，命动若悬岩之水，身命二者是业所自在，全无自主，妄如梦幻，须断除于彼之贪著。彼若未遮，则随贪增上，展转积集诸大

恶行，而堕赴于恶趣也。次者，如集学论云：“如是我身心，刹那刹那去，无常有垢身，若以得无垢，菩提岂非彼，无价而获耶。”正生起之法者，如入行论云：“虽身及受用，三世一切善，为利有情故，无惜当舍施。”谓以身，受用，善根，三者为所缘境，舍于一切有情之意乐，当数数而修习之。复次当知，以现在胜解未熟，观力微弱，于有情所，虽以意乐已施身竟，然肉等不应实与。虽然，若不修舍身命之意乐，无由串习，则以后身命亦不能舍，如集学论中说，须从现在而修意乐也。如是若于已至心舍与有情之衣食等而为受用，忘为利他而当受用衣食等之意乐，以爱著自利而受用者则成染犯。若无爱著，或忘缘一切有情之想，或贪为余一有情故者，非染堕也。于彼等回向于他之物，作他物想，若为自故而受用者，成不与取，其价若满，则成别解脱之他胜。若作想云：受用他有情之财，应作他事而受用者，则无罪。此集学论中说也。成他胜理者，谓至心回向于人趣，彼亦了知摄为已有，作是他物想，为自利而取，若满其价，有可成他胜罪之密意云耳，复次，以至心净信，分别变化无量种类所施之法，以胜解而施于有情之胜解行者，则少用功力，增无量福。此为菩萨具慧之布施，是菩萨地中说也。虽于学施度之时，若能具足六度而修学，其力尤大。尔时防护于声闻独觉作意之戒，及于种智之法胜解堪忍而忍他骂，为令上上增长故，发起欲乐之精进，以不杂下乘之心一境性，将彼之善，回向于圆满菩提之静虑，于诸能施所施受者等，有了知如幻之慧，具六度而行之。

寅二戒之学处分三，卯初戒之自性，卯二戒之差别，卯三于身心生起之法。 今初

由遮止损他事，令意起厌离之思者谓之戒。是以律仪戒为主，增上而作也。以彼思之串习，而成上上圆满戒波罗密多，非谓于外能令有情胥离损害之门。入行论云：“从得远离思，说戒到彼岸。”

卯二戒之差别有三， 一律仪戒者，若就发起作增上，是断十不善之十种远离。若就自体作增上，乃断七不善身语之七种远离也。此菩萨地中说。菩萨身心之律仪戒。即七众别解脱之意者，若是具别解脱律仪具菩萨戒律仪者，则或在家或出家品之正别解脱律仪，及与彼身心共同所断律仪者，是律仪戒。若是不堪为别解脱律仪之身，具菩萨律仪戒者，则远离共别解脱之性罪，及远离随类制罪之远离律仪者，是律仪戒也。菩萨身心之别解脱律仪者，虽是菩萨身心之戒律仪，然非菩萨之正律仪，其余者，有与菩萨律仪所依相顺也。二摄善法戒者，缘于六度等善，于自身心，未生令生，已生令无衰退，展转向上增长也。三饶益有情戒者，从戒门中，于有情今后无罪之义利，如理而为之。

卯三于身心生起之法， 戒清净者，由于行止，如制守持，而得自在。彼亦随顺猛利欲乐守护而坚固。于彼生起，须久修不守护之过患，及守护之胜利，于前中士时已说。复次，摄波罗密论云：“坏戒尚不能自利，利他有力如何成，是故利他善勤者，于兹缓漫不应理。”又云：“彼戒是得殊胜道，与诸悲性平等修，最胜净智之自性，名为离过胜庄严。悦意香薰遍三界，出家不违之涂香，虽形仪同若具戒，彼于人中成殊胜。”谓依于此，则身心由上趣上，与诸禀性有悲之大萨埵同等所学，得断一切恶行种子之净智。世间装饰之具，施于甚幼及甚老者，则不端严，反招讥笑。戒饰具者，老少中年，任谁具足，一切皆生欢喜，是为胜妙庄严之具也。余妙香者，但趣顺方，不趣逆方，是一方分。戒称之香者，则趣一切方所。诸除热恼之旃檀涂泥，于出家用之则相违，然救烦恼热之涂香者，于出家不违而且顺也。仅具出家相，虽形仪同，然若具戒财者，则较余为最胜也。又前论云：“虽不自赞不致力，聚所受用之承事，无须狼戾世皆敬，无功不行得自在。生无谈论之种姓，不作饶益兰若者，虽先不识诸士夫，礼彼具戒之士夫。足下所履吉祥尘，以胜顶受天人礼，稽

首获得皆持去。”当如说而思之。如是戒虽有三，而正以律仪戒。于别解脱之制罪，或与彼共同处以作行止，此在菩萨亦为首要。若护于彼，余亦成护，若不护彼，余亦不护。若坏菩萨律仪戒，是坏一切律仪。此摄决择分中说也。是故若作是想，谓别解脱律仪是声闻戒，弃彼之行止诸制，而菩萨之学处须于余学者，是未知菩萨戒学之关要也。律仪戒者，为后二戒之根本依处，以多次说故。律仪戒之主要，亦是断诸性罪。摄诸性罪重大过患之关要者，是断十不善故。于彼虽仅等起心亦防护不令生起，当数数修之。摄波罗密论云：“善趣解脱安乐道，十善业道不应坏，住此思惟利众生，当有意乐胜果生。诸身口意当正护，总谓是戒佛所说，是摄无余戒根本，故于此等当净修。”总之以彼为本，于自所受戒学，数数修学防护之心等，即戒之修持也。具足六波罗密而作者，自住于戒，亦安立他于彼者是施，余者如上。寅三忍之学处分三，卯初忍之自性，卯二忍之差别，卯三于身心生起之法。今初

耐他损害及自生苦而能安受，心正直住，于法善思胜解。彼相违品，谓嗔恚怯弱不解不乐也。此中忍度圆满者，但是灭自忿等，心串习圆满，非观待一切有情悉离暴恶也。

卯二忍之差别者，谓他作损恼，皆不在念，自身生苦，安忍受之，于法决心堪忍也。

卯三于身心生起之法者，须知修忍之胜利，及不忍之过患也。初者，应思当来，无多怨敌，亲友不离，有多喜乐，临终无悔，身坏之后，当生天中也。如摄波罗密论云：“于有将舍利他意，最妙对治说为忍，世间善乐诸圆满，于嗔过中忍皆救。是具力者胜庄严，是断难行最胜力，是息害心野火雨，今后诸损忍能除。以胜士夫忍甲铠，暴恶众生语之箭，反成赞叹微妙花，亦成悦意名称鬘。”又云：“具德庄严饰相好，著色工巧亦忍是。”于此胜利，乃至未得猛利坚固决定，当修习之。次不忍之过患者，入行论云：“千劫所积集，供养善逝等，所有诸善行。一嗔皆能坏。”此如马鸣菩萨所说而建立也明矣，文殊游戏经中则说为坏百劫积集之善也。所对境者，一说须于菩萨，一说于普遍之境。前者与入中论中“何故以嗔诸菩萨，百劫所积施戒善，以一刹那能摧坏，”所说同也。生嗔之所依者，虽菩萨若嗔犹坏善根。况非菩萨，而嗔菩萨哉。其境为菩萨随知不知见可嗔之原因随实不实，皆如前说能坏善根同入中论注中说也。总之坏善根者，不必须嗔菩萨，如集学论引说一切有部律云：“苾刍于发爪窳堵坡，若净信心以一切支分而作礼，乃至金刚地基，尽其所压几许地之微尘，当受用千倍尔许转轮王位。”又云“彼善根者，若于同梵行所，出生疮疤，悉当坏尽。以是之故，若于株机犹不起嗔，况于具识之身耶。”坏善根之义者，谓坏往昔诸善能速生之果，转令果久远，而先出生嗔之果，以后遇缘，各各之果仍当出生。盖世间道，随以何法，皆不能断所断之种子，以烦恼无有能断之种子故也。此有类善巧者所说。然彼因相不为决定。异生以四力对治不善之清净，虽非断种，然其后遇缘，异熟亦不生故。又得加行道顶忍位时，虽未断邪见，及恶趣因之不善种子，然纵遇缘，亦终不生邪见及恶趣故也。如云：“业向重处牵。”谓善不善业以何先熟，余业则暂无熟之分位。仅依此理不能建立为坏善不善，彼未说故。惟就异熟暂远，不可以为坏善根义，若不尔者，则一切具力不善业，皆应说为坏善根也。是故此中清辩阿闍黎，如上所说，以四力而净不善，及以邪见嗔恚而坏善根二者，如种子坏，虽遇缘亦不生芽，后虽遇缘果亦无能生也。彼亦如前所说，虽修四力忏罪而能清净，然生上道则迟缓，亦不相违。故有一类所许，谓虽坏出生布施持戒受用及身圆满之果，然不能坏修习施舍及断心之所作等流，后仍易生施戒之善根。又有一类则谓虽坏出生内戒等之所作等流，同类相续，而不坏出生身受用等圆满。复有一类则如前所说，若不嗔记别菩萨，则以一劫能行圆满所证之道，倘生一嗔恚之意乐，虽不舍彼身心中已有之道，然以一劫行道则迟缓。总之如净不善，无须令彼一切皆净，其坏善根，亦不须令彼一切皆坏，想当如是耳。虽然，此最切要，须唯佛之教及依彼之正理而观察也。当善阅经教以观察之。如是感极猛利不悦意

之异熟，及灭于他世出生极悦意之异熟果者，是非现见之过患也。现法中过患者，意无领受寂静调柔，坏先所有欢喜安乐，后不复得，不能安眠，心不正住。若嗔增盛者，虽昔以恩而为将护，亦皆忘恩而兴杀害。虽系亲友亦为断绝，纵以施摄亦不住等。此入行论所说也。又入行云：“无罪恶如嗔，无难能如忍，由是应殷勤，种种理修忍。”思惟胜利及过患，当从多门励力，修习堪忍。积聚极苦异熟与摧坏善根二者之恶行，不定唯嗔。如诽谤因果之邪见及谤正法，于菩萨师长等前生起轻慢我慢等。于集学论中，应当了知。

修耐怨害忍之理者，观察彼能害之人，于不作害有无自在，以非有自在故为损害。谓以宿习烦恼种子，及非理作意等因缘，而起欲作损恼，以是复起诸损之加行，由此于他发生苦故。然彼亦为烦恼自在，如作僮仆于自无主。被他劝使而作损害，故嗔不应理。譬如被魔所附者，随彼自在而转，虽遇来救解为作饶益之人，彼反作损害而行打等，然皆念彼因魔力故，毫无自主故如是作。于彼无少忿恚，惟努力令其离魔。菩萨亦须如是作也。四百颂云：“嗔亦鬼所持，医不愤如是，能仁见烦恼，非属烦恼人。”又如月称阿闍黎亦云：“此非有情过，此乃烦恼咎，察已诸善巧，不忿诸有情。”复次，领受损害所生苦者，是受我往昔所集恶业之果依于彼故，此业当尽。若于彼修忍，则不新集于后受苦之因。若嗔恚者，则彼业亦须受极大之苦焉。以是之故，如疗重病之方便，须忍于针灸，为除大苦，而忍小苦，极应理也。

修安受苦忍之理者，彼已生苦，若有治法，则不须意不喜悦。若不可治者，虽不欢喜，亦无益而有过。倘太娇惯，虽微小苦亦极难堪忍，若娇泰小，虽大痛苦亦能耐故。心持苦品之理者，谓若无苦，则于生死不希出离，故有能劝解脱之功德。又若遭痛苦，则摧矜高，故亦有除慢之功德。又若领纳猛利苦受，则思彼苦从不善生。不欲彼苦之果，须止其因，故亦有于罪恶生羞耻之功德。以苦逼者，则希欲安乐，需彼安乐须修善故，亦有于修善生欢喜之功德。比例自心，念他亦苦，于轮回者知生悲悯。念此苦恼是希求处，而数数修心。彼复如云：“若修不易成，此事定非有，以是修小苦，大苦亦当忍。”执持安受苦意乐之甲冑，渐于小苦受之，则安受苦力，当愈增广也。

修法思胜解忍之理者，信境谓三宝，证境谓二无我，欲境谓佛菩萨之大力，取舍之境谓善行恶行之因及彼等果，修习境所得之义谓菩提，得彼之方便谓菩萨学处之道，闻思之境谓十二分教等之正法。于彼等须无类别而修胜解也。

寅四精进学处分三，卯初精进自性，卯二精进差别，卯三于身心生起之法。 今初

于摄善法，及作有情义利之故，心生勇悍，及由彼心所起三门之动业，广如菩萨地中说。

卯二精进差别有三， 一 擐甲精进者，菩萨于精进加行之前，其心勇悍为先导，而擐意乐之甲。以百千俱胝倍三无数大劫，为除一有情之苦，乃至唯住地狱而能成佛，亦勇悍而为，为以圆满菩提故而行精进。如是住于精进，犹且不舍。况于短时小苦则何待言哉，如此念已，而著意乐之铠甲。二摄善法精进者，为修六度故，于彼应行。三饶益有情精进者同前。

卯三于身心生起之法中，勤发精进之胜利者， 庄严经论云：“善法聚中精进胜，由依此故彼随得，以精进后住胜乐，世出世所摄成就。精进当得世受用，精进能具极清净，精进超脱萨迦耶，精进成佛胜菩提。”摄度论亦云：“若具无厌大精进，不得不成悉皆无。”又云：“非人于彼喜饶益，当得一切三摩地，有果度诸日夜时，以功德聚不下堕，得胜人法之诸事，增长犹如青莲花。”不勤发之过患者，海慧问经云：“具懈怠者，于菩提极远而甚远。诸具懈怠者，从无布施乃至无慧。诸

具懈怠者，无能利他。”又念住经亦云：“唯一烦恼本，何有如懈怠，谁有一懈怠，彼是无诸法。”如说应思。正生精进之违缘有二，一虽见能修善法而不行，二念我何能修彼之怯弱。初中复二，一念后有暇而作推缓，二为庸常事等所映蔽。初之对治者，当思已得人身，速当坏灭，死堕恶趣，后难得此妙善之身。修此三者，前已说讫。贪著庸常事之对治者，应思正法，是出生现后无边喜乐之因。无义戏论及掉举等诸散乱事者，是能失坏现世之大利，及引发后世无义众苦之所依，应断灭之。第三怯弱复有三，一以所得佛之功德无边故，而念我不能得。二以方便须舍手足等无量难行故，而念我不能行。三以处所须于生死受无边生故，而念于尔时被生死苦所损恼而怯弱也。初之对治者，念昔诸佛亦非最初即得甚高之道，亦唯如我于道渐次上进而成佛。薄伽梵亦说，诸较我极为下劣者，亦当成佛，我若不舍精勤，何故不得，当思惟之。第二对治者，念虽应施身等，然于生难行想时，亦可不即施，若至舍时如与果菜等，则无所难也。第三对治者，念以菩萨断罪故，则苦果不生，以坚固通达生死无有自性如幻故，则于心无苦。以身心增广安乐，虽住世间，无所厌事。如是思已，而断怯弱也。

精进所依之顺缘有四，一胜解力者，修习业果，于取舍而生欲乐也。二坚固力者，于未观察，任何不随而转，观已起行则至究竟。三欢喜力者，如婴儿戏，无辍无厌，而行精进。四止息力者，以勤精进身心疲劳，由暂止息，疲劳得苏，仍无间而行也。如是由灭违缘及依顺缘，身心轻利，如风吹木棉摇曳之中而行精进也。修学精进时，具足六度而行者，自住精进，亦安他于精进，是精进之布施，余者同前。

寅五静虑学处分三，初静虑自性，二静虑差别，三于身心生起之法。此中初者，于随一妙善所缘心一境性，心正安住。第二差别者，从自性门，有世出世间之二。从品类门，有止与观及止观双运之三品。以作用之差别，有令现法身心安乐而住，及现证功德，与饶有情之静虑。一于何等引生起身心轻安之静虑。二成就神通解脱遍处胜处等共诸声闻所有功德之静虑。三以静虑成办十一种饶益之静虑。第三生起之法，思惟修静虑之胜利及不修之过患等，于下奢摩他时当广说。修学静虑具六度之施者，自住静虑，亦安他于彼是也，其余如前。

寅六智慧学处分三，初智慧自性，二智慧差别，三于身心生起之法。此中初者，总言慧者，于所观境，事物或法，能具拣择，此通于五明处善巧之慧也。第二慧差别中有通达胜义，通达世俗，及通达有情义利之三慧。一通达胜义者，无我之事实义，由总义门而为比度，及由现证门而为量度也。二通达世俗者，即通五明处善巧之慧也。三通达有情义利者，即了解有情现后无罪义利，如何修行之理也。第三生起之法，应思惟慧生不生之功德及过患。初者，般若百颂云：“见不见功德，慧是其根本，由修此二故，当摄持智慧。”菩萨于乞者，虽施身肉，如取之于药树，无慢怯等之分别者，盖以智慧现证真实之故也。又以见三有涅槃衰损之慧，为利他而修戒令戒清净。以慧通达不忍及忍之损益令心调伏，不为邪行苦楚所夺。又以慧善知精进之事，于彼精进，趣道甚速。又安住真实义静虑之殊胜喜乐，以依道理之慧而成办，故能清净施等五度者，由般若而得自在也。显现相违之二事，以具慧故成不违者。如菩萨若为四洲之转轮圣王，而不为增上欲尘所转者，是具足慧臣之力。如是虽见悦意有情，慈心猛利，然不致掺合少许之贪著。虽于有情之苦，有猛利恒常不忍之悲愍，然无忧逼，致起为善不勇之懈怠。虽具欢喜无量，然心于所缘，无散乱之跃动。虽常具平等大舍，然于众生意利刹那亦不弃舍者，以具慧使然也。又于能为彼等同等力之障碍，亦以慧而灭故。如赞所应赞云：“不舍于法性，而随顺世俗。”谓诸相缚所执之事，虽微尘许亦不可得，而于得大决定之法性亦不须舍，然与内外因缘出生别别之果，心得决定之俗谛，亦不相违，而且随顺。故于诸无慧力者最极乖违之事，而于具慧者不违且顺。又如彼论云：“开许及遮止，佛语或一定，

或时则不定，彼此亦无违。”谓大小乘及显密二中，开遮不同，有其多种，彼等以一补特伽罗受持二种，寻求无量经教之密意，无慧力者虽成相违，然于善巧则不相违。亦是以慧而为之也。次慧不生之过患者，若离智慧，则施等五度及见不成清净，摄度论云：“若无智慧而求果，布施自性不成净，利他舍施说为胜，余是增财之加行。”又云：“不以明慧而除暗，彼不能具清净戒，多以无慧诸戒等，以染慧成烦恼浊。”又云：“由邪慧过扰其心，不信解住忍功德，分别美恶持不善，如无功德王名称。”又云：“于诸智者胜赞叹，较彼深细更无余，以欲过失不能障，意正无慧不可成。”又云：“于慧无勤心若执，彼见不成遍清净。”其中王名称者，谓无功德之王，虽偶一次而起名闻，随即失也。以是之故，须生智慧，彼因亦于清净之经典，与心之能力相称而为听闻。摄度论云：“寡闻盲汉不知修，无闻彼当何所思，故当勤闻从彼因，如思以修广生慧。”至尊慈氏亦云：“三轮诸分别，许彼所知障，慳等诸分别，许彼烦恼障。远离彼诸障。除慧更无余，胜慧闻为本，是故闻为胜。”集学论亦云：“应忍当求闻，次应住林藪，当精进等引。”前贤亦云：“须先闻诸法，而铭于心，数数思惟筹量分别。若将法忘已，纯一执心，则于修学无有助伴。故上修者由闻上，中修者闻亦中耳，有几许修习，须如尔许了知法而渐次增大也。若如是思惟决定了知坚固者，于恶友说一切善不善意乐皆是分别，悉应断弃者，则念法中未如是说，善知识亦不如是认许，便不随彼口而转矣。若无般若，仅有些微信心，见哭而哭，见笑而笑，犹如流水，任决东西，随彼所说，认为实在而随转耳。”修学慧时具足六度者，自住慧已，安他于慧，是为慧施，余者如前。

丑二学行四摄成熟他有情，一布施者，如前说波罗密多学处时所说。二爱语者，于所化机，宣说诸波罗密多。三利行者，于如是宣说诸义，令其起行，或令正受。四同事者，诸余安立于何义利，而自住于彼，与彼相顺修学也。庄严经论云：“施同示彼令受持，自亦随行之诸义，是即许为爱悦语，及为利行并同事。”何故于四摄而决定耶，为令徒眷于善修行，故于摄受中，首须令彼欢喜，此亦必待以财施已，于身饶益而后欢喜。如是喜已，为令入道，先须令彼知如何行，故亦须以爱语而为说法。由弃舍不知及疑惑已，为令无倒受持义故。若如是知己，以利行而令受善。苟自不修，于他教诫行止，须如是作者，彼即诘云：汝且未行，何故教他，汝今犹须为他所教也，即不受教。若自修者，彼即念云：令我所行之善，彼自亦住彼行，若修此者，于我成就利益安乐。以是而新进修。诸已修者，亦坚固不退。故于彼中须同事也。此是诸佛说为成办一切所化诸义利之微妙方便，故诸摄受徒眷者，须依于此。颂曰：“诸摄徒眷者，于此当善依，成办诸义利，善方便极赞。”彼等于定动中，云何修习之法者，如阿底峡尊者云：“菩萨广大行，六波罗密等，出定之瑜伽，坚修资粮道。”受菩萨戒之初业菩萨，住资粮道者，无论定动所作，不越六度。六度有于定中修，有于后得中修习，谓静虑体奢摩他，及慧体毗婆舍那，于定中修。前三度，及静虑般若之少分，于后得中修，精进者，通于定动之二。忍之一分，于甚深法决定思惟者，亦于定中修也。阿底峡尊者云：“于出定诸时，如幻等八喻，观诸法而修，定后修分别。学方便为主。于诸等引时，止观分平等，常应相续修。”如是希有难行，诸未修习闻之心生忧恼者，当知诸菩萨于最初亦未能受持，但由渐修为愿求之境，后则不待努力，任运而转，故于修习，最为切要。若见不能实行，即弃舍彼等净心之修习，则于清净之道极为迟缓。无边功德赞云：“若有闻已亦于世间生损害，然汝自亦长时未能身受行，诸行以汝串习后时成任运，故诸功德若不修义难增长。”是故诸受菩萨戒者，无不学行之方便。诸未以仪轨受持行心者，亦当励力修欲学心。若于所行增长勇悍而受律仪者，极为坚固，故应勉焉。

已释上士道次第中净修愿心及于菩萨行总修学之道次第竟。

菩提道次第略论卷五终

说明

一、本书原由大勇法师译讲五卷，及法尊法师于一九四二年补译止观章，但仅作略译，编辑成为第六卷，合前五卷即成一般普遍流通之版本。

二、一九三九年康定缙素，礼请昂旺朗吉堪布讲授菩提道次第略论，即依大勇法师译本而讲，然缺止观章，故于一九四一年，再请当时驻锡成都之法尊法师补译止观，该补译部分，系依藏文原本全文翻译，文较详明，成为六、七、八共三卷，故本书特依此版本而增补之。而将略译之“卷六”（止观章）置为附录。谨此说明。

菩提道次第略论 卷第六 止观

宗喀巴大师 造 释法尊 译

子二别学后二度分六，丑一修止观之胜利，丑二明止观能摄一切定，丑三止观自性，丑四双修之理由，丑五次第决定，丑六各别学法。

丑一修止观之胜利，学后二度，即修止观，以止观即后二度所摄故。解深密经说，“大小乘世出世间一切功德，皆是止观之果。”问，止观岂非修所成之功德，说一切功德皆是彼二之果，云何应理。曰：真实止观，如下所说是修所成之功德，非大小乘一切功德皆是彼果。今将缘善所缘心一境性以上之三摩地皆收入止品，简择如所有性，或尽所有性之善慧，皆摄入观品，故密意说三乘一切功德皆是止观之果，亦不相违。又解深密经云：“众生为相缚，及为粗重缚，要勤修止观，尔乃得解脱。”言粗重者，谓最能增长颠倒心之习气。相，谓贪著邪境，能长养前后习气者。慧度教授论说：“前者是观所断，后者是止所断。”此等是已有止观名者之胜利，余未说止观名者，凡说是静虑般若之胜利，当知皆是此二之胜利也。

丑二明止观能摄一切定，解深密经说：“大小乘无边三摩地，皆是止观所摄。”故求三摩地者，不能广求无边差别，当善求三摩地总结之止观修法也。

丑三止观自性分二 寅一奢摩他自性，寅二毗钵舍那自性。

寅一奢摩他自性，如解深密经云：“即于如是善思惟法，独处空闲，内正安住，作意思惟，复即于此能思惟心内心相续作意思惟。如是正行多安住故，起身轻安，及心轻安，是名奢摩他。”义谓令心不散相续安住，故心能任运住于所缘，若时引生身心轻安之喜乐，此三摩地即成奢摩他。此由内摄其心令不散乱，即能引生，不待通达诸法真理也。

寅二毗钵舍那自性，解深密经云：“彼由获得身心轻安为所依故，舍离心相，即于如所善思惟法内三摩地所行影像，观察胜解。即于如是胜三摩地所行影像，所知义中，能正思择，最极思择，周遍寻思，周遍伺察，若忍，若乐，若觉，若见，若观，是名毗钵舍那。如是菩萨能善巧毗钵舍那。正思择，谓思择尽所有性，最极思择，谓思择如所有性。寻思，谓粗寻思，伺察，谓细伺察。宝云经云：奢摩他，谓心一境性，毗钵舍那，谓正观察。弥勒菩萨云：应知寂止道，总集诸法名。应知妙观道，思择诸法义。”又云：“正住为所依，为令心住故，及善择法故，是名为止观。”此说依止正定，令心安住，为奢摩他，善择法慧为毗钵舍那。菩萨地中亦如是说。修次中篇云：“止息外境散乱已，于内所缘，恒任运转，若时安住欢喜与轻安俱心，名奢摩他。若住奢摩他，思择真

实，名毗钵舍那。”慧度教授论中亦如是说。如瑜伽论及慧度教授论说，止观各有缘如所有性与尽所有性二种，故止观不由所缘而分。既有缘空性之奢摩他，亦有未达空性之毗钵舍那。由能止心向外境转，令住内所缘，即名为止。由增上观照故名胜观。有谓心不分别而住，无明了力者名止，有明了力者名观，此不应理，与前引经论皆相违故。又彼仅是三摩地有无沉没之差别故。一切奢摩他之三摩地，皆须远离沉没，凡离沉没之三摩地，内心定有明了分故。故是否缘空性之定慧，就要就彼心是否通达二无我性随一而定，心未趣向真实境者，亦有无量乐明不分别之三摩地故。即未得真实见者，只要持心令不分别，现可成办，故未达空性者，生无分别定，全不相违。若由此门久持其心，由持心力，生风堪能，身心法尔发生喜乐，故生喜乐亦不相违。生喜乐已，由喜乐受明了之力，心亦明了。故不能安立一切乐明不分别定，皆是通达真实义者。以是当知，通达空性之三摩地，固有乐明不分别，即心未趣向空性之三摩地，亦多有乐明不分别者，故当善辨此二之差别也。

丑四双修之理由，何故随修止观一种不为完足，必须双修耶。曰：譬如夜间燃灯观画，要灯明亮，无风吹动，方能明见诸像。若灯不明或有风动，则必不能明见诸色。如是观甚深义，亦须了解真实义之无倒智慧，与心安住于所缘而不动，方能明见真义。若但有心不散动之不分别定，而无通达真理之慧，则于三摩地任何薰修，终必不能通达真理。若仅有了解无我之见，而无心一境性之定，亦必不能明见真理，故须双修止观。如修次中篇云：“唯观离止，则瑜伽师心于境散乱，如风中烛不坚稳住，不生明了智慧光明，故当双修。”又云：“由止力故，如无风烛，诸分别风不能动心，由观力故，能断一切诸恶见网，不为他破。”月灯经云：“由止力无动，由观故如山。”故正摄法经云：“由心住定，乃能如实了知真实。修次初篇云：“心动如水，无止为依，不能安住，非等引心，不能如实了知真实。故世尊说，由心住定，乃能如实了知真实。”又成就奢摩他，非但能遮正观无我慧动之过，即修无常，业果，生死过患，慈悲，菩提心等，凡以观慧修观察时，散失所缘之过，皆能遮止，各于所缘不散乱转。故随修何善，力皆强大。未得奢摩他前，多分散缘余境，故所修善，力极微弱。入行论云：“诸人心散乱，常被烦恼啮。”又云：“虽经长时修，念诵苦行等，佛说心散乱，所作无义利。”丑五次第决定，入行论云：“当知具止观，能断诸烦恼，故应先求止。”此说当先修止，次依止修观。若作是念，修次初篇云：此所缘无定。此说奢摩他所缘无定，前文亦说奢摩他所缘，通法与法性，故可先了解无我义，缘彼而修，则心不散乱之止与缘空性之观，同时生起。何故必先求止，次乃修观耶。曰：此言观前先修止者，非说生无我见须先修止，以无止者亦能生正见故。即生转变心力之见，亦不须止为先，以虽无止，但以观慧数数观察而修，亦能生转变心力之感触，不相违故。若相违者，则修无常，生死过患，菩提心等，引生转变心力之感触，亦应依止，理相等故。若尔，何为观前先修止耶。此言生观者，是说未得修所成之异生。此除下说无上瑜伽部中以证空智修无我理之外，显教与密教下三部，若未以观慧观无我义而修观察，则定不生修所成之毗钵舍那，故须修观。若未成止之前，先求无我了解，数数观察彼义者，由先未成止故，唯依观修，不能成止。若不观察而修安住，依此虽能成止，然除修止法外仍无修观法，后更须求修观之法，故仍不出先求止已，次依彼修观之次第也。此派若不以观修引生轻安建立为生观者，则说先求止已次依彼修观，全无正理。若不作如是次第而修，亦极非理。解深密经说：“要依先得奢摩他而修毗钵舍那。”论云：依前而生后。说明六度中静虑与般若之次第，即依增上定学引生增上慧学之次第，皆是先修奢摩他，后修毗钵舍那。中观心论，入行论，修次三篇，智称论师，寂静论师等，皆说先求止已后修观故。虽有少数印度论师说不别求止，初以观慧观察，便能生观，然相背诸大辙论教，非是智者所凭信处。此止观次第，是约初生时说。后则亦可先修观，后修止，次第无定也。

集论中说：“有先得观未得止者，彼应依观勤修寂止。”此义云何，曰：彼非未得第一静虑未到定所摄之止，乃未得第一静虑根本定以上之止。彼复是说证四谛后，依彼进修第一静虑以上之止。

如本地分云：“又已如实善知从苦至道，然未能得初静虑等，于此无间住心，更不择法，是依增上慧而修增上心。”总为便如言说故，说九住心通名为止，思择等四通名为观，然真实止观如下所说，要生轻安，乃能安立。

丑六各别学法分三，寅一学止法，寅二学观法，寅三双运法，寅一学止法分三，卯一修止资粮，卯二依彼修止，卯三修已成止。卯一修止资粮分六，辰一住随顺处，辰二少欲，辰三知足，辰四离诸杂务，辰五尸罗清净，辰六远离贪欲等寻伺。

辰一住随顺处，成就五德之处，一，易得，谓无大劬劳得衣食等。二，善处，谓无猛兽等凶恶众生及无怨敌等居住。三，善地，谓不引生疾病之地。四，善友，谓戒见相同之友。五，善相，谓日无多人夜静声寂。如庄严经论云：“具慧修行处，易得，贤善处，善地及善友，瑜伽安乐具。”

辰二少欲，不贪众多上妙衣服等事。

辰三知足，仅得微少粗敝衣等，常能知足。

辰四离诸杂务，若贸易等事，及太亲近在家出家，或行医药，算星相等，皆当远离。

辰五尸罗清净，别解脱戒，与菩萨戒性罪遮罪一切学处，俱不应犯，设放逸犯，当速追悔，如法忏除。

辰六远离贪欲等寻伺，常思贪欲等现法有杀缚等过犯，后法有堕恶趣等过患。或思凡生死事随爱非爱，皆是无常有坏灭法，彼等不久决定与我分离，我复何为贪著彼等。如是修习，断除贪欲寻伺。道炬论云：“失坏止支分，虽力励修行，纵经百千劫，终不得正定。”故诸真欲修止观三摩地者，当勤集声闻地所说十三种奢摩他资粮，极为切要。

卯二依彼修止分二，辰一加持，辰二正行。

辰一加持，如前所说六加法及菩提心，当久修习。彼支分中亦应净修共下中士所缘体性。

辰二正行分二，巳一身以何威仪而修，巳二正释修行次第。

巳一身以何威仪而修，如修次论说，于安乐坐具，身具八法而修。谓足全跏趺或半跏趺。眼注鼻端，不应太开太闭。身不可太俯太仰，应端身内含。肩要平衡。头应从鼻至脐正直而住，不可过于低昂，及偏一方。齿与唇部随其自然而住，舌抵上齿。息之出入莫令有声粗滑，必使徐徐出入无所感觉，无功用而转。如是先应令身具足八法，尤应善为调息也。

巳二正释修行次第，道次第论多依辨中边论所说，由八断行，断五过失，修奢摩他。善知识拉梭瓦所传之教授，更于彼上加声闻地所说之六力，四作意，九住心。慈尊于庄严经论与辨中边论中，亦说九种住心方便及八种断行。印度智者，如狮子贤论师，莲花戒论师，寂静论师等，亦多随顺此论，著有修定次第。此等于密教中亦当了知，如五过失等修定之过失及除过之方便，显教较密宗说之尤详也。

此中分二，午一无过三摩地修法，午二引生住心之次第，午一无过三摩地修法分三，未一心住所缘前应如何行，未二心住所缘时应如何行，未三心住所缘后应如何行。

未一心住所缘前应如何行， 若不能灭除不乐修定乐定障品之懈怠， 初即不趣向修定， 纵修一次亦不能继续， 旋即退失， 故灭除懈怠为首要， 若得身心喜乐之轻安， 则能昼夜勤修善行， 无所厌倦， 懈怠已灭， 然引生轻安必常精进修三摩地。 引发精进， 复须于三摩地常有猛利之欲。 此欲之因， 须由见三摩地之功德， 引发坚固之信念， 故当多思三摩地之功德， 修习信念也。 如辨中边论云：“即所依能依， 及所因能果。” 所依谓欲， 勤修依故。 能依谓勤， 或名精进。 深信功德是欲之因。 轻安是精进之果。 此中所修三摩地之功德， 谓成就奢摩他已， 身乐心喜现法乐住。 由得身心轻安故， 于善所缘心能随愿久住。 由于邪境已息灭散乱无主， 故不生诸恶行， 随作何善皆强有力。 由此为依， 即能引生神通变化等功德。 又由依彼， 便能引生通达空性之毗钵舍那， 速能断除生死之根本等。 由思何种功德能增修定之决心， 即当了知修习。 若生此心， 便能相续修定， 定极易得。 已得定者， 若数数修， 定则难失。

未二心住所缘时应如何行分二， 申一明心住之所缘， 申二心如何住。 申一明心住之所缘分二， 酉一总建立所缘， 酉二明此处之所缘。 酉一总建立所缘分二， 戌一正明所缘， 戌二明何人应缘何境。

戌一正明所缘， 世尊说有四种瑜伽所缘， 初周遍所缘有四， 谓不分别与分别之二种所缘。 如所有性尽所有性立事边际性。 由前二修法， 缘如所有性尽所有性而修， 得转依时， 立所作成办。 二， 净行所缘有五， 谓由前生中多行贪欲， 嗔恚， 愚痴， 我慢， 寻思， 其对治法， 如其次第为修不净， 慈悲， 缘起， 界别， 出入息所缘。 三， 善巧所缘， 亦有五， 谓善巧蕴， 界， 处， 十二缘起， 处非处所缘。 四， 净惑所缘有二， 谓上下地之粗静相与无常等四谛十六行相也。 其中净行所缘， 易灭贪等增上行者之贪等烦恼， 依此易得妙三摩地， 故是殊胜所缘。 善巧所缘， 易破离彼诸法之人我， 顺生通达无我之毗钵舍那， 故是贤善奢摩他所缘。 净惑所缘， 能总对治烦恼， 义利极大。 周遍所缘， 非离前所缘而别有， 故当依止具殊胜义之奢摩他所缘修三摩地。 若缘木石等修三摩地， 显是不知三摩地所缘之建立也。

戌二， 明何人应修何境， 若是贪欲增上乃至寻思增上之人， 则如颉隶伐多问经所说， 如其次第当修不净乃至出入息所缘， 各别决定， 若是等分行及薄尘行人， 则于上说诸所缘中， 随何种即可于彼摄心， 无须决定。 其贪等五增上行者， 谓往昔生中于贪等五亦多修习， 故于下品贪等五境， 亦生长时贪等。 等分行者， 谓往昔生中， 于贪等五不曾修习， 然于彼等未见过患， 故于彼境无有猛利长时贪等， 然非不生。 薄尘行人， 谓往昔生中， 于贪等五不曾修习， 见彼过患， 故于众多上品可贪等境贪等徐起， 于中下境则全不生。 又贪等五增上行者要长时修， 等分行者非极长时修， 薄尘行者速证心住。

酉二明此处之所缘， 问， 此处当依何种所缘修奢摩他耶。 曰： 总如前说诸人所缘， 各别决定， 寻思增上者， 修息尤为切要。 又修次中下二篇， 依于现在诸佛现住三摩地经与三摩地王经说缘佛身修三摩地， 觉贤论师亦说缘佛身修三摩地。 如道炬论释中所引缘佛身像持心， 即随念佛故， 能生无边福德， 若彼佛身明显坚固， 可作礼敬， 供养， 发愿等， 修福忏罪之田， 故缘彼最胜。 又临命终时， 有不失念佛等功德。 若修密宗， 于本尊瑜伽尤为殊胜。 有如是等众多利益也。 如三摩地王经云：“佛身如金色， 相好最端严， 菩萨应于彼， 住心修正定。” 此复有新观想者， 与于原有令重光显之二法。 后法易生信心， 且顺共乘， 故当如彼修。 先求持心之所缘， 谓当觅一若画若铸工最精妙之大师像， 数数瞻视， 善取其相， 令心中现， 或由师长晓喻， 思所闻义， 令意中现， 以此为所缘境。 然不应作绘铸等像想， 当令现为真实佛像。 有说将佛像置于面前， 用目注视而修者， 智军论师善为

破斥，极其应理。以三摩地非由根识而修，要由意识中修。故三摩地之亲所缘境，即是意识亲境，要于彼境摄持心故，及说是缘前述真境之形像或总义故。又身像之粗细二分，有说先缘粗分，待彼坚固之后，再缘细分。自心亦觉粗分易于现起，故当先以粗分作所缘境，尤于真奢摩他未修成之前，不可多换异类所缘。若多换异类所缘修三摩地，反成修止之最大障碍故。如圣勇论师云：“应于一所缘，坚固其意志，若转多所缘，意为烦恼扰。”道炬论亦云：“随于一所缘，令意住善境。”如是初得摄心所缘之量，谓先渐观想头部，双手，身躯，二足，令其明显，次于身之总体作意思惟，若粗支分于心现起，纵无光明，亦应知足，于彼持心。若不于彼知足持心，欲求明显，更数观想，纵使所缘略为明显，非但不得坚固妙三摩地，反成得定之障碍。又彼所缘虽不甚显，但于粗分持心，亦能速得妙三摩地。次令明显，极易成故。此本智军论师教授，极为重要。又缘总身时，若身一分明显，即缘彼分。若不明显，仍缘总身。若欲修黄色而现红色等颜色不定，若欲修坐像而现立像等形像不定，或欲修一尊而现二尊等数量不定，或欲修大像而现小像等形量不定，则不可随转。唯应以根本所缘为所缘境也。若修密咒本尊瑜伽，本尊形相必须明显，相未显时，以多方便修令显现。此中佛像若太难现，可于前说随一所缘，或于真实见上摄持其心修三摩地，以此主要在修止故。

申二心如何住分三，西一立无过轨，西二破有过轨，西三明修时量。

西一立无过轨，此中所修之三摩地，要具二种殊胜，谓心具极明显分之力，及具专注所缘之无分别住分。有于此上加安乐为三者。有更加澄净为四者。然澄净有二，一，能缘心之澄净，较净玻璃器中满注净水，置日光下，尤为澄净。二，境之澄净，如柱等境相，细至极微，似亦能数。此二皆由断尽微细沉没，极明显分之所引生，故离初分不须别说。适悦行相之喜乐受，是此处所修三摩地之果德，初静虑未到定所摄之三摩地中犹不得生，故此不说。沉没能障如是明显，掉举能障无分别住，故沉掉为修清净三摩地之最大障碍也。若不认识粗细沉掉及除沉掉修净定法，尚不能生正奢摩他，况云毗钵舍那。故求三摩地之智者，应当善巧彼理也。沉掉是修止之违缘，正明违缘与破除之法，俱如后说。此唯当说修止顺缘引生三摩地之理。此中之三摩地，谓心专注所缘之住分，复是相续住于所缘，此须令心专注所缘不散乱之方便，及散未散乱如实了知之二事。初即正念，次即正知。如庄严经论释云：念与正知，是能安住。一于所缘，令心不散，二心已散能正了知，若失正念，忘失所缘，于此无间便失所缘，故不忘所缘之念为根本。由此念故，令心安住所缘之理，谓如前说观慧所缘，若能现起，最低限度即应令心用力摄持，使心策举，不新观察。如集论云：云何为念，于串习事心不忘为相，不散为业。此说念具三种差别，一，境之差别，谓未曾习境念即不生，故云于串习事，此处即令现起先所决定之所缘境相。二，行相差别，谓心不忘，此处即不忘所缘境也。不忘之理，非因他问或自观察，仅能忆念师长所教之所缘如此，是要心住所缘一类记念，不少散乱，倘少散乱其念便失，故心住所缘后，当念如是已住所缘，将护此心势力，相续不断，次即不复重新思察，是为修念最重要处。三，作用差别，谓于所缘令心不散。如是谓心令住所缘，如调象喻，谓如一牢树或柱，用多坚索系缚野象，若依象师所教而作者善。若不依作，即用利钩数数治罚而令调伏。心如未调之象，用正念索，系于前说之所缘坚柱。若不安住者，当以正知钩击，渐得自在。如中观心论云：“意象不正行，于所缘坚柱，当以念索缚，慧钩渐调伏。”修次中篇亦云：“以念知索，于所缘柱，系意狂象。”此说以念修三摩地。又说正念如索，能于所缘相续系心，故三摩地之主要修法，即修正念法。正念即是坚定行相之心。故修三摩地者若无坚定行相明了之定解力，心纵明净，不能引生有力之正念，不能灭除细微沉没，其三摩地必有过失。即不缘佛像等其他所缘，唯修不分别心，亦必念云：心当于境全不分别，次即令心不流不散。令心不散，与不忘所缘之正念义同，故仍未出修念之法。如是修者，亦是修有定解力之念也。

西二破有过轨，有如是邪执，是所应破，谓如上说策举其心不分别住，此虽无沉没，然掉举增上，现见不能相续久住。若心弛缓，现在住心速能生起是善方便，故说舒缓即是善修也。此是未能分辨生沉与善修之差别，故无过之三摩地须具前说二种殊胜，非为令心无分别住一分而足。若谓令心于境惛昧可名为沉，令心明净，无彼惛昧，故三摩地无有过失。此是未辨惛沉与沉没之差别，后当广说。以是当知，若太策举，虽能明了，然掉举增上，难生住分。若太舒缓，虽有住分，然沉没增上，又不明了。由缓急适中之界限，极为难得，故难引生俱离沉掉之妙三摩地。如大德月云：“若精进修生掉举，若舍精进复退没，此等转界极难得，我心扰乱云何修。”又云：“若力励行起掉举，若缓策励复退没，此之中道极难得，我心扰乱云何修。”此说力励精进便生掉举，若见彼过，弃舍精进，放缓策励，心复退没，其离沉掉二边，中道平等运转之心极为难得。若缓即可，复有何难。既说缓生沉没，故以此法修三摩地不应道理。又缓急适中之界限，当自观内心，若觉过此而警策便生掉举者，即当略舒缓。若觉较此再缓便生沉没者，即当稍警策。如无著菩萨云：“于内住等住中，有力励运转作意。”此是于初二心时所说。修次初篇亦云：“除沉没者，当坚持所缘。”若不知前说修念法而盲修者，修时愈久，忘念愈重，择法之慧日亦迟钝，当有此等众过发生也。若以正念系心住所缘已，可否分别侦察内心持不持所缘耶。修次中篇说，必须侦察。复非放弃三摩地后如是侦察，是住三摩地中，观其住否根本所缘。若不住者，观为沉为掉。复非才住定，或时太久乃侦察要于中间时时侦察也。若前心力犹未尽，即作此侦察者，能生心力长时安住，设有沉掉能速了知。如是能于中间时时忆念所缘而修者，亦须具备有力相续正念之因。故声闻地中说修念法，辨中边论释云：“言念不能忘境者，谓不忘住心教授意言。”修念是为遮止忘所缘之散乱。故不忘所缘，即数数作意所缘，名所缘意言，如恐忘失已知之义，数数忆念，即不易忘失也。

西三明所修量，由念系心安住所缘，应住几久，有无定量。答，声闻地等大论中，未见明说时量，虽修次下篇云：由是次第或于一时，或半修时，或一修时，随力而住。此是成就奢摩他，已于修观时所说时量，则前修止时，量亦应尔。又若能如前说修念知之法，时忆念所缘，时时侦察内心，则时间稍久亦无过失。然初发业者，若时长久多生忘念，起散乱心，心生沉掉，时久方知，不能速知。即未忘念，亦易随逐沉掉而转，沉掉生已不能速知也。前者障碍有力记念，后者障碍有力正知，是则沉掉极难断除。其忘失所缘，起沉掉而不觉知，较未忘失所缘起沉掉而不知者，过为尤重。故为对治忘念，修前所说之护念法，最为重要。若忘念重，易于散乱及正知力弱，沉掉生起不能速知者，修时宜短，若少忘念，及沉掉起，速能了知者，时间稍长亦无过失。故密意说云：“或于一时”等，未说决定时间。总应随顺自心能力，故曰“随力而住”也。又若身心未生病患，即可安住，若生病患，不可勉力安住，当先治疗诸界病患再修，是诸智者所许。当知此亦是修时之支分也。

未三心住所缘后应如何行分二，申一有沉掉时应如何修，申二离沉掉时应如何修。申一有沉掉应如何修分二，西一明不知沉掉之对治，西二明已知不勤断之对治。西一明不知沉掉之对治分二，戌一决择沉掉之相，戌二于修行时生觉沉掉之正知。

戌一决择沉掉之相，掉举，如集论云：“云何掉举，净相随转，贪分所摄，心不静相，障止为业。”此中有三，一，所缘，谓可爱净境。二，行相，谓心不寂静，向外流散，是贪分中爱著境相。三，作用，谓能障心安住所缘，即心安住内所缘时，由贪著色声等之掉举牵引内心，于境散乱而无自在，如悔赞云：“如缘奢摩他，令心于彼住，惑索令离彼，贪绳牵趣境。”沉没，亦云退没。有谓住境不散，心不明澄之惛沉为沉没者，实不应理。修次中篇与解深密经说，从惛沉生沉没故。集论亦说，沉没，为随烦恼中之散乱。但集论所说之散乱，亦通善性，非决定染污。惛沉，如集论

与俱舍说，是痴分摄，身心粗重，无堪能性。沉没，谓心于所缘执持力缓，不能明了取所缘境，故心纵澄净，若取所缘不甚明了，即是沉没。如修次中篇云：若时如盲，或如有人趣入暗室，或如闭目，其心不能明见所缘，应知尔时已成沉没。余大论中，未见明说沉没之相。故沉没有善与无记之二。昏沉则属不善及有覆无记，唯是痴分。诸大论中说除沉没，修佛像等诸可爱境及光明相，令心策举。故心不明了如入黑暗，及心力低劣，皆当灭除，要使所缘明显与心力开张也。掉举易知，唯沉没相，诸大经论皆未明说，故难了解。然极重要，以易于此误为无过三摩地故。应照修次论所说，于修验上审详观察而求认识也。

戌二于修行时生觉沉掉之正知，唯能了知沉掉犹非完足，要修行时生未生沉掉而有如实能知之正知。复当渐生有力正知，沉掉起已，无间能知固不待言，即未生而将生者，亦须正知预为觉了。如修次后二篇云：“见心沉没，或恐沉没。”又云：“见心掉举，或恐掉举。”即是此义。若未能生如是正知，纵自断言，始从某时，终至某时，全无沉掉，所修无过，亦不定然，以发生沉掉亦不尽能知故，未生有力之正知故。如辨中边论云：“觉沉掉。”觉了沉掉要正知故。若未能生凡沉掉起决定了知之正知，纵长时修，沉掉生已不能了知，徒以微细沉掉，虚度时日。若尔，云何生正知耶。曰：前修念法，即修正知一重要因。谓若能生相续正念，即能遮止忘失所缘之散乱，亦能遮止沉掉生已久而不知，故沉掉起易于觉了。又觉已失念时之沉掉，与觉未失念时之沉掉，二时迟速（久暂），自观内心极为明显。故入行论密意说云：“若时住正念，守护于意门，尔时生正知。”辨中边论疏亦说念为正知之因。其另一因，谓心缘佛像等境，或缘领受明了等心相时，住前说之念中，侦察内心散未散乱，摄持其心。此是修习正知最切要处。入行论云：“数数审观察身心诸分位，当知彼即是守护正知相。”由此能引（生）沉掉将生便预了知之正知。前修念法，能遮散后所起之忘念，故当善分别。

酉二明知已不勤断之对治，若如前说修念正知，已善修习，生起有力正念，而微细沉掉，皆能以正知觉了，则无沉掉生已不知之过。若彼生已不起功用无间灭除，忍受不断，是三摩地最大过失。对治此者，当修功用作行之思。

此中有二，戌一明思灭除沉掉，戌二明生沉掉之因，

戌一明思灭除沉掉，如集论云：“云何为思，令心造作意业，于善不善无记役心为业。”此义如磁石力吸铁随转。其于善不善无记三法令心转动之心所，即是思心。此中是取掉举生时，令心造作断彼之思也。若尔如何断沉掉耶。曰：心沉没是由（心）太向内摄，失能缘力，故当作意诸可欣事，如观佛像等，令心开放。然非引生烦恼之可欣法。复可作意日光等明相。沉没除已，即应无间紧持所缘。此如修次初篇中说，此不应修可厌患境，由厌令心向内摄故。又以观慧思择乐观之境，亦能灭除沉没。如摄波罗密多论云：“由勤修观力，退没能策举。”如是沉没与退没者，若取所缘力渐降低，名曰沉没。若太内摄，则名退没。（退弱），由心策举及开张所缘便能灭除，如中观心论云：“退没应宽广，修广大所缘。”又云：“退没应策举，观精进功德。”灭除沉没最主要之对治，谓思惟三宝，菩提心与暇身义大等功德，令心警觉，如冷水浇面。此要以观慧修功德品有所感者，乃能生起。沉没所依之因，谓昏沉，睡眠及引生昏睡之心黑闇相。若修明相对治，则不依彼发生沉没，生已灭除。声闻地说，威仪依经行，善取明相，数数修习，念佛法僧戒舍及天六中随一，或思其余清净所缘，令心策举，或当读诵开示昏沉睡眠过失之经论，或瞻方所及月星等，或以冷水洗面。若沉没微薄或仅少起，则当策心正修。若沉没浓厚或数数起，则应暂停所修，如其所应，修诸对治。待沉灭已，后乃重修。若心取所缘相不明显，心黑闇相，随其厚薄，当取灯光火光及日光等

诸光明相，数数修习，令心生起大光明相。掉举，谓由贪门，令心追逐色声等境。此应作意内摄心因诸可厌事，掉举灭已，应修等至。（以此息灭掉举无间，于先所缘，应住其心。）如中观心论云：“作意无常等，息灭掉举心。”又云：“观散相过患，收摄散乱心。”若掉举猛利，或时长久，应暂缓所修而修厌离，方为切要。非心散时，略为摄心，便能安住。若彼掉举不甚猛利，则随散时收摄内心令住所缘。摄波罗密多论云：“若意掉举时，修止而遮止。”心掉举时，不可作意可欣净境，以是令心向外流散之因故。

戌二明生沉掉之因，沉掉之共因，谓不守护根门，食不知量，初夜后夜不勤修行觉寤加行，不正知住。沉没之因，谓耽著睡眠，心取所缘过于舒缓，止观不平，偏修于止，内心惛闇，于所缘境不乐缘虑。掉举之因，谓无厌离心，心于所缘过于执著，未善修举，（未串习精进，）由寻思亲里等，动乱其心。以是当知，沉掉虽微，皆当以正知觉了，毕竟灭除。若以微细掉举及散乱等，初时难断，舍而不断，或觉彼等既不猛利，不恒相续，势劣短促，不能造业，故不须断，此是未知修习清净三摩地法，已出慈尊等所决择修三摩地法之外。故心掉散时，先当摄心住内所缘，求安住分。住分生时，当防沉没，令心明了。此二辗转修习无过妙三摩地，不应唯于澄净住分全无持力，俱行明了而起希求。

申二离沉掉时应如何修，若如前说，微细沉掉皆悉断除，则无沉掉令不平等，心平等转时，若复起功用作行，即成三摩地之过失。对治此过，则当修舍。起功用作行，反成过失之理，谓由久修掉则摄心，沉则策举，已得堪能，于适当时全无沉掉，若仍如前起大功力防沉掉，则令内心反生散乱，故于尔时须知舒缓。此是舒缓防慎功力，非全放舍持境之力也。故修舍者，是在摧伏沉掉之后，非凡不起沉掉之时。以未摧伏沉掉必无舍故。若尔，云何名舍，曰：舍有三种，一，舍受，二，舍无量，三，行舍，此是后者。此舍体性，如声闻地说，于止观品调柔，正住，任运转性，有堪能性，得此舍后修三摩地，沉掉未起之时，令舍现前，不发太过精进。此等如辨中边论云：“依住堪能性，能成一切义，由灭五过失，勤修八断行。懈怠忘圣言，及沉没掉举，不作行作行，是为五过失。修所依能依，及所因能果，不忘失所缘，觉了沈与掉，为断而作行，灭时正直转。”依住，谓为除障品发勤精进，依此而生心堪能性胜三摩地。此即能成神通等一切义利之依处，故曰能成一切义。此三摩地要灭五种过失，勤修八种断行，乃能发生。五过失者，谓加行时懈怠为过失，于三摩地不加行故。勤修三摩地时忘失教授为过失，以忘失所缘心无所缘可安住故。正住定时沉掉为过失，彼二令心无能故。沉掉生时不作功用为过失，由彼不能灭沉掉故。断沉掉时作行思，反为过失也。沉掉合一为五过失，分别成六过失，对治彼等谓八断行。对治懈怠有四，谓信欲勤安。对治忘失，掉举，不作行，作行者，如其次第，即念，正知，作行思，正住舍，广如前说。此是以念正知远离沉掉，修心一境性妙三摩地之共同教授，不可执此为显教别法，密宗不须，以无上瑜伽续中亦多宣说故。

午二引生住心之次第分三，未一正生住心次第，未二六力成办住心，未三具足四种作意。

未一正生住心次第，初有九住心，一，内住心，谓于一切外境摄心令住内境。如庄严经论云：“心住内所缘。”二，续住心，谓前住心令不散乱，于内所缘相续安住。如前论云：“相续令不散。”三，安住心，谓由忘念向外散乱，速当了知，还令安住前所缘境。如云：“散乱速了知，还安住所缘。”四，近住心，般若教授论说，于广大境数数摄心，令心渐细上上而住。与庄严经论义同，如云：“具慧上上转，于内摄其心。”五，调伏心，谓由思惟三摩地功德，令于正定心生欣喜。如云：“次见功德故，心于定调伏。”六，寂静心，谓观散乱过失，于三摩地寂灭不喜之心。如云：

“由见散乱过，于定灭不喜。”七，最寂静心，谓贪欲，忧戚，昏沉，睡眠等生时，寂灭令息。如云：“贪忧等心起，应如是寂灭。”八，专注一趣，谓得任运转故，精进修习。如云：“次勤律仪者，由心有作行，能得任运转。”九，等持心，修次论说，心等住时，应当修舍。般若教授说，由修专注一趣故，能得自在任运而转。庄严经论云：“由修习不行。”此九心之名，是如修次初篇所引。如云：“此奢摩他道，是般若波罗密多等说。”

未二六力成办住心，力有六种，谓听闻，思惟，忆念，正知，精进，串习力。由此成办住心之理，谓由听闻力成办内住心，从他听闻住心教授，初于所缘安住其心，非自数数思惟修习故。由思惟力成办续住心，前于所缘安住之心，由自数数思惟修习，初得少分相续住故。由忆念力成办安住近住二心，散失所缘时，忆先所缘，收摄其心及起念力，初即不令散失所缘故。由正知力成办调伏寂静二心，谓以正知力了知于诸恶寻思及随烦恼相流散之过患。观彼过患，令于彼二不流散故。由精进力成办最极寂静专注一趣二心，谓于细微寻思与随烦恼皆不忍受，精进断除。由如是行，其沉掉等不能障碍妙三摩地，令三摩地相续生故，由串习力成办等持心，谓由善修前诸位心之力，便能引生无功用转三摩地故。此依声闻地意趣而说，若作余说不可凭信。其中得第九住心者，喻如读书至极熟时，初发心诵起，中间纵心散乱，然所读书任运不断。如是初起一念令心安住所缘，次纵未能相续依止念知，然所修定，亦能相续不断经极长时。由此不须相续依止念知之功用，故名不作行，或无功用也。引生此心，要先起大功用相续依止正念正知，引生一种妙三摩地，能住长时，不为沉掉等障品之所间断也，此即第八住心。此与第九住心虽同不为沉掉等三摩地障品之所间断，然此须相续依止正念正知，故名有作行，或有功用也。引生此心，要于微细沉掉等法，才生即灭，全不忍受，故须第七住心。引生此心，要于诸恶寻思及随烦恼了知散乱之过患。发起有力正知，侦察内心，令不于彼流散，故须第五第六住心，以此二心是由正知力所成办故。引生此心，要忘失所缘散乱之时，能速忆念所缘，及从最初即起正念令不散乱，故须第三第四住心，以此二心是由彼二种念所成办故。引生此心，要于所缘先能住心，及令住心相续不散，故须先生初二住心也。如是总谓先当随从所闻教授善令心住。次如所住数数思惟，令稍相续。次若失念起散乱时，当速摄心速忆所缘。次更当生有力念心，初于所缘便不令散。成就有力念已，更当引发有力正知，了知散失所缘沉掉等过患，侦察不散。次当发精进力，设由微细忘念起散乱时，亦当无间了知断除，断已，使定渐长相续，不为障品之所间断。此心生已，由勤修故，便成串习，即得第九住心无功用转妙三摩地。以是当知，未得第九住心之前，诸瑜伽师要起功用，令心安住妙三摩地。既得第九住心之后，即不特起功用令心住定，心亦自然入三摩地。得此第九住心，若未得轻安，则如后说仍不立为奢摩他，况云证得毗钵舍那。

未三具足四种作意，如声闻地说，九住心中具足四种作意，谓初二心时，须勤策励，故有力励运转作意。次五心时，由有沉掉间断不能长时修定，故有有间缺运转作意。第八心时，由沉掉等不能间断能长时修，故有无间缺运转作意。第九心时，既无间断，又不须恒依功用，故有无功用运转作用。若尔初二心时亦有间缺，中间五心时亦须策励，云何初二心时不说有间缺运转作意，中间五心时不说力励运转作意耶。曰：初二心时，心入定与不入定，二者之中，不入定时极长。中间五心则住定时长。故后者就三摩地障碍立名，前者不尔。故彼二时，虽俱须力励运转，然有间缺运转作意有无不同，故中间五心不名力励运转作意。如摄波罗密多论云：“由无间瑜伽，精勤修静虑，若数数休息，钻木不出火，修瑜伽亦然，未得定勿舍。”

卯三修已成止分三，辰一明奢摩他成未成之界限，辰二明依奢摩他趣总道，辰三明别趣世间道，辰一明奢摩他成未成之界限分二，已一显示正义，已二明有作意相及断疑。已一显示正义

分二，午一明得未得圆满轻安，即得未得奢摩他，午二明得圆满轻安，即成就奢摩他。

午一明得未得圆满轻安，即得未得奢摩他，若得前说第九住心，尽离微细沉掉，能长时修。复不须恒依念知起大功用，而三摩地能任运转，是否已得奢摩他耶。曰：得此三摩地者，有得未得轻安之二种，若未得轻安，是随奢摩他，非真奢摩他。如解深密经云：“世尊，若诸菩萨缘心为境内思惟心，乃至未得身心轻安，于此中间所有作意，当名何等。慈氏，非奢摩他，是名随顺奢摩他胜解相应作意。”庄严经论亦云：“由习无作行，次获得圆满，身心妙轻安，名为有作意。”其有作意，即是此中所说之奢摩他。修次中篇亦云：“如是修习奢摩他者，若时生起身心轻安，心于所缘如欲自在，当知尔时成就正奢摩他。”般若教授论亦云：“如是菩萨独处空闲，如所思义作意思惟，于心所现，舍离意言多次思惟，若时未生身心轻安，是奢摩他随顺作意。若时生起，即奢摩他。”若尔未生轻安以前之三摩地，为何地摄耶。曰：欲地所摄。虽有如是心一境性，然本地分说是非等引地，而不立为等引地摄，以非无悔，欢喜妙乐，轻安之所引故。如是未得轻安之前，虽三摩地不须相续依止正念，亦能任运无分别转，复能融合行住坐卧一切威仪，然是欲界心一境性，非奢摩他。

午二明得圆满轻安即成就奢摩他，若尔云何能得轻安，得轻安已，云何成就奢摩他。曰：轻安如集论云：“云何轻安，谓止息身心粗重，身心堪能性，遣除一切障碍为业。”身心粗重，谓于善业身心不能随欲而转。此之对治，身心轻安，谓由远离身心粗重，于诸善事，身心极有堪能性也。又烦恼品摄内身粗重，能障乐断烦恼。若勤功用断烦恼时，已离身沉重等不堪能性，得身轻利，是身堪能。如是烦恼品摄内心粗重，能障乐断烦恼，若勤功用断烦恼时，内心乐缘善境离不堪能，心于所缘无障碍转，名心堪能。如安慧论师云：“身堪能者，谓于身所事生起轻利。心堪能者，谓正思惟时，令心适悦轻利之心所法，由此相应，能于所缘无障碍转，故名心堪能性。”总之若得轻安，则起功用，欲断烦恼时，如行难行身心怯惧之无堪能性，皆悉除灭，身心成就极调柔性随欲而转，如斯圆满身心堪能，初得定时即获少分，次渐增盛，最后转成轻安与心一境性之奢摩他。又声闻地说，初时微细，难以觉了，后乃易知。将发如是众相圆满，易可了知轻安之前相，谓勤修三摩地之补特伽罗，便觉顶上似有重相，然非烦恼重相。此生无间即便远离能障乐断烦恼之心粗重性，能对治品心轻安性即先生起。如声闻地云：“若于尔时不久当起强盛易了心一境性身心轻安所有前相，于其顶上似重而起，非损恼相。此起无间，能得乐断诸烦恼品心粗重性，皆得除灭，能对治彼心调柔性心轻安性，皆得生起。由心调柔心轻安性生起之力，为所依止，有能引发身心轻安风来入身中。由此风大遍全身转，身粗重性皆得远离，能对治品身轻安性即得生起。又此调柔风力周遍全身状如满溢。如声闻地云：“由此生故，有能随顺起身轻安诸风大种来入身中，由此大种于身转时，能障乐断诸烦恼品身粗重性皆得遣除，能对治彼身轻安性遍满身中，状如充溢。此身轻安，是内身中极悦意触，非心所法。如安慧论师云：“当知欢喜所摄内身妙触，名身轻安。经说意欢喜时身轻安故。”如是身轻安初起之时，由风势力，令身生起极大快乐。由此为依，心中亦生最妙欢喜。其后轻安初起之势渐渐微细，然非轻安一切都尽，是由初分太动其心，彼势退已，有妙轻安，无诸散动，如影随形，与三摩地随顺而转。心踊跃性亦渐减退，心于所缘获坚固住。由离喜动不寂静性，即是获得正奢摩他。如声闻地云：“彼初起时，令心踊跃，令心喜悦，欢喜俱行令心喜豫，欢喜俱行令心喜乐，所缘境界于心中现。从此已后彼初所起轻安势力渐渐舒缓，有妙轻安随身而转，心踊跃性渐渐减退，由奢摩他所摄心故，以于所缘寂静行转。”声闻地说，要生如是轻安，始名有作意，由得第一静虑近分所摄正奢摩他，乃得定地所摄小分作意。

已二明有作意相及断疑分二，午一正明有作意相，午二断疑。

午一正明有作意相，具何相状，能令自他了知已得作意，声闻地说，由得如是作意，则得色地所摄少分定心，身心轻安心一境性，有力能修初静虑道，或谛相道，净治烦恼，内暂持心，身心轻安疾得生起，欲等五盖多不现行，从定起时，亦有少分身心轻安随顺而转。由得具足如是相状之作意，奢摩他道极易清净，谓住心一境性奢摩他后，速能引生身心轻安故，轻安转增，如彼轻安增长之量，正奢摩他亦转增长，故彼二法辗转相增，如声闻地广说。总之心堪能者，风亦堪能，尔时便生身妙轻安，由此生故，内心即起胜三摩地。复由此故，风转调柔，故能引生身心轻安。又如声闻地云：“由于最初背一切相，无乱安住，故名不念作意。”此说初修心一境性时，当全不起余念及余作意。如是修已，声闻地又云：“又汝于此乱不乱相，如是如是审谛了知，便能安住一所缘境，亦能安住内心寂止，诸心相续诸心流注前后一味无相无分别寂静而转。又若汝心虽得寂止，由失念故，及由串习诸相，寻思，随烦恼等诸过失故，如镜中面所缘影相数现在前，随所生起，即于其中，当更修习不念作意。谓先所见诸过患相增上力故，即于如是所缘境相，由所修习不念作意除遣散灭，当令毕竟不现在前。贤首当知，如是所缘，甚为微细，难可通达，汝当发起猛利欲乐，为求通达，发勤精进。”此说三摩地生起之相，“寂静而转”以上，谓由如前修习无相等三渐次而生。次至“增上力故”，是说虽已得寂止，然由不多修习等过，心中仍有相等现起，则当忆念心随彼转之过患，务令内心不随彼转，都不思惟而安住也。次至“不现在前”，谓由如是修习全不思惟之力，相等三法随何现起，皆不顾视，是则彼三自然息灭更不现起，故心不为彼等所夺。余文谓此奢摩他甚为微细，即彼解释亦难可通达。其中诸相，谓色等五境与三毒男女，共为十相。无相之理，谓最初时，色等境相种种乱现，现起无间自息自灭，最后住定时，则色声等相全不现起，唯现内心明了安乐之相。无寻思之理，谓由如前住不念作意，随起何种寻思，如水中泡，不能久住，自然消灭。次更如前修习，则内领纳了别安乐等相，不待破除，不堪观察，起已无间自然脱落，安乐等相转更微细。尔时安住定中，内身等相全不现起觉心与空都无分别。从定起时，则觉身等忽似新生。至后得位，纵起贪等烦恼寻思，然与前不同，势力微弱，不能久续。此等诸位，即“寂静而转”之住。内心明了，觉屋柱室壁之极微，都能计数。住分浓厚，即睡眠时，亦觉与定融合，如未得定前之睡眠不复现起，复见许多清净梦相。

午二断疑，若得如前所说之三摩地，于五道中立为何道。曰：前说之定，若是无倒了解无我，住彼见上所修之定，则可立为异生位之顺解脱道。若非尔者，如声闻地说，即修第一静虑根本定观粗静相之诸世间道，皆须依此定而修。外道仙人以世间道离无所有地以下贪者，亦依此定而修上道，故此是内外道所共之定。又若由无倒通达之无我见，及由善见三有过患，厌背生死，希求涅槃之出离心所摄持者，是解脱道，若由菩提心所摄持者，亦成大乘道。如以一握食布施畜生，及护一戒，若有彼心摄持，如其次第，亦成解脱道与一切种智之资粮道。然今非观察由余道摄持成不成解脱道与一切种智道。是观彼定由自性门为成何道也。以是有于修习无念及不作意，名为心不造作及无执著之乐明无分别者，其中犹有是否住真实义修空性之二类，当善分别，最为切要。以未通达真实义者，亦易误为通达，误处极大故。若未能如前分别，则于内外所共之三摩地，亦可误为无上瑜伽圆满次第最主要者，故当观察也。

辰二明依奢摩他趣总道，若得前说无分别三摩地作意，唯当修此明了无别等殊胜功德之无分别定耶。曰：引发如斯三摩地者，是为引生能断烦恼之毗钵舍那。若不依此引生毗钵舍那，则于此定任何修习，尚不能断欲界烦恼，况能尽断一切烦恼，故应进修毗钵舍那。此复有二，谓以世间道暂伏烦恼现行之毗钵舍那，与以出世道永断烦恼种子之毗钵舍那。前者谓观下地粗相，上地静相之粗静行相，后者谓观无常等四谛十六行相，此如声闻地说，其主要者，谓通达人无我之正见。如是外道粗静相道暂伏烦恼现行，或佛弟子修无我义永断烦恼根本，皆须以前所说正奢摩他，为伏断烦

恼之所依。大小二乘诸瑜伽师，亦皆须修此定。于大乘中，显密诸瑜伽师，亦皆须修此定。故此奢摩他实是一切瑜伽师修道之最要基础。又二种毗钵舍那中，前者于佛弟子非不可少，后通达无我之毗钵舍那，则是必不可少者。若得前说第一静虑近分所摄之奢摩他，纵未得以上静虑无色之奢摩他，然依彼止修毗钵舍那，亦能脱离生死系缚而得解脱，若未通达无我真实未修彼义，仅由前说正奢摩他及依彼止修习世间毗钵舍那，断无所有以下一切烦恼现行，得有顶心，然终不能解脱生死。如赞应赞云：“未入佛正法，痴盲诸众生，纵上至有顶，仍受三有苦。若随佛教行，纵未得本定，魔眼虽监视，亦能断三有。”故无上瑜伽部诸瑜伽师，虽不必生缘尽所有性粗静行相毗钵舍那，及由彼所成就之止，然须生一正奢摩他。初生之界，谓生起次第时也。

辰三明别趣世间道，声闻地说，从得第九住心，乃至未得作意，是名作意初修业者，从得作意，欲净烦恼，修习了相作意，是名净烦恼初修业者。若未善解声闻地中所说之义，便觉静虑与无色最低之道，为初静虑之近分。彼中说有六种作意，初是了相作意，故误解谓初生近分所摄之心，即是了相作意也。若如是计，极不应理，以未得奢摩他者，必不能生第一静虑之近分。未得近分，亦必不得奢摩他故。了相作意是观察修，若先未得正奢摩他，修彼不能新得奢摩他故。以是当知，第一近分六作意之初者，是修近分所摄毗钵舍那之首，非是第一近分之最初。彼前尚须有近分所摄之奢摩他故。未得第一近分所摄之三摩地前所有一切妙三摩地，皆是欲界心一境性。若照大论所说观之，得三摩地者，亦极少数。此中由修近分六种作意离欲之理，恐繁不述。

菩提道次第略论 卷第七 止观

寅二学观法分四，卯一修观资粮，卯二观之差别，卯三修观之法，卯四成观之量。卯一修观资粮分二，辰一总明修观资粮，辰二别明抉择正见。

辰一总明修观资粮，修次中篇说，依止善士，求闻正法，如理思惟，是毗钵舍那三种资粮。尤以亲近无倒了达佛经宗要之智者，听闻无垢经论，以闻思慧引发通达真实之正见，为毗钵舍那不可少之资粮，以无了解真实义之正见，必不能生通达如所有性之毗钵舍那故。又此正见，要依了义经寻求，非依不了义经。故当先知了义不了义之差别，而通达了义经义。又若不依堪为定量大论师解释密意之论，则如生盲无引导者而往险处。故当依止无倒释论。要依何论师耶，曰：如佛世尊于无量经续中，明记龙猛菩萨，能离有无二边，解释佛经甚深心要，当依彼论而求通达空性之正见。

提婆菩萨，为诸大中观师如佛护，清辨，月称，静命等，共依为量，视同龙猛，故彼师徒，是余中观师之根源。西藏先觉称彼二师为根本中观师，称余为随学中观师。又有先觉说，就安立世俗之理，中观师可分二派，说于名言中许有外境者，名经部行中观师。于名言中不许外境者，名瑜伽行中观师。就许胜义之理，亦可分二派，谓许苗等有法，与无实相和集为胜义谛者，名理成如幻。许于现境断绝戏论为胜义谛者，名极无所住，又说，此二之前者，为静命论师与莲花戒论师等。其如幻与极无所住之名，印度亦有许者。然俄大译师评，就胜义所立之二派，为使愚者生希有之建立耳。智军论师则说，龙猛师徒所造之中观论中，未明显说有无外境。后清辨论师破唯识宗，于名言中立有外境。次有静命论师依瑜伽行教，于名言中说无外境，于胜义中说心无性之中观理。故中观宗遂成二派，前者名经部行中观师，后者瑜伽行中观师。造论之次序现见实尔。然月称论师于名言中虽许外境，然与他宗全不相符，既不可说名经部行，亦不可说顺婆沙行。西藏后宏法之智者，于中观宗立随应破与自立因二名，与显句论极相契也。以是当知就名言中许不许外境，二派决定若就引发通达空性之正见而立名，则随应破与自立因二派决定耶。若尔，应于彼等随谁行，而求龙猛师

徒之密意也，曰：阿底峡尊者，以月称论师派为主，随尊者行传此教授之先觉，亦皆尊崇彼宗。月称论师见中论之注释中，唯佛护论师解释圣者意趣，最为圆满。即以彼论为本，亦多采纳清辨论师之善说，其非理者亦略破斥，遂广解释圣者之密意。佛护，月称二师解释龙猛师徒之意趣，最为殊胜，故今当随行此二论师决择圣者师徒之密意焉。

辰二别明抉择正见分三，巳一明染污无明，巳二明彼即生死根本，巳三欲断我执当求无我见。

巳一明染污无明，佛说贪等之对治，仅是一部分烦恼之对治，所说无明之对治，乃一切烦恼之对治。故知无明是一切过失之根本。如显句论云：“佛依二谛说，契经等九部，是就世间行，于此广宣说，其为除贪说，不能断嗔恚。为除嗔恚说，亦不能断贪，为断慢等说，不能坏余垢，故彼非周遍，彼皆无大义，若为断痴说，能尽坏烦恼，以佛说烦恼，皆依愚痴生。”故当善修对治无明之真实义。若不知何为无明，则必不知如何对治，故认识无明最为切要。言无明者，谓明之违品，其明亦非任何一事，乃能知无我真理之慧也。此明之违品，亦非仅无彼慧或离慧之余法，乃慧之正相违者，此即增益有我之心，复有增益人我与法我之二，故人我执与法我执，皆是无明。其增益之相，谓执诸法有由自性或自相，或自体之所成就。如邬波离请问经云：“种种园林妙花敷，悦意金宫相辉映，此亦未曾有作者，皆从分别增上生，分别假立诸世间。”此说诸法皆是分别增上安立。六十正理论云：“由佛说世间，以无明为缘，说是即分别，有何不应理。”释论解释此义，谓诸世间皆无自性，唯由分别之所安立。百论亦云：“若无有分别，即无有贪等，智者谁复执，为真为分别。”释论云：要有分别，乃有彼性，若无分别，即无彼性，如盘绳上假立之蛇，决定当知自性非有。此说贪等虽无自性，其假立义，如同绳上假立之蛇。然非说彼蛇与贪等，于名言中，有无皆同也。由前诸理，故知执实有之相者，谓说彼法非由无始分别假立，是执彼境由自性而有，其所执境，名为自性，或名为我。由说人上无彼自性，名人无我。眼耳等法上无彼自性，名法无我，故亦当知，执人法上有彼自性，即人法二种我执也。如百论释云：所言我者，谓诸法之不依仗他性。由无彼性，名为无我，此由人法差别为二，曰人无我与法无我。人我执之所缘，入中论说，正量部中有计为五蕴者，有计为一心者。其计一心为我见之所缘者，如唯识宗与许阿赖耶识之中观师，则计阿赖耶识为彼所缘。其不许阿赖耶识之中观师，如清辨师与小乘诸部，则计意识为彼所缘，当知此诸派所说，流转生死者与修道者等补特伽罗之名义，皆通唯我与我所相事阿赖耶等之二事。入中论中，破计五蕴为俱生我执萨迦见之所缘。释论则说，唯缘依蕴假立之我。又说，唯五蕴聚，亦非名言之我。故一时之蕴聚及前后相续之蕴聚，皆非彼见之所缘，唯能引生我念之唯我，乃是彼之所缘。故任何一蕴及诸蕴集聚，皆不可立为我之所相事也。此是此宗之无上胜法，余处已广说。

俱生萨迦耶见之所缘，要能任运引生我念。故执他人为有自相之俱生执，虽是俱生人我执，而非彼人之俱生萨迦耶见也。俱生我所执萨迦耶见之所缘，要能引生是我所有俱生念之我所有性。故我眼等非彼所缘。其行相，谓执彼所缘为有自相。俱生法我执之所缘，谓他身中之色等五蕴，眼等六根，及内身所不摄之器界等，行相如前说。入中论释云：无明愚痴，于诸法无自性增益为有，以障蔽见实性为体，名为世俗。又云：如是由有支所摄，染污无明增上之力。此说执境实有，即是无明，及说彼是染污无明。故法我执，有立为烦恼障与所知障之二派，此同初说。龙猛师徒亦说此义，如七十空性论云：“因缘所生法，分别为真实，佛说为无明，出生十二支。见真知法空，无明则不生，由无明灭故，十二支皆灭。”分别诸法为真实者，即执彼为实有耳。宝鬘论云：“若时有蕴执，彼即有我执。”此说未灭法执之前，亦不能断萨迦耶见。四百论亦曰：“如身根遍身，痴遍一切惑，故由灭愚痴，一切惑皆灭。若见缘起理，则不生愚痴，故彼当尽力，专宣说彼语。”此所说愚痴，即三毒中之愚痴，故是染污无明。又说灭彼无明，要通达空即缘起之甚深缘起义方能灭，故染

污愚痴，当知即如释论所说，是增益诸法实有之执也。此是月称论师随顺佛护解释圣者意趣而开显者。

已二明彼即生死根本，如前所说之二种我执无明，非是内外诸宗所计之常，一自在之人我执，亦非无方分之极微尘与彼集成之粗色外境，及非时分之刹那心与彼相续成之识类内心，复非二取所空之实有自证，概非彼等不共遍计之人法二执，乃一切有情不待邪宗，无始传来所共有之俱生我执也。当知彼执，即生死根本。如入中论云：“有生旁生经多劫，彼亦未见常不生，然犹见彼有我执。”由此道理，故知于生死中系缚一切有情者，是俱生无明。分别无明，唯学彼邪宗者乃有，故非生死之根本。要须如是分别了解。若不知者，则于抉择见时亦必不知，以抉择无俱生无明所执之境为主，于彼支分中兼亦破除分别我执之境。必致舍弃俱生无明不破，于破二我时，唯破诸宗所计之我，而抉择无我。是则修时，亦必唯修彼义。以抉择正见，即为修故。于是修已，现证及修到究竟，亦唯有彼义耳。若谓由见遍计执假立之二种无我，即能灭除俱生烦恼者，实为太过，如入中论云：“证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无我义，永断我执最希有。”释论云：今以喻明彼义毫无关系，颂曰：见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。此虽是说人无我，然法无我亦可配云：证无我时断遍计，不许此是无明依，故云了知无我义，永断无明最希有。

设有是念，宝鬘论说，若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。执五蕴实有之法我执，为生死根本。入中论说，“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生。”萨迦耶见为生死根本，二论相违，以生死根本，不容有不同之二法故。答曰：无过。以此宗之二种我执，唯由所缘而分，非行相有所不同，俱以执有自相为行相故。倘生死根本二相违者，要安立行相不同之二执为生死根本故，以是当知论说法我执为萨迦耶见之因者，是显示无明内中二执为因果。若说彼二为烦恼之根本者，是显为余一切行相不同之烦恼根本。此理亦通彼二执，故不相违，如前后二念同类无明，皆是生死根本，不相违也。月称论师虽未明说萨迦耶见即是无明，然不分人法，已总说执诸法实有，为染污无明。又许人我执，即执补特伽罗为有自相。复多宣说俱生萨迦耶见，为生死根本。倘许彼异实执无明，则须安立生死根本，有行相不同之二执，自成相违。故许彼二俱是无明也。

又前所说，俱生无明增益之境，其余俱生分别一切烦恼，皆取彼境一分而转。如眼等四根，皆依身而住，别无自境可住。如是余一切烦恼，亦皆依俱生无明而转，故说愚痴为主。四百论释解，如身根遍身，痴遍一切惑时云：贪等烦恼，唯于愚痴所遍计之诸法自性上，增益爱非爱等差别而转，非离痴别转。故亦即是依止愚痴，痴为主故。由是当知愚痴于境执有自相。彼所执境，若顺己意，即缘彼起贪。若违己意，即缘彼起嗔。若彼境与意俱非违顺，中庸而住，虽缘彼境不起贪嗔，而生同类后念愚痴。六十正理论云：“若心有所住，宁不生烦恼，若时平常住，亦被惑蛇噬。”释论即如上解。又从执蕴实有，生萨迦耶见，亦是宝鬘论之意趣，生余烦恼之理，如中士道所说，即可比知。又如释量论云：“若人见有我，即常贪著我，著故爱安乐，由爱蔽过失，见德而爱著，遂求我所有，若时贪有我，即流转生死。”此宗与前说安立二种我执之理，虽有不同，然生烦恼之次序，亦当依此论了知也。此谓初执我念所缘之我有自相，遂生我贪。由此便爱我之安乐，又见我之安乐，不待我所即不得有，故爱著我所。由此障蔽过失，见为功德。遂进求我所有以成办我之安乐。由彼烦恼遂造众业，由业故，复结生相续。七十空性论云：“业以惑为因，由惑起诸行，身以业为因，三皆自性空。”当于此生死流转之次第，获得决定了解。

已三欲断我执当求无我见分二，午一须求无我见之理由，午二引生无我见之方法。

午一须求无我见之理由，如前所说，二种我执无明，既须断除，亦欲断除，若仅欲断，而不寻求了知我执为生死根本之理。或虽了知，而不以了义教理破除我执之境，勤求引发无我净见，实为极钝根性，以已放弃能证解脱与一切种智道之命根，犹全不顾故。法称论师云：“若未破彼境，不能断彼执，故断随德失，所起贪嗔等，要不见彼境，非由外道理。”此说剔除外刺，不待破彼所执之境，以针从根剔之则除，断除内心烦恼则不如是。如断我执，要见无彼所执之境，始能断除也。月称论师亦说，由见贪等烦恼与生老等过患，皆从萨迦耶见生，故瑜伽师若欲断彼，当以正理破除我执所增益之人我境也。如入中论云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”修真实义者，当如是行，故云瑜伽师也。此亦是龙猛菩萨之意旨，如六十正理论云：“彼即众见因，无彼不生惑，是故遍知彼，见惑皆不生。云何能遍知，谓见缘起性，缘生即无生，是正觉所说。”此说为染污见及余烦恼作根本之实执，要由缘起通达诸法自性不生之真理，始能断除。若未能破执诸法有自性之境，则必不见无彼自性故。提婆菩萨所说如前已引。又四百论云：“若见境无我，三有种当灭。”此说由我执所缘之境，都无有我，则能断除为三有之根本无明。静天菩萨亦云：补特伽罗空已善成立，由断根本，故一切烦恼皆不复生。如如来秘密王经云：“寂静慧，如断树根，一切枝叶皆当干枯。如是，若灭萨迦耶见，一切烦恼与随烦恼，皆当息灭。”此说通达修习补特伽罗自性空，能灭萨迦耶见，若灭彼见，则余一切烦恼亦当随灭，但若未破人我执境，亦必不能通达无我。彼文既明萨迦耶见为余一切烦恼之根本，若彼异于无明，则生死根本有不同二种，故彼亦是无明也。总之，注释甚深经义之诸大论师，凡抉择真实义时，必以无量教理而观察者，因是了知，未见邪执所执之我，空无所有，则不能知无我空性。故于此义当求定解，最为切要。若未破除生死根本邪执之境，修彼空义，而修其余深义，则全不能断除我执。以心未缘无我空性，则必不能断我执故。若未破我执境，仅收其心令不缘彼境，不能立为缘无我故。以是当知，心缘境时，共有三类，一执所缘为实有，二执为不实，三但缘境不执差别。如未执不实者，不必尽执实有，故未执二我者，亦不必即缘二无我，以有无边第三类心故。又二种我执，主要是缘人我而转。故当抉择，如彼所执，其事非有。若不尔者，如盗窜林中，而追寻于平原也。由修如是抉择之空义，能断尽错乱，故此空义，即是最胜真实义。倘弃此义别求真理，当知唯属随顺所谈，实出经义之外也。

如是执实有男女等人及色受等法之无明，由得通达无我空见而修习之，即能断除，无明断已，则缘实执境增益爱非爱相之非理作意分别，亦即随灭，分别灭已，则以萨迦耶见为根本之贪等烦恼，亦并随灭。贪等既灭，则彼所起之业亦灭。业若灭者，则无业力所引之生死轮回，即解脱矣。于此当生坚固信解，次求真实正见。如中论云：“业烦恼灭故，名之为解脱，业烦恼非实，入空戏论灭。”了知如是流转还灭次第，当善爱护通达真实。若不善分别，仅僮侗而修，都无益也。

午二引生无我见之方法分三，未一二无我见生起次序，未二正生二无我见，未三建立世俗胜义二谛。

未一二无我见生起次序，二种我执生起次第，虽是由法我执引生人我执，但悟入无我义时，则当先生人无我见，后生法无我见，如宝鬘论云：“土夫非地水，非火风非空，非识非一切，异此无土夫，如六界集故，土夫非真实，如是一一界，集故亦非真。”此中先说人无自性，次说人所依之地等诸界无自性。显句论与佛护论亦说，悟入真实义时，当先从人无我悟入故。静天菩萨亦如是说。其理由谓于人法上了解之无我，虽无粗细差别，然由所依之关系，于人上则易了解，于法上则难了解。如法无我，于眼耳等法上难了，于影像等法上则易了知。故影像等为抉择眼耳等无我之同喻也。三摩地王经亦云：“如汝知我想，亦如是知法，一切法自性，清净若虚空。由一知一切，由

一见一切。”此说若善了知我想所缘我之真理，则准此理，例观眼等内法，瓶等外法，亦皆相同。故若知见一法之真理，则能遍知，见一切法之真理也。

未二正生二无我见分二，申一抉择人无我，申二抉择法无我。申一抉择人无我分二，酉一明补特伽罗，酉二抉择无自性。

酉一明补特伽罗，补特伽罗，有天人等六趣补特伽罗，及异生圣者等补特伽罗。又有造黑白业者，受彼果者，流转生死者，修解脱道者，得解脱果者等。如入中论释引经云：“汝堕恶见趣，于空行聚中，妄执有有情，智者达非有，如即揽支聚。假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。”初颂，明补特伽罗胜义非有之人无我。初句，三句，明妄执有人我者，堕恶见趣。二句，四句，明诸蕴中空无人我。第二颂明补特伽罗名言中有。初二句举喻，后二句合法，明补特伽罗唯依蕴假立也。此经既说蕴聚是假立补特伽罗之所依，非所依事即能依法。又蕴聚言，通同时蕴聚及前后蕴聚，故蕴聚与相续，皆不可立为补特伽罗。既立蕴聚为所依事，则有聚法亦应立为所依。故彼二种俱非补特伽罗也。入中论云：“经说依止诸蕴立，故唯蕴聚非是我。”又云：“若谓佛说蕴是我，故计诸蕴为我者，彼唯破除离蕴我，余经说色非我故。”此谓经说，“苾刍当知，一切沙门婆罗门等所所有我执，一切唯见此五取蕴。”是破执离蕴我为俱生我执之所缘，非破彼已，即表诸蕴为我见所缘也。若果是者，便违余经破五蕴为我。以我执所缘之境，要可立为我故。当知经说唯见五取蕴之义，是见依蕴假立之我也，故当分辨。若以唯名假立之我为我，则于名言中有。若以补特伽罗有自性为我，则于名言亦无。不应漫说此宗许补特伽罗于名言中有也。如是明补特伽罗，是此宗别法，善了解此，即是通达不共人无我之最善方便。

酉二抉择无自性分三，戌一抉择我无自性，戌二抉择我所无自性，戌三依此显示补特伽罗如幻。

戌一抉择我无自性，此中有四纲要，一，当观自身人我执，执著之相，如前已说。二，当观补特伽罗若有自性，则与诸蕴或是一性，或是异性，离彼更无第三可得。如瓶与柱，若决断其为多，则遮其为一。如但曰瓶，若决断其为一，则遮其为多。更无非一非多之第三聚可言。故当了知，离一异性，亦定无第三品也。三，当观补特伽罗与诸蕴是一性之过。四，当观彼二是异性之过。若能了知如是四纲，乃能引生通达补特伽罗无我之清净正见。其中我蕴若是一性，有三过失，初，计我无义过，若我与蕴是有自性之一体，则应全无差别，以胜义一体者，则任何心终不见有异故。以此理由，谓世俗妄法，现相与真理不符。虽不相违，若是实有，则成相违。以实有者，则见彼相之心，须如其真理而见故。然计我有自性，是为成立有能取舍诸蕴者，为与蕴一则不能取舍也。如中论云：“若谓离取蕴，其我定非有，则计取为我，其我全无义。”第二我应成多过，若我与五蕴是一者，如一人有多蕴，亦应有多我。又如我但是一，五蕴亦应成一。入中论云：“若蕴即是我，蕴多我应多。”第三，我有生灭过，中论云：“若五蕴是我，我应有生灭。”如五蕴有生灭，我亦应有生灭，以蕴我是一故。若谓补特伽罗刹那生灭，是所许者。曰：于名言中作如是许，虽无过失，然彼是计补特伽罗实有自相。是则应许补特伽罗自性生灭也。入中论释说，此有三过，初，应不能忆宿命过，入中论云：“所有自相各异法，是一相续不应理。”若法前后自性各异，则后者不应观待前者，以前后各能独立不仗他故。如是一相续既不应理，则不应忆念我于尔时为某甲等。如各别相续，则天授忆宿命时，必不念我是祠授也。虽自宗亦说刹那生灭，然前后法是一相续，无相违失，故忆宿命应理。颇有未解此义者，见契经多说“我昔为彼”，便计成佛时之补特伽罗与往昔之补特伽罗是一。又见有为法刹那必灭，不可为一，故说彼二是常，遂生依前际四恶见中之第一邪见

也。若求不堕彼见，则忆宿命时，要知总念为我，不加时处自性之简别也。二，作业失坏过，以作业者与受果者，不能于一我上具彼二事故。三，未作业受果过，谓他人所作之业，余人皆当代受其果故。犯此二过之理，亦如前说，是因计补特伽罗实有自性，则前后刹那不能成一相续之故也。如中论云：“若天异人者，是则无相续。”

若作是念，计我与蕴自性各异，有何过失。曰：如中论云：“若我异五蕴，应无五蕴相。”谓若计我离五蕴，别有自性，则应不具五蕴生住灭三有为相，如马异牛，则不具牛相也。若许尔者，应非俱生我执施設我名言处，是为故，如虚空花，或如涅槃。又离五蕴变碍等相，别有异性者，应有可得，犹如色心异相可见。然实不可得，故无异性之我。如中论云：“若离取有我，是事则不然，离取应可见，而实无可见。”入中论亦云：“是故离蕴无异我，离蕴无我可取故。”当以此等正理，观我异蕴之过失，而求坚固定解。若于一异二品未能真见过失，纵自断言补特伽罗全无自性，亦但有其宗，终不能生清净正见也。

戌二抉择我所无自性，若以正理推求我有无自性时，见一异品皆不可得，便能破我自性。次以观真实义之正理推求我所，则亦必无自性可得。如尚不见有石女儿，则定不见彼之眼等，我所法也。如中论云：“若无有我者，何得有我所。”入中论亦云：“由无作者则无业，故离我时无我所，若见我，我所，皆空，诸瑜伽师得解脱。”如是抉择自身我执所执我等，都无自性之理，进观下自地狱上至佛地，一切我，我所法，与彼所依之有漏无漏诸蕴，为一性异性，则能了知皆无自性，通达一切补特伽罗无我之真理。由此亦当知彼等之我所法皆无自性也。

戌三依此显示补特伽罗如幻分二，亥一明如幻义，亥二依何方便显现如幻，亥一明如幻义分二，干一如幻正义，干二如幻似义。

干一如幻正义，三摩地王经云：“犹如阳焰寻香城，及如幻事并如梦，串习行相自性空，当知一切法如是。”般若经亦说，从色乃至一切种智，一切法皆如幻如梦等。彼所说如幻有二义，一，胜义谛如幻，谓但可言有而非实有。二，现相如幻，谓体性虽空而显现可见。今即后者，此中要具二义，谓要显现及如现而空。非如兔角与石女儿全无所现。若现而不空，亦不能见为现相如幻也。以是当知，诸法如幻之理，喻如幻师所变幻事，虽本无象马等体，然现为象马，实不可遮。补特伽罗等法上，虽本无自性，然现为有自性，亦不可遮。如是所现天人等，即立为补特伽罗，所现色声等，即立为法。故补特伽罗与法，虽无少许自性，然造业受果等，与见色闻声等，一切缘起作用，皆得成立也。由一切作用皆成立故，非断灭空。由诸法本来如是空故，亦非由心计度为空。由一切所知境皆如是故。亦非少分空。故修此空始能对治一切实执也。又此深义，非任何心皆不能缘。以正见既可抉择修真理之道，亦能修习，故亦非修道时不可修，不可了，不可证之空也。

问，若了知影像等如现而空，即是了达彼等无自性者，异生既已现证无性，应成圣者，若非达无性，则彼如何能作无自性之喻也。曰：如四百论云：“说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。”通达一法空性之见者，即能通达一切法之空性。又通达影像空无形质，于执影像有自性之实执境，全不妨害。倘既未破实执之境，亦必不能通达影像无自性之空性。故非彼心即通达影像之真理。以是当知通达幻事空，无象马及梦境等空无所见之物，皆非已得通达如幻如梦之中观正见。然取彼等为喻者，是因彼等无自性，较色声等法容易通达。谓若境实有，则离真理外不可现为余相。由明彼二相违，则能成立彼等皆自性空也。要先通达世间共知虚妄之喻为无自性而后方通达世间未知虚妄之法亦无自性，此二必有先后次第。故前论意非说通达一法之空性，即亲通达余一

切法之空性。是说用心进观余法，是否实有皆能通达也。以是当知，梦中了知是梦，通达彼中男女等相空，与现观庄严论“梦亦于诸法，观知如梦等”说于梦中通达诸法如梦，义亦不同也。又由修定之力，觉定中所见瓶衣等相，如现而空，与通达瓶衣等如幻如梦都无自性，亦不相同。故于了义经论所说如幻如梦之不共道理，尤当善学。如是不善名言之儿童，执镜中影像为形质，与不解幻术之观众，执幻相为象马，梦中不知是梦，执梦中山林房舍等实有其事者相同。已善名言之老人与幻术师及梦中了知是梦者，不执彼相实有其事，亦复相同。然彼二者，皆非已得真实义之正见也。

干二如幻似义，有未善解，如前所说所破之量，先以正理分析彼境，便觉非有。次觉能观者，亦同彼境非有。是则任于何法皆无是非之决定。即是现相杳茫不实，亦由未善分别有无自性与有无之差别而起。如是空义，是破坏缘起之空。由证彼空所引起之杳茫境相，亦非如幻之正义，故于补特伽罗等以为实有自性之境上，如理研寻，觉其全无，及依彼空，便现诸境杳茫无实，皆非难事。以凡信解中观宗义，略闻无自性之法者，皆能现起也。其最难者，是要尽破一切自性，复能安立无自性之补特伽罗等为造业者与受果者等。其能俱立此二事者，至极少数，故中观正见最为难得也。故以观真实义之正理研寻生等无可得者，是破有自性之生等，非破一切生灭。若破一切生者，则同兔角石女儿等作用之空，便无现象如幻之缘起作用，成大过失。如四百论云：“如是则三有，云何能如幻。”释论云：“如实见缘起者，是见如幻，非如石女儿。若此观察破一切生，说是有为无生者，便非如幻，应如石女儿等，全无缘起，吾怖彼过，不能顺彼。当不违缘起，顺如幻等。”又云：“周遍思考诸法自性，皆不成就，唯余诸法如幻之义。”故执有缘起如幻相，非犯过之幻执，若执幻相实有自性，乃是过失。如三摩地王经云：“三有众生皆如梦，此中无生亦无死，有情人命不可得，诸法如沫及芭蕉，亦如幻事与空电，等同水月及阳焰，无人从此世间没，而更往生余世间，然所造业终不失，黑白亦各熟其果。”此说以观其真实义正理善推求时，虽无生死补特伽罗可得，然如幻诸法，亦能出生黑白之果。又若定中不修了解真理之见，唯专令心全无所执而住。由此力故，于出定后，见山林等一切现相或如虹霓，或若薄烟，不类以前之坚实者，亦非经中所说之如幻义。此是空无粗碍之相，非空彼境之自性故。无坚硬相，非是无自性之空理故。若不尔者，则缘虹霓等事时，应不更起实执。缘粗碍事时，应不能生通达无实之慧也。

亥二依何方便显现如幻，问，如何始能现起无倒如幻义耶。曰：譬如幻现之象马，要由眼识现见似有，复由意识了知其非有，方能决知所现象马是虚妄幻相。如是补特伽罗等亦要由名言识现见似有，复由理智了知其自性空，乃能决知补特伽罗是虚幻现也。。此要先于定中观实执境如同虚空，修此空性，后出定时观诸现相，则能见后得如幻之空性。如是以理智多观诸法有无自性，引生猛利定解，了知无自性之后，再观现相，即能现起如幻空性。别无抉择如幻空性之理也。于是礼拜绕佛等时，亦当如前观察，以彼定中摄持，学习如幻空义，于此空中修一切行，如是修已，略忆正见，亦能现起诸行如幻也。

求此定解之理，简要言之，先当善知如前所说正理之所破，了知自身无明如何执有自性。次观彼自性不出一异，审思二品所有过失。彼当引生坚固定解，知补特伽罗全无自性。既于空品多修习已，次当思惟缘起品义，谓令心中现起不可遮止之补特伽罗名言，即安立彼为造业者与受果者。于无自性中成立缘起之理，皆当善获定解也。若觉彼二有相违时，当取影像等喻，思惟不相违之理。于彼影像虽空，无眼耳等事，然有影质明镜等缘为依，即有彼相现起，若缘有阙，即亦随灭。如是思惟，补特伽罗虽无尘许自性，然依往昔惑业而生，亦可立为造业者与受果者，都不相违。如是道理，于一切处皆当了知。

申二抉择法无我。 施設补特伽罗之五蕴与地等六界，眼等六处，名法。彼自性空，即法无我。

抉择此无我之理分二，酉一即用前理而破，酉二别用余理而破。

酉一即用前理而破， 蕴处界法，总分二类。诸有色者，必具东西等方分，与有方分之二。凡诸心法，必具前后等时分，与有时分之二。当观彼二若有自性，为一为异，如前广破。此如经云：“如汝知我想，如是观诸法。”

酉二别用余理而破分二，戌一明缘起因，戌二成立无为亦非实有。

戌一明缘起因， 缘起之因，如海慧经云：“若法因缘生，是即无自性。”此以缘起因破除自性。无热龙王问经亦云：“若从缘生即不生，其中无有自性生，若法依缘即说空，知空即是不放逸。”初句所说不生之义，第二句释为无自性生，是于破生须加简别。显句论引楞严经云：“我依自性不生密意，说云一切法不生。”恐见经说无生，未加简别，便执一切生皆非有。故佛自释诸经密意，谓无自性生。第三句说，凡依仗缘起而生者，即自性空，故自性空是缘起义，非生灭作用空义。中论亦云：“若法因缘生，即自性寂灭。”此以缘起为因，说自性寂灭而空。有说中观宗，凡因缘生者，即说无生。当知此等臆说一切皆破。又经论中皆称赞缘起因，如无热恼龙王请问经云：“智者通达缘起法，永不依于诸边见。”如实通达缘起，即永不依边见之义。入中论云：“由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理，能破一切恶见网。”此即龙猛师徒无上胜法，故当略说缘起道理。当知此清净正见，有二歧途，一谓执诸法实有，未遣实执所缘之常见及增益见。二谓不知所破量齐，破之太过，自宗全无因果缘起，是非差别之断见及损减见，若依从此因缘定生彼果之缘起正因能破自性者，则彼二见一切皆灭。以决定因时即破除断见，决定宗义时即破除常见故。如芽等外法与行等内法，要依种子与无明等方得生，是则彼等皆无自性。以有自性者，必能自立，依仗因缘成相违故。如百论云：“若法缘起有，是即无自性，此皆无自性，故我终非有。”以是当知，补特伽罗与瓶等法，由彼自支聚而立，亦无自性，是缘起因第二建立。凡依缘生或依缘立者，则与所依必非一性。自性一者，一切作用皆成一故。彼二亦无异性，若有异性则无关系，此说依彼成相违故。中论亦云：“若法从缘生，是则不即因，亦不异于因，故不断不常。”出世赞亦云：“外道计诸苦，自造及他造，共造无因造，佛说是缘生。若法从缘生，佛说即是空，诸法无自在，无等狮子吼。”此说以缘起因，能破一异常断及四边生。若能破除一切实执了解空性，复能不舍业果缘起，勤修取舍，最为希有，如释菩提心论云：“若知诸法空，复信修业果，奇中此最奇，希中此希有。”欲生如斯定解，要先善辨有与自性有，无与自相无之差别。入中论云：“若知影像无自性之因果建立，谁有智者，由见色受等不异因果诸法，而执定有自性耶。”故虽见有而无自性生。若未能分彼等差别，由见有法便执有自性，见无自性便执全无，必不能出增减二边。如四百论释云：“如计诸法有自性者，见有彼法，便执亦有自性，若时无性，即执彼法毕竟非有，如同兔角。由彼不能出二边故，一切所许皆难应理。”以是由无自性故，远离一切有边。由能安立无自性之因果故，远离一切断边。所言边者，解释正理论云：“边谓尽与后，近品及毁誉。”此五边义，虽自宗亦许，然此所言正见歧途之二边，如中观明论云：“若谓中道有胜义自性法者，由有彼故，则计为常，或计无常，云何成边，说如实随顺诸法真理如理作意，名堕边处，不应道理”此说如义作意，非是堕处，则非边执。例如世间悬崖名边，坠落该处，名堕边处。若执诸法实有，或执全无，是为真理违品常断二边。若执诸法胜义无及执业果名言有，则非边执，以境如所执而有故。如回诤论云：“若非无自性，即成有自性。”此说若非胜义无，即成胜义有。又云：“若不许名言，我等不能说。”七十空性

论云：“勿破世间理，依此有彼生。”以是有分有与非有，无与非无之差别者，仅是言辞稍异。若观彼二之义，实无少许差别。故以此理判堕不堕边执，徒著戏论而已。

成二成立无为亦非实有，若以前理已能成立补特伽罗与有为法皆非实有，则虚空，择灭，非择灭，真如等无为法，亦易成立皆非实有，故中论云：“有为法无故，何得有无为。”易成之理，谓如前破有为法自性，虽无自性，而能安立因果，系缚，解脱，能量所量等一切作用。此既成立，则法性择灭等无为法，虽非实有，亦可安立道之所证，智之所量，众生所皈依之宝等一切建立，谁亦不能攻难而谓此等若非实有，则彼建立皆不应理，故无许无为法实有之必要也。即许无为法真实有者，亦必应许能相所相，离系因果，能量所量等一切建立。若无为法与其能证，能相，能量等无关系者，则一切无关系法皆应成为能相所相无理避免。若谓有关系者，然实有自性法不应待他，故亦不能立其关系。亦可观其一异而破。若谓此理不能破无为法实有者，亦应不能破有为法，是则全无实有可破。若谓有为法自性空者，是说彼法无彼自性，故是断空，然真如有自性，故是实有。上句是抉择有为法自性空之最大歧途，是毁谤有为缘起之断见。后句说真如有自性，是增益实有之常见，故是邪解真空之义。若自性空义，是彼法无彼法自体者，自既非有，则他亦非有，其立法实有之立者，与成立彼宗之教理等，亦皆自性空，皆应非有。则安立实有少法之宗派，纯属臆说也。若善知此理，则知印度佛弟子，凡说有实有法者，则定说有为法实有，名实事师，其说有为法非实有者，亦必不许任何法为实有，实较藏地任意谈说者，超胜多矣。于真实义虽有二说，然皆共许世俗法是自性空。次乃诤论胜义是否实有。故以正理破除诸法实有之后，不许有为法与一切法为实有者，与倒解空性为断空者说有为法与一切法皆非实有，毕竟不同也。

或问，若中论云：“有为法无故，何得有无为。”如上解者，则六十正理论云：“若诸佛宣说，唯涅槃真实，智者谁复执，余法非虚妄。”此说唯涅槃真实，余法不实。法界赞亦云：“凡是佛所说，宣说空性经，皆为灭烦恼，非灭此法界。”此说空无自性之经，是为灭除烦恼而说，非说无此本性清净法界，宁不相违耶。曰：此乃倒解彼二论义。前论之义，如世尊说，诸苾刍，胜义谛唯一，谓涅槃不欺诳法，一切诸行是虚妄欺诳之法，此经亦说涅槃真实，诸行虚妄。但真实义，前句经解作不欺诳。虚妄之义，后句经解作欺诳，六十正理论释说涅槃即胜义谛，此不于现证之慧前，非有自性现有自性，故无欺诳。余诸行等，则于现见之慧前，非有自性现有自性，是欺诳法。若以观是否实有之理智而思择，则全无堪忍观察之实有。不审其义，但著其名，此复何为耶。又六十正理论云：“三有与涅槃，此二均非有，若遍知三有，即说名涅槃。”此说生死涅槃俱无自性，了知三有无自性，即立为涅槃。岂是说生死无实之空性为断空者哉。法界赞义亦是说宣说空无自性之经，是为灭除余一切烦恼之根本实执，明无彼所执之境，非说破二我执境所显之本性清净法界空性亦无所有。虽有此空性，然非实有。故有说此论连破实有所现之空性，亦不许有。或说尽断一切烦恼，而不须亲证空性真胜义谛。当知此论皆已破讫。法界赞又云：“说无常苦空，为净心方便，最胜修心法，是为无自性。”又云：“诸法无自性，是法界应修。”此说诸法无自性，是所修之法界。修无自性，是最胜之修心法，有说诸法无自性空，名为断空，离此空外别立实有空性，为所修之空者，如何会释此论耶。如东方无蛇，有人妄执为有，除彼怖畏苦时，说明东方无蛇，云不能除苦，要说西方有树，方能除苦。汝亦如是，诸有情类，由执诸法实有而生痛苦，除彼苦时，汝说令其通达所执无实，不能对治其苦，要说余事实有，方除其苦耳。

菩提道次第略论 卷第八 止观

未三建立世俗胜义二谛分四，申一分二谛之事，申二分别之数，申三分别之义，申四释所分

义。

申一分二谛之事，分为二谛之事，先觉虽有多说，今如集学论云：“所知亦唯世俗胜义二谛。”以所知为所分之事也。

申二分别之数，如中论云：“一以世俗谛，二第一义谛。”谓分世俗胜义二谛。

申三分别之义，既分二谛，则应有异，其异相云何。先觉多说如瓶与衣为体性异。如无常与所作性，体性是一，待所遮为异。此二所异之法，皆属有事，若有一法非有事摄，名遮一品之异，共为三异。二谛属遮一品之异。有说二谛是一体性待所遮为异者，中观明论说，同体系于无事法，亦不相违。极为善哉。故所异二法俱属无事，或随一法属无事摄。许是一体，待所遮为异，都不相违。入中论释云：“宣说诸法之体性有二，谓世俗与胜义。”此说一一法各有世俗胜义二种体故。若二谛体性非一，异体，亦极不应理，则二谛无体，亦成断无。以凡有者，一体多体二决定故。释菩提心论云：“说世俗即空，唯空即世俗，此无彼不有，如所作无常。”如芽若与自胜义定体性异者，则与自实空亦应异体，是芽则成实有。由非异体，故体是一，芽虽是空，然非胜义谛。有经论说二谛非一非异者，有者是约自性成就之一异说，有者是约体性非异所遮非一而说也。

申四释所分义分三，酉一释世俗谛，酉二释胜义谛，酉三释二谛数定。酉一释世俗谛分三，戌一释世俗与谛字义，戌二世俗谛相，戌三世俗差别。

戌一释世俗与谛字义，显句论说，世俗有障真实，互相依，世间名言三义。后者释为能诠所诠，能知所知等相。故非唯能知与能诠之有境名言，亦莫执一切所知所诠皆是世俗谛。其色等法，于何世俗心前安立为谛，彼世俗心，即三义中之初世俗，亦即于无自性诸法增益为有自性之无明，事非实有而立为实有者，必是心法。除实执外，于余心前无可立为实有者故。如入中论云：“痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。”释论亦云：“由有支所摄染污无明增上之力，安立世俗谛。若已断染污无明，已见诸行如影像等声闻独觉菩萨之前唯是假法，全无谛实，以无实执故。故此唯诳愚夫，于余圣者，则如幻事，是缘起性，惟见世俗。”此非说安立有世俗谛要由无明安立，于已断染污无明之声闻独觉菩萨前，便不安立世俗谛。其初因相，谓如前说染污无明即是实执，彼所执义，于名言中亦非有故。但世俗谛于名言中则定有故。以是当知，安立诸法世俗中有之世俗，必非染污无明之世俗也。第二因相，谓诸已断染污无明世俗心者，由无安立谛实之实执世俗故，成立诸行于彼等前非是谛实，不能成立非是世俗谛故。故说诸行于彼等前唯世俗者，是说世俗与谛实二义于彼等前不可安立为谛。唯字仅遮谛实，非遮世俗谛。说为唯世俗与世俗谛之意，当是了知。显句论云：由于世间世俗为谛，名世间世俗谛。如入中论释云：“由此世俗令诸法现为实有，无自性者现有自性。以于世间颠倒世俗之前为谛实故，名世间世俗谛。”谓如前说，是于无明世俗之前现为谛实。非于名言许为实有。若不尔者，则违此宗于名言中亦不许自相，及于名言亦破实有，成立无实故。由此道理亦当了知智藏论师说世俗中谛之义，问，法性与二我，于实执世俗之前现为谛实，亦应成世俗谛。曰：若仅于实执世俗之前现为谛实，便立为世俗谛者，应有彼过。然非如是，此仅是说世俗谛之谛字，为于何世俗前为谛之世俗，及于彼前如何谛实之理耳。

戌二世俗谛相，内外诸法，各有胜义世俗二体。如芽，有见真所知真实义理智所得之芽体，与见妄所知欺诳义名言识所得之芽体。前者即芽之胜义谛性，后者即芽之世俗谛性，入中论云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。”此说芽体有二谛体性，

胜义即前识所得，世俗即后识所得。非说芽之一体看待前后二识为二谛。入中论释云：诸法之体性有二，谓世俗与胜义。说一一法分为二体，胜义是见真谛智所得，世俗是见虚妄识所得，世俗谛法事本非谛，是于实执前为谛，故了解彼义时，必须了解彼为虚妄。喻如了解瓶是虚妄所知欺诳义时，必须于瓶先以理智破除实执之境，获得正见。未以正理破除实有，必无正量能成其为虚妄故。虽瓶衣等是世俗谛，然心成立瓶衣等时，彼心不须成其为世俗谛。如瓶衣等，虽无自性现有自性，犹如幻事。然成立瓶衣之心，不须成立如幻义。故有说此宗瓶衣等法，看待未得中观正见异生识前，是世俗谛，看待圣者，是胜义谛，不应道理。入中论释云，“其中异生所见胜义即有相行，圣者所见唯世俗法。其自性空，即圣者之胜义。”彼乃违是而说故。诸异生类执瓶等为实有，亦即执为胜义有，故待彼等之识，瓶等乃胜义有，非世俗义。彼等识见为胜义有之瓶等事，看待圣者身中见万有如幻之智，反成世俗。看待此智不可安立为谛，故说唯世俗也。虽然彼等之本性说为胜义谛。故当分别解说，瓶等为世俗，瓶等之本性，即圣者之胜义。不可说瓶等于圣者前即为胜义，以圣者见真义之理智不得瓶等故，论说见真义之理智所得为胜义谛故。

戌三世俗差别，自立因中观师说，内识现似有自相时，如现而有，故心不分正倒。外境现时，须分如现有无自相。如二谛论云：“所现虽相同，然有无作用，故当分世俗，有正倒差别。”此宗随应破则说，凡有无明者，所见一切有自相事，彼识皆由无明所染而现，故世俗义不分正倒。入中论释云“若世俗中亦见为虚妄者，非世俗谛。”此说喻如影像，于已善名言世人之世俗心前，知非实有，故非待彼之世俗谛。然是见虚妄所知欺诳义识所得之义，故仍是世俗谛。如见影像之识，于所见境迷乱。有无明者，见青等有自相之识，于所见境迷乱正复相等。若以如是乱识立所量为真实，则成相违。若立所量为虚妄，适得相成，若不尔者，则于名言未成实有，亦必不能立世俗谛。若于名言立如幻虚妄，当必不能立世俗谛。随应破说，未被现前错乱因缘所染之六识，与被染之六识。前六识所取之六境，与后六识所取之六境，其颠倒之六识六境，立为倒世俗。其未颠倒之六识六境，立为正世俗。此亦唯待世间，或名言量立为正倒世俗，非待圣见随行之理智而立。故中观自宗说，凡有无明者，见影像等与见青色等，待所见境无错乱不错乱之差别，都是错乱，故不分别正倒世俗。入中论云：“无患六根所取境，即是世间之所知，唯由世间立为实，余则世间立为倒。”执人法有自相，有二种执，其由恶宗所薰心意，此妄计之逆品，非名言量所能成立，故是例外。又尽离一切无明习气错乱因缘之尽所有智，虽亦现二取相，然非于所见境迷乱，理如余处所说。

酉二释胜义谛分三，戌一释胜义与谛字义，戌二释胜义谛相，戌三释胜义之差别。

戌一释胜义与谛字义，显句论云：“既是义，复是胜，故名胜义，即此谛实，故名胜义谛。”此许胜与义俱指胜义谛，胜义谛之谛，谓不欺诳。由不安住此性而现彼相欺诳世间故。六十正理论释说，胜义谛亦唯由世间名言增上而立。故世俗谛之谛是于执实前为谛，与胜义谛名义不同。

戌二释胜义谛相分二，亥一正义，亥二释难。

亥一明正义，胜义谛相，如入中论说，是见真所知义智之所得。释论云：“胜义，谓现见真义胜智所得之体性。此是一体，然非自性有。”此说是能量真实义之无漏智所得，非自性有。有说“无漏根本智有所获得，即谛实有。”此亦破讷。言胜智者，谓非凡是圣智所得。要智差别如所有智所得，乃胜义谛。言所得者，义谓由彼智如是成立。世俗亦然。又彼智如何得者，如有翳眼见虚空中毛发乱坠，无翳之眼，则于彼处全不见有毛发坠相。如是由无明翳所损害者，便见蕴等自性可得。其永尽无明习气者，与有学圣者根本无漏智，现见真实义之理，正如无翳净眼，全不见有微末

二相。此所见本性，即真胜义谛。如入中论云：“如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，净眼所见彼体性，乃是实体，此亦尔。”释论亦云：“即此蕴等，诸佛世尊永离无明习气者，所见自性，如无翳人不见毛发，此即诸法真实胜义谛。”此所见之胜义，即一一法有二体性之胜义体性，亦即诸法自性本空之性净涅槃。如其所应离垢种时亦即灭谛涅槃。六十正理论释云：“岂涅槃亦是世俗谛耶。答曰：如是。”又云：“故涅槃亦唯于世俗谛假立。”此义是说，安立涅槃胜义谛为有者，亦唯就世俗谛名言识前而立。非说此宗许涅槃为世俗谛。彼释自说三谛属世俗谛，涅槃即胜义谛。入中论释亦说余三谛属世俗，灭谛属胜义故。又外难曰：若涅槃亦于世俗安立为有，则与说是胜义谛相违。答曰：胜义谛亦唯由世间名言而说。故凡立为有者，当知皆由世间名言增上安立。十万般若云：“此一切法，皆依世间名言而立，非依胜义。”七十空性论云：“生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。”此说生住灭三，劣等胜三，及有无等一切建立，佛皆唯以世间名言增上而说，非离名言增上安立，而以真理增上安立。智藏论师说，“由于胜义谛实，名胜义谛。”当知彼将理智，亦说名胜义，是说于彼前不欺诳名谛，非说堪忍观察之谛实。以彼论中破一切法真实有故。故有难云：“若胜义于胜义中不谛实，则世俗于世俗中亦不谛实。”可答曰：许尔。若难云：“前者于前者不成，后者于后者亦不成。”此等于说“若遮实有，非是实有，则所遮之有法应成实有。”以说胜义，是于所遮有法上唯遮实有而立故。难诸有法应非世俗有者，即难应非虚妄故。此难极无关系，诸有法非实有，适能助成所遮之事为虚妄故。以是当知，安立名言有时，虽不须以见真实理智成立，然须名言量与理智量俱不违害。六十正理论释云：“五取蕴无常等四，于世俗中有，故执彼四看待世俗，非是颠倒。”诸蕴常住等四，于世俗中亦非有，故执彼四看待世俗亦成颠倒。入中论云：“无知睡扰诸外道，如彼所计自性等，及计幻事阳焰等，此于世间亦非有。”此说外道所遍计之神我自性等，与计变幻之象马等，其所执境，于名言中亦非是有。故有说随应破派，错乱心前有者，即安立为世俗有。实属无心，即他派中观师，亦无如是许者也。入中论说，心境有无相等者，亦非总说有无，是说彼二自性有无，故凡立为名言有者，虽皆由名之名言增上安立为有。然不许凡由彼增上所立，皆名言有。此宗虽许唯由名言增上安立。然彼唯字，非遮“有境名言”以外之义，及“彼所立义由量成立。”是说，若觉名言增上安立，犹嫌不足。要立彼义外，寻求所立义，有所得时，始立为有，若无所得，即立为无。此宗不许彼义，以彼寻求若有所得，即成实有。故名言中亦不许如是推察能有所得。是否观察真实义之界限，亦由此安立。若有自相，即非唯由有境名言增上安立，是由彼义自性而有。故于名言亦不许自性有，自相有，自体有，如余广说。

亥二释难，若佛如所有智，能得胜义谛者，云何入中论释说无所见唯见真实，如云：“设作是念，如是行相之自性，岂非无可见，诸佛如何见彼性耶。曰：实尔。然即无可见名之曰见。”又引证说，真实义谛，超过一切智境，又说，佛地全无心心所行。若谓佛不见蕴等，则十力时说知一切法，如何不违。曰：言以不见为见者，非说都不见一切境，是说，若无明眩翳力所见诸法真实有者，则圣根本无漏智应有所得。然由全不见彼等，乃见彼等之真实。以有所遮应有可得，由无可得，即安立为已破所遮故。又说，不见即是胜见，亦应如是知。般若摄颂亦云：“若不见色，不见受，想不可见，不见思，若亦不见心意识，如来说彼见正法。若众生说见虚空，当观虚空云何见，佛说见法亦如是，余喻不能表见法。”此说不见者为五蕴，见者为正法，此即真实义。如云谁见缘起，即见正法。又如虚空，唯遣碍触。言见彼或知彼者，谓碍触若有，应有所得，由不见碍触，即见虚空。此所见者为虚空，不见者为碍触。若非如此喻而见，谓见真实如见蓝色，即末后二句所遮。经说不见五蕴者，谓无漏根本智见真实义前，不见有法。入二谛经云：“天子，真实义谛，超过具一切胜相一切智境。非如所言真胜义谛。”此说言胜义谛时，心中别现能所二相，不如是见，故言无二相之据，非是佛地，不知胜义之据。入中论释亦云：“若都不触所作有法，惟证本性，由

证真性，故名为佛。”此说诸佛如所有智见真实前，全不触依他起，唯证法性。言无心心所行者，是说证真实义时，无分别行，非说无心心所。显句论云：“分别即心行，由离彼故，说真实义都无分别。”如经云：“云何胜义谛，谓都无心行，况诸文字。”此说无心行义，即无分别行。又入中论释说，于有学圣根本定时，非毕竟灭。要成佛时，乃毕竟灭。彼释又说，若无彼性，则诸菩萨为证彼故，修众苦行，应成无用。并引经证，如云：眼等本性为何，曰：谓不造作，不观待他，是离无明翳慧所通达之本性。此性有耶。曰：谁云此无。此若无者，诸菩萨众，复为何义，修学波罗密多道。然诸菩萨实为通达此法性故，如是勤行百千难行。”又引经云：“善男子，若无胜义，则修梵行徒劳无益，诸佛出世亦无有益。由有胜义故诸佛菩萨名胜义善巧。”此说若无胜义谛，则为证究竟涅槃之梵行而修诸行，应成无用。众生既不能证彼，则佛出世为令众生证彼，亦成无用。诸大菩萨亦应非善巧胜义谛。此既引经成立有胜义谛，故有说此师宗说胜义谛非所知法，及说圣根本定，无证真实义智，唯是倒说。入中论释又云：“故由假名安立通达真实，实无少法能知少法，能知所知俱不生故。”其初句义，谓智与真实分成心境，立为通达真实者，唯就名言识前而成，非就彼智前而立，言能知不生者，谓于自性不生之义，如水注水也。论云：由于此智真实义境，诸心心所毕竟不转，故说唯身证者，意谓真实为所证之业，内智，谓能证之作用，受用身为证彼之作者，知者。如是证时，即如前时全无心心所之分别行。如释论云：“若身现证此真实义。即说此身为寂灭性，由其永离心心所故。”若谓诸佛不见蕴等，则是谤佛尽所有智，及谤一切尽所有义，以有与佛不能知成相违故。以是当知，尽所有智须观尽所有义。由无行相，而知非此宗意，故是现相而知。所现尽所有境，复有二类，一，未被无明习气所染之佛相好等，二，已被无明习气所染之不清净器等。初者佛地毋须灭除，次由佛无此因，故无彼果。显现之理，如未断无明之有情，现佛相好，实无自相现有自相，此非彼境，是由无明习气所生而现，是因彼心自由无明习气所染增上而现。以此非因于他有情如是显现，故于此心亦如是显现，是由自身如是显现故。又未断无明者，见色声等境，实无自相现有自相。此于诸佛尽所有智，亦如是现。此则由于有无明染污之有情如是现故，于佛始现。若不待他如是显现，诸佛自身必不现起。故诸佛了知色等实无自性现有自性，是因具无明者如是显现而知，非不待他有情如是显现，诸佛自身亦如是显现，故佛虽如是现，亦无错乱之失。此虽非佛智有染污故如是显现，是由佛智要知一切所知故尔。如是当知，尽所有智本身，见一切法皆虚妄如幻，无我无性，不见实有。其具无明者，所现一分，彼智亦能见者，唯见他有情见为实有也。六十正理论云：“善巧法性者，见诸法无常，欺诳法虚伪，空，无我，远离。”释论亦说，“所作究竟，故见如是。”如是二谛论云：“遍计性远离，唯如是显现，一切依缘生，一切智现见。”此说尽所有智明见一切法。又云：“若时都不见，能，所知，自体，彼不生诸相坚住故无起。”此说佛住寂灭二相之三摩地中永不起定。若未如实了解彼二说之理趣，则说仅能许一理，俱许二说自成相违。然实不相违。以见如所有性智与见尽所有性智，体虽是一，然观待各别二境，即成理智与名言智，无少相违故。此于因位见时，要善知于一法上，理智与名言量所得不同，而无少分相违。果位二智缘境犹不止此，若能善知于彼境上，二量成何量，则亦能知境虽不定，二种有境，仍各别不同。二谛相之细分亦由此应知。

戌三释胜义差别，胜义谛差别，入中论释说，空性，广分为十六空性，中分为有性无性自性他性四种空性，略分为人法二无我。余论有说二种者，谓真胜义与顺胜义。中观明论云：“此无生理顺胜义故名为胜义，然非真实，直实胜义超一切戏论故。”中观庄严论云：“由顺胜义故，此名为胜义，真实胜义谛，离一切戏论。”二谛论亦如是说。二谛自释与庄严论亦说破胜义生名为世俗。昔诸先觉解释彼义，多分是否异门二种胜义，说于色等破胜义生所显空性，为异门胜义。此乃假名胜义，实是世俗。说非异门胜义，非所知摄，任何觉慧皆不能缘也，此非彼诸论义。当作是

释，虽真实胜义是法性境，然亦多说理智心名胜义者，如二谛论云：“由无欺诳故，正理名胜义。”中观明论云：“言胜义无生等当如是许，由正闻思修所成诸慧，一切皆是无倒心故，同名胜义，是此（心）之胜义故。”理智有二，谓圣根本无分别智，与依正因量度真实之有分别理智等。分别炽然论说，胜义中有无分别智与随顺慧二种之意趣，与中观明论说二种胜义之意趣相同。故解二种胜义，不约心说，唯约境胜义说，非是论义。其中初者，能于自境顿断实有与二相戏论，是真胜义。经说超过一切戏论，义亦指此。第二，虽于自境能灭实有戏论，而不能灭二相戏论。由与出世胜义行相相顺，故名随顺胜义。于色等法破胜义生等之境胜义，亦可作二种解释，谓空性境，于无分别理智之前，是离二种戏论之真实义，于有分别理智之前，则仅离一分戏论，故非离二种戏论之真胜义，非说真胜义谛也。以是实空，除于少分慧前能离一切二相戏论外，多不能离一切二相戏论。有说，凡胜义谛，须离一切二相戏论，非论义也。理成如幻派说五蕴事与实空相，二事合聚，唯理智比量所成立义为胜义谛者，亦是随顺胜义，非胜义谛。其以离实有一异相，成立芽等无实相，于有无实有未断疑之智者，不能成立彼义。于已断疑者前，彼因亦不成正因。中观明论说，离一异之因法，俱属但遮。（但遮一仅遮而不表）说非一异及无一异，任以何作因皆同者，勿作非遮解，由彼论举喻即可了知。故彼定非静命父子与狮子贤论师所许也。于所现事破戏论中，有遮表二义，任何大中观师亦不许唯比量所量之表义，为胜义谛。菩提道广论中说，此等建立时，由此道理亦应详知。

二谛论自释说，破生等为随顺胜义之后，又云：“由余唯执真实。亦字即是摄义。若以正理观察，则唯世俗。何以故，所遮若非有，遮亦真实无。”此说余唯识宗，于所遮事遮遣法我，计彼灭空为真实有。自宗则说由无所遮法我，故遮彼之灭亦非真实。故论说破胜义生等为世俗者，亦是世俗有义，非说是世俗谛，彼释叙外难云：“如真实生等，有法现时即便不现，是倒世俗。则破真实生等，亦成倒世俗，以所遮有法现时，彼即不现也。”次答云：非即不现，以与有法体无异故。此说如青色现时，彼之实空亦显现者，非说无实之但遮，眼等识亦能见，是约非遮而说。此虽实是世俗，其但遮实有之空性，为胜义谛，亦无相违也。中观庄严论云：“虽遮胜义生等是正世俗，由与胜义相顺，故名胜义。真胜义者，遍离有性无性等一切戏论网，此戏论网，如二谛论自释云，“是故此非空，非不空，（非）有无，非生非不生，佛作如是说。”又云：“何以故，此无戏论，以真实义遍离一切分别之网，此说分别网为戏论网。此于现证真实义之智前乃灭故此是真胜义。其未能如是之理智及境，则仅随顺前者，如前已说。又破真实生等，有能破之理智，与彼所量之二事，说为正世俗摄之理，亦应于彼上了知，上说离二谛戏论网之理，是多处所共需者也。

酉二释二谛数决定，若法决断为虚妄欺诳，则必遮其为不欺诳，故欺不欺诳，是互遣之相违。此复遍于一切所知互遣而转，故亦更无第三类法。是故当于所知中二谛决定。父子相见经云：“如是证知世俗胜义，所知亦唯世俗胜义二说。”此说一切所知唯是二谛。见真实会亦云：“所谓世谛及胜义，离此更无第三法。”此中明说二谛决定也。若能善知二谛差别，则于佛语不致愚迷。设若未知，即不能解圣教真实。此复应如龙猛菩萨所决择者而善了知。入中论云：“出离龙猛论师道，更无寂灭正方便，彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”故求解脱者，善巧二谛最为切要。

卯二观之差别，若备前说修观资粮，获得通达二种无我之正见，则当修观。然观有几种耶。曰：此中非说地上诸观，正说异生位所修之观。此观具足分别，有四体性观及三门观，六寻求观，四种即解深密经所说之正思择等四。具正思择，谓缘尽所有性，最极思择，谓缘如所有性。初中又有周遍寻思周遍伺察之二。第二亦有寻伺之二义，为粗细思择。此如声闻地与般若教授论等所说

也。

三门，如解深密经说，一者有相毗钵舍那，二者寻求毗钵舍那，三者伺察毗钵舍那，此三相，如于无我义，初者但缘所解无我思惟彼相，不多决择，第二遍于未了法中为善了故思惟决择，第三遍于已了解义，复审观察。

六种寻求，谓遍寻求义，事，相，品，时，理。既寻求已，复善观察。其中寻求义者，谓善寻求此文诂如是义。寻求事者，谓善寻求此是内事，此是外事。寻求相有二，谓善寻求此是自相，此是共相，或名共不共相。寻求品者，谓由过失过患门中寻求黑品，及由功德胜利门中，寻求白品。寻求时者，谓善寻求于过去时已如是生，于未来时当如是生，于现在时今如是有。寻求理者，理有四种，一，观待道理，谓诸果生，观待因缘。复由各别门中，寻求世俗，胜义，及彼所依。二，作用道理，谓一切法各有作用，如火有烧用等。复善寻求此是其法，此是作用，此法能作如是作用。三，证成道理，谓不违正量成立其义，即善寻求于此义上，有无现，比及圣教量。四，法尔道理，谓火热性，水湿性等，即彼法性。此当信解世间共许法性，不思议法性，安住法性，不应更思其余道理。如是安立六寻求者，以瑜伽师所应知事，唯有三种，谓诸文义，尽所有性，如所有性，依第一义立第一寻求，依第二义立事寻求与自相寻求，依第三义立余三寻求与共相寻求。初说四种毗钵舍那，其门有三，寻求有六。故三门与六寻求仍是前四中摄。前说之力励运转等四作意，声闻地说，是止观所共。故毗钵舍那中亦有四种作意也。

卯三修观法分三，辰一明依止修观之义，辰二明彼法为大小乘中何乘，辰三正明依止修观之法。

辰一明依止修观之义，解深密经说，先修成止后乃修观。慈尊诸论，菩萨地，声闻地，清辨论师，静天师，莲花戒之三篇修次，及般若教授论等，亦多作是说。此等意趣，非说先不缘无我，随缘一种所缘，生奢摩他已，后缘无我修习，名（进行，做）毗钵舍那。以止观二道，非由所缘分故。般若教授论亦说缘二取空性，先生奢摩他，后乃缘彼性，以观察修，生毗钵舍那故。无著菩萨亦说，缘尽所有性之毗钵舍那，先生止已，后依于止修粗静行相之毗钵舍那故。又说彼是内外圣凡所共修之道故。以是若未先得奢摩他，今新修者，除专住任何一所缘外，不可于所缘境多相观察而修。以如前修即能成办。若如后修必不能成奢摩他故。诸先已得奢摩他者，较但如前安住而修，若能于如所有性或尽所有性随所修义，以慧思择观察而修，其后能引最胜心一境性妙三摩地。如此所成最极有力心一境性妙三摩地前，专住一境不能办，故称赞观察而修也。但此修法，是先求止，后依于止修观之法，如无我义，是一所缘，可作止观二种不同修法，理由即此。别如观察上下诸界功德过失，修粗静行相毗钵舍那，与以观慧观无我义，修无我相毗钵舍那，尤须引生猛利坚定，断所治品，乃有力也。又缘尽所有性之毗钵舍那，非唯断除烦恼现行修粗静相者，即般若教授论所说，思择十八界相之观修，亦是缘尽所有性者。以此为例，余凡思择尽所有义而修观者，应知皆尔。虽般若教授论说于引生缘如所有性止观之前，先当引生瑜伽师地论所说缘尽所有性之止观。今如静天与莲花戒等所许，先修随一奢摩他已，即可修缘如所有性毗钵舍那。

辰二明彼法为大小何乘，如是次第修止观法，是依大小何乘，显密何教而说耶。曰：此是三乘与四宗所共，亦是密宗下三部所共者。各别诸续与注疏论师之所许，密宗道次第中已广说。无上瑜伽部义，般若教授论云：“集密经云：善观察自心，诸法住心中，法住空金刚，俱无法法性。”如楞伽经云：“当依止唯心，勿观察外境。”谓经说三种瑜伽地，一缘唯心，二缘真实，三名无相。初

二地中以止修观修，修习止观如前解说。缘如所有性生观之理，亦许相同。自宗则说，无上瑜伽时引生正见，须如中观论说。引生之法，于生起次第与圆满次第后得位中，虽亦有观察真实义之作意，然在已得结身能力之圆满次第者，于根本定修真实义，虽亦必须安住见上而修，然不须如余论所说之观察也。故于尔时，放舍观察修后，莫并放弃专住正见修真实义。可如是修习之理由，此中不便明讲。故此仅说余道须如前修之理由也。

辰三正明依止修观之法，若未得无我正见，随如何修，终非修真实义，故当先得无我正见。纵有彼见，若修真实义时，不忆彼见安住见上而修，亦非修真实义。即先思正见一遍，后便心中都不思惟，亦非修真实义。即忆正见唯安住见上而修，亦仅是前修奢摩他法，仍非别修毗钵舍那法之教义。故于无我义，当如上说以慧观察而修。若但观察修，则前所生止或当退失。故当乘奢摩他马观察修习，及时时间杂修安止也。又若观修太多，住分减少，便当多作止修，恢复住分。若因止修太多，不乐观察，及不趣观察内心自然而落住分，则当多作观修。止观平均而修，其力最大，当如是行。修次下篇云：“若时多修毗钵舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，如风中烛，令心动摇，不能明了见真实义，故于尔时当修正奢摩他。若奢摩他势力增上，如睡眠人，亦不明了见真实义，故于尔时当修智慧。”如是观察修时，妄计一切分别皆是执相而破除者，不应道理，实执分别仅是分别之一分，前已数成立故。有见凡是分别所取皆被正理违害者，是理所破太过之损减见，已数成立彼非经义。有说虽于余法不如是许，若于法性心有所取，则皆是执实之相执，此亦是执错之过，非凡一切所取皆尔。以希求解脱之异生，皆须以教理多门决择真实义故。设作是念，若修真实义，为引生无分别者，由观察慧彼则不生，因果二法须随顺故。曰：世尊于此已明白解答。迦叶问品云：“迦叶，譬如两树为风所吹，乃互相相触，便有火生，其火生已，还烧两树。迦叶，如是有正分别生圣慧根，圣慧生已，还烧分别。”此说分别能生圣慧。修次中篇亦云：“如是以慧观察，若瑜伽师不执诸法胜义自性，便能悟入无分别定，证一切法无自性性。若不以慧观察诸法自性，唯修放舍作意，彼分别心终不能灭，终不能证无自性性，无慧光故。如世尊说，从正分别生正慧火，烧分别树如钻木出火。若不尔者，则从有漏出生无漏，从于世间超出世间，有情成佛，从凡成圣，皆不应有。因果二法不相同故。”释菩提心论云：“若见有分别，彼岂有空性，如来悉不见，能所分别心。若有能所别，彼即无菩提。”此说若执能所分别实有，则无菩提，若谓是破正分别慧，及破能所分别，则彼论中以多门观察决择真实，应成相违。以彼二心若佛不见应非有故。又彼论云：“无生与空性，及所说无我，修下劣空性，彼非能修空。”此亦非破缘自性不生之空无我性而修，是遮执彼实有修下劣之空性。如出世赞云：“佛说甘露空，为除一切执，若复执彼空，佛说极可呵。”宝鬘论云：“如是我无我，真实不可得，是故佛俱遮，有我无我见。”此亦是说，我与无我俱非实有，故遮彼二实有之见，非遮无我见。如前引回诤论说，若非无自性即成有自性故。如是般若摄颂云：“菩萨若计五蕴空，行相非信无生处。”般若经云：“若行色空无我，亦是行相，非行般若波罗密多。”此亦是说执空等为实有。若不尔者，则不应说“非信无生处”以信彼处亦是行相故。又彼经云：“若知诸法无自性，是行般若波罗密。”又云：“若为无为黑白法，慧析尘许不可得，于世说预慧度数。”三摩地王经云：“若于诸法观无我，既观察已善修习，此因能得涅槃果，余因不能得寂灭。”又心经中舍利弗问，菩萨欲行甚深般若波罗密多，当如何学。观自在菩萨答曰：当观五蕴自性皆空。与如是等皆成相违。以是当知，如法界赞云：“能净心法门，厥为无自性。”又云：“由执我我所，便遍计外界，若见二无我，即灭三有种。”入中论云：“若见我，我所，皆空，诸瑜伽师得解脱。”故当修无我与无自性也。修次初篇云：“入无分别陀罗尼云：由无作意断色等相。”此中意说，以慧观察，见无所得，即不作意，非说全不作意。入无想定，暂伏作意，非能永断无始时来色等贪著。凡佛经中说修不作意能断相执者，皆是先以观慧观察，见无尘许实执所缘。即于此所解义，安住正

定。修次中篇亦云：“又于内心亦当寻思了解为空，次更寻思能了解心所有自性，亦知其空。由是了解便能悟入无相瑜伽。此显要先观察，方能悟入无相，亦明显说，若唯弃舍作意，及不以慧观察法性，则定不能悟入无分别性。”此引宝云经说，要先如理观察。故若未得真实义见，则定不能于真实义无分别转。修次下篇亦说，经中宣说，不可思议超心境等，是破妄执，唯闻思慧能证深义。故说彼义，唯圣内证，余人难思。又为破除非理思惟，执甚深义以为实有。非破观慧如理观察。若破此者，便违无量圣教正理。又云：“此修虽是分别为性，然是如理作意为性，故能出生无分别智。乐此智者，当修彼修。”当知此等是破支那堪布说虽不以教理决择真实求得正见，只要全不作意而住，便能通达真实，最为切要。如是修法，昔诸道次教授中亦有说者，如博朵瓦碑崩论云：“有于闻思之时，以理决择无性，修时唯修无别，如是非真对治，别修无关空故。是故修时亦以缘起离一异等，修何即当观察，亦略无分别住。此修能治烦恼，觉窝弟子所许。欲行到彼岸法，此即修慧方便。又先修人无我，次法如是随转。”觉窝亦云：“由何得证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。”此引导法，如觉窝中观教授所说，与莲花戒论师意趣相同，唯稍广而已。如是修观时，所有六加行法，正行，结行，中间所应作事，尤应远离沉掉而修，皆如前应知。

卯四成观之量，由如是善观察慧观察修习，乃至未生如前轻安，是为随顺毗钵舍那。已生轻安，即是真实毗钵舍那。轻安体性与生起之理，俱如前说。此是已成正奢摩他未尝退失，亦有由彼所生轻安，故非略有轻安便足，要由观修自力能引轻安方成毗钵舍那。缘尽所有性与缘如所有性之二种毗钵舍那，此理相同。如解深密经云：“世尊，若诸菩萨乃至未得身心轻安，于如所思所有诸法内三摩地所行影像，作意思惟，如是作意当名何等。慈氏，彼非毗钵舍那，是随顺毗钵舍那胜解相应作意。”般若教授论亦云：“彼由获得身心轻安为所依止，即于如所善思惟义内三摩地所行影像，胜解观察，乃至未生身心轻安，是名随顺毗钵舍那所有作意。若生轻安，即名毗钵舍那。”若能自力引生轻安，亦能引生心一境性。故由观修自力引奢摩他，是先已得奢摩他之功德，如是善成奢摩他者，即观察修亦能助成胜奢摩他。故不应执凡观察修，便令住分减少。

寅三止观双运法，若未获得如前成就止观量时所说之止观，则无可双运。故双运时，必须先已得止观二法。此复初得毗钵舍那时，即得双运。其中道理，谓依先得正奢摩他，修观之力，若时获得如前奢摩他时所说，不作行任运运转作意，即成双运。声闻地云：“齐何当言奢摩他毗钵舍那二种和合平等俱转，由此说名双运转道。答，若有获得九相心住中第九相住心，谓三摩呬多。彼用如是圆满三摩地为所依止，于观法中修增上慧。彼于尔时由观法故任运转道无功用转，如奢摩他道不由加行，毗钵舍那清净鲜白，随奢摩他调柔摄受。齐此，名为奢摩他毗钵舍那二种和合，平等俱转，由此名为奢摩他毗钵舍那双运转道。”修次下篇云：“若时远离沉掉，平等俱转，任运转故，于真实义心最明了，当缓功用而修等舍。当知尔时，是名成就奢摩他毗钵舍那双运转道。”是从得真实毗钵舍那之界限而立。般若教授论云：“其后即缘有分别影像。若时彼心无间无缺作意相续，双证二品，尔时说名止观双运转道。止观为双，运谓具足，即互系而转也。”言无间缺，谓不须放置观修别修无分别住，即由观修便能引生无分别住。双证二品，谓证缘无分别影像之奢摩他，与缘有分别影像之毗钵舍那。言相续者，谓观察之观与观后安住之止，二非同时。然以观力引生真实奢摩他时，则缘如所有性择法之观，与专住如所有性之三摩地止，相应俱转。尔时止观和合，即所谓平等俱转。然此要得修所成慧后始有。若仅不坏无分别止，兼能观察无我空义，犹如小鱼游静水中，只可说是止观随顺，全无真实止观双运之义也。

如是止观双运之理，当知如彼清净教典所说。余增益说，不可凭信。菩提道次第之正理决择，

教证，修法，俱如广论应知。”

菩提道次第略论止观卷终

《附录》

菩提道次第略论卷第六

法尊法师译

子二别于后二度修学法分四，丑初止观自性，丑二学止法，丑三学观法，丑四学双运法。 今初

经说三乘一切功德皆是止观之果，大小乘一切三摩地皆于止观中摄。所言止者，谓内正住已，即于如是善思维法，作意思维，令此作意内心相续。如是正行多安住故，起身轻安及心轻安，是名为止。总之轻安所持，于善所缘心一境性之定，即止自性。观自性者，经说彼由获得身心轻安为所依故，舍离心相。即于如是善思维法，内三摩地所行影像，观察胜解。即于如是胜三摩地所行影像所知义中，能正思择，最极思择，周遍寻思，周遍伺察，若忍，若乐，若觉，若见，若观，是名为观。总谓安住止中，由观察所缘之力，引生轻安所持之观慧，即观自性。庄严经论云：“正住为所依，心安住于心，及善思择法，应知是止观。”

止观必须俱修，如夜间观画，须灯明亮，复无风动，方能明了见诸色相。随缺其一便不明显，如是观甚深空性，亦须无倒了解真实之慧，及随欲安住之止，方能明了见真实义。月灯经云：“由止力无动，由观故如山。”

丑二学止法分二，寅初修止法，寅二修止量。 初又分二，卯初加行，卯二正行。 今初入行论云：“当知具止观，能摧诸烦恼，故应先求止，不贪世修成。”故当先求修止。复应先备修止资粮。如庄严经论云：“具慧修行境，谓易得善处，善地及善友，瑜伽安乐具。”易得谓易得衣食等顺缘。善处谓无猛兽怨魔等恼害。善地谓不引生疾病。善友谓具如法良友。瑜伽安乐具谓远离喧闹。是谓随顺处所。修止之人，复须少欲，不求众多上妙饮食等，略有粗劣便能知足。复不营商谋利，弃舍医卜等杂务，及与他人往还之因缘。严持所受净戒。思维诸欲过患与无常等理。具备如是止资粮已，于安乐座端身正坐，足结跏趺，双手定印，先调息等。如是所说加行六法，及下士中士法皆应先修。尤应善修大菩提心。

卯二正行分二，辰初明住心之所缘，辰二明如何修住心。 初又分二，巳初总明所缘，巳二此处所缘。 今初

总有四种所缘，谓周遍所缘，净行所缘，善巧所缘，净惑所缘。初中有四，谓有分别影像，无分别影像，事边际性，所作成办。就能缘心安立二种影像。初谓有观察分别之毗钵舍那所缘，次谓无观察分别之奢摩他所缘。言影像者，谓非所缘之自相实事，乃是心中所现之影像耳。第三是就所缘境安立，如思维于五蕴中总摄一切有为法，于四谛中总摄一切取舍所知，即于彼中数量决定，是谓尽所有边际性。如思维诸法本性如是，更无他性，是谓如所有边际性。第四是就所修果安立，谓由多修止观之力，便能引生轻安等，成办所作之果。此四名周遍所缘者，谓此四种，非离下诸所缘别有异体，复能遍彼一切所缘也。第二净行所缘有五，谓多贪者缘不净，多嗔者缘慈悲，多痴者缘

十二因缘，多慢者缘界差别，多寻伺者缘出入息。第三善巧所缘亦有五，谓善巧色等五蕴，眼界等十八界，眼处等十二处，无明等十二缘起，从善业生可爱果为处，从不善业不生可爱果为非处。第四净惑所缘有二，谓从欲界至无所有，观察下地粗相，上地净相，暂伏烦恼种子。及修无常等四谛十六行相永断烦恼种子。

已二此处所缘，三摩地王经云：“佛身如金色，相好最端严，菩萨应缘彼，心转修正定。”由缘佛身持心，即是念佛生广大福。若佛身相明了坚固，可作礼拜供养发愿忏悔等修集资粮，净治罪障之田，临命终时不失佛念。若修密法尤与修天瑜伽相顺，利益极多。故当以佛身作所缘境也。此所缘境复有二取法，谓由心新想，及于原有佛像想令明显。前者益大，后者通显密乘，今如后修。先当求一庄严佛像若绘若铸，数数观察善取其相，作意思维令心中现。此复当作真佛身想，不应作绘铸之像想。惟当于一所缘令心坚住，不可改换众多异类所缘。先令身相粗分略为明显，即应专一而修。尔时若观黄色现为红色，欲观坐相现为立相，欲修一尊现为多尊，则不可随转，唯应于一根本所缘令心不动。圣勇师云：“应于一所缘，坚固其意志，若转多所缘，意为烦恼扰。”以是作意所修身相时，只要有粗分于心现起，即是获得所缘境，当缘彼而修也。

辰二明如何修住心，辨中边论云：“懈怠忘圣言，及沉没掉举，不作行作行，是为五过失。”此说由断五种过失，修八对治行而修止。初于三摩地起加行时，懈怠是过失。对治此过共有四法。中边论云：“即所依能依，及所因能果。”所依谓希求三摩地之欲心，此是勤修三摩地之因。能依谓精进。所因谓见三摩地功德之信，此是欲心之因。能果谓轻安，此是精进之果。由依净信引生希欲，依止希欲发生精进，依精进故引生轻安。故此四法是五过失中懈怠之对治也。

次精进修三摩地时，忘失教授是过失。对治此过当修正念。非仅不忘所缘便足，内心专住所缘境已，要有明了之定解方可。集论云：“云何为念，于串习事心不忘为相，不散为业。”谓不忘失所缘境，令心与境串习和合，即念自性。

第三心住三摩地时，掉举沉没是过失。对治此过当修正知。由正知力，观察沉掉，为生未生，见沉掉生，上者迎头遮止，中者才生寻灭，下者亦须生已不久即当断除。如是沉掉二法，为修清净三摩地之主要障碍。如云：“于明了分沉没为障，于专住分掉举为障，故当了知沉掉为修清净三摩地之主要障碍。”故当善知沉没，掉举，惛沉之行相。其中惛沉，俱舍集论皆说所缘不明了，身心粗重为相，是痴分摄。沉没有粗细二分，粗者，令心黑闇，或于所缘虽未散动，然失明了之力，但澄净而已。微细沉没，谓有明净二分，而于所缘无定解力，略为低缓。不应误解沉没惛沉为一事，惛沉虽不向余境流散，而俱无明净二分。沉没则有净分而无明分。如云：“沉没谓于所缘，心力放缓，不能明了缘取所缘。虽有净分而无明了取境之力，即成沉没。”又云：“有说，心不向余境流散，俱无明净之惛沉为沉没者，不应正理。”由此亦可了知惛沉之相。沉没从惛沉生，有善无记二性。惛沉是痴分，是不善性或有覆无记性。如是沉没起时，若相微薄，仅起少次，则可策心坚持所缘而修。若沉没厚，或数数起，则应暂置所修法而修对治。其对治法，如中观心论云：“退弱应宽广，修广大所缘。”又云：“退弱应策举，观精进胜利。”退弱沉没之因，谓心太向内摄，或由放缓取境之力，心渐低降，或由睡眠惛沉等因，心觉黑闇。初之对治，当以观慧观察所缘令心广大。第二对治，应当思维三宝功德菩提心之胜利，人生义大等功德，令心策举。第三对治，亦应令心策举，及作意日光等光明相，或以水洗面，或经行等。掉举者，若心将现亲友等可意境，即是微细掉举。若忽生贪相，即粗分掉举。集论云：“云何掉举，净相随转，贪分所摄心不静相，障止为业。”微细掉举之对治，谓心于境将流动时，即应遮止系于所缘。粗分掉举之对治，谓生已即当了知，摄录其

心令住所缘。若此不能治者，则应暂停所修法，思维无常与恶趣苦等，收摄其心。待掉举灭已，复修前事。又速道论云：“沉掉之对治当修风心与虚空相合之教授，及强断掉举之教授。”初者，谓想自身脐间有一白点量如雀卵，从顶踊出，与虚空相合，即于彼上令心安住。第二谓一呼一吸合为一息，于五息中持心不散而修。次修十息，十五息，二十五息等，渐渐增长，持心不散。或想上风白色，由鼻孔入，渐向下压。下风黄色渐向上提。于脐间相合，修瓶相风。

仅能了解沉掉之义犹非完足，要修定时以正知力，常时伺察沉掉，为起未起。生此正知之方便因，谓不忘所缘之修正念法，及正念坚固之中常时侦察，心散未散，任持其心。入行论云：“住念护意门，尔时生正知。”又说第二因云：“数数审观察，身心诸分位，总应知彼彼，即护正知相。”沉掉之因，论说共因谓不护根门，食不知量，不修初夜后夜觉寤瑜伽，不正知住。沉没别因谓重睡眠，心于所缘力太缓放，止观不均偏修寂止，心相黑闇，不乐缘境。掉举别因谓少厌离，心于所缘执力过猛，未串习精进，思亲里等令心散乱。

第四如是善修正念正知，沉掉生起虽无不知之过，然沉掉生时，若不无间即断，亦是过失。此不起功用不作行之对治，即是名为作行功用之思。其思虽是于善恶无记随一之境，驱役内心之心所法。而此处是说沉掉生时，令心断彼之思也。若心于所缘，执持之力太猛，此虽有明了分而掉举增盛，极难安住。若太不用力过于缓懈，住分虽有而沉没增盛难得明了。故当善忖内心，而求急缓适中之界。若觉内心较此再举便生掉举，即当较彼略缓。若觉内心齐此而住便生沉没，即当较彼略高。如是求得安住界已，便于根本所缘，令心明了而住，随力所能住一时等。又初发业者，修时宜短次数宜多。

第五已断微细沉掉，心三摩地相续转时，若起功用作行，反成三摩地之过失。修此对治谓不作行安住于舍。当知此舍，是舍防护功用，非舍取境之力也。又非凡无沉掉之时皆可修舍，是于已摧沉掉力时乃修。摧伏之义如修次中篇云：“若时已无沉掉，心于所缘能正直住，尔时可缓功用修习于舍，如欲而住。”声闻地云：“令心随与任起作用。”又舍总有受舍，无量舍，行舍之三。此是行舍，初发业者最初难生无过妙三摩地，故当以六力成九住心，依四作意之次第，引生无过三摩地。其六力中初听闻力，成办九住心中初内住心，谓由初闻修定教授，随顺所闻令心内住。尔时便觉分别杂念如同悬河，初识分别之相。第二思维力，成办第二等住，谓先住所缘，由数数思维而修，初得少分相续安住。此时便觉分别如溪涧水时隐时现，得分别休息之相，此二住心，沉掉时多正定时少，必须力励心方能住所缘，故于四作意中，是初力励运转作意位。第三念力，成办第三安住第四近住二种住心，如其次第，于心散乱时能速念前缘令心安住，及初以念力令心不散，从宽泛境渐收其心，使其渐细渐高。此时便觉分别，如潭中水，无违缘时安静而住，遇违缘时即不能住，对于分别起疲劳想。第四正知力，成办第五调伏，第六寂静二心，如其次第，初以正知，了知于分别及随烦恼诸相流动之过患，令心不散调柔，乐修三摩地。次以正知，了知散乱之过失，灭除厌修三摩地之情绪，令心寂静。第五精进力成办第七最极寂静，第八专住一趣二心。如其次第，以精进力，虽最细分别与随烦恼，皆能断除不忍，令心最极寂静。及由如是精进，令沉掉等初即不起，心能相续住三摩地。从第三至第七，此五住心，住定时虽多，而有沉掉障碍，故是第二有间缺运转作意位。第八住心时，如大海涛，随起何分别，略修念知对治即自息灭，尔时虽须恒修功力，然沉掉不能为障，能长时修定。故是第三无间缺运转作意位。第六串习力，成办第九等持住心。以于尔时不须专依正念正知，其三摩地亦能任运于所缘转故。又由尔时既无沉掉为障，复不须恒依功用，故是第四无功用运转作意位。

寅二修正量，第九住心，仍是欲界心一境性，乃奢摩他随顺作意。若得身心轻安即奢摩他。庄严经论云：“由习无作行，次获得圆满，身心妙轻安，名为有作意。”所言作意即奢摩他。轻安之相如集论云：“云何轻安，谓止息身心粗重，身心堪能性，除遣一切障碍为业。”所言粗重，谓于善所缘，身心不能如欲而转。若得彼对治之轻安，则除身心无堪能性，能随欲转也。如是身心轻安，初得三摩地时，即生微细少分，后渐增盛，便成轻安与心一境性之奢摩他。将发众相圆满易见轻安之前相，谓于顶上似重而起，非损恼相。此起无间，心粗重性即得除灭，能对治彼，心轻安性即先生起。依此轻安生起之力，次有随顺身轻安诸风大种来入身中，由此风大遍身转故，身粗重性皆得除灭，能对治彼，身轻安性即得生起。由此力故，身极快乐。由身乐故心轻安性转复增长。其后轻安初势渐渐舒缓。然非轻安永尽，是由初势触动内心，彼势退减，有妙轻安如影随形无诸散动与三摩地随顺而起。心踊跃性亦渐退减，心于所缘坚固而住，远离喜动不寂静性。乃是获得正奢摩他，亦是已得第一静虑近分所摄少分定地作意。外道诸仙修世间道于无所有以下离欲，及修五种神通等，皆须依止此奢摩他。内佛弟子，以出离心及菩提心之所任持，修无我义，证得解脱，一切种智，亦要依止此奢摩他。故是内外所共之道。略说奢摩他建立竟。

丑三学观法分二，寅初总明观资粮，寅二别明决择见。 今初

修次中篇说，亲近善士，听闻正法，如理思维，三种资粮。意谓依止彼资粮，决择了解真实义之正见，引生通达如所有性之毗钵舍那也。如斯正见，要依堪为定量论师所造之论而求。其能远离二边，解释佛经甚深心要义之论师，显密经中多授记龙猛菩萨。故当依彼论而求正见。印度诸大中观师，皆推崇提婆菩萨，与龙猛菩萨相等，咸依为量。其能无倒解释，圣父子意趣，为随应破中观者，则系佛护月称二大论师。今当随彼而决择圣父子之清净意趣也。

寅二别明决择见分二，卯初明染污无明，卯二寻求无我见。 今初

四百论释云：“所言我者，谓诸法不依仗他性。若无此性即是无我。此由人法差别为二，曰人无我及法无我。”此中所破之实执，谓觉非由无始分别增上而立，执彼境上自体成就。其所执之境，即名为我或名自性。若于人上无彼所破，即人无我。若于眼耳等法上无彼所破，即法无我。若于法上人上执有彼所破，即法我执与人我执。人我执之所缘，即流转生死者及修解脱道者等名言所诠事，依止诸蕴假立之我。若缘他身之我，执为有自相，亦是俱生人我执，然非俱生萨迦耶见。若缘自身之我，执为有自相，则俱是俱生人我执与俱生萨迦耶见。俱生我所执萨迦耶见之所缘，则是俱生心觉有所之我所，非我之眼等。俱生法我执所缘，谓自他内身所摄之色蕴眼耳等，及内身不摄之山河房舍等。我执之行相，即缘彼所缘，执为由自相有也。彼二种我执俱是生死根本。入中论云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”七十空性论云：“因缘所生法，若分别真实，佛说为无明，彼生十二支。”

问曰：若二我执俱是生死根本，生死则有异类二种根本，不应道理。答曰：二种我执所缘虽异，行相无别，故无过失。欲断如是生死根本，须达无我慧。此达无我慧，要与无明我执同一所缘，行相相违，方能断除。四百论云：“若见境无我，能灭三有种。”释量论云：“慈与愚无违，故非真除过。”此说慈悲虽是无明之对治品，然非同一所缘行相相违，故非真能对治。法称师云：“若不破彼境，非能破彼执。”此说须以达无我慧，破除无明我执所执之境，而断我执。故知生死根本无明我执之真对治厥为达无我慧也。

卯二寻求无我见分二，辰初决择人无我，辰二决择法无我。 今初

二我执生起之次序，谓从法我执生人我执。修无我之次序，则应先修人无我，次修法无我。于人法上所知无我，虽无粗细之别，然所别事，于人则易了解，于法上则难知。如法我执于眼耳上不易了解，于影像上则易了解，故成立无我之因时，以影像等为同喻也。三摩地王经云：“如汝知我想，如是观诸法。”故当先决择人无我而修。此虽有多理，但初修业者，观察四事最为切要。

初要，谓决定所破。吾人下至重睡眠时亦有我执坚持不舍，彼心即是俱生我执。当观彼执执何为我，如何执我，如是审细观察彼执，便见彼执，非执于身心总聚上假名安立，乃执假立之我为有自体。彼俱生我执所执之我，即所破法。初若未能直识其我，则亦不能知无我义。静天师云：“未触所计事，不知彼事无。”

第二要义，谓决定二品。彼坚固我执所执之我，倘于五蕴上有者，与自五蕴为一为异。离此二品，当知更无第三品。以凡有者，不出一异二品故。此依了知一异互违之量而成。中观庄严论云：“离于一多外，所余行相法，决定不得有，此二互违故。”

第三要义，谓破一品。若所执我与五蕴一者，应成一性。此有三过，一所计之我应成无用，二我应成多，三我应有生灭。初过谓汝所计应成无用，以汝计我原为成立取舍五蕴之作者，若我与蕴成一体性，则离所取之蕴别无能取者故。自性无分之法，不可安立为异法故。中论云：“离于所取蕴，别无能取我，计蕴即是我，汝我成无用。”第二过谓若我蕴是一者，如一人有五蕴，亦应有五我。或我是一故，五蕴亦应成一。入中论云：“若蕴即是我，蕴多我应多。”第三过入中论云：“若蕴即是我，我应有生灭。”由分别假立业果所依之我，虽有生灭亦无过失。但如自所执之我若有生灭，则成自性生灭，此中复有三过。初不念宿命过，谓不应忆念我于尔时如是生，以念宿生要前后二我是一相续，汝此二我自性各异不依他故。入中论云：“所有自相各异法，是一相续不应理。”二造业失坏过，谓前所造业应不受果，以造业之我未受果前即已谢灭，别无与彼同一相续之我故。以彼自性坏故。三无业受果过，若谓前我谢灭后我受果者，应未造业即可受果，以他人造业，他人受果故。入中论云：“般涅槃前诸刹那，生灭无作故无果，他所造业余受果。”由是推察即知我与五蕴非是一也。

第四要义，谓破异品。若所执我与五蕴异者，则离色等五蕴，应有我可得，如驴马相异，离马有驴可得。然色蕴等一一除后实无我可得。中论云：“我异所取蕴，是事终不然，若异应可见，而实不可见。”

依此四义观察，便知身心上，全无俱生我执所计之我。是为初得，中观正见。若是宿世曾习此见者，觉如获得所遗珍宝最极欢喜。若先未习今创得者，觉如遗失极可爱物，起大恐怖。若俱无彼二感觉者，则是未能了知所破，或未善破除也。

修习之法，有定中修如虚空，与后得修如幻化之二。初谓如虚空，唯由遮遣碍触而立，此亦唯遮自相之我，专一而修，住空见中坚固不动为主，若觉心相稍低劣时，便应忆念前四观察，引生定解相续修习。二后得修如幻者，谓由四相观察，破自相有之后，次观余存何法，便觉行住坐卧一切威仪动作，皆唯分别假立，如同幻事都无自性。又善得人无我见时，虽无俱生我执所执之我，但业界所依之我则非全无。如幻师所变象马，虽无象马之体，然有象马之相。如是现在彼我，本无自性现有自相，唯由分别假立之我，即能作善恶业，受苦乐果，一切缘起作用皆应正理。自性虽空非毕竟无。故非断见。又一切法本来性空，通达无我慧即如是通达。非是原有自性，后由觉慧安立为空。故空亦非由慧所作。又一切法皆非实有，非一分空，一分不空，故亦非少分空。故修一切法皆

无自性，即执一切法为实有之对治也。辰二决择法无我分二，已初决择有为法无自性，已二决择无为法无自性。初又分三，午初决择色法，午二决择心法，午三决择不相应行。今初

先当观察自身，心中坚执为我身者，究执何物为身，如何执著。非于骨肉五支和集之主执为分别假立，是于假立境上执有自相成就之身。若果有彼身者，则与色蕴为一为异。若是一者，此骨肉五支和集之身，是由父母精血和成，如身有五支，则识所托之精血亦应有五支。又如支有五，身亦应有五也。若是异者，则离一支外，应有身可得，然实不可得。故无如是所执之身也。

午二决择心法，如今日之识，若觉非于上午识及下午识上分别假立，而为自相有者，则当观察与上午识及下午识为一为异。若是一者，于上午识上应有下午识，于下午识上亦有上午识。若是异者，除上午识与下午识，应有彼识可得，而实不可得。故无如彼所执之识也。

午三决择不相应行，例如一年有十二月，若觉非唯分别假立，而有自相之年者，应观彼年与十二月为一为异。若是一者，如月有十二，年应有十二，以年与各月皆成一体故。若是异者，除十二月后应有年可得，而实不可得也。

已二决择无为法无自性，如虚空界，亦有四方及中央。若觉虚空非于诸方分上分别假立，而是有自性者，应观虚空与彼诸分为一为异。若是一者，诸分成一，东方虚空与西方虚空，亦应成一。则东方空中降雨，西方空中亦应降雨。过失甚多。若是异者，则除虚空诸分之后，应有虚空可得，然实不可得。是故虚空非有自相。

又一切法皆唯名言分别假立，都无少许自性可得，如于绳上妄执为蛇，较易了解。如黑闇时，见绳盘聚宛如真蛇。便觉此处有蛇，顿生怖畏。尔时彼绳一一部分，皆非有蛇，诸分积聚亦无有蛇，离绳诸分及积聚外亦无有蛇。然由见绳便生是蛇之心全无相违。故彼绳上之蛇，唯由错乱分别所假立也。如是真蛇亦唯分别假立，非自性有。是由见蛇诸蕴而起蛇觉。若观色蕴一一部分，及彼积聚，皆无有蛇，离彼诸分及积聚外亦无有蛇。然于蛇蕴唯由分别假立为蛇则不相违。

问曰：如于绳上毕竟无蛇，则于蛇蕴亦应毕竟无蛇，以彼俱是分别假立，寻求实蛇不可得故。答曰：无过，彼二虽同是分别假立，以理智寻求无可获得，然由分别假立，可否安立为有，则不相同。以于绳上分别假立为蛇，不可安立为有。于蛇蕴上分别假立为蛇，则可安立为有。以是分别假立非定是有，如计声常及人我等，虽是分别假立，然非是有。分别假立虽非定有，然属有者，则定是分别假立。以有者必是名言有。名言有者，寻求名言假立义时必无可得。寻求假义既无可得，则唯是于无观察识前，由分别假立为有也。绳上之蛇，由名言中无故成毕竟无。蛇蕴上之蛇，由名言中有故非毕竟无。以绳上之蛇，世名言量即能违害，蕴上之蛇，世名言量不能害故。

合上法喻，如绳非是蛇，喻五蕴非我。如依于绳而生蛇觉，喻依五蕴而起我想，如依盘绳而现蛇相，喻依五蕴有我相现。如依绳现蛇而蛇非有，喻依五蕴有我相现，而实非有。此即我无自性义。又如绳上虽毕竟无蛇，然由见绳为蛇故，生大怖畏，如见真蛇。如是依自五蕴所见之我虽非实有，然由分别假立之我，于行住坐卧等四威仪中作一切事亦不相违。此即缘起义。如是若见一切法都无自性，即由无自性故，便能安立缘起因果。是为性空现为缘起义。若见一切法唯由分别假立，缘起因果皆应正理。即由此故便能引生一切法皆无自性之定解。是为缘起现为性空义。如云：“此皆自性空，依彼生此果，二决定无碍，更互为助伴。唯此为甚奇，唯此最希有。”又由略见缘起如幻，即能破除妄计诸法实有之实执，引生无自性决定解。是为正见观察圆满。如云：“若时二念不

分离，由见缘起不欺诳，即破一切所执境，是为正见观圆满。”言不分离者，谓解空智与缘起智，更互相助也。如云“苗无自性，是缘起故。”此于所破加简别言，谓无自性，非说苗无。由苗无自性语，即能了知非毕竟无苗，故空能除无边。又由缘起因故，即知苗是缘起必依待他，既待他成即非自主，既非自主便非自相成就。故现能破有边。如云：“若知现能破有边，性空即能遣无边，性空现为因果理，一切边见不能夺。”

如是从色乃至一切种智，皆是分别假立，十地佛果等甚深功德，虽初非世间常人之所安立，然诸佛随顺世间分别安立之理设立彼彼名言，所化众生即依彼地道等名言，不再观察，而有名言识转。若求地道等甚深功德，名言假立之义都无可得。故彼亦唯是名言分别之所假立也。问，若佛假立地道等名，佛意宁非亦有分别，曰：佛身虽无分别，然为引诱众生，故顺众生意乐立如是名。以是当知随应破派一切名言，纯系随顺世间建立。如世间俱生心，随其所见不复推究即便取舍，如是随应破派亦不观察而立世俗。有解随顺世间之义，谓凡世间愚人所说有颠倒之事，我亦皆许。是未如实了知之大错也。又应知随应破派自宗，于世俗法不分正倒，看待世间识则分正倒二类。世俗不分正倒者，以世俗谛，真理与现象必不相符，是颠倒法，无真正义，看待世间识分正倒者，如世人说此处有瓶，世名言量不能违害，瓶虽是虚妄法，然亦可立为有，故看待世间立为正世俗。若见一月为二月，见雪山为青色。待彼乱识虽是实有，然世间无错乱心亦能了知彼是颠倒。故看待世间立为倒世俗。由是可知，世间愚人所计之颠倒名言，随应破派亦不必许其有也。总之，当知生死涅槃一切法，唯是分别假立，都无少许自性。生定解已应善修习。修习之法，即如前说，定中修如虚空之空性，后得修如幻事。若时以观察力，引生身心轻安彼定即成毗钵舍那。

丑四学双运法。若未先得止观，则无止观双运之事，故修双运必须先得止观。此复初得毗钵舍那，亦即获得双运。谓由前已得奢摩他为依止乃修观察。若时由观察力获得无功用运转作意，即得双运转道。如声闻地云：“齐何当言奢摩他毗钵舍那，二种和合平等俱转，由此说名双运转道。答，若有获得九住心中第九住心，谓三摩呬多。用如是三摩地为所依止，于观法中修增上慧。彼于尔时由观法故，任运转道无功用转，如奢摩他道不由加行。毗钵舍那清净鲜白，随奢摩他，调柔摄受。齐此名为奢摩他毗钵舍那二种和合平等俱转。由此名为奢摩他毗钵舍那双运转道。”修次下篇云：“若时由离沉掉，平等任运而转，心于真义最极明了。当缓功用而修等舍，当知尔时名成止观双运转道。”般若教授论云：“其后即缘有分别影像。若时彼心无间无缺相续作意双证二品，尔时说名止观双运转道。其奢摩他毗钵舍那是名为双，运谓互相连系而转。”无间缺者，谓观察后不须别修无分别住，即由观修便能引生无分别住。双证二品者，谓缘无分别影像之止，与缘有分别影像之观，二品俱证。言相续者，是依观察修之毗钵舍那，与观后安住之奢摩他，非同时生。若由观力引生真奢摩他，当知此奢摩他时，有缘如所有性之择法毗钵舍那，与专住如所有性之三摩地奢摩他，相应而转。能得如是止观平等俱转者，必先已得修所成之智德。故住无分别中。略以观慧观无我义，如诸小鱼游安静水，只可立为止观随顺相，非有真实止观双运之义也。

今者于摄道之总义，略为说之。最初道之根本，于依止善知识之理趣，当净治之。次于闲暇生起无伪，欲取精实，以是修习，由内惩诫，为生此故，宜修暇满诸法。次若未反求现世之心，则于后世不生猛利之希求，故于身不久住之无常，及死后飘流恶趣之理，应励力修习。尔时以生真实怖畏之念，于三宝功德，心生至诚之决定，而住共同皈依之律仪，于共学处而勤修学。次于一切白法根本之业界，由多门中生起深忍之信，令其坚固，以致力于善不善之行止，而当恒住于四力之道。如是若将下士诸法类贯入其心，更多思惟生死总别之过患，从总生死，遮止其心。次知生死从何而起之因，是为惑业，而生起真实欲断之心，总于能脱生死三学之道，别于自所受之别解脱戒，当努

力焉。如是若将中士诸法类贯入其心，如自堕于海，有情诸母亦皆同尔，而为作意，修习慈悲为本之菩提心，如何能生，须当励力。此若无者，则六波罗密及二种次第等，皆如无基而建楼阁。若于彼稍生一二领受之行相，则以仪轨受戒，于其学处而为努力，以坚固愿心，应听闻诸广大行，了知行止之诸界限，于彼而生希求。彼若生者，即以仪轨而受行戒，于成熟自身之六度，及成熟他身之四摄等而修习之。别于根本堕罪，当舍命守护，中下品缠及诸恶作，亦励力而毋令染，设或有犯当于还净而精勤焉。次于后二度特须修学，于修静虑法善巧已，则修三摩地而于清净之三无我见，当如何能于身心生起而得之，须知住于见上修习之规而为修习耳。于如是之静虑及慧，施設止观之名，除于此二更无余者，是受菩萨律仪已，从彼学处中而出也。此亦须修下下道时，于上道愈起欲得，若听闻上时，于下愈起欲修也。修彼等时，亦须断除分别，使心平等，如是若于引道之善知识敬信微薄，是则断善妙资粮之本，故于依止法须应努力。若于修行勇锐微弱，当修暇满法类，倘于此世耽著若甚，当修无常及恶趣过患以为主要。若见于所受制之界限缓慢，则修业果为主。若于生死厌患微小，则求解脱惟成虚语，当思生死过患。若任何所作于为利有情之心不猛，是断大乘之根本，故须修习愿心，若受菩萨律仪，于行修学，其执相之系缚若过坚利，宜用理智破坏执相之所缘，于如空如幻之空性而修习。心若不住所缘而作散乱之仆使，则当修心一境性而为主要，是诸前贤之所说。由此为例，诸未说者，如应了知。总之莫成一品，须令身心于一切善品而能安住也。

辛二，别于金刚乘修学之法者。如是于诸显密共道净修之后，不应犹豫当入密乘，此道较余法特为宝贵，以能速疾圆满二资粮故。若入彼者，当如道炬论所说，于初令师欢喜，较前所说尤须增上，此亦须于彼中所说最下之性相全者，而如是作也。次应先以密部根据所说之灌顶，成熟自己之身心，次于尔时听闻所受之三昧耶及律仪等了知守护。若犯本罪虽可重受，然道之功德，于身心生起极为留难，故当励力毋令染污。粗罪不犯，亦当致力，设有所犯，亦当作诸还净之方便，此乃修道之根本。彼等若无，如基础损坏，则楼阁必倒塌也。文殊根本教王经云：“能仁于坏戒，不说咒成就。”如是所说等之三种成就，任何亦无也。于无上瑜伽之经中，亦说不护三昧耶，及灌顶下劣，不了真性，以此三者，虽行修习，任何亦无成就。若不守护三昧耶及律仪而言修道者，是飘流于密法之外。如是能守护三昧耶及律仪于密道而修者，若于下三部，则于有相无相之二种瑜伽依次修学，如于上部则于二种次第瑜伽依次而学焉。以上是唯名言略示转入密咒之方隅，广者须于真言道次第中而知也。若如是学，即是于摄一切显密扼要之圆满道体而修学，能于所得有暇，具足义利，将佛圣教于自他之身心增广也。

佛说显密二种道	于中显教诸经论	能生无碍大辩才	速易通达为教授
又于密教诸共道	亦能光显净身心	特于内外大小乘	大乘显密及诸续
二次第等所共须	正修妙三摩地法	如智者论已善说	能除行者诸歧途
为利诸求解脱者	重著菩提道略论	如斯甚深广行道	是由弥勒与文殊
龙猛无著寂静天	辗转传来三法流	汇归阿底峡尊者	揉成殊胜之教授
愿此所得诸善根	回向众生利乐本	如来圣教久住世	永离一切诸垢染

谓摄一切佛语之枢要，龙猛无著二大派之准绳，胜士趣入一切智地之法轨，三类士夫修持之次第，宣示一切完全之菩提道次第，是听闻阿兰若者，传内邬汝巴及传仅拿瓦相传之二，并从博朵瓦

传夏惹瓦及博朵瓦传多巴诸教授义，从广道次第中，此复略摄。

多闻苾刍修断者宗喀巴善慧名称，著于具善川也吉祥圆满

三十一年六月四日 校订圆满

尘空谨识

菩提道次第略论卷六终

《菩提道次第心论》(宗喀巴 大师造 能海上师集)

菩提道次第心论

宗喀巴大师造论

能海上师集

集此菩提道次第心论之意思

一、为自诵习。思惟记忆，成就正念故。

二、为怖畏广论大文难通达者，作桥船以通达广论故。

三、为学习广论以后，能得摄持要点，正入修行故。

四、初未进入大般若宗道之人，于短少时分得悉般若大经六百卷入道之门路故。

五、久修之人，没于沈怠深坑，想修无法自振，失修行动力者为作激励鞭策故。

六、世情慌乱，虽忻乐佛法无暇学修之人，备书案头，随得一句一偈，亦得处世活人，暗夜之大明炬故。

菩提道次第心论科判

菩提道次第心论科判表（大科分二）

甲一、依那兰陀寺有三种清净门（分三）

乙一、轨范师语说清净

乙二、学子相续清净

乙三、所说正法清净

甲二、依本论引导诠释方法（分四）

乙一、开示造论者之殊胜功德及事业

乙二、开示本论中法义殊胜（分四）

丙一、通达一切经教无违

丙二、依现经教论理教授无倒

- 丙三、得佛密意
- 丙四、自行消除一切极大罪行
- 乙三、说听二者如何相应之正理（分三）
 - 丙一、应如何听闻正法
 - 丙二、应如何讲说正法
 - 丙三、说者闻者应如何共作
- 乙四、教授导引学徒次第之正仪（分二）
 - 丙一、亲近法理（分二）
 - 丁一、引发定解之理—亲近善士（分六）
 - 戊一、所依知识之德数（十法）
 - 戊二、能依学者之相（有三）
 - 戊三、应如何依止之法（分二）
 - 己一、意乐（分三）
 - 庚一、总教意乐之相
 - 庚二、修信以为根本
 - 庚三、随念恩德以增敬重
 - 己二、加行（分二）
 - 庚一、以身命财产供养
 - 庚二、如教修行供养
 - 戊四、依止之胜利功德
 - 戊五、不依止之过失
 - 戊六、撮合诸义
 - 丁二、修持法则之行（分二）
 - 戊一、修法（分三）

己一、加行六法（附带七支）

己二、正修行（分二）

庚一、共同修法

庚二、不共修法

己三、结行（分三）

庚一、中间行法

庚二、三合引导

庚三、四种资粮（分四）

辛一、密护根门

辛二、正知而行十业

辛三、饮食知量（分四）

辛四、精进炼修寤瑜珈

戊二、破邪

丙二、修心次第（分二）

丁一、依有暇身圆劝发修行之心（内中分三）

戊一、有暇—离八无暇

戊二、身圆（分二）

己一、自圆满五种

己二、他圆满五种（附南阎浮提士夫特殊之福德十六正修）

戊三、劝发修行之心

丁二、如何摄取修行心要之义（即三士道）

戊一、道之总建立（以此引生定解）分二

己一、由三士道总摄一切圣言之论

己二、指示三士门中次第如次引导之因

戊二、道中心要正理（以此摄持正行方便）分三

己二、与中上共同之下士道（分三）

庚一、正修下士意乐（分二）

辛一、发生希求后世之心（分二）

壬一、观现生无常念最后必死（分四）

癸一、不修无常道理之过失

癸二、多修无常道理之功益

癸三、畏不畏死以慧心抉择

癸四、正修念死之方法（分三）

子一、思惟有情决定必死

子二、思惟死无定期

子三、思惟除佛法外别无善法可能救济自他

壬二、观死已当入何趣及苦乐（分三）

癸一、思地狱苦（分四）

子一、八大地狱

子二、近边地狱

子三、寒冻地狱

子四、独一地狱

癸二、思饿鬼苦

癸三、思畜生苦

辛二、后世依止安乐之方便（分二）

壬一、始终进道之门是皈依三宝（分四）

癸一、皈依之因由

癸二、所皈之境义

癸三、如何如法正皈（分四）

子一、忆念三宝功德相（分三）

丑一、佛功德相（分四）

寅一、身功德

寅二、口功德

寅三、意功德

寅四、业功德

丑二、法功德相

丑三、僧功德相

子二、皈依差别相

子三、自誓正受仪式

子四、不信更有余皈依处

癸四、应学修之次第（分二）

子一、依摄事分中说（分二）

丑一、前说有四（即是预流四支）

寅一、亲近善士

寅二、听闻正法

寅三、如理作意

寅四、法随法行

丑二、后说有四

寅一、诸根不掉

寅二、受学学处

寅三、悲愍有情

寅四、勤修供养

- 子二、依本论教授中说（分二）
- 丑一、别学（分二）
- 寅一、应遮
- 寅二、应学
- 丑二、共学（分六）
- 寅一、随念三宝功德总别诸相
- 寅二、随念三宝恩德恒勤供养
- 寅三、悲心随念别余有情令受皈依安住律仪
- 寅四、凡有所作先当启白三宝祈祷成就
- 寅五、随念皈依三宝之利益安乐日夜各作三次皈依
- 寅六、守护皈依不舍三宝如人爱命
- 壬二、于一切乐善根本生起忍信（分三）
- 癸一、总思惟业果（分四）
- 子一、观业果决定之理
- 子二、观业果增长广大
- 子三、未造业不得
- 子四、已造业决不失坏
- 癸二、分别思惟业果（分二）
- 子一、显示十业道而为上首
- 子二、决择业果之义相（分三）
- 丑一、显示黑业果（分三）
- 寅一、正示黑业道十
- 寅二、轻重差别（分二）
- 卯一、正明十业道轻重

- 卯二、兼略显示具力业门
- 寅三、此等十恶所感之果（分三）
 - 卯一、异熟果
 - 卯二、等流果
 - 卯三、增上果
- 丑二、思惟白业果（分二）
 - 寅一、十善业道
 - 寅二、十善业果（分三）
 - 卯一、异熟
 - 卯二、等流
 - 卯三、增上
 - 丑三、显示余业差别（分二）
 - 寅一、引满业差别及定不定顺现后等
 - 寅二、别思惟差别（分三，修道进程）
 - 卯一、异熟功德（分八）
 - 卯二、异熟果报（分八）
 - 卯三、异熟因缘（分八）
- 癸三、思已正行进止之理（分二）
 - 子一、总开示
 - 子二、四力净修法理（附总论）
 - 庚二、发生意乐之量
 - 庚三、破除邪执（分二）
 - 辛一、明增上胜身
 - 辛二、明具足戒之要

已二、与上士共同之中士道（兼摄下士）

已三、摄中下之上士道

已三、摄中下之上士道

菩提道次第心论卷第一

（从根本广论中录出）

极尊上师宗略巴造论

比丘能海集

南无谷汝曼殊廓喀耶（梵音）

归依上师妙吉祥（汉语）

具足百千妙善所生身	能满无边众生愿欲语
如实而观遍知无尽意	于是释迦主尊头顶礼
无比导师如来最胜子	负荷胜王深广正法担
游戏化现无量佛土间	佛子文殊弥勒顶礼赞
至极难逢难解佛母教	导引深密南洲顶庄严
德善名称普闻遍三地	龙树无著圣师顶礼赞
承二大车广乘善法流	具甚深见发起大行道
摄彼精要圆满无错倒	教授宝藏燃灯智礼赞
流布圣言一切正观眼	入解脱行贤能引导师
仁慈感动善巧作方便	开明心地诸师顶礼赞
今瑜珈者寡闻少精进	多闻缺修修而不善巧
广益教论支眼一面观	经义分合传续无能理
圣言宝藏教授摄精微	于道不感喜乐堪能意
我今于彼大乘圆道说	根本意乐能成奋勉心
依何方道摄持去盖盲	具辨善恶能力智慧眼

暇善所依大义胜分别 诸堪能者一心劝谛听

总一切种智地解脱士夫最胜之法理，依三士道修行之次第无不完全摄持是菩提道次第之门，于堪能者引入大觉佛地所说之法义也。（以上原文照译，以下依文摘录要义。）

甲一、依那兰陀寺有三种清净门中诠释正法教仪。分三

乙一、轨范师语说清净

乙二、学子相续清净

乙三、所说正法清净

甲二、依本论引导诠释方法。分四

乙一、开示造论者之殊胜功德及事业

乙二、开示本论中法义殊胜。分四

乙三、说听二者如何相应之正理。分三

乙四、教授引导学徒次第之正仪。分二

乙一、开示造论者之殊胜功德及事业。内中分二。

初、造论者阿底峡尊者之殊胜功德者。通五明。见本尊。十二年学毗婆娑及四阿含等。越度自他宗海彼岸。证得一切教海源流汇归三学。于别解脱得比丘戒舍命防护深精律意悲心菩提练修发明亦成就。精进佛子广大妙行。成就金刚三昧耶戒如理护持无犯。成就生圆次第自身现证得入金刚三摩地定。掩关修行极深细之二次第（六年）成就共不共止观并双运道。乃至圆满殊胜三摩地究竟。

次、尊者之事业者。三次败破大力恶宗外道。通达诸宗（大小十八部等）住持正法。（在藏中）总集一切显密正义，束为修行次第，如道炬论等导盲进道。于诸了空未达关要故谤方便者，遮止彼一切作意思惟，损减教法等开示如来密意。于倒执密部教义者，损害根本清净梵行等善作破除，弘演增盛无倒正教，护佛法轮，恩被雪山。

复次，成就如是功德事业，皆由三种圆满胜因：

一、善知五明及具清净教授故。（谓得从佛展转传承于其中间未绝，修证之重要教授教诫故。）

二、得见本尊获言开许故。（深修定业大愿之作用故。）

三、具足融汇三宝法义，极善圆满故。（学修承传一切汇归般若发大胜用也。）

（以上开示造论者殊胜功德事业，以下明本论中之法义殊胜。）

乙二、开示本论中法义殊胜。分四

丙一、通达一切经教无违。

丙二、依现经教论理教授无倒。

丙三、得佛密意。

丙四、自行消除一切极大罪行。

丙一、通达一切经教无违者。谓解经教圣言之名诠，无倒显示诸欲证道者所应遍知、所应断除、所应现证、所应修行者。是如来至言初中后善尽胜之妙说故。菩萨必应遍摄三乘化道。大不摄小则与大义相违。惟除自利不减法门。不灭一切过，则不能证一切圆德。金刚乘道，亦必与诸乘道共同无别立理。无上瑜伽决不舍离三聚学处。若趣上上三乘五道，必须完具下下诸乘功德。一切教乘应当普学，不舍一法。然要依佛次第，犹如四方不舍何方，然不一人同时趣向多方。其未知者云何当知“集积资粮，净垢罪障，广发正愿”。以此慧力日增，自速趣道。

丙二、依现经教论理教授无倒者。一切依现经言于其经法不得乱、坏、增、减，经中难解处，必依正量论理大宗论言解释。论言复难，更依知识引导教授。不依私心作解。教授广大经论不得顺此损彼，不得无决定之指示，不得经外有说有修（离经一字即为魔说），不得但求说解不顾修行，（依文解义，三世佛冤。）不得修行与经说各别分而为二，要依说修行，依修行而说。不得教说此法门而修行用彼法门，闻思修必成一致之教授。

丙三、得佛密意。密者，深隐难显现故。若初发业未多闻未串修人，必依善士教导而得直趣宗要，达解傍通诸方各类得决定意。否则自力摸索搜求，能通一义，亦费长时观待极大勤劳，且难获定解，起偏邪执，或坠疑网。是以学修最要，必得接受有方，了达密意。

丙四、自行消除一切极大罪行。极大罪行者，即是诽谤正法。当知一切佛语或实或权，皆是开示成佛之方便。有不解此理者，妄执一类为成佛方便，及执一类为成佛障碍，判别好恶。是理、非理、应学、应舍，若识此论立言，则无此过。经云：“若毁此南洲中塔尽而谤法罪尤重，如弑恒河沙阿罗汉谤法罪尤重”。

乙三、说听二者如何相应之正理。分三

丙一、应如何听闻正法。

丙二、应如何讲说正法

丙三、说者闻者应如何共作

丙一、应如何听闻正法。听者应思闻法之胜利，知诸法（有为无为），断诸恶，舍无义，今后涅槃，作实想、目想、光明想、现乐想、究竟解脱想。不观法师五过，戒行穿漏、形貌丑陋、文辞鄙恶、言语粗俗等。应专信、恭敬、不谤、不高举、不忿恚、不求过、随顺而行。

复次，依入行论有六想法。一、如病。二、如医。三、如药。四、殷重求治。善护禁忌。五、如佛想。六、法久住想。余则务作自身一人闻法想。故经首先作如是我闻有深意也。

丙二、应如何讲说正法者。应知法施功德。殷重报恩。说法之意乐加行、对境应说不应说等。

知法施功德者。说法应知之功德胜利有二十种。一、成就念。二、成就胜慧。三、成就觉慧。四、成就坚固。五、成就智慧。六、随顺证达出世间慧。七、贪欲微劣。八、嗔恚微劣。九、愚痴微劣。十、魔罗于彼不能得便。十一、诸佛世尊而为护念。十二、诸非人等于彼守护。十三、诸天于彼助发威德。十四、怨敌等不能得便。十五、其诸亲爱终不破离。十六、言教威重。十七、其人当得无所布畏。十八、得多喜悦。十九、智者称赞。二十、其行法施是所堪念。

殷重报恩者。佛说般若时，自敷座筵等，法者尚是诸佛所应恭敬之因，故当于法起大尊敬。随念如来功德及其深恩思欲酬报。

说法之意乐加行中。其意乐者，如海问经之五想，于自起医想，于法起妙乐想，于闻者起病人想，于如来起善士想，于正法起久住想。严戒行，修慈心，断高胜、嫉妒、缓怠、疲厌、自赞毁他、吝法、顾念财物名闻称赞等。欲为令自他成佛修行，说法功德成就，即是大收获也。其加行者，沐洗清洁，著鲜净法服，于其清洁悦意处所如仪而座，先作皈依三宝，诵经咒清净内外坛场，然后发心作供养，祈师佛本尊加持自他慧心，求护法守护。观听众根机以慈心施法，出言和美，不嗔妒，不鬻戚，欢喜发言，以宗因喻及至教如量而说。日夜善修最胜要法。所得利养不自享受藏护，悉供三宝。不得无义消费施财，亦不得希望听众供施及思念美食衣服住处贵药等。于诸徒众悉无所求，唯愿自他出离不善，进道成佛。则是说法功德成就。

对境应不应说之分别者。未请不应说，无请亦应观器而说，若是器虽不请亦说，应谦退而说。余则依照百众学戒法。

丙三、闻者说者应如何共作。于上文所说事理应获定解，随事起用。否则如天成魔，正法反成烦恼之助伴。如云初一若错，乃至十五日月年年永错，可不慎欤。（以上说听二者如何相应之正理竟。）

乙四、教授引导学徒次第之正仪。分二

丙一、亲近法理

丙二、修心次第（即三士道）

丙一、亲近法理。分二

丁一、引发定解之理

丁二、修持法则之行

丁一、引发定解之理者。摄决定心藏云：“住性数取趣，应亲善知识。”博朵瓦语录云：“总摄一切教授，首是不舍离善知识。”菩萨藏经云：“获得菩萨一切诸行，如是获得圆满一切波罗密多。地、忍、等持、神通、总持、辩才、回向、愿、及佛法，皆赖尊重为本、为处，乃至出生、长养为主要因。”又博朵瓦云：“修解脱行更无重要过于师者，若世俗事可见而能者，苟无师教亦日无成，况是从无间恶趣来，欲往曾所未经之地，安能无导。”（此类定解在华严经入法界品，及大般若经萨陀波仑等中，应再再使定解生。）

复次，更明亲近善士之法。分六

戊一、所依知识之德数

戊二、能依学者之相

戊三、应如何依止之法

戊四、依止之胜利功德

戊五、不依止之过失

戊六、撮合诸义。

戊一、所依知识之德数。今明拣择所依止善知识之德相十种者，谓自未调伏而能调伏他者，无有是处。择果而食，智人当知。今之十法依大乘庄严经论说，以能总纳大小一切教义，亦便忆持故。甲、调伏者，是持戒相。身口如律，乃至诸根纯和。（戒、见、威仪、正命。）乙、寂静者，得定相。于一切行能顺正知正念。离恐怖、急躁、味著。

丙、除惑者，是成就慧相。能严密照见烦恼、习气、无明、随眠等。谓依出家远离所生善法，于法简择、极简择，乃至觉明慧行。

丁、德增者，谓以上三德由自精进力，日益增长不下，且以此力摄获利他，如古德云：“诸佛非以水洗众生罪，非以手除众生苦，非移自证交余人，示法行谛令解脱。”所以能自成三德，即是利他。利他是令他成就三德，得三解脱故。

戊、有勇者，成就利他，刚决猛利，久无疲厌，堪耐劳苦。若通三学是二利体，必以悲勇力行乃堪大用，身行之教不言而从。否则赞美旃檀，谋自活命及善名者，非实佳果，识者不取。

己、阿含富者，依于三藏三学成就多闻，在一时一事一义上，而能发生无量定解，初中后善，摄用多端。此德成就必依闻思修于三学丰富，欲速者加以三昧门及陀罗尼门。

庚、觉真者，了证实性，不谤般若，是殊胜慧学。求能通达法无我现证真实者为正，否则以教理通达亦许。（必须善庄严中观等。）

辛、善说者，称法印，无颠倒、无垢、无病、无杂。善调伏惑恼，超越世间，具足支分，能起随行，决定。

壬、悲愍者，愍念愚迷，慈心利他。不为利誉恭敬，为法流久远，为报师佛大恩。

癸、离退者，益他始终不倦，不顾难劳，不中断、不草草，克成其教。此上大乘庄严经论弥勒菩萨所说，菩提道次第所引，别余有别解脱戒经十年二十一种五德法数，是佛亲定，比丘必须依照实学。兹再录法蕴足论文如下，更增完善也。

尔时世尊为摄前义而说颂曰：

善哉见善士 能断疑增慧 令愚成智人 慧者应亲近

善士应亲近 以亲近彼时 令疑断慧增 使愚成智故

云何为善士，谓佛及弟子。又诸所有补特伽罗，具戒、具德，离诸瑕秽，成调善法，堪绍师位。成就胜德知羞悔过，善守好学（已得不失如教），具知具见，乐思择，爱称量，喜观察，性聪敏，具觉慧，息追求，有慧类，离贪趣贪灭、离嗔趣嗔灭、离痴趣痴灭。调顺趣调顺、寂静趣寂静、解脱趣解脱、超度趣超度、妙觉趣妙觉、涅槃趣涅槃。乐调顺谛，离骄放逸，好慧忍辱柔和，升直道如见。专自调伏、专自寂静、专自涅槃。为才支身，游诸国邑王都聚落，求衣食等具。质直具，调顺具足，质直及调顺具。忍辱具，柔和具足，忍辱及柔和具。供养具，恭敬具足，供养及恭敬具。正行具，守根具足，正行及守根具。轨范具，所行具足，轨范及所行具。信、尸罗，及闻舍慧。自具净信，亦能（悲心）劝励安立有情同具净信。自具尸罗及闻舍慧。亦能劝励安立有情同具尸罗及闻舍慧。是名善士。

何故名善士，以所说善士，离非善法，成就善法。具足成就四念住、四正胜、四神足、五根、五力、七等觉支、八圣道支。故名善士。若能于此所说善士，亲近承事，恭敬供养，如是名为亲近善士。

戊二、能依学者之相。依四百论说有三。正住、具慧、希求，是为闻器。正住者，不爱著先有之法义，而嗔恶他宗合理之说。情感偏蔽终不入理。具慧者，有力决择善恶正邪，否则以恶邪为是，反观善正为非。或取不坚实处以为重要，而忽略舍弃真正重要，学不能成。虽有正见具慧，而于听法如观画听歌，全无愿欲发趣心行，是则无义。故必了解谛要。希求广大，更能殷重恭敬趣行为要。（有宽说者，但能具信不欺，如教而行亦可。）学者应当自观取舍励力成就闻器。

戊三、应如何依止之法者。特于广受法恩。圆满教授教诫，开明心地之善知识应如何依止。论中分二，已一、意乐与已三、加行也。

已一、意乐修法。分三

庚一、总教意乐之相

庚二、修信以为根本

庚三、随念恩德以增敬重。

庚一、总教意乐之相者。依华严经说有种种心能摄取一切亲近意乐。弃自自在如孝子心，担荷一切事担如大地心。发生困苦心不动摇如弥须山心，受行一切杂业如世间仆使心，断尽一切慢及过慢如除秽人心，难行勇行如乘心，受于毁骂无存忿怨退舍如犬心，任载勤劳者若往若来悉无厌患如船心。

庚二、修信以为根本者。由其意乐有进退转动，而令修持坚固，为成就功德之本。以无信则无希求，无希求则焉有成就。所以视师如佛，成就则必殊胜，观过则必退失，皆在一念上。信力若渐移，应更观师德，察自己过。

庚三、随念恩德以增敬重者。十法经云：“于长夜中，驰聘生死寻觅我者，于长夜中为愚痴

复。而重（深）睡眠，醒觉我者。沉溺有海，拔济我者。我入恶道，示善道者，系缚有狱，解释我者。我于长夜病所逼恼，为作医王。我被贪等猛火烧燃，为作云雨而为息灭。应如是想。”华严经说：“善财童子，如是随念痛哭流涕，诸善知识，是于一切恶趣之中救护于我。令善通达法平等性，开示安稳不安稳道，以普贤行而为教授，指示能往一切智城所有之道，护送往赴一切智处，正令趣入法界大海，开示三世所知法海，显示圣众妙曼陀罗，善知识者，长我一切白净善法。”应如此文而正随念，一切句首悉加“诸善知识是我”之语。于前作意善知识相，口中读诵此诸语句，意应专一念其义理，于前经中，亦可如是而加诸语。

又如华严经云：

我此知识说正法	普示一切法功德	遍示菩萨威仪道	专心思维而来此
此是能生如我母	与德乳故如乳母	周遍长养菩提分	此诸善识遮无利
解脱老死如医王	如天帝释甘露雨	增广白法如满月	犹日光明示静品
对于怨亲如山王	心无扰乱犹大海	等同船师遍救护	善财是思而来此
菩萨启发我觉慧	佛子能生大菩提	我诸知识佛所赞	由是善心而来此
救护世间如勇士	是大商主及依怙	此给我乐如眼目	以此心是善知识

一应其颂而忆念之，易其善财而诵自名。

已二、加行者。分二

庚一、以身命财产供养。

庚二、如教修行供养。

如五十颂云：

自誓阿舍黎	不吝妻子等	自身命常依	财物趣向审（知）
由无量忆劫	如佛难遭遇	于斯时幸逢	应具大精进
常护三昧耶	常供养如来	亦常供于师	如供诸佛等
以此无尽欲	略微悦意等	或最上诸珍	奉献无上师
如诸佛纳受	即此恒纳受	所成福资粮	转殊胜悉地
若师有教命	欢喜具慧闻	若不能事类	彼意善启呈
悉地从师护	及得人天乐	不越师教命	彼一切殷勤

戊四、依止之胜利功德者。近诸佛位，诸佛欢喜。终不缺离，大善知识，不堕恶趣，恶业烦恼

悉不能胜。终不违越菩萨正行，于菩萨行具正知念。功德资粮向上增长，乃至悉能成办现作圆满一切义利。以承事力意乐加行悉获胜善之业，而成自他二利具足也。

地藏经云：“彼摄受者，恶趣流转众业，乃至于现法中应受疾疫饥馑损恼身心等苦，下至呵责，从于梦中亦不感诸苦受而得身心清净。若于俱胝佛所，布施供养受行学处，种诸善根，功德异熟无边。若谁能于具德师所，半日净信善作，成就功德悉同于彼，不可思议。”本生论云：“亲近善士，不可远离，伏理修善，熏习德尘，时久用深，速则不得深染。”

戊五、不依止之过失者。于诸功德未生不生，生者退失。于诸恶法未生者生，生已增长成熟。由不近善友必致渐亲恶友，亲恶师友则渐远离善师良友，久则渐渐爱乐恶友，怖近善友。终则以不善为善，以善为不善。颠倒错失由于最初一念不定，乃至于堕落深渊不可救拔。涅槃经云：“诸菩萨怖畏恶友，胜于醉象，醉象唯坏肉身，恶友俱坏身心善法及净胜意乐，乃至掷汝于诸恶趣。”颂云：

若为恶友蛇执心 弃善知识疗毒药 此人虽得闻正法 反堕深险实痛哉

又亲友集云：

若自不作恶 近诸作恶者 亦疑为作恶

恶名亦增长 如毒箭置囊 能染无毒者

复次，虽亲知识必当如教，如事师五十颂云：

于是依怙尊 弟子若轻毁 如轻毁诸佛 长得受重苦

以此任如何 勿使师生恼 愚昧行相违 报生大地狱

无间苦相应 何故住狱中 由作谤师等 师宏宣正法

于一切殷勤 金刚大智慧 至善无谄曲 任何勿谤非

于师具恭敬 随行喜舍等 病等非人难 无发生能成

戊六、撮合诸义总说者。如上依止瑜伽教授广演事师法则，复引经论要义而庄严之。必当多次久久串习，若但一二次作所缘者，必无作用胜利可见。再若依止不依法者无功反过，应再再拣择而生悔心发防护心，正勤善修，非只一生之用，是始终必备之胜道资粮，乃至未成菩提以来，取得摄受引我入道之正因也。

丁二、修持法则之行。分二

戊一、修法

戊二、破邪

戊一、修法者，此中复分初中后三种

己一、修加行六法（附带七支）

己二、正修行。分二

庚一、共同修法

庚二、不共修法

己三、结行。分三

庚一、中间行法

庚二、三合引导

庚三、四种资粮

己一、加行六法者。是金洲大师传：一、处所洁净。二、安设庄严三轮所依。三、求无谄诳之供品，端正陈设。四、于安乐卧具端身如法而坐。五、归依发心。六、从面前虚空明现观境。若唯修正观，而缺顺道资粮及净治业障之缘者，应修普贤七支以增顺境而消违缘，以之修法有二，谓依经颂文随念观修，及依上师供养法而修。次令所缘明了显现。（或加供曼荼供）以猛利心念衍衍衍（密芝吗）再再启求，伏愿加持从事师起及于通达无我，乃至次第中间文如五字仪轨中作。

己二、正修行，庚一、共同修法者。谓欲令心安住所缘行相故，由从无始自为心所自在，心则不为自己自在，心复随彼惑业障等自在。而更发起罪行颠倒。今者为令其心随自自在，于善所缘堪能安住，具足忆念正知，如所决定次第令无错乱增减安定，摄心所缘而住。

庚二、此处不共之修法者。观依不依止之功过等，防护毁谤诸过，思维功德，忆念恩德，乃至不二之禱修等。

己三、结行者。应将所集众善福资，好作迴向，恳求加持发生悲智，于大乘二利之道生起慧行最要，内中分三：

庚一、中间行法者，谓除正修等时中间，须多加礼拜、绕塔、经、像等行、或作读诵、书写、画像、造像、供事、施事等。最要者，应当阅读“现法”相应随行之经论。数数忆持其旨趣，以多种方便集积资粮及净治违障。

庚二、三合引导者。最要守护所受律仪，集资净障，守护律仪，依所缘行相净修其心。三者不离名曰三合引导者。

庚三、复次应习四种资粮以为引发止观道之正因。分四

辛一、密护根门

辛二、正知而行

辛三、饮食知量

辛四、精进练修寤瑜伽

辛一、密护根门者。谓于防护根门之法等，数数委细炼修令不忘失正念（对境能生正念辩识）。次者根境、相合、识心功能故，心于彼境触受爱生，欲合欲离，发生贪嗔之时，随能治伏以理引心还住正念（正觉慧力克伏惑障）。伏除当时所起好恶所起之行相，及后随取之好恶行相。

辛二、正知而行者。谓有五行动业及五受用业。（皆是别解脱戒之实修也。）

一、五行动业者。（一）身事业。往还聚落及余寺院等正知应行非应行。应如何行。（二）眼事业。略睹详瞻正知应看不应看。（老病死苦不净等应看，母邑戏乐角舞等是不应看）。（三）支节事业。屈伸俯仰，正知应作不应作。（四）、衣钵事业，若长若缺，离舍化求受持，正知合法不合法。（五）、乞食事业。行化乞食，正知是法非法。（以上是行动五业）

二、在寺内之受用五业者。（一）、身事业。正知是时是处，应行应住，若往同法亲教阿舍黎师等处，众集食会，于中敬礼问询，床座侍立进退等一切是法非法。（二）、语事业者。谓若请受教法，诵习先闻，为他说法，论辩言说等，正知是法非法。（三）、意事业者。应当默然中夜正息，静处思义，九法住心，毗钵舍那，非时养息，略为消遣，如是等各各正知如法而行。（四）、昼辰、夜业者，谓于永日及初后夜不应睡眠。此中（白日）含摄身语二业。睡眠事则属，业各各分知。（以上十类正知，应依各各现地修学作务情形，自作文表或图画记号显明重要断修作事之要点，于事前或日夜数次看阅，以补正知正念速成。）

复次，此中略为四类总相：（一）、身业往返等行相。（二）、于所行处所事理行相。（三）、何时应作不应作之行相。（四）、于如是等现行之时各各如法行止。往返瞻睹宣说听受等际而能极善防护了知行想、是、非、进、止，合符正知，谓我现前如是正行，应当如是正行。现在不生罪染，将来不堕恶趣。于未获道果，确是证道之因，是为正知资粮也。

（此上二门，是引圣无著之说，励力行之，净尸罗、发胜定之殊妙方便也。故应勤勉学修。）

辛三、饮食知量者。此中分四：（一）、不太多。（二）、不太少。（三）、相宜。（四）、如量。又应对治耽著饕餮。复次，应观食事所生过患。〈一〉、正饮食时观可厌恶。〈二〉观食已消化所生过患。〈三〉、观追求成办所生之过患。〈四〉、观防护之过患。〈五〉、观亲属因食成怨。〈六〉、观食欲无厌之害。〈七〉、被食所缚之苦。〈八〉、观因食而起恶行苦果之怖。

次正观而食之义者，应作五观：（一）计功多少，量彼来处。（二）、忖已德行，全缺应供。（三）、防心离过，贪等为宗。（四）、正事良药，为疗形枯。（五）、为成道业，应供此食。

余则供养、布施、往返、起坐、用钵作器等，如仪不苟。

辛四、精进练修寤瑜伽者。精勤策心，于眠息时觉盖、弃盖，与护根、正知二法相互作用。正意睡眠，如狮子卧具力无畏，右肋而卧。法尔能令身不缓怠，不失正念，睡不沉重，无诸恶梦，乱意睡眠有五过：（一）恶梦。（二）、诸天不护。（三）、心不入法。（四）、不思明相。（五）、喜出精。眠息相应法者：（一）作光明想，心依光明而睡，灭无明盖之根本修法也。次令心随闻思法义，摄修次第妙行，于入睡梦中，心亦随诸善行而转。（二）、正知不随烦恼，警觉动身。（三）、卧时策心犹如野鹿（不乐深睡）。（四）、思维明相，明日应作勤奋早起。余则顺障

盖法而修其心。

以上明修法之初、中、后三法竟。

戊二、破邪云何。谓有心未亲近广大圣言，及诸释经妙论，复缺教授指示导引修行次第精要之人，如是论言，说修道行时，不应数数观察，唯应止心，若其数数起观择者，是闻思故。又云：诸所分别（闻思）是执相有为。于正等觉成障碍故。此是未修未达，违背经论者之说。依庄严经论云：“依筌所闻义，如理作意思，起正作意修，真义境智生。”

复次，如理修者，须先从他闻，由他力故而发定解，次乃自依圣教正理，如理思维所闻诸义，由自力故而得定知。如是闻思决定，离离疑惑，数数串习，是名为修。此之数数串习观察而修者，又有二：一、于彼闻思所决择义，现见具有（不须决择），观依止住。二、若以自慧思维决择，除疑断障（须要决择），真义智生，是作意修。若唯治心、不决择、无慧行者，是谷麦不辨，痴人也。

复次，闻所成慧，以闻为先。思所成慧，以思为先。如是修所成慧亦应以修为先。以此修慧由修成故。（问曰）若是修慧由修所成，何故说言以闻起思，依闻思故而起修慧耶。（答云）修所成慧前之修，即是修习思所成慧之定知，闻所成慧之定解，习此定知定解纯熟作意，真义智生，乃名修慧。非闻思慧，然亦决不离思慧而有修慧也。（闻思者生因智，修慧者了因智。）

复次，若如是者，彼具几许多闻，乃有尔许多闻所成之慧，亦以发生几许多闻所增思所成慧，若是几许闻思所成之慧，习练串修亦得尔所增广修所成慧。若闻多者闻慧多，闻慧多者思慧增上，闻思慧几许增上者，修行方便，必如尔所广大决定。修行方便广大决定者，则其消灭过失之能力强，引起智德之作用深广。故诸经论皆说修行，闻思最要。

复次，若谓闻思所择者，非为修故，唯是广开诸所知解，若正修时，另修别余一种不关平日闻思指示之法。喻如不依指示一定行处而行，别向未示之行处而驰。与前教说闻思之义毫无系属，亦是破坏诸圣言中，圣所建立三慧次第生起之理。若是谬论可成建立不称。错倒者，则成不须多闻乃成善说（佛说多闻成善说法。）又诸多习经传之人，与彼从来不知经传之人，二人共修成就同等。或无闻者更胜多闻决择，无知无解为妙，则有别类愚昧有情定胜人类，今见不然。

复次，为有执言，闻法观择，成修行害，诸恶见者，破彼坚固邪执，是故立言串习闻思二慧所决定义，虽非修成许是修有，有串习故，说修无违。若相违者，则诸下地异生，未得初禅未到地定时，应全无修，以欲地中除说已得入大地时，由彼因缘，可生修所成慧之外，余于欲地无修所成。对法论中数数宣说。然如波罗多释论显明文句云：“所言修者，为令其意成彼体分，或成彼事。”喻如修言修悲等

复次，圣慈氏云：“决择分见道及于修道中，数数思维称量观察修习道”。此说大乘圣者修道，亦有数数思维称量观察。

复次，如说修习净信、修四无量、修菩提心、修无常苦等，数数思择护养增进皆名为修，修之意义所摄广大。

又前所说，一切分别，是相执故，障碍成佛，弃舍一切如理观察之修行，此为最劣邪妄恶见。

是彼甲那肯补之执，于后明止观时当广破除。此种邪执，最能破坏信士敬重圣教典籍皈依之心，塞闻思路，能令有情自心慧藏固闭不张，长劫沉沦。亦见修道中失于经教指示，依止无方，随缘取舍，自我是师，终必退没不成道果，是故此等邪见魔说，即是隐害佛教正法之极大因缘，胜于毁塔破像焚烧经论也。

复次，当知修行有二种修，谓思择观寻修，及不思择住心趣入修。如于善知识修信，及修暇满难得大事、死苦无常、业果决定、生死过患所缘，及菩提心等，应当如是数数思择，何以故，此诸修法仅仅知道，或唯住心，或能令心猛利，然心恒常改变意志之趣向，无如数数观择，而能灭除颠倒违障罪类、不敬等心。譬如对于欲贪毒境可爱之相，久再住心，则能反起猛利贪欲，若久住心思惟怨敌不悦违心之境，则能反起猛利嗔心。是故初修入道，于境之行相，显明不显明是一样，唯要慧心摄持其旨趣，数数寻思，如理观择，恒常如流，习心正道。

若不思择，住心修者，谓心不能住一所缘，为令如欲堪能住心，若是数数观察，住心不生，故当修止持心（然亦必依八正辅行）。此于后时止观中再详辩之。

复有说言，聪慧之人唯应修观，非聪慧之人唯应修止，此说非理。以凡修行皆须俱修（止观）二法，决无偏修之理，所谓慧者，言能无杂，简择一切如所有性，及能各各分别尽所有性。此是修行之人，于道久修，反多重大忘念（顾此失彼），念力钝劣简择取舍意渐迟钝，照顾不周。当知此即是走入错路之因也。

复次，如理寻思，次第相因，引生德用之定解者，如于三宝等功德数数了知，则能依此增长正信。于实生信，见其功德，则能反观生死过患。了知生死过患，再再观择，自然生起正意出离，出离心生，乃见解脱胜利，略得解脱之悦乐，由能放下私我。私我无蔽于心，则见自他平等，悲心故生。以此体解大道，（内息我私）发菩提心，决定利他，受行菩萨净戒律仪，誓行六度大行，始终信乐精进，而趣于道，必无中断沉没退舍。如是一切皆依观慧寻思经义。次第引生。故诸智人应于此理发生定解。而趣定知。再再旋还而成决定，他不能转，“是为无上菩提资粮”。

复次，于诸修行见理狭碍者。彼谓若以观慧极多决择而修行者，则能障碍专住一境胜三摩地，不能成就坚固一心等持。此当明解，若言其心专一所缘，如其所欲堪能安住，此三摩地先未成办，现新修时，若是数数观择众多所缘，定则不生。至若其定未成以来，引生之法唯应修止，此亦我许，但若谓如是定前观修众多引发，即能障定者，是全未解诸大释论宣说引发三摩地之方法也。经论处处宣说炼金和泥，调柔和软若止若观随意堪用，无大（句力）劳，即能成办胜三摩地，是最上方便故。

复次，若欲令心坚固安住所缘一境成胜三摩地者，有二种违缘，谓沈与掉是也。是时若其无间猛利缘修观择三宝功德之心，于彼沉没最易断除而生喜俱行心。欣乐决定，不劣不味，策励正知，舍彼沉没。如是策心对治，是诸定量师导共所宣说者也。若能猛利无间观见无常苦等过患，其心掉举自然极易断除，以掉举者是贪分所摄散乱心故。（以动治动顺彼习修）若欲沉掉二过俱皆远离，非是偏修一法可能，必要多修信心及解脱意乐，并各种资粮加行，视其信心乐欲资粮之程度如何，即是定道之深浅可判。得定以后更须将护习持无间，复须善巧知识先觉，随授应时所缘法要，开示定解，证明经道相应之义，不违教理。或增古德语录事实，充加圆满明白来去道程，万勿得少为足。若得善巧次第策励有方之师于法会说法开示大众之宣说，最能格外生智转变心力，较于暗中独思不可同等看也。如是闻思修是决定模范，不可计执说闻思众多与正修相违。彼等邪说分别应当断

除，我今为于圣教法藏未能深入，思修不定，不解一切讲说皆为修持，修持不离讲说分解决择，一切圣言即是现前教授，教授不得违背圣言私作教授方法。是故依于经传广大教典立论详辩，亦利久修于道虚妄推度未决定者。依此于自所学修方道作反正归途之方针也。

今已显示如前所明弟子应如理依止善知识竟。而善知识应当如何引导修心之次第者。

丙二、修心次第。分二

丁一、依有暇身圆劝发修行之心。内中分三

丁二、如何摄取修行心要之义。

戊一、此中有暇者。离八无暇故。故何为八。

一、二、三、三恶道。极难生闻修机会，持戒正观是决不能。

四、盲聋□病，不能闻说。

五、愚智邪辩。不信三宝、业因果报，邪见破正法等。

六、无佛教。佛不出世，或正法灭尽时。

七、北俱庐洲。边地、（巾蔑）戾车、无苦无四众处、生而邪见。八、无想天等。除初生时及临没时，余心心所皆无所用，及恒常散乱欲天等。戊二、十圆满者，自他各五。

己一、自圆满五种者：

一、善得人生。谓生在人中得丈夫身。男根成就，或得女身。

二、生于圣处。谓生中国，四众游涉之处。

三、诸根无缺。谓性不愚钝亦不顽呆乃至□病，支根无缺能于善品精进修集。

四、胜处净信。谓于如来正觉所说法毗奈耶得净信心。以此“实”能生“起”一切因果等世出世间（定慧等）白净法故。此中所起前行增上诸清净信名胜净信，能除一切所有烦恼垢秽浊故。

五、离诸业障。谓能远离五无间业，所谓害父、害母、害阿罗汉、破和合僧，于如来所恶心出血、随一所有无间业障，于现法中不作不行，以此业障于现生中不能转生涅槃及诸圣道。

己二、他圆满五种者：

一、诸佛出世。谓如有一普于一切有情类，起善利益增上意乐，修习多千难行苦行，经三大阿僧企耶，积集广大福德智慧二种资粮，获最后上妙之身，安坐无上胜菩提座，于四念住善住其心，修三十七菩提分法，现证无上正等菩提，如是名为诸佛出世。过去未来现在诸佛，皆由如是名为出世。

二、说正法教。谓即如是诸佛世尊出现于世，哀愍一切诸声闻故，依四圣谛宣说真实苦集灭道

无量法教，所谓契经、重颂、记别、讽诵、自说、因缘、譬喻、本事、本生、方广、希法、论议，如是名为说正法教。诸佛世尊及圣弟子，一切正士，皆乘此法而得出离。然后为他宣说称赞。是故说此名为正法，宣说此故名正法教。

三、法教久住。谓说正法已转法轮已，乃至世尊寿量久住，及涅槃后。经尔所时，正行未灭。正法未隐，如是名为正法久住，如是久住，当知说彼胜义正法及作证道理。

四、法住随转。谓即如是证正法者了知有力，能证如是正法众生，即如所证，随转随顺教授教诫，如是名为法住随转。

五、他所哀愍，他谓施主，彼于行者起哀愍心，惠施随顺净命资具所谓如法衣服饮食，诸坐卧具病缘医药，如上名为他所哀愍。

附南阎浮提士夫特殊之福德十六正修之附讲。

一、特能殊胜亲近供养如来等。

二、特于般若波罗密能起作意。

三、于无生法忍能得。

四、于所应作之菩提，及能作菩提诸法，能无所缘。

五、十善等及无色之修习悟人，易作易得，特别超胜。

六、邻次诸天。

七、自能镇伏诸魔势力。

八、与导师及相同之士夫一处住。

(一)、学处悉皆清净，一切相俱足方便善巧。

(二)、具足成就如来之种性。

(三)、能得佛果之因相具足。

(四)、与波罗密反背方面。心意不生。

(五)、色等及俱有之观察心非炽然生。

(六)、波罗密法能普摄正知。

(七)、一切圆满成就能得。

(八)、正等圆满菩提相近转成。

戊三、劝发修行之心。所谓思维大事者，如上等（有暇身圆）名为解脱法缘最要之素，若仅为存命或引乐除苦而修行者，不必定具如是胜缘，若欲依止正法修行，或特欲修利他大乘道者，于此胜缘务求圆满。虽然，此最难得者也，是故最当胜解。能作此佛道成就解脱依止，复能引导众生入道，发生广大力用，现生堪能者，唯人乃能。上界诸天之神定无新得圣道者，欲界诸天多成放逸无暇，余则诸龙、阿修罗、非天、非人、金翅鸟王、持明似人腹行等皆有修行之障。虽在人中亦唯南洲有三宝四众处所是又更为希有。虽然得成南洲人身又多不能受行十善，迷于五欲，转瞬仍入恶劣下生，我今此身圆满，眷属良善，而复能行布施、持戒、有忍智力，可能修行止观禅诵，而不精进奋力，因小失大，舍却倒手之菩提妙宝，争取无常败坏毒秽之物，终谢一死，空无所获。复当再再思维经言，人身失去不得者如大地土，复得人身者如爪上土。盲龟浮木，难能再遇。如是等义住心审观，以此观慧增上力故，而能令心坚住善法，策心、持心、发勤精进，踊跃欣乐。速行趣道。

复次，总依四法如理策进之决定要则。

- 一、除苦得乐，唯赖正法。
- 二、趣入正法之道，唯有依于内外圆满现世之身。
- 三、身是无常决定必死。
- 四、前前推后后，终不能起修行，应要当下就修。

复次，若能生起暇满难得胜心者，则必依于净戒律仪而为根本，辅以施供，增加无垢净愿而作迴向，殷重行之必定引生一切善法修行也。

以上修心次第中甲依有暇身圆劝发修行之心等三已竟，以下明乙如何摄取修行心要之义（即三士道次第）。

丁二、如何摄取修行心要之义。内又分二

- 戊一、道之总建立。（以此引生定解）
- 戊二、道中心要正理。（以此摄持正行方便）

戊一、道之总建立。分二

- 己一、由三士道总摄一切圣言之论。
- 己二、指示三士门中次第如次引导之因。

己一、由三士道总摄一切圣言之论者。如来出世总因为其利益一切有情，故凡所说正法，亦唯利益一切有情。或令闻法现生增上，或令闻法究竟解脱，乃至究竟菩提。

欲得成就现生增上生缘众事俱足之法，或复希求后世善趣圆满，唯图生死乐中希求利乐，当知彼是下士。（或是凡夫，或是外道。）

为证解脱仅出生死，及欲以此更求佛果者，依声闻缘觉之教厌患有为诸苦之方便，唯求自利解

脱，或兼利他方便之道，知彼必是中士，或共大乘（次等）之中士

以修佛乘一切种种智之方便，依秘密大乘及波罗密大乘，由大悲故为尽一切有情诸苦，希得成佛，学修六度及二次第者，知为上士。

复有殊胜下士者，不以现生为重，希求后世，善起圆满成就二利。

三士之定名者，依摄决择分云：“谓有成就正受非律仪非不律仪所摄净戒律仪。亦有成就正受，声闻相应律仪，亦有成就正受菩萨（三聚）净戒律仪。其中初者为下，第二为中，第三为胜。（对法大同）”。

已二、指示三士门中次第如次引导之因。此中次第引导之义者，是以上士道摄纳余二之事理。先必作起悲心大乘愿欲摄持其心。并解刹那无常不净病老苦痛集合之身，犹如芭蕉聚沫不坚之体。而为众苦巢穴。恶业烦恼之所生田。从汝如何保爱养育，终无满足，常不如意。令汝毁善造恶，虽非所愿，亦必勉从使命，而其最后终结，老死朽败，厌恶不净，究竟不保，弃舍方休。我今何不以此大患无用之身，而作利他有用之行，不令白白唐捐，而趣上士之道。

复次，若其不知自利乐善识知三宝，明了苦乐无常因果之理，戒定般若无为解脱之道，虽云利他，究因何故利他，又以何法利他。是故上士利他应当先有下中自利之道，而为趣发正等无上菩提之坚固支分。

如上二义，展转相依，发生定解，极要殷重爱护，不致诸道分割，不了一乘之义，而生大小各各之见，妄作取舍之论。修中下时含摄大乘之理而修，修上士道包括中下之事，理事互融，故成有义不空双运之真菩提心。如是再再殷重相续无间修习培养而令坚固。

此时应当诚心修习不共归依而摄愿道，于其学处持心励力修学。次乃发心受行六度四摄菩提行戒，受得戒已，舍命护持勿令有犯，随时净治，安住律仪，为令六度诸善所缘心得安住，应善学习止观静虑，或亦以此发生通慧。或亦以此增进毗钵舍那。为欲断除二种我执，慧见决定无我空义，此应调摄无谬修法，而起慧体毗钵舍那。

于此所说三学依定数量，以智慧方便精进成之。仅依一分不成菩提，发大定解，鹅王渡海必依双翅，俱有力故。

如是共同道相续清净成就，应当趣入金刚总持。所谓总持者，总摄诸乘诸道一切珍妙，中间法要，依念持法，合摄圆满次第，种种方便而修习之。以是速成二种资粮，但贵依止如法，三昧耶戒严护。若不乐修密道者，应将道中次第渐渐学习，久则开明其妙。

复次，密传四部随依一类修法，得坚固已，余皆不难。又复最要不离三士道次第法要也。

问：上士大乘既已并摄中下，何须别立中下。答：断增上慢故，上士亦须增上生缘及解脱故。下品补特伽罗有次追究追寻故。

菩提道次第心论卷第一终

菩提道次第心论卷第二

极尊上师宗略巴造论

比丘能海集

戊二、此中显示道中心要之正理，即是摄持正行之方法，分别三士道修行之次第也。已一、明与中上共同之下士道。内分三科：庚一、正修下士意乐。庚二、发生意乐之量。庚三、破除邪执。

庚一、正修下士意乐。分二

辛一、发生希求后世之心。

辛二、后世依止安乐之方便。

辛一、发生希求后世之心。分二

壬一、观现生无常念最后必死。

壬二、观死已当入何趣及苦乐。

壬一、观现生无常念最后必死。分四

癸一、不修无常道理之过失。谓吾人内自思维过去未来，外观山河人事情境，日日相续，似若存在，而且年月往来时季变迁悉有定序。然而静观此之存在与定序等。又非实有存在与定序，反是不实无常之证明也。

复次，有情必死之理虽知，而未常念观修对治之故，久之乃成不死之惯性，随起现法之计执，眼前求乐避苦，不遑念及将来后世，何况解脱正真之道，及大义利他成佛之事，更属难知难行。

又虽近教法，时趣闻思修学，而以注心目前苦乐之故，致令所修善力微弱，复有恶行罪犯杂沓而转，正行反成恶业恶趣之因。

又不修无常，虽说必修来世。而因现前苦乐取舍之计，必致修行推延缓怠，不能精进，废忘大事，驰入倒境迷途，邪业邪命终成退堕。

又若不修无常之念，希望身命长住之心，谋取生存久远之方，遂于利养恭敬等事起猛利贪。或于贪不遂欲，转起嗔恚，不见贪嗔过失，蒙昧痴愚，而自以为是更复随增我慢嫉妒等诸大烦恼及随烦恼，犹如瀑流，日夜相继不息，由此能引身语意摄十种恶行，乃至成就无间随近谤正法等诸恶业行。

又复由此渐渐弃舍正法甘露，断绝现生增上生缘及决定解脱之命根。死后为诸恶业之引导，令赴粗猛燃烧苦痛非爱之诸恶趣中。

癸二、多修无常道理之功益云何？譬如有一稍知佛法之人，决定今后当死，于诸上妙五欲受享广胜大财势力、乐意眷属朋党依重等，必能息心正念。

于可施物遇缘能舍不生悭执，虚荣恭敬毁谤欺辱，其心平等，不受八风，遮止诸罪诸恶行必能

具力精进。

于诸善法集修，如归依净戒等，必能不顾身财虚名，了知以不坚身易坚固身，以败坏财易不坏财，由是速能增长果地行位，由是复能引导众生，有大义存焉非属细小。

复次，涅槃经云：“一切耕种之中，秋实第一。一切迹中，像迹第一。一切想中，无常第一。”是能顿摧一切烦恼恶行之大椎。是能作转依顿辨成就一切胜妙事专修之大门径。反此执心不死，则是一切衰败之门。依止胜衰之理，恒时决择修心，则是一切圆满成就之门。

癸三、畏死不畏死，以慧心决择。此无常想，初修之人不应坚执恒时专修，应于初中后三，思维此理，引发定解而趣正道可也。

何以故，或有坚著亲属财货等，增上力习，生起爱别离等怖畏之苦，于道成障致生远离，不问生死仍堕痴迷。

若尔，救济云何，应当思维此我惑业增上之身，决定不免于死亡坏灭，然有殊胜解脱之道，能遮诸有生死，但有遮道之敌，即是是常心，愚不畏死。

是故智人，应怖愚不畏死之常心。更当思维生死未了，恶趣因在，善生不定，道业未成，若是即便死亡，救我依谁。以此勤修正道，则于亡没舍受之时，无怖无悔无苦无恨，是为畏死不畏死。名曰善逝。

癸四、正修念死之方法。于中分三

子一、思维有情决定必死。

子二、思维死无定期。

子三、思维死时除佛法而外别无善法可能救济自他。

子一、所谓有情决定必死之思维者。如无常集颂云：“若佛若独觉，佛子诸声闻，尚须舍此身，何况凡夫人。”任何死亡必至者：“若空若海中，若山间城市，何处死不来。”又：“已生及当生，数数作取舍，始终悉坏灭，当住正法行。”又佛教胜光王经云：“譬如有四大山王，坚硬隐固，不坏不裂，精纯实密，无诸陨损，大力运行，触天磨地，从其四方会合而来，研坏一切草木根幹枝条，乃至一切有情命等，悉皆研磨坏碎。无能独存。非是速走藏避可得逃脱，或以自力，或以财道，或以诸物及咒药等令彼退却。此大山王，即是世间无常，大力无能敌对，决定为彼所坏。又诸缘起诸法，随时随缘涣散，正如风吹烟云，无法系聚，使不散灭，入行论云：“人寿无常，昼夜不停，有减无添，何能不死。”余则喻如织布，如赴刑场，如牧杀羊，如射如泻，如流不返。四序迁流，如牧人驱畜，如是经喻极多，应善思寻。又如险崖下坠，未触地碎身之时，勿可以此空坠之间，为安乐无损。又此百年之中，除去童顽衰老，体弱病羸、奔赴求活、愁思倦疲、爱别怨逢、往返酬应、杂话饮食、息劳眠睡，而于清净修行正念摄心，一身能有几时。应熟思之。

子二、思维死无定期者。如人念欲于此久住。自然计较久居之事。念欲他往，则必筹计将来之事。如死期无定，于日日中筹备死事。自然阻止无义，多能成办后来义利。又南洲之人寿量不定，增至无量，减至十年。死缘极多，生缘无凭，四大失调，四大斗争，一滴之毒可以杀身。芒刺之锋

可以害命。有心无心之害。魔及非人之损。内有嗔恚利刀、欲贪毒水、嫉妒火烧、五欲怨敌、八风之患。外有王贼水火、刀兵饥馑、夺命杀人、软贼系执等。劳形苦心，死缘众多。随缘生死，自无主宰。

子三、思维死时除佛法而外，别无善法可能救济自他者。若人死时，虽有亲属怜爱围绕救护，然终有谁同死者去，古有殉身同死，然业果不同，异途各驰，不能自主。（死后能自主者须待修行。）所有悦意宝物田园资具无量之多，而不能携去一尘之微，虽可爱之自身，亦难留他共住。现前一切乐意圆满之情境，难舍难离。然而偏要舍离，无法可以持护。复次，思维今得有暇之身，幸逢佛法，了知三宝常住自性不灭，只须修行，不仰赖他。是故应当殷重专精归向三宝，寻求知识，净治罪障，广集资粮，次第进修，诸法现证，来去自由，随境安然，心有智见。此是修行密意，甚深般若源头，不可轻忽。

壬二、观死已当入何趣及苦乐者。以能总观无常，故知现法非久。应别思维死后并不断灭。善恶二趣必趣其一，别无生处。然生善不善道，自无主宰，随业自在，设若不幸，堕恶趣中，情境如何，故当忖念。谓若思堕苦趣心生厌离，亦思傲慢。由见苦是恶果能息恶行，由见乐是善果乃勉力为善。由观自而悲有情，厌生死而求解脱，畏众苦而发起猛利真诚归求三宝之心。如是一法而成众善之聚，众善之因，行者勿忽。

此中思苦分别又三：

癸一、思地狱苦。

癸二、思饿鬼苦

癸三、思畜生苦。

癸一、思地狱苦。分四

子一、八大地狱。

子二、近边地狱

子三、寒冻地狱

子四、独一地狱

子一、所谓八大地狱者。从此以下过三万二千窬缮那，有等活地狱。复由此以下渐隔四千四千窬缮那有余之七狱。初、等活者。刑死复活展转受苦等。二、黑绳狱者。以种种黑绳惑引罪人，然后砍割煎烧等。三、众合狱者。集会多人，以大山铁槽等压榨捣裂，血流涌注等。四、号叫地狱者。令彼有情寻求宅舍入大铁室，入已大火燃烧等。五、大号叫狱者。如前更增重楼游观宽广。六、烧熟地狱。有油锅铁床、红铁大地，煎烧罪人等。七、极热地狱者。多由罪人内外身体洞穿，火从内部发出，或以铁叶缠裹其身，内火焚身，或由眼等诸根喷出金汁火等。八无间狱者，谓地区广大，有情身量广大，罪人极多，苦器苦法亦更多广无量，无数罪人，展转轮换受苦，万死万生，中间不息，此界坏已，复生他界，此界成后复回受苦，了无终期。此中寿量者，人间五十年，下地一昼夜，积算至五百年者，是等活地狱寿量。以此倍倍增加乘进，乃至无间地狱之量，因知。

子二、近边地狱者。谓八大地狱一一四方四门各有四城，城城复四门，一一门外有四狱，所谓煨坑、臭泥、仰刀路、剑叶林，其中各有铜铁鸟犬蛇虫等。无极河，河中出火及索网漉钩杀等事，乃至洋铜铁弹等食余灌口，其流极长难尽。

子三、寒冻地狱者。谓从八大地狱横去一万窬缮那外，即从此处下三万二千窬缮那处有寒包狱。其下各隔二千二千窬缮那处，有余七地狱。名为寒包、包裂、（口歇）（口析）。郝郝、虎虎、青莲、红莲大红莲，如是多用断见未见黑暗自利等习气变生，而寿命特长。

子四、独一地狱者，在寒热地狱之近边。本地分说，人中亦有。立世阿毗昙说，在大海岸边。亦如僧护因缘等说。

如是等大地狱者，众业共成。独一地狱者，或一或二或多，别业所成，此等形相处所不定，山河旷野，海中地底，悉皆有之（多依本地分说）。能感此等苦因，皆是自内三门恶行所致，日日之新集众多，先业更广无数无量，一朝果熟，苦报现前，谁是保障，岂可安然度日。应勤精进对治，不应悠悠自害。

癸二、思饿鬼苦者。由诸习近上品慳贪，常与彼饿鬼等饥渴相应，故血肉枯槁，皮骨干连，头发蓬松，口中出火，舌根卷缩。总分三类：一者内障，或喉细如针，或吐焰成炬，或喉咽大疮，或肚腹极大，消化过速，终无能饱。二者外障，或见泉河池沼，皆成枯竭，或见大力持兵而守不得渐进，或水变脓血，自不乐饮。三者自性障，谓有一类名猛焰鬼，凡诸饮食入手即成燃烧之物、铁汁火炭等。复有一类名食秽鬼，专食臭秽、有损可厌粪溺之类。复有一类名食身鬼，食自身肉，吸自身血，或身毛如针，自刺其体，无能安受坐卧。或溺血海污池，或受猛乱火风，或在旷野饥渴，希望云雨而天降铁箭毒烟流石雷铁过分寒热之气。或饮尽河海之水而渴不能止。此等悉由贪嗔愚痴邪见等，自性习气变生，内外痴迷化现，复由执著力强固，故寿命最长，通以人间一月为一日，推演至五百岁，而长寿鬼更增至五千或一万年等。

癸三、思畜生苦者。强者欺弱，互相吞食，饥渴寒热，猎人追捕，暗射弓矢，多方杀害，无依无怙。或生黑暗或深海底，不识青黄，不见天日。或身为入用，听其驰驱，穿鼻系绑。鞭打驮运，剪毛烙身，宰杀活食，无量痛苦莫能申诉。又皆痴愚，难闻正法，不堪道器，更为可愍。俱舍释云：“诸旁生者，谓诸水陆空行，根本生处，皆依大海，悉从大海散出转变。”寿长者一劫短则刹那，中间无定。

如是三恶趣苦等，必先定中观寻，再再思量，设我身堕此中，希望谁有大力可靠救我。谁具慈悲哀愍念我。诸天虽有大力，而我之苦乐不关彼怀。今世眷属能顾念我者，而无实力救我。遍观具大雄力，而复慈悲愍人可作归救者，无过于佛。如是道理，我今知否信否，寻求彼体，作归依处否，恳求佛慈加佑我否，此中之理，死时及中有际，自心能忆持不忘作归依否，应当数数观修，趣入如次所教。

辛二、后世依止安乐之方便。此中修心之道者，先修不重现生，希求后世。观现生无常死苦，及死后三恶趣苦，而后发起寻求后世安乐依止之方便，即是归求三宝，与业果认识之修法也。于中分二：

壬一、始终进道之门是皈依三宝。

壬二、于一切乐善根本生起忍信。

壬一、始终进道之门是皈依三宝，中又分四

癸一、皈依之因由者。法义众多，如入行论意云：“诸白净业势力微，诸黑恶业势力胜，猛力作恶必速堕，故当殷勤求皈依。”又陈那菩萨云：皈依理多，有二要，观恶道生布畏，信三宝求皈依救。

癸二、所皈之境义者，所谓佛法僧三宝之理事也。

颂云：

唯五智三身 十力四无畏 大悲方便语 慈心利有情

是究竟皈依所谓佛者是至极调善之性，亦复证得大雄之能，具一切种智方便善巧，化度有情，无缘大悲体，于凡归求者若亲若非亲，平等救济。经说正行供养胜财供养，有施无施、无爱不爱，悉皆饶益护念。别余诸天魔王，人中具力，园苑大林孤树灵祠等，皆非究竟依靠之所，不具大力，悲心杂小，具惑障，无方便，究竟不可靠也。

癸三、如何如法正皈依。分四

子一、忆念三宝功德相。

子二、皈依差别相。

子三、自誓正受仪式。

子四、不信更有余皈依处。

子一、忆念三宝功德相。分三

丑一、佛功德相。

丑二、法功德相。

丑三、僧功德相。

丑一、佛功德相。分四

寅一、身功德。

忆念三宝功德相中，第一佛功德相之身功德者。

颂云：

我今归命佛世尊 称赞最上诸功德 十力真实而出生

已到最上清凉地	四无所畏等具足	作大光明持灯炬
开发明焰布光照	施彼炽盛大明聚	能舍已身为众生
冤亲二处悉平等	无垢无染本清净	沐浴身心调伏尊
安住胜妙忍辱乐	已断一切爱缠缚	精进策励以为腰
安住三摩地为锁	奢摩他水湛然净	如海流注深无底
智慧通达为顶门	次第而表庄严相	自身广大诸色相（以上法身赞）
毕竟圆满可称扬	最上难得优昙华	具百千种胜功德（以报身赞）
广大清净复虚空	最上族氏王宫生	三十二相悉具足
八十种好复庄严	百福俱严胜妙身	广大最上无等比
见者咸生忻悦心	于一切处无所著	色如真金初出焰（以上形相）（色相）
舌比莲花广清净	能摧魔力大象龙	善说最上诸法语
引导众生彼岸行	宣说正法救世者（以上化身）	

寅二、语功德者

颂云：

时语如语不诳语	实语法语如义语	正语寂语无我语	显示第一义谛门
随睹四界各有情	一时各各作异问	佛一刹那相应慧	悉能摄受众异词
一音答彼一切问	彼彼随类自解生	此能善转正法轮	尽诸天人苦边际
言音极和美	月注甘露味	静息贪尘盆	如天龙时雨
拔除嗔毒蛇	大鹏鸟金翅	障翳极无知	普放智日明
摧我慢大山	当头金刚器	渐闻如来语	即随如来意
默然不作语	能息苦开慧	庆慰安匮乏	治放逸励勤
上智生法喜	中人开胜慧	下智除颠倒	无我随他语

寅三、意功德者

颂云：

如来胜意大功德	种种遍智大悲心	如其所有尽所有
无碍智了如掌文	真实了知诸梵行	无破无断色力坚
具足清白复周圆	稽首净修梵行者	三魔口多诸根寂（戒）
诸行所作悉周圆	禁戒具足妙无暇	稽首大力三摩地（定）
如妙高山心安固	不退转智悉能成	遍一切处智常随
稽首无胜无灭智	种种因门皆觉了	种种果门亦悉知
种种烦恼及对治	稽首如来善觉者	佛三阿僧祇劫中（智心）
积集难行一切行	运大悲心而普复	自他能渡烦恼流
了知三苦极微细	由愍苦故起大悲	三界所缘诸性中
大悲普及一切处	如来智性中平等	若怨若亲平等观
悲心广大不可量	普摄一切众生类	稽首大悲不思议
一切所作自通力	他力弱者助营修	他善美者必随顺
如来已得最上利	弃舍自乐而不著	引示世间安隐处
广为众生说正道（悲心）		

寅四、业功德者。

颂云：

已得寂静无所为	稽首牛王胜上者	无量甚深住寂灭	正智常行安乐行
如来最胜解威仪	战死魔军心寂静	诸行圆妙语善说	身现头陀难行相
人中最胜解脱尊	战死魔军而得胜	于诸善法不放逸	善住正念正智慧
善开寂眼视众生	稽首善救生死苦	善觉众生无明睡	善破众生诸愚痴
佛勤勇起精进心	策发一切懈怠者	诸不善中施善法	诸堕学中开学门
诸怖畏中施无畏	不安隐者令安隐	诸暗冥中作明照	诸不善中令修善
诸过失中功德生	诸罪业中除罪业	令违逆者知恩德	能满众生意所求
三业任运复无间	作正饶益普护念	苦乐迟速何法济	相应不失如潮信

如是观修如来身口意功德，及其事业，颂文之义务当细意摄持，分别契入，乃知经教及其注释，大都指示如是，三宝归依之教理成就分别之智也。由是修观，决择思量取舍颂中文字，是能消除无量“多闻”广大般若之障也。

如是时时相续取舍修行慧行（刻意）随即成就慧心广智。

初修慧行，若稍困难者，以此念修，不难趣入慧念，而成慧行。

随念思量大觉如来如是相似体相之境，亦能以此发起殊胜菩提之心。成就相好光明。

日夜恒时观佛念佛者，依此而能速成念佛三昧。

以止随行念佛功德之业者，死时决无痛苦之事，而于愿行功德，莫不完全成就。

大德布埤瓦云：数数思维如来功德，渐增深信，渐净身心，同类相应，得大加持。以此获得定解，正信归佛，学佛之行，于佛妙智，计为准量，于实德能证解无疑。自然一切事用，悉成佛法。是归佛念修，为修行之捷径也。

此是略说念佛道理，以种种门，发生忆念功德。清净信心，于修行上自能发起勇猛策励，隐速进道。如是余二宝德，念修之方亦复如是。

丑二、法功德相者。以信佛为因。而观佛之无量功德，皆是修证灭道二谛，除过增德，以为自心教证（此谓无师智）。而得生成佛果。故经云：诸佛功德由法生起。（自心教证四谛诸法）受行法类。（具足道品引导现见）法所变现（作业修行境行果力而现）法为主体。（法随法行，不随余行、我法知见等）从法生长。（依此引导转依内证）具法行境。（具属善说现见及至近观等是诸行境）依法道引。（依于善说无热八支，无我解脱。）法所成办。（以如是境行作业成办。）

参考附解如下

瑜伽云：法者，遍能任持，唯意境性。又法者，略有十二种，谓契经等十二分教。又此中法者，当知宣说名句文身。

唯识云：法者轨持。因明亦同。

法蕴云：法者，所有素怛缆、毗奈耶、阿毗达磨，或亲教轨范、教授教诫，或展转传来诸秘要法。

法蕴云：佛言，此圣弟子，以如是相，随念正法，谓佛正法者。

善说，佛说苦真是苦、集真是集、灭道亦尔、义妙、词妙、圆满、寂静、洁白

现见，若观苦集灭道，现观之时，于现法中，即入苦集灭道现观。（自义及加持）能断能证亦尔。

无热，八支圣道名为无热，热谓烦恼。八支圣道中，一切烦恼，无得无近得，无有无等有。（八支圣道者，正见、正思维、正语、正集、正命、正念、正勤、正定。）

应时，现观应时、能断应时、能证应时，谓于见修等次第各各现断证等，应时实现。

引导，八支圣道名引导、能导、能随、能逐。（初中后相）

近观，八支圣道修习、多修习，能于苦集灭道，如实如见不远。

智者内证，佛、佛弟子，名智者。佛说苦集灭道，自内知见解了正等觉，为苦集灭道。

丑三、僧功德相。正说唯限诸圣者补特伽罗。此亦依念正法功德，如理修行门中而得成就。摄法经云：“观诸僧伽应如是念。谓善说正法、受行正法、思维正法。是正法田、持受正法、依止正法。供养于法、作法事业、法为行境。法行圆满、自性正直、自性清净、性具哀愍、法成就悲。常具梵净（正阿兰若），以为行境。恒趣法行，自行白净。”

参考附解如下

善说正法者：本十二部经，明辩（口意）趣入，敬慎安守，分别性相，宗行次第，解证完具，词句无过，相应随转，是超世之妙说法轮。

受行正法者：具美善之怀抱，受行精严之律仪，出于师师相承之导示，诸行圆具，向上寂静洁白，始终不越于八正之金绳，证得各各道果之行。

思维正法者：守心正直、密护根门、仁心愍物、不思己利、真观正见、准量决择、四念住心、内外无倒，安心有在。

是正法田者：内护三宝，精进三学、合众摄僧、宏宣教法、诚信调和、悲愿不惮、长养摄持、播种护苗、相续传演、正法久住。

受持正法者：受持三藏，善巧三藏，于三藏义能作密义之解释。自他问辩，造集论述（学），修行契入，于戒定慧三学能学行，能趣入引导，能所作殊胜，信、戒、多闻、舍、般若，等资粮具。解脱，解脱知见具。精进，警策，内体安固正确，有学之法五蕴具足。无学之法五蕴具（解脱知见者）。已知具知，未知当知、遮知、示知、知中断、知取舍、知随于取舍随三，能契入调练，及秘密契入调练。及住位，升进，将来行作。知中断，及非中断，即能随机教示方道。知日夜现法随行处，升进与深入（律部）。知堕、知非堕、知轻、知重，能广呗诵。

依止正法者：学修思维，自作教他，建立任持一切事类，不离八正道轨持。

供养于法者：报恩增信，如说修行，无上供养。重阁宝塔秘窟石室，广藏经像供养。讽诵宣说口等供养。刊写造印，身业供养。究心法义，道契精微，意思供养。香花灯水百物实献。妙观定果种种供养。

作法事业者：专修法行，不作余事。十法行者，书写、供养、施他、披读、受持、听闻、讽诵、思维、开演、修习。

法为行境：心缘于法，不观余事。

法行圆满：学修事义，必期于成。

自性正直：不作委曲，虚伪谄媚。

自性清净：远诸五欲，惑业污泥。

性具哀愍：振拔物类，慈良不害。

法成就悲：观缘普摄，修成救济。

常具梵净，以为行境：随地为阿兰若，于杂染处行作净静。

恒趣法行：刻刻向往法行习惯。

自行白净：诸善、相应净业、净命，知足自安，少欲无求。

子二、皈依差别相。（此是异门分解之相，最当注意。）如摄事分云：由知三室内互差别之相而正皈依。此中分六：

甲、相差别者。现等菩提是佛宝相，即彼证果是法宝相，由他教授而修正行是僧宝相。

乙、业差别者。如其次第，善转教业（佛），断烦恼苦（之）所缘为业（法），勇猛增长业（僧。）

丙、信解差别者。如其次第，（于佛）应建立亲近承事信解，（于法）应建立希求证得信解，（于僧）应建立和合同一法性，共住之信解。

丁、修行差别者。如其次第，（于佛）应修供养承事正行，（于法）应修瑜伽方便正行，（于僧）应修共受财法正行。

戊、随念差别者。谓分别随念三宝功德等。

己、生福差别者。谓依增上补特伽罗（佛僧）及增上法故，生最胜福。“性寂常乐福，胜智解脱福，净侣和合福。”

子三、自誓正受仪式。分二：应持、应止各三。

应持三者：（一）、誓受依佛为师。（二）、依般涅槃为正修正行。（三）、依僧伽为修助伴。

应止三者：（一）、永不皈依天神外道。（二）、不恼害一切有情。（三）、不与外道及疑谤者共住。

子四、不信更有余皈依处。本师如来，圆满福慧，具足无上无边真实功德，所余大师，与此相匹，莫能及者（内外大师差别）。佛正法教。由安稳道，得安乐果。净除烦恼，息生死流。终不欺罔（内外法差别。）余道执我执法，多虚少实。佛圣弟子乐解脱者，纯一妙善解脱，净洁（内心无我）、无染（境上无求）、无恶、（无损害行），余诸外道与此相违（内外众差别）。

如是应观内外大师及其教法，诸学法众，所有胜劣、染净、正、不正等，是故决定信解，唯现前三宝，是我皈依拔苦之处。与此相违不及者，是不应归投也。

以上如何如法正皈依，以下第四应学修之次第者，内分二科。

癸四、应修学之次第。分二

子一、依摄事分中说。分二

丑一、前说有四

丑二、后说有四

子一、依摄事分中说者。分前后两种，前者有四，亦曰预流四支。

寅一、亲近善士者。由正归依三宝，亲近于佛，即是亲近示道大师。随顺此之正行，即是亲近示道善知识故。

寅二、听闻正法。由闻如是契经，及此所缘作意，能息烦恼。于教证法当得现证故。

寅三、如理作意。

寅四、法随法行者。由归依僧，于趣涅槃补特伽罗为修行法侣，具随顺行。谓于诸趣解脱者，共同学故。（依共同法轨而行）

丑二、后说有四：

寅一、诸根不掉者。意根随境掉动，入于非处，应深见过患，令意厌舍。

寅二、受学学处者，应随力受学佛制学处。（随力持戒）

寅三、悲愍有情者。谓佛圣教，以悲为体，于诸有情依止悲心，不作损害也。

寅四、勤修供养者。应时时中于三宝所勤修供养。

子二、依本论教授中说。分二

丑一、别学。

丑二、共学。

丑一、别学又有二。

寅一、应遮。

寅二、应学。

寅一、应遮者。如涅槃经云：“若归依三宝。是谓正近事，终不应皈依，诸余天神等。皈依正

法故，应离杀害心。皈依于僧伽，不共外道住。”

寅二、应学者，即所谓敬重三宝也。

甲、敬重佛像。若塑、若画、木刻、铜铸，随好不好，虔心顶戴，不作讥毁。出言不敬，安险下处，随物污秽，障蔽光明，相好难睹，抵押买卖。贪心厚利，视为货物。一切不作，增长觉慧。

乙、敬重经法。成藏成部，破藏抽残，借假不还，盗窃损毁，坏佛法身，重罪无边。抵押买卖，居奇藏集，不使流通，灾害横生，闭塞心慧。藏护不力，虫鼠食坏，水湿浸溶，安放不恭，杂品混同，意不虔敬，百病临身，法缘障蔽，见说法者、持经卷入，残篇半偈，普作恭敬，不敬法人，现生愚蒙，来世少慧，极大忘念，不能忆持。

丙、敬重僧伽。佛子四聚，以敬佛故，不作轻侮。凡作僧衣，袈裟著体，持戒破戒，悉作恭敬。不察他过，不判怨亲，胜我劣我，分群别类。智慧狮子，不杀猎师。敬重僧伽，众人爱敬。摄护依止，琢磨玫玉，沙里藏金，道业速成。

丑二、共学。分六

寅一、随念三宝功德总别诸相者。谓数数思维，如前所说内外三宝各各功德总别诸相。一者、识相念恩。二者、修行成就正范良模。三者、以此增长多闻广慧。（别余参考者，如宝性论、宝相赞、三宝摄要颂、佛所行赞、本行集经、六度集经、佛吉祥德赞。法苑珠林，乃至各各大小著名论述，莫不皆有三宝功德等论分别，应参看。）寅二、随念三宝恩德恒勤供养者。供养之意乐如何，应思凡自所享一切乐善，皆三宝恩德。（知自性德、明白因果、灭罪增福。）以报恩心发起意乐而修供养。供养之境者：佛色身、塔、像、法性，（含摄内外）十方诸佛、塔、像法性。供养之作法：躬亲自作，消障集资。悲心利人。教他供养，自他同行，二利兼收。

供事之分别：饮食、衣服、资具、病药、什物、众香、华（man）、伎乐、灯烛光明、礼拜问讯、迎奉合掌、赞咏、五体投地、向右旋绕、田宅林苑，无尽供养。摩尼珠玉、珍琦杂宝、瓔珞铃铛、采罗（man）网，诸身庄严等具，具说不尽。若凡无罪无碍，如法心悦之事物，皆堪供养。乃至无主花果珍玉等皆堪作供。

供养时候，广大供不定何时。特别供者，为消障成行酬恩补过、迎请圣住、息增怀伏、求愿等不定。常供者，十年、五年、一年、半年、一月、半月、间日、天天、早晚六时，及佛菩萨等生节、成道纪念、殊胜时日，必定兴供供养。

是法非法：是法者，众多不简，微妙庄严。自分享受，劳力苦集，诚实量力，不加巧计，现前恭陈，禅诵意观，自作教人，诚心欢喜，信心猛利，胜解空理，事物顺法，清净无罪，心不染污，回向菩提，非法云何，自作供养，以散心贪心杂心染心。教他供养，以轻心慢心，放逸懈怠，不自躬行。从他追求，而作显示已功，及以贪商巧曲而兴供养。一切皆是非法。

供少福多：应思一切世界中。所有如来，以诸资具，妙好百物，发欢喜心，广大胜解心俱，周遍思维一切有情随喜心，如是修供，虽以少物而成无量广大之供，亦复摄集广大菩提资粮。应恒常时勤修勿间也。

修行正行供养者：多时少时修行四无量心，随念三宝实德能，思行诸波罗密多胜法，作意胜解甚深空性，摄心正住。于净戒律仪持心防护，依道品、菩提分法、六度、四摄等，而发精进修学。若能随此十法，修行供养三宝，名曰圆满正行供养，或曰无上法供养。

六种意乐供养者：缘想三宝是大福田（一也），有无比大恩（二也）。一切有情中至尊（三也）。如优昙华开时难遇（四也）。三千大千世界仅此一处一现（五也）。一切世出世善圆满之根本（六也）。以此六事随于一宝之上，少分乐意思维，而生无量大大安乐、佛果胜利。

以上文义。是从菩萨地中摘出，随时相应行之，若遇佳节殊胜时会因缘，更当随力善修妙供，则福慧正圆，成就隐速。（此下说法多从经论、大德语录中来。）

复次，日常受用饮食衣服房具等，皆须先供三宝，而后自享。（如清宫三大殿座上，皆有寤供养佛像，即是表示不敢自享也。）极能消罪增寿，圆集无上资粮。

复次，供养物品，必择美好，有力供养者，不可俭略财力人事，如逢肥沃良田，广平无量，而自惜种不播，或略植数粒，或弃不顾，愚哉可惜。

复次，福德殊胜之田，要以信犁深耕，及时下种，种子必择美好上等，佛德无边，施福亦无边，胜田非是中常之田，难遇幸逢，必要知之。

复次，若谁听闻难持文，思惟不解义，修习多中断。慧力极迟钝，依于胜福田，如夏令时雨，小河行大船。

复次，有财有力，明知而不修供，复念词云：“获不备无知等。”是明明白白作欺伪，而果报亦受人欺伪。

复次，偈云：“慳习不供施，财变内外障，现生成饿鬼，智者善思之。”

大权菩萨力自在者，尚须化变种种供云，经无量时劫，而兴供养于无上福田。是故由少至多，不胜转胜，日夜练习，令心欢喜，修行供养，是为最要。

复次，有说：我不以此供施求菩提，我以自力修行成菩提。此是慳贪懒惰之自欺语，供施即是修行，供施即是修行之第一波罗密也。

有说，我不求福，福盛无智，来生必堕落。是也，福不必求，但供施不可不修。若行无资粮，现生即至退堕，何待来生。而况福不碍智。福增则慧广，顺风扬帆，此人不知也。

寅三、悲心随念别余有情。令受归依，安住律仪者。如是内外三宝道理，令诸有情未信者生信，已生信者，如法乞受归依，乃至精诚进道，出离证果。

寅四、凡有所作先当启白三宝祈祷成就者。谓既皈依竟，或有所作，或有所求，皆须供养启白三宝然后行之，余诸世间寻常之事，虑其所作所求，于戒于法逾越不顺，堕入罪殃，致生后悔。又既专诚近事三宝不归余类故，复不可依止随顺其他邪道。决定应作非应作事，以乱正意，颠倒因果，而失加持，且致衰败。

寅五、随念皈依三宝之利益安乐，日夜各作三次皈依者。谓佛法僧三宝之福德难思义，故皈依者之福德亦难思义。

颂云：

三宝胜功能 超见闻思议 假如有实质（色）

三界莫能容 皈依胜福德 如四大海水 非手器可量

佛法僧三宝是至善至尊，美德难思，莫能言表。世出世间，独一希有无上之宝，我今亲近，我今获得，我今庆幸，欢喜难名。

从今以后依止修持，学戒练心，必获胜三摩地。复由等持定力，而得慧性解脱

复次，思念大胜利者，由归依故，得大守护。摧遣一切邪胜解障，乃至灭除尽净。否则不免归近恶见、恶说、恶行、恶知识，造作恶业无边而不自知。终究三途恶趣，是其园苑归路。

复次，由归依故，预入正行善士之流，高洁正人之友。承佛气分，是佛之子，十方诸佛赞善。一切圣贤欢喜。天龙敬仰，吉神护卫，人皆欢悦。远诸灾害，希愿善成。恶群邪类，倒引诸魔，不敢正视。（以上多出瑜伽摄分等）

依本论教授所出利乐者，约略有八：

一者、必有皈依乃能摄入内道佛弟子部中。谓言是否正真佛徒，建立内外道差别之点，有众多言论，然皆共许以有皈依而别内外。是故初入佛门，必先择师，如法成就皈依体性。此若无者，任何善能，皆非佛子所摄也。

二者，皈依三宝所以成就一切律仪之依处。俱舍论云：“受皈依者，是受一切律仪之门。”皈依七十论云：“近事皈依三宝，此是入律本。”谓由皈依仪则，坚固涅槃意乐，由此意乐发生律仪，否则作用不能生起。

三者，先集业障之势力，转成微薄或消散灭尽。集菩萨学处论引经颂云：“若人皈依佛，彼不堕恶趣，舍弃彼人身，当受生天上”。有天人五衰现象，当堕畜中，皈依得免。

四者、积广大福。

五者、不堕恶趣。

六者、是究竟尊胜之处。

七者、成办事业不难。障难轻微，加持福慧，但必须祈祷，诚意供养。

八者、速能成佛。由信有暇难得，以此受行律仪，入道殊胜速急，不致迟缓难成。

如是念思诸胜利故，于日日中昼夜六时，勤作归依。

寅六、守护皈依不舍三宝如人爱命。世间无常，谁能不死，舍报取生，展转受苦，有何可贵。弃舍三宝，万劫难遭。故于任何事缘，乃至命难，绝不弃舍三宝，如是念知，再再发愿，乃至戏笑，亦不说我舍三宝，放弃皈依。

观上种种论义，故知皈依一法，是摄佛教始终唯一正大之门。从此入道，不偏不远。升堂入室，不行边陋。次第光明，如主归家。得殊胜见，无虑患害。无人留难，功德增长，容易不退，朋辈亲故，父母师保。慈心抚育。忠直助道，田宅广大，库藏众多，随心使用，尊人利己，顺风扬帆，趣道无险，智人善观。

如是最重要者，是由怖畏而生功德之念，受行皈依，励力学处，时久不退。

（皈依以后必当求法）从上所说，思维死后当生恶趣而生怖畏之心。更思于彼恶趣中，能救拔我者唯有三宝，三宝之中，佛是说法大师，犹如医王。僧是正行同伴，犹如救护病者之人。正法者，正是救治病症之药。是故能脱一切怖畏苦痛者，尤赖法药。若谁就医而不服药者，病莫能愈。故修行之人，应当寻求正法妙药。远一分过，成一分德。乃至断证、转依。次第入修，而致安住究竟解脱之道者，离法之外，别无因素。所以皈依以后，当要求法，依教服药进道，是为准则。

复次，正法者，善恶是因，若乐是果。修行之先，先须善巧，了知黑白二业、业因果报之正理、修行转变解脱方法，否则虽畏怖恶趣，而不能作正解脱，或作非理错谬之解脱。正解脱者，果上之恶趣等苦，须于因中严治其心。心随善转，恶业不生，苦果消除，是故应当正知因果，以修其心，如次善学。

菩提道次第心论卷第二终

菩提道次第心论卷第三

极尊上师宗喀巴造论

比丘能海集

复次，今世后世，依止安乐之因者，唯皈依三宝，及深信业果。前此详明皈依三宝竟。次当了知黑白业因果报之理，以修其心，作正解脱之道。是一切乐善之根本，必当深忍乐欲而学行之。

（此中分三）

癸一、总思维业果。

癸二、分别思维业果。

癸三、思已正行进止之理。

癸一、总思维业果中又分四：

子一、观业果决定之理者。若诸圣者，及诸异生，随有适悦乐受行相，下至地狱有情，随有凉风生起，一切皆是从先因缘造集善业所生。从不善业发生安乐，无有是处。所有逼害受苦行相，下至罗汉相续之苦，一切皆是从先造集不善而起。由诸善业发生诸苦，无有是处。

宝鬘论云：“是诸恶趣，诸苦由不善，如是诸善趣，安乐由善生。”故诸苦乐，非无因生。非有自性，非自在天等不顺因生。总由善不善业，生总苦乐之果（言异熟果）。种种差别（凡圣六道），各别而有，无少错失，观理修持，获得定解。是诸内佛弟子定当依止之正见。说为一切白法清净之根本也。

子二、观业果增长广大。由少善业，感大乐果，由少不善，感大苦果，由于内体因果之力，有强有弱，诸外因果（异时异地变易异类及诸缘生众事）发起作用差别不同。（应多读阿含众经及法句集经、贤愚因缘经等发生此类定解。）

复次，如海龙王问经等所明，关天尸罗、轨则、净命、正见等。依止律仪观察亏损律仪之事、及守护律仪之事、而受持律仪。于持犯因果，更当加意明白。微小罪失速作补治，微小戒行，慎勿放舍。涓滴之水，成为大江大海，现时不觉，展转随流增上，后时能成广大莫测之渊。如今治河，先从水土保持，是为裙带根本，智者善知。

子三、未造业不得者，如是善非善业，不造正因，决不感受苦乐果报。若求佛道，不集无数善业资粮，从何得感无上妙果。若在世不造无数恶业，云何得堕苦报恶果。

子四、已造业决不失坏。已造善不善业，定能出生爱非爱果，毗奈耶经（有部戒经）云：“假使百千劫，诸业无忘失，若因缘会遇，有情各自受。”别余大小诸经论中所说极多，集生定解为要。

如是因果之理，出生圣凡之道。善能了解生信，必得转凡入圣。若不细微刻心行事，虽精于道理而违背因果修行，终无成就，应善思之。

以上总思维业果四科竟

癸二、分别思维业果。分二

子一、显示十业道而为上首。

子二、决择业果之义相。

子一、显示十业道而为上首者。如上了知苦乐因果各各决定，及业能增长广大，未作不得，已作不失，应观。

世尊摄其诸不善法，罪恶根本，而说十恶黑业之道。摄其诸种善法，极大义利，而说十善白业之道。

若善了知十黑业道及彼苦果已，于其烦恼等起相续，亦当毅力防护，使其三门全无染污杂秽。乃至近习十种白业善道，即是成办一切三乘，及其成就士夫二利种种根本，不容少缺。

如海龙王问经云（文广摘录）“佛言龙王，如是十善道，是生人天、得学无学诸沙门果，独觉菩提，及诸菩萨一切妙行、一切佛法所依止处。”又如地藏十轮经云（略文）：“若是不能，下至不护一善业道。然作是言：我是大乘，我求无上正等菩提，此数取趣至极诡诈，说大妄语，欺罔诸佛贤圣，及诸世间。或说断灭（无因无果），愚昧命终，颠倒堕落。颠倒堕落者，即说恶趣之异名

也。”若十地经及入中论等，皆赞十善戒等为成佛决定胜上之因也。

子二、决择业果之义相。内中分三：

丑一、显示黑业果。

丑二、思维白业果。

丑三、显示余业差别。

丑一、显示黑业果中又分三：

寅一、正示黑业道十。

寅二、轻重差别。

寅三、此等十恶所感之果。

寅一、正示黑业道十者。

一者、杀生。摄事分中说为五相：一事，二想，三欲乐，四烦恼，五究竟。此中以中间三相为意乐，更加加行，合为四相，容易了解，意趣无违。四相者：

一、境事。谓于他有情，断彼相续。若自杀者，有加行无究竟罪。此之分别又四：

（一）、于彼有情，作有情想。（不错）

（二）、于彼有情，作非有情想。（有误）

（三）、于彼有情，作非有情想。（不错）

（四）、于非有情，作有情想。（有误）

二、意乐。谓由烦恼等起相续决定无误，乃成本罪。若于发心决定，转起事念加行之时，无分是谁来者皆杀，是则不须考查有无错误，悉成本罪。

三、加行。加行者若自作，若教他作，悉并同罪。加行体事者，如用器杖、毒药、明咒等行为所作事类。

四、究竟。谓由加行因缘，断彼生命相续，或余时死。

俱舍云：“前等死无本，已生余生故。”

二者、不与取。

一、境事。谓谁一种他所摄物。

二、意乐。由烦恼意，等起相续决定心。（欲取）

三、加行。若自作，若教他。体事者，力劫、暗盗、债寄谋味、矫诈欺骗、蛊惑，如是等不与而取，或为自事。或为他事，凡令他方损耗，皆不与取罪。

四、究竟。他所摄物，发起盗心行为，物离本处（若不动物），得心罪成。

三者、欲邪行。

一、境事。分四。

（一）、不应行。一切妇女及男、非男非女。（马鸣菩萨颂云：他摄具法幢，种护至法护，他已娶娼妓，诸亲及系属，此是不应行。）

（二）、非支。口、秽道、童男女前后孔户、自手。

（三）、非处。尊重处、集会处、塔寺、一切境有妨忌处等等。

（四）、非时。降胎满孕、饴乳、受斋、疾病、忧苦、昼日、严冬、苦热，此虽自妻，亦属邪行。

（此依在家立说，若出家者当依出家律仪广学。）

二、意乐。由彼彼境发生三毒烦恼随一相续，生起行为心。于境若错不错，皆欲邪行罪。

三、加行。自作教他，悉并同罪。

四、究竟。两两交会。

四者、妄语。

一、境事。由见、闻、觉知，能解了境，他能领取之事义。

二、意乐。有于境见而变想不见，有于境未见而变想为见。皆由烦恼等起相续，或复藏、或随想，无见闻觉知之根据而兴言论心。

三、加行。或言说。或许，现象作记号等。此复所求，为自利、为他利，同犯

四、究竟。自说、他说，默许现象，他方领解，成根本罪。

五者、离间语。

一、境事。于诸有情令其或合不合。

二、意乐。由烦恼等想，相续发起。彼和顺有情，乐乖离欲。不合有情，乐不合欲。

三、加行。随以实不实语，随说正语，若美不美，随自意乐，为自为他，而有所说。

四、究竟。闻者了解所说离破之语。

六者、粗恶语。

一、境事。令彼有情能引恚恼。

二、意乐。由烦恼等想相续发起，粗粗恶言之欲。

三、加行。谓以若实非实、粗粗恶言，或依身过，或依业过，或依现行种种过失，说非爱语。（除令除不善之教诫）

四、究竟。谓粗语等呵骂，彼境解意。

七者、绮语。

一、境事。谓能引发无义无利之说。

二、意乐。由三毒起痴分偏多。发起彼彼想像乐欲，相续而起言论，若实不实，作乐说相，或无属乱语，此则前人若解不解，并皆成罪。

三、加行。谓发勤勇宣说绮语。

四、究竟。谓才宣说，即成本罪。此中复有七相分别：

（一）、宣说斗争竟讼。

（二）、宣说外论、外道密咒，以爱乐心受持唱颂。

（三）、以苦逼语说，及作伤叹形像。

（四）、作戏笑游乐受欲等语。

（五）、宣说王臣论、国论、贼论等。

（六）、宣说醉语、颠狂语。

（七）、宣说邪命语、无系属语、无法相、非义相应、前后无联属语，歌笑、杂染、舞伎等论。

八者、贪欲。

一、境事。属他财物。

二、意乐。由三毒随一，于彼事彼想，发起相续，欲令属我。

三、加行。于所乐欲，发起思想，趣行方便。

四、究竟。谓于彼事，决定时处，思念财物等愿成我有。此贪心圆满，复有五相：

（一）、有耽著心，特殊嗜好。

- (二)、有贪婪心，我所执藏。
- (三)、有饕餮心，爱味受享无尽。
- (四)、有谋略心，种计较设施。
- (五)、有复蔽心，不觉羞耻、过患。

瑜伽论中于十不善能作业之加行，显说如何完全圆满贪欲心加行增加之相者，谓一时作念，云何当能令彼家主，成我仆使，如我所欲。于其妻子等及饮食等，诸身资具，亦如是思。云何能令诸国王大臣及诸商主四众弟子等供事于我，得衣食等。又作是念，起如是欲，云何令我当生天上，天妙五欲以为游戏、当生猛利遍入世界，乃至愿生他化自在。又于父母妻子仆役等同梵行者，所有资具发欲得心，亦是贪欲。

九者、嗔恚。

- 一、境事，于彼有情，作能引生恚恼之体。
- 二、乐欲。由彼烦恼等起乐打杀欲心，云何令彼遭杀缚等。若有他缘。或自任运耗失财产。
- 三、加行、即如乐欲思想，发起种种行为之事体。
- 四、谓欲打杀等期心决定。此亦五种分别，全则圆满，不全非圆。

- (一)、有嗔恶心。
- (二)、不堪忍耐。
- (三)、执持怨恨。
- (四)、造作谋害。
- (五)、有复蔽心。不知过患。及出离念。

如是一切皆是其心损害，乃至愿他现法丧失，善业退坏，及愿彼后法往趣恶道等。

十者、邪见。

- 一、境事。谓实有事体。
- 二、乐欲。谓于所谤事体，以我见等，作谛实想。发起三毒随一相续，乐作诽谤之欲。
- 三、加行。即以如前所思，策发言行。此复分四，谓：谤因、果、作用、实事

- (一)、谤因者。谓无妙行恶行。
- (二)、谤果者。谓无彼二异熟。

(三)、谤作用。谓无殖种(无父母作用),无持种,(无思义往来,前后受生持种作用。)又无化生有情(中阴等类)。

(四)、谤实事。谓无阿罗汉等。(究竟断惑成智之人)

四、究竟。谓诽谤决定。此亦五相具足,缺则非圆。

(一)、愚昧心,不了事实故。(二)、暴酷心。乐作恶故。(三)、超流行心(非凡心)。于法不知正理观察故。(四)、有失坏心,谤无布施、爱养、祠祀、妙行等故。(五)、有复蔽心。不觉羞耻、不知过患、不知出离等故。

此之邪见,复有余说。然唯说此名邪见者,由此能断一切善根,随顺诸恶行故,随自意行,极为非理,是一切邪见中之极重故。

结论者。

十恶体性作用分别杀生、粗语、嗔心,由三毒起,唯嗔究竟。

不与取、欲邪行、贪心,由三毒起,唯贪究竟。

妄语、离间语、绮语(发起即成究竟),由三毒起,唯痴究竟。

邪见,由三毒起,唯痴究竟。

分别身口意业及道思维是业而非业道。(道者行处也)

贪、嗔、痴,三种思想有业用,而无实行之事处体故。

身语七支,是业,亦是业道。

丑一、显示黑业果。分三

寅一、正示黑业道十。(如上说竟)

寅二、轻重差别。分二(以下正说)

寅三、此等十恶所感之果。

寅二、轻重差别。分二

卯一、正明十业道轻重。

卯二、兼略显示具力业门。

卯一、正明十业道轻重。今者显示此黑业道,同为事,而有轻重之分,例如杀生等是一,轻重不同分别五种重相应知。

一、由意乐故重者。谓由猛利三毒故。

二、由加行故重者。已杀正杀，欢喜踊跃，自作劝他，称扬赞叹，及见杀心喜庆幸，积蓄怨恨，无间所作，殷重所作。或一时中顿杀多命。或令先受猛利痛苦而行杀害。或令怖畏作不应作而后杀害。或于孤苦哀泣等而行杀害。

三、由无治故重者。不能一日极少时分受持一戒、受持一斋、惠施修福、礼敬三尊重等业令得发起增上惭愧之悔心，及能觉知离欲善法、现观等事。

四、由邪执故重者，谓由邪祠祀等，执为正法正理而行杀害。又执畜等世主所化，为资缘故，虽杀无罪。又依邪见自顾而起杀害等。

五、由境事之体故重者。如杀大身傍生、人、人相、父母、兄弟、尊长、仰信、有学、菩萨、罗汉、独觉，及于如来（虽不能杀害）而以恶心出佛身血等。

与上五种相违，成轻非重。杀生如是，其余九种，除其第五境事。余四皆同。

不与取。依境事之体不同者，谓若劫盗众多上妙财物及具信委托等，劫盗孤贫、出家、法众，聚落行劫，若劫有学、罗汉、独觉、僧伽。佛塔，所有之财物等，是体事特重。

欲邪行。依境事之体特重者，若母亲、他之妻女、委信、出家等众。非支行，谓于面门。非时者，受斋、胎圆、重病等。非处者，近塔、僧伽寺宇。

妄语。依境事之体特重者，由杀害、取财、邪淫，而作妄语。对于父母、贤善、知友等而作妄语。破僧妄语是一切语中尤极最重。

离间语。依境事之体特重者。破彼长时亲爱，及善友知识，父母、男女，若破僧，若能引发三重业等。

粗恶语。依境事之体特重者，与父母、尊长，若以非真非实，妄语所作之粗恶语，现前毁骂、诃责等。

绮语。依境事之体特重者，由妄语等三所作之绮语如前。若依于斗讼净竟所作之绮语。若以染心诵习外典，又于父母、亲属、尊长等调弄轻笑，作言违理等。

贪心。依境事之体故特重者，贪僧伽、佛塔、财物。于已有德起增上慢，及于王等，及诸聪睿同梵行等起增上欲，贪求利敬。

嗔心。依境事之体故特重者，于父母亲属尊长等，无过、贫苦、诸可哀愍者，而作嗔恨损害心。诚心悔过者，起损害心。

邪见。依境事之体故特重者，谓能转变谤一切事，比余邪见尤重。又谓世间无阿罗汉等、正至、正行等。

如是与上相违，则为是轻。又本地分中说有六相应参看。

卯二、兼略显示具力业门。分四：一、由福田门故。二、由所依门故。三、由事行门故。四、由意乐门故。

若此四门皆胜，则感果受报之力强大迅速，得果超胜异常。

一、由福田门者。谓于三宝尊重，等尊重，父母、于此等境上，虽无猛利意乐，作损益事，能得大福大罪。若犯戒，受用僧物虽少许，其罪极重。居家享用僧物，其罪极重。以忿恚心，背菩萨住，不愍暴恶，生罪无量。若有劫夺尽南洲有情财物，若有轻毁随一菩萨生罪更重。若有焚毁恒河沙数诸佛塔寺，若于胜解大乘菩萨起恚害心，发生嗔恚口说恶言称具力尤重。称扬赞叹，生福无量，设有杀害南洲一切有情，或劫尽一切财物，若于一菩萨所修善行施等而作障难，其罪更重。如是一切极应慎防。并当察看本论全文。

二、由所依门者。有智无智，有悔无悔，具戒不具，悲心菩提有无，所作善不善业，感果不同。如经中说，铁丸虽小能沉水底，大铁成器能浮水面，有智知悔故。如蝇粘蜜虽少不脱，由无悔心不要（欲）脱离。不知善行，复藏已过，虽先有善行，被恶染污，故虽小罪而积成恶果狱报，洁器净水，少毒杂入，伤人成患，乃至无用。负债虽少，久则滋息成大。云何无智，愚痴不明善恶，善根微薄、现恶业重、不生悔过、先无善行等五。云何有智，能悔先失、防护后过、不隐重恶、勤修善法、对治恶有五。若不知此等之义，妄矜为智，知罪故行，其罪尤重，成不可救。位居轮王，油如巨海，灯炷须弥，供养佛塔。不如出家修行者，以小灯少油供养福多。若具律仪，一戒、全戒、自然后胜于前前。若是在家作施、修福、修禅，及各类善行，先受斋戒而修善行，与不具斋戒者不可同比，智者善知。戒经中说，若有世人，具十不善，经于百年，所积众恶虽多，比出家人法幢张身，受用信施，经一日夜，坏戒恶行。较彼百年作恶，其罪尤重，是故经云：“宁吞热铁丸，及流彼猛焰，不以犯戒身，受用国人食。”

三、由事行门者。施有情中，正法布施。供养佛中，依法正行供养。较之财物供施，是称无上。

四、由意乐门。三千大千世界一切有情各建塔庙，量等须弥。于此塔庙，复经尘沙数劫，以诸众事，广作供养。不如有一菩萨，不离一切智心，但散一华其福更多。此是由其发心有缘有为。及无缘无为、真胜具力故。又复自他义利不同故。谓自义微劣，他义强胜，意乐差别不同也。复次，于诸恶行，若烦恼心，猛利长时，具力则大。又以嗔恚为胜。

如入行论云：

千劫所集施 供养善逝等 此一切善行 一念嗔能坏

若嗔同梵行人，及菩萨人，较前更重。

三摩地王经云：

若互相嗔恚 非戒闻能救 非定非兰若 施供佛能救

入行论云：“若于胜子施主所，发暴恶心，能仁说如恶心数，当住地狱经尔所劫。”以上寅二，轻重差别竟。以下寅三，此等十恶所感之果。

寅三、此等十恶所感之果。分三

卯一、异熟果。

卯二、等流果。

卯三、增上果。

卯一、异熟果者。（因属善恶，果招无记，因果相异而熟，复分异时、异地、异类等）谓十业道，一一皆依事境（业之经过也），及三毒而成。三毒复分上中下三品。本地分说上品杀生等十，一一能感生那落迦。中品、饿鬼。下品、畜生。

卯二、等流果。（同等善恶事类相续之力也）谓出恶趣，次生人中。剩余恶业等（习气相违之反映力也），如是次第：（一）、寿量短促。（二）、资财匮乏。（三）、妻不贞良。（四）、多遭诽谤。（五）、亲友乖离。（六）、闻违意声。（七）、言不威肃。贪嗔痴三上品猛利。

谛品及十地经中说：（一）、寿量短促，多诸疾病。（二）、资产匮乏，与他共财遇非可信。（三）、眷属不调，妻有匹偶。（四）、多遭诽谤，受他欺诳。（五）、（离间）眷属不调，眷属鄙恶。（六）、（粗语）闻违意声，语成斗端。（七）、（绮语）语不尊严。闻不信受。（八）、（贪心）贪欲重大，不知喜足，寻求不获，坐贪欲得。（九）、（嗔心）损害于他，或遭他害。（十）、（邪见）见解鄙恶，谄诳为性。

诸先德云：此所说者，是领受等流果。爱乐杀等十恶者，是造作等流果。一为取果，一为与果。卯三、增上果者。于异熟等流体上，感招外缘（境上之事实）显现之事。（一）、杀能感外器世间，所有饮食及药果等，缺少光泽势力。于异熟上，威力微劣。食虽消变，生长疾病。由此因缘，无量有情未尽寿命，早成夭丧。（二）、不与取。众果甚少、果不滋长、果多变坏、果不贞实、多无雨泽、雨多淋漓、种植干枯，全不得果。（三）、欲邪行。地多便秘，粪不洁，臭恶逼迫，不可爱乐。（四）、妄语。农作行船等事业减退，不得滋利，不相偕偶，多遭欺惑，饶诸怖畏恐惧因缘。（五）、离间语。地处丘坑，间隔险阻，不良于行，多诸怖畏恐惧因缘。（六）、粗恶语。地处多诸株机，荆棘砾石，枯槁无润，无诸池沼、河流涌泉，地干田卤，丘坑阻碍，饶诸怖畏，恐惧不安。（七）、绮语。树果不实，非时结果，未熟似熟，势不久停，园林池沼可乐极希，多诸怖畏，恐惧不安。（八）、贪欲。一切盛事，渐渐衰微，无故退减不增。（九）、嗔恚。地多疫病流行，灾横扰恼，怨敌惊怖，虎狼狮子毒蛇蝮蝎，百足虫蜒，暴恶药叉、恶贼杀害。（二）、邪见。诸器世间，第一殊妙生源，悉渐隐没，诸不净物乍似清净，诸苦恼物乍似安乐，无安居处，失正救护，失正归依。以上显示黑业果竟，以下明思维白业果。

丑二、思维白业果。分二

寅一、十善业道。

寅二、十善业果。

寅一、十善业道者。本地分说，于杀生、不与取、欲邪行等，起过患欲解，起胜善心。或于彼起静息方便，或于彼起静息究竟。乃至所有身业，语四、意三，亦皆如是。此中分别者，如其诸

业，境事、意乐、加行、究竟，如应配合。例如远离杀生业道：

境事者，于他有情等。

意乐者，能见过患，起远离欲。

加行者，谓起诸行，静息杀害。

究竟者，正能静息，圆满身善。（以此道理，余皆应了。）

寅二、十善业果中又分三

卯一、异熟。

卯二、等流。

卯三、增上。

卯一、异熟果者。谓于软中上品善业，感生人中、欲界诸天、上二界天。

卯二、等流及卯三、增上果者。与不善相违，如前应知。十地经云：以此十种怖畏生死，缺离悲心，由顺他言教修习，辩声闻果。若心广大，具足悲心，善权方便，广发宏愿，终不舍弃一切有情，于极广大诸佛智慧，缘虑修行，成办菩萨一切诸地波罗密多。由善修习此一切种，则能成办一切佛法。如是二类，十种白业道，及彼诸果。凡他之教典未说明者，一切皆是如本地分及决择分之意旨而说。

丑三、显示余业差别。分二

寅一、引满业差别及定不定，顺现后等。

寅二、别思维差别。（胜者所依修道进程）

寅一、引业满差别者。引乐恶趣业是诸善法不善，能满异熟则无决定。于乐趣中，亦有断支、阙根、关节残破、颜貌丑陋、寿短多疾、匮乏资财等。是满业乐善，而引业不善所招故。于诸傍生饿鬼之中亦有享乐极圆满者，是善业（等引）（余业）之报故。如是共成为四句分别。

能引善所引业中有由：能满（是）善所圆满。（人中受乐）

能满（是）不善圆满。（人中受不乐）

能引不善引业中有由：不善圆满。（鬼畜中受苦）

善法圆满。（鬼畜中受乐）

集论云：应知善不善分别有能引满业之二。引入善恶趣受生之业者是能牵引，谓能引异熟。能满者，谓既受生已，能令领纳爱非爱果。俱舍颂云：“由一引一生，能满则众多。”谓由一业能引一业发生功能，非能引多业共同业生功能故。满业则不同，须众多引业（条件具足）而生。又

集论云：颇有诸业，一业牵引，一果发生。（一刹那业唯能长养一世异熟种子）亦有诸业唯由一业牵引多生。（及由彼业而能长养多世异熟种子）

亦有诸业由众多牵引一生。（由多刹那业唯能长养一世种子）亦有诸业由众业牵引多生。（众多相互观待而能数数长养，展转多世异熟种子）复次定不定受业之分别者有二。如瑜伽本地分云：顺定受业者，若故思已，若作增长业。（谓有意乐，思已身语加行。）顺不定受业，谓故思已，作不增长业。（谓有意乐，及下列之十种业。）何谓作业，何谓增长业。作业者，谓若思业，或思已业，身语所起。增长业者，除十种业：（一）梦。（二）、无知所作。（三）、无故思所作。（四）、不利不数所作。（五）、狂乱所作。（六）、失念所作。（七）、非乐欲所作。（八）、性无记。（九）、悔所损害。（十）、对治所损。除此十念所余诸业。即名增长。此十名不增长。（决择分说）四句分别：“一、作而非增长。二、增长而非作。三、作而增长。四、非作非增长。”

一者、（依杀生言）无识所作，梦中所作，非故所作，乐无乐欲，他逼令作。若有暂作续即发起猛利追悔及厌患心、恳责厌离，正受律仪令彼薄弱。未与异熟，便起世间所有离欲，损彼种子。及起出世永断之道，害彼种子。

二者，为害生故，于长夜中，数数寻伺，然未杀生。

三者，除前二句一切杀生。

四者、谓除前三。若不与取乃至绮语，随其所应，如杀应知。于意三中无第二句，于初句中亦无不思而作他逼令作。复次决定受复分三种：顺现法受、顺生受、顺后受。

顺现法受报者，谓即彼果现法（现生或现前）成熟。本地分中说有八种。若由增上意乐，顾恋自身、财物，诸有造作不善者，于现法受报（一也）。（果者异熟，报者苦乐）若由增上不願意乐、不顾身财作诸现法者。现法受报（二也）。若于诸有情所增上损恼，现法受报（三也）。若于诸有情所增上慈悲，现法受报（四也）。若于三宝尊重等所增上憎害，现法受报（五也）。若于三宝尊重等所增上净信胜解意乐，现法受报（六也）。若于父母尊重等造恩之处作增上酷暴背恩意乐所作不善，现法受报（七也）。若由增上意乐报恩所作善法，现法受报（八也）。

顺生受报者，二世受果报。

顺后受报者，三世以后成熟。

复次，于一相续中现有众多，善不善业、成熟之理者。

重业先熟。

轻重若等，临终时现（业相）前先熟。

此亦等者，增上及多串习者，先熟。

此亦等者，先作先熟。

俱舍颂云：

诸业与生死 随果近串习 随先作其中 即前前成熟

寅二、别思维（修道进程等）差别者。谓由远离不善十种，虽定能获善妙所依。然若能成一圆满具德之相，能修一切种智，胜所依身，进入修道途径，非余能比。故应成办如此所依。此中分三

卯一、异熟功德。（分八）

卯二、异熟果报。（分八）

卯三、异熟因缘。（分八）

卯一、异熟功德分八者。

一、寿量圆满。谓彼宿业，而能牵引长寿，如其所引长寿久住。

二、形色圆满。谓由形色显色善故，颜容殊妙，诸根无缺故，众所乐见。横竖相称，形量端严。

三、族姓圆满。谓生世间，恭敬称扬，诸高贵种。

四、自在圆满。谓大财位，有亲友等，广大朋翼，具大僚属

五、信言圆满，谓诸有情信奉言教，由其身语于他无欺，堪为信委，于一切诤讼断证，堪为量故。

六、大势名称。有大名称，有大美誉。谓于惠施具足勇健精进等德，由此因缘，为诸大众所供养处。

七、丈夫性者。谓成男根。

八、大力具足。谓宿业力，为性少病，或全无病，于现法缘，起大勇悍。

此复，第一、谓住乐趣。第二、谓身。第三、谓生。第四、谓财位僚属。第五、世间量则。第六、谓彼所名称。第七、一切功德之器。第八、诸所应作势力具足卯二、异熟果报分八者。

一、依自他利，能于长时积集增长无量善根。

二、谓于大众暂见欢喜，咸共归仰。凡所发言，无不听用。

三、谓所劝教，敬顺无违。

四、谓能以布施摄，摄诸有情令其成熟。

五、谓能以爱语、利行、同事、摄诸有情、速令成就。

六、谓由营助一争事业施布恩德，为报恩故，速受劝教。七、谓为一切胜功德器。乐欲勤勇，令彼堪为一切事业之器。智慧广大，令彼堪为思择所知之器。又大众都无所畏。又与一切有情同

行、言论、受用，或住屏处皆无嫌碍。

八、谓于自他利，皆无厌倦，勇猛坚固，能得慧力，速发神通。

卯三、异熟因缘分八者。

一、谓于有情不加伤害，及正依止不害意乐。

如颂云：

善放将杀生	如是利其命	遮止害众生	则当得长寿
承事诸病人	善施诸医药	不以块杖等	害众生无病

二、谓能惠施灯等光明，鲜净衣物。

如颂云：

由依止无嗔	施庄严妙色	说无嫉妒果	当感妙同分
-------	-------	-------	-------

三、谓摧伏慢心，于尊长等，勤礼拜等，于他恭敬犹如仆使。

四、谓于乞求衣食等物，悉皆惠施。设未来乞，亦行利益。又于苦恼及功德田，乏资具所，应往供施。

五、谓修远离语四不善。

六、谓发宏愿，于自身中摄持当来种种功德，供养三宝，供养父母、声闻、亲教轨范，及诸尊长。

七、谓乐丈夫所有功德，厌妇女身，深见过患。乐女身者，遮止乐欲，于将失男根者，令得脱免。八、谓他不能作，自当代作，若共能办则当伴助，惠施饮食。如是八因，若具三缘，能感最胜诸异熟果。

三缘者：心清净，加行清净，田清净。

心清净中，自分他分有二。

待自分又二：

一、谓修彼因，所有众善，将用迴向无上菩提，不希异熟。

二、由纯厚意，修行诸因，势力猛利。

待他分又二：

一、谓见同法，上中下座，远离嫉妒，比较轻毁，勤修随喜。

二、设若不能如此而行，亦应日日多次观择所应行事。加行清净者，分二：（一）观待自者。谓于长时无间殷重。（二）、观待他者。谓未受行，赞善令受。已受行者，赞美令喜。恒无间作，不弃舍作。

田清净者，谓由彼二意乐加行，能于众多微妙果故，等同妙田。此等皆是依菩萨地文，为释补圆满而说。

以上分别思维业果境

癸三、思已正行进止之理，分二

子一、总开示。

子二、四力净修法理。

子一、总开示者。谓既了知黑白业果，非但了知便止，必当数数修习。以此业系之理，非是粗心可了，是极难现见之事，极难获得定见。。必于如来语教，修习深忍乐欲。若未于此获得定解、真正信念，任于何法悉不能得胜者（佛也）所爱、护念加持。（设具世智，必为魔用。）复次，若有一类自说已获空性之理。然于业果无决定信、无慎重心。是如颠倒了解空性。真解空性者，谓即能见缘起（因果）之义故，故于业果发生定解，而为助伴，得明空性之理也。

经云：

一切诸法如水月 幻化泡沫阳焰电 虽诸死已往他世 有情意生不可得

然作诸业终不失 如其黑白成熟果 如此深妙理趣门 微细难见佛所行（依深定乃见）

是故应于缘起（黑白）二业及诸因果发生定解，一切昼夜观察三门，截断恶趣。若不先修因果差别，纵少知法，而令三门放逸随转者，唯开通诸恶趣门。海问经云：“佛说由一种法，能断生诸恶趣，深险颠倒堕落。谓于诸善法观察思择也。”复次，诸先觉者云：“于因果义，校对正法，若不符顺，全无解脱。观自相续，不顺业果，不合正法，了知能改，是称智人。”

集法句云：

若愚自知愚 是名为智者 若愚思维智 说彼为愚痴

为是知己，遮之恶行，谓于十不善等，发起意乐勿作现行。应修应习，多所修习，静息共心。若其不能遮止恶行，虽非自欲，然须受苦不能脱免。

又集法句云：

说已作恶业 非空非海中 入山林闹市 业无不能至

又云：

若现前恶业 非定如刀割 然众生恶业 于他世现起

各受苦异熟 了知他世报 如从铁起锈 锈起食其铁

朴穷瓦云：现今讲说听闻修习，皆非贵重。诸知识者共云：唯有业果，是极要紧。我念唯此极难修持，实尔实尔。又登巴云：心莫放纵此缘起理，微细微细。我至老死，依附贤愚（业果是处非处也）。以上总开示竟。（应读本论更详）

子二、四力净修法理者。如是励力，虽欲令其恶行不染，然由放逸，烦恼炽盛，增上力故。若有所犯，亦定不可，不思放弃恶行，必须励力勤修大悲，及佛所说还出方便。此复罪堕还出之法，应如三部律仪中说。别说诸恶还出之教者，应由四力。四法经云：“慈氏，若诸菩萨摩诃萨成就四法，则能映复，诸恶已作增长。何等为四。谓能破坏现行、对治现行、遮止罪恶，及依止力。如是已作增长之业是顺定受，而能映复，况不定业。”

初力者，谓于往昔乃至无始所作不善诸业，多起追悔，欲生此心，须多修习能感异熟等三种（异熟功德、果报、因缘）道理。修持之时，加修金光明经忏法，及三十五佛忏法，而作悔除。

第二力者，于中分六：

（一）、依止深甚经典。谓受持读诵般若波罗密多等契经文句

（二）、依止空性胜解。谓趣入无我、光明法性、极深忍可。

（三）、依止念诵，谓如仪念诵，百字咒等诸殊胜陀罗尼。

如妙臂问经云：

如春林火猛炽然 无为遍烧诸草木 戒风吹燃念诵火

大精进焰烧诸恶 犹如日光炙火山 不耐赫炽而消溶

若以戒日念诵光 炙照恶雪亦当尽 如黑暗中燃灯炬

能除黑暗罄无余 千生增长诸黑暗 以念诵灯能速除

此复至于能见罪净之相，应当勤加持念。相者，如准提陀罗尼云：“若于梦中，梦吐恶食，饮酪乳等，及吐酪等。见出日月，游行虚空，见火炽然，及诸水相。制伏黑身，见比丘僧、比丘尼僧，见出乳树、象及牛王、山、狮子座，及微妙宫殿，听说法。”

（四）、依形像者。谓于佛所获得信心，造立种种形像。

（五）、依供养者。谓于佛所，及僧塔庙。供养种种微妙供养。

（六）、依名号者。谓能听闻受持诸佛功德名号及诸大佛子名号。此等唯依集菩萨学论中已所宣说者，余尚众多，应当广学。第三力者，谓正静十种不善。日藏经说：由此能摧所作一切自作教他、见作随喜、杀生等门，诸恶业障及正法障。复次，戒经中说：若无诚意防护之心，所作悔罪，唯成空言。是故羯磨中云：“后防护否。”务须善了密意，后不更作至为切要。能生此心复赖初力。（回看前之初力）

第四力者，谓修皈依及菩提心等。（皈依发心颂及三皈依观法，应先善修。）此中为初业人，总显殊胜种种净罪之法，必具四力，乃是一切圆满对治。

总论。分三：（一）、悔除防护依法转业之理。（二）、决定受超升之理。（三）、最初无犯之理。

（一）、悔除防护依法转业之理者，谓清净罪恶（如是转报方法）定不定受，转变轻重。即于能感恶趣中受极大痛苦，或令转为感受微小之苦因。或生恶趣，然不领受诸恶趣苦。或于现生少受微苦（病痛骂毁等事），即得清净。如是乃至应长时受者，转为短期或梦中略受，或全不受。（有大功德，觉悟故。）皆是由其净修之人，力之大小，四力对治圆不圆具，势猛不猛，用时间相续长短等，差别不同故无定准。如诸契经及毗奈耶说：“诸业纵百劫不忘。”意言未修对有力对治，若能成就有力对治，如尽金秽。如是由忏悔防护等力，损伤能感异熟功能，虽因缘会合，异熟功能缺减，不发作用，乃至时分变迁有异，成为不定受报，虽未拔根，而能一时不现。故经云受持正法，（律仪力更大）虽其所有顺定受报，变为现法轻受，故须勤修善法对治。然彼嗔心害善最烈，迅快难防，须特加力觉明，悔除防护。

（二）、决定受超升之理。谓欲尽除力大之业者，（言决定受，超升之道。）若诸恶业至极永尽，云何说除先业异熟耶。意谓已受生盲、一目缺足、颠跛哑聋自性因果等业报，故作是说。若诸业果既已转成异熟位体，则不能转净，必在因位思位，或正造作之间。获得别余思业等。悔除及受持正法等，差别之力，则能永尽。如指鬘，未生怨等。譬如击球，随击而跃，生彼即脱，虽那洛迦火焰等事，亦未能触。由此则成最极拔除诸恶根本，亦非全无因果。是故虽有决定受报，不可免脱，然以悔除防护之力，转重为轻，非是无益也。

（三）、最初无犯之理，上述罪虽能悔除，但与最初无犯清净有殊。如菩萨地说：“犯根本罪虽可重受菩萨律仪，而能还出，然于此生决定不能获得初地。”摄研磨经云：“佛告文殊，若毁谤正法，于七年中日日三时于罪忏悔，后乃清净。其后至少须经十劫始能得忍。”最初无犯，譬如世间，伤手断足，虽得救治，终不如初。又朽破之船，虽加补治，操行彼岸或达不达。最初无犯如坚固船，易到彼岸。如是切莫放逸修习正见正行。亲友氏云：若人邪见虽妙行，一切皆具苦异熟。如是缘趣黑白二业，正观正见，是为修行根本依处。故应多修前文，刻心记识，更加参阅诸经论典。如正法念住经、贤愚因缘经、阿含四经、（中阿含经，未受具戒者勿看。）譬喻经、出曜经、百喻经、戒经、释戒诸论，并诸同法典籍。令起猛利精进，恒修定解定见，把握成修要义是为上善。

以上正修共下士道之意乐科竟。

庚二、发生意乐之量者。

庚二、发生意乐之量者。若是先有决求现世种种圆满，而求后世增上者，必不可得后世增上，说得后世增上皆是虚说之言，故当真实希求后时利益为主，现在次之。此心必定坚固，恒顺修习，猛励为善也。

庚三、破除邪执。分二

辛一、明增上胜身。

辛二、明具足戒之要。

辛一、明增上胜身者。谓有一类，以佛说悉应背舍现在生死，希望后时所有一切圆满增上，为错误事。彼作念言，后来身受用事。圆满增上身者，皆是生死，发生死心不应道理。（答云）此中所说分二：（一）、前说不顾现在，属无常故。好与不好随即消灭转变，不可握执，不能随自握执，究竟坏灭。（二）、后世修行本位增上之身，犹如船桥过渡河海，未度之时是所必须，亦是成佛究竟所应希求。希求解脱未到彼岸，于现位中，展转得此增上之身，依此最后成就胜身（三身）佛土眷属故。庄严经论密意说云：“增上身谓受用身，圆满眷属勤圆满。”此说由前四度之力成增生。（此生与身一也）

附说持戒资粮等成就增上十六胜生功德

入胎、住胎、出胎、母爱、父德、福享、亲属良美、身健全、有正见、身调柔、心安正、众多尊表、具力、无畏身相严好、易入般若及解脱之门。

入行论云：“由依人身舟，度脱大苦海。”是须依止以人所表善趣胜生之身度诸有海，趣妙种智。此复须经多生，乃能成办。

辛二、明具足戒之要。能成之胜因，多依尸罗，是道之根本故。若得善趣之身，而圆满一切德相（十六等），仅能成就一少分德，虽修诸道，进程微小，是故定须圆满。

须得求寂，未得比丘故非圆满（十六胜身），故此定须圆满比丘学处名曰具足，应当受持励行圆满。

有作是说，近住等亦能获善趣圆满，何须艰难受学具足戒。又说七众别解脱戒，皆为获得阿罗汉故，何必定要比丘。（答）比丘年满二十身心力强。艰苦易度。近事等身，亦得罗汉，然彼多碍难行义分微少（犹如滥路车旧马疲）。是故必取比丘。如上乱言，皆是无知道义，应善学别解脱戒，余义尚多，然而应以下下律仪为依，增加上上者，为委重护持圆满学处故。

以上共中上共同之下士道修法竟。

一九五七、丙申年冬，在五台山清凉桥吉祥寺集摄圆满。能海识

菩提道次第心论卷第三终

《菩提道灯论》(阿底峡尊者造)

菩提道灯

阿底峡尊者造

法尊法师译於广济寺

敬礼曼殊室利童子菩萨

礼敬三世一切佛 及彼正法与众僧

应贤弟子菩提光 劝请善显觉道灯

由下中及上	应知有三士	当书彼等相	各各之差别
若以何方便	唯於生死乐	但求自利益	知为下士夫
背弃三有乐	遮止诸恶业	但求自寂灭	彼名为中士
若以自身苦	比他一切苦	欲求永尽者	彼是上士夫
为诸胜有情	求大菩提者	当说诸师长	所示正方便
对佛画像等	及诸灵塔前	以花香等物	尽所有供养
亦以普贤行	所说七支供	以至菩提藏	不退转之心
信仰三宝尊	双膝着於地	恭敬合掌已	先三遍皈依
次一切有情	以慈心为先	观恶趣生等	及死殁等苦
无余诸众生	为苦所苦恼	从苦及苦因	欲度脱众生
立誓永不退	当发菩提心	如是发愿心	所生诸功德
如华严经中	弥勒应宣说		

或读彼经或师闻 了知正等菩提心

功德无边为因缘 如是数数发其心

勇施请问经	亦广说此福	彼略摄三颂	今此当摘录
菩提心福德	假使有色者	充满虚空界	其福犹有余
若人以宝珍	遍满恒沙数	一切佛世界	供献於诸佛

若有人合掌	心敬大菩提	此供最殊胜	其福无边际
既发菩提愿心已		应多励力遍增长	
此为余生常忆念		如说学处当遍护	
除行心体诸律仪		非能增长正愿心	
由欲增长菩提愿		故当励力受此律	
若常具余七	别解脱律仪	乃有菩萨律	善根余非有
七众别解脱	如来所宣说	梵行为最胜	是比丘律仪
当以菩萨地	戒品所说轨	从具德相师	受持彼律仪
善巧律仪轨	自安住律仪	堪传律具悲	当知是良师
若努力寻求	不得如是师	当宣说其余	受律仪轨则
如昔妙吉祥	为虚空王时	所发菩提心	如妙祥庄严
佛土经所说	如是此当书	於诸依怙前	发大菩提心
请一切众生	度彼出生死	损害心忿心	悭吝与嫉妒
从今至证道	此等终不起	当修行梵行	当断罪及欲
爱乐戒律仪	当随诸佛学	不乐为自己	速得大菩提
为一有情因	住到最后际	当严净无量	不思議佛土
受持於名号	及住十方界	我之身语业	一切使清净
意业亦清净	不作不善业		
自身语心清净因		谓住行心体律仪	
由善学习三戒学		於三戒学起敬重	
如是勤清净	菩萨诸律仪	便当能圆满	大菩提资粮
福智为自性	资粮圆满因	一切佛共许	为引发神通
如鸟未生翼	不能腾虚空	若离神通力	不能利有情
具通者日夜	所修诸福德	诸离神通者	百生不能集

若欲速圆满	大菩提资粮	要勤修神通	方成非懈怠
若未成就止	不能起神通	为修成止故	应数数策励
止支若失坏	即使勤修习	纵然经千载	亦不能得定
故当善安住	定资粮品中	所说诸支分	於随一所缘
意安住於善	瑜伽若成止	神通亦当成	离慧度瑜伽
不能尽诸障	为无余断除	烦恼所知障	故应具方便
修慧度瑜伽	般若离方便	方便离般若	俱说为系缚
故二不应离	何慧何方便	为除诸疑故	当明诸方便
与般若差别	除般若度外	施般罗蜜等	一切善资粮
佛说为方便	苦修方便力	自善修般若	彼速证菩提
非单修无我	遍达蕴处界	皆悉无有生	了知自性空
说名为般若	有则生非理	无亦如花空	俱则犯俱过
故俱亦不生	诸法不自生	亦非他及共	亦非无因生
故无体自性	又一切诸法	用一异观察	自性不可得
定知无自性	七十空性理	及本中论等	亦成立诸法
自性之空性	由恐文太繁	故此不广说	仅就已成宗
为修故而说	故无余诸法	自性不可得	所有修无我
即是修般若	以慧观诸法	都不见自性	亦了彼慧性
无分别修彼	三有分别生	分别为体性	故断诸分别
是最胜涅槃	如世尊说云	分别大无明	能堕生死海
住无分别定	无分别如空		
入无分别陀罗尼亦云			
佛子於此法	若思无分别	越分别险阻	渐得无分别
由圣教正理	定解一切法	无生无自性	当修无分别

如是修真性	渐得暖等已	当得极喜等	佛菩提非遥
由咒力成就	静增等事业	及修宝瓶等	八大悉地力
欲安乐圆满	大菩提资粮	若有欲修习	事行等续部

所说诸密咒

为求师长灌顶故	当以承事宝等施
---------	---------

依教行等一切事	使良师长心欢喜
---------	---------

由於师长心喜故	圆满传授师灌顶
---------	---------

清净诸罪为体性	是修悉地善根者
---------	---------

初佛大续中	极力遮止故	密与慧灌顶	梵行者勿受
倘持彼灌顶	安住梵行者	违犯所遮故	失坏彼律仪
其持禁行者	则犯他胜罪	定当堕恶趣	亦无所成就
若听讲诸续	护摩祠祀等	得师灌顶者	知真实无过
燃灯智上座	见经法等说	由菩提光请	略说菩提道

菩提道灯 大阿遮利耶吉祥燃灯智造论圆满

法尊法师译於广济寺 一九七八年八月八日

《菩提道次第摄颂》（广本）（宗喀巴大师造 法尊法师译）

菩提道次第摄颂

宗喀巴大师造颂

比丘法尊敬译

大科分三：初、序分；二、正宗分；三、回向分。

初又分二：初、敬礼师承；二、明所诠殊胜。

初又分五：初、礼敬释迦大师；二、礼敬慈氏文殊；三、礼敬龙猛无着；

四、礼敬阿底峡尊者；五、敬礼一切善知识。

今初礼敬释迦大师

无边福聚所生身，无量众生乐闻语，

正观无尽所知意，释迦尊王我敬礼。

二礼敬慈氏

无上大师最胜子，荷负如来事业担，

遍游佛刹利有情，慈氏文殊我敬礼。

三礼敬龙猛无着

极难悟解大般若，如义善释瞻部严，

名称遍满三世间，龙猛无着我敬礼。

四礼敬阿底峡尊者

从二大士善传来，深见广行二种道，

遍摄圆满无错谬，敬礼教藏阿底峡。

五敬礼一切善知识

能视无边圣教眼，趣向解脱最胜道，

哀愍权巧勤开演，敬礼一切善知识。

二明所诠殊胜分三：初、明清净法源譬喻称赞；二、明诠义殊胜、总劝受持；

三、明说听胜利。

今初、明清净法源譬喻称赞

一切智者顶上严，名称幢幡极显耀，
龙猛无着善传来，圆满菩提道次第，
能满一切众生愿，故名如意摩尼王，
遍摄一切正法流，是故亦名善说海。

二明诠义殊胜总劝受持

通达圣教无相违，能知佛语皆教授，
速得如来甚深意，极大罪恶自消亡。
是故印藏诸大德，咸共依此胜教授，
由此三士道次第，宁有智人不欢喜。

三明说听胜利

总摄佛经心藏义，能得一次善讲闻，
说听一切正法福，悉能摄尽应思惟。

二正宗分分二：初、依止善知识法；二、依止已修心之次第。

初、又分二：初、意乐依止及加行依止；二、别修法供养。

今初、意乐依止及加行依止

所有现后诸福聚，其能最初成就者，
谓由意乐及加行，如法亲近善知识。

二、别修法供养

纵至命缘终不舍，如教修行法供养，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

二、修心之次第分二：初念暇身难得易失劝取坚实；二、受持心要之次第。

今初念暇身难得易失劝取坚实

暇身胜过如意宝，唯有今生始获得，
难得易失如空电，思已则觉世间事，
徒劳无益如扬糠，故应昼夜取坚实，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

二、受持心要之次第分三：一于共小士道修心次第；二于共中士道修心次第；

三大士道修心次第。

初又分四：一念恶趣苦皈依三宝受诸学处；二思维业果如理取舍；

三净修三业；四依四力忏罪。

今初念恶趣苦皈依三宝受诸学处

死后难保不堕落，能救此畏唯三宝，
故应勤修正皈依，终不毁犯诸学处。

二思维业果如理取舍

复应善思诸业果，如理取舍乃能办，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

三净修三业

若未获得众德身，欲修胜道亦难达，
故应学此圆满因，净修三业诸垢染。

四依四力忏罪

忏悔业障尤切要，故应恒时依四力，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

二于共中士道修心次第分二：初思惟苦集二谛；二希求出离断生死因。

今初思惟苦集二谛

若不思惟苦谛失，终不能发解脱欲，

若不思惟集流转，则不能断生死根。

二、希求出离断生死因

应厌三有希出离，了达生死系缚因，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

三大士道修心次第分二：初发菩提心；二发心已学大乘行。

今初发菩提心

大乘道命为发心，是菩萨行根本依，

能转资粮如金汁，摄纳众善为福藏，

菩萨如是善了知，以菩提心为心要，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

二发心已学大乘行之法分二：初总修菩萨行之次第；二别修金刚乘道。

初又分二：初总修六度之法；二别修止观之法。

初又分六：初修布施；二修戒；三修忍；四修精进；五修静虑；六修慧。

今初修布施

施满众愿如意珠，斩除悭结最胜剑，

无怯勇悍佛子行，扬名十方此为本，

如是知己身财善，布施妙道智应学，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

二修戒

尸罗如水洗恶行，亦如月光除热恼，

处众威严如须弥，不作恐怖众生敬，

如是知己正受戒，智者应护如眼目，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

三修忍

忍为力士妙庄严，除烦恼炎胜难行，
如金翅鸟降嗔蛇，遮粗语刀为甲冑，
如是知己胜忍铠，种种方便应擐披，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

四修精进

若擐精进不退铠，教证德增如初月，
一切威仪不唐捐，随所作事悉成办，
如是知己遣懈怠，应发菩萨大精进，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

五修静虑

静虑转心如轮王，安住无动如山岳，
起定遍缘一切善，能引身心轻安乐，
如是知己瑜伽王，摧伏散乱常修定，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

六修慧

慧照深性如眼目，能出生死最胜道，
超一切经功德藏，能除痴暗第一灯，
如是知己诸智者，应当勤修此妙道，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

二别修止观之法分三：初明止观法修中观慧；二修止观双运道；

三修智慧方便双运道。

今初明止观法修中观慧

若唯修习专住定，终不能断生死本，
若离寂止但修观，亦不能除诸烦恼，

故须通达真实慧，乘以无动寂止马，
执持离边中观剑，破除一切边执阵。
如理观察广大慧，通达真实令增长，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

二修止观双运道

非仅专住能引定，即由如理正观察，
亦见能引真实义，无动坚固三摩地，
故诸智者应勤修，止观双运最希有，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

三修智慧方便双运道

在定修空如太虚，后得观空同幻事，
称赞双运慧方便，能往菩萨行彼岸，
如是知己诸智者，不以少分道自满，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

二别修金刚乘道分二：初修共道已依师入密；二修习圆满教授。

今初修共道已依师入密

如是因果二大乘，胜道所须共行道，
如实生已依导师，趣入续部广大海。

二修习圆满教授

修习圆满胜教授，得此暇身不唐捐，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

三回向分

正为自心修习故，兼为利益余善士，
诸佛所爱圆满道，浅易宣说所获福，

维愿一切诸有情，永不离此清净道，

至尊恩师发是愿，欲解脱者如是发。

【附记】

《菩提道次第摄颂》，宗喀巴造。印度阿底峡尊者在西藏建立噶当派，造《菩提道炬论》。宗喀巴继承了噶当派的显教理论，造《菩提道次第广论》。《菩提道次第略论》和《摄颂》是取广论之精华的摄略本，而形成大中小三种本，以利学人。

此《摄颂》系法尊法师由藏译汉。安钦胡图克图曾于一九三九年在北京菩提学会讲解此颂，观空法师度语，周叔迦笔受，印有单行本。

宗喀巴为青海人，年十二、三即入西藏。其母念之，割发寄书云：昔别离时，我发尚黑，今头已白，冀返相聚。而大师在藏弘宣佛法利乐众生，不能得返，乃复书云：念报母恩，应返省觐，而今不得行；况若返者，亦唯愿母信受佛法。今寄此颂，愿依此修行，我所修行一切次第，皆摄其中。愿母成佛故，亦愿母修此法。其颂者即此本也。（见《菩提道次第摄颂略解》）

【录自：法音杂志】

《菩提道次第摄颂》（中本）（宗喀巴大师造 法尊法师译）

菩提道次第摄颂

宗喀巴大师造颂

比丘法尊译

大科分二：初、依止善知识；二、依止已、修心之次第。

初、依止善知识分二：初思维依止之胜利及不依止之过患；二、依止之法。

今初

万善根本从师出，能生利乐如良田，

依止违法断善根，如理事师求加持。

二、依止之法分二：初、意乐依止；二、加行依止。

今初

一切时处普摄护，诸善知识真佛身，

但观功德毋寻过，并念大恩求加持。

二、加行依止。

殷重敬信为意乐，身命财物如教修，

殊胜供养作加行，唯令师喜求加持。

二、依止已修心之次第分二：初、于暇满身劝受心要；二、正取心要之法。

今初

八难既离十圆满，小大显密总能修，

后恐此身难再得，愿受心要求加持。

二、正取心要之法分三：初、于共小士道修心次第；二、于共中士道修心次第；

三、于大士道修心次第。

初、于共小士道修心次第分四：初、思维死无常；二、思维恶趣苦；三、归依三宝；

四、于业果生决定信、并依四力忏罪。

今初

死仇决定终须到，容或今日便降临，

死时世事均当舍，速修妙法求加持。

二、思维恶趣苦。

无始所集不善业，死堕恶趣不自由，

若堕当受寒热等，思苦难忍求加持。

三、归依三宝。

能除众怖作依怙，真实不虚无他方，

虔皈三宝受学处，总别遵行求加持。

四、于业果生决定信并依四力忏罪。

黑白业感苦乐果，各别应受勤止作，

别于无始所集罪，四力对治求加持。

二、共中士道修心次第分四：初、思惟生死过患（苦谛）；二、思维流转生死之因

（集谛）；三、生起希求解脱心（灭谛）；

四、修学三学（道谛）。

今初、思惟生死过患（苦谛）

此生勤修白业因，一得人天贤善身，

自性之苦不能越，愿出轮回求加持。

二、思维流转生死之因（集谛）。

有海飘流不自由，作此恶剧是惑业，

业复依于烦恼起，誓诛惑仇求加持。

三、生起希求解脱心（灭谛）。

业惑增上成流转，结生相续系缚坚，

离此当得无漏乐，勤希解脱求加持。

四、修学三学（道谛）。

为脱有苦依三学，出家身德佛所称，

生生愿持解脱戒，如护眼珠求加持。

三、于大士道修心次第分三：初、入大乘之理趣；二、发菩提心之轨则；

三、发心已修菩萨行之法。

今初

但求解脱虽可得，惜于自利且未圆，

愿修能满二利行，入大乘道求加持。

二、发菩提心之轨则分二：初、发菩提心之修法；二、受持菩提心。

初、发菩提心之修法有二：初、由因果七教授门修法（依阿底峡所传修菩提心法）。

二、由自他互换门修法（依寂天菩萨所传修菩提心法）。

初、由因果七教授门修法分二：初、利他心修法；二、希求菩提之心修法。

初、利他心修法分二：初、成立菩提心之基；二、正修发菩提心。

初、成立菩提心之基分二：初、于一切有情修等舍；二、于一切有情修悦意慈。

今初

恩怨中庸今虽现，思量各各无决定，

不应虚妄分爱憎，勤修舍心求加持。

二、于一切有情修悦意慈分三：初、修知母；二、修念恩；三、修报恩。

今初

生死流转无其始，入胎受生亦无初，

故知有情皆是母，愿生斯见求加持。

二、修念恩。

今生爱我母为最，众母爱护亦如之，

思此厚恩未能报，忆念母恩求加持。

三、修报恩。

若知有恩尤弃舍，似我下劣更有谁，

是故图报当拔苦，并予胜乐求加持。

二、正修发菩提心分三：初、修慈；二、修悲；三、修增上意乐。

今初

有恩母等乏安乐，我以身财善根施，

愿诸有情皆得乐，一切圆具求加持。

二、修悲。

母等众生苦所逼，苦因苦果愿尽离，

纵有余殃我代受，勤修悲心求加持。

三、修增上意乐。

一切世间诸有情，获无漏乐断苦根，

我应决定如是作，愿速堪能求加持。

二、希求菩提之心修法。

任运成办自他利，世尊而外更有谁，

以此为利有情事，愿速成佛求加持。

二、由自他互换门修法分三：初、自他平等修法；二、自他相换修法。三、修取舍法。

今初

自他于苦皆不欲，愿得安乐此心同，

他之求乐亦如我，自他等视求加持。

二、自他相换修法。

爱自即成众苦因，爱他则为万善本，

生佛差别从此出，自他相换求加持。

三、修取舍法。

以我善乐诸因果，他苦因果尽无余，
如风去来行取舍，由此发心求加持。

二、受持菩提心。

为令发心长不退，念其胜利日六修，
断四黑法依白法，如理勤行求加持。

三、发心已、修菩萨行之法分二：初、总修大乘法；二、别修金刚乘法。

初、总修大乘法分二：初、受菩萨戒之法；二、受已修学之法。

今初

成就利他发宏誓，为速圆满此誓愿，
进受大戒起大行，勤猛修学求加持。

二、受已修学之法分二：初、成熟自相续修六度法；二、成熟他相续修四摄法。

初、成熟自相续修六度法分六：初、修布施法；二、修戒法；三、修忍法；

四、修精进法；五、修静虑法；六、修慧法。

今初

身命资具三世善，各随所愿施有情，
从心变现以布施，舍心增广求加持。

二、修戒法。

别解脱等诸律仪，舍命不犯罪恶行，
若遮若性微细罪，羞耻防护求加持。

三、修忍法。

人及非人四大种，所作损恼多相逼，
断除嗔恚不与较，观业忍受求加持。

四、修精进法。

既为利他求菩提，无量艰辛经劫海，
于诸难行无怯倦，著精进铠求加持。

五、修静虑法。

念知坚固除沉掉，心缘一境生轻安，
身心于善有堪能，随意得止求加持。

六、修慧法。

以分别智观法性，即由观力引轻安，
复从轻安发深观，愿生此慧求加持。

二、成熟他相续修四摄法。

由施摄众成眷属，说如法语示利行，
以身作则现同事，四摄利他求加持。

二、别修金刚乘法分四：初、成就深咒道器依师受灌顶；二、清净三昧耶律仪；

三、二种次第修法；四、发愿速证果。

今初

已修共道成法器，当求具德阿舍黎，
为入秘密胜上乘，受四灌顶求加持。

二、清净三昧耶律仪。

所受真言诸密戒，若善守护易成就，
不守决当堕地狱，舍命珍护求加持。

三、二种次第修法分二：初、生起次第修法；二、圆满次第修法。

今初

净凡死有中有生，能于道果二位中，
成办法报化三身，生初次第求加持。

二、圆满次第修法。

业风悉入心无坏，现证幻身及光明，

并双运道第二次，圆满诸行求加持。

四、发愿速证果。

如虹澄净金刚身，离障俱生空乐意，

和合双运金刚持，愿速证得求加持。

《菩提道次第摄颂》（略本）（宗喀巴大师造 法尊法师译）

菩提道次第摄颂（亦名加被聚化论）

宗喀巴大师造颂

比丘法尊译

大科分四：初、依止善知识法；二、修心之次第；三、祈祷修道顺缘成就

违缘消灭；四、发愿恒不离师及求证果位。

今初

诸功德本谓如理，依止恩师是道基，

善了知己多策励，恭敬亲近祈加持。

二、依止已修心之次第分二：初于念暇身劝受心要；二、取心要之法。

今初

偶一得此暇满身，知极难得具大义，

遍诸昼夜恒无间，生取坚心愿加持。

二、取心要之法分三：一于共小士道修心次第；二于共中士道修心次第；

三大士道修心次第。

初于共小士道修心次第分二：初、念死无常及黑白业果；二、止恶修善。

今初

身命动摇如水泡，速疾坏灭当念死，

死后如影随于形，黑白业果恒随逐。

二、止恶修善

获定解已于罪聚，虽诸小恶亦应除，

勤修一切妙善聚，常不放逸祈加持。

二、于共中士道修心次第分二：初、见三有过患生取解脱心；二、抉择解脱道体。

今初

受用无厌众苦门，不可保信三有乐，
见过患已当希求，解脱妙乐愿加持。

二、抉择解脱道体

清净意乐所引发，正念正知不放逸，
圣教根本别解脱，修为坚实祈加持。

三、于大士道修心次第分二：初、修菩提心；二、修菩萨行。

今初

如自沉没三有海，慈母众生悉如是，
见己荷度众生担，修菩提心愿加持。

二、修菩萨行分二：初、依显教修法；二依密教修法。

初、依显教修法分二：初、菩萨行总修；二、后二度别修法。

今初

发心若不学三戒，当知定不证菩提，
故应勤发大精进，学菩萨戒祈加持。

二、后二度别修法

散驰邪境令寂灭，如理观察真实义，
寂止妙观双运道，速当生起愿加持。

二、依密教修法分三：初、成熟密乘法器；二、清净戒律；三、修二次第。

今初

善修共道成法器，乘中最胜金刚乘，
诸善丈夫胜道阶，愿速趣入祈加持。

二、清净戒律

而时二种成就本，谓获净律三昧耶，

愿获真实决定解，舍命守护祈加持。

三、修二次第

次正通达续部心，二次宗要善勤习，

四部瑜伽不放漫，如师教修愿加持。

三、祈祷修道顺缘成就违缘消灭

愿说如是妙道师，及正修伴坚固住，

内外一切诸障碍，速疾息灭祈加持。

四、发愿恒不离师及求证果位

愿一切生不舍离，善师受用正法乐，

圆满道第诸功德，速证胜位金刚持。

《菩提道次第摄受求加持颂》（宗喀巴大师造 能海上师集）

菩提道次第摄受求加持颂

宗喀巴大师造

能海上师译

南无第二法王、无上悲智、雪山善巧、贤慧普闻、文殊应化、根本大师宗喀巴尊足下恭敬顶礼，伏乞一切时处普垂摄护！

具德根本无上大宝师	安住于我顶尖莲月轮
大恩难得门中随摄引	身口意三悉地使我成
接引无比教主薄伽梵	补处菩萨至极不败尊
如来授记圣者无著师	佛佛子三恭敬作白启
庄严南洲善巧天亲主	获得中道圣者解脱军
住入信地解脱胜军师	世间眼目三尊作白启
无比善说灭诸戏论主	普摄众智胜者妙吉祥
观甚深意至圣龙树师	妙说顶严三尊作白启
能成众德之体具恩师	如理依止道之初步正
善观察已恒时奋殷勤	作大恭敬依止求加持
偶一获此圆满有暇身	最极难得大事了知竟
日夜恒时抉择心坚固	生起相续不绝求加持
身命动摇犹如水中泡	迅急坏灭必死应思维
死已如影随形黑白业	引起后果决定获不异
如是知己一切诸恶业	细而又细亦复令断离
众善资粮究竟能修成	恒常具足殷勤求加持
受用无厌一切众苦门	世间满足深险罪业坑

坚意远离解脱安乐永	意乐广大生起求加持
即此清净出离慧引起	正知正见大大不放逸
圣教根本别解脱戒	坚持修行能作求加持
如我沦落生死固如是	众生父母陷溺亦如之
见已解脱诸趣担负荷	发起菩提胜心求加持
仅唯发心不受菩萨戒	或受不修亦难成菩提
能善观已佛子三聚戒	起大精进受学求加持
心趣倒境动摇能作止	且于正义如理起寻思
由是引发止观双运道	速急相续生起求加持
共同道熟密器成就已	一切乘中最胜金刚乘
堪能士夫契入正习修	决定稳速入道求加持
此时二种悉地成就体	宣说清净誓语三昧耶
无谄诳心决定获得已	胜于生命守护求加持
此后密部心要二次第	凡诸津要观行务精勤
胜义瑜珈四次不动摇	准如师教修行求加持
如此妙道依止善知识	如理修行善友能常依
一切内外魔障中断类	随即消灭清净求加持
出生万善恩师永不离	诸法资财受用悉具备
地道一切功德圆满已	持金刚位唯愿稳速登

《菩提道次第略论释》（上）（昂旺堪布上师）

目录

菩提道次第略论释（上）

宗喀巴大师著

昂旺堪布上师释

卷之一

一九三九年己卯岁正月十四日午后五时于康定安觉寺弥勒殿楼上开讲

师云，今讲略本《朗忍》（道次），听众应先作思惟，凡三界士夫有愿趣向解脱之途者，我皆顶礼恭敬。凡以前得解脱道之贤士夫所行，我皆愿行。因我昔于无始生死海中，忍受无边痛苦，今幸得难得之人身，而又暇满，得闻正法，皆由过去善业而来，较胜于如意摩尼宝千百万倍，有过之而无不及。以此难得幸得之人身，自应作最有意义之事，勿使空过。云何最有意义，即世间与出世间之利乐。世间利乐，指现世与后世而言。出世间利乐，即指佛位。以上所说之利乐，以此暇满人身皆可取得。云何人身如是殊胜？因人身具有三种大力：

一、依境力大。如经说，譬如有人发慈悲心，解救一人，复有人救护多数人，其功德自较前为大。复有人发菩提心，救度三千大千世界，其功德则不可思议。

二、依时（因缘）力大。在此贤劫时，以四大海水之量之酥油，燃灯供佛，不及现以一盏灯，供养一发菩提心者功德之大。

三、依心力大。凡功德之大小，皆依发心量之大小而定。能救度三千大千世界狱中之人，其功德固大，然不及恭敬承事一发菩提心者。（一、依境力大，末后发菩提心，兼有依心力大之义。三、依心力大，末后恭敬承事一发菩提心者，亦兼有依境力大之义。）

而能作以上各种功德者，皆系于此暇满之人身。从无始以来，守持净戒之功德，能于一时而尽获得。尽三千大千世界财物布施之功德，能于一心而获得。然二者亦不离乎此人身。以人身之能力，无论作善作恶，均应如响。有时昼间所作，晚即成熟。有时初夜所作，后夜成熟。甚至有一刹那间即可成佛。人身能力之大，其殊胜有如是之不可思议者，一般人多忽略而不加思察。以人类言，而尤以南瞻部洲之人为贵，以能即身成佛，为他洲人之所不及。如西藏之马巴洛扎、弥勒日巴及噶居派之打波郎吉，及阿底峡、宗喀巴，皆即身成佛者，可以证知。故得此人身，不可轻易唐捐。昔大德有云：“若得人身，从极丑恶，亦是持戒清净善根所得。”云何如是，因人身非任便可得，必具各种因素。犹之草木，必依水土日光诸种因缘，始能生成。噶当大德亦云：“唐捐人身，如春耕播恶种，至秋无收获。”

以上皆明人身之难得有如是者。但人身既得，应如何始有意义，无他，即入正法是。今所讲之菩提道次第，又为唯一之正法，听者应随闻随行，不可稍存推诿，以无常不待我故。人生之无常，

刹那迁变，死期之来，卒不及防，有制新衣尚未著身，便已物故，即贻他人享受者。若不及早觉悟，刹那命尽，则唯有各随其业力而转，不能自由。云何各随业力而转，业力分善恶二种，无论何人，所造之业，总不出善恶之二途，不入于善，则入于恶。二业中又以恶业为最易入，而其力最大。此出经语。以恶业之力能堕入三涂故。吾人既听闻正法，即应及时修习，不然，如寂天菩萨所说：“恶业引人，如于几上以指引水，无不随之流注。”业果随人，亦复如是。吾人一饮一食，无处不含有三毒恶意，以未反省故，恒不自觉。即有时造善，如念佛等，三数遍后，心即外驰于可贪嗔之境。恶业应得苦趣，甚至入地狱，经有明文。倘一堕此，一日之间万死万生，其痛苦为何如。以现时吾人所遭之寒热，与地狱之大寒大热比，其痛苦又为何如。如得饿鬼报，不惟不得饮食，且不能得闻饮食之名，思泥涂解渴而不可得，见果树，欲食而不可得。以世人比例，数日不得饮食，其痛苦又为何如。轻恶业堕畜生道，所遭鞭打背磨，以及愚痴无知，其痛苦又为何如。即生三善趣中，而得为人，而人之痛苦，略说如生老病死。入中有前，与四大合并各苦，与地大合时，有如山崩地裂。与水大合时，如堕万顷波涛。与火大合时，如堕大火聚中。与风大合时，如受烈风摧折等苦。（有谓：依《成文教授国王经》所说，地大分离，如山崩石裂，水大分离时，顿成焦渴形，火大分离时，烦热不可当，风大分离时，顿随风荡卷。—录此备参）

人界如是。再如天界，亦有五衰相现诸苦。如是六道之中，无一非苦。经中于此，说之尤详。如何能脱离诸苦，舍正法莫属。正法唯何，戒定慧是。依此三学修行，确能解脱。但一人解脱，而环顾一切有情，均非于我无关，胡能恣然置之不顾。以三世之理推之，一切有情，无有不曾为我父母者。就父母恩言，今生如是，多生亦复如是。今见一切如母有情，仍在颠倒生死大苦海中，宁能独善其身而不之救！故应发起对一切如母有情拔苦与乐之慈悲二心。并应发起担当此事之责任心，是即增上心。此心固不易发起，即能发起，然回顾吾人实无此力，欲具足此能力。必须得佛果位身语意功德，始能救度一切有情；故又应发成佛之心，是即菩提心。但此心，又必须出自不勉强、不造作，对一切如母有情有刻不容已油然而生之心，方是殊胜菩提心。在初业有情，虽一时不能遽尔发起此心，亦当由勉强造作而发此心，始与所讲菩提道次第大乘法相符顺。否则，虽听之后，亦不能生大乘功德。倘能如上所说，又当进而求成佛之方便，例如欲至印度，应先闻人说往彼之道路。今之菩提道次第，乃过去诸佛成佛所行之大道。今日听众，皆各由善业之风，扇而至此，相聚而闻此法，故应殷重发心。此法乃佛所说，佛说法总不出甚深广大二门，此论即总此二者而造。过去大成就者，皆依此法而修，非仅为黄教之一论而已。此论因缘，依于阿底峡《菩提道炬论》，《炬论》即依诸佛经论所说，冠以菩提道之名。宗喀巴大师为应机故，特标出出离心、菩提心及清净正见三心要而造此论，又分广、中、略三种。此论析注，相传为阿底峡化身第一世班禅洛桑却已降泽所作。又此论注解，为第三世班禅巴登耶喜所作，显密兼摄。又此论由第五世达赖相传为阿底峡弟子降央后烈化身，作依文解义。今依此讲。每日听竟，应发愿回向，愿以此功德，回向为如母有情速成佛陀及此论昌明。

正月十六日讲

闻法仪式，听众应发心为救度遍虚空一切如母有情，于生死大海中，拔苦予乐而成佛。为求成佛方便，而听此菩提道次第。以后每次开讲，均应依此发心不辍。

成佛方法，若仅片面，或一部份，则不能成。应圆满无倒方可。此法直接于佛，直契佛心，非如其他自称大师者所说，亦非间断，或部份而非完全者可比。云何知此直契佛心，以佛所说法，不外甚深方面《般若》诸经，及广行方面法相诸经，前者由龙猛承传，后者由弥勒而传，前者由大智

慧智鹞递传至阿底峡，后者由无著递传金洲至阿底峡。阿底峡所造《炬论》，经仲登巴、博多瓦、霞惹瓦，直至宗喀大师始依据开演为三士道，造《菩提道次第广论》。此中秘密因缘，在拉萨背面热振地方，修习道次第承传启请，亲见释迦。一日后，又见阿底峡、仲登巴、博多瓦、霞惹瓦，亲为授记，谓将大宏正法。大师著此论至修止段时，颇感供给困难，其地山神等为之供养。后至胜观段时，恐后世众生不解，意将搁笔，复得文殊现身。大师为契大觉心要，将《广论》著成。时年四十五岁，乃返拉萨，建噶登寺。至五十九岁时，因观此后众生根器薄劣，复将辨理深义，引经各分，摄为略论，即现所讲者。

今讲本文，先释论名称。在藏文为十卷，广为上中下三士夫可（所）入之菩提道次第。康萨仁波卿说，云何不称为三人（数取趣）而称三士，中含有广大义。士字，在梵文为不茹喀。义谓具足上中下三种功能者。因各有情中，有一类心量具足上等堪能，一类或具中等，一类或具下等，各各根器不同。此论具有三种士夫皆有可入之道，故云。菩提二字，含义甚多难译，故直译梵音。藏文以意译为断、证二德，于此道路应有之次第，此属一般通义。如分别言之，有断德菩提、证德菩提、究竟菩提及不究竟菩提。今所言者，乃究竟菩提，双具断证二德应行道路之次第。

在讲本论之前，先解赞颂，本文分三：一、礼敬，二、述论要义，三、本论。

一、敬礼本尊

“敬礼于诸至尊正士具大悲者足下”

敬礼上师，著者现时上师为竹青郎喀降却，及堪钦却加护波，得《朗忍》承传。显密不共直传，为文殊师利。至尊二字，在藏文为借尊，借字之义，谓能作众生救度引导之王。正士二字，有知善别恶之意。以上系敬礼根本师，以下礼敬承传师。此中关系甚大，表法直接于佛。颂文第一句：

“堪忍刹中自在主”

刹，谓刹土，具千万亿须弥日月四洲者，为一刹土。自在主，谓释迦。堪忍，谓能忍烦恼（烦恼最大为贪嗔痴），言烦恼不能侵害，故称自在主，藏文为龚登德，龚，谓摧毁诸烦恼，登，谓具足断证二德，得，谓超出。得字为译师所加。藏文“八噶蕴”，乃龚登意，加得字，谓超出阿罗汉，罗汉亦具龚登功德，佛更超彼故，故加此字。二句：

“补处慈尊法中王”

补处，谓释迦曾为兜率陀天法院天主，由此降生南赡部洲时，诸天悲泪，释迦为授记，谓乌多天将生一子，即是慈尊，将补我为一切天人说法之处。

三句：

“善逝智父妙吉祥”

善逝，乃佛别号，智父，藏文意谓一切佛之父。言贤劫千佛，初皆凡夫，能使之去黑暗愚痴，入菩提道次佛子行而成佛者，乃文殊。如诸佛之父，语出月称《入中论》，摄为此句。文殊又为成佛，示现弟子相。宗喀巴大师之本尊、上师、护法，皆以文殊为依。因过去诸佛亦如是故。四五两

句：

“龙树无著佛所记，深观广行两大宗。”

佛授记，言灭后四百年后，有龙树传深观法要。六百年后，有无著传广行法要，以利众生展转增上。六句：

“传承诸师我皈命”

诸师，谓从初直至宗喀大师传承诸师。七句：

“为欲易入深广道”

明造论本意。八句：

“再以略法于此说”

谓已造《广论》，再造《略论》因缘。法虽为诸佛所说，而能令我心行清净，入菩提道者，乃依心行二种，如法依止上师而得。因上师善说，及加持之力，恩德尤大。法源虽由佛，而佛已过去，不能直闻故。何以先为礼敬。有二义：一、比佛恩德尤大之上师，与其事业相合故。二、能直接消灭灾厄故。云何宣誓，谓造论须先宣誓，方能成立并尽善尽美故。释前颂竟。

兹讲正文。

“此论为总摄佛法之精要。龙树无著二大流派之准绳，胜士趋入一切智地之法规，三类士夫所应修持，乃至菩提一切无不全备之次第也。由此菩提道次第为门，将具堪能者，引入佛地之规律，即所说法。”

此论于佛所说，皆所应说。然标出出离心、菩提心、清净正见，三种心要，乃依二大菩萨大乘规律为准绳，非出自造。一切智地，即佛地。次第，谓不颠倒。堪能，谓堪能闻思修机会及过去积有福德资粮者。具堪能者，谓弟子。

“如济迦麻罗寺（印度寺名）说法之轨则，先须讲明作者之重要，与法之重要，及如何听说彼法之三事。”

济迦麻，谓朗巴，相状尊胜。罗西罗，谓如理。印度大寺说法轨则有二：（一）即迦麻罗西罗。依萨迦派说，其地距印度捧噶那不远，在恒河北岸，有山凸出，寺在山头，为大妈巴麻所建。寺中迎请如金刚道场佛像。中为祖殿，周围有八院环绕，规模宏大。（二）为那烂陀寺，一名拿冷达渣。二寺各有说法轨则。那烂陀说法轨则有三：即上师清净、弟子清净、所说法清净。迦麻罗西罗寺轨则，即本论所述，先明作者之重要，次法之重要及应如何说听之三事。宗喀大师于二寺轨则，独取迦麻罗西罗寺者，以此寺乃智中之智（即指阿底峡）过去所立，为尊重彼故，故依其轨则。

“于此菩提道次第之引导分四：（一）为明法源清净故，释作者之重要。（二）为于教授生敬信故，释法之重要。（三）于具足二种重要之法，应如何听受讲说。（四）如何是以正教授引导第

子之次第。”

中间剖析释注，由颇邦喀之上师降巴吞珠降错，本其心得，笔记而成。颇邦喀大师为之刊行。

云何所说之法源清净，即无染之意，谓须由四谛直达解脱道，乃为清净。菩提道次第，自依止上师起，至得金刚大持位止，圆满无缺无倒，乃真清净。如五明中，医药等巧，乃世法暂时片面方便，不得为清净。说者之清净有二种：（一）解释文义不错，（二）说法动机发心清净。谓非为名利恭敬，而为救度有情离苦得乐，且具说法善巧。又闻法弟子亦忌三不清净：（一）试所说法合理与否，（二）测验所说希奇与否，（三）以所闻法，为诤论资料。既远离上三不清净，又须于听法后，以为受用修持，方能种下胜妙种子。

甲初、为明法源清净故，释作者之重要

“本论总依弥勒菩萨之《现观庄严论》，又以别依《菩提道炬论》。故《道炬论》之作者，即是本论之作者，其名曰燃灯吉祥智大阿闍黎，别号具德阿底峡。”

此明本论之来源，亦即明法之来源。说法者不独佛一人，如印度之红阿遮若教，及笨教登巴喜饶等，亦皆称说法。故法必择其源。佛之所说，实因悲心，入地狱，以如自业自受之理，愿代受苦。以此悲心，顿获降生三十三天，修习菩提心、佛子行，以至成佛。然其所修，不外依甚深广行二法。此论即本二派之正法而说。

佛说法有权实二种。何为实说，即甚深般若法。何为权说，即广行法。如出离心、菩提心等，均属广，般若正见则属深。弥勒菩萨所著《现观庄严论》，为显《般若经》中引导众生如何依止善知识，引生出离心、菩提心等佛子行，直至成佛之事相。嗣无著菩萨研究《大般若》，意谓经中应含有出离心、菩提心、佛子行等世俗谛。何以经中所言，仅及甚深空义谛，而不及世俗谛。乃于云南鸡爪山修弥勒本尊十二年，得具足光明，为弥勒菩萨摄往兜率天，示以经中所隐含之世俗谛。比返，遂作《现观庄严论释》。注解法源清净，无著说，弥勒所说之法，亦即佛所说之法。佛所说法，皆包含于《大般若》。龙树就其显分实说，作《中论》。无著就其隐分权说，作《现观庄严论释》，为显《般若经》中，引导众生，从如何依止善知识，生起出离心、菩提心等佛子行，直至成佛。后世大成就者，皆重视此论。（即《现观庄严论》，现已有汉译本。）以此论能总摄要义故。即论中所显修学境，应知有三，应行有四，及最后所得大道果。（即法身。）

今所讲之《朗忍》，初明法之基础。（一）应知苦谛，应断苦因之集。（二）应知清净道为得解脱之路。（三）应知法身一切相，知及所应作、应知法身一切智之作用。苦谛应知，集谛应断。先思惟苦，由粗重而细微，乃生起出离心，依中士道戒定慧三学修习。此即与《现观庄严论》之第二种智相符合。继修菩提心，以自他换，得证空性，得法身。即与《现观庄严论》之第三种智相符合。《朗忍》与《现观庄严论》排比既皆相同，惟以根器关系，《现观》不易了解，而《朗忍》则甚明显。如《现观》所说之敬信诸佛业果，即《朗忍》中之皈依、依止上师、深信业果。《现观》之心行圆满，即《朗忍》之出离心修学三学，直至生起菩提心。《现观》之遍利一切有情，即《朗忍》之六度等佛子行。又《现观》所说之心境不明须依定，亦即是《朗忍》中之修止法。《现观》最后说，佛所说法皆为真实义，亦即与《朗忍》最后所讲之中观相应。故论云：“总依弥勒之《现观论》”。

何以论中又别说依《炬论》。须知《炬论》亦依《现观》而造，《炬论》之所以得名者，喻如光明，显现《现观论》中之隐微故。至云“《炬论》之作者，即本论之作者。”此中有数说，一谓宗喀大师即阿底峡化身，此说不为清净。果如其言，胡能自作如是说。一谓《炬论》说三士道教授，此论亦如是说，依义而说为作者。然藏中习惯，皆依人说，故二说均有未当。实则明教授依《现观》，而密意依《炬论》。

阿底峡三字，梵语为普龚，即究竟彻底之意。在印度为邦噶那写日儿，甲若巴麻麦壹喜，甲若巴，即吉祥义，麻麦壹喜，为灯智义。在西藏为降其饿，梵语为普睹龚，即究竟彻底意。藏王菩提光称之为阿底峡，意谓一切智中之究竟彻底者，惟燃灯吉祥智耳。

正月十八日讲

本论分四大科目，首明法源清净，释作者重要。依康萨、颇邦喀两仁波卿，皆言如详说，应从释迦八相成道说起，而龙树，而无著，以至阿底峡。今从《略论》，直接所依之《炬论》作者，述其家族及教证二分功德。分三：

“乙初、氏族圆满。乙二、本生所得功德。乙三、于佛教中所作之事业。”

乙初、氏族圆满。如：

“拿错罗乍瓦赞云：

‘东方惹火地，于此有大城，

名次第聚落，其中有王宫，

殿堂甚宽阔，金幢以为号，

国王名善德，丰富多资财，

有如支那君。王妃吉祥光，

诞生三王子，莲华藏、月藏、

吉祥藏为名。长子莲华藏，

五妃诞九子，第一福吉祥，

今时具材能，亦称达那喜。

少吉祥藏者，比丘精进月。

月藏序居中，现我亲教是。”

罗乍瓦，谓大译师而兼善巧五明之意。如根本论八十赞云：“罗乍瓦如世间眼，若无彼则大地皆黑暗。”东方惹火儿地，乃印度地名。东方，指棒噶那，大城，谓十万人以上之大聚落（如成渝

之类)，王宫，即金幢宫。其国王名善德，妃名吉祥光，尊荣亦如支那君，藏文为东坤松”，谓千乘之王。一说为千乘众之君，一说为具千辐轮，每轴上有一种食物。依第一代章嘉如彼大吉说，东即东方，坤松乃国音之讹，谓东国之君，即支那皇帝是也。其宫有两万金幢，有臣僚十余万。有子三人，长即莲华藏，次、月藏，三、吉祥藏。莲华藏有五妃九子，一名福吉祥，富具才能，有达那喜之称（犹今之博士），乃以居士身而勤行六度者。吉祥藏，即精进比丘月，以通达密藏，曾至西藏。月藏，即今亲教者是。以上明阿底峡出于胜族。

乙二、本身所得功德。分二。丙初、博学所得教之功德。丙二、如理修行所得证之功德。

丙初、明博学所得教之功德

“尊者于二十一岁以内，将内外教共应明处之声明、因明、工巧、医药等四，学至是极精通。又于十五岁时，听《正理滴论》一次，即辩论折服一著名外道，于是英称普闻。此大绰龙巴所说。尔后复于黑山道场，亲近罗*獯驯j达喇嘛，此喇嘛曾得喜金刚现身，金刚空行母授记，得成就者。尊者蒙此喇嘛为授大灌顶，命名曰智密金刚。直至二十九岁时，于诸已得成就师前，修学金刚乘法。至是经教教授，能达无余，即自意念，于诸密咒我已精谙，嗣经空行母等梦示多部密经，皆未曾睹，乃折其慢。自此以后，有诸师长及其本尊，或明或寐，而加劝请云，若出家者，能于佛法及众生作大饶益。尊者依言，往投大众部持律上座已修入加行位中之戒铠大德，求请剃染，为作和尚，令得出家。三十一岁内遍学显教。别于《毗婆沙论》，依止法铠论师，于啊登打补日，研究至十二年之久。以对根本四部要典，皆甚精熟，故于各部异义，取舍之间，互有出入处，虽颇微细，亦能毫不紊乱而正了知。”

上明尊者教证二种功德。教为因，证为果。初、阿底峡尊者生后十八月，王妃抱出王宫，就别殿高处能供远瞻者，供臣民聚观。一时见者，咸共赞云：“初生之日，天雨宝花，日放霞彩，发妙音声。今日得见，真甚希有。”其后稍长，随父母出游，尊者问其母曰，此诸众生，为谁所有。母告之曰，是汝所属。（因心爱尊者，有拟立为太子意，故云。）尊者闻此，即发愿云：“愿此诸人，悉皆如我，常生王家，富贵自在，修习佛法，得解脱道。”一次随父母至扎摩罗道场，尊者礼三宝已，以和雅音而发愿云：“我得暇满人王身，诸根无过信三宝，常敬顶戴三宝尊，今后永为皈依处。”时诸会众咸称希有。父母眷属于供养毕，亦发愿，愿国祚隆昌，人皆长寿。尊者复顾其父母发愿云：“世世不被家法缚，处僧伽中获法乐，无慢供养三宝尊，悲心观照诸有情。”会众闻之，愈生甚奇希有之想。三岁时，即于书算医卜学毕，并精通声明。至六岁时，即能鉴别内外道。依尊者至藏中笔记，谓：“印度当时能鉴别内外道者，仅三人，即那惹巴，其时已圆寂，香底巴及我，今后恐印土将无分别内外道之人矣。”（颇邦喀赞尊者，以能鉴别内外道事为最难。）十岁时，王及妃欲立为太子，尊者对此荣威，心极淡漠。十一岁时，诸余王臣，献童女二十一人，欢娱王子。王令妃嫔作诸音乐，导尊者遍游街衢，苑囿聚落，作十五日广大欢会，以引生其兴趣。时尊者眼根，不免稍生爱恋。王妃中有一人，乃度母化身，谓尊者曰：“毋贪（荣华）毋贪（生死轮回），善根者，如像陷泥芦苇围（颇邦喀谓：象力大，喻尊者之福报，若堕泥中，则难于拔出）。勇识陷此欲溺中，清净戒衣岂不没。五百五十二生中，恒受奋勤（大善巧）苾刍身，犹如鹅王游莲池，汝于此时当出离。城邑净妙诸童女，是魔使女夺戒颜，现似欢喜而诳惑，得此难得暇满身，当闻思修尽人世，增上胜缘（增上胜缘谓依止无尽善知识）断障难”。尊者极善其言。少时喜出游，得王许，率一百二十骑巡行各地。初遇大德日塔利为之开示，谓与汝缘最顺者，在那冷札寺（即那烂陀寺），有发大菩提心者，可往依之。比至寺，从饶窝那学习，不久命往大德大智鹞所求学，即在此

学大乘法，由发心至成佛之各种修习。继又从阿旺夺得把学出离教授，乃命其回王宫。比返，王问所学，答以所学者，知六道生死是苦，不恋王位。王及幻，命在宫中为建大兰若，召集大德修学，尊者不愿，仍愿出外修学。于是复至夺得把所，夺命复往最初所依师饶窝那所。饶尽十三日之久，为授喜金刚灌顶。又命其作黑如噶法（以人骨为饰被天衣，涂炭），仍还宫，佯狂三月。王及妃与臣民皆悲痛，遂罢立太子议，听其所之。尊者得命，寅夜返饶所，饶命返夺得把所，习中观七年。后又依其他上师，于声明八论，因明十六难，身语意三种工巧，医药八部大论，乃至不共内明。复从善因明者听《正理滴论》。时有外道论师与其亲友师辩难。此外道论师，曾折服善因明者五次，故其身后特张五伞以为志。既至，适其师以头痛小恙，命尊者往应，辩竟胜之。于是名大震。此噶当格西绰龙巴所传，绰即尊者之高足弟子也。

以上所说，皆在尊者二十一岁以内之所成就者。自是以后，复至黑山道场，亲近罗槃驯达（亦名饶窝那古达，但非前之饶窝那）此喇嘛，曾得喜金刚现身，金刚空行母授记，得成就者。尊者依之，遂授大灌顶，命名曰智密金刚。直至二十九岁时，修学金刚乘法，于经教教授，通达无余，颇自满意。被空行母（空行母，梵语札格衣马）引至一大宫殿，示以无量密经，皆其所未见。并语以汝之所见，仅如殿之一角，马之一尾耳，乃折其慢。先是尊者曾发愿，随同其上师阿旺夺得巴之后，愿即身成佛。至此，罗槃驯达，以无碍神通至其前，谓之曰，汝欲学阿旺之解脱行（清净），以汝之此身，尚不可能，须出有作饶益众生事业。又本尊空行母亦谓之曰：毋贪尘染，速出家利生。又一夕，梦至一殿，释尊居中，众圣围绕。尊者在末座一隅。闻释尊问：末座男子，有何贪恋而不出家（事见详传）。尊者至是乃依上师本尊及梦兆之劝请，往投持律仪大众部加行位，住于第三，空性定三昧耶之上师，名麻麦者，请求剃度而正出家，命名为燃灯智。（空性定，即初得无相三昧耶，谓初知色相无自性；次，为半边定，如半月之三昧耶；再次，则有明得定、明增定、朗顺定、无间定等四殊胜定，及时现前。空性定，仅初解外无自性，次解心无自性。此处不过略为附说。）

尊者由是至三十一岁，遍学显教，上至中观、唯识，下至经部、有部（有部根本四部，包括小乘十八家。）别于 婆沙论，如俱舍明显教理（于戒之细分，条分缕析，三百颂都为一卷。）复特依止法铠论师，于阿登打补惹日至十二年之久。（寺在印度一山上，此山如供曼遮之全形，中间一峰突出，周环四院，附二小院，等同须弥四洲日月形。相传初有一内道居士，与一修起尸法者为伴侣，一日修起尸者，以密法起尸吐舌，居士割其舌，即能飞行，飞至此山，成曼遮形，因思于其上建佛寺，乃飞回交舌，取尸致富，得方便法，将尸之肉割下，不伤其骨，肉能自长，即成为金，以此建寺。寺中常有出众智者数百人，每六日来问难一次。）是时尊者已于东印度成就班智达之名（即大善巧博学多能之士）。因自思已于教法了达无余，如何始能证知。方作此思时，其师罗*槃驯达，以无碍神通至其前，而告之曰：汝已通教，已见本尊，已得有定，然距佛位尚远，应努力修大慈悲心，应以大慈悲心为本尊（指四臂观音等法）。在汝未出轮回之前一刹那，应努力作度众生事。依本传所载，事迹甚多，兹不繁讲。又尊者曾往朝菩提道场，见二妇人，一老一少，互相问答，一问：依何为速成佛陀之学处，一答：依菩提心。尊者知为度母，乃绕至殿中顶礼。释尊现身而告之曰：善男子，依菩提心而成正觉。又至龙树修学处，有象开口告曰：行者欲成佛陀，须依菩提心。尊者于是乃决定修菩提心。遂广求已发菩提心之上师教授，后闻色领把金洲大师之名，业力相应，心喜不已。时金洲住海洋外，乃乘木船，率班智达等众百五十人往。中途遇风，被魔王噶日汪鸠作逆风吹离海岸，遇大鲸鱼，将吞其舟，魔兴雷雨，众皆束手无策，遂求尊者救度。尊者为入密法心吉马波（现红色阎魔本尊相），始脱险。计程本六日可达，而延至十三日之久。比至海岸，寻访大师，暂憩十日，为鉴别上师功德，先就其弟子修禅定者，叩其梗概，始通名申其来意。众为

通白，谓有西南大善巧者，将至其前，求师给生菩提心教授。上师大喜曰：甚望甚望。乃与五百弟子整三衣迎之。尊者亦整衣肃众，依制或持钵，或持尘，一百五十人中，尊者居首，地藏班智达次之。此会之盛，尊者自记为人天希有，天雨曼陀罗花，引至其处，尊者供以琉璃水晶瓶，中贮各宝，内外莹澈，上师谓此为最妙象征。于是如父子相亲，为说菩提心教授。教授分二：一、文殊，二、弥勒，所传，皆承传不断不缺。大师于一一教授，修习至十二年始成。师命尊者往北方雪山地宏法（指西藏），于是回印度，振宗风，住菩提道场三年，三次降伏大外道，乃受藏王迎请而至西藏。以上明尊者所得教之功德。总之，无论依经依教，主要皆在生起菩提心。于此故不厌详说。

丙二、如理修行所得证之功德

“三藏灵文，能摄尽一切佛教。故证之功德，亦以戒定慧三学摄之。”

教虽分显密，而说不戒定慧之教法者，内道无之。丝毫恶不作，戒也，善法圆满奉行，定也，圆满调伏自己身心，慧也。此即佛教义。身心最难调，惟最深空义智慧，乃能调伏。如俱舍云：“不以智慧调伏身心，如长处黑暗，不见天日。”或问：证之功德，包含五位、三身、四智，但言三学，如何能尽摄。须知以三学为主，而分之三种摄法，自依止善知识起，至生起菩提心，摄于戒，修止摄于定，修观摄于慧。故云三学之功德，即可总摄一切。或问，佛之法身，此亦能摄否，当答能摄。惟修三学，始能证得法身，故亦可摄。又当知教之三学、证之三学，并非如水火之不相容。即以心经而论，亦包含三学。故凡大乘果位，无不包含三学者。大乘资粮道，亦含三学，其他亦然。何以戒学为先，因戒者，所以遮止外境放逸散乱故。定者，所以遮止内境放逸散乱故。外境不遮，而能遮内境者，未之有也。三学亦称三宝，有难得、无价、无缺陷（去灾障功用）欲意四种作用。故内证功用，皆可以三学摄尽。无论大小显密，莫不以此为依据。

丁一、具足戒学。先讲尊者具足比丘戒

“戒学者，定慧一切功德之所依，千经万论之所赞。欲求证得定慧，先须具足净戒为增上缘。于此有三：初、具足殊胜别解脱戒者。尊者于受得比丘戒后，爱护其戒，如牛之爱尾，守护轻细，犹且舍命不渝，于诸重禁，夫复何说，大持律上座之称，于焉起矣。”

无著菩萨云：“戒如大地，凡动植矿物均依之而生。”人之内心，欲得全无沉掉之殊胜定，无戒不能生起。设有人问，外道亦有四禅定，亦属戒乎。须知内道之三学，乃殊胜之三学。外道或说有戒定而无慧学，后当详说。

殊胜别解脱戒，又为菩萨戒及金刚乘戒之基。有别解脱戒，然后菩萨戒、金刚乘戒始能生长。《炬论》云：“八分戒中，除比丘外，尚有七分，必全具乃为受菩萨戒之殊胜因缘。”尊者受得净行比丘戒，爱护其戒，如牛之爱其尾，因之博得大持律上座之誉。（西藏雪山有野牛，爱护其尾，常举至背，若其尾之一毛牵于树，必解而后去，虽遇猎人至前，舍生命亦所不惜。）比丘戒明文，虽仅二百五十三条，而细微事件，为数甚多，亦如牛尾上之毛，故举为喻。云大持律上座者，谓于戒具两种功德：一、善巧稳固，称上座。二、于戒能了达、能行，称大持律。尊者于别解脱戒之爱护如是。当时曾有一班智达赞之曰：“具足声闻乘律仪，护戒如牦牛爱尾，应称大持律上座，于此尊前我敬礼。”以上可证明尊者之比丘戒如是。

次、具足菩萨戒

“尊者于修习慈悲为本菩提心之教授，虽曾多所参学，别经久时，特依金洲大师修习由弥勒、文殊，降及无著、寂天，辗转传来最胜教授，于自他相换之菩提心，随得生起。由愿入行，而受学处，广修诸行，毫无违越。”

随得二字，在藏文原意，谓不假造作，油然而生起。尊者于弥勒所传之由因入果，文殊所传之自他相换，二种融合修习，以生起菩提心。云何由愿入行而受学处，谓由愿菩提而至行菩提。学处，谓六度万行。云何称为愿行两种菩提心，如《入行论》云：“如人发心欲往印度，称为愿，实行前往，称为行。”菩萨戒有十八重、四十六轻，尊者于不犯六度而受诸难行处，皆能不违越。以上言尊者于菩萨戒具足如是。

最后、具足金刚乘戒

“以具观自身成本尊之生起次第，及金刚心圆满次第之三摩地，随成瑜伽之尊。特别于所制禁戒，无所违越，诸三昧耶，如理守护。”

尊者于父续母续应守禁戒，如十四根本戒、语戒、守手印戒、三昧耶戒（谓誓言）均能如理守护，与法理不违。（身语意一刻不忘失之守护，谓之如理守护。）守戒而详二次第者，以坚护诸根门生起次第，舍去凡俗，如本尊意，知此为守戒方便。圆满次第中之空乐禅定，若能安住，乃最大守戒方便。

“如上三种禁戒，非仅受时暂起勇进，亦于受后各别随行，终不违犯。设有违越，亦疾各依还净仪轨，除罪清净。”

此为尊者特别垂示后人轨则，使勿轻细违越（细谓支分）。尊者之规矩：设有犯，不待翌晨天明，即当反省净忏。尊者曾在印度道中，有细分违犯，请同行稍待，乃于行李取出庄严佛塔，对之悲涕忏悔后始就途。又尊者本传自述，谓生平对于解脱戒丝毫无犯。对菩萨戒间有细分一二，金刚乘戒忏已还犯，犹如天雨，次数极多。以上总明尊者之于三戒如是。至于还净，仪轨各各不同。居士及比丘戒，各有还净法。菩萨戒还净仪，可依《虚空藏菩萨所问经》所说。金刚乘戒，依金刚萨埵百字明及烧大护摩。以上乃不共还净。其共同还净者，即《金刚萨埵巴窝总忏悔文》（马鸣菩萨造）。粗重还净，另有生起次第。

丁二、具足定学

“具足定学有二：一、共者，得止中心之堪能。二、不共者，证得最极坚固之生起次第。又修禁制之行六年，或云三年。”

兹讲尊者之定学。尊者于定，分粗细二相，均极坚固。禁制（藏文都夕合宿五），乃密乘中之不定行，集为定行。乌居地诸空行母曾作金刚赞而赞之。前言尊者现红色阎摩王，即由生起次第之所生起。

丁三、具足慧学

“具足慧学有二：一、共者，谓得止观双运之观行三昧。二、不共者，成就圆满次第之殊胜三昧。”

兹讲尊者之慧学。观行三昧，谓通达中观空性，即此已达加行位。不共圆满空乐定，谓已得幻化身铁证。尊者曾自述谓得幻化身，不随业牵引，即已得自在意。

以上明尊者之三学，皆非片面，而实具足共与不共之二种。

乙三、于佛教中所作之事业分二：丙初、于印度所作。丙二、于西藏所作。

今初、于印度所作者

“于金刚座大菩提寺，曾经三次制诸外道，令受佛教。复于内宗上下诸部，有未达及邪解疑惑等垢，洗除令净，增长正法。各派对之，均极爱敬，不分部类，视同顶髻。”

尊者初降服十三伞外道，先睹谁胜谁为宗师。次七伞亦然。末次降服五伞。此外道不惟精通四明，且于声明、因明尤精。颇邦喀大师云：其最后降服之外道，曾出数难题，乃关于因明声明之最微细者。尊者作漱口，表示将小解。还自房中，供度母，求加被，方还座作答，始折服之。先后外道，皆皈依尊者为弟子。

又尊者在印度住菩提寺之因缘，系出印王摩诃把之迎请，以济迦麻罗喜罗寺全院供之，奉为寺主。寺有佛相特别殊胜，称为摩诃菩提相，系一婆罗门子所造成。时佛尚在世，造者之母曾亲见之，谓此像所不同于佛者，仅三事：一、佛之祥光一丈，二、妙音，三、令人目不忍舍之威仪。除此外，余则无不似之。其眉目间白毫光，系以三牟尼宝装成，能照夜，其殊胜可想。

丙二、于西藏所作

“藏人迎请尊者入藏宏法，虽经多次，均未邀允。嗣当藏王菩提光秉政时，复迭遣使延聘尊者，乃蒙降临。依众劝请，整理教务，著有《菩提道炬论》等，总摄一切显密心要。前后游住藏卫将二十年，教化无算，凡具根器者，皆蒙利益。”

西藏当智慧光、菩提光叔侄秉政时，在甲精进、拿错戒胜两班智达未入印迎尊者之前，曾选聪慧子弟二十五人，在西藏边境郎把马迎奉菩提萨埵静命论师宏法，称为前盛时期。其后下部由贡巴饶色作堪布，聚班智达，渐立僧伽。上部由罗渣瓦仁亲让布建立僧伽。称后盛时期。随因班智达中有贪财者，创伪法，如香巴红蒲兰裙香等时，显密互毁，造成佛法最黑暗现象。其时藏中有笨教十二门徒，提倡吞刀吐火等邪教，人多从之。执政中有识者，睹此情形，呈白智光叔侄，谓非至印迎请大德来，不能挽救。于是拣派二十一人往印访求，结果二十一人中，仅余二人生还，即仁亲让波、列巴喜饶两罗渣瓦。二人既归复命，盛赞印度班智达中，惟邦噶那喜热亚那（即尊者）非余所能及。其所保护者，以众生为对象，所摧毁者，以自己之烦恼力为对象云云。此答极为善巧。至是王乃命甲精进复往印迎尊者。殊去后又久无消息。

王欲亲往印度，遂在国中遍觅黄金，以为供养之资。至邻国噶诺产金地，其酋，信牟底外道，闻而生嫉，因囚王。事闻于菩提光，菩提光乃向酋交涉，酋以二事难之，一、罢迎印度班智达，二、须以等王身之金为赎。菩提光乃亲向狱中慰智慧光（以业果慰之），俾安勿躁。一面筹金为赎，初以少金赎，不得其请。继集大量金，罄其所有，亦仅及王之身，而尚欠头许未足，仍不得请。又向狱中告其叔，谓我国不难兴兵以伐之，然非所愿。叔曰：我与汝，虽非同胞，然汝爱我至极。我以衰年，纵出狱，亦不过十年。汝不如以此金往印度迎请班智达，但语之曰，智慧光王为正

法众生故，已舍生命矣。复语侄云：过去诸佛，为众生故，不惜舍命，此机会难遇。但请尊者来藏，勿稍顾虑。王竟死狱中。菩提光还宫，即以所积金七百两置案头，泣命拿错罗渣瓦，请迎班智达，语随泪下，拿错亦感泣，不能作答。但言无论如何冒险，必迎尊者来。遂复专诚往印，比至寺时，天已晚，寺门业闭，乃于寺外持诵。时甲精进在寺内，闻其声识之，推窗与语。次晨入寺，有牧童问之，拿错以实告，童曰：西藏人多言而心不固，先导往甲精进住处，经过一巷口，见一婆罗门，亦谓之曰：汝藏人喉不容语，务必慎言。（传为观音化身），及见甲，甲谓之曰：汝慎勿言迎尊者事，明日可往见有须列登若那（传作罗那呵迦罗），彼为寺中主持者，以金钱为贽，但谓欲相似学得尊者之功德，不可言明迎请。次日如言见主持者，主持者谓之曰：尊者乃印度福德资源也。一日，拿错伺机潜至尊者密室，以七百黄金置曼遮盘中，以详情启白，尊者言，我早知之。菩提光王，乃已发菩提心者，我岂能违，侯考查象征。遂就绿度母及大空行母前乞示，蒙记将来利益甚大。但去藏须短寿二十岁，尊者言：“但利众生，己所不惜。”遂决计北行。以上乃明迎者、被迎者，双方皆具菩提心，至为希有。其所以不厌详叙者，一则俾知正法之来源不易，一则作生起菩提心之助缘。（按：本传迎尊者为四次，第一次即宝贤、善慧两译师（二十一人中，仅存二人，）第二次为精进狮子邀请尊者，以时机未至，不得其请。精进返藏白王，王命重往，务于尊者以下大德请一人来。精进于是复往，未得请，遂留印未归，是为第三次。至拿错，已在菩提光时代，时智慧光已死，是为第四次。此其大概。）

尊者既允入藏，复谓拿错，事须秘密，方能如愿，拿错从之。尊者先向印王摩诃巴拉及热拉言，欲朝五印各胜地，王从之。遂先于东南西各胜地朝罢还印，及言欲北朝藏方及尼泊尔胜地。热拉机警，已知其意，乃忿言曰：“去去”。但与拿错立约，三年为期，须送尊者归，拿错许之。由是乃相与入藏，尊者时年五十七岁。至喜马拉雅山麓，经尼泊尔境，其王率百余骑亲迎尊者，并送其王子出家。是时菩提光王亦遣四大臣领三百骑来迎护。幢幡音乐，极一时之盛。比至莲花洲，菩提光率五百五十骑，亲来迎尊者，并谢尼泊尔王之护送。拿错启王曰：“尊者住藏仅可一载，诸请法者，宜急请之。”于是菩提光供金三百两，请曰：藏地有情，以无善知识摄受，于深广义理，多依自虚妄分别，互相诤论，愿除彼疑。请尊者忆念藏土众生，不须玄妙高深隐微，但能使大众皆得利益之教，于是依共乘作二问；一问：方便与智慧分离能否成佛。（意谓双具，则望尘莫及。）如具其一，能否成佛。答：不能。二问：依菩提心戒，还依别解脱戒否。答：必依。又依显教二问：一问：对于修净行者，还可给以真实三四两灌顶否？答：不能受。二问：对于未得灌顶者，能语以密相续义否。答：不能。又提出密教三问，未记录。已复请曰：愿将慈尊及龙猛传来之教授一切大乘深义，文少义丰如师所修习者，作一善论。又请将佛智传来集密之教授，造一曼陀主观音修行仪轨。尊者甚赞叹其请与问。由是据以造《菩提道炬论》以答之。尊者呼之曰：“讨妈让波！”意即好弟子，或善男子之谓。

颇公谓其应时善问，故有普被之三士道兼含显密之《炬论》出。《炬论》所标出之三士道，皆属重要。意谓若于死无常观不能生起，仅现世福报，则于大意义不能得。如尚有蕴执，必不能得解脱道。以不能去自利之心，不能入大乘故。又仅修空义谛，决不能得佛果故。尊者以此诸要义而造《炬论》，不但调伏一切邪知、邪见、邪说，且将最下至四阿含（迦腻迦那），上至密集金刚（桑汪朵巴），融于一座教授之中。直至现在，藏中佛教之隆，皆不能不归功于尊者。尊者在此复造有《菩提心鬘论》、《中观论释》等。

正月二十三日讲

尊者在恶（阿）惹（以）住三年。此地为当时政教中心。遂得遇其大弟子仲登巴，仲生于藏北降渣鸡，初依色臻上师，广富牛马，乃为服役，极尽手脚身体之劳。复遇上方密的班智达，得闻阿底峡名，遂情不自禁欲往依止。在未至之前一日，尊者得绿度母授记，谓不鸟巴死喜噶（优婆塞），乃汝心传弟子。尊者乃严整以待，先陈密集金刚坛城图，自晨至暮尚未见至。弟子辈不觉暗相谓曰：“得无度母戏语耶”。尊者起座出外散步，果遇仲登巴至，一见如故。尊者作吉祥赞赞之，乃命入坛，为授密集灌顶。尊者住藏多年，仲登巴未尝远离。尊者时以《炬论》、《鬘论》授之。仲登巴问：“最上密如阎摩王法，内外坛场皆曾以教众，何以但以此二论授我。”尊者告之曰：“我若不遇汝，则此二论，将无人能解，故特予汝。”随时教授，如父之诲子。仲登巴于是能尽其传。

当尊者住恶（阿）惹（以）时，拿错与印王三年之约届满，拟送尊者回印。而仲登巴则请其入藏。其时印道适阻兵，尊者乃如仲登巴之请，至拉萨列塘住九年。至桑叶叶巴藏（后藏），周游教化又五年。共计尊者离印一十七年，大宏显密教法，而湔除西藏以前过患，使之圆融光大。皆出阿底峡之所赐。以上为尊者在西藏所作之功德如是。

如上所述三学，尊者皆已具足圆满。至其造论因素具备与否，尚须了知。论曰：

“如是开显能仁之密意而造论释。其能作者，应具三种圆满之因：（一）须于所知五明处善巧。（二）于修持之要义须有从释迦辗转传来，师师相授，中无断缺之教授。（三）须见本尊得蒙印许。三者之中，虽随具其一，亦能造论，然以全具为最圆满。尊者于此三种因素，完全具足。”

以上明尊者造论之因素如是。总之能仁密意，不外显密所摄之戒定慧三学。尊者于三学具足圆满之因。故得本尊摄受，能开显能仁密意。

“其得本尊摄受者，如拿错罗渣瓦赞云：

具德喜金刚，建立三昧王，

勇识世自在，尊胜度母等，

蒙现身开许。梦中或现前，

深广微妙法，尊者常得闻。”

拿错此赞，明尊者得本尊之摄受。初谓作部本尊，次谓三昧王尊。三昧耶誓言有三种：一、不睡高广大床，二、不饮酒、三、不食像（谓像制食物，如糖制罗汉，及金刚杵等类。）勇识世自在，谓千手千眼观音。尊胜，乃形容词，指度母。非谓尊胜佛。尊者共四本尊，最后等字，即包括天乐金刚、忿怒明王等。深，谓深观；广，谓广行。现身分三种：一、劣，梦中所现；二、中，谓眼倦之时；三、胜，谓如人相晤。尊者所得，乃是后者，最为殊胜。

“喇嘛传承者。佛教之传承有二：即共中下士道之小乘教法，与不共之大乘教法。大乘教中，又分波罗密多乘与金刚乘。初、又分三支：即深观一派，与文殊、弥勒二广行派是。金刚乘中，复有各种传承，皆已圆满获得。”

《广论》云：师传承分共乘及大乘。大乘中，又分般若乘及密咒乘。而般若乘中，复有三种传承：谓见、行二传承。行传承中，复有从慈尊及妙音传承，于密咒中，复传承非一。谓五派传承，

复具宗派传承、加持传承，及种种教授传承等。

深观派，为文殊特传。广行派，有文殊与弥勒二种传承。金刚乘分共与不共：作行两部与瑜伽部为共，无上瑜伽为不共。无上瑜伽又分父续母续之二。无上瑜伽，印度语为支那约噶。

弥勒传无著为广行，名用亲觉珠。文殊传寂天，造《入行论》，名入讨亲觉珠。又有修行派传承，加持派传承，乃至求雨、息灾、生金等，皆各有传承。（惟加持派，须见本尊，蒙说深广妙法，方可为加持派。）尊者于各派之传承，皆得圆满。

“其曾亲近之善知识，如赞云：

‘常得依止师，馨底巴、金洲、

觉贤吉祥智，多得悉地者。

别自龙树来，一一递相承，

深观及广行，教授尊者有。’

如是善知识中，得成就者，共称十二，余者亦多。通五明者，略如上说。故此闍黎善能抉择佛之密意”。

尊者所依止之上师，共一百五十二人，或说一百五十七人，中已得成就者十二人，如馨底巴，渭戏哇寂静法称却吉扎吉金洲，皆加持派。如大智鹞、饶乌那古达、阿旺夺得把，皆深观派。此外尚有客青、回乌金、北部波新、写列以、桑洼五密友。

“其弟子中最著名者，印度则有比朵巴，法生慧，中道狮子，地藏密友等。藏中堪能继持法藏者，颇不乏人，其最能绍承增广师之事业者，当推仲登巴为上首。以上略释作者之重要，详如尊者本传所明。”

（此节原记散乱，后阅阿底峡传得大略，兹为阅者易于浏览故，就原文补纂如此，是否，尚待智者证之。）

藏中如仁亲让波，（即宝贤译师，为最初赴印二十五人中生还之一。）拿错罗渣瓦等，皆名重一时。仁亲初以年高，不无我慢。故于名重全印之尊者，不肯曲与为礼。仁亲所造有三重密殿，一为金色殿，寺中供四部相续曼达罗。王请尊者至殿，为每部作一赞。仁亲见之，以为先德成作。因问尊者曰：此赞为先德何人所作。尊者曰：“此临时自作，命弟子记之者。”仁亲让波心始折服。有谓拿错迎尊者时，死于道中，其说不确。以上略释作者师承及传授之大概。

仲登巴除在恶（阿）惹（以）有数月不在尊者前外，其余十七年中，无不在尊前如理依止。亦如常啼佛子之依止上师轨则，故教化事业，仲登巴最大最广。尊者在列塘示寂，众弟子议堪承法座惟仲登巴。有疑其功德虽大，然是居士身。后由罗渣瓦仁亲让波谓其与上师无二无别，议乃决。仲登巴在热振地方建热振寺，其教化弟子有四千人，其上首三弟子，为登巴贡巴瓦，格西博多瓦，初称八洼。由贡巴瓦依《炬论》教诫，递传至郎喀降泽（村），为噶当教授派。噶当确巴依噶当经籍派，由博多瓦传至却甲让波。（博多瓦，相传为十六尊者之一。）噶当秘密要诀派，由初称八洼传

浪喀降泽。三派皆结集于宗喀巴大师而集其大成。尊者所著有《炬论》，所释五论，《入行论集》为《炬论释》，《发菩提心鬘论》等。

至宗喀大师造《广本朗忍》时，噶当传承诸师，皆现身劝请。噶当诸师各有《炬论释》，宗喀大师亦有释。《炬论》但标三士道，而朗忍则标三种重要，次分四门。又标立文殊直传清净正见、出离心、菩提心，以此三准绳为柱，乃其不共点。再加三士道修习法要诀，首以认识道之入门为根基，以趣入道之次第。其中精细简要，虽依据噶当诸师略释，而殊胜圆满则过之。宗喀大师自造颂文中（即见法源清净无染作者重要颂）有云：“先须广大求多闻，中须遍摄诸经教，最后日夜勤修习。”颂中所云世间八风者，八风又分黑色、杂色、白色。三业俱不能染污相。正法中求多闻者，谓于一切显密经教，皆要立为自己教授教诫。于究竟解脱道无间修习，心中得证。得证知后，将如何能证之方便、次第、因果相写出，此为著论殊胜。作者，谓《朗忍》传承诸师。等字，谓自阿底峡本传传承诸教师，乃至宗喀巴。第一大科为明法源无染，释作者之重要竟。

甲二、为于教授生敬故，释法之重要。

“法者，此教授之根据，为《菩提道炬论》。”

此为本论第二大科。如前所说，已知作者重要，能生决定信心。若于所造作之法，不知其重要，则仍无所适从。

“而《道炬论》为尊者一切著述中之根本。以能总摄显密要义故，所说圆满。以能调心为次第故，易得受持。以能善巧性相两宗，严饰二师教授故，胜其余轨式。”

二师，谓龙树、无著。总之深广二派，造论甚多，如无著之《五地论》，寂天《入行论》，世亲《七百颂》等。假使无此《炬论》，即如黑夜无灯，不能得其明显。又如门锁无钥，不能开其关键。此出噶当派格西之赞语。复次，造论，依印例，其底稿应先请印土大班智达鉴定，得诸师先赞方可。其时印道阻兵，拿错未克践约送尊者归，故未能依例。此论因缘，纯为西藏而发起。如尊者不在西藏，亦不能造此论，又此论属短篇。能总摄一切经教。故博多瓦赞云：“《炬论》不过三四十页，实乃一部大经函。”宗喀大师致仁达瓦书云：“读《炬论》一半，诸佛心要皆具。其余一切传承，皆不须要矣。”又云：“解说或听闻《炬论》一次，犹如解说或听闻三藏十二部一次。”噶当诸师亦如是云云。凡有情下至堕地狱，上至得解脱，无一非心造之作用。故修者先修心。修心，应观法界性一切唯心造。故修行，一以调心为主，一以了知为主。一读《炬论》，即能了知。《现观庄严论》所说应修次第，尚不易知，一读《炬论》，即能了解。论中所云余轨式，指共通乘及小乘。云胜者，以无著至金洲大师，龙树至大智鹞，诸善巧皆备，故非余轨之所能逮。能知《炬论》之三殊胜，亦即于广中《朗忍》，无不具足。

“欲明此《炬论》教授之殊胜，当分四科”。如下：（教授二字，即谓成佛方便。）

乙初、会通佛说一氏经教互不相违之殊胜（重要）。乙二、显示一切经教皆为教授之殊胜（重要）。乙三、易得佛密意之殊胜（重要）。乙四、自能灭除极大恶行之殊胜（重要）。

乙初、会通佛说一切经教互不相违之殊胜。

“尽佛所说一切法，须知皆是为一补特伽罗成佛之道。彼亦随应或为道之主幹，或为道之支

分。”

一切所说显密经教，皆随应三士道。须先知何谓经教，方知其如何不相违。经教二字，包括佛语。尽佛开示众生一切语，或显或密，是谓经教。一切经教，又不外四种意义：一、应知苦，二、应断集，三、应证灭，四、应修道。具此四者，方为教法。凡与四种要义相合者，方称与经教互不相违。互字，藏文含有朋友及伴侣义。有似水与乳之相融，非如水与火性之相反。但此中妙用，须善体会。否则如显教遮贪嗔痴，而密法乃以贪嗔为用。又如显教断酒肉，而密法用酒肉。又如下士道以得人天果为足，中士道以出离为足，上士道乃以菩萨为足。初观似有不同，实乃应机而有差别，非佛语有相违也。颇公上师于此，作有妙喻云：如人患热病者，医者投以凉药，戒忌温补。及热病除，乃投以补剂，而又戒食生冷物。同一病者，同一医者，而先后处方不同，其去病义则一也。三士道亦然，下士道如治重病，先求其减轻。中士道如病已起，思除其根。上士道则思永久解脱其痛苦，且不惟愈其此生之病，并欲愈其后生之病。此中方便，又须视心量力之大小而分，非佛说有相违也。

正月二十五日讲

会通经教互不相违之重要，即随机以应。有时以显为主，而以密为其支分，反之亦然。如以修生起次第为主，则以显之生起菩提心为其支分。如以修圆满次第为主，则以生起次第为其支分。又如欲得显教究竟，须依于密。欲求密法圆满，须依于显。又如下士共道中，以人身难得、暇满、死无常等为主，则以中士道为其支分，修中上亦然。亦如人之走路，以脚为主幹，而以手为其支分。如写字，以手为主幹，又以脚为其支分。以上明教之不相违如是。至于证亦不相离，如五道位、十地品，戒定慧三学，皆互相为缘。

“菩萨所求，为利世间。其所化导，亦须摄受三种种姓，故于彼等道品，皆应修学。”

菩萨所求，谓菩萨之希望。三种种姓，谓上中下三士。彼等道品，亦即指三士道品。如《因明论释》云：“欲为人说法，须先知说之方法，已知，然后为人说。”未修三士道法，即不能摄受三士，即不能满菩萨希求。

“知三乘道者，是成就菩萨所求之方便，此乃慈氏所说也。”

云何三乘道：一、境，知因；二、行，知道；三、果，一切智。知道二字，即知声闻、独觉、菩萨三乘之道。能知是菩萨，所知是声闻道，以成熟声闻乘众生。于独觉亦然。不过菩萨以菩萨乘道为其主幹，而以声闻独觉乘为其道之支分而已。此段义广难讲，兹暂从略。《二万五千颂》初示菩提萨埵先应生三乘道，次应知三乘道，再以其所生、所知，以作三乘化导事业。西藏于此中辩论甚多甚广。有谓菩萨心中是否包含小乘一切道。因辞繁暂略。

“于大乘道中，有共不共二种，共者，即声闻三藏是。不共者，唯求自一身寂静之意乐及不共制罪等是。”

或问，大小乘是否皆为圆满成就菩萨。答：然。倘不如此，则大乘中何以有共、不共道。如皈依、深信业果、出离、十二支、戒、定、慧等，虽小乘道摄，而菩萨断无不学此共道者，此决定义。至于菩萨，惟除少分希求独自寂静之意乐等不共者外，其余一切，虽大乘亦应修持。否则其菩萨位亦即毁灭，故菩萨成熟自己及成熟他人之方便，皆所应学。

“复次，佛者，过无不离，非仅断其一分，德无不圆，非仅成其一品。上士发心，志求佛果，当灭一切恶、集一切善。故余乘一切断证功德，皆为大乘道中所摄，是故上士皆当修学。”

德无不圆，乃成色身。过无不离，乃成法身。佛果，于声闻乘之所断证者，无不具备。佛与菩萨，皆为利益有情，无论细微一分罪恶，佛皆为说断之方法。细微一分之功德，佛皆为说证之方法。故菩萨皆应学，皆应成就。佛之一字一句，皆成就菩萨方便教授，无可弃者。以故佛语中决无有一分要、一分不要者。

“或谓修密乘人，毋须如此，斯不应理。密乘虽不如波罗密多乘，于布施等以无量分别而修学，然于发菩提心，修六度行，道之大体，是所共同。”

密乘以贪嗔为道用，然不能说如小乘人断贪嗔之共道，为不须学。至成熟大乘人，对于金刚乘人须不须要，则属疑问。所云布施等无量修学者，如布施中有财施、法施、无畏施，乃至城郭、妻子，头目手脚、分门别类而修学，故云无量修学。论意不过谓其不须如彼之分别修，然绝无不须发菩提心及不须修六度行之大乘，无论显密皆然。此宗喀大师特引教理，以证明其互不相违者。因当时藏中，大小乘相非，显密相诤，为针对时弊而言。其余如密典中亦皆说，不生起菩提心，不能引（行）密乘道。如《空行母相续本经》云：“无上菩提心，此教我愿持”。宗喀大师谓须显密兼修者，其意亦在是。

正月二十六日讲

“《金刚顶经》云：‘纵遇舍命缘，勿舍菩提心。’又云：‘六种波罗密，任何不应舍。’余密典中，亦多此说。无上瑜伽之仪轨教典亦皆云：‘应受共与不共之二种戒律。’共者，即菩萨戒是。”

波罗密多乘，又称因相乘。金刚乘，又称果相乘。共者，谓菩萨戒，中含遮止过犯，饶益有情，为入密坛弟子与显教，共所应受之戒。密宗四相续，勿论下三部（外），或无上瑜伽（内），于三乘戒，皆应修学。密中五部（五方佛之五部戒）之莲花部有此戒。应知入道之基，受皈戒起，直至入无上瑜伽密集金刚位，或为主幹，或为支分，能将佛说一句不舍，皆为成就一补特伽罗之道，即知佛之教理互不相违。《炬论》及《朗忍》，皆总摄一切经教于三士道中，故此文极为重要。取此文而修习，则为实义之重要。

“仲登巴云：‘我之喇嘛，是以四方大道而持一切教法者。’此语乃察见其要也。”

四方大道，有释上中下三士道及密乘道者。有说上中下密所共者，有释为三藏及密藏者。实则此语，乃为上师不择一道，一切受持。能见经教互不相违者，乃见其要。故宗喀大师特赞仲登巴此语，谓察见其要也。要字，指一切经教互不相违之重要。又云真班智达，即第八代达赖之上师，谓：“四方大道，乃形容词，非数目字”。复次，四方之喻，应知如四方骰子，无论如何掷去，皆见其为方形，喻从各法门修习，皆见其同。自依止上师起，至双运身止。传承《朗忍》之降巴吞珠（颇公之上师）常言：“我之规矩应如是解，喻如方桌，任置何处，彼之四足皆安于四方。修法应如方桌，任何教法，我皆摄取修习。”康萨仁波卿于此，但叙各种解释，不加己见。并谓讲竟，应思于自所学法中有无相违，此于显密皆须敬重。

乙二、显示一切经教皆为教授之殊胜。

“或谓佛说大部经文，是讲说法，无修持之要义。其有关修行之心要，须于余处别求教授。如斯执者，能于无垢经论，作生敬重障碍，当知是集谛法业障。盖于诸求解脱者，真实不虚之殊胜教授，实为诸大经论。然我等劣慧钝根，不堪直接依止经论，须依善知识口传，渐次研寻经文大义乃易通达。勿执诸经论无益修持，而固守浅鲜教授。”

一切经，皆为我等取来修学教授。平常学者，但以上师口授少数秘诀及为教授，而以佛说为经文。为破此执，故云一切经语，皆为殊胜之教授。因说经者佛，佛之了别境，无丝毫染污散乱，皆清净正知故。故所说经，皆殊胜教授，无余了达二谛者，除佛而外，世间无第二者。此慈氏说也。吾人因为愚痴所蒙，不能了达佛之殊胜教授，方有龙树、无著、寂天、世亲所造之论出，以开显佛之教义。至现在粗劣有情，又不能了达上述印度诸师之论，故须上师教授。一般为愚痴所蒙者，遂谬谓佛说不过讲说之文，实属大错。吾人于龙树六论中及无著《五地品》，皆不能了，此为业障。（障有数种，业乃其一。）已成为现时康藏及汉地学法者之通弊。如专修学者，授之经函，彼则认为无须，有时虽听经而感到修学仍须依师别求法门。如此等人，倘遇良好上师，固不难以一般通义告之。若遇不良好之师，则但告以风息瓶气各法，致使抛弃过去听经功德，且已境造谤法过失。此皆不知一切经皆为教授所生之过患。以我眼见耳闻之事实证之，实为数不少。必听说与修学圆融，乃合宗喀大师殊胜教授。因修而闻，所修即所闻之要义，因闻而修，所闻即所修之前导。如《现观庄严论》，固为我等之教授，且又为《炬论》、《朗忍》之所据，本为殊胜。但以吾人劣慧，不依《炬论》、《朗忍》，则不能入。即如易解之《入行论》、《五地品》，虽有次第，然钝根亦不能入。以是之故，始不得不依口传。颇公曾说《朗忍》科判节目中，可寻诸经论大义。如人先已得各种装粮器具，然后于所收谷米豆麦，皆可分别投入。如已知《朗忍》中各法门，于依止善知识、深信业果、直至双运身。先具此间架，再诵经教，即不难分别投入。但又不可专执《朗忍》，即为已足。应据此间架，以广研诸经论。依颇公说，最低劣根性，不能读一部大论者，但依此《朗忍》节目研究，亦可成就通达。如患热病者，投以噶波列汤（白色药方），一撮，量虽无多，然质已具，亦可以治其标，而已其热。俟根转胜时，然后广研诸经论，方能登峰造极。闻广然后思广，思广然后修证乃随之而广。

正月二十七日讲

“如《菩提宝》云：‘若深入经教之人，不以少许经函，谓得决定。当知一切佛语，皆为教授。’”

菩提宝，乃阿底峡弟子，四修行者之一。彼谓：无论上根利器，能广研经教，或劣慧者，皆须先从《朗忍》而入。由知此门径，然后于别种经教，方能摄取受用。劣慧钝根，由皈依起，至圆满双运身止，能精勤修习，固能得成。次之能逐次了解，亦能于三藏十二部教义，种下习气。不然，若先读大经论，以劣慧故，如入五里雾中，不惟未得妙果，且亦未能种此习气，不免空过此生。

“又《修宝》云：‘阿底峡之教授，于一座上语意三，碎为微尘，始知一切佛语，皆为教授。’”

修宝，亦阿底峡弟子。所云教授即指《炬论》。于一座上，指时间而言。三业微尘，谓以大精力勇猛磨练。然后读经教，随见何法，如无常、业果等，皆曾修习，始知一切经论皆为教授。此修宝大理由经验之谈也。以上二师皆系从正面直说。

“至仲敦巴则云：‘若多学经已，复从他处另求余种修行法规者，是为错误。’”

此乃从其反面而说也。若先未入《朗忍》，则所学多，皆不能得其纲领本末。

“又《俱舍》云：‘佛正法有二，教证以为体。’如斯所言，一切佛法，不出教证二种；教者，正为抉择修行之法轨，证者，如所抉择而起修，是彼二者，势成因果。有如驰马，先择马场，场所既定，辔勒乃施。倘于一处先习闻思，别于他方另求修证，异道以驰，如何而可？”

此明教证互为因果，无此即无彼也。佛所说法，不外三藏十二部。而此三藏十二部中，又不外三聚戒、三摩地、及通达无常、苦、空、无我之慧。依此修习，身心得到受用，则谓之证。驰马之喻，系根据《修次》而来。谓若不由驰道行，众必笑之。如先读《五地品》，于修出离心、菩提心等，既已了知，至修时，反舍之而别求与经教不合之空见，如之何其可也。

“《修行次第末编》，为显斯意，出喻如上。”

《修行次第》三编，为莲花戒论师破支那堪布时所著，简称《修次》。学者能于所闻思之诸大经论，依之而修即可，不须别求其他。有执大手印空性义谛者，谓一切经函皆为无须，其过失已如前述。应知虽依上师口传要诀，如《炬论》、《朗忍》，又须知此教授是否清净，尚须加以抉择。如何抉择，即观其所授，与诸经教是否相合。如上师口传正见，自于修习时，不能生起决定，又与诸经教不合，即非清净正见。

“故本论自依止善知识起，以至修习止观，总为显示一切经论皆为教授，诸邪分别，遣无遗余。”

此二语总上两段，一为遮显密之相非，一为遮讲修之划分为二。止观二法，包含密宗生起圆满二次第、双运，一切修行。而一切修行，又不外由抉择与安立两观行而修习。如不用抉择与安立，即犯抛弃一切经论于门外之弊。因诸经论文，大半使人能抉择。《朗忍》即多属于抉择分，自无常至止观，无一非由抉择而入。但人所易犯之病，皆执上师所传二三口诀以为修。如心安住何处者，固属于安立观行。但彼谓如经中一二文句皆有此义，乃执一二句明文，而不了其全体实义，则大不可。此中有二意义，可作问答式以明之，如问：何以一切经教互不相违。答：诸乘教义一一互相为缘，且皆为利一有情成佛方便。又问：云何一切经皆为教授之重要。答：使知讲说与修行互相为缘，非彼此各各无关。如是作答，初闻似觉合掌。但此中之理颇细，本不易知，而又不可不知。颇公于此有开示，谓前答乃泛指，后答乃切要。例如缝工师徒二人，皆知针线等物为缝衣用，此即前答之第一节目。至此针此线，即自己现所需用。则惟师知之，而其徒尚未之知也。此乃后答之第二节目。以后者较前多一层知故。

乙三、易得佛密意之殊胜。

“诸广经论，虽皆为殊胜教授，然在初业有情，若弗先依现前人师之教授，虽欲直入于彼等而不得密意，即使有得，亦须观待长久时间功力。倘能依兹《道炬论》，及与《道炬》相类之著述，当速获通达。”

佛所说一切，不外为众生指示解脱之道。如何能得解脱：一、出离心，二、真空见。此为小乘暂时指示如是。最后仍令发菩提心，如于乳取酪，方得圆满。《朗忍》根本，即在此三者，佛之密意，亦即此三者。

正月二十八日讲

大经论中，有时广说发菩提心，后又说无常等，间杂而说，令人不得其次第，不知究以何为抉择修行。何为安立修行。因佛随机说法，有时为说了义，有时为说不了义故。如能依《炬论》、《朗忍》所说次第，如出离心、菩提心及清净正见，以广求经论，则免艰苦，亦不须多费时间。但广大经论，如《五地品》、十地、三身、四智等，于修行次第虽已具备。然文意甚隐秘，不易抉择。如《现观庄严论》，虽自依止善知识起至止观皆具，而以令人劣慧，亦不易知。如读《朗忍》，则于前述出离心、菩提心正见三者，即佛密意，已为明白决定标出，即不难趋入。

乙四、自能灭除极大恶行之殊胜

此段乃承前三段而来。

“如《法华经》及《宝积经谛者品》，皆诠一切佛语，以权实二意示成佛之方便。”

权实二字，或译为曲直。佛为大觉，清净化人，何以有时说究竟三乘，有时说究竟一乘，似近矛盾。须知说究竟三乘者，为声闻乘说，由声闻道可得究竟，别无他道。为独觉和菩萨乘说，亦如之。有时说究竟一乘者，谓声闻独觉，将来必须由菩萨乘而得究竟。说究竟三乘者，乃权说；说究竟一乘者，乃实说也。《法华经》云：“大觉说三乘，是为权便法，真实究竟说，则唯有一乘。”譬如心量薄弱之人，我原来发心欲令之至甘孜，恐彼畏途长，故先令至道孚，使不生起疲厌，乐于就道。故知佛说声闻独觉乘，实为成佛方便而说。如探宝者，入海求宝，久航不至，佛为慰彼故，现蜃楼海市，以暂慰其心。佛为使二乘人暂得休息故，为说究竟二乘。云何又说究竟三乘，乃就其一阶段而言，亦如今之小学毕业、中学毕业然。现藏中说，唯识派有谓就空性言，声闻缘觉不再入大乘，果如是，则小乘不能转入大乘，而大乘亦不必学小乘法矣。如说小乘不必学，则成谤法。如闻说三乘，心以为不合理，亦即犯微细谤法。但如为权说，则否。佛意乃欲于二乘之后，入于大乘，方为究竟。如经说“齐杀母与子”（此向麻吉扎王所说。所谓母子者，乃喻十二有支中之爱取二支，应摧毁之）。（此属密意）又说“次摧国与王，后毁各村落。”（皆属譬喻之词）。

“倘不解此，妄分胜劣，谓某也大乘所当学，某也成佛之障碍所当弃。如斯邪谬，当成谤法。谤法业障，细微难知，过患尤重。”

此字，即指前佛说分权实二意。故分佛说为权实非谤法，如对佛说有去取，则谤法。噶当古德有云：“谤法业重如全衣，十不善业如衣缝。”全衣，谓其多；衣缝，言其少。宗喀大师于此特别叮咛者，因当时显密互谤，多犯此过故。

“《三昧地王经》云：‘纵毁瞻部洲，一切佛塔庙，较之谤法罪，多分不及一。恒沙阿罗汉，一时顿杀却，较之谤法罪，多分不及一。’”

由此可知谤法罪业特重之铁证。恒沙，有数解。一说，印度有四大河流，惟恒河不变故称为恒。恒沙者，即指此河之沙，此一说也。一说，大海中之极微细分子，尽其所有数，称为恒沙，此别一说也。无论从何说，而总无非形容其数多之辞。

“总之，能生谤法业之因，虽有多门，而无知妄说，最为易犯。智者于此，当努力断灭。”

吾人居恒反省，对于杀盗淫等罪，尚不易犯，而于谤法重罪，稍不经意，立即构成。且无知妄说，尤为一般人之通病，有如常开之大门，最易出入。云无知者，即指不知上三节之义。如谓佛讲说与修相违，及小乘与大乘相违等是。如知前说一切经互不相违，一切经皆为教授，乃佛密意，即可关闭此谤法之门矣。

“但于前所说，能生决定知，自能灭除谤法恶行。此之决定，若多读《谛者品》及《法华经》，即能获得。其谤法余门，更可于集一切研核经中求之。”

决定二字，即决定一切佛法，皆为一补特伽罗成佛之道。余门，谓大门以外之旁门也。如中观人，不屑看《唯识论》，与学唯识者不究中观亦然。或问，于见上生争论，是否谤法。须知凡佛许大小中观唯识，如谓非佛之道者为谤法。如著撰言说破斥邪见，非为谤法。不然牟底外道，远离外道等，亦皆不应破斥矣。学者于此等处，须当谛思。佛意有于唯识中有者，有于中观中有者，或经部有部中有者。如所立之宗，各宗中皆无其义，须先以正理抉择，然后观经中有无，如违教理，而予破斥，不为谤法。但能依《朗忍》闻思，即可关闭谤法之门。因《朗忍》将诸要义已摄入可引导入于经教之门故。又当知此中重要有二：一、依文，谓依《炬论》。二、依义，谓依闻思修，身心生起决定正知。由四种重要故，于《炬论》《朗忍》油然生起特殊之敬重，及堪闻堪修之意乐，乃可得本文所说之重要。以上第二大科竟。

正月三十日讲

甲三、说听规律分三。乙初、听者之规律。乙二、说者之规律。乙三、完结共作之规律。

乙初、听者之规律分三。丙初、思惟闻法之胜利。丙二、于法及说法者生起承事。丙三、正明听之规律。

丙初、思惟闻法之胜利

依康萨仁波卿惯例，讲前先依科判，次诵，次解释。今日会上，已具听者说者二者因缘。故于此规律极为重要，俱须详说。兹先讲听者规律。凡欲引入于道，必先重规律。若不如律，则胜利极微，故最初须知闻法胜利，方能生起意乐；生起意乐，方能于说法者生起承事并听法功德。

“《闻聚》（法尊法师所译略本《朗忍》，改作《听闻集》）云：‘多闻能知法，多闻能远恶，多闻舍无义，多闻得涅槃。’”

《闻聚》，乃阿罗汉纂辑佛语分类而成。

“此颂谓依于闻法，如其次第，能知取舍处，知己，乃持止恶之戒，以遮止无益已，则心安住于善所缘，自能发生定也。”

上为宗喀大师释闻聚之义。云何取舍处，谓于取舍所应作之处而作之。凡恶之成熟有四门：首为无知、次散乱、次放逸，以至成熟。如已知，应即以利斧断其根。例如断大树，必需具有稳固之手，否则不能成功。稳固之手，即定力是也。又须具利斧，无我空慧即其利斧。涅槃依何关系而来，即依于空慧。空慧又依于定，定又依于戒。戒即关系于应取应舍。而应取应舍，又关系多闻。古德解释此颂文，有谓首句知苦谛过患，次句谓断集谛，三句谓于二无我作障相违之我执，四句谓

得涅槃入灭谛。或解首句指三藏十二部，次句指定，三句指慧。总之以多闻为先。广本《朗忍》于此有喻，谓于胜妙宫殿中，藏无数珍宝，如无窗无灯，则悉不能见。若无多闻，虽具智慧眼，亦不能分别抉择应取应舍。欲求详明，可参阅《广论》所引《菩萨地》说。须以五种想听闻正法：

（一）谓佛出世极罕难遇，其法亦然，由稀贵故，当作珍宝想。

（二）谓时时增长俱生慧故，当作眼目想。

（三）由其所授智慧眼目，能见如所有性及尽所有性故，当作光明想。如已具能观之智慧，与所观之器物，而无光明，则仍不见。又如读藏文，于噶、喀二音，虽有智慧书本，然未闻此二音，则仍不知如何读法。

（四）于究竟时，得涅槃与菩提果，故当作胜利想。由多闻可得佛果，故云胜利。但此尚非指已得究竟涅槃与无上菩提。仅谓现前亦能得彼二之因。

（五）由多闻可得止观乐故，当作无罪想。

能作如是思惟，即是思惟听闻胜利。又《广本》于说菩提心段中，复有详说。

“次以通达无我真实之慧，断世间系缚根本，遂得解脱。《本生经》云：

‘若人由闻起正信，当成坚固妙欢喜，

慧生愚痴即当无，虽货（卖）自肉亦应理。

闻为破暗之明灯，贼所难劫殊胜财，

是杀痴暗仇人剑，教示方便胜伴侣，

虽贫不弃是亲友，无损疗除忧病药，

摧大罪军胜眷属，复是胜名德珍藏，

上流相遇好赠品，众中英俊所爱乐’。

又云：‘闻后以修为心要，少功即脱生死城’。”

本生经系佛昔为月王子时，求一清净仙人为说四句偈。每句供以黄金千两，其父谓为无义。因答云：清净正法为无价，岂值四千两黄金而已哉。遂作此偈以进。首三句，明信三宝业果，由闻而臻微细，智慧以启，愚痴即除。四句说直以身肉作换。此谓虽自智已知，尚应往听。如前解与当时王子所答语意更合。痴暗，谓不信业果、不解二无我之意。方便，谓正道。亲友，谓世间亲友恒视贫富而转移。世间药物有损，而此药则无损。摧大罪军，谓业与烦恼所生之罪，悉能摧毁。胜名，指佛位。珍藏，谓富饶福报。上流赠品，谓贤士夫往还馈赠，即投桃报李之意。昔乌兹亚那以宝铠赠其邻国，国王无以报。问佛，佛乃以金绘法轮，下书四句偈报之，并遣罗汉弟子往为开说。云好赠品者，即以多闻成妙赠之意。末句众字，谓团体。如僧众，其中含有翘楚在。爱乐其多闻，以对于英俊有贡献故。又脱生死城者，谓生死如城，险要，最难出入。能于闻后修心要，不费多

力，即可得脱离也。康萨仁波卿谓：城字，乃形容词，如一县治，一切上粮当差等事繁多。一入轮回中，生老病死等即相随之至，亦如是也。

“于诸闻法胜利等，数数思惟，应当发起胜解”。（又有译成：于闻生胜解，方能发生精进心）。”

结尾即明闻法之功德。上师说：一、凡不喜闻经论者，应先闻《朗忍》，然后依次第研究。至于此段，应特别留意，使生胜解。二、凡喜研大经论者，若不先研究《朗忍》，则如已得多数锦被而无垫褥，不知应置何处。如未广研经论，但闻《朗忍》，亦如小康之家，资生之具，堪称略备。

二月初一日讲

丙二、于法及说法者生起承事

“如《地藏经》云：‘专以信敬而听法，于彼不应生讥谤。说法师前兴供养，于彼当生如佛想。视之同佛，当以狮子座等恭敬利养而行礼供，断除不敬’。

狮子座即佛座。礼供，指衣食等。于彼之彼字，指说法者。观上师与真佛无二无别，则所得加持亦与真佛加被无异。

“又《菩萨地》云：‘当离高举与轻蔑，于法与说法人二者应当敬重’。”

《菩萨地》与《广本》所引略异。高举，谓将己小慧，举之令高。如才识名誉等妄自矜诩。《菩萨地》又云：听法时，一、勿令法师扰乱；二、说过失时勿起嗔恨；三、随念修行；四、不异辩，谓不故意兴辩，此为合理，此不合理。即所获与佛意不合，或兴班智达论不合，亦不可当场质问，致失威仪，心知其意可也。又当以甚闲适，不忙乱之心情往听。不可如小犬食乳，情慌意乱，令母犬心难应付。当如小驹食乳，次第安详。又应不怒，昔西藏有大法师讲法时，语次谓莫如噶惹人之性急。其时座中有多数噶惹人，便起责难曰：我噶惹人有何过失，而遭诃斥。对师如此，即为失仪。又《菩萨地》云：“有五种不应作意，一、于上师失戒威仪；二、说说法者生于下种；三、评说法者面貌丑恶；四、语言粗鄙。五、说法者有申斥语，皆不应作意。”昔藏中色喀夺吉抢说法时，于听众过失，诃斥不留余地。师虽如此，听者亦不应生起不愉。

“又《本生经》云：‘当处（住）极下座，生起调伏德，喜眼而瞻视，如饮甘露语，敬重专一礼，净信无垢意，如病听医言，起承事听法’。”

《本生经》，即佛为月王子时，有一国王罽义为仙人邪咒所咒，化为非人罗刹，常需人食。太子时往听法，遇之，罗刹将欲食之。太子言将往听法，俟听后，将就罗刹所，请食。罗刹闻此语，异而问之，太子为说此颂。谓须具听法威仪如是。

丙三、正明听之规律。分二。丁初、除三种过。丁二、依六种想。

丁初、除三种过

“若器口下覆，或器虽仰而内不洁，或内虽洁而下有罅，纵天降雨，必不能受。或虽受得，为染所污，不堪饮用。或虽不染，漏而弗住。如是虽临法会，若不属耳而听，或虽属听而起邪执，或

发起意乐有过。或虽无彼等诸（过）失，若于所闻文义而不坚记，以妄念等而失坏。如是闻法，不能得大利益，故当离此诸过。”

上列不合法器之三种过失：（一）覆口者，如身在法会而心驰成都，或昏昏欲睡，如狮王听琵琶声而心别注，猎人扣弦而犹不闻。或听法时入定。或于座中另阅他书。均犯器口倒覆之弊。

（二）不净者，如闻《朗忍》，而发心为现世安乐。或虽为后世，但求一己之解脱，即属不净。又所闻之法，本为断烦恼，而听者发心为现世利乐，则所闻实为烦恼之助伴。又所闻虽大乘，而发心非大乘，甚或心存考验说法人之善巧与否，均属不净。（三）下有漏罇，喻如闻法虽专一，发心亦纯洁。然于法会散后，即置之脑后，亦不能摄持受用。

“为治彼三过故，经中常说，谛听谛听，善思念之，对治不净，切勿忘失。”

以此三过，正障闻思修三慧。初障闻、次障修、三障思。所以重言谛听者，即为对治覆口。云善思念者，即为对治不净。云切勿忘失，（唐译本脱此句，应补入。）即为对治漏罇。

“又《菩萨地》云：‘以欲知一切，及专注一境，属耳注意，如理思惟而听’。”

由求知一切，即能得其意义，不虚所闻。云专注、云属耳，谓清晰明了而听，能注意，自然心不散乱。能如理，自能收摄六根以听。学者须当如是。

丁二、依六种想。分六。戊初、于己须如病者想。戊二、于说法者须如医师想。戊三、于教法生起药物想。戊四、于修行生起疗病想。戊五、于如来须作正士想。戊六、于正法眼生起久住想。

戊初、于己须如病者想

六想中，以此想为最善，下三皆缘此而生，古德有云：“如于听法不能亲切，应自作病者想，且应于己作真病想。”

“如《入行论》云：

‘虽遭寻常病，犹须依医言，

况复贪等罪，百病恒逼逐。’

以贪等惑，恒时难疗。感生极苦之病，长夜痛恼，于彼应识。”

吾人由贪嗔痴三毒，而生八万四千烦恼之痼疾。如对于可贪境，便生贪病，贪之不得，心即不快，嗔痴亦随之而起，皆由于业果不明所致。又凡心生不安，即痴烦恼之现行相。此等处，须行者善自体察方知。又世间之疾，其果为死。三毒之病，其果为三涂。常人恒具此重疾，但苦于不知作此想耳。如《入菩萨行论》云：“如大热病人，昏瞶而不自知。”即此谓也。

二月初二日讲

“噶当派格西迦马巴（此迦马巴，与噶居派之噶马把，系两人。）云：‘无而谓有，固是颠倒。今有三毒重病，而且极其猛烈，曾无所知，岂不更为颠倒。’”

戊二、于说法者作医师想

“吾人若患风胆等重病，势必寻求良医。即得良医，起大欢喜，随言而听，恭敬承事。于说法师亦当如是。访求得已，如教而行，恭敬承事。”

风病胆病，皆属剧烈，如访求良医，得已，勿谓担负太重而以为累。

戊三、于教法生起药物想

“犹如病者，于医师所配之药方，深生珍重。学者于说法师教授教诫，亦应认为重要，励力珍持，勿以妄念违背而失坏之。”

上师所说之法虽多，无非为解除三毒疾苦，故应珍持。云珍者，即珍重之意，谓于药不可失误一味。教授，即开示，谓说前所未说者，为新开示。教诫，谓随念，即已说者重为叮咛，俾令不忘，辗转增上。

戊四、于修行生起疗病想

“亦如病者自知不服医方，病不能瘳，即便饮用。于说法所示之教授，若不修行，终不能摧伏烦恼，故应殷重修持。”

此条最关重要。如灌顶虽多，而不修持，不惟不能除过患，且增我慢罪性。如释文中云：“勿令心与法相离。”云何相离，如西康人口念三皈依，而手鸣枪劫人，是即相离。故凡听一法，即须敬谨奉持，否则如漏网之鸟，脱钩之鱼，欲其复至，则不可得。且不惟前者不能再获，即后者亦难继续捕捉矣。如听《朗忍》，于其中修菩提心及空性等，虽非听后即能修习生起，然先应择其他能修者而修之。于其不易修者，如菩提心、空性等，亦应发愿速能趣入，以种其因。如《佛子行》中云：“以头目脑髓行布施，一时虽无此功能，然心应发此愿行，俾将来有能行时。”只要此念不忘失，渐渐即能做到，亦非绝对不能也。

“又如久病恶癩、断手残足，一二剂药，诚无所益。吾人从无始来，长处惑业重病（感染重病），于其教授，略修一、二次，不可遂以为满足。如《忏赞》云：

‘心于谛理恒愚痴，病根长夜相依附，

譬彼恶癩断手足，仅服少药有何益。’

是故于己作病人想，甚为紧要。此想若具，余善可生。倘唯形于言谈，不务真实修习教授之义而断除烦恼，亦仅获得听闻而已。”

此明须勤行依教修习。例如初业有情修不净观，以对治贪欲，终日修一、二小时，何能遽断贪烦恼。推之修慈以治嗔，修缘起性空以治痴，莫不皆然。故举恶癩重病以为喻，非一、二剂药力所能奏功也。又不可于此师前学一修本尊法，于彼师前学止观法，久之自觉未能获得受用，便生懈怠。又不可于所闻教授，听一次便以为足。以师之说法广略开显，各有不同。必须多多益善，方能听一次增长一次功用。又徒修定境，不能尽除烦恼，即达空性，亦不能净尽二障习气而成佛。即如皈依，本最好方便法门，然亦仅离怖畏，不堕三涂，而距成佛尚远。必须广求众多法门，又须对于

上师无缺之圆满教授，昼夜不断修习，始克称大乘人。如但守一、二法门，则尚不能称小乘道，甚至不克称为学法者。必须取上师圆满教授，以自己智慧抉择勤修，始配为密宗法器。否则，于所闻原璧归还，亦犹入市见百货俱陈，而未一购取受用。

“如病不服药，病终不能愈。此《三昧王经》之所言也。”

彼经尚有颂云：“给以珍贵许多药，病者搁置而不饮，是医与药皆无咎，此乃病者不服过。”此意亦与前同。

二月初三日讲

“《三昧王经》又云：

‘我虽已说微妙法，汝闻若不正修习，
如诸病者负药囊，自身疾病无能瘳。’

《入行论》云：

‘身当依教修，徒说有何益。

如仅读药方，于病自济否？”

此身字，兼摄身口意而言。

“故应殷重起除病想。言殷重者，谓依上师教授诸取舍处而为受持。于作须知，于知须闻，闻已，应于要点努力奉行。故于所闻义随力修行，最关紧要。”

下士道由畏三途苦，因畏而思，如己身所患之病。能解此苦者，唯有正士，故于佛作医士想。知皈依意义及业果道，乃解三途苦者，故于此作药物想。依此而行，集资忏悔等，故作疗病想。如此配合，中上士道亦尔。论中所云受持，藏文为“拿洽”，谓造作方法，勇译为受持，意谓须分别取舍而受持。于闻后所得之意义，应作者必须了解。如所知仅属一分，或知甚粗略，亦应随力修习，不必听完方修，因宗喀大师教义，修行须依于闻思，闻思须合于修行，闻思修三，合而为一，闻时即思即修。

“若非然者，临命终时，必多追悔。如俳優人，一向作他人像，与己何干。又如本欲食蔗糖，惟嚼其皮耳。如《增上心经》（略本译为《身心教诫经》，广本作《劝发增上意乐经》。）云：

‘我无修行今云何，临终而作婴儿（凡愚）忧，
未获心要极苦恼，此是徒爱言说失。’

又云：

‘如处观瞻俳優内，演述他人胜功德，

自身修行既失坏，徒矜口利成此过。’

又云：

‘甘蔗之皮无心要，所乐之味在其中，

若人仅嚼蔗皮者，蔗糖美味无从获。

是故徒说如蔗皮，能思法义如尝味，

以是须断徒乐说，常不放逸思法义。’”

总上，（一）徒闻而不依善知识教授作取舍处，临命终时必多追悔。云何追悔，以仅闻而不修，直到命尽未修，即为废戒。废戒得三途苦，故心生忧悔。（二）谓徒闻不修，惟落他人讪笑。此中含二喻：以演剧者非真为一喻，观剧者不能演又一喻。以其但说贤圣功德，而已一无所能故。（三）谓徒闻不修，不能通达法之心要。云不放逸者，谓应常守十善道，远十恶道。噶当先德有云：“惟闻难通达，次思始通达。”又闻者总以不失戒为圆满。此中有四胜解：（一）闻虽不多，而戒能不失。（二）不依戒而多闻。（三）谓戒圆满而又多闻。（四）戒不圆满又不多闻。凡能多闻者，则意气调柔，心性祥和，乃其象征，藏称为“特打”。能修者，烦恼调伏（非以观察他人，谓其自省。）乃其象征。

戊五、于如来作正士想

“随念说法者如薄伽梵，生起敬重。”

说法者如医士说药方，故观之如薄伽梵。应随念其功德，而生恭敬尊崇之想。有上师开示谓不但对如来作清净正士想，即对说法正士，亦应作如来想。正士，即标准义。于佛作正士想时，应作如是想，谓其本身从降胎至成道所示现。皆可作标准。依其道而行，必可成佛，无欺无谬，生起决定。如是生起恭敬而闻法，即合此条。

戊六、起久住想

“依于听闻如斯法已，作是思念，云何能使如来教法久住于世？”

起久住想者，即于正法眼生起久住之想。法之久住与否，关于说者听者之如理与否。故依前五想之后，再作此想。

“复次，无论说法听法，若将身心置于余处，不与法合，则任说者随说何种，皆无有益。必须为自身心抉择而听。譬如欲知自面有无垢秽，照镜知己，而除其垢。自行之过恶，于法镜中毕现，心生热恼。除过修德，须随法行。”

以上论文，前者总说听之规律，后者为听者特别分说之规律。倘心与法相违，则如背死尸然。如何始为相合，当如病者遵守医说，不可稍违。云何抉择而听，谓闻说善法，须按与己是否相合，而生起惭愧，谓之抉择。并将所讲如依止善知识法，及菩提心等教授，作为切己反省。如尚未合，则加精进。

“《本生经》云：

‘我之恶行垢，法镜能照彻，

于意生热恼，我当趋于法。’”

此偈乃佛为月光王子时，于降伏罽王后，罽王心生愧恼，而说是偈。

“总之我为一切有情事故，求得作佛。欲得佛果，当修其因。故须听闻正法，忆念思惟发菩提心。既知听闻胜利，须起勇猛、断覆器等过，而为听闻。”

因字、即指成佛之因。一切法皆为成佛之因，故当修。

乙二、说者之规律。分四。丙初、思说法之胜利。丙二、于大师及法生起承事。丙三、以如何之意乐及加行而说。丙四、观机说默之差别。

丙初、思说法之胜利

“《俱舍》云：‘不染行法施，如经而宣说’。彼自释云：是故若诸邪妄说法，及染污心希求利养恭敬名闻而宣说者，彼等皆坏其大福利。故说法者，发心清净最为重要。”

不染，谓不为世间八风所染。世间八风，即乐不乐受各四。

“昔恭巴云：‘余未尝有一次不先修无常而后说法’。”

昔恭巴，一本作麻那贡巴，乃噶当格西。或译作尼龚日巴。

“若不顾视利养等而行法施，当生两聚二十种胜利，如《劝发增上意乐经》广说。”

修死无常观，能遮世间八风，且能生起善念。说法重在菩提心，而菩提心即由慈悲心而生。先修一座无常观教授，可得加倍之二十种功德。如经云：“慈氏，不染法施，谓不希欲利养恭敬而施法施，此二十种是其胜利。何等二十：（一）谓成就正念（即正念胜利，于文句意义能不忘失）。（二）成就胜慧（即具足智胜利，由修而成修所成慧。修之初步生起功德）。（三）成就觉慧（即具足思所成慧）。（四）成就坚固（谓坚固自己了义。真实义，正见不乱）。（五）成就智慧（具足资粮、加行道智慧）。（六）随顺证达出世间慧（谓随顺见道、修道位智慧）。（七）贪欲微劣。（八）嗔恚微劣。（九）愚痴微劣。（谓渐能调伏三毒烦恼）。（十）魔不得便。（十一）诸佛世尊而为护念。（十二）诸非人等为之守护。（十三）诸天助成威德（谓得诸天赞叹、非人保护、诸佛忆念、正士助伴，皆清净说法之利益）。（十四）怨敌不能得害。（十五）诸亲爱永不乖离。（十六）言教威重。（十七）其人当得无怖畏。（十八）得多喜悦。（十九）智者称赞。（二十）所行法施是所堪念。如上得二十种功德。若发菩提心而说，更倍增二十种利益。”

以上总为依四种果及与因相同之果。即等流果有四，增上果有七，士用果有八（原作士用九，则不止二十矣。待校），异熟果一。

“《具威猛经》云：‘一俗人以无量布施，若说一四句偈，其功德尤为殊胜’。”（勇译脱此经，为一居士所问而说。）

如不为名利而说，虽未登座说，即向法侣朋友而说，亦复如是。仅说十善法，亦为殊胜法施，非必具足喇嘛相。但能如经而说不谬，发心清净，说善恶因果。或高声念诵，发音清晰。或观想自不能见之有情及已亡故父母眷属，前来听法，亦为法施。本传云：昔世亲念《大般若经》，座上有盲鸽，时常来听，彼以善根，虽不甚了其义，以薰习故，感得人身，生于南方，其父引至世亲住所，以习气故，亲近不舍。其父乃使为世亲弟子，后为高足，其智慧竟如世亲。

丙二、于大师及法生起承事

“佛中转法轮，在灵鹫峰说《般若了义经》时，自敷法座，可见法者，犹是诸佛恭敬之田。故当念法与大师之功德及恩惠，生起恭敬。”

以诸佛皆由般若而生，即是佛母，故当生敬。

丙三、以如何之意乐及加行而说。略分为二。一、意乐。二、加行。

“第一、意乐。如《海慧请问经》中说，住五种想。谓自作医师，法如药物、视听者如病人、视如来是正士、愿法久住。此五想之外，并于眷属修慈心。”

以上五种想，与前略同。惟无自作病者想一种。以前为听者说，此为说者说故。此五想中，尤以第三视听众如病人为最要。如于对境，看作被业与烦恼缠绕之重病者，自能发起医士想而生慈愍心。初由问病而推求病源，而后依经依教而给以药方。所云慈心，即亲爱心是。

“更须断除恐人胜己之嫉妒，及推后之懈怠，与数数宣说之疲厌。扬己之长，彰他之短，于法生吝，希求衣食财物等过。当作是思惟，为自他得成佛故，以今说法所获清净福德，为我安乐资具。”

数数宣说者，如讲朗忍，初应广释，次应择要（稍略），次应略摄，（又略），后应扼要（最略），以对上中下各根，循循善导，不生疲厌为要。

“第二，加行。须澡浴清净，著鲜洁衣。于清净悦意之处，敷设法座。坐已，诵降魔咒。法会方圆百由旬内，魔不能侵。纵有窜入，亦不能作障碍。此《海慧问经》中所说。”

加行二字，即先作预备之意。鲜洁衣，谓非由苟且所得之衣，如由造恶业而来则不可，虽旧亦称鲜洁。澡浴分内外，尤重内涤烦恼，住善心所。清净悦意之处，即清净处所。如不能念降魔咒，通常念《心经》，功效亦同。以上二种特标出《海慧经》云者，系宗喀大师释所依悉根据经意，未加别义。

二月初五日讲

“既诵咒已，舒颜悦色，具足定义、支分、譬喻、理由、教证而为宣说。”

法为一切之所从生，故法高于一切。佛初转法轮，五百罗汉中仅除一人例外，余皆以法衣敷座。敷座须著法衣者，为重法故。（法衣极尊重，不可以入厕。）

丙四、观机说默之差别

“如《戒经》云：‘不请不当说’。谓不启请，不应宣说也。”

启请，原为重法。亦有不请而说者，乃属例外，依西藏例，须“廩生浦”，即奉赞而请。

“虽然启请，亦当观其根器，若知是器，虽未劝请，亦可为说。此《三昧王经》所言也。”

如请讲《朗忍》，师应先降伏己之我慢。而谦以答之曰：恐不精通，不甚圆满了解。同时审观弟子根器而问之曰：汝等于三藏十二部已甚了解，恐无须余之讲说。再于弟子之答复，以观其程度。随机以应。昔释迦成道后，七七日缄默不言，即以观众生根器。因众生根机各有不同，如仅可为说小乘法，而为之说大乘，则不免转滋其疑。如仅可为说深观广行法，而为之说密乘亦然。必须视其具此因相与否，方能应之以机，使相契合。故佛三转法轮，所说义有精粗。职是之故，佛之转法轮，必须殷重启请。当其未成道之前，清净正见未显，彼时若无殷重启请便说，则与外道无异。故佛成道后，在其缄默期中之最后七日，由梵天以千辐金轮，帝释以白螺供奉启请，始转法轮。此即表法之尊贵与殊胜，超越一切也。但佛亦有不请而自说者，如昔将往鹿苑时，途遇棍都聚，见佛相好，而问佛之宗为谁。佛言，我乃战胜烦恼而为天人师。因为之说法。此不待启请之一例也。又如饶窝那古达（阿底峡之师）于克主穷波，见尊者根机成熟，即于晨光熹微时往，为说妈哈喀拉法（六臂明王法）。此又一例也。

“诸余威仪，如律广明。”

此处威仪，乃指听者态度。简言之，如对骑马、象、牛时，不能为说。或座高于师，或头缠巾帕、戴帽，亦不为说。如上师方便可为开许。或依各地风土习俗亦可。或坐车、或正行路而请师于路旁，或持雨具武装，或著鞋、卷发、空髻（如道士武装等）均不为说。

乙三、完结时共作之规律

“于说听之诸善根，当发普贤行等净愿印定之。”

昔噶当大德有云：“首尾二作，最为重要。首为发心，无论说者听者，均须发菩提心，以为成大乘道之资粮。结尾为净愿，即回向。即以此善根回向其他一切众生尽成佛陀”。论中印定二字，藏文为“结韬”。如藏之牒中，上加紫胶印，缄封其口，以资永久之意。普贤行等，见行愿品。净愿，即以此善根回向，为成佛之因。如愿正法昌隆，久住等是。

“能如是作，则每说听一次，决定能生经中所说之诸胜利。且依此说听要规，先时所集轻人贱法一切罪障，悉得消灭，亦能遮止新造诸恶。”

云能如是作者，乃总括前所说听者三过、六想等规律，与说者五想、说默等规律及结韬等，其功德决定毫不唐捐，能生经说诸胜利，消灭轻人贱法堕三恶趣罪。凡堕畜生道者，厥因为愚痴。依此规律，则说者不忘失法，能入于道。听者起善心所而易入于道。不致新造诸恶。至行者是否真正获得说听利益，亦不待至临命终时方知，即可于平日观察自心烦恼消灭与否而知也。否则，虽其平日多顶礼，而烦恼未灭，即可知其尚未如法。

“昔诸善士皆注重此事，而本论前代传承诸师尤加虔诚。倘于此节未获定见，心未转动，则任广说何种深法，如致本尊变魔，即彼妙法亦成烦恼助伴。事例实亦多矣，可谓从初一错至十五。”

本论传承诸师，谓自仲登巴以及噶当诸师。总之，听经为善道而来，若不如法，反造轻人贱法之罪。依迦马罗西罗之规律，即论初所引三种重要，行者须当注意。云何本尊变魔，乃喻本愿以法为善缘，其伴以不如法故，反造业而自害其身。佛说八万四千法门，乃以对治八万四千烦恼。若不如法而听，则妙法反成生起烦恼之方便。龙树云：“若不如理听法，则如水中起火。”水本以灭火，如水中起火，则无法可救矣。此喻法本以治烦恼，若法犹生烦恼，则将何以治之。如人误以初一为初二，则至十五，亦相沿而以为十六矣。又闻法之先，若不如法，则思修亦皆不如法。因相既差，果相亦尔。故应慎之于始。又如烹鲜菜，从初购买时，即应注意。故论结尾云：

“诸具慧者，于此说听规律，勉励以学，当知此于诸教授中最为殊胜前导。”

此为大师特别勉励听者说者，于应具德相，应勉力具足。否则亦应具最低限度一二条件方可。前导，即预先准备之意。此段应注意者，虽不能完全期如规律，但能恭敬心而听，亦能消除愚痴。良以闻法为得智慧之正因。虽密法尚有观文殊及服智慧丸等方便，然皆属支分。敬法之重要，有事为例。昔有舟子，遇水兽欲吞其舟，舟子念三皈依名，兽闻而生敬重心，闭口，下没，后卒以此因脱畜生道。闻法之益如是。说《朗忍》前导竟。应各心生受持。

卷一终

卷之二

二月初七日讲

仲登巴云：“最希有之经教，皆萃于三藏十二部，赖上师总摄安立于三士道而入于佛位。”自是之后，迦当诸师，层递传承，如黄金珠鬘，粒粒相续。我等应意乐追随，以直趣佛果。一切有情，除三恶道愚痴，难闻此法外，其余若能追随，亦必获佛果。尤其是我辈幸得暇满人身，而闻正法，咸宜遮恶向善，由闻思修而努力。

佛说三藏十二部经，能总摄其义者，以龙树、无著二大流派为准绳，而三界法王宗喀巴，所造之《菩提道次第》，其殊胜教授之前导加行，前已讲讫，兹讲正教授，引导弟子之次第。

甲四、如何以正教授引导弟子之次第。分二。乙初、依善知识为道之根本。乙二、得依止已，修心之次第如何。

乙初、依止善知识为道之根本。分二。丙初、令生决定之开示。丙二、略示修法。

丙初、令生决定之开示。

分依文略解及剖析详解之二，兹从后者。从凡夫（下劣有情）而下士、中士、上士，直至成佛，引导之次第分二：一、依止自己之上师为道之根本。二、修心次第，从了知暇满，而六度四摄，直至成佛。云何依师为道本？宗喀大师于此特别标出者，喻如大树无固根，则枝幹花果皆不能生，即生亦随萎。此喻先不得善知识加被，即一切向上之果皆不得成。此种开示，后之学者，应特加注意。

“于弟子身心中，但能生起一分功德，损减一分过失，以上一切安乐妙善之根本，皆由善知识教导之力。故于最初修依止法，极为重要。”

此明自依止善知识生起恭敬之一分功德起，直至成佛双运身功德止，皆基于依师得来。反之，自损减对善知识不恭敬起之一分过失，以至止观错谬，直至成佛以前诸过失，皆基于最初之依止法，故依止极为重要。本论云：“安乐妙善之根本”，即指此。安乐二字，分现在及究竟。现时如长寿、财物受用等是。究竟，谓佛之安乐。噶当格西博多瓦有云：“世间造作，土木金工，皆须师教授，何况初自三恶道而出之人，于成佛道路未尝走过，岂有不须上师者乎。”如未至印度者欲往彼，必须先问途于识者，尤望其能引导前往。若问诸未去过者，或虽去过，而不甚了了，未尝不迷途者也。若不寻具足德相之善知识，而问道于盲，恐将堕于三恶趣而不自知。《菩提心论》云：“学人应具功德，如六度四摄等，皆关系于善知识。”故决定须依止具足德相之善知识。

依善知识令生决定之开示，计分六科。

丁初、所依善知识之相。丁二、能依弟子之相。丁三、依止之法。丁四、依止之胜利。丁五、不依止之过患。丁六、总明其义。

丁初、所依善知识之相

“诸经论中，就各各乘虽有多说，然此处所示，乃为须于三士道渐次接引而导至大乘佛地之善知识也。”

此处所说之善知识，非谓专引吾人至真实下士道或真实中士道，乃欲引吾人认识整个大乘佛道，直至成佛。此中所说下中士，乃共道，而非真实单独之中下士道。善知识相，有中等，有下等，最殊胜圆满者，须具足十种德相。如：

“《庄严经论》云：‘知识须具戒、定、慧、德胜、精进、教富饶、通达真实、善说法、悲悯为体、断疲厌。’此谓弟子者，须求得一具足十德之善知识而依止也。”

具足十德，即颂中之一戒、二定、三慧、四德胜、五精进、六教授富饶、七通达真实、八说法善巧、九具悲悯、十断疲厌。此十种，乃为师者应具之相。

“若自未调伏而能调伏他者，无有是处。彼调御他人之师，先须自能调伏。”

此谓欲调伏他者，先须自充其力。昔藏北值饥馑，有一家五七口，仅存一腿肉，若分而食之，仍不免同为饥困。其家主乃独取而食之，腹果力充，乃往余处寻食，以活其全家。为师者亦当如是。

“若尔，云何以自调伏耶。倘随分修习，于身心有一分证德之名者，不能真实饶益于他。须随佛教总相，如戒定慧三学，以调伏身心。彼调伏者，即是戒学。”

总相，即指戒定慧三学。余如修风息成就，能腾身虚空，或能摄回已出之小便于三肘外，皆非此论之所谓调伏者；一分德，谓如一心修本尊法、或明王法、或亲见、或梦见、得一分功德、皆不能调伏自心烦恼。宗喀大师秉承迦当派教授准绳，说成就之德相，为依三学调伏烦恼，此不共教义也。

“如《别解脱经》云：

‘心马难制止，勇决恒相续，
别解脱如衔，有百针极利。’

当如调马之师，以坚利之衔勒，调伏根随邪境。如调野马，制伏其所不应行。于应行处，努力进趋。由学此戒，则能调心。”

不应行，喻随逐邪境。应行，谓依别解脱戒如理而作。佛说要义多门，如依三学之胜利，与不依三学之过患，行人当审谛思惟，勇猛精进，以策励其心，自不难入于善道。

二月初八日讲

“具定者，谓于善恶行之止作，依于正念正知，心内寂住，定学随生。具慧者，谓依于止，观察真谛，净慧即发。”

戒定慧三，为上师应具之总相。戒，在藏文为“杜洼”，即调伏义。定，藏文为“泻洼”，谓调心，使心不起散乱。慧，藏文为“愿洼泻洼”，谓依于定而通达无我之粗分，由励力于善行与戒相合，励力止恶行，使不与戒相违，而以正知正念，清净安住于善所缘，不住散乱差别境，清明易了，则慧自生。如《入行论》云：“吾人身语意，应入善行，应遮恶行，由此心中生起正知正念，以观察自心，是否散乱差别，妙观察智即由此生”。妙字，藏文为“所”，即各别之义。而此处之妙字，为粗达二无我慧，谓仅具慧量，尚非殊胜观察。此处之定，亦系指世间禅定，非谓殊胜定。

“如是虽具三学证德，尚嫌不足，复虽博通三藏，具足多闻。如格西仲登巴云：‘大乘师者，须任说一事，皆能贯通无量经义。正修持时，了知三学之差别功能，成何利益，现于所化之机、其心行为何状况。’通达真实或教理者，谓以胜慧达法无我，或由现量证得。此若未能，即以教理而能通达者，亦可。”

通达真实，即《广论》所说，具足教证之意。上师教证二德全具，本不易言。恒人不察，每以有证德必有教德，未免失之过易。以证德，只要有宿世三学习气深厚，复得上师口传要诀，即可证得。如弥勒日巴之从马巴，得要诀三七日即证。即其明例。至教授富饶，须博通三藏。非但通一分般若或心经，必具足多闻。多闻，藏文为“酱列巴果”，义含贯通。又须有开有合，于正修持，能给弟子以精要抉择究竟诸义。通达真实，又须具三种胜德。云何三种：（一）由胜慧得法无我。（二）现量证得，乃真实证得。（三）由多闻思惟教理，而通达二无我。此三，即由具慧开出之支分。盖教由闻慧得，理由思慧得也。此处之通达真实，指细分法无我，与前说粗分有别。

“又虽通达教理，若功德劣于弟子，或仅与相等，亦为不足。故为师者须具胜于弟子之德。”

《般若八千颂》云：“弟子博通三藏，而师孤陋寡闻，称为魔。”以正明择师须胜己者如是，而择友亦然。昔有二人，一酗酒，一不饮，其不饮者常责饮者。迨后酗酒者遇正士，即戒酒。而前之不饮者反涵于酒。此其例也。颇公常云：“置常木于旃檀中，久自染香，若置之臭木中，久亦随臭”。故友亦必依胜己者。

“《亲友书》云：‘所依逊己反成退，平等相依住中流，依较胜者获胜德，是故当依胜己者。具戒得寂定，以及殊胜慧。若依此胜师当超此胜者。’”

超胜二字，有青出于蓝而胜于蓝之意。

“如普穷瓦云：‘我闻前辈传记时，自然生起向上心。’又塔懿（噶当格西）云：‘惹真寺诸尊宿，为我及诸后学视线所集。’故善知识之功德，有须胜于己之必要。”

“上之六德，仅为师者成熟自利之相。其余则为摄受他之功德。如云，‘佛非水洗众生罪，亦非手拔有情苦，非将己德移于余，唯为说法令解脱。’”（六德，即戒定慧与德胜，教富饶，达真实之六者，盖将精进益于后）。

具足六德，乃为师之自利成就，尚不能成熟于他。谓不能如以水涤人之垢，以手拔人之刺然。涤垢，即如耶教施洗之类。藏中昔亦有此奇谈，谓圣水可以洗罪。使果如此，沐浴者早俱解脱矣。拔刺，谓如他人触刺，我可以手代为拔之。移己德于余，谓以己之修证，转移于人，如移置什物然。唯有说法，如医者之示方，令人自服之耳。

“如颂所言，善知识欲成熟他人，除为开示正法，令其随须修持之外，更无以水洗罪等事也。彼四法中之善说法者，谓于引导弟子之次第善巧。复能将己法义，运入于所化有情心中。”

次第，惟法谛法，使依法断证，令得解脱。如初为粗讲四谛，不及法性，后为细分四谛，使通达空性等。善巧，谓能随弟子之根器，善为开示。如执现世安乐者，为说下士道等。昔有竹青古洼巴，操皮革业，常住皮帐中修行。有国王问法，辄示以空性义，王怒，杀之。后，王遇善巧者，渐引入道，卒悟空谛。乃痛悔前事，夜梦古洼巴，谓之曰：“我昔不善巧观察根器，致有此失，汝可速往我昔修业帐中忏悔，罪可消除。”由此可知说法善巧之关系重大如是。

“具悲悯者，即说法之意念清净，非为名利承事。博多瓦呼井拏瓦（敬俄瓦）（井拏瓦和敬俄瓦，恐系一人，译音稍异。）曰：‘里抹补（列摩子），（里抹补和列摩子，可能也是译音稍异。）我随说几许法，未曾一次自觉善哉，但观众生无不是苦恼者’。”

即此可见博多瓦之悲心教授。列摩子，乃呼敬俄瓦之词，以敬为列摩耶藏逐妈之子，故以是呼之。

“言精进者，谓作他义利，坚固勇悍也。”

谓须勇猛精进，方具义利。义，指善法，利，即利益。

“断疲厌者，数数宣说，不生疲倦，能忍宣说之难行故。”

此谓详说、中说、略说等，俱不疲倦。《八千颂》云：“无悲悯、与意念不清净、无勇猛及疲倦，皆为魔军。”以上所述诸大德，皆噶当派。此派由阿底峡开创于拉萨北方。普穷瓦、博多瓦、敬俄瓦、为此派著名之三昆仲。塔懿，亦噶当格西。仲登巴，乃阿底峡衣钵弟子，皆承传朗忍，成就说修之大德。学者对之均应起景仰，步其后尘，急起而直追之。

二月初九日讲

前述善知识，应具十种德相。总而言之，即通达三士道，而三士道之主要，即具三学，与通达真实，及悲心五者。盖具三学，则能自调伏。通真实，虽不善说文义，然能通达究竟空性义。具悲

心、则不清净意乐自无（名利恭敬等不清净意乐自无）。

“博多瓦云：‘具三学，通真实及有悲心，五者为主。我漾尊滚阿闍黎，既无多闻，难忍疲厌，闻者不解其言。但以具前五德故，凡亲近者皆得受益。又宁敦师，不善辞令，纵为施主咒愿一次，人莫解其所谓。然以具足五德，亦能饶益徒众。’”

咒愿，为藏中俗语，谓就施主家饮食，为施主回向，简说为咒愿。故具三学而不善说法，较善说法而不具三学者，加被力为大。凡说法，以能转变有情身心为最要。佛之所以异于人者，即在能深入人心，调伏一切烦恼也。为人师者，上具十德。中具五德，最下亦须依《功德增上经》所说方可。经云：“车若左右缺一轮，虽佳而不能行。”

“彼众德全具之师，处此末法，虽不易得。但亦莫依过失增上，及功过相等者，必须依止功德较增上者。”

在此末法时代，虽不能说无无过之上师。然亦寥寥甚不易得。此处所云之增上者，非谓多闻，乃指具三德者，如《广论》引《三昧地王经》，称赞旃檀功德之喻。谓彼实无德，徒托空言，以骗取财物耳。故于三学无真实受用，但能广说以博名利恭敬，此非功德。上师于此曾有要诀云：上师德相，于自他二利中，以利他为主。于此生与后世，以重视后世为主。此为最低限度之上师德相。否则弟子依之，将薰染而不入于道。余（堪布自称）虽未具上中下三种德相，然依自上师颇邦喀，康萨二公之命，传《朗忍》于汉人。余不过为二师之介绍者。诸人应将二公德相，置于心中，是余所望。余回想在汉地各处讲解，受诸供养，余之发心，因见汉地说法者，如不善调羹，欲为代庖。愿听众于具德相上师，励力求访，最为重要。藏谚有云：依师勿如犬，随唤即至。昔阿底峡往见金洲大师，既至，复访察十日，以观其真具上师德相与否，而后依之，即是其例。如已依止，即不能再生访念。否则，不惟功德无增，且将退失而种地狱之因。

“然师为万善之根本。诸欲依师修心者，当知彼师应具之相，励力访求。而欲为弟子作依止者，于具彼诸相之因，亦当勉焉。”

此为宗喀大师特勉为人师弟者之言。

二月初十日讲

丁二，能依弟子之相

“《四百颂》云：‘质直、具慧、求法义，是则名为听法器，不将说法师功德，执为过谬听亦然。’谓能依者相，具斯三德，可称法器。则不但不将说者功德执为过失，亦不将听者功德执为过谬。器相若缺，则师虽极清静，以弟子自身有过故，必至见为过失。或将说者之过失，复执为功德焉。言质直者，谓不堕党类。若为堕类所蔽，则不能察见功德，亦不能获善说之义。”

质直，即无偏无党之义，谓心具正直，则不堕党类。如佛昔在大城经行，众或烧香、或供养、或顶礼。弟子启问，佛为说某也将得某种果。其时有牟底外道在旁闻之，即生讪笑。此讪笑之因，即其不具正直心故。党类二字，即心有所偏蔽，于类己者，则极力赞叹；异己者，则一切非之。犹汉语党同伐异之意。但此中又当善辩，例如以佛功德而纠正外道之过失，则不为堕党。如唯以爱执心赞己，以嗔恨心斥他，则堕党。否则龙树开显一切法无自性，而斥法有自性。亦将误为堕党矣。

龙树有颂云：“我不以贪执执内道，不以嗔恨毁外道，惟依正理量抉择，我则住于无过处故。”故依认识而生意乐信心，安住于正法，则非堕党。以法尔道理，本所应说，非嗔心故。内道分四部，经部、有部、唯识、中观，皆佛所说。例如问：下三部是否佛法？答曰：是。最殊胜为中观。必如是答，则不堕党。如唯识师之破斥下二部非成佛究竟，尚不免犯党见。

“如《中观心论》云：‘以堕类故心热恼，终无通达寂灭时。’堕类，谓分派别，贪爱于自之一类一派，及嗔恼于他人之一类一派。当观自心，有则改之。”

昔登巴却吉云：“现皆以流行谚语，而障真实之金石名言。”由忌妒故，以有功德之言而为过失。学者于此，须当善辨。

“虽能住质直，若无分别善说正道，恶说似道之慧力者，犹非其器。故又须具有了解彼二之慧也。”

此谓虽能住质直，亦须具有分别慧。昔西藏有织毛者、往山中伐木作织具。行见满山佳木，欣欣向荣，心不忍伐。日暮逾山，山神怜之。问所欲，织毛者不知所答，转问旁人。告以君依手足之力为食，何不求神多赐手足。遂信以告神，果得如愿。比返城中，人见为妖而驱逐之。此传说喻彼不知求财而多求手足，亦无慧之甚矣。故求法应具慧。

“又虽有住质直、具慧二相，然不能如教而修，仍非其器。故须具求法意乐也。释中又加入敬法及师，善摄心听二事，为五。实则求法义利，善摄心听，敬法及师，取舍善恶说之四种也。以第四之取善说，即具慧。舍恶说，即住质直也。”

云如教而修者，谓应如法以寻求其义。否则如对画像然，毫无意义。（画像之喻，含有画饼不能充饥意。）

“自审可受师长引导能依之诸相为全与不全，若全，则欢喜进修。若不全，后当徐于求全之因，加功努力焉。”

此为宗喀大师重加勉语。藏谚云：“观汝似听法者、似说法者、似修法者。”似之云者，即讥其貌似而已。故学者当如阿底峡之于金洲大师，及如颇公上师之往打坡桑，求降巴吞珠，经六七日程，值大雪封途，堕入雪坑，亦无退志，卒能得其传承。释中所加入之二种，乃顺释论中就通常说，舍恶取善，分之而为二，故说为五。（见勇译本。）但取舍善恶，即具质直、具慧之二、故总摄为四法。总而言之，能不堕党类与具智慧，则敬法及师，善摄心听，与求法义，皆易生起。故弟子须具应具之德相，方能择具德相之师。双方皆具，则对于佛果如探囊取物。如弥勒日巴与其师马巴，足为模范。故即身能得双运身。学者先于师相十种、弟子相五种，牢记于心，以为自修及观人之借镜。师弟间或一方有缺，则如鸟折翼，即不能飞，若全具，则鼓翼而起，凌霄自如矣。

丁三、依止之法

“依止法如何者，如是具能依相堪为法器者，当观其师于上说之相具足与否，若具相者，可受法乳。其依止法分二，戊初、意乐依止法，戊二，加行依止法。”

昔格西贡巴瓦与博多瓦辩论择师究宜多少。问于仲登巴曰：“我等究以孙波瓦依止为宜，抑以

尊者之法为宜。（仲登巴平生仅有五师，印二，藏三。）仲登巴曰：“若粗劣有情，信心未成熟者，以学我为宜。若能随观上师即佛，则以学孙为宜。否则不能与依止法合。”但如上所讲，仍以观察上师德相为最要。如经说：吉色王大臣朋子，名梭麦泽瓦，具足妙相，力敌千人，具大智慧，送之就学婆罗门教。其师帐西有妾，见梭麦，心生贪染。时值盛暑，欲其同往林泉。格于教规，师弟皆不可。其妾羞愤，于师前反谮梭麦，谓曾戏己。师乃诳梭麦，谓将传秘法，不久可得梵天王果。但须于七日内杀足千人。取其肩颊骨为念珠。梭麦信之，歃刀为誓。于是肆杀七日，数将届满，仅缺其一。其母往劝，遂欲杀母以取盈。时佛以神通力，现比丘相至其前。梭麦遂舍母而逐比丘，母始得脱。此择师之不善，造恶有如是者。至如何依止之法，在《广论》中分晰甚详。《略论》仅分二：戊初、意乐依止法，戊二、加行依止法。

戊初、意乐依止。分二。己初、净信为本。己二、念因生敬。

己初、净信为本

《洞波措巴经》（原注为《建立数目经》，按《广本》作《华严经》。）云：“弟子应具九种心：（一）如孝子心，（二）如金刚心，（三）如大地心，（四）如拱岳心（如拱卫须弥心），（五）如仆从心，（六）如粪帚心，（七）如门犬心，（八）如舆梁心（广论作乘舆心，原记作桥心。舆梁，即桥义，故易之。）（九）如船心。”云何孝子心，在藏文，义为顺子，谓善伺父母喜怒颜色，即顺事之。昔宗喀大师之事师，凡有著作，皆依上师之意为转移。即短篇愿文，初中后应如何作亦必先请于师（师指文殊现身）。云何金刚心，非指金刚杵，乃谓如金刚之坚固。如依止上师已，遇有谤师者，自心不为动摇，如金刚之坚固以摧毁之。云何大地心，谓依师以后，不惟不为他所动摇，且能任载。亦如大地，无论情非情皆能负载。即师命近于烦琐或不净，亦皆能受持。云何拱岳心，如众山之拱须弥，纵遇逆风冲击，而环拱如故。云何仆从心，如臣仆之事国主，或荣或辱（荣如命迎宾，辱如扫帚），皆所不辞。昔仲登巴之事阿底峡，曾行之。师每大便，仲必以后捧除之。云何粪帚心，言无贡高我慢之心。云何门犬心，如犬之依主，虽怒蹴使去，不久仍摇尾而返。昔弥勒日巴即如是，常为马巴打逐，而终不舍。云何舆梁心，谓于尊重事（此处尊重，义即上师），虽诸担极难行者，亦勇于受持。云何如船心，谓于尊重事，任载几许，若往若来，悉无厌苦。

二月十一日讲

《广论》云：“净信为根本”。净信而言为本者，谓对上师生起净信，则大乘万善，由此而生，如树之有根者然。净信有三种：一、洁净信仰，二、真实信仰，三、认识信仰，亦云决定信仰。佛之圆满功德，由精进来，精进由了解来，了解由信来，故说信、解、行、证。此就一般信念三宝者言，必见上师功德而生欢喜，方能谓之净信。以思德生喜，念恩知感，兼此二心，故云为净。

“《宝炬陀罗尼经》云：‘信为前导有如母，出生长养诸功德。’谓以信故，能令功德未生者生，已生者安住，展转向上增长也。”

宝炬，即打拉，乃梵语，藏中译此经者，因译竟而忘其名。后返印度以询其师。时师方念咒，例不能语，指座旁一灯示之。灯，梵语为打拉，藏语为宗麦，即《菩提道炬论》之炬。故此经名，半梵半藏。正名应为棍却宗麦。颂中所云前导，云如母，皆所以明信之重要。例如学《朗忍》，先有信始能往学。中间于闻思修所生魔障，皆可由信而遣除之。即最后佛果，亦须依信而成就。

“《十法经云》：‘以何到佛地，信为殊胜乘。是故具慧者，当随净信修。于诸不信心，不能生白法。如火烧种子，岂复发青芽。’此谓从行止门中，信为一切功德根本也。”

白法，即善法。必对佛生信，方能生起恭敬、礼拜、供养、承事、忏悔等；乃至五戒，亦必由净信，始能不染。若无信，则恭敬、礼拜，不过徒具形式。虽亦有果，然所得至微。若犯五戒，则必不得意乐果。

“总则对于三宝业果四谛等生信，有其多种。此中所言之信，盖信于师也。”

世间业果，虽多未明现，然以世间国法衡之，亦犯必有惩，即此不难例推。惟对业果而生信，称为认识信。对四谛而生信，称为意乐信，亦可称为真实信。以由见苦而乐断集，故亦名真实信。对三宝为清净信。对师之信，既可称为清净信，又可称为现实意乐信。《宝炬陀罗尼》云：“信为殊胜宝。手虽无世财，然以有信故，胜于一切有。”世之欲求财宝者，以其能得安乐故。然有时不惟无乐，且反而因之生苦，甚或至于丧失身命。信佛则不惟能得今生安乐，即后世安乐亦复不失。故《宝炬论》说，信为殊胜宝藏。以世宝藏言，取有尽时，信佛宝藏则加持取之不竭也。又《宝炬论》谓：“有信如有手，以之取善，如操左卷。”无信如无手，则有所需时，极不便矣。

“然则对师应如何而信耶。《金刚手灌顶经》云：‘秘密主，学人于阿闍黎，应作何观，当视如佛。’诸大乘经及律藏，皆作是说。”

对佛须生起欢喜敬信，对师亦当如是。依律藏，尚有对一切众生皆当作佛想之重要明文。《戒经希有品》（或称《宝云经》）云：“上师无论具戒与否，多闻与否，功德圆满与否，皆当视之如佛。”《五十颂》云：“师与金刚持不能（歧）视为二。”（金刚持，即大日如来。）列吉喇嘛《业师品》，亦有明文。

“此义云何，谓常人于佛，皆不致生起寻过之心，而能思其功德。于师亦应尔。故须视师是佛。”

藏文《马车剖析心要注释》，即有秘诀。“有问，如何不寻师过而劝功德。答，当视如佛。”（讲，习车，即《朗忍》修法、以明其源。讲马车以便于修）。剖释中，宗喀大师有耳传要诀。传东登仁波卿（东登降错），谓若见师过失，当认为乱识所见。若能观功德，则其寻过心已转向功德方便而为助伴矣。若但观过失，则其功德亦变而为过失矣！由观察之心转变，亦如世人不见其子之恶，以溺爱心切故。见有微善，不惜夸张以大其德。反之，观仇，虽有美德，必巧诋以著其恶。此无他，伺短之心炽盛故。如以观爱子之心而观上师即得矣。藏谚有云：佛虽有引人之钩，亦须自有受钩之筐。此亦可反云：佛虽有成人之筐，亦复须自有净信之钩。

二月十二日讲

“前经又云：‘当持师功德，无寻师过失。观德得成就，察过不得成。’

设以放逸心或烦恼炽盛等过，忽起寻过之心，应当励力忏悔防护。如是修习，纵见稍有过失，以念德心盛故，亦不能障碍其信心。”

依上之法，不外一心二行。无论师德圆否，总须视之如佛。则无过。

“如阿底峡见解为中观派，金洲大师见解为唯识派，就见而论，虽有胜劣。然大乘道之次第及菩提心，皆依彼学得。故认金洲为其诸善知识中，法恩最大，无可比对者。”

此明事师之道，应当如阿底峡尊者。如所依止之师多，其中设有一德不圆，依常人之见，必于不圆者减低其恭敬，此即不合于依止法，仍当视之如佛。设有师命之不合佛说，亦可以告退，此于净信为本之义，亦不为失。总之，依师须努力除去观过，而勤修观德，能念德，则信可安住，方得其加持，方能于显密得到成就。此为大德吉遮刚巴所说。净信为一切功德之本如是。颇公曰：昔西藏有笃信者，往印度，闻有成就者，趋前求法。答曰：“麻里那札”。印语“滚开去！”彼不知，以为师授秘诀，乃顶礼奉行，后得成就。凡有病者求之，为念麻里那札一句，吹之即愈。彼以净信故，即有此功德。若净信上师所传之真正教法，其功德又当为若干倍耶。

己二、念恩生敬

“《十法经》云：‘于久远驰骋生死中寻求我者，（令我得知久远时来流转生死。）于长夜痴暗睡眠中醒觉我者。于陷溺有海拔济我者。于三界牢狱解放我者。我入恶道，示以善道。我有疾病，为作良医。我为贪等猛火所烧，为作云雨而息灭之，应如是思惟。’”

初句，谓吾人如住生死苦海，流荡无救之时，忽遇如慈父者拯之。又如在旷野无人之地，毒蛇猛兽充斥，兼之饥渴交迫，忽遇慈父解救。第二句，谓如前在险境中而自昏迷，忽有人唤之令醒。此二句喻上师唤醒吾人我执无明。第三句，谓如陷溺深海，遇人以救生船济之。此喻上师以种种方便令得解。第四句，以牢狱喻，世间牢狱，以枷锁系缚。生死牢狱，乃以业烦恼系缚。第五句，谓如行险道，遇人指引。喻吾人方造恶业，遇上师示以善道。此段设喻，重在改转吾人之心，学《朗忍》（道次）目的，亦即在转变吾人之心。若听竟而心无所变，则为徒然。六句以医病喻，七句说贪等，等取嗔痴。八句雨字，指法雨。总上所述恩德，出之于多人，对之当如何。若出之一人，又当如何。而上师实总上各种恩而全具之。又：

“《华严经》云：‘我此善友说法人，诸法功德为开示，菩萨威仪总为说，一心思惟而来此。能生善行如我母，哺功德乳如乳母，菩提支分教修习，此诸知识遮损恼。解脱生死如妙药，亦如帝释降甘霖，令我增善如满月，开显涅槃似日明。心于怨亲固如山，亦如大海不荡动，救护一切如船师，善财如是思惟来。菩萨令我发大心，佛子令起求菩提，我此知识佛所赞，以是善心而来此。救护世间如勇士，又如商主众所依，与我安乐开慧眼，以此善心事知识。’”

此乃善财童子参百余师中，遇吉伯罗珠（吉祥慧），告以应往弥勒所。遂远道而往，具极恭敬心。弥勒众弟子问来者为谁。弥勒以此颂答之。云此来者，乃善财童子也。彼以我为善知识说法人耳。颂文本弥勒菩萨口气，弟子借以称赞之。首句我此二字，此，即指上师。我，即自称。菩提，谓佛位。支分，谓得佛位之方便，即福慧二资。喻如己之父母，藏文本无此句，然含有此义（见注释）。损恼，谓魔害灾难。此句喻如好友。九句，喻如医师。降雨，藏中有说为风力，有说为龙力。此处则指及时雨，依帝释力。后说依《入中（行）论》，谓日照山河大地令光明。涅槃开显一切亦如之，故引为喻。十三十四两句，山海之喻。言常人贪亲嗔怨，上师则不为贪嗔所动。又如平原无草木，沙石每随风飘转，有山停峙，则可障蔽风沙。海中遇船师则获救。十六句，菩萨乃呼上师之词。令我发起为众生愿欲得佛位之大心。此句为发心。佛子亦呼上师。求菩提即求果。商主，指入海采珠者，此喻取身语意之宝。众所皈依句，含有能救护与能作主之义。

“吾人参谒善知识时，应念此偈颂辞句，但将善财换为己名诵之。”

二月十四日讲

戊二、加行依止法

“《事师法五十颂》云：‘此何须繁说，随师喜当作，不喜者悉止。于彼彼励力，成就随阇黎。持金刚亲说，知己于一切，师喜悉当作。’（悉敬奉师长。）”

此颂乃密乘事师法，共为五十句，非五十个颂辞也。乃巴阿（梵云打比那）阿阇黎造。彼彼二字，指师之喜与不喜。励力下，藏文有打字，意谓观察征兆。吾人之成就与否，乃随依止上师之合法与否而定。

“总之，师喜者作，不喜者勿作，是也。师所喜应作者，分三门，谓内外财供，身口给侍，如教修行也。”

但师所喜，或有不合理与法者，不遵亦不违法。此亦《五十颂》所许，如云：“是理非理应监别”。又云：“非理或不能，应善言婉谢”。以此中师命，或有权变道用，非浅识者所能知。故总以不起寻过之心为是。如《本生经》云：昔佛生于婆罗门家，事婆罗门师，一日师言，入婆罗门，虽盗无害。时佛思婆罗门所求之果，为梵天帝释，偷盗之事，恐不应为。况为求得天果，虽（服用）敝衣残羹，亦所不惜（即不计较），岂可反为偷盗之行耶。遂谢其师。

“又《庄严经论》云：‘当以财利及承事，如教修行依知识。’其中初者，如《五十颂》云：‘又复于师所，乐行于喜舍，不吝于己身，何况于财物。’”

昔佛于三昧阿阇黎，于难舍之妻子及自己生命，尚能舍，何况飘流不定之财物。佛由是积福资粮，得殊胜成就金刚大持。以上佛之事师二事，均为学者之所应知。

“又云：‘若于灌顶师，三时伸礼奉，则为已供养，十方诸如来。’”

此明供养上师功德，尤胜供佛。

谓我为众生意义，将来聚于彼体（彼，指上师），以故供上师即与供佛无二也。

“其次，身口给侍。谓洗擦、涂香、（按摩）侍疾，称扬功德等，名身口给侍。”

印度习尚，天热，涂香油于身，令获清爽。（勇译本为按摩，此应改译香涂，）此见《戒经》。为上师沐浴，六加行中，有此观想。前三属身，称扬功德属口。以念恩应常称赞。至最低限度，亦应每日诵师德（即启请文）复次，内外财物供，应尽备清净殊胜上妙者，不应以粗劣为供养。

“三、如所教授，不违修行是（乃最殊胜供），三门之中，此为主幹。”

昔霞惹瓦云：“凡为大乘师者，不观察于财物”。即不以财物为重意。师所喜者，惟一如教修行。能如教修行，上者可得证真实。次亦不失自宗，最次亦能去恶修善。故三门中以此为主。

“《本生经》云：‘报恩供养者，谓如教修行。’”

此经是佛为帝释时，见一国王及其臣僚，皆酗酒放肆，乃化为清净行者，手持一瓶往。王问瓶何贮。答，内贮摧毁今生后生之物。遂为详说酒之过患。王乃下令戒酒。因感恩欲以国土奉佛，佛为说此偈。

丁四、依止之胜利

“由如法依止善知识故，得近佛位，诸佛悦豫，常遇善知识，不堕恶趣，速断一切烦恼恶业，不背菩萨行，常具正念，功德资粮渐渐增长，成办现前究竟一切义利。”

此段文意，出华严经。遇善知识云者，如博多瓦于蓝犊瓶（犊瓶集，即小手册、详见后文。）中云：“若不察而依止，即属不合法。不合法即不当依止。若已观察而依止，则应如法而行。此后可常遇善知识等流果。”不堕恶趣云者，因去恶修善，已断恶趣因故。如教修行，则与烦恼恶业之顺缘相违，下生后世惑业所引之异熟果，不易成熟，以遵教则合菩萨行故。

二月十五日讲

“复次，敬事善知识者，则先时所积当受恶报之业，能于此世身心少感不安，或梦中稍受微苦，即可转灭令尽。此之善根，较诸供养无量佛陀，尤为超胜。胜利之大如是也。”

《广论》引《地藏经》，略谓：“由敬事善知识故，大苦皆可转灭令尽。何况小病微病，或饥馑等。”又善知识呵责，若由敬信上师故，当免三涂苦。前经（《地藏经》）又谓：“敬事诸佛菩萨之功德，光明如星。而敬事上师之功德，光明如月。供上师，较供诸佛尤为超胜。”

丁五、不依止之过患

此处所云不依止，非谓不依师，乃谓不善依止。

“若不如法依师，此世易为病扰，或为魔侵，后世堕于恶趣，感受无量苦恼。《五十颂》云：‘勿令阿闍黎，少分生烦恼。无智相违背，定入阿鼻狱，受种种极苦。说之深可怖。由谤阿闍黎，于中常止住。’”

病扰，魔侵，如疾病瘟疫之类。地狱，依显教说，以阿鼻狱为最苦。密宗，则以金刚地狱为最苦。

“昔印度克珠大德先登巴云：‘但闻四句偈，若不奉为师，百世生犬中，复当生贱族。’”（此偈勇译误为经说，当更正。）

总之，不善依师，过患极为重大。但闻者如非发心求法，则说者亦不认弟子。如是，虽闻四句，不奉为师，无过。反之，若已清净奉之为师而求法，彼亦认之为弟子。则虽闻一句，亦当奉之为师。至百世生犬中一语，此中尚多辩难。有谓须造百种业，方感百世报。如一刹那无明生起，即感百世犬身，岂不成一刹那造百种业耶。又当第一次得犬身时，其后九十九世犬身，岂不先已预铸成耶。抑须尚待再造新业耶。此中辩论甚多，尚难备及，兹姑且止。至贱族之解释，亦有两种。一说食父母肉者为贱族，如鴛如蝎等类。一说谓屠夫，或说屠沽。总之，贱字义，谓不净也。

“复次，诸未生之功德不生，诸已生者失坏。常与不善知识及恶友为侣，亦令功德损减，过失增长。生出多种不可爱乐之事。故于一切能感苦果之因，悉应断之。”

已生，谓曾经如法依师之功德。如《涅槃经》说：“若与狂象为伍，所残害者惟此生。若与恶友为侣，残害兼及后世。”以恶友能种种诱惑，使我贪著此生之少分利乐，而与善知识日益远离也。但恶友亦非三头六臂，披毛戴角，乃如前所引饮酒与不饮酒二人为友之类是。是在行者之善自择耳。总而言之，应亲近善知识，远离恶友。

丁六、总明其义

“须知，共所称许之喇嘛瑜伽教授者，即如上说。若仅少次缘念，殊嫌不足。必行者心生决定，于具德引导不错之善知识，应长时依止。”

此谓非仅想上师及金刚大持，作曼遮供养一座两座为足。亦非仅见上师色身，变为佛相之一点缘念为足。应常时不断依上说心行两种依止法，真实生起上师即佛之见，方合于喇嘛瑜伽。喇嘛瑜伽，乃入《朗忍》之命根。云长时依止者，谓精进不断，非仅一、二年依止。格西博多瓦常谓其告假弟子曰：“余每去一弟子，如轻一负担。来一弟子，则增上一负担。故汝等应于不远不近之处常依止善知识。若修行者心生决定，应在身边。否则亦应在不远不近处而依止之。又云，大多数弟子，不知依止法，如皮骨之相离，何能获益。”又云：“我等多有如破皮衣委地之过，虽多依止上师，所沾染者无非尘秽，不沾金沙。于师功德，不能薰染。于师少过，即便染者。故不得师益，而见师过而已。”（详见广本引噶当语录。）总之，依师不在乎依止一人，或依止多人，而在善于择师，如法依止。吉公巴云：“对于上师若不能从心孔中生起敬信，则以前传承诸师之加被，亦皆不能得。若不能得，则任说八万四千法门，亦不能心生通达。”故依止上师，极为重要。

五月初七日讲

“如伽喀巴（噶丹格西）云：‘于依师时，恐有所失而折本。’盖不知依止法，将无利而有亏损，此依师法（故如法依师），比较余法尤为重要。以其为究竟利乐之根本故。我辈烦恼粗重，又不知事师法，或知而不行，多生众罪，此须努力忏改防护。诚能如是，不久当如常啼菩萨，及求善知识无厌足之善财矣”。

总上为一烦恼，二不知，三不行，四忏，五防护，此乃宗喀大师叮咛教诫，特举常啼、善财为范，因此二依师最圆满故。

丙二、略示修法分二。丁初、正明修法。丁二、明二种修破妄分别。

丁初、正明修法分二。戊初、正修时应如何。戊二、未修间应如何。

戊初、正修时应如何又分三。己初、于加行应如何。己二、于正行应如何。己三、于完结时应如何。

己初、加行时应如何

“金洲大师所传加行六法，谓：一、于住处整理洁净，陈设佛像。二、端严陈设无谄供品。三、于安乐座端身跏趺，或半跏趺坐，至诚发起皈依之心。四、于面前虚空中，观想深广二派传承

师长，诸佛菩萨，缘觉声闻，护法诸天，无量安住，分明显现。五、对于助道顺缘，障道违缘，若不积忏，道则难生。而积忏方法，以七支行愿，最为扼要。彼中初于礼敬支，有三门总礼者，即‘所有十方’等一颂是。谓非仅礼一方一世之佛，须缘十方三世一切诸佛，由决定心，运用清净三业，恭敬而礼。”

上段为开示学理，此节略示修法。藏文分讲解（讲文义）与引释（引导修行次第）。班禅，罗桑却吉降村，有马车。罗桑耶喜亦有。今依前者。吾人一生或一日，皆可分为正修未修二分。此节虽系分科，然实具有深义。若能将一日或一生，区分为未修正修二段，则能说暇满不空过。颇公昔在吞珠大师处学《朗忍》，所传科判，曾有笔记。于正修行中，分加行、正行、结行三次第。兹所讲加行修法即本此。

加行六法：（一）净地设像，（二）庄严供具，（三）入座皈依，（四）观想圣像，（五）集资忏净，（六）三事求加。

（一）净地设像分四，（1）、净地。《现观庄严论》云，须具五功德地：甲、易求资粮（容易生活）。乙、无盗贼残害（无野兽残害）。丙、不易生病（不太寒太湿太燥）。丁、常有胜友（法侣，指见行同道。择友，须信业果，轻现世，重后世。）若已得定，通达正见，方可独居。戊、修法顺缘（距上师不远，随时得问难），此为修行共法。若修定，尤须具此五者，而于师友更为重要。（2）房舍。虽不求宽广，但行住坐卧，亦须稍有回旋余地，若不能得，至低限度，亦须有大德曾在此修行，获有胜果者。（3）作意。行者心境，为迎请三世诸佛降临，故应洁除。如何洁除，即以通达无我之慧为帚，以之扫我与众生宿世烦恼罪业。以此作意回向菩提心，为众生意，我愿成佛。修此加行时，应思佛世周利盘陀伽，由扫除精舍而成罗汉。（周利盘陀伽，以夙世住定缺慧，至持诵一咒，尚不能忆记，仅念我扫尘、我去垢，而证罗汉果。）至平常扫除，亦可感得：甲、自悦，乙、他喜，丙、护法常来守护，丁、可意身，戊、生佛清净刹土。并可获增福生慧，去贪嗔痴诸烦恼之功德。昔阿难陀初出家，犹贪恋家小，佛命扫除，即能断障。又却翁比丘，后虽证罗汉，其先以业力故，常感乏食，佛命扫除僧舍，乞食即如愿。四、陈设。谓身语意之所依。身，即佛像，如横列，则以右为上首。首设上师宗喀巴，次佛，次菩萨，再次护法。语，即经籍。须置于像之右，如属杂著，则另列之。意，即以铃杵及塔、喀张喀（头骨）等为表，则列于像之左。如住岩穴修者，不便多陈，则以青稞，列为五聚，以表示不空。就中以设像尤为重要。昔舍利弗，自言过去为人作致书邮，一次夜宿一矮平房，见壁间绘有佛像，心生欢喜，愿常随佛，后得值遇释迦，未尝或离，而得胜果。

（二）庄严供具。谓无谄供。（1）、非由欺骗谄诳而来。如抢劫他人之财，或以术欺诈而取者。（2）、非由邪命而来。邪命有五：甲、如出家人，以神通求供。乙、以巧言语求供，均为邪命。但此仅遮未来，非遮已往，由邪命来者，不可用以种福田也。丙、细较锱铢，如奸商所营，或以小易大，利己损人，即属邪命。但以劳力远运，以贱售贵，则非邪命。丁、如为报恩故，投桃而获报李，则非过。如以诱致则成过。戊、总以依质之来源与发心为重。而此发心，又须远离世间八风。昔噶当派格西白贡金，因有施主将来，遂严治其室。继思非法，乃取门后尘撒其上，以自忏。事传印度，白当桑结巴闻而赞之，谓其供品乃真清净。又，供水之碗，相距须一青稞远，太近感心量狭窄，太远感远离善知识。又须不空，表福不空。复次，供品虽多，水为无垢。印度地居热带，不易得清凉净水。如中国之净水，即具八种功德。又香、涂、食、馔，各种供品，亦各各有十功德。有单行广，六加行本，甚详。其中有应念供养云陀罗尼（咒），加持供品，令转胜妙。最低限

度，亦应念喻、阿、吽。

五月初八日讲

(三)入座皈依。须以柔软毛垫，方圆不拘，先于地下画白*?字形，表地为金刚地基，置吉祥草三四茎，草向内，表佛成道时，有吉祥长寿诸加持。行者如修二次第，则身相甚严格，如修《朗忍》，则可稍随便。单跏趺，如绿度母坐形亦可。毗卢遮那七法，为极庄严身相，加调息，为八。脚跏趺，脊端直，头微俯，如禾结实状。肩平，眼视鼻端（按：系眼微闭，顺鼻端看下去，离身约尺许，非注视鼻端。不可弄错。）口齿任自然，舌（微触）抵上腭，两手结入定印。此八相与圆满次第有关。

平息，谓入座住善念时，有烦恼现行，不任自然，以九节风对治之。如修圆满次第，尚须观脉络，修《朗忍》则不须。九节风者，（原录：九节风者以下，有错，根据当日亲聆上师教授更正。）即以左食指压左鼻孔，由右鼻孔吸气，然后以右食指压右鼻孔，由左鼻孔呼气。一吸一呼为一息，如是三息。俟气呼出尽时，乘右食指尚压在右鼻孔上，即由左鼻孔吸气，然后以左食指压左鼻孔，由右鼻孔呼气，如是一吸一呼，亦行三次。最后不用手指压鼻孔，由双鼻孔先吸后呼亦行三次。吸时想诸佛加持为白色光明随之而入。呼时想自心烦恼化黑色烟雾随之而出。如尚不能息烦恼（杂念），可照俱舍所传数息法，一呼一吸为一次，遇错，从头另数，数至二十一次，则心如白纸，可任染黄黑各色矣。

发心。须先发起善心所，即发起菩提心，为救一切众生（拔苦予乐），愿速成佛，方为大乘法。能发大乘菩提心，则一切集资忏罪求加持，皆成为大乘法。昔宗喀大师问弟子，修之起首，应依何法。各答不同，或答身相八法，至罗桑却吉降泽，答：“首在发菩提心，否则所修大乘法，亦变为世间法矣。”故上座应作如是思惟：我在生死海中，从无始来得到人身，亦不知凡几，总在无义中空过。复想释迦，最初亦复如我，彼于中间为舍己利他故，发菩提心，竟得圆满佛陀。吾人亦应如是，急起直追，为利如母一切有情，速得解脱故，愿速成佛。如是发心，即合于大乘法。并应思暇满难得，吾人今幸获得，又值师闻法，应即荷担救度众生事业，愿速成佛。

皈依。皈依应具二条件：一、皈依境，二、皈依因。境即观所缘。于前面虚空中，距眉间一箭远，有光明灿烂宽广众宝庄严狮子座（八大狮子表八大自在，负此宝座），座中有四座，中座较高，左右及前各一。每座均有莲瓣垫，莲垫上有月垫日垫。中座体性为上师与宗喀巴无别。相则释迦，具诸相好。左手入定印持钵，满注甘露，右手降魔印。光明为性，手挥之无碍。各护法座，亦皆如佛具八大自在。宝座满饰珍宝，为世间希有，表诸佛菩萨等希有。广座上四座，表四无畏。莲，表出离心，出污泥而不染。月，表世俗菩提心，清凉皎洁，能除热恼。日，表胜义菩提心。凡世间一切生物，如禾麦等，无不赖日光而生长成熟。（此言真空正见亦如是）。坐此上者，表具出离心、菩提心及清净正见。此为皈依境。法衣，表具足一切戒。左手钵中，充满智慧、长寿、药甘露。盖以智慧降烦恼魔，以长寿降死魔，以药降病魔，右手按地印（即降魔印），表降天子魔。成佛后已降伏烦恼、病、死、天子等四魔。跏趺坐，表空乐不二。右边坐弥勒，广行派诸菩萨围绕之。左边坐文殊，深观派诸菩萨围绕之。前座上师，但想其圆满相（不应想其缺陷相。分：住世者为绣座；涅槃者，为莲座。）受恩具相各师围绕。其后为译师等。佛后虚空中，自大日如来以下加持派悉集。周围先观无上瑜伽、瑜伽、及行部，作部本尊。次佛、次菩萨、独觉、声闻、勇士、空行、护法。各上师座前有宝经函，俱显现光明。又真实想曼荼罗（资粮田）中各像，皆喜悦亲爱，

如母之于子。依吾人平日作业，本不应上博佛喜，须想作忤逆独子，偶为善事，慈母对之亦甚喜悦。再从对境身口意不可思议功德，恭敬承事，起皈依想。别有皈依境不同之仪轨，如喇嘛尊长法所示。兹不赘讲。

五月十一日讲

二、皈依因。依班禅大师罗桑却吉降泽说，有二：（一）、生怖畏，（二）、真诚认识。由怖畏三恶道苦，而又极易堕入，为此希求救护。为第一因。由认识明确，实能具救护功能者，惟有三宝。为第二因。以此二因皈依，始为正皈依。依单行本六加行云：我与一切如母有情，从无始来，未离生死轮回之苦，直至今日，尚未知苦海之边际，因烦恼难量，故业与苦亦难量。唯一救护我者，只有三宝。由此怖畏而起皈依，是为皈依因。此外尚有简单修法。观皈依境已，于自身周围观想六道有情，如草满大地，相状皆如生母，体性则为曾受大苦之六道有情。与之同一皈依三宝。如但口诵亦非真实皈依，应思我与一切如母有情，同在生死漩涡中而求救护。又如自遭冤害，刀已在颈，命悬须臾，忽见有能救者至，呼出至诚恳切求救之声。此心生起，方口诵教授。先念皈依上师，次念三宝，合为四皈依。

皈依上师——如念百遍，前五十遍，观想上师及一切受恩师和传承诸师，身上放白光，照于自身及如草满大地之如母有情，光入毛孔，化白色甘露，如雨倾注，直入自身心中，即得加持。从无始所造依师罪业，悉化为浓烟黑汁，由光明甘露涤除净尽，由诸根门及一切毛孔向外溢出后，光明甘露充满全身。此为消罪加持法。又想黄光及黄色甘露，入于自身心中，驱除病痛，使寿命、福报、受用、智慧、一切增长。同时自与自周围绕之一切如母有情，皆在上师甘露加持之下获得救护矣。后五十遍、为增长福报加持法。

皈依佛——亦如前讲，惟皈依境，以中座释迦佛，及密宗四部佛，及外围贤劫千佛、三十五佛等为境。如前所讲之五十遍，以忤无始来于佛所犯诸罪，如出佛身血，当卖佛像以糊口，以像作财产想，及皈依天神外道等罪。消罪、增福，皆如前说观想。

皈依法——如前所讲各尊前，各有三部经函，以表三藏，体性乃诸佛菩萨五智。继思经函放白黄二光（如前讲先白后黄，先忤后增。）以忤无始以来谤法及起邪见，与典当受用及不恭敬，与残害有情（佛法无残害有情者。）等罪。昔温敦（地名）吉刚巴言：有一家人因贫，售金书《般若经》，乃请喇嘛及其侍者供斋忤罪。喇嘛食后，痛不可言。入定观察，见腹中有阿字母，如万箭钻心。其侍者则否，以侍者罪重，加罪，故不觉也。乃遣侍者往施主家，询得其情，修法忏悔（罪恶食）乃愈。盖诸佛由法而生，境大故罪大。《三昧王经》云：杀阿罗汉如恒河沙，捣毁阎浮提佛相，其罪皆不如谤法之重。

皈依僧——缘念住于菩萨、独觉、声闻，依密加勇士、空行、护法。启请后，如前讲，放白黄光，以忤夺取僧食、破和合僧，与外道为伴侣，及不恭敬等罪。以上诸罪，尤以夺取僧食为重。所感地狱，如黑绳、铁臼、夹壁等，皆为夺取僧食而设，黑绳，表其长，铁臼，表其坚固，夹壁，表其逼窄。总上为共皈依，乃大小三乘之所共。最后念：我于上师本尊三宝之前而皈依。此为颇公所传，于念四皈依后，须加此一句。

不共皈依。“诸佛正法贤圣僧，直至菩提我皈依，我以所修诸善根（六度万行），为利有情愿成佛”。前二句，为皈依。三句为行菩提。四句为愿菩提。此念时如是。修时须先愿后行。缘念应

思念三宝，皆是大乘，即独觉声闻亦是大乘。自为渴愿速得大乘三宝果位而皈依。境，即依前所观想之皈依境，不另观想。但观为大乘三宝。自念从今起，直至成佛前一刹那，为利一切有情，正诚皈依。以所修诸善根回向佛果，（即换取佛果）。愿速成佛。（即修愿菩提）。凡六度万行，我皆愿学愿作。（即修行菩提）。为利有情愿成佛故，不舍皈依。此兼有显密习气教授在内。观想主座释迦，悦意微笑，其体分为二（亦如灯上点火，分而为二。）入于自身心中。于刹那间自变为佛相，起佛慢想。想自为真佛，自身放光，照遍周围如母有情，使皆化为佛。此为有情果道用。显密二种习气，皆得薰习。即一座间具足显密道用。

五月十二日讲

修四无量心。寻常说四无量心，为慈悲喜舍。此处修法，须先舍，后慈悲喜。此及前所讲，皆竹菁温沙巴之菩提道次第耳传（秘传）。云何先修舍心。温沙巴言：修此，亦如植稼穡然，先须平地地基。行者亦须使心平如虚空。故应先修舍心。修此心时，仍继续观想周围如母有情，我渴望其尽皆成佛。但一切如母有情，尚未得成，仍在苦中，因彼等皆由冤亲憎爱，起惑造业所致。复想自与一切有情，均安住于平等舍心。此处有四句文，须念三遍，多念亦可。文云：“渴望一切众生皆离冤亲憎爱入于平等舍无量心，有何不可（此为愿无量）。愿一切众生皆安住于平等舍心（随喜无量）。我今能作，使一切众生离冤亲憎爱入于平等舍心（增上无量）。如上我能作使众生离冤亲憎爱入平等心，祈请上师即佛，特别加持（祈祷无量）。先观想，再念文。第一句为愿无量，二句为随喜无量。三句为增上无量，四句祈祷无量。亦即先发心，次愿，次安住，次愿作，次求加持能作。此为舍无量心。二、慈无量心。先观一切如母有情缺乏安乐。次念渴望一切有情具足乐及乐因，有何不可。愿一切有情具足乐及乐因。我今愿作使一切有情具足乐及乐因。如上我能作使众生皆具足乐及乐因，请求上师即佛特别加持。三、悲无量心。先观想须如慈母之于独子，见其受苦之情状。次念渴望一切如母有情远离苦及苦因，有何不可。愿一切有情皆得离苦及苦因。我今愿作使一切有情皆离苦及苦因。如上我能作使一切众生皆离苦及苦因，请求上师即佛，特别加持。四、喜无量心。先观想，次念渴望一切如母有情皆得无苦之无漏乐。（藏文，为涅槃究竟乐）有何不可。愿一切有情皆得无苦之无漏乐。我今愿作，使一切有情皆得无苦之无漏乐。如上我能作使一切有情皆得无苦之乐，请求上师即佛特别加持。

以上为四无量心修法。至修慈悲二无量心时，可加入自他相换法。即愿以我之福报，化为黄色光明，悉与一切众生。彼之罪过，皆化为黑烟入于我身，悉愿代受。如上于愿行二菩提心之后，再加修四无量心者，使愿行菩提心（修菩提心法）辗转增上。此后再加发殊胜心，乃属于密乘修法。菩提心量，为利一切如母有情故，愿速速成就正等正觉圆满佛陀。我今愿由甚深道上师相应法门，而入于菩提道次第之修习法。以上口念心想，虽只是菩提心之轮廓。而真实不假造作之菩提心，亦即由此而生。如人初入母胎，虽未具人形，而已具胚胎，由母保育，日渐成形。故此菩提心极应保持。日一二次，无间修习，使成真实。此过去大德皆如是开示。重言速者，有二义，依显教说，积三大阿僧祇劫福智资粮，而得成佛。依密宗，一生即可成佛，此种方便故应学。后速字义，谓依无上瑜伽密乘，能于末法时代，人寿最短之时，即身成佛，故称为速中之速。此为共说。依于三界法王宗喀巴大师教授喇嘛瑜伽法门，对于大威德、密集、胜乐为本尊，不离（一体）之方便。自依师起至得圆满双运身止之菩提道次第修习法中，如是方便，上根三年可成，迟或七年，至迟亦十六生（人身），即能成佛。温沙巴数年之间，即已成就，即缘念此。此为成佛方便速中之速，为不共法门。

(四) 观想圣像。观想曼荼罗资粮田，显现明了。宗喀大师云：有念易忘，而不易持，或思而不易知，及稍知而修不易通达正知者，于如是愚钝时期中，一意依于资粮田，是对治此之最胜教授。若意不依资粮田，则礼拜、供养、启请，皆无所依，积福忏罪，更无从作矣。文殊告宗喀大师曰：但缘念而不积福忏罪，则如禾稼但有种子而无水土日光，不能生芽。故此三种（三种，指缘念与积资忏净）不可或缺。为积福忏罪故，应显现资粮田。一、境。即前所观皈依境。再观迎请智慧尊与之相合为一。（格聪所著六加行法，属此种。）二、总摄有三种：（1）观皈依境，化为黄色光，收摄由眉间入自身心中，得加持后，再观。（2）观前皈依境化为虹，渐淡而入于空。（3）观前皈依境飞腾而上高空，于前面原虚空中重新观想，原现境与之相合。颇公谓此三者，可择一而修，然皆一致。

先加持地基。有四句颂文，“一切地基皆清净，一切凸凹（山河）皆平坦。如掌平坦吠琉璃，自性柔软愿安住。”总之，观地基如清净刹土，极乐世界，众宝庄严。（水鸟花木，无不具备。）须多多熏习，为将来成佛果相。次加持供养。如香、灯、花、食等以为代表，变化满虚空界，如云，尽自心量，想为无尽，无量无边。诵供养云咒三遍。以咒加持力，即可使有形体之一炷香，变为供养无量佛之供养云。昔佛曾说，有印度外道仙人（婆罗门），口念河分开，愿病去，尚能实现。况于佛咒，更有不可思议神力耶。但持咒时，须先尽自己心量观想，再诵，则咒力愈大。此明首须先尽心量，次以念咒力及三宝真实力，一切诸佛菩萨加持力，二种资粮圆满力，与清净法界力。我之供养与之一样圆满。此显教如是。密乘则先入空性中，由种子字加持，变起供养。

五月十三日讲

如前所讲，加持供品。若无供品，亦可念咒，念供养云咒。先观想遍虚空充满供品。次乃正入于观想圣像。依班禅析注谓，面前虚空中，观一八大狮子所负无边广座，座中有一小宝座，座上有释迦像。心中大日如来像，其心中吽字放光。右显弥勒及广行派，左显现文殊及深观派。其上稍后显现大日如来及修行加持派。前显现根本上师及曾受恩诸师。俱在光中，周围（不放光）四部本尊、佛、菩萨、独觉、声闻、勇士、空行、护法。如此观想，加持甚大。颇公谓，移尊长瑜伽法观想于此，观想圣众，加持力尤大。此乃温沙巴耳传，其源出文殊。由宗喀大师传之东登降错，递传八所却吉降村，竹青却计多杰，甲瓦温沙，罗桑登珠。此曼荼罗（即坛城义）之一贯传承如是。初由宗喀大师问本尊文殊，依何种资粮田而积福忏罪，依何种为本尊。依何种次第，始能迅速积集二种资粮而成佛。经文殊如是开示。此为噶登秘密耳传之一，乃颇公上师降巴吞珠仁波卿所传。（班禅析注，亦谓可用尊长瑜伽法。喇嘛却巴“尊长瑜伽”应译为上师供养法。）有单行本念诵文。可依文念诵，随诵随观，空乐不二。广大虚空供养云海中，自眉间向前一排远，观现一如意宝树，植于白乳海中，斡枝花果，皆宝所成，花瓣美丽，繁茂遍满虚空。海上有宝山，有宝岛，岛上有奇妙鲜花。有迦陵频伽鸟。有修行者，有供养者。须作如是繁复观想，以佛果相如是故。故应多多熏习。又观如意宝树，金根银斡。琉璃为粗枝，玉为细枝，水晶为叶，赤珠为花，蕊底马波孤（宝名）为蒂，钻石为果。初视辩不甚详，约略为真实七宝所成，久之自能明了显现。又宝树所开之花，作金黄色，其上有八大狮子共负一宝座，座上有莲花，花瓣十一层（如堆曼遮），最上四瓣中有小宝座，座上有表出离心之莲花，花上有表菩提心之月轮，轮上有表智慧之日轮，其上有宗喀佛像，体为上师，此为资粮田之主。密宗经典，亦皆以上师为主尊之资粮田为殊胜。行者身中，如掌，如顶，如喉，皆可观上师安住。并具足贤劫千佛加持力。班禅有云：“观想上师于何处，面前顶上或心中。”于此加行法中，皆已具足。观在前面者，为易于礼拜供养故。继思主尊，身色洁白微红，表智慧方便和合。具足三衣，结跏趺坐，戴金色善巧者帽，表三藏十二部。右手说法印，表

成熟众生闻思功德。左手入定印，表修，最深义及表由入空性定中，而为众生说法，此唯佛为能。右指圈执长茎乌巴拿（优昙波罗花）花，花瓣中有智慧剑。左手所出花瓣中有经函，修《朗忍》者则想为《朗忍》。修空性者，则想为《般若八千颂》（或《五地品》），此可转易。主座乃具足三恩根本师所显现。云何三恩，显教以说戒、传经、讲法为三恩。密宗以灌顶、传密教经、说密教经为三恩。说密宗教授要诀，虽不具三，然以得加持力最大者，为根本上师（噶居派以灌顶为根本上师）。观宗喀大师胸中显现空明，自胸至喉，有释迦化身相，具三衣等相。其心中复有大日如来双运身具足相。

五月十四日讲

观想圣众相。犹如种子，须水土日光始能成熟。修行中以观想资粮田为要，故列此于集福忏罪之前。如《大日如来》所说密乘经中云：“一切最尊供养皆离去，而精勤于上师供养。”因凡佛之一切智，皆可于上师前而获得。若认曼荼罗中各尊与上师各别，虽亦有功德，但远不如认三宝与上师一体之功德为大。如认上师与三宝一体而行供养，则可得大加持，及迅速成就。昔底若巴呼其弟子拿若巴告之曰：“拿若巴，能断惑证真者，皆由上师启请与加持。”我今说此，非有谓已具足上师相（此师自谦语），教弟子事之如佛。但正说法时，听者应作上师想耳。前言宗喀大师心中有释迦像，释迦像心中有大日如来者，乃表上师，佛及大日如来，三位一体。昔释迦在灵鹫山等说三乘教时，为当时众生业报故，现三十二相化身相。说密乘时，现大日如来相。现值末法世，吾人所能见者，唯与吾人相似之上师相。故观宗喀巴比丘相，即表见上师像。将来业障轻消时，可见佛像。再轻消时，可见大日如来像。成佛时如百川入海，成为一味。以此三者合一，观想上师即佛。谓具德上师，非余自谓。余但转述颇邦喀及康萨两仁波卿教授。如二公者，应视为一切佛聚而为一。又另一观法，乃观上师如一大处所，诸佛本尊皆聚于内。喇嘛瑜伽，即用后法。其法即继续前讲释迦化身相心中复有大日如来双身相，即金刚跏趺座上师。清净五蕴转为五佛像。（以下四佛母转于地水火风四大，佛母皆向内抱持而住。）

顶上代表色蕴，转为白色毗卢遮那佛。（依密义为身金刚，名朗巴朗贞，显义为身佛。）
顶有绿住妈佛母。

喉间代表受蕴，转为红色弥陀佛像（密义为语金刚，显义为语佛。） 喉有红过噶佛母，地水火风四大转为四佛母。

心间代表想蕴，转为蓝色不动佛像（密为意金刚，显为不动佛。） 胸有蓝麻妈格佛母。佛母皆向内抱持而住。

脐间代表行蕴，转为黄色宝生佛像（密义为功德之佛，名仁亲穷。） 脐有白吉马佛母。

密根代表识蕴，转为绿色不空成就佛像。（密名遁诸，显密皆为事业之佛。）

又上师清净眼，白色地藏相。耳，黄色大势至相（伽那夺吉），鼻，蓝色虚空藏相，以虚空为其体性。舌红色观自在。密根玉色（定法师译密处绿色，除盖障。）离垢菩萨。乃至经络血脉，普贤为其体性，手足密宗十大明王安住，为其体性。如是观想成熟，自认上师为佛。汗毛皆无数声闻缘觉围绕，如是观上师为诸佛菩萨海会聚会场所。观想成熟，自然次第显现。初观当想五蕴即五佛，四大即四佛母。本来真实如是，惟吾人以业力故，未曾见耳。上师胸中，又观想代表清净意之

文殊相。先观自胸至喉有蓝色不动佛，其胸中有释迦佛，释迦佛胸中有大日如来。不动佛之后有文殊，二像相对，如二镜对置然。再观大日如来心中放五色光，向右，光中现弥勒说法相。光端（如臂出指）围绕有十三尊传承菩萨（无著等）弥勒光端十三尊，即：一、无著，二、世亲（黑毅），三、解脱军，四、精进解脱军，五、尊胜军，六、调伏军，七、谢瓦错，八、师子贤，九、孤萨里，十、格瓦井，十一、金洲，十二、阿底峡，十三、仲登巴。又放五色光向左，光中现文殊相，光端围绕有六尊传承菩萨（龙树等）。右分光再右稍低，以格西贡巴瓦为主，及传承噶当派菩提道次第第八尊围绕。熊巴派（噶当经教派），以博多瓦为主，有十尊围绕。左下方以格西楚称巴哇为主，噶当秘密教授派，有八尊围绕。博多瓦聚前又一聚，以噶当色摩瓦（新噶当派），自东登降错以次十九尊。即黄教，左方深观派，围绕诸聚，与右相同。后上修行加持派有二：（一）、共，自大日如来、底若巴、拿若巴，以至宗喀巴。（二）、不共，五行中，自大日如来、文殊、至宗喀巴，称噶当列珠，耳传。余四行，为密集、大乐、大威德、阿底峡，自阿底峡以次噶当十六尊承传。若但学一种，即观想一行承传亦可。本师心中大日如来放光向前，以具足三恩根本上师为主座，凡受恩诸师围绕（图上画三尊，以为代表）。前后左右放光皆稍高。第一层，四瓣莲瓣之前瓣上，应想大威德。（颇公说：或说以自修本尊在此），此为噶当不共承传。以文殊为其体性。又具足父母续，右表方便，右瓣上观想密集。左表智慧，左瓣上安置大乐金刚。后瓣喜金刚。次层花瓣前时轮金刚、无上瑜伽本尊围绕。三层以毗卢遮那佛（肱热。普遍光明）为主，瑜伽部本尊围绕。四层以两两昂足为主，行部诸尊围绕。五层以土汪当真松歌（三昧真言如来）为主，作部围绕。（或以长寿佛为主）。六层诸佛，七菩萨，八独觉，九声闻，十勇空。勇士在右，空行在左。十一以六臂明王为主，在前，智慧地一切护法明王围绕。宝座上四方有云围绕。为护法四天王，皆现世间护法像，不在宝座上，而在其外云中。以上所叙资粮田，乃三昧耶尊，即真言尊。次再如法迎智慧尊。

五月二十四日讲

智慧尊迎请法。继想宗喀佛胸中之释迦，释迦胸中之大日如来。大日如来心中宏字、放钩形光，遍照十方。其余一一尊中吽字，亦皆放钩形光，俱遍照十方。由无量常住佛心中，迎请一一佛心中之完整（如自所观想）曼荼罗，充满虚空。行者自赞说云：“堪作无余众生依怙者，能离一切内外魔。尽知一切，如是佛、世尊。我今请降临。”各曼陀罗之诸尊，皆现神通变化，在自面前高空中，一一相合，成一曼陀罗。此时行者心应默诵（不一定默念），三昧耶咒云：“杂吽榜火”。念杂字时，想三昧耶诸尊各有一完整新请来之资粮田来住各尊顶上。（应除去高低想）。念吽字时，观想智慧尊与三昧耶尊相合。智慧尊三昧耶尊之身，如镜中现影。念榜字时，观想智慧尊与三昧耶尊无二无别（应除尊卑想）。念火字时，观想各各本尊均已安住，心生欢喜。诵时不要太快，一面诵，一面思一切声缘勇士、护法，皆上师为调伏我等故所化现。何以既观真言尊，又须观智慧尊。可举一例，昔无著菩萨修观，欲见弥勒。一十二年，迄不得见。后弥勒告以随时在其面前，汝以障故而不得见。故观真言尊，显面前有。又观智慧尊，显于此有。再进而言之，前说皈依境显，但为作皈依之境。此说以曼荼罗为六加行积福忏净之境，其意义更为重要。

在此观想圣像之后，与第五科之前，于此间，有沐浴法。此法因初业有情，无始来罪障甚重。不修尚不自觉，至修时一入座，财物等障，如黑布蒙心。故于此加沐浴修行法。修此分广略二种。略修，即取净瓶及镜，以盘承之。想诸尊皆在镜中。由净瓶取水，以浴之。口诵沐浴文（详后广修）。如广修，则想资粮田与自己之间（不仅想一肘），有一方形七宝殿，四门，外有琉璃围墙，以珍珠为纲，幔张其上（喇嘛，以哈带表纲幔），外有栏盾。栏盾内有浴池，水具八功德，金沙为

底。由自心中出无数美妙天女，侍立池旁，各持宝瓶。此处有二种想法：一想资粮田中诸尊，如飞鸟之堕入于池中。一如颇公说，想资粮田前有宝梯，诸尊由梯而下。池畔各有宝座，一一尊侧有三天女，有为沐浴者，有为擦磨者，有为供衣者。行者自诵云：“我今行沐浴。犹昔佛降生，九龙吐德水，而为世尊浴”。口诵此时，心念天女以净瓶由池中取水浴佛。并诵吉祥歌赞。浴水流入池中，另一天女行擦。以华美柔滑巾，先拭顶，念喻。拭胸，念吽。拭脐，念掌。拭右肩，念时（以）。拭左肩，念阿。佛头上水聚于顶，上身之水聚于胸，下身之水聚于脐。左右聚于两肩。如是拭净。另一天女即供涂香，（油质），清静芬芳遍满世界。次供衣，去其旧者而供鲜美之衣。凡所应具，一切皆具。或威猛密衣，或三衣。阿底峡之弟子仲登巴，系居士身，以有特别缘起，供蓝布猞猁袍子，以衣带围绕六匝。表行六度。行者若观想力强，清明显现，再加供饰，如钵，如杖，如骨饰，皆可，各各皆有功德。最后想各尊或如飞鸟，或由宝梯，皆还本座。所余浴室旧衣，皆化为光，收入行者眉间。如是观想已，即得加持。浴池下有六孔，分为六渠，流入六道。寒狱得温，热狱得凉。饿鬼得饱食。天得甘露。修罗得戈甲武器，畜生得除愚痴。人得妙药。各从其好，各如其所欲。颇公云：“惟人最贪，故须妙药以为医治。”此为缘念六道教授。次想浴室如虹，渐次而入于空，至无所缘念。以上说沐浴法竟。

（五）集资忏净。此科本摄于七支内。喻如玄妙之七个宝车轮。若缺其一，不能至佛地。昔印度有国王，名阴杂不底云：“依唯识、实识及幻识，皆不能成佛，当依七支而成佛。”因七支功德，能使种姓清明，身心成熟。颇公亦云：“不唯凡夫应修七支，佛与佛相见，皆先以七支赞叹为供养。菩萨见佛，闻大乘法，亦以七支为供养。初地菩萨，分身百数，见百佛世界。二地分身千数，见千佛世界。亦皆以七支供养。可见七支之重要。”有说七支乃未证空性前粗劣有情所作，实非应理。昔打坡噶居派初祖，打坡达吉时，行者皆以大手印证空行相。舷波摩竹巴，亦噶居派，但修七支，众讪笑之。答云：“我但愿修七支。”盖知此重要，舍此，实亦别无法可修也。

一、礼敬支，即：

“三门各别礼敬中，初身礼。即‘普贤行愿’等一颂。谓先缘十方三世一切诸佛，复观自己化身无数，量等刹尘，而行礼敬。此须于彼普贤行愿，起信解力，乃能发起。”

此为第一支中之第二颂。礼敬，梵文为南无，藏语为抢择，即华言顶礼。礼字具恭敬义。分短礼与长礼。短礼，由戒经来，须五体投地，若头不至地，不为礼（五体，即两手两膝及头）。长礼，由班青俄若巴传（大成就者），须两手屈大指合置掌中，表不空，捧如意宝。初举顶上，表佛髻相。次停眉间，表白毫相。次停喉间，表妙音相。后停心间，表一切智。两手著地，感佛手蹠相（指间光纲，如鸭之蹠。）迅速起立，表速得解脱相。起身端正，感天人相。反之，两手紧贴，乃外道相。两手空，感生无佛边地。不能屈指，感兽啼相。迟迟不起，感腹行相（如蛇类）。头不著地或昂起，感生昂首畜生。起身屈曲，感畜生相。总之，和平恭敬，如法礼拜，感如行者礼拜所占地之尘土数转轮圣王报。此乃《别解脱经》所说，行者礼拜之功德如是。如见佛相，心中生起恭敬，合掌当胸，亦即有十功德。又具足六度而礼拜，即：一、自顶礼，而引他人顶礼，合于施。二、清净三业，远离不合法而顶礼，合于戒。三、数数顶礼而不厌，合于忍。四、心生意乐，合于精进。五、一心不乱，思三宝功德而顶礼，合于定。六、知能礼所礼，礼拜之事，三轮皆无自性，依缘起而顶礼，即具足智度。此为上根智者说。如就普通说，能知礼拜之功德，与不礼拜之过患，即属于智。复次，身礼，须观想心量无边，则功德亦无边，此有二种教授，一思吾人由无始来，曾受无量身，今在佛前固可变现曾化与未化各种无量身体。二思一一佛所知境中，皆有我在。例如，

现在堪布，仅为一身，而听众心中，各各有各别之堪布形像在。故吾人身体礼拜，可观想为无数身躯，在无数佛前而礼拜。

五月二十五日讲

“次，意礼。即‘于一尘中’等一颂。谓一一尘中，皆有一切刹尘数佛，处在菩萨众中，须生起随念彼等功德之胜解而礼。”

此为第一支中之第三颂。心念诸佛菩萨如何生起菩提心，如何修集资忏净，如何圆满证得正等觉，如何转法轮。心生欢喜赞叹。尘刹二字，谓如南赡部洲之微尘数刹土。即观前所讲资粮田中诸尊，遍满虚空而行礼拜亦可。

“次，语礼。即‘各以一切’等四句颂。当观自己一一身有无量头，一一头中无量舌，一一舌中出无量妙音声，赞佛功德。海者，是极多意。”

此为第一支中之末四句颂。观自一一身，现无数头口舌，以语赞佛。此礼敬可对治我慢，消除身语意罪障。以上三者，以身为主。此属于集资忏净中净障分。西藏规矩，讲至此，有发心礼拜，或供曼遮至万亿者。然彼属七支中之忏悔支。二、供养支。共三颂，前二为有上供，后一为无上供。即：

“有上供养者，‘以诸最胜’等二颂是。妙华者，谓人天上妙奇花。鬘者，用各种散花配合连缀而成。此二者，或系实花，或系仿造。伎乐者，有弦器等之音也。涂香者，谓妙香泥是。最胜伞盖者，即盖中之殊胜者是。灯者，谓香油等灯，及能放光之宝珠等。烧香者，指和合或纯一之香料。最胜衣服者，乃衣中之华美者是。最胜香者，谓能放香气遍满三千世界之香所掺合之香水是。末香者，香粉也，亦可燃烧。以此堆积，造成坛场，更加彩画，量等须弥者是。”

资粮田，较凡俗农田殊胜百千万倍。宗喀大师尝言：“此田若任其荒芜，而不播种，其愚痴直无寻处。此福田，既不分四季，亦不论主权，任何人可种。但须以信犁为耕，而勤播善种。”所谓善种者，即勤修供养是。供佛功德，依经中广说，对于佛像，或佛之舍利，以一花恭敬向空供养，亦可感得涅槃果，《观音经》云：“过去亲供无量诸佛，不如末世供养一佛像功德之大。”又经说：香、花、灯、涂、铃、乐、伞、盖、幢、幡，各各皆具十种功德。如供花，感得行者所生世界如花之美，身形壮盛，颜色美妙，身发异香，不感财用困乏，乃至证涅槃。总之，供佛何根，即感何根清明美妙。又供不论何物，但以诚意而供，皆感成佛之果。颇公言：行供养时，视其发心，若以离心行供养，得解脱果。若以菩提心行供养，得佛果。此为共说。其不共说者，谓供养佛时，所发虽为世俗利乐心，而以所供境胜故，亦如田之土力厚者，纵投以劣种，亦可感清净涅槃果。昔藏王松贞缸波所著书中，引“文殊问佛：佛涅槃后，众生以何为福田。佛答：比丘优婆二众，汝等须知，我涅槃后，供我身像，与现供我之功德福田无别。以异熟无别故。有佛出世，方有佛像。虽系身像，即我化身”。又供养法，显密各有不同。今依显说，分有上与无上二种。依颂文计有十种，摄为七种。如颂中之一、妙华，二、鬘，三、乐，四、涂香油，五、伞盖，六、烧香，七、灯，八、衣，九、最胜香，十、末香。摄为七者，谓烧香、最胜香、末香，总为一也。

“次，无上供养者，‘我以广大’等一颂是。其有上者，即世间之供物，此乃菩萨等，以神力变成者。此中后二句，凡上二所陈，有欠缺者，一切加之，此是显示礼敬供养等之心与境故。”

无上供，分质与体。质，即五功德供养（色声香味触），转轮王七宝供，八吉祥供，又以无主之物供。如《入行论》云：一切江河清净水，清净园林，清净荒岛，旃檀林，凡堪受用，堪生悦意者，皆可观想为供养。花类，分有造作与无造作。无造作者，如山中园中草木之鲜花是。有造作，如以珍宝所制成，或以花穿为鬘等是。伎乐，如吹、打、击、磨等是。涂香，乃油质，色如金，香极烈，油极清净。伞盖，或以宝，或以花，或以天衣等所成。灯，但能发光者即可，如夜明珠、日、月、镜等。烧香，如沈、檀、降香，或条或末皆可。最胜者，谓香水。颂中“一一皆如妙高聚”句，藏文为“末香犹如妙高聚”。谓以末香染为五色，堆聚为妙高聚。或以末香盛纱囊中，悬当风处，使清风徐来，异香满室。（与汉文译本不同，应照是更正）又次颂中最胜庄严具句。谓诸供养，应观想为陈列整齐，具足庄严，而光明灿烂。以上所说，乃供养之因，尚非真供养。须以意想供养诸尊心中生起无漏大乐，方为供养之体。供养法有三种：一、即实物供。二、以意化现妙天女，手捧诸供而供诸尊。三、观想诸供品，陈列诸尊前而供养。三者之中，总以生起诸尊大乐为供体。

复次，无上供，乃圣者供养，为世间所无之物。如普贤所供如意宝树、八功德池、甘露、琼浆等，以神通威力而变现者是。但凡夫亦具有四种无上供：一、以菩提心供。二、受持正法供。三、闻法修行供。四、以善根变作供养。西藏以“生机却巴”为心要，即“心的供养”，所以对治慳吝心习气。由供养所得之报身，即受用果。单行六加行法均详于积资。

“附”供曼遮罗法。昔阿底峡弟子贡巴瓦，入定七日，仲登巴见其座前曼遮已积灰尘，乃斥之曰：汝毋须观别事，但观汝师之行持可也。因阿底峡每日供曼遮六次。以彼不知供养重于观修，故斥之。贡由是勤行曼遮供，感诸佛清净现前。此种教授，直传至宗喀大师皆如是。大师石曼遮经手磨光（相传龙王迎此石去至龙宫供养）致肉穿骨现，乃依教供曼遮不断所致。行者若有福报，应造一具曼遮盘。最上为金，次银，次铜等质造。下至土木亦可。直径大一肘，小约五寸，依习惯师传，修和息用圆形，修增上法用方形，修权力用月形，修威猛密法用三角形。上等用宝物堆积，中等用杂粮，最下用小石子亦可。供法，两手皆握宝物，左手持盘，以右肘侧磨擦，因此处有智慧脉络，可得宿命通。先向外擦三匝，观想我与众生罪障除尽。再向内擦三匝，观想得佛身口意加持。向外三擦以去障，向前而内三磨擦，得加持。此乃普通教授。颇公谓，以多磨擦为妙。念曼遮文，“汪青以喜格，萨喜”等，先念大自在地基，次念大铁围山。依经说，因业力故，须先成风轮、次水轮、次地基、地下宝雨、香水海、须弥山、四洲。有说水轮地轮相连。风轮不连，距无量由旬。详见俱舍。供时应观无量须弥日月。须弥八千由旬，在香水海中。日用齐四层，上为天界。（应观单行本，详加学习。）最前东胜神洲，其旁有二小洲。右南瞻部洲。自前西牛贺洲。左北俱卢洲。每洲旁各有二小洲。（皆由右而左）。

五月二十六日讲

曼遮，梵文为曼遮罗。或译曼荼罗。藏语为金科，义为清净坛场。推广言之，在一大风轮之上，有无数世界刹土。总称为曼遮。平常由凡夫易于受持故，但撮为一须弥、一日、一月、四洲，总为七主。心中观想，但称为供养，不得称为实现。因曼遮必须以实体表现故。修密法，每日对于金刚上师，应供三次。否则为密宗应忏之一。昔印度有大成就者，名刚巴那，曾云：“若行者未证得圆满次第以前，不勤行曼遮，如自杀其勇士与空行。”其重要有如是者。应观想无数须弥，无数日月与四洲，以供诸佛，其功德尤大。供时心量应清明广大。中有六道众生。须弥上为帝释天（庄严光明），周围有药叉，手持金刚杵而为守护。快乐城中，有宫殿三十二，为其眷属。须弥山如覆

斗，各方异色。七层香水海与七重金山围绕。外尽头处有外围海，咸水在其中。四方有四大洲。东半圆形，南扇子形（又略如斧），西圆形。北方形。其小洲与大者相似。

东胜神洲有大宝山，南赡部洲有如意树，西牛贺洲有满欲牛，其乳不断，宝为其角。北俱卢洲有自然稻，晨割夕长，不须造作，即可为食。轮宝即七宝，在东胜神洲与须弥山间，大虚空上，乃转轮圣王福报所具。阎浮提金为其质，大五百由旬，光明灿烂如日。牟尼宝在南方，吠琉璃为其质，白光，夏寒冬暖。妃宝在西，此非凡俗女眷，乃具八德，离五欲。臣宝在北，乃善巧政务。象宝东南隅。马宝西南隅。将军宝西北隅。大藏瓶东北隅。《密集金刚本续》云：应想八宣宝充满虚空。有四神女在，出海面须弥山上，一东，嬉女，二南，花鬘女，三西，歌女，四北，舞女。东南隅为供花女，西南隅供香女，西北隅供明灯女，东北隅供水女。东日，西月。依教授皆无自性，意所变现。为显此意，任置何方皆可。堪布常置日于南，月于北，宝伞于西，尊胜幢于东，此表行者学法无碍，尊胜无比之缘起。后置中央山头，显天神正士圆满具足。最后观想如针孔观景，观点虽小，境界甚大。以供上师与释迦及金刚大持三位一体，此称三十七主曼遮法。为萨迦拔思巴所传。宗喀大师所传及二十五主，无四宝（大宝山、如意树、满欲牛、自然稻。）无八女（因在须弥山腰上），想四洲及须弥时已具。行者须初念凡俗刹土，次念以诸佛加持，变为诸佛所住清净刹土。于此念诵曼遮略颂。将盘向外倾出。先向外为除障，后向内得加持。闲时多供曼遮，积有成数，再行略仪。七主，为须弥一、四洲五、日六、月七。应观想真实。昔阿育王（涅槃王），前生幼时，值佛出游乞食，彼拾沙土，投佛钵中，以善根故，称以金供，彼观为金。佛为授记谓，我涅槃后，彼当为此土国王。念略颂后，尚有一颂未译，大意谓，我以清净身语意供养等。最后念咒，咒之大意，为请上师及一切三宝，请受用我所供清净刹土。供曼遮属于积资，行者多修，即为增长象征。或于梦中到宝山，见宝或金银。见上师赐珍，天降珍宝。但须多次象征，不仅一二次所见，须所缘清净。此显教如是。密宗尚有内曼遮罗、密曼遮罗、空行曼遮罗。此处非机不说，密宗有内供、密供、空行供。有《曼遮经》。末云供曼遮功德得六度。得紫磨金色身，得美妙依报清净刹土。

五月二十七日讲

三、忏悔支。即：

“我昔所造诸恶业’等一颂。是依三毒为因，以身等三为根事（根，谓依身口意，为发业之根门，事，即三门所造十不善道‘业’。）其罪性者，谓由我造。此中复分亲身正所造作，或教他作，或随喜他作，如是一切，尽其所有，总集忏洗，追念过失，生愧悔心，断绝后流，精勤防护，誓当灭之。”

行人之所以须忏悔者：（一）以吾人心中偶起少分通达，旋复消灭，无非为罪障所致，故须忏悔。（二）望此后能生起通达，乃至辗转增上，亦须忏悔。龙树云：“一切痛苦，皆由恶因而来。一切安乐，皆由善因而来。”吾人从无始生死以来，所积罪障之多，有如国王宝库之储藏，无所不有。即以此生而言，一日十二时中，心之所造作，属于不净者占大多数。即以小罪障言，亦感有三种果：（一）异熟果。堕三恶道。（二）等流果。如衣食不足，常生忧患及短寿等。等流又分：（1）已受等流。谓受后连类而有。（2）习因等流。由串习力故，易作恶行。（三）本体果。（藏文为打波这波，汉译土用果）。如所住处，多遭兵灾饥馑。但此等果，在未成熟时，依忏悔及防止等力，而坏出生异熟之功能，则尚可转变。若不注意罪性而忏悔之。如杀一小虫，其细微罪性，则日即倍增。例如二日二倍，三日则四倍，四日则八倍，五日则十六倍。亦如播种田中，数日

不见，即发芽实。若于业果已生起决定信心，虽微罪即生恐惧想。如阿底峡尊者，虽见微过，即生堕三途想。行者修此门，最略须细察朗忍所讲业果。若求广知，须读佛所说《贤愚因缘经》等。又当知无不可忏之罪，否则即无证果之人。若依对治而修，无不可除之烦恼，否则永无可成之佛。智者以忏悔善巧，罪恒轻，愚者不知忏悔，罪常加重。四力门忏悔，可忏极大重罪。

龙树《中观正理论》云：“无始所造重罪，依四力忏悔，如月离云雾。”例如阿难陀，其初欲与烦恼最盛，即以忏悔而得成就。事见前述。又如梭麦泽瓦，为外道所惑，欲杀千人，取骨为珠，以求梵天果。最后将杀及母，遇佛化身比丘救之。梭麦舍母逐佛，任追不及，异之，乃请佛安住。佛为言，我常安住于三昧耶定中，为利众生事业。汝常奔逐于烦恼罪业中。梭麦闻之，乃弃刀忏悔。佛为现本像，梭麦泣涕悲泪，切实忏悔。佛云：善男子，近前，我为汝剃度。即显神通，使梭麦须发自落。后证罗汉。再，前所云之异熟果，属于当来。依四力可以转变。然此中有根本拔除，令其不受。或重罪轻受，或长苦短受，皆由忏悔时，心力强弱久暂而定。故凡有犯，勿使罪性稍住。勿使延至明日，昼犯夜忏，夜犯朝忏，如是则身清净，易持善法。即偶有所犯，如撒种沙砾中亦不易生芽。此皆颇公上师教授，幸听者勿以为烦难。此支中以四力忏，为最重要，兹详如下：

（一）追悔力。须信业果，竭力追悔，此为重要。行者修此，须恳切猛勇。例如三人中毒，一死一危，余一人自生恐怖，求解求吐，须具此心，则追悔力大。（二）依止力。所谓依者，犹俗言，何处跌下何处扶起，（意亦有谓由人身造业，即依人身忏悔。）其造罪，不外依三宝而来，故须修皈依。依众生而来，须修慈悲，发菩提心。（三）对治力。使罪性清净。此中分六：（1）诵甚深经义。如《心经》、《金刚经》、《般若经》、《虚空幢经》等。（2）修空观。即修习空性。简略言之，谓作者、受者与所作之事，三轮皆空无自性。（3）持咒。咒甚多，最要为金刚萨埵百字明咒，及三昧耶金刚咒二种。（4）塑像、画像。陈设佛像，以三十五佛、药师八佛，为对治主要所依佛尊。（最后有释迦顶相佛，故为药师八佛。）（5）供养，如前所说。（6）诵持名号。如汉地持阿弥陀佛名号，亦可。总之，凡修一切善因，皆属对治罪业。如施戒诵经等是。但殊胜在于发心，如施时发心为忏罪，则加此种心量，力尤殊胜。（四）遮止力。即摧毁罪性力。云何为遮，即以后不再作之谓。与追悔义有别（回忆师教，追悔力，是摧毁罪性力。遮止力，是断未来再犯），追属既往，遮防未来。此有教授。如依杀业为生者，遮以后不再作。最好立改不作。其次最低限度，亦应思今年停止不做，或一月，或十日，或一二日停止杀业，以此为忏。并愿以后永不再有此以命养命之环境，不生此种人家。若能遮止今日不做、明日不做，或竟因此永久不作者，即具足此力。

总之，若无以后不作之忏心，则四力即属不足。又以四力忏罪，依一座说：先思业果，次生追悔，次发菩提心，皈依，次依六种对治。最要于礼拜后，须生起以后不再作之心。如是则一座即具四力。依六加行法修，尚有广文。依宗喀大师教授，先礼敬，次供曼遮。依《三十五佛忏悔文》及《总忏悔文》。一面顶礼，一面念诵。积礼拜数盈一百或二百，诵转变咒，或名增上咒。详见宗喀大师行状。昔虚空幢即用此仪轨，亲见三十五佛。（虚空幢，即宗喀之师。）后之大成就者，亦皆修此。以三十五佛所具愿力，尤殊胜故。昔大德洛桑加有云：“依三十五佛忏悔文，加以长拜，较此忏悔更殊胜者无有也”。

五月二十九日讲

犯三聚戒，虽各各别有忏悔文，然皆不外以上所说之四力。听众如有追踪法王宗喀大师之后而

修学者，可依《三蕴经》（藏文东虾，即广忏悔文。）随念长拜，最为殊胜。略则依普贤行愿品中忏悔一颂亦可。兹所说乃广修仪也。又礼敬供养二支，皆不起座，忏悔则起座。于未起座之先，先观想资粮田（三十五佛位次）。宗喀佛胸中释迦佛。释迦佛心中金刚大持。金刚大持心放光三十四股，向上下各十股，向左右各七股。观宝座乃象所负。因陆行力以象为大，忏悔须大力故。座周短栏皆缀珍珠，藏语为牟底，梵语为解脱珠。宗喀佛胸中释迦，为三十五佛中之主尊。每股光端宝座各一尊，合为三十五佛。分为五聚。第一聚为不动佛（弥觉巴），蓝色，左手入定印，右手压地印，即降魔印。但观释迦为紫磨金色。又龙尊王佛，颈项以下蓝色，以上白色。头上有五条龙。手印屈两大指于手心作拳，二食指伸而相触，对合两拳，食指相接。第二聚，宝月光佛为主，白色，殊胜菩提印，两手拇指与食指触，余三指伸，两指圈相接，掌心向外。属毗卢遮那佛。第三聚，宝生佛，黄色，左手入定印，右手法施印，伸手掌向外。第四聚，阿弥陀佛，红色，两手入定印。第五聚，不空成就佛，绿色，左手入定印，右手救护印，手指向上，掌心向外。腕微屈，手置右膝上。原持名之文，但言顶礼释迦佛。经宗喀大师加入佛如来，即德兴写把。诵持名号功德，别有经广说。行者修此时，须心思功德，加如来十号，每念一号作一长礼，随自愿力行之。或一十或二十皆可。再次念佛，或先念三十五佛名等一遍，然后礼拜。或于三十五佛名后，加药师八佛名。因彼特别加持末世众生故。再诵“忆念我等”云云。前说礼敬通忏悔支者即以修《东暇》（广忏悔文）时，与忏悔和合故。不然但属集资分矣。依略颂，先观资粮田皈依境，即具足依止力。继修礼敬供养，具对治力。余追悔力及忏除力，颂中“一切我念皆忏悔”句，已全具。此支属于净障，对治贪嗔痴。又此对治之果，属于成佛后离二障之法身。七支中虽皆后胜于前，然又依众生业力习气而异。我慢盛者，修礼敬难。悭吝盛者，修供养难。以杀生为生者，修忏悔难。贪著我者，修随喜难。

卷二终

卷之三

五月二十九日讲

甲四、正教授弟子引导之次第如何。分二。

乙一、依止善知识为道之根本。分二。

丙二、略示修法。分二。

丁一、正明修法。分二。

戊一、于正修时应如何。分三。

己一、于加行应如何。分六。

庚五、集资净障。

四、随喜支。即：

“十方一切诸众生’一颂是，于五类有情所有善业，皆生起随喜之心。”

吾人修随喜力弱，皆由未知随喜功德之胜利。经说，妙高重量尚可称量，随喜功德不可称量。又云：三千大千世界刹土，皆可以计算，而吾人能于初地菩萨及行佛子行者，心生欢喜，其功德不可算计。又世间每欲作一善事，须经许多艰难困苦方能作成。如吾人能修随喜，一转念间，于他所作善事心生欢喜，其功德即与之等，或竟胜于彼。依圣言量，于此类事甚多。如昔佛在世时，净色王迎佛及弟子莅宫供斋。严饰净舍，日间亦燃多灯，食品极丰，依印俗余食施贫。贫人中有德巴者，乃菩萨种姓，随侧乞食，见其所供，对于国王之福报，极生欢喜赞叹。供毕，例应回向。佛问王：回向施主抑回向善根最大者。王言：回向善根大者。佛乃如其言，回向贫人德巴。如是数日，王疑，谓斋将终，皆未念我名，但称德巴，心颇不悦。臣有黠者，至第七日，先令人阻德巴，德巴未得至。佛乃回向国王。弟子问佛，佛为说如是之因缘。以此可证随喜功德之大。又随喜分对他对己二种。他之心量与己相等，则随喜己所生善根，即与之等。如他供千灯，我生随喜，所得功德亦同。若他之种姓善根不如己，我之随喜所得，反较彼为多。若高我一筹者，我能随喜，其功德亦得其半。若对于释迦及诸大菩萨所行利他事业，心生清净随喜，亦可得佛菩萨福报之一分。彼粗劣有情，尽其身心能力，经长久时间，受大劳苦，所得功德，于佛菩萨福报其万分不及一。而一念随喜功德，即能超此尽一生所积善根。故于法传根本相续上师如阿底峡、宗喀巴大师之传记，均应详读。乃知彼等为利他故，唾弃名位，多闻审思，日夜勤行，修习之所通达、所证得，若能心生随喜，其功德远非平常积福之所能逮。宗喀大师有云：“不甚劳而能积福德资粮者，莫若随喜。”古德亦有云：“安睡而积大福，即随喜是。”至对于亲中怨三类修随喜，尤其能于冤仇所作善业，生起随喜，即为成就。如《四百颂》、《佛子行论》云：“若修，无不成者。”在初修时，于冤仇随喜本难。然若多修习，未有不成者。又对自己亦应修随喜。如宗喀大师云：“对自所行善，应离狭隘心。”吾人每作一善，心易生慢，常觉非我不能。应思此善，乃三宝加持、上师教授。愿常能如此，则其功德辗转增盛，不退堕矣。至于自己前生之善业，可以比量生起随喜心。于此生善业，可以现量生起随喜心。如此生所得果相，比知前生能守戒布施、忍辱精进之象征。人身由戒来，受用财富及安乐由施来。如不能忍，则冤仇多，虽有受用，亦难安稳。又如有恒持久，长寿无病，人见喜悦等，悉由前生精进善根之所感。古德有云：“前生大宝善因身，感得今生之人身，今生大宝比丘身，以后勿令其放失。”别修于此生善业生随喜者，一令辗转增上，二令以后不断善根。略修，则普贤行愿品一颂，包括五种有情，即如来、菩萨、独觉、声闻（有学无学）为五，或合有学无学声闻为一，加一切众生为五。下座时亦可思此生功德而生随喜。此支属积资。西藏分积、除、增三种行。此则属于积与增之二，对治嫉他烦恼，由此因获得喜悦不厌足果相。虽外道一切众生见之，亦生欢喜。

六月初一日讲

请、请转法轮支

“即‘十方所有世间灯’一颂是。十方刹土一切诸佛，最初证得大菩提时，我愿化身如彼数量，尽其所有一一佛前，悉皆殷勤劝请说法。”

请转法轮，与世间一切利益安乐有关。因需有请转法轮之人，始有宣说教法之事。修证功德（佛法总摄于教证）由此而生。转金轮王王四洲，其转至东方，则东方之民见此福德威光，咸皆悦服。转至南西北方，亦然。所谓自东至西，自南至北，无思不服，惟佛亦如之。昔佛先为五比丘转法轮，五比丘又辗转为他宣说。佛证得正觉后，住观察平等定中，由梵天王供千辐金轮，请佛说法。故经云：“由彼梵释请，我今转法轮。”世俗信仰，以梵天为无上。佛因梵天之请，始说法，此

表佛法殊胜无比。行者观想自身化为无量如梵天王，手捧金轮供于诸佛，而启请曰：我今如昔梵天，愿佛为一切众生利乐故，转正法轮。（顶批有谓：格聪师讲此节，尚有胜义，附录备考：观诸佛已应允状，但法身不用口说，惟观佛现默许欢喜状。如是观者，为以后见本尊缘起，如见上师法身，则上师意与行人意，无二无别，成佛不难矣。）略修，则观面前虚空资粮田，自身捧金轮劝请。广则化身无量，劝无量佛，若有曼遮盘，取诸宝为九聚，以表金轮。或问佛转法轮，必须劝请乎？答：若合法器，亦不待启请。然启请而说，有数重要：一、法之重要，二、菩萨（降曲生巴），志勇猛故。愿自与他皆转法轮，以利他故。三、对治谤法业力，并感得清净妙梵，音声果相，及得法螺语功德。二三两项，皆属于积资。转教法轮与转证法轮，皆随众生根机。广如经说。

六、请住世支

“即‘诸佛若欲示涅槃’一颂。十方诸佛将欲示涅槃时，为令众生获得利益安乐故，请求诸佛住刹尘劫，莫入涅槃。”

如佛速入涅槃，则少转法轮因缘。如是则佛教法，不能长住世间。众生福德日益衰残，而利乐不可得矣。依了义说，佛无涅槃，法不衰毁。依不了义说，由世俗度化因缘，而示现涅槃相。佛欲示现涅槃，故需迅速劝请，勿示涅槃。何以诸大德须示涅槃，因众生根器，若示真常身，为无义利，示涅槃相，方能应机有义利故。启请住世，一为应得度众生增长福德。二、不失时因缘。云何失时因缘？如佛昔向阿难示意云：一切如来具足四神通，皆能久住刹尘劫，超过一切劫。而阿难当时为魔加持，兼之众生福薄，故失机，为魔乘机请佛涅槃。又如现达赖（十三世）著到印度、到中国因缘，遍示僧俗。意在占有无请其住世者，当时藏中无人能会其意。数日后，达赖即现衰老相。噶登持巴（噶登派法王）觉已，即启请住世。然已失时无及矣。故于大德应常请住世。行者观想请住世意义，取曼遮盘中众宝为五聚，以表金刚（杂色十字杵形）狮子座。供请诸佛菩萨住世。此与前支皆应观想诸佛含笑悦意，而蒙承受允诺。又此支亦分广中略。略则前面虚空曼遮中诸尊，接受所供狮子座，与主尊座合。稍广（即中者）诸所供座与诸尊座合。广则分身无量，为一切佛菩萨欲示寂者，供以宝座。皆劝请曰：愿诸尊为一切众生暂时利益及永久安乐，住世历尘沙劫。或实供、或意设宝座功德，得梵天王位、商主位、家主位、帝位、王位、声闻位、菩萨位，乃至佛位。（昔佛成道，梵释曾以宝位供。）此支对治违师命罪及乱师意罪（如不善依止，令师不安等）。又为修长寿法之殊胜缘起（得长寿）。所种习气，得佛位不死宝寿（宝持）果相。二三属于积资。

七、回向支

“即‘所有礼赞供养佛’一颂。以前六支，所积一切善根，皆悉回向一切有情，为作证得菩提之因。以猛利欲乐而为祝愿，令其无尽。如此依上诸颂，了解其义，如说思修，必不散乱，缓缓念诵，当得无量福德之聚。”

为使上述六种功德不唐捐故，使其得果，使其无尽，故须此支。行者若回向人天，则如苗之不秀。如回向二乘，则如种禾仅秀而不实。若回向无上菩提，则取之不尽，用之不竭矣。一切修行，初重发心，末重回向。因回向如驰之有轡，能控制左右，欲至何地，即至何地也。故仪轨以回向而为结尾，即表示最后之重要。积福如金，回向如型，金质虽美，无型不能成形。不成形则金不足贵矣。又回向亦称愿心。若不回向佛位，则所积善根不免掷于虚牝。依教授，如第二刹那心生嗔恨，即将前念善根烧毁。故应立即回向。若回向佛位，虽偶起嗔恨心，亦不能摧毁前念所积之善根。如回向菩提，则如滴水之归于大海，非海枯则此水不能尽。否则如滴水掌中，或器内，转瞬即消失

矣。颇公云：“如有二友同行。甲仅有黑豌豆糗粍一升，乙则有青稞糗粍一斗。共盛一囊，以作行粮。一日乙谓甲曰，汝粮久尽矣。甲曰：盍取视之。则见其中呈黑色者尚多也。回向菩提，亦复如是。己虽小有微善，合于佛之功德海中，亦可永久无尽。”又回向有六义：一、回向何所。即回向圆满菩提。二、以何回向。即以三世善根。三、回向何义。即为利乐一切有情大意义。四、为何回向。为令善根不尽。五、以何方法。以方便智慧圆成之。六、回向体相。藏语为生糞，即心及心眷属之五蕴。总之，回向之体，一为使善根不尽，而愿得圆满菩提。以此心念力即为回向。再二项回向，可包括自他善根。即以他人善根作回向，愿依自他善根，自及他皆得圆满佛陀。此即随喜回向，详《现观庄严论》。修道位圣者，愿自他三世善根，皆回向无上菩提。此之修法，对他善根者先生起随喜，欢喜赞叹，回向他人成佛。然后以此随喜功德，作自回向圆满菩提。三项回向，为自回向，不落小乘。例如昔有人遇饥馑，一家数口，而仅存一肘肉，若分食，不惟皆不能饱，且不免同困，其人乃独食之，腹果。乃至他方取得粮食，归以饷其家人，一家皆赖以存活。如此虽回向一己成佛，而实为度一切众生。倘非如此，即落于小乘。四项令善根不尽。五项回向为方便，即菩提心，无此则堕小乘。六项即智慧，指由无缘通达空性之智慧。若无此无缘空慧而作回向，则如美食与毒和杂。以上系依教授而说。但依经说，已回向圆满菩提，若生嗔恨，则于善根亦有稍损。须知教授皆出了义经。亦有时说不了义故。总之，回向教法常住昌明，与回向上师即佛（宗喀大师，即前所现。）永摄受我。合前方便智慧为三，皆无上回向。诸佛菩萨愿如恒河沙，皆可摄入此三中。因证圆满菩提与教法常明有关。而教法常明，又与上师摄受有关，总上为详说。如略，则依普贤行愿最后一颂，亦可。

六月初二日讲

回向与发愿之区别。回向能摄发愿，而发愿不能摄回向。何以故？以愿仅为众生得成圆满佛陀，而未以事物表现故。必于事物有所表现，以换取此目的者，乃为回向。因回向中即具有愿力。故回向可以摄发愿，而发愿不能摄回向。回向应以无上回向为正因。昔印度有婆罗门，修梵天果，本可得梵天子身，后见一象，瓔珞满身，心生艳羨，后竟得象身。因其回向不善所致。故有但发愿生极乐世界莲花中者，后果得生莲花中，但历劫不开。故回向不可稍错。又昔藏中大德曾有言：若不善巧回向者，可说：“如昔文殊，普贤所回向，我即如是回向。”亦属善巧。昔有牛厂娃，牟须人，至迎佛殿，礼拜供养已，不能回向。见旁一老媪作回向云：无病长寿、福报受用、取之不尽等。此人乃言：如老媪所回向，我亦如是回向。后即得如其所愿。再，回向属积资，若加增上、无尽，为四，则属无尽。此支为对治邪见，云何邪见，如拨无因果，拨无后有是，无后有，即无佛果。吾人虽未拨无后有，然无始来未断绝之邪见种子甚深。若善回向，能使此种习气渐断。凡吾人未谛观之因相果相，即包含有若干邪见在其中而不自觉。宗喀大师发愿文有云：“凡与佛意不相合者，皆为不善知识，愿我与之远离。”故知凡摧毁善根者，以邪见嗔恨为最。经中常教人认识损益者，亦即为此而言。一念嗔恨，能损害所积善根。反之虽无始所积罪障如须弥山，然依四力门清净忏悔，则能除净，转成善根。又回向所得之果，为佛之四身。虽小乘声闻、独觉，亦修七支，然无如此七支为利益有情具大意义。此七支所求果，为圆满佛陀，与昔诸大德诸大菩萨所修无异故。昔佛向弥勒云：应知，具足成佛，须修何法。即我为一切有情意义，敬下僧衣，向十方三世诸佛礼拜供养等，而得成佛。

庚六、三事求加

依《广本朗忍》，以供曼遮合于三事求加。今依温沙巴近传教授，并曼遮及三事求加，移于第

五积资净障中。在此讲七支修后，应供曼遮。有讲先观想自化为梵天王身。因所供物，为梵天所享受。惟梵天王权力可以上供，有先观自为比丘相。若自己出家，旁观一梵天王，若自为居士身，则想自为天王，旁观一比丘身。以梵天王固有供物之权，而能供者以比丘为胜。颇邦喀大师云：若如前能观梵天王身固佳。若不能作此观者，须知我以梵天享受之物为供，亦非逾份。因三千大千世界，乃一切有情共业所成，我亦其中有情之一，以之供养，固无嫌也。行者修此，手持曼遮供时，口念三事求加。一如世间求大力者，不可空手无贖之意。所求为何，即：（一）自依止善知识起至止观双运止，一切颠倒心相违法愿速灭除。（二）自依止善知识起至止观双运止，一切善法愿速生起通达。（三）请求摧毁内外一切障碍。上来三事，一属障，余二属难。一内即包含有密法，但密法文应念为，自依止善知识，至二交第光明幻化为止。修此即《朗忍》修习全部亦包含在内。外障难分四：（一）与人作贱卒走仆。（二）被恶友诱惑。（三）王官（所在地主官）不能如理信法。（谓非正净意乐）。（四）兵灾、王难。（尚不止此，仅举其著者。）内障难有三：（一）病灾，（二）魔难，（三）乏食。此外尚有密难，如行者不修尚好，修时，则怠惰贪嗔等过患丛起，是为密障难。加被二字，梵语为阿底叉拉，藏语为敬吉老，愿速得其功能。第一刹那，依三世诸佛功能。第二刹那，使我等违缘远离，善愿成就。然后观诸佛悦意接受，乃将曼遮向内倾之，此为求加曼遮。（外倾为除障求加）。昔宗喀大师启请问本尊文殊，成熟修行者身心，如何速得成就。文殊答：“一、积资净障。二、于上师即本尊无二，启请求加（速得加持）。三、身心不断修行。（正修行法）。勤于此三，自能迅速通达。”但欲得身心通达，关系于得加持，而欲得加持，又关系于启请。密部《三昧相续集》云：“观想具像本尊千百劫，不如一念观想上师，其功德尤大。”（万分不及其一）。故启请本尊求加千亿劫，不如一时于上师勤求加持。又《密经》云：“修习圆满次第千亿劫，不如一时观想上师于己心中曼遮罗，万分不及其一。”若能观想本尊即上师，上师即本尊即圆满矣。昔成就者歌仓巴云：“启请上师之功德，弟子之心即与上师之心，心心相印，合而为一。”又云：“启请功德，能速得不共通达。”（殊胜悉地）。自心生起通达，能生清净智慧，二障迅速消除，二资粮速得具备，速证佛位。此有启请文，为格聪前生所造，有汉译。藏文有开殊胜道之门之启请文，乃宗喀大师到热振时自撰。后得见释迦，以下至虚空幢（郎喀降村）诸尊显现。一日，复得见阿底峡及仲登巴、虾惹瓦、博多瓦三尊，与阿底峡身合，而谓之曰：因汝为正法昌明，我愿作伴侣。颂云：

具德根本上师宝，安住我顶莲月上，

从大恩门求摄受，身语意业赐成就。

念时须缓，以便观想，每次应念二遍。每念第一遍，观想根本上师分而为二，一坐自顶上，资粮田诸尊放五色光明，化五色甘露，由顶上上师之顶而入。念第二遍，观上师之光明甘露入于自身及旁之六道有情，无始罪障悉皆消除，特别以显密中有漏安乐皆消除。（修《朗忍》违缘皆消灭，修《朗忍》顺缘加持皆得。）由此身心得到安乐。

六月初四日讲

启请求加。前所讲三事求加，衣温沙巴教传，列于第五积资之净障中，而以此启请求加列为第六加行。前所讲三事求加中，已有求加，此复别开者，以前者略，亦如世间公文之摘由，后者详，乃正文之详叙也。盖一切通达依于正知，而正知又依于加持，加持又依于启请。藏语为“恶尊”，意谓接头。因上师功德威力，与资粮田中诸尊接近故。亦如世间大臣与王接近，约引其子见王，请求

恩眷，必先有所启请然。行者念第一遍时，应于上师前，先双手合什，敬请上师，上师又代己启请于释迦，及其右弥勒及无著，以无量不尽之五色光明甘露，向己倾注（其他亦倾注，然以此三尊为殊胜）。念第二遍，此三尊如灯光，分而为二，入自及旁之六道有情，相入相合。观想广行派加持，违缘消除，顺缘增上，一切加持，已悉获得。其广行派之金洲大师、阿底峡、仲登巴、亦启请观想加持。此依吞珠仁波卿，传颇公《朗忍》近传者。此后即接深观派，如前，念第一遍时，仍由上师代为启请，一释迦、二文殊、三龙树，倾光明甘露亦如前。念二遍亦观深观派三尊，分光入己及六道有情，观想深观派加持，违缘消除，顺缘增上。其深观派得通达之佛护，月称，大小智鹞（小智鹞，亦称理鹞），阿底峡、仲登巴，亦启请观想加持，均同前。至此，深广二派至阿底峡，如二河合流，衍为噶当派。噶当又分三派：（一）经籍派。以六大经函（即《现观庄严论》、《五地品》等）为主，称噶当训巴瓦。（二）菩提道次第派。以菩提道次第及教义次第为主，称噶当朗忍把。（三）噶当教授派。以开示要诀为主。（即以要诀为主，不烦广讲。）此三派中，念时先道次第，因格西贡巴瓦年高德邵，故先念，列乌苏巴，拖乌巴直至虚空幢，共八尊。左右皆有。次念经籍派，博多瓦、虾惹瓦、捷却常（波）把。（宗喀大师之师）。三念教授派。闷恶阿瓦、敬恶瓦、初村具瓦、吉公巴，直至虚空幢。三派至宗喀大师又合而为一。称噶当色摩瓦。（即新噶当派）。自阿底峡、仲登巴以来，所有教授，无谬无余传于宗喀巴。而宗喀巴又加密宗二次第，及光明幻化诸要义，为前此大德所未详细开演者，以此空前，故称新噶当派。以传东登降巴降村及克主杰，直至颇邦喀。以上启请加持竟。应接修朗忍夏刚者，即总略菩提道次第修法，谓总轮廓。若将夏刚移后，则此处应念“敬叨绷工须”，意为积聚加持，满足请求。即“云敦肱却”颂（义如国王之宝库）。自依止上师至得二次第，皆求加持。如详讲，即全部朗忍。每颂末句，弟子恭敬求加持，皆念两遍。初颂，观想根本及传承诸师，皆放光明甘露加持，特别以对上师所犯根本罪过悉得消除。二遍亦观诸师如前放光分身，与自及傍之六道有情相合。第二颂，为入身难得要义，未通达障碍等，皆得消除和生起通达。或想根本上师，或想广行派加持。三四两颂八句，为下士道。三四颂以无常业果为主，以皈依及思离三恶趣为辅。仍想广行派及本师加持分身。五颂，出离心，即欲求解脱心。仍想广行派及本传诸师，分身加持。二遍即生起出离心。六颂三学，首为戒、然意含定慧。二遍仍想广行及本传诸师加持通达三学。七颂意义甚广。一慈心、二悲心、三增上心，三合而成菩提心。此为除净加持。仍想广行派及本传诸师。

六月初五日讲

先过吞珠大师之六加行法（即口诵传授六加行法）。第八颂，佛子行，即六度万行，总摄于三聚戒中，仍想广行派加持。九颂，殊胜止观，缘念深观派诸尊放光明甘露，末句二遍，诸尊分二如前。十颂，请速速入于金刚乘，加持以四部（作部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部）密宗本尊为主。特别以上师身后加持派诸师为主。此后应缘念四种灌顶。十一颂，以无上瑜伽本尊及修行加持派诸尊为主，一除二次第违缘，及守护三昧耶戒违缘。末句二遍，得加持，生起通达。十二颂，求加持，随所修类本尊生起次第，调伏心风力，所谓大乐光明、幻化双运等障缘消除。末句二遍，得如是加持，将此各颂无倒修习，显密习气，于一座间已善熏习，如是难得之人身方不空过。照规每日应三至六次修习，否则至少一日一次。乃至七日，或半月，最低一月之间应修一次，若并此而不能，随修何法皆不相应矣！十三颂，总摄内外密障难，观想以护法守护者勇士空行为主。初遍亦放光明甘露，末句二遍，想当中妈诃噶那（即六臂明王）以手摇鼓唱言：汝障我愿除，汝善我愿助。荡金却加、毗沙门天分身与自及六道相合。以智慧烈火及军器消除障难。此温沙巴耳传教授之略说，详须耳传。护法诸主尊，先化现白色空行母，持白色净瓶，以白甘露灌自及六道顶，消除罪障。次黄色，增长寿命。次红色，消灭修法违缘、乏食等。次黑色，持月刀，于俱生我执分别，如

仇敌以刀碎之。此须耳传，若流通，则加持力弱。十四颂，生生（包前生后生）不离与金刚大持无二恩师，加持我此生迅速即由共不共道，即得二种成就。此生不得，愿加持中有成佛。至迟下生，必成金刚大持。愿师加持摄受不舍。完全六加行竟。

最后应收摄资粮田。先由上师即释迦，即金刚大持心中吽字放光，遍照十方，诸尊渐次化光，由护法起，向内依次融合，前面合于三恩具足根本上师。广行合于弥勒。深观合于文殊。先右后左，后后，后面与大日如来相合。诸尊之座，化光合于大宝座。大宝座合于宗喀巴之座。海树等，无缘入空。此时唯余五尊。稍停，观想犹如亲见，生起喜心。次想弥勒化光，由右入于宗佛身。次想文殊化光，由左入于宗佛身。次想大日如来不化光由宗佛顶入其心中，与心中大日如来合。次想上师不化光直与宗喀巴合。最后念具足功德上师宝一颂，再次想宗喀佛来与顶上原代启请之上师相合，合后化为释迦，紫磨金色，其心中有大日如来，大日如来心中有吽字。说此有简略七支供，及略曼遮供。继思顶上上师，乃资粮田中诸尊（自护法至密部诸尊。）之总聚体。愿此生，中有、后有，皆求加被救护，此称栽桩启请（谓认定一地，好好钉著。）加持最大。如认各尊与上师各别，则不易生加持。应观一切法身、报身、化身、本尊、上师、佛、菩萨、独觉、声闻、护法等，诸尊之总聚体，此为重要之耳传。宗喀大师已将各加持承传，总摄为此，不别传授。顶上上师，于正行时，皆不收摄。（在自顶上）。

六月初六日讲

“又礼敬、供养、请法、劝住、随喜等五支，即是积集资粮，忏悔支是净除业障，随喜支中，复有一分对自所修善，生随喜心，令其增长。回向支者，即将所积所净所增长诸善，虽极微少，汇成众多。现所受乐，虽将终尽，亦能令其绵延无穷。总可合为集资、净障、增长无尽之三种。六于所缘境，观想明晰，而献坛供，请求加被，愿灭除不敬善知识等一切颠倒心，速疾生起恭敬善知识等正清净心。摧伏一切内外障难，须以猛利欲乐，多次祈求焉。”

此总明六支之功用，兹为令略本《朗忍》经教传承不断故，再随文略释加行六法。依金洲大师行传，普贤愿颂第一颂，文义易明，无需赘述。其二颂，普贤行愿威神力句，即对于普贤之信仰力，一心专注，一切如来现身于其前。如赞十地菩萨颂有云：“一一毛孔皆有诸佛海会，何况于佛。”但此处解释，尚有问难，可资研思。如一切山河大地，草木竹石，皆住有刹尘数佛一语，有释为一尘中可住刹尘数佛，非谓一尘中皆有刹尘数佛。有谓刹土每一微尘，皆有一刹土尘数之佛安住其中。如此诸义，可谛思之。又密宗，谓佛智无尽，遍于各各微尘。故每一微尘皆有佛之意生身，其义即属有。亦可加以谛思。语礼，初观不易，实即赞颂之意。五颂内之涂香，为油质，白色，开光广仪轨中，即用此。灯，即香油灯，用芝麻油。衣，谓如意树纤维织成之衣。末香，可盛囊中悬当风处。形状如上所陈设，五光十色，绚烂夺目。（此句勇师译脱）。以普贤愿力行供，即神力变现之谓，如大宝藏瓶，如意树等是。普贤手持之蓝色摩尼宝，放光，一一光端有大莲花，花周有八宝及所应供物。花中复有蓝摩尼宝，宝复放无量光，光端亦然，以至无尽。末二句，即发心以此供所供境。忏悔各别有仪轨，分发露及忏悔。故此云我我今各别一一皆忏悔。（三聚戒，即各有仪轨）。请转法轮文，颂中有成就菩提句，谓智慧无碍，即证大菩提。佛之智慧一出，凡世间一切黑暗皆得光明，故称世间灯。最初得菩提句，藏语为“列高”，意谓暂时菩提，如初地菩萨。必由次第菩提，乃至究竟菩提。又住世支云，利乐一切诸众生。利，谓利益，指因（属暂时的）。乐，谓安乐，指果（属究竟的）。“现所受果”，指人天福报。“于所缘境观想明晰”，即指资粮田及所献须弥日月等，皆应观想明晰。“恭敬善知识等”之等字，包括直至止观双运止，通达二谛四谛等。不

敬善知识之因，关系苦集二谛。云愿灭者，即灭谛。生敬即道谛。启请生起恭敬，摄于俗谛。启请通达止观，摄于真谛。三事求加，须恳切，须多次。若未修云敦肱吉，即此三事求加，更应多修，每日须数数修习。最低限下至一周，或一月必须修一次。能广修更佳。有单行广本。否则依略本朗忍加所讲授而修，亦可。末世积资因缘少，积罪因缘多。故于积资忏净支，宜广不宜略。以上讲正修中已初加行法竟。

六月初八日讲

己二、正行应如何分二。庚初、总修持法。庚二、此中修法

庚初、总修持法。

“所谓修道者，即于善所缘，如欲而能令心安住之谓也。若于所缘随意修习，依自己所想之数目与次第而修者，从初即养成任意之习惯，将至一世之善行无成，反成有过。故最初无论修习何种所缘，应决定其数目次第。此后应起猛利坚固之心，以自克服。务令如其所预定而修，于此定课，不得轻易增减，随时变易。须具足正念正知而修习之。”

修道二字，包括自依师起至止观双运，皆属之。修，分寻伺修习，藏文为“夏刚”，与决定后（专注）修习，藏文为“觉刚”。即观修与住修。修上二法，均须心依于善所缘。常人心未得自在者，因为烦恼恶业所驱使。如主之御仆，仆不能自在。应如调伏野马，不能听其东西自便，然后得循行就道。如照上二法，常依善所缘，串习久之，则心自能听命，不复趋于烦恼恶业，而唯住于善法矣。复次，若但依善缘，而于其次第与数目不决定，任心修习，由最初养成劣习，身心终无通达之望。例如正修依师，忽而思及死无常，即移心以习死无常。或正修死无常，忽而思及四无量心，又移修四无量。如是所缘虽皆善，然如服药，寒热杂投，不惟无益于病，而反有害。故随任何修，终无所成。在最初时，即宜将所修次第决定，次将数目决定。即照所决定次第与数目，坚持与贯彻。念如杂起，立即摄回。觉刚修习，法应如是；夏刚修习，法亦如是。例如修定，最初师授所缘如为释迦相，于其长短大小，色泽为何，即决定依照缘念，切勿中途改变。如时而度母，时而大威德，则决不能得定。故于此定课，不得轻易增减，随时变更，专于一缘，猛利坚固而修。正念正知，即系防治沉掉者，犹守门者，常有监视意。

庚二、此中修法者

“先修依止之胜利，及不依止之过患。”

谓于此二者，仔细思惟。先由心依止，次为行依止。云何心依止，即初使心生起认识依止之必要，次使心绝不起寻求师过之念，如是依师心力生起。

“次、多起防护，绝不放任，令有寻求师过之心。尽我自己所知，师之戒定慧等德，数数思惟，乃至净信未生以来，恒修习之。”

寻求师过之心，务常常提防，绝不令丝毫生起。如偶现，立即截止，转从师长戒定慧功德方面寻思，务将心念改转过来，此即心依止法。

“此后又念于己已作当作种种利益之恩德。如前所引经说，乃至心中恭敬未生起之间，而修习

之。”

对于恭敬承事，已作当作之事，如前所引《华严经》说，师如父母，己如门犬，师如日月甘露，己如臣仆等。于未能真实生起恭敬承事之前，而恒修习之，务使敬心生起，则信心亦生起。如是，在上根者一修便成。次者须加《马车》方便。因《马车》专为修时之方便，《朗忍习宅》专为讲说意义，科判各有不同。《习宅》科判：（一）为集资净障。（二）为对上师即佛，启请求加。（三）为近取因，以所缘为主。一二两节，已于前述。至于第三入于正修，即如前所说，将资粮田收摄于顶，现起上师即佛，而思惟我与遍虚空法界如母有情，从无始在生死流转中长劫受苦，其主因，皆由于对善知识功德，心行二种依止法，未能通达所致。故今请上师即佛，务必加被我与有情，心行二种依止之功德生起。如是请已，观上师放五色光明甘露，灌注于我及周围有情身心，将无始以来对于二种依止罪障，消除净尽。第二刹那随即生起通达二种依止功德。如修下士道，则于此续加暇满人身，及下士所讲应修习法，迅速生起之启请。颇邦喀大师云：任修何法，对于所缘，只要身心尚未真实生起时，仍须于夏刚努力。初决定修习法如有真实生起象征，则可稍弛夏刚，而用觉刚串习其粗略论廓，而移其心力于继续应修之法，就夏刚而努力。至夏刚作用，不过对于某种法种习气而已。如欲使身心对于某种善法真有成就，则无论如何，均须用觉刚法修。（即决定后，安住修习法。）师云：如吾即以此法修习者。不特《朗忍》如是，即修密乘亦复如是。总之，已通达一法者，可用觉刚。（不须观察，但专注，串习轮廓。）未通达者，宜用夏刚。（观察，推择，考察等。）例如已通达依师法，则可用觉刚，而于未通达之各段，如出离心、菩提心等，虽不能同时遍用夏刚。可集中于应修之一段而修。余则用觉刚。

（颇邦喀大师云：任修何法，只要所缘在心中尚未真实生起，即须努力夏刚，《循序通体修习，即自始至终，次第修完全部大概》。及至所缘在心中明白显现之后，即可稍弛夏刚，分出一分心力，对某一重点所缘，进行觉刚《安住专一修习》。夏刚之作用，但在于对全部教法反覆串习，以种植习气。若欲真生证悟，必须努力觉刚。师云：如我修行，即用此法。不特《朗忍》如是，即修密乘，亦复如是。总之，对所缘已明显现起者，但专注其上，勿再观察，宜用觉刚。对尚未明显现起者，宜用夏刚观察、抉择，使之生起。例如已明显现起依师法者，即用觉刚，专注修习依师。对其余尚未能明现之各段，如出离心、菩提心等，则但用夏刚以种植习气、不用觉刚。以上是请译师祝维翰为之解释者。一九八二年三月六日壙志。）

（关于“杰贡”、“夏贡”略说。“杰贡”（“贡”字即前译“刚”字，下同）。译义是“观察修”，简称“观修”，即对显密诸法，先修阶段，或思其义，或观其相，都须观察修。“夏贡”译义是“依次检阅速修”，如在检阅台上阅兵一般，将过去已熟修的“观察修”，速作“检修”一遍而已。“觉贡”译义是“安住修”或“专注修”，就是在熟修前两种修习后，应“专注修”一下，实际即是“修止”，这样修法，对法义才能易生决定，对诸相才易生清晰和稳固。以上是请译师郭和卿的解释。壙志一九八二年三月廿四日于昆明）

祝、郭二译师之解释，录此以供闻思。为了更易明了故，依壙听闻，宗喀圣教显密修法，均系先依观察修，以求决定知，再依决定知，用专注修，以求现证。观佛相亦然，先依教授，用观修以求佛相显现起来，再依现起之佛相，用专注修以求明显坚固，用观修求明分，用住修求住分，二者交替修习，最后乃能求得清净三摩地。但在具体修习菩提道次时，次第法门有如珠串，前前引生后后，为了真实生起感动和通达现证，不可能在一座间，用观修或住修去修习整个道次各法门。故须依次第，用观住二修，去求一一法门的通达、感动。在所修法门已生起通达或感动，移修次一法门

为正修时，前已生起之法门，只须略一住修，或概略串习一遍，即可矣。我辈初业学人，于道修习，应依师教如是用功。一九八八年国庆日壙志于成都)

依止善知识马车

丁二、正修依止法分四。戊一、依止胜利。戊二、不依止与不如法依止之过患。戊三、心依止。戊四、行依止。

戊一、依止善知识之胜利。

云何依止胜利？有八：一、能得佛位。二、诸佛欢喜。三、一切魔眷不能为害。四、烦恼与恶业自然遮止。五、地道善缘增长。六、世世不离善知识。七、不堕三恶趣。八、暂时与究竟安乐如愿而得。

己一、能得佛位者。依经教说，成佛须积三大阿僧祇劫福德资粮。然依了义，即在末劫中，一生亦可成佛。假如不知依止善知识，则于成佛道路尚无从知，况云成佛。再则若无善知识，不能真实种成佛正因。故《云敦肱吉》首云：“万德，师为根本。”盖世出世间功德、恩，皆由师来。能如法依师，则世出世间一切功德可得。如弥勒日巴，即一生成佛者，其依止马巴，无不如理。马巴曾故磨之，使造屋，改修九次，皮骨为穿，不以为苦。以如是坚决，故能即身得双运身。又复当知成佛方便，本有多种，一波罗密多乘，二金刚乘。就中尤以金刚乘之无上瑜伽为最速，而无上瑜伽中即以喇嘛朗觉（上师瑜伽）为最要。故《密部相续》云：“谁何功德与功能，使我一时证三身。”此即赞依止师之意。若不依止师，不但不能成佛，即密部之少分利益亦不能知。如能依止师，即不从密乘而专从显教，亦能迅速通达。如常啼菩萨，即以依止师故，数年之间，从资粮道而登八地。常啼依止却巴尊者，全系显乘。依显乘说，从资粮道至初地，须经一大阿僧祇劫。从初地至八地，又须经一大劫。而常啼即以如法依止师而超越之。故一切成佛之方便之根，惟在依止师一点。然对于善知识，亦绝不能随便依止。须如前说，求一指示吾人整个佛道者而依之，乃能速成。故经云：“师为全师，弟子又能全信，有如高山坠大石，不至地不止。”

六月初九日讲

己二、得诸佛欢喜者。诸佛事业为说法度生。众生若不亲值佛，即不能亲闻佛说，故赖善知识为佛代表。敬佛之代表，即是敬佛。慢佛之代表，即是慢佛。故敬师则诸佛欢喜。佛于众生，如母之于子，能敬师信师，善法增长，亦如子能上进，自得母欢。故无论供师何物，虽未供佛，亦与供佛无异。如《文殊本生经》云：“彼能教化众生者，我即住于彼身中，而受众生所有供。”故如法供养上师得二胜利：一得供养胜利，二得十方三世诸佛欢喜。

己三、魔与魔眷不能为害者。能事师者，福报资粮甚大，魔不能害。经云：“具足福德资粮者，天与魔眷不能害。”

己四、烦恼与恶行自然遮止。云自然者，谓不须修对治之意。常人烦恼恶行，有用力对治而不能止者。然以依师关系，由常闻言教，即能明辩善恶与取舍之差别，而自入于善。所谓近朱者赤，近墨者黑是也。再真能依止师者，以敬信故，不仅不敢轻于为恶，即微细恶念亦不敢萌。此中可以世间一般常人之依师不依师而证知之。

己五、地道诸德辗转增进者。昔有大德三人依止阿底峡，一为贡巴瓦，一为仲登巴、一为阿默降区仁亲。三人之依止，各有不同。绛区但能为师炊爨。仲登巴为师翻译。贡巴瓦则依师言教努力修学。在贡巴意，自以为所学当胜二人，结果绛区身心所证，反胜贡巴。然后知依师之不可思议。仲登巴事师极谨，乃至糞秽均以手捧出之，一次出倾之顷，即得大神通，能见大鹏所飞历十八日之远程中一切情事。绛区一次为师熬茶，偶自悔未得勤于修学。阿底峡知之，当语仲登巴云：绛区有不善念，亟须善友劝之，汝可往。仲登往与言，事师即是修行。绛区因此转念，服役如常。异时于烧柴顷，即证得三昧空，亲见诸佛刹土，因得一切三昧。噶当派有童子光，依止敬俄瓦，服洒扫等役，一日以裙承垃圾出倾，甫下楼，顿时生起法身三昧定。近代萨迦班曾达，与札巴绛村本为亲兄弟。札巴受教于班曾达，但未起师想。班曾达欲令其弟积福德，故示疾，札巴为之服侍如师，由是渐得加持。以此福德，遂获亲见文殊，博通经藏，蔚为一代大师。

己六、生生得遇善知识。吾人今生能遇善知识者，皆由前生能依止师之果。昔博多瓦《蓝犊集》有云：“切不可随便依止，必先经观察，于观察已，既以为师，即应如法依止，此为种未来不离师因之要诀。”依止师如依父母，今生所遇父母眷属之亲爱与否，皆由前生之善事善处与否而来。

己七、不堕恶趣。凡能依止师者，不但得师怜爱，时示善法，即常被呵斥，亦能消除罪障，不堕苦趣。昔特乐巴与仰蒙巴同师事格西德聳巴，德御之甚严，常以粗重语加之，仰不能忍受，与特乐巴言：师对吾二人未免过严。特答云：“每受一次呵责，如得本尊黑茹噶威猛加持一次。”故噶当派常言：上师申斥语，即是大明咒，上师捶打，即是大悉地。凡能依止师者，一切疾病恶梦，悉能消灭也。

己八、成就现前与究竟利乐。此为总述依师胜利，自人天乐果，直至双运身，善依止者，皆可不难而获。过去大德，教化事业宏大，福德寿命圆满，亦皆由依止师而来，何况吾辈，更当于此注意。

戊二，云何不依止与不如法依止之过患。

此则恰与上述相反。所谓依止不如法者，即系从不依止开出，其数亦有八：一、轻师即等于轻佛。二、乱师意，使生嗔恨，如其所乱一刹那，即摧毁一劫善根，得一劫地狱苦。三、不如法依止师者，即修密法殊胜方便，亦不能得悉地。四、不如法依止师，虽依密相续勤习经教，等修地狱因。五、不如法依止，对于功德未生者不生，已生者速灭。六、此生病痛不乐意事，常相缠扰。七、后世常流转于无边恶趣。八、生生世世与善知识睽违，不能值遇。

己一、轻师即轻佛。因师即十方诸佛之代表，师即诸佛总聚体，不过对于行人但现凡夫相。又轻一佛，罪且无边，何况轻诸佛。故依理依教，上师色相，应作佛化身观。

己二、使师生恼所得罪过。如《时轮金刚相续经》云：“扰乱师意令师恼嗔，一刹那等一劫，消灭所积诸善根，并受威猛地狱苦。”一弹指顷，有六十四刹那，如使师恼一弹指顷，即销灭行人六十四劫善根，而种六十四劫之地狱苦。

己三、依金刚乘勤修，亦不得悉地者。此出于《密集金刚相续部》，如云：“虽造五无间重罪，依金刚乘可得悉地。惟轻慢师罪，虽依金刚乘，亦不能灭。”

六月初十日讲

己四、勤习经教，仍种地狱因者。如《密集续部》有云：“谁何轻慢师，而勤修经教，等于修地狱。”又《夺吉领波金刚心要》云：“谁于亲近教授师，不如法事起轻慢，依其教授昼夜修，等同修习地狱因。”意谓因慢师罪性关系，凡所作皆成地狱因。

己五、未生德不生，已生德退失。如那仆觉巴，依止扎伦打惹把，学已有成，因密法中有一段修畜生道行，那仆急于成就，启师欲修之，师以时机未至，命稍缓。那仆乃显神通，一弹指百兽皆集，意在欲示可修此行。师不得已，强许之。不久那仆遂疯魔，须涉海求殊胜果疗，终以病笃，未及待而圆寂，临终告其弟子，暂勿毁尸体，意欲夺舍返魂，弟子从之。适遇其地有疆尸为害，国王下令禁停尸，致那仆终未得遂其即身成就双运身之愿，以那仆之修行，仅此一次违命便如此。又勒穷巴师事弥勒日巴，曾三次违师命，虽学几等于师，亦卒未得成就双运身。又昔尼泊尔附近（喜马拉雅山）有二沙弥，曾见本尊，告以应往拉萨见法王松贞贡波，当有所成，二人往见，心轻松贞以为魔，因此邪见，遂无所得。又印度有一贵族子，学神通于贱族人，已得飞行自在成就。一日见师修供，欲下礼拜，旋念彼乃贱族，礼之恐人见讥。此念一萌，遂自空中堕地。

己六、此生常被不如意事缠扰者。如《事师五十颂》云：“谁若轻慢师，此生病灾等，不如意事缠，直至于命终。”又如印度阿闍黎桑杰意喜，师事拔颚把，一日经过其师处，理应顶礼，彼因自己已有众弟子相随，耻于礼师，佯为不见而过。其师慈悲，欲作加持，唤之回，问曰：汝曾见我否。冀其忏悔。答云：未见。未几眼珠突出，便成盲人。因犯三昧耶戒故，此属于现报者。

己七、后世堕无边恶趣。此出《金刚手灌顶经》，如云：“一时，金刚手白佛言：世尊，凡轻慢师有情，应得何果。佛言：金刚手，汝勿问此，若为汝详说，恐具慈悲菩萨皆将战栗呕血，将不忍而入涅槃。今因汝殷勤请问，为汝略说。若对于阿闍黎亲犯轻毁罪，应堕无间阿鼻地狱，常时流转。若与轻毁上师之有情为伴侣，如癞蛤蟆入水，必传其癞于他蛤蟆。对于通达，皆当退灭，何况自作。”又《密相续》云：“勿言毁师人，梦亦不愿见。”

己八、多生难遇善知识。轻师之人，常转恶趣，即善之名言，尚不得闻，何况遇师。

总上所说，深知胜利与过患二者，则不但当依止，且应如法依止。宗喀大师云：“如不善依止，不惟不能获利，反恐折本。”故依止善知识，视其他法门尤为重要。

戊三、云何心依止。此中分二：一、根本修信。二、念恩生敬。

己一、根本修信法。分三：一、观师即佛。二、观师即佛之理。三、观师即佛方便。

庚一、观师即佛法。修此时，先观顶上上师放光，显现空中前面诸师像。行者此时，心中自起问答，即以寻伺作问，以思惟作答。如问：云何为师。答：但有利而无害，方称为师。云何对师应如佛依止。答：依师如佛，方能获益。依师如佛，所得何益。答：此生与后世利乐，均可获得。此即前注夏刚修法。不问面前显现之师，是否真佛，而在行人总须作真佛想。以作真佛，即得真佛加持，如犬牙变佛舍利故事，是其明证。云何犬牙故事：昔藏中有老媪，其子常往印度，媪命迎请舍利，两次皆忘，至三次，其母谓之曰：若再不迎师，我将死矣。比归，仍忘如故。行至中途，思及母言，急拾犬牙藏之，归以给母。母信之，恭敬供奉，犬牙放出五色光明，遍照十方，生出舍利。如行者于师，能作真佛想，即得真佛加持。否则如提婆达多虽值真佛，以不能作佛想故，不但不得

加持，反而造成罪过。昔大德常有云：如人志在得金，不论授者为国王，为乞丐，但能达到我所求之目的，则其价值功用相等也。

庚二、上师可观成佛之理。此种观想，全在行者心理上起作用。凡人之观人，各各看法不同，如看法得其正，自不难观师即佛，如以观过习气观人，则是者亦非，贤者亦否。若从功德方面观察，养成习惯，自能动见师德，不见师过，犹之白昼不能见月，日光盛故。世人每于怨敌不见其善，而于自己，则不觉其非。以此例观师成佛，不难通达其理矣。

庚三、观师即佛方便。分四。（一）、上师即佛，是金刚大持所许。（二）、上师所作一切事业，即佛事业。（三）、即于现世（末法时代），诸佛亦在作度众生事。（四）、自方见分，不可以作决定。以上乃依止上师正行之最切要者。

辛一、上师即佛，乃金刚大持所许者。上师本来是佛，不过吾人乏此认识，此处所修，即在修此认识，非谓上师本非佛，乃勉强观之为佛。颇公云：全部《朗忍》有二铁槛，一为通达上师即佛心，二、为生起菩提心。此二极不易越过。（此二语乃颇公上师呕心之语，）《金刚大持续部》有云：“谁为金刚持（夺吉生把），为利有情故，而现凡俗相。”又云：“最后五万劫，我现 黎相，应即于彼相，视为金刚持，而作诸恭敬。”又《父子增上经》云：“不空成就，（通瓦顿约）问佛（时佛将入涅槃），若佛涅槃，恐无人教化众生。佛言，不空成就，我涅槃后，当化阿闍黎而利诸有情。于时不空成就心疑佛已离生老病死，若现阿闍黎身，岂非又有生老病死相。佛知彼意，而告之曰：我现诸生老病死凡俗相而摄众生，汝等须知即我，勿以其为俗相而生悲痛。”故我辈当依据经教而信圣言，是真实语者，以此认识上师。又如《三昧王经》云：“日月虽坏，山川虽竭，惟佛语言无虚诳者。”或有依据经教，以为多数师中，自然有为佛所现者，今我之所遇，是否即佛，尚属疑问。于此当知，诸佛智光普照，无所不遍，苦海众生，又无一不在佛慈悲智慧普照中。假如我所依师非真佛化身，则出诸佛慈悲智慧之外，亦即金刚大持之智慧，尚有未遍知我等之痛苦者，故知必无此理。何况行人已得到难得之人身，又得闻佛法，此种因缘，尤为佛所忆念，自必能值遇佛化现之上师无疑。且不仅一师即佛，须知一切师皆佛所现，此乃依理依教之所抉择而来者。

六月十一日讲

辛二、上师所作即佛事业者。譬如一月在空，江河湖海，乃至一切水中，皆现月影，水无量月亦无量。十方诸佛之空乐不二智慧，如百川归海，在法界法性中，等同一味。然以应机不同，而随类示现亦不同，或现菩萨身，或现声、缘、梵天王，乃至魔身。其对吾辈所现凡俗师相，亦为适应吾人之机感故，吾辈对之，应知即为诸佛三业所化现，而作度生事业者。亦犹优孟衣冠种种扮演，时而王臣，时而士民，实则其人为一。又如采笔作画，或方或圆，形各不同，而色彩则一。吾辈之师，虽非一人，皆为佛现，其理正同。又萨迦班智达有云：“佛如红日当空，师如聚火之镜。日光虽盛，非假镜不能燃物。佛力虽大，非假上师不能利生。佛所作之事业，今师亦能作，师宁非佛耶。”又凡世人欲取一物，近者以手，远者即须假钩钳之力。吾人业力，距佛既远，不能亲承佛度，则自应假上师以作钩钳，其理亦尔。

辛三、即于现世，诸佛仍在作度生事业。佛智横遍竖彻，无所不知，一切有情身心，悉在佛智之中。佛念众生，如母忆子，无有一遗。吾人亦有情之一，即在诸佛应度之中，诸佛最初发菩提心，专为有情而发，中间修一切难行苦行，亦无非为有情而行，最后所得之果，自亦不能离开有情，由此决定，现世诸佛仍在成熟我等有情之事业，无或少问。现值之上师，指示成佛道路，亦正

作成熟我等之事。昔拉萨成就者降央麦那，常得曼荼罗诸佛真实显现。故谓过去诸佛，即现在救度一切有情者，固可谓上师即过去诸佛，亦无不可。

辛四、自方见分，不能作决定者。照上述种种理由，师即是佛。然而吾人心中仍难遽于肯定，以见师为凡俗相故，于此当知，师现凡俗相，吾人能见之见，是否正确，应当思惟。吾人恒常所有见分，无不随于业力因缘之后。一水于此，天见甘露，人见液体，鬼见脓血。水实是一，见各不同。（《中论》、《大乘经论》、皆作此说。）夏夜之月，鬼感炎热如炽，冬夜之月，鬼感寒冷如冰，见随业转，差别如是。依经教说，同是人类，而在俱舍根器，见须弥形方，般若根器，见须弥形圆，善根不同，见亦各异。昔无著修弥勒本尊，当其行未成时，见弥勒为母犬，身癞且臭。吾人业力，今尚未见师成犬成牛，而见其为人，已是善根不薄，应自忻幸。此宗喀大师直传弟子敬额阿罗珠语也。再，自己所见，如果可作肯定，则所见一切法，皆为实有，而一切却非实有。如以己能见者为有，不见者为无，则人所不见之事甚多，而不害其为有。昔印度一比丘，夜梦魇，变为饿鬼，渴极思饮，遍寻水不得，行至河畔，见河已干枯，越河而他求，亦如之，烦极解衣，遗弃河岸而返。醒述其事于同伴，约依梦径往寻，衣果在焉。见分之不定如是。故对师不能以己所见为定。又有人疑，佛无智不圆，无德不备，今之上师，三毒未净，如何即佛。颇公云：此种念起，亦不必压抑，正如屋中有尘，不须掩盖，宜以慧帚扫之。应先自问，我所见确否，如有胆病者，见白螺为黄金色；有风热病者，见雪山为蓝色；有眩目病者，见自发纷纷下堕；乘快舟者，见两岸疾驰；何况根本烦恼业力，牵引吾辈身心，所见如何能定。不特此也，即昔释迦在世，具真实智者，见佛无上功德，而谩底外道见佛无德可称。提婆达多见佛神通妙用，以为虚伪。吾人今见上师，功过参半，不犹愈于谩底外道、提婆达多耶。即以近代大德言，如大阿闍黎桑杰意喜，见其师绛巴协勒以袈裟裹头，伛偻掘地，捕虫为食。德惹巴在世，周围之人，但知为打渔子。温沙巴已得双运身，而全境呼为疯子。寂天菩萨，为唯一善巧者，当其时，人谓一无所长，日唯见其眠食便三事而已。及其著诸大论出，众始惊异。拏仆巴见金刚亥母为癞妇。村摩瓦见大空行母亦为癞妇。故见师为凡相，不能即以凡相轻之，以己之见分无肯定故。再严格言之，不但于师不应以凡俗视之，即师所有之物，如鸡犬等，亦当认为法侣或护法，而不可执鸡犬也。佛云：惟觉者能知一切有情，有情不知有情也。仲登巴所传噶当法语，有云：“佛有时现比丘，有时现畜类，有时现乞丐，乃至现为字形声音。”佛既如是，师亦如之，何况今现上师相耶。再进而言之，一切有情，其根器谁熟谁未，亦非吾人所能知其底蕴，故对一切有情，宜作清净观。云何清净观，即观作佛是。但行人对于师过一点，最不易拂除，再略为补充。佛之功德，被吾人误认为过者，亦复不少。例如佛说贤愚因缘经时，说一相好之因，有比丘尼伯贡马，尚以染污之见而生疑心，认为佛说布施、供养功德，意在得供养。伯贡马乃智慧较高者，尚且如此，何况吾辈，故吾人所见师过，又安知非其德耶。世间一般所见，功与过往往颠倒而不自觉，譬如今饲猪，在猪视饲者，或生感激，而究竟饲者之心为何如，则非其所知。又如马医疗马，或针或灸，自马视之，良以为苦。即以人而论，如耽酒者，见人不饮，反为不快。又如严父母之教其子，子反以为过。世间之见，比比皆是。佛昔为权巧方便故，现鹿，现魔，现疯狂，皆有之，如《父子相见经》云：“佛时现梵释，有时现魔迹，皆为众生故，而众生不知。佛本非贪痴，而现贪痴相。佛本非聋跛，而现聋跛相。佛本非鹿豕，而现鹿豕相。种种不同相，为种种众生”。依金刚大持云：“上师即佛”。吾人不见师为佛，岂吾人智胜金刚大持耶，于此当知自反。由吾之颠倒，乃见师过，实则吾师乃清净离垢之真佛。如是生起信心。修至此时，于信心上稍为住定一时。俾得坚固。说根本修信竟。

六月十二日讲

己二、念恩生敬。由前所述，只能生信，对于生敬尚有未足。于此，又当分四种修习。庚一、胜佛恩。庚二、说法恩。庚三、加持恩。庚四、遂求恩。

庚一、胜佛恩者。先观资粮田显现上师，成立上师即佛想。如何能成立此想，盖就功德一分言，上师即佛，就恩德一分言，上师且胜于佛。颇公常言：师恩胜佛。初闻或疑，下细思之，实乃不谬。吾人在过去无数劫中，有无数佛出世，无数佛度无边众生，而吾皆未得度。现在贤劫，已过去三佛，一、可洼计佛（即生死坏佛），二、色都佛，三、迦叶佛。我亦未蒙度摄。现在能为吾说完全无倒，合吾根器，明明白白开示可直成佛之法，惟有上师。即过去一切佛齐临，所说亦不过如是。但适时契机，惟师独胜。此中道理，亦如饥饱二人，同时得食，饥者甘之，饱则不觉。故同一受恩。其中不无缓急轻重之别焉。行人值师闻法，在得圣果以后，十方诸佛皆现身为之说法，此时所感因德，正如饱时予食。其在未证圣果以前方处恶趣颠险危崖之上，生死无边海浪之中，惟师是赖。此时恩德，正如饥者得食，有拯救之恩焉。与饱时得食，仅有增上者，轻重缓急，大有差别。故云师恩胜佛，实未为过。且五浊恶世，众生业重，多与佛愿不相吸引，昔在贤劫千佛，已认为难调难伏，独释迦以特殊愿力，现身救度，为诸佛同声赞为希有，比之白莲，不避污泥。然当释迦在印度降生，吾未得值，其正说法时，吾未得闻，涅槃之后，由诸菩萨、罗汉、大班智达传演，吾亦未与。及流至藏卫，经阿底峡、宗喀巴诸师继续传演，吾复未得亲遇，是上来诸佛以暨历代诸大师宣扬正法，吾皆处身化外，直至现在，乃遇上师，非师之善巧摄持，曷克有此。复次，时值现在，又为浊中之尤浊者，其难调难伏，视释迦时代尤有过之。而吾之上师乃亲来调我伏我，其恩德之重，夫岂寻常所能比拟。

庚二、说法恩者。正法难闻，人所恒知。据《藏须请问经》云：“说法之恩，一字一劫，报之不尽，何况吾师为吾开示整个佛法，其深恩广德，更属穷劫莫报。”昔人有为求一句偈。备行难行，或舍弃王位，或身施罗刹，或以身燃灯，种种苦行尚所不惜。即如马巴罗渣瓦（弥勒日巴之师），其自传云：“自往求法，见山如木立，无路可上，又遇大森林，猛兽毒蛇，不知如何穿过，因恐后生视求法为畏途，故不备载”云云。又如阿底峡尊者，为求菩提道，经十三日之海洲危险。吾等今不费劬劳，而得值遇上师，何幸如之。吾人以往所造恶业，犹如误食毒药，遇良医为我吐之泻之，化解其毒而为甘露，此医之恩赐为何如。吾人所作不善，师导之忏悔，吾人现处之贫病，师教之修善，不惟能获长寿受福，且种后世利乐因。吾人过去积有漏善业，师教转入大乘无漏业，其恩又为如何。

庚三、加持恩者。上师即不用口为我说法，我但能一心恭敬，所得加持，亦能令吾通达，使成佛果。过去印度大德俄底黑若噶米为阿底峡说法，尊者以加持力，生种种神通，入三昧耶定。又格勒降错赐与仆却昂旺降巴以陈年内供水，饮后回房，一时慈心悲心油然涌起，乃至上殿犹以衣掩其面上之泪痕，恐为人见。又颇邦喀至拉萨，遇降巴吞珠仁波卿，命与同修供养上师法（喇嘛却巴），于其中间，慈心、悲心、信心，油然生起，法修未毕，泪湿衣裙。此皆属师恩加持之显然者。

庚四、遂求恩者。凡上师所赐，一饮一啄，皆应永念不忘。即师无赐，而行人一切安乐名利，亦当知无一非上师所赐。就近因说，安乐名利，由善法而来，善法即从上师学来。就远因说，今生利乐，由于前生善根，而前生善根，仍由前生上师处学来。吾人自呱呱堕地，究何所知，从稍知人事起，渐至现前究竟利乐，而引入佛位，无一不由师来。知经教义，明取舍法，不空过此生，亦莫非师恩。昔荣增意喜降宅，一日乏食，空腹听经，适其师仆觉绛巴，得藏王供一袋糌粑至，荣增私

喜以为己德所感。下座后，其师呵之，以其不识师恩。荣增顿自惭伏，忏悔。吾人每以知食，知衣，知文字技术，与修学诸法之师，宜有差别，而不知皆由佛空乐不二智慧中之所显示，如百川聚海，和合一味，以时机方便，各有所教也。现西藏一般皆认现世达赖、班禅，各各大师，皆大悲观音所化现，最初原本无有，由大悲初化人，次立法（世出世法）。其视汉土，则谓一切文化历史，皆文殊之所化现。此皆属于寻伺观察思惟者。此种思惟，在使人生起对师生敬，若果一念及师，涕泪横陈，即是敬心生起之征相，于此当住定一时。

戊四、云何行依止胜利。

此行字，不在思惟，而在见诸行事。由念恩门而遵师语以行，是为行依止。此中分三、一、供养上师一切受用（如财物等）。二、承事，即侍奉。三、为依教奉行。三者中，以后者为最殊胜。昔弥勒日巴云：“供养我都无，依行以为尊。”所谓《依庄严经论》云：“最殊胜供养，即依教奉行。”所谓依教者，即依师所说道次，昼夜勤修是。说加行与正行竟。

己三、（依马车为丁三）于完结时如何者。

“所积诸善，由普贤行愿，或以净愿七十颂等，于现在究竟诸所应希愿处，以猛利欲乐而回向之。”

如前所说，正行修毕时，观想前面诸师，收入顶上释迦，放大光明，遍照十方，从自身而至六道有情。复观顶上释迦分身为二，一入自心，自身即成释迦，放光遍照有情，亦悉皆成佛，复一一收入自心。顶上释迦亦收入自心。自心黄色字，上有白色吽字。吽字周围有释迦心咒。于此念咒数遍（喻、牟尼、牟尼、麻哈牟尼耶、娑哈。）若已学密，即用密法收摄法。如未灌顶者，则诵道次回向文，自此至止观，一一皆分初中后三段，即加行、正行、结行。修加行结行法，均与此同。惟中间修正行一段，各有修法不同。颇公云：依此法修，如修暇满大义，则正行可易为暇满大义。如先修六加行，或将加行、暇满、死无常，三法合修，共作为正行。或将全下土道共作为正行，然后修完结行亦可。每日最好宜修四座，最少二次，亦可。

六月二十六日讲

“如是每日上午、下午、初夜、后夜，四次修习。初修之时，如其太久，易为沉掉所扰，若于此串习，将来纠正甚难，故须时间短少，次数增多，稍留余趣，俾引起下次欲修之心。否则将一见座位，便生厌呕，必待修习稍熟，乃可渐次延增。于一切所缘，务令不急不缓，离过而修，则障难鲜少，疲劳昏沉等，皆能熄灭也。”

完结行，初修时间要短，次数要多，晨修六加行一遍，其后修正行，修之时间，不宜过长，倦则稍休息，务使身心清明，毋使昏沉掉举来搅绕。修止、修观，均系如是。如不注意，以后沉掉过患，即属难除。又有秘诀，所谓“稍留余趣”，即对所修境，正有清明趣味时，立即暂休，引起下次乐修之心。亦如好友相对，正乐即别，以后随时当生再见之思。反是，则有见座即呕之弊发生。如已能住缘，则稍增时间亦可，但勿过于弛纵。

戊二、于未修中间应如何。分二。己一、总明。己二、正明。

己一、总明。

“礼拜、经行、念诵等等，虽有多门，其主要者，若仅于正修时精进，未修间，则于其所修法不住念知，多诸散乱者，则生效甚微。”

未修时间，虽分礼拜、旋绕，念诵诸门，而最主要者，仍为系念正修。如于未修时间，泛览事师法及常啼传，或供曼遮等，是为极顺正修之事，所当作者。如未修时不住念知，则正修时纵有所得，亦易损失。反之，未修时善住念知，正修时纵有所缺，亦可弥补。且一切造罪事业，多由于未修时身心放逸而起故。

“故虽未修之际，亦应读诵观览关于此类之教法。并数数忆念之，广修助道顺缘，勤忏障道罪垢，且于一切之根本，即本所受之戒，宜善护持。”

此谓未修时，须修助道顺缘，忏妨道违缘，防护所受戒律。古德云：“修行而不知积资，如未沾润之种子。如欲心生通达而不串习，如画火焰。不善守戒，如无主之宝。”种未沾润，不能生芽。画火，不能发光生热。无主之宝，人人得而取之矣。故于修未修时，均能护戒、积忏，并串习所修诸义，亦即整个道次修法。

己二、正明。分四

“复应于止观易生之四因，善修习之。”

四因中，一、守护根门，二、正知而行，三、于食知量，四、悟瑜伽。即不修止观，于他法亦须修此，而后戒等方易守护不失。

庚一、守护根门

“谓依于根尘生六识已，再于识所了别之悦意六境，及不悦意六境，生贪嗔时，当好自防护，莫令生起。”

此门分嚙巴、挡巴，即一守、二遮。如色声香味触，有悦意不悦意六种，由悦意之六种而生贪，不悦意六种而生嗔。随时警觉，贪嗔一起，立即遮止，如是，《朗忍》谓之固守。所守者何，即六根是。以何固守，即正念是。固守何处，即悦意之六境与不悦意之六境是。以何法固守，即嚙巴是（觉即对治）。固守本体为何，即无记或善心所是。然此不过对治贪嗔现行，而烦恼根本，则仍赖通达空性。如自身生贪，能知其为三十六物，无实身可行，则贪念自息。如用不净观，先观眉间一洞，内脓血渐变而成白骨，渐及全身，皆现白骨。如用挡巴，则须先择净地，远离可欲境。总之，如对治有效，则用对治，对治无效，则择地远离之，如居山林或寂静地，不见可欲，使心不乱。然此为粗劣有情而说也。

庚二、正知而行

“如《入行论》云：‘身心于时时，应数数观察，专务于此者，即护正知相。’此谓身等于彼彼事转时，须依正所了知之应作不应作而行。”

身心能于时时数数观察，即具足正知教授。嚙当大德有云：“动中常察语，独处常观心。”此能观之心，即正知相。昔有一人名月称（此与月称菩萨同名而非彼月称）其父积有六袋粮食，因而心起贪想，由六袋粮籽，年年丰收，增加可以满楼，由此富有，而娶妇，而生子，子取何名。正悬想

间，适鼠噬袋坠，遂致殒命。此由不正知观心之过患如是。过仓巴云：“身语意三业，尤以观心为要，能如此，则入有意义道内，虽近市廛，亦不为动。否则闭门静坐，任心乱弛，仍与未修无异。因说偈云：四大和合须弥身，应有常住不动心，希有修要即在此，如能修此即修行。”故身心于彼彼事转时，须依正知，察其应不应作而作，应作即作，否则即止，不使入于不善一面，而入于善之一面。如是不放逸，是正知相，略说如是。在《入行论》及无著《五地品》，则有应行应言各五种，均经详举，如身业、眼业、肢业、法衣钵业、乞食业等是。

又须依正所了知之应作与否云者，如寂天菩萨云：“任修何法，若心是如何思惟，自己尚不明了，纵所修为安乐因，亦无意义。”以三业中意为主故。如噶当派善知识贡加瓦，专事观心，座前以黑白石子，记其善恶念头，白多则自赞，黑多则自责。故观察心意，比较观察言行，尤为根本，尤为重要。能如比正知而行，一可远罪，二可生定。专用守护根门与正知而行二法，亦可不堕三恶道。

六月二十七日讲

庚三、于食知量

“改正过多过少违量而食之串习，总以无碍修善为度。又修于食爱著之过患，以无染心及为饶益施者，并念身中诸虫，现以食物摄受，俾未来世亦得以法摄而化之。又念，为作一切有情义利，而受此食。”

总上可分为四点：一、遮过多，二、遮过少，三、遮违量，四、遮具足烦恼。如过少则生饥饿疲乏，有修善无力之弊。过多则生身重神昏，呼吸不调之弊，均不能修。古德谓，当自揣食量如何，分为三份，食其二而余其一，作风脉调和之余地，总以无碍修善为度。亦当自揣，上度所食能支持至下度食时，不起饥乏，乃为合度之相。违量者，谓食未消而复加食，使消化不及，因而生病者是。四、烦恼食，能生不悦意事，及不安乐因。所谓烦恼者，分饭食来源与资料来源，如由屠夫刽子手而来之食是。资料，谓由贪爱其滋味，即为贪烦恼而受用，如对食物而生起偏爱耽嗜者是。故当先思饮食过患，此中分三：一、受用过患，二、消化过患，三、成因过患。一、受用过患，入喉即成不净。二、消化过患，下咽后化为血液，或粪溺等，种种不净。三、成因过患，凡一饮食之成就，多须经过种种辛苦而来，其中有被人劫夺侵食，攘窃等之情事，由是而引起父兄不睦，或天人斗争，亦事所恒有，因此关系，牺牲生命者有之，为人奴役受鞭挞者亦有之，甚且有求食不得苦之烦恼，临终而堕入三涂者亦有之。如能思惟如是诸过，则贪食之心可以渐息。离贪而食，即无染食。又有饶益食，即以食布施，谓食时，行者对于身中诸虫，作布施想。西藏布施，分施主与施者，例如施茶，茶之所有者为施主，斟茶者为施者，行者于食时，须作施者想。依显教，可念身中诸虫，现以饮食摄受，为将来以法摄受之缘起。依密教，则作“供错”想（供错即供养之名词），又须临食作愿，为一切有情义利之身而受此食。如：

“《亲友书》云：‘受餐如服药，如量去贪嗔，非为肥骄傲，但欲任持身。’”

谓但为任持此身而食。肥，指肥润身体，骄傲，谓以盛饌僭人。《俱舍》分四食，即蕴食、触食、念食、定食。四食皆可以长养人身根。蕴食，即常食。触食，如日光空气之类。念食，如望梅止渴之类。例如昔年藏中大饥，一家子女皆病，其父乃取河沙盛袋中，子女见之，即觉不饥。后，其父数日不归，取视见沙，顿时饿死。定食者，因定中四大调匀，不食亦可不饥。

庚四、惺寤瑜伽

“勤行惺寤瑜伽，及睡眠时应如何者。《亲友书》云：“精勤度永日，及初后夜分，眠梦犹存念，勿使命虚终。””

藏文此偈有印王名，首句为末句。夜分，谓眠时，眠且存念，何况非眠。

“谓昼夜永日，及夜之初后二分，是正修时，若修习之余，在经行宴坐中（应以精勤），净附五盖，令其具义利也。睡眠者，系休息时，虽然，亦勿令其无义空过。”

以上摄修及未修在内，总令经过悉具意义，虽睡眠未修时事，亦令具意义也。如是推之，永日永年乃至毕生，皆具意义。睡眠意义，于身之威仪有关。若终夜不眠，则气息脉络，亦不能调息生新力量。

“此中身之威仪者，于中夜时，右胁而卧，左腿压右上，如狮眠伏。”

狮之威力最大，虽卧，百兽不敢近。其状以右胁卧，腿则左压右上，以右掌承颊，小指置鼻孔下即得。取狮卧者，一现活跃，二远魔祟，三少梦魇，四易警觉。此外，如仰卧为天相，俯卧为畜相，左卧为贪相，皆非吉祥之卧也。既具威仪，又须：（一）正念善法，（二）觉知烦恼，（三）预存起想，是为睡眠瑜伽。

“云何正念，谓安住正念，于昼日中所修何种善法，随熏习力强者，而系念之，乃至未睡之间，追随依止，如是虽睡还同未睡，亦能修习定等善行。”

云何系念？如昼习事师教授，夜则思事师法，昼习悲心教授，夜则思悲心法。总之，昼习夜思，如其所学，则易通达。密法尚有作光明想法，想白光遍满全身及卧处，由此串习，为以后得光明境象缘起。如是系念，睡中亦能修定、修菩提心等。凡人在未睡时固无梦，熟睡时亦无梦，必将熟未熟时，乃有梦，所梦或善或恶，皆随昼间习力而起，故昼习善者梦亦善。如用密法，则熟睡无梦，亦能修善。

“惑起觉知者，依忆念之力，任起何种烦恼，即须了知，而不忍受，务令伏断。”

觉知烦恼者，即由昼习正知力量而来，虽在睡中，烦恼一起，亦能立觉立伏，此谓警觉，仍须在醒时用心得力。

“思惟起想者，先可预想至彼许时，当起。”

修此时，尤须思惟自昼至睡时所经，省察善恶，如善则心喜，思明日早起当益续作，如恶，则思明日早起益为忏除，此于善法利益极大，当多注意引起意乐，以意乐故，届时自然早起。例如常人，尤其是小孩，每遇次日逢佳节，有欣有赏，先夜渴思，未明即醒，行者亦当如是。果能依上所说而行，庶此生不致空过。

“如上所言之一切修法，唯除正行中之少分不共者外，余之加行、正行、完结及座隙等中当如何作者。自此段起，乃至修观，勿论修习何种所缘行相，于一切处皆应加入焉。”

此明无论何法，除正行少分各各不同者外，其加行结行及坐隙等，皆是一样。

以上正修法竟。

六月二十九日讲

丁二、明二种修，破妄分别。云何二种修，即一观察，藏文为夏刚，二决断，亦名专注，藏文为觉刚，合二者及为修习。藏中在宗喀大师以前，类皆但知后一种决断修，其源起于支那堪布，流毒至今，犹有未净。支那堪布以为修心应不起分别，故不用夏刚，以夏刚重在观察，不属于修时之事。俟讲中观时再释破。兹讲本论，如：

“《庄严经论》云：‘初依闻起如理思，从如理思净慧生。’言从于所闻诸义，如理作意中，而生显现通达真实谛理之修所成慧也。”

由从他闻法，生起闻所成慧。由闻所成慧，如理抉择，而生起思所成慧。复由思所成慧，如理无间熏修，乃能生起真实通达之修所成慧。云何为慧，如闻人讲空性，而觉其所讲合理，对他生起认识，此认识力，是为闻慧。由所闻空性，于自心依教依理思惟抉择，对己生起一种抉择认识，此种认识力，是名思慧。闻慧，不过最初之作意。藏文为“耶举”，谓粗分了解。思慧，乃于已知之理，再加思惟其合理与否，而加抉择，藏文为“择马”，谓比量智，乃由比量而得。依经依教，闻思修实为一贯，而支那堪布以修与闻思截然为二，是正相反处。又须知由资粮道闻慧，乃能生起加行道思慧，由加行道思慧，乃能生起见道位之修慧。

“《现观庄严论》云：‘随顺抉择分，于见道修道，数数而思惟，现及比修道。’此言大乘圣者所修道，有数数思惟，现量比知也。”

上明闻思皆为修之意，抉择是见道事，抉择之支分，是加行道事。于加行道、见道、修道三，所有闻思修，皆为修行之道路。数数二字，内包涵有依数数闻慧生数数思慧，依数数思慧而所思之理忽然显现。由显现后生起决定是为修慧。故闻思修皆属大乘道，亦即闻思修皆属于修也。

七月初一日讲

博多瓦《犊瓶集》有云：“有许多认为闻思皆外境，至内心所修，须注重无分别。此说由支那堪布而来，实则不善解闻思修之故”。修所成慧，应重读所字，谓修慧之所由成，由于思时所得之抉择。思慧之所由成，由于闻时所得之了解。藏文所字，含有来字意。如修时不依闻思之所抉择，犹驰马者，放弃已经择定之驰道，而任马足奔逸，欲不落荒而走，得乎。昔大德噶玛拿西拿有云：“有谓不闻不思之修，与由闻思而修二无差别，作是言者，大不应理。行者当知，闻多则思广，思广则修大也。即以去恶而论，不多闻与思，于应断应证方便，了知详尽，则至实行去恶时，亦必不能迅速而彻底也。”修字，藏文为“杠”，杠之义，为心境相合。如修悲，必能悲之心，与所悲之境相合，乃为修悲，修慈亦然，推之其他，亦莫不然。大乘经教，明言资粮位，须闻思修三慧，推之加行位、见道位，亦各须具三慧（见《宝积经》）。如修道位不须闻与思，则连能修之人，亦将不须而后可。大乘闻思修三慧，其量如何，以空性而论，由闻讲大乘般若义，心中如所闻而了解。此了解生时，闻慧即生。由此闻慧直至未依所闻观察思惟，而生决定知时，皆为闻慧之范围。迨至上述决定知生时，即思慧生时。由此思慧直至未依所思，数数修习，生起现量通达，皆属思慧之范围。迨至上述现量通达生时，即为修慧生时。但修亦非易言，如解脱生死轮回，固无论矣，即身蕴所受

之福德，亦须修舍护净长四法。如：

“《集菩萨学论》云：‘如是身及受用福德，常无间断，于舍护净长，如其所应，均应常修。’此言身及受用善根三者，于——中，须修舍护净长四法。所言修中，有以分别慧观察而修观，及以不分别专一安住而修止之二种也。”

此明各种皆应修。如《入行论》云：“吾说众多语，皆所以为修。”故有时大德现似悭吝相时，不可轻毁，以彼或正修四法之守护法故。

“若尔，何道为修观，何道为修止耶。曰：如对善知识修信心，及暇满大义难得、念死无常、业果、流转过患、发菩提心等，皆须修观。盖于此等段落，各须一般重无间，能转素常思想之心，彼若无者，则此等之反面，如不敬等，无能灭故。于此不敬等心生起时，若数数分别观察而修，则能自作主宰。譬之于贪境，增益可爱之相，而多所修习，当起猛利贪著，若于怨敌，多思其不可爱相，亦能生起猛利嗔恚。以是之故，修习此类道时，于诸境相，若显不显，心须执持殷重无间之观察而修也，倘心不能摄住于一所缘，为令如欲堪能安住之寂止时，若数数观察，则心不能住，故于是处，则须修止也。”

修之范围甚广，不能但执其一。须知夏刚、觉刚，皆属于修，而生起决定。以佛所说教，大部为夏刚，少分为觉刚，如徒执觉刚为修，无异取少谤多。夏刚者，依分别慧而修观；觉刚者，依不分别慧而修止。如从依止善知识、暇满大义、死无常、业果，乃至发菩提心止，皆属夏刚所修。如不用夏刚，连发菩提心亦不须要矣，宁有是理耶。因以上每段皆须一种殷重无间修习，始能转变素常思想之心，而能使此心转变之力，惟持平分别观察，例如视师如佛，倘不依教依理数数观察，如何能使此心视师如佛耶？其他亦可以此类推。如不分别观察，则一切正理相反之思想，决不能转变。如能数数分别观察，则与正理相应之心，即能自在生起。例如于可贪境，数思其增益、可爱之相，则贪益炽，于可憎境，数思其增益可恨之相，则憎益猛。颇邦喀云：“凡圣皆在修，凡修贪嗔轮回，圣修慈悲解脱。故凡圣皆同在长时思惟之中，只所思惟不同，各随转变耳。”凡所修道，不问境相显现与否，总须不沈不掉，在所缘上执持殷重无间之心，而此殷重无间之心力，若不先用观察，则不能生起。如思惟师德之后，敬师心力自然按抑不住，与未思之前，迥然不同，可为明证。倘心不能如欲摄住于一所缘，则不宜夏刚，而须专依觉刚。

“或不了解如是道理，谓黠慧者，唯当观修，诸姑萨黎应唯止修。此说非也。彼二种人，一一皆须双修止观。虽属黠慧，亦须修止，纵是姑萨黎亦须于善知识修猛利信等故。”

此明不善解此二者，以为黠慧宜修观，姑萨黎宜修止，则实大错误。以黠慧者，亦须修止，如缺止，则不能得最后通达。姑萨黎亦须修观，如缺观，则不能积资净障、长菩提心等也。

七月初二日讲

“又有误认以为分别慧数数观察，唯当限于闻思之时，若求修慧，则不应尔。此执非理。彼以为一切分别，皆是执相，为成佛之障碍。是于非理作意之执实分别与如理作意之正分别二种，未能辨别之过也。亦莫执谓此教授中，须修心于一所缘，如欲能住之无分别三摩地，于前若多观修，将为三摩地生起之碍。”

此明彼辈误解之理由，以为平时应闻思，修时则应依师授而修。又有以分别观察为闻思时事，

不分别为修时事者，均由不解一切佛语皆为教授，而将修与闻思，妄分为二故。《俱舍》有云：“具戒应具闻思慧，如是有情趣修道。”

此正明合闻思而后能修之意。过去藏人受支那堪布余毒，以一切分别皆为执相，一切不分别，即能断轮回因，彼以为不论善恶，分别即入生死，即为成佛障碍，应将善恶有无等，任何不起分别，如是方能入道。彼所立宗如是，俟讲止观时当为详破，兹先简略言之，如果彼所立宗为是，则忘念熟睡皆为修道，而无想天人，皆成佛道矣。此与菩提心空性大相妨害，盖由不辩非理分别与如理分别，所生过患如是。如果认为一切分别皆是执相，则通达空性比量智与执实心，二者相违，亦不能辩，而由凡夫通达空性之分别，亦等于执实分别矣。从凡夫通达空性之心，与执实心，不惟本来不同，而且恰相反，如果认为相同，则无异认凡夫为无能通达空性之心。凡夫如果无能通达空性之心，则无资粮位与加行位，而资加亦不能认为解脱道，显然与经教不合。如无资粮位与加行位，则见道之现证空性，应通达与证入，同时俱起，而为俱生智矣，然证之经教，实非俱生，此一错也。经云：“五道皆可称为解脱道。”若不许资加，则不许五道皆为解脱道矣。又从智慧与方便二分而言，如认为分别是执，则无异谤毁一切方便法门也。此又一错也。或有疑分别心如果用惯，于修定时恐难住缘者，实则多修如理分别，不但不妨害定，而且能助定。

“譬如善冶金银之黠慧锻师，将金银数数于火烧之，于水洗之，令彼垢秽悉净，最极调柔随顺，次乃能制耳环等饰具，如欲可成。如于昔之烦恼随惑及恶行等，以修习黑业果及世间过患时所说，由分别慧，数数观察彼之过患，令周遍热恼，作意厌离，如金在火，烧彼诸垢。又于善知识之功德，及暇满大义，三宝功德并白业果、菩提心之胜利等，以分别慧，数数观察，则能令心润泽，引生信敬。如金在水洗，于诸白品，令意趣向爱乐也。如是成已，随欲修止修观，但稍作意，不假多功，即可成就。如是修观，实为修无分别三摩地之胜方便，圣者无著，亦如是说。”

所谓定者，即将心善安住于所缘也。未得定者之心，如生金银，其性硬脆，不便使用，必须数数火灿水洗，乃能纯净调柔，始可成器。障碍修定之心，厥为烦恼恶行等，亦须先用黑业果、轮回过患等，以数数分别慧，使其周遍热恼，生起厌离。复用善知识、三宝、菩提心功德等，以数数分别慧，敬信欢乐，生起润泽，乃能调柔纯洁。《菩提道炬论》云：“如果修定有情，不勤行定之支分，任修千劫，亦不能成。”定之支分即戒。戒，必须遮除烦恼，欲除烦恼，必先思惟烦恼等过患。又，戒必须修善，修善，则必先思惟善等功德。凡此皆全赖夏刚数数分别，而后得之，故夏刚为修定之胜方便。经此方便，心性纯洁，任欲住缘，不劳而获。故分别对于无分别三摩地，不惟无碍，而反为助也，无著《五地品》，亦作此说。

“复次，能使心于所缘，坚固安住之主要违缘者，即是沉掉二种心所。若有猛利无间念三宝等功德之心，则易断昏沉，以彼之对治，盖见功德则心生欢喜而高举。又若有猛利无间念死无常及苦等过患之心，则易断掉举，以掉为贪一分所摄之散乱心，彼之对治，即多种经中所赞之厌离心是。”

沉掉同为无过三摩地之违缘，若不知此违缘，纵以心坚住所缘，乃至一座七日，细沉细掉恒在萦绕而不自觉，以此种微细沉掉，极不易知故。真正无过三摩地，必须“无动”“无转”。“无动”，藏文为“麦约瓦”，即远离细掉义，“无转”，藏文为“麦格句而瓦”，即远离细沈义。初修定者，心住所缘，有粗分沉掉牵心安住。待后粗分遣除，坚固一心安住所缘，亦尚有一种细沉细掉时起，欲断此细沉细掉，惟有猛厉思维三宝功德生起欢喜，使心兴奋，以之治沈，猛励思无间等苦，生起厌

离，使心沉抑以之治掉，（掉为贪分摄，故应思苦，此不共义）而后无过三摩地乃可得。一般修定者，多以不能认识微细沉掉，反误认为轻安，为无过。此段因当时藏中说法分歧，有谓观行妨止，有谓应各别修，故宗喀大师说此，以明夏刚亦属修道，不惟不相妨，而反相助也。

卷之四

七月初三日讲

甲四、正教授弟子引导之次第如何。分二。

乙二、得依止已修心之次第。分二。

丙一、于有暇身劝受心要。丙二、正取心要之法。

丙一、于有暇身劝受心要。分三。

丁一、正明暇满。丁二、思惟大义。丁三、思惟难得。

丁一、正明暇满。分二。

戊一、明闲暇。戊二、明圆满。

颇公上师云：此处科判最重要，《广论》上有谓不依师，观教自通一派。舍师观教，在利根者，固可稍生智慧，若欲完全通达，则实有未能，以无师加持故。譬如重病人，必须依明医而服药，观书自疗，决为不可。

戊初、先明暇满。

劝受心要，此为使行人起欲乐，故先说暇满重要，欲乐既生，乃可修行。吾人所得暇满之身，譬如金桌，若不先认识为金质所成，则不知桌之贵重与难得。人身亦然，如不先认识暇满大义，则决不知人身之贵重与难得。

“《摄功德宝》云：‘以戒能断多世畜生苦及八无暇，而得闲暇身。’八无暇者，谓无四众所游履之边地，及顽聾聋哑等支分残缺之诸根不全，执无前世、后世、业果、三宝等之邪见，并无佛出世致无教法时代，兹四者，为人中之无暇。三恶趣及长寿天者，乃非人之无暇也。”

八无暇中，属于人者四，属于非人者四。属于人者，即一、边地，二、缺根，三、邪见（执无前后世、业果等。）四、佛不出世，此四属人者。云何边地为无暇？谓无四众游履之地，即为边地，以无人开示佛法，即无闻法机会，故称无暇。反之，虽无大比丘，而有比丘或居士等说法，虽亦名边地，则非不暇。故此处无暇边地，指蔑戾车下贱地而言。云何缺根？指盲聾暗顽等，虽为之说法，亦属无益，故称无暇。但此又以胎生者为限，如先闻法而后缺根，则成为修行助缘，亦不得谓为无暇。云何邪见？谓执无前后世、业果、三宝，此类人对于佛法，不生胜解，虽与说法，亦不接受，故称无暇。至佛不出世者，因佛不住世，在此劫中无有教法，无闻法机会，故称无暇。后四属非人者，其初三，为三恶道，是为痛苦无暇，因在痛苦至极中，无暇闻法。四、为长寿天，包括色界无想天及无色界异生。

“长寿天者，《亲友书》注中，释为无想及无色二。初，即四禅广果天之一分；后，即生无色界之异生是也。”

无想天，心意断灭，可住八万大劫，在此八万大劫中，无心与心行，故无从接受正法。

“八无暇论中，以欲事常散乱之欲天，亦说为长寿天也。”

《八无暇论》，功德君造（即马鸣菩萨），将欲天亦列入无暇，以欲天常处散乱，沉醉欲乐故。昔有国王，为药王海童子转世，其初童子以见舍利弗经行，虽远距，必下马膜拜，后生三十三天为天主，舍利弗以神通力升三十三天说法，时童子以宿业故，尚能识之，但因耽于与诸天女为乐，仅一合常当胸而已。彼以生欲天故，尚且于敬僧无暇，何况闻法。离八无暇而暇者，厥为人身。

戊二、明圆满，复分自他之二。

“自圆满有五，如云：‘人性、中生、诸根全、不堕边业、胜处信。’中生者，谓生在有佛四众弟子游行之区域。根全者，谓非顽哑盲聋，具足肢节眼耳等也。不堕边业者，未自造无间罪或教他造也。于胜处净信者，对于能生世出世间一切白法处之善说法律而生正信。调伏者，善说法律也。此法律统指三藏圣教而言。此五属于自身，以是修法之顺缘故，名自圆满也。”

此引《五地品》、《声闻地》所说，有十种圆满，谓自他各五，如文。其属于自方者，一、即人身，除人以外，学佛缘即不具。二、中生，此中字释有二：（1）就地量 言中者，以印度金刚座为中心，东以卡果分内外，西以婆罗城分内外，北以乌杠山分内外，内为中，外为边。如是则西藏亦边地摄。（2）就法座言中者，有四众弟子处为中，缺一不为中，西藏有沙弥尼，缺比丘尼，然通常皆以比丘摄比丘尼，故西藏亦可称为法座之中处。此处所指中生，当指法座中处言。三、具根，谓非盲聋暗顽。四、谓业未倒，如五无间罪性，则为倒业，以恰与别解脱戒相违，罪性极为粗重，能恼身心，使学法因缘不顺。故凡授戒者，皆须问，汝曾作五无间罪否？作则不授，或谓虽授，戒亦不生。然过去大德，则有主张不问者（如未作教作者），则学法因缘易于圆满。五、信处，戒为世出世间善生处，能信戒，即为信处。但此处所言之戒，统指三学，包涵定慧而言。此五，均属于自方之圆满。其属于他方者。

“他圆满亦五者，如云：‘佛出、说正法、教住及随转、他心所悲悯。’”

此五者 一即佛出世，二即说正法，三即教法住世，四为法随转，五为他所悲悯。

“佛出世者，谓经三无数劫，积资粮已，来成等正觉。”

成佛有法报化三身。此处所言成正觉，系指化身佛。化身佛，有降生、修行、成道诸相，皆为摄受众生而示范。云安住菩提道者，菩提道亦有二 一、谓处所菩提，二、谓证得菩提。处所菩提，即报身处所，为无顶无边清净处所。化身处所，为印度菩提场。佛于化身菩提座，证得一切智之菩提心要，而作菩提事业。故曰来成正觉。

七月初四日讲

“说正法者，或佛或佛之声闻弟子所说法也。”

详见于《声闻地》。

“教法住者，既成佛竟，并说正法，乃至未般涅槃之间，修行现证胜义法，未坏灭也。”

谓佛由证道事业，说法事业，乃至未入涅槃前事业，凡应受化有情，无不受化，如最愚最老白吉居士，依修行方便，皆能得现证胜法之四果，此种修行法未灭时，称为教法住。

“法住随转者，谓以自证法，对诸众生，见有能现证正法者，如其所证令彼得证，于教随转也。”

此谓有接著教法时间之能证众生，追踪步迹，对佛教法而随转，是为法住随转。

“他所悲悯者，谓有施主给施法服等。”

此谓有人施财及衣物等，为之说法。修法，亦可摄于此。

“此五，是属于他人所有之法缘，故谓之他圆满也。”

总上五种，前四，皆属佛亲住世时所有之圆满，然此不易得。现在虽不值佛亲身住世，然有代表佛之善知识住世，虽无佛说法，尚有善知识能说法，故可谓相同圆满。教法住世，指修行法住世言。依经说佛教法住世五千年，分为十分，前三个五百年，为果法住世。次三个五百年，为修法住世，此又分三 初五百年慧盛，即慧学住世。中五百年定盛，即定学住世。后五百年戒盛，即戒学住世，此修法住世之三个五百年如是。至后三个五百年，为教法住世，中亦分为三，初五百年现法盛，即对法住世。中五百年般若经盛，即经法住世。后五百年毗奈耶盛，即戒学住世。其最后一分之五百年，为相法住世。总前果法、修法、教法，为四千五百年，加最后之相法五百年，共五千年。至此期，证道者少，仅有僧相可见耳。吾辈现在，乃在教法住世期中，经盛而渐入毗奈耶盛时代，人寿五六十岁（此处是否当年译者或笔记者有误，当时是佛历二四八三年应是修法住世期中，定盛而渐入戒盛时代，录此以供参考。）颇邦喀云 教法之住世与否，其责任关于行者，应就个人看，不应就众人看。如人能将所闻教授，以之修行，则此人即属修法住世圆满，合前二相同圆满为三。现在虽无佛住世，及法住随转，然有佛流传经教及过去现证大德传纪，可以追踪随转，并此则与相同圆满者为四，故现吾人尚能具足自他十种圆满。如此暇满人身，即非下贱身，而为妙善身。

丁二、思惟大义

“若不起一为究竟利乐故，修清净法之心者，仅于现世未死之间，除苦修乐而为精勤，则傍生亦有之，虽居善趣，傍生何异。”

所谓重大意义者，即重大价值之义，亦即难得之义。此种大义，须思乃知，且须思而复思方知，不思则不知也。何为人身暇满大义，即以此身可取得佛位究竟乐故。修习清净正法之心，如不起希求究竟乐心，而仅起求现世乐心，则身虽视傍生优越万倍，而心仍与旁生相等。过去噶当派善知识皆云：“现为何时乎，当作超越畜生行为之时也。”阿闍黎尊遮俄米与《亲友弟子书》云：“小象为少草而堕于深坑，世人贪小乐而堕于三途。”象十二年而生子，捕象者，于多象之地掘坑，伪置美草覆其上，小象贪而食之，堕坑后，捕象者饲而驯之，为之股役，负重致远。世人因恶缘恶友现乐所诱，造罪得苦，亦复如是。

“然修大乘道者，必须得一如上所说暇满之身，如与弟子书云‘欲成佛道度众生，具大心力惟人能，天龙、修罗、金翅、蟒、神仙、余趣，皆不及。’”

此颂即明暇满之人为极难得，可依六度引度一切众生，而入于佛地，不赖他人，惟恃自力。具此心此力，以此行入此道者，惟有上述暇满人身，非天龙、金翅、蟒、神仙之身所能及。盖天平等，虽亦能修道，而殊胜总不及人也。此颂表示人身超出一切，即欲、色、无色天身，均所不及。尤其无色界不能称身，只能称所依。称色身者惟人耳。论意：“上界身难得圣道，欲界身难见谛。”上界，指色无色界，圣道，指见道，即真实证得空性者。上界身，何故难得真实证空，以上界难生猛利出离心故，故上界不及人身。欲界难见谛者，以欲界天身不合于见四圣谛。

“复次，虽有一类昔于人中修道习气浓厚之欲天，亦能见四谛理，然上界身，则定无初得圣道者。欲天多数亦如前说为无暇处。故能修入圣道之身，以人为最胜也。”

此谓间亦有少分欲天，过去于人身中修真实义谛习气浓厚者，后生欲天，亦可见谛。然除此而外，其余不能，以其身不具证空条件故。故欲界亦不及人身。至初得圣道一层，亦非谓上界身绝无，不过在欲天先证得加行道、见道、修道，后生上界，得阿罗汉等者有之，但初证圣道，则绝无。能修初入圣道之身，以人为最。所谓初圣者，以凡夫言，为资粮道，以圣者言，则为见道。

“又北俱卢洲不堪受持戒律，较余三洲之身为劣，而三洲中，尤以南瞻部洲人为可赞焉。”

四洲人身，除北洲人身不堪受戒外，余三洲身，均可入初圣者。南洲人身尤可赞者，以东西两洲有二缺点：一、根钝，二、乐多。由此二因，难生出离心。南洲人根利苦多，易生出离心。北洲人对于三聚戒不堪全受，即十善亦有难能。其因甚多，就杀盗淫言，彼洲无此事缘，故不知如何离此三之戒律。

七月初五日讲

“以是当念我得如此贤妙之身，何故令其无果？若竟令无果者，乃自欺自弃，更有何事可耻而重于此耶？昔于恶趣众多无暇处之险道，盘旋流转，今偶一次得脱，若将此身无益弃舍，仍还彼三涂中者，岂其以咒迷乱，令我成无心者哉。当如是数数修习之。”

由是多门思惟，依理、依教、依量，以思惟此身之难得，胜于摩尼宝，既得而空弃之，是为可惜。复思过去屡入三途诸无暇处，受诸苦恼，今一度得出，如空抛此身，又复入彼，何愚如是。复思愚人，皆不肯自杀自害，今得暇满而不修善，任受后苦。即等于自杀自害，此种愚痴，胜过一切。

“《入行论》云：‘得如是闲暇，而我不修善，岂更有余者，罗此尤愚迷。’又云：‘难得有益身，由何而获得，如我具知己，后仍堕地狱，如为咒所迷，于此我无心（我岂无心者），我何其愚鲁（何愚鲁至此），何物住我心。’”

如是数数思惟，先生起痛悔心。总之在能认识此身贵重，生起不自害而自益之心。《入行论所》云：“何物住我心”，尤为自问自警，以唤起此心向有大义一面上行，此之谓劝受心要。

“如是非仅观待究竟有大义利，当思即对于现近善趣身，及受用眷属圆满之因，修施戒忍等，

亦须依于此身，乃易修习之。若既得此具有大义之身，而不昼夜于彼现未二世善因努力者，则如既至宝洲，空手而返，岂不哀哉。”

此谓思惟人身难得。因为观待究竟大义，此就上根人言，如是。即退一步，就较低劣人言，观待现近利乐，一切自身之受用圆满，其因亦由布施、持戒、忍辱等项而来，而能修此因者，亦以人身为最。故此人身即为具备增上生、决定胜二种功能之身。得此人身而不励力二种胜因，复令失坏，宁不可悲。阿闍黎巴窝为此尝太息曰：“此如至宝洲而空返也。”宝洲，即喻人身。贾人至洲采宝，以贪恋风景而忘其事，资斧耗尽，负债还乡。喻人贪想名利，而忘成就一切善因。空手而回，反负重债。喻重入三涂也。《入行论》云：“与此工价已，令今作我利，于此无恩利，不应与一切。”此以人身作一仆役想，谓既一生与以衣食住等，等于雇役给予工资，即当责令其作有大意义之事，始有代价可言。

博多瓦于修夏刚法，多取譬喻，著有《喻法集》，中有“虫礼、骑野马、藏鱼、梅乌食”等喻，足以引启行者之心思。（一）虫礼者，喻吾人常处三途，如虫常在地中，今一旦突出三途，获得人身，趋大义利，如虫忽出地面，知礼三宝，岂不可异。（二）、骑野马，喻谓一跛者，一日坐山中，野马过，彼惧而颠，适堕马背，紧握其鬣，资以游行，心悦而歌，问何乐如此？答曰吾跛者也，平日思骑羊亦难，今忽得野马骑，不乐而歌，将待何时？吾人在轮回中，一度忽得人身，尚不趋向大义，亦复待何时？（三）、藏鱼喻，藏，指拉萨以南，后藏一带，其地素少鱼，有后藏人至前藏，忽得鱼食，过饱，欲吐，急以带束颈。问何故？答后藏人谈何容易一得鱼食，吾不忍其吐也。修行人，得到一度人身，须爱惜勿失，亦当如此。（四）、梅乌食喻，梅乌，乃译音，西藏以上好青稞面和酥油，为食之佳者，名梅乌，甚属难得。有母以梅乌分饷数子，一子心贪，将自份隐于背中，伸手复乞其余，犬出背后，窃之而去，子大哭。问何故？答：谈何容易一得梅乌，今为犬窃去矣，安得不哭？行人悲空失此身，亦当如是。

丁三、思惟难得

“《戒经》云：‘人死之后，堕恶趣者，多如大地土，生乐趣者，少如爪上尘。’此谓人为善恶二趣中之极难得者。”

颂中爪字，指佛爪，佛爪沾尘，其少可想，此由佛以现量观见，故作是说。

“彼何故如此难得耶？如《四百颂》云：‘人中大多数，执持不善品，以是诸异生，定多趣恶趣。’此谓人等多造十恶业，以是而堕恶趣故。”

上二句明能成之因，下二句明所成之果。诸异生，乃简别少数圣者而言。定堕恶趣之定字，乃决定义。一堕恶趣，更难行善，更易造恶，以是永久陷于沉沦中。

七月初七日讲

“复次，于菩萨前若起嗔恚，随其一刹那，须经一一劫数处无间狱，而此身中现有从多生所积集之诸罪，既然尚未受果，又未加以对治壤灭，必须多劫处于恶趣，此何待言。若能忏除旧恶，防止新造，则生善趣，不足为难。然能如此作者，实为极稀不耳。倘不如是作，则一堕恶趣，便不能作善，恒造诸恶，于多劫间，虽乐趣之名，亦不得而闻。此入行论中所说也。”

此明恶趣之易入而难出。然间亦有幸运而偶得人身者，虽得人身，又以夙昔积习，亦极易造恶。试看小儿，教以念佛，必不肯受。于欺恶语，不学而能，即在成年亦多此类。故人中贤善者，不过千百中之一二而已，其难如是。依入行论说，对菩萨起刹那嗔，成无间劫堕地狱之因，此因如是其易且重，更益之以夙世未加治毁之恶业，如何能拔出而得人身。佛云：“于有情施主，若起不善意，随所经刹那，一一处无间。”以如是之有情，虽得畜生身，亦属幸运。何况得到人身，岂不幸而又幸。但欲生善趣，亦非无因，其因为何，即：一、忏悔旧恶，二、不作新恶。倘不如是，则决难出离恶趣，故人身难得，应速勤修。

“博多瓦常云：‘如某庄丽之第（昔玛卡雅有一庄房，备极壮丽），为仇所劫，经久颓败，有一老者，因此深怀痛惜，后闻人言，彼第失而复得，虽无行走之堪能（不惜步履艰难），杖矛徐至，喜曰：‘此第之得非为梦耶？’于此获得暇满，当如彼之欢喜而修法也。如是之心，于未生得时，当勤修之。’”

行者果能依此数数思惟，则取心要欲，不难生起。昔敬俄瓦修人身难得，经久勤劬。其师贡巴瓦嘱令稍息，敬俄瓦悲泣曰 此时欲不念人身难得而不可能。盖彼已修至合量，情不自己如是。

“又若于有暇身，欲生起一具足求受心要之念，须修四法 一、须修法者，思一切众生皆唯是求乐而思离苦，然真能得乐离苦者，亦唯有修行正法，乃得自在故。二、我能修者，既具足外缘，有善知识，亦具内缘，已得暇满故。三、于今生即须修持者，今生若不修，众多生中暇满难得故。四、现时即须修持者，何日当死，漫无定期故。”

上明取心要之四法。一、须修者，以人莫不厌苦求乐，而除苦得乐，须在取舍之方法不错。如何不错，惟有正法。对此正法，起须修心。二、能修者，虽知正法当修。如谓非我所能，则亦莫可如何。今既外具知识，内具暇满，故当内自决定，我即能修。三、现修者，虽知我能修法，然若自推诿，则亦缓矣，应亟起现世即修心。因现世以后，暇满难得故，不可轻易放过。四、立修者。虽知现世当修，然于年月上仍可推延，日复一日，无时不在可推缓中，乃至老死，亦尚无暇时。故须起立修之心，以死期无定故。又所谓立修者，非谓立即闭门静坐也，是对于应取应舍发起决定心，一直行去，方合。

“此中第三者，能灭向后推诸他生再修之懈怠。第四者，能灭是念，谓虽当于此生中修，而（更推之）来年来月尚可修等之懈怠也。设将此二摄为速修，则作三法亦可。念死一事，虽亦于此有关，恐繁且止，于下当说。”

上四法中，三遮推诿心，四遮懈怠心，故三四可总摄为速修，但修此，须将念死无常加入。

“如是令心起变动故（如是为欲转变心故），如上所说由种种门而思惟之。若未能者，则可观察如何是暇满自性，及于现近与究竟门中，义利重大，并从因果门中，思惟难得，如何逗机，即于前所说中取而修之。彼中因门难得者，谓就总而论，但能得一乐趣，亦须作戒等一种净善，若特别欲得具足暇满者，则须以净戒根本，施等为助伴，以无垢愿欲为间隙等（以无垢愿欲为结合彼等）之众多善根焉。修如此因者，颇为稀少，事实甚明，由是推之，可知就乐趣果若总若别而观，此闲暇~均为难得也。果门难得者，对于异类诸恶趣观之，但属乐趣已较为少有。即就同类的乐趣而观，特胜之闲暇者，则尤为宝贵。”

思惟大义，不外现近大义与究竟大义之二种。思惟难得，不外因门难得与果门难得之二种。如是摄要思惟，何者逗机，即于何者多思，方易变动（最易变动）其心意。就难得因门，总言之，得善趣身如修罗等，亦须以戒律为主。分言之，如具足暇满，则须于戒律为主之外，加以布施净愿等而为助伴。就难得果门，以异类言，姑以畜生比，人身已属少有。以同类言，人生具足暇满者更少矣。

七月初八日讲

“此如噶当格西多把（顿巴）云：‘若于此（大义与难得）殷重（殷勤）修习，其余诸法，皆能由此引生，（则余门更易入）。’故应勉焉。”

盖顿巴修此三门，心生通达，故于余门，若皈依、业果、粗分出离心等功德，一引即生。

有暇身劝受心要马车

有暇身劝受心要之详细修法，即此处之马车。先观上师即佛，住行人顶上，放光加持，使身心所积罪业消灭，功德生起。尤以不知暇满大义，人身难得，而致流转，启请求加。观顶上上师即佛，放五色光，遍照自身，旁及六道有情，由光中流出甘露，将罪障全消，心中生起变动，认识暇满人身难得，如瓦砾中藏金，偶然获得，生起欢喜。再观异类三途苦状，思惟假使我为地狱有情，所遭红铁赤炭，众苦逼身，何能修法，今幸非狱，已是难得贤善因缘。再推之，如为饿鬼当如何，今幸非彼，亦是难得贤善因缘。再推之，如为长寿天，从沉睡昏昏中，将长久时间消磨过去，今幸非彼，亦是难得善因缘。复推之，如人类四无暇，或生边地下贱，或顽聋盲暗，即世间善法亦不能办，何况解脱道法，今幸皆非，亦是难得贤善因缘。再推之，如为邪见者，则信三宝之心尚生不起。又如生无佛法时代，如何能闻正法，今幸非彼，亦是难得贤善因缘。如是修已，即知吾人现时实具足八有暇而无缺，得知良非轻易。又以世法论，凡一事而具八种要件，已甚希有，何况最艰难最重大之八有暇，一时具备，谈何容易也。

继从圆满次第思惟；一、难得人身已得，是为最大幸遇。二、诸根无缺，又一难得。三、造无间罪，则修法多障，今幸未造，又一难得。四、虽生胜地（有法座），如不信戒，则亦不能修法，今尚信戒，又一难得。此属自方顺缘者，悉已具足。其属他方顺缘者，亦无不具。一、佛虽涅槃，而善知识尚在。二、由佛传来师师相继之教法，较佛尤为亲切。三、尤其经宗喀大师将显密总摄之心要，尚住世间。四、宗喀大师开显法要，尚可追迹。五、衣食资生之具，尚属无缺。如是相违之八无暇，我皆无之，相顺之八有暇及十圆满，均称具足，非难得之幸遇而何。同时并应思疾病灾厄，我尚无多，闻思修慧，自亦略具，又未随恶友而转，且得遇善知识，于修行要义，亦尚有所闻知，且能将佛说作为教授，关于能修要点，自亦无一不具，则我此身视牟尼光明宝尤为殊胜。既然我身具足诸要件，如尚诿作我不能修，试问将何辞以自解，究此身将任其空过耶？抑将使其具大意义耶？如是思惟，则取舍可立决矣。如何为重大意义，即真正离苦得乐是。能真正离苦得乐者，惟有正法，故须决定修行正法。寂天有云：“得如是闲暇而不修善，宁有愚迷更甚于此者。”行者须如是常思，则心境自然可以变动起来。于此修竟，次修大义，虽刹那顷亦不使空过。就现近说，欲不入三涂，现时此身实已具足此功能。盖贤善人身，由持戒得，今我此身即能持戒。人天福报，由布施得，今我此身即能布施。人天圆满眷属，由忍辱得，今我此身即能忍辱。一切现近利乐，专恃此身，无有不能办者，依此人身欲求成就转轮圣王身，欲求帝释身，皆无不可能。

昔降多喇嘛欲生人间净土，为北方香巴那王，以问第三世班禅罗桑耶喜，请求开示。班禅答曰：能。后降多示寂，果遗言当生彼土为王。以此例推，依此身欲生兜率内院也可，欲生极乐世界也可，如《朗忍》承传诸师，已多生兜率内院法乐园中。且此类希求，亦非甚难。阿底峡云：“末法众生，如依我法生起敬信，一心启祷，即能生内院，与我相值。”盖阿底峡灭度后，即生彼内院也。

就究竟说，究竟利乐，依于三学，试思此身能行三学否，亦无不能也。戒学，分别解脱戒、菩萨戒、密戒。我今非如北洲人，我无不堪受别解脱戒因缘，是对于别解脱戒已具堪能。如尊遮俄米《与弟子书》云：“欲成佛道度众生，具大心力惟人能。”是对菩萨戒亦具堪能。密戒亦依于人身，故对密戒亦具堪能。其次定慧二学，如前所云，诸天龙神仙尚不及人，因其少有苦蕴，难生猛利出离心，即难生猛利菩提心。无猛利菩提心，即不能入资加诸位，资加诸位，以定慧诸学为重，故能入资加修行定慧者，亦惟人身具此堪能，不仅大乘显道直至佛位如是，即依于密乘，欲想证一切智成正等觉者，开始即须种南洲业力因缘，以南洲人前半生所种业力，后半生即能受果，他洲无此迅速。而南洲中又以具地水火风，外加脉络精液因缘者为胜。故有已生极乐菩萨，尚发愿具赡洲因缘者。三十三天天人有神通者，亦发愿迅得暇满身（即指人身言）。吾人今者为菩萨及天人等所愿得之身，今已得之，如以价论，岂牟尼宝所能及耶？即使得牟尼宝千万，庄严行住坐卧，以宝光力亦不能使我不堕恶趣，而能使我不堕恶趣得一切究竟乐者，惟此身为能。既得此身，倘使无义空过，无异乞者偶得囊金，弃之而号饥饿。我今此身，于成佛条件无所不备，而我不但未能成佛，即对后世不入恶道，亦毫无把握。过去大德，如弥勒日巴、法金刚、温沙巴、他巴降村等，皆以南洲人具足六蕴之胎生，与吾人无异，彼辈皆已得大成就，而我胡不能？故知此非不能也，乃不为也。

颇公言：吾人此身，尚具五种大力能刹那修持，胜过一切天龙等余身所不能者；一、依境力大，即依于能受持别解脱戒境，此力最大。二、依心力大，即依受持大菩提心力。三、依殊胜境力大，即依止上师即佛境，能行内外密诸供养。四、依实力大，即依上三，此身即可作到生起福智二资粮。五、依时力大，即于前三，于一短时间即可作到。可见吾人成佛与否，非属于能与不能之关系，完全为修与不修之关系也。思此，即当决定立修，如是决定之后，再思难得，人身既较一切为难得，而暇满人身又为难得中之难得者。假使人身不难得，又无大义可言，则空过固无妨。然除此生侥幸外，以后能否再得不可知。以理抉择，如颇公云：“观外物如田禾野草，莫不各有其因，否则成无因有果。欲生得有无暇身之果，当知现在有无暇身之因。”月称云：“天等真实因，除戒无有余。”《宝鬘论》云：“施得受用，戒得乐。”

故前文言暇满人身须以（1）戒律为主，（2）施等为辅，加以（3）净愿，三者具足，暇身始能获得。若戒律根本无缺，而施等不具备，于修法顺缘亦不能具，即于暇满尚有不足。又虽具施戒等善，若不以此善根，用猛利净愿回向，暇身亦不定能得。试思此三种因，求其具足，皆非易事。以戒论，如别解脱戒，或菩萨戒，或三昧耶戒，任指一条，皆有细目，吾人今者条文尚不能尽忆，何可遽言守护清净。三昧耶戒，一饮一食，须先以喻阿吽三字加持供养，否则等于随意咽罪，此属戒之轻者。推之菩萨戒，一食一衣，如果不知为利他而受用，等于犯盗有情物戒。戒如是之易犯，而吾人又不善察觉，一日不加忏除，罪性则与日倍增，由罪性与日倍增之故，致罪蕴之大早过须弥。且以心行二者而论，善念能萌，恶念易炽。或因失念，或因魔障，或因违缘，均最易犯戒。假如常有正知在旁，犯即立忏，乃可言净。如其未然，必致堕落。或谓戒虽未净依止上师三宝或不致堕。不知依上师三宝，在得开示善法，而真正解脱仍在自力，依所开示而行，否则释迦非不爱提婆达多，而提婆达多以自罪故，释迦仍莫能救。至所谓猛力净愿者，亦非仅口诵愿文，虚言发愿而已。

如有少善根汲汲先回向现利，不期之远大，即属不清净。真清净者，必须悉以恳切回向未来，不为一己现前计。然而能如此者甚鲜。故细思吾人实常在罪中，小罪尚堕，何况罪大且多，欲免三途，有何把握，彼三因尚未闻名之人，则更无论矣。

《入行论》云：“刹那恶因，即堕恶趣，何况无始以来所积罪性如须弥山，堕于恶趣，无可疑者。”又云：“一遇恶行，即失人身，失人身，即不能闻善。”堕恶趣后，求得人身，比之既得人身而求成佛尤难。颇公常有喻云：“修行成佛，如推一铜球上至山顶，已得人身，等于推球已至山半，纵不能即推至顶，慎勿稍忽，致堕于山下。”此喻至为警切。

颇公思惟难得教授，分依因、依喻、依量三者，其依因者，即上述应由此难得门中思惟，当生起我今日决不使此身空过之心，刻不放松。依喻者，如博多瓦《喻法集》所说，一如屋上草，二如盲龟颈三如虫礼，四野马，五藏鱼，六梅鸟食等。及经教中所举之针上芥，屏外豆，白昼星等，种种妙喻，皆所以喻人身之难得者。屋上草喻，意谓人类以外之身，多如野草，而得人身者仅如屋上之草，甚寥寥耳。盲龟浮木之喻，乃极言相值之难，因此喻最逗机，兹稍加详说。经说于无边大海中，有金色犁木，木中有一孔。海底有盲龟，每百年浮水面一伸其颈。欲使此木孔与龟值遇，一须海静无波，二须木有定处，否则须龟随时在水面寻木，或常延颈以待，具此众多因缘，庶几有万一之希冀。而无如木乃漂浮不定，龟复百年一浮出，木孔无多，龟出旋沈，欲其相值，虽不能谓为绝不可能，然亦实难中之尤难者。而一旦盲龟竟得值木，且颈又适当木孔，宁非微幸中之微幸，希有中之希有耶。上述系以海喻生死，龟喻行人，盲喻无慧，百年一伸颈，喻修善难，海底喻三途，木孔喻佛法，木浮不定，喻佛在十方显隐不定，非常住一方。无慧有情，常处三途，即偶然一时得善趣身，生于南洲，而佛法或不在此方，亦不能相值。何况人身之得，亦仅刹那，如龟伸颈，旋即下沉，善趣既不能常生，佛法又不能常住，今忽相遇，岂不与盲龟伸颈值木当孔相似，故当欣幸，勿使空过。至虫礼、野马、藏鱼、梅鸟食等四喻，前已俱述，兹勿须赘。又经中所引，如针上芥，谓以芥撒地，针尖极细，适与黏著，其难亦可想。

七月十一日讲

依量者，以三途量数言，畜生道较少，饿鬼较多，地狱则更多。畜生道中，陆水两类，而水又多于陆。就陆论，则一人之身，亦具微生种类无数万亿，皆隐藏其中，何况全陆，何况水中，何况鬼趣，何况地狱。如一马死后，不数日即变为万亿之虫，每一虫又各有一身，故三途有情无量，趣三途之中有亦无量。中有为微细身，肉眼本不能见，倘能见之，必然充塞虚空。故以人身比之，人极为少数，譬如十斛麦堆，下层数为地狱，层递而上，为鬼趣、畜趣、善趣，人身如堆巅，数为极少。以是观之，是普通之人身已难得如此，而暇满之难，则又甚焉。暇身指值佛世言。经云：“佛之出世，如优昙花，千年一现。”吾人现值释迦教，尚属佛世，过此五十劫便无佛。五十劫后，有一佛出世。此后又八万劫无佛。故有许多劫数不但无佛，用佛名亦不可得闻。故《别解脱戒经》说：“有多劫中，但闻佛名，即为殊胜。”过此八万劫后，又须三百劫，及值一佛出世。佛之出世又分为三 初劫人寿最长，佛法亦仅零星而有。中劫法始昌明。然在中劫中，又有九分佛法不盛。三为末劫，此后便长夜漫漫，须四十二亿万年（世间以万万为一亿，佛经以十万为一亿，四十二亿万年，合世间四百二十万万。）乃有弥勒复出。且佛出世，非各洲皆同，亦惟出南洲。而南洲又非全被佛法，惟有印藏地方。印藏人民，又非全被佛法，一家或一二人而已。又须思惟，虽生佛教地方，或杂有外教，即无外教，佛教本身是否已受杂染。思惟至此，乃知宗喀大师教法之难值遇也有如是者。宗喀教法，依理依教，纯无杂染，上根利智十二年即可成就，此非偏党之见。

班禅二世洛桑却吉降泽时，有蒙古行人来，请其印证，谓如我一生修持，可保暇满身否？答曰：可。又云：愿住南洲有佛教住世地方，亦答曰：可。最后复云：愿值宗喀教义。则答曰：此则汝尚须努力，吾亦为汝回向，乃可满愿。似此则遇宗喀大师教义，实非易易。吾人现在对于未来苦乐二趣，恰在两分歧处，慎勿错下其足，一举足错，非仅影响一时一世，乃关系未来生生世世故。吾人此时所择，非为一时一世事业，乃为生生世世之大事业也。颇公常云：“吾人试思平生过去所造，皆为无暇方面之业，趁此时尚有一分闲暇，最上者即生得双运身，次亦须得解脱，最下亦须得善趣有暇身，如此方为不空过。否则自误自害，等于无心之人。”故依教、依喻、依量，知人身难得之所以然，汲汲取受菩提道次第心要，一息尚存，切莫放过。

昔贡巴瓦修习暇满大义及难得，于心念生起后，发勤精进，一时腿上勿著芒刺，竟不知痛，欲拔之亦觉无暇；敬俄瓦修此，心念生起时，终夜不寐。有云：“一念难得人身，虽欲寐而不能。”故真实心量生起，当如前说老人，见卡雅庄复得，惊疑是梦，喜不自禁。能如是即合生起之量。如偶遇恶业，立不忍作（立刻决心不作）是为生起之形。颇公云：“对于大义真正生起后，绝不忍再作无意义事。对于人身难得真正生起后，绝不忍任意逍遥空过一刻”。颇公以过来人，故作如是真实语也。宗喀大师亦云：“修行大障，即在无自催自助工夫。”内心无自催自助工夫，即由于暇满、大义、人身难得三者，未曾用功故。自今日起，当依上述引导法努力修习，则说者听者皆为不空过矣。以上讲马车竟。

七月十二日讲

三士道前导

丙二、正取心要之法。分二。

丁初、于道之总建立生起决定。丁二、正明受持心要之法。

此科目关系重要，如不明道之总建立与决定，则受持心要即不能生起。于总建立不认识，则修行必有错误。故行者于此须当注意。

丁初、于道总建立生起决定。分二。

戊初、三士道摄一切圣教之理。戊二、显示从三士道门次第引导之相。

戊初、明三士道摄一切教理

“一切佛陀，从初发心，中积资粮，最后现证正遍知觉，是皆唯为饶益有情，故说一切法，亦唯为成就有情义利。”

佛初中后从发心、积资、证道，皆为利益一切有情。云何发心为利有情，初发心时，如母忆子，欲解脱有情生死苦，知惟有成佛一途。故初心即为利生。云何积资为利有情。积资为福慧二种，必圆满福慧二种，而后能解脱有情生死。

“如是所作有情义利，略有二种，即于世间之权时现前上善，与出世间之究竟决定善是。依初所作（应作）所说一切，于正下士或共下士法类中摄。下士特别之处，不为今世现前安乐，重在希求舍生之后，善趣圆满，以其（所）修作彼之因故。”

佛证道后，为说一切法，皆为成就有情义利，义利中又分现前与究竟二种，现前义利，为人天果，佛说人天果法，仍著眼在究竟义利上，因有人天权时现上善，乃能进入出世间究竟善。权时现上善属于世间分，悉摄入下士法，或共下士法。依声缘菩萨乘法而修十善业者，为共下士道。不依声缘菩萨乘法，而惟修十善业，以求增上生者，为正下士。此中又分普通下士与特别下士，普通下士，行十善业，专为现世利乐者是。特别下士者，行十善业，不专为现世利乐，而重在后世生天，或转轮王圆满果是。

“如《道炬论》云：‘若以正方便，惟于人天乐，欲求自利者，知彼为下士。’”

正方便，即十善业，凡求人天果法，均包佛说权时现上善法中。

“究竟决定善，有惟从流转出离解脱，及修一切种智二种。”

究竟决定善法中，一、即正中士，即从生死流转中，求解脱道者是。二、即共中士，从生死流转中，求大乘道者是。本论所说，为共中士道法，非正中士法，因本论所说整个皆为大乘道故。

“此中依于声闻及独觉乘，所说一切，于正中士，或共中士法类中摄。中士夫者，于一切有，发生厌离，专求自利，从有解脱彼之方便，于戒定慧三学转趣入故。”

所谓中士者何？自无间地狱上至有顶，一切生死，悉皆解脱之法，为中士法。依此法修求解脱者，为中士。此种士夫，以比上士不足，比下士有余，故称中士。以自他二利言，中士仅为自利求解脱，上士为利他求解脱，并求一切种智。故中士比上士为不足。下士但求现前安乐，中士不求现前安乐，而求究竟出离安乐，故中士比下士有余。

“如《道炬论》云：‘背于（弃）三有乐，反罪业为体（遮恶，依三学）仅（惟）求自寂利（寂静），说名中士夫。’”

总中士法为四谛，上颂即包四谛，三有乐即苦谛、恶业即集谛，三学为道谛，自利涅槃是为灭谛。凡中士皆先取得识苦心，次生离苦心，次知苦由集谛来，能离集者惟有道谛，遮断果方之苦谛，与因方之集谛，所得为灭谛。此包括声闻缘觉二者，是为正中士。

“修行一切种智方便，亦有二种，波罗密多大乘与金刚乘是。此二皆于上士所有法类中摄。上士夫者，惟彼大悲之所自在，欲尽一切有情苦故。以佛为其得之果，以六度行及二次第为所修学。”

凡求种智方便，大乘显密皆为上士法，以由大悲心转，欲尽拔有情苦为因，得佛位为果。故三士道兼摄佛说一切 奈耶，从简略摄颂起，至密乘密集金刚无上瑜伽圆满次第法止，统将三士法包尽。就上士言，一、所得义利比中下士胜，下士得人天安乐，中士得解脱乐，而上士得不住生死与寂灭二边之无住涅槃乐。二、心量比中下士胜，中下士皆为自利。

“如《道炬论》云：‘若以自系苦，普例于他苦，希起正断尽，斯名胜士夫。（由达自身苦，若欲正尽除他一切苦者，是为胜士夫。）’”

自苦二字，藏文有二种版本 一为自系苦，一为自达苦。谓由自己所通达、所经验一切苦相与脱苦方便，而发拔除他一切苦之心，不愿其他有情再有此苦，而使其他有情悉得种智，是为上士

夫。此种士夫，修习菩萨方便，为波罗密乘及密乘。《道炬论》于此颂之下曾经广说（译本有错），就显说，波罗密乘法，总摄于十地，以十种方法，均须修菩提心。就密乘说，五道亦须修菩提心。故修菩提心为上士中显密之通法。

“彼士夫修菩提之方便，显密二种，于下当说。”

（师说《道炬论》颂后译本有错，似指勇译本“显密二种，于下当说。”二句。此处译本有错，所谓于下当说者，系谓《道炬论》于前颂文之下，已说三士之名。宗喀大师于此特标明者，谓本论系根据阿底峡尊者《道炬论》而来，而阿底峡亦非杜撰。）

“三士之名，如《摄抉择分》及《俱舍释》等，处处广说。”

《摄抉择分》云：“非戒非非戒”。文详见《广论朗忍》。云非戒者，以十善法未出离世间，不能谓戒，戒必须具足出离心故。云非非戒者，十善法虽未具足出离心，然亦能止恶，故云非戒非非戒。依非戒非非戒而求人天果者，是为下士夫（即低劣有情）。

“下士夫中，虽有希求现世后世之二种差别，当知此处惟取第二，复取安住善趣方便无错乱者。”

下士亦有对于具足出离心之声闻清净戒，均能受持，而仅为自利求出离者，是为中士夫。有于菩萨戒能清净守护者，是为上士夫。《四百颂》云：“初遮非福，中须灭我，未通遍智。”所谓中灭之我，指粗分我，用四谛十六种观，生出厌离心，能除粗分之我。未通遍智者，即修悲、空二心要，而除一切邪见，以达遍智。本论所说下士二种，为特别下士，及为趣后世增上生方便无谬之一种。

戊二、显示由三士道门次第引导之相。分二。

己初、必由三士道引导之义。己二、示如是次第引导之相。

己初、必由三士道引导之意义

“如是虽说士夫有三，然上士道亦摄余二，以彼二者为大乘道之支分故，此马鸣菩萨所说。此间非于仅得世间快乐之下士，及唯得解脱世间之中士道中而为引导。盖为将修与彼二所共同道之上士，作引导前行，是为修习上士道之支分耳。”

此明上士道，非仅引中下士入大乘，乃谓大乘人亦须修中下士法也。如云：菩提萨埵须修十善。就大乘道言，应离者众，从杀罪起，乃至邪见等，属于下士范围。应灭苦乃至修道，属于中士范围，而在大乘人皆所应修。

七月十四日讲

云上士道摄中下者，非谓上士道中有中下士道，亦非谓中下士道中有上士道。乃谓上士所修法中之一部，中下士亦应修。于上士道中有相似于中下士道处，故名共中下士道也。如马鸣菩萨（即八哦功德君）所造《修世俗菩提心论》，谓不害、谛实、与取、梦行、布施五种，为菩萨所修善趣行。观轮回过患，生二厌离，一离业力，二离烦恼，为二离故，修无漏真谛，为菩萨所修寂静行。

又有一种摄法，谓大乘道须修菩提心。菩提心之加行为大悲心，大悲心之加行为出离心。而出离心中又分粗细二分，细分出离心之加行，为粗分出离心。故由怖畏三涂苦及生死苦，而生出离心。由出离心而生大悲心，由大悲心而生菩提心。故上士道中摄有中下士道。此《现观庄严论》所说也。故此处所说中下士法，非引人令趣正下士果，或正中士果，乃为上士将修菩提心之正行，而先以中下士法作加行也。颇公云 譬如三人西行，有至甘孜而止者，有至昌都而止者，有至拉萨而止者。所行虽同，而意在昌都者与意在甘孜者，其心各不同。其一心至拉萨者，又与至昌都者之心不同。故上士与中下士惟在心境上分，而所行之路初实相同。如修离三涂行，上士非为求自身离三涂发心，乃为利益众生故，愿离三涂而发心。如此发心，虽非真菩提心，然已具菩提心轮廓。譬如画像者，先画轮廓，而后渐填使显。上士修下士行，非修下士，而是画像之轮廓也。故称下士行人，不称正下士行，而为共下士行。中士亦如此。（或问，三士道非以正下中士道而引导，何以不说由大乘道而引导。答：此尚有要义，因发菩提心之前一刹那，虽尚系轮回，自发菩提心之一刹那以后，即可称佛子，亦非如何庄严始可称菩萨。但能生起菩提心，虽身为畜豕，亦可称菩萨。狱非专指地狱。我在三大寺修学时，常言退失菩提心与堕入小乘同时。谓出大入小同时。）

七月十五日讲

己二、次第引导之相。分二。

庚初、正明其相。庚二、明其要义。

庚初、正明其相

“趣入大乘之门者，即于最胜菩提发心是。”

或谓既如上述，则直一大乘道而已，何必言三士？曰：不然。此论言三士者，重在依其次第引导，主因为生菩提心。菩提心为大乘之门，生起菩提心者，方为入大乘门，其未生者，尚在门外。

“若发此心，如《入行论》云：‘刹那才发菩提心，虽系轮回（生死）三界狱，亦当说为善逝子。’谓发心即得菩萨名（勇译，谓得菩萨名。）彼身即入大乘数。若失此心（若失彼者）则从大乘而退出故。以是诸欲入大乘者，须于多门励力，务令此（彼）心发起。”

在未发大心前一刹那，是系生死狱中人。若发此心已后一刹那，即是菩萨。如二三刹那以后此心继续不退，即得永为菩萨。如刹那生已复失，同时即失去菩萨名，而入小乘数，其要义为欲使真实菩提心生起，应于生起法多门励力，亦即应于中下士法中多门励力。

“然欲发起彼心（欲发此心）又必须先修发心胜利，于其胜利增长勇悍，并须具有七支皈依。集菩萨学论及入行论，皆作此说。如是所说胜利，略有二种，谓权时及究竟胜利也。初中复有不堕恶道及生乐趣二种胜利，若发彼心，于昔积集恶趣之因，即得清净，并能断绝未来相续。于先已集乐趣之因，以有此心所摄持故，将更增长广大，诸新所作，亦能引起，令无无尽之边际焉！”

此中所言增长、勇悍二心，即由认识发心之胜利而来，故须先认识发心之胜利。欲认识此胜利，须修习发心之欲乐，使有勃然而不可止之势。但此中发心胜利，又分 一、权时胜利，二、究竟胜利。一中复分不堕恶趣胜利及生乐趣胜利。盖此心一发，一面能尽净夙造恶趣因，一面能断除将造恶趣因。又一面能增长夙造善趣因，一面能引起将造善趣因而无穷尽。又如无菩提心而行善

业，则报有尽时，如竹 @开花即萎。如具菩提心而行善，如如意宝树，花上结果，果上开花，辗转增盛，无有穷竭。

“究竟之胜利者（究竟胜利者）解脱及正遍知等，亦依彼心速疾成就。若不先于权时究竟之胜利实欲证得，但云彼诸胜利从发心生出，于彼发心应当励力。虽作此说，惟是空言，返观身心，甚为明晰。此中先于现上决定二种胜利发欲得心，即须修习共中下士所有意乐，如是则于二种胜利生起欲得。（可于二种胜利生起欲得。）”

此明欲得究竟胜利，必须先于权时胜利生起欲得之心。如真欲得权时胜利，最初须发起不愿堕三涂心，生起此心，所欲得之果，为人天果，即须修习下士道。欲得究竟胜利，即须生起不愿堕轮回心，生起此心，所欲得之果，为解脱果，即须修习共中士道。为欲生起菩提心胜利意乐，尚须修习共中下士道。

“若修此具有胜利之心者，更须生起，为此心根本之慈与悲悯。但若念及自身之乐乏苦逼，流转世间，尚不能令身毛竖动者，则于他之乐乏苦逼，而谓不能堪忍，必无是处。”

故欲使菩提心真实生起，自然更须修习三士道，而对于菩提心之近因慈心悲心，急须修习，此二心非修不能生。慈为予众生乐，悲为拔众生苦，若对于自身乏乐多苦，尚无所动于中，则对于众生乏乐多苦之情，更无所动。譬如母子同在狱中，自且不以处狱为苦，何能生起不忍其母居狱苦之心。经云：“己尚不能饮少滴水，而谓能饮大海水，无有是处”。故初业有情，仍以自利为重，如自尚不利，何能利他。

“《入行论》云：‘于利有情前，且不思自苦，若梦犹未梦，利他云何生。’是故于下士时，想自身当受恶趣苦恼，及中士时，观于善趣，亦惟是苦，无寂灭乐。既思惟已，例已推及于诸亲属等一切有情而修习之，当成发起慈悲之因。”

故于修下士道时，思惟自身当受诸苦，发起恐怖，于修中士道时思惟三界无寂灭乐，发起厌离心，以己例人，而生慈悲心，是为菩提心之因。

七月十六日讲

“从彼发起菩提心故，故修共同下中意乐者，实是引发无伪菩提心之方便，如是当知，于修彼二士道时，思惟皈依、业果诸意乐等。于诸门中，集净励力者，如其所应，成菩提心前行修心之方便。当知七支皈依等，亦即为发起彼心方便也。此中诸下中法类，为引发胜菩提心支分之理，为师者，须详开示，弟子亦须于彼获得决定。于每修时，忆念此诸意义而修，最为切要。若不尔者，则上士之道与共中下士道，各各不相关涉，于未至正上士道之中间，以于菩提心未获决定故，或为发起彼心之障碍，或于其间失大义利。以故于此，当加殷重。”

此段明发心之因。发菩提心有三：一、为生起菩提心故，应先知其胜利，发起欲乐。二、为令菩提心真实显现，应修共下中士道。三、为令身心相续中于菩提心如其胜利生起故，应修七支。故集福忏罪，在共下中士道修习皈依业果及七支等，皆为积忏之方便，亦即修菩提心之方便。积忏非空言可得，必先生起积忏之欲乐，欲生起积忏之欲乐，对于下士道中业果一门，尤应注意。又如皈依三宝，恳求救护，任修何法，皆须于事前修之，如正信三宝之心，尚生不起，则菩提心更无从说起，故中下士道诸门，皆上士道之前引。再简明言之，如前说菩提心为上士道正行，共中下一切法

类，即菩提心之加行，是为本论扼要处，于此应当生起定解。故任修中下士门中何法，每座皆应念云 我为修菩提心故一语，如修死无常时，应在座上周遍观察死无常所有诸义，令身心生起决定后，将下座之际，不急下座，应继续思惟进一步诸法，直至菩提心为止，将菩提心全部作一轮廓串习，是为上来诸师口诀。否则中下士道与上士道即不生关系，或反障碍菩提心之生起，以仅纯为自利而离三涂，得人天果，离生死，得涅槃故也。如此则于生起菩提心必得不著决定，何以故？以不了解凡所修习皆为利益众生故。其甚者，更于菩提心习气未能种下，则失大意义矣。故凡修法时，对于为利益一切有情而修一点，应加殷重。例如经商而至拉萨，虽亦得礼佛朝拜，然比之专为礼敬朝佛专诚至拉萨者，则远不相同。即彼专为礼拜往拉萨者，后纵因故不能至，止于中途，然其所经，步步皆为礼佛，步步皆具有意义。

“如是修已，于身心中如何方能发起无伪菩提之心，如所应作。次为令彼心极坚固故，由行不共皈依为前导已，应受发菩提愿心仪轨。受彼愿已，于诸菩萨学处开始修学。”

凡发心修大乘者，所修中下士法，法法皆变为大乘。虽未真实生起菩提心，亦已具菩提心之轮廓。迨所修下中士道诸法，已经次第于心生起通达，则对于真实生起菩提心法，更应令其坚固，即应受持愿行二种菩提心仪轨。愿菩提心仪轨，须具不共皈依。信三宝有救护功能，生起希求救护之心，是为共皈依。不为自身求救而对有情方面生起大悲，求拔有情苦故，须得成佛，为得成佛故，生起皈依心，是为不共皈依。既受仪轨，于诸菩萨愿心诸学处断四黑法、修四白法等愿菩提，即应开始修学。

七月十七日讲

“尔后于六度四摄等，多修习（生起）欲学之心。若生决定欲学心已，进受清净菩萨行戒。次于根本重罪，拚命防护，莫令有染，虽中下缠及诸恶作，亦应励力，莫为所污。倘有所犯，如其所说除罪仪轨，善为净治。”

既受仪轨已，对于根本重戒，应视如命，励力防护，虽中下缠及诸恶作（四十六支）亦莫为所污。倘有所犯，急依法忏悔。云何中下缠，即依根本罪所开之四支（一）无惭愧，（二）于罪性不觉察，（三）过失之心依然重入，（四）赞叹随喜自作之罪过。例如根本罪中之自赞毁他一条，视其具足此四支全否，如全具足，即犯根本罪。若未全具，但具其三，或二或一，即为中下缠。

“此后总于六度而为修学。特别为令其心于善所缘，如其所欲能安住故，于正体之静虑中，更当修学。（特别于安住善所缘之止，更当修学）。《道炬论》中谓为引发诸神通故，而学止者，是少分喻，即阿底峡尊者亦曾于余处说，为欲引发胜观故，当修止也。”

修六度，必须先令心安住所缘，欲心安住所缘，即须修止。以止能引发神通故，《道炬论》极赞神通，如云：“为利他故，不具神通，须费千万日时，而具神通者，一日即可成就。但引发神通，亦祇是修止之旁因，其正因仍在通达空性。故修止有得，即应修观。”

“次为断二我执缚故，于空性义见决定已，于无谬修法而为修习，应当修行慧体胜观也。”

修观，须先于空性见得决定。决定此见以外别无正见，而后止观双运，以观察与决定之三无谬修法，以修胜慧。所谓无谬者，谓自发心后，依上师秘传，善巧考察观修及专注重观修以为修。非如少数有情在菩提心未生起，即得定或空见者之所修也。

“如是除修止观外，于行戒学处以下，悉为戒学，奢摩他者，是为心学，钵舍那者，是为慧学，此《道炬论》释中说也。”

此段开合善巧，乃《朗忍》整个粗型，学者须当注意。

：“复次，奢摩他以下，是为方便分及福德之资粮，依于世俗谛之道，广大道次第也。三种殊胜慧者，是为般若分及智慧之资粮，依于胜义谛，甚深道次第故。当于彼等次第数目生起决定，及以慧与方便随离一支不成菩提，应起大决定也。”

此明自依止善知识至修胜观，总摄为戒定慧三学，自定以下为方便分，乃福德资粮。福德资粮，依世俗谛，属于广大道次。三慧为智慧分，乃智慧资粮，依胜义谛，属深观道次。方便与智慧，缺一不可，如自依师起直至于止，虽已修学，而不修智慧，只有报身因，而无法身因。仍未能免于缠缚，不能成佛。如专修慧而不修止以下诸方便，只有法身因，而无报身因，亦仍未能免于缠缚，不能成佛。故三士道法中，所具次第，不能越，须当决定。即三士数目亦当决定，不能有所增减，或二或四。藏中于此有造屋喻，谓如国王建筑宫室，先量地基，直至造成，先有一定计划，次第决定，成竹在胸，而后依之兴筑。此间尚可以时表为喻，制表者于轮、条、盖、毂，何者先造，何者后造，必有一定之次序，轮条盖毂，缺一不可，故须有整个之数目，而后有一物之成就，道次亦复如是。常啼菩萨《八十颂》有喻：“修心力量须具毒箭穿心之念。”此谓三涂苦，在下士心中如毒箭，非拔不可。生死苦，在中士心中如毒箭，非拔不可。一切有情苦，在上士心中，亦如毒箭，非拔不可也。]

“以是（如是）共道修身心已，必须转入密乘，以入于彼，速当圆满二资粮故。”

如真实菩提心已经生起，须急入密乘，是为最佳。次之于菩提心苗芽生起，亦可入密，如不依密，则须三大劫积集资粮，始可成佛。

“设于此处不胜其任，或种性微劣而不喜者，则应唯于此道次第渐增广之。”

如于密乘无大胜解，或非大乘种性，不能堪任者，惟有修习显乘，于此道次，每道之中，由略而中而广，尽量修学。加行道十四门，每门皆有广中略，可依次修习。

七月十八日讲

“若其欲入金刚乘者，首须修依止善知识法，较前尤为郑重。次以从清净密部所出灌顶法成熟身已，于彼时所得之密戒及三昧耶，拚命守护。特于根本罪毋使有染，盖虽可重受，然身毁已，功德难生。诸支分罪，亦毋染犯，设有所犯，亦勿随意置而不虑，当以悔除防护，令其清净。

修密乘尤重依师，应照《事师五十颂》所说而行，师允作者作，不允者止，尤其应视师如金刚大持。《五十颂》特别指出依师教奉行及事师如佛二语，行者应当注意。次受灌顶，灌顶乃在成熟身心，如先下种然，有种然后有苗。必身心于二次第能入，始谓之成熟。受灌顶后，以守护根本戒为重。戒与三昧耶有别，三昧耶分饮食、守护、依靠三种，所谓饮食三昧耶、守护三昧耶、依靠三昧耶是也。戒，则为五方五佛各各所制之戒。密乘根本戒犯已，虽可重受，但欲望此身即能成就金刚持之功德，则不易生。已犯根本戒与未犯根本戒比较，例如二人，其一手足折伤治愈，其一原手足无伤，二者优劣显判，事理至明。又如陶瓷损坏，虽能补使完整，然终与未经损坏之原器有别。

其余关于支分罪，亦慎勿染犯，设有犯，应依法速忏，不可随意置之，使其延长倍增。

“尔后或于下部有相瑜伽，或于部生起瑜伽，随于一中而为引导，次或于下部无相瑜伽，或于上部满次瑜伽，随于其一而修学之，如斯次第之建立者，乃《道炬论》所说，故《菩提道次第》亦作如是引导也。”

总而言之，转入金刚乘人，菩提心力应较显乘为大，精进力应较显乘为强，即守戒亦应较显乘为胜。如果由下三部入，则须依有相瑜伽而为引导，身心有所得已，即转入无相瑜伽。如由无上部入，则须依无上部生次瑜伽而为引导，身心有所得已，即转入满次瑜伽。何为有相瑜伽与无相瑜伽，即修习本尊法时未修空性者，是为有相瑜伽。于空性中修习本尊法者，是无相瑜伽。

总上所说，由共下士道，经共中士道，而上士道，而金刚乘，所有次第，非由宗喀大师杜撰，乃出于《道炬论》。在金刚乘中，所谓圆满阿阇黎，最为重要。如于密乘虽已通达，而未圆满，仍不得作阿阇黎。求得阿阇黎，受灌顶，依二次第修学，而后可得二种成就。

庚二、明其要义

“谓若下中士夫诸法品类，即是上士之前引导者，是即上士夫之道次第矣。何须复名为共下中之道次第耶？曰所以于三士夫须各各分别而引导者，要义有二。一为摧伏犹未发生共同中士士夫之心者，即妄自称我是上士之我慢。二为于上中下三等根机作大饶益也。言大益者，谓因上中二种士夫，亦须希求善趣解脱，故对所导之中二种补特伽罗，示以中下二种意乐令其修习，此无过失，而生功德故。若是下劣补特伽罗者，虽修上品法类，亦必不生上品意乐，而下品复弃，则上中下道功德胜利，将俱无所得矣。”

上中士法虽为上士法之加行，而不迳名上士道次第，必名三士道次第。又于中下每道必具整个法要，不专取其共于上士一二分者，其要有二。一为摧伏我慢，二为普益三士。所谓摧伏我慢者，在阿底峡未到藏以前，藏人学修，不讲次第，有仅受一发心文，即名为菩萨者，尊者闻之叹曰：“慈心悲心尚未发起之菩萨，惟汝西藏有之。”故立三士道名，所以摧伏我慢未得谓得者。

“复次，于具上堪能者，示所共道以令修习，对于彼等自所应修诸功德法，若已生者，则能摄持，或虽未生，亦能速疾发起，下下发已，导入上上，于其自乘，并无延滞也。”

所谓普益三士者，中下根修中下士法，固极相宜。即上士修中下士法亦转使悲等更为增长。以上根人修习出离心，其力必较正中士为猛。以共中下法引导上士，有益无损。又下士固须求增上生，即上中二士，于求毕竟胜外，亦须求增上生。以大乘有情为接引小乘有情，必须小乘解脱法，而后使小乘有情得以转入大乘。大乘有情亦复必须得下士道增上生，倘不得增上生（即人身善果）不能入于佛果。其所以别于正下士者，以正下士专求人天果，而修十善等，尚在集谛中。上士为求佛果，而依十善修人天果，则不属于集谛。故须知本论所特别调伏者，乃上士夫，同时对于中下根，亦在调伏中。

七月十九日讲

“发心须依次第者。”

博多瓦云：“如不先修下士，即修上士者，喻如冰上建屋。”故须先观根器，如对于现世利乐不能尽舍，乃至对于增上生未能尽舍之有情，宜以下士道为主修。如对于生死未深生厌离有情，宜以中士道为主修。如中下根器，不修中下士法，而先修上士法，则于上士功德未必能生，而已先失去中下道之利益。若具足上根利智，先修共道，则共道中所有功德，未生者即生，已生者增上，转入上乘，甚为迅速，对于自乘亦并无延缓。藏中大德教授弟子，多用依次引导法，观其根器，先授下士法，令其修习，已现生起之量，则复供养启请，而后为说中士法，推之上士法亦然。但现在所说，非依此类，乃为一整个引导法。

“《总持自在王所问经》中，以黠慧宝师次第修净摩尼宝喻，合义而为教示。”

《自在王请问经》所说摩宝喻，谓善治宝者，先以粗砂磨其泥石，次去其细垢微瑕，次令发光。佛法亦然，为下劣有情说初转法（下士法），为中等有情说中转法（中士法），为上等有情说上转法（上士法）。此即于下士法粗恶，中士法去细我执，上士法令生大乘功德，此为次第引导之根据所在。

“龙猛菩萨亦作是说：‘初修增上生，后起决定胜，以得增上故，次决定胜成。’（依上师口授，照藏文本译出为：“先增上生法，决定胜后起，以得增上生，渐得决定胜。”）此说于现上决定善，须以次第而引导也。”

此即上文数目与次第必须决定之意。次第决定者，由增上生引入决定胜。数目决定者，只此增上生与决定胜，已包共中士与上士，亦即三士道数目之决定。

：“圣者无著亦曰：‘又诸菩萨，于诸有情，先审观察，知劣慧者，为说浅法（为劣慧说浅法），随转粗近教授教诫。’”

即为下士说人天法，于未知者令知，于已知者令益熟习。

“知中慧者，为说中法（为中慧说中法），随转处中教授教诫。”

即指中士法。

“知广慧者，为说深法（为广慧说深法），随转幽微教授教诫。令其渐次修习善品，是名菩萨于诸有情，渐次利行。’（是名渐次利行）。”

此指上士法，谓须依次第而渐次上进也。

“又圣者提婆于《摄行炬论》中，成立先于波罗密多乘之意乐，既修习已，次转入密，须具次第，摄彼义云（略谓）：‘诸初业有情，若转趣胜义，佛说此方便，如梯之渐次。’”

密乘之次第，谓由生次转入圆次，须如升梯，不可躐等，否则反使身心通达生起障碍。若知次第，即是捷径，依次而升，生起通达甚易。上根利器，无论何法，能发起为众生义利心者，为上士道。能发起出离心者，为中士道。下之能发起不堕三恶趣心者，为下士道。

以上说三士道前导竟。

七月二十九日讲

丁二、正明受持心要之方法

受持心要，如生圆二次第法，高则高矣。然吾人于法门初步，念死一法，尚多不思。则虽闻生圆二次，但如听讲故事而已，有何益哉。故依前讲礼拜、忏悔、启请等法，皆不能生起念死心。今为欲生起而修此意乐，须详明此处科判。

科判分三：

戊初、与下士所共修心之道次第。戊二、与中士所共修心之道次第。戊三、上士修心之道次第。

戊初、与下士所共修心之道次第。分三。

己初、正修下士意乐。己二、发心之量。己三、除邪分别。

己初、正修下士道意乐。分二。

庚初、发生希求后世义利之心。庚二、明后世利乐之方便。

庚初、发生希求后世义利之心。分二。

辛初、思此世不久住起念死心。辛二、思后世二趣苦乐如何。

辛初、思此世不久住起念死心分四。

壬初、不修念死过患。壬二、修习之胜利。壬三、发何种念死心。壬四、修念死之法

壬初、不念死之过患。

“今后当死之一念，虽尽人皆有（知），然以于日日中，每念今日不死，今日又不死，则心将执于不死之一面，若不作意于彼对治，而为如是心所障蔽，随起久住此世之心，便觉现前一切皆需要，专务于求此世乐。除此世苦之方便，于后世及解脱成佛等大事，不加观察，心不入道。纵或闻思修，然以趣重今世之故，任作何善，其力定然薄弱，且必掺和恶行咎戾而转，其不杂恶趣之因者，鲜矣。纵使缘及后世，思欲进修，亦必不能灭除推延之懈怠，及以睡眠 沈喧杂饮食等事，纷扰度时，不能精进，如理而修焉。又不特此也，为求现世圆满故，烦恼及其所引之诸恶行等，渐渐增长，背甘露法，引入恶趣，孰有甚于斯之不善耶。”

故受此心要，须先除障碍，此之障碍，即常乐我净之四倒是。为遣常倒，念死无常。无常有粗细二分，刹那迁流为细相，死为粗相。人必有死，虽尽人皆知，然总以今日不死一念横于胸中，由此念力，暗暗执著于不死之一面，即暗暗成为常倒。为打破此执常之倒见故，此处所说心要，即思惟粗相死无常。倘不于此思惟，则心贪著于住世方面，而于一切住世方便，即不能不去营谋。总而言之，贪于现世欲乐一点，而对希求后世义利方面，则略不注意。由是心不入道，此其一。纵或闻思修，然以趋重今世名闻利养故，亦成杂染而不清净。具染之善，其力薄弱，以发心之力弱故。甚或渗和恶性在内，反成恶趣之因。盖由所作业中，黑白相间也，此其二。纵使能缘想及后世，对于

进修亦不能灭除推后之心，而杂入于饮食、睡眠、昏沉、喧杂之境，纷扰度日，不能精进如理而修，此其三。复因求现世名闻利养受用圆满故，于能圆满方面生贪，违者生嗔，引生烦恼恶性，与欲取心要甘露法相背驰，致被引而入于恶趣，此其四。

八月初一日讲

“《四百颂》云：‘三世自在主，自来作死缘，而我犹安卧，不善孰胜斯。’（上师口授颂文为：“谁为三界之死主，自死而无他作者。”）”

此言三界本无死主，死事皆由自作也。死事皆由自作，其中含有三义：一、死无常遍于三界，三界有情，无不死无常权威之所及，无可逃避。二、死无常至时，毫无宽恕于人，亦无可赎免。三、死无常非由他力发动，而由自力使然。若人俱知在三法支配之下，而犹安然而卧者，孰有愚昧更甚于此。

“又《入行论》云：‘须舍一切去，于此自不知（我未如是知），为亲非亲故，而造种种罪。’”

盖人之为恶，不外由于冤亲发生憎爱，执之过坚，遂起罪行所为，其所以如此者，皆由于不知终当弃此冤亲而行故。

壬二、修习之胜利

“若生一真实念死之心，且如若知我今日明日定死，稍知法者，即见亲等无可共住，遂能遮制于彼爱著，并任运生起从施等门而取心要。且能见及为利养恭敬等之世间法而致力者，一切皆无坚实。遮诸恶行，积集皈依等善业。自身既得胜妙之位，亦能接引诸余有情，于彼安置，更有何事较此为重要者哉。”

若真实念死之心生起，知己必死，而其人又稍知佛法者，知此世之名闻、利养、妻妾子女，皆不能相救，而立将诀别，则对于彼等，自然不再生贪恋与嗔恨之心，同时即于任运施舍等门，生起愿受心要之欲乐。回视世间名闻利养等，悉是欺诳，无希求价值，如糠粃之毫无实用。心境至此，顿然转变，遮止恶业，力修善行，以不坚之身取诸坚实，便能成佛，更以此法引导众生，故念死功德，其大无比。下士求人天果，由于念死心切，知死不可免，故轻视现世而重后世。中士求解脱果，亦由念死心切，知死必不可免，一切世间，无可贪著，故生出离心。上士求大菩提，亦由于念死心切，知死必不可免故，顿舍冤亲爱憎之心，而转起悲悯。

“诸经于此念死之心，曾以多种譬喻而为称赞，如《大涅槃经》云：‘诸田业中秋实胜，一切迹中象迹胜，一切想中，无常及死想，是为最胜。’由此能除遣三界贪著、无明我慢故。复以为顿能摧坏一切烦恼恶业之锤，顿能成就一切善妙之门等，而称叹之。”

经中三喻：（一）四季耕种，以秋实为第一。（二）诸兽中以象迹为大。此中又分三（1）象迹印在污泥中，深广明显，喻念死之影响深广明显。（2）象迹如莲花相。（3）象车所经之路，绝无险道，故可遵行。念死心亦然，在诸念中最为深稳。（三）任何烦恼，一有念死心，顿然清净，以念死为修行前导，绝无差误。故死无常想最为第一，以此想能除三界一切贪欲无明我慢故。佛为五种眷属说法，对阿罗汉一种，开始即令念死无常，以念死如铁椎椎铁，同时如椎及铁磴。念死能摧烦恼，同时摧及恶行。念死为一切善妙之门，即此一生如何离三途，趋人天，入佛

位，皆赖暇满身中有此死无常一念。

“总之，能有修行之机会，唯是得此殊胜之身（人身）时，我辈长劫处于恶趣，虽偶一得生人天，亦多无暇，不得修法，纵或一次得堪修之身，而亦不能如理修法者，盖为住此今日不死之想耳。心执不死者，乃一切衰损之门。念死者，乃一切圆满之门也。是故莫执此为诸无余深法可修者之所行，或虽为应修，唯宜初时略为修习，非恒常之所修也。应于初中后三，皆必须修此法之理，心起决定解而修习之。”

修法机会，惟此暇身。得此暇身，仍难修法者，其病根惟在尚不即死一念。故执不死者，为一切衰损之门，三途等趣，因此而开。反之，念死为一切圆满之门，人天等路，亦由此而辟。故，一、莫轻念死，以为是不解中观无上瑜伽等深法者所修。二、莫以为此为偶然修习者所修。三、勿以此非常时修习者所修。要知此法贯彻初中后均所应修。初为劝导心要，须用死无常念。中为鞭策精进，须用死无常念。后如阿罗汉欲得涅槃时，乃至修圆满次第时，仍然须修死无常一念，为之催促。佛初出家，即为此念，直至成佛，皆由此念之所引导而来。

壬三、发何种念死心

“若以亲等当离而生怖者，是乃常人之心，此处非为生起彼心也。若尔云何，谓由烦恼业所受之身，终不免死，仅于此生怖，暂时亦不能遮止。须念恶趣之因未灭，现上决定善因未修，此当畏死也。若于此兴怖，则能起修，死时无恐。若不修此义，总于流转不能解脱，别于恶趣或将沉坠，死时追悔热恼而已。”

如为怖离亲爱财宝而念死者，乃普通念死之心，尚未为合法。必为怖畏此生未作后世之义利而念死，乃为合法。盖仅怖畏舍离亲爱财宝而念死，仍无益于死，反有增于爱执，必须思念恶趣之因尚未灭除，增上因尚未培植，如是遽死，真可怖畏，则修法之心顿然生起。平常能如此念，则至临死时反无恐怖。如《本生经》云：“昔佛为月王子时，遇罗刹欲食之，佛临死无恐。罗刹怪而问之，答曰：“未缘恶业，常缘善业，如此而死，决定不入三途，有何可怖？”《四百颂》云：“谁能念死，决能修行，如是有情，死时无恐。”总之，未死时须念死，至死时即无恐。

八月初二日讲

壬四、修念死之法者，应从三种根本、九种因相、三种决定之门而修习之。此中分三：

癸初、思惟定死。癸二、思死期无定。癸三、思惟死时，除佛法外余皆无益。

以上修法，在宗喀大师以前，藏德修此，仅分念内外世间无常诸法，至宗喀大师，更加精详，分为三根本、九因相、三决定。如后：

癸初、思惟定死。分三。

子初、思惟死王必来，任何法不能避免。子二、思寿无增而无间有灭。子三、思惟

虽存在时亦无修法之暇，而死必决定。

如过去有念死习气者，则用思死必不能免一法，即可生起决定。次者加修念余二法，而后可得

决定。

子初、思惟死王必来，任何法不能避免。

“任所受何身，所住何地，随在何时，皆为死王所坏（皆为死王所能摧毁），此《无常集》所言也。”

《无常集》，为诸阿罗汉汇集佛语之所成。云任何身不能免死者，谓如诸佛、缘觉、声闻，其已经获有生死自在，不受后有者，亦当舍身而示涅槃相。其余身躯之生死不能自在者，更不待言。云任何地不能免死者，谓如空中、海中、陆中，均无有死王不能到之处。在昔印王灭释种时，有以神通力藏释种，以其二子藏须弥山中，又以其二子藏日轮中，复以二子藏佛钵中，迨后事平，三处所藏，尽皆死亡，无一存者。故佛说《业缘经》时谓，死至时，任何法不能免。云任何时不能免者，谓前之来者，均已舍命而去，后之至者，岂能例外，智者于此，当识无常教授。

“死王若来，纵以迅速腾跃、极大势力、财物咒药，无能逃避，此《教授国王经》中说也。”

此经在藏名《光大王经》，云：“死王之来，如铁山从四方来逼，摧毁一切，任何捷足不能逃避，任何势力不能抵抗，任何财富不能贿免，任何妙药不能祛除。”所谓四铁山者，即老病衰死四相，老相来时，定将少壮路中所有一切，悉行摧毁。死无常来时，所摧毁者，恰为众生寿命。

“昔噶当大德噶马巴有云：‘现在即须畏死，死时不须怖恼（恐怖）。’我辈则（恰）与此相违，现在不畏，临死乃以手椎胸焉。”

故常念死者，上等死时生喜，中等视若平常，下等亦不生厌。所谓现在即须怖畏者，死如旅行（出门上路），先须灭除上路之累赘。为死时累赘者，即眷属、财物、名闻、利养等，恒人于此多生贪恋。同时即于诸善法未能修习，一旦临死，当安顿者，未安顿停妥，当预备者，未预备齐全，如何不慌。若能念死，恰与此相反，有何可畏。

子二、思寿量无增而有减。

“《入胎经》所说，寿量百年者稀矣，纵然能到此边际（纵使能达到百岁），亦于彼之中间，年为月，月为日，日炎昼夜而尽之。每一昼夜，仍为上午下午等而使之尽，寿之总量，去日已多，所余亦无增，且无间而减故。（所余亦惟有减而无增）。”

入胎经所云人寿百年，乃就概略而言，环视世人之存活者，不过五六十年。即至百岁，其中年月日时，刹那不停。综寿命总量观之，来者无有增加，而去则速如逝水，刻刻在减少中，盖由年而分为月，月分为日，日分为时，人生如坐船中，自尚不觉，而逝已远矣。

“《入行论》云：‘昼夜无有（少）住，此寿常灭坏（坏灭），无有余可增，我岂能不死。’”

前三句明死之因，即不停，有灭，无增是也。由此因故，知决定死。

“又如织师织布，及被杀之牲畜，牵赴杀（屠）场，步步逼近，与牛为牧儿所使（所鞭策），不能自在，被驱入住处等。多喻为门（多门设喻）而思惟之。”

此即《广论》所引《集法句经》所说之喻。昔佛与弟子出游，见织布者，因为弟子指示无常，如布经线已定，纬线织之，投梭不停，尽经线之长，迅速而尽。又如牛羊入屠场，步步逼近于死。又如牧子执鞭临畜，逼畜不能自在。老病二法，即为寿命之鞭，鞭策寿命，使不能自在而住。

“如《大戏乐经》云：‘三有无常同秋云，众生生死等观戏（剧），众生寿行似空电，如崖瀑流（如悬崖瀑）疾疾行’。以此种种譬喻而诠显之。盖于心内明了者，外一切物，无不示现无常。以是从多门中，屡次思惟，生起决定，若仅修少次，心则难生，殊无所益。”

总上所说三有之相，如秋云，如闪电，如观剧，如飞瀑，三界生死亦复如是。云秋云者，以云在春夏，尚在暂住，惟秋云过空，白衣苍狗，随时变灭。空中闪电更速，一闪即灭。剧中人物，苦乐悲欢，不稍停息。高崖悬瀑，滚滚而下，不能折之使返，亦不能止之使住。能于此等无常之理，从多门思惟，生起决定，则一切外相，无不现示无常。

“如噶马巴云：‘汝言思而不生，汝于何时思耶？昼日散乱，夜间睡眠，汝勿说妄语。’”

弥勒日巴修无常后，曾云：“所有土地物产，无主无住”。阿底峡尊者以观水流，喻无常相。又仲敦巴以修行问弟子辈，首为博多瓦，问何所事事，答曰：静坐。尊者曰 善哉，此。末问康隆巴，泣涕对曰：不知何事，但生悲痛耳。彼乃专修无常者，故仲敦巴尊者，立加赞叹，谓此乃真修法者，以彼修至合量，方能如是。

“吾人非但寿尽，始为死王所坏，而住他世，即于现生存在（生存）之间，亦皆是不住之时，盖自入胎以来，无一刹那暂停，而不向后趣者。虽于中间稍得存活，亦唯为老病死者引赴死所而行。故不应于此存活之际，认为不趣后世而得安住，辄生欢喜。譬如从高崖坠时，其中间尚未至地之际，不应喜也。《四百颂注》中引云：‘人之勇识如初夜，若于世间住胎已，从此彼于日月中，无少止憩而趣死。’”

总之，依上多门，数数思惟，自可生起决定，如少修则无益，如真实由死无常心生起后，一切余法亦随之而生，是为第一决定。

八月初三日讲

子三、思惟虽存在时，亦无修法之暇，而死必决定。

“纵能至彼许之寿算，亦无有余暇修行。如入胎经言，初婴儿时，于十岁内，未获修法之乐。垂老之二十年，无修法之气力。中时，亦为睡眠耗去一半，复以病等耗去多时，仅少许光阴可修法耳。”

上之寿期，约谓百年，据大德言，实应以六七十年为率。伽喀巴云：“以六十为命期计算，除去眠食、疾病、闲话等，真修法不及五年”。详见《广论》。

“如是现生一切圆满，当思皆同作梦，于临死时，仅成一种意境。死仇既其（既然）必来，胡为现世（胡为彼现世）之心所欺，而犹喜耶。应于必须修法生起决定，多为誓愿”。

人生寿命既如上述，即使能至前说尔许，亦不能执为有暇，以于无义中耗去大多数也。

“本生经云：‘噫嘻世间惑，匪坚不可乐，此夜开花会，亦当成念境。’”

此佛为国王时，值花会，国人迎王往观。佛感会中欢乐无实，乃向其臣民说此偈。世间惑，谓臣民惑于世间，瞬息会散，各走东西，唯余念境耳。

癸二、思死无定期

“今日以后，百年以前，死王必来，然于此未来之中间，究竟何日当到，亦无决定。即如今日死与不死，亦不能定。虽然，心则须执于死之一面，发起今日必死之心。若想今日不死，则心必执于不死之一面，力谋此身久住之准备，不修后世之资粮，于其中间，终为死王所缚，则怀忧而死焉。若于日日中，常为死备，则便多作后世义利。设或不死，修善固佳，若即死者，尤属正当所需要也。”

今死法中，此门最为重要。若思今日不死，明日必来，明日不死，后日必来，推之今年明年，亦复如是。《广论》谓：死仇如人之有怨敌，须时时防备，怨敌之来否，尚属不定，而犹防之，而死仇则必来相寻者，何可不防。故须于此生起决定。此门中，复分三：

子初、思赡部洲人寿无定，故死期亦无定。子二、思死缘甚多，活缘甚少。子三、思身命极危脆，故死期无定。

子初、思赡部洲人寿无定，故死期亦无定。

“北拘卢洲寿量决定，余虽于自类寿量不能决定，然亦大多有定。而赡部洲者，则极无定也，劫初寿有无量岁者，将来十岁即为长寿之最大限量。即如现时，于老壮少间，何时当死，皆无定准。《俱舍》云：‘此间寿难定，末十初无量。’将诸师友等，未满天年，忽遇内外死缘，奄然命过者，而为作意。如是我亦不免，数数思之。”

依《俱舍》说，北洲人寿千岁为量，西洲人寿，大多五百岁为量，东洲人寿大多二百五十岁为量。惟南洲人寿量无定，劫初无量，后渐减为八万、二万、百岁、十岁。《广论》引《集法经》谓有由少而壮、而老、而死，如果之渐熟而落者，亦有少壮不及老而夭亡者，寿量之无定如是。

八月初四日讲

子二、思死缘甚多，活缘甚少。

“于此生命，有情无情之损害甚多。谓人与非人魔类之所损害，各种畜生之所吞噬，内诸疾病，外诸大种之侵袭，而细思之。复次，自身者，内四大种之所成，彼等亦互为克损，此大种界稍失调和而增减者，即有病生，能夺寿命。彼等与自俱生，故于身命，有似坚实，无可保信。（而实无可保信。）”

有情之种类甚多，但就人类言，有王难死，有贼害死，有冤仇残害死等，其属于非人者，上之如失血暴死（藏中谓暴死为非人残害），中之如遇木魅、山魈、人厉等，触之使人疯狂失踪。下之如土神水怪，乃至各种畜类之吞噬伤害等。又有无情之属于外缘者，如水火风灾，崖崩石坠之害。属于内缘者，如大种失调，土大胜为白厄病（即脾胃病），水大胜为湿症等，火大胜为热症等，风大胜为风疾等症。此诸违害，与身俱来。譬如四种不同贼聚于一室，欲其不为祸乱也，岂可得哉。

故四百颂谓：“四大谓和时，为身安乐之时。”然而不调时多，故乐无决定，而身无保信。

“《涅槃经》谓：‘修死想者，当知此生寿命，恒为多数仇怨围绕，刹那刹那，念念损坏，全无为作增长者也。’（‘命根常为众多怨敌所围绕，刹那刹那，但作损害，决无作饶益者。’）《宝鬘论》亦云：‘人住死缘内（人在死缘内），如灯在风中’。故虽在生时，仍恒常无间趋于死地，自谓生缘多，实不（无）可保信。”

尤其在末法世中，死缘特众：一、养生之物，其力日减，二、众生少具长寿业，三、长寿加持法亦较减少，四、长寿之药物日少。甚至有本为求生，而反成死缘者，如饮食过多过少及不相宜，或居住之房屋偶塌，行旅之舟车忽坠（毁），衣服之寒暖失宜，皆为生缘之变为死缘者。再剴切言之，为何而生，为何而死，故：

“《宝鬘论》又云：‘死缘者甚多，生缘唯少许，虽生常趋死，故当勤修法’。”

如专在衣食住行等法上图谋，不啻专在死缘上图谋。究竟有何心要，惟修法乃成心要。

子三、思身极危脆，故死期无定。

：“人身如水泡，最极微劣，无须重大损害，但以一荆棘之，便可摧坏身命，诸余死缘，毁之亦易。”

人之生命，有如水沫，一霎即破，每见一荆棘微伤，因而致死，或癣疥微病亦能丧命，其他较大之死缘，毁身更易。

“《亲友书》云：‘大地迷虑海，七日出烧燃，况此微脆躯，那不成煨（灰）烬。’如是思已，死王何时当坏身命，既无定期，趁兹有暇，应决定即从现在须勤修佛法。”

依《亲友书》说，大地之坚，七日并出，可使成灰。坏劫来时，热日加甚，一日出时，地上生物立枯；二日并出池沼悉竭；三日并出江湖竭；四日并出大水竭，五日并出大海枯，六日出时海底裂；七日出时，须弥灰烬，梵天宫殿悉焚毁。故须趁此暇身，及早勤修。

“喜乍迦打米者云：‘国主如是假借身，未病未老安乐住，即此时中修心要，于老病死作无畏，若时老病衰苦来，尔时虽念有何用。’三根本中最扼要者，即思死期无定，故于此当勉力修之。”

三根本中，以思死无定期，最易使心变动，由是数数思惟，是为第二之决定。

八月初七日讲

癸三、思惟死时除佛法外余皆无益

“若见及此身定须趋于后世，尔时虽极怜爱之亲友围绕，无一能留住（不死），虽尽其所有悦意之财聚，一微尘许不能携去（亦携不去）。即与身俱有之自身骨肉，亦须弃舍，何况其他。由此三种因相，应知此身一切圆满，决定终当舍离于我，我亦有终当舍离彼等而去他世之一日，须念今日即是彼日（即是彼时）。故应决定不为眷属身命受用等缘所转，而专修佛法焉。此心虽难发生，然为入道之根本，故有励力思察之必要。”

综上所述，死王至时，除佛法外，一切无益。一、亲友不能为益，二、财物不能为益，三、最珍爱之自身不能为益。凡人至出入息将断时，妻子眷属虽围绕于前，悉不能救，平生聚积财物虽多如大地，而一微尘许难带，自身骨肉与生俱来者，亦须舍弃，余何足说。吉祥胜逝友庆喜云：“天王任何富，死赴他世时，如敌劫于野，独身无妻子，无衣无知友，无国无王位，虽有无量军，无见无所闻，下至无一人，顾恋而随往，总尔时尚无，名讳况余事。”故须念吾人现世一切圆满终当弃我，我亦终离彼。而其时间或即在今日，故不应为彼奴役，为其所转，而转入于修法一途。又此理本浅而易知，而修此念反极难生起，因为平常心念所忽，不易动于中，故须多门励力，务使此难动难生之念变动生发起来，以此为入道根本故。噶当格西有云：“此理，在一般说者听者，无不以为不待讲而易知，不待闻而能明，而一般人率多等夷视之，自以为智，实则愚莫过此。苟系智者，则知此理有必说必闻之重要价值。”

“博多瓦云：‘我能除现世之荣耀（心）者，即修此无常，此既能遣除亲眷资具等现前一世荣贵之爱著，又知惟己一身，更无二伴同趣后世，便念除佛法外，更无一事可作者，心不贪于现世，无常之观乃生，故于此心未生以来，即是障隔一切佛法之道也。’多巴云：‘积资净障，对于本尊本师启白祈祷，勇悍殷勤，数数思惟，纵经百年不生，亦如是修。然有为之法，必不恒常安住，何由不能生起耶？’”

有人问格西博多瓦云：“除去一切障，而能使内心显现者，以何法为胜”。在问者之意，本在空性。格西答云：“以我所自觉者，即是修习死无常。”

“又有人欲改修所缘境，以问迦马巴。迦马巴但仍教如前。若问余者，则答不知。”

总上诸先德所云观之，惟念死，能断一切可爱境，亦惟佛法可获善逝。如此心未生起，任修一切善法，皆不能作为成佛资粮，以心尚系著现世故，对于成佛深法，尚在障格中。死无常生起之量，须如临死人，医药已穷，生望已绝，如是心相任运而起，常现于前，即其（合）生起之量。博多瓦谓此种心量，本极难生，须照三根本、九因相，励力思惟，并修积资净障，启祷本尊以（而）为之助。以诸无常法性不安住，随时均易感触，亦不难使心变动。

迦马巴弟子有修死无常，心略变动，启师欲修余法，迦马巴仍令续修，并云：“所谓余法，对前而言，前法尚未见，何能见余法。”

“如是，若依止善知识与暇满、无常等，诸法品类，凡经论中所有者，于彼彼等，皆可了知，取而修习焉。则易得佛之密意，其余法类，亦当如是了知。”

上述依师暇满大义念死等法，修时应依类检取诸大经论所说，反覆研究，作修习资料，则能速得诸佛密意，修余法时亦当如是。

讲下士道中死无常法竟。

卷四终

卷之五

念死无常马车

兹讲马车，分析文中广义，以为座上修习方便。科判略如《朗忍》，受持心要分三士道。下士道分二：一、发生希求后世义利心。此又分二：一、以此世不久住起念死之心。此又分三：一、不修之过患，二、修之胜利，三、正修念死之心（即第三发何种念死心）。

座间分初中后三行，供曼遮、三事求加等加行，如前。向顶上上师启白：我同一切如母有情，长劫流转，久处生死苦海中，皆由未了死无常故，愿上师加持，降光明甘露，注入自他一切有情。

二、正修死无常法

第一、先思不修之六过患：（一）忘失正法，（二）虽未忘失而不修习，（三）虽修而不清净，（四）虽修而不殷重（失精进力），（五）自不应理（自谋不善），（六）悔恨而死。（临死方悔）

（一）思忘失正法之过患

何以不能于法生起缘念？由于死执名闻利养、财物、眷属之贪著，为现世打算，疑虑防范，尽其心力之所能到，悉荟萃于此，故不遑思及后世义利为何如。死执二字，即指临终于其所爱坚执不舍之状。亦如商人在外经商，醉心厚利，则治装返里之心，不易生起，纵偶思及，亦不易遽尔成行。

（二）思虽未忘失而不修习（虽思不修）之过患

若但闻法知法，而无念死心，则视后世为轻，把握现世不肯放松，故不能即刻修行。即命名名闻利养满其所欲，而又得陇望蜀，了无止境。倘生起念死瑜伽，视现世甚轻，如弥勒日巴衣不蔽体，偶思补绽，甫拈针线，转念此身将死，衣于何有，置之。如是而修，则任何法皆可修矣。

（三）思虽修而不清净（虽修不净）之过患

此支难修易犯，以其所习心念，无非回向于此生之圆满，于后世养利毫未接近。脱墨常补有云：“于闻思修作障者，即现世利乐。于闻思修正法善行，染此现世利乐恶心，则如美食而杂恶臭，难入口矣。”又先德云：“为求现世圆满，不惜谰谤伤害，如何能打破此种恶心，惟死无常可以对治。”又，“观人入道与否，即以其能否舍弃现世之心为衡。”此言初闻似觉过激，如在未闻道者，势必以吾人将不食以存活耶等语相诘难。然此理至浅，实不难解答。以上皆依颇公教授语气而说。

昔阿底峡将示寂时，其弟子洽泽却云：尊者示寂，我当闭户修。尊者云：此恶行也，应速舍。洽泽却又云：我且说法且修行。尊者曰：此恶行应速舍。洽泽却因请问：如何为修？尊者曰：舍执此生之心，斯可矣。洽泽却闻此，乃往热振寺后山中，取师袈裟置牛角中，以为供养。一日挚友访之，仅一举手示礼而已，一面仍绕行不辍，口诵舍世间八风一词，其友守候终日，不作一语，若不知其友之在旁者，其心之专一如是。又，仲登巴住热振寺时，有僧绕寺修行，仲谓之曰：沙门，何不以绕寺之心而修法？此僧乃闭户诵经。仲复在窗外谓之曰：汝何以诵经之心而修法？僧又作礼佛等修。仲皆诫之。僧因请问，问何谓修法（问修何法）。仲乃告之曰：“舍此世心。”吾人虽现不能作到，感此嘉言懿行，亦应景仰，发愿作到。

八月初八日讲

噶当格西有云：“修法人有无所得，先视其有无舍现世心，有则入于修法类。故法本无咎，而咎在于行人之能否转变其心。”又云：“舍现世心，亦非徒具外形，而重在内心，内心之所应舍者，总而言之，不过世间八风而已。”颇公云：“世间八风，总摄为名闻、衣、食三者，亦非必须远拒，不过心不应贪执追逐耳。假如身为东方国王，具足荣威，而心无贪著追求，视若未有，亦即为舍此世心。反之，穷乏者，一无所有，而心恒追求于异日之富饶，亦即为不舍现世心。故虽富饶，而心能舍现世，谓之舍世，虽极贫而不能舍，谓之不舍世。又富者不汲汲于衣食，其事尚易，不贪名闻者则难。”昔大善知识佐威贡波有云：“有修行者榜其门曰：闭关若干年。此其动机乃在沽名，故其修行即不清净。”故学佛所忌者，即在藉法为衣食名等之贸易工具，每见许多号称善巧者、讲说者、著述者，皆不免流为此生之善巧、此生之讲说、此生之著述，以心为名利系缚，而入于彼权威之下，为其所操纵。推之布施等善法，亦莫不如是。藏谚有云：“为名闻而作善法，如于水上撒糶粃，仅浮于表面，而不能入于自心。”如是修行，何能对治烦恼。即以供佛而论，亦往往念及当有人见我知我在供佛，如此实非为自己及众生积福也。先德有云：“此种差别、执著，一切善法，皆趋于现世，故虽勤行善法，而实趋于恶道。”故对于此差别、执著，若不刺以对治之矛，则虽号称善巧者、持戒者、大修行者，实毫无利益。而真善巧，持律，大修行者，必闭三恶道之门，而开善趣之路。闭恶道门，开善趣路，即在舍此世之心，则不随烦恼所行，方为正法。昔博多瓦有弟子问法与非法之差别，以何为量。答曰：“能去烦恼者为法，否则为非法。”故观人之学佛法者，如其烦恼日益增长，即未入法门之象，以所学未入心中变为药石故，故修法者，应先辨此法究竟能变我心否？又须观心行是否合于经教，合即为法，否则非法。以故合于世俗者，非法人（非学法人），不合于世俗者，乃法人。颇公于此，反覆叮咛。即我昔于此亦未加意，闻师说后心生感动。先欲学一甚深广稀有之法，闻此后，始知所谓深广稀有者非他，即在此也。学法至密集金刚，深广稀有，蔑以加矣！然若未生起舍此世心，则亦不能谓为深广稀有，因其发心仅为此生名闻利养。故佐威贡波曰：“虽修至密部之王（密集金刚），而未生起死无常观，即为浅，若已生起，虽仅修学法之行（三皈依）即为深。”又云：“未生起死无常心，而好高鹜远者，必堕险处。”阳滚巴云：“一般人皆好高鹜远，不乐学低下者，闻空、空法、非、非法，则喜。但此诸法，每与有情器量不合，虽圆满次第亦无义利也。故所修不在法之深广，而在能修者须有圆满次第之根器也。于所修法虽如千金价马，而在不能修之人修之，则值等于死狗矣。故吾所修，仅为死无常，业果诸法而已。”马车修法不必如是繁，然此根据上师教授而言。要之，能念死无常，则可生起舍此世心。

噶当格西云：“应依究竟十种宝而修，十宝者，即四依、三金刚、三德，是也。”四依者，谓心至极须依法，法至极依于穷，穷至极依于死，死至极依于旷野。言推其至极，不过如此。所谓至穷无非讨口，不死总要修心，是也。故推心至极，唯依法，推穷至极，亦唯知修法。而世人则不如是，心依于世，世依于荣华，荣华依于长寿，至死仍依于家也。颇公云：“真修行人亦无穷者”。噶当大德白贡吉云：“修世间法以求名利，反不如修正法所获之多。我（大德自称）昔在俗时，有麦田种二石，怨敌环视，昼劫于山，夜盗于室，迄未得安饱，虽励力戒备，而怨敌仍伺不休。现既于世间一无所求而衣食自至，身不佩寸铁，而怨敌反变为亲近眷属。今之住地用哇，较昔住之康弄把为快乐，今之聿须全境，又比昔之洽杂及瓦为快乐，此皆在法内修行之所得者。故知即为现世著想者，亦唯以修法为胜。”经云：“欲得一切乐，应舍此世贪，能舍此世贪，悉地亦能得。”故先能舍此世贪著，则此世与究竟安乐皆能得。若能舍一切贪执，则殊胜悉地亦能得。佛曾授记云：“后世众生能入我法者，绝不至穷，虽值饥馑凶年，亦可得饱。”佛成道时，其福报等转轮圣王六十万倍，佛当时即以此回向后世学法众生故。颇公云：“学法者虽不致穷，亦应下穷且益坚之修法心，更应下极穷不过至死之决心，再应下穷死之后，虽不能殓埋，抛置空野，亦不懈修法之决心，方为清

净。”昔弥勒日巴在崖洞中修行，有歌云：“死不愿亲来，病不愿魔喜，死于此空洞，圆满我此心。”

八月初九日讲

行人修心不能感动，多诿为未闻无上深法，如风息脉络等所致，实则未生起念死心耳。如无念死心，虽有深法亦不能感动，有念死心，则任修何法皆易感动。颇公曰：“能渐次劝导吾人入于佛法者，舍念死外无他法”。噶当格西普穷瓦云：“晨不念死，则昼空过，晚不念死，则夜空过。”亦以无常一念，如锋利牛角，能刺入人心。世之修行者，虽亦偶有由闻思故，而心生感动者，然不能持久，未几即怠。就西藏言，此类人所在多有，故有时往北方习静者，或往喜马拉雅山习静者，住不数月即返，皆由于未生起念死心，不能舍现世故。博多瓦常举拴犊为喻，谓如系犊于桩，任其巡回，不离故处，直至缠绕不能转动而止。能解此贪绳者，唯念死心，而此心之生起，即首在四种依法，以净治不净之过患。

三金刚者，即（一）无杂金刚，（二）智慧金刚，（三）无愧金刚。（一）将修时，以无杂金刚为前导，纵遇违缘，如父母眷属以世法相缠搅，须毅然决然处之，不为所动。犹如关外乘马渡河，选定一可涉处，鞭策直前，若稍犹豫，则马惧不能复渡矣。此亦博多瓦所举喻也。（二）正修时，以智慧金刚为助伴，即先以己之智慧，依理依教善为抉择而行。（三）修毕时，以无愧金刚为证明，谓欲下座时，回省所修，尚无所歉愧，以金刚作证（即自证无愧）。

三德者，（一）越俗，谓超越世俗一般见行。世间一般见行，视之犹如疯狂，故当远之。（二）类犬。犬性常处卑下，行者心性应卑以自牧，远离我慢。古德云：“卑为胜者之所居，惟心能卑，其行始高。”（三）预于圣列。有前二行，自入圣流。总上四依、三金刚、三德，是为十宝。

六患之（四），失精进之过患。吾人修法，每多一曝十寒，即失精进之咎。昔贡巴瓦居室外有荆棘，屡破其衣，每出，谓当归砍之，比归，以念死故，未知能复出否，置之。入时，谓出当砍之，及出，以念死故，未知能复入否，置之。其精进如此，故心常坚固。

（五）自谋不善之过患，分二：（1）为此生谋不善。多数沉醉名利，而名利卒为损己之利器。（2）为后世谋不善。以无念死心，则贪嗔日炽，烦恼恶业愈增，清净正法愈远，则必堕恶趣。博多瓦有贡磨（即水鸟）喻云：“水边有狼鼠，与贡磨相持，鼠啮鸟颈，鸟负鼠飞，鼠曰：我虽吮汝血，然已无法归故土矣。吾人为世事营谋，而被世事引入恶趣，远离福乡，亦复如是。”又有吞仓（即陷阱）喻云：“昔有欲至印度者，遍问途中高山、深谷，终日营营而作准备，独于门前吞仓而未觉察，迨至首途，即堕陷阱而死。”吾人学法，常问何为粗正知，何为细正知，何为般若、生次、圆次、风脉等秘诀，而执于现世心之门前陷阱，反不过问，亦复如是。复有一种自甘暴弃，即自谓不能修法，甘于堕落，此理易明。

（六）临死方悔。常人每多临死方生悔念，一生错误，一善未行，诸恶丛集，徒增恐怖，而追悔已不可及。颇公云：“西藏有门珠却渣，善巧营谋世间事务，其知识能力，人尽赞之，由是忙碌一生，孜孜不辍，至临死方悟。时自患热病，反卧日中，乡人诘之，谓病热胡反曝于日下，何昔之智，今之愚耶。却渣曰：我诚愚不可及，然误我至此者，皆由乡人称赞之所致，于不应作之世间事，不异竭尽智谋而为之，于出世善业，曾无丝毫作得也。”

八月初十日讲

第二、修之胜利，亦有六：（一）大意义，（二）大力量，（三）最初即有重要之胜利，（四）中间亦有最重要胜利，（五）最后所获之重大胜利，（六）死时善逝胜利。

（一）意义大者，能修念死，则六度自然生起，刹那刹那皆涉有圆满大义。集资忏净，皆由于此心，杜三途门，入人天道，亦由于此心。（二）力量大者，念死之力，能摧毁烦恼恶行，如念怨敌与自皆无常，何必苦争，则嗔心自然消灭。（三）初之重要胜利者，谓能劝导吾人入于法者，即最初之无常想。释迦牟尼弃国出家，亦死无常之所劝导也。佛在世转法轮，即先说死无常。故劝人入道之法，无有逾于此者。（四）中间之重大胜利者，能使所修法，无论显密，身心有获，辗转增上而不退失，皆由此力。修密行者，以骨为饰，皮为垫，头颅为器者，亦无令无常相，常现在前，使于甚深法生起精进，如风扇火，烈焰炽燃。（五）末后之重大胜利者，成就声闻独觉之法，不外二乘道果，亦不离念死为主。声闻乘中，如十二有支、四法印、十六无常等，总以证得无常，生起出离心而得解脱。大乘虽以菩提心为本，然菩提心之生起，亦由中士道于证得无常，悲众生苦而生。即以佛论，佛之大悲，归纳于法缘大悲及无缘大悲。法缘者，即见一切有情刹那生灭，以此为缘而生起大悲是也。证果后，亦须示现涅槃相而住于等持定中。二乘得果后，入无余涅槃，亦须念死无常。无缘者，须具方便智慧二分圆满，此惟真实通达空性方有。（六）死时善逝胜利者，因知念死，于死后一切准备已齐，等于功成圆满。故上者死时心生欢喜，中者无苦无悔，以去则去耳，毫无所慊慊，下者亦无畏惧。昔隆多喇嘛入灭前，有云：“今晨我尚存，犹是龙锤叟，今夕我死后，乃为光明身。”隆多预知死期，且知示寂后，生北方天王天。吾人若能如彼，或生净土，或生兜率陀天，岂不远胜五浊恶世乎。有对于生净土事，谓无把握者，实则确有把握，只在出离心与大悲心，而此二心即根于念死，如依道次修行，即不愿生净土，亦必往生。昔恰卡瓦一生发愿，入地狱代有情受苦，临终见净土现前，强拂不去。谓侍者曰，我心坚因何不能如愿，侍者问之。答曰，我平昔发愿往地狱代众生受苦，今乃现净土相，宁能敷我愿乎。佛昔为月王子时，遇罗刹，将食之而不惧。即以了知过患及功德故。念死胜利有如上六种，而不念过患，亦复有如前之六种，当双方思惟，则可生起决定。

第三、正修念死法，分二：一、修念死九因，二、修死相。

念死九因，九因总为三根本，即（一）决定死，（二）死期无定，（三）死时除佛法外，余皆无益。在（一）决定死中有三因，即：甲、无论谁何，皆不免死；乙、寿命有限，惟减无增；丙、无修法暇，而死王必来。第（二）死无定期中有三因：甲、即死王之来，不先预告；乙、一切无非死缘；丙、身命毫无保障。第（三）死时除佛法外，余皆无益中，亦有三因：甲、财帛无益，乙、眷属无益，丙、自之身躯亦当谗弃。

（一）修第一根本中三因

甲、决定死，任谁难免。依经说，声缘尚般涅槃。佛之相好金刚身，亦现示无常相，况此血肉如沫之身如何能长住。又复当知，初学人，如不依九因思惟，总用必死一念（藏中谓之估修），此心不易生起。譬如思念仇人，必从其作仇因缘上思惟，而后仇恨之心乃炽。佛涅槃时，在扎钦城畔，诸天阿罗汉不忍见，先同舍利弗圆寂者八万人，同目犍连圆寂者七万人，同维摩圆寂者五百人。如罗*槃饱B迦叶等，则以神通奔往他方佛土，经彼土佛劝导，始返聆佛之最后训示。佛举袈裟示云：此后我身不可见，所可见者，惟此衣耳。乃说，一切有为法，皆无常相。此为佛最后一

语。佛灭度后，迦叶三次结集佛语。初结集时有五百阿罗汉，悉在会后圆寂；中会结集时七百人，现无存者；末结集时，罗汉、菩萨与般智达，一万七千人，至今亦无一存。推之龙树、无著、得若巴、拿若巴等诸大善知识，至今仅有其姓名流传，乃至藏中松贞贡波、宗喀巴诸大师，虽代有传承，学人仰之如生，实则均已入寂。再推之曾经眼见之父母亲眷，无不次第而死，世界上长住不死之人，不唯未见，抑且未闻。即就现存者而论，极其寿量不过百年，仍必归于死。如是一切悉在死路上趋走，自身亦在其列，如何能出例外，故绝无犹豫，决定必死。依此反覆思惟，逼使此心自然恳定，获得通达。如《无常集》云：“空中、海中、山中，一切悉无逃死处，初劫、中劫、末劫，一切悉不死时，任汝所受为何身，所住为何处，所值任为何时，死王来时，无可避免。且任财力、神通、药力、咒力，皆属无效。”经云：“具足五通仙人，能飞极远刹土，欲越死城，则不可能。”世间论力，以象为大，而狮又过之，狮爪所扑，象即难动。然狮至死时，其爪亦无所用其力。财力，以转轮王为最，而转轮王无不死者，死时其殊胜财宝，亦无能为力。咒力，以丈松仙人为最，咒地可变成水，一切所欲，皆可应咒而成，而死时，其咒亦无效。药力，以大海童子为王，然彼自身及其父母，亦无一能用药力得免于死者。故死王若来，即佛亲来加持，金刚手亲来加持，药师亲来加持，仍然无益。即密法中修长寿法等，亦不过遮止非时死之一切灾厄而已。真正死时到临，长寿佛降临亦属无益。故死王之来，如四面铁山相合，无可逃避。

八月十一日讲

乙、寿命有限，惟减无增。例如六十为量，六十以外无可加，六十以内惟见日减。譬如积水，断其来源，则日趋于涸，寿命亦复如是。非如衣食财物之消耗，尚有可谋增益者。兼之自作夭寿因缘甚多，如经云：“一日二万一千息，减一呼吸少一息。”息息消灭，正如死囚赴刑场，步步逼近。近死之囚，纵与以美衣、美食，良药，必无所贪恋。行人亦然，真能念死，则一切名利，亦必无所贪恋。七世达赖格桑降错有云：“命无刹那住，如驰趋死前，世人不知此，时觉我在住。”再切实言之，自有生之初，即已趣死，加以惑业从而催迫，奔死益速，一日之长，甫晨忽午，甫午忽昏，人寿遒迈，亦复与俱。东日一出，西影即萌，日轮随升，影亦随长，卒至日没，影遍虚空。人寿亦然，初生即有死影相随，年华鼎盛之时，亦即死影增长之候，直至寿终，死影遍布，而一般常情，非至日落西山，犹谓天尚早也。行者思至此，再以朗忍所举之织布、屠牲、牧牛、秋云、空电、观剧、瀑流等喻，连类思惟，务令于死生起决定。

丙、无修法暇，而死王必来。修此可分少壮老三期：少时蒙昧，不知修法；壮时为衣食忙碌，不得修法；衰老虽知，死期将届，颓唐渐臻，复不能修法。先德有云：“少时心在父母，壮时心系妻室，老则心忧儿孙，一生之中，卒无暇时及法。”登伯注麦（黄教近代大德，著述甚富。）云：“未知未知二十年，欲修欲修二十年，不能不能又二十年，一生传记，如是而已。”凡人前二十年皆在梦胧中过，中二十年则营营扰扰不休，后二十年，则病病痛痛相寻。不知不觉混此一生。常人亦间有壮年知欲修者，然多以生活尚未安定，诿俟异日，迨至衣食既足，又诿俟其坚固。于是造屋既成，复思严饰，自无冻馁，又念儿孙，求田问舍，终无己时，犹如老人髭须，旋剃旋长，迨至临死，尚不得修。又一般修法人，心恒外驰，多与法不相应，即以念六字大明咒而论，念百遍中，其心清净不散乱者，不过三五遍耳。故应思修法时既无多，光阴如驶，能于上三因切实思惟，即不难生起决定。

（二）第二根本死期无定中三因。

甲、死来不预告，此项在念死法中，最为重要。宗喀大师昔曾提出多项问题，以征询当时诸大修行者，答覆中有二问题：一、即修何法，能令无常深入有情心内。二、修死无常，为诸经论所赞叹，为最锋利所缘者，其主要安在。第一代班禅罗桑却吉降泽答：一为念死九因，二为死期无定。因凡夫心理，多执于不死之一面，而执年内不死之心尚轻，执月内不死者重，乃至执日内不死，则极坚固，怠惰推诿之念，即由是而起。欲捶碎此念，惟有思死无定期一法，良以死王之来，使人辄不及防，从不预先告知。假如死有定期，则尚可以预为计划，分若干时期为营务。若干时为修法。而无如死王每突如其来，决不予人以经营计划之余地，而又不容人以推延斡旋于片刻，北洲人死时，尚有象征可知，南洲则否。尤其意外之来，有如疾风暴雨，或食未咽而死，或语未终笑而死，恒令人无可提防。经云：“明日与后世，孰先孰后，渺不可知。”故今日即应勤修，不应更待明日，良以明日之日，是否尚为我有，不可知也。又凡夫多谓少壮不致于死，当知少壮死者，耳闻目见，所在皆有，且有甫生即死。故由是推之，今年今月今日死王欲来，亦不可知。或谓今尚无病，可不致死，而不知暴疾死者，随时随地皆有之。《无常集》（《聚经》）云：“几多胎中死，几多嬉时死，几多行行去，几多垂垂死，几多少年亡，纵令依次老，无非同归死。”总之，死王来时，不先告人，惟有修法，随时准备以待之。

八月十三日讲

乙、死缘特多，活缘特少。死缘可分内外二种，属于外者，灾厄有八万，魔害有三百六十，如蝇逐臭，对于吾人伺机而发。吾人暂得无恙者，皆由过去善业及上师三宝加持。属于内者，疾病有四百二十种，详《白伞盖经》。四大种在身中，犹如四毒蛇贮于一袋，中有一强，余三被噬。一大偏胜，立即成病。总上种种，无一非残害我生命者。即就活缘而论，饮食医药，本为滋养吾身，然偶或失调与稍有过量，则使益成损。如是吾人所遭遇内外诸缘，皆如仇敌伺畔，无一刻休。而尤可惧者，当劫火初起，梵天焚如，有如水中撒盐，无所不遍，劫风所荡，虽初二三禅，皆成灰烬，劫终水火风灾齐作，无一不化为异物。我之资具与我之身躯，何者先尽，尚不可知。行者于上所述，多思，再于《广朗忍》所引《宝鬘论》诸喻而谛思之，即可生起变动。

丙、身命微弱，毫无保障。吾人生命，犹如水泡，毫无可恃。每见一刺之毒，可以危身，一蹶之失，足以殒命。任何勇力，任何权威，任何财富，任何健壮，无一可恃以傲死王者。若谓大多数人皆无恙，我岂独死。此不必远引旁征，即己所见所闻，死者亦自不少，不难自作证明。又当思世间一般具足威权智谋之国王大臣，孰不于公私事务，筹维备至，而壮志未酬，怀恨以死者，更不胜数。即如过去大德，亦有呼吸未停，已入无余涅槃者。又须知死王之来，如晴空霹雳，一闪即至。勿谓一息尚存，可以苟延。必须及时修法，先有准备，而后临至死时，方无恐怖。

八月十四日讲

（三）第三根本，思死时除佛法外，余皆无益。

或谓死既不能免，佛法究于人有何益？须知佛之益人者，非谓学法可以免死，谓其能依佛法者，临死无追悔，而现安乐相，获增上生也。不修法者则反是，临死多痛苦，现种种恶相，因四大分离时，死者之识性内，自见前一刹那为光明，后一刹那成黑暗，及各种怖畏险象现前，生大惊恐。修法者则无此显现。此中亦可分三因。

甲、财物虽多，不能赎命，亦不能携带一二。而且财物愈多，死时之热爱愈炽，而所生之烦恼

亦愈甚。忧恼愈甚，则识性之下坠亦愈深。经云：“国王须舍河山去，下至乞丐亦须舍柴杖。”大善知识吞巴仲麦云：“纵生黄金地，死不带一厘，生能诵一偈，死可作资粮。”又如《如意宝树积经》云：“任积千金粮，死惟空腹去，任积千金衣，死惟赤身去，国王临死时，苦与贫人等，死悟富贵资，无非诱惑具。”此财物之无益者如是。

乙、眷属虽众，不能代死，亦不能挽救。不问老幼，死时无一能代，无一与偕。国王之于臣民，父母之于子女，莫不如是。谚曰：“人生如旅客，死时别传舍，决无传舍随旅客而行者。”此亲属之无益又如是。且不特此，凡平时之一切贪爱财物，造诸恶业，无一非为彼等而作，至果成熟时，彼等皆不能分担其责，惟自承受。由是思之，是彼等之于我，不过为嬉游追逐伴侣，迨至死时，反成为增加陷害之怨敌也。

丙、俱生之骨肉，亦须舍去。自之身命骨肉，比之财物眷属尤为亲切，濒死亦无法自随。藏谚曰：“死时识性与四大分离，如从酥油中拔毛。”谓如冻结之酥油中，一一而拔出其毛，其痛苦可想，且又不能留一毛而不拔，这就自身之痛苦言。其受著自身之尤甚者，死时以难舍故，则烦恼愈炽，堕落愈甚，此身躯为死时之累者，又如是。

复次，人生遇有远行，每生无限忧苦，然彼尚有还期，而死则一去永复还。又如王命使遐荒，尚可携带财物伴侣，死则孑然长往于寥廓之边寂，其痛苦又为何如。《俱舍》谓，此时能自由携随者，惟福德资粮耳。故惟有依法积福，更惟有依无倒正法之《朗忍》，如法而修。

二、修死相。此科为道次所无，出于上师口授，亦非上师臆造，乃根据于经。《教授国王经》云：“国王，如此喻死主，鞭身至死所，无人民财物，无依亦无怙。津竭四肢痛，入于地大时，便秽污全身，立坐皆不能，息有出无入，亲眷惟瞪视，财帛皆无用。试思此境时，僵卧不能动，医药百无灵，经咒亦无效。火大将分时，暖收呼吸绝，亲眷前抚探，耳语屋之隅，商量善后事，自噤不能语。地大分离时，如山崩石裂。水大分离时，顿成焦渴形。火大分离时，则烦恼难当。风大分离时，顿随风荡卷。刹那成中有，此时身易名，人呼为死尸，对之生厌畏，更于己名上，加新故亡人，亲眷相弃舍。此种情与景，不定何时临，今年今月中，甚或在眼前，试一思至此，非法何所恃。”上师加此一段，特具慈悲，使人惊心动魄，易生起变动。果生起变动，必坐卧不安，食饮忘味，于无意义语即不乐闻，是为通达之相。以此时心情，正如死囚临刑，刽子手举刀先试，复举立将砍下，宁能顾盼左右作闲谈耶。宗喀大师云：“能知暇满大义利，则知悔作无意义事，能知难得此人身，则知悔作放逸事。能知死无常，则一切不利于死与法相违之事，绝不乐为。”总之，有念死心，始能生起舍此世心，舍此世心功德甚多，昔有一格西，身染麻疯，思惟离开人群，坐以待死，此心一生，其夜得吉梦，次日病愈，疮痍尽脱。

八月十五日讲

总上，初依六加行，至三事求加。观想顶上上师即佛，为宗喀大师。心现释迦金刚持相，向之启请。继思念死九因，及死相。次第思惟，如心生感动则已。否则供曼遮，复向上师启请，务令心动而后下座。或于此先将全部道次概念一遍，而后下座。下座后，一切衣食住行，亦须贯注于死无常，使心与之相应，逐类思惟，例如著衣，则念死一临时，衣无美恶皆无受用，余可类推。更可随各地习俗死时情形，而谛思之。所阅经典，亦须与无常法相顺者，以资参证。能如是行，则烦恼虽起，可立遮止。

马车竟。

辛二、思后世二趣苦乐如何

“如是决定速死，此生无暇，不能久住，死后复非断灭而复受生，所受之生，不能出乎苦乐二趣，彼亦非能自主，当为业所自在之故，以任白黑业之所牵引而受生焉。如是想念，我若生于恶趣，我将如何，则宜思恶趣之苦也。”

人之死后，心念如流水，无有断灭。原心念所安立之我，亦随之而无断灭。无断灭必有所之，所之不外苦乐二趣。但此时自心毫不能作主，惟一受业力支配，业力引心，如以指引水，白业力大，则引心入乐趣，黑业力大，则引入恶趣。《宝鬘论》云：“由恶业生苦，恶业重者，特别感三途苦。由善业生乐，善业大者，特别引入天乐。”三界生死，种性无灭。阿罗汉入涅槃，依唯识派说，谓最后身灭时，心亦随灭。然彼系根据无著《五地品》，非佛究竟义。依《华严经》说，虚空无尽，声缘菩萨，乃至佛，愿力亦无尽。生死烦恼虽尽，而愿（心行）无尽。如声缘身心果灭，则何能转入菩萨乘，以至佛道。即佛入涅槃，心亦不灭，灭则不复能度生。故无论依于大小三乘，均须知死后心无断灭。众生死后，必然受生，受生全由业力支配。如何支配，则须视吾人平时所行之善恶二业，孰大孰小以为衡。试省个人一生，于善恶二法，发起现前之喜爱究为如何，如以恒情论，因过去恶业习染，驾轻就熟，不待教导而流于恶业者多，藏文“觉默吝瓦”，义即为不待教导而生。细察吾人身心，凡属于含贪嗔痴念，往往不待教而能，反之于善念，虽励力亦不能生起，故对于善举，率皆漠然，于此可证明喜心爱心所在，多偏于恶法无疑。恶业力强，则死后定入恶趣，欲不趣入，即当生前早为准备。

“如龙猛云：‘镇日须忆念，极寒热地狱，亦当念饥渴，逼迫诸鬼趣，多愚苦傍生，当视当忆念，断恶修乐因，难得瞻部身，得时于恶因，当励力断尽。’（‘当日日忆念三途，如地狱之寒热，饿鬼之饥渴，畜生之鞭撻等苦，而断除其因。尤其得南洲身者，须励力将恶趣因断尽，方可。’）彼中总于流转，特于恶趣之苦而修习之，最为重要。（云何重要？）谓若思惟堕此苦海者，则心生厌离，遮止傲慢。及见苦是不善之果，于其罪恶深生羞耻。由不欲苦而希安乐。又见乐为善果，喜修诸善。复自观察，据己为量，随于他所发起悲心。于流转中，心生厌离，而求解脱。又以怖苦故，则能殷重皈依等事，为众多修行心要之大总聚也。”

欲断恶趣因即须先思恶趣苦，乃能生起怖畏，由怖畏乃能断除恶业，故思三途苦最为重要。

“彼苦之功德，《入行论》中虽就自身已有之苦而说，然于未来当受之苦，亦应如是思。”

彼论云：“无苦不思离。”又云：“复须苦功德，厌离除傲慢。”盖必由苦乃能生起出离心，遮止傲慢。云何为傲，即自认为圆满是。云何为慢，即认他不及我是。能思苦趣，则畏堕落，对于区区现世之圆满，无可恃，自不致于骄人而傲物。且因此获知恶业所生之果，而生忏悔心，及因此获知善业所生之果，而生欢喜心。《入行论》云：“思苦乃出离。”又云：“思苦之功德，由厌而离垢，憎恶而喜善，悲悯轮回者。”复次，以己为量，乃能及人，如不思苦，于己不生出离心，即不能生大悲心。且因怖苦故，对于皈依，乃能生起殷重求救之心。可见由皈依起，直至菩提心众多修法中，思惟苦趣，实为重要枢纽。思惟现在自身诸苦，与思惟后世所有诸苦，其效相等，所得功德，悉如《入行论》所说。

此中分三：壬初、思地狱苦。壬二、思旁生苦。壬三、思饿鬼苦。

壬初、思地狱苦，又分四。癸初、大有情地狱。癸二、近边地狱。癸三、寒冰地狱。癸四、孤独地狱。

癸初、大有情地狱

“由此地下越三万二千瑜缮那下，有等活狱，彼下每隔四千瑜缮那，递次复有余七也。如是八中，初，等活狱者，谓彼有情，多共聚集。业增上故，种种苦具，次第而起，更相残害，闷绝壁地。次、虚空中发大声曰：汝诸有情可还等活。彼诸有情欬然复起，复由如前所说苦具更相残害。由此因缘，长时受苦。二、黑绳狱者，谓彼有情，多分为诸所摄狱卒，以黑绳拑之，作四方等多种文像，即于其上以锯解之。三、众合狱者，谓彼有情，同处集时，为诸所摄狱卒，驱逼令入如（羊需）头等两铁山间，彼既入已，两山迫之，既被迫已，一切窍门血便流注。四、号叫狱者，谓彼有情，寻求舍宅，便入大铁室中，彼才入已，即便火起，由此烧然。五、大号叫狱者，与前相同，其差别者，此为二层铁室也。六、烧热狱者，谓彼所摄狱卒，以诸有情，置极热烧然多瑜缮那大铁墩上，犹如炙鱼，复以炽然铁串从下贯之，彻顶而出，由口目鼻耳两两孔中，及一切毛孔，膏皆焰起。复以有情或俯或仰，置于炽然大铁地上，以极炽然大铁椎棒，或为击打，或筑捣之。七、极烧热狱者，谓以三支铁串从下贯之，彻其两膊及顶而出。由此因缘，于口等诸门猛焰流出。又以烧然极热铁堞遍裹其身，倒掷于炽然灰水满铁镬中而煎煮之，上下漂转，涌沸而行，待皮肉血皆销烂已，唯留骨琐存在之时，寻复漉之，置铁地上，令其皮肉血脉复生，还置镬中，余如烧热狱说。八、无间狱者，谓从东方多百瑜缮那，周遍烧然大铁地上，有猛炽火，腾焰而来，于彼有情，皮血筋骨，如次坏已，以彻其髓，烧如脂烛，一切身分，遍成猛焰。所余三方，亦复无所间缺。如是四方火来，和杂聚集，领受是苦。惟以发叫受苦之声，乃知彼猛火中，尚有有情存在而已，又于铁箕盛满最极烧然铁炭而簸（*𦏧e）之，复置热铁地上，令登大热铁山，逼其上下。从其口中，拔出其舌，以百铁钉，钉而张之，令无皱褶，如张牛皮，复更仰置热铁地上，以大铁钳而开其口，以热铁丸置其口中，灌以烔铜，烧口及喉，彻于腑脏，从下流出。其余苦况，如极热说。”

总上大有情地狱有八，由印度金刚地而下，约三万二千由旬，有等活地狱；再下每隔四千由旬一狱，层递而下，曰黑绳地狱，曰众合地狱，曰叫号地狱，曰大叫号地狱，曰烧热地狱，曰极烧热地狱，曰无间地狱。此无著菩萨《五地品》所说。有释无间狱居中，余七狱环绕成平列者，实非如是。据世亲菩萨《俱舍》说，大地基下二万瑜缮那，上有无间狱。彼二说不同之原因，因俱舍所指，为从大地基起，自下而上，层递计算，二万由旬。《五地品》所说，乃由金刚地基自上而下，三万二千由旬。故由大自在地上至金刚地，共八万由旬。《俱舍》谓二万瑜缮那，为无间狱之上顶，既为上顶，则顶以下尚不知有若干瑜缮那。

八月十六日讲

一、等活狱。此狱起算，有谓从昆仑山脚计算，然依师授，应从金刚地基为起点。此狱中之有情，以冤仇共聚，均各自他仇视，以诸苦具，互相厮杀。闷绝后，有业风一线从空中发声，令其还生，复斗。一日之间百死百生，如是反覆不已。此狱之业因，依藏德解《俱舍》，则谓一由猛利嗔心，二由杀害生命。此狱之寿命，经云：“五百年为期。”彼之一日，等人间九百万年，其每年亦以三十日为一月，十二月为一年。

二、黑绳狱。地狱有情，多属化生，此狱地基，与等活均属炽然红铁，其狱卒头如蛇如牛。对被缚之有情，以铁绳如大匠之用绳墨，纵横弹墨其身，作诸形纹，复依其纹而锯解之。各有情被锯者，以业力故，上解而下复合，下解而上复合，非如世间一解不能复合，又非如世间痛剧则死。此狱之业因，一为对三宝、父母、阿罗汉，生猛利嗔心，二为于诸有情劝受恶法，而两舌及诳语业，亦可感此。

三、众合狱。此狱有情化生之后，与同业有情共处，被犴恶狱卒驱入如犬羊头形诸山间，各山拍合，如油榨榨油然。其所现之山形，又各依其在生之业力而分，如杀犬者，见山形如犬头；杀羊者，见山形如羊头。山与基地，亦均属赤铁。各有情经其榨压，亦如世人以两拇指掐蚤虱相似，不过蚤虱所受之苦，不如此狱有情之甚耳。受榨后，悉变成血淤，流入赤热地基，立成沸汤，还煎其身，痛苦益增。甫得逃出，狱卒又捕回投入，非业尽不止。此狱之业因，属于杀盗淫之重者。

四、叫号狱。此狱有情化生之后，见诸狱卒狰狞，或如前之牛头狗头等形之铁山逼至，起大恐怖，避入铁室。入后铁便炽然，惟有叫号。待受苦将间，见室门忽启，逃出，狱卒复逼使入。如此反覆，受苦不仅一次。

五、大叫号狱。此狱有情与前狱相同，不过室有内外夹层，外室痛苦将间，复入内室，苦益加甚。此狱业因，为猛利贪心，如图财害命、杀生饮血、及恶见等。藏德谓，汉地闻以铁笼铁（𠄎+敖）烧燃，置鹅鸭其中，鹅鸭痛苦难胜时，从笼孔伸头而号，杀者乘间从其口中灌以香料调和之品，迨其周身毛脱皮焦，而后杀之。此恰相似。凡作是业者，必成此报。

六、烧热狱。此狱有情化生之后，被狱卒捕置极热炽燃（𠄎+敖）上，（𠄎+敖）广多百由旬，如人烹鱼，以炽燃铁叉自下贯上，彻顶而出，时俯时仰，令眼耳毛窍悉出火焰，肉焦骨碎。复以炽燃铁锤击之，或捶之如箔，或碎之如粉，但各有情以业力故，锤毕复活。此狱业因，为对三宝、父母、及多数有情作诸残害。

七、极烧热狱。此狱较前狱受苦尤重，即以上诸狱所受之苦，均皆受之。此狱以炽燃铁串，自下穿上，贯于两肩，口耳诸门炽燃火起。又以炽燃铁片裹身，倒置炽燃灰水锅中煎煮，或沈或浮，迨皮肉消烂，滤其骨于铁地上。复被阎摩王以铁钩钩之，顿然复活，又复受苦。化生有情固无尸首，血肉虽烂，骨骸尚存，识性仍在，故能复活。余如烧燃狱说。此狱业因，为杀阿罗汉、辟支佛、菩萨等。

八、无间狱。此狱谓先从东方多百由旬，炽燃地上猛火扑来，有情骨肉悉被焚毁，如烛燃脂，遍成猛焰，其余三方，亦复如是。至是有情已不能见其形，但有号声而已，然有大神通者，仍能见之。余则由闻号而比知此中尚有有情存在耳。所受甫间，又捕入炽燃铁箕内，杂诸热灰而簸扬之。复捕有情置热地上，拔出其舌，以铁牛炽犁犁之。复如绷牛皮状，钉而张之，不使稍有皱褶，令牛马角触蹄践之。复仰置其身于热铁地上，以铁钳张开其口，灌以热铁丸及烱铜汁，脏腑悉焦，余诸苦状，如极燃烧狱。总之，一切狱苦，以此为极。此狱之业因，一为非法谓法，法谓非法。二为对上师及佛、大菩萨等，生嗔恨心。三为不承认有前后身根本邪见。此狱时间无间，极为长远。但此狱业因又极易堕。凡稍涉邪见者，即已种就，应即今生力为忏尽。

“如是受彼诸苦，经几许量。如亲友书云：‘如是最极剧烈苦，纵然经百俱胝岁，倘其恶业犹未尽，彼于诸苦不能离。’又于人中五十年，为四天王众之一日，此三十日为月，此十二月为年之五

百年，是四天王众之寿量。以此全量为一日，此三十日为月，此十二月为年之五百年，乃等活地狱之寿量也。如是人中百年、二百年、四百年、八百年、千六百年者，如其次第，是三十三天至他化自在天之一日也。其寿量者，天之千年、二千年、四千年、八千年、万六千年也。彼等如其次第，是从黑绳至烧热各各之一日，能至其各各自年之从千至万六千年也。极烧热者，半中劫、无间者，能至一中劫。此如《俱舍》及《本地分》中详说也。”

以上八狱，为大热地狱，其苦相，佛亦不能尽说，此不过略示大概，就中以无间为最，总上七狱之苦，皆不能逮。无著云：“一切乐，无过佛之究竟涅槃，一切苦，无过无间地狱。”佛云：“佛功德不可思议，业力不可思议。”例如各狱有情，皮肉已烂，仅存灰烬，灰烬之中，尚有识性，复受诸苦，此类业相，任何智识，亦难思及。又人间寿五十年，等四天王天一日，如此三十日为一月，十二月为一年，如是五百年，为等活地狱寿量之一日，合人间十八亿叉车，一亿亿年名一叉车。如是人间一百年，为三十三天之一日，二百年为夜摩天之一日，四百年为兜率天之一日，八百年为他化乐天之一日，推之一千六百年，为他化自在天之一日。此出《俱舍》。他化自在天，寿量为一万万年。如是诸天总寿量，各为相对地狱之一日。《俱舍》云：“等活以上六狱，六欲天寿量各等于等活等六狱之一日。极烧热寿量为半中劫，无间寿量一中劫。”一说从初劫起，到人寿十岁，为一中劫。一说由初劫减至十岁，复从十岁增至初劫寿量，为一中劫。

癸二、近边地狱

“彼八地狱，各有四岸四门（亦有八，四边四门），彼等之外，铁城围绕，彼城亦有四门（四门外绕以铁城，城复四门），于彼一一门外，有四四增上有情地狱（门外均各有四，狱乃四增上有情地狱），谓[火+唐]煨[渐+土，上下结构]、尸粪泥、刀刃道等及无极大河也。（一、[火+唐]煨渐，二、尸粪坑，三、刀刃道，四、剑叶林、总名剑刃狱）。彼中初者，有陷[月+梦]许之火灰。彼诸有情，出求宅舍而过彼者，放足之时，皮及肉血悉皆销烂，举时则皮肉等复生也。第二者，与彼邻近，有臭如尸之粪泥，诸觅舍有情过时，倒擗其中，首足俱没。泥中有虫，名曰利嘴，彼等穿皮入肉，断筋破骨，取随而食。第三者，与彼相邻，有刀刃仰怖之道，诸寻舍有情，行至于此，下足之时，皮肉筋血，悉皆烂坏，举足则复生也。与彼相近，有剑叶林，彼诸有情，为求宅舍，经过于此，才依阴住，剑叶堕落，斫截支节。彼等擗已，诸擗犬来，掣背而食也。又彼邻近，有铁刺林，觅舍有情，于此行时，即便登林，登时刺锋向下，下时则上承也。以是等刺，割截支节。又有大鸟，名曰铁嘴，来集于肩，或住其顶，啄睛而食之。以上同是器械所损恼，故合为一也。第四者，于铁刺相邻，有无极河，灰水腾沸，充满其中，求舍有情，于彼堕已，上下游煮，犹如豆等煮于沸水之大镬。于河两岸，有诸执持棍钩纲者，排列而住，不容得出。又复持钩纲取出，仰置炽然大地，问何所欲，彼若答曰，我今无知无见，唯是饥渴。便以炽焰铁丸，腾沸烱铜，灌其口中。

《本地分》中说近边与孤独二者，寿量无定，然若应受彼等苦楚之业力未尽，则当于尔许时不能得出也（彼等之业力未尽，则不能得出）。”

此狱，因等活狱之罪未尽，忽见狱门开，奔出，见沙坝，欲往求宅，以业力故，沙成热灰，著足，则皮肉焦烂，举足而皮肉复完。经此越至邻近，为尸粪泥坑，此坑臭如尸粪，泥中有虫，其嘴极利，穿皮入骨。再投其邻近，为刀刃道，刀刃皆仰布道上。再往其邻，为剑叶林，树叶皆如利剑，自上而而坠，断其肢节，即便*炸a。又有紫红色巨螯，来啮其背。以业故，死而复苏，极力奔避，见大树，树上眷属招手诱之，至则悉隐，一无所见。复有猛兽来逼，急登树避，树刺尖利，皆向下，欲上，则正迎其锋，欲下，而树刺之在下者，又转而向上，如是上下皆受其刺，须经多次。

又有铁鸟啄食其肉。迨至此四种往覆遍历，业尽方止。以上为器械所损之苦狱，故合称为一。再与此相邻，即无极河，河水如沸，一堕其中，如豆在釜，沉浮上下不定。岸上狱卒，各执钩串叉纲等，始则阻其登陆，继则纲之上岸，漉而置之於炽燃铁地之上，询知其渴，则灌以赤铁之丸及沸腾之烱铜。各受苦有情，以业力差别，或从等活逸出而入近边，亦有初即化生其中者。此狱业因，为邪命生活及纵烧山林，喜杀多生。此狱寿量无定其应受苦报之业力未尽，则苦亦不尽。

八月十八日讲

癸三、寒冰地狱

“于八大有情地狱平面，相距万瑜缮那处，从此三万二千瑜缮那下，有撻诃焉（此狱亦有八，自八大有情地狱横直一万瑜缮那处，其下三万二千瑜缮那，为寒撻说[^]。彼下二千二千瑜缮那所隔，有余七也。彼八之中，初微恠^A为大风所吹，一切身分，寒缩如囊^{C二}、捩鹑恠^A缩如已破裂之尉[]]。三、额嘶吒。四、郝郝婆。五、虎虎婆者，就发声而立名。六、裂如青莲者，谓遭大风，色变瘀，裂成五破或六破也。七、裂如红莲者，越青转红，裂为十分，或复更多。八、裂如大红莲者，皮转极红，破为百数，或复多于彼数。是等出《本地分》中说。”

此狱有释为从昆仑山，向北者愈寒，其下为寒狱。从金刚地向南者，愈热，其下为热狱。地球寒暖与狱有关。无著谓，与热狱相距约四万由旬，为撻说^A其余七狱，下距各二千瑜缮那。热狱下距各四千瑜缮那如何能与此一一平列，则因寒狱冰山甚高，所谓如距二千瑜缮那者，盖以冰山巅计耳。八寒狱之差别：一、撻说^A化生，其地纯为冰山冰川。生时为大风所吹，一切肢分，悉缩如囊^{C二}、大撻说^A寒甚于撻说^C月居士云：“撻诱妥^H，人间无可相比，二狱寒风澈骨，苦不能忍，惟有缩身，缩之又缩，遂尔成囊^C”此狱有情，生于冰中，心识皆暗，上下皆冰，风自下来，故身成囊^{C*}拘_破裂，血流成冰，血中复有识性，于成冰时，倍受痛苦。又血所结成之冰。中复有虫，能使有情身，益加破裂。三、所扎汤，所扎汤，乃牙齿碰击声。所字，藏文为齿义。此狱有情，身已成冰，不能动弹，惟其识性领知寒苦，齿牙发声，其音为所扎汤，故名。四、郝郝凡。乃一种叫喊声。五、虎虎凡，藏名阿区，亦叫寒声也。六、裂青莲狱，寒较前又甚。*撻诃阴^A血肉甚嫩，经风成冰，进而破裂成块，状如莲花。七、红莲狱，寒又甚于前，青复变为红，与冰无别，裂为八块或十块，中有识性，领受寒苦。八、大红莲狱，较前寒为尤甚，裂块愈多，碎至百余，其痛更甚。

“寿量者（此狱之寿量），以摩羯陀国盛八十斛之胡麻罍，而以胡麻高盛充满。次每百年取麻一粒，彼麻取尽无余，如斯长时，而*尉完媪^q，较之尤为远甚。下诸狱寿量，名较前前者为二十倍之递增云。”

等活狱之一日，等于人间五百年（与前说异—可能是译师听错，或笔者记错所致。应等于人间九百万年。），而此撻遘[□]均^A寿长半倍，以下类推。依《俱舍》，以摩羯陀国盛八十斛胡麻筐，以麻充满，隔百年取一粒，麻尽，而撻遘^S未^尽。递下诸狱，各增二十倍，即增二十筐。寒狱业因，为对于佛像经函，作刮金、盗衣，以及夺取僧地，夺父母衣食，逼他有情坠河等业，余如本生经说，则不信因果起断灭见，亦属寒狱业因。又有谓寒热各狱，皆由大恶众生业力所成之虚妄境界。此说当善解释，否则误认须弥日月皆成幻境。应如此说，如一盆水，天见琉璃，鬼见脓血，水境非无，不过水中有一分为脓血因，加饿鬼业力俱生因，故水成脓血，否则作善作恶，业力皆虚矣，故应知寒热地狱，皆为含量之有。《入行论》云：“大寒大热狱，其作者为谁，皆恶心所造。”此语又不解为地狱是心所幻境，应解为是心所造境。有问，狱卒究为有情或无情。一切有部解为

实有情，以其有别业能间隔，使不受寒烧苦，但其别业尽，亦同受苦。或问，此种有情，属于中阴或六道。应答不属中阴。但各部解释不同，有部谓为饿鬼别支，属于六道中之饿鬼道。经部则解为非有情，而为业所显之色，由地狱有情恶业力所显现之一种色耳。唯识则谓是色，非眼所显之色，而为意所显之色。中观则另有其说，容后再详。

八月二十日讲

癸四、孤独地狱

“孤独地狱者，即于热地狱寒地狱之近边有之，人世间亦有，《本地分》中说也。近大海岸亦有，如《僧护传》中所说。”

《僧护传》谓有商人入海采宝，于沙岸见兰若，有僧众延之入。未几即请用斋，商以时间尚早，谢之，众因述请先食原因，迟恐有灾害，商从之。食已，出。于近处伺其异。日夕，果见众僧斋已，食具皆变成兵器，互相残杀。惧，归。翌晨复往探视，则见诸僧宴然如故，诘之，答：我等昔在迦叶佛时，同为比丘，因斋后以食器相搏击。由此业力，故感得此果，每日夕即现。传又载，在一沙滩上，见绳瓮墙柱等，其中有有情所发号叫大声，知为大叫号狱。亦迦叶佛时毁兰若，或窃僧物者，所成之地狱。

“生于彼等中之因者，如下所说，其生甚易。吾人于日日中积集众多，在先既有所集，今亦相续造作，于此不应安然而住，应思彼等苦果而生怖畏。盖与彼等之间隔，唯此悠悠一息耳！”

此狱之业因，如衣食住行皆可潜种，应思彼苦，生起怖畏，及反省过去现在所积此种业因，勤加忏悔，早为遮止，否则呼吸一断，即堕入彼狱。

“《入行论》云：‘地狱业已作，云何宴然住。’《亲友书》亦云：‘具罪唯以出入息，于其中隔地狱苦，若人间已空无畏，当是金刚为自性。见画地狱及听闻。忆念读诵作形相，犹起怖畏而厌离，如何正受斯异熟。’”

故对此苦，当如龙树菩萨所云：“每日当思大热大寒苦。”因此等地狱之剧苦，不论何人，听闻读诵，或见图画，均足使人怖畏而生厌离，何况修习异熟耶！

“其苦之猛烈，如《亲友书》云：‘一切安乐中，爱尽乐为最，一切苦莫比，无间地狱苦。人间一日中，屡刺三百槊，比地狱轻苦，毫分宁相似。’”

地狱苦，诸说如是，发生如是苦因，不外自作恶性，故当于恶业励力断除。

“发生如是苦之因者，当知惟是自内恶行，（所积）纵微少恶行，亦应尽其功力，勉励莫使有染。又即彼书（《亲友书》）云：‘如是诸恶果（种种地狱苦），种由身语意，汝勤随力护，轻尘恶勿侵（染）。’”

从三业根门，对于过去大恶业努力忏悔，未来恶业，丝毫不造，则三恶趣门即行关闭矣。

壬二、思傍生苦者

“诸傍生中，其力强者而凌其弱，且为天人之资具，自无主权，惟随他力，任其杀打损害。

《本地分》说，与人天同住，别无住处。《俱舍释》则云，彼等之根本住处为大海，诸余者乃彼之所流出耳。复次，有生于暗中或水中者，皆老死于其中，与负重疲劳，及以耕耘、剪毛、驱使等。而杀害之法，亦有多种不同所迫恼。又由于饥渴风日所困，及猎者等于多门中而为损害。随于何时，惟念恐惧。于其诸苦恼法，当思而厌患，生起出离心。”

傍生中，弱肉强食，如畜生之类，为人天资具不能自主，任其宰杀。《五地品》云：“畜生无别住处，即与人天共住”。又《俱舍》云：“水陆空皆为畜类住处，而根本住处为海”（此处所引《五地品》与《俱舍》，皆上师口授，与原文句异而义同，故仍用”。“）《亲友书》云：“畜生所受鞭挞损害等苦，此由离爱尽乐因而得，为对于爱尽乐因丝毫不知作。由此种愚痴所得之苦，详细分之，有角骨皮毛为人所取用等苦，及供人天资具，受驱策等苦。其生于暗中者，无见无闻，昏昏而死。或生于水中，有身极大，不能动弹，就其生处而死。或身极微小，无眼耳四肢，但以口承食，昏昏而死等苦。且水中亦有极热极寒等苦。眼见世间牛马等，除驮负驰驱鞭挞等外，尚有种种被杀害等苦，或断颈、或刺血、或烹或煮，经多种杀害方法而死。其他由风日饥渴，弋猎等逼迫，无时无地不在恐怖中住。如是诸苦，不应仅认为禽兽自身之苦，应思此由恶业而来，吾人过去现在既造有恶业，此等苦相，即未来当受之果，生起厌离，遮止恶业，预为涤除。

“其寿量者，《俱舍》云：‘诸傍生（畜寿无定），胜者长一劫。（长者可至一中劫）。’谓寿长者，可至一劫，短则无定耳。”

寿长，此如经云，嚩阿龙王是；其短，旋生旋灭亦有之。畜道业因，为对于法及说法者不敬，或于具僧伽相等，妄立恶名。

八月二十一日讲

壬三、思饿鬼苦者

“诸上品悭吝者，生饿鬼中，彼等皆感饥渴之苦，皮肉血脉枯如株机，以发覆面，口甚干焦，以舌舐之。其中有三，一、于饮食有外障者，彼等若驰至井泉池海诸处，为余有情手执剑矛枪等，行列守护，令不得趣，或强趣之，便见其众变为脓血，自不欲饮也。二、于饮食有内障者，谓口如针孔，或口如炬，或复颈癭，或腹宽大，纵无其他有情为遮，自得饮食，亦不能饮啖也。三、于饮食自体为障者，有名猛焰鬘者，一切饮食皆为火然而烧之。名食糞秽者，饮啖粪溺与不净臭恶，及惟能于损害下劣等物而饮啖也。又有一类割自肉食，纵得香美而不能食。”

总之，饿鬼皆由上品悭吝，毫厘不舍为因，故食其果，其苦为饥渴等。墮此道中，有说为化生，有说为胎生。其皮肉血脉枯如株机，以发覆面，口中干焦，常以舌舐之。依经部说，饿鬼有三十六种，此依《五地品》分三：一、外障，如渴时见水泉，皆有狱卒守护，不得便饮；即强就之，则见井泉变为脓血，使不能饮；或遥见池沼井泉，至则水忽枯竭；或遥见林中有果，至则树忽干枯，此外障也。二、内障，或因口细如针孔，不容饮食；或因口燃如炬，发出饥焰，饮食入口即焦；或颈细如马尾，腹阔如山邱，饮食不能下咽；或脚细如枯槁，行动极难；复有九节喉者，喉有九节，即粪溺亦不得食。施食者咒力加持，节（结）亦可开，但所得食者，不过一二滴，又以腹大内烧之故，故饮食入腹，亦不受用，此内障也。又有饮食障，一类名猛焰鬘，美食到口辄燃，或变成炭，既不能食，反烧其口。一类名糞秽儿，所饮食为糞浊，或杀牲所余血秽诸物。复有一种鬼，

割自肉以食，食亦不下咽。

“彼等（饿鬼）住处，《俱舍》谓于王舍城下，隔五百瑜缮那有之，余者皆彼中所分出。”

《亲友书》云：“鬼以深慳因，其苦不堪言，饥渴饮食障，寒热狱卒害。”又云：“饿鬼，或皮枯如焦叶，或夜间腹中燃烧发焰。”常于夜中偶见野火，大率为此属也，又鬼因寻食，常三聚居，争食互殴。或将颈瘤击破，脓出，争以为饮。鬼在夏季，以内身发热故，不但畏日光，即月光亦不堪受。入冬则日月光，皆变为寒风，身不能堪。

“其（鬼之）寿量，据《本地分》及《俱舍》云：‘人间一月，为其一日，可至其自年五百岁。’《亲友书》云：‘恶行之业以为索，坚固缠缚诸饿鬼，其间受苦无中断，五千及万亦不死。’其《疏释》云：饿鬼一类寿五千岁，一类为万岁。”

吾人当亟思其苦，而生起厌离心，以断此业因。

“本地分说，三恶趣之身量无定，以不善业力有大小种种故也。”

三恶趣之身量，以业力大小而分，地狱身大，天道身亦大。天道身大则益善，恶趣身大则益苦。

“如是，若思彼诸苦者，试以身手入于热灰，置一昼夜。或于严冬风吹冰窟，不著衣裙，于中而住。又或一日二日断绝饮食，或于身上蜂虻螫噬，若此微事犹难忍者，念我云何能于热寒地狱，鬼畜诸苦而堪忍受。以今推比，乃至未生至极怖畏之间，应勤思惟。以现前贤善之身如是思者，应忏悔洗从前所集罪恶，止息后流。先所集善，则以猛利欲乐发愿令其增长，于新作者以多门而为趣入。又于日日中，皆使有暇之身作有义利。若现在不思彼者，堕恶趣时，虽欲求一能从彼等怖畏中作救护皈依者，亦不可得。尔时于所应作及不应作，取舍之处心无力矣。（应不应作之取舍，己力不从心矣。）”

依上所说之三途苦，闻之有不能变动心境者，则试以身手投入热灰中一昼夜，其痛苦为何如？以此而比之热地狱苦又为何如。又试于冰雪中不著衣裙，其痛为何如，比之寒冰地狱又为何如。又试以一、二日不食不饮，其痛苦为何如，比之饿鬼苦又为何如。又试于芒刺著身，其痛为何如，比之畜生苦又为何如。逐类思惟，乃至心未生起感动时，均应勤习，始能于正法发勤精进，亦始可于三途不入。三途苦相，不能以未见为虚，世间目不见而实有之事甚多。再则三途苦相皆出经论，佛不妄语，断无有而谓有，欺诳有情之理。因此，知过去现在所受诸苦，无一不由恶业而业，努力从恶业上遮止，则可决定不入三途。昔阿难有二甥出家，于读经懈怠，因目犍连达神通，嘱其教导。目犍连先示以地狱苦，继示以天道乐。后彼诵经，至从善趣生恶趣者，如大地土，从恶趣入善趣者，如爪上尘。因悟即生天道亦不坚实，遂发求出离心。《入行论》云：“以此贤身，升沉可主，如尚作恶，业成难救。”譬如田中，种毒则毒，种禾则禾，对于夙愆，应忏令尽，对于夙善，应作令长，对于新善，多门励作，于日日中，使此暇身作有意义事。若现不思，坠恶趣后，在猛苦中，求救护处，必不可得，彼时心力，亦无暇及此也。

八月二十二日讲

思二、趣苦乐马车

思二、趣苦乐马车，依班禅洛桑却吉降村所著《三途次第》，与《广略朗忍》不同，《朗忍》以智慧程度分，以饿鬼、畜生、地为次第。此以痛苦程度分，故以地狱、饿鬼、畜生为次序。修此时，应先修六加行、三事求加、观师即佛于顶上，向之祈祷：我与如母有情，辗转轮回，皆由对三途苦未生怖畏故，敬请上师加持我与有情，于此迅速深生通达。复观想上师放光降甘露，净障已。思己贤善身，不能久住，灭时不定。灭后非如灯息，必受后有。后有所趋，不外苦乐二趣，自无主权，凭业力支配，善入乐趣，恶入苦趣，此佛所说。细思自己过去、现在，因习染深重所造：一、以时间论，一日之中，无一刻不在三毒包围之中，而对于慈悲心念，绝难生起。二、就意乐论，于三毒中，发起时其力常猛，例如对人，随口即成恶语，尤其于仇敌诋毁，不惜增盛其词，必尽其极而后快。至于诵上师传授之启请文，率多口不应心。三、以对治论，于恶行不知忏悔者多，即使知犯，亦常以已经作讫，恒借口成事不说，遂事不谏以自解，甚或饰非自文。即偶萌善念，不惟不能保持、扩充，且不旋踵嗔心随起，立被消灭无余。四、以对境论，即于自己父母前，亦常以猥近故，不免时有口触心恼之事。由是而推之，对三宝上师，亦复如是。境大则恶亦大。就上述种种方面观察，则恶力极强，自不待言。依《入行论》云：“刹那嗔心，便种无间业因。”何况长劫流转，所种恶业，岂堪设想，不入恶趣，决无是处。故应趁未堕之前，思不堕之法，惟一具救怙能力者，惟有三宝，于此发起皈依心。然若不先起恶趣怖畏，则皈依之念亦难恳切，故应设身处地，作自病至医药罔效想，如目倦入睡，作转成中有想，由睡入梦梦中觉冷或热极时，此即地狱现前，或为寒冰，或为赤铁，此境即等于中有受生，骤见此地，当生一念悔心，念过去曾得暇身，不自作善，而至于此，此念甫萌，苦立来逼，自是之后，惟有苦痛，不复能念。

八月二十三日讲

凡生热狱，必先感冷，心希暖热，一觉热境，已入地狱。先思一刹那即下坠二万二千由旬等活狱中，四周铜墙铁壁，均系炽然红铁，自身又复广大异常，在炽热铁上。就世间火力言，草木火力不及檀香，檀香火力又不及药物，药之火力又不及劫火，劫火之力又不及地狱火力。以世间火置地狱中，有情当之，反觉清凉。行者观想自身在此种红铁火力上，闷绝复苏，见诸有情皆系仇敌，持刀相杀，断诸肢体，堕热铁上。闷而绝，绝而苏，苏而斗，辗转不已。如是思惟，有如火焰刀剑触身感觉，是为心生变动之象征，对于以下诸狱之苦，一念即生。

二为黑绳地狱。先想自身在怖畏奔逃中，见诸狰狞狱卒，以炽然铁械逼捕。以热铁绳在我之广大身躯上，如匠人之用绳墨，作种种纹，然后依纹而锯解之。解已复生，生已复解，循环受苦。

三为众合狱。仍先思怖畏踉跄奔逃状，为狱卒逼入山中，山亦赤热，四山骤合压迫，溺髓迸裂。或堕山凹，狱卒复以杵捣，成为粉碎。或为狱卒捕置铁轮机械，正如欧洲人之屠宰房，以机器为屠具，所屠猪牛，前以生者入，后即以罐头出。宰杀烹制，成于转瞬间，众合狱亦复如是。

四为号叫狱。仍先思惟怖畏踉跄逃奔状，瞥见房屋，思欲投避，门忽自启，甫入，门即闭。室皆赤然铁，火光熊熊，苦甚，惟有叫号。绝而复苏，复见一门，逃出，又转入一室，所受如前，辗转受苦。

五为大号叫狱。亦与前同，不过此室为复室，由外而内，痛苦益剧。

六为热烧狱。仍先思怖逃状，被狱卒阻执，置热铁[车+敖]上，反覆烹炙如鱼，复以铁串串身，诸窍涨出火焰。

七为大热烧狱。与热烧相似，且加入沸鼎，身肢糜烂。

八为无间狱。仍思如前怖逃，不觉已入无间狱，初见火著身，既而全身皆燃如薪，惟有识性存在，知有号叫而已。人间业报，能一痛而绝，地狱有情，虽屡经大苦，亦不能死，此属业力不可思议，亦等于佛之神通不可思议。于上述诸狱苦中，再加拔舌、烱铜灌口等剧苦，务令心生起变动。又凡思地狱苦，不论心生变动与否，均须思惟此等痛苦，惟有三宝能救。三恶道苦，以地狱为最，饿鬼次之，畜生又次之。而种地狱因者最多、最易，如对发菩提心者，一生嗔恼，或对上师、父母不敬，或不信业果而生邪见，乃至犯菩萨戒、金刚乘戒，均属地狱业因，准是检讨自己，则吾人所种地狱业者，不知凡几，不过不自觉察耳。实则一息虽存，一脚已踏入地狱中，呼吸一断，全身即沦陷矣，故应从速忏悔。

次思近边狱。仍先思从无间怖逃，瞥见沙滩，境似较好，至则为[火+唐]煨堑。在[火+唐]煨中备受诸苦，稍间，复逃，入粪泥坑，又在彼受诸苦。稍间，复逃，见草原，至则为刀剑道，在彼又备受诸苦。稍间，复逃，见广大河，即无极河，在彼又备受诸苦。稍间，复逃，又为狱卒所执，灌以烱铜等苦。

次思寒冰地狱。照书所述而思惟之，凡思寒狱苦，先由身热思凉，由思凉一念，入于中有，如梦觉凉睁眼一视，身在四围寒冰中，暖热因缘，丝毫无有，初寒再寒，尚能转动，三寒则身缩成囊，四寒则从q加重，五寒惟有齿战声，六则齿亦不能动，惟喉中有寒呼响，七则身已成冰，寒风威逼，身裂如莲花，由青而红而大红。月居士云：“寒狱之寒，世无可比拟，身已成冰雪，寒风复割裂。”在此时惟有冰风彻骨，皮肉破裂作声。颇公云：修地狱时，亦如修本尊然，不过易宫殿为苦境耳。思惟赤脚立冰雪中，其情为何若，何况长处寒狱。当力忏除。

八月二十四日讲

次思孤独狱。如《季娃惹传》所载，有商人入海采宝归，舟维沙上，登岸闲步，同伴先行，彼在后，旋迷失途。偶至一处，见宫殿，中有天子，天女围绕，颇极庄严，留一宿而别。行未远，回头见宫殿火起，天子天女变成狞恶相，群聚沙上，互相残杀。异之，日夕复往探，则宫殿如故。复入，诘以所见，天子告以我原住勒伯城，以屠为业，有嚧答亚耶尊者，来此乞食，劝我改业，我不能从，复劝我受夜间不杀戒，信受奉行，以此得天报身。又以昼仍操杀业，故得孤独地狱报。现印度尚有吾子孙业屠者，可访得之，并请转语彼等，勿再操杀业。如其不信，则屋之某隅，尚埋有吾屠刀及藏金若干在，可掘出并为我忏除。复至一处，亦见宫殿，内有两人五，宫中复有天王。商拟投宿，拒之。出，行不远，见天女皆变为蛇蝎，缠其王而吮其脑。翌日复访之，一切仍如故。诘之，云：昔在印度为娼，有尊者过，我发心供养，尊者劝我从良，不能。因劝受白日不淫戒，以戒故得天报，入夜，以业未息故，受孤独狱苦。因托商归，劝其旧时同伴改业皈依。现藏中海子内，常有大蛙，附多数细虫啣之，蛙亦听其啣而不动，据大德云：此亦孤独狱类。

次思饿鬼苦。一、饥渴苦，二、怖畏苦，三、寒热苦。在印度王舍城下五百由旬，即彼世界，亦如沙漠地，全无水草。有鬼王，彼因善恶趣杂业，故虽在鬼趣，其报似天，亦称法王，能为地狱有情，示以作何业者，得何报之因果。至生此趣之因，悉为悭吝，阻自他财施，或对僧伽以嗔恨心詈之为饿鬼，其为盗业者，亦同堕此鬼趣。方其将堕，断呼吸时，对饮食生嗔，呼吸断后，即生鬼趣。腹大颈小，脚不胜力，或长短大小不齐，行动颠跛，饥火中烧，呼吸生焰，甚至骨骸相摩，动辄发火，奇形诡状，不能殫述。以外障故，见江湖皆涸，无所获饮。以内障故，虽有饮食，亦能入

口。又有饮食障，如《亲友书》所云：或化为热烧，或化不净。《桑皆耶喜》转载，有一次至菩提道场，见一鬼妇，谓其夫亦饿鬼，请寄言，自离家后，已生鬼子四五百，十八年不得粒食，饥渴难当。尊者诘其夫状，告以一目眇，一足跛。尊者至菩提道场，设供后，以神通力，果见此鬼，为致妇语，此鬼亦称十八年不得食，仅一次受清净比丘所施口沫一滴，将何以饷彼耶。又有恶劣苦，如颈不能承头，足不能承身等。又有怖畏苦，每至池沼，辄有狱卒鞭挞。又有寒热苦，见冬日之日如冰，夏夜之月亦如火。又有猛焰曼鬼，得食辄变为红炭，亦属此类。又《季娃惹传》载，曾见一处有宫殿，有天子天女，亦有状极可怖者，诸天嘱尊者勿以饮食施彼等。后可怖者来乞食，尊者不忍，竟与之，殊一入口变为糠。又一乞者，入手变为赤炭。又一乞者，入口变为自身肉，咬之极现痛楚。尊者异之，问所由，天女云，吾悲心非不如汝，此等皆吾眷属，彼变糠者，昔为吾夫，余为吾子女。吾昔为婆罗门种，一次供僧，夫心不善，谓不如予之以糠；子谓不如予炭；又女工窃食不承认，反言如窃食，等食自肉。吾亦生嗔，愿将来亲见汝等食报，以吾之福力，本应生三十三天，以此业缘，故成此报云云。又饿鬼亦分海陆空，一种名喀拖，在陆上能为人崇，遇僧作法压伏，迫之入瓮，埋之，有受苦至一中劫者。或以芥子驱逐，受崩崖坠谷苦。或被以护摩法降伏，入于火坛，受燃烧苦。故地狱诸苦，饿鬼趣中亦皆具有，不过不如地狱之甚耳。依上所说内外饮食诸障，再以人间饥渴一二日所得痛苦，相比较思惟，生起厌离、怖畏，而发起皈依，求远离心。

八月二十五日讲

思傍生苦。一、强弱相食苦，二、愚痴苦，三、寒热苦，四、饥渴苦，五、鞭挞负载驱使苦。修时继续思惟死决定，死无定期。畜生道业因，为十恶之轻者，如轻毁正法，即感此道，得愚痴苦。此种业极易造成，不知已造成多少，思惟决定，绝难幸免。再设身处地，作畜生想。畜类分水陆空，水中有一种畜，如麻噶那（鲸属），长沉伏水底。张口一吸，吞小虫鱼无算，其附身啮彼之虫，亦不可数计，至痛痒不可耐时，就崖石触擦，小虫死者无算，水为之赤。其腹中亦有小虫啮其脏腑。如浮水面，多被渔人刺捕。又空中如鹰如鹞，陆上如猫如狼，类多择弱而食。试思自堕畜类，其苦又何如。次思愚痴苦，噶当大德云：畜类愚痴，口耳诸根特别不利，穿鼻系颈、衔枚、拘脚，皆俯首贴耳，饲杀由人，临死尚弗能知，即灵敏如猴，亦不能自解其绳。次思寒热苦，则随时随地皆有之。次思饥渴苦，如野犬，饥鼠与山中虎豹，亦尽人能知。复有盘山羊，其角盘极长，而向下饮辄为碍，尤受渴苦。次思负重鞭策苦，更人所所常见。大德云：“吾人与犬相易，仅刹那间事。”昔印度有信大自在天者，常杀牛以祭。其岁经商获利，信为祭祀所致，临终遗嘱，命勿改其道。殊死后，自即堕入畜生道，被其子杀者六次。畜中福大苦轻者惟龙，其族亦分黑白二种，白常依于天，黑常依阿修罗，常被驱使斗争，口喷毒汁，血流玄黄，且时有畏大鹏啄食之苦。达赖格桑降错云：“为饮食丧命，是畜生苦；不能分别利害，是畜生苦；披毛戴角，名恶形秽，是畜生苦。”吾人倘被加以畜生名，皆不乐受。吾人于三恶趣，常存秦越，肥瘦，漠不相关之念，不知转变仅隔刹那，呼吸一断，即济彼中，明年今年，明日今日，孰能自保。试思一入三途，苦宁能堪，应趁一息尚存，急思不入三途方便，则知惟有三宝具此救怙功能。如不设身处地，真实体会此苦，即不能发生怖畏厌离心，即不能发生皈依三宝求救心。《入行论》云：“一入三途，即失救怙处。”颇公释云：“生恶趣者，如梦乍觉，已堕恶趣，举目四望，无复有能救我者，惟有蜷伏悔恨，忍受而已。”故一入三途，即离救怙，虽悔无及，宜趁今日，立刻生起真诚皈依。藏中有《正巴列峡经》（译《清净思惟经》），言三途苦极详，可资参考。若心生起通达，其象征当如舍利弗二甥，食不下咽，坐卧不宁。行者须将三世联想，观过去、现在已否曾作此恶业，将来能否免于三途，观想若真，必毛发俱竖，不寒而栗，在座上有不能自持之势。常人心极坚硬，如有铁壳裹之，得不到此种感觉者，非其资质不堪，亦非无人为引，亦非无法可习，实由死无常与三途苦未深思惟之故。如从

此二者思维，立即入于善士之列矣。马车竟。

卷五终

卷之六

八月二十七日讲

庚二、明后世乐之方便。分二。

辛初、皈依为入佛教之胜门。辛二、生决定信为诸善之根本。

宗喀大师特列此科判者，因佛道多门，而皈依为佛教之总门，内外道之判别即在此，学者须注意。

辛初、皈依为入佛教之胜门。分四。

壬初、依何者为皈依之因。壬二、依于彼因明皈依境。壬三、皈依之法如何。壬四、皈依后应学之次第

能具此四，是为已得皈依。

壬初、皈依之因。

“总论皈依之因，虽有多种，然此中则据上所述，今世不能久住须速死，死后随业流转，不能自在。”

皈依有多种，有下士发心皈依，有中士发心皈依，上士发心皈依。又有依密依显之皈依。此处就下士道说明下士共道之共通皈依，其因分二：一、怖畏。即为今世既不能久住，而随业流转，又不能自在，堕入三途，极为容易，回思自己，又复恶多善少，由此怖畏，生起皈依，此为第一因，亦即善念之初萌。

“如《入行论》云：‘如于昏夜黑云中，电光刹那才一现，如是设以佛陀力，世间福慧少许生。以是唯有微弱善，常时罪力极暴恶。’”

此偈，谓黑业多如昏夜之黑云，善业仅刹那之电光，趁此皈依，摄以佛力，可生少许福慧。
二、信仰。

“白业力弱，黑业力强，思惟由是堕入恶趣之理，既于恶趣生起怖畏，又唯深信三宝能救。”

如此之皈依，乃由信仰而生，以此为因，亦如因寒求衣，因雨求盖；因善业薄弱、恶业重大、怖三途苦，乃求三宝加持。欲求三宝加持，必须具有深切信仰，而后皈依乃能生起，此为第二因。

“以是二心而行皈依。但若徒有言者，则皈依之效亦仅尔，若彼二种殷重坚固者，则其皈依必能变更心境，故应励力修此二因。”

如上所说之二因，若仅具有第一因，犹为不足，必有第二因始能坚固，否则多起邪皈依，而求救于天神外道等。但是二因虽具，若徒言说，对于三途苦况，与三宝救护功能，心中无真实感动、真实认识，则皈依之力亦属甚微。宗喀大师于此特别提出，使行人于此二因注意，知所努力，然后能得变动心境之皈依。

八月二十八日讲

壬二、依于彼因明皈依境。此中分二。一、应皈之境。二、可皈之相。

初、正明其境，云何应皈之境。

“如（功德君）《百五十颂》赞云：‘谁于一切恶，从本悉皆无，谁于一切中，住一切功德。设若有心（智）者，于彼应皈依，赞彼恭敬彼，住彼教应理。’谓若自有能分别可皈非可皈之慧者，理应于佛薄伽梵前，而行无欺诳之皈依。法及僧众，比例类推。《皈依七十颂》云：‘佛法及僧伽，求解脱所依。’”

此即指明唯佛为皈依境，因其恶净德圆，堪为皈依。行人如具足辨别善恶邪正皈依智慧，自能于佛生起无谄诳之皈依。法与僧，亦由此可以类推。月称菩萨《皈依七十颂》二语，含有应行应止之二义。应行者，佛法僧应皈依，应止者，佛法僧以外不应皈依。

次、明应可皈依之相。

“须自己解脱一切怖畏，又有令他解脱怖畏之方便善巧，对一切行大悲无亲疏之分，于一切有恩无恩作义利者，是则所应皈依。然此唯佛为能，自在天等皆无斯德，故唯佛是所皈依处。又彼教法及声闻僧众，亦是应皈依者。”

以佛为断一切恶，证一切德者，法为断证之工具，僧为断证之助伴故，此为可皈之相，亦即可皈之因，其中有四：一、自离怖畏。二、能令他离怖畏，具足方便善巧。三、以大悲对一切有情，无冤亲憎爱。四、不重财供，唯重法供。（此一因见于《广论》，为《略论》所无。）凡自有恐怖者，绝不能救人，亦如自出污泥，始能救人于泥中。佛自断二障尽净，证得无怖畏果位，故云自离怖畏。然有人虽自离怖畏，而于令他离怖或不善巧，佛对于解脱方便，无所不具，且能于上中下有情，悉令离怖。又有虽自能离怖，且具足利他方便，然无大悲心，而心有偏党憎爱，仍不能使一切平等离怖，唯佛则无此过失。至于供养，不论有无厚薄，一体摄受，而尤以法供养重于财供。如经云：“以财供者，不如依教奉行功德之大。”具此四种功德，始堪为皈依处，而佛皆兼之，迥非外道大自在天等所能比拟。大自在天等于业力因缘，生颠倒见，谬谓山河大地、一切有情，悉彼所造。以此邪见，不特身为凡夫，死且不能免于恶趣，自未离怖，遑论对他使之离怖。至于大悲功德，更无论矣！由是之故，知唯一具救护功能者，除佛外无余。既知佛为唯一救护者，则佛所说一切经教，悉为正法，即应皈依。即声缘僧众，亦皆属助伴，故亦应皈依。彼声缘僧众，自离怖畏，其对有恩无恩，亦均能作利益，仅于大悲普摄未具，衡之四德固缺，然对于成佛之法，能作饶益助伴及看守者，舍僧众莫属。此义在拉萨常与辩论及之。

“（依《戒经》）《摄抉择（分）》云：‘于此等引生决定专一之心，而能求（凡求）作依怙者，无不救护，是故应起决定之心。’”

能以决定心发起真切皈依，希求救怙，决无不得其救护者。故皈依分内外二因：外因，为三宝功德，决无欺诳。内因，为行人决定认识与真切信仰之心力。

“于二因中，虽外因无缺，然以内因至诚皈依之心不生，则唯是其苦矣！”

故二因中，不在外因方面，唯在内因方面。内因不具，外因虽长在目前，仍不免于流转。藏语常云：佛钩不能引无环之锤。即此谓也。

壬三、皈依之法如何。分四。

癸初、知功德。癸二、知差别。癸三、自誓愿受。癸四、不说有余皈依处。

癸初、知功德。分三。

子初、佛功德。子二、法功德。子三、僧功德。

子初、佛功德。分四。

丑初、身功德。丑二、语功德。丑三、意功德。丑四、事业功德。

丑初、身功德。

“念佛相好、如（阿闍黎麻的止遮所造）《譬喻赞》（《相好赞》）云：‘佛身相庄严，端妙眼甘露，如秋空无云，众星而严饰。’”

三十二相，十地菩萨、转轮圣王、辟支佛皆有之，唯莹洁不及佛身，故此偈特以秋空星严为比。

“能仁具金色，法衣以严身，似于金山顶，彩云而围绕。佛虽不庄饰，面轮自圆满，彼满月虽云，亦所不能及。佛口如莲花，日照而开敷，蜂见以为莲，不犹豫而住。佛面具金色，珂白（莹玉）齿端姝（素），犹如金山峡，无垢月光入。应供右手中，轮相妙严饰。”

佛指纹为轮相，高出于掌。

“于世恐怖者，以手拔令出。（以手为安慰生死恐怖人。）能仁游行时，双足如妙莲，印画于地上，真莲无此美！”

佛足有吉祥纹如莲。

“略赞如是，当忆念之。”

谓应照此思惟，佛身相好，皆由三大阿僧祇劫福德资粮之所成。据《入行论》说，一毛孔功德胜过五全世间福德（包转轮王、声缘功德在内。）总全身毛孔功德百万倍之，不及一相好功德。白毫相以下，共有三十相好，总功德之百万倍，方及白毫相功德。肉顶相功德，又过白毫相功德百万倍。故佛相令观者无厌足，如观澄海，能涤除烦热，心生清净。佛足掌平，凡所经行，不伤虫蚁。如有虫类为佛足所加，其后命尽，即可脱离傍生苦，生诸天上，其事可引证者甚多。声缘功

德，能现十八种神通变化。初地菩萨身功德，能见百佛，到百世界闻法度生。递至十地，能见百千万亿佛，化身三千世界，闻法度生。然皆须先作意，佛则任运度生。

八月二十九日讲

丑二、语功德

“尽世界中所有有情，于一时中，名以异义而见质问。佛以一刹那心相应之慧而领摄已，即以一音答一切问，彼等亦各领知为答自语。于兹甚奇希有之德，当思念之。如《谛者品》云：‘此诸有情了义语，多种一时来问难，心一刹那遍了知，即以一音各答覆，如是当知佛于世，以妙梵音而宣演，度出人天诸苦厄，极善转于妙法轮。’”

佛以一圆音，能答解各世界有情同时异义之问难，使尽得满所欲闻，随类得解。如佛说无常，在问无常者，固知其答己之问。而在问出离心者，亦能解其所问之疑。乃至各别国土，各别方言，异类旁生，一切语言，闻佛之音，无不了解通达，即如《谛者品》（为《宝积经》中之一品），本为加持牟底外道而说，其余闻者，亦皆得满意。了义经谓具足理论之语，例如佛在灵鹫山说《般若》时，一音说法，随听者心量，分广中略，即由当时闻法根器利钝不同。利根者，摄为《八千颂》，即通达无余；中根者，摄为《二万五千颂》；下根者，则须尽《大般若》，始能了解。但在末世，则又反比，利根者，须广为开示，钝根则总略而说。《广论》引《百五十颂》云：“观尊面可爱，从彼闻此等，极如美言音，如月注甘露，息贪如雨云，拔嗔如金翅，破痴如日光，摧慢如金刚，见谛故无欺，无倒故随顺，善缀故易解。”故闻佛语，随类皆得满足欢喜，思时能除烦恼，普被三根，同得利益。

丑三、意功德者

“有智德非德二种，智德者，于一切所知境，如所有性尽所有性，如观掌中庵摩罗果，悉能了知，无碍而转。一切所知，佛智能遍，除佛而外，余者则所知宽广，智狭而莫能遍也。”

悲智二者，皆属佛之意功德。佛之智遍一切境，是为智德。佛为一切众生，令得解脱，是为悲德。智德中凡如所有性，藏文为如所观性，亦即真谛。尽所有性，藏文为如所得性，即俗谛。二者皆为心所知之境。藏德有谓如所有性，非所知境者，其说根据《入行论》，真谛非心所行境。心所行境，乃俗谛。但此不能截然分真俗谛为二。倘真谛若非所知境，佛智即不能遍知。若谓遍知专指俗谛而言，则又与经相违，以经中明言遍知二谛故，如掌上观庵摩罗果。此果为透明体，置于掌中，核络毕现，内外明彻，无所隐遁，佛智观见二谛无所障碍，亦复如是。以真谛论，十地菩萨所证空性，与佛有别，十地菩萨所见，不过如对岸景物，悉在面前，非能如佛之掌上观纹。以俗谛论，粗显行止，人固易知。此处所说，乃指微细业果之类，由此因有此果，因果之间，一切交互情形，十地菩萨如观水流，丝毫不紊，至佛如掌上观纹。又十地菩萨之不如佛者，尤以了达真谛时不能同时了达俗谛，亦如人之见其前者不能见其后。因菩萨众，住空性等持时，心与空无别，如水中注水，惟空显现而已，再无安立俗谛之余地。必须从空定起后，再观俗谛。佛则常在真空等持于一时间真俗并现，一切众生业染习气，无不具知，譬如圆明大镜，一切山河大地悉现其中。除佛以外，则所知之境大，能知之慧小，不能遍知。

“如彼赞（麻的止遮《赞应赞》）云：‘唯有以佛智，遍一切所知（佛智遍所知），除佛余一

切，唯所知增上。’又云：‘三时所摄法，一切种相者（于一切种相），如持庵摩罗，佛心所行境。诸法动非动，一及种种别，（谓一与异）如风行空中，佛心无滞碍。’”

动，谓有情世间。非动，谓器世间。一及种种别，谓一与异。六通及三十七菩提分，皆属智德。声闻虽具四正念、四神足，然非究竟。又四无畏等共二十一种，亦智德所摄，故总称为一切。

八月三十日讲

“悲德者，如诸有情为烦恼缚，则无自在。能仁为大悲系缚，亦无自在。若见众生有苦恼者，大悲无间相续而生。”

众生之苦无尽，佛之大悲亦无尽，众生无时不有苦，故佛亦无时不有悲。

“《百五十颂》云：‘一切众生类，惑缚无差别，为解众生缚，常为大悲系。虽知世过患，悲愿处生死，为当先礼佛，抑先礼大悲。’”

佛之悲心如虚空，了无穷尽。声缘之悲心有间，如未见众生苦时，则不生悲。菩萨众住空性定时，心亦有间。惟佛见众生无始生死流转，苦相无间。众生二字，藏文为去者，谓除二乘无有不往中有中去者。惑缚无差别，谓皆无自在之意。依显教经说，佛先于有顶天成正等正觉，乃清净刹土，菩萨众围绕。佛不常住，不唯降生此土，八相成道，示现应化事迹，且化身无量，于五浊恶世化度众生，皆为大悲心所驱使。且在此世界涅槃后，复于他世界示现成佛度生事业，如是化身千亿，虚空无尽，化现亦无尽，此亦大悲之所驱使，故应先礼大悲。

“又如《谛者品》云：‘众生处痴暗，无明常覆心，系世间牢狱，佛见生悲愍。’应如是思惟之。”

此偈意谓由二执暗云，覆盖众生能通达空性之心，以此长陷生死狱中，故佛生悲。又《入行论》云：“众生心求乐，而不依乐因，辄从惑业求，佛见生悲悯。”

丑四、事业功德者

“以身语意业（任运）无间而饶益一切有情，此亦就所化方面堪引度者，能仁无不令其得乐离苦，凡所应作，决定为之。”

佛之事业功德，有二殊胜：一、任运，二、无间。如弥勒《上师（生）品》云：“梵王天所居，以吠琉璃为地，其身影常映地中，下界天众见之，心生景仰胜解，益造善业，因此转生上界。”梵王身影，任运映地，即令下界得益，佛身四威仪，亦复如是。不必作意，众生见之，自然获益，乃至成佛，此为佛身俱生事业。又如天鼓（此乃天界福报所感，亦如世间林泉，为无情物），常任运发无常苦空无我之音，以警觉天人，劝入善法。佛语亦复如是，并不作意特为某众生说某法，而语音所至，自然随类应机，各得满足。如药投方，各各得解，此为佛语俱生事业。又如虚空行云，任运降雨，而为大地禾稼广作饶益，无论熟与未熟，各得增长；佛意功德亦复如是，并不作意分别，即能应机利生，因佛具大圆镜智，及十力功德，凡众生业力根器一切差别，咸在佛大圆镜智中朗然显现，又由大悲成熟关系，对于度生事业，不待内心动念催促，即能如是，此为佛不共之意功德。如十地菩萨，则均须作意分别与动念催促，故不及佛。又佛三业，在时间上无有间断。一、因佛事业不须分别作意，故无间断。二、因佛在因位中三大阿僧祇劫，所作积资度生功

德，至成佛时，已经圆满，无边际故。故无间断。三、因佛最初誓愿为利众生，尽虚空界（见《普贤行愿品》），虚空无尽，众生界无尽，此愿亦无尽，故无间断。四、因佛成正等觉时，观见一切众生皆有佛性，本体清净无染，不过为无明愚痴所覆盖，以致不能证得，故佛之三业皆为去众生痴盖，故无间断。

总之，佛事业不外使众生得暂时与究竟二种利益，但亦必须众生方面具有堪度因缘方可。譬如正午日光，能使莲花开敷，但非普遍能开，必其花瓣成熟者始开，众生堪度因缘具与不具，熟与不熟，亦复如是。《百五十颂》云：“只要具因缘，无不得度者。”盖能仁对于离苦方便，无不尽说也。关于佛三业功德，经论所说甚多，尚须详观，乃能生起念恩之心。念恩生信，不特对佛为然，对法对僧，亦复如是。须常思惟，乃生敬重，使身心清净，容易见佛，入于法要，乃至临死，神不昏昧。《三昧王经》所说尤详。

九月初一日讲

“如博多瓦云：‘若数数思惟（常念三宝），信心渐增长，身心渐清净，能得加持。’故得定见（后，再）诚意皈依修学学处者，其一切所作，皆成佛法。然我等对佛之智（通常人对佛信念，每）不及信一灵验卜卦者。卦者若云，某知汝今年无忌，则心安而去。若云今年有大灾祸，此当作、此莫作者，则必励力而为。倘未能办，则思彼说我未能作，心必忧郁。佛云此及此应行，此及此不应作之制，其心依耶？若未能作，心生不安否？而反云，法中虽如彼说，但以今日地方时代之关系，彼不能作，当须如是如是作，轻舍佛语，尽自所知而为前行耳。反心内察，可知上言，洵非诬也。”

宗喀大师云：“博多瓦此段教授，为最切中行人通病，真一字不虚。因常人务喜新奇，不思在经教中求得受用，而反不如信一卖卜者之真切也。”

“以是于佛功德，数数思惟，必须励力令心引起决定。彼若生起则于法及僧，亦起如彼之决定。是为皈依之要处。彼若无者，况云余道（否则不但其余之出离心，菩提心等生不起），即（最初）能改变意念之皈依，亦必无来处矣。”

所谓改变意念者，一、在下士道怖三途苦而皈依，二、在中士道怖生死苦而皈依，三、在上士道悯众生苦而皈依。此三种，皆须由深信三宝功德，始能生起。

子二、法功德

“法功德者（思惟法功德），应敬佛之因相（当从佛功德之因相著想）。此具有无边功德之佛者，从教证之法（皆由教证之法）灭道之谛，断除过失，修行功德，由修及现证而出生也。当如是念，此《摄正法经》之义也。”

法分教、证。教，谓经、律、论，乃相似法宝；证，乃真实法宝。依三藏教法，闻思之后，而得通达之法即是证法，亦即是灭谛与道谛。灭，谓断除一切过失；道，谓修证一切功德。灭由道来，故云由修道谛而生灭谛，三乘人道谛各有不同，须依资、加、见修诸位，长时修习，将染法之一分，应断者悉断后，所余之清净一分（此属无为法），而安名为灭谛。见道位分三：（一）离习气道位，（二）清净解脱道位，（三）后得智道位。其中一至二两道位之净分，即灭谛。三乘圣者，自清净解脱道以上，即具道灭二谛。在离习道位，但有道谛，未具灭谛。若离习道尚未得者，

则道灭二谛皆不能通，即未具真实法宝。加行道分四位，其第三甚深加行，亦有灭谛之名，但此仅灭三途粗分之苦，尚非真实灭谛，详见经中道品，可多参阅。《广论》引《摄正法经》，谓佛一切功德，皆由灭道二谛断证而生。其意盖谓圆满佛德。唯由法生，余不能生，且惟无漏法生，亦非余法能生。

子三、僧功德

“主要者，是诸圣补特伽罗，彼亦由念法功德（而生，应）于彼如理修习门中而为忆念，是摄正法经义。”

僧而云宝，乃指圣僧而言，即稀有超越之义，与徒言僧者不同。此中如何分别，必在见道位上分，入见道位者为圣，未入者为凡。依《摄正法经》，谓僧由念法功德而生。所谓念法者，即依殊胜法如理修习，应断者断、应行者行，心生通达是也。吾人念僧亦应如是。但此属略念，照经说，如将声缘菩萨各别功德，一一思惟，是为详念。声闻在僧宝中，多以小乘卑之，实则彼之功德甚大，三十七道品已尽得，六通亦完全成就，五眼除佛眼外，余四悉得。如经云舍利弗，能置须弥于掌上，能令地狱血海枯竭，皆属惊人之事业。再阅《庄严经论》，则知菩萨功德，更自不同。《摄正法经》谓僧宝以身语意表示教法功德。

癸二、知差别者

“如《摄抉择》中所言，由知三宝互差别已而皈依之。”

此谓知差别而皈依，如《摄抉分》中所说，《广论》引此甚详，其中分六：（一）因相差别，（二）事业差别，（三）信解差别，（四）修行差别，（五）随念差别，（六）生福差别。（一）因相差别者，佛为真实菩提相，以能真实了知一切法，如观庵摩罗果，而且圆满一切功德。合而言之，应断应证，一切究竟圆满。菩提二字，藏文为“绛翳”，博多瓦译为“绛注”。绛有研究义，注有圆满义，即应修应证者，皆已圆满之谓。法为佛之果相，如初转法轮，顿列牙尊者闻四谛法忽通达，证入见道，复为他人说，辗转得证。但从根本说，佛由法生，法是佛因，佛为法果。但佛依法断证，究竟圆满，复由所得断证转授弟子，弟子亦得断证，故佛又为法因，法是佛果。至于僧，为依法如理修习成就者，即佛以下诸师是也。

九月初二日讲

（二）事业差别者，分三：（1）佛为示教法相者，（2）法为断烦恼相者，（3）僧为于法起欢喜相者。相差别就体言，事业差别就用言。佛之作用，不外使一切众生对于教法不生颠倒，即以开示教法为用。法之作用，对于各类众生皆以断除烦恼为其作用。僧之作用，即在以身作则，真实显现，作众生模范，为其作用。

（三）信解差别者，分三：（1）对佛应有恭敬供养信解，（2）对法应有真实修学信解，（3）对僧应有与佛、法俱生信解。

（四）修行差别，亦分三：（1）即承前信解实行恭敬承事，（2）承前信解切实修学，（3）承前信解视僧与佛与法不二、而起恭敬承事。

(五) 随念差别者，照念三宝功德经所说而念之，如云：“念佛为一切功德资粮田，庄严灿烂如鲜花。”云一切资粮田者，谓佛为一切佛子之父，为一切众生之师，应如是随念。又念法为有义利之事，为悦耳者，为初闻、中修、后果，无一不出善者，应如是随念。又念僧为善安住者，为正安住者（不欺），为明理安住者（明空性理），为堪礼拜者，为堪皈依供养者，为积资福田者等。

(六) 生福差别者，分有情与无情二种，依佛依僧所生福德，乃属有情生福者。依法所生福德，乃属于无情生福者。佛与僧又分一与多，依佛为一，依僧为多。

以上六种，皆《摄抉择分》所说。

癸三、自誓受者

“誓以佛为所皈依之大师，法之涅槃为正修行，僧则为皈依之行伴。（观待如是之义理而行皈依。如律广释中所出）。”

此与初皈依时，所诵皈依佛两足尊、皈依法离欲尊、皈依僧众中尊相同。必先认识佛为皈依大师、法为正所皈依、僧为皈依助伴，而后生起皈依，则心不动摇。譬如重病求医，渴望救护，则必认定明医而一心依怙之。次则一心依怙所开药方，乃为正所依怙。再次则一心依怙侍疾侍药伴侣，而后实行服药，不致差错。此种意义，在律中有广释。

癸四、不说有余皈依处者

“了知内外之大师、教法、学徒等之胜劣已，惟皈依三宝，不皈依于与此不顺之大师等。此内外差别中，大师之差别者，佛垢净而德圆，余教之师，则与是反。”

凡欲皈依，须先对于内外道之优劣，加以认识，而后皈依。则凡与三宝相反者，均不认其堪为大师，其详已见于因明论第二篇。简言之，唯佛垢净德圆，余道诸师其垢未净，犹有三毒染污。就戒与定而论，虽亦有时有内外相共之定，与内外相共之戒（外道亦有杀盗淫戒），但无内道之殊胜定、殊胜戒；定姑不说，即以戒论，如杀盗淫身戒，虽似相同，而内心不害（意之三恶），绝非外道所能做到。以外道非执断，即执常，甚或不承认外因，以有此邪见故，外道大半执有自我，并执自我为常为实、为自在等，以有此类邪见过失故，其十善亦不能圆满。内道则不论学戒学定，其发心皆为解脱生死，即此一点，便与外道悬殊。至于慧学，外道以戒定不具足，故无正慧可言。而内道则最初皈依，即是抱出离因而来，如云皈依法离欲尊，即为涅槃而正皈依，先为解脱烦恼而认殊胜之法宝。

“《如胜出赞》（如土顿尊者所著《殊胜赞》）云：‘我舍余大师，而皈佛世尊，何为皈念佛，无过具德故。’”

土顿与佛同时，由外道而皈依内道，故言之亲切如此。

“（彼赞）又云：‘于诸外道教，如如而思惟，各各细较量，我心愈信佛。其非遍智宗（谓外道非一切种智宗）以过坏其心，彼心既坏乱，不见无过佛’。”

佛语有种种不相违，如前后不相违，自语不相违，如理不相违，三世不相违等，故佛语无过。以无过眼光观外道，则外道种种过失，最易显见，外道以心有过失，执非为是，自坏其心，故亦不

知无过之佛。就因明简说一句，佛为内知量，故佛亦称如量士夫。因佛如量修行，而得断证功德，故内心所知无惑无过，一切是量。（量者，即无过之词。）弟子依其所知修行，亦得其量。故佛语不诳有情，所说安乐道，定是安乐道，定能得安乐。绝不使有情受骗。在研究学术时，所以成立佛为如量士夫者，非以其空间、时间、知识多寡成立此量。例如谓佛知刹土微尘数量，及知海水为若干滴所积成等等，即使如是，以此数字示人，亦实无益于众生生死。佛之称为如量者，乃专对众生之应取应舍，开示无倒法门，成立如量士夫。以开示取舍无倒法，乃有益于众生生死，为外道大师不能故。

九月初四日讲

壬四、皈依后应学之次第。分二。

癸初、各别学处。癸二、共同学处。

皈依学处，有从《摄抉分》所说，有从《戒经》所说，有从上师所说。依《摄抉择》分有四：一、依正士，二、依正法，三、如理作意，四、如法修学。云何正士，即先认识佛为堪皈依师，随同皈依所有学处是。云何正法，即认识法为应皈依处，随同皈依法后所有学处是。又认识僧为堪皈依助伴，随同皈依僧所有学处是。云何如理作意，三毒生起时，如理灭除所应作意。云何如法修学，即闻思修是。又皈依三宝后，复有四种应作：一、守护根门，莫令染于烦恼；二、起悲心；三、勤供养；四、对有情不起害意。盖皈依三宝，非皈依其相状，乃皈依其功德，对于佛法功德生起敬重，身心随学，自然功德日生。依上师教诫，即皈依后之学处，亦即后列科目之应遮应行之二者。

癸初、各别学处。分二。子初、遮止学处。子二、奉行学处。

子初、遮止学处

“《涅槃经》云：‘若皈依三宝，彼即正近事，则于余天等，终非所皈依。若皈依正法，应断杀害心。又皈依僧者，不共外道住。’即不皈依余诸天神，及不损害有情，不与外道共住也。”

此谓谁以诚心皈依三宝，彼人即成就正净善，称为近事，亦称居士，谓日近涅槃而为近事。故自皈依佛，即不应皈依其余天等。自皈依法，即不应损害有情。自皈依僧，即不应同外道共住。

“此中初者，纵世间威光炽盛之天及遍入等，犹非究竟之所皈依者，何况鬼类之地神及龙等哉！”

此明依三宝之殊胜。专就所依论，即此暇满人身，已经高出彼等之上，如不先明此理，则到生命危险关头，或竟抛弃皈依三宝之念，而乞灵于神鬼，则失皈依。

“然此乃指于三宝舍信，于彼等依赖者，谓为不可。非谓于彼等觅为现前如法事务之助伴，亦不可也。”

例如大威德法，亦有差遣世间十护法，驱除障碍之类。

“盖可如对施主乞作资生具之助伴，于医师希求疗病然。次谓于人畜等，以意乐或加行，作打

缚禁闭穿鼻，及不堪负重、强与运载诸损害事，悉应断之。”

此即所谓不损有情是也。对于人或畜，作打缚禁闭穿鼻，及强令过量负重，在意乐及加行两方均应离之。

“第三、对于三宝不信，或且诽谤者，不应随顺也。”

此所谓不与外道共住者是。如对三宝不信及疑谤者，不应随顺。惟佛始为无欺诳有情大师，余皆不免有欺诳故。故皈依佛后，余不应皈。法以大悲为体，故皈依法后，不应再损害有情。至皈依僧后，不与外道共住者，恐为所染，生起邪见故。

九月初五日讲

子二、奉行学处。分三。（一）敬佛像。（二）敬佛经。（三）敬僧宝。

（一）敬佛像者

“佛之塑画形像，随为何种，美恶不应讥弹，置不净处及质当等。凡不敬重及轻毁等方便，悉当断除，应视同真佛，为可敬之田。”

凡对佛像，无论工作优劣，均不应讥评，不应于四不敬处安置。何者为四？即坐卧处、饮水处、厕所、雨能坏处等是。质当及一切不敬，装饰及玩具等，均应断除。凡见佛像生起敬重，如同真佛。

“《亲友书》云：‘随何等木雕佛像，诸有智者咸供养。’又如《戒经》及杂事所说，劫毗罗变十八头摩竭陀鱼，及善和尊者貌陋声雅，各宿世因缘等。”

昔在迦叶佛时，有婆罗门名劫毗罗者，善辩论。其母欲其名胜过迦叶佛，谓之曰：汝能辩胜迦叶佛弟子，名当更大。如嘱与辩，竟曰不能胜。母嘱当以气凌之，乃胜。迦叶弟子中，有十八人头相稍异者，悉被詈以兽名。后劫毗罗死，变十八种异头大鱼。至释迦时，被渔人捕得，躁动一时，佛为开示异熟果，往观。舍利弗启问此鱼因缘，佛为加持，使鱼自答，因问汝是羯毗罗否？答：是。又问：汝不善知识为谁？答：吾母。复问：鱼身报后，应再得何报？答：地狱。声泪俱下如雨。佛于是为说此鱼堕落因缘，一时闻者，有深信业果，获证道者。故佛相僧相，均不可讥评美恶。

又昔释迦有弟子善和尊者，身矮而貌不扬，但语音特别闷亮。有国王摄杰，过其楼下，闻之驻听，王及从者，皆不忍去，王欲见而供养之，先以问佛。佛谓供则可，见则不必。王坚请，尊者出见之，果不符所望。怪而问佛，佛为说尊者夙世因缘。过去世，曾为工，修佛舍利塔，初见塔基规模过大，心颇讥之，及塔成，心悔，以所得工资购金铃悬塔上，故得此异熟，身小音宏，非一世矣。常人每对三宝讥评，率不经意。或见人用金银造像，而以慳吝心作非议，便能种下深重业因，不可不慎。

“又如大瑜伽者，（贡巴瓦曾以四钱金请文殊像一尊），持以文殊像问阿底峡尊者曰：此像好恶如何？答云：文殊像无不好者，工稍次耳。语毕置顶。”

此即示人对于佛像发言生心，应当敬慎如是。

（二）敬佛经

“凡于四句偈以上之法，皆当恭敬，不应质当经典，作为货物，搁置露地及污秽处，或与鞋合持及跨越等，悉当断除，如法宝而敬焉！”

如上所说，悉应遵奉。佛经之上，不可搁置他物，即佛像亦不能置经上。如以哈带置经上作供则可，若于经上堆积哈带铃杵等则不可。何以佛像亦不能置经上，盖佛在世，亦敬法供法故。昔吉康巴因售《八千颂》一部，以充日食，后得狂疾。汉地流通经典，亦近于贩卖，须当注意。又置经露地，或与鞋袜并持及跨越等，感智慧日渐低下。皆极易犯，尤当注意。

“如善知识仅拏瓦，但见佛经，必合掌起立，后年老不能起立，亦必合掌。”

又竹弄巴请得《道炬论释》时，宗喀大师著袈裟迎上，安置高处，竟顶礼供养。

“又如阿底峡尊者，初抵藏卫时，有一持密咒者，不从彼听法，一日见一写经人，以齿垢补经，尊者意良不忍曰：噫，不可，不可。其持咒者叹为希有，因生信心，即从尊者闻法。又夏惹瓦云：吾等于法，任何游戏亦作，然对佛法及说法人，不生恭敬，是坏智慧之因，以今之愚，亦云足矣。若较此尤愚，当何至哉。（以今之愚，已属至极，再愚增上，其何以堪。）”

以上为皈依法后之学处。

（三）敬僧宝

“或是僧众，或仅具出家相，亦不应呵毁及妄分彼我派别而兴仇视，应敬僧如宝焉。如《劝发增上意乐经》云：‘乐功德者住林下，他人过失不须视，亦不生心计我胜，及念自己为第一。此憍是诸放逸本，慎勿轻视劣苾刍，一劫不能得解脱，斯乃圣教之次第。’”

僧众二字之解释，如系圣僧，一人即表僧众，如非圣僧，有四人以上，即表僧众。又比丘纵下劣，亦不应轻视，否则能障一劫得解脱，应思下劣比丘依闻思修，仍能成佛故。

“又格西敦巴（仲登巴）及大瑜伽者，但见黄布碎片于所行地，则不跨越，拾取抖净，置之净处。如此行仪，应当随学。自能于三宝有尔许恭敬，则当感得众生对己，亦起尔许恭敬故。《三昧王经》云：‘造作如是业，当得如是果。’”

对三宝有尔许恭敬，即能感得众生对己生尔许恭敬。

九月初六日讲

癸二、共同学处。有六。子初、随念三宝功德、数数皈依。子二、随念三宝大恩。子三、随念大悲。子四、启白三宝。子五、既知胜利勤修皈依。子六、守护不舍。

子一、随念三宝功德，数数皈依。

“随念三宝功德者，如前所说内外及三宝相互之差别，与彼等之功德，数数思之。”

此事尤重在数数不断。

子二、随念大恩而勤供养

“随念三宝大恩者，随自所生乐善，当知皆是三宝之恩。故当以报恩意乐而行供养。若供饮食而不间断者，则少用功力而圆满众多资粮。于水以上者，任何受用之先，悉应至心而供养之。”

凡吾人一切受用圆满，皆由布施等善业而来，亦即由三宝功德所致。以人身论，由前生之善业始得；以衣食论，由前生之布施始得，无不源于佛之事业而来。因佛事业生善法意乐，以意乐行善，然后有世间一切圆满受用，以此生念恩，故应行供养。又供养分不间断供养与圆满供养。竹弄巴《道炬论释》，解圆供养有十：一、身供养，如佛在世时，国王亲迎供养。二、塔供养，远佛之地、或请佛爪、袈裟等，修塔供养。三、现前供养，谓于前二，亲身供养。四、不现前供养，十方诸佛以意念观想而供。五、所供之境，无论真与非真，一法性即一切法性，知此法性皆为一体，而行供养。如是法性供养时，供现前一佛，即供十方一切佛。故亲供境不及意念供境广大。意念供境，又不及法性供境广大。六、无怠供养，即亲手自供，不假手他人。七、教他作供，见人穷困不能供佛者，以供品授之令供，或劝其行供。八、财食供养，即以物供养。内分恭敬供养与广大供养。恭敬供养，即以礼拜赞叹供养；所供之物，即财物衣食资具等，随顺而设供养。广大供养，所供品物，当以美妙精多，如自不能，见人作广大供养，生起喜心，所得功德亦与之同。九，无染污供养，亦称如理供养，谓离矜骄放逸，贪染等烦恼，而行供养。又如浴佛身，必须净水，不净不可供，花之有臭有毒者不可供。黑香中之有血者不可供。余可类推。十，修行供养，如修无常、无我空慧、持戒、菩提心等，虽暂时为之，亦属最殊胜供养。总上十种，不外三差别：一、供境差别，二、能供差别，三、所供差别。前五属供境差别，中二自作教他，属于能供差别；后三，属于所供之差别。如是十种，于一座间即可尽作，能如此者，是菩萨圆满供养。又以心念力感大果供养，如菩萨地说有六种，如供佛时，同时认识佛为大功德田，以此心念行供，感果极大。又有少用功力，而能圆满众多资粮供养，即于饮食时作供，行之不断，虽无嘉旨，一饮水之微，亦行供养，如是则用力无多，感果极大。仲登巴观见一修密者饮水，举杯即饮，因诘之云，汝不念三宝恩乎。依戒律中制，凡作新衣，应先搁置一日，以供三宝；即不然，著时亦应先作供，能如是念恩作供不断，所感福报亦不断。

“夏惹瓦云：‘非以糕之青者、叶之黄者，当择精美者供之。’”

糕之青者，指奶渣所作已发酵者而言。叶黄，谓已萎败者。凡作供时，如自受用精美，而以劣物行供，反为减福之因。据上师口授，食供非佳者不可，灯供油稍劣无妨。

“茶亦不宜弹指澆空而供。喻如有田肥美，常应播种时而不播种，任其荒废。于此能生现后一切利乐之胜田，四季一切时无有间断，常可播利乐之种，当以信犁耕种福田，如经所说。若不作者，殊为可惜。于殊胜田，反不如农田之见贵，此乃我辈之不智。”

藏中昔有染宋代（即中国宋朝时）恶习，以指蘸茶弹供，或拈糍粑撒供，噶当善知识谓如此则为仅以尘许行供，极当断除。三宝福田，是为胜田，能生现前后世利乐，不分四时皆可下种，如不以信犁及时耕种，所失甚大，反视世间田土不如，宁非颠倒乎。

“故于三宝供养，一切时中当精进行之。如是作者，由胜妙田生长善根之力，于诸道之次第，

心力渐能开广。故于闻不能持其文，思不能解其义，修于身心不能生起，心力最微之时，但依田力，是即教授口诀也。”

若能于三宝胜田，勤行念恩生信，无间供养，则由善根所感三宝加持力，对于诸道次第，渐能开广。凡闻思修而不能入法者，但依田力，即能入法，是为一种要诀，即是心力依于田力也。

“又供不拘物，惟在自之信心，若有信者，即以坛供及水与无主物供之亦得。”

此谓能具信心，则用曼遮或无主之山水，林园花木，或市廛所陈，以心念力观想而供，如诵供养云咒更佳。凡眼所见他人善妙之品，亦可观想而供，此不犯不与取戒，以吾人能见此物之眼福，亦由业力因缘而来，以之兴供无过。

“无余财物，当如是作，倘自有物而不能舍，但云我以无福极贫穷，余可供物我悉无。则将如博多瓦云，若以有垢螺碗，稍置草香，而云旃檀冰片之香水者，乃以盲欺明也。”

故有财力者，宜以财供，无财力者，宜以信心修行供。如有谓无，慳而不供，则感见物不能受用报。若财力缺少，供物微薄，亦勿以自嫌，盖以微物殷供，得三宝加持，自能渐臻于丰，否则丰供无由而致。

“如普穷瓦云：我初时惟有辣味之香草供养，次有四种香甜之香和合而供，今则有紫丁香兜罗脂等上妙薰香可供矣！”

紫丁香黑色，兜罗脂白色，有说在北香巴拉边境，出此二种香，其香最妙。

“若嫌微而不供者，则一生之中终无增进之时。若先由微细，殷重引发，渐臻胜妙，如彼所行，当修学之。后彼配香每次以二十两金办之。”

登巴饶吉，初贫不能兴供，其师圆寂，仅以少许红花为供，嗣后一生所得，以红花一物为最多，常自谓为供师所感，即此可见念恩供养之重要。

“于资具获得自在诸大菩萨，犹化身多亿，一一身中化百千手等，往一切刹，于诸佛所，经历多劫而行供养。则诸略有相似功德，便生喜足，而云我不求如是菩提者，是乃于法无知之漫言耳！”

相似功德，谓凡夫稍得心无分别，便妄自满足，自以为得空性定，辄以慳吝心而发漫言，谬谓我以刹那定心，胜过有为功德，不须修世间有为善法，是乃于法因相全未窥见所致。宗喀大师殷重说此，以其时有轻视供养者，故云。

“《宝云经》云：于诸嚧怛罗中（经部），闻其所说广大供养承事，生决定后，当以殊胜增上意乐，于诸佛菩萨而回向之。”

此亦属一种供养。

九月初七日讲

子三、随念大悲（自皈依后，劝他皈依。）

“随念大悲者，应以悲心安立诸余有情，各令随其所能，令受皈依。”

此为对三宝深切认识后，悯他有情未得皈依之利益，劝其同皈，是为一种法施。

子四、启白三宝

“启白三宝者，凡所作事，及有所需，皆应仰赖三宝，以行其与彼等相合之供养。而于与彼不顺之黑教等，及其他世俗法，则不当依从。惟宜一切时中，心依三宝耳。”

凡所作事，皆当供养启白三宝，此谓随作何业，乃至生命紧急关头，总以一心依赖三宝，而行相顺于三宝之供养。昔仲登巴遇有急事，则行五种供养：一、供三宝，二、承事僧众，三、供朵马，四、造泥塔，五、诵经。行者处境，无论顺逆，切不可心离三宝，及循世俗法或黑教等祈祷法。循俗从邪（教），是为抛弃三宝，当知心依三宝及行供养，是福报之根本。福力盛者，无论世出世法皆易成就，否则不惟不能成，而反多灾难，或虽成亦不能究竟。

子五、既知胜利，勤修皈依

由知胜利，昼三夜三勤修皈依，此中有两种传承：一、依《摄抉择分》，二、依上师教授。本论系依后者（此依上师口授，与原文略异。）但前者亦须了知，兹先述《摄抉择分》，分八：

（1）获广大福，因三宝不可思议，皈依所生之福，三界亦不能容。（2）获大欢喜，因皈依三宝，获得善归宿处，如是作意思惟，增长欢喜。（3）获殊胜三摩地。（4）获大清净，即由定得慧，乃至解脱。（5）获大守护，藏文为“送汪”，即护持力，此与（4）皆由加持而得。（6）一切邪见障难轻微。（7）得入正士数。（8）得上师及同梵行者，与诸天净信圣教者欢喜。如经云：“诸天见人世有皈依者，彼念自己昔由皈依而获此报，此人不久亦当与我等为友。”以上依《摄抉择分》所说如是。

九月初八日讲

依上师教授，复有八聚，有入佛子数，诸戒之本，昔集诸障，皆得轻微，或永灭尽，集广大福，不堕恶趣，人与非人不能为灾，随愿皆成，速得成佛。八者：

“一、入佛子数。总建立内外道之理，虽有多种，然依阿底峡及馨底巴等，则以皈依为判别，是当属于得皈依体，而未舍未失者也。若尔，则最初入佛子数者，是以三宝、以至诚心认为大师、正法、良伴。此心若无，则任作何种善业，皆非佛弟子也。”

此明内外道之判别，即在皈依，此为阿底峡尊者与静命论师所许，宗喀大师宗之。但须由内心真诚认识佛为堪皈依者，法为正所皈依，僧为皈依助伴。如徒口诵皈依，心无认识，不生决定，不知一切法依三宝，均为未得皈依，不得入内道数。如是心生决定，三皈依未曾抛舍，乃为入内道数。若未得如是决定，诚心皈依，则虽通经论，修习生圆二次，乃至生定，或生空见，亦不得为入内道数。

“二、诸戒之本。《俱舍论》注云：诸皈依者，乃进受一切律仪之门是也。”

内外道之别在戒，而皈依又为诸戒之本，亦如禾稼之依于地土然。三聚戒皆依于皈依，例如别解脱戒八种，即七众戒加一日一夜戒，为八种，须先皈依，乃可为授。

“(月称)《皈依七十颂》云：‘近事皈依于三宝，彼是八种戒之根。’意谓以皈依而坚固涅槃之心，从此感发戒体也。”

皈依之因，本为畏三途苦，而因皈依知佛为堪皈依大师，法为正所皈依，僧为皈依助伴，故趋向涅槃，涅槃以出离心为主，怖畏三途，虽非全部出离心，然已是相似出离心。

“三、减灭诸障。《集学论》中，为示皈依能净罪垢故，曾引一猪之缘起为喻。谓昔有将转生为猪之天子，由皈依故，未生猪中。颂曰：‘若皈依佛陀，则不堕恶趣，舍此人身后，彼当获天身。’于法及僧，亦如是说。”

《集学论》中所引此段缘起，谓三十三天昔有一天子，福报已尽，五衰相现，彼以通力，自知当堕畜生道变猪，悲不自己，帝释闻之，劝令皈依三宝，天子诚心信向，七日夜不舍，一心皈依。死后，帝释遍观下界，不见彼生处，以问佛，佛云，已生兜率，帝释因作赞赞佛，如前颂云云。又复赞法及僧，亦如其文，但易佛为法僧。

“四、集广大福。如《摄波罗密多论》云：‘皈依福有色，三界器嫌小，如大海水藏，瓢所不能量。’”

此即前文所说皈依之福德，三界不能容，复如大海之水，不可以量。

“五、不堕恶趣。”

如前《集学论》所引故事。

“六、人与非人不能为灾，均如前应知。”

每见诸有情遭怖畏时，往往投依山川土木神鬼，不知彼等自未离苦，何能庇人。惟三宝已离怖畏，始能为人救怙。如果依于能救怙者，则人非人即不能加害。昔有谩底外道，习一种风绳，能以逼致人死，一方尽为所伏，惟有一童子未为所伏，外道怒甚，以其绳施之，屹不为动。外道自疑绳法失灵，以试犬，犬立毙。因诘童子有何术，童谓我皈依三宝。外道因此尽弃所学而敬佛。

“七、(随愿皆成)。随作何种如法之事，若能先于三宝供养皈依请白者，当易得成办。”

如经说，谁有福业，随所作皆成。故凡合法之事，一心向三宝供养启请，自福即增，以福增故，所作皆成。

“八、速得成佛。如《狮子请问经》云：‘以信断无暇。’由得闲暇，遇皈依境，入殊胜道，不久便当作佛。以念如是等胜利，须于昼三夜三而行皈依。”

以上所述各种功德，认识三宝，生起诚信皈依，即可不堕恶趣，以欲亲证三宝功德信心，即可除去邪见，以清净信心，即不堕边地下贱，以此三种信心，远离八无暇，即常遇皈依境，不起颠倒直入殊胜道，故不久便当作佛，以此八种功德，故当昼三夜三不断皈依三宝。

子六、守护不舍者

“身命受用，终须舍离，若因彼故，而舍三宝者，则一切生中常为苦逼。故当立誓自决，任遇

何缘，乃至失命，皆不舍离皈依。虽为戏笑，亦不说舍三宝之言也。”

此谓虽至舍命，乃至谈笑，不舍皈依。盖生命财物，终有舍时，若为命财而舍皈依，皈依体失，救护力量亦随之而失，一切生中，受苦无救，故当发生决定，任遇何缘，不舍皈依。

“或谓行趣何方，便当皈依何方之佛。此学处出自何经，未见其所据也。”

此在当其时有作是言者，故附及之。

“上述共同学处六条，出《道炬论注释》。其各别学处中，初之三条出自经藏。后之三者，则为《六支皈依》所说。”

《六支皈依》，乃印度大阿阇黎毕麻礼所著。

“违越学处，遂成退失皈依之因者，谓违于虽遇命难亦不舍离三宝一条，以是正舍皈依故。又于三宝虽未作弃舍，然若妄执与三宝相背之外道大师等与三宝功德无异者，亦即违犯不说有余皈依一条。既于皈依不能坚决信解，故亦成弃舍。除此二事，若犯余条，则但违越学处，非舍离三宝之因也。”

此中退与失，尚有区别。失皈依，一说有释为应遮之三条，及常不忘三宝一条，常勤供养一条，及遇舍命因缘不舍皈依一条，此六条如有违犯，即失皈依。又有于上六条，加入应行三条，如不行时，即失皈依。依据宗喀大师规律，一对共学处犯遇命难不离皈依一条，即失皈依。二对共学处犯不应皈依而皈依一条，如皈天神外道等，即失皈依，非正法而认为正法亦同。遇命难舍皈依，是为失皈依正因。妄执与三宝相违之大师与法，即犯二许过患（刘衡如记，二许，如许孔学与佛法并美是。）虽未舍皈依，而对三宝认识不坚决，亦失皈依。除此二者，余条但为违越学处，属于退皈依因，而不遽为失皈依。

“皈依者（如是所讲皈依因、皈依境、皈依学处），是入佛法之胜门，若有非仅口头皈依之真诚心。以依止如是最胜力故，内外灾障皆不能侵，诸胜功德，易生难坏，辗转向上增长。故当如前所说，畏苦及念德门中，努力皈依，并不违越所受学处，斯为最要也。”

此谓若内心真诚皈依，非仅口说，由于依止三宝殊胜力故，有三种大意义：一、入佛法胜门，二、内外灾障不能为害，三、所生功德辗转增上。是为皈依所得福力，与三宝加持力，故使一切病魔灾难消除，一切才能善业，旧有者日益增长，未有者新增，故当从知苦念德两方勤行皈依，特别于学处勿稍违犯，此就能皈依方面言。至所皈依方面，所作救护事业相如何，如《集句经》云：“我已为汝作大师，我已示汝断苦道，我已与汝作助伴。”皈依对三士道皆属一贯，在下士道开示粗分四谛法者，是下士佛宝，依粗分四谛，闭三恶门，是下士法宝，粗分四谛助伴，是下士僧宝。在中士道三宝，以细分四谛法生死苦分之。上士双畏轮回寂灭，开示双离轮回寂灭者，是上士佛宝。余类推。

皈依三宝马车

皈依之分析修习法，即依《道次》科目：一、皈依因，二、皈依境，三、皈依法，四、皈依后学处。先修六加行，三事求加；观想顶上上师即佛，向之启白：我与一切如母有情，所以久陷苦海

者，因对于皈依法门，未能真实生起，故恳求上师加持我与如母有情，对于皈依法，使速真实生起。复观想上师放光，除净后，从死无常及三途苦思惟一遍。否则亦当从怖畏三途苦修起，最低限亦当略念三途苦，方转入皈依法门。

初修皈依因。思此生现造恶业，及夙世恶业，无量无边，未加对治。对于三恶趣苦，漠然不动，放逸而过。亦未能如诸阿罗汉之一切善行而有所作为，此绝对堕落相。死来无定期，来月今月，来日今日，便在畜生道不可知，在饿鬼道亦不可知，在地狱亦不可知。彼时，远离依怙，无可挽救，趁此一息尚存，惟一能具救护功能，只有三宝，故虔诚皈依。班禅却吉降泽云：“清净皈依，以怖畏业果、专信三宝二法为主因。”推之中土清净皈依因，为怖畏轮回，与信三宝有救护解脱功德。上土皈依清净因，为怜悯众生轮回，与信三宝有救护功德。但上中土皈依因，仍赖下土皈依因为基础，如禾苗之根，故于下土皈依因应当努力。

二、皈依境。一为佛，二为灭道教证二法，三为僧。思惟上师即佛，佛为说法者，师亦如之。法即指道次第。皈依法，又分文字皈依与义理皈依，二中以义理皈依为主。僧即指能依《朗忍》修行之良伴。此乃上师所教授者。修此时，对于天神外道不堪皈依处，亦须加以思惟，因彼辈未离怖，亦无悲心，有时作利，有时作害。如藏俗往往向大鬼祈祷救护，是无异向彼皈依，汉人方面，或无此习。颇邦喀大师每讲皈依时，必引故事提警行人。兹略述数则如下，藏地暇日地方，有大力鬼，名扎仓者，能为厉，人多伏之，并为建祠。有一行人经过其处，值雨，天晚，因留宿祠下，祷之，夜梦大力鬼与群鬼分食人肉，内一鬼向隅，扎仓乃取行路寄宿者之颈瘿与之。翌日其颈瘿若失，喜。归述于村，咸惊异之。后，复有患瘿者，专诚备物往祭求救，如法卧祠下，夜仍梦群鬼分人肉，分已，余一份，扎仓以之投彼顶后，翌日归，不惟前瘿未愈，而顶后反增一瘿。鬼神与人，往往如是。不独鬼神不可皈依，即诸天亦不可皈依，以彼自未离有漏，其所有功德，合而计之，尚不及一圣僧侣，故彼等皆非堪皈依处，惟有佛陀，为解脱一切怖畏者。例如佛成道时，魔军四至（波旬率无量魔军欲害佛），佛入慈悲三昧耶，魔杖悉化为吉祥瑞供。其他如降伏狂象，佛掌一伸，狂象即伏。（印度麻尊札有象群，疯狂，佛以手抚之，象驯如初。）又如提婆达多，妒佛声誉，先坑地蓄火而掩覆之，又于食中预置毒，伪为迎佛供养。佛至庭中，火坑自露，化为清池，现出莲花，其家人渐愧，不敢复以毒食进，欲另易之，佛谓之曰，沙门内毒已去，外毒无害，受而食之，如常，其自离怖畏及令他解脱怖畏如是。经论中所载此类事迹甚多，如贪心最重之阿难，痴心最重之周利盘陀伽，及罪过最重之梭麦阎罗（即前说须杀足千人者），食人之罗刹错马拔（嗔大力亦大），均经调伏而证阿罗汉果。乃至老檀越白节，年八旬余，将死，诸阿罗汉均无法摄受，佛令其出家受戒而度脱之。以佛大悲，不分亲怨，一切平等，亲如罗糞匄佛之子），仇如提婆达多，等无异视。一次，提婆达多以服药过量腹痛，佛往视之，云：我心视汝与罗糞雇L异，此心若实，语已当应手而愈，抚之，果然。佛于有恩无恩，均作利义，非如凡夫，心分彼此。如经说佛度恶相女故事，及度十八种恶相子故事，乃至绝无福报之勒喻乞丐，均被救拔。勒喻家本富有，自彼生后，父母双亡，家败无归，依戚戚败，依友友败，入乞丐群，则群丐终日乞不得食，由是人皆绝之，无与俱者。子身饥卧路侧，佛见怜之，与钱二枚，令市花遍供僧伽，佛复令僧伽全体受供，为之回向，由此渐有所获，卒得出家成道。以上所举佛之离怖具悲殊胜方便，虽二乘及菩萨皆有未逮。然二乘菩萨亦堪为皈依境者，以声缘亦具解脱方便，自能解脱，即具有经验，于有恩无恩，亦具有慈心，能同作义利，不过无佛之大悲耳。一说，二乘菩萨亦具有大悲。总之，有悲心方堪为皈依，声缘如是，菩萨更不待言。又，果能生起一种怖畏，但皈依一境则可解脱，昔有商人入海采旃檀，归舟遇风，猛忆其弟为僧，因呼念之，风顿息。不过欲解脱三途苦，则非虔依三宝不可，亦犹重病，非良医良方良侍疾者，不能愈也。

九月十一日讲

三、皈依法（一称皈依量）。分四。一、知功德。二、知差别。三、自誓愿受。四、不说余皈依处。

一、知功德：（初）念佛身功德，三十二相，八十随好，紫磨金色，光明为性，常光数丈，使人瞻仰无厌，见佛相者，能止恶生善，种成佛因。又佛能普及十方，随类现身，在南洲现十二种事业差别不同，无有穷尽，于他方世界，亦复如是。又能随有情根器，或现佛身、或现菩萨身、或现声缘身、或现梵天王转轮王等身，应机施教，不一其相。其为凡夫虽现丈六金身，而实广大无量。昔有菩萨以神通力，欲测佛相，曾自化身四万由旬，尚不能见佛顶，又飞身超过百千万亿佛土（世界），仍不能见佛顶，佛身之广大无边，即此可想。复次，佛身功德，又可作语意功德，如现臂放光说法，毛孔放光说法，肉顶放光说法，各在无量世界示现十二种事业，一一毛孔能现无量佛刹，一一佛刹能示无量教化，又能使无量佛刹纳于一芥，俱不可思议也。又佛衣离身常距四指，足不践地，常离地四指，而莲印加持地上所经微虫，七日受乐，终脱旁生苦。入浴，水不沾身，血肉筋骨皮肤，无有垢秽，以智为性，佛光所至，热狱化凉，寒狱化温，六道诸苦，无不顿息，以上为佛身神通。（二）六十妙音，为佛语神通，一音能说众法，故佛事业，以语事业为第一，以开示解脱道，语业具特殊故，佛语无远弗届，昔日犍连尊者曾测佛音远近，乃由百步外百由旬乃至越一世界，迨至九十九世界莲花佛国，闻佛说法音，等无差别。（三）禅定，为佛意神通，世人修定，或能知宿命等，皆受佛禅定力之所加持。佛意功德，总为悲智二分，与声缘共者三十四种，与菩萨共者三十七种，其不共者三十九种，共一百一十余种。如八圣道分，声缘仅得佛之相似一分，不能得真实一分。又如八解脱门，菩萨与佛共者，亦仅得其相似一分。至相似亦不能共者，如十力、如四无畏、十八不共佛法。详见《庄严经论》。阿底峡云：“佛智于一刹那能遍了知一切境界。”但此说经部有部不尽承受，以为佛智固属遍知，而一刹那亦不能遍一切所知，须经过分别，乃能遍于一切，否则所知为有边际。此处所谓一刹那遍一切者，谓佛一念遍深广真俗二谛，如瓶属于俗谛方面，瓶之因相、果相、性相、质料、自色、他色等异门种种，佛一刹那遍知，同时于瓶之真谛方面，其甚深不可量者，如法性体与真空性体，等无有异，如滴水与海水之法性无二之甚深义、亦清晰显现。故佛与声缘智有共不共之分，非智体各别，乃同一智，程度有分别耳，如一宝放各种光，随用异名然。就十力论，如（1）知处非处力，系就佛心于缘起法不颠倒澈底遍知立名。处，谓如布施得何种果，悭吝得何种果等为处。非处，谓如善业得苦果，即属非处。佛悉遍知、以佛无倒知故。又（2）知业非业力，系就佛心于造业受果不颠倒，澈底遍知立名。又（3）一切胜解力亦同，佛于一切有情十方三世业果，差别交互影响，具足一切胜解，遍知一切有情心色二法种性差别，故能使一切有情，皆得调伏解脱。至一般圣者，于此有情所生意乐，则起胜解，而于不意乐法，则不生胜解。又（4）知器非器力，即知其根器或利或钝，如具足信、念、进、定、慧五根者为器，余为非器，佛心遍知。又（5）知一切趣入道力，如何趣入三途人天，如何趣入解脱道，佛心遍知。又（6）知一切禅定力，禅定中有种种异门，佛心遍知。如四禅、四空、灭尽定能于一刹那遍入诸定。又（7）知一切过去力，任一有情，过去一切生中事，佛心遍知。（8）知未来究竟力，任一有情，未来受生至于究竟，佛心遍知。又（9）知漏尽力，即灭尽烦恼力，烦恼如何灭尽，尽断后，法身本体如何（清净涅槃），佛心遍知。此皆佛意所显智力差别，声缘虽亦有此智，但不遍不圆，不能于一刹那了知一切，故经部等不能忍受此说也，故惟佛遍知。（10）余所知增上。以上明佛之智德。修此时，当观想顶上上师即佛，心中放光，照见对面虚空中佛、菩萨、本尊、上师、声、缘、空行、护法等。

九月十二日讲

再就佛意之悲德言，若有有情以旃檀涂佛左臂，至诚供养，又一有情以刀斧砍佛右臂，佛对二人同一悲悯，犹如一子。经中有谓佛爱有情较母爱独子，胜百千万倍，不可为量。彼母之于独子，爱之固切，然犹不如自爱其身。佛爱有情，视凡夫之自爱其身，犹胜千万亿倍。佛悯有情心力，一切平等，超过一切境，一切时，无有任何一境有情，出乎佛悲悯之外，亦无任何一时有情，不在佛悲悯之中。

复次，佛之事业功德，譬如明净宝石，置于白处则白，置于黄处则黄，随缘而异，与缘相应。佛之俱生事业功德，亦复如是，遇菩萨众，则现报身而为说法，遇菩萨以下，则现化身而为说法，遇凡夫则现帝释、梵天、人非人等，随缘而起，皆不作意。任遇何人，现报、现化、现说何法，任运应机，如宝之变色，使各得益。总佛意语身功德，如经所云，不可说，不可说，犹如鹏鸟欲尽虚空，鹏力有尽，虚空无尽。凡夫欲测佛德，亦惟己力有尽，佛德无尽也。

佛之无边功德，皆由教证二法而生。能生佛功德之法功德，其无边际自不待言。如是具足无边功德之法宝，能如理以修以行者，乃圣贤僧伽，故贤圣功德亦属无边。略言如是，详阅经藏自知。

二、知差别功德，可照《摄抉择》分所说六种思之。

三、自誓皈依，（一）须自认佛为皈依大师，如人在重病中渴望良医。（二）须自认法为正所皈依，如重病人渴望良药。（三）须自认僧为助伴，如商人载宝自海运归，渴望舟人协助安全到家。

四、不说有余皈依处，此为坚固正信之皈依，故对于内外大师、内外教法、内外助伴，应先鉴别，加以决定。然后正所皈依，得以清净无染而不摇动。所谓内外差别者，亦如前说；佛，垢净德圆，余师不能如是。法，正净无诳（由善因决得乐果，至于究竟），余法不能如是。再说内外教法之不同，佛法对于善恶之分析，无丝毫或紊，外道则反是，欲求乐果而所行则为苦因，如拔发外道、悬树外道、坠岩外道等修法，是为不同处。如是对于内道大师与教法，既有认识，一心皈依，因是不得与外道伴侣共住，是为不说余皈依处。

总上四种知功德、知差别、自誓愿受、不说余皈依处。观想前面所显皈依境在上，三途苦在下。次思如何脱此苦，惟有皈依三宝，三宝如何能救，因三宝功德不同故，由是从心孔中生起诚敬皈依，譬如有人在后执刀临颈，从异常恐怖心中，深知前面三宝贝救护功能，决能救我，如是发起皈依，心思口念，决得加持。故皈依云者，即具有希望力在内。心如是皈依，口自然随念，陈明祈祷，或不陈明，但心念诚敬，恳切而诵皈依文亦可。所谓皈依体者，亦即此恐怖与诚信希求依怙之心，如死囚希求一与己相识，有权能救之官长，身心立刻全体投付，即为合量之皈依。博多瓦云：“此等内心变动之皈依，不特在家人，即出家年老者，亦恐多未生起。”故皈依依量，内涵虽有多种，而以此种心境为主，即不论违缘顺缘，一心依靠三宝为心。又有因皈依与果皈依，知三宝确有能救护功德而皈依者，是因皈依，自己方面，为救解自他生死苦、三途苦，欲得三宝果位而皈依者，是果皈依。又认佛是皈依大师，是因皈依，法为正所皈依，是果皈依，僧为皈依助伴，是因皈依。

九月十三日讲

四、皈依胜利，如《道次》分八，即入佛子数等八种：（一）入佛子数，须照皈依量所说，内心变动已经生起，方为入佛子数。否则纵有修习禅定、空性、风息、脉络等成就，亦不得为佛子数，以所修虽为内法，而能修者未发至诚皈依故。据古德云：“内心变动之皈依，以寸香供诸佛，比修习风脉等，其功德为大”。（二）诸戒之本。此如耕者，先有田土，始有禾稼，禾长成谷，谷仍落于土。故一戒之得否，与得后之生否，皆关于有无内心变动之至诚皈依。（三）昔劫诸障，得减轻微，或永消除，如天子变猪故事。至罪障永尽，全赖四力，四力之中，最要为依止力，因含有菩提心在内。但菩提心不易生起，至少总要皈依心生起，乃能说到依止力。昔康萨大师，每对于因病或事来求卜者，多半开示勤修皈依。又阿底峡最初到藏，一时人心均望开示深法，尊者辄以殷重修皈依，殷重修业果为教导，藏人因呼尊者为皈依喇嘛、业果喇嘛，尊者闻之欣然，以为此是藏地佛法将宏之缘起。（四）集广大福德。因所皈依境之功德力无量无边，故能皈依所感之福德力，亦无量无边。（五）人非人不能为灾。藏中许多大德开示，如至诚皈依，心生变动，即不须佩护身符咒，自无灾害。证以所闻所见，事实甚多。丁杰佛在重庆遇空袭时，即一心念皈依。又口头皈依，亦能免非人之灾，昔有盗僧布者，被捕，僧以悲悯心予以三拳，心系念三宝，第一拳念皈依佛，二念皈依法，三念皈依僧，已，即释之。盗归卧于桥下，回思此事，幸皈依仅三，若多于此，将被打更多，因心思此事，不觉口亦随之而念，遇大力鬼至，诫其徒曰，此处有念三皈依者，勿过此桥。故凡至诚皈依者，除业熟外，绝不受灾，经有明文。（六）不堕恶趣。如前述天身变猪事。纵或堕于恶趣，亦速得出离，可以几事证之。昔印度有犯别解脱戒比丘，诵皈依不断，死时堕入地狱，闻狱卒云，速缚速打，心怖，念皈依，甫受一系击，即舍报身，生三十三天。又播多瓦家乡捧波地方，有名贡波者，因家资中落，售般若经而食，后心生怖畏，依千佛名经忏悔。将死时，觉到一黑洞中，洞旋变为红铁炽然大地狱，狱卒来捕云，此售经而食者，投之大釜，见釜中铁水沸腾，猛忆念千佛名号，见诸佛在空中来救，遂苏。（七）随愿皆得熟。热振寺附近，有染讼者，因短于言词，恐不得直，每到案，辄向阿底峡像前供灯求加，讼卒得直。（八）速得成佛。因皈依不堕恶趣，多生善趣，常值三宝，闻法修行，故易成佛。颇邦喀大师云：“昼三夜三常诵皈依，其人绝对不堕恶趣。即属屠儿，临命终时，如有人教诵皈依，亦可此生不致遽堕恶趣。”以故能知皈依，即生善趣，经谓善趣即邻近解脱道，故可由此渐进而入于佛陀。复次，皈依佛之善根，为善根之最大者，前讲六加行时，曾说凡作善法，须具有出离心与菩提心，否则虽作善法未必入于佛道。但能真诚皈依佛，纵有烦恼恶业，亦能入佛道。如《法华经》云：“对于如来像，或塑或雕者，有人以染心，一念而供养，以此善根力，终当成佛道。”又云：“或塔或舍利，对之合掌，或单掌，或头微俯，或躬微屈，心虽散乱，口称佛名，皆为成佛之因。”此以所依之境过大，故所种善根亦特殊。《大悲白莲花经》云：“如水土种子，日光风雨，因缘具足，唯以语敕（即咒），祝彼田中苗不生长，无有是处。世间凡夫，虽犹贪著世间福利，然以念三宝故，对境力大，纵以咒力咒彼不成佛道，亦不可能。”故皈依者，纵遇何缘，终当向成佛方向而去也。

九月十四日讲

五、皈依学处。如道次分各别学处、共同学处。各别学处中，又分应遮应行二分。皈依后虽自然有种种功德，但不依学处，亦将生出种种过失。如有怨仇者，奔投邻国之王，自可远避怨仇之加害，然对于彼国之王，如不念其恩，故违其令，则又将获罪焉。故对三宝方面，所有学处及业果，不可不知。

别学处之应遮应行，亦如道次，慈再分析言之，皈依因、皈依境、皈依法，在座间修，皈依胜利，皈依学处，平时（下座）亦应思惟，以使不忘。

(一) 应遮学处。皈依佛，不皈依天神外道；皈依法；不损害有情；皈依僧，不与谤佛法者共住。此重在认识内外道之不同处，不如是，则犯知差别一条。天界中以遍若天为最高，乃世间道教所宗，以为彼能赏善罚恶。一般传说，遍若征服修罗，世间善法得以增长，然在内道视之，遍若之伏修罗，系以嗔慢为因，非如佛之降修罗，则纯用慈悲，故天神外道之不可皈依，即在彼颠倒错乱，以不善为善。彼谓修罗以大力，于虚空中建三大城，常为世害，经遍若征服，世界方安，不知彼等乃以僇慢嗔怒而为此，此属恶业，彼等反以为功德。皈依法之“法”字，印度文为达摩，意即引导，谓引导有情入于解脱道，故皈依法，即以不害有情为体。损害有情，即属非法，既皈依法，而复损害有情，即失皈依功德。佛昔授记“未来世，有多相似法出现，使有情心生忧恼，身受痛苦。”现在世间许多学说，自谓与佛法相似，学人应依理依量，持与龙树、无著所说，观其是否相合，否则恰犯皈依学处。古德云，现世最可怖者，为谟底外道，用相似语解释佛法。此种欺诳有情，比于以刀杀害有情，罪犹过之。苦树苦海，仅害其身，而邪见伴侣，则并害及身心。故皈依后，戒与外道及邪见者共住，即在避免此种毒害之源。

(二) 应行学处。对佛像，即有残毁，亦当敬重。供时先将完好者置前，为防外人见时生轻毁心故。法典、残卷片纸，亦应尊重。又凡具僧相，皆应尊重。譬如纸花，虽旧犹堪作供，非同鲜花，一萎即卸。又如像死有牙，獐死有麝，与鹿豕不同。僧虽破戒，然有戒可破，尚具戒因，即此已胜外道群众。再则末法以后，佛法将灭，诸阿罗汉以三衣悉置塔中而入涅槃，彼时即僧相亦不可见矣。此时尚见僧相，即属幸运，故当尊重。

二，共同学处，即照朗忍昼三夜三常念皈依等六项，修时思死无常，死无定期，死归何所，若堕恶趣，当如何受苦，而生怖畏，念惟三宝为能救护，至诚皈依。又当对于业果生起决定信，如前说死囚，见大力宰官能救己者，于此宰官之所说，应行应止，当敬慎唯命是从，如是始能得真实救护。又思如病者遇良医，真正得愈，关系于良药。心信业果，不能无因而生，故须于业果理趣，审谛思惟。业果关系，又非眼所能亲触，横遍世间，竖历永劫，须依教所开演，不紊不乱，依教依喻而后了达。喻如种佳则果佳，种劣则果劣。事，如善和尊者故事，及十万释种等事，皆须先了达。又苦乐本无常相，外道许苦乐之因为常、为自性，如大自在天等，如以常因而得无常果，则为不顺。如无因而有苦乐，则苦乐应成常有。若以不顺因果为合理，则日光亦当生黑暗矣。如是种种思惟，了达无余。主要仍以恐怖心生起，

而后勤修是等学处。马车竟。

六卷终

卷之七

九月十五日讲

辛二、生起决定信为诸善之根本。分三。壬初、思惟业果总相。壬二、思惟差别相。壬三、思已应行止之法。

后世利乐，不以皈依三宝便足，尤须勤行业果取舍。如皈依佛自得加被力，但又必依所教诫谨慎而行，方能得最后之救护，如遇良医，固可安慰病人之心，但去病仍在遵医服药。此科判指皈依入佛法之胜门后。

壬初、思惟业果总相。分二。癸初、正明思惟总相之法。癸二、各别思惟。

癸初、正明思惟总相之法。分四。子初、业决定之理。子二、业增长广大。子三、业不作不得。子四、业作已不失。

信业果之心，非人之所固有。倘属固有，则成无因生矣。故对业果须讲明其意，加以思惟，然后信心乃能生起。以此推之，念死及皈依等之必须详说之理，亦同。

子初、业决定之理

“谓诸异生及圣者，下至生于有情地狱，仅依凉风生起以上之一切适悦乐受者，悉从往昔所集善业出生，若从不善而生乐者，无有是处。又下至阿罗汉身中所受热恼之苦以上，一切皆从往昔所集不善业生，谓善业生苦者，亦无是处。”

业果有定，亦如世间钤盖印章然，决无变易。能于此获得决定，即获得世间清净正见，亦即入佛子行列。如经云：“世间清净此正见，谁能获此正见者，百千劫不堕恶趣。”盖由善业生乐果，恶业生苦果，此乃总原则也。至苦乐二受，即以人心之适悦与否为标准。如谓从不善业而生乐受者，绝无是处；从善业而生苦受者，亦绝无是处。故不论异生、圣者、下至地狱有情，能获一刹那凉风之爽感，皆非无因而至。依《俱舍》，地狱有情，皆属恶之现受业，如无善之现受业，则不应获得适悦之凉风。依《大藏经》说，佛说法放光。地狱有情皆得清凉，故知一刹那之凉爽，来非无因。反之，下至阿罗汉身中所受少许热恼，亦由往劫所积不善业力量而生。但此理之决定，以世间横竖过广之故，非肉眼所能见，以致异论纷纭，然亦不难以喻明之。世间播种果木，种佳则果佳，种劣则果劣，此理之至浅者，又以事证之，如善和比丘，貌丑声宏，由于善恶二业之不同。目犍连被击入灭等，皆不善业成熟之报。

“《宝鬘论》云：‘从不善生苦，而有诸恶道。从善有乐趣，并生诸安乐。’是故诸苦乐者。非从无因及自性大自在等不顺因生。乃从善不善之总业生总乐苦，及诸种种别苦乐，亦从种种别别二业别别而生，无有爽误也。”

此明诸苦乐非无因而生，亦从不顺因生，印度外道，则有主张世之苦乐从无因而生者，又有外道主张苦乐有总集自性，又有大自在派，则谓苦乐皆由天所造，皆属不顺因。苦乐本属无常，彼辈所立之因，皆堕于常边。如谓无因生，则苦应常苦，乐应常乐，衡之世间，决无此事实，如谓从不顺因生，则日光可生黑暗，黑暗可放光明，世间亦决无是事。依内道之理，则由总善恶生总乐苦，由差别善恶生差别乐苦，各不相紊。例如布施得富饶，持戒生人天，忍辱感相好，恶业重者堕地狱，次堕饿鬼，再次堕旁生，即在人类，亦多感贫病种种不如意事，皆由差别善恶所感，亦毫不相紊，至于杂业，仍视善恶程度，各别感果，下当详说。

“于此不虚谬之业果，能决定者，说为一切诸佛子之正见，赞为一切白法之根本也。”

此明信业果定理，绝不欺诳。能如是信，即为一切白法之根本，故谓入佛子行列在是，清净正见亦在是。

子二、业增长广大

“由小善业能生甚大乐果。又由小恶业，亦能生甚大苦果。盖内因果之增长广大，迥非外因果之增长广大所可及。”

所谓外因果者，如桃李等核，能生无限桃李果。内心因果之以小感大，更自不同。昔在佛世，有五百人诤讼，一比丘出而调解，又一比丘讥之，谓其行同妇人，后，讥者感得五百世妇人身。又迦叶佛时，有僧修定，厌闻沙弥诵经，詈为蛙声，后感得五百世为蛙。又色都佛时，有樵者，自念贫贫，由于福薄，因积资购一金钱，盖于满贮净水之瓶上，持以供佛。后感得世世生后手握金钱，用之不竭，直至释迦佛时，出家亦不须乞食，人呼为金钱比丘，后证阿罗汉果。又释迦佛时，一富者家，产一象，便溺皆成金，富倾全国，有以问佛。佛云：此人因在色都佛时，以敬佛故，于佛像上将佛所骑之象，涂以黄金，故感得此报。

“如《集法句》（《聚集句经》）云：‘虽作微小恶，后世招大怖，能有大损失，如毒入腹中。虽作小福业，后世感大乐，能成大义利。如谷实成熟。’”

藏语常有云：“勿如静坐种谷。”此语之来。盖由昔有坐静者，从曼达中，偶遗数粒麦于庭，熟时得实盈握，复以此播种，由升而斗而石，心乐之，遂弃坐静，还家种田，卒退道心。故后成为讥评之话柄。总之小善小恶，皆不可忽，尤其戒学方面，应注意。《龙王请问经》云：“世尊，我于初劫住大海中。时有拘留孙如来出现世间，尔时龙族减少，自色都佛以后，龙种繁盛，世尊，有何因缘，而乃如此。世尊告曰：龙王，若四众于毗奈耶出家已，未能清净圆满尸罗，亏损轨则，亏损净命，亏损尸罗，此等不生有情地狱，当堕龙族。”并授记以后弟子犯轻戒邪命，当生龙族者，有九十万亿，最后均得成佛，或证阿罗汉道，在贤劫千佛时亦然。

子三、业不作不得

“若于感受苦乐之因，业未积集者，则其苦乐之果，决定不生，然于佛所积聚无量资粮之果，诸受用者，虽不须集彼一切因，亦须集其一分也。”

此明善恶业不作，则苦乐果不生，譬如播种，不先播瓜豆，而欲得其实者，绝无是处。昔佛证道时，曾以其福德资粮，悉回向未来有情，但吾辈亦须积一分善业，始能与佛回向相应，而食其赐。例如弥陀福德，虽已为众生成就极乐世界，然亦须众生能修净业，始能生彼世界。

九月十六日讲

子四、业作已不失

“诸作善不善业者，出生悦意不悦意之果。《殊胜赞》云：‘彼诸婆罗门，谓福罪可换，佛说作不坏，不作则不遇。’”

凡一念嗔心，如未以四力对治，则千万亿劫，终当成熟。在未熟之前，绝不自消失。故梵志（即《殊胜赞》）谓，善恶如果，可以互易，则佛说不作不得，作已不失，即成相违也。

“《三昧王经》亦云：‘作已无不受，亦无受他作。’”《戒经》（《毗赖耶阿笈摩》）云：‘假使经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。’”

于此，有问业如当住，则犯常边，此项答案，各部不同。经部解释，业力不失，如债在券。唯

识解释，由业力习气熏染第八识，其流相续。中观自续解释，业习熏第六意识，其流相续。中观应成派解释。业力习气存于蕴上所安立之我名上。以上四种，皆佛所说，而以应成派释为究竟。此为根本问题，有执佛智不他求一语，谓自心清净即是佛，应问为此说者，彼业力习气究安立何处。抑安立于佛心上乎。

癸二、各别思惟。分二。子初、正明十业道。子二、抉择业及果。

子初、正明十业道

“如是已知苦乐因果各各决定，及业增长广大，不作不遇，作已不失者，当先于业果之理，如何发起决定而取舍耶。”

业果理极深细，非用理智各别思惟，不能获得决定信心。而为善为恶之判别，又即视此信心为转移，故此信心极为重要。

“总之，善行恶行运转之门，决定为三，十业道虽摄不尽三门之一切善不善业，然善不善之诸粗显重罪，世尊摄其要者，说十黑业道，若断除彼等，则大义之要，亦摄入十，故说为十白业道也。”

十业道于善恶两方，虽不能包括三门二业，然粗重恶业可总摄为十黑业道，重要善业，亦可总摄为十白业道。

“《俱舍颂》云：‘于中摄粗重，善不善随类，说为十业道。’”

十黑业道总摄粗重恶业，五无间罪如杀父母、杀阿罗汉、摄入身业，破和合僧摄入语业。出佛身血，尚非杀业，可谓近于杀业。他如不敬三宝，或以手击人等，亦非身业所能包括至尽。又如一切烦恼，亦非意业所能尽括。故一切重要非仅限于十业道。而舍十黑业入十白业，佛见为有大意义，由此可获得成佛道路。黑白两面，实只一反一正，而得力处即在取舍二者之间，而善为分别。如仅不杀不盗等，而未加取舍。则断杀盗等所得，仅为无记业，尚不得为白业也。

“《戒经》亦云：‘护语及护意，身不作诸恶，此三业道净，当得大仙道。’是故《十地经》中称赞断十不善戒律之义。《入中论》亦摄云：‘诸异生类及声闻、独觉定性与菩萨，决定善及现上因，除尸罗外更无余。’如是若于一种尸罗亦不数数修防护心而防守之，而云我是大乘，此诚极为下劣。”

此明十白业，为一切善法之基础，为诸经之所同赞。犹如大地，一切宫室建于其上，一切稼穡种于其上。人天果依于十善，有学无学位，亦依于十善，乃至声缘菩萨，亦皆依于十善，故《入中论》、《十地经》称赞十善，异生、声、缘、菩萨，增上生、决定胜因，除尸罗以外，更无其余。若于任何一戒亦不数数防护，而自谓大乘，极可呵责。现有以寻觅清净心为成佛捷径，专守此心，一善不修，是可怜悯，是为下劣不堪造就有情。

“《地藏经》云：‘以此十善业道，当得成佛。若人乃至存活以来，下至一善业道亦不护持，犹云我是大乘，我是求无上正等菩提者，此补特伽罗最为诡诈，说大妄语，于一切佛前欺诳世间而说断灭。如其愚蒙自作，其死必颠倒堕落。’言颠倒者，当知一切恶趣之异名也。”

此明成佛以十善为基，而圆满一切功德。若人对成佛以下所有善行一毫不作，而自谓我求无上菩提，善恶不著心自澄清（如水之自澄），是大欺诳，死当颠堕。盖此等说法，等于说断灭法也。

九月十八日讲

子二、抉择业果。分三。丑初、黑业果。丑二、白业果。丑三、别释业之差别。

丑初、黑业果。分三。寅初、正明黑业道。寅二、轻重差别。寅三、释彼等果。

寅初、正明黑业道分十

卯一、杀业

“此中杀生之事者，谓他有情。于意乐三中，想者有四，谓如于有情作有情想及非有情想，于非有情作非有情想及有情想，想之一三不乱，二四者错乱也。于彼发起有差别者，如欲唯杀天授而起加行。若误杀祠授者，则不成根本正罪。盖于彼中须想不乱。若于加行时，有念任谁亦杀之，总发起者，则无须错乱与不错之别矣。以此理趣，于余九中，如应当知，烦恼者，三毒随一皆可。发起者，希欲杀害。加行者，自作或教他作，二者皆同。加行体性者，或器或毒。或明或咒等门中，随一而作。究竟者，谓以彼加行为缘，或即尔时，或于余时，死在己先也。”

依《摄抉择分》，分五：（一）事，（二）想，（三）烦恼，（四）发起，（五）究竟。宗喀大师为易于解释故，将其中之想、烦恼、发起，并为意乐。于彼之外更增入加行，共为四项即：（一）事，（二）意乐，（三）加行，（四）究竟。（一）事者，谓对具有生命之他有情所作之事。（二）意乐，分三，即：想及烦恼与发起是。想，谓于有情所作之事，作有情想及非有情想，于非有情作非有情想及有情想。其中一与三非错乱，二与四属错乱。其不错乱者成根本罪，错乱者不成根本罪，例如欲杀天授而误杀祠授者是。若最初发起此念时，谓任何皆杀，则在加行时已无错与不错之分也。烦恼，谓三毒，贪嗔痴随一。如杀仇敌，由嗔而起，如杀兽而利其骨角皮肉，由贪而起。如执六畜为天生以养人，及依国法除暴有功之类（如执国法以何种人为应杀，或杀毒蛇猛兽，蚊蝇蚤虱等以为除害），由痴而起者是。发起，谓喜欲杀害，即悦意为之，如不喜欲，尚不成根本罪。（三）加行。分自作及教他作之二，其罪相同。如将官命士兵杀敌，官兵同罪。并无差别，而教作反重。加行之体性，谓用刀杖药咒等四者是。（四）究竟。谓由彼加行为缘。无论当其时致人于死，或非当时异时而死，总之死在己先，即成根本罪。如主使者先死，不见被杀者之死，不成根本罪。《俱舍》云：“同时或先死，不成根本罪。”以造罪所依之身心已转变故。伙同杀生，不分首从，皆犯杀业，以已具杀之意乐故。伤未致死，则未具足究竟条件，俱《舍略》摄为三支：一、想，非想误杀，不成罪性。二、不错。三、他有情自杀，不成根本罪，但有加行罪，如医误人致死，或失手误致人死，均不成根本罪。

九月十九日讲

卯二、盗业

“不与取之事者，谓随一他所守持之物，意乐三中，想及烦恼如前。发起者，他虽未许，而欲令彼物离其原处也。加行中之作者如前。加行体性者，以势劫暗盗，任何所作亦同。又或借债及受寄托，以余谄诳方便，不与而取。若为自为他，或为损恼彼等而故作者，皆成不与取业。究竟者，

谓生得心。又若教他或劫或盗，彼生得心，即足成罪。譬如遣使杀他，随彼死时，自虽不知，使杀者即生根本罪也。”

此中所分亦如前，（一）事，凡他人所有之一切物，不与而取之，即为盗。据律，对自他相共之物亦同。（二）意乐，包括想及烦恼如前。发起，谓他未许而欲其离彼。（三）加行，自作、教他，相同。加行体性。如强夺窃取，皆同。或受寄，或贷借，谄诳不还，亦犯盗业。或为自利他利，或为损恼彼而作者，亦同。烦恼中之属于痴分。犯不与取者，如摸底外道，谓世界各物为梵天所造，婆罗门为梵天种，故婆罗门于世界任何物件皆可受用，即其一例。发起中误认他物为自物而取之，无犯。误认自物为他物而取之，犯加行罪。又借债包括子金不还，及交易中以大斗小称等欺骗所得，亦犯盗戒。又犯官府法律与地方规矩而取者，亦犯不与取。杀害他方而取，如战争掳获品，虽不自受，亦犯盗戒，同时且犯杀戒。（四）究竟，依通义，凡物与主离，即成究竟罪，依本宗，心生已得者，即为究竟。物主，或谓三宝物无主，如佛塔物，或荒山矿物，虽是无主之物，实则塔物有护法守护，取之，等取护法物，荒山矿物，属于国主，取之，等取国王物。许则无犯，不许则犯。又遣人往盗，生得心已。即属成罪，亦如遣人行杀，自虽不知，亦成根本罪。

卯三、邪淫

“邪淫之事有四，非所应行者，谓母等及诸母所守护之女人，并诸男与不男及出家女也。非支者，除产门外之口等也。非处者，如师长等之附近，塔寺处等。非时者，妇女孕期中，或住斋戒等也。意乐三中之想者，《摄抉择分》云：‘于彼彼想。’谓须不错乱。毗奈耶中不净行之他胜罪，谓想乱不乱悉同。《俱舍注》云：‘于他人妻作己之妻想而行欲者，不成业道，于他妻作余人之妻想而行欲者，成与不成，其有二说。’烦恼者，三毒俱可。发起者，欲行不净行。加行者，于彼事进趣。究竟者，两两交会。”

分亦如前，（一）事。分非所应行、及非处、非支、非时。除妻妾外，均为非所应行。除胎门外，均属非支。师长处及佛塔近处，均属非处。胎前产后及受禁戒时，均属非时。（二）意乐。分想，依《俱舍》，于他人妻误作己妻想者，不犯。若依戒律。但属他妻，不论想错与否，均属为犯。烦恼，三毒随一，对仇人妻女属于嗔行。或谬解密法者，以淫行为得乐方便，或如婆罗门谓妇女如花果，熟即应采。是皆属痴行。（三）加行。发起喜欲行淫。（四）究竟。二根相交，感受欲乐，即为究竟。

九月二十日讲

卯四、妄语

“妄语之事有二，谓见闻觉知四，又与彼相反之四也。所知境者，能解义之他有情也。意乐三中之想者，于见等，欲言不见等。烦恼者，三种皆可。发起者，欲变更而说。加行者，或说、或默然忍受，或动身表相，为自为他而说亦同。此中妄语、离间、恶口三者，虽教他作，亦成彼罪，《俱舍》注中谓，语业四种，教他亦成业道。毗奈耶中则言生彼等之究竟罪，须自说也。究竟者，他了解也。若其不解，仅成绮语，此《俱舍》注中说也。离间，恶口，亦同之。”

分亦如前，（一）事。谓见闻觉知之事，分为真妄各八。八妄者，如见说未见，未见说见。推之见闻觉知三，各有其二。见属眼根，闻属耳根，觉属鼻舌身三根，知属意根，此为《俱舍》义。在

黄教自宗，则判眼耳鼻舌身属于见闻，依正理觉察差别为觉，依正理觉察而真实了知空性，为知。觉，谓由心推测感觉所得者，例如捕盗，推知盗窃何物，由何处去来。知，则由心实了知者，如实知盗窃何物，由何处去是。以如是之见闻觉知，又须对方能了解者，乃犯。如对畜类，则不了解其义，不为犯。（二）意乐中之想，须不错。烦恼，三毒随一。如牟底外道以夫妇戏谑及媒妁说合等，不为妄语。而在内道，对此即属痴行妄语。发起，即喜欲妄语。（三）加行。无论言说或默认，或以身手表示，皆同。例如人问汝已证空性否？不答，即属默认。又如已证阿罗汉，亦可不说已证，若有义利，则可说。又为防护他人生命等而说妄语，对自有罪而小，对他有功而大，由悲悯行菩萨行，得开此妄语戒。但以纯为利他而作，无丝毫为自心，乃合是例。若未生起菩提心，则不可援此。依自宗，教他妄语，其罪相同。恶口、离间、绮语亦然。如依律仪，则须自作，乃为根本犯。（四）究竟。对方领解已，即为究竟。对方未解，仅犯我慢。依《俱舍释》，为仅成绮语。盖妄语之罪，在使人因此而变更了解，若未至变更了解，故仅成绮语耳。

卯五、离间语

“离间语之事者，谓诸和顺及不和顺有情。意乐三中，想及烦恼同前。发起者，于和顺有情，欲令离间，于不和者欲不和合也。加行者，随以谛实不实之语及雅非雅之词，为自为他而说俱可。究竟者，离间之语，他了解也。”

分如前，（一）事。使和顺有情不和顺，不知顺有情益不和顺。（二）意乐中之想，须不错，烦恼，三毒随一。如恐他人和合，于己不利。发于爱执，即属贪行。对仇离间，属于嗔行。认间人为无罪，即属痴行。例如使两仇不睦，谓为应行之类。发起，喜欲离间。（三）加行。不分真妄，雅与不雅，皆可成离间。凡离间。无论为自为他，其性均同。（四）究竟。对方领解，即成。

九月二十一日讲

卯六、粗恶语

“粗恶语之事者，谓所忿恨有情。意乐中，想及烦恼同上，发起者，欲说粗恶语。加行者，随以实不实之语，依彼种姓身体，戒律威仪等过失，而说不和邪之言。究竟者，随其所说之境。彼解其义也。”

分如前，（一）事。谓对为不善有情引起恚忿。（二）意乐。其中想及烦恼同前。总上妄语、离间、粗恶语三，由痴烦恼现行者，多属世间见解，不以为罪，而反以为功。例如以爱子之心对他人发粗恶语，属贪。如以恶语泄忿后心以为快，属痴。或以能詈人为能，亦属痴。发起，喜悦粗恶语。如遣使詈骂，已行而悔，发起转变，不成根本罪，推之其他各业，皆同此理。（三）加行。随以实不实语，对于若种姓、若地失、若身体、若戒律、若威仪等，所起不悦耳之语皆是。如盲詈以盲，同犯粗恶语，非盲詈盲，同时并犯妄语。如向人指说非盗者为盗，同时犯妄语、离间语、粗恶语三语。如对方不了解其义。如外国人或畜生，则犯妄语，不犯粗恶语。（四）究竟。对方了解即成

卯七、绮语

“绮语之事者，即诸无义利之言。意乐三中之想者，谓于彼作彼想。然此中即于所欲说之事。随想而说，不须了解之对境。烦恼者，三种随一。发起者，欲不相续杂乱而说。加行者，于绮

(语))说进趣。究竟者，说绮语竟也。”

分如前，(一)事。谓无意义相应之事。(二)意乐。其中之想，依摄抉择分谓于彼作彼想。本宗释为不必论对境错误与不错，对方解与不解，但自己起说何种无义之想即是。烦恼，三毒随一。如不说但歌，原无意义，而反认为有功，属于痴行。凡无关见行修法而说之，皆等绮语。又所学法，如为名闻利养而动，亦成绮语。发起，喜说杂乱语。(三)加行。进趣绮语。(四)究竟。说绮语毕，即为究竟。绮语范围极广，大约凡真话闲话，如臧否人物，反唇相讥，冗述既往纠纷，历述经过苦况，或唱诵邪词，或谈天取笑，或义论军国无关己事，或赞扬他人以图利名，或旷谈一己之经营，自鸣得意，或虚诌他人之行谊，徒弄藻翰，甚或不为破他而说外道典籍语等等，皆属之。总之妄、间、恶三语，亦属绮语。在十恶业中，特从妄间恶三之外，开出绮语者，以三语视绮语重故。

卯八、贪业

“贪心之事者，谓他之财物资具。意乐三中之想者，于彼事作彼想。烦恼者，三种随一。发起者，欲属为我之所有。加行者，于所思事进趣而作。究竟者，想彼财物等，愿当属我也。”

分如前，(一)事。谓他财物名位等。(二)意乐。中之想，须不错。烦恼，三毒随一。发起，欲属己有。(三)加行。对所贪事起勤勇思惟。(四)究竟。谓对他物起决定得心，或己虽无力，而愿其属己，即为究竟。依摄抉择分，贪有五相，即(1)执护自物。(2)对自物渴欲辗转增长。(3)对他物起细微思惟。(4))对他物起取得心。但取心亦有从嗔恚嫉妒心发动者。(5)为贪所压伏，而不以为过失。具足五相，即为具足贪业。如修长寿法。修财神法。以贪为动机，亦属之。为解脱成佛而发动者，属于正取应行，则不属贪。总之，凡为世间名利而发动，即属贪。

卯九、嗔业

“嗔心之事及想与烦恼，同粗恶语。发起者，欲为打等。或作是念。曷当令其被杀及缚，又或由他缘，或自在运，于其受用而成衰败。加行者，于彼所思而作加行。究竟者，决定为打等之事。”

分亦如前，(一)事。(二)意乐。其中之想、烦恼，均与恶语同。发起，为打缚等、或妒他人受用，愿其任运衰损等一切害意。(三)加行。照发起心继续不已。(四)究竟。害意决定，即属究竟。出家人所用息增坏诛，即和平、增上、自在、威猛四法，前三亦属贪，谓初由和平贪安逸，次思寿命福报增上，三思统摄全境故。威猛则属嗔，即修密法，不为利他，降伏非人，亦属害意。故凡修法，须以利益一切有情为前提，否则随入贪嗔二业。嗔亦有五相，(1)有憎恶心。(2)怒不可忍心。(3)有怨恨心，思惟增广。(4)有谋略心。(5)有覆蔽心。

九月二十二日讲

卯十、邪见

“邪见之事者，实有之事也。意乐三中之想者，于所谤事为谛实想。烦恼者，三毒随一。发起者，欲为诽谤。加行者，于其所思，加行进趣。此复有四 于因谤者，谓无善行恶行等。于果谤

者，谓无善恶二者之异熟。于作用谤中又分三 谤殖种及持种之作用者，谓无父殖种，无母持种也。谤去来之作用者，谓无从前世来于此世，及由此世趣于后世也。谤当生之作用者，谓无化生之‘中有’有情也。于实有谤者，谓无阿罗汉等。究竟者，决定诽谤也。此中意业思者，是业非业道。身语七支者是业。以是思惟所覆之事故，亦是业道。贪心等三者，是业道而非业也。”

分如前。三毒中最后为痴，此中特提出邪见者，依俱舍，十不善业之根即在邪见。以十恶业中，此为最粗显，最主要，足断善根故。又此处所说之邪见，专指断见。所谤分六种，总摄之为四：即（一）谤因，谓无善恶趣行。（二）谤果，谓无彼二异熟。（三）谤作用。此复分三（1）谓无父殖种及无母持种作用。（2）谓无前后世作用。（3）谓无中有受生作用。（4）谤事实，谓无阿罗汉等。一切邪见又以此四为最粗显，足断善根。乃依前分：一事，二意乐，三加行，四究竟以明之。（一）事者。谓实有义。（二）意乐中之想，谓于所谤义，作谛实想。烦恼，则三毒随一。发起，谓乐诽谤欲。（三）加行。谓于所思策励而行。（四）究竟。即上举之谤因、谤果、谤作用、谤事实等四之所决定。《摄抉择》分谓，上四种又由五因圆满而来。即（1）有愚昧心，谓不如实了知所知故。（2）有暴戾心，谓乐于作恶。（3）有越流行心，谓于诸法不如正理善观察故。（4）有失坏心，谓谤无布施，而乐杀牲祠祀。（5）有覆蔽心，谓不知过患之失故。虽邪见不仅于此，然具此五，则于恶行随顺，于善行生疑，能断一切善根，为邪见之最重者，而此在三界中，惟欲界有之，亦惟南赡洲有之。以邪见所依，不依于饮食，不依于黄门，惟依于有男女欲事者。现世思想尤为易犯，如不善察，则易惑于谩底外道与支那堪布之见，而为所动摇。如外道拨无因果、执神我、大自在天、自性、自然等、故以杀业祭祀等，执非为是。又如支那堪布说，本觉固有，自性清净，一切法如梦幻，皆属虚妄，等于说一切法虚无，则业果亦虚无，中有亦虚无，虽似佛法而实误人。（佛说一切有为法如梦幻等，乃指无自性言，与支那堪布所说不同。）邪见因，所得为大寒大热地狱果，最深重故，又此中意业之思，是业而非业道，身语七支是业，亦是业道，以思所覆之事故，贪等三毒，是业道而非业，以烦恼为自性故，此种分判，依自续派说，谓身语业，是依有色身而作。三毒非业，三毒皆以烦恼为其自性，是业所作，故自非业，十业中，嗔、杀、恶语，由三毒发起，以嗔为究竟。盗、淫，由三毒发起，以贪为究竟。邪见，由三毒发起，以痴为究竟。妄语、离间语、绮语，由三毒发起，亦由三毒究竟。

九月二十三日讲

寅二、轻重差别。分二。卯初、十业道之轻重。卯二、兼略释具力之业门。

卯初、十业道之轻重

“本地分中说，六种业重 一、现行者，谓以三毒或极猛利无彼三毒所发起业。二、串习者，谓于长时亲近修习，若多修习善不善业。三、自性者，谓身语七支，前前重于后后，意之三业后后重于前前。四、事者，谓于佛法僧师长等处，为损为益，名重事业。五、所治一类者，谓一向受行诸不善业，乃至寿尽而无一善。六、所治损害者，谓断所对治不善业，远离贪等，令诸善业离欲清净。”

此与《摄抉择》分及《俱舍》、《亲友书》中所说，大体相似，而微有不同。依《抉择》分五，依《俱舍》分六。如杀业，在《抉择》：谓一、由心方面重者，为三毒意乐猛利所作。二、由行方面重者，细别甚多。如苛酷杀法，哀祈不饶，皆由加行而重。三、由对治力方面重者，如作已无渐愧等。四、由邪见方面重者，如杀牲祭祀求福等。五、由对境方面重者，杀大畜此小畜重。杀

属人种姓者，如堕胎比杀畜重。杀父母、阿罗汉、以害意出佛身血极重。违此五因，为轻杀生罪。余如盗业等。亦属相同。盗业在对境方面，如盗三宝物为最重。有师谓，在上师手中盗取最重。又夺比窃重，在城市夺窃，比在旷野夺窃为重，入宅比不入宅为重。淫业中对境方面以母女为重。妄语对境，以父母师长为重。离间语亦同。尤以破和合僧为最重。恶语，以对父母师长为重。尤以恶而兼妄为最重。绮语，以嗔恨斗狠时所作者为重。贪嗔亦以对父母师长为重。邪见以上举六种为重。以上五因，在善业亦同。《本地分》于此分六因：一、加行故重。二、串习故重。三、自性故重。四、对境故重。五、所治一类故重。六、所治损害故重。一中同《抉择分》，二中长时作业，比间时而作者为重，如屠业等是。善业亦然，礼拜皈依等不断者力大。如绮语，于他有情无甚摧残，力本轻，然由长时串习任运而起者，轻业亦可变成重业，以其空过时日，弃义利故。三中，十恶以损他论，前七支前前重于后后。以断善根论。后三支后后重于前前。四中，同抉择，以邪见尽断善根，嗔心损坏善根故。贪心微损，或不损坏善根。五中，如一向作恶，自生至死，纯未行善，例如回教徒。六中，指阿罗汉以上永远断除诸不善品，令善清净。吾人自检生平，未如《本地分》之五因中一向不善，固可生喜。然以视第六因中，断诸不善，令善清净，则相去甚远，应作发愿随学。

“《亲友书》亦云：‘恒时耽著无对治，具德所依业由生，善与不善五大端，当勤修习彼善行。’此以三宝等为功德所依，父母等为有恩所依，分之则为二则成五也。”

常（恒时），谓串习所作，耽，谓猛利乐作。无对治，同前《摄抉择分》之三，意兼善恶，即《本地分》之五六。恩德，指三宝父母，前为具德，后为具恩。无论善恶，以此五种力为大。

卯二、兼略释具力之业门。分四：辰初、田门力大。辰二、依门力大。辰三、物门力大。辰四、意乐门力大。

辰初、田门力大。

“田者，罪福之田也。三宝、尊长及等同尊长与父母等是。于此等前，虽无猛利意乐，稍作损益，罪福大故。”

田喻能生，谓一切罪福皆从此生故。如对三宝、师长、父母等境，虽微作损益，所得罪福皆大。如目犍连以詈母故（曾詈母云，如是之母，应被他人打成肉酱。）数百生中，直至成阿罗汉，皆被人打击。又如昔有以五粒豆供佛者，得王四洲，与帝释共座。藏方教诫，兢兢于事师法，眼见事师有亏者，往往夭折多灾，或缺宏法因缘。颇公云：“于僧宝物不与取，最当殷重”。

“又《念住经》云：‘若三宝之物，虽极微小，不与而取，后仍归还。其物属佛及法者，即当清净。倘属于僧，则在僧未受用以前，不成清净。若系食物，则随大地狱。若是余物，当于无间近边之大黑暗狱中受生也。’”

此明盗取僧物之罪特重。不独恒人，即僧对僧，盗一花一果，亦均成重业。如以所取之物转与居家者，亦不应受。以此业之重。其所应得罪，尚不仅随无间等狱，而且出狱后，尚应广受饿鬼畜生等身，无手无足处于荒野。广论引日藏经谓：“宁刀碎自身，不以施僧物，转授在家者。宁食须弥火，不受僧伽物。宁住猛火宅，不住僧房舍。”尤以具戒人犯者为大。颇公云：“于僧宝物不与取，最当殷重。”又对于菩萨，善恶业亦皆大。

“菩萨者，为最有大力之善不善田，如《入生信力印经》云：‘若以忿心背菩萨坐，而作是言，此极恶人，我不看视。较以忿心将十方一切有情逼入黑暗狱中，罪尤重大，而无可数量。又于菩萨生嗔害心，出不雅言，较将尽恒河沙数诸堵波毁坏、焚烧，所生之罪，如上所说。’”

此谓以嗔恚心背菩萨坐，比陷十方有情于黑狱之罪为大。若对大乘菩萨善意瞻视，发言赞叹，则比救十方有情拔出黑狱为大。

“《入定不定印经》云：‘若于胜解大乘菩萨前，净信瞻视，称扬赞叹，较将十方剜眼有情，以慈愍心，仍生其眼，复将前诸有情放出牢狱，于转轮王位或梵天乐而安立之，所生福德，尤为超胜，无可数量。’”

康萨大师云：在三大寺供一份钱、一包茶、比在他处修千供为大，以有真实菩萨聚处故。同时有情以一念嗔心对三大寺，所生罪恶亦属不小。拉萨号称圣地，而众生福仍不隆者，即由是故，又对菩萨所作法施作障，其罪尤重。如：

“《最极寂静神变经》云：‘若于菩萨所修善行，下至一抔之食，施与傍生之善，为作障难。较杀南赡部洲一切有情，或劫夺其一切财物，所生之罪，尤无数量。’故于此处，应极慎重。”

由是推之，菩萨修六度行，为作障难亦同。但菩萨不易识，故对于凡作善行者作障。均为不可。

九月二十五日讲

辰二、依门力大

“如铁丸入水，虽小沉底，若作成器，虽大上浮，不善巧者与善巧者所作之罪重轻亦同。盖谓追悔先罪，守护后恶，罪不覆藏，修善对治者，是为善巧。若不如是而作，从轻蔑门中，知而故行，善巧自矜者，是则重焉。”

此明所依力大，分具戒与不具戒，在家与出家，引喻甚明，铁丸入水，虽小必沈，铁船入水，虽重能载。即此可证明作业有善巧与不善巧之差别。善巧者，谓能知所依，则大可转而为小。不善巧者，不知所依，则小可转而为大。云何为依。即依忏悔、防护、对治、作已不覆等。能如是作，则大罪可减轻，否则虽杀一虻虱之微，罪性与日倍增，积久成重。又所谓善巧者，不在精通三藏，惟在能遮三恶道门，无论何乘，教人先务，莫急于此。《涅槃经》谓，不善巧者，作罪如吐痰于河，随水而去，不可挽救。盖不善巧者，不能认识罪性，如不识毒物，任其入腹，不加医治，又复续服不已，日积日大，终于亡身。颇公云 学法人如反见灾难，事不顺遂，是即先罪减轻之象征，以所依人身，加以依法忏悔，重罪轻报，提前而受，不致影响异熟。如削果皮，旋削旋小。作恶人如反见幸运，事多如意，是小罪成重，堆积至后，得不善异熟之象征，譬如堆积垃圾，愈积愈多。善巧者善果迟熟，积小为大，恶果早熟，化大为小。不善巧者反是，犹之小债不还，利上复利，而累成大债矣。又在家与出家，所依不同。

“《宝蕴经》亦云：‘假使三千世界一切有情，皆住大乘，具转轮王位，一一持灯，油如大海，炷如须弥，供养佛塔，较之出家菩萨以灯炷沾油供于塔前，其福百分之一亦不能及。’此中意乐及田，皆无差别。而物之相差虽钜，以依之力也明矣。由是理推之，则以戒之有无，或具一具二具三

之身而修行者，亦诸后后较之前前之进步为迅速也。亦甚明。如以在家修布施等时，亦以住于斋戒者所作，与无戒者所作，二善根力之大小，迥然不同焉。”

藏人凡欲供养三大寺，前一日必受八关斋戒，无论小乘八关，若大乘八关，均取具戒力大之意。出家人犯轻罪，其力大于在家人犯重戒，其理亦同。

“《治罚毁戒经》云：‘若破戒苾刍，以大仙幢相（身著三衣）覆身，于一日夜受用信施，所集罪垢，较之一具足十不善之人长时无间，于百年中积集其罪，尤为众多。’此亦由依门之罪大也。《戒经》（分辩笈摩经）亦云：‘猛焰热铁丸，吞之犹为胜，不以破戒身，向聚落乞食’此说毁戒（犯戒）及戒缓（包括对于学处放逸而言）之二者，敦巴云‘依于法之罪中，则十不善罪，是少分耳’。诚哉斯言。”

仲敦巴所谓依法生罪，亦指依戒生罪言，具戒所生之善，以视十善，后者又觉渺小。

九月二十六日讲

辰三、物门力大

“布施有情中之法施，与供养佛中之修行供养者，较之财物施供，特别超胜，据此为例，余亦当知。”

物字，指上供下施之一切物，虽以多寡分轻重，然有形之财施，不如无形之法法施为大。财物供养又不如修行供养，如弥勒日巴云：“财施我独无，对佛及上师，以修行供养，反转为超胜。”修行供养，比之物供尤为超胜，又无畏施，从苦难中救人，比普通布施为大。救人出三涂，比救通常苦难为大。救人出生死流转比出三涂为大。又具慈心布施，其力极大，以六度言，后后之施，胜于前前。

辰四、意乐门力大

“《宝蕴经》（即《宝积经》）云：‘若有菩萨，不离希求一切种智之心，虽仅散一花，其所得福，较之三千世界之一切有情，各建佛塔，量等须弥，复于彼等塔，尽恒沙数劫，以一切承事而为供养，所得福德，前者为多。’”

此谓三千世界有情各建佛塔，长劫供养，比一菩萨依种智发心散一花功德，不及远甚。

知上述四种力门，则修善极易，小善可以博得大果。所谓散一花功德者，如为发心成佛学某种法，在坛场中所供不过一花，倘发心真实，则一花功德极不可量。真实菩提心，诚不易生起，但相似菩提心，亦须串习。供一香，礼一拜，凡所作为，皆为忆念众生愿使成佛而作。如六加行法，即以四力悉具，以一座听经论，果为利乐有情动机，则依于意乐一门力即甚大。又意乐中，分缘念自他之不同而为轻重。如缘念阿罗汉果而作者，胜于缘三果。缘独觉果而作者，胜于缘阿罗汉果。为他而作者，胜于为自作。

“如是以所得胜劣及缘自他义利等之意乐差别。复于猛缓、久暂诸门，应当了知。于恶行中。亦以烦恼猛利恒长者力大，然彼中尤以嗔恚力为尤大。”

云何猛缓？久暂而为轻重，如诵一发菩提心文，猛利者胜于宽缓者，心念流注久者，胜于暂住者。反之恶行亦如此分，而尤以嗔恨心力为最大。因单具贪心，尚不致摧毁善根，而嗔心则可烧善根使尽。

“《入行论》云：‘千劫所积施，及供如来等，凡其诸善行，一嗔皆能坏。’”

此指对境为菩萨而言。

“又或于同梵行者，彼中更以嗔菩萨为极重。《三昧王经》云：‘若一于一作害心，持戒闻法不能救，静虑及住阿兰若，施与供佛皆莫救。’”

对同梵行者生嗔，视对常人为重，对佛子生嗔，又视对梵行者为重。经谓清净梵行者所作佛塔，一拜礼敬，获如其身躯所覆之微尘，一尘一转轮王福。反之其罪亦同。故《三昧王经》谓，如对佛子生嗔，互相损豁之业，非戒定所能救。

九月二十七日讲

寅三、释彼等果。分三。卯初、异熟果。卯二、等流果。卯三、增上果。

卯初、异熟果

“十恶业道，一一依于大中小之三毒而有三品也。彼中杀生者十，大者一一能感地狱，中十一一饿鬼中生，小十一一畜生中生。此《本地分》所说。《十地经》中，小中二果，其说相反。”

此谓由三毒有大中小，感果亦如之而分大中小。本地分谓杀生等十，大者一一感地狱果，中者一一感饿鬼果，小者一一感畜生果，十地经谓中小品感果相反，盖《本地分》指多数言，《十地经》指少分言也，故有不同。

十月初五日讲

卯二、等流果

“出恶趣已，虽生人中，如其次第，寿命短促，受用匮乏，妻不贞良，多遭毁谤，亲朋乖离，闻违意声，他不受语，贪嗔愚痴，三者增上。”

此中分二，一因等流，二果等流。因等流，即造作之等流。果等流，即经过之等流。如地狱中四山逼合等苦，即由其作恶时之情状相似而来，前作即因等流，后受即果等流。皆为等流果摄，又如寒热等，则为其自性果，由其自性所感而来。等流果虽得异熟，其因流未尽。于出离地狱后，虽得人身，而生命短促，即杀业之等流。如受用匮乏，即盗之等流，或妻不贞贤，即淫之等流。多被恶声，即语四之等流。贪嗔痴，即意三之等流，一切皆由自业所招，不当尤人也。又于人之幼时，亦可观其等流，如于喜杀盗妄语等，不待教而成是，所谓果等流是。《俱舍》云：“等流如流水、后逐前而来。”

卯三、增上果

“杀生者，能感外器世间所有饮食药果等，微少无力。不与取者，常值旱潦，果实鲜少等。欲

邪行者，污泥粪秽，必所不乐等。妄语者，农事船业，不兴盛等。离间语者，地不平坦，高下难行等。粗恶语者，地多株机荆棘瓦石沙砾渣垢等。绮语者，果不结实，或非时结果等。贪心者，一切盛事年月日夜转衰微等。嗔心者，多有疫疠灾害兵戈等。邪见者，于器世间胜妙生源。渐见隐没等。”

（讲记原缺此节记录，涂本菊本皆缺。已询衡如，谓原未记录。）

丑二、白业果

“白业者，于杀生、不与取、欲邪行中，思其过患，具足善心，而作防护彼等之加行，与防护究竟之身业也。如是语四、意三，亦如是配。”

所谓思过患者，即异熟等果之过患。善心，即离恶之心。

“其差别者，当说为语业意业。此本地分中所说。事及意乐、加行、究竟等，随类配之。如配断杀生业道，事者，为他有情。意乐者，见过患已而欲断除。加行者，于杀正防护而行。究竟者，正防护圆满之身业也。依于此理，余亦当知。此中三果，初异熟者，以下、中、上善业，于人及欲天并上二界中生也。等流、增上二果，反不善业而配之，如理应知。”

（此节亦无讲记记录。）

丑三、别释业之差别。分三。寅初、引满别。寅二、定不定受别。寅三、决定受别。（此处依上师口授，与勇译义略异。）

寅初、引满之差别

十月初六日讲

“乐趣引业为善，恶趣引业不善，是也。”

引谓牵引，即善法引之入于乐趣，不善引之入于恶趣，满谓圆满，即满足其造善恶业，使之领受也。

“满业则无一定，虽生乐趣，犹有支节及根不全，颜色丑陋，短寿多病，贫穷等者，以不善而感也。于傍生、饿鬼，亦有受用丰饶者，善所感也。如是于引业为善引中，满业亦有善与不善业二种。引业为不善引中，满业亦有善与不善业二种，共为四句也。”

（此科各本皆不明，兹从《广论》得来，俾易明了。）此明二业中，引业有定，而满业则无定。如生乐趣中者，亦有根缺、形陋、寿短、疾多、奇贫等之不满，是由其引业善而满业不善之所致。又如傍生饿鬼中，亦有受用丰饶者，乃由其引业不善而满业善之所致。故引业虽为善所引，而满业中，仍有善与不善之差别。引业为不善所引，其满业亦有善与不善之二种。是故此中分之为四。谓于能引善所引中，有由善所圆满及不善所圆满。而不善引中，亦复如是，有由善不善之各别圆满。如《集学论》云：“应知善不善业，能牵引及圆满于善恶二趣之受生。”能牵引者，谓能引异熟，能圆满者，谓能令领受爱非爱等。简言之，即善引中亦有由不善而得不圆满者，所谓美中有不足也。而不善引中，亦有由善而得圆满者，所谓不足中复有美者在。如人能持戒而不能布施，即感

人身而贫乏。得人身，乃其持戒之善业所引，感贫乏，乃由其慳吝之不善所圆满。如能施而不持戒，则如畜生道中之嚙窝龙王，与饿鬼道中之阎魔王等，乃各由其引业之不善，而其受用势力，又为其善业之所满也。吾人多黑白业相间，职是之故，苦乐顺逆，亦互相间杂。

寅二、定不定受差别

定受与不定受，又视其作与积而差别。

“定受者，谓故思而作及积聚也。不定受者，不故思作与未积聚也。作与积聚之差别中，作者谓思或思已所起之身语也。积聚者，除梦所作等十种不属之业也。未积聚者，梦所作等十业也。”

身语七支所造作者，为作。意之三支，恒常发起猛利思作者为积。积与作二者兼具，则定受无疑。依《净业经》谓，经忏悔、发露、防护未来者，为作而未积之业。反之，未经忏悔、发露、防护者，为作而又积之业。数数思惟、发起、形于语言而身未究竟作者，为积而不作之业。如无心偶作，一作便已者，作积支分皆不完备，为不积不作之业。如挤牛乳用力过猛，因而致牛于死，本属无心，即是其例。在《道次广论》又称此为善巧业。身语七支具四。（上述四种作积情况）意三支具一，作且积。积而不作者，俱定受。余二（即作而未积、不作不积）不定受。

寅三、决定受差别

“于决定受中，依受果时期有三，谓现法受者，彼业之果，于彼生受之。顺生受者，二世受果也；顺后受者，三世之外而受也。”

受分三期，此三期中：一、现生受，谓现生即受。二、顺生受，即由第二世受。三、顺后受，三世以后始受。现法受者，不仅限于现身即受，谓从此生起受，而推至二世尚续受者，亦称现法受。推之顺生受，谓从二生受起，不仅二生受完。顺后受，亦不仅彼生受完。如罽具足三学比丘为女人者，即生变为女人，是现法受。二生以后尚未脱女人身，亦现法受。又有一业感多果者，有多业感一果者，详见《广论》。但《俱舍》则谓一业感一果，无一业感多果说。一业感多果者，如罽比丘感五百世女人身，即是其例。现法受有八，善不善各四：一、执此身而作不善。二、于有情猛利残害。三、于上师三宝猛利残害。四、于父母猛利残害。此四不善，现法即受。反上四种而作善业，亦现法即受。《俱舍》谓三受各有二，共为六种。在定受中分：一、暂果决定受，而异熟不定受。二、暂果与异熟均决定受。在不定中、又有暂果不定受与异熟不定受者。自宗则谓定不定受，皆专指异熟而言，不问暂果如何。善恶业均多相杂而造者，据经说：（1）视何业力大，何业先熟。（2）如业力相等，则视有情临终一念注于何业，则何业先熟。（3）如临终时善恶两念并陈，则视念何业力强，则何业先熟。（4）如两念力同，则视何业先作，则何业先熟。播多瓦谓，如临渡争舟，力强者先登。此如（1）。同力则视舟近何人，何人先登，此如（2）。同近则视舟子与何人较熟。何人先登，此如（3）。同熟则视何人先开口，何人先登，此如（4）。

壬二、思惟差别相

“思惟差别相者，断十不善，虽亦能得贤妙之身。然若能有一德相完全修习一切智之身者，则修道之进步，非余能比。故应修求如是之身，此中分二：”

癸初、异熟之功德及业用。癸二、异熟之因。

癸初、异熟之功德及业用。

断十不善业，虽亦能感得人天贤妙之身，然此尚非堪修种智之身。欲得能修种智之身，尚须具八种圆满德相。云何为八：即（一）寿量圆满，（二）形色圆满，（三）种性圆满，（四）自在圆满，（五）言信威肃圆满，（六）大势名称圆满，（七）具丈夫性，（八）大力具足。此八称异熟功德，谓由断十不善而行善，感得人身所有功德。

“初中有八：一、寿量圆满。以先引业，感得长寿，如引而住。以是于自他义利，能长时中多集善业。”

此谓由过去引业感得长寿，如业所引，安住其寿。以此对于自他方面，能得长时积福善业。倘不能如引安住，则虽具诸引业可得长寿，而其中又杂以恶业，便不能使之圆满，故得如引安住，是为甚难。

“二、形色圆满。形色殊妙，根无不全，竖横相称。以是所化机等，见生欢喜，听从教授。”

此谓诸根具足，横竖相称。能使所化有情，见之生喜，易于信受。如阿底峡尊者，形色庄严，历事百余师。无不嘉之，及在西藏所作宏法事业之大，皆于形色有关。

“三、种族圆满。于世间敬重，共所称赞之高姓中生。以是劝导，无所违越。”

世间习俗多重种姓，根器高贵，以此观导有情，易得信仰。如释迦为净饭王太子是。

“四、自在圆满。有大财位及广大朋翼僚属。以是摄诸有情而成熟之。”

此谓自具足势位富厚及大朋翼，如此摄受有情，容易成熟。

“五、信言圆满（威信圆满）。由以身语不诳他故。令诸有情信受其语，以是能以四摄摄受有情，令其成熟。”

谓由语无欺诳，有情易于信受，能使四摄成就。

“六、大势名称（圆满）。具足勤修施等功德，成诸众生所供养处。以是于他一切事业而为助伴，他便为欲报恩故，速听教化。”

谓凡夫中，能于布施功德等类，常时勤行，著大名誉，由此使有情对之生感恩图报之心，而乐从其教。

“七、男性具足。具足男根，以是为一切功德之器，以欲精进增长智慧，处众无畏，与诸有情，以为共行，或处闲静，无能为碍。”

此谓男根为出世之一切有功德之器。无论处众处独，皆无所畏，能作精进，从闻思修得大智慧。

“八、大力具足。以先业力，性少疾损，或全无病，以现世缘，有大勇悍。以是于自他之事，无所疲厌，坚固勇猛，得思察力，速证通慧。”

谓身无疾病，因此有大力量，勇于任自他利益，作为无厌，速证通慧。

十月初七日讲

癸二、异熟之因亦有八。

（一）不伤害有情，感长寿因。（二）布施灯衣，感形色圆满。（三）摧伏我慢，感尊重果。（四）施不悭吝，感受用圆满。（五）修习语业，言论自然威信。（六）常发大愿，摄持当来功德。（七）乐丈夫身，感得男根。（八）扶人施物，能感大力具足。

“初者、于诸有情不加伤害，及远离伤害之意乐。如有颂云：‘若到杀生场，施放故作饶益，遮止害有情，当能得长寿。恒作侍疾人，并施医与药，不杖石损他，当感得无病。’”

此为长寿正因。

“第二、惠施灯明及鲜净衣等（能感形色圆满），如云（如前论云）：‘依于无忿恼，以施感妙色，不嫉垢果者，说感妙同分。’”

由是推之，塑绘佛像，供衣庄严，对他有情，形色妙好及受用丰美者，不生嫉妒，反加随喜，如是则能感得妙色。

“第三、摧伏我慢，于师长前及余人所敬重若仆。”

慢心，多从富贵，或学识、眷属、名誉等而生，以之骄人，则感（成）卑贱，反之，能敬人者人恒敬之，尤其对师长，时申敬礼，乃至师之仆役犬马，亦加敬重，则感得尊贵果报。

“第四、于求衣食等者，常行惠施，纵其不求，亦作饶益，及于苦恼，具德之悲敬田中，无资具者，悉作布施。”

是为富饶正因，菩萨摄有情，先断不予取，继以财施，最后始用法施，故感受用圆满。

“第五、修习断除四种不善之语。”

谓不欺诳，不詈人，不挑拨是非，不说无义空语，自然言论日趋威肃。

“第六、发愿自于后世能修种种功德。且于三宝父母、声闻独觉、和尚阿阇黎诸师长所，而修供养。”

常发如是大愿。

“第七、乐丈夫德，厌妇女身，深见过患，于诸贪著女身之辈，遮止其欲，断男根者，为作解脱。”

如称绛区生巴、意喜喇嘛、俄吉堕、麦躬（般若会上菩萨之名）名，而礼拜之，亦感得男身。

“第八、他所不能，我为代作。于可共合，为作助伴，并施饮食。”

如是等等，能感得大力具足。对三宝上师恭敬承事，供五妙味（糖、蜜、果、乳、酥），亦感此果。又大力中，分身心之二，身力大如前述，心力大，以发增上心为正因。

“彼八种中，若具三缘，当得殊胜异熟。”

由上八因，得八种果，但得八果后，又不定能即入于善，或反以之造恶者亦有之。为防止以八果造恶故，应再发愿，加上三缘，始能感得殊胜异熟。

“三缘者，（一、心清净，二、加行清净，三、田力清净。）心净清中（复分自他之二），观待于自有二：（一）修诸善因，回向无上菩提，不希异熟，及（二）意乐至诚猛利而修诸因也。（以纯厚意、决定意、猛利修善）。观待于他有二：（一）见同法者（同法者，如自行施，他亦行施，同心一德者是）。上中下三（品），断除嫉妒较量、毁誉（轻侮比赛之心），心生随喜（勤修随喜）。（二）若不能者，亦应就日日于其所行，多次观察焉。（即不能如是，亦应日日多次观察他所作事，见贤思齐）。加行清净中（亦分二）：（一）观待自者，长时无间猛利所作。（自方对八因长时殷重而作）。（二）观待他者，未受正行，赞美令受，诸已受者，赞美令喜，常恒无间，安住不舍。（他方未修八因者，赞彼令修，已修者，赞之令增）。田清净者，即彼二种意乐加行，获多美果等同田也。（田清净中，即彼意乐加行所得之二果，美妙繁多，其力如田。故称田清净）。”

田清净，为菩萨地所无，此处补入。

壬三、思己应行止之法

总上业果道理，在使人认识因果关系，劝受善业。向来大德皆劝人当思业果，以业果比空性尤难，空性尚可以理解，业果超常理，不易信解，须常思惟，尤应思惟应行应止方法，行止法为业果中最扼要，亦即正行之起点。此复分二

癸初、总示。癸二、别以四力净修之法。

癸初、总示。

“《入行论》云：‘从不善生苦，如何从彼脱，我昼夜常时，唯思此应理。’（此颂即谓应常思业果理趣之意）。又云：（前论又云）‘一切善品根，佛说胜解是，又彼之根本，常修观异熟。’知黑白业果已，当数数修习，以其最极隐覆，难获决定故。”

此谓一切善根之根本，即在胜解业果，而业果胜解之根本，又在常常修习异熟果之道理，乃能生起取舍胜解心，由取舍胜解心，乃能生起一切善品。盖业果理极隐微，极难获得决定。过去噶当大德，每遇业果有疑处，即检阅经藏关于业果事理，如前引噶窝龙王故事等，务使生起，检阅经藏，即由深信佛语而来。因业果非同空性可以以一异诸门为正量，而比知其无自性，业果不可依理依量抉择。惟有依圣言量，循佛所说，迹以求之，而又须先信圣言无不是量。

“如《三昧王经》云：‘月星可损坠，山邑可崩坏，虚空变为余，佛不说虚语。’于如来语须生决定信。在未获此无伪决定以前，随学何法，亦不得佛所欢喜之决定也。”

此谓佛之语业，无有染污，凡所说法无不可信，如于业果未得决定，任修何法，等于修贪嗔邪

见，欲得诸佛欢喜，决无是处。以未得业果决定见者，对于佛语即未深信，未深信佛语，则自修皈依起乃至空性，皆无从生起。

十月初八日讲

“有一类人，自谓于空性已获决定，于业果未能决定，于彼不作数者，其于空性之见解成颠倒矣。达空性者，即于空性见为缘起之义，能为于业果生决定之助伴故也。”

此谓真达空性，必信业果，如谓已达空性，于业果无所碍，善不善一切皆空，因此任意妄行，不择善恶，及谓但达空性，一切法皆不需要。如此种种见解，恰与空性相反，彼谓但达空性，余法皆可不用，如病愈不须服药，此喻固有相似之一部分理由，以空性能除生死根故。但成佛不专恃空性，尚须与方便和合。如专用空性而弃其余，即等于鸟仅一翼，亦称诽谤菩提心。真达空性者，知一切法依缘而生，则对于业果愈益生信。

“前经又云：‘如同幻泡幻焰电，一切诸法似水月，虽然不缘身死后，往他世之数取趣。但已作业非成无，当如黑白熟其果，此道理门甚奥妙，微细难见佛行境。’”

此颂，一依无常义，一依空性义，依无常义，一切有为法，如幻泡阳焰，刻刻在变，刻刻在壤。依空性义，幻泡阳焰，各由诸缘和合，貌虽是有，实际是空。但水月喻，如解为无月，则微有误，水月朗然显现，不可谓无，只是依缘显现，而非真有一月在水，推之幻泡亦然，一切有情，在六道受生，有种种可名，然实无‘自性之有情’可得，而照所作业或黑或白，一一承受异熟，无丝毫错乱。此中理趣，极细极微，惟佛真实行境乃能知之。大善和识觉勒格西云：“达空性者，对于业果，比未达空性时愈见生信。”故于择上师时，欲知其人达空性与否，即观其人是否深信业果，如于业果有疑者，任其自命如何，绝不可依以为师。

“以是当于黑白二业因果，生起决定，常于昼夜观察三业门，断绝恶趣。若初于业果差别，未能善巧，或稍了知，而三门放逸者，是唯开恶趣之门。”

如真怖畏三途苦趣，欲求脱离，皈依三宝，虽为重要，而尤要在观察业果，得其决定，而从三门实行取舍。倘或对于业果约略了知，并未决定，放荡三门，即无 孜}辟三途之门，任修何深法，皆不能救。

“《海问经》云：‘龙王诸菩萨，以一法而能正断险恶趣之颠倒堕落，一法为何。谓于诸善法数数观察，念我如何住此度诸昼夜。’”

故修法云者，非仅在如何念诵，而在用正知正念不断观察善恶，从心取舍，如是即为真实修行。从上广说业果差别，其作用在作为观察自心缘境。噶当巴善知识云：“当以业果道理与心相应。”亦即此意。总而言之，诸善法数数观察，如是思已，遮止恶业，是为修行要诀。往时，余与法友，同谒地摩仁波卿，友本博通经教。所问皆甚深甚广，仁波卿最后答云 汝所问者，皆是正法，但觉与汝心相去尚远，希望从與汝心较近之法注意。

“如是思已，遮止恶行之法者，《谛者品》云：‘大王，汝莫杀生命，众生于命极护惜，是以欲保长寿者，心中亦不思断命。’于十不善等诸罪，虽惟发起之心，亦不可轻（于）动（念），应多修习防护也。”

推之十恶，皆应从意根断除，多修多习。

“康隆巴对普穷瓦云：‘格西敦巴谓，唯业果甚关重要，吾意现今讲说闻修皆非希罕，唯修此业果者，难矣。’普穷瓦报曰：‘如彼当作。’又敦巴云：‘仁者，心量莫粗，此缘起甚细。’”

意谓细微恶业，能感大果，如星星之火，可以燎原，不可不慎。

“普穷瓦云：‘我于老时，惟依靠《贤愚因缘经》。’夏惹瓦云：‘随生何过，佛不责余，咸谓以作此缘，今生此过也。’”

随生何过，佛不归咎于方所宅舍，但说作此业，食此果也。

十月初十日讲

癸二、别以四方净修之法

“如是于诸恶行，亟应努力无使有染，若因放逸及烦恼炽盛等缘而生罪者，亦不可任意放置，当须励力于佛大悲所说出罪方便。”

罪不忏。无可逃，前引《聚经》已经说过。若因放逸或烦恼炽盛，致造罪业，应依大悲大师所说出罪还净法门，极力忏除。

“又彼堕罪还净之仪轨者，如三种中戒别别所说。罪还净者，当依四力。”

还净对犯戒言，在三律仪中，如金刚乘戒，犯何佛之戒，依何法忏除，各有仪轨，在菩萨戒亦然，总之无论何罪，用四力法无不可除。四力心要，对作而不积，或积而不作，或不作不积三者，固可尽除，即作而又积，如现法受、顺后受之重罪，亦可断净。故四力具足能断过去一切罪性，防护未来一切罪性。四力者 一、能破力，谓有劫夺罪性功用。二、现行对治力，有销灭罪性功用。三、遮止力，有根除罪性功用。四、依止力，有防护异熟功用。凡造罪不忏，则与日倍增，用能破力，即可将已成之罪劫夺回来。用对治力，可将将成之罪销灭下去，已成之罪日日灭轻。用遮止力，能使未成之罪，根株掘尽，永不再生。用依止力，则罪性应感之异熟，可以断除。异熟有大中小三，等流有二，以习气等流为尤重。（四力之殊胜作用，能破即追悔力，可劫夺已往之罪）。

“第一能破力者，谓于无始来所作不善，多起追悔，欲生此心者，须修能感苦异熟第三种果之理趣，修时可依《金光明忏》，及《三十五佛忏法》二种而作。”

修此力时，在思惟三果理趣，对于过去恶业数数追悔。以杀生论，一虻虱之微，其异熟可感三途，其等流能使生生嗜杀，广造罪业。其增上能使一切境遇恶劣，故须立起追悔。追悔之心，应如如毒入腹中，知其能危及生命，异常恐惧，立即设法吐出，绝不容忍。如此追悔生已，可依《金光明经忏》、《三十五佛忏》，此二在宗喀大师集中皆有之。《三十五佛忏》即具四力，初皈依，即依止力，二称佛名，即对治力。三发露，即能破力，今后皆忏悔一句，即遮止力。但修此不在口诵，而在心中须发起悔念。

“第二对治现行力，有六 一、依《般若》等经句，受持读诵等也。二、依胜解空性，住入无我而明显之法性，空信本来清净也。”

《般若经》有广中略，如《金刚经》、《心经》等，依之念诵，思惟空义，此中一谓依经思惟，二谓依胜解空义，趣入无我光显自性，因二无我性，本无染污，自性光显，须从闻思修，了解此性，本来清净，《聚喇嘛》云：“心之自性最光显，一切染污所蒙蔽。”但他宗多误解此义，谓心即是佛，为客尘烦恼所染蔽，故成凡夫，去此染污，即成为佛。故主张一切有情无不是佛。此种见解，稍欠明了，即致颠倒。须知心之光显云者，系指心之法性而言，所谓心之自性，即心之法性，非即指心也。心之法性即无实有自性之空性，其本来光显固无染，而心则有染。因心有染污，非心之法性上亦有染污。故只能说心之法性光显无染，即一切有情成佛法身之方便，而不能谓一切有情皆是佛也。

“三、依持诵百字等诸殊胜陀罗尼，如仪轨而持诵之。”

百字咒等，谓依《百字明咒》等仪轨，或依《毗卢遮那咒》及《弥陀还净咒》等皆可。

十月十一日讲

“《妙臂经》云：‘犹如四月火焚林，无有遮障然遍野，以念诵火戒风燃，精进猛焰烧罪恶，犹如日光照雪山，不堪威光而消融，戒日光明念诵炽，罪恶雪山亦归尽。如于暗中置灯光，黑暗无余而除灭。千生所集罪黑暗，以念诵灯速遣除。’”

野烧焚林，无藏不尽。由念风戒火，可以烧尽罪恶，现世有以十万百字明、十万礼拜、十万曼遮、十万皈依，为加行定量者。颇公谓此，不当以数量为断，应以罪净相现否为断。净相纵现，亦非便休，不过可减少其数，以移修他法耳。诵百字咒故在自身生起本尊观，乃须持戒清净，以戒光与咒合方可。又如日光消雪，暗室燃灯，皆为消除罪恶之喻。

“此复乃至未见罪净相而诵之。相者，谓于梦中梦吐恶食，又酪及乳等，或饮或吐，或见日月，或于空行，或遇猛火、水牛黑人，或见苾刍苾刍尼之僧众，或出乳树、象及牛王、山与狮子座，并微妙宫殿而为上升，或梦闻法。此《准提陀罗尼》中说也。”

如上所述种种，皆为罪净之象征，但须于正诵咒或修法闻法时，数数发现，乃为证验。如梦服乳酪、梦吐恶食蛇蝎、梦见日月、梦飞行、梦骑象、宝马、登山、登狮子座、入微妙宫殿、梦闻法、梦入白色帐幕、梦沐浴、皆为净罪之相。但在平常亦有此等梦相，如风大盛，则可梦飞，以故不在诵咒修法时数数显现，不足为证。又此皆为外净相，有时非人欲障行者，使生骄废，或故为播弄，亦能使梦见本尊，吐蛇蝎等。故外净相亦不足为证。应以内净相观察，烦恼是否日销，心念是否转变，及是否迁于善法。如烦恼未减，纵令长期闭关，反增憍慢，罪甚于前。

“四、依形像力，于佛获信已，塑其形像也。”

此须对佛确实生起净信，以净信心塑像，即能消罪，若以世俗心为炫耀计，适得其反。塑像应不从质量上分别，土木金银，皆同真佛，不地质量重者，获福稍胜耳。

“五、依供养力，于佛及塔，兴种种供养也。”

对于佛、菩萨、塔、像、勤行供养，亦除罪法。

“六、依名号力，于佛及诸大菩萨名号，闻而持之。此等唯是《集学论》中所正出者，余亦多

矣。”

余，指《道次》从依师起，乃至修菩提心，皆为除罪方便。

总上六种中之依塑像力，即专为断除罪性。又六种中，除解空一项外，余皆易办。至解空非凡夫所易能，最低限亦须能知一切法无自性方可。又余五中有涉及财力者，须知供养不定在如何多财，总在至心奉行，如照道次至心修行，即为无上供养。又任作何善，皆为净罪回向，亦方便之一。

“第三遮止力者，谓正防护十不善也。以是能摧昔所造作一切自作教作随喜他作之杀生等三门惑业，及法之障。此《日藏经》中说。意谓若无至诚防护之心而忏者，仅成空言，故律中问‘后防护否’。广释中说也。是故后不更作之防护心，颇为重要。然此心生起，又从初力而自在也。”

此谓发愿未来决不再作恶行，或力有未能，发愿短期不作，渐渐延长，乃至永

断，亦是一法。用此法对十恶谤法罪，皆可断除。但不在口说，而在诚意防护。律中有问“后防护否”一语，即为防后使不再作，最为重要。生起此心，又重在最初之追悔心能破力。由多追悔，如服毒痛吐后自能见毒即防，决不再服也。

“第四依止力者，皈依三宝，修菩提心也。”

皈依三宝，由知三宝功能，诚心依怙，故成依止力，发菩提心一念功能，能消量罪障，故亦成依止力。

“总之，佛为初心学人，虽说多种忏悔之门，然对治圆满者，四力为善也。”

佛说种种净罪方便，如礼拜、绕塔、净瓶灌顶及观金刚萨 诸法，而最圆满者，为具足四力。例如对于过去罪恶深深追悔，而以持名念咒，对治现行，心中恳切皈依三宝，策发菩提心，誓断后流，永不再作，如此即为四力具足。

“罪净规者，于诸当生恶趣大苦之因，转生小苦因，或虽生恶趣，竟不受苦，或但于现身稍患头痛等，即成清净。如是诸须长期受苦之罪，或成短促，或竟不受。此亦视忏者力有强弱，及四力对治全与不全，力势急缓，时期长短，以为等差，而未有一定也。”

所谓力强弱者，如持菩萨戒者，比持五戒者其力为强，余可类推。

“经及律中谓‘假使经百劫，所作业不亡’者，盖对诸不修四力对治者而言。若以四力如说而忏者，则虽定当受果，亦能清净。此《八千颂释》中说也。由是诸以忏悔及防止等力，而坏出生异熟之功能者，纵遇余缘，果必不生，如以邪见嗔恚断坏善根，彼亦同之。此《分别炽然论》（《烧戏论》）中说也。”

观上二种说法，若具足以四力净忏，虽定受之业，亦可消亡，如链金去垢，火力小则垢小损，火力大则垢大损，火力具足，则垢悉尽，以依止力忏净亦然，此力能使一切异熟种子变坏，不再生果，亦如麦种经捡锻或煮，纵遇水土诸缘，亦不能生芽。定受业及谤法业等粗重罪，若具四力，如法忏除，亦能清净。但小乘如经部有部，则解释不同，彼释定受者，谓异熟业已成，决定当受。复

以经说“百劫不忘”及“异熟不可坏”，反驳大乘，谓《八千颂》所说定业可净，非佛语。在自宗宗喀大师解释，则谓业本体原有定受与不定受二种。定受业经四力对治后。变为不定后，与本体不定受者不同。佛说指业本体言，故大乘所说与佛不违。又异熟不可坏者，如盲者已盲，跛者既跛，则不可改变。其在未盲将盲，未跛将跛时，即用对治，尚可以改变，即异熟已究竟者不可坏，尚未究竟者犹可坏也。由追悔及防护力，即可以损其能感异熟之功能，虽过余缘，亦定不能感异熟。如杀九百九十九人尊者，罪净仍得证道，证道即罪净之征。不过罪净之后，亦仍有受果者，如杀九百九十九人尊者，临终仍现堕相，此种受果情形，正如阿黎伦敦吉所著之《大吉抛波弄》（《炙烧戏论》）中所喻，谓如拍球，著地即起，不致受苦，以体轻故，随其禅力而起。凡业力，经对治后，不复能强牵，不过表示业果不失之相而已。又地狱业经四力对治，变为感受头痛等苦，地狱异熟即无余消失。诸家对此认为疑案，辩论颇多。大致如问 经头痛后，异熟清净否，当答清净。又问：此种头痛，是否由于业力，当答由业，但是变化后之业，乃间接非直接也。

“然以忏护清净，虽能令无遗余，若初无罪染之清净，与忏已而净之二，则大有差别。”

以间接与直接二者，迥有不同也。

“如《菩萨地》中言，根本罪生，虽能重受还净，然于现生不能证得初地。”

即犯金刚乘戒，亦可依具足仪轨忏还令净，但即生不能成佛，以即生成佛，赖金刚乘戒故。

“经（《研磨经》）中亦云：若生经中所说一种谤法之罪，于七年中，每日三时忏悔，罪虽清净，然任如何疾速，欲得忍位时，须经十劫也。以是无余清净之义者，是于不悦意之果清净无余。生起证道等者，则为甚远。故于从初无染，当励力焉。是故说言，诸圣者等虽为命难，亦于小罪不知而故行。倘若忏净与初即不生二者无别，则无须如是作矣。譬如世间伤损手足，后虽治愈，然与初未伤损，终不同也。”

是故行人应多思异熟果道理，以业果为明镜，置于心中，监别善恶，务求自始无犯，是为最上。业果道理，大概如是，应总加思惟求远离不善，与八种圆满相应。

以上讲业果竟。

十月十四日讲

思惟业果为车（即依《朗忍》科判）

第一、思业果总相。第二、各别思惟。第三、思已应行止法。

第一、思业果总相

由怖畏三途苦，知三宝功能而求救护。如死囚求免，应听从长官命令，故正皈依，唯法是依，于佛说业果，深生信忍，而后能如法取舍，不再造三途因，乃能离三途苦。昔大善知识阿旺夺得把（与阿底峡尊者同时人）一次行至危桥，遇一弟子，急令供曼遮，为说要法，云：“在未解脱以前，以业果为切要。如忘业果，任何善巧，任何成就，不能免三途。”又昔印度有修大威德法者，因忽略业果，死堕饿鬼，欲来西藏乞食，时阿底峡尊者在藏宏法，以神通知之，急修朵马施食，以阻其行，免使贻害藏地，饥饿不安。又后藏烹波地方，有婆罗门瞻那加修心吉宁写（对治阎王法）

已得共通成就，因不注意业果，死堕饿鬼，而现节金本尊相，有喇嘛当放朵马，彼于门外现形，问之，自言为饿鬼，日于此得食，今因汝当以事迟延，使我饥渴难忍，请速施食，诘其前因，答：为曾窃僧食所致。又印度有班智达乍把他，深通五明，缺于业果，死入地狱。又迦叶佛时有比丘，善巧说法，弟子盈万，亦以缺乏业果取舍，死生龙族。此资粮道菩萨之堕苦趣者，据经教，未得加行忍位菩萨，不注意业果，均有堕三途之虞。不过资加菩萨，以具有菩提心，虽入三途，亦易拔出。业果关系如其大，故先宜思业果俾生信忍，上师教授，以知人身难得，暇满大义，为道次之首。以发心为修法之首。以业果为正法之首。若业果不明，虽修他法，亦徒然耳。故应于未上座前，多阅经藏中关于业果道理，反覆思惟。上座修时，先修六加行，继思三途苦，皆由业果所致，启请上师加持我，于业果速得通达。如单修业果，则于顶上上师启请，言我及一切如母有情无始流转。皆由不明业果，请师加持，令速通达，观想上师即佛放光明甘露，下降加持如前，特别以不明业果所生者，悉皆清净。业果思惟分四，如下：

（一）业果决定之理。经云：“由此此业，得此此果，作彼彼业，得彼彼果。”从外因果思惟，如种葡萄得葡萄，种底达（如海椒）得底达，决不爽丝毫。外因如是，内因亦然，种善决不得苦果，种恶决不得乐果。种时之大小强弱，得果亦尔，如供铃比丘故事，即其明证。故因与果，亦如影之随形，不可思议。如不从经教，多看过去故事，亦难通晓。如盗牛比丘故事，有失牛者，见比丘所煮之食为牛肉，误为盗，捕之入狱。数日后，失主自寻得牛，往告执法者，而执法者竟忘之，时经半年，始获释出。众往问佛，佛云，业由自造，彼过去曾盗牛，以皮血等置山中，诬一习静者，使入狱片时，始得白，故今感得六月之误羁也。业果之深细，较空性尤难通达，如孔雀羽毛何以有如是纹彩等类，虽阿罗汉亦不能晰。故非依圣言量，于经藏求之，无从信入，信入以后，知业决定，如影随形。再观自己所作之业，多属恶业，即当从今猛醒，远离不善，勤行于善。

（二）业增长广大。继思业果不但决定，且能增广。从外因观察，一粒之种，入土则获实无量，千寻之木，其始不过一核，由种而实，实而种，辗转无已。外因如是，而内因则尤甚焉。昔佛乞食，一净信女，以一抔食供佛，佛为授记，当得阿罗汉果。其夫心疑佛为漫语，尚未出口，佛已知之。谓之曰 汝见耶难树否，其枝能荫车五百乘，答曰见。问见其种否，答曰亦见，其小如豆，佛言，小种能生大树，吾前言亦复如是。又一次佛行，路遇群儿戏嬉，问佛曰 沙门，惧狮子否，我辈列队为汝击鼓前驱。佛即为之授记，此辈童子，未来世当得独觉果，皆以鼓音名。此亦正如罽比丘为猿者，后感五百世猿身，罽比丘如妇者，后感五百世女身，知业果之增广如是，则勿以善小而为之，勿以恶小而为之。又小善易为，如前说抛豆供佛者，一豆之微，即感四洲王果。又如具衣比丘，生即具衣，出家后三衣自至，弟子以问佛，佛云：色笃佛时，有夫妇二人，见国王供佛，心生羡慕，自恨无力，惟有一衣，夫妇互易而出，妇令其夫遥供佛，自急避入草中，佛时赞为无上供，即为授记，国王亦善之，大加赏赐，并授以职业，衣食无缺，获得现报，益行善事，后于佛时出家，三衣自至。由以上观之，故于善恶，无论大小，均应注意取舍，勇猛勿忽。

（三）业不作不得。不种人天因，决不得人天果。亦如外因不下稻麦种，决不得稻麦实。同一父母所生之子女，智愚强弱，贤不肖，各有不同。乃至同析之财产，而盛衰兴败，亦各有不同。推之世人，有技术善巧，又长于经营应付，而终其身蹭蹬不得发展者，即业不作不得之明证。佛时，有国王名暇巴者，与婆门种作战，兵败王宫被焚，王自知业力难逃，乃投火死，其眷属中有能飞者，亦不得免，惟一婢获出。弟子以问佛，佛云：王与眷属，于过去世曾作焚业，惟一同伴未举火，即此婢是。又如昔乍左城被天雨金银泥土淹没，城中仅二人逃出，并多得宝。弟子以问佛，佛云：此城国土，过去曾迎圣者修法，后王惑于谗言，以尘秽泼圣者身，驱之，故有此埋城之果。又

其城中先有老女，弃尘，适值比丘过，尘扑其身，老女旋得嫁佳婿，城中遂信以尘扑比丘为吉，习为风气，唯二长者非之。今之得出者，即彼是也。业不作不得如是。

（四）业已作不失。经云：“纵使经百劫，所作业不失。”以业既作已，非如外种豆麦，可经久而自陈腐，不能再生。而内种虽经百劫，仍如影之随形，丝毫不爽。喻如鸟之飞空，影实随之，及其集止，影亦随集，在鸟固不自知也。有情纵得人天身，以受用福报故，亦不能觉察其所作之恶业，而业实随之不离，及其福尽下堕，即与恶果相合矣。依经说，业不论大小，除其中有经转变者外，绝不稍失，虽至阿罗汉不受后有，亦须偿还其未净之旧业。例如诤军比丘，在佛时已证阿罗汉果，而仍以饿死，其平日行乞，非先为他比丘扫室，则乞不得食。及老，身不能行，依制，乞可倩代，殊最后七日，均以钵托上座代乞，而其所得，恒在中途为鹰犬劫夺，或无意倾倒。一次有上座亲为护至，钵忽隐没，至最后一次，食变尘土，不能入口，结果以绝食而死。弟子问佛，佛云，彼过去曾因其母不安于室，禁闭数日，以不得食而死，故感此报，今将不受后有，故须清偿此债也。

以上四种，统应从内外因果，多阅经教，生起决定信。但此决定信心，非仅口作是言，如云，我已皈依，又常闻法，修学、供养，当然信业果，而后能如是。然此犹未足以表生起决定之真实。如真实信业果，必见善如获异宝，惟恐不及，见不善如探汤，如避毒药，于善行之意乐极强，于不善行之厌离最猛，乃其象征。但信业果，亦甚不易言。博多瓦云：“但能于业果生犹豫心者，亦属难得，以有犹豫心，尚可生起希望心故。如为善而疑其或可以得善果，如此尚有得善果之希望心，即较不信者为胜一筹。例如旱地，耕者犹望其有积水栽种之一日也。然一般人能生此犹豫心者，亦不可多得，遑论真实决定信心哉。”

十一月十七日讲

复次、各别思惟、科判略异。一黑业、二白业、此二乃一反一正，可合为（一）黑白业，（二）业门力大。

（一）中又分为三 （1）正思业果，（2）轻重差别，（3）果。

（1）正思惟者，座间仍照《道次》及《俱舍》，思十恶业，恶业本不止十，此处略摄为十。如杀生罪性，分一事、二意乐、三加行、四究竟等。逐一分想，四支完具，则杀业即成就。其余盗淫等，亦照此思惟。或从初即不思四支亦可。贪嗔痴系意业，只要心生决定，即为业成，故与身语不同。所以必如是思惟者，在认识何为黑业，于发动之顷，即遮止不作。如不认识，则犯一种不知之罪，且因不知，而造罪更易，尤以贪等易犯。俗人从朝至暮，均在贪取名利之中，固不待说，即修学、辩论，有贪取名利恭敬之心，亦属贪摄。嗔心在害意一面，亦最易犯，如见人失利，立起幸灾乐祸之心，即是害意现象。尤其对于敌我利害，国家胜败之际，更为易炽，应细细观察。

（2）轻重差别。座中应将《道次》轻重六种，加以思惟。甲、自性（即本体）轻重，身语七支，前重于后，意业三支，后重于前。乙、想之轻重，即视作善作恶之动机猛利与否。丙、加行轻重，如杀业用凌迟法，较从其要害突然致死者尤重，作善亦然，不易作而作之，其力尤大。丁、处之轻重，三宝父母处所，所作力大，戊、时之轻重，长时串作者力大。己、对治轻重，已对治者力小，不对治者力大。如是从轻重两面思惟，则对于善业知从力大者作之，对于恶业，纵不能一时悉断，亦当从力大遮止。又如作善，知不易作者力大，则虽劳神费思，亦能不倦。如发起力大，则能事事回向菩提，知长时力大，则能一贯而作，不致中断。

(3) 果修法。座中仍照《道次》，从异熟、等流、增上三果上仔细思惟，对异熟，应思我今生已得人身，当发欢喜。对等流，则思今生疾病贫困等十种未能如意，皆由过去恶业感召，绝不怨天尤人，和归咎时间方所。总之对于不顺方面，随时均须消归自业。对增上方面，关于人生受用，照道次所举之例，一一思惟。又凡事心不欲作而不能自主，竟至作者，此皆业力为之。其不遇缘，终无成功者，亦属业力。所处常遇污秽，不易避开者，亦属业力，以现在论，兵疫水火诸灾，比昔为甚。昔人在人事方面，知识技能不及今人，而昔人灾害较少，可见此类灾难，属于业力，业力乃灾害之根本，不专在人事方面，如归咎人事，则人事益精，而灾害愈重，又将何说。

十月十八日讲

(二) 业门力大、此门在使人勇于为善。分四。

(1) 所依。(2) 田门。(3) 意乐。(4) 物门。

(1) 所依门力大。分有戒无戒，与戒之大小。以造善论，有戒与戒大者，比无戒与戒小者力大。以造恶论，则无戒者比有戒者力小。于此如或疑戒反为使人增罪之具。须知功罪相比，有戒者功多，例如受五戒者与不受五戒者，在一日之间，同不作杀，无戒者只能得不杀之善根，而有戒者则于善根上，更有不杀之功德。有戒者只须不犯，纵令放逸，功德亦等流不断，亦如长期屠儿之杀业不断然。《入行论》云：“受菩萨戒有情，纵令在嬉戏睡眠中，功德不断，有如长流，所获福报，量等虚空。”

(2) 田门力大。此就对境方面言。如行布施，施畜不如施人力大，施富人不如施穷人力大。对父母及出家众，则供父母不如施出家人力大，推之施声闻大于施恒僧，施菩萨大于施声闻。菩萨又分诸地，直至于佛。供佛一花，胜过布施所有凡夫一月功德。

(3) 意乐门力大。意乐，以菩提心为最。以菩提心布施，其力无比。

(4) 物门力大。法施比财施力大。尤其供养上师。如法修行供养，其力最大。总上诸门，在使人对于十恶不作不积，对于十善，作而且积。又复当知，单具一门二门三门，其力固大。尤以具足四门，最为圆满。例如自己受戒修六加行，所依为具戒之身，田为上师诸佛，意乐为菩提心，物为修行供养，即具足四门之法。

第二、思惟业差别。譬如农人，对于某土因施肥。收获较丰，自特别珍视施肥，对于其他田土亦勤行之。当念今生已得人身，即为过去耕种所获之丰收，应特别珍视此身，使后世更加圆满。照《道次》次第思八种圆满之因。寿量，由于不杀与护惜生命而来。形色，由于施光明与无妒而来。种姓，由于谦卑。自在。由于惠施。威信，由于离语恶，名势，由于发愿。丈夫性，由于乐男德。大力，由于代他作业。修此八种殊胜之因，在得殊胜身之果。得殊胜身，始能修即身成佛之法。但比胜身又不能世世无退，故于八因之外，须再加四愿：一、愿生生世世生于有佛法地。如生在无佛法地，虽身为国王，而不能闻法，反而因以为恶，则害益大。故生有佛法地，最为重要。二、愿值遇善知识。三、愿能闻思修。四、愿乐于种植福德。欲得此八因四愿，又在于能护戒。能善护戒，善发愿。即能感得世世殊胜异熟身，对于成佛道路，自然不远矣。

第三、思已应行止之法。在座上，观上师即佛在我顶上，由上师即佛心中放光，显现对面三宝资粮田，于此修忏悔法，如为特别犯罪而忏者，则对于所供身语意所依之前，广陈供养，观想十方

诸佛，诚心忏悔。一面诵《三十五佛忏》或《金光明忏》。初业行人，以净障为第一，盖此生以前，所造恶业不知凡几，未学法以前，所造恶业，亦不知凡几，故须先行忏净，必须罪净相数数发现，证明过去罪恶渐尽。嗣此即随时觉察，有犯即忏，如是渐入清净，而后闻思修易于入理。下土修习心要，大致如是。但行者，虽自死无常至业果，已经全听，其人是否已得法要，尚须观其能否重后世轻现世心。如于重后轻现心已生起，即为已得法要。不应徒重广见多闻，重在闻已即修，使心与法合。否则如提婆达多等亦精通五明，而仍不免于堕落。故《道次》解释，闻为知，知为修，知而不修，等同绮语也。

讲马车竟

十月十九日讲

己二、发心之量者

“发心之量者，往者为求现世，心不虚伪，于求后世，仅随言辞转耳。若能易地而观，求后为主，求现为兼者，是即生也。虽然，尤须坚固，彼虽生已，仍当努力修之。”

此谓修习发心之量，须将过去虚求后世，实求现世之心理，一步一步修习，掉转过来，以希求后世为主，现世为轻，复欲令此心生起坚固，故须努力修善。颇公云：“应须力修，乃能获得入于道次。”昔敬俄瓦问普穹瓦云：“得五通八成就，比道次身心生起者，为何如？”答曰：“对道次全体身心生起，诚为不易，但能了达一部意义，亦为清净解脱正因，胜过于前。”即此可知道次之重要。复次，信业果者，须除四种相。云何四种：一、除偏于贪欲。二、除偏于嗔恨。三、除偏于愚痴。四、除偏于恐怖。例如有以利诱往杀其仇，如信业果，则贪欲轻微，即不为彼所动，又如嗔心轻微，即遇违缘，亦以知业果故，必能遏止，同时善心即生，否则即不能如是。又于一切作为，对于业果先加明辨其应作与不应作，即能灭除愚痴，不致盲行妄动。即有不知，亦能立请上师指示，或检阅经教。又遇恐怖生时。强半由平时未将业果辨清之故，果认清业果，如对地方官府禁令，自能不犯。即无恐怖。能信业果，慎于取舍，即骤遭变故，亦不惊恐。

己三、除邪分别者

“有一类人，以经言，于一切世间圆满，皆须舍弃。而作错乱之根据，作如是想，谓受用等圆满善趣者，不出世间故，于彼希求不应理也。夫于所求，有现时及究竟所求二种，世间身等圆满者，虽求解脱人，现时亦所当求，由依彼身渐次辗转而得决定善故也。所有一切身财眷属圆满之善趣，非皆世间之所摄。身等圆满究竟者，是佛色身，及彼之刹土，彼之眷属等故也。”

此段谓世间有一类人，作此邪分别。谓经教中说，不应贪著一切世间圆满，以彼一切受用等圆满，不出世间，皆属生死轮回，不应希求。彼不知所谓希求圆满者，有二种，一为现近圆满，一为究竟圆满。人天身为现近圆满，解脱为究竟圆满，希求究竟圆满，亦须先得人天身等现近圆满、而后可达。譬如登梯，自下而上，经所谓一切世间圆满应舍弃者，意指不应沉溺于世间圆满而言。世间法属于轮回生死，固应断离。而为究竟故，于世间圆满则不应离，以其过患不在圆满而在沉溺故。又身受用及眷属等圆满，非尽为生死所摄，以身之圆满，至于究竟，即佛色身。受用圆满究竟，即佛刹土。眷属圆满究竟，即菩萨众。故为现近计，此种圆满固所当求，为究竟计，此种圆满亦不当舍。希求关键，惟在意乐上如何，如以解脱为意乐而希求圆满，此种希求，即无过失。如以

现世意乐而希求圆满，即属集谛矣。（刘衡如注 集谛，为一切苦所集聚。）

“于彼密意，故《庄严经论》中说，以前四度，成办身受用眷属圆满之善趣。又多经中亦说以彼等而成办色身也。已释共下士道修心之次第竟。”

《庄严经论》云：“增上生为受用身，圆满眷属勤圆满。”即说前四度成办增上生。余经亦多作是说，由四度而成就色身。故一切菩萨，于前四度勤奋而作，即在同时希求现近人天身与究竟佛身，故能成办此身胜因。

复次，尸罗为解脱道之根本，由居士而沙弥而比丘，须辗转向上圆满。《广论》于此尚有详释，谓有一类以谨持戒律，即能成辨诸善趣，则五戒已足，何须更受比丘戒。当知比丘戒不仅以得解脱为限，而在得圆满佛陀，故应以下下律议受上上律义。以上说下士共道修心之次第竟。

卷七终

卷之八

十月十九日讲

共中士道

戊二、与中士所共修心之道次第。分四。己初、正修此心。己二、发心之量。己三、除邪分别。己四、抉择能趣解脱道之自性。

己初、正修此心

“如是念死及思惟死后堕恶趣之理，反此世心而生起希求后世之乐趣；次从共同皈依，及观黑白业果决定门中，励力断罪修善。如是于乐趣之位虽定可得，然不可执彼少许为足；乃生起共下士之意乐，及生共中士遮止于一切世间耽著之意乐。依彼以发生菩提心而引导于上士；故须修共中士之意乐也。盖谓虽能得入天之位，以犹未能越行苦故，于彼执为自性乐者，实为颠倒。若以正言，全无安乐，其后仍决定堕于恶趣，终苦故也。”

此段总明前前所说之共下士道，非正下士道；乃趣中士道之所应学也。以念死无常、思惟恶趣苦，乃至皈依、修业果，非仅以离恶趣生善趣为足；而在令其引生共中士之意乐，是为下中士道关连之处。念死与怖恶趣二法，为共下士劝受心要之法；其正所修法，则在皈依与业果取舍二法。故共下士所劝，为希求善趣，所修为皈依、业果，所得为人天身。在共中士道所劝，为希求解脱，所修为三学，所得为声缘果位。在上士道所劝，为菩提心，所修为六度四摄，所得为圆满佛位；仍须下士道人天身为其基础，故能得人天身之皈依业果法要，亦即成佛之法要。故由共下士道引生共中士道，由共中士道引生上士道，亦即以共中下士道为上士道之加行。若以人天果法即执为乐性之究竟，即是颠倒，应当遮止。以人天未离行苦，仍当随落故。由修皈依、业果，虽决定不堕恶趣，亦不过一生、二生、数生而已，欲求永不堕落，尚不可能；以在人天趣中仍可造恶，复易堕落，欲求永不堕落，即须拔除苦根而生起共中士道之意乐。

十月二十日讲

修共中士道之次第，即前科判之正修此心、发心之量、除邪分别、抉择至解脱道之次第等，而正修此心中，又分二：

庚初、认定求解脱之心。庚二、生此心之方便。

庚初、认定求解脱之心。

“初言解脱者，谓从缚而解脱也。彼惑、业二者，是世间之能缚。由彼二种增上，以界分之，有欲界等三；以趣别之，有天等五或六；于生处之门，有胎等四。结蕴相续者，是缚之体性；从彼脱者，即解脱也。欲得彼者，即求解脱之心也。”

欲解脱生死轮回，须先于生死轮回生厌离心。如《弟子书》云：“如有情于生死轮回作安乐想，则惑业缠缚亦随之增厚；若作苦想，则惑业缠缚亦随之而减轻。”故欲求解脱，必先知生死轮回苦。解脱二字，藏文为“卓瓦”，通于清净、寂灭、涅槃，乃一事而异名，皆无为法。此处所说之解脱，尚非究竟。如阿罗汉仅得解脱之一分，尚非真正清净涅槃也。有情被惑业系缚。如绳缚物，由彼二种（惑、业）增上，轮回不已。以界别之，为三界；以趣别之，为天道等五或六；以生门别之，为四生。由惑业缠缚，结为蕴体，前前后后，生死相续，即缠缚体性。从此种缠缚解而脱之，即为解脱。结蕴相续之情状，就欲界论，或为胎生（如人、如畜），或为化生（如天、如地狱）或为卵生（如畜、如鬼）或为湿生（如畜）。于如是等受生不断，流转相续，先认识其苦，自能生起求解脱欲。所谓求解脱心者，即求将此生死从其根本加以解脱。真实生起此心，即为求解脱心。

庚二、生此心之方便

“譬之欲解渴苦，先是见渴苦有不欲乐而为自在。如是欲得寂灭取蕴苦之解脱者，亦由见取蕴苦之过患，而得自在。若不修三有过患，起欲舍彼之心者，则于灭彼苦之解脱。即不生欲得之心。”

解渴必先见渴苦，而后能生起求解之心。亦如避烈日而求阴，必由见烈日之不可欲乐，而后生起趋阴之要求。求解脱生死亦然，必先认识惑业所得之生死轮回，而后求解脱之方便。轮回二字，有单就生死不断而名者，有就由惑业取生死不断而名者，均属相同。总之，无论惑业苦或取蕴苦，皆为生死过患。对于息灭三有过患之心，若不生起，即未萌求出三有之心，无从说解脱也。

“《四百颂》云：‘于此若无厌，岂复爱寂灭。（于彼若无厌，岂能敬涅槃？如贪著自家，难出此三有。）’”

十月二十一日讲

生此心之方便又分二：辛初、思惟苦谛流转之过患。辛二、思惟集谛趣入于流转之次第。

辛初、思惟苦谛流转之过患。分二。壬初、释四谛先说苦谛之密意。壬二、正明修苦。

壬初、释四谛先说苦谛之密意。

“集者是因，苦谛是彼之果，是集先苦后。何故世尊不顺彼之渐次，而云诸：当，此是苦圣谛，此是集圣谛耶？大师于彼反因果次第而说者，以有修持之要义，故无过失也。此复云何？谓诸

众生，若不先生无倒欲求解脱之心，则根本已断，其于解脱如何引导。盖所化之机，原为无明暗覆，于世间圆满之苦，倒执为乐，被彼欺诳。”

苦由集来，集是苦因，佛何以不顺此因果次第而先说果，后说因，此于修持方面，有最大要义。盖所化有情，若不令其生起无倒解脱之心。则解脱之根本断绝，无从引导。因为一切化机，为愚所蔽，对于生死圆满倒执为乐，沉溺其中，不知生死无一不是苦；纵有少数乐，亦属有漏，仍不离苦，故为说多种苦相，令生厌离。

“如《四百颂》云：‘于此苦海中，周遍无边际，汝沈于其中，云何不生畏。’”

生死苦海，渺无边际，未得要津，如何能离。经谓三界火宅，亦即促人生起出离之意。

“此中以正言之，纯苦无乐。说多苦相，令生厌患，故苦谛先说也。”

当佛成道后，经梵天王劝请说法，在鹿野苑为五比丘说：“此是苦圣谛，此是集圣谛，此是灭圣谛，此是道圣谛。”云云。第一在使众生知四谛体，第二使众生知所应作。首句此字，指情世间；次句此字，指烦恼业力；三句此字，谓惑业及苦，皆如是灭；四句此字，乃正明趣入之方便。谛而云圣者，即解释圣者所见为苦之自性，属真实。而凡夫有情所见为安乐之自性，皆属虚妄。凡夫有情为愚所障。以苦为乐。故必使知真苦，乃求解脱，故先说苦谛。

“由是若自见堕于苦海，欲从彼解脱者，必须断苦，然若未断苦因，知不能遮止，即思苦因为何，而令知集谛。故于彼后说集谛也。”

由依苦圣谛而认识苦以后，自知堕在苦海，极思断苦，即追寻苦因，由此令知集谛，故继说集谛。

“次知世间苦，从有漏业生，业以惑起，惑之根本，厥为我执，便知集谛。若见我执亦能断灭，即誓于灭苦之灭谛而求现证，故说灭谛于彼后也。”

世间一切苦，无不由有漏业生，业之根本为惑，惑之根本为我执，如是即为认识集谛之量，既知苦因集谛之根本为我执，无此我执，则惑不生，惑不生则业不作，业不作则无苦。如是知能灭集谛乃能断苦，故继说灭谛。灭谛有二释 一粗分灭谛，二真实灭谛。初分，由未入圣道位有情，以禅定力，如初二三禅，调伏粗分烦恼，可得一分之灭。又加行忍道位有情，于应断已断，不取三涂蕴身，亦属灭之一分。至真实灭谛，是已入圣道有情，将无明我执断除，乃为真灭。

“或有难曰，若尔，示苦谛已，便起求脱之心；于苦谛后说灭谛，亦应理也。然此无过失，尔时虽欲灭苦而希解脱，然犹未认识苦因，未见彼因能断，即思当得现证灭谛之解脱，然未决也。如是若认识现证解脱灭谛者，即念何为趣彼之道，转入道谛，故道谛后说也。”

难者之意，谓已知苦谛，即生起求解脱心，为说灭谛，有何不可，而说不说集谛。答：苦谛虽知，而苦因尚未知；苦因未知，即不能知苦之可断，故继说集谛，是为无过。知苦因可断之理，即思断苦而求现证灭谛，故说灭谛。为欲现证灭谛，遂求证灭之方法，故说道谛。《相续本母》（即《聚喇嘛》，乃弥勒五论之一）云：“如病应知断病因，当得乐住应依药，苦因彼灭如是道，应知应断应证修。”谓四谛如医病次第，先为说病相，次说病因；病相指苦谛，病因指集谛。再次说此

因可断，即灭谛。最后说能断之药，即道谛，以解脱圣道位乃可得之。

“如是四谛者，于一切大小乘中，多次宣说，以是善逝总摄流转世间及还灭世间之诸要处故，于修解脱最为切要。故于如是次第引导弟子也。”

四谛法，为世尊总摄流转世间，还灭世间之扼要法门。亦即一切流转世间总摄于苦集；一切还灭世间，总摄于灭道。在小乘每谛复开为四，固是声缘求解脱者之切要法。而在大乘人尤以此为切要，大乘如不知四谛，即生不起菩提心；乃至密乘，亦不能越此方便，故为自为他，均应知四谛。

十月二十四日讲

“若但从思惟苦谛门中，于世间轮回无一实能遮止其耽著者，则欲得解脱，唯成虚语。任何所作，俱成集谛。若但从思集门中，不善了知世间根本诸惑业者，如射箭未认鹄的，此是遮断正道之诸扼要处；而于非解脱三有之道，执以为是，必劳而无果。若未知所断之苦集，则亦不识彼寂灭之解脱，虽言求解脱，亦唯矜慢而已矣。”

若不厌世间，纵勤闻思修，乃为轮回因，而厌离世间，必须从思苦谛入手，倘求解脱之心真实，如囚思脱，刻不容缓，则任何所作，均非轮回所牵缠也。此乃说苦谛之要义如是。其次应思惟集谛，集谛门中，所有次第，须先知凡苦皆是由造作而来；造作由于烦恼支使；烦恼有八万四千，不能一一断除，须求其根，如断树然，根断则枝叶皆萎，烦恼根惟一，即为我执。吾人于顺逆诸境，无时不有我执心与之俱行，如能断除我执，即断烦恼根本。否则等于射未见鹄，劳而无功。解脱道应断除之扼要处。即苦集二谛。外道亦求解脱，而不能认识苦因由集。或纵识之，亦不过知其一部，故以跳岩、蹈火。涂身、观空，乃至修习风脉、寻求本心，即以为可以解脱，实则真实解脱心并未生起也。道次所指示内道行人者，在中下士即以出离心为扼要，在上士即以菩提心为扼要。不得其要，妄修妄习，使今生后生，两为所误，藏人常谓学外道者，不如作商犹可使今生得利也。复次，不得扼要者，纵少有所见，或略得粗分定，亦易起我慢，未得谓得。未证谓证。故于苦谛粗分如何？细分如何？于集谛孰为业，孰为惑，非详细研究不可，真正寂灭之解脱道，以真正求解脱心是否生起为断。中观自续派以下，此心皆已生起，故均为入解脱道者。惟彼辈对于寂灭之解脱如何认识，各有不同，中观应成派，对于寂灭二字解释，谓寂者，烦恼已寂；灭者，灭断常二边，即通达空性。若所知障断尽无余，则为佛智涅槃，称为“麻卢写加”，与自续以下真俗并举者不同。此中差别，因根器异故，上根利智须先于应解脱方面，心知其决定可以解脱，生起能解脱量，而后能生起求解脱心。中下根则须追随经教，信有解脱，而后生起求解脱心。应成派属于上根，称随法行。自续派以下，属于中下根，乃随信行。

十月二十七讲

壬二、正明修苦。分二。癸初、思惟流转总苦。癸二、思惟别苦。

癸初、思惟流转总苦。分二 子初、思惟八苦。子二、思惟六苦。

子初、思惟八苦。

“修一切共中士所缘品类，诸共同者，凡下士中所说者，于此亦应取修。诸不共之所修者，若有慧力，如书所示而修之；若心力弱者，则当舍所引教，随于何处，唯修宗要正义。此等虽是观察

修，然亦除彼等所修之境外，任何其余之善不善无记上，不应放置其心。当于所缘灭掉举等。睡眠昏沉，俱不放纵，令心极明净，从澄寂中渐次修之。”

总苦分八。修共中士道时，对于共下士道之念死、念三途苦，亦应取修。心力如强，则对于广略朗忍所举经教，均应思惟；心力如弱，则舍经教，专从综要意义上思惟，分段串习。颇公云：“修综要方法，即将其概要处融会在心，使其不忘。但此不过种植习气，尚不易生起通达。欲生通达，则每段均须自作问答，依理依喻，自行练磨，乃可生起通达。”此种练磨，即所谓夏刚修法，即观察修习，修习仍须依道次广略论，否则依马车亦可。

凡修法，均须专注所缘；除所缘外，无论善不善，无记等境，均不攀缘。于所缘上灭沈灭掉，心极清明，于清明中依科目渐次修之。

“《入行论》云：‘念诵苦行等，虽常时修习，心余散乱者，佛说为无义。’盖谓意于余散乱之一切善行，其果皆微小故。”

如诵金刚萨埵咒，观想顶上白色本尊及心中咒字，均能明显，心缘甘露下降而诵之，方为合法。无论修何善门，以散乱心修，得果极微。

“又《大乘修信经》亦云：‘善男子，虽以此异门，如是诸菩萨信于大乘（随其所有信解大乘），从大乘所出生，任随何种彼一切者，当知皆从以无散心（皆是由其不散乱心）正思法义而出生也。’彼中无散心者，谓除善所缘，于余不散乱。义及法者，谓义同文也。”

善国子称者，“善”谓善于修大乘，“子”乃亲爱之词。“随其所有信解”云者，谓以净信心、正信心、不退转心等，信解大乘。以不散乱心思惟法义者，此散乱心，属于二十六种烦恼法（二十六种烦恼，详唯识。其中根本烦恼六：即贪、嗔、痴、慢、疑、不正见。随烦恼二十：即忿、恨、恼、覆、诳、谄、害、嫉、悭、无惭、无愧、不信、懈怠、放逸、昏沈、掉举、失念、不正知、散乱。）；其中又分内散乱、外散乱、中散乱等与三毒相应。除善所缘外，向余驰散，即是其相。修三摩地时，于乐贪住，不能认识沉掉，即内散乱。内散乱，最妨害三昧。修闻思修时，不能专注一境，引入三毒，或余处所，即外散乱；外散乱最妨闻思修。又法义二字之解释，“法”即能诠之文；“义”即所诠之义，此指大乘经典中文义。令正思惟者，谓以正智数数分别，加以谛思。

庚辰岁正月初八日讲

“正思惟者，以数数分别心观察而思也。以彼显示修一切功德之法。必须彼二也。以是之故，谓于三乘修一切德，皆须心除所缘，不应于余散乱，正住于专一之止或彼随顺，及正于善缘别别观察如所有与尽所有之观，或彼随顺，以此二种为须要焉。”

此明思苦功德，一能生厌离心，二能摧傲慢心，三能发大悲心。又思苦即能止恶，亦即能修善。总而言之，菩提道次第，乃至三藏十二部经，扼要为菩提心。菩提心属于有为法，由缘而起，从观人身难得，乃至思惟苦等，皆为生起此心之方便。盖由观自他之苦，希求自得脱离。因而希求他脱离，菩提心即能发生。思苦之功德，如其大。但苦如何思？即依经文义，远离散乱，用智慧心，数数观察，如其真实是苦，乃为思苦，绝非愚痴盲目之所谓苦，便为思苦。亦非用定心专注于苦，便为思苦。以是之故，修三乘一切功德，皆须此二——一即除善所缘，心不余散；二即善观察所缘境。一为定或定之随顺，二为慧或慧之随顺，修大乘法不离定慧作用。

“如是《解深密经》亦云：‘慈氏，或诸声闻，或诸菩萨，或诸如来，所有世间或出世间一切善法，当知亦是此奢摩他，毗钵舍那之果。’于此若不行正止观及二随顺，则三乘一切功德，为正止观之果无决定也。”

此处经文，声闻亦摄独觉。由此可见，无真实止观及二随顺，则止观之果，必不能得。所谓止观之果，在大乘即指菩提心言，此心非专观心性，或不思善恶，即可发生。此心在小乘，正修止观，亦不能随顺修得。在资粮道正修止观尚不能得，必兼修随顺乃能得之。在加行道以上，则专修止观亦可得菩提心。盖止观与出离心菩提心及空性，皆无甚关连，故有得止观而后修菩提心者，亦有先得菩提心而修止观者。先得止观令心调柔，后修菩提心，是一种捷径。以所观易成故。总之随上师口诀而行，最为主要。有谓证空性即能任运发菩提心者，此不应理。果如彼所言，则堕无因生，或堕我为法也。

“此八苦者，第一思惟生苦中有五：一、生为众苦所随，谓地狱有情，及一类纯苦之饿鬼，并胎生卵生之四。彼等于生时，即具多种猛利苦受而生也。二、生为粗重所随，谓烦恼生住增长之种子，随顺和合，于善安住无所堪能，亦复不能随欲而转。三、生为众苦所依，依于三界而受生故，老病死等苦便增广。四、生为烦恼所依，谓若生世间，于贪嗔痴境三毒自生。由此身心极不寂静。唯苦无乐，以诸烦恼从多门中逼迫身心也。五、生为不随所欲法尔离别，谓一切生之边际，莫越于死，虽非所欲，但能令受苦。于彼等苦须数数而思之。”

以上明八苦中之生苦。八苦者，有生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得、五阴炽盛等。一，先明生苦，生苦分五：（一）众苦所随苦，（二）粗重所随苦，（三）众苦所依苦，（四）烦恼所依苦，（五）不随所欲苦。

（一）众苦所随者。指地狱有情及饿鬼并诸胎卵湿化四类。初生之时，便为猛苦所逼。四生中最胜者为化生，最劣者为卵生；以有成卵时苦，又有出卵时苦，须受二重痛苦故。寒狱有情，从冰中生；热狱有情，从火中生；饿鬼从饥渴中生；故生即受苦。胎生，则有产门逼窄苦。劫初人皆化生（如花生），亦有湿生者；详《律中》及《广朗忍》。

（二）粗重所随者。指恶处取，由染污习气生，即为烦恼种子所随。心欲向善，而不能入善；心欲离恶，而反入恶；且一遇缘，烦恼立炽，不能自主。盖由初生便带恶习，复由恶习益复取恶，故称恶处取；恶处取即烦恼种子（染污习气）。如有病在身，为病所牵制，一切不能如心所欲，虽作亦无堪能，是为人身一种痛苦，虽至三有有顶天，粗重仍然与之俱生，遇缘即发，不能自主，而复堕落，粗重之所以为生苦者在是。

（三）为众苦所依者，即成苦处。不问人天，有生即有老病死等相随。色界以上，虽仅有死，而无老病，然老病种子仍等流潜在，轮回一转，老病又复现行。如为鸟时不现犬苦。为犬时则犬苦自现。故轮回未脱以前，苦种皆在。即由未出轮回，未断恶处取（恶取处）。以恶处取故，若种常随。

（四）烦恼所依者。谓一受生，便有贪嗔等境，三毒随类而发。复由多门发生烦恼，使身心不能安适。欲得身心安适，惟有断除烦恼，出离三界。若一日未出三界，则烦恼自然逼迫身心，以烦恼种子未坏故。

（五）不随所欲者。指法尔离别之死而言。盖有生即有死，生之边际即死，虽非所欲，而不能离。且使唯受众苦。如是众苦，应数思惟，特别处胎苦，有秽浊、黑暗、恶臭、压迫、束缚诸苦，等于地狱。

正月初九日讲

“第二、思惟老苦中有五 一盛色衰退，谓腰若弓曲，头如花白，额类砧板，绉纹满面等盛色衰退，不可爱乐。二、气力衰退，谓坐如重负断绳，立同拔举树根，言词艰钝，行步迟缓等。三、诸根衰退者，谓眼等于色等境，不能明了而见。以多忘念故，念等之力渐减也。四、受用境界衰退，谓于饮食等不易消化，于余欲尘，亦无能受用也。五、寿量衰退，谓寿尽泰半，渐近于死。于是等苦，当数数思之。仅 瓦云：‘死苦虽烈，为时尚短，此老苦则尤烈也’。迦马瓦云：‘老渐渐来，稍容易受，若同时而来，殊无法可忍矣。’”

老苦五种：（一）盛色衰退。如头白额绉、面瘦、齿落、背曲，一切皆不如少壮，令心不乐。（二）气力衰颓。坐如堕土，起如拔树，言语艰涩，行动艰难。一切不如意志，令心不乐。（三）诸根衰退。目、耳聋、舌常无味、心多忘念，如是等等，令心不乐。（四）受用衰退。目不思视、耳不思听、口不思食、身不思触、胃不消化，诸欲皆不能享受，令心不乐。（五）寿量衰退。所受寿量、愈减愈少，风烛残年，常感危惧，令心不乐。如是五苦，应数思惟。死苦势猛，常人易觉；老苦势渐，常人多忽。须心注一缘，以智慧分别观察，令老苦全相显现心中。昔如来大游戏经中，对老苦以枯树为喻，老时心境，如处悬崖，如居朽屋，忧念刻刻难释。敬俄瓦谓“老比死苦”，以死短老长。迦马瓦亦谓“老系渐臻，固不自觉，若会突至，其何能堪”。或谓壮死者，即无老苦。但轮回未脱，异世受生，老苦仍在，惟有解脱，乃能不受。（此处上师尚引有释迦少时，出东门见老人，出南门见病，出西门见死，出北门见沙弥故事；因冗故略。）

“第三、思惟病苦中有五：一、身性变坏，谓身肉消瘦，皮干枯等。二、忧苦增长而住，谓身中水等诸界，轻重错乱，逼恼其身，以是于心生起忧恼而度日夜也。三、可意境不能受用，谓诸可意境，若云于病有损，则不能如欲受用。如是所欲之威仪，亦令无能动作也。四、于不可意境，非其所欲，须强受用，谓非所悦意药饮食等，须强受用。如是火烧针刺等诸粗猛触，亦须忍受。五、能令命根速离坏，谓见病不可治，生诸苦也。于彼等苦，须细思之。”

病苦，亦分五种：（一）身性变坏。谓身肉消瘦，皮肤干枯等。（二）忧苦增长。谓地等诸界错乱不调，身受逼迫，心遂忧恼，昼夜长时住在苦中。（三）于可意境，不能受用。以病损故，诸威仪中，亦不能随欲。（四）不可意境，须强忍受。如诸非悦饮食，药物、火灸、刀割诸粗猛事，绵须习近。（五）速离命根。眼见医药无效，病不可治，生极痛苦。如是五种，应细思惟。

“第四、思惟死苦有五：谓当舍离受用、朋翼、眷属、自身四种可爱圆满之境，及其命终时，备受种种极重忧苦也。于此诸苦，乃至未成厌患，当数数修之。前四亦成苦之理者，谓见与彼等相离，而生悲苦也。”

死苦亦分五种：（一）舍离财宝。（二）舍离亲眷。（三）舍离朋翼。（四）舍离身躯。（五）受猛忧苦。所谓忧苦者，即指前四；见其将舍，忧苦遂生。乃至临死。风脉将落，身如刀割，生平未作之善，已作之恶，悉现意地，生多渐愧恐怖。逼老之苦，大游戏经言之甚详（见《广论》）。如是五苦，应于未成厌患之时，多多思惟，令心相应。

“第五、怨憎会苦有五：与怨敌会，即生忧苦；与畏彼治罚之所依止 以恶名而畏惧；以苦逼命终而怖之；及越法死后疑堕恶趣而为恐惧；于彼等应思也。”

怨憎亦分五种：（一）畏与仇遇。（二）畏其治罚（报复）。（三）畏受恶名。（四）畏苦恼死。（五）畏堕恶趣。凡心所不喜者，皆可谓之曰仇；如修道恐遇魔缠，亦仇之一种。又畏强者见凌；如畏猛兽等，亦一种强者。

“第六、爱别离苦有五 由离最爱之亲属等，以是于心而生忧恼；发怨叹言；心生扰恼；念彼才德欲恋逼心；及彼之受用有所阙乏。如是而思之。”

爱别离苦亦分五：（一）心生忧戚，（二）语生怨叹，（三）身生扰乱，（四）思恋逼迫，（五）受用缺乏。

“第七、思惟求不得苦有五，此用同别离苦。求不得者，虽作农而秋实不登，虽经商而利息不获等，于其所欲，虽努力求之亦不得，心灰意冷而成苦也。”

求不得苦亦分五种，与爱别离同。凡努力无效而心灰意冷者，皆属此苦。

“第八、总之说思惟五取蕴苦之义有五 谓当成众苦之器、已成众苦所依之器、是苦苦器、是坏苦器及行苦性，于彼等当数数思之。此中初者，谓依受此五取蕴，能引以后之苦也。第二者，谓此已成之蕴，为能依之老病等之所依也。第三第四者，谓彼苦之粗重，随顺和合，故生彼二也。第五者，谓但成取蕴，即于行苦性中生，以先惑业自在之一切行，皆是行苦故也。若于取蕴性之世间，未生起真正之厌患，则真求解脱之心，无所从出。而于有情流转世间，亦无生起大悲之方便，故任随趣入大小何乘，此种意乐极为重要也。”

五阴炽（广略论作五取蕴）盛苦，此亦分五种。五阴即五蕴，为色受想行识。佛亦有之，然非有苦。以五蕴非其本质是苦，乃由五取蕴成为苦器，为生死之所依止，乃是苦恼。（一）当成苦器。谓依于现苦器，发为烦恼恶业，引生后来诸趣之苦。（二）现成苦器。谓依已成之蕴，为生老等所依止。（三）苦苦器。苦上加苦，是为苦苦。（四）坏苦器。乐尽变为苦，是为坏苦。是二皆依于蕴而有，由彼二苦之粗重，随逐于蕴而生苦。（五）行苦性。常人能知苦苦，而不易知坏苦；外道能知坏苦，而不知行苦。如四空天至有顶天，终不能解脱者，由由贪于彼乐，不知行苦尚存在故。如色界诸天，则有能知行苦者。苦苦，喻如手冷已苦，再置冷水中，苦上加苦，此乃粗重触，故易觉。行苦甚微细，喻如毛置小儿手中，则不觉（此喻凡夫），如落成人眼中，则立觉（此喻圣者）；圣者于行苦亦如是。大善巧降央习巴自谓从拉萨至拉卜楞寺，长途思行苦而不能达，以行苦性相，难以言喻，不易知也。三大寺于此常有辩论，有谓取蕴刹那变动；初一刹那成蕴，第二刹那微细变化，即属行苦性。又有谓取蕴之无记性（有漏受蕴中之舍受），为行苦性。又有谓苦苦、坏苦未起作用时，即行苦性，皆不应理。颇康二公谓，三界虽至有顶，能住静而不能自在，终当堕落，乃行苦性。

复次取蕴，一名有漏蕴；有漏，即有苦之意。《入佛门》四句偈云：“诸行无常，有漏皆苦，诸法是空，涅槃寂静”。凡轮回生死之法，均属有漏无，均属苦谛。除净土非有漏所成外，一切器世间，皆苦谛摄。以苦受感苦苦，乐受感坏苦，舍受感行苦。又有漏二字，亦含有染污性义，三界乃至有顶，皆由染污性而成，又复能增长染污。谓依烦恼贪著现蕴（染污）招取后蕴（染污）故名

取蕴。取字之义，即爱取现在染污，同时又爱取后来染污，从因立名，亦从果立名。如草中取药，谓之草药；旃檀取药，谓之旃檀药。取蕴一成，即有行苦性。行苦之行字，含有不能自主之意，与行蕴之行不同，藏文为“杜节”，杜即摄行义，中含有摄持摄引二意，谓如吾人由先业摄今生之蕴，非自在而得，纯由惑业所引，又复招引后来之惑业。节字义为能作意，谓由摄蕴故能作苦性，即此便是苦性。故此须应分别，若不分别行蕴之行，而谓彼是苦，则色受想等亦皆是苦矣。又瑜伽以无记受（舍受）为行苦性，中论以有漏蕴即行苦性，不过立名之不同，实义则一。由蕴所成之世间，乃业所感，不能永久把握。有顶但贪著自境，不知其境亦业所感。不了行苦性，不能生厌离。即不能出三界，由自不知出三界，更不知令人出三界。故不识行苦性者，大小乘道均不能生。八苦中，对于生苦行苦，应特别思惟，如专思老死等苦，不过令心生悲惨，尚不能破有漏蕴出世间也。

正月十二日讲

复次，三苦之喻 如热痛迫切痛时，复触热水，是为苦苦。若洒以冷水，暂似可乐，迨乐过众苦还起，是为坏苦。如热痛尚未遇冷热二触，有漏舍受时，为诸粗重之苦之所随逐，是名行苦。亦如行久为苦，暂住似乐，久住复苦，全无真乐，不过于苦息位妄起乐觉，推之一切有漏，亦复如是，是即行苦。禅定之乐，亦属贪境，为有漏蕴摄；以终有变坏故，不过罗世间之粗分贪为微细耳。四无色定，住若干劫，贪其定境，亦有漏摄；以定力终有衰减退堕时，故属行苦。至无漏乐，则纯乐无苦，永久不坏，方称自性乐。有说凡有漏皆行苦性，即木石等本身虽非烦恼，亦为苦摄，以时时皆在变坏故。以上所说，虽理趣不同，而重要在认识行苦。

“子二、思惟六苦者，《亲友书》中说：为无有决定、不知满足、数数舍身、数数受生、数数高下、无伴之过六者。复摄为三，谓于流转中不可保信；于彼之乐任其受用。亦无厌足之边际；从无始而住也。初中有四：于所得身不可保信者，谓数数舍身也。于作损益不可保信者，父子母妻之转变，及亲怨之变易等，无决定也。于得圆满不可保信者，从高而坠下也。于共住不可保信者，当无伴而往也。从无始而住者，数数相续受生，不见生死之边际也。如是数数当思惟之。复次，于贪增长，成现在多数之乐受者，是乃于苦稍抑而起之乐心也。盖于除苦无有不对待之自性乐故。譬之过量行劳之苦，由坐而生起乐心；彼乃前行劳苦渐息，遂觉渐次起乐，非彼自性是乐也。苟坐复过久，仍如前生苦故。若以自性为乐因者，如依苦因，任若干时唯苦增长，如是依于行住卧及饮食日阴等所生之乐，亦须在若干时渐成增长若干之乐，但若过久，实唯苦生可知矣。此《入胎经》及《四百论本释》中说也。”

亲友书所分之六种苦，此处摄之为三，即：（一）流转中不可保信苦。此中又分为四：（1）身不可保信，（2）作损益不可保信，（3）圆满不可保信。（4）共处不可保信。（1）身不可保信者。谓无始流转，舍身受身，不知始终；故身无保障，不可信赖。《亲友书》谓“无始来每趣取所舍之身，骨积大过须弥”，即此谓也。（2）作损益不可保信。谓无始来父母妻子，变易无常，乃至冤亲，均极不定，故对我所作之损益，不可保信。《亲友书》及《妙臂经》言之极详。（3）圆满不可保信。高可降下，如帝释梵王，可堕地狱；乃至亲友，名誉、财位、乐触均不可保信。《亲友书》亦详言之。（4）共处不可保信。死时亲眷分离，子然触往。故凡所共、不可保信。（二）不知满足。《亲友书》谓：“无始受生。所饮母乳，多于四大海水，若再不知满足，将来受生漂流无已。”轮回中乐，譬如病癞，奇痒难耐，近火似舒，寻复增痒，益甚。贪著诸欲，亦复如是。（三）数数受生，无有边际。中观派谓生无边际，由于心无边际，此一了别，缘于前一了别而来（了别即识），推之无始，莫穷其源。然不可谓为无因（内道不说无因生）。推之最后，至成阿罗

汉乃其终。若凡夫则莫知其终极也。故云无边际。康萨大师于此有释云：“（一）我与母亲辗转为母，故母无量。（二）我自母生，然若无我之前生，则不能生今生之我。而前生之我，又由前生之母而生，如是辗转，推至前前，诸生皆尔。（三）我自母生，母复由母而生，如是辗转，推之无始。”以此推之，故受生亦属无始。然能至阿罗汉即不复受生，故可谓无始而有终。亲友书谓“无始所受之生，尽大地为丸，不能记其数。”由此可证明生死无边。

正月十三日讲

癸二、思惟别苦。分四。子初、思惟三恶趣苦。子二、思惟人苦。子三、思惟修罗苦。子四、思惟诸天苦。

“子初、思三恶趣苦，已如前说。”

“子二、思惟人之苦者，谓饥渴寒热不悦意之触，追求与疲劳之苦。复有如前所说之生老病死等七者应知。又《集法句》（即《资粮论》）云：‘无余恶趣苦，人中亦有之，苦逼同地狱，穷似鬼王界。此中畜生苦，以力强凌弱，压迫而损害，是如水瀑流’。《四百颂》亦云：‘优秀劳其心，庸流苦其身，二苦令此世，日日而摧坏。’”

盖苦根由惑业而来，以惑业受生，无论为王为丐，无非是苦。若由悲愿受生，则为王为丐，均不受苦。以惑业受生属行苦性，纵有暂乐，均不能住，终归于苦。悲愿是净心，非行苦摄，故不受苦。

“子三、思阿修罗苦者，彼以不忍于天人富饶之嫉妒，热恼其心；依此为缘，与天战斗，领受多种截身破裂等苦。彼等虽具智慧，以异熟障故，说彼身不能见谛也。”

非天之苦，由彼嗔忿业感而来，彼见天界富乐，嫉妒热恼，由此因缘，与天斗争，备受割裂等苦，在天界遭割裂，不致于死，而非天则死。非天与天斗，上可至梵天，梵王入池浴起，现忿怒相，非天即败，因败益增羞忿诸苦，修罗与天战，能手掩日月光；又修能掷山如投石。天能驱象毁山。此见《念住经》。非天虽具智慧，以异熟障，不能见谛。障分四：（一）烦恼障，（二）所知障，（三）异熟障，（四）等流障。依性相说，以恶及有漏善成熟而受果者，是异熟障。依上师要门说，凡成凡夫情器世间不得自在者，即异熟障。

正月十四日讲

子四、思惟诸天苦。分二、丑初、欲天之苦。丑二、上界天之苦。

丑初、欲天之苦。分三。寅初、死堕苦。寅二、陵蔑悚惧苦者。寅三、砍截破裂残害及驱捺苦。

寅初、死堕苦。

“诸天若于死时，见五死相，从彼所生之苦，较先受用天欲所生之乐，尤为重大。五死相者，身色不可爱乐、不乐本座、花鬘萎悴衣著垢染及身出昔时所无之汗也。《亲友书》云：‘若从天处堕，众善尽无余，任落傍生鬼，泥犁随一居。’”

此中复为二：（一）死苦，（二）堕苦。

（一）死苦。死时五衰相先现，所受之苦，此生时所受之乐为大；以久受乐者，愈不耐苦故。五衰者（1）身光先退，天身有光，不分昼夜，以花之开合而分昼夜，临死时，身光先退。天在浴时，平时水不著身，著即死相。天身素香，将死香变臭。（2）气命将绝，坐卧不安。（3）居恒有风送妙花，自然而至，将死则无，其旧花亦随萎败。（4）天身衣服，由如意宝树叶所成，常有微风为之去旧更新，将死则无。（5）天身汗香，将死变臭。如是等诸相现时，天女亦名散去，有独居索处苦，纵有天女见怜，亦不过遥祝其死后不堕而已。又天死须经七昼夜方绝，彼一昼夜，等人间五百年，弥留愈久，受苦更剧。天之福报皆由其过去业力为因。推之世间亦莫不各具有因，如徒有缘而无因，决无从获得。世之缘仕宦商贾而求富贵者多矣，如非夙具有因，与缘和合，虽欲强求，其可得乎。

（二）堕苦。比凡夫死时尤苦，以由众善已尽。惟余先世恶业，定随恶趣。譬如富而举债，尽量享受，财尽债至，惟有被债主牵去之一途。又天有神通。预知当趣所生恶趣，今昔比较，痛苦尤倍。

寅二、悚惧苦

“悚惧苦者，于具有广大福聚诸天，及有最极胜妙欲乐生时，诸薄福天子见之，便生惶怖，由是而受广大忧苦。”

诸天之福报，由过去积善业力而来。业有大小，故福亦有大小，以小福见大福，则自生惶愧，且畏其凌逼。人世亦有此境。

寅三、割截苦

“砍截等苦者，诸天与修罗战时，受诸支节断截，身体破裂，及杀害之苦；若断头者，则便殒没；若伤身节余处，续还如故。摈逐苦者，强力天子才一发忿，诸劣天子，便被驱摈出其自宫。”

诸天如遇修罗斗争时，有断肢裂体等杀伤苦，但除断头外，余则可医，以天池中水，手足断者浴之能续。又诸天中，亦有强凌弱，大并小等，等同人世；如福诸天，遇强胜者一怒，即被迫而离其居，眷属亦为他有。

丑二、上界天之苦

“上界天之苦者，上界二天，虽无苦苦，然具惑与障，于死及住不得自在，以其粗重即彼苦也。”

上界二天，固无苦苦、坏苦，而有行苦。以上界由灭尽定、无想定、感得天果，而其烦恼种子仍然随逐，刹那变坏，不能自主、定力尽时，烦恼即起，仍受堕落。外道不知行苦，以为无想定等即解脱道，努力修之。其不成者，或入昏沉，成畜生因。即修有成者，定力尽时，不见解脱，猛生贪著，或起邪见，谤无解脱。遂入

“复次，《集法句》云：‘有色无色界，超越于苦苦，具有定乐性，经劫住不动。然彼非解脱，尔后仍复堕，从恶趣苦滩，暂似为出越。虽勤无久居，犹如鸟飞空，如童子射箭，终有下坠时。似

灯久然烧，刹那刹那坏，为行及变坏，诸苦所损害’。”

有色无色二界，虽超越诸苦，而未离行苦，如负重然不过暂获休息，以尚未解负担故。空无边处。住二万劫；识无边处，住四万劫；无所有处，住六万劫；非想非非想天，住八万劫。在住八万劫禅定乐时，不修善止恶，如在梦中，惑种随行，力尽惑牵，仍受后有；如鸟飞空。力尽终随于地，如童射箭，不远即堕。若生人中，得闻正法，如有力者，依鹄发射，当可不堕，故人身实胜于彼。又如灯焰，刹那刹那变灭，终趋于熄。蕴身一成，第二刹那即趋变坏，刹那刹那为行苦支配，故纵有顶，苦性未除。以轮回即苦，未出轮回，苦无有尽。故惟有出离生死。即无诸苦；欲出离生死，即当不为惑业所转，即当认识惑业而断除之。

正月十五日讲

思惟苦谛马车

马车二字意义：“马”即明显，“车”即引导，合而言之，即明白引导之意。

中士道分二科：初、生起求解脱心，二、示解脱道。初中分二。一、思惟总苦，二、思惟别苦。

一、思惟总苦分六：（一）流转不可保信过患（马车科判与略论略异、马车为座上实修用，重在概括、简扼、能生起通达。系依颇邦喀大师承吞殊大师传授、所著《菩提道次第内修法》简授速修次第科判而来，此科目应是无定过患。）（二）无有厌足过患，（三）数数舍身过患。（四）数数结生过患，（五）数数胜劣无定过患，（六）无伴而往过患。希求解脱心，依四谛十二有支，以苦谛为根本，若不知苦，即无求出苦心故。次当知何为解脱。惑业缠蕴，便成轮回，不得自由；就蕴去惑与业便出轮回，便得自由；故解脱云者，即解脱惑业出轮回而得自由之意。上师教授，有情在轮回中，如蜂闭瓶中，上下于瓶底盖间，终不得出，欲求出瓶，唯有去盖。有情升沉于三有瓶中，而以惑业为盖。去惑业盖，即出三有。常人不知轮回是苦，反生贪著，故当思惟苦谛。知轮回是苦，而求出轮回，寻觅其因，知是惑业，故当思惟集谛。如野宿忽为水淹，惊觉冷苦，是思苦谛。起寻水源，思为堵截，是集谛。念排除水后所得安适，是思灭谛。施工排水，是思道谛。如是次第，总在最先知苦。阿底峡有弟子见月而悲，问之，答曰：“见月思乡”。恒人不知轮回苦，反生思恋，亦与彼同。思恋未去，如何能生起出离心耶？

修法如前，先修六加行，收资粮田于空中主尊宗喀身中，再收宗喀与顶上上师合一，而后向之诚心启请加持，使我生起解脱心。于此追念修下士道时求生起十善心，但十善虽生，未出轮回，当寻轮回根本何在，从而断之。譬如囚人，已判定月满行刑，在此未满期中，有人为之缓颊，免其鞭挞，然以月满即死故，在囚人心中仍无乐可言。凡夫在轮回中，虽偶得人天，暂息苦趣。亦等于暂免鞭挞而已，实无可乐也。

第一、思惟总苦分六

（一）思流转不可保信过患（无定过患）

在轮回中，受业力支配，怨亲憎爱，随转不定。如《妙臂请问经》云：“有时怨敌转为亲，有时亲爱变为怨。”昔目犍连乞食见人抱子、食鱼、鞭犬，因说偈曰：“食父鞭母，仇人在手，妻吞夫

骨。”目犍连具神通，因见其所食之鱼，乃其前生之父，其父因嗜鱼肉，故变鱼。其母性慳，不修善法，故变犬。今为所食所鞭，故云：食父鞭母。所抱之子，乃其前生妻之奸夫，为彼所杀者，今为其子，故云仇人在手。犬食鱼骨，故云妻吞夫骨。又佛时有白节，贫老无依，思欲投水自尽。舍利弗救之。引至一树边，见多虫，谓之曰，此诸虫，皆由福享尽而致此。又引至一处。见骨积如山，谓之曰，此汝前生之遗骸也。汝前生为鲸鱼，再前生为一国王。因被人讥，汝以国王势力而杀其人，汝死变鲸鱼，值一船过，汝将吞之，舟人唱三皈依，汝闻感动，舍之，遂得此世人身。由上种种观之，可见轮回中怨亲不定。推之贫富亦然，前为天子，后为饿鬼者，亦所恒有。再就人世观之，以一生论，怨亲憎爱，不但上半世与下半世异，乃至年与年异，月与月异，瞬息有变，亦无一定。总以受惑业支配，不能自主，故云非由自作，亦非由他作也。此门与上士道修菩提心有关，故不厌求详，颇邦喀（前译为颇章喀，系一人，系堪布上师之师。）康萨二公于此均极叮咛，使行人务先认识此苦。今所讲者，皆依二公教也。

（二）思轮回中不知满足过患（无有厌足过患）

常人得千思万，无有止境。昔印度有一国王，得南洲不足，征服四洲；四洲不足征服四天王天；又不足，征服三十三天，与帝释并座。仍不足，欲杀帝释而夺其位，一念之恶，复堕人间。人见其身有光，异而问之，始悉为不知满足所得之苦。

《大游戏经》云：“人间不足思天上，及至天上又不足。”龙树云：“得一复思二，人心无满足。业力轮回根，即在不知足”。圣勇菩萨云：“有情因贪著轮回中小乐，不知满足，故受后有，因此又受种种苦恼。”有情之所以沉溺轮回中，即由不知满足，不知满足，又由惑业支配，不能自主。

正月二十日讲

（三）思在轮回中数数舍身过患

龙树《亲友书》云：“有情堕趣舍身，每趣身骨，积之高于须弥。”以得任何趣身，皆不可保信故。前书又云：“纵得帝释身，难免诸恶趣，极至有顶身，最终亦下堕。”人人身最胜，无过轮王，福尽仍堕。吾人得轮王身而舍之者，已不知若干次矣。月称菩萨《与弟子书》云：“六趣之中（上至有顶，下至阿鼻地狱）无处不有吾等行迹。未经受过之乐，亦绝无有。今复何如哉？纵吉祥圆满如妙拂，不过徒增长贪欲而已。”《亲友书》云：“受尽天女乳腰柔，复堕地狱铁轮中。覆尽天宫妙地，复堕地狱粪灰中。洗尽天池功德水，复堕地狱无极河。欲天已胜四王天，色界更比欲天胜。色界禅悦无嗔恚，福尽或仍堕无间。生日月宫无量光，报尽或堕黑暗处。”

故无论得何处身，无有不终舍者。此身抛去抛来，不能自主。噶当有善知识云：“

在轮回中反覆无定，最极苦恼。”此中数数舍身过患，皆由惑业支配而来。

（四）在轮回中数数受生过患

前文数数舍身，亦即由此数数受生而来，先死极无边际。《涅槃经》云：“吾人在地狱中所饮烓铜铁汁，积之深过四大海水，若不求出离，不知尚须饮几多。在畜生中所食秽物，积之高过须弥，若不求出离，不知尚须食几多。在人道中，受爱别离苦，所流眼泪，积之深逾海水，若不求出离，不知尚须流几多。在人中为贼所失之头，积之可高至梵天，若不求出离，不知尚须失几多。变

而为虫，所吞之土，积之填海有余，若不求出离，不知尚须吞几多。”

（五）思在轮回中，数数下过患（数数胜劣无定过患）

经云：“积集皆销散，崇高必堕落，会合终别离，有命咸归死。”藏中昔有王，盛时极骄，后为人所杀，投其首于水，漂流经七日。以如明之崇祯，生为帝王，终于自缢。故轮回中高下恒无一定。

（六）思死时无有伴侣过患（无伴而往过患）

寂天云：“俱生之躯，终须舍弃，何况身外伴侣。”《入行论》云：“纵有知心友，莫助中阴岩，身入地狱中，良朋不能代。生惟一人来，死惟一人去。”

正月二十一日讲

第二、思惟别苦分二。

一、思惟恶趣苦。照畜生饿鬼地狱等苦思惟，仍观上师即佛，在顶上放光，祈请加持，引生恶道苦，务令生起厌离。在未生起厌离以前，思惟不舍。

二、思惟善趣苦分三（一）思惟人趣苦（二）思惟非天趣苦（三）思惟天趣苦。

（一）思惟人趣苦

依生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得等七种思惟即得。此七苦在《朗忍》则置总苦中，此处置于别苦，是不同处。《朗忍》系依无著说，总入总苦摄。此处以七苦主要依人身而生，故归人苦摄。

（1）思生苦。广则照《朗忍》所开而思，简则思入胎苦。有福者如入胜妙宫，无论矣；无福者，则如入阴秽之室。初入胎，住精血中，最初七日如糊，彼时神识感觉，有如生铜经火溶化苦。依次就四大思惟，在风大成时则受苦寒，火大成时则苦热。至五七时，由肉团渐长，分四肢，又感觉有绷张苦，每一支分长成，即各生一苦。在母腹中，大至须八阅月，母有行动，苦即相连，母一饮食，寒热与俱，母立如悬，母坐如压；比至将生，又有业风驱逼苦濒生，有猛厉推堕苦，生后，有乍受接触刺激苦。乃至有在胎中死者，有出生即死者。生下开口即啼，亦即表明突受众苦，不可忍耐之明征。生后七日，即有一切病集，二七更有各种障难，三七则有八万四千魔害相侵。见真智慧，全被障覆，自心之取舍，亦漫无所知，惟一赖母意揣，一切违顺饥寒皆听之，亦一剧苦也。总之，生苦极多，因住胎障蔽，使人不能回忆。若不急思出离，当来尚不知须受若干生苦也。

（2）思老苦。盛色衰退、官能迟钝、身佝齿缺、耳声目聩、心多忘念、语失伦次、为人轻侮。贡他只麦云：“发白非灌顶，乃为死神摧；额缢非增肉，乃为时使纪。”形容老态甚详，可资思惟。少壮人恒恃距老尚远，而不知转瞬即届。如不 俸情A不知当来尚须受若干老苦也。

（3）思病苦。任何强壮，难奈病何。四大偶一失调，疾病立至。水胜则寒，火胜则热。久病缠身，肌瘦力弱，辗转床褥，僵卧难起，或为魔缠，或无人侍，嗔恼随时触发。喜食者有禁，恶饮者必吞。针刺火灸，横增其苦。而且昼夜难度，无乐可娱。仍至医药无灵，修法罔效，亲眷抚视，

背啼耳语。自知生望既绝，百端凄苦。他如身染恶疾，或被锯割成残，或被遗弃远屏。如是而死。尤为难堪。行者务设身处地去思惟，生起厌离心。以上皆依上师口授而言。

(4) 死苦。可照《朗忍》所说，思之即得。特别在弥留时，奄奄一息，有出无入。妻号于前，子啼于后。此时更有二种痛苦 一、自知必死，二、眷属难舍。兼之四大将离。目瞪舌僵，筋癆肢挛，悲痛恐惧，交集一时。回忆生平恶业次第现前，悔之无及。同时显现种种境界，特别鬼王捕，延颈仰首，随之而去。斯时情状，设身处地，当为如何。总上皆所以证明轮回不可贪恋，务宜切思。

(5) 思怨爱别离苦。如慈亲爱子，别离生死，其痛如何。亲爱眷属，为仇所劫，其痛又如何。世之为此促龄、发癩、忧恸丧明者，亦在所恒有，不难举例。

(6) 思怨憎会苦。如盗贼突至，不仅图财，残暴横施，乃至殒命。又魔鬼崇扰，变其性行，甚至死亡。又如无故而遭谤毁，无端而受逼迫。心所不欲，偏与奇逢；心所欲见，偏增障难。如此种种痛苦，均所难堪，应以智慧，善为思惟。

(7) 思求不得苦。如经商而折本，力农而遇荒，或求仕进而无遇，或求荣名而反辱。凡事不如意者，十常八九，无一不属苦恼。又如贫者困于谋生，有受星霜奔驰饥寒得失等苦。商者不知厌足，常切思益防损，惨淡经营诸苦。乃至内道行人，修行不得证悟，或反遭障难，亦有此苦。复有居市畏烦嚣，入山畏寂寞，或住此思彼，住彼思此。均十足以表现众生流转无定之过患。

(二) 思非天苦。非天以业力支使，嫉妒特甚。第一嫉妒恼心苦。第二斗天不胜。有肢体割截苦。第三败后眷属围绕，有渐愧汗颜苦。

(三) 思惟天苦。无论欲界，色及无色界，虽有其乐，但苦性未除，终于堕落，亦有下列诸苦 (1) 乐尽将堕苦。(2) 以神通力见所堕处，与天相县殊苦。(3) 与非天斗，被割截苦。(4) 遇强胜天见逼，有被驱摈劫夺苦。又色无色界，初生即住定中，等于无梦睡眠。虽烦恼贪嗔暂得压伏，然定尽仍起。且定中经时虽久，起定仍一无所得。亦如常人酣睡乍醒，虽经长时，仍等刹那，以定境不能成就善业，不特不能见谛，且亦不知取舍，实同空过。倘地狱有情，投生人中，遇师闻法，依法修持，已经成佛，而彼二界犹在定中。额阿若把云：“得上界身，不如人中一丐，尚可成就义利。”上界因不见解脱，或生邪见，则有立堕地狱之虞。又上界闻法习气，因压伏过甚，久不值法，亦易堕落之因。

正月二十二日讲

二、示解脱道

总之，三界皆不离苦，上二界不脱行苦性，不知观苦，不能生起出离心。而修出离心，又惟有观行苦为最善巧，以刹那不自主故。三界中，如畜生知苦苦，而不能出离。外道知坏苦，亦不能出离。惟内道重视行苦，行苦由取蕴而来，取蕴由烦恼而来，取蕴复能取烦恼，迁流不息，故取蕴即行苦性，取蕴解脱，即得出离。否则取得地狱蕴，即受地狱苦；取得畜生蕴，即受畜生苦；乃至人蕴有人苦；天蕴有天苦。譬如高楼六层，一经失火，无层不苦。而各趣之中，又各有其各自之苦，就人蕴言，贫有贫苦，富有富苦，寿有寿苦，夭有夭苦，第七世达赖格桑降错云：“不论高卑贤愚，外形虽殊，内苦则一。”诚至言也。凡取蕴，皆有漏蕴，以依烦恼为转移故。有漏蕴，即生老

病死之依处。由烦恼取蕴，是以果而立因名。蕴复取烦恼，是以因而立果名。故真正求出离，须对取蕴真实生起厌离，以有取蕴，现生即感苦，又能执持苦种，由蕴取蕴，辗转不已。故能使有情漂流苦海者，皆此取蕴为祟。若取蕴不解脱，即无出离可言。常人亦间有因一事失意，生厌世心者，此种尚不得为真正发心，以非真正认识取蕴为害，于取蕴未生厌离故。宗喀大师云：“见轮回中一切享受，不但不乐，而反发呕者，乃是出离心生起之量。”譬如一小孩，日以圆根为食，发生厌离，拒不肯食，虽至荒年，他无可得，与以圆根，仍不肯食；益之以水，亦不食；易之以干，亦不食；乃至煮之、捣之，多方变易其相，终不肯食，是为真正厌食圆根之量。真正生起厌离取蕴心量，亦当如是。凡未真正厌离轮回，所修之善，皆非解脱之道。故文殊语宗喀，须依甚深道（师佛无别之门）而修出离心与菩提心。盖过去菩萨，皆由悲愍众生而后成佛，断未有置众生于度外，愿为我一人修甚深法，即能成佛者，故须生起真正出离轮回心量。除此而外，所修皆为复取取蕴轮回之因。修时观想上师即佛，在我顶上，而思惟轮回苦况，恳求生起解脱心。如未生起，复向上师启请加持，如是数数往返，始能真实生起，非一二度即可奏功。

苦谛马车竟。

正月二十三讲

辛二、思惟集谛。趣入流转之次第。分三。壬初、烦恼发生之相。壬二、此业积集增长之相。壬三、死及结生相续之相。

壬初、烦恼发生之相。

“能成流转之因，虽须业惑二者，然以烦恼为主。若无烦恼，昔所集业纵越数量，如无水土等之种子，不能生芽。于业，若无俱有因，亦不生苦芽故。若有烦恼，虽无先业，亦可于彼无间从新积集而取后蕴故也。”

生死之因，为业与惑。而业又以惑为主，平日造业，皆由惑所支使；虽有夙业，无惑则如种子缺乏水土，定不发芽。业为亲因缘，惑为俱有缘。无俱有缘，单恃因缘，业不能生。如阿罗汉断惑之后，宿业虽在，已不能生。若有惑，则惑能造新业，无间从新集积，又取后有。

“因明论（《集量论》即《因明论》，法称作。）云：‘若已度有爱，余业不能引，以俱生尽故。’又云：‘若有爱者，更当生故。’是故依于烦恼对治，甚关重要。由知烦恼而得自在，故于诸烦恼当善巧也。”

欲断烦恼，首当断惑；欲断惑，又当先识惑，云善巧者即此。犹之先不认识贼，则贼无从捕。认识烦恼，须依经论，如《俱舍》、《五蕴论》等，俱可参阅。

此科中分三：

癸初、正明烦恼。癸二、烦恼生起之次第。癸三、烦恼之过患。

癸初、正明烦恼

“烦恼之相，略说有十。”

世亲菩萨《俱舍论》谓烦恼有六：即贪、嗔、慢、痴、疑、邪见。邪见又开出四，故说十烦恼。藏文谓烦恼为“凝蒙”，即相续心不宁静之意。无著《集论》云：“若有法生起，现不安静相。由彼生故，令心相续起极不安宁，是烦恼相。”此处所谓心不宁静者，指能令心于诸善品无堪能性，而于颠倒境反生贪爱。有贪即取轮回，故贪爱即烦恼总相。烦恼别相：

“一、贪者，缘于或内或外悦意可爱之境，随起贪著，如油沾布，难于涤除。此亦于自所缘，耽著增长，而于所缘难离也。”

内谓六根，外谓六尘。于可意境随逐耽著，如油之沾布，难于涤除，即是其相。无著菩萨《集论》云：“贪，即世间贪爱，谓于所缘，生不可离之相。”贪为生苦根本，因有贪即有爱取，由爱取即有后有，由后有又复生贪。故贪为沉溺轮回之根本，同时亦为障出离轮回之根本，去贪即出轮回。贪之相状既已认识，须于贪起时，注意观察，加以对治。

“二、嗔者，缘于有情及兵器棘刺等诸苦所依处，起愤恚心，心渐粗猛，于彼等境，思作损害也。”

依《俱舍》说：“有情与苦及生苦之处，三者合而成嗔境。”故凡对于不可意境，或为人，或为生苦处，缘于彼时发生恚恼心，及生粗猛心，思作无义，即是嗔相。嗔之缘境，较宽于贪所缘境。如有时对于衣食受用诸境，亦起恚恼是。凡嗔起时即不安定，不能住于乐境，不但今生不能住于乐境，即后世亦不能住于乐境。以嗔心一起，能坏一切善，能引后世苦中之苦。故贪通三界，嗔惟欲界有之，色及无色界则无，以彼二界住于乐境，无生嗔之因故。经云：“生嗔境有九：谓三世作损害者三，亲爱作损害之三世亦三，怨敌我于彼作利益者三世又三，共为九。”此九种，上二界皆无之。

“三、慢者，依于萨迦耶见，缘于外内之高下好恶，心生高举也。”

内谓智慧，外谓五欲等，缘于彼有所高下好恶，令心高举，即是其相。贪喻如油之沾布，嗔喻如火之著油，慢喻如登高之俯仰视，睥睨一切。慢又分七种：（1）、慢，（2）过慢，（3）慢中慢，（4）卑慢，（5）唯我慢，（6）增上慢，（7）颠倒慢。（1）慢者，视低于我者，作自高想。（2）过慢，视平等者，作自高想。（3）慢中慢，亦称慢过慢、视胜我者、作自高想。（4）卑慢，视作胜于我者，作小部胜我想。（5）唯我慢，视我比一切高，作唯我独胜想。（6）现前慢，谓稍有修习，便自满足，未得谓得，未证谓证。（7）颠倒慢（亦称邪慢），如以善窃为能，善欺为巧等，以非为是。凡有慢心者，不能亲近善士，不但现前无利，且种后世堕恶道因，世谓慢如凸石，不住德水。

“四、无明者，于四谛、业果、三宝之自性，心不明了，具有无知染污者也。”

无明有二释：一依《俱舍》，谓心不明了。二依中观应成派释，为颠倒见。郎忍教授，在中士道依无著世亲《俱舍》释。在上士道则依应成释。此处依《俱舍》、《五蕴》说无明，谓于四谛三宝，心不明了，即是其相。如问何为四谛，心思不及，如有蒙蔽，即是无明。此与问明日事心思不及者，其状相同。二依中观应成释，无明为颠倒见，即生死根本，十二有支以无明为首，故无明过患，即生死过患。经云：“有此则有彼，此生则彼生。”谓有无明，即有行等余支。业果无明，能使有情造作非福业，为堕落因。真谛无明，虽造福业，只能取乐趣。

正月二十四日讲

“五、疑者，缘于谛等之三，念其为有有无，是耶非耶。”

此中分疑事与疑理之二。疑事者，如对色等是常是断，而心怀疑。疑理者，如对谛等为有有无，而心不决。此处乃指疑理言，缘于四谛、业果、三宝起有犹豫。常人如念诵等，久而无征相可见，遂于念诵有益无益，亦不自信，即是疑相。又如对佛是否全知，不能决定，亦是疑相，疑之过患，能障一切善行，尤以障谛为大，必至见道位始能断疑。

“六、坏聚见者，缘于取蕴，谓我我所，具我我所见之染慧也。彼中坏者谓无常，聚者是众多，以此任何所有之事，唯无常与众多，而无有常一之补特伽罗也，为显此故，立坏聚名。”

坏聚见，或译邪见。邪见即正见之反面，正见非烦恼摄。此处专明邪见，其中分五 即（1）坏聚见，（2）边执见，（3）见取，（4）戒禁取，（5）邪见。此五者，即前所谓由邪见开出者也。坏聚见，各部解释略异（一）缘于取蕴，谓我之所执为实有“我及我所”之染慧，是为经部有部之释义。（二）触有其物（自性）不观待他，缘于取蕴，安立我及我所，乃应成派义。总之，“坏”谓无常，“聚”谓非一，以既待多缘，又属无常，是为“坏聚”。一切补特伽罗，皆为众缘积聚，刹那无常，彼反见以为常为一，即“坏聚”见。共有二十种，每种各执四见 谓色有我、色无我、我有色、我无色等，合为二十种。诸见之中，以坏聚见为最劣，引生六十四见。

“七、边执见者，缘于坏见所执之我，或计恒常，或执此后无结生之断见，以染污慧为性也。”

常断为外道见，外道于定中，或发神通，能见前世，而不见后世，则谓我为断，遂生断见。或能观后世，又执我为常，而生常见。常断二边，能障中道。

“八、见取者，缘于坏见边见邪见等之三中，任随一种，及依彼等所生见聚，执为殊胜之染慧也。”

此种见解，例如执身为常，便于身常生出种种见解，执为殊无比，无有过失，即是见取。见取之过患，能障真实正见，以其执定所见不转移故，所谓谬执己见是也。

“九、戒禁取者，缘于应断之戒，及器具、轨则、身语决定等禁，并依彼等而生之蕴，见为净罪脱惑出离世间之染污慧也。”

外道由其见不清净，虽亦有杀盗等戒，貌似内道，实为一种戒禁取。其诸行轨则，如身披兽皮、涂尸灰（器具），或一脚以对日（轨则），或作犬声（语），或效牛行（身），或然指臂，或满身挂灯，谓可以除罪，亦属戒禁取。彼之作牛犬形，由其定中，或见前生为牛为犬，以为牛犬行，是得人身正因。戒禁取之过患，能障一切善行，以所作无意义故。

“十、邪见者，谓执无前后世，及业果等之损减，及执自在自性等为众生因之增益，具染污慧也。此等乃就上下宗所共许之烦恼而言。《中论》佛护派者，于下当说。”

邪见分二种 有而谓无，为损减邪见，如邪宗之驳无前后世是。无而谓有，为增益邪见，如邪宗之执自性为一切情器之生因者是。《俱舍》谓，一切世间皆为业道，而彼谓自在天等所造，是以无而谓有也。前讲下士道中，谓邪见所依，定为有境；此处谓执自在天等为邪见，是依无境；前后

理似相违。须知下士道重在说十不善，故谓邪见依于有境。此处依中士道，明邪见能坏善根之过患，故范围稍宽。但增益执非邪见之重者，邪见过患，重在能障正见。上述十种乃就唯识中观共者而言也。

正月二十六日讲

烦恼甚多，依《广论》说：六根本烦恼，为一切烦恼之根本，能识六根本烦恼，即能识一切烦恼。依《俱舍》说，则有二十种随烦恼 一、忿。由嗔心增胜，起而执持刀杖，即是其相。二、恨。亦由嗔心增胜，久执不舍，思作损害，即是其相。三、覆。对于己过，不欲人知，作诸掩饰，即是其相。四、恼。亦由嗔心，由闻粗恶言，心起不安，即是其相。五、忌。于胜己者，心起妒嫉，即是其相。六、悭。吝不肯舍，即是其相。七、诳。分二 实有功德，恐无人知，极力夸耀；与实无功德，矫令人知，故作矜持，即是其相。八、谄。欲覆己短，不惜谄人，即是其相。随烦恼在《广略》《朗忍》皆未特释，兹特撮举数种，以例其余，详可阅诸经论。

癸二、烦恼生起之次第

“若许坏见与无明为各别者，譬之稍暗之中有绳，以绳之本体不明，遂于彼起执蛇心。由于蕴之本体不明，而为无明之暗所覆，于蕴误执为我。而其余诸惑从彼生焉。”

唯识派中有一派如是主张，彼依《瑜伽》及《阿毗达摩论》，认无明与坏聚见为二，此派称依论唯识派。彼所举喻，谓如暗处见盘绳（或作花绳），因暗故，遂于绳误起蛇想。凡夫由无明暗，于蕴之本体，误执为我，是坏聚见，由此遂生诸惑。故无明为生死根本。

“若许彼二为一者，则坏见即烦恼之根本也。彼复由坏见执以为我，遂判别自他。如是判已，于自则贪，对他起嗔。缘我则高举亦生，于我执有常断，而见有我等，并于后相续之恶行，起胜执也。如是于宣示无我之大师，及彼所说之业果、四谛、三宝等，谓无彼等之邪见，或复思量彼等为有为无，或是或非之疑惑亦生焉。”

唯识中又一派，如法称论师即如是许，彼依《释量论》，认无明与坏聚是一，与应成同。不过应成派许于蕴执有实有自性为我，法称则仅认于蕴执实为我，此稍异耳。彼认坏聚见即是无明，故坏聚见为生死根本。唯识二派，前者为依论唯识，后者为依理唯识，二说虽略有不同，然皆谓无我，始能破除无明，详待讲止观时再说。由于坏聚见取蕴为实我，由有我故，遂生他见。因此于我生贪，于他生嗔。又缘有我，遂生高举。又缘有我，遂生常断二见。又于我执为殊胜，因此于宣示无我大师，乃至三宝四谛、三世业果等，遂生为是为非，为有为无，一切邪见。盖由其执我是常是一，遂不知因缘法。以不知无我法，因而不信三宝，业果、四谛等法，远于圣道。又由其偏分别惑，遂执常执断，又生见取、戒禁取等种种邪见。凡夫于此，由俱生惑故，起我我所见，生诸烦恼。外道所起诸见，虽由分别惑，而实亦由俱生惑。俱生惑，起于执我之坏聚见，故坏聚见为一切烦恼及生死之根本。如：

“《释量（论）》云：‘有我知有他，我他分爱憎，由此等和合，一切过当生。’”

烦恼非无因而生，其生因，《俱舍》谓有二十种，此处略说为六种：（一）所依（属内者）。即为种子，平常未遇缘时，烦恼随眠潜伏，遇缘则动。（二）所缘（属外者）。即是境界，顺境生贪，违境生嗔。故初修行人，以离境为首，以对治为次。修持较固者，不必离境，或反须境，但以

对治法为第一。（三）猥杂。即由恶友渐次引入 闹之境，使本来可以避免之烦恼，卒致不能自拔。喻之如遇醉象，仅害一生，遇恶友则害及多生。故菩萨亦畏恶友。颇公云：“现世之人，大抵属于恶友，以现世人多务世间法，对出世间法，必思破坏。譬如饮狂泉者，见不狂者反以为狂，故与现世人处，往往为其所误。”（四）言教。如邪书邪说，乃至程度未至者，为说深法等，往往引生烦恼。又如一类师长，未得双运功德，而自谓能外受五欲，内用三毒，譬如恶疮，尤易使人传染。（五）串习。如数数习贪，则不待贪境，贪心自炽，余惑亦然。（六）作意。如见所爱境。作意思惟，贪必益甚。见可憎境，作意思惟，嗔必加猛。如是六种，不需等待，应予立除。如不能除，再用对治法。

正月二十七日讲

烦恼过患，无量无边，略举如上。但不知过患，则不起厌离，不起厌离，即不求对治。传承诸圣，皆说应先求知：一、烦恼之相，二、烦恼之因，三、烦恼过患。如不认识烦恼相，则遇烦恼至而不能知；如不认识烦恼因，则无从拔除烦恼；如不认识烦恼过患，则不肯断除烦恼。此三者最为紧要，前二已如上述，下当明烦恼之过患

癸三、烦恼之过患

烦恼为生死根本，诸天至三有顶，仍复堕落者，皆由此之过。藏文名“凝蒙”，有黑暗意，其过患 一、障心使不自主，二、坏善法，三、生颠倒见。

“《庄严经论》云：‘烦恼坏自坏他亦坏戒，衰退失利护及大师呵，斗争恶名余世生无暇，失得未得意获大忧苦。’”

坏自者，因烦恼令今生后生受苦。坏他者，如使他嗔怒，烧其善根，他遂受苦。坏戒者，如因贪嗔等不能持戒。云衰退失利护法大师呵者 衰退，谓使一切受用退减；失利谓使从前有利于我者失去信用；护法指善神诸天等；大师指佛教中大师。云斗争恶名，他世生恶处，失得未得，意获大忧苦，如：

“《入行（论）》亦云：‘嗔爱等怨仇，非有手足等，亦非有勇智，以我作奴仆。住于我心中，爱乐犹损我，此非可忍处，忍受反成呵。设诸天非天，一切皆仇我，然彼等不能，投入无间火。具力烦恼仇，若离遇须弥，摧毁亦无余，刹那能掷我。如此烦恼仇，常时无始末，其余诸怨仇，不如是长久。若随顺承事，皆为作利乐，顺诸烦恼者，后反作衰损。’如是所说过患，当思惟之。兰若（噶当大德吉祥兰若）者云：‘欲断烦恼，须知烦恼之过患、性相、对治及生起之因等。’知过患已，则认为仇敌而执之。若不知其过患，则于仇敌不识也。当如《庄严经论》及《入行》所说而思焉。又若欲知烦恼之相，须听《对法》，下至亦须听闻《五蕴论》。知根本及随烦恼已，随贪嗔等生时，则认识此是彼耶，彼已生耶。如是念之，与烦恼而斗也。如其所说，须当了知。

《对法》即《俱舍》。多闻《对法》及《五蕴论》，即善能分别根本烦恼及随烦恼等。于其生起时，即能认识，知其为敌，而与之斗争。故与烦恼斗争，最为重要。古谚谓，善威仪，为闻慧生起之相。烦恼减，为修慧生起之相。昔噶当大德白贡几，居一室，生一恶念，自称己名而执其右手以自责；生一善念，则称己名而抚其左以自励。此即与烦恼斗争之相状也。颇公有高足弟子扎拉苍把，内证甚深，有大圆派喇嘛谓之曰：我能授汝以风脉明点之法，答曰 我有二子，一名智慧，力

小；一名金刚，力大。大恒欺小，我方抑大护小，而未能，俟此成办，再行求教。意盖谓，正与烦恼斗也。故脉明点等，虽是甚深密法，若烦恼未除，如童孩骑烈马，如之何能驾驭耶？修法二字，在藏文义为改制，即改过制心之义，须从对治烦恼，为改制下手处。

正月二十八日讲

壬二、业积集增长之相。分二。癸初、所作业积集增长之认识。癸二、此积集增长法如何。

癸初、所作业积集增长之认识。

“业分二类：一、思业。谓自相应思（心所）于心造作，意业为礼，于诸境中（于五遍境）役心为业。”

此谓自之相应心，于诸境构思，使心随境转，如磁吸铁，所造善不善及无记等意业。

“二、思已业。由心等起身语之业。毗婆沙师许为表无表二惟有色。世亲菩萨破之，由许为身语有表俱转之思，释二业为思也。”

总上所说，再明言之，最初由心所所发为思业；思经决定，临到身语将发起时，则为思已业。思业，大小乘所许皆同。惟思已业，婆沙师谓必身语已经表示者始许。如心先起恭敬，因而合掌问讯，是为有表。又如比丘受戒，第二刹那身语未动，然已领受戒体，是为无表。而在婆沙师必以有表色为思已业。世亲于《俱舍》自释破之云：如人礼拜，本无记体，而业是善。如必以身所表色为业，则无记体又作善业，他不成二体乎。若有二体，不应同时在一位置，否则彼此相压矣。故主张与身语表俱转之思为思已业。（大乘所许同《俱舍》，而应成反似《婆沙》。—刘衡如记，有此二语，但无详释。姑录此，以待研讨。）

“此中不善业者，非福业是。福业者，欲界所摄之善业是。不动业者，色无色界所摄之有漏善业是。”

业，分有漏无漏，有漏，谓凡与烦恼相应之业；其不与烦恼相应之业，为无漏业，由烦恼习气不假功用所造之业，仍通无漏，如何罗汉及菩萨，仍有烦恼习气，然所造业属于无漏。若烦恼习气已尽。并无漏业亦不造，则为佛境界。业，又分福与非福及动与不动各二种。凡欲所摄善属于福业；不善为非福业；能生色无色之业，为不动业；以缘念初禅所生之业，定生初禅，是不动业，欲界缘念何境所造之业，异熟成后，不定生于所缘之境，是为动业。所谓动与不动业，指于异熟有无变动而言。又善不善无记业之分 凡使异熟成后，如欲者为善业；不如欲者为不善业；使异熟成后，非欲非不欲者，为无记业。

癸二、此积集增长法如何

“增长法如何者，若已现证无我者，虽犹有以惑业增上于世间生，然不新集能引之业，故积集世间之引业者，谓住大乘加行道，世第一法以下之一切异生也。又以彼身之三门，作杀生等不善者，是集非福业。若行欲界善，布施、持戒等者，是福业。若修静虑及无色界所摄之止等者，即集不动业也。”

集业通于凡圣，而以业引后有，则惟凡夫为然。如预流、一来、不还、阿罗汉诸果，因已证空

性，虽尚有不善业，然其力已微，不复能引后有，盖如是圣者于十二有支之第二行业，已不造故。但若尚有有支业者，则尚须受后有以酬前。如虽证空性，而已造有生天取有二业者，则须生天酬前一次。行业由于坏聚见，证空性者，已转坏聚见，坏聚见既转，故虽复造业，力微不能生。凡大乘加行道及世第一法以下异生，皆有引业。若已见空性者，离爱取，即不受后有。从前纵有引业，已为空性所压伏故。加行以下，仅能了达空性，不过缘空性为行境，而未现证空性，故尚有引业，以于世俗相，如山河大地等，尚未破除故坏聚见执实即未尽。加行以上，证入空性，于世俗相全破，如以水注水，全无分别。加行以下，执实力强，达空力弱不免随执实力而转。加行已上，执实力弱达空力强，随达空力而转，故世俗相可破除。加行以下异生，由随染污无明坏聚见而转，三门作杀业等不善，是集非福业；若行施持戒等欲界善法，是集福业；若修静虑无色地摄之奢摩他等，是集不动业。再详言之，由异生执我我所，由有我与我所，与之相顺则生贪，违则生嗔，贪则欲其合，嗔则欲其离，遂尔造业，故造业完全由于坏聚见。凡为现世除苦引乐而造之业，多属非福业。为后世除苦而作之业，多属福业。不以现世后世之乐为足，而造之等持业，求禅定乐，多属不动业。不贪禅乐而求止息，三禅以上，亦属不动业。如是诸业属集谛摄。若以出离心，菩提心而造之业，虽属集谛，然为对治法，不引后有。

卷八终

卷之九

共中士道

戊二、与中士道所共修心之道次第。分四。己初、正修此心。己二、发心之量。己三、除邪分别。己四、抉择能趣解脱道之自性

己初、正修此心。分二。庚初、认定求解脱之心。庚二、生此心之方便。庚二、生此心之方便分二、辛初、思惟苦谛流转之过患。辛二、思惟集谛趣入流转之次第

辛二、思惟集谛趣入流转之次第。分三。壬初、烦恼发生之相。壬二、此业积集增长之相。壬三、死及结生相续之相。

壬三、死与结生相续之相。分五。癸初、死缘。癸二、死心。癸三、暖从何收。癸四、死已成中有之理。癸五、次于生有受生之相。

癸初、死缘

凡说集谛，即说轮回之相。由起惑造业，引生后有；复起惑造业，如环无端，旋转不息。故十二有支，惟惑业苦三相而已。

“寿尽死者，以先业所引之寿，一切皆尽，时至而死也。福尽死者，如无资具而死也。不平等死者，有九种因缘，谓食无度量等，如经所说。”

有寿尽而死者，有福尽而死者，复有不善不平等而死者，共三类。其寿尽死者，因前业引起之寿量，原有定限，昼夜出息，约有万余，如是出息遂减寿量至尽而已。其福尽死者，一切受用，皆由前业福根之所引，世之缺乏衣食而死，即为福尽而死。云不舍不平等死者，如食过量而死之类

是；此与福尽，皆属非时死，共有九种，即：一、食无量，二、食不宜，三、不消复食，四、生而不吐，五、熟而持之，六、不近医药，七、不知于己为损为益，八、非时非量，九、行非梵行。除此之外，尚有传染病，往不宜处，非时行等。（如夏履悬岩，冬攀枯树。）又作不习惯事（如跳高选手则出例外）。又有名“亚额瓦”，即可怖事（如犯险之类）。凡世俗之修延寿法，均对非时死而言，如寿尽则法亦无效。

癸二、死心

“死心者，信等善心及贪等不善心。此二心者，或依自力，或依他使念，于想粗转之中间令心发起。”

死心分粗细二分，粗中又有善不善二种。善心死者，由自忆念，或他与信等善法相应而死。因粗分心通善、不善、无记，故死心以粗分为转移，细分则不分三性。粗分心即四大收摄，直至最后三口粗气出后，细分心出后乃死，死即随业转。当在三口粗气出后，细分心未出前，提起下中上三心，即皈依心、出离心、菩提心，虽有恶业，亦可以善念压伏。修破瓦者，即于粗分心时行迁转法。迁转法者，最低限须忆念皈依心，上之能忆念空性，最上为忆念菩提心，此即破瓦法，非别有秘奥。在此粗分心时，须得人提示，否则须视平日习气如何。如善习强，则善心现；恶习强则恶心现；如善恶相等，则视平日善恶何者先习，先习者必压后习者，故惟视平日多习，届时即随所习之力强者而取后有，喻如前引渡船之例。故于最后粗气未出以前，不论自忆念善法，或他教忆念善法，最为扼要。

“具无记心死者，于善不善二心不自忆念，亦无他使念。此中作善者，如由暗入明，死时如梦种种悦意色生，安乐而死，解支节苦亦甚微细。作不善者，如明趋暗，死时如梦显现种种不可爱色，生起猛利之苦，受支解之痛亦极剧烈。支解者，除天及地狱外，余趣皆有。具无记心者，如上所言之乐苦俱不生也。”

无记心死，于粗分心即不辨善恶二念，惟无记而死。在粗分心随外气出后，心尚余热，细心尚依内气而住。此时即现红道白道与父母红白相应，此就密法说如是。又死时有一种幻境，如住善心，则见胜境而死，譬如由暗入开朗，又如入花园、见天女、或上师佛菩萨相等。种种悦意之声，安乐而死，解支节苦，亦甚微细。解支节苦，亦称断关要苦，即断生命时所生之苦。藏文为“列诀”，谓如被斩首然。除天及地狱死者外，余道皆有之。不过能住善念者，其苦轻微；善律义亦有无此苦者。如住不善而死，其幻境为种种不可爱色（境）；如由明入暗，或见鬼卒鞭挞执缚等，并生猛厉痛苦。断关要苦亦最甚，如断头然。其最不善者，现种种猛厉恐怖境界。次不善者亦或不现。昔有屠人死时，见所屠之猪咸集，持刀断其命而死，即其一例。住无记心死者，上述爱恶二种幻境均无。

“死时善不善二心者，何多修习，彼即现起，余心则不转也。若于善恶二种平等者，何者先念，彼先现起，余不随转。心微细行时，善与不善二种皆止。而成无记之心。一切死时，当其想心未至不明之间，以长时所习，我爱现行，由彼最后我爱增上，念我当无，便爱自身。此即受中有之因也。预流及一来，虽亦起我爱，继以慧观察而不忍受，如具力人打力弱者。若不来果者，则我爱不生矣！”

当临死粗分心现时，善念恶念，即于此时现起。但恶念现，则善念即不现，反之亦然，及粗气

已出，细分现前，善恶二念均不复现，惟长时串习之我爱心，猛然而起。因爱我故，见我将死，即生取我心，故受后有，故爱取能造后有业。至于预流、一来果，虽有我爱，因有空慧，能破我爱习气，将习气压伏。不来果，我爱不行，以爱禅定乐及取蕴心而取中有，以得不来果。

癸三、暖从何收

“暖从何收者？作不善者，先从上身收暖，至心而舍。作善者，先从下身收暖，于心而舍。皆从心而出识也。于最初精血之中，识于何住，即成心藏；后从何出，即是最初之所入也。”

人之生时，身心和合；将死时，身心分离。作不善业，暖由上向下而收至心；作善业者，暖由下向上而收至心，均至心而舍。因暖之收摄有异，即生中有之生处不同；心识入胎，由母根而入，住于父精母血中，即其住处，结成心脏；死时心识离身，亦从心脏而出。圣者入胎，不自母根入，或从口入，然仍住精血中。暖收时，即火大归火之相。出粗气时，即风大归风之相。凡欲行超荐法者，应于此时，但须具二条件：一、生前具福德；二、荐者与有关，如父子师弟等，否则任何法亦无效也。总之，地大受用尽时，乃归于地，水大仍归于水，风大亦然。何以故，以业尽故；业尽，故心与身分，暖收亦即心收之相。在暖收气紧时，正粗分心现时，正好提正念，此时一念善恶，即可决定升沉。粗分心一过，即入细分心，则纯属无记，已无转业作用矣！依密乘广说，细分心，随业力住于身，至多可三日。迨细分心与身离，即入中有。若不同时，则成四有外，有五有矣！所谓中有者，以在生死中间之过渡，故称中有。

正月三十日讲

癸四、死后成中有之理

“死后成中有之理者，如上所言，识从何出之时，由彼无间，如秤低昂，而成死与中有也。彼中有者，眼等根全，当生何趣，即具彼趣之身相。在未受生之间，眼如天眼，身如具通，俱无障碍。同类中有，及修得离过之天眼能见之。”

中有身，眼耳等俱全，视听亦无碍，如童而具神变。但此种神变，系由生得，与由修定所得者，不同。《俱舍》称彼为业通。除母胎宫及金刚道场外，余皆无所阻碍故。中有之身相，视其当生何界，即为何界相。或谓如其前生本有形相者，此乃因《俱舍》有“当现前生形相”一语而生误解。不知所谓前生者，即指当生言。故死者之魂，决非本人相貌。世人谓梦见本人，或谓可召本人魂魄者，决为妄说。欲界中有身，以嗅为食，造恶中有嗜恶嗅，造善中有嗜香嗅。色界断嗅，则不以嗅为食。又中有身，在同类中有及修得离垢天眼，均能见之。但业根则非所能见。

“《俱舍》虽言，若成何趣之中有，次无遮止令于余生，而《集论》别说有遮也。”

《俱舍》谓，中有身现何界身，即定生何界，不可转变，此乃不了义。《集论》谓尚可转变，则属了义。如依《俱舍》，谓中有一成，不可转变，则七日中任修何善法，亦将益无矣！依《集论》，在七日内修法，恶趣中有可生善趣。但《俱舍》解释，定生某界之中有，如后人为之修法，仅可使其时间上缩短，或减轻其痛苦。彼驳《集论》，以为如中有可变，则当生善趣者，其亲友作恶岂不亦影响于彼令其转入恶趣耶？宗喀大师则宗《集论》说，谓如中有期内，后人作恶，亦可影响于彼由善而趣恶趣。

“作不善之中有者，如黑光，或阴暗夜。作善中有者，如白衣光，若月明夜。中有同类能互相见，并能自见生处。地狱中有如焦株机；傍生中有如烟；饿鬼中有如水，欲天与人之中有如金；色界中有鲜白。此入胎经所说。”

作恶之中有，藏语为“泐瓦”，谓如黑牛毛毡，或谓如阴暗之夜。作善之中有，藏语为“瓦噶波”，谓如白毡，或谓如光明之夜。中有除同类可互见外，亦能自见其当生处。地狱中有，状焦株机；傍生中有如烟；饿鬼中有如水；天如金色；色界如鲜白。

“若由无色生下二界，则有中有。若从彼二生无色者，随于何死，即于彼处成无色之蕴，无有中有也。”

由无色生下二界有中有，由下二界生无色界，则无中有，于其死处，即成无色界。

二月初一日讲

“又天之中有向上，人之中有平行。诸作恶业者，眼目视下，倒掷而行。三恶趣之中有皆同也。”

生地狱者，倒行，或谓由狱卒曳之倒行。生饿鬼者，如猫跳而行，或谓后退而行。

“寿量者，若未得生缘，极七日止；得缘则无决定，不得亦须换身，于七日止；在此期内，定得生缘，无过此限。如天中有，七日死后，或复为天，或变人等之中有。以有余业，能变中有种子故也，余亦如是。”

五无间罪，为极重，以无间即生地狱，故有因此谓无间无中有者，实不应理。若无中有，则死可以直接生有，中间便无刹那之间隔。则生禅天及地狱诸处者，中间经过距离时间甚长，以何身经过此距离耶？五无间罪，死有后成立地狱中有，即生地狱。云无间者，以其中有不以他缘改变，故名，非无中有也。又有谓中有可见前生尸身，及眷属围绕等，便生惨痛悲恋，因此有中有开示及闻解诸法，不知既离身，前业已尽，即无关连。中有为成办后世而有，如何能反恋前生尸体、眷属等，此说毫无根据。又有谓中有前三日半为前生形，次三日半为后生形，此说亦无根据。世或有死者现前身形，皆为鬼物所假托。如弥勒日巴弟子故事，兹略述。昔弥勒巴有弟子，初习外道，能筑坛扬作法，召致灵魂施食，众人皆能见之。弥勒日巴另遣其弟子热巴细把，拘其一，令其自承实说，果承认为鬼，为图哺啜而来。故世之谓见死者，无非假托，以死者中有已变为二世形像矣！或问生盲及跛者，其中有是否亦属盲跛？须知中有无实质，乃大概具身根相，故非复盲跛。又中有寿量。在《俱舍广辨》中，有问，七七日尚未得身，继死有否？答：以业熟故，必招后有，决无过七七日者，故中有寿量。如未得生缘，极之不过七七日；若得生缘，则长短无定。未得生缘，即易其身，乃至七七，定得生缘。因此，或有疑中有七日易身，岂非尚有死有？当知成中有身，即为惑业所致，既为业感，必有所感之生缘，故至多七七，必得生缘。七日不得，则易身如换衣然，不经死有，故不当疑其尚有死有也。《集论》云：“七日亟住。”因此后人多误解，谓七日以后，尚无生缘，即寄托于兽等身中，此极不应理；以中有身缘其当生身形，既未成兽中有，如何寄于兽身。故本宗承认中有寿极七七，中间可以变易其身。世有为亡者修法，必七七日内乃始有效，以其身可易故。中有变易，因有余业势力，可变易中有种子，故人之中有，以善业力又可变天之中有。天之中有，以恶业力，又可变为地狱之中有，其他类推。

二月初三日讲

癸五、次于生有结生之相

“次于生有结生之相者，《瑜伽论》云，若胎生者，于父母精血起颠倒见，尔时如父母未眠，而如幻见眠，于彼爱著。《俱舍》说为见父母眠也。彼复若生女身之中有，于母思离，贪与父交。若生男者，于男思离，贪与女交。是欲起已，从而趣向。如是男女支体，余渐不现，唯见男女根相。对彼起嗔，中有遂灭，而成生有。复以父母贪爱俱极，最后有浓厚之精血各出一滴，相与和合，住母胎处，状如凝乳，与彼俱时则中有灭。与灭同时，以结生相续之识力，有微细余根大种，和合摄彼同分之精血，而余根以生。尔时入胎之识，诸许阿赖耶者，为阿赖耶？诸不许阿赖耶者，则为意识结生也。”

生有，分胎、卵、湿、化。就胎说，《俱舍》谓，胎生中有，生颠倒见，当得男身者，则妒男而爱女；当得女身者，则妒女而爱男。《瑜伽》谓，中有天眼，见父母所出精血，父母为眠相。

《俱舍》谓实见父母眠相，以倒见趋之，男女身相不现，但见男女根相，起嗔恨心，中有即死，于父母精血中结生。以上二说，《俱》谓从父母胎门入，《密经》则谓从母顶入，或口入，一说随父精而入。中有与生有同时生灭，识入精血，以识原有生根之力，即成微细根种子，如乳得酵，诸根随生。一说由识即使精血成根。一说由识使精血生四大，由四大成根。此处所说之识，在许赖耶者，即名为赖耶；不许者，即名为意识。《俱舍》谓，入胎有三种：一、到产门，二、入胎，三、住胎。凡夫以业受生，故到产门即不自知。转轮王以福胜，入胎时自知当入胎，不过入胎后乃无所知。辟支佛以智慧胜，不但知入胎，且自知住胎，惟不知出胎。佛则福慧皆胜，到、入、住，三皆明了自知，并知出胎。自转轮王至佛，皆不由倒见入胎。

“若于生处不欲去者，则不赴，不赴则不生。故已作增长生地狱之业，如宰羊杀鸡贩猪等非律仪之中有，于其生处，如于梦中而有羊等，以昔串习之爱乐，即往赴彼；次于生处之色起嗔，遂致中有灭而生有生焉。如是于地狱及大瘦饿鬼中亦同。凡当生于畜生、饿鬼、人及欲界色界天者，于其生处，见自同类喜乐之有情，于彼欢喜，思欲奔赴；由于生处起嗔，中有随灭，而生有生焉！此《本地分》中所说也。其非律仪贩鸡猪等之生地狱，与此相同。”

入胎时，凡于生处不欲者，即不结生。但地狱等，虽非有情所欲，然由生时习非律仪，如屠儿死时，生处，妄见鸡猪，以其屠宰欲乐牵引，追捕鸡猪，至则不见，但见地狱，中有发愤而死，即生地狱。如生饿鬼，则生处妄现财帛，至则财帛不见，见饿鬼境，于是中有发忿而死，即生饿鬼。推之生欲色诸天者，其中有均见同类而往，因憎生处，中有遂灭，即成生有。

“《俱舍》云：‘湿化染香处’，谓湿生贪染香气，化生贪染住处而生也。又若生热地狱者思暖，若生寒地狱者思凉，中有趋之乃生，此注中释也。卵生如胎生，亦出《俱舍论注》。”

总之，贪习甚者，其生处现可贪境；嗔习甚者，生处现可嗔境，因此奔赴而生。至于湿生因贪香气，至则受生。化生贪住处，至则受生。又生热狱者感冷，一念求温而生。生寒狱者感热，一念求凉而生。生饿鬼者，感胃不舒，念不欲食一念而生。卵生与胎生同。

二月初四日讲

以上因求出离，故思苦谛，因思苦谛始知轮回是苦，遂追溯苦之根源而思集谛。因思集谛，知

苦根为惑，由惑业牵引，遂知生死相结情况，知生死相结情状，即能断除生死。在《略论》则认为能知四谛，已断生死有余。在广论更加十二因缘法，知生死缘于无明，更能从根本处破除，十二因缘诸支，皆互为因果，龙树谓如旋轮，无首尾，无始末。业与无明，孰先孰后，皆不可说，如卵如鸡，故同旋轮。不过就一生说，暂以无明为首，例如鸡由何成，曰卵成是。但不可执无明一定居首。若果如是执，则在因缘有头尾，生死成为有边际矣。颇公云：“以‘无明’为种子，以‘行’为播植，以‘识’为田，以‘爱取’为粪土，以‘有’为苗芽。”盖由无明缘行造业，以爱取为助缘，遂有有支，此有即死有后之生有。以有生有，遂有识以入胎，遂有羯罗蓝位，即为名色；有名色即有六入、触、受，遂有生。第二刹那即有老，由老即有死。兹再分析言之：（一）无明。即昧于无我理之谓，复分为二：一昧于人无我，二昧于法无我。无明如盲者，崩崖坠壑皆所不知。（二）行，即造业。无明为发动造业之心，行为所造之业。譬如造盆者，大小方圆种种之碗，皆可以造。行亦如之，能造善恶不动之业，以成六趣种种之果。（三）识，分因位识、果位识。因位识，由业熏成种。由死有后入生有，成果位识，卵生胎生，在果位识时，只有第八识，或第六识（胎卵二生，初但有意识，后生诸根）。化生湿生者，果位识时，六识皆具。但此皆有漏识，以由无明业所熏成故。识如猿猴，六入如六虚窗，猿猴可由窗视外各方，识可从入外缘。此说似仅许一种识。但中观许六种，唯识许八识，亦有许九识者。（四）名色，名即受想行等蕴，色即色蕴。因受等无形可得，依假名而名之，故曰名。初入胎时之羯罗蓝位，凝滑之质，即色。识入其中，有受想行等合之故名为名色位。名色如行船然，舟与舟子、舟具，缺一皆不得渡。名色不具，则不能引六及触处。（五）六入，即六处。处谓能令识取境者，故名。于七七时，开出眼耳等五根，即可取境。六入如空室，眼耳等是虚空故。（六）触，触即根境相接，如人饮乳。（七）受，因根境相接，即生苦乐舍三受。受如刺入目，顿生觉感。（八）爱，即贪著蕴具，如嗜酒人，不知满足。此亦即是业。可取后有。（九）取，即爱之增长，如热则贪取凉，冷则贪取温，亦如猿之取果，不自知足。（十）有，有谓已有后身在内。如孕妇已有胎在腹。（十一）生，即从胎门生出。（十二）老死，即蕴之转变。蕴成之后，日趋衰变，衰变显著时即老，分离时即死。老死与蕴，如负死尸，互相背向。此十二支因缘之相状也。摄之为二：一、能引所引，二、能生所生。能引，即无明、行、识三支；所引，即名色、六入、触、受四支。能生、即爱、取、有三支；所生，即生、老死二支。若无能生支，虽有能引、所引诸支，乃不感果，譬犹种子不入土，不经肥料等助缘，不至生苗。若无能生支之爱、取、有作缘，则能引之无明、行、识，与所引之名色等，与所生之生、老死等，各各别住，不能和合，即不能成生死流转。十二有支须会通三世，乃能完成，譬如此生昧于真谛，随（一）无明转而（二）造业。熏种成（三）识，至死时因贪身起（四）爱，因爱身（五）取身，即（六）有中识入胎。而有（七）名色、（八）六入、（九）触、（十）受、（十一）生、（十二）老死。故此世有能引因与能生因，下世乃能有所引果与所生果。又如此世能引为人因，而能生为地狱因，则第二世所生果为入地狱。必至第三世地狱报尽，又酬人因，而得所引之人果，故三世乃完。十二支总摄为惑业苦三，惑为无明、爱、取三支，业为行、识二支，苦为名色乃至老死七支。龙树云：“从三复生二，从二复生七，数转三有轮。”故生死惟十二支，流转根本，由于无明，故当认识无明，断除无明。昔印度有中边二王，先仇后好，边王赠中王宝衣，中王苦无以报，因问佛，佛为画十二因缘为衣，请边王至，出以献。边王见之，思惟其义，中夜遂证道。故思十二因缘，利益甚大。以上正修此心竟。

二月初五日讲

己二、发心之量

“发心之量者，如是从苦集二门，审知世间之相，若仅生起希求舍离，及于寂灭希求证得，虽是出离之心，然犹嫌不足也。盖必如居火宅，及系牢狱，于彼宅狱生若何不乐，则欲求逃脱之心，亦当生起若何之量。然后仍须渐为增广此种意乐。”

发心方便，不仅思苦集二门，若思十二因缘而发心亦可。十二因缘分流转还灭，由思惟流转苦，即生厌离；最可厌离者，惟老死。如何能断老死？老死由生而来，当断生；生由有，即当断有；有由取，即当断取；取由爱，即当断爱；爱由受，即当断受；受由触，即当断触；触由六入，即当断六入；六入由名色，即当断名色；名色由识，即当断识；识由行，即当断行；行由无明，即当断无明；是即还灭法。故十二因缘，统由无明而生，能治无明，即断生死，即名涅槃，或曰寂静，或曰出离，均为无明尽后，生死尽，所安立之假名。取由十二因缘思生死苦，欲舍生死，证得涅槃，是一种发心方便。如由本论所说苦集二谛思生死苦，求出离轮回，亦是一种发心方便。但仅具出离心，尚为不足。必如居火宅，处牢狱，刹那刹那，岌岌不可终日，急求出离。具如是心境，方合生起出离心之量。出离心。在藏文有二种 一为“额龚”，即出离心；二为“踏：”，即解脱义，意俱相同。宗喀大师释云：“如何为出离，一、不贪世间圆满，二、昼夜不断发厌离心。具足此二，方达出离心量。例如遇一贪嗔缘会，随眠而现起身语意三业，皆随彼力而转，有不能自主之势。真生起出离心，亦须如此。一遇出离缘会，出离心即起，三门随之而转，如是始足证明出离心已生起。”

“如夏惹瓦说，若置酒上之粉末，仅口面而浮者，则其厌舍世间之集因，不过如是，而求灭苦集之解脱，亦与相同。是故须虽欲修解脱之道。但唯空言，其不忍于他有情流转世间苦之大悲，亦无从生起。故能劝勉不假造作之无上菩提心力，亦必不生。其曰大乘者，亦仅随语而转。此当数数修习之。”

此谓仅口头出离心，则不能生大悲心，更不能生菩提心。故欲修出离心，必须如火上加油，发生猛势。以真实出离心，为真实菩提心之根本，乃成佛之正因，最为重要。菩提心无先后，而有大小；菩萨成佛之迟速，即视菩提心之大小而分，释迦发心在弥勒后，而成佛在弥勒前，即其明证。释迦之菩提心特大，亦即由其大悲心之切，出离心之强而来，行者不可不知。

二月初六日讲

己三、除邪分别

“除邪分别者，或曰，若修厌患，令想出离，如同声闻不乐世间，则堕寂静之边，故修厌患，于小乘为妙，菩萨修此，则不应理。以《秘密不可思议经》中说也。答曰 经谓菩萨于世间不应怖畏之义者，非谓于义惑所制，而流转三有之生老病死等苦，不应出离。盖谓菩萨悲愿自在，为益有情，而于三有受生，不应怖畏也。夫以惑业所制，流转世间，为众苦所逼者，自利犹且未能，况云利他者哉！此乃一切衰损之门，菩萨较诸小乘尤应厌离而灭除之。而于悲愿自在。受生世间，则应欢喜焉！又彼经亦云‘诸菩萨者，为令有情悉皆成熟，易摄受故，于此世间，见有胜利，不住广大涅槃。’如是未能简别，若如前而说。于彼说者，设有菩萨戒，则生一染污之恶作罪，此菩萨地中所言也。若于生死，意求出离已，见诸有情是自亲眷，为利彼等而发菩提心者，是《四百颂》之意，月称大阿阇黎于彼释中说也。”

此谓有一类作如是者，谓厌离心，偏于寂静，乃小乘法。大乘人不应如是，并引《不可思议秘

密经》，谓菩萨于生死中见大利，非于涅槃见大利。此由于不了三士道共与不共之关系。就中士道言。专求厌离，固偏寂静。但此处所谈中士道，为引入上士，不过须从中士道经过而已。若谓出离心为小乘，则凡菩萨皆曾发出离心，岂皆成小乘耶？菩萨观生死过患，尚须十倍于小乘，以小乘经仅为自身贪得涅槃，故涅槃有边；菩萨为一切众生得涅槃，故其涅槃无边。经谓“菩萨怖畏生死为堕非行境”者，盖谓菩萨怖畏生死即失悲悯众生之意。小乘为己一人怖畏生死，菩萨普为众生怖畏生死，以悲愿力而受生死，此种生死有自在力。十地菩萨，发愿受生，或化为转轮王等，广度有情，所受一切五欲，皆为菩萨行之支分，不生烦恼，此种生死不应厌离。若为惑业牵引之生死。乃随他力而转，毫无自在，即在菩萨亦当怖畏。因业力生死受诸苦逼，自尚不能救，遑论救人，是为一切衰损之门，应比小乘万万倍而厌离之。若以悲愿生死，则可欢喜。菩萨已离世间垢染，其入轮回，如莲化在污泥中，完全由悲愿心与欢喜心而来。菩萨所受生死苦，系择甲坚忍而受，以在生死中，刹那刹那积聚福慧二资，故生欢喜。此种欢喜。胜过自证法身，盖证法身仅自利，此则利他，故不可比。若于此不善简择，谓菩萨不应厌离生死，若曾受菩萨戒者，则为染污罪。菩萨怖畏生死，较小乘过之万倍。以不舍众生，复入生死。故为希有。此种希有，由其有善巧方便而来，小乘因无此善巧便。故或住三有边，或住涅槃边。菩萨以大悲方便，故不住涅槃边；以证入空性，故不住三有边；二边不住，故为希有。若吾辈凡夫，以不知惑业为崇，由惑业力，则唯住三有边。菩萨视一切众生如亲眷，为救一切有情故，欢喜入于三有，并非欢喜三有也。此《四百颂》所说。以上为辨别菩萨不怖轮回与欢喜三有之邪分别二点，须当了知。

思惟集谛马车

中士共道修心。分二。一、发求解脱心。二、抉择趋解脱道自性。二中复分二。壹、思惟集谛流转次第。贰、正抉择趋解脱道自性。

此处科判、马车与道次微异。

壹、复分三：（一）生烦恼之相。（二）集业之相。（三）死及结生之相。

（一）生烦恼之相又分四。（1）认识烦恼（2）烦恼生起次第（3）烦恼因（4）烦恼过患。

（1）烦恼来时，使心无堪能性，贪如油沾布，嗔如火著油，慢如登高山，无明如闭目。认识烦恼，亦不拘泥于座上，随时随地，起到察觉。（2）烦恼由无明而生，因无明生坏聚见，因坏聚见遂执有我，因执有我，遂判分自他，而生贪嗔等。（3）烦恼生因：一、睡眠，二、境界，三、秽杂，四、邪友邪教，五、作意，六、串习。此六种中，以睡眠及串习为难革除，余均较易，亦当随时随地观察之。（4）烦恼过患，无量无边，可照经论思之。

（二）集业无细科，可照经论思惟。

（三）死及结生分三：（1）死如何来，（2）成中有之理，（3）生有连结之理。略提纲要如是，可照经论思之。

以上为集谛流转之次第，修时应思生死轮回苦。根究轮回来因，知由烦恼，烦恼由无明，由无明生我执，因我执分自他，因自他生贪嗔。复因有我，生种种邪见，于三宝、业果均不生信，因此当破我，当破烦恼，即当修习三学。集谛马车竟。

三月初一日讲

己四、抉择能趣解脱道之自性

“如上所言，以修三有之过患，于生死中，生起猛利欲求出离。”

中士道正修此心，即依苦集二谛，生起求解脱心。抉择解脱道，即依灭道二谛，认识灭道之胜利。总之，不外四谛，前二是应舍，后二是应取。所谓应取应舍者，即在此。四谛、十二有支，均通三乘。先发求解脱心已；次即应求何为解脱道，及解脱道当具何种功德，次即应如何趋入此解脱道。求解脱心，即是厌离三有；三有中无道不苦，因三有为业所生，即成苦器；造何道业，即成何道苦器；何道苦器既成，即当承何道所有之苦，此龙树《亲友书》意。故从三有顶至金刚狱，无非种种苦器，盛种种苦。故仅厌离尚为不足，必须打破苦器。苦器由惑业所成，即须打破惑业，打破惑业，惟有依于圆满无谬之道。

此科分二。庚初、依何等身灭除生死。庚二、依何种道灭除生死。

庚初、依何等身灭除生死。

须依八暇十满之身。寂天云：“依暇满身，即可渡苦海。”

“以彼生死，当须灭除。如《亲友书》云：‘除八无暇过，闲暇既已得，尔可务当生。’谓须于此暇满时而灭除之，若居无暇，则无灭除之时，已如前说。大瑜伽者云：‘现在是从畜生中分出之时也。’”

其意谓当作与畜生有别之事，如不求出离生死，但求在生死中寻乐避苦，畜生亦能，有时且超于人，惟求出生死，始与畜生有别。即以报恩仇论，鸟兽亦优为之，且胜于人，藏中某地有雏鸦，为鹞所杀，群鸦集雏所，捕鹞雏，诣鸦雏死处而杀之。人之执仇，或尚有如鸦之巧者，又鸟之覆雏，二三月即能长成，大如其母；人之抚儿孙，亦不能如鸟之速。又以贪财论，昔噶当格西郎它把，曼达内有松耳石，曾见鼠来盗取，一鼠仰抱其石，从鼠曳扶而行。人之贪财，有时技能尚不如鼠。故以难得暇满之身，而专营鹜世事，尚不能自别于畜生，是为最可耻之事。

“博朵瓦亦云：‘昔经尔许之流转（自昔漂流，如许之久），未能自返，今亦不能自返，故急须还灭之。得还灭之良机，亦正在此得暇满之时也。’”

吾人（我）在昔与佛，同样受生，佛已成佛，我尚漂流，是我未作还灭之事。我何以不能自返，以未得智慧与方便。今幸得此暇满，正是还返之良机；如小儿嬉游，久必思归。暇满人身实不易得。此时既得，如再不还，后世未必再有满暇。故以现在暇身为急应还返之时，不可错过。

解脱即涅槃，离轮回苦即涅槃，断惑业不为烦恼所自在，即涅槃，刹那无间住于灭谛，无变坏性，即涅槃。涅槃道可开为五种，再析可开为五五二十五种。有声闻涅槃、缘觉涅槃、菩萨涅槃，总之不离三学。涅槃以无为为自性。照前所说，趋涅槃最好为暇满身，暇满身中又以出家身为最好。

三月初二日讲

“又若在家者，不但修法之障难甚多，且易生过咎。出家者则与彼相反，故灭除生死之身，以出家最为殊胜。若善巧者，当于出家而钦慕焉。”

在家虽亦可成佛，但障碍极多。何以故？（一）在家事与法违，（二）在家易生烦恼，（三）在家多散乱。如本生论云：“在家同牢狱，永莫思为乐，或富或贫穷，在家为大病。”因在家必为多人谋衣食，事多，烦恼甚盛。出家只为一入衣食，事简、烦恼少。家如牢狱，人恒欢喜。不生厌离者，以业力所成果故。如犬豕所住食，秽污不堪，而甘之者，以自业力成熟犬豕身故。人以力业成父子夫妇，发生欢喜，亦复如是。本生论系佛前生出家，其长辈劝阻。因作偈答之如上。（衡如笔记为：佛在世时，有一菩萨，其家甚富，厌之，住于山林。其叔问之，彼为说此偈。与此略异，并录参考。）在家第一过患，即是不知足。出家行十二头陀行，即在少欲知足。又就《本生论》，在家不能不说妄语；不能免罚罪；顾家则违法，顾法则违家。法务寂静，家务猛暴（粗猛、营为）。故家不可爱，能出家更善。即不能出家，能种出家习气亦善。昔印度有色结王，有空性习气，一次供宝衣于佛，佛忽不见；供僧，亦皆不见；自著，则身亦不见；遂证空性，故习气关系甚大。违反生死以出家身为最。或谓密法可以在家身修，如《金刚鬘本续》云：“外现比丘，内修生圆。”时轮本续云：“修密法以比丘身为胜。”

“《具力所问经》（《勇猛长者谓请问经》）云：‘居家菩萨，常愿出家。（我于何时能得出家？）’此中要意（义），谓愿近圆也。”

近，谓与解脱近。圆，即圆满。总谓出家之身，于解脱道近，且易得圆满也。以在家菩萨，当思出家，可见出家最为殊胜。但出家之四众中，又以比丘为胜，以比丘能得圆满具足戒故。

“《庄严经论》亦云：‘应知出家分（身）无量功德具，胜比勤持戒在家之菩萨。’”

出家有四种功德：（一）食由乞来，（二）衣仅粪帚，（粪帚，即弃物义。昔印度王子，常衣鲜衣，色尚白，旧即弃之。比丘因拾取而加染为红黄色，乃其时印中认为最下色者，比丘衣之，故名粪帚衣。）（三）坐就树下，（四）能得断证喜乐。昔仲敦巴虽示现在家身，然实与出家无异，居士应于五戒遵守，再加少欲知足，方为修法，非谓坐崖窝，修气脉明点，即修法也。

“如是非但为修解脱生死，赞叹出家，即由显密门中修一切种智，亦说出家身为殊胜也。出家戒者，是三种戒中之别解脱律仪，于教法根本之别解脱戒，当敬重之。”

别解脱者，谓欲解脱，须依有情，特别尤在自己守戒，方得出轮回，非徒依他力故。五戒亦称别解脱戒。因见轮回苦，欲求脱离，即受别解脱戒。凡夫不必依他力但自力依别解脱戒，勤善守护，即能得禅定。得禅定即能生智慧，得智慧即能出轮回，故出离轮回根本在别解脱戒。

三月初三日讲

庚二、修何等道而为灭除

“修何等道而为灭除者。”

暇满人身极难得，已如前述。而善趣身又少于恶趣身，暇满身更少于善趣身，尤其南洲暇满身，则少之中又加甚焉。暇满身由善业来，但善行不易，为恶则易，今既由过去善业获得此暇满人

身，来生再得与否，则不可知，故趁现在暇满，即应修法，不可稍涉游移。但如仅修十善法，亦仅能遮恶趣，得人天果而已。人天仍易堕落，必修中士法，因在轮回中不能自主，尚须受业烦恼支配，亦如人之喜怒，不能自主然。奈世间人一般不知业力支配，而谬谓靠命运，一任自然，实为颠倒见。故不打破惑业，亦绝无自主可言，打破惑业，即是出离轮回。如何方能打破，须依戒定慧三学，缺一不可。外道修定，缺于戒慧，任其定境如何高，亦终不能出离轮回。

“亲友书云：‘纵使烈火然头上，遍身衣服焰皆通（透），此苦虽急犹可置，求证无生较此要。尔求尸罗及定慧，寂静调柔离垢殃，涅槃无尽无老死，四大日月悉皆亡。’谓于三学当修学也。”

此中寂字，谓有漏五蕴已寂，静，谓无垢。调柔，谓恶行悉调。此乃指涅槃言。涅槃，无形色。而外道有谓证如白宝光（如月）为涅槃。又有谓证到日月光（如珍珠海螺）为涅槃，又有谓证如伞盖为涅槃。总之，为形色可见。《亲友书》此偈，正破斥之。涅槃分有余无余。自续以下，观行性苦，与取蕴相离，得有余涅槃。再修证阿罗汉果，得无余涅槃。在应成派则谓先证无余，后证有余。自续以下，以离苦为有余。应成派以除实执为有余，故不相同。（康同生居士原稿顶批有云：先证无余，谓先达空性，证无依故，此指定中而言。出定后，此身尚在，尚有余依。罗汉于出定后，再证此补特伽罗是无自性，故云后证有余。此王喇嘛所答也。一录此以待研讨。）三学数目决定，无论就调心，或伏惑，或证果，均限于此数，不可减，亦不必增。以（一）最初。心驰散，惟戒学足以治之。心昏掉，定学足以治之。心缠缚，慧学足以治之。（二）果。不外现近与究竟二者。现近果，即增上生，不外欲界与上界；欲界人天须戒，上二界须定。究竟果，即涅槃果，此中分二，暂时涅槃，与无上涅槃。暂时涅槃，即声缘涅槃。无上涅槃，即佛涅槃。此二；须慧学。（三）断惑。依戒战胜烦恼粗分，依定降伏烦恼细分，依慧破除烦恼种子。故三学即足。无庸增减。其次三学次第决定，先戒、次定、次慧，亦不可凌越。《梵问经》云：“初善住根本，次乐心寂静，后圣见恶见，相应不相应。”亦即显明此义。

三月初五日讲

“于此，若仅于中士道而为引导者，亦须广说以三学引导之方便。然此不尔（然此处非仅为中士说）。以慧观及心学生止法者，于上士时当说，今此略言戒学耳。”

此明本论非仅为中士道说，若为中士道说，尚须定学慧学，此处暂略，专详戒学。以止观二分，容后详讲。

“先须于戒之胜利数数思惟。心既决定，则勇猛增长。”

戒字，指律仪之十七种，归纳为四部。学律仪又不外三种：一、未得戒者如何得戒。二、已得戒者如何守戒。三、已破戒者如何还戒，凡学戒须先知戒胜利，数数思惟，心生决定，发生欢喜，然后受持。

“《亲友书》云：‘众德依戒住（戒是一切德所依），如地长一切。（如动指有情界，不动指器世界依于地）。’”

佛在诸经上亦如是说，定依于戒，慧依于定，故戒是一切功德所依。不问增上生，毕竟胜，均依三学而成。三学以戒为本，故云如动不动皆依于地。

“《妙臂经》亦云：‘如诸禾稼依于地，无有过患而发生（无诸灾患而生长）如是依戒胜白法，以悲水润（悲水灌溉）而生长。’当如说而思焉。”

胜白法，指佛之善法，增长，指断证功德之增长。涅槃经赞戒、如梯、如地、如大商主、如商释幢。帝释张幢，诸天皆喜，以能胜修罗故。戒是法幢，建之则诸善神皆喜。颇喀大师云：“每月十四十五两日，四天王天巡视南洲，见善持戒者，以报帝释。帝释喜，以为是天众增长，能胜修罗之象征，遂扬言赞叹，以告兜率诸天，辗转传语，速于登报表彰。”《声闻地》赞戒有十种利：第（一）得增上功德，即成佛功德。第（二）死无懊悔。第（三）得美名称。第（四）睡眠安适。第（五）眠时有善神守护。第（六）无有怖畏。第（七）得大威权。亦如宗喀大师，为众所悦服。昔萨迦巴问大师，以何术致此？大师曰：“我以如理而行得之。”第五世达赖，兼摄政教，亦白云：“我唯守护戒律。”第（八）非人不能害。第（九）能遇顺缘。第（十）所愿皆成。思惟如是诸利，心生欢喜，则乐受持。但受而不持，过患亦重。

三月初六日讲

“于戒受已而守持者，胜利甚大。若不守护，过患亦甚。经云：‘或以戒得乐，或以戒感苦，具戒则安乐，毁戒则苦恼。’”

戒而反为苦者，以轻于受戒，而不严于守护，任其毁败，即是恶行，故结果为苦也。

于此末世，烦恼炽盛，持戒功德，尤较佛在世时为大。如受而不持，过患亦大，不但显教，密教亦然。现多有已受大灌顶，而不知密戒为何事者，此无异见人跳岩而自效之。

“《文殊根本大教王经》亦云：‘持咒若坏戒，不得上悉地，中品亦不成，亦不成下品。佛于毁戒人，不说咒成就，亦非趣涅槃，境处之方际（所）。于此恶异生，何有咒成就，此毁戒众生，如何有乐趣？既不成现上，亦不成胜乐，况佛说诸咒，而能成就耶？’”

经中所云胜成就者，指佛。中品指证空性；下品指八种共成就，如剑轮等。

“如是所示不守护之过患，当数数思之。如《三昧王经》云：‘于居家白衣，我所说学处，尔时诸比丘，彼戒亦不具。’于此所说，谓苾刍不能守护五戒之时，（有居士能）精进持戒者，感果甚大，故当努力。即彼（前）经（又）云：‘尽于恒沙俱胝劫，而以信心备饮食，并以伞幡灯烛鬘，承事俱胝由他佛，若于妙法极欲坏，善逝正教将灭（隐微）时，于日夜中行一戒，此福比前最殊胜。’”

此中正法，指经律圣教（正教），指教证功德。三藏失坏，教证将灭时，众生烦恼极盛，对治力弱，不易守戒。此时若能于昼夜中执持一戒，功德极大，故当努力。

三月初八日讲

“如何修学之法者，谓于四种生罪因中，无知之对治者，应听闻诸学处而了知也。放逸之对治者，于取舍之所缘行相，不忘忆念。及数数观察三门，了知于善恶何转之正知，以自或法为增上，于罪生羞耻之惭，及念为他所呵而起羞耻之愧，怖畏恶行之异熟，而生防护之心。不敬重之对治者，于大师及彼所制，并诸同梵行者，皆当敬重也。烦恼炽盛之对治者，观察身心，何种烦恼增

上，当努力从而对治之。若不如是励力，意谓违越少许，其过轻微，于所制而放纵者，最后结局唯得苦恼。”

不能守戒之原因有四：（一）无知、（二）放逸、（三）不敬、（四）烦恼炽盛。于（一）之对治，当多闻学处，最要者为皈依。菩萨戒最要者，为十八重四十六遮。密戒最要者，为根本十四戒。比丘戒二百五十三条。应将条文背熟。居士以皈依学处为最要。如不能对治，有犯时，应当加意忏除。于（二）之对治，于取舍所缘，应以正知正念随时观察。如行，正知应如何行？如坐，正知应如何坐？始知有犯无犯。尤其于三门（身口意），应加数数观察，其于善恶法随何而转。譬如有虫在案，欲按杀之，以正知观察，猛念在三宝前曾受戒，立止此行。如犬近前，思拾物逐打，以正知观察，猛念我曾皈依，据皈依戒，不当恼害有情，立止此行。如是以正知正念即能对治放逸。又以自为增上，念我受戒不应杀虫，由是生惭。或以他为增上，念我杀虫，人见讥嫌，由是生愧。渐愧二字，足以止罪。或以法为增上，念三宝如在目前，不能相瞞，由是生起惭愧，亦能对治放逸，而止恶行。又忆犯戒异熟，当招恶果，生起恐惧，由是亦能对治放逸。于（三）之对治，须甲、于佛应殷重，乙、于佛所制之戒应殷重，丙、于同梵行者应生殷重。特别于学处，尤须殷重。轻视律仪，等于轻视佛身，佛曾云：“我灭度后，别解脱戒即汝等师。”故当敬戒如神。又以三藏言，经论仅为佛教，惟戒乃佛行，行即佛身，轻戒等于轻佛，生罪极大，故应敬戒。于（四）之对治，烦恼种类极多，或偏于贪，或偏于嗔，以夙世熏习各有不同，应先观察何惑为重，从而治之。如贪重，则以不净观治之。依上师口诀，从眉间观白骨，渐次及于全身，成为骷髅，则贪自息。如再不能，则作脓血观，自上至下，观其溃滥不堪，则贪自息。或缘内身观鼻涕痰涎粪秽诸不净物，充满内身，如是亦能止贪。若贪外境，则修无常观，观其过患，观其业果，颇邦喀大师云：“此中尤以无常观，为最易得力。”如嗔重，则修忍辱，作慈爱观。如痴重，则观二无我，修缘起观。于痴能对治，则一切烦恼亦可对治。有偈云：“诸惑依于痴，如五根依身”，以痴为惑本故。如慢重，则修十八界，观十八界加地水火风。开之为六十，四界，第就十八界求之。十八界中，色界十、心界七、法界一。色界十者，即五根五尘是。心界七者，即六识加心识是。法界一者，包有为无为法而言。心所等即有为法，空大即无为法。此十八皆身所具，究在何处，一一求之，则不可见，不可知。既不见不知，有何可以自矜，则慢自息。

故于烦恼先求认识，次讲对治，与烦恼战，务求胜之。噶当格西鲁苏巴有云：“我不胜烦恼，则戒不清净，定慧无从生，轮回莫能出。”依上师口诀：“戒清净在观业果与烦恼战，而战胜烦恼尤为切要。”宗喀大师云：“须以正念正知驻守岗位，监视烦恼，起即击之。常人不然，听烦恼起，随之而行，并以爱水滋养之，故烦恼炽盛，戒不能净。不问下中上士，对治烦恼，均为重要。”最初对治烦恼，力量尚薄，不能即胜，然能知对治，则亦可以断烦恼之联系，使其不能相续。故恶心之起，须使如水上画字，终不得成。善心之起，须使如石上刻字，长久不灭。无记心之起，须使如灰上画字。风起尘扬，随缘可恶灭。普穷瓦云：“烦恼压我，我不屈服，从下切齿，思终胜之。”烦恼仇敌，不如世俗之仇敌，世俗仇敌有退藏处，可以复来；烦恼仇敌，无退藏处。战胜之后，顿除根绝。不虞其复来。霞惹瓦云：“努力与烦恼战，定可制胜。以何制胜，即以智慧与方便胜之。”当随以上诸善知识而行。莫为烦恼所要挟。噶当诸善知识，皆已战胜烦恼，戒律清净者，随之而行，戒自清净。

总而言之，对治烦恼，不外常常思惟自己。昔贡巴瓦坐静。人问何修。答：“我常常观察自心，别无他法。”寂天亦云：（广论作温沙巴语）“三学摄之，即观察自心。”故观察自心，能断许多过患，即能净戒。若不能观察自心，即不能净戒，更无定慧可言。故行人须力与烦恼战。又居士五

戒中，酒戒虽属遮戒，然若犯之，如坏藩篱，藩篱一坏，则根本戒亦易犯矣，行者须当注意。勿谓稍微违戒，无大妨害，实无异纵烦恼入室，烦恼一得势，只有牵引入于大苦故。

“《戒经》（《分别笈摩》）中云：‘若于大师悲愍教（大悲教），以为轻微（起轻微心）少违越（稍违越），由彼彼苦得自在，如折篱坏庵摩罗。世间有违王重敕，功者犹获不治罚，非理若违能仁教，如堕傍生医波龙。’以是故应努力，勿令罪染。设有染犯，亦莫不念而弃置之，于堕罪还出之仪轨，应如说励力而作。”

昔迦叶佛世，有比丘因当门有树碍出入，断其枝，仅属遮戒。后得龙身，即依钵龙王，头上生夜拉树，每遇风动树枝，辄感痛苦。故犯王法者，尚有时可邀幸免，而违佛制，绝无幸免者，设若有犯，应依佛说忏净法，力忏还净。犯居士戒前四根本，或菩萨根本戒，应忏后求师重受，或自佛前重受。若犯密根本戒，须请师重行灌顶，或诵百字明十万后，重行灌顶，即重还净。切不可于犯后宴然置之。否则如《弥勒狮子吼经》所谓“如人食毒”然，愿行人慎之。

三月初九日讲

“如是守护之法，虽是俱别解脱律仪者，然于修密咒者，亦同之。”

律为一切根本，无论三士显密均同。有谓学密比丘，遮戒可缓，显教比丘，则不可缓，此不应理。

“《妙臂经》云：‘以我所说别解脱，净戒调伏而无余，居家持咒惟除相，及轨则外余应行。’谓居家持咒者，惟除少数出家衣相之类，及羯摩轨则并单制之轨则外，其余从调伏中所出之戒条，犹须行也。则出家持咒者，更何待言哉。”

故不问显密，悉以持戒为根本。

“康隆巴云：‘若饥馑时，则一切事皆注向于青稞上去，如是一切亦皆辗转于戒上去，（显密诸乘，一切精神集中于戒）是故于此当勤修学。’

如下士道求生善趣，应守十善律仪。中士道求得解脱，应修三学，三学即以戒为主。上士道求得佛果，应修菩萨行，菩萨行以三聚戒为主。密乘求即身成佛，应迎请本尊灌顶，即应先受三昧耶戒。故一切乘集中于戒。康隆巴又云：

“然欲戒清净，不思业果必无成就，故思惟业果是（守戒之）秘妙教授也。”

既知此，慎勿谓思业果是下士法，而轻忽之。《现观庄严论》谓：“学密乘须首受五戒。十地菩萨最高位者，当思业果。”或谓学空性人，在证空性，学密咒者，在证密乘，不必再思业果。不知学空学咒者，不思业果，等于空弃暇满；证空证密，如不思业果，其所证，即非真空真密。

“夏惹瓦亦云：‘总之生何善恶，皆依于法，于佛法中，若依戒律所说而依止行之，则无须犹豫。内心既净，则常喜乐，后亦善妙也。’”

夏惹瓦说，最初即依律而行，便无中途改变之事。否则初学虽高，至中途不通。仍须改转，回头学戒。住持律仪者，外慎威仪，人见敬，内怀清净，自生喜乐。生于善趣，最后成佛，尤为妙

善。此乃夏惹瓦从经验中得来之语。

如从道次，依师起，至成佛止，一一依之而行，即是已得根本，绝无中途改变之虞。莫谓我学密行，即轻道次。学密为人身难得，种即生成佛习气，而发生欢喜。真正践履，仍在道次。依道次。但有益而无损。修密好处固大，坏处亦大。颇公云：“修道次最便，不必拘定形迹，乃至睡眠亦可修之。”

三月初十日讲

“善知识敦巴亦云：‘一类依律而舍咒，或则依咒而弃律，而不知咒为律助，律为咒伴也。若非我师所传之语，则无如是教授。’”（刘衡如所记笔记谓此数语宗喀大师作有颂文云：“一类执咒而谤律，一类执律而谤咒，随偏废一不成佛，应具二者方圆满。”）

欲密咒成就，须依七行，第一即是持戒。次乃为发菩提心等。故无戒者密不能成，因密须先以戒调伏粗分烦恼，乃有修密堪能性。又如酒在戒律中虽属遮戒，除学密得有自在者是例外，余则不分显密，均不可犯。而在显之当戒者，密且尤严。不过最后成佛，非专恃戒，必须依密耳。故戒与密乃互相依者。

“又阿底峡尊者亦云：‘我印度或有大事，或有非常事时，则集诸受持三藏者，问三藏中无遮耶？不与三藏相违耶？决择已，即如彼而作。于莲花戒寺，更加问，菩萨行中未遮耶？不与彼相违耶。凡有一事，皆以律师（文）为依据而处理焉！’”

此尊者昔在印度那烂陀寺时如是。每有事，必集众问于持三藏者，于律有遮否？必无遮乃作。在莲花戒寺时，则加问于菩萨戒有遮否？抉择已，方作。西藏政府有事，亦须集问三大寺意见，因西藏以教建国，戒为重故。颇公云：“居士有事，亦可仿此，先问同行者审其可否而行之。”上中下三士正行，皆为律仪。宗喀大师谓，有律仪，则现世安乐，后世安乐，乃至佛果，皆可得之。世界轮王掌握大众，亦由律仪所感。乃至世人，为他所敬重，作事易成就，亦无非由持律仪之所感。

“已释共中士道修心之次第竟。”

三月十一日讲

思惟灭道二谛马车。

中士分二科：一、依何等身灭除生死。二、修何道以灭除。

初即暇满人身，尊遮果米云：“暇满难得，正法难闻，应数数思惟。于法不应以一知为足，应抉择而行。”吾人已得暇满。切莫辜负，应断后有，求究竟乐。一般人徒知怖苦，而不知断苦因；徒知欲乐，而不知造乐因，虽得暇满，率多无义空过，如入宝山空回，实为可惜。次思生死是否可以断除，依能仁教轨，决能脱生死出轮回。于是先修加行，观顶上上师即佛，思六道如母，求上师加持，愿清净受增上三学，并生起三学功德，与决能解脱之信念。先从四谛、十二因缘，思惟生死过患。次思惟生死根本，由于惑业，惑业根本即为无明，无明，即执我之一念是。由有我执，即有所执，因此遂生贪嗔，起惑造业。业风鼓动心识，如羽毛随风飘荡，不得自在，遂受生死轮回。此无明我执，又即在我心中；无明若破，即不起惑，即不造业。不造业，即不受生死，而得解脱。

无明如何方能得破？唯一在于通达无我之慧。但专恃此慧，亦不能破无明，譬如断树，固须利刃，若手臂无力，虽有利刃，亦不得其用，又必须修习禅定。若无禅定力，则不能真得无我慧，犹如风烛动荡，光不能明。故须以禅定力祛除沉掉，得心一境性。住于心一境性中，如两臂具力，执刀断树，即可成功，禅定在制心向外散乱，专住一趣。然内心颇不易制，故须戒学以调伏外境，外境能调，则内心始调。无明在心，甚为坚固，非具定之慧，即不能照破。而无戒又不能得定，故须修三学，缺一不可。外道亦有三学。然不能断生死，因其发心不为出生死故。内道发心，最初即为厌离轮回故名为增上三学。外道未发出离心，其所得果，止于三有顶，贪住于舍受，而不知尚在轮回中，业尽仍堕。禅天贪住于乐，亦尔。欲天贪住欲乐。欲天以下，则尚有苦。如偈云：“不知佛法故，为遇痴所蒙，虽至三有顶，业尽后终堕。若向于佛法，魔虽怒目伺，彼尚未得便，我已出轮回。”四谛中，苦集是所断，灭道是能断。三学则摄于道谛，以其为趋灭之道故。三学中，又以戒为本，有戒之处，佛教始宏，有戒住世。即佛教住世，戒中尤以别解脱为主，佛云：“有戒处即有光明（如日月照临）；有戒处即为不空，等有我在（因戒为佛之代表）；有戒处则我不焦虑（其地有戒，则一切有情皆能超升，如父母见子能自拔，则无所用其焦虑）。”但有戒不守，亦等于无戒，譬如日光遍满大地，而已必背处幽壑，其奈之何，以上皆是依颇公教授而说。

又守戒有补缺办法，藏文为“梭糞”，即补足义。亦称八关斋。于月中以初八、十五、三十此三日行之，或守十五、一日，或于佛祖诞辰，持守一日。受此戒有二种功德：一居士戒，二别解脱戒，可兼而有之。但最初须从师受，从乃从佛前受。受已，守持尤须清净。因受戒本为离罪，不净则等造罪。戒经云：“守戒等遇佛，守戒等庄严，守戒等涂香，律仪能除苦，律仪能生乐，律仪使人敬，律为解脱足。”布施有戒，能使福增，布施无戒，福尽仍堕。布施有戒者，乃生人道。如在人道中又能持戒修福，则一切享受，等用子金。如无戒而恃施，生于畜道，即不能再作守戒修福之事，则一切享受，等食血本，故自畜生道中层递下降。戒如大地，先有美地，而种佳木，乃有良果。戒若不净，正定不成，定若不成，慧更无望，如何能断生死。

三月十二日讲

先知持戒之胜利，而后能乐于受持，不涉勉强，同时能知犯戒过患，始能对于遮戒微细支分，均生敬重，令其清净。又须知生罪四因，与对治四法，及事师五十颂，亦应知之，第一，对于学处，应当广学，以对治无知。知而故犯固有罪，不知而犯亦属有罪。俗谓不知者不为过，果如是，则边鄙、野人、外道等造罪，乃至畜生，皆由无知而犯，岂皆不感果耶？故于学处取舍，应当清晰了知，始能不蹈无知之罪。譬如觅人，先知其相貌，始能一见即识，不致错过。罪相亦然，先于正知正念中，一一明了，然后一起即识，不为所欺，如此守戒，乃有下手处。第二，对治不敬重，应先知别解脱戒，值遇甚难，如佛不出世，别解脱戒，名尚难闻，何况受持。知其难遇，即能生起敬重之心。第三，对治放逸，应以正知正念，随时照顾一切，不问行住坐卧，令与正知正念相应俱行，如前觅人喻，能忆其相貌属于正念，见人即识，即属正知。守戒亦然，先将戒相罪相明记于心，随时以正知观照自己，违戒之事偶萌，立即认识。思如犯戒，对自生惭，对人生愧，即能从根本制止。第四，对治烦恼，如觉贪念重，则用不净观，数数对治，如妄念重，则用数息观对治。譬如战争，擒贼擒王，从烦恼重处对治，余惑悉除。

颇公极赞《入菩提心论》（衡如笔记为《入行论》）谓：“中有多要诀，当熟诵之，以与烦恼战。”噶当大德亦云：“此吾辈与烦恼战争时，战若不胜，则戒不能净。”烦恼仇敌，随时伺我，我亦当随时伺彼。如何伺彼，即以正知正念随时观心，遇彼一起即识。然欲求正知正念得力，又当先生

出离心，认识烦恼仇敌，使刻刻难容。又须思惟业果，昔仲敦巴在热振寺，有德果扎波弟兄求开示，应行何法？仲敦巴曰：“于我所受于上师要门，为观业果，清净律仪，发菩提心，积资忏净，直至成佛，如是而已。”又有喜饶降央，欲往印度，请开示，答亦如前。故仲敦巴之教授要门即此，阿底峡教授要门亦即此。昔贡巴瓦入灭前，训其弟子列乌苏把曰：“我灭后，如有问我要门为何？切莫说我得神通，见本尊等。但谓我日对业果，渐次决定，烦恼渐次减少，律仪渐次清净而已。”神通非希有之物，惟有能得业果决定，律仪清净，乃为希有。至于成就验相，即在烦恼渐减一相。噶当派所传心要中心要，即是业果决定，烦恼减少，律仪清净，如是而已。昔仲敦巴在热振抱病，贡巴瓦在生区，相距三日程，知之，乘空而往探问，不由门入，仲敦巴力诃斥之，谓神通为可羞之事，汝以为当乎。又热振有上下二寺，一寺作法，缺粮，众皆惊恐。贡巴瓦云，不妨，有人已送至半山，已而果然。众散后，仲敦巴诃之，谓有功德，当善藏勿炫。因此禁现神通，遂成噶当定制。修法如重神通，多生过患。昔阿底峡时，有道勇翁喜为魔所附，能知夙命，尊者弟子中有库登，令试观尊者前生，彼应对如流，尊者知之，暗驱其所附之魔，便贸然无复能道一语。库登复于右置白石，于左置一豆，询之，彼不能答。赧汗而去。

又有饶知噶吉者，为龙所缠，能飞行如鸟，众皆异之。遇仁亲桑波，知其所凭，因驱龙去，乃自空立堕。故神通非可喜事，或有以见本尊为喜者，不知末法之世，魔亦易乘，或变为本尊，以扰害行人，最为危险。又西藏神山有阿瓦杜底草，牛羊食之，可印影石上，故石上现影等，亦非足奇。最大可喜者，莫如调伏烦恼，清净律仪。由律仪清净，能住禅定，而得智慧，出离生死。上座修时，即照上思惟，三学重要，在乎律仪。守护律仪，在对治四过。下座则用正念正知，内守自心，外更谨护根门，余时则多阅此类经论。听此后，各人须为各人之事，在自心中思惟，方有义利，不可但听过，或记下，即置之脑后。灭道谛为马车竟。

卷九终

卷之十

戊三、上士修心之道次第。分三。己初、明发心为入大乘之门。己二、此心如何发起。己三、发心已学行之法。

己初、明发心为入大乘之门

“如是流转之过患，从种种门中长时修习，则见于此三有如陷火坑；为欲解脱惑苦，证得涅槃，意怀热恼，由是修学三学，从生死中而得解脱焉。然此虽非同善趣，不复退堕，而于断过证德，尚属少分，既于自利未圆，则利他亦不过零碎而已。终须佛为劝请而入大乘也。”

如前依种种门长时修习生死过患，则见三有如犹如火宅。三途如火坑，此人所易知，观天为火坑，此人所难知。若依经教话、故事、诸门，思惟生死过患，则不问人天三途，均无一可以安住。为欲解脱惑苦，求得涅槃，须具一种意念，使逼恼身心，如渴思饮，行住坐卧，均不能安。有如是迫切厌离心生起，再修三学，即可解脱生死。若未发起真实出离心，任修何善，皆为生死之因。故先生出离心，是为中士道要著。解脱生死后，即如天趣，后终退失。即证阿罗汉，亦仅有断德之一分，不能证得法身，及未能断所知障。因此，故自利尚非圆满，于利他亦仅少分。如舍利弗虽证阿罗汉果，而不知其母生处，即由德未圆之故，故不能利他。阿罗汉因厌离生起，经三学而得涅槃，即贪著寂静，住于寂静中，有如睡眠，须经佛放光照之，劝发大乘心，始能增上。但此种发心，非

由自动。

“故诸具慧者，从最初时便入大乘，甚为应理。《摄度论》云：‘于利世间无能力，二乘心量必断之，能仁所示大悲乘，一味利他为自性。’若此，则诸士夫应以爱乐威德，及士夫之功力，担负利他，方为合理。倘仅缘于自利。与傍生何殊。是故诸上士之本性，于利他乐专一而住。”

具慧者，不应如是（不应如二乘），应从初即趣大乘。此种教授，非宗喀大师独创，系根据摄波罗密论所说：“无力引发世间利，毕竟弃舍此二乘。”此意非谓二乘当舍，谓专注二乘之心当舍。一味利他为性者，应趣佛乘。由悲心方面说，如佛见罗汉安住涅槃，等于二人同行，一人走入小路，以心悲悯故，劝入大路。故佛乘惟一味利他为性，是为大乘。若惟知自利，则傍生亦能，与彼何异，故大乘人，专以利乐他人为主；“利”即指现前利，“乐”指究竟乐。能利乐他人，乃为高出傍生。

“《弟子书》云：‘畜类得草唯自食，渴时得水欢喜饮，士夫精进利他事，以乐威德功力胜。如日照世驾威光，大地载物不拣择，上士本性不自利，一味专作利世间。’如是见诸众生被苦所逼，为利他而忙者，名曰士夫，彼亦名为善巧。”

意谓大乘士夫为异于畜生之“但知自利”故，勤行利他。因此，所感威德、安乐、胜力，均超一切。亦如日轮照世界，不自言疲，大地载世间，亦不择物，士夫无私之性亦然，一味利乐世间。众生为惑业苦所使，不能自主，于三界中流转生死。见如是众生为行苦所迫，而发起急切救彼之心，如是名为士夫，亦名聪慧。士夫梵名“布鲁卡”，即具功德意，具足利他功德，始名士夫。聪慧，谓知利他意义广大。

“前书（《弟子书》）又云：‘无明覆世乱众生，无力堕在苦火中，见此如己头燃火，彼是士夫亦善巧。’是故能生自他一切利乐之本源，灭除一切衰损之妙药，为诸善巧士夫所行之大道；虽见闻念触，亦能长养一切众生，住利于他而兼能成就自利，无所不全。有于此具大善巧之大乘而趣入者，当念此甚为希有，我幸得之，应尽所有士夫之功力，于此胜乘而趣入之。”

烟云，喻无明。火，喻苦。烟云覆蔽虚空，飞鸟迷乱，坠于火中。众生为无明所蔽，迷乱失路，坠入苦中。士夫见此，如头著火，发动勤忙。故能：（一）生起自他一切利乐本源。（二）能除一切衰苦妙药。（三）能随行一切智士所引大路。（四）见闻念触，悉能长养一切众生。（五）由利他兼成自利，无有所缺。（六）具足广大善权方便。如是大乘甚为希有。声闻缘觉，专为自利，菩萨专为利他，而菩萨所得自利。反胜过声缘。不可数计。以声缘专为自利，未得圆满法身，菩萨专为利他，始得圆满法身故。《摄度论》云：“净慧引发最胜乘。”净慧，指闻思修三慧。应尽士夫能力趣此大乘，能力为何，即断证二力，知大乘胜利，应起恭敬心趣入。《现观庄严论》之初赞佛德，次说入大乘方法，亦与此同。故欲入大乘，须先具出离心。学中士道。欲具出离心，须先学下士道，观死无常，弃舍现世心。至已入大乘，其不共方便如下：

“如是若念须入大乘，何为入大乘之门耶？此中佛说有波罗密多乘及密乘二种，除彼更无余大乘矣。然此二由何门而入耶？唯菩提心是。”

发菩提心为入大乘之门，大乘分波罗密多乘及密乘。前者为因乘，以佛因行为道；后者为果乘，以佛果行为道，不问何乘，其入门皆为菩提心。或以显乘由发菩提心入门，密乘由灌顶入门，

不知未发菩提心者，只能得随顺灌顶，尚未得真实灌顶。真实灌顶，须以发起为利有情之心而行灌顶，始为真实入门，始为已得灌顶。又有谓灌顶为授权，有权可以闻思密乘，以是义故，解为入门。不知入门总以发菩提心为主。

“此于身心何时生起，虽其他之任何功德未生，是亦住入大乘。”

《金刚手灌顶经》仅谓：“若时成就菩提心，尔时当令入此大灌顶。”故虽未修行，仅发菩提心，亦入大乘数。

“若何时与菩提心舍离，则纵有通达空性等功德，亦是堕入声闻等地，退失大乘。此众多大乘教之所说，理亦成也。是故大乘者，以菩提心之有无而作进退。”

未发此心，虽有证空功德，亦不名大乘。若先有此心，其后何时退失此心，即退出大乘数，而堕声缘数。昔阿底峡尊者与阿扎惹，尽夜谈话，尊者问：印度有何新闻。答：有一奇闻，有修喜金刚法而得声缘果者。尊者谓：喜金刚本大乘法，以小乘心修，不堕地狱，得小乘果，犹属大幸。即此证明。

发心分二：即世俗与胜义。此处所说菩提心，指世俗发心。除此外，其余空性等，皆非能入大乘之门。宗喀大师以下，亦有谓入大乘门而未发世俗菩提心者，如见道无碍道、解脱道中，仅缘空性，世俗相不现在前，彼时于世俗菩提心即忆不及。惟佛乃能双见二谛，余者见道时，见胜义谛，即不能并见世俗谛。但此类亦必先发菩提心，由发心后乃证胜义；证胜义时，初所发心并未退失。故有问，初地菩萨菩提心生否？当答：“已生”。问退否？当答：“未退”。不过正证初地时，菩提心不现在前耳。故谓入大乘而无世俗菩提心者，系指彼时无发菩提心之方便言，非谓先未发心也。

“如《入行论》中说，此心生起，无间即成佛子也。”

《入行论》谓：“刹那发心后，虽困生死狱，亦应称佛子。”

“慈氏解脱经亦云：‘善男子，所谓金刚宝者虽已破碎，胜出金等庄严，映蔽一切，亦不失金刚宝之名，一切贫乏亦能遮止。善男子。如是若发一切种智心之金刚宝，纵离修行，亦映蔽一切声闻独觉功德之金庄严，亦不失菩萨之名，一切世间贫乏，亦能遮止也。’谓于菩萨行虽未学习，但有菩提心便可称为菩萨也。”

慈氏《解脱经》谓：金刚虽碎，光映一切，不失原名，亦能救贫。如发求一切智，其人虽未修行，亦能映蔽二乘功德，不失菩萨名，一切世间贫困，亦能净除。此谓发心而未行者，对于积愆大有力量，故能救世，入大乘数。若无此心，虽勤礼佛、诵咒，仅能生所有功德，仍不得入大乘。

“以是若仅以法是大乘，则犹不足，必彼补特伽罗住入大乘为重要。故成大乘以菩提心而作自在。若于此心仅彼知解而已，则其大乘亦惟是虚名耳。倘彼有一性相完全之菩提心，则亦成一清净之大乘。当于此而励力焉。《庄严经》云：‘善男子，菩提心者，如一切佛法之种子。’于此须得定解。”

故非仅就所学之法为上乘，即是上乘，必其修法之补特伽罗能入大乘，始为上乘。入大乘须以发菩提心为主，发菩提心又以生起出离心为主。出离心分粗细二分，厌离生死为细分，怖畏恶道为

粗分，而细分又由粗分生起。今人动辄自谓修大乘法，多于粗分出离心尚未生起，何能说得上菩提心，更何能说入大乘。正如欲赴成都而错入西昌，以未得正道故。如前人所修喜金刚法，而得小乘果，犹为大幸，如在吾人，尚恐堕恶趣。藏人多喜学无上瑜伽，每见颇邦喀大师对求学者，必令先学道次发菩提心。但菩提心若未真发，仅依文解义，则所得大乘道，亦仅依文解义而已。具菩提心之性相，《现观庄严论》有偈云：“初、解义菩提，二、造作菩提，三、真实菩提。”须具此三者，乃为完全菩提心，而所入大乘，亦始为清净大乘。在完全菩提心之前，起心造作，亦可名为造作菩提心。此造作菩提心，比于解义。又胜一步。《华严经》谓：“菩提心为一切佛功德种子。”以佛断证二德，无量无边，皆由菩提心生故。于此当生决定，如何决定，由于思惟，依经依教，能精细思惟，即得决定。

“此应喻释，如以水粪、暖及地等，若与谷种合者，则为谷苗之因，若与麦头等种合者，则亦为彼苗之因，故水粪暖地等是共同之因。青稞种者，随与何种缘合，亦不能为谷等苗之因。是青稞苗之不共因，以彼所摄持之水等，亦为青稞苗之因也。如是无上菩提心者，是佛苗因中如种子之不共因，通达空性之慧者，如水粪等，是三种菩提之共因也。”

譬如水土风日，为麦共因，麦种乃为不共因，以麦种只能生麦，不能生豆谷故，反之豆谷亦然。菩提心为佛种子不共因，空性为共因，以空性为三乘之因所共故，菩提心如父，达空慧如母，父能决定种子，母不能故，但有菩提心，即属大乘种姓。

“故《宝性论》亦云：‘胜解胜乘为种子，慧者为生佛法母。’此言于大乘起胜解者，如父之种子，通达无我慧者，则如母。譬之父为藏人，则不生汉胡等子，父为子姓，此因决定。于藏母身，则能生种种子。是乃共同因也。”

《宝性论》谓：“菩提心如父，智慧如母，禅定如胎，大乘如乳母。”

“龙猛《赞慧度》亦云：‘佛陀诸独觉，并诸声闻人，解脱唯依慧，决定无有余。’诸独觉声闻亦依于慧，以是亦说般若波罗密多为母，是大小二乘子之母。故不以通达空性而分大小乘，是以菩提心及诸广大行而判也。《宝鬘论》云：‘彼声闻乘中，不说菩萨愿，及行悉回向，菩萨如何成。’谓不以见别，而以行分，如是若通达空性之慧，犹不成大乘不共之道，而况除彼胜慧之诸余道品，则何待言哉。是故须将菩提心之教授。执为中心而修焉。”

龙猛《赞慧度》谓：“诸佛辟支佛声闻，解脱唯依慧。”故慧为三乘母，不判定大小乘。《金剛经》说，须陀等四果，皆云若自起四果想，即有我人众生寿者，即不曰须陀洹等。可见小乘四果，在离四相乃能证得。离四相即是空慧，由是知小乘果，以空慧得之。般若母能生四子，佛、菩萨、缘觉、声闻，故论广、中、略三部均称母能生圣子，若仅有母无父，仍不能生。若遇菩提心大乘种，则决定生佛、菩萨二子，若遇小乘种姓，则生声缘二子。昔印德诸善巧者，有谓阿罗汉未究竟通达空性。《现观庄严论》亦谓阿罗汉有二种：一、达究竟空性，二、未达究竟空性。然以理言，则阿罗汉定已通达究竟空性，因生死根本为实有执；若不达究竟空性，则不能照破实有执，即不能出生死，故小乘果，定由慧得。谓小乘不达空者，乃根据佛有“阿陀那识细未曾开演”一语，便谓小乘不知。依龙树《宝鬘论》则谓，声闻乘中但未说菩萨愿行及回向，佛为小乘说，色如聚沫，受如水波，想如阳焰，行如芭蕉，识如幻。聚沫，视之如常，刹那变灭，色，无实，显视有实如沫。水波触之似有高低平等，而刹那变迁，受亦如之。佛为小乘说五蕴无实如此，可见佛为小乘已说空性，所未说者，仅菩萨行愿耳。可见大小乘不以见分，但证空慧，尚非大乘因，何况其余。惟菩提

心乃为大乘因，亦唯菩提心乃入大乘门。学者应以菩提心置于掌中，视为心要而修之。有菩提心，即未修他行，亦不失为大乘；无菩提心，纵修无上密、气、丹脉、明点，亦不得为大乘。但真入大乘，又须以菩提心与空慧双融，不然有父无母亦不生子故。大乘之果，是为佛位，佛位不生不死不住寂灭，欲除遣住寂灭边，以菩提心为方便；欲除遣住生死边，以智慧为方便，故须双具二者，弥勒菩萨有云：“智不住三有，悲不住寂灭。”是二种中，以生菩提心为难，以须发大愿积集福资粮故。如菩提心已生，空慧即易生起，若先生空慧，菩提心即难生起，如诸阿罗汉尚难自动发起菩提心，是其明证。如先生起菩提心，见欲成佛诸支分功德定须修习，自然去修空慧，故云由菩提心生慧易。若先生空慧，证空慧者，有寂灭乐，易贪住其境，故云由慧生菩提心难。《入行论》云：“谁发胜宝心，即礼彼土身。”又云：“岂有此等善，不有此智识，岂有如此福。”均为赞菩提心。成佛须方便与智慧双具，方便缘世俗而修习，智慧缘胜义而修习。世俗之中又以菩提为主，胜义之中以空慧为主。彼二中，就大乘言，又以菩提心为主，而建立大乘基础。加行暖位圣者，如当巴草（即菖蒲），顶位圣者如芦草，忍位圣者如蔗，世第一圣者如竹。见道位圣者如禾稼，修道位圣者如菜子。如是圣者充满南洲，日日不断住空性中，不如凡夫发菩提心后刹那所证空性。以忏罪论，所忏之罪过彼。以积资论，所积之资过彼。以此见菩提心与空性比，超越甚远，故当先以发菩提心为主，譬如钝刀割草，所获至少，利刃而刈，所获即多。发起菩提心后，再修余行，亦复如是。《入行论》云：“余善如芭蕉，生果即尽，菩提心如如意树，果恒增长。”学者当知为何应发菩提心？次当知菩提心有何胜利。如是则能生起修习菩提心之欲乐，有此欲乐，然后研究如何发生此心之道理，则易入学。

己二、此心如何发起。分四。庚初、依何因始能生起。庚二、修菩提心之次第。庚三、此心发起之量。庚四、以轨则受法。

庚初、依何因始能生起

在阿底峡未到藏以前，藏人修心，惟有仪轨受法一种。尊者问：慈心悲心如何生起？咸答：“不知”。尊者笑谓：“不知修慈与悲菩萨，惟汝西藏有之。”世之修者，或有稍起慈心，即自憍慢，此由不知发心之量所致。欲达发心定量，必须先加修习，使心与法合。但法非一种，故须先知修心次第与发心所缘。如何发心？必依此发心修心，达到定量，然后可依轨受持。修法有二派：（一）依阿底峡依月称《四百颂释》、月居士尊杂贡麦、莲华戒《修次》等所传。（二）依寂天依《华严经》所传。前者即七因果修法，后者为自他相换修法。自他相换不属于深观广行，而属于大力行派。

于此当先明发心四缘：（一）见诸佛菩萨神力，或闻其功德，生起欲得而发心。（二）由闻无上菩萨提法藏，生信解而发心。（三）见佛法衰微，欲法久住而发心。（四）见恶世人愚痴过重而发心。此四种虽在发心之数，然未为具足性相圆满发心。又有我愿与一切有情同证真实义而发心，是虽较前为佳，然亦未为圆满发心。以发心必须具足自他二利，单缘自利发心固不圆满，单缘利他发心亦不圆满，须缘自他二利，且不自满足，乃为真实圆满发心，此即发心之定量。又对治自利满足之过，当观佛功德，对治缘他满足之过，当观慈与悲。求无边自利，当证佛法身；求无边利他，当证报化二身；如是合自他二利无边而发心，即为具足性相。又发心有四因：（一）种姓圆满，（二）善友摄受，（三）悲悯有情，（四）不厌生死。又发心有四力（一）自力，（二）他力，（三）因力，（四）加行力。《庄严经论》谓五力：即（一）善友力，（二）种姓力，（三）善根力，（四）闻力，（五）修力。又前说之自力、因力为坚固力，他力劝发者为不坚固力。有依一因

一力而发心者，有依多因多力而发心者，末法时代，由依善知识，多闻经论，加以思惟，如是发心，是为最善。

庚二、修菩提心之次第分二。辛初、依阿底峡尊者所传七因果言教修。辛二、依寂天菩萨自他换教授修。

辛初、依阿底峡尊者所传七因果言教修分二。壬初、生起之次第决定。壬二、正修之次第。

壬初、生起之次第决定

“七因果者，谓圆满佛果从菩提心生，彼心从七增上意乐生，意乐从大悲生，大悲从慈生，慈从报恩心生，报恩从念恩生，念恩从知母生。如斯次第，说为七也。”

此中分二：癸初、明大悲为大乘道之根本。癸二、诸余因果为彼之因果法。

癸初、明大悲为大乘道之根本。分三。子初、明初之重要。子二、明中之重要。子三、明后之重要。

子初、明初之重要

“若为大悲挠动其意者。为令一切有情出生死故，而起决定誓愿。若悲心弱，则不如是。要能荷负无余众生之解脱重任而得自在故。若不负此担，则不能入大乘。故大悲者，于初即为重要也。《无尽慧经》云：‘大德舍利弗，复次诸菩萨之大悲无尽也。何以故？为前导故。大德舍利弗，所谓譬诸气息内外动者，是人命根之前导也。如是菩萨之大悲者，是正修大乘之前导也。’又《象头山经》亦云：‘文殊师利，云何为诸菩萨进趣行？云何为处？文殊师利答曰：天子，诸菩萨进趣行者，大悲也。处者，有情也。’”

所谓初者，谓未发菩提心者使发，即先以大悲挠动其心，使生起不忍之念，思惟为一切有情除生死苦而取决定誓愿。若悲心弱则不能发如是愿。《无尽慧经》谓：“大悲无尽，是前导故，如气息为命根之前导。”凡人识“暖”所依为命根，全赖出入息引导。出入息引导不已，即命根存在；出入息断，命根即断。大悲为菩提心所依亦然，大悲若断，菩提心即断，《伽耶经》谓：“诸菩萨行，以大悲心发起，以有情为依。”伽耶，山名，佛于此说法故名。

子二、明中之重要

“中重要者，如是虽曾有一次发心而住者，若见有情数多，所作恶劣，菩萨学处极为难行，无有边际，历时长远，遂生怯弱，则堕于小乘。故大悲心者，非仅发一次，宜加修习，渐令增长。不顾自之苦乐，不厌利他，则速能圆满一切资粮。”

所谓中者，即已发菩提心，使之增长。如一次发心，见有情数量过多，行为暴恶，学处难行，多无边际，遂心生怯弱，退入小乘。中间须数数发心，渐令增长，不顾自己苦乐，于利他事业，不生厌倦，则易圆满资粮。以施言，舍身不惜。以忍言，为一一有情受苦，亦无所惧。修次谓，菩萨为大悲心所催促，全不自顾，惟求利他。因此能趋最极难行，长久积资。如信力经云：“大悲心者，为欲成熟一切有情，无苦不受，无乐不舍。如是难行，即能圆满资粮，速得佛位。”

子三、明后之重要

“后重要者，诸佛得果，非如小乘住于寂灭，能尽虚空界利益有情，亦乃大悲之力。此若无者，则当同于声闻故也。譬如稼穡、初种、中水，后能成熟而为重要，故于佛果亦初、中、后三，大悲为要。此具德月称论师之言也。漾那穷敦巴于阿底峡尊者请求教授。尊者诲曰：‘舍世间心，修菩提心，此外无余。’格西敦巴笑曰：‘此乃尊者出教授之心要’。当知是法之命脉。能得决定，唯此最难，须数数集忏及阅《华严》等经论，以求坚固决定。如马鸣菩萨云：‘佛之心宝贵，能圆菩提种，唯佛知斯要，余人莫能及。’”

所谓后者，谓发菩提心既得佛位，以有大悲心，不住寂灭，长住世间。菩萨初、中、后刹那不离大悲，刹那照看有情，随类化身，尽虚空界，利益有情，虚空无尽，菩萨事业亦无尽。故佛不住涅槃，即由大悲。譬如禾稼，初如种子，中如雨泽，后如成熟。佛禾亦然，初中后皆赖大悲，此乃月称所说。或谓自心本有光明，见此光明，菩提心自生，此非示人正路。惟宗喀大师撮述要点，指明菩提根本，惟在大悲，方为正路。凡能得闻此正路者，皆由具有夙福。宗喀大师恩德，即在收集此类扼要经典。正摄法经谓：“受一法，一切在手。”所谓一法，即指大悲。如轮王之于轮宝，轮宝所至，诸军即至。大悲所至，诸法悉至。又如命根，命根若在，诸根即在。大悲若在，诸法悉在。以此见悲心重要。或谓悲为浅法，须先学深见。或谓悲为迂法，须学风脉、明点，皆属错误。初学肇重，或不易发起此心，应先忏集，虔求上师三宝加持。昔有漾那穷敦巴，博学五明，未知扼要，以问阿底峡尊者，尊者惟答云：“舍此世心，修菩提心。”漾那以语格西登巴，格西笑曰：“此尊者所呕心要。”今之学者，多求深见，少注意及菩提心悲心心要，故特举及之。

癸二、诸余因果为彼之因果法。分二。子初、从知母至慈心以成其因。子二、从增上意乐及发心以成其果。

子初、从知母至慈心以成其因。

“总之唯欲令离苦者，若数数思惟彼有情苦虽亦能生，然令彼心易起及猛利坚固者，则先须于彼有情有悦意珍爱之相。”

云何余因果是此因果？以大悲于成佛初、中、后皆为重要。应以慧观，发生决定，并应多看经论，如《入行论》、《庄严经论》、《集菩萨学论》、《宝鬘论》等。读阅诸经论，又须以《朗忍》为根本，乃有眉目，否则如小儿入广场，不辨四方。大悲心为增上心，即菩提心之因；同时又为知母、念恩、报恩、慈心之果。以大悲者，欲使一切有情离苦为相，即此欲使有情离苦之心。如从有情痛苦数数缘念，虽亦能发起，但以过于广泛，发起颇不容易。即能发起，亦不猛利，不坚固。必于有情先生起关系极重，且极珍重极爱惜之相。而后于此相上，缘念其苦，始易生起，而且猛利坚固。

“如亲有苦，则不堪忍；仇人有苦，则生欢喜；于中庸有苦，多生弃舍。此中初者，是于意中有爱乐故，于彼有几许之珍爱，则对彼苦便生起几许之不忍。中下珍爱，起小不忍，倘系极珍爱者，则虽有微苦，亦起大不忍矣。若见仇人有苦，非但不欲令离，且念其苦愿后较彼尤甚，及莫脱离也。盖为不悦意之所致。彼复以不悦意之大小，于其感苦亦生尔许之欢喜。于中庸之苦，既无不忍，亦无欢喜者，以意悦不悦皆无之所致也。”

例如亲怨中三类人在前，均各有苦，恒常人对之，即有不同之三种心理生起，一不忍、二喜、三舍。又对亲怨之心，复分上、中、下三品，上等亲爱者，对之极不忍，中者次不忍，下者小不忍。反之于怨亦然。中庸者，既不生喜，亦不生不忍。

“如是修有情为亲，乃为发起悦意。而亲之究竟，厥为母亲，故修知母、念恩、报恩三者，则能成就悦意爱惜之心。又于有情爱如一子之慈者，是前三之果，由此而生大悲焉。”

又就人之亲爱而论，最究竟者为母，能观一切有情为母，则于其痛苦必生极大不忍。故以知母、念恩、报恩为发大悲之心之因，若无此因，即无此果。

“若与乐之慈与悲，则不显现因果之决定。”

或谓悲与慈互为因果，则七因果数目次第即不决定。不知慈悲互为因果者，指拔苦悲与予乐慈而言。然此处慈心，指悦意之慈，即无此过。

“修此一切有情为亲属，是发心生起之因。乃月称阿闍黎、大德月、莲花戒阿闍黎所说也。”

关于知母念恩之理，月称《四百颂释》、大德月《弟子书》、莲花戒《修次中篇》均开显之。《现观庄严》四品亦作此说。

子二、从增上意乐及发心以成其果

“增上意乐及发心成其果者，依前次第修习，生起悲心，则于为利有情欲得成佛，亦能生起，便已足矣！何故于彼中间更加增上意乐耶？”

不知慈悲二无量心、声缘亦有之。惟此负荷一切有情予乐拔苦之责任心、为声缘所无，而为大乘所独有。

“故须生起心力强胜之增上意乐，此从《海慧问经》中而知也。”

若谓悲无量心，可以直接生起菩提心，则小乘应有菩提心，否则小乘即无悲心。故发生菩提心，须于悲心之后，加增上心一次第。在宗喀大师之前，即噶当诸善知识，亦于此七因果次第决定理趣，未能明显揭出。通常学者，皆由悲心直修菩提心，且所修为四无量。而先修平等舍心，至知母四次第亦不明晰。宗喀大师始标明发菩提心，须有超越声缘之悲心，不仅以念一切有情云何离苦得乐为乐足，必须至诚荷起此重担。如《海慧问经》，举独子堕入粪坑喻，其母其戚，皆旁徨瞻顾，不知所措，其父乃耀入粪池，拔之而出。此以不净坑喻三界，独一爱子，喻诸有情，其父商主喻菩萨，商主不计净秽，投入粪坑拯起独子，喻菩萨能负荷拔苦重担，不计一切，跳入三界，拯救有情。其母其戚，喻诸声缘，声缘虽有悲心，亦仅如母如戚旁徨忧叹而已，即由声缘无增上心故。或谓声缘有悲无量，即缘无量有情。不知彼所谓无量者，仅缘念无量有情，欲其离苦耳。尚非具有缘念一切有情负荷责任之心。且如彼之无量悲心，即外道亦有，如无色界人，缘念下界，即能发生无量悲心，且亦愿其离苦，但非此即是负担拔苦之责任心。菩萨普缘一切有情痛苦，而且负荷拔苦之责任，故能发心成佛。或谓声缘无悲，或谓无大悲。此皆名相争执，实则声缘亦有悲心，唯无增上心耳。颇邦喀大师云：人有谓声缘如有悲心，是否由知母念恩报恩发生悦意慈心而来，如系由知母念恩，如何不缘念一切如母有情痛苦，发心成佛？不知声缘不但有悲心，且亦由知母而来，不过

无负荷责任之增上心。所有悲心，与所有知母等心，均为无负责任之悲心，无负荷责任之心，即无负荷责任之勇力与其方便。如前述独子堕秽，父母之悲心等同，而其母特无入坑拔子之勇气，其父始有之，即由其多具一种增上心。故须发起增上心，而后发菩提心。

“如是若欲生起度脱有情之心，当念我今如此，即一有情之义利，亦不能圆满作到。非但此也，纵得二种阿罗汉位，亦仅能利少数有情，亦唯能成解脱而已，于一切种智，则不能安立。念此无边有情，满足彼等一切现前究竟之义利，有谁能耶？如是思惟，则知唯佛有彼堪能，而发为利有情欲得佛位之心。”

于发起增上心后，再思惟我现在究能拯救一切有情苦否？心怅然曰：匪惟我不能，即声缘虽有悲心，亦不过自得解脱，如目犍连尚不能自救其母，何况缘念一切有情，令得现前究竟利乐。如是重担，惟佛能荷，由此发心必须成佛。如专为一己之利欲成佛，则菩提心即发不起。必为荷负拔除一切有情痛苦重担，见惟佛一人始能做到而发愿成佛心。如是菩提心始能生起。故非大悲不生菩提心果。而无知母乃至悦意慈心为因，不能生大悲果。大悲心前后相通，定须依此数量与次第而修。若但照四无量，无知母等次第，即不能生起菩提心，此为宗喀大师指示发心扼要，对于学人之大恩德处。以上指示欲上路者，先辨明路径，以下即为实行上路。

壬二、正修之次第。分三。癸初、修希求利他之心。癸二、修希求菩提之心。癸三、明所修果即为发心（认定修果发心）

癸初、修希求利他之心。分二。子初、修习此心发生之根本。子二、正发此心。

子初、修习此心发生之根本。分二。丑初、于有情修平等心。丑二、修一切悦意之相。

丑初、于有情修平等心。

“如前下中士时所说前导等次第，于此亦当取而修之。其中若不先断除对于一类有情起贪，及对一类有情起嗔之分类，而修平等心者，则任随生起慈悲，仍有类别。若缘于无类，则不能生起。故当先修平等舍心也。”

云何修平等心，谓如农家治稼穡，先平其地。心地先平，然后以慈心为水，悲心为苗芽，始能生长。无地则水不能住。无水则苗芽不能发。修习之先，如前所说中下士法，前行次第，即是修习六加行。于此当先修平等心。因为心若不平等，稍有偏党类别，则所生慈悲亦为偏党类别。

“此中复有愿诸有情，修无贪嗔等烦恼之想，及自于有情远离爱憎心平等之二种，此取后者。”

平等心有四：即行舍、受舍、不观察舍、无量舍。行舍，即所造不善不恶之无记业。受舍，即不苦不乐之受。不观察舍，即不加分别。无量舍有二：（一）即修一切有情无贪嗔等烦恼相。（二）对于有情自离贪嗔，令心平等。此处依《修次中篇》修法，须修后一种。

“修此舍心之次第，为易生故，先须于一未，作利损之中庸者，而为所缘，以除贪嗔而修舍心。”

先缘一种未作利损之中庸有情为所缘境。次因缘境过久，或于中庸支分上亦生贪嗔。此种贪嗔，亦须除去，心始平等。

“若于中庸修舍心已，次于亲友修平等舍心。于亲友心若不平等，则或以贪嗔分类，或以贪有大小，而不能平等。”

对于中庸既得平等已，次缘亲友，修平等心，观想亲怨不定，对贪执一分，即行息灭，而得平等。

“于亲友若平等，当于仇怨修平等心，于伊若不平等，则视不顺之一边而起嗔焉！”

既得平等已，再对于怨敌修平等心、亦观无始以来、怨亲不定，即能灭除嗔恚一分，心即平等。

“于仇怨平等已，则于一切有情而修平等心。此上复有二。就有情方面想，一切众生同是欣乐而不欲苦，若于一类认为亲友而作饶益，于一类认为疏远而为损恼，或不饶益，不应理也。就自己方面想，从无始来于生死中，任何有情，不会百次作我亲眷者不可得；如此应于谁生爱，而于谁起憎耶？此《修次第中篇》所说也。”

然后观一切有情，亦作平等想，此又分二：（一）从有情想，无不欣乐厌苦，不能执一类当饶益，一类不当饶益。（二）有情无不曾作过我之父母者，又应贪谁嗔谁。

“又若于亲生爱者，如《胜月女问经》云：‘我昔曾经杀汝等，我亦曾被汝等截，彼此一切是仇杀，汝等何为起贪心。’如前所说无定之过，思一切亲怨速疾转变之理，即以此而遮止憎爱。然此须执为亲怨之差别所依，不须遮怨亲之心，以作怨亲之因相，而灭贪嗔分类也。”

若于亲属起贪爱时，则如《月女请问经》谓昔曾互相怨杀，如何对之起贪。又一切亲怨速疾转变，即一世中，前仇后亲，前亲后仇者，所见不少。如是思惟，即可止息怨亲憎爱，今心平等。有谓怨中二类观平等固可，如何于亲亦应观舍。当知未修平等舍前，所有悦意慈心，是以贪为自性。修平等舍以后，所生悦意之慈心，是以无贪为性。又修平等舍非对于怨亲悉作中庸想，乃为遣除对怨亲所起之贪嗔心，慈心如润田，有慈乃可生悲。

丑二、修一切悦意之相。分三。寅初、知母。寅二、念恩。寅三、报恩。

发心定量，第一须具足求菩提心，第二须具足利他之心。发心根本，为使一切有情离苦得乐。欲使一切有情离苦得乐之心，真实发起，不致偏党，即须先修平等心。欲修平等心，又须先从中士道：（一）观轮回苦，（二）观怨亲不定。欲观轮回痛苦，怨亲不定，则须先知恶道可畏，现世可轻，而修业果与粗分无常。欲修业果与粗分无常，则须先修暇满难得。已知暇满难得，即欲受持心要。欲受持心要，则须依师择师（不依上师教授，自于书上取修，虽久亦不相应，是为徒劳。—刘衡如记），故修上士道，须先使中士道心生起。欲修中士道，须先使下士道心生起。不依如是次第，先修上士道，徒劳无益。宗喀大师道次，已为学人安排归一（安排好），定须遵守。道次亦非大师独创，在《释量论》（陈那造），第二品曾谓，粗分无常若不能知，则不知业果。不知业果，即不知空义。《道次》分三士道，亦系如此。总之系说明无常苦无我空三义。不过下士所说无我，为粗分无我，即我不自在之无我。故发心次第，道之次第，定须决定。即以《般若》言。第一品说佛本事，第二品说佛功德，此与《道次》先后虽别，而实相同。《般若》最初，开示佛果，使人生胜解心；次开示道品，使人知总分。次开示道支分，使人知入道方便。由道支分合于总分，而后上获佛果，故与《道次》无殊。如是次第，必须决定。

寅初、知母

“以轮回无始故，我之生亦无始。生死相续，于轮回中当无不受之身，及未生之地。而未成母等之亲者，亦所必无。此经中言也。此复非但昔曾作母，即于未来亦当为母。如是思已，则于为我之母一事，当求坚固决定。此心若生。则念恩等亦易引发，此若不生，则念恩等心无由生起矣。”

知母修法，又分依理智思惟与经教二种。依理智思惟，即思吾人从无始以来，在轮回中流转，所得生死无量，故母亦无量。由是知无始轮回中，无有不作过我母者，圣者龙树等曾知是说。此心生起，以下诸心，即易生起。博多瓦教授，于面前想今生母亲像，即以今生之母，例知多生之母。

寅二、念恩

“念恩者，修一切有情为母之后，倘先依于此世之母而修，较易生起。当如博多瓦所说而修之，于己前想一明显之母亲相，作是思惟，不但今时，即无始时来，彼亦为我作过母亲已超数量，应多次思之。如是作母时，为我救护一切损害，成办一切利乐。别想于今世，初于胎中时常摄持，及产生后，胎毛未干，即抱依于暖肉。以十指玩弄，以乳酪喂哺，以口饲食而拭涕，以手揩擦其不净，种种方便畜养而无厌倦。复于饥时与食，渴时与饮，寒时与以衣服，贫时给诸自不忍用之财。然此资具，亦非易得，乃合诸罪苦恶名难辛求获者以与也。若子有病苦时，思惟子死宁己死，子病宁己病等，出自真诚，愿以身代。并以加行而为除灭苦厄之方便。总之，随自智能为作利乐，遣除苦恼等之事实，专一修之。以如是修习，则非仅空言，当得生起念恩之心。次于父等诸余亲识，及诸中庸，乃至仇怨，如其次第，皆修知母。既于亲眷，中庸、怨家、皆想为母。于一切众生亦修知母以为前导，次第渐广而修习焉。”

发菩提心，须先知有情是母，次想今生母恩如何，推之一切有情如母者，其恩德无不如是。既知母恩，则易生报恩之心。

寅三、报恩

“报恩者，如是唯以生死流转而不相识耳。倘将彼受苦而无救护之诸母，弃舍不顾，仅谋自己之解脱者，忍心无愧，岂有更甚于此者哉。《弟子书》云：‘亲人生死大海中，分明如堕深流内，生死不识而弃彼，但自解脱无此耻。’如是舍有恩者，在下等人犹不应为，与我之理如何相顺，如是思已，当负报恩之担也。”

生报恩心法，如论文引《弟子书》谓：“母亲在生死中，正如坠于大海，特别漩入恶道之深流处。我今因生死变易而不相识，弃而不顾，惟求自脱，此等无耻之事，即下等人犹不应为，何况我法之中，如何能随顺之。”又谓：“婴儿从受生饮乳，以至成人，一切忧劳母亲之事，无论初中后，皆饱受母亲之慈恩，如是慈爱之母亲，虽下等人亦不忍舍，何况修行大乘之上等人耶。”故当负起报恩之担。

“若尔，当以如何报恩耶？诸母亦能自得世间富乐，然彼一切无不欺诳，如我先为烦恼魔所损伤，于彼猛利伤痕，擦以盐硝，以其自性是苦，仍复加生种种之苦。若以慈报恩，当将彼等安立于解脱、涅槃之乐，须如此而报恩也。”

至于报恩之法，彼世间一切衣食供养，虽亦属报因之一，但此类为有漏之乐，不无欺诳。有情

诸母过去亦曾自得转轮王等果，而此乐乃欺诳，转瞬即逝且尽。我今欲报诸母之恩，当使诸母得到究竟之乐。世间一切所称为乐者，而其自性实不离苦，以其为行苦性故。未脱行苦，虽一时享受快乐，旋复成苦。例如因斗受伤者，本已是苦，又于伤痕上注以盐水，其苦益增，诸母因烦恼而夺斗，或得饿苦，或得寒苦；我纵遇饥与食，遇寒与衣，而此衣食不过暂时救济，甚或因此衣食，又复成苦。如是报恩，皆非究竟。欲得究竟，惟报以涅槃无尽之乐。云何方能臻此，应作如下思惟。

“总之，如自母亲，不住正念，疯狂目盲而无引导，步步颠蹶，趋赴于可怖之而行。诸母若不望其子救而望谁耶？若彼子亦不求将母脱怖，而须谁来度脱耶？”

诸母如盲目发狂，又无引导者，独向险处奔驰，此时不望其子救之而复望谁？为之子者，不救其母，复当救谁。

“于彼如是已作母亲之诸有情，为烦恼魔挠，心不正住；于其自心不得自在，有若疯颠。又无能现上，决定善道之眼，亦无引导之师，刹那刹那皆为恶行之所损坏，胡乱奔驰。见其于总之生死别为恶趣之险处而行。彼母亦希其子，其子亦应来出其母。如是思已，当以决定拔出生死为报其恩。”

彼之发狂者，乃烦恼扰乱不自主也。盲目者，无慧眼以观增上生，决定胜也。无导者，无真实善友也。向险处奔驰者，一一刹那造诸恶行，总于生死边，别于恶趣边，奔投不已也。

“《集学论》云：‘烦恼痴盲，于多险狱中，步步颠蹶走，自他常忧事，诸众生苦同。’由是观已，虽是说为寻觅他过为不应理，见一切功德执为希有。然于此亦可合于苦恼之理也。”

寂天《入行论》，又《集学论》皆如是说。《集学论》云：“烦恼痴盲，于多悬险处，步步而颠蹶，自他常忧者，众生苦皆同。”此偈本意，教人不应寻求他过，如见趋险者，不见其过，惟见其可悲悯也。宗喀大师引之以证众生苦恼之理，如是知母、念恩、报恩，即引发此心之所依处，次当明正发此心：（一）修慈，（二）修悲（三）修增上心。

子二、正修此心。分三。丑初、修慈。丑二、修悲。丑三、修增上意乐。

丑初、修慈

“慈之所缘，为未具乐之有情。行相者，谓念彼云何当得乐？且愿彼得乐，又当为作得乐因也。《胜利者三昧王经》云：‘俱胝由他频婆罗佛刹，尽其供养众多无数量，于诸胜生以彼常供养，犹其不及慈心数与分。’谓较彼之供物极其广大，而于究竟之田，常时行供养，其福尤大。”

修慈分三：（一）修慈所缘，为未得乐有情，即六道有情。（二）慈之行相，初，随喜行相，念如何令得安乐。中，发愿行相，愿其得安乐。后，荷担行相，我应负起予诸安乐责任。（三）修慈胜利，供养有情中，惟供养佛功德为最大，《三昧王经》云：“以各种供物经无量劫供养诸刹土佛，不及修慈一分之数。”

“《文殊庄严刹土经》云：‘于东北隅有大自然王佛，世界名曰千庄严。如苾刍入灭尽定之乐，诸有情亦具是乐，于彼世界经百千俱胝岁修行梵行者，若于此上下至于弹指顷，缘一切有情发起慈心，较前之福犹为甚多，况昼夜而住。’《宝鬘论》亦云：‘每日三时中，施食三百罐，不及须臾’

顷，慈获福一分。天人当起慈，彼等亦守护，意乐及多乐，毒械不能损。无力获大利，当生梵世间，设未成解脱，亦得慈八德。”

《文殊庄严经》甚赞修慈胜利，《宝鬘论》亦云：“每日初中后以三百坛施，不及须臾修慈之福。”坛，藏呼“遮姑菜”；即小坛，用以煮上米者。须臾，乃汉译，藏文六十呼吸为一“取桑”。每日三万六千呼吸，即一百六十小时。每二小时为一“玉脏”，即一百二十呼吸。此藏中记时刻如是。修慈具有八德，即：（一）天人敬，（二）天人护，（三）心安乐，（四）身安乐，（五）毒不能伤，（六）刀杖不害，（七）事不劳成，（八）生于梵世。

“若有慈者，人天起慈，任运归仰，佛亦以慈力败彼魔军，故成最胜守护等也。”

佛以慈力降伏摩军。弥勒《本事》谓，地方有修慈者，其他灾难不生。

“修慈之次第者，先亲，次中，后于仇怨而为修习。次于一切有情，如次而修之。修习方便者，若数数思惟有情苦苦之理，其悲便起。念诸有情缺乏有漏无漏之乐，如是数数思惟。若修此者，欲与乐心任运而起，此复以种种乐而为作意，于诸有情而施与之。”

修慈次第，先亲，次中庸，次怨仇，次一切有情，加无量心。尚有秘密修慈，须发誓令有情得乐。中又分有漏无漏，一切有情并有漏而不得，由于无善法以为乐因，有情或堕三涂，不惟无乐，反而受苦，由于有恶法以为苦因。故于苦因苦果愿其离，乐因乐果愿其得。思惟有情无现、竟二乐，数数思惟，慈心自起，又复以种种作意而思。《入行论》《回向品》全为修慈方便，应照彼作意。

丑二、修悲

“悲所缘者，谓以三苦随其何类具苦之有情也。行相者，想其离苦，及愿其离，我当作离苦也。修之次第者，初亲，次中，后怨。次于十方一切有情而修习也。”

修悲，为学习方便，先修慈，次修悲，在心之生起则无次第。（一）悲所缘，指一切受苦有情。苦字包括甚广，圣者菩萨有苦，而无苦谛；声缘有苦，又有苦谛，如阿罗汉有余涅槃，未能以与五蕴相离，尤为行苦性故。菩萨断除惑业受生，故无苦谛；而悲悯有情，在生死中生极厌离，故尚有苦。（二）修悲行相：初、念行相，中、愿行相，后、负责行相。“慈”为念有情无乐者得乐，“悲”为令有情有苦者离苦。（三）修悲次第，与修慈同，先愿亲者离苦，次愿中庸离苦，后愿怨仇离苦。

“如是等舍慈悲各各差别之境，如次而修者，是莲花戒阿闍黎随顺《对法经》而作也。最为扼要。”

修怨仇离苦得乐，均先修平等舍，否则不能生起，如是一一分别修习，为莲花戒教授，最为扼要。

“若不各各分别，初即总缘而修，虽能相似生起。然一一而思，则现起任何亦未生起。若于一由意变之领纳，如前所说而出生已，渐为增多，后缘总而修习，则随缘总别，皆清净而生故耳！”

若不——分修，遽修一切有情，貌似生起，实则一无所生。悲心至为重要，如有悲心，则佛法即在掌中，莲花戒所说修悲次第，根据《阿毗达摩》而来。至十方有情，亦有先缘东方，次缘南方，乃至十方者。但最初亲、中、怨，及先舍后悲次第，总不可越。

“修习法者，思惟是母所成之诸有情，堕于有海，如何领受总别之苦等而思之。苦已释竟。”

（四）修悲方法。凡观苦，须先从粗分入手，如先观三恶趣苦，次乃及于轮回苦，亦不可超越。例如行苦，即属细分，如先观行苦，即难生起。

“悲生起之量者，《修次第首编》云：‘随于何时，犹如最悦意之儿，身不安乐。于一切有情亦决定欲令离苦之悲心，成任运随转，如本性而转，尔时是彼圆满，得大悲名。’谓于最极心爱幼儿之痛苦，其母生几许之悲愍。以彼几许为心量，于一切有情任运起悲者，说为具足之悲相也。”

（五）悲心之量。如《修次篇》谓，如是最悦意独子有苦，母心不安，任运而生。悲心已生起者，对于一切有情苦恼，亦如母于独子任运而转，渐渐如其本性而转，不假而起。如观察修，初由意业造作，及至相应，则能任运而起，所谓任运，即相应之意。如本性而转者，谓见有情受苦如自身苦，是为如其自性而转，如自身觉得轮回是苦。悲心圆满者，必缘一切有情，非仅缘一二有情。其修习法，须先了解悲心之意义，次缘少数有情依义而起作意。次缘一切有情而起作意。次如慈母于独子之苦，次如常人于自身之苦，任运而起，随时随地现前，入于无作，是为大悲圆满之量。

“慈生之量，例此当知。”

但此又不独修悲如是，即修无常、出离心、慈心等一切法，亦当如是，先解义，次造作，次无作。若不缘义作意，即堕无因边及常边。

丑三、修增上意乐

“修增上意乐者，如是修慈悲之后，思念慨叹，我最爱乐悦意之诸有情，如是乐乏苦逼，当如何而令其得乐离苦耶。负荷脱彼度等之担，下至言谈，亦当修心也。此于报恩时，虽亦稍起，然于此所说者，谓有欲令得乐离苦之慈悲，尚嫌不足。于有情念以我为作利乐之意乐，须生慈悲为能引起故也。彼等亦非仅于正座时修，即座后等之一切威仪中，皆为忆念相续而修。此《修次第中编》所说也。”

修增上心，于如上修慈修悲之后，慨然念叹一切如母有情如何能离苦得乐，如是能使离苦得乐之重担，由我负荷，此心即由悲心增上不已所致。此心于修报恩时，亦能生起。但世间利乐诸母亦能自得，为欲称我报恩之心，惟有令诸母成佛。如是亦能生增上心，然终不如修悲后所生增上心之力大量大。在修报恩时所生增上心，不过一种愿心，修悲后所生之增上心，乃为决定心。因报恩心所引之境，为悦意慈；悲心所引之境，为菩提心，故前后不同。前者例如买物，见物时，起欲买之心，后者如买已，付价，起物已属我之心。修此心者，不仅在座上，即一切威仪，下至言谈，亦须修习。如龙树云：“愿一切有情罪苦，在我身上成熟。我之功德，在有情身上成熟。”一切修心之法，均应如是。《修次第中篇》所说与大月德论师所说相同。大月德云：“苦树无始苦，暂灌甘露汁，亦复有何益。”

下士道次，为暇满人身，即受持心要中之最殊胜者。上士心要，尤在菩提心要。生起菩提心要

诀，广说八万四千法门，弥勒约为《现观庄严论》，阿底峡又约为《道炬论》、宗喀大师又约为《广略二道次论》。以前所说为生起菩提心加行，现所说者为正修。七因果，依阿底峡承传。

大悲：（一）所缘，为具足三苦有情。（二）行相，想其离苦相，我愿其离苦，我为作令彼离苦事。（三）次第，先亲、次中庸、次怨，推之一切有情。（四）方法，思惟六道总别痛苦。（五）生起之量，对一切有情痛苦，能如慈母对于最爱独子身有不安，欲其离苦之心，任运随转，即为合量。此层最要，因不知悲生之量，往往轻易自许为有大悲心，因此对于菩提心亦不能确切认识，宗喀大师于此特别叮咛。常人悲心为偏执之悲，对自党苦及粗重苦（如见宰杀牛羊，心不忍是），始生故。具量大悲，为菩提心最要根本。如未具量，则对菩提心之生起尚有障碍。

大慈。所缘亦如大悲，须具五相。慈生之量，亦如慈母对于爱子病愈得乐之心，任运生起。推之一切有情，无不如是。

增上意乐。七因果，前三为生起利他心之因。慈、悲增上意乐，为真正生起利他之心。于慈悲已生起后，视仅愿有情离苦得乐，尚为不足，必须比此更为增上，故名增上心，即是使彼等如何离苦得乐之重担，我愿负荷，心极坚决，毫不推诿，此种增上力量，下至言谈，亦当修习，毋使退堕，愿如母有情离苦得乐之心，在修报恩心时，本已有之；此处在引起能负荷拔苦予乐之慈悲力量，非前所能比。此三种心，非仅在座上正修可生，须于下座一切威仪中修。譬如苦树，根幹枝叶皆苦，非仅数盅糖冲灌使能甜。吾人具足烦恼为自性之身心。亦非一二次慈悲增上心之修习即能转动，故须于一切威仪中修之。

癸二、修求菩提之心

“修求菩提之心者，依如前所说之次第修已，若见利他，须得菩提，虽亦是生起欲得之心，然尔许不足。如前于皈依时所说，从思身语意业诸功德门中，先当增长信心，次以信心为欲所依，于彼等功德，起诚心欲得。于自义利，亦非得种智而不可，以引生决定也。”

修求此心者，如不明经教，多有误解。菩提二字，总谓一切智。有声缘菩提，有大乘菩提。声缘菩提，就应断应证果相得名。大乘菩提分究竟不究竟。究竟菩提即法身；不究竟菩提，指初地以上，分断分证之果相。于慈悲增上心生已，见须证得法身，乃有负荷一切有情拔苦予乐功德。从知母至增上，虽能生起求菩提之心，但不勇猛。须依修皈依时，思惟佛三业功德，生起信心。由信心生起欲得之欲乐。有此信心，则知不惟利他，即为自利，亦非如此不可，始得决定坚固。

总七因果：一、前六为修求利他心。二、后一为修求菩提心。前三又为一中之生起因。次三为一中正生起相。利他心以勇猛荷担之增上心为主。此心又须先有具量大悲。具量大悲，又须先有具量悦意慈心。具量悦意慈心，又须前心，故前前为后后之因。俟增心勇猛生起后，始能生起希求菩提心。因一一众生，须用何法始能得度。非得一切种智不可，一切种智，唯佛独有，欲得成佛圆满种智，必须断尽所知障。由是引生希求成佛学佛之决定心。再扼要言之，由生起勇猛增上意乐而生起圆满菩提心。其法由思惟佛三业功德，生起信心。复由信心生求佛位欲乐。如是之希求佛位欲乐，非修不生。修此欲乐生已。尚非真正菩提心，只能认为有造作之相似菩提心。必俟久修成熟，此欲乐任运生起，始得为真实菩提心。

癸三、认定修果发心

“认定修果发心者，其总相如《现观庄严论》云：‘发心为利他，希正等菩提。’差别者，随顺《华严经》义，《入行》云：‘如何知差别，如欲行及行，善巧于此二，如次知差别’。谓愿行二种也，于此虽愿现多种不同，然念为利有情愿成佛之心者，是谓愿心。彼已受戒后，心依戒住而犹发心，是谓行心。如《修次第初编》所说也。”

修果，即为发心总相，亦即总义。如《现观庄严论》云：“发心为利他，希正等菩提。”此语依大经教而来。广中略《般若》，皆为开示菩提道。《二万五千颂》有云：“欲求一切法，及一切善别异门，一切世事相，均在圆满佛陀意中，以此应习般若波罗密。”凡说须习波罗密，非概指空性，在此应指菩提心。前经又云：“希求彼彼，亦应学波罗密多。”彼彼，即指求利他所缘境及求菩提所缘境。初所缘境，指安置有情于佛位言，亦即利他法身（谓究竟安置他有情于圆满清净法身）。次所缘境，指自得佛位，亦即自利法身，具足二利之心。始为具量发心。如是发心，属有为法。在有色无色中，属非色相摄。在有知非知中，属有知摄。在心心所中，本宗谓属心摄，他宗谓属心所摄。但此不惟中土，即在印度亦异说纷歧，有谓为欲，有谓为胜解。依宗大师教授。乃指胜解言。以在六识中，属意识摄。

总之依于意识，为利他故，以正等菩提为所缘，生起求正等菩提意乐。俟此等同正等菩提殊胜意识生已，即为发起菩提心。通常修法，愿一切有情离苦之因，得乐之因，而愿成佛之心，尚不得为相似菩提心，只能认为理解菩提心。理解菩提心，为发菩提心之初因，若并此无之，则不得为善法，故必常时串习，令不忘失，久之自能任运生起。又（发心云者，须加上上师要诀昔觉勒格西言：“发心须广大心。”凡言发心者，即属新生之心。）一类有情，为明年后年利益，新生一心。一类有情为未来人天果，新生一心。一类有情，不为一己，而为一切有情利益，新生一心。固然后后大于前前，但必生一种任何广大新生之心均不及此者，始为发心。菩提差别，此处所指为依体性差别，非依名言差别，亦非生法差别。名言差别者，谓假名安立，如世俗菩提心，胜义菩提心，乃由名言之安立。此处所言体性差别，则不如是。又生法差别者，谓伴差别，见《现观庄严论》，喻如船夫、如猴、如王等，云何如船夫，谓不以空船而渡，彼必以渡人。如大菩萨愿与一切有情同时成佛是。云何如猴，谓如猴之寻食，必让他兽先往。大菩萨亦让有情先得安乐，痛苦则自受之。云何如王，谓如国王之欲富饶其人民，必须先自具足富饶。欲令有情究竟安乐，证得涅槃，须自先得涅槃。其他先自后者，如猴。自他同时者，如船夫。自先他后者，如王。此三，乃菩提心生法之差别。而此处之言体性者，又非如是，所谓体性差别者，指愿与行之二种菩提心。但其中差别亦有种种不同。印德桑皆耶喜，佛智，以初地以上为行，以下为愿。却吉心吝以已受仪轨为行，未受为愿。阿闍黎更登札巴认为资粮道中品以上为行心，以下为愿心。藏德则以六度为行心，以下为愿心。

愿心与行心如何分？例如欲行之心即愿心，正行之心为行心。本宗以为利一切有情，愿当成佛为愿心，受律仪已，修诸资粮名行心。此系根据大阿闍黎嘎马那西那《修次编》所说。于此有当注意者，非仅为利有情我当成佛，即是愿心。必须此种愿，心已能任运生起，而复提起为利有情我愿成佛，乃为愿心。以此愿心受戒修行，乃为行心。就欲行正行二喻，法喻合说，则已生任运愿心，尚未修行六度，比于欲行之心。已生任运愿心，正行六度，比于正行之心。以上七因果言教，月称菩萨亦属此派。

以下自他换言教，寂天菩萨依《华严》及《彭颇切》（《大方广》）经，与龙树《宝鬘论》而来。

辛二、依寂天菩萨教授而修。分三。壬初、思惟自他换否之功过。壬二、若能修习则彼心发生。壬三、修习自他换法之次第。

壬初、思惟自他换否之功过

“《入行论》云：‘谁有于自他，欲速为求护，于自他当换，是即密妙行’。

又云：‘尽世间安乐，从愿他乐生；尽世间苦恼，由欲我乐生。愚人作自利，能仁为利他，依此二差别，何须复多说。我乐与他苦，若不正相换，即不能成佛，亦无世间乐。’谓我爱执者，是一切衰损之门，爱执他者，为一切圆满之处，当思惟之。”

《入行论》云：“若谁欲速疾，求护自及他；彼应自他换，密胜欲受行”。上二句，意谓谁欲速疾出离生死，获三宝真实救护。“密胜”二字，系简别声闻之专为自利者，不见此教授，故为密胜之行。第二颂：“尽世所有乐，从愿他乐生。尽世所有苦，由求自乐生。”又云：“我乐与他苦，若不正相换，既不能成佛，亦无世间乐。”“乐”字，指有漏无漏乐。所谓自乐与他苦相换者，非以苦乐相换，乃是进求自乐为主之心。与漠视他苦之心相换，即不注意自乐而注意他苦，作设身处境互相掉换想。如论云：“我爱执，是一切衰损之门”。谓由“我爱执”视我过重，热烈为我追求安乐，排除痛苦，不惜行杀盗淫妄诸恶业，遂感一切衰损。“衰损”二字，不仅指三途，即得人身，缺根多病，常遭不如意等事，皆由我爱执来。又云：“他爱执为一切圆满之门。谓不仅成佛，即人生大权势，名称、信言、威肃、长寿、智慧等，悉由他爱执生。不杀不盗不淫等，皆为受重他方，均属于他爱执。二乘戒定慧，乃至大乘布施等，一切皆为爱他而设。故此等皆为一切圆满之因。由他爱执心量不同，而感果之大小亦异。如凡夫他爱执心与菩萨他爱执心相衡，同施一物，物同而心量不同，果亦不同。如上观察，即可生起修习相换意乐。

壬二、若能修习、则彼心即能发生

“若能修习，则彼心发生者，如昔为我之仇，若闻其名，便生憎畏。后和为友，倘复无彼，反生大不悦豫。故修心之后，则将自作他，视他如自之心亦能生起也。《入行论云》：‘难中不应退，以此修习力，闻名生怖者，无彼反不悦。’又云：‘置我身为他，如是无所难。’设作是念，他身实非我身，将他作自之心，如何可生起耶？谓如此身，亦是父母精血所成，是亦他之身分。以往昔串习增上，生起我执。若于他身如己之爱执，亦能生起。彼论云：‘以是乃他人，精血滴所成，由汝执为我，如是于他修。’如是于胜利过患善思惟者，由至诚修习，生起勇悍，若能修习，则能生起。如是见已，当修习之。”

若能修习，则彼心即能发生。或问，此心是否修习可生？答：修即可生。如世之先为仇仇，后为挚友，先惧相见，后恐相离。此种先仇后友，后先如出两人者，无非由爱执力薰习生起。故观他为自，观自为他，亦可因串习生起而除其障碍。

壬三、修习自他换之次第。分二。癸初、除其障碍。癸二、正明修法。

癸初、除其障碍

“言自他换，或说将自作他，将他作自者，非谓于他想是我，于彼眼等想是我所。谓换爱执自及舍弃他之位置也。生起于他如自而爱执，于自如他而舍弃之心也。是故说我乐与他苦换者，亦谓

于自爱执，见如怨仇，灭殷殷而作之自乐。于他爱执，见为功德，灭弃舍他之苦己，为除彼苦仇殷殷而作。总之，即不顾自乐，于除他苦之事而行也。于修彼心，有其二障，自他苦乐之依自他二身，犹如青黄各各类别而执之，由是于彼所依之苦乐，亦念此是我者，或行或除，此是他者，念己而弃。彼之对治，谓自他体性无可分别，彼此相待，于我亦生他心，于他亦起我心，如彼山此山也，譬之彼山，于此处虽起彼山之心，若到彼山，则生此山之心也。故不同青色，任看待于谁，亦唯生青色之心，不起余色之心也。

《集学论》云：‘修自他平等，菩提心坚固，唯自他看待，虚妄如彼此。居中自非彼，观谁而成此，本性自不成，观谁而成他。’谓唯是看待其所待而建立。无以自性而成也。又除念他之苦无损于我，不为除彼而励力之碍者，谓若如是者，则不应恐老时苦，于壮时集财，以老之苦于壮无损故。如是则手亦不应除足之苦，是他故也。此说是略为举例，如上午下午等，亦如是加之。设想老壮是一相续，手足是一集聚，不同自他之二也。相续与集聚者，唯是于多刹那，及多集聚而施設，无自己单独之本体，自我他我亦须于彼相续集聚而施設，以唯自他相待之建立，无有本体也。虽然，是以无始串习爱执之增上，自苦生时不能堪忍。故于他若修爱执，则于他之苦，亦生不忍焉！”

自他相换，有多种释，或谓自他身互换，或谓自他苦乐相换，此均不应理。应理者，谓灭除自我爱执，生起他我爱执，亦即不顾自乐而除他苦之意。修相换，有二障：一、即坚执自与他分别，如青黄各别。二、谓他苦于自无关，不必去除。此障由于执自他各有自性而生。对治此障。须知自他实为各各类别之自性，而唯互相看待而起。如在此岸而望对岸，则对岸为彼岸。既至对岸，则前之彼岸又成此岸矣！如是之彼此，即无自性，故于自亦能起他想，于他亦能起自想。自他名言虽二，自他性实无二。又若念他苦无害于自，不须为他除苦。如是则少年不应储蓄以备老苦，手不应为脚除苦，而实不然。若谓老少是一相续，手足是一身聚，则当知相续是多刹那，身聚是多支分，假名施設，无自立性。不过由无始串习爱执力增上故，自有所苦便不能忍。若换修他爱执，亦能于他苦生起不忍。

癸二、正明修法

“正明修法者，由我贪增上，以我爱执待，从无始生死直至于今，生起种种不可欲乐。虽欲作一自利圆满，执自利为主，以行非方便故，虽经无数劫，自他义利皆悉无成。非但不成而已，且纯为苦所逼迫。若将自利之心换而为他，则早已成佛，自他义利，一切圆满无疑矣。以不如是故，劳而无益，空过时也。今乃了知。第一怨仇，即此我爱执持，依念正知，多为励力，未生勿生，生莫相续而住，是念决定坚固，多次修之。如是数数思惟爱他之胜利，生起勇决，弃舍他心，未生不生，生莫久续。于他珍惜爱乐悦意，从如何能生之门，如昔于自爱执，应当生起于他爱执之心也。

阿底峡尊者云：‘不知修习慈悲之菩萨，唯藏人知之。’若然如何作耶？谓须从初次第而学也。朗曰汤巴云：‘霞婆巴与我二人，有人方便十八，与马方便一，共十九。人方便者，谓于最胜菩提发心已，任何所作，悉于有情义利而学者是。马方便者，菩提心未生不生，已生不住，不容增长，是我爱执背弃于此，何能损害而净修，朝向有情，何能饶益而修习者是。’康隆巴云：‘以我等舍弃有情，所以有情亦于我等如是作也。’大乘根本立与未立，大乘之数入与未入，一切归于此。于一切时中，观察此心如何生起。若生者善，若其未生莫如是住，依止示彼之善知识，与如是修心之伴，常为共住。阅如是开示之经论，于彼之因集积资粮，净除业障。自若亦如是修心，决定投播如

是完全种子，事业非小，理应欢喜。如阿底峡尊者云：‘大乘法门欲趣入，能除黑暗灭热恼，犹如日月菩提心，经劫励力生亦可。’”

正修相换，在先认识我爱执过患，为生死冤仇。经云：“一切轮回苦，皆由烦恼惑。”烦恼根本，即我爱执，因我有执，追求安乐，顺我则生贪，违我则生嗔，造诸恶业，故受诸苦。中观即系广明，我执为烦恼根本之理。我执与我爱执有别，或谓无别。但此为声缘人所辨之事。因我爱执故，一切所行皆非自利圆满方便。故虽求自利，不惟无成，而反生诸苦。若以自利心移作利他。早已成佛。过去诸佛，其始亦皆如我辈凡夫，若诸佛其始不是由凡夫修成。则成有自性常佛矣，须知决无此事。诸佛在过去不但如我辈，或我辈为天王，诸佛其时或尚为我眷属。何以诸佛先已成佛，皆由诸佛能移利己心为利他心故。如佛昔堕地狱见地狱众生苦恼，心生代苦之念，顿生天上，是其一证。我辈之不如佛，即因不能以利己心移为利他，故经长时劳而无益。由是即知我爱执为第一冤仇。

入行论云：“如汝于他人，一滴精血聚处，妄执为我”云云。“汝”字，即指我爱执。他爱执之胜利。如佛利他事业，及诸大善知识利他事业，须数数思惟。又依佛开示而行，为成佛方便。依有情行布施等，亦成佛方便。故应佛与有情并重，总应先于自爱执过患，他爱执胜利，分别思惟。次应思过去大德言教，觉窝（觉窝即佛，此处是藏人呼阿底峡为觉窝）至藏，问藏德：菩提心如何发？答：照义轨诵过，即已发心。又问：未诵前，慈悲如何修，皆不能答。因谓“不知修习慈悲菩萨，惟藏人有之”。众请开示，谓须从初次第而学。此语包括全部道次，即从下士中士而上士，从平等心而至菩提心。（菩提心，如不能于死灰中出火，须从平等舍心、知母、念恩，以次修习方能发。非一念菩提心，菩提心即能生。即食现成之菜，亦非一念即便入口，亦须坐下举箸等次第。—刘衡如记）朗汤巴云：“霞婆巴与我有十八种人方便，一种马方便。”（马方便，即我爱执方便。—刘衡如记）朗汤巴与霞惹瓦，同为博多瓦二大弟子，霞波巴又为朗汤巴弟子。人方便，乃亲爱方便，即修他爱方便。十八种，乃多数之概称，此藏中一种方言。例如汉人常言十八般武艺。有历举其目者，亦可不必。或谓十八方便，为十八种学，亦属不当。朗汤巴此语，盖自廉之词，意谓我生他爱执方便共有十八，除自爱执方便惟一。意即背弃我爱，从其如何能损害之者而修，朝向有情，从其如何能饶益之者而修。康隆巴云：“我等于觉窝有情颠倒行事，有情于我等亦当如是行。”云云。意谓因我委曲有情，故有情亦委曲我。本论大乘根本以下云云，是宗喀大师结语。

庚二、此心发生之量

“此心发生之量者，前已释竟，应当了知。”

菩提心马车

（因我辈福薄，十年浩劫，法友中所有听讲笔记，几乎焚毁殆尽。经数年来多方搜集，幸得上师三宝加被，将经康同生居士编纂之《菩提道次第略论释》稿收齐，唯缺菩提心马车讲记一段，迄今尚未觅得。兹为暂代马车，便于学人依之修习，谨将一九四五年昂旺上师在康定所授菩提心修法“发心秘授”，恭录于后，希学人珍重修习，迅成菩提。

昂旺敦振谨志 一九八九年一月于成都)

发心秘授

(甲) 皈依发心等

皈依师 皈依佛 皈依法 皈依僧 (诵若干遍)

诸佛正法贤圣僧 直至菩提我皈依 (三遍)

我以施等诸资粮 为利有情愿成佛 (三遍)

愿一切有情离亲疏爱憎, 住平等舍 (三遍)

愿一切有情具足乐及乐因 (三遍)

愿一切有情离苦及苦因 (三遍)

愿一切有情不离增上及解脱妙乐 (三遍)

特为利益慈母一切有情, 必须尽力速速证得正等觉位。为证此故, 当依甚深道师佛瑜伽为门, 趋入修习菩提道次第。(三至七遍)

(乙) 发心秘授

下中士道串修法

师云: 难得具大义之人身已得, 得之能成大义, 应如何乃不空过, 应勤取心要, 以取得人身代价。此暇满具大义之人身, 仅此一幸遇。难遇之佛法, 仅此一幸遇。难遇如晨星寥寥无几之善知识, 仅此初度值遇。胜缘会合, 不能不赞为希有。如是难遇之因缘, 以后更难幸遇。经云: 人身仅一遇, 如盲龟浮木。此言盲龟于大海中, 寻其漂荡之浮木旧巢, 若干亿万年偶一值遇。此喻大好人身, 若干亿万年之偶一获得。如是难得之人身, 能长住也好。但又不能长住, 亦必须死。凡在生死圈中, 莫不有死, 死为决定义。且死无定期, 刹那顷即可由此身而变为他类身躯, 盖此身脆弱及生缘少而死缘多故。又死时何可利益, 财物妻子均不能利, 死时唯清净一人而去。积如须弥之资财, 死时纤尘许亦不能携去; 广遍世界之子女, 死时无一人能将自己留住不死; 乃至与己俱生同来之身躯, 死时亦须舍弃, 唯余心识而去。死时真可利益者, 唯佛说正法及三宝皈依处。能利益唯正法, 可作救护, 唯有三宝。既如是, 须发心马上勤求正法, 即勤求大乘法, 生起菩提心之教授。

复从反面思之, 如现在不发心马上去修正法, 此身一失, 其受生不外善恶二趣。以我多生以速现世, 恶业多故, 定堕三途无疑。地狱中寒冽热炽, 饿鬼趣长时饥渴, 畜生道鞭打等苦, 一旦堕入, 何能忍受。欲求此苦, 唯有皈依三宝, 勤于止恶修善。并须趁此身尚未堕入三途之时, 即去勤求不入三途之法, 即皈依三宝, 希求救护, 并发心依业果取舍而行, 以求人天增上善果。此尚不足, 复思我今虽生善道, 已得人身, 而怨憎会苦, 爱别离苦求不得苦, 以及生、老、病、死诸苦, 凡今所遇, 无不是苦。即使生到最高之究竟天界, 亦未离苦之自性, 终必易于还堕三途。如是三界等同苦聚, 长期是苦。

然究应如何, 乃能离生死, 乃能离苦之自性。须依戒定慧三学, 乃能脱离。故应依戒定慧三学而修。依此三学, 真可解脱生死, 解脱苦之自性。此尚不足, 复思自己虽已出离, 但自之一切父母尚沦苦海, 此为诸佛菩萨所不忍所不许者。为此故, 须自他二利。须依大乘法, 须生起菩提心。盖

欲自他二利究竟圆满，必具功能。而此功能，唯佛仍具，故须成佛。成佛之方便，唯有大乘法，大乘法之命脉，乃菩提心。故须发心修大乘法，发心生起菩提心。（须心与法相合而修，能感动而修。）

平等舍心应如何修？

先想自顶上释佛，即上师，即一切佛。向之启请：祈尊加持我心相续，我对一切有情，因亲生爱，因冤生憎，因中庸而漠然之三心，均祈加持除去，而安住于平等舍。并祈加持我令一切有情亦除去此三种心，而安住于平等舍。

初、先想一中庸有情于自面前。思惟：我愿迅生离冤憎亲爱、中庸漠然三心之平等舍心。如伊平日对自作过许多饶益，自对之一定生悦意心。此悦意心不可要，因能生爱执故。焉知此人过去不曾对自作过残害，故对利我者不决定，而消遮爱执之心。反之，如伊对自作过如何残害，自对之一定生憎恨心，此亦不可。焉知此人过去不曾对自作过许多饶益。故害我者亦不决定，而遮止憎恨心。略想：利我者不可生爱执，过去对自曾作残害故。害我者不可生憎恨，过去对自曾作饶益故。由是遮止怨憎亲爱中庸漠然三心，而安住于平等舍心，我今安住于平等舍心有何不可呢。

嗣想亲厚者于自前面，思其于自饶益事，则生爱执，亦不可爱，因过去曾对自残害故。

嗣想怨仇于自前面，必长憎恨，此不决定，因过去曾对自饶益过。

反覆思惟后，三种均齐想于前面。如生爱则如前遮止；如生憎，亦如前遮止后，安住于平等舍心。此平等舍心提念后，想于自方面，此三心不可生。又回到他方面，此三心亦不可生。根本须于冤亲平等，即无所谓冤，无所谓亲。盖冤者过去曾作许多次亲眷，亲者曾作许多次冤仇。如阿罗汉见结婚者故事，曾作偈谓：“六亲锅内煮，子打父屁股，孙儿娶祖母”，众生颠倒，大多如是。思而压伏冤憎亲爱之心，如对冤，许过去对自曾作利益，而现在是对自残害。但冤过去对自是利，不能过去是利，不许为利，而现在是对自残害，乃许为利，以时间推之，冤对自过去曾作多利，总之是利。又将憎心压伏下去。

续想：一切有情虽在过去、现世曾为我仇，此皆由我业力感召而来，彼等如执刑人，奉命行事，非于故为加害，如是不生嗔恨。又彼等于我消多罪业，是则于我有益无损，我不但不生嗔恨，并且当生感激。又彼等因我多造恶业，为我消业，彼则自受下劣等报，是我累彼，我不但当生感激，且生极大惭愧。而为报彼恩故，亟图度脱彼等。

嗣想三者于自前面，作总思惟：亲者不可生贪，冤者不可生憎，中庸者不可漠然，于自于他均不可如是。但一切有情有共同性，即不意乐痛苦，意乐乐受。我又承许愿其具乐离苦之戒，又如何可生爱憎。

又想三者于自前，于自方面，决不可生亲即爱，冤即憎之心。一切有情均自母亲，决不可一部份爱，一部份憎，并且自己乃依一切有情而成佛，决不会依一部份有情而成佛，不依其余一部份有情而成佛，一切有情均自恩者。自他双方，均不可生亲者爱，冤者憎之心，因自他尚在水深火热之中，又何能有爱憎之分。

又渐推广，到一村一县，乃至一切世界，对一切有情，均生离冤憎亲爱中庸漠然三心之平等舍

心。

有暇时可广想。略想：

冤亲二种有情想于前面，而平其爱憎心。平等舍心生后，然后转入于知母、念恩。

依前说，观到无可爱、憎、漠然，然后又启请，又观又修，如是周而复始，三四次修。

续修知母

知母者，即能认识一切有情，均自母亲之心。《八千颂》云：一切有情，吾母不去处，吾母不生处，吾母不死处。由此可知，一切有情均自母亲。仅念此，认识母亲之心，尚不决定。再以无始之理思之，一切有情，从无始来，心流不断。现在之心流，由过去之心流而来。现在之心流，非现生中仅有，盖入胎之心流，来自入胎前之中有，中有之心流，来自前生之心流，以此前前，推之无始。我从无始以来，受生无量数，母亲亦无量数。假如有那一有情，未曾作过我的母亲，则我受生母亲的数量就不够。又从无始以来，我无处不曾受生过，无趣不曾受生过，故一切有情不仅作过我的母亲，而且多生作过我的母亲。

依此理思之，一切有情确是我的母亲，何以我又不认识呢。譬如幼小离家，老大始回，见母而不认识；不能说不认识，她就不是自己的母亲。又如见一虫于自前爬过，如有神通力，则知是自己过去生中的母亲，不能说她今生形相变了，就不是自己的母亲。

思惟今生母亲，不仅今生是我的母亲，也曾多生作过我的母亲；推之邻里，乃至遍虚空法界一切有情，无一不是自己的母亲，也曾多生作过自己的母亲。

次、念思

先想今生之母于自面前，思其对自种种养育之恩，为我求护一切损害，为我成办一切利乐。初、住胎时，母亲一饮一食，一行一动，一坐一卧，都是在为保护胎儿著想，何者于胎儿有害？虽自喜食亦不食，何者于胎儿有益？自不喜食亦要吃。更不顾自己疲劳、辛苦、困难、一行一动、一坐一卧，都是在为保护长养自己著想。假如母亲不是精心保护自己，稍一不慎，自己就会死在胎中。我身得来，实非容易。何况母亲给我的身体，既不缺支，又具智慧，能辨善恶，依止佛法，精勤修学，可望成佛。母恩之大，何能比拟。中、于出胎时，自己如一无知之肉虫，不能自己生存，全赖母亲温之暖之，哺之养之，母亲之心无时无刻不在自己身上，自己一颦一笑，母亲随之一忧一喜。自己粪便，母亲不惜以手承之，以指拭之。夜间便溺，浸湿床褥，母亲宁卧湿处，将自己移睡干处。自己一有疾病，母亲惶惶不安，求医求药，至心护理，不惜通夜不眠，抱自行走。自己不食不语，母亲更自忧心如焚。自己学语学走，全赖母亲昼夜教导扶持。即使有保母抚养，保母亦系看母亲的金钱和关心如何而爱护自己的。后、至成长入学，抚之育之，有加无已。既为自己学业担心，又为自己成长焦虑。乃至参加工作以后，尚时时为自己事业发展操心，关注之情，无时或已。母亲对自大恩，不仅今生，乃至多生，亦复如是。不仅在人趣中，母恩如是之大，生于兽类，亦有跪乳之恩，生于禽类，亦有反哺之德。

不仅今生母亲，对自如是大恩；推之父亲、亲友、邻里，乃至遍虚空一切有情，均自母亲，对自大恩，莫不如是。须一一多遍思念母恩。

次、报恩

思惟我辈从婴儿受生饮乳，以至成人，一切忧劳母亲之事，无论初、中、后时，皆饱受母亲慈恩，如是大恩，焉能不报。以世间一切衣食供养，饥予食，寒予衣，食以甘旨，衣以轻暖，昏定晨省，养身养志，虽属报恩，然皆以苦为自性，转瞬即逝，尚非究竟报恩。慈母有情长期沉沦生死，备受诸苦，当为之拔苦与乐，乃为究竟报恩。

次、慈心

受母深恩，见诸母有情如爱独子而心喜悦，亟欲劝导令得解脱，令得涅槃无漏之乐。现诸母有情不仅缺乏无漏乐，连有漏乐亦甚缺乏，盖缺善法以作乐因。我当如何令彼得乐，愿其得乐，我誓发愿，令彼有情获得安乐。

次、悲心

诸母有情，昔曾为转轮圣王，富有天下，福尽沉沦，仍在苦中。诸道慈母有情，莫不皆在苦苦、坏苦、行苦之中，无有自在。苦苦，如伤上加盐，苦上加苦。坏苦，似乐，瞬即成苦。行苦，由烦恼业力使然，所作所受忧自在。因之诸母有情，从无始来，流转生死苦海之中，饱受诸苦，今后烦恼继续滋生，仍不能离苦，为人子者，须为诸母有情拔苦予乐，尤须为之尽拔其苦，予以涅槃无苦之乐，乃能究竟报恩。

次、增上心

诸母有情盲目发狂，又无引导，正向悬崖险处狂奔。为人子者。焉能委诸他人，坐视不救。何况自为学大乘法，焉能不救。慈母发狂者，乃烦恼扰乱其心，不能自主。盲目者，乃无慧眼，观察增上生和决定胜之义理。无引导者，无真实善友也。狂奔险处者，谓刹那刹那造诸恶业，总于生死，别向三涂狂奔不已。我为慈母独子，母不望我，望谁去救，我不往救，谁复往救？责无旁贷，我非救度遍虚空一切慈母有情不可。

次、自他相换

想自母亲于自面前，想她无始以来，由烦恼业力，备受种种痛苦，今后仍无止息。为人子者，何能不救。想她所集一切罪障，苦及苦因，均化为灰烟黑雾，纷纷向自袭来，一一入于自身，代母消受清尽。次想父亲，次想亲眷，次想怨仇，乃至六道一切有情，他们身中所有一切罪障，苦及苦因，均化为灰烟黑雾，纷纷向自袭来，一一入于自身，代之消受净尽。次想自之母亲于前，思其备受三苦，缺乏安乐。想自身分出一牟尼身入于母身，母亲因之诸苦净尽，亦转成牟尼身，随欲而有。次想父亲，次想亲眷，次想怨仇，次想地狱，次想饿鬼，次想畜生，次想人道，次想阿修罗道、次想天道一切慈母有情，均在苦中，缺乏安乐。由自身分出一牟尼身，入于一慈母身中，均诸苦净尽，亦转成牟尼身，随欲而有。

次想自身分出无量数牟尼身，化作供物，向十方三世诸佛菩萨作供。诸佛菩萨受供后，身放光明，入于自身，加持我身。将自之罪障和烦恼障、所知障，消除净尽，自身化光，转成佛身，作我真实成佛想。

次想一一慈母有情，均各身中分出无量数牟尼身，化作供物，向十方三世诸佛菩萨作供，诸佛菩萨受供后，放光加持一一有情，想一一有情罪障清净，已成为堪受正法之法器矣。

次想自心放光，放出无量数上师、佛、菩萨，到一一有情面前，为之说法、灌顶、劝导修行。最后一一有情均已二障净尽，转成佛身，作均已真实成佛。

次、修发菩提心

想，此仅系缘念一切有情成佛，要自己真实成佛后，乃有此救度功能。盖佛身功德，具三十二相、八十随好。一一相好，众德所成，诸大菩萨莫能测知。佛身紫磨金色，光明为性，常光数丈，使人瞻仰，无有厌足。见佛相者，能止恶生善，种成佛因。佛之教化，普及十方，随类现身，随诸根器，任运现身。于各方世界，普现十二种度化事业，有缘众生，随化得度。佛诸相好和一一毛孔，均能放光说法。佛光所至，热狱化凉，寒狱化温，六道诸苦，无不顿息。

佛语功德，六十妙音，一音能说众法，一一有情随类得解。佛事业以语业为第一，语示解脱，语音无达不遍，如同面聆。

佛意功德，总为悲智，与声缘共者三十四种。与菩萨共者三十七种，其不共者三九种，声缘菩萨仅得佛之相似功德一分，不能得佛真实功德一分。佛意中智德，遍一切所知境，阿底峡尊者曾云：“佛智于一刹那能遍了知一切境界”。谓佛一念，能遍了深广真俗二谛，最深最细深义，无不清晰显现。佛与声缘菩萨之智，有共不共之分，非智体各别，乃同一智体，唯了达程度不及佛耳。因之度化有情功德，亦不能及佛。佛意中悲德，于诸有情，不分亲怨，爱逾独子，爱逾自身百千万倍，无一有情无时无刻不在佛悲悯之中。

佛事业功德，如明净宝石，置于白处则白，置于黄处则黄，随缘而导，与缘相应。佛之俱生事业功德，亦复如是。遇菩萨众，则现报身而为说法。遇菩萨以下，则现化身而为说法。遇凡夫，则现帝释、梵天、人、非人等，随缘而起，任连应机说法，皆不作意。

佛之无边功德，皆由教证二法而生。尤须证得佛之一切种智，乃能遍了一一有情须用何法始能得度。一切种智，唯佛独有。我为利益遍虚空一切慈母有情，誓愿成佛。

愿我从今以后，凡身语意所作善业，和三世善根，以及行住坐卧四威仪，均一齐回向，为利遍虚空一切慈母有情，誓愿成佛。

诸佛正法贤圣僧 直至菩提我皈依

我以施等诸资粮 为利有情愿成佛（一遍）

吉祥圆满

师云：受本法誓言，行者须日串习一遍

此系 恩师单传菩提心修法仪轨。如修菩提道次第修法，于修六加行到资粮田诸尊收入主尊释佛，合入行者顶上上师，供七支曼遮后，即续修菩提心修法，由下中土道串修法起修。如在座上已概修下中土道修法，即从修平等舍心起修。

应永惠居士殷重虔诚劝请，禀承至尊具德恩师功德名称亟难赞说昂旺朗吉（前译阿旺南吉）堪布，慈悲法露，忆述成集，愿诸学人依之修学，迅成佛陀。

低劣弟子昂旺敦振于一九八六年二月述于春城

卷十终

卷之十一

以上讲修菩提心马车竟。

兹讲正文。

从依师起至发心，即是正修，应依次第善为修习，令心变动。下士要义为轻现世重后世，此即防止行人发心动机，仅为现世名利等不净之因。若发心动机为利有情，则下士法即成上士法。又下士要著为念死无常及死来无定期，此乃捶碎执著现世心理。上士道次第要著为慈悲，而以违缘助道尤须修习。如死无常心真实生起，则轻现世心亦即易生，真出离心亦即随之而生，大慈悲心亦复由此而易生。故心生之难易，在视行人能修习与否，果能勤修即无违缘助道，习亦易生。

庚三、依轨则受法。分三。辛初、未得令得。辛二、得已守护不失。辛三、犯已还净法。

辛初、未得令得。分三。壬初、从何处受。壬二、以何身受。壬三、受之轨则。

云何未得令得，就昔未成熟者令依仪轨受。此中又分愿心与行心二种，《菩萨地》于此二种则分别说，寂天教授则二种并说。其分说者，为有情有堪受愿心而不堪受行心者说。并说者，为愿行皆堪受者说。此处所说，指愿心仪轨。昔觉窝至藏，问：如何发心？答：依轨则诵，即能发心。觉窝谓：“无慈悲心菩萨，惟藏人有之。”以此窥之，所谓未得令得者非指行心，乃指愿心与宣誓。如徒有愿无誓，则亦不坚固。已有愿者，令其宣誓，即系令其坚固。

壬初、从何处受。

“诸先哲所许，谓具足愿心，住彼学处，犹为不足，须具行戒。此与胜怨论师所说相顺也。”

觉窝尊长事次第中，仅云具相阿闍黎；道炬论亦如是说。先觉释此，谓仅具愿心学处者，即为已足。如具行心律仪，则为再求登进造极之选。宗喀大师谓此与胜敌论师说相随顺。亦有认为后者为但书之意，含而未宣，令读者自思。

壬二、以何身受

“以何身受者，以天龙等身，及从意乐门，一切皆堪发愿心，而为此愿心之所依。此中如道炬注释云：‘于生死发出离心，念死及慧与大悲。’是谓以如前所说之次第而修心，于菩提心稍得，将意转变之领纳也。”

能受依者，即能受之身，谓天龙等。等字，谓等取人、非人等。其中之身及意乐，皆堪发愿心者。至如北洲人及黄门身，则不堪发心。又作无间业，谤无因果等，其意乐亦不堪发心。除此等身与意乐外，余皆堪发心。然此处所说最殊胜者，则当如道炬论所说；厌生死、念死、具慧及大悲

者，乃为此之所依。即于三士道已修，及菩提心已生起变意者是。不然，即为觉窝所呵之无慈悲而发心之一类。何以必须道次已，修菩提心已变意者，乃为堪受之依；盖受仪轨时，依上师诸佛菩萨加持力，即可得真实菩提心。即或不得，但能意已先变者，于此亦有增加。如其心不变动，则受亦无甚利，不过略种习气耳。

壬三、受之轨则分三、癸初、加行仪轨。癸二、正行仪轨。癸三、结行仪轨。癸初、加行仪轨。加行，即受轨前一日，上师所作所说，大抵如六加行。此中又分三。子初、殊胜皈依。子二、积集资粮。子三、净修意乐（净修其心）。子初、殊胜皈依。分三。丑初、净地设像陈供。丑二、启白与皈依。丑三、皈依竟说学处。

丑初、净地设像陈供。

“于寂静处灑扫洁净，涂以牛身五物，灑以旃檀等胜妙香水，散布香花。将铸塑等三宝尊形，及函轴并诸菩萨像，供置于几座等微妙之案台。幔盖花等供养之资具，尽其丰饶，当为设备乐器食物等。善知识所坐之座位，亦以香花装饰陈设；于诸先觉者，更从供僧施鬼等门中积聚资粮。若无力供养，则如贤劫经所说，仅供布缕等，亦须作之。若有供者，则须无谄殷重寻求而供，令法侣见者，心生惭耻不忍。藏人于阿底峡尊者前，请为发心受戒时，曾告曰：‘供养劣者，菩提心不生。’佛像则须一极善开光释迦佛像，无可无之方便；经函亦须略波罗密以上之般若经。次请圣众。弟子沐浴著鲜洁衣，恭敬合掌。戒师当令弟子于诸功德资粮田，至诚生信。想一一佛菩萨前，皆有自身恭敬而住，徐诵七支行愿。”

净地，谓寂静处，即寺院内。藏地有预治五物丸。此丸即取黄牛身中五物，于平地后再用涂净。先选无病黄母牛，初七专饲清水，牵至高洁草原；复喂一七，其粪尿以净器盛之，并取其乳，制为酥酪。以此五物为丸，称清洁药物，有驱秽作用，此为印度古规。即拭桌，擦曼达皆用之，再洗以旃檀水，以增其香气。散花，悬幡，设三宝像；伎乐，即各种乐器。庄严师座宜高。先觉供先供僧、施鬼，以积资粮。所以施鬼者，以物宝等为鬼物所忌，故先施以安之。供师宜丰。贤劫经谓，有贫僧，仅供师一钵粥及碎布等，乃至一握花、一串念珠，生起菩提心者。此乃指贫者言。若有供者，则须以无谄殷重而供。殷重即包丰隆在内，无谄分来因无谄、发心无谄。所供殷重丰隆，令见者心生感动，有惭愧不自容之意。

丑二、启白与皈依。

“启白与皈依者，次于戒师生大师想，礼拜献供、右膝著地、合掌恭敬，为发菩提心事而请白云：‘昔诸如来应正等觉，及入大地诸大菩萨，最初于无上正等菩提如何发心。我名某甲，今亦如是，请阿闍黎耶，令于无上正等菩提而发其心。’乃至三请而说，次所对之境，为佛及灭谛为主之道谛法，并不退之菩萨圣众僧。时则从于今日乃至未得菩提之间，为救护一切有情故，佛为皈依之大师、法为正所皈依、僧为皈依修行之助伴，作总思惟。别想如是意乐，于一切时中当不退转。以猛欲乐，如前所说之威仪而作皈依。‘阿闍黎耶存念，我某甲，从于今时乃至菩提，于其中间，皈依佛两足中尊。阿闍黎耶存念，我某甲，从于今时乃至菩提，于其中间，皈依寂静离欲之法诸法中尊。阿闍黎耶存念，我某甲，从于今时乃至菩提，于其中间，皈依不退菩萨圣僧众中之尊。’如是三说，此中一一皈依各一存念，及皈依法之辞句与余不同。是依阿底峡尊者所作之仪轨也。”

修此时应作如是想：一、于戒师生大师想。二、礼拜供养。在印度即右膝著地，在藏则两脚蹲

地，为发菩提心，而启白：“昔诸如来应正等觉，及入大地诸菩萨，最初于无上正等菩提如何发心，我名某甲，今亦如是，请阿闍黎耶，令于无上正等菩提而发其心。”如来二字，藏文为德兴洗巴。意谓得善果而逝。善逝分断证二种善逝。一说，依过去诸佛断证道路如是而逝者。应字，即应受供养之义。正字，对于真俗二谛应如何了达，即如其量而正了达之义。等字有圆满义。觉字藏文桑杰，谓应断已断、应证已证，如是觉者。菩萨，藏文为降区生巴，义含为一切有情义

利具足菩提心，而勇力以行其所愿者。巴字，即勇义。加钦波二字，其义为大，即登地有证德者，原文为大菩萨而入大地者。大地，原文为清净地，八、九、十，三地，始称清净地。此处以发心为主，为殊胜皈依。佛，即世尊。法，即大乘之灭道二谛。尤以灭谛为主。灭谛，分见道位、修道位。见道位又分离障位及清净解脱位。此处指初地而又证入清净解脱者言。对于见道位中，应断之二障尘垢，悉已寂灭者，或即称为法身，但又非真法身。就见道位已净尘垢一分，即名灭；灭后所得清净一分，名谛。道谛照所应断应证而作，及其至也，则名为谛。僧为不退位菩萨，

即对佛位不退之菩萨。不退，又有已得相、未得相之分。或谓得见道即不退，或谓钝根得修道始不退，但最利根即加行道已有不退者。

总之，菩萨摄受众生，已具有殊胜坚固智慧与方便，依此引生其身及语有特征者，是为不退相。其境，为上述大乘三宝。其时，为自发心以至得大菩提。其意乐，为救护一切有情。具此三者，为不共皈依。于右膝著地时，照此意义作总思惟。别则照此总义，以不退心发猛利欲乐，愿一切时中而不退转。次乃随念“阿闍黎耶存念，我某甲，从于今时乃至菩提，于其中间，皈依诸佛两足尊。阿闍黎耶存念，我某甲，从于今时乃至菩提，于其中间，皈依寂静离欲之法，诸法中尊。阿闍黎耶存念，我某甲，从于今时乃至菩提，于其中间，皈依不退菩萨圣僧众中之尊。”阿闍黎耶，即教师义；凡曾从其学法承教者，皆称阿闍黎。如初谋面者，则初二遍称尊者存念，后遍乃易为阿闍黎。某甲者，则称己名，以表虚心。得菩提藏，藏字，即心要义，心要分内心要与外心要。佛座后菩提树，为外菩提心要。应断已断、应证已证之无所不知境，为内菩提心要。此处则指内心要言。（一）皈依佛两足尊，指人类，佛为人类中尊。藏文为“穷登得”；穷登，梵文为棒噶稳。穷字为摧四魔，登字为具六种贤妙功德，即：一、自在具足，二、相好具足，三、功德具足，四、名称具足，五、智慧具足，六、精进具足。得字，有超越义。摧魔具足，声缘亦有。译师于佛特加得字，以示区别。居士戒皈依时，以乃至命存为期。此处时间，以直至成佛为期。居士戒认佛在为生死轮回求救护。此处认佛在知佛为一切有情救护者。（二）皈依法，法者，一切所知境，皆可谓法。就中有殊胜功德者为正法、善法。正义为殊胜，指具足超越殊胜功德言。此处法字，又具有受持作用，即由此善法，令我心有受持，不堕恶道。再加寂静二字，指生死烦恼已寂言。离欲者，欲字指烦恼。烦恼中以贪欲为首，如油入布，惟法可令其离。此盖举首惑以概其余。云何能使人寂静离欲，则唯有皈依大乘法，故皈依此。又复当知，皈依法为正皈依，以自能皈依寂静离欲涅槃之法，乃能使一切有情离欲寂静。犹之救雨湿者必须伞盖，救生死轮回者必须法。故对此寂静离欲之涅槃法，非恳切依止不可。（三）皈依僧，僧字，藏文为“更登”，受行解脱戒四人以上即为更登。此中又分僧与僧宝，初受别解脱戒之初业比丘四人以上称僧，见道入圣位，乃称僧宝。论曰：“如是三说，此中三皈依各一存念，及皈依法之词句，与余不同，是依阿底峡尊者所作之仪轨也。”如是三说，即指上三皈依之所说。此仪轨为觉窝所造，宗喀大师特明其来源，谓非出己造。

丑三、皈依竟说学处。

“皈依竟，说学处者，凡前于下土时所说之诸学处，今于此中，阿闍黎耶亦应为说也。”

云何说学处，即于皈依后所应行应止应修学者，如前下土道所说。

子二、积集资粮。

“积集资粮者，于正传承诸师，及前所说资粮田之前，当如前说而诵七支行愿。”

积集资粮，即六加行迎请圣众一支，观想资粮田于前而诵七支行愿。依普贤品，为略者，依入行论，为广者。或谓发心时行礼供二支即可，非使心喜故。宗喀大师驳之，谓菩萨愿中已有七支，此处何独不可。寂天言教，谓礼供等，即等取七支。

子三、净修其心。

“净修其心者，如前所说慈悲之所缘行相，令其明显。”

照前七因果言教，所说慈悲所缘行相，令心中明显。阿闍黎于此，特别开示一度。说加行竟。

癸二、正行仪轨。

“正行仪轨者，于阿闍黎耶前，右膝著地或作蹲踞，合掌而发其心。于此发心，既作所缘，谛想诚誓，乃至未得菩提而不弃舍之意乐，非但发心为求利他，愿当得佛已耳，当依仪轨而发之；如是若于愿心之学处而不能学，不过仅想为利一切有情，我愿成佛而已矣。以轨则而发者，于发心之学处能不能学，皆可受之。然愿心可有如是二种，若以仪轨受行心已，于学处不学则为不可。故许从龙猛及无著所传众多之戒轨，有可作不可作之差别者，不应理也，教授胜光王经亦云：‘若不能学施等学处，但能发心，亦成多福。’以作根据，修次初编中云：‘若人于诸波罗密多，虽不能于一切时处，修学一切学处。然亦感果大故，应以方便摄持，而发菩提心焉。’故于施等学处，若不能学，可以发心，不可受戒，极明晰矣。

受发心仪轨者，于十方一切现住佛陀，及其一切菩提萨之前，请忆念我：‘阿闍黎耶存念，我某甲，于此生及余生，施性、戒性、修性、所有善根，自作、教作、见作随喜，以彼善根，如昔诸如来应正等觉及住大地诸大菩萨，于其无上正等菩提如何发心，我某甲，亦从今时乃至菩提，于其中间，于无上正等广大菩提而为发心。诸未度有情为令得度，诸未解脱为令解脱，诸未出苦为令出苦，诸未遍入涅槃为令遍入涅槃。’如是三反念之。皈依仪轨与此二者，虽无明说须随阿闍黎耶念，然随念为是。此等是有阿闍黎耶之轨则。若不得师，应如何作者，如阿底峡尊者所造之发心仪轨云：‘如是虽无阿闍黎耶，自于菩提发心之仪轨者，当于释迦牟尼如来及十方一切如来，意念思惟，作礼拜及供养等仪轨已，不须诵阿闍黎耶之辞，但皈依等之次第应如前也。’

本论谓“于阿闍黎前，右膝著地或蹲地，合掌而发其心。”此发心形式印藏各异。但此意乐，则不但为利众生而愿成佛，必须具有乃至菩提而不弃舍之誓愿在内，此名具誓愿心仪轨。如是愿心学处，须先自量，不可轻受。若仅依仪轨发心未具誓愿，则对于学处能、不能学之人皆可以发。宗喀大师解释，谓就愿心学处有二种，即于学处有能学不能学之分。故菩萨戒不同别解脱戒，可先看条文；能学，则如上说，不能学，则可以依仪而受。如就行心，则无不学学处之开许，所谓依龙猛与无著，有可学不可学者，昔嘎马那西那引胜光王经云：“不能学施等学处者，但令发菩提心，能生

多福。”此谓仅受愿心者，不必学习学处。又修次初编言：“若不能学诸波罗密，彼亦可得大果，应方便摄受，令发菩提心。”意谓不能修习诸度者，可依仪轨方便，令发菩提心，亦即含有仅可依仪轨令发愿心，不可受戒之意。故可受不可受之差别，即看具有誓愿与否。又知学处能学者为可授，不具者不可授。受发心仪轨文，如论云：“阿闍黎耶存念，我某甲，于此生及余生，施性、戒性、修性，所有善根，自作、教作、见作随喜，以彼善根，如昔诸如来应正等觉、及住大地诸菩萨，于其无上正等菩提，如何发心。我某甲，亦从今时乃至菩提，于其中间，于无上正等广大菩提而为发心。诸未度有情为令得度，诸未解脱为令解脱，诸未出苦为令出苦，诸未遍入涅槃为令遍入涅槃。如是三反念之。”文内“于今生及余生”句，余生，提过去生言。“于无上正等菩提”句下，藏文有心要二字，心要，又分外心要、内心要、处所心要、证分心要。外心要，指菩提树。处所心要，指三十三天。证分心要，指清净智。未度有情，指八地以上菩萨，烦恼障已断，微细所知障未断，发心令得二障净尽菩提，故愿八地以上未度得度。“诸未解脱”云者，不问大小乘，在加行道中，已断恶趣未断生死有情，令断生死。“未安”云者，指未出恶趣者，令出恶趣。“未得涅槃”云者，涅槃，藏文为“量恩得”，意谓出幽苦。此处涅槃指无住涅槃。凡夫住有，二乘住寂，惟佛无住。诸未得无住涅槃者，令得无住涅槃。照文三反诵说。“诸佛菩萨阿闍黎存念”，指依何境受。中间“过去施等善根”，为能受资粮。“未度令度”等，为坚固其愿。此文须随师诵。阿闍黎以具愿行二心者为上。否则但具愿心有大乘法相者亦可。若并此而无之，则依觉窝自受仪轨，观想以释迦为主之曼陀罗，如前照修，礼供诸轨，而易请阿闍黎存念我句，为十方一切诸佛菩萨存念我，即可。

癸三、完结仪轨。

“完结仪轨者，阿闍黎耶为弟子宣说愿心之诸学处。”

师于此时应为弟子开示学处，即下文之得已，应守护勿失一科。近时学风，则说学处回向，或将发心学处回向等善根，向兜率弥勒供养，作为报恩，使善根不散失，且种植弥勒转世闻法之因。

辛二、得已，守护不失。分二。壬初、修学于此世发心不坏之因。壬二、修学于他生亦不离菩提心之因。壬初、修学于此世发心不坏之因。分四。癸初、修学为猛利增长发心故，念其胜利。癸二、修学正为增长发心故，于六次发心。癸三、修学发心已，于任何事不舍有情。癸四、修学积集福智资粮。

癸初、修学为猛利增长发心故念其胜利。

“或阅经藏，或从师闻，思惟菩提心之胜利。如华严经中广说，必须阅之。彼中如前所引，谓如一切佛法之种子。又谓摄一切菩萨行，及一切愿故，犹如略示。此谓广说支分虽有无边，于略示中，一切皆摄。彼之略示，是如彼之总聚，谓摄菩萨一切道扼要之总聚也。菩萨地所说之胜利，是愿心胜利。彼说最初发心坚固菩萨有二胜利，谓成胜福田，及摄持无恼害福。初者、如说当成世间人天所应礼敬。谓发心无间，即成一切有情功德之处。又如说云：‘发心无间，从种性门，即能映蔽诸大罗汉。’谓成无上也。又如说云：‘虽作少福，亦能出生无量果故，为胜福田，及为一切世间所依止，犹如大地。’谓如一切众生之父母也。

次、摄持无患者，常为两倍转轮圣王之守护神所护，虽在睡眠迷闷放逸之时，诸常住药叉，或诸非人，不能扰害，诸能息灭疾疫传染病之密咒明咒，虽在他有情无有效验，至菩萨手犹能应验，况诸验者，以是显示虽消灾等业。若发心坚固，则易效验。于诸共同之成就，亦因有此愿心则速成

也。随所住处，恐怖、饥馑、非人等灾，诸未生者即不生等。舍命之后损恼亦少，且无诸病。具足忍辱柔和，能忍他害，而不害他等。又复恶趣难生，虽生恶趣亦速解脱，于彼亦仅受微苦。并依此缘极厌生死，于诸有情而起悲愍。由菩提心所获之福，设有形色，尽虚空界亦难容受。以财供佛未足少分。德施所问经云：‘菩提心之福，假使有形体，空界遍充满，犹复有盈余。纵尽恒沙数，诸佛刹中人，满盛诸珍宝，奉献世间尊。若有以合掌，心礼于菩提，此供养殊胜，彼无有边际。’

阿底峡尊者绕金刚座而行，曾思如何作速得圆满菩提。诸小形像，悉皆起立，问诸大者云：‘欲速成佛，当于何学？’答曰：‘当于菩提心而学也。’又于道场上虚空中，有一老母，幼者问之，亦如前答。尊者闻已，于菩提心大生决定云尔。如是摄大乘诸教授之关要，一切成就之大藏，超出二乘之大乘别法，于诸佛子广大行劝勉之最胜依者，当知是菩提心也。于修习彼当增勇悍，如患渴者，忽闻水名，应于多劫中，以希有智，最极微细观察诸道，知唯此为成佛最胜之方便，佛及菩萨所见故也。入行论云：‘于多劫中极观察，诸佛见此有胜利。’

发心之胜利，前文所说已多，此处再摄要义，俾不至忘。《华严经发心品》，言之极广，广多参阅，方能了知菩提心之胜利。如说菩提心为佛种子，即成佛不共因。等于种子为苗之不共因，徒有共因而无不共因则不生。此为经中略示。论曰：“此经广说支分，虽有无边，此略示亦一切愿行皆摄。彼之略示，是如彼之温陀南，谓摄菩萨一切道之总聚也。”譬如俱舍言：“一切有漏无漏法”一语，即包括一切法。有情无边，有情根性无边，故菩萨行心愿心无边，总摄为菩提心。一切愿心行心功德，总摄于菩提心功德。故云如温陀南，温陀南，即总聚义。论曰：“五地品菩萨地所说之胜利，是愿心胜利。初发心坚固菩萨，有二胜利，（一）成胜福田，（二）摄无恼害福。

（一）福田，细说有三四种，有情初刹那发心合量，次刹那即有堪受人天供养功德，此谓即成供养处。又真实菩提心发起，第二刹那，即映蔽诸阿罗汉，如王子初生即胜王臣。依种姓门说，罗汉精通五明，具五神通、四禅定，然未入大乘门，而初发心菩萨已入大乘门，故从种姓门胜之，此谓能成无上。又能“作小福生大果”，他善所成如芭蕉，结果即尽，菩提心所成如如意树果，取之不尽。由发心之大小不同，而所感之果亦不同。人天二乘发心，其心有量，故果亦有量。发菩提心者，仅供一花一香于诸佛，或施一握食于畜生，其所供所施虽微，而心缘一切众生，为成佛而作，众生无量，故感果亦无量。故菩提心功德，若有形色，虚空莫容。以如此福田殊胜，故为世间所应依止。声、缘、菩萨三类，亦无不依止于菩提心，犹如一切山河物类皆依止（大地）然。以声缘由佛而生，佛由菩萨而生，故三类有情辗转依止于菩提心，不过直接间接有区别耳。其次，世间安乐，一切亦皆依止于菩提心，前文已详，亦如大地为禾苗养人之物所依止。世间安乐不外现近究竟二类。《华严经》云：“不论现竟安乐，皆为佛事业。”如一切安乐不由佛事业来，则佛悲心即有偏执。又若佛事业不能生一切安乐，则应无佛。以佛不舍一切有情，犹如日光无所不照。至有情成熟与否，惟视其过去业力与时节如何。亦如大地禾苗同被日光，或发生，或不发生，亦惟视禾苗本身因缘如何。故只能说众生业力有差异，不能说佛之悲心有差别。此种事业亦由于菩提心无量力无量果而生。故宗喀大师于本论引经说之后，特释曰：“谓如众生之父也。”以血统言，以种姓言，皆以父为主。一切成佛因缘，皆以菩提心为主。故大师谓如众生之父也。

（二）摄无恼害福，得加倍转轮王守护胜利，此尚非仅指行心而言，即就愿心言，亦有此胜利。如前经言：“具福德者，常能如意。”以此见多灾多厄者，皆由其福德薄故，或虽具福德而有障故。依经教，人在睡眠迷闷放逸时，易为非人所害，非人害人以此三时为主，初发愿心者即能免此。轮王为世间福德最厚者，常有一千大药叉神环绕。发愿心菩萨环绕者倍之，故非人于此诸时亦

莫能害。康、藏学教者，入睡时观弥勒菩萨相于眉间，即为防此。如学密，则更有睡眠瑜伽法。凡有福德者皆有善神守护，福德大者守者尤众。虽有恶业，所感恶神其数较少，故灾厄较少。反之，福德薄者，所感恶神较多，善业所感善神较少，故灾厄较大。息灭疾疫灾损所用真言，分明咒与密咒。药叉、非人所加持为明咒，诸佛菩萨所传者为密咒。此类明密咒，在寻常人或验或否，一入发心人手，则无不验。本论所云息灾等业，指息、增、怀、诛言。云不共成就，指圣位佛位言。即共通成就，亦以发心者应验为易。

阿底峡尊者在藏常患头痛，呼仲敦巴嘱以手抚其头，谓曰：汝心良善，手触吾即安。后藏有王，突患重病，尽延高僧修法，皆不能愈。后延却言绛村（布达拉一老比丘），对面为修自他换，一度即愈。过去拉萨水灾，嘎登法王书一语石上，云：如我菩提心已生起著，水即退，投之果然。此菩提心之作用，尚未有待于修法也。论曰：“随所住处，恐怖、饥馑等灾，不能为害。”由有大药叉神守护，非人等不能为害。又曰：“舍命之后，少烦恼，亦无诸病。”此言菩提心能映庇后世。又曰：“具足忍辱柔和，能忍他害而不害他等。”谓发心者，嗔心忌心皆少。又曰：“又复难生恶趣。虽生，亦能速得解脱，于彼仅受微苦。并可依此缘极厌生死，于诸有情而起悲悯。”以上皆明示菩提心所获之福，无量无边。其难生虽生云云，谓未得加行上品者，皆易入恶趣，以未生菩提心，即如以石投水，容易下沉。如菩提心已生者，向下性少，虽不定不入恶趣，但已难入，所入多在龙族等，所恶趣苦反成道用，故亦容易出离。

《勇授问经》（略论译作德施所问经）云：“菩提心之福，假使有形体，空界遍充满，犹复有盈余。纵尽恒沙数，诸佛刹中人，满盛诸珍宝，奉献世间尊。若有以合掌，心礼于菩提，此供养殊胜，彼无有边际。”初四句，形容此心无边。次八句，形容此心无量。意谓，若有初发心菩萨，以菩提心合掌供养诸佛，胜过以河沙佛刹珍宝供养之福。此言修行供养胜于财宝代养。故藏德凡绕塔修行，必诵发心颂三遍，供曼达，观供物，相为曼达，性为菩提心。回向亦诵菩提心如宝，未生令生，已生令长等偈。

亦以菩提心供养为殊胜。又绕塔作用，亦在使身语意与善业不离。如论中引阿底峡身绕塔时，心口自问，如何速得成佛故事，即是其例。尊者昔于绕塔时，对于菩提心生起决定，遍访全印诸师求此教授，后知金洲大师有此教授，渴欲立见，遂泛海往谒，依止十四年。其时尊者早已精通五明，本可出为人师，以重菩提心故，不惜长期依止金洲，由是能摄经一切扼要。本论“如是摄大乘”云云以下，为宗喀大师总结语，意谓如得菩提心，即得一切大乘教授扼要，而为一切成就之大宝库。大乘之所以特别超出二乘者，亦以菩提心。诸菩萨一切难行苦行布施头目等，谁为勤勉而令作此，皆由依止菩提心故。故修此心当以日计月计，视其逐渐增加否。须生勇悍欢喜，如渴思饮之心以修之。此心为诸佛菩萨于多数劫中，以希有智观察诸道，无第二种疾速成佛方法，唯有此心。

癸二、修学增长于六次发心。分二。子初、修学不舍已发之愿心。子二、修学增长。

子初、修学不舍已发之愿心。

“如是既请佛菩萨善知识为作证明。于彼等前，为未得度有情，发令度脱等誓后。若见有情数量众多，且复造恶，须于多劫励力，历时长远，况二资粮无边难行，皆须修学。以此为缘，生起怯弱而置发心之担，则较别解脱戒之他胜，其罪尤重。此《摄抉择分》中所言也。倘舍誓受之心，须于恶趣长夜流转。此《入行论》中说也。又云：‘如盲于粪聚，如何而得宝，如是何幸遇，我发菩提心。’当念我得此者，甚为希有，于一切中不应舍离。缘念于彼，一刹那顷亦不放弃之誓愿。应

多修习。”

照前宣誓仪轨，观想立于诸佛菩萨前，发未度令度等誓愿。如是既请佛菩萨善知识为作证明，于彼等前为未得度有情，发令度脱等誓后，若见有情数量众多，且复造恶不已，须于多劫励力，需时遥远，兼因二资粮无边难行，皆须一一修学，以此为缘而生怯弱，放置发心之担，则较别解脱戒之他胜罪为尤重。此《摄抉择分》中所言也。《摄抉择分》即《摄颂》，乃集《菩萨学处论》之颂而成。他胜罪性极重，退心之罪，又重于此，又论曰：“倘舍誓受之心，须于恶趣长夜流转。此《入行论》所说也。”此谓于无上乐，至心请唤，又欺众生，不生善趣。所谓无上乐，即指佛果言。即谓既已发愿请唤佛果，又怯弱欲取二乘果，即为欺骗众生，故不能生于善趣。又经谓，如已发愿而又经宣誓者，退心即为决堕地狱因。故当对于菩提心起欢喜幸运之心。梵天帝释自视其髻上如意宝，至为尊重，吾辈遇菩提心，其尊贵彼宝何啻千万亿倍。前论所引盲人忽在秽聚中得过妙宝，如此极难幸遇之事，极当欢喜。我今得承发菩提心教授，其难其幸，亦当如此。又须知此即为一切诸佛菩萨加持力所致。故宗喀大师于结论郑重说：“因此，应当一切时不舍此心。并缘此心多立誓愿，刹那不与相离。”

子二、修学增长。

“修学增长者，如是仅不弃舍犹为不足，须于昼三次夜三次，以大勤勇令其增长。此复如上所说之仪轨，若能广修当如彼作。若其未能，则于福田观想明了，献供养已，修慈悲等，当六次受持也。此之仪轨者，即‘诸佛正法菩萨僧，直至菩提我皈依，以我所修诸善根，为利有情愿成佛。’每次三返也。”

如前不舍此心，于修学尚为不足，当再令其增长。云何增长，即照前仪轨，昼三夜三，六次受持。无间观想资粮田，令其明显，礼供，修慈悲所缘，依诸佛正法一偈，于一座间，受持六次亦可。此偈前二句为不共皈依，后二句为发心。利字包现究二利。为众生二利故，我愿成佛。每次三遍。

癸三、修学已，于任何事不舍有情。

“修学不舍有情者，须知弃舍有情之心量如何，如依作不应理等因缘，便起是念，从此任何时中，亦不作此义利也。”

学习不舍有情，在藏文，舍为“行”，含有与众生不相关意，与舍弃之舍有别，舍弃之舍，有远离意，故与此不同也。此种修习，见《道炬论释》。任于何时，虽遇有造罪机缘，亦不生不与彼作义利之念。舍有情，与退心有别。如对安置一切有情于无上安乐之心，自觉负荷不起，而救求小利益者，是即退心。如仅为一部份少数有情，特别如教敌，乃至魔类，生起不为彼作义利之心，是即舍有情。有谓对于与佛法作魔怨者，身、语不能与慈，但心中则不应不与慈。以魔怨亦在有情数中，不与慈而舍之，则于所缘众生数，便有所缺，如一串念珠，缺一二粒，便为不全，故亦不可。

癸四、修学积集福智资粮。

“修学积集福智资粮者，以仪轨受愿心已，于日日中当于增长菩提心之因，供养三宝等，积集资粮而努力焉！”

宗喀大师谓，修此，在大经论中，并无明文，但依藏德古规，以修此为有益，故补于此。

壬二、修学于他生亦不离菩提心之因。分二。癸初、修学远离能坏之四黑法。癸二、修学受持不坏之四白法。

癸初、修学远离能坏之四黑法。

“四黑法者，一、谓于和尚、阿闍黎、尊长、福田而作欺诳。欺诳境中，和尚阿闍黎易知。尊长者，谓欲作饶益人。福田者，前所不属之具德者也。于彼等前为作何事而成黑法耶。谓于彼等随于何境，心虽了知，故作欺诳，即成黑法，而非妄之谄诳者，如下当说，此中须以虚妄而欺诳之。《集学论》云：断诸黑法是为白法。此之对治，是四白法之第一也。二、令他于无悔处生悔。谓他修善无悔之补特伽罗，于彼所作之事，以令悔之意乐，于无悔处令生悔也。于此二中，能不能诳，及生不生悔皆同。三、诽谤大乘安住之有情，谓于菩提发心现前具足律仪之人，于彼所作之事。以嗔心发起而说不雅之恶言。对于境说者，谓了解其义之人也。生此甚易，而过患亦极重，前已略说。复次，若于菩萨生轻毁心，尽彼劫中而彼菩萨须住地狱。除谤菩萨，余任何业，皆不能将菩萨堕于恶趣，此《最极寂静决定神变经》所说也。《摄抉择分》中亦云，‘未得记莳之菩萨，若于记莳菩萨忿恚诤毁，随起几许恚心，须于彼许劫中，复从初始修行地道。’是故于一切中须灭嗔恚。设若生起，无间而忏，于其防护，亦须励力。即彼论中所说也。四、随行谄诳无正直心。其境者，谓他有情俱可，于彼如何作者谓行谄诳。其中谄诳者，如以升称为谄等。诳者，如无功德诈现为有。谄有，于自作罪，方便不显，此《集论》。中说也。”

四黑法者：（一）欺诳境，谓亲教、阿闍黎、尊长、福田，于其任何一境。彼以悲悯举我之过，我故知而欺，又一切掩饰己过，虚张己德，皆属欺诳。欺诳又分二，不妄欺诳与有妄欺诳。此处所云系指后者而言，其前者下当说。福田一境，包括父母在内。反之，于上四境不作欺诳，即是白法之一。（二）令无悔者生悔，谓故意挑剔，以是为非，使人不安而生惭悔。其所作善业本来无悔，今令其生悔，是即陷于非悔处（善业）令其生悔。如是者，不问何方受欺与否，生悔与否，皆成黑业。例如点酥油灯者，谓清油灯不佳，令燃清油者悔用清油之类。又如学大乘者，谓学小乘者不佳，亦是生悔处而令其生悔。于此应方便奖掖，令其向上精进，不使生悔则可。如令生悔，则为黑业。但遇有大善力量而作小善者，此小善是否属非悔处，尚另有辩论，此处暂置。（三）诽谤大乘有情，此处所谓大乘有情，指具足发心者言。如对此类有情以嗔恚心出不雅言，即成诽谤。但对境以能了彼语言者为限。如对畜生，则为非境。此为《宝积经》《迦耶问品释论》所说。诽谤二字，在藏文义为不赞。不赞之相，释为以嗔心出不雅言者是。所谓不雅者，如指责大乘人恶行之类。此种黑法，生起甚易，以境不易识故，发心菩萨，六道皆有，最不易识，故有云菩萨如劫火坑灰，外灰内火，误蹈即死。菩萨有情，常韬光养晦，有如劫灰，故对彼犯过极易，且过极重。前说业果时，所谓田门力大，毁恒沙佛塔，不及谤菩萨之罪，亦即指此。诽谤菩萨，指已发心人学处（发心人即是菩萨），以菩萨谤菩萨，则造谤者须经尔许劫（《广论》谓，以所起嗔心刹那为劫。）恒住地狱。《神变经》谓：“除谤菩萨，余业不能使菩萨住地狱”。盖已发心菩萨虽不免为先业所引而有造恶，但以发心力强，能使不堕恶趣，惟谤菩萨罪，则非发心力量所能掩护。菩萨二十种功德，有授记与未授记之分。未受记菩萨谤授记菩萨，以下位谤上位，例如资粮中品谤上品者，视其嗔心所起刹那数，须尽尔许劫数从头修行，始能证得，极为延长时间。此见《摄颂》。故应对一切有情不起嗔，设起立忏，并尽力防护其后，不使再造。此亦《摄颂抉择分》中说也。（四）随行谄诳无正直心。对境，谓其他一切有情而行谄诳。此谄诳谓如大斗小称等。例如喜穷勒，本欲

遣人至若马，而故先说欲遭到较远之塚垄，迨其人面有难色，始转言改遣汝到若马。似此即属谄诌不正直之类。再据无著释，诌谓诈现功德，谄谓矫隐实过。二者皆以贪名利供养为动机。如为慈悲，暂有隐蔽，则不犯此过。谄最易犯，《俱舍》谓，梵天亦多谄罪。以其身为天主，自谓一切世界为己所造，居之不疑。其天众亦以此赞其主，故同犯谄罪。诌，分实与不实，如上欺阿闍黎，为不实例，意喜穷勒为实例。总之，以弯曲心，任作何业，皆犯此过。

癸二、修学受持不坏之四白法。

“修学受持不坏之四白法者，即反四黑法也。其中一白法之境者，即一切有情也。所作者，于彼设遇丧命因缘，下至戏笑，断故知妄说。若如是作，即自能于和尚闍黎等增上境不生欺妄也。第二白法之境者，谓一切有情。所作者，于彼无谄诌，以正直心而住。此是第四黑法之对治也。第三白法之境者，谓一切菩萨。所作者，起同大师之想，随于四方赞其实德。夏惹瓦云，‘我等虽作微少之善，然无增长之相，而坏尽之相则甚多。于菩萨及法侣，以嗔恚轻，互生疮痍而坏尽也。’以是若能将此及于菩萨前所生之疮痍之，则《集学论》中所说之依于补特伽罗而起之损失，将俱不生。以不知菩萨于何有故，应如《迦叶问经》：‘于诸有情，生大师想。’是修净相，以作增上云耳。又护功德，是谓听者至时，非不往四方称赞而成过失也。此为第三黑法之对治。第四白法之境者，自所成熟之有情也。所作者，令不乐小乘，执持圆满菩提也。此亦就自己说，须将所化之机安立于圆满菩提。若所化之机不生圆满菩提之意乐，则不成罪，以不能成办之故耳。以此断第二黑法。若有至心将他安立一切安乐之究竟欲乐，则虽仅令他发生少不乐之追悔，及令不乐之加行，必不为也。

能如是，则必不失菩提心，《师子问经》云：‘累生于菩提心，于梦不舍，况于未睡时，不须说何成。佛告曰：或村或城邑，随其所住处，正入于菩提，以是心不舍。’复次《文殊庄严刹土经》云：‘断除我慢嫉妒悭吝，及见他富饶，意生欢喜，若具此四，不舍所愿。’又《宝积经》云：‘若于一切威仪中修菩提心，及随作何善之先，修菩提心，则于他生亦不离此宝贵之心。如是一切中而为观察。’等，显然而说也。”

四白善法：（一）、不妄语。境，谓一切有情；事，谓从嬉笑乃至失命，无故知妄误。能如是，即能对治对上师阿闍黎妄语过。故知妄语，即心起颠倒而说。非故知者不犯。但妄不仅口业，身业亦有之，如以身态对于虚妄表示不虚妄是。（二）、正直心。境，谓对一切有情；事，谓于彼所不能行谄诌，以正直心而住。菩萨行于此极为珍重。云何以正直心而住，谓心口如一。假如口正直，行亦正直，但其动机乃为罗致他人为其所用，似此居心，即不得为正直。故藏德谓，心须无外皮。能如是，即能对治第四黑法。（三）、于菩萨作佛想。境，谓一切菩萨作大师想，随于四方赞其功德。但菩萨最不易识，而又不离有情中，故从其方便言，对一切有情皆作佛想。霞惹瓦云：“我等虽作微少之善，然无增长之相，而坏尽之相则甚多。”盖作相似善者，如礼拜、供养、布施等，亦有身心轻安，信念发生，诸相显现，但不持久，或一月半月之后，此相即渐不现，乃至其他功德生不起来，皆由不识菩萨有情，无意中犯嗔恚诽谤菩萨及法侣过失所致（法侣，谓受持清净梵行者）。能断此，则如《集学论》说：“依补特伽罗所生诸过，皆悉不生。”但如仅能做到对菩萨有情不谤不恚，尚有未足，必当更如《迦叶问经》：“对一切有情起大师想，并观其清净相。”若未能如此，则谤菩萨过及依补特伽罗所生诸过，不能断尽。对于一切有情作大师想者，为一切有情中有菩萨故，以谤菩萨罪极重故。但人与法须加分别，不能谓观一切有情如佛，即当观一切有情之语，即为正法，此经中曾有明文，如佛谓：“对于我语，须加考察，如炼金磨治、抉择等，否则无从修

入。“佛语尚属如此，其他一切有情之语，更当观察抉择，自不待言。四方赞扬一语，系指有听者至之机会而言，亦非谓不往四方之宣扬即成过失，此为内道与其他宗教宣传不同处。能如此，则对治第三黑法。（四）、安住众生于大乘。境，谓自所成熟有情。事，谓不乐小乘，令住大乘。小乘在藏文有卑、狭、偏等义，以其仅为成佛一部分方便功德，而非圆满菩提功德故。然此亦仅就自方须令他方入大乘言。若彼不生大乘意乐，则不成罪。昔西藏迎请阿底峡、那错罗札瓦曾向那烂陀寺发愿保证，三年送归。及后在汤日，适满三年。那错恐违誓成罪，以请。尊者谓：现在印藏阻兵，事实不能去，不成罪。欲安住有情大乘，而有情不能住于大乘，其例类此。以上系对治第二黑法。以既至心欲安住有情于究竟安乐，则定不令他生忧恼而反作令他忧恼加行也。安住众生于大乘，固出《大宝积经》。他经如《狮子问经》亦有作意。谓“如何于一切生中，乃至梦醒间，不失菩提心。佛答：或村或城，随地有情住处，皆令安住菩提，以是方便，则心不舍。”城邑之量，依经具有十八种工艺为城邑。不具者非。又如文殊《庄严刹土经》谓：“断除我慢嫉悭，见他富饶生喜，则不舍愿心，不舍愿心者，生生皆不离圆满菩提。”又《宝云经》谓：“一切威仪中修菩提心，随作何善，以菩提心为前导，则能感世世不离此心。”如是等经，皆明显而说。

辛三、犯已还净法。

“犯已还净法者，除不舍愿心，及心不舍有情二者之外，若违诸所学，乃至未具菩提戒之间，虽无菩萨之堕罪。然以有违誓受之学处，故成恶行。当以四力而忏之。”

以上所说学处，皆愿心学处。犯，分退、舍二种。宗喀大师于此勤加抉择，曾有详说。因《道炬论释》引有多种异说，谓皆与经教无违，如有谓：“犯四黑法即舍”等语。大师谓，《道炬论》及《略释》，皆阿底峡尊者作，但《略释》中，有由其弟子增补者，非尽尊者语也。故其中杂有他释，其言犯四黑法即舍者，非尊者本意。详见〈〈广本〉〉。自宗以舍菩提心及离弃有情为舍。其余犯四黑法，与四白相违者，但为退而非舍。除舍菩提心及弃有情外，违诸学处。（誓受学处，如十八重、四十六轻等。）犯四黑六次发心者，乃至未受律仪之间，虽非菩萨随罪，而是恶行。（例如未受戒之居士，曾于佛前誓不杀生，后有犯杀生，以未受戒故，不为犯戒，然是恶行。）可以四力忏悔。如已舍菩提心及弃有情，则须重受。乃至愿行二心戒皆已受者，则不能用四力忏，而须用菩萨戒还净法忏。

己三，发心已学行之法。分三。庚初、发心已于学处须修学之因相。庚二、释方便与慧随学一分不能成佛。庚三、正释于学处修学之次第。（但观此科目，即知宗喀大师之善巧。）

庚初、发心已于学处须修学之因相。

“如是发愿心已，于施等学处不能修学。彼亦如前所引慈氏《解脱经》所说，虽亦有大胜利，然若不于菩萨学处修行心要，则定不能成佛。故于行当学也。《三昧王经》云：‘以是当以修学为心要也。何以故？童子，若以修学为心要，则得无上正等菩提，不难故也。’又《修次初编》亦云：‘如是发心菩萨，知自未调伏不能调伏于他已，自于修布施等极作加行，以无修行则不得菩提也。’修者，谓受戒已，于彼学处而修学是也。”

如前发心已，若不修习施等学处，虽有前引慈氏《解脱经》所说如金刚宝等诸胜利，而于成佛条件则尚不足，故应修学胜行。《三昧王经》谓：“当以正行施等为心要。何以故？若以正行为心要，无上正等菩提非难得故。”此佛对童子光所说。阿黎嘎马那西那《修次初篇》亦谓：“发心菩萨

自未调伏，不能伏他。”如是知己，自于施等极应善学，若无正行，不得菩提。所谓修者，即修学处。中士学处，即别解脱戒等。上士学处，即菩提心戒及六度是。《伽耶经》亦谓，菩提以正行为坚实，非以邪行为坚实。此即明以正行为中心中坚之意。又修即指行菩提心戒十八重，四十六轻。对于此重轻如不先学，则于六即无基础。亦即谓不先学重轻二戒，最初对于施度为障之贪、悭、痴、慢、疑，即不能破除，即不能得施度，。必以持戒为基，而得殊胜施度功德，始为初地菩萨。由施度增进，得戒度功德，为二地。由是增上得忍度为三地。得精进度为四地。得定度为五地。得慧度为六地。以六度为基，得极善巧游戏三昧，为七地。至此，断烦恼障。至八地，断所知障。此依中观地道果之次第而说。

庚二、释方便与慧随学一分不能成佛。

“方便与慧随学一分，不能成佛，故须转入修成佛之方便。然彼亦须一不错之方便。途径若错，任几许努力，果仍不生。如欲取乳而掣其角也。又虽认为不错，若支分不全，亦费力无果。譬同种子水土等，若随一不具，苗即不生。此《修次第中编》所说也。若尔何为全而不错之因缘耶。《大日经》云：‘秘密主，彼一切种智者，是从大悲之根本生，是从菩提心之因生，是以方便而到究竟。’此中悲者，如前已说。菩提心者，世俗胜义二菩提心。方便者，施等皆圆满也，此莲花戒所说。有一类人，于如是之道，起邪分别者曰：‘凡是分别，不但恶分别，纵是善分别，亦是系缚生死，以其果报不出生死。如金索绳索咸成系缚，黑白二云同覆虚空，白黑狗咬皆生痛苦也。以是之故，唯有无分别方是成佛之道。其施戒等者，是为未能修如是了义之庸愚而说。得了义已，而更入彼等行者，如同国王降为农民，得象已而寻象迹也。’作是说者，引《八十种赞叹无分别之经》以作根据而成立也。彼谓一切方便，非成佛之正道。成大诽谤。以遮佛所教示之心要，分别无我慧之观察，远舍胜义故。此莲花戒尊者虽以无垢教理善为破除，广建诸佛悦豫之善道。然至今犹有一类轻持戒等诸行者，于修道时，舍弃彼等，如前而作。又有一类，除谤方便外，见解亦同彼，及诸余者，舍以分别慧求真实之见，而许彼之任何不思为善也明矣。彼等尚不成为修空性之器类。纵许是修空性，谓善能修习者，惟修空性，不须修俗谛行品者，是则显然与一切佛语相违，而乖道理者也。诸大乘人之所修，是无住涅槃。彼中不住世间者，是以通达真实之慧，依胜义道之次第，或甚深道，或智资粮，或慧之支分等而修。不住寂灭涅槃者，是以了知尽所有性之慧，依世俗道之次第或广大道，或福资粮，或方便之支分等，以修习故也。《秘密不可思议经》云：‘智资粮者，是断一切烦恼也。以福资粮者，是长养一切有情也。世尊，以是因缘，菩萨摩訶萨，当于福智资粮而精进也。’又说《无垢称经》亦云：‘诸菩萨之系缚云何，解脱云何？答曰：无方便摄之慧者，系缚也。方便摄之慧者，解脱也。无慧摄之方便者系缚也，慧摄之方便者解脱也。’又《象头山经》云：‘诸菩萨之道者，总略为二。云何为二，所谓方便及慧也。’彼等诸义，《道炬》亦云：‘离慧度加行，而障不能尽，故为断无余，烦恼所知障，慧度瑜伽师，常应修方便，由慧离方便，及方便离慧，故佛说云缚，以是二勿离。’又云：‘具慧度行舍，施波罗密等，诸善资粮净，佛说为方便，诸修方便力，而复能修慧，彼速得菩提，非唯修无我。已曾通达蕴、处及界无生，了知自体空，遍释名为慧。’明显而说之。《宝髻经》云：‘须具足施等一切方便，而修一切种最胜之空性。’又《集研核经》云：‘诸菩萨为菩提故而修六度。诸愚痴人，谓但应学慧度，以余何须用。此破坏心也。’复云：‘又诸愚人，谓唯以一法而证菩提，即空性是。彼等之行，皆不净也。’倘作是想，修学施等诸行者，是无坚固通达之空性，若有则足矣。设如是者，则已得初地等诸佛子，及特于无分别智获得自在之八地菩萨，当不须行。然此非应理。十地菩萨，虽各地以施等而为主要，然非于余等不行也。以《十地经》说故。谓于一一地，或行六度，或行十度也。特别于八地中，一切烦恼皆以断尽，安住寂灭一切戏论胜义之时，复由佛劝云：‘仅此通达空性不能成佛，以诸声闻独觉亦得此

也。须观我等身相智慧刹土等诸皆无量，我之力等亦汝所无，故应发起精进。又应思惟种种烦恼侵扰未寂之有情，亦勿舍弃此忍门。‘如是劝已，于菩萨行犹须修学故，余人须行，则何待言哉。至于无上密部最高道时，虽有不同。然总于金刚乘及波罗密多乘，于发菩提心及学六度共同之道，大体相同，如前已说。若复作是言，非说不须施等，谓于彼等任何亦不思惟，则施等皆完全矣。以不耽著能施、所施、施物故，而无缘之施则全，如是余等亦全。经中亦说，于一一度中摄六度故耳。倘仅以此即全者，则外道于心一境性之止中平等住时，亦无耽著故，当全一切波罗密多。又别如《十地经》说，虽声闻独觉，亦有于法性无分别智，于彼平等住时，当全一切菩萨之行，成大乘也。若因经说，一一度中便能摄六，即以为足。则献坛供，亦说涂牛粪水之行施有六，唯为彼而应理耶。是故以见摄行，及以方便摄慧者，譬有慈母，因爱子死，为忧所苦，与余谈说等时，任起何心，而烦恼之势力不灭，然非一切心皆是忧心。如是若通达空性之智势猛，则于布施礼拜、旋绕等时，缘彼等心，虽非通达空性，然具彼之势力而转，亦无相违。（初修之时若以猛利菩提心为前行，则虽住空性定时菩提心不现起，然以有彼力执持，亦无相违，慧与方便不相离之理，亦如是也）。于说福德资粮之果，为世间身财、长寿等，亦不应错误，若方便与慧相离，虽是世间，倘以慧摄持，则极可为解脱与种智之因也，如《宝鬘论》云：‘大王，佛色身，从福资粮生。’教有无量也。复次，汝设作是说，虽趣恶趣之因，一切恶行烦恼，皆能转为成佛之因。或又说言，虽成善趣之因施戒诸善，亦是生死因，不成菩提之因，此当平心而论。又于经说，于施等六度，现行耽著，是魔之业。《三蕴经》亦云：‘由堕所缘而行布施，及执戒为胜守护戒等，彼等一切皆当忏悔。’又《梵问经》云：‘尽其所有一切行之观察者，分别也；无分别者，菩提也。’如是等处，不应误解。初之义者，由于二我颠倒耽著，而发起行施等者，以不清净，说为魔业，非谓施等即为魔业，若不尔者，说堕所缘而施，则不须堕于所缘，理应总说布施当忏悔，然不如是而说故耳！《修次第末编》中如是答覆之理，最为切要。若邪解此已，则将一切行品，为执补特伽罗或法我之相，认为有相故也。苟念舍此物之舍心，及念防此恶行之防心，并如此一切善分别，皆是执三轮之法我执。则诸得法无我见者，当如嗔慢等而灭一切种为应理，不可为彼而依之矣。若将此为此想之一切分别，皆属分别三轮之法我执。则于善知识功德，及思暇满大义等，并念死、思恶趣苦及皈依，从此业生此果，修慈悲菩提心，于行菩提心之学处等一切修学，皆是须想此者此也，从此生此，于此有此功德过失。如是思惟，引生决定。于彼有几许大之决定，则法我执愈增长。又于法无我修几许大之决定。则彼等道之决定渐次微小。行与见之两方面，如寒热之相违。于此二种，无生猛利恒常决定了知之地位矣。是故如于果时所得之法身及色身二不相违，则于修道时，亦须于二我相执之寄托，须无微尘许之戏论，引起决定了知，与从此生此及于此有此功德过患等，亦引起定解，二者不相违也。彼亦于根本之见，决择二谛之理而得自在。以教理正之，于一切世出世法之本体中，决择无有尘许之自性成就，而安立胜义之量，与因果法，亦不爽毫厘，别别决定安立因果名言之量，二者彼此互助，岂成能损所损者哉。于此若得决定，则可称为通达二谛之义及得佛意者也。第三经义，彼经尔时，是观察生住等时，说施等于真实不生，谓分别者唯是安立之意，非说不依彼等而当弃舍。此《修次第末编》中说也。以一分道品而不足者，《集经论》亦云：‘离善巧方便之菩萨，不应于甚深法性精是勤修。’明显说之。《秘密不可思议经》亦云：‘善男子，譬如烈火，从因而燃。因若无者，则当息灭。如是从所缘而心然，若无所缘，心则寂灭。善巧方便之菩萨，以清净般若波罗密多，了知寂灭所缘。于善根所缘，亦不寂灭。于烦恼所缘，亦不生起。于波罗密多所缘，亦为安住。于空性所缘，亦为分别。于一切有情以大悲心，于所缘亦观也。’谓于别别所说无缘有缘，须判别也。如是于烦恼及执相之缚须缓，学处之绳则须紧。于性遮二罪须坏，于诸善业则不须坏。故以学处拘束，与为执相之缚，二者不同。守戒而缓，及我执之缚而缓，二者亦不同。坏与解脱等义，亦应善为观察。莲花戒阿闍黎破不作意之理者，谓住于决择胜义理之见上，于余任何亦不作

意，专注一趣而修者，非其所破。若非住于决择胜义理之见，而心不行动，任何亦不分别而住，为修空性者，是所破也。此是显密皆同。然显密二中，以分别慧观察已，于彼修习有如何共同与不同之理者，下文当说之。”

欲转入正修，第一须方便不错，否则如取乳而擘其角。第二须具足因缘，否则如种子缺水土而不能生，此理见《修次中编》。如何为无错具足之圆满因缘，如毗卢遮那，《现证菩提经》谓：“一切种智，其根本为大悲，其因为菩提心，而以方便达到究竟。”方便，即指六度。意谓须具足方便与智慧，如声缘具智慧而缺方便，即不圆满。此处所说大悲，已如前述。此处菩提心则指世俗、胜义二种。此系嘎马那西那说。世俗菩提心，即前文所说诸相，为真实菩提心。胜义菩提心，则系假名安立者，此系初地以上事。以初地以上，一心专注空性，身心与空性如百川归海，成为一味，无见相二分，如是心相，假名为胜义菩提心。如不善解此，则往往误认修空性即是修菩提心。由方便达到究竟，即由布施而至智慧，以此为方便而达圆满。由是知《现证菩提经》义。（康同生注：此句欠明。刘衡如注：无此句。）一切种智为佛意功德，其根本为大悲，其因为菩提心，其到究竟圆满佛位之方便为六度。而六度即具足福慧二分，即是以具足福慧二分为方便，而后得到究竟圆满佛位。莲花戒破大乘和尚，非破其全体，乃破其一分。西藏前自藏王松赞贡波始崇佛，然仅行十善，未立僧伽，未立寺庙。至赤松顿真（赤松王朝，约在唐代宗时）始建僧建庙。初，有大堪布菩提萨垂，在印藏交界处，赤松遣使迎之，因白以前建寺多遭障碍。堪布告以建寺之先，当调伏非人，于是介绍其弟子莲花生入藏，先降非人，堪布随即入藏，在桑耶地方，与莲花生及藏王赤松顿真建寺、说法、传戒，佛法大盛。后阿底峡至藏，亦赞彼时西藏佛法最盛时期，为印藏所少见。堪布将圆寂时，向其受戒比丘弟子七人及赤松王授记谓：“将来见行有起邪分别者，可往印我弟子莲花戒来藏。”云云。比堪布圆寂后，莲花生亦回印。王欲宏法，遣使四出迎僧。其时汉僧亦多往应，其中有摩诃衍那（即大乘和尚），坐禅于桑登岭，颇有声誉。倡言以身语二业造善不能成佛，须以无为为高，一切不作意，方得成佛。时西藏太平日久，人耽放逸，适相契合，故众皆从之，争学其法，于是见行纷歧。大臣中有意喜汪波，独持卓见，谓应以菩提堪布见行为准则。因以其临终遗言启赤松王，迎莲花戒入藏，大乘和尚闻之，即作《禅明睡转法轮》，及《释禅明睡转法轮辩》等书，预为陈势。莲花戒至，或示以此书，置之一笑。最后设辩论场，赤松王中座，大乘座右，莲花戒座左。赤松王对二师各献花，相约败者归其于胜者而离藏境。辩论大要，如《道次》所举。大乘并引十八种经以成其说，如谓施等六度，犹为魔业，一切行即是分别，不分别即菩提等。其意在遮止分别，以分别为生死因故。并谓任何不思、不观、不察，即是无缘，等同十地，是为顿超，而非渐进。总其所见，全将方便一分认为非成佛正道。不知方便包括自依师起至三士道，如此等皆认为非成佛正道，即破俗谛，成断灭因。由破分别无我慧，亦即破真谛。莲花戒依据经教，一一加以破斥，详见《修次中篇》。当其辩时，大乘先立宗，以任何不分别，即是了义道。莲花戒破之，（一）、谓如汝所立宗，即是谤各各分别慧。由有各各分别慧，乃有分别无我慧，由分别无我慧，乃有正净空胜义慧。既已远离各各分别慧，即无正净空慧，即无出世间。（二）、谓凡修瑜伽者，断无不由各各分别慧而即得清净无分别慧者。（三）、又谓汝所立宗与现实不合。以汝承认对内外诸法皆不作意，则对于过去苦乐应不生念。而过去苦乐欲使不念，无有是处。（四）、合情合理汝谓对过去苦乐亦不生念，则已有不生念之念在，亦即属于分别。（五）、如依汝一切不念，即不能得内道忆念夙命慧，至清净无我慧等，亦不能生起。总之，由一切不分别而远离各各分别慧，即远离分别无我慧，同时即破出世间慧及世间慧。至此大乘和尚词屈无所答。赤松欲令闻者坚信，复命迎请大乘之白洋大臣与意喜汪波再辩，大致谓方便为渐教，彼乃顿超。莲花戒复破之，谓须有因，由近而远，汝之顿超，乃属无因，并渐亦不成。且顿超云者，顿然超入佛功行之谓。然则汝现量是

佛，应是佛功德。须知佛功德由渐修而得，人身由渐长而成，登山须由下而上。若谓不分别即是佛功德，现见世间一切事业莫不由分别善巧而得，何况佛功德乃由福慧二分圆满之结果而得。推不分别之言，应食不知味，行不知路乃可。至是大乘和尚无言，以花献于莲花戒，哭泣下座。赤松令率其弟子出境，并禁其书。于是重申法令，见须依文殊，行须依六度。自莲花戒以清净教理善为破除，宏扬如来所说善道。至是藏中佛法始归于旧。迨后，以众生福薄圣教将没，善知识渐尽，一类学者专注空性，谓一切包在空性内，仍利用大乘和尚之教而修。一类学者谓大乘和尚弃方便固非，而仍以其见为是。此等人过去现在均有。大乘和尚之教何故能引多人信，由于空性无色无方，任何皆非，彼辈遂以为既属任何皆非，如何能起分别，故落于境我所存，心无所持一边。又有谓：求真实空见时，须用各各分别慧，真修空见时，须不分别。即在萨迦派峨阿穰姜巴亦持此说，谓修空不分别为阿底峡之见。此皆大乘和尚遗留之毒。直至宗喀大师时代，尚多趋此一路。故宗喀大师倍加叹息，谓众生福薄，不能得正净善友引导，非大乘和尚之教果有所是也。宗喀大师以以上诸类，全未接近修空方所。彼不分别，藏文呼为吭颞，义即为呆。常人亦多有痴呆出神之时，即无思、无疑，分别顿无，空无一物，于时亦能生乐。故多以此误为空性。不知此境久习，最善者仅可得无心定，如谓此便是空性，则在座者人人皆已成佛矣。彼无想天境界尚高于此，过去生中我辈亦有曾生彼天者，而何以至今尚未成佛，即此可证。且依彼修，纵使属善修空性者，亦与佛语相违，以唯当修空不须更修行品，不惟佛无此说，即善能修空之声缘，亦不说不修彼所需之行品，又善能修空菩萨，亦不说不修彼所需之六度。又此亦与理相违。因了达胜义境，当先了达俗谛境。如了瓶无常性，须先了瓶相。如不了世俗相而欲了胜义性，则不可能。又复当知，大乘人所修之究竟境为无住涅槃。无住者，不住世间生死边，亦不住二乘寂灭边。此涅槃体性，即是断除二障空性之体性。其不住生死方便，即是由通达甚深空慧及其支分等而修。彼大乘和尚之见，不特藏地有之，即汉地亦多。据闻达磨祖师传记实已证入空性之人，何以其后之支流有大乘和尚一派。以余揣之，达磨为已证空性之人，其言论，若指证境，当一心专注空性，不须分别俗谛。后人不善领解，遂谓修时亦当如此。以证境作修境，故恰成大错。姑志于此。凡一心专注空性时，应全遮俗谛实有境。如再分别善法（恶更不说），必落实有境。故不分别之说，在证时本属合理。经云：“任何不见，即属正见。”其意乃谓一切俗谛实有相应当完全遮止。但若以此为修空性时事，则恰与佛语相违。现《观庄严论》云：“声缘欲达究竟道，皆由四谛引导来。”谓菩萨由诸道方便而成熟众生事。以此见善修空性如声缘人，不专由修空而得究竟。即菩萨证得自果，亦须由诸道。所谓诸道者，如声闻道方便为人无我粗分。缘觉道方便为人法无我粗分。凡属粗分即非空性。空性为法无我细分。菩萨道方便为人法二无我粗分及法无我细分。前论又云：“菩萨由一切方便而得成熟有情。”既云一切，云成熟有情，即非专指空性，必双具真俗二谛，此为《现观庄严论》最初纲领，亦即三乘人皆须修俗谛行品，若专修空性，即与此论纲领相违，亦即与全论相违，亦即与众经相违。至与理相违者，龙树云：“未获俗谛者，即不达真谛。”再有一理，真实证得空性现量，非一蹴而至，必先由因明清净三相比量智而后转入现量。因明三相比量相，即属俗谛事物。如辍俗谛行品，亦与龙树《宝鬘论》相违，以此论言修慈修悲故。即《入中论》专言空性，而首先亦言大悲。今之所说无余涅槃，非专指空一分，而必具行一分。以不住生死流一边固须空性，而不住寂灭一边即须行品。文中所云真实义慧，即见胜义甚深道，即空性。智慧资粮、智慧支分，俱指空慧。总之，不欲住生死边，须由空慧。甚深道为如所有慧，广大道为尽所有慧，不住寂灭边即须广大道。亦即前为慧资，后为福资，前为胜义，后为世俗。所以必须空慧者，以能断无明故。不住生死所以须广大慧者，以尽所有慧了知一切众生如母，而后起大悲大慈，故不住寂灭。二乘缺尽所有慧，不了知一切众生如母，故无大悲。大乘人不堕寂灭边，即由大悲所维系。《秘密不可思议经》所谓智资粮，即空慧。福资粮，即行品。以智资乃能断一切烦恼，证得法身。以福资乃能证得报身（即色身）。佛长养一切有情，非

用无形法身，而必用有形色身。又基、道、果一贯，在基与道时，如有能将福智二资圆融，则在果时不能得法报二身圆满。故经又云：“以是因缘，菩萨摩訶萨当于福智资粮而精进。”此明佛果既系如此，菩萨中尤其大菩萨当勤修福智二资。大师引此经，正所以驳专修空慧而舍方便之失。《无垢经》所谓菩萨，即是无住涅槃。无方便摄之慧即系缚云者，谓无大悲与菩提心所摄之慧，即系缚于解脱一边。有大悲与菩提心所摄慧，即得无住涅槃之解脱。无慧摄之方便即系缚云者，无通达空性之慧所摄之方便，即系缚于生死边。反之则得无住涅槃之解脱。故方便与慧当融而为一。《伽耶经》亦云：“菩萨道略有二，即方便与慧。”昔藏王菩提光问阿底峡，方便与慧，只修一分可否？阿底峡于是造《道炬论》以答之，云：“离慧度加行，而障不能尽，故为断无余，烦恼所知障。慧度瑜伽师，常应修方便，由慧离方便，及方便离慧，故佛说云缚，以是二勿离。”藏王再问，何者为方便？何者为慧？故此论又云：“具慧度行舍，施波罗密等，诸善资粮净，佛说为方便。诸修方便力，而复能修慧，彼速得菩提。非唯修无我，已须通达蕴处及界无生，了知自体空，遍释名为慧。”谓除慧度外，余五度为方便。通达蕴处界无实有自性，了知体空为慧。以方便力修慧，能速得菩提。此明非唯修无我者可得也。《宝积经》云：“须具足施等一切方便而修一切种最胜之空性。”此谓须具足十度功德而修空慧，此种空慧乃为一切种最胜空慧，亦即是大乘之空慧。文内谓不离布施等，不离，谓已得之义。常人只能言布施，言持戒，初地以上菩萨，以菩提心得布施等功德，至于究竟，始称为施度、戒度。已得布施至静虑五度功德者而修空性，始为一切种最胜空性。大乘和尚谓不必修诸度，专修慧度已足。欲知是否为足，今又引《摄研经》以证之，经意略谓圆满菩提果为法色二身。修法身道为慧度，色身道为前五方便度。以因言，法身因为慧资粮，色身因为福资粮。无慧因，不能得法身，无福因，不能得相好光明报化二身。如专修慧已足，不必修福，即是破坏大乘道中心要。佛谓此为愚人，以其离闻思修而专言空慧，不但行不清净，见亦不甯净。此类愚人，以为一法（空性）而证菩提，反以弥勒及释迦多劫修行六度，及施身喂鹰等为愚痴，宁不犯谤佛本身事耶。故真恶莫是若者，若谓空度为未获坚固空解者所当修，已得空解者即此便足，（六度细开之，即成十度。）则凡已获无分别智证入胜义诸地菩萨，特别如八地，于无分别智已获得自在之菩萨，即不须修行矣！而《十地经》曾明说，十地菩萨于一一地于施等须别别增上，余度非不修行。若谓诸地菩萨尚未证空，则汝大乘和尚所谓之空，当于何处安置，且如汝意，在初业有情亦可不修诸行，而惟行一法证道，则直毁诸地，以初地以至八地菩萨均须修故。七地为八地之基，粗分烦恼已断，及至八地，则微细烦恼亦尽，此为应成派所许。自续派以下则谓，已证阿罗汉而回心入诸地者，至八地时烦恼始尽，否则不尽。烦恼尽时，遮止一切俗谛相状，安住于寂灭一切戏论胜义（空性）之中。诸佛于此时劝令观佛身、土、力等功德为其所无而勤精进。又劝令观诸众生为种种烦恼所逼一面，不舍此忍而修诸菩萨行。八地尚如此，何况其余。又八地尚须经佛劝者，以佛果为不住二边。不劝，则八地菩萨在空性定中即易堕寂灭一边故。兹特举八地者，即以证明专修空性为不足也。八地证入灭谛，专注其中，尚为违背大乘道，况菩萨行乎。彼许一法证菩提者，其意以此为最速最超之法，已在八地之上。据经教，八地人刹那忏罪积福，即胜过以下诸地积劫功德。以八地于无分别慧获自在，不但入空时，即在后得，见一切相皆无实执，故自八地至成佛最速。彼执一法证道者，其意中所执顿超之速，尚不属此，彼谓一切显教皆无彼所谓之速，而属于密部或教外之别传。但无论显密，如波罗密乘，或金刚乘，于发菩提心、修六度，是其所同。《九金剛相续经》云：“设已得空性，仅此不成佛，因果无余故，方便非空性。”此明示得佛果之方便非仅空性。以唯具空性之因，于得佛果尚缺其余诸方便故，故不能专修空性即为已足。再进为金刚乘，金刚，印度文为“班遮”，即不坏义，必智慧与方便圆融，始能不坏。方便与智慧不能分离。如是修学，乃为金刚乘。又《宝鬘论》亦谓，如不学六度，以大悲为本，即不能成佛。总上显密经论，皆须六度同修，尤其前五方便度为必修。倘作是念：“施等虽属必要，但我所许之了义中已具足施

等，不须别修。”但细审彼所许之了义，即任何不思，如对能施所施之物，均不执著，不分别，即为具足无缘之施。由是推之，戒度忍度亦悉具足。在彼意中，以为经中有一度皆摄六度之明文，足为佐证。倘果如是，则外道安住心一境性定中亦即具足一切波罗密矣，以外道住彼定时亦不起分别故。如是则有外道即成内道之失。又《十地经》亦许声缘已得无分别智，以其无分别智住平等空性定时，亦当具足一切菩萨行矣。如是则有认声缘为大乘之失。又如执经文一度摄六度，即此为足，则供曼遮时涂牛粪等亦摄六度，亦经有明文，（涂牛粪，即前讲供曼遮时所用之牛身五物。亦摄六度者，谓涂牛粪水即是施。作此涂施者，即是净戒。谓以香水洗染麦等使之清净故，又谨慎选择去其莠，即属于忍。作此事业者，即属精进。一心专注即属禅供。以明了观想，即属慧度。）岂可仅修曼遮即能成佛。在自宗所许，须以见摄行，以方便摄慧。例如母之丧子，忧伤势强，虽在余时言说，其忧伤亦随之而转。又如其人遇极欢喜事，心极兴奋，过后与人谈他事时，亦眉飞色舞，情不自禁。修空势强者，于余时布施礼拜，其解空之力亦随之而转，此为方便摄慧之情状。在布施时之心虽非空性，而其中具有空性力量摄持。又如修菩提心，已生起者，余时修空，亦为菩提心力量之所摄持。在自宗心要尚有要著，成佛以后，方便与慧同时俱行，未成佛者名为一流（藏文为俊几）。如以烦恼为例，贪行，嗔即不行。以善法论，修空时，空性显现而方便则不现。修方便时，方便显现而空性即不现。仅能如上文所谓以余势互相摄持。必至成佛，始能刹那同缘二谛。色拉寺说，亦谓住空性时不能缘菩提心。若能缘菩提心，即有前因，必先起意缘菩提心。但虽不能缘菩提心，而以曾修菩提心故，至一心住空时，亦为菩提心力所摄持。如是乃为方便与慧不离。故无缘之施，非谓于能施所施之物绝不作意，乃谓布施时为从前修空力量所摄，一面在施，一面不离通达自性空之力量。于此有先后之分，先修空，后修布施，则修空勇猛力势即能真实摄持布施。反之，先修方便菩提心，后修空性亦然。如虽修空性而不勇猛，后行布施，仅能谓空性不离，不能谓真实摄持。其真实摄持者，布施时，境虽是有，而由于空之慧达其非为实有，不过因缘和合假名安立之有。如是乃为真实以慧摄方便。又离慧而修方便，则为生死身受用寿命等因。如不离慧而修方便，则又为解脱因。如《宝鬘论》云：“大王，佛色身从福资粮生。”此即指慧摄之方便言。亦即是答大乘和尚身语二业不能成佛之说。宗喀大师详说此类诸理，不但针对大乘和见解，亦针对当时藏人见解。大要在从与经教相违，与理趣相违，与自语相违，三方面破斥。自语相违者，如大乘和尚时而谓恶行烦恼可为成佛因，时而谓施戒等是生死因，非菩提因，即是其自语相违。又彼谓施戒非佛因其举例如白犬黑犬所咬同痛等是。又彼谓恶行烦恼为成佛因，举例如任何不分别是成佛因。不知以任何不分别囚禁此心，恰是痴烦恼果。如其所谓，则不异认痴烦恼亦可成佛。又彼作之《睡转法轮》中亦有此意，以为内心但不分别，身语从有恶行，亦能成佛。此在萨迦班遮达区吉隆村亦呵斥为愚痴大手印。以彼不解大手印，而但以不分别行之，即是愚痴大手印，恰为堕入畜生道之正因。至睡，更为痴烦恼之现行，如何反能成佛。至如彼所引经文“著施等即为魔业”，及《梵问经》、《三蕴经》等，实为误解经文。经意盖谓于颠倒二我执著所起施等，未能清净，说为魔业，非谓施等即是魔业也。在经教中详说此等理趣者甚多，如谩由二我执烦恼发起现行，作六度事，如食和毒，不但不能成佛，反为成佛障碍，故说为魔业。非总说六度皆是魔业。倘六度皆是魔业，而六度中之慧度又是汝之所许，岂不慧度亦成魔业耶。再者，六度果皆是魔业，则《三蕴经》即应总说布施当忏悔矣，又何以必加“坠所缘故”四字耶。所谓坠所缘者，即耽著于实有之心。布施时如有耽著实有之心，始名坠所缘布施，推之戒等亦然。因坠缘行施，障碍成佛道路。但此又为一般有情说，乃为菩萨说。如菩萨而坠缘行施，则自菩萨地至圆满佛位中间即生障碍，故应忏悔。若一般有情，不但未证空，亦未解空，如统谓施等当忏，试问更从何处积福耶。莲花戒《修次末篇》答复甚详，尤为重要。若非此答，则必认为一切行品皆为人法二执，以其有相故。如是，则将一切大慈大悲大菩提心等，皆摧毁无余矣。不知佛境之无分别，决非如汝所谓之无分别，并大慈大悲与菩提心等亦

不修习也。又如舍心，念舍此物，及防心，防此恶行，乃至一切善分别，若皆为法我执，则已得法无我者，其唯一敌人为我执，对于贪嗔等理应断除，同时亦将防心舍心一切善分别，视同贪嗔等而并断之。如是则应无圆满佛陀，以圆满佛陀依于六度，今已将六度视同烦恼敌一并断除故。于此又有当先知者，舍心为善法，不属我执，现行舍心时，未得法无我者，不解一切法非实有，则有我执在内。又如以念此为此此有此果等，皆是法我执，则自依师起至修习菩提行等，皆为法我执矣，以彼等皆须以分别心引生定解故。亦即是修习依师乃至菩提行等定解增长，即是法执增长。法我执既经增长，即是依师乃至菩提行等道品应当退减。世间岂有依师乃至菩提行等道品退减而成之佛耶？果如是，则空见之见，与方便之行，乃成寒热相违之性。即是空见进而方便之行减，方便之行进而空见减，见行二品永无发生猛利恒常定解之处。以见害行，以行害见，不堕于常，必堕于断，不但不能成佛，反为堕恶趣因。阿亚得瓦（即圣天，亦即提婆，著《四百颂》者。）云：“著常则堕畜生，著断则堕恶趣。”是故欲求得果位时，于色法二身不相违，则于修位时，于二我相所缘之事，一面定解其无微尘许实有自性，一面于从此生此之功过得失，亦生定解，二者互不相违。再切言之，果位时得法身即得色身，得色身即得法身，二身互用。无我空慧为得法身因，而无我空慧之流同时即为得色身因。方便行为得色身因，而方便行之流同时即得法身因。空慧固得法身因，但如单修空慧不知方便，不但不得色身，即法身亦不能得。因基、道、果一贯（即境行果），修道位时，须真俗二谛（智慧方便）双融。修道之先，是为基位。于基位时之见，即应抉择二谛之理而以教理证之，即于世出世一切法之本体中，抉择其无少许自性，成立胜义量，次于因果法各各决定，毫无紊乱，成立因果名言量。此二量不但能生起，又能互助，则何有彼此相损之害。于此决定，始为通达二谛，得佛真意。又复当知，此处名言量非指瓶等，乃专指因果言，达胜义愈了因果，达因果愈了胜义，故于因果无惑。梵问经文（言空性经等）正是观察生住等时，故说施等真实无生，即就胜义说，施等一切皆是无自性生，而唯名言分别之所假立而生者也。无分别即是菩提云者，观察施等一切行，皆非实有自性生，故于彼等认为实有自性之分别不可有，无实有自性分别，始为菩提正路。此亦宗喀大师依据修次末编立言，指示菩萨行人，不但当发菩提心，又当起菩萨行，尤当了达空性而修菩提行。总之，以慧度摄持而修六度，是菩萨行。须具菩提心，空慧，再加回向愿力，以此三者摄持而行施戒忍等。又六度互摄，如施度以舍为主，戒度以防为主。于修施之先，固以空慧摄持，正修时须以舍心为主，而于戒度防心，进度进心等，如光如热，并摄不缺。如修慧度，于加行时先修菩提心，正修时统摄六度，结行时并修回向，以愿力总摄。声缘修行，唯是一因，故果不圆。菩萨修行，圆具而修，故其果圆，故菩萨行不以一分道品为足。圆满佛位须法色二身，即单论色身，一一相好皆有无量之因。如不以圆行修因，不但圆满佛位不得，即相好亦不能全。再则，佛之依报亦由无量圆满因行功德而生，故龙树菩萨《集经论》云：“若诸菩萨离善方便，不应勤修甚深法性。”意即以菩萨当离二边，若弃方便，缺于悲等而修法性，即随入寂边，是为菩萨险处。又彼谬解无缘，以统不分别即为无缘。而在《不可思议经》则谓“火从因燃，心从缘起。”须有所缘，乃能生起三昧耶之定心。不但定如此，慧亦如此。要有所缘乃能燃起定火。亦要有所缘乃能燃起慧火。即如观心，亦即以心为所缘。如无所缘，即无正知正念。若无正知正念，即无有定。以正念云者，即念所缘故。在诸善巧方便菩萨，已经证般若波罗密者（即已通慧者），对于所缘何者当息，何者不当息，如实了知。于当息者，如实有自性所缘即息之。于不当息，如善根所缘，即不息。换言之，即通达中观空性之菩萨，知无自性实有之所缘后，于善根所缘如大悲、菩提心、布施等，亦了知其无有实性，故能安立施等诸度，亦能善观诸度别别无有自性，而于一切有情亦能以大悲心观为所缘。于当缓者缓之，当紧者紧之，当坏者坏之，不当坏者即不坏。如烦恼及相缚当缓，学处当紧，性遮二罪当坏，诸善所作则不当坏。以学处缚与执相缚不同，律仪缓与我执缓有别也。西藏谓“让佐”，为自然解脱。“让西”，为自坏，须当善解。我执缓，律仪不缓。罪性自坏，乃真自

坏。非如汝所谓一切不思，囚禁其心，乃为自然解脱。莲花戒大师谓，修空性时先加抉择，后住于胜义空性见，对于其余实有诸见则不观察，不作意，亦是所许。至支那和尚之不加抉择，将心一味拘集，成为呆板，不起分别，认为修空，则是所破。藏文分“勒律”与“映律”之区别。“勒律”为外相，于义为是理。“映律”为“内性”，于义为有理。安住道理如瓶，常人唯知外相存在，其内性之有无则不能知。如抉择内性，知其胜义空性理，住于胜义空性见上，不为其他诸法所劫夺，如是一心，不复分别，噶当诸德皆如是许。达磨所谓不分别专注一境而修者，当亦指此。此种修空法，显密皆同。

《菩提道次第略论释》（下）（昂旺堪布上师）

目录

菩提道次第略论释（下）

宗喀巴大师著

昂旺堪布上师释

庚三、正释于学处修学之次第。分二。辛初、总于大乘修学法。辛二、别于金刚乘修学法。辛初、总于大乘修学法分三壬初、于菩萨学处求学。壬二、学已受菩萨戒。壬三、受已修学之法如何。

壬初、于菩萨学处求学。

“虽调伏律与密宗戒二者，于未受各各律仪之前，不可听其诸学处，然此菩萨学处则不同焉。先知诸所应学而净修其因已，若能勇悍执持，乃传其律仪，以是先须知诸学处，以作意所缘境，于彼至诚修极欲学而得律仪者，则甚坚固。斯为善方便矣！”

菩萨戒与别种戒不同，可以先阅，令生起欲学心。如无著《菩萨戒品》及《释》，宗喀大师亦有《戒品别释》，均可先阅。先知，次学，练习身心，以后受持，始得坚固。《戒品释》中，初受戒规，次护戒理，次还净理，均有详细抉择。未受戒之先，应当观览。

壬二、学已受菩萨戒。

“学已受菩萨戒者，《戒品释》中，曾将初如何受戒之规，次彼无间于根本堕罪及诸恶作、守护方法，并违犯还出之规律等，广抉择已。于受戒之先，决须观览彼释而知之。”

受戒之法，先求具德善解律仪上师为授戒师。在愿心时为誓受，尚非真受戒，是为种善。此处乃为真受。又有得戒与不得戒之分。《菩萨戒二十颂》，《略颂》云：“现苦究竟益，现益究竟益，菩萨所应作。现苦究竟苦，现乐究竟苦，菩萨不应作。”但于现益，究竟益，如力不能作，为无犯。此为菩萨守戒范围。其次，防护，应知戒条及防法。《入中论》谓，护戒在防心。以正知、正念、不放逸三心所防护三门。若不知戒条，不善防法，则犯戒之多有如雨点。忏净，则应观《虚空藏经》及《戒品释》。犯中品缠者，于曾受此戒之三比丘前忏。犯下品缠者，于一比丘前忏。

壬三、受已修学之法如何。分三。癸初、依何处学。癸二、诸学摄于彼。癸三、修学之次第如何。

癸初、依何处学。

“菩萨所依学处，明晰分之，虽无边际，若以类摄，可于六度摄菩萨一切学处。六度者，是摄菩萨道一切关要之大总聚也。”

即依六度学，以六度摄慧分与方便分，即摄深广两道，故为一切菩萨行大温陀南。

癸二、诸学摄于彼。分二。子初、正义数决定。子二、兼说次第决定。

子初、正义数决定。

“世尊略说六度之总聚，补处弥勒菩萨乃将如是所说之因、相、关要，如佛密意而为显释，令生决定智。是此诸数决定之理。若于此理获得夺意之定解，则于修习六度，自当认为殊胜之教授也。此中有六：第一、观待于增上生数决定。欲得圆满菩提诸广大行，须经多生之相续。于彼道次第之进步，若无一体相圆满所依之身，如现世之身仅有一二支分，任修何种亦难增长，故须一圆满一切支分之身。彼亦须具足所受用财、能受用身、同受用之眷属，与能成办之事业，四种圆满也。虽有彼许之圆满，然多随烦恼缘而转，故亦须不随烦恼增上而转。然此亦未足，须于诸取舍处不颠倒行，善能分别于所缘境。若不尔者，如竹苇、芭蕉之结实，及骤怀妊而反自害，即以彼圆满而成害故也。若具慧者，则知为昔善业之果，仍更于诸善因努力，渐成增长。若无此慧，先积之果，受用令尽，新者未增，后则从始感苦焉。故于余生，感六盛事，非从无因及不顺因中出生。其随顺因亦如其次第六度而决定，修道时之资具等者，即为现时之增上生。身圆满等究竟之增上生者，唯佛地有也。如《庄严经论》云：‘现上受用身，眷属勤圆满，烦恼常无力，所作不颠倒。’第二、观待于成就二利数决定。若以如是之身学菩萨行，菩萨之事，唯二而已，谓修自他之利也。于修利他，首须以财而作饶益。彼中若具损害有情之施，则任何亦无成就，善能遮止损害他之所依，是大利他，故须戒也。于戒圆满，若他来损害而不能忍，或一或二而作报复，则戒不清净，故于他损，须不顾念之忍也。以不报复，能免他积多罪行，彼欢喜已，有善利行，故成大利他矣。自利者，是以慧力得解脱乐。然彼于散心不能成故，须以静虑，令心等住，于其所缘，方得如欲安住之堪能焉。又于彼有懈怠亦不生，故须于一切昼夜，勤不疲厌之精进，此为彼等之根本也。以是于彼二利六度决定。颂曰：‘勤起舍不损，行忍利有情，住及解脱本，自利诸处行。’于此未说利他一处也。言住及解脱者，谓心住所缘是静虑之迹，解脱生死是慧之迹，此二若各各分别，则于止不误为观也。第三、观待于成就圆满一切利他相数决定。先以财施除彼贫乏，次于有情不作损害。犹不仅此，且堪忍他害。为他助伴不厌精进。依于静虑，以神通等令意悦，欲堪成法器。依慧善说，断其犹豫，令得解脱，故六度决定。颂曰：‘不贪亦不损，忍害事无厌，令喜及善说，利他是自利。’第四、观待于摄一切大乘数决定。谓于已得受用无贪，未得受用而不希求，无所顾恋，如此则能守护学处，受持净戒，而复敬重。于依有情及非有情所生苦恼，堪忍无厌，随于何善所作加行，勇敢无厌，及修止观无分别瑜伽。以此六事，摄大乘一切所行，彼等亦以六度次第而成办，无须多故，颂曰：‘不贪著受用，极敬二无厌，无分别瑜伽，摄大乘一切。’第五、观待一切道或方便之相为增上数决定。于已得境界受用不贪之道，或方便者，是谓布施，以串修舍，于彼离贪故也。为求得未得境界，于彼功用散乱，作防护之方便者，是由安住于三律仪，不生事业边际之一切散乱故也。不舍有情之方便者，是谓忍辱，以作一切损害之苦，立思不舍离故也。增善方便者，是谓精进，由勤精进，善增长故也。净障方便者，是末二度，以静虑净烦恼障，以慧净所知障故也。是故于六度决定。颂曰：‘于境不贪道，防得彼散乱，不舍有情增，余为净治障。’第六、观待于三学数决定。戒学之体，即是戒度。此须有不顾受用之施，方能受戒，故施为戒之资粮。受已，又以他骂不报等忍辱而为守护，则忍为戒之眷属。静虑是心学，慧是慧学也。精进，遍通于三学所摄，故六度决定。颂曰：‘三学作增上，佛正说六度，初三末二二，一者三分摄。’如是当以如何圆满之身，自他之利如何圆满，住于何乘，具足几种方便之相，修何学处，而能圆满身利大乘方便学等者，当知即为六度。是菩萨修持一切要道之总聚，乃至未得广大甚深定解以前，当思惟之。”

正义数量之决定，佛略说六度总温陀南。弥勒于《现观庄严论》，依佛密意，开释重要因相，令生定智，即数量决定之理。如于此理，获得定解，则执六度修持为胜教授，亦获定解。

第一、观待增上生数决定。如《庄严经论》云：“受用身眷属，圆满增上生，恒不随惑转，诸事无颠倒。”欲得圆满菩提，依显教当经三阿僧只劫，世世进步，故得圆满德只相之身。若仅如现身略具一二相，则纵勤修，亦难进步。故身、财、伴、业四种，即须圆满。例如乞丐无财无伴，故不能作进步事业。如国王有财有伴，故能作进步事业。但此四圆满又易发生烦恼。故第五当求不为烦恼所转。此犹不足，又须第六当求对于诸取舍处善能分别，进止无倒。否则反因现在圆满害及二生，向恶趣堕落，如竹，结实则萎。前四现上果必须后二果始能化为有义利之方便。以有定始能不为惑转，有慧始能善于取舍。惟慧始知圆满财由施因生，身由戒因生，伴由忍因生，业由进因生，尤其不为惑转，为由定因生，故能珍重夙因，更令增上，使前四果又复化为义利之方便。否则后因不生，前因已尽，盛果反为衰因，受后有之病苦。是故余生感六盛事，决非无因，或不顺因之所生。其随顺因，如其次第，定为六度。此不过就现前增上生言。至究竟增上生，惟佛地有之。其随顺因则为六度已到究竟。故不论现究二种增上生，皆须六度不缺。以此知任何不分别为宗者，其本心欲得究竟增上果，而弃六度圆满因，是为因与果违，譬如求果腹而不肯进食也。

第二、观待二利数量之决定。以上文所述圆满之身学菩萨行，菩萨所应作事，惟有自他二利。利他行中，应先以财施而作饶益，例如儿女喜欢父母，多因受父母财物受用之恩，故菩萨欲解脱一切有情，先以财施方便调伏，再以法施。但布施主要须依不害有情，所施乃得大利。欲不害有情，则须戒律。欲戒律清净圆满，则又须忍辱，能忍他怨，不加报复，则能免他方多种造罪。彼若不喜，虽真菩萨现身，彼亦不信。故须先学令他喜之方便。他若信乐，又可令其行善。如是则为利他最大。总之，菩萨利他事业，不外安置有情于善法。欲安置有情于善法，当先令有情欢喜。为使有情欢喜，故须先学施戒忍之方便。至于自利方面，不外求烦恼清净之解脱乐。得此乐之主因为慧，以胜观为体。但非由定不能得慧，故须以静虑令心住于所缘上，得如欲安住之堪能，即是已得轻安之定。但此又非一二座可得，必须先以精进为根本。精进同为利他前三度及自利后二度之根本。故修二利于六度决定。如云：“勤行利有情，修舍不害忍，住、脱、及根本，一切自利行。”此处利他非属圆满，自定慧所得解脱，仅使自解脱，未能使他同解脱故。即前三度虽属利他，亦为自利。故可说六度皆为自利。故颂云“一切自利行”也。住字或误释为胜观，实则住指定，脱乃指胜观，不容混也。

第三、观待引发圆满一切利他数决定。先于有情施财除匮，次于有情不为损害，且忍耐怨害，于助他等精进无倦；依于神通，引摄其意乐，若成法器，以慧断疑，令其解脱。故利生事业初、中、后，共为六度，其数决定。颂曰：“不不及不害，耐怨事无厌，引摄善说故，利他即自利。”第二、三项内均有施。第二、在使与有情生起关系，第三、在使有情，除其匮乏。第二、戒为其妨施，第三、有情不应害。第二、忍为其妨戒，第三、对有情应忍。第二、进为自利，第三、进为利他。第二、定慧皆为己，第三、定慧皆为他。故两项同为六度，而用意不同。

第四、观待能摄一切大乘数决定。先须于财位受用能舍，不贪，有此始能守护学处，如守戒、敬戒，情与非情加害，悉能忍受。深广两行任何善法，勇悍无厌。心住静虑所缘，不为他法所乱。心住胜义所缘，亦不为他法所乱。如此专注一境，不为他乱，即无分别。在定，为无分别定，在慧，为无分别慧。此六摄尽一切能趣大乘，由此六度无须更多。颂云：“不贪著受用，极敬二，无厌、无分别瑜伽，诸大乘唯此。”菩萨无分别瑜伽，不仅止观，如观无常、空、苦、无我等，皆为

无分别瑜伽。六度即包括大乘道一切。彼大乘和尚及西藏邪见者，自谓大乘而不修六度，于此亦知其相违。

第五、依一切种道或方便数决定。于已得境受用无贪道或方便，即布施以修能舍，即离贪故。于未得诸境，防制散乱，其方便即为持戒，如此丘圣操船、耕、织、买卖田地，一切皆为事业边际，戒皆防止，故不散乱。不舍有情之方便，即是堪忍。舍有情因，如见有情作恶难度，或谓有情数多难度，二者如不能忍，即易生嗔，即舍弃有情。防止嗔心，惟有忍耐。增善方便，即是精进，龙树云：“白法由进增。”净障方便，即定慧；加行烦恼用定伏，根本烦恼及所知障，用慧净。故于六度决定。颂曰：“不贪诸境道，余防为散乱，不舍有情增，余二能净障。”此颂意谓，菩萨应学施度，始能防贪已得境所生之散乱；学戒度，始能防贪未得境所生之散乱；学忍度，始不舍有情；学进度，始能增长善法；学后二度，始能净二障。如不学六度，则适得其反。

第六、观待三学数决定。戒学自性为戒度，戒学资粮为施度，以不顾财位乃能受戒，故施为戒之支分，忍为戒之眷属，由忍他打骂等不报，乃能守戒，故忍为戒之助伴。定学即定度，慧学即慧度。进度则三学皆摄。颂云：“依三学增上，佛正说六度。初学摄前三，后二摄后二，一通三分摄。”此三学，开之为六度，约之为方便与智慧。

由于上文，当以何等胜身圆满，何等自他二利，安住何乘，由具几种方便，修行何学能满能摄如是身，利大乘方便及诸学者，当知即是六波罗密，以彼总摄一切菩萨修要。乃至未得如是数决定等广大定解，应当思惟。以上系弥勒菩萨《庄严经论》所立。又有阿闍黎生根让波（即狮子贤详《广本》二八页）所立数决定。初，不令出生死之因有二，谓贪资财及著家室，对治一，用施；对治二，用戒。其次，暂出不能究竟，又复退堕之因有二，谓由有情邪行众苦，长修善品而生疲厌，对治此二为忍与进。其次，以圆满身唐捐空过之因有二，一、放逸散乱；二、缺慧，对治此为定慧。此谓三因、六决定，即不出生死因，退堕生死因，无义空过因，对治者为六度。后有，由业力而起，譬如种子，须润乃生，受生业种，以贪润而生。业力根本，就澈底方面说，为无明我执。就切近方面说，其根本为贪执。故菩萨对于受用，应生舍心而修施度。次对于三界火宅，如欲发生认识，即须清净兰若，故须戒度。其次，凡平常善法不成就因，皆为不忍与不进。菩萨为欲不退堕于生死，故须忍进二度。

子二、兼说次第决定。分三。丑初、生起次第。丑二、胜劣次第。丑三、粗细次第。

丑初、生起次第。

“若有于受用不顾不贪之施，则能受戒；若具防止恶行之戒，当能忍辱；若有不厌难行之忍，则逆缘少，而能精进；若于日夜勤行精进，则心于善生起堪能之三昧；若心等引，则生通达真实如所有性之慧也。”

于财能施不著，始能受戒，例如出家戒，即须先不顾家。次具防恶戒，始能忍辱。凡受外害能忍而不报者，多由顾念自所受戒之故。譬如菩萨戒不应捶打禁闭出家众，如遇出家众加害，生起夺衣送狱之念，旋念此戒条文，即能容忍。忍又分不报复忍，与不厌难行忍。若有后一忍，则退缘少而精进多。若有日夜勤行精进之力，则能引生正定，心于善缘堪能安住。若心定者，则能通达真实胜义。由定生慧之理，譬如夜间欲观细微图画，必须摇动之灯光。故欲通达真实，即须定力。引生定力，即须精勤力。欲生进力，即须忍耐违缘之忍力。欲生忍力，即须防恶之戒力。欲生戒力，即

须不顾家财受用。若贪家财受用，即不能守戒。比丘戒仅具三衣，不住高广大床，住静室等，即所以练习其不贪之习。菩萨戒如无不顾不贪之舍心，则不能守戒。例如头条自赞毁他，悭吝法财，均由未能看透财物，乃生赞毁悭吝加行。以下各条，亦多于此有关。故菩萨欲能守戒，即须先有舍心。

丑二、胜劣次第。

“胜劣次第者，前前劣，后后胜也。”

胜劣次第，前前劣，后后胜。六度为大乘，在自乘中有胜劣。推之各乘亦有优劣。在自道内最后殊胜慧度，以大乘菩萨欲入地道诸果，直至圆满菩提，非慧不可。故云：“若无智慧度，余度如盲引。”故前五为成就慧度资粮。如未证得慧度功德，凡慧中应断应离之事，非前五度所能办。次、殊胜为定，定固能安住善缘，降伏粗惑，但破惑非其所能。且具慧者必有定，有定者不必有慧。推之精进，固须前三始能圆，但进，无伏惑之力。且有定者必有进，有进者不必有定，推之忍戒等亦然。总之，前者为后者因。有有忍必能具防恶戒，戒本体不能自净，必以忍力使净。戒比施亦然。依施不得现上果，必有戒乃得施，因所感福果必以戒护，乃无穷尽。无戒之施，多感龙族，故施须以戒增上之，故后后胜于前前。

丑三、粗细次第。

“粗细次第者，前前较于后后，以易转而事易作，故相粗显。反之后后较于前前，知与行俱难，故前粗后细也。《庄严经论》云：‘依前而生后，住于劣胜故，粗显及细故，说彼诸次第。’”

粗细次第，前较后易转、易作，故粗。后较前难转、难作，故细。颂云：“依前而生后，安住胜劣故，粗显微细故，说如是次第。”

癸三、修学之次第如何。分二。子初、行者总修学法。子二、别于后二度修学法。

总修学法，缘他有情，为增上生起真实菩提心而行六度，即自成熟佛法。如不先自成熟佛法，专恃空性，是积忤，未足，不但不成，或反退堕，自利尚且不能，焉能利他。如由自先成熟佛法道理，则如果之自熟，疮痂之自落。倘不由此大乘道，谓别有大乘，则如强摘生果，强揭疮痂。

子初、行者总修学法。分二。丑初、学行六度成熟自佛法。丑二、学行四摄成熟他有情。

丑初、学行六度成熟自佛法。分六。寅初、布施学处。寅二、戒之学处。寅三、忍之学处。寅四、精进度学处。寅五、静虑学处。寅六、智慧学处寅初、布施学处。分三。卯初、施之自性。卯二、施之差别。卯三，身心生起之法

卯初、施之自性。

“舍之善思，及彼发起之身语业，是彼身语于施趣入时之思也。彼中圆满布施波罗密者，非待以所施物惠舍于他，令诸众尽离贫苦，谓但自坏悭执，并将施果舍他之心修习圆满，则成就施度也。”

《菩萨地》释施自性，谓由心发起舍之善思，及身语发起，由时间上转入。施度圆满须具四

相，即无悭吝施、空性施、随他意施、依他根器成熟施。四相全具，即为圆满。否则破除不顺方之一切悭执，施心圆满，亦能圆满施度。所以必释明此施之自性者，通常以与物为施，此处则注重与物时之舍心为施。徒与物，属外表，不属于施。盖施之精义，为无贪之心。或又误解圆满布施，谓随众生之需，尽除其贫苦，为布施圆满。如照此说，则佛亦未圆满，以现时众生尚多贫苦，岂佛昔之行施未圆满耶。（此余个人体会之言。）应谓自所有身、财、善根，一切破除悭执，至心施他，并布施所得果报亦施于他。由修此心到极圆满，即为圆满施度（波罗密）。但此处所谓圆满，不过就已合布施量而言，谓为到彼岸。非指无学之圆满，以菩萨尚有学处故。故到彼岸与圆满尚有粗细之不同。

卯二、施之差别。分二。辰初、对人不同之差别。辰二、施自性之差别。

辰初、对人不同之差别。

“财施，为在家菩萨所作，出家菩萨应行法施，不行财施。是《菩萨别解脱经》中所说也。此中密意，谓于闻等当成障碍，此《集学论》中所说也。然此是遮出家求财而舍施，若于自善所作无所防损，以昔福力多所获得，则亦须行财舍也。夏惹瓦云：‘我不为汝说舍之胜利，但说执持之过患。’是于出家之碌碌营求，积集财货，于戒多生疮痍而行施舍，为不悦之言耳。”

施之差别，在家者以财施为主，出家者以法施为主，此出《菩萨别解脱经》。但出家众亦非绝对不用财施，不过不求财以施，以求财则障闻思修故。《集学论》言之甚明，谓遮求财而施。若以自善所作，或昔福所获，则亦须行财施。此不过分有意义、无意义之二。前为障大义小，后为障小义大，故作。在家方面，则以难易而分。在家众施法难，施财易。但亦有以闻思修为主之菩萨，则应准出家例，如仲登巴是。昔霞惹瓦为弟子说：“我不为汝说舍施胜利，但说执持过患。”若出家众汲汲营求，聚集财货，则于戒律多生疮，故霞惹瓦谓，如此财施，为不悦耳之言，在诸佛对此，亦不悦耳！

辰二、施自性之差别。

“施自性之差别有三：一、法施者，宣示无倒正法，及工巧等，世间无罪之事业边际，如理教示，并使受持学处也。二、无畏施者，于王贼等人之怖畏，及狮虎等非人并诸水火大种之怖畏，悉救护之。三、财施者，舍财于他也。”

施自性之差别：一、法施，即无倒宣说正法，或写经施，或工巧医药及世间无罪事业边际，以授于人，或教受持学处等是。二、无畏施，救护其他怖畏。三、财施，施身，如头、目、手、脚、妻、子、宫室，是其大者，财物是其小者。法施最胜，次无畏施，次财施。

卯三、身心生起之法。

“于身心生起之法者，若于身财有悭吝者，不成施度。悭吝，乃贪所摄，虽劣乘二种罗汉，亦并种子摧断无余故，是故非仅唯除碍施遍执之悭吝，须至心生起将一切物于他施舍之意乐也。此中须修摄持之过患，与施舍之胜利。初者如《月灯经》中所说，见此身不净，命动若悬岩之水，身命二者，是业所自在，全无自主，妄加梦幻，须断除于彼之贪著。彼若未遮，则随贪增上，展转积集诸大恶行，而堕赴于恶趣也。次者、如《集学论》云：‘如是我身心，刹那刹那去，无常有垢身，若以得无垢，菩提岂非彼，无价而获耶。’正生起之法者，如《入行论》云：‘虽身及受用，三世一

切善，为利有情故，无惜当舍施。‘谓以身、受用、善根三者为所缘境，舍于一切有情之意乐，当数数而修习之。

复次当知，以现在胜解未熟，观力微弱，于有情所，虽以意乐已施身竟，然肉等不应实与。虽然，若不修舍身命之意乐，无由串习，则以后身命亦不能舍，如《集学论》中说，须从现在而修意乐也。如是若于已至心舍与有情之衣食等而为受用，忘为利他而当受用衣食等之意乐，以受著自利而受用者，则成染犯，若无爱著，或忘缘一切有情之想，或贪为余一有情故者，非染堕也。于彼等回向于他之物，作他物想，若为自故而受用者，成不与取；其价若满，则成别解脱之他胜。若作想云，受用他有情之财，应作他事而受用者，则无罪。此《集学论》中说也。成他胜理者，谓至心回向于人趣，彼亦了知摄为己有，作是他物想，为自利而取，若满其价，有可成他胜罪之密意云耳！

复次，以至心净信，分别变化无量种类所施之法，以胜解而施于有情之胜解行者，则少用功力，增无量福。此为菩萨具慧之布施，是菩萨地中说也。虽于学施度之时，若能具足六度而修学，其力尤大，尔时防护于声闻独觉作意之戒，及于种智之法胜解堪忍，而忍他骂，为令上上增长故，发起欲乐之精进，以不杂下乘之心一境性，将彼之善，回向于圆满菩提之静虑。于诸能施所施受者等，有了知如幻之慧，具六度而行之。”

于身心须生起摧毁身财受用之悭吝无余。但仅此亦尚不得为施度。以悭为贪之一分所摄，二乘人已尽断贪种，然不得为已满施度。是故不仅摧毁障施之悭心，即为施度，须以菩提心摄持，以一切身财受用至诚施他之意乐，乃为施度。此意乐又须具足二因乃能生起，初修执持过患，次修施舍胜利。如《月灯经》说：“身不洁净，命如悬瀑。身命二者皆业所自在，全无自主，此粗分无我义。妄如幻梦。假相应当灭除贪著。若不灭除。则由贪著所引，造大恶行而往恶趣。”又如《修无边陀罗经》云：“诸有情斗争，根本为摄持，故于境断爱，断爱得总持。”由摄持与人争执，多造杀业，为短寿因（施舍为长寿因）；且因此辗转入于恶趣。反之，观施舍胜利。如《集学论》云：“如是我身心。一一刹那灭。若以无常身，垢秽常流注，日常净菩提，岂非获无价。”前四句示人须看穿身心无可贪著。常净菩提，即圆满佛位。意谓不执此身而能舍之，则可得常净菩提。不能则不得。若不于此努力。则无可努力处。阿黎功德军云：“施能，此生二世乐；不施，此生二世苦。”又云：“世财如流星。过眼即消失，吝财性无常，施财如地藏。”《入行论》云：“舍一切涅槃，我心修灭度，一切终顿舍，施诸有情胜。”又云：“施可获现究二乐。”意谓人天乐不外由财位受用圆满所生，究竟乐由地道不退而生，此二皆由施得。《集经论》云：“由施遮止饿鬼趣，亦断一切贫乏因。”饿鬼因为悭吝，贫乏因亦然，惟施能遮止。其他经论所说尚多。

如先修摄持过患，生起厌心，再阅经论所说施舍胜利。如心生欢喜。再为正修施舍。如《入行论》云：“身及诸受用，三世一切善，为利诸有情，故当无惜施。”此谓以身、受用、善根为所缘，思惟惠施一切有情，应无爱惜，于一切所有，破除我所爱，数数修习施心。现前虽无实物，然串习既惯，后有实物，自然能施。且即此仅仅修习施心，功德已无量。如《宝鬘论》云：“如所说福德，假若有色相，尽伽沙数，世界难容纳。”此谓修施之心力与心量不同。其力为回向成办有情现究二利而行施。其量为缘无边有情而行施故。如内外有障。胜解未熟，大悲力弱。于有情方面虽不当真实施肉，但若不净修舍身意乐，则以后亦不能惠施身命。故《集学论》谓：“当从现在修习意乐。”依此论，若已将衣食等至心施与有情，若忘此心，为著自利而复受用，则为染犯。（由烦恼而犯）若无爱著而忘缘一切有情，若仅缘一二有情，则为非染犯。（无烦恼而犯）染犯忏较难。非染犯忏较易。若已施他，作他物想，复为自利受用，成不与取，价满则犯他胜罪。（比丘、菩萨、

别解脱戒。)若作他物想,为作他事而受用,则无犯。但上所云价满成他胜一层,尚不遽定。故释此者,有谓回向一切有情之物,一有情所得无几,价即不满,故无他胜罪。有谓回向一切有情之物,一一有情皆有全份,故有他胜罪。前者谓例如以一秤银,施与一切众生,平均分配,每人不及毫厘,取而用之,决不能满不与取之量,故无他胜,后者则谓供时并非划分,乃于一切有情各各皆有一秤,故有他胜。又有谓取用回向物,价满不成罪者。例如为一切人民办事。取而受用,不成罪。以为他作事。亦如为长官服务而食其俸,故不成罪。各执一词,故不遽定。但依自宗。于此则谓论之密意。系指回向人趣之物,他已了知,执为我有时,作他物想,而又为自利取之,其价若满,则有成他胜可能。但他胜亦只属菩萨比丘。又以心力观想成许多物,变化而施,则为菩萨具慧布施。此就贫苦比丘坐静修观而言,功德仍属无量。若有实物不施,专用观想,则不能破除悭吝,若观想与实物同时并施,则最殊胜。又实物布施,对境分十:(一)对亲应以无贪心施。(二)对仇应以无嗔,具慈心施。(三)对中庸应以欢跃柔和心施。(四)对具戒功德有情,应以欢喜恭敬心施。(五)对无功德有情,应以悲心施。(六)对卑位有情,应以无轻毁心施。(七)对尊位有情,应以无忌妒心施。(八)对等己有情,应以无较量心施。(九)及(十)对自他富贫时,应离不知足,而以悲心施。(未登地菩萨有贫时,登地菩萨即无贫时。)

又布施有三殊胜因:(一)布施要义想,为学圆满菩提故。(二)于物作殊胜想,藉布施缘起,速满施度故。(三)于有情作善知识想,藉彼来乞,满我施度故。又布施当断除者有八:(一)因果心,(二)嫉忌心,(三)嗔忿心,(四)追悔心,(五)偏执心,(堕一心),(六)名利恭敬心,(七)望报心,(八)希求异殊果。无此诸心,为最善巧。但即不能如此,布施亦有功德。《入中论》云:“无悲具嗔恼,如是而布施,功虽不唐捐,力微难增长。”又于求者,不应作延缓施,以菩萨须使众生欢喜故,不应具烦恼而施,不应先许后短欠而施,不应违世出世法而施。不应数恩而施,(谓前屡施于汝,令彼生惭。)不应轻毁求者而施,不应仗势豪夺而施,(如国王强劫人之妻子以施人。若连城邑人民并施,则无犯。)不应强迫父母财物而施,不应为损害他有情方便而施。(谓以饵诱,令他有情遭损害之类,不应违戒不如理而施。不应俟徐徐积聚而施,应速来速施,否则生贪,障闻思修。)应欢喜恭敬而施,使求者满意,施力益大。又对于施物,有应舍与不应舍之别。当视所舍物对于求者现究利害如何。现究皆利。应施。现虽不利。而究竟利,应施。现利而究竟不利。不应施。现究均不利。不应施。又施肉物有就时门不应舍者。菩萨大悲成就,已证空性,施身肉时如斫莎拉树,无所痛苦。若在凡夫未证空性,则应观施缘是否助发大悲,非助发大悲则不应施。又对比丘非时食亦不应舍。又不能成就大义利不应施。又就求者门,有不应施者,魔天扰乱行人,来求身肉,不应布施。外道为破内道故,来求经典,不应布施,狂者不如理求乞,不应布施。不饮酒食肉者,不应以酒肉布施,又有就物门,有不应施者,一、父母不应施,以非施物故。二、妻子不愿,或无意义,不应施。损害有情房屋田地不应施。有生命物存在之水或食物不应施。比丘之三衣不应施。三、恩本师特赐物不应施。又有就境不应施者,非密宗法器者,不应以密法施。又毒物、兵器、恶咒不应施。(如有利无害,亦可开许,如毒物可资疗病,兵器可资防护之类。)不论观想施,或实物施,总应如无著《摄大乘论》所说具足六胜利而行布施,云何六胜施:(一)所依正学,(二)物正学,(三)要义正学,(四)回回向正学,五)无分别正学,(六)清净正学。云何所依正学?为依菩提心而施。云何物正学?即身、命、财,一切总施,如施一分,亦缘总意而施。云何要义?为圆满有情现究二利而施。云何回向正学?即以施果回向正等菩提。云何无分别正学?即三轮性空而施,云何清净正学?即具足遮止二障而施。能具此六,即能成就施到彼岸。所谓到彼岸者。指离生死苦海而到圆满佛位之谓。由施可离生死海而到佛位。

又菩萨行施度，即摄六度而修学。施之施度者，正行施时，将余一切回向于施。施之戒度者，正行施时，不忘戒学，远离垢罪。施之忍度者，正行施时，能忍他害。施之进度者，正行施时，增长施之善根，精进欲乐不懈。施之定度者，正行施时，以施善根不染二乘欲乐，一心回向正等菩提。施之慧度者，正行施时，知三轮体空。布施能具六度，其力甚大，总之，菩萨行施，最要远离声缘作意，（自私自利）对于一切种智之胜解，能忍他辱他骂，令其增长而发起精进欲乐，于不杂二乘心一境性，观察能施、所施、受者，皆无自性。又于身、财、善根，当行舍、护、净、长四法。如身，由思惟力练习能施之心，是为舍法。未到真实施身时，当行保护，是为护法。对罪过加以净治，是为净法。念身由善业来，愈谨持戒，是为长法。又如财物受用，以思修习舍心，为舍。未遇殊胜有情，不忘施，为护。（过殊胜有情而施，亦非贪著不舍，此与速来速施，亦无冲突。）不由造罪邪命而来，为净。于布施行精进，即能使受用益增，为长。如善根，以三世善根施诸有情，为舍。不因恶业使善根唐捐，为护。以善根回向正等菩提，为净。随喜他善。为长。

卷十一终

卷之十二

寅二、戒之学处。分三。卯初、戒之自性。卯二、戒之差别。卯三、于身心生起之法。

寅二、戒之学处。

前于中士道讲三学时即已有戒度，何以此又重说。盖前说中士，以出离心摄受，重在求解脱，故以别解脱戒为主。此则上士，须以菩提心摄受，对于其他一切有情断离能害之心，而以菩萨戒为主。至于下士道，则以轻现世重后世为主，故依业果取舍而行十善法戒，以求得暇满人身。故显教之三士道，皆以持戒辗转增上，趣入地道而得佛果。密宗亦以戒为主。总之，显密皆不能离戒。

卯初、戒之自性。

“由遮止损他事，令意起厌离之思者，谓之戒。是以律仪戒为主，增上而作也。以彼思之串习，而成上上圆满戒波罗密多，非谓于外能令有情胥离损害之门。《入行论》云：‘从得远离思，说戒到彼岸。’”

《广论》谓：从损害他及其根本令意厌舍，此能断除之心，即是尸罗；尸罗即防止十恶业之律仪也。戒之总体。兼止恶、行善二分。此处所诠戒之自性，则专取防恶一分，以律仪戒为三聚根本故。戒波罗密者。即具足菩提心有情修习能断害他之心，辗转增上，至于圆满，即为戒波罗密。非由安立诸外有情悉离损恼，始为戒波罗密多。否则现诸有情未离损恼，过去诸佛即有戒度未圆过。故戒波罗密圆满，乃就内心说，不应依外境说也。又戒波罗密多，有二层意义：（一）、“起落”，谓回头即到彼岸，即总断一切损害有情之恶心。（二）、“帕青”，青字，义谓向彼岸而行，即串习此能断之心至于上上圆满，二者皆称戒波罗密多。《入行论》云：“鱼等有何辜，驱彼令不杀，由得能断心，说为尸罗度。”尸罗为印度文，意谓得清凉。入中论释为此为不忍诸烦恼故。不生恶故。又由心中息忧悔火清凉。故名尸罗。藏文译为“楚称”，义为已得清凉。此处所谓戒。不仅指身语戒，尤以心中对于十恶业之能生忧悔断令清凉为主故。“楚称”，又有合理义，即合于十善法义。合于十善，乃能断离十不善忧恼火使清凉故。

卯二、戒之差别。

“戒之差别有三：一、律仪戒者，若就发起作增上，是断十不善之十种远离；若就自体作增上，乃断七不善身语之七种远离也。此《菩萨地》中说。菩萨身心之律仪戒，即七众别解脱之意者，若是具别解脱律仪。具菩萨戒律仪者，则或在家或出家品之正别解脱律仪，及与彼身心共同所断律仪者，是律仪戒。若是不堪为别解脱律仪之身，具菩萨律仪戒者，则远离共别解脱之性罪，及远离随类制罪之远离律仪者，是律仪戒也。菩萨身心之别解脱律仪者，虽是菩萨身心之戒律仪，然非菩萨之正律仪，其余者，有与菩萨律仪所依相顺也。二、摄善法戒者，缘于六度等善，于自身心，未生令生。已生令无衰退，展转向上增长也。三、饶益有情戒者，从戒门中，于有情今后无罪之义利。如理而为之。”

戒之差别，非谓其性体之差别。乃总说戒之差别分三：一、律仪戒。论曰：“律仪戒者，若就发起作增上，是断十不善之十种远离，若就自体作增上，乃断七不善身语之七种远离，此《菩萨地》说也。”藏文“柬比楚称”即律仪戒，义为防护。如专就律仪自性增上说，固为断七不善，就具律仪等起增上说，是断十不善。例如欲于身业之杀远离，必须于意业之嗔远离，方能断杀之不善业。如是身语七业皆与意业之发起有关，故云断十不善。《菩萨地》所说菩萨身心之律仪戒，即具七众别解脱戒之意，此处尚应善解，否则以菩萨律仪戒即作七众之别解脱戒矣！（《广论》于此引《菩萨地文》云：“菩萨戒即七众别解脱戒”）。若菩萨戒即七众别解脱戒，则犯大乘有情具菩萨戒者，应具随一七众别解脱戒之过。须知菩萨地此处所云者，谓菩萨能具七众别解脱戒者，则于己之菩萨戒支分愈益圆满，非谓一切菩萨必具七众别解脱也。例如非人，或北洲人，或天人等，即不堪受别解脱戒，然能受菩萨戒，故有具菩萨戒而不具别解脱戒者。论又云：“或在家出家众之正别解脱律仪与彼身心共同所断律仪，是律仪戒。其不堪受别解脱律仪之身，（如天、龙、非人等。）而具菩萨律仪者，其远离共别解脱之性罪，及远离随类制罪之律仪者，是律仪戒。”律仪戒，即断除性罪遮罪，随其所应断之律仪也。又如居士戒尽形寿，死后即舍，而彼之菩萨戒，乃直至菩提亦不舍。故谓别解脱戒即菩萨戒。则有死后因舍别解脱戒，即舍菩萨律仪之过。别解脱戒与菩萨戒，虽同属律仪戒防护戒而非别解脱律仪即菩萨律仪。又于比丘戒清净者，不能即说为菩萨律仪清净。如《入中论》云：“虽于比丘戒清净。若于法执有自性，如是则亦不能说，彼于菩萨戒清净。”故论又曰：“菩萨身心之别解脱律仪，虽是菩萨身心之戒律仪，然非菩萨之正律仪。但其余亦有与菩萨律仪相顺者。”月居士云：“若以至诚大悲为动机；则身语二业，虽似有不善。然亦不能定为不善。”此谓菩萨以意为主，不必拘于身语。但凡夫无此堪能而欲妄效，则等于食毒，鲜不自害。

二、摄善法戒。菩萨万行，总摄为三聚戒。凡防护二乘心，及不善业。与菩萨学处相违者，均摄于律仪戒。精勤于三学六度，未生令生，已生令长，均摄于摄善法戒。对他有情作饶益，下至一举手一投足。均摄于饶益有情戒。

三、饶益有情戒。凡过去诸佛菩萨于诸有情所作利益。我皆追随愿作，即饶益有情戒体。都为十一事：（一）作助伴事业。此又分作益与去苦二种助伴。（二）胜解方便事业。如为他有情开示取舍方便。（三）作涅槃事业。如对父母说无常等理趣。使其厌离世间。趣向涅槃。（四）解救贫困事业。如施衣、食、财用等。（五）作居住事业。如施房舍、田地、奴仆等。（六）同意方便，即和合事业。谓以和合方便，而引他趣入正道。（七）护清净事业。即惩邪见事业。对具德者赞叹护持，对上品造恶者，权巧施以重惩，轻微者薄惩，令其畏惧而遮造恶之门。（（八）（九）（十）十三事，各本缺记。）（十一）显神通事业。此专对三昧耶有情而言。详见《菩萨戒别释》。

卯三、于身心生起之法。

“于身心生起之法。戒清净者，由于行止。如制守持，而得自在。彼亦随顺猛利欲乐守护而坚固。于彼生起，须久修不守护之过患，及守护之胜利。于前中士时已说。复次，《摄波罗密论》云：‘坏戒尚不能自利，利他有力如何成，是故利他善勤者，于兹缓漫不应理。’又云：‘彼戒是得殊胜道，与诸悲性平等修，最胜净智之自性，名为离过胜庄严。悦意香薰遍三界。山家不违之涂香。虽形义同若具戒。彼于人中成殊胜。’谓依于此，则身心由上趣上，与诸禀性有悲之大萨埵同等所学，得断一切恶行种子之净智。世间装饰之具，施于甚幼及甚老者，则不端严，反招讥笑。戒饰具者，老少中年，任谁具足，一切皆生欢喜，是为胜妙庄严之具也。余妙香者，但趣顺方，不趣逆方，是一方分。戒称之香者，则趣一切方所。诸除热恼之旃檀涂泥，于出家用之则相违。然救烦恼热之涂香者，于出家不违而且顺也。仅具出家相，虽形仪同，然若具戒财者，则较余为最胜也。又前论云：‘虽不自赞不致力，聚所受用之承事。无须狼戾世皆敬，无功不行得自在，生无谈论之种姓，不作饶益兰若者，虽先不识诸士夫，礼彼具戒之士夫，足下所履吉祥尘，以胜顶受天人礼，稽首获得皆持去。’当知说而思之。如是戒虽有三，而正以律仪戒。于别解脱之制罪，或与彼共同处以作行止，此在菩萨亦为首要。若护于彼，余亦成护，若不护彼，余亦不护。若坏菩萨律仪戒，是坏一切律仪。此《摄抉择分》中说也。是故若作是想，谓别解脱律仪是声闻戒，弃彼之行止诸制，而菩萨之学处须于余学者，是未知菩萨戒学之关要也。律仪戒者，为后二戒之根本依处。以多次说故。律仪戒之主要，亦是断诸性罪。摄诸性罪重大过患之关要者，是断十不善故。于彼虽仅等起心，亦防护不令生起，当数数修之。《摄波罗密论》云：‘善趣解脱安乐道，十善业道不应坏，住此思惟利众生，当有意乐胜果生。诸身口意当正护，总谓是戒佛所说，是摄无余戒根本，故于此告示当净修。’总之以彼为本，于自所受戒学，数数修学防护之心等，即戒之修持也。具足六波罗密而作者，自住于戒，亦安立他于彼者是施，余者如上。”

求戒生起，须对于戒不犯。清净即为生起。欲戒清净。须如戒进止，令至究竟。此又须对于守戒欲乐有猛利坚强之力。但此力须从久修不守戒过患，及守护胜利而生。此二已详中士道中，应多阅读。中士重在解脱生死。解脱生死固由慧以破我执。但慧由定生，定由戒生，故戒为解脱生死之根本。如《摄波罗密论》谓：“毁戒无能自办力，岂有势力能利他。”又谓：“戒当与悲性平等而修。”意谓具戒者必有悲性，具悲性者必能守戒。故赞戒为离过庄严之具，遍薰三界（上中下）悦意之香（不违出家众之涂香）。凡行相同者，以具戒而为超胜。故依于戒，则能令身心在善业方面，辗转胜进。七圣财中，戒财为第一。前论又云：“未曾出言未力集，能摄所需诸资具。”此言具戒者，能任运得其所需。又云：“无怖世人悉敬礼。”此言具戒者，不须威权，人自敬畏。又云：“无功未集得自在。”言具戒者，不须世间功用，即可与自在天比拟。又云：“非可悦为诸亲族，未作利益及除害，先未相识诸众生，皆礼持戒胜士夫。”此言世间礼敬，例如于亲族及为作利除害之人，而具戒者不因此关系而人亦礼敬之。又云：“足履吉祥诸尘土。顶戴接受诸天，稽首礼拜得持供。”又云：“故具尸罗为胜种。”此言具戒能得三十二相等殊胜种姓。此虽通言三聚戒，然以律仪为首。布登尊者言：“初业有情以律仪为主，加行道以摄善法为主，登地者以饶益有情戒为主。”此与《菩萨地》说：“三种戒由律仪戒之所摄持，令其和合。”之义相顺。在《现观庄严论》则谓，五地菩萨如欲圆满五地功德，应于十恶业远离。据此，则律仪为首者，乃就戒言，非就守戒人言。故律仪清净者，虽不必菩萨戒亦清净，而坏律仪者，必坏菩萨戒。所谓坏与舍有别。如一比丘曾受菩萨戒。律仪有坏则余二亦衰，但尚非舍戒。别解脱以十不善为重，如犯十不善则其动机必系为我，此与受摄善法戒宣誓“未生善令生，已生善令长”相违，故坏摄善法戒。又与受饶益有情戒宣誓“诸菩萨如何利生，我亦追随如何利生”相违，故坏饶益有情戒。在家菩萨所曾受五戒。即菩萨应防护之律

仪戒。出家菩萨所曾受之比丘戒，即菩萨应防护之律仪戒。且律仪戒是后二戒之所依处。如余处所言。戒为一切功德基是也。或问，律仪戒是否声闻戒？答言是声闻戒共通学处。若起大乘慢，弃舍声闻律取舍等制，则未知菩萨戒学之扼要。

又戒分遮、性两罪。如佛制，比丘发不过寸，偏袒右肩，及应受施等。如违，括遮罪。例如人以金钱赠我，我不受，在平常人为无罪，如受菩萨戒者不受，则违佛制，应与有情作施供和合因缘之制，而得遮罪。杀盗等为性罪，律仪戒最主要功用在断性罪。十不善为性罪之最粗重者，故大小乘皆重断十不善，应时时防护此心，不令稍萌。不可以心未萌动身口所作为无妨也。《摄波罗密多论》谓：“不应失此十业道，是生善趣解脱路。住此思惟利众生，意乐殊胜定有果。”又云：“应汉善护身语意。”总之，佛说尸罗，意谓能护三业，故总说为五戒。又云：“此为摄尽尸罗本，故于此等应善修。”谓以十善戒为本，于其上再加所受别解脱戒，或菩萨戒，或三昧耶戒，数数防护，即名守戒。具足六波罗密而修戒者，自住戒，亦令他住戒，是戒之施度。住戒时远离自利心，即戒之戒度。住戒时耐忍他害，是戒之忍度。乃至住戒时三轮性空，是戒之慧度。又具六殊胜者，住戒时以菩提心摄持，即人殊胜。住一戒时愿净一切戒，即物殊胜。余比施度类推。

寅三、忍之学处。分三。卯初、忍之自性。卯二、忍之差别。卯三、身心生起之法。

卯初、忍之自性。

“耐他损害及自生苦而能安受，心正直住，于法善思胜解。彼相违品，谓嗔恚、怯弱、不解、不乐也。此中忍度圆满者，但是灭自忿等，心串习圆满，非看待一切有情悉离暴恶也。”

忍之自性，即以耐他怨害、安受自苦、法思胜解三种忍，作为自性。此三种皆就心言，不为外物所驱使挠动。其违品亦三：（一）、即嗔恚；（二）、即怯弱。（无勇猛力，不能耐苦。）

（三）、不解正法，于正法不生欲乐。（如对于《道次》法、空性法无决心堪忍，即由先不解了此法。）忍度圆满，专就自心嗔恚、怯弱、不解、不乐等违品修习，令除灭尽。然非看待一切有情悉离暴恶而言。如入行论云：“恶有情如空，非能尽降伏，惟摧此忿心，如破一切敌。”

卯二、忍之差别。

“忍之差别者，谓他作损恼，皆不在念，自身生苦，安忍受之，于法决心堪忍也。”

他作损恼，自身受苦，心亦不动。自身生苦，安忍受之。于法，指修法所遭之苦。不动，谓心如木石然。

卯三、身心生起之法。

“于身心生起之法者，须知修忍之胜利，及不忍之过患也。初者，应思当来，无多怨敌，亲友不离，有多喜乐，临终无悔，身坏之后，当生天中也。如《摄波罗密论》云：‘于有将舍利他意，最妙对治说为忍，世间善乐诸圆满，于嗔过中忍皆救。是具力者胜庄严，是断难行最胜力，是息害心野火雨，今后诸损忍能除，以胜士夫忍甲铠，暴恶众生语之箭，反成赞叹微妙花，亦成悦意名称。’又云：‘具德庄严饰相好，著色工巧亦忍是。’于此胜利，乃至未得猛利坚固决定，当修习之。次不忍之过患者，《入行论》云：‘千劫所积集，供养善逝等，所有诸善行，一嗔皆能坏。’此如马鸣菩萨所说而建立也明矣。《文殊游戏经》中则说为坏百劫积集之善也。所对境者，一说须于菩

萨。一说于普遍之境。前者与《入中论》中‘何故以嗔诸菩萨，百劫所积施戒善，以一刹那能摧坏。’所说同也。生嗔之所依者，虽菩萨若嗔犹坏善根，况非菩萨而嗔菩萨哉！其境为菩萨随知不知，见可嗔之原因，随实不实，皆如前说能坏善根，同《入中论》注中说也。总之坏善根者，不必嗔菩萨，如《集学论》引《说一切有部律》云：‘苾刍于发爪窳堵坡，若净信心以一切支分而作礼，乃至金刚地基，尽其所压几许地之微尘，当受用千倍尔许转轮王位。’又云：‘彼善根者，若于同梵行所，出生疮痍，悉当坏尽。以是之故，若于株机犹不起嗔，况于具识之身耶？’坏善根之义者，谓坏往昔诸善能速生之果，转令果久远，而先出生嗔之果，以后遇缘，各各之果仍当出生。盖世间道，随以何法，皆不能断所断之种子，以烦恼无有能断之种子故也。此有类善巧者所说。然彼因相不为决定。异生以四力对治不善之清净，虽非断种，然其后遇缘，异熟亦不生故。又得加行道顶忍位时，虽未断邪见及恶趣因之不善种子，然纵遇缘，亦终不生邪见及恶趣故也。如云：‘业向重处牵。’谓善不善业，以何先熟，余业则暂无熟之分位，仅依此理，不能建立为坏善不善，彼未说故。惟就异熟暂远，不可以为坏善根义，若不尔者，则一切具力不善业，皆应说为坏善根也。是故此中清辩阿闍黎，如上所说，以四力而净不善，及以邪见嗔恚而坏善根二者，如种子坏，虽遇缘亦不生芽，后虽遇缘果亦无能生也。彼亦如前，如说虽修四力忏罪而能清净，然生上道则迟缓，亦不相违。故有一类所许，谓虽坏出生、布施、持戒、受用及身圆满之果，然不能坏修习施舍及断心之所作等流，后乃易生施戒之善根。又有一类则谓，虽坏出生内戒等之所作等流，同类相续，而不坏出生身受用等圆满。复有一类则如前所说，若不嗔记莳菩萨，则以一劫能行圆满所证之道。倘生一嗔恚之意乐，虽不舍彼身心中已有之道，然以一劫行道则迟缓。总之如净不善，无须令彼一切皆净，其坏善根，亦不须令彼一切皆坏，想当如是耳。虽然，此最切要，须唯佛之教及依彼之正理而观察也。当善阅经教以观察之，如是感极猛利不悦意之异熟，及灭于他世出生极悦意之异熟果者，是非现见之过患也。现法中过患者，意无领受寂静调柔，坏先所有欢喜安乐，后不复得，不能安眠，心不正住。若嗔增盛者，虽昔以恩而为将护，亦皆忘恩而兴杀害；虽系亲友，亦为断绝，纵以施摄亦不住等。此《入行论》所说也。又《入行》云：‘无罪恶如嗔，无难能如忍，由是应殷勤，种种理修忍。’思惟胜利及过患，当从多门励力，修习堪忍，积集极苦异熟，与摧坏善根，二者之恶行，不定唯嗔。如诽谤因果之邪见及谤正法，于菩萨师长等前，生起轻蔑我慢等。于集学论中，应当了知。”

思忍之胜利，无多怨敌，无多乖戾，具多喜乐，为等流果。临终无悔，又现见果。（又称随顺果）后生善趣为异熟果，以上为《十地经》所说。《摄波罗密多》云：“若有弃舍自他意，佛说忍为胜对治。”以弃他心多由嗔恚故，惟忍能对治之。又云：“世间圆满诸善事，由忍救护忿过失。”以劫夺善事亦由嗔恚故，惟忍能救护。又云：“是具力者胜庄严。”以具力者报怨最易，能忍而不报，则得大众赞叹，故为庄严。又云：“是难行者最胜力。”难行即息嗔，息嗔最难，惟忍为能。又云：“能息害心野火流。”害心如旷野之火，惟忍能息。又云：“现、后众害由忍除。”又云：“诸胜士夫堪忍铠，恶人粗语箭难透。”具有忍力即胜士夫。又云：“反成赞叹微妙花，名称花鬘极悦意。”名称花鬘，即指能忍之名称，能次第远播之意。又云：“忍为巧处成色身，功德端严相好饰。”此喻忍为成就色身相好之工巧处。以上略举修忍之胜利，其他经教尚多。乃至未得坚固猛利意乐时，均宜多取修习。

不忍之过患，如《入行论》云：“千劫所积供养善逝等一切善行，嗔恚能坏。”此与马鸣菩萨说同，意谓布施持戒诸善，刹那嗔心即可坏尽。《曼殊游戏经》则谓：“一嗔能坏百劫之善。”此种过患对境，一说对菩萨有情乃有如是罪力，一说总对一切有情均有此力。但后说稍嫌过泛，以任对何境皆不生嗔，不易办到，则将无一人能有善根矣。前说与《入中论》相符。又以非菩萨嗔菩萨，则

刹那能毁千劫善。菩萨嗔菩萨，则刹那能坏百劫善。或释菩萨分地、道、果，小力嗔大力，坏百劫善，或大力嗔小力，坏百劫。或谓小力嗔大力，损百劫以上千劫以下。此就菩萨嗔菩萨言，尚且如此，则以非菩萨嗔菩萨，更无论矣。经谓如大海如恒沙等善根将得异熟，一嗔即驱之使远，即指此类。总之，不问对境为菩萨与否，及所见过为实与不实，嗔心一起，均即坏善。但坏百劫千劫善根，其对境必为菩萨。如经说：“比丘以清净心五体投地，礼一比丘爪发塔，如所覆地，下至金刚地基，尽其尘数，当受千倍转轮王福报。如是福报，为对同梵行所而来。如对同梵行所而为疮患（即生嗔恚），则此福报即失！”因是之故，即对枯树尚不应引起嗔心，何况对于有识之身。至坏善程度如何，依过去大德释，谓前者坏先善，于应速感果功能，令善果缓远，嗔果先生。然非谓后遇缘善果亦绝不生。例如恒人，以世间道行善，不能清净烦恼种子。犹之以四力忏罪，仅能摧毁罪业感果功能，不能断种。以断种为圣流以上事，圣流以下，无论四禅八定，均不能断种。以此反证，则知嗔心仅能坏善根感果功能，不能坏其种子，以后遇缘，仍然可生。自宗则谓，前说推缓感果功能，固说不错，唯种子遇缘复生一层，则不决定，例如凡夫以四力对治，虽不能断除罪种，但种已清净，以后遇缘，异熟亦不生。又如加行至顶位时，名不坏善涅槃，善根方面无有动摇，任何外缘不生邪见，但邪见种子仍未断也。至忍位时，名不堕恶趣涅槃，任何外缘不堕恶趣，但恶趣种子仍未断也。由此可证明，种子有不定生果者，如豆麦种，有遇水土等生苗芽，亦有不生者，在经教则谓决生因已坏故。如谓推缓异熟即为坏义，则凡大力恶业亦可谓能坏善根之因，大力善业亦可谓为能坏恶业之因；亦即大恶可坏一切善，大善亦可坏一切恶。以经言，业力强者先引果，先造者先引果，但就十恶论，仅嗔心邪见能坏善，余能坏善，经无明文。反之，大善能坏一切恶，经亦无明文。故以推缓异熟释坏义为不当。清辩论师谓，四力忏罪及嗔心邪见坏善根，如种子经火，后虽遇缘，亦不生芽。种子之生芽与否，全视种子生芽功能是否已坏，而坏法力又分上、中、下三等。如以上等嗔心，将善根应感果功能完全摧毁，譬如种子经火投沸，决不能生。如以下等嗔心，容可生果。中等亦可以此例知。四力忏罪亦然，如上等忏，异熟果不生，或仍感等流果，如见地狱火即脱，或感头痛等。（如一刹那地狱境现前，一瞥旋即生天，而尚余头疼之等流果，如前引佛事。）再嗔心、邪见，即坏善根，仅坏福德善根一分，不能坏空性善根，以空慧恰为对治嗔心邪见之王也。如未能达空慧之人，则依承传上师教授，除已将善根回向无上菩提者不能坏外，其余善根皆可以坏。又四力忏罪，虽可使异熟清净，然于生上道亦感迟缓。此则自宗所许，亦即菩萨戒中所说，根本罪虽可依特别法忏净，但此生决不得初地之意。故忏净云者，只净异熟而罪痕难净，喻如原即健全者，与受伤而愈者之不同。一说嗔心邪见之坏善，坏异熟而不坏等流，此就嗔心重者言。一说坏等流而不坏异熟，此就邪见重者言。一说对受记加行道菩萨不起嗔，一劫即可证上位。若起嗔，虽不舍彼心中之道，而障其一劫得证上位。此言虽用四力忏悔，能净异熟，而此一劫即能证上位之功，则非忏悔可以还原。总此可知，坏善根罪不必一切皆坏。以此理隐秘，而又与因果相关，至为切要，须依佛经教正理，自善观察。善观察者，知四力能忏异熟，能得大利。不善观察者，任作若干善根，不提防间，遂为一嗔所坏，能得大害。故对此理，不能由一己之知识判断。

嗔心所感之果有显与不显之分，其不显者，如感三恶道不悦意异熟，或因遮止嗔心转感人天悦意果，而嗔心痕迹尚有等流果存在。如虽生人众，而眷属离散、不和、不乐等，皆是其显者。如《入行论》说，意不寂静、不调柔、不正住，坏先所有安乐，后不复得，不能安眠，无坚固稳定性，虽先有恩，反忘恩杀害，亲友断绝，虽施以财，亦不汝附等，皆嗔现前过患可见者。《本生经》亦云：“忿火能坏妙容色，虽善庄严亦无美。纵卧安乐诸卧具，忿箭刺心而受苦。”又《入行论》云：“此生后世一切乐，皆由修忍，此生后世一切苦，皆由不忍。”此包显与不显二法而言。又云：“无如嗔心恶。”即以嗔心能感苦异熟，同时又摧毁其他善业所感乐果故。又云：“无难能如

忍。”即以摧毁嗔心无过于忍，故一切难能之行无过于忍者，故结云：“由是应精勤，依理而修忍。”依理二字，极为重要，谓依理、依教、依方便多门，思惟观察而修。此外坏善根感粗重异熟者，尚有诽谤、邪见、谤正法、轻慢师长及菩萨等，详见寂天《集学论》。

“修耐怨害忍之理者，观察彼能害之人，于不作害有无自在，以非有自在故为损害。谓以宿习烦恼种子，及非理作意等因缘，而起欲作损恼，以是复起诸损之加行。由此于他发生苦故，然彼亦为烦恼自在，如作僮仆，于自无主。被他劝使而作损害，故嗔不应理。譬如被魔所附者，随彼自在而转，虽遇来解救为作饶益之人，彼反作损害而行打等。然皆念彼因魔力故，毫无自主，故如是作。于彼无少忿恚，惟努力令其离魔。菩萨亦须如是作也。《四百颂》云：‘嗔亦鬼所持，医不愤如是，能仁见烦恼，非属烦恼人。’又如月称阿闍黎亦云：‘此非有情过，此乃烦恼咎，察已诸善巧，不忿诸有情。’复次，领受损害所生苦者，是受我往昔所集恶业之果，依于彼故，此业当尽。苦于彼修忍，则不新集于后受苦之因。苦嗔恚者，则彼业亦须受极大之苦焉。以是之故，如疗重病之方便，须忍于针灸，为除大苦而忍小苦，极应理也。”

谤正法、邪见，尚可由闻法依师遮止，惟有对殊胜境师长等，或平常境，遮止嗔心比较为难。故《入行》有三种修忍法（比《菩萨地》详）：（一）修耐怨害忍，最易者为观察能作害者有无自性，经观察后，则知彼能作害者，对于作与不作原无自在性，一则作害由于嗔心，二则嗔心由于过去烦恼种子未除，境界为其因缘，而生非理作意。种子、境界、非理作意，非缘和合，欲不作嗔怒加行，势不可能。嗔怒既现行，或能失前安乐，或能生后苦恼，可见彼为烦恼僮仆，无有自在。内外道之分即在判定自在。内道谓，凡有为法由于缘生，须依他而起，故无自在。外道则于因缘法强谓有自在。如种水、土、诸缘和合，则苗芽非生不可，故为无自在之生。如苗芽不依水、土等缘能生，则必为常生，或竟不生。即苗芽之生，为水土诸缘所促使而生。嗔心之生亦复如是，由众缘催促而生嗔心。加行损害诸事，又由嗔心为缘催促而生，故能作害之有情实无有自在者，譬如国王失权，任其臣仆为害于人。如作害有情能有自在，则其人必已离开烦恼而为已得安乐之人。又如作害有情果有自在，自在者，如欲之义，所欲必为安乐。今不作安乐而所作不欲之损害，故决定其无有自在。譬如为魔所使之有情，随魔而转，即对于为彼作解脱饶益之人，亦施打害。如是则不惟不应生嗔，且应生怜，速为之驱魔。菩萨对于作害有情亦复如是。《四百颂》云：“虽忿由魔使，医师不嗔怪，能仁见烦恼，非属烦恼人。”月称论师亦云：“此非有情过，此是烦恼咎，智者善观已，不嗔诸有情。”以上为修耐害忍依理之最殊胜者。经教又谓：“设若能自立，如何时自害，观此不应嗔，一切如魔事。”又对真实作害事物不应生嗔，如刀仗等。又对作害之因，不应起嗔，如作害之因为嗔，以嗔因为过去业力，故不应对之起嗔。又对作害自性不应起嗔，如火以烧热为自性，不应嗔烧热。又对作害偶然性不应起嗔，如天气雨阳乍变，不应嗔雨阳。又对正当作害时修忍之法，如身受仗苦，则观有身无仗，有仗无身，皆不生苦。若身仗皆无，则彼为害之有情虽欲苦我，其道无从。且非独彼有情有过，自身亦有过。又思现前小苦不忍，是否更苦。以此沮抑嗔心。又当观我对作害者，曾否作害，如先害彼，彼来报复，则不应嗔。或今生虽未害彼，推之前生则难保无害彼之事，今彼加害，亦非无因，故应忍受。又当思一切乐皆由善因生，一切苦皆由恶因生，今既受苦，则夙因可尽，于此能忍，则后因不起，倘不能忍，则重起恶因，后当益受大苦。又复当思，彼作害之人，由我夙业驱使害我，今既害我，彼又造恶，当堕三途。是则由我害他，非他害我，于他应悯，于我应忏。以上为《入行论》所说。又当于彼作有恩想，彼不自顾善根，自念安乐，而来怒我，为我消业，宁不可感。又寂天谓，一切称誉，徒空悦耳，于财无益，于寿无用，于此生后世利益均不能有助，徒增我慢，使作非理，如忌妒有德，轻傲卑下等。今有人讥毁于我，即是摧我虚誉上种种过患，救我三途之苦，应当感激，不应生嗔。又凡粗恶语之来，于我身心无损。霞惹瓦云：

“如康龙巴师弟三人，向之作任何恶语，如向土木，无有差别，故极安乐。后人耳根薄弱，故少安乐。”凡夫于名誉恭敬，恒生执著，讥毁之来，无异摧我执著，故不应嗔。又凡讥毁打骂之来，应认为系除苦方便。譬如重病，尚忍针灸之苦，今彼之损我，即系除我重罪，不应错认或误会。又常人心理，于怨敌之衰损生喜，顺则生嗔，此恰与大乘法相反。昔有坐穴修梵行者，闻其怨敌有衰损事，呼僮煮茗称快。一大德闻之，叹曰：如此岂得谓修梵行者。盖大乘人视一切有情如母，誓为除一切衰损，安置于涅槃城，故闻仇衰称快，过患极大。藏中修学求加持之愿文，有对他富饶生喜一条，即为防止此过。故于仇怨衰损，应生悲悯，于其富饶应生欢喜。如其不能，应求加持，修耐他害忍。因此不过一时之快意，犯最易，罪亦重。《入行论》于此言之颇详，应多参阅。

“修安受苦忍之理者，彼已生苦，若有治法，则不须意不喜悦。若不可治者，虽不欢喜，亦无益而有过。倘太娇惯，虽微小苦亦极难堪忍，若娇泰小，虽大痛苦亦能耐故。心持苦品之理者，谓若无苦，则于生死不希出离，故有能劝解脱之功德。又若遭痛苦，则摧矜高，故亦有除慢之功德。又若领纳猛利苦受，则思彼苦从不善生。不欲彼苦之果，须止其因，故亦有于罪恶生羞耻之功德。以苦逼者，则希欲安乐，需彼安乐，须修善故，亦有于修善生欢喜之功德。比例自心，念他亦苦，于轮回者，知生悲悯。念此苦恼是希求处，而数数修心。彼复如云：‘若修不易成，此事定非有，以是修小苦，大苦亦当忍。’执持安受苦意乐之甲冑，渐于小苦受之，则安受苦力当愈增广也。”

其次，修安受苦忍，凡嗔心皆由受苦而生。苦果之来，分熟与未熟，如其已熟，生嗔何益。如其未熟，则尚有治法，又何用嗔。凡夫受苦不能不嗔者，盖不知苦为教授，苦为道用。尤其现在末法，苦事弥漫，倘不知苦教授与道用，则多退悔怯弱。将苦作为道用，应先破除对苦不悦心理。

《入行论》云：“苦有治法，不应不悦，若无治法，不悦何益。”故有忍力者，身受大苦，视若无事，无忍力者，小苦亦不能堪，故不应惧苦，而须视苦为教授，依苦为道用。如无苦，则不厌生死，故苦有催促解脱功德。无苦易生骄矜，故苦有破除我慢功德。遇受猛利苦时，能知为不善，因生，则知止息不善。修集善因，故苦成道用。北洲人无受戒之根，即由现报无苦，故无受别解脱戒因，而为八难之一。南洲人有苦，故能出离，人皆加赞，故苦之来，益人实大。凡病易医，惟慢难医。眼见世之懦弱慢者，及不信因果者，一经挫折或大病痛，便能平心自反，趋向善路，其谁劝之，皆苦劝之之力也。下士道备言思三途苦，中士道备言思生死苦，此处则就现受之苦而修。因苦回忆罪性，引生惭愧忏悔。因此希求安乐，引生善法欲乐。因苦推己及他，引生大慈悲心。故苦为修行希求处，当于苦修忍。但能忍与否，当视其修习力如何。习而不能者，世无此事。能习忍小苦，即渐能忍大苦。又苦有由修法而生者，于此即当思，过去生中，为小欲乐曾受大苦，结果自他皆无所利，今因自他义利，从受诸苦，与诸佛菩萨同其道路，应生欢喜。反观外道，尚忍五热炙身等苦。世之业农商，乃至为盗窃，亦莫不受诸苦。今我因修法之苦，是何等义利，如何不忍。如因修法而生之苦，则必是过去恶业所生。及今人身如不成熟，则延至后世，或坠三途，其苦更猛利而长达。故现今苦熟，以小易大，应当称幸。譬如死囚，易为剗刑，宁不喜慰。且人生不过数十年，从有诸苦，亦瞬息即过，因此得消夙业，故应安忍，升起悦心。又《本生经》佛昔修忍事业，可资参阅。依《广本》有八处生苦，均应当忍：（一）、依止处。如衣服、饮食、卧具、医药等，于上所生诸苦应忍。（二）、世法处。衰、坏、尽、老、病、死等九种，于上所生诸苦应忍。（三）、威仪处。行、住、坐、卧，初、后夜，从诸障法净修其心等，于上所生诸苦应忍。（四）、摄法处。如供奉三宝、师长、学法、念诵、修定等，于上所生诸苦应忍。（五）、乞活处。出家人对于人间一切嬉戏、歌舞、经商等，尽寿摒除，于上所生诸苦应忍。（六）勤劬处。勤修善品，勤劬因缘所生诸苦应忍。（七）利有情处。如利众十一事，如上所生诸苦应忍。（八）、现所作处。出家众所有衣钵等事，在家众无罪性所有营谋农、工、贾、仕等，所生诸苦应忍。（邪命生活不应忍。）总

上诸忍，须数数修习。

“修法思胜解忍之理者，信境谓三宝，证境谓二无我，欲境谓佛菩萨之大力，取舍之境谓善行恶行之因及彼等果。修习境所得之义谓菩提，得彼之方便谓菩萨学处之道，闻思之境谓十二分教等之正法。于彼等须无类别而修胜解也。”

再次，法思胜解忍，对于一法，依理依教，经思惟后，得决定知，不随他转，即为法思胜解忍。（一）、住境，谓对三宝功德。（二）、证境，谓人法二无我。（三）乐境，谓诸佛菩萨大神力。（四）取舍境，谓诸妙行恶行因及果。（五）修习境，谓大菩提及得彼之方便。（六）闻思境，谓十二分教（包括一切佛法）。此言闻思当以十二分教之正法为对境。对上诸境，均应不分类别，依教依理思惟而得胜解。即听一座经，亦包有苦忍及思胜解忍在内。又忍亦兼六度，如前当知。

寅四、精进学处。分三。卯初、精进自性。卯二、精进差别。卯三、身心生起之法。

卯初、精进自性。

“于摄善法，及作有情义利之故，心生勇悍，及由彼心所起三门之动业，广如《菩萨地》中说。”

精进自性，依《菩萨地》说，为对于善法及利有情，欢喜勇悍所发三门动业，亦即由欢喜勇悍心所催动而起之三业，即称精进。以心之所有法言，属心所法。以善不善分，此属善法。即心所对于善法欢喜勇悍所起之业，称为精进。

卯二、精进差别。

“精进差别有三：一、擐甲精进者，菩萨于精进加行之前，其心勇悍为先导，而擐意乐之甲。以百千俱胝倍三无数大劫，为除一有情之苦，乃至唯住地狱，而能成佛，亦勇悍而为，为以圆满菩提故，而行精进。如是住于精进，犹且不舍。况于短时小苦，则何待言哉。如此念已，而著意乐之甲。二、摄善法精进者，为修六度故，于彼应行。三、饶益有情精进者，同前。”

精进差别，无著《摄论》称五种，擐甲、加行、不退失、不疲厌、无止足。本论为三种：一、擐甲精进，二、摄善法精进（包加行、不退、不疲、不止。）三、饶益有情精进。云何擐甲精进？谓菩萨于精进加行之前，其心勇悍，先擐意乐之甲。所谓甲者，即指意乐心力及勇悍心力。如何擐法，如谓菩萨为出一切有情苦，以千大劫为一昼夜，如是积百千俱胝倍数三无数劫住地狱中，乃成正觉，亦不怯弱厌废。又有经教所举时间较此更长，谓以三无数劫为一昼夜，照此推算，以为经时愈长，积资愈大，愈为圆满。世有欲求正觉，而又不愿经此长时者，则有对于菩萨学处不愿久学之过。如以此种心愿力去修福资，所积福资亦必极浅。在秘特殊点，于自计方面，为一有情经三无数劫成佛而不退废，其心力与上述无殊。而为他方面计，则经一刹那而后成佛，亦有所不忍。能经如是长时大苦，尚不退怯，何况下此小苦。云何加行之前须擐甲？譬如勇士上阵，先披铠甲，乃能中途无退，最后成功。菩萨于行六度之前，亦须著意乐铠甲，现在行人亦当如是。盖事前如有为一有情，经三无数劫处地狱而后成佛之勇猛心，纵有小苦，绝不在意，而反能认为助道，一面于善法亦不退堕。如修下士道，亦须具经三大劫而成，亦不退怯之心。如欲朝修夕成，恰得其反。故擐甲、摄善、利生，三种精进一贯，而以擐甲为先。

云何摄善法精进，如于六度真实而行，即为摄善法精进。云何饶益有情精进？即对于利生十一事，不懈而作，名饶益有情精进，十一种利生事业甚广，但如修菩提心者，于一座间即包摄善、利生二种精进，故二种有时可以相摄。如配合《摄论》所说之五种，凡对善法未入以前一段无厌为加行精进。正入善时或生厌怠，则失无倦精进。已入善法而中途废退，则失不退精进。善法已修而不更求进步，则失无厌足精进。

卯三、身心生起之法。

“于身心生起之法中，勤发精进之胜利者，《庄严经论》云：‘善法聚中精进胜。由依此故彼随得，以精进后住胜乐，世、出世所摄成就。精进当得世受用，精进能具极清净，精进超脱萨迦耶，精进成佛胜菩提。’《摄度论》亦云：‘若具无厌大精进，不得不成悉皆无。’又云：‘非人于彼喜饶益，当得一切三摩地、有果度诸日夜时，以功德聚不下堕，得胜人法之诸事，增长犹如青莲花。’”

精进属于心所有法，须由心念而生，非指外形如何进行即为精进。故欲身心中发生此种精进心力，须先知精进胜利以引发之。《庄严经论》云：“资粮善中进第一，谓依此故彼后得。精进现得胜乐住，及世出世诸成就。精进能得三有财，精进能得善清净。精进度越萨迦耶，精进成佛胜菩提。”胜乐住，指得定。善清净，指得下士道。越萨迦耶，指得中士道，末句指得上士道。又云：“非人皆喜饶益彼，能得一切三摩地，昼夜诸时不空度，功德资粮无劣力，获得诸义过人法，如青莲花极增长。”即谓精进不但自利，即他有情，如非人等亦必欢喜。昔佛为聚善王子，经商，船覆失宝，誓枯海水，以瓢挹海泼陆，药叉感动，为告龙王，遂还其宝，诸三摩地（如勇猛摩地，金刚三摩地等），皆由精进而得，又精进功德，在功德聚中，绝不劣于其他功德。又因精进所有功德聚绝不劣减。又精进能得过人之法，如佛威光神力等。又精进如青莲花，由小而大，辗转增上。（此花种子极小，能发坚固粗大之茎，及茂盛之花叶）。

“不勤发之过患者，《海慧问经》云：‘具懈怠者，于菩提极远而甚远。诸具懈怠者，从无布施，乃至无慧。诸具懈怠者，无能利他。’又《念住经》亦云：‘唯一烦恼本，何有如懈怠，谁有一懈怠，彼是无诸法。’如说应思。正生精进之违缘有二：一、虽见能修善法而不行。二、念我何能修彼之怯弱。初中复二：一、念后有暇而作推缓。二、为庸常事等所映蔽。初之对治者，当思已得人身，速当坏灭，死堕恶趣，后难得此妙善之身。修此三者，前已说讫。贪著庸常事之对治者，应思正法，是出生现后无边喜乐之因。无义戏论及掉举等诸散乱事者，是能失坏现世之大利，及引发后世无义众苦之所依，应断灭之。第三、怯弱复有三：一、以所得佛之功德无边故，而念我不能得。二、以方便须舍手足等无量难行故，而念我不能行。三、以处所须于生死受无边生故，而念于尔时被生死苦所损恼而怯弱也。初之对治者，念昔诸佛亦非最初即得甚高之道，亦唯如我于道渐次上进而成佛。薄伽梵亦说，诸较我极为下劣者，亦当成佛，我若不舍精勤，何故不得，当思惟之。第二对治者，念虽应施身等，然于生难行想时，亦可不即施，若至舍时如与果菜等，则无所难也。第三对治者，念以菩萨断罪故，则苦果不生，以坚固通达生死无有自性如幻故，则于心无苦。以身心增广安乐，虽住世间无所厌事。如是思已，而断怯弱也。”

其次，不精进过患，《海慧问经》谓：具懈怠者，距成佛时间极遥远，自施度乃至慧度，空废不成，利他事业亦不能作，故菩萨行于六度中，须具进度。于进度须先具擐甲精进，菩萨行若不以精进为助伴，多堕懈怠、怯弱、退堕诸过患。不特菩萨，即常人不勤，亦百无一成。故月称云：“一切功德以精进为母。”《念住经》亦云：“须知诸烦恼，根本为懈怠。若有一懈怠，即无一切

法。”吾人过去与释迦尊同为众生，释迦因早发精进，其力且强，故已成佛，而我辈仍是众生。弥勒发心在释迦前，而成佛在释迦后，亦以释迦精进力强故。故懈怠者，不能得出离。以懈怠者不易生信，不但无清净信，即初步信亦不易生。无信即不易生解，无解即不易起行。自依师起乃至六度，每一法门皆详示功德与过患。所以然者，为生信故，信分清净信、决定信、坚固信。知功过两方，即生决定信，由决定信乃生精进行。任何法门，初、中、后，皆须精进。修精进应去二违缘：一、见虽能修而不趣入。二、怯弱不入，谓我何能此。二者皆指已知抉择善法之人而言，不知择善者，尚不足语此。（一）见菩提可得，而推延懈怠，谓后时有暇能修。或贪著俗事，为所覆蔽。初之对治，须思已得之身当速坏灭，命终之后，当堕恶趣，如此人身极难再得，用此三者以除遣之。次之对治，应知正法，是能生现、未，无边喜乐之因，其余犬马声色、嬉戏、消闲、非时睡眠等，悉在无义掉举散乱数内，（除为善法顺缘而作无罪性农商业以外，悉在无义掉举散乱数内。精进系专为善法及利生而言，故精进能出诸牢狱。）坐失现前大利。云何现前大利？谓现前善因能生后来大利也。为此引发未来无义众苦，无依之处而断除之。（二）、怯弱过患分三：1.于应得怯弱（于果生怯），谓成佛须永尽一切过，毕圆一切德，我何能此。2.于方便怯弱（于因生怯），谓施头目等，我有不能。3.于所安住处怯弱（于时生怯），一中怯弱之心理，非常人可生，必须于佛整个功德已了知者，始能生起。如大乘和尚谓，一心专注，见本来面目，即为证佛功德者，是仅证佛一分功德，则尚不能生此怯弱。假如闻全部大乘教义，以其心乐于简单故，必反认为烦难，此即怯弱之表现。二中怯弱，如见佛本生事，数数舍城邑妻子身命等，遂生退却。三、见佛须经无边生死，处生死中受无边苦恼，遂生退却。如念佛求往生者，亦是此类。初之对治，须念三世诸佛，其初亦唯如我为具足烦恼之凡夫，以精进力，用闻思修，经地道诸果，渐次成佛。又念佛为实语者，曾说蚊虻等，能证菩提。如经谓，三世诸佛非由先成佛而后现正觉，皆由凡夫而成佛。《入行论》亦云：“如来实语者，作此谛实说，所有蚊虻蜂，如是诸虫蛆，彼发精进力，证无上菩提，况我生人中，如利与非利，不舍菩提行，何不证菩提。”此谓凡属有情，即有成佛之分，即有佛界佛姓，譬如有生即有死，故不论微虫，乃至鬼魔摧毁佛法者，皆有成佛功德。何况今得人身，具殊胜因缘，但能不舍精进，断无不成佛之理。如是思惟，将心壮起，便可对治。次之对治，须知施身命时，如身见尚炽有所困难，即不应实行。必舍身如舍菜果等，无所困难时，始可实施。内道与外道之不同点，外道欲苦其身心以求安乐，内道则从安乐因，以求安乐果之道，故内道为安乐道。又凡具大悲心者，则觉六度可行，大悲心未生者则觉六度难行。于此当思过去生中行诸难行，毫无乐果可得，而亦乐为之。今行六度，虽大悲未生，不免困难，而因此即有安乐果可得，如何不行。三之对治，当知菩萨度生，虽长处生死中，而以菩提心力能断有罪性之苦流。又知生死性空，故心中常乐，身无所苦，数数取无边生，由身心安乐欢喜而取，无所恐怖，无所厌倦。反之，如为凡夫，以罪业取生，则一生之苦已足恐怖，已足厌倦。又菩萨受生，不生净土，多在浊世恶趣受生，身心仍安乐欢喜如故，譬如莲花之生污泥，不为所染。颇师云，菩萨因已断罪流，又知生死轮回如幻，虽处饿鬼畜生中，不受饿鬼畜生苦，以自如幻师观于幻法故。凡怖畏生死者，以生死有苦故。今菩萨既无所苦，惟有安乐，生死虽长，有何足畏。如是思修，怯弱即除。又于方便怯弱者，如谓菩萨须积无量福德资粮，恐其难积，故生怯弱。当知菩萨积资不难，经谓菩萨发心，为一有情义利，长劫处地狱中而不厌，如是刹那发心，即积无量阿僧只劫之福。只要此种教授不忘，虽在放逸，福等虚空。何故菩萨积福如是之易，因其发心为一切有情而愿成佛，以是之故，虽为一有情无量三大阿僧只劫处于地狱，亦愿修行菩萨学处。此中含有三种无边：一、所为有情无边，二、所愿佛果无边，三、所行时刻无边。故一念即种无边功德。又复当知，无量三大阿僧只劫功德，可以精进力超越之。如《本生经》云：佛昔以一脚绕噶吉如来，修行精进，未及周匝，遂超九劫。

“精进所依之顺缘有四：一、胜解力者，修习业果，于取舍而生欲乐也。二、坚固力者，于未观察，任何不随而转，观已起行，则至究竟。三、欢喜力者，如婴儿戏，无辍无厌，而行精进。四、止息力者，以勤精进，身心疲劳，由暂止息，疲劳得苏，仍无间而行也。如此由灭违缘及依顺缘，身心轻利，如风吹木棉，摇曳之中而行精进也。修学精进时，具足六度而行者，自住精进，亦安他于精进，是精进之布施，余得同前。”

其次，精进顺缘分四：（一）发胜解力，（二）发坚固力，（三）发欢喜力，（四）止息力。

（一）、胜解力，所谓胜解力者，非五别境之胜解，亦即于布施、持戒等之欲乐。此种欲乐，即为精进心之基础。例如对于六度四摄功德方面，思惟抉择，第一步生起功德胜利信念，次即生起决定行心，虽经他人或外力阻挠，亦不动摇，是即胜解。对于六度等相违过患方面，照此类推。又信念与胜解有别，如对善因得善果，恶因得恶果，生起决定信，是为信力。不为外境所挠，是胜解力。

（二）、坚固力，亦称我慢力，凡事先观察而后起行，一一起行，即不退转，必至究竟而后已，始为坚固力。云何为慢？慢者，本自尊之义，此乃假名为慢，取其义而已。（1）、业慢。谓自修之道全不赖他。如知布施当行，虽有他人可助，亦愿独自担当。此心生已，即不为外境所夺。

（2）、功能慢。见诸众生为烦恼所缠，自利且不能，更何能利他，由悲心所激，今我能得因缘，则具足自他二利，故当努力。（3）、烦恼慢。念我不为烦恼所转，而能转彼烦恼。世人凡作善业未至究竟，往往倩人作代，今于初慢即预遮此过。于次慢自他利均愿作，所以催起负责之心。未慢不为惑转，即防怯弱。具是三慢，故作必究竟。又作必先思者，即防不思而作，中途退辍，后成等流习气，无所成就。凡作一事能达究竟者，称坚固力。（三）、欢喜力，发愿欢喜，应先观所作之因为无过染之因，为殊胜安乐之因，如是将心催起欢喜，作时如小儿游戏，终日无厌无疲。

（四）、息止力，发起精进之后，如过勇猛，其进锐，其退速。为维持恒性，劳即转息，无间仍发精进，如驼行徐步，是为学精进之方便。

凡一切应取应舍之处，尤其菩萨学处应取应舍者，一一先善了知。既了知己，于应舍者，用正知正念精进而舍，于应取者，精勤而取，如是即为精进。故精进基础，即建立于教法应取应舍之上。于是先应多闻，于善法业果等生起闻慧，然后用正知正念精勤取舍，乃能圆满地道诸果。如专以念知注于一种所缘，充其量不过得定而已，不能圆满地道诸果也。故精进处所应无错谬。应取应舍，如何用心？应舍者，即应断也，例如烦恼，用正知观察，此为贪、为嗔，此乃布施违缘，此为持戒违缘，乃至菩提心违缘，即应速起对治，将应断方面以精进之力断之。精进之所正对治者，厥为烦恼，以正知正念精勤观察烦恼。如老将用兵，一面对正贼。一面防旁贼，如忘失正知正念，即为忘念。忘念一起，立即警觉，思念三恶趣苦，复将正念提起。如是断尽学处违缘。至应取方面，即从依师起乃至菩提心，以正知正念精勤修习。精进要著即在正知正念，经谓具足正知，不为外境所乱。云何不为外境所乱？昔佛世有边地王，遣人迎佛，务令迎至，不然亦须迎一高座弟子。佛观机遣阿巴那尊者率五百比丘赴之。王遣诸种伎乐远迎入宫，坐定，王问尊者见迎迓伎乐否？答：不见。王不悦。尊者王意，欲释其疑，请王提一将死狱囚，令满持钵油，二卒持刀挟之过市，谕令油溢即斩。即过市，问囚何所见？答：无所见，惟一心视此油钵。尊者乃告王，我之不见伎乐，亦系如此。世间狱囚一念死尚不见外境，况吾辈行人。王悦。故心在正知正念，外境不能乱。如是灭违缘，依顺缘，于时身心轻利（谓轻安利乐），如风吹木棉，此为已得精进，而且是殊胜精进。凡作一事，心觉浑浊，身觉迟重，即是身心不清利之象。身心清利，全由精进力遍令身心入于善法之后，发生欢喜力之所引生。如世间人闻可喜境，身心立起鼓舞，即可比知。世人身心于善法疲厌，不乐趣入，于恶法则极踊跃。修精进者应反其所行，对于善法日夜无倦。进度摄六度，如自精进亦安立他人于精进，即进之施度，余类推。

寅五、静虑学处。分三。卯初、静虑自性。卯二、静虑差别。卯三、身心生起之法。

卯初、静虑自性。

“于随一妙善所缘，心一境性，心正安住。”

静虑自性，即对于随一妙善所缘一心安住之谓。

卯二、静虑差别。

“差别者，从自性门，有世出世间之二。从品类门，有止与观及止观双运之三品。以作用之差别，有令现法身心安乐而住，及现证功德，与饶益有之静虑。一、于何等引生起身心轻安之静虑。二、成就神通解脱遍处胜处等共诸声闻所有功德之静虑。三、以静虑成办十一种饶益之静虑。”

静虑差别，从其自性言，分世间静虑与出世间静虑。世间静虑，即四禅及三界禅定，此属凡夫静虑。出世间静虑，以空性为所缘，此为圣者静虑。从其品类言，分止观及止观双运。从其作用言，分现法身心安乐静虑、现证功德静虑、饶益有情静虑。止以定为体，观以慧为体，二者固有分别，但从其品类言，即可将观列于静虑门中，以观从定生故。前言静虑自性分世间出世间，此二属决定者。品类分止观与双运，此三为不决定，以禅定不包括在止观内故。又作用所分之现法身心安乐与现证功德及饶益有情，三者皆属相顺。如以初地菩萨言，所证禅定谓为现法乐住固可，谓为现证功德亦可，谓为饶益有情亦无不可。现法乐住者，现前即可证得身心轻安之谓也。除无色界惟心轻安外，余皆身心轻安。现证功德者，成就神通，亦即由定所引生，此与外道共。至其成就遍处解脱，则不与外道共，以其心念力为希求解脱，必入内道佛乘，始能有此。因此引生之定力，乃有遍处解脱功德。云何遍处？谓尽一切处无所不遍之意。修定时先缘一小境，纯熟后，所缘之境即遍一切，如十遍处之青遍处等，先缘青色小境，继乃遍一切皆青色。胜处者，谓如形（指大小言）、色等胜一切处。凡遍处胜处皆为定力串习之作用也。饶益有情静虑者，即对于饶益有情时一心不乱之谓。

卯三、身心生起之法。

“生起之法，思惟修静虑之胜利及不修之过患等，于下奢摩他时，当广说。修学静虑具六度之施者，自住静虑，亦安他于彼是也。其余如前。”

身心生起之法，从思惟修静虑之胜利，与不修之过患而来。定摄六度者，即自修定，亦安置他于定，即定之施度，余类推。

一九四六年九月十五日在康定安觉寺弥勒殿楼上续讲

因有新听众，故重为开示全书轮廓，及应如何发心云。

寂天云：一言一行，须先提撕，如理观察。据此，说经听经之先，应观察发心。如为名闻利养而说而听，则为世间发心。此种发心应予停止。而易为菩提发心。即攀缘一切如母众生，欲乐而不能得，不欲苦而不能离，因此发起予一切如母乐之慈心，拔一切如母苦之悲心，而又发起负荷此担之增上心。复念三世诸佛皆由修一切善法，而后圆满此责，故发追踪三世诸佛修一切善法之心而来听法。如是发心，乃为合量。要而言之，为一切如母利乐，发心成佛而来听经，乃为合量。

发心既已合量，所听为何法，乃总集三藏十二部精华，依于龙树、无著二大轨则，由阿底峡传至宗喀，宗喀所著《道次》。其重要点，约言之，学法不外成佛。成佛不问显密，均须大乘法。大乘法约之为方便与智慧，尤其殊胜方便与智慧。殊胜方便得报身，殊胜智慧得法身。殊胜智慧，须登地功德上所证空慧，为殊胜智慧。殊胜方便。自一举手动足之善，乃至菩提心，皆称方便，而菩提心乃为殊胜方便。菩提心属有为法，须有因有缘乃生，又须任运油然生起，乃为真实菩提心。真实菩提心之因为大悲心，对于任一有情微苦，皆如慈母之于独子油然不忍，而后合于大悲之量。合量大悲又因于观苦，必依下中士道观六道苦，自心不忍，生起出离心。推之一切有情，生起不忍而欲拔其苦之心，做到合量乃为真实大悲心。由真实大悲得真实菩提心，由真实菩提心证入空慧。是为方便与智慧不离，如鸟二翼，由是以密乘成佛，此乃成佛之正道路，余则为曲。总之，欲成佛最要为《道次》。若问宗喀大师未作《道次》之前，过去诸佛如何而成。于此当善解道次，以成佛必须经下、中、上三士道次，而冠以菩提，则为不共之义。任何人不外下中上三根，《道次》即具三根之法。下根由下士道次入，中根由中士道次入，非宗喀大师所创。宗喀大师于其语录曾言，三士道为三藏十二部精髓。又言，《道次》为任何士夫入道秘诀。眼见世人多欲学佛，而苦不得其道，或问如何速得成佛，答以无上密。无上密固速，但凡夫心小如针孔，如何能入。故求不背迅速成佛正道，而又有次第可入，厥为方便与慧不离之三士道法。所谓三士，非截然而分，须以智慧善观自根。如已合于上士，即由上士道入。如其未能，则须退由中士道入。一入下士道，决定能入中士道，一入中士道，决定能入上士道。譬如同赴拉萨，不过各人起脚处不同耳。《道次》科目分四大干：（一）、明法源无染，释作者重要。（二）、为于教授生敬，释法重要。（三）、如何说听。（四）、引导弟子正教授。第四干包括全文。其中开为，一、依师为入道根本，次、开示下士道法、中士道法、上士道法。上士法中复分三科：一、发心为入大乘之门，二、此心如何发法，三、发心已，学行法。其中又分三：一、学处之相，六度。二、方便与慧，随学其一，不能成佛。三、学处次第。三中又分为六度四摄。（于大乘六波罗密、金刚两乘，发心受戒已，为自为他而修度摄。）

寅六、智慧学处。分三。卯初、智慧自性。卯二、智慧差别。卯三、身心生起之法。

卯初、智慧自性。

“总言慧者，于所观境，事物或法，能具拣择，此通于五明处善巧之慧也。”

智慧自性，总说谓对于一切事物，善差别思惟，亦即对一切法，善能差别其功德过失，此种心所有法，即智慧体相。此间依《菩萨地》，善巧五明学处，为智慧相。再详言之，对于三性法，依教依理分别思惟，对于为功德，为过失，最后生起决定心，为智慧体性。在推度中未决定时，不得为智慧。《菩萨地》所谓，善巧五明学处，通于凡夫与菩萨智慧。

卯二、智慧差别。

“慧差别中，有通达胜义、通达世俗，及通达有情义利之三慧。一、通达胜义者，无我之真实义，由总义门而为比度，及由现证门而为量度也。二、通达世俗者，即通五明处善巧之慧也。三、通达有情义利者，即了解有情现后无罪义利，如何修行之理也。”

智慧差别分三：一、通达胜义慧，二、通达世俗慧，三、通达利益有情慧。一、须见解清净离去过染，二、即世间慧，三、谓通达如何始决定利益有情之清净慧。慧之差别，固不止此三者，此

不过为观待菩萨学处而说，故说此三。一切智慧，胜义世俗包尽，何故复说利益有情智慧？以菩萨以利益有情为重，故于真俗二慧中开出此一。（一）、何谓通达胜义慧？谓通达二无我真实空慧。虽未实见二无我，然由总义门而得比量，如见烟知火。或不仅得比量，而由现证门而得现量，如就掌观纹。所谓总义门非即二非我，不过为二无我之总义，如虽不识其人，而就人之总义尚亦可比知。（二）、何谓通达世俗慧？简言之，为通达五明之慧。此亦就菩萨说，否则不止此。菩萨为调伏众生，应通达世俗慧，故须通五明。《庄严经论》作如是说，因菩萨不仅当于等持中通达胜义，亦当于后得中通达世俗，双具二谛智慧。除《庄严经论》所说外，菩萨为调伏外道众，故须因明声明二者，以决其疑而折服之，引入正法。为摄受内道众，故须工巧医方明二者，使其欢悦。为通达胜义，故须内明。又佛果为一切种智，菩萨为顺一切种智，而种其因，故须五明。但此就菩萨有情说，若于内明之一切经教未能闻思修，而竞竞于声、工、医等明，不过得世间名闻利养而已。人生无常，为彼荒废，无大意义。以菩提道次为开示人生大意义，即属善法，亦须衡其轻重。（三）、何谓通达利益有情智慧？利益有情，所以为成佛时成就报身。故必须先能通达何者为对有情之最大义利，就最大义利而行，乃能培植最大福德，以成报身。

卯三、身心生起之法。

“生起之法，应思惟慧生不生之功德及过患。初者，《般若百颂》云：‘见不见功德，慧是其根本，由修此二故，当摄持智慧。’菩萨于乞者，虽施身肉，如取之于药树，无慢怯等之分别者，盖以智慧现证真实之故也。又以见三有涅槃衰损之慧，为利他而修戒，令戒清净，以慧通达不忍及忍之损益，令心调伏，不为邪行苦楚所夺。又以慧善知精进之事，于彼精进，趣道甚速。又安住真实义静虑之殊胜喜乐，以依道理之慧而成办，故能清净施等五度者，由般若而得自在也。显现相违之二事，以具慧故，成不违者。如菩萨若为四洲之转轮圣王，而不为增上欲尘所转者，是具足慧忍之力。如是虽见悦意有情，慈心猛利，然不致渗合少许之贪著。虽于有情之苦，有猛利恒常不忍之悲愍，然无忧逼，致力为善不勇之懈怠，虽具欢喜无量，然心于所缘，无散乱之跃动。虽常具平等大舍，然于众生义利，刹那亦不弃舍者，以具慧使然也。又于能为彼等同等力之障碍，亦以慧而灭故。如《赞所应赞》云：‘不舍于法性，而随顺世俗。’谓诸相缚，所执之事，虽微尘许亦不可得，而于得大决定之法性亦不须舍，然与内外因缘，出生别别之果，心得决定之俗谛，亦不相违，而且随顺。故于诸无慧力者，最极乖违之事，而于具慧者不违且顺。又如彼论云：‘开许及遮止，佛语或一定，或时则不定，彼此亦无违。’谓大小乘及显密二中，开遮不同，有其多种，彼等以一补特伽罗受持二种，寻求无量经教之密意，无慧力者虽成相违，然于善巧则不相违。亦是以慧而为之也。”

于身心中生起智慧之法分二：一、思惟智慧如生，有何功德？二、如不生，有何过患？初中如《般若四百颂》（龙树造）云：“见不见功德，以慧为根本。”见，谓现世功德；不见，谓二世功德。又见，为现量功德，不见，为比量功德。菩萨为圆满地道诸果，必须智慧。再则前五度加波罗密多名，缘由具慧。故云菩萨持诸度，皆由持慧度，由此得度名，亦得智慧名。菩萨对乞肉者施身，如断药树之枝，无自矜自慢之心。如诸外道则必矜慢，谓唯我能施。又菩萨于施身，亦无自怯自弱之心，谓我不能。其能完全无慢无嗔无怯而作清净布施者，皆由于其智慧了达空性故。施度如是，至戒亦然。由菩萨以智慧见三有涅槃均为衰损（涅槃衰损，指小乘言，小乘虽断生死流，而住于清净寂灭等持，因此不能断所知障，遍所知境，不能普利众生。佛则为无余涅槃，与彼不同）。而为利他持戒，故戒能清净。是戒之能净，亦由于慧。又菩萨由智慧了别忍与不忍之损益，始能调伏自心，不为邪行苦楚所夺，令忍坚固，此以忍言。又菩萨以智慧善知应精进之事。即如欲向地道

诸果而进，但不知进入地道诸果之事之基本何在，则不能速即进入。必须了达圆满无倒之事基，乃能迅速圆满地道诸果，此则由于有慧，此以进言。又菩萨以智慧，依教依理了别真实义谛而一心专注，乃能得真实空性定，而得殊胜安乐，此以定言，总之，欲净五度，均须由慧。

马鸣菩萨云：“以慧调劣象，反能得其用。唯勤多困苦，慧助得大益。”唯依精进，事倍功半。若以慧助精进，能得大利。又凡见相违者，皆由无慧所致。如具慧，则不见其相违而转成道用。例如四洲转轮圣王，五欲尘福报，无慧则为欲尘所转，不见清净功德。如具慧，则不惟不为欲尘所转，而反以欲尘为道用。盖具慧则见欲尘无自性、无意义、不可贪著，如臣于主，随时谏诤，故不为所转。若具慧更进一层，则能以欲尘为成佛道用，故不见其相违。无慧则反是。又例如见一切有情如独子，生起猛利慈心，在不具慧者必生贪染；菩萨具慧，惟起悦意慈心而不贪染。盖菩萨慈心常与清净功德和合。又例如见一切有情痛苦，生起不可抑忍悲心。在不具慧者，必沦于忧悲，乃至懈废善法，例如见人病重，但知悲痛，而于医药培福等，皆想不到。菩萨具慧则不如是，虽起恒常悲心，而不为悲所困迫，懈废善法。以此见常人功德与烦恼俱，菩萨功德不与烦恼俱。又例如常人遇喜事，则心动而入于散乱，得意忘形，藏语为“耶耶播”，即跃动意。而在菩萨之喜无量，则其所缘仍不乱。又例如菩萨虽具平等舍，而于有情义利刹那不舍。常人于中庸一境，虽略具平等舍，但又如秦人之视越人肥瘠，不生拔苦与乐之心，不过亦不与之作损害而已。菩萨于慈悲喜舍功德生起时，不生起同等力之障碍，如慈即不生同等力之贪著，悲即不生同等力懈废，喜即不生同等力散乱，舍即不生同等力漠视，所以然者，皆由具慧，以慧灭障故。至如赞所应赞（麻底止渣阿闍黎作）所谓，唯具慧，乃能二谛圆融，不舍于法性，亦随顺世俗。则不仅功德与过失不相混，更能使法性与世俗和合。盖由菩萨具慧，虽其心境常时安住于空性，而于有此因生此果之缘起法不紊不违，常相随顺，反使缘起与性空，相得而益彰，亦即由慧于一切实有所缘，了达无尘许之自性所致。其心虽得大决定而不舍弃，然与对于内外一切彼彼因生彼彼果所得定解，亦不违而随顺。此种善巧安立二谛不违随顺功德，皆由具慧故。从中观自续派以下，多见真俗相违。一派认为非有非无，作模棱之见；一派则认为一切不应作意，住于空之一面。皆由无慧，不能同时安立二谛。前论又云：“若开若遮止，佛语或有定，或是不决定，然皆不相违。”因佛语有开（许作）、有遮（不许作）、有应行（非作不可）三类。所谓有定或不定者，指遮中有开，或开中有遮而言。若不具慧，则不知其实不相违。例如为小乘人示以应速求自利之清净涅槃，而为大乘人则示以应速求利他之无上菩提。又如为显乘则禁十不善为密乘则或谓应受乐欲，应行不净行，乃至饮酒亦不为犯。此四表面似违，而在成佛意义上，就成佛时间之不同，及所由之道次第亦不同，应其各别所需，皆不相违。于此又当先知，佛语皆为教授，凡一补特伽罗，不问小乘法、大乘法，或显或密，皆为其成佛方便，皆应取学，不应谓何者当学，何者不当学。不过须具慧者，乃能对于无量经论寻求密意闻思，依时节因缘而开遮受持，不具慧者则反是。又寻求密意属闻思，受持属修。必具慧者乃能合闻思修以为学。若谓佛语为修而说，即专注于修，而认寻求经论密意为徒资讲辩，则无慧一类也。又寻求经论密意，而不知何者先修、何者后修、具足次第、迅速成就，而使闻思修枉费，则为不善巧修学，亦为无慧一类。又下、中、上每次第中，均有其修学关键处所，自《道炬论》至本论而益显，不知关键者，亦为无慧一类。总括言之，现竟二利皆须具慧，乃能成办。

“次慧，不生之过患者。若离智慧，则施等五度及见，不成清净。《摄度论》云：‘若无智慧而求果，布施自性不成净，利他舍施说为胜，余是增财之加行。’又云：‘不以明慧而除暗，彼不能具清净戒，多以无慧诸戒等，以染慧成烦恼浊。’又云：‘由邪慧过扰其心，不信解住忍功德，分别美恶持不善，如无功德王名称。’又云：‘于诸智者胜赞叹，较彼深细更无余，以欲过失不能障，意正无慧不可成。’又云：‘于慧无勤心若执，彼见不成遍清净。’其中王名称者，谓无功德之王，虽偶一

次而起名闻，随即失也。以是之故，须生智慧，彼因亦于清净之经典，与心之能力相称而为听闻。《摄度论》云：‘寡闻盲汉不知修，无闻彼当何所思，故当勤闻从彼因，如思以修广生慧。’至尊慈氏亦云：‘三轮诸分别，许彼所知障。悭等诸分别，许彼烦恼障。远离彼诸障，除慧更无余，胜慧闻为本，是故闻为胜。’《集学论》亦云：‘应忍当求闻，次应住林藪，当精进等引。’前贤亦云：‘须先闻诸法而铭于心，数数思惟筹量分别。若将法忘已，纯一执心，则于修学无有助伴。故上修者由闻上，中修者闻亦中耳，有几许修习，须如尔许了知法而渐次增大也。若如是思惟决定了知坚固者，于恶友说一切善不善意乐皆是分别，悉应断弃者，则念法中未如是说，善知识亦不如是认许，便不随彼口而转矣。若无般若，仅有些微信心，见哭而哭，见笑而笑，犹如流水，任决东西，随彼所说，认为实在而随转耳。’修学慧时，具足六度者，自住慧已，安他于慧，是为慧施，余者如前。”

二、慧不生之过患，无慧则五度不净。如马鸣菩萨《摄度论》说：“无慧而求果，施体不能净，利他为胜施，余唯为增财。”盖无慧者为求自利而施，故不净，仅能增财，无大意义，亦无大果。又云：“无破闇慧光，不能成净戒，多由无慧故，尸罗成染犯。”持戒最要为开、遮、应行三者，无慧则于三者不能明辨，故持戒多所违犯，而戒反为烦恼浊染。又云：“慧倒心浊乱；不信住忍德；不乐观善恶，如无德名王。”慧倒，指见使等，由于邪见，其心浊乱，不信忍德，更不能分别善恶，而执于不善一边；本无功德而自以为功德，则如无德而徒有虚名之王。又云：“智者所称赞，无余甚深细，欲未障直道，无慧不能住。”道，指甚深道之空性，空性为一切智者所赞，最为深细。无余，不能超越，不为欲所障蔽，正直无倒，如是甚深道，无慧不能住。又云：“心不勤修慧，其见不能净。”意谓如其心认为慧不必勤修者，则其见即不净。昔有王偶诛一仇，为人所赞，因此益喜杀，由疏及亲，乃至杀父，遂丧其名，由无慧故，不能辨善恶。又有注释，无慧，则世间名闻亦不能享。有狐误堕染色池，干后毛余色彩，众兽怪问，汝为何类？答云：从天而降，众兽尊之，乘象而游，遇狐群，群惊鸣，染狐不觉应声而噪，为群兽所觉，倾而毙之。故欲令前五度清净，如其次第直趋佛位，则当以智慧目光为导，否则如盲千百，无导岂能引至涅槃之城，由是知生慧为要。生慧之因，如世间医者亦可以药物使人生慧，但非正因。正因为清净经论（外道典籍，不为清净），与自己能力相称者（不相称则不能消融得其受用），依而闻思。藏中每于一法皆有广、中、略之分。如《朗忍穷瓦》（《道次略论》）为中，能受固善，不能则有《功德四十颂》，又加略焉，可以依之而闻。闻而取修，则又有《朗忍马扯》，最易在心受持。于受持《马扯》与《四十颂》后，心有轮廓，再闻《穹瓦》。如欲更加广求，再闻《钦波》（《广论》）。由是推而广参《帕青》、《伍马》（《中论》），乃至诸大经论。故己力相称一语，是藏中古德相传教授法，此就劣慧钝根言。设遇上慧利根，则以宗喀大师为准，所谓先务广大求多闻。关于听闻，不问利根钝根，皆所必须。大德开示，闻，为入法之门。浅言之，能分别何者应取，何者应舍，皆由多闻。由闻生起闻慧，以所闻慧而深思磨链，乃生思慧。以所得思慧而修，乃生修慧。故闻多则思广，其修亦广，闻少者反是。如修菩提心，倘对于其性、其因、其量，皆无所知，如何能修。盖所谓净修者，依于思后决定不错之理趣，不闻不思，如何得此。故云：“寡闻生盲不知修，无闻彼当何所思，故应精勤求多闻，因此思修慧广生。”慈尊云：“三轮诸分别，是名所知障，悭等诸分别，是名烦恼障。除慧无余因，能除此二障。闻为胜慧本，故闻为第一。”以三轮分别执实，许为所知障，是中观自续派说。应成派则以二相习气亦归入烦恼障。至悭等为烦恼障，各派皆同。总之，不问何障，均须无我胜慧始能破除。而闻为慧因，故闻第一。由此可知，成佛之事，非任便就坐闭目而修即可得者。世间一切妄说可不烦言而破矣。《集学论》云：“应忍求多闻，次当住林藪，精勤修等引。”意谓凡学法皆应忍耐诸苦，而忍耐中应先求多闻，次乃依所闻而住林藪以修思慧。由思慧得

决定后，乃勤修等引，一心而修。故欲所修无倒，即应先求所思无倒。欲所思无倒，即应先求所闻无倒。世或不闻即住林藪，甚至即修等引，与上述程序相反。佛经亦有多闻住林藪，次修决定义。宗喀大师此论，依教依理以为证成。复引诸先德（噶丹派）修学成规。如先觉云：“先所闻法，令心总现，数数思惟，称量观察。若忘其法，专学持心，则无补益。”（若将所闻之法搁置一边，而欲观心之本来面目，是为忘其法执心）。上修者闻上（上修包明师、广闻二者。），中修者闻中，仅缘心修定者，即舍教持心派。萨迦大德恭嘎绛波谓，持心者，下等生畜生道，中等生声闻险处（刘衡如笔记，谓为化城），上等生无色界，故无补益。《狮子问经》云：“善男子，汝欲伏四魔，应修慧度。欲慧发生，以闻为本。”宗喀大师关于闻与慧所引教义，根本即在此经。末法有情，几将闻思修分而为三。故噶当大德如前所说，以所闻明记于心，称量观察为修。霞惹瓦云：“吾人未成佛以前，均以闻思为主。必成佛已，乃舍此药。”如不需闻思而唯取修之一分，则犯弃舍佛语过，且犯佛说法四十九年皆无益于有情，即有不利有情之佛，乃至轻法等过。又应当于所闻几许，即思修几许，闻思增大，修亦增大，乃为善学。若舍闻思而修，则所修愈小。且愈修而慧愈减。故古德观人，见其愈修而慧愈减者，即知其未得修之扼要，是之谓下修。若能依所闻而思，则愈思愈获决定。了知必先有闻思而后有增慧。如是生起思慧已，纵遇邪友，谓善不善思惟，皆是分别，悉应舍弃者，即知佛与善知识绝无是说而不妄从。藏中有一种记载麻哈雅那故事，谓藏中嘎马那西那时，麻哈雅那（即摩诃衍那）亦在迎众中。嘎马欲试度麻哈可降服否，辩能胜否？即依印度相传凡有理智者均可降伏之测验法，以仗（或谓以钵）旋绕三匝，麻哈拳两掌作相合状。嘎马以为此人尚有理智，可依教依理依证而调伏。绕仗三匝者，示如何尚在三界。拳合两掌者，示有执者乃如是，而我否矣之意。故嘎马以为彼有理智可调伏也。如无慧而仅有信心，见哭则哭，见笑则笑。昔后藏有说法者，说萝卜苦，广说萝卜生，如何长，如何被切被煮，不觉声泪俱下，听者亦相随堕泪，无慧者亦如是。世有歌者，且歌且笑，闻之者亦随之而笑，乃至手舞足蹈，无慧亦如是。康藏有谓，凡从生皆视如佛，各教派皆视如一。此类语表面似合，而在佛经则谓，于我法应善妙观察。《菩萨地》标示四依。于说法者皆生敬固可，而其所说法是否依教依理，则应观察。故有依法不依人，依义不依语之示。不依语者，不依语文美恶而惟观其义理如何，方不致如湍水之东西随流也。有颂云：“道之根本应依师，依已如理受尸罗，师前常常求教授，所闻每日四座修，勤求忏罪与积福，如是成佛如操券。”又登巴助墨（宗喀承传者）《修行语录》亦云：“根本应如理依师，师教应当勤修持，除去此世一切著，此后应于宗喀法，常求心要勤闻修。复以忏积为助伴，成佛犹如在掌中，可喜胜此无复有。”此偈确为修行命脉。依师而不如理，地道诸果不能成。依师不能守戒，譬如佳壤，复投以沙砾。于此世安乐如不弃舍，任修何法，所得不过世间名闻利养而不入于道。修之根本，又应依具足大小显密要义之法，而复以闻思修并用。若不如此，则成佛之道无能迅速趋入而圆满。又须以忏积为靠背，以末法修行易生魔难故也。学慧而具足六度者，自住于慧，住他于慧，是为慧施。学存在不为自利，是慧戒。学慧而不惧苦，是为慧忍。学慧增进不已，是为慧进，一心学慧，是为慧定。学慧而空三轮，通达无我，是为慧慧。

丑二、学行四摄，成熟他有情。

“学行四摄，成熟他有情：一、布施者，如前说波罗密多学处时所说。二、爱语者，于所化机，宣说诸波罗密多。三、利行者，于如是宣说诸义，令其起行，或令正受。四、同事者，诸余安立于何义利，而自住于彼，与彼相顺修学也。《庄严经论》云，‘施同示彼令受持，自亦随行之诸义，是即许为爱悦语，及为利行并同事。’何故于四摄而决定耶，为令徒眷于善修行，故于摄受中，首须令彼欢喜，此亦必待以财施已，于身饶益而后欢喜。如是喜已，为令入道，先须令彼知如何行，故亦须以爱语而为说法。由弃舍不知及疑惑已，为令无倒受持义故。若如是知己，以利行而

令受善。苟自不修于他教诫行止，须如是作者。彼即诘云：汝且未行，何故教他，汝今犹须为他所教也，不受教。若自修者，彼即念云，令我所行之善，彼自亦住彼行，若修此者，于我成就利益安乐，以是而新进修。诸已修者亦坚固不退。故于彼中须同事也。此是诸佛说为成办一切所化诸义利之微妙方便，故诸摄受徒眷者，须依于此。颂曰：‘诸摄徒眷者，于此当善依，成办诸义利，善方便极赞。’彼等于定动中，云何修习之法者，如阿底峡尊者云：‘菩萨广大行，六波罗密等，出定之瑜伽，坚修资粮道。’受菩萨戒之初业菩萨，住资粮道者，无论定动所作，不越六度，六度有于定中修，有于后得中修习，谓静虑体奢摩他，及慧体毗钵舍那，于定中修。前三度，及静虑般若之少分，于后得中修。精进者，通于定动之二。忍之一分，于甚深法决定思惟者，亦于定中修也。阿底峡尊者云：‘于出定诸时，如幻等八喻，观诸法而修，定后修分别。学方便为主。于诸等引时，止观分平等，常应相续修。’如是希有难行，诸未修习，闻之心生忧恼者，当知诸菩萨，于最初亦未能受持，但由渐修为愿求之境，后则不待努力，任运而转，故于修习，最为切要。若见不能实行，即弃舍彼等净心之修习，则于清净之道极为迟缓。《无边功德赞》云：“若有闻已亦于世间生损害，然汝自亦长时未能身受行，诸行以汝串习后时成任运，故诸功德若不修义难增长。’是故诸受菩萨戒者，无不学行之方便。诸未以仪轨受持行心者，亦当励力修欲学心。若于所行增长勇悍而受律仪者，极为坚固，故应勉焉。已释上士道次第中净修愿心及于菩萨行总修学之道次第竟。”

上士道三大科：一、发心为入大乘之门，二、此心如何发之学法，三、发心已如何学法。兹再将第一科补说，发心不外为利有情而愿成佛。发心有三大，即大心、大离、大证。不论为三大或无上菩提，其总要在利益有情。故仅发心尚为不足，必加学行。学行分二：一、为自成熟，学行六度。一、为成熟他，学行四摄。

四摄中：一、施。亦如施度所说。二、爱语。于所化机，宣说诸度。三、利行。于所说法，令诸有情依之净修。四、同事，于令有情所应行之事，自取同行。简言之，劝人学法为爱语，令人行法为利行，自亦行法为同事。《庄严经论》云：“施同示劝学，自亦随顺转，是为爱乐语，利行及同事。”何故定为四摄？凡摄眷属令修善行，必先使欢喜，欲令欢喜，必先施之以财。有情所爱乐，首在身命，先以衣食住等饶益其身命，始生欢喜。既欢喜已，劝之以善，始能接受。根已熟者，令入究竟道；钝而未熟者，始令入现近利乐道，继令入究竟利乐道。现近利乐，指人天乐果，基为皈依三宝、明业果、知取舍，再加上八圆满之因，以增上之。究竟利乐，为出世乐果，其因为依出离心，勤持别解脱戒，再加上发菩提心，修菩萨行。令诸有情先知如何修法，故以爱语宣说正法，除其无知，断其疑惑，令其无倒受持法义。既了知己，即以利行，令修善行。倘自不修，则对彼所说教诫行止，彼不信受，反启讥难，谓汝不行，何教我行。若我自修者，彼便信受，谓所教我者，彼亦自行，依之而行，定能益我。如是则能使未修者新修，已修者不退，是故有须于同事。总之，菩萨以成熟他有情为目的，安置他有情于地道诸果。欲安置他有情于地道诸果，必须先自安立于地道诸果。自成熟已，以财摄之使喜，以法开之使知，再令依法修行。但自如不行，即等于自盗而欲禁人为盗也。再财施关键，为使所化机合于法器故。爱语关键，为使所化机于所说法生胜解故。利行关键，为使所化机，于已生之胜解法能受持不弃舍故。同事关键，为使所化机，于所受持法能恒久故。再爱语一分，不限于说法，凡欲使所化机生喜，舒颜平视，含笑先言，慰问四大调适否等，乃至世间积财等法，一切不与正法相违之语皆是。利行一分，亦不限于修法，如令如何积财等，不与正法相违者，亦可导之。同事一科，亦不限于正法，即如积财，亦须曾经亲历，乃不误人。过去诸佛成熟所化有情诸种义利，皆以四摄为微妙方便，如颂曰：“诸摄眷属者，当善依此理，能办一切义，赞为善方便。”又四摄总分为财施、法施，财施为初，余三属法。又如放朵马、烧烟、施身等，亦为财施法施二种，菩萨万行，总为六度四摄。又此于定中动中如何修，阿底峡尊

者云：“六波罗密等，菩萨广大行，由本后瑜伽，坚修资粮道。”（本，谓根本；后，谓后得）。初业菩萨，指初发菩提心者，受菩萨戒后，即应住资粮道。如何住法，六度皆应修，而于智度胜观，尤应勤修，即为入资粮道。勤修胜观而于空性有证，即为入加行道。证入空性后，不分定动，均真实见得空性；即为入见道位。真实见到空性，而于与空性相违品渐断，即入修道位。入修道后，对于六度不须再学，即入无学位。故自发心受戒后直至无学位（成佛），均须不离六度四摄。定中与动中，以六度四摄相互参杂而修。定中除布施外，其余定、戒、进、忍、慧均可修。施属动中修。住资粮道。六度均修，而慧度则分胜观空性与非胜观空性，资粮道仅能通达非胜观一分。又定慧二分在定中修，前三度及定慧二度之一分，在动中修。进度通于动定二位。忍度之一分，关于定思深法者，在定中修，其余忍耐诸苦在动中修。戒，除动中修外；无论比丘居士，入定时均不许失戒。尊者云：“起根本定时，遍观一切法，修幻等八喻，能净诸分别，应正学方便。于根本定时，应恒常修习，止观分平等。”意谓动中不但应与空慧相应，观诸法如幻，更应学菩萨六度诸方便行。定中最殊胜，为止观双运，止中有观，观中有止，应恒常修。观八喻，为如幻修法，止观双运为如空修法。八喻者 如幻、如梦、如水月、如像，如谷响、如影（阳焰）如伪装（傀儡）、如寻香城等是。幻者，谓幻师以咒药力所幻出之象事等假相。梦，谓梦中所见假相。水中月，假相。谷中响，假相。镜中影，假相。阳焰，假相。伪装，假相。海市蜃楼，假相。菩萨善用功，见一切法皆如八喻，相似实有，而性无实有。如是六度等希有难行，诸未修习，心生忧恼。应知诸菩萨众，初亦未能，先由作为愿境，渐次修习，久习之后，自能任运而行。故初业者纵有所不能，亦不应失愿。如见不能，并愿而舍，即无从进入清净道。如无边功德赞（印度阿闍黎土却棒造）云：“若由闻何法，令世间生怖，久未能实行，然遵习其行，时至任运转。是故诸功德，不修难增长。”次句谓，佛初亦长时未能实行。三句谓，佛能长时串习而成任运。故于受菩萨戒者，无不学行之方便。如未受行心者，亦当励力修欲学心。若于诸行勇乐修学，再受律仪，即为坚固。

总之，菩萨于六度，皆应修学。止，摄于定度，观，摄于慧度。然不能说一切止皆摄于定度，一切观皆摄于慧度，因止观乃内外道所共。此处所讲，特别指大乘不共功德之止观。应从下士道起，直至已受持菩提心之后，而修菩提行中之止观，故系大不共止观。否则一切外道所修之止观，亦皆摄于菩萨行中之禅定度胜空观矣。故虽真实菩提心未能生起，而至低限度于相似菩提心亦应能具，而后修止观为合量。别修后二度法，详下。

卷十二终

卷之十三

子二、别学后二度。分六。丑一、修止观之胜利。丑二、明止观能摄一切定。丑三、止观自性。丑四、双修之理由。丑五、次第决定。丑六、各别学法。

凡菩萨均须学止观，所谓别学后二度者，止固属定度，观固属慧度，然不能谓凡止皆定度，凡观皆慧度，以止观有内外道共者故。此处别学者，指大乘止观，乃发菩提心后，学六度时所学。凡由受持菩提心门之止道，均属定度，由受持菩提心门而修之胜观道，均属慧度。如此乃简别外小。此处所指菩提心，谓真实菩提心，倘不能生起真实菩提心，亦须生起相似菩提心而后修止观，乃为大乘止观。

六科目皆有大意义，能明六科目之义，则于止观道已得轮廓，不知轮廓而修，古德谓，只能获得止观假相。甲操杰有颂云：“诸佛菩萨诸教语，修定一切之语果。并名未闻诸愚修，结果仅得假

定相。”意谓修定必须与佛密意所在之定相合，乃为清净定。佛之密意，须于佛说经教中求之，如《庄严经论》、《辨中边论》、《菩萨地》，于定尤详。然则依止诸经论皆可修止矣，奚取本论别说止观。当知末法众生惑重，见坚而杂，纵闻经论，以惑重见浊故，莫辨途径。为欲末法众生开卷即得津梁，而又合于佛菩萨密意，故宗喀大师造此显明详确之论。

丑一、修止观之胜利。

“学后二度即修止观，以止观即后二度所摄故。《解深密经》说：‘大小乘世出世间一切功德，皆是止观之果。’问：止观岂非修所成之功德，说一切功德皆是彼二之果，云何应理。曰：真实止观，如下所说是修所成之功德，非大小乘一切功德皆是彼果。今将缘善所缘心一境性以上之三摩地，皆收入止品，简择如所有性，或尽所有性之善慧，皆摄入观品，故密意说三乘一切功德皆是止观之果，亦不相违。又《解深密经》云：‘众生为相缚，及为粗重缚，要勤修止观，尔乃得解脱。’言粗重者，谓最能增长颠倒心之习气。相，谓贪著邪境，能长养前后习气者。《慧度教授论》说：‘前者是观所断，后者是止所断。’此等是已有止观名者之胜利，余未说止观名者，凡说是静虑般若之胜利，当知皆是此二之胜利也。”

佛八万四千法门，不外教证二分，括之为三藏十二部。菩提道次第总摄三藏十二部要义，而以戒定慧贯之。自依止上师起，至六度四摄止，不外为成佛加行道，成就菩萨行者，括之为戒学，止观括之为定慧二学。以见、行、修、论，自六度以前为行，止为修，观为见。见、行、修三，如不清净，成就难期。清净之修，在离沉掉。见之清净，在契中观。故颇邦喀大师《造愿值宗喀教颂》。为障定昏沉，愿依《庄严经论》而修，成清净定，故愿宗喀修定教义等语。《解深密经弥勒问品》所谓声闻、菩萨、佛、世出世一切善法，悉为止观之果。于此当问，止观为上界所修之法，如何能包括大乘一切善法。如修慈悲心、菩提心等，无止观在内，不为止观所包，因菩提心不须修定而属下界之法，出离心亦然，岂此亦须先修止观耶。推之下士道怖恶趣等，亦须先修止观耶。又声闻、菩萨，均有欲心专注定，由欲心定为因，始有正定，由正定始有胜观。断无先得止观始得欲心定果。如何大小乘世出世一切功德皆为止观之果。答曰：正止观本属上界所修功德。大小乘一切功德虽非彼果，然凡与止观相顺之一切功德，皆摄入在内。如修菩提心虽非正止观，而念佛法与念众生，以观择而修，即观之相顺。观择之后，必得决定专注而修，即止之相顺。故凡善所缘心一境性以上诸三摩地，皆摄入止中。凡如所有性、尽所有性拣择慧之诸善法，悉摄入观中。相顺止非定中之随顺定，乃指凡于善法一念之注，即为相顺止。凡于善法拣择而生之少许慧，即为相顺观。故止当包正止，及与止相顺之善果。观当包胜观，及与观相顺之善果。由此知佛说三乘功德皆为修止观所得之果，固无过也。三乘功德，不外思、专注二修。凡思择均属观，专注均属止。深密又云：“烦恼诸众生，如修止与观，能解恶取缚，及诸相缠缚。”恶取缚者，谓颠倒境上辗转增上功德住于心中之习气，即烦恼习气。此习障向上功德。相缚者，于颠倒境前后生起之耽著，长养彼习气者，是即润长烦恼习气之烦恼，是为相缚。简言之，能除烦恼及烦恼习气，均属止观。止断烦恼，观断烦恼习气。由能伏烦恼即名解脱烦恼，然非真断也。

上来是已安立止观名之胜利。其虽未立止观名，而意义相同，但说为静虑智慧之胜利者，亦即止观之胜利。盖静虑智慧固不能尽属止观，而在静虑之一心专注，其相与止同，智慧之分别抉择，其相与观同故也。

丑二、明止观能摄一切定。

“《解深密经》说：‘大小乘无边三摩地，皆是止观所摄。’故求三摩地者，不能广求无边差别，当善求三摩地总结之止观修法也。”

止观摄一切三摩地：（一）、止观如树之根本，其他三摩地如枝叶，故说止观摄一切定。（二）、以一切定皆属止观类而说止观摄一切定。（三）、以止观为主，以其他一切定为从，而说止观摄一切定。如是三说，皆为有理，究孰为是。（一）为《广本》说，但如照此说，则一切定皆以止观为根本而生。然如一念奔注之欲心定，亦包在一切定中，岂此欲心定亦须先有止观而后生耶，似不应理。当知广本之枝喻，意在指出一切以止观为关要。如枝叶以根本为关要，非谓一切定由止观生，如根本之生枝叶然。亦即一切定修习扼要处，悉包括于止观扼要处。亦即一切定之专注、思择二种修法，悉包括于止观专注、思择二法中。欲修定者，虽不能明了分别无边，然于一切定总根之修法，能善研求，即能通一切。

丑三、止观自性。分三。寅一、奢摩他自性。寅二、毗钵舍那自性。

寅一、奢摩他自性。

“如《解深密经》云：‘即于如是善思惟法，独处空闲，内正安住，作意思惟，复即于此能思惟心内心相续作意思惟。如是正行多安住故，起身轻安及心轻安，是名奢摩他。’义谓令心不散，相续安住，故心能任运住于所缘，若时引生身心轻安之喜乐，此三摩地即成奢摩他。此由内摄其心，令不散乱，即能引生，不待通达诸法真理也。”

宗喀大师举《深密》，立定名数语，即包括全部修定法。但如不经解释，纵有习者，亦难依此数语，便能修定。经云独处空闲者，是择修处。云于如是善思惟法作意思惟者，即修定相。云起身心轻安者，即修定果。再细言之，独者，无人来往相扰。空闲，非但指地，亦指安静心境言。处者，住于如是无人相扰地上，内心空阔闲静，如是而处，收摄散乱。内心安住已，然后将前已经善思惟无所犹豫之法，作为所缘法，而于如是所缘上，作意思惟后，即于此所缘上能思惟之心，内心相续，离沈离掉，如水不断，由如是思惟法门而住。复由多次安住故，生起身轻安及心轻安，是名三摩地。其义不论所缘为何，于所缘上住心，不散于所缘之外，能任运而住，何时生起身心轻安喜乐，彼时即名为止。此则唯令其心于境不散，内心摄持，即能生起，无须了达空性。凡得定者，内心亦不起分别，或有于此即认为证空性者，如支那堪布所谓，心于任何境不起分别，即为修习空性，是以修定为修空性矣。修定正规，定依所缘。有不依所缘者，不以心为所缘，亦不以非心为缘，一切不作意，顿遮分别疑虑之念，内心自能得住，空境自生，不为外境所夺，如水之澄，亦不住于空境，如是修者，在支那堪布亦自认为修定。剗切言之，此不但非空性，亦非是定，乃是一种相似定。必如《深密》，以善思惟法为所缘而修，乃为正定。故知修止，定须先依所缘。不依所缘一法，在康藏所谓大手印、大圆满者，亦有此失。萨迦大德班尊降宅云：“现之修大手印者，与汉土万应散相似，如此修者，危害三分，错误四分，此说非佛说也。”其错与否，是佛说与否，姑不具论，特引于此，闻者幸留意焉！又以心为所缘者，心本无色，忽见心之无色，遂自以为了达空性。故论特举内心摄持即能生起，无须了达真如为言。

寅二、毗钵舍那自性。

“《解深密经》云：‘彼由获得身心轻安为所依故，舍离心相，即于如所善思惟法内三摩地所行影像，观察胜解。即于如是胜三摩地所行影像，所知义中，能正思择，最极思择，周遍寻思，周遍

伺察，若忍、若乐、若觉、若见、若观、是名毗钵舍那。如是菩萨能善巧毗钵舍那。‘正思择，谓思择尽所有性，最极思择，谓思择如所有性。寻思谓粗寻思，伺察谓细伺察。《宝云经》云：奢摩他谓心一境性，毗钵舍那谓正观察。弥勒菩萨云：应知寂止道，总集诸法名。应知妙观道，思择诸法义。又云：正住为所依，为令心住故，及善择法故，是名为止观。此说依止正定，令心安住，为奢摩他，善择法慧，为毗钵舍那。《菩萨地》中亦如是说。《修次中篇》云：‘止息外境散乱已，于内所缘恒任运转，若时安住欢喜与轻安俱心，名奢摩他。若住奢摩他，思择真实，名毗钵舍那。’《慧度教授论》中亦如是说。如《瑜伽论》及《慧度教授论》说，止观各有缘如所有性与尽所有性二种，故止观不由所缘而分。既有缘空性之奢摩他，亦有未达空性之毗钵舍那。由能止心向外境转令住内所缘，即名为止。由增上观照，故名胜观。有谓心不分别而住，无明了力者名止，有明了力者名观，此不应理，与前引经论皆相违故。又彼仅是三摩地有无沉没之差别故。一切奢摩他之三摩地，皆须远离沉没，凡离沉没之三摩地，内心定有明了分故。故是否缘空性之定慧，就要就彼心是否通达二无我性随一而定。心未趣向真实境者，亦有无量乐明不分别之三摩地故。即未得真实见者，只要持心令不分别，现可成办，故未达空性者，生无分别定，全不相违。若由此门久持其心，由持心力，生风堪能，身心法尔发生喜乐，故生喜乐，亦不相违。生喜乐已，由喜乐受明了之力，心亦明了。故不能安立一切乐明不分别定，皆是通达真实义者。以是当知通达空性之三摩地，固有乐明不分别，即心未趣向空性之三摩地，亦多有乐明不分别者，故当善辨此二之差别也。”

行人于得身心轻安定后，依靠于定，舍离不住所缘而散于外境之心相，即于所善思惟法，三摩地所缘影像，分别观察、胜解。（先于内三摩地所缘影像上安住，再以分别观察，生起观慧，于观慧上安住。影像者，定中所缘之境，如镜中影像，非有实境。）。即于如是胜三摩地所行影像，（如心中观想一螺，螺即影像。乃至蕴、处、界影像，空性影像。空性有所缘，能显内心所显如所有性，清明澈了，即空性影像，如修阿字亦然）。所知义中（即俗谛所知义）、能正思择（思择俗谛）、最极思择（思择胜义）、周遍寻思（粗思）、周遍伺察（细察）、若忍、若乐、若觉、若见、若观。闻汉土以忍乐等均属中观，谓名异而义同。在藏土则加分别。即对于所生义真俗谛中，经过粗细观察后，生起无疑无怯（无所畏难）之心为忍；生起兴趣意乐为乐，于诸异门清晰分别为觉，心见胜境为见（生起能见功能），最后对于观境生起耽著（藏文为信把），亦即对于所观正理不舍为观（好之者不如乐之者）。如谓诸名皆属一义，则以佛为证。佛于证得真实胜观时（佛常在胜观中，皆无上述五种行相）。有何粗细诸名境耶。如是所修，为毗钵舍那；如是修者，为善巧于毗钵舍那。以上说观之体，未说观之量。宗喀大师于此，又引无著说，以释思择、极思择、寻思、伺察等义。又引《宝云经》，奢摩他，谓心一境性；毗钵舍那，谓正观察。支那堪布以不思善恶为宗，以分别为缠缚，极不分别，即契真如，见此经所说与其宗旨不合，用脚踏蹴。大师因叹不仅支那堪布如是，藏土亦多持此义。实则支那堪布仅见《深密》，未见《宝云》等经所说。即《庄严经论》亦云：“应知诸法名，总集为止道，应知妙观道，思择诸法义。”意谓将一切法总集起来，于其上一心专注不移者，即止道。例如一切有为法，皆属无常，以无常总集一切法，对此无常义上，一心专注不乱，即止道。观道者，于所缘无常境上，用智慧思择即是。一说，诸法总义上专注为止。再于止上以观慧作各别观察为观。彼论又云：“正住为所依（正住，即胜净定，以清净定为所依。）心安住于心（上心字为内心之心，次心字为于所缘上一心安住不散之心。），及善思择法（即善思择如所有性尽所有性诸法。）应知是止观。”

总之，一心专注为止，于一心专注之止上，善思择诸法，即观，此皆谈观体也。再者，正住心，即九住心，依第九住心定力而生起普遍身心轻安（即欲心定），即为正住心。复于正住心后，内心摄持而修，所得乃为止，复于此止上善思择诸法，所得为观，《菩萨地》中亦如是说。《修次

中编》亦云：“外境散乱既止息已”云云。大师引如是经论，不嫌繁复，在注重使人了知何者为止观。昧者或以为空性即观，空性不须分别，即以为修观不须分别，而不知观为觉刚，须有观察也。止息外境散乱者，即屏绝外缘，于内所缘，恒常相续，任运而转者，即内摄所缘，使其相续安住。欢喜轻安之心者，即生起轻安，是名奢摩他。即由安住如是奢摩他时思择真实，名毗钵舍那。《般若波罗密多教授论》（喜德巴阿闍黎著）所说，及《瑜伽》所说，不论止观皆有缘于如所有及尽所有者。盖止观非就所缘判别，既有通达空性之止，亦有不通达空性之观（彼以息外境持心内住所缘为止。若更增上特别观察为观）。

在藏中过去则有以缘俗谛为止，缘胜义为观者。又有以心不分别而住，无了别明显之精者为止，有了别明显之精者为观。前说，前文已释其误，后说亦非。其所谓明显之精者，如修卓巴钦波者，息心，息心后忽然开朗，心境明洁，遂误为认识本来。但此不应理，以其与前诸经论所说悉相违故。经论止观皆缘真俗二谛，而此所说有显明了别之精者，不过仅缘俗谛心体而已，遽许为已得胜观，实则仅相当于本宗已得止相。至所谓无了别明显之精者，则恰相当于本宗未离细沉细掉有过之定。本宗于一心专注而有了别明显之精之止上，尚须再加观择，始名修观。彼宗何以有此错误，由彼不善解心为外境所夺一语，以为若用观察，则心有分别，即是为外境所夺，即是修行障碍，故专取安住修习一分，将观察修习得胜观前不可或少之一分置而不取，因而遂有此失。故就彼所说止观分别。不过仅就三摩地有沈无沈而分，以有沈为止，无沈为观，实非真正止观分别。盖一切三摩地皆须决定定明二分，故皆须决离沈离掉，沈为明障，掉为定障，一切离沈三摩地定有明了之精。以是之故，是否缘空性之定慧，须就彼心通不通达二无我境之随一而明。于二无我任通一分，即为达空之定或慧。对于真实境，心未趣向者，亦有无量安乐、明了、无分别之三摩地。如外道于四禅四空，亦有此境。彼虽未得通达胜义之见，但以任何亦不分别之心，亦能现前成就。故虽不解空性而生无分别之三摩地，亦无少许相违。就彼门中，久持其心，以持心力，风起堪能，身心法尔生乐，故生乐与定亦不相违。由乐受行相明显之力，于心生起明了之精，除自心生起明了而外，对于其余无分别之三摩地亦然。故不能以一切安住明了无分别之三摩地，而安立为通达真实也。然修此种定者，见无色心体，以为有空、有乐、有明、有无分别，遂认为已证空性，甚且以为已得无上瑜伽金刚后心，又入双运，实则不过得止，并未到胜观境界。再者，定之乐，仅轻安之乐，与密乘空乐不二之乐相悬殊，而误者遂以此传人，遂即此修双运。其教人亦先即教观，而舍弃皈依、发心等必由之道，各多有此类。颇邦喀大师常反覆开示此失。通达空性之三摩地有乐、明、无分别；而不通达空性之三摩地，亦多有乐、明、无分别，此二者之别，必须了知。以上于止观胜利，止观体，既了达轮廓，乃可言修。或问，应修止或修观？答，二者皆须修。

丑四、双修之理由。

“何故随修止观一种不为完足，必须双修耶？曰：譬如夜间燃灯观画，要灯明亮无风吹动，方能明见诸像。若灯不明，或有风动，则必不能明见诸色。如是观甚深义，亦须了解真实义之无倒智慧，与心安住于所缘而不动，方能明见真义。若但有心不散动之不分别定，而无通达真理之慧，则于三摩地任何薰修，终必不能通达真理。若仅有了解无我之见，而无心一境性之定，亦必不能明见真理，故须双修止观。如《修次中篇》云：‘唯观离止，则瑜伽师心于境散乱，如风中烛，不坚稳住，不生明了智慧光明，故当双修。’又云：‘由止力故，故无风烛，诸分别风不能动心，由观力故，能断一切诸恶见网，不为他破。’《月灯经》云：‘由止力无动，由观故如山。’故《正摄法经》曰：‘由心住定，乃能如实了知真实。’《修次初篇》云：‘心动如水，无止为依，不能安住，非等引心，不能如实了知真实。故世尊说，由心住定，乃能如实了知真实。’又成就奢摩他，非但能遮正

观无我慧动之过，即修无常、业果、生死过患、慈悲、菩提心等，凡以观慧修观察时，散失所缘之过，皆能遮止，各于所缘不散乱转。故随修何善，力皆强大。未得奢摩他前，多分散缘余境，故所修善力极微弱。《入行论》云：‘诸人心散乱，常被烦恼啮。’又云：‘虽经长时修，念诵苦行等，佛说心散乱，所作无义利。’”

何故单独修止或修观为不足，而二者必兼修？答：喻如夜间燃烛观画，若具足灯明，又无风动，则诸相朗晰能见，不具者反是。如是，若欲观察甚深空义，亦当具足对于真实义无倒之决定慧，及心于所缘（空性）如欲安住不动二者，始能明见真实。若虽有心不余荡安住无分别之三摩地，而无通达真实无倒之慧，则于三摩地任作几许修习，终不能通达其真实。反之，若仅有达空之见，而无坚固专注三摩地者，亦然。如布与绸，须赖浆糊始能粘合，观察空义谛，坚固不移之浆糊，即为定力。再言之，观空须先知障空之物为何，即我执是。我执譬如大树，断大树不仅须利刃，亦须有执刃不摇之坚固臂。有慧无定，何能断我执大树。无定之慧以观空性，才观即摇。不仅观空性如是，即观死无常等，亦然，以慧虽能见空性，若无一心专注之定，瞥眼旋即消逝。亦如初修无常，虽偶一心动，然一转念，旋即如平常矣。《修次中编》云：“离止修观，则瑜伽者之心当于境散。犹如临风之烛，不能久住。”此处所谓离止之观，并非离止，不过谓无坚固专注之止，以言中观必有止故。无坚固之止以资助观力，则为沉掉散去，故对于空性不能生极明了之慧明。慧明者，空慧之明相也。以是之故，止观二者之力应当相等，而依《广论》引《大涅槃经》云：“声闻不见如来种姓，以定强慧弱故。菩萨虽见而不明，以慧强定弱故。”（如来种姓，分增上种姓，自性种姓，自性，谓如来藏，即自心法性，此处系指后者。）声闻不见如来种姓，为中观自续派说，伦敦杰即作是言。在自宗则许声闻已见如来种姓，特不能广，否则我执未断，不能解脱生死矣。总之，上文为证明止观力之不等，以意揣之，声闻专注修行时长，观察修行时短。菩萨观察修行时长，专注修行时短。以二者不能离，不能说修时两者有强弱，或随于一者住时长短之别耳。惟无色界人则定强慧弱，是为定义。又菩萨见如来种姓而不明显，亦当解释，菩萨定见法性。所谓不明显者，指在定与出定不能使真俗圆融如一。在定修时偏真，出定时偏俗。所谓偏者，以定中专注真谛，则于俗谛别别观察之力较弱，出定则反是。不能使在定与后得均能时见空性。惟佛不分在定与出定，于一时中双见二谛，故称唯佛为能明见。《修次》又云：“以止力故，如安静无风之烛，诸寻思风（分别），不动于心。”意谓使心专注不动者，是止之力。又云：“由胜观故，断一切恶见之网，除不堪毁。”意谓空性为恶见网所障，须以胜观为利刃，乃能断网。由在定修时，以胜观力别别观察，生出空性决定之慧，即在后得，其力犹存。若有恶见，执自性者，虽欲毁其所生决定慧，亦必不能。《修次中编》引《月灯三昧经》云：“以止力不动，以观故如山。”意谓由观故生起决定慧，任何异说不能动摇，有如山然。至于正修胜观时，缘空义谛而不余散乱者，则由以前修止串习力使然。譬如灯，其明亮一分，乃由油炷而来，不能谓仅由遮风之力。惟不摇一分，乃由遮风之力。修胜观时，使能修之心与所缘黏合不散于余者，为前时修止串习力，至于观力，则由前时闻思修而来。以是义，谓初当以离沉掉无平等之止，次以分别慧而观察，乃能了达真实。如《摄正法经》所谓：“若心等引，乃能如实而知也。”《修次初编》：“心动如水，无止为依不能安住，非等引心，即不能达真实义。”例如洗衣，以器盛水，乃去衣垢以水。若欲使与空性相违之污垢相离，亦须以止为器，使心水不动，再以分别慧观察空性之相违，然后污垢可去。

障碍空性为我执，我执为生死根本，须用分别空性慧乃能斩断。我执断，生死亦断。故出离生死须止观。成佛亦须止观。若止成就，非但遮修无我空慧之散乱，即修无常、业果、生死过患、慈悲、菩提心等任何善法，力皆重大。依秘密教授，止未成者，修死无常一年，不如得止者一日之功。以未得止前，对所缘境力皆散乱。以散乱故，所修一切善行力皆微少。如修无常，对于无常不

易生起感动之心。修业果，对于业果不易生起决定信心，推之菩提心亦然。以修菩提心等，定须有离沉掉不余散乱之力，乃能成就。而去沉掉散乱者，厥为定力。《入行论》云：“心散成人住于烦恼牙间，如入虎口，牙间之噬与不噬，则噬分为多。散乱心入烦恼分为多。”又谓：“持诵难行等，虽常时而行，心于余散乱，佛说无义利。”别说为无大果，亦非全无功德。又所谓无义利者，以得义利则烦恼力渐减，如心散乱，则不易与法相应，以无调伏烦恼之力，故对于心之义利即少，不仅持诵难行，推之闻法，阅经，如全为此生名利恭敬著眼，心即散于此生名利恭敬之上，有何利益。所谓心有利益者，心自无始以来，强硬如角，我常为其奴，无法牵挽。须具调柔之心，使为我奴，而我自作主，乃为有利益于心。总上所说，皆释明何以必须修止之要义。藏文谓止之功德，为于善堪能，即须此心调柔。心既调柔，则欲住何善即住何善。如以止修言，有止者，欲安住而修，此心即安住如山，以观修言，欲观察而修，此心即如盆地，引水无所滞碍，决东则东，决西则西。但是得止者，不可贪著轻安，以为满足。须知得止，乃为调此心使用于善，倘得止即足，譬如有良仆而不用，于主何益。又得止之心有如良马，最为调柔，堪以驱策致远。心既得止，正应驱入种种善门。如即此而止，与良马伏枥何异。故得止后，应赓即转到尽所有性如所有性，用分别慧而修观。若得止后，不以空性为所缘而修，而止于粗止，则极为不可。如《三摩地王经》言：“虽善修正定，不能破我想，后为烦恼乱，如外道修定。”昔有外道曲把者，欲胜佛法，以佛雪山修定六年，己能入定十二年，得四禅至有顶天诸定神通，比出定，见鼠啮其发作窠，心怒，遂失定，又无福力以持之，遂入恶道。故止之功德尚不如戒之功德。先既说止功德，此处又降而下之者，盖止之功德原不足过于赞叹，以内外道共故。如单得止体，不如单得戒体，以戒体可以解脱，定体不必入解脱。定必须良伴之观，乃入解脱。如得止后，并皈依而不以为伴，则皈依功德亦不能得，以外道有定不得皈依功德故。故得止后须善观察。

丑五、次第决定。

“《入行论》云：‘当知具止观，能断诸烦恼，故应先求止。’此说当先修止，次依止修观。若作是念，修次初篇云，此所缘无定。此说奢摩他所缘无定。前文亦说奢摩他所缘通法与法性，故可先了解无我义，缘彼而修，则心不散乱之止与缘空性之观，同时生起，何必先求止，次乃修观耶？曰：此言观前先修止者，非说生无我见，须先修止，以无止者亦能生正见故。即生转变心力之见，亦不须止为先，以虽无止，但以观慧数数观察而修，亦能生转变心力之感触，不相违故。若相违者，则修无常、生死过患、菩提心等，引生转变心力之感触，亦应依止，理相等故。若尔，何为观前先修止耶。此言生观者，是说未得修所成之异生。此除下说无上瑜伽部中以证空智修无我理之外，显教与密教下三部，若未以观慧观无我义而修观察，则定不生修所成之毗钵舍那，故须修观。若未成止之前，先求无我了解，数数观察彼义者，由先未成止故，唯依观修，不能成止。若不观察而修安住，依此虽能成止，然除修止法外仍无修观法，后更须求修观之法，故仍不出先求止已，次依彼修观之次第也。此派若不以观修引生轻安建立为生观者，则说先求止已次依彼修观，全无正理。若不作如是次第而修，亦极非理。《解深密经》说：‘要依先得奢摩他而修毗钵舍那。’论云依前而生后。说明六度中静虑与般若之次第，即依增上定学引生增上慧学之次第，皆是先修奢摩他，后修毗钵舍那。《中观心论》，《入行论》，《修次三篇》，智称论师，寂静论师等，皆说先求止已后修观故。虽有少数印度论师说不别求止，初以观慧观察，便能生观，然相背诸大辙论教，非是智者所凭信处。此止观次第，是约初生时说。后则亦可先修观，后修止，次第无定也。”

《集论》中说：“有先得观未得止者，彼应依观勤修寂止。”此义云何？曰：彼非未得第一静虑未到定所摄之止，乃未得第一静虑根本定以上之止。彼复是说证四谛后，依彼进修第一静虑以上之止。

如《本地分》云：“又以如实善知从苦至道，然未能得初静虑等，于此无间住心，更不择法，是依增上慧而修增上心。总为便于言说故，说九住心通名为止，思择等四通名为观，然真实止观如下所说，要生轻安，乃能安立。”

止观二者，何者应先修。依次第，定先修止。《入行论》云：“当知具止观，能断诸烦恼。”故应先求止。意谓唯观无止，不能断诸烦恼也。

或见《修次》有云：“止观所缘无定。”又上文亦言止观所缘均有法及法性，遂疑应先得观后（空性），再以空性观为所缘而修止，则止观并得，何必先求止。此疑由误解得未得空性，为止观之判别所致。藏中过去行人，有由见而去认识修者，有由修而去认识见者。前缓后速，前为渐法，后为顿法。不知彼所谓修者，乃以离沈离掉，心能安住所缘，即为已得修之道。及真得止，即认为同时得观。前说不须依先止后观之次第者，即此一派，以为缘空性修止，便能止观同得。不知所谓观前修止者，非谓引生正见，通达无我，须先修止，即欲正见内生强力感觉一心决定，亦必须先修止。以无止人，仅以观慧数数思择，亦能生起强力感觉，不相违悖，若相违，则修无常，生死过失，菩提心等，引生强力感觉，皆须依止，则太为过。此种答法，缘于疑者心中含有几时得胜观，几时达空性，得胜观中即含有修止之意，亦即由修而认识见一派。故开其心而答以达空性不必以止为先，眼见无止而能生正见者甚多，若必先得止而后生正见，则修无常生起感动等，亦必先止，于理太远。若尔，则观前修止为何？于此标显自宗。此中所谓生起之观，是指修得而言。先未曾得今始生起之异生（初业有情）。彼中除密宗无上瑜伽之少分不共修外（不共处，在止观同时），其余下三部及显教，均须观前修止。因修胜观者，先重观修，以分别慧别别观察而修。不如是观修，欲证胜境，必不生起。若于未得止之先，求达无我已，即于彼为数数观修，则因未依止，即止亦不能生。若不观察而先用专注修法，固可得止，但得止之后，仍须再求修观，仍不越先止后观次第。此中所谓观，非指观察慧引生轻安者，乃是先得止，依止缘无我而修观，乃为正理。总之，依观修引生轻安，不应正理。依止修引生轻安，始应正理。盖观修以异门为所缘，如莲瓣交错，不易引生轻安。止修则专注一缘，易生轻安，生轻安已，即缘异门如莲瓣交错而修，亦能引生轻安，以已生起即易再生故。要之，止与观界限不易分。观察慧不易引生轻安，而观察复有轻安，亦易分。其关键在心调柔与否。以不调柔心而修观察，不引轻安。以调柔心而修观察，亦生轻安。故欲达观察慧引生轻安之境，决不能越先求得止，依止修观之正理。《深密经》说：“得止修观”。意谓不论缘真俗，修观不依止，不能谓为胜观，仅能谓为修观之随顺。以六度论，由静虑而智慧。以《三学论》，《庄严经论》亦以增上定学为先，而以增上慧为后。《菩萨地》、《声闻地》、《中观心论》、《入行论》、三种《修次》，智称论师，先登把、寂静菩萨，皆说先止后观。依经，依论，依理，皆应如是。当知印度一般（阿闍黎降萨等）所谓不须别求止，先即以分别慧修，即可得胜观者，与龙猛，无著二大车轨相违（二胜六庄严以二师为主）。前曾言修止观须依与佛密意无违之清净教典。而言止，则广行为多，如《瑜伽师地论》。言观，则深观为多，如《中论》。其余不能以为出自印度即可宝贵。

复次，初学未得止者，定须依此决定次第。若已得止，则可随意而修，不必依次第。两事不可相混。《现法集论》（似无著造）有谓“有已得观而未得止，依观而勤奋于止。”当知所谓未得定，非指初禅未到地定，乃指初禅根本定言。凡初得止，皆为初禅所摄，而为初禅未到定。已得此止，又得胜观，而复勤奋于正初禅。声闻四圣预流，一来，均在初禅未到定。于时已得胜观，通达四谛，而止仅未到定。欲得不还，故依观勤奋于初禅以上之止。《菩萨地》已如实善从苦至道者，对于四谛名相言说，已如实善知其非真实，然未得正初禅（根本定），于此无间住心，更不择

法，是依增上慧而修增上心。增上心，谓初禅根本定以上住心之止，即增上住心。又为便于言说，于九住心悉说为止。思择、最极思择、寻、伺等四，悉说为观。然如下文所说，正止观须以生起轻安为限。有经论为简言便称，故说九住四择为止观，乃依于诠表权说名止观，非依真实止观。由九住即可得止，由四择即可得观，故名止观，为依因诠表（诠表，有依相诠表，如呼犬为狮子是。有依因果诠表，依因果不离关系而诠表，观待其因，得名为果。）又依专注修力亦说名止，依观察修力亦说名观，实则须得轻安乃名正止观。

丑六、各别学法。分三。寅一、学止法。寅二、学观法。寅三、双运法。

寅一、学止法。分三。卯一、修止资粮。卯二、依彼修止。卯三、修已成止。

卯一、修止资粮。分六。

辰一、住随顺处。

“成就五德之处：一、易得。谓无大劬劳得衣食等。二、善处。谓无猛兽等凶恶众生及无怨敌等居住。三、善地。谓不引生疾病之地。四、善友。谓戒见相同之友。五、善相。谓日无多人夜静声寂。如《庄严经论》云：“具慧修行处，易得贤善处，善地及善友，瑜伽安乐具。”

《修次中篇》（阿闍黎嘎马那西那作），摄资粮为六：（一）顺境。此应具五德，1.不劳而得衣食。2.无猛兽、恶众、怨家。3.土不生疾。4.贤友同戒见。5.尽无扰，夜无器。五者中恶兽包非人，夜器能惊定使散。衣食不染罪者名善求，染者名恶求，恶求衣食，能使人退失功德。善地，指过去经贤圣住处，使定易生。瑜伽安乐具，主要为修定一切教授。先有多闻为内缘乐具。其次，贤友善地为外缘乐具，均应有之。

辰二、少欲。

“不贪众多上妙衣服等事。”

不贪众妙衣食。

辰三、知足。

“仅得微少粗敝衣等，常能知足。”

少粗衣食便足。不知足则多求，使心散乱。资粮最要，过去噶丹仲登巴常言，止之不成，固尤不达修止要义，尤因资粮未具所致。

辰四、离诸杂务。

“若贸易等事，及太亲近在家出家，或行医药，算星相等，皆当远离。”

如买卖等恶事，自应断除。即与在家人往返应酬，医卜星相，诗词亦应放置，以其烦扰分心故。

辰五、尸罗清净。

“别解脱戒与菩萨戒性罪遮罪一切学处，俱不应犯，设放逸犯，当速追悔，如法忏除。”

戒清净，无论别解脱或菩萨戒，性遮学处，设放逸有犯，急生追悔，如法还净。修止对于内心沉掉散乱细境，悉应清净。如戒有犯，则对于心外散乱粗境，不易防护，而内心更不寂静。喻如动水不能映月。心不寂静者，清明所缘亦复不至。

辰六、远离贪欲等寻伺。

“常思贪欲等，现法有杀缚等过犯，后法有堕恶趣等过患。或思凡生死事，随爱非爱，皆是无常，有坏灭法，彼等不久决定与我分离，我复何为贪著彼等。如是修习，断除贪欲寻伺。〈〈道炬论〉〉云：‘失坏止支分，虽力励修行，纵经百千劫，终不得正定。’故诸真欲修止观三摩地者，当勤集〈〈声闻地〉〉所说十三种奢摩他资粮，极为切要。”

贪等，指五欲五尘上之贪著，于修定有妨。应观贪等（等取嗔等烦恼粗相。）致此生遭杀戮，后世遭缠缚等种种过患。又应观凡生死中爱非爱境，其性无常，对之应作暂借、旅舍、游伴、集会等想，如何反增上贪著，如此则能息诸欲念（尚不能断）。止分，属于上界功德，必息五欲，乃能生起，六资粮中，以一顺境，五净戒，六远贪等为要。止，乃内外道所共，故六资粮外道亦具。有疑者谓，外道有何戒清净可言。但据外道典籍，修止亦自有其法，自有其戒，不过与内道戒之殊胜，于一切外道者不同。内道别解脱等，著眼于解脱生死，发心殊胜，戒性殊胜，为外道所无。〈〈道炬论〉〉亦云：“修止者，如缺止之支分。（如六资），纵勤修千年，不能成止。”欲诚心修止，更应于〈〈声闻地〉〉十三种止资粮，励力研学，至为切要。一、自圆满，二、他圆满、三、意乐。（欲得定），四、具戒，五、遮止诸根，六、饮食知量，七、不饮酒，八、不失正念，九、依善知识，十、常思以惟修止教授，十一、具大舍心，十二、无内外障难，十三、福善圆满。（具足一切顺缘）。实不仅十三，尚有二十分随顺戒学资粮等，亦包在内。

卯二、依彼修止。分二。辰一、加行。辰二、正行。

辰一、加行。

“如前所说六加行法及菩提心，当久修习。彼支分中，亦应净修共下中士所缘体性。”

即六加行法，其次菩提心应常修习，即自难得人身至菩提心道次，应修轮廓。如无此大乘薰染，则虽修大乘法，亦不入大乘。道次有总语，大乘法为重要，大乘人尤为重要。如修法人无大乘心，不得大乘功德。今人徒知大乘法殊胜，尤其金刚乘殊胜。所修之法为最高峰，而能修法人为最低下，是为不可能，如金刚乘圆满次第三摩地，至高无上，但无生起次第，则圆次不可得。而生次初分即须不假造作之菩提心，如无此心，欲得生次初分，为不可能。而菩提心又源于出离心，无出离心而欲得菩提心功德，为不可能。出离心又源于下士道畏恶趣苦，皈依心等，如无此等心，欲得出离心功德为不可能。凡学法者，最初即须具为后世心，如为后世之长远眼光尚无，而专为现世著眼，则尚未入闻道之门，如何能修内道之法，是无异欲驴生角。故欲学大乘止，即须学上士道菩提心为加行法，而中士出离，下士业果，又为菩提心之加行法，均莫轻视。纵不能生起真实菩提心，假相造作菩提心亦须生起，方可修止，如不经此步，辄入坐修定，即入于无想无记法中，以此混过人生，究有何益？

辰二、正行。分二。巳一、身以何威仪而修。巳二、正释修行次第。

巳一、身以何威仪而修。

“如《修次论》说，于安乐坐具，身具八法而修。谓足全跏趺或半跏趺。眼注鼻端，不应太开太闭。身不可太俯太仰，应端身内含。肩要平衡。头应从鼻至脐正直而住，不可过于低昂及偏一方。齿与唇部随其自然而住，舌抵上齿。息之出入莫令有声粗滑，必使徐徐出入无所感觉，无功用而转。如是先应令身具足八法，尤应善为调息也。”

如《修次中篇》，于极柔安垫上，（最好为棉花制，下至牛毛亦可。）后高前低，身具八法，足全跏或半跏（全佛座，半菩萨座。）趺坐依毗卢佛式，以毗卢佛身法圆满清净，堪为准则。跏趺五因缘：一、速生轻安（定），跏趺定因。二、耐久。三、与外道，一切论师，不共表示。四、令他生极敬信。五、佛及佛弟子共所开许。手定印，（两大指相接，表方便与智慧圆满。目不太展，身须正直，肩平，头莫仰俯，唇如常而住，息调匀。由此八法为因，可引生将来毗卢身功德果。手应置脐，与圆满成就有关。目太张，引外散乱；太闭，引内昏沉。眼视鼻端，或鼻端前一指远，身不太俯仰，须正直，以脊柱直竖为准。心摄于所缘而住。身正则脉息正，能使心调，易于听命。肩相等，头不俯仰偏侧，从鼻孔至脐成一线，此由颈微俯即得。如此，使冲喉之乱风不起。齿唇自然而合，总莫做作。齿唇如不自然，则津不上升，口干生病。舌抵上腭者，因稍住缘，口津即生，舌抵腭，则使风与热相调和。调息，使内行外行，莫令粗猛（有声），暴滑（升降太急），缓疾（过长过短），须呼吸徐徐，无功用，依平常从容态度。如是八法。风息调已，宜住所缘。但种种不善心所或又复起，即须急加遮止，因一位不容二人，既欲心定，即须驱此争位之不善心所，用九节风法，想呼吸时，烦恼心所由左或右鼻孔而出，（先左先右均可）吸则佛光由右或左而入，轮流各三，再双呼吸三，为九。此即遮止驱除散乱心之法。如不讲究身坐八法，修定难成。佛出世时，有五百仙人在林中修定，或倚、或卧、或跷脚，久不得定。于时有菩萨化为猿，入林依八法而坐，仙人学之，遂速得定。或问，八法可开否？佛时唯许一罗汉伏而修定，此外绝少例外者。

巳二、正释修行次第。

“《道次第论》多依《辨中边论》所说，由八断行断五过失修奢摩他。善知识拉梭瓦所传之教授，更于彼上加《声闻地》所说之六力，四作意，九住心。慈尊于《庄严经论》与《辨中边论》中，亦说九种住心方便，及八种断行。印度智者如狮子贤论师、莲花戒论师、寂静论师等，亦多随顺此论著有修定次第。此等于密教中亦当了知，如五过失等修定之过失及除过之方便，显教较密宗说之尤详也。”

在《道次论》著中，以依《辨中边论》断五过、依八行、修止为主干。噶当诸师霞惹瓦，博多瓦等，均有著述，而半依《辨中边论》，断五依八为总诀。如依格西那索瓦所传承，亦不外以断五依八为根本，而加《声闻地》六力，四作意，九住而修。追随弥勒《庄严经论》，《辨中边论》之后，如狮子贤，莲花戒，寂静菩萨，及印度诸师著述，皆广明断五，依八，住九等法。此等法，即对于密乘三摩地次第亦须知之。显密不过所缘不同，要为断五，依八，所包括。但断五过等方法，密不如显乘之广。故即修密者，亦须多研显教。宗喀大师，鉴于诸大经论所说修止方法，言简意深，后世浅慧不解，乃从诸大经论中寻出，作此显明之论，以利后世，此论为以前所无。克主杰亦云：“过去修止者，不但断五、依八、四作、九住，等法不知，即名亦未闻。”或惟观阿字为所缘而强修，不知离四、八、五、九等修止方法，任说有何妙诀，终不得止。自佛以至阿底峡，藏中大德霞惹瓦、博多瓦、零登错诸大善知识所说修止次第，分二。

午一、无过三摩地修法。午二、引生住心之次第。

午一、无过三摩地修法。分三。未一、心住所缘前应如何行。未二、心住所缘时应如何行。未三、心住所缘后应如何行。

欲得无过三摩地，即须以八行断五过。五过者：一、懈怠，二、忘失教授，三、沉掉，四、不行，五、行。五过中以懈怠为首，以半在住缘之前而起，故应先修。

未一、心住所缘前应如何行。

“若不能灭除不乐修定，乐定障品之懈怠，初即不趣向修定，纵修一次，亦不能继续，旋即退失，故灭除懈怠为首要。若得身心喜乐之轻安，则能昼夜勤修善行，无所厌倦，懈怠已灭，然引生轻安，必常精进修三摩地。引发精进，复须于三摩地常有猛利之欲。此欲之因，须由见三摩地之功德，引发坚固之信念，故当多思三摩地之功德，修习信念也。如《〈辨中边论〉》云：‘即所依能依，及所因能果。’所依谓欲，勤修依故。能依谓勤，或名精进。深信功德，是欲之因，轻安是精进之果。此中所修三摩地之功德，谓成就奢摩他已，身乐心喜现法乐住。由得身心轻安故，于善所缘心能随愿久住。由于邪境已息灭，散乱无主，故不生诸恶行，随作何善，皆有强力。由此为依，即能引生神通变化等功德。又由依彼，便能引生通达空性之毗钵舍那，速能断除生死之根本等。由思何种功德能增修定之决心，即当了知修习。若生此心，便能相续修定，定极易得。已得定者，若数数修，定则难失。”

所谓心住所缘修者，即对于懈怠过患，用修习以除之。如于修定不生勇悍心，则乐住懈怠之心不能断。故对于定不惟不乐于修习，反形怯弱。即偶得定力，亦不能久住而旋退失。故住缘之先，以灭除懈怠为最要。凡心住所缘，应如流水不断，始能迅生轻安。如何使心流不断，应照印度摩木生火法，用硬软二木相摩，善摩不断，火即易生。不善者，木方发热，因懈中辍，又须重摩，如是，即难有成。初习定者，除食眠而外，应常住所缘，使心不断流。依本宗，六月即可得定。至对治懈怠，最要为身心生起轻安。已得轻安，虽昼夜习定亦不知倦，故拔懈根为轻安。而生轻安须具其因，其因维何，即对三摩地精进修习是也。精进之因，又须先有希求得定之快乐。希求之因，又须先识三摩地功德，对三摩地生起坚决信心。故由信生求，由求生勤，由勤生乐，由乐断懈。故经云：“无信者如焦芽败种。”信，分净信，坚信，现得信。如信三宝功德，即扫去过去不信等垢，故为净信。如信业果，心知其性决定，不生动摇，故为坚信。如信三摩地功德，使心转动，生起欲得之心，故为现得信。希求心有二：一、不离希求，如愿生生不离上师等。二、悦乐希求，如对三摩地发生极大兴趣而起希求。此种希求即为精进因，精进又为轻安因，在《〈辨中边论〉》呼为精进四因果，不仅用于修定，于各种法门皆可安立。例如，对业果生起深信（因观经教），则生起取舍希求心。由希求取舍心，生起取舍精进心，由精进取舍生起人天增上果，决定可得。又例如观见三宝功德，夺去不信之染污而生起净信心。即生起皈依希求心，由希求皈依心而生皈依精进心。由精进皈依心，而得三宝加持果。如此生灾害远离，顺缘具足，即是加持现象。信为一切功德母，又须视其猛利与否。信心猛利，则希求心亦猛利，精进心亦猛利，得果亦速。不利者反是。宗喀大师云：“精进四因果，有修行之尝试者，皆能知之。”《〈中边论〉》云：“即能依所依，及所因能果。”所依，欲也。能依，进也。所因，信也。能果，安也。简言之，即信、欲、勤、安。根本灭除懈怠，固在得轻安，而最初思惟三摩地功德生起欲乐，亦可以调伏懈怠之粗相。

三摩地功德：（一）、身心喜乐，现法乐住。（现在即可得乐而住。）（二）、由得身心轻

安，于善所缘如欲而转。（三）、又由息灭于颠倒境散乱无主，则诸恶行皆不得生。随所修善，皆有强力。（四）、又依于止，能引神通变化等法。（因定为上界功德，一切世间法皆易于作。）（五）、尤其由依于止，能生如所有性胜观，速断生死根本。即密乘圆满次第，亦由于修定功德。由多多思惟定功德，则于修定生起勇悍。勇悍既起，则内心益自勉于相续修定，定则易生。如属已得定者，因数数修习，亦愈保持不退。（以上进安等四果，对治五过中之懈怠。）

未二、心住所缘时应如何行。

此时入于正住所缘，其违品为忘失教授，即忘失所缘教授。对治忘失，全持正知正念，故应将正知正念提起，何为正住所缘。分二。

申一、明心住之所缘。申二、心于所缘如何住。

申一、又分二。酉一、总建立所缘。酉二、明此处之所缘。

酉一、又分三。戌一、正明所缘。戌二、何人应缘何境。戌三、所缘异门。

戌初、正明所缘。

“世尊说有四种瑜伽所缘。初、周遍所缘有四，谓不分别与分别之二种所缘。如所有性尽所有性立事边际性。由前二修法缘如所有性尽所有性而修，得转依时，立所作成办。二、净行所缘有五：谓由前生中、多行贪欲、嗔恚、愚痴、我慢、寻思，其对治法，如其次第为修不净、慈悲、缘起、界别、出入息所缘。三、善巧所缘亦有五：谓善巧蕴、界、处、十二缘起、处非处所缘。四、净惑所缘有二，谓上下地之粗静相与无常等四谛十六行相也。其中净行所缘，易灭贪等增上行者之贪等烦恼，依此易得妙三摩地，故是殊胜所缘。善巧所缘，易破离彼诸法之人我，顺生通达无我之毗钵舍那，故是贤善奢摩他所缘。净惑所缘，能总对治烦恼，义利极大。周遍所缘，非离前所缘而别有，故当依止具殊胜义之奢摩他所缘修三摩地，若缘木石等修三摩地，显是不知三摩地所缘之建立也。”

所缘分四种：一、周遍所缘。周遍止观之境分四：（一）无分别，（二）有分别，（三）事边际，（四）成所作。（一）与（二）依心安立，（三）依境安立，包如所有，尽所有。（四）依果安立。又无分别属于止之所缘，有分别属于观之所缘。当一心专注所缘时，心不须分别，故称无分别。当用观时，心须分别寻伺，故称有分别。又有谓心住所缘时，其心对于其余不起分别，故称无分别。修观时，对于所缘用心观察，通达其为性空，故称有分别。事边际者，以尽所有性言，异门甚多，然摄之为五蕴。一切有为法不在五蕴内者无有，故称边际。决定了知有为法无有出五蕴边际者，于此心住不移，即为有为法所缘事边际。又如一切有为法摄之为色与无色，包括无余，心得决定，专注不移，亦称事边际。又有为与无为，摄之为十八界，包括无余，心得决定，专注不移，亦称事边际。总之，一切有为法觉无边际而摄之为五蕴等，包括无遗，心得最后收摄之决定，即为事边际。又以如所有性言，不问法无我或人无我，经任何观察之后，发现无自性理之最后归结点所在，觉其包括无遗，心得决定，专注不移，称为如所有性事边际所缘。（四）成所作所缘，即已得止者之所缘。又依于有分别、无分别、尽所有、如所有、为所缘而修，由未得轻安之心转变而为已得轻安。成就此转变而得轻安之所作，即成所作所缘。有分别，无分别中，各有如所有、尽所有。如所有，尽所有中，亦各有有分别与无分别。故周遍所缘包括极广，可谓遍一切所知境。

二、净行所缘有五：（一）、不净所缘，对治贪习重者。（二）、慈心所缘，对治嗔习重者。（三）、缘起所缘，对治愚痴习重者。（四）、界别所缘，对治我慢习重者。（五）、数息所缘，对治散乱习重者。不净又分内外，贪著内身者。用内不净，缘毛、发、痰、唾、血、肉、脏秽三十六种，由此修定，则可除内贪。有贪著外相者，用外不净，缘念色、形、触等，色有青、瘀、黑、红，观尸体变化，如此可除色贪。形，有尸体分散者，观之可除形贪。触之转变，另有专书，阅之可明。又有内外不净，观自变骷髅即得。应观何缘，视习执轻重而分。不净所缘，须先观起不净境，住心其上。至于慈愍所缘，则不须先观境，但于亲、怨、中三境，一心予乐，住于此予乐心上即得。缘起所缘，应安置于缘起性空理中，即对于一切法皆无自性，皆由众缘相依而有。多有释此缘起为十二有支。（依本宗应释为缘起性空之义。一切有情不外三种缘起，现在、过去、未来。不依三世缘起而自成者，实无其事。）于此理趣上一心安住即得。又有一种，即一切数取趣，不外在过去、未来、现在三世缘起中，如不依三世缘起而有自性数取趣之生者，决定无有。三界别所缘，十八界一一分别，则内心所不知者甚多。由不知甚多，则知我之所知远不如其所不知，我慢自摧。其修法，即十八界愈分愈无边，住于无边理上即得。

界别所缘，广为六十二界、摄为十八界，再摄即地、水、火、风、空、识，称为六界。从头至脚，一一分别，何者属水，何者属火等，最后至不能分别时，属于无边际，方知自己所知极少，即于此总摄其心而住于定。向外分别属于观，向内收摄为止。六界如以色无色括之，前五属色，后一属无色。即无色论为识，即识论，有眼识耳识等，愈分愈多。又如空界亦有色摄，全身窍道乃至毛孔，皆属空界，空何以属于有色，如鼻孔所现之黑洞洞，黑洞洞即其色。犹如天空，亦色所摄。（空一显色），凡属空界，或明或暗，皆有色相可得。由此推之，地、水、火、风、内五根、外五尘、何者属水？何者属火？如此分析，则不知者甚多，而知识之小渺遂显。又数息所缘，一呼一吸为一息，由一至十，不忘不错，可增至二十一次。如是续行，则散乱心息，九节风用意与此同。数息要著为不缺，（呼不误吸、吸不误呼。）不减，（次数不误）凡修定，太忧太乐时，皆不能住缘，过不能住缘时，即用数息法治之。

三、善巧所缘，此善巧非对修者不明安立，乃对此法安立，谓修此法则得善巧，中分五蕴、界、处、缘起、处非处。于我，我所不明，以五蕴为缘。于因不明，以界为缘。于缘不明，以处十二有支为所缘。于业果不明，以处非处为所缘。观五蕴，知无我，故为蕴善巧。云何观蕴知无我，试寻思，如有依蕴而能成立为人者，则可谓自性生人，而实不然也。界善巧者，根尘识十八界，内五根，外五尘，加心等七及法界，共为十八。如各有其自种不依缘而有者，无如是处。处善巧者，六根为六识增上缘，六尘为六识之所缘缘，前念识为后念识之等无间缘。不问内根外尘，不依缘而有之处所者无之。十二支善巧，依十二因缘为所缘，而观无常、苦、空、无我。处非处所缘者。善因得乐果，恶因得苦果，为是处，反之为非处。

四、净惑所缘分二：（一）、以上下地观为所缘。（二）、以无常等十六行相为所缘。前者为暂伏烦恼现行所缘，后者为断烦恼根本所缘。例如初禅观二禅功德，知寂。以二禅观初禅过失，知粗。缘四谛十六行相断惑，中观应成派谓，须依十六行相细分而修，乃能断惑，但依粗分，尚不能。前文贪、嗔、痴、慢、寻伺习重者，以不净等为所缘而修，既能调伏其烦恼，又能得定，故为殊胜所缘。后文善巧所缘，依之而修，能通达人无我。虽属于止，而与胜观相随顺，故为贤善所缘。（以其一分得止，一分达无我，伏惑。）又贤善所缘所调伏，为总烦恼，与净行所缘同为未得定而初得定者所修，净惑所缘为已得定所修，（即以十六行相细分为所缘而修，由此可以净惑）。所谓净惑所缘成总烦恼对治者，意谓将此粗分烦恼调伏，（厌下欣上、令烦恼顿息。）非谓三界烦

恼皆总对治。如缘不净，不净观成，得止，同时贪烦恼便伏。下地观上地，见其寂，上地观下地，见其粗，烦恼亦息。周遍所缘，离前所缘，更无所有，以上四种所缘，为殊胜所缘。其他以阿字或木石等为所缘，虽亦可得止，而不具备前述伏惑，顺无我等殊胜方便。缘木石等辈，由于不达妙三摩地之建立故。

戌二、明何人应缘何境。

“若是贪欲增上，乃至寻思增上之人，则如《缟隶伐多问经》所说，如其次第当修不净乃至出入息所缘，各别决定，若是等分行及薄尘行人，则于上说诸所缘中，随何种即可于彼摄心，无须决定。其贪等五增上行者，谓往昔生中，于贪等五亦多修习，故于下品贪等五境，亦生长时贪等。等分行者，谓往昔中生，于贪等五不曾修习，然于彼等未见过患，故于彼境无有猛利长时贪等，然非不生。薄尘行者，谓往昔生中于贪等五，不曾修习，见彼过患，故于众多上品可贪等境贪等徐起，于中下境则全不生。又贪等五增上行者要长时修，等分行者非极长时，薄尘行者速证心住。”

贪甚者，应缘不净，以贪习甚，如不先习贪，则任修何缘皆不能住，故贪决定应缘不净。如缘不净，既可息贪，且可住缘得定。推之嗔缘慈，痴缘界别等亦然，此等所缘，皆为决定所缘。如属等分行者，则于前述净行所缘，善巧所缘，任择其一为所缘，皆可。贪等增上行者，由于前世串习所致，对于微小可贪等五境，亦起恒常猛利贪等。等分行者，过去于贪等少串习，但亦未能观其过失，猛利贪等虽不起，然亦非不生贪等。薄尘行者，过去不但未串习，且能观其过患，于增上众多可贪等境，贪等暂起，而于中下境则不生。如五种烦恼均强者，则视其何者最强，从其最强者择其对治所缘而修。若五者之强相等，则以观缘起（非十二支）性空，为所缘而修最妙。缘起性空，包括净惑所缘、净行所缘、善巧所缘之功用。烦恼强者，即依此所缘，亦须久修乃可得止。等分不须久时。薄尘行者，更易成住心。

西二、明此处之所缘。

“问：此处当依何种所缘修奢摩他耶？曰：总如前说诸人所缘各别决定，寻思增上行者修息，尤为切要。又《修次》中下二篇，依于现在诸佛《现住三摩地经》与《三摩地王经》说缘佛身修三摩地，觉贤论师亦说，缘佛身修三摩地。如《道炬论释》中所引缘佛身像持心，即随念佛故，能生无边福德，若彼佛身明显坚固，可作礼敬、供养、发愿等，修福忏罪之田，故缘彼最胜。又临命终时，有不失念佛等功德。若修密宗，于本尊瑜伽尤为殊胜。有如是等众多利益也。如《三摩地王经》云：‘佛身如金色，相好最端严，菩萨应于彼，住心修正定。’此复有新观想者与于原有令重光显之二法。后法易生信心，且顺共乘，故当如彼修。先求持心之所缘境，谓当觅一若画若铸工最精妙之大师像，数数瞻视，善取其相，令心中现。或由师长晓喻，思所闻义，令意中现，以此为所缘境，然不应作绘铸等像想，当令现为真实佛像。有说将佛像置于面前，用目注视而修者，智军论师善为破斥，极其应理，以三摩地非由根识而修，要由意识中修。故三摩地之亲所缘境，即是意识亲境，要于彼境摄持心故，及说是缘前述真境之形像或总义故。又身像之粗细二分，有说先缘粗分，待彼坚固之后，再缘细分。自心亦觉粗分易于现起，故当先以粗分作所缘境。尤于真奢摩他未修成之前，不可多换异类所缘。若多换异类所缘修三摩地，反成修止之最大障碍故。如圣勇论师云：‘应于一所缘，坚固其意志，若转多所缘，意为烦恼扰。’《道炬论》亦云：‘随于一所缘，令意住善境。’如是初得摄心所缘之量，谓先渐观想头部、双手、身躯、二足，令其明显，次于身之总体作意思惟，若粗支分于心现起，纵无光明，亦应知足于彼持心。若不于彼知足持心，欲求明显，更数

观想，纵使所缘略为明显，非但不得坚固妙三摩地，反成得定之障碍。又彼所缘，虽不甚显，但于粗分持心，亦能速得妙三摩地。次令明显，极易成故。此本智军论师教授，极为重要。又缘总身时，若身一分明显，即缘彼分。若不明显，仍缘总身。若欲修黄色，而现红色等颜色不定，若欲修坐像，而现立像等形状不定，或欲修一尊，而现二尊等数量不定，或欲修大像，而现小像等形量不定，则不可随转。唯应以根本所缘为所缘境也。若修密咒，本尊瑜伽，本尊形相，必须明显，相未显时，以多方便修令显现，此中佛像若太难现，可于前说随一所缘，或于真实见上摄持其心修三摩地，以此主要在修止故。”

在《修次》中，第一、缘空性，第二、摄一切法于五蕴为所缘，第三、缘佛相。初者，将佛说三藏十二部一切教义，依三种理由摄入空性。云何三种理由？（一）、以三藏十二部义安置于空性（《广论》十四卷上八页）。如一切有为法摄于无常，其最终皆为引众生趋向空性之方便。（二）、以三藏十二部临近于空性。盖一切教义皆为第一义谛，虽未见空性而已临近空性。（三）、以三藏十二部教义实得空性，即依义而修已见空性。此处指缘佛相。觉贤论师分：向内所缘，向外所缘。内缘分缘全身及依身法。依缘身又分二：缘身为天神像，即生次所缘。缘骨锁骨仗等，均密宗所缘。缘身法又分五：缘息，即修风，缘细相，缘空点，缘光支，缘喜乐，均属满次。向外所缘分平庸与殊胜。殊胜分二：即佛身、语。（平庸、如木石及无色之心。）故缘无色心体为所缘，非殊胜所缘。以上见《道炬论释》中。以佛身为所缘，乃殊胜所缘。缘佛者，随时缘念于佛，由此能种广大福。如佛相能明显坚固，可作礼供发愿积资之田，及悔除防护净障之田，即临命终时，随念佛相不失功德，不随恶趣。如以密咒修本尊瑜伽，尤为殊胜。《三昧地王经》云：‘佛身如金色，相好最端严，菩萨应缘彼，住心修正定。’言任何菩萨，心缘佛相，转入等引，即为菩萨修最有意义等引法。如此所缘又有二：一、心中新起，如观空中现莲月日座佛相。二、原有重光，观佛相本来现在吾前，以佛遍一切，常在众生前，有无等疑皆应屏除。应想佛在头上、面前、手中，皆可生起。如是易于修信，且顺显乘，故应取第二类而修。依照马车，先修加行法，想资粮田，收摄为上师即佛。自其心中分一佛身降临顶上，或脐之前面，或眉间。分身佛相，不宜观大，大虽易显，但小则心易摄，小如葫豆即可，而以心缘其上。如小而心模糊，则想大如拇指头或如拇指，或如拳高矮。舍利弗问佛，以何因缘值遇诸佛，种诸善根？佛答：汝有一世为贫，远行迷途，夜宿破庙，月照寺墙，上有画佛，心生欢喜，目注久视，常忆于心，由此感现生值遇真佛，种植善根。故若能如法于佛相为所缘而修，则所种善根更自不同。宗喀大师于此指出以佛相为殊胜所缘，亦非其臆创，乃以《三摩地王经》等一切大经论为根据，以佛相为所缘，一由见佛相，一由闻佛相。用绘塑像等于前，为见一类，或时思想忆念，为闻一类，修见者，先求一善绘塑像，置前久视，令心中能忆。其大小如前所述，作为心中缘念影像。修闻者，先观资粮田，收为上师即佛，相为释迦，性为宗喀。放光如绳，随于面前，光端有像。如行者先有风病（即风息强盛粗大），可观其降于脐前。如无风病（即风息调柔），可观想降于眉间。不论所观大小，应观狮座、莲、月日轮全具。如缘念力强，则观八大狮座上，有可爱莲花，上有透明月轮。佛顶髻发右旋，眉如新月，眼紺青，鼻端严，唇红，耳长，身端。色如纯金，结跏趺坐等。否则，至少亦当具莲月日轮，面目耳鼻唇肤色，悉应观其相好。右手伏魔印，左定印，上有钵。脚下千辐轮。并应观如生佛，极其活跃，以光明为体性。颇邦喀大师谓，应观如金色镫与光辉映之状。如此能观之心清明了澈。三衣为藏红花色。应想佛相，或于寂静中现微笑容，或作目视众生状。务观如生，离去绘塑等呆相。印度亦有一类置像于前，注目修定。此种用眼根修，易引昏沉，不能得定。以修定当用意识，不用根门。又有一类，不用所缘，不作何念，以为修空。此与前之目注所缘者，均名黑刚。萨迦般尊达谓，如此不用所缘而修大手印者，多分入畜生道。在宗喀大师则谓，此种不用所缘，实即以无念为

所缘，仍有所缘，非纯无所缘者。因此亦有一部得定者。但由其以无念为缘，易落轻昏沉中，故多堕畜生道。有情种类有种种差别，有缘相易得定者，亦有缘相不能注心者。或谓宗大师不知缘心定，不知大师未尝不知，如第一代班禅曲吉绛称著述中，有“哈青”一种，亦有谓寻无色无相光明莹洁心体，即以无色心体为所缘，由此亦易得定。此缘是为一类有情不能缘相者，故开此门。但此亦不过仅为修定一种胜门，不能遂谓为修空之究竟。总之，不论须所缘，或不须所缘，一心放下，不为外境所夺而修，易堕昏沉。虽有少分因过去有定力习气，亦可得定，但多数堕畜道，即此少数得定者，明虽无所缘，实即以无所缘为所缘而得。故不宜犯此险道，而仍以先寻所缘，观察练习后，再住心其上而修，较为稳当。智军论师谓：“三摩地为意识所成。”即谓意识如镜，所缘如镜中所现影像，即于如此所现影像上住持其心，始为正所缘境。故非用目注视，影像又分粗细二分，必先缘粗分，乃易持心，俟粗分明显坚固，如观佛头、手、足、黄澄澄地，如观吉金然。如作怖，则想块然蓝陀陀的。既明，乃再加若干部份，如眼现青莲色、白毫、螺纹等，逐渐而加细分，此心方能摄持。修密者亦如此先粗后细。又所缘不宜多，凡未成一合量之定，切不可移易于不同种类之所缘。多移易所缘而修止，恰为得止大障。马鸣菩萨云：“应为一所缘，坚固其意志，若转多所缘，易为烦恼扰。”《道炬》云：“随于一所缘，令意住善境。”（善心所缘，一心专注，剔除无记等。）又除前观佛相于前，为所缘外，有自身显现为所缘一科，此种顺乎密法。仍先观资粮田于前，收摄为主尊，降临行人之首，复放光分一分入自身，自身即变成本尊，作所缘而修。执持所缘之法，先用正念攀援所缘而修想心、初想佛首，手身、脚、跏趺座、莲、月、日座之概略。复从莲、月、日、想至佛首，上下反覆作想，令其明显。此为对佛总相作意，如能住心，则为初得所缘。以缘有难易，如难于缘细相，则先观佛相大如人身，如能明显，则渐观如一肘、半肘、如拳、如拇、如拇头，此为前文所说粗细二者，何者先缘之法。缘佛粗相，虽不具足光明微细之相，但能缘其概略，有黄澄澄之相，亦须心生喜足，执持不散。如不以为足而务观其细相，则所缘力不能持。应就概略执持不散之后，稍加明显。如已稍明，又须喜足，于此上住心。复再加明显，复生喜足，于上住心。能如此逐步持心，则细相之明显自至。如舍此法而先求细相明显，纵使明分可以稍增，而住分反失，有此障碍，其由粗分摄心而生喜足者，易得三摩地，即欲求所缘之明分亦易得。以上为智军论师教授中所出。宗喀著述，凡法皆求上契佛典，中契菩萨论，下契过去大德教授。如此所得之果，乃为过去大德，菩萨，乃至佛，所曾得之果。又初得所缘之量时，对于总相持心，若身支分明显，即缘身支分。若复不明，即仍回缘总相。尔时若欲修黄而现红不定，修大而现小不定，修立而现坐不定，修一而现二不定，则不可随之而转，即用正知，将不定之相拨开而回住原观所缘。若修密乘，本尊瑜伽，则须极其明显。如本尊未明显，即应多求明显方便，务令生起。至前述初得所缘，不论观相于前，或观身变现，不能显现，则取净行所缘，善巧所缘，观察无自性见，住于空性决定见上而摄持其心，是为由见去认识修，仍以成止为主。

以上讲心于何种认识所缘大科竟。

申二、心于所缘如何住。分三。酉一、立无过规。酉二、破有过规。酉三、时量。

酉一、立无过规。

“此中所修之三摩地，要具二种殊胜，谓心具极明显分之力，及具专注所缘之无分别住分。有于此上加安乐为三者。有更加澄净为四者。然澄净有二：一、能缘心之澄净，较净玻璃器中满注净水置日光下，尤为澄净。二、境之澄净，如柱等境相细至极微似亦能数。此二皆由断尽微细沉没极明显分之所引生，故离初分，不须别说。适悦行相之喜乐受，是此处所修三摩地之果德，初静虑未

到定所摄之三摩地中，犹不得生，故此不说。沉没能障如是明显，掉举能障无分别住，故沉掉为修清净三摩地之最大障碍也。若不认识粗细沉掉及除沉掉修净定法，尚不能生正奢摩他，况云毗钵舍那。故求三摩地之智者，应当善巧彼理也。沉掉是修止之违缘，正明违缘与破除之法，俱如后说。此唯当说修止顺缘引生三摩地之理。此中之三摩地，为心专住所缘之住分，复是相续住于所缘，此须令心专住所缘不散乱之方便，及散未散乱如实了知之二事。初即正念，次即正知。如《庄严经论释》云：‘念与正知，是能安住。一、于所缘，令心不散。二、心已散能正了知。’若失正念，忘失所缘，于此无间便失所缘，故不忘所缘之念为根本。由此念故令心安住所缘之理，谓如前说观慧所缘，若能现起，最低限度，即应令心用力摄持，使心策举，不新观察。如《集论》云：‘云何为念，于串习事，心不忘为相，不散为业。’此说念具三种差别：一、境之差别，谓未曾习境，念即不生，故云于串习事。此处即令现起先所决定之所缘境相。二、行相差别，谓心不忘，此处即不忘所缘境也。不忘之理，非因他问，或自观察，仅能忆念师长所教之所缘如此。是要心住所缘，一类记念不少散乱，倘少散乱其念便失，故心住所缘后，当念如是已住所缘，将护此心势力相续不断，次即不复重新思察，是为修念最重要处。三、作用差别，谓于所缘令心不散，如是谓心令住所缘如调象喻，谓如一牢树或柱，用多坚索系缚野象，若依象师所教而作者善。若不依作，即用利钩数数治罚而令调伏。心如未调之象，用正念索系于前说之所缘坚柱。若不安住者，当以正知钩击，渐得自在。如《中观心论》云：‘意象不正行，于所缘坚柱，当以念索缚，慧钩渐调伏。’《修次中篇》亦云：‘以念知索，于所缘柱，系意狂象。’此说以念修三摩地。又说正念如索，能于所缘相续系心。故三摩地之主要修法，即修正念法。正念，即是坚定行相之心。故修三摩地者，若无坚定行相明了之定解力，心纵明净，不能引生有力之正念，不能灭除细微沉没，其三摩地必有过失。即不缘佛像等其他所缘，唯修不分别心，亦必念云：心当于境全不分别，次即令心不流不散。令心不散，与不忘所缘之正念义同。故仍未出修念之法。如是修者，亦是修有定解力之念也。”

初为本宗所标举宗旨，否则将来所得，是否即其所求之定，尚不可知。无过规者，应具足明分殊胜与具足住分殊胜。且明又须具足精分，住须具足坚分，乃为二种殊胜。此处明分与前文所说不同。前文指所缘明显，此处指三摩地心识明显。仅于所缘明显而能住心，尚不得为无过三摩地。必于明显所缘之上住心坚固，而能住之心又复精明，乃为无过之定。自宗仅举二殊胜，有善知识于此又加乐分为三，及加澄分为四者。自宗则谓澄为明分所摄，又见道位果，依于出世殊胜三摩地而生，但于殊胜三摩地中，不能即与乐相应。世间禅定亦有与乐不相应者，故不必加乐一分。又心境二分，心分澄澈，较日光映照净玻璃杯中清水，尤为内外澄澈。境分澄澈，一切有形悉皆透明，微尘可数。此二由于断尽微细昏沉，定心清明精坚所致。或谓此为已得胜观，则又误矣。此则已含于初殊胜中，不须别说。若谓乐必与定相应，则初禅二禅三禅加行，乃至四禅正行，皆不与乐相应。因初禅加行与四禅正行，为舍受而非乐受故也。

前文已言断五过依八行之门而修止，此语为修定中坚。定前思惟定功德，是断懈怠过。寻觅所缘，是断忘念功德。（用正念对治）此处言定明精坚二殊胜，亦为正念正知要义。至本宗不加澄分，理已说明。不加乐分者，乐虽定果，而定果不必与乐相应。若必谓定即具乐而以乐分加入无过三摩地内，则犯不赅括之病。初禅加行与四禅正行，不与乐受相应，系依《俱舍》规则。《瑜伽》与《集论》则谓初禅加行亦与乐受相应。《俱舍》与《集论》俱属现法。《俱舍》为下法，《集论》为上法。《俱舍》谓修定八加行均与舍受相应。《俱舍》何故谓初禅二加行均舍受，盖谓初禅加行果由辛勤而得，故不与乐受相应。又初禅对下地修定意乐，皆生厌离，亦不与乐相应。又四禅正行，与执著喜乐之念相离，因四禅入无过不动功德，彼时之受为舍受。或谓，既不取乐澄二分以立无过规则，亦不应取明分，以明分不能包括无色界定，无色界定不具明分故。不知自宗以为诸佛

菩萨正定皆依四禅，不依四空，故不取无色界定。或又谓，初禅加行不与乐受相应，岂初禅得定时，不具轻安耶。《俱舍》答则谓，不过于轻安上，安立乐之假名，不与乐相应。定之二殊胜，明精一分，其相违障品为沈；住坚一分，其相违障品为掉。清净三摩地之障品极多，而沉掉为其主要。故须断沉掉，乃能修善清净三摩地。而欲断沉掉，须先识沉掉，沉掉各有粗、中、细三分，然但识粗细二分亦足。若不识此，则定不能得，何况于观。修定有缘违缘，断沉掉法，俟于违缘中说，此处先说顺缘。

修定顺缘。定为心所法，与心体不离。所谓三摩地者，即心之一分专注所缘，看守不散。是故三摩地即心于对境差别而立。如心于境有信，则立信名，有疑，则立疑名，专注不散，则立三摩地名。心与心所为二耶？当知心与心所，其体是一，由其对境而异，观待于境之总体立心名，观待于境之差别，立心所名。三摩地中须具二分心，其一对于所缘不散，其一对于能缘之心能监视其不散，初为正念，次为正知。修定必须具此二者。《庄严经论注》云：“心于所缘，须具正念。”以能令心不从所缘流荡故，须具正知，以能知心流不流荡故，即正念为住缘心，正知为随于正念后起之觉察。故正念力若退，则忘所缘，所缘一忘，心即散乱，无间即舍所缘，欲不舍所缘，正念是其根本。如以手持书，手松则书落。手如正念，书如所缘。欲书不落，则须正知用事，察觉书如将落，立紧其手。故正念最重要。心之住不住，固关于念，即明不明，精不精，亦关于念。能摄持所缘不失，全恃念力。前文所谓忘失教授，即忘失所缘。正念恒常相续不断，所缘即不忘失。所谓正念为根本者，即正念为摄持所缘不失之根本。令念住缘之法，应想像所缘粗相，令其显现。若显现已，即应起一持彼有力之心，心略生高举，（即将此心提起）再不于所缘生起杂分别而亦安住。颇邦喀大师以手喻正念，以持满杯茶喻所缘，以目喻正知。下当广说。

念依所缘。其情形已如上述。究何为念？《集论》云：“云何名念？谓于曾习事，心不忘为性，不散为业。”此中具三差别：一、境，凡曾见闻觉知者。二、性，不忘为性。三、业，不散为业。前文云，如缘所缘，令其明显。若现起已，生起一持彼有力之心，此明分殊胜。心略生高举，随何亦不新观而住，此住分殊胜。即此数语，已见本宗修定要义。念之所缘差别，由于串习力，未经串习，念则不生。串习之后而能忆记，即念之作用。念之情状，即为对于所曾串习者不遗不忘。念与心之不同，攀缘所缘为心，攀缘所缘而不忘之一分为念，亦即令心与所缘不离之一分为念。由此见念之重要。随而观察念于所缘流散与否之一分为正知。又所谓不忘者，非如有他人见问或自心分别，仅能忆师教授所缘如此，乃是心于所缘恒常系念，无稍放散，若散一生，其念即失。故于所缘安住心已，须起是念，我已住所缘，次不更起重新观察，相续将护此心势力，是修念心最切要处。所谓将护此心势力者，即用正知观察，念力是否稍松懈。如见松懈，即又提起念力，再所缘安住。心所有法作业差别甚多，专注所缘，是定之作业。专注所缘而不散于其余所缘之上，即念之作业。如是调心令住所缘，如调象喻，譬如系象于坚柱，如听象师所教则已，否则以利钩数数拘制。所缘如坚柱，心如狂象。心虽接近所缘而未必遂住，故用念索系之于所缘。若念稍松，则以正知为钩而拘制之。如是暂调其心，得善堪能，自在而转。《中观心论》（阿闍黎伦敦杰造）及《修次中编》，皆如是说。《中观心论》云：“意象不正行，当以正念索，缚所缘坚柱，慧钩渐调伏。”《修次中编》云：“用念知索，于所缘柱，系意狂象。”后者以念知皆喻如索，前者以正知喻如钩，亦不相违。以正念作明显真实系缚之索，正知随于正念之后，亦系作系缚之事。照上文所言，心于所缘，恒常相续，不余散乱，乃能修成三摩地。简捷言之，正念，谓直接系心于所缘，正知，谓间接系心于所缘。故谓三摩地之用即是修念。三摩地坚固与否，即视其念坚固与否。念之行相为定知相，修定者若无定知之相，紧性之心，心纵澄净，然无明显定知有力之念，定不得生，亦不能破微细之沈，则三摩地为有过失。故欲修无过三摩地，定须善修其念。因障三摩地者，为沈为掉，念力

一强，二障皆去。又所谓无定知紧性心，心纵澄净云者，盖谓此时仅将粗昏沉遮止，亦能住缘，有澄净分。但虽住缘澄净而细沈未去，其澄净分无坚精之力。必须以定知紧性念力，乃能去细沈之弊。至不以圣像为所缘，而仅修不分别者，此种任何亦不分别之行者，亦须先念任何亦不分别，表面似不用所缘，而实则即以任何亦不分别为所缘（以无色为所缘）。其必不忘所缘亦与前同。以有色木石为所缘亦可得定，而无殊胜点。无色所缘则有其殊胜之点：一、易除沉掉，二、转入中观时较为轻便。但以无色（心）为所缘，亦须用念方法。如过去不送，未来心不迎，现在心不住。（听其自然）如是用心，亦在修念法中。此实即观心定，亦即是缘心定。第一代班禅所谓观心无色，而空洞洞，明晃晃，无相不显，豁然开朗。亦即所谓心之三法：一、明而能见（觉）。二、空而无著。三、无相不显，豁然开朗。认识此种心体，即为见本来面目。纵不到此境，得其粗相，亦属所缘与以有色佛相为所缘相同。他宗谓此种修法为修胜观，在本宗则谓为仅修缘心定而已。其初以粗心体为所缘，次不忘失此所缘，次即将心放下，任运而住。又恐其散乱，故将念刻刻提起，使正念极其明显而住，故仍不越修念之法。此种以心体为所缘，开始寻觅时，比以佛像为所缘较难。但一得所缘，则定较易，然亦须具足有力定知之正见，乃能成办。

西二、破有过规。

“有如是邪执，是所应破，谓如上说策举其心不分别住，此虽无沉没，然掉举增上，现见不能相续久住。若心弛缓，现在住心速能生起，是善方便，故说舒缓即是善修也。”此是未能分辨生沈与善修之差别，故无过之三摩地，须具前说二种殊胜，非为令心无分别一分而足。若谓令心于境惛昧可名为沈，令心明净无彼惛昧，故三摩地无有过失。此是未辨惛沈与沉没之差别，后当广说。以是当知，若太策举，虽能明了，然掉举增上，难生住分。若太舒缓，虽有住分，然沉没增上，又不明了。由缓急适中之界限极为难得，故难引生俱离沉掉之妙三摩地。如大德月云：‘若精进修生掉举，若舍精进复退没，此等转界极难得，我心扰乱云何修。’又云：‘若力励行起掉举，若缓策励复退没，此之中道极难得，我心扰乱云何修。’此说力励精进便生掉举，若见彼过，弃舍精进，放缓策励，心复退没，其离沉掉二边，中道平等运转之心，极为难得。若缓即可，复有何难。既说缓生沉没，故以此法修三摩地不应道理。又缓急适中之界限，当自观内心，若觉过此而警策便生掉举者，即当略舒缓。若觉较此再缓便生沉没者，即当稍警策。如无著菩萨云：‘于内等住中，有力励运转作意。’此是于初二心时所说。《修次初篇》亦云：‘除沉没者，当坚持所缘。’若不知前说修念法而盲修者，修时愈久，忘念愈重，择法之慧，日亦迟钝，当有此等众过发生也。若以正念系心住所缘已，可否分别侦察内心持不持所缘耶？《修次中篇》说必须侦察。复非放弃三摩地后如是侦察，是住三摩地中观其住否根本所缘？若不住者观为沈为掉。复非才住定或时太久乃侦察，要于中间时间侦察也。若前心力犹未尽即作此侦察者，能生心力长时安住，设有沉掉，速能了知。如是能于中间时时忆念所缘而修者，亦须具备有力相续正念之因。故《声闻地》中说修念法，《辨中边论释》云：‘言念不能忘境者，谓不忘住心教授意言。’修念，是为遮止忘所缘之散乱。故不忘所缘，即数数作意所缘，名所缘意言，如恐忘失已知之义，数数忆念，即不易忘失也。”

自本宗言，则立无过规。就他宗观，则立有过规。他宗有谓，心固须住所缘，但不宜紧而宜松，愈能放松者，其修愈善。此种修法，在常人中亦多自谓，心能住缘不散者一钟二钟，但心虽住缘不散，是否再以正知观察，见其能明与否，纵使能明，有精坚之力否，则未计也。他宗又计，如果令心高举，紧紧住于所缘，虽可破沈，但掉又起，对于住分不免有失。如略将明分放低，力缓则住分速生，是善方便。故云用力愈缓者，其修愈上。此类说法甚多，要之，未将沈与修，善为分别所致。不知用力缓者，定分虽可易得，而无精之一分，不知不觉入于沈中，久之则难生智慧。周利

盘陀伽学习扫地偈，而不能记忆，即缘过去生中多修住分定故。故无过三摩地，定须具足二种殊胜，非得其一，心不分别而安住，即为满足。过去藏中行者有二类：一类以心住缘之一分为止，明显了达之一分为观。一类以沈为止，以明为观。故彼之意，谓心能住缘，虽稍放缓而所缘仍有明显之分，昏盖覆心之弊无有，如何为有过三摩地耶。此由彼辈将身心昏重包入沈内，而以心能住所缘明显澄澈，即为无过三摩地。本宗则以为彼所谓无过者，并非无过，以其不知昏与沈之别故。又不仅不知昏与沈别者有此失，即不知沈与修别者亦有此失。常人以身心昏重即目为沈者甚多。自宗亦谓用力过紧，易使掉举增上，所缘难住。但用力太缓，虽有住分，又易使沈增上。沈一增上，便无精明之分。须以不缓不急而得中道为宜，但此甚难。月居士亦云：“若精进修生掉举，离彼心缓则退没。（印度语为逊巴，即退。与沈同义）。此界等转极难得，我心扰乱云何修。”勤修，意谓太策举则生掉。若舍策励，太缓慢者，心住其内复起退没。求其俱离沉掉，心于此界平等而转，实难。今若他宗但以一缓为得，则有何难。是乃以沈修定，故不离过。自宗主张，如何使此界平等，则须自己用功时，常常观察，测验自心如何适度。若觉较比稍高则生掉，即视此度而稍缓其力。若觉于此安住则生沈，即视此度稍高而住。凡修定，求得所缘之后，先求此心能住所缘，于住中渐渐稍加明显。若觉不能住缘，则放其心，迨心能住缘之后，再照上文以行，重轻缓急之功，初修尚不及此。无著菩萨谓：“住及等住，有励力运转作意。”《修次》亦说：“应于所缘紧持。”故若不知修念之规，即以愈缓愈上为理由，则修愈多者忘念愈甚，择法之慧愈钝。故修行得失利害所关甚大。倘如前述，专以心能住缘一分为足，或全以不分别为是，多分以全体人生在细沈中过去，甚或连细沈境界亦未做到，而在重昏沉中度日。经教认为枉费人生，或种畜生之因，而反自以为是，生起懦弱等过。修得正路者，固可直得清净正止，不得正路，其过失乃有如此者。然则于心住缘时，须用正知观察，是否沉掉，或善执与不善执。答，此定须作。如修定一经住缘，便放缓其心，悉不分别，如是不但不是修观，即修止亦说不上。以修止，定须以正知时时观照故。又问，以正知观照，抑于心离所缘后观照。答，非于离缘后，乃于正住缘中，分心之一分，观察此心是否如前住缘。如其未住，是为沉生，或为掉生。亦非于住定太久或太促中如是观察，乃于心住所缘略为高举，提起正念有力之势，于将尽未尽之时，即用正知观察。觉所缘将失，便将正念力提撕一度。如是数数而作，则正念力常不退减，由此使心恒常有明了精识存在。此明了精识，即正知作用，掉一生即知，沈一生即知。若不用正知如是观察，单用住分，虽亦能觉察沉掉，但不如前敏捷。在三摩地中，不太久太促，惟视前心势力将散未散之间，能用观察时忆念所缘，亦为使念生起有力恒转之因。念以不忘为作用，所谓不忘者，即不忘失所缘教授，即是于所缘灭除忘念，即须明记所缘。明记所缘者，谓所缘意言，即是数数作意所缘，譬如有所少知之义，数数忆念，即难忘失。问，初寻觅所缘，住心其上。次观其心，是否能摄持所缘，如未摄持，即提正念。但初学者亦不宜太鼓劲，若不能住时，须稍放其心。放已稍间，又复提念住缘。久之渐熟，即不提亦能自住。如是观察，见住所缘已，则作是念，我心已住所缘。稍间，又察此住缘之心是否有精坚之力。如觉无力，则将所缘紧摄一度。如是时时观察所缘，为念摄与未摄，但有时心似住所缘，而同时又有一分之心驰于所缘之外，此时则将心稍为放松。

西三、时量。（明所修量）

“由念系心安住所缘，应住几久，有无定量。答，《声闻地》等大论中，未见明说时量，虽《修次下篇》云，由是次第，或于一时，或半修时，或一修时，随力而住。此是成就奢摩他已，于修观时所说时量。则前修止时量亦应尔。又若能如前说修念知之法，时忆念所缘，时时侦察内心，则时间稍久，亦无过失。然初发业者，若时长久多生忘念，起散乱心，心生沉掉，时久方知，不能速知。即未忘念，亦易随逐沉掉而转，沉掉生已，不能速知也。前者障碍有力记念，后者障碍有力

正知，是则沉掉极难断除。其忘失所缘起沉掉而不觉知，较未忘失所缘起沉掉而不知者，过为尤重。故为对治忘念，修前所说之护念法，最为重要。若忘念重易于散乱，及正知力弱，沉掉生起不能速知者，修时宜短，若少忘念，及沉掉起速能了知者，时间稍长亦无过失。故密意说云：‘或于一时’等，未说决定时间。总应随顺自心能力，故曰‘随力而住’也。又若身心未生病患即可安住，若生病患，不可勉力安住，当先治疗诸界病患再修，是诸智者所许。当知此亦是修时之支分也。”

问，以念将心住缘已，应住几许时，有定量否？答：《声闻地》等诸大经典，虽无明示，但《修次下篇》则说，或于一时，或于多时，或半座一座。所谓一时者，即印度漏刻，昼夜分六十时（水滴铜壶，满一壶为一时，则鸣铎示众，昼夜六十壶。按，一时，合今时二十四分钟）昼为两座，夜为两座。即上午、下午、初夜、后夜是也。一上午为全座，一半为半座。一释半座为麦择之误，麦择，义为望哨，意谓正知，于观察时间中无沉掉生起，即为一麦择。此指久修人言，自能预定其正知之力，于一座中能使无沉掉，或半座中能使无沉掉。随有几许耐力，即随几许而转。如不能耐，则宜放座，稍休重修。此种时量，是为止后修观时量。但初修止者，亦应如是。假使能如前述修念之规，时时中忆念所缘，时时中又加观察。纵时间稍久，固亦无害。但新修定者，多数经时稍久，即易生忘念散乱，或沉掉起，久乃觉知，或虽未忘念而为沉掉所转，故宜分为多次，有每日多至二十一次者。彼二之初者为忘念，忘念为随烦恼摄。念者，非谓常义之念，乃指于善所缘不散乱之谓。忘念恰为散乱于不善法障生具力之念。其后者为沉掉所转。如何为沉掉所转，由于不具正知，虽未忘念，然沉掉起而不觉，故随之而转，恰障能生具力之正知。前者为忘念后而生起沉掉，后者为不忘念而生起沉掉。如正念正知有力，则沉掉不生。正知有似正念之果，如正念有力，正知即有力。正念无力，正知亦无由生起。故久住忘失所缘，沉掉生而不觉，比之不忘所缘沉掉生而不觉者，尤为不善。前者为粗重沉掉，后者为轻微沉掉。故若欲灭除沉掉散乱，则前说修念之法最要，即（一）、时时观察，正念住于所缘否。（二）、于正念住所缘将散未散时，用力提念，紧住所缘。故修心住所缘者，若忘念甚重，正知力小，则修时宜短。若忘念难生能速知沉掉，则修时稍长，亦属无过。故密意云：“一时等不定之量。”（护法经文内，有昼三夜三，请莅临而防护我。一座二座，巡护沉掉。昼夜六时之一为一麦择。按，即四小时）。总之，视心力之堪能。有几许堪能，即修几许时间而修，为一座。复次，若身心对定力不起损害，则可等住。若身重浊，心沉掉，即为对定起损害，则勿勉强而修。依善知识密授，宜于恰好时修习，即谓趁身心未有损害时修，次座便有兴会。又前云多次修者，亦须善解。颇师寺内有息列喇嘛，执著此项教授，于石上修定，时上时下，以为多次者当如是，徒苦辛劳，讫不得定。不知即就座上稍稍放心异缘，亦为多次，不必上下劳扰。前文已言对治五过之懈怠，用精进四因果。对治忘失缘教授，用正念。下文专言对治沉掉用正知。修前之过为懈怠，正住所缘之过为忘念，已住所缘后之过为沉掉。

卷十三终

卷之十四

未三、心住所缘后应如何行。分二。申一、有沉掉时应如何修。申二、离沉掉时应如何修。

申一、又分二。酉一、明不知沉掉之对治。酉二、明已知不勤断之对治。

酉一、又分二。戌一、抉择沉掉之相。戌二、于修行时生觉沉掉之正知。

戌一、抉择沉掉之相。

“掉举，如《集论》云：‘云何掉举，净相随转，贪分所摄，心不静相，障止为业。’此中有三：一、所缘，谓可爱净境。二、行相，谓心不寂静，向外流散，是贪分中爱著境相。三、作用，谓能障心安住所缘，即心安住内所缘时，由贪著色声等之掉举牵引内心，于境散乱而无自在，如《悔赞》云：‘如缘奢摩他，令心于彼住，惑索令离彼，贪绳牵趣境。’沉没，亦云退没。有谓住境不散心不明澄之惛沈，为沉没者，实不应理。《修次中篇》与《解深密经》说，从惛沉生沉没故。《集论》亦说，沉没为随烦恼中之散乱。但《集论》所说之散乱，亦通善性，非决定染污。惛沈，如《集论》与《俱舍》说，是痴分摄，身心粗重，无堪能性。沉没，谓心于所缘执持力缓，不能明了取所缘境，故心纵澄净，若取所缘不甚明了，即是沉没。如《修次中篇》云，若时如盲，或如有人趣入暗室，或如闭目，其心不能明见所缘，应知尔时已成沉没。余大论中，未见明说沉没之相。故沉没有善与无记之二。惛沈则属不善及有覆无记，唯是痴分。诸大论中，说除沉没，修佛像等诸可爱境及光明相，令心策举。故心不明了如入黑暗，及心力低劣，皆当灭除，要使所缘明显与心力开张也。掉举易知，唯沉没相，诸大经论皆未明说，故难了解。然极重要，以易于此误为无过三摩地故。应照《修次论》所说，于修验上审详观察，而求认识也。”

沉掉之相，如未经研究，则生起时不能认识。掉者，如《集论》云：“于所爱相随转之贪一分摄，心不寂静相，障止为业。”此中有三：（一）所缘，即可爱静相。（二）行相，谓不寂静而外流荡，是心贪之一分，于境以爱著相而转。（三）作业，谓障心住所缘。其生起之相如何，于心内住所缘时，而以曾经串习之贪著色声等之掉举，令住缘之心不能自在，向彼等境，引心令散。如月居士云：“如如缘奢摩他时，（如如者，缘如所有、尽所有，以修奢摩他。或如师教，或如经教以修。）于彼彼数数令意安住。（彼彼，指彼彼所缘。）纵彼彼有烦恼索者，尤其是贪著之绳，令无自在而牵引也。”彼彼烦恼，包括贪、嗔、痴、慢、疑等。此虽皆能令心不自在安住所缘，而在三摩地中一心专注所缘时，令心不自在而散乱流荡于外者，以贪一分为最多。但流荡与掉举不同，流荡不分善恶，如观佛像为所缘，而又念到供养等，流荡即随烦恼之散乱。掉举，则专属贪之一分。嗔痴等虽亦令心流荡，但不常起，非三摩地最大障碍。因贪烦恼流荡为掉举，不因贪烦恼流荡为散乱。掉举分粗细，均贪所摄，如缘佛像而流荡于色声香味触等可爱境，久之乃觉，是粗分。若心住缘而又分一分，以缘可贪可乐境，是细分。沈者，从多种译本看，有释为退弱者，此之退弱与丧心志退弱不同。丧心志退弱是对善所缘退弱，近于懈怠。此处退弱，单指沈之现相，藏中过去大德许心虽住缘而无澄明之昏为沈，是不应理。以经教明明分昏与沈为二，如昏即沈，何必分二？由其不识昏沉，不知昏昧为昏沉之因，沈为其果。藏中多犯二病：（一）不能分流散与掉举，不分善与不善。一切流荡谓即是掉举，故主张无念，任何亦不分别。以为如此，即可不生掉举，而不知所见仅为散乱。（二）不能分昏与沈，以昏昧为沈。迨一入细沈，心仍住缘，便以为已经得定，终身在细沈中过日而不自觉。因细沈之相，在《声闻地》等均未明言，经《修次》、《解深密》等，乃明言之。故过去大德均不能识。《修次》及《深密》中说，由昏生沈。《集论》中虽将沈说为散乱，然彼中所说散乱，异门甚多。列沈为散乱者，非指随烦恼之散乱，以散乱有时亦由于善所缘而生，不定成染。例如眼耳等五根亦可生散乱，但不属烦恼。《集论》列沈为散乱，乃外散乱，由散乱之散乱，非随烦恼之散乱。彼明明说，随烦恼之散乱相，为随贪嗔痴而生，心于余流荡为相。如果随三毒转之散乱即沈，则用一心专注所缘法，即可对治，而沉实须明显精识方可对治。如仅用一心专注即可治沈，则修止何必定具住与明二殊胜，惟取住分足矣。故沈之为散乱，不属随烦恼。然则掉举是否随烦恼之散乱摄。当知三摩地掉举虽由著于可爱色声等境而流荡，但以曾经串习境为限。随烦恼之散乱，则总可爱可贪之境，不问串习与未，是为不同。

昏与沈别。昏者，《集论》及《俱舍》说是痴分，身心重而无堪能。沈者，谓心于所缘，执持

之力缓，或见所缘不明。故若虽有澄分，而无所缘明了之紧执力，即成为沈。由身心粗重无有堪能为因，渐使心暗不明，即沈。此时所缘仍从对面显现过来，而能观之心不能精明看过去。此须以心安住所缘，有经验者方能体会。《修次中编》云：“若于一时或如生盲，或如入暗，或如闭目，心不明见所缘，尔时当知即为沈也。”宗喀大师谓，喻沈，无过此论。而过去读者，仅注意如盲如暗如闭目三喻，以为与昏昧无别，而不注意后文心不明见所缘一句。非心不见所缘，乃不见明了精确之所缘，是为沈相。诸广大教典中，未见有明示沈相者。沈分粗、中、细。细沈与真三摩地极相似。因三摩地有住明二分，而细沈亦有此相似之二分，其分辨惟在明了精实之力上。此力初住缘时虽具足，稍久，其力稍退，不能如初，即入细沈。中沈，心亦住缘，亦明而澄，惟明分乏精实具力。粗沈，心亦住缘，而不能紧持，且不明显，如闭目然。明，谓所缘；澄，谓能缘。沈有善与无记之二。沈大半属于无记，亦有属于善者，例如修不净观，心亦能住，亦能澄，惟明显之力稍缓，因分一分缘慈无量等故，此时则亦属于沈，亦属于善。又如缘空性修止，住缘不散，亦觉澄澈，惟明分力弱。此时所缘为空性，属善。明分力弱，属沈无记者，于善所缘不明是昏，则有染及有覆无记，即有盖覆体性转变无记。凡上界天之无记，均属有覆无记，故昏是痴所摄。诸经典中，除沈之法，为缘佛像及人身难得，或日月光明等，令心高举，遮止心闇。沈由昏重而生，由所缘力缓，或向收摄太甚所致。闇境为由昏重而生一类，令心高举，为对治所缘力缓。盖修止必双具明显与策举之力。故心一沉闇，应立用光明与策举二种方便。若心不闇，仅所缘稍缓，则但策举一法亦足。掉举不论粗细，均属易知，以随贪而转即掉举故。惟沈难知，以经典少明其相。且细分之沈，住分、明分、澄分，均已具备，惟无精识之力一点。而精识力之有无，最为难辨，故往往误细沈为无过之止。须从修练中仔细领纳体会乃知，非从言说中可识。颇邦喀大师谓：“修止中有无精识之力，譬如随意皈依三宝求加持，即等于沈相。若真见三宝功德而后皈依求加持，即等于具精识之力。”又“譬如有奇物，欲以示人，初故吝不出，最后要求迫切，乃出而示之。彼时突见，惊奇之心，即为具力，精识之力亦等于此。”

戌二、于修行时生觉沉掉之正知。

“唯能了知沉掉，犹非完足，要修行时生未生沉掉而有如实能知之正知。复当渐生有力正知，沉掉起已，无间能知，固不待言，即未生而将生者，亦须正知预为觉了。如《修次》后二篇云：‘见心沉没，或恐沉没。’又云：‘见心掉举，或恐掉举。’即是此义。若未能生如是正知，纵自断言，始从某时，终至某时，全无沉掉，所修无过，亦不定然；以发生沉掉亦不尽能知故，未生有力之正知故。如《辨中边论》云：‘觉沉掉。’觉了沉掉要正知故。若未能生凡沉掉起决定了知之正知，纵长时修，沉掉生已不能了知，徒以微细沉掉虚度时日。若尔，云何生正知耶？曰：前修念法，即修正知一重要因。谓若能生相续正念，即能遮止忘失所缘之散乱，亦能遮止沉掉生已久而不知，故沉掉起易于觉了。又觉已失念时之沉掉与觉未失念时之沉掉，二时迟速（久暂），自观内心极为明显。故《入行论》密意说云：‘若时住正念，守护于意门，尔时生正知。’《辨中边论疏》亦说，念为正知之因？其另一因，谓心缘佛像等境，或缘领受明了等心相时，住前说之念中，侦察内心散未散乱，摄持其心。此是修习正知最切要处。《入行论》云：‘数数审观察，身心诸分位，当知彼即是，守护正知相。’由此能引（生）沉掉将生便预了知之正知。前修念法，能遮散后所起之忘念，故当善分别。”

通达正知之方便，仅察知沉掉，尚为不足。须于修中能知沉掉生与未生。彼正知者，若渐生起具力，不仅沉掉已生无间能知之正知可生，即沉掉实尚未起而将起之时，能知之正知亦可生起。

《修次》后二中说：“若见心沈，或将沈。心掉，或将掉。”故仅见沉掉犹为未足。因正知为慧之一

分，慧之作用，在能于身、语、意业别别观察。故正知亦在能知身、语、意业为正不正，故云正知。正知由念生，有念即有正知。假使正知未到能知沉掉已生、未生、将生程度，而云自某刻至某刻无沉掉，无过失，则此种决定，必不能成。以沉掉虽生，亦不能决定，无具力正知故。必须于已生知其已生，将生知其将生，有此程度，刻时久坐，乃能无过。《辨中边论》云：“觉沉掉。”即说通达沉掉须正知。故若沉掉一起，而无不了知之正知尚未生起，则纵经久修，亦不过以微细沉掉度时也。正知具力者，若仅能了知沉掉，或于某时了知，某时又不了知，即不为具力。必须能于境上，不但知其为沉掉；且能于时上，无时不了知为沉掉。并于沉掉未生将生即能知其未生将生，乃为具力正知，亦即深细正知。或问：若尔，何以《辨中边论》说，念为生起正知之因？答：前说修念规即此要因。修念规，即执持所缘，刻刻提起正念。正念不断，则无忘失所缘之散乱，亦能遮沉掉起而不觉，或久而后觉之过失。便能易觉沉掉，且能觉念已失之沉掉及念未失之沉掉。其时间之延促，自领纳观察甚明。所谓觉念失之沉掉者，例如精明稍欠者，受人欺而后知。觉念未失之沉掉者，例如精明具足者，不受人欺，欺即知之。《入行论》云：“若时念为守护意门而安住，尔时正知即当生。”中边释（阿闍黎洛著造）亦说，念为正知因。心、正念、正知三者体性是一，随用异名。但古德谓，凡体性是一者，即不许一是因一是果，《中边》明说“念为正知因”者何故？盖谓正知依念而起。念之作用，恒常相续住于所缘。正知则依于正念，分一分心间时而起，数数观察，念与所缘间，有无沉掉诸事，由是而称念为正知因，不属正因果门中之因果。如属正因果，则有果生因灭之失。宗喀大师之教授，即心住所缘恒常不断。三摩地中，务须时时分出正知，观察正念住缘之力，是否如初。不似他宗，一住所缘之后，即任何亦不分别。因断沉掉，必须用能分别之正知故。又非离正念而生正知，乃由正念流而生正知。前念是正念，后一念即正知，由是而立正念为正知之因之名。又一因者，谓心缘所缘佛相等所取之相，或缘能取明了等相（等取心之三相、无色、空明。）于依念之中更相续不断，探察其余散否？（此句所指为正念作用。）如是持心者，是修正知最关要处。上文能明了等相一语，明了，即心体能取，有认识之意，亦即所谓认识心体。下句更相续探察其于余散否。如谓依上句明了心体相续不断，而更观察其明了体性是否于余散乱，则恰为修正知方法。亦如谓探察散否之功力相续不断，则恰为修念之方法。特详于此，以待异时请问善知识证之。《入行论》亦云：“于时时中，数数观察其身心。”彼即是守护（即修习义），正知之相。（亦可谓以念长养正知之相）以此当善分别，由上修正知法，能生沉掉将生即知之正知。由修念法能灭除散乱之忘念。亦即正知功用在能了知将生之沉掉；正念功用在能灭除成散乱之忘念。五过之中，懈，以精进四因果治。忘失教授，以念治。沉掉，以正知治。正知属八断行内，正知何故属于对治，譬如防盗，广设巡哨，巡哨得力，盗即远离，故巡能治盗。正知，有擦察沉掉之功，如觉掉，则以念紧执所缘，如觉沈，则稍稍放松其紧执之力。由是沉掉不生，故成对治。

西二、明知已不勤断之对治。

“若如前说修念正知，已善修习，生起有力正念，而微细沉掉皆能以正知觉了，则无沉掉生已不知之过。若彼生已不起功用无间灭除，忍受不断，是三摩地最大过失。对治此者，当修功用作行之思。此中有二：戌一，明思而灭除沉掉之法。戌二，示依何生沉掉之因。”

虽已知断除沉掉出于正知之力，然若沉掉起而忍受，不生断除之作用，仍是三摩地之大过。彼之对治，即是作用。前文三过，有沉掉不识之过，故用正知以识之，是不识沉掉之对治。此处则虽已能识沉掉，而又有作用之过，故以起作用为对治。由前文修习正念正知之法，生起具力之正念，然后能生起虽微细沉掉，亦无不了知之正知，如此则固无沉掉生而不知之过。但若沉掉一生而不能无间生起灭除作用，纵容其过去，则所修三摩地不成清净，为过极大。其对治则当修习名为行思之

“思”，或名为作用之“思”。此中有二：

戌一、明思而灭除沉掉之法。

“《如集论》云：‘云可为思？令心造作意业，于善不善无记役心为业。’此义如磁石力，吸铁随转。其于善、不善、无记三法，令心转动之心所，即是思心。此中是取掉举生时，令心造作，断彼之思也。若尔，如何断沉掉耶？曰，心沉没，是由太向内摄，失能缘力，故当作意诸可欣事，如观佛像等，令心开放。然非引生烦恼之可欣法。复可作意日光等明相。沉没除已，即应无间紧持所缘。此如《修次初篇》中说，此不应修可厌患境，由厌令心向内摄故。又以观慧思择乐观之境，亦能灭除沉没。如《摄波罗蜜多论》云：‘由勤修观力，退没能策举。’如是沉没与退没者，若取所缘力渐降低，名曰沉没。若太内摄，则名退没（退弱）。由心策举及开张所缘，便能灭除，如《中观心论》云：‘退没应宽广，修广大所缘。’又云：‘退没应策举，观精进功德。’灭除沉没，最主要之对治，谓思惟三宝、菩提心，与暇身义大等功德，令心警觉，如冷水浇面。此要以慧观修功德品有所感者，乃能生起。沉没所依之因，谓昏沈、睡眠，及引生昏睡之心黑闇相。若修明相对治，则不依彼发生沉没，生已灭除。《声闻地》说，威仪依经行，善取明相，数数修习，念佛法僧戒舍及天六中随一，或思其余清净所缘，令心策举，或当读诵开示昏沉睡眠过失之经论，或瞻方所及月星等，或以冷水洗面。若沉没微薄，或仅少起，则当策心正修。若沉没浓厚或数数起，则应暂停所修，如其所应修诸对治。待沈灭已，后乃重修。若心取所缘相不明显，心黑闇相，随其厚薄，当取灯光火光及日光等诸光明相，数数修习，令心生起大光明相。掉举，谓由贪门，令心追逐色声等境。此应作意内摄心因诸可厌事，掉举灭已，应修等至。（以此息灭掉举无间，于先所缘，应住其心。）。如《中观心论》云：‘作意无常等，息灭掉举心。’又云：‘观散相过患，收摄散乱心。’若掉举猛利，或时长久，应缓所修，而修厌离，方为切要。非心散时，略为摄心，便能安住。若彼掉举不甚猛利，则随散时，收摄内心，令住所缘。《摄波罗蜜多论》云：‘若意掉举时，修止而遮止。’心掉举时，不可作意可欣净境，以是令心向外流散之因故。”

行思，行即五蕴之行。行分相应、不相应，此处指相应行蕴一切心所几皆属此亦称心所有法。行蕴，相应行中以思为主。思者，《集论》云：“何名思？谓令心造作之意业，于诸善不善无记中，役心为业。”亦即心于一切境不去行者而令去行，即思之作用。如以磁石力，令铁无自在而转动，令心于善不善无记三者，随一而转动之心所，即思。六识中以意识为主，而驱使意识，使之造作者，在遍行五中，以思为主。此处为除沉掉而心不起作用，故用思以造起其作用。所谓名行之思者，当此心住缘时，紧执所缘，不容沉掉生起，必先生有沉掉一起我即灭除之思想，而后沉掉一起，即生灭除作用，故名行思。此思已生之后，断除之法为何？沈者，心低下之意。由于内摄心太猛，失于缘虑之力，心成低缓，故宜以欢喜事作起之。此时暂从所缘他放其心，力攀异缘，如佛像等，令心欢喜，令心清爽。此欢喜，专指属于功德，不生烦恼之欢喜。或缘日月光等，则以心沈过甚，入于昏暗境，故取日月光明之像而为破除。既破除已，仍回到根本所缘显现起而住持之，此为《修次初编》所说。因沈时不宜修可厌所缘，厌倦所缘为内摄因，使心更增内摄故。修止系用专注修习法，因专注而偏于内摄。于此又应反其道而用观察修习法，将心放开，分别五蕴处界等可欲之境，即能破除内摄偏沈之过。此如《摄度》中说：“如是沈或缩者。”谓缘虑之力下没为沈，过于内摄为缩。缩为心情奋发之反面，故以策举力对治沈，广缘力对治缩。喻如摄影时较光然，不令过散，或过摄，如过散过摄，均足令缘模糊不明。《中观心论》云：“退缩应宽广，修广大所缘。”（如世俗见人颓丧，则劝令宽处著想。）对治沈之最显著者，谓如思惟三宝、菩提心等胜利，并已取得暇满大义等功德，能使沈退之心忽然奋起。譬如于睡人之面洒冷水，忽然清醒，沈即驱去。宗喀

大师则谓，此法固可，但较难。盖必先依《道次》，以分别慧数数观察，对三宝功德等，生有修练之感动者，乃可适用。如对三宝等素来麻木无感动心，如何能一思即生作用而立清醒，决不如思金银等之易清醒也。（一笑）。又沉没之因为昏，昏即心之黑暗相。为灭除此相，故修光明相。但有一缘明相而昏即除者，亦有昏如故者，则宜放座，起而用经行威仪，心缘明相而修。经行威仪，即于宽敞风景之地，缓步而行，或念三宝、戒、舍、尊（即天）或六中随念其一，或于此外凡能令心趣净所缘，令心高举，及读诵开示昏睡过患等经法，并观望四方、日、星等，或以水盥面，如声闻地说。总略言之，除沈法有数等：（一）不放所缘，不放座。（二）放所缘，不放座。（三）所缘与座均放。（一）为沈甚微薄。仅欠精坚之力，则不放所缘，将心力急持而修，即可。此对细沈言。（二）入中沈。所缘不明，即放所缘，依所应治而修。（三）入于重沈。则宜下座，如前观四方、星辰等法，迨沈除复修。若修时所缘虽在，而能缘心境黑暗，或薄或厚，则随其薄厚而缘灯火日光等明相，数数修习，则心之广大明澄即可生起。前说缘佛身相好光明而修，亦即属此。

掉者，系于贪门中色声等境令心驰趣。故其对治，要于能摄心之因，令意起厌离之事上而作意。令意厌离之事：（一）观恶趣苦，（二）地狱苦，（三）死无常等，尤以（三）为要。思此等能令心意低摄，低摄则掉寂。仍无间住于所缘。《中观心论》云：“思惟无常等，息灭掉举心。”掉，亦分粗细二分，如粗掉太猛，则宜放座，用观察修法，（不用专注）分别观察可厌离事，极为切要。在《声闻地》有用摄录此心于所缘，为治掉之法者，但此法不能治粗掉也。细掉由摄心过紧而生，则可如《声闻地》说，暂摄录此心，平静安住所缘。（细掉如隐沟流水，故稍平其心摄录所缘。）如粗掉过甚，放座修习厌离，仍不能治，则用“增叻”法（逼迫强能法）。例如昏沉过重，则有“陇望”法。别有不共对治方便，即心风合空法。此法特殊，迨马车中详说。《摄度论》云：“若意掉举时，当以寂遮止。”亦与《声闻地》同。又所缘过高（如观在顶上）亦易掉举，则移低所缘。又所缘过低，亦易昏沉，则放高所缘。其他尚多，治掉忌思惟清净欢喜之境，增流散故。

戌二、明生沉掉之因。

“沉掉之共因，谓不守护根门，食不知量，初夜后夜，不勤修行觉寤加行，不正知住。沉没之因，谓耽著睡眠，心取所缘过于舒缓，止观不平，偏修于止，内心昏闇，于所缘境，不乐缘虑。掉举之因，谓无厌离心，心于所缘过于执著，未善修举（未串习精进），由寻思亲里等，动乱其心。以是当知，沉掉虽微，皆当以正知觉了，毕竟灭除。若以微细掉举及散乱等，初时难断，舍而不断，或觉彼等既不猛利，不恒相续，势劣短促，不能造业，故不须断，此是未知修习清净三摩地法，已出慈尊等所抉择修三摩地法之外。故心掉散时，先当摄心住内所缘，求安住分。住分生时，当防沉没，令心明了。此二辗转修习无过妙三摩地，不应唯于澄净住分全无持力，俱行明了而起希求。”

沉掉共因：1.不守根门，2.食不知量，3.不勤 寤，4.不住正知。守根门，分护与持，不使根与可贪境合，为护；如根与可贪境合，立即觉察，谨持此心，为持。食少则易生掉，多则易生沈。勤则使睡眠中亦不生不净过失。正知，不仅察觉沉掉，即一切行住坐卧应理与否，亦当随时觉察。又凡修止资粮如退失不具，即为沉掉之因。上述四门不过其最著者。（自依师起至生菩提心，皆可谓为修止资粮，六度前四度亦然。）又沈之为因为眠倦，（如忧伤过甚，易入眠倦。）为执持所缘缓慢，专注修与观察修法不平等，又为过依于止，心如暗而住，又为心住所缘，不生欢喜。掉之因者，为厌分微少，（易举）为持所缘过紧，为不修精进（对善法不精进）为亲里寻思等，令心散乱。上文厌分微少，如净饭王因生太子，过于高兴，常无厌分现前，故佛授记，此生不证轻安，以

其心过于内外奋发故。向外向上，均为掉举之相。又所谓不修精进者，例如有常精进于善法者，即有耐坐心，否则便毫无坐心，稍坐即厌，是为举相。又亲里寻思者，过去藏中有竹青彭错者，其兄在五代达赖时为藏王，名曰第巴桑结。竹青正修定时，适闻兄被杀。后入定时，辄闻见其兄被杀寻思。后用不共对治法，始得清净三摩地。以是之故，虽细微沉掉，均应以正知了知，一切断灭。有念谓微细沉掉，初修时纵或断之，未能永断，随任放舍。又有念谓，沉掉若非猛利相续，纵不断彼，而以其短少微劣，不能集业，以此为不须断者。此皆是未知清净三摩地修法者，出于慈氏菩萨等所抉择修清净三摩地法轨之外。是故若心散掉，即当用正念摄此心，令其向内，安住所缘，求能住分。（凡修止皆先求住分）住则易为沈因，又当用正知观察其住未。如其已住，即当防沈，稍策举其心，令生明了之精实。此时又易为举因，又当用正念摄录此心，以防其举。如是二法轮替而作，始得无过三摩地。不应于无精实之明分，唯稍澄净而生凭信，以其仍在微细沈中。如于此便生凭信，则是在细沈中虚度时日。

申二、沉掉离时应如何修。

“若如前说微细沉掉皆悉断除，则无沉掉，令心不平等。心平等转时，若复起功用作行，即成三摩地之过失。对治此过，则当修舍。起功用作行反成过失之理，谓由久修掉则摄心，沈则策举，已得堪能于适当时全无沉掉；若仍如前起大功力防沈防掉，则令内心反生散乱，故于尔时须知舒缓。此是舒缓防慎功力，非全放舍持境之力也。故修舍者，是在摧伏沉掉之后，非凡不起沉掉之时。以未摧伏沉掉必无舍故。若尔云何名舍？曰，舍有三种：一、舍受，二、舍无量，三、行舍，此是后者。此舍体性，如《声闻地》说，于止观品调柔、正住、任运转性、有堪能性。得此舍后修三摩地，沉掉未起之时，令舍现前，不发太过精进。此等如《辨中边论》云：‘依住堪能性，能成一切义，由灭五过失，勤修八断行。懈怠忘圣言，及沉没掉举，不作行作行，是为五过失。修所依能依，及所因能果，不忘失所缘，觉了沈与掉，为断而作行，灭时正直转。’依住，谓为除障品发勤精进，依此而生心堪能性胜三摩地。此即能成神通等，一切义利之依处，故曰能成一切义。此三摩地要灭五种过失，勤修八种断行，乃能发生。五过失者，谓加行时懈怠为过失，于三摩地不加行故；勤修三摩地时，忘失教授为过失，以忘失所缘，心无所缘可安住故；正住定时沉掉为过失，彼二令心无堪能故；沉掉生时不作功用为过失，由彼不能灭除沉掉故；断沉掉时，作行思反为过失也。沉掉合一为五过失，分别成六过失，对治彼等谓八断行。对治懈怠有四，谓信、欲、勤、安。对治忘念、掉举、不作行、作行者，如其次第，即念、正知、作行思、正住舍，广如前说。此是以念正知，远离沉掉，修心一境性妙三摩地之共同教授，不可执此为显教别法，密宗不须，以无上瑜伽续中亦多宣说故。”

前说修断除微细沉掉，系用对治法，指第八住时言。第八住已断除微细沉掉，即系用对治法勤加功用而得。此时则已无或沈或掉之不平等心，唯平等而转。此时若行，若加功用，反为三摩地之过。此过之对治，即当用舍。所谓行反成过者，谓于一座中，已具不生沉掉堪能时，若仍如初修时起大防护沉掉之修习，如是作者，心当散乱。故于尔时须当放缓。放缓有数种：一、放缓所缘，二、放缓持力，三、放缓对治功用，皆是。而此处系专指放缓功用，非放缓所缘与持力也。（过去大德所谓愈缓愈善修者，即指此时与此种放缓而言，非七住以前事。）止，须住明二分。缓所缘则不住，缓持力则不明，故不可也。此种放缓防沈防掉功用之舍，应何时而修，自初住至五住，皆有其能离沉掉之时，而时之长短不一。（二住住分比初住时长，次递增。）第六住时住分长而非全无沉掉。第七住时已无沉掉，而时有沉掉欲来之势。第八住并此欲来之势亦断，始为已坏沉掉之能力时。此时始可用舍，非第七住以前未坏沉掉能力时即可修舍。（自第七住以前，常修防沈防掉功

用，已成习惯，故修舍非可轻言。修等舍时间，依本宗指为第八住心，甚至指为第八住心究竟时。依上师口授，则指为第八住心，即决定义。得等舍则在第九住心时。又已坏沉掉力，有指为九住时者，实则即在八住。依《集论》解释，行舍比《声闻地》多“普遍能成”一句，意谓心得堪能，普遍能成一切善法。则知行舍在第九住时。所谓舍者，乃指行舍，非受舍与无量舍。其体如《声闻地》说，于止（专注修）观（观察修）品之所缘，获得心平等性，及正直（不乱）任运而转（不加功用）、有所堪能者（堪能修任何善法）是获得如是舍时。若修三摩地者，于沉掉不生时，（如前说指为第八住，亦上师口诀指为第七住时者。）当作彼舍不为功用而安住也。以上皆为成就无过三摩地修法。以下引中边论以明根据所在。论云：“依住堪能性，为一切事成。灭除五过失，勤修八断行。（依住堪能性，指已得三十七，四正勤、四神足之上界功德，依此始成一切义利之事。）懈怠忘圣言（忘所缘教授）及昏沉掉举，不作行作行，是五失应知。为断除懈怠，修欲、勤、信、安。即所依（欲）、能依（勤）及所因（信）、能果（安）为除余四失，修念智思舍。记言觉沉掉，伏行灭等流。”颂中依住者，谓为灭除与止相违之障品而勤精进，依此而住。于此能生心堪能性胜三摩地。此心依堪能性胜三摩地，能成办胜神通一切义利，是神变之足，或云处所。然亦非谓得心堪能性三摩地，即得四神足等功德，以神足等，为入道品功德（功能），必须发起胜解脱，乃能得之。故依除障精进可得堪能性三摩地，依堪能性三摩地可得四种神足等，是为但得其名而已。如此之三摩地，是从断五过依八行之因而生。五过者，于加行时（修前）懈怠是过，以于三摩地不加行故；于精进时（正修）忘圣言是过，以忘所缘教授，心于所缘无等住故（无住分）于等住时（有住分），沉掉是过，彼二令心无堪能故。沉掉生时不行是过，以不寂灭彼二故。沉掉离时行思为过，此系将沉掉合说，故为五过。如《修次中编》分开沉掉，则说六过。五过之对治为八行，懈怠之对治有四，即信、欲、勤、安是。其次，如忘念、沉掉、不行、作行之对治，如其次第而为忆念（治忘念）、正知（治沉掉）、行思（治不行）、正住之舍（治行），此心一境性之三摩地，以正念正知令离沉掉者（即离五过，修八行。）是一切教授所共，莫执为显教别法，即无上瑜伽众多教中，亦说此法。若不用离五修八之法，枯坐而修，以为寻觅心源，依过去大德，则认为多是种畜生因。但云多者，可见其中亦间有少数不然。其不由离五修八而得正定者，此由过去生中修定已熟，此生身心威仪已甚清净，但一缘念，与修定正行加行相契，即能得止，此名心三摩地。在《中边论》中，有欲三摩地、（谓有以欲而得三摩地者）进三摩地、观三摩地、心三摩地，此即其一。亦如过去修空性已入而未证者，今生继续其习气，即令修缘心定，亦能证空。此类有情，不必教令识心，即闻心经一遍，亦能证空。如非此类根器，过去修空已到八九浓厚习气，而又不依修空正轨，便求证空，则为错误。修止亦然，非心三摩地有情，而不依修止正轨，欲求得止，无有是处。

午二、引生住心之次第。分三。未一、正生住心次第。未二、六力成办住心。未三、具足四种作意。

未一、正生住心次第。

“初有九住心：一、内住心，谓于一切外境摄心令住内境。如《庄严经论》云：‘心住内所缘。’二、续住心，谓前住心令不散乱，于内所缘相续安住。如前论云：‘相续令不散。’三、安住心，谓由忘念向外散乱，速当了知，还令安住前所缘境。如云：‘散乱速了知，还安住所缘。’四、近住心，《般若教授论》说，于广大境数数摄心，令心渐细，上上而住。与《庄严经论》义同，如云：‘具慧上上转，于内摄其心。’五、调伏心，谓由思惟三摩地功德，令于正定心生欣喜。如云：‘次见功德故，心于定调伏。’六、寂静心，谓观散乱过失，于三摩地寂灭不喜之心。如云：‘由见散乱过，于定灭不喜。’七、最寂静心，谓贪欲、忧戚、惛沈、睡眠等，生时寂灭令息。如云：‘贪忧等’

心起，应如是寂灭。’八、专注一趣，谓得任运转故，精进修习。如云：‘次勤律仪者，由心有作行，能得任运转。’九、等持心，《修次论》说，心等住时，应当修舍。《般若教授》说，由修专注一趣故，能得自在任运而转。《庄严经论》云：‘由修习不行。’此九心之名，是如修次初编所引。如云：‘此奢摩他道是般若波罗蜜多等说。’”

正生住心次第有九，凡修法者，对于科目，如九住心之类，须先通观，领会于心，非修时始观书对照而修。（一）内住者，从外一切可乐可悦之境，收回其心而内住于已经抉择决定之所缘上，是名内住。此不过摄录外驰之心暂住所缘，其势不久。《庄严经论》云：“心住内所缘是也。”

（二）续住者，即初所住心，莫于余散，于彼所缘相续而住。论云：“彼相续莫散。”依上师口诀，初住时，一座中心有十分之一在所缘上，余散者有十分之九。二住时，将初住能住之时刻延长，可至一串珠之久，不于余散。（三）安住者，若因忘念于外散逸，了知彼已，仍还住彼所缘。论云：“散乱速觉已，仍当安于彼。”上师口诀，二住虽能住缘一串珠之久，但散乱起已，须间时方觉。三住时，则当时散乱当时即觉，仍住所缘。（四）近住者，依寂静菩萨说，是为以心自性从广大中数数收摄，令其微细上上而住，与论云：“应慧于上上，应内摄其心”相顺。上师口诀谓，三住时之余散，是为忘失所缘之余散。四住时虽有余散，而不忘失所缘，摄心之力已成自性时时恐其心过广大，失之余散，而数数收摄，使之微细向上而住。从广大中，亦有思惟散逸种种过失，因而收摄其心之意。（五）调伏者，谓思惟三摩地功德已，欢喜三摩地是。论云：“次见功德故，于定调伏心。”上师口诀，谓见定功德，欢喜于定，因此乐于灭除定障。此由四住时念力已强，数数收摄，渐入细微，则易生沈。故于五住，思惟三摩地功德，使心情高举。此种高举之力，即能除去四住时所有之沈，故称为调伏三摩地。在四住时有粗沈。五住时已无粗沈，仅有细沈。五住以上粗沈粗掉悉无。（六）寂静，谓于散乱观其过失，于三摩地寂其不喜。论云：“见散乱过后，当寂其不喜。”此处散乱，指三摩地相违品之随烦恼。见此违品过患既遮止已，对于三摩地不喜之心亦戢止。凡住心前后有关，三住心虽不忘所缘，而有外散之虞。故五住即向内收，不使稍有外散。既不外散，住分已稳，而有生沈之虞，故五住使心高举，断除微沈，然仍有一分贪等微掉，故六住心又防微细散乱。此种微细散乱，或称为三摩地不顺方，或称不喜三摩地。在五住六住时，绝无忘失所缘之事，但仍有一分贪、嗔、慢、疑、害等细微散乱。六住则并此细微散乱而戢止，一心专注于三摩地，不使于三摩地有丝毫不喜之心。五住与六住之别者，五住断微沈，六住断微掉。（七）七住最极寂静，谓于诸贪、忧、昏沉、睡眠等生起，而寂之静之。论云：“贪心忧等起，应如是寂灭。”在七住时，本已无贪忧等生起，而有最极微细贪忧将起之势。此时心力，并此将起之势，亦能立觉而使之寂灭。七与五六差别者，五六住时，时有戒备沉掉之心，以五住细沈尚有力，六住细掉尚有力故。七住则细沉细掉已经摧残，如盗已手足重伤，无有甚力，与贪忧等相状相同，如来时立能寂灭。习止，唯五住较难，因五住粗沈已去，惟余细沈。此时心如虚空，最易误认已经得止，因此铸错者甚多。迨第六七住，则已知彼时止尚有过，而从如空之心透穿而出，故尚较易修。（八）八住，专注一境，谓为不励力运转而励力也。论云：“次精进戒者，于心具加行，获得任运生。”所谓励力运转者，为求获得九住时任运平等而转之止，故此时尚须励力作行，使一座中能一心专注也。七住可谓不受沉掉害，八住则绝无沉掉，此何故？由励力作行，一心专注故。九住则并此励力作行，亦不须用，而惟任运平等而转。（九）九住等持，《修次中编》说：“若心平等时，应作舍。”寂静菩萨说：“以修专注一趣故，无所发趣，任运而转，获得自由。”论云：“由修彼不行。”所谓心平等者，谓无沉掉。专注一趣，即第八住之异名。由八住专注一趣，串习已熟，故九住心可不作行即能任运而转，如读书已熟，任运脱口而出，故云由修彼不行，“彼”即第八住。此九种住心，见于《修次中编》，彼又根据般若波罗密多等中所说。

未二、六力成办住心。

“力有六种，谓听闻、思惟、忆念、正知、精进、串习力。由此成办住心之理，谓由听闻力成办内住心；从他听闻住心教授，初于所缘安住其心，非自数数思惟修习故。由思惟力成办续住心，前于所缘安住之心，由自数数思惟修习，初得少分相续住故。由忆念力成办安住近住二心，散失所缘时，忆先所缘收摄其心及起念力，初即不令散失所缘故。由正知力成办调伏寂静二心，谓以正知力了知于诸恶，寻思及随烦恼相流散之过患。观彼过患，令于彼二不流散故。由精进力成办最极寂静专注一趣二心，谓于微细寻思与随烦恼皆不忍受，精进断除。由如是行，其沉掉等不能障碍妙三摩地，令三摩地相续生故。由串习力成办等持心，谓由善修前诸位心之力，便能引生无功用转三摩地故。此依《声闻地》意趣而说。若作余说不可凭信。其中得第九住心者，喻如读书至极熟时，初发心诵起，中间纵心散乱，然所读书任运不断。如是初起一念令心安住所缘，次纵未能相续，依止念知，然所修定亦能相续不断经极长时。由此不须相续依止念知之功用，故名不作行，或无功用也。引生此心，要先起大功用相续依止正念正知，引生一种妙三摩地，能住长时，不为沉掉等障品之所间断也，此即第八住心。此与第九住心，虽同不为沉掉等三摩地障品之所间断，然此须相续依止正念正知，故名有作行或有功用也。引生此心要于微细沉掉等法才生即灭全不忍受，故须第七住心。引生此心，要于诸恶寻思及随烦恼了知散乱之过患，发起有力正知，侦察内心，令不于彼流散，故须第五第六住心，以此二心是由正知力所成办故。引生此心，要忘失所缘散乱之时，能速忆念所缘，及从最初即起正念，令不散乱，故须第三第四住心，以此二心，是由彼二种念所成办故。引生此心，要于所缘先能住心，及令住心相续不散，故须先生初二住心也。如是总谓先当随从所闻教授，善令心住。次如所住数数思惟，令稍相续。次若失念起散乱时，当速摄心速忆所缘。次更当生有力念心，初于所缘便不令散。成就有力念已，更当引发有力正知，了知散失所缘沉掉等过患，侦察不散。次当发精进力，设由微细忘念起散乱时，亦当无间了知断除。断已，使定渐长相续，不为障品之所间断。此心生已，由勤修故，便成串习，即得第九住心无功用。转妙三摩地。以是当知，未得第九住心之前，诸瑜伽师要起功用令心安住妙三摩地。既得第九住心之后，即不特起功用令心住定，心亦自然入三摩地。得此第九住心，若未得轻安，则如后说仍不立为得奢摩他，况云证得毗钵舍那。”

九住心由六力成办：（一）听闻，（二）思惟，（三）忆念，（四）正知，（五）精进，（六）串习。彼等成就何心？（一）以听闻力成内住心，以最初尝闻何者为所缘教授，次闻如何住所缘教授，而后收摄外散之心向内，在所缘上作一度安住，非由自己随意思想而得。（二）以思惟力成续住心，即彼最初住所缘心之续流，由数数思惟所缘而修，始能获得稍能相续之效。（三）以忆念力成就安住、近住二心，以于三住，心散向外，由忆念先所缘摄回，而使其与所缘相安而住。四住时不但摄回散心，且使心与所缘不离。此种能使心与所缘不离之力，即最初忆念之力。（四）以正知力成就调伏寂静二心，谓以正知力了解于寻思及随烦恼诸境荡散之过患，令于彼等不流散故。（五）以精进力成就最极寂静、专注一趣二心，谓虽生微细诸恶寻思随烦恼，亦起功用断灭（七住）绝不忍受。由此其微细沉掉品，不能为害，故一座间，能成无间相续之三摩地（八住），此由具精进力故。（六）以串习力成就等持心，谓于前心极串习力，生无功用任运而转之三摩地。此时住定，久暂随心，不须用力。此等出于《声闻地》，余说不如其善美。其中以九住为最殊胜，若得第九住心，譬如于极熟教典，自最初起念诵意，在念诵中间，纵心余散，彼念诵亦不间断，不加功用而即完成。此亦自最初起念，于所缘一次等住。其次纵不一类相续，依念正知，而彼三摩地，亦能无间相续恒常而转。以其不须一类恒常于念知功用，故名无行三摩地，或无功用三摩地。再逆溯而上，无功用三摩地之生起，必须先以功用，一类依止念及正知，防其沉掉，使不顺品不能

障难，生一能长久相续之三摩地，彼即第八心是。第八第九心虽同为沉掉等之所不能障难，然第八心则须依念正知，故名有行、有功用。总之，第九与第八，其为长久相续三摩地相同，不受沉掉障难亦同，惟有功用与无功用略异。第八之生起，必须具有纵微细沉掉将生亦不忍受而予以断灭之心力，即第七心是。七与八之不同者，第七微细沉掉将生即断，已不能为害；第八则微细沉掉将生之相已没，惟尚须依于正念正知。实则第七之微细沉掉，乃指极微细沉掉，即沉掉之胚胎将兆，立即觉察而断灭之。此种微细沉掉，在第七心尚有生起之可能，第八则并生起可能亦无。第七心之生，必须有对于寻思及随惑，观察其过患，而令彼等不能流散之具力正知，即第五第六心是。此二心已有具力正知而成办故。盖第七已入上界功德，故于其前须断寻思及随惑。（此时沈尚不甚，惟掉偏多，须以具力正知摧其粗者，第七乃摧其细。）第五与第六之不同者，有力正知，在五住时，用于遮止较粗之寻思随惑，在六住时则用于遮止较细之寻思随惑。再细别之，五时有力正知用以遮止细沈，以彼时尚可被细沈驱使。六时则用以遮止细掉，以彼时尚可被细掉驱使。故第五第六心，可谓具力正知圆满。第七则微掉亦无。再言之，第五时沉掉力均有，六时沈力已消，尚有掉力。七时则掉力亦消，八时则二者全无。第五与第六之生起，必须一从所缘散失速忆所缘，及于最初不令散失所缘之念。即须第四、第三二心。彼二心者，是以彼二念所成就故。总之，第五可谓具力正知，第六可谓具力正知圆满，此二皆以正知为主。具力而圆满之正知，又必由具力而圆满之正念而来。第四可谓具力正念圆满，第三可谓具力正念。再第四第五之不同者，第五粗沉掉已无，第四尚有粗沉掉。又第四与第三之不同者，第四不忘失所缘，第三则尚有忘失所缘之时。第三心之生起，又须由初于所缘境住心，及不散走而安住所缘之相续而来，即初二心是。盖第三住时虽有忘失所缘时，但为时短，忘即知之，仍即摄回。第二住时，忘失所缘时长，久乃觉知而后摄回，故第三由于第二来。第二之忘失所缘而能摄回，则又由于初住之从外驰中摄心一度住缘而来。

清净胜观由清净正止而生，清净正止为九住心。第九又递由初住来，故初，当随所闻教授，善为住心之规。（初住，住缘半串珠。）次，于如是所缘当数数思惟，由稍相续之门而稍相续。（续住，住缘一二串珠。）次若念坏散逸，当续摄录。若忘所缘，当速忆念。（三住）次亦须生有势之念，更生初即不散所缘之念力，成就具力之念。（四住）次生由见散失所缘之沉掉过失之门中，能观察之猛利正知。（五、六住）次当生起纵极微细之忘念散逸，（即极微随惑）亦无间了知，断其相续。（七住）及无彼已，诸不顺品不能障难之流渐令生恒常功用之力。（八住）若彼生起，以励力修故，成就修习之自在力已，即当成无功用之第九住心。

再从顺次总述之，初、依闻，令心安住所缘。次、依思而修相续。三、心散速摄。四、生起不散之念。五、六、生起观察过失之猛利正知。七、见散逸务即了知，断其相续。八、依精进力，令恒常相续。九、无功用，无间相续，平等而转。以是之故，未得第九心以前，修瑜伽者须以功用将心住定。若得第九已，纵不作定功用，其心亦任运而入定也。然虽得第九心，若未得轻安，仍尚不得名止，更何论于观。

未三、具足四作意。

“如《声闻地》说，九住心中具足四种作意，谓初二心时，须勤策励，故有力励运转作意。次五心时，由有沉掉间断不能长时修定，故有有间缺运转作意。第八心时，由沉掉等不能间断能长时修，故有无间缺运转作意。第九心时，既无间断，又不须恒依功用，故有无功用运转作用。若尔初二心时亦有间缺，中间五心时亦须策励，云何初二心时，不说有间缺运转作意，中间五心时不说力励运转作意耶？曰，初二心时，心入定与不入定二者之中，不入定时极长。中间五心，则住定时

长。故后者就三摩地障碍立名，前者不尔。故彼二时，虽俱须力励运转，然有间缺运转作意有无不同，故中间五心不名力励运转作意。如《摄波罗密多论》云：‘由无间瑜伽，精勤修静虑，若数数休息，钻木不出火，修瑜伽亦然，未得定勿舍。’”

（一）励力运转作意，（二）有间缺运转作意，（三）无间缺运转作意，（四）无功用运转作意。如《声闻地》说，初二住时，须励力运转作意，由于念不住缘，须励力运转其念，使住所缘。次五住中，（三、四、五、六、七）以有沉掉在三摩地相续流中时作障碍，使相续之流有所间缺，不能恒久，故用有间缺运转作意。于此有稍生疑问者，自三住至六住，固于一座中不能使定力无有间缺，第七住颇能住心，似无间缺，似能恒久，立有间缺，则如何释？答，第七之我间缺，乃无粗沉掉之间缺，而细沉掉间缺，则尚有之。又第七住之恒久相续，亦不能如第八第九之恒久相续。第八第九微细沉掉均无，为清净之恒久。第七有细沉掉作间缺，不得为清净恒久。第八沉掉不能作障，而能恒常修习，故立无间缺运转作意。此即指无细沉掉为障而言。第九住，中间既无间缺，亦不须恒依功用，故立无功用运转作意。又问，若尔，初二心时亦有间缺运转，中五心时亦须励力，而于初二不说为有间缺运转作意，于中五心不说为励力运转作意，何故？答，初二心者，其心于成定与不成定之二者中，不成定者最久（即心不住所缘时最长）。对住定言，乃有间缺，既尚不能住定，有何间缺可名。中五心者，住定极常，故于其中立三摩地留难之名，曰有间缺作意。譬如阴云四布，不曰云雾作障，不见日光，则简其词曰有云作障。又如有大功德人，偶有过失，可叹为美中不足，若在常行恶者，偶尔有一二善行，则不能叹为美中不足也。又如藏习，赐茶臣下，如是一人，则直谓彼已得茶。若又一人于茶外加赐糍巴，则不说茶与糍巴，而简称之为得二色。若又一人，于二者外，加赐酥油，则简说得三色。故初二仅能予以励力之名，三住至七住虽亦含有励力在内，而易其名曰有间缺。《摄度论》云：“相续无间瑜伽者，应当精进修静虑。如若数数止息者，当如钻木火不出。”于瑜伽法亦如是。未得殊胜不应舍。此总摄修止法。

凡瑜伽者，应先具修止资粮，依离五断八方法而修，再加精进不息，则六月可得止。若依无上瑜伽，则或更速。若不得静地等资粮，每日能稍习住心，但不间断，则修死无常、菩提心，任何法门，亦比不习住心者为速。依密教，则得第三四住，对生起次第粗分功德马上可得。若不精进，数数休辍，则如钻木不能出火，故未得殊胜即不应舍。再者，后二度先修止，后修观，次修双运。在修止中，先备资粮，次知方法，依之而修，则第三当明成止之量。今已岁寒，暂告一段落，待明年再说。兹略言其概，以示圆满。如何为止成之量，自备资，依法而修，从初住到九住，再加恒勤，不断而修，则必生轻安。轻安将生之兆，头觉重稳生热，热后即感快觉。此相现后，先得心轻安。心轻安者，常人心恒不能听命，现则对于善法特别发生堪能之性，（柔和听命之性）此性生起后，由心轻安之力引生轻安，身内有新生之堪能风，充满全身，身如兜罗绵之轻快，全身充满快乐，此即身轻安之乐。此乐生后，此时仍在所缘定中，即觉身与所缘相合，不知有身而唯有所缘。（如以佛像为所缘，即身与像合一。）此时心中欢喜极甚，不可抑勒，觉所缘有不能把握之势。此时尚未得止，不过九住后段而已。又俟不可抑勒之喜心稍退，所缘坚固，得不动轻安，是为得初禅加行道，乃合于得止之量。得是量已，仅此定力尚不能断惑，即当转修胜观。此处胜观即无我空慧之胜观。如何为空慧，待慧度中说。在三士道中，在上士道从发心、六度、四摄，以至止观，已略言其概，善学已足。但通常学者，或闻而不能记，或思而不能择，或修而不能入。颇公开示：有是病者，当依于田。去何为田？即以三宝为田，依止而修忏积，则身心日变，即能闻而能记，思而能决，修而能入。若不依此，但以多闻供谈说为事，则属无利。盖学法为受用，须使心与法合。释迦云：“我为众生说解脱法。”解脱与否，不在法与解脱，而在心受用此法与否。望大众闻法而修，获得受用，乃为不辜负人身，具足大义。

三一年一月二十四日

壬午农历二月二十一日。公元一九四二年四月七日。

今日因有新来听众，故先将学佛听法大要重说，吾人一次得难得暇满人身，应成大义。提婆尊者《四百颂》云：“最初离非福，中当断我执，终断诸习气，是则为智者。”大抵恒人不知无常，不念死无定期，更不念死后所趣。实则死非断灭，必有所趣，厥为业力是视。即福业往乐趣，非福业往恶趣。恶趣极苦，故当先断非福业，远离恶趣。但纵离非福恶趣，生于人天，而人天仍属无常，终归堕于恶趣，仍不离苦。此由根本无明我执未断，发生烦恼之贪痴，故恶业不净，不出生死。必须断除我执无明，使恶业清净，乃出轮回生死之苦。然，虽出生死，亦不算究竟安乐，以自利未圆，利他更欠，以此仅离生死怖畏，未离寂灭怖畏故。必再断烦恼、所知二障习气，为自利利他圆满而进求佛果。于此有问，究竟有佛果可成否？经谓，成佛如手中庵摩果。意谓决定可成，以成佛之器，即为此暇满大好之人身，而精妙之成佛方法，又经佛说法，又经宗喀大师将佛法显密二分精妙者撮集于此。以此大好之人身，具大意义，由成佛之精妙显密二法而修，成佛固如掌中之果。

以上说应当发心，有佛可成。但仅为利益有情发心，即足以成佛否？答：尚须求成佛之法。成佛须断我执及二障习气。断我执及习气，须用空慧，以空慧为断粗重之根本我执利器。空慧，又非先就空慧求之，须先于空慧之支分求之。若闻说空慧，即求其慧，不但不能断根本我执，即生死之我执亦不能断。空慧须具止观双运，因此，亦须求止以前之法。因根本我执最重，譬如去垢，须先用小法洗去粗垢，渐次以大法去细垢，乃能尽净，学法亦然。先以业果去恶趣重垢，次以断我执去生死轮回垢，最终乃去二障细垢，去二障细垢，须止观双运之大法。此大法又须先学止。学止由离五过修八断，直至无过轻安之三摩地，前已说讫。即初说止观胜利，次说止观具一切三摩地，次说止观之自性，次说须修二之相，次说次第决定之理，次说各各修学方法。修法，从依顺缘，靠著五离八断，以至得等持之九住心，得九住心，能常住定，又离沉掉，是否即已得止？其界限如何？今当复说。若不先知止之界限，容易误铜为金。不但自谓得定，更自谓得大乐。以此辗转授人，误人误己。故辨别得定与否之界限，极为重要。

卯三、修已成止。分三。辰一、明奢摩他成未成之界限。辰二、明依奢摩他趣总道。辰三、明别趣世间道。

辰一、明奢摩他成未成之界限。分二。巳一、显示正义。巳二、明有作意相及断疑。

巳一、显示正义。分二。午一、明得未得圆满轻安即得未得奢摩他。午二、明得圆满轻安即得奢摩他。

午一、明得未得圆满轻安即得未得奢摩他。

“若得前说第九住心，尽离微细沉掉，能长时修，复不须恒依念知，起大功用，而三摩地能任运转，是否已得奢摩他耶？曰，得此三摩地者，有得未得轻安之二种，若未得轻安，是随顺奢摩他，非真奢摩他。如《解深密经》云：‘世尊，若诸菩萨缘心为境内思惟心，乃至未得身心轻安，于此中间所有作意，当名何等？慈氏，非奢摩他，是名随顺奢摩他胜解相应作意。’《庄严经论》亦云：‘由习无作行，次获得圆满，身心妙轻安，名为有作意。’其有作意，即是此中所说之奢摩他。《修次中篇》亦云：‘如是修习奢摩他者，若时生起身心轻安，心于所缘如欲自在，当知尔时

成就奢摩他。’《般若教授论》亦云：‘如是菩萨独处空闲，如所思议作意思惟，于心所现，舍离意言，多次思惟，若时未生身心轻安，是奢摩他随顺作意。若时生起，即奢摩他。’若尔，未生轻安以前之三摩地，为何地摄耶？曰，欲地所摄。虽有如是心一境性，然《本地分》说是非等引地，而不立为等引地摄，以非无悔、欢喜、妙乐、轻安之所引故。如是未得轻安之前，虽三摩地不须相续依止正念，亦能任运无分别转，复能融合行住坐卧一切威仪，然是欲界心一境性，非奢摩他。”

由获得未得圆满轻安之门，为得未得止。圆满轻安，指不动轻安，此根据佛说而来。在第九住时，不但能恒常任运住定，且有轻安分，此时易起狂乱我慢，谓已经得定，或谓已得空乐。过去大师及佛故加圆满轻安以简别之。意即指九住之轻安尚非圆满。修止三大纲：一、修止资粮，二、修止方法，三、成止之量。资粮已具，依法而修，法，又须依无著、龙树二大车轨，亦即由离五断八，对治沉掉，使内心住缘渐次延长，渐次清净，是为九次第。依九次第至离作行过失，而得不作行，此时已否得止？答，此时已入于止成量之范围。止成之后，依止而入于道。在辨止成与否时，又须示何者为真正之止，何者为非真正之止，如是分辨，完全根据《解深密经》、《庄严经论》、《修次中编》、以及《波罗密教授》等。

初、示正义，先设问以明之。问：若得第九住心，已离微细沉掉，已能常久修习，又不须具足恒常依念正知之功力（第八住须依念正知），如是任运运转之三摩地，为已得奢摩他耶？再简括之，谓若已得不须依念正知任运俱生之三摩地，是否得止？若谓已经得止，则第九住心即当是止。若第九住心不得为止，则何者为止？答，得此三摩地，尚应分有得、未得轻安之二种。若未得轻安，是为奢摩他之随顺（相似），非正奢摩他。于此有问，得任运俱生之三摩地者，是否有轻安在内？答，依教，若无轻安在内，则必不能耐久而住。可见任运俱生之三摩地定有轻安在内。宗喀大师于此谓须辨得轻安与否者，乃指得殊胜轻安与否而言。若普通轻安，则任运三摩地固已有之。又所以称之为奢摩他之随顺者，以此时已离细沉细掉，又能久住，又不须依念知励力任运而转，此等皆为定相，只是未得殊胜轻安，故只能为奢摩他之随顺。《解深密经弥勒问品》（弥勒非不知定，特设问耳。）问：世尊，若诸菩萨缘心为境（摄外散之心），内思惟心（安住内缘），乃至未得身心轻安，所有作意（即心住所缘之作意），当名何等？佛答，慈氏，非奢摩他作意，是随顺奢摩他胜解相应作意。（即言所缘与心相合，除所缘外，心不旁溢，是为胜解相应作意。）即引轻安已，再以弥勒《庄严经论》证之：“由修无作行，（指从修八住专注一趣起，至无作行之等舍第九住心。）次彼身及心，得大轻安已，应名有作意。”此处言作意者，即指真正奢摩他。再引印度阿闍黎嘎马那西那《修次中编》：“如是修止，彼之身心，若于何时成就轻安？一、如其所欲，心于所缘成就自在。二、（任意入定出定）尔时，当知是成止。”此比上文，谓须具轻安与自在之二，乃得为止，在第九住心时，既非殊胜轻安，且不能自在住定，故不得为止。再引寂静菩萨般若波罗密多教授论，“于此菩萨独居闲静，（修顺缘）如所思议所缘教授作意思惟，（作意住于所缘不忘），舍离意言，（除上师教授所缘外，外缘一切舍离，一心不乱。）于心所现（心现所缘），多数思惟，（依九次第多次修习），乃至未生身心轻安，是奢摩他随顺作意。何时生起，尔时即是奢摩他。”意谓如法修得第九住，若未得殊胜轻安，不名得定。得殊胜轻安，乃名得定。若尔，彼未生殊胜轻安以前之三摩地，是否有功德？其功德属于何地摄？（欲界一地，色界四地，无色界四地。）曰，欲地所摄（下界功德）。欲地中虽有如是之心一境性（无沉掉之平等性，相似等引地），然非是等引地（等引地为上界功德）。所以不立彼为等引地者，以其未成就无悔（一因相）、喜乐（二因相）、轻安（三因相）之因相（等引必具三因相），此仅能名欲心专注一趣之三摩地。如是之三摩地何故不具三因相？须知三因相中，言无悔者，非作恶不悔，乃言无疲厌。欲心定尚未至此，不能无疲厌，必如《修次》所说，如其所欲，心于所缘成就自在，乃称无悔。言喜乐

者，谓心分之喜、身分之乐，第九住心亦不具足。因真得殊胜轻安之止时，有极坚固之住分（喜乐与轻安不同），又有心喜身乐二分，仅九住心未能如是故。故凡未得真正殊胜轻安以前，虽不常依于念，其心亦不散于所缘之外，任运而转，现似行住坐卧一切威仪，均和杂有三摩地在内，但得如是三摩地，仍当说为欲界心一境性，非正奢摩他也。此处行住坐卧一切威仪均和杂有定分在内，乃是现似之相，而或者遽误认为正修与后得已成一片，便谓已等于佛。以正修后得合而为一，是佛境界故。现藏中亦常有自谓，我无他长，惟修与未修无异者即此类慢心所致。故宗喀大师特别提明，此是欲界心一境性，意谓定尚未得，何况成佛。（佛常在空慧定中而以妙观察遍缘一切诸行，此则不过于行住坐卧中尚有定境，若令彼于定中化身往他方，示现说法涅槃等相，则彼不能。）

午二、明得圆满轻安即成就奢摩他。

“若尔，云何能得轻安？得轻安已，云何成就奢摩他？曰，轻安如《集论》云：‘云何轻安？谓止息身心粗重，身心堪能性，遣除一切障碍为业。’身心粗重，谓于善事身心不能随欲而转。此之对治，身心轻安，谓由远离身心粗重，于诸善事，身心极有堪能性也。又烦恼品摄内身粗重，能障乐断烦恼。若勤功用断烦恼时，已离身沉重等不堪能性，得身轻利，是身堪能。如是烦恼品摄内心粗重，能障乐断烦恼，若勤功用断烦恼时，内心乐缘善境，离不堪能，心于所缘无障碍转，名心堪能。如安慧论师云：‘身堪能者，谓于身所事生起轻利。心堪能者，谓正思惟时，令心适悦轻利之心所法，由此相应，能于所缘无障碍转，故名心堪能性。’总之，若得轻安，则起功用，欲断烦恼时，如行难行身心怯惧之无堪能性皆悉除灭，身心成就极调柔性，随欲而转。如斯圆满身心堪能，初得定时即获少分，次渐增盛，最后转成轻安与心一境性之奢摩他。又《声闻地》说，初时微细，难以觉了，后乃易知。将发如是众相圆满易可了知轻安之前相，谓勤修三摩地之补特伽罗，便觉顶上似有重相，然非损恼重相。此生无间即便远离能障乐断烦恼之心粗重性，能对治品心轻安性即先生起。如《声闻地》云：‘若于尔时不久当起强盛易了心一境性心身轻安所有前相，于其上似重而起，非损恼相。此起无间，能得乐断诸烦恼品心粗重性，皆得灭除，能对治彼心调柔性，心轻安性，皆得生起。’由心调柔心轻安性生起之力为所依止，有能引发身轻安风来入身中。由此风大遍全身转，身粗重性皆得远离，能对治品身轻安性即得生起。又此调柔风力周遍全身，状如满溢。如《声闻地》云：‘由此生故，有能随顺起身轻安诸风大种来入身中，由此大种于身转时，能障乐断诸烦恼品身粗重性皆得遣除，能对治彼身轻安性，遍满身中，状如充溢。’此身轻安，是内身中极悦意触，非心所法。如安慧论师云：‘当知欢喜所摄内身妙触，名身轻安。经说。意欢喜时身轻安故。’如是身轻安初起之时，由风势力，令身生起极大快乐。由此为依，心中亦生最妙欢喜。其后轻安初起之势，渐趣微细，然非轻安一切都尽，是由初分太动其心，彼势退已，有妙轻安无诸散动，如影随形，与三摩地随顺而转。心踊跃性亦渐退减，心于所缘获坚固住。由离喜动不寂静性，即是获得正奢摩他。如《声闻地》云：‘彼初起时，令心踊跃，令心悦豫，欢喜俱行令心喜豫，欢喜俱行令心喜乐，所缘境界于心中现。从此已后，彼初所起轻安势力渐渐舒缓，有妙轻安随身而转，心踊跃性渐渐退减，由奢摩他所摄心故，以于所缘寂静行转。’《声闻地》说，要生如是轻安，始名有作意，由得第一静虑近分所摄正奢摩他，乃得定地所摄小分作意。”

得圆满轻安，是成就奢摩他之规，于此有二问：一、得轻安之规如何？二、得已成奢摩他之规如何？答，先解释轻安。《集论》云：“何名轻安？谓断身心粗重之相续故，即身心之堪能，除一切障为业（作善无堪能之障）。”云何身心粗重之相续，谓身心粗重相续如流。堪能，为心所有法，轻安与定辗转增长，有具力之轻安，即有具力之定。有具力之轻安与定，即能除惑业等障，故云即身心之堪能，除一切障为业。何谓身心粗重？谓其身心于善所作，如如所欲无堪能安住者是。

能对治彼之身心轻安者，谓离身心二种粗重，身心安住最极堪能者是。（轻安，为心所有法，本属于心。）分而言之，身轻安者，昔昔于烦恼乐断而为所留难之烦恼品类身粗性，今则若加功用断烦恼时，身沉重等不堪能与彼远离，其身轻利者是。（得身轻安者，身轻快如兜罗棉，如云，触之柔软华丽无碍，故欲作善，其身无不听命。）故此身轻安恰是身粗重之对治。心轻安者，昔昔于烦恼乐断而为留难烦恼品类（烦恼助伴为其品类）之心粗重性，今则为断惑故，加功用时，心住所缘爱乐而转，而无堪能之性与彼远离，心于所缘无所碍著而运转者是。坚慧论师说亦同此。

身堪能者，谓于身所作事轻利生起。心堪能者，谓正趣思惟，令心适悦轻利之因。此为一种心所有法，即心所有法之因修定，而转变为轻安者。由此相应，于所缘境无滞运转，是故名为心堪能性。总之，若得轻安，则遮身心诸不堪能，具足身心极乐住也。在藏文本与大本同，于不堪能句上，有恒常畏怯、身心难转等语。如是身心圆满堪能，譬如十五夜月，由初一初二渐渐而满，而在一二时中则不易见。自初二住便生轻安，但不易觉。（初二住心，住所缘虽一刻之短，亦与未修定时不同，故初二住即有轻安。）直至第九住时，身心轻快如处兜罗棉中，但尚未得为圆满轻安。必自九住辗转增上，乃得圆满轻安。如十五夜月，无一毫不满。在经教明文，五六住皆无轻安名，必九住乃有。推之初住二住时，更无此名。但彼虽非九住之轻安，而是轻安之支分，亦如初一二夜月，虽非十五之月，而为十五月之支分。圆满轻安以何为相？其生起必易觉察。其前相如何？谓彼精进修三摩地者，（第八九住，乃称精进修定）脑上生起一种感觉，如新剃头者，以手摩头而生非不快感之重象。何故此象必于脑上显现？因九住时心一境性任运而转，身心两方面不堪能之风，因离微细沉掉之定力，渐渐收缩，聚于脑上而将作涣散，故脑觉重。此风涣散之后，身心两方故能乐断烦恼。又复当问，此种前象生时，心身轻安是否同时而起？答，此时心轻安先生，心中过去不堪能性马上消失，心与所缘无碍，如和面然，欲捏何象，即成何象，极其柔和听命。所谓听命者，此时心欲住缘，即立住缘。欲不住缘，放之而他，亦无所碍。此与未得定前心不如意者，恰相反对。堪能有多义，柔和、听命、有力；欲忏罪即生忏罪之力，欲积福即生积福之力，虽未断烦恼而有断烦恼之力，比之平时，特别迅速。如得此堪能，得此轻安，欲移此心以修空性空见，立能相应相合，使心与空性相合如胶漆。若无此种堪能与轻安，虽修空性，心亦不住，不过生一种空性悟解而已。故如无堪能与轻安，仅能得闻思之悟解，而不能得证。是以《声闻地》云：“易可了觉心一境性，身心轻安，不久当于其顶上似重而生，非损脑相，即由此相于内起故，能障乐断诸烦恼品心粗重性，皆得除灭。心调柔性、心轻安性，皆得生起。”其次，由于依靠心轻安生起之力，其为身轻安之因之风大即于身中转，此何故？凡人身心相连，心粗一起，周遍贯行身诸支分，身粗重性即得遣除，其能对治身粗重性之身轻安即得生起，亦复增广于一切身分，堪能风力，现似充满（意谓有此感觉之相）。故《声闻地》云：“由此生起有能随顺起身轻安风大，遍增众多大种来入身中。由此大种入身中故，能障乐断诸烦恼品身粗重性皆得除遣，能对治彼身调柔性身轻安性遍满身中，状如充溢。其身轻安，谓是身内最悦意之触尘（有乐受之触觉），非心所法，安慧论师云：欢喜摄持身内妙触，应当了知是身轻安。《契经》中说：“意欢喜时，身轻安故。”上文次第，由心轻安生身轻安，由身轻安生身大乐，由身大乐生心大乐。以下说身心大乐之状。身大乐之初起，由脐下生热，此热生时，身中即生大乐，是为身轻安之乐。身于轻安生起后，心中亦生起最胜喜乐，是为心轻安之乐。此身心轻安之乐生时，是否得定？答，未得，此是九住时现象，而非殊胜轻安之乐。必继此而觉轻安之力渐次微小，此非轻安乐力退象，乃是乐力平稳之象。由彼粗乐势过强盛，太动其心，彼渐退已，有薄如影（淡漠之意）不动轻安三摩地生起，彼心喜跃亦退减已，即得心于所缘坚固安住，远离大喜扰动不寂之奢摩他，得此三摩地，立入上界功德（初禅近分），前一刹那尚为欲界心一境性，后一刹那即上界功德。如《声闻地》云：“彼（轻安）初起时，令心踊跃，令心喜

悦，欢喜俱行，令心喜乐，所缘境性于心中现。（欢喜充满心中，几变欢喜为所缘，而于所缘几成不能自持。）从此以后，彼初所起渐渐舒缓，有妙轻安随身而转，由是因缘，心踊跃性渐次退减，由奢摩他所摄持故，心于所缘寂静而转。”若如是生已，即得作意（上界功德作意），及初静虑未到定摄奢摩他，故得等引地少分作意。以上为声闻地说。但若非宗喀大师标为科判，加以解释，则何者为得定与否之界限？何者为轻安？何者为殊胜轻安？何者为得定之前相？虽读《声闻地》亦不能解。

已二、明有作意相及为疑。分二。午一、正明有作意相。午二、断疑。

午一、正明有作意相。

“具何相状，能令自他了知已得作意？《声闻地》说，由得如是作意，则得色地所摄少分定心，身心轻安，心一境性，有力能修初静虑道，或谛相道，净治烦恼，内暂持心，身心轻安疾得生起，欲等五盖多不现行，从定起时，亦有少分身心轻安随顺而转。由得具足如是相状之作意，奢摩他道极易清净，谓住心一境性奢摩他后，速能引生身心轻安故，轻安转增，如彼轻安增长之量，正奢摩他亦转增长，故彼二法辗转相增。如《声闻地》广说。总之，心堪能者，风亦堪能，尔时便生身妙轻安，由此生故，内心即起胜三摩地。复由此故，风转调柔，故能引生身心轻安。又如《声闻地》云：‘由于最初背一切相，无乱安住，故名不念作意。’此说初修心一境性时，当全不起余念及余作意。如是修已，《声闻地》又云：‘又汝于此乱不乱相，如是如是审谛了知，便能安住一所缘境，亦能安住内心寂止，诸心相续，诸心流注，前后一味，无相无分别寂静而转。又若汝心虽得寂止，由失念故，及由串习诸相；寻思、随烦恼等诸过失故，如镜中面，所缘影相数现在前，随所生起，即于其中当更修习不念作意。谓先所见诸过患相增上力故，即于如是所缘境相，由所修习不念作意，除遣散灭，当令毕竟不现在前。贤首当知，如是所缘甚为微细，难可通达，汝当发起猛利欲乐，为求通达发勤精进。’此说三摩地生起之相‘寂静而转。’以上谓由如前修习无相等三渐次而生。次至‘增上力故’，是说虽已得寂止，然由不多修习等过，心中仍有相等现起，则当忆念心随彼转之过患，务令内心不随彼转，都不思惟而安住也。次至‘不现在前’，谓由如是修习全不思惟之力，相等三法随何现起，皆不顾视，是则彼三（自然息灭），更不现起，故心不为彼等所夺。余文谓此奢摩他甚为微细，即彼解释亦难可通达。其中诸相，谓色等五境与三毒男女共为十相。无相之理，谓最初时，色等境相种种乱现，现起无间自息自灭，最后住定时，则色声等相全不现起，唯现内心明了安乐之相。无寻思之理，谓由如前住不念作意，随起何种寻思，如水中泡不能久住，自然消灭。次更如前修习，则内领纳了别安乐等相，不待破除，不堪观察，起已无间自然脱落，安乐等相转更微细。尔时安住定中，内身等相全不现起觉心与空都无分别。纵定起时，则觉身等忽似新生。至后得位，纵起贪等烦恼寻思，然与前不同，势力微弱，不能久续。此等诸位，即‘寂静而转’之位。内心明了，觉屋柱室壁之极微，都能计数。住分浓厚，即睡眠时亦觉与定融和，如未得定前之睡眠不复现起，复见许多清净梦相。”

作意二字，在声闻地中即为“定”义。第一、了别自他，获得作意。（依外相亦可察知他人内心是否得定。）其相状者，谓已获得色地所摄之少分定心，谓：（1）身，（2）心，（3）轻安，（4）心一境性之四事，及有堪能以静（上界功德），粗相（下界粗劣）或谛相道（四谛十六相之任一），净治烦恼。（得定者，即有以静粗相，欣上厌下，或无常等相，净治烦恼之堪能。）若内等引（入定），速能生起身心轻安，得定者如是贪欲睡眠等五盖，多分不起，（得定者五盖皆轻，即粗寻细察亦少粘滞。）等引起时（出定时）亦且一分身心轻安，以上为声闻地所引相征。若已获

得具彼诸相之作意者，则奢摩道易成清净（辗转增上）。谓于心一境性之奢摩他等引之后，速能生起身心轻安故。（所谓速者，得等引后，即不住所缘，身一入定即生轻安。）轻安与奢摩他相互增长，轻安增长几许，奢摩他亦增长几许，此亦《声闻地》说。总之，若心堪能，风亦堪能，尔时则起胜身轻安。彼若起者，是生转胜之三摩地。亦以彼故，更成就殊胜风之堪能，故能引起身心之轻安也。（得胜身轻安后之三摩地，称胜三摩地，以视未得前之三摩地更较坚固故。）复次，《声闻地》云：“为不趣一切故（遮止外境色声等），令无散乱故，以初安住（一心安住所缘），不念作意（不念其他所缘之作意）。”是谓于初心一境性安住之时，余随何念及作意皆无而住（以上修止轮廓）。应如是修。《声闻地》又云：“使能安住一所缘境（最初修止次第），亦能安住内寂止（入定）。（以下成止次第），诸心相续（现在心）、诸心流注（过去心），前后一味，无相（无三世相、男女相、色等各别相。）无分别，寂静而转（无沈无掉而转）。以上说成就作意之相。藏文此处，为使汝能安住任何事（七八住至九住之前段），亦能安住内心寂止（九住后段），与汉文稍异。在安住内心寂止后，定有下文无相、无分别、寂止三相当至。藏文结以“应依彼彼心而住”，意谓应依上文安住一所缘，乃至无相无分别寂静等心而住。又若汝心虽得寂止，（得字，指正修时得未得内心寂静之际。）由忘念故，及串习时短故。（藏文为不串习，意谓串习定力时间尚短）。上来曾言，七住时现沉掉散乱诸过不能为害，八住时，若加励力，沉掉散乱不生，九住时不加功用，亦不能生，何故此处言，汝虽得寂止，而又有忘念不串习诸过？可见非指真得寂止时，而指正修将得之际。于此际一心安住所缘，对所缘以外之事，一切不念，而后可入于无相无分别之寂止，此为藏文大意。时随诸相（色等），寻思（思乐思乐），随烦恼而转，随其生起，先思惟诸相过失，即于其中更当修习不念作意。即于如是所缘境相（诸相寻思等），由所修不念作意除遣散灭，当令毕竟不现在前。贤首当知，（贤首，乃造论时，无著对人美称。）如是所缘（宗喀谓，所缘即是指止。）甚为微细，难可通达（难以言达之意）。汝应发起猛利欲乐，为求通达，发勤精进。上来修止经教（指辨中边、声闻地等），文简意深，沉掉如何生，如何入于止，止有何相，如何为殊胜轻安等，极难通达，非宗喀大师抉择，不易了知。又一说，此为《声闻地》文，指无相、无分别、寂静之三，特别是心为所缘之行人，最能感觉之境，此种所缘甚为微细。

以上系说生起三摩地之法。其中寂静而转以上谓说如前修习，其无相等三渐次生起也。次增上力故以上者，谓虽已成止，然由无大修习等为所依止，故于其心中若有相等观现，则应忆念心于彼等增上随转之过患，善随彼等而转，任何亦不思而住也。次不现前以上者，谓说以如是修故，相等三者随何生起，由修不思之力，不须特治，彼自灭已，住于彼三不现，不为彼等之所夺也。其所余谓彼止甚细，彼之诠释，亦难通达。其中相者，谓色等五境之相、三毒之相，及男女之相为十。令无彼之现者，谓于初时色等境相种种现起，现已无间自寂自净也（初修时不念作意故）。于其后时，若等引者（仍平等不释定）则不现起色声等相，唯有内心了别明显及适乐之相而现也。（此指修缘心定者而言，此时即是入于无相。若缘佛像者，此时唯有所缘显现。）次令无分别之现者，谓如前安住，不令作意生诸分别（苦乐善恶诸分别），如水起泡，无能恒久，自寂灭也。（泡由水起，仍归于水。分别由心起，消时仍归于心。）次如前修（不念作意），其现起之领了（领了谓禅味）及快乐，彼亦不须特为灭除；现已，无间观察，自寂自净，（不堪观察，为不成立之意，喻如竹箨自落。）诸安乐领了，渐成微细，（藏中有一种造纸草，长时旧皮自脱，新苗脱颖而出。定心亦然，粗分安乐领了，不须对治，而在定中进行中，亦不许再观察对治。自然脱落，新定颖拔而出。）于彼时中，其等引之时，则觉自身等一无所现（身心山河等悉皆融化），心与虚空，无可判别。（有于此时便谓已得空性者，实则此时之空明境，非中观将实有自性遮止后之空明境，而为一种触碍觉尘遮止后之空明。）若从定起，有身似忽生之感觉现起。（问，此种感觉，为定中感觉，

抑定后感觉？答，此为定后感觉，在定中一心不乱，不容起此感觉故。此种感觉，指修缘心定者。若缘佛相者，此时身心与佛相合一，除此别无所现。）即于定后，虽有诸烦恼寻思生起，亦与昔时全不相同，其势微劣，无烦恼相续恒久也。（此无相、无分别、寂静三种感觉，在第九住将得定时，愈更明显。）彼诸时者，即寂静转时是。其明了之心，（即定之明分，昏沉遮止后所得。住分，为掉举遮止后所得。）甚者，虽室柱墙壁等之诸极微细，亦起能计数之感。又因住分厚故，虽睡眠时，亦无如未得定时之睡眠，而生起与三摩地和合之感，亦生多种清净之梦相。上文皆声闻地所说作意相。知此，自能知于修定至何境，不致误为证得空性矣。

午二、断疑。

“若得如前所说之三摩地，于五道中立为何道？曰，前说之定，若是无倒了解无我，住彼见上，所修之定，则可立为异生位之顺解脱道。若非尔者，如《声闻地》说，即修第一静虑根本定，观粗静相之诸世间道，皆须依止此定而修。外道仙人以世间道离无所有地以下贪者，亦依此定而修上道，故此是内外道所共之定。又若由无倒通达之无我见，及由善见三有过患，厌背生死，希求涅槃之出离心所摄持者，是解脱道。若由菩提心所摄持者，亦成大乘道。如以一握食布施畜生，及护一戒，若有彼心摄持，如其次第，亦成解脱道与一切种智之资粮道。然今非观察由余道摄持，成不成解脱道与一切种智道，是观彼定由自性门为成何道也。以是有于修习无念及不作意，名为心不造作及无执著之乐明无分别者，其中犹有是否住真实义修空性之二类，当善分别，最为切要。以未通达真实义者，亦易误为通达，误处极大故。若未能如前分别，则于内外所共之三摩地，亦可误为无上瑜伽圆满次第最主要者，故当观察也。”

谓若有念云，若得如前所说之三摩地，（离微细沉掉，生起殊胜轻安，乃至定中后得，皆不离殊胜轻安。）于五道中（资粮、加行、见、修、无学）安立于何道？曰，前所说若是将无我见，无倒决定，住彼见上，修习之三摩地者，虽能安立于异生时之解脱道，然若非如是而修者，则于《声闻地》中说为虽修静虑之根本定，观察静粗行相之诸世间道，亦须依此而修故。则外道诸仙以世间诸定远离无所有地以下之贪者，亦须依此而修上道，故是内外二道所共之三摩地。上来所以有疑者，因前说定分、明分、轻安乐三者皆已具足，则易疑为无上瑜伽之空乐定。为断此疑，故有此品。以此种定相，不但非大乘空乐定，亦非小乘定。以具出离心而得定，乃为小乘定；具菩提心而得定，乃大乘定。或以空慧而得定，此三乃入于解脱道。今此定相，不过内外道所共。在此定中，诸外道仙人，亦可伏二禅以上诸贪。如往日所说，外道仙人定者，至非想非非想，经八万大劫，发长堕地，鸟巢其间，生长子孙。出定见此，发生烦恼，谤无解脱，遂终至堕落。显、密、大、小乘，乃至内、外道，共通者为三摩地（离五断八皆同），不共通者为发心，视三摩地之助伴如何而判，若以空慧为助伴，所摄之三摩地为解脱道。以出离心摄，亦然。若以菩提心乃至生圆二次摄，则为大乘道、无上乘道。正文复次以下云 至大事相同也，与上说意同。故不问其所修名三摩地，或名止，如为空慧所摄，即非真实空慧而仅为空见（相似空慧），则虽不入解脱道，而亦成为解脱道之流。如为菩提心与出离心所摄，则须真实出离心、真实菩提心，乃与解脱相顺。如仅为相似出离心、相似菩提心，则尚不能相顺。此为宗喀不共说。论文“然今非为观察由诸余道摄持门中，趣不趣解脱及遍智之道，是就三摩道自体门中，而观察为何道也。”宗喀于此著重数语，纯因藏中当时有认此三摩地为无上者。其意，就自体门中观察，不能认彼即解脱及遍智道，亦不能谓彼不可入解脱及遍智道。盖如白布之本质非青非黄，而可以染青染黄也。（就助伴说，可诸道摄；就自体说，五道所不摄。）

以是之故，于修不念作意，无心纠改，及无所执，施设为乐、明、无别之中，是否有真实义。等引与空性修习之二，当善分别，（在班禅善慧法幢著述中曾言，有以修不念作意为无上修者，不知乐、明、无别，不过为身心轻安之境，不能认为无上瑜伽之大乐。修缘心定之碍触破后之空，不能认为实有执断后之空。真正空乐，大乘共道亦不能知，小乘更无论矣，何况内外道共定者，顾当时修定者崇尚不念作意，以为无上，施设不念作意，无心纠改无所执等异名。）极为重要。（三摩地中之乐、明、无别与空性中之乐、明、无别，大有不同，当善辨，勿淆。）以有于未通达真实义中亦认为通达之大错处故。班禅罗桑却吉绛却（善慧法幢）云：修缘心定者，心与虚空如一，又得禅悦轻安之乐，似具足乐、明、无二，已得佛位，误谓身心轻安及触尘无碍之感觉，为圆满次第之大乐，及破除实有自性之空慧，于此应善分别。如仅以定中之乐明感觉为金刚大持位之空乐无别，则一切得定之外道，皆已成佛矣。

辰二、明依奢摩他趣总道。

“若得前说无分别三摩地作意，唯当修此明了无别等殊胜功德之无分别定耶？曰，引发如斯三摩地者，是为引生能断烦恼之毗钵舍那。若不依此引生毗钵舍那，则于此定任何修习，尚不能断欲界烦恼，况能尽断一切烦恼，故应进修毗钵舍那。此复有二，谓以世间道暂伏烦恼现行之毗钵舍那，与以出世道永断烦恼种子之毗钵舍那。前者谓观下地粗相上地静相之粗静行相，后者谓观无常等四谛十六行相，此如声闻地说，其主要者，谓通达人无我之正见。如是外道粗静相道暂伏烦恼现行，或佛弟子修无我义，永断烦恼根本，皆须以前所说正奢摩他，为伏断烦恼之所依。大小二乘诸瑜伽师，亦皆须修此定。于大乘中，显密诸瑜伽师，亦皆须修此定。故此奢摩他，实是一切瑜伽师修道之最要基础。又二种毗钵舍那中，前者于佛弟子非不可少，后通达无我之毗钵舍那，则是必不可少者。若得前说第一静虑近分摄之奢摩他，纵未得以上静虑无色之奢摩他，然依彼止修毗钵舍那，亦能脱离生死系缚而得解脱。若未通达无我真实，未修彼义，仅由前说正奢摩他及依彼止修习世间毗钵舍那，断无所有以下一切烦恼现行，得有顶心，然终不能解脱生死。如《赞应赞》云：‘未入佛正法，痴盲诸众生，纵上至有顶，仍受三有苦。若随佛教行，纵未得本定，魔眼虽监视，亦能断三有。’故无上瑜伽部诸瑜伽师，虽不必生缘尽所有性粗静行相毗钵舍那，及由彼所成就之止，然须生一正奢摩他。初生之界，谓生起次第时也。”

问曰：彼已获得如前说无分别之三摩地，唯当于彼有明了及无分别等殊胜之无分别三摩地而修耶？（意谓此外尚有修法否？）答，生起如此之三摩地者，是专为生无惑之胜观耳。以胜观能断根本惑，仅止则不能。若不依彼而生观者，则于彼三摩地任修几许，虽欲界诸惑犹不能断，何况一切烦恼，是故须修胜观也。（意谓仅止尚不能断现行烦恼，然《解深密》谓止能断缚者，何故？因止有世间道胜观，依于世间道胜观，亦能断现行烦恼，非独具止一分即能办此。）（于彼坚固之止中，种种乐明等相皆来，乃修观。观有世间道与出世间道二种。外道仙人等，亦有于百尺竿头进一步，而修世间道观者。）胜观中亦有断烦恼现行世间道之观，及从根本断烦恼种出世间道胜观之二。前者谓观察下地粗上地静之粗静行相，（只能伏现行烦恼，故为世间。）后者谓观察四谛中，无常等四谛十六行相之二种。（能断种子，故称出世间。）总表止后须观，否则到世间上地亦不能入。止为无分别者，观则须用分别。外道仙人以止为基，用粗静分别辗转而至有顶天。内道则以止为基，用四谛十六行相分别，而入于出世间道，特别为无我见。其中声闻地中之主要者，谓通达补特伽罗无我之见也。（外道不用粗静观察，则不得初禅神通，不能修二禅未到定。得二禅未到定，又用粗静观察，则生二禅神通，得三禅未到定。外道亦有止观双运情形，止修，用一心专注；观修，则用粗静行相，相互而修。小乘以止为基，以无实谛观察而修，乃辗转入于上道。即大乘亦须

以初禅未到定为基，修观而入资加等道。故因修观而得之初禅未到定如无，则不入资粮道上品。大乘五道，皆虽依初禅未到定，特别资粮上品非依此不可，资粮下三品可不依也。此初禅未到定，指因修观而得之未到定。小乘五道亦然。声闻地得前说奢摩他作意，有四种有情，于现法中（一生中），不趣出世道而趣世间道。（一）一切外道，因只观粗静，不能缘谛。（二）正法中，根性钝劣，先修止行。因对专注修兴趣浓厚，不乐修观，即修，亦不易得空性理。（三）根性虽利，善根未熟。（此处世间道指凡夫，出世间道指圣者。）根利而善根未熟，不能见真正空性，即不入圣道而仍为凡夫道，故目之为世间道。（四）一生菩萨，乐当来世证大菩提，非求现法。一生菩萨，指十地菩萨。依自宗，不能谓未见真正空性，未入圣位，此处乃依小乘说法。小乘所许一生菩萨，非指十地，乃指资粮道。谓此生尚在资粮道，二生一入加行道，即由加行道而入见道、修道，而成佛。但此虽声闻地文，亦非无著意，而为小乘人意。小乘人谓释迦在金刚座，自降魔以后至睹明星成道，为加行以后事，自降魔以前，皆在资粮道中。

论文：“如是外道粗静相道，暂伏烦恼现行，或佛弟子修无我义，永断烦恼根本，皆须以前所说正奢摩他，为伏断烦恼之所依。”伏断所依，又非特此，即随是大小乘诸瑜伽师，亦皆须修此定。故此奢摩他，为一切瑜伽者行道之所依也。（不问内外大小显密，皆须以止为依。）又二种毗钵舍那中，于佛弟子初者（观察粗静行相）非不可无。后之通达无我胜观，则为必不可无之支分。以彼若得初禅未到定所摄之止（即前说圆满之止），纵未得自彼以上静虑无色之止，然即依彼而修观者，亦能获得解脱生死系缚。但不得初禅未到定即修观者，亦不能脱生死，是为定义。亦非谓初禅以上定，依之修观，不脱生死。若不达无我胜观，弃而不修者，纵以前说之止，依之以修世间胜观，断无所有以下一切现行烦恼，得有顶心，亦终不能解脱生死。《赞应赞》云：“未趣于汝法，生盲之众生，纵上至有顶，仍生苦成有。”（此四句对外道未生正信愚痴无明之众生）。“随行汝教法，虽未得本定（初禅），如魔眼监视，能遮于诸有。”（此四句对内道言。如魔眼监视，言为魔所怒视，亦能离于生死。魔为欲界王，名喜舞自在魔。彼不喜众生离欲界，脱彼辖下，故于修止者，尤作障碍。）无上瑜伽之瑜伽者，虽可不生缘于粗静行相胜观，亦不生彼所成之止，然亦须生一种止，即生起次第时所生之止。（生次得止，即入圆次。）是故基址之三摩地遍于一切，无论内、外、大、小、显、密，皆须依之。其次，仅得基址三摩地，是为不足。此二重要。

辰三、明别趣世间道。

“《声闻地》说，从得第九住心，乃至未得作意，是名作意初修业者，从得作意，欲净烦恼，修习了相作意，是名净烦恼初修业者。若未善解《声闻地》中所说之义，便觉静虑与无色，最低之道，为初静虑之近分。彼中说有六种作意，初是了相作意，故误解谓，初生近分所摄之心，即是了相作意也。若如是计，极不应理，以未得奢摩他者，必不能生第一静虑之近分。未得近分，亦必不得奢摩他故。了相作意，是观察者，若先未得正奢摩他，修彼不能新得奢摩他故。以是当知第一近分六作意之初者，是修近分所摄毗钵舍那之首，非是第一近分之最初。彼前尚须有近分所摄之奢摩他故。未得第一近分所摄之三摩地前，所有一切妙三摩地，皆是欲界心一境性。若照大论所说观之，得三摩地者，亦极少数。此中由修近分六种作意，离欲之理。恐繁不述。”

《声闻地》分三种次第：（一）从九住心乃至未得作意（止）以来，是作意之初发业者。（二）得止（初禅未到定方得止），仅此而未修观者。（三）获作意已，欲净惑而修了相作意者，是净惑之初发业者。此中若不善别，则或以为静虑无色道之最下者，是初禅未到定，而于彼又说六作意之初分，即了相作意，故生起未到定所摄之最初心者，即了相作意是。此是错误，以未得止，

则不生初禅未到定。若未得未到定，则不得止。（以彼彼是因，初禅静虑未到定之始，为得止。初静虑未到定中之六作意之始，为了相作意。）且了相作意是观修（各各了别粗静行相），若修习彼（了相作意）而未先得止，则不能也。（以上须止修，观修不能得止。）以是之故，初禅未到定六作意之初者，乃未到定所摄，修观之首，而非未到定之初。以于修彼观之首之前，更须有未到定所摄之止也。故未得初禅未到定所摄三摩地以前之一切三摩地，悉是欲界之心一境性。故获得与诸大经论（《解深密》等）相合之止者，甚为稀少。总而言之，第一、得九住心。第二、生殊胜轻安，得止。第三、使止力稳固。第四、转入于观，以观粗静行相。此时即名了相作意。时而观修，时而止修，观下界粗相，观上界静相，从上下功德过患，生起决定知，而又入于止修；由是生起厌下钦上之心，一心安住，即专注修，故第二即名胜解作意。由是辗转增上，观止互修，粗分现行烦恼即伏（即对治上品烦恼），故第三名寂静作意。由是增上，观止互修，对淤上界功德，更生欲乐，伏中品现行烦恼，故第四名欢喜作意。此时行者因中粗分现行烦恼不起，欲观察烦恼果断与否，因寻色等最胜者观之，故第五名寻伺作意。由是知烦恼未断，折服慢心而思对治，愈修定力，下品烦恼现行亦伏，故第六名加行究竟作意，此时证初禅根本定。以上如是推之，辗转得四禅四空，以至有顶。

以上讲止竟。次应讲分析要诀马车，拟稍缓，俟于讲观后再讲，以便明止观双运。

卷十四终

卷之十五

寅二、学观法。分四。卯一、修观资粮。卯二、观之差别。卯三、修观之法。卯四、成观之量。

初又分二。辰一、总明修观资粮。辰二、别明抉择正见。

寅二、学观法。

观分为二：（一）如所有（汉译为尽所有）之观（粗静相）。（二）如所见（汉译为如所有）之观（中观正见）。兹讲后者，即无我空慧。宗喀大师颂云：“若不具足无我慧，虽修出离菩提心，仍不能断三有根，以故须修此空慧。”此偈谓纵具戒定或菩提心，若无空慧，仍未能出生死，不过为一持律上座禅师，或未出生死之菩萨而已。故于出离心与菩提心之外，尚须通达空性。但若仅具寂止，亦不能出离生死。故大师又云：“于寂止之上，长养摄持胜观，以理智分分抉择无我空慧，方能遮三有之门。我如是修，汝等后学亦应如是修。”大师此言，盖谓须止观双运。仅修止，不能出离生死，直趋佛位。《三摩地王经》云：“世人虽修三摩地，然彼不能坏我想，其后仍为烦恼恼，如增上行修此定。”若尔修何能得解脱？彼经又云：“设若于法观无我，既观察已善修习，此因能得涅槃果，由诸余因不能静。”余因，指单具出离心静虑等。如于无我义先观察修，别别了解，得决定已，一心安住，乃专注修。若全无空慧，虽具出离心菩提心等因，尚不能得圆满涅槃果，何况诸余因。一切起惑造业之根本，皆由我执无明。（执我想）能摧毁此我执无明之利器，惟此无我空慧。若我执无明摧毁已，一切惑业皆灭，即不复感受苦果矣。胜观既如是重要，修法如何？《道次》于此分四科。

卯一、修观资粮。分二。辰一、总明修观资粮。辰二、别明抉择正见。

辰一、总明修观资粮。

“《修次中篇》说，依止善士、求闻正法、如理思惟，是毗钵舍那三种资粮。尤以亲近无倒了达佛经宗要之智者，听闻无垢经论，以闻思慧引发通达真实之正见，为毗钵舍那不可少之资粮，以无了解真实义之正见，必不能生通达如所有性之毗钵舍那故。又此正见要依了义经寻求，非依不了义经。故当先知了义不了义之差别，而通达了义经义。又若不依堪为定量大论师解释密意之论，则如生盲无引导者而往险处。故当依止无倒释论。要依何论耶？曰，如佛世尊于无量经续中，明记龙猛菩萨能离有无二边解释佛经甚深心要，当依彼论而求通达空性之正见。

提婆菩萨为诸大中观师如佛护、清辨、月称、静命等共依为量，视同龙猛，故彼师徒，是余中观师之根源。西藏先觉称彼二师为根本中观师，称余为随学中观师。又有先觉说，就安立世俗之理，中观师可分二派，谓于名言中许有外境者，名经部行中观师。于名言中不许外境者，名瑜伽行中观师。就许胜义之理，亦可分二派，许苗等有法与无实相和集为胜义谛者，名理成如幻。许于现境断绝戏论为胜义谛者，名极无所住。又说，此二之前者，为静命论师与莲花戒论师等。其如幻与极无所住之名，印度亦有许者。然俄大译师评就胜义所立之二派，为使愚者生希有之建立耳。智军论师则说，龙猛师徒所造之《中观论》中，未明显说有无外境。后清辩论师破唯识宗，于名言中立有外境。次有静命论师依瑜伽行教，于名言中说无外境，于胜义中说心无性之中观理。故中观宗遂成二派，前者名经部行中观师，后者瑜伽行中观师。造论之次序现见实尔。然月称论师于名言中虽许外境，然与他宗全不相符，既不可说名经部行，亦不可说顺婆沙行。西藏后宏法之智者，于中观宗立随应破舆自立因二名，与《显句论》极相契也。以是当知，就名言中许不许外境，二派决定。若就引发通达空性之正见而立名，则随应破与自立因二派决定也。若尔应于彼等随谁行而求龙猛师徒之密意耶。曰，阿底峡尊者以月称论师派为主，随尊者行传此教授之先觉，亦皆尊崇彼宗。月称论师见《中论》之注释中，唯佛护论师解释圣者意趣，最为圆满。即以彼论为本，亦多采纳清辩论师之善说，其非理者亦略破斥，遂广解释圣者之密意。佛护、月称二师解释龙猛师徒之意趣，最为殊胜，故今当随行此二论师抉择圣者师徒之密意焉。”

修观资粮，即修观之因素条件。依修观资粮，不唯能通达，或证得空性，即降而闻此空性之名，亦有无量善根福德因缘。故于嘎马那西拿所云三种资粮。（一、依止善士，二、抉择正见，三、如理思惟。）之外，尚须加二种资粮：（一）集资忏净；（二）师佛无别前，勤求加持。因空慧以文殊为本尊佛，故应于上师即文殊之前，勤求加被，令我速得空慧。以此二种资粮，令空慧果速得成熟。如世间种果，至成熟时，摘取较易，味复甘芳，如宗喀大师本传事迹，依止正士，勤求正法，得文殊现身说法，尚不能了解通达。复遵文殊命，住区聳寺迹资忏净，勤供曼遮，肘肉磨穿见骨。又礼三十五佛，掌磨石迹，深印成巢。如此求上师文殊加持，故能善契佛意无垢教典。大师以菩萨转世而犹如此者，乃为后世垂范耳。佛所说了义之扼要即是空性，为八万四千法蕴之心藏。佛说空慧，有权有实（权即曲示，实即空性。），法门甚多，然总不外指示最后成就众生之空慧。故欲抉择，先须听闻，非可由自意随文解义而能。又必须依善契佛意之正士，听讲无垢了义教典而后可。寂天菩萨云：“佛说一切诸法门，皆为显示空义谛。”故若欲闻解此空义，必依止了解空义之善巧者。余仅相似正士，不过遇此贤善因缘，愿代上师略说法要。藏文“应鲁吉顿”，“应鲁”是直译之规矩，谓真实意义所在，如柱之应鲁，意谓柱之法性，即是空性，吾人所见乃柱之假相。“普他却八”意谓彻底了解。“普”，即穷源竟委，至尽头处。如言“龙巴普”，即谓沟底之尽头处。如寻马至尽头处尚未见马，即可决定此马是无。寻求诸法实有自性，至诸边际，不见其实有自性，即可彻底决定诸法空性，即是法性。修观资粮以彻底了达无我空见为主因。《菩提道次》从止以前皆属广

行，惟胜观一段为深观。佛说分权实二分，权分如无著造之《现观庄严论》、《瑜伽师地论》、《摄大乘论》等。实分如龙树造之《中观》六论等。能摄二派要义，有抉择、有次第、有系统，在一座间即可以取而修学者，唯宗喀大师此论。以三学言，止以上属戒、定，观属慧学。以见、行修言，止以上为行修所摄，观为见所摄。所谓见者，谓离有无二边，彻底了达甚深空性是也。通达如所有性之见，即须依了义经典，不依不了义经典。又所谓依者，乃内心认识与承许之意。必认识与承许了义经典，而后可由之而得真实空见。于此又当先辨别了不了义之差别，乃能解释了不了义。解释了不了义，不惟为修空者所必依，即在普通学者，亦须先知四依：（一）依义不依语。辨其所说义与经教合否，合则信，不合不信，不依语之美恶。（二）依法不依人。辨其所说法与教合不合，倒与不倒。佛说，虽自命为佛，而所说非法者，亦不应依。但不应谤佛，以佛说为应机故。（三）依了义经不依不了义经。虽皆佛说，当抉择其了义不了义。（四）依智不依识。识之所见为俗谛，乃妄想之心。智之所见为真谛，乃本心照明之二德，可与法性契合。四依之中，抉择佛法之为了不了义，必须用智，方能抉择法义。故佛说“善为观察我心喜”，此非谓佛说有与不善及有合理与不合理。倘如彼说，则为谤佛。因种种众生根器不同，故佛说法亦有种种方便。如医临诊，病多则方多。龙树赞佛云：“佛说法如教蒙童，视其根器利钝而教法不泥。亦如于学子之年龄不同，而施教亦异。例如有谤造业受果者，佛为调伏彼故，说有造业受果之具蕴补特伽罗粗分之人我。复有智慧较高者，已知有业果而不堪受空性之根器，佛为说无粗分之人我，而说有细分之人我。又有智慧更大者，乃为说无有人我之意义，然其体性亦非全无。又有智慧尤大者，为说人我自性全无，仅有假名安立之我。初二为小乘人说，后二为大乘人说。初二即经部、有部，后二即唯识、中观。佛说法如名医投方，视其寒热而异。依法不依人者，谓如病者，不能但仰医师之名望，而不问其药与病之合与不合。依智不依识者，以根门所生之识所见皆非真实故。依义不依语者，谓不当依其文翰词藻。例如常念之《心经》文句，梵藏文云，无色、无受、无想、无行、无识、无眼、无耳、无鼻、无舌、无身、无意、无色、无声、无香、无味、无触、无德云云。在昔甲蹲生迎阿底峡尊者时，清晨诵此，意谦不祥，乃易云：眼呀、耳呀、鼻呀云云。尊者诫之曰：“此观自在菩萨所说，语虽不妙，其义极妙。汝乃不能领受其如此加持耶。”故但观文词之美恶，则《心经》亦不可依矣。至依了义不了义者，此中了不了义之寻求轨则，当依智者之上首，佛明了授记之二大车轨。佛三转法轮，所说各异。初在鹿野苑为小乘人说四谛法。中转法轮，在灵鹫山为大乘人利根者说《般若经》。后转法轮，为唯识师说《深密》等经。初转说色等外境有，除虚空等少法外，多数之法皆实有自性。中转说色等诸法无自性（非实有）”。三转，立三性，依他起、圆成实有自性，遍计执无实有自性。谓不依内心而显现之外境实无有。此三期教，依吾人智识，不能抉择何者为了义，何者为不了义。且佛又曾自说初中二转为不了义，三转为了义。若依语不依义，执著此语，则不应理，故必以二车轨为依。然二圣所言中，又互相异，究应何从？须知龙树依中观理智而分了义不了义，无著依唯识理智而分了义不了义。此处所讲乃中观见。如依无著，则不能得此中观见。以无著系依《深密经》判别了不了义。吾人如随彼依他，圆成为实有之见，便不能生起空见。故欲学中观，应依龙树。龙树乃依《无尽慧经》而判别了不了义。此经谓，凡说无自性为了义，凡说有自性为不了义。如不依此最契佛意之定量轨范，而以己意探寻，则易误以了义为不了义，而以不了义为了义，不堕于常，必落于断，如生盲无导而趋险处。二大车轨，通常依佛说应为龙树无著二圣。或外加慈氏为三大车轨。又或于二圣外，加慈氏陈那为四者，要之以佛记荊之二圣为当。今欲求通达甚深空义，二者中又当依龙树。昔佛为龙树授记，极为明显详尽，如《弥勒根本经》、《文殊本生经》、《楞伽经》、《大教经》，皆有授记。最要者指出龙树能解圣教心要，即离常（有）断（无）二边之甚深空义。如《文殊根本经》云：“我灭度后四百余年，有龙树者，大宏我教。”《楞伽经》：“弟子问佛云：甚深空义难可了达，尊灭度后，谁能宏化？佛云：我灭度后，于南印度地

名布达，有吉祥比丘，名为龙智，离有无二边，显中道义。其后示寂，生极乐国。”此种密意甚多。兹皆从略。《楞伽经》说龙树位登欢喜，（初地）余经有说为七地。密乘谓已证双运。《楞伽经》系就外貌说。余或依共通实义观（如观其著述）说位登七地，密乘就不共义说谓证双运。总之，依佛亲口传宣，谓已离二边，证空性，此则无可争论。即以欢喜地论，亦必实证空性，不仅通达空性已也。但过去证空性者亦多，然实少转法轮因缘，惟佛授记龙树，大转法轮，清净开演甚深空义，遍于世间，故学中观者，于龙树身世先当了知，兹为略述。

龙树，生于南印度布达苇，（草地）婆罗门家。父晚年无子，梦仙人告言，延百婆罗修法，当得佳儿。如其所嘱，果得子，相极庄严。术者言，此子佳，但具夭相。若再延百婆罗门修法，可延七阅月。再斋僧如前，可延寿至七龄，父母均如其言而行。将届七岁，心忧之，不忍见其夭亡，给资令远游，行至中印度之东那阑陀寺门，以过去习气，口自念声明中音韵。寺内大德沙慈哈惹闻之，令引入，询其来历，具以告。沙慈慰勿忧，谓如能出家，当授长寿灌顶法。遂出家，修长寿法，因免非时死。于“扎经者”受比丘戒，名吉祥比丘格龙巴登，如佛所记，研习显密经教，既成，在寺任“匿巴”，为斋僧执事。值中印年荒，乃修点金术（以药涂于热铁，即成金。）营斋。继为众说法，时有二童子来听，听毕，于僻处即隐。龙猛问之，知为龙子。因言龙宝细泥造像极佳，索之。二子归，启其父，龙王因延师往为说法，乃取得龙泥及《般若经》以归。（现拉萨尚有龙泥所造佛像及塔。）乃依《般若经》理趣，造《中观》六论。世传龙树三次大鼓法音，初造论破小乘。初有小乘比丘，以《威光论》百卷，反驳大乘，师对之说法，悉转大乘。次造《中观》六论，宏扬大乘。即据《无尽慧经》判了不了义。最后造《法音赞》，宏宣一切有情皆有佛性。经此之后，大乘复兴（大乘教义衰落至是已六百岁。），当佛住世时，唯识中观见及一切规矩完具。佛灭度后四十年，有修日光通者（八种共通成就之一），其先乞食，曾受一青年比丘之侮，后修得神通力，遂肆报复，毁佛寺庙，大乘经籍毁散（一部入龙宫）教义因之不显。小乘亦仅余经部有部等十八部。彼等遂不复信有大乘法。经龙树三次显扬，大乘教始得复兴。又修降龙法，于龙宫取得大乘经籍，如《华严》等以为根据。故当时称之为“洛珠”，即降龙成就之义，与佛授记“名称遍三地”适符。三地者，谓天人龙三界也。（地上、地中、地下。）龙树为中观派开辟行车大道，故称轨范。藏文“所吉”二字，谓准绳，如近世所称之主义。龙树标出一切法无实，仅有名言。（一切法非实有，仅名言安立。）佛在世时，于诸教法未尝明白分别唯识中观谁为了不了义，龙树始依理依教标出《般若经》为了义教。

龙树之判了不了义，系依据《无尽慧经》。见《广本》十七卷。藏文“根珠著巴”，即世俗成立意，谓以世俗为主而说之一切法，为不了义，世俗非谛，乃名为谛。“顿当著巴”即胜义成就意，谓以胜义为主而说之一切法为了义，胜义即谛。解深密经系按唯识理智，谓初中两转法轮未离戏论，皆非了义。《无尽慧经》系依中观理智，谓《深密》所判，乃据名言，本经所判，乃据实义。《深密》据名言，谓依名言可承许为合理者，判为了义。依名言不可承许为合理者，判为不了义。此乃唯识之规。如何为彼认为名言可许不可许？如初转说一切法外境实有，唯识视此名言不合其见，故判为不了义。中转说一切法无自性，亦视此名言不合其见，亦判为不了义。末转说三性，以圆成依他有自性，遍计无自性，视此名言合于其见，判为了义。至如《无尽慧经》所说法语，“若有安立显示世俗，此等名为不了义，若有安立显示胜义，此等名为了义。”其意即以为世俗而说即不了义，为胜义而说即了义。不了义藏文为“帐”，谓有随引之意。须别引经教，方能解释。了义藏文为“额”，即决定意。谓决定不移，不待别求，即可通达。如观瓶柱，吾人现见瓶柱，如其所见，当时尚不能见到瓶柱之真实性。藏文为“列粗”，必须旁引，乃能证得其真实性之所在，故为世俗。如不待旁引，立能见其真实性，即为胜义。又前经续云：“若有显示种种字句，此等即名不了义。若有

显示甚深难见，难可通达，此等名为了义契经。”此与前段意略不同，前是总说，此是别说。如瓶、盆、书、几等种种异门，名言差别，即世俗谛。于一切法遮实有自性，离诸戏论，即见空性，一切一味，即胜义谛。所谓甚深者，谓欲探空性底蕴，如海难穷，故说甚深。所谓难见者，谓世俗谛有法相可以取譬，可以量度，空性则反是，难可譬喻，难可量度，故曰难见。所谓难通达者，即不易彻底了达之意。然又不可因是而畏难思返，否则断此薰习，便永无通达之望。若薰习不断，日计不足，月计有余，逐渐而前，自能增长其通达。若一度即可通达，则无所谓难矣！《般若经》云：“无论通达空性，即为人说一句空性，或听人说空性，其功德远胜于以等同大海水滴之七宝，持供十方如来诸佛。”《广本》引《三摩地王经》云：“当知善逝宣说空，是为了义经差别。若说有情数取趣，其法皆是不了义。”此与《无尽慧经》同。其不可如言取义者乃世俗谛，是不了义。如经有“杀其父母为功德”之语。此即不能依其名句而承许，必引余说，乃能解释。佛此语乃喻词，所言父母者，乃指十二有支中之八九两支，即“爱”“取”是也，受取须断除。如就文解义，则不免以词害意，必引余经，方知其为譬喻之词。又如《布施经》云：“因布施而得富乐。”就其不背因果言，亦可承许。然彼亦依俗谛而说，亦非了义。因布施真实须三轮体空，（即是空性。）必另引余经，方能得显明布施真义。龙树造《中观》六论，乃取诸经实义，亦非取《无尽慧》等名句。六论在开显一切法非实有，依教依理以破他宗说诸法有自性者。依教作《集经论》，依理造《中观》六论，为后世作判别了不了义之准绳。（尚有《赞集》，赞会赞海之意及《根本智论》等。）然以吾人现世之智慧，又不能直接解释诸论，尚须别依过去先德，能于龙树教典有所解释而后可。能追踪龙树者，厥为圣天（即提婆）所造《中观四百颂》。诸中观师皆说一切法无实有，仅有名言。此点诸师皆同，亦皆造有《根本智论释》。圣天菩萨《四百颂》，虽未明说外境有无及有无自性，然说一切法皆无自性，仅有名言，与龙树同。故诸师皆视龙树圣天父子为中观定量，称之为根本中观师，余则称随持中观。

随持中观者虽皆依二圣宗派而来，但其中仍不无出入。如谓中观见尚有可以随左随右者是。藏文“且若”二字，乃“杂瓦”之古文，即含根本之意，诸师虽皆源出龙树，而其中尚有正传与旁出之分，不容含混。根本中观，除圣父子外，如佛护、清辨等，皆随持中观，其解释《中观》六论及《四百颂》，虽大体相同，然切实解释亦略有差别。因圣父子所造诸论文简意深，仅标一切法非实有，仅有名言，而未明示有无自性，及许不许色声等外境有。佛护、月称继之，始特别阐发，明说无自性而许有外境，对于谓有自性者破斥无余，极与圣父子密意相符，故开应成派之先路者为佛护，而显扬光大之者，为月称。清辨、静命等，于一切法皆非实有之外，而加有自相之自性及不许有外境，故与佛护各执一方，如左右然。因此于圣父子密意，即不无出入。清辨造《根本论释》，破佛护所说。称《根本智真实牟尼鬘释》，（疑即《掌珍论》）于无自性多有所难。其后月称著《根本智文句明论》，极力答辩，以遮清辨之说。佛护与清辨外表似同，而实际不同。至月称与清辨则显然不同。但月称之《文句明论释》，亦多采取清辨合理之说，即合于圣父子意者，其不合者则辨明之。静命师说，于许有自性大似清辨，然其许有外境，则又不同。清辨乃至莲花戒师同为中观，亦有所不同之处。诸师各有立场，皆标随持中观。诸先觉有谓圣父子直指中观，余师乃曲示中观。总之，皆以圣父子为阿闍黎（大宗师），犹之内道多派，以释迦为宗主也。中观，大别为应成、自续两派，此宗喀大师所许者。在宗喀前，诸先觉所许不同。一类于名言（名声）许离内心实有外境（即异识而有）者，名经部行中观师。一类于名言不许外境有者（即异识无体），称瑜伽行中观师。但此判别实不应理，以不能尽摄当时诸中观师故。即如宗喀大师所许之应成派，便为彼二所不能摄，归之名言许不许外境有皆为不当。以应成派虽于名言许有外境，然其许法与余派不同。（见《广本》一七卷九四页三行）又有就胜义立名者，一名理成如幻中观，一名极无所住中观。初

派为静命及莲花戒等，谓许胜义现空双聚。现，谓苗等有法；空，谓无实；双聚，谓有法及法意。谓如具足特法之苗，即苗有法性。苗之法性依苗而显，苗与空性二分双聚，此乃真胜义。（此非自宗）。次派谓断绝戏论，除空性一分外，一切色声等戏论（即不真实），悉皆断绝，此乃真胜义。藏文于此有两名词，其一、谓一切法遮断实有曰断，即无遮。在藏文为“郎把而吉”。其二、谓遮断实有后，所得之非实有曰绝，即非遮。在藏文为“容觉”。例如观瓶与无常，以理智分析，初遮止常方曰断，“郎把而吉”，后显无常曰绝（容觉）。现境上诸非实有之相曰戏论（墨嘎），乃无遮，如言无瓶，谓绝对无有，即名无遮，曰“麻应把”，乃非遮。如言不是瓶，则非绝对，以不是瓶尚有其他者在焉。非遮，犹言非是遮也。理成如幻与极无所住之分，印地亦有许者，如马鸣及世亲大师，就共通义，皆曾如是立名。然藏中据此，欲以之尽摄诸中观师，则不应理。故宗喀大师特引觉慧大译师说云，谓就胜义门所立二宗，不过令愚者惊奇，不能令善巧者折服。马鸣菩萨所造《修菩提心论》，亦安立有极无所住，理成如幻二名。何以觉慧大师非之，谓不能令善巧者折服？因藏中先德以观察双聚释理成如幻，许世俗与胜义相合如幻。不知中观派无论自续应成，皆不如是许。倘许苗芽（俗谛）与苗芽法性（空性），二者相合如幻，即胜义谛（真谛），则空性定中，既能证空慧，又复能观察俗谛，而中观派决不许空性定中有真俗二现，故谓不应理。何故藏中先德有此误？因彼辈不知静命、莲花戒诸师所谓理成如幻，乃通达空性理智之一分境界。彼辈误谓此一分境界是空性也。至极无所住，亦不合理。于此当先知《广略朗忍》对于中观妙义，其中微有不同。《广本》系在热真寺所说，其时重在破唯识等。《略本》系在噶登寺所说，其时机重在修行实用。故略有不同，而其破假显真则一。至遮止实有，又有“无遮”与“非遮”之分。如总言断除戏论即是胜义，固属无过，以其为无遮也。但破除戏论有二分，一是空性，即“无遮”。一非空性，即“非遮”。自宗则许其“无遮”一分是真谛。过去藏中大德于此多不能分辨，谓断绝戏论即是空见，盖不知此中是与非二分尚在世俗谛中。中观不许以非遮为空见，以空见所破为实有，须用无遮，不用非遮也。其派起渐次，智军论师说，圣父子于《中观论》未说明外境有无。其后清辨论师破唯识，建立外境实有之宗，其说与经部行中观师同。唯识许内摄外持二空之空性，即能断所知障，清辨则谓摄持二空不能断所知障，因创立名言许有外境。清辨之《中观心要论》，即破唯识之《智灯鬘论》所谓，外境是内识所显。唯识无境之说，即能所二取空义，藏文为“用争你东”，谓外摄内持皆空，即所取与能取二空。静命论师依瑜伽行教典，就总义言，于名言说无外境，与唯识合，然于胜义，示心无自性，又与唯识异。故中观分二派：清辨为经部行中观，静命为瑜伽行中观。唯识中亦有依教依理之二派，一派如无著《瑜伽师地论》等，许究竟三乘，为依教唯识。一派依陈那《因明正理论》，许究竟一乘，为依理唯识。二派皆谓胜义心有自性，以依他、圆成，皆有自性，唯遍计乃无自性。在《菩萨地》中，于依他为实有，尤特别阐明。如云：“依他起相具胜义谛，具正净相。如谤无依他，即退失此法。”退失，即毁坏之意。盖以依他是实有也。此中观诸大师论之出生次第如是。《广论》于此处，但云次第如是。《略论》特加诸大论师出生次第如是。乃表明清辨以经部行阐明其自派之宗见，静命以瑜伽行阐明其自续派之宗见。云阐明者，特恐人误谓清辨静命前无此二派也。月称虽于世俗许有外境，而许法不同。其根本扼要处，在外境有，为无自性有，因无自性而说外境有。经部之许外境者，则无无自性之义。故月称不同于经部行，亦不同于一切有部。

中观，自龙树、提婆后分为多派，在印度最著者为前举诸师。近代中观分为应成自续二派。应成以佛护、月称为宗主，自续以清辨为宗主。自续又分经部行与瑜伽行二派。前言释迦后，只有二大车轨，何故又有诸派？当知二大车轨如王，余如侯伯。龙树、圣天二父子外，在应成派有加佛护、月称、寂天为五父子者，以其见一贯相承故。西藏佛教，分前盛后兴两时期。自西藏有佛教起，至郎达玛毁教止，称为前盛时期。其后至宗喀大师称后兴时期。在后兴时，以仁达瓦为主，

(萨嘉大师，宗喀之师。)至判中观为应成(殊足)自续(让局)两派，本于月称《句明论》，极为合理。《句明论》云：“依于自续，不应正理。唯依应成，方为应理。”以依自续理论，不能通达故。所谓自续者，非谓自他相续，乃谓自续、自在(让汪)、我增上(达汪)三义，总为自性义。彼虽属中观，然以自性为定论。此派认为由此可以求通达真实，故称自续派，亦称自性派。反之，不依自性为定论，而依应成进修者，即称应成派。总之，中观二派，一许有外境，一不许有外境，应成派属前者，自派属后者。若就相续中(身心)生起了达空性见而言，可包括应成自续二派。至修习空性时，用理智观察，如采取自性派理论(如于瓶盆等取有自性之理论)则为自续派。反之，不取自性之理论，则为应成派。总之，二派追踪于二圣父子者甚多。马鸣、智军皆大中观师，清辨、静命皆能解释圣父子意，然非无颠倒，因圣父子意

趣同于应成故。清辨、静命、智藏(耶喜领波)、莲花戒诸师，各有解释圣二父子之书(如《智鬘论》等)，为应机故，所说空见，顺于自续，以当时之机，仅能解空性粗分故。彼辈地位均高(清辨为菩萨)，如无著位登三地，证般若，为应机故，以唯识理趣为众说法。然欲真契二圣意趣，当依阿底峡尊者之言，如云：“解释无倒真实义，龙猛直传唯月称，若不依于尊教授，定不能得佛涅槃。”当尊者到藏时，藏中有实贤(仁亲让波)大师等，名位甚高，见尊者，以所证境及空见，就证。尊者皆答以“是否空性，我尚未知。但望勤修菩提心为善。”及后，仲登巴以其所证质尊者，尊者以手加额云，此为最善，赞叹不已。现时东印度智者，亦皆修应成见，以其与二圣、月称相符故。由阿底峡而仲登巴、博多瓦、霞惹瓦、乞喀瓦等，一脉相承，直至宗喀大师，或称黄教为新噶当派，以别旧派。以旧噶当派传二代后，对于龙树以来应成见，即不纯洁，或杂自续之见于其中。当前盛时期，赤松顶真时，寂护、即(静命)莲花戒等，皆为自续派见。花生虽证应成见甚高，为应机故，对于所证空性，仅略示一二十弟子，并未多传，亦无著述。由是噶当一二传之后即隐微失传。其后来者，皆自续派学说，遍及全藏。

印度宗派亦多，但依学说立名，如唯识中观等是。西藏宗派，或以地名，如萨迦之类，或以人名，此亦随各风尚。在旧噶当派时，有迦居派，其祖师马巴，闻法印度、额打米遮巴，乃中观应成见。其后弥勒日巴亦应成见，以其所唱歌词有“名言有胜义无”之语为证。比传至打波塔耶，名虽高，观其著述，已不纯粹为应成见矣。萨迦亦复如是，前五教皇，如贡噶钦波、所郎则木、札巴降泽，皆应成见。四代贡噶降泽、五代却家拔巴，(八思巴)即非复如前三代矣。四代萨迦班遮打贡噶降泽虽曾亲见文殊，但观其言说，以非有非无为宗，究不知其是何密意。彼自称我有时说有，有时说无，而我自修则抉择与经教相合与否，以非有非无为宗，云云。似此则非应成见之言矣。考诸派亦有大成就现神变者，但就其言论，亦不可测其见之是否曲应外机，故为浅说，亦不可知。今为开示宗见，则不可稍涉含糊，故不得不略述印藏宗见盛衰之迹。萨迦后之最杰出者，无过仁达瓦，究其宗见，尚非彻底圆满，而至今末世，犹能生正见者，皆出宗大师一人之赐也。

余宗如红教萨迦各祖师，虽皆证得空性，然于宗见教典，未尝明白开显。宗喀大师证空性时，依于佛护所造《根本论释》“外境于名言有，自性于胜义无。”之义有所深契。此由大师过去中，在让汪旺波朵(自力王如来)曾发大誓愿，祈得正见。以此愿力，又亲见文殊，得其加持，复以积资忏净之力，乃实证空性。证后又广为明显解释。所著《龙树根本论广释》、《入中论广释》、(即《贡巴饶色深明密意论》)、《辨了不了义论》、《大小胜观》、(即《广略朗忍》之胜观段)。其余讲观之小品尚多。大师学于仁达瓦，而见超过之者，乃因亲承文殊教授。仁达瓦在藏德中空见亦能精通，然尚未证得究竟圆满，故文殊谓大师曰：汝依仁达瓦，欲求决定正见，不能决汝疑。欲证得空慧，须依积资忏净方可。大师依之而行，乃得见佛护《根本论释》，心疑遂决，乃证空性。

后以其所见及文殊教授（法语）佛护论释，造为论说，呈仁达瓦，仁达瓦心疑亦决，得证空性。大师曾有云：“昔之具足五明，博通经教，获得禅定，生起菩提心等诸上师，备极勤劬，以求甚深空见，尚不能得。我今依文殊，乃得之。”（所谓博通经教者，谓当时如布登，及具慧大译师萨迦班遮达贡噶降村等，通达五明，噶当一二代除博多瓦诸师外，其余诸善知识皆具诸功德，不避辛劳，求证空性而不可得。）此明其所得由文殊加持如是。

了义教典，在印度当依五圣父子所造论著。在西藏教典中解释亦多，当依宗喀大师教典。如是随行，甚深空见方可获得。此非偏于派别，实依教依理之言，勿谓“格鲁巴”持门户之见也。月称论师造《中观论释》及《文句明论》，释佛护意趣，最为圆满。然亦多采清辨之合于圣父子意趣者。其合于自续派之说则破之。

以上说中观见之来源及门径，总释修观资粮一科竟。

辰二、别明抉择正见。分三。巳一、明染污无明。巳二、明彼即生死根本。巳三、欲断我执当求无我见。

巳一、明染污无明。

“佛说贪等之对治，仅是一部分烦恼之对治，所说无明之对治，乃一切烦恼之对治。故知无明是一切过失之根本，如《显句论》云：‘佛依二谛说，契经等九部，是就世间行，于此广宣说，其为除贪说，不能断嗔恚，为除嗔恚说，亦不能断贪，为断慢等说，不能坏余垢。故彼非周遍，彼皆无大义，若为断痴说，能尽坏烦恼，以佛说烦恼，皆依愚痴生。’故当善修对治无明之真实义。若不知何为无明，则必不知如何对治，故认识无明最为切要。言无明者，谓明之违品，其明亦非任何一事，乃能知无我真理之慧也。此明之违品，亦非仅无彼慧或离慧之余法，乃慧之正相违者，此即增益有我之心。复有增益人我与法我之二，故人我执与法我执，皆是无明。其增益之相，谓执诸法有由自性或自相，或自体之所成就。如《邬波离请问经》云：‘种种园林妙花敷，悦意金宫相辉映，此亦未曾有作者，皆从分别增上生，分别假立诸世间。’此说诸法皆是分别增上安立。《六十正理论》云：‘由佛说世间，以无明为缘，说是即分别，有何不应理。’《释论》解释此义，谓诸世间皆无自性，唯由分别之所安立。《百论》亦云：‘若无有分别，即无有贪等，智者谁复执，为真为分别。’《释论》云，要有分别，乃有彼性，若无分别，即无彼性。如盘绳上假立之蛇，决定当知自性非有。此说贪等虽无自性，其假立义，如同绳上假立之蛇。然非说彼蛇与贪等，于名言中有无皆同也。由前诸理，故知执实有之相者，谓说彼法非由无始分别假立，是执彼境由自性而有，其所执境，名为自性，或名为我。由说人上无彼自性，名人无我。眼耳等法上无彼自性，名法无我。故亦当知，执人法上有彼自性，即人法二种我执也。如《百论释》云，所言我者，谓诸法之不依仗他性。由无彼性名为无我。此由人法差别为二：曰人无我，与法无我。人我执之所缘，《入中论》说，正量部中，有计为五蕴者，有计为一心者。其计一心为我见之所缘者，如唯识宗与许阿赖耶识之中观师，则计阿赖耶识为彼所缘。其不许阿赖耶之中观师，如清辨师与小乘诸部，则计意识为彼所缘，当知此诸派所说，流转生死者与修道者等补特伽罗之名义，皆通唯我与我所相事阿赖耶等之二事。《入中论》中破计五蕴为俱生我执，萨迦耶见之所缘。《释论》则说唯缘依蕴假立之我。又说唯五蕴聚，亦非名言之我。故一时之蕴聚及前后相续之蕴聚，皆非彼见之所缘，唯能引生我念之唯我，乃是彼之所缘。故任何一蕴及诸蕴集聚，皆不可立为我之所相事也。此是此宗之无上胜法，余处已广说。

俱生萨迦耶见之所缘，要能任运引生我念。故执他人有自相之俱生执，虽是俱生我执，而非彼人之俱生萨迦耶见也。俱生我所执萨迦耶见之所缘，要能引生是我所有俱生念之我所有性。故我眼等非彼所缘。其行相谓执彼所缘为有自相。俱生法我执之所缘，谓他身中之色等五蕴，眼等六根及内身所不摄之器界等，行相如前说。《入中论释》云：无明愚痴，于诸法无自性增益为有，以障蔽见实性为体，名为世俗。又云：如是由有支所摄染污无明增上之力。此说执增实有，即是无明，及说彼是染污无明。故法我执，有立为烦恼障与所知障之二派，此同初说。龙猛师徒亦说此义，如《七十空性论》云：‘因缘所生法，分别为真实，佛说为无明，出生十二支。见真知法空，无明则不生，由无明灭故，十二支皆灭。’分别诸法为真实者，即执彼为实有耳。《宝鬘论》云：‘若时有蕴执，彼即有我执。’此说未灭法执之前，亦不能断萨迦耶见。《四百论》亦曰：‘如身根遍身，痴遍一切惑，故由灭愚痴，一切惑皆灭。若见缘起理，则不生愚痴，故彼当尽力，专宣说彼语。’此所说愚痴，即三毒中之愚痴，故是染污无明。又说灭彼无明，要通达空即缘起之甚深缘起义方能灭，故染污愚痴，当知即如《释论》所说，是增益诸法实有之执也。此是月称论师随顺佛护解释圣者意趣而开显者。”

欲求无我见，须先知无明为生死根本。又须先认识染污无明。既认识染污无明，乃求其所以能令流转生死之理，方能生起欲离染污无明之心，而求觅得无我之见。故欲求证此无我见，必须先认识与无我慧相反之染污无明而断除之。何以故？因其为一切烦恼之根本故。在恶法心中如贪嗔痴等，固皆应断，然每一对治法只能断其一分，至染污无明断，则一切皆断。如斫树然，根本一断，则枝叶自萎。云何染污无明为一切过患之根本？过，即指烦恼业；（藏文为“匿”）。患，谓生死苦。（藏文为“决”）如以不净对治贪，贪虽调伏，而其余烦恼仍无恙，于嗔等亦然。若先对治染污无明，则余烦恼皆得对治矣。此如“几龚”，犹汉地之药物一针法，能总治一切病。故修无明对治法，极为重要。《明句论》云：诸佛所说一切经藏，依二谛而说九部契经。（佛说八万四千法门小乘说八万法门总摄为十二分教，再摄为九部契经，再摄为三藏，为对治世间一切烦恼。）凡诸世间行体（一切世间行，属于烦恼体相者），于彼任何一种广大应断诸行（谓八万四千烦恼，于彼任何一种应断诸法），皆正净而为善说。然于彼中，为除贪欲而说之法语，不能灭嗔，为除嗔而说之法语，亦不能灭贪也。所谓一分对治是也。（见《广本》二十卷一五二页七行。）

染污无明，即无我空慧之反面。能灭染污无明，随何一种烦恼皆能灭除。佛云：“一切烦恼，皆正依于愚痴无明。”此无明究在何所？即在吾人身心相续中，遍于一切，恒相随逐，无所不在，上自有顶，下至无间皆然，不过吾人忽略乏认识耳。藏中有无明自语一书云：“众生皆不识自我，云我为汝作苦作乐，筹备一切，乃至八地，皆由此我为汝作主。”故认识无明极为重要。如先不能认识，则无法灭彼。譬如世人被盗，不能笼统说汉人窃我，或藏人窃我，必须迹得其真赃实据，乃能破案。破染污无明亦复如是。如何能破？何为所破？因之有依道依理之二分。保为道破？即以对治之道，使无明不生。何为理破？即认识无明所执之境为何，如何能使无明不生，即须了达无我之空慧，而此了达无我之空慧，又须由抉择空性之见而生。欲抉择空性，即须依理，知染污无明所执之境。以彼境本无，依教依理，皆不可得。故此境破除之后所显之空，即是空性。故须先观彼如何执境。如观人然，先观其形体相貌，然后察其行为之善恶，否则如屋柱之有，便不遮之使无。此境又分二：一、有所知境破法，二、无所知境破法。断染污无明，乃属有所知境。若无所知境即无此染污无明，无此染污无明，则我等众生皆已成佛矣，故云属有所知境。云何为空？即空此境之义。修无明对治法，唯一即修真实。藏文“德枯纳你”，即唯彼义。真实即空性。言修真实者，以真实之对象为唯一不二故。如俗言我昼不食，则显夜尚可食，即非唯一不二绝对之词也。空性则不如是，除此义外则无他说也。无明之反面为明，明字之通常解释为明了，但此处所指之明，乃不共义，专

指了达无我空性之慧。空性之反面，即其不顺方。亦如真之反面为伪，同之反面为异也。不顺方有三：一、无不顺方，二、他不顺方，三、相违不顺方。此指后者，以无明与空慧正相违反，不相顺也。何谓无不顺方，如谓染污无明非即是无我慧所应断分，如凡夫心中尚无无我空慧，所余之处即非无我空慧之境是也。何谓他不顺方，即除无我空慧外，余法皆非无我空慧，犹言除彼一方不顺，于其余则非不顺也。譬如无金之地，仅与金不相应，而尚有银铜等非金者在，非全无物也。不过就金之方面言，说为金之他不顺方。相违不顺方者，谓所执境恰成相反。如无明所执境为人我，空慧所执境为人无我，一境不容二执同时存在，故为相违不顺。以此心于一境中，决不容许一以为，有一以为无之二者皆是也。明之反面，不仅染污无明，然亦不外烦恼所知二障。因见有粗细，而许摄入亦不同。中观自续派及唯识，皆列染污无明于所知障，本宗则列于烦恼障。明之正面一分，亦不仅空慧，凡能知之心皆属于明。而此处所指之明，非泛指凡与无明相反之明，乃特别指空慧。空慧之反面即不顺方，以染污无明恰属于正相违之一分，此属不共义。无明含有不可观不可执义，空慧含有可观可执义，在可观可执境中，无明已消失其地位，换言之，即无明所执，为不可执不可观一面，故于明之可见可执一面消失其分位。故于明之上加遮词“无”字，藏文为“麻惹把”，把者，主人翁之意。无明于可明可见可执方面消失其力，而于不可明不可见不可执之境则应有尽有，故为明之正相违反之对方主人翁。彼无明执其所不应执者为何？即于我之增益是也。如人我本非有，而执以为有，即俗所谓无中生有，画蛇添足，故曰增益。此处之“我”字，有主体义，非自他相待之我，乃人我法我之我。彼之所执，即此应破之我体（即主体）空慧所执，是无我一面。无明于蕴上增益法执实有我体，即法我执。于数取趣上增益有我体，即人我执。此二我执即是无明。此我，就通义言。即指有实体意。凡所谓自体、自相、自性等，皆同义而异名之词，要皆为空性之所破。故于数取趣起“此是我也”之想，即人我执。就别义言，凡不依因，自能成就者，即称自体。不须名言安立于彼，彼自成立者，即称自相。从无始来，不依因缘本自成立者，即称自性。如此，虽能了解无明之义，然于身心相续中，尚不能将无明直接指出。譬如捕盗，虽略知其行踪，而究未识盗面貌，即不能明确指捕，必更进一步，亲将此盗指出。如何指出，即将于人于法，执著有自性自相之心，加以认识。如何认识，必须先知一切法皆由分别心安立。如宗喀所造《贡巴绕色》（《密意疏》）云：须先知诸法皆由分别安立之规，则知其反面非由分别安立，即是自性执著。例如于瓶，先知其由分别安立而成，则易知其不待造作本来自成之迷执心即是无明，即应遮止。如乍见瓶之现相，不经观察，同时心中生起“此是瓶也”之心，此即分别心。（乍见，谓尚未观察，此瓶如何而有之时。）如《优婆离尊者问经》云：“各种悦意（指天女）；妙花开（指天界游胜境），金屋灿烂悦意者（指天宫）于彼亦无能作者，彼悉是由分别成。”（此经文尚有地狱中狱卒器械等一颂，言悉由分别力所成。）彼天界虽有种种胜妙境界，然除心外实无自在梵天等主宰能造作使成，皆由自心分别之所安立，分别而立世间相，此明诸法是由分别建立。又《六十如理论》亦云：“世间具足无明因，何故？（问）圆满觉者说。（答）以故于此世间界，云是分别何不许。”谓世界本无自性，皆由无明之因而生起。问，何以知无自性？答，以佛说故。由此之故，于世界说由分别安立，无不应理。本宗应成特法，谓一切法由分别安立。若不明此，则不能认识应断之微细分，于应断便有过与不及之弊，难免不堕于断常二边。于蕴上执有本体自性成就，若了其无，即是空性。若欲此空慧于身心相续中，生起“我执无明之境是无”之决定知，于此又须先辨别我执无明之境，究竟为有有无。因此又须先认识我执无明所执之境。更溯而上，又须先认识我执无明依道之破除法，次乃了达染污无明所执之境依理之破除法。（此为胜义破除法依理破除法又分二：一、名言破除（世俗破除）。二、胜义破除（即了达染污无明所执之境）。认识染污无明之特法，乃通达一切法由分别安立而来。如不知此，以为一切法是自性成就，此心即是无明。凡情器世间，乃由吾人分别心，将名字与之安立过去，非由彼等本身成立过来，换言之，谓由分别心安立名字于彼之上，非由彼等自性

成就而显现于此。《百论》云（或作《百颂》），“于无分别贪欲等，此有性义若非有，真实义与彼分别，具慧士夫谁执此。”谓若不由分别于贪嗔等欲成立有性，则此有非有。在藏文原文“意你”，乃“欲你”之误，言所执实有自性之境，与能执实有自性之心，此二皆由分别而成立。若谓此二非是分别，具慧士夫不如是说也。贪嗔等皆由分别安立而有，若不分别，则贪等非有。此《论释》亦云：“唯由有分别则生有，无分别则无有性。”（唯由分别有有性，若无分别无有性。此见《广本》二十卷一五七页。）简言之，一切法相因何而有？由我等自己分别心为之安名而有。若无此安立名字之分别心，则一切法之有性亦无。但此中见，不易由语义而显，须心领神会。如桌子然，现见是有，谁使之有？因有桌子之名而有。此桌之名由何而来？由分别心与之安名而来。或问，若桌子由分别心使之有，岂非不由木匠所造而有耶？答，虽由匠造，然须安名者为之安名。在未安名之前，桌尚非有。虽是吾人于匠造未成时，亦知是造桌，此由过去分别心串习所致。若过去无此串习，虽见匠削木，桌法不生，即无从知其为造桌也。必须俟其造成，以分别心为之安立上去，而后此桌方有。总之，无有分别，则无有法，凡有法皆由分别之力而有。于此若犹未能释，疑可再举盘绳义以明之。人于昏暗中偶触盘绳，误以为蛇，内心生起蛇怖。盘绳本非蛇，由分别心为安蛇名，便生蛇执。如此盘绳，在经教中称为立名处。于此立名处，细观其形色，毫无蛇之支分，何以生起蛇觉，生起恐怖，全由分别心为之安名所致。于蛇如是，于桌亦然。推之一切法，亦莫不然。如于木材之可立名处，安名为桌，遂生出桌来，如细加观察，何支是桌，则分析各支分非桌，总集各支分亦非桌，即形体合成亦不得桌，不过仅有能承受桌名之处所而已（立名处）。而此能承受桌名之处所不得为桌，尚须一必要条件，即为之安名是也。如缺此条件，则尚有能成桌。又譬如小孩虽生，未曾予名，彼虽五官俱全而未有名，后经能命名者名以扎喜（吉祥），于是此家有扎喜矣。未命名前，彼家仅有能承受名之孩童而无扎喜也。又如母购三帽，归以予三子，由母起分别心，以何者予谁。如是，则帽各有主，此为长子之帽，此为次子之帽，此为幼子之帽。若长偶取次帽，次必与争。在初购时，母尚未起分别，即不辨谁为，谁何之帽，亦无所谓谁何之帽之名，即无用其争执矣。上来比喻，在明于无自性之法而能生贪等。若不了知此，即不能破除染污无明所执之我。应成派非欲独标异说，实资此以为断证之用。如盘绳乃蛇之安名处，能安名者，即命名蛇之分别心。执为实蛇而生恐怖，尤属增益，以所恐怖者乃真蛇故。应先审察，所怖者究为真蛇，抑为假蛇。如其观察实无有蛇，但由误认所致，则此恐怖仅由执蛇之分别心而生起。一切诸法亦复如是，以蛇例瓶亦尔。瓶之得名，由分别心安立始成。如于瓶之各支分，形色所聚合处，进而求其为瓶之真实义，则各别支分上均不能显出真瓶来，聚合总体上亦不能显出瓶义。例如马与兔之各别异体，若将各支分分开，求如马与兔之异体者，实不可得。不可得，即不能安立瓶名。若谓于各支分合成一体，便有瓶义者，须知如无分别心为之安名，纵先有瓶体，彼亦不得有瓶名。若谓安立名字处与分别心所安之名为一者，则犯能所作业为一之过。（然亦非异）（此四字乃拊说安名之分别心与安名处所非一非异之理。此非此处所应说，故仅略附此四字。）必先有安名处所，而后有分别心为之安名上去。如先有安名处所之帽，而后有安立此为长次幼等之帽。依此寻求，一异均不可得。唯有安立，即起种种作用。如安蛇名，即起恐怖，如安瓶名，即能受用。故一切法唯有假名安立，无实自性。（不依假名安立而实有者曰自性。）虽然，安名亦必须先有安名处所，诸缘具足合于安此名者，方可安立。如绳似蛇，方安蛇名，不能于石头亦安以蛇名，又如有口、颈、腹等众多分支，始安瓶名，不能于团团似盘而安瓶名。故安名处所须分适量与非量。如绳蛇乃非量安名，瓶乃适量安名处，贪等之安名处亦适量安名处。前举绳蛇为喻者，但以之显分别安名，非喻一切也。以量与非量不同故。故知诸法唯由分别安立，如前帽喻，长幼之帽，得名以后与未得名前，境未尝变，故知长幼之帽何由而生，实由其母之分别心而生。又如寻香城（藏文为“侄萨仲清”、即海市。）仅有城名，无实城市。

《般若经》云：“色、受、想、行、识，唯有假名；菩提萨埵，唯有假名；般若波罗密多，唯有假

名。”空性，亦唯有假名安立。但若无空性名言，则不能了解空性义，而从之以求证，通达空性也。通达空性分二：（一）真实通达空性，真证空性时，固无所谓安立。（二）分别空性心，由分别空性心安立空性名。如眼识见柱，意识安立，（由安立柱名之心，知其为柱。）非眼识为之安名。或问，佛身语意所发功德，岂亦由分别安立耶？此问意谓佛之秘密自在功德，凡夫如何能以分别心为之安立。当知佛之功德虽非凡夫名言可以安立，然与分别安立之理无违，以其为佛一切种智所建立故。圣凡之境虽有不同而分别安立则无有异。世俗名言如何安立，一切种智亦如何安立。故佛云：“世间说有，我亦说有，世间说无，我亦说无。”佛于名言安立不与世间相违。自我与自我之识蕴，皆由无始而来，乃由无始分别而有。而自性门中于彼境上（安名处）则以为本来即有自体，不由分别安立也。

由前诸理而明其所执实之相。如谓非由无始分别假立，而执彼境由自性而有，其所执即名自性，或名为我。何谓无始分别，谓溯自己与蕴上所起之增益分别莫知其始之意。自与自蕴皆由无始分别安立，此为正面。而无明则于其反面执彼境上有自性成就。彼境，即指立名之处所，彼无明执此立名处所不须分别心安立假名，而由其自性即能成立。彼执心（无明）所著之境，即名曰我（人法），或曰自性。此我与自性，乃无明所耽著之境，故为行者之所应断。断除之法，在前说依理依道二分中，此属依理断者。依理中又分名言依理与胜义依理，此属胜义理之一分。如说补特伽罗为依量有，以眼能见故。如是之有，则属于依名言（世俗）理断之一分。如说补特伽罗为谛实有，如是之有，则属于胜义理断之一分。依名言理断者，如执补特伽罗为常有，即就世俗之理亦知其非，故名名言理断。凡属理断，皆属无遮（墨噶），以无明所执之谛实有（即我自性），原本是无，是空故。倘彼果真有，则非理所能断矣。谛实、我、自性三名词，中观应成派视为一事，皆为依胜义理之所能断除。或问 谛实、我、自性，如果是有，则非理智所能断除；如果是无，则何须断除，何须待于理智？答，当知自虽是无，奈无明之心必欲执彼为有，故须用理智破除，使生起彼境本无之决定知。以此决定知，乃能破彼执为实有之无明。故须用胜义理以抉择，使获得决定知。喻如商人，初到康定，探察商情，谓此处无可营业。如欲破其成见执著，必须以种种可营之理由，以告之，若眼见，若耳闻，获利之多且厚，彼之成见自可破除。今于无明所执之有亦然，须用种种理由以破之，而后能显出正见。但欲求此正见，必须先认识无明所执之境，然后用理智以观察此境之有无。无明所执之境为何，即我是。对于补特伽罗执有自性为我；执色等诸法有自性，为法我。过去藏中将“额”（我你他之我，可译为吾。）“冈撒”（补特伽罗）“大”（自我主宰“几补”（士夫）诸词，常混淆不清。故须先认识人法二我为彼所执为实有者。得此对象，即易著手。例如执驴有角，若欲破之，则当知有角者之体相为如何，使先加以认识。故欲破实有之我，亦当使先认识实有之我。如瓶本为因缘所起，而非自性成就，今必欲执瓶有自性，则当先使认识自性成就之瓶是如何有法。如瓶不待分别心予以安名上去，而彼即有自性成就之瓶呈显起来，此乃自性实有之瓶，然而瓶实不如此。通常眼见一瓶，同时即觉瓶是有，尚为世俗（普通）之有法，尚不足以形容执实之有。必如人有失一极可宝贵之瓶，遍求不得，情急曰我瓶何在？我瓶何在？或告之曰，汝瓶已破。彼时由痛惜心情所执之瓶，不待名言安立过去而觉本来即有。如此之有，即为自性之有，亦即执实之有。凡一法之成立，必于彼方有安立名处成立过来，此方有分别心安名过去，二缘和合，始成一法。执谛实为胜义理所应断，此为应成与自续所同许。其稍异者，应成须先认识所断，而后抉择其有无。自续则不采取此种过程。故二派虽皆许执谛实为胜义理所应断，而瓶本体有自性，乃应成所断。自续派则不将瓶之自性，列入其胜义理所应断中，故于瓶之自性一分破除不净。自续派亦称中观者，以其许一切法皆非实有，与应成共故。然真正能证空性得中观者，除应成外实无余宗也。如自续见，不能断微细所断。应成派将瓶之实有及瓶之自性皆列入所断中。自续派说瓶之实有，乃执

瓶非由识所显现安立而彼自成者，是所应断。彼谓瓶由执瓶眼识现见安立而有。粗略观之，似与应成见同，以皆谓诸法由内心安立故。然细察之，则应成谓由颠倒错误内心安立，而自续则谓非颠倒错误内心安立也。

能知自续派所断，为修空性人应断之粗分，则知应成派所断为修空性人应断之细分。若善了达自续派之所断，即了达应成派所断为无上方便。（此语出宗喀大师所著《入中论广释》，《贡巴饶舌》即《竹比郎歌》。此乃大师不共义。）自佛以来，谈见者，惟分四派，即大小乘各二。若分成五派，则非佛意。四派，即声闻二派：有部、经部。大乘二派：唯识、中观。此四派皆出佛说，何以分此？为应众生根器不同故。现时藏中或依地依人而立宗派，名目繁多，则不止四五矣。佛所说法，皆为引导众生入于真实空见，令解脱生死。为应机故，说为四种。然皆为引导众生，令转入最后不共甚深中观见。故先了达有部见，方易了达经部见。先了达经部见，方易了达唯识见。先了达唯识见，方易了达中观自续派见。先了达中观自续派见，方易了达最细之中观应成派见。各派皆建立世俗胜义二谛。胜义谛所断乃执实有。破除所断，即是空性。此属无遮。是自续应成二派之所同。其不同之处，在对于成立实有之解释上。（谓二派解释实有之成立有所不同。）于所断分粗细，于见分胜劣，乃宗喀大师不共教义。过去印度曾有阐发此义者，而藏中在大师前则无。昔大德厦却巴难宗喀大师云：“自续师于其论著，随处皆说诸法非实有，无自性，与应成派同。而汝判其见有胜劣，恐非古说，出汝臆断。”此由厦却巴未深究二派见上之异同，故发此皮相之论。不知二派之见分胜劣，非出自宗喀大师创说，印度如佛护诸师，藏中如马巴、弥勒热巴（或作穆勒尔巴）、萨迦初代诸师，皆如是说。如云：“宗见，非经上师秘密经教庄严之见，仅为中等。”其意即指自续见。自续派说诸法本体有其自性，应成派说诸法全无自性，根本即有不同。自续派虽亦知诸法实有，是胜义谛之所应断，然仍许自性成立，乃其智力观察有所不逮。故彼于实有之解释有所不同。在应成派解释，诸法唯由分别心安立假名。若不由此安名过去，而彼实有自性显现过来，此即执实，是所应断。而自续派之解释，则谓一切法皆由内心显现力而安立，而内心显现又非颠倒错误。如瓶，若不依不错误之内心显现而安立，而瓶自有其不共存在因缘而成瓶者，即是实有，是所应断。自续之解释执实如此。此乃宗喀大师根据自续师论中叙说，如《现见中观论》（莲花戒造）云：“如幻师以咒药力化木石等现象马相，观者悉见，悉执为实，即幻师自己亦见为象为马，不过彼心中知其为木石。但以咒药力故，令我眼识生起变化，实无象马可得。乃由咒药等力暂时扰乱眼识安立而成。（扰乱又分暂时及永久二种。）于作幻本质木石上无象马相，然见为象马之见能现显如是象马者，由有错乱内心安立显现故。”自续派谓一切法亦复如是。皆由内心安立显现。凡夫见一切法如观幻事，谓本来实有象马本体，非由错乱之所显现，此即实有。谓诸存在情况，乃本来如是实有。由此自续派遂立诸法不依内心显现而有者，即为实有。而于其中又分真假二种，假相能见之理，与法存在之理。如瓶，其支分、形象，颜色，就见一分，各别而见。而就瓶本体一分，则非各别而为一体。故见与本体不同，故所见之法为假体。

自续之见与唯识相近。例如吾人眼见蓝色，唯识师谓，由第八识过去薰习力显现为蓝，后乃由心安名为色。故离内心显现蓝色，及内识安名为蓝之外，外境实无。所谓离识无境是也。自续虽说瓶由内心显现安立，与唯识相似，然自续派说，瓶若不由内心显现安立，则瓶应有不共自成之理，瓶之本体应为一体，而不可分为瓶口瓶腹等众多支分，而瓶实有众多支分。瓶若真实存在，则内心所见应与之相应相契。然不依内心实有之瓶理应为一体，而内心所见之瓶，若显若形又有多支分，与彼一体相违。若谓瓶之本体亦如吾人所见支分，故可分为瓶口瓶腹，然此分彼分，如风马牛之不相及，如何能合成一种与实一瓶之理不相违。故世无如是之瓶。因此，故自续派谓彼瓶乃假相，故内心始可于彼施設安立。

自续应成二派，虽皆谓由分别安立，然自续未说诸法唯由分别安立，应成则谓，诸法唯由分别安立。相差处仅在一唯字上。应成多加一唯字，则于诸法自性遮破无余，无纤毫留滞。自续不加唯字者，因彼虽谓瓶由分别安立过去，尚许瓶之本体，仍有自性成其为瓶者，显现过来。在应成派则不许有如是自性，故说唯有分别安立。自续派谓瓶虽非实有，而自有其自性。喻如幻师以咒药力，令木石等变为象马，如问幻师，何以能令观众见为象马？则谓由咒药之力扰乱眼识故。（此喻内心显现安立。）又谓能变象马之本质木石等，其本身即具有能变象马之因缘，不可凭空处而变起，必依此木石乃能变起。（此喻瓶之本身上具有自成其为瓶之自性。）故自续派谓如何为瓶之义，实有可寻。由是对应成派唯名安立之说加以破斥，谓若除名外别无瓶之本质，则于无瓶之一切空处皆可安立瓶名。此由自续不依本质，唯依瓶名，彼即不能善为安立诸法所致。故知应成派说应断者，诸法除分别安立外，一切实有皆所应断。如自续之不依分别而在本身自有其不共成立之法，在应成观之，皆是实有，皆所应断，故断之净尽无余。此两派认为应断者之粗细不同处。应成说非唯分别安立，皆属实有，是所应断，以此是无明所贪著之境。说彼为我，或名自性。若于补特伽罗上无此，名补特伽罗无我。若于眼等法上无此，名法无我（或无自性），人法二无我之体相同，以空性相同故。唯于法差别门不同，此应成所许，与有部、经部、唯识、自续所许不同。能空补特伽罗之本能（“自力”，藏文为让吉土具），曰人无我，此有部、经部、唯识所同许。至法无我，为有部、经部所不说。而唯识所许之法无我，又与自续不同，自续又与应成不同。所谓“让吉土具”者，谓不依他蕴，而他蕴能往成之者是。吾人常觉我不系于蕴，蕴反系于我。蕴依我之恩惠，我不依蕴之恩惠。如吾人常言，我之头目手足，我之心思，等等，此种执著，即有我不系于蕴之意义。（按，系字应作系。）

说见说理，不嫌旁征博引。实修实用，应摄其要义。即一切法唯有分别安立。若谓非分别安立，即是实有，乃应破除。于前所举诸喻，反覆思惟，久之自能洞见我执。又须将自续派所说，常时观察，知其不应理，方能通达应成派诸法唯分别安立。此句最要，而亦最难了解。虽自续于此，尚不能善安立而不承许，何况下三部乎。就本宗义，对于补特伽罗上能通达其无自性我，而唯由分别安立，即为人无我。且为通达人无我之细分，亦即见空性。对于眼耳等诸法上，通达其为无自性，而唯由分别安立，即为通达法无我之细分。下三部所谓人无我（让阶土具），义、为执不依蕴而补特伽罗自能有一实境，即为人我执。如能达此我执为无，即名达人无我细分。彼诸宗释粗细二分之差别，谓不依蕴，我与蕴不相关，而又不随蕴转，自能成立之补特伽罗，如达其为无，即人无我细分。于具三有性：（一）常，（二）一，（三）本有之补特伽罗我。如达其为无，即人无我粗分。自续唯识诸宗，以达细分人无我列于俗谛，达法无我列于胜义。本宗则人法二无我，皆列入胜义。至有部经部则但许人无我及法我，而不许法无我。下三部所谓人无我细分，在本宗则列入人无我粗分。本宗所谓人无我细分，为无自性之我。下三部所建立不依蕴、不关蕴、不随蕴转，而实有之补特伽罗（有作用之动物）为人我，无此，为人无我。此与本宗同。以经云：“补特伽罗依蕴而有。”如呼补特伽罗之名，同时心中即有蕴等影像生起。呼人则心中显人之蕴像，呼犬亦然。若心中无犬之蕴体，则不呼犬矣。蕴乃补特伽罗安名之处所，若不依此，即无从安立补特伽罗之名。故说不依蕴，或与蕴不相关之我，虽普通常识亦知其实有也。若谓我如主，蕴如仆者，主于仆有自主权，而我与蕴实有如是，我于蕴无有自在。（以不能作蕴之主宰故。）知本宗人法二无我，反之，即可推之人法二我执，此亦应成不共特法。复次，人法二我执，不依能执之不同而分，乃依所缘之不同而分，以二执皆执实有自性，无差别故。二执在本宗皆说烦恼障摄。他部则说人我执为烦恼障摄，法我执为所知障摄，谓此二执相各异也。自续派说，执著诸法实有成立之法，即是法执。（即执补特伽罗实有补特伽罗，亦是法执。）所知障摄。唯识说不依内识显现，而实有色等外境，即是

法执。色如离能见色之心而实有者，即是法执，所知障摄。月称《百论释》云：“所谓我者，于任何一法中诸有不依他之本体自性，此而能无，即是无我。”（所谓我者之我，即应断之我。此我固无，但此处为便谈说故，姑假设而说，亦如言空花之花。不依他之他字，即分别，谓与他不相关之意。本体自性，谓自性成立，不与他相关，知此为无，即是无我。）《百论释》所说之我，非指名言我，乃无明所执应断之我，亦即佛说四法印中“诸法无我”之我。佛护释云：“一切法无我者，谓一切法无本体自性成立。”清辨闻之，不许，难云：“若如是说，即是法无我细分，何故佛以此语教导小乘，岂为小乘亦说法无我细分耶？且又何必另说大乘。”兹姑暂置。总之，此我为无明贪著之境。又此处所谓自性，指自性能成立者而言。他处或言自性之有无，如于诸有不依他而有自性成立，即我。此自性成立如无，即无我。如以补特伽罗为所缘，无此我，即人无我。以眼耳诸法为所缘，无此我，即法无我。如瓶，不依他缘而有自性本体，即为瓶之我。反之，通达瓶若不依他缘，即无瓶之自性成就，即瓶无我。但于此有辩难。或问，如以上说，即为通达无我，则下三部亦通达无我耶？又如唯识说依他起，则亦了达不依他而有自性为我，此我空，即无我矣。与此何异？答，唯识之所谓依他，是指依他因缘，不依他因缘而有之自性，即我。《百论释》之所说依他，是指依他分别，不依他分别而有之自性，即我。其意在阐明诸法，唯依分别而有，诸法随名分别而增灭，谓法与名之分别相关，此法即有。法不与名相关，此法即无。换言之，彼法如有，须有彼法名之分别，彼法如无，则决无彼法名之分别。若有瓶之名，则与安立瓶名之分别有关。若谓不相关而有瓶之自性成就，即是实有。即是法我，是所应断。从正面通达二无我，由此势即可于其反面通达何为二我执。本来二无我均指无自性我。以无自性我贯通二无我，是为特法。应成派之建立“人无我”与他宗不共，虽宗喀大师就近依止之大善知识仁达瓦，于此人无我义，亦有未达。至宗喀大师乃明白阐扬“人无我”为补特伽罗无自性成立之我。补特伽罗我之所缘，淆乱颇大，如正量部中（一切有部之一支，又分为五派。）一派说人我执所缘，即五蕴。一派（名说部）说唯是心。（此《入中论》所说。）而依教唯识宗，亦许缘心为我。中观自续派中一类，如拿哇巴，亦许有阿赖耶为我。其不许有阿赖耶者，如清辩论师等（寂天父子），许缘意识为我。又多类声闻部亦说，缘意识相续为我。（正量部中有一派同此）独应成派许于五蕴安名处，唯有分别假名安立为我。《入中论》于前述之诸我，曾有广破。其破说五蕴为我者，谓蕴五，则我亦应有五。说我为一者，蕴应合而为一。说心为我者，我乃安立境，而非有境，心乃了别是有境，说心为我，则我应为有境，而小乘各派均许我非有境，乃安立境，不免与自规相违。又许我乃自能安立，是所应断，而心非能安立，即非所应断。谓心为我，是将非所应断者，说为应断矣。又声缘证无余涅槃，许应断识流，彼说识流为我者，则亦应断我流。断我流者，大小乘皆认为断见，以业果所依之我流已断故。且若许此，则成外道，以因果所依之相续已断，则有有因无果之事，即破因果矣。又许缘阿赖耶为我者，阿耶识性在三受中为舍受，地狱有情具阿赖耶，即应无苦受，否则与阿赖耶舍受相违。否则应有第二有情过。又无色界中第四为有顶天，不还果圣者，不能依于有顶证果，应依于无所有处之心而证果，其果属于有顶。此种有情，究有顶摄耶？抑无所有处摄耶？若许缘阿赖耶为我者，则有顶不还圣者，岂非移降于下地无所有处而证其果耶？（以上所说之我，皆指名言我，非谓应断之我。）

我执无明所缘，不外人法之二。而人我执在二执中较为显著。自宗与他宗之判，亦以人我执为要。故前文特详人我执所缘。总而言之，一类许五蕴为补特伽罗之我，一类许心为补特伽罗之我，一类许意识为补特伽罗之我，一类许阿赖耶识为补特伽罗之我，其依地论之依教唯识派（无著一派）许赖耶，而依理唯识（陈那一派）不许赖耶而许意识。自续中观如月居士（诺本等遮贡默）一派，亦许赖耶。又一派不许赖耶，则括入声缘许意识一类。其许五蕴为我者，以小乘教典中有“应观五蕴为我”之根据。许心为我者，亦根据小乘教典。许赖耶为我者，以第七识缘赖耶为我而不

离，觉赖耶为自性成立，故许赖耶为补特罗我执之所缘。意谓赖耶有自能，故执以为有，如颂云：“第七缘第八，未离人我执。”此谓未离补特伽罗之我处所，即以彼为有自能成立之物，故彼以赖耶为人我执之所缘。总之，中观除自宗外，以下均有施設我之一分及能詮表我之一分。施設之我，或名“补特伽罗”，或名“杠沙”。能詮表之我，即由于施設我上而寻求其本质，此分为实有我，或谓为“五蕴”，或谓为“心”等。此为有境，如补特伽罗之相。藏文为“扯里”，即相义。谓随于补特伽罗而安立之士夫，其本质谓如像马名别有情。藏文，本质为“穿细”，此诸所说流转者与修道者等补特伽罗名言之意义，须于施設之我及能詮之我和赖耶等二种之建立而知也。再言之，如杠沙，杠沙云者，不过一名词耳，寻此安名意义，而求其能詮，遂于五蕴而推度，五蕴聚为我耶？五蕴各别为我耶？各就其观察之所及，取识蕴者，则以意识为我，许心者，则以心为我。因此诸派仅施設我之一分安立不下，乃辗转推求，必寻名责实求其本质。如于犬之五蕴安立犬名，进而更求其本质，最后决定以犬之意识为其本质，乃谓犬之意识为犬之补特伽罗我。然而犬之意识非犬，因其意识非色所摄故。如谓其意识即犬，则其意识有毛矣。故应成派历破诸派所许之我，由彼等不解唯名安立之名，故必由名上以寻求其本质。彼等许赖耶或意识为我，不知赖耶或意识为业果所依，乃能染习气者。果如所许，试问见道位圣者证空性时，住等持中，是时彼意识尚有习气否？如有，此习气为有漏摄耶？无漏摄耶？若无漏摄，应无染污。若有漏摄，见道位圣者应有二显现，即一染一净，而证空性时唯净无染。又圣者出定后，过去所知障（颠倒二现）仍在，未来亦可现行。故彼意识非无有漏习气，此有漏习气若谓本有，则有如前所说之过。若谓新生，则此圣者无始以来有漏习气岂非无有？又于何时断尽耶？如自宗所标明之补特伽罗，唯由依蕴分别假名安立，则无以上诸过。其释无始所知障习气，安立何处，则谓安立于依蕴，唯由分别假名施設补特伽罗我上，故无以上诸过。又前述第三果有顶天圣者，本宗说依蕴唯假名安立，故是有顶无违。而以无所有处心证果，亦无不合。又人我执乃总名，其中一分为俱生我执，有一分为我所执。俱生我执即萨迦耶见。或以蕴为萨迦耶见所缘，《入中论》曾破之。自宗所许者，则谓以依蕴唯分别安立之我为所缘也。

俱生萨迦耶见，分我及我所二种。正量部一类依经说，应观正净五蕴即为我，故说蕴为俱生我执之所缘。《入中论》曾破之。其《论释》亦说：“唯缘依蕴假立之我，于蕴之积聚，不说为世俗之我，故于一时积聚及先后时之蕴聚相续，皆不说为彼见之所缘，唯于能生我念之唯我，乃是俱生萨迦耶之所缘。”意谓唯缘于我想而生之唯我及唯自补特伽罗而为所缘。如此之我执乃我，非我所，谓于我，执有自性成就。萨迦耶见，义为坏聚见。或问，今既不缘蕴为我而称萨迦耶见者为何？本论则谓，以依于坏蕴聚上施設安立之我为所缘，观其成立有自性之我，是为萨迦耶见执我之相状。余宗则于坏蕴上见其成立有我，是为萨迦耶成立之我见。至缘我想之唯我作所缘者，是说萨迦耶见执我之情况。其与我想同时心之我，则非萨迦耶见所执之我。以佛亦有时称我故。如如谓，我不与世诤，世与我诤。世有，我说有；世无，我说无。及我之声闻菩萨等，亦如常人之言我来我去，我衣我食，此仅为世俗名言之我，非萨迦耶见。又凡夫修密法时，作法身是我，报身是我，化身是我，等想时，亦不能说是萨迦耶见。以世俗名言之我无自性成就，故非萨迦耶见。必缘于我想同时执有我想成就，乃为自性实有之我，乃为萨迦耶见。此我之依处，非依一分蕴及蕴聚所能安立。此种依蕴聚唯名施設安立之我，是为本宗特法。余如《广论》已广说。喻如于狗，说彼是狗，非谓狗是我，故执狗是自性成就，虽是俱生补特伽罗我执，而非萨迦耶见。因萨迦耶见须念唯我而执有自性成就，缘狗则不生是我之念故。故于他身执为自性成就补特伽罗之俱生，虽是补特伽罗之俱生我执，而非彼补特伽罗之萨迦耶见。

俱生我所执萨迦耶见，究缘我与否，教无明文，甚难抉择。以理当依我及我所，二者皆缘。我执所缘是唯我，我所执是唯我所。我之俱生心非颠倒，我之俱生心所生之萨迦耶见，乃是颠倒，我

所俱生亦非颠倒，我所俱生心所生之萨迦耶见，乃为颠倒。念我所时，同时生起萨迦耶见，执有自性，方是应断。我所心既缘我，又缘我所，如何分别？我执萨迦耶见，属于补特伽罗我执，定缘补特伽罗，亦定缘自我。若不尔者，则非补特伽罗我执所摄。我执萨迦耶见，唯缘自相续之我。我所萨迦耶见，既缘自我，复缘我所，不过以缘我所为主要。故论说其所缘惟是我所，略不说我。

缘自相续者，是俱生萨迦耶见，缘他相续是补特伽罗我执，而非萨迦耶见。二执俱执实有，唯所缘不同。其执境之状，即我执执我有自性成就之相，我所执执我所有自性成就之相。换言之，即我执萨迦耶见所缘，为“有法”之我，即名言之我。而其所执为“无法”之我，即自性成就之我。此中分四料简：（一）有是俱生我执，亦是萨迦耶见。（二）有是俱生我执，而非萨迦耶见。（三）有非俱生我执而是萨迦耶见。（四）有非俱生我执，亦非萨迦耶见。本宗则不许其第三之一分，以萨迦耶见，必是俱生我执故。故本宗唯有三分成量。（即三料简）

法我执所缘之境，为眼耳等法。法字，在印文为达摩，其义为持。所持为何？持一切法，即一切种智所缘境无所不遍，不论善恶，有为无为，一切彼皆能持。如虚空亦有其虚空性相，为其所持。故通言为法，遍一切所知境，遍一切有。至所谓正法者，则专指善法，其特性以不堕入险途及生死轮回为其别法。或问，法既遍于一切，而补特伽罗亦在一切有中，如是，补特伽罗我执，亦谓为法我执，可乎？答，法我执所缘，非通指一切法，乃以与补特伽罗差别门中非补特伽罗之法为所缘，乃除安立我名所余蕴等为主。如于蕴等上执有补特伽罗自性成就，即为补特伽罗我执。于蕴等上除去补特伽罗，而执蕴等立名处有自性成就，则为法我执。于此，尚有辩难。如问，我所执是补特伽罗我执，则彼亦以补特伽罗为所缘耶？此乃难题。在宗喀大师著述中，有时以眼耳等为我所执之所依，（村细）有时以眼耳等为我所安立名处，我所执仍缘于我。如先不缘我，即不能生我所执之心。我所执之行相，则缘彼所缘之“我所”，执能作者为自性成就，以我之本体对于我所视为能作者。喻如进食，菜饭为所食者，我为能食者。缘于所食之菜饭，而执能食之我自性成就。故我所执之行相，具有执我自性成就之成分而非法我执。必如此释，于所上始具有补特伽罗一分而不成为法执。以上诸理，不惮繁述者，以佛智所缘一切所知境诸法，如执为实有，不属人我执，即属法我执。如达其为非实有，不属人无我，即属法无我。故二无我必由于二我。证空性为二无我所摄，故无二无我所不摄之空性。此本宗于二我执之建立不同于余宗者。自续派以下，大都说补特伽罗有自能，（壤阶土巴）成就即是人我执。至犊子部则许补特伽罗本身自性成就，而不说为人我执。因彼部宿为外道，执离蕴有我，故佛为说补特伽罗有自性我。法执，在小乘二宗皆不许。唯识则许有离心实法为法执。以遍计执实，如离心有外境，即是法执。自续派谓，如执法本性有真实成就，即是法执。本宗虽亦许执法有自性，为法我执，然又不同于彼等。如萨迦耶见，下三宗许蕴执有我，为二种萨迦耶见。自续则许我执有我，为我及我所安立为二种萨迦耶见。缘于自蕴，执有自能成就之实我能作所作者之执心，为我执萨迦耶见之行相。缘于自蕴，执有所作实我之心，为我所萨迦耶见之行相。但本宗则以此为萨迦耶见之粗分，故粗细有不同。

二我执即染污无明。如《入中论释》：“愚痴即无明。无明者，法非有性而强增益。”[性，在藏文为“恶阿”，即本体性义。]此谓无明对于能见之事物物真实法性作障覆，此障覆为性之心，即无明，亦即世俗心，亦即颠倒心。“由此能令诸有性于观如所有事而起愚蒙。”故愚痴无明法非有性，而强增益。于见实性障覆为性，名曰世俗。《入中论释》又云：“如是，由有支所摄染污无明增上力故，建立世俗谛。”所谓有支者，谓成就生有之支分。无明，即三毒中之痴，为二执之主要，亦即十二有支中之第一位。且是染污无明。以无论就此生他生，顺演逆溯，皆以无明为首。认识染污无明：一、于补特伽罗及蕴等上，认为不依他缘而自性成立，即是无明。二、于人及法上，

不依安名处，亦不依分别安立名言，而执有自性成立，即是无明执我之情状。三、法我执，属于染污无明。如经云：“如是，无明缘行，乃至缘生缘老死，于境执实，即无明。”此许执实即染污无明，于法我执建立烦恼障所知障，二障中此属烦恼障，此为自宗特法，圣父子亦如是云。至他宗，如自续以下，皆以法我执属所知障，如《七十空性论》云：（见《广本》一五四页）（龙猛所造六论：一、《根本智论》，二、《六十如理论》，三、《七十空性论》，四、《业链论》，五、《回诤论》，六、《宝鬘论》。）“因缘所生法，若分别真实，（实有藏文为“样打把”，即执实有之意。）佛说为无明，彼生十二支。”此谓因缘所生内外诸法，无论何种分别，执为真实，即是无明。十二支即由此而出生。十二有支，无论此生他生，或单就一生言，皆可起十二支，由蕴等于无明执实力生我执，我所执，萨迦耶见，成第一支，无明。由二障，萨迦耶见生贪嗔，由贪嗔对他方作利作害之一切行，成第二支一行。（此属于业。）又由第八支爱与第九支取，两支因缘，成就第十支一有。即就一生言，临死时对身生起爱著，无论其相信后世因果与否，皆有欲另取一更好之身之心。此由多生串习力，临终时亦定生爱取二心。又由过去业力强大故，决定成就有支。由中有入母胎，中有即灭，即成就第三支一识。识住于父母精血中，成就第四支一名色。自羯那蓝等六位，成就第五支一六入。根、境、识，三聚接触，生第六支一触。因触生三受（苦、乐、不苦不乐），生第七支一受。由此出胎，成就第十一支一生。由生支第二刹那便成老，由老便成死，合为一支，即第十二支一老死。四大次第销散，合入于空为死。此老死支由何来？实由生来，生由受，受由触，推之名色由识，识由有，有由取，取由爱。故此生之识，由前生之爱、取、有三支而来，此三支又由无明、行二支而起。如烦恼已断，即无爱、取、有三支。无此三支更无入胎等五支（即识、名色、六入、触、受。）与生及老死等二支矣。如此生成就之阿罗汉，因达空性，断爱取因缘，虽仍有业有种，亦如种子无水，无故有支，亦不受生老支。故前论续云：“见真知法空，无明则不生。由无明灭故，十二支皆灭”。十二支以无明为根，须见真性，方能破除无明根。真性即空性。应依闻思，由闻而思，善达内外一切法自性本空。由善达空性而修，即能断无明，由无明灭故，十二有支即不复生。吾人造诸杂染业，如能知此理，于能断烦恼之空性加以努力，则生有种子不能作增上缘，即不致来生再造业受果矣。论中若分别真实句，真实即指执实，藏文为“殴波”，含有事物义，谓指一切事事物物，为实有之意。此论在特别阐明因缘所生之有为法，未说及无为法。虽虚空无为，若执为实有，亦是法执。此处不说者，盖有三意：一、无明等十二有支，所缘以有为法为主。二、执实心看待有为法则易生起，看待无为法则难生起。三、破除执实心，从有为法上破除较无为法上破除为易。经部有部乃至唯识皆如是。

前引之《七十空性论》颂文，前三句说认识无明，彼生十二支句，说无明之作业。后四句说破除无明方便。《宝鬘论》云：“若时有执，彼即有我执。”此说不除蕴执，即不能除坏聚见，亦与前论义同。以于蕴执实，即是染污无明。下三宗以坏聚见为染污无明，此处以蕴执及我执均属染污无明。故欲破除我执为实有，必先破蕴执。能于蕴执破除，乃能于我执破除。《四百论》云：“如身根遍身，愚痴遍一切。故由愚痴灭，一切惑皆灭。若见缘起理，则不生愚痴。故此当尽力，专宣说彼语。”此谓愚痴如身根，遍于本身一切处。依经说，除发爪齿外，自顶至踵，皆属身根所遍。吾人周身皆能感受苦乐，以身识遍全身故。此喻愚痴与贪嗔诸烦恼俱生，遍于一切烦恼，愚痴执实，乃生起一切贪嗔诸烦恼之根。如贪烦恼缘悦意境而生，然须愚痴先于悦意境执为实有，而后生起不如理之分别，遂生起贪。如嗔于仇冤不悦意境亦然。愚痴于俱非悦不悦意境执实，前后流相续，次第生起。愚痴如无，则贪嗔无依。此如身根若无，眼耳等无依。故说一切烦恼，由愚痴灭彼亦灭。依缘起理而见空性，若能通达甚深缘起性空，痴则不生，非谓仅了缘起，痴即不生也。仅通达缘起性空，亦即能令一切烦恼不生，不须分别对治，如贪观不净，嗔观慈悲之类。非谓不净慈悲等观为

不重要，以其虽能对治，压伏贪嗔，然不能拔除贪嗔之根，以有愚痴执实故。故非通达缘起性空，不能证阿罗汉。《俱舍》说，通达四谛无常等十六行相，能得解脱者，系说现法解脱，非此所说之究竟解脱道。故后云，欲求解脱，应于彼经研求。彼经，即指缘起性空法语。研求，即闻应闻此，思应思此，修亦修此。此是提婆菩萨之意。宗喀大师于此特加明示：“所谓愚痴者，即三毒中一分之愚痴，亦即染污无明。欲破除无明，须通达甚深缘起性空义。”经中说缘起有三义：（一）依因与缘而生果，说为缘起法。（二）依自支分而成立，说为缘起法。（三）依安立名处（外）并须唯分别安立（内）而来，说为缘起法。藏文名此为“登糞”即由依而来之义。（一）为下三部及唯识作如是许，（二）乃自续派作如是许，（三）为本宗特法。譬如镜与面相会而显形貌，镜面聚合，貌不自主而现。外安名处，及内心名言分别聚合，法即不自主而生起。故云此理最深，亦最殊胜。又如瓶之安名处，与瓶之名言分别相会，瓶之一法便不自主而有。此为本宗之不共缘起义。其次由缘起而见性空，由性空而见缘起，此乃指证性空者言，非吾辈所能。如龙树云：“由空见缘起，由缘起达空，如是通中道，佛陀我敬礼。”宗喀大师云：“决知缘起，不违害性空，决知性空，亦不违缘起，互为助伴故。”此谓空性与缘起相得益彰，乃至证空性时，尔时方通达缘起。

说法我是染污无明，前已引《七十空性论》、《宝鬘论》证成。宗喀大师复于本论后明示云：“染污无明者，当知即如《释论》（月称《四百论释》）所说，是增益诸法实有之执也。如是之理，是月称论师随顺佛护解释圣者意趣而开显者。”云如是理者，谓以上所言人我执、法我执，均指为染污烦恼，并指为无明，此本宗特唱。至自续以下，则仅指人我执为染污烦恼及明也。凡欲求通达中观见，第一即须认识染污无明，由此认识，始能认识污无明所执之境，方能决定所应破者为何。过去藏德由无前二故，不能决定所破，故或破之太过，或破之不尽。太过者，将所破境放得太宽，或落断见。如巴渣罗遮瓦（名尼马渣）、及香萨巴（与宗喀大师同时）诸师即犯此病。诸师皆自许为中观应成派，然谛察则不然。彼等将破境（藏文为“噶细”谓所破之根本事，即一切法）与应破（藏文为“顿诸”即执实），混合为一。谓于胜义谛中，一切法不可得，故建立一切法非有。又谓证空性等持中，不见一切法。又谓一切法无能成之量（谓眼耳等皆非量。如是量，则眼识所见便成为实。）又谓，若一切法有，当堕四边（有边、无边，与俱是、俱非二边。）以四边为中观者所应破，故谓一切法皆非有。但彼等又知专言非有，恐堕断见。若言有，则又执实。说亦有亦无，又恐落于二边之过。总由对中道义不善巧安立故，乃谓诸法有无不可说，是理非理亦不可说，说即犯病，遂以不说为不可思议，是谓离言说，以任何亦不说为决定了义。此种论调，在当时几至异口同声。此派后复迎合于支那堪布之见。故色拉寺极尊把曾慨然叹曰：“大乘和尚离藏时，遗留只履，以此缘起，流毒至今，诚为可叹。”（此与达磨只履西归缘起相似。）彼等既谓一切法皆非有，但如问彼一切法果无有耶？一类则辩言，一切名言虽有，然由颠倒安立，故非真有。一类则谓，一切法之有，世俗名言有，然非真有（即非有）。胜义无，亦非真无（即非无）。一类则谓名言有，汝莫执为有。胜义无，莫执为无。彼之心中实是谓无。由见月称《入中论释》中所标之“一切法名言有。”故作此说。不知月称论师所谓一切法名言有者，与彼等所说迥异。月称之名言有，即说是有，不说非有。彼等说有而又说非有。故虽自许应成见，而实相违。应成特法，就“境”、“行”、“果”，建立中见。依境（根）说，须依二谛行相而抉择。依行（道）说，须具福慧二资粮。依果说，证法色二身。彼诸师所说一切法非有，已将二谛列入应破中，即与第一特法相违。若无二谛以为抉择，则于行道时，如何能生福慧二资粮。彼等所执之理智，既破二谛行相，同时亦破福慧二资粮。且违果法，于法报二身亦无由生。又彼说非有，即是无义。月称《入中论释》云：“说诸法非有非无，极为不合，以有与无乃现前相违。（彼此观待，互相为量。）若许非有非无，则堕第三聚。”

修观资粮，以空见为主。障此空见者，乃染污无明。知其过患，为流转生死之根本，故须觅灭除之方便。方便为何，即无我见是。无我见分三科，行者须先于无明本身，依教依理知其非实有。次于无明所执之境，教依理知其非有。故认识染污无明一科，重在认识其应破。但应破不易合量，非太过即不及。佛说四喝陀南（四法印）云：“诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静。”四句中唯第三最难通达。其所说无我，即指应破之我。凡与无我义相违者，是所应破。然因机感不同，各派于应破之量所许亦异。有部、经部仅许人无我，不许法无我。故于应破乃指自能成就之补特伽罗。唯识中观皆许二无我，于人无我应该破者同下二部。于法无我细分，彼等谓即空性。唯识说，其应破者，谓遍计有自性，即空性之应破。中观自续所说之应破，为与空性相违者，乃不依非颠倒内心安立之外境自能成就。中观应成派所说之应破，乃非唯安立名处有自性成立。综观各派，下二部所许之人无我应该破者固嫌过狭。唯识自续所许之二无我应该破者，亦嫌未尽。彼等先于应破之量，未能如量认识，故纵能如其量而破除，亦未合空性之量，唯应成派所许乃合量。以彼等破后所证，皆不能遍空性境，但证一分空性，不遍一切空性。藏文“尼拉东你”，意谓尚有无义空性及损害空性等未遍也。余部所证人无我，乃一分无我。唯识所证法无我，亦是一分空性，以其仅证遍计空，而于依他圆成之空性尚未证得。自续于应破亦尚余有微细未尽破，以彼许法有自性成就之执尚存，不能遍空性而无余故。此外别有失之太过者，或将一切法皆认为胜义理智之所应破。或谓以不见有空性量，建立无苗芽生因缘。以有苗芽生，则有堕四生之过（自生、他生共生、无因生。）彼以四生为中观所破，遂推之一切法，以空慧寻求不可得者即为非有。如瓶，于其口、腹、底等观察，瓶不可得，故瓶非有。推彼等之错误点有四：（一）由彼等于应修应破，混淆不清。谓一切法皆应破。甚至将应修应证之二谛亦列入应破中。（二）将“无实有”与“无”混而为一。（三）一切法于比量未见者，彼等便误以为无。如于空性等持中未见一切法，遂谓一切法为“无”。因空性等持中专注空性，不见俗谛，便谓无俗谛。不知世间未见之物，不能谓之为无，譬如未至印度，不见金刚地，岂能谓无金刚地耶？（四）彼等将观察俗谛理智与观察真谛理智混而为一，不了空俗有无界限。误认一切法有，即有自性，一切法无则自性无。而在应成派则不如是，于许一切法无自性中，须于一切法生灭、系缚、解脱，诸作用事，全不违害。如彼等所认识，则不免相违害矣。《根本论》云：“若谁具空者，于谁即合理。若谁不许空，相违均集彼。”彼等亦自称中观应成派，亦引月称论说为据，不知实与月称说相违。《明显句论》云：“须知业，能作者，果等非无。若尔，云何彼等皆无自性也？”如西藏大德罗遮瓦俄洛青补云：“胜义空性非所知境。是所知境，即非空性，有所得故。若可寻得，即是实有，与中观相违。”此亦犯所破太过之病。若空性非知境，则于空性闻、思、修、证皆成无义。且与经说谛观空性诸论相违。以上为使知应成及宗喀大师教之殊胜，故旁引他宗失之太过者为证。彼谓“断空”，即无遮空（墨噶），此不易察。详见《道次广论》及克主杰所造“柬盾”《千聚集》，一见即知。

遮破太狭者，彼谓实有具三特法：（一）本体非因缘生，（二）作用不依他立，（三）暂时不随他转。具此三法，即为实有。能空此所具之三实有，即为证空。果如所谓，则唯识亦已证空矣！以唯识师亦于瓶知为因缘生，且知其作用为依他，复知其暂时随转（刹那转变）上三所破，彼亦知破故，不知此非圆满空性。依应成派说，空性亦具此三特法：（一）空性是常，（二）不依他安立，（三）非因缘生。而彼乃将此三法列入应破中，宁不相违。空性之安立不依他者，如世间彼岸此岸，相待而有，既至彼岸，则以彼岸为此岸，而将以前之彼岸遮回矣。（遮回，即取消之意。）空性则不如是，任观何法，其为一切法之自性之义，不能遮回。故空性挺然独立，不观待他而安立也。

破所破太狭者，彼据《中论》云：“自性从因缘生，则非理。若从因缘生，性应成所作。若性

是所作，云何应道理。自性非所作，即不观待他。“虽未明说时位无变，然据“自性非所（新）作”句，亦即含有此意。《入中论释》则明言之。彼等不知《中论》所说之自性乃指空性，一切法以空性为自性故。（见《广本》）空性是常，不变不移，不假因缘造作。若系因缘造作，因缘变时，果亦应变，而空性不如是随他而变，故非因缘造作。所谓不依他者，非谓不依因缘，前已说讫。亦非谓不依支分，以空性即缘起故。若谓空性非缘起，即是无义空性，以空上安空，不能安立，无谛实空性，须于缘起上见。《般若经》说十六空，皆就境分别安立。其中空空者，乃依空境安立，说无自性成立之空性。其意谓除去实有之空，亦即无谛实之空，亦即依缘起，亦即依他。如是，何故论说不依他？不知此乃安立不依他。以其难解，故《释》中特引水热喻，此岸彼岸喻，长短喻等以明之。藏德有谓空性即“顿珠”（不依他），实有成就，乃修空者之所应破。不知空性之不依他，乃不依观待之不依他。云何观待依他，如热与冷相待，长与短相待，彼与此相待。观待之法，性不决定。空性非观待之法，故无转变，无消灭，任待何法，其性皆同。故谓空性亦如三世不颠倒之火性。何谓三世不倒，如执现在之火为有，而过去则无火，未来亦无火，故于过去未来则成颠倒。如空去火之自性（火之自性空），则火之自性本空，现在未来皆自性空，故于三世无倒。（尚有别解）此不倒之火性，藏文为“尼公墨恶阿”，义为不变不迁，即其本源之体性。此本原性，即不由因缘造作，三世不乱，然义非不依缘起。而昧者误解不假造作为不依缘起，故谓此空性亦属“顿珠”。（此理极细，可玩味。不依他，非不依缘，乃不依观待。）如现时红教所谓“嘎打穰兴”，释为不假造作，本源清净。又谓心空即本源真性。其语亦引自《显明句论》，论云：“三世不乱，非由新造作。火之本性，此非先无，后新生起，非待因缘。如水热性，或彼此岸，或长与短。当知说此，名为自性。火如是性，为所有耶？然自亦非由自性有，亦非全无。（按，其意或谓火不能独立存在，虽靠可燃之物而显，空性亦然。）虽然如是，为令闻者离恐怖，故强增益，说世俗有。”如是空性本源清净，不假造作，俱生任运成就，而彼辈谓心空即本原真性。彼之观心法，自顶至踵，寻心不可得。又溯过去心何自来，现在心何处住，未来心向何往，三世心皆不可得。又观内外心不可得，色相心不可得，方圆黑白皆不可得，遂谓空即住于此，谓证空性。不知心非有色，乃心体之粗分，以仅为俗谛心无相之本体。此心之体，乃无色之空而非空性。彼遂谓为不假造作之“嘎打”“顿珠”，谓是本源真性，不假造作，任运成就，本来清净。实则彼所见不是不假造作，亦不是“嘎打”亦不是“顿珠”。以无相心体，亦是心法，心法具有染清，何能谓为本来清净。因缘所生，何能谓为不假造作。必须心之实有空后，（即自性已空，尼（公）墨恶阿。）方是本原清净（心之空性）。方不依因缘，方不观待他，任运俱生（嘎打穰兴），始能谓心之法性（即清净为其自性）。心之法性，不容许纤毫染污，否则心之自性尚未全离，即无成佛之可能。

卷十五终

卷之十六

巳二、明彼即生死根本。

“如前所说之二种我执无明，非是内外诸宗所计之常一自在之人我执，亦非无方分之极微尘与彼集成之粗色外境，及无时分之刹那心与彼相续成之识类内心，复非二取所空之实有自证，概非彼等不共遍计之人法二执，乃一切有情不待邪宗无始传来所共有之俱生我执也。当知彼执，即生死根本。如《入中论》云：‘有生旁生经多劫，彼亦未见常不生，然犹见彼有我执。’由此道理，故知于生死中系缚一切有情者，是俱生无明。分别无明，唯学彼邪宗者乃有，故非生死之根本。要须如是分别了解。若不知者，则于抉择见时亦必不知，以抉择无俱生无明所执之境为主，于彼支分中兼

亦破除分别我执之境。必致弃舍俱生无明不破，于破二我时，唯破诸宗所计之我而抉择无我。是则修时，亦必唯修彼义。以抉择正见，即为修故。于是修已现证及修到究竟，亦唯有彼义耳。若谓由见遍计执假立之二种无我，即能灭除俱生烦恼者，实为太过。如《入中论》云：‘证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无我义，永断我执最希有。’《释论》云：今以喻明彼义毫无关系，颂曰：‘见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。’此虽说是人无我，然法无我亦可配云：‘证无我时断遍计，不许此是无明依，故云了知无我义，永断无明最希有。’

设有是念，《宝鬘论》说：‘若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。’执五蕴实有之法我执，为生死根本。《入中论》说：‘慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生。’萨迦耶见为生死根本。二论相违，以生死根本，不容有不同之二法故。答曰，无过。以此宗之二种我执，唯由所缘而分，非行相有所不同，俱以执有自相为行相故。倘生死根本二相违者，要安立行相不同之二执为生死根本故。以是当知，论说法我执为萨迦耶见之因者，是显示无明内中二执为因果。若说彼二为烦恼之根本者，是显为余一切行相不同之烦恼根本。此理亦通彼二执，故不相违，如前后二念同类无明皆是生死根本，不相违也。月称论师虽未明说萨迦耶见即是无明，然不分人法，已总说执诸法实有，为染污无明。又许人我执即执补特伽罗为有自相。复多宣说俱生萨迦耶见为生死根本，倘许彼异实执无明，则须安立生死根本有行相不同之二执，自成相违。故许彼二俱是无明也。

又前所说俱生无明增益之境，其余俱生分别一切烦恼，皆取彼境一分而转。如眼等四根皆依身而住，别无自境可住。如是余一切烦恼亦皆依俱生无明而转，故说愚痴为主。《四百论释》解：‘如身根遍身，痴遍一切惑’时云：‘贪等烦恼，唯于愚痴所遍计之诸法自性上，增益爱非爱等差别而转，非离痴别转。’故亦即是依止愚痴，痴为主故，由是当知愚痴于境执有自相。彼所执境，若顺己意，即缘彼起贪；若违己意，即缘彼起嗔；若彼境与意俱非顺违，中庸而住，虽缘彼境不起贪嗔，而生同类后念愚痴。《六十正理论》云：‘若心有所住，宁不生烦恼，若时平常住，亦被惑蛇啮。’《释论》即如上解。又从执蕴实有生萨迦耶见，亦是《宝鬘论》之意趣。生余烦恼之理，如中士道所说，即可比知。又如《释量论》云：‘若人见有我，即常贪著我，著故爱安乐，由爱蔽过失，见德而爱著，遂求我所有，若时贪有我，即流转生死。’此宗与前说安立二种我执之理虽有不同，然生烦恼之次序，亦当依此论了知也。此谓初执我念所缘之我为有自相，遂生我贪。由此便爱我之安乐。又见我之安乐，不待我所即不得有，故爱著我所。由此障蔽过失，见为功德。遂进求我所有，以成办我之安乐。由彼烦恼遂造众业。由业故，复结生相续。《七十空性论》云：‘业以惑为因，由惑起诸行。身以业为因，三皆自性空。’当于此生死流转之次第获得决定了解。”

认识如上文所说之染污无明，为流转生死之根本之俱生人法二我执，非如余宗所许之其他执著，亦非遍计所起之余诸烦恼。我执有俱生遍计之二，余则计常一自在等我，为遍计人我执（藏文“袞打”），此执必依邪宗（外道）邪分别，始如是计而起增益执。印度昔有数论师及远离等五种外道，皆计有常一自在之我。内道唯犍子部增益有非常非无常自能成就不可说之我，亦遍计我执所摄。其余皆无遍计我执。于此处先明人我（即补特伽罗我）有四种执法：（一）计常一自在之我（纯遍计，非俱生。）（二）自能成就实有境之我。（一分同犍子部，乃遍计。）（三）于补特伽罗执为实有之我。（顿诸。）（四）计补特伽罗自相成就之我。此四中，有遍计执而无俱生执者，如（一）。遍计俱生二执皆有者，如（二）（三）（四）。犍子部有一分为遍计我执。至俱生我执，为无宗派人所共具。此等人毫无成见，不依何种理由，而心中油然有实我之执，是即俱生我执。似可说“此等人不假思索，久执成习”。遍计执，如唯识师研唯识理起唯识见，于彼宗所成立之

人我执量，依之而执彼宗为应理，即遍计。唯识于依他圆成增益实执，以为应理。人我执依他所摄。许依他有自性，故是人我执。此分别非俱生，乃遍计。

复次，依宗见之执著，唯识以下皆有；中观中遍计我执，唯自续派有。彼虽亦同应成派许补特伽罗非实有成立，然又许补特伽罗有自性，且执其宗见以为合理，即是遍计，唯应成派无此执。

综上所述，俱生与遍计之判别，就人我执说，唯俱生人我执为生死根本，而非遍计之人我执，如余宗所计之常一自在之我等。就法我执说，此处所认为流转生死根本，亦系指俱生法我执，而非遍计于外境所取之无方分之极微与所积之粗分，许为谛实之分别法执。（此种谛实亦为经部有部之所计，唯识中观说彼为分别法执。）亦非于内心能取之无前后刹那等时分之刹那心及彼之相续，许为谛实之分别法执。（此种谛实亦经部有部之所计，唯识中观亦均说为分别法执。）亦非于彼能取所取空。内外无言自证分，许为谛实之分别法执。（唯识说能取所取非异体，乃同一事，即自证分。而中观自续说彼是分别法执。）此等皆属法执之粗分。当知此处特详加判别者，意在求得能作流转生死根本之人法二执。如常一自在之我，除外道有此执外，其余一般有情皆无此执。故此种遍计人我执不能作流转生死根本。又如外境无方分极微细微尘及所积成之微尘粗相，许为谛实之执著心，惟经、有二部始有之。二部皆许外境实有，然又略异。有部许集合中间有隙，经部许和合中间无隙。虽各不同，而皆许极微积成粗色。又如内心无前后刹那心（无时分心）之刹那心及彼识之相续（无时分心之相续）许为实有之执著心，亦惟经、有二部始有之。此二种法执，均不能作流转生死之根本。又如与彼相同之许内心外境各异之谛实执，惟经部有之。及与彼相同之许能取空无二之自证分为谛实执著，惟唯识有之。依理唯识派许自证分计为实有，无离识外境，而乱识现似外境。依教唯识派不许自证分。有善巧者谓无著《地论》无自证分故。有谓仍有一派许自证分，亦均不能作流转生死根本。

破执常一自在之我，说为遍计人我执者，为内道人。破执无方分与无时分心为谛实，说为遍计法我执者，为唯识与自续派。破执自证分为谛实，说为遍计法我执者，为自续以上诸派。本宗所许为生死根本者，非如是之分别人法二执，乃是不关成宗与否及惑于宗见与否，而是从无始相续随转于有情之二种俱生我执，彼即执持生死之根本。内道破外道之常一自在之我为分别人我执，其理易知。破微尘自证分等分别，则不易知。唯识师破极微云：若极微无方分，则无上下四方各部分可资合集。若上下四方极微皆聚于一原点，则不成粗，粗细应同一不可分别。又极微若与东方极微相合，则与西方极微定不相合；若与西方极微相合，又定与东方极微不合；若两方皆相合，即非有方分之极微故。又极微说不能建立外境。唯识谓彼经部有部说实有极微，乃分别法执。至唯识师说能所取空之自证分实有，依中观宗说，若自证分能自了别者，若世间刀胡不能自割？爪胡不能自搔？已入宗派者固有俱生二执，未入宗派者更纯具此二执。《入中论》云：“随何诸畜多劫趣生道，彼亦无生未见此遍计，仍能见彼一切俱生执。”“彼亦”之“亦”字，谓不唯地狱饿鬼不计常一自在之我，即畜生道亦无此计。畜生无“常”与“无常”——“多”自在“不自在”诸分别，然彼仍有贪嗔痴烦恼者，以有俱生我执故。推之常人亦然，彼不关怀于我之常无常、外境之有无诸问题，故无分别二执。唯具分别我执于起惑造业尚不足，必俱生无明起贪嗔等，方起分别我执。故分别我执须随于俱生我执之后，方能起惑造业。故须认明生死根本以为应断。若于抉择见时，将分别我执认为证空时之所应断，如断树枝叶未断根本，后仍重发，无甚大义。但余宗分别二执，中观教典中虽亦多有破斥，然不可皆执为应断，皆取为应修。应知为断俱生无明之故，先取诸分别执，依理观察而断除之。但此乃断俱生明之方便，非以此为究竟也。若抉择见时仅获得分别无我见，则修时即修此分别无我，得证时亦但证得分别无我，而非真实空性，即不能证圣道而入见道位，但与外道无想定相似。外道

于此时，以定力故，亦能压伏粗分烦恼，然出定后粗分烦恼仍起现行，此亦如是。正入定证分别无我时，固能压伏烦恼，出定后烦恼仍复起故。故于最初认识生死根本，不可稍涉含糊。

经云：“众生由不知空及无生之理，起惑造业，沉沦生死苦海，不能出离。于诸无自性本空之理，由俱生无明障蔽而不了达。”此明说由俱生无明，非由分别无明。若许分别我执为生死根本，以如是见为所修，则修习之所证，亦仅能伏分别我执，而不能得无我空慧。彼谓见无分别所施設之二我时，即以为诸俱生惑悉断，实为太过。何故有此过？由彼抉择见时，认分别我执所执之境为生死根本，故一执境破除，即认为生死根已断，亦遂认为因此而一切烦恼亦灭。《入中论》云：“证无我时断常我（常一自在之我），不许此（常我）是我执依（俱生之我）故云了知无我义，永断我执最希有。”《广本》释此，说常一自在之我是无生性，喻如石女儿，非俱生我执所缘，故云不许常一自在之我，为俱生我执之所依。前二句叙其自许，后二句显其相违。《广本》又引彼释云：“彼此不合之义，若由设喻之门可以明之。譬如见自室中墙隙中有蛇居，欲祛除怖蛇之疑，而云此处无象，此诚为他人讪笑之资也。”此喻表明生死根本，乃内心俱生我执所执之毒蛇。欲除生死根本，不说无俱生我执之我，而云无常一自在之我，以为已拔生死根本，是犹以无象祛蛇怖也。但此颂虽为人无我而说，而法无我亦可配合云：“证无我时断遍计，不许此是无明依，故云了知无我义，永断无明最希有。”此系以应成见破唯识以下许自证实有诸分别执。如犊子部执常一自在之我为生死根本，谓拔除此我执即拔生死根本。以应成派观之，恰如上喻。经、有二部及唯识、自续，均以补特伽罗自能成立为生死根本。此就人我执说，至于法我执，唯识、自续不许法我执能持生死根本。彼谓阿罗汉已断生死未断法我执。如许法我执为断生死根，则阿罗汉应未断生死。以彼二宗列法我执于所知障，而判有情自能成立之我执为生死根。抉择既如是，依之而修，故仅能伏其所许之我执而不能断烦恼、出生死。（本宗以于补特伽罗及蕴等，执有自性自相成立之我，即生死根。）

染污无明于补特伽罗及蕴等皆执有自性自相成立，此为流转生死根本。此本宗特法，不共余宗。余宗所许，于补特伽罗执有自性成就实有境之分别执，为生死根。纵使如彼所许断除，亦不能断除一切烦恼。喻如幻化象马，或绘画象马，于彼修无常、苦、空、无我诸法，虽易除爱执，然于真实象马则不易除爱执。于绘画美女及真实美女生爱亦然。于补特伽罗执有自能成就，以此为生死根，依余宗于此修无常法，虽能除常我，然不能除余诸烦恼，修苦空法亦尔。且如彼等所许，于补特伽罗执有自能成立之分别执即是生死根者，则立执实为生死根即为无义。然一切经论及诸大车轨又皆谓执实为生死根。如《宝鬘论》云：“乃至有蕴执，尔时有我执。”意谓于蕴执实心未除时，我执即未除。显指除补特伽罗执实所缘而外之诸法执实为尤重。又云：“若有我执复起业（因），业复起业为生本（果）。”意谓由蕴执即有我执，有我执即起业，起业即有生，有生复有我执，执复起业，业复有生，包十二支惑、业、生三者，轮回不已。而业与生二者，又互为因果。有生后起业为果，起业后有生为因，故此十二支可摄为惑、业、苦三。又可再摄为因果二缘起法。无明、行、爱、取、有五支属因，余诸支为果。若以一生言，无明、行、爱、取、有五支属于前生所造之因，自生支至老、死七支为今生所得之果。若泛言十二支，则各支又互为因果，前后次第彼此交遍则不决定，如弦轮飘转，不能辨其辐之前后矣！业复起业者，谓过去曾多造业，今以我执故，又多造业。如世间恒言：“某人又来”，意即谓前曾屡来，今又来矣。若回溯而上，生由业有，业由我执而有，我执由蕴而有，故有蕴执之时即有我执随转。于安立名处之蕴执实，则于所安立之（打却）补特伽罗即有执实随转矣。故欲破除于所安立之补特伽罗，必先破除于安立名处之蕴上执实。此理极为细微。过去藏德于此曾设有难云：“如《宝鬘论》云：‘无明为生死根本’，此谓法执为生死根本。又如入中论云‘诸烦恼过患，由坏聚见而生。’此谓人我执为生死根本。是生死根本有不同之二矣。”

答，本宗之二种我执以所缘而分，非执之行相有所不同。所执行相为自性自相，同为生死根本。法我执之行相为执实，坏聚见之行相亦为执实，故同为生死根本。此不独本宗，即经有二部，唯识、自续，亦均不说生死有二种根本。否则阿罗汉即不能安立，且有寂灭之门有二之过。（内道皆说涅槃无二门。）经有二部不说法无我，《解深密经》云：“我于凡愚未开演（指法无我）。”依唯识、自续，皆说佛为二乘开演一切解脱道，非一分解脱道，然未说法无我法。意谓各别解脱道不须通达法无我，故不说法无我为生死根。若许二执为生死根，则有不同之二根本之过。然依自宗则无过。盖依唯识说：（一）于补特伽罗执有自能成立为人我执相。（二）于心外有境，为法我执相。故二执行相不同。依自续说：（一）人我执相与唯识同。（二）于色等诸法不依不颠倒心去安立，而彼境上有本体有自性成立为法我执相。故二执行相亦不同。彼二宗自知二执行相不同，故列人我执于烦恼障，列法我执于所知障。谓烦恼障解脱，所知障唯障佛果不障解脱。故不许二执皆为生死根本。许则有相违及二涅槃门之过。本宗则谓，二执唯所缘不同，行相是一。故二执均列为烦恼障，均列为生死根本，而无上述彼等之过。说法我执为坏聚见之因者，如说十二支无明内中前后之因果。其说彼二皆为烦恼之根者，是说除彼二本身行相外，又为其余一切烦恼之根。（除法我执、坏聚见以外之贪嗔等。）法我行相系缘蕴等执实，坏聚见行相系缘补特伽罗执实，而其余烦恼如贪嗔等，皆以执实为根，故前后无明皆为生死根。二执皆具余一切烦恼，亦如无明内中前后因果，故不相违。

依月称教义，如《百论释》、《明显句论》，虽未明说坏聚见为无明，但（一）于各各别人法二我中，凡执实有法者，皆说为染污无明。（凡非实有法而增益执为实有自性者，皆愚痴，即无明。）（二）说人我执，谓于补特伽罗执为自性成就。（此不同余宗。）（三）亦多说坏聚见为生死根本。就上三义，坏聚见已摄入执实无明。如谓坏聚见与执实无明各有别义，则成安立生死根本所执行相有不同之二种相违，当知二执皆为无明，且为染污无明，故本宗清净解脱道须通达二无我。凡大小乘圣者均须通达空性，故“无不断生死根之圣者”是为本宗特法。他宗则谓大乘圣者达空，小乘圣果则不必。本宗特法，即由许二我执皆为染污无明，皆为生死根故。如龙树云：“解脱道无二门，唯此了达空性义。”《入行论》云：“无空性义无菩提。”如是，无明为一切烦恼根本之理，已如前说。俱生无明之所执之境为实有，即于一切有法增益为有自性成就，（本宗说“自性成就”、“自相成就”、“实有成就”皆一义而异名。）即实有法。其余一切俱生及分别烦恼，各各别执彼境上之分别而转。如外道计常一自在，亦别执实有境之常一自在而转。皆依执实为基本境。依此基本境，生起各别之分别烦恼。如执大自在天为实有，而后执彼是常。推之经部有部所许之极微等法，自本宗观之，亦系先执有极微为实有之心，此心即是分别烦恼。唯识所许能所取一（见相体一）之自证分，亦须先有执自证分为实有之心，此心亦是分别烦恼。自续派虽自谓不执实有成就，以应成观之，彼亦执实有为其基而生执实之分别烦恼。以上所说皆为分别烦恼。俱生烦恼亦复依俱生无明执实境，如缘悦意实有境则生贪，缘不悦意实有境则生嗔。亦即由执悦意不悦意为实有之力随于彼境，由不如理作意而生起各种贪著行相之心。其心以为彼境于己可生各种利乐。推之，由执不悦意境为实有之力随于彼境，起种种不如理分别而生起嗔恨行相之心。其心以为彼境于己可生种种损害。贪烦恼执实有亦执悦意境，二者不分。嗔烦恼执实有亦执不悦意境，二者不分。故唯通达空性方能断一切烦恼，以一切烦恼皆与执实烦恼相应故，譬如眼等四根皆依身根而安住，除身根更无自在安住之境。一切烦恼亦悉依止俱生无明而转，故说愚痴为主。由此可知，通达空性始能断愚痴烦恼，因而断一切烦恼。又可知一切烦恼与执实之愚痴无明为同聚，而以愚痴为主。故欲净治烦恼，亦无过净治愚痴为主要。

《四百论》云：“如于本身与身根，诸惑转依痴安住。”彼论释云：“贪等诸法亦由愚痴，唯计诸

有自性，于悦不悦意之别即增益转。故与愚痴非各异而转，乃相应而转，以愚痴为主故。“执实无明，二我执为流转生死根本。前引《宝鬘论》，显示法我执为生死根本。又引《入中论》，显示人我执为生死根本。又引《七十空性论》，显示总说愚痴执实无明为生死根本。前引《四百论》，说由愚痴而后引生生死重要条件之爱取有三支。故对治应择根本而对治。此对治已，则余烦恼皆除矣。《入行论》云：“唯除空性法门外，余不能除烦恼根。”即如入无想定但能伏烦恼令不现行。比出定后仍复现行，以未证空性故、未达二无我、未断烦恼根故。如前引《四百论释》，亦本宗特法，与余宗不共。余说由执补特伽罗自能成就之实有境，于此生贪等，本宗则谓由愚痴唯计诸有自性，于悦不悦意境生贪嗔等。本宗重在一“唯”字，谓唯由愚痴增益诸法实有自性成就，别无其余，由此而引生贪嗔等惑。含嗔所缘，谓悦不悦意境。于所贪著之点，执为实有自性，此乃执著行相，嗔等亦然。若不计境为实有，仅于悦不悦意境遂起贪嗔，无有是事。故说唯计诸境有自性，遂生不如理作意，增益而转。如前念缘悦不悦意境，后念数数思惟，遂生不如理作意增益而转，非贪嗔等与彼愚痴各异而转，乃相应而转。因与愚痴相应，遂亦执境实有自性而起贪爱嗔恚。故贪等有二种作用：（一）执境实有自性，（二）起贪爱。贪爱与愚痴之所缘非别异而转。所谓“非别异”者，非谓愚痴与贪等行相是一，乃是说愚痴与贪等所缘境不异。以是之故，若无明于诸境执为自性成就，则于彼所执之境生贪或生嗔。此二俱非（于执实境上既未生贪亦未生嗔）则生后念同类之痴。后念执实之愚痴与前念执实之愚痴同类。《六十如理论》云：“诸具有境实心者，烦恼猛毒岂不生。何时虽处于中流，亦被染污蛇紧缚。”此谓具有执悦不悦意所缘为实有之心者，烦恼岂有不生之理。月称释云：“凡于有法执自性，一切烦恼皆丛生。于悦意境难遮贪，于不悦意难遮嗔。”于蕴执实而生坏聚见，亦同于《宝鬘论》之意趣，不仅《百论释》、《七十空性论》也。十二支初起之无明即摄坏聚见，彼由于因缘所生法之法我执无明而生。《七十空性论》云：“因缘所生法，若分别真实（若分别执实），佛说为无明，彼生十二支。见真知法空，无明则不生。于此无明灭，故灭十二支。”以余支由此生故。其余烦恼生起之理，如中土道所说，可比而知。自宗中土道所说烦恼生起行相与唯识、自续共。所不共者，唯于蕴执实而生坏聚见一点。于我执未生之前，初念缘安立我处所之蕴，觉蕴是有。次念执蕴为自性成就，即已离蕴，而唯执自性成就，继缘我名亦为自性成就。（与念我为我之想同时俱生，执为自性成就。）此即坏聚见。继由我想同时生起与他之分，因而生起亲疏爱憎诸烦恼。蕴为安名处所，于此执实乃生坏聚见。坏聚见所缘之我乃安名之我，后乃于此执实。故云先有蕴执后有我执。亦如心想其人，必先于心中有其人之影像，乃起其人想。法称论师《因明颂》（《释量论》）云：“于何见我于彼者，常于我名成爱执，（自性成就之我本无，而随何有情皆见为有。）由我爱执成贪乐，以贪能障诸过生，由见功德亦增贪，取彼我所诸恶业。以故贪著执我者，尔时彼转入生死。”

人法二我执为生死根本，见前引《宝鬘论》：“乃至有蕴执，尔时有我执。”及《入中论》“诸烦恼过患，皆由坏聚见而生。”《八千颂》、《十地品》皆说我及我所为生死根本。本宗特别标此二执为流转生死之根本一科者，因自续以下各宗皆不能正净无倒认识流转生死之根，故虽勤求解脱，不得方便。何况诸余外道。如计世间为大自天所造，果尔，则一切苦皆其所造。以天常故，苦亦是常。苦既是常，何能解脱。自续以下认为缘补特伽罗执有自能成就实有境，于此执实即生死根。破除此执而入等持，烦恼自不现行，遂自以此为证空性，已断生死根本。及出定后，惑仍现行。故自应成派观之，各宗皆未断生死根本。余宗未明白显示由执实起惑之详细情形。如法称《因明颂》云：“于何见我云云”谓见我即能见自能成就之我，此法称之不共解释。常人执我，即欲其常而不断，贪著不舍。初生我执，由我执生对我之我爱执，不愿与我相离。遂于乐生贪，不愿乐与我离。内而诸根外而财宝，虽皆以有漏苦为自性，然为贪乐之贪所障，不见过患而见功德。如沉湎者不见

酒之过患。故颂云：“以贪能障诸过失，由见功德益增贪。”故于诸根财宝执为我所取，为成就我安乐之资。颂云：“以真贪著之我者，尔时彼转入生死。”谓何时于我起贪著，彼时即堕生死。须断愚痴无明，方能断除于我生起之爱执。此间所说与前说二我之建立虽不同（法称同于唯识），然依我执而生起烦恼之次第，应依此而知。彼亦初为我想之所缘，执我为自性成就。（“我想”谓念我为我，此世俗名言之我。缘此执为自性成就。）于此生贪，以上生我爱乐之贪著。而我爱乐若不观待于我所，彼乐即不能自在而生。（如观剧而无眼，则乐不生。）于是于我所亦复生爱执。以故障彼诸过失（如世间友朋于我有利乐，即但见其功德不复见其过失。）而转见彼功德，遂进而求彼诸我所以成办我之爱乐。由是生烦恼而造业，业即与生死相续矣。结生相续由业而来。业由烦恼，烦恼由爱家执，我爱执由于执世俗名言安立之我为自性成就。追溯而上，故此为根本。《七十空性论》云：“业以惑为因，由惑起诸业。身以业为因，三皆自性空。”“业”者，具烦恼因相，能集烦恼，即作业。“身”者，作业之因相，三种本体皆无自性。以如是之理于流转生死之次第，应修得决定。

已三、欲断我执，当求无我见。分二。午一、须求无我见之理由。午二、引生无我见之方法。

午一、须求无我见之理由。

“如前所说二种我执无明，既须断除亦欲断除，若仅欲断而不寻求了知我执为生死根本之理。或虽了知而不以了义教理破除我执之境，勤求引发无我净见，实为极钝根性，以已放弃能证解脱与一切种智道之命根，犹全不顾故。法称论师云：‘若未破彼境，不能断彼执。故断随德失，所起贪嗔等，要不见彼境，非由外道理。’此说剔除外刺不待破彼所执之境，以针从根剔之即除。断除内心烦恼则不如是。如断我执要见无彼所执之境，始能断除也。月称论师亦说：‘由见贪等烦恼与生老等过患，皆从萨迦耶见生。故瑜伽师若欲断彼，当以正理破除我执所增益之人我境也。’如《入中论》云：‘慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生。由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。’修真实义者当如是行，故云瑜伽师也。此亦是龙猛菩萨之意旨。如《六十正理论》云：‘彼即众见因，无彼不生惑，是故遍知彼，见惑皆不生。云何能遍知？谓见缘起性。缘生即无生，是正觉所说。’此说为染污见及余烦恼作根本之实执，要由缘起通达诸法自性不生之真理始能断除。若未能破执诸法有自性之境，则必不见无彼自性故。提婆菩萨所说如前已引。又《四百论》云：‘若见境无我，三有种当灭。’此说由我执所缘之境都无有我，则能断除为三有之根本无明。静天菩萨亦云：补特伽罗空已善成立，由断根本故，一切烦恼皆不复生。如《如来秘密经》云：‘寂静慧如断树根，一切枝叶皆当干枯。如是，若灭萨迦耶见，一切烦恼与随烦恼皆当息灭。’此说通达修习补特伽罗自性空，能灭萨迦耶见。若灭彼见则余一切烦恼亦当随灭，但若未破人我执境，亦必不能通达无我。彼文既明萨迦耶见为余一切烦恼之根本。若彼异于无明，则生死根本有不同二种，故彼亦是无明也。总之，注释甚深经义之诸大论师，凡抉择真实义时必以无量教理而观察者，是因了知，未见邪执所执之我空无所有，则不能知无我空性。故于此义当求定解，最为切要。若未破除生死根本邪执之境，修彼空义而修其余深义，则全不能断除我执。以心未缘无我空性则必不能断我执故。若未破我执境，仅收其心令不缘彼境，不能立为缘无我故。以是当知，心缘境时共有三类：一、执所缘为实有，二、执为不实，三、但缘境不执差别。如未执不实者，不必尽执实有，故未执二我者亦不必即缘二无我，以有无边第三类心故。又二种我执主要是缘人我而转。故当抉择如彼所执其事非有。若不尔者，如盗窜林中，而追寻于平原也。由修如是抉择之空义能断尽错乱，故此空义即是最胜真实义。倘弃此义别求真理，当知唯属随顺所谈，实出经义之外也。

如是执实有男女等人及色受等法之无明，由得通达无我空见而修习之，即能断除。无明断已，

则缘实执境增益爱非爱相之非理作意分别亦即随灭。分别灭已，则以萨迦耶见为根本之贪等烦恼，亦并随灭。贪等既灭，则彼所起之业亦灭。业若灭者，则无业力所引之生死轮回，即解脱矣。于此当生坚固信解，次求真实正见。如《中论》云：‘业烦恼灭故，名之为解脱。业烦恼非实，入空戏论灭。’了知如是流转还灭次第，当善爱护通达真实。若不善分别，仅笼统而修，都无益也。”

欲断无明我执，须求通达无我见。欲求通达无我见，须生出离心。欲生出离心，又须先于生死流转次第得决定，知生死是苦，而后求此空见。

唯识宗不了知我执为生死根本。自续派则仅见一隅未窥全貌，未善遮破。或失之过甚或失之过狭，是极钝根。以彼已弃舍趣解脱及一切种智之道命，犹宴然而不顾故。一切种智之道命，即无我见，乃道之精要，为余道之支分所依者。佛说八万四千法门皆为救度众生、利济众生，令得解脱。众生之不得解脱皆由我执无明。由此起惑造业，沉沦苦海不能出离。在地狱中所饮烔铜量如海水。佛以大悲宣说通达无我慧之利刃，令斩断我执无明。或直说或曲说，无非为应众生根器。故佛之一切事业、一切法门，皆为宣说甚深空慧，断此我执无明。彼等钝根舍弃道命，任何不想，安然而住，欲得解脱及一切种智，乌可得哉！故自应成派观之，良可哀愍。譬如世人咽喉受刃宴然而不顾，反于指爪末节特加矜护，本末倒置，宁非愚矣！小乘四果无不以通达无我空慧为其道命。即加行声闻人亦以无我空慧为资粮。根本定中固唯以空慧为所缘，即在后得中，亦无时不在心中摄持无我空慧而对众生作利益事。不然，则如美食渗毒，欲得解脱，难矣。即在大乘亦可说以无我空慧为道命。特在内心随时专摄菩提心而修无我空慧，譬如鸟具双翼，而后福慧方得双圆。《般若经》云：三世诸佛依般若波罗密多，而证阿耨多罗三藐三菩提。又云：诸佛菩萨摩訶萨，亦皆依般若波罗密多，而证阿耨多罗三藐三菩提。所谓般若波罗密多者，即无我空慧是。欲求者乃解脱道，欲证者乃一切种智。然唯识自续皆不能依了义教善遮我执所执之境，故叹彼等为极钝根。是故具德法称云：“实境（无明我执所执之境）若无舍弃者（若未舍弃），于彼断离非功德（谓不可能）。功能与过随和合，贪欲以及嗔恨业。（谓见彼境与我利乐之功德，随即和合生贪欲。若见彼境与我损害之过患，谓怨敌等，随即和合引生嗔恨。）断离彼境是未见，（欲断贪嗔等境之方法，须于彼等境不见其功德过失，即能暂伏彼诸烦恼。）非同以彼诸外境。（非如外有荆刺手拔去即可，因内心染污不同身上垢腻可以碱皂等濯去也。）”《般若经》云：“如来虽具大悲，但不能以水浣众生罪，不能以手拔众生苦，不能将其功德移置于众生。如来宣说甚深空义，由此而令众生得度。众生罪苦，由如是断。无明所执，由此舍弃。”当时印度外道有说濯足恒河即得解脱者，故佛如是说。以断内心上之所应断，非同外境上之断离，如以针拔刺然。必须见彼我执无明于境上所执之我，依理依教而知其为无，加以灭除也。

法称论师云：“唯修慈悲诸法门，不能遮止彼愚痴。”以慈悲不净等法门非正对治愚痴之遮止法。唯修无我见始能正对治。月称论师亦云：“若见贪等烦恼及生死等过患一切悉由我执生起，欲加灭除，尔时修瑜伽者，须将我执所增益之境，补特伽罗我灭除。”藏文“南觉巴”，义即专注修。瑜伽二字，通译为相应，此处系指专注修习空义。总之，轮回依于因果，生死是果，生死由业，业由烦恼，烦恼由我执无明，故知我执无明是主因。欲灭除生死苦果，必先灭除苦因之染污无明。如见烟而知火，烟是果，火是因，有火方有烟，烟随火而增减。又如种为苗因，苗芽随种增减而有无。如无种而有芽，便成无因生矣。惑、业、苦三如苗，愚痴无明（我执）如种。我执无明断，则惑业苦亦断。我执本属颠倒心，非不可破。此颠倒心例如见烟而倒执无火。此种错觉，以有烟必有火之正理便能破除。灭除我执最有力之利器为无我空慧。而此空慧仍由遮止执我之理智而生。亦如见烟而倒谓无火，与理不合，以见烟知火之理智甚正确故。一人心中，同时不能容许有火无火二种相违

之心理，有我无我，亦复如是。以一为能破，一为所破故。执我之倒见既破，则无我之空慧即生。《入中论》云：“无余烦恼诸过患，以慧见由我执生（坏聚见），通达我为此缘境，故瑜伽师当灭我。”此明缘境之我与所执之我不同。世俗名言我为坏聚见所缘之我，非所应破。执实有自性之我乃瑜伽师之应破。第三句“此”字指坏聚见。上“我”字即世俗名言之我，亦即坏聚见之所缘境上之我，此不须破。惟坏聚见所执之实我，则为第四句当灭除之“我”。此颂全具中观正见。初句明过患；二句明过患之因，引起欲灭之心；三句正明坏聚见所缘境上之我；四句明坏聚见所执境上之我。如此之理，是龙树菩萨最殊胜意，亦是月称论师最殊胜之释，以其别于自续所引龙树之意。自续虽亦宗龙树，但宗其共通之意而非殊胜之意。推之有部经部，亦皆据佛说，然皆非佛最殊胜不共之意趣。《六下正理论》云：“彼等为诸恶见因，彼无烦恼则不生。以故若尽知于彼，见与烦恼皆生起。”“彼”者，谓我执无明，乃染污见之因。意谓汝若知染污无明之所执境为自性成就，则邪见与烦恼皆由之而生起。又云：“若思由何能知彼，以见依缘起而有。由依而生则无生，彼由胜尊智者说。”此颂首句乃设问之词，谓若问如何方能知染污无明所执自性成就之非。次句答云，以缘方能起。“胜尊”，谓佛说。此出《无尽慧菩萨问经》。又云：“缘生即无生，以无自性生。”常人见苗芽之生，内心即执苗芽本体不依他缘，自性能生。若知苗芽由种子等缘而生，则知苗芽无自在性。藏德皆以“缘生即无生”一语极重要。自续唯识见苗芽由种子生，反因此而执苗芽有自性生。谓苗芽若无自性生，则虽有种子亦不能生。彼等虽谓苗从种子生，然于种子之功德又执著为有自性，以彼等不许种子功能由分别心安立之假名故。应成派说，若苗芽有苗自性，则自能生，则不须种子生矣！因苗芽之生不离依因与缘，故不能自在自能而生。理趣繁复，兹仅略示方隅。

本论于前引《六十如理论》后，复释云：“一切染污见，及一切余惑之因，乃于诸法执为谛实。以缘起之理通达诸法为无，而灭除之。见彼（内外境诸法）无自性者（即见内外诸法真实空性），若不破除执诸法自能成就之境者，（则见诸法无自性之慧）必不能生起也。”如执瓶为常，欲见瓶为无常，必须破除常执而后无常之见始能生起。又如有烟境而执为无火，若欲得有火之知见，须先破除于有烟境许为无火之执。故欲破除于有火有烟境上倒执无火，须以有烟必有火之因果正理而为破除。许烟从火生之理于心中生起时，即称破境。次念生决定有火之心。如执自性成就，若知依缘二生之理，自能觉其自性成就之执实为颠倒，是为破境。次即生起决定无自性之心，即见无自性。由第一念破执有自性之境，第二念即决定知诸法无自性。故第一念破诸法自性，第二念见诸法无自性。于此相同之义，已见前引提婆菩萨《四百论》：“如于本身与身根，愚痴遍安住。”一颂。《四百论》复说：“于境若见无我者，则能遮除三有种。”又云：“三有种为识，境为彼行境。若见境无我，三有种当灭。”《广论》释谓，于我执无明所缘之境，即世俗之名言我，我执无明遂于此执为自性成就之我。兹若见其无自性成就，则能破除生死根本种子，即破无明也。其意谓何时见我执所执之我（世俗名言之我，我执无明执为自性成就者。）为无者（“无”谓无自性成就）何时即破三有之根本无明。寂天菩萨《集学论》云：“补特伽罗自性本空。”如上广说已最极成立。是以断根本烦恼，于一切时中悉不复起（谓永断，非暂伏。）萨迦耶见以何为能断？以通达补特伽罗自性本空之空慧为利斧即能断之。故欲断无明即须寻求无我见。欲断我执无明，须先破除补特伽罗我执境。又当依成立无我之理智而观察。此中程序，即欲破无明根，先破邪执境。欲破邪执境，先明无我理。欲明无我理，须求无我见。在明无我理时，即名寻求无我见也。寂天引《秘密经》说：“萨迦耶为一切余惑之根本。”如是，则应属无明所摄。（若不摄入无明，则生死根本当有二。）本宗说无明，非如余宗但谓不明，亦摄邪知见。若欲断无明，须求通达无我见之相。此非仅于语言上求，须将此段所引各种经论所说理趣数数思惟。昔印藏解释甚深了义教之善巧者，先须以多种教理观察，抉择真实。若不见邪执所执之我为无，及彼我是空，则不能通达无我及空性。龙树教义，抉

择甚深义不外依教依理。依教，即依过去诸佛菩萨经论；依理，如所作如论等。以教以理观察邪执所执之谛实我，见其为无，而后通达空性。初以比量，次以现量。其比量通达，亦须以多数经教成立无我之理，使心先得未合量之变动，获比量知。由先得未合量之悟境，而后有合量之悟境。如仅以一分教理，不易尽去邪执。以成就无我之多教多理，必经数数观察，而后心中方起变动，于空性理略能了解，即比量智。又复数数观察方能现证空性。藏中虽皆说应通达空性，然又不许如上说之方便，先见邪执所执之我，非自性成就，本来是无，及彼我之空。盖彼等因支那堪布影响，以为任何不思，或将一切分别一时遮断，以为能证空性。唯识自续虽皆许应通达无我，然亦不达上述方便，即由不注意先见邪执所执之我为无一点。宗喀大师为遮余宗及藏中昔时流弊，于此反覆叮咛。吾人亦应依多教我理数数观察。由此方知吾人所执实为颠倒，此即无明，即一切烦恼根本。又知吾人不达空性，皆此为障。如是获得决定了知，方起欲断无明之心而寻求空慧。若不知过去大德依多教多理，皆为抉择我执所执自性之我为无。于此未获决定，则虽起欲断无明之心，亦不知先求通达无我见。故于此获得决定极为重要。生死根本即无明颠倒境，亦即执自性成就之我。除修断此之义理外，其余如自许为甚深之法，或修风息，或修明点，或修无想无念，或修自成本尊等，皆于我执任何不能损也。以彼等于无我丝毫未接近故。宗喀大师亦说生圆次第为迅速成佛之方法，以生圆次第亦皆须不离空性和合而修。若舍空性，专修生圆次第，即非成佛之道。大师于《广论》说大胜观以破外显内为其殊胜点。于《略论》说小胜观以自修秘诀为其殊胜点。依《略论》修持，加持尤大。以其中含多秘诀为《广论》所无，如下即是。藏文“孙穷”（破除）有断灭、弃舍、消减之意。如支那堪布修法，于我所执之境不依教理观察为无，仅将心意此放彼收。如于可贪境，心驰于彼，即执谛实。知不如理，立即将心收回，善亦不思、恶亦不思、遮可贪境亦不思、不遮亦不思，将心安住于任何不思之境。此种安住，以未破除我执自性成就之我故，不能许为安住无我也。即缘我境亦有三类之不同：（一）执实。即执有自性成就之我。（二）不执实。说有世俗名言之我，而不执为谛实（如阿罗汉）。（三）二俱不执。即不分别实与不实，心唯显现，于一切境皆然。故不能说一切分别皆执谛实。如于瓶，虽不执无自性，然亦不定瓶有自性。有时于瓶，心唯显现，谓仅粗略了知其轮廓，无“有无自性”之别。彼瓶如是，于蕴亦然，乃至我，亦复如是。故未执二我者亦未必即缘二无我，以有无边三类心故。第三类心多属初业有情，而普通凡夫亦常有之。如初念缘瓶，虽有瓶之显现，而不缘及瓶之常与不常。第二念起分别，方缘常或无常。凡夫初念缘我时，其心多住于第三类，笼统了达其轮廓，既不执其为无自性成就，亦不执其为有自性成就。继于次念，方始念为自性成就。凡夫仅有如是二种。至了达其为无自性成就，唯中观应成派师深达空义者为能。自续以下皆不知也。执实之俱生我执，必于烦恼浓厚时乃易显现。在烦恼未起时任运所起之“我想”，如我坐我行、我衣我食之我，不属于我执。此二不同之点极须分别。如认平时不分别不观察任运之“我想”，亦与烦恼现行时之我等同，是颠倒知，则失去俗谛，即犯凡夫无合量时之过。我行我坐之“我想”，若悉认为颠倒知，则与事实相违，心想我行，而我不行矣。自续以下如不善解此，其失皆可至此。“我想”之我若是颠倒知，则与我相对之你他皆成颠倒。譬如他是犬、我是人，若此亦是颠倒知，则自他人犬皆不可辨矣！岂非笑话。然则住三类心之唯我想，究有执否？答，此时之“我想”，固然不执谛实与不谛实，而执唯分别安立之我，而又不自知其为分别安立之我（以未入中观理故）。例如吾人现所居室为唯分别安立之室，而不自知其为唯分别安立之室。故心居第三蕴，其心状况乃有无边。抉择无我正见，若不抉择与无我正相违反，针锋相对，二我执所执自性成就之我，而抉择其余，则等捕盗，盗已入林中，而搜之旷野。此示抉择见时应于其所应断上抉择，否则将犯遮破太过（如认为如理分别亦为应断，即犯太过。）或犯“作心空性”之弊。其前者以不知于二我上去分别所执自性成就之我，是有是无。而统谓分别即执实，有分别即非，故犯太过。其后者以见第三蕴任运我想不须遮破，唯自性成就之我是所应破，乃寻求何为自性成就之我。以为不依他

缘而自能成就即是自性成就之我，于是心中遂造作一我而遮破之，此谓“作心空性”，谓由彼心中造作而成也。不知我执不须造作，任人皆有，只在如何抉择认识耳。修习空性者，于无明我执所误执之境观察其为有为无而断除之。如此空者，乃为第一真实之义。舍此而外，如前述之二者乃至自续诸宗修法，或于过去心不追、未来心不迎、现在心不住（不分别之）显现心性修法，彼等自谓心不攀援，灵光炯然，心之根本安住于此，即谓证空，或谓本境离言，任何亦不作意，即于不作意中安住修法。凡此种种，皆不得为修习空性，皆不得为真实义，以于无明二种我执所误执之自性实有之境，是如何而执，如其所执究竟为有为无，未能认识，故不能摧毁我执无明。必于二种我执所误执境，抉择其为无有，乃为真实修空性，乃为真实第一之义。自续唯识以下，皆随其根性所欲而假设，故出于了义经教之外（等同外道解脱）。然尚不出共通经教之外。至若藏中过去，或观本原心体无色，以为即证空性。或观心善恶，追寻其本，杳不可得，以为即证空性。或如前所说任何亦不作意诸说。或说空性实有。或说空性能成。或说空性本无一物等等。是皆出乎共通经教之外。

能除我执无明方得解脱，否则不得。（还灭之次第详见论文。）欲求彻底真实见，先须于心中发起希求欲乐。（非唯口语文字。）又须先依中士道思惟流转生死之苦，令生真实不假造作之出离心。先思过去未来之苦，于当来流转之苦生大怖畏，欲求出离。而后思于出离为障者，即是我执无明，如前引《宝鬘论》等所说而善谛思。既知生死根本是无明，又知灭除无明除无我空见而外无余法门，于此得决定，方能生起真实寻觅空见之猛利欲乐。由寻觅空见，数数修习，方能获得究竟真实之空见。若不依次第修习，则易堕空性之险处及歧途，以于应断不善认识故。如一般修法人买铃买鼓尚非真修者，不过为修法之准备而已。如是欲修断无明法者，或修慈悲、不净、无常、禅定等，不能谓为真断无明，不过为断无明之支分及得无我空见之顺增上缘而已。以积资忏罪成熟有情身心，亦犹耕田芟草放水，不过为种生苗芽之准备而已。吾辈修法人，往往毕生皆在准备中而未真实修法，虚度光阴者不知凡几，可胜浩叹。《中论》云：“灭业与惑成解脱。业惑从分别中生（从不如理作意而生），诸分别从戏论生，戏论以空性灭除。”（见《广本》二十三卷）。阿罗汉能断嗔心，亦由修空慧而来。至修慈令嗔不起、修忍令忿不起、修施令悭不起等，为各别对治法。各别对治虽非圆满（圆满即成六度），亦能令嗔等各别不起，但欲断彼根本，则唯由修无我空慧。空性为万病一针之法，须于如是生死流转还灭次第了知己，达真实义，当善爱护珍重而修，非彼不善分别所缘之痴修所能成也。云何痴修，谓不能通达空性之过患，及须要通达之理、诸法门之窍道、通达之方法与次第，通达之胜利等，皆不善分别。如见他人闭目趺坐而修空性，自亦仅效其闭目趺坐，而于空性诸见完全未解，欲证空慧，如何可能。

午二、引生无我见之方法。分三。未一、二无我见生起次序。未二、正生二无我见。未三、建立世俗胜义二谛。

未一、无我见生起次序。

“二种我执生起次第，虽是由法我执引生人我执，但悟入无我义时，则当先生人无我见，后生法无我见。如《宝鬘论》云：‘士夫非地水，非火风非空，非识非一切，异此无士夫。如六界集故，士夫非真实。如是一一界，集故亦非真。’此中先说人无自性，次说人所依之地等诸界无自性。《显句论》与《佛护论》亦说悟入真实义时，当先从人无我悟入故，静天菩萨亦如是说。其理由谓于人法上了解之无我，虽无粗细差别，然由所依之关系，于人上则易了解，于法上则难了解。如法无我，于眼耳等法上难了，于影像等法上则易了知。故影像等为抉择眼耳等无我之同喻也。

《三摩地王经》亦云：‘如汝知我想，亦如是知法。一切法自性，清净若虚空。由一知一切，由一

见一切。‘此说若善了知我想所缘我之真理，则准此理例观眼等内法、瓶等外法，亦皆相同。故若知见一法之真理，则能遍知见一切法之真理也。’

先生法我执，后生人我执。即于蕴先生起执为实有自性成就，次于补特伽罗生起执有自性成就。然求入无我之性，则须先生补特伽罗无我见（即人无我），后乃通达法无我。其不依修习见之次第者，如《宝鬘论》：“乃至有蕴执，尔时有我执。”及《七十空性论》谓，明生十二支。此二不相违，以如无明先后生起故。其依修习见次第者，如《宝鬘论》云：“土夫非地亦非水，非火非风非虚空，非识亦非诸界合，然除彼亦无土夫。土夫由六界聚故，即非真实如所见。如于彼等一一界，以蕴聚故非实性。”此说先通达人无我，而后通达法无我。“土夫”即补特伽罗。审谛观察于每分界皆非土夫。“土夫由六界聚故”，“故”字内含有六界为其安名处。由分别心安名土夫，而后有土夫。如是之有即非实有（非自性成就之有）。所谓土夫唯名安立而有，于何安立？于六界聚上安立。如不许如是安立之有，则上文六界一一非土夫、六界聚合亦非土夫、六界外亦无土夫，而土夫又决定是有，因佛亦说有，且凡圣现量皆见为有。然则非于六界聚上唯假名安立而有，复从何而有？六界即土夫身心，故土夫乃于身心上假名安立而有。（以上说俗谛人具无我。）土夫既由六界聚假名安立而有，即非真实。（此说真谛。）由见土夫依界假名安立之见，以观彼六界之一一界亦以蕴聚故，非自性实有。因地等亦非各各支分、亦非支分和合，余处亦无地等，唯于诸支分聚集上唯分别假名安立而有地等，故知地等非自性成就。此中先说人无自性，次说人所依之地等诸界无自性也。上引宝鬘论颂，前半达人我无自性，下半达法我无自性。论意有次第，（一）先人无我，而后法无我。（二）由通达人无我而通达法无我者，必先于有情无我得决定，而后以有情为例，进而于蕴聚之无我亦得决定。佛护《集学论》、月称《明显句论》亦皆依此修习次第，寂天所说亦然。所以然者，人法上所决定之无我虽无粗细之分（二皆空性），然就通达之难易而论，则人无我易达，法无我难通。因人无我所依之法（安名处），易得决定，法无我所依附之法难得决定（谓不易决其为分别安立）故。吾人一观人我，即有蕴之显现，易知其系依蕴安立而有。此不仅应成派如是许，即自续派亦然。至于法我，则难得如是显现。如眼耳等之与影像，影像无实易知，眼耳等无实，不易知也。

上举之喻，可依影像无自性之理，于眼耳等法亦抉择其无我。或释补特伽罗及眼耳等，亦应如影像无自性之理趣，而抉择补特伽罗及眼耳等同为无自性，因而立量云：“补特伽罗与眼耳等皆无自性，依缘而有故，如镜中影像。”或难云：如是，岂非先了法无我（影像无自性），后了人无我，成相违过耶？于此有多诤论。古德云：“影像虽属法无我，然不能说了知影像无自性即为通达法无我。须于蕴通达无自性，方为通达法无我。”或释镜中影像不过举世间假相为喻耳。世间虚妄，唯无知蒙童不唯见其显现且执以为实。虽影上有形之自性显现，而实无形之自性成就。此喻乃为世俗于补特伽罗无自性之理尚具怀疑者而说，非为中观者而施設。须知假有二种：（一）世间虚假，（二）观学虚假。前说系就观学虚假而说喻，后释乃就世间虚假而说喻。中观者与世俗者虽同见镜中影像，而所见各异。世俗见影像为假，以影与形不同。中观者见之，谛察其理，因其依缘而有，知其无自性成就，所现与义不同。以影像喻眼耳等法无自性，即当依中观者所称像喻而立量：“因缘起故，喻如镜中影像。”然此乃为于眼耳等尚未通达其无自性而仅先通达影像无自性之人而言。彼若已依理而知是缘起故，又复举喻，则犯多喻皆同之过。若谓彼以先通达补特伽罗之力而比知影像无自性，则于通达眼耳等无自性即逢以通达补特伽罗无自性为喻，不须更举影像之喻矣。

《广论》谓，以通达补特伽罗无自性之理之力，即可推而通达蕴等无自性，不复更依他力。又镜像喻乃依世俗虚假，非依中观行者之虚假，亦见《广论》。《广论》、《略论》同为文殊化身之宗喀大师所造，岂有相违，然有此二种说法者，为令后来聪慧士夫作揣摩之资耳。“修习二无我见生起

次第分观察修及专注修，依理抉择无我属观察修，谓于补特伽罗上，依理抉择其所执之我为无自性，得有决定，即以此理智移于蕴等诸法，抉择其亦无自性。为明此义，如《三昧王经》云：“如汝于我所想者，心应如彼知诸法。一切法即彼体性，圆满清净如虚空。”“汝”指学空性者，于我作无自性想。准是为例，除我而外之诸法亦皆无自性。一切法无自性之体性，亦即彼补特伽罗之体性，以一切法性即无我性故，此自性空，亦即一切法之体性如虚空无著无碍。云虚空者，谓将诸碍之一切法相违之自性实有品类完全遮止。一切法之别境上均为自性空，即以此自性空为其体性，对于违品应破者悉皆清净圆满如虚空特法。但不善解者，或以为一切法如虚空，因而谓瓶亦如虚空，以瓶为一切法之一故。不知虚空无著碍（默嘎），瓶则有著碍，岂不相违。须知此乃误解空义。瓶非即空性，而是自性空。瓶有质碍，而瓶之法性无质碍。如言此非好马，则吾人心中必有好马显现以遮之。若言虚空，吾人心中乃将质碍遮止净尽，仅有空相显现。通达空性亦尔。心中亦将应遮之自性成就，遮止净尽。因空性无他物可喻，佛亦仅说如虚空。说法时若差之毫厘，则听法者谬以千里，语言形容易成过失故。例如问瓶空否？当言不空。若问瓶非自性空之空乎？当言非是，以瓶非空性故、瓶非胜义谛摄故。若言是者，心了瓶时岂不已遮其自性耶。如瓶即空性，然瓶眼可见手可持，岂不成空性可以眼见手持乎？如问瓶非自性空耶？当言瓶是自性空而非空性。若不详细分别，则多误解瓶是空性矣。前经续云：“以一而知于一切，以一而见于一切。”上句谓比量，下句谓现量。知者，谓有所决定之正念。在通常人心放逸时，往往虽见而不知。如果知一法（例如补特伽罗）之法性，即可例知蕴等一切余法之法性。若善知我之我想、我想所起之境之我，应善了知其空性，依无自性理趣，善了知补特伽罗以何而聚集为我之真实后，于耳眼等及瓶等内外诸法，知其与彼理同。（依识所摄持为内，不依识摄持为外。）故若能知能见一法之真理，则能遍知遍见一切法之真理也。真理者，谓其本性，亦称法性。藏文“列粗”、“应鲁”、“洗鲁”、“法鲁”、“昂粗”，义皆大同。如言热火之本性，设火有不热时，热即非其本性，以有变异故。至于补特伽罗以无自性为其本性，乃无始如此，从无变易，此无始以来之无自性即其本性，亦称法性。

修习无我次第，须先通达人无我，而后通达法无我。至于破除我执境时，则又须先破除法我执所执之境，而后破除人我执所执之境，其理如《宝鬘论》所说“乃至有蕴执，尔时有我执。”故须抛弃于蕴执实之法我执所执境，而后能抛弃于补特伽罗执实之人我执之所执境。修观者暂时能舍弃所执谛实有境，即能暂时了达无谛实。反之，若不先舍弃于蕴执实之所执境，则不能舍弃于补特伽罗执实之所执境，即不能通达无我见。欲得此见，又须先知于蕴执实过患。而此又须先观于蕴如何执实之情状。如是，则又犯先修法无我而后修人无我之过，以违龙树《中论》、《宝鬘论》，及佛护、月称、寂天诸圣之论故。此等处乃学者不易抉择之难处。用是，宗喀大师特根据诸论所说，于下科中说修行次第，亦先抉择补特伽罗无我而后抉择法无我。由于破除人我执，须以理智观察萨迦耶见所执之我，见其无自性成就，而后方能将此萨迦耶见所执之境舍弃，故先抉择人无我。然则法无我所执境何时舍弃耶？若谓《宝鬘论》所说非先法无我而后人无我，乃是先舍弃人我执所执之境，而后舍弃法我执所执之境，如是，则此瑜伽者证人无我时，为已证法无我耶？为未证耶？又依《入中论》云：“通达人无我时，须于蕴不谛实，方为合量。”此瑜伽者于蕴所执之境，须先破除，而后能遮其于蕴执实之心耶？抑不须破除而能遮其于蕴执实之心耶？所通达仅人无我，而所遮止乃在于蕴执实，岂非相违？又此通达人无我之瑜伽者，究先抉择于蕴执实之过患，而后于蕴不执实耶？抑尚未见过患，而即能不执实耶？若言抉择过患，则彼曾于何时抉择？彼一向惟抉择于补特伽罗执实之过患故。若言尚未见其过患，则彼是无因而于蕴不执谛实矣！（以上皆设问之词）

藏中说法，分经传与修传。经传即讲经说义，修传即传修习法。经传，可举出疑难，引发弟子研究智慧。修传则直指一路，令弟子知所适从。总之，若欲通达蕴无自性（法无我），须先通达补

特伽罗无我（人无我）。《宝鬘论》所云：“乃至有蕴执，尔时有我执。”意谓欲通达补特伽罗圆满无自性，无论如何须先于蕴无自性圆满通达。

未二、正生二无我见。分二。申一、抉择人无我。申二、抉择法无我。

申一、抉择人无我。分二。酉一、明补特伽罗。酉二、抉择无自性。

酉一、明补特伽罗。

“补特伽罗，有天人等六趣补特伽罗，及异生圣者等补特伽罗。又有造黑白业者、受彼果者、流转生死者、修解脱道者、得解脱果者等。如《入中论释》引经云：‘汝堕恶见趣，于空行聚中，妄执有有情，智者达非有。如即揽支聚，假想立为车。世俗立有情，应知揽诸蕴。’初颂明补特伽罗胜义非有之人无我；初句三句明妄执有人我者，堕恶见趣，二句四句明诸蕴中空无人我。第二颂明补特伽罗名言中有；初二句举喻，后二句合法，明补特伽罗唯依蕴假立也。此经既说蕴聚，是假立补特伽罗之所依，非所依事即能依法。又蕴聚言，通同时蕴聚及前后蕴聚，故蕴聚与相续皆不可立为补特伽罗。既立蕴为所依事，则有聚法亦应立为所依。故彼二种俱非补特伽罗也。《入中论》云：‘经说依止诸蕴立，故唯蕴聚非是我。’又云：‘若谓佛说蕴是我，故计诸蕴为我者，彼唯破除离蕴我，余经说色非我故。’此谓经说：‘苾刍当知，一切沙门婆罗门等所，所有我执，一切唯见此五取蕴。’是破执离蕴我，为俱生我执之所缘，非破彼已，即表诸蕴为我见所缘也。若果是者，便违余经破五蕴为我。以我执所缘之境，要可立为我故。当知经说唯见五取蕴之义，是见依蕴假立之我也，故当分辨。若以唯名假立之我为我，则于名言中有。若以补特伽罗有自性为我，则于名言亦无。不应漫说此宗许补特伽罗我于名言中有也。如是明补特伽罗，是此宗别法，善了解此，即是通达不共人无我之最善方便。”

补特伽罗，分共不共之二，应成派所说为不共义。共者，谓六趣之补特伽罗及异生圣者等之补特伽罗。亦即指集白黑业者、受果者、流转生死者及修道者、获得解脱者等。华言为数取趣（于各趣中，数数取得凡圣兼摄之义。）藏文为“太”、“额我”、“集播”、“杠沙”，皆含有我义。数取趣，义摄自相续聚成之我，及他相续聚成之我。自他皆各具天、人、凡、圣、集业、受果、修道、解脱，诸差别支分。常人笼统言我，不加分析，故不知此。当知自相续，从无始已有，其具圣分者之自相续，于未来中必有通达空性之时，彼时圣者，乃自相续之等流故。如是，佛陀亦是自相续之等流。《入中论释》云：“言‘我’是魔心，汝是见所成。此行蕴皆空，此中无有情。如依诸支聚，假名说为车，如是依诸蕴，说世俗有情。”魔，谓内外魔。我，指自性我。外魔由内魔而起，由内心执有自性成就之我，遂为外魔所趁，为从入之门，彼心即是魔品类。见，指恶见。我本无自性，而起有自性见，即是恶见，言汝为恶见所转。行，指惑业。能造作能集聚之有为法曰行蕴（此非五蕴内之第四行蕴）。此惑业造作聚集之蕴无有自性，故曰空。以此无自性之蕴，或聚或分皆无自性成就之有情。前颂总明无自性成就之我；后颂言有名言之我。如依车聚安立我名。前颂示于胜义谛无补特伽罗之我。初句说执补特伽罗我为魔心；二句说执之者为恶见所自在；三句就胜义谛释，谓蕴上无自性成就之谛实本空；四句释其因相。就世俗言，谓此业惑所造之蕴上并未成就有补特伽罗我。何以故？以蕴聚合及各各蕴皆无有情成就故。论又自释，与前讲解微异。蕴聚无人我成就，蕴聚本身非补特伽罗故。蕴聚无补特伽罗成就，一一蕴亦无补特伽罗成就，故名无补特伽罗成就。由是无人我实有成就自性之人我，如虚空花，虽于名言亦不许有。后颂示补特伽罗名言有，谓补特伽罗依蕴，唯施設安立，此本宗认识补特伽罗不共之特法。但须先认识依蕴假设补特伽罗为有，则于抉择补特

伽罗无自性为最善巧之方便。如车，一一支分非车，此事易知。合一一支分非车，则为常情所难知。以一般人多执诸支分聚合为车故。《入中论释》于此有遮云：“仅支分聚而不合车形，不得名为车。聚合成形，能有车用，亦不得名为车。以彼时观众有识与不识之二种，其不识者，尚须询问旁人，得答后始知是车由旁人安立。彼识与不识二者之对象，共是一物，惟识者于此安名为车。以此之故，即知此对相不过为安立名字处而已，知此仅是安名处，即非是车。譬如世间创车之初，发明者未命名时，虽有车形，实无车名，故直谓世间无车可也。世之有车，不始于有形之时，而始于有名之时。吾人每易执虽未安名而已有形者，即为是车，如此之事，则非名言境，亦非分别境，虽佛菩萨亦不能说彼为车，以佛亦顺世间名言故。车想车知者，以无车之名，不能引起车想车知故。今吾人但一见车即知为车者，由过去已立车名，极串习故。否则即违佛说“如依诸支聚，假名说为车。”若谓离诸支聚别有一车，则违佛及月称论师所说之车不离自支。以离车支分别指一车不可得故。既于支分聚上不能指出一车，离诸支分亦不能指出一车，故知于支聚上唯名安立曰车。车之有如是而有，故吾人所买所乘之车，皆唯假名安立之车。此应成派所许之车，亦即具恩上师所传之车也。

外道所认识之我，乃离蕴外之常我，此如离车之支分外别指一车。犍子部所认识之我，乃非常非无常之实境我。说一切有部（分五）中之众多部所认识之我，乃蕴聚，此正如指诸支分聚合为车。一切有部与经部及依理唯识师所认识之我，乃意识相续（五蕴之一），此如执一支分以为车。依教唯识所认识之我，为阿赖耶。此亦如取一支分以为车。自续派认识之人我，即以第六识为我，与上相同。佛于补特伽罗所以取安立车名为喻者，意在显示，安立人我之错误亦如安立车之错误。自续以下皆许人我为施設而有之安立境，故亦同引此经，说人我非实有境，乃安立境，亦如车然。然诸宗所说之施設境，与应成不同。彼等内心显现车之影像时，车之支分必显现于心中，否则不能有车想。故须依车之支分而施設。如不依车之支分而内心能自在显现一车，是事无有。因此而说车乃施設境，意谓车之想念车之名言，皆须依车之支分而起。彼辈以此证佛说“如依诸支聚，假名说为车。”并释下二句云：“如是，依诸蕴始能言说世俗有情，想念世俗有情。”其解释如是。而在应成派之释此颂，虽亦说施設安立而有车，然解释则不同。如于车之支分非车、支分聚亦非车，必依支分聚以为安名处，而予以安名，乃有车。如是，一一蕴非人我，诸蕴聚亦非人我。依蕴聚为安名处，于其上之唯名安立之我，乃是人我。故谓之施設境。此施設境虽有，而施設之实义则不可得。若施設实义尚有可寻而得者，则非施設境矣（施設，即假设之意）。然彼等既说是施設境，而又说施設实义可寻，其不逮应成者在此。蕴聚非补特伽罗，具蕴聚亦非补特伽罗，此如支分聚非车，具支分聚亦非车。《入中论》云：“经云是依蕴立我，以唯蕴聚即非我。”又云：“何故承许蕴为我？以佛说我为蕴故。彼遮除蕴余我故，余经说无色等我。”（法尊师释云：“若谓佛说蕴是我，故计诸蕴为我者，彼唯破除离蕴我。余经说色非我故。”可参考。）《入中论》初二句明他宗安立人我，说补特伽罗实有，否则无造业受果者。并说，于世俗谛必能寻出安立补特伽罗之实我。彼以世俗理智观察，不外即蕴离蕴二种。有说补特伽罗乃蕴聚者，或说为蕴中之心者，或说为意识者。总之，必欲寻出一本体，以为所执之对象。应成派则谓彼等皆不善安立补特伽罗，不知依于蕴唯名安立之理。彼等观察补特伽罗与蕴一异，以为是世俗理智观察，而不知此正是胜义理智观察。应成派则以观察一异即知补特伽罗实不可得，已通达补特伽罗真实性故。补特伽罗即是唯名安立而有，便不须许蕴及蕴聚为补特伽罗，此正是胜义观察。余宗不尚不知此，何况常人。此义虽似简单，然实不易安立。如对常人言：“汝所买所乘之车，乃唯名安立之车。”彼决虽承许。因彼自无始以来即执有自性成就之车，串习太久故。除外道多执蕴常我外，内道各宗皆说我不离蕴。倘离蕴有我，则成异体，譬如马鹿异体；离蕴而有我无异以鹿为马。马受苦时，鹿不曾觉；鹿食草时，马不得饱。彼许

离蕴我者，蕴受苦时或进食时，我亦应不觉不饱故。又蕴有生住异灭，我无生住异灭，不生住异灭，应成常我。外道计常我故许离蕴我。内道诸宗知此，故许即蕴我，以依经教说蕴为我故。前引《入中论》：“何故承许蕴为我？以佛说蕴为我故。”乃述一切有部许蕴为我者，彼亦引佛说此二句为证。下二句为应成解释，谓佛说蕴为我，乃遮离蕴计我，以余经说色受想行识皆非我，可以为证故。一切有部之多众派引经中佛告沙门、婆罗门（沙门，谓出家众。婆罗门，谓在家修梵行者）。云：“汝等之我我所见，唯见此五蕴。”此经说我、我所，见为俱生萨迦耶见之所缘。以俱生萨迦耶见缘蕴而生我想，因我想须有所缘始能生起，故说蕴是补特伽罗。彼众多部未能解此，遂许蕴是我。或问，经语岂非明说蕴为我乎？答，此中“唯”字，是遮离蕴计我为俱生我执所缘，非遮彼已而说即蕴为我执之所缘。或曰，设若是者，则与余经说：“应如是正观色受想行识，皆无自性。”即成相违。须知，佛有时说有谛实，是密意。此处说唯见此蕴，亦具有密意。盖为遮离蕴我，以我执所缘境要可立为我故。自续派释此，谓依谛实成就，说色等五蕴皆空，系增义贯串而讲（此属释经方法）。经说见蕴之义者，系说唯见依蕴安立名处，由分别心唯施設安立之我，故不许蕴聚及各各聚等为我，仅许唯依蕴施設之我。以就俱生我执所缘与行相二者中之所缘境，固须建立有我，然非指蕴为我。我执所缘境，乃世俗名言之我，行相，乃指自性成就之我，此我非实有。总之，自性成就之我虽无，而世俗名言之我是有。

是故若将此唯依蕴施設之我为我，则于世俗许有。若执自性成就之补特伽罗为我，纵仅世俗亦不许有。此应善别。又不可将所依（蕴）认为依之而安立之我。此处依理依教，总示蕴与有蕴仅为我之安名处所，亦即仅为施設所依。所依非能依，否则破坏能所。我，仅为依蕴施設而有。余宗所许之蕴聚是我，或蕴之一部分是我，或蕴聚之形相是我，悉皆遣除。以此等恰为自性我故。云应善分别者，应善分别何种我是有、何种我是无。彼依蕴施設之我不须观察分别与识俱生之“唯我”是有。此“唯我”之显现，例如言往东便东，不计东方何处，唯想东方。此亦如是，故于世俗名言许有。内道除犊子部外，余宗亦皆不许有补特伽罗之我。然自应成派观之，彼辈口中虽不许有补特伽罗之我，而推其意实已许有补特伽罗之我，以彼等（自续以下）于世俗不许有补特伽罗之我，仅不许有粗分补特伽之我，而实许有细分补特伽罗之我。何以故？以许自性成就故。如前举之车喻，显示补特伽罗唯施設安立，是本宗特法。善了知此，即是通达人无我最善方便。所谓善了知者，谓须善决定如何为补特伽罗“唯施設安立而有”之理趣，非谓仅于唯施設后善决定也。因须先善通达空性，而后能于补特伽罗唯施設安立得决定故。通达补特伽罗唯施設安立，即于世俗谛细分已得决定。而此又须先于胜义谛有所通达。如了知瓶为唯施設安立，此虽俗谛，然是俗谛之细分，非恒人所能了知。若了知此，即知瓶是假故。故此又须从车依支聚唯施設而有，善于研思，然后依蕴施設之理智可以生起。同时于其反面应破之自性我，亦得决定，知其为无。故此为通达人无我智之善方便也。

酉二、抉择无自性。分三。戌一、抉择我无自性。戌二、抉择我所无自性。戌三、依此显示补特罗如幻。

戌一、抉择我无自性。

“此中有四纲要：一、当观自身人我执、执著之相，如前已说。二、当观补特伽罗若有自性，则与诸蕴或是一性或是异性，离彼更无第三可得。如瓶与柱，若决断其为多，则遮其为一。如但曰瓶，若决断其为一，则遮其为多。更无非一非多之第三聚可言。故当了知离一异性，亦定无第三品也。三、当观补特伽罗与诸蕴是一性之过。四、当观彼二是异性之过。若能了知如是四纲，乃能引

生通达补特伽罗无我之清净正见。其中我蕴若是一性，有三过失，初、计我无义过。若我与蕴是有自性之一体，则应全无差别，以胜义一体者，则任何心终不见有异故。以此理由，谓世俗妄法，现相与真理不符。虽不相违，若是实有，则成相违。以实有者，则见彼相之心须如其真理而见故。然计我有自性，是为成立有能取舍诸蕴者。若与蕴一，则不能取舍也。如《中论》云：‘若谓离取蕴，其我定非有，则计取为我，其我全无义。’第二、我应成多过。若我与五蕴是一者，如一人有多蕴，亦应有多我。又如我但是一，五蕴应成一。《入中论》云：‘若蕴即是我，蕴多我应多。’第三、我有生灭过。《中论》云：‘若五蕴是我，我应有生灭。’如五蕴有生灭，我亦应有生灭，以蕴我是一故。若谓补特伽罗刹那生灭，是所许者。曰，于名言中作如是许，虽无过失，然彼是计补特伽罗实有自相，是则应许补特伽罗自性生灭也。《入中论释》说此有三过，初、应不能忆宿命过。

《入中论》云：‘所有自相各异法，是一相续不应理。’若法前后自性各异，则后者应不观待前者，以前后各能独立不仗他故。如是一相续既不应理，则不应忆念我于尔时为某甲等。如各别相续，则天授忆宿命时，必不念我是祠授也。虽自宗亦说刹那生灭，然前后法是一相续，无相违失，故忆宿命应理。颇有未解此义者，见契经多说：‘我昔为彼’便计成佛时之补特伽罗与往昔之补特伽罗是一。又见有为法刹那必灭，不可为一，故说彼二是常，遂生依前际四恶见中之第一邪见也。若求不堕彼见，则忆宿命时，要知总念为我，不加时处自性之简别也。二、作业失坏过。以作业者与受果者，不能于一我上具彼二事故。三、未作业受果过。谓他人所作之业，余人皆当代受其果故。犯此二过之理，亦如前说，是因计补特伽罗实有自性则前后刹那不能成一相续之故也。如《中论》云：‘若天异人者，是则无相续。’若作是念，计我与蕴自性各异，有何过失。曰，如《中论》云：‘若我异五蕴，应无五蕴相。’谓若计我离五蕴别有自性，则应不具五蕴生住灭三有为相。如马异牛，则不具牛相也。若许尔者，应非俱生我执施設我名言处，是无为故，如虚空花或如涅槃。又离五蕴障碍等相别有异性者，应有可得，犹如色心异相可见。然实不可得，故无异性之我。如《中论》云：‘若离取有我，是事则不然。离取应可见，而实无可见。’《入中论》亦云：‘是故离蕴无异我，离蕴无我可取故。’当以此等正理观我异蕴之过失，而求坚固定解。若于一异二品未能真见过失，纵自断言补特伽罗全无自性，亦但有其宗，终不能生清净正见也。”

抉择我无自性有四扼要：（一）明应断之扼要，（二）明能遍之扼要，（三）远离一体之扼要，（四）离异体之扼要。此四如车之四轮，缺一不可。《广论》于此，则引入中论七相门，依理观察我无自性。《略论》则专说一异，然推广亦摄七相法门。

（一）明应断（应破）之扼要。于未依一异观察之先，须如前所说，认识染污无明。次认识染污无明所执之情状。于此尤须认识俱生萨迦耶见及其执我之情状，方具了知应断之扼要。

（二）明能遍之扼要。一切法不外有待无待二种。无待谓一，有待谓异。后二即由此生（谓三四两扼要）。抉择我无自性，专就一异法门，为初业有情易了易持易修故。如依缘起法门抉择我无自性，亦有三扼要：一、明应断分之扼要，二、明能遍分之扼要，三、依因相决定缘起扼要。又有依七相法门抉择，有九扼要，即应断应遍加七相各一。其依缘起法门抉择者，惟依缘起一种因相（理由）而观察。例如观补特伽罗实有，则就生灭观察知其不合理，故知补特伽罗非自性实有。若用一门双因相抉择，补特伽罗果实有，必不出一异两种之外。若一若异皆不合理，故知补特伽罗非一又非是异，即能通达补特伽罗非自性实有。前举四要中初要，在认识其所应断。如内心执补特伽罗实有自性成就，此中如何执著显现之情状，即应断分。因此自性实有，以一异理智得其形状，如龟毛兔角，故立为应断分。而于无自性，立为应证分。以供内心修习无自性之决定。例如远望兔耳谓为两角，此为倒见，非是决定。俱生我执认为我有自性自相，亦是倒执亦非是决定。但此处之

所谓决定，乃谓于执著自性成就之情状与理趣而决定，非谓于应断分之自性成就而得决定也。次要乃承初要而生，先须于自性明白了知，先认识应断之我。此我如有自性，则与蕴不属于一必属于异。如不是一又不是异，则定无自性。得此轮廓，再从“一”方观察，如一，应当如何如何，即为离一之决定。复从“异”方观察，如异，应当如何如何，又得离异之决定。经此两方观察之后，皆不得自性，则可决定自性是无矣。又所谓遍者，亦有多种，如随顺遍、相违遍等。例如云瓶与柱，决其为异（体各异），则遮其为一。如单云瓶，决其为一，则遮其为异。此为一与异之正相违。其随顺相违者，例如人与天虽相违，而非人非天者尚多，如畜生等。凡属有法，皆正相违。不属于一，必属于异，绝无非一非异之第三类，故云正相违。以故无自性一异两方俱非之理（意谓自性若有者，不能既非与蕴为一、又非与蕴为异。）由此可获决定也。第三、要于补特伽罗与蕴是一体而为自性成就，见其过失，不能成立。第四、要于彼等是异体见其过失，亦不能成立。如是四扼要全具，乃获得通达补特伽罗无我之真实清净见。例如捕盗于室，室仅二门，此门无盗，定在彼门。若二门皆无，则盗之无可决定矣！

又如言天授，即知于一中有或非一中有。若二中皆无有，则知无此人。而天授实于一中有，于非一中无有，故知天授乃一人。仅于一中有天授，而非一中则无天授也。天授显一之理者，余皆非天授，乃至天授之蕴亦非天故。显天授仅仅为一，因为此是天授，其他皆非天授故。是天授与非天授为正相反之相违。凡非天授皆属于异体。天授与非天授又交互为异体有，譬如北京与天授即为异体有。若言非异体有，则北京与天授应是一体而有。若言北京与天授非一非异，则无此北京矣。由此类推，如问天授有无？答言有者，应问天授与其所依之蕴为一体有？抑异体有？若言一体中有，则应说天授即蕴（意谓我即是蕴、蕴即是我。持此说者是大错。）有多过失。若言异体中有，应说天授离蕴而有。亦有多过失。若言一异体中皆无天授，而谓天授实有，则即蕴既无、离蕴亦无。天授是蕴既非、离蕴亦非。若言是蕴，则非非蕴。若言非蕴，则非是蕴。若非非蕴，应即是蕴。若非是蕴，应言非蕴。二者必居其一。二者俱非，即知无天授矣。如虚空中花。与蕴一体中既无、异体中亦无，以离蕴现量不可得故。又如北京与蕴（吾人自身之蕴）乃异体中有，故知北京是有。以其本有现量可得故。由是补特伽罗与蕴若一异体中俱无，则知如虚空花，乃毕竟无。若补特伽罗自性实有，应与蕴于一体或异体二者中随一而有，若二中俱无，则自性成就即毕竟无。萨迦耶见执自性成就实有，应善观察其如何而有，彼必不出一异二中之一而有，别无第三聚之俱非。以上说第二扼要，明能遍。

至三四扼要，先从第三扼要与蕴一体之中观察自性之有无。此如前举捕盗喻，室仅有东西二门，兹先从东门寻觅究竟有无。如即蕴是我者，依佛护《论释》有三种过：（一）我无义，（二）我应成多，（三）我应有生灭。云何许我无义过。若蕴与我体一而自性成就，则彼二即成毫不可判别之一。此中一，与一体，微有差别，须善了知。例如人之体相为能言知义，此能言知义与人为一体，然非是一。又如水之性相为润为流，此润与流皆依水而有，因而与水为一体，然非是一。又如汉人呼瓶，藏人呼笨巴，瓶与笨巴同为一物。以音不同，汉人心中不了知笨巴，藏人不了知瓶。彼二虽是一体而非是一。由音之异，而心之了别亦异。我与蕴亦如是。我依蕴而有，我与蕴是一体而非是一。于此等处须善判别，不可认为一体即一、一即一体。凡有法，不住一中有，即在异中有。我如实有者，不与蕴异，即与蕴一。如一，则成不可判别之一。既成不可判别之一，则成立我为取蕴舍蕴者（取舍蕴之义详下文。）即成无义矣。再申言之，我与蕴若成真实不可判别之一，则言说念知皆不能差别其熟为我、熟为蕴。以胜义观察，凡一体性者，则任何种心皆不能见其为异，但见其为一。彼之理由，在虚假俗谛方面，所见情状（谓理与事实）不合，不为相违，不与非一相违。若在真实方面成就彼二（谓见理与事理），则成相违。倘与蕴是自性成就之一，则彼二即成毫无可

判别之一。而吾人心中又只能显见为一体，不能显现其为异。若吾人所见为异，而彼真实是一，则是见理与事理不合。见理与事理不合，则我与蕴之自性，即成为假体，亦即我与蕴非自性成就。何以故？一心不能同时见彼为一，而又见彼二为异故。由是之故，起念起知起言说，皆不能见其为毫无判别之我即是蕴、蕴即是我。彼执我者，谓此我舍前生之蕴而取后生之蕴，我乃能取蕴舍蕴之作者（此一切有部如是计。）如言月与玉兔，名言异而体实一。如是，则所计之能取所取为一。能取所取既一，则所许为无义。《中论》云：“若除取蕴外，其我定非有。（自续以下皆许取蕴即我）计取我为有，汝我则无义。”

云何我应成多过？如车有多支分，车支分若各自为一，则一车应如其支分而成多车。然一车实非多车，故知车与支分非为一体。若一车仅一，而无其余可言，则多支分如轮轴等，亦应为一而不可分辨。我与蕴为一，则蕴五，我应成五。如我是一，则蕴成亦成一。如《入中论》云：“若蕴即我故，蕴多我应多。”

云何我应有生灭过？《中论》云：“若蕴即是我，（此我字，指俱生我执之我，非指世俗名言之我。）我应有生灭。”我如与蕴自性成就为一体，蕴有生灭，我亦应随同生灭。有部中之众多部许如是。彼虽未明言蕴即是我，而许我与蕴自性成就为一体，实无异承许蕴即是我。以彼等于离蕴外寻求我不可得，遂默许蕴即是我。果如是，则蕴刹那生灭，我亦应刹那生灭，以一体故。若蕴生时自性之我不生、蕴灭时自性之我不灭，则显然为异而非一矣。许我与蕴成为一体，此一体即应是我蕴之真实事理（列粗）而见理（朗粗）亦应与之相同。吾人心中应只见其为一而不能见其为异。凡实有成就法，若是一，则非异。若是异则非一。依世俗名言，则一与异不相违。如瓶与无常，亦一亦异。若是实有法，则一异同时，便有相违过失。如自性成就之我，而如蕴刹那生灭者，则其自性亦刹那生灭。如是，复有三过：（一）《入中论》云：“诸法（谓补特伽罗）若由自相别，（心是一相续，若前后自性各别，则不应一贯相续。）是一相续不应理。”后生依前生而来，故前后生相关。能忆宿命者，即表今生与前生相关。若过去有自性成就（不依他，不相关，自能实有成就。）之前生，现在有实有成就之今生，则今生与前生各不相关，则非是一相续，应不能忆宿命。今日昨日，亦复如是。今日之先生与昨日之先生名言虽异，然其内心是一相续，故能忆及昨日所行所为。若谓今日之先生自性成就、自能独立，不依于昨日之先生，彼之相续不成一贯而各别，则应不能忆及昨日行为，如一康定人不能忆及一泸定人昨日行为，以非一相续故。佛有从弟名天授，如佛说，尔时我为我乳大王”，天授即不能作是念，相续各别故。自宗虽许刹那生灭，然以前后是一相续不违，故许能忆宿命，以许唯分别安立故。若此生之我自由自在而能成就，则与前生之我渺不相关。如是，将时分缩短，今年之我与去年之我亦无关，今日之我与昨日之我亦无关，今日之我应不能忆昨日之我所行所为。又若许前生之我与前生之蕴是一者，则前生之蕴坏灭时，前生之我亦应坏灭，其流即断。如是，则今生之我乃新生成立，虽前生已取之无量生趣，此生亦概不能忆及，以互不相关故。似此即显然有不能忆夙命之过。顾颇有未达此义者，见经中佛说我昔为某某，便以为成佛时之补特伽罗与往昔之补特伽罗是一，不知佛为遮破，说彼二非一相续，而显示一相续。若作是念：“月光王即释迦佛，彼二为一。”则不应理。又如见有为法刹那必灭，不可为一，而说彼二是常，则堕十四不记中之第一邪见。云何十四不记？即依前边际生四恶见，依后边际生四恶见，依涅槃边际生四恶见，依生命边际生二恶见。初中四者，我与世间为常？为无常？为俱是？为俱非？此处之“我”字，指应无之自性成就我。“世间”，虽指器世间，然此乃指自性成就之蕴。“俱是”者，许自性虽常，然暂时无常。此为十四不记，但非三性中之不记。乃外道著意难佛，问我与世间为常为无常？佛观其蓄意及其根器，不堪了解无我，不为记荊，不作答复。盖说为常，恐愈增其执。若说无常，恐彼生邪执。若为说俱非，由彼不了无我义，不堪承受。佛知答彼，于彼无利益，

故不答，称为十四不可记劫。在内道固知佛具有一切种智，故不为彼记劫，外道则据此说佛非一切种智也。若求不堕彼见，则忆念宿命时，但总念为我，不加时处自性之简别。如念我昔为何？不作此时此地此种自性如佛现时佛身等差别之我而念。如佛说“我于尔时为月光王”，此所谓之我，非定指成佛时之补特伽罗（特殊之我），乃泛指共通之我，依总我名而念我。如在金刚地成道时之我，或在鹿苑说法之我，此种皆特殊之我，则非共通总我。忆夙命不能忆及特殊之我而忆念，否则堕依前际四恶见之常见。如念“我昨日在某家吃饭”，不能说“今日此地之我昨日在某处吃饭”，因昨日在某处吃饭时，今日此地之我尚无有故。若今日之我昨日已有，则成常有。昨日之我今日已无，如孩提之我现在已无，而能忆念者，以总说我通现在过去皆有故。世俗名言之我由昨日而来、向未来而去，否则成断见。然若加以今日之特殊限制，则系新生，则为昨日所无。若执我与蕴自性成就之一体，则说我于过去曾为某某之宿命忆念，其不合量与前说加限制之特殊我昔曾为某某者，其过相同。若说我昔为天、我今为人，则应天即是人、人即是天。若如是者，则一众生应成六趣，以彼必逐次受六趣身故。《入中论》云：“弥勒、近护有诸法，是余性故非一续。诸法若由自相别，是一相续不应理。”（二）作业失坏之过。在理，造业与受果，皆应集于一我。若我自性成就，刹那生灭，则前后念之我互不相关，即不成相续。前念之我，造业即灭，业亦随之而灭，业无依故。前后刹那积为一相续，乃不断中流中之一支分，故前后刹那之我皆属于一相续中摄。若前后刹那有一中断，则不成相续之流。其流若已中断，后须新生故。前后相续已各别故，如弥勒相续流中之前后刹那支分，于近护相续流中无有也。反之亦然（三）造业不受果之过。若执自性成就之我，其前后刹那之我皆自性成就，即前后不相依而成中断，则前念之我与后念之我，显然异体，后无受果者，因前我造业即灭，造业者既灭，业无所依，亦应随之而灭故。

抉择我无自性要义，先因于我有无自性，心不能决，就一异观察，仅合因明三相中之初。“却趣”（方向法）犹嫌不足。指依之而能成就无自性之根本境。“细”即指我，我无自性依何因而成？由何而成？乃因与蕴为自性成就之一体，或异体皆无之理建立。我无自性，其理据有三：（一）所依之根本境；（二）所成之无自性义；（三）能成之理据，即与蕴或一或异皆不可得之理由，此即可通达我无自性之义。如执契约，索逋，能成，乃契约；所成，乃取债。根本境，乃负责人，契约是确证。依世俗习惯，债券必须具备中证签押等严密条件，对方始无可抵赖。欲使借约成为铁证，必具三相：（一）“却趣”（方法宗法性）如索逋对象，须是负债者本人不误，非负债者之亲友。（二）“吉晓”（随遍，同品有），如随契约载明贷金确数，无丝毫含混。（三）“堕落（反证，异品无），如无契约则不能责其偿还。如第二相具足，则此相即具足，。索逋须有三事：（一）人，负责人；（二）债，有债可取；（三）契约，索逋之证。抉择我有无自性亦有三事：（一）我，（二）无自性成就，（三）与蕴为自性成就之一体或异体皆不可得之理据。欲使此理据成正确，须具三相：（一）“却趣”（满具此条件，决定此我与蕴不出一异。二俱无有，即三事中第三，应是第一之法性—遍是宗法性。）（二）“吉晓”（与蕴自性成就之一体或异体皆不可得。于此得到决定，即显若具第三事，应有第二义—同品有。）（三）“堕落（依前二条件，反证自性成就决不能成立。即显若不具第二义，即无第三义—异品无。）前念造业之我若自性生灭，因其流已断，故无与彼一体或异体之补特伽罗为之受果。若谓后念有一与彼一体之补特伽罗为之受果，则前后为一、生灭为一，即堕常见。若谓有与彼异体之补特伽罗为之受果，即等于祠授作业天授代之受果。设作是念，前我造业，后我能受，即堕于第三后我不作而代受之过。以彼许前后之我皆自性成就，相续各别，其流已断故。即不异许后念之我未尝造业。犯此二过之理，亦如前说，是因谬计补特伽罗实有自性，则前后刹那不能成一相续之故也。如《中论》云：“若人天各异，则是无相续。”《广论》引《中论》二十七品云：“若此是余者，无前亦应生。”此为设问之词，问前生我，是否由再前生而

来，往后生而去？又是否有由前生到此生、复由此生到来生之我耶？又前生之我是否已灭方到此生耶？又前后生之我是一是异？如是种种问难，审谛思惟，极开理智。或问，应成派于前后念我，虽不许自性成就，然亦许刹那生灭，且许前后念我各异，亦当如弥勒近护非一相续，而犯此（弥勒）作业，彼（近护）受果之过。答，前后刹那之我非自性成就，乃依蕴分别安立，故能成一相续。如是，唯分别安立之我能成一相续，故能忆宿命。此由无自性缘起不可思议力，故能忆宿命。《广论》复引《四百论释》云：“如稀酪器鸽迹可得云云。”颇公云：昌都东登（多得）仁波卿幼时，其母置酪室中。出外归，见酪上有痕，疑东登窃食。东登答云：“屋上有鸟，爪痕印酪。此是法性，非我窃食。”此亦可见东登（现存）宿世通达法性，习气深厚。屋上之鸟，喻前生，酪喻此生，鸟酪距离，喻一相续。不须鸟至酪中，喻前生之我不须来至此世。酪不须升至屋上，喻此生之我不须溯回前生。爪痕可得，喻此能忆宿命之事能成。《广论》引《中论》三十七品云：“云何所取法，而成能取者。”若作是念，一体有过，异体或无，则有第四“见我蕴异”之失。若更问计我与蕴自性各异，有何过？如《中论》云：“我若异五蕴，应无五蕴相。”若计我离五蕴别有自性者，则应不具五蕴生、住、灭三有为相。三相为蕴之标帜，如马异牛，则不具牛相，以牛具蹄角峰膈等相，马则不具也。前论又云：“若许尔者，则我应非俱生我执施設名言处，是为无为故，如虚空花，或如涅槃。”此谓我如成无为境，则不能为世俗名言我之所缘，则应如虚空花。虚空花无生，我亦无生矣。涅槃以常为性，无作用功能，我如涅槃，则亦应以常为性，无作用功能。如是之我，即不可为生起俱生我执之所依。

复次，如离五蕴变碍等相，别有异性者，应有异相可得。然实不可得，故无异性之我。云何变碍等相？如色以变碍为相、受以领纳为相、想以取相为相、行以于境役心为相、识以了别为相，就世俗名言之我而论，有异相可得，以蕴为安名处，我为能安名者故。如是异相，若云亦不可得，则犯上文我与蕴一之过。此处所谓不可得，指离蕴异体之我而言。《中论》云：“若离取有我，是事则不然。离取应可见（如马异牛，心中无马相，而有牛可得。），而实无可见。”离取蕴外，无我可得，故知我非异蕴而有。《入中论》亦云：“是故离蕴无异我，离蕴无我可取故。”譬如离车支聚不得车，故车与支聚不能见其为自性各异。须由如是等正理，观我异蕴之过失，而求坚固定解。若于一异二品，未能真见过失，纵言能决定补特伽罗为无自性，亦唯口头禅，终不能生清净正见也。清净见即须远离断常二边。离一离异之理，可摄《广论》七相抉择之理。七相，即：（一）我与蕴一，（二）我与蕴异，（三）蕴依于我，（四）我依于蕴，（五）于我具蕴中有无自性，（六）蕴聚是否即我？（七）蕴形是否即我？（《广论》卷二十二，一九八页）此为依七边抉择有无自性。前五称“五种抉择”，加聚及形，称“七种理趣”。五种理趣，非遮一切有，乃遮应破之自性实有。若聚是我，则是能所成一，而蕴聚是我所安之事，不能谓一。若形是我，则我应是色，余四蕴应非我之安立处。若我自性是有，则应于七相中随一而有。然不可得，故知我之自性非有。总略言之，不出一异两种。于此两种求我之自性不可得，即得通达我无自性之决定。

戌二、抉择我所无自性。

“若以正理推求我有无自性时，见一异品皆不可得，便能破我自性。次以观真实义之正理推求我所，则亦必无自性可得。如尚不见有石女儿，则定不见彼之眼等我所法也。如《中论》云：‘若无有我者，何得有我所。’《入中论》亦云：‘由无作者则无业，故离我时无我所，若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。’如是抉择自身我执所执我等，都无自性之理，进观下至地狱，上至佛地，一切我、我所法，与彼所依之有漏无漏诸蕴，为一性异性，则能了知皆无自性，通达一切补特伽罗无我之真理。由此亦当知彼等之我所法皆无自性也。”

如前喻，前后门寻皆不见盗，即可决定室中无盗。如是，于一多门中寻自性之我不可得，即可遮止执我有自性成就之心。由此亦可决定我所自性成就亦不可得。《中论》云：“若我且非有，我所何能成。”以正理遮自性成就之我，即以此之力，亦能遮止自性成就我之所有，如财物受用矣。如知无石女儿，即知无石女儿之眼等。此处仅说俱生我执之二种所执境即我及我所尚未说及法无我。法无自性，与我所无自性，不可含混。《入中论》云：“由无作者无作业，故离我时无我所。若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。”作业须先有能作者，若我自性非有，我所自性亦当非有。抉择我与蕴一异中皆不可得之理，推至于佛，以至无漏诸蕴亦然。然非谓遍于一切有情皆须推求，否则有情无边，应永无圆满通达之日矣。故仅须总于诸趣观察即可。若于无实自性之理串习已熟，则于一切境皆能通达，不必一一修习。自地狱至诸佛，皆谓之有情。有情有自他二种，于自相续之我与我所，知无自性，推之于他相续我及我所，亦尔。若串习尚未纯熟，亦不妨于日常所遇有情，各别略为观察，观察时应先就自性成就之我，许其为有，然后于一异门中抉择其有无，最后于无自性获得决定。然此仅一刹那间之通达，旋即消逝，而心中又有自性成就之我浮现而不自觉。故须反覆数数修习。如不识车人，初见一车，必须审谛观察。次见一车，形或稍异，亦须稍加观察始能辨识。如是数数串习，久之即形式殊异之车，亦一见即知其为车矣。

卷十六终

卷之十七

戌三、依此显示补特伽罗如幻。分二。亥一、明如幻义。亥二、依何方便显现如幻。

亥一、明如幻义。分二。干一、如幻正义。干二、如幻似义。

干一、如幻正义

“《三摩地王经》云：‘犹如阳焰寻香城，及如幻事并如梦，串习行相自性空，当知一切法如是。’《般若经》亦说，从色乃至一切种智，一切法皆如幻如梦等。彼所说如幻有二义：一、胜义谛如幻，谓但可言有而非实有。二、现相如幻，谓体性虽空而显现可见。今即后者，此中要具二义，谓要显现及如现而空。非如兔角与石女儿，全无所现，若现而不空，亦不能见为现相如幻也，以是当知诸法如幻之理，喻如幻师所变幻事，虽本无象马等体，然现为象马，实不可遮。补特伽罗等法上，虽本无自性，然现为有自性，亦不可遮。如是所现天人等，即立为补特伽罗，所现色声等，即立为法。故补特伽罗与法，虽无少许自性，然造业受果等，与见色闻声等，一切缘起作用，皆得成立也。由一切作用皆成立故，非断灭空，由诸法本来如是空故，亦非由心计度为空。由一切所知境皆如是故，亦非少分空。故修此空始能对治一切实执也。又此深义，非任何心皆不能缘。以正见既可抉择，修真理之道，亦能修习。故亦非修道时不可修、不可了、不可证之空也。

问，若了知影像等如现而空，即是了达彼等无自性者，异生既已现证无性，应成圣者，若非达无性，则彼如何能作无自性之喻耶？曰，如《四百论》云：“说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。”通达一法空性之见者，即能通达一切法之空性。又通达影像空无形质，于执影像有自性之实执境，全不妨害。倘既未破实执之境，亦必不能通达影像无自性之空性。故非彼心即通达影像之真理。以是当知，通达幻事空无象马，及梦境等空无所见之物，皆非已得通达如幻如梦之中观正见。然取彼等为喻者，是因彼等无自性，较色声等法容易通达。谓若境实有，则离真理外不可现为余相。由明彼二相违，即能成立彼等皆自性空也。要先通达世间共知虚妄之喻为无自性，

而后方通达世间未知虚妄之法，亦无自性。此二必有先后次第。故前论意非说通达一法之空性，即亲通达余一切法之空性。是说用心进观余法是否实有，皆能通达也。以是当知，梦中了知是梦，通达彼中男女等相空，与《现观庄严论》：“梦亦于诸法，观之如梦等。‘说于梦中通达诸法如梦，义亦不同也。又由修定之力，觉定中所见瓶衣等相，如现而空，与通达瓶衣等如幻如梦都无自性，亦不相同。故于了义经论所说如幻如梦之不共道理，尤当善学。如是不善名言之儿童，执镜中影像为形质，与不解幻术之观众，执幻相为象马，梦中不知是梦，执梦中山林房舍等实有其事者相同。已善名言之老人，与幻术师及梦中了知是梦者，不执彼相实有其事，亦复相同。然彼二者，皆非已得真实义之正见也。”

《三摩地王经》云：“犹如阳焰寻香城，及如幻事并如梦，串习行相自性空，当知一切法如是。”《般若经》亦说：“从色乃至一切种智，一切法皆如幻如梦等。”般若经谓依于菩提心而摄持通达空性之智慧度，依此智度，能生佛果，故称佛母。如幻有二义：（一）胜义谛如幻。谓但可言有而非实有，即其本体无一毫自性成立。虽能以现量通达，寻其实义，无一尘自性可得，故说如幻。（二）现相如幻。谓体性虽空而显现可见。一切法从无始来，即无尘许自性，本来是空，然有不能遮止之世俗名言量显现，亦如幻师所幻之幻象马。所谓空者，即空其幻象马上之真象马执耳。此空之义，如在旷野不见房屋，称曰空野之空。于幻象空去实象马之一分，故曰本空。然幻象马显现之形像，吾人得见，此不能遮，亦不必遮，此种世俗显现，不算颠倒。如于无实有而见为实有，即是颠倒，因不了知其为本空而显现为有之幻有故。其具本空之一分，及显现为有之一分，合而谓之曰如幻。二谛如幻之理，非是各异，乃可通融，今之所谈，乃仅就世俗名言中显现而成之一分而言，藏文“身壮住八”，谓仅就其显现，内心即知其为有，此亦与唯分别安立之义相似。至若龟毛兔角，本无所现而心中或现，如病眼见山木行动等，即此仅现亦毕竟无。本宗所谓显现，须如其所现，具有任用，非如绳蛇之错觉。如是，双具世俗名言量有及自性本空二义，方称如幻。因龟毛兔角虽具有自性本空之义，然不具世俗名言量有之义，仅具颠倒见为有，故不具如幻义。兔角无自性之义，甚易了解，然仅属法无我粗分，非是如幻空性。佛一切智中，于一切法如其所现，有即为有，空即为空，绝不颠倒。故显现不能如现而空，乃胜义谛，此佛境界。其显现能如现而空，乃世俗谛。但恒人所见，则虽有显现而又同时执实，此执实与显现和杂。佛虽有世俗显现，而无执实和杂，纯为真实显现，故能成诸义。下至地狱有情，上至十地菩萨，心中显现均有实执在内，均与佛世俗量不同。佛现量所见皆不颠倒。现量所见为有，即当如其所有，不能空之为无。世俗量所显现，不能如其所显现而成，反显为空，因世俗所显是实有故。以上所说，乃就世俗谛而言。须具世俗量显现，同时以理智量知自性本空，具此二分，方能心中现起如幻之义。兔角石女儿不具世俗量显现，纵许内心颠倒显现，然其毕竟无，亦与当体以理智知其自性本空之义不合。故不能现起如幻之义。证空性之前，其空性比量智，于无自性之理了解较深，力量较强，而于显现之义，其通达力量较弱，所见皆为空无之境，不能现起如幻之义。须回心住念于补特伽罗及色声等世俗名言之境，此时心中所见色等正是如幻，且能知其无有谛实。凡夫于所显现同时生起谛实之执，不能现起如幻义。而通达如幻义又绝不可少。如阿罗汉，在空性定中正修习智慧资粮，于后得智中所见一切皆作如幻观，以修习福智资粮。此二资粮具备，方得胜果。即世俗凡夫，如能略知如幻义，亦可少受欺骗。知诸法如幻，即能遮止执实之心，于贪嗔诸惑及诸业行，皆得不起。成佛事业，亦无不由知如幻义而得。菩萨为利有情而愿成佛，亦当具此等持与后得二分。说法利生，拔苦予乐，皆属后得时事。凡夫昼夜不外醒睡二时，当菩萨入空定修智慧资粮时，吾人易之以睡，菩萨修如幻观集福德资粮时，则吾人正醒作诸放逸。二者相形，何啻霄壤。即修行者，亦不外入座下座二种，与菩萨略近而已。又，惟住空定，亦不能直趣佛果及得清净涅槃，以佛须具证色法二身故。法身色身二果乃由等持及后得

二因而得。故二身为果，二资为因。入定为法身资粮，后得为色身资粮，故观如幻最重要。依世俗名言量所显之人或天，于其所显之部分上，安立为补特伽罗，于色声等上安立为法。云何安立？谓仅此显现，即于其当体一见之下而安立。换言之，即最初任运一见而安立名言为天为人为色声等是。若不了达此理，别寻一补特伽罗及法，则等于求自性矣。于彼人法等本体，虽无尘许自性成就可得，然集业者及所见闻一切缘起作用，皆能成就无违。此何以故？以能成功德，纯为现空二分和合，始现如幻，能观如幻之力，始能起一切作用故。龙树云：“于何不堪空性义，彼亦不堪缘起义。”若不具显现义，则于人天等不能安立为补特伽罗，色声等亦不能安立为法。若不知于唯显现上由分别安立人天色声等，而必欲以寻伺差别，别寻一自性成就之人法等，即于缘起之理不合。以如前用一异理抉择，见多过失故。于一切法无自性，若误认为一切法无，即堕断空。知一切缘起等法自性本空，唯由分别安立，作用能成，则不堕断空。过去藏中说一切法非有非无者，即是断空。或说一切法之本境非有，乃由乱识颠倒现起，亦堕断空。如是断空，一切缘起作用皆不能成。必由双具本空、显现，二义之如幻观，方不堕断空。亦非心所作空，亦非一分空，亦非本空。

空如幻与显现如幻互不相违，且为助伴。由显现如幻，愈知空如幻。由空如幻，愈知显现如幻。由此理趣，方能远离二边，现证空性而趣清净解脱道。过去马巴、弥勒日巴所证大手印空性，及莲花生所证大圆胜慧空性，名虽各异，而实皆证得二谛圆融无倒空慧，其义则一。历代大德励力精修，皆为得此无倒空见。然有如理获得，能契合龙树、月称深意者，亦有不能者。故于现空双具之如幻义，应审谛思惟。譬如种子生苗，种子与苗虽唯分别安立，无自性成就，如是称之为空。然有种子生苗，因果成立，如是眼见色等亦然。有说空性离言离想，不可思议，任何思念皆不能起，彼实误解经中：“现证空性者，其所通达之境为不可言说，不可想像。”之义。喻如空中鸟迹，非可言喻，纵有善喻善说，闻者亦不能体会。又如食糖，仅可说为甜味，若再究如何为甜，亦不能以言语形容，唯可令其自尝而知。闻汉人中有“如饮水者冷暖自知”一语，亦即此义。若必谓空性义不可思议，则佛广说《般若经》等，为无意义矣。故知空性非不可说，且可广说。诸上根利智，取佛所说空性义，依之抉择、观察、练磨、修习，如是思惟，方能对治自性实有之执。若不抉择思惟，僮侗而修，正是作自性实有之修习也。以上明断空竟。

再说心所作空。二谛圆融之空，非心所造作。如瓶，一显现之下，于二谛中皆自性空。应成派许外境是有，唯识师则说，显现为有之色等是无。如是之外境空，乃由唯识师怀宗见之心造作为空。此空不能移之于心，故又是一分空。以其空性不能遍一切法故。诸法无始以来，本如是空，如同胞兄弟，睽隔多年，乍见之下，初不相识，问讯后豁然了知，心中顿起无限惭愧。通达空性时亦有此感。谓于瓶等诸法，本自性空，何竟一向梦梦不知。至于心所作空则不然，彼本非空，强认为空，此如误执途人，强叙雁行，岂能契合。又凡修习而不能对治诸惑业者，称为无义空。又有非所知空等。此等皆由误认应断所致。至任何亦不作意而修空性，皆无义空或断空所摄。又或说空性非心境，非所知境。以《入行论》云：“胜义非心所行境。”因彼等不善解此密意，遂谓空性非所知境。不知依胜义观察，空性乃可了知境，否则即不能抉择空性之正净与否。空性如非心境，应如龟毛兔角，非现比二量所能得故。彼说空性超过言说寻思境界，如是，则空性不可修，空性不可修，则诸菩萨于修诸道时，即成无所取，无所证，无所通达，不能圆满智慧资粮，亦即不能成无上佛果矣。四加行修三种智，一切智、道智、根本智。一切智，即于一切法空性境上而修。佛具一切种智，行者以一切种智为境而修。若空性非所知境，则无法身。般若经中，多半说八现证，如依彼说，则亦无因矣。般若分二分：一分显说，为空性，一分隐说，即八现证，《菩提道次》，即说此分。

或问，若了知影像等如现而空，即是了达彼等无自性，则诸异生以现量通达无自性，岂不皆成圣者？若非通达，则彼如何能引作无自性之喻耶？此问要点，在于，若影像显现而非实有，是否影像之法性？若非法性，则瓶之显现不能如其显现而实有，亦非瓶之法性矣。若此是空性，则一般凡夫皆能通达矣。而实不能，以不能通达瓶之显现非如其所显现而成故。（此一段文字颇纠结，骤难析解，实则从“此问要点，：”至此，皆继续问难之词。）此之疑问，可直捷答覆，瓶随所显现决定空，此是空性，亦即法性空，镜中显现瓶之影像，非如所显现而有，此非法性空。镜中影像，乃就世间易知普通传说所共许，假与非假之差别，而引之为喻，非谓空性即是如是。推之幻事亦然，幻象幻马不能如其所幻现而有真实象马，亦非幻事法性。空性故知影像幻事等皆非无自性义决定，应当别寻他种无自性喻，以同喻不可得故。或问，影像等不堪为无自性喻耶？答，堪为喻。如《四百论》云：“随见一法者，即说见一切。”以一法空性，即一切法空性。如见瓶之一法无自性者，亦可说于余法，如柱等，皆见其无自性。何以故？一法空性与诸法空性，所依之境虽有不同，瓶与柱不同而空性义，体相则同。喻如桌上置三容器，一碗、一瓶、一钵。碗中之空，瓶中之空，以及钵中之空，虽所依碗瓶钵等有异，而三器之空，等无差别。如是，桌柱等无自性义，与补特伽罗无自性义亦然。然又不能说碗中之空，瓶钵具有，仅有如是差别而已。至其无著无碍之义，则彼此相同。如是，桌、柱、补特伽罗等，遮破实有之义，亦彼此相同。故说“以一法空性即一切空性”意为桌柱等空所依境有差别，然不能说余法空性与桌有别。故可说见一法无自性即见一切法无自性。若不如是解者，有通达人无我即通达法无我之过失，无复有先后次第矣。且亦不须举世间易了之影像等为喻。故只能说空性义相同，如说碗瓶钵中之虚空，无著碍义相同，不能说碗中之虚空即瓶钵之虚空，不能说桌之空性即柱之空性，以桌之空性，乃依桌所显之特法而有，否则不当依桌而有桌之空性。又如众生法性，即是佛之法性一语，如是，则佛所具湛然莹洁一尘不染之法性，众生亦应具有。则如红教所说众生心中自现有佛，众生本来是佛，是心即佛。盖彼等系误解《究竟一乘宝性论》中所云：“如著敝衣人，带中暗藏珠。如丑陋妇人，腹怀善人胎。又如污泥中，有金银矿等。”遂以为是说众生心自现有佛。而不知所喻乃谓众生心本具有之法性，因现有心尚有污染，不能照见，如刹土见金，能除去污染，则见法性，不能说众生心之法性即是佛心之法性。故宗喀大师于前引《四百论》后，释云：“通达一法空性之见者，即能通达一切法之空性。”此释重在一能字，谓由影像比喻，亦有通达补特伽罗无自性之可能。非谓通达一法无自性同时即能通达一切法无自性也。又通达影像空无形质，与执影像有自性之实执境，亦全不妨害，但未破实执之境，亦不能通达影像无自性之空性，以彼心非通达影像之真理故。通达影像非本质，非通达影像无自性，以彼尚执影像是真实影像故。此中分二：（一）知影像非实本质，非是通达影像空性。（二）然可引为色声等无自性之比喻。因于影像本质面目虽知非真，然不能谓为已达影像无自性，只可谓已达影像非真之一分，尚未达影像之空性一分。但由知影像为本质之假相，以此理智亦可喻知诸法空性。故大师特于此论明白开示曰：“以是当知，通达幻事空无象马及梦境等空无所见之物，皆非已得通达如幻如梦之中观正见。”中观正见，须具现空二分，方是如幻。或问，影像无自性与色等无自性，其难通达相等，何以引影像为喻，以证色等无自性耶？须知取彼等为喻者，是因彼等无自性，较色声等法容易通达。但此处与《广论》略异。

《广论》为对唯识以下诸宗未得中观见者说。系就世俗易知为喻。《略论》系为已通达中观见，知影像无自性而未得达色等无自性者而说。特加入“法性”二字，以影像法性比色声等法性稍易知，故从其易者以喻而引之。影像是假，此粗分空，世人早知，故较少一层障碍。如芭蕉已剥去粗皮，再剥内层，即达究竟无实。色等诸法如粗皮尚未剥，故取影像依缘而起之理，较为易知，以众缘缺即不现故。故论中又云：“谓若境实有，则离真理外不可现为余相。由明彼二相违，即能成立

彼等皆自性空也。”显现境与真实境根本相违。真实境即胜义境，永久无变无动，所现与事实相合。云何真实境？在真实通达空性之人，如其所显与事无违，故名为真。云何显现境？即世俗境。内心所现与事实不合，故称为假。真达空性者，内心所现为无自性，而事理亦无自性，见理与事理一致，故相符顺。十地菩萨以下一切有情通达俗谛时，心中所见皆现为实有，而真实事境却非实有，见与事理二者不同，故说为假。若影像境是真实有，则其所显现之容貌应与真实之容貌为一，而实不然，其所显现与真实事非即是一。影像之真相即无自性，故知是假。此诸为世俗传称为假之譬喻如是。如通达其本无自性（空性），由此于世未传称为假之余法，亦须生起通达其为无自性。世传之假分暂与久二者，一般传称为假者，均属暂时迷谬之假。其未称为假者，乃长时迷谬之假。此唯中观者能知，余人则不知。暂时迷谬之假，凡世间耆宿余经世故者，即能知，故引作空性之喻。故论云：“要先通达世间共知虚妄之喻，为无自性，而后方通达世间未知之法亦无自性。”此二必有先后次第，否则影像幻梦等，即不可为喻。然知影像非实有，究非通达影像之空性，以影像非实有，其说较粗。引影像喻，须视所对之根器熟与未熟，亦即视其于色声香味触法等之法性，获得决定之时机到与未到。缘起法无自性理能遍，影像是缘起法，故无自性。由此推之，色声等法，皆无自性。唯识以下，于此未获决定，故说彼等时机未至，但引影像喻，使知一切法皆非实有，以此粗分先令彼等种植空性习气耳。又如幻象幻马，吾人虽知其为幻化而成，然仅知其为世俗所传称之假，俗谛而非真知其假，真谛若真知其为假，即已达彼之空性。因空性之假与世俗之假不同。例如人言今天雨金，吾人皆知其为假，乃世俗传称之假，而非深知此言之真实之假。不然，即通达此言之空性矣。以是当知，于梦境了知是梦，通达彼中男女等相空，与《现观庄严论》所说：“梦亦于诸法，观知如梦等”义有不同。论谓于梦中亦通达诸法知其如梦，是指修习空性人，虽在梦中亦不忘失空性，并且串习空性，于梦中所见，亦观为无自性成就。此是净法，非如世俗人仅知梦境是空也。梦中之境，三性不定，故梦知一切法与说观如梦，又非一也。

影像、梦幻，及定境等，随所显现非实有，与无自性义不同。故了知随所显现非实有，非通达如幻之理。过去藏中有谓，见真马时，能了知其如幻现之马，由颠倒心为见真马。又谓，影像本非容貌，由内心颠倒因力，见其为真实容貌。一切法之生灭亦然。故说一切法本来非有，乃由颠倒心认为实有。如是种种解释，皆非无倒如幻之理。或说能梦之人与所梦之人无异，真马与幻马无异，容貌与影像无别，由颠倒心见为有别，若能见彼无别，即通达如幻之理。月称论师对此已广为破斥，谓非见马之形色显色以为与幻马无异，须见马无自性，然后以幻马为喻也。由世间现量，亦知真马与幻马有别。中观自续派与唯识师，大致谓真马亦如幻马，虽现似而非实有。又由修定之力，觉定中所见瓶衣等（色乐受，光明，虹，或现五色光等），相如现而空，（此谓修定时，非得定时。）与通达瓶衣等如幻如梦，都无自性，亦不相同。修定时，常有巨人蛇怪等异相显现，此由心收摄时，心识稍有差乱，即现诸相。昔藏中有修定者，修时常见有二髑髅往来跳掷，起座又不见，乃白其师，师命复入座，我当为汝画一黑线为记。彼修时果见髑髅上有一黑线，起座观时，乃面前几上置有二钵，师为画线其上，乃知二髑髅即二钵所颠倒现起，此后再现，即不复怖畏。然彼仅通达定中之髑髅非实之一分，而未通达髑髅实无自性。此即二种通达非一之证。故修定时，瓶衣显现，达彼是空，与达瓶衣无自性如幻梦之空，应细分别。幻马是有，容貌之影像是有，梦中之人是有，定中所现瓶衣等亦是有，此等皆于俗谛名言中有。通达者，知此有之幻马无自性，即是幻马之空性，镜中影，梦中人、定中瓶衣等亦然。若谓幻马为无，则图画雕塑之马，亦应皆无矣。如是，则与世俗名言不合。如梦与如幻义虽微异，然其无自性义则一，故于了义经论所说如梦如幻之不共道理，尤当善学。不遮显现而达其自性本空。心中先通达显现之空性，同时又能安立显现无违，如是理智，即为本宗不共见。如幻法之不易通达，即在此现空双运。余宗或安立现而不能安立空，即

堕常见。或安立空而不能安立现，即堕断见。幻现之象马，常人虽亦知其显现非实，此乃粗分空，以此粗分空亦可作现空双运之比喻。须能善安立世俗名言之有与无自性之空，二者无违。（再，上言了义经论。经谓《般若》诸了义经。论，谓龙树六论等。）彼不善名言之童稚，于镜中影像执有形质，与不解幻术之观众，执幻象马为实有，及于梦境不知是梦，而执山河屋宇等为实有，其事相同。又年高已善名言之老人与幻师，及于梦境能知是梦者，不执诸显现实有，其事亦复相同。以彼二者（谓童稚及老人，或观众与幻师。）皆非已得真实义之正见，因其俱有根本，颠倒因之无明在也。大师于此反覆申说者，以显现之心，如缘瓶时即显现有瓶，缘补特伽罗时，即显现有补特伽罗，缘彼彼等法，即显现彼彼诸相。但如所显现而非实有，即彼彼诸法之空性。若如所显现而不知其非实有，即是执实。凡夫于诸显现则如所显现而执为实，（藏文“身瓦打”即现似实有义。）佛随所现似而达其为空。十地以下，悲心所缘境为受苦众生，仍为实有显现，不过十地菩萨不执实而已。故现与知二者中有大区别。执实有自性成就，尚可以理遮破。执实有显现，则不能以理遮破。以后者为无明习气，即十地菩萨亦不能遮。（即细分所知障）故有称十地菩萨尚有微细二现执，即此。唯佛方能断此微细之颠倒因。颠倒因清净，故无实有显现，唯有世俗名言显现。而十地以下，实有与世俗二现混杂。至吾辈凡夫则一切显现，均实有显现矣。倘果如显似而有，即应实有此法。世之患痘病者，见白螺为黄螺，果如所显现而实有，即应有真实黄螺。如是，如所显现之瓶而实有，即应有真实之瓶。或又难言，执有真实影像之心，既是实有显现，但随所显现见非实有，如何非见彼之空性耶？答，影像等显现，有粗细二分之不同，于影像之容貌显现，知非实有，乃仅知其粗分显现。须知影像之实有显现非实有，方是通达影像之细分，方是影像之空。此理较繁，藏中诸释宗喀教义者，亦微有出入。

干二、如幻似义。

“有未善解如前所说所破之量，先以正理分析彼境，便觉非有。次觉能观者亦同彼境非有。是则任于何法皆无是非之决定。即是现相杳茫不实，亦由未善分别有无自性与有无之差别而起。如是空义，是破坏缘起之空。由证彼空所引起之杳茫境相，亦非如幻之正义，故于补特伽罗等以为实有自性之境上，如理研寻，觉其全无，及依彼空，便现诸境杳茫无实，皆非难事。以凡信解中观宗义，略闻无自性之法者，皆能现起也。其最难者，是要尽破一切自性。复能安立无自性之补特伽罗等，为造业者与受果者等。其能俱立此二事者至极少数，故中观正见最为难得也。故以观真实义之正理，研寻生等无可得者，是破有自性之生等，非破一切生灭。若破一切生者，则同兔角石女儿等作用之空，便无现象如幻之缘起作用，成大过失。如《四百论》云：‘如是则三有，云何能如幻。’《释论》云：‘如实见缘起者，是见如幻，非如石女儿。若此观察破一切生，说是有为无生者，便非如幻，应如石女儿等全无缘起。吾怖彼过，不能顺彼。当不违缘起顺如幻等。’又云：‘周遍思考诸法自性皆不成就，唯余诸法如幻之义。’故执有缘起如幻相，非犯过之幻执，若执幻相实有自性，乃是过失。如《三摩地王经》云：‘三有众生皆如梦，此中无生亦无死，有情人命不可得，诸法如沫及芭蕉，亦如幻事与空电，等同水月及阳焰，无人从此世间没，而更往生余世间，然所造业终不失，黑白亦各熟其果。’此说以观其真实义，正理善推求时，虽无生死补特伽罗可得，然如幻诸法，亦能出生黑白之果。又若定中不修了解真理之见，唯专令心全无所执而住，由此力故，于出定后，见山林等一切现相，或如虹霓，或若薄烟，不类以前之坚实者，亦非经中所说之如幻义。此是空无粗碍之相，非空彼境之自性故。无坚硬相，非是无自性之空理故。若不尔者，则缘虹霓等事时，应不更起实执。缘粗碍事时，应不能生通达无实之慧也。”

应断之界限，谓不须分别心于彼安立，而彼自能成就之实有成就法，须先于此，能善了知。若

不善知应断实有成就之理趣，仅知以一异理分析，二中皆无。或观瓶口、瓶腹、瓶底、瓶中，皆非是瓶，如是见瓶为无。又回观自我与蕴为一为异，或观头目手足，皆非是有，若说我无，又恐堕断，于是不执是有是无，不论为是为非，次觉现境渺茫无实，似于空中浮现不可触摩之相，彼等遂自以为已见如幻之理，而实非是。此其过患，在不知自性有与名言有，及自性无与名言无之分别，而混淆为一。如是之空，乃坏灭之空。或又据凡有所执即非空见之言，谓应不执有，亦不执无，一无所执，方是修空。如是薰修既久，即见墙壁渺茫，如烟如雾，或能见墙壁外物，或即此身能穿过墙壁，遂谓已证空性。或以任何亦不作意为修空，或以心无分别为修空。凡此等等，皆非如幻义。其所修所证不惟非善，且有过患。因彼不善分别自性有无与世俗有无。彼将世俗一切有无并皆遮断，乃坏缘起之断空。彼将瓶之自性有，（此应遮破者）与瓶之有，（此名言有，不应空者）。混而为一，一并破除。故其最大过患，在坏缘起。由证彼空所引起之渺茫境相，非如幻之正义。且彼亦非难事，凡略闻无自性之法者，皆能现起。或问，吾人亦略闻中观宗义，何以不能见墙壁如烟如雾？须知略闻云者，亦须生起闻慧，不过所闻未圆满之意，非寻常之所谓略也。但如依无自性修，于人我以理智观察分析，最初便感觉有人我不能独立存在之境界，觉其支分无少分能存在，于是心中忽然生起一切皆无之感觉，遂觉山川人物皆如烟如雾，然此实非显现如幻之境界。自宗喀大师观之，此亦不甚难。然以吾人观之，则亦甚难，因吾人尚不知其自性无少许存在故。所最难者，是要尽破一切自性，而又能安立补特伽罗等为造业者受果者，故中观正见最为难得。此现空双运，乃证得甚深灭诸戏论之光明心，见心虽可证可得，然向人说极不易得解之人。藏文“西他藏”，《广论》译为至最少际，谓能立此二事（现空二事）者，寥若晨星。能遮一切法之自性成就而通达无自性，此事虽难，然尚为最难中之较易者。印度一切贤圣同声赞叹应成派者，即在其能善安立二事。即在昔天竺，能善安立现空二事者，如龙树、提婆、寂天、佛护、月称、然灯智、阿底峡等，亦寥寥可数。而在藏中则尤少。中观自续派以下，各宗皆不能双立二事，于缘起性空，非顾此失彼，即顾彼失此。自续派说，若一切法无自性，则此言亦当无自性，亦应不能成立一切法无自性。其作是言者，即因不辨无与无自性之差别，故有此过。以彼等获得缘起事而失却性空事也。但此事亦非易，即应成自宗诸师修习，初获如幻见时，先证得空性，彼时空性力强，于显现缘起之力则渐微劣，须于后得时，迅即寻觅缘起显现，令其增长。迨缘起力强，而通达空性之力又渐微劣。如是辗转反覆修习，方能如衡两端，无稍低昂，方能善安立此现空双运，而后通达无倒如幻之理。是谓能得《般若经》中佛之密意之清净正见。

幻师幻现象马，幻师自心知其无真实成就，能将真实象马空却。然所空之象马能有斗杀等事。如是，于补特伽罗将其人我自性遮破净尽，于如是之空，有所决定，即能于无自性之补特伽罗上安立造业受果等诸作用，是谓于现空双具之如幻理趣，深生定解。云深生者，即心中忍受，无丝毫不安之意。宗喀大师《道之三要》撮要云：“显现无惑缘起性，决定如理之性空，何时若见二各别，尔时仍未了佛意。”故达诸法如水月幻事，而又能安立缘起作用，方是如幻。“故以观真实义之正理，研寻生等地可得者，是破有自性之生等，非破一切生灭。”此谓以胜义理智，于苗芽观察其自他等四生，其自性皆不可得，乃破其自性成就之生，非破一切生灭。因自性补特伽罗不能容忍胜义理智观察，若加观察，则无可得。然又非补特伽罗一切全无。此以空性理智观察，无生灭可得，而非见无生灭。若谓见其无生灭，则与量不合。“若破一切生者，则同兔角石女儿等作用之空，便无现象如幻之缘起作用，成大过失。”角之有，如犀如牛皆具事实作用，兔角则否。若遮破寂特伽罗，则遮破事用，不能显现如幻。显现如幻者，须于遮破自性之后，尚余唯名安立。如拂去几上之尘，即余几上之清洁境象，遮破自性生灭，仅余唯名安立，即唯余显现如幻。如《四百论》云：“如是则三有，云何能如幻。”《释论》云：“如实见缘起性空者，是见如幻，非如石女儿。”此谓于

人我等法显现，见其如幻，不是如见石女儿之全无。空性理智乃破实有自性生灭，非破一切生灭诸相。故宗喀大师特于此明白示曰：“若此观察破一切生，说是有为无生者，便非如幻，应如石女儿，全无缘起。吾怖彼过，不能顺彼，当不违一切缘起任用。”彼字，指他宗。等字，即等取影像诸喻。谓彼许一切有为法无生者，彼心中不能现起如幻，故非如幻。《释论》又云：“周遍思考，诸法自性皆不成就。诸法别别，唯余如幻。”此谓于诸法上，以空性正理，周遍思择，观其有无自性。云别别者，谓思择后所余之别别法（或释为别别观察），见其唯余如幻。胜义理智中，无实有可得，故说胜义理智，为遮破实有者。如于室中寻盗，各方隅皆不得，即能遮止室中有盗之心。但胜义理智中，虽寻世俗不可得，而不遮世俗。此如寻盗之后，或问见马否？彼答，未曾留意，不知有无。（此非经说，乃上师临时举譬。）胜义理智，专在寻求自性之有无，至世俗有无，非其寻求之目的，以未曾周遍思择，故离不见，亦不遮止。若再以胜义理智寻求俗谛不可得，由此俗谛之量不能成就，即不能显现如幻之理。以胜义理智不遮世俗，故与世俗之有不相违反。虽胜义理智中无俗谛，然破除自性之后，心中自有如幻俗谛现起。如幻师见自己所幻之象马然，心中虽知其无自性，而有幻似象马宛然现前。如《三摩地王经》云：“三有众生皆如梦，此中无生亦无死，有情（总）人（别）命（识之所依）不可得，诸法如泡如芭蕉，亦如幻事与空电，等同水月及阳焰。无人从此世间没，而更往生余世间。然所造业总不失，黑白亦如熟其果。”三有众生，虽现似有生生死，然实无自性生死，这就胜义言，以胜义理智观察，无自性生死可得，虽现似块然一物，而实不坚牢，仅如聚沫，稍遇违缘，即便消灭。又如芭蕉，层裹而无实心。幻事，喻现似诸相而非实。空电，喻暂时显现之不常。前生如在天之月，今生如水中月影，天上之月不入水中，喻前生之我不来今世。（非谓总我）阳焰如水，似可受用而实无可受用之水，喻世间有情虽现似有受用等事，而实不可得。无此没彼生，即前水月之喻，而造业终必受果。假如特定一人，如一比丘，渡河仍为一比丘，而死此生彼则不如此，但业果不失，如前举屋鸽爪痕之喻，此缘起不可思议之力所致。造业者虽不亲往受果之处，（业亦不往）而业不消失，果自成熟，是谓业果不可思议。业属有为法，刹那生灭。但业虽已坏，而仍有坏业之流。此应成不共法。喻如灯焰，余宗以灯焰生属有为，灯焰灭属无为，应成派则不然，焰灭仍列入有为。谓灯之灭由于油干炷烬，众缘所作，故是有为。余宗有许人死为无为法摄者，本宗谓生缘老死，是有为法。故说业坏有为法摄。如是坏业可以生果。或问，业果有间千百劫，此业亦是否存在千百劫？若云存在，业应是常，应成派说业不存在，果何能熟？答，业之坏，因其流不断。造业者虽不必存待千劫转变以去，但造业之流终不失。以此增上力故，果能成熟。造业之补特伽罗其流不断，故能受果。《广论》释此：“谓以正理胜义理智寻求，虽不能得若生若死变迁之补特伽罗如微尘许，然如幻诸法亦能出生黑白之果。若行者定中不修了解真理之见，唯专心全无所执而住，由此力故，于出定后，见山林等一切现相，或如虹霓，或如薄烟，不类以前所见之坚实者，亦非经中所说如幻之义。”经中所云如幻，须真安住空性定中，出定之后，见山水与前不同，而现为如烟如虹之相，此为了义无倒之相，与彼全无所执而住者不同。彼不过定中之一特别感觉而已，甚或淡烟而入于空，亦不过空其有碍著粗色之空，实非无自性之空。如仅以无碍著为空性，则见虚空时，亦是见空性矣。故特明示云：“此是空无碍著之相，非空彼之自性故。无坚碍相，非是无自性之空理故。”所谓碍著者，谓障碍，此中又分缘碍与境碍之二，即粗细二种碍著。如微尘为细分碍著，山水等为粗分碍著。虹霓等为粗碍去后之相。故论又云：若不尔者，则缘虹霓等事时，应不更起执实，而缘粗碍等事时，应不能生通达无实之慧也。已达空性者，于碍著境能通达真实，彼则非能如是，不过于虹霓相生非实义，而于碍著相，则生实有义，如是，则无论何时，彼等心中现如虹相，即皆现起非实有相，心现碍著相时，即皆现起实有相。故彼等所现之虹相，非此中所说如幻之义。喻如有人闻空性义，及从空性所起之如幻义，彼于夜间修习，见日初出，以为是无自性之如幻显现。使果如是，则其前日前月，乃至前年所见之日光初出，皆成为

如幻显现。于将来无论何日见日光出，亦皆是显现无自性之空矣。故彼修定时所见之日光，不可执以为实。见如幻有二：一、依观察修而见，二、依专注修而见。上说属后一种。

亥二、依何方便显现如幻。

“问，如何始能现起无倒如幻义耶？曰，譬如幻现之象马，要由眼识现见似有，复由意识了知其非有，方能决知所现象马是虚妄幻相。如是补特伽罗等，亦要由名言识现见似有，复由理智了知其自性空，乃能决知补特伽罗是虚幻现也。此要先于定中观实执境如同虚空，修此空性后，出定时，观诸现相，则能见后得如幻之空性。如是以理智多观诸法有无自性，引生猛利定解，了知无自性之后，再观现相，即能现起如幻空性。别无抉择如幻空性之理也。于是礼拜绕佛等时，亦当如前观察，以彼定中摄持学习如幻空义，于此空中修一切行，如是修已，略忆正见，亦能现起诸行如幻也。

求此定解之理，简要言之，先当善知如前所说正理之所破，了知自身无明如何执有自性。次观彼自性不出一异，审思二品所有过失。彼当引生坚固定解，知补特伽罗全无自性。既于空品多修习已，次当思唯缘起品义，谓令心中现起，不可遮止之补特伽罗名言，即安立彼为造业者与受果者。于无自性中成立缘起之理，皆当善获定解也。若觉彼二有相违时，当取影像等喻，思惟不相违之理。于彼影像虽空，无眼耳等事，然形质明镜等缘为依，即有彼相现起，若缘有阙，即亦随灭。如是思惟补特伽罗虽无尘许自性，然依往昔惑业而生，亦可立为造业者与受果者，都不相违。如是道理，于一切处皆当了知。”

显现无倒之如幻义，须知幻师眼见幻象马，同时以意决定为假，此眼见意决二条件，缺一不可，然亦不必增，只此已足。观幻者则大都仅具眼见之一种心，而不具决定为假之意。欲于心中现起补特伽罗如幻之理，须现空双具。空，须以胜义理智，抉择补特伽罗自性之有无，而达其本空。现，则依世俗名言量显现境。平常多顾此失彼，若真现如幻时，于自性本空之义，先已获得决定知，仅依世俗名言量一分即能显现。由此要义，先于定中观实执境如同虚空，以修此空性，后出定时，观诸相，则能见后得如幻之空性。要义二字，藏文为“列杜松”，即趣入要点义。修如虚空空性时，遮止下至微尘许实有之境，此时一切世俗谛皆不显现，彼时唯证空性。仅余遮破自性后，如虚空无碍著之空性，尚不能显现如幻，于后得时，为全不忘失缘起任用故，取世俗名言诸境，于心磨练，观一切显现境与空慧相合而见为如幻，方能现空双具。故在空性定中，绝不见世俗谛，而仅见遮破实有后之空性，而安住于此空性定中。（如空、无碍、无著。）出定后，见山河大地人物等，仅余唯名安立一分，即于此唯名言安立之山川人物上，观其与业果作用等不违，磨练其心，生起决定，是为修习后得。若已趣入于虚空空性定之要道中，起座后，随所显现，即能见其如幻。故座中与起座二者相应。亦如座中修习死无常观得力，则放座后即可得用。修空时能趣入要道，起座后即能随所显现见其如幻。且由通达无自性之力，一切缘起业果任用如法显现。并于一切有部所许之实有诸法，皆能任运见其非实有。如是，于自性有无一异门，以理智观察，于无自性生起决定，是谓初得空见。多次观察，其力猛利，于出定后显现如幻。仅此方便，更无余法。世俗名言量之有无，虽在凡夫亦早决其为有，唯自性之有无，则未尝通达。故须以理智由一异门多次观察。未得定之凡夫有情，不知如幻。地上菩萨从空性定起，于一切诸法任运见其如幻。地前菩萨从空性定起，要须励力，方能现起如幻。未得定者，即依此段开示修习，先多次观察自性有无，生起猛利决定之后，虽未得定，亦能现起如幻。得无自性之决定后，于三业所修善法，如礼拜、经行、念诵、忏集等行，亦须如前观察所决定者而受持。受持，即不释之意。如《广论》引慈母新丧爱子之喻，任何时

不释悲戚，菩萨于有情任何时不释大悲，修空性得决定之力亦当如是令其不释。如此，住于空性定中，则能见现似突而无实有之如幻。应于如幻门而作一切。如礼拜，则观察能礼、所礼、礼事三，而决定其无自性。（学习如幻礼拜，最要须不忘所已解之空。如忘，则不能见如幻。）由此修习，唯念空同凶，于一切行，顿见如幻。

求此定解之理，简要言之，当先于如前所说正理之所破，多多修习。了知自身于无明如何执有自性，次观彼自性不出一异，审思二品所有过失，当引生坚固定解，知补特伽罗毫无自性。此时虽合理之缘起亦不思惟，更不怀疑如此或落断空。如此空品多修习已，次当思惟缘起品义，令心中现起不可遮止之补特伽罗，名言虽似实有而实无自性，此不能遮，即于此安立彼为造业者受果者，获得决定。此即于无自性而能成立缘起之理，亦即性空缘起彼此相依之理，应善思惟。困难解处在此，而精要处亦在此。不堕断常二边，方于中道有所了解，方能称为中观者。余者仅了达无自性，而于业果缘起了解之力转弱，甚或礼拜围绕等善行，亦渐减退。应于得自性本空之通达后，于缘起业果尤深生信解。行人之外表易见，行人之内心难知，若于此等处观之，则其内心亦难察也。若其止恶修善较前清净精勤，则其人之见，难可非议。若自命为通达空性，已预中观行列，而于恶行恣所欲为，实即未得中观之相。彼汲汲于善，惟日不足者，即其通达空性之量愈大，亦其见缘起业果无惑之理愈强。此理详《入中论》，如云：“如彼等获得空见，由此随生诸功德。”此等理趣，在宗喀大师前久已隐晦不彰，至大师始行开显。空现双运，见形相应，理极精微。如见彼二现空相违，则应取影像等喻。思惟其不违之理。镜中影像，虽所现容颜本空，然依形镜为缘则能生起，若缘有所缺，随即变灭，是二必不能遮。影像于形貌虽空，然生灭作用仍有。影像于形貌本空，与补特伽罗自性本空相等。影像之生灭能成，与补特伽罗之生灭能成亦相等，影像现空双合之理，其空之一分，谓空其形貌。其现之一分，谓形镜合时则生，离时则灭，影像之刹那生灭，即其现分，如是例之，补特伽罗之自性空时，即其空分。补特伽罗之生灭，即其现分。是一补特伽罗即双具现空二分。此段要义，先说空，次说现，次说现空双合，后说现空二分见相违时，应取影像等喻。

申二、抉择法无我。

“施設补特伽罗之五蕴与地等六界、眼等六处，名法。彼自性空，即法无我。”（抉择此无我之理分二。）

安立补特伽罗之基，如色等五蕴，地等六界，眼等六处，名之为法。彼自性空，即法无我。抉择此无我之理分二：

酉一、即用前理破。酉二、别用余理破。

酉一、即用前理破。

“蕴处界法，总分二类。诸有色者，必具东西等方分，与有方分之二。凡诸心法，必具前后等时分，与有时分之二。当观彼二若有自性，为一为异，如前广破。此如经云：‘如汝知我想，如是观诸法。’”

补特伽罗虽亦是法中之一（法字，总摄有为无为），此就人法相对而言，指特法。如上所举人法二无我之空性，并无粗细品类分别，而先说人无我者，以抉择之有法如补特伽罗，较诸法为易了知故。抉择无自性一异之理，初业有情易了知，易决定。即了知后，再加下文所说余理，更为圆

满。《广论》所引七相门理，实亦不出一异之理，然为较易了知故，广开为七。先分诸法为有色及非有色二类。有色即有方分，非色（即心所法）亦有时分。方如东西南北，亦可说前后左右。东方建立之处所即非南西北方，否则四方不能差别，混而为一。左右手如为一，则脑部当生眼矣。如身为有分，身之前后左右为方分。身体看待前后左右诸方分而立为有分。各方分又各依其自己之各支分而成有分。如是辗转类推，如身为有分，观其与彼各方分，抑为自性成就之一体，抑为自性成就之异体，如前所说之一异理，而破除其身聚之自性成就。身聚决无自性成就，若有自性成就，必与立名处之支分不出一异之二门，既皆不能成就，而又更无第三之非一非异，已如前说。若一，则身各支应成多，或支如身，应成一，或诸支无别，若是真实，心中所现应与事实如一。若异，则身与支如马牛之各别，伤马不能说伤牛，伤支不能说伤身，且应离诸支分而另有身可得。以上明色法。

至于非色。五蕴除色蕴外，余四虽无方分，然有时分。如言今日之识，粗分之，有上午、中午、下午之别，再分之，又有时分秒之别。又识亦可分眼识、耳识等诸支分。眼识又可就所缘境而分为诸支分。于自所执自性成就之心，若如其执著而实有，应以一异之理如前观察，而了达其无自性，即是心之法性。如是观察。方为如理观心。舍是而观心从何来，如何而住，往何而去，各种观心之法，皆非如理观察，徒劳无益。宗喀大师特于此引《三摩地王经》半颂以明之，偈示云：此如经云：“由汝知我想，如是观诸法。”此字，即指如上观察而破之理，乃一切诸经之意。颂内汝字，示瑜伽行者。对人我上，如何观执著之自性我为颠倒，（即依一异理）对于蕴等法我亦应如是而知。论引此颂者，谓依经教，可据证人无我之理证法无我。余六界六处皆可分为有色非有色二类，仿此而破。

酉二、别用余理而破。分二。戌初、明缘起因。戌二、成立无为亦非实有。

戌初、明缘起因。

“缘起之因，如《海慧经》云：‘若法因缘生，是即无自性。’此以缘起因破除自性。《无热龙王问经》亦云：‘若从缘生即不生，其中无有自性生，若法依缘即说空，知空即是不放逸。’初句所说不生之义，第二句释为无自性生，是于破生须加简别。《显句论》引《楞伽经》云：‘我依自性不生密意，说云一切法不生。’恐见经说无生，未加简别，便执一切生皆非有。故佛自释诸经密意，谓无自性生。第三句说，凡依仗缘起而生者，即自性空，故自性空是缘起义，非生灭作用空义。《中论》亦云：‘若法因缘生，即自性寂灭。’此以缘起为因，说自性寂灭而空。有说中观宗凡因缘生者，即说无生。当知此等臆说一切皆破。又经论中皆称赞缘起因，如《无热恼龙王请问经》云：‘智者通达缘起法，永不依于诸边见。’如实通达缘起，即永不依边见之义。《入中论》云：‘由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理，能破一切恶见网。’此即龙猛师徒无上胜法，故当略说缘起道理。当知此清净正见有二歧途，一谓执诸法实有，未遣实执所缘之常见及增益见。二谓不知所破量齐，破之太过，自宗全无因果缘起，是非差别之断见及损减见，若依从此因缘定生彼果之缘起正因，能破自性者，则彼二见一切皆灭。以决定因时即破除断见，决定宗义时，即破常见故。如芽等外法与行等内法，要依种子与无明等方得生，是则彼等皆无自性。以有自性者，必能自立，依仗因缘成相违故。如《百论》云：‘若法缘起有，是即无自性，此皆无自性，故我终非有。’以是当知补特伽罗与瓶等法，由彼自支聚而立，亦无自性，是缘起因第二建立。凡依缘生或依缘立者，则与所依必非一性。自性一者，一切作用皆成一故。彼二亦无异性，若有异性则无关系，此说依彼成相违故。《中论》亦云：‘若法从缘生，是则不即因，亦不异于因，故不断不常。’《出世赞》亦云：‘外道计诸苦，自造及他造，共造无因造，佛说是缘生。若法从缘生，佛说即是空，诸

法无自在，无等狮子吼。’此说以缘起因，能破一异断常及四边生。若能破除一切实执，了解空性，复能不舍业果缘起，勤修取舍，最为希有，如《释菩提心论》云：‘若知诸法空，复信修业果，奇中此最奇，希中此希有。’欲生如斯定解，要先善辨有与自性有，无与自性无之差别。《入中论》云：‘若知影像无自性之因果建立。谁有智者，由见色受等不异因果诸法，而执定有自性耶？’故虽见有而无自性生。若未能分彼等差别，由见有法便执有自性，见无自性便执全无，必不能出增减二边。如《四百论释》云：‘如计诸法有自性者，见有彼法，便执亦有自性。若时无性，即执彼法毕竟非有，如同兔角，由彼不能出二边故，一切所许皆难应理。’以是由无自性故，远离一切有边。由能安立无自性之因果故，远离一切断边。所言边者，《解释正理论》云：‘边谓近与后，近品及毁誉。’此五边义，虽自宗亦许，然此所言正见歧途之二边，如《中观明论》云：‘若谓中道有胜义自性法者，由有彼故，则计为常，或计无常，云何成边。说如实随顺诸法真理，如理作意，名堕边处，不应道理。’此说如义作意，非是堕处，则非边执。例如世间悬崖名边，坠落该处，名堕边处。若执诸法实有，或执全无，是为真理违品断常二边。若执诸法胜义无及执业果名言有，则非边执，以境如所执而有故。如《回诤论》云：‘若非无自性，即成有自性。’此说若非胜义无，即成胜义有。又云：‘若不许名言，我等不能说。’《七十空性论》云：‘勿破世间理，依此有彼生。’以是有分有与非有，无与非无之差别者，但是言辞稍异。若观彼二之义，实无少许差别。故以此理判堕不堕边执，徒著戏论而已。”

由余理破。余理，即补说前所未说之理以破之。前说缘起之因，即无自性与谛实正相违，如水与火之不相容，故可分为与缘起理据相违而知及不相违而知之余理二类。（余理，谓破四生等是。）如《海慧经》云：“若法因缘生，是即无自性。”次句乃宗。其理据则首句。如云，苗芽无自性（宗），依缘生故因。此以缘起因，破除其自性。又《无热龙王问经》亦云：“若从缘生即不生，其中无有自性生。若法依缘即说空，知空即是不放逸。”初句若从二字，乃有法。缘生二字，乃因相。即不生三字为宗，乃宗中之能别。次句释宗中之无生，乃无自性生，标出应断之差别。三句乃总说缘起即性空义。无论何种有法，若待缘者，过去诸师即说彼为空。四句说瑜伽者若依缘起之因相而达空性者，佛即赞彼为不放逸之勤修瑜伽者。初句说无生之义，二句明其无自性生，是于破生中标出应破之差别，而别立所应破。《显句论》引《楞伽经》云：“我佛依自性不生之密意，说一切法无自性生。”佛意恐人见经说无生，未加简别，便执一切生皆非有。故佛自释云：“诸经密意谓无自性生。”例如《般若心经》，亦因无自性生而说一切法无，无色无受等，谓色无自性，受无自性也。佛恐末世众生误解缘生即无生，以为无世俗名言之生，故于次句自释云云。月称《中论释》中，亦恐人于未别立应破之无生诸语，执为任何一切皆无，故取佛经之密意，释为无自性生之义。佛经有时在别经或前品已各各分别明显说所应破分，即不再分别明说。月称恐人不明，故引此经。如《心经》说五蕴皆空，自续派即以为未别立应破，执为无实事之色受等，即其一例。“第三句说，凡依缘起而生者，即自性空，故自性空是缘起义，非生灭作用空义。”自性空方显缘起义，非唯破生即是自性空，亦非破生即是缘起，玩味经文第三句，自知缘起即自性空义，自性空即缘起义。此非初业有情所能了知，乃已获得甚深中观见者，内心所现之境。缘起即性空义，又不可释为世俗谛即胜义谛，亦不可释为了解缘起意义即了解性空意义。缘起之义有释为一法立名处，谓依自己应具之支分而成。或释为依因与缘而得生起。此二皆缘起义，非缘起之名言。如已知瓶之自性空，然尚不能安立瓶之安名处，由看待其支分而成，（不知其即是缘起之理。）如前所说之现空双合。有达空而不能了现者，意谓达空性不必即了知缘起。亦有了知缘起尚未达空性者，如知苗芽依水土种子等诸缘而生，凡夫皆然，然不能了知苗芽性空。缘起最難安立，若说缘起即性空，则一切穿衣吃饭皆是空矣。故说，缘起即性空义，性空即缘起义者，乃是已得中观清净见之行者，于空性

已得决定知，由此力故，彼能引生缘起决定。于缘起所得决定知，能引生空性决定。二者互为助伴。心中决定缘起，则空性同时显现。心中决定空性，则缘起同时显现。”《中论》亦云：“若法因缘生，即自性寂灭。”此以缘起为因，说自性寂灭而空。故有说中观宗凡因缘生者，即说无生，当知此等臆说，一切皆可以此而破之。”括弧内文字，系引略论中语过去藏中，有仅依经文字面不生不灭等语，不了知其差别应断，而认为依缘而生即一切无生者。知此，即能尽除彼执。经论中皆称赞缘起因，如《无热恼龙王所问经》：“智者通达缘起法，永不依于诸边见。”此之缘起因，谓了知自性成就，其性本空之缘起因，佛极赞叹。若未圆满通达缘生，尚难免不堕边见。《入中论》亦云：“由说诸法依缘生，非诸分别能观察。是故以此缘起理，能破一切恶见网。”首句设问，以何缘故，一切诸法依其自身各各应具之因缘无谬生起？答，缘起因故。故于四边生上分别观察，为不可能。（观察不出，何以故？缘起因故。）故此缘起理智，能断自、他、共、无因生等诸恶见网，其他之理皆不能断此恶见网。故缘起理是断断常等边见之王。“此即龙猛父子无上特法，故当略说缘起道理。”亦即是抉择法无我之理之一。中观二字，梵语“麻底麻噶”意谓远离断常二边而显中。能障中见之险处，主要有二：（一）常见及增益见。缘实执境而生执常之见，虽无了达真实之相，然执实有即是不变，可以说为执有常性，增益见，谓自性本非实有，强增益为有。常见，谓见为常。常边，谓常之一边。见与边，二者微异。（二）未合量之应断分。谓遮破太过，而不能引生决定因果之诸宗，彼等亦自许为中观宗，然彼等不能引生决定因果缘起，因其遮破太过，于一切有，无论彼此、是非、自他、业果，皆不能执，故说业果悉皆非有之断见及损减见。（即诽谤见，谤无因果。）自续、唯识、经部、有部，皆堕入常见险处。彼等误解无我空性，于修空性之应断分，破除不尽。而过去藏中一类学者，则又破除太过，堕入断见。自续以下，拘于宗见，于彼心中造作一种应破。诸断见者，则以一切法为应破。故二者皆于应断断认识不清，皆由不能辨别自性之有与名言之有，能辨此者，唯应成派也。

依共通说，执诸法实有为常见，拨诸法皆无为断见。此论中特提出无自性，因自续派以下，皆误认自性有，与一般名言之有为一，故堕于常。过去藏中又多将一切法，概列入应破分，又将一切法自性无，误混为一般名言之无，而堕于断。此二须由缘起理据（有是因，生是果之因相。）成立无自性成就之宗，方能断除。如影像依容镜等缘起而生，故影像无容貌自性，亦即影像非自性容貌，推之苗芽亦然。若有自性苗芽，即不须更待水土等缘，此是缘起理之粗分。应说苗芽生起之作用与种子破坏之作用，二者同时相合而苗芽生。无明、行等，亦复如是。故知缘起因，须具：（一）会合，（二）依靠，（三）安立。三条件，称为聚合缘起，依靠缘起，安立缘起。云何为聚合缘起？如苗芽依种子生缘之作用，聚合而生起。行等，亦依其生缘之作用聚合而生起。故说有自性自相为不合理。凡内道各派（即一切有部亦然）皆说此种聚合缘起。云何为依靠缘起？纵许有自性成就，瓶等之自体在，然亦须依其自身之支分而在，即与自能自在之义相违。龚列格西云：“如竖箸然，欲其直立不倒，须另以物支持。”此即不能自能自立之相。推之苗芽等然。苗芽依其自体诸支分而有，不能自立，故知苗芽无自体。是即第二依靠缘起。《四百论》云：“若法缘起有，是即无自性。此皆无自性，故我终非有。”此谓若法看待其他因缘支分而有，即无自主自在自立。此无自在之理，于缘起一切法皆然。如眼识显现苗芽，若如所显现而实有，方为自在。非对“现旺”（依他起性）而言“让旺”。（自在）唯识说苗芽乃“现旺”，（他自在，他力，依他起。许“现旺”即不应许“让旺”。）而又许有自性，彼许如其显现而有故自相违。本宗说，见苗芽时，不关系于唯分别安立而执有苗芽，是为有自在。依唯分别安立，是为无自在，《四百论》成立此无自在宗，为未达性空缘起之人而立。（即自续派以下诸人）或问，依因与缘即无自在，（依他起性）一切有部亦是说，何须再成。须知此处所成立之无自在，乃应成派之不共者。缘起须具前说之三条件，第一，

生缘聚合成无自性，缘因相合，是为聚合缘起。第二，须观待支分而有。由此缘起因，知其无自性，为依靠缘起。第三，依自积聚而施設安立。由此缘起因成立无自性，是为安立缘起，或称施設缘起，亦即依之而施設之缘起。总称为缘起三理。其中粗细与共不共之差别。（此据梦语音义“桑母巴打耶”，具有聚及依、及依而施設之三义。）依而施設之缘起最细，乃不共者，为月称所特别开显。至观待支分而有，（虽微尘许，亦须观待其自有支分而有。）乃自续派所许之缘起，较粗。因缘和合之缘起，为唯识、经部、有部所共许，此为最粗，以但摄有为而不遍有为故。（遍有广狭之分）依而施設之缘起，乃应成独创。上三，宗喀大师特略摄为二，即共与不共。依而施設为不共，观待支分与因缘和合摄为共之一种。凡依缘生，或依缘立之法，与所依必非一性，如自性一，则一切作用皆成一。然彼二亦非异性，若异，则两无相关。此说无论瓶等或依其因缘支分而生，或依其积聚唯分别安立而生，皆无自性成就之异或一。若一，则补特伽罗之能取所取，及诸法之能作所作皆成一。若异，则如牛马之互不相关，破其相依之关系，与观待于他之理相违。依生缘起，应成派与他宗共，不过详细解释中有不同。如陶师与瓶，不能说为自性成就之一、异。若一，则陶师与瓶无异。若异，则应不待陶师而瓶能自立。补特伽罗为业力所作，亦然。《中论》亦云：“若法从缘生，是则不即因，亦不异于因，故不断不常。”若瓶与其支分积聚为异，则瓶腹洞穿时，应说瓶未尝坏。如是，则瓶即是常性。如瓶与积聚为一，则瓶应具有不变之自性，而瓶实刹那变坏，无常为性，此二相违，则其流应成不断与断之二种，于是遂成断见。此颂亦可依生、依施二种缘起配合。缘起与其自性非一，亦非除本法之缘起而有异体。以故知诸法不由一异而有远离四生，非常非断。龙树菩萨《出世赞》亦云：“外道计诸苦，自造及他造、共造、无因造。佛说是缘生。”自造，谓是即由若烦恼自体之因而生。此自造之“自”字，非指补特伽罗之我，乃是如数论师所说，种子未生苗芽之时，虽不能见苗芽，然此种子内先即具有能生苗芽之因。亦即谓种子内积聚有不可见之苗芽，将来之苗芽与此是一体，以种子中先有苗芽为苗芽之生因故。他生谓异体为因，谓种子与苗芽各异。有种时尚无苗芽，有苗芽时种子已坏。此虽应成派亦许，所不同者，彼说有自性异体为因而生。俱生者，外道见苦或时依自身生，或时依外缘生，如被他搥等故说苦由俱生。瓶由土（瓶与土为一体）之物及匠（他）而成，故亦是俱生。无因生，乃远离外道，此为外道之一种所计，彼说日升月恒，非有作者，孔雀文彩，非由人涂画而成。外道数论师许自生。远离外道许无因生。外道吉舖巴许俱生。自续以下许他生，唯识、经部、有部皆然。佛世尊说，依靠、积聚、施設、安立，不堕四生边际。如苗芽不能说为自、他、共及无因生。《入中论》抉择人无我，依七相法门。抉择法无我，依破四边生。论中十品，由菩萨修习十种发心而开为十品，前五品生起大悲而修佛子行，说菩提心胜利。最广在第六品，详说中观宗见，第六品，发心时已将殊胜慧学，即以空性为其对境。初说能否开示之根器，次说空性胜利，次说空见，分人法二无我，先说法无我，依破四生之理而抉择。法无我中，又以破自生及他生为广，而于破他则尤广，因自续以下各派皆许他生，故分别细破。破四生讫，即以破四生之理成立法无自性，然后方抉择人无我。七、八、九、十品，即七、八、九、十地，亦即七八九十种发心。仅说各地不共功德，共文甚略，最后乃开示佛之十力等不共功德。《入中论》梗概如是。要义在破除四生而建立无自性生。苗芽若自性生，必不出四生之外，因四生皆自性生故。宗喀大师有空前口诀，苗芽生理不外无因生及因缘生之二种。无因生，除远离外道外，内道无如是许者。内道皆许苗芽由因缘生。若谓苗芽有自性成就之因缘生者，苗芽与其本体，不出自性成就之一体与异体二种。如一，则苗芽应从自生，应有与苗芽一体之因。如是，由苗芽之因本有苗芽，以彼为苗芽之因时，已有苗芽一体之因故，否则不能见因与苗芽为一体。如为因时已有苗芽，其后即不须再生苗芽，而世人现见苗芽，种子坏时苗芽方生，实与现量相违。若谓以后再生苗芽，则生应无量，且无止境。由上述之无义与无终二种过失，即遮自生。又许苗芽与其自性成就之因为一体而生，即无异许自生。反之，许苗芽与其自性成就之因为异体，从彼而生，

即无异许从他生。若苗芽从其自性成就异体之因而生，则虚空瓦砾皆可发生苗芽，因虚空与苗芽，均为自性成就之异体，与种子和苗芽成就自性之异体等同故。如是，则灯应生暗，故不从他生。自生他生俱不合理，故知俱生亦不能成。兹再抉择无因生，若苗芽可以无因而生者，则不应说有因时方生，无因时不生。此又与现量相违。以世间现见苗芽皆从种子生故。又若有因时亦生，无因时亦生者，生应无穷，或毕竟不生。乌鸦亦应同具孔雀文彩，同是无因故。四生皆破，方显无自性生。

《出世赞》又云：“若法从缘生，佛说即是空。诸法无自生，无等狮子吼。”依缘生，可以前说粗细三种缘起释之。以佛世尊说此缘起法之自性本空，故上半颂以缘起决定性空。若说凡缘起法皆性空，则有语病，如瓶柱皆是缘起法，若说即是空性，是有为法皆成无为法矣。应说缘起即是空义，而又非一般之所谓空，乃说自性空。凡自性已空之一切法方能安立业果能所作用等。若自性不空，则不能说由此因有此果。故《中论》云：“于何是空性，于彼一切成。”由自性成就之不共因，即不能生果。如前破四生时所说，若法自性空，方能说彼是缘起。故《中论》云：“于何非空性，于彼一切违。”下半颂无等二字，即称世尊为一切无与伦比之意。狮子吼，喻狮王啸吼，百兽震伏，世尊以诸法无自生一语，破除世间一切执有谛实诸论。故宗喀大师特标示曰：“缘起因能破除一异常断及四边生。若能破除一切实执，了解性空，（有能空人我，而于蕴聚实有不能遮者。）复能不舍业果缘起，勤修取舍，最为希有。”《释菩提心论》龙树造云：“若知诸法空，复信修业果，奇中此最奇，希有此希有。”此谓虽未知诸法性空，而能知缘起者，已属希有。又虽未知缘起，而能通达空义者，此亦希有。至于能知诸法性空，而又能了知业果，且能依之而善取舍者，此为希有中之希有。“欲生如是定解，要先善辨有与自性有，无与自性无之差别。”而此差别在语言文字上似易分辨，于对境观察，则极易混惑。否则自续以下诸宗及藏中先德，何以皆于此不能了达而生误解。月称菩萨于《四百论释》及《明句论》辩此最明。藏中唯宗喀大师知之。自续诸师虽知由心安立过去，然谓彼本身亦须有成就过来。意谓此如幻马，虽由吾人误认，然彼亦须有幻术所依之药物材料，方有幻马显现。彼之所许如是，故知彼未能明辨唯有与自性有之差别。唯识师说遍计无自性，然彼所谓之无自性，乃无彼所许之自性，而仍执有应成派所许之自性，彼此所许之自性，名虽同而义实异。经部、有部则许诸法有自性，其说尤粗。自续以下说自性有时，心中即显现有“有”之心境。说自性无时，心中即显现有“无”之心境，故必须舍弃此等心理，方能了解应成派之无自性义，方能安立业果作用等。印度自续以下诸师，虽未达无自性义，然不弃舍业果缘起，虽见有不及，其失犹小。藏中古德皆自诩为应成派，然以不辨此义，而说“一切法皆无”，说“应成派不立宗”等，并将业果缘起一律舍弃，此失极大。《入中论》云：“如知影像无自性之因果建立，谁有智者，由见色受等不异因果诸法，而执定有自性耶？故虽见有而无自性生。”此谓缘有时非缘自性有，而缘唯有。清辩论师乃菩萨应世，其内证功德，不可测度，而以应成派之见格之，彼说，诸法须其自性成就，然后分别安名，乃成其为法。是亦堕于断常二边，以彼不明唯分别安立之理故。自续说，若诸法唯分别安立而有，不须其自性成就者，则伪装之人，或影像、阳焰，皆成其为真人、真形、真水矣。彼之所见如是。以应成派观之，其所说之有自性，即许有不变之常，因而摄入常见。既许有自性之常，而又许有刹那生灭，亦即可摄入断见。清辨寂护诸师，虽尚不免堕入断常二边，然许一切法非实有，故亦可称为中观者。但应成派观之，实尚未得清净中观见。过去藏德虽依经教许无自性，然彼所谓自性无，举毕竟无无异。彼说，世俗名言有，乃由颠倒见显现，而实不可说之为有，如石女儿，虽名言有，乃由颠倒计有，而实无有，故彼等常说，名言言有，不可说有，自性之无，乃真实无。宗喀大师乃标明要旨，为自性之无，不能说无，名言之有，方可说有。此非杜撰，乃根据百论等圣教而说，上文已广明，自性若有，应不出一异等过。自性若无，应如是无。须知宗喀大师所说名言之有，有三量须合，若缺其一，即不能成立。（一）名言须已传称，（二）他量非能损害，（三）于真实义中安立须无妨难，即不害胜义理智。如柱之一法，世俗共传故，是传称名言，

他量不能损，与胜义不相妨害，以此三法，方成立名言有。过去藏中有说，凡说有柱有瓶等物，皆是执相，皆非实有，乃由颠倒显现为有。为针对此种过失，及为初证空性者安立缘起方便，故说此成立名言有之三法。如眼于柱串习已久，一见即知其名，世间传称皆说为有，于此认知其为世间名言之量。如世尊云：“世间说有，我即说有。世间说无，我亦说无。”应于此上认识名言之量，此非说牧竖所许之有无，佛亦随之说为有无，乃谓世间一般不须观察寻伺即说为有无者，说为唯有，方入世间名言量。如此方为世间传称。（二）他量不可损者，如误绳为蛇，以绳非是蛇之他量，可以损害是蛇之量。柱则不然，不可以余量损害。（三）胜义理智无受害者，真实见柱之空性时，与有柱不相违。非如绳上无蛇之世俗名言可称，又非如蛇之他量可损。又性空须在有法上显，绳上根本无蛇，则无蛇之空性。依中观宗，龟毛兔角无有空性，于盘绳上亦不能抉择蛇有无自性故。建立名言有之三法，详《道次广论》。依上师口诀，抉择世俗名言量有无，于立名处量上，有内心分别安立之量，有则成立为有，无则成立为无。如盘绳上无蛇之支分，即不合立名言量。且内心分别知其非蛇，故又无内心分别安立之量。故于世俗名言量不可说为有蛇。世俗名言量之有无，看似易辨，其实甚难。如说柱有，若问如何有法，以何量成？答，世俗名言量有。又问，世俗名言量如何而有？答，以眼见故。若又问，凡眼见者皆真有所见乎？此即不易置答。故应于世俗名言量有无之理，通达决定，当说不须寻伺观察，一见之下即以决定其为仅有，方是世俗名言有量。如《四百论释》云：“如计诸法有自性者，见有彼法，即执有自性。若时见无性，即执彼法毕竟非有，如同兔角。由彼不能出二边，故一切所许皆难应理。”诸法二字，藏语为“恶波”，即指事事物物。一解为诸法，一解为实有法，此指后义。

障碍清净见者，乃增益执及损减执，此二执之生起，皆由不能差别自性有与有，及自性无与无之故。必现空双合，方能解脱有无二边。真正中观者能于通达一切有为无为诸法皆无自性之上安立因果，方脱有无二边。执自性有，即堕有边。于无自性不能安立因果，即堕无边。执诸法有自性、自体、自相，即堕有边。说诸法名言无，即不能成立因果事用，即堕无边。于有为法空其事用，即不能安立因果，即堕无边。有边即常见，无边即断见。龙树云：“说有，即常见。（于无自性而说有，即堕常见。）说无，即断见。（显现似有，与因果合，而说为无，即堕断见）。”通达有为无为无自性，须依缘起之因据，如是，方能安立无自性之因果。依依靠缘起而知苗芽无自性生，即破常见边。又能安立苗芽无自性之因果事用，即破断边。破此二边，皆依缘起之理据。以缘起之理据因破除无边。以无自性之宗破除有边，如苗芽无自性宗缘起故。因依而安立之缘起（即施設缘起），以此缘起，于无自性诸法品类知其能安立因果，即破无边。依缘起因，决定苗芽无自性之宗，此乃施設而有之缘起，故能决定苗芽无自性，而破有边。决定因相理据断无边，决定所成宗断有边。即以现而断无，以空而断有之义。现空双合以现断无，以空断有，此各宗所共许。而以现断有，以空断无，乃本宗不共义。依缘起因故。此对修清净见中观者说。苗芽依缘起因，乃依安立之苗芽，非有自性成就之苗芽。由缘起因引生空性，故说为以现遮有。又如是中观者决定苗芽无自性之宗，由此即知所无者，乃无自性，非异竟无，非遮世俗名言之有。故说以如是空而遮止无，由无自性而引生有世俗名言。是谓现空双合，亦即现缘起空自性空互为助伴之理。此仅略说粗分，乃宗喀大师不共之特法。缘起具三特法：（一）有法，（二）宗，（三）因据。其能决定三法者，固为圆满，否则能于其宗无自性或因缘起，随一特法，能得决定，亦可断除有无二边。又边字之解释，据《解释正理论》云：“边谓尽、后、近、方及毁誉。”此为五边：（一）尽，为尽处，俗语谓尽头处。

（二）后，谓末端。（三）近，谓邻近边际。（四）方，谓东南西北等方位，如俗说东方为东边，西方为西边。（五）毁誉，谓呵责恶人为边人，犹汉语鄙人义。以上所引诸边义，皆所知境中所有之边，非本论所说应离二边之边。本论所说，乃所知境所无之边，亦即自宗应破之边。上五边义，

虽自宗亦许，然此处所言，正见歧途之二边，须如《中观明论》（亦称《中观现见论》，自续派莲花戒论师造。）云：“若谓中道有胜义自性法者，由有彼故，则计为常，或计无常，云何成边？说如实随顺诸法真理作意，名堕边处，不应道理。”此处乃引自续派之说，而加以破斥，藉明本旨。自续派许心自性成就，即许有真实自性成就。（许有自性，即许实有。）如是，则执常或无常，应不能谓其堕于边见，以与诸法真实法性相符故。柱之实有，既是自性成就，应是柱之法性。彼自续许心之成就，真实义既是自性有，或说为常，或说为无常者，即非成边、以眼见真实故。若入于诸法空性如所有见后，而如理作意，是自性有，彼时自性成就，即为真体。亦如柱为真实成就，则柱之真实成就，即是柱之真体，即不得谓为边执，以彼法既成真实无常，即如是作意为无常，与诸法本体相同，故非堕边。倘非彼诸法真实之本体，不能如理作意，而起倒执，乃为堕边。世间悬崖之下名边，堕于彼处，称为堕边，此边是有。中观所断之常断二边，乃未尝有之边。既为未尝有之边而又云堕入者，乃就执常断之执分而言，断除此执，即为离边，非实有边可离。堕岩断命，喻堕断常边则断清净解脱智（慧命）。自宗说诸法于实有无，业果于世俗有，非执边，而他宗则亦说此为边执。如唯识宗据《菩萨地》说，有执依他圆成于实有无，是损减见。又藏中过去有说业果于世俗名言亦不许有，若许有，则与二谛相违。彼等因误解月称《入中论》破二谛之意，不知月称乃破二谛之自性。如云：“二者谓二谛无自性，非常亦非断。”又佛说：“有及无俱是边，净不净亦边。”彼等依文解义，故说非有非无。如《回诤论》龙树造云：“若非无自性，即所有自性。”此说若非胜义无，则成胜义有。有无自性，正相违反，遮无则有，遮有则无。惟证诸法于实有无，则非边执。证业果于世俗有，亦非边执。如前论又云：“若不许名言，我等不能说。”此即表有自性与无自性乃正相反也。故知过去藏中一类说非有自性非无自性者为不应理。其说诸法非有非无者，亦同此过。以非有即无，非无即有，同时说非有非无，即成自语相违。又过去藏中一类说名言非有，遂谓业果于名言中皆无。彼等据《中论》：“说有为常，说无为断，非有非无，二者俱非。”彼等不解此为不共遮止。说诸法有自性，用为常，说诸法名言无者，乃为断。彼误谓此为自续派见，并谓应成派不立此种遮止，于是遂倡为非有非无之遁词，故引《回诤论》以决定，非无即为有，而在真正中观者，并非如是。必先以一异法门，抉择自性之有无，最后乃决定为无而遮其有。西藏过去大多数先即不能判别有无之义，故和非有非无之遁词。于是更不判决自性之有无，致堕于常断二边而不自知。

《回诤论》后半颂恰为对治此种执著。彼说于胜义理智中，见苗芽之生住坏灭皆无，以生住坏灭乃依根门而见，根识颠倒，所见非量，故不成就。而在应成自宗则谓生住坏灭在胜义理智中所不见者，仅未见苗芽之生住坏灭，实不能谓为无，故与彼说不同。彼既以胜义理不见为无，根识为倒，此即不许言说者之一类。故《回诤论》云：“我不为彼说世俗名言中之因果作用、能量、所量、能得、所得诸义。”意谓世俗名言现量是有，此我亦许是有，故开演此中观诸论。彼不许名言有，我故不为彼说，以彼等既不许名言说故不为之说世俗名言量。《七十空性论》云：“勿破世间理，依此有彼生。”世间所摄现量名言，此不应遮。现时诸师，若问其诸法有耶？彼答云，有。若追问其究竟有耶？彼又答言无。若再追问究竟为无耶？彼又答云，非有非无。以无抉择智，故漫无定说，中观者说执诸法有自性，是堕常边，执诸法名言无，是堕断边。依缘起之因，显无自性而破二边。依本宗如实知缘起之理，依缘起因，知苗芽依缘而起，遮断边。依缘起因，所成立无自性之宗，知苗芽无自性，遮常边。他宗依缘起因反成立诸法有自性，以彼不能如实了知缘起理，仅知有缘起理耳。

戌二、成立无为亦非实有。

“若以前理，已能成立补特伽罗与有为法皆非实有，则虚空、择灭、非择灭、真如等无为法，亦易成立皆非实有。故《中论》云：‘有为法无故，何得有无为。’易成之理，谓如前破有为法自

性，虽无自性，而能安立因果，系缚、解脱、能量、所量等一切作用。此既成立，则法性择灭等无为法，虽非实有，亦可安立道之所证，智之所量，众生所皈依之宝等一切建立，谁亦不能攻难而谓此等非实有，则彼建立皆不应理，故无许无为法实有之必要也。即许无为法真实者，亦必应许能相所相，离系因果，能量所量等一切建立。若无为法与其能证、能相、能量等无关系者，则一切无关系法，皆应成为能相所相无理避免。若谓有关系者，然实有自性法不应待他，故亦不能立其关系。亦可观其一异而破。若谓此理不能破无为法实有者，亦应不能破有为法，是则全无实有可破。若谓有为法性空者，是说彼法无彼自性，故是断空，然真如有自性，故是实有。上句是抉择有为法自性空之最大歧途，是毁谤有为缘起之断见。后句说真如有自性，是增益实有之常见，故是邪解真空之义。若自性空义，是彼法无彼法自体者，自既非有，则他亦非有，其立法实有之立者，与成立彼宗之教理等，亦皆自性空，皆应非有。则安立实有少法之宗派，纯属臆说也。若善知此理，则知印度佛弟子，凡说有实有法者，则定说有为法实有，名实事师，其说有为法非实有者，亦必不许任何法为实有，实较藏地任意谈说者，超胜多矣。于真实义虽有二说，然皆共许世俗法是自性空。次乃争论胜义是否实有。故以正理破除诸法实有之后，不许有为法与一切法为实有者，与倒解空性为断空者，说有为法与一切法皆非实有，毕竟不同也。

或问，若《中论》云：‘有为法无故，何得有无为。’如上解者，则《六十正理论》云：‘若诸佛宣说，唯涅槃真实，智者谁复执，余法非虚妄。’此说唯涅槃真实，余法不实。《法界赞》亦云：‘凡是佛所说，宣说空性经，皆为灭烦恼，非灭此法界。’此说空无自性之经，是为灭除烦恼而说，非说无此本性清净法界，宁不相违耶？曰，此乃倒解彼二论义。前论之义，如世尊说，诸苾刍，胜义谛唯一，谓涅槃不欺诳法，一切诸行是虚妄欺诳之法，此经亦说涅槃真实，诸行虚妄。但真实义，前句经解作不欺诳。虚妄之义，后句经解作欺诳，六十正理论释说涅槃即胜义谛，此不于现证之慧前，非有自性现有自性，故无欺诳。余诸行等，则于现见之慧前，非有自性现有自性，是欺诳法。若以观是否实有之理智而思择，则全无堪忍观察之实有。不审其义，但著其名，此复何为耶。又《六十正理论》云：‘三有与涅槃，此二均非有，若遍知三有，即说名涅槃。’此说生死涅槃俱无自性，了知三有无自性，即立为涅槃。岂是说生死无实之空性为断空者者哉？《法界赞》义亦是说，宣说空无自性之经，是为灭除余一切烦恼之根本实执，明无彼所执之境，非说破二我执境，所显之本性清净法界空性亦无所有。虽有此空性，然非实有。故有说此论连破实有所现之空性，亦不许有。或说尽断一切烦恼，而不须亲证空性真胜义谛。当知此论皆已破讫。《法界赞》又云：‘说无常苦空，为净心方便，最胜修心法，是为无自性。’又云：‘诸法无自性，是法界应修。’此说诸法无自性，是所修之法界，修无自性，是最胜之修心法。有说诸法无自性空名为断空，离此空外，别立实有空性为所修之空者，如何会释此论耶。如东方无蛇，有人妄执为有，除彼怖畏苦时，说明东方无蛇，云不能除苦，要说西方有树，方能除苦。汝亦如是，诸有情类，由执诸法实有而生痛苦，除彼苦时，汝说令其通达所执无实，不能对治其苦，要说余事实有，方除其苦耳。’”

《中论》云：“有为法无故，何得有无为。”《入中论》云：“由通达俗谛方便而通达胜义谛。”此言由通达诸法方便，可以引生通达法性理智。如先于柱认识决定，由是可通达柱之空性。又若先于虚空认识决定，然后能通达虚空之法性。吾人举头见苍苍茫茫，此非虚空，乃空之一显色，虚空非目所见故。虚空乃遮止著碍（无著无碍），无为法摄。由内心了别各各观察诸法法性而灭烦恼，此分谓之择灭。因缘不具，能违害生，谓之非择灭。（如于善趣生发生障碍，令其不能往生，此能障分即非择灭。）真如即空性，亦属无为。“易成立之理，谓如前破有为法自性，虽无自性，而能安立因果、系缚、解脱、能量、所量等一切作用。此既成立，则法性择灭等无为法虽非实有，亦可安立道之所证，智之所量，众生所皈依之宝等一切建立，谁亦不欲攻难，谓此等非实有，则彼

建立皆不应理，故无许无为法实有之必要也。”

自续派计灭谛非胜义谛摄。应成派说，就灭除染污分而言，亦是空性之一分，故许灭谛胜义谛摄。觉朗巴许空性有自性成就，而彼等又不能于不许空性有自性成就者所说之能立为道之所证所量等说，指出其过失。故彼等所许，实无意义。且彼等复不能于空性有自性成就之理善为成立。故其所持实为勉强。即许无为法为实有者，亦必应许能相所相，离系因果、能量所量，等一切建立。彼觉朗巴许空性有自性成就，又恐堕断见，故复许有能量所量能相所相等。能得，即离系因，即道谛。所得，即离系果，即灭谛。“如无为法与其能证能相能量无关系，则一切无关系法，皆应成为能相所相，无理避免。若谓有关系，然实有自性法不应待他，故亦不能立其关系。”如灭谛之择灭是有分，若许彼有自性成就，则应不观待其别别思择诸烦恼，而灭除之之各支分。又若许空性有自性成就，则应不观待于法宝。（依法而生之空慧为能量，空性为所量。）不观法宝，则三宝仅二宝，成大过失。此段显空性等无为法亦依缘而有，依缘而生，因空性亦有其空分故。离种种垢，断种种染，空性须与种种能量所量等支分相关。空性乃有分，有分须观待诸支分故。此科乃第二，以此缘起之因，及前一异之理，成立无为法无自性。已说缘起之因竟，以下说一异之理。

空分，乃空性之安立名处。谓抉择诸染别别灭分。观察有分之空性与空分成就自性之一或异体，亦可如前观察补特伽罗与其安立名处之诸蕴一异之理，而破除之。空性之支分甚多，如离垢分。又一切诸法各各皆有其法性，有情各各之心识，亦各有其法性。若空性与离垢分成就自性之一体，则有染有情以有法性故，亦应具离垢分。若空性与诸空分成就自性之异体，则应有分空性不待诸支分空分而有。“若谓此理，不能破无为法实有者，亦应不能破有为法。是则全无实有可破。”“若谓有为法自性空者，是说彼法无彼自性，故是断空。然真如有自性，故是实有。”此觉朗派之所说。彼说有为法为自性空，以有为法为自性成就之本体空。无为法须观待有为而空，故称他空。是许有为为空，无为为实之谬说。须知空性本以灭除谛实，今于空性反执为谛实，空性乃成究竟所缘，此见极难成立，如水中起火，更无物可灭此火，是犹观佛为魔，无药可救矣。其上句是抉择有为法自性空之最大歧途，是毁谤有为缘起之断见。后句说真如有自性，是增益实有之常见，故是邪解真空之义。上句指所说之断空，后句指所说空性实有之义。“若自体自性成就自空即是自无者，（犹计柱之本体无柱者，即成自无。）则其立法实有之立者与成立彼宗教理等，亦皆自性空，皆应非有，（引聚喇嘛《究竟一乘宝性论》，《德写领波如来性论》。）则安立实有少法之宗派，纯属臆说也。“少法”二字，据康同生注，系法尊法师译本，系指立一类法实有之宗（觉朗巴派）不免稍涉晦涩。若善知此理，则知印度佛子凡说实有法者，则定说有为法实有，名实事师。此指说一切有部及唯识师，于有为法事物物，决定说为实有者，即称之为说实事师，此印度通例。“其说有为法非实有者，亦必不许任何法为实有。实较藏地之任意谈说者，超胜多矣。”藏中如觉朗派，说俗有真无，或说非有非无，虽亦自命中观应成派，而实不及印度之犍子诸部，何况有部唯识诸宗。唯识师所据仍是佛说，不过非佛之不共密意而已。藏中诸人则直是臆说。有部诸师所据教理，乃佛初转法轮所说。唯识所据，乃佛末转法轮所说。虽各宗所许了义不同，然皆根据佛说，无谬不乱。且通达下部见，乃通达上部之基础。至藏中自空他空，非有非无诸说，则于佛三时教中皆无根据。彼等虽或引《宝性论》等教，然皆误解教义，不合佛意。此派起自藏中上北方，昔有成就者，名娘摩瓦，在雪山修道，具足神通，后至藏中，倡导自空他空之说，觉朗巴执之以为宗见。彼等亦自谓根据《般若经》，云不说色是空，不说色非空。不知经义，于色，于世俗名言不说是空，于胜义谛不说非空，此二谛圆融之义。若谓色非空非不空，则堕第三聚。龙树云：“若遮无自性，则成有自性。”不立第三非有非无，于名言中有，不说色是空，于胜义谛中，不说色自性实有非空，此《般若经》之本义也。“真实义虽有二说，然皆共许世俗法是自性空。次乃诤论胜义是否有。故以正理

破除诸法实有之后，不许有为法与一切为实有者，与倒解空性为断空者，说有法与一切皆非实有，毕竟不同也。”觉朗派说真如实有。有一派根据摩洛哥达瓦之说，计真如非了别境，即说真如非实有。此段论文，乃针对当时谬说而发。事过境迁，诸家解释微有出入。所云以正理破者，谓自宗已通达空性者，以正理智遮破实有，显无实有。他宗则依断空而成立无实有。或说世俗胜义皆非了知境，任何亦无。或说世俗名言量由内心颠倒显现，不能说无，即非无。胜义谛非了知境，不能说有，即非有。或如觉朗派说自空他空。彼等亦俱说无谛实，无自性，然皆依断，不如理而建立。与自宗由通达空性如理建立者不同。或问，若《中论》云：“有为法无故，何得有无为。”果如上解者，则《六十正理论》所云：“若诸佛言说，唯涅槃真实，智者谁复执，余法非虚妄。”此明明说涅槃真实，余法不实。《法界赞》亦云：“凡是佛所说，宣说空义经，皆为灭烦恼，非灭此法界（寂灭安乐自性清净法界）。”此说空无自性之经，是为灭烦恼而说，非说无此本性清净法界，宁不相违耶？曰，此乃倒解彼二论义。前论之义，如世尊说：“诸苾刍，胜义谛唯一，谓涅槃不欺诳法，一切诸行，是虚妄欺诳法。”此经所谓之涅槃真实，诸行虚妄，其真实义，前句，经解作不欺诳虚妄之义，后句，经作欺诳。复次，涅槃真实者，是如《六十正理论释》所说：“谓不于现证之慧前，非有自性现有自性，故无欺诳，不是有漏。”自宗许涅槃真实，乃是空性，胜义谛摄。自续以下，多将涅槃摄入俗谛，许证涅槃之心，即通达空性之心，是无漏智，彼以尔时无实有显现故，尔时无虚妄显现故。二现隐没，证涅槃智，与初地证空性智同，不能同时俱缘二谛，故无二显现，仅见涅槃无自性，故谓之真实，以所见与真实义极相符顺故。涅槃法尔本无自性，为涅槃智亦见之为无自性，故相符顺。所见与法性相符，故说无诳。缘有为法有自性显现，而彼法性实无自性，故说为诳。不说不漏。“由佛观之，唯有涅槃胜义一法，其现观与法性相符，故说为无谬，说为真实。余诸行等，则于现见之慧前，非有自性现有自性，是欺诳法。”藏文“顿巴”，其义为实，谓现观与法性相符。“荡巴”，其义为真，谓无漏圣智所行境。世尊经意如此。诸误解者，以为唯涅槃一法自性实有，余法皆不然。“若以观察是否实有之理智而思择，则全无堪忍观察之实有。不审其义，但著其名，此复何为耶！”大藏经中，亦有于空性假名为涅槃者，以一切空性皆自性涅槃故，然非一切涅槃皆是空性。《六十正理论》又云：“三有与涅槃，此二俱非有。若遍知三有，即说名涅槃。”此说生死与涅槃均无自性。了知三有无自性，即立为涅槃。岂是说生死无实之空性为断空者哉。此所知境，乃三有无自性，即是三有之法性。非是涅槃。假名安立为涅槃。余人疑难所据，乃误解六十正理论唯涅槃是实一语。故兹仍引六十正理论以开悟之，非于生死无实空之断空方面而许之也。

《法界赞》义，亦是宣说空无自性之经。是为灭除余一切烦恼之根本实执，明无，彼所执之境，非说破二我执境所显之本性清净，法界空性，亦无所有。一切有情及一切有情心之法性，即是自性清净界，然非谓于瓶柱等器界。藏语“康”，汉译为界，有义，汉译为种，如铜出金，有本源义。谓众生本来清净法性，有成佛种性，烦恼污染除去后，成佛时有四身，心之法性成自性身，心成智慧法身，有情成报化二身。瓶柱法性不能成佛自性身，以瓶柱不能成佛故。法性赞义谓，破除烦恼，须通达无自性之空性。此种空性不能遮破，故云：“虽有此空性，然非实有。”若有自性实有之空性，则不须依遮破其应破分而显。如虚空须依止质碍而显，故空性名言虽有，而非自性实有，以空性之有，系于遮破应破所显之空性，于名言有而实无自性。或说，应破实有遮破后，所显空性非有非无。其意谓若有，则理智观察可得，若可得，则是实有，即与佛说一切法无我之教相违，故说空性非有。然若说空性无，则佛应于诸经不说空性，故又不可说空性无，而说非无。然非有即成无。若说非有，则违《赞法性赞》所说：“非是能毁此法性界。”故由此句教理，则能破除说遮破应破后之空性亦非有之谬论，亦兼破断除烦恼，不须通达胜义空性之说，或说断尽一切烦恼，不须亲证空性真胜义谛，当知此论皆已破讫。藏中如虾却巴说：“若如月称所说空性无自性，则成断空，

应说别有能所取空之智慧，方是究竟空性。”今为明自性实有空后之空，非是断空，特引龙树说，净心之法，以空自性实有，最为殊胜。《法界赞》又云：“说无常苦空，为净心方便。最胜修心法，是为无自性。常苦空三者，能令身心成熟。修无自性，于身心解脱，最为殊胜。又云：“诸法无自性，是法界应修。”此谓诸法无自性成就，即所修之法性。修无自性，是最胜之修心法。故最胜方便，即此究竟空性。有说诸法无自性空，名为断空，离此空外别立实有空性（无能所取之空性），为所修之空者，彼如何能解此论耶？譬如东方无蛇，有人妄执为有，今欲祛其怖畏之苦，乃谓东方无蛇，不能除苦，要说西方有树，方能除苦。汝之所持，亦复如是。诸有情类，由执诸法实有而生痛苦，汝谓令其通达，所执无实，不能对治其苦，要说余事实有，方能祛苦耳。无能所取之空，不遍有情，须见道者方有故。

卷十七终

卷之十八

未三、建立世俗胜义二谛。分四。申一、分二谛之事。申二、分别之数。申三、分别之义。申四、释所分义。

申一、分二谛之事。

“分为二谛之事，先觉虽有多说，今如《集学论》云：‘所知亦唯世俗胜义二谛。’以所知为所分之事也。”

二谛之分，先觉虽有多说，今依《集量论》所说：“所知唯世俗胜义二谛”，以所知摄二谛尽故，所知为分别之所依也。其他各说：一、如俄洛罗扎瓦，许唯显现事，乃二谛分别所依。彼说空性非心所知所行境。如是，则应无胜义谛。二、有说不须增益之境，是二谛分别所依。三、又有说不须寻伺观察之境，是二谛分别所依。四、又有说，谛乃世俗胜义分别所依。初说非理。若空性非所知境，则遮实有之空性应无，应破之实有执亦无，能执实有者亦应无，是一切流转有情皆已灭尽生死矣！次说亦非理。果如所许，应无增益之法。无增益之法。则诸宗（外小）成就增益诸说（理）亦应皆无。如是，则内道自宗不应呵彼之增益成见。三亦非理。如彼所说，则于二谛寻伺观察，为无意义。四亦非理，以说世俗即是谛实，与经说世俗虚妄之义相违故。复有说不须立二谛分别所依之事者，此说更非理。无分别之事即有分别之法，成大过失。

申二、分别之数。

“如《中论》云：‘一以世俗谛，二第一义谛。’谓分世俗胜义二谛。”

于所知境分别，非一非三之二数决定。可安立为心之境者，称为所知，故摄一切法尽。如《中论》云：“一、世间俗谛，二、第一胜义谛。”是。入一切圣者等持智中之境，即是胜义，以无分别智所行境如如不变，故称谛实。（黄隼高记云，世俗、胜义二者皆是谛。世俗谛，一切世间境。胜义谛，圣者等持平等智中之境。如其所见，无有颠倒，故称谛。此二皆所知境。）

申三、分别之义。

“既分二谛，则应有异，其异相云何？先觉多说如瓶与衣为体性异。如无常与所作性。体性是

一，待所遮为异。此二所异之法皆属有事，若有一法非有事摄，名遮一品之异，共为三异，二谛属遮一品之异。有说二谛是一体性，待所遮为异者，中观明论说，同体系于无事法，亦不相违。极为善哉。故所异二法，俱属无事，或随一法属无事摄。许是一体，待所遮为异，都不相违。《入中论释》云：‘宣说诸法之体性有二，谓世俗与胜义。此说一一法各有世俗胜义二种体故。若二谛体性非一，异体亦极不应理，则二谛无体，应成断无。以凡有者，一体多体二决定故。’《释菩提心论》云：‘说世俗即空，唯空即世俗，此无彼不有，如所作无常。’如芽若与自胜义定体性异者，则与自实空亦应异体，是芽则成实有。由非异体，故体是一，芽虽是实空，然非胜义谛。有经论说二谛非一非异者，有者是约自性成就之一异说，有者是约体性非异所遮非一而说也。”

由所知为分别之事，方有分别之法，即二谛。谛既分之有二，则应有异。其异之相云何？先觉多说，如瓶与衣，体性是异。如无常与所作性，自体是一，即回遮为异。（如因缘作用生时，同时有无常性。）此二所异之法，皆须有物。（如雅州与雅安，一地二名。有但知是雅安而不知有雅州者，有但知雅州而不知雅安者，故回遮为异，亦称待所遮而为异。）若彼此法中有一法非有事摄，名遮一之异，共为三异。二谛者，乃遮一之异。若世俗为所知境，则胜义非所知境。反之亦然。又如世俗为有为，则胜义为无为，故称遮一之异。二谛之异，即如是者。有一类许二谛是一体性而回遮为异者，此种许法与本宗无违。但他宗谓此二俱有物，则与本宗不合。如《中观明论》说：“一体相属者，无有法无违。”此语极善。宗喀巴大师极赞之，以彼此有物固可，彼此俱非有物，或随一有物一非有物，亦皆不相违。以此中有一体相属与缘生相属之二者。缘生相属，如芽与种，一体相属，如雅州与雅安为一体是。无常与所作，亦是一体相属。无常无所作，其体同时成就，互相依存。故彼此所异之法俱属无物，或其中任随一法属无物摄，许是一体，但遮为异，都不相违。若无为与无生皆非有物，乃一体而回遮为异。以无为与无生不能同时说，须二次说，故依语言即显为二。如瓶与所知是一体而回遮为异，不成相违。因此乃常性，非事物之有法，彼虽是一体，然不能说所知与瓶为一体，以成就瓶时，依于所知故。遮所知时，即遮于瓶，故说瓶与所知为一体。然成就所知，不须依于瓶，故又不能说所知与瓶为一体。又如瓶与瓶之法性亦是一体，而回遮为异，此亦不违，以此亦一体相属。若本无瓶，即无瓶之法性。若本无瓶之法性，则亦无瓶。故彼此互相依存。然一为事物，一非事物，俱不相违也。《入中论释》云：“一切诸法自体随示二相，谓世俗与胜义。”如于瓶上有世俗及胜义二相，名言有，即世俗。自性空，即胜义。“此说一一法，摄有为及无为各有世俗胜义二种体。”据此可知，世俗胜义二皆有体，然不必一一皆有物。即此可证知藏中先贤所说，有物方有体，有体必有物之说为不合理。“若二谛体性非一，是异体，亦不应理。以二谛无体，应成断无。凡有者，一体与多体二决定故。”多体即异体有，如瓶与其自体乃一体有。瓶与柱则异体有。二谛若有，亦不能出一与异二体之外。故《菩提心论释》亦云：“说世俗谛即空性，空性真如即世俗。此无则彼亦不有，此如所作与无常。”余宗计二谛有体，即有自性成就。自宗计二谛有体而与二谛无自性不相违。《菩提心论释》说：“世俗谛有自性空。”自性空之空性，须观待于世俗谛，彼此互相关联，互相依存。分别法之世俗谛须关联于分别事之自性空；分别事之自性空，须关联于分别法之世俗谛。如苗芽与种子乃缘生相属，瓶与土乃一体相属，此无则彼无，无世俗则无胜义，无胜义则无世俗，乃一体回遮为异，与所作性及无常之一体相属等同。若不许二谛一体，则有如下过失：“如苗芽果与自之胜义（即苗芽之空性），体性为异者，则与自之实有自性空（空性），亦应异体（如马与牛）如是，则有成实有之过失，由非实体，即为一体故。”自宗许是一体，以若许二体非一，则有如中观现见论所说之四种过失：（1）若芽与芽之空性异体，则芽之自性空，非芽之法性矣。（2）若芽之实有自性空非芽之法性，则有二过。（一）或芽无空性。（二）或芽即空性。（3）若即空性，则见芽时应见其空性。（4）又若芽之自性空非其法

性，则通达芽空性时，应不能净治其实执。若二谛异体，亦有二种过。第一、一切应断者不能完全清净，如是，则一切上乘应修次第，皆成无义。其次，成佛时于应断之感应不圆满清净。以通达空性不能净治实有自性之执著故。如是，则空义亦成无义。“又苗芽虽是自之实有自性空，然非自之胜义谛。”以苗芽虽无自性，然苗芽非空性，以无实有成就遍于诸法，仅就无实有成就一言回遮于二谛，固是胜义，然诸法皆无实有成就，非诸法皆是空性。如苗芽无实有自性，彼无实有自性不仅遍于苗芽之空性，亦遍于苗芽。“有少数教典中，说二谛非一非异”者，乃依文字如是，非其意义，亦说一异皆非，如解深密经及中论，亦有一异皆非之文字。经云：“种界胜义谛相相等皆离一异。”释说：“离异者，谓（离异）体之异，离一者，谓离名言之一。”意谓离言音立名之一，以其体虽一，语音与立名非一也。立名若一，则眼见瓶柱则见空性矣。“有一类臆断，以为是约自性成就之一异说。”以中论有非一非异之文，彼以为是自性成就之一异。“又有一类臆断，谓是约体性异与遮一而说，二者皆非。”皆误解也。

申四、释所分义。分三。酉一、释世俗谛。酉二、释胜义谛。酉三、释二谛数定。

酉一、释世俗谛。分三。戌一、释世俗与谛字义。戌二、世俗谛相。戌三、世俗差别。

戌一、释世俗与谛字义。

“《显句论》说，世俗有障真实、互相依、世间名言三义。后者释为能诠所诠、能知所知等相。故非唯能知与能诠之有境名言，亦莫执一切所知所诠皆是世俗谛。其色等法，于何世俗心前安立为谛，彼世俗心，即三义中之初世俗，亦即于无自性诸法增益为有自性之无明，事非实有而立为实有者，必是心法。除实执外，于余心前无可立为实有者故。如《入中论》云：‘痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。’《释论》亦云：‘由有支所摄染污无明增上之力，安立世俗谛。若已断染无明，已见诸行如影像等声闻独觉菩萨之前，唯是假法，全无谛实，以无实执故。故此唯诳愚夫，于余圣者则如幻事，是缘起性，惟见世俗。’此非说安立有世俗谛要由无明安立，于已断染污无明之声闻独觉菩萨前，便不安立世俗谛。其初因相，谓如前说染污无明，即是实执，彼所执义，于名言中亦非有故，但世俗谛于名言中则定有故。以是当知，安立诸法世俗中有之世俗，必非染污无明之世俗也。第二因相，谓诸已断染污无明世俗心者，由无安立谛实之实执世俗故，成立诸行于彼等前非是谛实，不能成立非是世俗故。故说诸行于彼等前唯世俗者，是说世俗与谛实二义于彼等前不可安立为谛。唯字仅遮谛实，非遮世俗谛。说为唯世俗与世俗谛之意，当如是了知。《显句论》云，由于世间世俗为谛，名世间世俗谛。如《入中论》释云：‘由此世俗，令诸法现为实有，无自性者现有自性。以于世间颠倒世俗之前，为谛实故，名世间世俗谛。’谓如前说，是于无明世俗之前现为谛实，非于名言许为实有。若不尔者，则违此宗于名言中亦不许自相，及于名言亦破实有，成立无实故。由此道理，亦当了知智藏论师说世俗中谛之义。问，法性与二我，于实执世俗之前现为谛实，亦应成世俗谛。曰，若仅于实执世俗之前现为谛实，便立为世俗谛者，应有彼过。然非如是。此仅是说，世俗谛之谛字，为于何世俗前为谛之世俗，及于彼前如何谛实之理耳。”

《明句论》云：“于世俗有，障真实（一）及互相依（二）与世间名言（三）三义。”此就梵语含义解释。“三义中之后者，释为能诠所诠，能知所知等相。然非唯能知能诠之有境名言（能诠，谓声。）亦不可执一切所知所诠皆是世俗谛。”此如瓶名及分别瓶名之心，即包世俗，以包能言所言、能知所知等相。然所知及所言任何一切又不可执为世俗谛。“所谓世间名言者，非仅指能知之

分别及能诠之言音。”亦摄所知所诠之义。否则瓶柱等境非世俗谛矣。“然所知及所诠，亦不可随何一切皆执为世俗谛。”以胜义空性亦是所知境，一切般若亦是所诠，皆不能安立为世俗谛故。其第二义，彼此相依。如能知之心与所知之境，彼此相依。又如长短粗细，亦彼此相依而成为假，以其显现为自性成就（躲粗）与彼法性（列粗）不相合故。至色等法，于随何世俗心前安立为谛，彼世俗心即三义中之第一，亦即于无自性诸法增益为有自性之无明。以与法性不合是假，而心上现为谛实故。此即障真实之世俗。但此非泛说之世俗，乃说世俗谛之世俗，乃就增益为有自性之无明心显现为谛实而言。“凡事非实有而立为实有者，必是心法。”谓唯就心上安立，故名心法。“除实执外，于余心前无可立为实有者故。”《入中论》亦云：“痴障性故名世俗，假法由彼（愚痴），现为谛（实有自性成就），佛说彼为世俗谛，凡成假法（事物）即世俗。”世俗二字，梵语为“桑志打”含藏一切之义。藏语为“袞佐”，“袞”义为一切，“佐”义为障。以障诸法本空令吾人不能得见。真如自性本来法性，为彼愚痴所障，故称世俗。上颂即依梵语“桑志打”义而造，非就世俗名言不加观察唯名安立者而言。不加观察唯名安立之世俗名言是有，而此有中，乃就执实愚痴心上显现而言。第三句根据佛向药叉王（名朗卡墮）说，经中有此义，谓愚痴执实称世俗谛。四句义谓。虽未执实，于世俗中显现为有者，仅称为世俗，不名为谛，非谓一切有情心上皆世俗谛。一类未成佛有情于显现诸法，执为谛实，称世俗谛。一类未成佛有情，于显现世俗不执为实，仅名世俗，不加谛字。《释论》亦云：“由有支所摄染污（具惑）无明增上之力，安立世俗谛。若已断染污无明，已见诸行如影像等之声缘菩萨，则所见唯是假法（假为世俗自性），全无谛实，以无实执故。故此唯诳愚夫，而于圣者（三乘离染者）则如幻事，仅依缘起而有，唯成世俗。”由见唯名安立之微细缘起，于色等诸法，见无自性，唯成世俗而无谛实。佛向药叉王云：“内外诸法世俗有，而其本性无自性。于无自性倒执有（自性），以此而障真如性。”过去藏中人士误解前引《入中论释》初句“痴障性故名世俗”以为世俗谛之有无，须视有支所摄染污无明之有无而定。又误解次句“假法由彼现为谛”，以为在三乘圣者之前，色等诸法非世俗谛，以离染污者无世俗谛故。本论为除此执，于此特释云：“此非说安立有世俗谛要由无明安立，于已断染污无明之声闻独觉菩萨前，便不安立世俗谛。其初因相，谓如前所说，（认识染污无明科中）染污无明即是实执。彼所执义，于名言中亦非有故。但世俗谛于名言中则定有而且遍。以凡是世俗谛皆于名言有，由执实而有之世俗谛，于名言中亦不能有故。由执实心而安立之世俗谛于名言中不能有者，以颠倒心不能成义故。是量非量，二相违故。通达无谛实（空性）是量成义（成空性义），有谛实即非量，不能成义。若执实能成义，则成空性之义应成非量，而执实之心亦应非倒。执实之无义可成，以本无实有自性故，故亦不能成立世俗谛。或问，既非由有染污无明而安立世俗谛有，何以《入中论》如此云云？答，应说由染污无明之自在而安立世俗谛，不能说由染污无明而安立世俗谛，如柱可称为世俗者，由执柱为实有之自在，称柱为世俗谛，非染污无明安立为世俗谛，世俗谛非实执所能安立者，乃由世俗名言量安立。”于此当知，安立诸法世俗中有之世俗，必非染污无明所成之世俗。”安立诸法世俗中有之世俗，即于一切诸法尚未寻伺观察，一见之下为有，此即世俗有，亦即唯名安立之有。”《入中论》所说痴障无明之世俗，乃染污无明所成之世俗，与一般名言量所说之世俗，名同而义实异也。”“第二因相，诸已断染污无明世俗心者，由无安立谛实之实执故，成立诸行。于彼之前非是谛实，不能成非世俗谛。”此明《入中论》本义，谓三乘圣者由无安立谛实之实执心故成立世俗诸行，于三乘圣者前非是谛实，以圣者于诸法见其如幻，见其假为自性，仅成就其无谛实，而未成就其非世俗谛。三乘圣者，通达诸行乃由执实心而成为谛，故不能说彼未见世俗谛。于通达诸行如幻之世俗心前不成谛实。于未通达诸行如幻之世俗心前则成谛实。但此深义，中观自续派以下，尚不能见其为世俗谛，何况粗劣有情。以彼虽知色等诸法无常等性，然尚不能通达，仅于执实心之前，而安立为世俗谛之义。“故说诸行于彼等前唯世俗者，是说世俗与谛实之义，当如是了知。”《显句论》云：“由于世间

世俗为谛，名世间世俗谛。”过去藏中有说世间世俗名言即谛实者。如是解释世俗之义，与自宗说于执实之心前成就谛实之说相违。如《入中论释》云：“由此世俗，令诸法现为实有，无自性现为有自性，以于世间颠倒世俗之前为谛实，故名世间世俗谛。”此谓由世俗之心力，令色等如瓶柱等法，于无自性现有自性。此由世间粗劣有情于执实之心前计为谛实，故称为世间世俗谛。此即释前“以彼于假见实者，佛即说彼为自性。”之颂文。“谓应如前所说之染污无明世俗心之前而明谛实，非于名言许为实有也。若不乐者，则违此宗于名言中亦不许自相，及于名言亦破实有，成立无实。若名言亦有谛实，则名言不能作遮破谛实之事业矣。”“由此道理，亦当了知智藏论师（耶嘉领波。造二谛颂，并自作释。）说世俗中有谛实之义，系于世俗执实之心前成就谛实。”或难云；此有二谛不分之过。“以法性与二我亦于实执世俗之前现为谛实，得毋法性，亦成世俗谛耶？曰，若仅于实执世俗之前现为谛实立为世俗谛者，应有彼过，然此非如是。此仅是明世俗谛之谛字义为于何世俗前为谛之世俗，及于彼前如何谛实之理耳。”凡执有执无，皆由心成。如执兔角为有，即有执实之兔角。如于法性执有自性成就，即由此执，而有自性成就之法性。于人法二我亦然。言有言无，乃依其执著心之情况而说，如于心中有有瓶柱之执而显现瓶柱为有，等于执有兔角之心之前而说有兔角。这就心中显现兔角实有者而言，非就一般言说说兔有角。又如幻马，由观者执为实有之心而有实马显现，非就一般名言说幻马实有。或问，执空性为谛实，于此执实之心前是否亦可说为世俗谛？答，不能。如《入中论释》所云，由世间颠倒执实称为世俗谛者，非谓仅执实即成为世俗谛，以此中原因须先认识何种为世俗及如何成谛之理。此处乃仅仅解释世俗及谛之文义，非解释世俗谛成立之原因。如藏中修词谓月为具白光者，若即具白光为月成立之原因，则世间一切具白光者甚众，岂不皆成为月乎？此亦如是。

戌二、世俗谛相。

“内外诸法各有胜义世俗二体。如芽，有见真所知真实义理智所得之芽体，与见妄所知欺诳义名言识所得之芽体。前者即芽之胜义谛性。后者即芽之世俗谛性。《入中论》云：‘由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。’此说芽体有二种体性，胜义即前识所得，世俗即后识所得。非说芽之一体看待前后二识为二谛。《入中论释》云，诸法之体性有二，谓世俗与胜义。说一一法分为二体，胜义是见真谛智所得，世俗是见虚妄识所得。世俗谛法事本非谛，是于实执前为谛，故了解彼义时，必须了解彼为虚妄。喻如了解瓶是虚妄所知欺诳义时，必须于瓶，先以理智破除实执之境，获得正见。未以正理破除实有，必无正量能成其为虚妄故。虽瓶衣等是世俗谛，然心成立瓶衣等时，彼心不须成其为世俗谛。如瓶衣等虽无自性现有自性。犹如幻事。然成立瓶衣之心，不须成立如幻义。故有说此宗瓶衣等法，看待未得中观正见异生识前，是世俗谛，看待圣者是胜义谛，不应道理。《入中论释》云：‘其中异生所见胜义即有相行，圣者所见唯世俗法。其自性空，即圣者之胜义。’彼乃违是而说故。诸异生类执瓶等为实有。亦即执为胜义有，故待彼等之识，瓶等乃胜义有，非世俗义。彼等识见为胜义有之瓶等事，看待圣者身中见万有如幻之智，反成世俗。看待此智不可安立为谛，故说唯世俗也。虽然彼等之本性说为胜义谛。故当分别解说，瓶等为世俗，瓶等本性，即圣者之胜义，不可说瓶等于圣者前即为胜义，以圣者见真义之理智不得瓶等故，论说见真义之理智所得为胜义谛故。”

“内外一切诸法，皆有胜义体及世俗谛之二分。如于苗芽，以见其所知义之理智所得芽体，及以比量虚妄所知义之世间识所得之芽体，前者为苗芽之胜义体，后者即苗芽之世俗谛。”世俗谛之体相，外谓色声等，内谓心心所等。如于苗芽，以究竟抉择理智而获得苗芽体性，即苗芽之法性，亦即空性。无谛实苗芽即胜义谛体。通达空性时，心中显现分“身粗”，与诸法法性“列粗”，如契

合，除所照见外，无余可说，故称为“德可拉你”。（唯彼真实义。）至名言识，则对于苗芽心中显现分，与其法性不符，故称虚妄。前者所得，乃苗芽之实有自性空，后者所得，乃苗芽之名言有。前者以任何量观察（心中显现分），皆合于抉择究竟理智之量，故是胜义谛体。后者须观待于名言中有（与法性不符）乃抉择世俗名言理智量，故是世俗谛体。通达于瓶之量，须观待（依靠）于瓶之自体。若属于世俗名言量，即成为世俗名言谛。此名世俗谛之成因，前所言者，乃世俗谛之声义。成立世俗谛之原因，如《入中论》云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体。随见真境即真如，真谛所见虚妄名俗谛。”此颂之教义，系说苗芽体中具有二谛体性。以无论任何一法皆有真妄二种所知义，见真之理智所获得者，乃此法之胜义谛体，见妄之名言识所获得者，乃此法之世俗谛体。“胜义，即前理智所得；（见真），世俗即后识所得（见妄）。非说芽之一体，观待于前后二识为二谛。”《入中论释》云：“一切诸法之自体随示二相，谓世俗与胜义。”此说一切法之本体分而为二，胜义是见真谛智所得，世俗是见虚妄识所得。世俗胜义二者皆可说是瓶之体，然不能说二者是瓶。于此应善了知。“世俗谛法本非谛实，唯于执实前为谛实。故欲了知彼之自分，必了解彼为虚妄。”此谓通达世俗谛，须知其自遮义而后能决其为虚妄。故通达世俗谛须通达空性。如仅通世俗自遮一分，则不须通达空性。“喻如了解瓶之相事决定其是虚妄所知之义时，必须于瓶先以理智破除实执之境，获得正见（即无自性之见），如未以正理破除实有，必无正量能成其虚妄故。”此谓于瓶之虚妄义有所决定，必须先通达瓶无自性，而后能决定知瓶虚妄，而后知瓶为世俗。故通达世俗谛亦非易事。如自续以下，皆未能善知世俗谛之应遮分。所谓世俗谛之自分者，谓除其自身单纯意义外，余如虚空等一切意义，皆应遮回。换言之，通世俗事之虚妄，须先遮实有，通空性。如就普通世俗，欲达其虚妄，则不须先通空性。（普通世俗之虚妄，谓人类社会之诈伪言行等。）至通达二谛之前后次第，在藏中辩论亦甚难事。《入中论》说：“依通达世俗谛名言之方便而通达胜义谛。未通达空性之前，于一般世俗谛虽已通达其虚妄义，然不必以理遮除谛实。”宗喀大师所言，于瓶之相事决定其为虚妄，须获得破除谛实之正见者，乃专就瓶之相事而言，非就一般世俗谛而言。“如瓶衣等虽是世俗谛，然成立彼等心时，不须成其为世俗谛。”此谓知瓶衣不须于其世俗谛之意义有所通达，然须将“世俗”与“是世俗”及“虚妄”与“是虚妄”，有所分别。“如于瓶衣等之自性，虽现如幻。然成立瓶衣之心必须成立如幻义。故有说此宗瓶衣等法观待于未得中观正见异生识前立为世俗谛，观待于圣者则立为胜义谛，不应道理。”若瓶等观待异生知前成立世俗谛，则异生应知瓶是世俗谛，即应知瓶是虚妄，且应遮破谛实，且应未得中观见者，亦已能遮破谛实。实为大过失。若说瓶等观待于圣者成胜义谛，此亦不然。如前所言，三乘圣者通达瓶是虚妄，瓶是世俗谛，而非通达瓶是胜义谛。与过去所说正相违反。故大师判为非理。以上皆明其违理。其违教者，《入中论释》云：“其中异生所见之胜义，即有相行，圣者所见唯世俗法，其自性空，即圣者之胜义。”此谓未达空性之异生，观瓶等诸法，于其知前成立真实。于圣者智前则成如幻，唯是世俗，不成谛实。简言之，即异生见瓶衣为真实，圣者见为世俗之瓶衣等。此之空性，方是胜义谛。过去藏中人士说瓶等观待异生知前成世俗，圣者智前成胜义，是皆从其反面而说也。此谓所说于理于教适得其反之意。“诸异生类执瓶等为实有，亦即执为胜义有。故观待异生之识前，瓶等乃胜义有，非世俗义。彼等识见为胜义有之瓶等事，观待圣者身中见前有如幻之智，反成世俗。故观待圣者智前不可安立为谛，说唯世俗也。”自宗所许，乃由抉择世俗名言量之理智而获得之意义安立为世俗谛体。由抉择究竟理智所获得之量安立为胜义谛体。乃根据前引《入中论》颂后二句“随见真境即真如（真谛），见妄者称世俗谛。”而安立。而过去藏中人士误解，以为二谛之分别，乃观待见未见空性之知前而异也。“虽然，彼诸自性（空性）说为胜义谛，其中尚应分析而言。如瓶等为世俗，而瓶等之本性（空性）则为圣者之胜义。”此说凡俗有情于瓶柱等法唯见为真实，以此之故，瓶等在凡夫之前不成世俗谛，亦不成世俗。而于圣者显现如幻之智慧所照见之瓶等诸法，则成为世俗，亦

成为世俗谛。前云唯世俗而不云谛者，乃别于凡夫所执之谛实而言，唯是世俗而已。或问，圣者心中既于瓶等无凡夫之真实执著，如何复说世俗谛？当知，言世俗谛者，非就圣者之心言，乃就凡俗有情执为谛实而言。三乘圣者心中已无实执，然具有通达他有情心中执实之情况而言通达世俗谛。“故不可说瓶等于圣者前即为胜义，以圣者见真实之理智，不得瓶等故。”若在真实义中有真实之瓶可得，则应有自性实有之瓶。以论说见真如之理智所得为胜义谛故。瓶等诸法安立二谛之体相，应成派与自续派同，而安立之事相（所依事）则不同。应成派许瓶柱名言有，即是事相，由唯分别安立而有，乃瓶柱之事相。自续派则许于分别安立之外，有其自相，为世俗谛之事相，空去不依分别安立而法自能成立之后，为胜义谛之事相。应成派许自性空之空，方是胜义谛之事相。所不同者，自续派许境有自能成立之性，应成派许须将此自性空去后之空性，方是胜义谛之事相。唯识师所许色等外境空，为胜义谛之事相，与内识相合之色等诸法为世俗谛之事相。圆成实为胜义事，依他、遍计，为世俗事。经部师许瓶等事物，有事能可得者，为胜义谛之事相。虚空等诸无为法无事能可得者为世俗谛之事相。说一切有部随于何种有可损害分裂者（外色可损害分割）许为世俗谛，心识微尘虚空诸不可损害分割者，许为胜义谛。以上说内道四宗安立二谛之大概，应善了知。方知谁能通达清净中观正见，乃能无倒安立二谛也。龙树有颂云：“谁于二谛相，不善安立者，唯佛见二谛，乃善安立此。”

戌三、世俗差别。

“自立因中观师说，内识现似有自相时，如现而有，故心不分正倒。外境现时，须分如现有无自相。如《二谛论》云：‘所现虽相同，然有无作用，故当分世俗，有正倒差别。’此宗随应破，则说凡有无明者，所见一切有自相事，彼识皆由无明所染而现，故世俗义不分正倒。《入中论释》云：‘若世俗中亦见为虚妄者，非世俗谛。’此说喻如影像，于已善名言世人之世俗心前，知非实有，故非待彼之世俗谛。然是见虚妄所知欺诳义识所得之义故仍是世俗谛。如见影像之识，于所见境迷乱。有无明者见青等有自相之识，于所见境迷乱正复相等。若以如是乱识，立所量为真实则成相违。若立所量为虚妄，适得相成。若不尔者，则于名言未成实有，亦必不能立世俗谛。若于名言立如幻虚妄，当必不能立世俗谛。随应破说，未被现前错乱因缘所染之六识，与被染之六识。前六识所取之六境。与后六识所取之六境。其颠倒之六识六境，立为倒世俗。其未颠倒之六识六境，立为正世俗。此亦唯待世间，或名言量，立为正倒世俗。非待圣见随行之理智而立。故中观自宗说，凡有无明者，见影像等与见青色等，待所见境无错乱，不错乱之差别，都是错乱，故不分别正倒世俗。《入中论》云：‘无患六根所取境，即是世间之所知，唯由世间立为实，余则世间立为倒。’执人法有自相，有二种执。其由恶宗所薰心意，此妄计之逆品，非名言量所能成立。故是例外。又尽离一切无明习气，错乱因缘之尽所有智，虽亦现二取相，然非于所见境迷乱，理如余处所说。”

“自续分正倒二种世俗谛。以内心现自相成就，如现而有，故心不分正倒，外境则以有作用与无作用之二而分正倒。”彼谓如执阳焰为水之知，亦许为正。就境而言，固是颠倒，但就内心而言，实有自相成就之水在心中显现，故亦许为非倒。就外境言，阳焰之水入颠倒世俗谛，真实之水乃正世俗谛。兔角与人我乃颠倒世俗，而非颠倒世俗谛。执阳焰为水之分别，如其所分别者不能成就，故是颠倒世俗谛。江河之水，如其分别能有实用，故是正世俗谛。智藏论师（耶喜钦波，自续派）《二谛论》云：“所现虽相同，然有无作用有分，故世俗为正倒差别。”彼宗许凡有自相，应分正倒。如镜中影像，不能如有境心识所显现而有容貌之功能，故说为倒世俗谛。真实容貌即正世俗谛。自续派之所许如是。应成派则因不许诸境有自性成就，凡于境显现自相成就，皆由根本乱缘之无明所染，皆是虚妄，皆非正净，皆可说为倒世俗谛，而无正世俗谛可言。故说不分正倒二种。

《入中论释》云：“随何于世俗中亦见虚妄者，非世俗谛。”此宗喀大师造论时，承上文而为解释之辞。意谓无论随何，如影像阳焰等，在世俗之前，亦为妄者，皆非世俗谛。而一类不知者，以为世俗中有谛实，意谓若世俗名言无谛实，则不能成为世俗谛。以彼等不知此文之前尚引不影像诸喻，释中乃承上文云，此等看待于世间世俗知之前是虚妄，故非世俗谛。喻如影像，于已善名言者之世俗心前知非实质，故非看待彼之世俗谛。影像不能如形貌而实有，世间善言说之耆老皆知之，故于此影像不须寻伺观察其有无自性，但须世间知即知其非谛实。“然见虚妄所知欺诳所得之伪义，仍是世俗谛。世俗有三义：（一）世俗由执实而成，（二）世俗由名言量而成，（三）世俗由不须寻伺观察，但看待于善言说者之知前而有。”如见影像之识，于所见境迷乱，现前乱缘此与诸具无明者，显现青等自性成就，于显现境（根本乱缘）之迷乱，正复相同。”如上所举之现前倒因与根本倒因，在应成派则一概不论，皆以为同是颠倒。“若以如是乱识立所量为真实，则成相违。若立所量为虚妄，适得其成为助伴也。”此明虚妄所量，足以扶助真实所量之成立。真实所量谓空性。虚妄所量谓俗谛。俗谛显现有自性，与彼法性之无自性不符，故成其为颠倒。若世俗谛非虚妄，亦如真实所量之空性，则无从安立彼为颠倒也。故云相违。然世俗实虚妄所量，故不惟无违，胜极随顺而成助伴。如看待于执蓝眼识而安立有蓝，若眼识不颠倒显现蓝色，则不能安立有蓝。眼识显现蓝为自性成就，若如其显现而有，则蓝应成为自性成就之蓝。然实无自性成就之蓝，故眼识所安立之蓝乃为颠倒，蓝之法性与其显现不合，故成为虚妄所量。须有漏倒因始能安立。通达空性之无漏智则不能安立虚妄所量。“若不尔者，容貌诸法于名言未成立实有，则不能安立世俗谛。若于名言安立如幻之虚妄，亦必不能安立世俗谛。”自续派许有正倒二种世俗，以容貌为正。影像为倒。在应成派则谓二皆颠倒。若容貌非倒，则成自性实有。然容貌实无自性，故于世俗谛应不能安立，如幻虚妄，诸法应无。若许谛实方安立为世俗谛，则如幻虚妄诸法应不能安立为世俗谛。“中观应成派之规，未被现前错乱因缘所染之六识，与被染之六识，前六识所取六境，与后六识所取之六境，其颠倒之六识六境，立为倒世俗，其未颠倒之六识六境立为正世俗，此亦唯待世间或名言量，立为正倒世俗，非待圣见随行之理智而立。”所云根本乱识者，谓我执无明习气。现前乱缘分二：（一）内谓眼翳、胆病（见雪山皆黄），服食毒果（印度有之）等。（二）外谓明镜、水、日光、映夺、伪装等。此属于前五识。其属于第六识（意识）之乱识，谓邪宗、邪师、邪见、邪行、（神我、梵天。）及梦境，由睡眠力损害意识。有翳之眼识（有境）为乱识，毛轮为乱境。胆病之眼识（有境）为乱识，黄色雪山为乱境。水镜之光反射眼识（有境）造成影像（乱境），水中之月、镜中之花，是颠倒境。天上之月、树上之花、非颠倒境。遥观远人及瞻望日月，形量甚小，亦是现前乱缘，阳焰亦然（沙漠反映日光而成）。或问，就世间智之前，应无正世俗，以正即非世俗，世俗即非正故。何以此论中说，依世间量立正俗？有善巧者释，谓总就共同世俗，依世间智之前有正倒之故，而立正倒。世间一般人士，虽未通达空性，然于镜中影像，仅依世间知识亦知其非真，谓为颠倒。如于容貌尚未通达如其显现不成之理（须通达空性方知），即不知显现容貌之识为颠倒。故于境及有境皆不知其为倒。总之，以世间知知其为假者称倒，彼虽是假，而世间知不知其假者称正。所谓正倒，非看待于三乘圣者之胜义理智而立。（此处圣者，指通达空性者而言，谓已获得中观见者。）自宗看待圣智不分正倒二种世俗，以世俗显现分与其法性不合，（显现有自性、法性无自性。）则不可说有正世俗，而论中又说有正倒二世俗者，唯看待世间知而说。世间知不为现前乱缘所惑，如知镜中影像，非如形貌实有，即是正世俗，然非即能通达形貌之无自性也。故不看待圣智而说为正世俗。此论中所谓“非待圣见随行之理智而立”之义如是。就圣智观察，凡夫见影像，同是颠倒。《入中论》云：“无患六根所取境，即是世间之所知，唯由世间立为实，余者世间立为倒。”此总说世俗非正，唯就世间知说无病六根所取，即此可说为正耳。其余有现前乱缘，看待于世间智之前，立为倒相。次句若解作世间量是真实，即有语病，应解作看待于世间量是真实。以未达空性

之世间量与由现前乱缘损害之根识不同。故余者句谓由现前乱识所获之识及境二者，观待于世间知之前立为倒相，然不能说于世间量之前，立为颠倒，以能见其为世俗谛，必须已达空性故。故应说观待于未通达空性之世间量，立为颠倒。因此处所说影像之假，非中观者通达之假，乃世俗传称之假也。“于执人法有自性成就，亦有二种执。即现前乱缘及根本乱缘。如由劣宗坏意薰染而成之执著之反面（人法二无我）者，非名言量所能成，此是例外。”此明人法二我执，分现前乱缘所执之二我，与根本无明所执之二我。但现前乱缘之损害，不能说观待于世间智前，悉为颠倒。例如劣宗，因彼宗见而起之人法我执，亦为现前乱缘所起之一类之颠倒。彼之颠倒，即非世间智所能知，故此语不能遍。以未通达空性之世间量，不能成彼劣宗之颠倒故，故云例外。“又显现一切无明习气错乱因缘之尽所有智，虽亦现二取相，然非于所见境迷乱，其理已于余处显说。”有学位尚为无明习气所染，故有二现。于境显现实有。佛无实有显现，无明习气已尽故。但有境之显现，此之现境然非颠倒，仅有“唯名之有”之显现耳。

西二、释胜义谛。分三。戌一、释胜义与谛字义。戌二、释胜义谛相。戌三、释胜义之差别。

戌一、释胜义与谛字义。

“《显句论》云：‘既是义，复是胜，故名胜义。即此谛实，故名胜义谛。’此许胜与义，俱指胜义谛。胜义谛之谛，谓不欺诳。由不安住此性而现彼相欺诳世间故。《六十正理论释》说胜义谛亦唯由世间名言增上而立。故世俗谛之谛是于执实前为谛。与胜义谛名义不同。”

“《显句论》云：‘既是义，复是胜，故名胜义。即此谛实，故名胜义谛。’此许胜与义，余指胜义谛。胜义谛之谛，谓不欺诳，由不安住此性，而现彼相，欺诳世间故。”言胜者，谓圣者平等智（根本智）最为殊胜。言义者，谓即此圣智所行境义。言谛者，谓如其法本性不虚不诳。此为《二谛论》、《中观现见论》等共通之解释。月称菩萨释不分别智境，亦谓即此义即是圣智行境，即是殊胜，亦即谛实。此许胜与义二者，即胜义谛也。世俗系就无明我执而安立，于执实之前而安立为谛。胜义就空性安立，故胜义即谛。胜义之谛，谓不欺诳？云何不欺诳，谓不安住此性而现彼相，欺诳世间故。如眼识执持内心分别显现瓶等为有谛实，而彼法性实无谛实，故称虚妄。如由真实通达慧，如所显现与法性相合，即非虚妄，即是胜义谛。”《六十正理论释》说：‘胜义谛，亦唯由世间名言增上之力而立。’故世俗谛之谛，是于执实之前为谛，与胜义谛名义不同。”

戌二、释胜义谛相。分二。亥一、正义。亥二、释难。

亥一、明正义此中。分三。子初、明体相。子二、次说亲证胜义之情理。子三、后说譬喻。

子一、明胜义之体相。

“胜义谛相，如《入中论》说，是见真所知义智之所得。《释论》云：‘胜义，谓现见真义胜智所得之体性，此是一体，然非自性有。’此说是能量真实义之无漏智所得，非自性有。有说‘无漏根本智有所获得，即谛实有。’此亦破讷。言胜智者，谓非凡是圣智所得。要智差别如所有智所得乃胜义谛。言所得者，义谓由彼智如是成立，世俗亦然。又彼智如何得者，如有翳眼见虚空中毛发乱坠。无翳之眼，则于彼处全不见有毛发坠相。如是由无明翳所损害者，便见蕴等自性可得。其永尽无明习气者，与有学圣者根本无漏智，现见真实义之理，正如无翳净眼，全不见有微末二相。此所见本性即真胜义谛。如《入中论》云：‘如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，净眼所见彼体性，乃

是实体，此亦尔。’《释论》亦云：‘即此蕴等，诸佛世尊永离无明习气者，所见自性，如无翳人不见毛发。此即诸法真实胜义谛。’此所见之胜义，即一一法有二体性之胜义体性，亦即诸法自性本空之性净涅槃。如其所应离垢种时，亦即灭谛涅槃。《六十正理论释》云：‘岂涅槃亦是世俗谛耶？答曰，如是。’又云：‘故涅槃亦唯于世俗谛假立。’此义是说，安立涅槃胜义谛为有者，亦唯就世俗谛名言识前而立。非说此宗许涅槃为世俗谛。彼释自说三谛属世俗谛，涅槃即胜义谛。《入中论释》亦说，余三谛属世俗，灭谛属胜义故。又外难曰，若涅槃亦于世俗安立为有，则与说是胜义谛相违。答曰，胜义谛亦唯由世间名言而说，故凡立为有者，当知皆由世间名言增上安立。《十万般若》云：‘此一切法，皆依世间名言而立，非依胜义。’《七十空性论》云：‘生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。’此说生住灭三、劣等胜三，及有无等一切建立，佛皆唯以世间名言增上而说，非离名言增上安立，而以真理增上安立。智藏论师说：‘由于胜义谛实，名胜义谛。’当知彼将理智亦说名胜义，是说于彼前不欺诳名谛，非说堪忍观察之谛实。以彼论中破一切法真实有故。故有难云：‘若胜义于胜义中不谛实，则世俗于世俗中亦不谛实。’可答曰，许尔。若难云：‘前者于前者不成，后者于后者亦不成。’此等于说：‘若遮实有，非是实有，则所遮之有法应成实有。’以说胜义是于所遮有法上，唯遮实有而立故。难诸有法应非世俗有者，即难应非虚妄故。此难极无关系，诸有法非实有，适能助成所遮之事为虚妄故。以是当知，安立名言有时，虽不须以见真实理智成立，然须名言量与理智量俱不违害。《六十正理论释》云：‘五取蕴无常等四，于世俗中有，故执彼四，看待世俗非是颠倒。’诸蕴常住等四，于世俗中亦非有，故执彼四看待世俗亦成颠倒。《入中论》云：‘无知睡扰诸外道，如彼所计自性等，及计幻事阳焰等，此于世间亦非有。’此说外道所遍计之神我、自性等，与计变幻之象马等，其所执境，于名言中亦非是有。故有说随应破派，错乱心前有者，即安立为世俗有。实属无心。即他派中观师亦无如是许者也。《入中论》说，心境有无相等者，亦非总说有，是说彼二自性有无。故凡立为名言有者，虽皆由名之名言增上安立为有。然不许凡由彼增上所立，皆名言有。此宗虽许唯由名言增上安立。然彼唯字，非遮‘有境名言’以外之义，及‘彼所立义由量成立’。是说，若觉名言增上安立犹嫌不足，要立彼义外，寻求所立义，有所得时，始立为有，若无所得，即立为无。此宗不许彼义，以彼寻求若有所得即成实有。故名言中亦不许如是推察能有所得，是否观察真实义之界限，亦由此安立。若有自相，即非唯由有境名言增上安立，是由彼义自性而有。故于名言亦不许自性有、自相有、自体有，如余广说。”

兹先明胜义之体相。如《入中论》云：“是见真实所知义智之所得。”真实所知义，即空性。虚妄所知，即世俗，见空性义之理智，亦即究竟观察之理智，而非名言之理智。由彼究竟理智所获得之意义，安立为胜义谛，此为一般易解而言。若细分析此究竟观察理智所得之义，于胜义谛，为遍不遍，此中尚有辩难。如问，“凡于真实所知量所获得之义，皆安立为胜义谛耶？答，是。又问，瓶柱等皆世俗谛，彼等是否真实所知量所得义之一部分耶？答，否。又问，瓶柱芽等，岂非真实所知量之所照见耶？彼等岂非通达如所有性之一切种智所不能见耶？若云不见，何以称为一切种智。（以上皆辩论遍与不遍之难辞。依藏中辩论规矩。例如有质碍者为地之相，则凡有质碍，皆是地相。反之，凡是地，皆有质碍。今辩胜义谛相遍与不遍，亦依此概括规矩，而后易于决定。胜义谛相，亦称胜义谛体。体相，即其所含之意义。藏中凡辩论意义，亦名为“讲扯里”。）如上所难瓶柱等，是否真实所知量之所见？应答，瓶柱芽等，是二谛圆融之一切种智所见，然非所见之义。”《入中论释》云：（上师讲时。译为：）‘胜义，谓现见真实（圣者见空性）义智（证如所有性）所得之自体性。（谓胜义谛。）彼非自性成就，而是一体也。’此月称菩萨自释《入中论》意。谓圣者以见空性义智所得之胜义谛如是。胜义自体，非自性成就，与胜义谛是一体。智慧差别有二：

有通达如所有性慧，及通达尽所有性慧。此处所说自体，乃指通达如所有性之智慧而言。彼所得之自体，即胜义谛之体相。胜义谛之自体，彼非自性成就。亦即谓彼非自之体相成就。故说胜义非自性成就，与胜义谛是一体也。“此说是能量（亲证）真实之无漏智所得，非自性有。”此句，乃宗喀大师恐人误解胜义体相。（二种误解：（一）不许有证空等持境。（二）谓如有所获，即成实有。）故于此特为明释。以圣者证真如之等持慧所得，即胜义谛体相。过去藏中有说圆顿上乘须断智、灭法、无境，方得胜义谛相。甚至有不许证真等持智慧之境（即空性）者，彼等以为若有此境，即须用心观察，即是执实。若如彼所许，则成佛时如槁木死灰，所修为无义利矣。“又有说无漏根本智有所获得，即谛实有者，此亦破讫。”谓如前所说之义，并此亦皆可遮破。“所谓智慧之差别者，非谓凡是圣智，皆能获得。要于智慧差别中以如所有一切智之所得，乃为胜义谛。其所得之义，谓由彼智如是成就，世俗亦然。”此谓胜义谛，须以真实所知之现量智而获得。世俗亦须由虚妄所知之名言量而获得。“又彼智如何而得，如有翳眼，见虚空毛轮乱坠，无翳者则（于彼处全不见有毛发坠相。—法尊师改译为括弧内文句，似明白而又与上文相合。—即无翳之眼，则于彼处全无所见。）见其本境之盆为清净。（《入中论释》意：‘眼有翳者，于洗头时，见盆中毛发乱坠，无翳者则见其本境之盆为清净。’）”盆之清净，即《入中论释》中略谓世俗传称盆之实相，然非谓中观者所见盆之实相也。无明如翳，障智慧眼，于蕴等法见为谛实，于此起执，生诸烦恼。“如是诸为无明翳所损者，便见蕴等之自性可得，而在永尽无明习气者，与有学圣者之根本无漏智，则见其真实之义。正如无翳净眼（毛轮显现俱已隐没），全不见有微末二相。此所见之本性（空性），即真胜义谛。”微末二相，乃极言如无翳人于毛轮之踪影亦无所见。如是方得毛轮之实相。然此乃世间传称之实相，不过藉以喻圣者证空之情况如是。在资加位，依比量观空，见有二相（现）。而有学位证空菩萨，则二现隐没。至佛则以一切智（意功德）以似未见细分二现之情况，而证空性。实则二谛圆融。二现之粗分，谓谛实显现。二现细分，谓境与有境。此依显教解释，亦即世俗谛。但密乘解释则不同。

眼中眩翳，乃现前乱缘。以喻染污无明之根本乱缘。离无明之圣者，于蕴等法不见有自性，即自性之憧憬亦无所有。不见蕴聚自性成就，即见蕴聚无自性，亦即见蕴聚之实相“列鲁”。亦即证得蕴聚之胜义谛。此即有学圣者证空性之情况。若谓佛慧，以不见自性显现而证空性，则有语病。以佛慧不见自性显现，则自性显现应无，而一切有情皆有自性显现。若无，则一切有情亦应皆无。若有而见无，则一切种智应成颠倒。故应说佛慧以似未见自性显现之情况而证空性，则无语病。如（《入中论》云：‘如眩翳力于毛轮，颠倒自体相增立。即彼（谓眩翳者）于彼（谓所见之毛轮）眼净者，见彼（见其为无）如彼（如见其为无之毛轮）于此（指空义）生。’）法尊译：“如眩翳力所遍计，见毛轮等颠倒性，净眼所见彼体性，乃是实体此亦尔。”（此指空性义））后二句，与法尊师译微异。（“彼论释亦云：于诸蕴上诸佛世尊永离无明习气、于具翳眼所见之毛轮之情理，随何见其自性。彼诸义者，即胜义谛也。”即《释论》亦云：“即此蕴等，诸佛世尊永离无明习气者，所见自性，如无翳人不见毛发，此即诸法真实胜义谛。”）诸佛见蕴等无自性成就，如无眼翳者，于随何境。若有毛轮即见为有，若无毛轮，即见为无，如是于随何法，皆如其自性（空性）而见。此所见之胜义，即一一法有二体性中之胜义体性。亦即诸法自性本空之清净涅槃，如其所应离垢种时，即灭谛涅槃。”此段义深难解。略言之，谓佛所见胜义，即无自性成就，此即自性清净涅槃。亦即离垢种子之灭谛涅槃。垢，即指烦恼所知障。余宗有说离垢灭谛涅槃，为世俗谛者。此说亦是胜义谛。“《六十如理论释》云：‘岂涅槃亦是世俗谛耶？答曰，如是。’又云：‘故涅槃亦唯是姑就世俗谛中而假立。’此义是说安立涅槃胜义谛有者，亦唯就世俗谛名言识前而安立。非说此宗许涅槃为世俗谛也。”自续以下，于此论释所云，解作涅槃是世俗谛。依应成派解释，涅槃亦有世俗谛。

而非是世俗谛。以所谓涅槃者，乃唯是姑就世俗名言中增益而安立。故宗喀大师特于此处明白标示曰：“此义是说安立涅槃，胜义为有者，亦唯就世俗谛名言识前而立。非说此宗许涅槃为世俗谛。”“彼论释自说，三谛属世俗谛，涅槃即胜义谛。”彼论释，即《六十如理论释》。涅槃即灭谛。四谛中除灭谛，余三为世俗谛。”《入中论释》亦云：“其余三谛世俗谛，说灭谛为胜义谛。”外难曰，若涅槃亦于世俗中安立为有，则与说是胜义相违？答曰，胜义谛亦唯由世俗名言而说。“说涅槃有，系于名言中有，乃至空性亦于名言中有。唯以此义而说涅槃于名言中有。说涅槃为胜义者，乃就世间名言量而安立，非以究竟理智而安立。”故凡立为有者，当知皆由世间名言增上安立，非依胜义。”此谓安立有世俗谛，安立有胜义谛，安立涅槃说为胜义谛有，一切皆由世间名言之力而安立，故涅槃亦说为世俗谛有。或问，应成派特法，许灭谛为胜义谛，涅槃于胜义谛立有，即于胜义谛有所成。涅槃于世俗谛亦有，则成相违。答，涅槃虽于胜义谛中无，于世俗中有，而又立涅槃于胜义中有者，为欲涅槃于胜义谛有所成故，故说涅槃于胜义中有。其说于世俗中有者，谓由世间名言量而安立故。”《般若十万颂》云：“此一切法皆依世间名言而立，非依究竟观察理智而安立为有。”云一切法，包世俗胜义而言，世间名言，谓依不须观察寻伺之知而安立为有，非依究竟观察理智而安立为有。《七十空性论》云：“生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说非是依真实。”上师讲说为：“《七十空性论》云：‘住灭生坏有与无，或劣或等或具胜，佛说由世名言力，非依正净自在力。’此说生住灭三者，乃劣胜中（即等）三种，与此有此无之所有一切安立，佛说唯以世间名言之力增上而安立。”此如佛说：世间说有我亦说有，世间说无我亦说无，非离名言增上安立。云何名言安立？即以未观未察之俱生知而安立。如谓非唯名言安立，系由真实力而安立，则非也。劣、等、胜，说三种有情，或说三种道。境、行、果，皆有劣等胜三种。智藏论师云：“由于胜义谛实，名胜义谛。”当知彼于究竟抉择理智亦说为胜义（胜义二字，似指谛实，与下文方顺。）者，是说彼（理智）前不欺诳名谛，非就其堪忍观察之谛实而说为谛。以彼论中亦遮一切法实有故。”论师教义乃遮诸法实有，故亦遮胜义实有。而此说由于胜义谛实，名胜义谛者，非说实有，乃就理智之前无有欺惑而言谛实，非说其为堪忍观察之谛实。“有难云，若胜义（空性等法）于胜义（胜义理智）中非谛实，则世俗（宋礼门抄本，世俗二字为胜义二字。）（世俗诸法）于世俗（执实）亦非谛实。作此说者，是可许也。”有一类作此说，谓胜义诸法（空性等胜义法）于抉择胜义理智中真实，世俗诸法于世俗执实中亦真实。空性在胜义理智前是真实无惑，故于胜义中真实。否则于世俗中亦非真实。世俗一切法，于世俗执实中若非谛实，则不能成世俗是虚妄，以由执实而有世俗谛，乃颠倒知，认为真实，方有世俗谛。反之，在无倒知之前则为虚妄。综上难辞，意谓诸法于世俗执实中若非谛实，则不能成世俗在无倒知前为虚妄。以下答辨：“若如汝所云，前者于前者不成，后者于后者亦不成。此等于说若空性非是实有，则世俗诸法应成实有，以汝说胜义，是于世俗诸法上唯遮实有而立故。”此谓若如汝说，胜义于胜义中不成，世俗于世俗中亦不成。在汝之意，谓遮谛实之空性于谛不成，则遮境之世俗于虚妄亦不成。若如是说，遮谛实者为空性，若空性不遮谛实，则所遮之诸有法应成为谛实矣。须知此中应分析说，当说胜义（空性等法）于胜义（理智）中不成，而世俗（世俗诸法）于世俗（执实）中能成，否则如柱等于世俗中不成，则应无柱矣。胜义谛者，是于所遮境有法（世俗诸法）之上，唯遮其谛实而安立故，以如虚空乃遮实碍而显，空性亦唯遮实执而显，非遮空性之成。此明其初句胜义于胜义中不成之胜义如是。“其难诸有法于世法中不成而成过者，亦即是谓虚妄不成而成过，以世俗法是虚妄故，如此则应极不相合矣。”说世俗于世俗中不成而成过，无异说世俗诸法不成虚妄而成过。（此段原文，系照上师口授改正。）“诸有法显现无实有成就，适能助成所遮之事为虚妄故。”诸有法即指世俗诸法。若如汝说，世俗于世俗不成，即等于说世俗不成虚妄，即与此理相违。依应成自宗说，空性不成谛实，而世俗须成虚妄，亦如柱之法性不成谛实（实有），故柱于世俗成为虚妄。“以是当知安立名言有

时，虽不须以见真实理智成立，然亦须名言量与理智量俱不相违害。“名言有，须具三特法：

（一）世间传称，（二）世知不违（谓他量不能损害），（三）于理智不违（不违空性）。胜义空性亦具此三法：（一）胜义谛之有，于未观未察世间传称之名言而有。佛见胜义谛有，谓佛意中见名言量。佛见胜义谛，乃证如所有性。佛见胜义谛有，乃证尽所有性。（二）“无胜义之通达量”非有故，不坏世知。（三）抉择究竟有无之理智，于名言有亦无害。“《六十正理论释》云：‘五取蕴无常等四，于世俗中有。故执彼四，看待世俗，非是颠倒，诸蕴常住等四，于世俗中非有。故执彼四，看待世俗，亦成颠倒。’”五取蕴皆有漏，如无常、苦、空、无我等，为取蕴所具之四相。空谓空性，我谓自性成就之我（详见《广论》十九卷）。“《入中论》云：‘无知睡扰诸外道，如彼所计自性等，及计阳焰幻事等，此于世间亦非有。’此说外道所遍计之神我自性等，与计幻象马等其所执境于名言中亦非有。”如牟底外道，由无知所蒙，意极掉动，遍计我体有常性，安立“几左窝”总主。如神我主宰，以为因果皆发源于此。与计幻术之马、阳焰之水无异。其所执境惟于颠倒心前而有，均不合三特法，故于名言有亦不合。“故有说于倒心前有者，即安立为世俗，以为是应成之规者，实属无味之谈也。除汝等外，他派中观师亦无如是许者，过去藏中有作此说，谓倒心所见即安立世俗谛，此实非自宗所许。自宗说，颠倒心前，不必即为世俗谛。且除彼等之外，其余各派亦皆不许，凡于颠倒心之前即安立为世俗谛。以凡说世俗有，即名言有。名言量须具三特法，如前所说之：（一）世俗传称之名言，（二）世俗量不相违害，（三）于空性不违害。如瓶之实有成就与否，固与名言无关，而空慧则不然。虽于瓶无害，而于瓶之实有成就则生违害。以抉择无谛实之理智，能摧毁瓶之实执故。空慧摧毁外道之神我执，理较难明可参考《广论》。“《入中论》说：心与境，有无同顺随应者，亦非是共通所说之有无（菊本，原仅记为随应二字。）是说彼二自性之有无。”同顺随应，藏文为并显，谓有则俱有，无则俱无。如外道计有神我主宰，有境之心虽有，所计之境则无。但可说依境之有无，而有境亦随之而有无。“故凡立为名言有者，虽皆由名之言说力增上安立为有，然不许凡由彼增上所立者，皆是名言有。”无论有为法无为法，佛及众生皆具有名。唯名安立，即具有名及随名而起分别，“名”及“打”之二分，如小孩无名，而小孩即是其名。乍见新物，不知其名，而新物即是其名。如外道之神我，虽亦由名之言说力安立，然于名言量中则无。又说声是常亦然。“有虽许唯由名言之力增上安立，而释唯辞者，谓遮断其为非有境名言之事，及遮断安立之义。彼之所立，谓由量而成，此极非是。”此明彼等误解唯辞。因唯是遮辞，彼等遂谓遮瓶是非名之义。以为瓶除名之外，一无所有。如别有量能成安立瓶名之义，则不须说唯辞。故自宗责其不合。所谓唯辞者，即有空名无实事之意，故自宗破之。“如于瓶之安立瓶处，安立瓶名，即此说唯。若于此之外，反覆推求，于何安立瓶名，则不可得。”自宗说，瓶固唯名安立，而安立瓶名之事非无。若仅许有之名，而不许有安瓶之事，则名不副其实矣。如说瓶名，即是有境名言，名为有境。事为境故，即于此安名处而说为唯。如是之外，反覆推求其如何安立瓶名，则不可得（此节系上师口授，于法尊法师译本，略为改正。）“如于名言之力安立犹为不足，要于离彼义外。寻求所立义如何而有（自续以下各派如是。）若有所得，始立为有，若无所得，则立为无。应成派则不如是许。”以于蕴聚等安立名处安立补特伽罗，本宗许为即此已足。自续派说以意识寻觅，若有立义可得。则说为有，若不可得，则说为无。彼谓须于蕴聚上寻有立名之义而后能安立。应成派则谓于蕴聚上不观不察唯名安立即足，故说唯名。例如苗芽之，自续派须推求苗芽如何而生，抑为他生、抑为自生、抑为一体生、抑为异体生，由是次第推求，以至最后获得苗芽自性生。应成派于此苗芽之生，仅安立苗芽生之名言，不须寻求观察，“以彼寻求，若有所得，则成实有”故，补特伽罗亦复如是。而自续派则以为补特伽罗立名之义，必有可得，故以一异理智寻求立义之补特伽罗如何而有，或一体有，或异体有。而不知一异理智，乃抉择胜义空性之观察，若有可得，则许其成立，彼以寻求胜义之理智而寻世俗，故自应成派观之极为不合。如果以寻求胜义理智

寻求世俗而有可得，是彼法即自能成立，不复须名言发立矣。自续派依其宗见，最后以寻得意识为补特伽罗。是于应成所谓寻不可得者，而自续以为可得也。如人问，瓶何在？答，瓶即此。此之所谓此者，即瓶之安名处。若以为足，即取之盛水装花，作用已成。若不以为足，再生枝节，而推求何者为汝所指之瓶？瓶口耶、瓶身耶、瓶底耶、瓶声耶、瓶色耶，如此节外生枝，则瓶反不得其用矣。且“如寻伺而获有。世俗中亦不许此。”（与法尊法师译文不同）。因其为世俗中法，即不必深求，世间法，唯名安立即足。若以为不足，而反覆推求，则无一法可得。反害世间作用矣。世间诸法，皆由不观察而成作用。如世间官吏，吾人闻之，未观未察即以为官，而政事以成。若推求其何为官，抑其心异于人耶？貌异于人耶？反覆推求，而不得官矣。即此可知，其本无自性，更可以证无自性，“是否观察真实义之界限，亦由此安立。”依此界限，世俗亦非无寻伺观察。如观察此物为金为银，或此屋为木为石。即菩提道次得止之前，各段修法，如暇满大义等。皆有专注修与观察修之二种。其一切观察修，皆属于世俗之观察。如言瓶柱世俗中有，于胜义中无，此种理智观察，亦属世俗观察。如世间寻盗，即以世俗智寻之，自可获盗。如由吾人心中以种种情理判断，盗必不往东而往西，盗即无所逃匿。但此种理智，乃世俗观察。若盗已至前，再推寻其何以为盗。抑其心耶？抑其身耶？辗转推求，即不可得。此即胜义观察。所谓界限者即此。“若有自性。即非唯由有境名言之力而立。是由彼义自性而有。故于名言，亦不许自性有、自相有、自体有，已如余处广说讫。”佛经教中不许有者，不唯胜义不许有，即世俗中亦不许有。皆不许有实有成就。《广论道次》、《中观根本颂释》等，言之綦详。自性、自相、自体，自续派说胜义中无，世俗中有。彼谓一切法无实有成就，而有自性自相自体，谓如瓶须有自成之本体性成立过来，而内心又安立过去，故许有自体自性自相。而在应成派但许内心安立过去，不许彼自能成立过来。释胜义谛体相中第一正义竟。

亥二、释难。

“若佛如所有智，能得胜义谛者，云何《入中论释》说无所见唯见真实？如云：‘设作是念，如是行相之自性，岂非无可见，诸佛如何见彼性耶？曰，实尔。然即无可见名之曰见。’又引证说，真实义谛，超过一切智境。又说，佛地全无心心所行。若谓佛不见蕴等，则十力时说知一切法。如何不违？曰，言以不见为见者，非说都不，见一切境。是说若无明眩翳力所见诸法真实有者，则圣根本无漏智应有所得。然由全不见彼等乃见彼等之真实。以有所遮应有可得，由无可得，即安立为已破所遮故。又说，不见即是胜见，亦应如是知。《般若摄颂》亦云：‘若不见色，不见受，想不可见，不见思，若亦不见心意识。如来说彼见正法。若众生说见虚空，当观虚空云何见，佛说见法亦如是，余喻不能表见法。’此说不见者为五蕴，见者为正法，此即真实义。如云谁见缘起即见正法。又如虚空，唯遣碍触。言见彼或知彼者，谓碍触若有，应有所得。由不见碍触，即见虚空。此所见者为虚空，不见者为碍触。若非如此喻而见，谓见真实如见蓝色，即末二句所遮。经说不见五蕴者，谓无漏根本智见真实义前，不见有法。《入二谛经》云：‘天子，真实义谛，超过具一切胜相一切智境。非如所言真胜义谛。’此说言胜义谛时，心中别现能所二相，不如是见。故言无二相之据，非是佛地不知胜义之据。《入中论释》亦云：‘若都不触所作有法，唯证本性。由证真性故名佛。’此说诸佛如所有智见真实前，全不触依他起，唯证法性。言无心心所行者，是说证真实义时无分别行。非说无心心所。《显句论》云：‘分别即心行，由离彼故，说真实义都无分别。’如经云：‘云何胜义谛？谓都无心行，况诸文字。’此说无心行义，即无分别行。又《入中论释》说，于有学圣根本定时，非毕竟灭，要成佛时，乃毕竟灭。彼释又说，若无彼性，则诸菩萨为证彼故，修众苦行应成无用。并引经证，如云：‘眼等本性为何？曰，谓不造作，不观待他，是离无明翳慧所通达之本性。此性有耶？曰，谁云此无。此若无者，诸菩萨众，复为何义，修学波罗蜜多道。然

诸菩萨实为通达此法性故，如是勤行百千难行。’又引经云：‘善男子，若无胜义，则修梵行徒劳无益，诸佛出世亦无有益。由有胜义，故诸佛菩萨名胜义善巧。’此说若无胜义谛，则为证究竟涅槃之梵行而修诸行，应成无用。众生既不能证彼，则佛出世为令众生证彼，亦成无用。诸大菩萨亦应非善巧胜义谛。此既引经成立有胜义谛，故有说此师宗说胜义谛非所知法及说圣根本定无证真实智，唯是倒说。《入中论释》又云：‘故由假名安立通达真实，实无少法能知少法，能知所知俱不生故。’其初句义，谓智与真实分成心境，立为通达真实者，唯就名言识前而成，非就彼智前而立。言能知不生者，谓于自性不生之义，如水注水也。论言，由于此智真实义境，诸心心所毕竟不转，故说唯身证者，意谓真实为所证之业，内智谓能证之作用，受用身为证彼之作者、知者。如是证时，即如前时全无心心所之分别行。如《释论》云：‘若身现证此真实义，即说此身为寂灭性，由其永离心心所故。’若谓诸佛不见蕴等，则是谤佛尽所有智，及谤一切尽所有义，以有与佛不能知成相违故。以是当知，尽所有智须观尽所有义。由无行相而知非此宗意，故是现相而知。所现尽所有境，复有二类：一、未被无明习气所染之佛相好等。二、已被无明习气所染之不清净器等。初者佛地毋须灭除，次由佛无此因故无彼果。显现之理，如未断无明之有情现佛相好实无自相，现有自相，此非彼境，是由无明习气所生而现，是因彼心自由无明习气所染增上而现。以此非因于他有情如是显现，故于此心亦如是现，是由自身如是显现故。又未断无明者，见色声等境实无自相现有自相。此于诸佛尽所有智亦如是现。此则由于有无明染污之有情如是现故于佛始现。若不待他如是显现，诸佛自身必不现起，故诸佛了知色等实无自性现有自性，是因具无明者如是显现而知，非不待他有情如是显现，诸佛自身亦如是现，故佛虽如是现，亦无错乱之失。此虽非佛智有染污故如是显现，是由佛智要知一切所知故尔。如是当知，尽所有智本身，见一切法皆虚妄如幻，无我无性，不见实有。其具无明者所现一分，彼智亦能见者，唯见他有情见为实有也。《六十正理论》云：‘善巧法性者，见诸法无常，欺诳法虚伪，空、无我、远离。’《释论》亦说：‘所作究竟，故见如是。’如是《二谛论》云：‘遍计性远离，唯如是显现，一切依缘生，一切智现见。’此说尽所有智明见一切法。又云：‘若时都不见，能所知自体，彼不生诸相，坚住故无起。’此说佛住寂灭二相之三摩地中永不起定。若未如实了解彼二说之理趣，则说仅能许一理，俱许二说自成相违。然实不相违。以见如所有智与见尽所有性智，体虽是一，然看待各别二境，即成理智与名言智，无少相违故，此于因位见时，要善知于一法上，理智与名言量所得不同，而无少分相违。果位二智，缘境犹不止此，若能善知，于彼境上二量成何量，则亦能知境虽不定，二种有境仍各别不同。二谛相之细分，亦由此应知。”

“设若佛之如所有一切种智，能获得胜义谛。”与《论释》所说相违。此举出辩论前提。自宗许此，若不许，则不能安立胜义谛体相。他宗谓，若如是说者，即违《入中论释》。彼引论文甚繁，主要在与“于任何不见中，即见空性”一句相违。此种争论，因过去藏中皆说空性不可思议。又因《入中论》有“胜义超越言说寻思境”之文。彼等遂说空性非所知境，或说空性定中无境。过去藏中人各一说，甚或说佛位心行处灭、言语道断，故许“佛地无慧”。乍闻此语，能心生惊疑者，即其人过去生中具有善根。不然在福薄者闻之，以为此语一丝不挂，乃一切乘中之顿超乘。将如瞽者扞虱，坚执不舍矣！禅宗谓，打得念头死，养得心头活。（原语是“许汝法身活”？）如槁木死灰然，即此类也。但能信宗喀大师教义，自不致为此语所惑。难者引《入中论释》说：“云何论释说，未见为见真实？如云：设作是念，岂非不见如彼行相之自性。以故应如何由彼等而见。虽许是实，但由未见法上之情理，即由彼根本智而见胜义。如此云云。于任何亦不见说见空性。”以上为彼等所引难辞。彼不知首句“未见为见真实”句，非《论释》文。乃西藏人士引此《论释》所加误解之词。彼等又误解《论释》设问及答之本义。复以“虽许是实”句，为月称菩萨作如是许。又因《论释》后

复有佛地心心所毕竟远离之文。故疑佛智若能获得胜义谛，即与《论释》所说相违。但《论释》本义，实非如是。其设问“岂非不见”二语，谓如彼执实之应断自性，是否等持定中所不见。以平等定中不应见应断之自性故。但应如何而见其境？答，平等定中，不见应断之自性，固然如是。但由其未设法上之情理，即由根本智而见胜义，故云未见实有，即见空性。其“如此云云”句，乃造论者所加。或译为未见世俗之情况，即见胜义境。其“于任何亦不见说见空性”句，亦过去藏中人士引此《论释》之释词。总之，此段文意，首在问是否等持定中未见应断之自性。如等持定不见，则等持慧应如何而见其境。简言之，即问等持中应如何而见彼之法性。下答，即由未见有法之情况，而见彼有法之法性。过去藏中人士解释，谓于任何一法若不见其自性，即见彼之法性。自宗解释则不如是。自宗谓如实有成就之自性，为胜义慧所不见，以此不见之故，而见其法性。等持无漏智，不见实有自性，即以不见实有自性之故，而见胜义境。意谓圣者无漏智不见实有自性，即见胜义。自宗虽许是实。但由未见实有自性之情理，而由彼等圣者之智慧，即见胜义。依他宗解释，谓于任何一法，自一一法相之自性，为圣者等持智慧所不见。以此之故，故说圣者等持智慧见空性。此他宗与自宗解释之差别如是。总集四难，计三问题：一、如所有智见胜义，则与任何不见相违。二、如见胜义一切智境，则与超越相违。三、佛地无心心所，与佛遍智相违。彼辈以应成派释二谛皆一切智境。“复引证（《二谛经》说）云：‘胜义超过一切知境。’”以为谛论。意谓，（一）若佛之如所有智见胜义谛，故与《入中论释》任何不见之文相违。（二）若见胜义谛是一切智之境，又与《二谛颂》相违。（三）“又说佛地全无心心所行。谓空性境，心与心所俱不转。”如死后心识于前五粗识俱已遮除。又如眼倦欲睡时，前五粗识已暂遮除一分。彼说月称论师《入中论释》有此义。以上三点为如所有智之诤。（四）“又说若佛不见蕴等，则与佛具十力时遍知一切法相违。”（论中有此一品）此一点为尽所有智之诤。总上为彼等误解论文所据之诤点。在彼等之意，以为胜义超过一切言说（胜义空性，超言说境。）寻思境界。于任何亦不见谓之最胜见。由是推之，于任何亦不立，方为最胜安立，于任何亦不行（不见、不立、不行），方为最胜行。情者闻此极生欢喜，以酣睡即能成佛故。不知此如豕豕，不过徒令长肉而已。此皆由于佛教义少闻思故，堕此邪见。至今犹有谓应离佛一切经教者，深为可悯。彼谓胜义境界，乃离语言文字，故不须经教闻思修学。此乃畜生修法，与雪猪冬蛰何异。彼既不能缘念佛之功德，亦即不知信仰。不知自所受苦，亦即不生怖畏。更不知唯佛能具救护，以此皈依尚无，更何论其行之清净与否。彼等或依昨梦佳兆，自谓已证初地，或依座间所见白光，遂谓又登二地。吾侪幸不堕如是恶见者，此皆宗喀大师大悲摄受所致。以下述自宗答辩，曰：“言以未见为见者，非说都不见一切境。是说若无明眩翳力所见诸法真实有者（实有蕴等）则圣者根本无漏智应有所得。然由任何亦不见彼等之门中（世俗法）而示见彼等之真实。若有应破，（谓实有成就）应可缘念。由无可缘念，即通达已破所遮而安立（空性）故。”上谓若毛轮真有，则无翳者应见，而实不见。故毛轮之无有，乃是毛轮实相。此喻无明如翳，于蕴等诸法见为实有。如所见实有而执为实。若果是实有，则离尽无明圣者等持智慧亦应见之，而实不见。由此不见蕴等实有，即是彼蕴实相。以未见实有，即见空性故。云任何者，谓如实有等，乃至蕴聚上概无所见。示字谓开示见彼之实相。至云不见世俗方见空性，与《二谛颂》说佛一刹那双缘二谛相违者，须知佛智超过一切时间空间，不为所限。佛智所知境于曼荼那一刹那间能遍一切有情善行恶行，皆在佛前积集显现，如镜现物。此佛之意功德如此。行者能知此，并可祛除于自之供养恐佛有不知之疑虑。佛之动（后得）定（等持）合一，为十地菩萨所不能。此由二谛圆融所致，十地以下，则于二谛须交换而修。以明未见为见。以下明不见实有成就即是通达空性。云通达已破所遮而安立者，谓若果有实有成就，应有可得而缘。由无可得故，即安立空性为通达所应破。换言之，即以不见实有成就，即是通达空性。谓遮除应断之实有成就，即见空性。在未通达以前，应以无倒正理抉择，有应如何无应如何。如果是有则应可获得。于无倒理智中不能获得实有成就之分上安立空

性，此见空性之情况。如仪轨中诵观空咒，变成空时自己一无所想。不善思惟时，可将此处所讲空性之情况思之。

佛智既二谛圆融，不能说证如所有性时不证尽所有性，证尽所有性时不证如所有性。应说不能以如见空性胜义之情况，无二无别而见世俗。前说佛于一刹那同见二谛者，谓佛于二现沉没之门而见空性。于二现显有之门而见世俗。境有显隐之二，而有境之心则一。以一心而同时缘二境，唯佛为能，此佛殊胜功德之一。“又说未见即是胜见，亦应如是了知。”过去人士引此，谓由此推论，无知即胜知，无行即胜行，实是误解。应说不见戏论（自性实有成就），即见离戏论之空性。若问，可否说未见世俗即见空性？答，应说此在圣平等慧之前，未见世俗即见胜义，此称为胜见。”《般若摄颂》亦云：‘若不见色不见受，想不可见不见思（思等心所），亦不见识及心意（因见色等之法性，而不见色法。）如来说彼见正法（见正法，谓见法性。）若众生说见虚空，当观虚空云何见，佛说见法亦如是，余喻不能见正法。’此说未见者为五蕴，见者为正法。”总谓圣者平等智，未见五蕴，见者乃空性。“此即真实义，如云，谁见缘起即见正法。”此言见正法即在缘起。若于立名处，再加追寻，即观察究竟之理智。推求立名处义之色等不可得，故说未见色等，即见法性。于此喻如虚空者，是唯遮触碍。”此佛开示，以此无其他可同喻故，故说如见虚空。南洲即悬于虚空，如电灯然。《俱舍》云：“无碍者虚空。”依世俗说离碍触，即见虚空，与离执实者即见空性相似，故以为喻。虚空非眼所可见，眼所见者为空之显色。虚空乃意识所缘境，即无触碍之意义。“未见触碍，方为见虚空。”于虚空所应断之触碍，若未见彼，即见虚空。故于唯名安立之色等不以为足，而更追寻其立名之义，以为有实有之色，以抉择究竟理智推求，终不可得，即见空性。故于应破分之触碍之见与不见，而安立见未见虚空。吾人反省有时修见虚空，如仪轨中，情器世界摄入自身，又摄人字之支分，乃至最后拿打而入于空。当时一切触碍皆破除，固是修见虚空。然非修遮破性应断分之自性实有成就，而见空性。但此未见触碍即见虚空之义，如于甚深之中观要义，串习尚未深厚，亦终难达。修密道生圆二次时所修空慧，皆是修见虚空。“言见彼或知彼者，谓触碍若有，应有所得。由不见触碍，即见虚空。此所见者为虚空，不见者为触碍。”此谓见或通达虚空之心，于见虚空时，若有触碍则应可见，以不见故，故见虚空。此与见者为空性，未见者为实有相同。“若非如此喻而见，谓见真实如见蓝色，即本颂末二句之所遮。”以抉择胜义理智不见蓝色。圣者平等智亦不见蓝色。蓝色非胜义理智所见故。“造论者释云：不见五蕴者，以无漏根本智见真实义之前，未不见有法也。”造论者，指前造《般若摄颂》者。宗喀大师引其释辞，以明其违经之意。谓无漏智慧不见有法之瓶，而唯见法性（空性）以上答第一难竟。

次答胜义超一切智境。彼等误解胜义非一切智境。复引“《入二谛经》云：诸天子，胜义谛者，具足一切胜相（功德）、一切种智（断二现）之境中而超出。如云如何是胜义谛者则非也。”此明彼误解超出之意义，复引《入二谛经》为证。因彼不知经说超出，系谓超出二现，非谓超出一切智境。依自宗说，胜义谛不能超出一切智境。若超出，则胜义谛非一切智之境矣。如是，则有犯或无胜义，或无一切智之过。此宗喀大师特显示自宗之义，故说明经义如此。末句如云如何是胜义谛者，谓依此言说时之状况，即当其时说“如何是胜义谛”此语之时，“则非”一切智之境也。（世称达赖为“汤姐清巴”（即一切种智），五世达赖与杂哥让江把相友善，杂在门外徘徊，达赖问：谁？杂笑云：汝为一切种智，尚不知门外人为谁耶？）故言无二相之据，非是说佛地不知胜义之据。以佛见胜义谛时则见世俗。而在见胜义谛见之面前，则不见世俗。或引《入行论》云：“胜义谛非心所引境。”若如此解释，应无胜义谛。无胜义谛即无空性。无空性，则一切众生皆不须励力，即已脱生死。与“机跷瓦”顿然成佛者无异矣。如瓶若别无瓶之法性可见，则眼所见者，即成瓶之法性。如是，则凡夫之无明眼翳应无。无无明眼翳，即无生死。早俱解脱矣！或又谓，如是则应胜义谛乃

一切智之境。而《入二谛经》何以又说超越？须知彼颂意，谓胜义谛超越境及有境之二现，由二现沉没之门而见胜义。所谓二现，谓境与有境之显现。此谓“若说胜义谛时，于境（所）与有境（能）二者，如其各别显现，则说未见，此为遮二现之根据（出处意），非佛不见胜义谛之根据（出处意）也。”时字，谓依于胜义谛语音之后，即有二现。故说一切种智未见胜义谛。须由遮二现之门，而见胜义谛。有说胜义谛乃离言绝思者，经中无此根据。佛一切智遮二现而见胜义谛者，二现谓境与有境各异，分离而不相连，如此则不见。须由断此各别二现之门，方见胜义谛。见世俗谛则二现不须沉没。至佛正觉地二现沉没与不沉没之问题，甚难解决。有学位圣者之无漏慧，二现沉没。此谓彼之实有显现，已经沉没，境与有境之显现，亦沉没，世俗显现亦沉没。若有世俗显现，即有实有显现，亦即有“境”与“有境”各别之显现，凡有漏智皆属有二现之知所摄。如眼识所见之实有显现，耳识等亦然。地上菩萨住空性定中时，实有显现沉没，但见俗谛时仍见其为实有。故于世俗谛菩提心显现实有，其大悲心亦见实苦，故皆有二现显现。成佛以前，说二现，乃以实有显现为主，至成佛时，有无二现，则应分别说。佛无实有显现，以其为颠倒显现。佛一切时皆无微尘许颠倒故，但佛虽无实有显现，而云有二现者，乃以世俗显现为主而说二现。佛见俗谛时，乃由具二现（世俗显现）之门而见。佛见胜义谛时，乃由二现沉没（世俗显现沉没）之门而见。或问，佛见胜义谛时，世俗显现，究现与否？于此虽甲操、克主二大师皆亲承宗喀大师之教，所说亦微有异。至今三大寺亦各说不同。应说以未见之情况而见。意即谓虽有世俗显现而若未见。以一切种智见胜义谛二现沉没，见世俗谛二现显现。又一切种智见一切种智时（如唯识之自证分），所见之一切种智尚显现否？克主谓须由二现沉没之门而见。甲操则谓二现沉没，则不能自见。于此不惮烦说者，为听者种难得之习气。又佛为一切有情说诸正法者，为解脱生死苦海故。随机开演，由粗而细，说显密诸法门，最终皆归于空慧解脱生死。若空空洞洞而修空慧，直可谓盲修瞎练。以欲通达空性，先须善了知二谛，欲认知二谛，须知胜义中有无世俗，世俗中有无胜义。故须于见胜义谛时二现之沉没与否善为了知。宗喀大师于此微细要义，详为开演。若于此不能抉择，而自谓久修空性已得通达者，实堕修观险处。余自觉于此尚未广开，因恐听众倦于久闻，故撮此要义。为令后学不追踪于恶见阿闍黎之后，反覆说此要义。若先不于此广知，于一师前得一二种粗略口诀，依之而修。正串修中别遇一师，或见别一经论，说空性超越言说寻思境界，心生动摇，又随其后而转。人寿几何，如是蓬转，虚度一生，实为可惜。若依宗喀大师教义，广为抉择，如何是空性，如何非空性，如何修方得趣入等，已善广学。纵遇他师，亦能明辨是非，如是则究竟成就，可以预卜。《入中论释》亦云：‘于所作诸法不生触证，唯现证法性。由证空性故名为佛。’此谓佛之如所有智在见空性之前，全不触证依他（世俗）起性，惟契法性。”以佛见空性时，于有为事物，由因缘所作者，于心毫不触证，故云佛心不触证于具因缘所作之诸法。佛之证如所有性智，于见空性之见之前，未见世俗仅见法性。佛见胜义谛时，则见世俗，佛见胜义谛之见之前，则不见世俗。以上答第二难竟。

次答第三难。断争论文中分三小段：（一）任何不见，即见胜义。（二）胜义谛非一切种智所行境。（三）一切心心所行悉皆断除。前二已释，兹讲后者，谓一切心心所悉皆断灭。言无心心所行者，《入中论释》，是说证真实义（空性）时无分别行，非说无心心所。如《明显句论》云：“分别即心行，由离彼故，说真实义都无分别。”如经云：“云何胜义谛？谓都无心行，况诸文字根。”如经云三字，乃《明显句论》所引经说，谓于现证空性见者之前，心行既无，更何须说文字。“此说无心行之义，即无分别行。”《入中论释》复说：“于有学圣者根本定时，非毕竟灭（非全遮）。要成佛时，乃毕竟全遮。”佛地无分别，以佛观机说法，不观待于众生之机。但如明镜，形成即现其影。与形不值时，即无此影。无现影之动机，以佛地无励力运转故。故佛观机既无，分别

说法之动机又无。佛说法直如天鼓自鸣。“复次，于《入中论释》中，为成此义，谓彼自性若非有，则诸菩萨为证彼故修众苦行，应成无义。”以上为宗喀大师引伸《入中论释》义，再揭出一切法空性自性之诤辨。谓若无彼性，则诸佛菩萨何为修众苦行，以求证彼。如胜义非一切智境，则空性应无，既无空性，则诸佛菩萨修众苦行，皆成为无义而作。故云（此引《入中论释》之文）“云何是彼等（如眼等有法）自性，（空性即法性）谓不（非）造作，及不观待于他，即离无明翳之慧所通达之自性（自体）。”此说瓶之本体，不假造作，又无观待，即无漏智所通达之瓶之本体，亦即瓶之自性。彼等不知此处所说之自性，系指法性。瓶之法性（空性）、自性是有，然无由自性（实体）成就之瓶。前讲应破分，说遮破太过太狭时，曾详说自性具三特法：（一）非由因缘造作，（二）非观待于他，（三）一切时处不变易。空性之自性，亦复如是。彼等因不知此处所说之自性，系指空性之法性，而误以此之自性，为实有瓶体之自性，故复有下难。“以此何故而说彼（自性）为或有或无，设若无者。由何义而说？”由彼未解法性之自性，将实有成就之瓶，混而为一。故谓如上所云，智者不应说彼自性为无。更不应于彼自性之有无而生疑。设若是无，将由何义而说其无。下答：“曰谁云其无。此若无者，诸菩萨复为何义修学波罗密多道。诸菩萨实为通达此法性故，如是勤行多种难行。”此明菩萨修行难行，无非为通达此空性。资粮加行菩萨，虽知空性，然为现证空性故，而精勤修习。地上菩萨，虽已通达空性，然亦为欲通达其所未达上地之空性而修。初地至下地之间，其无漏慧所应通达之空性相同（二现沉没亦同）。但其通达之情形，则有不同。云何不同？如龙树《法性赞》云：“初三至十五之月虽同，然其渐次增长之情形不同。初地虽通达诸法法性，而于二地之离垢，尚未通达，乃至十地菩萨之将届成佛者，虽已现证空性，然于无量所知障习气，尚未断净，即未能亲证法身。亲证法身，唯佛为能。”复引经云：“善男子，若无胜义，则修梵行徒劳何益。诸佛如来出世，亦成无益。由有彼胜义故，诸菩萨名胜义善巧。”此亦《入中论释》引经以申前成立空性自性之意。善男子，为佛之爱语，谓身已证成佛之种性者。梵行即趣涅槃之行。若无此行，则诸如来出现于世，亦成无义。能证涅槃，与空性有关。如来出世，为令有情通达空性故。若无胜义谛，则应无得胜义菩提心之菩萨。以上皆《论释》一再引经，以答外难之辞。并成立胜义谛非无。“此说若无胜义谛，则为证究竟涅槃之梵行而修诸行，应成无用。众生既不能证彼，则佛出世，为令众生证彼，亦成无用，诸大菩萨亦非善巧胜义谛。”此为宗喀大师根据上文，复加解释之辞。佛之出世，为使一切化机通达空性，出离生死，故转法轮。涅槃乃胜义谛中差别之一分，为胜义谛所摄。无胜义谛则无涅槃。若无涅槃，则诸梵行成为无义，如追寻兔角者然。有情不知出离生死，不知生死根本，不知能达空性为出离生死之方便，故于人法执实，起惑造业，感得苦果。如是流转，长劫飘流于生死海中。佛悲悯此，出现于世，为利有情速得解脱。吾等现今亦由不达空性而起惑造业，正受苦果。勿因听法已多，心生疲倦，以为所说皆共通义，老生常谈。不知此实一种秘密教授，故应审谛思惟，猛力反省，取为己用。如前讲中士道时，所引《清净涅槃经》说：“吾等无始时来，在地狱中所饮烓铜铁汁，量过海水。于畜生中，所食粪秽，量逾须弥。”而现在犹正堕其中，不知猛省，则有加无已。虽亦有偶得微乐者，而剧苦旋即随之，亦如此生之伤于哀乐者然，过去长劫时分，坐是迁延贻误，未得出离，总由于未通达空性之故。佛以大悲出现于世，三转法轮，为应机故，其说诸法实有，亦无非为化机将来通达空性之方便。盖恐化机误谓断无即是空性，故说诸法实有，以破彼断无之执，为彼后来通达空性之方便。故第三转说，（依他圆成有），遍计性无，其义亦尔。唯二转正示空性。

“以上既引经成立有胜义谛。故有说此师（月称）说胜义谛非所知境，及说圣根本定无证真实义智等，皆是颠倒邪说。”若证空时心之所行既灭，则心不入于空性。如是则于空性之境相，心中不现，心中境相不现，则等持定中证真之智不生，证真之智不生，则应无空性，无空性即无胜义

谛。此为彼所执争论之点。简言之，如由证空时，心心所灭，则应无胜义。“《入中论释》义云（依法尊法师译本为）：“故由假名安立通达真实。实无少法，能知少法，俱不生故。”（菊抄本作上师口授时，谓应改译为）：“以故依安立云通达空性，而安立其相。究其实者，非以一分而知一分。能知所知，俱无生性故。”（二者并录于此）。此谓由通达空性慧而通达空性。皆由名言安立。由通达空性慧所通达之空性。此空性是有，然非自性有，乃名言有。由达空慧通达空性时，二现沉没。能所成为一味，不自知其通达空性。因等持定中，一心专注现证空性。其慧不能再安立其已证空性，乃以名言量而安立，由自己之后得智安立名言，或由他人以名言量安立。所云非以一分而知一分者（照法尊译本则为：所云无少法能生少法者。）谓现证空性时，一心专注，不能以一分心证空，而又另以一分心知其证空，以此时能所二者俱无故。证空性时，有境（能知）谓空慧。境（所知）谓空性。于无自性之空性境上，安立有境之空慧，故二者皆成无。空性乃等持慧（有境）之境，而等持慧不见其为境，乃由名言量之力而安立。“其初句义（宋抄本有：即前《入中论释》，由假名通达安立真实。）谓慧与空性二者，成境与有境二相，安立为通达空性者，唯就世俗名立识前而安立，非就彼智慧之前而安立。云生无生者（宋抄本为：次句能知不生者），谓于自性无生，犹如水中注水也。”此宗喀大师解释前引《入中论释》初句，谓以无漏智慧通达空性。此种智，为世间知，此种名言，亦世间名言。以说此语时，即成境与有境二相各别故。故说无漏慧通达空性，是就未观未察之世间知而说。云何自性无生，自性无生即空性。虚空无生在世俗中亦知其无生，故是世俗无生。以无漏智见有为法自性无生，则是胜义无生。而此无漏智之本身，乃是自性无生之有境，藏文为“朗巴精”。如蓝为境，见蓝之眼识为蓝之有境。无漏慧乃离戏论之有境，而世俗则皆属戏论，故无漏智非世俗之有境，亦即非其所通达境之有境，故如水中注水成为一味。例如心缘佛像，在未得定者，心与佛像成为各别之情况，一般人见瓶亦成为各别之情况。无漏慧见空性时，境与有境对立之情况已经沉没，成为一味。如水与水。犹如已得定之人。其心入于所缘者然。“论言：‘于慧境之空性，心与心所不转，唯彼身而作现证。’”论指入中论，彼身指报身。《入中论颂》云：“遮除其心，而作其身。”谓一心专注空性之时，遮止心与心所，而能通达空性者唯彼报身。昔印度有谓空性乃任何亦不成，而说为无漏智通达空性者。即是说无漏慧乃空性之有境。故无漏慧乃任何亦不成之有境，亦即无漏慧任何亦不成其为有境。简言之，即无漏慧不成为空性之有境，亦即无漏慧不能见空性。彼又依教引《入中论》云：“于慧境之空性，心与心所不转。”故说空性非所知境。又引《金刚经》云：“诸佛见空性，诸佛作法身。空性非所知，此间不能知。”（宋抄本于此接录，意较明显。果如彼所说，空性任何亦不成，而说无漏慧通达空性。则不异说无漏慧乃空性之有境。无漏慧既为任何亦不成之有境，即无漏慧任何亦不成其有境。换言之，即无漏慧既为任何亦不成之有境，即无漏慧任何亦不成其有境。换言之，即无漏慧不成其为空性之有境。亦即无漏慧不能见空性矣！）此下为宗喀大师所释论义。“于此所说之义，云现证之所作者空性。有境之慧者，能证之作用也。圆满受用身者，能证之作者即智者（知者）是也。由彼能作证彼之理者，如前所说即心与心所之行遮除之理也。”现证句，谓所作之事业（即所证之空性）初地菩萨于正净边际，已能通达而未能作证。佛地方能于空性作证。有境之慧句，谓内智为能证之作用者。圆满受用身，为能证之作者。智者句，谓空性为所见，慧为能见（有见）。受用身为见者，证彼之理，显教未明说（欲善了知，须入密乘。）谓即前释明显句论所说心与心所分别之行不转，非无心心所也。说惟彼身作证者，谓唯报身作证法身。成佛时报身先熟。先证得报身时，心心所分别已净，故唯报身作证法身。（详密法。饿默信康，即色究竟天。）佛将成道时，应在彼处入空性定者，以其为报身故。先起相似报身，住彼刹土。证法身时，方成真实报身。佛专注空性时，若谓心心所皆遮止，则谤佛无一切智，谤佛无意功德。佛心应如木石，是大诽谤。当知《入中论》说遮心心所行者，谓遮心心所行之一切分别。以心心所之分别行，方是应遮分。任运俱生现前证得空性，可谓作证空

性。依显教文字仅能如是解释。欲求究竟了知须依密法。既遮止心心所分别行后，如是继续安立（住）空性定中情形（或安住之量），亦可说为报身作证空性。“《入中论释》云：‘以何身证彼之身，彼由说为离心与心所（分别）具寂灭自性而知也。若谓佛不见蕴等，则是谤佛尽所有智及尽所有义。以有与佛智不能知，成相违故。’”总上诤论主要四点：（一）彼说任何亦不见，即见空性。（二）说胜义谛乃超出一切智之境。（三）说于空性心与心所不转，如是则佛不见蕴等。（四）若佛不见蕴等，如何说佛具十力时为一切智。具一切智而不见蕴等，即成相违。若许佛为一切智，应许佛见蕴等，则非任何亦不见。彼谓汝许由究竟理智量而获得之义，称为胜义谛相，由世俗名言量而安立之义，称为世俗谛相，是即如所有智（即究竟理智胜义谛），证得空性，则应于空性有所见。有所见则与？《入中论释》任何亦不见之义相违。尽所有智（世俗谛相），若佛不见蕴等，则有与佛智不能知相违。关于如所有智三点，已如前所释。应说佛见空性，非任何亦不见而见空性。关于尽所有智一点，应说佛见蕴等，以尽所有之一切法，若有，则佛应知。若佛智有未知，则尽所有之一切法应成非有。“以故于尽所有智中，须有尽所有事显现。于无相中而知，非此宗之规。（若谓由无相中而知，非本宗之规。）须显现其相也。”此明应成自宗之规。显现有二：一、知之显现，二义（事）之显现。既有尽所有事显现。则尽所有智当有所知。其他宗派，则有许无相而知者。依自宗说，有境中若无境相显现则不能知。无相之知，他宗如说一切有部即如是，彼谓心缘瓶时，心中并无瓶相显现。意谓心缘瓶时直取前境，如日舒光，亲照外境。不须瓶相反映于自心中。彼说如依应成见，尽所有智须一切尽所有法之相显现方知。则一切智与一切相，成为对立之二相。（过去藏德于佛智见佛智时，须不须佛智之相显现问题，有说须，有说不须。又于佛智见佛智时，究竟见其为一，抑见其为异？及佛智见佛智时，是否境与有境对立。对立则成异，不对立则成一。均未能决定。）因彼等不知佛智见佛智时，若说由沉没二现（境与有境）之门而见，则成为见胜义谛矣。故说佛智由二现沉没之门而见佛智者，其二现，乃谓世俗之二现，非谓境与有境之二现也。说二现依世俗显现而说者，因世俗显现，虽非实有显现，然是实有显现种类。如所有智，由二现沉没之门而见胜义谛。（见如所有性，即空性。）尽所有智、由具二现之门而见尽所有法。（尽所有法，谓世俗谛。）佛之如所有智，尽所有智，其体是一，而立名为二。犹之一人作二事，而得二名然（如官吏之兼差是）。设问，此之二智，究为有二现与无二现？若佛如所有智无二现，则应无世俗显现，即不见一切世俗。答，当说佛通达胜义时，彼时二现不起，通达世俗时，彼时二现现起。又此处所谓时者，非谓先后，乃谓一智体具两方面之作用，以佛一刹那双缘二谛故。“显现之尽所有境，有未被无明习气所染，现佛之相好等；及染无明习气所现之未清净情器等之二类。此中初者，于正觉无遮除之义。次者于彼地中，以颠倒因是遮除者。”（宋抄本：初者佛地毋须灭除，次者由佛无此倒因，故无彼果。）佛之相好非由惑业所感，佛之三十二相。每相皆是佛之自性体，以佛已离无明习气故。《文殊真实名经》云：“佛一一支分皆是佛。佛之一一毛发，皆能见一切法。”有问，佛著之衣是否即佛？此则未免过于穿凿。其说器世间染无明习气者，谓器世间乃由染无明习气有情业力之所显现，如地狱境界乃地狱有情业力所感而来。有说地狱有情，由无明习气损害其识，令其颠倒妄见地狱境界。如此说，即坏缘起。当说由无明习气发起而造恶业，由此恶业而成地狱境界，方合。或问，尽所有之显现，既有此相好，又有未净情器二者，如是则佛智之前，红铁炽燃，烱铜铁汁，诸于佛不应显现者，亦显现耶？若此皆显现，如何说佛唯见无量清净。又烱铜铁汁，乃有情业力所感之果，佛既未造此业，如何显现此境？三大寺终年辩论不辍者，欲以理智磨链，令得解决，不许少许疑惑存留胸中。说佛唯见清净者，谓佛以能受用之报身，于所受用之刹土，唯见无边清净。佛之显现地狱境界，乃见众生造业如是显现而显现。与众生之身受侵害痛苦者不同。以佛不成为具苦者故。佛之显现地狱境界，虽非清净之显现，然无未清净之执著。佛显现未清净刹土时，亦不能说其见为清净。以佛智无惑，净则久净，不净则见不净故。至颠倒因，乃未净

情器世间由惑业因之所成。

以上明如所有智之争论。此下明尽所有智之争论。

“显现之理者，若佛之相好，于未离无明之有情前，显现实非自相而现彼（自相）者。彼境之生因，非由离无明习气之力而来。彼有境是由无明习气染污之力增上而显现。”此谓非自相成就之相好，而凡夫见为自相成就之相好。“非由他有情，（离染污无明之佛），如是显现，而彼心（凡夫）如是显现。（谓凡夫心中显现有自性），乃由其自己方面如是显现故。”此谓非由佛显现有自性，而凡夫如彼显现有自性，乃由其自力之显现也。“于未断无明者，见色声等境，实无自相现有自相，于诸佛之尽所有智，亦如是现。此则由于具无明染污之有情如是现故，于佛始现，若不看待他如是显现，诸佛自身必不如是显现。”佛之尽所有智，如有自相成就显现之现见，则是佛智成有惑。若佛智无自相成就显现之现见，则自相成就之显现应无。此若有，则佛应见。此乃尽所有智中争论之要点。依应成派说，佛之尽所有智不显现自相成就。或问，如自相成就之显现，究有与否？答，有。吾人皆有实有显现故。佛见吾人实有显现之义，以佛智本无自相成就之显现，然于凡夫之自相成就之显现，佛亦现见，以佛之无惑智，亦见吾人之有惑显现，而见其为颠倒。佛智于自相成就显现之现见有，而于自相成就之显现则无。由凡夫知前有自相成就之显现，故佛方有自相成就之现见，佛本无贪嗔显现，然因众生有贪嗔显现，故佛有贪嗔现之现见。“诸佛了知色声等实无自性，现有自性，是因具无明者如是显现而知。非不待他有情如是显现，佛智亦如是显现。”一切有情之一切显现，佛亦显现。然有情之颠倒显现，于佛无害。“故佛虽如是显现，亦无错乱之失，以佛须通达一切所知故。而非佛智有染污如是显也。以是当知，佛之尽所有智本身，见一切法皆虚妄如幻，无我无性不见实有。然于具无明者所现之一分，佛智亦能见之。以唯见他有情见为实有也。”此谓吾人显现实有之情形，亦显现于佛智中。如人面有污秽，镜中亦现污秽之面，然非镜上有污秽也。以上明佛之尽所有智如何见尽所有法之理如是。”《六十正理论》云：‘善巧法性者（谓佛），见诸法无常，欺诳无义，与空无我，名为见寂灭。’其《释论》亦云：‘由所作究竟，故见如是。’善巧法性指佛。欺诳无义，犹言毫无趣味。《释论》之意，谓于诸事物之应断分已断，故见寂相。如是”《二谛论》云：‘遍计性远离，唯如是显现，一切依缘生，一切智现见。’此说尽所有智，明见一切法也。”上谓由观察而离实有体性之尽所有法，亦由名言量唯名安立为世俗谛，而不安立为胜义谛。以尽所有智，由名言如是显现，唯有此性。又解谓由观察自性不成之理，尽所有法于佛智前如是显现，彼即唯有此性。尽所有智明见一切法句，乃宗喀大师总释前引之《六十正理论》及彼《论释》，及《二谛论》之辞。明佛不起于定，则作诸业补处菩萨，亦不起于定而即成佛，作诸功德。故知佛自住于如所有等持中，而开演尽所有之一切法，此唯佛为能。如燃灯佛左手入定，右手说法印，即表此法。狮子吼王佛亦然。”又云：‘若时都不见，能所知自体，彼不生诸相，坚住故不起。’此说佛住寂灭二相之三摩地定中，永不起定。若未如实了解彼二说之理趣，则说仅能许一理。若俱许，则成相违。然实不相违，以见如所有性智，与见尽所有性智，体虽是一，由看待各别二境而成理智与名言智，无少相违故。”又云者，仍指《二谛论》。若时之时字，谓佛安住如所有之等持定时，能所知，即境与有境。云彼不生者，谓二现之自性沉没。云如实了知二种理趣者，谓前引《二谛论》之前颂，是说尽所有智现见尽所有法。后颂是说安住二现沉没之三摩地不起。如于此二种教理，不能如实了知，则谓既许二现沉没，如何能见一切法。必须起定，方能见彼相。因彼不知二智体是一，因立名回遮为异也。如所有智看待于如所有境，称为理智、或究竟智、或胜义智；尽所有智看待于尽所有境，称尽所有智，或说为世俗知。同是一切智，看待于空性境，则称为抉择究竟智。看待于世俗境，则称为世俗知。佛一时双见二谛，不成相违。”此于因位见时要能善知，于一法上理智与名言量所得不同，而无少相违。”因位谓基本境。抉择此境，如何

合于世俗谛，如何合于胜义谛。果，依行中之方便与智慧二道而成。而行又依基本境上抉择二谛而成。在因位基本境上，不能仅抉择空性，如前已说。至抉择具如何体相始为世俗谛，具如何体相始为胜义谛。及心中如何显现始为世俗谛相显现，心中如何显现始为胜义谛相显现。又心中如何显现执实之相，是应断分。又于一瓶上如何具足二谛体相之理。又说瓶之实有自性空，乃抉择究竟理智所获得之胜义谛相。瓶之名言有，乃世俗名言量所获得之世俗谛相。同于一瓶上而不相违。实有成就空，与名言有，二者不违，二者双具。若缺其一，则二谛中，必有一谛不能安立。关于此，均须善了知也。“果位二智缘境，犹不止此。若能善知于彼境二量成何量，则亦能知境虽不定，二种有境仍各别不同。”二量谓世俗名言量，及抉择究竟理智量。如所有智见如所有境。若抉择究竟理智量，于彼境有所不知，则不足称如所有智见如所有境。尽所有智见尽所有境亦然。若世俗名言量，于彼境中不往，则亦不足称为尽所有智见尽所有法。又如所有智，亦非仅见如所有境，而不见尽所有法。尽所有智亦然。以此二智皆是一切种智故。然境虽不定而有境则似各别决定。虽无明文然含有此意。如于一畜不能同时（既谓）为马，又谓为鹿故。或问，佛之一切种智，究说之为如所有智耶？抑说之为尽所有智耶？任说为一皆有顾此失彼之过，若谓二智皆是，则二智之根本应相顺同。与此论中宗喀大师说二有境根本不顺，又当如何解释。答，如所有智看待于如所有法（胜义）方为如所有智，而非尽所有智。尽所有智看待于尽所有境（世俗）方为尽所有智，而非如所有智。二智皆看待其境而显现，故根本不同。“二谛体相之细分，亦由此应知。”此宗谓知此理，方能知二谛体相之详细，否则仅识梗概而已。安立二谛体相有粗有细，如前所说抉择究竟理智量所获得之义，为胜义谛。名言量所获得之义，为世俗谛。又如前引《入中论》说，于一切法随见真境即真谛，见妄即俗谛。此皆二谛粗相。其细者，如云瓶柱非抉择究竟理智所获得之义是。然则瓶柱非如所有智之所见耶？曰，否。随于一法，其见自己之量，须看待于自己。若由抉择究竟理智量去，则自己亦即胜义谛。其自己见自己，若由世俗名言量去，则自己即成世俗谛。

卷十八终

卷之十九

酉二、释胜义谛。分三。戌一、释胜义与谛字义。戌二、释胜义谛相。戌三、释胜义之差别。

戌三、释胜义之差别。

“胜义谛差别，《入中论释》说，空性，广分为十六空性，中分为有性、无性、自性、他性四种空性，略分为人法二无我。余论有说二种者，谓真胜义与顺胜义。《中观明论》云：‘此无生理顺胜义故，名为胜义，然非真实。真实胜义超出一切戏论故。’《中观庄严论》云：‘由顺胜义故，此名为胜义，真实胜义谛，离一切戏论。’《二谛论》亦如是说。《二谛自释》与《庄严论》亦说，破胜义生名为世俗。昔诸先觉解释彼义，多分是否异门二种胜义，说于色等破胜义生所显空性，为异门胜义。此乃假名胜义，实是世俗。说非异门胜义，非所知摄，任何觉慧皆不能缘也，此非彼诸论义。当作是释，虽真实胜义是法性境，然亦多说理智心名胜义者。如《二谛论》云：‘由无欺诳故，正理名胜义。’《中观明论》云：‘言胜义无生等，当如是许。由正闻思修所成诸慧，一切皆是无倒心故，同名胜义。是此（心）之胜义故。’理智有二谓圣根本无分别智，与依正因量度真实之有分别理智等。《分别炽然论》说，胜义中有无分别智与随顺慧二种之意趣，与《中观明论》说二种胜义之意趣相同。故解二种胜义，不约心说，唯约境胜义说，非是论义。其中初者，能于自境顿断实有与二相戏论，是真胜义。经说超过一切戏论，义亦指此。第二，虽于自境能灭实有

戏论，而不能灭二相戏论。由与出世胜义行相相顺，故名随顺胜义。于色等法破胜义生等之境胜义，亦可作二种解释，谓空性境于无分别理智之前，是离二种戏论之真胜义，于有分别理智之前，则仅离一分戏论，故非离二种戏论之真胜义，非说非真胜义谛也。以是实空，除于少分慧前能离一切二相戏论外，多不能离一切二相戏论。有说，凡胜义谛，须离一切二相戏论，非论义也。理成如幻派说，五蕴事与实空相，二事合聚，唯理智比量所成立义为胜义谛者，亦是随顺胜义，非胜义谛。其以离实有一异相，成立芽等无实相，于有无实有未断疑之智者，不能成立彼义，于已断疑者前，彼因亦不成正因。《中观明论》说，离一异之因法，俱属但遮。（但遮—仅遮而不表。）说非一异及无一异。任以何作因皆同者，勿作非遮解。由彼论举喻即可了知。故彼定非静命父子与狮子贤论师所许也。于所现事破戏论中有遮表二义，任何大中观师，亦不许唯比量，所量之表义为胜义谛，《菩提道广论》中说此等建立时，由此道理，亦应详知。

《二谛论自释》说，破生等为随顺胜义之后，又云：‘由余亦执真实。唯字即是摄义。若以正理观察，则为世俗。何以故？所遮若非有，遮亦真实无。’此说余唯识宗于所遮事，遮遣法我计彼灭空为真实有。自宗则说由无所遮法我，故遮彼之灭亦非真实。故论说破胜义生等为世俗者，亦是世俗有义，非说是世俗谛。彼释叙外难云：‘如真实生等，有法现时即便不现，是倒世俗。则破真实生等，亦成倒世俗，以所遮有法现时彼即不现也。’次答云，非即不现，以与有法体无异故。此说如青色现时，彼之实空亦显现者，非说无实之但遮，眼等识亦能见，是约非遮而说。此虽实是世俗，其但遮实有之空性为胜义谛，亦无相违也。《中观庄严论》云：‘虽遮胜义生等是正世俗，由与胜义相顺，故名胜义。’真胜义者，遍离有性无性等一切戏论网。此戏论网，如《二谛论自释》云：‘是故此非空，非不空（非）有无，非生非不生，佛作如是说。’又云：‘何以故此无戏论，以真实义遍离一切分别之网，此说分别网为戏论网。此于现证真实义之智前乃灭，故此是真胜义。其未能如是之理智及境，则仅随顺前者，如前已说。又破真实生等，有能破之理智，与彼所量之二事。说为正世俗摄之理，亦应于彼上了知。上说离二谛戏论网之理，是多处所共需者也。’

如《入中论释》云：“佛为解脱诸有情，说有人法二无我，又随开为多种空，其遮实有则为一。”“彼论释说空性，广分为十六空性，中分为有性、无性、自性、他性四种空性，略为人法二无我。”《入中论》分空性差别，乃根据《般若经》。经中尚有二十空、十六空等多种分别。皆依有法差别而立多名。亦如说金瓶有金瓶之虚空，银瓶有银瓶之虚空，虽同是一无碍之空，而所依瓶有多种，说空亦有多种。外空者，谓外色等诸法，无实有成就。内空者，谓内识等无实有成就。内外空者，谓诸根无实有成就。空空者，谓于空性计为实有自性，破除此执即称空空。大空者，谓器世间无实有自性成就。无始空者，谓于生死轮回计有自性之执，空后之所显，亦称为无际空。然此皆就共通而说，若就各别有情言，则生死虽无始而有终者。无失空，又称散空，谓执大乘道实有自性，遮破此执，于大乘道不失，故称无失空。《入中论》说，外空，谓色等无实有成就，与前共通说同。而说内空，乃依诸根无自性成就。内外空，乃依此内实有诸根，外实有诸色等境，并皆遮破，而立内外空。分二无我、四空、十六空，乃中观应成派之规矩。“余论有说二种者，谓真胜义与顺胜义。”余论指中观自续派教典，分真胜义与随顺胜义之二。“如《中观明论》云：‘此无生理（比量智境），顺胜义故，名为胜义。然非真实胜义，胜义超出一切戏论。’”《中观明论》，或译为《中观现见论》，为莲花戒师造。彼谓圣者等持无分别智，称胜义。比量智称为随顺胜义。以比量智境虽是胜义无生，然非真实胜义。以与空性等持境相随顺故，说名为胜义。真实胜义，谓根本智超出实有及二现之戏论故。”《中观庄严论》云：‘由顺义故（顺根本智境），此名为胜义（比量智境）。真实胜义谛，离一切戏论。’

《中观庄严论》，为静命大论师造。顺胜义，谓与根本智相顺。“《二谛论》中亦如是说。

《二谛论自释》与《庄严论》，皆说破胜义生等名为世俗。”《二谛论》，智藏造，自续教典，系就其有而说为世俗。非以遮破生住异灭等为因，而说为世俗。因自续派有如是分别，“故过去藏中人士多有误解彼义，而分为异门与非异门二种胜义。于色等（诸法）破胜义生所显空性，为异门胜义。此乃假名胜义，实是世俗。其说非异门胜义，非所知摄。任何觉慧皆不能缘。”此乃藏中人士误解自续派教义如是。彼谓异门胜义者，即指随顺胜义。以随顺胜义实是世俗。例如呼犬为狮子，乃假名为狮，非真狮也。必真狮乃可称为合相狮子。其谓非异门胜义，乃真胜义。任何亦不能缘者，谓任何心皆不能就境作用，故许为非所知摄。此由彼等误解离戏论之文，以为无论凡圣之心，皆不能行于此境。由是引起一般人士，多说空性境为回绝言思。大都由误解《中观庄严论》与《中观明论》而受其影响，以不解何者为戏论故。“此非彼论义，当作如是释，于法性境虽应名作胜义，然于有境之理智，亦多有说彼为胜义者。”此宗喀大师特为明示纠正解释之辞。“如《二谛论》云：‘无惑之智即胜义。’”此谓于法性境不颠倒者，名为胜义。“《中观明论》云：‘言胜义无生等，当如是许，由正闻思修而生之一切智，非颠倒之有境，故应名胜义，以此义是最胜故。’”义既非倒，故沿境之名而说有境为胜义。在造论者之意，谓非凡见胜义二字，以为即是空性。有多种教典所说胜义，皆是指慧言，是应了知。“理智有二，谓圣根本无分别智，与依正因相而见空性之有分别智。”此为宗喀大师再加解释之辞。谓前者乃通达空性之现量，后者乃达空性之比量智。云依正因相者，谓依缘起因通达空性理，及依比量智之所得，如见烟因相，而比知有火是。”《分别炽燃论》说，胜义中具有无分别智与随顺彼之智。与《中观明论》说二种胜义之意趣相同。”《分别炽燃论》（为清辨菩萨〔即伦敦杰〕所造），与《中观明论》，二论之意，谓二无我，虽非现量证得，然为比量所得，前者为根本智，后者为比量智。自续派说，根本智为真胜义，后得智为随顺胜义。如就共通说，二智皆为有法，非真胜义谛。“故有解二种胜义唯约境胜义说，不约心说，非是论义。”此明释唯境上作胜义，非彼论义也。过去藏中人士说，色等遮生住之空，乃异门胜义。真胜义非所智境，说为非异门胜义。彼等自以为根据自续派，而不知中观自续派于真胜义及随顺胜义，皆于境及有境两者之上安立。故说彼等非自续之教理，以与上引诸论相违故。“此中初者（根本智），能于自境顿断实有与二相戏论，是真胜义。经说，超过一切戏论，义即指此。”此中初者之此字，即指《分别炽燃论》。初谓根本无分别智。以能断谛实及二现（境与有境）戏论，即真胜义。自境，谓境与有境二现，或世俗二现。其空性境自性显现，二现沉没，境与有境成为一味，如水注水，实有显现，亦复遮除尽净，所谓心行处灭，亦即此义。说此智慧为真胜义者，以登初地时，真证空性，安住空性之情况，说为离诸戏论，以任何不起分别，此况形容之，而近世初业有情，乃执此譬喻形容之词，以为修法，实成大错。不知修习乃以比量引生现量，彼以比量为纾缓，直接取无分别之现量而修，遮诸境相及诸分别，住于空洞渺冥之中，如出神然。混过半世，乃至一生，至为可悯。藏文“黑底瓦”，即出神意。如人乍闻大可惊喜事，便一时出神，无所知觉。如此修法，纵使能遮破实执之空性，于有境中无从显现，如何能达胜义。凡夫于境起分别时，固多执实，然亦有不尽执实者。但彼非认识应破分而不执实，彼不过如取土掩境，令其暂不显现而已。如我执，在平时不甚显现，迨至苦乐增上时，即甚显著。如乍闻人誉，则我慢不禁油然而起。以故欲断除此执，不独应成派应依次第而修，即在中观自续派，亦须先修随顺胜义之比量有分别智，以引生真胜义之无分别智。如前引《中观现见论》说，于空性生起闻思修三慧，于修慧中，又分有戏论与离戏论（境与有境，融为一味之二现沉没。）二种，依此次第，转入离戏论时，方可称为真胜义。经中所谓，言语道断，心行处灭，超出一切戏论者，亦即指此。然此非共通之真胜义，乃对随顺胜义而言真胜义。“其次者，虽于自境（比量智境）能灭实有戏论，而不能灭二相戏论。由与出世（圣者无漏智）胜义行相相顺故，名为随顺胜义。”此即前所说依因相而通达空性之有分别智，亦能遮

一切实有之相，不过尚有世俗显现。以彼虽缘空性，二现尚未沉没，境与有境，不能融为一味。然已遮破实有尽净，与根本无分别智相似，故称为随顺胜义。凡欲通达真实，须依闻所成慧，生思所成慧，又由思所成慧，生通达空性之修所成慧，乃至真实通达空性之修所成慧。在资粮位时，分上中下三种。此时有闻思所成二慧。然亦有未入资粮位即通达空性者，此处但就直入大乘有情而言。加行位分四，有通达空性之修所成慧，明得、明增等四等持中，二现沉没与否？依《声闻地》云：“忍位时慧，有如二现沉没之显现，而非真正二现沉没。”谓境与有境，不见其为异，尚有世俗戏论，应安为随顺胜义。但此处异释甚多，兹系依自所抉择而释，应安立为随顺胜义。

复次，通达空性之比量智，“于色声等法，或色受等蕴破胜义生等之境胜义，境与有境，亦可作二种胜义解释。谓空性境于无分别理智之前，是离二种戏论之真胜义。于有分别理智之前，则仅离一分戏论，而非离二种戏论之真胜义，非是说非真胜义谛也。”境胜义，谓境与有境。二种戏论，谓实有戏论及二现戏论。无漏智之境，即空性。其说为真胜义者，以依有境之心，已离二种戏论而说。有分别智所通达空性，仅离实有成就之一分戏论，尚非已俱离二种戏论之真胜义。就共通说，虽是真胜义，就此间分别真实随顺而言，则非真胜义谛。以故有一分慧已离二相戏论，有一分慧尚未离二相戏论。“以是于实有成就空，除少分能离二相戏论外，多分未离二相戏论。有说凡胜义谛皆须离二相戏论者，非此论之义也。”以通达空性之比量智所见空性境，虽是胜义，尚未离二相戏论故。依比量智之有境，未离二相戏论，故说其空性境未离二相戏论。若离开有境，仅留其境，说未离二相戏论，此义尚不易安立。反覆详说此义者，为初业有情多执任何亦不分别方为胜义谛，以为凡是分别，皆是实执。如是误解，则入歧途。故说先由比量智，依正因相而见空性，就应破分观察一异，而加抉择，得决定智。此即依因而通达空性之情状。亦即前说由正闻思修而通达空性之次第。若谓离此别有方便法门，则非余之所知。总之先多闻，何为实有成就，及实有成就如何而无之理。知实有境及实有执，如何虚妄之梗概，即生闻慧之芽，由思令芽增长，由修令其开花结果，如是而已。中观，昔在印度分理成如幻及极无所住二派，为马鸣菩萨所说。前者谓自续派，后者谓应成派，原无不合。而藏中人士，则以许胜义谛现空双聚，即理成如幻派，唯于现境能灭戏论，即极无所住派，此则非理。凡中观师，皆说现空双合为世俗谛，非胜义谛。静命及莲花戒论师，皆理成如幻派，亦皆不许现空双聚为胜义谛。“理成如幻派，说五蕴事（差别事）与实空相（差别法）二事合聚。唯由理智比量所成之义为胜义者，亦是随顺胜义，非胜义谛。”彼说差别事（五蕴）及差别法（实空）二相双聚，唯由彼量理智所成之义（此乃专指通达空性之比量理智而言），此为通达蕴等无实有自性成就之比量智所许。但自续派许蕴等与实空相合，为通达蕴等无实有自性成就之比量智境：（1）及其所量（2）与其所成之义（3）此三义，皆为应成派所不许。应成派说，通达蕴等无自性之比量理智，若以现空双合作为空性之境者，彼境之空性，则与无遮义相违。然在自续派，则不见其相违。

造论者（指本论作者），意谓藏中人士说，理成如幻派所许之义，为不合者，以印度理成如幻派（即自续派），本系许现（差别事之五蕴）空（差别法之空性）双聚为世俗谛。而藏中人士说彼许为胜义谛。故造论者谓彼误解。以理成如幻派，如静命、莲花戒诸师，皆许彼为世俗谛故。中观宗，无论自续、应成，皆许胜义谛为无遮义。故许彼为比量智所成之义。如必欲说彼为胜义，亦只可许为随顺胜义。如乍见苗芽，生起彼是苗芽之决定心，此不须遮破苗芽之应破分（即彼非苗芽之理），即能生起，此称为成。而见空性则与此不同，须遮破空性之应破分，方能见空性，此称为遮。一切法之显现，非成即遮，成即表义。如但言瓶，不观不察，心中现起此即为瓶。遮中又分“无遮”与“非遮”之二种。无遮者，谓遮无实有之遮辞。如谓田中无苗芽，心中生起苗芽无实有之显现，即遮破苗芽之有而显现为无遮，故名为无遮。非遮者，如谓田中是草，非彼苗芽，心中生彼非

苗芽之显现，乃仅遮其是苗芽之一分，苗芽以外，则非其所遮也，故云非遮。以非苗芽，尚有余草故。若仅说是草，则不须简别应破，就其共通义，即知是草，即是成辞。凡云“是”、“有”“具足”，皆是成辞。云“非”、“无”，乃遮辞。如有法（能）之苗芽，与差别法（所）之实空，二者皆于心中显现，则与实空之无遮义相违。以空性乃由无实有之遮辞而显。即此无苗芽之遮辞，已将苗芽遮破尽净，更无余义故。“复次，藏中人士说，以离实有一异相，成立苗等无实相。在未断疑及已断疑二种有情之前，皆不成为正因。”此谓藏中人士说立一异相，成立无实相。而在自宗说，由实有成就一异之理，而后知苗芽无实之义。彼等谓凡由异所成立之法，皆有非遮之义。自宗谓彼等所说离实有一异相，不能成立芽等无实相，以非清净因故，彼成正因之有情不可得故。彼有法（苗芽）于“有无实有”示断疑之知者前，不能成立彼义（不能成立芽等无实相），彼有情不能得离一异之正因故。于已断疑者前，彼因（离实有一异）亦不能成芽等无实相。”《中观明论》说，离一异之因法，俱属但遮。说非一异及无一异，任以何因，皆同是无遮，勿作非遮解。”此谓由无一异体而成立之法无实有苗芽，俱属但遮。但遮，即无遮。谓但遮其所应遮而已。别无所表义。如云无实有，仅遮实有，更无余义于心中显现（此即无遮），空性乃无遮，亦仅遮其所应遮，于应遮分既遮除，彼时心中更不显现余义，若有余义显现，即非通达空性。瓶无实有之一，与无实有之异，皆是无遮。如言有一有异，则是“成”义而非“遮”义。自宗说苗芽无实有成就，乃苗芽之法性。苗芽非实有成就之一异，此非苗芽之法性，以须先依苗芽非实有成就之一异理，心中方知苗芽无实有成就故。

或问？依离一异之因相所成之无实有法，为有有无。答，是有。又问，若有，为何谛所摄？答，胜义谛摄。以是无漏平等智之境故。故知即是空性，故是唯遮实有之无遮。“由彼论举喻，即可了知。故知彼非静命父子与狮子贤论师所许也。”此中举喻，非别举世间喻，谓即离一异之因。说无实有之一异，亦是无遮。或说非实有之一异，亦是无遮。由此二者所成之法，皆是无遮，即可喻知。静命父子，谓静命与莲花戒论师。彼父子及狮子贤论师，皆不许此因所成之法，含有非遮之义。藏中人士，误认彼等许有非遮义。果如所许，空性有非遮之义，则修空性时遮破应破分后，不住于无遮，而住于非遮之义，即反将摄受之空性境舍弃，而入于歧途矣。故于所现事，瓶等有法之应破戏论（实有）中，无遮与非遮二种差别，应善了知。喻如说“瓶无实有成就”，此时心中生起“瓶无实有成就”及“无实有成就之瓶”二种意义，前者乃是无遮，后者乃是非遮，后者乃比量智境。无论极无所住如佛护等，及理成如幻如静命等，皆不许为胜义谛也。若但说瓶，未观未察，心中即现，但成未遮。若说无实有成就之瓶，则须先行观察，遮破其实有成就后，瓶义始现，即是非遮。若说瓶无实有成就，即是无遮。

由眼识所见之苗芽，乃真实现事显现。由意识所缘之苗芽，乃分别显现。前者为苗芽之自相（现事），后者乃由苗芽及苗芽之义和杂而成（显现），于所显现遮破应破戏论，有遮表二义。表义即是非遮，静命及智藏论师等，以其与遮破实有应破分之胜义相顺，故立名为随顺胜义，或称为异门胜义。于有法苗芽破胜义生实有亦是随顺胜义，而余宗如唯识，则执圆成实为实有。如“《二谛论自释》说，破生等为随顺胜义之后。又云‘由余唯执真实。亦字即是摄义，若以正理观察，则唯世俗。何以故？所遮若非有，遮亦真实无。’此说余如唯识宗，于所遮事遮遣法我，计彼灭空为真实有。自宗（自续自称）则说由无所遮之法我，故遮彼之灭亦非真实。”以上为宗喀大师引《二谛论释》，及自续派解释之辞。因唯识执圆成实、依他起皆实有，惟遍计为无。（此第二代达赖所标明彼宗之相，如是。）中观宗，则说一切法，皆无纤毫实有。藏文“样打巴”之样字，含有摄义，谓真实成就之理，即是摄义。依自续派说，应破者，为不依内心安立，彼法自能成就，即真实成就之情形。真实即总摄如是之意义。正理有二：一、即抉择究竟理智之正理，二、即世俗名言量之正理。依世俗名言量观察，仅有世俗非是世俗，以应破之法我遮除后，所显之圆成实性，无论唯识、

中观，皆说是胜义，而非世俗。何故谓无胜义？以所遮法我无有故，其由遮法我而成之真实空性亦无。彼唯识宗，于应破之本事，依他起上，灭除法我后之断空，彼计为实有。故自续宗说，由无应遮之法我（色蕴等之实有成就本无）故。故彼之灭亦非真实有。自续派所说之细分法我，则不须内心遮其所遮，而其本体应自成立过来。“以是之故，故论破胜义生等为世俗，亦是世俗有义，非说是世俗谛。”此明《二谛论》说破胜义生，系于真实通达空性心之前无生故，说破胜义生也。其说为世俗者，亦仅是说世俗有义，非说是世俗谛。自续派于世俗分正倒二种，而在应成派则说世俗皆倒。自续所分之正倒二种义，举例如执阳焰为水，而其所显现实无水之功能，为倒世俗。如江河之水，则有水功能，为正世俗。影像幻马皆是倒世俗，亦是世俗谛。又如人我、常我、法我、真实生之苗芽，皆是倒世俗，而非是世俗，亦非是世俗谛。如声，一弹指顷即已消逝，易知其为无常，以是刹那性故。然亦有执声为常之有情，其识显现声是常。而如所显现之声，实无有声之功能，故是倒世俗。反之，无常之声即是真世俗。何以故？知声无常之心，显现声是无常，而如所显现之声实具无常性，故是真世俗。推之人我、法我、真实生之苗芽，莫不皆然。如苗芽之真实生等，根识虽有苗芽有生显现，而真实之苗芽，根识即便不现，故说彼为倒世俗。以上明自续派之见如是。其与应成派之差别，如遮苗芽无实有之因相，自续派说根识不现，应成派说现。应成之说现者，谓根识摄受苗芽或瓶时，有苗芽或瓶之显现，亦有彼等实有之显现。自续说，虽有瓶等之显现，而无实有之瓶等显现。因应成派将瓶等之自体成就列为实有；自续派不将彼等列为实有故。又自续派以不依内心安立而彼外境有者，为粗分法我。（以色等外境空，为粗分法我。）色等诸法无实有成就，为细分法我。

依自续派说，眼识显现有法苗芽时，而不见苗芽为实有生显现，如是之苗芽，安立为倒世俗。若见苗芽有真实生显现，则苗芽之真实生成自性中有。如无真实生之苗芽而显现为有，则摄受苗芽之眼识成为颠倒。摄受苗芽之眼识，未见苗芽之真实生，即彼苗芽之真实生，乃苗芽自性生中无有之相，如真实生等，等取（住、异、灭。）摄受苗芽之眼识显现苗芽时，不见其为真实生，由此即成为倒世俗。“彼释叙外难云：如真实生等有法现时，即便不现者，是倒世俗，则破真实生，亦应成倒世俗。答，非即不现。以与有法，体无异故。”前为《二谛论释》设难之词。有谓如是，则应破除真实生等后之空，亦将成为倒世俗。何以故？以所遮有法（事）苗芽等现时，彼空性亦不现。与有所说苗芽现时，真实不现，成倒世俗之例相同故。答，此非同例。彼空性于所遮事之苗芽现时，非即不现。以遮破苗芽真实生后之空，与所遮事之苗芽，体无异故。然此似又与前文所说自续自宗说由无所遮法我故，遮彼之灭亦非真实，及论说破胜义生为世俗者，亦是世俗有义，非是世俗谛等语相违。然实无违，以“此说如青色现时，彼之实空亦显现者，亦说无实之但遮眼等识亦能见。是约非遮而说。此虽实是世俗，其但遮实有之空性为胜义谛，亦无违也。”此节之解释，略谓破苗芽真实生之空，有“无遮”与“非遮”二种。前文所说，乃无遮之空，后文所说，乃显现非遮之空。无遮空义，非世俗，乃胜义。非遮空义，非倒世俗，乃正世俗。无遮空，摄受苗芽之眼识不现，非遮空则现，即所谓现空双合是也。此义在宗喀大师以前，皆不辨此，故异说纷纭，乃至分是否异门胜义，及许现空双合是胜义者，为理成如幻派。其根源皆由不辨“无遮”、“非遮”之义所致。宗喀大师根据经论，差别为“无遮”，“非遮”。无遮为真胜义，非遮为随顺胜义，或称为异门胜义。“静命论师《中观庄严论》中，有谓‘虽遮胜义生是正世俗，由与正义相顺，故名胜义。真胜义者，遍离一切有性无性戏论网。’”此非原文，乃略引其意。谓遮真实生等，实是正世俗。以与胜义相顺，假名为胜义。真胜义，须于境及有境二聚之上，遮其真实生等也。“云何戏论网？如《二谛论自释》云：‘是故此非空、非不空、有、无。非生、非不生，佛作如是说。’”此说，以是真胜义故，故非空之戏论，非不空之戏论，非有或无之戏论，乃至非生非不生之戏论。胜义者，谓于圣者

无漏所行之境义。胜义成就者为空，故不可说胜义非空。但可说胜义非空之戏论。“何以故？胜义以无戏论为自性故。遍离一切分别之网。”上二句亦是《二谛论释》之语。此说分别网为戏论网。此于现证真实之智者前乃灭，故是真胜义。其未能如是之理智及境，则仅随顺胜义，如前已说。此谓于证真实义智者之前，于空或不空，或有或无，或生或不生，俱皆不著，由于离著如是戏论网之门，而入于空性。若未能真实空住空性，即任何亦不分别，则入歧途险处。“又破真实生，有能破之理智，与所破之量之二事。为正世俗摄之理，亦应于彼上了知。”此明破真实生等，由彼能破之比量智，知其无实有生。即由一异理通达无实有生之比量智，及比量智之所量。此二皆是非遮，故是正世俗。非破真实生皆是正世俗。以其尚有无遮之一分是胜义故。“上说离二谛戏论网之理，是为多处之所共处。”此句明于通达空性智前之空，不起耽著而堕于分别戏论网。及于世俗不起耽著而堕于分别戏论网。如此之理，不惟此处如是，他如说真实发心（发胜义菩提心），亦皆需此理。（以上皆述自续派义。以下方明应成义。）说胜义差别竟。

西三、释二谛数决定。

“若法决断为虚妄欺诳，则必遮其为不欺诳，故欺不欺诳，是互遣之相违。此复遍于一切所知互遣而转，故亦更无第三类法。是故当于所知中，二谛决定。《父子相见经》云：‘如是证知世俗胜义，所知亦唯世俗胜义二说。’此说一切所知唯是二谛。《见真实会》亦云：‘所谓世谛及胜义，离此更无第三法。’此中明说二谛决定也。若能善知二谛差别，则于佛语不致愚迷。设若未知，即不能解圣教真实。此复应如龙猛菩萨所决择者而善了知。《入中论》云：‘出离龙猛论师道，更无寂灭正方便，彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。’故求解脱者，善巧二谛最为切要。”

“若法决定其为虚妄欺诳，则必遮其为不欺诳。故欺与不欺，是互遣相违。此复遍于一切所知，互遣而转，更无第三类法。是故当于所知中，二谛决定。”此说依分别事所知境，而得二谛数之决定，不能更有第三聚。即不能说除二谛外，别有所知境。如色心二法，即摄所知境不尽，以尚别有第三聚之无为法也。何谓欺诳？谓于法通达之心，见其现相与法性不符，而是欺诳，即是世俗。凡是世俗，皆是颠倒。此应成派义。通达诸法之心，所见现相合于法性者，即非欺诳，即是胜义。如于瓶知其为欺诳，于此心之前，即遣除其非欺诳。反之若于瓶知其为非欺诳。此心一成，则于欺诳即行遣除。即于一法，心中生起欺诳之成理，同时即生起非欺诳之遮理，此名互遣之相违。如柱与瓶则非互遣相违，以若用遮理谓其非瓶，而不能即以成理谓其是柱。以非瓶之物，如土石等，其数甚多，不能决定其为柱故。又如昼与夜，虽是相违，然非互遣之相违。以言非昼，亦不即是夜。如人及木石皆非昼故。若以时论，年月非昼，亦非即夜。故此所云互遣相违者，乃欺与不欺之二者，遍于所知。非谓所知遍于欺与不欺也。亦如虚空之遍于大地，且互遣而转。故欺遍于离不欺之一切，而不欺亦遍于离欺之一切。一切所知诸法，不外第一种是“欺”则决定其不是“不欺法”。及第二种是“不欺”，则决定其不是“欺诳法”。更无第三类非欺非不欺法。故欺与不欺，遍于一切所知也。以上依理如是，以下依教。”《如父子相见经》云：‘佛为能证知者，所知亦惟世俗胜义二谛。’此说一切所知，唯是二谛。又《见真实会》亦云：‘所谓世谛及胜义，离此更无第三法。’此中明说二谛决定也。”此再依经证明所知境，尽于世俗胜义二谛，此外更无其余。或疑曰：佛不曾说四谛耶？何以此又以二谛决定。答，四圣谛，即二谛所摄之法，故不相违。如苦、集、道三皆世俗谛摄，唯一灭谛，胜义谛摄。或又问，既为二谛所摄，佛何须更说四圣谛耶？答，为令众生知取舍之门，而开演四圣谛相，生死流转之苦，由惑业之集而来，灭苦由修道而来。令众生舍前取后。又为令于根本见，善抉择故，而说二谛。于抉择根本见时，如不能差别二谛，则不能再以抉择。“若

能善知二谛差别，则于佛语不致愚迷。设若未知，即不能解圣教真实。“能闻二谛差别，纵未善了达，亦属贤善因缘。若善了达，则于佛语不致愚迷。佛所说话，以《般若经》为主。若知二谛差别，即于余经亦善了达，否则难解圣教之精要。佛三转法轮，皆以标明甚深空性为主。二乘人具出离心，须以空慧解脱生死。即大乘般若乘，福慧二资粮，若缺空慧，如鸟缺一翼，不能圆满起飞。大乘分二：一为共通因位般若乘，二为不共果位金刚乘。即以后者而论，若缺空慧，亦如鸟失一翼，不能成飞。佛之三转法轮，实显空性般若，余皆权说。“此后应知，如龙猛菩萨所抉择者，而善了知。”龙树云：“佛说诸法，皆为显示空慧之方便。”如《八千颂》：“佛告阿难，汝若忘失余经，不为损害如来，若忘失《般若》一偈、一句、一字，则为不恭敬如来，即未承事如来。阿难，何以故？以般若为十方三世诸佛之母故。”故于《般若》经教，乃至诸余经教，应善了知，不可颠倒乱解。说法者亦不可颠倒乱说。余虽少慧，未触空慧边际，然依宗喀大师遗册，及上师口授，尚不至颠倒乱解乱说，此堪告慰者。

若于二谛差别，未善了知，虽博通三藏，犹是愚迷。因一切佛语，以甚深般若空慧胜义谛为最重要。故虽精通五明，已得共通成就，若于此不辨，犹未善知佛语，亦不能出离生死。故佛为解脱有情生死。应机说法。有一类有情喜闻实有者，有一类有情喜闻非实有者，由此佛说无边法门。然其甚深教法。皆摄于般若经中。能解释佛语者，以龙树为最善。龙树解释佛语中，又以《释般若》为最合量。此中又以《中观六论》为要。六论中又以《根本智论》为最要。《根本智论》，印度各家皆有解释。有依自续派见而释者，有依唯识见而释者。本论乃依应成派见佛护所造“牟打巴里打”译为《根本智论释》而造。能于彼论之应证分、应破分，善为抉择者，为月称论师之《入中论》，及《入中论本释》。故须依龙树、佛护、月称诸菩萨之论，以善达佛意。“《入中论》云：‘出离龙猛论师道，更无寂灭正方便。彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。’”谓离甚深空慧，则无三乘解脱方便，不能证得三乘涅槃。此论则说若离龙猛见，而仅执唯识见、或自续见，则非寂灭正方便。何况外道，并皈依亦无者，何能证得寂灭。但唯识见以出离心摄持（为助伴）亦属解脱方便，以菩提心摄持，亦为成佛方便。经部、有部、自续亦然。然仅此亦非成佛之正方便。如阶梯然。虽第一级为升堂之方便，然仅第一级，即不能升堂矣。龙树之道，即应成派见，若舍此见即堕二边，不能建立二谛，亦即不能解脱。《入中论》续云：“由名言谛为方便，胜义谛为方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”故求解脱者，以善巧二谛，最为切要。”意谓自续以下各宗派，若在未舍彼自宗之见以前即失二谛，犹无解脱机会。吾人无论有无宗见，若未与龙树见合，即尚未得解脱方便。（谓无方法可以解脱。）云何名言谛称方便，胜义谛称方便生？如于瓶事通达，称为方便。依瓶而通达空性，称方便生。又如先求通达我空之事，方能通达我空，谓先通达依于蕴等唯分别安立假名为我，以此为方便，而通达自性成就之实我是空，是即方便生。亦即以通达缘起为方便，而通达性空为方便生。然此非谓须先于世俗谛生起决定，然后方能于胜义谛生起决定。以须能见显现与法性相违，方为通达世俗谛故。此所谓名言谛者，乃指空事。如瓶柱等，谓须以缘起因相，方能抉择性空故。故内道知苦，又知苦由集生，欲求解脱苦及苦因者，须于二谛善巧。

卯二、观之差别。

“若备前说修观资粮，获通达二种无我之正见，则当修观。然观有几种耶？曰，此中非说地上诸观，正说异生位所修之观。此观具足分别，有四体性观及三门观、六寻求观。四种，即解深密经所说之正思择等四。具正思择谓缘尽所有性，最极思择谓缘如所有性。初中又有周遍寻思、周遍伺察之二。第二亦有寻伺之二义，为粗细思择。此如声闻地与般若教授论等所说也。

三门，如《解深密经》说，一者有相毗钵舍那，二者寻求毗钵舍那，三者伺察毗钵舍那。此三体相，如于无我义，初者但缘所解无我，思惟彼相，不多抉择。第二遍于未了法中，为善了故，思惟抉择。第三、遍于已了解义、复审观察。

六种寻求，谓遍寻求义、事、相、品、时、理。既寻求已，复善观察。其中寻求义者，谓善寻求此文诠如是义。寻求事者，谓善寻求此是内事，此是外事。寻求相有二，谓善寻求此是自相，此是共相，或名共不共相。寻求品者，谓由过失过患门中，寻求黑品，及由功德胜利门中，寻求白品。寻求时者，谓善寻求于过去时已如是生，于未来时当如是生，于现在时，今如有。寻求理者，理有四种：一、观待道理，谓诸果生观待因缘。复由各别门中，寻求世俗、胜义及彼所依。二、作用道理，谓一切法各有作用，如火有烧用等。复善寻求此是其法，此是作用，此法能作如是作用。三、证成道理，谓不违正量成立其义。即善寻求于此义上，有无现、比及圣教量。四、法尔道理，谓火热性、水湿性等，即彼法性。此当信解世间共许法性、不思议法性，安住法性，不应更思其余道理。如是安立六寻求者，以瑜伽师所应知事，唯有三种，谓诸文义、尽所有性、如所有性，依第一义立第一寻求。依第二义立事寻求，与自相寻求。依第三义立余三寻求与共相寻求。初说四种毗钵舍那，其门有三，寻求有六。故三门与六寻求，仍是前四中摄。前说之力励运转等四作意，声闻地说是止观所共。故毗钵舍那中亦有四种作意也。”

修观资粮，总说“依正士而闻思”然此乃与外道共。此间所说异于外道者，乃断生死之胜观资粮。故所依乃断生死之正士。非能腾身虚空不焚不溺之上师，乃知取舍。而于二种无我正见无颠倒之上师。所闻所思，乃佛之经教，尤以般若中观为主。若具此资粮，方能修观。故吾等现尚不能称为修观，仅能说为听讲修观之方便。以得第九住心，尚不能称为修观故。然未至修观之前，须先听说修观之法。此如食西餐之前，先说用刀叉等之方便，此无过失，且为必经。能先听闻修观方法，乃一种功德。以由此听闻，方能抉择清净正士而依之修学故。

今日为西藏一大会期，乃二千年前佛由三十三天为母说法圆满，回降南赡洲之纪念日。比时佛母以时节因缘成熟，应证得空性，故佛先期上升，为母及诸天说法，今达空性。诸天人等，亦以此因缘，或得初二三四果，或生起菩提心。时经三月，印度四众渴念，曾于九月十五日请目犍连尊者上升迎请，佛允七日后回降南赡洲，梵天帝释遂先播传佛将下降日期消息于世间。佛为圆满诸天供养功德，及调伏外道生胜解故，届时下降，现诸神通，从中而下。诸圣弟子、梵天帝释及诸供女，由左右随降。藏俗于此日举办盛会纪念。凡说法、闻法、作诸供养善法等，皆得加持，功德甚大，行者须当了知。今日恭逢此日，为说修观深义。“若已备具前说之修观资粮，获得二种无我见，则当修观。观如何修？共有几种？曰，此中非说地上诸观，乃正说异生位所修之观。此观具足分别，有“四体性观”及“三门观”，与“六寻求观”。四体性观，即《解深密经》所说之正思择等四：（一）正思择，谓缘尽所有性。（二）最极思择，谓缘如所有性。（一）中又分为周遍寻思与周遍伺察之二。（二）中亦有周遍寻思、周遍伺察之二。实即正思择与最极思择二者之中，分为粗细各别思择。此如《声闻地》与《般若教授论》等所说也。”正思择，谓缘五蕴六界之世俗方面之思择，谓正思择。最极思择，谓缘五蕴六界之胜义方面之思择。“三门观者，如《解深密经》说：（一）为有相毗钵舍那，（二）为寻求毗钵舍那，（三）为伺察毗钵舍那。”此为入观之三门。“此三门体相，如于无我义最初之（一）有相胜观，但缘无我义，思惟彼相，不多抉择。（二）次则于未了法中，为善了故，思惟抉择。最后（三）于已了解义复审观察。”此谓初缘无我义，于心中显现不失，心于此相作意，故名有相胜观。次再于前所未了之法，思惟抉择，故名寻求胜观。谓于前所未了之法而加寻求也。最后即于已了知之义，复加审谛观察，故名伺察胜观。谓于了解之善法，不久

当得乐果，及清净解脱果等，缘念此种功德，反覆而观察之。“六种寻求者，谓于义、事、相、品、时、理等六，周遍寻求，既寻求已，复善观察。其中寻求义者，谓善寻求此文所诠解之意义。”此之寻求，例如无常一辞，寻求其义，知为刹那变灭。“寻求事者，谓善寻求此是内事，此是外事。”此谓于色声等有法寻求，为外事。于眼耳等有法寻求，为内事。“寻求相者有二，谓善寻求此是自相，此是共相，或共不共相。”此谓于一切法寻求其为何相。例如事，以有义为相，此是共相（即总相）。又如火具烧热功能，即非事之共相，乃火之自相。又如白发非少壮者之共相，乃老之自相。又如能言知义，乃人之共相，然其中有能言而不知义，及知义而不能言者，即人之不共相。又如蕴以多聚为共相，其苦、乐受，即蕴之不共相。“寻求品者，谓思惟业果，即由过失门中思惟黑品，胜利门中思惟白品。”过失谓因，过患谓果。功德谓因，胜利谓果。如不杀生，在因时已具长寿无病之功能，此即功德。至得果时，实获长寿无病之安乐，此即其胜利也。“寻求时者，谓善寻求于过去时已如是生，于未来时当如是生，于现在时今如有。”此即以人之三世为喻，其理易知。“寻求理者，此中分四种：‘（一）观待道理，谓诸果之生，须观待因缘。复由分别门中，寻求世俗与胜义及彼之所依。’观待二字之意义，有对照义，如白色，乃观待其后之为红或黄蓝等色而有。如寻求世俗，须观待名言量。寻求胜义，须观待抉择究竟理智。寻求二谛，须观待于立名处及立名。彼之所依，谓所知境。如于一果，知非无因，须观待其因缘。’（二）作用道理，谓一切法各有其作用，如火有燃烧作用等，复善寻求此是其法，此是作用，此法能作如是用等。’此喻如火之烧、风之荡，其理易知。’（三）证成道理，谓不违正量，成立其义。即善寻求于此义上，有无合于现、比、圣言量。’如言声是无常与现比圣言三量无违，即能成立。如不净观，以现量脓血青瘀等，其形其色，令人厌怖，此为现前易见之显者，其较隐者，可以比量而知之。其最隐者，则须以圣教量知。如此处有瓶无瓶，可以现量知。现量之粗分无常相，如人死、屋倾之类，即现量境，此为人所易知。至细分无常相，如补特伽罗无常，则当以比量知。至如业果，则最难信解，即当以佛语圣教量而知。此三量有互不相违性。’（四）法尔道理，谓火之热性、水之湿性等，即彼之法性。然此须信解世间共许之法性，及不可思议性，与安住法性。不更思其余道理。’此中所说之三种性：一、世间共许之法性，即世间传称之法性，如火有热性、水有湿性，乃火与水之规矩及其原理。二、不可思议法性，此中有三：即缘起力不可思议、业力不可思议、佛力不可思议。如饿鬼长劫时间，滴水不得入口而能生存；地狱有情烔铜灌口而寿命不断，皆属业力之不可思议；如佛一毛孔能摄能现三千大千世界，此佛力之不可思议。三、安住法性，谓一切法本无自性实有，而能安住。如见发光熊熊，即知为火。若寻求其何以为火，即无意义可得。故于此世间共许之法性，不应更思惟其余道理。推之不可思议法性亦然。缘起不可思议，此如前所举喻，屋上之鸟，爪痕映于屋中之酪上，此种缘起道理，再加追寻，亦无意义可得。”如是安立六种寻求，然总约修中观瑜伽者，其所应知之事，实惟三种，谓文义及尽所有性，与如所有性。依第一种立第一义寻求，依第二种立事寻求，依第三种立余三寻求与共相寻求。”上所说之三种，亦称三觉，即语文觉、事边际觉，及如实觉。然第三之如实觉，又不能谓即如所有性，即胜义谛。以其中如四之“品”，五之“时”等，又皆尽所有性摄，意者尽所有智抉择未尽，以如所有智由异门而抉择之。余按（此上师语）亦可择。此处所说如所有性，不必专指胜义谛。“初说四种毗钵舍那，其门有三，寻求有六，此三门与六寻求，仍是前四中摄。又前说之力励运转等四作意，声闻地说是止观所共，故毗钵舍那中亦有四种作意也。”

卯三、修观法。分三。辰一、明依止修观之义。辰二、明彼法属大小乘中何乘。辰三、正明依止修观之法。

辰一、明依止修观之义。

“《解深密经》说，先修成止，后乃修观。慈尊诸论，《菩萨地》、《声闻地》、清辨师、静天、莲花戒之三篇《修次》，及《般若教授论》等，亦多作是说。此等意趣，非说先不缘无我，随缘一种所缘，生奢摩他已，后缘无我修习，名（进行、做）毗钵舍那，以止观二道非由所缘分故。《般若教授论》亦说缘二取空性，先生奢摩他，后乃缘彼性，以观察修，生毗钵舍那故。无著菩萨亦说，缘尽所有性之毗钵舍那，先生止已，后依于止修粗静行相之毗钵舍那故。又说，彼是内外圣凡所共修之道故。以是若未先得奢摩他今新修者，除专住任何一所缘外，不可于所缘境多相观察而修。以如前修即能成办，若如后修必不能成奢摩他故。诸先已得奢摩他者，较但如前安住而修，若能于如所有性或尽所有性随所修义，以慧思择观察而修，其后能引最胜心一境性妙三摩地。如此所成最极有力心一境性妙三摩地前，专住一境不能办，故称赞观察而修也。但此修法，是先求止，后依于止修观之法，如无我义是一所缘，可作止观二种不同修法，理由即此。别如观察上下诸界功德过失，修粗静行相毗钵舍那，与以观慧观无我义，修无我相毗钵舍那，尤须引生猛利坚定，断所治品乃有力也。又缘尽所有性之毗钵舍那，非唯断除烦恼现行，修粗静相者，即般若教授论所说思择十八界相之观修，亦是缘尽所有性者。以此为例，余凡思择尽所有义而修观者，应知皆尔。虽般若教授论说于引生缘如所有性止观之前，先当引生瑜伽师地论所说缘尽所有性之止观。今如静天与莲花戒等所许，先修随一奢摩他已，即可修缘如所有性毗钵舍那。”

前说观之差别，不出正思择等四种所摄，故修观法亦依此而分。慈氏诸论，如《庄严经论》等，后人多有误解，如谓缘佛像种子字等为止，缘空性为观。以所缘不同而分止观，此皆不应理。本论前已说，修止不可于所缘境多相观察者，谓不可今日缘佛像，明日又缘种子字，或空性。或今日缘此种佛像，明日又缘彼种佛像。形量变易不能成止，不专注修不能得止。但专注修，亦不能进步。观察修，不唯不妨成止，且能引生最胜有力心一境性妙三摩地。“《解深密经》说，先修止，后修观。慈尊诸论，如《菩萨地》、《声闻地》、清辩论师、寂静天、莲花戒之《修次》三编及《般若教授论》等，亦多作是说。此等意趣，非说不先缘无我，随缘一种所缘，生奢摩他已，后缘无我修习，名毗钵舍那。以止观二道，非由所缘分故。—又说，彼是内外圣凡所共修之道故。”总上明修观法，依诸经论，应当先修止而后修观，止观差别，不以所缘而分。止观体性不同，止以禅定为体，观以智慧为体，故止观修法亦不同。“以是若未先得奢摩他，今新修者，除专注任何一所缘外，不可于所缘境多相观察而修。以如前修即能成办。若如后修，必不能成奢摩他故。其已先得奢摩他者，但如前安住而修，若能于如所有性，或尽所有性，随所修义以慧思择观察而修其后能引发最胜心一境性妙三摩地。—故称赞观察修也。”九住心，乃修止方便，须依专注修，然仅此亦不能进步。故应依定力摄持而行观察修，则进步甚大，且能得殊胜有力妙三摩地。“但此修法，是先求止后，依于止而修观之法。如无我义，是一所缘，可作止观二种不同修法，理由即此。别如观察上下诸界功德过失，修粗静行相毗钵舍那，与以观慧观无我义，修无我相毗钵舍那，尤须猛利坚定，断所治品，乃有力也。”修粗静行相（世间）及修无我相（出世间），但依止专注修，不能断所治品，皆须依观察修，于断所应断品，乃有力也。“缘尽所有性之毗钵舍那，非唯断除烦恼现行，修粗静相者如是，即《般若教授论》所说之思择十八界相之观修，亦是缘尽所有性者。以此为例，余凡思择尽所有义而修观者，应知皆尔。”缘尽所有性之观，不外缘十八界，或心界，或色界，或法界，随一所摄，故非唯修粗静行相者，方是尽所有性之观。“虽《般若教授论》说，于引生缘如所有性止观之前，先当引生《瑜伽师地论》所说之缘尽所有性之止观。今如寂天与莲花戒等所许，先修随一奢摩他已，即可缘如所有性毗钵舍那。”先登把阿闍黎（即《般若教授论》之作者）所云，先修瑜伽三摩地，缘尽所有性之止观，而后引生缘如所有性之止观。此就易修易生者而言。今此论，则于此不决定。依寂天及莲花戒师说，或先依尽所有性，如缘佛像种子字等，或先依如所有性

之无我义为所缘而修止。得止已，乃缘如所有性而修观，均无不可。修法有修中寻见者，亦有见中寻修者，今兹所说，乃属前者。

辰二、明彼法为大小何乘。

“如是次第修止观法，是依大小何乘，显密何教而说耶？曰，此是三乘与四宗所共，亦是密乘下三部所共者。各别诸续与注疏论师之所许，《密宗道次第》中已广说。无上瑜伽部义，《般若教授论》云：‘《集密经》云，善观察自心，诸法住心中，法住空金刚，俱无法法性。’如《楞伽经》云：‘当依止唯心，勿观察外境。’谓经说三种瑜伽地，一缘唯心、二缘真实、三名无相。初二地中以止修观修，修习止观如前解说。缘如所有性生观之理，亦许相同。自宗则说，无上瑜伽时引生正见，须如《中观论》说。引生之法，于生起次第与圆满次第后得位中，虽亦有观察真实义之作意，然在已得结身能力之圆满次第者，于根本定修真实义，虽亦必须安住见上而修，然不须如余论所说之观察也。故于尔时，放舍观察后，莫并放弃专注正见，修真实义。可如是修习之理由，此中不便明讲，故此仅说余道须如前修之理由也。”

“如是次第修止观法，是依大小何乘，显密何教而说耶？曰，此是三乘与四宗所共，亦是密宗下三部所共者，各别诸续与注疏论师之所许，《密宗道次第》中已广说。”此明修止观次第，如上所说，是三乘与四宗之所共，亦是密乘下三部所共，为各别续部与其注疏论之所许。“无上瑜伽部义，《般若教授论》云：‘《集密经》云：“善观察自心，诸法住心中，法住空金刚，俱无法法性。”’此先登把阿闍黎造论时，引《集密经》语，意谓瑜伽者，于自心法性，依密宗方便，善为观察自心之法性，获得一切法皆显现于心中，“卍”，此通达心体法性之心，如同虚空之不可分别。金刚，喻空性不能坏灭，不能分裂。此谓密乘方便与智慧不能分离。别法与依别法而有之法性，俱无自性。换言之，谓法与法性，皆无自性。以有法事无自性，其法性亦无自性，非谓有法有自性，而法性无自性也。如谓有法有自性，而法性无自性，则成相违。此依显教而释。若依密乘，则有多种异释。《密集根本相续》，喻如金刚结一句，须依六边四隅而解，其难解有如是者。《密集相续》，乃显密经续之王。故西藏人常云，若欲广究，可究《密集》，若欲精修，可修《胜乐》。谓《密集》义理繁难，《胜乐》成就迅速也。密道方便，可不依先止后观之次第，以密道不思议方便力及加持力有不同故。观中有止，止中有观，不与其余相共故。”《楞伽经》云：‘当依止唯心，勿观察外境。’缘如所有性修观之理亦许相同。”《楞伽经》说，当以内心为主，谓修止修观，皆以如所有性为所缘，亦许相同。“自宗于引生正见，不依唯识所据之《楞伽经》等，当依《中观论》说，而于引生正见之法，在下座之后，有观察修。已得圆满次第能力者，一心安住空性定中而修密道方便（慧与方便不离），此时不须如般若乘用观察修。（不用各各观察理智，思择一异。）有时亦有观察修，但是密道不共方便。”意谓无上密乘不须各别观察思择，而亦能得胜观。境虽同是空性，而密乘之有境殊胜故，故不须如余般若乘诸论所说之观察，故此种观察修，可以放舍。然不能将专注修一并放舍，以须此专注修，方能直得无上果位故。无上密乘因不共方便，能得殊胜轻安有力之止，同时又能得观（止亦不共）。无上密乘下座后，无间用观察修。上座时则放舍观察修，纯用专注修。此为文殊亲授宗喀五种耳传之一。波罗密多乘，下座后则有时间作观察修，而上座时则纯用观察修，以抉择无我之理。

辰三、正明依止修观法。

“若未得无我正见，随如何修，终非修真实义，故当先得无我正见。纵有彼见，若修真实义

时，不忆彼见安住见上而修，亦非修真实义。即先思正见一遍，后便心中都不思惟，亦非修真实义。即忆正见唯安住见上而修，亦仅是前修奢摩他法，仍非别修毗钵舍那法之教义。故于无我义，当如上说，以慧观察而修。若但观察修，则前所生止或当退失。故当乘奢摩他马，观察修习，及时时间杂修安止也。又若观修太多，住分减少，便当多作止修，恢复住分。若因止修太多，不乐观察，及不趣观察内心自然而落住分，则当多作观修。止观平均而修，其力最大，当如是行。《修次下篇》云：‘若时多修毗钵舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，如风中烛，令心动摇，不能明了见真实义。故于尔时当修正奢摩他。若奢摩他势力增上如睡眠人，亦不明了见真实义，故于尔时当修智慧。’如是观察修时，妄计一切分别皆是执相而破除者，不应道理。实执分别仅是分别之一分，前已数成立故。有见凡是分别所取皆被正理违害者，是理所破太过之损减见，已数成立彼非经义。有说虽于余法不如是许，若于法性心有所取，则皆是执实之相执。此亦是执错之过，非凡一切所取皆尔。以希求解脱之异生，皆须以教理多门抉择真实义故。设作是念，若修真实义为引生无分别者，由观察慧彼则不生，因果二法须随顺故。曰，世尊于此已明白解答。《迦叶问品》云：‘迦叶，譬如两树为风所吹，互相相触例有火生，其火生已，还烧两树。迦叶，如是有正分别，生圣慧根，圣慧生已，还烧分别。’此说分别能生圣慧。《修次中篇》亦云：‘如是以慧观察，若瑜伽师不执诸法胜义自性，便能悟入无分别定，证一切法无自性性，若不以慧观察诸法自性，唯修舍弃作意，彼分别心终不能灭，终不能证无自性性，无慧光故。如世尊说，从正分别，生正慧火，烧分别树，如钻木出火。若不尔者，则从有漏出生无漏，从于世间超出间，有情成佛，从凡成圣，皆不应有。因果二法不相同故。’《释菩提心论》云：‘若见有分别，彼岂有空性，如来悉不见，能所分别心。若有能所别，彼即无菩提。’此说若执能所分别实有，则无菩提。若谓是破正分别慧，及破能所分别，则彼论中以多门观察，抉择真实，应成相违。以彼二心若佛不见应非有故。又彼论云：‘无生与空性，及所说无我，修不劣空性，彼非能修空。’此亦非破缘自性不生之空无我性而修，是遮执彼实有修下劣之空性。如《出世赞》云：‘佛说甘露空，为除一切执，若复执彼空，佛说极可呵。’《宝鬘论》云：‘如是我无我，真实不可得，是故佛俱遮，有我无我见。’此亦是说，我与无我俱非实有，故遮彼二实有之见，非遮无我见。如前引《回诤论》说，若非无自性，即成有自性故。如是《般若摄颂》云：‘菩萨若计五蕴空，行相非信无生处。’《般若经》云：‘若行色空无我，亦是行相，非行般若波罗密多。’此亦是说执空等为实有。若不尔者，则不应说“非信无生处”以信彼处亦是行相故。又彼经云：‘若知诸法无自性，是行般若波罗密。’又云：‘为无为黑白法，慧析尘许不可得，于世说预慧度数。’《三摩地王经》云：‘若于诸法观无我，既观察已善修习，此因能得涅槃果，余因不能得寂灭。’又《心经》中舍利弗问，菩萨欲行甚深般若波罗密多，当如何学？观自在菩萨答曰，当观五蕴自性皆空。与如是等皆成相违。以是当知，如《法界赞》云：‘能净心法门，厥为无自性。’又云：‘由执我我所，便遍计外界，若见二无我，即灭三有种。’《入中论》云：‘若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。’故当修无我与无自性也。《修次初篇》云：‘入无分别陀罗尼云，由无作意断色等相。’此中意说，以慧观察，见无所得，即不作意，非说全不作意。入无想定，暂伏作意，非能永断无始时来色等贪著。凡佛经中说修不作意能断相执者，皆是先以观慧观察，见无尘许实执所缘。即于此所解义，安住正定。《修次中篇》亦云：‘又于内心亦当寻思了解为空，次更寻思能了解心所有自性，亦知其空。由是了解，便能悟入无相瑜伽。此显要先观察方能悟入无相，亦明显说。若唯舍弃作意，及不以慧观察法性，则定不能悟入无分别性。’此引《宝云经》说，要先如理观察。故若未得真实义见，则定不能于真实义无分别转。《修次下篇》亦说，经中宣说不可思议超心境等，是破妄执，唯闻思慧，能证深义。故说彼义唯圣内证，余人难思。又为破除非理思惟执甚深义以为实有，非破观慧如理观察，若破此者，便违量圣教正理。又云：‘此修虽是分别为性，然是如理作意为性，故能出生无分别智。乐此智者当修彼修。’当知此等是破支那堪布

说虽不以教理抉择真实，求得正见，只要全不作意而住，便能通达真实，最为切要。

如是修法，昔诸道次教授中亦有说者，如博朵瓦《碑崩论》云：‘有于闻思之时，以理抉择无性，修时唯修无别，如是非真对治，别修无关空故。是故修时亦以缘起离一异等，修何即当观察，亦略无分别住。此修能治烦恼，觉窝弟子所许。欲行到彼岸法，此即修慧方便。又先修人无我，次法如是随转。’觉窝亦云：‘由何得证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。’此引导法，如觉窝《中观教授》所说，与莲花戒论师意趣相同，唯稍广而已。如是修观时，所有六加行法，正行、结行、中间所应作事，尤应远离沉掉而修，皆如前应知。”

“若未得无我正见，（一）随如何修，终非修真实义，故当先得无我正见。（二）但已得彼见，若修真实义时，不忆彼见安住彼见上而修，亦非修真实义。（三）又如先思正见一遍，后便心中都不思惟，亦非修真实义。（四）又即忆正见，唯安住见上而修，亦仅是前修奢摩他法，仍非别修毗钵舍那之教义。”此明无我胜观之真实修法，非修粗静相观乃修无我胜观。故说若未得无我见，随如何修，或专注，或观察，终非修真实。过去藏中流弊，皆先思正见一遍，后便心中都不思惟，此科在《广论》中破之甚详。《略论》但撮其要义为四：（一）未得无我见，（二）不忆彼见，（三）先思一遍，（四）惟安住见。以上四者，皆非胜观。（一）因受支那堪布影响，谓于境、时、相，都不攀缘，心向内摄，不须作意，木呆空洞，谓自与空性相契。（详见《广论》）。如是则眼倦欲睡时，其心昧略，都不分别，亦是正修空性。或眼等前五识但能了境，不能审谛分别，亦是修空性。（二）经莲花戒师《修次三篇》，将支那堪布任何亦不作意即修空性之说破斥后，又有一类人士说先寻得无我见后，心即安住无分别中即得。如是则闻思时是无我见义，而修时则非，故犯闻思修不能一贯之过，仍同前失。以非修真实义不能断我执无明，故其所修为无意义，即前闻思，亦徒劳无功。（三）说临修无分别时，先以观慧观察一次，其后一切无分别住。彼谓若有分别即非空慧，如是则临睡时，先将所闻无我之义思惟一遍，然后入睡，岂非睡时亦成修空。若无分别即修空者，则熟睡妄念及外道之无想定，皆成修空性矣。（四）如惟安住见，此虽住空性，然亦祇可称缘空性而修止，而不能说为缘空性而修胜观。以胜观须观察修，方是修毗钵舍那故。故前三非修空性，亦非修胜观。后者虽属空性，亦祇是缘空性以修止，亦非修胜观。“故于无我义，当如上说以慧观察而修，否则但是观修，于前已生之止，尚恐退失。故当乘奢摩他马，观察修习，并须时时间杂而修。”通达空性，其中尚有有力通达与无力通达之别，但专注修，虽通达亦无力。须先依九住心得止后，乃转而寻觅无我见。既寻得无我见已，乃以此为所缘，稍作专注修，使用止之力，如胶之粘著，更复转而抉择无我见，则其决定最极有力。故颂云：“安住不动之定中，用中观慧善观察，方能摧毁我执根，广生死海岸渐近。”论中所说乘奢摩他马，乃喻辞，谓不离定而修慧。定即止分，慧即观分。未修胜观之前，应先除修观障碍，即前所说之四种，其前三种皆未在空见上修，第四种虽在空见上修，而其所修者为止，亦非修胜观。修法，应先将下中士道串习，次由菩提心摄受之门而修，若未获得中观见者，应先由闻思寻求正见。若已获得正见者，应先稍住于此，次依理智抉择人法无我，于缘起因相，审谛观察，其有应如何？无应如何？如是多多观察，递次反退。复又安住止分，次复观察，递次反覆而修。此说解脱生死之胜观。）即非如此。缘粗静行相，亦须观修。吾人尚未至真实修观之时，不过大略将菩提道次第串修，至观段时，将应破分之我执，试为认识，偶能于无遮分稍为安住而已，尚非正修观。不过修观法中之所摄而已。正修观者，乃依定之精力，以抉择无自性之理。亦如修死无常之决定死。依定之精力，以观察慧，依教依理，抉择如何决定必死之理，而得决定，此则愈为有力，修胜观时亦然。亦依定之精力，抉择无自性如何能成之理。若有自性，如何相违，如是于无自性生起决定，最为坚固。若仅住于原来所决定之空见上，而不加以观修，则原来空见之力不能增长，犹如斧不磨砺，不能断生死之根。若加观修，则

其力增大，愈决定愈明显。颇公云，此如凡失仅记仇敌，其嗔恨心不为强，如再加观察，思惟彼过去某次对我，其身语意各门如何如何而作怨事，则其办增强，便赫然愤怒矣。抉择空见，亦复如是。“又若修观过多，住分减少，便当多作止修，恢复住分。若因止分过多，不乐观察，及不趣观察，内心自然而落入于住分，则当多作观修。止观平均而修，其力最大，当如是行。”此谓若仅住修，则空见力不强，如杯水车薪，不能扑灭我执而断生死之根，故须止修观修，二者辗转间杂而修。或问，此正修观，乃得止以后之事，何以修观时尚须修止？答，前说修止，乃未生令生，此处所说，谓生已令不退失。非得止后，即不再修止也。至生已，如何更令增长，俟讲双运时再详。以上所说修观三阶段，不独此处如是，凡诸修法亦皆同。“《修次下篇》云：‘若时多修毗钵舍那，智慧增上，由奢摩他力渐弱故，如风中烛，令心摇动，不能见真实义，故于尔时，当正修奢摩他，若奢摩他势力增上，如睡眠人，亦不能了见真实义，故于尔时当修真实慧。’”此说随于何时多作观修，则住修之力减弱，如风中烛，不能明见字画，故应住修。若一味住修，其力过盛，则如睡眠为困，虽有美妙色声亦不乐见闻，故又当再作观修，过去藏中先德，于此意见极为纷歧。有少数人如此主张，又有少数人如彼主张。直至此时，康藏各地亦复如是。非谓过去异口同声作一主张，今又皆另作一主张也。“如是修观时，妄计一切分别皆是相执而破除者，不应道理。因实执分别，仅是分别之一分，前已数成立故。”过去有一类人说，分别皆是应破分者。宗喀大师破斥甚，如云：“汝等有无欲求解脱道之心，如为解脱故，行布施等度，皆须分别。”又云：“说法闻法之时，心中皆不能不分别。”又云：“如于无我见，汝等亦须抉择否耶？若须抉择，则又不能作分别。”抉择空性，须依理依教分别思惟。若谓此种应起之分别，亦是执相执实、则出离心菩提心皆成应断分矣。何以经教反说为应生者耶？若谓凡观修皆是分别，须破除者，应问汝修空性之心为是分别耶？抑非分别耶？依彼之宗，当答非是分别。又当问彼，此空性境究显现否？若空性境是显现者，则未入道位之一切异生皆成圣者。若空性境非显现者，则通达空性有境之心，唯见空性影像。此心惟是分别，应是执相。故应一切异生修空性之心，亦是执相分别。通达空性之心，亦是执相分别，则应无空性可修，且亦无空性可通达。如是则无成佛方便可作，即不能成佛，是与教理大相违背。此由彼等不辨分别与执实执相之差别，执实，执相，固是分别，而一切分别，非皆执相执实。此如自己是人，非一切人皆是自己。

止修观修，反覆递修，务令平均增盛。而过去藏德异说纷纭。但考其修法，总不出于任何不起分别之一途。有说名言有、胜义无者，有说名言由颠倒而有者，又有说非有非无者。莫衷一是。甚有自称为应成派，以为应成派见全不立宗，故无过失可指者。宗喀大师高足克主格勒仁波卿有云：“藏中先德论著异说纷纭，而修时总不离故辙，总不外以为空性境任何亦无，无可成立，故修空慧，应任何亦不作意，任何亦不思惟，方能契合。其中不乏多闻博学之士，而修时仍不出此，诚为奇事。”先德修法，不外遮念、遮想、遮思惟。宗喀大师著作中，破此极多，极详。以其遮破太过，差之毫厘，即入正见险途。此为修胜观者一大关隘，寡闻少慧者无论矣，即善巧多闻者，亦极易堕入其中。若一切分别皆认为应破所摄，则集资忏净皆是分别，皆应破除。如是则无成佛方便，学佛者唯有睡之一途而已。“有说凡是分别所取，皆被正理违害者，是理所破之损减见，前已数数成立，彼非经义。”此谓彼等由未辨如理分别，与不如理分别之差别，而谓无论是分别，非分别，皆与正理相违。故云一切法无所取，方是胜义理智。如于瓶民其立名处一异皆不能得瓶，推之于我亦然，与蕴一异皆不能得我。月称论中已说，故无瓶等可指，亦无我可指。推之于心亦然，若心是有，应有来、去住。若心现住，为在身内住，抑在身外住。又若心是有，为方为圆等何形，及青黄等何色。故有境之心，与认取相离。为境之法，亦与认取相离。故一切法皆无可认取。若于无可认取之法而起分别，则认取即堕入于执实执相。故总结一语，应于任何亦不作意分别，方能超出一切

戏论。以此为无上精妙之语。此与应成派见所不同者，其要点即在认识应破分上。彼将瓶、柱、心等一切法，皆列入应破分中，故遮破太过。应成派则以为我执之执著境，方是应破分。彼执著境，即无明贪著之我，亦即有自性之我，而非名言之我，故此我方是应破。如是由一异门而遮破其正所应破，则遮破适当，不狭不过。若谓凡分别皆应遮破，则通达空性之胜观，如《解深密经》所云，思择正思择等，皆是分别，亦皆成应破分矣。若如彼等所说，一切法无论有分别、无分别、是分别、非分别，皆不可认取。如是则于人法二无我，皆不应抉择矣。彼等以空性境任何亦无，故修空性之心，应任何亦不作意。如是则人法二无我皆不能修。以若修，则应作意故。号称修空性，而于能破我执之空慧，而反遮破之，如何能摧毁生死根本之我执耶？若仅心不去执实，然无思择之慧，亦不能断除我执，彼等之任何亦不思择修法，不外将心内摄，不为实有成就方面所劫夺而已（谓不令心趣向执实方面）。此如怀疑室中有蛇，欲除疑者之恐怖，而告彼曰，于有蛇无蛇上皆不去思惟。试问如此，能除疑者之怖畏否？故欲破其疑惧，应为详说如何无蛇之理由方可。又如谣传敌军压境，欲为辟谣，应根据事理加以解释。倘仅告民众令其于有敌无敌皆不去想，试问能除众怖否？“有说虽于余法不如是许，若于法性心有所取，皆是执实之相执。此亦执错之过。”于法性贪著执为实有法性，固是相执。然除此外，凡取法性，谓皆是相执，则凡未入圣位之行者，于胜义法性有所思惟抉择亦成无义。抉择真实义，最后决定，此于法性亦有所取，若成相执，岂不皆成无义。

“设作是念，若修真实为引生无分别者，由观察慧彼则不生，因果二法，须随顺故。”此设难，谓若由观察慧以求无分别慧，因果二法则不相顺。此种怀疑，不独藏中先德如是，即在印度昔时人士亦有之。彼不知正分别者，系谓应于胜义空性有最极思择之观察慧，由此引生无漏圣慧（初地见道）。无漏慧生时，将加行世第一法之慧遮止，而将一切实执分别烧除。以世第一法之慧所缘念者，固是空性，而其所显现者则非空性，因此慧以分别为体性故。又初地无拨慧二现沉没，慧与空性融为一味，故能烧除一切实执分别，然不烧除等同圣慧之正理分别，仅遮止而已。“曰，世尊于此已明白解答。如《迦叶问品》云：‘迦叶，譬如两树，为风所吹，互相相触便有火生，其火生已，还焚两树。迦叶如是有正分别，生正慧根，圣慧生已，还烧分别。’此说分别能生圣慧。《修次中篇》亦云：‘如是以慧观察，若瑜伽师不执诸法实有自性，便能悟入无分别定，证一切法无自性性。若不以慧观察自性，惟修放舍作意，彼分别心终不能灭，终不能证无自性性，无慧光故。如世尊说，从正分别，生正慧火，烧分别树，如钻木出火。若不尔者，因果二法，不相同故。’”《修次三篇》，皆莲花戒师造。此处非原文，乃略统其意。谓如是修胜观之瑜伽师，以观察慧最极思择，于内外诸法，不执实有成就自性。（法尊译为胜义、微异。）便能入于无分别定，证诸法法性。若不善修习者，不能以别别观察慧观察诸法法性。仅一味不起作意，遮止诸念。彼愚痴行者之实执分别心，终不能灭。在彼未舍愚修之前，终不能证得空性，以无慧光显现故。故亦以钻木为喻。仍引《迦叶问品》，如世尊语，由分别木，生智慧火，后由智慧火，还烧分别木。否则因果有不同故。总之，修真实义，须用观察。但用止修，于修空性之途不能进步，以无慧光照破黑闇故。凡夫于内外诸法，由无明执为实有自性，因此起惑造业，此如妄执室中有蛇，生起恐怖，为除此怖，须以正理破除，使彼于无蛇生起决定知，其怖自除。若告彼于有蛇无蛇不应作意，彼不能生起无蛇之决定知，则不能除去其有蛇之恐怖。于诸法无实有自性亦然。先须闻此理，次思惟此理，然后生起诸法无实有自性之决定知，方能破除诸法有实有自性之执著。若仅告彼于诸法有自性与无自性皆不须作意，则彼如能破除有自性之执著耶？《因明释》云：“决定知生遮增益。”谓须依因相之门，生起决定知已，然后能遮增益之妄执，彼一味不起作意之愚修，等于凡夫本自黑闇之上，再加一层障蔽。又如暗室中置珍宝，欲往取之，须擎灯往寻，彼愚修者瞑目枯坐于室外，但求上师加持，宝自入手，如何可能。当以闻慧为灯光，以思慧往寻，方能获得真实义之如意牟尼宝。”《释

菩提心论》云：‘若见有分别，彼岂有空性。如来悉不见，能所分别心。若有能所别，彼即无菩提。’此说若执能所分别实有，则无菩提。若谓是破正分别慧，及破能所分别，则彼论以多门观察抉择真实，应成相违。以彼二心，若佛不见，应非有故。”此论之意，谓若于境生起实有分别，则不能生无实有之空性。能所分别心，谓各别实有相执之分别心。无漏圣者，乃至如来，悉不见此。以圣慧已烧此诸分别故。若有能所相执，即未证得无上菩提。过去藏中修放舍作意，每引此论作证。宗喀大师释此，说彼等误解，论所谓若执能所分别实有，则无菩提句，乃破执实，非破能所分别，非破正分别慧。佛为一切智者，若法是有，佛即能见。若佛不见，能所分别，则彼应无。若能所分别皆无，即无一切凡夫有情，以具能所分别，方是凡夫故。”前论又云：‘无生与空性，及所说无我，修下劣空性，彼非能修空。’此亦非破缘自性不生之空无我性而修，是遮执彼实有，修下劣之空性。”下劣空性，谓凡夫贪著自性无生及空性实有，及补特伽罗执为实有自性而修。即称为修下劣空性。此种见又称为不能长养之见。空性为摧毁我执之究竟所缘，如水灭火，为正对治。若反执空性为实有，则如水中起火，更将何以扑灭之乎。藏中先德误解论意，以为若缘无生空生及无我而修，即为修下劣空性。故此论特为解说此义，非破缘无生等而修，乃破执无生等实有自性而修者。”《出世赞》云：‘佛说甘露空，为除一切执，若复执彼空，佛说极可诃。’”意谓为除一切分别实执，故佛说空性为不死甘露而药救之。若复执空性为实，则如执药成病，故世尊说极为可诃。”《宝鬘论》云：‘如是我无我，真实不可得。是故佛俱遮，有我无我见。’此亦是说我与无我，俱非实有，故遮彼二实有之见，非遮无我见。如前引《回诤论》说‘若非无自性，即成有自性’故。”藏德于上引《宝鬘论》说，又误解以为我非有非无、不可观、不可缘、不可得。故宗喀大师特加明释，此非遮无我见，系谓我与无我其实有不可得。以破除补特伽罗我及无我之实有自性，方显无自性性故。若谓非有我、非无我、非有自性、非无自性，则与《回诤论》说“若非无自性，即成有自性”，之语相违。”如是《般若摄颂》云：‘菩萨若计五蕴空，行相非信无生处。’”此谓菩萨于五蕴空若贪著为实，犹是相执。即于无性生之要点，尚非真能信解者。以“《般若经》云：‘若行色空无我，亦是行相，非行般若波罗密多。’此亦是说执空等为实有。若不尔者，则不应说，非信无生处，以信彼处亦是行相故。”上所引诸经，皆对方执为口实者。故宗喀大师不惜广引详释，以祛彼等之疑。吾等于通达无自性生时，须生起信解，生起欢喜。因一切通达境以“无生处”为最殊胜故。认识此无生处为最殊胜境，方能生起欢喜信解。若如彼等所说，认识欢喜信解，皆是行相，皆是实执者，则佛不应说于无生处作信解矣。”何故《般若经》又云：‘于诸行无自性应当了知而修，方是入于般若波罗密多胜行。’又云：‘若为无为黑白法，慧析尘许不可得，于世说预慧度数。’”此说有为无为诸黑白法，乃所观之法，慧乃能观者，分析乃观时之情形，无尘许实有自性可得，乃观之结果，如是行者，依世俗名言传称，可说为预慧度数中，亦即入修慧菩萨行列，引此经意，可见修慧菩萨应用观修抉择分析。又“《三摩地王经》云：‘若于诸法观无我，既观察已善修习，此因能得涅槃果，余因不能得寂灭。’”此谓若于空所依事之诸法，由各别观察慧，观其无我法性，如是观察而修，方能证得涅槃。除此而外，余因皆不能得。此为修空性、修真实义，必须观修之最大铁证。”又《心经》中‘舍利弗问，欲行甚深空慧，当如何修？观自在菩萨答，当观五蕴皆无自性空。’”意谓于五蕴自性皆空，应有所观，观时意中即有作意。《心经》，乃佛加持圣贤问答，等于佛说。

《法界赞》云：‘能净心法门，厥为无自性。’又云：‘由执我我所，便遍计外界。若见二无我，即灭三有种。’意谓欲断生死轮回，须于我我所之有无。思惟抉择，如是则须观修。能净心之最要殊胜者，为无自性，能令心调柔，净善成熟。相续之法，如出离心、菩提心等皆是。诸法门尤以无自性为最殊胜。如修最初法门之业果，虽未通达无自性，亦能信解。然若真实通达无自性之菩萨，则于业果之要义，即缘起之理，究竟通达，故于业果信解，愈加决定有力，虽纤毫之善，心励力勤

修。且于布施愈能清净圆满。通达无自性，能引生对于业果之通达，二者互为助伴之情形，与空性缘起互为助伴之情形相同。《释菩提心论》云：“知诸法性空，即达缘起理。希有此希有，应赞此应赞。”“凡夫执我我所，沉沦生死，何时若能认外界色等诸法，观察其相，抉择其有无自性。若能通达人法二无我，即灭三有种子。亦如上引《法界赞》所云，若见二无我，即灭三有种。”《入中论》云：“若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。‘故当修无我与无自性也。’此谓于我及我所自性皆空之见上，而行止修观修之瑜伽师，能得解脱。”《修次初篇》引《入无分别陀罗尼》云：“由无作意断色等相。‘此中意说以慧观察见无所得，即不作意，非说全不作意。入无想定，暂伏作意，非能永断无始时来色等贪著。凡佛经中说修不作意，能断相执者，皆是先以观慧观察，见无尘许实执所缘，即于此所解义，安住正定而修。’此为莲花戒师《修次初篇》引《入无分别陀罗尼》而释其意。谓修空性时，以慧观察于我我所执境（实有自性）不起作意，而断色等诸法之实有相。若于色等贪著境之有无自性，不以慧抉择，徒于实有执不起作意，不能断彼。如入无想定。暂伏作意。仅能于心令暂时不为外境所夺，非能永断彼也。故暂伏作意，不能断我执。宗喀大师于本论中，略述莲花戒师所释经意。因过去多误解《入无分别陀罗尼》意，以为无作意之方法，令心境色等诸法显现不起，如是观修，实太容易，胡为释迦、龙树，均说为甚难。如龙树云：“佛说甚深空性法，此于凡愚难通达，故佛暂不转法轮。”又如佛云：“甚深甚难空性法，我能达此光明露，随向谁说彼不解，以故我暂不开演。”如仅不作意即修胜观，则少慧寡闻者亦优为之矣，复何难哉。故大德曾呵斥云：“此等狗子能修之法，世尊不应说为甚难。”《修次中篇》引《宝云经》云：“又于内心，当寻思了解其为空，次更寻思能了解心所有自性，亦知其空，由是了解，便悟入无相瑜伽。”此谓于有境之心，各别观察，最极思择，了解其法性自性本空。其次于心之法性，以胜义理智周遍观察，亦了解其无有自性。由是了解心之法性自性亦空，便能悟入无相瑜伽。又经云：“悟入无相瑜伽者，安住无分别空性之三摩地，而不入其他相执。’此亦莲花戒师引《宝云经》说。相执，谓于“实有”有所执。”此显要先观察，方能悟入无相。亦明显说，若唯舍弃作意，及不以慧观察法性，则定不能悟入无相分别性。”此为莲花戒论师引《宝云经》文而加解释之辞。以下为宗喀大师详加解释，“此引《宝云经》说，要先如理观察，故若未见真实义见，则定不能于真实义无分别转”。云如理者，谓如缘起理，如一异理，先以如理观察，获得真实义见。于此见上，方依止修观修二法，反覆而修习之。又“《修次下篇》亦说，经中宣说不可思议超心境等，是破妄执唯闻思慧能证深义。故说彼义，唯圣内证，余人难思。又为破除非理思惟，执甚深义以为实有，非破观慧如理观察。若破此者，便违无量圣教正理。”此段乃宗喀大师略摄修次下篇之文而引述者。空性，乃圣者自内触证。余人难思，故称不可思议。如食糖者，不能想像其味，食者自知，亦不易为人宣说。有一类人说，若空性非实有，即无空性。故又为遮彼执，说不可思议。若破观慧如理观察，便违无量圣教正理。又云“此修虽是分别为性，然是如理作意为性，故能出生无分别智。乐此智者，当依彼修。”此亦《修次下篇》之文。观慧固以分别为性，然乃与教理不相违背之如理作意，故能引生根本无分别智。但此是说圣者平等无分别智，安住于空性定中，于余相不起分别，此是应有者，非说任何亦不作意之修法也。“当知此等是破支那堪布说，‘虽不以教理抉择真实，求得正见，只要全不作意而住，便能通达真实。’最为切要。”此明莲花戒论师此段（《修次》第三篇）之说，系为破斥曾至西藏之大乘和尚所说。若与《修次》各篇所破，详细对照，方于中观之正途与险路，可明白认识。《修次》各篇，广破大乘和尚之见，此仅举其粗细，以遮修习胜观歧途。本论之于此反覆详说者，亦为针对当时惑于支即堪布之恶习而言，非破一切汉僧。至于汉地切要与否。余则不知。就藏地论，则最为切要。藏中人士，虽亦闻思抉择，然修时则舍其所闻思者，而另用任何亦不作意之修法，丁此五浊恶世之末，见浊、烦恼浊，最为识盛。彼等口虽堕负，而心中犹不能放弃成见，此即见浊之力所致。若不追随宗喀大师之后，善事明师，依教依理善为抉择，仅恃恶慧寡闻，纵毕生辛

勤，言修空见，决入中观歧途。于我执丝毫无损。又大乘和尚，一面主张任于何境均不分别，然一面又说，善男子，我当传汝心印。以此，则其师弟间，皆有传法心印之作意，故是自语相违。师既主张任何境全不作意，其弟子即不应于其任何境全不作意之教授而起作意，如是则其教授即成无义，即不可依，应成为不须教授而修。”“如是修法，昔诸道次教授中，亦有说者，如博朵瓦《碑崩论》云：‘有于闻思之时，以理抉择，修时惟修无分别。如是，非真对治，以别修无关空故。’-觉窝亦云：‘由谁得证空，如来记龙猛。现见法性谛，弟子名月称。依彼传教授，能证法性谛。’”此引导法，如觉窝中观教授所说，与莲花戒论师意趣相同，惟稍广而已。”此段为宗喀大师明其所说止观间杂修习之法，系根据于文殊、弥勒、龙树、无著、寂天、阿底峡大菩萨而来之教授。云：“如是修法，昔诸道次教授中亦有说者”句，此道次，指阿底峡尊者所造，及噶当格西所阐扬之道次。“碑崩”乃摘录一种教授纲要之小册，犹今之手册然。如文殊、度母等法，皆各有其碑崩。汉译为《犍瓶集》。此处所述，乃单就博多瓦之《碑崩》所记者而。言云“别修无关空”者，谓不能真正对治我执。盖欲显正义，必先破邪执。由闻思而抉择所得之意义，修时即当依之而修。故有“初务广大求多闻”之赞颂。于修一切法门皆然，而中观尤甚。故又有“寡闻为修中观之障”之语。若未经闻思而修，则修时如理与否？如量与否？合体与否？均无从自知也。云“修时以缘起，或一异等，即当观察，亦略无分别住”者，谓无论依缘起，或离一异法，任修何种，皆须观察，由此闻思所得之决定知，即慧之一分，亦称为见，所谓空见之见者即此。由此依寂静地而修，得大通达，即称为修所成慧。宗喀大师尝云：“应依所闻，而后依理智抉择思惟，最后乃依清静地而专修。”此即修三慧之次第。修空观即当依此次第，先由多闻，次依理智抉择，增减执得决定知，最后即依缘起因相之理而修，或依离一异之理而修，最后于缘起或一异中皆无自性之理上，即安住于此，不缘于余，即称略住，觉窝二字指阿底峡。此为当时弟子辈尊重上师，称之为觉窝尊者，或简称觉窝。云“亦云”者，此指阿底峡所造之《中观二谛论》中所云。颂中首句乃设问，谓由谁能证空性。下答，如来授记龙猛，能得佛密意，现证法性胜义谛，弟子月称，有二说，一说龙猛寿高，月称为其晚年及门弟子，因月称自说亲承龙猛教，得五要义及中观见。一说为承传弟子，乃异世私淑龙猛者也。博多瓦为阿底峡再传弟子，亲承仲登巴之教。大乘见分二，一依龙猛所说之规，一依无著所说之规。阿底峡尊者乃依于前者，尤以月称为主，宗喀大师亦然。“如是修观时，所有六加行法、正行、结行、中间所应作事，皆如前所说应知。”此明修观加行等法，亦如前所说。加行，谓陈设身语意所依等。正行，谓寻觅所缘安住而修。如是反覆以止修观修，间杂而修。结行谓发愿回向。中间所作，谓下座后调节眠食等。

修观加行，于初业有情尤为重要。颇公云：“如欲美食，须先选购材料，用意烹调，而后正食时，方得享受。又如种田，须先深耕易耨，然后方得丰收。故须先积资忏净以为加行，然后方能得胜观之果。修正行时，先将所缘决定，令我执所缘境现起。或依缘起因相，或依一异之理，先抉择获得决定知后，然后止修观修，间杂而修，如前所说。完结行时，不外以所修善根回向菩提，余俟讲马车时详说。于所缘不明，即入于沈。由贪欲境引生作意，即入于掉。于沉掉相，须认识清楚。尤其入于微细沉掉，须能认识，然后如前讲止时所说方法，以除去之。

卯四、成观之量。

“由如是善观察慧观察修习，乃至未生如前轻安，是为随顺毗钵舍那，已生轻安，即是真实毗钵舍那。轻安体性与生起之理，俱如前说。此复已成正奢摩他，未尝退失，亦有由彼所生轻安，故非略有轻安便足，要由观修自力能引轻安，方成毗钵舍那。缘尽所有性与缘如所有性之二种毗钵舍那，此理相同。如《解深密经》云：‘世尊，若诸菩萨乃至未得身心轻安，于如所思所有诸法内三

摩地所行影像，作意思惟，如是作意，当名何等？慈氏，彼非毗钵舍那，是随顺毗钵舍那胜解相应作意’《般若教授论》亦云：‘彼由获得身心轻安，为所依止，即于如所善思惟义内三摩地所行影像胜解观察，乃至未生身心轻安，是名随顺毗钵舍那所有作意。若生轻安，即名毗钵舍那。’若能自力引生轻安，亦能引生心一境性。故由观修自力引奢摩他，是先已得奢摩他之功德。如是善成奢摩他者，即观察修亦能助成胜奢摩他。故不应执凡观察修便令住分减少。”

行者不知修观歧途，与成观之量，往往易生我慢，妄谓自己已修成。此亦与前讲止时相同，有随顺及真实之二种。“由如是善观察慧，观察修习，乃至未生如前轻安，是为随顺毗钵舍那，已生轻安，即是真实毗钵舍那。轻安体性与生起之理，俱如前说。”所谓如前轻安者，非谓前得止之轨安，须由各别观察之力，别引轻安，方是胜观之轻安。前说止观间杂修法，即观后稍住于止。令已得之止不退。止以定为体性，观以慧为体性。由胜观所引轻安摄持之智慧，即是胜观体性。身心之粗重皆得调伏除去，于善事业具有堪能，不生劳倦，此即胜观轻体相。先由心轻安引生身轻安，次由身轻安引生身轻安乐，复由身轻安乐引生心轻安乐。胜观之轻安，虽非止之轻安，然其体相与生起之次第，则与止轻安同。由止修纯净所引生之乐，即止轻安。观修纯净所生之乐，即观轻安。“此复已成正奢摩他，未尝退失。亦有由彼所生轻安，故非略有轻安便足，要由观修自力能引之轻安，方成毗钵舍那。缘尽所有性与缘如所有性之二种毗钵舍那，此理相同。”此明观之轻安，别于止之轻安。观修纯净，如诵度母赞至数十年者，但一缘念，即能任运背诵，不假助力思索。以串习纯熟，其心清净，故亦能引生轻安之乐。观轻安生起后，不唯不使止轻安退失，反令止轻安辗转增上。观成之量，非由少数行者自己修习经验而说，乃根据佛说。如下引经文，“《解深密经》云：‘世尊，若诸菩萨，乃至未得身心轻安，于如所思所有诸法内三摩地所行影像作意思惟，如是作意，当名何等？慈氏，彼非毗钵舍那，是随顺毗钵舍那胜解相应作意。’”此经，由慈氏问佛，若未得胜观引生轻安，于所闻法如是善为思惟，即以此等法为定所缘，此种作意，可否称为胜观？佛答，只可称随顺胜观。阿闍黎先登把”《般若教授论》亦云：‘彼由获得止之身心轻安，为所依止，即于如所善思惟义内三摩地所行影像，胜解观察—即名毗钵舍那。’”此谓随顺须先已获得止轻安，修胜观时，内三摩地所行影像，即空性境。此境即初现空性之痕迹。于空性义（即空性影像）胜解观察。若未由观察修引生胜观轻安，但名随顺毗钵舍那所有作意。“若能自力引生轻安，亦能引生心一境性，—故不应执凡观察修，便令住分减少。”初业有情，未得止者，多用观修固不易得止。然既得止后，观修之力，不惟不妨碍止，且能令定分增长。一般人于住分及心一境性有所误解，以为一心缘黄，不能稍移一点，方是心一境性。不知止乃住分，观乃明分。由观纯熟，与住相应，成为一体。此时明住二分俱有，故不能说观即妨碍止，以明住二分成一体故。

寅三，止观双运法。

“若未获得如前成就止观量时所说之止观，则无可双运。故双运时，必须先已得止观二法。此复初得毗钵舍那时，即得双运。其中道理，谓依先得正奢摩他修观之力，若时获得如前奢摩他时，所说不作行，任运运转作意，即成双运。《声闻地》云：‘齐何当言奢摩他毗钵舍那二种和合，平等俱转。由此说明双运转道。答，若有获得九相心住中第九相住心，谓三摩四多。彼用如是圆满三摩地为所依止，于观法中修增上慧。彼于尔时由观法故，任运转道无功用转，如奢摩他道不由加行，毗钵舍那清净鲜白，随奢摩他调柔摄受。齐此，名为奢摩他毗钵舍那二种和合，平等俱转，由此名为奢摩他毗钵舍那双运转道。’《修次下篇》云：‘若时远离沉掉，平等俱转，任运转故，于真实义心最明了，当缓功用而修等舍。当知尔时是名成就奢摩他毗钵舍那双运转。’是从得真实毗钵舍那之界限而立。《般若教授论》云：‘其后即缘有分别影像。若时彼心无间无缺作意相续，双证

二品，尔时说名止观双运转道。止观为双，运，谓具足，即互系而转也。‘言无间缺，谓不须放置观修，别修无分别住，即由观修便能引生无分别住。双证二品，谓证缘无分别影像之奢摩他，与缘有分别影像之毗钵舍那。言相续者，谓观察之观与观后安住之止，二非同时。然以观力引生真实奢摩他时，则缘如所有性择法之观，与专住如所有性之三摩地止，相应俱转。尔时止观和合，即所谓平等俱转。然此要得修所成慧后始有。若仅不坏无分别止，兼能观无我空义，犹如小鱼游静水中，只可说是止观随顺，全无真实止观双运之义也。如是止观双运之理，当知如彼清净教典所说。余增益说不可凭信。《菩提道次第》之正理抉择、教证、修法俱如《广论》应知。”

自宗说，未成止前观察修，可作止障。已成止者，反成助伴。不同余宗说凡观修皆为止障。宗喀大师尝言：“不唯修止，咀能以智慧作观察修，由是而得止观双运者，甚为希有。”此谓得真实合量胜观时，即得双运。非止观成后，别修止观双运也。“若未获得如前成就止观量时，所说之止观，则无双运可言。故双运时，必须先已得止观二法。此复初得毗钵舍那时，即得双运。此中道理，谓依先得正奢摩他力修观，若获得如修止时所说之不作行任运运转作意，即成双运。”前讲止时所说四种作意，一、力励运转作意，二、间缺运转作意，三、无间缺运转作意，四、无功用运转作意。止修时有此四种作意，观修亦然。已得止而作观修者，其初因久习止修故，于观修不甚串习，故须励力观察。次则以正知正念速除沉掉，虽能观察，而有时间缺。再次其力愈强，无有时间缺，最后不须励力，而明住分皆具，即称不作行任运运转作意。若缘空性境之胜观，至此位时，则已将入圣流。此处所说，乃由观修而成之四种作意。真得胜观时，住分明分皆具。其住分即止之体，明分即能观之智慧，故称止观双运。”《声闻地》云：‘齐何，当言奢摩他毗钵舍那二种和合，平等俱转。—若获得九相心住中之第九相住心，谓三摩四多。—双运转道。’得第九相住心，由此而入圆满三摩地，为所依止而修胜观。此时所修之观，较前为胜，故称增上慧。胜与增上，在藏文皆为“拉”字。如是依止勤修，观修至纯熟时，如诵熟书，不由念知之力，如顺水推沉掉不生，亦如得止时无功用运转者然。此时之观，清净而无沉掉，调柔而极听命，不失所缘，亦不缘余境，与止随顺，以轻安乐感，摄受慧分，齐此明分住分，不畸轻畸重，名为止观和合，一体平等，同时俱转。总之，依九住心得轻安之殊胜止后，即勤行修观。修至于思择境纯熟，不须用力，即于境转，亦如修止成时，不须用力，即无沉掉，身心调柔，具大堪能者然，如是即名止观双运。”《修次下篇》云：‘修观之时，若能远离沉掉，平等俱转，即于真实心最明了。当缓功用而修等舍，当知尔时，是名成就奢摩他毗钵舍那双运转道。’此是从得真实毗钵舍那之界限而立。”此谓能远离沉掉，即能平等俱转，即能自然流入于所缘境。此时心最明了，为免沉掉反再起故，当缓勤修功用而修等舍。以此时心已纯熟，若再加功用，反令沉掉生起故，彼时即成止观双运。”《般若教授论》云：‘其后即缘有分别影像，若时彼心无间无缺，作意相续，双证二品。尔时名止观双运运转道。止观为双运谓具足，即互系而转也。’止所缘境，称无分别影像。观所缘境，称有分别影像，观修之力，无间无缺，于所缘境作意相续，谓止中有观，观中有止，互相连系而转。言无间缺，谓不须放置观修，别修无分别住，即由观修便能引生无分别住。双证二品，谓证缘无分别影像之奢摩他，及缘有分别影像之毗钵舍那。言相续者，谓观察之观，与观后安住之止，二非同时。然以观力引生真实奢摩他时，则缘如所有性择法之观，与专注如所有性三摩地之止，相应俱转。尔时止观和合，即所谓平等俱转。然此要得修所成慧始有。若仅不坏无分别止，兼能观察无我空义，犹如小鱼游静水中，只可说止观随顺，尚无真实止观双运之义也。”依总说，止观二者同时。若细微说，实非同时，观察之观，与胜观不同，此段乃甚难解处。文殊亲向宗喀云：“一切难处，汝应向末世众生明晰而说。”青海有降央谢巴，其著述中有云：“止观同时，为一大难处。”亦即指此。止修有二：（一）有分别止修，如缘佛像，分别其形量颜色。（二）无分别止修。此中又三应知：一、由观能引生止。须已得

止后修观纯熟方能。二、将得胜观时，由轻安乐方能令止增长，故说由观生止。须将时间辨清，非谓一切时也。三、于自所缘境一心不乱，无沈无掉，专注一境，不余散乱，即称为止。非如余宗所说一心死住于黄色上，方称为止。故以观慧观空性境，但心不乱亦称为止。以胜义空性为所缘，择法之观与专注之止，所缘及时间二俱相应，其时之观，已极纯熟，不动不乱，观中有止。胜观中亦有住分止修，即前说观之三门类中。（一）有相毗钵舍那，即有住分止修。惟于自所缘境相，念知而住，不别寻求伺察。第九住心时，其定力亦如水静无波，此时若兼观察无我义，如静水中有小鱼游行，虽不妨于水之澄静，然不能称为止观双运。以尚无止观一体之义故。“如是止观双运之理，当知如彼清净教典所说，余增益说不可凭信。《菩提道次第》之正理抉择，教证修法，俱如《广论》应知。”总说修法，先依菩提心教授，令心真实生起，下至相似生起。次乃选择与自相应之所缘而修止。得止后，乘定力未退之时，认识胜义之应破分，即所执实我。乃以分别观察智抉择其有无。最后得实我无有之决定知，即行安住。又再以观察智抉择，得决定知，又行安住。如是反覆观修止修，间杂而修，最后已能明察秋毫之末，乃得止观双运。讲止观竟。

卷十九终

卷二十

“今者于摄道之总义，略为说之，最初道之根本，于依止善知识之理趣，当净治之。次于闲暇生起无伪。欲取精实，以是修习，由内惩诫，为生此故，宜修暇满诸法。次若未反求现世之心，则于后世不生猛利之希求，故于身不久住之无常，及死后飘流恶趣之理，应励力修习。尔时以生真实怖畏之念，于三宝功德，心生至诚之决定，而住共同皈依之律仪，于共学处而勤修学。次于一切白法根本之业果，由多门中生起深忍之信，令其坚固，以致力于善不善之行止，而当恒住于四力之道。如是若将下士诸法类贯入其心，更多思惟生死总别之过患，从总生死，遮止其心。次知生死从何而起之因，是为惑业，而生起真实欲断之心，总于能脱生死三学之道，别于自所受之别解脱戒，当努力焉！如是若将中士诸法类贯入其心，如自堕于海，有情诸母亦皆同尔，而为作意，修习慈悲为本之菩提心，如何能生，须当励力。此若无者，则六波罗密及二种次第等，皆如无基而建楼阁。若于彼稍生一二领受之行相，则以仪轨受戒，于其学处而为努力，以坚固愿心，应听闻诸广大行，了知行止之诸界限，于彼而生希求。彼若生者，即以仪轨而受行戒，于成熟自身之六度，及成熟他身之四摄等而修习之。别于根本堕罪，当舍命守护，中下品缠及诸恶作，亦励力而毋令染，设或有犯，当于还净而精勤焉。次于后二度特须修学，于修静虑法善巧已，则修三摩地而于清净之三无我见，当如何能于身心生起而得之，须知住于见上修习之规，而为修习耳。于如是之静虑及慧，施設止观之名，除于此二更无余者，是变菩萨律仪已，从彼学处中而出也。此亦须修下下道时，于上道愈起欲得，若听闻上时，于下愈起欲修也。修彼等时，亦须断除分别，使心平等，如是若于引导之善知识敬信微薄，是则断善妙资粮之本，故于依止法须应努力。若于修行勇锐微弱，当修暇满法类，倘于此世耽著若甚，当修地常及恶趣过患以为主要。若见于所受制之界限缓慢，则修业果为主。若于生死厌患微小，则求解脱惟成虚语，当思生死过患。若任何所作于为利有情之心不猛，是断大乘之根本，故须修习愿心。若受菩萨律仪，于行修学，其执相之系缚若过坚利，宜用理智破坏执相之所缘，于如空如幻之空性而修习。心若不住所缘而作散乱之仆使，则当修心一境性而为重要，是诸前贤之所说。由此为例，诸未说者，如应了知。总之莫成一品，须令身心于一切善品而能安住也。

辛二、别于金刚乘修学之法者，如是于诸显密共道净修之后，不应犹豫当入密乘，此道较余法

特为宝贵，以能速疾圆满二资粮故。若入彼者，当如《道炬论》所说，于初令师欢喜，较前所说尤须增上，此亦须于彼中所说最下之性相全者，而如是作也。次应先以密部根据所说之灌顶，成熟自己之身心，次于尔时听闻所受之三昧耶及律仪等了知守护。若犯本罪虽可重受，然道之功德，于身心生起极为留难，故当励力毋令染污。粗罪不犯，亦当致力，设有所犯，亦当作诸还净之方便，此乃修道之根本。彼等若无，如基础损坏，则楼阁必倒塌也。《文殊根本教王经》云：‘能仁于坏戒，不说咒成就。’如是所说等之三种成就，任何亦无也。于无上瑜伽之经中，亦说不护三昧耶及灌顶下劣、不了真性，以此三者，虽行修习，任何亦无成就。若不守护三昧耶及律仪而言修道者，是飘流于密法之外。如是能守护三昧耶及律仪于密道而修者，若于下三部，则于有相无相之二种瑜伽以次修学，如于上部则于二种次第瑜伽依次而学焉！以上是唯名言略示转入密咒之方隅，广者须于真言道次第中而知也。若如是学，即是于摄一切显密扼要之圆满道体而修学，能于所得有暇具足义利，将佛圣教于自他之身心增广也。”

兹当略说道之总义，（见《广论》）欲得最后果位，皆与前前有关。佛所说一切成佛法门，不外三士道所摄。上士道以发菩提心为入大乘之门，然欲菩提心生起，须有出离心。欲生出离心，须先了知下士道。欲知下士道，须先依止善知识，故于依止善知识法，心中须相应生起。于依止功德、不依止过患，依教依理，善为抉择修习，以断疑虑。依止善知识者，以已得暇身为摄取心要故。故须先具真实（非假）取心要欲。吾人造无谓业，空过此生者，皆无取心要之欲故。此欲若真实生起，则不待他劝，自能内策。亦不致口头说修或推延后日再修。古德云：“暇满生起，离无义。”吾等于暇满大义，心中皆未生起。若生起时，则于一刹那时皆不令空过。必须取得代价，较惜万金或如意牟尼宝尤甚。人身万劫难得之理，稍有智者，本易了解，惟不易生起与此大义相应之心。古德云：若生起暇满大义之心，则于无义之事，必生追悔。如商人血本不能生息，彼即痛悔不堪矣！

已修暇满大义，而生起取心要之欲乐，则应进修次一法门，即轻现世、重后世。取心要欲乐，乃入一切道次之门。吾人若为现世微少安乐所萦绕，则不仅关闭此入道之门，亦且如旅行在中途有所留恋，不复作再前往胜处之准备。为对治此，当修此生无常，决定是死。死后识性不灭，随业力流转，不得自在。而诸业中，吾等又以恶业为多，故修死无常及流转之苦，而取中士道心要。但此犹未为足，须取上士心要。上士心要，即发菩提心、六度、四摄，直至成佛等是。此若不能，则取中士解脱心要。再次则取下士人天增上果。然此三者，皆不限于此世，而在后生。故对治重现世之法，惟一以念死无常及三恶趣苦为前提。藏中大德云：知此者虽多，然能亲生感触者少，大都挂在口耳之间。一、若修决定死至合量时，必如凡夫真临死时，身心为之战栗。二、修死来无定期合量者，须如众多怨敌，以诸枪械将自围逼，命在须臾，无可幸免之情形。修临死时，除佛法外。余皆无益，至合量者，觉除佛法外，世间诸余一切皆味同嚼蜡。此三者为念死法切要根本。开之为三相。约之三决定。博多瓦格西云：“余能于暇满大义不致空过，稍得进益者，皆无常加持我之功德。”吾人平时每多浅易视此！先哲亦多了解此理，不待佛说。须知此门，极关重要。地上菩萨，亦念死无常为一铁槛，不易越过，何况凡夫。金刚乘中，以髑髅为饰者，亦无非取触目惊心，提起行者念死无常之心，幸勿视同寻常。知死无常，随诸不善堕入恶趣之理；修此时，当修自己甚易堕入，生起决定心，不可如隔岸观火。如怖畏心真实生起，则必寝馈为之不安矣！藏谚有云：“怖畏愈甚，则求救愈切。”即此谓也。归依原文有：（一）一心归向，（二）诚信，（三）求救护三义。故怖畏求救，为归依之一种条件。应于三宝功德有决定知，生起诚信。于恶趣生起真实猛利怖畏。具此二者，方得归依之体，入于学佛者行列。今世多有妄称通达空性成就生圆二次者，若细观察，彼等是否已得归依，尚属疑问。应知佛为能求护者，法为正救护者，僧为救护助伴，故应信

佛、修法、敬僧。法不外舍恶取善二种。然业果法门，最不易信解。故应依多门而修。依佛圣言，佛为不诳语者。须于《贤愚因缘经》等详观，再以现见因果为之参证。若生起坚固深忍胜解，虽于微细之善，亦令缘起不空而勤行之。虽于微细之恶，亦生怖畏而不取作。此为下士法之基础。然仅此亦不能解脱生死，故应于生死过患，若总若别，审谛思惟。如冤亲不定等诸苦，蕴萃于心。知贪著轮回，等于锢疾。应多方对治，乃能除去。如何对治？当思无始轮回，无异辗转久羁牢狱，须生起一种刻不容缓急欲脱离之心。复思此苦，无非由烦恼业力所致。佛初说法，即示四谛，说此是苦谛，此是集谛。知生死剧苦，皆由烦恼业力而来，乃说灭苦断集之道，即戒定慧三学。而戒又为定慧之基础。以具戒然后定慧方能稳固。次当进修上士道，由知母、念恩、报恩方能生起慈悲。然此又不能无因而生，当思一一有情，不唯曾作我母，且屡作我母，如是方能将漠不相关之一切有情转成亲爱，生起爱乐之心。此心生起，再思彼等无不欲避苦趋乐，而彼等以颠倒故，不能识认，所求适得其反，如是取舍，诚为可悯。由是而生起慈心悲心，而为之拔苦予乐。亦如自己微苦亦不愿受，大乐亦不厌多之心，由是生起我愿为之负责之增上心，由是引生大菩提心。又当思我虽具有恳切负责之心，然仅一种心愿，而无现实功能。且一己尚未得拔，何能救护他人，乃思惟具足此功能者唯佛、佛之三业功德、悲智功德、事业功德，皆具救护一切有情功能。由是生起为利有情自愿成佛之心，此即菩提心。一切善法，若无此心以为坚固地基，则无异于沙滩上建庄严楼阁，不旋踵即倾圮矣！故说菩提心为入大乘之门。又成佛最速方便，无过无上瑜伽。然若无菩提心，则以非大乘之人，而修大乘之法，如何能得成就。故《菩提道次》，乃宗喀大师令吾等速得成就之悲心教授；若吾人能视如衣食之不可缺，辛勤修学，自依止善知识至生起菩提心，亦不久即能成就。

由七支教授，略能生起菩提心已，当如仪受勤行学处。（一）思惟发心胜利，（二）昼夜六时勤行发心，（三）不舍有情，（四）勤积二资粮。次当坚固愿心，令后世不退。远离四黑业，勤行四白业。次听闻菩萨广大行经论，如《入行论》、《宝云经》及《诸方广》。密乘戒，先受后学。菩萨戒，则先了知行止分际已，方受。行心律仪，有十八重，四十六轻。具足四缠，则舍根本。云何四缠？即无惭愧、不观染过、不追悔（尚思更作）、嬉戏放逸（谓犯后尚自鸣得意）。四者之中，仅犯其一，尚不入于根本罪。守戒当如犁牛护尾，虽舍命不渝（雪山犁牛，极爱护其尾，一毛挂树，必解脱方行，虽猎者持枪在前，亦所不顾。）行者须当如是。初业有情，由不恭敬门及放逸门易犯诸戒，应勤还出。否则即成不观过失、无追悔、惭愧及嬉戏放逸而将轻罪转成根本罪。忏净有仪轨，用总忏悔文亦可。次当修最后二度，否则不能进修以完成菩萨功德。《庄严经论》、《声闻地》、《解深密经》、《修次各篇》，皆修定之重要典籍，已知道之概要，真实修时，修下欲得上，闻上欲修下，方入于道之切要。若修下不乐向上，或闻上法而思躐等，反以修下为迂回者即入道之切要。圆次由于生次，生次及大乘法，须由菩提心生。菩提心由慈悲生。慈悲由知母、念恩、报恩生。慈悲乃缘他有情苦而生，若尚不能缘自己生死之苦，如何能缘他有情之苦，而生起悲心，此《入行论》所说。故须先生起自己于轮回不能忍受之出离心。但三有轮回为微细苦，欲认识此苦，又须先认识下士道所说三途粗猛剧苦。欲生此三途剧苦怖畏，又须先观待念死无常及速取心要之心。中士道细分出离心，关系下士道远离恶趣之粗分出离心。念死无常不能久住之心，即缘念于后世，而后世以恶趣易集故，又多入于三恶道，由是即生起怖畏三途苦之心。又若无思惟暇满大义，速取心要之心，不能生起念死无常之心。而此诸义，又须由道之根本，依止善知识起。故知圆满双运身，穷究根源，皆从依止善知识而来。颇公讲授生圆二次第时，常开示应由最初根本法门修起。故欲得胜观，应郑重勤修正定。欲得正定，应郑重勤修菩提心，乃至欲得中士道，应修下士道。所谓切要，如人身有病，于其窍穴施以针灸者然。于诸次第法门用力应平均，不可强于此法而弱于彼法，应以聪慧观察于诸法门，皆能强力而修。修暇满时，若不能如修依止时之有力，则应励

力勤修，令其力增上，亦如前修依止时之量。此乃就已修之人而言，若尚未修者，则于一切法门力皆微细，更不待言。已修而未至者，须以聪慧观察，于何法门尚有弱，即于此点致力以补足之，总之凡不愿利他者，即为自利心太强之象征。若著相布施，则当以理智破其执相心。入座观空，后得观如幻（此为上师所开示之要义。）菩萨行六度时，若犹执相，则如净饭掺毒。若于善缘，心不安住，此心为散乱所役使，则当修止。以上乃噶当格西所说者。最要之义，为从依止善知识起，乃至胜观诸法门，专修一种，不能成佛。故说唯修空见，或唯修定，即能成佛者，皆不应理。以须有具一切断证功德，方能成就色法二身故。而一切道次，又以出离心、菩提心、空慧、三为津梁，就中又以菩提心为主。以前一切法门，皆为成熟菩提心之方便，不可或缺。乍视颇似繁难，此因未修之故。若勤串习，亦不甚难。例如一部机器，常人见之，茫无头绪，若在工程师，曾加串习者，则能得其枢纽，不难控制而得其用。如于前所说学行法之次第进修已，最后别于金刚乘修学法分三：一、堪学密乘法器。颇康二公皆云：密乘固为成佛大法，最堪赞叹。然如狮子乳，土钵不堪承受。惟丁此末世，以劫浊见浊之故，一般学人欲修无上密乘，而忽略菩提心及空慧，一若其前生已修成者然。推究其动机，无非欲迅速得成。以一平庸之人，数年之间，立获了不得之大成就。如此动机，无非为虚荣心而发。所学虽属妙法，亦断无成就之理，此不过劫浊之象征而已。菩提心乃显密共道，依经教说，若能真实生起，固为最上。依口诀说，即能相似生起，亦能入密。经云：“一佛出世，如优昙波罗花，暂时得见。”此谓值佛出世为极难事。但此劫中有千佛出世，尤为难得，故古佛赞为贤劫。吾等生当此世，固属幸运。然亲得值遇者，亦属不易，昙花之喻，即比其逝之速也。过去如光音佛、迦叶佛，皆未转金刚乘法轮。虽不能说彼无密法，然若存若亡。千佛最后一佛为默巴朗遮如来，曾发愿，凡过去诸佛一切诸法门，我皆应有尽有，故此佛中具足大小三乘，显密诸教。除此而外，余佛不全转一切法轮。吾等值此贤善因缘，极为不易，勿令良机坐失，以其速能圆满二资粮故。但真入密道，须具菩提心，安住密乘。否则虽得灌顶，不得称为入密，不过略染习气而已，然此亦属难得。《密相续》云：“菩提心生已，方能达密道。”此明入密之不易也。

第一次第，如以财敬，奉教行等，令师欢喜，较前学显尤甚。师应具谨护三门，严持戒，无谄诳，善巧密道，并绘事等各种功德。最低限度，亦应善巧灌顶诸事，具戒定慧，成熟合量法器，不生疲厌。（一）善得灌顶，护持禁戒。（二）依本尊法，专修仪轨，如法完成者。及于修本尊法一切作为不疲厌者。（三）依上师作风，不稍失坏，而为弟子灌顶，尤须德胜于过。此乃最低限度，下此即不合为师之量。以上说第一次第，具菩提心以成熟身心，令成善堪能法器竟。

再学第二次第，成熟灌顶因。寻得具德相金刚阿闍黎已，须依清净续部能熟灌顶，以成熟身心。作部，但有净瓶灌顶（摄有二种）、行部，加五部灌顶。瑜伽部，再加金刚阿闍黎灌顶。无上瑜伽部，再加秘密灌顶，智慧灌顶及句义灌顶。四灌顶俱全。以上说第二次第，以如法灌顶成熟身心竟。

再学第三次第，受持三昧耶，以成熟身心。作、行二部，应守愿菩提心之八种，及行菩提戒之十八重、四十六经。瑜伽部，即有金刚乘戒；无上瑜伽，具有十四根本及八支分。别解脱戒，不可重受。金刚乘戒依诸方便忏净，如诵百字明百万遍之类，虽可重受，然于生起生圆二次功德最为稽留。且再得灌顶，亦只可忏粗罪。凡犯戒者，均无上中下三品成就。无论作行瑜伽无上瑜伽何部成就，皆不能得。密宗下三部无生圆二次。未通达空性者，称有相瑜伽。已通达空性者，称无相瑜伽。生起菩提心，令自己已成法器后，即不须依作，行瑜伽之次第顺次而修，可于四部中随自根器任选一种；但必须先修生次，以为成熟圆次之生因，然亦非修护轮、坛场、本尊，即为生起次第。须于三有合修，方为生起次第。修生次，乃为断凡俗知见。圆满次第，谓即就善堪能之身心，依于

殊胜方便，而圆满空乐要道。此中有五次第：一、身语寂静，二、心寂静，三、幻化身，四、光明身，五双运身。此又分二：一、有学双运，二、无学双运。此处所说双运，谓光明与幻化和合，非前所说之止观双运也。无学双运，由有学生；而此又须由幻化光明各别修成而来。由意寂静而后证光明身。心寂静由身语寂静而成；而此又须由生起次第而来。生次由灌顶，灌顶由生菩提心；而此又须依次乃至从依止善知识而来。如是每日从依止善知识起，乃至止观，能串习一遍，然后依自所受本尊法修习，则此日不为空过，而成为有代价，有意义。

“佛说显密二种道，于中显教诸经论；能生无碍大辩才，速得通达为教授。

又于密教诸共道，亦能光显净身心；特于内外大小乘，大乘显密及诸续。

二次第等所共须，正修妙三摩地法；如智者论已善说，能除行者诸歧途。

为利诸求解脱者，重著《菩提道略论》；如斯甚深广行道，是由弥勒与文殊，龙猛无著寂静天，辗转传来三法流，汇归阿底峡尊者，揉成殊胜之教授。愿此所得诸善根，回向众生利乐本；如来圣教久住世，永离一切诸垢染。

谓摄一切佛语之枢要，龙猛无著二大派之准绳，胜士趣入一切智地之法轨，三类士夫修持之次第，宣示一切完全之菩提道次第。是听闻阿兰若者，传内邬汝巴及传仅拿瓦相传之二，并从博朵瓦传夏惹瓦，及博朵瓦传多巴诸教授义，从《广道次》中，此复略摄。

多闻苾刍修断者宗喀巴善慧名称，著于具善山也。吉祥圆满。”

《菩提道次》，乃三界法王宗喀大师心要，总摄三藏十二分教要义。分四大科，第四科中分二：一、依善知识，为道之根本；二、得依止已，修心之次第。二中又分二：一、于有暇身劝受心要、二、心要受持之法。由第二中又开出三士道，上士道修心之次第，最后为学行法。马车，即学行法中之提要法。兹先将《略论》后略颂略释，次讲马车。《略论》前五颂：“佛说显密二种道，于中显教诸经论，能生无碍大辩才，速易通达为教授又于密教诸共道，亦能光显净身心，特于内外大小乘，大乘显密及诸续。二次第等所共须，正修妙三摩地法，如智者论已善说，能除行者诸歧途。为利诸求解脱者，重著《菩提道略论》。如斯甚深广行道，是由弥勒与文殊、龙猛无著寂静天，辗转传来之法流。汇归阿底峡尊者，揉成殊胜之教授。”此前五颂也。谓佛所说，显密要道中之显教，皆摄于此。最后一颂，“愿此所得诸善根，回向众生利乐本：如来圣教久住世，永离一切诸垢染。”菩提道次辗转作教授，不但显教，即密乘无上瑜伽与下三部，及生圆二次所依之定，亦于此明显开示。大师先在热振寺造《广论》，恐后学易入止观歧途，复在噶登寺造《略论》。《略论》有三种特殊意义：一、摄一切佛语为教授，二、显示无余净身心法，三、遮止止观歧途。加持派，由文殊、寂天、阿也拉得惹（巴阿多吉）、勇金刚、仁青巴瓦、金洲大师传阿底峡、仲登巴、博多瓦、伽喀巴（敬俄巴）。著作之地吉祥，即佛昔授记止公与德顿之间将建大兰若，即今噶登寺。著作者吉祥，大师乃三界法王。著作之论吉祥，乃利益众生，令得解脱之正法。以上释《略论》竟。

次讲“马车”，此乃提纲挈领之科判，为切要中之最切要（乃座上自修之科判也）。即发心已，学行法分二：一、修学能成熟自相续之六度，二、修学能成熟他相续之四摄。初又分三：一、总修佛子学行法，二、别修后二度学行法，三、修学金刚乘学行法。初即六度四摄。所谓发心已者，谓

发起菩提心已；此指真实菩提心而言。道之根本为依止善知识；依止之意，乃为明暇满大义后，欲取心要，故须轻视现世、重视后世。然仅此犹不足，故须转入中士道，生起真实出离心。此仍未足，尚须转入上士道，发菩提心。菩提心为入大乘之根本法门。依七因果言教，及自他相换教授，须令自心，一见有情即油然而生起，为利彼之故，愿速成佛之心，亦如具惑凡夫，乍见可欲可恨之境，油然而生起贪嗔者然。但能如是，亦不可即为满足。因仅此愿心，尚不能成佛。经云：“三世佛语，皆不外令一切有情发菩提心已，入佛子行，而成正等正觉。”故发心已，应速（一）取受行菩提心律仪及菩萨戒；（二）学修六度，应知布施以舍心为主，由此动机，发为三业，即是布施全相，施有三种：一、财施，下至一针一线、上至身命而为施舍，皆属财施。二、法施，如理宣说清净正法，即法施。三、无畏施，于贼难王害，人非人等灾殃，能作救护等是。但不应疑吾人不能圆满法施，须知法施非必登座之比丘为能。如遇亲友将作恶业，能以方便令其不作。或在家居士于闲谈时，能以善巧敷说，引起彼等学法之兴趣。即自不娴教理者，于每日念诵，高声朗诵，能令人非人等，心身清凉，亦属法施。三、无畏施，虽无大力，然如见虫豸落水，拯之令起，亦属无畏施。凡布施若无菩提心摄持，虽行布施，不名圆满施度，仅可称为作布施行。施度必须心如理、行如理。如亲爱得取，即心不如理，以具有望报之心故，然此最易犯。财法无畏施，亦莫不皆然。又如施人一缕，须和颜悦色，令受者满意。不然，即以金宝施人，而以呼尔蹴尔予之，令对方虽受而心感不安，即行不如理。又应无怨亲、无悭吝、无谄诤，由悲心念恩之门，不矜不伐而行布施。应于对方想作善知识，于自想作久欲布施，苦无对象。今彼正感空乏怖畏，正如劝我行施者然。得此机缘，何幸如之。又须知，施亦有应与不应之分，如钓鱼喂猫，或赠居士以上，酒葱等乱性之物，或到恶意赠人刀械等，皆所不应。又如恶人出狱，决定其必为害乡里，则不可行无畏施。又如时机未至，不可施以密法，亦所应知。至如何方能圆满布施，应修舍心方能圆满。但圆满之义，又不应该仅凭现实。如仅凭现实，以为圆满，则世间尚有穷苦，岂佛施亦有未圆满。又不能仅凭离悭吝，说为圆满；若仅凭离悭吝，则小乘人亦能离悭，岂阿罗汉之施即达圆满。故圆满施度者，具慧者须善为观察。又施之加行，如前，观起资粮田，收摄为释迦一尊，与顶上上师相合；向顶上上师即佛启请求加持，谓我为利有情愿成佛故，愿将财物身命、三世善根，无些微悭吝，施与一切有情。次观施舍所缘境，想自财物受用充满虚空，随众生欲，一切施予。

施差别门中，有对人不同之差别，在家以财施为主，出家以法施为主，经有明文。霞惹瓦云：六度中，在家以前三度为主，出家以后二度为主。修时如前说，向顶上上师即佛，启请求加持，观想所缘作财物施已，次作法施。先发起清净心，向上师启请，愿一切有情皆得具足乐及乐因，想自一切善根，一一皆变为善知识相，于一一有情前说法，刹那间，皆令得解脱。次修无畏施，愿一切有情皆得离怖畏。想自之一切善根，及一切福德，施与一切有情，于大热地狱化为甘露，令得清凉。大寒地狱化为日光，令得温暖。于饿鬼道化为饮食，令得饱满。如是类推，以修舍心。座间想善根福德财用，皆以之施舍，倘有时起不舍障碍，当思布施功德，及悭吝过患。又当思释迦过去修菩萨行，身为白兔，跃入火中，以施婆罗门。身为国王，以诸财富及妻子等而且布施。又身化大龟，渡五百商人登岸，并以身施，令皆得饱。又为国王时，以身躯布施药叉。又为月光王子时，以身施人。又如经说，曾以眼布施。想佛为得正觉故，曾行如是众多布施，我今亦愿如是作。因现在之财宝受用，皆由过去善根而来，即当乘此时用以布施，不然转瞬死时，亦当无意义而舍。修时，当作若有人来求施身命，我亦可舍之想。但寂天云：“未圆满大悲之前，不能以身命布施。”以留此身修学，较舍此身意义尤大。若大悲心已修成，则舍身命等于大树取一枯枝熟果，毫无困难矣。又布施财用，亦有限度。当（一）舍，（二）护，（三）净，（四）增。（一）舍，谓舍心；（二）护，谓保护身命，用以修学戒忍等诸度；（三）净，谓观如此布施，是否清净，是否为善法；

(四)增，谓观是否能增长。此谓已生起舍心者，须不滥施，暂时留作更有意义之用。一切有情未生舍心，于财物等固不虞其不能守护也。凡夫于不如理之舍护净增，亦四者皆具。如于妻子即极能舍，其能护更不待言。且有死后变为蛇蝎，以守护其财宝者。又凡夫于得财后，亦甚愿其清静，不遭意外损失，如飞灾横祸等，且极愿其财富增长。如是之舍护净增等四，凡夫皆具，而皆不如理。如理之净，谓不非法取财。以财之增长，非由经营而来，实由福业为因。故智者不断培福，然亦不存以少弋多之心。因积有形之财，用之易尽，积无形之财，取之不竭。宿世善根，方是真正资财，非盗贼所能窃劫，非增福不能增长。

次、持戒，一、戒之体相。防护身语意三，断离恶业之心，即戒。由菩提心摄受而有所防护遮止，即戒度。二、戒之差别。一、律仪戒，二、摄善法戒，三、饶益有情戒。经云：“应守三聚戒，方能成正觉。”一、律仪戒，即在家出家各别所受之别解脱戒。未受此诸戒者，即以十不善为戒。二、摄善法戒，即学行六度等。三、饶益有情戒，即四摄法。下至送病者以药，援老人以手，皆此所摄。座间修时，当思持戒之功德。如云：“以戒净水洗诸恶，以戒月光除热恼，持戒巍然如须弥，持戒无军调伏众。”宗喀大师之能令康藏悦服，汉土景仰者，皆以戒光遍照之故。昔曾有人强求大师授以自在权力之秘法，宗喀无已，答曰：“我无其他秘法，不过依法而行而已。”五世达赖亦云：“我之能有自在权力者，皆由特戒功德使然。”故吾人欲求权威自在，即当持戒清静。如是思已。上者当生起愿如过去大善知识，护戒如护眼珠之念。次者亦当生起愿于十善勤行之心。于自所受之戒，当逐条回忆，检讨最近或过去曾犯此否。若曾犯者，当依四力忏悔。若未犯者，当生欢喜。启请上师加持，今后不犯。下座当思犯戒由烦恼起，应加对治，勿令自在。如贪观不净，嗔观慈心等。起嗔时观怨亲不决定，如犹不能对治，即观无常以对治之。座间修时，向顶上上师启请加持，愿我于十善，未作能作，已作增长。并愿一切有情皆能持戒增长。想光明甘露降澍加持。

第三忍度，寂天云：“仇敌遍虚空，不忍终无尽，但生一忍心，众怨皆消逝。”一、忍之体相，于他损害、寒热痛苦，及于法思择，皆有堪能坚毅忍受之心。二、忍之差别，一、耐怨害忍，修时当知对方有情，境有大小。圣凡难测。经云：若于菩萨生一念嗔，能烧过去千劫功德。菩萨深自韬晦，决非凡眼所能知。若一念生嗔，以对境增上故，感得如此过患，岂可不忍。《入行论》云：“一切恶业无如嗔，一切善业无如忍。”其他恶业，仅自分过患，不坏余善，嗔则并坏余善。凡夫惟于亲爱能忍，智者则于怨敌能忍。又当作还债消业想。如人以杖撻我，不能怨杖怨人，以杖乃无知，人非圣者，皆由惑业驱使，故若生恨，应恨其主使之烦恼。

座间修忍时，先向顶上上师坚固祈祷，我为利有情愿速成佛，请师加持，令我于忍速得通达。再想假如有人非人等，对我作损害，初觉彼不应对我如是加害，次以理智分析，彼等乃为魔祟，不得自在，一若行刑之刽子手，受命而作。又复当思常人每于烦恼炽盛时不惜自戕，亦无非为烦恼驱使，于自尚且不惜，彼之加害于我，亦复如是。我若不忍，设若对境中有菩萨众，一念嗔心，能将我多劫善根一并烧毁，如是思已，乃请顶上上师加持，甘露充满。次思一切痛苦，皆由过去恶业所感，我今正可藉此消业。且由苦之教授，可取作道用，令我生起出离心等。如是思惟，同时启请顶上上师加持，令我于忍度速得圆满，降澍甘露，充满身心。平时未在座上，如遇官非口舌，疾病缠绕，饥寒匮乏，当作违缘道用，应知此乃消业。否则如复利递增，将来必成剧苦。此时重罪轻受，如死囚轻罚仅割一耳，彼未有不乐受者，故违缘至时，不应忧愁上再加忧愁，烦恼上再加烦恼。以忧愁烦恼不能以再加而得解除，且加重忧愁烦恼亦徒苦无益。当知世界之大，受苦等同我者，或甚于我者，不知凡几，我当代彼忍受。昔噶当格西遇身上何处痛时，即观想一切有情痛苦，化为冰雹，击其痛处。此有二种功德，一能消一切有情恶业，一能医治患处，此乃修心秘诀之一。

次修学法苦忍，当知世间学业，尚须勤苦，何况出世胜法，岂有不稍受苦即能成就者。一作行苦，如端坐不歇等。二、决定苦，如于法抉择生起定见。此二种苦，随修一切法门皆有，须能忍受。当知世间俗人，为此生些微利乐，尚不惜风雨跋涉，忍受剧苦。我今为消除多生之业，成就无上之果，些微之苦，有何不能忍受之理。又当知过去成就者，孰不经遇苦行，如佛在雪山六年苦行之类，以自策励。

次修精进，以乐善不疲为其体性。一、初甲精进，谓被心强之甲。菩萨为利一切有情故，纵经长劫，须住地狱，亦所甘愿。吾人于菩提道次生起怯懦，以为如是法门多种如何能修，此即未生起被甲精进之过。二、摄善法精进，即于六度等善法意乐不厌。二、饶益有情精进，于利益有情，下至送医药，一援手，皆乐作不倦。常人亦有被甲精进，不过颠倒使用。如昔汉人发誓“不高车驷马，宁饿他方，不还过此桥。”此即不如理之精进。于精进作障者，有三种怠惰：（一）推诿怠惰，（二）耽著恶行怠惰。（三）怯弱怠惰。应以念死无常一法，以对治（一）不及时为善之推诿。以念此生作为皆无意义，且不决定，不久即当舍弃，以对治（二）耽著恶行怠惰。以佛说蚊虫蚤虱皆可成佛，以策举其心，以对治（三）怯弱怠惰。座间启请如前，惟求加持我，能令一切怠惰有情皆使精进。我为圆满正觉，纵经长劫剧苦，终不退转。甘露加持如前。

以上四度，总为佛子学行法中之一。其余二与三，即后二度各别学行法。

兹先说修止法，分六：（一）止所依资粮，（二）正修止，（三）依于止而修九住心，（四）六力，（五）四作意，（六）真实成止之量。初又分六：（1）顺境，（2）知足，（3）寡欲，（4）离务，（5）净戒，（6）离粗重烦恼。（1）顺境中又具有五相，即衣食易得、住处善适、环境清净、伴侣贤良、自于瑜伽法先融汇贯通。此五，即习定时所依之境，具此方易得定。非谓从依止善知识起，直至胜观，修诸法门，皆须此顺境也。其余无论茶房酒肆，行住坐卧，无不可修。又平常人多误认须闭目趺坐，方可称修。不知所谓修者，谓内心转变，而不在乎外形。如《修心要诀》云：“外表隐微内真实。”昔寂天修行，即甚隐微，朋辈讥其只知三想，谓眠、食、便也。一日朋辈戏敷高座，广集听众，请其说法，寂天允之。临时以手向地作压伏印，其座即自降低，随登座讲所著《入行论》，众皆叹服。故修行切不可矫饰威仪，故作已有修证之相。此于修行极易生碍，不可不知。云衣食易得者，谓须善取，不应诈取劫夺。但非五种邪命，即可受用。云住处善适者，住处，指居室而言；须古德上师曾经卓锡，或接近善知识所住地，方易得加持。他如毁师破戒，或曾破和合僧等地，为戾气所钟，即不易得定。云环境清净者，谓无水声市声，与气候善良、水土相合、无瘴无毒、不寒不热。云伴侣贤良者，谓见行相合，即去恶修善之志趣相合。非谓我为应成见，彼为唯识见，即不相合。五世达赖云：“须有性情契合，如影随形之良伴。”此良伴，指畏友而言。即己有过而愧对之良友，取其能有益于己之身心也。初业有情，不可无伴。依噶当规矩，须三人以上、五人下方合。云何瑜伽法须先融会贯通，谓学者先应将所学法门，诸次第了然于心，不可临时尚蓄有疑问，以上总为顺境之五相。（2）知足，即于衣食起居，不计美恶多寡，摒除奢念。（3）寡欲，即远离一切贪欲。上二，一则防于外境之生起散乱，一则防于内心不能安住，（4）离务，谓离世间一切闲杂事务，如书算、星卜、文艺、仕宦、商贾等，皆足扰乱心思。古德进修，悉本《菩提道次第》以修为主，断无舍本而逐末者。无论夙长文艺与否，一至修心，即应尽弃，尤以修定时为其。昔噶当派大德布登仁波及萨迦梭朗降泽，皆以文学擅长，为白哈甲波（非人中之最极厉者，称为明王。）所乘，屡供精制铁笔，以助其考究音律之用。二人坐是虚费光阴，未能即身证得双运身位（布登曾用铁笔千枝，后人为之造像千尊。）即此可为前监。（5）净戒，戒为修定之基。戒律清净，止即易生。戒如器皿，能盛各种三摩地功德。有戒以防护身语意轨外作

业，令身心清净，方易得定。否则纵修千年，亦不易得。因止乃上界功德，故须以戒律为基础。外道修定，尚各有其禁戒，何况修内道清净三摩地，故净护戒律，极为重要。（6）离粗重烦恼，烦恼未离，即无从修定。

以上六者，皆修止之资粮。依此资粮而趣入修止法。

修止之法，另无逾于广、略二道次更妙之教授。宗喀大师要据《弥勒庄严经论》，及《辨中边论》、无著之《声闻地》、莲花戒师之《修次三篇》，及印度诸大德之著述，总摄其精要，而著为最明白、最有次序之修定教授。除此更无其他若等若增之教授。非依此教授，不易得真实清净三摩地。修定方法，不越此轨，学者何用他求。但末世寡慧，即此亦不易受持。倘能依马车所略举之离五过、修八断行而修，得定亦实匪难。云何五过？即（一）懈怠，（二）忘念，（三）沉掉，（四）不励力，（五）励力。云何八断，即信、欲、勤、安、正念、正知、作行、舍、是。以信欲勤安对治懈怠，以正念对治妄念，以正知对治沉掉，以作行对治不励力，以舍对治励力。（一）懈怠者，即令心不乐修定，或为世间邪作牵缠，或为定不易得而生怯弱。故应以信、欲、勤、安之精进四因果而为对治。然真能对治懈怠者，厥为轻安。以轻安生起，则欲罢不能，决不致生懈怠故。但轻安须得定后方起，未得定者如何对治懈怠，当依于信。谓思惟得定之胜利，一、能令身心获得柔和堪能，如修《菩提道次》，未得定者修一月，不及得定者修一日之功德。二、三摩地中能生神变作用，于度生事业，极为有利。然非谓随时显现神通，及以他心通力能应机说法，故能迅速圆满福慧资粮。三、速能成就生圆二次第，以密乘修定，亦须离五过修八断行，与此相同故。四、有定方能如无风之烛，乃能明照无我空性，方能解脱生死。如是随时思惟，得定胜利，即能对治懈怠，心中时时浮现欲修之想。（二）忘念者，谓忘失教授。即忘失所缘。但此之所谓忘者，谓正念不住所缘，非谓如忘书不能忆记也。如以佛像为所缘，若遇人问，能说其形量颜色，此非所谓不忘念。须修时心能安住所缘不失，方称不忘所缘。论中虽说有四种所缘，此间所说乃以佛像为最胜之所缘，以常不离佛，故能得佛三种加持：一、易于得定，二、易于集资忏净，三、速能成就密乘法器。然有一类有情缘佛像反不易得定者，又有一类有情缘有形相之佛像反不易得定者，如是，则宜修缘心定，或贪盛则易修不净观。故初修时宜自选择，以各种所缘试修。观察何种较为明显，一经选定，即不可随时改易。兹就以佛像为所缘举例，如系象然，以佛像为桩。或绘或铸皆可，先置面前熟观。修时将像请开，由心现起一如目睹者然，清楚明显。若不能继续，即是忘失所缘，即以正念把持所缘而为对治。久住所缘，则沉掉自生，应以正知观察。然须先于精细沉掉有所认识。如何认识？如修时，虽所缘境未尝闇淡，而能住所缘之心已生 淡之相，即是昏沉粗相。能住所缘之心，明分住分皆具，而其明分无有精力，即为昏沉细相。此非纸上空谈，乃颇公自修经验之语。如用笔然，初提笔时手未用力，即为昏沉细相。次一刹那间，将作书时，手微用力，即如细沈已去，心有精力之相亦如是。对治忘念之正念，应具三法：即一、念与所缘黏合，二、把握所缘坚固，三、不令散乱放逸，是也。（三）沉掉者，谓昏沉掉举。正知虽非沉掉之正对治，然如守望巡逻者然。于粗细沈之相，应当明辨，粗沈分昏与沈之二分，昏者，身心重滞，如将入睡；沈，谓心于所缘不能清明。细沈，谓明住二分皆具，惟无精力。行者每易以细沈误认为定，虚度一生。实则属愚痴相，故多感畜生道报。颇公云：此中不易言说，须行者自行领略省察。例如见一平常之物，眼虽见，心虽想，尚无力量。若乍见一新奇之物，则兴趣勃发，具精力者亦如是。又如敬信三宝，在平时习为故常，尚无多精力。若偶然猛忆三宝功德，至于悲涕不已，具精力者亦如是。何谓粗掉，此中掉举与散乱之二。掉举以贪为性；而散乱则多缘可憎境，或缘他善法，不如掉举之易起。虽五过中不列散乱，然散乱亦修定之障，不可不知。散乱之相，如初修所缘，久而生厌，欲另易所缘而修，即厌故喜新，此即散乱摄。又于初所缘久之觉其形量颜色有所转变，亦散乱摄。至掉举，则纯

粹驰心于所缘之外，而逐其所贪欲之境，即是粗掉。云何细掉，谓心未忘所缘，而分一分心于他可贪欲之境。例如在定中偶思食糖之类，此较昏沉为易知。总之，入座修时，为防沉掉生起，先提一念正知，昏沉来时，摄念令稍紧，一有精力，有时即可对治。若尚不能对治，当思暇满大义。以昏沉乃心情低下，如火势稍杀，思暇满大义，难得幸得，令心提起兴奋，则沈自去，再住于所缘。仍以正知，从旁观察，昏沉去否。若尚未能对治，应用强治法。依经说方法，想自脐间有红色光明圆点，自心即住其中。观其上升至顶门时，如往生法，呼一拍字，此圆点自顶门飞出，合于虚空，无量无边。稍住后，如是反覆再修多次，再住于所缘。若尚不能对治，是此昏沉已入最深粗重状态，应即放座，或散步，或以冷水洗面，或远眺，或登山，令神志清爽，然后入座再修。若昏犹未去，即可不修。向一朗明空无日之方，安坐注视，想自之心与无片云之青天合而为一，此乃上师所传秘诀。若犹不能对治，是已生大障碍，应集资忏净，勤求上师加持。正知，仅可不时观察，若常时观察，则于住分有碍，而易生掉举。掉举生时，可不放座，即于座间暂时放置所缘，忆念死无常等，令心平下；若不能治，乃行数息法，一呼一吸为一次，以心暗数，自一至七为一次，误则重数。如无少误，可重缘所缘再修。若能延数至二十一次无误，即与第一住心相合。若犹不能对治，可以瓶气法强治之，将下风上提，上风下抑，于脐间相合，如佛盒然，至不能忍，乃徐徐放气。如是反覆串修，再住所缘。若犹不治，即可放座。古德云：“若闻而不入耳，思而不能如理，修而不能通达，惟一法门，为向资粮田中上师即佛诚恳启请，集资忏净而已。”

（四）不励力，一曰不作行，谓沉掉起时，不以正知观察，不寻对治方便等。对治此者，应以作行之思，亦即励力功用。（五）励力，一曰作行，在沉掉已去之第八住心，此时已无沉掉，如犹以正知常常观察，则如敌人已去，而犹设巡哨瞭望者然，如此则反易生掉，有妨住分，应以正住之舍对治。古德所谓“愈缓愈胜”者，即指此时。真实作时，当如毗卢遮那佛身坐七法。马巴罗扎瓦云：“一般大修行者，总其所修，尚不如余之坐法（即毗卢七法）。”总之，任修何法，应以发心（菩提心）为始，此班禅曲吉降村之言。先以数息，或九节风调摄身心，令善心生起。修六加行法到观想资粮田，收摄与顶上上师即佛相合，向之启请，想顶上上师即佛，心中放光如带，分出一像，住于光端，愈小愈好。稍大如拇，再大如拳。从下莲座观起，座上跏趺，再上手印，直至顶髻。初观时，仅有轮廓，不甚分晰，即住念于此，不可忘失。谓我心情中有如是形色之佛像在，牢将此念把握不失。除此以外，于余皆不缘念。颇公云：“所谓紧持此念者，即把握此心中有像之念不失，不于余放逸。”此二语虽简而极切要。紧握此念，即可防沈；不余放逸，即可防掉。沉掉不生，则可入定。故此二语为入定之秘诀。心住所缘后，间或再于像提念观察，其应缓应急，如月居士所言：“念力太缓，则生昏沉，念力太紧，则生掉举。缓急分际，惟行者自行审知。”初学者，但须于正念作有精力之紧持，而不余放逸，即具定学中之明住二分矣。初修之时间次数，皆有关系，初修时间应短，次数应多。每次，数分钟即可。如是短座，每日可修十八座。除眠食外，终日不断修习。此如钻木取火，不可或停，不令串习引生之力退失，方可辗转增上，以至得定。若稍能安住，则可将每次时间稍加延长。如是如法修习，依宗喀大师所说，六个月即可得定。初住，心于所缘，不时黏合；二住，黏合时间延长；三住，放逸时间缩短，稍逝即急追回；四住，心住所缘，同时观察沉掉生起；五住，乃多生细沈之时；六住，乃细掉多生之时；七住，沉掉虽有，已渐断除，少起；八住，细沉细掉皆已断除净尽；九住、不加功力，任运而住。六力：初住由闻力成；二住由思力成，三住、四住由念力成；五、六住由正知力成；七、八住由精进励力成；九住、由串习力成。四作意：初二住有力励运转，三至七住有间缺运转，谓有沉掉。第八住无间缺运转，谓沉掉已无。第九住无功用运转，谓不须励力，任运能成。得第九住心时，心生轻安，有堪能风遍于全身，身生快感，心生欢喜。此心高举。俟此心稍平，即真入定。即依此定，寻求无我意义。

兹讲别于后二度学行法中之观，宗喀大师言：“虽生起中士道之出离心，及上士道之菩提心，若无空慧，决不能断生死。”故须修观。观以智慧为体，中分二：一、抉择人无我，二、抉择法无我。初中又分二：（一）座间修如虚空之生起法，（二）下座后得如幻之修法。初中又分四：（一）决定应遮之扼要，（二）决定遍之扼要，（三）于谛实离一之扼要，（四）于谛实离异之扼要。空慧生起之法，据文殊向宗喀耳传，须依三种资粮：（一）观上师与本尊无二无别，而勤行祈祷。（二）勤修集资忏净。（三）遍阅关于胜观之广大经教，如般若诸经所说甚深空慧，勤行闻思。但诸佛所说甚深难解，兹惟依师口授略说，先依六加行观想资粮田，收摄于主尊，请至顶上，向上师即佛启请。如修大悲时，可想体为上师，相为大悲观音。修空慧时，可想体为上师，相为文殊，而作坚定启请。次当依宗喀大师所示模范，勤行礼拜，掌推石上成槽。殷重供养，肘磨曼遮见骨。又当如宗喀精研龙树、佛护、月称论著，向上师即佛坚定祈祷，别有祈祷文。吾人寡慧，不易读龙树等诸尊之大论，当依于中观无谬之上师，及过去已通达空慧之大善知识所传秘诀教授，如钥启锁。此中又以宗喀根本论二释，及大小胜观（《广略朗忍》之观段）等为主。若具三种资粮，则空慧亦不难得。天修观时，即修无我见，初以理智抉择人无我见之方法甚多，但于初业有情，以一异之理智抉择为易。此有四扼要，欲知人我是无，须先知若彼果有，须人如何之相。例如欲决定此案上无瓶，则须先于有瓶应具何相，有所认识。若先不知何者为瓶，则不能决定其无。故仅口上所说之应遮分，尚嫌不足，须修时心中深深有所领略认识。如捕贼然，仅口说此贼姓名服装，不能得贼，须于众中能将此贼指出，方易缉捕。古德云：“惟知言说应破我。匕首不能摧我执王。”修时须将心中认识之法。深入了解。“人平时我行我坐，莫不有一我粘著甚紧，然追寻彼时，彼即不显。我之最显现时，乃在他人损毁我起嗔恨心时，彼如何如何毁损我，我将如何如何，此时之我，即数数浮现，应即于此时注意不可放逸，分出一分心从旁审谛观察，此我如何而有？如何而住？彼时之俱生我执之心即全浮现出来。如云：“我想不过”、“我不堪能，我将寻彼而甘心。”之我，此即所应破之我。反之，如乍得多财、美誉，其心极欢喜时，心想“我对了！”之我，浮现亦然。此时分一分心从旁静观，似有一不依身心浑成之我成立过来，于如是执著情况之我有所认识，即得应破分之我矣。推之于马，吾人谓“此马甚佳”之时，应审谛观察，心中于此马如何执著，即知有一浑成之马在心中。如何体会此执著之情况，颇公有语诀云：“认识我时，可如是观察，常人皆有乡土观念，如我想回成都，此时身既不在成都，屋亦不是成都。（原文是—此时心中既非成都之人，亦非成都之屋。此二句系语诀，不应改文。）别有一浑成之成都在心中浮现。推之雅州、拉萨皆然。无论说我、说事、说瓶、说饼，心中浮现有一“说的”浑然而成之我，此即应破。认识我后，即不可忘。如已获盗，不可放手，应即从事根究此贼之如何害我。”得应破我后，心中忆起不忘，即时加以观察，此我若有，应与身心或一体而有，或异体而有。此即第二遍之扼要。次观是否与身心一体同在？若一体有，身毁坏时，我应同毁，而实不然。又如我伤、我痛、我饥我渴时，说心伤、心痛、心饥心渴；即世间名言亦属不顺，故知我与身心实非一体有。此即第三实有离一之扼要。再次于不妄应破之我，而观其与身心若为异体，则应如牛马相异，离牛有马可得。然离身心别无有我。此即第四实有离异之扼要。于此一异之外，又别无第三聚。故决定原来心中浮现未忘之我，无实有体，仅余一名。此时心中骤然生起一种决定，即无我见生起。此一刹那略生恐怖。如宗喀大师弟子智慧狮子，在座下闻法时，一时失我，频频摩捉其衣领，如扞虱然。盖初得中观见时，觉无可把握，乃有此态。应多次串习，将此种无自性、无实我之心情延续下去。有时心中暂觉淡漠，即是精力消失。应从认识应破分起重修，务令其明显有力现起。于无我决定知中，观见其显现之境，一朗空明，犹如虚空。就此决定知力，于无自性理智心中紧持，应常安住于如是等持中，此即如虚空修法。次说如幻修法，从如虚空修法起座后，一切实有皆已遮破净尽，惟余不可遮破之显现，与内心中无自性之决定知相合，此即如幻。此如幻之理，可参阅《广略朗忍》。

次抉择法无我，修法亦同，分二：一、有为法无我，二、无为法无我。初又分三：一、色法，二、识法，三、不相应行法。一、如身，乃四肢百骸所成，若不依肢体而有身，则应或一体有，或异体有，更无第三聚非一非异而有之理，如前已说。故知身无自性。二、识，乃依前后之流相续而成。亦如前抉择非一异体而有。三、不相应行，如年依月、月依日，亦如前以一异之理抉择，决定其无自性。

最后金刚乘学行法，如前已略说。由下中士道生起真实之离心后，不可即以为足，应依止上士道生起真实菩提心。菩提心生起，亦不可以为满足，再求得清净正见。得此正见以为基础，仍不可以为足，进而求金刚乘。如不能此，则如小儿骑狂象，鲜有不颠坠者。若能真实生起上三种基础最佳。倘未能真实生起，最低限度，亦应当相似生起，方可转入金刚乘。金刚乘不可奉行故事，应生起为利有情愿速成佛之心，以此成熟身心，不久定得金刚大持佛位。每日将道次及生圆二次串习，同时勤行摄，布施、爱语、利行、同事（为补足缘起说此）之菩萨行。说菩提道次释义竟。

此依颇、康二公传承。说马车亦竟，乃依颇公传承。诸君听此，经长久时间，所起善心，为不令唐捐，于明日作供回向。先诵六加行，次授菩提心律仪。午后作上师供养，尚须开示总修要略。兹供广曼达。明日供曼达后，诵发菩提心颂。

十月二十二日

今日讲三界法王宗喀巴大师所说教义，以大乘根本发菩提心为主。无此，则施等六度，皆不成为大乘资粮。故诸佛皆赞叹此菩提心，以为一切大乘法枢要。若具菩提心，虽施畜生一抔之食，皆成成佛资粮。若发此心，十方佛土皆为震动。诸佛过去一切勤苦行，皆为求发菩提心。此心堪受天人供养，诸趣敬礼。培福忏罪，较此心更胜者无有。经云，以充满三千大千世界七宝，上供下施所积之福，不及以菩提心摄受而供一灯之福之大。若发此心，虽无间重罪，一时皆得清净。若无此心，虽精通五明，具足五通，尚不能跻于大乘行列。故须速发此心，方得成为如来之子，菩萨之弟兄。此心赞叹不尽。菩提心以大悲为根本而生，大悲由观苦而生。生死之苦，是细苦；由此而生出离心。观三恶趣业果之苦，是粗苦；由此生起怖畏，是为粗分出离心。学佛目的在为利有情愿成佛；菩提心为成佛命脉，欲成佛须行广大佛子行，故须先生起菩提心。而菩提心又由悲而生，悲心由粗细二苦之出离心生，由自苦而推之，不忍一切有情生死流转之苦，是为菩提心因。故欲生菩提心，须先认识三恶趣苦，生起愿出离心。而此心又须先能深信业果；又须知死无常之理，知此理自能于三恶趣苦有所认识。如何方能生起修死无常及业果之欲乐，又须先知暇满大义，不可令其空过之理，方能生起取受心要之心。听众当善思惟，最难得之暇满人身，今日已得，尤胜牟尼宝千百万亿倍，以纵有万亿牟尼宝，亦不能为我解脱三恶趣苦。而依此人身能解脱生死，或生净土，或生兜率，乃至证得圆满佛位，皆依此人身而得。南瞻部洲之人身，又能依之而得即身成佛，此则尤为殊胜，为余处所无。故若枉费此身，实大可惜。藏中常云，若一袋沙金失落水中，不惮烦劳，以诸方便而捞取之。此人身之贵重，较彼何止百千万倍，其可珍惜又当如何。如寂天《入行论》云：“得此暇满，至可珍惜。若令空过，愚无过此。”故须眼光放远，为长久打算。常人就暂时微少安乐，多将此生枉费。吾人于此，即应善为抉择，把握此生，以求究竟利乐。常人亦间有回忆已过半生，毫无意义，而生叹惜者。但彼所发心愿，不过为来世再得大好人身，以便勤修，经实可笑。藏中大德云：此若穷人得一袋金，本为难事。而于河畔倾之。复发愿将来再得金一袋，此为何等难事，何如不将现金倾去之为愈也。吾人得此人身，皆由夙善所感而现在检讨自身，为恶甚易，为善最难。如岩上薄沙播种，欲其结果，谈何容易？故欲再得人身，实不取必。故须把握此生，即时取受成佛

心要。以此生不能久住，须有最大警觉故。遍观世人有几人寿过百岁者乎，即过去佛、菩萨及大成就者，无一不示现此有形身，不能不坏而入涅槃。故若说有有情不死，无有是处。吾人亦决定是死，而死来又无定期。常人多自恃少壮，而不知少壮转瞬即是中年。中年人多恃强健，而不知中年转瞬即入衰老。且壮健而先父母死者，不知凡几。死缘甚多，不必尽由疾病。故不可以世间健壮之念，而存不死之心，推诿之意。常有自谓尚可耐过数年，而忽死于旦暮间者，有食未及终而气已绝者，有今日兴高彩烈，方作长享久安之计，而明日即披毛戴角。或滴水不得入口，或饮烱铜铁汁，亦不可知，迨至彼时，始知所积之资财与眷属等，一切尽非所有。于是痛惜悔恨，交集一时，致死时灵识之去，所受痛苦亦随之延长。等于酥油中拔毛，既无一毫保持不拔，而又必丝丝拔之至尽。迨至命尽，立成中有。斯时毫不自在，惟有随业力支配。但亦不出善恶二途，如磁石之吸铁然。吾人试检讨此生作业，以具惑故，决定作善之力弱于作恶。纵有善行，其动机亦多杂染。如念弥陀或嘛哩，非为自身福寿，即为子孙利益；而且在天念时，又多散乱不放逸，即疲倦。反之为恶之心，则特别兴奋；造业之力量，则异常强大，正行时虽昏夜亦所不惧。如是比较反省，不难自知，故当生起恐怖。痛苦之极，莫过地狱，所受最酷，历时最长。次则饿鬼之苦，备受内外障难，经历长年，滴水不得入口。试思吾人偶受微伤，或逾时不得饮食，即感不堪。比之鬼狱，则又何如。再次畜生之苦，尤为人所易知。故凡以畜生之名詈人，人且不甘，何况其身变为畜生。吾人若不欲永离三涂苦趣而求解脱则已，若欲求解脱，舍依三宝，余皆无此救护功能。但仅事皈依，亦属不足。须依彼所开示业果取舍之理而行，如是方能完成下士道，遮止三恶趣之苦。然此亦不过仅有得解脱生死之机会而已。以由下士道，故能得暇满人身，然若遇恶缘，复造黑业，则又堕入恶趣。吾人过去得暇满人身者，不知凡几，率皆空过，今世所得，亦极偶然，亦由多生善业而来。若复补造恶业，则仍堕恶趣，倘不速自猛省，则于解脱生死，实不能决定。由如此动机发心，仍属不足，如经说，此仅闭恶趣之门，而未闭生死之门故。又当观吾人在生死海中，过去亦曾屡为天王，多受五欲，饮用甘露无量，不转瞬又堕入地狱，受剧苦，如斯往覆，不知几度经过。故得生善趣，亦不究竟。以未能出离生死轮回，过去剧苦，又将复至。且纵得人身，八苦六苦，亦所在难免；如修罗已具神通，亦有烦恼斗争之苦；欲天享受，亦多报尽还堕；上界诸天，虽无现行之苦，比及定力衰退，仍复堕落。故佛云：“三界如火宅。”谓下至地狱。上至有顶，无非是苦。于此审谛思惟，心中生起感动。发起不能不求出离之动机，由此动机而求出离方法，其法维何？即戒定慧是也。依之而取受学行，以求出离生死，此为中士共道。然此虽能出离生死，而于自利尚未达圆满，遑言利他。若欲自他共利圆满，则须学佛子行，而此又须以发菩提心为根本。如何能生起菩提心？先由知母，吾人过去受无量生死。即有无量父母。吾人亦曾流转六道，故六道中亦有过去父母。辗转计算，吾人受生无量，父母亦无量，故六道中一切有情，实无有不曾作过我之父母者。如谓过去父母既不相识，即可置之不问，试思世间有少小离家，老大方回，不复认识父母者亦多，不能谓不相识便非其母。又当知现世之母，于我有恩；过去之母亦然，不能以已经过去，即谓无恩。例如幼年父母之恩，于今已成过去，不能谓其无恩也。故不惟知母，尤须念恩。念此身，乃父母所施。其中所经过生长疾苦，为父母者之心，无一不视如自受；一饮一食，一言一动，无一非父母恩德润泽而有；由少而壮而老。无一刻不在父母殷忧体念中。念如此之深恩大德，如何方能报答。又当思世间一切所称为报恩者，皆属支分，无论服劳奉养，衣食住行如何圆满，亦不过得暂温饱，终非究竟安乐，以无补于生死流转故。又当思避苦求乐，为世间一般之常情，一切如母有情，亦复如是。不过以业力颠倒，其所造因。总不出苦苦乐苦之外。亦如父母之乘舟将没，为之子者，尚在酣歌嬉舞而莫之顾。揆之世间法，亦当诃责而共弃之矣。故当发愿如母有情，皆得具足乐及乐因，永离苦及苦因。但仅此愿心，犹为不足，应于此种作业，我皆愿作，并应立作。因一切如母有情，正在恶趣水深火热中，纵间有少分尚未堕入，又复如狂如醉，如瞽如迷，如遭魔祟，正往险处驱奔，已临悬崖边

际，瞬将堕入。故拯救之行，刻不容缓。又须念此种责任，此时正临我头上，责无旁贷，不可稍存迟疑推诿，俟诸异日，或期待别人，应速速生起负荷责任之增上心。兹为得菩提心戒之贤善因缘，最上应真实生起此心，最低限度，亦应生起相似之感动，方能符此法会缘起。愿一己荷担之增上心生起后，应反观此功能谁方能有，当知惟佛独具。应思佛之身语意业功德，一毛孔放光化身，皆能随类度化有情，我为利益有情故，而愿成佛之心，应恳切坚定，油然而生。有此心后，方为受持发菩提心律仪，应随文宣诵。一九四五年即民国三十四年十月二十二日授竟。

愿恩师速来、慈悲摄受。

愿宗喀圣教久住常明。

愿自他一切有情依止速证圆满菩提。

公元一九七八年报年三月十八日

岁次戊午农历二月初十日

集录竟

吉祥圆满

卷十二终

附录一

昂旺朗吉堪布来川、康应化因缘略集

曼荼罗主尊具德恩师功德名称极难赞说昂旺朗吉大师（一八九九—一九六九）（有译为阿旺南吉和昂旺朗嘉者）拉萨色拉寺附近贫农家子也。八岁于色拉寺下院出家，即能随众上殿念诵打击饶钹，修供佛事。依格西学位之胞兄为师，督教甚严。稍长学习优异，立宗辩难，众咸惊服；因而有施主发心愿为师供养考格西供众一用，经十三世达赖喇嘛临场亲选，考得最优拉壤巴格西，即入密宗院学修密续一切经续事宜。如理依止颇邦喀大师，深得大师喜悦，显密教要如瓶泻水，倾授无余。尤其于显密津梁总摄三藏十二部精要成佛最捷之菩提道次第广论、略论、摄颂，于颇邦喀、康萨二大师之前听受多遍，视同道命，依之次第精勤闻思修习，求得通达亲证。藏中活佛和缁素学人多从学修。

师因法王达赖喇嘛授任四川金川广化寺堪布之便，奉颇邦喀、康萨二位大师之命，来内地宏扬宗喀显密圣教。

一九三二年春，刘文辉主席兵败旁徨，遇师于汉源崇岭间，为之决疑，如言而验，刘氏遂迎师住雅安宏扬佛法。嗣因西康建省，请师住锡康定，整理佛教。师悲悯内地有情，于一九三九年春至一九四五年冬，历时七年，在康定，深入浅出，详为开演菩提道次第略论，兼摄菩提道次第广论一切义理和实修教授，闻者皆大欢喜礼敬，深受法益。嗣成都居士康同生见及刘衡如、黄隼高等听讲笔记，深知离此道次，别无成佛捷径，遂依之编纂成菩提道次第略论释，川中学人多曾抄录。惜十年浩劫，几焚毁殆尽，复经昂旺敦振、正僧、定海，十余年来，在川康乃至北京，收集，参校、缮

写、复印出样本十余部，计五十余万字，为藏传佛学中前所未有之最殊胜巨著，由川中长老和学人请去学修和待缘宏扬，此皆师悲慧加被之所赐也。

师虽为刘氏供奉，平日持戒谨严，生活俭朴，平易近人，如普通一僧人，除利生外，虽片刻时间，亦在勤自学修中。讲授时悲悲遍溢，深义浅述，普济群伦，决疑示径，令学人能简易起行。随师进藏之祝维翰译师曾来信云 师为藏中亦不多见之大师，内地学人何幸值遇，深感上师宗喀慈悲加被应自勤奋学修，勿负深恩。师先后复于康定、雅安、成都讲授 值遇宗喀巴圣教愿文、菩提道次第摄颂、噶登纳甲上师瑜伽法、缘起赞、修定修观法要、圣道三要、修心七义论、发心秘授、朗忍（道次）要义。多次传授无上瑜伽部之独勇能怖金刚（大威德）、指打吗哩（绿度母）、胜乐金刚等灌顶，多次详授大威德，绿度母生圆二次第要义和修法，复授白度母，断三恶道等灌顶和仪轨，多次为缁素传授显密戒律。至于个别摄受，如为根桑活佛授比丘戒，为刘氏授黑文殊灌顶和修法、大威德略仪和生圆二次，为祝维翰授现观庄严论，为缁素三人授以颇邦喀大师为主尊之上师瑜伽法等，并为康藏人士直接传授者，更难叙述。

师于康定南无寺闭关，长时潜修。

师在康定安觉寺大殿、弥勒殿、护法殿，曾塑造狮子吼佛等众多佛像，在康定观音阁塑造主尊绿度母、围绕二十一尊度母，和宗喀巴大师三父子等佛像，并绘制许多佛尊画像，惜十年浩劫中，均焚毁殆尽。

师深念内地有情，眷顾不舍，于一九五〇年二月，国民党田师中田残部由丹巴窜康，于是日午后进入康定北门时，师始于外南南无寺上马离康返藏。回拉萨后，以退院堪布色拉寺，缁素学人仍从学修，并任颇邦喀大师转世灵童之经师，藏乱发生后，音息遂渺，长时思念中，忽梦师归去，后传闻师于一九六九年因病示寂，适与梦时相符，不禁涕泣不能自己。

颇邦喀、康萨二位大师，于一九四六年相继示寂。内地学人福薄缘慳，师又西逝，众失依怙，深堪悲悼，幸师历年所示略法露。蜀中尚有存留，京、沪、赣、浙、滇、亦有幸存者，愿诸学人依之精勤修习，乃能不离真实成佛之捷径，更愿宗喀圣教永恒光耀，恩师速来惠利群伦。

应刘雨涛居士劝促，低劣弟子昂旺敦振谨就亲受亲见者略述于成都，时在一九九一年六月。

附录二

菩提道次第探玄捷径念诵初阶易修便读有缘项严论

尽一切时顶礼皈依于师与佛并金刚持无别足前，愿垂大悲随赐摄受。

本书惟将胜者大温莎巴所传菩提道次第前行教授六加行法，纂成一篇，令易持诵。

加行法 初、扫除居室，陈列身语意之所依。二、无谄端严陈设供品。三、身具毗卢七法入安适座，乃乘殊胜善心修皈依等。

首先明现皈依境者

于自正前虚空处，现起八大狮子所擎高广宝座，其上班莲及月日轮。上住体为自之具恩本师，

相为胜者释迦牟尼，身色如纯金，顶上肉髻，一面二臂。右按地印，左等持印，上持钵盂，充满甘露，身披袈裟，其色金黄。相好严身，光体清明。于此所生光蕴聚中跏趺而坐。其周亲承及历传师、本尊、佛陀、菩萨、勇士空行、主从护法等诸会众、相与辅翼围绕而住。诸尊自前妙好座端，陈列各自所说教法，形作经函，自体光明。福田圣众欢悦向我。我亦心念福田圣众功德大悲而起净信。作意思惟我及慈母一切有情，从无始来至于今兹，虽已总受轮回别受三途种种重苦，然犹难尽苦之边际。我今幸一获得难得义大暇满殊胜人身，复遇难遇希有佛法，若不即证永断轮回最上解脱正等觉位，后复仍须如其所应，总受轮回别受三途诸有重苦，安住正前上师三宝有力能救是诸苦故，我为诸母有情义利，当求证得正觉果位，为证此故，当皈依于上师三宝。

如是思已

皈依师 皈依佛 皈依法 皈依僧（诵皈依三遍或随量念诵）

诸佛正法众中尊 直至菩提我皈依

我以施等诸资粮 为利有情愿成佛（以上诵三遍发心）

一切有情云何能离亲疏爱憎，安住等舍，愿其安住，我令安住，愿祈师佛加持，能令如是。

一切有情云何能具乐及乐因，愿其具足，我令具足，愿祈师佛加持，能令如是。

一切有情云何能离苦及苦因，愿其远离，我令远离，愿祈师佛加持，能令如是。

一切有情云何能不离增上生暨胜解脱所有安乐，愿其不离，我令不离，愿祈师

佛加持，能令如是。（以上诵三遍等，应与相续真实和合修四无量。）

为利慈母一切有情，必须尽力速速证得正等觉位，为证此故，当以深道师佛瑜伽为门，趣入修习菩提道次第。（以上殊胜发心）

愿得一切悉转依 大地清净无砂砾 平正匀齐如手掌 自性柔滑吠琉璃

天上人间供养品 或由实陈或意显 无上普贤供养云 愿 一切虚空界

喻那谟坝噶哇 班遮沙扎马达勒 打他噶打亚 阿 哈得 桑藐桑菩打亚打

亚他 喻班遮班遮 麻哈班遮 麻哈得乍班遮 麻哈比鸦班遮 麻哈菩谛者达班遮

麻哈菩谛扞卓巴 桑扎吗那班遮 沙哇噶吗 阿瓦那 此须勿 打那班遮娑诃

（以上诵三遍）

愿以三宝谛实力 诸佛菩萨加持力 福慧圆满威德力 法界清净不可思议力 成如是性（以上说谛力加持供物）

第四明想资粮田二法之中为易诵故依供养上师法列如次

乐空无别，广虚空中，普贤供养云海内，
 枝叶花果，美妙庄严，随欲如意宝树端。
 喷焰宝珠，狮子座上，莲华日月为褥敷。
 具足三恩，根本上师，一切诸佛为体性，
 现比丘相，袈裟著身，一面二臂含笑颜。
 右手说法，左手定印，持钵甘露极充满，
 身披三衣，郁金花色，金色智冠顶上严。
 心内能仁，金刚大持，一面二臂身青兰，
 手持铃杵，拥佛母俱，受用乐空俱生智。
 众宝严身，著美绫罗，天界宝饰妙天衣，
 相好庄严，放千光明，五色彩虹周围绕，
 足结金刚，跏趺坐式，五蕴清净为五佛，
 四界清净，即四明妃，诸处脉节诸菩萨，
 二万一千，毛孔罗汉，一切支分忿怒王。
 光即护方，药义密迹，足下世间神祇众。
 周匝亲承，传承诸师，本尊坛中诸天众。
 诸佛菩萨，勇士空行，护法海众遍围绕。
 每尊三门，三金刚相，吽字放光如钩形，
 从本性处，迎请智尊，和合无分安稳住。
 上观想三昧耶尊，次迎请智慧尊，诵

众生依怙主 摧尽魔军尊 知真实性 佛眷祈临此 乍 榜 火 与真

言尊无二无别（以上明想资粮田）

此间浴室异香馥 水晶为地莹且耀 宝柱生辉具悦意 珍珠华盖具光灿（以上
 生起沐室）

请沐浴云

犹如降诞时 诸天献沐浴 我以净天水 如是浴佛身。 喻莎尔哇达他噶达

阿比克迦叶 莎玛亚西耶阿

试身云

以诸无等净香衣 拂拭诸佛菩萨身 喻 阿 迦亚 比学达那耶
娑诃。

供涂香云

以诸胜妙涂 香喷三千界 抹如紫磨金 光炽诸佛身

供衣云

轻软滑薄天之衣 供于不坏金刚身 我以不退信意献 愿我亦得金刚体

供严饰云

佛具相好自性严 虽不更须余严饰 仍供宝严愿众生 得诸相好庄严身

请住世云

由悲我及众生故 以尊神变威德力 乃至我所供养时 尔时世尊祈安住

第五摄集资忏净之要 供七支曼遮等 初

所有十方世界中 三世一切人师子 我以清净身语意 一切 礼尽无余

普贤行愿威神力 普现一切如来前 一身复现刹尘身 一一 礼刹尘佛

于一尘中尘数佛 各处菩萨众会中 无尽法界尘亦然 深信诸佛皆充满

各以一切音声海 普出无尽妙言辞 尽于未来一切劫 赞佛甚深功德海

以诸最胜妙华 伎乐涂香及伞盖 如是最胜庄严具 我以供养诸如来

最胜衣服最胜香 末香烧香与灯烛 一一皆如妙高聚 我悉供养诸如来

我以广大胜解心 深信一切三世佛 悉以普贤行愿力 普遍供养诸如来

我以贪嗔愚痴力 由身语意所造作 所有一切诸恶业 我今各各皆忏悔

十方一切诸众生 二乘有学及无学 一切如来与菩萨 所有功德皆随喜

十方所有世间灯 最初成就菩提者 我今一切皆劝请 转于无上妙法轮
 诸佛若欲示涅槃 我悉至诚而劝请 维愿久住刹尘劫 利乐一切诸众生
 所有礼赞供养佛 请佛住世转法轮 随喜忏悔诸善根 回向众生及佛道

供曼陀罗者

喻班遮布弥阿 。大自在金刚地基。喻班遮惹克阿 。外铁围山所绕中间，须弥山王。东胜身洲，南瞻部洲，西牛贺洲，北俱卢洲。身及胜身，拂及妙拂，谄及胜道行，俱卢与俱卢月。大宝山、如意树、随欲乳牛、自然香稻。转轮宝、牟尼宝、玉女宝、大臣宝、白象宝、骏马宝、将军宝、宝藏瓶。嬉女、缦女、歌女、舞女、花女、香女、灯女、涂女。日、月、众宝伞、尊胜幢。其中人天富乐、无不具足。以此奉献根本传承诸胜恩师及三世皈依处总聚体一具恩根本上师，慧贤、能仁、金刚持，佛、尊、圣眷等前，为利众生，愿悲纳受，祈请受已，以大悲心，加持我等。

香涂地基妙花敷 山王四洲日月饰 缘念佛刹而供养 愿众咸受清净刹 自他身语意财三世福 微妙宝坛普贤供养聚 心取供师本尊及三宝 愿悲纳受加持于我等意当 古汝 那 曼遮那 冈里亚打亚米。

或供

香涂地基妙花敷 咸受清净刹。

由三大义门而启白云

皈敬于上师三宝之前，启请诸尊加持我心相续，我与慈母一切有情，从不恭敬善知识起，乃至执著二我相所有一切颠倒心迅速消灭，凡恭敬善知识等一切不颠倒心速易生起，暨内违缘皆速息灭。根本上师宝 安住我顶莲月上 从大恩门求摄受 身语意业赐成就
 （赐予三密胜悉地）

第六启请求加 依要义门各使与自相续合一而诵。

无等救度世尊师，补处尊者弥勒主，佛所授记无著足，佛菩萨三前启请。

南瞻智严世亲师，获中观道解脱军，住坚信地解脱军，开世眼三前启请。

成希有处殊胜军，深道净心调伏军，大行宝藏毗卢师，众生亲友三启请。

开般若道贤狮子，总持佛要瞿萨里，悲生摄受具善者，众生舵手三启请。

发胜菩提金洲师，掌大车轨燃灯智，光显善道仲敦巴，佛教轴心三启请。

瑜伽自在袞巴瓦，坚住妙定内素巴，遍持律藏塔玛巴，边地灯炬三启请。

精勤修持南喀僧，圣者加持南喀杰，断世八法僧格桑，贤善佛子前启请。

菩提心视生如子，本尊摄受赐加持，浊世度生至上友，南喀坚赞前启请。

无缘悲藏观自在，无垢智王妙吉祥，雪岭智顶宗喀巴，善慧名称足启请。

善说无敌释迦顶，总摄佛智文殊师，观察深义圣龙树，善说顶首三启请。

解圣者意名月称，上首弟子大智鹞，佛子智鹞第二足，正理自在三启请。

如实观察深缘起，常大车轨燃灯智，光显圣道仲敦巴，瞻洲庄严二启请。

善培佛种博多瓦，无比智辨霞日瓦，得菩提旨伽喀巴，满众生愿三启请。

教证主宰基补瓦，无垢教王克白却，三界众主仁布齐，三大上座前启请。

清净律仪桑钦布，亿部律主错那巴，达对法海摩扎巴，度生导师三启请。

掌握深观广行法，成为有缘救怙处，以善事业宏佛教，吉祥上师前启请。

成道自在楚逞八，如法依师迅鲁沃，胜道治心吉贡巴，如来佛子三启请。

希有德藏桑结温，圣者加持南喀杰，断世八法僧格桑，贤善佛子前启请。

菩提心视生如子，本尊摄受赐加持，浊世度生至上友，南喀坚赞前启请。

善慧宫殿富三学，德业化机呈福祥，名称光辉照十方，善慧名称有启请。

成道自在降白措，德学善说格勒白，持耳传教（嘉）巴苏吉，无比恩师三启请。

证双运身却（季）多吉，现证三身温莎巴，桑结耶协教证主，善巧成就三启请。

罗桑却季坚赞主，心子袞却坚赞足，显明善道罗桑耶（协），尊者上师三启请。

宏教阿旺降巴师，心子罗桑宁扎足，已获如海天边德，大恩上师三启请。

罗桑耶协敦（巴）饶吉，以善巧慧度脱生，善施善慧名称法，无比大师三启请。

贤劫导师教证教，护持讲修无伦匹，大恩无等根本师，三业竭诚申启请。

多闻成教坛城广，行二次第现兽形，化机除暗白莲亲，持教诸贤德启请。

三世救处总集身，善讲罗桑妙著语，三学因果顿成意，有恩变化身启请。

慈爱如理（降巴楚丹）等圣财，心性善语掌教首，四种事业遍大地，普被尊者

师启请。

观察广博经教眼，有缘解脱胜津梁，以爱怜心巧方便，阐教诸善士启请。

次诵

诸功德本谓如理，依止恩师是道基，善了知己多策励，恭敬依止祈加持。
 一次获此暇妙身，已知义大极难得，昼夜恒取心要心，能续生起祈加持。
 身命动摇如水泡，速疾坏灭当念死，死后如影随于形，黑白业果恒随逐。
 获定解已于罪聚，虽诸小罪亦应除，勤修一切妙善聚，常不放逸祈加持。
 受用无厌众苦门，不可保信三有乐，见过患已当希求，解脱妙乐祈加持。
 彼净意乐所引生，正念正知不放逸，于圣教本别解脱，能至心修祈加持。
 如我沦堕生死海，诸母有情亦如是，见已负荷度生任，修菩提心祈加持。
 仅发心已于三戒，不习不能成菩提，深见已于菩萨戒，能勤勇学祈加持。
 散驰邪境令寂灭，如理观察真实义，寂止妙观双运道，速生心中祈加持。
 共道已熟成器时，乘中最胜金刚乘，有缘所趣妙津染，能易趣入祈加持。
 尔时二种悉地本，谓护净律三昧耶，愿获真实决定解，舍命守护祈加持。
 尔后如实善通达，续部联要二次第，四座瑜伽不散漫，依师言修祈加持。
 宣此妙道善知识，如理学侣皆长住，内外所有障碍聚，能全息灭祈加持。
 愿得生生不违离，真实上师受法益，地道功德极圆满，金刚持位迅证成。

收摄资粮田者

具德根本上师宝，安住我顶莲月座，大恩为门垂摄受，祈赐身语意悉地。
 俱胝妙善所生身，满足无边众生语，如实尽观所知意，释迦教主前敬礼。
 无上大师佛陀宝，无上救者正法宝，无上圣者僧伽宝，总皈依处尊前礼。
 实设意显无余供，无始积罪尽忏悔，圣凡诸善尽随喜，安住直穷生死际。
 为众生转正法轮。二善回向大菩提。

四洲妙高日月七珍宝 大宝曼陀普贤供养聚 供献上师本尊三宝前 伏祈垂悲 受已求加
 持。（以上想上师来临住于自己之顶上而供七支及简略曼遮已）

次诵

启白总摄皈依处师佛能仁金刚持（以上诵锭掬启请）

次缘想顶上之上师能仁而念

谨于上师胜者释迦牟尼座前顶礼供养而行皈依

继念

喻牟尼牟尼吗哈牟尼耶娑诃（以上佛之名称随量念诵已）

愿我迅速由此善，成就上师成佛陀，虽一众生亦无余，愿得同登彼刹土。

久勤所积二资粮，宽广如空尽所有，为导痴蔽慧眼众，我愿成就胜者王。

未至彼位生生中，皆得文殊悲摄受，值遇胜道全次第，修习令诸胜者喜。

我所实解道联要，由猛利悲引方便，灭除众生愚蒙心，长久住持圣者教。

诸凡圣教未被地，或虽已被复衰微，心为大悲极撼动，显扬如是利乐藏。

佛及佛子希有业，所成菩提道次第，赐益求解脱众心，永护胜者大事业。

成办修道妙顺缘，及除违缘人非人，愿其生生不远离，诸佛所赞清净道。

若时如理勤修习，最胜乘中十法行，尔时力士常作伴，吉祥大海遍十方。

吉祥圆满

如是之门所生善 勇猛回向利自他

由颇邦喀大师节录于上师绛巴吞珠仁波切原著中而成此易修易诵仪轨。

十年浩劫中，由郭和卿译师所译原稿，散失不全，嗣由祝维翰、刘立千二译师先后补译，始译成此仪。

低劣弟子昂旺敦振谨识 一九八九年十二月于成都

附录三

菩提道次第内修法简授速修次第科判（即马车科判）

皈敬于具足无缘大悲至尊上师正士之足下愿一切时中慈悲摄受

菩提道次导释中开为四门

甲一、为明法源清净释作者之重要

甲二、为于教授生敬释法之重要

甲三、于具足二种重要之法应如何听受讲说

甲四、以正教授如何此导弟子之次第

甲一、分三 乙一、于胜族中受生

乙二、此生所得功德

乙三、得功德已为正教

所作事业此中分二 丙一、于印度所作

丙二、于西藏所作

甲二、为于教授生敬释法之重要分四 乙一、会通一切经教互不相违之重要

乙二、能见一切经教皆为教授之重要

乙三、易得佛密意之重要

乙四、诸大恶行自趣消灭之重要

甲三、于具足二种重要之法应如何听受讲说分三 乙一、听法之规律

乙二、说法之规律

乙三、于完结时共作之规律

乙一、分三 丙一、思闻法之胜利 丙二、于法及说法者生起承事

丙三、正明听之规律此中分二 丁一、净治违缘除三种过

丁二、成办顺缘依六种想

乙二、分四 丙一、思说法之胜利 丙二、于大师及法生起承事

丙三、由何意乐及何加行而说 丙四、于何境处应说应默之差别

乙三、于完结时共作之规律谓以善根回向菩提

甲四、以正教授如何引导弟子之次第此中分二 乙一、依止善知识为道之根本

乙二、得依止已如何修心之次第分二

丙一、座上应如何作 丙二、座下应如何作

丙一、分三 丁一、加行 丁二、如何修习正行 丁三、于完结时应如何作

丁一、六加行法

丁二、正行分四 戊一、依止善知识之胜利 戊二、不依止及不如理依止之过患

戊三、以意乐而行依止 戊四、以加行而行依止

戊一、依止善知识之胜利有八己一、能近佛位

班 己二、诸佛喜悦

己三、魔及恶友不能损害

己四、烦恼恶行皆自消灭

己五、道地诸德展转增上

己六、一切生中不缺善知识

己七、不堕恶趣

己八、不由辛劳即能成办现前究竟一切义利

戊二、反此即为不依止中八种过患不如理依止之过患有八

己一、轻毁上师即轻毁诸佛

己二、若于上师起嗔恚心等同如是刹那数劫永断善根往生地狱

己三、虽依密咒亦不能证殊胜功德

己四、虽所勤修是密续义亦如修习地狱之因

己五、未生功德不能新生诸已生者还复退失

己六、于此生中为疾病等不意乐事之所损害

己七、于未来世漂流恶趣无有边际

己八、一切生中难过善知识

戊三、以意乐而行依止分二 己一、修信为本 己二、念恩生敬

己一、分三 庚一、须观上师是佛之理

庚二、能观成佛之理

庚三、应如何观此中分四

辛一、上师即佛乃金刚大持所许 辛二、上师即作佛之一切事业者

辛三、现在诸佛菩萨仍正作度生事 辛四、自所现见非必真实

己二、念恩生敬分四 庚一、上师较佛尤胜之恩 庚二、说法之恩

庚三、身心获 庚四、以其货财摄为眷属之恩

戊四、以加行而行依止分三 己一、利养供奉

己二、恭敬承事

己三、遵教成办

己三、遵教成办

以后各种缘念法门除修正行各不同外于初中后及下座时如何作等如上应如

己二、得依止已如何修心之次第分二 丙一、于有暇身劝取心要

丙二、依何理趣而取心要

丙一、于有暇身劝取心要分三 丁一、晓了暇满 丁二、思惟大义 丁三、思惟难得

丙二、依何理趣而取心要分三 丁一、于下士共道次第中修心

丁二、于中士共道次第中修心

丁三、于上士道次第中修心

丁一、中分二 戊一、发心希求后世义利 戊二、修习后世安乐方便

戊一、分二己一、于此世界不能久住以随念死 己二、思惟后世所当转成二趣苦乐

己一、中分三 庚一、不念死之过患 庚二、念死之过患 庚三、正修念死之法

庚一、中分六 辛一、思忘失正法之过患 辛二、思虽未忘失而不修习之过患

辛三、思虽修而不清净之过患 辛四、思虽修而不殷重之过患

辛五、思自不应理之过患 辛六、思悔恨而死之过患

庚二、念死之胜利分六 辛一、义利重大之胜利 辛二、力量重大之胜利

辛三、初时重大之胜利 辛四、中时重大之胜利

辛五、后世时重大之胜利 辛六、欢忻怡悦而死之胜利

庚三、正修念死之法分二 辛一、于九门中念死 辛二、念死之相

辛一、分三 壬一、思惟定死

壬二、思死无定期

壬三、思于死时除佛法外余皆无益

壬一、分三 癸一、思惟死主必来任何外缘所不能阻

癸二、思惟寿命无增不断减少

癸三、思惟虽活命时终无暇修法而死

壬二、思死无定期分三 癸一、总思瞻洲人寿无定别思浊世寿尤无定

癸二、思死缘极多活缘甚少亦致死期无有定时

癸三、思身极脆弱亦致死期无有定时

壬三、思于死时除佛法外余皆无益分三 癸一、思惟货财无益

癸二、思惟亲友无益

癸三、思惟身躯无益

己二、思惟后世所当转成二趣苦乐分三 庚一、思地狱之苦

庚二、思饿鬼之苦

庚三、思傍生之苦

庚一、分四 辛一、思大地狱之苦 辛二、思近边地狱之苦

辛三、思寒地狱之苦 辛四、思孤独地狱之苦

庚二、分三 辛一、思饥渴苦 辛二、思困乏恐怖苦 辛三、思寒热苦

庚三、思傍生之苦分五 辛一、互相残食之苦 辛二、愚痴之苦 辛三、寒热之苦

辛四、饥渴之苦 辛五、鞭鞑役使之苦

戊二、修习后世安乐方便分二 己一、趣入佛法妙门谓修皈依

己二、生起诸善根本谓信业果

己一、分五 庚一、依何因皈依 庚二、于何境皈依 庚三、齐何量皈依

庚四、皈依之胜利 庚五、皈依之学处

庚二、于何境皈依分二 辛一、正明皈依境 辛二、彼堪皈依之理

庚三、分四 辛一、由知功德为门而皈依 辛二、由知差别为门而皈依

辛三、由自承许为门而皈依 辛四、由不说有余处为门而皈依

庚四、胜利分八 辛一、入内道佛弟子数 辛二、能作诸戒之所依

辛三、能净宿积业障 辛四、易积广大福泽

辛五、人与非人不能为害 辛六、不堕恶趣

辛七、随愿皆成 辛八、速得成佛

庚五、皈依学处分二 辛一、各别学处 辛二、共通学处

辛一、中分二 壬一、应遮之学处 壬二、应行之学处

辛二、共同学处分六 壬一、由念三宝功德为门数数皈依

壬二、由念大恩为门一饮一食均行先供

壬三、安置他人于皈依中

壬四、由念胜利为门昼三夜三而行皈依

壬五、凡有作所并皆一心依赖三宝而后作行

壬六、大至失命小至戏笑亦不因是舍离三宝

己二、生起诸善根本谓信业果分三 庚一、总思业果 庚二、别思业果

庚三、既思惟已行止之法

庚一、分二 辛一、正明总思惟 辛二、各别思惟

辛一、分四 壬一、业决定之理 壬二、业增长广大

壬三、业不作不遇 壬四、业作已不失

辛二、各别思惟分三 壬一、思惟黑业果

壬二、思惟白业果

壬三、便中略显势力强大之业

壬一、分三 癸一、正明黑业道 癸二、明轻重差别 癸三、释彼等果

癸三、释彼等果分三 子一、异熟果 子二、等流果 子三、增上果

壬二、思惟白业果分二 癸一、正明白业道 癸二、释彼等果

庚二、别思业果分三 辛一、异熟之功德 辛二、彼之业用 辛三、成办其因

以上说于下士共道次第中修心之科判竟。

丁二、于中士共道次第中修心分二 戊一、生起求解脱之心

戊二、抉择所趣解脱道之自性

戊一、中分二 己一、思惟流转总苦 己二、思惟别苦

己一、分六庚一、无定过患 庚二、无有厌足过患 庚三、数数舍身过患

庚四、数数结生过患 庚五、数数胜劣无定过患 庚六、无伴而往过患

己二、思惟别苦分二 庚一、思惟恶趣苦 庚二、思惟善趣苦分三

辛一、思惟人趣苦 辛二、思惟非天趣苦 辛三、思惟天趣苦中分七

壬一、思惟生苦 壬二、思惟老苦 壬三、思惟病苦

壬四、思惟死苦 壬五、思惟爱别离苦 壬六、思惟怨憎会苦

壬七、思惟求不得苦

戊二、抉择所趣解脱道之自性分二 己一、思惟集谛谓趣入流转之次第

己二、正抉择所趣解脱道之自性

己一、分三 庚一、烦恼发生之相 庚二、由彼造业之相 庚三、死及结生之相

庚一、分四 辛一、认识烦恼 辛二、彼发生之次第如何

辛三、烦恼之因 辛四、烦恼之过患

庚三、死及结生之相分三 辛一、死相当如何现

辛二、死已成中有之理

辛三、从彼结生生有之相

己二、正抉择所趣解脱道之自性分二 庚一、依何等身以遮止流转

庚二、由何等道以遮止流转

以上说于中士共道次第中修心之科判竟

丁三、于上士道次第中修心分三 戊一、明大乘入门惟在发心及其胜利

戊二、为菩提而发心

戊三、既发心已修学诸行

戊一、分十 己一、明惟发心是大乘入门 己二、得佛子名 己三、荫蔽声闻独觉

己四、成殊胜供田 己五、容易圆满次粮 己六、迅速净除罪障

己七、所愿皆成 己八、灾害障碍所不能侵

己九、迅速圆满一切地道 己十、成为有情一切安乐之所生处

戊二、为菩提而发心分二 己一、正明修心 己二、发心轨则受持法

己一、分二 庚一、依七种因果为门而修心 庚二、依自他平等相换为门而修心

庚一、分八 辛一、修平等舍 辛二、知母 辛三、念恩 辛四、报恩

辛五、慈心 辛六、悲心 辛七、增上意乐 辛八、正修发心

庚二、依自他平等相换为门而修心分五 辛一、自他平等

辛二、多门思惟自爱执之过患

辛三、多门思惟他爱执之功德

辛四、正修自他相换之心

辛五、依此修习取舍之法

己二、发心轨则受持法分二 庚一、律仪未得令得 庚二、得已守护不失

戊三、既发心已修学诸行分二 己一、修学能熟自相续之六度

己二、修学能熟他相续之四摄

己一、分三 庚一、总修佛子行 庚二、别修后二度 庚三、修学金刚乘

庚一、分六 辛一、修学布施 辛二、修学持戒 辛三、修学忍辱

辛四、修学精时 辛五、修学静虑 辛六、修学智慧

庚二、别修后二度分二 辛一、修习静虑自性之止 辛二、修习智慧自性之观

辛一、分六 壬一、依于止之资粮 壬二、正明修止 壬三、依此引发九住心

壬四、由六力成办此 壬五、此中具有四种作意

壬六、从彼生起真实之止

壬二、宣说修八断行为断五过之能对治

辛二、修习智慧自性之观分三 壬一、抉择补特伽罗无我

壬二、抉择补特伽罗法无我

壬三、从彼生起胜观

壬一、中分二 癸一、根本位中如虚空之修法 癸二、后得位中如幻化之修法

癸一、分四 子一、认识应破之重要 子二、认识能遍之重要

子三、远离与谛实一体之重要 子四、远离与谛实异体之重要

壬二、抉择法无我分二 癸一、抉择有为法无自性 癸二、抉择无为法无自性

癸一、分三 子一、抉择色法无自性 子二、抉择心法无自性

子三、抉择心不相应行法无自性

以上说于上士道次第中修心之科判竟

《菩提道次第摄颂略解》(宗喀巴大师造颂 比丘法尊译)

菩提道次第摄颂略解

宗喀巴大师造颂 比丘法尊译 优婆塞刘彭栩造科

安钦上师说解 比丘观空度语 优婆塞周叔迦笔受

於讲说之初，常先开示听经之法，请应如何发心，及以何想而谛听闻。是中有六种想，第一於已作病人想，来听法者身体健康，何以云病，所谓病者，非四大不调之痛，乃烦恼增盛之病，吾人流转三界，莫不由於贪嗔痴烦恼，故称病人，以听法者现具贪嗔痴三毒故，四大不调之病，亦由三毒而起，贪盛者水大不调，嗔盛泛火大不调，痴盛者风大不调，由内三毒盛故外感四大诸病，是故听者於已应作病人想。第二於说法者应作医师想，善知识开示法药，犹如医师随所有病而与其药。第三於所说法应作药想，以有斯病故，应以斯药而为对治。第四於如法修行作服药想，若有良医，处以妙药，若不服食，疾终不愈，修行亦然，如法行者，烦恼疾愈。第五於正法作久住想，如有妙药则愿世间恒具足之，病者得愈，佛法久住，可以疗众生烦恼病。第六於佛作大师想，唯佛能救一切众生，馀所不能，是名六想。又应离三种过失，一者无垢，二者无漏，三者无覆，人之受法，如器盛物，器若倒覆，天虽大雨，一滴不入，若有孔者，虽暂时满，不久漏失。若有垢秽，虽能满足而不堪用。受法亦然，覆者谓心散乱，身虽在众，心飞天外，则一句不闻，故应一心专注谛听。漏者谓善忘，虽闻而不能明记，故应明记勿忘。垢者谓求现世名闻利养恭敬等，应当以清净心而听於法，所谓发菩提心，不求现世名闻利养恭敬，不求後世人天福乐，不求声闻缘觉果证，唯为度一切众生而求成佛。是故听法应具六想，远离三过。次明因缘，此菩提道次第摄颂乃宗喀巴大师所造，远承於释迦如来，是故当知释迦如来教迹。释迦如来所说之法虽多，总说唯有三乘，一者声闻乘，二者缘觉乘，三者大乘，菩提道次第乃大乘摄。宋时印度阿底峡尊者通达三乘性相，曾造论名菩提道灯论，宗喀巴大师广为发挥而造菩提道次第广论。二师相距，约三百年，广论约有五百馀页，更有略论，亦宗喀巴大师造。此摄颂乃大师中年所作。大师为青海人，年十二三即入西藏，其母念之，割发寄书云，背别离时，我发尚黑，今已白头，冀近相聚，而大师在藏弘宣佛法利乐众生，不能得退。乃覆书云，念报母恩，应返省覲，而今不得行，况若返行，亦唯愿母信受佛法，今寄此颂，愿依此修行，我所修行一切次第，皆摄其中，乃成佛之要道，愿母成佛故，亦愿母修此法，其颂者即此本也。

大科分三：初、序分；二、正宗分；三、回向分。

初又分二：初、敬礼师承；二、明所诠殊胜。

初又分五：初、礼敬释迦大师；二、礼敬慈氏文殊；三、礼敬龙猛无着；

四、礼敬阿底峡尊者；五、敬礼一切善知识。

一礼敬释迦大师

无边福聚所生身，无量众生乐闻语，

正观无尽所知意，释迦尊王我敬礼。

此偈归敬释迦如来而祈加被。令无障碍。初句赞身功德，次句赞语功德，三句赞意功德。凡夫之身乃业报身，如来之身三十二相八十种好，乃福智所生。言无量众生乐闻语者，谓如来一音演说法，众生随类各得其解，即是一圆音，遍满一切众生所愿也。言所知者即一切法，如实了知，故名正观，谓於胜义谛则知一切法空，於俗谛则如一切法有，知一切法加观掌中庵摩勒果也。云释迦者，印度种姓之一，而释迦牟尼如来，为释迦种族中最尊，即是净饭王之子。敬礼者，头面礼足也，以己所尊之头，礼彼所轻之足，以示尊敬也。

二礼敬慈氏文殊

无上大师最胜子，荷负如来事业担，

遍游佛刹利有情，慈氏文殊我敬礼。

此偈赞弥勒文殊，所以赞二大士者，以如来教法总摄唯二，一者广大行，二者甚深见。广大行者，弥勒菩萨善为开示，甚深见者，文殊菩萨如实宣说。言无上大师者，谓释迦如来，以诸佛平等一切功德而无有超过佛者。言最胜子者谓诸菩萨，以现证无上菩提者为佛，而诸菩萨发菩提心，即为生如来家而为佛子。如来事业者，谓以身口意三业皆为利乐一切众生，加是重任，唯菩萨能作之，弥勒文殊能遍游一切佛土，以利乐一切有情也。

三礼敬龙猛无着

极难悟解大般若，如义善释瞻部严，

名称遍满三世间，龙猛无着我敬礼。

此偈赞龙猛无着，以此二大士中与甚深见与广大行故，皆曾蒙佛预记，为地上菩萨故，所解说皆可依凭故。佛法之中极难悟解者即是般若，此二菩萨能如实解说故。般若中义，一切法自性空而缘起有。此二菩萨为南瞻部洲之殊胜庄严。言三世间者，谓地下地上空中也。

四礼敬阿底峡尊者

从二大士善传来，深见广行二种道，

遍摄圆满无错谬，敬礼教藏阿底峡。

此偈赞阿底峡尊者，言二大士者，谓龙猛无着，而阿底峡尊者，能尽持此二种道，如库藏也。

五敬礼一切善知识

能视无边圣教眼，趣向解脱最胜道，

哀愍权巧勤开演，敬礼一切善知识。

此偈赞一切善知识，得遇善知识，则能通达经教，无善知识，则不能通达，故善知识如眼，能令行者趣向解脱城之路故，意虽总说一切善知识，别指宗喀巴之二师，一任达漉，二虚空幢。

二明所诠殊胜分五：一、明清净法源；二、譬喻称赞；三、明诠义殊胜；

四、总劝受持；五、明说听胜利。

一明清净法源

一切智者顶上严，名称幢幡极显耀，

龙猛无着善传来，圆满菩提道次第，

此偈赞菩提道次第，初二句赞龙猛无着。云一切智者顶上严者，谓於通达五明为智者，二大士为一切智者之所顶戴也。

二譬喻称赞

能满一切众生愿，故名如意摩尼王，

遍摄一切正法流，是故亦名善说海。

此共下土道共中土道上土道能满众生愿，以如法修行则得一切善果故，释迦如来所说一切正法，无出於此，深行广见二道悉皆摄在此菩提道次第中，如海之纳万流也。

三明诠义殊胜

通达圣教无相违，能知佛语皆教授，

速得如来甚深意，极大罪恶自消亡。

此赞菩提道次第具四种殊胜，一者通达一切圣教，知不相违，显密性相大小皆至融通，不学菩提道次第则於此义不能了知，学已则知一切无违。二者能知佛语皆为教授，随修一法皆成佛因，於佛所说法能善教授者，则能满一切众生愿。三者能速知如来密意。四者自然不造谤法罪恶。如昔印度大小显密性相互诤，如大乘斥小乘为焦芽败种，小乘斥大乘为伪说等，宗喀巴大师以前，西藏亦然。宗喀巴大师以後，人知圣教互相尊重不复相讥谤。昔阿底峡尊者入装时，密教甚盛，多於戒行有所违犯，尊者为遮此失故，多说显乘，少说密法也。

四总劝受持

是故印藏诸大德，咸共依此胜教授，

由此三士道次第，宁有智人不欢喜。

此偈劝受持，以菩提道次第具四种殊胜故。自阿底峡尊科造菩提道灯论，即风行印藏，若於此不信，即是无智之人也。

五明说听胜利

总摄佛经心藏义，能得一次善讲闻，

说听一切正法福，悉能摄尽应思惟。

此偈赞说听功德，言菩提道次第总摄一切佛经之心要，若讲说或听闻一次，其福即等於讲说听闻一切经之福也。

二正宗分分二：初、依止善知识法；二、依止已修心之次第。

初、又分二：初、意乐依止及加行依止；二、别修法供养。

今初

所有现后诸福聚，其能最初成就者，

谓由意乐及加行，如法亲近善知识。

二、别修法供养

纵至命缘终不舍，如教修行法供养，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

此二偈明依止善知识法，若欲求现世後世诸福聚而愿疾速成就者，即应以意乐与加行使止亲近善知识，所谓纵遇命难，亦不舍离，如教修行，不得外示恭敬而内不修行。於诸供养中以法供养为最胜也。言至尊恩师如是修者，就宗喀巴大师撰者说，即是指任达洼诸师，就后世持诵此颂者说，应念昔日宗喀巴大师如是亲近善知识，我今欲求解脱，应当如是行也。

二、修心之次第分二：初念暇身难得易失劝取坚实；二、受持心要之次第。

初中又三，初念暇身难得，二念死无常

暇身胜过如意宝，唯有今生始获得，

难得易失如空电，思已则觉世间事，

三劝取坚实

徒劳无益如扬糠，故应昼夜取坚实，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

此二偈明人身难得易失，应取坚实。言暇身者，谓有暇得修佛法之身，八无暇者，地狱有寒热之苦，饿鬼有饥渴之苦，畜生有愚痴之苦，乃至长寿天定障之苦等。人身其八有暇十圆满，今但言暇而不言满者，乃剋实而言，以十圆满中五者自圆满，五者他圆满，他圆满之中如佛出世今非其

时。

若引申言之，有如实宣说正法之善知识，亦与佛在世等也。人身难得，有喻有事，广如菩提道次第广论中说。修行佛法必因缘具足，以一切法自性空故，若有自性者，则佛不假修成，而众生永不成佛。今罪福皆由缘起，故修行佛法亦由具缘，或由持戒布施等行。应念人身难得易失，极小因缘亦可丧命，如遇毒刺等。劫初人寿八万四千岁，劫末人寿十岁，一切终归无常，犹如闪电，世间之事，如名闻利养眷属财物，死後无相随者，犹如扬糠，劳而无功，不能得谷实也。加是思已，则於世间福乐，不必贪求，终无有益，死则弃去，若能修行佛法，则能於後世有所裨益，於世事甘其淡泊，而於佛法精进勤求。

二、受持心要之次第分三：一于共下士道修心次第；二于共中士道修心次第；

三大士道修心次第。

初又分四：一念恶趣苦皈依三宝受诸学处；二思维业果如理取舍；

三净修三业；四依四力忏罪。

今初

死后难保不墮落，能救此畏唯三宝，

故应勤修正皈依，终不毁犯诸学处。

二思维业果如理取舍

复应善思诸业果，如理取舍乃能办，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

此二偈初句明念恶趣苦，次二句明归依三宝，第四句明学诸学处，后一颂明业果不虚，应加理取舍，以外道说，人生无前世无後世，今闻佛法，知有三世因果，若已墮落，则难挽救，应於未墮落前，如法防护，即归依实为急要，所以归依三宝者有二种因，一者念三途苦，二者念惟三宝能救，以佛自能出离，具方便功德，有大力势，救度一切，无有亲疏，等同一子，大慈悲故，欲今归依之心坚固，须具二因，一信三恶趣为实苦，地狱有寒热之苦，饿鬼有饥渴之苦，畜生有愚痴之苦，二信三宝实能相救，若无此二心，则归依不稳不坚固，即归依已，即有皈依之学处，所谓戒，归依佛，则不归依天魔外道等，皈依於法，则不当起损恼有情之心，归依於僧，则不与外道为助伴，尤其断见外道，须应昼夜六时思念三宝功德，知黑恶之业，能感苦果，白善之业，能感乐果，则应抉择善恶，於善应取应修，於恶应舍应断，如是取舍，则生人天，乃至成佛诸福果，皆可成办也。

三净修三业

若未获得众德身，欲修胜道亦难达，

故应学此圆满因，净修三业诸垢染。

四依四力忏罪

忏悔业障尤切要，故应恒时依四力，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

此二偈明修三业忏罪障。言胜道者，调布施持戒资粮发愿等，既受戒已，坚持不犯即为净修三业，若由无知烦恼而造於业，则应忏悔，此乃得人身之圆满因，而激空为治罪之最胜方便，忏悔之江，要依四力，一者依止力，即归依及发菩提心是，二对治力，是中有六，一持名礼拜，如千佛名药师七佛三十五佛等，二者持陀罗尼，一切诸咒皆可，而以百字明为灭罪第一，三者诵甚深经，如法华金光明八千颂般若等，四者绘画佛像，以不动佛为主尊，五者供养主尊，或由忆念或实陈设，六者观空，知一切法无自性，如彼地狱有情，以造十恶业故，而堕其中，若不造十恶以为因者，则无此果，成佛亦然，皆由缘起有而自性空，若执断灭者，是恶取空，名不善观也，又持咒者，金刚萨埵百字明，能诵满十万通，则一切罪灭，每日诵二十一遍，则罪不增长，以所造罪若经一日一夜而不发露忏悔，则其罪与日俱增故，三者破坏力，谓於所造恶勿生随喜心，而生追悔心，四者防护力，谓於未来恶更不敢造，追悔防护，二心相关，追悔心小，即防护力弱，追悔心大则防护力强也，若能日诵忏悔文二十一遍者尤佳，

二、于共中士道修心次第分二：初思惟苦集二谛；二希求出离断生死因。

今初

若不思惟苦谛失，终不能发解脱欲，

若不思惟集流转，则不能断生死根。

二、希求出离断生死因

应厌三有希出离，了达生死系缚因，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

言修心次第者，谓修菩提道心要之次第也，於中有三，一共下士道，二共中士道，三上士道，士者士夫，若仅希求现世富乐名闻利养，离苦故乐，不得名为士夫，以如是心，畜生亦有之，必於後世富乐有斯远虑，然後方得谓之士夫，言共下士道者，谓求上士行者，与下士共修之道，彼发何等心，谓下士能舍弃现世富乐名闻利养，而希求来世生人天，离三途，离众苦，得众乐，共中士道者，於来世得生人天知非究竟，以人天报尽，仍当返堕三途，故不生此心，而希求寂灭之乐，欲证涅槃，但生为己一人求出三界之心，是故共下士道之修法，应念无常，人中无几，终归於死，佛出世时，人寿百年，如来涅槃，唯年八十，况令人寿更减，七十者稀，欲求三百年之寿，终不可得。既死之後，非是断减，仍当受生，受生之处，不外乎二，一者恶趣，二者善趣，恶趣受苦，善趣受乐，地狱有八寒八热之苦，饿鬼有饥渴之苦，畜生有愚痴之苦，地狱饿鬼之苦，非肉眼所能见，唯依经论而闻知，畜生之苦人所共见，宰割鞭策，种襁苦楚，试念已若造恶，当堕其中，於斯众苦，能忍受否，於是恒时念三途苦而求出离，是故念死念无常念业果而皈依三宝，以求拯拔，此共下士道之修法也，所以言共者，谓如果行法，乃求上士道者之初阶，与下士所共修习，由此渐进，终令

归於上士，而非以此为究竟也，四谛者，为共中士道之修法，四谛法者，佛之方便所说，以佛既成道已，以自所证法甚深难解，难以信人，而欲涅槃，梵天劝论，谓三世诸佛皆转法轮，以度众生，佛受请已，因开方便说四谛法，度五比丘，此是苦，汝应知，此是集，故应断，此是灭，汝应证，此是道，故应修等，夫欲出三界而得解脱，必先知三界真实是苦，不能如实知其苦者，则出离之心难生，所谓苦者，如三苦八苦等，三苦者，苦苦，坏苦，行苦，三恶趣中多是苦苦，人趣多为乐变坏苦，天趣多行苦，人间之乐，非究竟乐，常其变坏则成苦，譬如冬日，处在烈风严雪之中则苦，及入居室，围炉就暖，则以为乐，然此乐但暂时而不能常久，少顷便觉炉火爆热，难可忍矣，又如饮食，初食时乐，多食反苦，是故人间之乐非究竟，乃相待以成乐，变坏时则若，人生经历，恒与苦会，乐时甚暂，不仅饮食等，一切无常，世间亲怨，亦是无常，彼冤怨者，初相遇会，非亲非怨，但是中人相处既久，乃同恶感而成仇敌，亲厚亦然，初生之时，了无亲疏，原不相识，既相识已，久久乃相亲厚，如是亲疏分别，皆假安立而无自性也，天趣虽较人间为乐，而欲界天等，亦是乐变坏苦，如寿尽之时，五衰相现，其苦更甚於人命终时，由此观之，地狱饿鬼畜生人天；一切皆苦，毫无足乐，人孰不欲离苦得乐，然欲断苦，须知苦因，有因然後有果，苦则是果；因则集谛，集谛有二，一者业，二者烦恼，若无烦恼及业为因，则无苦果，业有三种，一者福业，二者非福业，三者不动业，烦恼众多，总说有三，谓贪嗔痴，烦恼若断，则不造业，无业则无苦，颂中云苦谛失者，谓苦之过失，若不知苦之过失，则不能发起求解脱之心，若不如法思维集谛流转之次第，则不能断生死之根本，生死根本者，即烦恼及业，若业无烦恼润，则无苦果，以由烦恼造业，业既成已，还须烦恼为润而成苦果，颂言三有者，谓欲有色有无色有，既知三界之苦，则厌弃三有，以生死紧缚之因，即是集谛，故宗喀巴大师乃至一切上师，皆如是修，知苦断集证灭修道，我今欲解脱，亦常如是行也。

三大士道修心次第分二：初发菩提心；二发心已学大乘行。

今初

大乘道命为发心，是菩萨行根本依，
能转资粮如金汁，摄纳众善为福藏，
菩萨如是善了知，以菩提心为心要，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

此下为上士道，上士道者，为度一切众生而求（成佛）也，其修法次第有二，一者菩提心生起之法，二既发心已修大乘行之法，具足二事，方菩提心，一者所缘境为无上菩提，二者所为境是一切众生，即是发心为度一切众生而求成无上菩提，方为菩提心也，所以欲生起菩提心，必先知一切众生之苦，欲知一切众生之苦，必先知自己之苦，所以必须先修共下士中士之道，加三途三界之苦，自己既求离苦，一切众生无不求离苦而得乐，然彼愚痴，不知方便，此实大苦，甚可怜愍，故应度之，不度众生，实为大过，以一切众生皆曾为我父母，无量劫来，生死无数，所受身命无数，则父母亦无数，彼今皆流转生死，即使一切众生，令自求出三界，而置过去世中一切父母於不顾，此大不当，譬如母子，同在危难，己独逃出，不顾其母，是大不孝也，菩提心生起之法，有七次第，一者知母，即知一切众生皆曾为我母，二者念恩，现世之母，於我有大恩德，则过去世中一切母，亦皆於我有此相等恩德，三者报恩，世间微少恩德，尚常酬答，何况父母之恩，但世间报恩，

所谓财食供养，此诸利乐，皆暂时而非究竟，究竟乐者，所谓涅槃解脱之乐，过去世中一切父母，曾受无数人天之恩，世间之乐，数数更受，今当报以涅槃解脱究竟之乐，四者慈心，与一切众生乐，愿一切众生得乐及乐因，五者悲心，拔一切众生苦，愿一切众生离苦及苦因，六者增上意乐，令一切众生皆当离苦得乐，如是事业我常任之，七者菩提心，为度一切众生而求成佛，发菩提心已，则为入佛法之行而为佛子，是故上士道中发菩提心为最切要，此七种修菩提心之次第，为修菩提心法中之一法；乃阿底峡尊者所传授，更有所谓自他互易修菩提心之法，人之所以流转三界者，由于我执，以我执故，虽小苦必求离，虽小乐必贪求。於是由我执而起诸烦恼，造诸恶业，诸佛轻於己而惟以众生为务，但令众生得解脱者，纵己受苦，亦能安忍，因诸佛薄於己而重视众生，乃成正觉，故知我执为一切衰损之本，敬爱他人一切功德之门，无始以来，由自利自私而流转生死，今当反之，此寂天菩萨所传修菩提心之法，偈言大乘道命为发心者，谓发菩提心为大乘之根本，人之有命，如屋之有柱，柱者坚实，屋亦稳固，柱若动摇，屋亦倾欹，菩提心坚实，则大乘道亦稳固，菩提心若动摇，则修菩萨行亦易生退悔，故发菩提心乃大乘道之命，而修菩萨行根本所依也，金汁者，天竺有之，能转百千凡铁而成黄金，此菩提心能转一切资粮为菩提资粮，随所修如何福慧，皆成无上菩提之因，此菩提心为大宝藏，能摄一切善，一切善皆由此起，用之不尽，菩萨既能善知菩提心为大乘道菩萨行之根本，转资粮，摄众善，故以菩提心而为心要，宗喀巴所承尊师，乃至一切上师，皆如是修，我今欲解脱者，亦应如是行也，菩提心既为大乘第一要，修菩提心者应於众生随所有苦，皆当救之，若能令众生得解脱者，宁可使我生於地狱，谓以众生为重而自为轻，凡夫自私自利贪乐畏苦，而反受众苦，诸佛菩萨轻己重人，而功德增益，故有菩提心者，纵以过失入於地狱，如击球然，稍触便起也，为一切众生而发菩提心，度一切众生皆使成佛，此佛之本怀，所以说人大乘声闻缘觉乘者，以众生根器不同，骤闻大乘之法，不能信入，反生疑谤，而致退没，故为凡夫示以共下士道，令其舍现世微乐而求未来人天之乐，次为下士说共中士道，声闻缘觉乘，令知人天亦非究竟，应修出离心，得涅槃已，得成就共中士道，次为设上士道，令知戒定慧四谛十二因缘亦非究竟，以未得十力四无畏十人不共法故，利他未广大故，应发菩提心，修菩萨行而成佛果，是以说共下士道，所以使之入中士道，说共中士道，所以使之入上士道，此共下士道共中士道，乃入上士道之阶梯而已，以言共者，谓上士所共修而非究竟也。

二发菩提心心已，学大乘行之法分二：初总修菩萨行之次第；二别修金刚乘道。

初又分二：初总修六度之法；二别修止观之法。

初又分六：初修布施；二修戒；三修忍；四修精进；五修静虑；六修慧。

今初

施满众愿如意珠，斩除慳结最胜剑，
无怯勇悍佛子行，扬名十方此为本，
如是知己身财善，布施妙道智应学，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

若但发心而无菩萨行，终不能成佛，要由菩提心而修六度四摄之行，方成佛果，由於布施能满众生之愿，如如意珠，求财物得财物，求衣食得衣食也，众生所以堕於饿鬼，全由慳贪，欲断慳

贪，故行布施，布施而为悭结最锋利之剑，修布施行，能不惧弱而勇敢，乃真佛子之行，偈言扬名十方者，非谓籍布施以求名，但如实发心以行布施，自然善名遍闻十方，既知布施有如是功德，则所有身命财物善根，皆当布施，布施之时，财物易舍，身命难与，以未断我执故，然此舍心应常修习，久久纯熟，自然头目脑髓，随求能与，当未能成办时，不可勉强为之，反致生退悔诸过失，诸佛菩萨以身支分施诸乞者，彼人得之，即能受用，吾人割舍身体，徒自受苦，於他无益，故不必强为也，所谓布施圆满者，非是一切众生无有贫乏，设如此者，则诸佛施度亦未圆满，以现世间尚有贫苦故，要以舍心具足，是为圆满，此约能施之心为主，设约所施为主，则唯富者方能修行布施，而贫穷者无分矣，是故以施心为要，修行舍心之法有二，一约显教，二约密教，约显教者，观己如牟尼宝，无量众生凡有所求，随其所须而满足之，约密教者，观己身体融化入於颅器，以供十方一切众生，此为身施，施善根行，三世所有一切善根，悉皆施舍，不为自求人天福报乃至声闻缘觉，乃至施舍一搏之食，皆回向于一切众生，得成佛道，其观修之法，观所有善机，化为白光，由己鼻孔，随息而出，入一切众生身中，令彼具足一切安乐，息者如马，心如骑者，息若调善，心亦纯良，此即调自心取舍之法，凡所布施，皆以回内一切众生，最为要务，如有所施，以此功德，自求人大福报，则所得甚微，若以此善根愿一切众生得成佛道，则转此善根成极广大，加一滴水，其涸甚易，投於大海，则大海不枯，此滴恒在，修行布施亦复如是。回内一切众生，则此善根，乃至未成佛以来，此善根恒无有尽，是故布施妙道，智慧之人所应当学，约显教说，布施度圆满，在於初地。

二修戒

尸罗如水洗恶行，亦如月光除热恼，
 处众威严如须弥，不作恐怖众生敬，
 如是知己正受戒，智者应护如眼目，
 至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

尸罗者即是戒，如清净水，能洗恶行，加法持戒，则如月光之清凉，能除烦恼之热恼，如能持戒，则处在大众之中，无所怖畏，如须弥山之不动摇，戒清净者，谓行一切善，断一切恶，不作恐怖不假威严，而人自爱敬，既知持戒之功德犯戒之过失，则如法持，所受之戒，应善守护，如人之护眼自然，智者谓如实了如断恶修善之行者，欲解脱者，应发愿如是行也，约显教说，戒度圆满在第二地。

三修忍

忍为力士妙庄严，除烦恼炎胜难行，
 如金翅鸟降嗔蛇，遮粗语刀为甲冑，
 如是知己胜忍铠，种种方便应撰披，
 至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

忍辱，为如法修行者之微妙庄严，如世间之宝饰，总说除一切烦恼，别即对治嗔毒，忍辱为断

嗔恼之最胜难行，忍辱加金翅鸟，嗔如毒蛇，（粗语）如刀，忍辱如甲冑，不修忍辱，人若骂言，则起嗔恨，能修忍辱，人虽骂言，心不动转，此殊胜忍辱之铠，应以种种方便而披着之，不修忍辱，其等流果，形貌丑陋，修忍辱者，其等流果，形貌端严，欲得生人天趣，当修施戒忍，戒不清净，不得生於人天，不修布施，则财物贫乏，不修忍辱，则形貌丑陋，是故欲於人天富乐端严，当修此三行，约显教说，忍辱圆满在第三地。

四修精进

若擐精进不退铠，教证德增如初月，
一切威仪不唐捐，随所作事悉成办，
如是知己遣懈怠，应发菩萨大精进，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

若披精进不退堕之铠甲，则教之功德，证之功德，皆日增益，如初月之日益圆满，精进之义，谓於善法勇猛修行，若於恶法强悍造作，不得谓之精进，世间诸工巧技艺，尚须精进，譬如习字，日日摹写，终得善巧，若一日作之，十日息之，则终无就，何况佛法长劫乃成，若不精进，何以克（克+寸）果，若能精进，则行住坐卧一切威仪中，皆修善法，是不唐捐，不修善法，则枉得人身，若能精进，则所作事业，无非趋向菩提，是故精进，则一切事无不成办，懈怠则一事无成，如是知精进之功德，懈怠之过失，则舍懈怠而修精进，依显教说，进度圆满在第四地。

五修静虑

静虑转心如轮王，安住不动如山岳，
起定遍缘一切善，能引身心轻安乐，
如是知己瑜伽王，摧伏散乱常修定，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

不修静虑，则心散乱，恒为烦恼所转而不得自在，若能修定，则心自在，能转烦恼而不为烦恼所转，如转轮王，威严尊重，随修如何善法，心即随之，其不动时，如须弥山坚固不摇，出定之时，遍缘一切善法之境，若无定力，则心粗重，不得轻安，是故身心轻安为所引，静虑为能引，瑜伽王者，谓修定之人，伏散乱而得禅定，但唯修止而得定，非是究竟，以外道亦能得定，定力尽已，仍堕三途，故必有慧，以无观则不能断我执，其定唯是有漏故，此间之定。有止无观故，有坏故，不能出生死，佛法中定，有止有观，方出世间，广说如菩提道次第广论，静度圆满在第五地。

六修慧

慧照深性如眼目，能出生死最胜道，
超一切经功德藏，能除痴暗第一灯，

如是知己诸智者，应当勤修此妙道，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

无有慧度，终不能成菩提，前五世如盲，慧度如导，若有慧度，则前五度皆是成佛之因，若无慧度，则前五度无所成办，智慧为观察甚深法性之眼目，能通达诸法无我，若无慧者，则不能知，有慧则拔生死之根本，余五但能代而不能断。唯慧能断之，故慧为出生死之最胜道路，般若经於一切经中最为殊胜，所谓众经中王，故偈云超一切经，亦是衍一切功德之库藏，能除患痴暗冥，有痴则於事理不明如暗冥，有慧则如明灯，能除愚痴之黑暗也，是故智者应修此甚深之慧。慧度圆满在第六地，般若为三世佛母，以能生一切佛，一切佛由智慧生故，波罗蜜多总说唯六，别说有十，即增以方便愿力智四者，此四皆由慧度开出，方便度圆满在第七地，愿度圆满在第八地，力度圆满在第九地，智度周满在第十地。

二别修止观之法分三：初明止观法修中观慧；二修止观双运道；

三修智慧方便双运道。

今初

若唯修习专住定，终不能断生死本，

若离寂止但修观，亦不能除诸烦恼，

故须通达真实慧，乘以无动寂止马，

执持离边中观剑，破除一切边执阵。

如理观察广大慧，通达真实令增长，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

但唯专住一境以修定，终不能得出离生死，但唯有观而不修止，亦不能断除烦恼，故须止观双修，以通达真实之慧，运以不散乱不动摇之止，边者谓断常等见，中观者远离断常之见，以此中观之剑，能破一切边执，此如理观察广大之慧，能令通达真实之慧日渐得增长也，

二修止观双运道

非仅专住能引定，即由如理正观察，

亦见能引真实义，无动坚固三摩地，

故诸智者应勤修，止观双运最希有，

至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

专住一境之静虑，非仅能引定，加以如理正观察，则能见衍真实之义，及生於真实义不动摇之

三摩地。

三修智慧方便双运道

在定修空如太虚，后得观空同幻事，
称赞双运慧方便，能往菩萨行彼岸，
如是知己诸智者，不以少分道自满，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

慧地方便，须并行而不可缺，修胜义时，犹如太虚，一切皆空，既出定已，观一切法自性是空，如幻是有，慧与方便能双运者，为一切佛菩萨所称赞，能到菩萨行之彼岸，偈言少分道者，谓修福不修慧，或修慧不修福等是。

二别修金刚乘道分二：初修共道已依师入密；二修习圆满教授。

今初

如是因果二大乘，胜道所须共行道，
如实生已依导师，趣入续部广大海。

二修习圆满教授

修习圆满胜教授，得此暇身不唐捐，
至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。

因大乘者谓显教，以从因位起修故，果大乘者，谓密教，以如果德而修故，续者谓密部经教。三士道为显密二乘所共之道，此共道既如实生已，则依导师入佛中围受灌顶法，方能趣入密宗大海，灌顶者为入金刚乘道之门也，圆满胜教授者，谓生起次第及圆满次第，圆修此二次第已，便能圆满菩提胜道。成就佛果，则得此暇身为不唐捐矣。

三回向分

正为自心修习故，兼为利益余善士，
诸佛所爱圆满道，浅易宣说所获福，
维愿一切诸有情，永不离此清净道，
至尊恩师发是愿，欲解脱者如是发。

正为自己如是修行，又为饶益其余有情，言善士者，谓具足善根之士，诸佛所赞圆满而无错谬之菩提道次第，今以浅近之言，解释其甚深之意，以此福德，回向有情，永不离此菩提胜道。

《菩提道次第论科颂讲记》(宗喀巴大师造 能海上师集)

目录

菩提道次第论科颂讲记

宗喀巴大师 著

能海上师 讲授

弟子任定询 记

菩提道次第论科颂讲记 序言

能海上师是中国现代佛教界著名的高僧，俗姓龚，名学光，字辑熙，四川绵竹人。公元一八八六年出生于汉旺场，幼年父母双亡，依姊生活成长。年甫弱冠，即以天下为己任，初仕军界，一九一三年派往东瀛考察，最初接触了佛教。他从佛陀的教义中，发现了解除世间苦难的途径，从此一心归向佛法。一九二四年，投培陵县天宝寺佛源老和尚披剃出家。同年在新都宝光寺从贯一老和尚受具足戒，时年卅九岁。戒期完后，即约同戒六人，共赴西藏求法。初至西康打箭炉，从降巴格西学习，继又至里塘那摩寺，降阳仁波卿处受学。一九二八年经老格西赞劝，发心入藏，步行跋涉，备历艰险。翌年，方才到达拉萨，随即礼当代藏地日月二轮之一，康萨仁波卿为根本上师，历时七年，得深广二种般若心要及密乘秘传。于一九三五年返回汉地，弘宣大教。一九四零年，率弟子数人，第二次进藏，仍随康公学法，尽得显密传承，接受衣钵。从此辗转各地，南北摄化，孜孜于正法事业，庄严国土，利乐有情，兼作译述，曾无暇隙，其间颇有灵异感应，毕生创立道场计四五处，译著达六、七十种之多。一九六七年旦凌晨，坐脱于五台山碧山寺，荼毗之日，山麓遍闻异香云。

上师初接佛源老和尚嫡传临济正宗第四十四代法统，继承康公密乘大威德法为第二十九代祖师，显密圆通，融贯大小。能内契佛意，取各宗之长，形成自己独特的风格。将西藏额鲁巴教派的教理和修法，完整系统地介绍到内地，并付诸实践，建立行持道场，摄持僧团，住持正法，就这点来说，实为汉藏佛教史上的第一人。

上师严格遵守宗喀巴大师教派传统，在修持方面，大力提倡戒学，主张戒定慧三学不可偏缺，尤当以戒学为基础。强调学修必须依照次第。说：「定道由戒律下手，乃喀鲁巴的家风。」又说：「密宗本来在戒律中，戒律即是密传，故应结合而修也。」他排除了宗派门户的偏见，开拓了综合研究的学风，虚心求真，体会了释迦世尊一代时教的精神所在，历年说法，皆归宗于般若。其谈般若，不尚清谈高妙，故弄玄虚，而著重在行持。所谓融理于事，即事而显般若。他说：「慧者何？般若也。般若无相，寓于六度万行，故曰慧行。若废行而谈慧，则慧亦无用。」以能内证实相，获中观见，故能不坏真俗，恰合中道。仰之弥高，钻之弥坚，实非一般所能望其项背。一九四五年，美国总统罗斯福，曾派人执亲笔函件来我国邀请上师赴美弘法，岂偶然哉！

这本《菩提道次第论科颂讲记》是一九三五年（民国乙亥年）上师在华北居士林讲演时，由皈依弟子任定询居士随闻记录的。不像一般论典，专谈法相，它阐述了从博地凡夫，如何下手入门修行，直到圆满大觉，显密修持的整个过程，循序渐进，踏实可行，没有令人觉得空虚，无从下手之感。尤其是上师将自己在藏地学法，从康公等口传获得的「萌芽」、（扞牙）、「娘哲」（修行经验）融会于中，最极稀有难能可贵。望读者细心寻研，如教而行，久之，决定能获极大利益。

在上师诞辰整一百周年的年头里，我们把这本书再印出来，作为弟子的献礼，纪念他一生为法，利生无倦的精神和业绩，俾过去曾随闻于座下的，忆持不忘，未曾亲承教诲的，也能同沾法益。总祈佛教昌盛，正法久住，国泰民安，世界和平，一切有情，同证菩提云耳。

侍者幻慧 一九八五年乙丑年九月

宗喀巴大师显密修行次第科颂讲记

民国乙亥年十月能海法师在华北居士林讲 弟子任定询笔记

加持总颂

《菩提道次第》，即三十七道品，为修行的工具，若仅讲法相，则不能起作用。又西藏赞菩提道次第名曰完全次第。完全者兼指显密言，次第者指配合恰好言。次第之妙，惟修行人方能领略，其妙处如机器然，第一轮动，其余各轮皆动。

其次第大概，加持总颂中已略标明，如第一颂皈依师，第二、三颂皈依广般若，第四颂皈依深般若，以下能成众德之体具恩师二颂为前导。身命动摇犹如水中泡，二颂为下士道。受用无厌一切众苦门二颂为中士道。如我沦落生死固如是二颂为上士道。心趋倒境动摇能作止一颂为止观。共同道熟密器成就已三颂为密乘。以后数颂为回向。

讲《菩提道次第》前须先讲加持总颂，此颂一方面表明求加持，一方面使了知《菩提道次第》大纲，如《妙法莲华经》中普门品等是明加持之理，此颂乃修加持之用，无加持不能成就故。禅宗恐人执著，不过不谈加持，实则亦不离加持。念佛持咒亦然，总须说明求加持之目的，否则护法神中，（除离欲者）有未离欲者，以屡次续请，即到又不明何意，便不护佑，普通诵经持咒等，但请佛菩萨及护法降临，多不启白，每易招魔，不知启白为一种表明求加持之愿，最为重要，故此先启白宗喀巴大师。

【「南无第二法王无上悲智雪山善巧贤慧普闻文殊应化根本大师宗喀巴尊足下恭敬顶礼伏乞一切时处普垂摄护。」】

南无，印度音。其义无量：谓皈依、崇尚、敬礼、信顺、爱慕、钦仰，不离求救赐与等诸义，不能具说。总则清净三门、皈依供养、诚求三轮加持、无余获得而已。

第一法王，谓释迦牟尼佛为法王，宗喀巴大师为释迦后之第二，故曰法王第二也。自释迦佛灭度后，各宏法师，因众生根机不同，或宏显而不宏密，或宏密而不宏显，至性相两宗亦然，求一平等宏扬普能起大作用者，厥为宗喀巴大师。大师在《大般若经》中已曾授记，（如说《般若经》盛行于东北，西藏即在印度东北也。）固非偶然也。宗喀巴大师生时，衣胞所埋处，生一菩提树，此

树一叶一阿字，该处僧众恐人攀折，筑墙围护之，此树另出别干，又筑墙围护之，如此大师大悲心所表现。

宗喀巴大师为文殊菩萨应化，智慧无比。每日读生书十七篇，皆能熟记。又一日看百十卷，（现在一日看百十卷者尚有其人）其敏速如是。至其著述有十八函之多，所著无序跋等文，皆重要佛法，合弟子等所撰述，共计三十八函，此三十八函，为根本要籍，其余解释此三十八函各书亦甚多，约百函左右，统摄三藏十二部性相显密，真法门之宝库也。

【具德根本无上大宝师，安住于我顶尖莲月轮，大恩难得门中随摄引，身口意三悉地使我成。】

大恩难得云云分二：（一）、大恩难得。（二）、法门难得。门中门字即法门。身悉地，谓得法、报、化三身。口悉地，谓得四无碍辩才。意悉地，谓得大悲大智大愿。

【接引无比教王薄伽梵，补处菩萨至极不败尊，如来授记圣者无著师，佛佛子三恭敬作白启，庄严南洲善巧天亲主，获得中道圣者解脱军，住入信地解脱胜军师，世间眼目三尊作白启。】

接引无比教王薄伽梵以下，请宗喀巴大师代请佛加持。此叙广般若派之传承。西藏广般若派，即中国相宗，谓相宗传承之根本历代。自释迦佛以下，师师相次递传，以至宗喀巴大师，其中无间断也。补处，即一生补处菩萨，谓释迦佛后，一生补处弥勒菩萨，当相继成佛，故曰补处，言补佛之处也。不败，谓不为烦恼所败。天亲菩萨，造大小乘论各五百部，称为千部论主，故以庄严南洲赞之。《现观庄严论》注者甚多，宗喀巴大师，取无著、天亲《胜解脱军胜军四子注》，故广般若派中自弥勒后，亦叙此数人。

【无比善说灭诸戏论主，普摄众智胜者妙吉祥，观甚深义至圣龙树师，妙说顶严三尊作白启。】

此叙深般若派之传承，西藏深般若派，即中国性宗，谓性宗传承之根本历代。自释迦佛以下，师师相递传以至宗喀巴大师，其中无间断也。以上三启白，名师瑜伽是为求加持之境，并表明菩提道次第各派传承之历代。（无著菩萨述弥勒菩萨，传广般若派。龙树菩萨祖述文殊菩萨，传深般若派。又文殊菩萨以下两派：（一）、惟是名言派。（二）、一切法无自性派。

【能成众德之体具恩师，如理依止道之初步正，善观察已恒时奋殷勤，作大恭敬依止求加持。】

此菩提道次第之依止法，谓一法徒依止上师所出，故首修依止法。师喻宝库之钥匙，始能开宝库也。众德谓因戒、定、慧三学，果上智悲断三德。初步正，谓依止之初步，得到善知识，则以后所修，不致误入邪网也。求加持，谓自力不足，求佛菩萨不思议力之密助。此依止法，根据于《大般若经》及《现观庄严论》等。

【偶一获此圆满有暇身，最极难得大事了知竟，日夜恒时抉择心坚固，生起相续不断求加持。】

此颂合前能成众德之体具恩师，即依止法共为三士道之前导。圆满，谓十圆满。有暇，谓八有暇。（十圆满等，见《瑜伽师地论》。）

【身命动摇犹如水中泡，迅急灭坏必死应思惟，死已如影随行黑白业，引还后果决定获不异，如是知己一切诸恶业，细而又细亦复令断离，众善资粮究竟能修成，恒常具足殷勤求加持。】

此两颂为下士修法，下士唯离苦，见《俱舍论颂》（后详）。颂中大旨，谓黑白业果之性是空，黑白业果之报不空。所谓空者，空一切法之自性，其相不空，但转业之法，而无消业之法，如多修善业渗合，则恶业重报转轻，若消灭之则不能也。

【受用无厌一切众苦门，世间满足深险罪业坑，坚意远离解脱安乐永，义乐广大生起求加持，即此清净出离慧引起，正知正见大大不放逸，圣教根本别解脱戒，坚持修行能作求加持。】

此中士修法，中士唯离苦也。有畏黑白业因果心，方为下士。有决定出离心方为中士。（下士即凡夫，中士即小乘。凡夫为烦恼所败，小乘为悲心所败。）受用无厌，谓欲界有情，依财、色、名食、睡粗五欲而生，离之则死，此世间受用。在凡夫地位，虽不能一时遽为谢绝，但宜缩小范围，足以支持生命即可，切不可无厌，一味五欲自恣。世间福乐满足苟无厌离之心，势必造业则受苦，故喻深坑，不过世间满足，在中士视之则如深坑，下士视之，或以为幸福耳。解脱，谓离一切苦之涅槃四德：如涅槃非无常故曰常，涅槃无三苦、八苦故曰乐，涅槃无我故曰我，涅槃非染污故曰净，此四为出离生死之四德，众生不了，反执此世间现象苦、空、无常等为常、乐、我、净，故流转生死不得出离也。所宜注意者涅槃四德，为常、乐、我、净，即是解脱。能解脱世间无常等，就是常、乐、我、净，不是另外求一个常、乐、我、净，若另外求一个常、乐、我、净，乃是求缚，不是解脱。

别解脱戒，谓七众之戒。众生根机各别，欲令各各解脱，不能以一法而度之，如贪大者戒贪，瞋大者戒瞋，佛之制戒皆为对治烦恼也。修行无戒，如无基之墙，所谓空中楼阁，不能实现也。

【如我沦落生死固如是，一切（父母众生）陷溺亦如之，见已解脱诸趣担负荷，发起菩提胜心求加持，仅唯发心不受菩萨戒，或受不修亦难成菩提，能善观已佛子三聚戒，起大精进受学求加持。】

此上士修法，上士恒勤求，自苦他安乐，故观自苦，亦观众生苦，自离苦发菩提心，令众生亦如是。

[《菩提道次第》分三科：（一）、三士前导。（二）、下士、中士、上士修法。（三）、修止观法。大纲如是，以后即密乘。]

此三士修法不可偏废，以要言之，上士不离中下士所修法，否则无基础，既不知中下士修法，遇中下机，亦无以度生，中士亦非不发上士大菩提心，彼外道犹讲利生事，何况中士。中士虽二乘，当然亦修上士大乘利生心，不过遇违缘而退心，故名为中士。又不修下士法，亦不能修中士行，违黑白业果未决定，下士之基础不坚也，现在许多修行不易成就者，原因虽多，最重要者，皆越中下士之行而不肯修。是以修行者宜首先修下士法，认定黑白业果，于其中间仔细观察，了知缘生之法，能增长极大智慧，如此观察纯熟，直至大乘，行菩萨道时亦肯舍头目手足也。彼许多但言菩萨道而不能行菩萨行者，皆不观察黑白业果之过也，如能仔细观察，不但能出离，且可渐渐得后得智，如佛之知处智力，皆是由昔洞悉观察黑白业果而然也。昔阿底峡尊者，当圆寂时弟子求开示无上玄妙殊胜法门，尊者但告以了知业果为要，不了知业果终属门外汉，欲求成佛无有是处。若能知业果，能信业果，能修业果，便是无上玄妙仍是自己的玄妙，不是门内的玄妙，故古大德成就，其功夫亦从下士入手。（？原书如此）

然虽三士法，按次而修，苟无定功依然不能起大作用，故修三士法后，尤宜修止观法，此即所谓次第也。《菩提道次第》又分两大段，前为上段，后为下段即止观修法。

【心趋倒境动摇能作止，且于正义如理起寻思，由是引发止观双运道，速急相续生起求加持。】

此加持定，正义谓依因明论。寻思谓观俗。先「止」，次「观」：有止有观，而后止观双运。止观通显密。《菩提道次第》中，说止观处甚多。

【共同道熟密器成就已，一切乘中最胜金刚乘，堪能士夫契入正习修，决定稳速入道求加持。】

此密乘之次第也。共同道谓以前深广般若，乃依止法并三士修法、止观等，皆为显密共同所修之道也。宗喀巴大师未出世前，多不修前三士法，至大师始令兼修，否则不名完全次第，故曰共同道。密器成就谓成就密法之器，须修三士法后，认定业果，通深广般若，发菩提心，行菩萨愿。扼要言之，修三士法后，又要分证、全证、空观，方堪称密器。密乘喻如狮子乳，须琉璃盛之，不可用瓦瓶等，否则必坏，故云密器成就也。

修密乘有应注意者三：（一）、堪能：谓有大精进。密乘事相繁细，堪能受持也。（二）、契入：谓器与法合也。（三）、正习修：谓不乱次第，按步进修也。稳速者，谓依前三士显教法，再学密乘，最为稳当而且迅速。若不依前法，单学密乘，虽速而不稳。宗喀巴大师教弟子密、显二教不可离开，故曰决定稳速入道求加持也。总之，依前修三士道，以学密乘，又依密乘中次第，俾有修不紊，则安稳无误，而且迅速也。此颂大旨，谓若修显教而不修密乘，应修至止观而止，以后诸法可以不修：若修密乘，则显教中三士道等，决不可不修，盖三士道基础，无基础则无成就之余地。宗喀巴大师以前，不修前三士道，而竟入密乘者有之，自宗喀巴大师树立法幢以来，无前不可也。

【此时二种悉地成就体，宣说清净誓语三昧耶，无谄诳心决定获得已，胜于生命守护求加持。】

此密乘戒二种悉地，或生起次第，圆成次第。成就体谓戒，无戒不能成就故。密乘最重戒，宣作佛在上说戒，观想誓误即三昧耶。

密乘戒，一半是显教戒，持三聚戒不可犯。若犯显教戒，即犯密教戒。又戒的大要即一别解脱戒、二菩萨戒、三密乘戒。

【此后密部心要二次第，凡诸津要观行务精勤，胜义瑜伽四次不动摇，准如师教修行求加持。】

二次第谓生起次第、圆成次第。瑜伽谓相应。四次谓每日修四次也。准如师教修行求加持者，谓不可凭自意修，亦不可凭他师说修，且不可无师传而修，故曰准如师教也。

菩提道次第论科颂讲记一

《菩提道次第》渊博，修者不易入门，此表为便每日修持之法，对于初学者令知其中津要，对于广学者，免感无边之苦，故初修由略而广，如广本乃闻之法，若修皆略颂，以易起正思惟故。

【《归敬颂》：诸佛正法贤圣僧，直至菩提永归依，我以所修诸善根，为利有情愿成佛。】

此颂前二句是皈依三宝，后二句是发菩提心。诸佛谓证三身之一切佛果。正法有二：（一）、教之正法，谓名句文身。（二）、证之正法，谓果上所证之正法。贤圣僧，谓三贤十圣之僧宝。善根，谓六波罗蜜等，根者能生长义。愿成佛者，愿即大愿。详言之，即成佛之大愿。成佛之大愿非为自利，盖为度众生脱离轮回而成佛，故云为利有情愿成佛也。

此颂每日多诵最好，西藏任何仪规之首，皆有此颂，此为修行之根故。

修行次第分五大科：一、三士前导。二、下士修法。三、中士修法。四、上士修法。五、密乘修法。所宜注意者，此五科是修行法，不是单讲学理。三士见《俱舍论颂》：「下士唯求乐，中士唯离苦，上士恒勤求，自苦他乐安。」三士前导，导者谓导众生入道之门，前导者即修三士法之前方便也，密乘即三士修法总持的特别法。

[壹、三士前导。分二。甲一、有暇资圆之信乐。约分为二。乙一、得八有暇。]

暇者闲暇也，谓有暇时可以闻法修法也。八有暇者，谓众生不受逼迫，得有暇时以闻法修法者，有八种也。反之即无暇，故八无暇一名八难，中国有《八无暇经》。

云何为八，试叙如次。

[丙一、非三恶道。]

三恶道谓恶趣中有三：（一）地狱，唯有苦受。（二）、饿鬼，又有二，（1）、唯苦受者。（2）、大力，饿鬼有舍受者。（三）、畜生，此亦唯有苦受。三恶道中，终日为苦所迫。虽愿闻法而无从闻，故曰无暇：反之，既非三恶道，则得有暇时点。

[丙二、非盲聋瘖哑。]

盲者不能视，聋者不能闻，瘖哑者不能读诵，此四者对于佛法，不能听、阅、读、诵，故名为无暇。按西藏聋子亦有听经者，虽彼不能闻，以听经者众，亦可得到加持，故亦在大众中占一位次，然究与不闻等，仍可云无暇也：反之非盲聋瘖哑，则障碍去而得到暇时点。

[丙三、非世智邪辩。]

世智邪辩又名世智辩聪，此类有二：（一）、世间知识分子，具有种种学问，而我慢特甚，不肯研求佛法深理，甚有肆意诽谤者。又外道典籍亦多持之有故，言之成理，然绳次佛法，终非正道，亦徒这一时之辩才而已。（二）佛法内道中分子，但以佛法为世间学问研究之资，而不修行（不断烦恼），佛喻此类为井边之渴死者（或云井边干死的人）。此世智邪辩为闻法之大障，非此则为有暇。

[丙四、非正法灭尽时。]

正法灭尽，诸佛不出世时。现值末法，过万年后正法灭尽，则无佛法可闻也，故非正法尽时，为有暇之一。

[丙五、非北洲。]

北洲即俱卢洲，为四天下之一。此洲人有我执，而无我所执，以衣食自然，安乐无苦，故无竞争。而我所有之观念亦淡，人寿千年，死后生天，以过于逸乐故，不肯勇猛精进以求佛法，故佛法不行于此处，佛及罗汉有乘神通去者，但不能教化也。

[丙六、非无想天等。]

无想天，在色界修无想定者，所居之天也。（小乘有部与经部，摄之于第四禅广果天，不立别处，上座部于广果天之上，另立无想天。）此无想天又名无想报，生于此处，五百大劫中，第六识心心所都灭，如枯死灰，一类外道误认此为涅槃。（按无心定有二：（一）、灭尽定：系佛弟子一种禅定。（二）、无想定：即外道禅定。此无想天即外道修无想定者，舍报所生之处也。）不知五百劫后定力一谢，从前埋伏第八识中烦恼种子，依然起现行也。无想天中报尽堕人道者，然多无记忆力，以第六识心心所压伏已久故，所以阿罗汉畏无想天如牢狱也，等字摄边地及下贱。非此则为有暇矣。

以上六种皆为有暇。第一非三恶道，开之为三，即成八有暇。

【颂云：地狱鬼畜生，盲聋瘖哑等，世智邪辩才，正法灭尽时，北洲无想天，是名为八难，难闻佛法故，无此称有暇。】

[乙二、得十圆满。]

「十圆满」见《瑜伽师地论》。约分为二。

[丙一、依内五种。丁一、众同分圆满：生在人中，得丈夫身等。]

众同分为《百法明门论》中，二十四不相应法之一。众同分谓众之同类也。如天与天同分，人与人同分，生在人中，即人中众同分。得丈夫身等，即是圆满，等字摄自由不下贱。

[丁二、处所圆满：生在人中，得四众处等。]

四众谓比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷。有四众之处为中国，否则不为中国，故中国不一定在何处也。如印度虽为佛诞生地，但近来印度民族亦多不闻佛法，偶有他国僧人游履该处，儿童已不知僧为何许人，故印度现在亦等于边地，而非中国矣。（注，能海师于三五年讲此语，盖当时之情形，请读者不要引用此语。录入者注。）（现在一般知识阶级，每以印度之亡，归咎佛教，不知印度久无佛教，且印度国教系婆罗门，并非佛教也。）生在中国，而非生在边地，故曰处所圆满。

[丁三、依正圆满：生处中国，不缺根支，性不顽嚣，解善恶语，堪能受法。]

依正圆满，谓依报、正报圆满：依报圆满，谓生处中国，正报圆满，谓不缺根支。

解善恶语，谓认识善恶。不解善恶语者有二：（一）太聪明。（此非真聪明，乃一种狂慧，如颠倒是非之类。）（二）、太愚痴，故不堪能受法。解善恶语一端颇为重要也。

[丁四、无业障圆满：于现生中，不自教他，曾作五无间罪。]

五无间罪谓：（一）杀父。（二）、杀母。（三）、杀和尚。（四）杀阿闍黎。（五）、破羯

摩转法轮，此大业障也。现生中不曾自作五无间罪，亦不曾教他作五无间罪，故云无业障圆满。

[丁五、无信解障圆满：于现在生中，必不成就五无间罪，不于恶处而作信解。]

不于恶处而作信解，谓不于无因果处而起信解也。换言之，即不拔无因果也。

以上为内五种圆满。

【颂云：众同处所依正圆，现生不作五无间，无诸邪见信业果，如是五种内圆满。】

[丙二、依外五种。丁一、大师圆满：遇大师出世。]

大师谓佛，遇佛甚难，今值大师出世，故云圆满。

[丁二、世俗正法施設圆满：值大师教法。（佛在世正说法）]

世俗正法即十二部经，七佛中有四佛说十二部经，有二佛不说十二部经，但说像以示化，如「诸恶莫作，众善奉行。」等，众弟子依之悟道，今值大师说十二部经，故云圆满。

[丁三、胜义正法流转圆满：值大师弟子等依法证得诸果向等，增上功德。]

胜义正法，对世俗正法而言，谓所证之境界也。诸果向，谓四果四向也。此四果四向，皆能证道者，即皆能亲证胜义正法者，今值果向亲能证胜义之诸圣者在世，故云圆满。

[丁四、正行不灭圆满：世俗正法，犹在未灭，胜义正法，未隐未断。]

世俗胜义，谓俗谛真谛之正法也。全部佛法，不外两种：一曰教，一曰证。世俗正法，犹在未灭，即教犹存在，胜义正法未隐未断，即证道者，犹有其人，故云圆满也。

[丁五、随顺资粮圆满：即衣食卧具汤药等缘。]

衣食卧具汤药为修行之四缘，四缘不具足，则助道缺乏，修行颇难。今者四缘悉备，想见获法者之多，故云圆满。

附法师《皈依发心颂》。得十圆满中外，外五种标目，以资对照，广易了解。

一、佛出世与此丁一相当。二、说正法与此丁二相当。三、法流传与此丁三相当。四、法住世与此丁四相当。五、资粮具足与此丁五相当。

【颂云：大师世俗胜义法，教犹住世证未隐，四种资粮悉具足，如是名为外圆满。】

[甲二、入道方便。约分为四。乙一、亲近善士。乙二、听闻正法。乙三、如理作意。乙四、法随法行。乙一、亲近善士。又分为三。丙一、亲近之功德胜利。分三。丁一、得法流甘露，滋养慧身。]

得法流甘露，谓得到传承利益。以教言，一席话胜读十年书；以证言，不同盲修瞎练，以致入魔；且可去疑心，有疑问时，立即请师解释，更得修行上种种经验方法。

[丁二、得有形无形之摄护，不堕邪险。]

摄者谓善知识以财或以法摄受，令身心得自在。护者如不令近恶友及不令入邪网。有形摄护，如呵斥惩罚。又如师之身口意表业，可作模范皆是。无形摄护，即所谓加持。此加持有二：（一）、证道者之加持，即以神通摄护。（二）、未证道者之加持，虽未得神通，但以功德回向弟子，亦等于加持。又有不易修成之法，而竟能修成，此亦师无形中加持。邪者谓邪见、邪命以求资财。险者谓破见、破戒。

[丁三、提示道途之曲直险易，无迂回迟缓，不入疑怖之林，稳速抵家。]

曲直根谓有意障，易谓平易，即不令险。精进太过，易生退志。经此指示，循正道而行，自无此虞，故能稳速抵家。抵家，喻证道也。

以上三种功德胜利，皆由亲近善士所致。

【颂云：诸佛诸祖胜法流，现前恩师二摄护，示初中后道险易，稳速至家唯赖师。】

[丙二、所亲近之德。]

所亲近指善知识言，所亲近之德，即善知识所具之德。此择师法为弥勒菩萨所说，见《庄严经论》。善知识所具之德大约有十种。

[丁一、调伏：与戒相应者。]

调伏总说，十二部经皆为调伏；别说，即指戒为调伏。此调言，指与戒相应者，与戒相应，不必完全不犯戒，但大戒不犯，犯小戒能惭愧忏悔者即是。

[丁二、寂静：与定相应者。]

何以知其定，观其态度安详，三业不妄动，即虽推测而知其有定力，虽未得定，亦必与定邻近也。

[丁三、惑除：与慧相应，伏断烦恼者。]

能断烦恼方是真慧，不是有学问能文章乃谓之慧。

[丁四、德增：戒定慧具，不缺不减者。]

不缺者谓戒、定、慧如鼎三足，缺一不可。缺者缺乏也。不减者，减即退堕，不减即不退堕。大旨谓戒、定、慧三学平行，如戒中具定慧，定慧中具戒。德增即功德互相增上之义。

[丁五、有勇：益他无畏倦者。]

他，谓弟子。无畏，谓弟子有垢病，能以直言斥非，而无所畏惧。无倦，谓精进教弟子而无厌倦也。以要言之，即是用严格训育弟子，不是一味姑息者。

[丁六、经富：有多闻者。]

此多闻有二：（一）、多学的多闻而能不骄不欺者。（二）、亲近善知识的多闻。

[丁七、觉真：有实义者。]

谓知一切法无我，了解真谛、明深般若之理。

[丁八、善说：不颠倒者。]

谓善说善法，初中后善不违因明之宗因喻，与法印相合。（即三法印：（一）、诸行无常。（二）、诸法无我。（三）、涅槃寂静。）所宜注意者，善说不是口能辩论，但所说合三法印即是善说。虽讷口亦是善说，甚至如达摩面壁不说亦是善说。

[丁九、悲深：无希求者。]

谓悲威兼施，不求名利恭敬也。

[丁十、离退：于一切时恭敬说者。]

问：「择师十种条件，若能具九种，而独不能持戒，是否可以依止？」宗喀巴大师云：「不可依止。」反之，九种不具足但能持戒，亦可暂时依止，若有戒、有悲，可终身依止。盖末法时代，观师全具十德，而后依止，殊非易事。然全具既难，分具亦可，不过须具第一之戒，及第九之悲。以有戒可学，有悲可摄受，有戒无悲短期依止，未尝不可。若无戒难具后之九德，亦决不可依止，何以故？无戒则一切不能成就故。以上十种为所亲近之德。

【颂云：调伏寂静断伏惑，德增有勇阿含富，觉真善说悲愿广，离退十德堪依止，若无全具此十德，应具悲心与调伏。】

《大般若经》有魔事品及不和合品，不和合等是宜戒的。《华严经》入法界品，善财童子五十三参，参善知识是宜学的。前言择师十条件，是初修择师当以为标准者。五十三参，其中多有大权示现的菩萨，参此等善知识有善财童子决择力方可。

[丙三、能亲近之事。约分为二。丁一、意乐。丁二、加行。丁一、意乐。又分为三。戊一、信：常观功德故。]

此谓弟子事师之法，既皈依为师，当具坚定信心，以观师之功德。观法有四。

（一）小功德观大功德（二）少功德中观多功德（三）有比功德中观无比功德（四）现见功德中观不现见功德

[戊二、敬：赏心思德故。]

念思德方便。有三。

（一）流转生死，赖师救度。（二）教授教诫之利益。（三）得师法乳，以师作母想，则法身

增长。

对于师功德（戊一、信项所说）、思想（戊二、敬项所说），宜自己作成颂，以为赞叹。

[戊三、无退：不思不见一切过失故。]

盖魔事起，师弟间往往起大反对，不信不敬之心生起于是即退，此是疑心的魔事。甚至前生外道种子发现，对三宝且观过失，何况对师。然则何以救之，曰有三法：（一）作示现想，不是真过失。（二）师虽有过但能忏悔，即善知识。纵不忏悔，亦善知识以不文过故。（三）看见过失（除犯根本戒外），不可生远离心，且宜知道观师过失，与己无利益，故不可如此。此是一段功夫，过此一段历程，则以后修行比较容易矣。又如此观想，则内有意乐，外始有加行之可言。

[丁二、加行。约分为二。戊一、以身命财力修供养。]

身命供养为内供养，即内财供养。财力供养为外供养，即外财供养。身命供养较财力供养尤难。如本师释迦佛往劫时，为半偈舍身，（即「生灭灭已，寂灭为乐。」半偈）即其一例。不过身命供养，初修行人办不到，亦不必如此，恐生退心，但此等道理却不可不知道。

[戊二、以如教修行供养。]

此即所谓法供养，为供养中之最殊胜者。

以上意乐、加行二种，为能亲近之事。

颂曰：

【常思功德常念恩，不见不思师过失，内外供养法供养，加行意乐事师事。】

[乙二、听闻正法。]

听闻正法，亦入道方便之一。约有九种，此九种即闻慧也，试略叙如后。

[丙一、不骄傲：不执财、色知见故。]

骄傲，谓慢对他心踞，骄由自心起，骄傲者烦恼心所，大概多凡执财色知见，遂起现行。如不执财力之富，不执色力之强，并不执自己知见，自足自恃，而不求多闻。如此则骄傲自去，此听法者所宜注意者也。

[丙二、不盖障：不为五盖所覆故。]

五盖：谓贪、瞋、疑、睡眠、掉悔，闻法时宜对治五盖，而不为所覆。

[丙三、恭敬：说法师作大师想，佛法难得闻想。]

大师谓佛，闻法时对于说法师作大师想，即对于说法师作佛想。想佛坐莲华上说法，我亦坐莲华上听法。所最宜特别注意者，即听法时宜作父母冤亲及六道众生，皆围绕共同听法想，此是大乘

心。若作一人听法想，便是小乘心。法无大小，大小在人。佛法难闻，谓旷劫难遇，今幸得列法会，预闻正法，应生希有想。例如《菩提道次第》一书，其出现距今约五百七十余年，蒙藏民族久沾法雨，而内地人于今始闻，故听此法者，亦应生希有难遭之想也。

[丙四、不怯：闻诸圣者难行难忍，不怯不弱。]

谓观菩萨舍财之难行，当思财为王、贼、水、火、刀兵之所共，非实我有，如此观想，则难行者亦能行矣。又观菩萨舍身之难忍，当思身为不坚，身如聚沫一触即坏，如此观想，则难忍者亦能忍矣。再或发愿我现在当初发心时期，虽不能如大菩萨作难行难忍事业，而勇猛精进矢志不移，将来必有满愿之一日，所谓尽未来际，我愿无尽是也。

[丙五、不贪：不为称赞、名闻、好奇、贪多学而不修行。]

佛法重在实行，与世间夸多奢靡，自矜博雅者不同。称赞、名闻、好奇之心，与脚踏实地修行之心，恰恰相反，故宜力戒。总之，能修则学，不修不学，所学必修，故不宜贪多也。

[丙六、及时：为自他利，请法应时。]

谓观众生根机，应说何法，即请求何法。又观师于何法通利，即请师说何法。总之，为自他均得实在利益而已。

[丙七、不求过：不观说法人过失。]

谓法师说法时，容有辞不达意处，亦不应观彼过失。（按《瑜伽菩萨戒》三十四云：「于说法师，故思轻毁不深恭敬，嗤笑调弄，但依于文，不依于义，是名有犯。」云云。）可知求法师过失，便是犯戒。又《大般若经》魔事品及不和合品，以师弟间不和合为魔事，凡此皆学佛者所宜注意及之，而不可或犯者也。

[丙八、依义：善达法义，不泥文言。]

四依中有依义不依语，谓听法者当依法义，不依文言也。如佛云：「杀父杀母堕五无间」此乃寓言，不能依文字起解，此盖表无明为父，贪爱为母，能一刀杀之，则不受后有也。如世间父母，为缘父母（父母为子之增上缘），无明贪爱为亲父母（亲即亲因，以后有之亲因即无明贪爱，能生后有，故喻为父母。）此等语若不求其义之所在，而拘泥文言以解释之，则大错而特错矣。

[丙九、喻：佛如医生，法如妙药，自为将死之病人。]

佛法就是药方，佛就是大医王，众生有何等病，即用何等药方以治之，是为对症下药，此喻最妙。而尤要者在自己认为将死之病人，如此则求医之心切，而医所与之药亦必发生信仰心，而肯服下，否则讳疾忌医，则不治之症矣。此喻言人对于说法者及法，均当起尊重心，而愿乐欲闻也。

以上九种，皆属闻慧。

【颂云：不倒不覆善持瓶，不怯不贪能及时，不求过失依于义，医王良药及病观。】

[乙三、如理作意。]

作意为遍行五心所之一，如理则非颠倒，此如理作意，约有四种皆思慧也。试叙如后。

[丙一、乐法、正思、称量、观察、精密摄持。]

云何乐法？谓于五根力起乐欲。云何正思？谓如理思惟，非邪思惟。详言之，即不执世间为常乐我净四倒之思惟，而起三宝功德合法印之思惟。云何称量？谓依因明之宗因喻三支比量，决定道理，称量者比量也。云何观察？谓于一理上前后观察，并以此观彼，力求不违法印。云何精密摄持，谓依前四如量观察，而后作为极精密之摄持。所谓极精密摄持者，即将经过正思等各法，作成简单颂句，久久念诵则生智慧。此是思慧，亦即修慧，现世有利益，来世亦有利益。何以故？以有种子印在第八识田中，将来可发现行故。

[丙二、十四无记，及离言境，不作邪思。]

十四无记即外道十四难问，佛不答之。无记，谓无记别，即不答之意。云何十四：

(一) 世界及我为有常耶。(二) 世界及我为无常耶。(三) 世界及我为亦有常亦无常耶。(四) 世界及我为非有常非无常耶。(五) 世界及我为有边耶。(六) 世界及我为无边耶。(七) 世界及我为亦有边亦无边耶。(八) 世界及我为非有边非无边耶。(九) 死后有神去耶。(十) 死后无神去耶。(十一) 死后亦有神亦无神去耶。(十二) 死后亦非有神去亦非无神去耶。(十三) 后世身是神耶。(十四) 身异神耶。

此十四难问无此事实故佛皆不答，何以故？诸法常无此理，诸法断亦无此理故。譬人问构牛角得几汁乳，是为非问，故不答也。十四无记，既是无理的戏论，当然不可对于此起思惟，以如此思惟，便属邪思也。

离言境，即不在相上求，若于真如法性上执著起观，或于语录所说之境上起修，此皆非故。昔有一人赴斋，途中过桥时询此桥之材料工程，屡询不休，费时既久，而午斋已过。佛法如桥，了生死如赴斋，但借法以了生死而已，不必徒在法上研究无关重要的种种法相，以致自误。况离言境，言语道断，本实相无相。若作邪思，见种种境相，便易入魔，所谓：「凡所有相，皆是虚妄。」是也，故对于离言境，亦不可起邪思。

[丙三、未知求知，已知无忘。]

此与世间法所说：「日知其所无，月无忘其所能。」相同。

盖未知求知，方能日日有增进。至于已知者，则以不忘为要。知而复忘，等于未知，故不可也。如宗喀巴大师每日读生书十七篇，皆能背诵，即是未知求知。已知无忘，方便多门，如能将所学者各种，均编成偈颂，则简而易记，亦一法也。

[丙四、不了达理，仰推如来，不生疑谤。]

如来境界，凡夫境界，两者相差悬远。以故在凡夫地位，对于如来最深最甚深的境界，不能了达时，每易生疑，或者因疑起谤，罪过甚大。当此之时宜如何？曰：仰推如来境界广大深远，非具缚凡夫所能窥测，候功夫精进，由地前而地上，著著前进，当然有明了之一日。且如来是实语不妄

语者，所言皆为现量的等流，如此仰推，方无疑谤之咎，其要在于强信。（可参考《瑜伽菩萨戒本》）

以上四种皆属思慧。

【颂云：于所闻法乐正思，称量观察依于义，默说大说诸密义，不思議处不思議。】

（达摩面壁九年，名为善说般若，此即默说。《华严经》谈佛境界，重重无尽，此即大说。）

【未知义求正了知，先了知义无忘失，于甚深理不能达，仰推如来非我境。】

[乙四、法随法行。]

法随法行，约分三项皆修慧也，试叙如后。

[丙一、如所求所受之法，身语意业无倒，次第修学。]

身语意无倒，谓身礼拜、语诵读、意观想，三业皆如法也。次第谓知转变调和，依师所说，善巧修学。

[丙二、于佛制止身语意业，决不造作，误作速为忏除。]

佛制止，指戒言。戒不可犯，然凡夫地位，每易违犯，则如之何，曰宜预防护，决不令犯。如或有犯，亦宜速速忏悔，俾令消灭。故佛说有二健儿：（一）不犯戒。（二）犯已能速忏悔是也。

修行方便法门，固属无量，然世亲菩萨有一最要紧的话曰：「住戒修行」，故学者对于丙二项应特别注意。

[丙三、于佛令修身语意业，如教次第，精勤修学，有未能修者发惭愧心，设忘失，当补作。]

次第修学，谓首修暇满，久之自能止恶修善。此后再修亲近善知识，以及闻思修等等，凡此皆修之前方便也。自表面观之，虽似普通常谈，实则循次而修。积久必发起大作用，不过当作用未生起时，人不觉殊胜，故往往忽略视之耳。昔宗喀巴大师曾发愿谓：「凡念诵《菩提道次第》者，久则不知者已能知。」有此加持力，学者努力前修，则所获效果，当然如操左券也。

以上三种皆属修慧。

【颂云：如所求法如所受，身语意业无倒转，于佛所止不造作，佛令修行勤精进。】

入道方便中，除乙一项外，其乙二项听闻正法是闻，乙三项如理作意是思，乙四项法随法行是修。

合言之，即闻思修三慧。

[贰、下士修法]

《菩提道次第》于三士前导方便后，即应分说三士的修法。所宜注意者，三士非各别立、彼此

绝不相关，盖下士即上中下中的下士。换言之，即大乘的小乘。上士法亦合中下士各修法而成就的。概括言之，下士可说是初步，中士可说是中步，上士可说是最后步。兹先从下士修法说起，约分为四：甲一、念无常。甲二、观恶趣。甲三、归三宝。甲四、明业果。

[甲一、念无常。]

无常大鬼，常啖有情。有情刹那刹那的变迁，便是许多的死。无论念佛、参禅及学密法，闭关或坐茅棚，须前三月作无常观。此就已修过无常观者言，若从未修此等观想者，当闭关等之前，约一二年预修方好，否则心不真切，虽闭门及坐茅棚，亦等儿戏。盖心如小儿，须以无常等观作夏楚，威吓他，警策他，他方能听从教训，此念无常修法，约分为四。

[乙一、凡有情必死之决定。]

有情必死，非无故吓人之言，此是从学理及事实可以证明者。云何从学理证明？姑以因明学上，宗、因、喻三支判断之，如人必有死（宗），为生物故（因）；诸见生物皆必有死，如牛马（同喻）；诸不死者，多非生物，如金钱（异喻）；云何从事实证明？自有人类以来，求一长生不死者有之乎？无有也。总之人生脆弱，死缘最多，生缘最少，其未遽死者，非生缘关系，不过抵抗死缘稍延残喘耳，结果未有不死者。不死者即阿弥陀佛，亦即长寿佛。人欲不死，除修净土门，往生极乐，别无余法。此生老病死一期之四相，在人世间决定如是。无可讳言，此证之事实上，又无可疑者也。

[乙二、死不定何时来。]

北俱卢洲寿量决定，余洲寿量虽不决定，然大概相差不太悬远。惟阎浮提洲寿量极无定准，劫初寿无量者亦有，将来十岁反为长寿之最大限，即如现时，或老或壮或少，何时当死，谁也不能预知。《俱舍论》云：「此间寿难定，来十初无量。」此死不定何时来之情状，实乃此洲所独有，所谓：「死王何时来，不先与我信。」是也。

[乙三、死至时无可拒止。]

死王即无情的魔王，无论如何总无法可以避免。不肖固死，贤者亦死；愚夫固死，智者亦死；弱者固死，强者亦死；庸者固死，英雄亦死；秦始皇汉武帝，信方士，求长生，结果仍不免一个陵墓为他的长眠之所。是死王之来，虽帝王之力亦无可如何者也。

[乙四、死后不定，何趣受生。]

死不定畏，死后何趣受生，毫无把握，则大可畏。言念及此，不禁如冷水浇背，毛骨悚然矣。所当知道者，死后归何趣，不是上帝主宰之，亦不是阎王主宰之，乃是自己业力主宰之。盖十法界皆是心造，欲知死后趣何道，宜自己立一表，看每日所起观念，何道观念最多，死后即趣何道。以此检查，便可预知，此诚监督自己策励自己之绝妙法门也。以上乙一、乙二、乙三、乙四四种，为修无常观所不可缺之条件。盖人生必有死，是盖人皆知者，特以日日不死，而常心遂生，常心一生，于是仅注意于生活问题，而忘却死亡问题。换言之，即于生活问题作预备，而于死亡问题不作预备，迨至死王突如其来，弄得手忙脚乱，此诚为最可怜之事，故下士修法首先念无常，此实吃紧为人处。

【颂云：有情决定死，死来无定期，死至不可拒，死后何所归。】

[甲二、观恶趣。]

恶趣即饿鬼、畜生、地狱三恶趣，亦名三恶道。不信轮回而怀断见者，无论已，即确信有轮回，确知三恶趣之可畏，假使不作观想，久之则淡然若忘。以故修行者对于恶趣，必时时作观想，观想一起，则畏心生，畏心一生，而勇猛进行之志方坚。下士修法，所以次于念无常，必作此观也。此项观想，约分为四。

[乙一、游履何道，自无主宰。]

何道即六道的道，此处宜缩小范围，指三恶道而言，尤觉警策。盖生死道中有二：（一）由于愿力者。（二）由于业力者。前者可以自己主宰，所谓：「乘愿而来」者是也；后者不能自己主宰，所谓：「随业受生」者是也；既自己无主宰，便是被业牵缠，便是相缚，亦便是不能解脱。此是总观察，以次分观三恶趣。

[乙二、狱中寒热等苦。]

地狱译言苦器，有八寒八热等种种不同，与世间监狱大异，其苦不可言状。于此有一问题，大地狱狱卒，与罪人同在狱中，何以罪人感苦，狱卒不感苦。不知此狱卒，非真狱卒，即自心所变现。如生前杀人，此影相印在阿赖耶识，及死后，此杀人的影相即变成被人杀的影相，故狱卒是自心所变现也，此就唯识道理谈因果。至小地狱亦有狱卒，此狱卒或世上嫉恶如仇的人所充，与前说的狱卒不同。龙树菩萨有言：「人每日观地狱相，畏惧心必生，如此则修行较易。」此处狱中寒热等苦即是此意。

[乙三、饿鬼饥渴等苦。]

饿鬼饥渴苦，由种种障所成：（一）内障：如吃饭时，饭变成火等。（二）外障：如欲饮食时，而饮食之物，有人看守不能取得。（三）自体障：如针口及臭口饿鬼。概括其类言之，约有三种：（一）无财鬼：即有内障、外障、自体障者。（二）少财鬼：如世所传土地等。（三）多财鬼：即有势力的饿鬼，在世上啖血食者，又夜叉、罗刹等亦属鬼类。观此等苦，实足发人猛省，是亦方便之一也。

[乙四、畜生饥饿互食鞭打负重杀害等苦。]

凡有情生前作下品五逆十恶者，感此道生：与作上品五逆十恶者，感地狱道：作中品五逆十恶者感饿鬼道，合计之即三恶趣。畜生范围甚广，（就形体言，羽毛鳞介等；就依处言，水陆空等；就陆地言，有土内山林人所畜食等；就昼夜言，有昼行夜行等；就强弱言，差别甚远；就寿命言，长短无定；就胜劣言，罪福迥异；就生出言，胎卵湿化；就趣报言，遍五道中，然即其苦受情状观之，不外饥饿苦、互食苦、鞭打苦、负重苦及杀害等苦。）时时作此观想，则从冥入冥之惧心不得不生，此亦观苦回头之一方便也。以上四种为作恶趣观者四条件，此亦修下士法所不可忽略者。

【颂云：地狱寒热苦无间，饿鬼腹饥头火燃，畜生互食打杀苦，自无主宰随业牵。】

[甲三、皈三宝。]

三宝即佛、法、僧。前已作无常及恶趣观，则对于无常及恶趣，生一种厌心，自对于三宝，生一种欣心。对于无常及恶趣，生一种舍心，自对于三宝生一种取心。欣厌取舍，虽似分别，而在下士修法中，实为必要，否则悠悠荡荡空度时日，几同麻木矣。此项大概可分为四。

[乙一、决定：除三宝外，无人无法，可作究竟之皈依。]

决定者，言对于三宝之皈依，发生一种决定心也。在凡夫地位，开口讲自立，讲自由，明明一种增上缘反斥为依赖，此种欺人之谈，我慢的余留耳。苟悟吾人当有最尊重最宝贵之信赖，方能仗此救援力超出生命覆盆之外，得到解脱。当然对三宝生信仰心，不过不经审察，或犹豫中变，有退堕之虞，故欲心中决定，须从两方面观察之。

(一)、人的方面观察：至亲者莫如父母，父母爱子心，虽不亚于佛的慈悲，然无佛的不思议的方便法门，此无可如何者也。至尊者莫如国王，国王虽有大权，至死魔来逼，自己犹不能营救，又焉能了人的生死？此又无可如何者也。下此者若兄弟妻子朋友，更不待言矣。此就人一方面观察，除三宝外，无可作究竟皈依，有断然者。

(二)、法的方面观察：外道学说，亦谓所说为涅槃，因由之可作得涅槃果，然非不彻底，即属错误，甚至从其道堕坑落堑者有之，此绝对不可皈依者也。其他宗教，或教人行善去恶，藉以脱离苦海，推其结果，不过得到天乘而止，福报一尽，依然堕落，视为佛法五乘中之一部分则可。欲作究竟皈依则不可也，此就法一方面观察，除三宝外又无可作究竟皈依，有断然者。经此两番观察，皈依三宝之心，自不得不决定。决定之心既生，防护之，增长之，不惟不致退堕，且可养成一种正信。

[乙二、信乐：知三宝有实德能，堪作究竟解脱自他苦缚之归救处。]

信者信仰，乐者意乐。谓于诸法实理中，深信其为实有，而随顺忍可。复于三宝真净德中，深信而生喜乐，又于一切世出世善，深信其有力，能得乐果，能成圣道，而起希望之欲。既对于实德能三者，发生信乐心，当然信三宝，为堪作解脱自己苦缚之归救处，及解脱他人苦缚之归救处。此信乐心，即十一善心所中第一善心所，所谓「信为道源功德母」者是也。

[乙三、受皈：受皈之法准上二义，无谄诤骄傲，下坐从师受得。（千里内无僧，得佛前受，后遇僧时，即速补受）]

谄诤，谓假相；骄傲，谓不尊师；从师受，谓称己名，三白羯摩等。以上决定、信乐、受皈三项，总括之有半颂。【颂云：决定信乐归三宝，无谄诤骄从师受。】

[乙四、行持。]

受皈之后继以行持，此最重要，即所谓「依教奉行」是也。大概分二。

[丙一、别学。又分为二。丁一、应止者。有三。戊一、永不皈依天神外道。戊二、不恼害一切众生。戊三、不与外道共住。此三能坏皈依体，故应止。]

【颂云：不归天神外道等，不恼不害于众生，不与外道人共住，违此三法失皈依。】

[丁二、应持者。有三。戊一、永皈依于如来。戊二、永皈依于正法。戊三、永皈依于众僧。戊一、戊二、戊三即三宝。永皈依，谓至菩提永皈依，故应持。]

【颂云：归敬如来是我师，归敬正法证教体，现前僧众四果等，直至菩提永皈依。】

[丙二、共学。]

共学对别学而言，分六。

[丁一、常念三宝殊胜功德。]

如对三宝中佛宝，常念佛如医生，及三智十力，并智断悲等各功德；对三宝中法宝，常念法如妙药，并三藏十二部显密性相或教或证之功德；对三宝中僧宝，常念僧宝如病者之看护，并住持三宝等之功德。此处有宜注意者，即念三宝时，不可稍加杂念，一加杂念，他生便有障碍。

[丁二、报三宝恩故。凡诸受用，先当以事，以意供养。]

报四种恩中有报三宝恩。既思报恩当然供养，供养有二：（一）、以事供养。（二）以意供养。前者谓种种供品，后者谓观想。然皆当以恭敬心行之，是为至要。总之两种供养中，事的供养不易满愿，意的供养易得十波罗蜜。于此有一问题，或谓事的供养是实在的，意的供养，是假想的，何以假想的供养，反得到十波罗蜜？答曰：不知汝所说事的供养是实在的，亦可说是假想的。何以故？万法唯识，同为心所变现故。

[丁三、发四宏愿，晨夕各作三次。]

四宏愿即：（一）众生无边誓愿度。（二）烦恼无尽誓愿断。（三）法门无量誓愿学。（四）佛道无上誓愿成。此四愿晨夕各作三次，即每日六次也。

[丁四、凡有兴作，或有所求，皆先呈白现前三宝。（除世间常事）]

除世间常事外，如（一）有兴作。（二）有所求。必须先呈白现前三宝，藉以抉择。如西藏僧人修护法天女法而卜卦，即其一例。大概西藏风俗，持戒精严的大德，往往不藉卜卦以决当行兴否，但以戒律为标准，合乎戒律者当行，不合戒律者不当行，此一类也。神通具足的大德，其事之如何，藉神通力本可预知，但不欲以神通示人，藉卜卦以判断其事，此又一类也。普通则卜卦之风盛行，此即皈依三宝诚心所表现，故必须呈白，此乃共学中行持之一种，与流俗卜卦以占吉凶，徒怀求福免祸心理者不同。

[丁五、了知三宝利乐，晨夕各作三次皈依。]

利乐，谓三宝加持众生的利乐。晨夕各作三次皈依，即每日作皈依六次也。

[丁六、守护三宝，如人爱命，虽游观等时，亦不失念。]

失念为八大随烦恼之一。失念者失其守护三宝之正念也，游观等时，为最易疏忽之时，亦即容易失念之时，于此而不失念，可谓善于守护矣，如人爱命，正喻守护心之至诚。

以上六种，为共学中所应行持者。

【颂云：常念三宝胜功德，恩德无边应供养，于诸众生发宏愿，凡所兴求白三宝，晨夕三次作皈依，守护归戒如爱命。】

[甲四、明业果。]

业果者，即由业力所感之果报也。惑业苦三如恶叉聚（恶叉聚树名，子必三颗同蒂，喻惑业苦三，同时具足）惑即因，业即增上缘，苦即苦报。有是因，有是缘，必感是果，丝毫不能紊乱，亦丝毫不能避免。人苟能深明业果的道理，不必政法的干涉，自然能自己管束自己而已，而不致有不正之行为矣。故下土修法明业果一项，尤为重要也。约分为四。

[乙一、忍业果决定。]

业果决定，即业果虽可以转变，而不可以消灭，法道理如此，故云决定也。忍即可，谓此决定之理忍可于心而不疑也。又分为二。

[丙一、五果。]

五果者谓所感之果。有五种也。丁一、异熟果。丁二、等流果。丁三、增上果。丁四、土用果。丁五、离系果。试分释如次。

[丁一、异熟果。]

由善恶等有记之业而得无记等果（无记者，即不能记别为善为恶也。），因果相望不同（果是无记因是善，果与因不同。）故曰异熟。如上品十恶，能感地狱之异熟身；中品饿鬼；下品畜生。十善天人。若在人中，最优胜者，寿量、形色、种族、自由，一切圆满；信言、威肃、大势、名称、男性、大力，一切具足。

地狱、饿鬼、畜生的异熟身，及天与人的异熟身，虽苦乐各异，而均属无记。至十恶为恶因，十善为善因，因有善恶，而果属无记，因果不同，故云异熟。凡此皆异熟也。

【颂云：因由善恶业，果属于无记，异时及异类，变异等果熟。】

由颂文释之。此异熟二字有三义。

[戊一、异时而熟。]

异时而熟，如稼穡待收。质言之，即前世造因，今世或后世感果。因果前后不同时，故云异熟。

【颂云：因果不同时，非如刀砍伤。】

刀砍是因，伤是果，此因果同时者，非如刀砍伤，则异时矣。

【颂云：有生报后报，后许要待缘而熟。】

于此有一问题，世每见人有行善者，当时未必得善报。有作恶者，当时未必得恶报，以是故往往引起一种怀疑而谓因果无凭。不知此种谬解，弊在不知异时而熟的道理，如知异时而熟道理，则了然于今生，必报于来生，或后后生，绝无幸免也。

[戊二、异类而熟。]

异类而熟，如瓶盆待泥团，陶师转绳，多缘始成。此喻业因或善或恶，而果则属无记，性质不同类，故云异类而熟也。

【颂云：人作善恶业，天狱等受报，或因口作业，受报在身等，又手足作业，而余处受报，勿谓报有差，报主不变易。】

于此有一问题，世每疑异时而熟，如甲今生造业，使来生乙受报为不合理者，此不知异类而熟的道理，所以起疑，如知异类而熟的道理，则疑念释然矣。如口造业（骂人），使身等受报（受刑）手足造业，劳动以得食品，使口受报（此食品令口吃），造受之类虽不同，而同是一人，非甲造乙受也，今生来生关系亦如是。

[戊三、变易而熟。]

变易而熟，如桃李变红，此最易了解，不烦详释。

【颂云：旧种坏，新种生，果缚断，子缚生，报有先后，果须变易。】

於此亦有一问题，谓今生造业，或来或生受报，或后后生报，果报虽不变，似未免太缓，此不知变易而熟的道理使然，如知变易而熟的道理，则无此疑矣。如今生异熟果未灭，来生异熟果不生，必此灭彼方生，是为变易，虽欲不缓而不能也。然亦有变易甚速者，如云南猓猓，欲报仇时，念咒使己变虎以啖仇人，即其一例。（现在人不能速变者，我执太甚故。）

[丁二、等流果]

由前之善心，而转生后之善心，由前之恶心而益生后之恶心，无记亦然。谓出恶趣已，虽生人中，犹招同等类流之恶果，以十恶业次第配之，寿命短促，受用匮乏，妻不贞良，多遭毁谤，亲眷乖离，闻违意声，他不受语，贪瞋痴惑，比余增胜。

等流果，谓因果前后相同，平等流类也，与异熟果不同。异熟果则因与果异，等流果则否。异熟果指身世言，等流果指心言。又为前异熟之余果，未受完之报，於等流上受之，而要以异熟果为报主也。在人生中，所招同等流类之恶果，以十恶业次第配之。如寿命短促为杀报之等流，受用匮乏为盗报之等流，妻不贞良为淫报之等流（以上三者为身业所招），多遭毁谤为妄语报之等流，亲眷乖离为两舌之等流，闻违意声为恶口报之等流，他不受语为绮语报之等流（以上四者为口业所招），贪、瞋、痴惑为贪、瞋、痴惑报之等流（以上三者为意业所招），此十恶等流余报也，异此者为善流，可以类推。

【颂云：善恶或无记，同等类相继，以十恶对观，善流则异此。】

[丁三、增上果]

此由正报所感之依报也。譬如多杀生者，外器世间，饮食叶果，微小无力，不予取者，常值旱潦，果实鲜少。欲邪行者，污泥粪秽心所不乐。若妄语者，农事船业，虚而不实，少兴盛等。离间语者，地不平坦，高下难行。粗恶语者，地多株机，荆棘瓦砾等。若绮语者，果不能结实，或非时结实等。贪心者，一切胜事年月日夜衰微等。瞋心者，多有疫病灾害兵戈等。邪见者，於世间胜妙生源，渐见隐没等。

增上果，谓外器世间一切环境之依报，对异熟之正报而言（异熟果由广义言，正报依报，均摄在内。此就狭义言，故去异熟之依报。），依正二报不相离，正报如何依报则如何。世人不察，终日在依报上造业，不知欲改善依报，必先改善正报，否则徒劳，且招过患。（欲解决宇宙问题，必先解决人生问题，亦复如是。）如多杀生者，外器世间，饮食叶果，微小无力等十种，就是表明正报依报之密切关系。此中前九种易於了解，至邪见者，於世间胜妙生源渐见隐没等，则须略释之。如昔大地初成，犹未有人，光音天人，乃飞至此，群食地肥。因食地肥，后不能飞，觉其味美，遂生贪心，因收蓄地肥，以备食用，地肥后遂不生，以尚有福报，地上生香稻，群又生贪心，恐他人夺取，令人防守（兵始此），以为自己部落之用，后香稻亦不生，不得已乃自行种植以食，此皆邪见使然也。（按现世人满之说，即由贪心生之妄想。由此妄想，遂致灭他国，灭他种，以求自国自种发展，卒之互相争斗而世界大乱，亦邪见使然也。否则帮助而不起贪心，则福德日增，天下太平矣。

以上为增上果大概之意义。

【颂云：增上谓外缘，是正报所依，世人不了此，缘劣怨他人。】

[丁四、土用果]

总依造作之力而得者，如力田之於谷麦，加行之於道果。（余从略）

土即土夫，用即作用，谓土夫作用之因果。如种瓜得瓜，种豆得豆，不待隔世即能成果，此与异熟不同。异熟果，合三世而言：土用果，单记就现世而言。现在科学上种种制造，不外因果律，此因果律即土用果，亦即现世因果。人以现世因果为目所见，故多信之。至根据三世之异熟果，凡夫既无宿命通，又无天眼通，三世因果，以不能目见故，遂致怀疑，此仅知一部分之因果（土用果），而不知全部因果之过也。

[丁五、离系果]

依涅槃之道力，而证显之者。涅槃离诸系缚，故云离系。（余从略）

离系非因果，以涅槃是所显得，非所生得故，兹亦名果者，是假施設言。

合土用果及离系果，有半颂。

【颂云：土用造作力，离系道所显。】

上之正文今未具引，详见《瑜珈》、《显扬》、《毗婆娑》、《俱舍》等论，参考则《楞严》文最妙。

[丙二、四报。]

报与果不同，果如受报之人，报为受苦乐之境。兹约报时差别，约分为四。

[丁一、现报：此生作业，此生受报。丁二、生报：此生作业，来生受报。丁三、后报：此生作业，后后生受报。丁四、不定报：此生作业，不定现、生、后、何生受报。]

以上四报，约撮其义以为颂。

【颂云：或此生现报，或报在来生，或后后生报，或不定何生，引满诸缘异，故报时差别，报快祸福浅，报尽祸福深，罪报要求急，福报回众生。】

引满诸缘异者，引即引业，亦曰真异熟：满即是满业，亦名异熟生。如生人道中，是为引业，人道中各各不同，有富者、有贫者、有贱者、有智者、有愚者、有贤者、有不肖者、有寿者、有夭者、有形体完具者、有形体残缺者，是为满业。引业为真异熟，指第八识言，言一期中无转变也。满业为异熟生，指前六识言，前六识在一期中，有间断转变，故不名真异熟，而名异熟生。异熟生者，言从真异熟而生也，如人（真异熟）之贫富贵贱，智愚贤不肖等，不能离人而有也。引业的缘，与满业的缘，或具或不具，故受报有四种之不同也。

阿罗汉受现报，以阿罗汉超出三界，不受后有故。我们最好在三宝前呈白，往昔所造之业，皆於今生受之，以今生在入道中，人道较恶道苦稍差，有暇忏悔，又有三宝力加被，且如此修，能堪违缘。至於福报宜回向众生，回向众生，即菩提心。扼要言之，罪报要求今生受，一受则此债已还，罪业消除；福报不要求今生受，一受则福报享尽，以后便难也。明瞭五果四报，为忍业果决定。因果决定后，始知一《大藏经》，皆说因果及此因果的道理，不惟不敢作害人事，亦不敢作害人想。十二因缘谈因果方式，十法界谈因果方式，《楞严经》卷八情想升沉等，谈因果方式，今所说五果四报亦谈因果方式。合观之，则信心及出离心，自能决定。

[乙二、黑白业之取舍。分二。丙一、十善应取。丙二、十恶应舍。]

十不善之过患：恶名流布，智者所呵，乐少苦多，远善近恶，死时生悔，后堕恶道，世世积聚，久则难治，从冥入冥，常在三途，难得出离，又自不护爱，自树敌幢，安布苦具，坑陷机关，互相残杀，自贼其身，累及父母，妻子朋党，连类灾害，又毒药虽少，久则杀身，负债虽少，渐渐滋息，十恶应舍，十善当取，云何为善，反十恶故。

十善是根本白法，反之为十恶，即黑法。犯者为性戒，十善完备而悲心薄弱者为天人，十善完备而悲心广大者为佛。从冥入冥，语本《阿含经》颂，有四句云：「从明入明（可出轮回），从明入暗，从暗入明，从暗入暗。」此四句中，从明入明，是对於黑白业最善取舍者，从暗入暗次之：若从明入暗则误，从暗入暗则大误，是不善取舍之极者也。

毒药虽少，久则杀身，此即「勿以恶小而为之」之意。所宜注意者，宗喀巴大师云：「小事受大果报」，如受戒菩萨所供三宝之物，虽较普通人所供者少，而果报则甚大；反之受戒菩萨过失，虽较普通人过失轻，而所得罪则反重，此就心言（能）。又所供者为三宝，较供普通人，其福德殊胜，不可思议，此就境言（所）。

以上明黑白业取舍之大概。

【颂云：已作业不失，未作业不得，业果若不定，便成无因果，业果若决定，众生不成佛，当知业可转，如二水相投，热多冷从热，冷多热从冷，智者善观察，作业知取舍。】

「已作业不失，未作业不得」者，所谓「佛说作不坏，不作则不过。」是也。无一现象不是因果，是三决定见中之一。（（一）、求一个众生，不是过现父母者没有。（二）、真谛实相中，求一丝毫安立的东西没有。（三）俗谛缘起上，求一点非因果者没有，是为三决定见。）如说业果不定，便同拔无因果，故因果是有定的，非不定的，此一理也。又业果若决定，众生不成佛，如此则凡夫毕竟终是凡夫，不能由凡夫地位，进修到佛地位，何以故？业果决定故。然何以由凡夫成佛的，数过恒沙，若此则以何会通？答曰：因果不能消灭（即决定），然可以转变（众生能成佛），如二水相投，冷热各自有因果，不能消灭，但热水多了，则冷水从热，反之冷水多则热水从冷，是可以转变也。以业果可以转变，故下土修法中，有黑白业取舍之必要。由前忍业果决定，及黑白业取舍观之，有应注意者一事，即人当舍报，一生所造善恶业，悉皆现前。何以如是？以人生时，五根五识逐境，忙个不了，第六识亦随之忙个不了。从前旧业，无暇想起，及舍报时，五根五识作用不起，第六识仍起作用，但是独头意识，生时之忙，如看新报，（五根五识所见闻，报告第六识，第六识阅览。）至舍报时，五根五识以不起作用故，已无报告，第六识独在室中，不得不翻阅旧报，此即往昔善恶一齐现前时也。设平日对於黑白业不知取舍，俾混杂印入八识田中，诚不可不注意也。

於此有一问题，业之或善或恶，因当知取舍，知取舍是自己先明白其为善为恶，而后加以取舍。如自己不知是否受报？答曰：亦受报。如门外一火坑，故不知自己造罪者亦受报，此其故，佛为阿难曾言之。观此则对於教人认可业果决定，及修十善等，是宗喀巴大师血泪劝人语。以学佛者，大心因决定要发，不过未成佛前，在此长期中，须永保持天人身是为至要，故业果的道理及十善的修行绝不可忽略也。

以上为下土明黑白业之取舍法，以下为转业法。

[乙三、除黑业四力。]

云何四力：丙一、灭现行罪力。丙二、灭过现罪力。丙三、令罪不现行力。丙四、依止力。现依次分择於此后。

[丙一、灭现行罪力：依律制诸法，现前忏除。]

【颂云：灭现行罪依律制，灭过现罪法又六，令罪不生精修戒，依师三宝息诸恶。】

现行罪，谓现前正造之罪。依律制忏除，谓在家菩萨，向在家菩萨或出家者前忏除；若出家人，则向出家人前忏除；菩萨戒，犯者亦可向同受菩萨戒者前忏除；别解脱戒，犯者在七众前忏除，先向比丘前忏除，乃至向优婆夷忏，最好是不覆藏，向众一忏悔，则罪自易消除也。以上「灭现行罪」等四句，为灭罪之总颂。

[丙二、灭过现罪力。分六。丁一、依读甚深经典之力。丁二、依持密咒力。丁三、依观佛菩萨形像力。丁四、依礼拜供养造塔像及施等力。丁五、依称赞佛菩萨功德名号力。丁六、真空信解

力。]

试分论如次。

[丁一、依读诵甚深经典力。]

甚深经典，如《大般若经》等，读诵是经，为灭过现罪力之最大者。《大般若经》共六百卷，都十六分。（分一名会，《大般若经》初分至第五分，如汪洋瀛渤，大义都陈，第六分至第十分，如江汉支流；第十一分至第十六分，为一度之各别。如欲周观当观前五分。然前五分但详略异，而义事同。初分为一类，极详；第二分第三分为一类，稍略；第四分第五分为一类，极略。又《金刚经》在第九分，《般若波罗蜜多心经》为般若部别经。以上系《大般若经》易检表，附此以备参考。）西藏人几於家家有《大般若经》，有终身诵读者，其不能诵读者，亦请一部在家中供养，或求人代诵。盖《般若》为佛母，是佛之慧命，能全诵者最好，否则诵《金刚经》亦可。又学《菩提道次第》者，亦宜诵《大般若经》，以《菩提道次第》根据《大般若经》故。况密乘之体为大般若，而密乘即体上之用，诵读此经，当然有法义加持，不思議加持，护法愿力加持。昔佛曾发愿，谓：「若有学《大般若经》不退转者，特别加持之。」亦可知诵读此经之重要矣，不过诵读之效力，西藏人多知之，内地人对此犹未甚注意而忽略之。

[丁二、依持诵密咒力]

密咒消除罪障有不可思议的大力，无论现在罪障及过去罪障，均能疾速消灭，而最不可思议者，惟百字咒，此咒通大、小显密，而尤能除灭犯戒之罪。

[丁三、依观佛菩萨形像力。]

此力亦不可思议，过现罪障均速能除尽，如观佛及菩萨像，放光加持，则一切黑业无形中当然消灭。

[丁四、依礼拜供养造塔像及施等力。]

礼拜之力、供养之力、造塔像之力及布施等之力，均能灭除过现罪，尚能依之以求忏除，当然有不可思议之效。

[丁五、依称赞佛菩萨功德名号力。]

称赞佛菩萨功德及名号，皆能消除过现罪障，且称名与持咒同。何以故？咒是总持，名亦总持故。以上各种既皆能消灭过现罪障，得此殊胜法门，当然每日立为定课，以策励进修，绝不可或涉懈怠。所宜注意者，凡诵经念咒称赞功德名号，及造塔像并布施礼拜等，皆宜作与父母冤亲六道众生同修的观想，如此不惟属大乘心，其功德亦无量。

[丁六、真空信解力。]

一切法本空，以无自性故。特此理甚深，不易了解，亦不易生信。苟能於真空道理，有正确的了解，有决定的信仰，则过现罪障，自能速除，所谓「罪业如霜露，慧日能消除。」及「觅罪性了不可得」是也。

以上灭过现罪六种，前五属事忏，后一属理忏。然理忏须证到真空，又有福气者，方觉易易，故理忏虽不可思议，而事忏亦不可废。

【颂云：事忏诵经持密咒，观像礼拜供养力，造塔造像及布施，称赞佛僧名号等，若能了达真空理，名为理忏灭罪根。】

[丙三、令罪不现行力：精严学修戒学。]

戒学为佛教三学之一（戒、定、慧）。谓在家者，五戒、八戒、菩萨戒；及出家者，沙弥戒、比丘戒等。佛将灭度时，嘱弟子以戒为师。戒是调伏义，谓调练三业（身口意），制服诸非也；又清凉义，谓恶能令身心热恼，戒能令身心安道，故云清凉，即六度中尸罗波罗蜜也。戒学遮止罪恶现行，其力量之大可以想见，如前说事忏、理忏。使忏悔后而无防护之决心，仍属空言，防护以后不复犯，是令罪不现行最重要的法门。此防护不复犯之法门，即戒也，是以当精严学修也。

[丙四、依止力：依赖三宝师尊有形无形止恶修善。]

前项令罪不现行是遮止力，此项是依止力。三宝即佛、法、僧。师等即僧法师依赖三宝师尊，即所谓四皈依也。有形谓身语表业，无形谓加持力，此二者皆能令行者止恶修善也。以上四力为除黑业法门，既可以消前恶业，亦可防后之恶业，不令复生。

[乙四、破邪见。]

邪见为根本烦恼之一，其过患最大。彼世人不明业果，及一切悍然不顾者，原因虽多，而邪见实为总因，故不得不破之也。约言之，可分为三。

[丙一、破毁谤戒乘、谤别解脱戒等。（颂见上土修法戒波罗蜜）]

别解脱戒，谓别解脱之戒（此别解脱戒《俱舍论》有八种，即在家之近事男近事女五事。近住八事、出家之正学六事。勤策男勤策女十事。比丘比丘尼一切事。《瑜珈》则七种，无八种中之近住戒。接近住戒一日夜舍。近事男等，即优婆塞优婆夷；勤策男等即沙弥沙弥尼；正学即式叉摩那。）戒乘本极重要，但众生根机不同，所好亦别。有好修定及慧者，往往轻戒。又有重菩萨戒，轻别解脱戒者，更有重密教戒轻其余戒者，此皆不免谤毁。

戒定慧须合修方是。又别解脱戒中五戒，在家者有特别许开处，如受不杀戒，当守而不犯，若充法官军人及执刑职务者，稍有不同。又如受不邪淫戒，当然不许犯淫，然夫妻除外，余可类推。故在家五戒，有特别许开处，八关斋戒，与比丘戒同，绝对不许开。印度有酒果（果味如酒）、酒草（其性如酒）皆不许吃，现时烂草，即酒草之类亦宜戒也。

有人说：「我本良心作事，不必受戒。」不知世所谓良心，特各处一种习惯，未必是真正良心，良心是否真正辨不清，既不可靠，自当以戒为标准。既学戒后，始知前所谓功德者乃是过失，前所谓过失者乃是功德。故戒不可不学，若不学而反毁谤，不惟错误，其罪过亦大，此等邪见固不可不先破之也。

[丙二、破恶取空、拔无因果等。]

拔无因果，为邪见中为害最大者，所以名为恶取空也。按《中观论疏》云：「初明不知三法者。」（一）、不知空：小乘人虽得人空，执诸法是有，不知本性空也。（二）、空因缘者：谓说空之意，佛为治有病，是故说空，若复执空，佛所不化。（三）空义者：外人不解按处此空，佛说第一义为空，不言世谛亦空，汝不应闻空谓失因果罪福。盖在俗谛上不可说空，只可说一切现相无自性，在俗谛说空便是拔无因果，便是恶取空。此恶趣空有二：（一）、现世为邪师所误。（二）、前世邪见种子发现，故此种邪见不可不力为破除也。

【颂云：世人执虚妄，而兴斗争苦，如来说空义，为救此苦等，若复又执空，是名佛不救，由空义错解，无因果罪福，杀生贪饮酒，妄语言自证，乃至偷盗等，皆从我执生，非真无我执，口谈说玄妙，心实生愁城，我执诸缘因，由我执灭坏，慧眼观一切，无罪无非罪，我执立无基，若我执未坏，肉眼观世间，无罪福因果，此何异牛马。】

[丙三、开示愚痴、不畏罪。]

此等愚痴亦为邪见所摄，以不知世间有因果事也。彼见人学佛，往往笑为多事，这种不畏罪之人，诚为最可怜者。彼之心理及状态，几同麻木，如劝彼学佛，即使不遽反对，亦必谓俟一切纠纷完解，再云学佛。此与说病好了，再去吃药何异，故见此类人不可不开示之，俾明了因果的道理也。

【颂云：身安稳快乐，现前皆如意，游玩衣食美，任情依强势，不畏福渐尽，亦不愍他人，谤三宝戒定，大笑恼人愚，不及时行乐，自苦或迷信，福尽而衰现，种种横逆生，人死财消散，惨痛无所依，王臣被抄没，苦境过常人，万缘不随己，思往倍伤心，前途茫无计，行乐更增悲。】

以上念无常、观恶趣、归三宝、明业果为下士修法之四要件，虽云励步实为基础，不可以其近而忽之也。（海法师尝谓宗喀巴大师劝人明业果、行十善，是一种血泪语，亦自发愿将来到西藏后，另组成一种下士修法，俾成教科书方式，并加上世间的道貌。又谓在家菩萨，亦应加上世间正当的佛法初步的最要基础，实为挽回现在世道人心不二法门，我们如依教奉行，庶不负法师开示苦心，亦是一种法供养也。）

菩提道次第论科颂讲记二

[参、中士修法。]

前言下士修法。此言中士修法。下士求乐，中士求离苦；下士观业果，中士观空。中士虽较下士有不同之点，然下士法，中士亦非不修，不过修后，另有注重处耳。何以故？菩提道次第，原是一贯故。就中士修法大概言之，约分两种：甲一、四谛。甲二、三十七助道品。（附十二缘起颂）

[甲一、四谛。]

谛者实也。四谛者所谓四者皆实理也。云何四谛：乙一、苦谛（世间果）。乙二、集谛（世间因）。乙三、灭谛（出世间果）。乙四、道谛（出世间因）。总之中士修法，不外知苦断集，慕灭修道，此其大略也。试释如次。

[乙一、苦谛四相。]

中士亦修苦谛，不过较下士所修苦谛为细，四相如下所列。

[丙一、苦无常：刹那生故，从缘生故，故无常。]

无常为苦谛四相之一，何以无常，曰刹那生故，从缘生故。此缘生，即十二因缘生，以不自生、不共生、不无因生，故缘生也。

[丙二、苦苦：惑业自在所成，故苦。如三苦、八苦、六道等苦皆是。]

略叙如次。

[丁一、三苦。戊一、苦苦：生、老、病、死、怨憎会等苦。戊二、乐苦：爱别离苦、求不得苦。戊三、行苦：五取蕴苦。]

苦苦易断，乐苦不易断，以不知是苦，及以为乐而营求故。

世间乐，即苦苦变相，在家菩萨，对于乐苦，宜努力观察修行，如此方为中士。

行苦即十二因缘，亦即集谛。在集谛上修行，最易得力，不过行苦，惟学佛者始能知之。

五取蕴苦，即行苦，数取趣亦行苦。

[丁二、八苦。]

即生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五蕴取著炽盛苦。此八苦须一一作观，兹先说明生苦观。

[戊一、生苦观。分四。己一、生由苦中引出：谓地狱有情纯苦，饿鬼及余受苦有情，多由苦受引生，从苦生苦，苦由苦生。]

人在苦境中，因不能忍，遂欲摆脱苦境，而造种种恶业，因之愈苦，故云从苦生苦，故不当把生看好，何以故？生是苦故。

[己二、生为众苦所依止处：是住生老病死愁忧无常之基址故。]

於此有一个问题，即苦从何时起是也？此有两说。

（一）、从入胎起，胎名胎狱，一入胎即同入狱，故苦从入胎起。（二）、从出胎起，环境三苦，心接触后方知，坠地头第一声即是呱呱的哭声，故苦从出胎起。

二均有理，此皆从时间上观察也。世上颂扬语每说万岁，似乎多说一岁，即多享一岁幸福者，不知生是苦海，万岁云云，不过把生苦延长耶而已。

时间上观生苦即如上说，苦从空间上观察之，生为苦所依止，生即是苦的戏台，诸苦即戏台上各各扮演的角色。故看戏即是看己，且不必看戏，看自己即是看戏。由此言之，无生苦则其他诸苦皆无由安立也。

修生苦则烦恼不起即定，得定不修观，则不起作用，又观生苦，则人生问题可以解决。

外道亦有知苦乐者，惜不知生苦，所以求长生。

[已三、生为烦恼所依止：故若生此世，便有烦恼随生，逼迫身心，离安乐故。]

有生即有烦恼，欲灭烦恼，须证无生。

[已四、生为死因：虽非所欲，总不能免故。]

生死是相待名词，有生必有死，犹之有东必有西，有长必有短，是故世无长生之理，何以故？有生必有死故。世有不死之理，何以故？无生则无死故。

【颂云：生为苦之因，众苦所依聚，老病诸愁忧，无常等住地，烦恼复随生，逼迫身心等，生为死之因，无生何有死。】

[戊二、老苦观。分五。已一、盛色衰灭：腰弓、头白、发落、面皱、不可爱乐。已二、气力衰减：坐立艰难、言词讷钝、行动迟缓。已三、诸根衰减：眼根於色、不堪明辨、乃至念力多忘。已四、受用衰减：饮食难消，余欲亦减。已五、寿量渐短：如少水鱼。]

从盛色、气力、诸根、受用、寿量、各方面观察之，则老苦自见，常观老苦则易起修行之精进心。

【颂云：老苦复可怜，盛色日衰减，腰弓头似银，面皱不乐看，念力多忘失，命根快欲断，寿者复多忧，久忧长不死。】

[戊三、病苦观。分五。已一、身体病坏：肉瘦皮枯。已二、忧苦增长：四大不调，逼恼其身，日夜愁恼。已三、不堪受用：於可意境，不良於病，不堪受用，所欲威仪，无能振作。已四、强令受用：於不乐境，诸药食等，惟强受之，乃至火烧针刺粗猛触等，亦须忍受。已五、命根断绝：恐命不永，所生诸苦。]

常观病苦乃业报所现，谁也不能免，只有恳祈佛力，可以稍减，则求加持之心自切。

【颂云：四大不平均，逼迫身心苦，肉瘦皮干枯，动止不自由，威仪难振作，受针灸等痛，乐境欲不与，时时断命忧。】

[戊四、死苦观。分二。已一、受用离别：难舍田宅财用，朋翼眷属，自身可爱。已二、命终时苦：将舍受时，万苦交煎。]

观死苦如生龟脱壳，苦愁万状，人所最难舍者。

推所爱之自身，至所爱之自身，亦必舍去。其余田宅、眷属、朋翼，更无论矣，其苦为何如？

【颂云：死苦痛舍离，一切携不去，极可爱自身，眷属良朋翼，田宅诸财物，势位巧文艺，父母诸妻子，不能相偕去。】

[戊五、怨憎会苦：仇怨相会，恐其报怨、治罚、恶名、逼命等苦。]

【颂云：若仇怨相逢，怖报怨治罚，恶名声逼命，避免苦复生。】

以上生、老、病、死、怨憎会五苦，为苦苦。

[戊六、爱别离苦：亲爱眷属生别离等，发起忧恼、愁叹、悲哭、爱恋、迫心等苦。]

【颂云：由世境所迫，亲爱眷属离，发起愁忧苦，悲哭等痛心。】

[戊七、求不得苦：农不获实、商不获利、高位无阶、求闻无达、心灰意冷、恼丧难堪。]

【颂云：农种不获实，商贾而失利，欲高位无阶，求闻事无达。或心灰意冷，恼丧等难堪，或苦思计较，欲求不得苦。】

以上二苦为乐苦，前之苦苦易断，乐苦难断，何以故？苦苦易知，人多避之，乐苦难知，人反趋之矣。问乐中何以有苦？曰世间之乐，是相对乐，非绝对乐，乐中含有苦难，故名乐苦。如世间得财者，似乐矣，然有守财之苦，得名者似乐矣，然有保名之苦。所谓观受苦，可知乐中含有苦性也，苦苦易知，乐苦难知，惟修道人始知之。外道容有感者，然知而不能详尽，且无方便法门，故亦不能解脱也。总之世间无乐，惟涅槃为乐，世间一切乐，皆是苦之变相，并非真乐，人苟能感觉到乐苦，则与中土相近矣。

修乐苦以后，再修行苦。行苦即是集谛，在集谛上观察，比较能得力，此行苦亦即五蕴取著转盛苦。

[戊八、五蕴取著转盛苦。分五。]

五蕴谓色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。内色（身）、外色（山河大地）皆属色蕴。眼对色等有领纳义为受，取境安名为想，行即思。凡决定造作及流注皆为行蕴，了别一切名相为识。蕴者聚义，谓聚集和合，非一端也。又覆藏义，谓覆藏智慧，使难显现也。五蕴与五取蕴之别，如现在身心名为五蕴（即前世的五取蕴），又造作取得未来的五蕴，名五取蕴。转盛者谓行苦一天盛一天，盖虽修苦观而不止业流，则业流不止，故日盛一日，（按禅家说的前后际断，教下说的业海停流，亦可免五蕴苦，否则取著转盛。）常观五取蕴苦，则易生勇猛精进之心，此修行者所宜知也。

[已一、引后有苦器：谓依五蕴身心触引以后诸苦。已二、现成苦器：谓能依此受老病等]

现在苦器名，即现在未受苦时，不过一种苦器，苦器者谓身是装苦之器具也。

[已三、苦苦器：粗重现苦。（即生老等苦）]

苦苦器者，即正受苦时之苦器也。

[已四、坏苦器：暂时随顺自己，与乐和合之将来苦。]

坏苦即乐苦，谓爱别离后即苦，或现在受乐中即含苦性。

[已五、行苦性]

曰先惑业自在之一切行，而有此器，以此身器后又引起死中后有等行，犹如连锁，果缚未脱，子缚复生，流转之中，数数取舍，数数受用，损益不定，胜劣不定，独来独往，而受如上生等诸苦，无有厌弃，不求止息，听其流转，受困无穷，岂不悲哉，岂不哀哉。

【颂云：贪著於五蕴，流转苦增盛，引后有无穷，成现在苦器，亦盛苦苦器，虽暂时随己，与乐境共生，舍离苦复起，引起死中后，犹连锁无尽，果缚未脱离，子缚已早生，流转尽六道，数数取舍身，积骨过须弥，乳泪胜海深，损益业不定，胜劣趣无凭，独来亦独往，无人作伴侣，长劫受重苦，复不作厌弃，亦不求停息，应风浪起止。】

行苦谓补特伽罗之苦，补特伽罗即数取趣，谓天人六道，数数趣生也。死中后有，谓死时断气之刹那为死有。死后生前为中有，现在身心为粗五蕴，中有身心为细五蕴，故中有为化身。（中有身不是上帝或阎王主张之，仍自己主张之，即自己是何等习气，即成何等中有。）如天道及阿修罗、地狱、饿鬼不经中有，顷刻即生彼道，纵经中有，亦一刹那间耳，惟人与畜生，皆中有身，中有身之苦即行苦，行苦之理不了解，不能修中士法。盖欲灭行苦，非证阿罗汉不可。阿罗汉证果时，谓梵行已立，所作已办，不受后有，不受后有则行苦灭矣。故修中士法宜常观行苦，观察行苦，即观察六道苦，前生苦就人言，此行苦就六道言。

[丁三、观六道苦。]

六道苦即行苦，以轮转不息故。

【颂云：诸天战争时，断肢殒命等，劣天被驱摈，死住不自在，修罗多嫉妒，热恼而兴斗，截肢或断命，虽智不见谛，人苦谓生等，苦迫如狱鬼，或修罗畜生，似天而速坏，畜弱肉强食，困饿渴猎等，耕负任打杀，但念水草淫，饿鬼业由贪，内外自体障，人间月为日，寿命五百年，地狱中轻苦，胜刺三百槩，寒热等无间，寿命同天量，由何当观苦，自观趣解脱，若不观他苦，悲心无所出，父母在狱中，或堕於鬼畜，盼我救拔他，安可自受乐。】

诸天战争三句，指欲界言。有势力之天驱摈劣天，亦是苦。死住不自由句，指色无色界言。以上天道之苦。

修罗有天福无天德，见天享受福报生嫉妒心，而思夺取之，於是战斗，而感截肢或无命之苦。虽智不见谛，谓修罗虽有智慧，但不见谛。如世人有学问而不信佛法，殆从修罗中来。以上修罗之苦。

人道中受苦，如六道中苦，大概皆具足。又世人有福气，有学识且亦讲世俗上道德，并不损害他人，平平安安，享受一世之幸福，是为人中之天，故若似天。然数十年光阴转瞬皆空，结果仍不免一个死，故云速坏，是亦苦也。以上人道之苦。

畜生有弱肉强食之苦，有困饿渴猎等之苦，又有耕负任打杀之苦。除此种种不自在苦外，并无他长，但念水草淫而已，此最可怜悯者。以上畜生道之苦。

内障谓有报作障，如美味入口变成臭味等。外障谓见水欲饮而有人守护，不令取饮等。自体障谓咽如针孔之细，食物入口，不得不臭等。人间月为日，寿命五百年二句，言受长寿三障之苦，以譬鬼道之苦。

地狱中苦，万死万生，无片刻休息，寿命之长，与天同量。此苦报之最剧者，盖行上品十恶等所感也。以上地狱道之苦。

观苦有二利益：（一）、自己生起解脱心。所谓由何当观苦，自观趣解脱也。（二）、度生悲心，亦由此发现。所谓若不观他苦，悲心无所出也。且法界有情，皆自己过现父母，苟能观苦，则救济之心，勇猛恳切，所谓惟愿我今现身皆代受，尽未来际无息无止期也。

观六道苦，其中有福气，不持戒，不修定，生修罗中。有福气，能持戒，生欲界天。有福气，能持戒又能修定，生色等天。无福及戒定，但有道德，生神仙中。此六道比较属善道者，然仍在轮回之中不能出离，故仍是苦。至三恶道不待言矣，故必观苦而后厌离之心方能生起也。若下士但观三恶道苦，於人天不起厌离想，此中士观六道苦，则人天亦起厌离。所谓行苦，即在六道中行也。念佛宜有欣厌心，欣者欣净土之乐；厌者厌秽土之苦也，故念佛人尤宜修苦观。何以故？不观苦则厌离心不深切故，如四川有人念佛功深，见佛来接，后贪恋世间，向佛请假则误矣。

[丙三、苦空：他义之主宰无故空，观苦因由。]

观苦相，则苦之他义无主宰，无主宰故空，以是故对於世间不如意的环境，不起执著，而能引发空、无相、无愿，三解脱门之行。

[丙四、观苦无我：自性之主宰不成就，故无我。]

自性对他义而言，不惟他义无主宰，即自性亦无主宰，所以无我也。

观苦苦则生厌离心，可以自变，观苦无常，则生堪忍心，而不畏苦，可以度生。观苦空则观环境无自性，是无施苦者。观苦无我，即观察自己无自性，是无受苦者。

环境是惑业苦三者所造成，世每羨尧舜时代，不知尧舜时代，亦不免三苦八苦。何以故？其环境造成，仍是惑业苦三者故。

[乙二、集谛四相。]

苦谛为世间之果，集谛为世间之因。集者集聚也，谓惑业等之集聚也。其相有四：丙一、集因。丙二、集集。丙三、集生。丙四、集缘。试略释之。

[丙一、集因（惑）：犹如疾病，是生诸苦之因故。]

惑业苦三，以惑为因，以业为缘，苦即因缘所生之果。集因指惑，言谓集聚一切无明烦恼之种子，故集谛为苦果之因。此苦之体也。

[丙二、集集（业）：犹如疮疽，诸苦渐次渐次发生故。]

惑是苦因，然无助惑者，犹不致结苦果，有业以助之，则苦果成矣。集集指业言，集集者言其

业集之也，虽有引业满业之不同，而其助惑以成苦果者则一。此苦之用也。

[丙三、集生（苦）：犹如忽被痛刺，诸苦猛烈生故。]

苦是世间之果，集生指苦言，谓其苦已发生而成果也，自己如罪人，惑业所感之苦果如牢狱。此苦之相也。

[丙四、集缘（上三者之助）：犹如罪人之逻卒，守至死，有时及逼迫令其於中（三界）作余缘之能作者故（今人称为环境）]

缘如今人所称之环境，喻之如圈：如石投水，水上即有圆轮之纹似圈。此投石，彼亦投石，而水上之圈，互相交贯，彼此结业，纠缠不已，无法御止，亦犹是也。集生如投石，集缘如水上圈，此苦之缘也。

【颂云：初烦恼发生，次积业增长，若死若结生，於中相续等，成流转之因，由惑业二者，然以惑为主，若无水土润，业种芽不生，离苦亦无困，又虽无先业，新惑取后蕴，贪瞋痴等惑，一一极可怖，贪如面入油，如蜂如鱼等，毒食刀上蜜，淫女软贼等，瞋恚心粗猛，犹如不治火，损害於自他，焚烧功德林，无明贪瞋等，坏自他坏戒，衰损失利誉，斗争增恶死，他生堕八难，使我大忧苦，住於我心中，以我作奴婢，驱我历万险，引我到深渊，乐我亦损我，忍苦反受呵，如是烦恼怨，百倍世间仇，世仇有等限，此仇常悠悠，善观施对治，勿任此心游。】

此颂前四句，谓集因，集集，集生，集缘。

集生、集缘不必管他，宜从惑业上用功。惑业二者又宜先从惑上用功。惑者何？即集因也。

下士在戒上用功，即在业上用功，中士在惑上用功。戒虽不可缺，而重者却在定。禅宗亦在定上用功，然必先有戒方可。烦恼中以贪为最，瞋亦由贪起，贪著於心，不易拔除，如油入面，无法取出；如蜂食蜜，足被蜜沾；如鱼吞饵，口被勾挂。又如有毒之食，不知误食而受害；食刀上之蜜，易於受伤亦然。甚至如淫女之诸种诱惑，软贼之暗中移物，皆令人不觉察而堕於陷阱者。

瞋心似火，损害为性，所有精聚功德，一刹那间可以烧尽也。所谓一念瞋心起，八万障门开。众生堕地狱之因虽多，瞋实为其最重者。无明甚细不可见，於贪瞋上始见，贪瞋从无明出。如现在闻法大众，此时贪瞋虽未现行，然能生贪瞋之无明仍在，故无明藏於身中，即未醒之贪瞋，终日随身无刹那离也。可知无明即睡在心上的烦恼，故烦恼又名睡眠。坏自他坏戒，谓我贪彼物，彼瞋我行，彼此俱坏，戒亦随破，故害他即害自。

斗争增恶死，增恶谓於恶中增上也。乐我亦损我，谓如得财而失命。忍苦反受呵，谓辨事忍辱，虽种种艰辛，反受呵责。世仇有等限，谓受报即了，烦恼之仇，无有了期，故云常悠悠也。

总之分说在断烦恼，总说则在断我执。如能断烦恼及我执，修行何法皆可成功，是为正知见。祖师有无烦恼可断说，是特从般若上立论耳。

所宜注意者，无论外道见无一定，即佛学者所见亦不一定。设问学佛者目的何在？百人所答个个不同，然则目的究何在，曰在断烦恼。此是一种修行上的总法，否则学佛法而不断烦恼，便是附佛法的外道。

又有在境上修行者，或见种种现象，而不知断烦恼，此非真正佛道。人人在烦恼中而不能除去，由於不能真认识烦恼，烦恼最重者即无明，参禅亦不过要断无明，欲见无明，须於贪瞋等上见之。有人问大德：「何谓无明？」大德呵之，其人怒，大德云：「此即是无明！」无明烦恼在心中不易排遣，故云住地。现在各种学问，多是助长贪瞋等烦恼的学问，是以学佛者能断集因以除烦恼，方为正见。所患者有正见而不修行，遇境仍被转耳。

[乙三、灭谛四相。]

灭谛为出世间之果。其相有四：丙一、灭。丙二、解脱。丙三、妙善。丙四、定生。此灭谛之四相皆是实理，故名曰谛。略释如次。

[丙一、灭：灭之自性之相者，即无我相是也。谓即断烦恼之离故。（因体）（正在工作之刹那）]

证阿罗汉则一切烦恼全行除去，故云灭。灭即灭四相中之一也，此灭之因。

[丙二、解脱：即苦寂尽之离是也。（大经说为寂静远离此灭之果）丙三、妙善]

即真阿练若，以乐净为自性，能成之离，於无明爱死等苦蕴究竟寂静之中，於无我性及解脱及阿练若及空性等之相无愿无，及於现行性之所作亦无（境）

此果之境，阿练若喻本性涅槃：妙善即涅槃境，即无为法。若在境上求妙善非真妙善。总之不可在境上求妙善，而当在心上断烦恼，烦恼断则妙善显现矣，妙善是显得非生得。何以故？无为法非造作故，如谈玄妙而不断烦恼终是假玄妙，如造假花，相虽似而非真。

[丙四、定生]

决定出生之相者，即空无愿无作之能作是也。如次的如真所有决定生离因性三者之成就及离与断，凡此决定出生殷勤之现行能作之成就及断离等（行或用）

此离系三行，能作成就三法，详道谛中，灭谛之用即道谛也。

【颂云：灭谓灭我相，断烦恼之离，解脱言苦尽，妙善阿练若，是境是能作，空无愿无相，能作成就者，名决定出生。】

[乙四、道谛四相。]

灭谛既为出世间之果，然果必有因，即道谛是也。故道谛为出世间之因，其相有四：丙一、道。丙二、道品。丙三、道成办。丙四、道决定获。

此道谛之四相，皆是实量故名曰谛。略释如次。

[丙一、道]

发趣菩提涅槃之道，根本智之能作。

能谓功能作为作用，根本智能证真如。在小乘则阿罗汉，在大乘则可齐七地。

[丙二、道品（三十七）]

於发现在烦恼种子之习气，能作断离之加行法。依不颠倒之理念随顺之，为建立佛法不可离之修行方法。

道谓力品，谓方法，又名三十七方便。即规矩准绳之意，不颠倒理之念，谓四念处随顺、谓四正勤、四如意足。

[丙三、道成办]

心立住理现证，能於三学之加行等成办。

道成办谓成办戒定慧之加行。

[丙四、道决定获]

修行解脱之法之时，能作尽苦之道，於此诸法之加行能作。

道决定获，谓中士修离苦，依前三学工具而行之，决定获道。观苦谛是苦，集谛流转亦苦，故决定生厌离心。观灭谛清净涅槃为可得乐，故修道谛前之苦集为境，灭为果亦为行，道是行。菩提道次第所以为佛独一无二者，其中并无希有，皆经论中常理，不过将经论之义取而条贯之，以起作用耳。

苦、集、灭是境，但灭一方面是境，一方面又是果。道谛是行，最重要者为道谛。

三十七道品，加在戒定慧上修。

道谛四相：（一）、道，如聪慧学生。（二）、道品，如办学校方法。（三）、道成办，如教科书。（四）、道决定获，如上课。

【颂云：道者趣菩提，体智之能作，道品多属用，顺理诸方便，戒定慧等学，心住理能行，由修解脱行，能生尽苦智。】

四谛法为总法，无论念佛、参禅、学密、学教皆不可离。

[甲二、三十七助道品。]

此三十七助道品，为明瞭方便起见，分为：乙一、三四。乙二、二五。乙三、只七。乙四、单八。四种。兹列略表如次。

表一（略）

[乙一、三四。]

三四者，即丙一、四念处。丙二、四正勤。丙三、四如意足是也。略释如次。

[丙一、四念处。]

四念处是智慧，即四法印。一切教法皆可摄於四念处，故四念处颇为重要。云何为四：即丁一、观身不净。丁二、观受是苦。丁三、观心无常。丁四、观法无我是。分述如下。

[丁一、观身不净。]

观身不净，谓二根和合，种子不净，胎中住处不净，生时生处不净，现身九孔常流不净，死后白骨不净。此所以有身如行厕之喻也。初修於定中观，在家断邪淫者宜观此，出家修梵行者，更宜观此。自观不净，推及其他，亦皆不净。不修此观，欲念若起，则禅定不易得，此观成就，初观能转自心，以后有神通力，能令他人转少为老，转美为丑。如释迦佛得道时，魔王令魔女来摄，佛以不净观令彼魔女转少为老，各各自观，互相惊哭，遂即散去。故见貌美者，不观其外相，但观想内容不净，乃降服贪淫之妙法也。

现在美学，误不美以为美，是不知观身不净法。

[丁二、观受是苦。]

世间之乐，乐中有苦，在世间求无苦之乐，无有是处。何以故？苦乐对待故。

印度有一老修行，一日吉祥天女至，凡见此女者有各种吉祥，旋黑女儿又至，自言是吉祥天女之妹，顷刻不离，凡见此女者有种种不吉祥；以彼二女不相离，老修行遂皆拒绝之。此二女复至他家，他家留之，忽而吉祥之事迭至，忽而不吉祥之事迭至。以此推之，可知世间苦乐亦如一母所生，顷刻不离，惟苦乐皆拒之门外方能成功。换言之，离苦乐之乐，方为真乐。

[丁三、观心无常。]

谓第六意识无常，刹那即变，过去、现在、未来三心不可得。三心相续，不断不常，如河水本无动，以波浪流转而动，线中无布，以经纬相贯而成布，故非决定之无，亦非能见之有。

过去心不可得、现在心不可得、未来心不可得，三心不可得，是修行入手处，与参话头同。

所宜特别注意者，第六意识如水中之浪，刹那刹那不停，如停而人仍不是死，如此观察，则易见真心。

[丁四、观法无我。]

无我有二：（一）、内。（二）、外。一切内法无我，谓於五蕴中觅我不可得；一切外色无我，谓於地水炎风四大，觅我亦了不可得。世间之相流转迁变，并无自性，亦无实法，无我云云，亦复如是。以上观身离瞋，身解脱；观受离贪，境解脱；观心离痴，慧解脱；观法得智慧，我解脱。

四念处观法，约分为二：（一）、定中观。（二）随时随处观。如此修习，数月可起作用，利根数日可起作用，然成功虽速，易得易失，须久修习方好。

身对境即受，心对境即法，故四念处摄一切法。

四念处即正知正见，修此则不致招魔。

[丙二、四正勤。]

四念处有境，四正勤是行。云何为四：即丁一、已生恶令断。丁二、未生恶不生。丁三、未生善令生。丁四、已生善增长是也。诠如次。

[丁一、已生恶令断。]

谓时时忏悔，祈消宿业。

[丁二、未生恶不生。]

已生恶令断，是忏悔；未生恶不生，是持戒。谓既能持戒，对於众生，起慈心悲心，自不恶念矣。

[丁三、未生善令生。]

谓修行出世善，六度四摄，具慈悲心，祈三宝加持父母及众生，同离苦海皆是。

[丁四、已生善增长。]

谓增修出世善，修四正勤，初修仪规，於理上修，次於事上修。初断恶，恶不断则善不生，善生则恶断，断恶增善谓菩萨。

[丙三、四如意足。]

四念处是慧，四正勤是戒，四如意足是定。足者行也，加上定功即如意足，一名禅定；依定修行一日千里，故云神足。无论四念处，四正勤，皆宜在定中修行，固不只四如意然也。云何为四：丁一、欲。丁二、念。丁三、进。丁四、慧是也。诠如次。

[丁一、欲。]

欲者愿也。谓欢喜心，凡作一事，皆起愿欲欢喜心。

[丁二、念。]

念者时时不忘之谓，如禅念话头，净念佛号，密念本尊，皆是。总之修行何法，即系念何法，心常在念，而无杂想，一涉杂想则不易成就也。

[丁三、进。]

进谓精进。精进与正勤稍不同，精进则一门深入。

[丁四、慧。]

四如意中之慧，不是由定生慧之慧，是一种选择。

四念处是慧，四正勤是戒，四如意足是定。此戒定慧三学，宜合修为要，一分家则不成功。戒若无定，虽修三千威仪，八万细行，境若现前，仍不免犯戒；慧若无定，虽通三藏，而究竟之义达不相宜；定中无慧无戒，亦同世间定，故宜合修也。正勤在定中修，如勤念过，心反散乱，故又以四如意足之定调剂之。

四念处、四正勤、四如意足，是基本法。此三四不外戒定慧，无论何法，皆戒定慧所摄。

[乙二、二五。]

二五者，五根、五力是也。略释於下。

[丙一、五根。]

五根、五力皆修行四念处等之果，五根即菩提。分途如下。

[丁一、信根。]

根者，增上义：由能乐善法故名为根。云何信根？信者谓於三宝、四谛等，能深忍乐，一种清净性，名之为信。由此信而生诸善法，故曰信根也。

[丁二、进根。]

进即精进，由此生诸善法，故曰进根。既有信根，则精进心生起，久之则进根得矣。

[丁三、念根。]

於诸忆持，名之曰念；由此生诸善法，名曰念根。既有进根，即念念不忘，久之则念根即得。

[丁四、定根。]

专注所缘，名之曰定善；由此生诸善法，名曰定根。既有念根，即念念在定，久之则定根得矣。

[丁五、慧根。]

简择得失，名之曰慧；由此生诸善法，名曰慧根。既有定根，由定生慧，则慧根当然可得。

[丙二、五力。]

不可屈伏名为力，五力者即前五根之力也，分途於下。

[丁一、信力。]

即若天若魔，乃至诸烦恼皆不能屈伏，所以称力。信力即信根之力，无别体也。

[丁二、进力。]

进力即是进根之力，亦无别体。

[丁三、念力。]

念力即念根之力，亦无别体。

[丁四、定力]

定力即定根之力，亦无别体。

[丁五、慧力。]

慧力即慧根之力，亦无别体。

第一步生五根，第二步生五力。凡修何法，得到五根，再进一步修行，即得五力。

定是外道、凡夫、小乘、大乘共修的路，但各各目的不同，此宜特为注意。

在定中所生身上种种等现象，（按：前八触，后八触，共十六触。）虽有是事实，佛法不许说，恐其观身是净，及生我执。

五力最要，力即法轮之转，种种方便从此生。又五根、五力中的定根范围最宽，不仅在习定时为定。无论入定出定，凡一切不动摇者皆是定所摄。

根谓法，力谓类。如见有情苦为法，见己苦而推及人之苦为类。

五根是八法，五力是八类。

三四为体，五根、五力为用。

[乙三、只七。]

即合念、择法、精进、喜、轻安、定、舍七种，名为七觉支。所云双七者，前四念处、四正勤、四如意足，有三个四种；五根五力，有二个五种；此七觉支，只有一个七觉支，故云只七也。觉谓菩提，支谓支分。有七种菩提支分，循此修行，可得阿耨多罗三藐三菩提之果。前四如意足，是起定之因，此七觉支，是正得定之方便。略述如下。

[丙一、念觉支。]

其境明记，名之为念。谓去不正念，生起正念，防护定心，持念不舍，时时缘所修之法，故名念觉支。何以故？念觉支即觉法所依止也。

[丙二、择法觉支。]

观察得失，名之为择。择指慧言，以慧择法，循是修行，可出三界，否则随众生数，随业流

转。行者若懈怠、昏沉、放逸时，宜速修此择法觉支，以对治之。何以故？择法觉支，其自体即是觉也。

[丙三、精进觉支。]

炽然修善名为精进，行者先修抉择，既抉择已，当然能起精进。何以故？精进即是觉之出离支也。

[丙四、喜觉支。]

於意适悦，名之为喜。谓以精进心修法，任修何法，皆能生欢喜心，盖得法之利益故也。

[丙五、轻安觉支。]

身心调畅，名为轻安。谓妄念已息，轻安自得。

[丙六、定觉支。]

专注所缘，名之为定。即心不外驰也。

[丙七、舍觉支。]

远离沉掉，平等寂静，名之为舍。合上轻安与定，此三皆是觉之无染支。又舍谓止，如修仪轨中，有修止处，有修观处。

七觉支即菩提。欲得菩提，须先得定。七觉支中念，譬如警察，防护定心者即念。

又七觉支指在定时言，即正修，亦即是定；与后八正道，指出定时言者相对。七觉支是定，八正道即是戒。

[乙四、单八。]

即合正见、正语、正思惟、正业、正命、正精进、正念、正定八种，为名正道。所云单八者，前四念处、四正勤、四如意足，有三个四种。五根五力，有二个五种。此八正道，只有一个八种，犹七觉支，只有一个七种，故云单八也。

八正道之正即戒，七觉支摄於定，八正道摄於戒。云何名正？曰因果不错名正。兹略诠於下。

[丙一、正见。]

正见者，不随邪见、边见、戒禁取见等。以戒言正，以见言见，合说以下七种，皆摄於正见，有正见而后始能生以下七种也。

[丙二、正语。]

发话语言，不随口四之恶，故云正语。此正语亦由正见而来。

[丙三、正思惟。]

正思惟者，不惟不当思惟不可思惟；即十四无记，亦不思惟，故云正思惟。换言之，即第六意识不起颠倒想是也。

[丙四、正业。]

凡佛弟子，当作正当营业，一切害人营业及伤风败俗之淫业等，皆不当作，故曰正业。

[丙五、正命。]

命者生活所依。谓依正命生活，不依五种邪命生活也。

[丙六、正精进。]

谓合乎戒律之精进也。

[丙七、正念。]

谓修何法，即念何法，不夹杂他念。如修净土者专念佛号，参禅者专参语话头，各有各应专注之念，故曰正念，此则合念於纯一也。

[丙八、正定。]

定为外道、凡夫、小乘共修之定，但目的不同；正定云者，谓非邪定也。

七觉支是根本智，属真谛；八正道是后得智，属俗谛。

以上三十七道品，如木工之用具，各有各用。又於三十七道品中，随拈一法皆能起作用，若全起作用，则见道矣。三十七道品中四念处为总境，余皆摄此四念之中。中士修行，从别解脱戒上修，把三十七道品，亦加在戒上修。

《菩提道次第》即起三十七道品作用之方便。三十七道品可摄一切法，亦即总持。大小乘所共修，密教亦不能外，密即总持也。

颂云：

（总说）

【三十七助道，四念处正勤，及四如意足，五根五力等，七觉八正道，略为四念处，开则三十七，更广复无尽。不以一种药，而止众病故，余无量修法，皆摄在此中。】

（四念处）：

【念随顺正智，缘中得止住，以念持此法，对治四颠倒，】

（四正勤）：

【破邪行正道，不同世间勤，於法欲求证，黑白之止行。】

（四如意足）：

【能摄心安稳，止住一缘中，失勤多散乱，令心调柔故，】

（五根力）：

【调柔生五根，不可坏称力，或以浅深论，或以软利名。】

（七觉支）：

【七觉支修用，令入於实智，念集善遮恶，中三沉令起，后三轻安等，心散时令定，得法心安稳，渐至涅槃城，】

（八正道）：

【於法观不谬，八正道戒见，正见四念处，慧根力择法，正语离口邪，正思惟谛理，正业正命者，除一切邪命，正精进四勤，进根力进觉，正念念处等，念根力念觉，正定如意足，定根力定觉，念处正修法，正勤行不谬，摄心称神足，根调柔名根，转深说名力，入无学实智，说名菩提支，於法见不谬，王道之金绳，称云八正道。】

颂中七觉支修用，谓修行之作用。七觉支是根本智，证真谛；八正道是后得智，证俗谛。实智谓深般若，八正道谓广般若。中三沉令起，谓昏沉时，起择法精进喜之功用。后三谓散乱时，起轻安定舍之功用。涅槃城谓菩提在解脱名涅槃，在智慧名菩提。无学为小乘阿罗汉，大乘十地，圣法见谓正见，王道之金绳谓戒。总言四谛为境，三十七道品为行。下士修法，首修三皈，明业果。中士为得清净涅槃，由别解脱戒入手；在家依五或、八戒；出家依沙弥、比丘诸戒。持戒时宜合三十七道品修，又宜定中修，此三十七道品为大小乘之所共也。

附五种邪命。（比丘营不如法事而为生活，谓之邪命。有五种。）

（一）、诈现异相：於世俗之人诈现奇特之相，以求利养者。（二）、自说功德：自说己功德以求利养者。（三）、占相吉凶：学占卜而说人之吉凶以求利养者。（四）、高声现威：大言壮势，而现威势，以求利养者。（五）、说所得利以动人：於彼得利则於此称说之，於此得利则於彼称说之，以求利养者。

菩提道次第论科颂讲记三

十二缘起颂

十二缘起，谓无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死，此十二支，互为因缘，故谓缘也。普通谓声闻修四谛，缘觉修十二缘起，其实四谛亦摄十二缘起。以此由集谛修起，缘觉根利，已明苦谛故。又十二因缘转，即是苦谛，明此即知苦谛之理，故对世间顺违等境，能以慧观察，不为动摇而随之流转。声闻法与缘觉法，是一非二，特教上为方便计，判为声缘耳。此颂出《俱舍论》。

【颂云：无我唯诸蕴，烦恼业所为，由中有相续，入胎如灯焰。】

无有实我，唯色受想行识之五蕴假我，若尔此蕴即从此世转至余世，然蕴体是刹那即灭，无轮转用故，要因数习惑业之作用，令中有蕴入胎相续，有如灯焰。

按无我谓缘觉根利，悟十二因缘而证无我，十二缘起，即发明无我理者，未证无我，永远流转三界，一证无我便出轮回。声闻乘中阿罗汉证无我，缘觉亦证无我，故声闻、缘觉合名二乘，同为中士所宜修也。蕴是刹那即灭，心即相续，又无我唯诸蕴一项，是三支式。无我是宗，烦恼等是因，灯焰是喻。

四有轮转：（一）、本有：即现在身之五蕴。（二）、死有：命终刹那之五蕴。（三）、中有：死后生前之五蕴。（四）、生有：中有入胎之五蕴。

此谓人死虽舍粗蕴，而有生至死，四有之细蕴，相续不断，故前蕴造业，后蕴受报。外道不信轮回者，每谓甲造业乙受报，为不合理，不知中有相续，不是两人也。

【颂云：如引次第增，相续曰惑业，更趣於余世，故有轮无初。】

如业所引，次第轮增，诸蕴相续，果缚未尽，子缚复生。故无最初作者，唯有惑业苦作十二支轮回不息，无始无终。

按引如井中汲水之轮，不休息状，喻生时惑业，死后中有身相续也，无初，谓一有一齐有，无最初作者，谓无我、人、众、寿者，此利根之悟也。

【颂云：如是诸缘起，十二支三际，前后际各二，中八据圆满。】

或在名色位命终，维历二位，乃至取位命终，但历七位，欲界具八支者为圆满，色界无名色支，无色界无名色及六处。

按缘者相集相引义，亦即依他起之依义。十二支谓缘起之支有十二也。三际谓前中后三际，即过去、现在、未来三世也。前后际各二，谓前际有无明及行二支，后际有生及老死二支也。中八据圆满，谓中际之识支，乃至有支八位，为人类之最圆满者。以色界天不入胎，无名色支，无色界天，既不入胎，亦无根境识三者和合，故无名色支及六处支也。以下详明十二缘起之理，亦即十二缘起之性相。

宿惑无明位——无明：先世烦恼，至今果熟谓无明，即不明忘明义。（智不及愚与烦恼愚）

按宿惑，谓往劫业之种子，无明无始，从熏习而起，从因缘而生。

智不及愚谓一切种：烦恼愚谓诸冥，种冥为无明种子，无明之根，观无明於未起时，如睡时观如何睡著一般，若能观著，觅得无明之根，可以除灭矣。

宿诸业名行——行：宿生福非福业不动等业，至今果熟，总名为行。

按福业谓能得乐报之缘；非福业，谓能得苦报之缘；不动业谓定业，能得四禅天四空天报之缘；果熟谓现在之根身，及山河大地之器世间，皆异熟果也。

以上无明及行，为过去世，属于前际。

识正结生蕴——识：於母胎等正结生时，刹那五蕴。

按识即第八阿赖耶识中有身色质微细，兼有神通，刹那间可以投生，识即被牵引，结生其处。

六处前名色——名色：结生之后，六处生之前，中间诸位，皆名名色，羯刺等五位。

按结生谓入母胎时，精血识三者结合而生也。羯刺五位者：（一）、血泡。（二）、肉团。（三）、肢分。（四）、皮。（五）、骨。名色，名属心法，色属色法。质言之，即指精神肉体也。

从生眼等根，三和前六处 六处：眼等已生，至根境识未和合位，名六处。

按六处，谓六根。但有六根，未与境识和合，不能起作用。

于三受因果，未了知名触 触：从出胎至三岁，於根境识三和合起，然未了苦乐诸受，名触。

按诸不了别苦乐及不苦、不乐之三受，但有俱生，无分别。

在淫爱前受——受：四五岁已去，十四五已来，已了三受差别，虽起衣食贪，未起淫贪，名受。

按六七岁后，渐次对于事物有识别，苦乐感受，此时有分别矣。

贪资具淫爱——爱：十六七已去，贪妙资具及淫爱，现行未广追求，名爱。

按谓十六七岁后，对于资具淫爱，生种种强盛爱欲之念也。

为得诸境界，遍驰求名取 取：为得种种上妙境界，周遍驰求，名取。

按谓二十岁以后，爱欲愈盛，不克自生，驰驱诸境拼命取求所欲，结果不过名利场中，误尽一生耳。

有谓正能造，牵当有果业 有：因驰求故，积聚能牵当有果业，名有。

按依五取蕴驰求诸境，造种种业，藉前世之果牵引后世之子缚。

以上自识支至有支，共八支，属现在世中际。

结当有名生——生由此业力，从此舍命，正结当有，名生。（当有之生即今识位。）

按谓依现在业力，牵引识於未来受生也。

至当受老死——老死生刹那乃至当来受支，总名老死。如是老死，即今世名色等四支。

传许约位说——传许世尊唯约分位，说诸缘起，有十二支。（此天亲菩萨择别说。）

四种缘起，此四种谓观俗谛。

(一)、刹那缘起：於刹那中，由贪等行，具十二支。

(二)、连续缘起：无间相续义，邻次相属义，谓同类与异类因果无间相属而起。

连续者谓第八识种子熏现行种子，现行熏互为连续也。同类谓等流果异类，谓异熟果。

(三)、分位缘起：於无际中，唯取三际十二五蕴。

谓本无时间，假立三地也。

(四)、远续缘起：久远相续无始。

连续缘起，指中间相续言：远续缘起，指无始相续言。

从胜立支名。

问：若支支皆具五蕴，何缘但立无明等名？

答：以何支中何法胜，故立何名。

谓十二支中，虽皆具诸法，但何法较胜，即立何法以为名也。

於前后中际，为遣他愚惑 为生不知来，死不知去，现在不知何等是我，此我云何？我谁所有？我当有谁？或执无因如断见等，或执邪因如大自在等。佛为救此愚者，说十二支。

按生不知来谓前际，死不知去谓后际，现在不知何等是我谓中际，此我云何谓五蕴，我谁所有谓无主宰，我当有谁谓一切山河大地，皆我所变现。总之一切现象，非无因、非邪因，乃和合而生即缘起，故假定三世以除邪执也。

表二、表三（略）

【颂云：三烦恼二业，七事亦名果，略果即略因，由中可比二。】

由中际之广可比前际之因，后际之果，故略。

按三烦恼，谓无明、爱、取三支：二业谓行、有二支：七果谓识、名色、六处、触、受、生、老死七支。由中可比二，谓由中际可比前后二际也。

从惑生惑业——惑生惑，爱生取，惑生业，取生有，无明生行。按爱支取支皆惑也，爱生取，故云惑，取支无明支属惑，有支行支故云惑生业。

从业生於事——行生识，有生生。

按事即果，行支有支属业，识支生支属果，即事，故云从业生於事。

从事事惑生——事生事，识生名色，生生老死等，事生惑，受生爱。

按识支名色支、生支、老死支，皆属事。识生名色，生生老死，故云事生事，受支属事，爱支属惑，受支生爱，故云事生惑。

有支理唯此。谓十二有支之理，唯此惑业苦之所流转也。

以上为十二缘起，十二缘起即集谛，缘觉为声闻中利根，苦谛已经了解，故修行从集谛入手。

十二缘起中无明，即众生体。众生有明时，有不明时，但有不明，即为无明。无明无起点，从熏习来，即从缘生，缘生故无起点，无明指个个不同的无明而言。

十二缘起即四谛：流转即苦集二谛：还灭即灭道二谛；观缘起即俗谛观。

以上中士修法竟，以下为上士修法。

菩提道次第论科颂讲记四

[肆、上士修法。]

修法分四：甲一、修平等舍心。甲二、修菩提愿心。甲三、波罗蜜。甲四、四摄法。

按上士修法必兼中、下士修法，否则不明业果之理，及无我之理，一遇违缘，易生退堕。唯修中、下士后，再修上士法，则不致退转。所谓阿毗跋致是也。如但慕上士之名，轻中、下士之行，而不由根修起是名轻毛菩萨，则大乘之实利难得。若明业果之理，及无我之理，则一切恶不作，一切善奉行，不惟自利而且利他，即上士行也。上士无别法，即中、下士修至究竟之法也。大乘法有二：（一）、发菩提愿。（二）行菩萨行。菩提愿非至上士地位方发，在下士初修时，即宜发此心，不过至上士位，方能办到耳。发菩提心为愿心，行六波罗蜜为行心。上士修法三段中，第一段修平等舍心，为修行初步，亦即大乘前导；第二段修菩提愿心，与前修平等舍心，为发菩提心两大派。前一派修平等舍心，是寂天菩萨派，即深般若也；此一派修菩提愿心，是无著菩萨派，即广般若也；第三段波罗蜜为正修。

试略释如后。

[甲一、修平等舍心。]

修平等舍心，为寂天菩萨说；修菩提愿心及波罗蜜，为无著菩萨说；合修此二说，即上士行。修三十七道品，得著五根、五力，即平等舍心。平等舍心，即大般若中如地之菩提心。舍，谓舍怨亲平等，舍亲易舍怨难，故宗喀巴大师特提为首修，此平等舍心纳分为三：乙一、怨亲不定想。乙二、自他易地想。乙三、等皆如母想。

[乙一、怨亲不定想。]

怨或为亲，亲或为怨，原无一定，宜如此作观想。

【颂云：昔日之仇怨，闻名生憎怖，后复为良友，无彼反不乐，顺我者曰亲，逆我即为仇，或从无

我观，或以仇为友。】

亲谓与我有利益，使我身心安乐者，逆我者反是。无我观谓五蕴中觅我了不可得。

怨亲不定，顺我即亲，逆我即仇，纯以我为标准，即是我执。破此我执，方能得到平等舍心，其修法第一步，即宜作怨亲不定的观想也。

[乙二、自他易地想。]

自他易地说即世间圣人所谓恕道，若非定中有功夫，则亦口头上高调耳。至上士自苦他安乐，较世间自他易地说又进一步，此纯出大悲，非有一点利誉心，惟慈母爱子，方可喻之。

【颂云：自他易地观，亦世圣所教，若不从定修，则但坠言说，上士恒勤求，自苦他安乐，若慈母爱子，非他利誉故。】

自他易地观，谓己所不欲勿施于人，又自他无分别想。所谓禹思天下有溺苦，犹己之溺也；稷思天下有饥者，犹己之饥也；此大乘之要义。慈心悲心，自利利他，始能成佛，否则但求自利，则成阿罗汉也。

[乙三、等皆如母想。]

宜分为四种观想之。

[丙一、无量轮回中父母，即是众生。丙二、现在生活我之父母，即是众生。丙三、使我了知解脱之父母，即是众生。丙四、作悲田使我成佛之父母，即是众生。]

按此谓观一切众生，皆父母也。

[甲二、修菩提愿心]

分三。乙一、引言。并发心之法喻及方便总说。乙二、正观。乙三、结语。兹依次诠释于后。

[乙一、引言]

并发心之法喻及方便总说。

【颂云：大般若佛母，诸佛佛子生，由圆顿次第，证果贵初心，发心利他故，乐正等菩提，如地金月火，大藏宝源瀛，金刚山药善，如意日美音，王库藏大路，乘骑流无尽，乐闻声河云，二十二种等，赞发心性相，余处复广明，行假无三世，一多大小平，悲圆菩提满，发心佛即成。发心证果二无别，由是中间发心难，发心非难难常继，常继方便应当说。】

《大般若经》一名《佛母经》，言佛从般若生也。又一问题，菩萨是佛生故名佛子。佛是谁生？曰是菩萨生，如文殊菩萨为佛智慧，最高为诸佛师，又菩萨由圆顿次第菩提心生，菩萨为佛之因，故佛是菩萨生。

由圆顿次第者，四宏愿即圆菩提心。《华严经》贤首品即说圆顿菩提心者，说圆顿又说次第，

似相矛盾，实非矛盾。次第即圆顿中次第，如圆轮有十二齿，譬如圆顿其轮转时，一齿一齿次第而转。譬如次第然一齿转时，余齿皆随之而转。譬如圆顿中次第，可知初地心，即十地心。故圆顿中有次第，次第中又圆顿，彼但讲圆顿而略次第者，未免笼统非是。

又学显者不学密，或学密者不学显，譬如轮齿不足十二，佛说成佛不难，发菩提心难，即发圆顿菩提心难，此心一发，决定成佛。又圆顿次第，圆顿即发心，次第即修行。

证果贵初心，即因该果海之义。换言之，即因果不二也。发心利他乐，正等菩提者，上句说利他，下句即求成佛，是说自利，此二句说菩提心体相最为完备，盖自他兼利不可偏废也。

有一种人但说利他不说自利，不知自己无能力，且不能自救又焉能救他，但求自利者，流于小乘，但求利他者，是菩萨中之狂妄者，须自他兼利方是，此普通说也，若对此人说自利，对彼人说利他，则又对机说矣。

如地者：此喻菩提心。如大地载物，平等摄受，即对于众生，不起差别，普度含摄也，此用功之初步。

如地之菩提心，即初地所发菩提心，以地一切皆载，并不简择，此即平等心，能此修即可登初地，如地心若缺乏，则处处障碍。

如金者：以金喻菩提心，大意谓须锻炼，宜在违缘上修，如但顺缘，唯护我执，若违缘上修，如金之锻炼，则可断我执也。

又如金者，喻贵重，即指戒言，有人不敢受戒，恐受后或犯，不知犯戒较不受戒者亦胜，如金器虽坏，仍然是金，较铜铁价值自高也。

如月者：以月喻菩提心，谓之清凉能解热苦，如菩提心，能除烦恼之苦也。

又如月者，即喻悲心菩提。

如火者：以火喻菩提心，即喻智慧菩提，能坏、能长、能熟皆火之功能，能坏喻灭烦恼，灭罪之法，无有过于般若者。能长喻功德增长如太阳之光，能使万物长养。能熟喻善法成熟，如生物不可食，必须成熟方可，火有此功能，菩提心亦复如是。

又如火者，即烧我执义，无论善的我执，恶的我执，皆宜烧断，地金月火四种，即初地所发菩提心，圆顿次第菩提心一修，即登初地。

如大藏宝源者：是二地菩提心，即戒也。有戒则一切功德，如大藏源，方起大作用，此最重要。大藏喻一切法器皆有，宝源（如得到宝之脉络）喻功德。

如瀛者：瀛即海。一喻菩萨求法无厌，二喻菩萨能容，如海能容一切物，即忍菩提心也。

如金刚者：此以金刚喻菩提心，谓金刚有不坏义，即不为二障所坏故，即精进菩提心。

如山者：此大山喻菩提心，如须弥山，除佛出世时，余时皆不动摇即定菩提心。

如药者：此药喻菩提心，阿伽陀药，有病无病皆可服，喻有般若，无不利益，服此药则不死，有般若则成佛，即般若菩提心。

如善者：善即善知识，有菩提心，则行种种善，去种种恶，如善知识之指导及监督然，又依菩萨戒而行，即最好之善知识，此谓方便菩提心。

如意者：如意即如意宝，轮王方有。此宝能生出一切宝，菩提心亦然，如意宝能随所愿，如发何愿即满何愿，此谓愿菩提心。

如日者：以日喻菩提心，谓能生长一切善法，除一切黑暗，与前如火喻不同。如火喻能烧义，如日喻能照义，谓智慧菩提。

如美音者：以美音喻菩提心，即四无碍辩才也。

如王者：王为人中胜，谓菩提心为一切法中胜，喻十地菩萨灌顶，一切法自在。

如库者：库谓库藏喻得菩提心，如得库藏中之宝。

如大路者：喻十地位如得平坦大路，自无歧途之虑，但资粮位及初地，皆有此功德，不过至十地位，方能圆满耳。

如乘骑者：喻在大路上行，并非步行，如乘骑然，此骑即轮王马宝，喻其速也。

如流无尽者：谓发大菩提心，如普贤十大愿王，世界无尽，众生无尽，我愿无尽，盖大悲心也。尽未来际，度化众生，十地主能如是。如乐闻声者，谓以四悉檀说法，既能契机，众生自然乐闻。

如河者：谓佛说法四十九年，如一条河然，河虽是一，而河两岸之地势，曲折不同，佛说法随机原无一定，亦如河随地势也。

以上三者指佛地菩提心言。

以上发菩提心，共二十二种喻：即（一）、地。（二）、金。（三）、月。（四）、火。（五）大藏。（六）、宝源。（七）、瀛。（八）、金刚。（九）、山。（十）、药。（十一）、善。（十二）、如意。（十三）、日。（十四）、美音。（十五）、王。（十六）、库藏。（十七）、大路。（十八）、乘骑。（十九）、流无尽。（二十）、乐闻声。（二十一）、河。（二十二）、云。若就初修第一步说，即应先修地金月火四菩提心，盖此即初地菩提心也。二十二喻，均为赞叹菩提心之性相。行假无三世者，行即二十四不相应行法，以行法随顺世间建立，无实体故，名为假法。假法无始无终，中间不住，三世平等，故无三世。行法既假，如一数为假定，假定即无，一既无，则无二乃至无多，故无大亦无小，平等平等。总之，成佛在菩提心圆满，并非于时间长短等计算也。何以故？时间即不相应行之假法故。

问：「时间既假，何以又说三阿僧祇成佛？」曰：「是对于骄傲者说。若对于怯弱者说，则又说即身成佛，总之对治悉檀耳。」

「然则成佛之说，时间长短不一，果无一定标准乎？」曰：「有，即视其悲心及菩提心是否充足、圆满。此心一充足圆满，即是成佛，无问时间也，即初地所发的如地等心。」

问：「何谓圆满菩提心？」曰：「一个众生不舍。」

发心证果二无别，指圆顿菩提心言，故云无别，盖因果不二也。发心非难难常继。问：「何以不能常继。」曰：「无方便故。」若依宗喀巴大师菩提道次第而修，绝无退转，由下士、而中士、而上士，是最好方便。

[乙二、正观]

约分为六。丙一、知母。丙二、念恩。丙三、报恩。丙四、悲心。丙五、慈心。丙六、增上心。试分说如次。

[丙一、知母]

决定尽法界之有情，无一非三世之父母。

【颂云：恒发意观想，日夜各三次，信六道九有，恒河沙众生，尽法界有情，皆过现父母，以长劫轮回，当知如演剧，又现生活我，衣食等增上，毒蛇诸恶人，于我不相违，为作解脱因，贤圣知识等，一切恶有情，及诸仇怨类，悲田六道众，能长菩提因，成佛之父母，亦一切有情。】

六道谓天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生。九有，谓欲界一、有色界四有、无色界四有，共为九有，即分三界为九有也。谓此恒河沙众生，皆是过现之父母，故知母一科，即是发初地菩提心。

观一切众生皆是父母，即无一个不是父母者，故以演剧喻之，在此长劫中演剧，彼此互替以成眷属，一切自皆有骨肉关系，故云皆是父母也。

现在活句，喻社会中人，皆于我有恩，即父母恩也。毒蛇诸恶人，皆能祸我者，不祸我，则恩同父母。贤圣谓诸佛菩萨，恶有情及仇怨皆违缘，有违缘则易起悲观，得解脱，故佛云：「提婆达多，为我成佛之因。」

悲田六道众者，对三宝为敬田，对父母为恩田，对六道为悲田，六道即田，悲即种子，菩提种子，须有悲田，始能下种也。普贤行愿品云：「因于众生而起大悲，因大悲心而成正等正觉。」故众生为成佛之父母也。

知母一科，看一切众生皆父母，则烦恼易断，是为不可思议解脱法门。

发知母心，不惟易断烦恼，且可断习气。

修知母科，其成功有经长时的，有经短时的，须视发菩提心浅深广狭程度如何。

修知母科，日夜各三次，然亦可自定次数及时间，若遇忙时，每日每时最少修行一刻钟或十分钟亦可，不可再少。所宜注意者，在定中修不可散乱；在名句文上修，又须修五根、五力，现在世方能起作用，且种子即有，来世遇缘，作用发起亦易。若不向根力上修，仅在文字上讨论，则悲

矣。西藏修菩提心，往往有修至十余年者，功夫既深，故一灌顶，即时得至悉地，且根力既坚固，则成不退菩萨。

[丙二、念恩]

应观无尽悲流。

【颂云：父母生养教，悲流恒无尽，随子生忧喜，慈爱过己身，观今思既往，恩念正等齐，纵使两肩负，何能报万一。】

过去父母意想不到，故观现世父母，易起报恩之心，现世父母恩流无尽，推之过去父母，其恩亦同等也。

纵使两肩负，何能报万一者；言父母恩深，报不尽也。两肩负云云。见《本事经》经曰：「假令有人，一肩荷父，一肩担母，尽其寿量而不暂舍，供给依食医药种种所需，犹未足报父母深恩。」

[丙三、报恩]

不知报恩，实世间之大无惭愧者。

【颂云：母流转三有，正法多不闻，况在地狱中，或堕鬼畜生，盼子作救拔，子自安不闻，虽人头而畜，不如鸦羊等，由不闻正法，不遇善知识，今在佛前誓，愿尽度慈亲。】

前念恩一科，以父母恩说不尽，故略言大概，各人自己想父母养育之深恩，则报恩之心，愈不容已。

修报恩一科，宜深责备自己，生大惭愧心也。惭愧心一起，其力甚大，如田中有肥料，故修行时，惟报恩一科最易起惭愧心。

父母流转三有，必思速速极力救济，未堕者预为防避，已堕者急为拯拔。是以欲报父母恩，须即身成佛，愈快愈好，不可等到三阿僧祇劫。密乘令修行者即身成佛，无他，正是急于救父母，以报深恩之意也。

《大般若经》云：「唯佛知恩，唯佛报恩」，盖佛法建立在孝上，佛法根本即是孝，换言之即报恩主义也。

[丙四、悲心]

决定代受彼苦。

【颂云：呜呼师尊三宝大慈悲，父母有情罪障恶业等，不闻正法八难并三涂，险厄愁忧无量一切苦，充满有情界及器世间，诸恶果报齐降密如雨，惟愿现今我身皆代受，尽未来际无息无止期。】

父母有情罪障恶业等句，指因中苦言；不闻正法八难并三涂句，指果上苦言；充满有情界，指心苦言；器世间，指身苦言。惟愿现今我身皆代受，此愿字即普贤大愿，前言菩提心圆满，就是普

贤菩萨。普贤菩萨即佛的内行，亦即是愿，故愿代受苦，为十大愿王之一也。

普贤菩萨代表佛行，学佛者当以普贤菩萨自任。普贤菩萨是佛长子，能负一切责任，宜作一切菩萨皆帮我忙想，终须自己负责任，故父母有情一切苦，皆愿一身代受也。

悲心一成就，自能负责任，悲心能对治一切违缘，且是对治违缘的总法，是以悲心一起，能除一切障碍，能生一切功德。

悲心即四无量中悲心。

若怕代受苦，则我执愈甚，不知果能救济他人，而代为受苦，则自己之苦自忘，以我执断故也，是以救济他人之苦，正是消除自己之苦。

修行甚难，老修行皆从耐字做起，此就见道前说，若至见道位，则容易矣。人每以苦时甚长，往往不能耐，不知所谓苦，其剧烈时只此顷刻，此一点耐过去，以后便容易。

[丙五、慈心]

决定施以己之利乐。

【颂云：凡我三时善根诸利乐，愿悉无余施供众有情，有情恼我骂咒打杀等，观若生身父母悉顺承。】

善根谓三学、三慧、六度、四摄等。利乐谓出世之利乐。无余施供即一切布施，不留其余，如此则慈悲心圆满，我执自断。

有情恼我二句，如此观察即能断一切烦恼，修悲心慈心，智慧自生，如此方是真正智慧。若无慈悲心补助，则成邪智慧，以所有智慧全用在自身上，我执太重故也。

[丙六、增上心]

决定成佛心，作报恩之究竟。

【颂云：父母究竟离苦得安乐，要当成佛一切乃堪能，万德庄严释迦妙法王，无缘大悲宝库观世音，无垢大智涌泉妙吉祥，摧伏魔军无余秘密尊，大悲恩流诸祖诸师等，自他成佛唯愿垂加被。】

密乘不待成佛，即能救济父母。我们凡夫虽无能力，但求三宝加被，我们仗此不思议加被之力，自能救父母。故修皈依观即刻能救济父母，消灭一切苦，但须常发大菩提心方可。念佛亦能即刻救济父母，以佛力加被故也，是以欲救父母苦，仗三宝加被力，即刻便能消除。尤须自己成佛，并一切功德回向父母，使父母早成佛，方能究竟离苦得安乐。

万德庄严释迦妙法王等句，是求佛菩萨加被，欲救父母即刻除苦者，宜如此念诵，如此修行，入观时若专心念，加被力便不可思议。

无缘大悲宝库观世音句，是表悲德；无垢大智涌泉妙吉祥句，是表智德；摧伏魔军无余秘密尊，是表断德。

[乙三、结语]

【颂云：所缘尽有情，次第总别修，行相须明了，决定心不动，智慧德速圆，伏灭诸我见，成佛之始基，亦顿超十地。】

所缘尽有情句，即一个有情不舍。次第总别修句，总修即每日数次修（终身修），别修即先修知母科，以后依次再修各科。行相须明了句，行相在大乘上说，即是见分，与所缘二字指相分者对言。决定心不动句，不动即无想定，此处所说不动，却非无想定。但如理作意而动，动即不动，此即是观。心缘一境是定，缘多境是观，此大略说也。实则缘一境亦是观，非不观但是死定也。智慧德速圆，伏灭诸我见，成佛之始基，亦顿超十地。总言成就之速，显教从因上修，密教从果上修。即身成佛，就是想自己是佛，如此则烦恼自不起。修净土者，想自己即阿弥陀佛，往生成功更快，亦此义也。

所宜特别注意者，想自己作本尊，必须持戒，否则有危险，四川有人如此，曾被鬼打，即明证也。

[甲三、六波罗蜜。]

六波罗蜜者：乙一、施波罗蜜。乙二、戒波罗蜜。乙三、忍波罗蜜。乙四、精进波罗蜜。乙五、静虑波罗蜜。乙六、般若波罗蜜。

波罗蜜即戒，六波罗蜜或开为十，《菩提道次第》则说六波罗蜜，各数不同，其内容无异，不过开合关系而已。

[乙一、施波罗蜜]

约分为三。丙一、施种类。丙二、施功德。丙三、对治施障。

[丙一、施种类]

约分为四。丁一、内施。丁二、外施。丁三、无畏施。丁四、法施。

内施有二：（一）、舍头目手足，施给众生。如释迦佛在因位行菩萨行时，舍身喂虎是。（二）、以头目手足承事三宝，或与他人代劳是。

外施谓身外之物，亦有二：（一）、施钱财、妻、子、眷属。（二）、能舍一切而出家，亦谓之施。

内施即内财施，云何内财？身目等是。外施即外财施，云何外财？钱财、妻、子等是。所宜注意者，妻财不定给与他人施，但不执著亦是施。

无畏施者谓人有危急时，我以无畏之精神，保护救济而度脱之，除其障碍患难，俾得安稳无恐。如观世音菩萨之于众生，凡有水火等灾难，一闻其声，即施以无畏而普度之，娑婆世界皆称观世音菩萨为施无畏者。

法施者谓说法布施，初中后善，施法说法，于非法说非法。乃至利人排难解纷之语亦谓法施，

所谓慈心与乐，说法即是与乐之一也。

六度四摄皆有布施。六度中布施，偏于自利方面；四摄中布施，偏于利他方面。

王、贼、水、火、不肖子，财产为此五家所共，与其为五家所耗散，何如布施以利有情之为愈。世人多不明此理，往往失之悭吝，殊足悯也。

凡布施宜随时施，不可俟诸异日，此特宜注意。又初学者布施，不妨计因果，至功夫深时，宜以大菩萨而行布施，自不计果报如何也。

布施三轮体空是纯粹的慈悲心，不可以空而反不布施。

【颂云：头目妻财施，令他无恐惧，慈愿说善法，正言至一语。】

[丙二、施功德]

约分为五。丁一、灭减守护苦。丁二、灭减追求苦。丁三、断贪心反灭当来由贪所生诸苦。丁四、心志欢喜，无不足之忧愁。丁五、当来财富自在究竟满足檀度。

【颂云：断守护追求，贪心当来苦，欢悦心志光，无不足忧愁，当来大财富，亦安然自受，不与五家共，最后满檀度。】

灭减守护苦者，谓自己所有财产，恐其丧失不得不守护。但一言守护，便有许多苦恼发生，如不自由，即其一例也。

灭减追求苦者，前守护指已得财产言，此追求指未得财产言。已得之财产，必须守护之，未得之财产，又要追求之，日日为财产忙碌。换言之，即日日为财产做奴隶，均苦也。如能布施，则我已有之财产，还要布施于人，未得之财产，又何妨劳心追求乎？故云灭减追求苦也。

断贪心及灭当来由贪所生诸苦者，贪心是因，由贪所生诸苦是果，有是因必有是果。布施则不然，谓既有布施之心，自无贪著之念，贪心之因一去，由贪所生诸苦，自然不生矣。

心志欢喜，无不足之忧愁者，谓欢喜布施，则不忧不足也。

当来财富自在究竟满足檀度者，谓现在布施之因，成未来财富之果，而能圆满檀波罗蜜。

以前布施之因，得后世财富之果，此财名为圣库财，当然不为王、贼、水、火、不肖子五家之所耗散。余义如前释。

[丙三、对治施障]

约分为四。丁一、先未串习障。丁二、施物乏少障。丁三、耽著上妙悦意财物障。丁四、深乐施果障。

【颂云：若先不习施，今世有不舍，观功德功失，多少广串习，施物不如意，由前悭贪盗，若不尽力施，困穷且日极，不以上妙施，得果难悦意，又执持妙宝，生险死不去，乐计思果报，如贩等子

息，不了三轮空，不得波罗蜜。】

先未串习障者，串，谓相续不断，习，谓练习；以先世未曾时时练习，故有此障。

施物乏少障者，谓有布施之心，但以缺少财物为其障碍。耽著上妙悦意财物障者，谓自己所爱之物，不愿施人之障。深乐施果障者，谓施时计较有利益否，或利之大小及得果如何之障。初施当知果报，不可计其果报，宜以慈心悲心随时随处而施。总之以菩提心而施，凡六度皆依菩提心，不惟布施。何以故？菩提心是体，六度是用故。劬力，谓常常布施，时时不忘施波罗蜜之念。妙宝，谓如传家之宝。生险死不去者，谓其所爱之物，死后其灵犹守之，甚至有守千万年不去者，名为守财鬼，此等系念坚，所以能生死流转也。三轮空，谓施之人，所施之物，受施之人，一一体空。换言之，即当施时，不见能施之人，所施之物，受施之人，此谓无相施，始能到彼岸也。

[乙二、戒波罗蜜]

约分为三。丙一、戒体。丙二、戒相。丙三、破邪见。试略叙于后。

[丙一、戒体]

约分为四。丁一、由慈悲心，为欲利益安乐无量众生，决定受行菩萨之行。丁二、从他正受。丁三、受已无犯。丁四、虽犯还净。

【颂云：由大慈悲心，利乐尽有情，时空等无尽，受诸菩萨行，从他受如律，护持谨无犯，虽犯速还净，是名为戒体。】

丁一项谓无著戒体众生本具，非所造作。丁二项谓有著戒体，如律正受。丁三项谓受戒以后，不可或犯，以致失戒体。丁四项谓虽偶犯戒，宜速速发露忏悔则戒体复元。

以上四种，前一种是无作的戒体，后三种是有作的戒体。若无慈悲心，而仅受戒，是名字菩萨，故受戒必须有慈悲心。时空等无尽，谓菩萨戒，尽未来际，非如别解脱戒中，或有仅至尽形寿而止也。

[丙二、戒相]

约分为二。

[丁一、性戒]

戊一、身三：杀、盗、淫。戊二、口四：两舌、恶口、妄言、绮语。戊三、意三：贪、瞋、痴。

[丁二、遮戒]

菩萨三聚戒。分三。

[戊一、律仪戒]

《瑜伽》卷四十云：律仪戒者，谓诸菩萨所受七众别解脱律仪；即是比丘戒、比丘尼戒、正学戒、勤策男戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒。

[戊二、摄善法戒]

《瑜伽》云：摄善法戒者，谓诸菩萨受律仪戒已，所有一切为大菩提，由身语意积集诸善，总说名为摄善法戒。

[戊三、饶益有情戒]

即四摄法：布施、爱语、利行、同事。

【颂云：戒相说性遮，性谓十恶等，遮言三聚戒，如来金口制，律仪摄七众，各各别解脱，不得别解脱，大戒筑无基，瑜伽虚空藏，重戒总十八，摄善三十四，饶益戒十二。】

性戒者谓性质上本自是戒，不待佛制而已然也，如杀、盗、淫等十恶即是性戒。性戒不能持为三恶道，性戒圆满或不圆满为人道，性戒圆满犹有我执为天道，性戒圆满且无我执是阿罗汉，性戒圆满又有大悲心即是佛。

遮戒者止恶为遮，应行不行；遮其不行，亦为遮。

律仪戒有许多评论，弥勒菩萨谓律仪戒，即七众别解脱戒。世间戒如一个章程，不论人能守与否，而束缚之。佛戒不然，佛弟子有七众，则有各各戒条，故云别解脱戒。

摄善法戒者，谓众善奉行，积集福德资粮也。

饶益有情者，谓依四摄法饶益众生也。

性戒谓本性就是戒，虽不受戒，犯者亦有罪。遮戒又谓止戒，止不行等，故云止戒。遮戒必受戒后，犯者始有罪。大戒筑无基，大戒即菩萨戒，故欲受菩萨戒，必先受别解脱戒，以其为大戒基础也。

瑜伽虚空藏者，《瑜伽师地论》：「重戒有四种，即四他胜处法。」《虚空藏经》：「国王根本罪五种，大臣根本罪五种，初发心菩萨根本罪八种。」合《瑜伽师地论》及《虚空藏经》两者较勘之，去其相重者，约共十八种重罪。

[丙三、破邪见]

约分为二。丁一、辨定共道共与律仪戒。丁二、辨无律仪戒菩萨戒则不具支。

【颂云：定共得定生，道共得果同，如法受便生，唯制戒律仪，大般若云，未见圣谛，未证实际，所有犯者，或有因缘，易可还净，若见圣谛，证实际已，异见深重，难可还净。若不具律仪，菩萨戒缺支，虽有方便仪，难兴有作用，由戒增我执，持已轻犯他，无悲不劝摄，不严责皆非。】

定共戒，谓与定共生戒，定能止恶故。道共戒，谓证初果不起烦恼，得道以后，与道共行之戒。律仪戒，谓众别解脱戒。

有重定共戒、道共戒而轻律仪戒者，不知无律仪戒，则定共戒、道共戒亦不能得。

辨无律仪戒，菩萨戒则不具支者，谓在佛前受戒，不受律仪戒，则菩萨戒不完备，故云不具支。

道共得果向者，如佛在世时，大迦叶未受戒，六群比丘谓佛云：「迦叶非比丘，未受戒。」佛云：「彼证阿罗汉烦恼不起，不用受戒。」谓具与道共之戒也。或曰得阿罗汉，不必受戒。问：「禅宗六祖，何以受戒？」曰：「为利生故特受戒以作模范，否则恐有籍口不受戒者也。」

未受戒而先修定慧，如得阿罗汉及七地则可；否则有定慧而无戒，罪障不能还净。如渡河然，未到彼岸而不要船则必沉溺，故宜先受而后修定慧。

易可还净者，还净谓忏悔后便能还净也。如未证道，或可忏悔；如已证道，往往执持异见，不易忏悔，则还净难矣。若不俱律仪，菩萨戒缺支数句，谓在佛前受菩萨戒而不受别解脱戒，则菩萨戒不完备；或但学定慧，不学戒学皆是。故宗喀巴大师于三学中，特重戒学也。纵定慧甚深，无戒功德，不能到彼岸，以无戒如无筏、无依之故。是以大小乘及密乘，皆以戒为基础也。小乘别解脱戒，唯护自己，不计人非，大乘菩萨戒则异是。（一）护自戒。（二）护他戒。即责彼犯戒者以慈心悲心摄受之，令得还净也。

[乙三、忍波罗蜜。]

约分为三。昨天所讲布施持戒，亦须有忍波罗蜜，方堪任难行苦行，否则不能圆满一切功德。忍者，谓忍一切违缘障碍也。昔宗喀巴大师大弟子楷若不姐云：「我有三大无违缘，不能修忍波罗蜜。喻如田无雨水，不能长养菩提苗。」此忍中仅言三者，以三者能摄一切也。

[丙一、耐他怨害忍。]

怨害最难忍，于此能忍，则一切容易矣。约分为五。

[丁一、宿生亲善想。丁二、随顺法无我想。丁三、无常想。丁四、应令彼安乐想。丁五、摄受想。]

【颂云：宿生亲善想，诸法无我亲，彼此刹那异，最后皆当死，或令彼安乐，摄受为己任，况怨亲不常，自他或异地。】

宿生亲善想者，谓于一切怨有情观于对面加持彼作亲善想。随顺法无我想者，谓一切法无我，如梦幻泡影。又随顺法无我忍未证无我者，尤宜随顺之。

无常想者，谓种种责打加身，此苦刹那过去，故无常。

应令彼安乐想者，谓将怨有情当父母想，自欲彼安乐也。

摄受想者，谓对于怨有情我须教化之，当以种种方法摄受，忍即摄受方法中之一也，故佛对于提婆达多，彼虽次作违缘，而佛亦累次施以教化也。

[丙二、安受众苦忍。约分为五。丁一、为求菩提，受持戒法，衣食粗少，威仪行乞，种种勤劬等

苦。丁二、于世八法能忍。（利衰毁誉称讥苦乐）丁三、为供奉师尊三宝，寻求正法独处寂静，思惟观察，如理治心，修习止观等苦能忍。丁四、在家士农工商等苦能忍。丁五、为利他故，种种劳虑、愁忧、讥谤、追求、诤持、身心疲劳等等苦能忍。】

【颂云：若持戒求法，衣食等劣少，威仪诸劬劳，四依杜多行，又利衰毁誉，苦乐称讥等，供奉师三宝，求法处静寂，如理调治心，止观诸禅定，在家习士农，工商事王等，利他诸劳虑，愁忧受谤毁，追求于财法，不染之忿诤，身疲心厌倦，若退若难行，当观苦性空，而果报决定。】

为求菩提云云者，谓修行求大菩提所有一切苦皆能忍受也。于世八法能忍者，八法即利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐，八法又名八风。八法就能成就方面说，以世间即八法所成立；八风就能破坏方面说，谓如风能摧毁树木房屋等。宗喀巴大师谓禅家修行不在境上修（不在玄妙上修），而在八法上修，可知八法在修行上最宜注意也。

由此推之，八法现前如能觉照，自不为所动。如利乐之境现前，当观可畏而不贪著；衰苦之境现前，当观无常而不烦恼。誉称最易动心故最难忍，宜于此处特别加意防闲。至于毁讥若来，当作宿业观自能平心静气，可以消除众衍。若修二无我观，须于此八法上用功，何以故？断二我执法执，除忍八法外无下手处故，为供奉师尊三宝云云者。此西藏例，如行者显密成就，堪能教授，其师授以（汉地法师位）格西位，先在诸小庙辩论，辩论以后，例应供众。西藏三大寺人达数千，即供粥所费，亦在数千元左右。若资财不具，欲供众者，必有多方寻求募化之苦，否则虽受格西位，不供众不能称堪布。格西为藏语，汉译善知识、善教授，此供众方能称堪布，堪布为藏语。汉师所定，盖不能供养者，必资财缺乏者，必福气薄弱，若遽令充堪布，往往折寿早卒，故加以限制也。

寻求正法之苦，不能忍受，则不能修慧资粮；独处寂静不能忍，则不易闭关；修持思惟观察不能忍，则文义不了解；如理治心不能忍，则心驰外逸；修习止观不能忍，则不克得禅定；如是诸苦皆能忍受，则近道矣。

在家士农工商等苦能忍者，谓士农工商各事业，在家学佛者不可将职业抛弃，亦不可酬应故事。虽事务甚忙，亦可忙里偷闲，去学佛法，并将职业上所有一切行为尽回向在佛法上，则世间事亦无非佛事矣。

为利他故种种劳虑云云，此谓行菩萨道时，所受种种苦，堪能忍受也。

[丙三、得法忍]

约分为四。丁一、功德忍。丁二、证得忍。丁三、修行方便忍。丁四、自他神通忍。

【颂云：功德多闻等，于道有契证，当深隐勿扬，重宝防窥盗，修行诸方便，自他神通等，显示不显示，依戒观器行。】

功德忍者，谓修行者多闻持戒，或建立三宝，作种种功德宜隐勿显。否则轻则招患，重则终身不能成就，故对于功德最当忍也。

证得忍者，谓修证功夫，不能发泄，否则功夫不能前进。盖功德宜忍，证道尤宜忍，终不可向

人宜说。无故向人宜说，不惟不能成就，且有罪过。

修行方便忍者，方便谓次第，如菩提道次第，即方便中之一。在西藏亦不随人而说，须视其根机，可说则说，至因果布施等，则可随人而说。

自他神通忍者，神通于定中得，得定虽有神通，然不可无故卖弄。如师有神通不必示人，或自有神通，尤不当显露。盖神通显示，犯别解脱戒，不显示犯菩萨戒。度生时，须对机宜显示方显示，故平时宜忍也。西藏言打卦，即掩饰自己神通不欲人知之法。

修忍最重要，故忍波罗蜜有专书。忍上无功夫一切不能成功，虽博学亦不过研究而已，故修行人宜于此科特为注意也。

[乙四、精进波罗蜜。约分为二。丙一、云何精进。分四。丁一、离染精进：一切烦恼未生不生，已生令断。丁二、引白法精进：一切善法未生令生，已生令住，令不忘失增长广大。丁三、净业精进：能令三业恶行清净。丁四、增长智精进：能积集闻思修慧。]

【颂云：令诸烦恼断不生，白法引伸复广大，三业恶行令消除，集积闻思修精进。】

离染精进者，谓断黑法之精进也。

引白法精进者，白法即一切善法，与恶法名黑法者相对。

净业精进者，此谓忏悔精进也。

增长智精进者，智慧有三：即闻慧、思慧、修慧，能时时向闻思修上加行，则智自然增长，故云增长智精进也。

[丙二、如何精进。分五。丁一、被甲：如法持戒等。丁二、加行：次第进修等。丁三、有勇：不懈不倦等。丁四、不退：不畏障难等。丁五、无已：无有间断等。]

【颂云：以戒为坚甲，加行依次第，临敌勇不懈，虽伤亦无退，精进复无间，贯诸波罗蜜，距果迟或速，凡圣所由分。】

被甲即被甲精进，谓戒为圣甲也。

加行精进者，谓观时力，当修何法，依次而修也。

有勇精进者，谓见贪瞋痴之敌人，能以不懈倦之精神与之奋斗也。

不退精进者，谓与三毒战时，虽有种种违缘，而决无退也。

无已精进者，谓三毒烦恼虽断尽，仍以无间断之功用，断三毒之习气令尽无余。

精进中不退，大德谓修成的无有，耐成的则有，耐字即不退也，此行人宜特别注意处。精神中无已，如破贼然，不以贼逃走，而便中止不讨，自庆太平，否则贼能改名换姓，乘不备而来，烦恼亦然。如吃素者每一素饭值数十元，此便是改名换姓的烦恼。故必断绝根株，方可歇手，无已之义

即在于此，此亦修行人宜特别注意处。

[乙五、静虑波罗蜜。]

静即止谓奢摩他。虑即观谓三摩钵地。约分为三。

[丙一、现法乐住静虑。又分为二。]

丁一、远离分别、掉举、爱味，泯一切相。

谓入定时，非分别即掉举，或耽著禅味，或唯止不观，如此等相皆当远离也。

[丁二、能生轻安寂静不染。]

【颂云：离分别掉举，爱味泯一切，生轻安寂静，于法不染著。】

轻安谓身轻安，忘身若失，心轻安，不掉举昏沉，不住色声香味触。寂静谓意无攀缘，心一境性。不染谓不起一切烦恼也。

[丙二、能引功德静虑。丁一、能引十力等功德。]

【颂云：十力无畏等，如次而引生。】

断烦恼功德为止，生十力功德为观；止观为静虑之体，饶益有情为静虑之用。

[丙三、饶益有情静虑]

分为十二。丁一、于诸众生有义利为作助伴。丁二、于有苦者除害。丁三、于颠倒者如理正说。丁四、于有恩者知恩报恩。丁五、于怖畏者能作救护。丁六、于丧失者能解忧愁。丁七、于诸有情善随心转。丁八、于诸大众善能匡御。丁九、于有匮乏者，施与资财。丁十、于实有德，赞美令喜。丁十一、于有过失，能正调伏。丁十二、为现神通，喜怖引摄。

【颂云：作助伴除苦，于迷正开解，有恩知报恩，恐畏者救护。善解他忧愁，施匮乏匡御，于一切有情，常善心随转，赞善正调伏，现神通喜怖，皆从静虑生，别世间粗卤。】

以上三静处中前二静虑，为自证上生无漏功德；后一静虑之十二种，为利他时之差别智。又前二静虑是体，后一静虑是用。又丁八项中匡御二字；匡即是助人，御是自作。

[乙六、般若波罗蜜。约分为三。丙一、三种般若（名相）。分三。丁一、文字：即是名句文身。]

身：谓依止，名句文之依止，为能诠之体相，所诠之义理。

[丁二、观照]

行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空。（参看《智论》百波罗蜜品、《华严》净行品及《三论》等）

观照是行，为能观。

[丁三、实相]

不生亦不灭，不断亦不常，不一亦不异，不来亦不去。（详解在《中观论》。）

实相为观缘时所观之境为所观。

【颂云：文字名句文，能诠之俗境，观照摄于行，诸智之能作，实相谓真境，亲证或疏缘。】

[丙二、二智（体用）。约分为二。丁一、真智：即实相般若。]

真智，谓不颠倒。

[丁二、俗智：即缘一切五明处而起成物利生之智。]

【颂云：能照实相者，说为深般若，广般若俗智，起菩萨万行。】

五明者：声明、因明、医方明、工巧明、内明也。五明中工巧明是与乐；医方明是拔苦；声明即文学，为宏扬佛法之用；因明即论理学，为建立佛法之用，四者属俗谛。真谛是体，俗谛是用，菩萨依五明而学，是谓度生之智。

[丙三、三慧（得因）。丁一、闻慧：由依止善士听闻正法而生得之慧。]

修三士道即闻慧。

[丁二、思慧：如理作意而生得之慧。]

此谓从闻而思所生得之慧。

[丁三、修慧：依闻思加行，而证得之慧。]

此谓由闻而思，由思而修，由修而证，所得之慧也。

【颂云：如是诸般若，悉由三慧成。】

[入般若法门]

入般若法门，即最小范围的菩提道次第。

分说则般若说二十二年，实则四十九年。惟说般若，以一切法无不从般若流出，亦无不还归般若。

大般若如与人同高的大像片，由初分以次迟至第八分。渐渐缩小，乃至《心经》如二寸像片，然与大般若大像片全同。论者谓十六会是各各说的，不知愿是一个，大般若二十二年说的在此，《心经》二十二年说的亦在此。

欲入般若法门，宜从种种方向说明即：（一）、何谓般若？（二）、以何故学般若？（三）、何等人应学般若？（四）应如何学般若？（五）、依止何人学习般若？（六）、如是学修般若之果若何？

[（一）何谓般若？]

姑以名义、体性、义相、理相、声缘菩萨、佛及总说各项说明之。

[（1）、名义。]

【颂云：般若谓正知，远离颠倒类，般若者真见，不观梦幻实。不住色生心，合集流注等，般若者纯净，我相尘垢离。】

名义者，即般若之名，及名中所含之义也。般若谓正知般若者，真见般若者，纯净此正知，真见纯净，是般若三要件。即般若名义，通真通俗。

先有颠倒，后起烦恼，凡夫一时正知，一时不正知，如隔日既不能正知，即是缺般若第一要件。

合集流注，谓不住合亦无集，不住流亦无注；此皆一切法之假相，实相中无此。

合集相是小乘所见，大乘则不见合集相。以一切法表面虽似集合，实则稀疏，并非合集，此即不云消雾散不相到之理。又流注相虽有，流注体则无，观一切境不见有合集流注相，即是般若。

[（2）、体性。]

【颂云：体有真及俗，真体离言思，亲证或疏缘，俗体谓经论，大经卷六百，论庄严中观，余复无量种，各各名句义。】

真体离言思，亲证或疏缘。真体的疏缘，即三要中，正知、真见、纯净，而非亲证。亲证真体则离言思。般若不能说出，如盐中碱，醋中酸，糖中甜，不能说出一样。

俗谛谓经论等句，大般若分两科：一、深般若。二、广般若。共六百卷，前八会，或说深般若或说广般若。杂说以补偏救弊，恐众生著于空有二见。九会单说深般若，即《金刚经》，深般若最重要。理趣品专谈密乘，世人不信密乘者，不知密乘即大般若理趣品所说。密乘是总持修法，第十二会、第十三会皆般若支分，或因人根机不同而说，自此后专说各各六度的般若。又前五度是广般若，后般若是深般若，深般若的法相即性，广般若的法相即相，《现观庄严论》释广般若，《中论》释深般若，惜《现观庄严论》一书，中国未译。译佛教典最好者即玄奘、义净、菩提流支、昙无讖各师。玄奘法师所译各经论皆好，《大般若经》尤为善巧。又《现观庄严论》注者甚多，宗喀巴大师取无著、天亲《胜解脱军胜军四子所注》。由上略引观之，可知余无量名句义，皆释般若矣。（西藏名深般若即中国所谓性宗，西藏名广般若即中国所谓相宗。）

[（3）义相。]

【颂云：三智或八法，广七十义等，八不四无生，二种无我等。】

义相谓法相。八法即一、法身。二、圆加行。（圆即总）三、边际加行。（边际即内容，如六度等。）四、顶加行。（顶即由初地至初十地）五、刹那行。六、一切智。七、道种智。八、一切种智。三智分为八法，又分为七十义，是为广般若；八不，四无生，即能修之三法（见《中论》）。是深般若，二种无我，即补特伽罗无我，法无我，谓所证明之果；即菩提及涅槃二转依是也。（二种无我是果，与八法、四无生法者相对。）

【颂云：初发菩提心，至究竟成佛，诸道地因果，从旨趣所因】。

义相即法相，理相即旨趣。谓初发心修资粮道、加行道、见道修道，以至成佛，为究竟道也。诸道地谓五道（即由资粮道至究竟道）、十地（即由初地至十地）。众旨趣谓理相也，如但了理相，则不起作用。

[（二）以何故学般若？]

姑以声缘、菩萨、佛总说四颂叙明之。

[（1）、声缘。]

【颂云：依色等无常，证得无我体，得声缘解脱，永别世间苦。】

佛云欲成佛菩萨，须学般若，乃至二乘及三士道皆宜学般若，以般若为一切诸佛之母。声缘欲离世间苦，佛示以中士道。依色等谓依蕴处界等。无常谓无常、苦、空、无我。四法即声缘观色等无常，色等无我，故证无我体，声缘解脱为果，别世间苦为报。

[（2）、菩萨。]

【颂云：依于一切乘，定出离成办，有情摄非摄，能作道种智】。

一切乘谓小乘、大乘、显、密、性、相等。（一切乘即大乘，言无所不摄，故云大。若非一切乘，便是破碎大乘，所得佛果，亦是自派说的佛果，不是一切种智的佛果。）修大乘者，应了一切乘，否则不到一切种智。佛为菩萨之究竟，菩萨道未至究竟，不得名佛。决定成办，谓愿力决定，负度生之全责；如普贤菩萨十大愿王，依一切乘而成办之。有情摄非摄者，谓菩萨摄受有情有力能到，或不能到。如初地菩萨摄百，二地则千，以次地地递增。初地摄百，非愿不到，乃力不能耳。此有数因，或舍心未圆发，有怨亲想或如地之菩提心未圆满，或福报不具足，皆不能摄一切有情也。道种智，谓菩萨所证分别智（先有根本智，而后方有差别智。）（后得智），如先有灯光而后因灯光所照，方能录出各种差别之物。

[（3）、佛。]

【颂云：依诸法无生，尽空际有情，悲流恒无尽，证正等菩提。】

诸法无生，谓证总法，摄一切法智圆满，二障断尽。悲流无尽，谓悲圆满正等菩提，谓阿耨多罗三藐三菩提。

[（4）、总说。]

【颂云：广大菩提城，般若能为导，千盲等亿劫，终不能得至。】

广大菩提城，谓深、广、见、行、般若为慧目。如但有前五波罗蜜，而无般若，虽有福资粮无慧目前导，亦无大作用也。如千盲欲至菩提城，虽经多劫终不能到也。由发菩提心，三士前导，及前五波罗蜜之广般若，第六度之深般若，无不具足始克达到，可知般若之重要无比矣。佛说十六会，自初会至第八会杂说般若，第九会说《金刚经》等深般若，第十会理趣分，完全讲密乘。（广言即藏语顿确金刚，汉译大乐金刚。），第十一会说总持修法，第十二、三会说般若支分，第十四、十五、十六会讲广般若或讲六波罗蜜。佛一代说法无非从般若流出，般若本无可言说，强为比喻，即是恰到好处，如写字好即写字般若。

持戒清净即持戒般若，非另有一法为般若也。然如何恰到好处耶，这个恰到好处须具三要件：一、大悲。二、无我。三、依前五度。如此则能恰到好处也。

〔（三）、何等人应学般若？〕

姑以下士、中士、上士、外相，四种说明之。

〔（1）、下士。〕

【颂云：为了知苦乐，悉究竟皈依，明黑白业道，趣吉而避险。】

了知苦乐，谓世间之苦乐，与佛法所谓之苦乐不同。世间以受用满足为乐，缺少资粮为苦。佛法谓世间之苦，虽苦不为苦，造业堕恶道为苦；世间之乐，虽乐不为乐，出生死轮回得般若乃为乐也。下士趣吉避险之道，即明了黑白业果之道，亦即明了苦乐之道。

〔（2）、中士。〕

【颂云：观无常众苦，决定求出离，依谛缘等法，得无我涅槃。】

众苦谓三苦，人苦无常即无常、苦、空门、无我，四法印之无常。无常众苦，谓无常所以苦也。此中士决求出离所观察诸境，其修法即依四谛、十六心、十二缘等，由是证得无我解脱。

〔（3）上士。〕

【颂云：平等观有情，若父母子女，不畏不入流，自苦他安乐。】

平等谓舍心，观一切有情若父母子女，非舍一切怨亲等心者不能也。不畏，谓度生不畏生死。不入流，谓不入三流，三流者：一、欲流。二、有流。三、无明流。

言虽不畏生死，然亦不入三流也。总之大愿所在，自苦他安乐而已，此自苦他安乐，正是上士的品格地位。

〔（4）、外相。〕

【颂云：堪学般若人，有三种征相，初闻般若理，内心数悦乐，喜极流涕泪，身毛作竖立，或能依教行，堪授实谛义。】

授般若学之人，对于学般若者，应须拣择。因许多非器不能学，以其或堕顽空，恶取空。故有三种征相以为试验：一、内心悦乐。二、喜极流泪。三、身毛竖立。此三为初闻般若之相，或由往昔熏习之种子发现而然，或由智慧悟解而然，三种征相皆特别无上。智慧能令会般若者，三种全具固好，若仅有一种，亦堪学般若，至三种皆不具，但能依教修行，亦可渐学。前三是经上所说，后一是宗喀巴大师所开。〔（四）、应如何学般若？〕

姑以应舍、应学、闻、思、修、生善诸项说明之。

〔（1）、应舍。〕

【颂云：若一类有情，依于自种性，闻般若深义，于理观错倒，佛大事因缘，及俱有诸法，未得正了知，生二种过失，不善巧空义，而堕于恶取，或于自性无，而执自性有，于现实因果，一切作损减，颠倒坏世间，不善捉蛇者，或于色等法，为幻化喻品，增益坏胜义，妄认空花实，如是执断常，落有或落无，随一堕恶趣，学者应远离。】

由种性谓往劫有邪见颠倒执著种性，或现世所起邪见等种性。于理观错倒者，理指道理，观指修行，错谓无因果，倒谓误解一切法。

大事因缘，谓说法四十九年，为令众生成佛开示悟入佛之知见。即大般若，俱有诸法，俱谓相随不离，俱有法又名随行法，又名附带法，又名眷属法。于任何法中，皆有俱有法，如六度、四摄菩提道次第，为成佛之俱有法。

正了知，谓完全次第了知。二种过失，谓随空有二边。

不善巧，谓不知真谛之义而堕恶取，不知俗谛之义而堕有边。如房子为砖瓦等合成，本无实体，但有名相。若谓房子定无，则坏俗谛；谓房子定有，则坏真谛。执有执无，皆为非事。

现实因果，谓有之因果。一切损减，谓一切法空颠倒坏世间，谓以颠倒邪见坏世间之相也。

不善捉蛇者是喻语，谓恶取空为空所伤，犹不善捉蛇，为蛇所伤也。色等法谓色声香味触法，本如幻化，增益之以为实有。空花妄认为实，是坏胜义谛也。

堕无，则执断见，堕有，则执常见，此二为恶趣之因，故应远离也。

〔（2）、应学。〕

【颂云：人生实难得，正法尤难遇，此身如聚沫，无常大鬼吞，日夜众苦逼，相续恒无尽，坏井毒蛇泉，智者善思之，分别热渴想，求水饮盐海，由盐转增渴，由渴饮更多，盐海水可涸，此渴莫能已，求五欲自娱，痴人亦如是，涅槃界清凉，无诸渴热恼，寻求善知识，随行般若教。】

相续无尽，谓生死相续，应观行苦。坏井毒蛇泉，喻世人贪世间名利，慧命即为所伤，如贪饮毒蛇泉之水，生命即坏也。人生实难得，至智者善思之，此二颂观苦谛。

烦恼由分别热渴而起，热渴喻瞋痴。热渴者不知寻涅槃甘露，而求五欲毒泉，故愈欲止渴，愈不能止渴，如渴饮盐海水然。分别热渴想下二颂，是集谛涅槃界。清凉半颂，是灭谛。寻求善知识

半颂，是道谛。

[(3)、闻。]

【颂云：不骄慢障盖，恭敬不怯弱，不贪应时请，依义不求过，佛如大医王，般若阿伽药，我如待死人，得法药以生。】

谓闻法无骄慢障盖，自思如待死之病人，求佛大医王而治以般若之阿伽陀药，阿伽陀药能治百病，喻般若能断一切烦恼也。

[(4)、思。]

【颂云：于法乐正思，善称量观察，摄持精密义，诸默说大说，秘密深隐义，勿以世智忖，于诸离言境，不加邪思议，未知义求知，已知无忘失，甚深理不达，仰推如来境。】

谓于诸法性、相、显、密，如理思惟，不加邪思及邪义也。

[(5)、修。]

【颂云：如所求所受，三业无倒转，佛止不造作，令行勤精进。】

谓于善知识前，所求所受之法，凡关于身口意三业者，皆依次而修，绝不倒转。佛所令止者不作，佛所令行精进。

[(6)、生善。]

【颂云：能依此善学，无错不倒反，行空不住空，了空不作证，由正空见生，亦不坏余义，欲学修不断，转起勤施与，于戒能正受，受已能住持，复相续而转，解空性大悲，发生大忍持，圣者诸所作，能学能修行，恒常力精进，静处解脱生，乃至究竟边，般若悲皆具，皆回向有情。】

依此善学，谓依此般若而善学。无错不倒反（即次第，次第最重要。），谓依菩提道次第修习，不错不倒。由三士前导亲近善知识起、渐次修至大士，于其中无越级而修，则菩提心之轮，自易动转六波罗蜜亦易行修矣。

行空不住空，谓菩萨行空为用，住于因果而不住恶空。此行空不住空，禅宗处处注意者在此。

了空不作证，所谓此是学时，不是证时，如果大地平沉，此际仍当作观，不可证空也。

由正空见生者，谓由般若见而生。亦不坏余义者，谓不坏前五度波罗蜜。欲学修不断者，谓已得正空见，还要时时修学而不间断。转起勤施与者，谓证般若后起用；质言之，即得般若后，重行五度等以增福也。有施之因，则于人道享福报，有福报之凭藉，方易修行。但修行必依戒律，而不致堕恶趣。于戒能正受者，即于师前正受戒律。受已能住持者，即受戒已能住于净戒，持而不犯，设或有犯，忏悔复原，故相续而转。解空性大悲二句，谓解空性及大悲，方能得大忍持。圣者诸所作，谓诸佛及菩萨之难行苦行。能学能修行，谓不以难苦而自阻，恒常力精进，谓如此常常精进，而修止观。无止观不能生般若，但有般若无大悲，固无度生之行；有大悲无般若，亦无度生之智，二者皆须具足也。

般若大悲，自是至究竟边后方能圆满究竟边，即到彼岸之义。回向有情，谓修六度皆为一切实情。前五波罗蜜为般若波罗蜜助伴之俱有伴，故无前五度，则第六度无作用也。五度如电灯、电车、电报等，般若如电；将般若置之五度中，犹将电置之电灯、电车、电报中，如此大作用方起，非五度外别有一个般若也。

[(五) 依止何人学习般若？]

【颂云：具调伏寂静，惑除三德增，有勇阿含富，觉真善论议，悲深离退息，十德堪依止，复解般若理，圆满之教义，得方便善巧，能作之正士，完全次第知，如法引随引。】

调伏谓戒、寂静谓定，惑除谓慧，有勇以下十德之师堪能依止学习般若。圆满教义，谓深广皆具。能作之正士，谓师不但知，而且能行，具依次第，如法引导也。

[(六)、如是学修般若之果如何？]

【颂云：若善修学人，了证般若理，不执蕴处界，谛缘诸度等，流转还灭法，智照皆如幻，度一切苦厄，知色空义故，是心无挂碍，亦无诸恐怖，离颠倒梦想，得究竟涅槃，及至大菩提，悉由佛母生，能闻如是法，福慧无比价，一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。】

了证般若理，谓了解修证般若之理，闻思为了修为证。蕴、处、界，谓五蕴十二处、十八界。谛、缘、度，谓四谛、十二缘起、六度。以上皆不执著，善能学。流转法，谓蕴、处、界，有为法。还灭法，谓谛、缘、度，无为法。智照如幻，谓照见五蕴皆空之义。知色空义，谓知色有无自性、知空无有作用，即行空不住空之义。住空即有挂碍，住有亦有挂碍，了知色即是空，空即是色，即无挂碍。为色挂碍，为空挂碍，皆不自在。若无挂碍，自无恐怖，亦自能远离颠倒梦想，而得究竟涅槃矣。

如梦幻泡影、如露亦如电，谓过去如梦、现在如幻、身子如泡、业果如影、世事如露、刹那如电，此六喻有为法不实，不可贪著，应作如是观。谓应起般若正见，而修无为法也。

[甲四、四摄法。分四。总说。]

【颂云：六度成自利，四摄能益他，成佛胜资粮，上士应善寻，难行菩萨道，见闻惊怖生，当念诸菩萨，其初亦如我，若先作愿欲，渐渐小小行，串习时分多，不加功任运。】

[乙一、布施]

如前六度中说，而偏在摄他，谓摄受眷属，令修善行，须彼欢喜，应以资财，饶益其身，既欢喜已，教令必从，乃令修道。（出庄严经论）

【颂云：施同示劝学，自亦随顺转，是为爱乐语，利行及同事，施相同度说，而意在摄他，令彼心欢悦，成就闻法器。】

[乙二、爱语]

于所化机，开示诸度。谓以可爱语，除其无知，断其疑惑，令其正受法义，此中复分顺世语及

正法语。

【颂云：爱语除无知，断疑受法义，或顺世间言，或依法正语。】

[乙三、利行]

如所教义，令所化机，如实修行，或令正受。未成熟者令其成熟，已成者令得解，又应行难行利行有三：（一）、少善根者。（二）、大财位者。（三）、习外道者。

【颂云：利行令实修，所教众法义，未成令成熟，已成令解脱，若善根弱小，大财势名位，曾习外道类，勤劳多方引。】

[乙四、同事]

教他所修，自亦应修，与彼同学，不语之语，自身能行，他必从之；自身不行，强令他行诤讼无益，故当同事。

【颂云：同事自能行，恒常力精进，虽不教彼修，相习亦随转，口说正教理，自身不能行，诤讼难益他，调人勤调己。】

[伍、密乘修法。约分为五。甲一、密义略释。甲二、密器之铸成。甲三、择师法。甲四、受学密乘戒。甲五、修行要道。试依次说明之如后。甲一、密义略释]

约分为八。即乙一、尊贵密。乙二、微细密。乙三、普遍密。乙四、隐显密。乙五、总持密。乙六、发心密。乙七、次第密。乙八、无知密是也如次到。

[乙一、尊贵密]

尊者诸曼荼拿，如帝宫不可尽人游观。贵者密符印契，如得国玺，不可凡人皆持，故见为密。

金刚乘即密乘，密义略释，即密乘大意。以前三士道，为显密共同道，学密乘者，须先修共同道，修起五根五力，有作用时，方堪为密器成就。此略释八种中，前七为正义，后一为破邪义。曼荼拿为本尊住处，摄受修行之所；又曼荼拿谓身、土、法合一；曼荼拿亦净土，净土不尽是曼荼拿，广大曼荼拿，即摄一切曼荼拿。大灌顶时始入曼荼拿，如结缘灌顶，任何人皆可，若正修灌顶，非密器成就不能授。灌顶是决定成本尊故十地为灌顶位，谓决定成佛也。密符印契，谓总持身口意三密一切之印。如修何本尊，其中印契，各各不同，要之皆为表法。如无戒者，未忏悔者，或密器未成就者，均不能传授，故不能尽人皆得也。

[乙二、微细密]

法界缘起，种子相续，三轮各各不思议用，及三业互用，如是如是，细微细微。世人不知密教中详示修学方规，渐令开悟，以常人粗心缺学，不善了知，故以为密。

前尊贵密谓事密，此微细密谓理密。密乘之佛相坛城及大仪轨，皆表法界缘起，即心所缘境。法界无缘起，由界无生阿字转变而起，即唯心不思议力业用所现故。种子相续，谓种子熏现行，现行熏种子，种子又自相熏；即净种子熏净，染种子熏染，相续不断。三轮谓身轮，如身手结印是；

音轮如诵咒是；意轮如种种观想是。三业并用，谓身能起口意作用，口能起身意作用，意能起身口作用，又三业同时起作用，亦谓三业互用。如是如是，细微细微，谓密乘中生起次第，即显亲王所译为起分者，显教但讲法界缘起，密乘即于此中起作用也。

[乙三、普遍密]

真如道理，普能含摄，遍入无间，圆裹十方，贯衍三世。如大白伞盖，即是一切性空、法界、法性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界、不思議界、无为、菩提道，名异体同，凡夫日用而不自觉，教中处处指引，故说为密。

前微细密表俗谛，此普遍密表真谛，谓阿字观如修仪轨，首念观空咒（喻娑巴瓦苏打等），念毕观空，初事空，次理空。空中阿字变成如何如何，谓阿字为不生义，一切法不生而生。所谓缘生，最要者，缘起中不可忘性空，性空中不可忘缘起。以上由真如道理起，至菩提道止，其中虽有各各名，名异则体同也。

[乙四、隐显密]

如一法上，法法俱足，此显彼隐，此隐彼显；密是显之密，有则双存，无则并遣。若不知显，则不了密之性相；若不知密，则不悉显之作用。故密固密，显亦密；显固显，密亦显，以不知故，均觉为密。

能见者为显，不见者为密。佛法上有显密，执真废俗，世法亦如是。显为性相，密为作用，凡夫不了，惟执一方，执显失密，执真废俗，不知波即水，水即波，二者无别。然于一法见一切法，此非初学者所能，唯地上菩萨始克证之。故菩萨之智名道种智，谓随拈一法，皆能一法上明了种种也。

[乙五、总持密]

随举一法，持一切法，无不具备。如发心功德，万善齐张，阿字义门，诸恶尽灭；乃至戒定慧道度摄等行，闻思修法境行果事，无量诸法，摄于一法之上，功用齐起，无不圆具。此惟善习者能知，故称为密。

[乙六、发心密]

由其了解上说圆顿境义，并知下文次第力用之法，深明发心成佛因果，理事一贯之义相作用，而起发菩提心之次第修行，有异乎平常断惑证真之力用，超越时间，因果同时。（如是发菩提心之用，世人不知，或知而不信，或行不如法，故称为密。）

谓有前五密之境，始发心发菩提心，即与诸佛齐等，生如来家。

所谓佛心，即不舍一众生之念，如此发心，则烦恼易断，而无一怨有情，故悲心充满法界也。

[乙七、次第密]

次第者方便善巧之谓。云何善巧？由理事圆融，诸法齐修而不纷乱；并能与各各相应，同时具

足之微妙次第作用，以得诸法善巧。故能二智速圆。二障易除，果道立成，有进无退，魔不能扰。庸常莫知，故称为密。

方便谓悲，善巧谓智。二智速圆，谓境善巧；二障易除，谓对治善巧；果道立成，谓时劫善巧；有进无退，谓资粮善巧；魔不能扰，谓师资善巧。试分论五种如次。

[丙一、境善巧]

谓了前五者密义故。（二智速圆）

了解五密义谓了尊贵密，曼荼拿密符印契为事密，依事显理，谓理寄托于事。印度西藏常有废事密而修理密，则失密法之作用，以密法为事理合修，不能偏一故。但有事而能摄理，唯理不能兼事，故不能轻事密。（轻视事相，在密教为犯戒，又要知事相是幻化。）然亦当知事密如梦幻泡影，次入微细密，了知法界缘起，种现相续而明普遍密，真如无生之义；又了知隐显密，性相显密唯一不二，即总持密，谓总持一切真俗而发圆顿菩提心，即为境善巧。

[丙二、对治善巧]

又分为二。（二障易除）

[丁一、能治善巧]

即断惑之作用殊妙，由信解归依发心教乘次第力故，（道品等）得深厚之加持故，信解自心不思議力，信解真空理故，具足持戒力故，信解业不思議因果力故，信解法界缘起力故。

[丁二、所治善巧]

即能治能知微细惑故，诸障不障故，众魔不扰故，遣除退堕别具方便故，因苦愚昧能解救故，由能治力强，诸惑犹点雪入炉，惑不我害故，方便众多难除之习气易除故，能令智等资粮，速得圆满。

微细惑智不现行之微细烦恼，此谓痼疾。所谓粗烦恼易治，细烦恼难知，密乘中断烦恼，唯特别治习气。（密乘注重对治习气，如内地禅宗。）以先修共同道时，粗烦恼已断，至入密乘，但除细惑。修行者粗烦恼断后，每每谓无烦恼，实则细烦恼犹存。于是本尊对于自谓无贪者，以极顺缘加持之，引起他贪种子，俾知细烦恼犹存，而后方努力以求断除。对于自谓无瞋者，以极违缘加持之，引起他瞋种子，俾知细烦恼犹存，而后方努力以求断除，此是先钩起烦恼而后断之方便。其他或现忿怒相，或现双身相，皆是此法门。此谓以毒攻毒，若用此法不善巧，反受其害，诸障不障，方便法多，如降伏、增益、敬爱、息灭等法，可除障而亦不为众魔所扰，遣除退堕，别具方便。谓相应时，谓护法及本尊，有护持故。愚昧解救，谓修白文殊法，可以开智。能治力强，谓前之真空信解力等所治烦恼，能使速断。如鸿炉点雪，惑不我害，喻如蛇无须不能毒人，以能治力强故。方便众多，谓有何习气，即有方便除之。智等谓一切智、道种智、一切种智。三智也。

[丙三、时劫善巧（果道立成）]

时属假法，无起无尽。中间不住，三世无从安立，论云无方距果远，果近善方便，成佛时劫远

近，视方便如何耳。

假法属不相应行法（参考《百法明门论》），三大阿僧祇劫成佛者，乃对治之方便，如了知一切法无自性，即慧资粮，悲心圆满，即福资粮。成佛无定时，福慧双足即成佛，非于时上计也。

又三大阿僧祇劫成佛，及立地成佛，二说皆是，然亦皆不可执著。如果烦恼障、所知障，一切断尽，当然成佛。不关时间之长短。何以故？时间是假法故。

[丙四、资粮善巧（有进无退）]

谓由善对治，二空易证，能方便故（如普贤供云等法），福资粮易成。

二空易证，谓人空法空。解方便，谓如普贤供云等。此即意供养，亦即观想供养，能令施波罗蜜圆满，事供养能去悭贪之心，有斯二种，则福资道成，此但就供养而言，推之前五波罗蜜，皆具善巧方便。

[丙五、师资粮善巧（意不能扰）]

谓求如量师，得法流甘露，滋养慧身；得有形无形之摄护。不堕邪险；指示道途之曲直险易，无迂回迟缓，不入疑怖之林，稳速至家故。

如量师谓性相，显密具足，堪为人师。（如量师是程度极高之师，此等密教师，颇不易寻，与前具十资格者亦不同。），显教喻家业田产，密宗喻家主，谓家主善用家产，即密宗善起显教之用。法流甘露，谓直承上师之法乳，有承传之力。摄者或以财或以法摄受。护者谓以无畏施种种防护。有形摄护，谓现身语意种种威仪等。无形摄护，谓加持力，此于信仰恭敬供养中得。不堕邪险，谓对于佛法，不起断善之事。对于外道，不起破见破戒之事。度众生须有捷径之法，如依菩提道次第而修行，则实速而无险也。

[乙八、无知密]

认同妖术，不亲知识，妄评是非，显密异辙而观。执此以谤彼，劣慧遇迷，故见为密。

[甲二、密器之铸成]

约分为四。即乙一、俱足修持菩提。乙二、学习完全次第（广行、深修）之教理。乙三、分全证得（加持、空理），而生之密乘信愿。乙四、总颂。

[乙一、俱足修持菩提。]

又分为二、即愿心与戒行。如次。

[丙一、愿心。]

【颂云：未修菩提心，他人不若己，怨亲了了别，爱憎心不平，若佩法王玺，自他同害困。】

云何密器，谓有愿心戒行，具了解深般若，始堪承受密法，为密乘之器。喻狮子乳须盛以琉璃

瓶，否则必坏。愿心、戒行二者为菩提心原素，亦为密乘原素。如修上士道中知母六分，即菩提愿心；须常修上士道中知母六分，即菩提愿心。修此愿心，须修平等舍心，怨亲无别，同体而观，否则自他均受害困也。

[丙二、戒行。]

【颂云：无戒行无力，不堪有所涉，如不火之器，仍无异土坏，三聚戒不全，漏池难蓄水，根基既坏残，密戒无由生。】

三聚戒，谓七众别解脱律仪戒，摄善戒，饶益有情戒。三聚戒不全，谓无别解脱戒，则菩萨戒不生，密戒亦不起。故修密乘者，须修菩萨之愿行，及菩萨之戒行。若但有愿无行，无作用；但有行无愿，无力。此就愿行二者言，若单就行言，无戒行亦无力也。

[乙二、学习完全次第（广行、深修）之教理。]

【颂云：不知深般若，圆成难修学，不学广般若，生起艰于行，如医师药匠，不解医科理，难于身勤劬，不获胜利誉，无方便教他，害人亦害己。】

深般若不知，则圆成次第难学；广般若不知，则生起次第难行。方便谓依菩提道次第，修成密器后入密乘，则如理无碍，人己俱无害也。

[乙三、分全证得（加持、空理）而生之密乘信愿。]

【颂云：不解空无我，信愿皆不实，由他信心生，可由他不信，执我若芭蕉，安可坐梁柱，堂殿功未完，不风雨而倾，广大坚实法，必安金刚地，未亲受加持，信愿不坚固，信由他自毁，不堪有缘违，修行力复鲜，宝山未亲见。】

空无我指人空我空，法我空言。执我若芭蕉，喻我无实，犹芭蕉之无实也。金刚地，谓一切法无我、无自性，如未全证空理，亦须分证空理，始生密乘之信愿。总之，教理不明作用难起。大般若第四分、第五分及菩提道次第，此二者为学密教者不可缺乏最少限度，又禅宗重解空性，学密教最相宜。

[乙四、总颂。]

【颂云：菩提心戒心，深广般若理，证空加持力，二者之信愿，合三分由六，缺一器非善。】

缺一器非善，谓于六者缺一，即非善密器也。

[甲三、择师法]

约分为三。即乙一、拣除者。乙二、应具者。乙三、总法则。如次。

[乙一、拣除者]

约分为四。丙一、多忿恚而不具悲心。丙二、贪名闻利养而无厌足。丙三、持己傲慢而无防护。丙四、谄曲而不正直。

择师时，如具上四种即宜拣除，而不依止。

[乙二、应具者]

约分为十。

[丙一、住调伏]

【颂云：动止要中律，不越显密戒。】

住调伏谓住戒也。

[丙二、具三慧。]

【颂云：二教闻思修，三慧具不缺。】

二教谓显密教，三慧谓闻慧、思慧、修慧。

[丙三、有忍力。]

【颂云：于功德（显密）及证，修行诸方便，神通等甚深，秘藏不显现。】

修行方便谓菩提道次第。神通不现，谓虽有神通，不轻易显示也。

[丙四、性沉毅。]

【颂云：作业性坚忍，重诺事不掉。】

谓赋性沉毅，能耐坚忍，凡所作业，务必有成，总不使有始鲜终也。

[丙五、善传授。]

【颂云：于观机施教，具方便善巧，次第若登高，初中后不谬。】

善传授者，先令由菩提道次第中，下、中、上士修起，后入密乘，所谓登高必自卑，此即善巧方便也。

[丙六、具悲心。]

【颂云：为报酬佛恩，令正法不沦，不忍心摄受，非利养恭敬。】

谓具大悲心之师，为正法不断，故以不忍之心，摄受弟子也。

[丙七、善论议。]

【颂云：依显密法相，能遮表抉择，开合不违量，傍通复中理。】

论议中有遮诠（犹现在论理学所谓否定），有表诠（犹现在论理学所谓肯定）。性宗度生时，

多用遮诠；相宗度生时，多用表诠。抉择时或开或合，不违因明之比量；即使触类旁通，以为引申，亦复能中理，此之谓善论议。

[丙八、精曼荼。]

【颂云：于密教事相，善精密了办。】

曼荼谓坛城，如坛城中何门，其中如何建造，及密教中手印等，皆为表理，事明理亦明，必须善了解，尤须精密也。

[丙九、解加行。]

【颂云：种种陀罗尼，修行助道等，一一皆具足，实习之修智】。

谓有实修之智慧，故能解了诸陀罗尼及助道等法也。

[丙十、根调寂。]

【颂云：虽不具相好，内德实充盈，外仪亦可表，慈威而调纯，言少言必当，见者生钦敬。】

外仪可以表谓见外相烦恼轻，即现诸根调寂，而知内德充盈也。

以上择师十德，若显教但具一二即可；密乘择师，非全具不可也。如此十德虽难寻，若密器成就之人，自易获得。或本尊示现，或由他缘会合。其所难者，难得密器成就耳。或有善知识障，不易寻师，然密成就，此障亦易除也。

[乙三、总法则。]

【颂云：得师先共住，亲近经多旬，若不互观察，皆得越法罪，功德要求全，密乘无开许，师德若不全，悉地无堪能，若得真依怙，终身应依止，依止勿乖法，乖法地狱沦，当视之如佛，悉地现身证。】

互观察，谓师观察弟子三月，乃至六年后，始可传法；弟子观师亦复如是，始住依止，否则师、弟俱堕也。功德求全，谓密乘择师应具十种功德，不同显教但其一二可往受教，以密无开许故。悉地，谓成就，若无具德之师，则悉地无出也。终身依止，谓既得具德之师，须常常依止，以多依止，则悉地速成故。勿乖法，谓密乘有依止师之法，勿相违也，依止师有许多受益之处，如经书、法器、寺可以承受。又具德师常有护法神护持，则弟子亦蒙加被也。

[甲四、受学密乘戒。]

【颂云：求得如量师，进应受密戒，自他力皆强，悉地现身护，越誓险中险，现前生苦受，乃至杀自他，死复堕烧煮。】

如量师，谓具德之师。若得具德师即应进受密戒，有师有戒始克现身成就。越誓谓越誓句，即三昧耶，又谓愿戒；密乘犯戒，立地受苦。堕烧煮，谓堕地狱。

[甲五、修行要道。分二。乙一、依止。]

【颂云：成悉地由师，是执金刚说，一切实了知，全赖师悦乐，戒初事师颂，应学应当作，总意乐加行，智者慎勿忽。】

执金刚谓大日如来，事师颂谓受戒之前，当依事师五十颂本行持。事师无别法，如事父母同，有智慧之人，切勿轻忽事师之法，以师出悉地故。

[乙二、修行。]

【颂云：由密器铸成，复得无上师，戒体善取持，依止并如法，达解二藏理，三密事精能，附修诸要则，一一咸若命，次第复完全，稳速得现证，现身定成佛，经言非空论。】

戒体谓无谄诳心，从师前受，始得戒体。二藏谓生起次第、圆成次第。三密谓身口意三密。精能谓精通生圆二次第，附修法如施食等。现证谓见道。经言非空论，谓依金刚乘修法，现身决定成佛，非空言耳。

【颂云：稽首礼三身，圣言并现证，具戒勤修者，诸乘得果圣，愿大慈加护，我乃父母身，悉发金刚愿，入广大教乘，能次第进修，能稳速登圣，自他魔阵中，凡入皆必胜，速成灭魔军，娑婆土城净，复相续无间，如来三身证。】

此谓依菩提道次第，修学圆满之总结发愿。自稽礼三身，至诸乘得果圣为三宝。谓修满金刚乘后，于三宝前发愿，恳求加持护念，我及六道父母众生，皆入金刚乘，而稳速登圣也。自魔谓烦恼魔，五阴炽盛魔。他魔谓病魔天魔等，此谓依菩提道次第进修，则凡入自他魔阵，皆必获胜。所谓转娑婆为净土，即身证得佛之法报化三身也。

菩提道次第论科颂讲记终

《学习问答三百六十则灭除心闇曼殊意光论》 (绛巴妥默 郭和卿译师 著)

灭除心闇曼殊意光论（学习问答360则）

绛巴妥默所修五部中第四部

第一章

开宗明义、菩提道次第论著、师承等问题（问题一～九）

依止善知识法门中所出问题（问题十～三十八）

关于修与未修间及二种修法要义（问题三十九～四十一）

得依止已修心之次第中于有暇身劝受心要门中所出问题（问题四十二～四十四）

正取心要（摄三士道）共下士道中念死他无常法门中所出问题（问题四十五～五十四）

与下士共道中思恶趣苦法门中所出问题（问题五十五～五十九）

与下士共道中皈依三宝法门中所出问题（问题六十～六十六）

与下士共道中深信业果法门中所出问题（问题六十七～七十八）

与中士共道中即细分出离心法门中所出问题（问题七十九～九十七）

第二章

上士道修心之道次第，即示菩提心修要门中所出问题（问题九十八～一〇四）

七因果教授修菩提心法门中所出问题（问题一〇五～一三一）

自他相换生起菩提心法门中所出问题（问题一三二～一四四）

以发心规则受法科目中所出问题（问题一四五～一四八）

发心已于学处须修之相科目中所出问题（问题一四九）

方便与智慧随学其一不能成佛所有问题（问题一五〇～一五九）

于菩萨学初求学及受菩萨戒程序、菩萨应行应断纲要所有问题（问题一六〇～一六一）

学行六度法门中所出问题（问题一六二～一九七）

学行四摄成熟他有情科中所出问题（问题一九八～一九九）

第三章

止观修法即示后二度禅定于智慧法门中所出问题（问题二〇〇～二一二）

修止法门中所出问题（问题二一三～二一五）

修止法门中离五过修八对治所出问题（问题二一六～二二二）

修止法门中九住心、六力、四作意、成止之量所有问题（问题二三一～二三五）

修观法门中所出问题（问题二三一～二三五）

修观法门中明抉择见目中明染污无明科中问题（问题二三六～二四九）

修观法门中明抉择见目中寻求无我见科中问题（问题二五〇～二八四）

修观法门中建立世俗、胜义二谛科中问题（问题二八五～三一〇）

修观法门中正修观法科中所出问题（问题三一—～三三九）

修观法门中成观之量科中所出问题（问题三四〇～三四四）

第四章

密乘无上瑜伽法门中所出少量问题（问题三四五）

「问题三四六～三六〇略」

学习问答三百六十则灭除心暗曼殊意光论

绛巴妥默（郭和卿译师）着

曩谟曼殊廓喀雅

何故造此论须先敬礼文殊？以此论依所闻师教，由自问自答之门，提要思维，如理抉择，引生决定，乃思慧所摄。至尊文殊为智慧之主尊，故先礼文殊，以求加持，生起思慧。然则一切法门必须闻思而后修耶？当答：正应先须闻思而后修，否则为盲修瞎炼。若修时内心疑问丛生，则所修之法与能修之心必不相合，难生功用。弥勒所著经庄严论说：「由闻而后思，由思方生净修之功德。」谓由闻所成慧，炼磨深思，而后有思所成慧，由此决定起行，而后有修所成慧。菩提道次第中亦说：「须于兼赅大小，圆融显密之心要法（即菩提道次第），闻思修并重，以所闻为所思，以所思为所修，否则，无成佛圆满迅速之道。」特别是恩师常开示说：「对于所闻一一法门，应作自问自答，抉择其要义，引生决定知，然后依所闻思抉择之法，与心相合而修，方能成义。」尤以空见，若未经闻思而修，则修时合体与否？如量与否？均不自知。应知所谓空见之见者，即谓出闻思抉择后，所得决定知，此乃慧之一分，即所谓见。特是应成派正见，无论显密，若无此见，不获佛果。故本论中，关于中观，问题详开，所占篇幅为数过半，盖不经广泛思择，不能把握应成派中观之见也。由此依寂静地而修，得大通达，即称修所成慧。于此宗喀巴大师亦说：「应依所闻，而后

依理智抉择思维，最后乃依净地而专修。」以此学习问答三百六十则灭除心闇曼殊意光论之作，聊补思之一环，亦为进修而作也。

于学习大乘速速成佛正道明灯颂自释师佛密意庄严论中，自所发现问题，自作答案，从第一章起至第四章止，其中所出问题共三百六十则。为熟习透知故，先列问题，后集答案。如是于一一法门中，所出问题经自测验，已解问题，一见之下，不阅答案自亦能答，其未解者，自知其难，始参答案。如是易熟，影响特深，而可获事半功倍之效也。

学习第一章下中两士道修心之次第亦即是粗细二分出离心修要中所出问题如下：

本论（明灯颂释）开宗明义及有关菩提道次第所出问题如下：

一问：速速成佛之意，应如何解释？

二问：云何谓为完整无倒，全圆道理？

三问：于是浊慧减之时机，修学之教授方式，是否应随时机，有所变通？

四问：原有阿底侠尊者菩提道炬论，此一教授，从仲敦巴以来，师师相承，无谬无余，传至宗喀巴大师，宗喀巴大师以此论而造菩提道次第论，何以宗喀巴大师论著，为诸大德赞为空前论著？

五问：师承有何关系？

六问：应如何分析菩提道次第之师承关键？

七问：明灯颂及自释（简称）有何特点？

八问：于菩提道次第道之数目及次第，应如何生起决定？

九问：应如何理解一切经教互不相违之理？

依止善知识法门中所提出问题如下：

十问：云何依止善知识为如道之根本？

一一问：何为清静之供？

一二问：何为诸修之首？

一三问：何以须观显资良田？

十四问：依何种资田，修积福忏净，能迅速积集二资粮？

十五问：宗喀巴大师问本尊文殊菩萨，如何速得成就？文殊菩萨示以「勤于三法，能速得通达。」此三法为何种？

十六问：末世积资因缘少，积罪因缘多，宜多修何法？

十七问：何以不但观真言尊，须观智慧尊？

十八问：有说七支（供养等）乃未证空性前，初业有情所作，是否合理？

十九问：供「曼遮」（即坛供）有何重要意义？

二〇问：佛转正法轮，必须劝请吗？

二一问：依了义说，佛无涅槃，法不衰毁，依不了义，而示涅槃。何以诸佛菩萨，诸大德须示涅槃方应机？何以当劝请勿速示涅槃？

二二问：回向与发愿有何差别？何为善回向与不善回向？

二三问：「栽椿启请」（认定一地好钉椿之意）何以加持最大？

二四问：经中说：供师一毛孔功德，比供无量诸佛菩萨的福德，尤为超胜，是何缘故？

二五问：宗喀佛造菩提道次第祈祷求加颂中，首句即「万德之本具恩师」，其理安在？

二六问：不依止及不如法依止之过患，大者约有八种，而皆由轻师，或使师乱意恼怒而生，金刚乘戒十四根本罪，亦列轻师罪为第一，此为何故？

二七问：撮要而言，弟子对师当如何观法？颇公开示修菩提道次第法门中，有二铁门栏，不易越过，此二铁门栏为何者？

二八问：依不善知识及恶友，令所积福德功德损坏，生种种不愿发生事，应断绝此辈，然而何为恶友？

二九问：可观上师即佛之理，应如何观法？

三十问：应视师如佛，许多行者都知道，且口头上能道其理，然心中仍不能视为真佛之主要障碍为何？应以何法净治？

三一问：上师即佛有何经教明文作证？

三二问：吾人每以百数之中，自有一二乃金刚大持所化现者，凡所遇诸师，宁即金刚持所化现么？

三三问：对于法源诸师，是否亦应如现依上师，观其功德而生敬？

三四问：由于见师乃凡俗相，或见如此这般过失，尚不易认师为佛，应以何法净治？

三五问：如已对师生信，尚未生十分恭敬，应以何法生此敬心？

三六问：知念恩如上所举分四，但应如何念法？

三七问：依师「加行依止法」究为何种？

三八问：三种加行依止法，应如何理解？

三九问：修时摄加行、正行、完结行三段，在此三段中，由应注意之点（可例推其余法门）为何者？

四〇问：未修间（此以依师法门如例，然可推余法门）应如何作法？

四一问：任何修法，均有二种修法，即「皆贡」（观察修法），与「觉贡」（决断修法，或说专注修法），此二种修法，如何理解，有何要义？

得依止已修心之次第分二段中第一段于有暇心劝受心要门中所出问题如下：

四二问：吾人具暇满人身，有何种意义？

四三问：暇满人身，如何知其难得？

四四问：既知难得，得已且具大意之暇满人身，今既获得，应如何作取舍？

得依止已修心之次第分二段正取心要（摄三士道）于下士共道中念死无常法门问题如下：

四五问：修不清静，心不入道，症结安在？以何对治？

四六问：观其人入道与否？以能否舍其现世为衡量，此为上师教授，应如何理解此一教授？

四七问：法与非法之差别，以何为量？

四八问：法之深浅，关系于学法之人，此一上师教授，应如何理解？

四九问：不修念死之过患，与修念死之胜利，各有何种？

五〇问：由何而决知定死之义？及此中心要？

五一问：由何而决知死期无定？及此中心要？

五二问：由何而决之死时除佛法外，余皆无益？及此中心要？

五三问：修死无常法中，为菩提道次第所无，乃上师口授要诀，乃根据经教而来，易使心感动之一法为何者？其内容为如何？

五四问：曾学法多年，年过花甲，不须劝教（多数是如此），知死之将至，并知备死，唯速修正法，但大半手忙脚乱，多不如理，应如何为正？

与下士共道中思恶趣苦法门中所出问题如下：

五五问：由何而知定入恶趣？怎样才能断生恶趣苦因？

五六问：地狱之苦，何故那般长永剧烈？

五七问：有说地狱境，为各各有情，由自业力变现虚妄境界，是否应理？

五八问：吾人于三恶趣，长存如隔岸观火之心，其故安在？应如何谛思使此心入道？

五九问：为修解脱生死苦之出离心，为何应先修远离三恶趣苦之出离心？

与下士共道中皈依三宝法门中所出问题：

六〇问：皈依清静与否，以何因而定？

六一问：应可皈依处，须具如何德相？

六二问：由知何种使心感动，令皈依真切而有力？

六三问：皈依有何种胜利？因何而有如是广大胜利？

六四问：以何判别内、外道？

六四问：何谓真实皈依？

六六问：应如何令所受皈依戒条，如法而得清静？

与下士共道中深信业果法门中所出问题如下：

六七问：怖畏三途苦，知三宝功能，一心希求救护，为此已于三宝之救护下，其真能离三途之法为何者？

六八问：上师教授说：业果为正法之首，其故安在？

六九问：业果法门：业决定、业增长、此二理趣，较空性尤难通达，由于业果关系，非眼所亲见，横遍世间，竖历永劫，当依何法而思修？

七〇问：业不作不得，作已不失之理趣，应如何思修而作决定？

七一问：有疑业若常住，则犯过，应如何决疑？

七二问：有谓佛慧不他求，谓自心清净即是佛；或说：「我修无上胜慧，不思善不思恶，但观本来面目，烦恼自灭；如物沉水，如水自澄清」等语。以业不作不得，作已不失之理趣观之，应如何理解？

七三问：如上知业决定增长，不作不得，作已不失等理，当先于业果之理如何生起决定，而作取舍？

七四问：十黑业道中之邪见，不外断常二见。然断常二见共有多门，应如何差别其轻重？

七五问：于具力之四种业门，何以应有认识？

七六问：何以宗喀巴大师甚赞具八种殊胜功德之异熟身？

七七问：对于黑白业果，若有如上种种认识，则于忏净，及防止以后复作，更加注意。然忏悔有多门，以何种为最圆满？

七八问：由修下士共道法门，心初生起之量为何种？于如是法门，虽作闻思修，未入其要为何因？

与中士共道亦即细分出离心修要中所出问题如下：

七九问：对与下士共道及中士共道之加行与正行，应如何理解？

八〇问：苦集是所舍，灭道是所取，然集是因，苦是果，何故颠倒而说，先果（苦）后因（集）呢？

八一问：当如何明集谛？

八二问：知苦谛已，生起求解脱之心，何以不于苦谛后，即说灭谛？

八三问：应如何认识灭谛之解脱？

八四问：应如何生起求解脱之心？

八五问：有说证空性，即任运能发菩提心，厌离轮回之心，更无论矣，此说是否应理？

八六问：思苦有何要义？

八七问：性苦之行，是否即行蕴之行？

八八问：生起出离心之量？生起出离心之要点？

八九问：总摄生烦恼之相、业发之相、死及结生相续之相等三科，应如何了解其重点？

九〇问：应如何抉择趣解脱道之自性？

九一问：大乘菩萨不忍众生苦，发悲愿常入轮回六道，救度众生，不住涅槃，厌离轮回之出离心，是否只为声、缘小乘而说之方便？

九二问：应修何等道，而为灭除生死轮回？

九三问：增上三学中，何故以戒为根本？

九四问：应如何使此心对于戒学乐从，而非勉强？

九五问：应如何使此心与自所受戒，护持不舍？

九六问：「持戒」应如何修学？

九七问：解脱之道，要在三学，于此共中士道，详言戒学，而置定慧二学于上士道为何故？

学习第二章上士道修心之道次第亦即示菩提心修要门中所出问题如下：

九八问：发心为入大乘之门，然而有说，波罗密多乘（显），依发菩提心为入门，密乘以灌顶为入门，是否应理？

九九问：何故须入大乘？

一〇〇问：甘丹派大德说：「上者一度非二涉，从初即可入大乘。」应如何理解此义？

一〇一问：何以入大乘之门，首应知发心功德？

一〇二问：大乘发心功德有何种？每种有何要义？

一〇三问：何故说发心为大乘命根？

一〇四问：此心（菩提心）如何发起，此一标题有何重要性？

由七因果教授之门生起菩提心法中所出问题如下：

一〇五问：七重因果言教之「七重因果」应如何解释？

一〇六问：总摄七因果言教有二义，于此二义，应作如何理解？

一〇七问：修求菩提之心，从利他心为始。修求利他之心，又从何而起？

一〇八问：四无量心中之悲无量，与七因果教中之悲心，有何差别？

一〇九问：关于二种教授，云何「七因果摄自他换，自他换不摄七因果」？

一一〇问：何谓具足定量之发心？

一一一问：何以修七因果言教，须先修平等舍心？

一一二问：平等舍修法，有怨、中、亲三种同时修法，有先观中、次亲、后怨讎次第修平等舍者，二法应如何修及其意义？

一一三问：平等舍之修要？

一一四问：七因果言教中，修知母法门为重要，然而最为难修。要在何处？云何为难？

一一五问：依教如何思修知母？

一一六问：依理如何思修知母？

一一七问：关于等流心识，此一根本问题，外道有何于此相反之承许法？对诸反论，应如何认识？

一一八问：知母已次当念恩，从今生母、次父、亲眷、次推中庸、仇讎、乃至飞禽走兽，何故如是次第思修？

一一九问：何故念恩修法，当于生母之恩，数数思修？

一二〇问：知恩不忘报，畜类亦能，况为人乎？惟报恩以何为究竟？

一二一问：云何诸佛说修悦意慈心于大悲二者种，先说修悲心，诸佛菩萨亦先赞大悲？

一二二问：如何知悲心通内外道？及其差别？

一二三问：修悲心之法，何故先以屠夫将杀之牛羊为所缘，次移生母、亲眷，再移中庸境，渐次推及一切所有情？

一二四问：大悲生起之量？

一二五问：慈心修法，是否与修悲心次序、缘念相同？

一二六问：何谓慈梵福报？

一二七问：慈心生起之量？

一二八问：修增上意乐之要义，云何为增上意乐之要义？

一二九问：修报恩时，亦曾想以离苦得乐报其恩，此与增上意乐，有何不同？

一三〇问：云何为相似菩萨心？

一三一问：云何为愿行两种菩提？

由自他相换之门生起菩提心之法中所出问题如下：

一三二问：依七因果言教，已能发起菩提心，何故再加自他相换法门？

一三三问：七因果言教与自他换两种教授，合并而修，此为宗喀巴大师教授，如何合并法？有何差别？

一三四问：何谓自他平等心？

一三五问：何故须思修爱执自我之过患？

一三六问：爱执自我有何过患？

一三七问：修他爱执有何障碍？应如何破除此障？

一三八问：爱执他者有何胜利？

一三九问：当如何生起他爱执之理？

一四〇问：应如何明自他相换义？

一四一问：自他相换修法，不言其具体修法，但言其若干种，及其概要？

一四二问：如何赞自他相换法，等同密法「金刚念诵」？

一四三问：二种教授合修法末尾两科——增上意乐、菩提心，虽与七因果同，但应如何衔接而修？

一四四问：修菩提心法，下座后应如何修？

以发心轨则受法科目中所出问题如下：

一四五问：以发心轨则受法，以何身为赠受与不增受？

一四六问：修学发心已，于任何事，不舍一有情，仍按经中有残害佛法者，不可与慈之文，应如何理解？

一四七问：得菩提愿戒已，应如何守护不失？

一四八问：菩提愿心学处，分舍与退二种，应如何抉择？

发心已于学处须修学之相科目中所出问题如下：

一四九问：发心已于学处须修学之相？

方便与智慧随学其一不能成佛科目中所出问题如下：

一五〇问：方便与智慧，随学其一，不能成佛之理？

一五一问：何得谓方便与智慧？

一五二问：何得谓世俗菩提心，及胜义菩提心？

一五三问：支那堪布大乘和尚所主之见——「任何亦不分别，即是成佛之道，施戒等者，是为未能修如是了义之庸愚而说……」等语，是否与大日经所说，全而不错之道相合？

一五四问：若谓和尚乃一门顿超之法，应如何理解？

一五五问：内地习禅宗者所言，极似支那堪布大乘和尚之见，对宗主达摩应如何理解？

一五六问：有谓「禅宗之禅，非四禅八定之禅，任何不起分别，乃修空性慧度，以但学慧度，余何须用。」对如是之言，应如何解答？

一五七问：若谓：「非废止施等诸度，唯修慧而施等自具，谓于彼等任何亦不思维，则皆全矣，以不耽者能施、所施、施故物，而无缘之施即全，如是余等亦全。经中亦说，于一地中摄六度故耳。」作此言时，当作何解？

一五八问：支那堪布大乘和尚引经说：「于施等六度，现行耽着，是魔之业。」三蕴经亦说：「由堕所缘而行布施，及执戒为胜，守护戒等，彼等一切，皆当忏悔。」梵问经说：「尽其所有一切行之观察者，分别也，无分别者菩提也。」如是等处，当作何解？

一五九问：恩师说：「破支那堪布，应知其与教相违，与理相违，自语相违。」当如何知其此等相违？

一六〇问：于菩萨学处求学，及学已受菩萨戒之程序？

一六一问：菩萨应行应断纲要？

学行六度、四摄法门中所出问题如下：

一六二问：菩萨应依何学处？

一六三问：诸学摄于六度，弥勒所著大乘经庄严论中，如佛密意（如佛说：「善男子，应修布施乃至智慧波罗密多，而得圆满菩提。」）而为显释，其中六种数决定之理，试验期要？

一六四问：兼则六度次第决定，有何次第及其概要？

一六五问：何谓施之自性？

一六六问：何谓圆满施度？

一六七问：施之差别？

一六八问：施度于身心生起之法？

一六九问：修施时意化身受用善根等，无尽施于有情，有何意义？

一七〇问：菩萨于受用衣食等之意乐，何谓成染犯，非染犯？

一七一问：应布施之十种对境？

一七二问：于十种对境，应具何种殊胜心？

一七三问：布施应遮止何种心？

一七四问：施不应行法？

一七五问：舍不舍之理？

一七六问：应圆满具足六戒正学而施，何谓六种正学？

一七七问：每度摄六度，如以布施应如何摄六度而修学？

一七八问：所施之身、受用、善根，应如何修学舍、护、净、增

一七九问:于前中士道已说三学，既已说戒，何以于此六度又重说戒？

一八〇问:戒之自性（即何者是戒）？

一八一问:戒之差别？

一八二问:于身心如何生起持戒之法？

一八三问:有说:「初业有情以律仪戒为首要，如行菩萨以摄善法戒为首要，地上菩萨以饶益有情戒为首要。」，是否应理？

一八四问:何者为忍之自性？

一八五问:忍之差别？

一八六问:修忍于身心如何生起之法？

一八七问:修三忍之理，有何要义？

一八八问:何者为精进之自性？

一八九问:精进之差别？

一九〇问:精进于身心生起之法？

一九一问:何者为静虑自性？

一九二问:静虑之差别？

一九三问:于身心如何生起静虑之法？

一九四问:何者为智慧之自性？

一九五问:智慧之差别？

一九六问:智慧于身心如何生起之法？

一九七问:何者为生清净慧正因？

学行四摄成熟他有情科目中所出问题如下：

一九八问:何以菩萨成熟他有情，次应学行四摄？

一九九问:菩萨万行，皆可以六度、四摄摄之。从初发心，乃至未得“无学位”前，皆须勤行六度。试略言由此而经道位概况。

学习第三章止观修法亦即示后二度学处——禅定与清净正见之修要所出问题如下：

二〇〇问:止观乃内外道所共,而菩萨于六度,应修学之止观,为何种止观?

二〇一问:修「止」经教,已有与佛密意相合之经庄严论、辨中边论、瑜伽行论中声闻地等,何以宗喀巴大师尚须造论?

二〇二问:何者为修定之顺境?

二〇三问:何者为修止所依之资粮?何故须此诸资粮?

二〇四问:修定应以何为加行?

二〇五问:何谓止观自性?经说三乘一切功德,皆是止观之果,应如何正解?

二〇六问:远离二障,须修止观,当如何解释二障,及彼二与止观关系?

二〇七问:有认「定境」为证真如者,及有不依所缘而修者,其误点安在?

二〇八问:若忍、若乐、若觉、若见、若观,有认为皆「观」之异名,即是观量,是否应理?

二〇九问:忘如何认识止道于观道之差别及其要义?

二一〇问:心为外境所夺之义,应如何了知?

二一一问:或问菩萨岂非未具真实明显现证空性耶?以声闻多生重「专住」时长,菩提注重「观察」时长。

二一二问:有谓先即以空性,为修止之所缘,故同时即可得胜观。因止亦可以真俗二谛,随一为所缘,何必先止后观?

修止法门中所出问题如下:

二一三问:修定初修时,选择所缘之法,应如何选择?

二一四问:一心专注所缘之法,试言其要?

二一五问:初观所缘应注意事项?

修止法门中离五过修八对治法等所出问题如下:

二一六问:未得定者,如何对治懈怠?

二一七问:修定勤时,久住所缘,则沉掉自生,心即不善住所缘,是为忘念过失,应如何对治此过?

二一八问:心住定时,沉掉二者为过失,应如何对治?

二一九问:沉掉生起之因?

二二〇问：何谓正念、正知，及其差别？

二二一问：欲除沉掉，先须认识沉掉体相，应如何认识及如何对治？

二二二问：应于何时放缓？将何放缓？

修止法门中九住心、六力、四作意等所出问题如下：

二二三问：试略言九住心相？

二二四问：依师传教授：九住心修时，不能置书于面前，最略须将离五过、八断行、九住心等领会于心中（修菩提道次第各法门之纲领科目亦然），例如九住心须逆溯、顺次均能熟记其要于心中。以此试言九住心逆溯、顺次之概况。

二二五问：六力之概要？

二二六问：四作意之概要？

二二七问：真实成止之量？

二二八问：无著声闻地说：「贤首，当知如是所缘，甚为微细，难可通达！汝应发起猛利欲乐为求通达，发起精进。」吾人对此论义，应如何正解，而生起认识？

二二九问：得远离沉掉，入定出定皆得圆满殊胜轻安之三摩地，究于五道，属何道呢？

二三〇问：总依具明分、住分、轻安之三摩地，所趋之道？

修观法门中所出问题如下：

二三一问：观之略义？

二三二问：修观资粮中，何为修观之主要因素？

二三三问：修观闻思应依何种经教？

二三四问：修中观见，应依了义教，然吾人智浅，于三时教，不能抉择何者了义，何者不了义。若依语不依义，则佛语第三转法轮，方是了义。又二大车轨，所言又互相异，究竟何所适从？

二三五问：了义与不了义之义，应如何简释？

修观法门中别明抉择见二目中一目明染污无明科目中所出问题如下：

二三六问：试略言自宗认识无明烦恼之情况？

二三七问：摄要而言，云何为我执及无我义？

二三八问：对于我执及无我义，应成、自续两派之差别？

二三九问：云何我执为烦恼之根本？

二四〇问：云何萨迦耶见，分我及我所二种，及其与我执之差别？

二四一问：执蕴无明（法我执），萨迦耶见（人我执），同为烦恼之根本，得毋疑乎二执混而为一乎？

二四二问：设有难则问：如宝论说，无明为生死根本；又如入中论说，诸烦恼过患，见由坏聚见（即萨迦耶见）而生。生死根本不应有不同之二，应作何解？

二四三问：萨迦耶见，以我为所缘，生起实有执，同时与我相连之贪着随起之概况？

二四四问：云何愚痴无明遍一切烦恼？若知愚痴无明，是烦恼与轮回根本，如提婆说：「能诛愚痴，即诛诸惑。」然则用何法以诛之？

二四五问：本宗说：染污无明为流转生死根本，指俱生我执，非分别我执。试明其义？

二四六问：我与自性，乃无明耽着之境，是所应断。此于依道断，依理断二者中属何种？

二四七问：问谛实（我或自性）若有，如何能断？若无则何须断（自性既无，将以何为所断）？

二四八问：内道佛子，依佛密意，决分几派？试说各派之密意，及各派认识之「所断」。

二四九问：云何各派于应破之量，所许不同？不易合量（或太狭，或太过），试言其概。

修观法门中明抉择见二目中第二目寻求无我见科目中所出问题如下：

二五〇问：欲断无明，须求通达无我见，以是否唯依显教而说，密宗为迅速成佛之法，或有他径？

二五一问：云何于我执，损与不损之义？

二五二问：由法我执而后有人我执，云何依修见次第，先说补特伽罗无我，后说法无我？又由此所引发诸义？

二五三问：本宗应成派认识补特伽罗之不共特法（不共余宗），及他宗之认识？

二五四问：菩提道次第广论中说：「唯由分别有有性，若无分别无有性。」应如何显此唯分别安立之义？附唯由名言安立一问题应注意四点。

二五五问：总说应如何抉择明我无自性？

二五六问：应如何始见障真实空见之障——我执？

二五七问：云何肯定其（所执之状之我）所属为一为异？

二五八问：应如何决定了知自性之我与蕴非一之理（即决定破除一品之要）？

二五九问：应如何决定了知自性之我与蕴非异之理（即决定破除异品之要）？

二六〇问：依四种扼要推思后，应如何修法？

二六一问：说一异二品有何过失？

二六二问：由四种扼要，及如我与蕴或一或异，均有过患，应生如何结论？

二六三问：初得空见之情状为如何？

二六四问：建立我无自性之理据有三，令因明三法，试言其概？

二六五问：问应成派自宗，于前后念我，虽不许自性成就，然亦许刹那生灭，且许前后念我各异，亦当如弥勒、近护非一相续，而把此（弥勒）作业，彼（近护）受果之过。试言其理？

二六六问：愿如何明我所无自性？

二六七问：如何明如幻义？

二六八问：有说：「空性离言离想，任何念想，皆不能修。」此说是否应理？

二六九问：云何为「心所作空」，「一分空」、「无义空」等？

二七〇问：或说空性非心境，非所知境，是否应理？

二七一问：若了知影像等如现而空，即是了达彼能无自性者，则异生既已现证，应成圣者？若非达无性，则彼如何能作无自性之喻耶？

二七二问：试言相似现为幻之理，及举相似如幻之例。

二七三问：宗喀巴大师说：「披等所引现之如烟雾相，非如幻之理、此种境界，实无所难，其所难者、谓能了达遮一切法之自性成就，而又能决定安立无自性之补特伽罗作业受果等，毫无错乱之二事并立者是也。」试言其要。

二七四问：三摩地王经说：「三有众生皆如梦，此中无生亦无死，有情人命不可得，诸法如沫及芭蕉，亦如幻事与空电，等同水月及阳焰，无人从此世间没，而更往生余世间，然所造业终不失，黑白亦各熟其果。」应如何正解？

二七五问：依何方便现无倒如幻？依师教授应如何了解此中「现空双合」之理趣？

二七六问：于破除人法二我执之方便中，何放光破除人我，并以一异理据而为破除；次破除法我，以缘起理据而为破除？并试说缘起三理之要义。

二七七问：依生缘起，应成派与他宗共，所不同者为何？

二七八问：试言自宗所许不堕四生边际之理论？

二七九问：能知诸法性空，又罢了知业果，且能依之而善取舍者，云何为希有中之希有？如何方生如是定解？

二八〇问：应如何抉择法无我？

二八一问：云何宗喀巴大师菩提道次第说：「成立无为法无自性，以前成立补特伽罗及有为无自性之理，而成立虚空、择灭、非择灭、真如等无为法无自性亦甚易？」

二八二问：藏中诸派，如觉朗派，说真如有自性成就，及自空他空，俗有真无，非有非无等，皆自命如中观应成派。彼等是否与真正中观应成派之见相合？

二八三问：或问中论说：「有为法无故，何得有无为。」如上解者，则六十正理论说：「若诸佛宣说唯涅槃真实，智者谁复执余法虚妄。」此说唯涅槃真实，余法不实，法界赞亦说：「凡是佛所宣说空义经，皆为灭除烦恼，非灭此法界（寂静安乐自性清净法界）」此说空无自性之经，是为灭除烦恼而说，非说无此本性清净法界，宁不相违耶？

二八四问：藏中狭却巴说：「若如月称所说，空性无自性，则成断空。应说别有能所取空之智慧，乃是究竟空性。」此种说法，是否应理？

修观法门中建立世俗、胜义二谛科目中所出问题如下：

二八五问：分二谛之事，如集学论说：「所知亦为世俗、胜义二谛。」此以所知为所分之事也。然先德有多种说法，试举其说，是否合理？

二八六问：如何分别二谛之数？

二八七问：试分别二谛之义？

二八八问：（《灭除心闇曼殊意光论》文殊院版原缺，望知者提供给我，以补上此处之遗漏。）

二八九问：应如何释世俗与谛字义？此中有何误解？应如何正释？

二九〇问：应如何释世俗谛之体相？

二九一问：世俗谛之差别应如何了知？

二九二问：若则就世间知之前，应无正世俗，以正即非世俗，世俗即非正故。何以此论说，依世间量立正世俗？

二九三问：应如何释胜义与谛字义？

二九四问：应如何释胜义谛相？

二九五问：宗喀巴大师菩提道次第中说：「此听见之胜义，即一一法有二体性之胜义体性，亦即诸法自性本空之性净涅槃，如其所应离垢种时（垢谓烦恼、所知二障），亦即灭谛涅槃。」此中

有几种难解问题，试详其义。

二九六问：宗喀巴大师菩提道次第中说：「以是当知，安立名言有时，虽不须以见真实理智成立，然须名言量与理智量不相达害。」应如何正解？

二九七问：有说：若唯名之外，别有量能成安立瓶名之义者，则不须说「唯」词，此说合理耶？

二九八问：自续派于蕴聚上寻觅立名之义，而后安立，自宗（应成派）不许彼义。试言其理？

二九九问：宗喀巴大师菩提道次第中，关于胜义谛释难，于任何不见即见胜义问题，有何断诤论义？

三〇〇问：释难中，关于胜意谛非一切种智所行境问题，有何断诤论义？

三〇一问：释难中，关于一切心、心所行悉皆断除问题，有何断诤论义？及有无胜义？

三〇二问：于此对于达空重要性，吾等应如何思维？

三〇三问：既引经成立胜义谛，若说此师（月称）宗说胜义谛非所知法，及说圣根本定，无证真实义智，是否应理？

三〇四问：若佛不见蕴等，如何说佛具十力时为一切智，具一切智而不见蕴等即成相达。于此问题与佛智显现之理有何断诤论义？

三〇五问：胜义谛差别应如何了知？针对过去藏中人士误解真胜义及随顺胜义，宗喀巴大师是如何正解？

三〇六问：昔中观分二：一、理成如幻，二、极无所住二派。印度马鸣菩萨等分此，谓前即自续派，后即应成派，原无不合。而藏中人士以为许胜义谛现空双聚，为理成如幻派；唯于现境能灭戏论，即极无所住派，则为非理。试言其故。

三〇七问：由于过去藏中人士误解自续派诸师论义，故所许非理。并误认空性有「非遮」之义，其根源皆由于不辩何为「成」、「遮」之义，特别是何为「无遮」、「非遮」之义。故应详「无遮」、「非遮」之义。

三〇八问：应如何理解二谛数数决定？

三〇九问：若问：善达二谛，有何重要？

三一〇问：能解释佛语者，以何为最善？并言其事由，及其道要。

修观法门中正修观法科目中所出问题如下：

三一一问：修观法分三大科中，以上所作问答，皆属第一科修观资粮；第二科为正修观法，试举正修观法初、中、后纲要。

三一二问：正修观法中，止修住所缘之法，其概要如何？

三一三问：试言定中修如虚空之概要。

三一四问：试言后得修如幻化之空见修法？

三一五问：试言得止后修观之法应如何？

三一六问：云何为相似中观之空见？

三一七问：云何为唯名假立之业果？

三一八问：初业有情应如何修观？

三一九问：应如何理解缘起性空之理？

三二〇问：善修之情况应如何？

三二一问：抉择法无我有为法中，抉择色法非自性成立之法，其概要为如何？

三二二问：抉择心法非自性成立之理，其概要为如何？

三二三问：抉择不相应行法非自性成立，其概要为如何？

三二四问：抉择法无我无为法，无自性之修法，其概要为如何？

三二五问：得相似中观时，当入何道位？

三二六问：菩提道次第中，依止修观之义，其概要为何？

三二七问：如是次第修止观法，是依大小何乘？

三二八问：菩提道次第中，依止修观之法，其概要为何？

三二九问：云何若未得无我见，随如何修，或观察修，或专注修，终非修真实（胜观）？

三三〇问：云何不忆彼见（胜观），亦非胜观？

三三一问：云何先思一遍（无我见），其后一切无分别住，亦非修真实（胜观）？

三三二问：云何唯安住见，皆非胜观？

三三三问：应如何修，方是修胜观之法？

三三四问：此正修观，乃已得止以后之事，何以尚须修止？

三三五问：有一类人士说一切分别皆是「应破分」（须破除者）者，宗喀巴大师破斥甚广，云何非理？及其误点安在？

三三六问：过去藏中先德异说纷纭，但考其修法总不出不分别一途。有说：名言有；胜义无，有说：名言由颠倒而有；又有说：非有非无者；有又自称为应成派全不立宗，故无过失可指者。其要点症结安在？

三三七问：若由观察慧，以求无别慧，因果二法则不相顺，于此应如何理解？

三三八问：过去藏中先德引诸经论执为口实，但多误解。宗喀巴大师对彼等误解诸经论，如何正解？

三三九问：如上广破邪执，乃欲显正义，然则修中观正义，总摄其要，应如何修耶？

修观法门中分三大科中第三科成观之量（即真正中观之量）科中所出问题如下：

三四〇问：云何为成观之量（即真正中观之量）？

三四一问：依宗喀巴大师菩提道次第所示：云何为随顺胜观，及真实胜观？观轻安与止轻安之关系为如何？

三四二问：依自宗止观双运之法，应是如何？

三四三问：吾人从依止善知识起，至止观双运，修学至此，应如何提纲挈领，摄要思维，以便心中摄持？

三四四问：一切法门，后后依于前前，已如前说。若以密乘而言，其后后依于前前之要领为如何？

学习第四章大乘密教无上瑜伽法门中所出少量问题如下：

三四五问：何以宗喀佛不于菩提道次第广略两论中开演密乘，而别开密宗道次第？云何为合器与非器？

后十五问属于金刚乘教法，非受灌顶不能阅读，谨从略。

学习问答三百六十则学习明灯颂自释师佛密意庄严论一至四章中所出问题三百六十则答案如下：

优婆塞 绛巴妥默（汉名郭和卿）著述

【第一则】

问：速速成佛之义，应如何解释？

答：总说：如阿底侠尊者祈祷本尊度母，请开示迅速成佛之法时，圣救度母及佛菩萨等开示说：「善男子，若欲迅速成佛，当速发菩提心。」依不共教授说：「速速成佛之法，初速字指密法共通部分，次速字特指无上瑜伽法门。」这是说初速字义，惟愿不依三无数劫成佛，而依密法方便，一生得证圆满佛位；次一速字义，是说不但如此，且愿依于无上瑜伽方便，于此浊世，一生最

短寿命中，得证圆满佛位。又依宗喀巴大师传派不共讲义说：「初速字义，是说一般无上瑜伽法；次速字义，是说依宗喀巴大师所传无上瑜伽不共教授。」具体说：初速字义，言修菩提道次第；次速字义，言依三界法王宗喀巴大师所说教授——「上师瑜伽」为道之命脉，对于能怖、密集、胜乐为本尊，不离师佛本尊一体方便，自依师法门起，至得圆满双运身止之菩提道次第修习法中，上根三年，或七年，至愚十六人生亦当成佛。温萨巴依此方便，数年之间，即已成就。故应缘念此为成佛方便，速中之最速者，这也是温萨巴所许之最速法。

【第二则】

问：云何谓为完整无倒，全圆道体？

答：须大小兼备，显密圆融，互为助伴，而于整个成佛修行道次，毫无颠倒，次第不乱，成为一补特伽罗迅速成佛之教授。如是教授，唯宗喀巴大师菩提道次第始具此相。洵非重大轻小，尚显谤密，独宗偏见，抱残守阙者，可同日而语也。

【第三则】

问：于时浊慧减之时机，修学之教授方式，是否应随时机，有所变通？

答：应有所变通，如初有弥勒现观庄严论等著作，及龙树中观诸论之出现；中有解脱军般若光论、狮子贤现观庄严论释明显义论、月称入中论等释着之阐明，后复有阿底侠道炬论、宗喀巴大师菩提道次第等，摄三藏完整教要于一论之著作，复现于世。以此例推，因时因人，而施教授。明灯颂及自释并此问答等著作，以及菩提道次第师师相承传之译出者，即本此意而作也。而今而后，为应时机，通权达变，当作论著，揣将层出不穷也。

【第四则】

问：原有阿底侠尊者菩提道炬论，此一教授，从仲敦巴以来，师师相承，无谬无余，传至宗喀巴大师，宗喀巴大师始依此论而造菩提道次第论。何以宗喀巴大师论著，为诸大德赞为空前论著？

答：宗喀巴大师依道炬论而开演三士道，并加密宗二次第，及光明、幻化诸要义，于大小兼备之基，更增显密圆融之美，成为完整无缺，复便于一补特伽罗易知便修之成佛教授。为前此大德所未详细开演，故赞为空前，以此称新甘丹派。

【第五则】

问：师承有何关系？

答：通达师承，关系甚大！知此正法，从释迦世尊，直至现在传法之师，师师相承，中无间断，全圆正法，清净甘露，如瓶泻水，直注自心，能得加持。非法源不净，或有间缺者可比；更非获得一经半咒，盲修瞎念，以书为师，或自杜撰，仗倚世慧，望文生意者可比。纵使获得精详释着，依之学习，无师自通，但亦缺师加持，障难丛生，不得成就。

【第六则】

问：应如何分析菩提道次第之师承关键？

答：从印度方面师承分析，所有广行、深观、伟大行三派教授要诀，阿底侠尊者完全获得，因此阿底侠尊者的菩提道次第教授，称为「汇合三派法流教授」。阿底侠尊者到藏，广转显密法轮，由此传出的师承甚多，统称为「甘丹派传承」。而此中「语派」、「经派」等传承教授要诀，宗喀巴大师完全获得，从而开演菩提道次第，并增加密乘教授，而成为空前论著。如是法传，师师相承，直至恩师。我从恩师座前，获此全圆教授，当如何念恩，而生敬信，始得师承加被也。总之，应知从印度师承说，阿底侠尊者为开显道次第关键之大德，从西藏方面说，则以宗喀巴大师为主要关键。尤以通达师承，知重在念恩生敬也。

【第七则】

问：明灯颂及自释（简称）有何特点？

答：根据至尊文殊开示宗喀巴大师的修要秘诀——「于浊世中寿短的一生中，欲速速成佛，应以出离心、菩提心、清净正见三者为本，从依止善知识起，直至整个道体学行之间，彻底修悟共通道次第后，当求密乘三法」——的密意，而开演以「出离心」为纲的第一章下中两士道修心之次第；次以「菩提心」为纲，而开演第二章上士道修心之次第；次以「清净正见」为纲，而开演第三章止观修法；最后以「密乘」为纲，而开演第四章无上瑜伽（密乘三法属此）父母二续生圆二次第。摄宗喀巴大师菩提道次第显密二大论著于此四章中；复与宗喀巴大师三士道次第，及修密程序，丝毫不差，此为第一特点。又根据师传直观教导修要纲领玛澈而造颂，依师传显密教授修法要诀，无谬无余，以作释论。以此师传教授，具体内容，俱备于颂及释论中，此为第二特点。复从依止师起，直至密乘双运位，所有师传教授，修法纲要，造作颂体，既具易于念诵修持之方便，且兼留有修时广略随力之余地（老弱者诵本颂略思释义而修，强者思释论广义而修），此为第三特点。

【第八则】

问：于菩提道次第道之数目及次第，应如何生起决定？

答：以三士道中，遍摄所有佛经所说一切显密要道，佛为一切有情故，所说出离三恶趣，获现上人天福报一切法，都摄于下士道法类中；佛所说究竟定善，具解脱生死，以及修断生死根的空性一切智两类中，凡说细分出离心，解脱生死的法类，都摄入中士道法类中；凡佛所说修二种菩提，圆满一切智法类，都摄入上士道法类中。以此任入显密两乘，其成就佛道之唯一门径，皆是「菩提心」。以下中两士共道属于上士道中，积福忏净支分，为修上士菩提心之加行引导。既如是何以不说由大乘道而引导，分为三者而说为三士道引导？此应知为摧伏未生起下中士粗细二分出离心，而妄称自己是上士，已发菩提心，这样的我慢；二为对于上中下三类士夫，都能作大利益，故分三类。因为对上士说，如果未修下士的不堕三途苦，而生善趣之现上胜利，及中士道的究竟解脱的出离心，纵修上士道法，也不能生起真实菩提心。知此略要，则于道之三类目数及其次第之意义，心中生起应有之决定矣。

【第九则】

问：应如何理解一切经教互不相违之理？

答：「互」字义，为助伴之义，有水乳相融，非成水火。既然如是，如显教遮贪嗔痴，密法乃以贪嗔痴为用，岂不相违？又如下士道，得人天果即以为足，中士道以出离生死为足，上士以菩萨为足，初观似有相违。颇公作妙喻来理解互不相违之理说：「如人患病，医投以凉药，戒忌温补剂。初剂除其热病，乃投以补药，又戒生冷物。同一患者，同一药治者，其所不同者，病症与方便。凉热虽不同，去病义则一。三士道也是这样，下士道如生重病，思暂减轻，中士道如思除去病根，上士道思此痛苦，解除此病之方便，不唯自身病愈，并愿治愈他有情。此心量力，大小之不同，非佛说有相违也。」就随机来说，有时以显为主，则以密为支分。例推密教，也是这样，如修生起次第为主，则以显之菩提为其支分；如修圆满次第为主，则以生起次第为其支分。又如欲得显教究竟，须依于密，欲求密法圆满，须依于显。佛语皆为利益有情，无论细微罪恶、功德，佛皆为说断证方法，以此皆应学，皆应成就。佛语中有一分要者，不要者，无有是处。所谓「四方大道」，喻如掷骰，随掷何处，见其形同，喻如置桌，随置何处，见其平稳。此喻自依止上师起，至密乘双运位止，所有各种法门修习，皆见其同，皆能安置平稳也。

【第十则】

问：云何依止善知识为入道之根本？

答：宗喀巴大师特标出「为入道之根本」者，如大树无良好之根，则彼枝干花果，皆不能生，生亦不好。此喻先不得善知识加被，一切向上之果，皆不能成。宗喀巴大师启示后人，应特别注意者——为自依师生起恭敬之起码一点功德起，以上直至成佛双运位功德止。反之，对善知识不恭敬之起码一点过失起，以至以上止观错谬，直至成佛以前过失，皆与此根本法门有关。甘丹派大德博多瓦说：「世间造作（如土木金石医术等），皆须师傅的教导，何况方自三恶道而出之人，对成佛之路，未尝走过者，能不须上师吗？」但如依不具德相的善知识，则如「问道于盲」。学人应有之功德，如六度四摄、定慧等，皆关系于善知识。指引菩提道的善知识，乃欲吾人认识全般佛道，直至成佛之道者。

【第一一则】

问：何为清净之供？

答：应设无谄，非由邪命而来之供。一依质之来源，二依发心，不依世间八风。如昔甘丹派大德伯贡金，因有施主将来至其住所，遂严治其室，特庄严诸供，继思非法，乃去取门后灰尘，撤置供上，以自忏悔。事传大德荡巴桑杰，闻而赞之，谓其供品乃真清净。

【第一二则】

问：何为诸修之首？

答：班禅第一世洛桑却季绛称说：「诸修之首，首在发心（即动机）。」是说自己应先善察自己的动机。应如经中所说，不求此生世间名利受用福报等果。如果只求得此世安乐，则所作诸业，不能成为利益后世的意义，而且所修大乘法，亦变为世间法了。特别是如阿底侠尊者所说：「凡是贪嗔痴的动机，都是不善业，以不善业的动机，而修善法，是不能入于道的。」总之，应发为利一切如母众生，我愿速速成佛，应首发如是菩提心。

【第一三则】

问：何以须观显资粮田？

答：先应知心若不依于资粮田，则礼敬、供养、启请等，皆无所依，积福忏净，亦无从而作。至尊文殊告宗喀巴大师说：「但缘念而不积福忏罪，则如禾稼，但有种子，而无水土日光，不能生芽矣。」故此三种不能或离，为积福忏罪，故观显资粮田。

【第一四则】

问：依何种资田，修积福忏净，能迅速积集二资粮？

答：颇章喀仁波伽说：「依上师瑜伽供养曼荼罗（即资粮田），加持特大。」此乃温萨耳传（源出文殊）。此一承传系由宗喀巴大师次第传出（此为宗喀巴大师秘密耳传法之一，藏语「喇嘛却巴措信」）。宗喀巴大师问本尊文殊菩萨依何种资粮田，积福忏罪，能迅速积集二资成佛？文殊菩萨开示，应依上师瑜伽供养资田。

【第一五则】

问：宗喀巴大师问本尊文殊菩萨，如何速得成就？文殊菩萨示以「勤于三法，能速得通达。」此三法为何种？

答：此三法：一、集资净障（成熟行者身心），二、于上师即本尊无别前，启请求加（速得加持），三、身心不断修行（正行修法）。勤于此三者，自能迅速通达。欲身心通达，关系于得加持，而得加持，又关系于启请。密部三昧相续集中说：「观想具像本尊千百劫，不如一念观想上师，其功德更大。」故启请本尊求加持，千亿劫不如一日对上师勤求加持之迅速。

【第一六则】

问：末世积资因缘少，积罪因缘多，宜多修何法？

答：宜多修「集资净障支」，宜广不宜略，此为上师再三叮咛语。

【第一七则】

问：何以不但观真言尊，须观智慧尊？

答：昔无著菩萨修观，欲见至尊弥勒，修十二年而不得见，后弥勒菩萨告以随时在其面前，汝以障故，而不得见。故真言尊显现在面前，又观智慧尊显现，于法有更加一层作用。

【第一八则】

问：有说七支（供养等）乃未证空性前，初业有情所作，是否合理？

答：集资净障，摄于七支，喻如玄妙之七个宝车轮，若缺其一不能至佛地。昔印度伊遮菩提王说：「依唯识实识及幻识，皆不能成佛，当依七支成佛。」七支功德，能使种姓清明，身心成熟，

颇公说：「不唯凡夫应修七支，佛与佛见面，皆先以七支赞叹为供养。菩萨见佛，闻大乘法，亦以七支供养，初地菩萨分身百数，见百佛世界；二地菩萨分身千数，见千佛世界，皆以七支供养。」由此可见有说七支乃未证空性前，初业有情所作，是不应理。

【第一九则】

问：供「曼遮」（即坛供）有何重要意义？

答：阿底侠尊者每日供「曼遮」六次，以供养重于现修。甘丹派诸德依此宗风，勤行「曼遮」供养，感诸佛清明现前。此种教授，直传至宗喀巴大师。宗喀巴大师勤行「曼遮」供养，乃至手肉磨穿见骨，感速积福资，速得成就，乃至本宗之盛，为他所无。修密法每日对金刚上师，应供三次，否则，为密宗应忏悔之一。昔印度大成就者刚巴那说：「若行者未证得圆满次第以前，不勤行「曼遮」供养，如自杀其勇士与空行。」供「曼遮」功德，感得六度，得紫磨金色身，得美妙依报，清净刹土。

【第二〇则】

问：佛转正法轮，必须劝请吗？

答：请转法轮，与世间一切利益安乐有关，因有劝请法轮之人，始有宣说教法之事，修证佛法，教证功德，由此而生。若合法器，机已成熟，不待启请，然启请而说，此有要义：一、表法之重要，二、菩萨志愿勇猛故，愿自与他，皆转法轮，三、以利他故，此对治轻法谤法业力。佛转法轮，由梵释之请，佛始说法者，以世俗信仰，以梵天为无上，表佛法轮殊胜无比。

【第二一则】

问：依了义说，佛无涅槃，法不衰毁，依不了义，而示涅槃。何以诸佛菩萨，诸大德须示涅槃方应机？何以当劝请勿速示涅槃？

答：如果佛、菩萨、大德等速入涅槃，则少转法轮因缘，则佛教法不能长久住世间，则众生福德衰残，而利乐亦不可得。方应机者，有义利故，为今众生不执常。虽是这样，然当劝请勿速入涅槃。以启请住世，亦有大义利故，一、为令应得度众生增长福德，二、不失时机因缘。佛向阿难示意说：「一切如来具足四足神通，皆能久住沙尘劫，越过一切劫。」而阿难说，当时为魔加持，众生福薄，故失时机，为魔乘机请佛涅槃。故于大德，应常请住世。

【第二二则】

问：回向与发愿有何差别？何为善回向与不善回向？

答：回向摄发愿，发愿不摄回向。仅愿众生得成圆满佛陀，而未以事物换取此目的者，为发愿。回向中即有愿力。回向勿错，应以正因为无上回向（即善回向），无上回向有三：一、愿自他三世善根，皆回向无上菩提（应作如此解：一对他善根，先生随喜赞叹，回向他人成佛，然后以此随喜功德，作自回向圆满菩提，否则即功德亦落于小乘）。二、回向教授（即此宗喀佛之显密菩提道次第教法），常住昌明，因有此殊胜教授住世，众生始能从依师，至双运位整个圆满道体，依而修学，才能速得成佛。三、回向上师即佛，义为上师、宗喀巴大师、佛陀一体无别，生生摄受于

我。诸佛菩萨愿如恒沙，皆可摄入此三者中。因证圆满菩提，与教法常明有关，教法常明，又与上师摄受有关。不善回向者，如昔印度有婆罗门修梵天果，后见一象，满身璎珞，心生艳羨，即得象身（本已将得梵王子身）。又如有但发愿生极乐世界莲花中，后果生花中，历劫不开（三恶道有情已成佛，虽不受苦，彼尚未成佛）。西藏大德说：如不善回向，但说如昔文殊、普贤菩萨所回向，我亦如是回向，亦可免错回向。

【第二三则】

问：「栽椿启请」（认定一地好钉椿之意）何以加持最大？

答：如认各尊与上师各别，则不易生加持，故应观为一切法身、报身、化身、本尊、诸上师、佛、独觉、声闻、护法等诸尊之总聚体。此为重要耳传，宗喀巴大师已将各加持承传总摄为此不共教授。

【第二四则】

问：经中说：供师一毛孔功德，比供无量诸佛菩萨的福德，尤为超胜，是何缘故？

答：师乃三宝总聚体，如法依止供养承事，得究竟福慧，能速成佛。以此之故，于师供养，诸佛菩萨都亲观见，而欢喜赞叹。

【第二五则】

问：宗喀佛造菩提道次第祈祷求加颂中，首句即「万德之本具恩师」，其理安在？

答：能如法如理而依止，则世出世义利，自归于我等。应知成佛之方便，依佛说不外：一、般若乘，二、金刚乘，而以金刚乘为最速。金刚乘中又以无上瑜伽为速，无上瑜伽中又以「上师瑜伽」为最要！故密部经中说：「谁之功德与功能，使我一时得法身。」此赞上师，若不依师，不惟不能证双运身，即密部少分，亦不能知。若能如法依止，数年即至八地。总之，各种成佛方便，皆以依止善知识为其根本。

【第二六则】

问：不依止及不如法依止之过患，大者约有八种，而皆由轻师，或使师乱意恼怒而生，金刚乘戒十四根本罪，亦列轻师罪为第一，此为何故？

答：上师乃诸佛代表，故依理上师色相，应作佛化身观故，事师五十颂中说「于师已作依怙想（已作师想）」，自己也即成为弟子了，以后如果轻师，则如轻鄙一切诸佛，以此常获诸苦果。宗喀巴大师著作中也说：对师轻毁，如果不知愧悔，道基已毁，还说得上勤修闻思修么？这种人不是在修善，实际是开恶趣之门。密集相继中说：「虽造五无间罪，依金刚乘可得悉地，惟轻慢师罪，虽依金刚乘不得悉地。」此种事证，在过去行者甚多。密集相继经中说：「勿言对师起轻慢，梦不愿见轻师人。」以故宗喀巴大师说：「依止善知识法门，较其余法门，尤为重要！」

【第二七则】

问：摄要而言，弟子对师当如何观法？颇公开示修菩提道次第法门中，有二铁门栏，不易越过，此二铁门栏为何者？

答：灌顶经说「当视师为佛世尊。」应知修菩提道次第法门中有二铁门栏，不易越过者：一即依止上师法门，二为菩提心法门。

【第二八则】

问：依不善知识及恶友，令所积福善功德损坏，生种种不愿发生事，应断绝此辈，然而何为恶友？

答：嘉色大师说：「如果与彼为友，令闻思修诸德行退失，而烦恼增长，原有的慈悲心，也化为乌有，这即是恶友。」涅槃经中说：「由于恶友能毁诸善功德，及向善的清净心，故当断绝之。」

【第二九则】

问：可观上师即佛之理，应如何观法？

答：有此堪能与否，视吾人看法而定。看法如观上师即佛，固无不合，看法若过患，则不能生起即佛之想。因人之习气，好察是非，应常观其戒定慧、悲心等功德，则寻过之心甚微。世人见怨敌每不见其善处，观师德应如观自己，常人每不自见其过，但见己之功德。如何观法有四：一、应知上师即佛乃金刚大持所许；二、上师即作一切佛之事业者；三、于现法中（末法时代），诸佛菩萨尚作度生事；四，应知自己成见不定。此四观乃依师正行之最要者，详如明灯颂自释依师法门中。

【第三〇则】

问：应视师如佛，许多行者都知道，且口头上能道其理，然心中仍不能视为真佛之主要障碍为何？应以何法净治？

答：不能视师如佛之障碍甚多，其中主要障碍，由于观人过失习惯，总觉自智他愚，以此心中仍不免观师过，甚至师德亦观为过，而且胡作批评，因毫未生起观师诸行（摄见为过失，如四波罗夷诸行），皆为功德之心。此之对治，应先察自己有无骄慢，必须毫无慢心，必须不观师过，尽观师德，师之诸行，皆为功德，以为对治。

【第三一则】

问：上师即佛有何经教明文作证？

答：略举经教明文：金刚大持相续经中说：「于浊世末法时，我现阿合黎诸善知识相而说法。」又金刚相续中说：「谁为金刚萨埵者，为利益有情，作诸事业，我现凡俗相。」又说「最后五百劫（即现世）我现阿闍黎相（即诸善知识相），应于此相，作金刚持想，应作极恭敬。」以此甘丹派大德嘉裕瓦说：「如认为较上师另有贤良的金刚持，或本尊佛的人，这种人决不得成就。」父子增长经中说：「见不空成就问佛：（时佛将入涅槃）若佛涅槃，恐无人教化？」佛言：「不空

成就：我涅槃后，当化阿阇黎身，而利诸有情。」不空成就心疑佛已离生老病死苦，现阿阇黎身，岂非又有生老病死相？佛知其意，而告彼言：「我现堪布阿阇黎身，亦现生老病死相。」故金刚大持垂示：「在未劫不能见佛之时，我决现凡俗阿阇黎相，勿因不见而悲痛，当思上师即我。」故依经教圣言俱在，佛乃真实语者，三摩地王经说：「日月虽坏，山河虽竭，惟佛语无虚诳者。」

【第三二则】

问：吾人每以百数之中，自有一二乃金刚大持所化现者，凡所遇诸师，宁即金刚大持所化现么？

答：当知游戏苦海众生，无不在佛慈悲智慧普照之中，若吾人不能遇其化身，则出诸佛慈悲智慧之外，即金刚大持不知我等恶劣有情之痛苦。吾人已得难得人身，且又闻法，以此胜缘，自为诸佛之所护念，故所遇诸师必有金刚持化现者，且应思诸师皆是。

【第三三则】

问：对于法源诸师，是否亦应如现依上师，观其功德而生敬？

答：水无泉源，则流枯竭，法不思源，则加持绝。纵能思源，若力不猛（不能如现在上师那般），则如冬日细瀑，不能涌贯，若力猛利，则如夏日巨流，涌贯直达。故上师瑜伽曼荼罗中，不能缺一法源之师也。若欲于法源诸师，亦能生起真实恭敬心，应于法源诸师戒定慧教证功德，及宏法利生事业，必须了解。以此为第八世达赖赞为空前论著之菩提道次第师师相承传必须译出也。

【第三四则】

问：由于见师乃凡俗相，或见如此这般过失，尚不易认师为佛，应以何法净治？

答：颇公说：「此种疑惑，勿压抑之，如室中灰尘，勿但掩盖，应以智慧扫帚（自问自答）而扫除之。应思虽我等所见凡俗相，究竟真是凡俗相否？当知我等所见好坏雅俗，皆随于业力因缘之后，如水，天见其为甘露，人见其为清水，饿鬼见其为脓血。如善星见佛世尊所作业，皆为虚伪。又如无著见弥勒菩萨为母犬。宗喀巴大师之直传弟子敬安洛珠说：「我等见上师为人，而非牛马，应欣欣鼓舞，」如认已见者为实，则一切法成有决定了。如认为未见者即无，则不见者甚多，如寻香城等。昔佛在世时，有根器者，见其无德不圆，而外道则见其无德而称，提婆达多见为虚幻。吾人今日之见上师，不犹愈于外道及提婆达多么？即以大德那若巴见其师德罗巴烧活鱼为食，形状疯颠，而世人无能知其为大成就者。近传菩提道次第大德温萨巴大师，当时人都称他叫「温萨疯颠」。又寂天菩萨，人都说他无何长处，但见吃睡便三事而已，后有几部大论行世，众皆惊异。此类事例尚多，但略举一二。总上情理，师虽现凡俗相，然真是佛，若见师过，究为功德与否，吾人不知，本为功德，吾人认为过失，亦复甚多。如比丘尼伯嘎玛疑佛说供养、布施功德，乃为佛望供养，故意如此说。总之，金刚大持已说现师相者即佛，而吾人不见为佛，应作不祥之兆相想。因自意颠倒，已与金刚大持之语相违，以此凡师所作，应视为德。当观上师离一切过，无德不圆，这样的净信，愿速生起。

【第三五则】

问：如已对师生信，尚未生十分恭敬，应以何法生此敬心？

答：一、应由念恩而生敬，应念上师功德较佛殊胜，二、应念说法恩德，三、应念上师加持身心恩德，四、应念上师能满吾人之愿恩德。（详明灯颂自释依师法门中）

【第三六则】

问：知念恩如上所举分四，但应如何念法？

答：颇公指示说：「依师法门是诸法门中，第一道不易越过的铁门栏，然非越过不可，此门不开，其他法门不能开矣。」每多虽未失信，然尚未生敬，总当于四种念恩法门中，依师授教义，多思其理（详明灯颂自释）。特别是当念现实师恩（应落实际，不可空想，或笼统想有恩），应忆念自己的实况，如这一上师曾对我说如此这般法门（例如师曾对我不惮辛劳从依师起至密乘双运位，所有法门教授，慈悲教我十年之久）；使我拔除如此这般罪过，制止如此罪行，使我生起如此敬信（例如使我在康定时，拔除邪淫罪过，制止了枉贪及淫欲罪行，使我生起师为救我活我成就我之真佛）；令我未闻之法得闻，未悟之法得悟（例如我在康定时，恩师令我未闻之无上瑜伽法门得闻，在我离康定后，师复设方便，令我得闻空行母法以满我愿，令我未悟之大乐与性空无别之法，得进一步了解）；师曾赐我如此这般物件（例如我在康定时，师曾赐我三宝物多件，我病重时，师加持我并赐我极不易得之「大宝丸」数枚，饮服令我病愈）；及以身心加持自己恩德（例如我之能作译事，完全是师以身心加持于我，而始能成办）；师赐与受用恩德（例如我本极穷，后来之名利安乐，虽属世间暂时安乐，然亦莫非师恩加被之所赐）。总之，如是师恩，极为深重！复由实况，逐一谛思，应生感动，涕泣悲泪，毛发皆竖，油然而敬。

【第三七则】

问：依师「加行依止法」究为何种？

答：由念恩之门，而遵师语以行，即为行的依止。此加行法有三：一、供养上师一切受用（钱财物品），二、侍奉（执仆役），三、遵教奉行（此为最胜）。

【第三八则】

问：三种加行依止法，应如何理解？

答：一、诸师对我既有极大恩德，我若有财，为利有情愿成佛，为迅速圆满成佛福资，我当供养较诸佛尤胜福田——具恩上师。而且应知有优不供劣，若以吝啬习气，有优供劣，则退失对师三昧耶戒（犯轻师罪）。若无优，只有劣者，且师亦喜受，以之供师亦无过。二、对上师以身承事法：如执仆役，侍奉汤药等，当知如是承事上师的功德，较财物供养，尤为殊胜，能除无量罪障，获无量福慧功德。如萨迦班抵达、那若巴、玛尔巴、弥拉惹巴等承事上师，均获得成就。三、依教奉行。经庄严论说：「最殊胜供养为依教奉行。」即依所闻菩提道次第，昼夜勤行修学，此项较前两项，尤为重要。由于「如教修行」以供上师，上师是极喜悦的。所谓「如教」，是说如上师所教正法（即菩提道次第），弟子遵照而实修实行。以此我为最胜供养诸师故，宁愿舍身命及受用以供师，特别是（如教奉行）以供师，令师喜悦，祈祷诸师加持我等，能如是成办。

【第三九则】

问：修时摄加行、正行、完结行三段，在此三段中，有应注意之点（可例推其余法门）为何者？

答：每日上午、下午、夜间共修三次，或昼间一次，夜间一次，最好是每日四次。但初学修加行一遍，稍有沉掉，即放下另修，万不可令沉掉养成习惯，稍留余趣，如与朋友别，但在欢时，若厌时相别，此后不愿见了。此是说应在修得最好时，远离沉掉清明易了之时，安住其上，每日课诵时，身心粗重，则下次厌烦，不想上座修法了。此为甘丹派先哲经验之谈，一切所缘摄入「修时」及「未修时」，不可急如跳蚤，但如虱之缓行则可。如下座时，有客久延，致将修时占去，即至修时，草率而修。又不可一曝十寒，须常如一，乃可远离沉掉。

【第四〇则】

问：未修间（此以依师法门如例，然可推余法门）应如何作法？

答：略言其要：一、应阅览与正修时相关之经论，如修依师法门时，则应阅依师传记，如善财及常啼佛子、那若巴依止德诺巴、玛尔巴依止那若巴、仲敦巴依止舍准及阿底侠等行传，并应阅拙译菩提道次第师师相承传法源诸师行传，其余法门仿此。二、或供曼遮（在积供曼遮数时，未修间亦供曼遮），并以正知约诸根，由于身语意三门罪业，皆在未修时所造，此时未起防护故。未修时不住正知正念，则减少正修功德。若能相应，则互相增上，最要尤在守护根门。大德常言：「众中常察语，独坐常观心。」三、如法勤行饮食、醒睡、沐浴等瑜伽（作法详明灯颂释论中）。

【第四一则】

问：任何修法，均有二种修法，即「皆贡」（观察修法），与「觉贡」（决断修法），或说专注修法）。此二种修法，如何理解？有何要义？

答：一、应决定闻、思、修一贯，应知闻、思、修三慧彼此相关：支那大乘和尚说：「修与闻思无关。」是不知由资粮道闻慧，方生加行道思慧，又由思慧展转增胜，乃生见道位以后之真实修慧。应知所谓「修」，乃包含闻思二者，闻、思、修三慧，皆属大乘修道。闻思修三者皆有修，博多瓦的兰犊瓶手册中说：「一般皆认闻思为外境，最要修时内心无差别，此皆追踪于支那和尚。」不以所闻所思依之而修，乃别寻一法而修之。莲花戒大师说：「说无闻无思而修，与具足闻思而修二无差别，作是言者，是不知应断应证有多方便，得果最速。心、境相合谓之修，如能修之心，与所修之悲（境）相和合（串习之使相和合），非无分别之谓。」由闻大乘所说空性经教，如所闻而了知，得闻所成慧。由此决定知至生起，即得思所成慧，乃至未得定之前，皆属思慧。所谓修：如寂天的入行论说：「今所说种种方便次第，皆为有情，以为修故。故不惟「觉贡」（决断修，或说专注修）为修，一切闻思等，皆是修故。」佛经十分之七八，皆属寻伺观修——「皆贡」，但若执「觉贡」为修，实谤佛法多分。故菩提道次第略论以「分别慧观」四字释「皆贡」；以「专一安住」释「觉贡」。

二、若谓心不起分别，方能入道，是与教理相违。世亲俱舍说：「具戒应具闻思慧，如是有情趣修道。」可见不可分闻思与修为二，支那和尚一类皆谓心不可起分别，善恶皆不必差别，则可断轮迴。心无论善恶，但起分别，即轮迴因，故任何种不起作意，无论善恶、有无、是非等，如是方

能入道（明灯颂释中观中广破此）。如果是这样，在熟睡时，任何不想，亦可谓之修道吗？忘念也是同样，乃至无想定也是佛了。此种宗见，与菩提心及空见大相妨碍。因为通达空性所生比量智，与执实之心恰相反，彼不知此二分别故。凡未通达空性心，未至见道前，不名现证空性，然与执实之分别不同。凡夫通达空性，心即了达于执实分别之过患。若此通达，与执实分别无异，则水可名火，则五位不能安立，即资粮、加行亦不能安立，更无从安立现证空性了。若不许凡夫有通达空性之心，则通达与现证同时俱起了。经中所说五道（五位）皆可称解脱道，若不许「资粮」、「加行」，则不许五道为解脱道了。若执一切分别，皆为执着，则谤佛之一切方便法门了。即不须出离心、慈心、悲心、菩提心等之分别，是诸一切大乘方便。应知「观」与「止」非障缘，若不具足定（止）之成因，纵修千劫亦不能成。定之成因支分，乃戒，当先知烦恼乃生死过患根本；应于善法勤奋，当先思维黑白业果功德，乃生净信意趣。既是如此，当知此皆由「皆贡」（观察修）而得，故知「皆贡」，乃修定胜方便。说此者，因沾有支那和尚余习者，谓「分别观行」妨碍「专一安住」或各别修等。宗喀巴大师特示学人知「分别观行」亦为修道，不惟不妨「专一安住」，且有助益。

【第四二则】

问：吾人具暇满人身，有何种意义？

答：得此暇满人身，有极大意义。依现时，与究竟，乃至刹那，皆有重大意义。

一、现时大义：若不欲堕三途，现时功能，此身即可办到。现时身躯由持戒而来，欲持戒，此身即可办到。人天福报，由布施为善而来，此身即可办到。圆满眷属，由忍辱而来，修忍辱亦依此身而作。一切皆由此人身而办到，此为无可怀疑者。同时思此成贤善国王身、转轮圣王身，乃至欲生香巴拉，及兜率内院亲见弥勒菩萨，与阿底侠尊者、宗喀巴大师相值，都能办到。

二、究竟堪能：依于戒定慧三学，戒中分：一别解脱戒，二菩萨戒，三金刚乘戒。一、别解脱戒，除南洲人聪慧而苦缘多，易生出离心，能堪受外，余三洲不堪全受。二、关于菩萨戒，能以成佛为其体，依菩萨行为其用，愿一己度众生为其相。具此三种之大心力者（发菩提心者），以人为胜，天龙等虽能发心，然不及人。上界天不易生出离心，无初生证得圣道者（先在欲天中已证见道、修道，后生上界，方能证圣道，故无初生上界见道者）。除人外其猛利出离心不易生起，故猛利菩提心不易生起。以此资粮、加行，见道诸圣道中定慧学不易生起。故佛道以人为最胜。

若欲即身成佛，须依金刚乘，而金刚乘则须先种瞻部洲业力因缘，因南洲人前半生所种业力，下半生即可得果，他洲无是。特别是瞻洲胎生六蕴（即四大加精液、脉息）因缘为最胜，依密经说，已生极乐菩萨，尚发愿生瞻洲。

三、刹那成办：颇公说：「暇满身不惟有现时及究竟利乐，还有刹那成就，如天龙等余身不能依者，此身一刹那间可做到。」此身有五种力大功能（一田门，二思门，三物门，四身门，五时门），撮要言之，此身能生起别解脱戒、菩萨戒、金刚乘戒等三律所有功德。特别是于此五浊恶世，人寿短暂一生中，此身即能作到成佛。由于自若能修，任何皆可修到，以此如是人身，实具大义。

【第四三则】

问：暇满人身，如何知其难得？

答：颇公传有思维难得教授：一因，二喻，三体（或作数量）。

一、因：如田中禾麦，皆非无因而生，故当观能得暇满人身胜果之因，自己究种与否？应知暇满三因：一、净戒为本，二、六度为助，三、加以净愿，吾人究具与否？若未细观，觉戒已能守，若一细观，则虽一戒，犹未能净，甚至连戒条文，尚记不清，数不出（即以杀、盗、淫及其细节而言）。菩萨戒：一衣一食不知为利他而受用，乃如盗有情物而受用，一日之中，犯此甚易甚多，不易惊觉，一日不忏，其罪倍增。金刚乘戒瑜伽者，对一饮一食，皆须以喻阿吽加持，不然无义吞下，成为罪性。特别是起凡俗相执，及与空性大乐（空乐）相违之起心动念，一日之中，所犯罪性，更难以数计，能立时起正知正念而作者，恐不甚多。以此说：「此因修者不多故。」实际上吾人于暇满人身之因，恐尚未种，无此因则「得果暇身极稀」了。推之能勤六度与否？自己但返观烦恼炽尽与否，即可得知。乃至清净猛利欲乐，非仅发愿而已。自己发愿时，若不回向现世利乐，即觉失望，如何真能清净！以此知三因皆不易种下。所种下者，多为恶因，当堕恶趣。暇满人身之得，故知极难。

二、喻：经中说：得人身之难，如针上芥、瓶外豆、屋上草、白昼星。

经教所举，他喻尚多，尤以「盲龟颈」一喻，更为逗机。经中说：于大海中，有金色犁木，木有一孔，海底有盲龟，百年始一上浮，昂首水面，旋即下沉，当彼百年一伸其颈，岂能寻得此漂浮犁木之孔。若偶相值须数因缘：（一）、海静无波；（二）、木有定处，然木漂流；（三）、龟常浮水面，周回寻求；（四）、龟常四望，然彼一伸其颈，旋即下沉。故虽不能武断说彼决不能入孔，然难之又难，若偶一入孔，实为希有！大海喻生死海，龟喻自己，盲喻无智慧，海底喻三恶途，犁木喻佛法，不常住于一方，常流转于十方，一伸其颈喻生喜趣，然不定能值佛法，旋即下沉喻人寿有限。依此方知「喻难得者」，如经云「大海浮木一洞隙，盲龟颈入尤难者，为诸恶趣生喜趣」的意义。

三、体：即由数量知难得者。六道中以三恶趣数量为多，即以三恶趣中为数较少之畜生而言，海中畜生较陆上为多，陆上十人所占之地位，有亿万虫类（中有细色身依经说遍空界），恐南洲人数亦不能比。六道数如锥体，地狱数为锥底，以上渐少，人则如锥尖，其数最少。人中暇满者，为数甚少，值佛世尤少。经说：佛出世如优昙波罗花一现而已。此专指南洲而言，别洲皆无佛出世。即南洲亦仅印、藏、中土内地，及其他小部分而已。即生此诸地，亦非尽人皆信佛法，又有教法不纯。（杂外道与否？）依宗喀佛所阐明依理依教，完整有次，十二年即可证金刚大持果位之正法，更难值遇！昔班禅第二代洛桑却季绛称时，来一蒙古大德请其印证，问能保暇满身与否？答：能。又问能生南洲，值过佛法否？答：能。又问：能遇宗喀佛教法否？答道：不能，尚须积福，我亦当为汝回向。可见值遇宗喀佛教法之难。

【第四四则】

问：既知难得，得已且具大义之暇满人身，今既获得，应如何作取舍？

答：应取心要，菩提道次第为一切法之心要。颇公开示说：「趁此一息尚存，最上目的，辗转增上，证得圆满双运果位；其次亦当解脱轮回；最低限度，亦当不堕三恶涂。」取心要之法，应依

师佛无二所指示正法教授心要而勤修。过去大德如贡巴瓦修此（难得具义，应取心要）之心念力生起时，腿上被木刺扎入，乃不知痛，无暇拔之。敬安瓦修此昼夜精勤修习，不思睡眠，或劝其稍息，答说：「修此稍息之心，不能生起。」心生之量，片刻空过之事皆不作，故不为无益之事，遑言作恶，此为修此心生起所见之迹相。颇公乃过来人常说：「于暇满大义，心生通达者，其心绝不缘无意义事。」宗喀佛说：「绝不令心放逸，不空生片刻。」如不用催促劝勉我心之功，即空过一生，亦以为不足惜。故修此法，则令此心极欲受取心要（即修正法）。若知此而不修可以吗？一、决定须修：总观察一切众生，皆思离苦得乐，应取舍不错，能认识此正因，惟有正法；二、决定能修：不可自暴自弃；三、此身须修，四、现时即修。（非谓立刻关门点灯入座而修，乃谓于所应取舍之术，立刻实行学习。）

不知应取善因，应舍恶因者，虽得此一次人身，则如阿闍黎胜勇所说「宝洲空回」一喻：到宝洲谓喻得人身；贪恋风景而忘采宝，喻人贪恋名利，而忘成就一切善因；空手而回，当负重债（去时资斧），喻空过人身，枉消过去所积受用善因，返故穷乡，喻仍堕三途；忘取实利，喻忘取善因，则造恶因，自然堕三途了。入行论说：「以身作义利，故施以衣食，不然枉废衣食了。」当思过去大德如宗喀巴大师、法金刚、温萨巴等皆南洲人，具足六蕴之胎生类，与吾人无异，彼等皆成就，我等如何不能成就，此谁之过？（非自不能修，非修法错误，非无善知识错误）皆由自己未能发精勤修学之心。若此心未生，应勤祈上师即佛加持，迅速生起，方能勤取心要。

【第四五则】

问：修不清净，心不入道，症结安在？以何对治？

答：不修念死之过患有六，其中重点，为修不清净。修不清净，则心尚未入道。大德妥默桑波说：「于闻思修作障者，即现世利乐（此为症结所在）。于闻思修善行，杂以现世利乐恶心，则如美食杂以朽腐，不堪入口了。」又诸大德说：「为求现世圆满，不惜毁谤伤害，皆由执着现世恶心，唯死无常可以对治。」

【第四六则】

问：观其人入道与否，以能否舍其现世为衡量，此为上师教授。应如何理解此一教授？

答：甘丹派诸善知识说：「虽号称学法，一项皆未得，能舍此世心，方列学法行。」所谓「舍此世心」，不是说弃舍一切，形如乞丐，乃就现处境况，内心对已有名闻利养，不生贪羨。今日为东方国王甚有威荣，然心不着追求，听其自来（此为舍此世）。不汲汲于衣食尚易，不贪名则甚难。反之，穷至一无所有，然犹想着异日或当富饶，亦不能说为舍此世。故虽极穷不能舍者，仍不能舍。虽极富饶，心能持者，亦可说为能舍此世。昔大德卓·位奢贡波说：「有大修行者，榜其门上，书出闭关若干时限，其动机乃在沽名，故其修行为不清净。」有许多喜巧者、讲说者、著述者，皆流为此生喜巧者、此生讲说者、此生著述者，皆为此生而立名，皆为名闻所自在，入于名闻之权下。即作布施等善法，莫不皆然，即以供佛而论，皆想当有见者、闻者，而不是为自及众生积福。大德说：此种差别执着，一切善法若趋于此，虽勤修善法，而皆趣入恶道。故对于此种差别执着，若不刺以对治之矛，则虽善巧者、持戒者、大修行者皆毫无利益。须能闭三恶道大门，开善巧之路。能如是者，须有舍此世之心，则不随烦恼，所行方为正法。

【第四七则】

问：法与非法之差别，以何为量？

答：昔博多瓦指示弟子说：「能去烦恼为法，不能去烦恼者为非法。」现在学佛法者，其烦恼与日增长，此即未入法门之象。其所学法未入心中变为医药。故修法者先应辨此法究竟入我心与否？须观心行是否合经教，合者即法，不合者非法。

【第四八则】

问：法之深浅，关系于学法之人，此一上师教授，应如何理解？

答：合于世俗者非法人（学法人），不合于世俗者乃学法人，颇公于此反覆叮咛！甚深稀有之法，学法至密集金刚法，深广稀有，无以复加了。然若未生起舍此世心，则不能谓为甚深稀有之法，因其发心仅为此生名闻利养，如何能说是深广稀有呢？大德卓·位奢贡波说：「虽修至密部之王（即密集金刚），而未生死无常观即为浅，若已生起死无常观，虽仅修学入法之门三皈依即为深。未生无常心而好高攀登者，如堕险处！」昔大德阳衮巴说：「一般人皆好高骛远，学低下者，则心不乐，学空性法、空义谛皆为此而喜。但此诸法，每与有情器量不合，虽密乘圆满次第亦无意义。不在所修之法深广，而在能修有情，须为圆满次第之有情。于所修法，虽夸如千金马价，然不能修，人不如死狗价钱。故吾所修者，仅为死无常，业果诸法而已。」

【第四九则】

问：不修念死之过患，与修念死之胜利，各有何种？

答：不修念死之过患有六种：一、忘失正法；二、虽未忘失（正法），而不修习；三、修不纯净；四、失精进过患；五、自不善过患（此生与后世二种不善）；六、死时追悔。

修念死之胜利亦有六种：一、有大意义；二、有大力量；三、初之重大胜利；四、中之重大胜利；五、末之重大胜利；六、死时欢喜胜利。过患与胜利，每种应阅明灯颂自释中念无常法门，方使此心有所感动而转变，否则，此门不开，其他法门皆不能开矣。

【第五〇则】

问：由何而决知定死之义，及此中心要？

答：由三因而决知定死：

一因，思死王必来，任何法不能避免。无常集中说：「佛及辟支佛及依侍佛前的诸阿罗汉声闻等圣者，身尚必坏。」又说：「相好金刚不死身（佛），须现无常应舍相，何况普身如蕉树，欲坚不坏何可得。」又说：「空中、海中、山中，死王若来，不能逃避（如释迦种）。任于何时，无论生于初劫、中劫或末劫，任任何地，任受何身（或天等身），皆不能避免一死。避免方法，无论以神通力、财宝力、药力、咒力、大势力皆不能避免。」有问：西藏密法何以有长寿法？此但以佛力、法力遮非时死，真死果现前，长寿佛亦不能救。

二因，思寿命无增有减。入行论说：「昼夜无有住，此寿常坏灭，无有余可增，我岂能不死。」前三句说定死之因，末句是说决定死。此外再思如明灯颂自释中所说：织布、被杀死囚、畜牲，及秋云、空电、瀑流等喻，反覆细思，务令此心生起感动，不欲放逸片刻。

三因，思虽存在时，亦无暇修法。无暇修法，非定死原因，但言放逸，乃退一步言，纵未死亦无暇，现放逸以趋向于定死。大德敦伯殊默说：「未知修法二十年，欲修欲修二十年，不能不能二十年，消耗一生之传记，如是而已。」少时心在父母，壮时心在妻室，老时心在儿孙，一生之中何时修法。纵有能修之二十年，又除夜间一半，昼间除饮食便溺等不可少之事，所余修时，不及未修时多。六十岁以后，已无多大精力从事于修了。

【第五一则】

问：由何而决知死期无定，及此中心要？

答：亦由三因而决知：

一因，思赡洲人寿无定，故死期亦无定。昔宗喀佛曾作问题令诸大修行者答覆。一、不但口说无常，欲令无常义，深入有情心底，可取以为修法者为何？二、死无常中最锋利所缘，能刺入有情心中，令其感动者，而为诸经论所赞叹之无常法为何？第一世班禅答说：「心中所修无常，乃念死九因，如师所说；二、所缘中能抓着吾人之心，而为诸经所赞颂者，乃死期无定。」吾人于年内不死之心较轻，月内不死之心较重，而执着日内不死之心，最为坚固。然皆执于不死，故存推诿怠惰之心，则口言修者，但以自欺而已。能对治此者，即死期无定，如大铁锤击此则成粉碎，少时无所恃，今年死不可知，推至今月今日皆不可知。若谓今日无病，或不致死，当思健壮不可恃，扎一毒刺即可毙死，身躯微劣，犹如水泡。若谓大多数存在，我亦存在，当思自己所见所闻，死者甚多。聚经中说：「晨前所见人士，晚间有些不见（已死），晚间所见人士，晨间有些不见（已死），故知无定。」

二因，思死缘多活缘少。死缘分内外二种。外缘。人与非人之残害，人怨仇等用种种器械毒药等，常谋杀自己生命，贼乱王害亦有时迫害自身。非人指部多、药叉、山魃、厉鬼、地神、水怪等，如蝇逐臭于吾人周匝，伺机而发。灾厄有八万，魔害有三百六十。此外横祸非灾，如水火毒蛇猛兽毒食车祸中风地震等，何能决断其不来，吾人尚暂无恙者，皆由过去善业力，及上师三宝加持。内缘：如疾病有四百二十种，如云积聚，四大种在吾人身中，如囊中贮四毒蛇，若一毒强，余三被毒噬。此喻地水火风在吾人身中，若一大增盛，余三被克，即致病乃至死亡。饮食医药本为活缘，用之不当，活缘可成死缘，死缘则无成活缘者。又吾人为求生缘，所修财宝等，常为死缘。故应修非死缘之正法。

三因，思身危脆，故死期无定。经中说：「七日并出时，大地成灰烬，况此微弱躯，那不成煨烬！」此言因扎一刺之微细缘，以致不救，突然死去，这样如水泡般的身躯，真是异常危脆。诸大德说：「所谓死无常，此理易知而难生（动心）。」此言虽知不能避免死，然未知未死之前，及时学习正法，以利死后，早作准备，则临死之时，不致恐怖。

【第五二则】

问：由何而决知死时除佛法外余皆无益，及此中心要？

答：亦分三因而决知：

一因，思死时一切不能携去。佛法如何利益？有说依佛法可得不死，此不应理。此指未死时，能修正法。常人死时，痛苦难忍，追悔无穷，显现恶象。修正法者，远离此各种怖畏，欢喜以去。经中说：「国王去时，须舍其锦绣河山，及众宝聚而死，下至乞丐亦必舍瓢杖而死去。」生时下至一句念颂，死时可作资粮，以利后世。

二因，思死时子身而去。死时欲得一伴侣同往而不可得，国王拥有千百万人民，常人纵儿孙满堂，莫不子然一身而去。与生俱来自身肉骨，亦必须舍离，尚不能携去，何现其他眷属亲友财宝受用等。故人生时如旅客，死时别其住舍而去，决无住舍随旅客而往者。若未修法，至于死时，于自身躯，深生爱着，不能舍故，烦恼炽然，由是而堕三途，则此身躯反成为死时之累。

三因，思死时唯正法可益。死时既无定期，我今日即未脱离死王立至之危险，故及时应作防备。如是必须备死之法，即不贪恋于此世乐，现在即当学正法。俱舍说：「此时能携去使死后荒凉，转为安乐者，惟所积之福德资粮。」惟依无倒正法菩提道次第，如法修行。应于此下决定心，专一而修。生起现在须修之决定，复重在须舍此世之贪恋，不然，所修之法，不能入道。

【第五三则】

问：修死无常法中，为菩提道次第所无，乃上师口授要诀，乃根据经教而来，易使心感动之一法为何者？其内容如何？

答：为于修如上「三根九因」后，再加修死相之一法（此一法即师授要诀）。教授国王经中说：「国王：如此喻，死王以鞭策吾人至死所时，无名、无色、无人民、无财物、无依、无怙。口渴身痛，寿暖既尽，如入于黑洞中，津液涕泗，污秽全身，但有息出而无息入。人皆瞪视而不能救，自思得病不治，灌药者灌药，念经者念经，嚣然一室时，自己心情，为如何耶？但感痛苦，呼吸困难。身暖或由上或由下，而渐消失。家人近前问询或愈否？」

复至屋角聚商如何办理后事。四大各各分离，地大分离时，身如山崩地裂，水大分离时，如身没巨流中，火大分离时，则烦恼难当，风大分离时，则身觉飘荡，刹那之间，中有现前。此时则易名为最不吉祥之死尸，乃于自名之上加以新故亡人，而不知其为某官某长矣。应加本乡风俗而谛思之。修念死九因与死相，令心得感动与否？若念死心生起，则坐卧不安，食不甘味，闻人戏论，则心生厌烦，如死囚见刽子手举刀将下之心情。宗喀佛说：若能思大义，则于无义事，深生追悔心；若能思「难得」，则于放逸过，不复愿为之；能念「死无常」，于死无益事（与法不相合事），一切无心作；能念死则能生「舍此世心」。

【第五四则】

问：曾学法多年，年过花甲，不须勤教（多数是如此），知死之将至，并知备死，唯速修正法，但大半手忙脚乱，多不如理，应如何为正？

答：少壮时代，易忘老死，须人劝教，略生感动，复为世法冲淡。曾学法者，年过花甲，知死将至，知速备死（一般人不知备），然而于备死之法，大半乱抓，手忙脚乱，有一些急修正观者，有一些忙抓圆满次第幻身，或虹身修法者。少壮时身健则心易住，尚难伏此心猿，况老年身衰则心

难调（过去修而已生功能者除外），恐心猿未系，死已临头，将无福资以为死用。尤以风息脉络明点修法，此如追风毒蛇，少壮气足精沛，较易调伏，年老气衰精枯，恐风蛇未被抓住，反被风蛇毒害。应谛审自己菩提道次第，从依师起，至圆满双运位，各各法门，何种法门自己修过，并如量生起，何种法门虽尚曾修过，但未生起猛利感动和决定（只听过教法，根本未作修习者，更无论矣），则应速即补课，当以此未生感动和决定之法门为「专修」，其余法门为「概修」，如于依师法门尚未如量生起，则以此法门为「专修」，其余法门作「概修」。至生起时，再进修其次法门为「专修」，其余法门作「概修」。应知上师教授指示说：「仅一支香（时间）真实皈依，亦较终日修风息脉络明点功德胜千百倍。」特别是于六加行中所说：「若无出离心与菩提心，则所作善业，不能谓为佛法。」尤当猛省也。宗喀佛教授指示说：「前前功德不生，则后后通达不起。」如冰上建屋，所修不固也。

【第五五则】

问：由何而知定入恶趣？怎样才能断生恶趣苦因？

答：由所造业，多为恶业，善因极少。亲友书说：一、恶业常久：日日中起心动念，非贪即嗔，生起慈心、悲心、菩提心之时极少极少；二、发心猛利：如恶口骂人，或举手打人时，如竭全身之力，反之，于传承上师，诵启请文时，心念力微，远不及骂人时矣；三、无对治故，恶业力大：初不以为恶业，作后又不易生反省追悔之心，常以已作为解，善业常以恶业将其消除，而恶业未尝忏悔；四、对境增上：吾人因常依于父母，难免不有恶口抵触，生嗔恼心，因对境大故，所作恶业亦大，对上师三宝，亦复如是。入行论说：「一刹那嗔恨心，可种无间地狱因。」以是知定入地狱。

怎样才能断生三恶趣的苦因？昔有人问大德绛伯嘉措一生精修，想来定已获证一种胜果。绛伯嘉措说：「我没有其他功德，只是有后世不生恶趣这点，我想可说是决定的……。」不生恶趣这一点，在不通显密法要的人们心中，或许会认为不是什么大了不起的保证，但在精通佛经及大车轨经论的人士们看来，确是有很高证德的征象。要知道大车轨诸经论中说：「生恶趣的苦因等，为「见道」（证真空性）所断。」「非舍离恶趣苦，而能得到不生恶趣的保证，也应当是证得加行道忍位，才能不堕恶趣。」以此看来这位大德最低估计是已经证得加行道忍位者，方不堕恶趣，因此有把握而说出那样的保证话。当知经论中说：「证大乘资粮道时，已获得法流三摩地，能真见殊胜化身，及百由旬内小至极微尘以上所有色法，并能知下至蝼蚁微虫的心思，以及获得神通、陀罗尼、辨才、三摩地、不可思议智慧等功德。」证加行道所获功德，复胜过资粮道百倍功德。以此吾人应对于堕三恶趣生起迫切怖畏，而虔诚皈依上师三宝希求救护！

【第五六则】

问：地狱之苦，何故那般长永剧烈？

答：因所造恶业，极粗重猛利故，如五无间业（杀父母、上师等）、邪见、谤无前后因果等。善恶有两极端，善之究竟极端，所得之果为佛果，即究竟乐果，无漏长乐，佛功德不可思议故；恶之究竟极端，所得之果为地狱，即极端苦果，亦为时长永，众生业力不可思议故。此为总说。若分别说：因所造各种之粗重之恶业（如猛利嗔恙，及杀人命二因，生等活狱，由于对三宝、父母、阿罗汉等嗔恨心，生黑绳地狱等等），感得各别不同之各种地狱苦。

【第五七则】

问：有说地狱境，为各各有情，由自业力变现虚妄境界，是否应理？

答：此不应理，当知所说地狱境（饿鬼傍生亦然），皆本佛说，佛为不诳语者，如说是虚妄境，则日月大地山河皆成虚妄。应说如水，天见为甘露，鬼见为脓血。非此水无，此水一分，乃其生因，鬼之业力乃俱生因，二者和合，则如量而成脓血。若谓妄境，则有语病，吾人所作善恶业所得之果，皆成虚妄。故应为大寒大热狱，乃合量真实有。凡业所成，皆真实有。入行论说：「大热大寒等地狱，其能作者为谁何？乃由我心所造成。」然不谓吾心虚妄变现之境界。

【第五八则】

问：吾人于三恶趣，常存如隔岸观火之心，其故安在？应如何谛思使此心入道？

答：此由于对业力未审，于三途未怖。吾人之心，不入善法者，不惟于三途苦，心不能感动，即于死无常，亦不尝动心。虽有上师引导，正法可修，吾心亦堪能修习，然此二门（死无常、三途苦）设不能通过，其后诸法，皆不能入。应思昔业多不净，今业未忏除，自己或明年，或下月或明日，呼吸一断，即堕其中，真实变为地狱有情，或饿鬼、畜生，受诸剧苦，吾人岂能忍受！以此于未堕之前，于三途苦，思难忍受，而生怖畏。能救护者惟三宝具此功德，故应生起皈依之心。入行论说：「若堕三途中，已离救护力。」颇公解释说：如梦寐间乍觉，已堕恶趣，举目四望，无能作我救护者，但蜷伏悔恨而已。故皈依求救，今日须作。远离皈依救护之事，从此不复再作。审谛思维，若心生通达，其象征如舍利弗之甥，食不下咽，食已还呕。以过现未三世通观，曾作恶业，将来当感恶趣，观想若真，毛发俱竖，不寒而栗，在座上不能自持。故当思此难得暇满，若得即具大义之人身，现既获得，当离恶趣一切苦，进而修得佛位。愿如是能成，祈师佛加持。

【第五九则】

问：为修解脱生死苦之出离心，为何应先修远离三恶趣苦之出离心？

答：由于对粗重之三恶途苦，若不生怖畏厌离之心，而于不易觉知之善趣轮回生死苦，更不能生怖畏厌离之心。即对于粗分苦，无所动于中，遑论对于细分苦，可生感动。故知厌离三恶趣苦之粗分出离心，为修远离轮回苦之细分出离心之加行也。

【第六〇则】

问：皈依清净与否，以何因而定？

答：班禅洛桑却季绛称说：「皈依清净与否，以畏恶趣苦及知唯三宝能救，是否具此二因而定。」

【第六一则】

问：应可皈依处，须具如何德相？

答：一、须自己解脱一切怖畏。自若未解脱一切怖畏，如自尚陷泥淖中，不能救出其他陷泥淖

者。佛为自己解脱一切怖畏者，如成佛时，降可怖魔军，又调伏疯狂群象及毒龙，又化害佛大坑为莲池等，广如经论。

二、又有令他解脱怖畏之方便善巧。如贪欲甚重之阿难陀，患痴甚重之周利盘陀伽，及千骨（鬘的上部+曼）沙弥，与食人之罗刹，皆为佛所调伏，导以善道，而证阿罗汉。又如诸阿罗汉无法摄受之施主伯吉，年将近百，衰老龙钟，佛令出家而度脱之，广详经论。

三、对一切行大悲，无亲疏之分。如佛於其子罗（目+侯）罗及仇怨提婆达多，无怨亲之分。提婆达多服药王童子所造胜药，体不能胜，痛苦万状。佛往观之，佛说：「我视汝如罗（目+侯）罗，若真具此平等舍心，应手而愈。」言已果然。

四、於佛有恩无恩者，佛皆为作义利。此与世道相反，世人於自有恩者，始作义利。如经说，佛度恶相女，及具十馀恶相子，又如列翁全无福报，佛亦调夫之，令其辗转生福，出家证果。以上四德皆具，何以称为应皈依者？因成佛由於法，而於法作助伴。作看护者乃僧众，虽未具四德，而於可以成佛之法，作饶益助伴，故应皈依。而释梵等神无斯德，故不应皈依。

又依上师教授要诀说：「须知现前能说法者，上师即佛。法为所说菩提道次第之教义。僧为能依菩提道次第如法修行之良伴。」

生起一种怖畏，但皈依一境（或佛、或法、或僧）亦可解脱（此种公案经论中甚多）。然欲解脱生死，则应皈三宝，如患重病，非有良医、良方、良看护不能治愈。以此堪皈依唯三宝。

【第六二则】

问：由知何种使心感动，令皈依真切而有力？

答：由知：一、总义——佛身语意功德，法宝功德，僧宝功德；二、种种差别功德。略要言之：佛身功德：如三十二相，八十随形好，一一所有功德，详诸经论；佛语功德：佛语具六十四妙音说法，佛以一音现各种义，如无常苦空随机得解；佛意功德：佛观一切法如掌上观纹，於一时间，二谛并显，总摄具悲智二德；佛之事业功德：不外令众生离苦得乐，而其方便，则分暂时究竟二种。於佛功德实不能穷，故说不可思议。

法功德者：应知佛之无边功德，乃教证二法生起，故法之功德，尤不可思议。所谓教证：教谓经律论，乃相似法宝；依此三藏教法闻、思、修而通达之法即证，即灭谛与道谛。灭谛断除过失，道谛修行功德。除此正法外，馀不能成佛。

僧功德者：言「僧宝」与僧不同，三宝之「宝」字义，为稀有之义，圣者超越之义。得见道位以上，乃为超越。又彼能由念法功德，能如理依法修习者，乃贤圣僧伽。念僧功德详经中罗汉、独觉、菩萨各各道位，差别功德。吾人常以小乘为劣，然细思之，其功德极大，使具三十七道品、六通、五眼中除佛眼外，馀四皆具。

二、了知差别者：（一）性相差别：如佛过净德圆而为性；佛乃法之因，谓佛为度有情而说法，众生闻之，如理修行，而得通达果，故谓法者彼果；僧伽者，谓能以他人依法如理修行，获得通达，而辗转承传下来之教授，依之如理正修者，乃为贤圣僧伽之相。

(二) 事业差别：相差别就体言，事业差别就用言。佛令众生，对於教法，不生颠倒，如其次第，而善为开示正法为用；法依各别有情当断惑业诸苦，令断为用；僧依其实现，以身作则为现业，应後来度化作范，令生仰慕欢喜，欲步後尘为用。

(三) 信解差别：此言於佛应生堪恭敬供养信解；对法应生真实修学，欲得成就信解；对僧应生与法相顺之善友信解等。依如是信解诸行，而生起渴欲求成之心。

(四) 应修差别：此即上项信解之实行，於如上次第於佛（上师）作供养承事；於法身心生起相应实修瑜伽行；於僧法财受用等应作之事当作。

(五) 忆念差别：如经中说：忆念佛为一切功德福资粮田，庄严灿烂，又如解佛为佛子之父，众生之宗师；念法有义利，为悦耳者，初闻、中修、後果皆属於善；念僧为善正安住者，堪礼拜、供养、皈依为福田。

(六) 增福差别：以人法二种为主之增福，分情（人）与非情（法）。佛僧属有情，法属非情。有情又分一多，佛为一，僧为多。

(七) 皈依差别：认佛为皈依大师，法为正皈依，僧为修皈依良伴等。

(八) 内外差别：广如成立因明论第二章详说，馀师（外道）具愚痴无明，为三毒所染。外道亦有戒定，然不如内道戒定，极为殊胜。如十善戒中，意之三恶，後二（害意、邪见）外道皆不能圆。诸外道不执常则执断，谤无因果，不信业果，甚则不许外因，如日出、木刺皆属自然，别无因缘。外道立义虽异，然皆执有人我，许自我功德，能为常为实为自己，因有如是过失，故十善成常不圆满。内道戒定，皆为解脱生死，其出发点亦不同，故入门之皈依，即以解脱生死为皈趣。如下士道共通皈依，即摄出离心，如云：「皈依法离欲尊。」意谓法乃解脱烦恼，而得涅槃之殊胜宝，此中即含希求出离之意。佛为如量士夫，非为佛知刹土微尘数，海水为若干滴积成，即佛告我此数，亦与解脱无关。乃为佛开示无倒应取应舍之法，此唯佛堪能，外道大师所不能，故惟皈依三宝。

【第六三则】

问：皈依有何种胜利？因何而有如是广大胜利？

答：皈依胜利，略而言之有八：一，入佛子行数；二，皈依为诸戒之本；三，所积罪障能灭减；四，广积大福；五，人与非人不能为灾；六，不堕恶趣；七，随愿皆成；八，常生善根，速得佛位。因何而有如是广大胜利？是因对境力大，故与其他善根不同。大悲白莲花经说：「以语敕（咒）诅彼田中种子，令不成种，无有是处。世间凡夫，虽犹会看世间福利，然以对三宝，对境力大，故将来必得佛位。」

【第六四则】

问：以何判别内外道？

答：判别内外道，或以见为判别（无常、苦、空、无我）；或以行为判别；追踪佛所建立之善行，安立为内道；或以皈依为判别：有真实二皈依，入佛子行数，方可安立为内道。

【第六五则】

问：何谓真实皈依？

答：有三皈依，固为内道。然若心未生决定，未诚意皈依，虽博通三藏，通达空性，修习生圆二次第，其所修者，虽为内法，皆不能谓为内道。非口诵皈依，须从心底有认识生起决定，一切时皆依三宝，方为已得皈依而未舍，方为具实皈依。故能修者，未发至诚皈依之心，亦不入於佛子数。依上师教授说：「仅以一支香（时间），真实皈依，较终日修习风息脉络明点功德胜超千万倍。」

【第六六则】

问：应如何令所受皈依戒条，如法而得清净？

答：於皈依三宝，应遮止学处，及应奉行学处，当郑重实行。应遮止者：即「皈依於佛，於他天神不应礼供」，若礼供犯不知内外差别。天神等於善恶法，邪见颠倒故。「皈依法不残害有情」，损害有情，即为非法，故应遮止。法，梵语「达摩」，意为引导有情出恶趣，而入解脱道。佛曾授记说：「於未来世有相似法，令诸有情，心生忧恼，起诸残害，得大痛苦！」故应视其所说法门，其见行修是否清净。依理为量，视其与龙树、无著之学，是否相合。若不郑重观察，而信奉相似法，适犯此条（皈依正法，不残害有情）。「皈依僧则不应共外道住」，喻如毒树、毒海仅害身，邪见伴侣并害身心。外道不应共住，固无论矣，即於内道中僧俗人等，若自己确知其曾犯轻师（根本重罪）慢法者，亦不宜与之共住，恐受其恶之加持，而生大障奇灾。

应奉行者：佛之塑画形像，随为何种（包括显密），美恶不应讥弹，置不净处（如坐处、卧处），作物品质当买卖，作装饰玩具等，凡不敬重及轻毁等方便，悉当断除，应视同真佛，为如敬之田；於法凡四句局以上之法，皆当恭敬，不应质当经典，作为货物，搁置露地及污秽处，或与鞋合持及跨越等，悉当断除，如法宝而敬。上师说：「乃至不能在经上堆置佛像铃杵、哈达等（哈达作供则可）；於僧或是僧众，或仅具出家相，亦不应呵毁及妄分彼此派别，而兴仇视，应敬僧如宝。又末法世，因众生业力关系，虽出家相犹不得见，以此希有因相，故应敬重僧相。」

共同学处：有六：一，随念三宝功德（如前所说内外差别等功德），数数思之，知唯三宝能作救护，而至诚皈依。

二，随念三宝大恩：当以报恩意乐，而勤行供养。此中分不间断供养及圆满供养。若供饮食（或随每日所餐）而不间断，则少用功力，而能圆满采多资粮。应知於资具获得自在诸大菩萨，犹化身多亿，往一切刹，於诸佛所，经历多劫而行供养，如菩提道次第所举十事，知此十差别，於一座间亦可具修，是名菩萨圆满供养。法性供：知法性无别，则遍十方三守，眼见有限，意则无量。自不能举办众多微妙之物，於他所办，心生随喜，亦称广大供养。若真无可供之物，若有信者，即以坛供（曼遮）及水，与无主物而供亦得，当以信心及修行而供。自有说无，吝不兴供，感现见财物不能受用之果。

三，随念大悲：以悲心安立其他有情，令受皈依，有法施功德。

四，启白三宝：凡所作事及有所需（如病灾急须救治），皆应仰赖三宝，以行与三宝相合之供

养；而於与三宝不顺之外道等，及其他世俗法，则不当依从。惟一切时中，无论顺境逆境，皆一心依於三宝。

五，既知胜利，勤修皈依：知如前说八种胜利，至心皈依佛法僧，为我作救护（口中不念亦可），心中至诚希求救护之念。如死囚往礼拜一相识且有权能救护己者之官吏，希求速救之心。以三宝为极大依怙，而生希求（三宝）救护之心，即皈依体相（心所中一种，心於境感动）。因皈依，令余有情生起皈依之心；果皈依，自皈依後，对於未来希求三宝救护，为解救三途、生死苦，度脱一切有情，愿得三宝果位，此即果相皈依。又如佛为大师，僧为良伴，皆因相皈依；而法为正所皈依，乃果相皈依。知如是皈依之体、因、果等，复念前说种种胜利，须於画三夜三而行皈依。

六，守护不舍：菩提道次第中说：「身命受用终须舍离，若因彼故而舍三宝者，则一切生中常为苦逼。故当立誓自决，任过何缘，乃至失命，皆不舍离皈依，虽戏笑亦不说舍三宝之言也。」总之，重在依学处实行，令所受皈依与学处不相违，而得清净。

【第六七则】

问：怖畏三途苦，知三宝功能，一心希求救获，此为已於三宝之救护下，其真能离三途之法为何者？

答：佛先说业果取舍，故应於业果，深生净信，方知取舍，知取舍乃能离於三途苦。以故昔诸大德如阿底侠尊者等，首重开示业果法门。

【第六八则】

问：上师教授说：业果为正法之首，其故安在？

答：若於业果不明，虽昼夜不息，亦不入於修法行列。於微细业果，亦当殷重，若不加注意，虽为大成就者，不免堕三途苦。如婆罗门瞻那加修阎曼德迦法，得共通成就，因不注意业因，死堕地狱。故有资粮道菩萨堕地狱者，因於业果有违失故，然以菩提心力，旋可复出。无论如何善巧，苦连业果，亦堕苦趣，故应精勤，善为研究，先由业果理趣，审谛思维。

【第六九则】

问：业果法门：业决定、业增长、此二理趣，较空性尤难通达。由於业果关系，非服所亲见，横遍世间，竖历永劫，当依何法而思修？

答：业决定：当依教、依喻、依事而作谛思。喻如种甘得甘，种葡萄得葡萄，种辛得辛，种底达（辣椒之类）得底达；依事：如善和尊者，及十万释种事等；依教：如贤愚因缘经等，尤以依教圣言量求之为要。对於「从善因唯生乐果，从不善因生苦果，不生乐果」之理趣，须依经而生决定。再以亲自所见所闻有关业果之现前事实而思之，发起誓愿从今日起，远离不善，勤行善法。

业增长：亦当依教、依喻、依事而作谛思。喻如能蔽五百乘之那罗树，起於一小粒那罗果，树上所结之果，又为种子，复生无数之树，辗转增长。外种如是，内种尤大，集法句经说：「虽作微小恶，後世招大怖，能有大损失，如毒入腹中。虽作小福业，後世感大乐，能成大义利，如谷实成熟」；依事：如沙弥郡德讥恶声比丘如犬吠，感五百世为犬。金钱比丘以一金钱供色都如来，感世

世生後，手中即握金钱，用之不竭等事，依教：仍依贤愚因缘经等圣言量。此外再以亲自见闻所知现实因果而思之。应心生誓愿，虽小恶决定不为，虽小善而为之，令心生决定。

【第七〇则】

问：业不作不得，作已不失之理趣，应如何思修而生决定？

答：亦当依教、依喻、依事而作谛思。业不作不得：喻如未种稻不生稻，未种麦不生麦。依事：如侠巴与婆罗门战，有飞行神通，而不免堕火坑中死，未作业之婢无神通而得免难。依教：多阅佛所说有关业果如贤愚因缘经等圣言量，於不作不得之理，生起决定，善恶二业皆然。

业作已不失：喻如播种田中，未遇破缘（焦芽败种，腐坏虫食等缘），决定生长而获果，业亦复如是。自所作善恶二业，若未过破缘（於恶忏净，於善退悔），自当触其业所感之果；依事：如已证四果之诤军比丘，以昔禁母不得食业，感多生受饿死之报，直至证得阿罗汉将不受後有，仍须偿清旧债；依教：如戒经说：「假使时间经百劫，所作之业不亡失，若遇因缘聚会时，果报还当彼自受。」及贤愚因缘经等圣言量，於作已不失之理，生起决定。

【第七一则】

问：有疑业若常住，则犯过，应如何决疑？

答：此一根本问题，应知业果直通缘起性空之理，业果非不依缘，而自能自立成其为业果，实无有自性之业果，知无自性，以断常边。依缘而有，则遮断边。无自性成就之真实业果，虽或名有情，或名意生，或名能作者，但安立假名，皆无自性，而无可缘。然黑白业之异熟果，是有能受果之有情，自性虽无，缘起有故（依缘起有，则非实有非自能自立之有），造作何业，受何种果，决定无违。无自性与业果，不惟不相违，且为助伴，了知此即彼，此理趣甚奥妙。大德觉勒格西说：「了达空性後，於业果愈生忍信。」故择师学法修空性，当以此为量。视其於业果不殷重，而自谓已证空性者，不堕常见，即堕断见，即非中道。修行应以业果差别为宝鉴，而照自己，须心与善法相合。

【第七二则】

问：有谓佛证不他求，谓自心清净即是佛；或说：「我修无上胜慧，不思善不思恶，但观本来面目，烦恼自灭，加物沉水，如水自澄清」等语。以业不作不得，作已不失之理趣观之，应如何理解？

答：「自心清净即是佛」，这句话基本上是正确的。但讲得太过简略，容易让人产生误解。如果有人误解为任何亦不修就可成佛，则可问他被等业力习气，究安置於何处？抑安置於佛心上乎？五无间粗显业，杀父母、杀阿罗汉摄人身业，破和合僧摄入语业，以恶意出佛身血属意业。仅为不杀，即成无记，应於不杀作断离业，乃成为善。赞十善为依处如地基。若遇不善知识，教他任何亦不修，只求清净本心，则无暇修善，空过此大义人生，深为可惜！当知不思善，不思恶，但观本来面目，彼等住昏昧中，一善未作（杀之恶未思，不杀之善业未思）。孰不知不思善恶亦不能今昔所积业习亡失，而昔业仍如影随形，若遇因缘聚会时，果报还当彼自受（不思善恶亦不能不受），虽以不受後有之阿罗汉，亦须偿清旧债（恶业）。

【第七三则】

问：如上知业决定增长、不作不得、作已不失等理，当先於业果之理如何生起决定，而佗作舍？

答：当知於一切善不善业，摄粗显为十（因不仅为十）。於粗显重罪，世尊摄其要者，说「十黑业道」。若断除彼十，大义之要，亦摄为十，故说为「十白业道」。应思杀生等罪性，依戒分五支，此间为四支：即事、发起、加行、究竟。应次第思杀生、不与取、邪淫、妄语、离间语、粗恶语、绮语、贪、瞋、邪见（每种详如明灯颂自释业果法门中）。不知则易犯，知则易遮止，尤以轻重差别，应细思维，方於取舍，有所抉择。知此则作善择其重者，於重罪则加意防护。知此则作善皆回向无上菩提（想），作善虽费事费力而不厌倦（加行），修行应无间断（即五，常时作业，力较大故）。地藏经说：「以此十善业道，当得成佛。若人乃至存活以来，下至一善业道，亦不护持，犹云我是大乘，我是求无上菩提者，此补特伽罗，最为诡诈，说大妄语。於一切佛前欺诳世间而说断灭。如其愚蒙，自作其死，必颠倒堕落。」言颠倒应知即一切恶趣之异名。

【第七四则】

问：十黑业道中之邪见，不外断常二见，然断常二见，共有多门，应如何差别其轻重？

答：外道执神我、自性大自在天、自然无因，以杀业祠祀等断常见，不摄为粗显重罪，只有执能断善根之邪见，才摄为粗显重罪（十黑业特摄粗显者）。藏中大德於此再再叮咛说：「现时断见正炽，谤无因果，与印度外道及支那堪布之见，相似甚多。一般世俗科学家、哲学家皆拨无因果，此断善根，为地狱因。如谓本觉固有，本有自性清净之心，一切法如梦如幻事皆虚无，即堕断见。」此种玄妙之论，颇似佛法，应善抉择，坏善业之根，即在邪见。

【第七五则】

问：於具力之四种业门，何以应有认识？

答：具力四业门：一、四门力大：於三宝上师、父母等，作善恶业，皆具大力，对境力大也。二、意乐门力大：如以猛利怨或瞋而作则力大。言猛利之善不善意乐，皆具大力。故应发猛利意乐——为利有情愿成佛。三、物门力大：此言财法——种供施中，以法供施力大。以依教奉行（修行）供养力为最大。四、依门力大：此以有戒之有情，任作善不善，皆具大力。

应有以上认识者，若遇机缘时（修行时），於作及积聚之际限，步步防止恶业，於善积极做到「作而积聚」。一、作而积聚最重，以作恶言，作而不忏悔，不对治者是。二、积而未作次之，如常念欲杀某人之心，而竟未杀，是为积而未作。三、作而不积又次之，忏悔、发露、防护未来，皆作而未积。四、不作不积最轻，如挤牛乳过量，以致牛死者是。前二则定受，後二则不定受。意之三业，无「积而未作」，故现法受。谓即从此生起受报，不定若干生受完。以修善言，如已受戒者（依门），但修一座六加行，对境乃上师三宝（田门），意乐乃发菩提心（意乐门），又具足修行供养（物门），如是具足四门，故其力最大。如於黑白业果已有认识，并知轻重，具力业门，定不定受等差别，则知取舍，更生决定，虽微小十善当奉行，微小十恶亦勿染。

【第七六则】

问：何以宗喀巴大师甚赞具八种殊胜功德之异熟身？

答：宗喀佛说：「若具有一德相完全之身，则修道之进程，非馀能比。」以成佛之道甚广，非一二三生所能成（若非依生圆二次第得金刚大持位），则须生生世世依次得此殊胜八德异熟身。所谓异熟八德者，长寿、妙颜、胜族、自在、语尊、权称、男身、具力等八德。然此非无因生，故当於能得八种异熟之因，如说努力，再发四愿、具三缘。具四愿者：一、愿与法相遇，生於有佛法处；二、遇正士值善知识；三、能闻思修；四、愿积福。三清净缘者：一、心清净：自善回向无上菩提，於他善除嫉，而生随喜；二、行清净：对自己应长时无间猛利所作，对他未正受行者今受，已受法者赞美；三、田清净：此言上说心行二种清净，能获多美果，等同福田。如是修八因、发四愿、具三缘，当得殊胜异熟无疑。多世皆得殊胜异熟身，以修佛道，则可说为不远佛位。

【第七七则】

问：对於黑白业果，若有如上种种认识，则於忏净，及防止以後复作，更加注意。然忏悔有多门，以何种为最圆满？

答：佛为初发心学人，虽说多种忏悔法门，然对治最为圆满者，仍以四力为善。所谓四力者：一、依止力：此言皈依三宝修菩提心也。二、能破力：此言直破罪性，消灭罪性，直攻罪性之根，於罪性所感异熟得救护力量。能破力须作如毒入腹，深生追悔。修时可依金光明忏及三十五佛忏法而作。三、对治现行力：依甚深经、依胜解空性、依百字明、依形像力、依供养力、依名号力。此第三对治力，属实修正行，尤当励力。四、遮止力：此言正防护十不善业，须如覆舟之起追悔，勿徒托空言。要在防护未来，后不更作之防护心，极为重要！然此心之生，又当从能破力，多起追悔，而始成功。若依此四力，罪净之规：当生恶趣大苦之因，转生小苦因，或虽生恶趣，竟不受苦，或但於现身稍患头痛等即成清净。须长期受苦之罪，或成短促，或竟不受。此亦视忏者力有强弱（具戒不具戒者），及四力对治全与不全，以为等差。经中说：「假使经百劫，所作业不亡。」此对诸不修四力对治者而言。八千颂说：「若以四力如说而忏，则虽定当受果亦能清净。」此指定受业，即谤法等粗重罪性，若具四力如法忏除，亦能清净。若其异熟已究竟成熟，虽对治不能改转，将未熟时，尚可改转。如人七岁将瞎眼，十四岁将断足。已满七岁眼已瞎，不能复明，深生忏悔，则十四岁时，可不断脚。

【第七八则】

问：由修下士共道法门，心初生起之量为何种？於如是法门，虽作闻思修，未入其要为何因？

答：修下士共道法门，心初生起之量：为往昔自己心中，总以求现世利乐为主，以求後世义利为兼之意乐，一变而为以求後世义利为主，而以求现世义利为兼（世间圆满受用福报，亦所当求，不可以求为过患。主要耽着方为过患。不然，则人身亦当舍弃）。

往昔生中，正法熏习，薄弱之故，於今生中，虽作开思修，未入其要，主因为心从法中而滑过，为害极大！大德侠窝宗巴说：「若不作深刻内思，多闻口头法语，视同等闲，愈趋愈下，闻多修少，心滑之因。」又昔诸大德说：「内未生功用，仅口头部份知识，为害甚大！以较过去未作开思修者，其过患尤大！」此如西藏谚语说：「生革搽油易揉制，油透滑革无法揉。」以此宗喀佛说：「由闻而知义，以（思）所闻之义，作符合其功用之修，此为极要！」

【第七九则】

问：对于下士共道及中士共道之加行与正行，应如何理解？

答：如念无常、怖恶趣、希乐趣，乃刺激麻木之心，属于加行，以粗分出离心劝受心要。正行在修皈依，知业果取舍。然属暂时，现时善趣果。此为下士所希求欲乐，乃趣中上士道者，所应共学。

中士思维流转生死等苦，明集是苦因，刺激其忘求解脱之心，属于加行。以细分出离心劝受心要（求解脱之道）。正行在修三学，所得为解脱果位（如阿罗汉）。乃趣上士道者，所应共学。

【第八〇则】

问：苦集是所舍，灭这是所取，然集是因，苦是果，何故颠倒而说，先果（苦）后因（集）呢？

「此是苦圣谛……乃至此是道圣谛。」使知四圣谛之体性。此是苦谛之「此」字，谓情器世间；此是集谛之「此」，谓烦恼业力；此是灭谛之「此」，谓惑业及苦皆灭；此是道谛之「此」，谓趣此方便（为戒定慧三学）。四圣谛言苦圣谛者：谓凡俗有情见为安乐，然谛实、圣者所见苦之自性，真实是苦。凡俗为愚痴无明所覆，於苦自性颠倒境，反以为乐。故佛世尊先说苦谛，令生厌离，欲求解脱。若於世间未生厌离，则虽所学为出世法，或为闻思修，皆成集谛。集谛为流转轮迴之因，若如处牢狱，生起猛利求解脱之心，则任何所作，皆不为轮迴因所牵引。然若欲生厌离，则须思苦谛。

【第八一则】

问：当如何明集谛？

答：外道无不欲脱苦，然皆不知苦因，故应明（苦因）——集谛。苦因生业惑，由业惑生八万四千烦恼，不能一一断之，须认识其根，根乃我执。由执境而生我执，应知无我，则断我执。我执既断，烦恼不生，而有漏业亦不起，即不得苦，而证灭谛。真实减谛，为入圣道断我执，通达空性。以通达不生，能断此我执，即断其根矣。故明集已，亦见我执能断，即誓於灭苦之灭谛而现证，故次说灭谛。

【第八二则】

问：知苦谛已，生起求解脱之心，何以不於苦谛后，即说灭谛？

答：此当知尔时虽有欲得减谛，而求解脱之心，然尚未认识苦因——集谛。若未见苦因能断，即思当得现证灭谛之解脱，为不顺理故不取。主要在见苦因能断，即思现证灭谛之解脱。然正解脱困，道之扼要，在出离心、菩提心、清净正见（能断我执）。应解脱者，乃苦集二谛。外道投岩、陷火、断食、涂身、或注视上天七日，乃至修风息脉络，或寻我本心，皆非解脱因，故不能得解脱果。若是见彼因（集）能断，而认识现证解脱灭者，即念何为趣彼之道，转入道谛，故道谛後说。如是世尊总摄流转世间，及还灭世间之诸要处，於修解脱最为扼要。须於如是次第，引导学人，此为佛所教授语。

【第八三则】

问：应如何认识灭谛之解脱？

答：中观自续派以下，如唯识、经部、有部若能生起真实求解脱之心，则能得解脱道。彼等亦能认识灭谛之解脱。中观应成派所许减谛，须通达空性（法性），离於常断二边涅槃，乃断烦恼障所证；於所知障，无余断尽，乃佛之涅槃。此则与自续派所安者不同。依上根利智（应成派），心须於所知生起定量，生起真实求解脱之心，故能见次求得解脱，此乃随法引。自续派以下，乃随信引。

【第八四则】

问：应如何生起求解脱之心？

答：自与其他一切有情，从无始以来，长久流转於轮迴中，受尽无量诸苦者，皆由认识无量无边生死轮迴，无非苦之自性，而希求解脱之心，未得生起所得之果报。故我及他有情心中，当以能知无边生死轮迴，皆为苦之自性，而生起希求解脱生死之心。如何知轮迴为苦之自性？此须思流转患苦，及其别苦，若如处牢狱，而生起真实猛利求脱离之心。欲生起此厌离，则须思苦谛也。发希求解脱之心，总依四谛、十二有支，然以苦谛为根本。

【第八五则】

问：有说证空性，即任运能发菩提心，厌离轮迴之心，更无论矣，此说是否应理？

答：此说非理。应知不厌轮迴，不能生起菩提心，即不能成佛。菩提道次第之心要，在发菩提心，其无常观苦等，皆为发菩提心之方便加行。若谓证空性即任运能发菩提心，即堕无因，或堕无为法。小乘证空性，不能成佛者，以未发菩提心故。修行亦为引出菩提心之方便。自不能忍苦，推他亦不能忍，自生厌离思解脱苦，亦欲令他解脱苦，故最能引生菩提心。吾等贪着轮迴，不知是苦，故无求解脱之心，即不求解脱之法。如人野宿，大水淹没，即觉冷苦，乃起视水自何方而来，而思有以堵之。使水不至，而得安睡，此如解脱。砌石堵水，此如道谛。

【第八六则】

问：思苦有何要义？此间应如何思法？

答：经论中说：思苦能於轮迴起厌离心，思苦能折骄傲，思苦能於他有情起悲，思苦能止恶修善。此言思苦功德，极关重要。

应如何思法？当思自己虽从恶趣苦中出离，而获此善趣（人身）。若继修离十不善法戒，奉行十善，虽能从恶趣苦中获得出离（粗分），而得到喜趣果位，然而未得断除苦根——惑业烦恼，不能出离轮迴。未知苦谛，不离苦性故。故当思流转中总苦：如龙树亲友书中所说六苦，当谛思之。所谓六苦：一、轮迴无定，二、不知满足过患，三、数数舍身过患，四、数数受生过患，五、数数高下不可保信，六、共住友伴不可保信（每种苦之概要，详明灯颂自释中）。若具体思维，当思别苦。此中摄恶趣苦、善趣苦，恶趣苦应如前下士道中思恶趣苦法门而谛思。此间思恶趣苦後，当继思善趣苦。此间依上师教授，先思人中苦，因八苦除末（取蕴苦），七苦主要依人而生。又七苦之

次第，修时先取於人最有感受者，提前思修，次思修生、老、病、死等苦，此为上师要诀。一、人中苦：（一）谋生之苦，（二）爱别离苦，（三）怨憎会苦，（四）求不得苦，（五）生苦，（六）老苦，（七）（八）死苦。（详明灯颂自释）；二、思惟非天苦（即阿修罗苦）（详明灯颂自释中）；三、思惟天苦，分二：（一）欲界天苦，（二）上界天苦（亦详明灯颂自释中）。取蕴苦：五取蕴又称有漏蕴，凡成苦谛者，称为有漏。有说凡有漏，皆行苦性。依烦恼贪着现蕴，始取後蕴，故名取蕴。依烦恼而成蕴，依蕴而起以後烦恼。总之依受五取蕴，为生老病死所依，能引今後二世中，苦苦及坏苦二者。但成取蕴，由惑业自在，皆是行苦。八苦最当思维生苦及行苦性，始生起出离。思此二苦，始能破有漏蕴，始能出世间。但思老死等苦，惟心生凄惨，而不能出世间。於此有漏蕴辗转相续之轮迴世间，心生厌离，乃真出离。平常失意，非真出离。（苦苦、坏苦详明灯颂自释）

【第八七则】

问：行苦之行，是否即行蕴之行？

答：应知五取蕴因惑业生，行苦之行，非行蕴之行。此身乃业力支配，非自由称行苦。行苦之行，在藏语为「杜杰」，「杜」字义为摄引，由先业摄引今生蕴。「杰」字义谓能作，由摄蕴故，能作苦性，不自在转。若不分别，谓行蕴之行是苦，则色、受、想等，皆是苦了。各宗所许行苦性，各有不同，然合中观者，凡有漏蕴为行苦性。即许三界，虽能住其境界，然不自在，终当变坏，无自在力为行苦性。

【第八八则】

问：生起出离心之量？生起出离心之要点？

答：宗喀佛说：「见轮迴中各种妙享受，即如欲呕吐者，此乃出离心生起之量。」如亲爱者拂我意，即欲往寺庙中修行，此非出离心。不久时移势易，情形改变，将於此亲爱，倍生贪著故。於人於天，皆不愿受，始是出离。生起出离心之要点：应知若未寻得方便生起出离心，菩提心不能生起，如前已说，则任修密乘生圆二次，皆为有漏蕴摄，不能得解脱道，此乃文殊菩萨教导宗喀巴大师语。若未生出离心、菩提心，别求一种秘法而自成佛，过去菩萨岂有如是成佛的吗？不生出离心、菩提心，唯求成佛者，与求名求利者何异？以此应从取蕴性之轮迴世间中，而得解脱，获证佛位。

【第八九则】

问：总摄生烦恼之相、业发之相、死及结生相续之相等三科，应如何了解其重点？

答：因知轮回过患，而生厌离，故求解脱之道，须先知集谛流转（轮回）之次第，方知生死根本，乃有以对治之。由於流转（轮迴生死）之因，虽须业、惑（烦恼）二者，然以烦恼为主。若无烦恼，昔所积业，纵越数量，如无水土等之种子，不能生芽。於业若无俱生因，亦不能成苦芽故。若有烦恼，虽无先业，亦可於彼无间，从新积集而取後蕴（取新业即取後有之烦恼）。如阿罗汉虽有业力（亲因），然已烦恼（俱生因）尽故，不生业果。如是流转之次第中，分三科抉择：一、生烦恼之相，二、集业之相，三、死及结生之相。修时多以第一生烦恼之相为主，余二科理趣作为参考。抉择第一科生烦恼之相分四即：甲、烦恼之认识，乙、烦恼生起之次第，丙、烦恼之因，丁、

烦恼过患。详如明灯颂自释中，兹略说其要：甲、烦恼之认识。俱舍说根本有六，别开为十：一、贪、二瞋、三慢、四无明、五疑、六坏聚见、七边执见、八见取、九戒禁取、十邪见（以上详明灯颂自释中）。

乙、烦恼生起之次第。在根本烦恼中，中观派说坏见与无明，彼二无别，则坏见即烦恼之根本。由坏见缘我（取蕴）及我所，而生执为实我之心。凡夫由执俱生实我故，则判别自他，於自（顺缘）则贪，於他（逆缘）则瞋，及由我执故，只知有我，而生较他胜之诸种慢心等烦恼；特别执实我常存，不看待他故，於说无我之佛世尊，及佛所说因果、四谛，与及三宝等皆拨为无。谓己殊胜，则不敬三宝。外道坏聚见执常我，故生邪见、边见、见取、戒禁取等。由生邪见，於事於理生疑，则障於三宝敬事，最大障见真谛。依如是根本烦恼，使其余随烦恼增长，而积二业（福业、非福业）。作福业为欲界所摄之善业，及不动业为色无色界所摄之善业。作非福业，为十不善业等，以故流转六道轮迴中，不得出离，而受如上所说三界中善恶二趣诸苦。以上略说烦恼生起之次第，以此而知众苦之根本，即为无明，亦即坏聚见。（详如明灯颂自释）

丙、烦恼之因。烦恼生因略有六：一、睡眠：乃种子潜伏，种虽未遇水土，然其生芽之能力潜在，不知生烦恼，则不能对治之。二、境界：初修行者须首离境，如须离家乡父母，如修力坚固，不须离境，当依对治法。三、恶友：令我增长烦恼者为恶友。四、言教：听说剑侠则生瞋心，听说爱情则生会爱，对未成熟法器（有情）说无上瑜伽，反令生贪爱。有未得成就者，矫现成就，於五尘受用，如蝇生疮，传染群蝇。故当如阿底侠尊者说：「浊世时短，所应知者甚多，能读经教，取其精华（如鹅饮乳而弃水）。」阅读菩提道次第及其修行教授为最佳，此为经教之精华故。五、习惯：如於贪久习，则炽盛而易起，其余烦恼以此类推。六、作意：如於女人，数数思维其各别欲态，贪爱必增长。於上六种，皆应现前认识，立即断除。若不能断（一与五之力大难对治），则谛观察，再求对治。

丁、烦恼过患。烦恼坏自坏他亦坏戒，未受用即衰退，施主退信，护法（如善天界神）及大师所呵责。烦恼似维护我，实则损我，起斗争，招恶名，於馀世生无暇中，结果生大忧苦。烦恼过患，无量无边，广如诸经论所说。

传承诸圣德皆说：「应先求烦恼之相、生因、过患三者，再示以对治之法。」如何方能与烦恼斗争？彼现起时，即认识彼，知其过患，立即断除。

第二，集业之相：若不能对治烦恼，则烦恼将有所造作（即造业），思如磁石，心如针，任运能引心，役心为业（详明灯颂自释中）。

第三，死及结生相续之相：如上所说集谛，乃轮迴情形，如旋火轮，无始无终，由此而来之死及结生相续之相，亦须略知，分五：甲、死缘，乙、死心，丙、暖从何收，丁、死已成中有之理，戊、生有受生之相。（详明灯颂自释中土道中）

【第九〇则】

问：应如何抉择趣解脱道之自性？

答：抉择趣解脱道之自性，要在修时思维轮迴如何之苦。然非无因而生，知由业生。然无烦恼，虽有业不生（如阿罗汉）。由烦恼无明，而有我执诸烦恼，以此欲脱离流转诸苦，应断除烦

恼。然烦恼八万四千，不能一一断除，其根为无明、坏见，故能对治无明，则能出离生死轮回。宗喀佛示此二乃具足出离心之相，更当依此出离心，而求殊胜解脱之佛位。

【第九一则】

问：大乘菩萨不忍众生苦，发悲愿常入轮迴六道，救度众生，不住涅槃。厌离轮迴之出离心，是否只为声、缘小乘而说之方便？

答：大乘不仅须生起猛利出离心，始能於他生悲，而速发菩提心，依菩提心力，广积福慧二资粮，而得成佛。大乘菩萨观厌离轮迴，较小乘尤广（十万倍）尤深。声闻不住於有，则住涅槃道，大乘菩萨以盛方便、智慧，不住两道，实为希有！菩萨以大悲方便，不住涅槃；以空性智慧不堕三有（非如凡夫由惑业所制，流转三有），故於自利利他，皆能圆满。菩萨非喜三有，乃厌三有，而悲有情受三有之苦，为益有情，而於三有受生，如莲出污泥而不染，以已证灭染污之功德，故不为污染。总之，出离心为大小乘所必修，应有正确之认识。

【第九二则】

问：应修何等道，而为减除生死轮迴？

答：比救头燃更为急者，为灭除生死。世间人皆不能自主，以为随命运转，不知乃受业烦恼支配。应修增上三学（戒定慧），求证无生（空性），始能出离生死轮迴。外道专修定，上至有顶，後复下堕。故应具修三学，始证涅槃。涅槃分有馀、无馀二种，中观应成派谓先离实执，即证无馀，後证有馀。又分暂时涅槃（声闻、独觉）、究竟涅槃（究竟佛），皆须智慧破除无明始能得，非只修戒定所能得。断烦恼如洗衣，非一次能洁，初依戒破除粗分烦恼，次依定伏细分烦恼现行，後依慧尽断烦恼。三学数须决定，又须次序不乱。所谓增上三学，以别於外道之成定慧，内道为断除轮回而受持三学，以无我慧而得解脱，故称增上。三学亦摄於道谛（趣灭之道）。使圣见相应，即证空见。使恶见不相应，即离凡俗执实见。要在於三学，当勤修学。

【第九三则】

问：增上三学中，何故以戒为根本？

答：总说戒学乃佛教之根本，若其地无戒，即佛教衰微。佛教住世与否，须视戒律仪住世与否，又视别解脱戒住世与否。别解脱律仪，乃佛教根本，亦即利乐根本。环视世界人众之不安乐，亦与不知守持戒律仪有关。佛说：「若其地有人守持戒律，如明光（知所取舍以教导人），则其地不空，如有我在（戒乃佛之代表），则我不焦虑。」

特别当思吾人受业风鼓动，心识还漂流生死，如羽毛随风飘荡，不得自在。业烦恼依坏聚见（萨迦耶见）而起，彼於因缘和合蕴上，执我我所，须生无我慧方能对治。真见一切无自性之慧观，方能照破萨迦耶见。然观必依止，而止应具足资粮（见声闻地），第一资粮即是戒律仪。如动（有情世间）不动（器世间），皆依於地。佛说：「定慧皆依於戒。」下士欲不堕恶趣，必须守持十善戒；中士欲解脱轮回，趣向涅槃，须学三学，又以律仪为根本；上士欲度有情，自愿成佛，须修万行，又以戒为根本；密乘欲即生成佛，於坛场迎请智慧尊为灌顶说法，须先受三昧耶戒。故一切皆转向戒上去，而以戒为根本。

【第九四则】

问：应如何使此心对於戒学乐从，而非勉强？

答：应先知持戒胜利。经中说：於此末世，烦恼炽盛，持戒功德，较佛在世时尤大。略说持戒有十种胜利：一，得增上功德；二，死无悔意；三，得美名称；四，睡眠安适；五，善神守护；六，心无恐惧；七，得大权威；八，非人不得乘问伤害；九，怨敌不能害；十，如愿成就。

【第九五则】

问：应如何使此心於向所受戒，护持不舍？

答：当数数思维不守护戒律过患，摄其要如菩提道次第所引文殊根本大教王经说：「持咒若坏戒，不得上悉地（成佛），中品亦不成（证空性），亦不成下品（八成就）。佛於毁戒人，不说咒成就，亦非趣涅槃，境处之方际。於此恶异生，何有咒成就，此毁戒众生，如何有乐趣，既不成现上，亦不成胜乐，况佛说诸咒，而能成就耶？」虽犯微细遮戒，若未忏净，感果甚大，如翳罗龙堕畜生。若犯根本别解脱戒，及菩萨戒，更应忏悔，求善知识重受。若无则於佛像前重受。密乘重受灌顶，诵百字明十万遍，若放置不忏，则如佛说，如自食毒。於失戒过患，数数思之，当於自所受戒律，宁舍命亦不舍。

【第九六则】

问：「持戒」应如何修学？

答：护戒支分，如护眼珠，应知生罪四因：一，不知为犯堕之门：谓无知之对治，应听闻诸学处，而求了知，最低限度，如自己是沙弥，则应於沙弥五十条戒及其释著，阅读求知；比丘则应於彼戒学二百五十三条，阅读领会；若得圆满四灌顶者，则应於二十律仪等菩萨等诸学处，及根本重罪等皆需了知而勤行。至於皈依戒、五戒、及事师五十颂诸学处，此为入佛门内道基础，尤为初入佛门，即须了知。若於取舍，不知犯戒，亦复感苦。不然，则畜生、边鄙野人及外道等造罪，皆由无知，皆不感苦矣。

二，不敬为犯堕之门：谓於说戒律仪大师佛世尊，及佛所说律仪诸学处，与及如理修学诸律仪学处之同伴（包括僧伽），等同梵行（摄在家众）之诸人，应生敬重。不然，於此不敬，所犯之罪较重。应知别解脱律仪，甚难值遇佛说，末世闻名尚难，现能从受守持，故应敬重。

三，放逸为犯堕之门：放逸之对治，谓以自为缘，所作诸罪，应生羞愧！及以他为缘，念为他所呵责，而当生羞愧！并应生起正知正念，具足惭愧，防护三门，毫不放逸。当知因失正知正念，故始放逸而毁戒。故行住坐卧，皆应自知，在作何事，有如寻人，能忆形貌，是为正念，见即认识，是为正知。随时能生惭愧，则不放逸，不犯诸罪。

四，多烦恼为犯堕之门：烦恼炽盛，应有对治，须先认识烦恼为仇敌，伺其出时，即以正知正念为指以指之，乃以方法战胜彼，而求解脱。如对治贪，以不净观（详俱舍瑜伽中）；对治瞋，应观慈心或修忍辱；对治痴，应知一切法依缘起，决无不依缘，而自能成立之实我，此执实我之俱生我执即痴。故以依缘故无自性之无我慧观对治之；对治我慢，（自作高想）应分别观六根、六尘、

六识（十八界广说六十四界），究在何处，悉不可得，有何骄傲！有为法如心所等，无为法如空大皆於人身中，且有而不知其究在何处，唯了知其名而已；对治疑，疑理方是烦恼所摄，虽是证空，始能断疑。然於敬信三宝，业果之理趣起疑，则坏善根，为害极大！故应常思三宝功德，以对治於三宝不敬，常阅贤愚因缘经等圣言量，及释量论因明）成立三世业果之理，与自耳闻目睹关於业果之现前事实，以对治於业果理趣之疑，并常以正念正知为警，见何烦恼生起，即依何法对治之。如贪一物，不加对治，又思此物形式，成处无一不好，较我以前所有者皆好，遂贪欲滋长，成无可治（力薄不能对治）。当令烦恼之起，如水上画字，随画随灭，莫令留痕；无记心，令如土上画字，不久即减；善心，令如石上画字，永垂不朽（出离心、菩提心等），此乃最要口诀。

【第九七则】

问：解脱之道，要在三学，於此其中士道，详言戒学，而置定慧二学於上士道为何故？

答：灭除生死轮迴，修三学之道，缺一不可，此为定义。定慧二学，於上士时说者，此如宗喀佛於菩提道次第中说：「於此若仅於中士道而为引导者，亦须广说以三学引导之方便。然此不尔，以慧观及止学，生止法者，於上士时当说，今此略言戒学耳。」意谓此非只说中士道，如只演中士道，当继广说定慧二学，然此间中士道为通向上士之共道。而於上士道中，当广说此定慧二学，故不於此广说定慧二学而成赘述。且非依次修慧观断生死後，再发心入上士道，以出离心生起後，即须入於大乘，不可枉道迂迴，如一渡涉水，不须二涉也。

【第九八则】

问：发心为入大乘之门，然而有说，波罗密多乘（显），以发菩提心为入门；密乘以灌顶为入门，是否应理？

答：入大乘与大乘不共道（密），於上士道中，如入宫殿，无门焉得入。此门为菩提心。因波罗密多乘，以因为道，果金刚乘，缘佛果相为道。非二者为因果关系，乃二者以菩提心为王。吾人欲入，试问已发菩提心否。说波罗密多乘以菩提心为入门，密乘以灌顶为入门者，使不知平常灌顶，但种习气，得随顺灌顶，非真实灌顶。亦有说密乘以守戒为主，异说甚多。

「灌顶」含得权之义，谓得听闻、修习之权力。勿疑已得之灌顶，是否已得，但真得清净灌顶与否，尚须观察。昔阿底使尊者与印度大喜巧阿扎惹谈论彻夜，弟子问尊者夜谈何事？答说：「谈家乡事，惟有一事堪异，有修无上密喜金刚法者，将得声闻果，且有堕恶趣之虞，盖被退失菩提心也。」吾人人闻此，宜极猛省！

【第九九则】

问：何故须入大乘？

答：由粗分出离心转入思轮迴苦，生起求解脱细分出离心，而修三学，能解脱生死成阿罗汉。然於自他二利，皆不圆满。自利未圆者，声闻阿罗汉未圆佛果，彼等住寂灭境，佛悲悯之，乃自心间放光照之，彼等如梦初觉，转入大乘。如迦叶住鸡爪山，弥勒放光照之，彼方思取佛果。於利他亦属少分者，如舍利弗虽证罗汉，不知其母生处（已堕恶趣），故不能圆利他。以此圆满自他二利，须入大乘。否则，成阿罗汉，於求自他圆满，尚须从头作起。

【第一〇〇则】

问：甘丹派大德说：「上者一渡非二涉，从初即可入大乘。」应如何理解此义？

答：此谓出离心生起後，即须入於大乘，不可枉道迂迴，经历长劫远道，得佛果位益远。将来尚待佛菩萨劝请，重入大乘。大乘种姓人，较声闻人去佛远近，前者虽以业力堕无间地狱中，较後者已证阿罗汉者，其得果之障尚轻。由於阿罗汉住寂灭境中，以过乐故，不乐舍此等持。以此坚固愿力，能住无数劫。又因彼已杀尽惑苦，全无苦受，无所借镜，不易生悲，故生菩提心尤难。如佛赞文殊故事（详明灯颂自释本节目中）。圣人度人之切，即相似出离心生起已，应速入大乘。吾等修下中士道，虽为成阿罗汉而修，然皆为入大乘而修。经此一渡而入大乘，不须证阿罗汉後，待佛菩萨劝请，再涉入大乘也。

【第一〇一则】

问：何以入大乘之门，首应知发心功德？

答：由於入大乘之门，在发起菩提心，於此勤策修习，又先应生胜解欢喜，故首应知发心功德。

【第一〇二则】

问：大乘发心功德有何种？每种有何要义？

答：大乘发心功德，约为十种：一，入大乘门。此之要义，谓能入大乘行列与否，惟发心是视。若未发心，虽了达空性，得六神通，获四静虑，具三十七菩提分，皆未入大乘数，若初发心已，虽未具馀功德，亦入大乘数。

二，得佛子名。此之要义，入行论说：「三界牢狱诸有情，发菩提心即佛子。」须先有菩提心，方能生起其他功德。若无菩提心，无论学显学密，尚未得大乘人之名。若发菩提心，仅诵六字大明，亦极深密。华严经说：「菩提心者，乃一切佛法之种子，是成佛不共因。」

三，超胜声缘。此之要义，此特指以种姓映夺，谓初发心菩萨，即能映蔽。经说：「如转轮圣王子，即元老重臣，亦环绕俯伏而拜。」故初发心菩萨，非以空慧等映夺声缘，乃以具佛种姓而高贵。如舍利弗，光满南洲，常住空性定中，然尚不及已发菩提心者，刹那间缘於空性之广大积资忏罪，亦胜超彼。故菩提心较空慧尤重。

四，成胜福田。此之要义，华严经说：「礼拜佛子之功德，如礼拜诸佛，礼拜初月之功德，亦如礼拜满月，其功德无差别故。礼拜我（佛）但得礼佛功德一分，如礼初发心菩萨，既有礼佛功德（将来必成佛故），复有礼菩提心之功德，以此为二分也。初发心菩萨，即於我（佛）头上嬉戏，亦无不可，如父爱子。」此言不但人天供养，佛亦如是赞叹，欢喜加持，故成为殊胜供田。

五，圆满福资。此之要义，发心者凡其所作诸善，皆归於迅速成佛之道。如甘丹派大德说：「菩提心若发生，福亦依此圆，慧亦依此圆，无记行（睡、贪、嬉戏、放逸），皆成为成佛之福资。」

六，速除罪障。此之要义，入行论中说：「菩提心若生，刹那间重罪皆净，即在无间地狱，刹那烧尽，如劫灰清净无馀。」应知无论为罪为障，皆不能了空性，不能见本尊。以除垢障来说，声缘所知障习气未除者，即未生起菩提心，非无空慧也。

七，能成义利。此之要义：发心一切有情义利，皆能成就，不惟能成世间一切善愿，即解脱生死直得佛位，皆能速得成就。密法一切成就，皆须依菩提心。有得密本，学习飞行，跌於岩下，非法不灵，乃心不发，若真发心，一摸手、一吹气即有效，此种故事极多。

八，灾害不侵。此之要义，经说初发菩提心，一切灾害不能侵，帝释梵天皆来视，一切善神常守护。经中说，转轮圣王乃世间福威最大者，常有一千药叉持金刚而守护之，初发心菩萨倍之，故非人等皆不能侵。

九，速得佛位。此之要义，经中说，诸佛历劫深思，何为速得成佛之方便，唯见菩提心为最要，能速得地道果功德。

十，有情乐果。此之要义，经中说，「若无菩提苗，则无有情安乐果。」世间微少丰收富乐，皆由佛菩萨菩提心加持而来，如帝释、梵天、声缘等之安乐，皆由佛菩提心圆满加持，而得称为佛之事业加持安乐果。入行论说：「声缘皆由佛所生，佛由菩提心所生。」

【第一〇三则】

问：何故说发心为大乘命根？

答：当知大乘命根，在菩提心。所谓大乘，有二：一、共通道波罗密多乘（显），二、大乘不共道金刚乘（密），更无其馀大乘。然如人之有命方能存活，此显密两种大乘之命，即菩提心。宗喀佛说：「於身心中何时生起菩提心，虽其他功德未生，亦得住入大乘，若何时与菩提心舍离，继通达空性等功德，亦堕入小乘，退失大乘。是故大乘以菩提心之有无，而作进退。」恩师说：「是否大乘？不依法而依人，此为宗喀巴大师之精要，西藏诸大德常以此自勉劝人。人未入大乘，但修大乘法，芥子许之佛果，皆不可得。」

【第一〇四则】

问：此心（菩提心）如何发起，此一标题有何重要性？

答：知发心胜利，虽欲发心，但如何发起，多有未知。阿底侠尊者未至西藏时，藏中但有轨则受法，而不知修心次第，及发心之量（即内地佛徒，知此者迄今亦复不多）。尊者问：「修悲心，修慈心如何修法？」答：「不知，唯知依仪轨受法。」尊者说：「不知修悲、修慈，唯依仪轨，此唯西藏为然，印度无是也。」所谓修心者，将法与心相合，打成一片。仪轨不过护持，令其久远。发心属有为法，非色所摄，乃知所摄，乃心而非心所。不惟中土，即印度亦异说纷纭，有谓发心为胜解，有谓为欲，依宗喀巴大师正宗乃意识摄，非前五，依意识为利他故，缘正等菩提为境，而作到等同正等菩提地位，生起最殊胜意识，谓之发心。此最殊胜意识如何生起？宗喀巴大师乃依阿底使尊者言教——七重因果教授，及寂天自他相换修心教授，明显开示此心如何发起。故知宗喀巴大师此一标题，亦含有如是之重要意义。又恩师说：「所谓发心，乃发广大心，吾人平时常生起新心，为现世利乐者，求名求利，皆思明年後年，或较今年为好，彼所计或月或年，有大心者，不但

为此生计，乃求後世人天果，其心较前为广大矣；又有人以人天为不究竟，而思出离者，其心尤为广大；又有不以解脱为足，思解脱其他一切有情，令住圆满菩提，前前所发，皆不及此之广大，过此尤广者已不可得，故发心乃发广大心。兀为上师口诀，将甚深教义，以浅喻令吾人易持於掌中。宗喀巴大师之恩，亦在总摄一切经要法门，令吾人便於修习。

【第一〇五则】

问：七重因果言教之「七重因果」应如何解释？

答：所谓「七重因果言教」乃除初修平等舍心外，尚馀「知母」起至「菩提心」等七支。解释「七重因果」有多种解释。若看眼在「七重」字义，则应以「知母」为因，念恩为果，报恩为因，慈为果，悲心为因，增上意乐为果，菩提心为因，圆满佛位为果，及从知母起，至菩提心七支为因，圆满佛位为果。以上二种说法为较切。

【第一〇六则】

问：经摄七因果言教有二义，於此二义，应作如何理解？

答：总七因果言教有二义：一、修求利他之心，二、修求菩提之心。若缺其一，则不具量，无第一则无第二。故说：「菩提又从利他始。」又说：「仅修菩提无利他，有似独觉非究竟，专修利他无菩提，又於法身不圆满。现观庄严论中说：一者发心为利他，二者修正等菩提。此为菩提心之总相。」

【第一〇七则】

问：修求菩提之心，从利他心为始。修求利他之心，又从何而起？

答：依知母、念恩、报恩三种方便，生起慈悲、增上意乐三种修求利他之心，此三种又以增上意乐为主。然由增上意乐追溯，若无大悲，则增上意乐不生。欲於有情生大悲，须修悦意之慈心。当视一切有情如母，思拔其苦，方称大悲，思予安乐，始为慈心。然吾人心中於怨者，以其苦为乐，於中庸者漠视其苦，须於最亲者方爱。众生以母为最亲故，以此须修「知母」。为伏「怨」、「中」、「亲」三心，当先修平等舍。修求利他之心，有如是次第。

【第一〇八则】

问：四无量心中之悲无量，与七因果教中之悲心，有何差别？

答：谓於一切有情痛苦，思为解脱，此为四无量心之悲无量，尚非大悲；须视一切有情如母（重在如母），而思拔其苦，方称大悲，即七因果言教中之悲心。

【第一〇九则】

问：關於二种教授，云何「七因果摄自他换，自他换不摄七因果」？

答：因「七因果言教」能摄尽修求利他心及修求菩提心二种。「自他换法门」较略（双具慈悲为其要），不尽摄二种故。

【第一一〇则】

问：何为具足定量之发心？

答：应知但有菩提，则为独觉，以其未圆利他，故非究竟。以除垢障来说，声缘所知障习气未除者，即未生起具足性相之菩提心，非无空慧也（二乘但缘知母至悉心而起悲，不能以增上意乐缘知母等，无猛勇大力。如舍利弗除不能救外道师，反为其弟子所杀）。但有利他，则於自利法身，尚不完具，以其未证圆满菩提（指空慧）故。具足定量之发心，不偏一面，如我愿证真胜义，愿一切有情亦如我证真胜义，此亦发心之一，而非定量之发心。须无二种寂减自满之心，对治专缘自利之心，须视佛功德；对治专缘利他满足之心，须大慈大悲，法身自利，报化身利他，故须具足自他二利，而无二种寂减自足之心，方具性相。现观庄严论说：「发心为利他，希正等菩提。」此二说明答提心之总相。

【第一一一则】

问：何以修七因果言教，须先修平等舍心？

答：宗喀佛说：「若於等舍之基础上，种植慈悲种子，获果必富饶。」此如耕稼，须先平治其田，次方灌注以慈心之水，方能普润，而后收成始佳。

如是次第，乃不颠到，不重复，不缺少之成佛捷径，即菩提道次第之次第。

【第一一二则】

问：平等舍修法，有怨、中、亲三种同时修法，有先观中、次亲、后怨仇次第修平等舍者，二法应如何修及其意义？

答：依上师教授，先用後法，各各修起，再用前法，同时修习，由於先观中庸境，为易修故，後同时修，为广普遍故。

【第一一三则】

问：平等舍之修要？

答：要在思惟生死轮迴无定理趣，以及怨亲疾速转变之理，以灭除将怨亲因相，执为实有（不变）而起之贪瞋，如是减除怨亲分类，而归於平等舍。

【第一一四则】

问：七因果言教中，修知母法门为最要，然而为最难修。要在何处？云何为难？

答：要在若无知母之心，则慈悲等无由生起。难在如古德说，知母较胜解空性尤难，空性可依理而得胜解，知母但能依教，依理惟依因明量——成立轮迴无始之理。古德修此，有至旷野大声呼娘者，可见修此之难。

【第一一五则】

问：依教如何思修知母？

答：依教，如经中说：「任於何处，未见我未生处，任见何有情，未见未为我母及师友者。」集经法句中说「若一有情欲依佛道而成佛者，须於一一有情，作父母想，求饶益之。」以一一有情无一未作我父母者，故我当为之作饶益。

【第一一六则】

问：依理如何思修知母？

答：因明量中有颂要义说：「欲寻一从前未生过有情之处无有。」换言之，即寻一新生有情之处所无有也。又说：「欲寻一不依前心之後心无有。」故无过去心，即无现在心，亦无未来心也。故知无一新生有情（无不衔接过去故）。各别有情，断无不具等流心织，昨日所思，今日记忆，故知思潮等流不断，推之往年，莫不皆然。故知今日之心，乃昨日心之等流，追溯而前，出胎之心，乃住胎之心等流，再追溯此生心，乃前生心之等流。推之前前，莫不皆然。

【第一一七则】

问：关于等流心识，此一根本问题，外道有何与此相反之承许法？对诸反论，应如何认识？

答：有说：「身从各支分具足而生，不须前生之心。」应问：「若但承认四大等共因（如地、水、火、风），而不许等流心识（如种子），则人死後四大依然，何以无心识活动呢？又若许四大为心识之不共因，心识由四大而生者，则体有肥瘠，心识岂亦随之而有肥瘠吗？若谓心识由四大成者，则孪生兄弟，其因相同，虽貌相似，而心之善恶不同（虽受後天同等教育）者何也？故知其心识等流不同（兄思善时，弟不必思善，甚且思恶），智愚各异（虽其四大相同），心之不同，追溯而前，乃过去心之不同。孪生兄弟入胎心识，乃由未入胎前中有心识而来，追溯而前乃无始。有以前生不能见闻，遂谓为无（明日、后月、后年，皆不能见闻，不能谓无），大地有情，或较贤善，或较凶残（虽同一先天四大，同一後天教育），皆可证明前生心识是有。若谓无有前生，则不应有由惑业而生者。若谓无前生烦恼亦由四大（地、水、火、风）作用而生者，则身有肥瘠，烦恼岂亦随之而有肥瘠吗？故知烦恼由过去熏习而成，岂能谓无前生。初生之童，皆具吮乳本能，亦可知有前生。以上均为承认四大（物），不承认前生（心）之一类。

有说：「若谓一切有情，既是我母，彼等何为不识我呢？」此不应理，现见世间，母子分散流亡，久後相逢，亦不认识，岂能以不识，即不相认。推之往世，不过离别时间较长而已。若谓过去已无，不认为母者，即以今生之母，若明日死後，若阿罗汉有神通者，见彼已变为虫，岂能即不认之吗？若今日母亲已老，则母亲少时壮时之一切（已过去消逝故），汝岂能即不认之吗？

内外道有知母心，然未调纯者，复疑一切有情，岂尽为我母？当思受生无量无数，在东方世界有一生，即有一母，以此有无量无数之母。彼诸有情，皆曾辗转作我之母，否则母数不足。故推之南、西、北、中，莫不皆然，母数岂可记极吗？虚空无边，世界无边，众生界无尽，佛世界亦无尽，若谓我曾於此处此类受生，未於彼处彼类受生，虽以佛智，亦不能指数也。如是教理，应数数思修，直至生起「知母心」决定。

【第一一八则】

问：知母已次当念恩，从今生母、次父、亲眷，次推中庸、仇仇，乃至飞禽走兽。何故如是次第思修？

答：此为由易入难，始能渐次生起，有所觉悟。否则，於从怀胎初生，即受其慈恩抚养之生母大恩，亦不知念，甚至仇其父母。而云能念一切人类（中庸）於我有恩，能爱一切人类，乃至能爱一切生物，极思饶益之，此岂合理？脱离常情实际，无非自欺欺人之语。

【第一一九则】

问：何故念恩修法，当於生母之恩，数数思修？

答：以母爱、母慈、母恩最易使人良知发现故。凶残如俄洛野番，常出劫掠，以刀刺马腹，堕马胎，马不顾其性命，惟以舌舐其胎中之驹，群匪为感泣！故於母爱、母慈、母恩，亦无动於中者，其凶残已过食人之野番矣。

【第一二〇则】

问：知恩不忘报，畜类亦能，况为人乎？惟报恩以何为究竟？

答：以甘旨美衣供母，虽属当作，然非究竟，应以智慧抉择利害。衣食富贵，我母过去曾受多次，非究竟安乐。害我母者，无过苦及苦固——「集谛」，即烦恼业；利我母者，无过安乐解脱。释迦亦曾如我等为一切有情之母，一切有情亦曾为彼之母，等无差别。而彼生起报恩之念，求得断证功德，以报母恩。我等何为不能报恩呢？究竟报恩，惟如佛速求得断证功德，令我母趣於善，乃得安乐。令我解脱者，惟有置母於佛之清净刹土中。如是思修，感动觉悟，生起决定，则报恩心，油然而生起。

【第一二一则】

问：云何诸佛说修悦意慈心与大悲二者中，先说修悲心，诸佛菩萨亦先赞大悲？

答：以大乘佛果之根本乃菩提心，菩提心之根本为大悲。宗喀佛於菩提道次第中，以大悲开示菩提心初中后修习中，皆以大悲为要。大悲出生一切诸佛，故先赞大悲。悲如人手，有手则可取馀宝，有悲则馀功德，任运而生。若悲心不生，馀善皆不能生起。

【第一二二则】

问：如何知悲心通内外道，及其差别？

答：外道生上界，见下界无量有情之苦，愿其离苦得乐，亦属慈悲，惟非具量大悲；二乘人证空慧，亦观见无量有情苦，而生悲思救。或说二乘无悲，或说有悲而无大悲，皆名相上之争论。如颇公所说：「二乘但缘知母，念恩、报恩、慈心等而起悲（以证通力尤能缘知母等而起悲），惟不能以「增上意乐」以缘知母等，故无大勇大力，故不能发菩提心力。大乘人以「增上意乐」缘知母等，亦有於戒定慧三学修证中，而生悲者，尤为速发菩提心之因。」

【第一二三则】

问：修悲心之法，何故先以屠夫将杀之牛羊为所缘，次移生母、亲眷，再移中庸境，渐次推及一切有情？

答：应知悲心以苦为所缘（摄六道苦），然所缘先後次序，极为重要！此为观苦，不可先观「行苦」（深细难知）之理，先应从粗分、明显、现见、易感而起观。以将杀之牛羊起观即此意，此为上师口诀。次移生母，再移人中有权势造恶者及怨仇等，再移亲眷，次推及六道有情。六道中亦从最粗苦地狱，次饿鬼、畜生，别别而观。此亦从粗分、明显、易感而观故。

【第一二四则】

问：大悲生起之量？

答：修到悲心，於随类有情，如慈母於其极爱之独子，有苦难时，不必作意，不由他劝请，亦非乍起还失，如本性而转，任运生起思拔其苦之心，即为大悲生起之量。常人善根深厚者，偶见宰杀牛羊，似觉心怀不忍，与前不同，遂妄谓大悲已经生起，妄自以为已成菩萨。此於大悲生起之量（如上所说具量）误解，此点既错，则菩提心等亦错。

【第一二五则】

问：慈心修法，是否与修悲心次序、缘念相同？

答：修慈次序，与修悲相同，亦先从未离刀锯苦，未具安乐之牛羊，次移怨仇、亲眷，再移中庸，及至推及一切有情。所不同者，为慈之所缘，为未具乐之有情，念彼曷当得乐，愿彼得乐及乐因。所求安乐我愿与，我当令其得乐及乐因。於有情匮乏有漏（人天福乐），无漏（解脱乐）之乐，当任运生起与乐之心。

【第一二六则】

问：何谓慈梵福报？

答：此谓慈心之胜利，远胜以实物常行供养於究竟之田（无量刹土诸佛前），其福尤大。於一洲有情，生起慈心，则自己所得福报，即等此洲福。推之四洲，及三千大千世界，梵天亦然。得其等同广大之福，故称慈梵福报。当知者，乃至一切有情亦然，愿众生得涅槃乐，以慈心感佛之福报。

【第一二七则】

问：慈心生起之量？

答：修到慈心，於随类有情，如慈母对其极爱之独子，愿以乐尽量与之之心，任运生起，即是慈心生起之量。

【第一二八则】

问：修增上意乐之要义，云何为生起增上意乐？

答：已如上说二乘不能生起菩提心者，以无增上意乐之力。当知於一切有情，有欲令其离苦得乐之慈悲，尚嫌不足，思安置有情於佛土，仅为一种所缘境。即我愿作离苦得乐，力尚不足，当愿一己愿作，不诿他人。如是重担一己愿负荷承担此担之决定心生起，即为增上意乐。

【第一二九则】

问：修报恩时，亦曾想以离苦得乐报其恩，此与增上意乐，有何不同？

答：报恩时所生离苦得乐之心，如欲买物方议价，较增上意乐时所生离苦得乐之心，其范围狭小。增上意乐如购物已付价，此物方为我所有。且报恩时所引为慈悲，此增上意乐所引为菩提心。

【第一三〇则】

问：云何为相似菩提心？

答：菩提心依於能负荷利他之担——最勇猛增上意乐，又须先於佛之身语意事业功德，生起胜解心，而生希求之欲得心，生起诚心欲得之心，乃修求菩提。修谓串习，求谓欲得。其欲得菩提之心，尚须串习，犹不是殊胜菩提心，故称相似。入行论说：空性、大悲、修求菩提，皆初业有情相似菩提心。若修到不待造作，任运生起者，方是真实菩提心。

【第一三一则】

问：云何为愿行两种菩提？

答：我愿为一切如母有情，离苦得乐，负荷此担，希求无上正等菩提，如是初发心真实生起，为愿菩提。此如将行未启程，为达此愿，愿依六度、四摄等一切菩萨学处，皆一一依教奉行，决定不退，为行菩提。此如已在途中行程。如是愿行两种菩提，具足二利，即一者发心为利他，二者希求成正等觉。发此心真实生起，即大菩提心。愿行两种菩提差别，说法甚多，宗喀巴大师依莲花戒所著修次初编，则以己任运生起菩提心，而缘念有情义利，愿自成佛，始能称愿菩提。非但以过去善根，师宝加持，念利有情，愿得成佛即可称为愿菩提；虽生起菩提心，尚未入佛子行（六度万行），须任运生起菩提心，依学处入於六度万行也。

【第一三二则】

问：依七因果言教，已能发起菩提心，何故再加自他相换法门？

答：再加自他相换法者：一，能迅速生起菩提心；二，能发起猛利菩提心。

【第一三三则】

问：七因果言教与自他换两种教授，合并而修，此为宗喀巴大师教授，如何合并法？有何差别？

答：寂天传之「自他相换法门」有五：一，自他平等；二，爱执自我之过患；三，爱执他者之胜利，四，明自他相换义；五，自他相换修法。合修之法，即如前「七因果言教」：一，平等心；二，知母；三，念恩；四，报恩；此后接「自他相换」法，即五，自他平等心；六，爱执自我之过

患；七，爱执他者之胜利；八，明自他相换义；九，自他相换修法；此後仍接如前「七因果言教」后二科，为十，增上意乐；十一，菩提心。共为十一科。应知差别者：一，在形式上，略去「七因果」中慈心、悲心两科。内容已如上说，「自他相换」已摄慈、悲在内。前三知母、念恩、报恩，乃修慈心、悲心之加行方便。二，於初科修平等舍心之基础上，再加此间第五科「自他平等心」，虽同为加行，然略不同者，初修平等舍心，为除於怨、亲、中庸三类分别心，总於有情视为母，故尔先修平等舍。此间自他相换法门，先修「自他平等心」，为遮於他漠视抛弃之心，故先修自他平等心。三，如是先修自他平等心，而修自他相换，尤以依七因果言教已能发心，再加修自他相换秘诀，能迅速生起菩提心，能发起猛利菩提心。

【第一三四则】

问：何谓自他平等心？

答：颇公说：「自他平等，人人皆知，无可多谈。所谓希求离苦得乐之心，自他相同而平等。此言自喜安乐，他方不喜，无有是处。自不愿痛苦，他亦不愿。此种心理，彼此反复皆同，无有差别，知此则自他平等心稍起。」

【第一三五则】

问：何故须思修爱执自我之过患？

答：若不知自爱执自我过患，则他爱执功德不明，自爱执亦不能破，则他爱执亦不生。以此殊胜自他相换法，即不能修。

【第一三六则】

问：爱执自我有何过患？

答：《入行论》说：「举世一切苦，皆从我爱生。」此二语可摄爱执自我之一切过患。此潜伏身心中之自爱执，无始以来与生俱来，如影随形，一言一行皆被支配，只知有己不知有人。总摄而言，诱惑我堕生死苦海中者，即自爱执，因自爱执，多作恶业，空过此生。分别而言，凡遇不乐之事，皆谓其原因，由于他方，而不察觉其由自爱执而生。下至轻毁言语，非人魔害，横祸病灾，不顺诸事，皆由自爱执而来。此理人多忽略而不察。如彼此毁谤，因人人皆自以为是，圆满无缺，爱执于此故。若人于自所爱乐之圆满自是，生起不顺，甚至相反，遂生嗔恼，热嘲冷讽。父子兄弟，家乡国族，彼此不睦，大而推之世界之乱，皆由各各自是，依自所执而起斗争。又于较我高者生嫉，较我低者生慢，相等者相冲突。又以我爱执故，能令我之善法戒，退失衰损。以自爱执故，但为现前安乐诱惑，不希后世利乐，遂不勤行善法。又身病心恼，亦由自爱执而成。身病多由不适之饮食而成，所谓百病从口入，明知彼损害身体之物，以爱执故，贪其味者，过量食之即成病。推之兵乱王害，冤仇盗贼，令心忧恼，无边恶业，皆由自爱执而来。古德说：「失物非盗窃，乃自爱执窃，莫不由自爱执聚物所致。」古德喻自爱执为守管三界之狱卒，杀害入于善法根苗之屠夫，毁坏禾稼之冰雹，呼之为仇敌，为「凶兆恶煞」。故应誓除此菩提心之根本障疑——我爱执。

【第一三七则】

问：修他爱执有何障碍？应如何破除此障？

答：修他爱执有二障碍：一，于自他种类起差别心，即起种别执；二，执他苦与我无关，平常皆谓尔为尔，我为我，不须观待而有体，自之安乐，亦不观待于他，唯是自受，故勤追求。破此障碍，应知彼此自他，名义有二，体相无定。在此望对岸为彼岸，既至对岸，则向谓彼岸者，今成此岸。故彼此非体相有二也。应明观待之理，以破各别之执。以自望自为自，以彼望彼亦为自。居彼岸谓此岸为此，居彼岸望彼岸亦为此。所谓自他爱执相换，观待始成自他，自他由观待而生，自他种名言有，种体性无。若分自他为二，则自之老少手足，亦当分为二，若言老少同一相续，手足同一集聚，则母子乃二，不必作饶益了。若谓母有恩德，然其他有情，亦曾作汝母，于汝之母，虽非一相续，而生他爱执，则应于一切曾作我母，虽非一相续，亦应作饶益。

【第一三八则】

问：爱执他者有何胜利？

答：《入行论》说：「尽世所有乐，皆从利他生。」当知世间安乐，由爱他命，受不杀戒，由爱他财，受不盗戒，故得人身。梵天由对四洲有情，生起慈心，方得梵王。推之出世乐，由爱他故，修六度四摄，圆满福德资粮。由此增上修菩提心，亦为爱他，故无论佛果功德，下至地道功德，声闻缘觉三学功德，莫非由他爱执生。声缘三学以戒为本，所谓戒即由他爱而有。罗汉去贪，可谓自利，然其去嗔，即为爱他。非声缘无慈悲，特不如菩萨之广大胜利而已。诸佛未成佛以前，与我辈相等，否则，彼自性为佛，我等不须修，即修亦不能成佛了。以无自然常佛，我昔为天王时，彼佛或为我臣僚，甚且堕三途，以彼能去我爱执，生起他爱执，故能成佛。若真生起他爱执，虽杀盗淫妄，亦成功德。如昔释迦过去为商主时，为怜大盗欲杀五百商人，将堕无间地狱，心生不忍，乃杀大盗。以此早得出离一百劫，并积聚一百劫福德。从凡夫起，直至成佛，所有功德，皆从他爱执生，此执应执，纯利无损，应生决定。

【第一三九则】

问：当如何理解生起他爱执之理？

答：总摄而言，自他相换法门，若不思自爱执之过患，即不明应生他爱执之理，他爱执即不能生起，亦不能生起如上所说一切功德，亦不能灭除菩提之障——自爱执，即不能成佛。分别而言，应生起他爱执之理，吾人敬佛，为其开示解脱生死，成佛之道。依佛能有成佛之一日。如是吾人亦应敬我有情，当如敬佛（我师如佛更何待言），故称有情为《觉窝》（义为救怙主，即佛别号）有情。他爱执之对境，皆缘有情，如于现生母亲，不应漠不关怀而舍弃之，实应系念恩德，而思报恩。一切如母有情，皆于我有恩，不应舍弃。世间受用圆满，皆来自一切有情，若无对境，如何修施、戒、忍等六度四摄善法，若无田地，于何下种，故无福资可言。即不以为母一分而言，难得人身已得，难闻佛法已闻，及一切衣食受用等，莫不由《觉窝有情》而来，若无有情，佛不出世，不转法轮，更不能辨别善恶，依法修行；乃至一衣一食，皆赖多数有情，耕耘劳作，恩德因缘而至。我身不依其他有情，我今不能变出一幅之布、一杯之羹，我等何为不萦念一切有情！经中说：「一切觉窝有情，较如意珠，尤为可贵，以一切有情为对境而修，不唯现世安乐，即后人天福报，乃至出世地道功德，佛果，皆依他怙主有情而有。有有情，菩萨及佛事业方不断，故应爱执悦乐较如意宝珠，尤贵之一切有情。此为菩提心之精要，应思修令心中觉悟全非虚语，获得决定，而生起爱

他执。

【第一四〇则】

问：应如何明自他相换义？

答：所谓自他相换，非彼此易位而处，非以自乐换他苦。乃以追求自乐为主之心理，易为希求他人之安乐。亦非将他人之眼耳受用、眷属，易为自有，乃易以自为主，珍重爱执自己之心，易为以他为主，珍重爱执他人之心。对人漠不相关之心，易为对己漠不关怀。如上所说二执之功过，即是修此自他相换之主因。颇公于此有要诀，略为五种。一，就世间利乐言，如《入行论》说：「自他不相换，世间亦无乐。」此言若不修自他相换法，即世间之乐，亦不可得。甘丹派大德博多瓦说：「我由上师三宝加持，得自他相换，不惟自身吃着不尽，即养南瞻部洲之人，亦有此心力。」故欲得顺缘之方便。无逾于此者。二，就究竟利乐言，谓佛菩萨在等持中，所证空性与二乘同，而二乘但自解脱，不能证圆满佛果者，以无自他相换力故。三，从忏净方面言，亦以修自他相换为不可思议，如释迦世尊过去生中，刚堕地狱，铁轮钻其顶，心胆俱裂，彼自念言：「世间有情，如我打母者，不知多少，彼等皆将受此剧苦，如何能忍！我愿代之独受，一刹那间，轮乃飞腾虚空，彼即顿生帝释天宫。」异熟已成，犹能改转，即一念自他相换之心故。四，从集资方面而言，亦以修自他相换为殊胜，弥勒较释迦先若干劫即发心入大乘，而释迦先成佛者，以其本生事中，如月光王子截割肢体等事，经历多次能自他相换故。五，从修密方面而言，亦以此自他相换为最殊胜方便。过去成就大德如无著瑜伽师见弥勒，阿底侠尊者见本尊救度母及大悲观音，又如宗喀佛谈大乘发心品亲见三十五佛、药师七佛。印度传承诸师，皆由修自他换菩提心故。复当思我等凡夫之过失，与佛之功德相比，则知我爱执为一切衰损之门，他爱执为一切圆满之生处，同时即愿于相续不断之常时，将爱执于我之心，易为爱执于他人，舍弃他人之心，易为舍己。恒常于他有情安乐及安乐之因，离苦及苦因，我皆愿作。将自他爱执，如称秤然，执其两端，视其低昂。如是修舍己而为人，即是令此一心相换。

【第一四一则】

问：自他相换修法，不言其具体修，但言其有若干种，及其概要？

答：修法概要：启请本尊加持已，先从不偏一类之平等心生起「知母」、「念恩」，以安住一切有情于佛地，而为「报恩」。次修「自他平等舍心」，次观「自爱执过患」，及「他爱执功德」，生起舍己为人之心，凡他苦我皆拔，凡他乐我皆予，七因果中慈悲之意即具，且较猛利。以不惟思为母，且思一切「觉窝有情」，纵未为母，亦有大恩故。乃转入正自他相换修法，愿以我过去不遗余力为自安乐之勤奋，转为他人，以过去漠不关怀于他人之态度，转对自己。相换法有「放出」、「取入」二义，颇公教授以「取入」为先，所缘境为悲，取众生之苦；次予出法，所缘境为慈，予众生之乐。如是拔苦与乐，总别修法共九种：首末各二种总修法，中五种别修法共为九种。初总修：拔诸老母痛苦观法；二，总修：予诸老母安乐观法；三，别修：移所缘先父母亲属，次中庸，次怨仇，思其诸苦，而愿拔其苦及苦因观法；四，别修：缘母予乐观法；五，别修：供母正报、依报受用观法；六，别修：想自化为善知识，为母说法，令母得闻正法，依法修行，由此得证地道诸果，以至成佛；七，别修：移所缘推之父及亲眷，乃至中庸、怨仇，亦复如前观法；八，总修：一切如母有情，皆离惑业，自之功德皆予诸母观法；九，末别修：一切所知障尽皆灭除，安置佛位观法。

【第一四二则】

问：如何赞自他相换法，等同密法「金刚念诵」？

答：修自他相换法纯熟后，凡一呼吸，吸皆拔苦，呼皆予乐，乃生起菩提心，令其相续不断之巧妙方法。克珠杰赞宗喀巴大师功德说：「大师之呼吸，均可饶益诸有情。」学行等功德，更无论矣。修此功德，不可思议。熟后则慈悲与呼吸之风息，如骑师御马，任运自如。如是一呼一吸之间，呼皆予乐，吸皆拔苦，等同「金刚念诵」功德，念念相续相换中，皆是大慈悲道用功德。

【第一四三则】

问：二种教授合修法末尾两科——增上意乐、菩提心，虽与七因果同，但应如何衔接而修？

答：于修如上末尾自他相换总修法（即九末总修）后，衔接「增上心」时，应继思一切如母有情，既皆成佛，苦无不离，乐无不具。然此仅为我之观想所缘境，而未真实将彼等安置于佛位。从此以后，我当真实修学能令有情成佛学处，一己负荷此担不舍，应如是诚恳宣誓。余如前（七因果）思修。以增上心诚恳宣誓后，继思具有真实救度众生成佛之功能者，唯佛为能，故为令一切有情成佛，我非成佛不可，愿速成佛。此为愿菩提。于六度四菩萨行，我决学行，为行菩提。余如前七因果菩提心法思修。

【第一四四则】

问：修菩提心法，下座后应如何修？

答：除应阅有关修菩提心经论外，摄要有三：一，放眼观境广大修，常登高山远眺，观境广大，此除心狭小境，而修自他相换法；二，甘丹派下座三修：甲、不悦意境（逆境），易生嗔，嗔起立察觉，与我相同生嗔而受苦者，不知凡几，我愿代受，令一切嗔，皆聚于我观修；乙、悦意境（顺境），易生贪，贪起立察觉，与我相同生贪而受苦者，不知凡几，我愿代受，令一切贪，皆聚于我观修；丙、中庸境，易生痴（不起缘起），痴起立察觉，与我相同生痴而受苦者，不知凡几，我愿代受，令一切痴，皆聚于我观修。三，下座应修纲要：谓利用烦恼化为道用，在未法时，烦恼炽盛，魔类随喜，行者遇顺、逆、中境，皆易退堕，乃魔加持。应思苦乐皆助伴。谓遇苦则思一切有情，具此苦者，不知凡几，应修取入法；遇乐则思一切有情，皆应具此，则修施予法。

【第一四五则】

问：以发心轨则受法，以何身为增受与不增受？

答：天龙等人非人等，从身及意乐，皆堪发愿，但如此北俱卢洲及黄门之身，不堪发愿。造五无间罪、邪见、谤无因果者之意乐（心），不堪发愿。真实堪受之依者，谓如三士道次第，而曾修心者，而于菩提心，意稍有动者。受轨则时，依上师三宝加持，顿生菩提心而成佛子者有之。即未得加持，未真发心，然于其已于菩提心，意稍有动之心，令其更加增上。若意未稍动，即为授轨则，但略种习气，实无大益。

【第一四六则】

问：修学发心已，于任何事不舍一有情，然经中有残害佛法者，不可与慈之文，应如何理解？

答：此条指少数有情，与不担荷，而舍多数有情不同。于残害佛法有情，或曾受其灾害非人魔类少数，最易起弃舍之心，即犯此条。经中有于残害佛法者，不可与慈之文，乃指身语业，而意则不能生弃舍彼之心。如一串念珠去一，则其用不备，故不能离一有情。

【第一四七则】

问：得菩提愿戒已，应如何守护不失？

答：得菩提愿戒已，守护不失之教授，如菩提道次第所说四种：一，思二种胜利；二，修学远离能坏之四黑法；三，修学受持不坏之四白法；四，犯已还净法。

一，思二种胜利；

（一）成胜福田。发心无间，从种姓门，即能映蔽诸阿罗汉，谓成无上也。虽作少福，亦能出生无量福果故，为胜福田，及为一切世间所依止。

（二）摄持无恼害福。初发心菩萨，即得两倍转轮圣王福德。圣王常有一千药叉大神守护，初发心菩萨，即有二千药叉大神守护。虽在睡眠、迷闷、放逸之时，诸常住药叉，或诸非人，不能扰害。

二，修学远离能坏之四黑法：

（一）欺诳阿阇黎、尊长（摄父母在内）、具德。对境过大，方便欺诳，即成黑法，故应远离。

（二）令于无悔处悔其善行。无悔处指善业。令生悔意，如对声闻说：汝所作不好，或对供菜油灯者，谓汝供不如法，皆犯令忏，应说汝所作甚善，能将心量放大学大乘，或更能以酥油供更佳。

（三）诽谤安住大乘之有情。此之对境，有谓但受发心律仪者，依宗喀巴大师自宗谓于菩提心真实已发者。大宝积经说：四黑法此即根本。经中说，菩萨有情如炽炭蒙灰，不易识别，故应依有情清净观。

（四）随行谄诳，无正直心。菩提道次第中说：谄诳者，如以升称为骗等。诳者，谓如无功德，诈现为有。谄者，于自作罪，方便不显（惟有时发露己罪，于他有害，为慈悲故，暂时隐覆，亦一方便）。于自过失，辩护为功德亦谄。

三，修学受持不坏之四白法：

（一）危及生命亦不妄说。断故知妄说，若如是作，即自能于阿阇黎等增上境，不生欺妄也。若无知妄说不犯此，故知妄说为罪。

（二）心行正直离诸谄诳。以正直心而住，此是第四黑法之对治。如人说自己有神通，口虽不应，或微笑默，亦犯谄诳（虽欲罗致而为我用）。

（三）于诸菩萨起大师想，于四方赞其德。我等所作善，无增长之相，而尽坏之相则甚多，以

于菩萨及法侣，以嗔恚轻蔑而尽坏也。故应如迦叶问经所说：「于诸有情，生大师想。」因不知谁是菩萨，故设视一切有情如佛之方便。此为第三黑法之对治。

（四）化度众生志不求余，令住圆满菩提。此亦就自己之方面，须将所化之机，安立于圆满菩提。若所化机，不生圆满菩提之意乐，则不成罪，以不能成办之故，以此白法能断第二黑法。

四，犯已还净法：若犯菩提愿戒，可依三十五佛忏悔仪轨忏除；若已受菩萨行戒，则须依还净品而忏除（虽未受戒，然于佛前承许不作，称中类善性，仍以于十八重四十六轻罪，舍命不犯为要，直至菩提，愿护戒清净，自当励力，并应祈祷师佛加持，如是成办加持之法，详明灯颂自释此一科目中）。

【第一四八则】

问：菩提愿心学处，分舍与退二种，应如何抉择？

答：有说犯四黑法，即舍菩提愿戒，宗喀巴大师则以舍菩提心，及舍有情心，生起此二种，乃舍菩提愿心条件，其余犯四黑法，及与四白法相违者，但退而非舍。余诸誓受学处，因摄于十八重四十六轻，然若尚未受菩提行戒，故不犯戒。然乃誓受学处，故成恶行（如未受五戒居士，曾于佛前，誓不杀生，以未受戒，故不犯戒，然是恶行）。依寂天轨则属于已受菩提行戒，不仅成恶行，于戒有所犯。故明灯颂最后说：总于十八根重罪，四六轻罪毫勿染，舍命亦护戒清净，直至菩提愿守护。

【第一四九则】

问：发心已于学处须修学之相？

答：菩提道次第说：「如是发心已，于施等学处，不能修学……。」如前所引金刚宝喻，虽亦有胜利，然若不于菩萨学处，修行心要，则未有能成佛者。故于学处当学也。修次初编亦说：如是发心菩萨，知自未调伏，不能调伏于他已，自于修布施等，极作加行，以无加行则不得菩提也。又说：修亦谓受戒已，于彼学处而修学也。以谓菩提行戒，凡与六度不顺者，皆可以十八重、四十六轻对治，方能修六度，此如升阶陞然。例如不以行戒对治慳贪烦恼，则不能行布施度。

【第一五〇则】

问：方便与智慧，随学其一，不能成佛之理？

答：大日经说：「秘密主：彼一切种智者，是从大悲之根本生，是从菩提心之因生，是以方便力而到究竟。」乃佛呼金刚手而告之：是以六度方便而到究竟。总上三句，谓须具智慧、方便二种始得成佛。声缘具智慧而不具方便——世俗菩提心，故未到究竟圆满。故于六度圆满，即圆满福慧二资量，乃可到圆满佛位。此如吾人贪嗔烦恼支分不具则不生，佛果菩提亦然。支分不具亦不生，智慧与方便随缺其一，即不具则不生佛果。

【第一五一则】

问：何得谓方便与智慧？

答：此为藏王菩提光问阿底侠尊者问题，尊者答：「六度中除慧度，其余施等五种，佛说为方便之一分；五蕴、十六界、六处皆由缘起，无自性生，了知如是自体性空，故说名为智慧。」

【第一五二则】

问：何得谓世俗菩提心，及胜义菩提心？

答：世俗菩提心：即前所广释之「真正菩提心」；胜义菩提心：谓唯名安立，须初地以上菩萨常时一心安住空性中者，于世俗谛之见相二分已断，心与空性，和合为一，如水入水，无有二见。如是有情之心，方称「胜义菩提心」，非实菩提心，假名安立为菩提心。于菩提心，则应知有世俗、胜义二种，内外道多于此义误会，彼以住空性，即是修实菩提心，而彼不解有「世俗菩提心」也。

【第一五三则】

问：支那堪布大乘和尚所主之见——「任何亦不分别，即是成佛之道，施戒等者，是为未能修如是了义之庸愚而说。」等语，是否与大日经所说，全而不错之道相合？

答：应知如支那堪布大乘和尚所主之见，与大日经所说全具方便、智慧之道，随其一分，皆不相合。即彼之见，亦非智慧，更非方便。支那堪布之旨，在遮止一切分别，对于任何种，皆不思维观察，是为无缘，是即顿超，等同十地（以上皆和尚之语），宗喀巴大师谓其落于断见。总摄支那堪布玄宗立论——任何不分别，即修了义道。莲花戒师破和尚之言，详修次中编中。于此略要言之：「一，莲花戒大师谓和尚谤「各各分别慧」，由此（各各分别慧）方生通达无我慧，即正净胜义空慧，故无出世间智慧；二，凡内道修习止观者，断无不由各各分别慧，而能证心空合一之无分别慧；三，又与现实理不合，若谓于一切法不起作意，不作思维，则昔所曾受苦乐，亦不起念，无有是处；四，彼若谓我于过去善恶苦乐，亦不分别，然彼已有此不分别之念，即是分别；五，若谓于任何皆不起分别，则一切不能得，则意念宿世慧，及清净无我慧，皆不能得。和尚不能答，承认负堕。」

【第一五四则】

问：若谓和尚乃一门顿超之法，应如何理解？

答：莲花戒大师曾答说：「汝法无因，既无循序渐进之基，渐尚不立，何况顿。若真顿教，汝现当已经成佛。而不然者，何谓顿超？所谓顿超者，谓不须时间顿趣入于圆满佛位。须知内道法，皆由循序渐进而生，如登山然，若一切不分别，即得佛位，现见世间法，不加智慧思维，不以善巧方便而行，亦不能得。何况福慧双圆之佛果，而可以不分别得之。又若汝吃饭时，一切不分别，则饭味一切不知，何况饥饱，则汝早已饿死，何况能成佛。又汝行时亦然，将不知而盲行堕于险岩而死矣。」和尚不能答，遂负堕。又吾人常有痴呆出神之时，即任何亦不分别，此与佛胜义智慧光明，相去不啻天壤！如是习于呆境，亦能发生乐受，易误为空性。上者能得无心定，如是即可谓证空性，则吾人皆成佛矣。」

【第一五五则】

问：内地习禅宗者所言，极似支那堪布大乘和尚之见，对宗祖达摩应如何理解？

答：凡属内道，在印度无论大小乘，皆不舍俗谛行品，不与教及理相违（达摩系梵僧亦不出此范畴）。俗谛乃真谛之基，若于俗谛之相，尚无胜解，何能了达其空性。以此遍查印度大小乘中，无有立（如支那堪布之见为宗见者）如是之宗者。达摩系梵僧，不谙华语，假设有玄奘大师、义净法师具相之翻译，为之翻译（内地法相宗所译，及所立宗与印藏无不合，盖由奘师之殊胜因缘也），或不致有从初到底之误解也。恩师对此问题曾开示说：「余不谙汉文，闻内地习禅宗者所言，极似支那堪布大乘和尚之见。达摩乃已证空性者，故说一心专注于空性时，不可于俗谛起任何分别。后人误以其证境为修境，以为初业有情修加行教授，一心专注空境时，于俗谛执实相，皆应遮止，故于一切皆不分别。初机以为加行修法，实为颠倒。」以上恩师所说法语，确实道出千百年来错误根源。经中说：「任何亦不见，即是正见。」不知此就已证空性者，遮止俗谛而言，遂生误解。应知一切种智，即摄真俗二谛，故知三乘及佛皆须俗谛行品，此乃弥勒现观庄严论全论纲领。此论乃了义般若经之锁钥，与此论纲领相违，即与一切佛说了义经相违，并且违理。龙树说：「不达俗谛者，不能了空性。」

【第一五六则】

问：有谓「禅宗之禅，非四禅八定之禅，任何不起分别，乃修空性慧度，以但学慧度，余何须用。」对如是之言，应如何解答？

答：集研覈经说：「诸菩萨为菩提故，而修六度，诸愚痴人谓但应学慧度，以余何须用，此破坏心也。」当知圆满菩提不外法身、色身（摄报化）以为果，共道——色身乃修前五度之方便；法身乃修智度之慧资粮。金刚相续经说：「设获空性者，仅此不成佛，因果无他故，方便非空性。」谓仅证空性，不得成佛，因与果无他，有此因方得此果，非空性已具方便，唯具空性之因。于得佛果，尚缺其余诸方便。成佛方便，非仅此一方便，即金刚乘，亦须具方便智慧，各不相离，始谓之金刚乘。经中说：「此破坏心也。」谓破坏大乘心要。

【第一五七则】

问：若谓：「非废止施等诸度，唯修慧而施等自具，谓于彼等任何亦不思维，则皆全矣。以不耽着能施、所施、施物故，而无缘之施即全，如是余等亦全。经中亦说，于一地中摄六度故耳。」作此言时，当作何解？

答：倘仅以此即全者，则外道于心一境性之观中，平等住时，无耽着故，当全一切波罗密多。又如了义经十地经中所说：「许声缘亦有于法性无分别智。」若如彼说，则声缘平等住时，当全一切菩萨之行。如是则外、小皆成大乘。若因经说，一一之中，便能摄六，仅彼为足，则献坛供，亦说涂牛粪水之行施有六，仅此认为具足六度，岂能合理？当知以见摄行，及以方便摄慧之理，譬有慈母，因爱子死为忧所苦，与余谈说等时，任起何心，而烦恼之势力不减，然非一切心，皆是忧心。如是若通达空性之智势猛，则于布施、礼拜旋绕等时，缘彼等心，虽非通达空性，然具彼等之势力而转，亦无相违。若以猛利菩提心为前行，则虽住空性定时，菩提心不现起，然以有彼力执持，亦无相违。慧与方便不离之理，亦如是也。」以上为菩提道次第中所说，于此应知，唯佛能同时一心双运。故一心专注空定，不能同一刹那又缘布施等。但前者（菩提心施等）之力，未全退失，即为摄持。非皆全也。若谓一心专注空性时，同时亦能缘菩提心者，则缘菩提心，应有前因。

但可说从前修菩提心之力不失，即为摄持不离。是故通达空性，智慧猛利力量不失，而行布施，方为无缘之施。非于所施、能施、施物任何亦不分别，即是无缘之施。于施时，见所施、能施、施物虽是有，而是缘起安立，无实自性，乃称空慧真实摄持之施。支那堪布谓：「一切身语所作，皆非成佛方便。」然彼不知以慧摄持之方便，乃成佛之正因。菩提道次第说：「于说福德资粮之果，为世间身财长寿等，亦不应错误。若方便与智慧不相离，若是世间，倘以慧摄持，则极可为解脱与种智之因也。」如龙树宝鬘论说：「大王：佛色身从福资粮生。」以故应勤修此福德资粮；「大王：佛法身从慧资粮生。」以故应勤修此智慧资粮也。

【第一五八则】

问：支那堪布大乘和尚引经说：「于施等六度，现行耽着，是魔之业。」三蕴经亦说：「由堕所缘而行布施，及执戒为胜，守护戒等，彼等一切，皆当忏悔。」梵问经说：「尽其所有一切行之观察者，分别也。无分别者，菩提也。」如是等处，当作何解？

答：如是等处，不应误解。初之义者，由于二我颠倒耽着，而发起行施等者，以不清净，说为魔业。非谓施等，即为魔业。若不尔者，说堕所缘而施，则不须堕于所缘，理应总说布施当忏悔，然不如是而说故耳。此修次未编中，作如是答覆之理，极为重要！又梵问经义，彼经尔时，是观察生住等时，说施等于真实不生；谓分别者，唯是安立之意，非说不依彼等，而当弃舍。此亦为修次未编所作答覆。总之，以一分道品，不足之义，如集经论亦说：「离善巧方便之菩萨，不应于甚深法性精进勤修。」明显说之，秘密不可思议经亦说：「善男子，譬如烈火，从因而燃，因若无者，则当息灭。如是从所缘而心然，若无所缘，心则寂灭。善巧方便菩萨，以清净波罗密多，了知寂灭所缘，于善根所缘，亦不寂灭；于烦恼所缘，亦不生起；于波罗密多所缘，亦为安住；于安性所缘，亦为分别；于一切有情，以大悲心，于所缘亦观也。」谓于别别所说无缘有缘，须判别也。如是于烦恼及执相之缚须缓；学处之绳则须紧；于性遮二罪须坏；于诸善业则不须坏；故以学处拘束，与为执相之缚，二者不同。守戒而缓，及我执之缚而缓，二者亦不同。坏与解脱等义，亦应善为观察。莲花戒大师破「不作意」之理者，谓住于抉择胜义理之见上，于任何亦不作意，专注一趣而修者，非其所破；若非住于抉择胜义理之见，而心不行动，任何亦不分别而住，为修空性者，是所破也。

【第一五九则】

问：恩师说：「破支那堪布，应知其与教相违、与理相违、自语相违。」当如何知其此等相违？

答：摄支那堪布所著「睡转法轮」等着中之心要——「谓但心不生分别，身语二业，可以随便。但睡亦可成佛。」及其所引之经（如上文），彼亦误解，应知由人法二我执而行施等，如以毒和食，不惟无益而又害之。若总说六度皆魔业，则汝（和尚）称汝所倡者摄于慧度，亦魔业矣，成自语相违。与教理相违者，经中所说「堕所缘」谓耽着于「实有」。此所谓魔业，乃谓对于菩萨成佛为障之魔业，非对一切有情而言，不然，则登地有情，皆未达空，皆有二执，岂其修施等亦成魔业耶？一切行为如修大慈、大悲、菩提心等，皆谓具二执堕于有相之摧毁一切行品，凡夫现行虽有我执，然布施时之舍心，是善行，故非我执。破斥之谓若如所称，则得法无我者，须将舍心、防心等，如嗔慢等而并灭之，即将六度视同烦恼而断之，则无圆满佛陀，佛依无所依矣。热盛则寒微，寒盛则热微（成反比），见行如此，则堕常断，则以见害行，或以行害见，不惟不得成佛，如圣天

四百论说：「执有堕畜生，执无堕恶趣。」法身与色身，凡夫之心识与肉体，此二不离互用。须于因位不离互用，须空慧乃得法身之因。然若无方便，法身亦不圆满，故方便亦是得法身之质，如是空慧于色身亦可。基时于二谛抉择，安立胜义，乃因果名言之量，二不相违。如龙树集经论说：意谓离善巧方便之菩萨，专修空性，易堕寂灭，舍弃有情，堕于大乘险处。火以薪炭等缘而燃，心之定分、观分皆须所缘而后生。或以为有「无所缘」之定心，不知彼以「无所缘」之义，为其所缘，或观心之本来面目，则以心为所缘，无所缘则以何为念？所念如何？了知寂灭，实有所缘，以空慧了达无实有自性所缘，于彼等善根所缘，了达无实有自性所缘，而不弃舍。所谓「无缘」者，无实有自性所缘境。若依教理抉择，于清净空性见上，一心专注，于余「实有见」不起分别，则与教理不相违，故非所破；若不依教理抉择，但将心幽囚，成为呆板，不起分别，则与教理相违，故是所破。昔甘丹派大德皆说：「依教依理抉择胜义理见上，其余诸法，不能劫夺。于余诸法不起分别作意，应一心专注一趣（空性所缘），应理解昔日达摩梵师之意，即如是说。后世华徒如支那堪布者，多误解之矣。」

【第一六〇则】

问：于菩萨学处求学。及学已受菩萨戒之程序？

答：菩提道次第中说：「虽调伏律与密宗戒二者，于未受各各律仪之前，不可听其诸学处，然此菩萨学处则不同，先知诸所应学，而净修其因已，若能勇悍执持，乃传其律仪。以是先须知诸学处（应先阅读关于菩萨学处戒品诺经论，详菩提道次第及明灯颂自释中），以作意所缘境，于彼至诚极欲修学，而得律仪者，则甚坚固。」此为于菩萨学处求学之程序。学已受菩萨戒之程序者：菩提道次第中说：「学已受菩萨戒者，将初如何受戒之规，次彼无间于根本堕罪，及诸恶作守护方法，并违犯还出之规律等，广抉择已，于受戒之先，决须观览彼释而知之。」此后先抉择具量之师（具十功德、下至五功德，详前善知识德相文中），又善说戒者，于其前依仪轨受（亦可自于三宝前受）。

【第一六一则】

问：菩萨应行应断纲要？

答：菩萨戒二十颂略摄中有颂说：「虽若任何益（权衡轻重，暂时于自他有情，虽若有苦，而具究竟之乐，亦必须作），若益自他作（于自他现时究竟，虽微利亦作，何况大利。），暂苦究竟苦，菩萨应断离，暂乐究竟苦，菩萨亦不作。」此为菩萨应行应断纲要。惟就可能范围内言，不能则不犯，（如阿底侠尊者对纳措译师语），若不善防护，则犯戒如雨之多。入中论说：「防护诸学处，首在防护心。」谓以正知、正念、不放逸三者，善防护身语意。犯罪还净法详虚空经藏及戒品注。

【第一六二则】

问：菩萨应依何学处？

答：菩提道次第中说：「菩萨所依学处，明晰分之，虽无边际，若以类摄，可于六度中摄菩萨一切学处。六度者，是摄菩萨道一切关要之大总聚也。」应知广行、深观二大道，皆摄于六度中。

【第一六三则】

问：诸学摄于六度，弥勒所著大乘经庄严论中，如佛密意（如佛说：「善男子：应修布施乃至智慧波罗密多，而得圆满菩提。」而为显释，其中六种数决定之理，试言其要？

答：六种数决定者，谓六度若增一为七，减一为五度，皆不可也。

第一种观待于现上果数决定。知现上果，由昔善业之果，更于诸善因努力，且知非从无因，及不顺因中出生。其随顺因亦如其次第六度而决定，如身、财、眷属、事业，财由财施，身由身戒而来，眷属由忍辱，事业由精进而来。现上果又分现时现上果，究竟现上果（此唯佛地有），佛以究竟圆满六度而得。报化二身，由持戒波罗密而来；清净刹土，由施度圆满而来；菩萨围绕，由忍辱波罗密而来；佛身事业利济一切，轮回无尽，由精进波罗密而来；烦恼断尽，一切种智，由其随顺因静虑波罗密、智慧波罗密而来。故六度缺一不可。因摄暂时及究竟现上果已尽故，故不必再加一度。故不唯究竟现上果须修六度，即暂时现上果，亦缺一度不可。但彼支那堪布于一切不起分别，即欲速得佛果，实乃因果相违，如欲饱腹而不进食，岂可得哉。

第二种观待成就二利数决定。摄略菩提道次第要义说：「以如是之身，学菩萨行，菩萨之事，唯自他二利。于修利他，首须以财而作无损害有情之施，始能成利。善能遮止损害他之所依，是大利他，故须戒度。于戒圆满，若他来损害，而不能忍，作报复则戒不禁，以不报复免他积多罪，彼欢喜已，有善利行，故能成大利他；自利者，是以慧力得解脱乐，然散乱心不能成故，须以静虑令心住于所缘，方能得如欲安住之堪能。然此有懈怠亦不生，故须不厌之精进（精进自他二利皆须）。以是于彼二利，六度决定。」

第三种观待于成就圆满一切利他相数决定。菩提道次第说：「先以财施除彼贫乏（第二种但结相识之缘）；次于一切有情不作损害（第二种但不作有害，此于一切有情，皆不损）；犹不仅此，且堪忍他害（第二之忍但令戒圆，此总他害）；为他助伴，不厌精进（第二之精进，但精诸度，此为他助伴，作利他事，不厌精进）；依于静虑以神通等令意悦欲，堪成法器（后二定慧，前说自利，此说利他）；依慧善说，断其犹豫，令得解脱，故六度决定。」

第四种摄大乘道数决定。菩提道次第中说：「谓于得受用无贪，未得受用而不希求，无有顾恋。如此则能守护学处，受持净戒而复敬重；于依有情及非有情所生苦恼，堪忍不厌。随于何善（摄大乘广行，深观诸善行）所作加行，勇敢不厌；及修止观无分别瑜伽（一心专注之止观，不为他分别所夺，故称无分别），摄大乘一切。」菩萨亦常修无常，苦，无我诸观，亦摄于无分别瑜伽中，于此分别，又何得一理趣，即六度摄尽大乘道，而支那堪布自命为大乘人，而不修大乘道，岂为应理。

第五种观待一切道或方便之相为增上数决定。菩提道次第中说：「于已得境界受用不贪之道或方便者，是谓布施，以串修舍，离贪故也；为求得未得之境界，于彼功用散乱作防护之方便者，是由安住比丘律仪，不生事业边际之一切散乱故也；不舍有情之方便者，是谓忍辱，以作一切损害之苦，立思不舍离有情故也；增善方便者，是谓精进，由精进善增长故也；净障方便者，是末二度，以静虑净烦恼障，以慧净所知障故也。是故于六度决定。」

第六种观待于三学数决定。菩提道次第中说：「戒学之体，即是戒度，以须有不顾受用之施，

方能受戒，故施为受戒之资粮。受已又以他骂不报等，忍辱而为守护，则忍为戒之眷属。静虑是止学，慧是慧学也。」精进偏通于三学所摄，故六度决定。

【第一六四则】

问：兼则六度次第决定，有何次第及其概要？

答：初生起次第。菩提道次第说：「若有于受用不顾不贪之施，则能受戒；若具防止恶行之戒，当能忍辱；若有不厌难行之忍，则逆缘少，而能精进；若于日夜勤行精进，则心于善生起堪能之三昧；若心等引（定），则生通达真如所有性之慧也。」弥勒经庄严论中说「前前生起后后」，即生起次第。

次为胜劣次第。菩提道次第中说：「前前劣，后后胜」六度前劣后胜，三乘小劣大胜，故知佛教内，乘道皆有胜劣。何以后之智度为殊胜？菩萨欲趣入地道诸果，直达圆满菩提，非通达空性之智慧不可，前五度乃智慧之资粮。具空慧者，必有禅定，有禅定者，不必有空慧。定能伏烦恼，而精进不能，具定必静进，静进者不必皆得定。推之忍戒皆然，戒以忍波罗密始净，不然，说但施一分，即得现上果，须戒方能圆满现上果。施若无戒摄持，则福果不能不断。经说：「无戒之施，多堕恶趣，为多宝龙王等」三为粗细次第。菩提道次第中说：「前前较于后后，行与所作，较易而且粗，后后较于前前，行与所作，较难而且细。」

【第一六五则】

问：何谓施之自性？

答：施之自性，为舍之善思，亦即发起（即动机），有身心发起（发起身语意业），及时间发起（身语意引施财之思）。总为心如理、行如理之舍心。平常多误为所施之物（外色）为施，不知施之思（内心），即舍心方是施（方与经教相合）。

【第一六六则】

问：何谓圆满施度？

答：当具四相布施方为圆满，如无贪着之施、空慧之施、随他意乐圆满之施、依根器成熟之施等。此说菩萨圆满布施波罗密多之定量。其次若有菩提心摄受之力，远离布施之不顺方（首为悭吝、贪着），而圆满他有情之心，亦可称为圆满布施波罗密多。施之主要，乃无贪之心。不唯世间凡夫，即内道中人亦多误解，以为尽除众生贫苦，施方圆满。若仅凭实现方为圆满，则世间尚多穷人，应佛之施，亦未圆满。又非仅离悭吝，即圆满施度，否则小乘阿罗汉，已离悭吝，亦应圆满施度。若此不成施度，应如何方能圆满布施耶？谓应修舍心。谓将自己所有之身财善根，一切破除悭执，至心施他，并将布施所得果报，亦施他。由修此心到极圆满，方称圆满施度，入行论说：并舍由施而得（施果）之财物受用等福果于他之心，即可称施到彼岸（合菩萨行之布施量，非指无学之圆满。）

【第一六七则】

问：施之差别？

答：有二：一，对人不同之差别：有说六度前三，在家主修，后三出家主修。总之，在家法施不易得清净顺缘，故以财施为主；出家财施又多不便，障难大（障闻思修）而意义小，故以法施为主。此就一般而言，亦有在家菩萨以闻思修为主者，如大德仲敦巴则正当以法施为主。亦有出家因宿善福报多财，以之行施，则障难小而意义大。故不论在家出家，当就难易，及意义大小而定。

二、施自性之差别：有三：一，法施；二，无畏施；三，财施。法施：摄世间无罪之事业，如工艺、医方、文字等，又如理教示，并使受持诸学处。所谓学处，谓皈依等诸学处，皆属法施。二，无畏施：解救王害贼乱等人畏，鸟兽毒蛇等恐怖，以及水火等灾害，乃至解救虫类出水火烧热等生命怖畏。三，财施：财施下至一针一线，上至夕命而为施舍，不唯钱财资具。菩萨以头目手足妻子宫殿作施舍，乃施之大者。（未圆满大悲之前，不能以身命作布施，以留此身修学，较舍此身，意义更大。）三施中法施为殊胜，无畏次之，财施又次之。

【第一六八则】

问：施度于身心生起之法？

答：须为菩提心摄持，将一切身命财产布施于他之意乐，惟此非仅除障施偏执之悭吝，须至心生起将一切（善根）施他有情之意乐。生此舍心，须修摄持之过患，与施之胜利。

初摄持之过患：身命财物终须舍，乃决定义。既知后舍现舍，终归于舍，不如现舍，早种福德。以福业不感后贫（直通后世）。无边陀罗尼经说：「得长寿总持，应知长寿之因乃不杀，杀业之因乃斗争，斗争由执持财物，爱着身命财物。」二，思施舍之胜利。大德功德军说：「能施此生二世乐，不舍暂时究竟苦。」入行论说：「舍一切涅槃，我心修灭度」谓我须舍一切，修灭度而得涅槃，若不然者，凡夫死时，一切终须舍，不如施诸有情之为殊胜。又说：「人天乐不外财色受用圆满，此现上果，由施而来；究竟乐亦由施入地道而得圆满菩提。」

【第一六九则】

问：修施时意化身受用善根等，无尽施与有情，有何意义？

答：若以菩提心摄持意化无量无尽身受用善根等，以施与他有情，此虽非实物，然时常熏习舍心，能使施心由多门方便，渐渐增长，后遇施缘，更能行施（此熏习即加行）。集学论说：「须从现在而修意乐也。」如修「放觉法」，观想以身施罗刹等，亦不过修此意乐。

【第一七〇则】

问：菩萨于受用衣食等之意乐，何谓成染犯，非染犯？

答：忘为利他而当受用求食等之意乐，以爱着自利而用者，则成染犯；若无爱着，或忘缘一切有情之想，或贪为余一有情故者，非染堕也。于彼等回向于他之物，作他物想，若为自利故而受用，成不与取。其价若满，则成别解脱之他胜。若作想云：受用他有情之财，应作他事而受用者，则无罪。此集学论所说也。

【第一七一则】

问：应布施之十种对境？

答：一，对亲应无贪；二，对怨应无嗔；三，对中庸以欢喜心、柔和心；四，对具戒功德有情以恭敬心；五，对非具戒功德有情，应以悲心；六，较自劣者不应以轻毁心；七，同于己者摒较量心；八，较自胜者应遮嫉妒心；九，富；十，贫，此二皆不知足，应摒不知足心，而生悲心以布施之。此就未登地菩萨而言，故有贫者以与他较，初地以上无贫之名。

【第一七二则】

问：于十种对境，应具何种殊胜心？

答：应具三种殊胜心：

一，于布施作要义想。以身命受用善根布施，为速成就圆满菩提故。

二，于物作殊胜想。以藉布施缘起，方速圆满施度故。

三，于有情作善知识想。以藉彼来乞，方能圆满我之施度故。

【第一七三则】

问：布施应遮止何种心？

答：应遮止八种心：一，无因果邪见心；二，嫉妒心；三，嗔恚心；四，追悔心；五，偏执心（偏于一方）；六，名利恭敬心；七，望报答心；八，希求异熟果心（人天福报）等。

【第一七四则】

问：施不应行法？

答：于求者不应延缓、不应烦恼而施、不应短欠而施（前许多量，后给少量）、不应与世出世间法相违而施、不应数思而施（如言我前年去年，已施汝若干，令彼惭愧）、不应轻践而施（如言汝为拜五方之牛，或汝如乞丐）、不应藉势强迫而施（如国王长者强取子女玉帛而施）、不应强取父母财物而施、不应以损害他有情方便而施（如以饵诱之，令遭损害）、不应违戒不如理而施、不应缓积而施（现有即施，不应缓缓积累至何时，有若干量方施，以存积障闻思修，有时至死，尚未行施）。总之，应欢喜谦恭而施，令受者满意欢喜，此种缘起其力甚大。

【第一七五则】

问：舍不舍之理？

答：一，就时门不应舍：具悲心证空性菩萨施肢如砍树枝（与根本无关，无痛苦感觉），凡夫菩萨须视其能否为我大悲助缘，须合机，否则不施（又比丘过午不食，故不应夜间施与）。以通权为变，不为大事，不应以生命肢节布施。

二，就求者门不应舍：如外道欲毁内道，来求经籍，不应施；又疯狂者不如理求乞不应施；不

饮酒者，不应施之以酒；不应以父母施人（非布施物）；又损害有情之房舍地方田土等物不应施；又布施物中，有生物者，不应施；出家众受戒之三衣不应施；上师特赐之三宝物（如佛像等），不应施；非密宗法器，不应施与密法（法施）；毒物（如鸦片）、兵器、恶咒等不应施（然如以毒疗病，或以兵器防护彼者亦可施）。

【第一七六则】

问：应圆满具足六种正学而施，何谓六种正学？

答：一，所依正学：谓依菩提心而施；二，物正学：谓虽施微物，亦缘一切物均能舍之心而施；三，要义正学：为圆满有情暂时、究竟利乐而施；四，回向正学：谓将布施善根，皆回向圆满菩提；五，无分别正学：谓知三轮皆非实有，具此空慧而施；六，清净正学：谓具足遮止二障而施。能具此六种正学，即布施到彼岸。到彼岸谓度生死苦海，而到圆满佛位。

【第一七七则】

问：每度摄六度，如以布施应如何摄六度而修学？

答：自行布施回向于他，令他亦能布施，而得圆满佛位，称布施之布施；自行布施，同时修十善法戒，不杂远离自利之心，小乘作意，称施之戒；自行布施，受者反残害我，为大义故，而能忍之，称施之忍；自行布施，而令善根向上增长，称施之进；自行布施，不杂小乘回向，称施之定；施时达三：轮性空，了如幻义，称施之慧。

【第一七八则】

问：所施之身、受用、善根，应如何修学舍、护、净、增？

答：如集学论所说：如身之舍。一，舍：平常应串习舍身之心，若真能作大悲助缘之时则施之；二，护：若无义非施之时，则不应捨，而须防护；三，净：不将自己身心，入于不善作业，则为清净；四，增：知现时大好人身，乃过去善业所感，为令此流，相续不断，辗转增上，当于净戒，加意守持。

受用亦尔。一，舍：先修舍心；二，护：次于对境无堪能者应守。谓非殊胜有情，不必妄施，然亦不应执着。若于受用起贪执时，则应随来随施。若无贪着，则不速施亦无过；三，净：所得钱财，非由造恶业、非由邪命而来；四，增：现时受用，由舍心而来，故应于布施勤精进，令受增长。

三为善根：一，舍：将三世善根布施有情；二，护：护此善根，令不唐捐；三，净：以善根回向圆满菩提，即能令善根清净；四，增：见人行施，心生随想，即令善根增长。

【第一七九则】

问：于前中士道已说三学。既已说戒，何以于此六度又重说戒？

答：前说中士，以出离心摄受，重在求解脱，故以别解脱戒为主；此以菩提心摄受，对于其他

一切有情，断离能害之心，而以菩萨戒为主；下士则以轻现世重后世为主，故依业果取舍而持十善法戒，以求得暇满人身；密宗亦以戒为主。故显教之三士道，皆以持戒，辗转增上，趣入地道而得佛果。

【第一八〇则】

问：戒之自性（即何者是戒）？

答：菩提道次第中说：‘由遮止损他事，令意远离之思者谓戒。是以律仪戒为主，增上而作也。以彼思之串习，而成上上圆满戒波罗密多，非谓于外建立有情胥离损害之门。’戒之总体，兼止恶行善二分。此说戒之自性，乃专指戒中防止恶业之律仪戒，以防恶之力，律仪戒最大故。次说戒波罗密。谓由菩提心摄受修此防护心（断损他心），辗转增上，至于圆满，即为戒波罗密。此亦不依外境而言，但依内心而说戒波罗密圆满。戒波罗密有二义：一，向彼岸而行；二，已到彼岸。故串习及圆满，皆称戒波罗密多。

【第一八一则】

问：戒之差别？

答：此非谓其性体之差别，乃总说戒之差别。此中有三：一、律仪戒，二、摄善法戒，三、饶益有情戒三者。

初律仪戒（即防护戒）：如欲身业之杀远离，须於意业之嗔远离，方能断杀之不善业。如是身语七业，皆与意业之发起有关。故云律仪等起增上，是断十不善。别解脱戒，惟南赡部洲人能受，天、非人、北俱卢皆不能受。而菩萨律仪戒天等身皆可受，故布具菩萨戒而不具别解脱戒者。

又如居士戒，但尽形寿，死後即舍，而彼菩萨戒，乃直至菩提而未舍。故谓别解脱戒，即菩萨律仪戒者，则犯死後舍别解脱戒，即捨菩萨律仪戒之过。别解脱戒与菩萨律仪戒，虽同属律仪戒，然非别解脱律仪，即菩萨律仪。如於比丘戒律仪清净者，不能即说为於菩萨律仪清净故。然能随受七众别解脱者，则於菩萨戒支分愈圆满。又菩萨虽以意业为主，不必拘於身语，但凡夫无此堪能，故於身语不善，亦应远离，方称律仪戒清净。菩萨万行总摄之，而不外三戒。凡与菩萨学处相违反者，如恶业及小乘作意，皆应防护，此均摄於律仪戒。

二，摄善法戒：精进闻思修，学行六度，皆摄於摄善法戒。菩提道次第说：缘於六度等善，自於身心，未生令生，已生令勿衰退，辗转向上增长也三，饶益有情戒：菩提道次第说：‘饶益有情戒者，从戒门中，於有情今後无罪之义利，如理而为之’对他有情下至一援手一投足，皆摄於饶益有情戒。过去诸佛菩萨於诸有情，所作应作何种利益，我皆愿追踪而作，即饶益有情戒体。有利他十一事：一，助伴事业；二，解脱方便事业；三，作涅槃事业；四，解救贫困事业；五，作居住事业；六，同意方便即合作事业（以和合方便引入正道）；七，护清净事业（即於其德者，赞叹护持，於大恶者巧施惩治，轻者令有所畏，而遮其造恶之门）；八，随顺事业（即於乐顺心者，离一切无义违意现行，余可随转，受其召请，庆慰饮食等事，令有情生喜进入於道）；九，应示功德事业（于正行者，若隐若显、示真实功德、令其生喜进学）；十，安置事业（於有过者，调伏诃责，为出其不善，安置善处）；十一，应显神通事业，此专指得三摩地有情而言。其他释论中说十一件事：一、於应助伴为作饶益；二，於昧理者为作饶益；三，矜有恩所为作饶益；四，於诸危怖为作

救护；五，於他哀恼开解忧愁；六，於缺资具为作饶益；七，於求依止为作饶益；八，欲随顺心为作饶益；九，於正行者为作饶益；十，於倒行者为作饶益；十一，於彼应以神通诸有情所为作饶益。

【第一八二则】

问：於身心如何生起待戒之法？

答：菩提道次第说：『须久修不守护戒之过患，及守护戒之胜利二者。』此於中士道祥说。上者当生起原如过去大善知识护戒如护眼珠之念；次者亦当生起顾於十善勤行之心。自当将所受之戒，逐条回忆，检讨最近或过去曾犯此否？若曾犯当依四力励力忏悔，若未犯是者，当生欢喜，祈上师即佛加持，今後不犯。下座当思犯戒由烦恼起，应加对治，勿令自在，如贪观不净，嗔观慈心.....等。座间修时，应请师佛加持，愿我於十善未作令作，已作增长，并愿一切有情，皆能持戒增长。

【第一八三则】

问：有说：『初业有情以律仪戒为首要，加行菩萨以摄善法戒为首要，地上菩萨以饶益有情戒为首要。』是否应理？

答：上师开示说：「律仪为先，乃对三种戒说，非对有情说。若不防护十不善业，即坏菩萨一切律仪。」当知坏戒与舍戒不同。若比丘坏比丘戒，则於其菩萨戒，不决定舍。现观庄严论说：「五地菩萨欲圆满五地功德，须远离十恶罪。」故无论在何道地菩萨，皆以防护戒（律仪）为首要。以律仪戒为後二戒之根本依处故。若谓别解脱戒之声缘戒，非菩萨所应学而弃其所制取舍。则彼不知善护别解脱戒，即善护菩萨防护戒，不须别学故。

此即菩萨戒学之关要。

【第一八四则】

问：何者为忍之自性？

答：菩提道次第说：『忍之自性，他损及生苦，不能压蔽，而心正直住，於法善住胜解也（於他损害、寒热痛苦，及於法思择，皆有堪能忍受之心）。彼相违品，谓嗔怠、怯弱、不解、不乐也。此中忍度圆满者，但是灭自忿等，心串习圆满，不待有情离暴恶也。』三忍重在思，思以役心为性。怯弱谓无勇气，不耐苦。灭自忿等，取治怯弱、不解、不乐。如愿尽摧具烦恼之有情，然有情遍虚空界，岂能尽摧，若不能尽摧则佛之忍度如何能圆。故说但灭自忿，心串习圆满，不特有情离（尽摧）暴恶。

【第一八五则】

问：忍之差别？

答：忍之差别有三：一，耐怨害忍。菩提道次第说：『他作损害全不在念。』（心如木石，当然无怨敌）；二，安受苦忍。又说：『自身生苦，安忍受之。』（谓修善法所生诸苦）；三，法思

胜解忍。又说：『於法决心堪忍。』

【第一八六则】

问：修忍於身心如何生起之法？

答：一，思忍之胜利。应思当来无多怨敌、亲友不离、临终无悔、身坏之後当生天中等。入行论说：『一切善业无如忍。』甘丹派思苦道用秘诀：遇身上何处病时，即观一切有情痛苦，化为冰雹，击我痛处。此有二种功能：（一）能消一切有情恶业；（二）能治患处。次学法苦忍、决定苦忍（於法抉择、生起定见），此二种苦，随佛一切法门皆有，由能忍受，成熟无上佛果。二，思不忍之过患。入行论说：『千劫所积各，供养善逝等，所有诸善行，一嗔皆能坏。』又说：『一切恶业无如嗔。』经说：『苦於菩萨生一念嗔，能烧过去千劫功德。』菩萨深自韬晦，吾等决不能知，若一念生嗔，以对境增上，故感得如此过患，岂可不慎！其他恶业仅自分过患之过，不坏余善，嗔则并坏余善。

【第一八七则】

问：修三忍之理。有何要义？

答：一，修耐怨害忍之理：撮要言之，怨害谓打杀及损名利受用等，重在观能害之人，是否能自主，彼实不能自主。加害由嗔，嗔由宿习（未离烦恼种子），对境非理思维，如是等缘合，虽欲不嗔不能，欲不作加害行为亦不能。由是损自安乐，生起剧苦。故彼能害之人有如烦恼之僮仆。凡缘生法，即有为法，皆无自在（外道昧此，或谓天主自在，或谓神我自在），须依他起，依他自在。如禾麦缘合，虽欲不生，亦不可得，故於不生，不根自在。禾麦之生，若得自在，则不待他缘，即自生矣，如是则禾麦应时常生（堕常），或竟不生（堕断）。故禾麦依水土时间等缘和合，催迫令生，一切有为法，莫不如是。嗔心亦尔，被迫而生，如是知被能作受害者，乃被嗔心烦恼所迫而然，实无自在。被若真有自在，则已达离烦恼离苦得乐矣，而贵不然，故知彼无自在。又彼之自在心为何？自在者，谓如欲之义。一切有情若自在者，所欲必为安乐，而彼非纯乐无苦，故知彼无自求。经说：『设若有情名自在，观彼有时亦自害，岂彼於己尚不爱？故嗔恨彼不应理。』二，修安受忍苦之理：入行论说：『乐因为少许，苦因极繁多，若果已熟，嗔之何益？当以苦为道用，苦为教授。』又说：『彼已生苦，若有治法，则不须意不喜悦；若不可治者，虽不欢喜，亦无益而有过。倘太娇惯，虽微小苦，亦极难忍；若娇太小，虽大痛苦，亦能耐故。』值末法时，苦如云雾，弥漫世界（学法者苦），不知苦为道用，则生怯弱，退悔中辍之过患，皆所常见，故应破除於苦不喜之理。反观外道乌殉邪见，跳岩投火，尚甘之如饴，今求圆满菩提，何能不忍。

三，修法思胜解忍之理：法思胜解之境，撮有取舍之境：谓於善恶因果，应知取舍；信境（摄欲境）：谓对三宝加持及诸佛菩萨不可思议力，以信欲同为胜解故；证境：谓二无我，以圆满证得二无我，即证灭道二谛，亦即证无上菩提；修习境：（摄闻思境，以闻思修相连，闻思即修习而作故）所得之义谓菩提，得彼之方便谓菩萨学处之道。於上所说诸境，须无偏废，而修胜解。若生胜解，由此得证无上菩提，故应於其修胜解而生坚忍。如听经，或修法一座，即其安受苦忍，及法思胜解忍。

【第一八八则】

问：何者为精进之自性？

答：菩提道次第说：『於摄善法，及作方情义利之故，心生勇悍，及由彼心所起三门之动业。】

动业谓由勇悍欢喜之心劝起（激发）身语意三业。精进乃十一善心所之一。谓心於所对善法，生起欢喜勇悍所起之业，称为精进。

【第一八九则】

问：精进之差别？

答：有三：一，撮甲精进：菩提道次第说：『菩萨於精进加行之前，其心勇悍为先导，而援音乐之甲。以千百俱胝倍三无数大劫，为除一有情之苦，乃至唯住地狱而能成佛，亦勇悍而为，为以圆满菩提故，而行精进。如是住於精进，犹且不舍，况於短时小苦，则何待言哉。如此念已，而着意乐之铠甲。』二，摄善法精进：菩提道次第说：「为修六度故，於彼应行。」修六度之修，有入义，如於一座修菩提心，则其摄善法精进，及饶益有情精进。三，饶益有情精进：亦为修六度故，於彼应行。

无著摄说法论所说精进有五种：（一）样甲；（二）未入行时精进，谓之加行精进；（三）正入行时，若谓自不能，即与不倦怠精进相违；（四）稍行即退，即违不退转精进；（五）得少为足，即违无厌足精进。

【第一九〇则】

问：精进於身心生起之法？

答：有四：一，思精进之胜利。经庄严论说：『善法聚中精进胜，由依此故彼随得，以精进後住胜乐，世出世所摄成就，精进当得世受用，精进能具极清净（谓十不善业清净，指下士道），精进超胜萨迦耶（得无我慧解脱生死，指中士道），精进成佛胜菩提（成就菩提心，指上士道）。』明灯颂自释中引颇公生起精进之教授说：若思如上所说之无数劫，不能如是长久精进，当思如菩提道次第所说，由精进励力善修自他相换菩提心者，远离十不善因，所得之果，身不生苦（今戒清净如下士道所说胜利）。更进而善巧通达诸法性空义（指中士道解脱生死），心无烦恼，当然无苦。如是身心二者，喜乐俱增，以乐除苦，无可畏境，故虽久住世间，亦无畏怠。此如入行论所说：『御菩提心良马，由法乐而趣无苦之乐——圆满菩提。』如是有情，谁复怠情（已无畏怠，长劫精进）。复次善修行者，尤能以所修诸善，回向为利诸有情，得利益与安乐。以此如前所说回向一洲，徻一洲之福报，回向一切有情，当得一切有情所有福德（成佛资粮）。於此基础上，更增以诸佛菩萨不可思议加持力，更能增长无量无边福德，而速圆满福慧二资粮。以是已无情之言。以此精进力於深度诸善法，身心完全能受持，而能安住於善道，得证无上菩提圆满佛位果（指上士道）。

二，思不勤发之过患。念住经说：『唯一烦恼本，何有如懈怠，谁有一懈怠，彼是无诸法。』月称菩萨说：『一切功德皆以精进为母（视精进为转移），有一懈怠，即无一切功德法。不能解脱及通达者，皆以懈怠故。』

昔释迦与吾等同是众生，固其心力强，故速得成佛。即较弥勒亦心力强精进尤大，故先之成佛。懈怠摧毁对三宝业果之信仰。无信则解不生，无解则无行证。从依止善知识起，至六度，每一法门，皆说其胜利与过患，令生决定信，然後能生起精进。

三，应知生精进之达缘有二。摄菩提道次第要义略说：（一）虽见能修善法而不行，由念有暇而作推缓，或为庸常事等所映蔽。此之对治：当思已得人身速当坏灭，式堕恶趣，後难得此妙善之身（修此详如前）；贪着庸常事之对治：应思正法，是出生现後无边喜乐之因，无义戏论及掉举等诸散乱事，是能失坏现世之大利，及引发後世无义众苦之所依，应断灭之。第二达缘：念我何能修彼之怯弱心理。对果而言，佛之功德无边故，念我不能得。此之对治：念昔诸佛，亦非最初即得甚高之道，亦唯如我於道渐次上进而成佛。佛亦说：诸较我极为下劣者，亦当成佛。我若不舍精进，何故不得成佛。对因而言，以方便须舍手足等无量难行故，念我不能行。此之对治：须知施身命等，彼时如身见尚炽，即不应施舍，若至舍身如舍菜叶（此对具大悲证空性菩萨而言），无所困难时，始可舍也。对时而言，彼以佛须经无边生死，而念於尔时，我被生死苦所损恼而生怯弱。此之对治：念以菩萨断罪故，则苦不生。以坚固通达生死无有自性如幻故，则於心无苦。以身心增广安乐，虽住世间，无所厌事。如是思已，而断怯弱（以上为菩提道次第所说精进达缘）。

四，精进所依之顺缘有四：（一）胜解力：乃於应行应止生起意乐，为精进之基。（二）坚固力：又称我慢力，三慢乃尊自爱心，似我慢借用慢名。1. 业慢（亦称事慢），谓自修之道全不依赖他人，自独立为之。如布施当行虽他人能助，而愿一己担当，故不为外境所挠夺。有此担当，故非做到究竟不止。2. 功能慢，乃於凡俗，有慢生起悲悯，而激起舍我其谁之雄心，非为彼劣我胜。3. 烦恼慢，谓於一切时中，我不为烦恼所役，而烦恼为我所役。若不具此三慢，如行布施，中途微怠，拟请他人代作（事慢对治此），凡事中辍，感等流果，皆不得究竟（养成中辍之习，影响後世，遇事中辍）。（三）欢喜力：菩提道次第说：『如婴儿戏，无辍无厌，而行精进。』应思惟此因，决定得善果，无过染为殊胜安乐果之因。（四）舍力：菩提道次第说：『以勤精进，身心疲劳，疲劳苏息，仍无间而行也。』舍力乃行精进之方便，疲劳须苏息，然不可断缺。其进锐者其退速，为防此弊，应如骆驼行沙漠中，不急不徐。

【第一九一则】

问：何者为静虑自性？

答：菩提道次第说：『於随於一妙善所缘，心一境性，心正安住。』

【第一九二则】

问：静虑差别？

答：菩提道次第说：『从自性门，有世出世间之二；从品类门，有止与观，及止观双运之三品；以作用之差别，奇令现法身心安乐而住，及现证功德，与饶益有情之静虑。』世间定谓三界所属（凡），出世间定谓安住无我所缘（圣）。观虽以慧为体，然从定生，故列於静虑之品类行列中。就自性言，静虑不外世出世二种，此义决定；就品类言，则不决定，摄不尽故。

【第一九三则】

问：於身心如何生起静处之法？

答：应思惟修静虑之胜利，及不修之过患等。於後第三章详说。

【第一九四则】

问：何者为智慧之自性？

答：菩提道次第说：『总言慧者，於所观境，事物或法，能其拣择。此通五明处善巧之慧也。』

【第一九五则】

问：智慧之差别？

答：菩提道次第说：『有通达胜义（无我慧）、通达世俗（五明处）及通达有情义利之三慧（了解有情现後义利、修行之理，於有情有大义利，则所种福称因大，得果亦大）。』此处乃观待菩萨学处而说智慧差别，亦就所对之境而言。一切智慧，皆摄於胜义、世俗二种，今何故特为开示菩萨学处？以菩萨以利益有情为重，故别开令其明显（一切智慧非笼统而说差别，应有多种差别）。

【第一九六则】

问：智意於身心如何生起之法？

答：一，思惟智慧发生之胜利。龙树般若百颂说：『见不见功德，慧是其根本，由修此二故，当摄持智慧。』现见指现世，不见指後世。又不现见指隐功德，属於比量；现见指显功德，谓现量所得。胜利有二：（一）前五度净。前五度之所以称波罗密多者，皆由有慧。如说：『菩萨修诸度，皆由有慧故，由此得明眼，得到彼岸名。』（二），知见清净。菩提次第说：『显现相达之二事，以具慧故成不达者。如菩萨若为四洲之转轮圣王，而不为增上欲尘所转者，是具足慧臣之力。』兹说以通达世俗慧为主，通达胜义慧，於後详说。

二，思惟智慧不生之过患。若离智慧，则施等五度及见，不成清净。

摄度论说：『若无智慧而求果，布施自性不成净。』又说：『不以明慧而除暗，彼不能具清净戒。』又说：『由邪慧过扰其心，不信解住忍功德，分别美恶持不善，如无功德王名称。』（如狐称狮王）又说：『於慧无勤心若执，彼见不成徧清静。』

【第一九七则】

问：何者为生活潜意正因？

答：彼须於清净经典（简外道），与心之能力相称者而为听闻，乃生净慧正因。非药物记问等。与心相称者，指与上中下三根之心量相称而言。上者於广大经访求多闻，而能融解深思，依闻思以修；下者虽菩提道次第亦不能受持，始有玛澈，及拙著明灯颂及自释，并问答三百六十则等方便，令心变化纯熟，然後进而听受精研菩提道次第广略两论，再参考经论中与之相关者，融合贯

通。应知以心分别而观察取舍，谓之法门。此非多闻不为功，由闻所成慧，练磨深思，而後有思所成慧（拙著问答三百六十则，即为引发此思慧而作），由此决定起行，而後有修所成慧。故弥勒经庄严论说：『由闻而後思，由思方生净修之功德。』即具慧者，阅读广大经论，虽能知其理趣，然亦难知其关要，及如何下手与修习次第。故须听闻师传教授，作研磨深思，然後依闻思所抉择之义而精修。此三慧生起之梗概也。若将所闻之法搁置一边，而别观心之本来面目，是为忘法执心，则於修学，无有裨益。此甘丹诸德所言也。

【第一九八则】

问：何以菩萨成熟他有情，次应学行四摄？

答：大乘有三大：即大心、大离、大证。发心入大乘，不论为得涅槃佛果，或为圆满三大，其总要都在利益有情。故唯发心尚为不足，必须学行经教。又欲成熟他有情，自若尚未成熟，如何可能，故当先学六度（成熟自佛法），次如诸菩萨学行四摄，方能圆满利他事。四摄：根据弥勒经庄严论说：『施同（谓布施）示彼（谓爱语）令受持（谓利行），自亦随行谓同事。』此为四摄之总体相。一，布施：如前说施波罗密多学处时所说，兹从略。但当知布施关要，为令听者成为法器；二，爱语：於所化机，宣说诸波罗密多。爱语关要，为令听者，深生信解；三，利行：於如是宣说诸义，令其起行，或令正受，利行关要，为令受善，令已生信解者受持，把握坚固；四，同事：欲安立所化於何义利，自亦住於彼，与彼相顺修学也。同事关要，令其永久受持，不稍退转（详明灯颂自释四摄法门中）。

【第一九九则】

问：菩萨万行，皆可以六度、四摄摄之。从初发心，乃至未得『无学位』前，皆须勤行六度。试略言由此而经道位概况。

答：受菩萨戒有情，若是初发菩提心者，谓之初业有情。菩萨从此初发心，勤行六度，而以智度之胜观为主，即资粮道；再时常以空性为修习对境，由勤修胜观故，已有所证，即加行道；证入空性後，於修未修时，均真实见得空性，即见道位；真实见到空性後，继续修习，随时断所应断，即修道位；此後於六度等已圆满，故不须再学，即无学究竟住。此但略言梗概，详如菩萨地所说。

【第二〇〇则】

问：止观乃内外道所共，而菩萨於六度，应修学之止观，为何种止观？

答：止摄於定度，观摄於慧度，然不说一切止皆摄於定度，一切观皆摄於慧度。固止观乃内外道所共。菩萨所修之止观，特别是指大乘不共功德之止观。应从下士道起，直至已受持菩提心之後，而修菩萨行中之止观，故系大乘不共止观。否则，一切外道所修之止观，皆摄於菩萨行中之禅定度，及胜空观。故虽真实菩提心不能生起，至低限度，应具相似菩提心而修止观，始为合量。

【第二〇一则】

问：修『止』经教，已有与佛密意相合之经庄严论、辨中边论、瑜伽行论中声闻地等，何以宗喀巴大师尚须造论？

答：乃因末世，五浊尤甚，众生难调难伏，以无慧故，不能栋择大经论中所说，何者为修定大法，故宗喀佛於菩提道次第中，作明显易知之论。时至今日，宗喀佛所造广略二论，能了达者，已若晨星，故复有玛澈及拙著明灯颂及释论等之著作也。

【第二〇二则】

问：何者为修定之顺境？

答：顺境具五种相：一，易得求舍；二，住处安稳；三，善地；四，良伴；五，瑜伽者暇安等五者。以上五种顺境，唯修定时，须此顺境，方易得定。除修定外，余设法门（如依止善知识起，直至胜观），无论茶坊酒肆，行住坐卧，无不可修。一，易得衣食：指衣食应善取易得，不由劫夺诈取，邪命生活，娇饰成仪，故作有修说之相。此於修行，极易生障，即非顺境。平常误以为须闭目趺坐，方可称修。不知修者，谓内转变。修心要诀说：『外表隐微内真实。』应如寂天修行，即最隐秘，一般人但见其饮食、睡眠、大小便三事而已。彼所有修证，及所造诸论，当时亦无人知道。二，住处安稳：毁师破戒之地不易得定，须古德曾卓锡加持之地，方安稳而易得定。三，善地：谓水土相合，无瘴无毒，无圯无潮，不寒不热，不喧扰等。四，良伴：谓见行相合（非我为应成派见，彼为唯识见即不相合），须去恶修善、志趣相投、能作模范之良友。初业有情，须三人以上，五人以下为伴。五，瑜伽者暇安：须将所修法门诸次第，了然於胸，不可临时存疑问，尚须求人间卜。住地须无水声及喧闹声。

【第二〇三则】

问：何者为修止所依之资粮？何故须此诸资粮？

答：止所依资粮有六：一，顺境：已详前文，以无彼顺境，则不易得定。二，寡欲：於求食住等，先去贪求最好与最多之心，亦不多食。三，知足：好恶多寡，都不在意。若贪看外境，则内心不能安住，故须二三项，方与修定相顺。但此两项，重在拣除与修定相违之件，其与修定不妨之衣食住等则不计也。引生此二心之方便：（一）观一切可贪之境，悉是无常；（二）观一切欲境与我无永久和合性。四，离世间事：如书、算、星卜、文艺、仕官、商贾等，皆世间作业，古德一至修心，即尽舍而不谈，尤以修定为甚。大德布顿擅长文艺，遭魔之忌，供披将制铁笔，以为习文艺音律用，以是虚费光阴（用竟铁笔千枝），未能即今证得双运位（如无此障，可即身证双运位）。五，护戒清净：止为器皿，能盛各种三摩地功德。止乃上界功德，故须以戒为基础，令身心清净，方易得定。否则，纵修千年，亦不得定。故外道尚有各种禁戒，何况修内道清净三摩地。六，离粗重烦恼：粗重指贪欲、嗔恨等。现行烦恼粗相，以无常等观令贪嗔顿息。虽不能断，然不伏之，不能得定。

【第二〇四则】

问：修定应以何为加行？

答：修定仍以修六加行，及串修从下士道直至发菩提心为加行。发心之要，即为利尽虚空界一切如母有情故，愿速成佛，而修此定。其次应依『身坐八法』『九洁腐风』法而作。

【第二〇五则】

问：何谓止观自性？经说三乘一切功德，皆是止观之果，应如何正解？

答：轻安所持於善所缘心一境性之定，即止之自性。观之自性者，经说：『即於如是胜三摩地所行影像所知义中，能正思择、最极思择、周遍思择、周遍伺察，若忍、若乐、若觉、若见、若观，是名为观。』总谓安住止中，由观察所缘之力，引生轻安所持之观慧，即观之自性。

经说，三乘一切功德，皆属止观之果，应如何正解？谓当知有未得定之声闻与菩萨，故菩提心不须修定而得。前说出离心、菩提心，亦未说定，修大悲心，亦不须止观，乃至下士道怖畏三途苦，及依止善知识，皆未尝讲定。又止观乃上二界所修，欲界（即下界）如何能摄一切功德耶？宗喀巴大师恐人误解，以为但只修定，即可得大小乘一切功德（支耶堪布亦误解此）。故开示应善分别正止观及随顺止观。凡与止观相顺之定与慧，皆摄於止观中，故摄一切功德，皆为其果。如菩提心虽非正止观之果，然思为众生故，欲得佛果，乃将佛之三业功德，各别观察（『皆贡』即观察修），是即为慧之随顺；由此而得决定，一心专注，即为定之随顺（『觉贡』专注修）。余如依止善知识等，无论任何法门，皆其此二分，故一切功德，皆可摄於止观（正及随顺）之果。故凡善所缘心一境性以上诸三摩地，皆摄入止中。凡如所有性尽所有性拣择慧之善法，悉摄入观中。然随顺止非随顺定（此即欲心定即相似定），乃谓与定方面（定分）相顺於善所缘，一心暂住，即随顺止。与慧方面相顺，纵少许慧，亦为随顺观。三乘任何法门，不出观察修与专注修。前者与慧顺（顺观），後者与定顺（顺止）。当知佛说一切功德，皆为修止观而得之果，修字即指修之过程中各阶段。如前说禅定及智慧度时，所说胜利，皆未说止观之名，然皆止观胜利所摄。定慧虽非即止观『一心专注』及『分别观察』与之相似故。

【第二〇六则】

问：远离二障，须修止观。当如何解释二障，及彼二与止观关系？

答：『恶取缚』谓烦恼习气，烦恼习气障，即所知障。『相缚』谓於境颠倒境滋润习气者，即长养烦恼习气之烦恼，即烦恼障。由修止而解烦恼（能伏非能断），由修观而解烦恼习气。

【第二〇七则】

问：有认『定境』为证真如者，及有不依所缘而修者，其误点安在？

答：『定』藏语『丁恩正』。『丁恩』义为不动摇，『正』谓执持。常有误认定境为证真如者，固定中有於余境，不起分别作意者，故说会为经教中所说之空性。支那堪布大乘和尚谓住於何境，不起分别，不起作意，即证空性，即此之误。应知有不依所缘而修者，彼不以心为所缘，亦不以非心为所缘，令心不为余境所夺，这止一切疑虑差别。其时心境一无所着，空洞之至，其心安住澄澈（彼心曾不自觉为有安住）。此尚非真实禅定，乃相似定耳（遑论为空性）。修止定须依所缘，一无所缘，非修禅定。昔萨迦班抵达说：『现时修大手印者，多与内地万应散相似，此危害三分，错误四分，非佛所说也。学人当留意为禱！』又别方以心为所缘者，久之心能内摄，不於外境散乱，遂自以为达空性（依於定故）。此即误在不识『止』与『成观之量』。（成止及成观之量详後）故菩提道次第说：『此由内心摄其心，令不散乱，即能引生（定），不待通达诸法真理也。』

【第二〇八则】

问：若忍、若乐、苦觉、若见、若观。有认为皆『观』之异名，即是观量。是否应理？

答：观依於定，即於所观境中，以分别观察後，生起无所畏难（无疑无怯之心）曰忍；次於所观境，甚感兴趣，生起欲乐曰乐；次於诸异门，皆能明了曰觉；次於胜观境，生起能见功能曰见（非空见之见）；最後於所观境，生

起耽看，亦即一心於正理决断甚不舍曰观（好之者不如乐之者。此五译为若忍、若欲、若别、若见、若了，或许较切）。此五种乃观之各种行相，非是观量，如佛之空观，皆无上述五种行相。

【第二〇九则】

问：应如何认识止道与观道之差别，及其要义？

答：壮严经论云：「应知诸法名，总集为止道，应知妙观道，思择诸法义。」意谓将一切法总集起来，於其上一心专注不移者，即是止道。例如一切有为法，皆属无常，以无常总集一切法，对此无常义上，一心专注不乱，即为止道。得止後，於所缘无常境上，用智慧思择，即是观道。一说，於诸法总义上专注为止，再於止上以观慧作各别观察为观。彼论又云：「正住为所依（正住，即胜净定，以清净定为所依），心安住於心（上心字，为内心之心。次心字，为於所缘上一心安住不散之心），及善思择法（即善思择如所有尽所有性诸法），应知是止观。」总之，一心专注为止，於一心专注之止上，善思择诸法，即观。此皆谈观体也。再者，正住心即九住心。依第九住心定力，而生起普遍身心轻安（即欲心定），即为正住心。复於正住心後，内心摄持而修，所得乃为止。复於此止上，善思择诸法，所得为观。多有误谓胜观所行境，即是空性，故只须专注修，不须观察修。故宗喀巴大师引如是经论，不嫌繁复，在注重使人了知何者为止观也。

藏中过去有说以缘俗谛为止，缘胜义为观者。又有说以心不分别而住，无了别明显之精者为止，有了别明显之精者为观。前说不应理，以般若波罗密多教授论（喜德巴阿闍黎著）所说，及瑜伽所说，不论止观皆有缘於如所有及尽所有者。盖止观非就所缘判别，既有通达空性之止，亦有不通达空性之观。（彼以息外境持心内住所缘为止。若更增上特别观察为观。）後说亦非。其所谓明显之精者，如说遮止外缘令心轻松而安住为止。此时於境不明显。後忽然开朗，心境明洁，即谓认识本源心体，即谓证空性。但此不应理，以其与前所引诸经论悉相违故。因经论说止观皆缘於真俗二谛，而此所说有显明了别之精者，不过仅缘俗谛心体而已。遽许为已得胜观，实则仅相当於本宗已得止相。至於所谓无了别明显之精者，则恰相当於本宗未离细沉细掉有过之定。本宗於一心专注而有了别明显之精之止上，尚须再加观择，始名修观。彼宗何以有此错误，由彼不善解心为外境所夺一语，以为若用观察，则心有分别，即是为外境所夺，即是修行障碍。故专取安住修习一分，将观察修习得胜观前不可或少之一分置而不取，因而连有此失。故就彼所说止观分别，不过仅就三摩地有沉无沉而分，以有沉为止，无沉为观，实非真正止观分别。

又止之修要中：盖一切三摩地皆须决定定明二分，故皆须离沉掉。

沉为明障，掉为定障。一切离沉三摩地，定有明了之精。以是之故，是否缘空性之定慧，须就彼心通不通达二无我境之随一而明。於二无我任通一分，即为达空之定或慧。對於真实境，心未趣向者，亦有无量安乐、明了、无分别之三摩地。如外道於四禅四空，亦有此境。彼虽未得通达胜义之见，但以任何亦不分别之心，亦能现前成就。故虽不解空性而生无分别之三摩地，亦无少许相

违。就彼门中，久持其心，以持心力，风起堪能，身心法尔生乐，故生乐与定亦不相违。由乐受行相明显之力，於心生起明了之精，除自心生起明了而外，对於其馀无分别之三摩地亦然。故不能以一切安住明了无分别之三摩地，而安立为通达真实也。然修此种定者，见无色心体，以为有空、有乐、有明、有无分别，遂认为已证空性，甚且谓已得无上密乘空乐不二三摩地，意想不久当证得金刚大持。不知彼但得止相，尚未触及空性边际，何况密乘。又定中身心轻安，有发神通者，与密乘空乐不二，何啻天壤之别。藏中多有此类。颇邦喀大师常反覆开示此失。通达空性之三摩地有乐、明、无分别，而不通达空性之三摩地，亦多有乐、明、无分别。此二者之别，必须了知。

观之修要中：真如藏语「应鲁」义谓是理，乃空性之异名，即胜义谛；谓现显之象之理，与法尔如是之理，相合不违，即谓法性。如是之观，如夜间观画，须灯明亮，复无风动，方能明了见诸色相，随缺其一，便不明显。如是观甚深空性，亦须无倒了解真实之慧，及随安住之止，方能明了见真实义。故止观必须俱修。智慧与空性境之间，令其坚固相合（如缎与布，若欲粘合，则须浆糊），则须定力。又与空性正相违之我执，若欲令断，则须慧及定力。此如欲伐大树，但有锋利之斧（慧），若腕力不巨且坚（定），则东破西斫，终无断时。虽有慧能见空性，若无一心专注之定，则瞥眼一见，旋即消逝。故凡胜观必有止，无所谓离止之观。修次中篇说「离止之观」，是说有离止修观之修法，谓修者舍去「专注修」，专习「观察修」。然此并非离止，不过谓无坚固专注之止，以言中观必有止故。盖无坚固之止以资助观力，则空性之事迹不能明显生於智慧之中，故止观之力应当相等，修时二者不能离，随於一者住时较久而有别耳。（声闻注重「专注」时长，菩萨注重「观察」时长。）

【第二一〇则】

问：心为外境所夺之义，应如何了知？

答：心於所欲缘境之外，向其他境界驰散，方为外境所夺。一心於正理甚决断甚不舍之观境，即心於所欲缘境之外，未向其他境界驰散，故非为外境所夺。

【第二一一则】

问：或问菩萨岂非未具真实明显现证空性耶？以声闻多生重「专注」时长，菩萨注重「观察」时长。

答：菩萨虽已具真实明显现证空性，然不易做到在定、出定如一。菩萨定中一心专注真谛，於俗谛别别观察之力较弱，出定则反是。故尚不能到达修与修後如一，真俗二谛相融於一念同时明显。此唯如来能同时遍缘真俗二谛。

【第二一二则】

问：有谓先即以空性，为修止之所缘，故同时即可得胜观。因止亦可以真俗二谛，随一为所缘，何必先止后观？

答：彼说不须依先止後观之次第者，以为缘空性修止，便止观同得。故知彼是由修而认识见之一派。缘於彼心中含有几时得胜观，几时达空性，得胜观中即含有修之意。故宗喀巴大师就此开其心，而开示说：所谓观前修止者，非谓引生正见，通达无我，须先修止。以眼见无止而能生正见者

甚多故。若必先得止而後生正见，则修无常生起感动等，亦必先止，於理太远。若尔，则观前修止为何？自宗所谓生起之观，是指修得而言。即先未曾得今始生起之异生（初业有情）。彼中除密宗无上瑜伽之少分不共修（不共处，在止观同时），其余下三部及显教，均须观前修止。因正修胜观者，须以分别慧别别观察而修。若不如是观修，欲证胜境，必不生起。然若於未得止之先，求达无我已，即於彼为数数观修，则因未依止，即止亦不能生（遑论得观）。若不观察而先用专注修法，因可得止，但得止之後，仍须再求修观，故仍不越先止而後观之次第。此中所谓观，非指观察慧引生轻安者，乃是先得止，再依止缘无我而修观。盖观修以异门为所缘，如莲瓣交错，不易引生轻安。止修则专注一缘，易生轻安，生轻安已，即缘异如莲瓣交错而修，亦能引生轻安。以已生起即易再生故。

总之，止与观之界限，固不易了知，然若知观之所以易生轻安，与不易生轻安之关键，在心调柔与否，则易分辨。先未得止，心未调柔，即以之观真俗二谛，不易生起轻安。观前修止，心已调柔，如忠顺之仆，随命东西，即可生起轻安。故欲达观察慧引生轻安之境，决不能越先求得止，依止修观之正理。解深密经说：「得止修观。」意谓不论缘真俗，修观不依止，不能谓为胜观，仅能谓为修观之随顺。

【第二一三则】

问：修定初修时，选择所缘之法，应如何选择？

答：如前已说，修止无所缘，不称修止。有一类有情贪欲特甚，若不以对治贪欲之净观为所缘，不易入定。如是类推，瞋盛者缘修慈悲；痴盛者缘缘起理，慢心盛者缘十八界别；疑虑盛者缘数息。若贪等五种俱盛者，应缘缘起理；若强弱均等，及五种不强（小惑）者，则可随择所缘，依自所喜，可以自便。如是净行所缘，所摄五种随自之惑，择一以为所缘，有二胜利，既可定，兼可伏惑（非断烦恼，但伏现行）。

依经论及师教着重说：以佛像为所缘最殊胜。此之胜利，以常不离佛故，得佛加持。一，易於得定；二，集资忏净；三，速能成就密乘法器。故应选一精美庄严佛像（多为释迦像）。已入密者以密宗佛像为所缘，对修生圆二次有殊胜利益，对生次尤要。

又有一类有情缘有形所缘，不易得定者，有一类有情缘佛像，反不易得定者，此二类宜修缘心定。总之，初修时，宜自选择，以各种所缘试修，观察何种较为明显，一经选定，即不可随时改易。

【第二一四则】

问：一心专注所缘之法，试言其要？

答：摄要言之，第一先须寻所缘（如观佛像，细节即详明灯颂自释中）；二，用正念住所缘，心住所缘後，间或又再提念观察；三，用正知（正念所出一分）察沉相：念力大缓（松），则生昏沉，应对於所缘用力摄持，否则用力松，则沉难灭，然念力太紧，则生掉举；四，用正知察有无掉相：如现掉举相，即将心念稍放平缓，缓急分际，惟行者自行审知。此月居士之言也。初学者但须於正念有精力之紧持，而不於馀放逸，即具定学中之明住二分矣。

颇公所传简要口诀：「最初用正念紧紧系於所缘，次除所缘外，一切不缘，再次如系念久稍松懈，则思我正念所缘（再提念力也）。如是住缘应具明住二分。当留意沉相若来则明去，掉相若来则住心。以初正念提紧除沉相，令复具明分；以次法除所缘於馀不缘治掉相，使转为住分；由思我正念所缘之力（加进正念一步亦即系紧所缘一步），使住益坚精（有力），明益澄澈。如是始为无过之定。」

【第二一五则】

问：初观所缘应注意事项？

答：初修时，所缘之大小，时间次数，皆有关系。初应试观所缘，如蚕豆大之像，是否能摄持（愈小虽不清晰，然心易内摄）。若难持时，则稍放大，缘寸量像，若亦难持，再为放大，缘拳量像（过此则虽明显，然心不易内摄）。须暂时能观显头手足腹等大体而为足，於此为足所缘上，心念紧持。心持所缘时，应偶尔从上自顶髻而头手足乃至莲座，下观明显；又偶尔从下自莲座而上至顶髻，上观明显。（观想明显已，自审用力缓紧，如力过此缓度，则懵沉易起；过此紧度，则掉举生，审出如何合度。总之，定当具明住二分。即於此正念清明澄净之中，具精实之力，如是专注一缘，是为修无过定。此节是明显後，修定过程。）次说初修时间应短，次数应多，每次数分钟皆可。如是短座每日可修十八座，除睡眠饮食外，终日不断修习。此如钻木取火，不可或停，不令串修引生之力退失，方可辗转增上，以至得定。若稍能安住，则可将每次时间稍加延长。如是如法修习，依宗喀巴大师教授，六个月即可得定。

【第二一六则】

问：未得定者，如何对治懈怠？

答：真能对治懈怠者，厥为轻安，惟轻安须得定後方起，此说未得定如何对治懈怠。如明灯颂说：「八对治中前四治，一思定德生信心，二对修定生欲乐，三为油然生精进，四为希求轻安心。此中思定德为要……」此即信、欲、勤、安四对治。所谓安即指已得定之轻安。此对未得定者，但言当思轻安之胜利，生起求得之心而已。故主要当依於「信」，谓思定之功德，而生信心。定之胜利，依玛澈教授说有四：一，身心堪能：即（一）能使身安舒，（二）能使心调顺，（三）能使身心生起柔和调融之安乐，（四）能使身心随学何种善法，皆有堪能性。身心堪能，谓如修菩提道次第，未得定者修一个月，不及得定者修一日之功德。二，神变作用：谓三摩地中，能生神变作用，对於度生事业极有利益。此非谓随时显现神通，乃以他心通，能应机说法，故能迅速圆满福慧资粮。三，速得成就：连能成就生圆二次，策密乘修定，须离五过，依修八断行与此相同故。四，定能烛空：有定方如无风之烛，能烛照无我空性，方能解脱生死故。如是随时思得定之胜利，即能对治懈怠，心中浮现欲修之意乐（即四因中之欲），而思励力修定（即勤）矣。至於不现见功德：一切佛法僧功德皆依定生。此理於前说止观自性，摄一切功德之理中。

【第二一七则】

问：修定动时，久住所缘，则沉掉自生，心即不善住所缘，是为忘念过失，应如何对治此过？

答：对治此过，当修正念把持所缘。但非仅不忘所缘，而便为足，应於专注所缘中，须更加具足明了（即明分），所起之定解（内心决定知），且复具足住分坚精之力（此颇公所指示，极为重

要)。此中摄应以正知观察沉掉，方能成办正念住缘，且具明澈住坚之力。摄要言之，对治忘念之正念，应具三法：一，念与所缘和合；二，念与所缘即时把握坚固；三，不散乱放逸。

【第二一八则】

问：心住定时，沉掉二者为过失，应如何对治？

答：当以正知（正念所分出一分。正知之义，後文详说一对治沉掉，以正知力观察沉掉生与未生。沉掉未生即知，此上品正知，已生即知乃中品，久而後知即下品。正知如备盗之望哨者然，沉掉如贼，故说正知对治沉掉。

【第二一九则】

问：沉掉生起之因？

答：沉掉生起之因，有共不共二种。共因：饱生沉，饿生掉，及不护根门、不修初夜觉寤瑜伽、不正知住等因而生。对治此应遮止根门，不令追逐可贪色声守护。正知不仅定中察觉沉掉，即一切行住坐卧，亦当提起正知察其当与否，并应恒常不断（偶尔又提，偶尔又提，如是恒常）。不共因：如菩提道次第说：「沉没之因，谓重睡眠，心於所缘力太放缓，止观不均，偏修寂止，心相黑暗，不乐缘境；掉举之因，谓少厌离，心於所缘执力过猛，未串习精进，思亲族等令心散乱。」又凡於止观资粮不具，或退失者，皆沉掉发生之因。以上特举其主要者。「重睡眠」谓倦甚欲眠；「止观不均等」谓「专注修」与「观察修」，其一偏长偏久，亦易生沉；「少厌离」（厌心微少），如净饭王见佛时，过分欢喜，顾盼自雄，故佛授记，谓其此生不能见地。关于「精进」，平常於善法精进者，坐下即能忍耐，否则，甫行坐下，好思出外一游。「思亲族」，令心散乱。如西藏大修行者住清彭措，每入定时，其兄藏王商结临刑情形，即行浮现，以诸方便不能息除，後以「强治法」强断，始得成就。

【第二二〇则】

问：何谓正念、正知，及其差别？

答：念及正知，皆心之差别部分。如心与念同缘佛像，心但缘佛像，念又再加不忘佛像。若将佛像取去，以心缘之，缘之一分，即心之作用，而令心与佛像不离者，即念之作用也。三摩地亦心所有法，即心专注之一部分，不馀散乱，即念之作用也。调心令住於所缘，如调象喻。譬如系象於坚柱，如听象师则已，否则以利钩数数拘制。所缘如坚柱，心如狂象。心虽接近所缘，而未必遂住，故以念索系之於所缘。若念稍松，则以正知为钩而拘制之。简言之，正念谓直接系心於所缘，正知谓间接系心於所缘。故修定之法，即是於修念。有力之心者，谓具有正念之力之心。念谓於善心所缘念，非通一切。「忘念」依随烦恼起，缘可贪可瞋等事，妨碍正念为业。忘念散乱障有力正念（虽未忘念随沉掉转，则障有力正知。初者退失念而生沉掉者，障具力念；念未失而生沉掉者，障正知）。正念力强，则正知力亦强，正知乃正念分出之一部分，如正念之果然。

正知：令心与佛像不离者，即念之作用。心力稍弱，即以正知觉察，而将念提起。以心之一分观察念力是否缓弱，即正知之作用。如见火势稍杀，即以火筒吹之。沉掉未生即知，此上品正知。已生即知为中品，久而後知乃下品。正知乃慧之一分，於身语意之门，一切作业，数数观察即慧。

说由念分出正知者，乃说正知依念而生，实慧分摄。若具有力正知，纵修定时间稍长，沉掉亦不能闯入，方能自断其定无过。此说正知中之具力正知，无不了知，沉掉起时，於心於境，起於何时，无时不了，方是具力正知。修念即生正知，念为主因。失念即生散乱，沉掉何时已生，久而不觉；不失念沉掉将生或才生，不久即知。轮番比较自知。具念由意门善守护所缘而安住，尔时即生正知。沉掉之生起与离开，须有力正知，始能知之。正知之生起，又依正念。若谓正念与正知，体性是一，何以中边论释说「念为正知之因」？正知非刹那相续，乃由不断之正念，於其中间，间或起视心是否常善安住从前所缘？及相续之念，是否有力持心，令住所缘？是否如前善为安住？沉掉已生否？已离否？是否有过（故谓正知为放哨者）？故谓正念生起正知，安立为因。前念正念变出後念正知，非谓正知生时，正念已无，故欲得无过三摩地，非一切不分别。此说心之俗谛体相，恒寻相续，乃正念非正知，正知非恒常相续，乃间或起。

【第二二一则】

问：欲除沉掉，先须认识沉掉体相，应如何认识及如何对治？

答：一，粗沉之相及对治法。《明灯颂》说：「心虽住缘不他驰，但不明净念力弱，如日阴翳粗沉相，此相现暂舍缘思，三宝德与身难得，或思菩提心功德，随思一种粗相灭。」又说：「沉相使心下降故，如上思维令高举。如思上三沉不灭，用後特授以断之。」此说於所缘之正念不清明，如日阴翳，是沉之粗相。遇此相现前，应暂舍所缘，而思维三宝功德，或思人身难得，或思菩提心功德，随思一种，粗沉相即灭。因沉使心下降，如上思维，令心高举，恰成对治故也。沉相去仍如前系心於所缘。如用上述三种思维，而沉相不灭，则用特授断沉秘诀以断之（法详《明灯颂自释》中），否则暂时出定。

二，应辨昏与沉相，及其对治法。昏与沉不同，如遇沉相渐甚，眼倦身重，如将入睡，正念不能安住於所录时，是为昏相。昏为痴分中摄，如继续修，等修愚痴，故应舍修，即易出定。此之对治如上三种思维，随思一种，以减除之，抢修出定，仍为断昏。此为修定重障，故应祈三宝，求加持使昏相速除。

三，细沉之相及对治法。细沉之相，应能明辨，否则误认为定，多受其害！当知住分明分皆具，惟欠精实之力（如刃欠钢火），是为细沉。亦即正念不但能住所缘不失，且颇显现明净，但尚缺坚固与精明之力。粗沉易知，细沉难知。此为修定最吃紧处，许多行人多误此细沉为定，其相愚痴，多感畜生果报。颇公说：「此不易言，须行者自行领略省察。如见一平常之物，眼虽见心虽想，而无力量，若乍见一新奇之物，则兴趣勃发，而有精力；又如平常敬信三宝，多无精力，若偶然猛忆三宝功德，至於欲涕泣悲泪者，则有精力；又如用笔然，初提笔时，手未用力，即如细沉，次一刹那间将作书时，手微用力，即如细沉已去。」故明灯颂说：「对治细沉无他法，念清明中加坚精。」即於正念清明之中，再著意加坚精之力，即得之矣。

四，粗掉之相及对治法。心不能安住所缘，为贪爱之外境所夺，是为掉之粗相。其对治法：过此相现，当即觉知收迴，仍住所缘。此即是正知作用。当知掉举以贪境为性，与散乱不同。

五，散乱与掉举有何不同。掉举以贪境为性；散乱谓缘可瞋境，或於初所缘修久则厌，欲换一所缘更修，即属散乱。五过中不列散乱者，以散乱缘可瞋境，或他善法，不如掉举缘可贪境之易起故。於初所缘，後时形量颜色转变，即散乱摄。

六，细掉之相及对治法。谓心虽能住所缘，同时兼想异境，是为掉之细相。此种现象，是因运用念力，稍稍过度，令心高举之故。其对治法：将心稍稍放平，即得之矣。简明言之，细掉举谓心不忘失所缘，而分一分心缘他可贪可欲之境，如在定中，偶欲食糖之类。此较昏沉易识。

七，粗细掉举总对治法。正知仅可不时观察，若常时不断以正知观察，则於住分有碍，而生掉举。掉举生时，不可放座，即於座间，暂行放置所录。（一）忆念死无常；（二）思维三恶道苦；（三）思轮迴苦。三者任思其一，思已令心平下，仍摄其心置於所缘。如或仍旧掉举不去，则暂时出定。尚有强断掉举秘诀，详明灯颂自释中。若犹不治，即为障重，唯一法门，惟向上师即佛，诚恳祈祷求加持，集资忏净。

八，不作行过失及对治法。谓善修正念正知，沉掉生起虽无不知之过，然沉掉生时，不以正知观察，不寻对治方便，是为「不作行过失」，为五过之一。此之对治：应以作行之思，沉掉一起，察知立断。作行之思，应如何作？谓当知若於所缘，摄持之力过紧，此虽有明了坚精之明分，而掉举反增盛，令心难安住所缘，而获住分。然若不紧力，而反略放缓懈，能住所缘之住分虽有，而沉增盛，难获明了。此惟由行者自忖，若心觉较此再举便生掉，即应勿持过紧，略微放缓；若内心察觉较此再放缓便生沉，则当略微提高。於此紧缓二者之间，得一适度境中，令心入住，而求得住分。住分得时，次运用正知，防沉发生，应显精坚具力之明分。如是明住二分，应轮番培增，使成明了而具坚精力之无过定。要之，内心明了决知，摄持、妥住於所缘境中，若不具坚精力之明分，仅心澄净，是不能保信可获无过定。

九，作行过失及对治法。谓在沉掉已去之第八住心，心住所缘澄净明了，而具坚精之力时，而犹常以正知观察，如敌人已去，而犹设巡哨了望者然。此则有妨住分，反易生掉。是为修定五过中之「作行过失」。此之对治：应以正住之舍对治。所谓「舍」者，是舍防护功用，非舍取境之力也。亦非凡无沉掉之时，皆可修舍，是於已摧沉掉力时乃修舍。古德所谓愈缓愈胜者，正谓此时。

便於忆持，提纲归纳，五过失、八断行（即八对治）之概要：五过失：（一）懈怠，（二）忘念，（三）沉掉，（四）不作行，（五）作行过等五。八断行：以八字摄之为信、欲、勤、安、念、知、行、舍八者。对治法：未住缘时，应离五过中第一「懈怠过」。以八断行前四种——即思定功德之「信」，及修定之「欲」，修定之「精进」（勤），希得定轻安之「安」等四者。初住所缘时，应离第二「忘念过」。此之对治，为八对治中第五之「念」，即正念。正住所缘时，应离第三「沉掉过」。此之对治，为八对治中第六「知」，即正知。尚有沉掉时，应离第四「不作行过」。此之对治，为八对治中第七「行」，即「作行力」。已离沉掉时，应离第五「作行过」。此之对治，为八对治中第八「舍」，即舍防护功用。

【第二二二则】

问：应於何时放缓？将何放缓？

答：须於第八住心，已无微细沉掉，然须功用，始能至第九住心，此时始能放缓。将何放缓？有将「所缘」、「持力」、「功用」放缓之各种。支那堪布大乘和尚一切不想，乃将「所缘」放缓矣。此说放缓，乃将防沉防掉之「功用」放缓。当知放缓「所缘」，则无住分，放缓「持力」，则无明分，无住分明分何为定？此宗喀巴大师之不共教授也。

【第二二三则】

问：试略言九住心相？

答：以离五过，修八断行，由六力，依四作意等，若善修习，次第引生九住心，而成办身心轻安无过三摩地。其九住心相，若略言之：

一，内住：谓初随所闻修定教授，摄外攀缘，离内散乱，最初系心故，心於所缘，不时黏合。最初如是令心住缘时，是为第一名「内住」。

二，等住：谓先住所缘，由数数思维力，初得少分相续安住，黏合时间，较前略为延长。藏语「菌」义为相续，直译为「续住」。是为第二名「等住」。

三，安住：谓於心散乱时，能连念前缘，令心安住，及初以念力从外驰境，渐收其心，放逸时间缩短，稍逝即急追回，复续安住於所缘。是为第三名「安住」。

四，近住：谓从广泛境，渐收其心，使心渐细，而内摄住於所缘，同时能观察沉掉生起故，转增住分。如是第四名「近住」。

五，调伏：谓第四住时，令心渐细，此时住分增长，然易生沉，故第五住对治此沉，於定功德，心生欢喜，令心高举，调伏沉相。五住乃多生细沉之时，以见定功德，心生欢喜，凡与定不顺者，励力能除之，故名「调伏」。

六，寂静：谓五位时，对治细沉，而思定功德，令心高举，然因此高举心情，又引生微细散乱（细掉），知其於清净三摩地不顺，或称「不喜三摩地」故六住乃细掉多生之时，知其过失，以正知防此细掉，令其寂静，故称「寂静」。

七，最极寂静：谓虽有最极微细沉掉有欲来之势，然甫将冲动，即能觉知，而起防护，已渐断除少起。如经庄严论说：「如起归寂静。」谓贪烦惜睡等行相，如起亦能断除，而归寂静，令心最极寂静，故称「最极寂静」。

八，专注一趣：谓为欲得第九住任运平等转故，如论说，须心中生起有作行功用。然随起任何分别，略修念知对治，即归息灭。是为「专注一趣」，微细沉掉皆已断故。

九，平等住持：谓由串习力，能任运於所缘转故，如论说：「唯由串习故不作行」。既无沉掉为障，当不须防护作行，远离功用，定心相续，任运而转。是为第九住心「平等住持」。

【第二二四则】

问：依师传教授：九住心修时，不能置书於面前，最略须将离五过、八断行、九住心等领会於心中（修菩提这次第各法门之纲领科目亦然），例如九住心须逆溯、顺次均能熟记其要於心中。以此试书九住心逆溯、顺次之概况。

答：依师传教授，九住心修时，不能置书於面前，最略亦须将五过，八断行、九住心等领会於心（修菩提道次第各法门之纲领科目要义亦然），如九住心须逆溯、顺次均熟记其要於心中。兹言

九住心逆溯、顺次之要领：

由第九住逆溯而前乃至第一住心如下：九位已无功用，八住若不加功用，则三摩地之顺方，即能为障难，故常须提起正念、正知，而为防护（八住时虽缓，但不失防护）。第七住於微细沉掉将生未生之时，即行遮止【第八住即此将生之势亦无，惟须提起正念正知，异於第九住耳）。依文义谓微细沉掉将生者，此微细沉掉，应加最极二字，谓沉掉将欲生时，所浮现之最极微细胚胎，虽难生起，然有将生之可能。第八住已无生起之可能矣。第五、六住具有力正知，第五住具微细沉掉无论矣，第六住已无沉，但尚有微细之掉（仅第七住沉掉皆无，第八住来势亦无）。五、六住具圆满正知，须依第四住最极圆满正念，而此又须第三住正念。第五住无粗沉掉，有细沉掉，第四住有粗沉掉。第四住不忘所缘，第三位忘失所缘。第三住於所缘境散乱，速即觉察，故散乱时短，第二住於所缘境散乱，稍缓方觉察，故散乱时长。第二住有将心摄迴之能力，方能生第三住之速即觉察。第二住能稍相续，又须第一住令心外散摄令与所缘接触之能力，方得生起。第二住时稍延长，第一住时不能延长。

又回头顺说，串习记忆：第一住所住缘，约有念六字明咒至半串念珠之久；次较前稍更延长至一串珠，乃至二串珠之久，此即第二「续住」；次於所缘忘失，当速忆念，此即第三「安住」；次成有力之念，令不忘失所缘，此即第四「近住」；次生有力正知，以防微沉，此即第五住「调伏」；次以有力正知，以防微掉，此即第六住「寂静」；次起功用，虽极微细，亦无间了知能截，此即第七住「最极寂静」；以励力令诸不顺品，不能障难，定得延长，此即第八住「专注一趣」；励力既久，已至成熟，不须励力，此即第九住「平等住持」。

再略摄之，一，依闻令心安住所缘；二，依思而修相续；三，心散乱速摄；四，生起不散乱之念；五，生起观察沉掉之正知；六，生起观察掉过之正知；七，见散逸无间了知，断其相续；八，依精进力，令恒常相续；九，不须功用，恒常相续，平等而转。是故第八住皆须励力，以正念正知遮止防护。第七住尚有最微细沉掉浮现，与八住、九住相较，尚有间缺。间缺乃对已能入定而言，初二住住定时少，尚不能说有无间缺。喻如阴天，不能说有时浮云蔽日，因本是阴天。

【第二二五则】

问：六力之概要？

答：一，听闻力：未入定时，不能自见沉掉等相。及至初住，能住所缘刹那之顷，始觉沉掉纷乘，苦於分别心多，住缘力弱。然此刹那住缘之功用，亦即由耳闻所缘之教授而生。

二，思维力：二住时，因初住耳闻所缘教授，加以思维，故能将持续位缘，约一串珠之久。但沉掉之力仍强，不过较初住为好。

三，忆念力：初住沉掉是不断而来，二住是歇一歇又来。於其来时，恒不能立刻觉知。故以入定未入定两者而论，在初二时，未入定之支分较多；及至三住，沉掉生时，立刻能察觉，及至四住，沉掉生时，预先能察觉，故自三位以上则入定方面之支分较多。对於沉掉之过患渐减，皆是由有忆念力之功德所致也。

四，正知力：谓及至五住，能生微许轻安（其实初住时，已有少许特不甚觉耳），但尚有沉之细相存在。此时除执持正念之外，对於定德，宜生爱乐，稍举其心。六住尚有掉之细相存在。此

五、六两位之对治，皆用正知力。五住以正知力观细沉之有无，六住以正知力观细掉之有无。此正知力，即由正念中分出者。

五，精进力：谓七住沉掉细相虽去，但沉掉之习气尚存，故用精进力以断此习气。八住沉掉之习气已无，为欲住於完全无过定中，故仍用精进力，不使习气复生。

六，串习力：谓此即九住，心一住缘，便无沉掉，作行之心，完全不用，任其自然。如再用力观察沉掉之有无，反为加药成病。故至此纯住一种串习力。谓串习力者，即由已熟习之正知正念二力，而串通之谓也。譬如念咒，初犹防检（声音快慢大小、咒字完缺等），及念既稳，任运念去，不复再事防检矣。九住无功用相，亦复如是。

【第二二六则】

问：四作意之概要？

答：一，励力运转作意：谓初二两住，因各种过患势力尚大，故须励力运转其心，使住於所缘。

二，有间缺运转作意：谓在三住至七住中，须此作意，即於沉掉随来随断之作意。

三，无间缺运转作意：此为八住中有此。因前之精进力，已无沉掉，故能无间住於定。

四，无功用运转作意：此为九住中方有此。因已串习纯熟，任运自然，故不须依防护功用，惟由串习，住无功用运转中，完全显现轻安故。

【第二二七则】

问：真实成止之量？

答：依内道，具修定资粮，且知修法，直至成办第九住心，尚未得止，是止之随顺作意。於此更勤奋不断而修，则不久轻安即生。轻安之生：谓心之粗重（谓於善所缘身心不能如欲而转）既去，对於善事有堪能性。此种堪能性发生时，即有一种堪能之风，自顶而生（自顶向中，如初剃头，自以暖手温顶之象）。盖人在胎中，心与顶连，渐长成人，心与顶远，故堪能之风，自顶发生。此风动时（预报），能引生心之轻簧。心轻安生已，此风随即偏於全身，於是引生身之轻安。如在软絮之中，轻妙无比，异於寻常，而身之善法堪能性，亦随之而起。身既得安，心随以喜，是为身心双方之轻安。此轻安既得，一时快乐意趣，觉有喜极不能自持之态。稍久则轻安感觉渐微，实则轻安渐臻稳固，已成一种不变之轻安，是为特殊轻安。得此特殊轻安，即为得定。是为色界定，乃初禅之前分。既得此定，则色声香味触男女等分别，一切皆断。出定之後，除所缘之外，一切皆空，身心双方轻安，渐渐细微，心境明澈，能察微尘而知其数，有如另生一种新身定中，加以观察上界功德及下界过失，由此别别观察之慧，引生一种轻安，即名曰观。以一切神通变化，皆由此故。然不能断烦恼性，纵至无所有处，亦不能出生死。内道就此定中，加以修空性等观，断烦恼根本，则永出生死，成阿罗汉，乃至成佛。

【第二二八则】

问：无著声闻地说：「贤首：当知如是所缘，甚为微细，难可通达！汝应发起猛利欲乐，为求通达，发起精进。」吾人对此论义，应如何正解，而生起认识？

答：「贤首」之称，乃造论时，无著菩萨对人之尊称，如佛说「善男子」之类，非必即其弟子。「当知如是所缘」。此中所缘谓止总相，此为共通解释。另有一种解释：谓修定以心为主（以心为所缘）者，无相、无分别、寂静之三种相，决定现起。故此一种解释为此以心为所缘者之所缘，「甚为微细，难可通达」。吾人应知菩萨亦谓「难可通达」者，谓讲说时难解。谓诸经教，如辨中边论等，文简意深，初如何令心住（粘合）於所缘？次如何防护此心？沉掉如何发生？如何对治？依如何次第而趣入？如何成就住心？成住心时象徵？成止之量？虽皆为学者所应知，然不经宗喀巴大师抉择，吾人如堕五里雾中，决难通达也。故应於此「发起猛利欲乐，为求通达，发起精进」。以心为所缘者，於未得定之前（如第七住），虽有「色等境相」，随一现起，若不理之，彼色声等相，自然寂静，唯有内心之了别明显及适乐之相而现，是谓「无相」。如水泡不久仍与水相合於无形。自身等山河大地房屋等，皆空无所有。此非以中观见遮实有之空性，亦非无上密中之「空明」。此乃遮有碍触尘而现之空境，出定时会有身似忽然重生之感觉现起。又其所现空境，乃定後感觉，非定中所感。因其定中，心与虚空如一，更不起自觉之故。若以佛像为所缘者，此时心与佛像合一，此外一无所觉。对治昏沉清净者後之「明了」分，能察微尘数；对治掉举清净者後之「住分」厚故，於睡眠不同往昔，觉与定合。以上据声闻地说「具作意相」。知此则自修定时，自知已至何阶段，不致误谓已证空性。

【第二二九则】

问：得远离沉掉，入定出定皆得圆满殊胜轻安之三摩地，究於五道，属何道呢？答：仅此定分，内外所共，不能安立於五道中。具足明分、住分、轻安三者，每多自谓已得无上密圆满次第之空乐定。外道或观身外所缘，或身内明点及小窍道，能伏烦恼，直至有顶，彼即自以为已断烦恼。当知三摩地所须助伴，若系无我空慧，即成解脱道；若系菩提心，即成大乘道；若系生圆二次，即成无上密道。三摩地之助伴，其无我空慧，虽非真实，然亦随顺解脱道之流。而出离心及菩提心，若系相似，则与三乘解脱道不相顺。

此为宗喀巴大师不共教授。就助伴说，可诸道摄（若染布成黄红色布等）；就自体说，五道不摄（如布本色非黄红等，然可染黄红）。当时藏中，有得无分别定，即起我慢，自谓此修无上。为破其执，故宗喀巴大师反复叮咛。修缘心定者，心与虚空如一，又得轻安之乐，即以具足乐明无二，已得佛位。彼误谓身心轻安之领受，及触尘无碍之感觉，为圆满次第之大乐，及破除实有自性之空慧。於此应善分别，如仅以定中之乐明感觉，为金刚大持位之空乐无别，则一切得定之外道，皆已成佛矣。无上密空乐不二，乃大乘不共道，虽大乘共道亦不能知，何况小乘、外道，何由梦见。应善分别空慧之无别，及三摩地之无别，若误以定中境之无别，为空性中之无别，即成支那堪布大乘和尚之见。

【第二三〇则】

问：总依具明分、住分、轻安之三摩地，所趋之道？

答：已获得具明分、住分、轻安之三摩地，古德谓之乐明，或称空明。若未加「无我空见、出离心、菩提心，此仅内外相共之三摩地。或误认为已证空，不知若仅此定，不惟不能断烦恼种子，

即现行烦恼，亦不能断。故应进入世出世间二种胜观。一，世间道胜观：能伏烦恼现行（厌下地粗，欣上地静，乃异生道）；二，出世间道胜观：能断烦恼种子（观四谛十六行相，乃圣者道）。故得止後，极应修观，不然即上地亦无由趣入，遑论出世间乎？得止後行总道法，仅有两途，不趣入出世道，即趣入世间道，除此更无上进方便。外道以无分别为专注修，以粗静二相为观察修，如是递进直至有顶。故外道得乐明无二之定後，亦须修观，故赞所应赞说：「未趣於汝法，痴盲之众生，纵乃至有顶，仍生苦成有；随行汝教法，虽未得本定，如魔眼睹视，故遮於诸有。」前四句对外道说，「汝」谓佛世尊，「有顶」乃外道之究竟果（亦未解脱生死）；後四句对内道说，若依世尊教法，虽未得初禅本定，仅得初禅近分，虽欲界魔王（极善自在魔王），怒目作障，亦能得解脱生死。故求解脱者，首要在得止後，应进行修观（内道胜观）。总之，外道修粗静行相之道，断除烦恼之现行，及内道佛子修无我断除烦恼之根本，随是何种，皆须先以前说之止，为内外道诸瑜伽者断惑之所依。即大小乘之瑜伽者，亦必须依彼三摩地。又大乘中显密诸瑜伽者，亦皆修彼「奢摩他」（止）。故此奢摩他为一切瑜伽者，行道最要之所依也。若佛弟子，於二观之初者（世间道观），非不可无，後者——通达无我之胜观，则为不可无之支分。若得初禅未到地所摄如前所说之止，纵未得彼以上静虑无色界之止，然即依彼止而修观，亦能获得解除生死一切系缚之解脱。若不达无我性，而不修观，纵依如前所说之止，及世间道观，断除无所有以下之一切现行烦恼，得有顶心，亦不能从生死中，而得解脱。是故无上瑜伽之瑜伽者，虽可不修初禅所摄行相之观（观察修），及彼所成之止，然亦须生一寂止，初生之界，即生起次第时所生之止。以上为菩提道次第所说，总依於止，所趋之道。

【第二三一则】

问：观之略义？

答：「观」藏语「塔通」，义为「胜观」。总谓胜超其他一切观。别谓於内道诸宗中，亦以此观为超胜一切观。即见、行、修三者中之「清净正见」，亦即成佛果之「中道观」。约而言之，观者，观甚深空性是也；亦可谓观者，以甚深空性为所缘，使人证知甚深空性者也。

【第二三二则】

问：修观资粮中，何为修观之主要因素？

答：至尊文殊菩萨向宗喀巴大师说：「生起空见之主因有三：总亦如修止时所说，具资粮，知修法等，特别是一，应於善知识前，如理依止与闻思关于「胜观」之广大经教，及修法教授；二，观想上师与本尊无二无别，而勤求祈祷；三，勤修积资忏净。以此三因合修，生起空见不难也。」此三因为欲达空性，修加行时，必须之因素。总修观之路有二：一，以空性为所缘而修止；二，由得止後而修观。以未得止而修观，难生起故，今依得止後而修观法。故合止因，连前三因，是为修观四种主因。

【第二三三则】

问：修观闻思应依何种经教？

答：修观必先闻知空性，而後如理思维，而後生起决定，再依此决定而修，然後生起修慧，三者有一定之次第也。然闻思究以何者为依？今所抉择者，为甚深密意经教中（如无尽慧经等），经

龙猛（即龙树）师徒（徒指圣提婆）所抉择之了义经（经教有了义与不了义）。龙猛为佛所授记者，故吾人当追随其後，然龙猛對於甚深空义，说论六部，吾人浅智，仍不能了。继龙猛之後，能开显龙猛所说中道义，最善巧者为月称。月称乃亲承龙树教授。阿底侠为继龙猛、月称而解空义之圣者。宗喀巴大师又为继阿底侠、月称、龙猛而通达大般若经空性之圣者。入中论中，曾授记（？草的上部+别？），大意谓「有智慧如日，显明中道，破边执暗，善慧名称（宗喀巴大师名讳）其人者，当出於世。後人依之，得以出离二边入於中道者，为数甚多」等语。宗喀巴大师证入中道，系由文殊现身而为说法，其嘉言要录中说：「我於中见，未离障时，幸仗上师文殊之恩，她无过证入。」吾人今日上依龙猛之中观六论；次依月称之入中论，及中观根本明句释；近依於宗喀巴大师之中观根本广释及大小胜观（指菩提道次第广论中之胜观）。依如是等论，则可与大般若经意义相合，亦可谓开大般若之宝钥。大般若意义，约而言之，不外中观、空见二者。吾人依种种经文以寻空见，但空见之得甚难！佛证道时，天人请说法，佛曾说：「止止不须说，我法妙难思！」佛在世时，欲问空性，尚难如是，现佛已灭，难何待言。故吾人欲闻空性，惟有依文殊菩萨及宗喀巴大师所传之教授。时至今日，正慧愈减，仅依宗喀巴大师之教授论著，如菩提道次第广略两论，若无获得修习宗喀巴大师教授传承要诀之善巧上师，直解教义，传授修法，仍难知空性，更无从下手修习。以故一，忏罪积福；二，上师与本尊无二无别之祈祷求加持；三，依善巧通达之人（通达空性，获得传承教授要诀者）与關於空性之经论，精进而研究之。合此三因，始能不难获得空见，此为诸师相承之说也。

【第二三四则】

问：修中观见，应依了义教，然吾人智浅，於三时教，不能抉择何者了义，何者不了义。若依语不依义，则佛语第三转法轮，方是了义。又二大车轨，所言又互相异，究竟何所适从？

答：应顺四依中之依义不依语。龙树依中观而分了不了义，无著依解深密经而分了不了义。此处所说乃中观见，故依无著不能得此中见。龙树依无尽慧经而判了不了义，不依定量轨范以判了不了义，则易堕於断常险处。总依佛说应依龙树、无著为二大轨范，然欲求通达甚深空性者，当依龙树。佛为龙树授记，详如上述。次应依能通达龙树六论之佛护、月称等，亦详上文。

【第二三五则】

问：了义与不了义之义，应如何简释？

答：藏语「帐」，即不了义，有随行之义。谓须别引经教，方能解释，故称不了义。如汝看法，不能见其实际，须引其馀道理，方能得其决定，是谓不了义。有部、经部许有外境，与「唯识」所许不合，故皆认为不了义。末转法轮说三性，与唯识见合，故依「唯识」许为了义。不可如言取义者，如经中说：「杀其父母乃功德。」此须引馀说解释。此其父母，乃指十二有支之八九两支（爱、取），谓须断除。故不能就文决定，须引馀经了知，乃是譬喻。又如经中说：「因布施而得福乐。」其文义，就其不背因果而言，亦可承认，然此亦依俗谛而说，亦非了义。布施真性，须另引馀经，方得显明。布施真性，乃三轮皆空（能施、所施、施物），即是空性。

藏语「额」，即了义，意谓决定。如观柱然，是否已见其「勒粗」（真性实际）？如汝所见，不须旁参，即得决定，是谓了义。又如吾人所见之桌，乃其假象，不能当体见其真性，若欲见其真性，尚须另外寻觅，即世俗谛，是不了义。若当体见其真性，决定不移，不待别求，即通达彼之法

性，是为了义，乃胜义谛。谓此为甚深者，谓欲深究空性底蕴，如海难穷，故说甚深。说难见者，谓非如世俗谛，乃有相之法，可以譬喻，可以量度。空性反是，难可譬喻量度，故曰难见。难可通达者，谓不易彻底了达，然又不可畏难思返。般若经中说：「无论通达空性，即为人说空性一句，或听人说空性一句，其功德远过以等同大海水滴之七宝，持供十方三世诸佛之功德。」

龙树依无尽慧等经，依理造中观六论，旨在开显一切决非实有，依教作集经论，为後世作判了不了义之准绳。然吾人现世之智慧，又不能解释龙树诸论，故应依佛护、月称、阿底侠、宗喀巴大师等所解释龙树诸论之著作。

【第二三六则】

问：试略言自宗认识无明烦恼之情况？

答：略要言之，生空见之支分，最初须认识烦恼之无明。能认识烦恼之无明，则对於中见之障，能显然提出，且对於烦恼诸境之根本，亦能决定了知，由是而生决定依止空见之心。何谓无明？凡与明相反者，皆名无明。何谓明？通达无我之慧，即名曰明。是故当知，通达无我之慧，与执我之无明，恰成相反。因无明乃在二我执之中也。无我之慧，即是空见，故空见与无明，亦恰成相反。无明既於人法二者之中，均执有我，故人我执与法我执，即是无明。龙树、提婆同作是说：「凡属缘生诸有相，佛说一切皆无明。」月称亦说：「所谓愚痴无明者，即於无自性诸相，而横执为有自性（不依他自能成就即自性义），此执能翳诸法空性。」此为自宗认识烦恼无明之情况。（所谓自宗即龙树、提婆、月称等所许之宗，亦即应成派宗见，亦即宗喀巴大师之宗。以下凡称自宗、本宗，皆如上义。）

【第二三七则】

问：撮要而言，云何为我执及无我义？

答：撮要言之，我执有三：一，我执；二，我所执；三，法我执。三种执皆同执有自性，不过所缘不同。自宗应成派许以自己之补特伽罗为所缘，执有自性，是我执；以我所为所缘，执有自性，是我所执；以我、我所以外之法为所缘，执有自性，是法我执。此三种执，所缘不同，而皆是烦恼无明。总所谓「人我执」者，即对於补特伽罗成立为有自性之执著心是也；法我执者，除人我执一分外，於一切法执有自性之心是也。（何者是补特伽罗我？自续派必答「第六识」，唯识家必答「唯心」或「第八识」，下二大众部、有部必答「五蕴」。而在自宗应成派则答补特伽罗之我名即我。更问我为何？答我即是我。所以然者，应成派认为补特伽罗本无我，由执我之「朵巴」（分别心）安立始有。推之凡随心所喜，而现之一切法相，皆由「朵巴」安立而有，即一切苦乐诸法，亦皆由「朵巴」安立而有。经中说：「由有分别心，遂有一切法。」又经说：「以分别心建诸法，其喻有如见绳蛇。」一切法皆依分别安立而起，喻如绳蛇，法不能自起故。若法不持分别心安立而起者，是即与空性相违之法。）以是当知，凡於补特伽罗，不计其为依分别心安立，而认为自性有者，即人我执；於一切法不计其为依分别心之所安立，而认为自性有者，即法我执。此二种自性之执心，即二我执。如於补特伽罗上，无上述相违法，即补特伽罗（人）无我；於一切法上，无上述相违法，即法无我。对於从前所执自性成立诸法，能见其为虚妄不实时，即是初步见空性。由分别心安立诸法，其例如瓶，众缘具足，假名施設之後，则瓶之分别心随之而起，瓶之分别心既起，则瓶亦随之而有。若无瓶之分别心，则瓶亦随之而无。故不待他，而任运自起之我执，是为俱生我

执。此执是二我执之根。二我执所执之境，即是自性。与此正对而相反者，即是无自性之空见。故空见之障，即是自性。月称所著论中说：「云何为我？不依他而有之自性是也。无此自性，则亦无我。」

【第二三八则】

问：对于我执及无我义，应成、自续两派之差别？

答：对于中观自续派见解之相违法，如能通达，则对于中观应成派之相违法，亦能生起通达之方便。因「实有」（藏语「顿诸」，自宗略意谓为不依他而自能成立为有者，即实有，亦即自性。）与空见相违，此种认识，自续与应成相同，而成立「实有」之理，各有不同。不同安在？例如瓶，自续派之认识为「实有」者，以瓶为自成，而非安立之理所成。如系安立之理所成，则为「实有」。实有则内心之境，与外所成立之境，应当相合。如心与外境不合，则为虚妄。故认为以特别安立之理而成立实有者，有二过：一，如心与外境相合，则使人心於瓶生起瓶之支分与瓶之自体是二之差别，二，如心与外境不合，则有前述成为虚妄之过。盖自续派意，重在瓶由自成。如非自成，则观瓶无谬之眼识，任如何观，亦不能见如瓶之相，瓶相既无，瓶名亦丧。故不认为瓶由自成者，有如是之过。综其所述之理，则谓瓶之成立有三：一，瓶由自成；二，瓶之相由自成；三，瓶之性由自成。此三种成立之理由，均由心心想功能之所安立，而非实有。此自续派对于成立实有之理（可见自续派认「实有与空性相违」与应成同，特其成立实有理异耳）。能知上述自续派之见解，再观应成派观法内之微细障，即易明了。

应成派对于「实有」成立之观察如何？应成派认为自续派所称之三种自成，皆为「实有」成立之理。如无上三（自成），则亦无「实有」可得。三种成立之理为何？即瓶相不依分别心与所安立瓶之假名，而於安名份位（即瓶之因缘，如水土人工等）上，自己成立如是所观之瓶，即为「实有境」。如思此所观之境，执为不谬，即是「实有执」（藏语「顿真」）。

【第二三九则】

问：云何我执为烦恼之根本？

答：吾人先宜认识对「实有之境」系如何，方能认识对「实有」起执之心。「实有执」即是无明。於此二项认识清楚，则何者为一切烦恼之根本，亦即能决知矣。如不能决定了知，则对于空性不能生深信心，对于无明不能生断除心。故须依经论所说，一切烦恼根本之理论，生起此种决心也。

云何执实无明，为一切烦恼之根本？八千颂说：「由执我我所功能，一切众生堕轮回。」经中说：「此理之譬喻，如刃断树根，枝叶与树梢，一切成乾枯。宿那主（菩萨名）当知，如无萨迦耶（即我见），烦恼本随灭。」依上说可见如有萨迦耶见，一切烦恼皆起，故萨迦耶见，为一切烦恼之根本。龙树、提婆亦如是说：「无始执蕴以至今，补特伽罗恒执我。」龙树宝（鬘的上部+曼）论说：「何时执有蕴，彼时有我执。」此云执蕴，即是法执。法执即是萨迦耶见之因，何以故？法执是一切烦恼之根故。此亦经之所说也。总之，萨迦耶见与法执，同是轮回根本。因此二者，唯所缘不同，而所执之境，为「实有」则同。故谓同是轮回根本，不相违也。除此我执与所执之差别实境外，余如贪、瞋、慢等，皆不得谓为轮回根本。以是入中论说：「诸烦恼过尽无余，一切来自萨

迦耶。」

【第二四〇则】

问：云何萨迦邪见，分我及我所二种，及其与我执之差别？

答：萨迦耶见义，谓坏蕴见。说其所缘非蕴者何也？本宗依於坏蕴聚上，以施設安立我为其所缘，观其成立自性之我，是萨迦耶见执我之相状。馀宗则於坏蕴上见其成立有我，是为萨迦耶见成立之我见。与我想同时心之我，不说为萨迦耶见，以佛亦有时称我，我所故。如佛说：「我之衣钵等。」又说：「我不与世诤，世间与我诤，世有我说有，世无我说无。」又凡夫修密法时，作法身是我，报身是我，化身是我等想时，不能说亦是萨迦耶见。如常人言我行、我坐、我衣、我食等世俗名言无自性成就之我，非萨迦耶见。若念我，同时执有我自性成就，方是萨迦耶见。此我之依处，非依一分蕴，及蕴聚能所安立也。此种依蕴聚唯名施設安立之我，乃本宗特法。如於狗说彼是狗，非谓狗是我。故执狗是自性成就，虽是俱生补特伽罗我执，而非萨迦耶见。因萨迦耶见须念唯我而执有自性成就，缘狗则不生是我之念故。俱生我所执萨迦耶见，究缘我与否？教无明文，甚难抉择。以理应说我及我所二者皆缘。但念我所非是颠倒（佛亦起我所念），须念我所时，同时生起萨迦耶见执有自性，方是应断。二者同以「我所」为所缘，然亦须缘补特伽罗我（自相续）。若不尔者，则非补特伽罗我执所摄。我执萨迦耶见唯缘自相续之我；我所执萨迦耶见，既缘自相续之我，复缘我所，不过以我所为主要。故论说其所缘，唯是我所，略不说我。缘自相续始是俱生我执萨迦耶见；缘他相续是补特伽罗我执，而非萨迦耶见。我、我所执行相同，惟所缘境不同。我执缘唯我，执为自性成就。我所执萨迦耶见之所缘，乃「有之我」即世俗名言之我，而其所执，乃「无之我」即自性成就之我。起我所之念时，同时我所执即缘此我所，而执为自性成就。若执自之眼等为自性成就，非我所执，乃法我执。有四句料简：一，是萨迦耶见而非补特伽罗我执（本宗不许此分，因自宗许萨迦耶见，必是补特伽罗我执。）；二，是补特伽罗我执而非萨迦耶见；三，俱是；四，俱非。（本宗但许後三句，谓之三分成量）

【第二四一则】

问：执蕴无明（法我执），萨迦耶见（人我执），同为烦恼之根本，得毋疑乎二执混而为一乎？

答：曰否。法执乃萨迦耶见之因，亦可说萨迦耶见为法执之因，此不过显无明先后之意。譬如言朝与暮之互为因耳。萨迦耶见与无明，同是一体，分别说二，实不相违。

【第二四二则】

问：设有难则问：如宝鬘论说，无明为生死根本；又如入中论说，诸烦恼过患，见由坏聚见（即萨迦耶见）而生。生死根本不应有不同之二，应作何解？

答：不唯应成派，即自续、唯识、经部、有部皆不说生死有二根本。否则，生死根本有不同之二，阿罗汉果不能安立，又有寂灭之门有二之过患（内道皆说寂灭之门不二）。自续以下各派不许法我执为生死根本，已如上述。

应成本宗谓人法二执皆以执实有为其行相，二执唯所缘不同，而行相相同，故说二执皆烦恼

障，皆生死根本，而无前说过患。论说法我执为坏聚见因者，是说无明中二执前后之因果。若说彼二为烦恼之根本者，是显为余烦恼之根本。余烦恼谓除法我执坏聚见而外，余贪、害意等诸烦恼。法我执缘于蕴等执实，坏聚见缘于补特伽罗执实。而贪嗔等则由此执实之根而起，然于各别对境起不同之行相，如于悦意不悦意境，起贪着、嗔恚行相。余诸烦恼皆以二执为根。本宗谓凡执实有法，此皆说为染污无明（于人法二我中，不各各分别）。如宝鬘论说：「无明为生死根本。」又复许人我执于补特伽罗为自性成就（此不同余宗），亦多说俱生坏聚见为生死根本（如入中论中多说）。于执实无明，若复许为他义，则成立生死根本所执之行相，有不同之二种而成相违。然应知二种皆为无明（人法二执皆是染污无明，故本宗清净解脱道，须通达二无我。三乘圣者皆须通达空性，无不断生死根本之圣者故。如龙树说，解脱道无二门，唯此了达空性义）。如果本宗应成派所谓俱生坏聚见，即染污无明，为生死根本。则无余宗或尚余法，有不同二根本之过患。

【第二四三则】

问：萨迦耶见以我为所缘，生起实有执，同时与我相连之贪着随起之概况？

答：入中论说：「初由执于我，次生我所贪；由于贪功能，轮回以永立。」此言轮回之根，为萨迦耶见也。法称论师说：「凡有我见（即萨迦耶见）者，恒常执于我，由于执力故，于我生贪着；由贪着力故，不见诸过患，见诸安乐相，又复生贪着。我执于我所，爱取执己有。」此颂之意，谓由我见力生起我执；由我执力生起贪着；由贪着力，于我生谋安之想；由谋安力，于我生贪着之想（安乐必待对象，对象即我所）；由贪着我所力，于我所上，但见功德，而不见其过患。如上诸说，总不外说明萨迦耶见，是烦恼与轮回根本。以我为所缘，生起实有执，同时与我相连之贪着随起。贪着既生，同时于外境所缘之安乐，生取夺之心。外境安乐，依于我所而成，因取夺心故，于我所与所生安乐，但见其功德，而不见其过患矣。

既了知烦恼无明（或说萨迦耶见），为轮回根本，然则应用何法以破之？总答一句应说：「通达空性是。」若不通达空性，则断轮回根本之事，直可置之不讲。法称论师亦说：「此境（愚痴无明）若不见其过（即观之为空意），即不能离执实心。」颂意谓若欲破除执实心，先当观察愚痴执实境（亦即执实心），其性是如何空的。执实心境之空，与外境之空不同。例如针刺入于肤，可用术拔去其根，而使之空。心之执实，不可用术拔之使空，必先观察所执之「实有」其性如何。若能了知执「实有」之过患，与通达其性本空，则执实之心，自然销释矣，四百颂说：「于心境上见无我，轮回种子因此灭。」此颂所谓境者，指人法言。所谓「轮回种子」，指愚痴无明言。总之，若不知空性理，任何修法，均不离实执。宗喀巴大师所著菩提道次第中说：「若无通达空性慧，纵具出离、菩提心，依然不能出轮回。」盖教人于能通达缘起性空之方便，须精进而研求之也。

【第二四四则】

问：云何愚痴无明遍一切烦恼？若知愚痴无明，是烦恼与轮回根本，如提婆说：「能诛愚痴，即诛诸惑。」然则用何法以诛之？

答：一切烦恼皆因愚痴（执实无明）而起，故凡是烦恼，皆执无明境。愚痴无明境内，无论俱生分别，皆有不同之实性，故生不同之执着。愚痴无明所执之境，是为「实有」。或于「实有」喜悦，是为贪执；或于「实有」不悦，则起嗔执。其他执常执断，亦各因「实有境」之差别而生。故归纳言之，任何烦恼，无不在执实境内。此执实境内，一切烦恼具足。例如贪嗔性别，不能同时俱

起，而各各无不有执实境与之俱行。故执实境，遍一切烦恼。四百颂说：「如身于身根，愚痴遍一切（此明愚痴遍一切烦恼意）。」谓如眼耳诸根，非依自之功能，而皆依于身根。如是贪等与一切烦恼，亦如诸根之依身根，而依于愚痴之上。由此即知愚痴执实，为一切烦恼之根本。如能将愚痴执实诛灭，亦即诛一切烦恼。提婆说：「由此理故，能诛愚痴，即诛诸惑。」他经中亦多说此。

【第二四五则】

问：本宗说：染污无明为流转生死根本，指俱生我执，非分别我执。试明其义。

答：谓俱生人、法二我执，非如余宗所许之其他执著，亦非遍计所起之余诸烦恼，遍计人法二我执（即分别我执），非生死根本。补特伽罗我执有四：一，计有常一自在之我（纯遍计非俱生）；二，自能成就实有境之我（一分同犍子部）；三，于补特伽罗「实有」执有（藏语「顿诸」）；四，执有（乃遍计）自相成立补特伽罗。后三遍计、俱生皆有。如无宗派人执实有我，乃俱生非遍计，不依道理而执实有（顿诸），乃俱生人我执。

已入宗派者固有俱生（人法）二执，未入宗派者，更纯俱此俱生二执也。如入中论说：「谁何诸畜多劫趣生道，彼亦无生未见此遍计，仍能见彼一切具生执。」彼「亦」之「亦」云者，谓不唯地狱、恶鬼不计常一只在之我，即畜生道亦无此计。畜生无「常」与「无常」，「一」与「多」，「自在」与「不自在」诸分别，然彼有贪嗔瞋诸烦恼者，以有俱生我执故。推之常人亦然，彼不关怀于我常无常，外境有无诸问题，彼即无「分别二执」也。

分别我执：为内外诸宗依宗见所计者。如外道（数论、远离等五种）

计有常一自在之我，乃分别我执，而非生死根本俱生我执，因除外道外，一切异生皆无此许，故不能为生死根本。内道唯犍子部增益有非常非无常自能成就不可说之我，亦遍计我执所摄。内道有部、经部所许，虽略有异（有部许合集，中有间隙。经部许和合，中无间隙），然皆许有极微积成粗色。经部、有部计能取所取异体实有（唯识说彼为分别法执）；唯识师说，能所取空事体无二之自证分，计为实有，亦是分别法执（中观自续派说彼为分别法执）。依宗应理，此种执着，唯识宗以下皆有。中观遍计我执，唯自续派有，虽与应成派同许补特伽罗非实有成立，然彼许补特伽罗有自性。彼执彼之宗见，以为合理，即是遍计。

为生死之根本者，非分别人法二执。乃一切有情不观待宗派变不变心，从无始随转而来之俱生二我执。彼即流转生死之根本也。唯分别我执，于起惑积业尚不足，既不积业（经部、有部亦必是许），则不为流转生死根本。须俱生无明起贪嗔等，方起分别我执，故分别我执须随于俱生我执之后，方能起惑造业。故须认明生死根本，以为应断。若于抉择见时，将分别我执，认为证空之所应断，如断树之枝叶，不能断其根本，尔后仍发生，无甚大义。余宗分别二执，中观教典中，虽多有破斥，然不可执为应断，皆取为应修。应知为断俱生无明，故先取诸分别执，依理观察而断除之。但此乃断俱生无明之方便，非以此为究竟也。若抉择见时，仅获得分别无我，则修时仅能修此分别无我，后证得时，亦但证得分别无我，而非真实空性。故不能证圣道，而入见道位，但与外道无想定相似。外道此时，以定力故，亦能压伏粗分烦恼，然出定后，粗分烦恼仍起现行（此亦如是）。正入定证分别无我时，固能压伏烦恼，出定后烦恼仍复起故。故于最初认识生死根本，不可稍涉含糊，极为重要！

若许分别我执，为生死根本，以如是见为所修，则修习之所证，谓由修而现证，即获无我空慧时，此仅无分别我；彼修习之究竟，谓于分别我执，可暂时压伏（若断俱生我执，则断烦恼，而证清净涅槃）。因彼许分别我执为生死根本，故于见无分别二我时，即以为生死根已断。生死根既断，则俱生惑（俱生惑即生死根）悉断，一切烦恼皆灭（然汝所证，实非如此）。汝许断分别我执，即断生死根，即断一切烦恼，实为太过。分别我执，不合之义，若设喻可以明之，譬如见自室墙穴中有蛇居之，为除疑虑及对蛇之恐怖，而云此处无象者，噫！此诚他讪笑之资矣。此喻所见生死根本，乃心中俱生我执所执我之毒蛇，为除此故，不说无俱生我执所执之我，而说无常一自在之我（如说无象），以为已拔生死之根，是犹以无象祛蛇怖也。谓除恐怖之方便与所恐怖之境相违，如何除去恐怖耶？入中论说：「是故由知无我说无明，已从根本能拔甚希有。」此破唯识以下许自证分实有，诸分别法执。续子部说常一自在之我为生死根本（以应成派观之，即为前喻）；经部、有部、唯识、自续说，补特伽罗自能成就为生死根本。经部、有部皆不许法我执；唯识、自续皆说法我执不能持生死根本。依自续、唯识皆说佛为二圣诸人，开演一切解脱道（非一分解脱道），然未说法无我法。意谓分别解脱道，不须通达法无我，故不说法我执为生死根本。若人法二执，皆列为生死根本，则有不同二根本之过患。然依应成自宗则无过患。唯识师人我执，乃于补特伽罗执有自能成就之情况；法我执乃执有外境，故二执行相不同。自续派人我执同唯识；法我执乃不依不颠倒地心安立，而彼境有本体成立，故二执行相亦不同。唯识、自续以二执行相不同，故将二执分别为二障，人我执乃烦恼障，法我执乃所知障。彼等皆说所知障，唯障佛果，不障解脱（如说阿罗汉已断生死，然未断法我执），故不说二执皆生死根。应成派谓染污无明于补特伽罗（人），及蕴等（法），皆有自性自相成立，此为生死根本（应成自宗说二执唯所缘不同，而行相相同，故说二执皆烦恼障，皆为生死根本，而无前说过患）。此本宗特法，不共余宗。自宗不许自续以下各派，所许以补特伽罗执有自能成就实有境之分别执，为生死根者，谓断除此，不能断除一切烦恼故。

【第二四六则】

问：我与自性，乃无明耽着之境，是所应断。此于依道断，依理断二者中属何种？

答：属依理断。依理断又分「名言理断」、「胜义理断」。此属胜义理断。如执有补特伽罗，若依量成，如说我曾眼见，此属名言理断；如执有补特伽罗谛实者，此属胜义理断，如执补特伽罗为常，即以世间名言（亦知无常），亦可破除，此属依名言理断。凡属理断，皆属「无遮」（藏语 嚶嘎）。无明所执之实有（我自性）本来无有，故依胜义理断，而属「无遮」（若彼真有，则非以理所能尽断）。

【第二四七则】

问：问谛实（我或自性）若有，如何能断？若无则何须断（自性既无，将以何为所断）？

答：所断虽无，断之无过。何以彼应断者？有无明之心执彼为有，故应以理了达所执之有，本无所有，生起决定知故。以胜义理抉择而断应断之谛实，知其本来无有，故能破除无明所执之境。如一商人初至某市，误认此地无贸易，欲破其执，须告彼言若某若某，眼见耳闻，多有贸易，获利且厚。即能破其所执。故须先认识无明所执之境，次方以胜义理抉择其所执之境，究竟为有或无。

【第二四八则】

问：内道佛子，依佛密意，决分几派？试说各派之密意，及各派认识之「所断」。

答：内道佛子，决分四派。若成五者非佛意。即声闻二派——有部、经部；与大乘二派——唯识、中观。佛在世时，为应众生根器，仅说此四种理趣。佛所说法，皆以空见而令众生解脱生死。虽为应机，说为四种，然皆为引导众生令彼等转入最后不共甚深「中观」。故先了达「有部」见，方易了达「经部」见；先了达「经部」见，方易了达「唯识」见；先了达「唯识」见，方易了达「中观」自续派见；先了达「中观自续派」见，方易了达最细之「中观应成派」见。过去西藏将藏语「额」（你我他之下，方译为「吾」）、「杠萨」（义为补特伽罗）、「大」（义为自我主宰）、「几补」（义为士夫）诸词，常致混淆。「无明」无始以来执有谛实之我，欲遮拨为无，须先以认识「所断」为入门。各派皆建立二谛。胜义谛「所断」，乃执「实有」，破除「所断」，即是空性。此属「无遮」。此自续、应成二派之所同。其所不同处，在于成立「实有」之解释上，于所断分粗细，于见分优劣，此为宗喀巴大师不共教授（大师之前，藏中无有阐发此义者）。自续派以下，皆将我有所缘二分，如问大众部，正量部何者是补特伽罗我？必答「五蕴」；唯识师必答「唯心」（依教唯识许有阿赖耶，依理唯识不许阿赖耶）；中观自续派必答「六识」；中观应成派以补特伽罗之我名即我（所以然者，以补特伽罗本无我，由执我之分别心安名而有）。以上所说皆为名言之我，非谓应断之我。如正量部（小乘有部一支）以五蕴为补特伽罗之我，彼谓缘五蕴为名言之我，与缘五蕴为人我执之我，其义相似，意谓执五蕴有「自能」（藏语浪吉士伯）成就之我，即人我执，是所「应断」（缘心者亦尔，「法无我」有部、经部不说）。

依教唯识师说：「染污末那（第七识）缘阿赖耶。」谓彼有能执以为我。有颂大意说，未离补特伽罗之我处所，谓彼乃有自能成立之物。故彼为阿赖耶，为人我执之所缘。许有阿赖耶，即许有自性成立（唯识二派，皆说胜义中，心有自性，因彼许依他起，圆成皆有自性，唯遍计无自性）。唯识师说：「外境依内心所现。」（如唯识师谓吾人眼见蓝色，乃由阿赖耶过去熏习力故，内心现为蓝后，乃由心安名为蓝。故离内心显现蓝色，及内识安名为蓝色之外，外境实无。）以此唯识师说：「执有离识外境（于遍计执实），即是法执。」此为唯识「是所应断」。唯识师无境之说，能所二取皆空之说（藏语「绒真你东」，意即内摄外持皆空，即所取与能取空（清辩论师破唯识说：「能所取空，究竟不断所知障。」故乃创立名言许有外境之新宗。应成派许外境有，则与此不同也。如月称阿闍黎虽于名言许有外境，然不随顺他宗之门径，故不能名经部行之中观也）。唯识执五蕴有（自能）！（藏语浪吉士伯）成就之我，好人我执，是所「应断」（缘心者亦尔，「法无我」有部、经部不说）。唯识以无明归于五钝使之列，不属于我见，以为无明与我见，虽同在一起，其性各别。而应成派则直指我见为烦恼无明，此为两派不同之点。下三部皆于世俗名言境补特伽罗许有施設安立之我，此为相共一分。如是寻求我之本质者，此分各宗不同，或说为五蕴，或说为心，及阿赖耶。此为有境，如补特伽罗之相，谓随依于五蕴安立之士夫谓相（藏语【扯里】

），其本质者，谓如象、马、人等各别有情，为本质（藏语【春西】

）。此诸许规，就修道者及流转者等补特伽罗安立名言之义中，须于施設之我，及彼本质（春西），如阿赖耶等安立为我之二种而知也。除应成派外，各部于施設安立之我上，尚嫌不足（安立不下），乃辗转推求（循名责实），必寻求其本质。如于犬之五蕴安立犬名，进而更求其本质，最后决定以犬之意识，为其本质。乃谓犬之意识，为犬之补特伽罗我。然而犬之意识非犬，如谓意识为犬，则其意识有毛矣。（彼等不解唯名安立之理，故须由名以推寻其本质。）

佛智于一切所知境，凡执实心，人法二执所摄，无有执者，二我所不摄。证空性二无我所摄，无二无我所不摄之空性。除中观应成派于我执之建立，不同余宗。自续派以下诸宗，大都说补特伽罗有自能（藏语【浪吉土伯】

）成就，即是【人我执】

（除小乘犊子部说补特伽罗有我，因此部多为外道转入，执离蕴我见甚重，习气极深。犊子部虽许补特伽罗有自能成就，然不说彼是【人我执】

）。唯识师说：执有离识外境，即是法执（于遍计执实）。自续派说：执法本体有真实成就，即是法执。自续派又说，缘于自蕴执有自能成就之实我能作者执心，此我执萨迦耶见之行相。此与应成派所说，粗细不同，应成派以自续派所说为萨迦耶见之粗分。应成派以三毒之痴，即无明。事物之自体性（自能成就）非有（法非有，乃有分别安立而有），而强增益，于见法性（真谛）作障为性，名曰世俗（即世俗心，即颠倒心，）。于境执实即无明，此许彼即染污无明。于法我执建立烦恼障与所知障二者中，此为初也（此乃本宗应成特法，自续派以下皆说法我执，所知障摄）。

自续、应成二派所认识之「所断」：一法之成，必于彼方有安立名处成立过来，此方有分别心安名过去，二者相合，始成一法。所执谛实为胜义理所断，应成、自续皆如是许。而稍异者，应成先认识所断，而后抉择其有无；自续不如是许（依自续见，不能了达空性）。于所执谛实虽二派同许为胜义理所断，然对于谛实之解释却各有不同。如瓶之本体有自性，乃应成派所断，而自续派则不将瓶之自性列入其胜义理所断除中。自续派仍称为中观者，其许一切法，皆非实有与应成派共故。（如昔厦却巴难宗喀巴大师说：「自续派师于其论，随处皆说法非实有，无自性与应成派同，而汝判其见有胜劣，恐非古说，出汝臆断。」此实皮相之论，未尝深究二派见之异同。说二派见有胜劣，非唯出自宗喀巴大师创说，印度如佛护诸师，藏中如玛巴、弥拉、萨班皆如是说。如说：「宗见非经师教授，不能知其胜劣，此见仅属中平者。自续派说诸法有本体，无自性；应成派说诸法全无自性。」宗喀巴大师指示说：「自续派虽知诸法实有，是胜义之所断，然许本体自性成立，乃其智力观察所不及。」）然真能证空得中观见者，除应成派外，实无余宗也。自续派见尚不能断微细所断。应成派将瓶之实有及瓶之自性（如谓本体有自性），皆列入所断中，此为自宗认识所断之要点。

自续派说：「瓶之实有，乃执瓶非由识所显现安立，而由彼自成，是所应断。」彼谓瓶由执瓶眼识现见安立彼相而有。粗略观之，似与应成派相同，皆谓诸法由内心安立。然应成派谓颠倒错误内心安立；自续派谓非颠倒错误内心安立。彼于「实有」解释不同，彼自续派说：一切法皆由内心显现力而安立，内心显现又非颠倒错误。如瓶若不依不错乱内心显现安立，而瓶自有其不共存在因缘而成瓶者，即是「实有」，是所应断。自续派所谓执实者如此，所谓「应断」者如此。

应成派说：「诸法唯由分别安立假名。若不由此安立名过去，而彼实有自性显现过来，此即执实，是所「应断」。当知应成派所说「应断」者，诸法除唯分别安立之外，一切实有，皆所应断；自续派所说，不依分别安立而本身自有其不共成立之法，皆是实有，皆所应断。自续、应成二派虽皆谓由分别安立，然自续未说诸法唯由分别安立，应成则谓唯由分别安立。多加仅此「唯」字，则于诸法自性，遮破无余，毫无留滞。自续派不加「唯」字者，因彼虽谓瓶由分别安立过去，然尚许瓶之本体，仍有自性成其为瓶显现过来。应成派不许如是自性，故说唯有分别安立。故知二派所许「应断」有粗细之别矣。

应成派说：「非唯分别安立，皆属实有，是所应断。此是无明所贪着之境，说彼为我，或名自性。无此名无我。人法二无我之体相同（空性相同），于法差别门中不同。」此应成派所许，与有部、经部、唯识、自续所许不同。能空补特伽罗之本能（藏语「浪吉土伯」义为自能），曰人无我，此有部、经部、唯识、自续所许皆同。至于法无我，有部、经部不说。

【第二四九则】

问：云何各派于应破之量，所许不同？不易合量（或太狭，或太过），试言其概。

答：于无明所执之境，依教理，知其非有，故认识无明一科，乃在认识「应破」。然于应破不易合量，或太过，或太狭。佛说四偈陀南说：「诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静。」初二句易了，惟第三句最难通达。故所谓「应破」，乃与无我义相违者，即应破。然因机感不同，各派于应破之量，所许亦不同：

有部、经部仅许人无我，不许法无我。故其应破，乃谓自能成就之补特伽罗。

唯识、中观皆许二无我。人无我之应破下三部同。于法无我细分，彼等谓即空性。唯识其应破：谓遍计有自性，即空性之应破。

中观自续派所说与空性相违之应破，乃不依非颠倒内心，安立外境自能成就者是。

中观应成派所说应破，乃非唯分别安立，安立名处有自性成就者是。

下二部所许人无我应破，固嫌太狭；唯识，中观自续派所许二无我应破，亦嫌过狭。所以然者，彼等先于应破，未如量认识，故彼纵已如说破除，亦不合空性之量。唯应成派所许应破乃合量。余派所许「应破」破后所证空性，皆不能遍空性境，但证一分空性（藏语「尼拉东你」尚有一分无义空性、损害空性等）。余部所证人无我，乃一分无我。唯识所证法无我，亦是一分空性，但证遍计空性，于依他、圆成之空性，尚未证得。

自续派于无余应破，尚未尽破，余有微细应破——法能自性成就之执，故犹嫌过狭。

此外，别有将一切法皆认为胜义理之所应破者，或谓无空性量可证，故无苗芽生因缘，若有苗芽生则堕四生。彼谓：中论破四生，于观察实性正理，观察一切法，皆不可得，如瓶于其口、腹、底等，观察瓶不可得，故瓶非有。彼之错误有四：一、彼等将应修应破，混淆不清；二、彼等将「无实有」、「无自性」与「无」混而为一；三、一切法于比量中「未见」一切法，遂谓一切法「无」。空性等持中专注空性，未见俗谛，如世间未见之物，不能谓「无」。如未至印度，不见「金刚座」，然不能谓「无」；四、彼等将观察俗谛理智与观察真谛理智，混淆不清，不了真俗分齐（界限）。彼等认为一切法有，即有自性，一切法无，「自性则无」诸如此类，皆为太过。

宗喀巴大师时，藏中诸师如巴扎诺扎瓦（巴扎译师）、尼敏玛及香汤扎巴等，多犯遮破太过。诸师皆自许为中观应成派，然谛观察则不然，彼等将「破境」（藏语「嘎细」，谓此破之根本事，即一切法是），与应破（谓执实）混合为一。彼等谓：于胜义谛中一切法不可得；又证空性等持，不见一切法；又一切法无能成之量（眼耳等皆非量）；又若一切法有，当堕四边（有、无、俱是、俱非），然中观者应破四边。故谓一切法皆无有。诸师又思维一切法若无，则堕断见，若说有则又

执实，说亦有亦无，则有二边之过。由不善安立故，乃说诸法有无不可说，是理非理，亦不可说，是谓不可思议，是谓离言。以任何亦不可说为决定了义。复返于支那堪布大乘和尚之见。彼等一类说名言虽有，然由颠倒安立，故非真实有；一类说一切法名言虽有，然非真有（非有），胜义无亦非真无（非无）。彼说名言有者，恐违月称论师入中论释中，所标之「一切法名言有」义也。

应成派特法：一、依境（根）：说依二谛行相而抉择；二、依行（道）：说具福慧二资粮；三、依果：说证法、色二身。如诸师所说，若通达第一特法，则知彼等已将二谛列入「应破」中故，由是亦破二资粮，并违害二果。彼等说「非有非无」，即是无义。月称入中论说：「说诸法非有非无，极为不合。非有与有，乃现前相违（彼此观待，互相为量），若许非有非无，则堕于第三聚。」

又应成派特法：于许一切法无自性中，与生灭系缚、解脱诸作用事，不相违害。如根本论说：「若谁有可空，于彼一切成，若谁不许空，于彼皆不成。」

昔西藏译师峨洛钦波说：「胜义空性非所知境。是所知境，即非空性，有所得故。有可寻得，即是实有。」此说与中观相违，亦犯遮破太过之病。若空性非所得所知境者，则于空性闻思修证，皆成无义。且与经说应谛观空性说相违。彼谓「断空」，即无遮空，此不易察。

又克珠杰所着千聚集中谓遮破太狭者：彼等谓实有具三特法：一、本体非因缘生；二、作用不依他立；三、暂时不随他转。具此三法，是谓实有，能破除此，是谓证空。若此即为证空，则唯识师亦证空矣。彼不知瓶系因绿生依他，刹那转变，故此三法为应破，其所证空，非圆满空性。依应成派说，空性适具此三特法：空性是常、不依他安立，非因缘生。彼等乃列入应破中。空性安立，不观待他者，如世间此岸彼岸，观待而有，然既至彼岸，则以彼岸为此岸，将前彼岸之名遮回矣。空性不然，任观待何法，其为一切实法无自性之义，不能回遮。故空性迥然独立，不观待他而安立。

破所破太狭者。入中论释明言：「空性是常，不变不移，不假因缘造作。因缘变时，果亦应变，而空性不变，故非因缘造作。」所谓不依他者，非谓不依因缘，前已说故。亦非谓不依支分，以空性即依缘起，即依他故。而论说不依他者，乃谓就安立说，不观待他故。藏语「顿诸」义为实有成就，乃修空性者之所应破，而空性实具三特法，彼等遂误为实有成就，以为应破者矣。如水之热，乃观待火而有，火无则热法即被遮回。如绳待短则长，待长则短矣。此岸彼岸喻亦然。空性任随观何法，皆不转变消灭。故谓空性如三世不颠倒之火性。何谓三世不倒？如执现在之火为有，而过去未来则无火，故于过未成颠倒。如火之实有空已（火之自性空），则火之过去自性本空，现在、未来皆自性空，故于三世无倒。是谓「尼公默恶窝」，义为本原体性，具永久不变不迁之义。本原体性，非假造作（此谓不由因缘造作，然非不依因缘），三世无乱。

【第二五〇则】

问：欲断无明，须求通达无我见，以是否唯依显教而说，密宗为迅速成佛之法，或有他径？

答：应知生死根本，即无明，颠倒境即执自性成就之我。除修断此之义理外，其余如自许为甚深之法，或修风息，或修明点，或修想无想无念无分别，任何亦不作意，或修自身成本尊等，皆于我执，任何亦不损也。以彼等于无我丝毫尚未接近，何能损于我执耶？宗喀巴大师亦说：「密宗生圆次第，为迅速成佛之法，然生圆次第，皆不离空性和合而修。若不修空性，专修生圆，即非成佛

之道。」

【第二五一则】

问：云何于我执，损与不损之义？

答：「损」即「破除」之义。藏语「孙穷」，义为破除，有断灭、弃舍、消灭之义。如支那堪布之修法，于我执之境，不依教理观察为无，仅将心意此放彼收。如于可贪境，心驰于彼，即执谛实，知不如理，立即将心收回。善亦不思，恶亦不思，遮可贪境亦不思，不遮亦不思，将心安住于任何亦不思之境。此种安住，以未破除自性成就之我故，不能许为安住无我也。即缘我境，亦有三类：一、执自性成就之我；二、说有世俗名言之我，而不执为谛实（如阿罗汉）；三、二俱不执，心唯显现，于一切境皆然。故不能说一切分别，皆执谛实。如于瓶虽不执无自性，然亦不定即执有自性。有时于瓶心唯显现，谓仅粗略了知其轮廓，无「有无自性」之分别。于瓶如是，于蕴亦然，乃至我，亦复如是。故未执二我者，亦未必即缘二无我，以有无边三类心故。一般凡夫，初念乍缘我时，其心多住第三蕴中，笼统了达其轮廓，既不执为无自性成就，亦不执为有自性成就。继于次念方始念为有自性成就。凡夫仅有（如上所说）如是二种。若了其无自性成就，唯中观应成派师深达空义者为能，自续派以下各宗皆不能实知无自性也。烦恼现行时甚易见其有浓重我执相应，与平常烦恼未现行时，我行我坐之我，颇有不同。应自体察。如以为平时不分别，不观察我行我坐之我，与烦恼现行时之我等同，即犯凡夫合量时之过。我行我坐之我想，若均认为是执实是颠倒知，则我行我坐时所起我行我坐之我想，即与事实相违，心想我行即我不行矣。以是颠倒心故。故自续派以下不辨此者，则将无所拨其无，以为是无。又我想若是颠倒知，如他是犬，我是人，若此亦是颠倒知，则自他人犬皆不可辨矣，真堪发噱！若仅唯我想（心住第三蕴中），彼其所执乃唯分别安立之我，然以未习中观见故，不能了达唯分别安立之理而已。如吾人现住之屋，乃唯分别安立之屋，特不知其为分别安立之屋而已。故心住第三蕴（聚）中者，其心状况为数甚多，乃至无量无边。若不抉择与「无我见」正相违反针锋相对——二我执所执自性成就之我，舍此而抉择其余，则与盗已入林，反于平原旷野追寻其迹者何异？故抉择见时，应于其所应断上抉择。否则将犯遮破太过（如认为如理分别，亦为应断，即犯遮破太过之弊）或犯「作心空性」（彼不知「应断」乃任运而有者，由彼心矫揉造作一种「应断」，如以不依他缘自性成就之我为「应断」，依皮修习，所证即是作心空性，然于俱生我执未尝有损也。）之弊。自续、唯识以下所抉择非第一真实之义。或有说，过去分别心不追求，未来将生分别心不引生，现在分别心不攀援，灵光炯然，心之根本安住于此，即谓证空性。此亦非第一真实之义。或说境之本性，若随于何境不起作意，安住于此即证空性。此亦非第一真实之义。凡此种种皆不能摧毁我执无明，以未抉择二种我执所误执为自性成就之境，究竟为有为无。故于我执无明，不能认识。以不认识故不能摧毁无明。故非第一真实之义。是故当依本宗应成派所抉择何种非所「应断」，何者是所「应断」以及如何了知生死根本为无明。又当知灭除无明，除无我空见而外，无余法门。于此获得决定，方能生起真实寻觅空见之猛利欲乐。由寻觅空见，数数修习，方能获得究竟之空见，方能灭除无明我执。若不依此本宗次第修习，即不能于俱生我执，有所损害也。

【第二五二则】

问：由法我执而后有人我执，云何依修见次第，先说补特伽罗无我，后说法无我？又由此所引发诸义？

答：宝鬘论及月称、佛护论著中，皆说：「欲入空性，须先入于补特伽罗无我。」应知人法二我，皆于安立名处，唯安立而有，二者相同。然两相观了知，人我安名较为易知。因念人我时，同时即有人我所依之蕴现，故易了知，人我乃依蕴安立。故自续派皆许人我由安立而有。法我较难了解，故彼等不许（法我无自性成就，较为难知）。喻如法无我，于眼耳等法上，难于决定，影像等法上，则易于决定（以所依法不同，而有难易，影像无实，较眼耳等无实易知）。于影像等无自性中，于眼耳等法上（或释补特伽罗及眼耳等），如其喻而抉择无我，亦应如影像无自性之理趣，而抉择眼耳等法亦无自性（或释而抉择补特伽罗及眼耳等为无自性）。补特伽罗无自性，依缘而有故。如镜中影像。如有难问：如是岂非与先了法无我（影像等无自性），后了人无我成相违过耶？于此有多争论，古德多说：「影像无自性，虽属法无我摄，然不说了知影像无自性，即为通达法无我。当知须于蕴通达无自性，方为通达法无我。」

无我见生起次第修习，有观察修，及专注修。由观察修，得补特伽罗无自性之决定，以此为例，即可推知蕴等诸法亦无自性。为明此义，三摩地王经说：「如汝于我所想者，心应如彼知诸法（如汝听受空性教者，于我上，作无自性之想，以如是例推知除而我外之诸法，亦皆无自性），一切法即彼体性，圆满清净如虚空。以一而知于一切，以一而见于一切。」谓一切法无自性之体性，亦即彼补特伽罗无自性之体性。云虚空者谓已遮碍着。一切法之空性，已将相违自性实性完全遮除，故说一切法空性，犹如虚空。此谓一切法之别境上自性本空，即以此自性空为一切法之体性，对于与诸法自性本空相违之「应破」（自性成就）全部圆满清净，具足虚空之特法（无着无碍）。有不善解者，或说一切法如虚空，瓶乃一切法之一，则瓶亦应如虚空之无质碍，而瓶实有质碍。此乃误解空义。不知虚空为「无遮」（藏语「默嘎」），而瓶非「无遮」。如云此非好马，则吾人心中乃有好马显现以遮之。若言虚空（无质碍），吾人心中乃将质碍品类遮止净尽，仅有空相显现。空性亦尔，心中亦将「应遮」（自性成就）之心净尽。空性无它喻，于中佛亦仅说如虚空（空性实无同喻）。说法若不善，失之毫厘，则听者谬以千里，语言形容易成过失故。如问瓶空否？当云不空。若问：瓶非自性空之空乎？当言非是，以瓶非空性故。瓶非胜义谛摄故。若云是者，心觅瓶时，岂非已遮其自性耶？眼见瓶手执瓶时，岂非空性亦能眼见手执么？若问如是瓶非自性空耶？当言瓶是自性空。若不详细分别，则多误解瓶是空性。（瓶是自性空而非空性，瓶自性空云者，谓行者心中通达瓶等实无自性成就）。以一而知于一切，此谓「比量」；以一而见于一切此谓「现量」。（知谓有所决定之正念，通常心放逸时，虽见而不知），如是若善了知补特伽罗一法之法性，即可例知一切蕴等余法之法性。

当知生执时，先生法我执，而后生人我执；通达时反是先通达人无我，而后通达法无我。而破除我执境，则又先破除法我执所执境。而后破除人我执所执境。此亦据宝鬘论所说：「乃至有蕴执，尔时有我执。」故知须先舍弃于蕴执实之法我执所执境，而后方能舍弃于补特伽罗执实之人我执所执境。如是则又是好象违犯先修习法无我，而后修习人无我之过（违龙树、月称、佛护、寂天诸圣之论。）

于此当知藏中讲经论义，与传授修法不同。若是讲经论义，可举出疑案，不加决断，以引发弟子智慧。故有类似如下设问之词：如观察萨迦耶见所执之见我，其无自性成就，是为舍弃萨迦耶见所执境。然则法我执所执境，何时舍弃耶？若谓宝鬘论所说，非先抉择法无我，而后抉择人无我，乃先舍弃人无我所执之境，而后舍弃法我执所执之境。如是则此瑜伽者，证人无我时，为已证法无我耶？入中论说：「通达人无我时，须于蕴不执谛实，方为合量。」此瑜伽者，于蕴所执之境，须破除抑不破除，而遮其于蕴执实之心耶？抑不见过患而不执实耶？若抉择过患，则彼于何时抉择？

彼一向抉择于补特伽罗执实之过患故。若不见其过患，则彼是无因，而于蕴不执谛实矣。（以上皆设问之词）若传授修法，则直传实说，令弟子知所适从。本宗修习无我次第之教授是：若欲通达蕴无自性（法无我），须先通达补特伽罗无自性（人无我）。至于宝鬘论所说：「乃至有蕴执，尔时有我执。」意谓若欲通达补特伽罗「圆满」无自性，无论如何得先须于蕴无自性圆满通达。总之，本宗所引诸论，观其论意，有依修习无我之次第而言，有不依修习无我之次第而言两种。然两种论意并不相违，以如无明先后生起故。

【第二五三则】

问：本宗应成派认识补特伽罗之不共特法（不共余宗），及他宗之认识？

答：欲认识补特伽罗，此亦甚难，然须先认识此点，尔后抉择补特伽罗无我时，可较容易。所谓补特伽罗，汉语「数取趣」。谓于四趣中，数数取得，即凡圣兼摄。本宗于补特伽罗不共之认识，如入中论释引经初颂说：「言我是魔心，汝是见所成，此行蕴为空于此无有情。」后颂说：「如于诸支聚，依之而言车，如是依诸蕴，说世俗有情。」谓当知外魔皆由内魔而起，由内心执有自性成就之我，遂为外魔从入之门。汝执有自性成就之我者，乃为执有自性成就之我之恶见所自在，随恶见转。业烦恼所集所造之有为法，即曰行蕴（谓有为五蕴，非专指行蕴）。于此五蕴上，自性成就之谛实本空（此就胜义谛言），即以世俗名言而论，亦无自性成就补特伽罗之我（此就世俗谛言）。第三句说于蕴上无自性成就之补特伽罗我者，乃因（第四句）于蕴聚合上无有人我成就，于一一蕴上亦无有人我成就。蕴聚本身非补特伽罗，故蕴无补特伽罗成就。一一蕴非补特伽罗，故亦无补特伽罗成就。以是无人我实有成就。自性成就之人我，如虚空花，虽于名言亦不许有。后颂显示补特伽罗于名言有：谓补特伽罗依蕴唯施設安立。此本宗认识补特伽罗之不共特法。如车一一支分非车，此易了解，一般人多执诸支分聚合为车。入中论遮止说：「仅支分聚而不合车形，不得名车。聚全成形有车用时期，时众人观之，有识与不识。若不识者，尚须询问旁人，旁人答之，始知车名（由旁人安名）。识与不识二者之对象，共是一物，唯识者于此安立车名，故知此对象不过一安立名处。既是安立名处，即非是车。」譬如世间创有一车，初发明者未命名时，虽有车形，然无车名，谓此世界无车可也（此世有车不始于有形之时，而始于有名之时）。吾人易执虽未命名，然有车形者，即为有车。若此则非名言境及分别境，虽佛菩萨亦不能说彼为车，以佛菩萨亦顺世间名言故。亦无车之想者知者，以无车之名，不能引起车想车知故。吾人今日一见即知为车者，由过去已立车名，吾人已极串习故。否则即违佛说：「如依诸支聚，假名说曰车。」谓依支聚，假名安立曰车，若离诸支聚别有一车，则违佛说，及月称论师所说，车不离自支。以离车支分，别有一车，不能得故，既于支分聚上不能指出一车，离诸支分，亦不能指出一车，故知于支聚上，唯名安立曰车。车之有如是而有，以舍此欲寻一真实之车（藏语「打顿」安立之实义），于各支、支聚、支外，皆不可得故。故吾人所买乘之车，皆唯假名安立之车。此应成派所许之车，亦即具恩上师所传之车也。

外道所认识之我，乃离蕴外之常我，此如离车之支分外，别指一车；犍子部所认识之我，乃非常非无常之实境我；说一切有部（分五）之多众部所认识之我，乃蕴聚，此如指诸支分聚合即是车，经部及有部一支，及依理唯识所认识之人我，乃意识相续（五蕴之一），此如取一支分，即以为车；依教唯识所认识之我，即阿赖耶，此亦如取一支分，即以为车；自续派所认识之我，亦即意识，认识补特伽罗我，佛以安立车为喻者，意在显示安立人我之错误，亦如安立车之错误。自续派以下，亦许人我乃施設境，故亦同引此经，皆说人我非实有境，乃施設境，亦如车然（亦以车为

喻)。然余宗所说施設境，与此不同。彼等说：内心显现车之形像时，车之支分必然显现影像于心中，否则不能有车想。故须依车支分而施設，如不依车支分，内心能自在显现一车，是事无有。故说车乃施設境（自续派以下，皆如是说），车想、车名，皆须依车支分而起，故佛说：（彼等亦引佛说）「如依诸支聚，假名说曰车。如是依诸蕴，说世俗有情。」中观应成派释此，虽亦说施設安立而有，然解释不同。如于车之一一支分非车，支分聚集亦非车，依支分聚以为安立名处，而安立车名。如是于一一蕴非人我，诸蕴聚亦非人我，依蕴聚以为安立名处，于其上唯名安立之我乃是人我，故谓之曰施設境。应成派说此施設境虽有，而施設实义则不可得。若施設实义尚可寻得，则非施設境矣。自续派以下既说施設境，又说有施設实义可寻。蕴聚非补特伽罗，离蕴聚亦非补特伽罗。此如支分聚非车，离支分聚亦非车，入中论所引「经云是依蕴立我，以唯蕴聚即非我。」又说：「何故承许蕴为我？以佛说蕴为我故，彼遮除蕴余我故，余经说无色等我。」兹释入中论初二句，他宗安立人我，彼说定有补特伽罗，否则无造业受果者故，并说世俗谛必能寻出安立补特伽罗之实义。彼等以世俗理观察，不外即蕴、离蕴二种。有说补特伽罗乃蕴聚，或说蕴中之心，或说意识。总之，必欲寻出一本体以为心所执之我（有如说车形是车）。应成派说彼等皆不善安立补特伽罗，不知依于蕴聚，唯名安立之理。彼等（余宗）观察补特伽罗，与蕴一异，以为系世俗理智观察；应成派则以为正是胜义理智观察。以观察一异，则知补特伽罗，实不可得，已通达补特伽罗真实性故。补特伽罗既是唯名安立而有，便不须许一蕴（如意识），蕴聚为补特伽罗。余宗尚不知此，何况常人。此义虽似简单，确难安立。如对常人说：汝所买所乘之车，乃唯名安立之车，彼心中即难承许。因彼无始以来，即执自性成就之车，串习太久故。

除外道多执离蕴常我外，内道各宗，皆说我不离蕴。如马与鹿为异体，许离蕴我，无异指鹿为马矣。马受苦时，鹿不觉故，鹿食草时，马不饱故。许离蕴我，蕴受苦时或进食时，我应不觉，或不饱故。又蕴有生住异灭，我无生住异灭，无生住异灭，应成常我（外道计常我故，许离蕴我）。内道余宗知此故，许即蕴为我。以依经教说，蕴是我故。入中论引一切有部说：「何故承许蕴为我？以佛说蕴为我故。」中观应成派解释说：「彼遮除蕴余我故（遮离蕴我），余经说无色等我。」此谓佛说蕴为我，乃遮离蕴计我，以余经佛说色受想行识皆非我故。一切有部之多众派引经中佛告沙门婆罗门云：「汝等之我我所见，唯见此五蕴。」此经说：蕴为俱生萨迦耶见之所缘境，以俱生萨迦耶见缘所缘境，而生我想。故此所缘境，即是补特伽罗。经说见蕴之义者，系说唯见依蕴安立名处，由分别心唯施設安立之我，故不许蕴聚、各各蕴等我。仅许唯依蕴施設之我。若是我执所缘所缘必须立我，此是世俗名言之我）与行相（行相之我，乃自性成就之我，此实无有，暂置不论）。二者中之所缘境（谓二者之前者），因须建立有我，然非指蕴为我（自性成就之我虽无，而世俗名言之我是有）。是故若将此唯依蕴施設之我为我，则于世俗许有，若执自性成就之补特伽罗为我，纵仅世俗亦不许有，应善分别。又不可将所依（蕴）认为依之而安立之我。余宗许即蕴我，即是自性成就之我，乃毕竟无。然世俗名言之我非无，故知依蕴施設之我，不需观察「唯我」（藏语「额涨」）之显现，如言往东，不观察往东何处，唯想东方，此亦如是。于我仅显，此于世俗名言许有。

内道除犊子部外，余宗亦皆不许有补特伽罗之我，然自应成派观之，彼等二中虽不许有补特伽罗之我。而就其意推之，彼等实已许有补特伽罗之我，故菩提道次第说，本宗（意遮余宗）于世俗不许有补特伽罗之我，意为粗细二分，皆不许有。自续派虽不许粗分补特伽罗之我，然许有细分补特伽罗之我，以许自性成就故。如前所说，以车为喻，显示补特伽罗唯施設安立，是无上宗派（应成）之特法。若善决定此间所说补特伽罗之认识，（须善决定如何为补特伽罗唯施設安立之理趣，非谓仅于「唯施設」善决定也。因先通达空性，而后能于补特伽罗施設安立得决定故。通达补特伽

罗唯施設安立，即于世俗谛细分已得决定故。而此又须先于胜义谛有所通达。如了知瓶唯为施設安立，此虽俗谛，然是俗谛细分，非恒人所能了知，若了知此，即知瓶是假故），则于余宗所说补特伽罗，非唯施設安立之说，皆决定知其为「应破」。此为通达人无我之不共善巧方便也。

【第二五四则】

问：菩提道次第广论中说：「唯由分别有有性，若无分别无有性。」应如何显此唯分别安立之义？附唯由名言安立一问题应注意四点。

答：一切法相因何而有？由我等自己分别心，为之安名而有。若无安立名字之分别心，则一切法之有性亦无。但此「中见」不易由语义而显，须心领神会。如桌子然，现见是有，谁使之有？因有桌子之名，由能安立者之分别心安立桌子之名于彼而有。或问：岂非不由木工所造而有耶？答：虽由作成，然须由安立者，安立桌子之名于彼，始有桌子。当木工造桌未成之时，吾人由过去串习力故，知其正造桌子。若过去无此习气，见其尚未造成，即不能知其为造桌子。须等造成之后，为之安名为桌子，桌子方有。总之，无有分别则无有法，有法皆由分别之力而有。若释此名，如于盘绳误安立为蛇之喻。盘绳乃立名处，于其上不能寻出丝毫之蛇，而由分别心安立蛇名，执有实蛇，遂生实蛇，遂生恐惧。虽无实蛇而生蛇觉，一切法亦复如是。如于木材造成之可安立名处，安立桌名，遂生桌子。如细察何支是桌，则分析各各支分非桌，总集各支分亦非桌，全体支分合成形体，亦非桌，乃仅能承受桌名之处所（即立名处）而已。此时尚须一条件，即安立名过去（或说安立名于彼），如缺此条件，尚不能成桌。又如小孩初生，未赐以名，彼虽五官俱全，而未有名，后由能命名者以「吉祥」之名安立于彼，于是此「我」有「吉祥」矣。未受名前，「彼」我仅有能承受名之孩童，而无「吉祥」也。又如一母购三帽归，以与三子，由母起分别心，以何者与谁。如是帽各有所主，此为长子之帽，此为次子之帽，此为幼子之帽。若偶然长取次者，次即争执。然初购时，母尚未起分别心，即不能分辨谁为谁何之帽，亦无谁何之名，亦无所用其争执矣。

不可谓诸法由分别安立，仅系应成派一种异说，当知若不了达此理，不能破染污无明所执之我（非欲独标异说，实资断证之用）。如盘绳乃蛇之安名处，能安名者，即命名蛇之分别心。执为蛇而生恐怖，尤属增益，以恐怖者乃真蛇故。应先审察，所怖者究为真蛇抑为假蛇。如其观察实无有蛇，但由误认所致，则此恐怖仅由执蛇之分别心而起。如蛇，如是于瓶亦然。瓶之得名，由有分别心安立瓶名，于瓶之各支分形色显色所聚色处。若再寻求瓶之真实义，（寻名责实），则于各别支分不能显出真瓶，于聚合总体，亦不能显瓶义。如马与兔显为别体，若将各支分开如马与兔者，则不能显瓶名。若谓于各支分合成一体，而有瓶义者，因虽先有瓶体，若无分别心为之安立，彼亦不得瓶名。若谓安立名处，与分别心所安立之名为一者，则犯能所作业为一之过（然亦非异）。必先有安立名处，而后有安立之名言，如先有安立名处之帽，而后安此为长子之帽，次子之帽。依此寻求，一异不可得。唯有安立，即起种种作用。如安立蛇名，即起恐怖，如安立瓶即能受用。

应成派许如面与镜会合而生影像，此名甚深缘起。安立名处与唯分别安名会合，虽欲此法不起，亦不可能。此不共缘起义，乃本宗特法。宗喀佛说：「决知缘起，不违害空性，决知空性，亦不违缘起，互为助伴故（相得益彰，乃至证空性时，尔时方通达缘起）。」故一切法，唯有假名安立，无实自性（不依假名安立而有者曰自性）。

然安立名，亦须先有安立名处，诸缘具足，合于安立此名者，方可安立。如绳似蛇，方安蛇名，不能于石亦安蛇名。又如有口、腹、颈等众多支分始立瓶名，非于圆满似盘者，而安立瓶名

(彼与贪等于有无之名言中，非等同也)。故安立名处，须分实量与非量。绳乃非量立名处，瓶之安名处，乃实量安名处。此绳蛇之喻，但显分别安立，非喻一切。以量与非量不相同故。故知诸法，唯由分别安立。如前帽喻，长子之帽得名以后，与未得名前，境未尝变，故知长子之帽，何由而生，仅由于其母之分别心而生。般若经说：「色受想行识，唯有假名，菩提萨埵，唯有假名，般若波罗蜜，唯有假名。」空性亦唯有假名安立，但若无空性名言，则不能了解空义，而求证得。能达空性分二：一、真实通达空性，证空性时，固无所谓安立；二、由分别空性心，安立空性之名。此如眼识见柱，意识安立，非眼实安立。或问：佛身语意不可思议功德，有情如何能以分别心安立？当知佛之功德虽非凡夫名言所能安立，然与唯名安立之理无违，以其为佛一切种智所建立故。凡圣虽别，安立无异故。世俗名言如何安立，一切种智亦如何安立。故佛说：「世间说有，我亦说有，世间说无，我亦说无。」佛于名言安立，不与世间相违。

「唯分别安立名」，于此「唯」词，有人误认为随处亦可安立（如自续派破斥应成派说：「唯名安立，若除名外，别无瓶之本质，如此则与无瓶之一切空处，皆可安立瓶名。」故自续派不依本质，唯依名言，彼即不能善为安立诸法），甚至误为我是「唯分别安立名」，则不须安立名处。此皆于「唯」词不明之过。当知「唯」词，系遮词，恩师教授说：「此一遮词，依胜义理断。凡依理断，皆属「无遮」（藏语「默嘎」）。无明所执之实有（我自性），本来无有，故依胜义理断，而属「无遮」（若彼真有，则非以理所能断尽）。自续、应成二派虽皆谓由分别安立，然自续派未说诸法唯由分别安立，应成则谓诸法唯由分别安立。多加仅此「唯」字，则于诸法自性遮破无余，无丝毫留滞。自续派不加「唯」字（藏语「涨扎」）者，因彼虽谓瓶由分别安立过去，然尚许瓶之本体仍有自性成其为瓶显现过来。应成派不许有如是自性，故说「唯」有分别安立。此一「唯」字遮词，不容有丝毫自性留滞也。

关于「唯由名言安立」之问题，绛巴妥默依师口授略书几点要义如下：

一、须有安立名处。诸缘具足，合于安立此名者方可安立。如绳似蛇，方安蛇名，不能于石亦安蛇名。又如有口、长、颈等各支分，始立瓶名，非于圆满似盘者，而安立瓶名。绳乃非量立名处，瓶之立名处，乃实量立名处。此绳蛇之喻，但显分别安立，非喻一切。以量与非量不相同故。

二、须有安立之名言。如车一一支分非车（此易知），诸支分聚不合车形，不得名车，聚合成形（世人多执此为车），不识者不知为车。识与不识二者之对象共是一物，对象唯识者于此对象安立车名，故知此对象不过一安立名处（是安名处，即非是车）。初发明者未命名时期，虽有车形，然无车名，谓此世间无车可也（有车不始于有形之时，始于有名之时）。

三、须顺世间名言。凡圣虽别，安立无异故。世俗名言如何安立，一切种智亦如何安立。故佛说：「世间说有，我亦说有，世间说无（如虚空花、兔角、说声是常），我亦说无。」吾人易执虽未命名，然有车形者，即为有车。此非名言境及分别境，虽佛菩萨亦不能说彼为车，以佛菩萨亦顺世间名言故。亦无车之想者知者，以无车之名不能引起车想车知故。吾人今日一见即知为车者，由过去已立车名，吾人已极串习故。

四、须知具甚深缘起义。自宗应成派许如面与境会合而生影像，此名甚深缘起。安立名处与唯分别安立名会合，虽欲此法不起，亦不可能。此不共缘起义，乃本宗特法。宗喀佛说：「决知缘起，不违害空性；决知空性，亦不违缘起，互为助伴故。」故一切法，唯有假名安立，无实自性（不依假名安立而有者，曰自性）。

【第二五五则】

问：总说应如何抉择明我无自性？

答：应依四要抉择。此为依经论，专就离一离异之理，安立补特伽罗无我。何故不依缘起之理，而专依非一非异之理？以补特伽罗我执，在未通达性空之初业行人（依缘起理，细深难解），依非一非异之理，比较容易生起空见故也。所谓空见，即补特伽罗无自性之心是。此又分二：（一）于自我生起无自性之心（即明我无自性）；（二）于我所生起无自性之心（即明我所无自性）。

初对于自我无自性之理，宜细察看，此中具四扼要：（一）决定了知所破之要（即认识障空之我执）；（二）决定了知二品之要（即肯定其属为一为异）；（三）决定了知破除一品之要（即我与自性非一之理）；（四）决定了知破除异品之要（即我与自性非异之理）。若能具足了知此四种扼要，则于空见，不难生起。

【第二五六则】

问：应如何始见障真实空见之障——我执？

答：所谓「自性、自相、实有、或执实境」，皆是一事之异名。欲认识此我时，须先将所说诸障（萨迦耶见为烦恼根本之理等），融会于心，了知无余。依据师授，须先将平常所称之我啊我啊，执著甚牢之心仔细观察其起执之状，究系如何。平常所称我啊我啊云者，即是俱生我执。若不先了知此种俱生我执起执之情状，而欲断执，直如无的放矢，不见敌而攻也。平常所说我啊我之想心，虽不概系俱生我执，然其中有俱生我执在内。平常我想心，可分为三：（一）不依分别心与名字安立，执我由自成之我；（二）由分别安立我名之我；（三）无上二者分别，第唯执我之我（此即由蕴所缘而生，如行曰我行，坐曰我坐……等）。此三者中，唯初者为俱生我执，是应断之我（即空见之障）；第二、为中观行者所计之我；第三、为不假观察之名言我（我行我坐）。若对于二三两者，列入应断中，则堕入断见矣。故三者中，孰障孰非障，极宜仔细分别。又因俱生我执对于苦乐之因不具时，其相不易显现。以是宜就吾人回想于苦乐增上之际（世人如失意、危及生命、名利增上时），同时所执我啊我啊之我想心，异常显现时，用内心理智作细微观察：一、我想生起之境界如何？二、我执所想之我之境界如何？三、执我之情状又如何？如深刻注意，观察力强，我想转隐，而不得见。应用正知从旁静观默察，方能得其真相。行者于此时，利用我啊我啊之想心，作为所缘以修止（定），修时细细观察我想之境界，与执我之情状，则执我之情状，即能显现。大凡观察此执我情况之时，对于我想之我，有时觉其在心，有时觉其在身，有时又觉其在蕴。如是诸想，皆未见障，迨至最后见身心不分，如水与乳，于此水乳不分之身心上，见其起有我想，并见其对于此我，起有由于自成之想，观力到此，则已见俱生我执之境，亦即见到障碍空见之主体矣。再约言之，待俱生我执（即我啊我啊想心）显现时，而看其执着之情况若何，则见我想之心，与所想之我，似有彼此之分，于是觉有独一之我，在心想之中。复觉此心想之我，在水乳不分之身心上，与一切蕴皆不和合，而由于自成。此时当生如是一种感觉——由无始至今我啊我啊之名所在，我啊我啊之想所在，今始捕获矣。此时心生决定，知彼是空见之障。认识障空见之我执，此即第一扼要——决定了知所破（或称应破，即空见应破之障）之要。颇公说：「于此时再观他法所生之障，更易明了。」若身、若山河大地，一如我想，显然各现其自成之象。以我（著者）故乡雅安为例，细察细察，则知房舍山河等等，皆非雅安。而于房舍山河之上，别有一为雅安名字所在，似由于自性

(不依他缘而自能成立者)成立者,系属于心,此即雅安之自性(或说自性成立之雅安)。

复次,执障情状,喻如中夜于室内觅柱,四方扪摩,忽然触得,此时心中必然认为此柱,非由分别心与他缘所起,乃由此柱自成其柱,次念又必然认为此即是柱(此即是柱之此,即为柱名之所在)。初认柱由自成,即是「实有」(藏语「顿诸」),次认此即是柱,即是「实执」(藏语「顿真」)。此皆指凡夫心境,圣者则不如是也。因为行者不能认识障体,故须取譬以明之。障空见者,为执实无明,破无明必先认识其障体之情状,即认识障体之真象,始于空见,不生颠倒。障体既明之后,再察看俱生我执,如其所执之状之我,究竟为有有无,而以理智抉择之,此为第一之扼要。

【第二五七则】

问:云何肯定其(所执之状之我)所属为一为异?

答:谓俱生我执所执自性成立之我,究属一蕴,抑属于异蕴,抑或一异均不属,于此应细观察。先试泛观一切有法,不属于一,即属于异,断无一异均属之理。例如单言柱,即是一,如言柱与瓶,即是异。一即非异,异即非一,对于此理,应先生起决定信。然后回观俱生我执所执之我,如系实有,则与蕴不是一体,必是异体。如一异均不在,必无此有法。于此生起决定,即得肯定其所属之第二扼要——决定了知二品之要。

【第二五八则】

问:应如何决定了知自性之我与蕴非一之理(即决定破除一品之要)?

答:谓自性之我与蕴非一。就一体方面推度,自性之我,如果与蕴属一体,则不能与身心分而为二。如果与身为一,而身即非一。粗略言之,身为地、水、火、风、空五大合成,则我应与五大皆一;就细分言之,骨肉等地大非是我,血液等水大非是我,温度等火大非是我,动摇等风大非是我,身内一切空隙等空大非是我(此处所为我,皆指自性成立者而言,非指普通所说之名言我。如误名言之我,亦属于无,则入断见)。五大俱不是我,则身与我非一,可决定矣。如必谓身与我一,此身坏灭时(如被焚成灰时),我亦应随之而坏灭(我亦随身而成灰)。由此理故,反复推断,则我与身非一,益得决定,无可疑矣。又如谓我与心为一,心分六识,则我亦应当如心而有六我。如谓我为一,则六识亦应如我为一,而六识实非是一。如是思维,我与心非是一,益得决定矣。此即第三扼要——决定破除一品之要。

【第二五九则】

问:应如何决定了知自性之我与蕴非异之理(即决定破除异品之要)?

答:谓应知自性之我与蕴非异。就异体方面推度,自性之我,如果与蕴属异,则当如瓶与柱,各有其体,不相依倚。如是则应于身心之外,有我可得,而实不然。由此则知我与蕴非异,决定无疑。此为第四扼要——是为决定了知破除异品之要。

【第二六〇则】

问:依四种扼要推思后,应如何修法?

答：如是依上四种扼要，反复推思，则知俱生我执所执之自性我，决定为无。当把握此无我之见，以为所缘，如修止法，远离沉掉，而专注修。

【第二六一则】

问：说一异二品有何过失？

答：一品之过。再细论之，如我与蕴为一，有三种障难：

一、我与蕴为一，则蕴与我应成为一体，则吾人分别心显现之境，应与蕴显现为一，而无分别也。如无分别，则所谓取蕴舍蕴之我为无矣。如无取蕴舍蕴之我，则非内道，以内道均承认有取舍蕴之我故。且如此，则蕴成为非所取者，我亦成为非能取者，如是诸过以生。此第一障也。

二、俱生我执所执（或显现）之我与蕴为一，则自性我应当为一。因吾人分别心，如镜照物（分别心即俱生我执），对于自性之我及蕴同时显现。如自性我与蕴是一，则分别心中，应将我与蕴显现为一（蕴与我一，是事理上之一，分别心显现之一，是显现其为一。若显现与事理合，则自性必为一矣）。自性既是一，则我之支分与蕴之支分，亦应无丝毫分别。此二障也。

三、我与蕴如丝毫无别，则一补特伽罗与多我有相违过。何以故？以蕴五我应有五。如谓只有一我，则五蕴应无丝毫分别，而成为一，亦有相违过。此三障也。

又我与蕴既自性是一，则蕴刹那生灭，我亦应如蕴刹那生灭。如是今日之我生，昨日之我灭，明日之我生，今日之我灭，此理在一般所说名言之普通我，本亦无过。而在俱生我执所执之自性我，于此则生过矣。龙树说：「若我如五蕴，我即为生灭。」

又自性之我既与蕴同为刹那生灭，则行一刹那之我，与后一刹那之我，究为一为异？如先后刹那之我是一，则前一生之我，应与今生之我为一，如是则前一生之我为未死而取今蕴，即堕于常边矣。中观本颂说：「若天即是人，则堕于常边。」以上皆明蕴与自性我为一之过患，由是生起蕴与我非一之决定也。

异品之过。再细论之，如谓先后刹那之我非一是异，亦有三过：

一、由前生之我，与今生之我，其自性各别而推寻，则前生之我，今生之我，其根性亦应各别。根性既别，则忆念宿命之说，皆成虚语。亦即甲之不能忆乙，乙之不能忆甲，何有自忆某世为某，某世又为某之说。

二、由前生与今生之我，不相依靠之义而推寻，则自作善，不能自期福果，如是则成业果相失之过。且一切作业，皆等于无矣。如是则堕于断边。又未作业，亦可引果，又此生所得之果，非由前生之业所集。又甲人作业，乙人可受其果。何以故？俱不相依故。总上理由，皆明蕴与自性我为异之过患，由是生起蕴与我非异之决定也。

三、如我与蕴是异则我与蕴当为各别，而其自性亦应各别。自性各别，则我与蕴应不相连属，如马之与人。如是则蕴之生住异灭四相，于我之上，应当无有，我既无此四相，则我成为常我。如成常我，则俱生我执所执之处，应不可见矣。中观本颂说：「若我异五蕴，则非五蕴相。」不特此也，如我与蕴不相依而各别，则以蕴用为我想之心，不能生起。如不相依而亦能生起我想，则于瓶

于柱，亦应生起我想。入中论说：「由此离蕴无有我，蕴外我想不能起。」

【第二六二则】

问：由四种扼要，及如我与蕴或一或异，均有过患，应生如何结论？

答：推尔详之，六识总摄于身心，身心总摄于蕴，蕴不过安立之假名。如我啊我啊之想所执自性之我如有，则亦应与蕴或一或异。若与蕴非一非异，则无有此我明矣。何以故？凡是有法，不在一，必在异故也。不然，则我非蕴，如果非蕴，则又成为无为法矣。中观本颂说：「若离身有我，是事则不然，无受而有我，而实不可得。」总如上说，我想于蕴既是非一亦非异，根据前文，应知所属理由，一异之外，别无有有法。今认我为有法，而不在一异之内，则自性之我，决定非有法矣。是为空见生起之初门。

【第二六三则】

问：初得空见之情状为何？

答：空见初起之心，喻如空室觅物，但闻人说，此中为无，尚不足信，必躬自检寻，见外上下及墙壁空隙，皆已觅遍，而实不可得。此时自心生起此中无物之决定知。空见初起，亦复如是。总摄而言，吾人先已认定空见之障体，即是俱生我执所执之我，谓此我由自成而为实有。此时就六根五蕴身心各方一一检寻，此自成实有之我，为在六根，为在五蕴，为在身，为在心耶？如有所在，究与六根五蕴身心为一耶？为异耶？周遍检寻，彼六根五蕴身心一异之内，均无此自成实有之我。依据前文所属之理，判断此我，实属非有。正如觅物遍于室内，皆不可得，最后，自心生起此我为无之慧，即是空见之初起。行者修习此慧，初应将俱生我执所执自性之情状，以去寻检，及其遍觅不得，此时内心顿起自性为无之决定慧，不由外铄，亦正如俱生我执之执我，由于内心，不待外铄。此种决定于内心生起时，如过去世空见习气薄者，则如原有宝物忽然失去，生出恐慌之心；如前生空见习气厚者，则如原失宝物，忽然寻获，生出欢喜之心。经中说：「譬如失念人，疯狂而跳号，已经千万年，一旦获正念，回忆狂叫状，生无限羞愧。」此指空见习薄者言。

【第二六四则】

问：建立我无自性之理据有三，合因明三法，试言其概？

答：我无自性，其理据有三：一、所依之根本境（藏语「细」即指我，我无自性依何因而成，由何而成）；二、所成之无自性义；三、能成之理据，即与蕴或一或异皆不可得之理（如执契约字据然。）由此即可通达我无自性之义。如执契约索捕，能成乃契约，所成乃取债。根本境即负人，契约乃确证。依世俗习惯债券必须具备中证签押等严密条件，对方始无可抵赖。欲使契约成为铁证，必须具三相：一、「却趣」（藏语义为万法宗法性）如索捕对象，须是负人者本人不误，非负人者之亲友；二、「吉跷」（藏语义为随遍同品有）如随契约载明贷金确数，无丝毫含混；三、「堕跷」（藏语义为反证异品无）如无契约则不能责其偿还。如第二相具足，则此相具足。又如索捕有三事：一、人（负人）；二、债（有债可取）；三、契约（索捕之证）。如是抉择我无自性，亦有三事：一、我；二、无自性成就；三、与蕴为自性成就之一体或异体，皆不可得之理据。欲使此理据，成为正确，须具三相：一、「却趣」（方法若具此条件，决定此我与蕴不出一异，二俱无有，即三事中第一「遍是宗法性」）；二、「吉跷」（随遍，与蕴自性成就之一体或异

体，皆不可得。于此得到决定，即显若具第二事，应有第二义「同品有」；三、「堕踧」（依前第二条件反证决不能成立，即显若不具第二义，即无第三义「异品无」）。

【二六五则】

问：应成派自宗，于前后念我，虽不许自性成就，然亦许刹那生灭，且许前后念我各异，亦当如弥勒、近护非一相续，而犯此（弥勒）作业，彼（近护）受果之过。试言其理。

答：以前后刹那之我，非自性成就，乃依蕴唯分别安立故，能成一相续。如是唯分别安立之我，以能成一相续之故，能忆宿命。此由「无自性缘起，不可思议力」，故能忆宿命。如百论释说：「如稀酪器（即酸奶糊），鸽迹可得云云。」屋上之鸟喻前生，酪喻此生，鸟酪距离喻一相续。不须鸟来酪中，喻前生之我，不须来此世。不须酪升至屋上，喻此生之我，不须溯回前生。而爪痕可得，喻此生能忆宿命之事能成（屋上有鸟，爪痕印酪，此是法性）。

如问：此生之我，是否由前生而来，往后生而去？又是否有由前生到此生，又由此生往后生之我耶？又前生之我，是否已灭，方到此生耶？又前生之我与此生之我是一是异？如是种种问难，审谛思维，极开理智。总之，当知若是蕴与我为自性成就之我，则每一问题，均成相违。若知非自性成就，乃依蕴唯分别安立故，则无相违之过。

又如外道蓄意难佛，问我与世间为常为无常？佛观其蓄意，乃其根器，不堪了解无我（依中观无自性成就之我，依蕴唯分别假名安立故，离常断二边），不为记别荊，不作答复。若说为常，恐愈增其执；若说为无常，恐彼生邪执；若说俱非，由彼不了解无我义，不堪承受内道说。佛具一切种智，佛知答彼不能作利益，故不作答。称为十四不可记荊。若求不堕彼见，则忆念宿命时，须知总念为我，不加时处、自性之简别也。但于总我，忆念昔如何，不作此时此地此种自性，如佛现时佛身等差别而念。如佛说我于尔时为月光王，此所谓我，非定指成佛时之补特伽罗（此乃特殊之我），乃泛指共通之我，依我总名而念我。如在金刚地成佛时之我，或在鹿野苑说法时之我，此种皆特殊之我，非共通总我。忆宿命时不能忆及特殊我而忆念，否则堕依前际四恶见之常见。如念我昨日在某处吃饭，不能说今日此地之我，昨日在某处吃饭。因昨日在某处吃饭时，今日此地之我，尚无有故。若今日之我，昨日已有则成常我。昨日之我，今日已无，如孩提之我，现在已无，而能忆念者，以总说我通现在过去皆有故。世俗名言之我，由昨日而来，向未来而去（否则即成断见）。然若加以今日之特殊限制，则系新生，则为昨日所无。若执我与蕴是自性成就之一体（异体过失如前所说），则说我于过去曾为某某之宿命忆念，则不含量。与前加限制之特殊我，昔为某某者鞭过相同。若说我昔为天（我今为人），则应天即是人，人即是天。若如是者，则一众生应成六趣。

【第二六六则】

问：应如何明我所无自性？

答：欲知我所无自性之理，先须认明我所所执之情形。我所所执，仍不外实有。凡于种种受用，起自性所成之实有想，而执着之，即我所执也。即我所身见认为自性成立之我，如眼耳等执其为我所受用之工具，此即我所执之情状。于此情状，既先认明，则于此情状之上，就眼耳等察看，究竟眼能见之我，耳能听之我，有无自性。仍依前文四扼要，暂将此自性之我，存诸心中不忘。从

第一扼要，次第推寻，就身寻，就心寻，就一异寻，皆无所得，则知自性之我为无。亦即俱生我执所执之我为无。思至于此，则顿知眼耳等能视听之我为无。盖由上诸种思维，于俱生我执所执之我，知其为无自性，亦即能于我所执之我，知其为无。譬如石女儿知其为无，则其眼耳等之为无，不待问矣。中观本颂说：「若无有我者，则无有所。」故说如是自性我既无，自性我所更无有。

【第二六七则】

问：如何明如幻义？

答：如幻义有二：一、胜义谛如幻。谓但可言有，而非实有。即其本体，无一毫自性成立。虽能以现量通达，寻其实义，无有一尘许自性可得，故说如幻。二、现相如幻。谓体性虽空，而显现可见。无始以来，诸世俗谛，本来是空。然有不能遮止之世俗名言量显现，如幻师所幻之幻象幻马。所谓空者，即空其幻象幻马上之真实象马执（空者，如在旷野不见房舍，谓房舍空，即说是旷野中无房舍），然幻象幻马显现之形像，吾人得见。此不能遮，亦不必遮，此种世俗显现，不算颠倒。如于无实有而见为实有，即是颠倒。因不了知其为本空，显现为有之幻有故。以具本空与显现为有之二分，故谓见之如幻。二谛如幻之理，非是各异，乃是融通。今兹所说，乃就后者世俗名言中，仅显而成之一分而言（藏语「躺涨住巴」，谓仅就其显现，内心即知为有。此与唯分别安立之义相似）。至若龟毛兔角，即此显现，亦毕竟无。故双具世俗名言量有，及自性本空之二义，方称如幻。龟毛兔角虽有自性本空之义，然不具世俗名言量有之义（仅具颠倒见其为有），故不具如幻义。龟毛兔角，具无自性之义，甚易了解，然仅法无我粗分，非是如幻空性。有显现不能如幻而空，乃胜义谛（佛境界）。因佛乃现量，所见皆不颠倒。现量所见为有，即当如其所有，不能空之为无（有显现如幻而空，乃世俗谛，此十地菩萨以下境界）。世俗现量所显现，不能如其所显现而成，反显为空，因世俗所显是实有故。今兹所说乃就世俗谛而言，须具世俗量显现，同时以理智知自性本空之二分，方能心中现起如幻之义。龟毛兔角石女儿不具世俗量显现，纵许内心颠倒显现，然其毕竟无义，亦与当体以理智知其自性本空之义不合，故不能现起如幻之义。

证空性之前，其空性比量智于无自性之理，了解较深，力量较强，而于显现之义，不甚通达，力量较弱，所见皆为空无之境，不能现起如幻之义。须回心住念，于补特伽罗及色声等世俗名言之境，此时心中所见色等，正是如幻，且能知其无有谛实。凡夫于所显现，同时生起彼是谛实之执，不能现起如幻之义。然通达如幻义，乃绝不可少。如阿罗汉入空性定，此时正修智能资粮；从空性定起，一切后得智中，所见一切皆作如幻观，以修福德资粮。具足此二资粮方得胜果。即世俗凡夫略知如幻义，亦可少受欺骗。若知诸法如幻，即能遮止执实之心，于贪嗔诸惑，及诸业行，皆得不起。成佛事业，亦无不由知如幻义而得。菩萨为利一切有情，而愿成佛，亦当具此二分，即等持与后得。前者是智慧资粮，后者是福德资粮。惟住空定，不能直趣佛果，及得清净涅槃，以佛须具证色法二身故。法身色身二果，乃由等持及后得二因而得故。

依此世俗名言量所显现之人或天，于其所显现之部份上，安立为补特伽罗。云何安立？谓仅此显现，当体一见之下而安立。若不达此理，别寻一补特伽罗，此为执有自性成就之我，不应正理。于彼人法等本体自性成就，虽下至尘许，亦不可得。然能观所观如幻一切作用，皆能成就无违。龙树说：「于何不堪空性义，彼因不堪缘起因。」若不具显现义，则于天于人不能安立为补特伽罗，色声等法，不能安立为法。若不了知于唯显现上，由分别心安立天人色声等，而以寻伺差别，别寻一自性成就之人法等，即与缘起之理不合。以如前用一异理抉择，见多过失故。于一切法无自性，

若误认为一切法无，即堕断空。过去藏中说一切法，非有非无，即是断空。如是断空，一切缘起作用皆不能成。由具本空显现二义之如幻观，不堕断空。此又非「心所作空」，亦非「一分空」，乃二谛圆融之空。空如幻与显现如幻，互不相违，且为助伴。由显现如幻，愈知空如幻，由空如幻，愈知显现如幻。由此理趣，方能远离二边，现证空性，而趣清净解脱道。历代大德，勤励精修，皆为证此无倒空见。然有如理获得，能契合龙树、月称深意者，亦有不能者。故于现空双具之如幻义，应审谛思维。譬如种子生苗，种子与苗，虽唯分别安立，无自性成就，如是称之为空，然有种子生苗因果成立。如是眼见色等亦然。

【第二六八则】

问：有说：「空性离言离想，任何念想，皆不能修。」此说是否应理？

答：彼等误解经中现证空性者，其所通达之境，为不可言说，不可想象之义。喻如空中鸟迹，非可言喻，纵能所拟而说，问者亦不能想象。又如食糖仅可知甜味，问究竟如何为甜，亦不能形容，但可令其自尝即知，即此说为不可思议。若说空性义，不可思议，则佛广说般若经等，为无意义矣。故知空性非不可说，且可广说。诸上根利智取佛所说空性义，依之抉择观察，练磨修习。如是思维，方能对治自性实有之执。若不抉择思维，笼统而修，正是作自性实有之修习，岂能摧毁自性实有之执耶？

【第二六九则】

问：云何为「心所作空」、「一分空」、「无义空」等？

答：二谛圆融之空，非「心所造作」。如瓶一显现之下，于二谛中皆自性空。应成派许外境有，唯识师则说，显现为有色等是无。如是之外境空，乃由唯识师怀宗见之心，造作为空。此空不能移之于心，故又是「一分空」。以其空性不能遍一切法故。诸法无始以来，本如是空，如自弟兄睽隔多年，乍见之下，初不相识，问讯之后，忽然知晓，顿生惭愧。通达空性之时，亦有如是感觉。谓于瓶等诸法本自性空，何以一向不知耶？心所作空则不然，彼本自不空，强认为空。此如误执途人，强叙雁行，宁为合理！修习之而不能对治诸惑业者，称「无义空」。又别有非所知空，此等皆由误认「应断」所致。任何亦不作意而修空性，此即「无义空」，或断空所摄。

【第二七〇则】

问：或说空性非心境，非所知境，是否应理？

答：入行论说：「胜义非心所行境」。因彼等不善解此密意，遂谓空性非所知境。彼等不知依胜义观察空性，乃可了知境，否则空性即不能抉择其为正净与否。空性如非心性，应如龟毛兔角（虽是空无），非现比二量所能得故。彼说空性超过言说、寻思境界，如是则空性不可修。若谓空性不可修，则诸菩萨于修诸道时，无所取，无所证，无所通达，不能圆满智慧资粮，终不能得无上佛果矣。四加行修三种智：一切智、道智、根本智。一切智即于一切法空性境上而修。佛具一切种智，行者以一切种智为境而修。若空性境非所知境，则无法身。般若经中多半说八现证，如依彼说，则亦无因矣。般若分二分：一分显说空性，一分隐说八现证（菩提道次第即说此分）。

【第二七一则】

问：若了知影像等如现而空，即是了达彼等无自性者，则异生既已现证，应成圣者？若非达无性，则彼如何能作无自性之喻耶？

答：疑问要点：若影像如其显现而非实有，是否为影像之法性？若非法性，则瓶之显现，不能如其显现而实有，亦非瓶之法性矣。答：瓶随所显现决定空，此是空性（法性空）。镜中显现瓶之影像，非如所显现而有，此非法性空。镜中影像，乃就世间易知普通传称所共许假与非假之差别，而引为喻，非谓空性即是如是。如是推之幻事亦然，幻象幻马不能如其所幻现，而有真实象马，亦非幻事法性（空性）。故知影像、幻事等，皆非无自性义决定，应当别寻他种无自性喻（以同喻不可得故）。影像等或已不堪为无自性者，然可堪为无自性喻。如四百论云：「随见一法者，即说见一切。」以一法空性，即一切法空性。如见瓶之一法无自性者，亦可说于余柱等诸法，皆见无自性。何以故？一法性空，与诸法性空所依之境，虽有不同（瓶柱不同），而空性义体相同故。喻如桌上置三容器：一碗、一瓶、一钵，碗中之空、瓶中之空、钵中之空，虽然碗、瓶、钵等有异，而三器中空，等无差别。如是桌柱等无自性义，与补特伽罗无自性义亦然。然不能说，碗中之空（中），瓶钵具有。仅有如是差别而已。至于其无着无碍之义，则彼此相同。如是桌、柱、补特伽罗，遮破实有之义，亦彼此相同。故说：「以一切法空性，即一切空性。」意说桌、柱等空所依境有差别，然不说余法空性与桌柱有差别，故可说见一法无自性，即见一切法无自性。若不如是解者，有通达人无我，同时即通达法无我之过失（即无先后通达人法无我次第之过患）。且亦不须举世间易了之影像等为喻为。故但能说空性义相同。如说碗、瓶、钵中之虚空，其无着无碍之义相同，不能说碗中之虚空，即瓶钵中之虚空，不能说桌之空性，即柱之空性。以桌之空性，乃依桌所显之特法，否则不当依桌，而有桌之空性。宗喀巴大师在引前四百论后解释说：「通达一法空性之见者，即能通达一切法之空性。」此释重在一「能」字。谓由影像比喻，亦有通达补特伽罗无自性之可能，由通达一法无自性，亦有通达一切法无自性之可能。非谓通达一法无自性，同时即能通达一切法无自性也。又通达影像空无形质，于执影像有自性之实执境，全不妨害。既未破实执之境，亦必不能通达影像无自性之空性，以彼尚执影像是真实影像故。此中有两要点：一、知影像非实本质，非是通达影像空性；二、然可引为色声等无自性之比喻。以是当知通达幻事空无，象马及梦境事空无所见之物，皆非已得通达如幻如梦之中观止见。须具现空二分，方是如幻中观见。或问：影像无自性与色等无自性，其虽通达相等，何以引影像为喻，以证色等无自性耶？须知取彼等为喻者，是因彼等无自性较色声等法，容易通达。菩提道次第广论以影像与色声等法性比较，前者稍易了知，故引为喻，广论为唯识以下诸宗所说，故就世俗易知为喻。道次第略论系为已通达中观见，知影像无自性，而未通达色声等无自性而说，此义较深。本宗须于所引譬喻，先通达其无自性，然后以之为例，推之色声等法，亦通达其无自性。须有如是先后次第。四百论所说：「以一法空，即一切法空。」又说：「随何有情，于一法通达空性，由此亦通达一切法空性。」是说用心进观余法，是否皆能通达也。

幻马是有，容貌影像是（虽非真容，然其影像是），梦中之人是有（虽非真人，然彼是有），定中所现瓶衣亦是有，此等皆于俗谛名言中有。须通达者，乃知此有之幻马无自性，即是幻马之空性。镜中影、梦中人、定中瓶衣亦然，须通达其有而无自性。若谓幻马为无，则图画之马，或泥塑之马，皆非真马，亦应是无，即与世俗名言不合。如梦与如幻义虽微异，然其无自性义则一，故于了义经论所说如幻如梦之道理，尤当善学。不遮显现而达其自性本空，心中先通达显现之空性，同时又能安立显现无违。如是理智即为本宗不共见。「如幻法」不易通达之难处，即在此现空双运。余宗或能安立现，而不能安立空，即堕常见；或能安立空，而不能安立现，即堕断见。

凡夫于诸显现，则如所显现，而执为实有；佛随所现而达为空；十地菩萨以下，大悲心所缘境为受苦众生，仍为实有显现，不过十地菩萨不执其为实有而已。实有自性成就，尚可以理遮破，实有显现，不能以理遮破，十地菩萨尚有此种微细无明习气（即微细所知障），故不能遮。十地菩萨尚有细分二现执，非佛不能断此些微之颠倒因故。故佛无实有显现，仅有世俗名言显现；十地以下见世俗名言显现，与实有显现和合；凡夫则一切显现皆实有显现。

【第二七二则】

问：试言相似现为幻之理，及举相似如幻之例。

答：相似如幻者：谓一类于有应断界限（应断界限，谓不须分别安立于彼，而彼自能成就之实有成就法，须先于此，善能了知），未能善知，只知以理分析（彼亦知以一异理分析），观于理析除（一异二中皆无）。或观瓶口、瓶腹、瓶底、瓶中皆非是瓶，如是见瓶为无；又回观自我与蕴，为一为异，或观颈、目、手、足皆非是有。若说我无，又恐堕断，于是不执是有是无，不论为是为非。次觉现境杳茫无实，似于空中现不可触摩之相，彼等遂以为已见如幻之理。实非如是。其过患在不知自性有、名言有及自性无、名言无之分别，而混淆为一。如是修空，乃坏灭缘起之空。

举例而言，或据凡有所执，即非空见之言，谓应不执有，不执无，一无所执，方是修空。如是熏修时久，即见墙壁杳茫，如烟如雾，或能见墙外物，或即此身能穿过墙壁，遂谓已证空性。或以任何不作意而修空，或以无分别而修空，凡此等等，皆非如幻义。彼之所修所证，不惟非善，且有过的患。如是修证者，因彼不善分别自性有无，与世俗有无，遂将世俗一切有无，并皆遮断，乃坏缘起之断空。彼将瓶之自性有（此应遮破者），与瓶之有（此名言有，不应空者），混而为一，一并破除，故其最大过患，在坏缘起。

【第二七三则】

问：宗喀巴大师说：「彼等所引现之如烟雾相，非如幻之理，此种境界，实无所难，其所难者，谓能了达遮一切之法自性成就，而又能决定安立无自性之补特伽罗作业受果等，毫无错乱之二事并立者是也。」试言其要。

答：或问：吾人亦不少闻中观宗义，何以不能见墙壁如烟雾？应知虽不少闻者亦须领悟生起闻慧，于人我以理智观察分析，最初感觉有人我不能独立存立之境界，觉其分支，无少分而能存在。于是心中忽然生起一切皆无之感觉，遂觉山川人物，皆如烟雾。然此非显现如幻之境界，亦非甚难（自宗喀巴大师观之，此不甚难。然以吾人观之，则甚难，因吾人尚不能知其自性无少许存在故）。其最难者，乃在证得甚深离诸戏论之光明心。此心虽可证可得，然向人说极不易得解之人。此处所说之现空双运，如幻理为甚难。藏语「啥涨」义为「最少际」。谓能安立此二事（现空二事）无违者，寥若辰星。能遮一切法之自性成就，而通达无自性，此事虽难，然尚为最难中之较易者。印度一切贤圣同声赞叹应成派者，即在其能善巧安立二事。即往昔天竺能善巧安立现空二事者，如龙树、提婆、寂天、佛护、月称、燃灯智阿底侠等亦寥寥可数。而在藏中尤少。中观自续派以下各宗皆不能双立二事。于缘起、性空二事，皆顾此失彼。自续派说：「若一切法无自性者，则此言亦当无自性，亦应不能成立一切法无自性。」其过在不能辨无与无自性之差别，故彼等获得缘起事，而失却性空事也。但此事亦非易，即应成派诸师，初获得如幻见时，先证得空性，彼等空性力强，于显现缘起之力，则渐微弱，须于后得时，迅即寻觅缘起显现令其增长。迨缘起力强，而通

达空性之力，又渐微劣。如是辗转反复修习，方能如衡两端，无稍低昂，方能巧安立此现空双运，而后通达无倒如幻之理。是谓能得般若经中佛之密意所在之清净正见。

幻师幻现象马，幻师自己心中知其无真实成就，能将真实象马空却。然如其所空之象马，能有斗杀等事。如是于补特伽罗，将其人我遮破净尽，于如是之空，有所决定，即能于无自性之补特伽罗上，安立造业受果等诸作用。是谓于现空双具之如幻理趣，深生定解（心中无少不乐忍受之念，方为深生定解）。故须达诸法如水月幻事，而又能安立缘起作用。宗喀巴大师道之三要言说：「显现无惑缘起性，决定如理之性空，何时若见二各别，尔时仍未了佛意。」菩提道次第说：「故以观真实性之正理（胜义理智），研寻生等（观察苗芽其自性成就之生等），无所得者，是破有自性之生等，非破一切生灭。」故自性补特伽罗，不能容忍胜义理智观察，若加观察，则无生灭可得。然非见无生灭。若谓见无生灭，则与量不合。菩提道次第说：「若破一切生者，则同兔角石女儿等作用之空。」谓犀角、牛角皆有事实作用，兔角则无，若遮破补特伽罗，则遮断事用，不能显现如幻。故又云：「便无现象如幻之缘起作用，成大过失。」遮破自性之后，尚余唯名安立，即唯余显现如幻。如四百论释说：「如实见缘起者，是见如幻，非如石女儿。」此谓于人我法显现见其如幻，不是见石女儿之全无。空性理智，乃破实有自性生灭，非破一切生灭诸相。以此之故，周遍思考于诸法上（以空性正理，周遍思考其有无自性），诸法自性皆不成就，唯余诸法如幻之义，此非过失；若执显现如幻为自性实有成就，则为过失矣。胜义理智专在寻求自性之有无，世俗有无，非其寻求目标，未尝周遍思择，故虽不见亦不遮止。若胜义理智寻求俗谛不可得，由此俗谛之量，不能成就，即不能显现如幻之理。以胜义理智不遮世俗，故与世俗之有，不相违反。虽胜义理智境中无俗谛，然彼破除自性之后，心中自有如幻俗谛现起。如幻师见自所幻象马然，心中知其无自性，而有幻似象马宛然现前。

【第二七四则】

问：三摩地王经说：「三有众生皆如梦，此中无生亦无死，有情人命不可得，诸法如沫及芭蕉，亦如幻事与空电，等同水月及阳焰，无人从此世间没，而更往生余世间，然所造业终不失，黑白亦各熟其果。」应如何正解？

答：「三有众生皆如梦。」谓三有众生，虽现似有真实生死，然实无自性生死。「此中无生亦无死。」此就胜义而言，无自性生死。「有情（总）人（别）命（识之所依曰命）不可得。」谓以胜义理智观察皆不可得。「诸法如沫（虽现似块然一物，而实不坚牢，稍遇违缘，即行销灭）及芭蕉。」芭蕉层层剥落，而无实心可得。「亦如幻事与空电。」幻事喻虽现似种种诸相，然非自性实有。空电喻暂时显象而不常。「等同水月」，谓前生如在天上之月，此生如水中月影，天上之月，不入水中，喻前生之我，不来今世（非谓总我）。「及阳焰」。阳焰如水，似可受用，而实无可受用之水。世间有情，虽现似有受等事，而实不可得。「无人从此世间没，而更往生余世间（如前水月喻），然所造业终不失，黑白亦各熟其果。」如此生之特定一人（如一比丘），渡河仍为一比丘，死此生彼，则不如是，但业果不失。如前屋鸽爪痕之喻，此缘起不可思议力之所致。造业者虽不亲往受果之处（业亦不往），而业不消失，果自成熟，是谓业果不可思议。业乃有为法，刹那生灭，但业虽已坏，仍有坏业之流。此应成派不共法。喻如灯灭，余宗列入无为（未灭时有为摄），应成派则不然，仍列入有为。谓灯之灭，由于油干炷烬，众缘所作，故是有为，余宗有许人死无为法摄者。本宗说，生缘老死，死是有为法，故说业坏有为法摄。如是之坏业，可以生果。问：业果或有间千百劫，此业亦是否存在千百劫耶？若云存在，业应是常。应成派说：业不存在。果何熟

耶？答：业之坏因其流不断，以此增上力故，果能成熟。造业之补特伽罗，其流不断，故能受果。此说以观其真实义正理，善推求时，虽无生死补特伽罗可得，然如幻诸法，亦能出生黑白业果。

【第二七五则】

问：依何方便现无倒如幻？依师教授应如何了解此中「现空双合」之理趣？

答：应知幻师眼见幻象马，同时以意决定为假，此二条件缺一不可。观幻者，仅具眼见之一种心，而不具决定为假之意。如是欲于心中现起补特伽罗如幻之理，须现空双具。空，须以胜义理智抉择补特伽罗自性之有无，而达其本空；现，则依世俗名言量显现境。平常多顾此失彼，然真起如幻时，仅依世俗名言量而显现（仅依此一分）。以于自性本空之义，先已获得决定知故。「此要先于定中，观实执境，如同虚空，修此空性。」修如虚空空性时，遮止下至尘微实有之执，此时唯证空性，不能现起如幻。「后出定时，观诸现相，则能见后得如幻之空性。」此在藏语为「勒杜耸」，意谓入于要点。于后得时为令不忘失缘起事用故，取世俗名言诸境，于心练磨，观其如幻，方能现空双具。当正住空性定时，一切世俗谛皆不显现，彼时所了达者，仅系遮破自性后，所余如虚空无碍着之空性；于出定所见，仅余唯名安立之山河大地人非人等。于是即于此唯名安立之山川人物，与业果作用等，不相违反之理，取于心中练磨而修如幻。若已趣入于如虚空空性定之要道中，起座后随所显现，即能现起如幻。此如座中修死无常观得力，则放座后即可得用。故修空时能趣入要道，起座后即能随所显现，见其如幻。且由通达无自性之力，一切缘起业果事用，如法毕显。并于一切有部所许之实有诸法，皆能任运见其皆非实有。于自性有无一异门，以理智观察，于无自性，生起决定，是谓初得空见。多次观察，其力猛利，于出定后，显现如幻。仅此方便，更无余法。

世俗名言量之有无，凡夫早已获得决定，知其为有，唯自性之有无，未尝通达。故须以理智由一异门，多次观察。未得定之凡夫有情不知如幻，地上菩萨从空性定起，于一切诸法，任运见其如幻。地前菩萨从空性定起，须励力方能现起如幻。未得定者，即依此段师教修习，先多次观察自性有无，生起猛利决定之后，虽未得定，亦能现起如幻。此段即为未得定者，开示修习之方便。「以此于礼拜绕佛等时，亦当如前观察，以彼定力，摄持学习如幻空义。于此空中，修一切行。如是修已，略忆正见，亦能起诸行如幻也。求此定解之理，简要言之，先当善知如前所说正理之所破，了知自身无明如何执有自性。次观彼自性，不出一异，谛思二品，所有过失后，当引生坚固定解，知补特伽罗全无自性。既于空品，多次修习已，此时虽合理之缘起，亦不思维，勿疑如此，或谓断空。次当思维缘起品义，谓令心中「现起不可遮止之补特伽罗名言，即安立彼为造业者与受果者。」虽现似实有，而实无自性，此不能遮，故安立造业受果能成。「于无自性中，成立缘起之理（性空缘起，彼此相依），皆当善获定解也。」难解处在此，精要处亦在此。不堕常断二边，方于中道有所了解，方得称为中观者。余或了达无自性，然于业果缘起了解之力转弱，甚或礼拜绕佛等善行，亦渐减退。应于得自性本空之通达后，于缘起业果较前尤为深生信解。行人之「见」虽在内心不可得见，然观其行为，亦甚易知。若其止恶修善较前清净精勤，则其人之见，难可非议；若自命为通达空性，已预中观者行列，而于恶行，犹恣所欲为，实为未得中观之相。彼汲汲于善，唯曰不足者，以其通达空性之量愈大，则见缘起业果无惑之理愈强。如入中论说：「如说如彼等获得空见，由此随生诸功德。」

此等理趣，皆由宗喀巴大师始行开显，现空双运，见行相应，皆至精微！大师之前，久已隐晦

不彰。「若觉彼二相违时，当取影像等喻，思维不相违之理。」彼二谓现空。影像虽所现容颜本空，然有显现无违。容颜之影像，虽于容颜本空，然影像刹那生灭无违。形镜为缘影像即生，缘缺则灭，此不能遮。影像于形貌虽空，然生灭作用仍有。影像于形貌本空，与补特伽罗自性本空相等，影像之生灭能成，与补特伽罗之生灭能成相等。影像现空双合之理者，其空分谓影像空其形貌；其现分谓形貌合时则生，离时则灭。影像之刹那生灭，即其现分。如是补特伽罗之自性空时，即补特伽罗之空分；补特伽罗之生灭，即补特伽罗之现分。是一补特伽罗，即双具现空二分。此段师教要义，先说空，次说现，次说现空双合，后说若现空二分相违时，应取影像要义。

【第二七六则】

问：于破除人法二我执之方便中，何故先破除人我，并以一异理据而为破除；次破除法我，以缘起理据而为破除？并试说缘起三理之要义。

答：人法二无我之空性，并无粗细品类之分别，而先说人无我者，以抉择之有法（补特伽罗），较其余诸法为易了知故。抉择无自性一异，以一异之理，初业有情易了知、易决定故（如其应先了知一异理）。见了知后，同加余理（缘起因）更为圆满。「施設补特伽罗之五蕴，与地等六界，眼等六处名法，彼自性空即法无我。」补特伽罗亦是法中之一（法总摄有为无为）。就人法相对而言，特指法。先分诸法为有色（有方分）与非色（心所作，非时分）。若如其执着而实有，应以一异之理，如前观察，而了达其无自性，即是法性。如是观察，方为如理。以观心而言，舍是而观，心从何来，至何而往，往何而去，此种观心之法，皆非如理观察，徒劳无益！此如经（应如是观察而破者，亦诸经意旨）说：「如汝知我想，如是观诸法。」汝指瑜伽行者。于补特伽罗上，如何观察执着实有之颠倒想，对于蕴等（法我），亦应如是而知。此颂谓依经教可据证人无我之理，以证法无我。余六界、六处皆可分有色、非有色二类，仿此而破。以前未说之理者，分二：一、示缘起（无自性）之因（余理尚不止此缘起，如破四生皆是）；二、以彼（谓缘起理）及前理（一异），成立无为亦无谛实。

一、示缘起之理据。缘起与谛实正相违，故可分为与缘起理据相违而知，及不与缘起理据相违而知之二类。如海慧问经说：「若法因缘生，是即无自性。」次句乃宗，其理据即第一句。如说：「苗芽无自性（宗），依缘生故（因）。」此以缘起因破除自性。无热恼龙王问经亦说：「若从缘生即不生，其中无有自性生。若法依缘即说空，知空即是不放逸。」初句「若从」二字，乃有为法，「缘生」二字，乃相因，「即不生」三字乃宗（宗之能别）。次句释宗中之无生，乃无自性生，标出「应断」差别。三句乃总说缘起即性空义。谁即有法，若从缘者，过去诸佛即说彼为空。四句，说瑜伽者，若依缘起之因相而达空性者，佛即赞彼为不放逸之勤修瑜伽行者。「初句说不生之义，第二句释其无自性生，是于破生，须加简别。明句论引楞伽经说：「我依自性不生密意，说一切法无自性生。」恐见经说无生，未加简别，便执凡说无生，一切皆无。故佛自释诸经密意，说无自性生。」如般若心经亦因无自性生，而说一切法无，无色、无受等，谓色无自性，受无自性也。佛恐末世误解缘生即无生，以为无世俗名言之生，故于次句自释为无自性生。月称中论释中，亦恐于未别立应破之无生诸语，执为一切皆无，故取佛经密意，释为无自性生之义也（如心经说五蕴皆空，自续派以为未别立应破，彼即释为无实事之色受等）。「第三句说凡依仗缘起而生者，即自性空（说自性空即缘起义），故自性空是缘起义，非生灭作用空义。自性空方显缘起义，非唯破生，即是自性空，亦非破生即是缘起。玩味经中第三句，自知缘起即自性空义，自性空即缘起义。此非初业有情所能了知，乃已获得甚深中观者，内心所现之境。缘起即性空义，不可释为世俗谛即

胜义谛，又不可释为了解缘起义，即为了解性空义。缘起之义，有释为一法立名处，谓依自己应具之支分而成；或释为依因与缘而生起。此二皆缘起义，非缘起之名言。如已知瓶之自性空，然尚不能安立瓶之安名处，由看待其支分而成（不知其即是缘起之理）。如前所说，现空双合，有了达空而不能了达现者，意谓达空性者，不必了缘起。亦有了缘起，而不达空者，如知苗芽依水、土、种子等诸缘而生。吾等凡夫皆然，然不能知苗芽性空。缘起最难安立，若说缘起即性空，则一切穿衣吃饭皆是空矣。故说缘起即性空义，性空即缘起义者，乃已得中观清净见之行者，于空性已得决定，由此力故，彼能引生缘起决定。于缘起所得决定知，能引生空性决定。二者互为助伴。心中决定缘起，则空性同时显现；心中决定空性，则缘起同时显现。

又经论中皆称赞缘起因，如无热恼龙王请问经说：「智者依于缘起法，永不依于诸边见。」如此之缘起因，谓了知自性成就，其性本空之缘起因，佛极赞叹！若未圆满达缘生，尚难免不堕入于边执。若如实达缘起，即永不依边见之义。入中论说：「以何缘故，一切诸法，依其自身，各各应具之因缘，无谬生起？由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理，能破一切恶见网。」首句设问，次句答：缘起因故。故于四边生上（执四边生而分别）分别观察为不可能（观察不出，何以故？缘起因故）。故此缘起理智，能断自、它、共、无因生等诸恶见网（其它之理，皆不能断此诸恶见网）。故缘起理是断「断」、「常」等见之王。「此即龙树师徒无上胜法。」（谓能断恶见网之缘起理）

「故当略说缘起道理」：（即抉择法无我之理之一）「中观」，梵语「麻底麻噶」，意谓远离常、断二边而显中。能障中见之险处，主要有二：（一）、常见及增益见。缘执实境而生执常见，虽不明了真实之相，然执实有即是不变，可以说为执有常性。增益见，谓自性本非实有，增益为有（常见谓见为常，常边谓常之一边，二者微异）。（二）、未合量之应断分（谓遮破不合量而太过）。谓遮破太过，而不能引生决定因果之诸宗（彼等亦自许为中观，然不能引生决定因果缘起）。彼等因遮破太过。于一切有，无论彼此、是非、自他业果，皆不能执。故说业果皆非有之断见及损减见（即诽谤见，谤无因果）。自续、唯识、经部、有部皆堕入常见险处，彼等误解无我空性，于修空性之应遮分，破除不尽。而过去藏中一类学者，则又破除太过，堕入断见。自续派以下由其宗见，于彼心中造作一种「应破」；诸断见者则以一切法为「应破」。故二者皆于「应破」认识不清，皆由不能辨别自性之有与名言之有。能辨此者，唯应成派也。依共通说，执诸法实有为常见，拨诸法无为断见。本宗（中观诸论及宗喀巴大师论中）特别提出无自性。因自续派以下，皆误认自性有与一般名言之有为一，故堕入于常。过去藏中，又多将一切法，均列入「应破分」，又将一如法「无自性」误混为一般名言之无，而堕入于断。此二须由缘起理据（有是因，生是果之因相），成立无自性之宗，方能断除。如影像依容镜等缘而生，故影像无容貌自性（即影像非自性容貌）。推之苗芽亦然。若有自性苗芽，即不须待水、土等缘，此是缘起理粗分。应说苗芽生起作用，与种子破坏之作用，二者同时相合，而生苗芽。无明行等，亦复如是。故知缘起因，须三条件：一、会合，二、依靠，三、安立。亦称为聚合缘起（兹所说者）、依靠缘起、安立缘起。

第一、依生缘聚合成而生起。由此缘起因，知其无自性，是聚合缘起。苗芽依种子等生缘之作用聚合而生起，行等亦依其生缘之作用聚合而生起。故说有自性、自相为不合理。凡内道各派即一切有部亦然，皆说此种聚合缘起。

第二、须看待支分而有。由此缘起因，知其无自性，为依靠缘起。如瓶等亦须诊其自身之支分而在，即与自能自在之义相违。自能自立即不依它。生基论说：「如坚箸然，欲其直立不倒，须另

以物支持。」此即不能自能自立之相。故知苗芽无自体，即第二依靠缘起。

第三、依自积聚而施設安立。由此缘起因，成立无自性，是为安立缘起，或称施設缘起。唯识师说：苗芽乃「信汪」（藏语义为他自在、他力、依他起。许「信汪」即不许「浪汪」。「浪汪」藏语义为自在、自力）而又许为有自性（彼许如具显现而有）。故自相违。自宗说见苗芽时，不关系于唯分别安立，而执有苗芽，是为有自在（谓自能自在即自性）。四百论成立此无自在宗，为未达性空缘起之人而立（即自续派以下诸人）。或问：依因与缘即无自在（依他起性），虽一切有部亦如是说，何须再成？须知此处所成立之无自在，乃应成派之不共者。谓依唯分别安立，须无自性成就。是为第三安立缘起。

上述缘起之三条件，总称缘起三理。于中有粗细，与共不共之差别。此据梵语音义「桑母巴打耶」，具有「聚」及「依」及「依而施設」之三义。依而施設之缘起为最细，乃不共者，为月称的开显（最细）。观待支分而有（虽微尘许亦须观待其自有支分而有），乃自续派所许之缘起（较粗）。因缘和合之缘起，乃唯识、经部、有部共许（此为最粗，但摄有为，不遍无为，遍有广狭）。依而施設之缘起，乃应成派独创。上三宗喀巴大师略摄为二，即共与不共。依而施設之缘起为不共；观待支分，与因缘和合摄为共之一种。无论瓶等或依其因缘支分而生，或依其积聚唯分别安立而生，皆无自性成就之异或一。若一则补特伽罗之能所取，及诸法之能所作，皆应成一；若异则如牛马互不相关，而破其相依（或依其因缘支分，或依其积聚而施設）之关系，与观待于他之理相违。

【第二七七则】

问：依生缘起，应成派与他宗共，所不同者为何？

答：依生缘起，应成派与他宗共。不过详细解释，即有不同。如陶师与瓶，不能说为自性成就之一异。若一则陶师与瓶无异，若异则不待陶师而瓶自能生。补特伽罗为业力所作亦然。中论亦说：「若法从缘生，是则不即因，亦不异于因，故不常不断。」若瓶与其支分积聚为异，则瓶之积聚，有生住坏灭，而与瓶不相关。如瓶腹洞穿，应谓瓶未尝坏，故瓶是常。若瓶与其支分积聚为一，则瓶应具有不变之自性，而瓶乃刹那变坏无常为性，此二相违。则其流应成不断与断之二种，于是遂成断见。此颂亦可以依生依施二种缘起配合。缘起与其自性非一，亦非除本法之缘起而有异体。以故知诸法不由一异而有，遂离四生，非常非断（此说自宗依生缘起之概要）。以下略说外道及他宗。

出世赞说：「外道计诸苦，自造及他造，共造无因造，佛说是缘生。」此赞为龙树所造。「自造」即由苦恼自体之因而生。此「自」非补特伽罗之我。乃如数论师所说，种子未生苗芽时，虽不能见苗芽，然此种子内，即具有能生苗芽之因。亦即种子积聚内有不可见之苗芽，将来苗芽与此是一体（种子先有苗芽，为苗芽之生因，外道许自生）。

他生：谓异体为因，谓种子与苗芽各异。有种时尚无苗芽，有苗芽时，种子已坏，此虽应成派亦许，所不同者，所说有自性异体为因而生。自续派以下（唯识、经部、有部皆然）许他生。

俱生：外道见苦，或时依身生，或时依外因缘（如被他搥），故说苦由俱生。瓶由土（土乃与瓶一体之物）及匠（他）而成，故亦是俱生。外道季铺巴许俱生。

无因生：乃远离外道所许，彼说日升月恒，非有作者，孔雀文彩，非人图画。

【第二七八则】

问：试言自宗所许不堕四生边际之理论？

答：如佛说：依靠积聚施設安立，不堕四生边际。如苗芽不能说为自、它、共、无因生。入中论抉择人无我，依七相门（摄一异门），抉择法无我，依破四边生。入中论十品中，要义在破除四生，而建立无自性生。苗芽若自性生，必不出四生之外，因四生皆自性生故。宗喀巴大师有空前口诀，苗芽生理，不外无因生，及因缘生二种。无因生除远离外道外，内道无如是许者。内道皆许苗芽由因缘生。若谓苗芽有自性成就之因缘生者，苗芽与其本体不出自性成就之一体，与异体二种。如一则苗芽应从「自生」，应有与苗芽一体之因。如是则苗芽之因，本有苗芽，以彼有苗芽之因时，已有苗芽一体之因故。否则不能见因与苗芽一体。如因时已有苗芽，其后即不须再生苗芽（再生即无义）。而世人现见种子坏时，苗芽方生，故与现量相违。若谓以后再生苗芽，则生应无量，且无有止境（以上说无义、无终二种过失，能遮自生）。又许苗芽与其自性成就之因为一体，从彼而生，即无异许自生。后之许苗芽与其自性成就之因为异体，从彼而生，即无异许它生。若苗芽从其自性成就之异体之因而生，如是则虚空瓦砾皆可发生苗芽，因虚空与苗芽实为自性成就之异体，与种子与苗芽自性成就之异体等同故。如是灯应生暗，故不应从它生。自它生俱不合理，故知「俱生」亦不能成。以上从因生，皆不应理。

兹再抉择无因生。若苗芽不依因缘，无因而生者，则不应说有因时，方生苗芽。此又与现量相违，以世间现见从种方生芽故。又有因时亦生，无因时亦生，生应无穷，或毕竟不生。乌鸦亦应具孔雀文彩，同是无因生故。四生皆破，方显无自性生。出世赞下二句说：「若法从缘生，佛说即是空。」依缘生，可以前说粗细三种缘起释之。佛世尊说此缘起法之自性本空，此半颂以缘起决定性空。若说凡缘生法皆性空，则有语病，如瓶柱皆是缘起法，若说即是空性，是有为法皆应成无为法矣。应说缘起即是空义。此非一般所谓空，乃说自性空。凡自性已空之一切法，方能安立因果，能所作用等。若自性不空，则不说由此因有此果。故中论说：「于何是空性，于彼一切成。」由自性成就之不共因，即不能生果。如前破四生时说，若法自性空，方能说彼是缘起。故中论说：「于何非空性，于彼一切违。」出世赞后二句说：「诸法无自性，无等狮子吼。」佛世尊为世间一切无与比伦，故称无等。狮子吼乃喻词。谓狮王吼哮百兽震伏，世尊以诸法无自性一语，破除世间一切执有谛实诸论。此说以缘起因，能破一异常断四边生。若能破除一切实执了解空性（有能空人我，而于蕴聚实有不能遮者），复能不舍业果缘起，勤修取舍，最为希有！此即自宗所许。

【第二七九则】

问：能知诸法性空，又能了知业果，且能依之而善取舍者，云何为希有中之希有？如何方生如是定解？

答：应知或有能遮「有为」实有，而未能遮「无为」实有者；或有能遮「有为」、「无为」实有，而不能遮空性实有者。故此处说，于执相实有一切边空之空性。释菩提心论（龙树造）说：「若知诸法空，复信修业果，奇中此最奇，希有此希有！」此谓虽未知诸法性空，而能知缘起者，此已希有。又虽不知缘起而能通达空义者，此亦希有。然能知诸法性空，又能知业果，且能依之而善取舍者，此为希有中之希有！欲生如是定解，要先辨有与自性有；无与自性无之差别。此差别在

语言文字上，似易分辨，然于境观察时，极易混淆。月称菩萨于四百论释及明句论中辨上此极明。藏中唯宗喀巴大师知之。自续派谓诸法虽由心安立过去（非指时间，言往彼方去），然彼本身亦须有成就过来，此如幻马虽由吾人误认，然彼须有幻术所依之药物材料，方有幻马显现。由彼所许如是，故知彼未能明辨「唯有」、「自性有」之差别。唯识师说遍计无自性，然彼所谓无自性，乃无彼所许之自性，而仍执有成派所许之自性。彼此所许自性，名同义异。经部、有部许诸法自性，其说尤粗。自续以下说自性有时，心中即现有「有」之心境，说自性无时，心中即现「无」之心境。故彼等须许自性有（心中方不致显现为无），方能安立因果业用等。故须弃舍此等心理，方能了解应成派之无自性义。印度自续派以下诸师，虽未达无自性义，然不弃舍业果缘起。虽见有不及，其失犹小。藏中古德自谓为应成派，然以不辨此义，即说一切法无，说应成派不立宗等等，并将业果缘起，一律弃舍，此失甚大！

入中论说：「若知影像无自性之因果建立，谁有智者由见色受等不异因果诸法，而执定有自性耶？故虽见有，而无自性生（缘有时，非缘自性有，而缘唯有。）」清辩论师乃菩萨应世，其内证功德不可度测，而以应成派之见格之，彼说：「诸法须其自性成就，乃成其为法。」是亦堕于常断二边，以彼不明唯分别安立之理故。自续派说：「若诸法唯分别安立而有，不须其自性成就者，则伪装之人（田间用以惊雀鸟之假人），或影像阳焰，皆成为真人、真形、真水矣。」以应成派观之，自续派说有自性，即许有不变之常，因而可摄入常见。既许有自性之常，而又许有刹那生灭，亦可摄入断见。清辨、寂护诸师，虽尚不免堕于断常二边，然许一切法非实有，故亦称为中观者。但以应成派观之，实尚未得清净中观见。过去藏中大德，虽依经教，许无自性，然彼所谓「自性无」与「毕竟无」无异。彼说世俗名言有，乃由颠倒显现，而实不可说之为有。如石女儿虽名言有，乃由颠倒计有，而实无有。故彼等常说名言有，不可说有，自性之无，乃真实无。宗喀巴大师乃标明要旨，谓自性之无，不能说无，名言之有，方可说有。此非杜撰，乃根据百论等圣教而说。上文已广明若自性有，应不出一异等过，若自性无，应如是无。宗喀巴大师说：名言之有，须合三量，若缺其一，即不成立。一、名言须已传称；二、他量能无损害；三、于真实义中安立，须无妨难，即不害胜义理智。如柱之一法，世俗共传故，是传称名言，他量不能损，与胜义理智不相妨害。以此三法成立名言有。过去藏中有说：凡说瓶柱等物，皆是执相，皆非实有，乃由颠倒显现为有。大师针对此种过失，及为初证空性者，安立缘起方便，为说此成立名言有之三法。如眼于柱串习已久，一见即知其名，世间传称，皆称为有，于此认知为世间名言之量。如世尊说：「世间说有，我即说有，世间说无，我亦说无。」应于此上认识名言之量。此非说牧童所许有无，佛亦说为有无，乃谓世间一般不观察寻伺，即说为有者，说为「唯有」。方入世间名言量，如此方为世间传称。二、是他量不可损。如误绳为蛇，以绳非蛇之他量，可以损害是蛇之量。柱则不然，不可以余量损害。三、于胜义理智无害。真实见柱之空性时，与有柱不相违。非如绳上无蛇之世俗名言可称，又非蛇之他量可损。又空性须在有法上显，绳上根本无蛇，则无蛇之空性。依中观宗，龟毛兔角无有空性，于盘绳上亦不能抉择蛇有无自性故。依上师口诀：抉择世俗名言量之有无，于立名处量上，有内心分别安立之量，有则成立为有，无则成立为无。如盘绳上无蛇支分，即不合立名言量。且内心分别知其非蛇故，故又无内心分别安立之量。故于世俗名言量，不可说为有蛇。世俗名言量之有无，看似易辨，其实甚难。如说柱有，若问如何有法，以何量成？答世俗名言量有。又问：世俗名言量如何而有？答以眼见境故。若问眼见者皆是有乎？此即不易置答。故应于世俗名言量有无之理，通达决定，当说不须寻伺观察，一见之下，即能决其为「仅有」（即唯有），方是世俗名言有量。

如四百论说：「如计诸法有自性者，见有彼法，便执亦有自性；若时无性，即执彼法，毕竟非

有如同兔角。由彼不能出二边故，一切所许，皆难应理。」障碍清净见者，乃增益执，及损减执。此二执生起，皆由不能差别「自性有」与有，「自性无」与无之故。必现空双合方能解脱有无二边。执自性有，即堕有边；于无自性不能安立因果，即堕无边；执诸法有自性，自体、自相即堕有边；说诸法名言无，（即不能成立因果事用），即堕无边（于有为法空其事和，即堕无边，以不能安立因果故）。有边即常见，无边即断见。龙树说：「说有即常见（于无自居，而说有，即堕常见），说无即断见。」（显现是有，与因果合，而说为无，即堕断见。）通达有为、无为诸法无自性，须依缘起之因据，如是方能安立无自性之因果。依靠缘起，而知苗芽无自性生，即破常边；又能安立苗芽无自性之因果事用，即破断边，破此二边，皆依缘起之理据。以缘起之理据（因）破除无边，以无自性之宗破除有边。如苗芽无自性（宗），缘起故（因）（依而安立之缘起，即施设之缘起）。以此缘起于无自性诸品类，知其能安立因果，即破无边；依缘起因决定苗芽无自性之宗，此乃施设而有之缘起，故能决定苗芽无自性，而破有边。决定因相（现空双合）之义，以现断无，以空断有，虽各宗所共许。然此不共义，谓以现断有，以空断无。依缘起之因故。此对修清净中观者说，苗芽依缘起因，乃依安立之苗芽，非有自性成就之苗芽（由缘起因引生空性），故说为以现遮有。又如是中观者决定苗芽无自性之宗，由此即知所无者，乃无自性，非毕竟无，非遮世俗名言之有，故说以如是空而遮止无。由无自性引生有世俗名言，是谓现空双合，亦即现（缘起）空（自性空）互为助伴之理。

以上仅略说粗分，然皆宗喀巴大师不共特法。缘起具三特法：一、有法，二、宗，三、因据。其能决定三法者，固为圆满，即能于其宗（无自性），或因（缘起），随一特法，能得决定，亦可断除有无二边。所言边者，乃所执境中不能成立，即自宗应破除之边，即清净正见歧途之二边。中观所断之常断二边，乃未尝有之边。既是未尝有之边，而又云堕入者，乃依执常断之执而言，断除此执，即谓离边。非实有所谓边者可离。堕岩边断命，喻堕常断边，则断清净解脱智（慧命）。自宗说诸法于实有无，业果于世俗有，非边执。他宗亦有说此为边执者，如唯识宗据菩萨地说，有执依他，圆成于实有无者，是损减见。又藏中过去有说，业果于世俗名言，亦不许有，若许业果于世俗有，则二谛相违。彼等误解月称破二谛之意，不知月称乃破二谛之自性。如说：「二者（二谛）无自性，非常亦非断。」又佛说：「有及无俱是边，净不净亦是边。」彼等依文解义，故说非有非无。如回诤论（龙树造）说：「若非无自性，即成有自性。」此说若非胜义无，则成胜义有。有无自性正相违反。遮无则有，遮有则无。唯证诸法于实有无，则非边执。前论又说「若不许名言，我等不能说。」谓业果于世俗有、非边执。此表有自性，与无自性，乃正相反。故过去藏中一类许非有自性，非无自性者，为不合理。有说诸法非有非无者，亦同此过。非有乃有之反面即无，非无乃无之反面即有，同时说非有非无，乃自语相违。过去藏中一类说，名言非有，遂谓一切业果等，于名言中皆无。彼等据中论说：「说有为常，说无为断，非有非无，二者俱非。」彼不解此，乃不共遮止，说诸法有自性乃为常，说诸法名言无乃为断。彼误谓此乃自续派见，应成派不立此种特别遮止。彼等遂倡为非有非无之遁辞。故引回诤论以决定非无即为有。而中观者并非如是，必先以一异法门抉择自性之有无，最后乃决定为无，而遮其有。西藏过去大多先即不能判决其有无之义，故作非有非无之遁辞，于是更不判决自性之有无，故堕于常断二边，而不自知。彼谓苗芽生住异灭均无，以生住异依根门而见，根门所见为倒见，以胜义理智中不见此故。彼既以胜义不见为无，而根门所见为倒，此即不许名言说者之一类。自宗应成派许于胜义理智中，仅未见苗芽之生住灭，然非谓苗芽为无，故与彼说不同。故回诤论说：「我不为彼说世俗名言之因果作用，能量所量，能得所得诸义。」龙树意谓计世俗名言现量是有，此我亦许是有，故开演此中观诸论。彼不许名言有，故我不为彼说。七十空性论（龙树造）说：「勿破世间理，依此有彼生。」世间所摄现量名言，此不

应遮。非有即无，非无即有，文异义同。现时诸师，若问其诸法有耶？彼答云有。若追问究为有耶？彼又答云无。若又追问究为无耶？彼又答云非有非无。以无抉择智故，漫无定说。中观者说，执诸法有自性，是堕常边；执诸法名言无，是堕断边。依缘起之因，显无自性而破二边。本宗如实知缘起之理，依缘起因，知苗芽依缘而起，遮断边；依缘起因所成立无自性之宗，知苗芽无自性，遮常边。他宗依缘起，反成立诸法有自性，以彼不如实知缘起理，仅知有缘起耳。

【第二八〇则】

问：应如何抉择法无我？

答：依安立补特伽罗之立名处-界蕴之上，而安立补特伽罗之我名，而界蕴皆非自性成立为有，此一分即法无我之理。法无我中摄有为法无自性（即无我义），与无为法无自性二者。我执身见单纯起于我想，我所执身见，就眼耳等能见闻等境像上，生起我想。依上诸抉择法，既知我与我所无自性之决定，再观法我执，仍依前一异之理，分别检寻，亦不难知其为无自性。如马，离分别心与名相安立之外，若认为有自性成立之马，则此自性之马，应与马蕴为一为异，如推寻皆不可得，则自性之马，决定为无。由是推之一切法，莫不如是，即得法无我。

【第二八一则】

问：云何宗喀巴大师菩提道次第说：「成立无为法无自性，以前成立补特伽罗及有为无自性之理，而成立虚空，择灭、非择灭、真如等无为法无自性亦甚易？」

答：中论说：「有为法无故，何得有无为。」入中论说：「由通达俗谛方便，而通达胜义谛。」此言由通达诸法方便，可以引生通达法性理智。如先于柱认识决定，由此可通达柱之空性。又如先于虚空认识决定，然后方能通达虚空之空性。如举头所见苍苍茫茫此非虚空，乃空一显色。虚空非目所能见故，虚空乃遮止碍着（无着无碍），无为法摄。择灭：由内心了别各各观察诸法法性，而灭烦恼，此分谓之「择灭」。非择灭：因缘不具，能违害生（如于善趣生，发生障碍，令其不能生于善趣，此分谓「非择灭」）谓之非择灭。真如：真如即空性，亦属无为。

易成之理者：谓如前破有为法自性，而能安立因果、??缚、解脱、能量、所量等一切作用。此既成立，则法性择灭无为法，虽非实有，亦可安立道之所证，智之所量，众生所皈依之宝等一切建立，谁亦不能攻难。

【第二八二则】

问：藏中诸派，如「觉朗派」，说真如有自性成就，及自空他空，俗有真无，非有非无等，皆自命如中观应成派。彼等是否与真正中观应成派之见相合？

答：应成派说：就灭除染污分而言，亦是空性一分，故许灭谛胜义谛摄。觉朗派许空性有自性成就，若此彼等应于不许空性有自性成就者，所说能立为道之所证所量等说（真正中观者所说），指出其过失，然而不能。故彼等所许实无意义。且彼等应于空性有自性成就之理，善为成立，然而不能。故其所成立之理，实为勉强。

应知若无为法与其能证能相等量等无关系者，则一切无关系法，皆应成为能相所相，无理避

免。若谓有关系者，然实有自性法，不应待他，故亦不能立其关系。如灭谛之「择灭」是有分，如许彼有自性成就，则应不观待其别别思择诸烦恼，而灭除之之各支分。又若许空性有自性成就，则应不观待于法宝（依法而生之空慧能量，空性为所量）。不观法宝，则三宝仅二宝，成大过失。当知空性等诸无为法，亦依缘而有，依缘而生，以空性亦有其空分故。离种种垢，断种种染，空性须与种种能量所量等支分相关。空性乃有分，有分须观待支分故。（以上是以缘起之因，成立无为法无自性。）

空分乃空性之安立处，谓抉择诸染别别灭分。观察有分之空性，与空分成就自性之一或异体，亦可如前观察补特伽罗，与其安立名处之诸蕴一异之理，而破除之。空性之支分甚多，如离垢分。又一切法，各各皆有其法性，有情各各心识，亦各有其法性。若空性与离染分成就自性之一体，则有染有情，以有法性故，亦应具离垢分；若空性与诸空分成就自性之异体，则应有分（空性）不待支分（空分）而有。若谓此理不能破无为法实有者，亦应不能破有为法，是则全无实有可破。（此是以一异之理，成立无为法无自性。）

觉朗派说：「若谓有为法自性空者，是说彼法无彼自性，故是断空。然真如有自性，故是实有。」彼说有为法为「自空」，以有为法为自性成就之本体空故。无为法须观待有为法而空，故称「他空」。此是许有为为空，无为为实之谬说。须知空性本以灭除谛实，今于空性反执为谛实，空性乃成究竟所缘，此见极难成立。如水中起火，更无物可灭此火。是犹观佛为魔，无可救药矣。彼上句（自空说法）是抉择有为法自性空之最大歧途，是谤毁有为缘起之断见；后句（他空说法）说真如有自性，是增益实有之邪见，故是邪解真空之义。「若自性空义，是彼法无彼自体」者，应知自既非有（若此柱之本体无柱，即是自无），则他亦非有。其立法实有之立者，与成立彼中之教理等，亦皆自性空，皆应非有（引究竟一乘宝性论及如来藏性论），则安立实有少分法之宗派（有部、唯识），纯属臆说也。「若善知此理则知印度佛弟子凡说实有法者（指说一切有部及唯识部），则定说有为法实有，名「实事师」（彼于有为法事物物决定说为实有故。此印度通例）。其说有为法非实有者，亦必不许任何法为实有。实较藏地任意谈说者，真超胜多矣。」（以上皆为宗喀巴大师所说语）谓藏中诸派或如觉朗派说，俗有真无，或说非有非无，虽自命为中观应成派，而实不及印度之犍子诸部，何况有部、唯识诸宗。唯识师所据仍是佛说，不过非佛之不共密意而已。藏中诸人士（如觉朗派等）则直是臆说。有部诸师所据教理，乃佛初转法轮时所说，唯识所据乃佛未转法轮时所说。虽各宗所许了义不同，然皆根据佛说，无谬无乱。且通下部见，为通上部见之基础。藏中许自空他空，或许非有非无之说，于佛三时教中，皆无根据。彼等虽或引宝性论等教，然误解论义，不合佛意。

彼等亦自谓根据般若经说：「不说色是空，不说色非空。」然不知经义，乃说于色于世俗名言，不说是空，于胜义谛不说非空，此说二谛圆融之义。须知若谓色非空非不空，即堕第三聚。如龙树说：「若遮无自性，则成有自性。」不立第三-非有非无。于名言中，不说色是空，于胜义谛中，不说色自性实有非空。此乃般若经义也。「于真实义虽有二说，（觉朗派说真如实有；有一派根据摩罗扎瓦之说，计真如非了别境，即说真如非实有），然皆共许世俗法是自性空，次乃争论胜义是否实有（此乃宗喀巴大师针对当时谬说而发）。故以正理破除诸法实有之后，不许有为法，与一切法为实有者（此说自宗已通达空性义者），与倒解空性为断空者（彼等谬解空性），说有为法与一切法皆非实有，毕竟不同也。自宗通达空性，以正理智遮破实有，显无实有。他宗则依断空，成立无实有：或说世俗、胜义皆非了知境，任何亦无；或说世俗名言量，由内心颠倒显现，不能说无（非无），胜义谛非了知境，不能说有（非有）；或如觉朗派说，自空他空。彼等皆说无谛实无

自性，然皆依断空不如理而建立，与自宗通达空性如理建立者不同。

【第二八三则】

问：或问中论说：「有为法无故，何得有无为。」如上解者，则六十正理论说：「若诸佛宣说唯涅槃真实，智者谁复执余法虚妄。」此说唯涅槃真实，余法不实；法界赞亦说：「凡是佛所宣说空义经，皆为灭除烦恼，非灭此法界（寂灭安乐自性清净法界）。」此说空无自性之经，是为灭除烦恼而说，非说无此本性清净法界，宁不相违耶？

答：此乃倒解彼二论义。前论之义，如世尊说：「诸比丘胜义谛唯一，谓涅槃不欺诳法，一切诸行，是虚妄欺诳之法。」此经亦说，涅槃真实，诸行虚诳。但真实义，前句经解作不欺诳。虚妄之义，后句经解作欺诳。复次，涅槃真实者，是如六十正理论释说：「涅槃即胜义谛。谓不于现证之慧前，非有自性现有性，故无欺诳，不是有漏。」自宗许涅槃真实义，乃是空性，胜义谛摄（自续派以下多将涅槃摄入俗谛）。许证涅槃之心，即通达空性之心，是无漏智，尔时无实有显现故。二现隐毁，证涅槃智，与初地证空性智同。不以同时俱缘二谛，故无二显现，仅见涅槃无自性，故谓之真实。以所见与真实义极相符顺故（涅槃法尔，本无自性，证涅槃智亦见之为无自性，故极相符顺）。所见与法性相符，故说无诳。缘有为法，有自性显现，而彼法性实无自性，故说为诳，不说有漏。由佛观之，唯有涅槃胜义之一法，其现观与法性相符，故说为无谬，说为真实。「余诸行等则于现见之慧前，无有自性，现有自性，是欺诳法。」藏语「顿巴」其义为实，谓现观与法性相符之意。藏语「荡巴」其义为真，谓无漏圣智所行境，世尊经意如此。诸误解者，以为涅槃一法，自性实有，余法皆非自性实有，故有如前诸说。「若以观察是否实有之理智而思择，则全无堪忍观察之实有。不审其义，但着其名，此复何为耶？」

大藏经中亦有于空性，假名为涅槃者，以一切空性，皆是自性涅槃故。然非一切涅槃，皆是空性。又六十正理论说：「三有与涅槃，此二均非有。若遍知三有，即说名涅槃。」此说生死涅槃，俱无自性。了知三有无自性，即立为涅槃。此所知境，乃三有无自性，此是三有之法性，非是涅槃，假名安立为涅槃。余人疑难所据，乃误解六十正理论唯涅槃是实一语。故仍引六十正理论之所说，三有涅槃，皆无自性之教，以开悟之。

法界赞义，亦是宣说空无自性之经论，是为灭除余一切烦恼之根本-实执无明，明无彼所执之境，非说破我执之境，所显之本性清净法界，亦无所有。一切有情及一切有情心之法性（非于瓶柱等器界），即是自性清净界。「界」，藏语「康」，有藏语「忍」（二合音）字义。「忍」，汉译为种，如矿出金，有来源义。谓众生本来清净法性，有成佛种性，烦恼染污除去后，成佛时有四身，心之法性，成自性身，心成智能法身，有情成报化二身，（瓶柱法性，不能转成自性身，瓶柱不能成佛故）。法界赞义谓，破除烦恼须通达无自性之空性。此种空性不须遮破，故云：「虽有此空性，然非实有。」若有自性实有之空性，则不须依遮破其应破分而显。如虚空须依遮止质碍而显。故空性名言虽有（遮破应破分所显之空性，于名言有），而非自性实有。或说：应破实有遮破后，所显空性，非有非无。其意谓若有则理智观察可得，若可得即是实有，则与佛说一切法无我教相违，故说空性非有；然若说空性无，则佛应于诸经不说空性，故不可说空性无，而说空性非无。破此种说法，应如前说，非有即无。若说非有，则违赞法性赞所说：「非是能毁此法性界故。」由此句教理，则能破除说遮除应破分后之空性，亦非有之说，又破除断烦恼不须通达胜义空性之说。故有说此论遮破实有所显之空性，亦所不许，或说断尽一切烦恼，不须亲证空性胜义谛，当知如前

皆已破讫。

【第二八四则】

问：藏中狭却巴说：「若如月称所说，空性无自性，则成断空。应说别有能所取空之智能，乃是究竟空性。」此种说法，是否应理？

答：为明自性实有空后之空，非是断空。特引龙树说：净心之法，以空自性实有，最为殊胜。如法界赞说：「无常苦为净心方便（心未成熟，令心成熟），最殊胜修心法，是为无自性。」无常、苦、空三者，能令身心成熟，修无自性，于身心解脱，最为殊胜。又说：「诸法无自性，是法界应修。」此说诸法无自性，是所修之法界，修无自性，是最胜之修心法（最胜方便）。故彼说诸法无自性空，名为断空，离此空外，别立实有空（无能所取空之空性），为所修之空者。彼如何能会释此论耶？宗喀巴大师说：「此如东方无蛇，有人妄执为有。除彼怖畏苦时，说明东方无蛇。说不能除苦，要说西方有树，方能除苦。汝亦如是，诸类有情，由执诸法实有而生痛苦。除彼苦时，汝说令其通达所执无实，不能对治其苦，要说余事实有，方除其苦耳。」无能所取空之空性，不遍一切有情，须见道者方有故。

【第二八五则】

问：分二谛之事，如集学论说：「所知亦唯世俗、胜义二谛。」此以所知为所分之事也。然先德有多种说法，试举其说，是否合理？

答：一，如俄洛诺扎瓦（俄洛译师）许「唯显现事，乃二谛分别所依。」彼说空性，非心所知所行境，如是则应无胜义谛。此说非理。若空性非所知境，则遮实有之空性应无，是一切流转有情，皆已灭尽生死。

二，又有说：「不须增益之境，是二谛分别之所依。」此说非理。果如所许，应无增益之法，则诸宗（外、小）成就增益诸说（理），亦应皆无。如是则内道自宗，不应诃彼为增益成见。

三，又有说：「不须寻伺观察之境，是二谛分别之所依。」此亦非理。如其所说，则于二谛寻伺观察，为无意义。

四，又有说：「谛乃世俗胜义分别之所依。」此亦非理。如其所说，应说世俗即是谛实（真实），与经说世俗虚妄之义相违故。

复又有说：「不须立二谛分别所依之事。」此说更非理。无分别之事，即有分别之法，成大过失。

【第二八六则】

问：如何分别二谛之数？

答：应于所知境，分别非一非三，二数决定。可安立为心之境者，称为所知，故摄一切法尽。如中论说：「一以世俗谛，二第一义谛。」谓所知境分世俗胜义二谛决定，更无第三。

【第二八七则】

问：试分别二谛之义？

答：由所知为分别之事，方有分别之法，即二谛。分别之义：既分二谛，则知有异。其异云何？他宗计二谛有体，即有自性成就，自宗计二谛有体，而与二谛无自性不相违。如菩提心论释说：「世俗谛有自性空。」自性空之空性，须观待于世俗谛，彼此互相关联，互相依存。分别法之世俗谛，须关联于分别事之自性空，分别事之自性空，须关联于分别法之世俗谛。如苗芽与种子，乃缘生相属，瓶与土乃一体相属，此无则彼无，无世俗则无胜义，无胜义则无世俗。乃一体相属，回遮为异。如无常与所作性，体性是一，待所遮为异。此二所异之法，皆属有事。如雅州、雅安，一地二名，有知雅州而不知雅安者，有知雅安而不知雅州者，故所遮为异，有说二谛是一体性，待所遮为异者，此种许法，与自宗同。

他宗谓二者，须俱是有物，此说非定论。应知彼此有物固可，俱非有物，或随一是有物，随一非有物，亦皆不相违。如中观明论说：「同体系于无事法，亦不相违。」此说极善。以此中有一体相属，及缘生相属之二者，如芽与种，乃缘生相属。雅州与雅安，为一体相属，无常及所作性，亦是一体相属。无常与所作，其体同时成就，互相依存。「故所异二法，俱属无事，或随一法属无事摄，许是一体，待所遮为异，都不相违。」如无为与无生，皆非有事，乃一体而回遮为异。无为与无生，不能同时说，须二次说，故依语言，即显有二。此二乃一体相属，而回遮为异。如瓶与所知（此乃常性，非事物之有法）是一体（但不能说所知境与瓶为一体，以成就瓶时，依于所知故。遮所知时，即遮于瓶，故说瓶与所知为一体。然成就所知，不依于瓶，故不能说，所知与瓶为一体），而回遮为异，不成相违。又如瓶与瓶之法性（空性），亦是一体，而回遮为异，此亦不违（此亦一体相属。若本无瓶，即无瓶之法性，若本无瓶之法性，则亦无瓶，故彼互相依存。然一为事物。一为非事物）。入中论释说：「宣说诸法之体性有二，谓世俗与胜义。」如于瓶上有世俗、胜义二相，名言有即世俗，自性空即胜义。又说：「此说一一法（摄有为及无为），各有世俗、胜义二种体故。」据此可知世俗、胜义二皆有体，然不必二者皆有物。故知藏中先贤说有（事）物方有体，有体必有物之说，为不合理。

若不许二谛一体，则有如下过失：「如芽与自胜义（芽这空性）体性异者，则与自实性（空性）亦应异，是芽则成实有（有此过失）。由非异体，故体是一。」故自宗许是一体。若许二体非一，中观明论说，有四损害。（一）若芽与芽之空性异体，则芽之自性空，非芽之法性矣。（二）若芽之实有自性空，非芽之法性，则有二过：或芽无空性，或芽即空性。（三）若芽即空性，则见芽时，应见其空性。（四）又若芽之自性空，非其法性，则通达芽法性时，应不能净治芽之实执。复次，若二谛为异体，则一切应断，不能完全清净。如是则一切上乘进修次第，皆成无意义。又成佛时，于应断之惑，应不圆满清净。以通达空性智能不能净治实有自性之执着故。如是则空慧亦成无义，为不必要。

菩提道次第说：「芽虽是实空，然非胜义谛。」谓芽虽无自性，然芽非空性。以无实有成就，遍于诸法，仅就无实有成就一言回遮于二谛，固是胜义，然诸法皆无实有成就，非诸法是空性。如芽无实有自性，不仅遍于芽之空性，同时亦遍于芽。

菩提道次第又说：「有经论说二谛非一非异者，有者是约自性成就之一异说，有者是约体性异所遮一而说也。」此中「说二谛非一非异」者，乃依文字如是，非其意义，以亦说一异皆非故。如

解深密经及中论皆有一异皆非之文字。经云：「种界，胜义谛相，想等皆离一异。」释说：「离异者，谓离异体之异，离一者，谓离名言之一。」意谓离言音立名之一，以其体虽一，语音与立名非一也。立名若一，则眼见瓶柱皆空性矣。又中论有非一非异之文，有一类臆断，以为是约自性成就之一异说；又有一类臆断，谓是约体性异与所遮一而说。此二者皆误解经论之义。

【第二八九则】

问：应如何释世俗与谛字义？此中有何误解？应如何正释？

答：如菩提道次第引显句论说：「世俗有障真实、互相依、世间名言三义。」（此据梵语含义解释）

初义：世俗有障真实义：如菩提道次第说：「其色法等，于随何世俗心前，安立为谛。彼世俗心，即三义中之初世俗，亦即于无自性诸法，增益为有自性之无明。事非实有而立为实有者，必是心法，于余心前无可立为实有者故。」如入中论说：「痴障性故（真如自性，本来法性，即是空性）名世俗，假法由彼（愚痴）现为谛（事物实有自性成就），佛说彼为世俗谛，所有假法（原无自性，现为自性）唯世俗。」颂中第一句所谓的世俗，是依梵语「桑枳打」义而造，（世俗，梵语为「桑枳打」含障一切义。藏语「袞佐」，「袞」义为一切，「佐」义为障。障诸法本来空性，令吾人不得见。）非就世俗名言，不加观察，唯名言安立者而言（如是世俗名言是有）。此中乃就执实愚痴心上显现而言。「假法由彼现为谛，佛说彼为世俗谛。」此二名是根据佛向药叉王名虚空者所说经中有此义，谓愚痴执实称世俗谛。「所有假法唯世俗。」谓虽未执实，于世俗中显现为有者，仅称此为世俗，不名为谛。非说一切有情心上，皆世俗谛。一类未成佛有情，于显现诸法执为谛实，称世俗谛；一类未成佛有情，于显现世俗不执实，仅名世俗不加谛字。释论亦说：「由有支所摄染污（见惑）无明增上之力，安立世俗谛。若已断染污无明（非一切声缘菩萨皆然），已见诸行如影像等声闻、缘觉菩萨之前，唯是假法（假为世俗自性），全无谛实。以无实执故，故此唯诳愚夫，于余圣者（三乘离染者），则如幻事，是缘起性，唯见世俗。」由见唯名安立之微细缘起，于色等诸法，见无自性，唯成世俗，而无谛执。佛向药叉王名虚空者说：「（内外）诸有为法（于）世俗（是）有，而其本体，是无自性。于无自性倒（诸法颠倒）执有，以此而障真如性。」

过去藏中人士误解前引入中论释初句，以为世俗谛之有无，须视有支所摄染污无明之有无而定。又误解次句，以为三乘圣者之前，色等诸法非世俗谛（离染污者，无世俗谛）。宗喀巴大师为除此执，释说：「此非说安立世俗谛，要由无明安立，于已断染污无明之声闻、独觉、菩萨前，便不安立世俗谛。其初因相，谓如前所说（如前认识染污无明科中所说）染污无明，即是实执，彼所执义，于名言中亦非有故。但世俗谛于名言中，则定有故。」凡是世俗谛，皆于名言中有，由执实而有之世俗谛，于名言中亦不能有。以颠倒心不能成义故。是量非量，二相违故。通达无谛实（空性），是量成义（成空性义）。其相违之义，即有谛实，即是非量，不能成义。若执实能成义，则成空性之义，应成非量。而执实之心，亦应无倒。执实义亦可成，以本无实有自性故，故亦不能成立世俗谛。若问：既非染污无明而安立世俗谛有，则入中论何以说「痴障性故名世俗……」等语？答：应说由染污无明之自在而安立世俗谛，不能说由染污无明而安立世俗谛。如柱可称为世俗者，是由执柱为实有之自在称柱为世俗谛，非染污无明安立为世俗谛，世俗谛非实执能安立者，乃由世俗名言量安立。「以是当知安立诸法世俗中有之世俗（一切诸法，一见之下，尚未寻伺观察见之为有，即世俗有，即唯名安立之有），必非染污无明之世俗也。」入中论说：「痴障无明故世俗。」

此种执实之世俗乃染污无明所成之世俗，名同义异。

第二因相：「诸已断染污无明（三乘圣者）世俗心者，由无安立谛实（于何种心之前，须于执实心，始立谛故）之实执世俗故（执谛实之世俗心）成立诸行（世俗诸行），于彼等之前（三乘圣者之前）非是（此入中论本文）谛实，不能成立非世俗故。」圣者于诸法见其如幻，见其假为自性，仅成就其无谛实，然未成就非世俗谛。三乘圣者通达诸行，乃由执空心，而成为谛，故不能说彼未见世俗谛。于通达如幻之世俗心前，不成谛实；于未通达诸行如幻之世俗心前，则成谛实。但此深义，中观自续派以下尚不能见为世俗谛，何况初业有情。以彼虽知色等诸法，无常等性，然尚不能通达，仅于执实心前，而安立为世俗谛之义分。「故说诸行于彼等前，唯世俗者，是说世俗与谛实二义，于彼等前，不可安立为谛。唯字仅遮谛实，非遮世俗谛。说为唯世俗与世俗谛之义，当如是了知。」

显句论说：「由于世间世俗为谛，名世间世俗谛。」过去藏中有说：世间世俗名言即成就谛实者。如是解释世俗谛之义，与自宗说于执实心之前，成就谛实之义相违。如入中论释说：「由此世俗令诸法（未达空性之初业有情之前，以执实心之力）现为实有，无自性现为有自性，以于世间颠倒世俗之前为谛实故，名世间世俗谛。」此即释前「以彼于假见实者，佛说彼为（无自在）世俗谛」颂文。「谓如前说，是于（染污）无明世俗（心）之前，现为谛实。非于名言许为实有。若不尔者，则违此宗于名言中亦不许自相，及于名言亦破实有，成立无实故。」若名言亦有谛实，则名言不能作遮破谛实之事业故。「由此道理，亦当了知智藏论师（造二谛论，又作自释）说世俗中谛之义。」第于世俗执实心之前，世俗成就谛实。

或问：「法性与二我，于执实世俗之前现为谛实，亦应成世俗谛？」此难问以为有二谛不分之过，故答曰：「若仅于实执世俗之前现为谛实，便立为世俗谛者，应有彼过，然非如是。此仅是说世俗谛之谛字，为于何世俗前为谛之世俗，及于彼前如何谛实之理耳。」应知执有与无，皆由心成。如执兔角为有，即有执实之兔角，如于法性，执有自性成就，即由此执，而有自性成就之法性。人法二我亦然，言有与无，乃依心执着之情况而说。如于心中有瓶柱之执，而显现瓶柱为有。如于执有兔角之心前，而说有兔角。此就心中显现兔角实有而言，非就一般言说，说兔有角。又如幻马，由观者执为实有之心，有实马显现，非就一般名言说幻马实有。或问：执空性为谛实，于此搪实心之前，是否可说为世俗谛？答曰：不能。如入中论释说：「由世间颠倒执实，称为世俗谛之说，非谓仅执实，即成为世俗谛之原因。」以此中原因须先认识何种为世俗，及如何成谛之理。此处乃仅仅解释世俗谛之文义，非解释世俗成立之原因。如藏中修词，谓月为「白光者」，若谓具白光为月成立之原因，则世间一切具白光者甚众，岂非皆月乎？此亦如是。

第二，彼此相依义。如能知之心，与所知之境，彼此相依。又如长短粗细，亦彼此相依，而成为假，以其显现（现为自性成就），与彼法性不相合故。

第三，（后者）世间名言义。释为能诠、所诠、能知、所知等相。然非唯能知能诠之有境名言（能诠谓声），亦莫执一切所知所诠，皆是世俗谛。所谓世俗名言，非仅指能知之分别，及能诠之言音，亦摄所知所诠之义。否则瓶柱等境，非世俗谛矣。然所知所诠，随何一切，亦不可执为世俗谛。以胜义空性，亦是所知境，一切般若亦是所诠，然皆不安立为世俗谛故。

【第二九〇则】

问：应如何释世俗谛体相？

答：菩提道次第说：「内外诸法各有胜义、世俗二体。如芽，有见真所知真实义理智所得之芽体。与见妄所知欺诳义，名言识所得之芽体，前者即芽之胜义谛性；后者即芽之世俗谛性。」外谓色声等，内谓心之所现等。谓于苗芽，以究竟抉择理智，而获得苗芽体性，即苗芽法性，即苗芽法性，即空性（无谛实苗芽，即胜义谛体。通达空性时，心中显现分，与诸法法性，如见契合，除所照见外，无余可说，故称真实性。藏语「得可拉里」义为唯真性）；至名言识，则对于苗芽心中显现分，与其法性不符，故称虚妄。前者所得，乃苗芽之实有自性空；后者所得，乃苗芽之名言有。前者以任何量观察，皆合于抉择究竟理智之量，故是胜义谛体；后者须看待苗芽于名言中有，乃抉择世俗名言理智量，故是世俗谛体。通达于瓶之量，须看待（依靠）于瓶之自体，若属于世俗名言量，即成为世俗名言谛。此说世俗之成因（前一问题，乃世俗谛之声义，此方说世俗谛之原因）。

又引入中论：「由于诸法见真妄，故得诸法二种体。」此说随一法皆有真妄二种所知义，见真之理智所获得者，乃此法之胜义谛体，见妄之理智所获得者，乃此法之世俗谛体。又论说：「说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。」宗喀巴大师解释说：「此说芽体有二谛体性，胜义即前识所得，世俗即后识所得。非说芽之一体，看待前后二识，为二谛也。」又引入中论释说：「诸法之体性有二，谓世俗与胜义。」宗喀巴大师解释说：「说一法分为二体，胜义是见真义理智所得；世俗是见虚妄识所得。（世俗胜义二者，皆可说是瓶之体，然不能说二者是瓶。于此应善了知。）世俗谛法，事本非谛，是于执实前为谛，故了解彼义时，必须了解彼为虚妄（通达世俗谛之自分，固不须通达空性，然通达世俗谛之意义，则须通达空性），喻如了解瓶是虚妄所知诳义时，必须于瓶，先以理智破除实执之境，获得正见。」（即无自性之见）谓欲于瓶之虚妄义，有所决定，必须先通达瓶无自性，而后能决定其为虚妄，而后知瓶为世俗谛。

宗喀巴大师又说：「自续以下，皆未能善知世俗谛之应遮分。」所谓世俗谛之自分者，谓除其自身单纯意义外，余如虚妄等一切意义，皆应遮回，故不须通达胜义谛之空性。通达二谛之先后次第，在藏中辩论，乃甚难处。依入中论说：「依通达世俗名言有之方便，而后通达胜义谛。未通达空性之前，于一般世俗谛，虽已通达其虚妄义，然不必以理遮除谛实。」宗喀巴大师所说，于瓶之相事，决定其为虚妄，须获得破除谛实之见者，乃专就瓶之相事而言。然就通达一般世俗谛而言，宗喀巴大师则又说：「虽瓶衣等是世俗谛，然心成立瓶衣等时，彼心不须成其为世俗谛。」谓虽知瓶衣，不须于其世俗谛之意义，有所通达。然须将世俗与是世俗，及虚妄与是虚妄有所分别。故宗喀巴大师又说：「如瓶衣等虽无自性，现有自性，犹如幻事，然成立瓶衣之心，不须成立如幻义也。故有说，此宗瓶衣等法，看待未得中观正见异生识前，是世俗谛，看待圣者，是胜义谛，不应道理。」若瓶等看待异生知前，成立世俗谛者，则异生应知瓶是世俗谛，即应知瓶是虚妄，且应遮破谛实，则应未得中观见者，已能遮破谛实，是大过失。若说瓶看待于圣者成胜义谛，此亦不然。如前所说，三乘圣者。通达瓶是虚妄，瓶是世俗谛，而非通达瓶是胜义谛，与过去所说正相违反。故宗喀巴大师判其为非理。此说其违理，下说其违教。故宗喀巴大师又引入中论释说：「其中异生所见胜义，即有相行，圣者所见唯世俗法。」谓未达空性之异生，瓶等诸法，于其知前成立真实；于圣者知前，则成如幻，唯是世俗，不成谛实。宗喀巴大师又说：「其自性空，即圣者之胜义。」此谓异生见为真实，圣者见为世俗之瓶衣等。此之空性方是胜义谛也。过去藏中人士说，瓶等看待异生知前成世俗，圣者智前成胜义。是皆从其反面而说也。故宗喀巴大师说：「彼（藏中过去人士）乃违是说故（从理及教之反面）。」又说：「诸异生类执瓶为实有，亦即执为胜义有，故待彼等之识（异生之识），瓶等乃胜义有，非世俗义。彼等识见为胜义有之瓶等事，看待圣者见万有如

幻之智，反成世俗。观待其（圣者）智，不可安立为谛，故说唯世俗也。」

自宗所许，乃由抉择世俗名言量之理智，而获得之意义，安立为世俗谛体；由抉择究竟理智所获得之量，安立为胜义谛体。乃根据前引入中论颂后二句-「随见真境即真如（真谛），见妄者称世俗谛」，而安立。（过去藏中人士误解以为二谛之分别，乃观待见未见空性之知前而异。）故宗喀巴大师又说：「虽然彼等之本体（空性）说为胜义谛，然尚应分别解说，如瓶等为世俗，而瓶等之本体，即为圣者之胜义。」此说异生知前，仅知谛实，不见世俗，亦不见世俗谛；圣教显现如幻之智慧，所照见之瓶等（是世俗谛）唯是世俗（此亦即世俗谛，而唯言世俗，不言谛者，遮凡夫所执之谛实），无如异生之真实执着故。此说世俗谛者，乃依他异生执为谛实而言。三乘圣者心中已无实执，然具有通达他有情心中执实之情况，而言通达世俗谛。故宗喀巴大师又说：「不可说瓶等于圣者前，即为胜义，以圣者见真义之理智，不得瓶故（若在真实义中，有真实之瓶可得，则应有自性实有之瓶），论说见真义之理智所得，为胜义谛故。」

瓶等诸法安立二谛体相，应成派与自续派相同。而安立事相（所依事）则不同。应成派许瓶柱名言有，即是事相，唯分别安立而有，乃瓶柱之事相，自续派许法之自能成立，再加内心分别安立，乃世俗谛之事相。空去不依分别安立而法自能成立之后，为胜义谛之事相。应成派许自性空之空，方是胜义谛事相。所不同者，自续派许境有自能成立之性，应成派许须将此自性空去之后之空性，方是胜义谛之事相。唯识师许色等外境空，为胜义谛之事相，与内识一体之色等诸法，为世俗谛之事相。圆成实为胜义事，依他、遍计为世俗事。经部师许瓶等事物，有事能可得者，为胜义谛之事相，虚空等诸无为法，无事能可得者，为世俗谛之事相。说一切有部随于何种，有可损害分裂者（外色可损害分割），许为世俗谛，心识、微尘、虚空诸不可损坏分割者，许为胜义谛。以上说内道四宗安立二谛之大概，应善了知，方知谁能通达清净中观正见，乃能无倒安立二谛也。龙树有颂说：「谁于二谛相，不善安立者，唯佛见二谛，乃善安立者。」

【第二九一则】

问：世俗谛之差别应如何了知？

答：撮要言之，自续派许世俗有正倒差别，应成派则不分正倒。如宗喀巴大师说：「自续派中观师说，内识现似有自相时，如现而有，故心不分正倒。外境现时，须分如现有无自相。如二谛论（自续派智藏论师所著）说：「所现虽相同，然有无作用，故当分世俗有正倒差别。」自续派分二种正倒世俗谛，如执阳焰为水之知，亦许为正。就境而言，固是颠倒，但就内心而言，实有自相成就之水，在心中显现，故亦许为非倒。就外境言，阳焰之水，乃颠倒世俗谛。真实之水，乃正世俗谛。执阳焰为水之分别，如其所分别者，不能成就，故是颠倒世俗谛。江河之水，如所分别，能有实用，故是正世俗谛。二谛论所说之之义，意谓如镜中影像，不能如有境之心识所显现，而有容貌之功能，故说为倒世俗谛；真实容貌，即正世俗谛。此自续派所许。

菩提道次第说：「应成派则说：凡有无明者，所见一切有自相事，彼识皆由无明所染而见，故世俗义，不分正倒也。」此说应成派不分正倒二世俗谛者，以不许诸境有自性成就故也（本宗则凡于境显现自相成就，皆由根本乱缘之无明所染，皆是虚妄，皆非正净，皆可说为倒世俗谛，而无正世俗谛可言。故不分正倒二种也）。入中论释说：「若世俗中亦见为虚妄者，非世俗谛。」一类据此释为世俗谛者，谓于世俗中应有谛实，若世俗名言无谛实，则不能成立为世俗谛也。彼不知此文之前，引有影像诸喻，此等观待于世间世俗之前，是虚妄故，非世俗谛，应作如是解释。故菩提道

次第说：「此说喻如影像，于已善名言世人之世俗心前，知非实有（知影像不能如容貌而实有）故，非待彼之世俗谛。」谓如世间善言说之耆老，于此影像，不须寻伺观察其有无自性，依世俗知，即知其非实。宗喀巴大师又说：「然是见虚妄所知欺诳义识所得之义（世俗名言有之义），故仍是世俗谛。（此中应知世俗有三义：一，世俗由执实而成；二，世俗由名言量而成；三，世俗由不须寻伺观察，但观待于善言说者之知前而有。）如见影像之识于所现境迷乱（现前乱缘），正复相同。」应成派不论其为现前倒因，与根本倒因，皆以为同是颠倒也。

宗喀巴大师又说：「若以如是乱识立所量为真实，则成相违。若立所量为虚妄，适得相成。」世俗谛乃虚妄所量，其显现（有自性）与彼法性（无自性）不相符顺故。此言若世俗谛为真实所量如空性者，则由颠倒知安立，固成相违。然世俗乃虚妄所量，故不惟不违，反极相顺，而成助伴矣。（执蓝眼识而安立蓝，现见蓝为自性成就，而实无自性成就，故所量虚妄。所量虚妄，须有倒知始能安立，故可为助伴矣。）如观待于执蓝眼识，而安立为蓝，若眼识不显现蓝色，则不能安立有蓝故。眼识显现蓝为自性成就，若如其显现而有，则蓝成为自性成就之蓝。然实无自性成就之蓝，故眼识所安立之蓝，乃为颠倒，蓝之法性与其显现不合，故成为虚妄所量。须有漏倒因始能安立，通达空性之无漏智则不能安立虚妄所量。故宗喀巴大师又说：「若不尔者，则（容面貌诸法）于名言未成实有，亦必不能成世俗谛。若于名言立为虚妄，当必不能立世俗谛。」自续派许有正倒二种世俗，如容貌为正，影像为倒。应成派谓二者皆颠倒，若容貌非倒，应成自性实有，然容貌无自性，故于世俗谛应不能安立，如幻虚妄诸法应无。若如汝所许谛实方能安立为世俗谛，则如幻虚妄诸法，应不能安立为世俗谛。

菩提道次第中又说：「应成派说，未被现前错乱因缘所染之六识，与被染之六识，前六识所取之六境，与后六识所取之六境。其颠倒之六识六境，立为倒世俗。其未颠倒之六识六境，立为正世俗。此亦唯待世间或名言量，立为正倒世俗，非待圣见随行之理智而立。故中观自宗说：凡有无明者见影像等，与见青色等，待所见境，无错乱不错乱之差别（都是错乱），故不分别正倒世俗。」此中根本乱缘，谓我执无明习气。现前乱缘分二：内谓眼翳、胆病（见雪山皆黄）、服食毒果（印度有之）等。外谓明镜、水、日光映夺、伪装。以上属前五识。其属于第六意识之乱缘者，谓邪宗邪见邪行（神我梵天），及梦境（由睡之力损害意识）。如有翳之眼识（有境）为乱识，毛轮为乱境。又胆病之眼识（有境）为乱识，黄色雪山为乱境。水镜之光反射眼识（有境），造成影像乱境。水中之月，镜中之花是颠倒境，天上之月，树上之花，非颠倒境。如遥观远人，影量甚小，亦是现前乱缘（由距离过远造成），阳焰（沙漠反映日光而成）亦然。

【第二九二则】

问：若则就世间知之前，应无正世俗，以正即非世俗，世俗即非正故。何以此论说，依世间量立正世俗？

答：有善巧者释：谓总就共通世俗，依世间知之前，有正倒之故而立正倒。世间一般人士虽未通达空性，然于镜中影像，仅依世间知识，亦知其显现非是真实，谓为颠倒。如于容貌尚未通达，如其所现不成之理（须达空性方知），故不知显现容貌之识为倒（亦须观待于空性之通达）。故于境及有境，皆不知其为倒。总之，以世间知能知其假者称倒，彼虽是假，而世间知不知其假者称正。所谓正倒，非观待于三乘圣者之胜义理智而立（此处圣者，指通达空性者而言，谓已获得中观见者）。自宗观待圣者，不分正倒二种世俗，以世俗显现分，与其法性不合（显现有自性，法性无

自性)，故不可说有正世俗。而论中又说有正倒二种世俗者，唯观待世间知而说。世间知不为现前乱缘所惑，如知镜中影像，非如容貌实有，即是正世俗。然非通达容貌无实有自性，故不观待圣者智而说为正世俗也。故菩提道次第说：「非待圣见随行之理智而立。」就圣者观察，凡夫见影像容貌同时颠倒，言世俗即非「正」，言「正」即非世俗，故于世俗谛中，不分正倒之二也。入中论说：「无患六根所取境，即是世间之所知，唯由世间立为实，余则世间立为倒。」此总说世间非正，唯就世间知，说无损六根取境，即此可说为正；余有现前乱缘，观待世间知之前，立为倒相。次句若解作世间量是真实，即有语病。应解作观待于世间量是真实，以未达空性之世间量，与由现前乱缘所损害之根识不同。故余者，谓现前乱识所获之识及境，此二观待于世间知之前，立为倒相。此亦不能说于世间量之前，立为颠倒（若能见其为世俗谛，须已通达空性），应说观待于未通达空性之世间量立为颠倒。此处所说影像之假，乃世间传称之假，非中观者通达之假。菩提道次第说：「执人法有自相，有二种执（由现前乱缘而执二我，及由根本无明而执二我，如是为二）。其由恶宗所熏心意，此妄计之逆品（如由宗见而起之人我执、法我执，亦为现前乱缘所起一类之颠倒，但此非世间所能知其为倒），非名言量所能成立。故是例外。」凡现前乱缘观待于世间知前，皆是倒世俗，然此语不能遍。以邪宗见而起之人法我执，亦由现前乱缘所损害，观待于世俗量，不成为颠倒故，以未通达空性之世间量，不能知其为颠倒知，故彼邪宗虽由现前乱缘损害，观待世间量，不成颠倒，是为例外。菩提道次第说：「又尽离一切无明习气错乱因缘之尽所有智，虽亦现二取相，然非于所见境迷乱。理如余处已说。」有学位尚为无明习气所染，故有二现，于境显现实有。佛无实有显现，无明习气已断尽故。但有境之显现，尚有世俗境现故，然非颠倒，仅有「唯名言有」之显现耳。

【第二九三则】

问：应如何释胜义与谛字义？

答：如菩提道次第引显句论说：「既是义复是胜，故名胜义。即此谛实，故名胜义谛。」言胜者，谓圣者平等智，最为殊胜。言义者，谓即圣智所行境义。言谛者，谓如其法性，不虚不诳。此中观二谛论、中观显见论等共通解释。月称菩萨不分别智境，亦谓即此义，即是圣智行境，即是殊胜，即是谛实。菩提道次第解说：「此许胜与义，俱指胜义谛。」世俗就无明我执而安立，于执实之前，而安立为谛。胜义就空性安立，故胜义即谛。菩提道次第又说：「胜义谛之谛，谓不欺诳。」如眼识执持内心分别显现等，瓶为有谛实，而彼瓶等法性，实无谛实，故称虚诳；如由真实通达慧，如所显现，与法性相合，即是胜义谛，即非虚诳。故菩提道次第解说：「世俗谛之谛，是于执实之前为谛，与胜义谛名义不同。」「由不安住此性而现彼相，欺妄世间故。」又引六十正理论释说：「胜义谛亦唯由世间名言增上而立。」

【第二九四则】

问：应如何释胜义谛相？

答：如菩提道次第说：「胜义谛相，如入中论说：「是见真所知义智之所得。」真实所知之义，即空性。虚妄所知，即世俗谛。谓见空性之理智，此究竟观察理智（非名言理智）所获得之意义，安立为胜义谛。此为一般易解而言。若细分析，此究竟观察理智所得之义，于胜义谛，为遍不遍？此有辨难。若问：凡于真实所知量所获得之义，皆安立为胜义谛耶？答：是。又问：瓶、柱、芽等，皆世俗谛，彼等是否真实所知量所得之义之一分耶？答：否。又问：瓶、柱、芽等岂非不是

真实所知量之所照见耶？彼等岂非通达如所有性之一切种智所不见耶？若说不见，何以称为一切种智？（辩论规矩，如说有质疑者，乃地之相，则凡有质碍者皆是地相，反之凡是地皆有质碍。今辩用义谛相遍不遍，亦依此概括规矩，而后易于决定。胜义谛相之相，或说其体，意谓胜义谛之意义。藏中所谓「讲据理」者，即谓辩其体相，亦即辩其意义。）前难应答：瓶、柱、牙等是二谛圆融之一切种智所见，然非所见之义。菩提道次第又引入中论释说：「胜义谓见真义胜智所得之体性，此是一体，然非自性有。」智慧差别有二：一，通达如所有性慧；二，通达尽所有性慧。此谓通达如所有性之智慧。彼之自体所得，即谓胜义谛。说胜义谛之自体，彼非自性成就，亦即谓彼非自相成就。故说胜义谛，非自性成就，与胜义谛是一体也。故菩提道次第解说：「此说是能量真实义之无漏智所得，非自性有。」所得即胜义谛体相。

过去藏中有说圆顿上乘，须断智灭法无境，方得胜义谛相。甚至有不许证真等持智慧之境（即空性）者，彼等以为若有此境，即须用心观察，即是执实。若如所许，则成佛时，如槁木死灰，所修为无义利矣。「无漏智所得非自性有。有说无漏根本智有所获得，即谛实有，此亦破讫。言圣智者，谓非凡是圣智所得（即成就义），要智差别如所有智所得，乃胜义谛。言所得者，意谓彼智如是成立（以真实所知之现量智所获得），世俗亦然。又彼智如何得者：如有翳眼见虚空毛发乱坠，无翳之眼，则于彼处全不见有毛发坠相。」宗喀巴大师解入中论释说：眼有翳者，于洗头时，见面盆中毛发纷坠，无眩翳者，则见本境为清净面盆。此即世俗传称面盆之实相，非谓中观者所见面盆之实相也。无明如翳，障智慧眼，于蕴等法，见为谛实，于此起执，生诸烦恼。「如是由无明翳所损者，便见蕴等自性可得。其永尽无明习气者，与有学圣者根本无漏智（资粮、加行，依比量观空，见有二现。有学证真菩萨，则二现隐没。佛一切智以似未见细分二现之情况，而证得空性），现见真实义之理。正如无翳净眼（毛轮显现俱已隐没）全不见有微末二相。此所见本性（真性）即真胜义谛。」二现粗分，谓谛实显现。二现细分，谓境与有境（此依显教解释，亦即世俗谛，密乘解释不同）。如无医人，于毛轮踪影，亦无所见，如是方得毛轮之实相（此乃世间传称之实相，以喻染污无明之根本乱缘）。离无明之圣者，于蕴等法，不见自性，即见蕴聚之实相，亦即证得蕴聚之胜义谛（此即圣者证空性之情况）。若谓佛慧，以不见自性（有语病）显现而证空性，则自性显现应无。而一切有情皆有自性显现。若无则一切有情亦应皆无。若有而见无，则一切种智，应成颠倒。故应说：佛慧以似未见自性显现之情况，而证空性，则无语病。如入中论说：「如眩翳力所遍计，见毛轮等颠倒性，净眼所见彼体性，乃是实体（此即空义）此亦尔（应知）。」释论亦说：「即此蕴等，诸佛世尊永无无明习气者，所见自性，如无翳人，不见毛发，此即诸法真实胜义谛。」应知诸佛见蕴等无自性成就，如无翳人，随于何境，若有毛轮，即见为有，若无毛轮，即见为无。如是于随何法，皆如其自性（空性）而见。以上胜义谛体之正义有三：初说体相，次说亲证胜义谛之情况，后说譬喻。

【第二九五则】

问：宗喀巴大师菩提道次第中说：「此所见之胜义，即一一法有二体性之胜义体性，亦即诸法自性本空之性净涅槃，如其所应离垢种时（垢谓烦恼、所知二障，亦即灭谛涅槃。）此中有几种难解问题，试详其义。

答：如余宗有说：「离垢灭谛涅槃，为世俗谛者，此说亦是胜义谛。」六十如理论释说：「岂涅槃亦是世俗谛耶？答曰：如是。」又说：「故涅槃亦于世俗谛假立。」自续派以下引六十如理论解作涅槃是世俗谛；应成派解作亦有世俗谛，以所谓涅槃者，乃唯是姑就世俗名言中，增益安立

也。故菩提道次第说：「此义是说安立涅槃胜义谛为有者，亦唯就世俗名言识前而立。」非说此宗（应成）许涅槃为世俗谛。彼释自说：「三谛（四谛灭谛，余三立为世俗谛）属世俗谛，涅槃即胜义谛（涅槃即灭谛。）」

「又外难曰：若涅槃亦于世俗安立为有，则与说是胜义谛相违。答曰；胜义谛亦唯由世间名言而说。」说涅槃有，系于名言中有，乃至空性，亦于名言中有故。唯以此义，而说涅槃于名言中有。说涅槃为胜义谛，乃就世间名言量而立，非以究竟理智而安立。故菩提道次第又说：「故凡立为有者，当知皆由世间名言增上安立。」谓安立有世俗谛，安立有胜义谛，安立涅槃，说为胜义谛有，一切皆由世间名言之力而安立，故涅槃亦说为世俗谛有。

若问应成派特法，许灭谛为胜义谛，涅槃于胜义谛立有，即于胜义谛有所成，涅槃于世俗亦有，则应相违。答：涅槃虽于胜义无，于世俗中有，然又立涅槃于胜义谛中有者，为欲涅槃于胜义谛有所成故。说于世俗中有者，谓由世间名言量而安立故。故菩提道次第又引十万般若说：「此一切法，皆依世间名言而立，非依究竟观察理智而安立为有。」一切法，谓世俗、胜义一切法。世间名言，谓依不须观察寻伺之知而安立为有。非依胜义，谓非依究竟观察理智而安立为有。又引七十空性论说：「生住灭有无，以及劣、等、胜（说为三种有情，或说三种道。境、行、果，皆有劣、等、胜三种），佛依世间说，非是依真实。」「此说生住灭三，及劣、等、胜三，及有无一切建立，佛皆唯以世间名言增上而说。（佛说世间说有，我亦说有，世间说无，我亦说无）非离名言增上安立，而以真理安立。」（以未观未察之俱生知而安立，如谓非唯由名言安立，而由真实力安立，则非也。）

智藏论师说：「由于胜义谛实，名胜义谛（但就其无惑之义而言谛）」宗喀巴大师说：「当知彼将理智亦说名胜义者，是说于彼（理智）前，不欺诳名谛，非说堪忍观察之谛实。以彼论中破一切法真实有故。」谓论师教义乃遮诸法实有，故亦遮胜义实有。而师此说于胜义以其谛实，名胜义谛云者，乃就理智之前，无有欺惑而言谛实，非说其为堪忍观察之谛实。究竟理智见境是量，故云无惑，说为谛实。

「故有难云：若胜义（空性等胜义诸法）于胜义（理智）中不谛实，则世俗（世俗一切法）于世俗（执实）中亦不谛实。可答：许尔」此说胜义诸法，于胜义理智中真实，世俗诸法，于世俗执实中亦真实（由执实而有世俗谛，乃颠倒知，认为真实，方有世俗谛。反之，在无倒知之前，则为虚妄）。若不谛实，则世俗亦不谛实（是虚妄）。

「若难云：前者于前者不成，后者于后者亦不成。此等于说，若遮实有（空性）非是实有，则所遮之有法，应成实有。」（前于前不成，空性不成实有，后于后不成，世俗不成虚诳。）初句谓胜义于胜义中不成，次句谓世俗于世俗中不成。若如是说者，遮谛实谓空性，若空性不成谛实，则所遮境之诸有法，应成为谛实矣（分析而言，当说胜义于胜义中不成，世俗于世俗中能成）。「以说胜义是于所遮有法（世俗诸法）上，唯遮实有而立故。」如虚空乃遮质碍而显，空性亦唯遮实执而显，非遮空性之成。「难诸有法应非世俗有者（说为过患，说世俗于世俗中不成之言成过），即难应非虚妄故。」此谓若说世俗诸法于世俗中不成，则无异说世俗诸法不成虚妄。此极为不合，以世俗法是虚妄故。「此难极无关系，诸有法（世俗诸法）非实有，适能助成所遮之事为虚妄故。」若如汝言，世俗于世俗中不成（无异说世俗不成虚妄），即与此相违。自宗说：空性不成谛实，世俗须成虚妄，如柱之法性，不成谛实（实有），故柱于世俗成为虚妄。

【第二九六则】

问：宗喀巴大师菩提道次第中说：「以是当知，安立名言有时，虽不须以见真实理智成立，然须名言量与理智量不相违害。」应如何正解？

答：于名言有，须具三特法：一，世间传称；二，世知不坏（他量不能损害）；三，理智不害（不违空性）。说胜义空性，亦具此三法，故一，胜义谛于名言中有（胜义谛乃名言安立，亦具此三法）。胜义谛于未观未察世间传称之量而有。佛见胜义谛有，谓佛意中见名言量。佛见胜义谛，乃证如所有性。佛见胜义谛有，乃证尽所有性（佛智于胜义谛，以如所有智见之；而于胜义谛之有，则以尽所有智见之）。次无胜义之通达量非有故，不坏世知。三，抉择究竟有之理智，于名言有，无所损害。

又六十正理论释说：「五取蕴（有漏）无常等四，于世俗中有（无常、苦、空、无我四者）空谓空自在之我，无我谓无自性成就，取蕴具此四相」。故执彼四，看待世俗非是颠倒。诸蕴常住等四，于世俗中亦非有，故执彼四，看待世俗亦成颠倒。」入中论说：「无知睡扰诸外道（由无知所蒙，意极掉动），如彼所计自性等（遍计我体有其常性安立总主，即如神我等主宰），及计幻事阳焰等（与幻术之马，阳炎之水），此于世间亦非有（外道所计不合三特法，故于名言亦不合）」。此说外道所遍计之神我自性等，与计变幻之象马等，其所执境，于名言中亦是是非有。故有说应成派，错乱心前有者，即安立为世俗有，实属无心（过去藏中有说颠倒心所见即安立为世俗谛者，自宗不许。自宗说：颠倒心之前，不必即安立为世俗谛。）即他派中观师亦无如是许者也。（余谓除汝等之外，不许凡于颠倒心之前，即安立为世俗谛。）凡说世俗有，即名言有，应具三特法。如瓶之实有成就与否，与名言无关。而空慧虽于瓶无害，然于瓶之实有成就则生违害。以抉择无实体之理智，能摧毁瓶之谛实故。空慧摧毁神我外道等执，理较难明，可参考菩提道次第广论。

入中论说：「心境有无相等者，亦非总说有无，是说彼二自性有无。」（如外道计有神我主宰有境之心虽有，所计之境则无，但可说依境之有无，而有境亦随之而有无。）「故凡立为名言有者，虽皆由名言增上安立为有，然不许凡由彼增上所立，皆名言有。」无论有为法，无为法，佛及众生，皆具有名（唯名安立，即具有名，及随名而起之分别），如小孩无名，小孩即其名。乍见新物，不知其名，而新物即是其名。如外道之神我，虽亦由名言之力安立，然于名言量中则无，又声是常亦然。当知「此宗虽许唯由名言增上安立，然彼唯字（「唯」字乃遮词，过去误解，以为如瓶除名而外，一无所有。自宗说瓶固唯名安立，而安立瓶名之事非无。若仅许有瓶之名，而不许有安立瓶之事，则名不符实矣），非遮有境名言（如说瓶名，即是有境名言，名为有境，事为境故）以外之义，及彼所立义由量成立。」

【第二九七则】

问：有说：若唯名之外，别有量能成安立瓶名之义者，则不须说「唯」词。此说合理耶？

答：以上乃叙述误解「唯」词者之说。彼说「唯」字，乃遮瓶是非名之义。彼许瓶唯是名，别无义故。自宗说如于瓶之安立名处，安立瓶名，即此说唯。若于此之外，反复推求，于何安立瓶名，则不可得。故宗喀巴大师菩提道次第说：「是说若觉名言增上安立，尤嫌不足（自续派以下各派），要离彼义外，寻求所立有所得时，始立为有。若无所得，则立为无（于蕴聚等安立名处，安立补特伽罗，本宗以为即此已立。自续派于蕴聚上寻觅立名之义，而后安立）。此宗（应成派规）

不许彼义。」

【第二九八则】

问：自续派于蕴聚上寻觅立名之义，而后安立，自宗（应成派）不许彼义。试言其理。

答：应成派于蕴聚上，不观不察唯名安立即足，故说唯名。如生苗芽，自续派须推求苗芽如何而生？抑为他生？抑为自生？抑为一体生？抑为异体生？由是次第推求，最后获得苗芽自性生。应成派于此苗芽之生，仅安立苗芽生之名言，不须寻求观察。自续派于补特伽罗亦复如是，须寻求其名义之义。宗喀巴大师菩提道次第说：「以彼寻求若有所得，则成实有。」谓若寻伺观察，立义之补特伽罗，由何而有（或一体有，或异体有），乃抉择胜义空性之理智之观察。若可寻得，则其成为真有。自续派自以为如是推求，乃寻觅世俗之理智，然自应成派观之，彼等如是寻求，乃寻觅胜义之理智。若寻而可得，须彼法自能成立，如是则不须名言安立。依自续派宗见，最后以寻得「意识」，立为补特伽罗。应成派谓寻不可得，而自续派谓寻有所得（彼不知即成实有）。以此宗喀巴大师菩提道次第说：「故名言中，亦不许如是推察能有所得。」如人问：瓶在何处？答：瓶即此。此之所谓「此」者，即瓶之安立名处。若以此为足，即取去盛水插花，瓶之作用已成。若不以为足，再生枝节，而问何者是瓶，为汝所指之瓶口耶？瓶体耶？瓶衣耶？瓶声耶？瓶色耶？如此节外生枝，则瓶反不得其用矣。以其为世俗中法，即不必深求。世间诸法，唯名安立即足，若不以为足，反复推求，则无一法可得，反害世间作用矣。世间诸事，皆由不观不察而成作用。如世间官吏，吾人闻之，即以为官，而政事已成。若推寻其何以为官，抑其心异于人耶？貌异于人耶？反复推求，即不得官，以此即可知其本无自性，此亦无自性之一证据。宗喀巴大师说：「是否观察真实义之界限，亦由此安立。」依彼安立之界限，世俗亦非无寻伺观察，如观此物为金为银，或察此物为木为石。即菩提道次第得止之前，各段修法，如修暇满大义，皆有专注修，与观察修之二种。其一切观察修，皆属于世俗之观察。如言瓶、柱于世俗中有，于胜义中无，此种理智观察，亦属世俗观察。如世间寻盗，即以世俗智寻之，终可得盗。如吾人心中，以种种情形判断，盗必不往东而往西，以此而获盗。此种理智推寻，乃世俗观察。若盗至前，吾人推寻其何以为盗？抑其心耶？抑其身耶？辗转推寻，即不可得，此即胜义观察。宗喀巴大师菩提道次第又说：「若有自相，即非唯由有境名言增上安立，是由彼义自性而有（此见乃言佛应如是见其为自性有）。故于名言，亦不许自性有、自相有、自体有。如余广说。」佛经教中不许有者，不唯胜义不许有，即世俗中亦不许有。皆不许有实有成就。「如余广说」，谓如菩提道次第广论、中观根本颂释等广说。自相、自性、自体、自续派说，胜义中无，世俗中有。彼谓一切法，无实有成就，而有自相、自性、自体。谓如瓶须有自成之本体性成立过去，而内心又安立过去，故许有自体、自性、自相。应成派但许内心安立过去，不许彼自能成就过来。

【第二九九则】

问：宗喀巴大师菩提道次第中，关于胜义谛释难，于任何不见即见胜义问题，有何断谄论义？

答：如说：「若佛如所有智，能得胜义谛者，云何入中论释说：无所见为见真实？」「若佛如所有智，能得胜义谛者。」此举出辩论前提。自宗许此，若不许则不能安立胜义谛体相。若谓如是说者，他宗以为即达入中论释论义。彼引论文甚繁，主要在与「于任何不见中，即见空性」一句相违。此种谄论，因过去藏中皆说空性不可思议。又因入中论释中有「胜义谛超越言说寻思境故」之文，彼等遂说空性非所知境，或说空性等持定中无境。过去藏中人士各一说。或说：佛位心行处灭

言语道断，故许佛地无慧。乍闻此语能敬疑者，皆由过去善根使然，能值宗喀巴大师教义，自不为此语所惑。若福薄者闻之，以此一语一丝不挂，乃一切乘法之顿乘，将如盲者扞虱，坚执不舍矣。又入中论释下文有「佛地心之所行毕竟远离」之文，故彼说若佛智获得胜义谛，则与论释相违。「如云：设作是念，如是行相之自性，岂非无可见（于任何一法，如执实之应断分，是否定持中，未见应断自性），诸佛如何见彼性耶？」此谓以瓶等定中不能见应断自性之故，慧应如何而见其境？以上如入中论释之文，意译即应如何见彼等法性，「曰实尔，然即无可见（境之有法）名之曰见。」谓由未见有法之情况，而见彼有法之法性。过去藏中人士解释：于任何一法，若不见其自性，即见彼之法性。自宗解释则不如此，谓如实有成就之自性，为胜义智慧所不见，以此不见之故而见其法性。等持无漏智，不见实有自性，即不见实有自性之故，而见胜义境。意谓圣者无漏智，不见实有自性，即许见胜义。自宗虽许是实，但由未见实有自性之情理，而由彼等圣者之智慧，即见胜义。

【第三〇〇则】

问：释难中，关于胜义谛非一切种智所行境问题，有何断诤论议？

答：兹依宗喀巴大师之菩提道次第解释如下：

依他宗解释：谓于任何一法，彼一一法相之自性，为圣者等持智慧所不见。以此之故，故说圣者等持智慧见空性。自宗谓如实有成就之自性，为胜义慧所不见，以此不见之故，而见胜义境。此他宗与自宗解释之差别如是。总集四难，计三问题：一、如所有智见胜义，则与任何不见相相违。二、如见胜义一切智境，则与超越相违。三、佛地无心心所与佛遍智相违。彼辈以应成派释二谛皆一切智境，「复引证（二谛经说）说：「胜义超过一切知境。」以为谛论。意谓（一）、若佛之如所有智见胜义谛，故与入中论释任何不见之文相违。（二）、若见胜义谛是一切智之境，又与二谛颂相违。（三）、「又说佛地全无心心所行。谓空性境，心与心所俱不转。」如死后心识于前五粗识俱已遮除。又如眼倦欲睡时，前五粗识已暂遮除一分。彼说月称论师入中论释有此义。以上三点为如所有智之诤。（四）、「又说若佛不见蕴等，则与佛具十力时遍知一切法相违。」（论中有此一品）此一点为尽所有智之诤。总上为彼等误解论文所据之诤点。在彼等之意，以为胜义空性，超过一切言说寻思境界，于任何亦不见，谓之最胜见。由是推之，于任何亦不立，方为最胜安立。于任何亦不行，方为最胜行。情者闻此，极生欢喜，以酣睡即能成佛故。不知此如豕豕，不过徒令长肉而已。此皆由于佛教义少闻思故，堕此邪见。至今犹有谓应离佛一切经教者，深为可怜。彼谓胜义境界，乃离语言文字，故不须经教闻思修学。此乃畜生修法，与雪猪冬蛰何异。彼既不能缘念佛之功德，亦即不知信仰。不知自所受苦，亦即不生怖畏。更不知唯佛能具救护，以此的皈依尚无，更何论其行之清净与否。彼等或依昨梦佳兆，自谓已证初地，或依座间所见白光，遂谓又登二地。吾侪幸不堕如是恶见者，此皆宗喀巴大师大悲摄受所致。

以下述自宗答辨。曰：「言以未见为见者，非说都不见一切境。是说若无明眩翳力所见诸法真实有者（实有蕴等），则圣者根本无漏智应有所得。然由任何亦不见彼等之门中（世俗法），而示见彼等之真实。若有应破（谓实有成就），应可缘念。由无可缘念，即通达已破所遮而安立（空性）故。」上谓若毛轮真有，则无翳者应见，而实不见。故毛轮之无有，乃是毛轮实相，此喻无明如翳，于蕴等诸法见为实有。如所见实有而执为实。若果是实有，则离尽无明圣者等持智慧亦应见之，而实不见。由此不见蕴等实有，即是彼蕴实相。以未见实有，即见空性故。云任何者，谓如实

有等，乃至蕴聚上概无所见。示字谓开未见彼之实相。至云不见世俗方见空性，与二谛颂说佛一刹那那双缘二谛相违者，须知佛智超过一切时间空间，不为所限。佛智所知境，于曼达拉一刹那间能遍一切有情善行恶行，皆在佛前积集显现，如镜现物。此佛之意功德如此，行者能知此，并可祛除于自之供养，恐佛有不知之疑虑。佛之动（后得）定（等持）合一，为十地菩萨所不见。此由二谛圆融所致，十地以下，则于二谛须交换而修。以上明不见为见。以下明不见实有成就，即是通达空性。云通达已破所遮而安立者，谓若果有实有成就，应有可得而缘。由无可得故，即安立空性为通达所应破。换言之，即以不见实有成就，即是通达空性。谓遮除应断之实有成就，即见空性。在未通达以前，应以无倒正理抉择，有应如何无应如何。如果是有，则应可获得。于无倒理智中，不能获得实有成就之分上，安立空性。此为见空性之情况。如仪轨中诵观空咒，变成空时，自己一无所想。不善思惟时，可将此处所请空性之情况思之。

佛智既二谛圆融，不能说证如所有性时不证尽所有性，证尽所有性时不证如所有性。应说不能以如见空性胜义之情况，无二无别而见世俗。前说佛于一刹那同见二谛者，谓佛于二现沉没之门而见空性。于二现显有之门而见世俗。境有显隐之二，而有境之心则一。以一心而同时缘二境，唯佛为能，此佛殊胜功德之一。「又说不见即是胜见，亦应如是了知。」过去人士引此，谓由此推论，无知即胜知，无行即胜行，实是误解。应说不见戏论（自性实有成就），即见离戏论之空性。

若问：可否说不见世俗，即见空性？答：应说此在圣平等慧之前，未见世俗，即见胜义，此称为胜见。「般若摄颂亦说：「若不见色，不见受、想，不见思（思等心所），亦不见识及心意（因见色等之法性，而不见色法），如来说彼见正法（见正法、谓见法性）。若众生说见虚空，当观虚空云何见？佛说见法亦如是，余喻不能见正法。」此说不见者为五蕴，见者为正法。」总谓圣者平等智，未见五蕴，见者乃空性。「此即真实义，如云：谁见缘起即见正法。」此言见正法即在缘起。若于立名处再加追寻，即欢察究竟之理智。推求立名处义之色等不可得，故说未见色等，即见法性。于此喻如虚空者，是唯遮触碍。此佛开示，以此无其他可同喻故，故说如见虚空。南洲即悬于虚空，如电灯然。俱舍谕说：「无碍者虚空。」依世俗说离碍触，即见虚空，与离执实者，即见空性相似，故以为喻。虚空非眼所可见，眼所见者为空之显色。虚空乃意识所缘境，即无触碍之意义。「未见触碍，方为见虚空。」于虚空所应断之触碍，若未见彼，即见虚空。故于唯名安立之色等不以为足，而追寻其立名之义，以为有实有之色，以抉择究竟理智推求，终不可得，即见空性。故于应破分之触碍之见与不见，而安立见未见虚空。吾人反省有时修见虚空，如仪轨中，情器世界摄入自身，又摄入吽字之支分，乃至最后拿打而入于空。当时一切触碍皆破除，固是修见虚空。然非修遮破空性应断分之自性实有成就，而见空性。但此未见触碍，即见虚空之义。如于甚深之中观要义，串习尚未深厚，亦终难达。修密道生圆二次时所修空慧，皆是修见虚空。「言见彼或知彼者，谓触碍若有，应有所得。由不见触碍，即见虚空。此所见者为虚空，不见者为触碍。」此谓见或通达虚空之心，于见虚空时，若有触碍，则应可见，以不见故，故见虚空。此与见者为空性，未见者为实有相同。「若非如此喻而见，谓见真实如见蓝色，即本颂末二句之所遮。」以抉择胜义理智不见蓝色，圣者平等智亦不见蓝色，蓝色非胜义理智所见故。「造论者释云：不见五蕴者，以无漏根本智见真实义之前，示不见有法也。」造论者，指前造般若摄颂者。宗喀巴大师引其释辞，以明其违经之意。谓无漏智慧不见有法之瓶，而唯见法性（空性）。以上答第一难意。

次答胜义超一切智境。彼等误解胜义非一切智境。复引入二谛经说：「诸天子，胜义谛者，具足一切胜相（功德）一切种智（断二现）之境中而超出。如云如何是胜义谛者，则非也。」此明彼误解超出之意义，复引入二谛经为证。因彼不知经说超出，系谓超出二现，非谓超出一切智境。依

自宗说：胜义谛不能超出一切智境。若超出，则胜义谛非一切智之境矣。如是，则有犯或无胜义，或无一切智之过。此宗喀巴大师特显示自宗之义，故说明经义如此。末句如云如何是胜义谛者，谓依此言说时之状况，即当其时说「如何是胜义谛」此语这时，「则非」一切智境也。（世称达赖为「汤切清巴」，义即一切种智。五世达赖与杂可让江把相友善，杂在门外徘徊，达赖问：「谁？」杂笑云：「汝为一切种智，尚不知门外人为谁耶？」故言无二相之据。非是说佛地不知胜义这据。以佛见胜义谛时，则见世俗。而在见胜义谛见之面前，则不见世俗。或引入行论：「胜义谛非心所引境。」若如此解释，应无胜义谛。无胜义谛，即无空性。无空性则一切众生皆不须努力，即已脱生死。与「机跷瓦」顿然成佛者无异矣。如瓶若别无瓶之法性可见，则眼所见者，即成瓶之法性。如是，则凡夫之无明眼翳应无。无无明眼翳，即无生死，早俱解脱矣。或又谓：如是则应胜义谛乃一切智之境，而入二谛经何以又说超越？须知彼颂意，谓胜义谛超越境及有境之二现，由二现沉没之门而见胜义。所谓二现，谓境与有境之显现。此谓「若说胜义谛时，于境（所）与有境（能）二者，如其各别显现，则说未见，此为遮二现之根据（出处意），非佛不见胜义谛之根据（出处意）也。」时字，谓依于胜义谛语音之后，即有二现。故说一切种智未见胜义谛，须由遮二现之门，而见胜义谛。有说胜义谛乃离言绝思者，经中无此根据。佛一切智遮二现而见胜义谛者：二现，谓境与有境各异，分离而不相连，如此则不见。须由断此各别二现之门，方见胜义谛。见世俗谛，则二现不须沉没。至于佛正觉地二现沉没与不沉没之问题，甚难解决。有学位圣者之无漏慧，二现沉没。此谓彼之实有显现，已经沉没，境与有境之显现，亦沉没，世俗显现亦沉没。若有世俗显现，即有实有显现，亦即有「境」与「有境」各别之显现。凡有漏智，皆属有二现之知所摄。如眼识所见之实有显现，耳识等亦然。地上菩萨住空性定中时，实有显现沉没，但见俗谛时，仍见其为实有。故于世俗谛，菩提心显现实有，其大悲心亦见实苦，故皆有二现显现。成佛以前，说二现，乃以实有显现为主。至成佛时，有无二现，则应分别说。佛无实有显现，以其为颠倒显现，佛一切时皆无微尘许颠倒故。但佛虽无实有显现，而云有二现者，乃以世俗显现为主而说二现。佛见俗谛时，乃由具二现（世俗显现）之门而见。佛见胜义谛时，乃由二现沉没（世俗显现沉没）之门而见。

或问：佛见胜义谛时，世俗显现究现与否？于此虽嘉操杰、克主杰二大师皆亲承宗喀巴大师之教，所说亦微有异。至今三大寺亦各说不同。应说以未见之情况而见。意即谓虽有世俗显现，而若未见。以一切种智见胜义谛二现沉没，见世俗谛二现显现。又一切种智见一切种智时（如唯识之自证分），所见之一切种智尚显现否？克主杰谓须由二现沉没之门而见。嘉操杰则谓二现沉没，则不能自见。

于此不惮烦说者，为听者种难得之习气。又佛为一切有情说诸正法者，为解脱生死苦海故。随机开演，由粗而细，说显密诸法门，最终皆归于空慧解脱生死。若空空洞洞而修空慧，直可谓盲修瞎练。以欲通达空性，先须善了知二谛。欲认知二谛，须知胜义中有无世俗，世俗中有无胜义。故须于见胜义谛时，二现之沉没与否，善为了知。宗喀巴大师于此微细要义，详为开演。若于此不能抉择，而自谓入修空性已得通达者，实堕修观险处。若先不于此广知，于一师前得一二种粗略口诀，依之而修。正串修中另遇一师，或是别一经论，说空性超越言说寻思境界，心生动摇，又随其后而转。人寿几何，如是蓬转，虚度一生，实为可惜。若依宗喀巴大师教义，广为抉择，如何是空性，如何非空性，如何修方得趣入等，已善广学。纵遇他师，亦能明辨是非，如是则究竟成就，可以预卜。入中论释亦说：「于所作诸法，不生触证，唯现证法性。由证空性故名为佛。」此谓佛之如所有智在见空性之前，全不触证依他（世俗）起性，惟契法性。以佛见空性时，于有为事物，由因缘所作者，于心毫不触证，故云佛心不触证，于具因缘所作之诸法，佛之证如所有性智于见空性

之见之前，未见世俗仅见法性。佛见胜义谛时，则见世俗，佛见胜义谛之见之前，则不见世俗。

【第三〇一则】

问：释难中，关于一切心、心所行悉皆断除问题，在何断争论义？及有无胜义？

答：兹依菩提道次第述说如下：

言无心心所行者，入中论释是说证真实义（空性）时无分别行，非说无心心所，如明显句论说：「分别即心行，由离彼故，说真实义都无分别。如经说：「云何胜义谛？谓都无心行，况诸文字根。」如经说三字，乃明显句论所引经说，谓於现证空性见者之前，心行既无，更何须说文字。「此说无心行这义，即无分别行。入中论释复说：「於有学圣根本定时，非毕竟灭（非全遮）要成佛时，乃毕竟全遮。」佛地无分别，以佛观机说法，不看待於众生之机。但如明镜，形成即现其影。与形不值时，即无此影。无现影之动机，以佛地无励力运转故。故佛观机既无，分别说法之动机又无，佛说法直如天鼓自鸣。「复次，於入中论释中，为成此义，谓彼自性若非有，则诸菩萨为证彼故修众苦行，应成无义。」以上为宗喀巴大师引伸入中论释义，再揭出一切法空性自性之诤辨。谓若无彼性，则诸佛菩萨何为修众苦行，以求证彼？如胜义非一切智境，则空性应无，既无空性，则诸佛菩萨修众苦行，皆成为无义而作。故说：（此引入中论释之文）「云何是彼等（如眼等有法）自性（空性即法性）？谓不（非）造作，及不看待於他，即离无明翳之慧所通达之自性（自体）。」此说瓶之本体，不假造作，又无看待，即无漏智所通达之瓶之本体，亦即瓶之自性。彼等不知此处所说之自性，系指法性。瓶之法性（空性），自性是有，然无由自性（实体）成就之瓶。前请应破分，说遮破太过太狭时，曾详说自性具三特法：（一）非由因缘造作；（二）非看待於他；（三）一切时处不变易。空性之自性，亦复如是。彼等因不知此处所说之自性，系指空性之法性，而误以此之自性，为实有瓶体之自性，故复有下难。「以此何故而说彼（自性）为或有或无？设若无者，由何义而说。」由彼未解法性之自性，将实有成就之瓶，混而为一。故谓如上所云：智者不应说彼自性为无，更不应於彼自性之有无而生疑。设若是无，将由何义而说其无？下答：「曰：谁云其无？此若无者，诸菩萨复为何义修学波罗密多道。诸菩萨实为通达此法性故，如是勤行多种难行。」此明菩萨修行难行，无非为通达此空性。资粮加行菩萨，虽知空性为现证空性故，而精勤修习。地上菩萨，虽已通达空性，然亦为欲通达其所未达上地之空性而修。初地至十地之间，其无漏慧所应通达之空性相同（二现沉没亦同），但其通达情形，则有不同。云何不同？如龙树法性赞说：「初三至十五之月虽同，然其渐次增长之情形不同。初地虽通达诸法法性，而於二地之离垢，尚未通达。乃至十地菩萨之将届成佛者，虽已现证空性，然於无量所知障习气，尚未断净，即未能亲证法身。亲证法身，唯佛为能。「复引经说：善男子，若无胜义，则修梵行徒劳何益？诸佛如来出世，亦成无益。由有彼胜义故，诸菩萨名胜义善巧。」此亦入中论引经以申前成立空性自性之意。善男子，为佛之爱语。谓身已具成佛之种性者。梵行，即趣涅槃之行。若无此性。则诸如来出现於世，亦成无义。能证涅槃，与空性有关。如来出世，为令有情通达空性故。若无胜义谛，则应无得胜义菩提心之菩萨。以上皆论释一再引经，以答外难之辞。并成立胜义谛非无。「此说若无胜义谛，则为证究竟涅槃之梵行而修诸行，应成无用。众生即不能证彼，则佛出世，为令众生证彼，亦成无用。诸大菩萨亦非善巧胜义谛。」此为宗喀巴大师根据上文，复加解释之辞。佛之出世，为使一切化机通达空性，出离生死，故转法论。涅槃乃胜义谛中差别之一分，为胜义谛所摄。无胜义谛，则无涅槃。若无涅槃，则诸梵行成为无义。如追寻兔角者然。有情不知出离生死，不知生死根本，不知通达空性为出离生死之方便，故於人法执实，起惑造业，感得苦果。如是

流转，长劫飘流於生死海中。佛悲悯此，出现於世，为利有情速得解脱。

【第三〇二则】

问：於此對於达空重要性，吾等应如何思维？

答：应思吾等亦由不达空性而起惑造业，勿因闻法已多，心生疲倦，以为此皆空洞之义，老僧常谈。不知此实一种秘密教授，故应审谛思维，猛力反省，取为已用。如前说中士道时，所引清净涅槃经说：「吾等无始以来，在地狱中，所饮烱铜铁汁，量逾海水。於畜生道中，所食粪秽，量逾须弥。」而现在犹正堕其中，有加无已。虽获微乐，而旋受剧苦，亦如此生之伤於哀乐者然。过去长劫时分，皆已如是消磨，是总由於未通达空性之故。佛以大悲出现於世，为应机故，三转法论，说诸法实有，亦无非为化机将来通达空性之方便故。盖恐化机误谓断无即是空性，故说诸法实有，遮彼断无之执。为彼后来能达空性之方便故，第三时说依（他起）圆（成）有，徧计性无，其义亦尔。唯二转法论，正示空性，应深思抉择，决知其有无及建立之要义。

【第三〇三则】

问：既引经成立胜义谛，若说此师（月称）宗说胜谛非所知法，及说圣根本定，无证真实义智，是否无理？

答：宗喀巴大师菩提道次第说：「以上既引经成立有胜义谛，故有说此师（月称）说胜义谛非所知境，及说圣根本定无证真实义智等，皆是颠倒邪见。」若证空时心之所行既灭，则心不入於空性。如是则於空性之境相，心中不现。心中境相不现，则等持定中证真之智不生。证真之智不生，则应无空性。无空性即无胜义谛。此为彼所执争论之点。简言之，如由证空时，心心所灭，则应无胜义。「入中论释义说（依法尊师译本为）：故由假名安立通达真实。实无少法，能知少法，俱不生故。」（菊抄本作上师口授时，谓应改译为）：「以故依安立云通达空性，而安立其相。究其实者，非以一分而知一分。能知所知，俱无生性故。」此谓由通达空性慧而通达空性，皆由名言安立。由通达空性慧所通达之空性，此空性是有，然非自性有，乃名言有。由通达空性慧通达空性时，二现沉没，能所成为一味，不自知其通达空性。因等持定中，一心专注现证空性，其慧不能再安立其已证空性，乃以名言量而安立。由自己之后得智安立名言，或由他人以名言量安立。所云非以一分而知一分者（照法尊译本则为：所云无少法能生少法者），谓现证空性时，一心专法，不能以一分心证空，而又另以一分心知其证空。以此时能所二者俱无故。证空性时，有境（能知）谓空慧。境（所知）谓空性。於无自性之空性境上，安立有境之空慧，故二者皆成无。空性乃等持慧（有境）之境，而等地慧不见其为境，乃由名言量之力而安立。「其初句义，谓慧与空性二者，成境与有境二相，安立为通达空性者，唯就世俗名言识前而安立，非就彼智慧之前而安立。云生无生者，谓於自性无生，犹如水中注水也。」此宗喀巴大师解释前引入中论释义初句，谓以无漏智慧通达空性，此种智为世间知，此种名言亦世间名言。以说此语时，即成境与有境二相各别故。故说无漏慧通达空性，是就未观未察之世间知而说。云何自性无生？自性无生即空性。虚空无生，在世俗中亦知其无生，故是世俗无生。以无漏智见有为法自性无生，则是胜义无生。而此无漏智之本身，乃是自性无生之有境。藏文为「朗巴精」。如蓝为境，见蓝之眼识为蓝之有境。无漏慧乃离戏论之有境，而世俗则皆属戏论，故无漏智非世俗之有境，亦即非其所通达境之有境。故如水中注水，成为一味。例如心缘佛像，在未得定者，心与佛像成为各别之情况。一般人见瓶，亦成为各别之情况。无漏慧见空性时，境与有境对立之情况已经沉没，成为一味，如水与水。犹如已得定之人，其

心入於所缘者然。「论言：於慧境之空性，心与心所不转，唯彼身而作现证。」论指入中论，彼身指报身。入中论颂说：「遮除其心而作其身。」谓一心专注空性之时，遮止心与心所，而能通达空性者，唯彼报身。昔印度有谓空性乃任何亦不成，而说为无漏智通达空性者，即是说无漏慧乃空性之有境。故无漏慧乃任何亦不成之有境。简言之，即无漏慧不成为空性之有境，亦即无漏慧不能见空性。彼又依教引入中论说：「於慧境之空性，心与心所不转。」故说空性非所知境，又引金刚经说：「诸佛见空性，诸佛作法身。空性非所知，此间不能知。」

以下为宗喀巴大师所释论义：「於此所说之义，云现证之所作者空性。有境之慧者，能证之作用也。圆满受用身者，能证之作者即智者是也。由彼能作证彼之理者，如前所说，即心与心所之行遮除之理也。」现证句，谓所作之事业（即所证之空性）。初地菩萨，於正净边际，已能通达而未能作证。佛地方能於空性作证。有境之慧句，谓内智为能证之作用者。圆满受用身，为能证这作者。智者句，谓空性为所见，慧为能见，受用身为见者。证彼之理，显教未明说（欲善了知，须入密乘）。谓即前释明显句论所说心与心所分别之行不转，非无心心所也。说惟彼身作证者，谓唯报身作证法身。成佛时报身先熟。先证得报身时，心心所分别已净，故唯报身作证法身。（详密法，於此不赘。）佛将成道时，应在彼处（色究竟天）入空性定者，以其为报身故。先起相似报身，住彼刹土。证法身时，方成真实报身。佛专注空性时，若谓心心所皆遮止，则谤佛无一切智，谤佛无意功德。佛心应如木石，是大诽谤。当知入中论说遮心心所行者，谓遮心心所行之一切分别。以心心所之分别行，方是应遮分。任运俱生现前证得空性，可谓作证空性。依显教文字，仅能如是解释，欲求究竟了知，须依密法。既遮止心心所分别行后，如是继续安立（住）空性定中情形（或安住之量），亦可说为报身作证空性。

【第三〇四则】

问：若佛不见蕴等，如何说佛具十力时为一切智，具一切智而不见蕴等即成相违。於此问题与佛智显现之理有何断诤论义？

答：兹依宗喀巴大师之菩提道次第解释如下：

「入中论释说：「若身现证真实义，即说彼身为寂灭性，由其永离心心所故，若谓诸佛不见蕴等，则是谤佛尽所有智及尽所有义。以有与佛智不能知，成相违故。」总上诤论主要四点：（一）彼说任何亦不见，即见空性；（二）说胜义谤乃超出一切智之境；（三）说於空性心与心所不转，如是则佛不见蕴等；（四）若佛不见蕴等，如何说佛具十力时为一切智。具一切智而不见蕴等，即成相违。若许佛为一切智，应许佛见蕴等，则非任何亦不见。彼谓：汝许由究竟理智量而获得之义，称为胜义谛相。由世俗名言量而安立之义，称为世俗谛相。是即如所有智（即究竟理智胜义谛），证得空性，则应於空性有所见。有所见，则与入中论释任何亦不见之义相违。尽所有智（世俗谛相），若佛不见蕴等，则有与佛智不能知相违。关于如所有智三点，已如前所释。应说佛见空性，非任何亦不见而见空性。关于尽所有智一点，应说佛见蕴等，以尽所有之一切法，若有，则佛应知。若佛智有未知，则尽所有之一切法应成非有。「以故於尽所有智中，须有尽所有事显现。於无相中而知，非此宗之规（若谓由无相中而知，非本宗之规）。须显现其相也。」此明应成自宗之规。显现有二：一、知之显现；二、义（事）之显现。既有尽所有事显现，则尽所有智当有所知。其他宗派，则有许无相而知者。依自宗说，有境中若无境相显现，则不能知。无相之知，他宗如说一切有部，即如是。彼谓心缘瓶时，心中并无瓶相显现。意谓心缘瓶时，直取前境，如日舒光，亲

照处境，不须瓶相反映於自心中。彼说如依应成见，尽所有智须一切尽所有法之相显现方如，则一切智与一切相，成为对立之二相。（过去藏德，於佛智见佛智时，须不须佛智之相显现问题，有说须，有说不须。又於佛智见佛智时，究竟见其为一，抑见其为异？及佛智见佛智时，是否境与百境对立。对立则成异，不对立则成一。均未能决定。）因彼等不知佛智见佛智时，若说由沉没二现（境与有境）之门而见，则成为见胜义谛矣。故说佛智由二现沉没之门而见佛智者，其二现，乃谓世俗之二现，非谓境与有境之二现也。说二现依世俗显现而说者，因世俗显现，虽非实有显现，然是实有显现种类。如所有智，由二现沉没之门而见胜义谛（见如所有性，即空性）。尽所有智，由具二现之门而见尽所有法（尽所有法谓世俗谛）。佛之如所有智、尽所有智，其体是一，而立名为二。犹之一人作二事，而得二名然（如官吏之兼差是）。

设问：此之二智，究为有二现与无二现？若佛如所有智无二现，则应无世俗显现，即不见一切世俗。答：当说佛通达胜义时，彼时二现不起，通达世俗时，彼时二现现起。又此处所谓时者，非谓先后，乃谓一智体具两方面之作用。以佛一刹那双缘二谛故。「显现之尽所有境，有未被无明习气所染，现佛之相好等。及染无明习气所现之未清净情器等之二类。此中初者，於正觉无遮除之义。次者於彼地中，以颠倒因，是遮除者。」佛之相好，非由惑业所感，佛之三十二相，每相皆是佛之自性体，以佛已离无明习气故。文殊真实名经说：「佛一一支分皆是佛，佛之一一毛发，皆能见一切法。」

有问：佛著之衣，是否即佛？此则未免过於穿凿。其说器世间染无明习气者，谓器世间乃由染无明习气有情业力之所显现，如地狱境界，乃地狱有情业力所感而来。有说地狱有情，由无明习气损害其识，令其刊登妄见地狱境界。如此说，即坏缘起。当说由无明习气发起而造恶业，由此恶业而成地狱境界方合。

或问：尽所有之显现，既有此相好，又有未净情器二者。如是则佛智之前、红铁炽然烔铜铁汁，诸於佛不应显现者，亦显现耶？若此皆显现，如何说佛唯见无量清净？又烔铜铁汁，乃有情业力所感之果，佛既未造此业，如何显现此境？藏中三大寺终年辩论不辍者，欲以理智磨练，令得解决，不许少许疑惑存留胸中。说佛唯见清净者，谓佛以能受用之报身，於所受用之刹土，唯见无边清净。佛之显现地狱境界，乃见众生造业如是显现而显现。与众生之身受，侵害痛苦者不同。以佛不成为具苦者故。佛之显现地狱境界，虽非清净之显现，然无未清净之执著。佛显现未清净刹土时，亦不能说其见为清净。以佛智无惑，净则见净，不净则见不净故。至颠倒因，乃未净情器世间，由惑业因之所成。

以上明如所有智之争论，此明尽所有智之争论。

「显现之理者，若佛之相好，於未离无明之有情前，显现实非自相而现彼（自相）者。彼境之生因，非由离无明习气之力而求来。彼有境是由无明习气染污之力，增上而显现。」此谓非自相成就之相好，而凡夫见为自相成就之相好。「非由他有情（离染污无明之佛）如是显现，而彼心（凡夫）如是显现（谓凡夫心中显现有自性），乃由其自己方面如是显现故。」此谓非由佛显现有自性，而凡夫如彼显现有自性，乃由其自力之显现也。「於未断无明者，见色声等境，实无自相现有自相，於诸佛之尽所有智，亦如是现。此则由於具无明染污之有情如是现故，於佛始现。若不观待他如是显现，诸佛自身必不如是显现。」佛之尽所有智，如有自相成就显现之现见，则是佛智成有感。若佛智无自相成就显现之现见，则自相成就之显现应无。此若有，则佛应见。此乃尽所有智

中争论之要点。依应成派说，佛之尽所有智不显现自相成就。

或问：如自相成就之显现，究有与否？答：有。吾人皆有实有显现故。佛见吾人实有显现之义，以佛智本无自相成就之显现，然於凡夫之自相成就之显现，佛亦现见。以佛之无惑智，亦见吾人之有感显现，而见其为颠倒。佛智於自相成就显现之现见有，而於自相成就之显现则无。由凡夫知前有自相成就之显现，故佛方有自相成就之现见，佛本无贪嗔显现，然因众生有贪嗔显现之现见，故佛有贪嗔显现之现见。「诸佛了知色声等实无自性，现有自性，是因具无明者如是显现而知。非不待他有情如是显现，佛智亦如显现。」一切有情之一切显现，佛亦显现，然有情之颠倒显现，於佛无害。「故佛虽如是显现，亦无错乱之失，以佛须通达一切所知故。而非佛智有染污如是显也。以是当知，佛之尽所有智本身，见一切法皆虚妄如幻，无我无性，不见实有。然於具无明者所现之一分，佛智亦能见之。以唯见他有情见为实有也。」此谓吾人显现实有之情形，亦显现於佛智中。如人面有污秽，镜中亦现污秽之面，然非镜上有污秽也。（以上明佛之尽所有智如何见尽所有法之理如是）

「六十正理论说：「善巧法性者（谓佛），见诸法无常，欺诳无义，与空无我，名为见寂灭。」其释论亦说：「由所作究竟，故见如是。」善巧法性，指佛。欺诳无义，犹言毫无趣味。释论之意，谓於诸事物之应断分已断，故见寂相。如是「二谛论说：「遍计性远离，唯如是显现，一切依缘生，一切智现见。」此说尽所有智，明见一切法也。」上谓由观察而离实有体性之尽所有法，亦由名言量唯名安立为世俗谛，而不安立为胜义谛。以尽所有智，由名言如是显现，唯有此性。又解谓由观察自性不成之理，尽所有法於佛智前如是显现，彼即唯有此性。尽所有智明见一切法句，乃宗喀巴大师总释前引之六十正理论，及彼论释，及二谛论之辞。明佛不起於定，而作诸业。补处菩萨，亦不起於定，而即成佛，作诸功德。故知自住於如所有等持中、而开演尽所有之一切法，此唯佛为能。如燃灯佛，左手入定，右手说法印，即表此法。狮子吼三昧王佛亦然。「又说：「若时都不见，能所知自体，彼不生诸相，坚住故无起。」此说佛住寂灭二相之三摩地定中，永不起定。若未如实了解彼二说之理趣，则说仅能许一理，若俱许则成相违。然实不想违，以见如所有性智，与见尽所有性智，体虽是一，由看待各别二境而成理智与名言智，无少相违故。」又说者，仍指二谛论。若时之时字，谓佛安住如所有之等持定时，能所知，即境与有境。云彼不生者，谓二现之自性沉没。云如实了知二种理趣者，谓前引二谛论之前颂，是说尽所有智现见尽所有法，后颂是说安住二现沉没之三摩地不起。如於此二种教理不能如实了知，则谓既许二现沉没，如何能见一切法，必须起定，方能见彼相。因彼不知二智体是一，因立名回遮为异也。如所有智看待於如所有境，称为理智，或究境智，或胜义智。尽所有智，看待於尽所有境称尽所有智，或说为世俗智。同是一切智，看待於空性境，则称为抉择究竟智。看待於世俗境，则称为世俗智。佛一时双见二谛，不成相违。「此於因位见时，要能善知，於一法上，理智与名言量所得不同，而无少相违。」因位，谓基本境。抉择此境，如何合於世俗谛，如何合於胜义谛。果依行中之方便与智慧二道而成。而行又依基本境上抉择二谛而成。在因位基本境上，不能仅抉择空性，如前已说。至於抉择具如何体相，始为世俗谛？具如何体相，始为胜义谛？及心中如何显现，始为世俗谛相显现？心中如何显现，始为胜义谛相显现？又心中如何显现执实之相，是应断分？又於一瓶上如何具足二谛体相之理？又说瓶之实有自性空，乃抉择究竟理智所获得之胜义谛相；瓶之名言有，乃世俗名言量所获得之世俗谛相。同於一瓶上而不相违。实有成就空，与名言有，二者不违，二者双具。若缺其一，则二谛中，必有一谛不能安立。關於此，均须善了知也。「果位二智缘境，犹不止此。若能善知於彼境二量成何量，则亦能知境虽不定，二种有境，仍各别不同。」二量，谓世俗名言量，及抉择究竟理智量。如所有智见如所有境。若抉择究竟理智量，於彼境有所不知，则不足称如所有智见

如所有境。尽所有智见尽所有境亦然。若世俗名言量，於彼境中不往，则亦不足称为尽所有智见尽所有法。又如所有智，亦非仅见如所有境，而不见尽所有法。尽所有智亦然。以此二智皆是一切种智故。然境虽不定，而有境则似各别决定。虽无明文，然含有此意。如於一畜，不能同时既谓为马，又谓为鹿故。

或问：佛之一切种智，究说之为如所有智耶，抑说之为尽所有智耶？任说为一，皆有顾此失彼之过。若谓二智皆是，则二智之根本应相顺同，则与此论中宗喀巴大师说二有境根本不顺，又当如何解释？答：如所有智看待於如所有法（胜义），方为如所有智，而非尽所有智。尽所有智看待於尽所有境（世俗），方为尽所有智，而非如所有智。二智皆看待其境而显现，故根本不同。「二谛体相之细分，亦由此应知。」此宗谓知此理，方能知二谛体相之详细，否则仅识梗概而已。安立二谛体相，有粗有细，如前所说抉择究竟理智量所获得之义，为胜义谛。名言量所获得之义，为世俗谛。又如前引入中论说，於一切法随见真境即真谛，见妄即俗谛。此皆二谛粗相。其细者，如说瓶柱非抉择究竟理智所获得之义是。然则，瓶柱非如所有智之所见耶？曰：否。随於一法，其见自己之量，须看待於自己。若由抉择究竟理智量去，则自己亦即胜义谛。其自己见自己，若由世俗名言量去，则自己即成世俗谛。

【第三〇五则】

问：胜义谛差别应如何了知？针对过去藏中人士误解真胜义，及随顺胜义，宗喀巴大师是如何正解？

答：撮要言之，胜义谛差别：如入中论颂说：「佛为解脱诸有情，说有人法二无我，又随开为多种空，其遮实有则为一。」谓依有法而说有法之空，有多种。如宗喀巴大师菩提道次第引入中论释说：「空性广分为十六空性；中分为有性、无性、自性、他性四种空性；略分人法二无我。」入中论分空性差别，乃根据般若经而说。经中尚有二十空，十六空等多种分别。皆依据所依有法差别，而有多名。如所谓外空者，谓外色等诸法无实有成就；内空，谓内识等无实有成就；内外空，谓诸根无实有成就；大空，谓器世间无实有自性成就；空空，谓於空性计为实有自性，破除此执，即称空空；无始空，谓於生死轮回计自性之执空后所显，又称无际空，此就共通而说，若就各别有情而言，有说生死虽无始而有终者；又无失空亦称散空，谓执大乘道实有自性，遮破此执，於大乘道不失，故称无失空。入中论说外空，谓色等无实有成就，与前共通之说同；而说内空，乃依诸根无自性成就；内外空，乃依此内实有诸根，外实有诸色等皆遮破，立内外空，如菩提道次第引入中论释所说：「分二无我、四空、十六空，乃中观应成派规矩。」

中观自续派教典，有分为真胜义，及随顺胜义二者。彼谓圣者等持无分别智，称真胜义；比量智称随顺胜义。如莲花戒大师所著中观明论说：「此亦因无生理，顺胜义故，名为胜义。然非真实，真实胜义超一切戏论故。」又中观庄严论（自续派智藏论师造）说：「由顺胜义故（与根本智境相顺），此名为胜义（比量智），真实胜义谛（真胜义），离一切戏论（二谛论中亦如是说）。」二谛自释与中观庄严论亦说：「破胜义生（住、异、灭）名世俗。」自续派规，乃就其有而说为世俗，非以遮破生等因，而说其为世俗。因自续派如是分别故，过去藏中人士多有误解。举述如下：

昔诸先觉解释彼义，多分异门和非异门二种胜义：一、异门胜义，即随顺胜义；二、非异门胜义，乃真实胜义。如菩提道次第说：「故过去藏中人士多有误解彼义，而分为异门与非异门二种胜

义。於色等（诸法）破胜义生所显空性，为异门胜义。此乃假名胜义，实是世俗。其说非异门胜义，非所知摄，任何觉慧皆不能缘。此乃藏中人士误解自续派教义如是。彼谓异门胜义者，即指随顺胜义。以随顺胜义实是世俗。例如呼犬为狮子，乃假名为狮，非真狮也。必真狮乃可称为合相狮子。其谓非异门胜义，乃真胜义。任何亦不能缘者，谓任何心皆不能就境作用，故许为非所知摄。此由彼等误解离戏论之文，以为无论凡圣之心，皆不能行於此境。由是引起一般人士，多说空性境为回绝言思。大都由误解中观庄严论与中观明论而受其影响，以不解何者为戏论故。

兹依菩提道次第解释如下：「此非彼论义。当作如是释：於法性境虽应名作胜义，然於有境之理智，亦多有说彼为胜义者。」此宗喀巴大师特为明示纠正解释之辞。如二谛论说：「无惑之智即胜义。」此谓於法性境不颠倒者，名为胜义。中观明论说：「言胜义无生等，当如是许，由正闻思修而生之一切智，非颠倒之有境，故应名胜义，以此义是最胜故。」义既非倒，故沿境之名而说有境为胜义。在造论者之意，谓非凡见胜义二字，以为即是空性。有多种教典所说胜义，皆是指慧言，是应了知。「理智有二；谓圣根本无分别智，与依正因相而见空性之有分别智。」此为宗喀巴大师再加解释之辞。谓前者乃能达空性之现量，后者乃通达空性之比量智。云依正因相者，谓依缘起因通达空性理，及依比量智之所得。如见烟因相，而比知有火是。「分别炽燃论说，胜义中具有无分别智与随顺彼之智。与中观明论说二种胜义之意趣相同。」分别炽燃论（为清辨菩萨所造）与中观明论二论之意，谓二无我，虽非现量证得，然为比量所得。前者为根本智，后者为比量智。自续派说，根本智为真胜义，后得智为随顺胜义。如就共通说，二智皆为有法，非真胜义谛。「故有解二种胜义，唯约境胜义说，不约心说，非是论义。」此明释唯境上作胜义，非彼论义也。过去藏中人士说：色等遮生住之空，乃异门胜义。真胜义非所知境，说为非异门胜义。彼等自以为根据自续派，而不知中观自续派於真胜义及随顺胜义，皆於境及有境两者之上安立。故说彼等非自续之教理，以与上引诸论相违故。「此中初者（根本智）能於自境顿断实有与二相戏论，是真胜义。经说超过一切戏论，义即指此」此中初者之此字，即指分别炽燃论。初谓根本无分别智，以能断谛实及二现（境与有境）戏论，即真胜义。自境，谓境与有境二现，或世俗二现。其空性境自性显现，二现沉没，境与有境成为一味，如水注水，实有显现，亦复遮除尽净。所谓心行处灭，亦即此义。说此智慧为真胜义者，以登初地时，真证空性，安住空性之情况，说为离诸戏论，以任何不起分别，此况形容之。而近世初业有情，乃执此譬喻形容之词，以为修法，实成大错。不知修习，乃以比量引生现量。彼以比量为纾缓，直接取无分别之现量而修。遮诸境相及诸分别，住於空洞渺冥之中，如出神然。混过半世，乃至一生，至为可悯。藏文「黑底瓦」，即出神意。如人乍闻大可惊喜事，便一时出神，无所知觉。如此修法，纵使能遮破实执之空性，於有境中无纵显现，如何能达胜义。凡夫於境起分别时，固多执实，然亦有不尽执实者。但彼非认识应破分而不执实，彼不过如取土掩境，令其暂不显现而已。如我执在平时不甚显现，迨至苦乐增上时，即甚显著。如乍闻人誉，则我慢不禁油然而起。以故欲断除此执，不独应成派应依次第而修，即在中观自续派，亦须先修随顺胜义之比量有分别智，以引生真胜义之无分别智。如前引中观现见论说，於空性生起闻思修三慧，於修慧中，又分有戏论与离戏论（境与有境融为一味之二现沉没）二种。依此次第，转入离戏论时，方可称为真胜义。经中所谓，言语道断。心行处灭，超出一切戏论者，亦即指此。然此非共通之真胜义，乃对随顺胜义而言真胜义。「其次者，虽於自境（比量智境）能灭实有戏论，而不能灭二种戏论。由与出世（圣者无漏智）胜义行相相顺故，名为随顺胜义。」此即前所说依因相而通达空性之有分别智，亦能遮一切实有之相，不过尚有世俗显现。以彼虽缘空性，二现尚未沉没，境与有境不能融为一味。然已遮破实有尽净，与根本无分别智相似，故称为随顺胜义，凡欲通达真实，须依闻所成慧生思所成慧，又由思所成慧生通达空性之修所成慧，乃至真实通达空性之修所成慧。在资

粮位时，分上中下三种。此时有闻思所成二慧。然亦有未入资粮位即通达空性者，此处但就直入大乘有情而言。加行位分四，有通达空性之修所成慧，明得、明增等四等持中，二现沉没与否？依声闻地云：「忍位时慧，有如二现沉没之显现，而非真正二现沉没。」谓境与有境，不见其为异，尚有世俗戏论，应安为随顺胜义。但此处异释甚多，兹系依师所抉择而释，应成派立为随顺胜义。

复次，通达空性之比量智。「於色声等法，或色受等蕴，破胜义生等之境胜义，境与有境亦可作二种胜义解释。谓空性境於无分别理智之前，是离二种戏论之真胜义。於有分别理智之前，则仅离一分戏论，而非离二种戏论之真胜义。非是说非真胜义谛也。」境胜义，谓境与有境。二种戏论，谓实有戏论及二现戏论。无漏智之境，即空性。其说为真胜义者，以依有境之心，已离二种戏论而说。有分别智所通达空性，仅离实有成就之一戏论，尚非已俱离二种戏论之真胜义。就共通说，虽是真胜义，就此间分别真实随顺而言，则非真胜义谛。以故有一分慧已离二相戏论，有一分慧尚未离二相戏论。「以是於实有成就空，除少分能离二相戏论外，多分未离二相戏论。有说凡胜义谛皆须离二相戏论者，非此论之义也。」以通空性之比量智所见空性境，虽是胜义，尚未离二相戏论故。依比量智之有境，未离二相戏论，故说其空性境未离二相戏论故。依比量智之有境，未离二相戏论，故说其空性境未离二相戏论。若离开有境，仅留其境，说未离二相戏论，此义尚不易安立。反覆详说此义者，为初业有情多执任何亦不分别，方为胜义谛，以为凡是分别，皆是实执。如是误解，则入歧途。故说先由比量智，依正因相而见空性，就应破分观察一异，而加抉择，得决定智。此即依因而通达空性之情状。亦即前说由正闻思修，而通达空性之次第。若谓离此别有方便法门，则非余之所知。总之先多闻，何为实有成就，及实有成就如何而无之理。知实有境及实有执，如何虚妄之梗概，即生闻慧之芽。由思令芽增长，由修令其开花结果，如是而已。

【第三〇六则】

问：昔中观分二：一、理成如幻，二、极无所住二派。印度马鸣菩萨等分此，谓前即自续派，后即应成派，原无不合。而藏中人士以为许胜义谛现空双聚，为理成如幻派；唯於现境能灭戏论，即极无所住派，则为非理。试言其故。

答：应知凡中观师皆说，现空双合为世俗谛，非胜义谛。静命及莲花戒论师皆理成如幻派，亦皆不许现空双聚为胜义谛。故宗喀巴大师菩提道次第说：「理成如幻派说，五蕴与实空相，二事合聚，唯理智比量所成立义，为胜义谛者，亦是随顺胜义，非胜义谛。」彼说差别事「五蕴」，及差别法「实空」，二相双聚，唯由比量智所成之义（此专指通达性之比量理智），此为通达蕴等无实有自性成就之比量智所许。但自续派许蕴等与实空相合，乃通达蕴等无实有自性成就之比量智之境，一、及其所量，二、及其所成之义。此二义应成派皆不许。应成派说，通达蕴无自性之比量理智，若以现空双合，作为空性境者，彼境之空性，则於无遮义相违。而在自续派则不见其相违。造论者宗喀巴大师意谓藏中人士说，理成如幻派所许之义，殊为不合。为印度之理成如幻派许现（差别事之五蕴）空（差别法之空性）双聚为世俗谛。而藏中人士说，彼许为胜义谛。故造论者谓彼误解。以理成如幻派中，静命及莲花戒诸师，皆许为世俗谛故。

【第三〇七则】

问：由於过去藏中人士误解自续派诸师论义，故所许非理。并误认空性有「非遮」之义，其根源皆由於不辩何为「成」、「遮」之义，特别是何为「无遮」、「非遮」之义所致。故应详「无遮」、「非遮」之义。

答：中观宗，无论自续应成，皆许胜义谛为无遮义。故许彼为比量智所成之义。如必欲说彼为胜义，亦只可许为随顺胜义。如乍见苗芽，生起彼是苗芽之决定心，此不须遮破苗芽之应破分（即彼非苗芽之理）即能生起，此称为成。而见空性则与此不同，须遮破空性之应破分，方能见空性，此称为遮。一切法之显现，非成即遮。成即表义，如但言瓶，不观不察，心中现起此即为瓶。遮中又分「无遮」与「非遮」之二种。无遮者，谓遮无实有之遮辞。如谓田中无苗芽，心中生起苗芽无实有之显现，即遮破苗芽之有而显现为无遮，故名为无遮。非遮者，如谓田中是草，非彼苗芽，心中生彼非苗芽之显现，乃仅遮其是苗芽之一分，苗芽以外，则非其所遮也。故云非遮。以非苗芽，尚有余草故。若仅说是草，则不须简别应破，就其共通义，即知是草，即是成辞。凡云「是」、「有」、「具足」皆是成辞。云「非」、「无」乃遮辞。如有法（能）之苗芽，与差别法（所）之实空，二者皆於心中显现，则与实空之无遮义相违。以空性乃由无实有之遮辞而显。即此无苗芽之遮辞，已将苗芽遮破尽净，更无余故。

「复次，藏中人士说，以离实有一异相，成立苗等无实相。在未断疑及已断疑二种有情之前，皆不成为正因。」此谓藏中人士说立一异相，成立无实相。自宗说：由实有成就一异之理，而后知苗无实之义。彼等谓凡由一异所成立之法，皆有非遮之义。自宗谓彼等所说离实有一异相，不能成立芽等无实相，以非清净因故。彼成正因之有情不可得故。彼有法（苗芽）於「有无实有」未断疑之知者前，不能成立彼义（不能成立芽等无实相。彼有情不能得离一异之正因故。於已断疑者前，彼因（离实有一异）亦不能成立芽等无实相。中观明论说：「离一异之因法，俱属但遮（但遮一一仅遮而不表）说非一异及无一异，任以何因，皆同是无遮，勿作非遮解。」此谓由无一异体而成立之法无实有苗芽，俱属但遮。但遮即无遮。谓但遮其所应遮而已，别无所表义。如云无实有，仅遮实有，更无余义於心中显现（此即无遮）。空性乃无遮，亦仅遮其所应遮。於应遮分既遮除，彼时心中更不显现余义。若有余义显现，即非通达空性。瓶无实有之一，与无实有之异，皆是无遮。如言有一有异，则是「成」义，而非「遮」义。自宗说：苗芽无实有成就，乃苗芽之法性。苗芽非实有成就之一异，此非苗芽之法性。以须先依苗芽非实有成就之一异理，心中方知苗芽无实有成就故。

或问：依离一异之因相所成之无实有法，为有为无？答：是有。又问：若有，为何谛所摄？答：胜义谛摄。以是无漏平等智境故。故知即是空性，故是唯遮实有之无遮。「由彼论举喻，即可了知。故知彼非静命父子，与狮子贤论师所许也。」此中举喻，非别举世间喻，谓即离一异之因，说无实有之一异，亦是无遮。或说非实有之一异，亦是无遮。由此二者所成之法，亦是无遮，即可喻知。静命父子，谓静命与莲花戒论师。彼父子及狮子贤论师，皆不许此因所成之法，含有非遮之义。藏中人士，误认彼等许有非遮义，果如所许，空性有非遮之义，则修空性时，遮破应破分后，不住於无遮，而住於非遮之义，即反将摄受之空性境舍弃，而入於歧途矣。故于所现事、瓶等有法之应破戏论（实有）中，无遮与非遮二种差别，应善了知。喻如说「瓶无实有成就」，此时心中生起「瓶无实有成就」，及「无实有成就之瓶」二种意义。前者乃是无遮，后者乃是非遮。后者乃比量智境，无论极无所住如佛护等，及理成如幻如静命等，皆不许为胜义谛也。若但说瓶，未观未察，心中即现，但成未遮。若说无实有成就之瓶，则须先行观察，遮破其实有成就后，瓶义始现，即是非遮。若说瓶无实有成就，即是无遮。由眼识所见之苗芽，乃真实现事显现。由意识所缘之苗芽，乃分别显现。前者为苗芽之自相（现事），后者乃由苗芽及苗芽之义和杂而成（显现）。于所显现遮破应破戏论，有遮表二义。表义即是非遮。静命及智藏论师等，以其与遮破实有应破分之胜义相顺，故立名为随顺胜义，或称为异门胜义。于有法苗芽破胜义生（实有），亦是随顺胜义。而馀宗如唯识，则执圆成实为实有。如「二谛论自释说，破生等为随顺胜义之后，又云：「由

馀唯执真实，亦字即是摄义。若以正理观察，则唯世俗。何以故？所遮若非有，遮亦真实无」此说
馀如唯识宗，于所遮事遮遣法我，计彼灭空为真实有。自宗（自续自称）则说由无所遮之法我，故
遮彼之灭亦非真实。」以上为宗喀巴大师引二谛论释，及自续派解释之辞。因唯识执圆成实、依他
起皆实有，惟遍计为无。（此第二代达赖所标明彼宗之相如是。）中观宗则说一切法，皆无纤毫实
有。藏文「样打巴」之「样」字，含有摄义。谓真实成就之理，即是摄义。依自续派说，应破者为
不依内心安立，彼法自能成就，即真实成就之情形。真实，即总摄如是之意义。正理有二：一、即
抉择究竟理智之正理；二、即世俗名言量之正理。依世俗名言量观察，仅有世俗，非世俗谛。以应
破之法我遮除后，所显之圆成实性，无论唯识、中观，皆说是胜义，而非世俗。何故谓无胜义？以
所遮法我无有故，其由遮法我而成之真实空性亦无。彼唯识宗于应破之本事，依他起上，灭除法我
后之断空，彼计为实有。故自续宗说：由无应遮之法我（色蕴等之实有成就本无），故彼之灭亦非
真实有。自续派所说之细分法我，则不须内心遮其所遮，而其本体应自成立过来。「以是之故，故
论破胜义生等为世俗，亦是世俗有义。非说是世俗谛。」此明二谛论说破胜义生，系于真实通达空
性心之前无生故，说破胜义生也。其说为世俗者，亦仅是说世俗有义，非说是世俗谛。自续派于世
俗分正倒二种，而在应成派则说世俗皆倒。自续所分之正倒二种义，举例如执阳焰为水，而其所显
现实无水之功能，为倒世俗。如江河之水，则有水功能，为正世俗。影像幻马皆是倒世俗，亦是世
俗谛。又如人我、常我、法我、真实生之苗芽，皆是倒世俗，而非是世俗，亦非是世俗谛。如声一
弹指顷即已消逝，易知其为无常，以是刹那性故。然亦有执声为常之有情，其识显现声是常。而如
所显现之声，实无有声之功能，故是倒世俗。反之，无常之声，即是真世俗。何以故？知声无常之
心，显现声是无常，而如所显现之声，实具无常性，故是真世俗。推之人我、法我、真实生之苗
芽，莫不皆然。如苗芽之真实生等，根识虽有苗芽有生显现，而真实之苗芽，根识即便不现，故说
彼为倒世俗。以上明自续派之见如是。其与应成派之差别，如遮苗芽无实有之因相，自续派说根识
不现，应成派说现。应成之说现者，谓根识摄受苗芽或瓶时，有苗芽或瓶之显现，亦有彼等实有之
显现。自续说，虽有瓶等之显现，而无实有之瓶等显现。以应成派将瓶等之自体成就列为实有，自
续派不将彼等列为实有故。又自续派以不依内心安立，而彼外境有者，为粗分法我（以色等外境空
为粗分法我）。色等诸法无实有成就，为细分法我。依自续派说：眼识显现有法苗芽时，而不见苗
芽为实有生显现，如是之苗芽，安立为倒世俗。若见苗芽有真实生显现，则苗芽之真实生成自性中
有。如无真实生之苗芽而显现为有，则摄受苗芽之眼识成为颠倒。摄受苗芽之眼识，未见苗芽之真
实生，即彼苗芽之真实生，乃苗芽自性生中无有之相。如真实生等，等取（住、异、灭）摄受苗芽
之眼识显现苗芽时，不见其为真实生，由此即成为倒世俗。「彼释叙外难云：如真实生等有法现
时，即便不现者，是倒世俗。则破真实生，亦应成倒世俗。答：非即不现，以与有法体无异故。」
前为二谛论释设难之词。有谓如是，则应破除真实生等后之空，亦将成为倒世俗。何以故？以所遮
有法（事）苗芽等现时，彼空性亦不现。与前所说苗芽现时，真实不现，成倒世俗之例相同故。
答：此非同例。彼空性于所遮事之苗芽现时，非即不现。以遮破苗芽真实生后之空，与所遮事之苗
芽，体无异故。然此似又与前文所说，自续自宗说由无所遮法我故。遮彼之灭亦非真实，及论说破
胜义生为世俗者，亦是世俗有义，非是世俗谛等语相违。然实无违，以「此说如青色现时，彼之实
空亦显现者，非说无实之但遮，眼等识亦能见，是约非遮而说。此虽实是世俗，其但遮实有之空性
为胜义谛，亦无违也。」此节之解释，略谓破苗芽真实生之空，有「无遮」与「非遮」二种。前文
所说，乃无遮之空，后文所说，乃显现非遮之空。无遮空义，非世俗，乃胜义。非遮空义，非倒世
俗，乃正世俗。无遮空，摄受苗芽之眼识不现，非遮空则现，即所谓现空双合是也。此义在宗喀巴
大师以前，皆不辨此，故异说纷纭。乃至分是否异门胜义，及许现空双合是胜义者，为理成如幻
派。其根源皆由不辨「无遮」、「非遮」之义所致。宗喀巴大师根据经论，差别为「无遮」、「非

遮」。无遮为真胜义，非遮为随顺胜义，或称为异门胜义。静命论师中观庄严论中，有谓「虽遮胜义生是正世俗，由与正义相顺，故名胜义。真胜义者，遍离一切有性无性戏论网。」此非原文，乃略引其意。谓遮真实生等，实是正世俗。以与胜义相顺，假名为胜义。真胜义，须于境及有境二聚之上，遮其真实生等也。「云何戏论网？如二谛论自释云：「是故此非空、非不空、有无、非生、非不生，佛作如是说。」此说以是真胜义故，故非空之戏论，非不空之戏论，非有或无之戏论，乃至非生非不生之戏论。胜义者，谓于圣者无漏所行之境义。胜义成就者为空，故不可说胜义非空，但可说胜义非空之戏论。「何以故？胜义以无戏论为自性故，遍离一切分别之网。」上二句亦是二谛论释之语。「此说分别网为戏论网。此于现证真实之智者前乃灭，故是真胜义。其未能如是之理智及境，则仅随顺胜义，如前已说。」此谓于证真实义智者之前，于空或不空，或有或无，或生或不生，俱皆不着，由于离着如是戏论网之门，而入于空性。若未能真实安住空性，即任何亦不分别，则入歧途险处。「又破真实生，有能破之理智，与所破之量之二事，为正世俗摄之理，亦应于彼上了知。」此明破真实生等，由彼能破之比量智，知其无实有生。即由一异理通达无实有生之比量智，及比量智所量。此二皆是非遮，故是正世俗。非破真实生皆是正世俗，以其尚有无遮之一分是胜义故。「上说离二谛戏论网之理，是为多处之所共处。」此句明于通达空性智前之空，不起耽着，而堕于分别戏论网。及于世俗不起耽着，而堕于分别戏论网。如此之理，不惟此处如是，他如说真实发心（发胜义菩提心），亦皆需此理。（以上皆述自续派义，下一题方明应成派义）

【第三〇八则】

问：应如何理解二谛数数决定？

答：依分别事所知境，而说二谛之数决定，不能更有第三聚。即不能说除二谛外，别有所知境。如色心二法，即摄所知境不尽。以尚别有第三聚法（无为法）也。前所说为自续派义。以下乃应成派义。如菩提道次第中说：「若法决断为虚妄欺诳，则必遮其为不欺诳，故欺不欺诳，是互遣之相违。此复遍于一切所知，互遣而转，故亦更无第三类法。是故当知于所知中二谛决定。」何谓欺诳，谓于法通达之心，见其现相，与其法性不符，即是欺诳，即是世俗。凡是世俗皆是颠倒。此应成派义。通达诸法之心，所见现相，合于法性者，即非欺诳，即是胜义。如于瓶知其为非欺诳，此心一成，则于欺诳即行遣除。即于一法，心中生起欺诳之成理，同时即生起非欺之遮理。此名互遣之相违。如柱与瓶，则非互遣之相违。因若以遮理，谓其非瓶，而不能即以成理，谓其是柱。以非瓶之物，如土石等其数甚多，不能决定其为柱故。如昼与夜，虽是相违，然非互遣之相违。以言非昼，非即是夜，如人及木石，皆非昼故。即以时论，年月非昼，亦非即夜。故此所云互遣相违者，乃欺与非欺二者，遍于所知。」非谓所知，遍于欺与非欺也。如虚空之遍于大地，且互遣而转。谓欺遍于离不欺之一切，而不欺遍于离欺之一切。一切所知诸法，不外第一种是欺，决定其不是「不欺法」。及第二种是不欺，决定其不是「欺法」。更无第三类非欺非不欺法。故欺与不欺遍于一切所知也。以上依理，以下依教：引父子相见经说：「如来证知世俗、胜义，所知亦唯世俗胜义二谛。」宗喀巴大师释说：「此说一切所知唯是二谛。见真实会亦说：所谓世俗及胜义，离此更无第三法。此中明说二谛决定也。若善知二谛差别，则于佛语不致愚迷，设若未知，即不能解圣教真实。」佛为能证知者，世俗、胜义，为所证知者。其所知境尽于世俗、胜义二谛，更无其余。或疑曰：不只二谛，以佛曾说四谛故。答：四圣谛，即二谛所摄之法，故不相违。如苦、集、道三，皆世俗谛摄，唯一灭谛，胜义谛摄。又问：既二谛摄，佛又何须说四圣谛耶？答：为令众生知取舍之门，而开演四圣谛相。生死流转之苦，由惑业之集而来，灭苦由修道而来，令众生知舍前取后。又为令于根本见，善抉择故，而说二谛。于抉择根本见时，如不能差别二谛，则不能抉择。能闻二

谛差别，纵未善为了达，亦属贤善因缘。若善了达，则于佛语，不致愚迷。

【第三〇九则】

问：善达二谛，有何重要？

答：如上所说，若善达二谛，则于佛语，不致愚迷。特别是吾人应知佛所说话，以般若诸经为主，若知二谛差别，则于余经，亦善了达。否则，难解圣教精要。佛三转法轮，皆以标明甚深空性为主。二乘人具出离心，须以空慧解脱生死。即大乘福慧二资粮（大乘分为：一，共通因位般若乘；二、不共果位金刚乘），若缺空慧，亦如鸟之缺一翼，不能成就。佛三转法轮，实显空性般若，余皆权说。龙树说：「佛说诸法，皆为显示空慧之方便。」如八千颂中，佛告阿难曰：「汝若忘失余法，不为损害如来，若忘般若一偈一句一字，则为不恭敬如来，即未承事如来。阿难，何以故？以般若为十方三世诸佛之母故。」故于般若经教，乃至诸余经教，应善了知，不可颠倒乱解。恩师自谦说：「余虽未触空性慧际（师早获文殊加持，通达空慧），然依宗喀巴大师遗册，及上师口授，尚不致颠倒乱解乱说，此堪告慰者。」在著者著此明灯颂自释前四十年，藏中能善巧显密教义，特别是善巧通达中观，能如恩师者，已寥若晨星。噫嘻！时至今日，耆德已逝，新徒中绝，展望未来，欲承此教，不绝如缕，不慧不避烦难，初作广释，复撰问答者，亦为使此圣教心要不致断绝也。吾人当知，虽博通三藏，若于二谛差别，未善了知，犹是愚迷。因一切佛语，以甚深般若空慧胜义谛，为最重要，故虽精通五明，已得共通成就，若于此不辨，犹未善知佛语，犹不能出离生死。故佛为解说有情生死，应机说法。有一类有情，喜闻实有，又有一类有情，喜闻非实有，由此佛说无边法门。然佛之甚深教法，皆摄于般若经中，故当善达此圣教精要也。

【第三一〇则】

问：能解释佛语者，以何为最善？并言其事由，及其道要。

答：以龙树为最善（龙树为佛记荊最善解佛语者）。龙树解佛语中，尤以解释般若为最合量。此中又以中观六论为要。六论中又以中观根本智论为最要。根本智论，印度各家，皆有解释。有依自续派见而释者，有依唯识派见而释者。此中乃依应成派见佛护所造根本智论释而造。而能将应证分，应破分，善为抉择者，为月称菩萨所著之入中论，及中论本释。故须依龙树、佛护、月称诸菩萨之论，以善达佛意。宗喀巴大师菩提道次第中说：「此复应如龙树菩萨所抉择而善了知。」并引入中论说：「出离龙树论师道，更无寂灭正方便。彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。」谓离甚深空慧，则无三乘解脱方便，不能证得三乘涅槃。此论则说，若离龙树见，而仅执唯识见，或自续派见，则非寂灭正方便。何况外道，并皈依亦无者，何能证得寂灭。但唯识见以出离心摄持（为助伴）亦为解脱之方便，以菩提心摄持，亦为成佛之方便。经部、有部、自续派亦然。然仅此则非解脱成佛之正方便。如阶梯然，虽第一级为升堂之方便，然仅第一级即不能升堂矣。龙树之道，即应成派见。若舍此见，即堕二边，不能建立二谛，即不能解脱。意谓自续派以下各派，若在其尚未舍自宗见之前，即失二谛，犹无解脱机会。无论吾人有无宗见，若犹未与龙树应成派见相合者，即尚未得解脱方便（谓无方法可以解脱）。云何名言谛称方便，胜义谛称方便生？如于瓶事通达称为方便，依瓶而通达空性，称方便生。又如须先通达我空之事，方能通达我空。谓先通达依于蕴等唯分别安立假名为我，以此为方便，而通达自性成就之实我是空，是为方便生。亦即以通达缘起为方便，而通达性空为方便生。然此非谓须先于世俗谛生起决定，然后方能于胜义谛生起决定。以须能见显现与法性相违，方为通

达世俗谛故。此所谓名言谛者，乃指空事，即瓶柱等。谓须以缘起因相，方能抉择空性故。故内道知苦，又知苦由集生。故菩提道次第说：

「求解脱（苦及苦因）者，善巧二谛，最为切要！」

【第三一一则】

问：修观法分三大科中，以上所作问答，皆属第一科修观资粮；第二科为正修观法，试举正修观法初、中、后纲要。

答：正修时初段「加行」应如何作？总如菩提道次第中所说「六加行法」（有单行本）如法而修。略则约「六加行」中，皈依、发菩提心、上师瑜伽三法，为必修之法，此中尤以「上师瑜伽」为最要。中段正修时应如何作？分二大纲：一，抉择人无我修法；二，抉择法无我修法。第一大纲中分十目：甲，住所缘之法；乙，止修与九住心相同之概况；丙，定中修如虚空之空见修法；丁，后得修如幻之空见修法；戊，得止后修观之法；己，相似中观之空见；庚，唯名言假立之业果；辛，初业有情之修法；壬，缘起性空之理；癸，善修之情况。第二大纲中分二目：一，抉择三种有为法无自性之修法，分三：甲、色法，乙、心法，丙、心不相应行法。二，抉择无为法无自性之修法两点：甲、总义略结，乙、相似中观要义略结。（修以上两大纲时，应参阅明灯颂自释中关于菩提道次第「观修学法」四大科中，第二观之差别，及第三修观之法，以助修用。）由如是正修观法，是否成就真正中观之量，故明灯颂标出第三科—「成观之量」。此为略要，广则应阅菩提道次第中第四科，即子四，「修见成量」及「止观双运」。（详明灯颂自释中）后段完结时应如何作，及未修间应如何作，详明灯颂及自释中。

【第三一二则】

问：正修观法中，止修住所缘之法，其概要如何？

答：加行法修后，使我想之心力显现。于显现时，察其执着情形，于心不忘。然后检其与蕴为一为异，至寻不可得，则内心油然生决定智（知），决定自性之我为无。此最后之决定自性为无，即中观修止法之所缘。即以此决定自性我为无，为所缘而修止，加以保持，勿使退失。次用心中正知一分以观察之，见其将微，则提起此我是无之念。如有则不在一，必在异。如是作意，则决定心力又复振起，如是屡屡振起，务使与初时油然而生之力相等。因此时已经得定，沉掉等过皆无，惟馀此（无我心力）细微之一过，须防之耳。

【第三一三则】

问：试言定中修如虚空之概要。

答：住无我所缘得力时，心中骤然生出一种决定，即无我见生起。此一刹那略生恐怖。如宗喀巴大师之弟子慧狮子在座下闻法，一时失我，频频提其衣领，如扞虱然。盖初得中观见时，感觉无可把握，乃作此态。此种了知无自性无实有之心情，延续下去，渐觉淡漠，无精力时，又须从认识应破分起修，令其明显有力现起。即遮所应破之实有已，无我决定之中观见现起时，显现之境，一朗空明，犹如虚空（此言无触碍空，非言显色苍茫之虚空）。就决定言，于无自性理智，心中紧持，常安住于如是等持中，具「有境」（内心）了无我慧，及「境」显现大空寂境。即安住于此境

与有境二俱殊胜中，专注而修，是为如虚空修法。

【第三一四则】

问：试言后得修如幻化之空见修法？

答：即从如虚空修法起座后，名为后得。于此后得时，心虽不专住于无我所缘，然仍不离无我之想。即出定后观一切法，无自性实有成就，皆如幻化。如是生起之见，名为幻空见。此见复有二种：一，空如幻；二，境相如幻。空如幻者，即扫除实有之后，相分尚在，是为「唯有」（藏语「哟巴掌」），「唯有」即空如幻。现在所观之如幻，非指空如幻言，乃指境相如幻而言。譬如幻师，以木石变狮象，幻师眼识中所见之境，虽属宛然狮象，而心中决知此狮象皆无是实。境相如幻，正是如此。吾人平时对于我、我所，所以显现其为实有者，盖执实无明力乱心所致，亦如旁观幻人，为咒力所乱，见狮象为实。今因修观之力，于此显现之境相，决定知非实有，亦如幻师知狮象之非实，是即通达境相如幻之理。（应参阅明灯颂自释中，解菩提道次第所说如幻义理，后得修时尤能了达。）

【第三一五则】

问：试言得止后修观之法应如何？

答：止观当并行，必心能住所缘（无我）不失。谓已得止后，又能一面观察，决定知其无我，然后能见境相如幻。若此决定了知无我之心，不能久住，则不能见境相如幻。故后得行人，固已略通空性，而心则未必能久住所缘（无我）。然以修空力故，有时亦能见一切境如烟如雾如虹，或见自身空洞无物。但此种现象，虽不达空性之人，亦能得之，故此非所谓境相如幻。

【第三一六则】

问：云何为相似中观之空见？

答：相似中观之空见，即指获得境相如幻者而言。行人必须具有决定了知无我勇猛之心力，及能久住于止之能力，始能见相近空观之境相如幻。凡得相近空观之补特伽罗，亦如幻师，观一切境界，皆如幻化。后得行人，其所得有如幻境，固有有勇猛力能久住者。亦有无勇猛力不能久住者，其不能久住者，则依三摩地王经所有义理修之。以此种行人，虽未得相近空观，而已通达我无自性，由通达我无自性，心中只有唯我之名存在。

【第三一七则】

问：云何为唯名假立之业果？

答：既知唯有我名存在，则知我名即业果之所依，以及所有种种作为之所能依。又因我名非可寻得之物，故曰唯有我名。故凡依我名所作一切业与果报，及一切作用，均宜照梦幻泡影等喻着想。例如幻师因有咒、药物、木石种种因缘，故有幻相。幻相复有种种动作。是故当知，无有自性之唯有我名，亦由种种因缘而来。而此唯名之上，所有种种无自性之作业，与无自性之得果，亦如幻想与梦中。其种种动作，决定是有，但虽决定是有，而一切因果作用，仍复如我，仅有名言。

【第三一八则】

问：初业有情应如何修观？

答：已得止之初步行人，约分二种：一，对于空性止已得，而未入中观者；二，对于空性止已得，而又已入中观者。其得止未入中观者，是为此间所说初业有情。此种初业有情于后得时，对种种蕴上，不免时有种种自性显现，此时宜随时将修观时，所决定无我之见提起，思此诸蕴，虽似有自性显现，而自性本无。此修法仍与正修观时无异，宜随时随地将我无自性之力，依恃坚固。否则稍懈弛，则自性执着又复潜入于心矣。又虽将我无自性之力，已依恃坚固，然有时仍不免生诸疑虑，如于现前显现之诸蕴，若皆无自性，则我亦无，而因果又如何安立？生如是疑时，宜照三摩地王经义理修之，即依幻师所幻象马之喻而修。在幻师眼识中所显现之象马，虽属是有，而实无性，倘若有性，岂不成真象马乎？知彼唯由咒等因缘所显，故吾人眼识中之诸蕴，亦复如是，相虽是有，性则为无。性既为无，唯有我名，我名亦由因缘所成，故亦能生种种作用，亦如幻化象马之种种作用。应如是思修。

【第三一九则】

问：应如何理解缘起性空之理？

答：自性既无，则唯有我名假立。而我名依因缘所成，故亦能生种种作用，亦如幻化象马之种种作用。如是久久思修，即得境相如幻。空如幻者，谓但知空性，不知缘起。故后得行之人所以必须如幻作观者，即在通达缘起以明性空。缘起性空，务须圆融。初业行人于此当分界限：一，于我及蕴界上，将自性空去；二，空去自性之后，此我及蕴所余唯假名。将此二者之理一无性及假名，于我及蕴上，融会于心，善巧修习，方可谓于观之事理，已得生起。中观见固难得者，然亦多因不善巧之故。如前所说，于中观尚未善入，如此处说，方为善入。

【第三二〇则】

问：善修之情况应如何？

答：善入中观之补特伽罗于后得时，修如幻观之法应如何？后得之补特伽罗，于我与蕴，应能空去自性，而在唯有假名，所起之种种作用上，同时以自力决定，忆念真俗二谛。云何忆念？即于念空见时，同时能思念得起如幻；于思念如幻时，同时能思念得起空见。如此则可谓善住如幻矣。云何能如此？即由于定中能善修如虚空之空见，故于后得时，能善住境相如幻。如先不能善修如虚空之空见，即后得时，必不能善住境相如幻。于后得时，若不能善修境相如幻，则对于如虚空之空性，亦必不易得增长之利益。故知后得之如幻观（俗谛），能助长空见（真谛），而空见亦复能助长如幻观。行人若能从二者相辅相成上，以修习空见，则可谓之善修矣。

【第三二一则】

问：抉择法无我有为法中，抉择色法非自性成立之法，其概要为如何？

答：如身为色法之一，先须认识平常所执不依分别心安立，而由自成之身，如何使其显现。既显现已，次思如果所执自性成立之身为有，则应与头目手足等，不为一，必为异。于此生出决定

后，再就一之方面观察。若身与头目手足为一，则断手足，身亦应同断，而事实不然，可见身与手足非一。又如身与头等支分为一，而头等支分非一，则身亦应成多身，而事实又不然，可见身与头等支分实非一。又如身与各各支分为一，则应无分别性。如无分别性，则左手动时，右手亦应同时而动。由此种种理由，判断身与支分实非一。然则身与支分为异乎？若为异，则应彼此不相依。若彼此不相依，则应于支分之外，另有一明显之身可得，然实不能再指出一身。故此为身与支分非异之明证。今于一异遍寻平日所执之身，卒不可得，于此生出决定知，决定无有自性成立之身，此即是法无我之初步。于此当思，身既非自性成就，然此身究由何而有？当知唯于五蕴之一切支分上，由分别心安立身之假名而已。除此假名外，都无所有。欲向安立假名之身，寻求自性成就终不可得，此不可得，即是真谛。以身推之，一切法皆然。

【第三二二则】

问：抉择心法非自性成立之理，其概要为如何？

答：先观自心如何显现，则觉此心，系由自性成立，此亦如前之身执。平常所呼身啊身啊者，系于身名之上而起执着，亦如平常所呼为心啊心啊者，亦系于心名之上而起执着。认识得此，再观所执之心，如果是有，则与其支分不为一，必为异。心之支分如何？如昨日之心，今日之心，前心后心，皆心之支分也。所执自性成立之心，与昨日今日之心等为一乎？如为一，则与昨日今日之心，应无分别。如无分别，则昨日之心过去成无，所执之心亦当随过去而成无。如为异，则彼此不相依。如彼此不相依，则应于前日、昨日、今日之心之外，能再指出一心，然不能。例如一日分早午晚三心，所执自性之心，如为有法，应当三时之心不为一，必为异。如为一，则早午晚之心成无。如为异，则除早午晚三心外，又当从何处寻得自性之心？如是以一异遍寻自性之心，皆不可得。然则此心究从何而有乎？当知唯于刹那刹那生灭上，由分别心安立心之假名。欲向此假名之心求心之自性，不可得也。故云：「打巴掌」（唯假名）。盖因心之差别，现出种种不同之境，因不同之境现出种种不同之心。于此求自性成立之心必不可得，必欲求之，亦唯有此心之假名而已。一切心法，不外如是。离此刹那生灭之支分上安立假名之心，而求自性成立之心，杳不可得。例如微尘，亦由东西南北方分上，安立微尘之假名。离此方分之缘起安名，而求微尘，实不可得。

【第三二三则】

问：抉择不相应行法非自性成立，其概要为如何？

答：如年月日时等，皆不相应行，其非自性成立，显而易见。试就年言，年由十二月而成，依照吾人平日心想中所执自性之年，如果是有，则必十二月为一，否则为异。如为一，则彼此应皆无别。如无分别，则一月可作三月四月。如为异，则除十二月外，应有自性之年在。既非一非异，则心想中自性成立之年，是为无有。以此类推，月日时等，亦复如是。由是当知，分别心于十二月上，安立之年究为无乎？如有，何以依前所说于一异等，求不可得？但此须善差别，因分别所安立假名之年，与常人心中所执自性成立之年，各不相同。分别心安立假名之年，与十二月为异，有法可得。盖年名与十二月相为缘起，十二月依于年名，年名亦依于十二月。其为有也，如是而有。其为异也，如是而异。若夫心中所执自性之年，如认为与十二月为异，则如骡之与马，有相离情事，故应于十二月以外，有年可得。抑或不得十二月，而年独立存在（不待他、自成、独立皆自性之义）。故自性之年，决定为无。而安立年名之年，属诸缘起是有。一切法亦复如是。

【第三二四则】

问：抉择法无我无为法，无自性之修法，其概要为如何？

答：凡修习过有为法无自性者，则对于无为法无自性之修习，既易且速，盖既知有为法无自性，即能知无为法亦无自性。何故先修有为法，后修无为法？因有为法是否无自性，学人易生起推度之心，而无为法是否无自性，则较为难。故须先达有为法无自性成立之理，而后易入于无为法。中观本颂说：「有为法无故，何得有无为？」无为法无自性：例如虚空，无为法也。此虚空之名，本系依虚空种种支分而安立，但吾人心中所显之虚空，则不觉其依支分上所安立之假名，而恒觉其为自性所成（不依他自成）。此种想像为自性所成之虚空，究其与支分，为一为异？于此当加判断。东南西北等，皆虚空之支分，如为一，则应无分别。如无分别，则言北方时，则不应有其馀各方。何以故？一故。又如为一，则诸方分成一，东西两方亦成一，则东降雨西亦降。如为异，除此支分外，则应有一不依支分而自性成立之虚空在，然实无此虚空可指。虚空虽是空无，但亦有东南西北中等可言，故可依此东南西北中等支分上，而安立虚空名。又如空性云者，亦不过于一切俗谛上，将一切实有之障破除之后，而安以空性之名。故虽性空，而其具足种种支分缘起和合之上，即可依之而施以假名。若谓其有自性，仍依前法，一异求之，最终实不可得，则能知其非自性成立必矣。

【第三二五则】

问：得相似中观时，当入何道位？

答：将定中所修之如空之修，与后得时所修之如幻之修，二者和合，久久修习，即得相似中观。得此相似中观时，如是发菩提心之人，则入大乘道五位中，第一资粮位，如无此菩提心，则入小乘道断生死矣。

【第三二六则】

问：菩提道次第中，依止修观之义，其概要为何？

答：先修止后乃修观，诸经论多如是说。此等意趣，非说先不缘无我，随缘一种所缘，生奢摩他已，后缘无我修习，名毗钵舍那。以止观一道，非由所缘分故（设解者谓缘佛像、种字等为止，缘空性义为观，以所缘不同而分止观，此不应理。）般若教授论亦说：「缘二取空性，先生奢摩他，后仍缘彼性，以「观察修」生毗钵舍那故。」若是未先得奢摩他（止），今新修者，除专注任何一种所缘外，不可于所缘境多相观察而修。以如前修即能成办，若如后修，必不能成奢摩他故。诸先已得奢摩他者，较但如前安住而修，若能于如所有性，或尽所有性，随所修义，以慧思择观察而修，其后能引最胜心一境性妙三摩地。如此所成最极有力心一境性妙三摩地，前（专注一境）不能办，故称赞观修也。但此修法，是先求止，后依于止修观之法。如无我义所缘，可作止观二种不同修法，理由即此。虽般若教授论说：「于引生缘如所有性止观之前，先当引生瑜伽师地所说缘尽所有性之止观。」今如寂天与莲花戒等所许，先修随一奢摩他（止）已，即可修观，复是缘如所有性之毗钵舍那（观）。

【第三二七则】

问：如是次第修止观法，是依大小何乘？

答：此是三乘与四宗所共，亦是密宗下三部所共者。各诸续（密典）与注疏论师之所许，密宗道次第已广说。无上瑜伽部义，般若教授论云：「集密经云，善观察自心，诸法住心中，法住空金刚，俱无法法性。」如楞伽经云：「当依止唯心，勿观察外境。」谓经说三种瑜伽地：一，唯缘心；二，缘真实；三，名无相。初二地中以止修观修，修习止观，缘如所有性生观之理，亦许相同也。自宗则说：无上瑜伽时，引生正见，须如中观论说。引生之法，于生起次第，与圆满次第，后得位中，虽亦有观察真实义之作意，然在已得结身能力之圆满次第者，于根本定修真实义，虽亦必须安住见上而修，然不须如余论所说之观察也。故于尔时，放舍观察修后，莫并放舍专注正见修真实义。（意谓密乘无上瑜伽，不须各别观察思择，而亦能得胜观。境虽同是空性，而密乘之有境特殊故，故不须如般若乘诸论所说之观察，此观察故可放舍，然不能将专注修一并放舍。）可如是修习之理由，此间未到明说之时机，故此仅说余道须如前修之理由。

【第三二八则】

问：菩提道次第中，依止修观之法，其概要为何？

答：若未得无我见，随如何修，终非修真实。纵有彼见，若修真实义时，不忆彼见安住见上而修，亦非修真实义。即先思正见一遍，后便心中都不思维，亦非修真实义。即忆正见唯安住见上而修，亦仅是前修奢摩他（止）法，仍非别修毗钵舍那（观）法之教义。故于无我义，当如上说以慧观察而修也。若但观察修，则前所生止，或当退失。故当乘奢摩他（止）马，观察修习，及时时间杂修安止也。又若观修太多，住分减少，便当多作止修；若因止修太多，不乐观察，及不趣观察，内心自然而落住分，则当多作观修。止观平均而修，其力最大，当如是行。

【第三二九则】

问：云何若未得无我见，随如何修，或观察修，或专注修，终非修真实（胜观）？

答：藏中受支那堪布影响，谓于境、时、相，都不攀缘，心向内摄，不须作意，木呆空洞，谓自与空性相契（详见菩提道次第广论中）。如是则眼倦欲睡时，其心昧略，都不分别，应是正修空性。或眼等前五识，但能了境，不能审谛分别，亦应是修空性。故非修真实（胜观）。

【第三三〇则】

问：云何不忆彼见（胜观），亦非胜观？

答：藏中经莲花戒大师修次三篇将支那堪布任何亦不作意，即修空性之说破斥后，又有一类人士说，寻得无我见后，心即安住无分别中即得。如是则闻思之时，皆是无我见义，而修时则非，故犯闻思修不能连贯之过，仍非修胜观。以不能断我执无明，故其所修，为无意义。即前闻思，亦徒劳无功。

【第三三一则】

问：云何先思一遍（无我见），其后一切无分别住，亦非修真实（胜观）？

答：说临修无分别时，先以观慧观察一次，其后一切无分别住。彼谓若有分别，即非空慧。如是则临睡时，先将所闻无我之义，思惟一遍，然后入睡，岂非睡时，亦成修空。若无分别，即修空者，则熟睡忘念，及外道无想定，皆成修空性矣。

【第三三二则】

问：云何唯安住见，皆非胜观？

答：此虽安住空性，然亦只可称缘空性而修止，不能说为缘空性而修观。以须止观双运，方是修毗钵舍那故。通达空性，分有力通达，与无力通达。但专注修，虽通达亦无力。先依九住心得止，后乃转而寻觅无我见。既寻得无我见已，乃以此为所缘，稍作专注修，用止之力，如胶粘着之，又转向抉择无我见，则其决定，最为有力。故颂说：「安住不动之定中，用中观慧以观察，方能摧毁我执根，度生死海岸渐进。」论中所说乘奢摩他马乃喻辞，谓不离定而修观。未修胜观之前，应先除修观障碍，即上举四问题：一，未得无我见；二，不忆彼见；三，先思一遍；四，唯安住见四种。其前三种，皆未在空见上修。第四种虽在空见上修，而所修为止，亦非修胜观。

【第三三三则】

问：应如何修，方是修胜观之法？

答：修法应先将下中士道串习，次由上士道菩提心摄受之门而修。若未获得中观者，应先由闻思寻求正见，若已获得正见者，应先稍住于止。次依理智抉择人法无我，缘起因相，审谛观察，其有应如何，无应如何。如是多观察故，止分稍退。复又安住止分，次复观察，递次反复而修。此说解脱生死之胜观。即非如此，缘粗静行相，亦须观修。吾人多尚未至真实修观之时，不过大略将菩提道次第串修，至观段时，将应破分之我执，试为认识，偶然于「无遮分」，稍为安住而已，尚非正修观。不过修观法中之所摄而已。正修观者，乃依定之精力，以抉择无自性之理。亦如修死无常中「决定死」，依定精力，以观察慧，依教依理，抉择如何决定死之理，而得决定，则愈为有力。修胜观时亦然，亦依定之精力，抉择无自性成立之理，若有自性，如何相违，如是于无自性生起决定，最为坚固。故若仅安住于原来所决定之空见上，而不加以修观，则原来空见之力，不能增长，不能如利斧能断生死之根。若加观修，则其力增大，愈决定愈明显。颇公说：「此如凡夫，仅记仇敌，其瞋恨心不强。如再加观察，思惟彼过去某次对我，其身语意各门，如何如何而作怨事，则其力增强，便赫然忿怒矣。」抉择空见，亦复如是。若仅住修，则空见力不强，如杯水车薪，不能扑灭我执，而断生死之根。故须修止修观，二者辗转间杂而修，务令平均增盛。

【第三三四则】

问：此正修观，乃已得止以后之事，何以尚须修止？

答：前说修止，乃未生令生。此处所说，乃谓生已不令退失（非得止后，即不再修）。以后说止观双运时，当说生已更令增长。凡诸修法，皆有此三段。修次下篇说：随于何时，多作观修，则住修之力减弱，如风摇烛，不能明见字画，故应作住修。若一味住修，其力过分，则如睡眠所困，虽有美好声色，亦不乐见闻，故又当再作观修。

【第三三五则】

问：有一类人士说：一切分别皆是「应破分」（须破除者）者。宗喀巴大师破斥甚广，云何非理？及其误点安在？

答：宗喀巴大师说：「汝等有无求解脱道之心，如为解脱故，行布施等度，皆须分别。」又说：「闻法时心中皆不能不分别。」又云：「如于无我见，汝等亦须抉择否耶？若须抉择，则又不能不作分别。」抉择空性，须依理依教分别思惟。若谓此种应起之分别，亦是执相执实，则出离心，菩提心，皆是应断分，何以经教反说为应生者耶？若谓凡观修皆是分别，须破除者，应问：汝修空性之心，为是分别耶？为非分别耶？依彼之宗，当答：非是分别。又问：此空性是现非现？若空性境是显现者，如是则未入道位之一切异生皆成圣者。若空性非显现者，则通达空性有境之心，唯见空性影像。此心唯是分别，应是执相，故应一切异生修空性之心，亦是执相分别。通达空性之心，亦是执相分别，则应无空性可修，无空性可通达。如是则无成佛方便可作，即不能成佛，是与教理大相违背。此由彼等不辨分别，与执实执相之差别。执实执相，固是分别，而一切分别，非皆执相执实。此如自己是人，非一切人皆是自己。

【第三三六则】

问：过去藏中先德异说纷纭，但考其修法则总不出于任何不起分别一途。有说：名言有，胜义无；有说：名言由颠倒而有；又有说：非有非无者；又有自称为应成派全不立宗，故无过失可指者。其要点症结安在？

答：宗喀巴大师高足克珠杰说：「藏中先德论著，虽异说纷纭，而修时则归于一途，皆以为空性境，任何亦无，无可成立。故修空慧，应任何亦不作意，任何亦不思惟，方能契合。其中亦不乏多闻博学之士，而修时仍不出此，可谓奇事！」先德修法，不外遮念、遮想、遮思维。宗喀巴大师著作中，破此极多极详，以彼等遮破太过，差之毫厘，即入正见歧途。此为修胜观者之关头。寡闻少慧者无论矣，即善巧多闻者，亦极易堕入其中。当知若一切分别皆「应破分」所摄，则积资忏净，皆是分别，皆应破除，则无成佛方便，学佛者唯有睡之一途而已。有说：「凡是分别所取，无论分别、非分别，皆与正理相违。」此由未辨如理分别，与不如理分别之差别。彼等以为一切法无所取，方是胜义理智。如于瓶与其立名处，一异皆不能得瓶，推之于我亦然，与蕴一异皆不能得我。月称论中已说，故无瓶可指，亦无我可指。推之于心亦然，若心是有，应有来去住。若心现住，为在身内住？为在身外住？又若是有，为是方圆等何形？青黄等何色？故有境之心，与认取相离。为境之法，亦与认取相离。故一切法皆无可认取。若于无可认取之法，而起分别，则成认取，即堕入于执实执相。故总结一语，任何亦不作意分别，方能超出一切戏论。彼等以此为无上精妙之语。此与应成派见所不同者，其症结要点即在认识「应破分」上。彼诸先德将瓶、柱、心等一切法，皆列入「应破分」中，故遮破太过。应成派则以我执之执着境（即无明贪着之我，亦即自性之我，非名言共说之我），方是「应破分」（故遮破不狭不过，正破应破）。如是方由一异之门，遮破其所应破者。若凡分别皆应遮破者，则通达空性之胜观，如解深密经所说，「思择正思择等，皆是分别」，亦皆成应破分矣。若如彼等所说：一切法无论有分别、无分别、是分别、非分别，皆不可认取者，如是则于人法二无我，皆不应抉择矣。彼等以空性境，任何亦无，故修空性之心，任何亦不作意。如是则人法二无我，皆不能修。以若修，即应作意故。号称修空性，而反遮破我执之空慧，此如何能摧毁生死根本之我执耶。若仅心不去执实，而无思择之慧，此不能断除我执。彼等任何亦不思维，不外将心内摄，不为实有成就方面所劫夺而已（谓心不往执实方面去而已）。此如怀疑室中有蛇，欲除众人怖畏，而告彼言：汝等于有蛇无蛇，皆不去思惟。试问如此能除其怖畏否？

故欲破其疑惧，应为之详说，如何无蛇之理由，方能破除。又如谣传敌军压境，应据事理辟谣，若仅告民众，令其于有敌无敌，皆不去想，试问能除其怖畏否？若于法性贪着，执为实有法性，固是相执。然除此外，凡取法性，皆谓是相执者，则凡未入圣位之行者，于胜义法性，有所思维抉择，皆成无义。抉择真实义，最后决定，此于法性，亦有所取，若成相执，岂不皆成无义。

【第三三七则】

问：有谓若由观察慧，以求无别慧，因果二法，则不相顺。于此应如何理解？

答：此疑难，非仅藏中先德如是，即在昔时印度人士亦有之。彼不知正分别者，系谓应于胜义空性，有最极思择之观察慧，由此引生无漏慧（初地见道）。无漏慧生时，将加行第一法之慧（此慧所念者同是空性，而其所显现者，非是空性，故此慧以分别为其体性）遮止（初地无漏慧二现沉没，慧与空性融为一味），而将一切执实分别烧除。圣慧仅遮止，而不烧除等同圣慧之正理分别，然能烧除一切实分别。如迦叶问品说：「迦叶，譬如两树为风所吹，互相振触便有火生，其火生已还焚两树。迦叶，如有正分别生圣慧根，圣慧生已还烧分别。」此说分别能生圣慧。故证明正分别于观修无碍，且为必要，以能引生无漏慧故。修次中篇意谓如是修胜观之瑜伽师，以观察慧最极思择，于内外诸法，不执实有成就自性，便能引入无分别定，证得诸法法性。若不善修习之愚者，不能以别别观察慧，观察诸法法性，仅一味不起作意，遮止诸念。彼愚痴行者之执实分别心，终不能灭。在彼未舍愚修之前，终不能证得空性，以无慧光显现故（莲花戒师之意，以为修真实义，须用观修，但用止修，于修空性之途，不能进步，以无慧光，不能照破无明黑暗故）。凡夫于内外诸法，由无明力，执为实有自性，因此起惑造业。此如妄执室中有蛇，生起恐怖，为除此怖，须以理破除，使彼于无蛇生起决定知，其怖自除。若仅告彼于有蛇无蛇，皆不作意，彼不能生无蛇之决定知，自不能除去有蛇之恐怖。于诸法无实有自性亦然，先须闻此理，次思惟此理，然后生起诸法无实有之决定知，方能破除诸法实有自性之执着。若仅告彼于诸法有自性与无自性，皆不应作意，则彼不能破除有自性之执着。因明释说：「决定知生遮增益。」谓须依因相之门，生起决定知已，然后能遮增益之妄执（诸法本无自性，而增益妄执为有自性）。彼一味不起作意之愚修，等于凡夫本自黑暗之上，再加一层障蔽。又如暗室中置有珍宝，欲往取之，须擎灯往寻，彼愚修者瞑目枯坐于室外，但求上师加持，宝自入手，如何可能。当以闻慧为灯光，以思慧寻觅，方能获得真实义之如意珍宝。莲花戒引迦叶问品意谓从分别之木，生智慧之火，由此智慧之火，还烧分别之木。释菩提心论说：「若见有分别，彼岂有空性？如来悉不见，能所分别心。若有能所别，彼即无菩提。」谓若于境生起实有分别，则不能生无实有之空性。能所分别心，谓各别实有相执分别之心。无漏圣者，乃至如来，悉不见此。以圣慧已还烧此诸分别故。若有能所相执，即未证得无上菩提。过去藏中修放舍作意，每引此论为证。宗喀巴大师释此，说彼等误解，论所谓若执能所分别实有，则无菩提句，乃破实执，非破能所分别，非破正分别慧。佛为一切智者，若法是有，佛即能见。若佛不能见能所分别，则彼应无。若能所分别皆无，即无一切凡夫有情，以具能所分别，方是凡夫故。若谓是破正分别慧，及破能所分别，则与彼论中以多门观察抉择真实，应成相违。

【第三三八则】

问：过去藏中先德引诸经论执为口实，但多误解。宗喀巴大师对彼等误解诸经论，如何正解？

答：（一）藏中先德引释菩提心论说，若缘无生空性及无我而修，即为修下劣空性。宗喀巴大师于菩提道次第对此特别解释说：「此非破缘自性无生及无我空性而修，乃破执无生空性为实有自

性而修者。」应知贪着自性无生及空性实有，及补特伽罗执为实有自性而修，即称为修下劣空性。此种见称为不能长养之见。空性为摧毁我执之究竟所缘，如水灭火，正为对治。若反执空性为实有，则如水中出火，更将何以扑灭乎。宝鬘论说：「如是我无我，真实不可得，是故佛俱遮，有我无我见。」宗喀巴大师说：「此亦是说，我与无我，俱非实有，故遮彼二实有之见，非遮无我见。」（二）藏中先德又引宝鬘论，谓我非有非无，不可视，不可缘，不可得。宗喀巴大师特别明释说，此系谓我、无我，其实有不可得，非遮无我见。以破除补特伽罗我，及无我之实有自性，方显无自性性故。若谓非有我，非无我，非有自性，非无自性，则与回诤论说：「若非无自性，即成有自性」之论意相违故。（三）彼等又引般若摄颂说：「菩萨若计五蕴空，行相非信无生处。」又般若经说：「若行色空无我，亦是行相，非行般若波罗密多。」（此亦对方引以执为口实者）宗喀巴大师释说：「此亦是说，执空等为实有。若不尔者，则不应说，非信无生处，以信彼处亦是行相故（此句对方所说）。又彼经说：「若知诸法无自性，是行般若波罗密多。」总之般若摄颂意谓菩萨于五蕴空，若贪着为实，犹是执相，于无自性生之要点，尚非能信。此间所引诸经论，皆对方执为口实者，故造论者宗喀巴大师广引详释，以祛彼疑。吾等于通达无自性生时，须生起信解、生起欢喜，因一切通达境，以无生处为最殊胜故。认识此无生处为最殊胜境，方生欢喜信解。此认识欢喜信解，若如彼等所解，皆是行相，皆是实执者，则佛不应说，应于无生处作信解矣。宗喀巴大师又说：何故彼经又说，于诸法无自性，应当善了知而修，方是入于般若波罗密多胜行；又彼经说，有为无为黑白法，乃所观法，慧乃能观者，分析乃观时情形，无尘许实有自性可得，乃观得之结果。如是行者，依世俗名言传称，可说为预于修慧度者之数中，即入修慧菩萨行列。引此经意，可见修慧菩萨，应用观修抉择分析。宗喀巴大师并引以下诸经，证彼等与诸经相违。如引三摩地王经说：「若于诸法观无我，既观察已善修习，此因能得涅槃果，余因不能得寂灭。」意谓若于空性所依事之诸法，由各别观察慧，观其无我法性。如是观察而修，方能证得涅槃。除此余因，皆不能得。此为修空性，修真实义，必须观修之铁证。又心经中，舍利弗问：「菩萨欲行甚深般若波罗密多，当如何学？」观自在菩萨答曰：「当观五蕴自性皆空。」意谓于五蕴自性皆空，应有所观，观时意中即有作意。心经法缘，乃佛加持贤圣问答，等于佛说。又如法界赞说：「能净心法门，厥为无自性。」又说：「由执我、我所，便遍计外界，若见二无我，即灭三有种。」意谓欲断生死轮回种，须于我、我所之有无，思维抉择，如是则须观修。能净心法之最殊胜者，为无自性。能令心调柔净善，成熟相续之法，如出离心、菩提心等皆是。诸法门以无自性为最殊胜。如修最初法门之业果，虽未通达无自性，亦能信解。然若通达无自性之菩萨，则于业果之要义，即缘起之理，究竟通达故，于业果信解，愈加决定有力。虽纤毫之善，亦励力勤修，且于布施愈能清净圆满。通达无自性能引生对于业果之通达，二者互为助伴之情形，与空性、缘起互有助伴之情形相同。故释菩提心论说：「知诸法性空，即达缘起理，希有此希有！应赞此应赞！」凡夫执我、我所，沉沦生死，何时若能于外界色等诸法，观察其相，抉择其有无自性，若能通达人法二无我，即灭三有种子。又入中论说：「若见我、我所皆空，诸瑜伽师得解脱。」意谓于我、我所自性皆空之见上，而行止修、观修之瑜伽师，能得解脱。又修次初篇引入无分别陀罗尼而释其经意，因过去多误解陀罗尼经意，谓以无作意之方法，令心境中色等诸法显现不起。如是修法，实太容易，则释迦、龙树不应说难。如龙树说：「佛说甚深空性法，此于凡愚难通达，故佛暂不转法轮。」又如佛说：「甚深甚难空性法，我能达此光明露，随向谁说彼不解，以故我暂不开演。」如仅不作意，即修胜观，则少闻寡慧，亦优为之矣，复何难哉。故古德诃斥说：「此种猪子狗子能修之法，世尊不应说为甚难。」莲花戒师释入无分别陀罗尼意，谓修空性时，以慧观察于我执所执境（实有自性），见无所得，不起作意，而断色等诸法之实有相。若于实有执不起作意，则不能断彼。如入无想定暂伏作意，仅能令心暂时不为外境所夺。于色等贪着境，有无自性，若不以慧抉择，非能永断，故暂伏作意，不能断

我执境。又修次中篇引宝云经说：「又于内心亦当寻思了解其为空；次更寻思能了解心所有自性，亦知其空。由是了解便能悟入无相瑜伽。」意谓于有境之心，以各别观察慧最极思择，了解其法性自性本空；其次于心之法性，以胜义理智周遍观察，亦了解其亦复无有自性。由是了解心之法性自性亦空，便能悟入无相瑜伽。宝云经又说：「悟入无相瑜伽者，安住无分别空性之三摩地，而不入其他相执。」（于「实有」有所执，即称相执）以上修次中篇引宝云经文义，以下乃莲花戒师解释：「此显要先观察，方能悟入无相。亦明显说，若唯舍弃作意，及不以慧观察法性，则定不能悟入无相分别性。」以下乃宗喀巴大师解释：「此引宝云经说：要先如理观察，故若未得真实义见，则定不能于真实义无分别转。」云「如理」者，谓如缘起理，如一异理，先以如理观察，获得真实义见。于此见上，方依止修、观修二法，反复修习之。空性乃圣者自内触证，余人难思，故称不可思议。如食糖然，未尝食者，不能想象糖之甜味，食者自知，亦不易为人宣说。有一类人说：若空性非实有，即无空性。为遮此执，故说不可思议。若破观慧如理观察，便违无量圣教正理。「观慧固以分别为性，然乃与教理不相违背之如理作意，故能引生无分别智（此是说圣者平等无分别智，乃安住空性定中，于余相不起分别，此是应有者，非谓任何亦不作意之修法）。」此段乃莲花戒论师破曾至藏中大乘和尚之见。修次各篇广破大乘和尚之见，此仅举其粗略，以遮修习胜观歧途。若将大乘和尚所说，与修次各篇所破，详细对照而观，方于中观之正途险路，明白认识。此于藏地则最为切要（著者按：于内地及瞻洲内道修习空见者，亦最切要！）藏中人士，虽亦闻思抉择，然修时则舍其所闻思者，而另用任何亦不作意之修法。于此五浊恶世之末，见浊、烦恼浊最为炽盛，彼等口虽负堕，而心中独不能放弃成见，此即见浊之力所致。若不追随宗喀巴大师之后，善事明师，依教依理善为抉择，仅恃劣慧寡闻，纵毕生辛勤，言修空性，决入中观歧途，于我执丝毫无损。大乘和尚一面主张任于何境皆不分别，然一面又说：「善男子：我当传汝心印。」此其师弟之间，皆起传法心印之作意，故是自语相违。大乘和尚主张任于何境全不作意，其弟子当不应于其「任于何境全不作意」之教授而起作意。故其教授，而成无义，即不可依，应成不须教授而修。

【第三三九则】

问：如上广破邪执，乃欲显正义，然则修中观正义，总摄其要，应如何修耶？

答：总摄要义，如宗喀巴大师菩提道次第修观之法末段（从「如是修法」句起，至尤应远离沉掉而修，皆如前应知」止）。宗喀巴大师亲说根据文殊、弥勒、龙树、无著、寂天、阿底侠诸大菩萨而说止观修习之教授。末段文中「昔诸道次第教授」，谓阿底侠所造道次第，博多瓦、侠惹瓦、伽喀瓦等皆阐扬道次第者。其中特指出博多瓦之碑崩（音译，意谓摄修要手册），其中说「别修无关之空」者，谓不能真正对治我执。此亦欲显正义，必先破邪执。然则当如何耶？当由闻思而抉择所得之意义，修时即当依此意义而修，故有「初务广大求多闻」之赞辞。于修一切法门皆然，而修中观尤甚。故有「寡闻为修中观之障」之语。若未经闻思而修，则修时合体与否？如理与否？如量与否？均不自知。所谓空见之见者，即谓由闻思抉择后，所得之决定知，此乃慧之一分。由此依寂静地而修，得大通达，即称为修所成慧。宗喀巴大师说：「应依所闻，而后依理智抉择思维，最后乃依清静地而专修。」此即三慧之次第。修空观即当依此次第，先由多闻，次依理智抉择，除增灭执，得决定知。最后即或依缘起因相之理而修，或依离一异之理而修，最后于缘起或一异中，皆无自性之理上，即安住于此，不缘于余，即称略住。阿底侠尊者中观二谛论说：「由何能证空？如来记龙树，现见法性谛。弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。」此颂开端设问：由谁能证空性？下答如来授记龙树得佛密意，现证法性胜义谛。弟子月称有二说：一说龙树寿高，月称为其晚年及门弟子，因月称自说：「亲承龙树教，得五要义及中观见。」二说为承传弟子，乃异世私淑龙树者

也。博多瓦乃阿底侠再传弟子，亲承仲敦巴之教。大乘见分二：一依龙树（即龙猛）所说之规；一依无著所说之规。阿底侠依于前者，尤以月称为主，宗喀巴大师亦然。

末段文中所谓「加行」，谓陈设身语意所依等；「正行」谓寻觅所缘，安住而修，如是反覆以止修、观修间杂而修；「结行」谓发愿回向等；「中间」谓下座后，调节眠食等。修观「加行」，于初业有情，尤为重要。颇公说：「如欲美食，须先选购材料，用意烹调（此如加行），而后正食时，方得享受。又如耕田，须先深耕易耨，然后方能丰收。故须先积资忏净，以为加行，然后方能得胜观之果。修正行时，先将所缘决定，令我所缘境现起，或依缘起因相，或依一异之理，抉择获得决定知后，然后止修、观修，间杂而修。如前所说。完结行时，不外以所修善根回向菩提，余如玛澈修法中详说。于所缘不明，即入于沉。由贪欲境，引生作意，即入于掉。于沉掉相，须认识清楚。尤其入于微细沉掉，须能认识，然后如前讲止时所说方法，以除去之。」

【第三四〇则】

问：云何为成观之量（即真正中观之量）？

答：真正中观，不惟于决定无自性之止，无有退失，且同时能以正知观察一异之理。不但同时能观，且同时能使止益增长。不但止益增长，且同时能生最殊胜之轻安，而为从前止中所未得者。得此轻安时，则一切分别智慧，均成中道之观。生起如此中观时，则对于空性有更显明之见矣。于此补特伽罗，于止中有悦意轻安之观。如此之悦意轻安之观中，仍不离止，即是止观双运。如具菩提心得此中观时，同时即入大乘加行位。如此补特伽罗，以正修与后得互相资助而修，次第历加行四位，而真正见得空性，同时即入见道位，是为初地。得初地时，尚须视其是否得真正能离遍计执之空性。如得，则证入相似法身。此后即依其能离遍计执之空性之程度，而分十地阶位，及至入于佛位，则悉离一切相矣。

【第三四一则】

问：依宗喀巴大师菩提道次第所示：云何为随顺胜观，及真实胜观？观轻安与止轻安之关系为如何？

答：行者不知修观歧途，及成观之量，易生我慢，妄谓自己已修成。尤须知有二种胜观：即随顺与真实之二种。

「由如是善观察慧，观察修习，乃至未生如前轻安，是为随顺毗钵舍那。已生轻安，即是真实毗钵舍那。」应知所谓如前轻安者，非谓即前得止之轻安，须由各别观察慧之力，别引轻安，此乃胜观轻安。止观间杂而修，观察后又稍住于止，乃令已得止之轻安不退。若未由观察引生轻安，但称随顺胜观，不名真实胜观。止以定为体性，胜观以慧为体性。由胜观所引轻安摄持之智慧，即是胜观体性。身心之粗重，皆得调伏除去，于善业具有堪能，不生劳倦，此即胜观轻安体相。先由心轻安引生身轻安，次由身轻安引生身轻安乐，后复由身轻安乐引生心轻安乐。胜观之轻安虽非止之轻安，然其体相与生起之次第，则与止轻安相同。由止修纯净而引生之乐，即为止轻安，由观修纯净而引生之乐，即为观轻安。观修纯净，如诵度母赞至数十年者，但一缘念，即能任运背诵，不假励力思索。以串习纯熟，其心清净故，亦能引生轻安之乐。观轻安生起后，不惟不使止轻安退失，反令止轻安辗转增上。观成之量，非由少数行者，依自己修习经验而说，乃须根据佛说一解深密经

说：「慈氏（即弥勒）问佛：‘若未得胜观所生之轻安，于所闻法如是善为思维，即以此等法为定所缘，此种作意，可否称为胜观？’佛答：‘慈氏：彼非毗钵舍那，是随顺毗钵舍那胜解相应作意。’」阿闍黎先底把作般若教授论亦说：随顺胜观，须已先获得止之轻安，修胜观时，内三摩地所行影像，即空性境（空性痕迹）。于空性义（空性影像），胜解观察。若未由观修引生胜观轻安，但名随顺毗钵舍那所有作意。初业有情，未得止者，多用观察，固不易得止。然既得止后，观修之力，不惟不妨碍止，反令定分增长。一般人于住分及心一境性，有所误解，以为一心缘空，即不能稍移一点，方是心一境性。不知止乃住分，观乃明分，由观纯熟与住相应，成为一体。此时明住二分俱有，故不能说观修，即妨碍止，明住二分已成一体故。

【第三四二则】

问：依自宗止观双运之法，应是如何？

答：自宗说未成止前，观察修可作止障，已成止者反成助伴。不同馀宗说，凡修观皆作止障。宗喀巴大师说：

「不唯修止，且能以智慧作观察修，由是而得止观双运者，甚为希有！」此说非止观成后，别修双运，乃得真实合量胜观时，即得双运。前说止时，说有四种作意。修观时，亦有此四种作意。已得止而作观修者，其初因久习止修，故于观修，不能串习，故须励力观察（即一，力励运转作意）；次以正知正念遮除沉掉，虽能观察，而有时间缺（即二，有间缺运转作意）；再次其力愈强，无有间缺（即三，无间缺运转作意）；最后不须励力，而明分住分皆具，即称不功用行任运运转作意（即四，无功用运转作意）。若缘空性境之胜观，至此位时，则已将入圣流。此处所说，乃由观修而成之四种作意。真得胜观时，住分明分皆具。其住分即止之体，明分即能观之智慧，故称止观双运。得第九相住心，由此而入圆满三摩地，为所依止而修胜观。所谓胜观，谓此时之观，较前为胜，故称增上慧也（胜与增上，在藏文皆同为「拉」字）。如是依止勤行修观，至纯熟时，如诵熟书，不由念知之力，如顺水推舟，沉掉不生。亦如得止时，无功用运转者然。此时止观，清静而无沉掉，调柔而极听命，不缘馀境，与止随顺（谓不失所缘），以轻安乐摄受慧分，齐此名为止观一体，平等无偏（于明分住分，不畸轻畸重，同时俱转）。总之，依九住心得轻安之殊胜止后，即勤行修观，修至于思择境纯熟，不须用力，即于境转，亦如修止成时，不须用力，即无沉掉，身心调柔，具大堪能者然。如是即名止观双运。止所缘境称无分别影像。观所缘境称有分别影像。修观之力，无间无缺，于所缘境作意相续，双证二品，尔时名止观双运。谓止中有观，观中为止，互相连系而转。依总说止观，二者同时，依微细说，实非同时。观察之观，与胜观不同，此段乃甚难解处。文殊菩萨指示宗喀巴大师说：「一切难处，汝应向末世众生明晰而说。」拉卜楞寺大德绛央协巴著述中说：「止观同时，为一大难处。」亦即指此。止修有二：一、有分别止修，如缘佛像，分别其量、颜色等；二、无分别止修。此中应知：一、由观能引生止。须已得止后，修观纯熟方能。二、须将得胜观时，由轻安乐方能令止增长（故说由观生止，须将时间辨清，非谓一切时）。三、于自所缘一心不乱，无沉无掉，专注一境，不馀散乱，即称为止。非如馀宗所说一心死住于显色上，方称为止。故以观慧缘空性境，但心不乱，亦称为止。以胜义空性择法之观，与专注之止，所缘及时间二俱相应，其时之观，已极纯熟，不动不乱，观中有止。胜观中亦有住分止修（前说观之门类有三中，一有相毗钵舍那，即有住分止修），惟于自所缘境，念知而住，不别寻求伺察。第九住心时，其定力亦如水静无波，此时若多兼观察无我空义，如静水中有小鱼游行，虽不妨于水之澄静，然不能称为止观双运，以尚无止观一体之义故。以上皆依宗喀巴大师所明晰者而说。再摄要

略说修法：先依菩提心教授，上者令心中生起真实菩提心，下至相似菩提心生起。次乃选择与自相应之所缘而修止。得止后，乘定力未退之时，认识胜义之应破分，即所执实我。乃以分别观察智，抉择其有无。最后得实我无有之决定知，即行安住。又再以观察慧抉择，得决定知，又复安住。如是反复观修、止修，间杂而修，最后已能明察秋毫之末，此即得止观双运。

【第三四三则】

问：吾人从依止善知识起，至止观双运，修学至此，应如何提纲挈领，摄要思维，以便心中摄持？

答：应依菩提道次第摄道之总义（见广论）。为易持故，造为明灯颂中「摄道总义略颂」，复依颂作释，均详明灯颂自释摄道总义之释义中。若数数阅读，自能将摄道之总义，受持心中。若略作提纲，则应知菩提道次第，乃三界法王宗喀巴大师之心要，总摄三藏十二分教要义，分四大科：第四科中分二：一、依止善知识为道之根本；二、得依止已修心之次第如何。二中又分二：一、于有暇身劝受心要；二、心要受持之法如何。由此二中又开出三士道，在上士道修心之道次第中分三中，第三，发心已学行之法又分三。此中第三，释于学处修学之次第分二：一、总于大乘修学法，如明灯颂中说「道之根本依止师」句起，至「推此知馀未说者」等句止；二、别于金刚乘修学法，如明灯颂说：「别于金刚乘修法」句起，至「慈氏无著编摄颂」等句止。尤当如摄要三段所说：第一，堪学密乘法器；第二，成熟灌顶因；第三，受持三昧耶，以成熟身心等。所有摄义，熟悉心中，由此进入密乘，方能成义。

【第三四四则】

问：一切法门，后后依于前前，已如前说。若以密乘而言，其后后依于前前之要领为如何？

答：生起菩提心令自己已成法器后，非须依作、行、瑜伽之次第而修。乃于四部，随自根器，任选一种。惟必须先修生起次第，以为成熟圆满次第之生因。然亦非修护轮、坛城、本尊，即为生起次第。修生次乃为断凡俗执见。圆满次第，谓即就善堪能之身心，依于殊胜方便，而圆满空乐要道。此中有五次第：一、身语寂静，二、心寂静，三、幻化身，四、光明身，五、双运身。双运分二：有学双运、无学双运（所谓双运，乃光明与幻化和合，非前所说止观双运）。如是应知无学双运，由有学双运而来。此又由幻化身、光明身各别修成而来。此又由心寂静而来。此又由身语寂静而来。此又由生起次第而来。此又由灌顶而来。灌顶由生起菩提心而来。此又依次乃至由依止善知识而来。如是每日从依止善知识起，乃至止观，每日能串习一遍，然后依自所受本尊法修习，则此日为不空过，而成为有代价，有意义。如是渐次有成，始能将圣教，于自他之身心，广为增长也。

【第三四五则】

问：何以宗喀佛不于菩提道次第广略两论中开演密乘，而别开密宗道次第？云何为合器与非器？

答：大乘要道，显密双俱，始称圆满。佛果必须显密圆融，方能成就，以此必须说。然密戒禁为非器说，复戒不为合器说。以是宗喀巴大师不于菩提道次第广略两论中说，而别开密宗道次第也。拙著明灯颂第四章别开，亦本此意（明灯颂及自释第四章，禁未受灌顶者阅读，以此纵有传播机缘，亦当分一至三章本，及一至四章本两类。在问答三百六十则中，对第四章密教，不作详细问

答，亦本详则犯密之意)也。

云何为合器与非器？如于「别于金刚乘修学法」中所释说：第一次第，具菩提心以成熟身心，令成堪学密乘法器，为合量法器，无此即为非器。云何不为非器说？(密教经典、仪轨、事相等，亦严禁非器阅读和窥视。菩提心是否生起，虽不可知，然在藏中惯例，最低限度须确知此一有情已听受菩提道次第完整教授，及曾于某师前受过灌顶法，始能为说密法。)如前所说，密法如狮子乳，土钵不堪承受，器必毁裂！使彼有情，不惟无益，反遭毁灭，自他二者，俱犯重罪！以故名难赞说堪钦金刚持传吾等菩提道次第各种教授，时经八载，最后始传密法也。

本版为普及版，专谈显教修学法，故密法部分(348—360)从略。

问答至此，从依止善知识起，至圆满双运位(与最后母续度母法)，所有法门，共作出问答三百六十则，问题是否已穷源究竟耶？应答：如所有性，无有边际，无有穷尽；尽所有性，亦无穷尽，以此问题，亦无穷尽。故三百六十则，不过沧海之一粟耳，然此一粟之作，具有二义：一、宗喀巴大师在作菩提道次第广论后，观察化机，为摄要易知故，复作略论。此三百六十则，亦复如是。在作明灯颂自释师佛密意庄严论后，感觉自释广论中，就显而言，摄三教授(玛澈、文殊语教、菩提道次第广略两论)；就密而言，能怖法中，亦摄三法(独勇广略两种及十三尊法)，如是显密，深广教授，聚融一论，利根喜此，钝者难持。为普遍三根故，作三百六十则，应知此为明灯颂自释之提要略论也；二、对修学而言，三百六十则能作何饶益耶？当知从依止善知识起，至圆满双运位，一一法门(如明灯颂自释中所有教义)，属闻慧所摄；以此自问自答式之三百六十则，属于思慧；能引生决定知，借此而修，应非盲修瞎练者可比，故能引生修慧。如是修学，连贯三慧，岂非饶益耶？作论竣此，时在癸丑(一九七三)年十一月十九日，作者绛巴妥默应如何发愿而回向？当愿自与法界一切如母有情，由闻此千百万劫难遇之显密全圆，甚深妙法，借此思慧，勤行精修，速证大持；并以此功德，回向三界法王宗喀教义，永宏隆昌，法界有情，咸证佛位。

普为出资者及读诵受持辗转流通者回向偈曰

愿以此功德 消除宿现业

增长诸福慧 圆成胜善根

所有刀兵劫 及与饥馑等

悉皆尽灭除 人各习礼让

读诵受持人 辗转流通者

现眷咸安宁 先亡获超升

风雨常调顺 人民悉康宁

法界诸含识 同证无上道

《菩提道次第传承诸师修心语录》

菩提道次第传承诸师修心语录选集 一切悉地生源

目录

上篇

壹 发心为诸修之首

贰 集资忏净

叁 依止善知识法门

肆 於有暇身劝取心要

与下士共道次第（亦即粗分出离心修要）

伍 念死无常

重在能舍此世心

陆 思恶趣苦

柒 皈依三宝

皈依因及境

应知总义

应知差别

皈依功德

遮止学处

奉行学处

捌 深信业果

业决定之理

业增长广大之理

业不作不得

业作已不失

总於黑白二业果心生决定

依四力忏净与中士共道次第(亦即细分出离心修要)

(第一修求解脱之心)

思流转总苦分六

思维别苦

思善趣苦(恶趣苦详前)

(第二抉择趣解脱之道)

思维集谛流转之次第(中摄烦恼之相、积业之相等)

修何等道而为灭除

戒学概要

应知生罪四因

上士道修心之次第(亦即示菩提心修要)

(总说一般修心概要)

承传诸师所说一般修心语录

下篇(别示菩提心修要分三科)

(第一科明发心为入大乘之门分三)

壹拾伍(一)须入大乘之理

壹拾陆(二)发心十德

壹拾柒(三)大乘命根

(第二科此心如何发起此中摄七因果教授及自他相换法门)

由七因果教授之门生起菩提心法

(一)平等舍心修法

(二)知母修法

(三)念恩修法

𑖀𑖄𑖆𑖆 (四) 报恩修法

𑖀𑖄𑖆𑖆 (五) 大悲修法

𑖀𑖄𑖆𑖆 (六) 慈心修法

𑖀𑖄𑖆𑖆 (七) 增上意乐修法

𑖀𑖄𑖆𑖆 (八) 菩提心修法

𑖀𑖄𑖆𑖆 壹拾玖 𑖀𑖄 由自他相换门生起菩提心法 (前四种与七因果同)

𑖀𑖄𑖆𑖆 (五) 自他平等心修法

𑖀𑖄𑖆𑖆 (六) 爱执自我之过患

𑖀𑖄𑖆𑖆 (七) 爱执他者之胜利:

𑖀𑖄𑖆𑖆 (八) 阴自他相换义

𑖀𑖄𑖆𑖆 (九) 自他相换修法

𑖀𑖄𑖆𑖆 (十) 增上意乐修法

𑖀𑖄𑖆𑖆 (十一) 菩提心修法 (补充诸德修提心语录)

𑖀𑖄𑖆𑖆 四白法中

𑖀𑖄𑖆𑖆 四黑法中

𑖀𑖄𑖆𑖆 𑖀𑖄𑖆𑖆 (第三科 𑖀𑖄𑖆𑖆 发心已学行之法)

𑖀𑖄𑖆𑖆 贰拾 𑖀𑖄 发心已於学处须修学之相

𑖀𑖄𑖆𑖆 贰拾壹 𑖀𑖄 方便与智慧仅随学其一不能成佛。

𑖀𑖄𑖆𑖆 贰拾贰 𑖀𑖄 於学处修学之次第

𑖀𑖄𑖆𑖆 (一) 施波罗密

𑖀𑖄𑖆𑖆 (二) 戒波罗密

𑖀𑖄𑖆𑖆 (三) 忍波罗密

𑖀𑖄𑖆𑖆 (四) 精进波罗密

𑖀𑖄𑖆𑖆 止观修法 (亦即别示後二度——禅定与清净正见之修要)

𑖀𑖄𑖂𑖄 (五) 禅定波罗密

𑖀𑖄𑖂𑖄 贰拾叁 正修止法科中所摄一些教授

𑖀𑖄𑖂𑖄 贰拾肆 依於止而修九住心科中一些教授

𑖀𑖄𑖂𑖄 贰拾伍 真实成止之量

𑖀𑖄𑖂𑖄 (六) 智慧波罗密

𑖀𑖄𑖂𑖄 贰拾陆 总示修观资粮科中所摄一些教授

𑖀𑖄𑖂𑖄 贰拾柒 欲断彼我执 (俱生无明) 须求无我见

𑖀𑖄𑖂𑖄 贰拾捌 抉择人无我 (依四扼要以抉择)

𑖀𑖄𑖂𑖄 第一 决定所破之要

𑖀𑖄𑖂𑖄 第二 决定二品之要

𑖀𑖄𑖂𑖄 第三 决定破除一品之要

𑖀𑖄𑖂𑖄 第四 决定破除异品之要

𑖀𑖄𑖂𑖄 (抉择彼无自性科中一些补充教授)

𑖀𑖄𑖂𑖄 贰拾玖 依上抉择法观法我无自性

𑖀𑖄𑖂𑖄 (更进由缘起门通达空性义)

𑖀𑖄𑖂𑖄 参拾 显示补特伽罗如幻

𑖀𑖄𑖂𑖄 参拾壹 依何方便现无倒如幻

𑖀𑖄𑖂𑖄 参拾贰 抉择法无我科中摄要教授

𑖀𑖄𑖂𑖄 参拾叁 抉择有为法无自性科中一些教授

𑖀𑖄𑖂𑖄 参拾肆 抉择无焉法无自性

𑖀𑖄𑖂𑖄 参拾伍 建立世俗谛中一些教授

𑖀𑖄𑖂𑖄 参拾陆 建立胜义谛中一些教授

𑖀𑖄𑖂𑖄 参拾柒 定中修如虚空之空见修法

𑖀𑖄𑖂𑖄 参拾捌 後得修如幻化之空见修法

参拾玖 得止後修观法

肆拾 抉择无为法无自性之修法

肆拾壹 成观之量

肆拾贰 摄道总义中上师所示一些教授别示金刚乘修学法要中一些教授语录

(生起次第如何修法分二节)

肆拾参 (第一节) 示瑜伽行者成熟身心之要

肆拾肆 (第二节) 示成熟已修行之次第

肆拾伍 菩提道次第传承诸师修心语录选集

一切悉地生源 上篇

南无曼殊廓喀雅

宗喀耳传心要髓，师佛瑜伽道命脉，一切显密教修要，

舍此断绝悉地根。持此命脉修二道，为成法器应先修，

共道所摄三法门，出离正见菩提心。调柔後修不共道，

令师喜悦求灌顶，三昧耶及诸誓句，爱护如眼应严持。

以戒为基而进修，第一生起次第门，得除凡俗诸分别，

住坚定已增堪能。由此进修空乐道，趣入第二圆次门，

幻身光明得成就，直取佛果双运身。此诸悉地由师恩，

使我得闻诸法义。消除心中无知愚，始晓宝库所藏珍。

示我思择诸难义，如前所撰诸问答，以代寻思诸疑网，

生起决知利修行。思义奉行令心契，领会修迹须自心，

皆由长久熏习力，福慧善根所养成。如是由修悟达语，

皆为诸师内证音，绛巴妥默取道用，圆修一环无匹伦。

按法门次第及师承先後次序编出如下：

壹 发心为诸修之首

一、释迦世尊《律藏药事》（十七事之一）中说：「在释迦世尊前，波斯匿王问牟尼最初於何处发心？」佛答：「往昔牟尼为具光王时……王乘一白象往山林中，象嗅著雌象气味，而狂奔驰去。王命调象师立即制止，调象师不能制止，王攀得树枝，得免於死。王责调象师何敢以未驯象供王？调象师答：「大王！实已调驯……」象狂性消失後，忆及治术，畏而归来，象师为证其已作调驯，当王前施其调治之术，出红炽铁球以治象，象受调治，如仓服从。象师禀王道：「大王！象虽是接受调治，顺合命令，但象受治创过甚，已死去。」王问道：「如此调驯之象，何故仍时起狂乱？」象师禀道：「大王：我施法治，只能调其身，未能调其心。」王说：「汝闻有能调心者乎？」象师得十方诸佛的神力加持而答道：「身心二者都能调伏，唯有薄伽梵佛世尊。」复作颂说：「大王佛陀大威力，烦恼已断具胜勇，如是随佛诸士夫，随转亦成无执心。」具光王闻佛功德，生大信仰，积福善业，发愿回向无上圆满菩提而作颂说：「由作广大施福资，出离凡俗而成佛，往昔诸佛所未度，诸有情众我当度。我以所有救生业，及施等生诸福善，愿证佛位度世间，从贪恼中得解脱。」

二、释迦世尊《贤劫经》中说：「弥勒菩萨昔生为转轮圣王名普照，於大势如来前供食，初发无上菩提心。」圣解脱军所著《二万五千般若》与弥勒所著《现观庄严论》合释的《二万五千般若论》中关示七十事理《第一发心品》是根据《二万五千般若》中说：「舍利子：於此若欲希求大菩提，一切法中，现证圆满正觉，当勤修般若波罗密。」此为引经「希求菩提」而作广释；及引经中「希求利他」而作广释。以此发心总相，当知为「希求菩提」与「希求利他」也。

三、佛经中说：善生世界中，雷音王佛出现於彼世界中时，至尊妙吉祥（即文殊菩萨）生为彼世界中转轮圣王名虚空，在雷音王佛前，启问如来往昔成佛因缘道：「世尊先发如何心？圆满菩提始生起，从何得证彼智慧，此义启请明示我，我亦愿如佛世尊，发起殊胜菩提心。」雷音王佛答道：「一切诸法如其因，要在发愿之根本，由彼所发何种愿，如其所愿得成果。大王我亦於往昔，曾发圆满菩提心，为利一切有情故，我发正愿愿成佛。如我所发如是愿，我亦证得如是果，圆满菩提我证得，以此圆满我心愿。大王汝应心坚决，此心不变发菩提，若能行彼菩提行，汝亦当成正等觉。」经这样劝请发心时，於是转轮圣王虚空祈请十方一切诸佛作证，於雷音王佛前，以极猛利的心力，作这样的发心和宏愿道：「轮回无尽中，何时有终始，彼时为利众，当行无量行，今於世尊前，我发菩提心，众生是亲客，当解其贫乏，从今至以後，我若生贪心则欺十方中，所住诸如来。从今至以後，直至证菩提，嗔心及害意，嫉慳决不作。梵行我当行，恶念尽舍弃，严持戒律仪，随学佛世尊。菩提我勤行，一心愿成佛，至终一有情，未度我当度。无量不思議，佛刹当净习，十方诸刹中，皆得闻我名。自我作记别，成佛定无疑，我之增上心，所摄诸士夫，身语诸业因，我皆为净治，并为净意业，不作不善行。婆伽梵作证，我所发愿，我从千百万亿俱胝那由他无数大劫以来，所有一切诸佛世尊以清净无碍眼观察，何时不见我於十方无量无边世界中，正入菩提，庄严菩提心；以及正行布施、持戒、忍辱、精进，禅定、智慧等波罗蜜；及由我劝导，由我宣化时，彼时我决不现证无上正等正觉圆满菩提。我愿以清净无碍眼，观察十方中，何时不见有佛世尊如你这样任何如来时，彼时我始现证无上正等正觉圆满菩提。」（众生成佛，皆人涅槃，文殊菩萨始现证圆满菩提。

四、至尊文殊答大成就师绛伯嘉措问宗喀巴大师往生因缘说：「往昔无数劫前，有佛名帝释顶髻如来出现於世，为如海徒众转最胜乘——金刚乘法轮。尔时，宗喀巴为我文殊长子，具足明咒、辩才、神通、禅定、现证二谛智慧等不可思議诸功德。文殊我与徒众齐至帝释顶髻如来转金刚乘法轮会中时，薄伽梵帝释顶髻如来发出妙梵音言：「诸菩萨能於无量数不净世界中，不顾身命宏扬密法甚深中观道之金刚乘妙道，此为诸佛子广行海中，最殊胜行。当如来发出如是狮子吼音时，尔时之

宗喀巴发起大无畏心力，从徒众海会中，起而发出勇猛声音而白言「我愿从此时起，不顾身命，於无量数不净世界中，宏扬密续甚深中观道之金刚乘妙道。」宗喀在帝释顶髻如来及十方诸佛菩萨作证之前、发出了这样誓言後，那时，帝释顶髻如来及十方诸佛菩萨齐声赞说：「善哉！汝为大勇猛菩萨。」……帝释顶髻如来即从身中放出无量俱胝光明，具足欢颜为菩萨授记说：叫如汝所发誓愿，从此时起，汝将於无量数不净世界中，宏汤显密正法，最後於希有庄严刹土中、成佛号狮子吼如来。」

又至尊文殊菩萨广说正法，成为法幢时，令我们的释迦世尊等贤劫千佛，皆发菩提心，这在《入中论本释》中有这样的解释说：「作师长（文殊作诸佛之师）的特别事业者，是说至尊文殊成佛时，令如来释迦牟尼，及其他一切诸佛如来，都於最初开始发菩提心。」

五、班禅·洛桑却季绛称的语录中记载说：「在宗喀大师的语绿中有问：「诸修之首，等同诸经开始首句——在梵语……那样，应依何法为首？」彼时各答不同，或答身坐八法。後来，洛桑却季绛称答说：「首在发心二即动机或称等起）以此应知如阿底侠尊者所说：「凡是贪嗔痴的动机，都是不善业。以此以不善的动机，而修善法，是不能入於道的，如正下中士两道那样发心的善念，固然很多，但是现在此间必须的唯一善念，应当是菩提心。」

贰 集资忏净（初修六加行中所摄，依七支门而修）

一、佛向弥勒说：「应知具足成佛，应修何法？我为一切有情利义故，下僧衣向十方三世诸佛礼拜等而得成佛。」

二；集资忏净，摄於七支。昔印度修「密集」即生即身成就者亨遮菩提王说：「依唯识赏识及幻识，皆不能成佛，当依七支成佛一（七支功德，能使种姓清明，身心成熟。）

三、昔印度大成就者刚巴那说：「若行者未证得圆满次第以前，不勤行曼遮供养，如自杀其勇士与空行。」（上师教授说：心中观想，但称供养，不称为现实曼遮。必以实体表现，修密法每日对於金刚上师，应供三次，否则，为密宗应忏悔之一，简亦须用实体曼遮。）

四、藏王松真岗波著述中引文殊问佛说：佛涅槃後，众生以何为福田？」佛答：「比丘一众，俊婆二众，汝等须知，我涅槃後，供我身像，如现供我之功德，福田无别，异熟无别故。有佛出世，方有佛像，虽系身像，即我化身。」

五、仲敦巴尊者到贡巴瓦室中，见著陈设的曼遮有尘土封蔽著，也就说道：（我的大自在修士中的幢师呀！所谓「不忘供养」这句话是什麽意思呢？」过了一阵贡巴瓦将内心所有寻思陈述於仲尊者，仲尊者说道：「你想只你一人在观修麼？或许你认为阿底侠的观修是很善妙的，可是要知道阿底侠的善妙，也就是在於作这样与这些供养（指常供实体曼遮）而成就的。如果对於我说的话，信不下去的话，就请细阅一下经教吧！」

六，甘丹派大善知识普穹瓦是以常供三宝作为主要修行的，以此他的修室外，供香的香气，经常芬香不故。他说：「我最初只能供辛辣刺鼻的粗劣草香，继能供四种香料合制的香气扑鼻的线香，而今我能供用极贵的沉香及安息香等香料合制的香气馥浓的极品香。」据说有一次他配制香料的价值，就值二十二两黄金。

四一七、昔诸大德说：「修行而不积资，如沾润种子。欲身心通达而不串习，如笔画火焰。若积善而不积护持戒，如无主之宝，人人可取。」

四一八、妥默桑波大师说：积善若不回向菩提，那末对特殊境(如上师三宝父母等)生起嗔恨等……一些能耗善业之因发生时，积善将被消尽。以回向菩提之善，任何时候，也不完竭，不应回向於为利自己的三界乐果及声缘二乘。当为利一切有情故，回向无上菩提为最要主当思在诸佛菩萨等前、为我回向作证，当思能所回向等一切法，无缘自性空义！而作回向。应知如回向，而无缘性空。设若不知此义，本我们初业有情是以信解而作，以此可以思念文殊与普贤等所作如何回向，我亦如是回向。

四一九、昔达坡噶居派初祖达坡塔节时，行者皆以大手印法证空性行相，拔谟住巴（亦噶居派）但修七支，众讪笑之，他说：「我但修七支，实别无他法可修。」

四二〇、宗喀巴问本尊文殊依何种资粮田，而积福忏罪？依何种为本尊？依何种为次第始能迅速积集二种资粮而成佛？经文殊开示後，始有道次第中所说曼荼罗修法。此为宗喀秘密耳传法之一

四二一、宗喀巴大师说：「较凡俗农田殊胜千百万倍之资粮田，若任其荒芜，而不翻种（不分四季，不论主权任何人可种）其愚痴何处可寻，须以信犁耕福田、而勤播善种（摄供养等积福）。」

四二二、宗喀巴大师说：「不很劳而能积福德资粮者，莫如随喜」古德也说：「安睡而积大福的，算是随喜」关于对自随喜，宗喀大师说：一对自所作善，应离狭隘心。」（对中、亲、疏三类修随喜，对冤仇所作善业，若能生起随喜，即为成就对治嫉他烦恼。此为上师教授语。）

四二三、宗喀巴大师问本尊文殊，如何速得成就？文殊答说：「一积资忏净（成熟行者身心）。二，於上师即本尊无别前，启请求加（速得加持）二身心不断修行（正行修法）。若勤於此三者，自能迅速通达。」

四二四、珠康巴大师笔录了《贤劫千佛经》中，「往昔名称如来为织布者时，以机头布供养，而发菩提心。以及「放光如来供草炬而发心」等字句，拴在项上（以志不忘）。并说：「我们发心的供物，是没有碍难，而是信心上有碍难！」他并从当时起，命诸修院中，任於何时来会僧众，都先行供养与礼拜结合的七支曼遮等，继修发心仪轨。并建立凡到大殿僧会等任何一处，都必须携带曼遮的规矩。」

四二五、洛桑朗嘉大师曾经这样说：「通达甚深中观正见，重要的教授，是必须启请上师加持，及忏悔罪障。」有人问大师忏净法门很多，以何为重要？他问：「依三十五佛忏悔法而作，为最重要。」并开示了过去宗喀大师，及绛伯嘉措等这一法传的前辈诸师的作法情况。问大师是怎样作的？他说：「我在帕巴辛衮（地名，有著名的佛舍利塔）依三十五佛忏净法门，作了一月之久的积资忏净法，这真令我生喜！」

四二六、洛桑朗嘉大师因僧众请住世，他说：「我看是这样——与其长寿住世，曷若修善死亦乐，死於善净业习中，噫嘻生死心自平，诸修寿法复何喜！又说：「法友们，以你们这种净善积福的作法来看，温萨耳传圣教，是很有希望，还要大宏起来的。」

四二七、大德洛桑朗嘉说：「依《三十五佛忏悔文》，加以长拜，较此忏悔殊胜者，是没有的。」

（犯三聚戒，虽各各别有忏悔文，然皆不外四力门，皆追踪法王宗喀巴之後而修习，随念随长拜，此为上师教授语也。）

一八、颇章喀仁波伽（简称颇公）说「若依上师供养曼荼罗资粮田，观想圣众，行集资忏净，加持尤大，此乃温萨巴耳传。（上师说此一耳传源出文殊，此一承传由宗喀巴传东敦嘉措，次传坝索。却季绛称，次传却季多杰，次传温萨巴。洛桑登珠……）」

一九、颇公说：「不唯凡夫应修七支，佛与佛见面，皆先以七支赞叹为供养，菩萨见佛，闻大乘法，亦以七支供养，初地菩萨分身百数，见百佛世界，二地菩萨，见千佛世界，皆以七支供养。由此可见有说七支乃未证空性前，初业有情所作，是不合理的」

二十、颇公说：「如能观梵天王身固佳，如不能观，亦非窃取以供，因三千大千世界，乃一切有情共业所成，我为有情之一分，以之供养，亦无嫌疑。」

二十一、关于回向应回向菩提，则如滴水之入大海，直须海干，此水方尽。颇公说：「如有二友同行，甲有一升黑豌豆所磨之糌粑，乙有一升好青稞之糌粑和一袋中，各人取食，有一天乙对甲说，你粮早已消尽。甲说，取袋来看，则见袋中尚呈黑色，何得谓尽。回向亦然，自己虽以杂染微善，和於佛之功德海中，永久无尽矣。」

二十二、恩师昂旺朗嘉（因事称名）传法时开示说：「请转法轮：佛转正法轮，必须若合法器，机已成熟，不待启请。然启请而说，此有要义：一，表法之重要；二，菩萨志勇猛故，愿自与他皆转法轮；三，以利他故。此支对治轻决谤法业力，感得清净梵音相，得法螺语功德。（二、三属于集资）」

二十三、恩师开示说：「依了义说，佛无涅槃，法不衰毁，依不了义（世俗度化因缘）而示现涅槃相。何以诸佛菩萨诸大德须示涅槃相方应机？有义利故，启请住世，一、为令应得度众生增长福德；二、不失时机因缘。佛向阿难示意说：「一切如来具足四足神通，皆能久住沙尘劫，越过一切劫。」而阿难说：「当时为魔加持。众生福薄。故失时机，为魔乘机请佛涅槃」

参 依止善知识法门（中摄上师瑜伽法门）

一、《密集金刚相续经》中说：「虽造五无间重罪，依金刚乘可得悉地。惟轻慢师罪，虽依金刚乘亦不得悉地。」

二、《金刚心要》中说：「谁於亲近教授师，不如法事，起轻慢，依其教授昼夜修，等同修习地狱因。」

三、《金刚手灌顶经》中说：「一时金刚手白佛言：「世尊，轻毁师有情，应得何果？」佛言：「金刚手，汝勿问此，若为汝详说，恐具慈悲菩萨将战栗呕心，或不忍而入涅槃，因汝殷勤启问，为汝略说，若对于阿黎亲犯毁罪，应堕无间阿鼻地狱常流转，若与轻毁上师之有情（不善知识）为伙伴（恶友）如癞虾蟆入水，必传痢於他虾蟆。」《密续》中亦说：「勿言对师起轻慢，梦不愿见轻师人。」

四、当如何视师？《灌顶经》中说：「当视师如佛世尊。」

五、密部《三昧相续集》说：「观想只像本尊千百劫，不如一念观想上师其功德更为大（观佛万分不及）。故启请本尊求加，千亿劫不如一时对上师勤求加持。修习圆满次第千亿劫，不如一时观想上师於心中曼荼罗，万分不及，若观想本尊即上师，上师即本尊，即得圆满。」

六、释迦世尊《猛利问经》中说：「学法一字，师恩德一劫不能报。」何况上师指引整个成佛之道，穷劫亦不能报。阿底侠尊者对弟子仲敦巴说：「汝未经很大的艰难困苦，而获得整个全圆成佛的甚深教法，汝当善为持受而依行。」

七、《金刚大持密续》中说：「於浊世末法时，我（金刚持）现阿 黎诸善知识相而说法。」《金刚身密续》中亦说：「谁为金刚萨埵者，为利益有情，作诸事业，我现凡俗相。」又脱：「最後五百劫（即现在）我现阿 黎相（即诸善知识相），应於此相，作金刚持思，应作极恭敬。」

八、释迦世尊《父子相见经》中说：「不空成就问佛（时佛将入涅槃），若佛涅槃，恐无人教化。」一佛言：「不空成就：我涅槃後，当化阿 黎身，而利诸有情，不空成就心疑佛已离生老病死苦，现阿 黎身，岂非又有生老病死苦？佛知其意，而告彼言：「我现堪布阿 黎身，亦现生老病死相。」故金刚大持垂示：「在未劫不能见佛之时，我决现凡俗阿 黎相，勿因不见而悲痛，当思上师即我。」

九、秘密主向朗喀绛称大师开示说：「业馀刚：汝应知对上师还未修得十分敬信，而说是已见本尊及心中生起通达，这是在撒谎……依止上师，应视师如佛而生信。」

一〇、文殊语教中说：「此间能教化众生之诸师资中，我（文殊）常住於彼诸师之身心中，而受诸供。」

十一、龙树菩萨说：「较自证的佛世尊，尤为胜超之唯一主尊——上师，殷赐所有教授故，恩德极大！特别是金刚持上师的恩德，更是重大！」

十二、《印度诸大成就者传记》中说：「那波巴依上师乍领达诺巴，有一次违其师命，以此未得双运身。密教最後有一种密行，称作「畜道行」，那波巴请修此行，其师对他以时未至，命其稍缓。彼急欲成就，乃现神通，一弹指间百兽率至，师小得已许之，不久即疯魔，须「殊胜果」治疗，伴侣运神通涉海而求药，未至而彼命将断，乃嘱其弟子七日之内，暂不焚尸，欲「夺舍」返魂，以证双运身。适当地发现起尸魔，魔所触尸，皆化为魔害。王命无论新旧尸，三日之内，应悉焚毁。弟子不得已遵王命焚其尸。以此即身不得证双运身。皆由不遵师命之过。」

十三、又记载说：「有一婆罗门贵族，学於贱族上师，已得飞行成就。正飞行空中，见其师在下面行供事，初意欲降下行供事，继思彼乃贱族，恐人见讥笑，刚兴此念，当即堕地。」

十四、印度阿 黎桑杰耶喜，於其师颇雅桑巴前经过，因彼名声大著，已有众多弟子，耻礼其师。师对彼慈悲，唤其复回，问彼曾见我否？盼其忏悔，彼答未见，因犯三昧耶戒，彼眼目顿时爆裂。

十五、《事师五十颂》中说：「於师已作依怙思（已作师想）自己即成为弟子了，以後如果轻师，则如轻鄙一切诸佛，以此常获诸苦果」

一十六、底罗巴对其弟子那若巴说：「一切增益最大的修念为上师，伦觉巴（即瑜伽行者的称呼）应当知道这一点。」又说：「邪修不正之道，说是得解脱的话，那是可疑的，如果由敬信上师而修，获得解脱，这是无可怀疑的。」又说：「那若巴：汝应知能感证真者，皆由对上师启请与加持。」

一十七、阿底侠尊者开示仲敦巴说：「你没有作怎样大的苦行难行、而获得正法要义。应当说是很大福德，现在你应郑重其事很好修学，尤当思维常啼菩萨，及法圣、善财等的史事。当知承事上师这一作法，上师对于这一承事（利养恭敬）虽是没有什麼贪念可言，但是这样作，将生起胜大的缘起，所以是应当作的。」

一十八、仲敦巴尊者初谒阿底侠尊者时，问尊者他昔日所作诸善业，是否能入正法道？尊者答道：「只有汝对于汝师「舍准」前，作仆役、侍奉承事这桩可以入正法道。」

一十九、《仲敦巴尊者传》中记载说：「仲敦巴尊者最善事阿底侠尊者，阿底侠尊者方解大便，仲敦巴立即用手捧出，而往他方洗净，立即生起大神通得见大鹏飞十八日所历地土之事，顿现目前。一日侍者阿默生追悔心，意欲请假，尊者命仲敦巴说：「阿默偶生恶意，正须善友，汝可往教导。」仲如命教导后，有一日阿默生火为尊者熬茶时，忽入三摩地，顿见诸佛刹土。」

二〇、仲敦巴尊者说：「向上师阿底侠尊者祈祷而生的加持力，比任何身、语、意所依祈祷之力大。」

二十一《甘丹语录》中说：「佛有时化现比丘相，乃至畜类相，或乞丐相，乃至化为字形及声音。故不但对上师及对一切有情，下至畜类，应作清净观。因不能分别成熟相及未成熟相故。」

二十二、仲敦巴在阿底侠尊者前，恭敬承事，乃至尊者便粪，都亲自作扫除，以此博多瓦说：「对事来说，好像没有什麼，若无事然也就过去。作为一桩事谈起，也会像口头上传说的故事一样，谁能知此中教要呢？」

二十三、甘丹派大善知识博多瓦说：「世间造作（如土木金工等）皆须师傅的教导，何况方自三恶道而出之人，对成佛之路，未尝走过者，能不须上师吗？」

二十四、博多瓦所著《兰犊瓶录》（即袖珍语录）中说：「受法缘上师，须经视察，不可随便依止，但实际未经观察而依止者，比较少见的，如果观察于师作依止已，即应对师敬信，如法承事，此乃未来不离善知识要诀，能这样则常遇善知识，如法性真实不虚，由于种下此因，业力不会失掉。」

二十五、博多瓦所著《兰犊瓶录》手册中说：「如果对于诸师缺乏敬信，纵然是亲依佛世尊，也不起什麼利益和功用。」又他的依师特点有颂说：「不觅各种不同师，得一具相善依止，师之誓句如命护，一切净行随师学」

二十六、博多瓦将示寂时说：「你们对善知识，作令师欢喜的各种承事，要知道具慧眼的阿底侠尊若是这样说：「服事上师不是没有意义的，更不是小的意义。」所以你们对我的话要相信。你们有些人作我的眼的代替者，有些作我的手的代替者，这是有大意义的啊！」

二十七、侠惹瓦大师说：「现在一切学法的人们都在说，何处有说法的人，我们都到他那里去吧！可是仲敦巴尊者师徒的宗风，也就不是这样的。仲尊者一生中，只依止过五位上师，即是传授他邬婆塞戒的上师，与及教他念书的教师，舍准大师、班抵达弥底、阿底侠尊者等五位上师。这中间除在舍准师前：听受关于法相的经论外，有三位上师仅只是听受过一两次经教的法缘，主要的还是依止阿底侠尊者听受菩提道次第所有教授。他从与阿底侠尊者见面起，直到阿底侠尊者在业塘示寂之间，他心行两方面都如法地依止阿底侠尊者。而听受一切显密经论的教义，及菩提道次第中的教授；并纯粹依这样的教授来实修，而获得成为能住持圆满佛教中的主宰人物。以善知识博多瓦来说，他也是仅依上过在家时候给他传受邬婆塞戒伯贡上师，与及他受沙弥戒时的阿黎，学法相经论时的教师、及仲敦巴尊者外，再没有依止他人：这中间主要的还是依止仲敦巴尊者，他从与仲尊者见面起，直至最后仲尊者示寂之间，他心行两方面也是很如法地依止，而研修菩提道次第，以此也成为圆满佛教中的主宰人物。说列我自己也是依止甘丹三昆仲，而此中主要是依止博多瓦，其他上师除给我传授沙弥戒时的阿黎，与教师外，我也就没有依止过其他上师，计我在善知识博多瓦序前，共依止了十八年之久，在这样长时中，那怕是一刹那里，我也没有作过令师生起不喜悦的事。」（俊来博多瓦示寂俊，博多瓦的门人，大都追随侠惹瓦，渐次成为当时唯一法幢。）

二十八、侠惹瓦又说：「大乘道的根本，是善知识。不依止善知识，是对什么道，都不能生起的，那怕是十地的菩萨，他积集了三大阿僧祇的资粮，也须要诸佛用右手搁在他的顶上而作加持，才能获得如金刚一样的三摩地，以此承许诸如来在那暂时中，是彼诸菩萨的善知识。现在我们大都著重物质，偶尔在三昆仲前，对三师作总共一起的供养，间或作到对两师供养，在一切时间小，我是没有说过你们供三师，不如供两师，或供两师，不如供一师的话、而只是说你们对这样的大德前，应生敬信。」

二十九、垛巴钦波说：「……常我还没有遇著善知识的时候，我是大傻瓜，继后出家得遇我的这位善知识（指上师博多瓦），由此我感觉所有安乐名声等一切都只有我大了。」

三十、甘丹派善知识嘉裕瓦说：「如认为较上师另有贤良的金刚持，或本尊佛的人，这种人是决不得成就的。」

三十一、领贡问善知识嘉裕瓦道：「善知识这样的通达，是何时在内心生起的？」嘉洛瓦答道：「我在故安上师座前，承事服役时生起的。」

三十二、贞波巴问嘉裕瓦道：「大宝上师你作了很多为师长承事服役的事，与及修建寺庙不少的事务，这些繁多事务，能不妨害你的静修么？」嘉裕瓦答直：「是不妨害我的修业的」善知识杰贡巴曾经这样说：「我对指示要道的善知识，从未生起过上师非佛想念的那种凡俗念头。经教中所说，由于现在对善知识生起了真实的敬仰，供养一切佛，不及供养上师的加持大。」

三十三、堆隆巴·仁清桑波说：「供养十方诸佛的功德、不及供养上师一毛孔的功德大，此为密乘等密经及诸人成就者的著述中所说。」又说：「菩提道次第的根本，关系于依止善知识，以此这一关键，必须有一种不错的缘起。」

三十四、昔善知识德堆巴对其弟子他若巴常以粗重语呵责，格西·娘蒙巴不能忍受，而对他若巴说：「师对我二人未免过重！」他若巴答道：「我每受一次呵责，如得本尊嘿汝噶（威猛本尊）一次灌顶。」故甘丹派常言上师申斥语，即是威猛大明咒。上师之捶击，乃消灾之悉地。

三十五、杰贡巴说：「为师者住世时，应当作这样一种善法——即抉择疑虑增损诸义留於後世，使现在自己纵然去世，能作为师者的代表。」又说：「依止那前诸师身躯消逝後，他那并未消逝而且正在宏昌的教授——良师益友，是极为重要要的！不去寻求那与自己的德行不合的第二位上师，如果去寻求那样的上师，那末，你前一位上师的加持，就如同拭擦去螺上的尘土那样乾乾淨净消除，而不存在。又说：能在上师逝世後，依随顺正法的僧侣为友，而把上师的教授视为助援的人，他自己是不衰退的。又说：「上师逝世後，能依止一位随顺上师的教授而修的人士，作为後来上师的人，他自己是决不退堕的。」

三十六、能依师杰贡巴教授勤修获得大成就的善知识桑杰温说：「没有把善知识杰贡巴大师放置一旁、而能有其他本尊诸佛。」

三十七、玛巴 师於共师那若巴逝世传，由於他深信与师誓戒无违，尚能亲见上师那若巴，後来他复往印度访师，在一森林中，果然复得亲见师面。

三十八、大成就者萨迦班抵达说：（经千幼时间，以财宝妻子勤行布施等波罗蜜多行，乃至施诸身肢所积福资粮，如於上师，行如理依师之道，其功德已相等而摄尽无馀了。」

三十九、又萨迦班抵达请求师扎巴绛称（是班抵达之叔）授赐「上师瑜伽法门」时，扎巴绛称说：「汝对我是以亲叔来看待，未视如佛（与上师瑜伽相违）。」未允如所请。萨迦班抵达说：「後来，自己发现死的征相，身体也生了病，同时上师扎巴绛称亦示现疾病、我日以继夜在师前侍奉汤药，以此福德加持力，获得罪障清净，上师亦允传上师瑜伽法，对师生起了真实佛陀想，并且亲见本尊文殊，由於如是加持力，死相解除，身亦随之而安康，由此我对声明、因明、戒学，现对法藏等诸要义，始获得无倒通达，同时对於三藏教义，也获得无畏辩才，元帝（库腾汗）为求正法，迎我对我十分崇敬，特别是我内证功德（指空慧）亦获得生起。这样方知上师慈悲为了利益我，而故意示疾，使我积福净障获得通达。」

四十、萨迦班抵达又说：「日光虽烈，无火镜不能燃烧。佛力虽大，无师不得加持。」

四十一、大成就者；葛仓巴说：「启请（摄祈祷）上师功德，弟子之心，即与上师之心合而为一。」又说：「启请上师功德，心心相印，能速得不共通达（殊胜成就），自心生起通达，能生清净智慧，二障迅速消除（二资粮速备），速证佛位。」

四十二、宗喀巴大师指示说：「闻不能记忆，思不能知义，修而心中不能生起通达。在这样心力薄弱时，当依资粮田（上师即资田的主尊）的加持力，这是极要的教授。」

四十三、宗喀大师又说：「密法一切成就的主要根本，完全关系於上师心生喜悦。因此，上师在赐与灌顶的一切时间中，上师总是喜悦赐与的。」（此段话有很大值得深思的价值。）

四十四、宗喀大师开示後来学人说：「应特别注意者：为自依止善知识生起恭敬之起码一点功德起，直至成佛双运位功德止；反之，对善知识不恭敬之起码一点过失起，以至以上止观错谬，直至成佛以前过失。」

四十五、宗喀大师著述中也说：「对师轻毁，如果不知愧悔（道基已毁），还说得上勤修闻思修麽？这种人士不是在修善，而实际是大开恶趣之门。」

四十六、宗喀大师传中记载说：宗喀大师到热振时，自撰《开殊胜道之门上师启请文》以请启，后来获得释迦世尊直至虚空幢（宗喀之师）诸师尊，亲自现身，有一天复得阿底侠、仲敦巴、侠惹瓦、博多瓦诸师显现，仲、侠、博三师与阿底侠身相合，而向宗喀说道「汝为正法昌明，我愿作帮助。」

四十七、《克珠杰传》中记载说：「克珠杰大师主要修行上师即佛瑜伽，以此在宗喀巴大师示寂後，常时获得上师宗喀巴见面（或亲见或梦中见）。有一次他忆念上师宗喀所著教法功德，能使吾人即生获得金刚大持果位，然而有情大多福薄，贪著此生欲德，不明取舍，观察到这些误入迷途的有情，克珠杰心中悲痛，泪如雨下，於是陈设上供，启白於至尊宗喀上师，得见宗喀大师乘身饰金铃诸宝的六牙白象，如生前面貌，来到面前安慰说：「我儿！（弟子从师口生故称儿）莫悲伤！忆念上师能净往昔所造恶业，复积广大福德资粮，我们师徒的事业，甚为妙善！须知至尊弥拉日巴：也因忆念上师，而作出忆师歌词，应广弘我之教法。」

四十八、又有一次，克珠杰因於甚深正见，及生圆二次极细难义，生起疑惑，忆念到如果我的上师宗喀现在住世，我当启问，他供曼遮妙供而祈祷宗喀大师，得见宗喀大师坐於有很多天神舍托的诸宝庄严之金座上，来到面前，吩咐道：「我的显密两种道次第，是代表我的遗嘱，应以此诸著为主要而阅读。」复就克珠杰所有对正见及生圆二次生疑之处，详为解说，并赐以加持灌顶。

四十九、又有一时，克珠杰他体会到以宗喀大师所著的论著，对於三藏及四部密续经论等旨意，显示了道的次第数目的决定，符合大车轨诸经论所说，特别是建立了幻化身、光明等甚深密道。这些要道复从严守戒律起，直至离戏论之闷，所有方便。完全集收拢来开示了一补特伽罗整个成佛的圆满道体。能作这样开示的导师，除我上师宗喀巴而外，印藏地方没有第二人出现。想到这里，生起了极大信心、而祈祷於宗喀巴大师，以此得见宗喀大师显现金红色身，手持利剑及梵篋，头挽发髻、众宝庄严的文殊童於相，骑著狮子前来，对他说道：「我儿！不必忧伤！总说起来、有情有各种不同的种姓；特别是现在濊世中，大都不念无常、恶趣诸苦，唯贪恋名利恭敬，及为此生愿望而努力，不仅谈不上希求後世意义，就是能想念後世将怎样转变的人也很少。虽是有一生欲求学正法的人，但都推诿迟延，正准备学法的入，复难遇具足德相的善知识，并对善知识所著的论著，难於通晓。纵有通晓者，但能舍此世心而勤修教要的人，比晨星还少。我们虽是有祈祷上师本尊，积福忏罪，细省诸经论教义，及闪读嘉言论著，生起大信，并勤修习，获得佛位，易如反掌的诸法门，但能如是作者很少！虽是这样，但如果少数合法器的有情，应当对彼等作饶益，特别应当弘扬我的密乘诸善说论著，我们当相值遇於未来生。」

五十、又有一时，克珠杰忆念一切智至尊上师宗喀巴，心念我师现住何处？悲泪涕泣，身栗毛竖，虔诚祈祷上师道：「至尊上师金刚持！请观照愚鲁暴行的众生。师之正教也似乎将快到收摄归灭的时候，我何时才能到上师座前呀！」当时，宗喀上师骑一猛虎而来，现瑜伽师相，身红色，目大鼻隆，光彩照人，右手执剑举向天空，左手持颅盖当胸前，满储甘露，有八十大成就者从而围绕，安慰克珠杰道：「我儿不必忧伤！我放下你，何处也不去，你如想念我时，当阅我的诸著，当知纵使我现在住世，除说这些教言外，依然无他可说，一切有情福德微薄，烦恼粗重。正敦也临到最後结归的开始时候，汝仍应发愿来此空行刹土。」

五十一、过了不久，克珠杰想念现在我归去为佳，因而陈供金曼遮，向师启祷，当即见宗喀上师坐白云中，仍如生前二刚来安慰道：「我儿！今当预备速来，我将遣人来迎。」克珠杰复问道：

「至尊上师现住何处？我也将到彼处。」宗喀上师说：「总之，我的化身，在兜率，空行刹土，南瞻部洲等处者甚多，现在中国五台山有一千八百金刚比丘，上午宣说「中观」及菩提道次第，下午讲说密集、胜乐、大威德二种生圆二次第，你当发愿来此，不久将相会晤。」克珠杰复启问道：「如果其他有情启祷，也能往生彼土，得闻甘露法语否？」三不喀上师答道：「如果能观我与至尊妙吉祥无有差别而启祷，是能获得摄受，并得生彼刹，但是没有能够这样作的有情。」因此，克珠杰又问道：「至尊上师宗喀巴与至尊文殊摄受之因，当须何种？」得师答道：「不共之因：为心中生起出离心、菩提心、清净正见三种，并当一心信仰上师即至尊文殊。」又问：「此外应当怎样作？」答道：「可以建造我及文殊的身像、经卷、塔等；并在上师即文殊不可分离的尊前，虔诚启祷、赞叹、发愿；又必须深信业果，努力四力忏悔。这样决定得到摄受。」那时，克珠杰发愿启祷道：「上师慧贤名称前，我今虔诚而启祷，师等所住刹土中，我愿速往求加持。」继後，当金却嘉（具誓护法王）及其侍眷复来说道：「我等坚守阎曼德迦之誓言，为宗喀大师之不共护法，奉宗喀大师命，前来迎你。」於是克珠杰在戊午年二月二十一日，坐在噶敦祖寺宝座之上，示现色身，口空的圆满寂相。茶毗後，发现很多舍利，特铸银塔奉安舍利，供於噶敦祖寺尊胜洲中，以作众生供养之福田。

五十二、温萨巴大师忆念师恩所作歌颂：「南无古汝玛哈嘎那雅，我顶狮子宝座上，日月莲中住我师，愿垂大悲作忆念，祈赐胜共二悉地，秋是禾稼丰茂期，天如琉璃明朗下，看那雾气如银色，观此美景忆师时，我身毛发全颤动，眼中盈满念恩泪，我今高歌以启请，祈加持我身语意，念闻德名违缘消，功德殊胜怙主尊，与今具德师无二，师住胜地觉谟山，身成虹霓金刚身，语宣二次甚深语，意现深广大乐中，总为藏众现吉祥，特对行乞慧贤我，显密甚深诸法义，随我喜行足分法，从师恩中我 赐。三恩上师无比伦，忆念大恩而启请，此生愿依二次行，成熟解脱祈加持。」

五十三、温萨巴的首要继承法座弟子桑杰耶喜大师由於常时专修上师本尊瑜伽，而获得殊胜证达。他自著中有颂说：「具德大乐寂静宫，精勤专修瑜伽者，常住念师禅定中，一心不乱精进行。」又颂说：「专注一念密云中，降下胜义天铁雨，速毁执逼坚固山，趣入大乐真实地，奇哉希有此真实！」

五十四、桑杰耶喜大师忆念上师温萨巴时，作有许多诗歌，其中有歌颂说：「南无摩诃牟尼宝，大海中有牟尼宝，虽被猛浪流诸方，具福有情大吉祥。圣教心要大乐心，分别顿倒起动摇，具缘者仍大吉祥，愿上师佛来吉祥。」

五十五、班禅·洛桑耶喜所作仰慕宗喀大师颂词：「南无古汝苏玛底根地耶。胜慧深广如意海，三学二次贤财丰，能满一切有情愿，名称浪撼三有尊。谁之足趾赤宝色，顶上严饰大乐轮，直至菩提勤供养，群笼上首顶庄严。一轮日出众星黯，此如宗喀师悲光，一照无明暗尽除，见此威力深信礼。美夏严饰盛璁时，空中雷鸣孔雀舞，我念宗喀佛德时，心受感动亦如是。世间人见金矿时，为此生乐急探掘，能赐常乐诸大德，高风事迹何不求。暇满人身思难得，希求此世知无义，离乡修梵除罪垢，我亦愿效如是行。从幼即依诸知识，依教奉行敬事师，如是宗喀芳踪迹，我亦愿随其後行。师观纵获轮王福，等同芭蕉无实义，向往修行大菩提，卓越德风喜效行。观为名利占僧寺，说法求利俱非法，舍诸爱执离世务，修缘纵浅心仰慕。从诸文殊等知识，亲口所授甘露髓，一心尝修住静处，如是智行心仰慕。世福过多利乐微，贪乐成苦具恩众，荷救重担慧贤称。宗佛德行我仰慕，远离亲疏无爱憎，如幻回声世八法，观无意义视齐平，宗佛德行愿随踪。不顾灾厄与异熟，舍内外财作供云，施无畏法及慈等，利众大业愿随行。三律受已戒诸恶，众善奉行利有情。三戒究竟

众生怙，宗佛史迹愿随学。打击揭恶诽谤等，长劫来攻披忍锁，如是宗喀之坚甲，我亦景仰愿常披。宗佛从幼立誓行，伟大行担虽极重，忍荷精进如地坚，如是德踪愿随行。任住任何一所缘，不为怠惰等五过，前来扰动功德增，禅定究竟愿随行。从定根拔二我林，我执林被智火毁，轻安大乐光明炽，智慧究竟愿随行。诸佛报身须福资，法身须由慧资成，观此亦摄六度中，烦合精修愿随行。一一中复全六度，以智持悲舍自利，回向无上菩提因，此三善巧（事业）愿随行，如是宗喀德行史，随喜愿效心仰慕，凡此如月净善光，回向众生证菩提。从今直至证菩提，愿效宗喀净史行，曼殊勇士善方便，利生窿行颐步随。能仁第二慧贤称，教证莲开悲日照，具缘采用诸蜂群，愿尽轮回播样歌。」

五十六、珠康巴。格勒嘉措大师传中记载说：「珠康巴大师修至上师瑜伽的阶段，对于一位启蒙教读的老师，后来还俗，以此对这位老师总难生起视师如佛的想念。在上师前求开示，上师说：「你将这位还俗老师，安置为资粮田的主尊，当作释迦世尊来修起净信，在何时生起了如见真佛那样的信念时，仍将这位老师观想安置于原来座位行列，而修信念。」

五十七、昂旺绛巴大师传中记载说：当普朴觉。昂旺绛巴大师广游辩场，立宗十大难论，名震色拉（三大寺之一），所有智者莫不惊服的时候，他回到普朴觉，谒上师珠康巴时，珠康巴大师对他说：「我将返珠康，你把这东西拿著吧。」说完也就将盛满尿水的一支很重的夜壶交给他，昂旺绛巴大师毫无智者的骄态，认为能服事上师，虽死亦是幸事，他十分欢喜地捧持著那件沉重东西，同师去到色拉哲。以此上师珠康巴十分欢喜地对他详说，自己过去怎样求法，以及依止上师达普巴的情况，继后，怎样行苦行，发愤精修的一切情形后，吩咐他说：你须得也照我这样作。现在你将会很好地修法……你须得去到寂静山林精修。并为他卜是否能成，三次得吉，十分欢喜！昂旺绛巴大师当即顶礼师足，并作出「世出世间诸福善，万德根本具恩师，愿一忆念一切时，信解顿生祈加持…」等颂句的《圆满要道祈祷愿文》。

五十八、念师身心加持功德，这是说上师即不用口说法，而以身心加持之功德力，亦能令吾人通达。珠康巴。格勒嘉措大师赐其弟子普朴觉。昂旺绛巴以多年陈内供水，普朴觉大师回到自己住屋时，慈心、悲心及敬师之心油然而生，乃至上殿时，仍悲泪交流，恐为人见，以裙掩面。

五十九、洛桑朗嘉大师对上师霞仲，洛桑称勒大师作有赞颂说：「仅见师身信毛竖，闻师语摧邪见山，师意慈视众如子，慧贤事业（霞仲名讳）总皈王。」

六十、洛桑朗嘉大师在熟振狮十岩专修时，虽是缺乏生活资具，但内修工夫，反而增长很大。他曾经说：「那时，我虽是缺乏养生资具，但幸赖上师所赐物资中，还有一些好茶，我也就将盐和茶等量用来煎熬，间或喝茶一两碗，不仅清香可口，而且神志清爽，助我修善的功夫，大大增长，想来这由于是上师的一种加持。」

六十一、颇公说：菩提道次第有二铁栏，不易越过（但非越不可），一为依止上师法门不易通晓，二为菩提心不易通达。」

六十二、恩师说：颇公讲授得依止已修心之次第科目释义时说：「此科目甚有意义，得依止已之「已」字，藏语「得勒」是第五「从」声，是说修心之次第，须从依止而生，如患病人不依善巧医师，仅翻阅方书，未见其有效。得具足德相之上师，以心行二种依止已，从依上始得修心之次第。世有凭自己之智慧，购请经典，自行研究，虽说亦可得少分，然缺师之加被缘起，故不能完全通

达，修亦难获成就。」

六十三、恩师说：「颇公开示说：凡夫由执凡俗心，不易认师为佛，而且想如佛者，则是无过不离，无德不圆，今师有如此这般过失，作不应是佛想时，此种疑惑，勿压抑之，如屋中灰尘，勿但掩盖，应以智慧扫帚（自问自答）而扫除之。应思虽我等所见凡俗相，究竟真是凡俗相否？当知我等所见好坏雅俗，皆随於业力因缘之後，如所见山河大地人物情形，皆由业力所见不同。如水，天则见为甘露，人见为清水，鬼趣见为脓血，《中论》及《摄大乘论》皆有此种说法。依经教说，合於《俱舍》有情所见须弥为圆形。当知业不净故，如善星见佛世尊所作诸业为虚妄，又如无著菩萨未修成熟时，见弥勒为母犬。以吾人业力能见上师为人相，而非驴马，此乃善根不浅，应自庆幸！昔宗喀大师之弟子敬安洛珠说：「我等见上师为人，而非牛马，应欣欣鼓舞！」

六十四、又颇公有一次至拉萨，适逢绛巴伦珠仁波伽（颇公之师）应拉萨官吏迎至拉萨，颇公往见，师命同修《上师瑜伽供养法》（藏语喇嘛却巴）。修法之中，颇公慈心、悲心、信心油然而起，未起座前，悲泪尽湿衣裙。

六十五、恩师昂旺朗嘉（因事称名）传法说：二不喀佛心中，有释迦像，像心中有金刚大持者，乃表上师、佛、金刚大持三位一体。昔释迦世尊在灵鹫山等处说三乘教时，当时众生业报，故现三十二相化身相，说密乘时，现金刚大持像，现值末法，吾人所能见者，唯与吾人相似之上师像，故现宗喀巴比丘相。如是观者，表现见上师像，将来业障轻消时，可见佛像，再轻消时，可见金刚大持像。成佛时如百川归海为一味，故此观三者一味，观上师即佛。恩师自谦说，此非自谓已具足上师，於教弟子恭敬事之如佛。但正说法时，听者应想作上师想，余但转述颇章喀仁波伽及康萨仁波伽教授，如两位师尊，应观为一切佛聚而为一。著者按：恩师实即宗喀化身，实即释迦，实即金刚大持。）

六十六、编者绛巴妥默过去在故乡雅安，见恩师昂旺朗嘉（因事称名）时，师命我为作讲《缘起赞颂》（宗喀大师著）的翻译，当时我年甫二十八岁，汉藏教理，均感薄弱，我惶恐不胜，又不敢违命，但说我恐不胜，师以手摩我顶作记荆道：「汝勿惶恐！我加持於汝，能胜此事，当即祝道：愿绛巴妥默能成诺扎瓦钦波（义为大译师之意），直获大义。」感恩之余，侍师翻译，有时讲到缘起性空甚深义时，我本闻所未闻，但心中开朗，总觉此义，曾於何处听过（想是前生听过），犹如宿构，顺口译出，无有所难，闻者欢悦！後来侍师十年，作翻译中，均有如是感觉。又我後来患重病，师赐药加持於我，乃至梦中得师按摩加持，痼疾亦得顿时消去，略念师恩，不禁泪下，卑劣弟子，唯祈师恩，永作加持！

於有暇身劝取心要

一、龙树菩萨说：「执邪见及畜生道，生饿鬼及地狱中，无佛法及生边地，痴哑及长寿天，任生何种无暇修，离此无暇八种难，获得有暇之身已，为反生彼当励力。」

二、暇满之十圆满：如《菩提道次第》中有颂说：「十圆自他各有五，自圆满五如颂云：人性、中生、诸根全，不堕边业、胜处信，他五：佛出、说正法，教住及於教随转，他所悲悯共为五。」恩师教授此义说：「他圆满前四种，皆指佛在世，现虽不值佛在，然亦相合相似於佛住世时间，因有代表佛之大德善知识住世，亦相当於佛住世；二，虽未闻佛及声闻亲口说法，然承继佛而说法之善知识常有。五，他所悲悯，指饮食衣服之具，受用身财等物未断者，是与他有情之助缘有关。总

之，他方圆满，我亦具有。佛虽涅槃，佛之代表大德上师与佛无异，我亦具有。师之相传中无间断，较佛尤亲切之正法教授，我能闻，不但教法尚住世，且由宗喀大师将显密教法，总聚为心要，尚住世未失传。且此心要教法，我尚追踪学习，且饮食衣服之具未尝断绝，不应来之八无暇，彼未沾我（以此安立为八有暇），应来之十圆满我具足（以之安立为十圆满），实为贤善因缘……自身较如意宝尤为殊胜，自具如是众多条件（摄之为八有暇，十圆满），以此难得，得则具大义（极有大价值），自身具如是暇满条件，乃谓自尚不能修，此言如何安立，此语从何说起！故常於有大义之正法，应真实去作，因能真实离苦得乐者，除正法外余无他法。

三、依密经说：「已生极乐世界之菩萨，尚发愿生瞻部洲。」同时应知诸天亦发愿速即得暇满人身。以此身不惟可做到现时利乐，且可得究竟利乐（解脱生死成佛），若令其空过，实为不值。如乞丐偶拾黄金，不知利用其少分，一日失去如何懊悔！

四、阿黎胜勇所说：「宝洲空回二喻：上师教授说，到宝洲喻得人身；贪恋风景而忘采宝，喻人贪名利，而忘成就一切善因…空手而回，当负重债（去时资斧），喻空过人身，枉消过去所受用善因；返故穷乡，喻仍堕三途；忘取宝利，喻忘取善因，则造恶因，自然堕三途了。《入行论》说：此身此义利，故施以衣食等，不然枉费衣食了。应思从最初法门起，直至发大菩提，皆依此暇满身而修，过去成就大德如弥拉惹巴、法金刚（藏语却季多杰）、温萨巴、塔巴绛称等皆南瞻部人，具足六蕴之胎生类，与吾人无异，彼等皆已成就，我等如何不能成就。非自不能修，非修法错误，非无善知识错误，此谁之过？皆由自己未能发精进修学之心。颇公说，暇满人身，不惟有现时及究竟利乐，还有刹那成就，如天龙身不能依者，此身一刹那间可做到。」

五、上师摄要总说：此身能生起别解脱戒、菩萨戒、金刚乘戒等三律所有功德；特别是於此五浊恶世，人寿短暂的一生中，此身即能作到成佛。由於自若能修，任何皆可修到。以此如是难得具大义的人身，我今仅一次获得，决定不令片刻空过，当勤取心要（菩提道次第即正法心要），应生起如是坚决心。」

六、大善知识敬安瓦修暇满大义，生起通达时，书夜精修，不思睡眠，虽在最苦的生活环境下，仍勤奋精修不懈。大德绛秋仁清（他的法友）对他说：「在这只有少许受用资具的环境下，如果过分努力勤修，对于身体是有不适而遭损害的危险！」敬安答道：「虽是如你所说的那样，可是因为念著这暇满难得的人身，而不敢懈怠。稍息之心，不能生起。」故修此心之量——片刻不空过，不为无益事，谎言作诸恶。敬安大师为使此心入道勤修，曾作有颂说：「何时能自在，入修且安住，若於此修法，自不作受持，必堕危险故，将随他力转，此身随彼业，以後何处求！」

七、温萨巴大师在寄法王昂旺扎巴书中说：「我若一两月不死，必定为我此生以後第二生愿望而努力；我若一二年不死，我想须得树立长久生中的愿望。所幸我从十七岁起，直至於今（当时四十二岁），未曾舍离我那住在专修殊胜乘中，将所有印藏善巧诸德的法语要义教授，取而专修的愿望（如是勤取心要，一直专修）。」温萨巴大师这样长久勤取心要，一心专修，究竟获得何果？在他自著中有颂说：「雪域之中具胜缘，慧贤义成（温萨的名讳）我专修，如是殊胜无上道，此生即得成佛果。」（温萨巴大师获得即生殊胜成就）後来，温萨巴大师广转法轮时，虽是一切信众供养财物，大量供来座前，大师从未取持一物作为所有。这在他的自著中有颂说：前有弥拉惹巴师，今有慧贤义成我，现除暂时衣食外，守持财物无所用，一生修取佛陀位，善住如是净行中，住离爱憎寂静地，愿於暇满取心要。」

八、洛桑朗嘉大师在静林专修，决知暇满大义，勤取心要。他所作歌词中有颂句说：「暇满人身我获已，复遇较佛优胜师，精精勤勤修法要，不空人身我感乐！」

九、班禅。洛桑却季绛称在静修中所作歌颂，中有颂句说：「珍此暇满之人身、不仅难得已易坏，现既偶一获此身，无义空过是癫疯。」

十、在普朴觉。昂旺绛巴大师的修行决心中，有句说：「在修暇满难得的时候，决心常舍此世心。」

十一、又昂旺绛巴大师的语录中说：「由我宿善得暇满，大德师众复摄受，显密心髓作修养，复备佳友等法缘，故舍义微此世心。自鼻勿被他人牵，衣食简陋住寂林（衣食不堕二边，言不堕富有与毫无二边，有简陋衣食即已知足。）一心饱餐师教授。」

十二、颇公乃过来人常说：「於暇满大义，心生通达者，其心绝不缘无意义事。」

十三、上师教授说：「常思此身不仅具大义，且极难得，如《戒经》中说：「人死之後，山善趣而生於恶趣者，多如大地土，由恶趣生於善趣者，少如爪上尘。」人生多数行不善，以此障得暇满身。」

十四、又上师教授说：「喻人身难得，如经中说：「大海浮木一洞隙，盲龟颈入尤难者，为诸恶趣生善趣。」常细阅此颂释义，尤为逗机。」

十五、又上师教授说：「入行论中说：「刹那恶因可堕恶趣，何况无始以来所积罪性如须弥，堕於恶趣，更无叮疑。」又说，「我以恶行，难得人身，一失人身，不复善闻。」谓不复闻其作何种善行了。如是论义，若能谛思，则珍此既得之人身，不欲空过片刻。」

十六、班禅。洛桑却季绛称座前，来一蒙古大德，请其印证，能保暇满人身否？答：能。又问：能生南瞻部洲，值遇佛法否？答：能。再问：能值遇宗喀教法否？答：不能。尚须努力发愿，较前更猛勇修善，而作回向。故当知能值遇十二年即可证金刚大持果位之宗喀教法，尤为更难。

十七、恶趣得人身，较人身成佛尤难。颇公说：「人成佛如推大圆铜球上山，佛果如列山顶，而得人身如已推至半山腰，勿令铜球还堕下山。以此所修能究竟，固为尽善，否则，亦不可令此人身复失」

与下士共道次第亦即粗分出离心修要：分四

伍 念死无常

一、《集经法句》中说：「相好金刚不死身（佛），须现无常应舍相，何况吾身如蕉树，欲坚不坏何可得。」

二、《俱舍论》中说：「此时能携去使死後荒凉转为安乐者，惟所积之福德资粮。」

三、龙树《亲友书》说：「大地迷卢海，七日出燃烧，况此微弱躯，那不成煨烬。」此言因扎一刺之微细因缘，以致不治而突然死去，这样如水泡般的身躯，真是异常危脆，还能於劫火中不成煨

焮吗？

四、仲敦巴尊者寄伯穹书中说：「应思佛世尊，出现於此世，任说何教义，所有甘露法，於诸实义中，未说彼是常。所说决定语，无一非无常。常与无常义，应知如此喻，刚代已逝世，吾人祖父母，而今仅存者。岂非唯一名？彼若是常者，而今在何处？即以自身论，亦应如是思，所有我同年，老少尊卑等，现我心海中，无非尽死人。若以耳所闻，为数更难数。噫嘻君不见，去岁近今日，或因受剑伤，或因诸疾病，致死数复多。如是法性中，众生无一免，死之一轮次，吾人均须临，实无自在力，推延今与明，一切尽无常，犹如虹霓彩。身似南方云，渐次而消逝，命如蛛丝细，易断虽永固。息如缕烟云，方起瞬即无，寿命如闪电，刹那即消逝。吾人此蕴身，虽亦作珍惜，但如覬彼等，无耻谄曲人，一时心愚暗，本幻执为常，一时心颠倒，本空见为实，作法任如何，自与此蕴身，亦不思分离，而思常相伴，此如换旧衣，到後须弃置，身心各分别，汝心思此否？由福业所成，四大和合身，犹如荡中水，花开枝叶茂。如敌八识中，若已和剧毒，与此如幻身，今应作何想？若不由正士，良医诊此身，施以八解脱，胜药善治疗，所遭死魔殃，障大且力强，无明三毒等，痼疾根既深，无常将死病，复紧缠不放，虽有药童子，俗药岂能疗？此如魔绢索，牢缠被缠者，只依巫供祭，作法岂有济？由时不由己，决定如盖印，仅仗众亲友，时护岂有益？应知常尽非，诸法本无常，若有常可许，彼诸佛身等，实际全非有，一切尽归无，若许为有者，识心应实有，实际全非实，诸法尽虚妄，若许有实谛，正法应实有，实际无固定，诸法亦无定，若许为固定，善恶业果定，贪欲与嗔恨，无明诸染中，不明如痴睡，正睡未酣中，应以十善法，勤行常防护。无明痴睡中，生起清醒时，法静真谛寂，喻如拂晓时，晴朗虚空里，现起一轮日，应与此怙主，佛陀来相会。」

五、甘丹派大德博多瓦说：「喻如长绳拴牛犊，贪此世心如此长绳（木钉），犊牛偶欲往他处食美草，则被钉绳系缚，直至缠绕不能动转。能解此贪绳者，唯念死心。」藏中修士有偶生感动，去到雪山静修，不数月即归来者，皆由未生起念死之心，不能舍现世。

六、甘丹派大德普穹瓦说：「晨不念死，则昼空过，晚不念死，则夜空过。」

七、又善知识普穹瓦呼侠峨岗巴（为其弟子）名而说道：「侠峨岗巴：阿底侠之徒，不晓死它将人尸如粪肥那样送走的这点，任用所有一切世间法来观诸去的真实，此心是虽以置信的！对於这一说法，忽视的人是有很多的啊！」又说：「侠峨岗巴：我今天在你面前，要听你说一法门。你说，特谟塘（焚尸处）那里所烧的诸业吧！」侠峨岗巴说：「那边正如所说，在作焚烧等事。」普穹瓦说：「既是那边正如所说，在作焚烧等事，以此应知这是给杂烦恼活动的人，能活动的皮囊人，整块肉蹄者们，留下的法门。」侠峨岗巴说：「比起这一知晓者来说，尽管智中还有上智；比起智者来说，尽管多中还有更多的。：但是都不如这一法门的知晓者为智。）普穹瓦说：「多修死无常和业果吧！哪怕犯了四他胜罪，也能净治的，这是我的遗嘱。」

八、甘丹派大德伯贡嘉在他《谈理》一书中说：「众生本无常，希望有常想，噫嘻实可悲！君不见有情，往昔死去麼？未感未来时，死神将至麼？世间诸事业，无有尽时期，生与死二者，无有解脱时，彼虽失常乐，亦无追悔时，诸法本性体，彼无证见时，枉费劳苦力，谋建永固室，妻妾满金屋，实际是苦具，仆役满阶下，不过是讼因，财物纵满库，亦是扰心因，虽有贤美女，温情仅暂时，逐渐成寒冰。任君思何种，均不成有益，以故对自心，唯一观应深。」

九、甘丹大德卓位奢贡波说：「虽修至密部之王（密集金刚），若未生起死无常观即为浅，若已

生起死无常观，虽仅修学入法之门（三皈依）即为深。未生无常心，而好高攀登者，如堕险处。」

四一〇十、昔大德阳滚巴亦说：「一般人皆好高骛远，学低下者，则心不乐，学空法、空义谛皆为此而喜。但此诸法，每与有情器量不合，虽圆满次第亦无意义。不在所修之法深广，而在能修有情，须为圆满次第之有情。於所修法，虽夸如千金马价，然不能修人，不如死狗价值。故吾所修者，仅为死无常、业果诸法而已。」

四一〇十一、妥默让波大师诫其弟子，应以死无常作鞭策颂说：「…时速山阴蔽春阳，老影压遮身山岗，死之黑暗决速来，尔有暇图闲乐耶？背有岁过多军逼，前临未脱死险处，任观何处无路时，尔有暇说空谈耶？极为脆弱如泡身，违缘诸风吹游荡，刹那能住无定时，有暇枉思非法耶？今日不死无把握，死生何处无自在，专勤无义此世业。岂非自我作欺耶？虽富空手子身去，权威顷刻无权留，眷众难伴独自去，彼时除法何可益？尔昔专勤此世图，散乱途中尽形寿，若仍放逸随情转，死时岂不後悔耶？无他相害心安住，思念经教现时中，贪嗔幻见不勤摧，中阴幻起何思耶？无调之敌无抚亲，外无主官内无仆，如是静处不调心，嘛呢瓦（对修行者通称）尔何为耶？以此当离名利等，贪爱放逸依正知，应由悲智双运道，净治二取颠倒习。」

四一〇十二、妥默让波大师又说：「修死无常一法，最为深刻！若此一法，心中生起，则最初能作令心入法之因；中间能作修行之鞭策；最後复能作获夸光圳法身之因。以此这一法门，最为扼要！」著者选编至此忆及恩师昂旺朗嘉（因事称名）加持语说：「观察来人根器，应观其善根厚薄，善根厚薄，应观其言行，为善法加持？抑为魔力加持？如念死无常，与思惟业果法门，此本来是以现实真法作为吾人之鞭策与棒喝，但世人有说：「佛教以死来吓唬人。」对於业果也有类似这样的说法。对於这般说者，应察知其为远离三宝加持力，口益深得魔的加持力。这是魔入其心说：「拿死无常来吓唬你的，你不要怕，应当速作无义放逸事，尽你的贪情做去吧！」可是直到你已堕落，摧毁了你，那时你也成为魔的眷属了。应知这种有情为善根薄者。彼与三宝加持力相远，得魔的加持力特大（此种人最难合机）。以此吾人应自庆幸对死无常与业果之法，能生感动，此亦是具善根福德之故。此亦是过去生中善法熏习力，与三宝加持力，还未完全退失之故，而才能有如是感动之表现。并应知吾辈佛徒平常畏死，以死无常作鞭策，真到死时，早已有备，坦然无惧。而世人是没有死无常观念，加以魔力诱惑，平常不畏死，真到死时。大都是内心惶恐、悔恨、伤悲、无主、痛苦而死。（尽管有少数临死外表表现不惧，但内心仍难免痛苦。）」

四一〇十三、大德敦巴珠默说：「生时所有黄金如山，死时一微尘许不能携去，如同粪土了。生时一句念诵（指修善法之念诵），死时可作资粮，以利後世。」

四一〇十四、大成就者迦打米遮说：「国主如是假借身，未病未老安乐住，即此时中修心要，於老病死作无畏，若时老病衰苦来，尔时虽念有何用！」

四一〇十五、甘丹派大德说：「所谓死无常，说者不须说，闻者不须闻即可知，一般皆以为易。然吾谓说者闻者皆未善巧，善巧者则知说有可说，闻有可闻。」此言虽知不能避免死，然未死之前，及时学习正法，以利死後，早作准备，刚临死之时，不致恐怖。

四一〇十六、古德说：「少时心在父母，壮时心在妻室，老时心在儿孙，一生之中何时修法（而死已至！）。」宗喀教下大德敦巴珠默说：「未知修法二十年，欲修欲修二十年，不能不能二十年，消耗一生之传记，如是而已。」

十七、又古德说：「为求现在圆满，不惜毁谤伤害，皆由执现世之恶心，唯死无常可对治。」

十八、宗喀佛说：「…能念死无常，於死无益事（与法不相合事），一切无心作，念死则能生，舍离此世心。」

十九、班禅·洛桑却季绛称作有颂说：「…悦意诸亲友，聚散本无定，犹如夏天空，所聚浮动云。经历干辛苦，成世欢喜宴，仍如南来风，吹散荷叶露。青春悦意美，凡夫生欲乐，细观如美瓶，满储粪便秘。」又有颂说：「色力衰败渐废身，虽积百禄难受用，念衰智颓近死相，应观友辈老苦情。四大不调百苦煎，未完乐欲无力依，百药罔效忧将死，病苦缠身痛且惧。美乐犹如莲花苑，非福狂象来摧毁，如是应观世衰相，苦忧如焚实可惊。纵有亲眷身受用，圆满富乐猝将死，孑然独身速去世，此情智者应善思，死魔如雷骤降时，用权与兵难击退，咒物财色不可赎，智者善修能自主。」

二十、洛桑却季绛称大师因有许多对佛教能作饶益、有热望的弟子，突然逝世，以此生起无常概念，而作颂说：「…自怕将近五十时，瞬届老年四五春，放逸之中人寿过，馀寿现如油尽灯，速如悬岩瀑布流，浊世天寿不到旬，谁能捕持虚空电，思此复何恋此生。尊卑长幼诸亲友，多被阎王把命吞，死主轮食难解脱，眼看将临到自身。转为难识之中阴，杳茫长途独行时，无欺友伴富侯粮，是否储备无晦失。此生富有诸圆满，亦如梦中受用境，小义竟成销寿因，三毒种子堪唾弃，纵多心爱之亲眷，尽是恶趣中枷锁，犹如岛中美罗刹，斩杀善趣刽子手，青春美伴尽情欢，亦如贪鲜饮毒鸩，无间腐尸泥狱中，长期受苦实可悲。可口美酒纵豪饮，成饮地狱烱水因，自处千万众生中，心虽安泰如狂疯，於此混乱世界中，愚昧贪执成苦恼，恶习染污如坏梦，昼夜胡行度时光。由於三毒习力猛，恶习放逸之心行，若不强制使远离，仍有大苦待自受。有为法性为无常，浊世寿命本无待，不容无义行空过，现唯求取正心要。」

二十一、宗喀大师语录中记载有寄当时修行者诸问中，有一则说：二、不但口说无常，欲令无常义，深入有情心底，可取以为修法者何？二、死无常中最锋利所缘，能刺入有情心中，令其感动者，而为诸经论所赞叹之无常法为何？」後来，班禅·洛桑却季绛称见此语录答说：「心中所修无常，乃念死九因，如师所说。二、所缘中能抓著吾人之心，而为诸经论所赞叹者，乃死期无定。」

二十二、普朴觉·昂旺绛巴大师传中记载说：「有一次在年节里，大师见著僧院小有些僧众嘻笑连天，欢办年宴，对於出家装相，也不依戒律守持，人师生起感叹：「想到没有把握决定今天不死，死後何所归？仍然无知！还敢这样作的这些人，真是疯癫啊！」油然悲泪，无法止泣。」

二十三、能念死者死时之胜利：上者死时生喜，中者无苦无恼，下者亦不畏怯。昔隆多喇嘛说：「我今晨未死时，佝偻龙锤，今夕死後，乃得光明圣者身，相去如是之远。」彼预知死时，又知死後生香拔拉国王，岂有不欢喜之理。本生经中佛将被罗刹食时所说：「我应作已作，死复何畏。」

二十四、达赖·洛桑格桑嘉措对无常缘念法门，生起悟达歌词：「思父除苦皈依处，上师佛前我祈祷，至心思念死无常，成就止法祈加持。金黄灿烂高巍山，如银云雾绕山腰，此景现在瞬变灭，由此无常观念起。夏季潮热俱盛时，嘉禾美穗实累累，终无一存咸堕地，由此无常观念起。从东高巍山峰顶，晨问出现一轮日，瞬没西山成夜景，由此无常观念起。男女老少诸人类，明死今亡如流续，求说超度观生相，由此无常观念起。天空白云阴霾布，点点甘霖将降时，狂风忽来散十方，由此无常观念起。美丽广阔平原中，各方旅幕列如星，明朝他往留草秽，由此无常观念起。夏地炎热

禾稼茂，心境闲适时不久，冬风吹来压寒气，由此无常观念起。亲传圣法胜妙药，除我烦恼大德众，而今多归清净刹，由此无常观念起。此身亲生父母等，及诸亲属虽难离，然今多已会缘断，由此无常观念起。粗鲁未驯诸老农，未来岁月作筹备，事半身亦不存留，由此无常观念起。已证不死金刚身，佛陀亦示涅槃相，血肉皮包此身躯，决定坏灭如水泡，成子父母生子嗣，最终只见埋黄土，睹此自虽称少年，不值死主成绝望，爱护亲友伏敌策，商时身安心亦怔，至午身抛尸林中，鸟犬争食岂非真。亲见与闻环境中，所有一切诸人类，寿长终至百岁中，无一存在决定死。外现任何情器境，心善缘念细思时，先後皆归变坏灭，以此皆为无常师。昔由童年渐成长，青春年少美妙身，至今遍观无美处，此虽自身亦不悦。各种苦乐虽等舍，然时善起时恶生，时现无记等心相，心亦无常刹那变。随观自他显现境，如电转变心难安，死主阎王绕身旁，现定灭我计何全。亲眷财物家屋等，人间景象起欲乐，由贪如缚无自在，此景何时将没灭。身最终成僵直倒，语最终变声音结，心最终渐细沈没，此情来到自身时，唯存昔作罪恶业，缺乏能益後世善，死後何往不可知，现今思时死极危，以故我及如我众，无义行为少作中，上师本尊空行前，死时祈来作护送。作善白业修心中，无畏且喜趣死法，现当立修为最要，故应串习显密义，愿依此语如我者，心入滑退失法辈，出离鞭策应励力，成熟身心得解脱。」

二十五、第七世达赖。格桑嘉措说：「吾人生命无一息住，如驰骏马奔死主前，常人衣时、食时、造屋时、取名获利时，皆以为甚易安住，不知骑马犹有休息时，寿命则无片刻之停息。」

二十六、虽修而心不能感动，生起决定者，非未闻甚深法要（如密法等），乃由未生起念死心，故未入佛法之门。颇公说：「能劝导吾人入於佛法者，舍念死外，无其他法。」

二十七、常人临死时，每思若我病愈，当舍一切，精进修法，然因平常未念死，而无及了。颇公说：「西藏有名「扞珠却扎」者，其智识能力，甲於一方，无人不赞，彼亦对於世事努力工作。彼忽患热病，乃匍匐往日中酣睡（此二为热病大忌），乡人见之很诧异，对他说：你今天何太愚？答说：「我诚愚不可及，然我之愚，乃由你等称赞而成。我由你等所赞不应作之事，竭尽智谋去作，应作之事，皆未丝毫去办。」

二十八、依上师口诀说：念死无常法门，於修三根九因後，再加修死相，乃根据经教而来。《教授国王经》中说：「国王：如此喻，死王以鞭策吾人至死所时，无名、无色、无人民、无财物、无依、无怙、口渴身痛、寿暖既尽，如入於黑洞中，津依涕泗，污秽全身，但有息出而无息入，人皆瞪视而不能救。自思得病不治，灌药者灌药、念经者念经，器然一室时，自己心情为如何耶？但感痛苦，呼吸困难，身暖或由上或由下，而渐消失。家人近前问询或愈否？复至屋角聚商如何办理後事。四大各各分离，地大分离时，身如山崩裂，水大分离时，身如没巨流中，火大分离时，则烦恼难当，风大分离时，则身觉飘荡。刹那之间，中有现前，此时则易名为最不吉祥之死尸。乃於自名之上，加以新故亡人，而不知其为某官某长矣。细思此种情况，不定今年来，或本月来，甚至今日即来。」上师说，加此一段使心易得感动，应加本乡习俗而谛思之。

重在能舍此世心

（编者按：求法学人应舍此世间八风，不贪著於衣、食、名声三者，所修善行，始能入道，否则，如美食和毒，不堪受用，纵勤精修，难获佳果，此固不待言，即以传法为师者而论，有类法门，亦当恪守舍世八风，不贪著衣、食、名声三者之誓戒。如昔玛巴译师摄受至尊弥拉惹巴史事中记载说）

二十九、玛巴译师传授至尊弥拉以《空行单独耳传教授》时说：「汝勿想是於我座前，无财物供养（弥拉一生苦行，常说我无财物以供师，唯以实修作供养），师不尽传汝教授。汝以财物供亦不喜，我喜汝能依师教奉行而作供养（此中即包含舍世八风，一心向道等），及汝之精进毅力，故我以极密独传之法传汝一人，当知若为财物及此世赞誉而作此法施，将受空行之严惩，汝应严格实践，如有具足贤善因缘，合此法器之门人，彼无财物供养，亦当以此灌顶及教授尽传於彼而作摄受，愿如是使教法增盛长辉。」

三十、编者按：阅读《至尊弥拉惹巴清净行传》时，使吾人感觉至尊弥拉惹巴一生行传及其实修德风的一贯精神——即是决心舍此世间八风，不贪著於衣、食、名声三者，一心趣向成佛正道。由此引生猛利毅力，不畏艰难行，不懈精修。以此精神，精湛勤修，故能此生即身获证究竟殊胜成就。兹举其史事数端，以见一斑。

（一）传中记载：至尊弥拉别师回乡後，遇昔日蒙师之子劝弥拉道：「你应收管田园，修复房舍，与哲色（幼年订婚未婚妻）完婚成家」等语。至尊弥拉答道：「…总从轮回中我生厌离，内心常思除修上师所传教授外，其馀任何一种，我无需要。我心中除思修外，不知其他，不算其他，不想其他。特别是这次回乡後，目睹当年父母所成家业，所积资财之最後果相（家破人亡），这样明显的实例作增上缘，更使我修行之心，愈趋猛利，如火难息。未亲受这种痛苦，未念死无常及恶趣苦的一般人们，享受世间乐法，固无可。而我今唾弃世间八法，不贪著於衣、食、名声三者，一心思修的当中，复来此诸种因缘作策励，我何忍作彼世乐诸事。」边说也就泪如雨下！

（二）特别是至尊弥拉在家乡行乞时，与未婚妻哲色相会时，哲色劝他收管修复家园，成家立业。至尊弥拉知彼心事，心思依世法，彼所说不无道理。於是对哲色说：「此间田园，若能寻得我妹，汝与妹分得，如妹已死，则汝独得。」哲色道：「这样说来你不要家园麼？」弥拉答道：「我能苦行，如鸟鼠寻食以为生活，田园我不需。我常住无人山林岩窟，房屋我不需。在此瞻洲中，我死随处抛，现能舍此世，今後二世乐。以此我之所行，与世诸人相违背，我未向世道为人法去作。」哲色道：「那末，或许应说是你这一学法人，与众也都相违背。你昔日最初心中存在的是世法方便，所学的也是世人所喜之诸言说。现在你的思想是如果自我战胜，他人失败则喜的罪过作风，与及积集财物，贪得声誉。这种身著缁衣只有虚名的学法人，是应和他们相违背。是啊！是应该这样作，也应该这样作。然而除那种学法人外，还可以见到有正当装规，各乘作风，而且如果没有如上所说那种心行作风，於义相顺，又有何违背之可言。若与义不相顺，才是真相违背。以此之故，象你的装式比穷丐还不如的这样学法人，为空前未见。这是大乘何宗的装规作风才是这样呢？」弥拉答道：「这是一切大乘中最殊胜者，为此生成佛故，叫作将世间八法全寄之於颯风之乘的宗规装式。」哲色道：「你与他们的装式、作风，一切都如你所说的那样，显见是相违背的。以此无论如何，看来是非法，是法则与他有所同，他者当喜。」弥拉答道：「像你这样世人所喜之法，我是不喜的。我和身著缁衣顺义之学法诸人或许都带有少许世间八法，应该是一点儿也没有。此关系成佛之迟速，有一不可思议之差别二逗是你所不知道的。以此你有能力的话，学佛正法吧！如果不能，仍照我说房屋田园归你的办法去作吧！」哲色道：「我不需要你的房产田地，给你的妹子吧！我当学佛正法，但是像你这样我不能做到。」说後也就走了。

（三）至尊弥拉继到达索岩窟闭关专修时，所立不得殊胜成相，决不下山誓词中有句说：「…在此山中，可能因饥饿而致死，也决不下山去求僧食和荐亡食物；可能因寒厄而致死，亦决不下山去求衣；可能因烦闷而致死，亦决不作尘俗放逸事；可能因病而致死，亦决不为求一药而下山。总

之，决不为此生世事，丝毫牵动此身，一心唯修成佛事业，一切本尊护法祈加持於我，成此誓愿，我若违犯誓言，空行护法立夺我命。」

㊦ (四) 后来猎人们偶来山洞，见他衣不被体，形如枯木，初认为鬼怪，细观其缺牙，有识者说这是本乡中的「闻喜」(藏语妥巴嘎，弥拉俗名)。因此说道：「你的衣食看来不能养身，男儿汉可以给人作仆役，也不致受这样的饥寒。在这南瞻部洲中，没有一人像你这样苦楚的，像你这般可怜的！」弥拉答道「你们不必这样说吧！我认为我是不辜负此人身的一位英杰。我能与玛巴上师相遇，获得一生即身成佛的教授，生起了舍此世心，来此寂静山林，一心精修，成就究竟意义，早将衣、食、名声三者寄之於颓风，在此生中将摧灭烦恼敌。以此南瞻部洲中，无一人能比得上我真是男儿汉大丈夫，能比我好的志趣。比之於你们虽生在有佛教之土，不必说实践精修的话，你们想听闻佛法的心思也没有生起过，哪能知道苦狱有多深，苦时有多长，所作既是罪业，思想志趣也难超出罪大恶极的范围。我到底究竟自然是安乐，现在暂时我也是心中充满快乐。」说後唱出五乐歌。

㊦ (五) 后来至尊弥拉胞妹白达寻到吉普岩洞，兄妹相会，白达劝弥拉去到坝日译师座下，求当一侍仆，可免饥寒(亦不失学法)，否则，衣不被体，实为可羞等语。弥拉答道：「白达你不必这样说，你以我无衣赤身为可羞。(将可羞事颠倒)这阳体(指下阴)凡是男儿皆具有，我亦为此而满意，遇见有何羞？值遇正法故无羞，以从父母生而有此故，有何羞可言。当知可羞事，为知罪而不畏，扰乱父母心，抢夺上师三宝财，为满自欲望，以狡诈奸恶诸行为，损害他有情，如是自他皆损害。人天凡圣皆以此为羞耻，以此今後二世皆可愧。特别是汝以此身为可羞，当知汝从母生时，原无突乳思羞否？汝之心中想是我因不得财物与受用，只好不顾衣食而修行。应知不是这样啊。总说起来我是畏轮回三途苦，生起如将活人投入火坑的怖畏，以此我见尘嚣散乱，世间八法等时，如给食物与患呕吐病者，生厌而拒绝，如见杀父仇人心中不悦而远离。特别是至尊上师玛巴对我有这样的教诫：「汝应离世间八法，尘嚣散乱；」当舍衣、食、名声等衰损(名闻利养是损道心的)；应去住无定山林处；应生起猛利舍此世心，而一心以修为主要。」以此我是依师教而行，由此依教修行力，不只是使来我前的少数有情，能得此生安乐，将是任於何时，使所有自他一切众生皆能获得永久的究竟安乐。又当知「死来无定期」，以此我抛弃以此生世间八法为主之方便，我若行此方便，不仅是作「坝日译师的仆役，如坝日那样我也能办到。於此生中我渴欲成就佛果，以此我精修不懈。我愿白达你也抛弃世间八法，随为兄作风，入山修行吧！若能舍世八法而修行，则今後二世之安乐，将如旭日而现起。」说後并唱出应知羞耻舍世八法歌如下：诸上师前我敬礼，穷丐知耻祈加持，羞耻紧缚白达妹，细听你哥唱歌词。汝昧名言作愧人，不应愧者作羞愧，能知耻义瑜伽我，严慎约束我三根，有何可耻之言生。既晓生就男女身，有此密根谁不清。真守惭愧诸正士，世俗众中难觅寻。重金买得含羞女，可耻男儿怀中嬉，毒心害意邪见果，恶行骗窃与劫夺，诱诈背信诸世人，是真可耻知者稀！舍此世心大修士，殊胜教授作修要，运用金刚深密行，渡此人生趣正法，造作之愧无意为，以故未筹自苦计，白达心应泰然安。

㊦ (六) 至尊弥拉直至示寂时，亦无财物积蓄，只有自用藤竹手杖一根，自身穿著布衣一件，常用木碗一个，供修用颅器一革，取火用的火镰一个，进食用的骨匙一革，都分赐与众弟子。众弟子请求留一修持遣训时，至尊弥拉开示说：「现在一般学佛法者，有一些富有而骄的人，纯为此生大计，作法上看来是自己不需财物而能舍的样子，实际上是抛百物以为饵，想钓来千物之舍施。这样空行护法在暗中观见，可能也为之羞愧！一般烦恼凡夫，虽是也有不少人，在作那融合此世毒药在内的善行，但是对於名声这一衰风，确未能抛去，这如美食和毒以为食用。以此汝等切勿饮用「此世名声」毒泉，汝等应舍弃假名安立之世间中，仅为此生计之作法，当勤奋励力於清净善

行。」弟子等复启问道：「如果为利他意义，想是可以作少许带有世间色彩的事。」至尊弥拉答道：「如果完全没有丝毫为自利的牵缠，是可以的。然而能这样是很难的啊！有只为此世自利的欲望，以此对利众生事业，不但不能作到利他，自利亦复不成。这好比谚语说：「无力汲水，水往他散。」当知直至未通达「真实性」之间，勿急於作利他业。因为如盲引盲，大半流於自利之险途。须知直至虚空无尽，众生界亦无有穷尽，以此只要能勤励精修，利众事业，将有适合之时间来临，未临之间汝等应清净自心，为爱他一切众生意义故，而求证得佛果。以是行当居卑，衣败旧衣，总将衣、食、名声三者寄之於颓风，策励身心，承担重担，一心精修。如是方是为众生之义，此复应纳之於修道之中。如是诸言，愿谨受持。」并歌出嘱徒歌：至尊玛巴译师前敬礼欲修正法诸人士，若不依止具相师，纵生敬仰加持小，若未求得深灌顶，深密经句束自心，不依密经作明证，所修皆归歧途因，若不精修深教授，彼说舍事是自苦，烦恼若不思对治，口头禅语是空谈，不知甚深方便道，虽能精修获义微，甚深要点若不知，纵勤精修去道缓，若未广积福资粮，仅为自利轮回因，所积若未投法中，虽修亦不生功德，内心若未生知足，多积亦是贪夫财，内修之乐未现起，身外之乐皆苦因，未调内心大贪魔，贪名自身成诤身，贪福反为五毒扰，贪物不来慈友助，睁怒招多怨恨因，缄口默坐无争吵，能慎放逸离放逸，独居亦获良友会，居卑每成至高位，善缓培修多速成，离事修而大事就，培深道而速道成，若证空行则悲生，大悲若生自他平，自他平圆利他业，圆利他业与我会，由与我会得沸果，愿我与佛及徒众。三者无别成一体。（以上六则编者绛巴妥默译自章嘉若毗多杰编著《弥拉惹巴传》中。）

三十一、仲敦巴尊者寄伯穹书中说：「此生无暇中，时短决不留，应舍此世心，抛弃於脑後，现世与後世，两重决不成，当重於後世，於法勤行修。」

三十二、敬安洛卓绛称大师将示寂时，开示徒众说：「为人师者，是有所谓遗嘱的。但是我乐许那没有留下物质的遗嘱，须得在上师死後，不因大批物质，丽闹出有损上师声誉的事。阿底侠尊者在叶塘将示寂时，恰赤却大师在阿底侠尊者前请示说：「尊者将示寂，在这以後，我想暂时推延说法，不知可否？」尊者说：「我看这样是坏事，休作吧！」复问道：「那末，专修好吗？」尊者仍如前答复：「是坏事！」更请示道：「那末，怎样作才好呢？」尊者指示了简单扼要的一句话说：「应舍此世心」。又热振寺中有一绅士专一勤行绕塔，仲敦巴尊者见著说道：「阁下绕塔，我心中虽是喜悦的，但是如果作一善法，岂不更好麼？」那人请示说：「我礼拜好吗？」尊者仍如前答复。那人复请示道：「我诵经好吗？」尊者仍如前答复，那人最後请示道：「那末，怎样作才好呢？」尊者答道：「应舍此世心。二互样连说了三遍。後来仲尊者将示寂时，他也是去到须色（柏林深处），远离世间八风而说道：我是希求获得解脱者，不须利养的缠绕，佛说利养与非利养。有时只说首句利养，有时只说半分（世间八风之半），有时全说，但仲尊者他是观世音菩萨的化身，他不需那样的警惕，这是对後学有情而说的。总之，一心学法，是必须「舍此世心」。我从上师座前，听到这样的开示——侍徒们可喜是出家众，没有顾虑我死後将会有怎样的结果到来。我自己是想往生兜率，阿底侠尊者的座前。我对於尊者的教义，正直无误地谨记心中，以此而今是无过可言．．．．．」等语。

三十三、博多瓦将示寂时，他说：「我须得在师佛前，发誓言：从今以後，知道使我们钻入里面而不易出的，确是为著此世的一切考虑分别。以此当舍此世心。发誓不作毁灭佛教的败类——佛教中的枭鸟和乌鸦这两种飞禽吧！这是他教诫众徒的话）说後眼泪盈眶，不久也就示寂。

三十四、彭裕地方发生战乱，寺众都在摒挡一切，收拾行装，善知识伯贡嘉仅穿起他的法衣，

手中持著水瓶而说道：「现在比我这样摒挡收拾再好的办法有吗？」后来，博多瓦听得他的情况，欢喜说道：「应该是他那样的摒挡收拾法。对！应以伯贡嘉的收拾法为是。」（没有世间沾滞）

三十五、又人众争先恐後去到喀湿弥罗班抵达座前，拟探问究竟正见时，伯贡嘉说：「我唯恐只是在闻的当中，就把这人生混过。如果众人仍然要去穷究正见的话，寡闻的我明天也拖泥带水，後天也拖泥带水地坐著，这样怎能行？我也生起了一种去探究的思想——即是所谓何处能闻，闻而後烦恼将会减轻，烦恼一减轻，而魔事也就无机可乘之法。我虽是没有作过多闻，而烦恼确实往减轻方面消除著在。我想假设闻而後诸烦恼仍然没有减轻的这一问題，用什麼来作答呢？我想起一种答法——也就是口中以师师相传来作答，而内心确是在想这下我将会作一导师吧！或许将会作一位大修士吧！或许将会作一位上座长老吧！或许将会作一位领袖人物吧？」（仍未舍此世心）

三十六、昔大德卓位奢贡波说：「有大修行者，榜其门上书出闭关若干时限，其动机乃在沽名，故其修行为不清净。」博多瓦有弟子问法与非法的差别，以何为重？博多瓦答道：「能去烦恼者为法，不能去烦恼者为非法，以此学法者，其烦恼日增，仅为此生名闻利养，即为未入法门之象。」

三十七、妥默让波大师说：「修行正法中，最大的障难，无过於此世空想。以此一切勤求修学诸佛所喜道的人们，都应当首先思念「暇满难得」，及「死来无定期」，而励力当修不贪恋於此世这一法门。他所作教诫颂中有词说：「上师三宝前敬礼，能以最胜功德光，照除过翳尽无馀，佛及菩萨前敬礼，修法方便我旨说：趣向正法解脱道，作障之大超一切，即成此世荣华心，以故诸行当舍此。任作闻思修等善，杂此恶心如百味，鲜美中渗臭恶物，良好变劣定无疑。师友亲明作斗争，不避苦乐粗恶言，干辛所成诸受用，随此恶心被驱使。为损他财自身心，努力剧烈作斗争，自他今後两俱损，彼心此世魔入住，手中虽捧经教灯，为名利故作斗争，步堕罪岩失差眼，此世恶心所翳障。虽施多财为求名，及从眷等大施因，得果极小且恶劣，皆由此世心霜摧。虽勤守戒由利锁，名缠缚背解脱，轮回牢狱之坚锁，确在此世恶心中。虽久修定由贪嗔，自赞毁他故斗争，经修寂止心不寂，由有此世莠苗根。病魔盗贼怨敌等，称为正法之灾障，然心堪能成道用，唯此世心是法魔。由欲如理修正法，知求此世诸荣华，彼为正法之魔障，一切时中喜与离。成此世荣亦非易，成亦受用无自在，自我决定死将至，彼时财眷等无益。离财眷等愈成苦，思此应舍此世谋，死来决定期无定，死时能益唯正法。受生决定处无定，任何生处唯法益，秋积春用虽无定，春粮秋空是痴愚，死时决定唯法益，现不起修最为愚，以故名利此世荣，诸谋心行当舍离，死时决定能益法，常不放逸勤修行。」

三十八、温萨巴舍弃世间八风，所有悦意与不悦意种种分别，引有古德两句语录说：「将一切尊荣寄之於吹风，将一切低贱弃之於流水。以强制方便（坚固定力）断离内外散乱杂想，一心不乱地住寂静地，猛利专修甚深道瑜伽。」

三十九、洛桑却季绛称大师引嘉色仁波伽颂说：「为後生计如涸网（涸泽撒网），心思劳顿愿望空，盛衰聚散应细思，除法之外何可依。」

四十、又洛桑却季绛称大师教训其首要弟子仲巴。洛桑当却绛称说：「虽是说先求多闻，继到山林勤修的人士很多，但是在这上面（指多闻），将不会去到山林，与及彻底完成精修。是须得去到山林後，闻思修三者结合而作，以善知识博多瓦来说，诚然是一位博览经论大海的大德，但是不是现在的学法僧院中，讲说与听受者可比。你住山林，暂依你叔父仲巴。嘉操巴来问难决疑。可是不要同住在一起，应当作一位舍此世心。完成住山精修的行者。」

四十一、颇公说：「世间八风，总摄为名闻、衣、食三者，不唯求足，且欲圆满，非必不要，但须不贪著。今日为东方国王，甚有荣威，然心不著追求，听其自来（此即舍此世）。不汲汲於衣食尚易，不贪名则甚难。反之穷乏至於一无所有，然犹想著异日或当富饶，亦不能说为舍此世，故虽穷极，不能捨者，仍不能捨。虽极富饶，心能捨者，亦可说为能捨此世。」

四十二、上师教授说：「念死无常有所通达，则生起现在须修之决定，复重在须舍此世之贪恋，不然，所修之法不能入道。」

陆 思恶趣苦：

一、思地狱苦：如释迦世尊《本生经》中说：「於三宝、业果驳以为无，生寒地狱。」

二、《密经》中说：「缘於上师生嗔恚，生嗔一念等一劫，所积善根尽摧毁，若犯密戒根本罪，直至未忏净之间，刹那等劫住地狱。」

三、《入行论》中说：「对於菩萨若生嗔，生嗔刹那等一劫，长住无间地狱中。谁是菩萨不易知，故易犯，故对众生应作清净观。」

四、又《入行论》中说：「大热大寒等地狱，其能作者为谁何？乃由我心所造成。」

五、又《入行论》中说：「若堕三途中，已离救护力。」颇公解释说：「如梦寐间乍觉，已堕恶趣，举目四望，无能作我救护者，但蜷伏悔恨而已。故皈依求救，今日须作，远离皈依救护之事，从此不复再作。」

六、龙树菩萨说：「镇日须忆念，极寒热地狱，亦当念饥渴，逼迫诸鬼趣，多愚苦傍生，当视当忆念，断恶修乐因，难得瞻部身，得时於恶因，当励力断尽。」

七、龙树菩萨又说：二切乐中无过漏尽乐（佛证究竟涅槃），一切苦中无过无间狱。」又说：「如是猛利剧烈苦（地狱），纵然经百俱胝岁，倘有恶业犹未尽，彼於诸苦不能离。」

八、颇公说：「修地狱时，亦如修本尊，然不过易宫殿为苦境，如赤足涉水，或涉冰雪，犹不能忍，若生彼中，何堪忍受！故未堕之先，应於粗重恶业，忏除令尽。」

九、思饿鬼苦：如《俱舍论》中说：「於印度王舍城下五百由旬，是其居处，水草全无，昏昧而过。其饿鬼王二刚因既有善业，复有粗重恶业，故既感天果，又受饿鬼果报，彼名法王，能为地狱有情示现何业感何种报之相。当思将堕此者，临命终时，厌见饮食，呼吸断後，如梦乍醒，即见饿鬼相现前。形状奇异，或头大颈细，颈不胜头，或腹大脚细，脚不胜身，或手足别处，或足趾向後，或因饥火中烧，呼吸生焰，或因骨节相击，行时作声。甚至骨踝相摩，行动发火，畸形诡状，不能阐述。」

十、龙树菩萨说：「饿鬼以贪匮乏故。」此如菩提道次第所说，「饿鬼以上品贪，而感匮乏饮食受用。」又说，「所生诸苦常不离，饥渴寒热力乏怖，诸苦生起无有尽。」

十一、饿鬼之生因：如《菩提道次第》中说：「上品悭吝者生饿鬼中。」

十二、《玛澈》教授中说：「饿鬼业因：乃阻止自他财施，或於僧伽以嗔恚心，以饿鬼等名呼之，或作盗业，堕饿鬼中。」

十三、思畜生苦：如《俱舍论》中说：「傍生胜者长一劫。」此言畜中如龙寿命可至一劫，受苦时亦长。其他畜类，受苦时间则无定。

十四、生傍生因：《玛澈》教授说：「主要由於轻毁正法，及於说法者不敬，已入佛门者起内讧，互揭过失等业因。」十五、堕傍生业因，极易种下。大德常说：「吾人与我守门之犬，彼此相易，刹那间事耳。应思吾人与其所受爱乐否？」

皈依三宝

皈依因及境

一、班禅·洛桑却季绛称说：「皈依因有二：一、生怖畏恶趣苦。二、知唯三宝能救护。皈依清净与否？以是否具此二因而定。」此言一，当思易堕三途苦，而希求救护；二，当认识何者方能有此救护之功德能力，具此二因，始为正皈依。

二、藏中谚语也说：「畏苦而思救，畏寒而思衣，畏雨而思伞。」

三、月称菩萨所著《皈依颂》中大意说：「佛为断一切恶，证一切功德者；断证之工具为法；断证之良伴为僧。」

四、依上师教授要诀说：「须知现前能说法者上师即佛；法为所说菩提道次第之教义；僧为能依菩提次第，如法修行之良伴。」

五、甘丹派大德博多瓦说：「我们对一切智佛世尊的信心，反不如对一黠狡卜师巫婆的信心为重。」此语是值得皈依三宝者深思反省。

六、颇公开示说：「藏中於皈依境错误者不在少数。侠日扎仓（地名）有大力鬼神，经此者彼往往为祟。一日有遇此者恐其作祟而拜之，夜间见众鬼趋前分肉，一鬼不得，全体骚然，大力鬼回顾其人颈瘿，顺手抓取其颈瘿与未得肉鬼，次日颈瘿顿愈。归以告人。别有患颈瘿者，听得後携供品而往。夜又见分肉而馀一块。大力鬼与其人置脑後，次日不惟前病未愈，且脑後又增加一病。」颇公举此事，为明馀鬼神为不应皈依处。

应知总义

七、如经中所说摄要而言：谓佛身功德具庄严。三十二相随行好；语功德具六四故，一音说法随类解；意之功德具悲智；事业功德令众生，暂时究竟皆能获，离一切苦得安乐；法功德者诸佛德，从教证法灭道谛，断过修德依修行，以及现证而出生；僧功德者圣为主，彼亦由念法功德，如理修门应忆念。

应知差别

八、如《明灯颂》摄菩提道次第要义说：「接受皈依之差别，认佛为皈依大师，应知法为正皈

依，僧为修皈依良伴。」

九、又说：「不说有馀皈依处，差别为知内外师，及教差别惟皈依。三宝等义应善知。」外道虽亦有戒定，然不如内道圆满。能示无倒应取应捨之法，唯佛堪能。外道大师所不能。故惟皈依三宝。

皈依功德

十、积广大福：《摄波罗蜜多论》中说：「皈依福有色，三界器嫌小，如大海大藏，瓢所不能量。」此言皈依之福德，极为广大，不可测量。」

十一、所积罪障能减灭：如经中说：「天子将生为猪身，帝释亦不能解救，彼皈依三宝念功德，命终得生极乐天。」

十二、人与非人不能为灾：许多大德常说：「真实皈依即护身符，人与非人难为灾。」

十三、随愿皆成：《菩提道次第略论》中说：「随作何种如法之事，若先於三宝供养皈依启白者，当易得成办。」

十四、甘丹派大善知识普穷瓦说：「我现在对「皈依」修力串熟的时候，在病中疼痛时，不禁呼出三宝来代替呻吟，不料佛尊等也就随呼声而来临。」

十五、妥默让波大师对於皈依获得修悟的情况，是有很多，兹录一事：当大师行抵拉萨河畔时，见有人马七八匹，都是一人一骑涉水渡河，涉至河心，人马俱沈没下去。大师一见此情，惊慌说道：「哎呀！坏事！太险啦！」当即双手合十念道：「度母！度母！圣母！圣母！」急呼而声泪俱下。就这样除一人一骑未见浮出外，其余人未离马都安抵彼岸。那一人一骑已被水冲走了。突从大师背後出现一身材高大的人，未带何物，身穿旧白衣，腰系马兰草带，口中说道：我去，我去。对於河水，毫无疑惧地跨步涉渡，伸手去拖出漂没的人骑。获得安全後，不见那人的去向。以此大众都惊叹希有！大师问道：是怎样浮出的？人们答说：「由於尊者你祈祷圣母，那人大半是圣母所化现而来的。」大师说：「许是圣母也可，真是奇事！只要自己能全心信托。三宝是不我欺的。」

十六、常生善根速得佛位，如《大悲白莲花经》说：「以语敕(咒)诅彼田中种子，令不成种，无有是处。世间凡夫，虽犹贪著世间福利，然以对三宝，对境力大，故将来必得佛位。」

遮止学处

十七、如《明灯颂》摄菩提道次第要义作颂说：「遮止学处皈依佛，於他天神不礼供；皈法不残害有情；皈依僧伽则不应，与外道等共同住。」

奉行学处

十八、如《明灯颂》摄菩提道次第要义说：「奉行学处於佛像，不应讥谤等当知。」十九、甘丹派大德贡巴瓦以文殊像问阿底侠尊者道：「此像好恶如何？」尊者答道：「文殊像无不好者，工稍次耳。」言毕置顶上。

二十、《菩提道次第略论》中说：「佛之塑画形像，随为何种，美恶不应讥弹，不应置不净处（如坐处、卧处），及质当，悉当断除。应视同真佛，为可敬之田。」

二十一、恩师说：「於经上置物，乃至不能置佛像，如以「哈达」置经上作供养则可。若於经上堆积「哈达」铃杵等则不可。」

二十二、所谓皈依体，乃心中至诚希求救护之念。以三宝为极大依怙，而生希求三宝救护之心，非口诵为皈依之体。甘丹派大德博多瓦说：「能令心变动之皈依，关系极大！无论居士及出家老比丘，已娴习诸仪轨者，是否内道行列中所摄，尚不敢断定。因其是否已生起令心变动之皈依，尚不决定故。」

二十三、《菩提道次第略论》中说：「身命受用终须舍离，若因彼故而舍三宝者，则一切生中常为苦逼。故当立誓自决，任遇何缘，乃至失命，皆不舍离皈依；虽为戏笑亦不说舍三宝之言也。或谓行趣何方，便当皈依何方之佛。此学处出自何经，未见其所据也。」

深信业果业决定之理

一、如佛经中说：「从善因唯生乐果，不生苦果。从不盖口因生苦果，不生乐果。」又说：「由作此此业，得此此果，作破彼业，得彼彼果。」是故诸苦乐，非从无因、及根本自性（如大自在天许根本自性为常）、不顺因（外道许乐之因为常，常因得无常果，为不顺因）等而生。

二、又经中说：「世间清净此正见（业决定），谁能获此正见者，百千劫不堕恶趣。」

三、《菩提道次第》中说：「堕地狱有情，暂得凉风，亦由昔所积盖口业而生（此应知地狱有情，未种现善业，何以暂得凉风？此依大乘经藏说，佛放光地狱暂得清凉，除此馀诸有情受热苦时，暂得凉风之乐，亦依昔所积善而生）。又受刺扎之微苦，亦由过去所积之不善业力而生故。」如是当知业决定义。业增长广大之理。

四、如《集法句经》说：「虽作微小恶，後世招大怖，能有大损失，如毒入腹中，」虽作小福业，後世感大乐，能成大义利，如谷实成熟。」故勿以善小而不为，勿以恶小而可作。

业不作不得

五、如《明灯颂》摄菩提道次第作颂说：「善恶二因若未作，则不当受苦乐果，由於业不作不得，如是当知如法性。」

业作已不失

六、如《戒经》说：「假使时间经百劫，所作之业不亡失，若遇因缘聚会时，果报还当彼自受。」

七、宗喀大师常说：「业随有情，如影随形，虽以不受後果之阿罗汉，亦须偿还旧业。」如个军比丘已证四果，甚难乞得饮食，须偿还旧债。

八、恩师开示说：「遇不善知识命求清净本心，说不思善不思恶，但观本来面目，烦恼自灭。孰

不知不思善恶，亦不能令昔所积业习亡失，而昔业仍如影随形，若遇因缘聚会时，果报还当彼自受（不思善恶，亦不能不受）。」总於黑白二业果，心生决定当励力。

九、《地藏经》说：「以此十善业道，当得成佛，若人乃至存活以来，下至一善业道，亦不护持，犹云我是大乘，我是求无上菩提者，此补特伽罗最为诡诈，说大妄语，於一切佛前欺诳世间而说断灭。如其愚蒙，自作其死，必颠倒堕落…（言颠倒即一切恶趣之异名）。」

十、经中说：「能忍辱者为妙士夫。」又说：「自能敬人因，能获人敬果。」

十一、业果最极隐覆，难生决定信，唯当凭信佛语为正量。《三摩地王经》说：「月星可陨坠，山岳可崩坏，虚空变为馀，佛不说虚语。」大地变为虚空，虚空变为大地，此绝无之事，纵有此事，而佛语亦无虚诳。

十二、经中说：「於一证果有情，生嗔恨心而拂其意，虽忏除清淨，然於证道当迟缓一劫。」孰为证果者不易知，故诸大德再再叮咛说：「常起防护不善心，虽小罪恶亦勿染。」

十三、《入行论》说：「千劫所积施，及供如来等，凡其诸善行，一嗔皆能坏。」

十四、恶业常久之义：如龙树《亲友书》中说：「於一日中，乃至日日中，起心动念，非嗔即贪，生起慈心、悲心、菩提心之时极少。」《宝王经》亦说：「如贪嗔痴所作之业，皆属不善，反是为善。二日之中，乃至日日中，不属於贪嗔痴所作之业极少。」

十五、阿底侠尊者记事中说：「尊者以神通力见印度有修大威德能怖金刚法者，因忽因果，死堕饿鬼，欲向西藏来，当使藏地饥馑不安，尊者乃修垛玛施食，以息灾厄。」

十六、仲敦巴尊者说：「仁者心莫粗，此（因果）缘起甚细。」此言对因果当细心谨慎，其要义通缘起、空性。

十七、众多善业不善业，孰先成熟？博多瓦说：「如多人争渡，强者先登。彼此力弱，则视船先开近何人，彼远近相等，则视与船夫之亲疏而定，又若先登则视何人先打招呼。」

十八、善知识贡巴瓦成就坚定三摩地、亲见本尊、具广大神通，但内心深处，仍不乐意以见本尊和具神通为修行的主要成果。仍然是於菩提道次第一一法门，精修获证。特别是他对於业果，生起决定信心，而以严持三律为主要。贡巴瓦对其弟子勒乌树巴说：「勒乌树巴：如果明後日有人问你，你对你的善知识所有一切教授秘诀中，以什麼算是最主要的？你将会把神通或亲见本尊作为最主要的。你应当说是善知识说，最主要的是对於业果，一次比一次生起大的决定信心，而清淨的守护所受的戒律仪。」昔诸大德亦说：「我等方行皈依、闻法、修学、供养，若谛察自心，究於业果，生起决定与否尚不可知。须察是否生起为善，嫉恶（非嫉恶人，乃指恶心），此二心之猛利心力。」

十九、惹穹瓦说：「我於老时，唯依《贤愚因缘经》。」经中多说因果事记，为修业果必须之圣言量。

二十、有一次康隆巴同普穹瓦相会时，康隆巴说：「听说善知识你唯说业果为极要。我想现在不计闻、思、修三业，唯修这一业果法门为最难。」以此普穹瓦答道：「正如你所说那样。」普穹瓦

又说：「我在这年老时，结合口头说法，也不离《贤愚因缘经》。」又说：「我们应当诵出的是善句，驱出的是不善事。」又说：「不作高不可攀的法，将是如贪馋香谷粒那样…（言多数口味，易起修欲）。」

二十一、瑜伽自在成就大师弥拉惹巴讲说他行诸苦行时，锡瓦哦说道：「至尊大师：当师求法的时候，不管是在上师前，信解恭敬承事，及行诸苦行，或是求得法後，去到山中勤修等的那般毅力，随想一种，心力都似乎难以胜任。思想大师那些事业的时候，就感觉到吾人所作的，都是此生世间之法，以此是不能解脱生死轮回的。大师！这如何是好！」说後悲泪不止！至尊大师说道：「思惟轮回及恶趣苦的时候，对於信解恭敬及毅力，倒也没有特别不对的过患，但是有心的人们都是从闻得业果之法後，对於业果生起坚信的这一毅力，它有一切功能。在对於所闻法，还没有生信之间，是保留在知的境地，是还没有舍此世八法的心。因此，业果一法，最为重要！对於粗分的业，常时现起，是还没有生信的征相。而随即去搞许多与空性的言说教理合与不合的作法。殊不知空性教理，更为微捆。以此「知」、「信」二者都更难生起，於空性生信後，随即得知於业果中，自显空性。而对於业果的取舍，止恶修善诸法，自然地向往而精进不懈。由於诸法的根本，是「坚信业果」，这一法门，以此精勤於「止恶修善」的作法，实为重要！我最初没有通达空性的理义，由於深信业果，所以造下深重的罪恶之後，想念决定要堕入一二途，而生起怖畏。自然地生起对上师信解，及修汝精勤的毅力。我愿你们也依照我的话，如我现在这般去修密法，能独自去到山中，勤修起来吧！这样老僧决担保是能够解脱轮回的。」

二十二、欧仲。宣教师菩提罗扎启问至尊弥拉惹巴道：「至尊大师：我想大师许是金刚大持，化现为人相，为利有情意义故，而作诸事业的一位导师，否则，以我等凡夫众生来说，依照大师你那般信解事业，及为法故行诸苦行，总觉自心有所不逮……以此我启问上师是金刚大持，或是菩萨的化身麼？」至尊弥拉惹巴大师说：「我是谁之化身，我自己也是不了解的，许是三恶趣的化身。你们对我见为金刚大持……等，随你们所见为何一种，随即获得那种的加持。以此你们作这样的信解吧！想我是佛菩萨的化身。这诚然是你们对我的纯洁看法。但是对法来说，比这样大的邪见，是没有的。这是还没有看见尽善尽美地修学正法的伟大。总的说来，由於正法的伟大，如像我上半生本是造下极大罪恶的一凡夫，後来，我深信业果，生起舍此世心，身语意三门能够虔诚地勤修正法。这样与证得佛果，距离是不远的。特别是由一位具足德相的上师前来摄受，获得成佛捷径——「密乘」之教授与要义，使你没名言的障覆，赤裸裸地得见其中灌顶及教授秘诀後，而能够作到勤修不懈。这样，此一生中，毫无疑问，是决定成佛的。如果在此生中，造下十不善业及五无间罪，毫无疑问，死後立即堕入无间地狱。这由於对业果，不能生信，则修善力弱之故。对於业果，坚决生信时、对於恶趣苦，能生怖畏，由希求证得佛位之心，先须对上师生起信解，中间勤修诸教授，最後充实修证通达等方面的毅力。一切具有毅力的凡夫众生，都会生起，而且不弱於我。有夸张为佛陀，及菩萨的化身。这是由於对密法捷径，还没有生信的原因。现在，你们当修深信业果，并当思惟前辈诸师的史事德行，及业果、轮回过患、暇满难得、死无定期等法门。发奋勤修密法。我也是由厌弃美好衣、食、名声三者，心生勇气，身亦相应，克服痛苦，去到无人荒山勤修，由此而生起修证诸功德。愿你们随学於我，勤奋精修吧！」

二十三、宗喀大师《菩提道次第》中说：「菩萨者，最为有力之罪福田。引经语略言之：於菩萨生嗔害心，出不雅言，较将尽恒河沙数诸宰堵坡（塔）毁坏焚烧，所生之罪为尤大。若於胜解大乘菩萨前，净信瞻视，称扬赞叹，较将十方剎眼有情，以悲悯心，仍生其眼，复将前诸有情放出牢狱，於转轮王位或梵天乐而安立之，所生福德，尤为超胜，无可数量。然无神通者，不易知谁为菩

萨，故当殷重！」

二十四、大德昂旺夺德巴为弟子说法，不择时地，一次於桥上见一弟子，命供曼遮为说要法。乃说：「自无始以来，乃至未解脱生死，於微细业果，当加殷重。若不加注意，虽为大成就者，不免堕三途苦。」

二十五、珠康巴·格勒嘉措大师著述中说：在他专修菩提道次第时，有一次去取水的途中，见一蜂略一飞起，复堕於地。这样反覆数次，他想这是什麼缘故，近前仔细一看，原来是蜂的胸部，有一蚂蚁的锐牙，紧紧钳入。由这一因缘，使他思惟业果，凡自己所积一种恶业，必须受果。蜂有翅有目，蚂蚁无翅无目，但是「业力牵引」，暂时成了这样的情况。以此他生起了佛所说善与不善业决定等教义，任何时候都是真实无欺的殊胜的决定知解，由此引力对於整个菩提道次第所有悟达，都如云会集心中而生起了。就这样他从依止善知识法门起，直至止观之间，所有有功用与无功用（任运）的修悟，次第经过，而自己获得不退的定解。

二十六、大善知识觉勒格西说：「了达空性後，於业果愈生忍信。」故於业果不殷重，而自谓自证空性者，不堕常见，即堕断见，即非中道观。

二十七、康萨仁波伽说：「在拉萨三大寺中，虽供一盞茶，堪称上品供，因其中有不少菩萨。然而供者有未得福报者，因偶於彼等作不善业，而相抵消。」

二十八、恩师开示说：「虽或名有情，或名意生，或名能作者，但安立假名，皆无自性，而无可缘，然黑白业之异熟果，是有能受果之有情。自性虽无，然造作何业，受何种果，决定无违，且为助伴，了知此即彼，此理趣甚奥妙！」

二十九、应以业果为宝鉴而照自己，不可以照他人，须心与善法相符合。恩师说：「余与一法友参大德地摩仁波伽。法友博通经教，广问诸法，最後地摩活佛对他说：「你所问者，皆是正法，惟与汝心，皆相距甚远。能令法与汝心符合则甚善。」

次依四力而忏净。

三十、经中说：「假使经百劫，所作业不亡。」此对诸不修四力对治者而言。《八千颂释》中说：「若以四力如说而忏，则虽定当受果亦能清净。」

三十一、（一）依止力：如宗喀《菩提道次第》中说：「依止力者，皈依三宝，修菩提心也。」由於皈依三宝功德，一念菩提心能消多劫罪过。

三十二、（二）能破力：如《明灯颂》摄菩提道次第要义作颂说：「追悔昔罪能破力。」此言能直破劫夺罪性，故能破力须作如毒入腹想，深生追悔。欲生此心，须修能感苦异熟等三种果之理趣。

三十三、（三）对治现行力：依《菩提道次第》摄要而说：「对治现行力有六：一、依甚深经（如般若经），二、胜解空性（特别理解能作罪者、所作罪过、罪性三轮皆空，无有自性）。三、依持诵百字明等咒，四、依形像力（要在对於佛生净信已，而塑其像），五、依供养力（於佛及塔勤供养），六、依名号力（诵佛菩萨名号等）。

三十四、（四）遮止力：如《日藏经》中所说：「须如覆舟之起追悔，勿徒托空言，要在防护未来。」此中有二：一、愿未来定期不作，二、愿未来究竟不作。总之，佛为初发心学人，虽说多种忏悔法门，然对治最为圆满者，仍以四力为善。

与中士共道次第亦即细分出离心修要

第一、修此求解脱之心：（此中摄思惟总别苦）

一、经论中说：「思苦能於轮回起厌离心，思苦能折慢，思苦能於他有情起悲，思苦能止恶修善。」此言思苦功德，极关重要！应知不厌轮回，不能生起菩提心，即不能成佛。

二、上师教授说：「有情於轮回中，如蜂闭於瓶中，或上或下，终不能出，有情或生人天，或堕三途，终不能出轮回，须将能盖之业烦恼除去，始得解脱。吾等贪著轮回，不知是苦，故无求解脱之心，即不求解脱之法。如人野宿，大水淹没，即觉冷苦，乃起视水自何方来，而思有以堵之，使水不至，而得安睡，即如解脱。砌石堵水，即如道谛。」

玖 思流转总苦：分六

三、（一）轮回无定苦：如龙树菩萨说：「有父即子母即妻，有类成怨即彼亲，由有颠倒性在故，诸世间中无决定。」如以经中所说来解释：如目犍连至人家乞食，见其人方食鱼，而打守其旁之犬，其所抱爱子，乃前世怨仇，目犍连以神通观知而说道：「子食父肉而打母，怀抱被杀世怨仇，犬食鱼骨妻食夫。」月亲菩萨寄弟子书说：「六趣（六自有顶，下至阿鼻）无处吾等未去过，未曾受过之苦亦无有。」

四、（二）不知满足苦：如释迦世尊《广大游戏经》中说：「所有人王天欲乐，以及人中妙欲乐，彼诸欲乐一人得，其人亦无满足时，无厌足际为苦首。」谓苦者，不满足乃轮回根本。

五、（三）数数舍身苦：如龙树《亲友书》说：「多生之骨高过须弥。」甘丹派大德亦说：「於生死中，一翻一覆，实非安乐之事。」

六、（四）数数受生苦：如龙树菩萨说：二一有情所饮乳，尤较四海水量多，尚有随来世间众，所饮将比此量多。（受生无始，未来无终故）。又说：「彼此成仇所断首，若积大超梵天界，彼此成亲吊亡泪，若积多超大海水。」

七、（五）数数高下不可保信苦：经中说：「积集终消散，崇高必堕落，合会终别离，有命咸归死。」上师教授释说：「前世为王，後世为贼者有之。昔西藏有王极骄，後为人杀，头漂水中七日。」

八、（六）共住友伴不可保信苦：寂天菩萨《入行论》说：「生时亦为独自生，死时彼亦独自死，苦份他人不取受，作障亲友复何为。」

拾 思惟别苦（摄善恶二趣苦，恶趣苦详下士道）

思善趣苦（摄人、天、阿修罗三类苦）

九、（一）人中苦：（摄八苦）一，谋生之苦：如《明灯颂》摄菩提道次第要义作颂说：「由诸方便营受用，到小有时因租借，盗劫等使财失苦；

十、二，爱别离苦：《明灯颂释》摄义说：「由离最爱生忧苦，如父母离爱儿女，度日如年极悲痛，哭泣丧明至疯狂。恩爱夫妇同胞等，或因死亡或系狱，或赴边荒难会晤，悲念忧伤苦更长。」

十一、三，怨憎会苦：《明灯颂释》摄义说：「不欲相会之怨仇，而偏相会所感苦，如诸方黑敌若去，如天复明由怨恨，斗静冲突至丧命，强贼外魔内烦恼，恶缘聚会所生苦，尤较怨会苦更多。」

十二、四，求不得苦：《明灯颂释》摄义说：「贫欲求富富求长，每多失意难如愿，农耕求丰实不坚，商求获利反折本，求官求名反遭辱。欲求证悟起烦恼，思安而反得不安，此皆欲求不得苦。」

十三、五，生苦：如龙树菩萨有颂说：「依於流转如彼故，生於人天三恶趣，实非妙善生彼者。当知即为诸苦器。」《明灯颂》自释说：此言依於轮回，数数受生於善趣广大人天，或三恶趣实非善妙。应知由烦恼受生者，彼所取蕴，即为受苦之器。

十四、六，老苦：如大德贡他枳麦说：「头白如雪非由灌顶，而由死神吹气，令其速往。额皱非由肉肥，乃世间使者记其岁月，谓其去日已多。」又如甘丹派大德敬安瓦说：「死苦虽烈，为时尚短，老苦久受，较死尤烈。」

十五、七，病苦：如《明灯颂》摄菩提道次第要义作颂说：「思惟病苦谓身肉，消瘦皮枯心烦忧，欲受饮食不能享，须忍治疗等诸苦。」

十六、八，死苦：如《大游戏经》说：「将死及其命终时，可爱诸人将永别，後成不来亦不遇，犹如落叶等风流。」此言一般世间凡夫，至终苦况，将永别一切，如秋天落叶，飘去无踪，等同吹风与流水，转瞬即逝而无形。」

十七、（二）思惟非天苦：如《明灯颂》摄菩提道次第作颂说：「思惟阿修罗苦者，彼於天福生嫉妒，热恼其心以为缘，彼身当受多种苦。」阿修罗嫉天福，常与天战，受多种截身、断肢、破裂、惨痛、悲伤等苦。」

十八、（三）思惟天苦：如龙树菩萨说：「身色转变为非妙，不乐本座花鬘萎，衣著垢染彼身出，昔所未有诸污汗，此五预非於天界，诸天人中现起时，亦如世人将命终。」

十九、经中说：「较之地狱有情所受苦，十有六倍尤为胜。」由其弥留之时特长，故苦尤大。

二十、上界天苦：如《忏赞》说：「较生欲界尤愚痴，於得解脱极迟缓。」地狱有情受苦已尽，复生人中，乃至成佛，彼尚在定中，如人酣睡。」

二十一、大德阿里巴说：「与其得色界、无色界报，毋宁为一乞丐，尚可闻法修行。」无色界未脱行苦性（外道以为解脱），将在数万劫前闻法熏习，一并忘却，更易堕落。」

第二、抉择趣解脱之道

拾壹思惟集谛流转之次第（中摄烦恼之相，集业之相等，此间以修为主，重在认识烦恼之相，馀从略）

二十二、生烦恼之相：《集论》说：「若法生起不宁静，令心愚昧相续，即为烦恼。令心无善堪能，不自在而入倒境。」

二十三、如《明灯颂》摄菩提道次第要义作颂说：「思《俱舍》说根本六，见别开四共为十，此诸烦恼当善知，由知烦恼自在故。」

二十四、烦恼之认识：依《明灯颂》摄释义说：「烦恼主要共为十，贪、嗔、无明、与慢、疑，坏聚见及边执见，能障正见为见取，戒禁取及堕邪见。欲知一一烦恼相，明灯颂释中明显，各别之义当善知。」

二十五、烦恼生起之次第：如《明灯颂》摄并菩提道次作颂说：「如是应思缘我及，我所而生执实心，执我故於自生贪，於他嗔及较他胜，慢心等之邪见故，於说无我佛世尊，所示业果及四谛，与三宝等执为无，由此邪见及疑虑，馀烦恼增而积业，流转而受不欲苦。」以此众苦之根本终为无明，故《释量论》说：「诸过之根本，亦即坏聚见，何者见有我，於彼常贪著，由贪於乐爱，以爱障诸过，见益偏爱欲，作彼我所事，以此於我贪，尔时成流转。」

二十六、烦恼之因：如《明灯颂》摄菩提道次第要义作颂说：「烦恼生因略有六，随眠、境界与恶友，邪法、习惯及作意，皆当认识立断除。」

二十七、烦恼过患：如《庄严经论》说：「烦恼坏自坏他亦坏戒，衰退失利护及大师呵。斗争恶名馀世生无暇，失得未得意获大忧苦。」（未受用衰退，失利者为出家何依，施主退信，又为护法及大师所呵责，并且起斗争，招恶名，於馀世生无暇中。於世间仇敌，忍辱承事，彼尚能於我作利乐，烦恼不如是，结果获大忧苦。）总说则如《明灯颂》说：「烦恼过患若谛思，彼障诸善及解脱。」

二十八、总结要义：上师教授说：「要在修时，思维轮回如何之苦，然非无因而生，知由业生，然无烦恼，有业不生（如阿罗汉），由烦恼无明，而有我执诸烦恼，以此决定应断一切流转诸苦，而当证殊胜解脱之佛位，故应如理修三学。苦集乃应断，乃至能对治无明，则能出离生死轮回，如是即得涅槃，非为空言，决求解脱。」

二十九、文殊示宗喀说：「未寻得方便，生起出离心，则任修密乘，生圆二次，皆有漏蕴摄，不得解脱道。」

三十、《入行论》说：「不思轮回而悲自己，则不能於他生悲。」

三十一、宗喀佛说：「一须不贪爱世间三界六道圆满，次须昼夜无间厌离轮回，此二乃具足出离心之相。」

三十二、宗喀佛又说：「见轮回中各种妙享受，即如欲呕吐者，此乃出离心生起之量。」如亲爱者拂我意，即欲往寺中修行，此非出离心，不久时移势易，情形改变，将於此亲爱，倍生贪著故。

三十三、上师教授说：「大乘菩萨观厌离轮回，较小乘尤广尤深，声闻不住於有道，则住涅槃

道，大乘菩萨以盛方便智慧，不住两道，实为希有！菩萨以大悲方便不住涅槃，以空性智慧不堕三有（非如凡夫由惑业所制，流转三有。）故於自利他利，皆能圆满，菩萨非喜三有，乃厌三有，而悲有情受一二有之苦，为益有情，而於三有受生，菩萨如莲出污泥而不染，以已证灭染污功德，故不为污染。总之，出离心为大小乘所必修，应有正确之认识。」

修何等道而为灭除

三十四、龙树《亲友书》说：「纵使烈火燃头上，周身衣服焰皆通，此苦虽急犹可置，求证无生较此要。尔求尸罗及定慧，寂静调柔离垢殃，涅槃无尽无老死，四大日月悉皆亡。」（涅槃以无病故无老，无老故无死，相续不断故无穷尽，涅槃不是四大日月。）

三十五、师传菩提道次第释上颂义说：此谓比救头燃更为急者，为灭除生死，世间人皆不能自主，以为随命运转，不知乃受业烦恼支配，应修三学（戒定慧），求证无生（空性），始能出离生死轮回。外道专修定，上至有顶，後复下堕，故应具修一一一学，始证涅槃，涅槃位以无病故无老，无老故无死，相续不断故无穷尽，涅槃不是四大日月，外道有谓涅槃如月、海螺、珍珠，有形色可见，皆属错误。

三十六。宗喀《菩提道次第》说：「於此若仅於中士道而为引导者，亦须广说以三学引导之方便，然此不尔，此慧观及止学（定），生止法者，於上士道时当说，（故）今此略言戒学耳。」

拾贰戒学概要

三十七、佛说：「若其地有人住持戒律，如日月光（知所取舍以教导人），则其地不空，如有我在（戒乃佛之代表），则我不焦虑。：如父母见其子能出头，则不焦虑。）又说：「定慧皆依於戒。」

三十八、持戒胜利：如《声闻地》说：「持戒有十种胜利。」详如《明灯颂自释》今撮其要作摄颂说：「增上功德死无悔，得美名称眠安适，睡时善神常守护，心无恐惧得权威，非人不能作伤害，怨敌难害如愿成。」

三十九、具戒始能成佛圆满功德，如宗喀大师《菩提道次第》中说：二类持咒而谤律，一类持律而谤咒，随偏废一，皆不成佛，应具二者，方能圆满。」

四十、持戒者善神拥护，颇公说：「帝释建幢，则可胜修罗，诸天皆喜，戒是法幢，建之则诸神皆喜，每月十四、十五，四五天中，善神等见有持戒清净者，喜而传报，帝释亦喜，语为吉祥，以为与修罗战将胜之象徵。如是展转上界诸天，较登新闻报，尤为迅速普遍。」

四十一、不守戒过患：经中说：「有类王命虽重大，数违不定得惩罚，能仁教语若故违，如翳罗龙堕畜生。」

四十二、《文殊根本大教王经》亦说：「持咒若坏戒，不得上悉地，中品亦不成，亦不成下品。佛於毁戒人，不说咒成就，亦非趣涅槃，境处之方际，於此恶异生，何有咒成就，此毁戒众生，如何有乐趣，既不成现上，亦不成胜乐，况佛说诸咒，而能成就耶？」

拾叁应知生罪四因

四十三、不知为犯堕之门:如《明灯颂》说:「不知为犯堕之门,此之对治於学处,由闻求知最上者,依具相师学全道,如是没有不逮时,亦应学知下中道,若为比丘则应於,彼诸戒学作领会,得圆满四灌顶者,於甘律等诸菩萨,学处根本重罪等,应知其详而励行。」

四十四、不敬为犯堕之门:如《明灯颂》说:「不敬为犯堕之门,於大师及彼所制,学处及诸同梵行者,皆当敬重为对治。」

四十五、放逸为犯堕之门:如《明灯颂》说:「放逸为犯堕之门,对治为自因知惭,他因知愧於此二,当生起而不放逸。」

四十六、多烦恼为犯堕之门:如《明灯颂》说:「多烦恼为犯堕之门,不净治贪慈治嗔,修缘起以治愚痴,应无犯染而使戒净。」

四十七、颇公说:「烦恼炽盛时之对治,应自省何种烦恼增盛,数数以各别方便对治之,方能成办己事。如临敌然,擒其渠魁,其众自溃。与烦恼战,须先认识为仇敌,伺其出时,即正念正知为指以指之,乃以方法战胜彼,而求解脱。二入行论中有很多教授,如治贪之白骨观等,应熟悉之。」

四十八、颇公又说:二切烦恼依痴起,如人五根依於身,若欲对治愚痴,应知一切法依缘起,唯假名安立而有,决无不依缘起,而自能成立之实我。此执实我之俱生我执即痴,故以依缘故无自性之无我慧观对治之。」

四十九、上师教授说:「疑理方是烦恼所摄,虽是证空,始能断疑。然於敬信三宝,业果之理趣起疑,则坏善根,为害极大!应常思三宝功德,以对治於三宝不敬,常阅《贤愚因缘经》等圣言量,及《释量论》成立三世业果之理,与自耳闻目睹有关业果之现前事实,以对治於业果理趣之疑。」

五十、上师教授又说:「平常未与烦恼斗者,则为烦恼征服,随之而转,令其滋长。故上师口诀最要为一—观察业果,与烦恼斗,应常以正知正念设岗位以警戒,如临大敌,见何烦恼生起,即依何法对治之。如贪一物,不加对治,又思此物形式,成处无一不好,较我以前所有者皆好,遂贪欲滋长,成无可治(力薄者不能对治)。当令烦恼之起,如水上画字,随画随灭,莫令留痕;无记心,令如土上画字;」善心,令如石上画字,永垂不朽(出离心、菩提心等)。」此乃最要口诀。

五十一、上师教授又说:「烦恼暗告吾人,烦恼甚不易断,吾人勿妄信之,吾人应信甘丹派大德等之口诀而决断之。甘丹史传皆诸善知识与烦恼奋斗史。总之,常自思维,即能断生罪之门(即烦恼)。人问:甘丹派大德贡巴瓦常修何法?答:但常观自心而已。」

五十二、甘丹派大德贡巴瓦告其弟子勒乌树巴说:「将来有人问汝师有何功德?汝勿以神通见本尊为答。说我但渐於业果得决定,能清净住持律仪而已」

上士道修心之次第亦即示菩提心修要

总说一般修心概要

拾肆 承传诸师所说一般修心语录

一、文殊开示宗喀巴大师说：「以後应当勤祈上师即本尊；忏除过去所积罪障；增长广大资粮；并依大车轨智理细研显密经论教义，如是三者合修的方法，不断勤修，不久将获证究竟正见，与一切显密无谬教义的决定通达。」

二、秘密主对朗喀绛称大师开示说：「业金刚：汝应知——对上师还未修得十分的敬信，而说是已见本尊及心中生起通达，这是撒谎；未从内心想念过死无常，而说是能舍此世心；与及对业果未生决定信，而说不作诸恶；没有丝毫的利他心，而说是心中生起了慈心和悲心；未通达世俗一切法无实有，而说是已通达空性等说法，都是谎言。」又说：「如果想作一个纯正的学法人，基本应以信为最要！」复启问道：「生信之因为何？」秘密主复答道：「依止上师应视师如佛而生信；应念死无常而生信；应与具信者为友伴而生信；应思维轮回过患而生信。」

三、寂天《入行论》中说：「所说种种方便次第，皆为有情，以为修故，故不唯「专注修」（或译决断修），藏语「觉贡」为修，一切闻思等，皆是修故。应知佛说经教多分十之七八，皆属「寻伺观修」（藏语「皆贡」）。若但执「觉贡」为修，实谤佛法多分」，故《菩提道次第》中以「分别慧观」四字释「皆贡」，以「专一安住」释「觉贡」。若无「觉贡」不能转变素常思想之心。以「恶」之「皆贡」为喻，如颇公说：「所谓修者，吾人非不修者，特以吾人所修者，非圆满佛陀之黄金为地等，乃修贪、嗔、痴，修地狱之炽铁为地等故，吾人但勿向此而修则可矣。」

四、莲花戒大师说：「说无闻无思而修，与具足闻思而修，二无分别，作是言者，是不知应断应证有多方便，得果最速，心境相合谓之修，如能修之心，与所修之悲（境）相和合（串习使之相和合），非无分别之谓（修也）。」

五、阿底峡尊者初住阿里二年，讲说法要，继因如约将返印时，藏王菩提光一再启请开示要法，尊者答说：「先所说法，已足用矣。」复经菩提光再四殷重启请，尊者始说如下教授：「识高智明的诸善友：馀德薄智浅不足以言宣说法要，然以善友等之殷重劝请，聊再申说：

（一）直至未证菩提之间，不可无师，故应以善知识正士为依止，直至未通达空性之间，仍须多闻，故应常听上师教授。法者，仅只了知，难证大觉，故不可以了知为足，应从而勤修此心，应远离损害之境，常住於增善之域。

（二）未得坚定之间，喧嚣可扰。应住於寂静山林，离生烦恼之友，应以增善之友为依，心生受持。任於何时，作业（世务）岂有完期？应抛却之，安立而住，昼夜勤修，常时回向善根，自心常时不失寻察。

（三）获有上师教授者，或修行或任作何种，但能如师教而行，殷重恭敬而作，彼得佳果，已不远矣。若心如法而行，何愁衣食之不得。应观诸贪婪无厌之亲友，如饮盐水而不厌足，自应生起知足。

（四）应摧伏贡高我慢充塞之心，意气调柔，安详而处，应知所谓福德之虚名，亦是佛法之障碍。对应离之名利恭敬，彼是魔绳，应视如泥石，而抛弃之；赞誉颂德之语，彼为欺骗之街，应视如唾涕，而除却之。

（五）现在之安好、快乐、亲爱三者，纵全聚得，亦不过暂时，应抛诸脑後；来生较此生尤长，为来生饱满计，应深藏善宝；死时一切皆须抛却而去，无何可作，故任於何种，应无贪恋；对

诸卑下者，应生悲心，除掉轻毁之意。

☞☞☞ (六) 勿对怨者憎！亲者爱！勿嫉才德，应生敬仰，则受其德矣。不观他过，宜省自失，视己过如脓血，而抛弃之。不计自善，应思他德，视己如众之公仆，谦恭而处。

☞☞☞ (七) 对一切有情，应作父母想，应生爱如己子之慈心，应常存欢悦慈意，说无气忿之诚实语。若多说无意义之语，易生混乱，故言应合量。无意义之举若多，则碍善业，故应止非法之行。勿以无意义之诸作业为重，事後徒劳而无益也。

☞☞☞ (八) 任何作业，确难如意，盖由过去业力而成。故宜以阔达为乐；噫嘻！违正士意直如死！故应诚直而行；此生苦乐，由过去业力而来，故不必怨天尤人；一切安乐，确是上师加持，应生报恩想；未伏自心，难伏他心，故应先调自心。

☞☞☞ (九) 无神通妙用，难成熟他者，故应精修；所积财物，决放置而去，故勿为财故，而积罪恶。唯趋於财物受用，实无意义，故应行以功德而为庄严之布施。

☞☞☞ (十) 欲此生美好，与後世安乐，应常守戒；浊世多嗔，应披息嗔忍辱之铠甲；由怠惰之力，至今无成，故应燃起精进之火；放逸之途中，将寿命消尽，故从今应具定力，安心定意而行。

☞☞☞ (十一) 由邪见之力，不达真义，故应观察正义，善友们:在此轮回泥淖中，无乐可言，故应归宿於解脱之大陆。

☞☞☞ (十二) 若对上师之教授，生起乐趣，如游悦意之园林，则生死之流可涸，馀非空言，汝等谨记，此诸要义。从此谛听，若遵而行，匪独馀生欢喜，自他有情，亦得安乐。下愚之言，希各凛遵！又阿底峡尊者说：「末世众生，依我教授承传，一心启请，即能与我相见（有授记），我死後住兜率，设有众生敬信我教法，必与我相值」等语。

☞☞☞ 六、玛巴译师赐弟子教授三十言：

☞☞☞ (一) 子应以三宝为依。

☞☞☞ (二) 应以信为友。

☞☞☞ (三) 分别为厉鬼。

☞☞☞ (四) 我慢为大魔。

☞☞☞ (五) 轻毁为大恶。

☞☞☞ (六) 嫉妒害道。

☞☞☞ (七) 酒能坏德。

☞☞☞ (八) 若忽四力以忏罪，则仍流浪於六道。

☞☞☞ (九) 若未勤积诸佛之善业，则不得佛解脱乐。

- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (十) 未断十恶业，仍须受恶趣苦。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (十一) 若未修习空与悲，则难得证究竟觉。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (十二) 若欲此生成正觉，须待此心无散乱。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (十三) 总摄密部究竟义，六法具足汝应修。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (十四) 总摄教授究竟义，秘密方便要道汝应修。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (十五) 若希求名利恭敬者，则彼已堕魔口中。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (十六) 若自赞毁他者，则彼已堕危岩下。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (十七) 若未调伏心象者，教授亦等欺惑言。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (十八) 发心为大农。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (十九) 无生为妙见。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (二十) 方便要道趣深修。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (二十一) 实行须由风脉道。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (二十二) 须识俱生而受持。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (二十三) 须依正士至尊师。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (二十四) 勿趣人生放逸道。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (二十五) 应观自心本无生。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (二十六) 轮回无乐处。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (二十七) 勿视苦为患。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (二十八) 觉心即是佛。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (二十九) 勿须多言，舍此无深语。
- 𑖀𑖩𑖫𑖭 (三十) 汝应修行於此诸善道。

𑖀𑖩𑖫𑖭 七、《至尊弥拉惹巴清净史事》中记载说：「至尊弥拉得师玛巴欢喜摄受，传授灌顶及教授後，并赐生活用具，命弥拉去到「达口乍」闭关专修。那时，尊者弥拉燃一油灯，顶在头上，灯油未烬，身不移动。这样日以继夜，勤修了十一个月的时候，玛巴上师双尊（师之明母同来）持著「会供应用资具」前来关房中，玛巴上师说：「爱徒：你专修了十一月之久，已是那俱生暖乐修到得力的时候了。现在暂时开关来我身边，苏息疲劳，并将你生起的修悟情况对我细说一下」……几番劝

勉，至尊弥拉始开关来到玛巴上师座前，恭敬顶礼，诚供七支後说：「我今於师前略述修悟，祈师赐鉴：我决知此烦恼聚积，成熟血肉之躯诸众生，具福善欲求解诸人士，其暇满人身，犹如大舟，浪游三途海中，被所积恶业之牵引，飘浮於上（善）下（恶）两途之分界处，实已至长乐与永苦，即其中具极大利乐与危害之时（「决知」即内心生起了决定的了达）。我决知在此苦海生处，难以解脱中，现在依众生舵主——我至尊上师之力，能得解救之渴望中，最初皈依三宝，依皈依学处，当如理修学。其中一切福善之生源，确为上师，以此当如师教而行，切勿退失誓言。此为巨大的第一扼要；继此我决知暇满难得、死无常、业果、轮回过患等，於此诸门中，由猛利思修力，令我心油然感动！知欲求解脱轮回，应依别解脱戒，依此戒为基，渐次登诸乘。故应於所承受戒学处，如护眼珠而守护。若有退失，应忏还净。不为自利一己寂乐劣乘而迷误，应渴求从轮回中解救一切众生，而发菩提心。将所有一切以慈心悲心所作善业，皆回向於利他，是为大乘发心；我决知应舍离声缘之道，而趣入大乘道中，并应以清净正见（空见）为基，而入密宗金刚乘道。此复於获证正见中，应求一具德相上师，善巧四灌顶清净仪轨，具全无颠倒传知之方便，而为灌顶。所谓「汪」者（汪，藏语意为权、自在，灌顶即含授权，令得自在诸义，即灌顶授权。）为授甚深正见之权故。此复应如次而精修。此中与显乘共通之人无我正见，当勤励寻求，依教及理，由因与喻多门，而求我不可得，由此通达人无我。应於如是人无我见中而一心等住，并依多种因门而抉择中，断诸疑虑分别，顿入无分别中，过若干年月日时而不自知，须依他而度量，是为生起寂止（定）。於此中复以正念正知而培修，未入昏沈，获得明了精坚，现有中而无自性，明了中而无分别，裸然清觉，澄净莹澈，是为寂止（奢摩他）之修觉。是於此（止）中摄持「胜观：毗婆舍那」。对凡俗有情来说，不能现见合量之胜观，须登初地始获证胜观。以此是依所缘而作为道相，其他所有寂止中显现之境相，佛尊身相等各种显现，仅是修中所起之修征，想是无巨大要义。总说起来，具明了精坚之善修止相，与及以甚深妙观智而观修，此为证得胜观不可无者也。思如登梯，须从下级然，修寂止任何一切有相无相门中，皆应先发慈心悲心，任何作为皆应以缘利他之发心为津梁。中间当应以清净正见归於无缘而修习，最後回向利他，发宏愿，仍归於无缘而行事。如是为一切道中最胜道。又如人饿时，知有食物，而不取食，不生益用，当食始益。通达空性，亦复如是，只知其义，不足益用，须修始益；特别是我得知通达胜观之方便，应於後得（下座未修时）中，勤行积资忏净二者为极要。总结要义，我得知现在瑜伽者所修空性、平等陆、无言说、无分别等，皆为与四灌顶符合之密宗金刚乘道次第之见。以上诸决知，是我实践，身心领受，甘苦自知，本来真体，穷追愈显，死生荣枯，等同一味。如是觉已，前来恩德无比上师双尊之座前，我无财物以供养，直至命存，愿以依教奉行而供养，并愿以我究竟通达供於色究竟天（佛所居天）法宫中。」玛巴上师双尊听其修验语後，认为弥拉身心获得进益，心极欢喜！至尊弥拉依此有所进益之修基上，继续於多数山林圣地向上道，不断艰苦精修，直至获证究竟殊胜成就。特别是至尊弥拉以依教奉行作供养，得师欢喜，将空行母单独耳传教授，独传弥拉一人而说道：「汝勿想於我座前，无财物供养，师不尽传教授，汝以财物。供我我亦不喜。我喜汝能依师教奉行而作供养，及汝之精进毅力，以是以独传之法传汝，汝应勤奋建立修幢。」

八、善知识菩提宝（阿底侠尊者之弟子）说：「无论上根利智，能广研经教者，或劣慧者，都须从菩提道次第而入，由知门路，然後於别种经教，摄取受用。劣慧钝根，如由皈依起，至圆满双运位止，能精修固可得成，但能逐次了解，则於三藏十二部佛经要义，已种习气，否则，如先读大经论，由於劣慧，如入五里雾中，不但不得妙果，且未种习气，空过此生。」仲敦巴尊者也说：「如先未学菩提道次第，所学虽多，皆不能得纲领本末。」

九、甘丹派大德博多瓦传派应断六事。他作有颂说如下：

一、应离处所颂说：「自乡与家宅，本庙及城市，喧嚣纷嚷处，此五非行境，不净及 秽，退失誓句处，人与非人等，为灾作障处，诸处应逃离。」

二、应离恶友颂说：「 乱及退戒，妇女及爱染，见行不顺者，唯求此世义，缺立人性辈，痴呆与大欲，亲眷等恶朋，一概应远离。」

三、应断食物颂说：「酒肉葱蒜等，偷来及剩秽，僧物与赎物，造恶而来物，与及五邪命，取饮砾石水，不净二边行，诸养应断离。」

四、应断衣著颂说：「具兽形相衣，质色两不宜，量度不合律，太好或过劣，装饰讲华美，与戒相连衣，与及有袖等，一概应断离。」

五、应离资财颂说：「不宜诸沙门，掌握之资财，珍宝贵物等，八种不观物，僧物及赎物，他人爱著物，著贪强取财，如敌皆断离。」

六、应离作业颂说：「田业及商业，利贷与养畜，药业工巧业，与及养亲友，作村诵仪轨（即赶经忏为生），求雨阻雹等，官绅两者前，为役皆应离。」

十、又博多瓦在修习菩提道次第中，所修和所取，以庄严道之支分，如

一、在修行中，依止上师之特点，有颂说：「不觅各种不同师，得一具相善依止，师之誓句如命护，一切净行随师学。」

二、他持律之特点，有颂说：「善受适自身心戒，对教学处如教学。」

三、他修心之特点，有颂说：「修心依次皆净修，等引通达以抉择。」

四、他所求知的特点，有颂说：「不求多类教授门，适学知识皆精学。」

五、他所取教授要门的特点，有颂说：「不觅夸大之教授，唯以三藏作教要。」

六、他所离此生牵缠的特点，有颂说：「远离本乡土，断绝亲属缠，施主及区民，解除爱执方，不执家畜众，仆役与田业，惦念而生苦，一概应断除。」

七、他所行之特点，有颂说：「修心修善等诸事，韬光隐晦进义大，不作立功为要图，一座常修闻思修。」

八、他不作无谓的狂行，有颂说：「陷没贪欲现无贪，陷没自利作他利，贪著考虑此世等，谤染狂行皆不作。」

九、他所善巧精通，有颂说：「澄照三藏明镜里，显见二谛诸法性，不依世间善趣道，唯入智者所行径。」

十、他的见行清净之特点，有颂说：「身语作风如戒法，悲智无别胜心固，虽知取舍无二义，有分别中示无别。」

十一，他的坚定特点，有颂说：「已达轮回如是性，不因苦乐变自行，法业不为好恶动，厌心引生净解脱。」

十二，他断离世间八法的特点，有颂说：「任何贪爱成苦集，作何现见如诸法，世间所作世八法，彼虽断除不显离。」

十三，他的悲心特点，有颂说：「难忍如母众生苦，非利他事不想念，不作表现具悲者，任作何种为利他。」

十四，他的智慧特点，有颂说：「诸法现而无自性，幻空体性虽已知，然於善恶业异熟，心生决定信极诚。」

十五，他学习菩萨行，断除与般若波罗密不顺方的特点，有颂说：「从他收集分与他，贪求名利废闻思，轻视罪业诸堕恶，不净施等皆不作。虽作出家众导师，对教不欲养癖患，特是不作导师中，因作尼轨而障教。仅依养命恶衣食，为利教法能舍命。不作与他对争事，随不安处不趣行，不为名利而求故，世法佳事亦不作。诸恶作业弃如仇，四时常勤十法行，离贪及恶神通等，除生功德禅定外，可疑之处不觅修。专注三门善不失，无垢经藏如眼灯，如药多闻不疲厌，所闻复能从今起，真实信乐勤修学。舌剑唇枪彼罕作，强造摄义亦不为，决义少而诸义通，闻教多而义界明。宗义不紊依法语，随说能善思修义，失词隐语作正解，理趣編集广说中，阅诸译缺误增等，并依善著诸释论，与师要诀及自慧，而作清净说法语。末法时中自不颓，能作如法修行中，除能宏法宰役等。合法顺义诸人外，其他官役两不作。事师作仆等除外，他众蛊惑不为役。远离合污同流事，依粗衣食自居卑，生起虔信大悲中，忍亏不谄行清净。不随不逐顺法作，寡治生事喜寂寞，遇灾障时对所修，亦不松弛作休息，仍如水流不断修，不贪此世唯念法，业果为命持戒净，出离轮回悲母众，求正通达伏我执。」

十一、甘丹派大德侠惹瓦说：「身体虽是有病，但是想到正法所起的利益，才是利益，而我也就勉力地宣说教法，由正法所生的利益，才算得利益，其他所作的利益，如父母也对我们作出了这样的利益，但是那样利益对解脱来说，是一点也没有利益著，我们僧人如果对教法不生恭敬，应算是自己的罪过。对他人不生恭敬，不算是自己的罪过。」

十二、甘丹派大德喀热贡穹说：「没有信念的人士，是生不起什麼功德的，因此，第一，应该依止善知识，阅读经藏；没有精进的人士，是生不起什麼功德的，因此，第二，应该修死无常观而远离怠惰；有我慢的人，是生不起什麼功德的，因此，第三，应该自己俯首下心，持重谦卑，如果具足这样三法的话，说他是声闻身也可以的；或说是菩萨身也可以的；或说是密乘身也可以的。总之，可以说他是一切功德身。」

十三、喀热贡穹临示寂时，还向其弟子妥巴开示说：「修行者应该远离家乡，和亲族不应遇於接近，应该是常依善知识，穿破旧衣，食粗恶食，持重谦卑。汝习梵语如流水般流利的时中，一心专修吧！」

十四、甘丹派大德勒乌树巴心中刚生起上师所说法要，略嫌少一点时，上师贡巴瓦当即通达其内心而说道：「不在口中多说话为佳，而是重在此心实践。」

十五、勒乌树巴说：「我是一个中等的瑜伽者（自谦口吻），十四年来，我从未跨过官宦和一般

在俗人家的门。」又勒乌树巴由於修念无常，生起了即刻将死的心情，所引生的猛勇精进力，昼夜都没有瞌睡，整个昼夜时间与他所修善业过程打成一片。旁人问他说：「近几天来有什麼梦征没有？」他答道：「啊呀！这怎样说呢？我连瞌睡都没有，哪里来的梦呢？」

四十六、勒乌树巴又说：「我的这心，是已经可以让我自己来随便驾驭它的厂。」又说：「过去我的这心，可以驾驭，而不被人们有所察觉。到现在对生死轮回，想我已是将能抛弃它的时候。如果未来的时间里，今说天，明说龙，今天开一会，明天聚两番，好比吹花使开的那样，只图炫耀暂时的话，那就会将自己的修心善行全部付之於流水了。对人们说，你这样作吧！人们每不乐听。我常见随人们所意乐的方面去使唤他，那倒是可行的。」

四十七、大德嘉色。妥默让波少年时，在法学院中学经论期间，有施主提出问难说：「我有一疑问，《对法》中说：「无利养受为苦」，那末，如是「无利养受」即是苦的这一立论，请作答辩。」其他同学未能作出任何答辩，妥默让波想起这样的出处说：「在对法本论中说，对於一些声缘阿罗汉来说，虽然莫有利养的烦恼，但他们是见著业力的功能而生苦。」他说出了这样的理路来决断矛盾时，大众惊服，都对他赞说：「你真是无著菩萨。」由此都称他叫「播冻无著。」

四十八、又嘉色。妥默让波在播冻讲说时，许多法友劝他说：「你手中财物这样菲薄，为了还要培养众多僧伽，请你对於现实财物受用方面，培积一下。」以此这妥默让波大师心中想到——由阿谏奉承来成全财用，以抚育门徒，这是与佛语相违的。非古德作风，往昔诸德作风，是舍此世心，行与佛语相合，在清净持三律的基础上，实修《菩提道次第》，如果这样实践培育，也才是我的实践。这样想後，依「实践」这一名词，他著作了一部《佛子实践论》，後来他病重，僧众请他留一遗嘱，他说：「佛子实践」即是我的遗嘱。」

四十九、又妥默让波大师一心去到山林静修时，所作颂说：「远离喧扰如弃秽，为二利故常修止，愿乐修此诸士夫，得获内外皆寂静。」复作有长颂说：「诸善法友请细听，若欲获得常安乐，当思生老病死苦，思已三门励善法，勤善当舍此世利。吾人寿命如瀑布，刹那不住驱死所，青春犹如顶花鬘，庄严一时变萎谢，刹那刹那此寿尽，所积受用无权享，仓促众中我死时，子然知受此世欺，身若起立粪便流，肌肉浮肿眼内陷，不思饮食焦渴增，此身难保心忐忑，如是剧苦来临时，良医亦无救治方。修法祛厄亦无功，亲属虽亲复何能，两目注视亲朋面，双手颤抖扞白衣。奄奄一息气将断，凶狞阎摩来捕时，纵住珍宝筑室中，千万勇士持利械，虽作不断善守护，然难胜彼一阎摩，转轮胜王难拯救。三千界财亦难赎，以此现於三宝前，皈依当持七圣财，烦恼所成诸财物，为今後世诸苦源，取诸恶处漏患增，为增漏取之蕴魔。财如蜜蜂所酿蜜，丝毫自不能受用，为他人守此财物，自之生命亦牺牲，拥有三千界财王，离此世间逝世时，亦将子身空手去。成办财宝正大道，何时无尽常乐因，信及戒闻与能舍，以及惭愧并智慧，求乐当持此七财。智者应依正士夫，若与为友生烦恼，此诸恶友如毒蛇，亦如毒食应抛弃，八十四种骗术绳，牢牢系缚贪欲夫，能害解脱命根本。彼诸妇女谁贪恋，富时虽避争附骥，窘时驱前亦逃避，即有亲子杀亲父，诸亲眷属谁可依，当面表示喜笑颜，背地宣传诸恶语，以德报怨反相害，总角交亦决受欺，以此应离世间贪，所有应离诸习气，无馀断尽众生怙，怙主三宝应虔依。有为无常失常机，有漏无乐执乐倒，涅槃寂静求寂道，当修无我离二边，恶业大海违缘浪，众苦江河流常注，恶众鲸鳄常浪游，如是城海勿生贪。自他悦意无他害，泉甘丰富住果林，不闻贪嗔爱憎语，寂静山林中应住，花蜂时来奏乐歌，美丽孔雀时起舞，一些幽枝如扇动，一些花果熟自落，具足八德美泉流，淙淙悦耳声传播，细流飞瀑遍庄严，含露鲜花十方馥，如是寂林悦意处，示我甚深微妙法，犹如第二佛陀师。师所开示法乳流，能

增身心悟达教，昼夜刹那亦不懈，励力勤修应当作，方便大船载智品，我持舵从生死海，度脱一切苦众生，此菩提心为法本，此生报及後熟愿，两无之施佛所赞，戒为诸德根本故，当离害他诸恶法，劫今後德由嗔敌，故当爱乐忍大军，由情难成二利故，应弃他业勤善行，无定难见法性故，当修无别三摩地，无意难趣解脱道，故当善巧二谛义，愿以自他三世善，为利三有证菩提，当由三轮清净慧，现证三身大菩提。」

㊦二十、妥默让波大师闭关白者：「欲来会我诸人士，人寿如秋日渐短，死主将如山阴值，来时独自决定死，除正法外余无益，勿以废话扰善行，生厌离时心绪短，祈勿懈怠速精进。正法与及此世心，二者兼成无谁能，若欲兼作彼即是，自我欺骗定无疑，晤我所说亦仅此，故祈各自善修行。」

㊦二十一、妥默让波大师前有呈书求见，未蒙允许，复示教言，兹录其後段颂说：「烦恼所生业力薪，轮回乐炽三苦焰，心生贪恋如飞蛾，喜飞扑向彼焰灯，当知轮回苦自性，业与烦恼是彼因，应断为得涅槃故，祈速勤修解脱道。愿求安乐不欲苦，我与有情心相同，为自利故损害他，其人面实兽心，由谁往昔多生中，以慈心力受诸苦，是有情众若抛弃，闻大乘法有何用。以故为度无边众，无上菩提心生起，远离自利直间接，成办他义是胜士，不利他虽证寂乐，观如狱火而远离，利他纵是阿鼻火，喜入其中愿随学。一切境相如梦幻，各各相体自性空，空相二者非一异，若观相时超观境，所有真实无有故，所执亦随能执惑，以故应离四边执，中观道中等持住。由自力生一切苦，执实重病若难除，唯依知识善巧医，获法良药有何用。故如善巧上师说，理智善察正法药，如法服用除执病，成办二利精进行，受三学而犯堕罪，经闻思而空四断，作利他而自利炽，住静处而随情转，如我对他难鞭策，然以忠告作此书，除思对汝饶益外，我无其他贪求故，祈善摺察而实修，纵晤除此无他语，虽死除此无遗嘱。」

㊦二十二、又妥默让波大师诫弟子勿贪口腹作颂说：「茅庵静处无利养，应离鲜美口腹贪，为从轮回围墙中，励力勤修解脱故。」妥默让波大师在闭关中，确是身远离尘嚣之散乱；阳远离戏谑之空言，意远离二取之分别。由这样远离，一心专修，而次第获得各种证悟。大师曾说：「住寂静处，智明心亮时，听说某某已死的消息，对於此身如水泡，如风中烛，没有刹那留住的功能之理，心愈明而激动难忍。」

㊦二十三、又有穹波瓦弟子三人来到妥默让波大师前，请赐一最有益的教授。大师说：「舍此世心，对众生修慈心、悲心，所有希愿祈祷上师，应一心至诚不乱而住。」

㊦二十四、又妥默让波大师特喜前来求讲授的人们，因为求讲授的人们虽是没有做到常时专修，但在听讲授期中，都得抓紧修一下，由这种修力，大多数生起一些可喜的修悟。以此大师说：「抚育应化众生的时候，讲授是对利生事业有极大的饶益。」又说：「我在这出关的阶段中，最主要就是说法……因此，叫求讲授的人众都来吧！」他对听众总是问：「生起修验没有？」他说：「是须得生起毅力来修，也应当如大修士那样在座上一坐之下，将修业作好。」

㊦二十五、又妥默让波大师将示寂时的一些语录中说：大师示现病相时，侍徒们请求诊治。大师说：「我寿数已到究竟……医药无益，听其自然安住。这种自不能成办的事，示与他人也不合理。我最初到「萨迦」时，有一位「只里人」是已获证达的，他重病时说：「如以病作道用时，应当这样说：「自他幻化此蕴身，如病随病因病喜，昔积恶业得消除，各种法行之作业，亦为净治二障故，若无病时无病喜，身心得安善行增，人身能作有义业，亦为清净三门行。若不富时不富乐，免守积财等

纠缠，所有斗争忿扰等，决由贪财而生起。若富裕时富有乐，由富可增福善资，所有暂永诸利乐，决是福业可得果。若速死时因死喜，由违缘可断障难，结生善习益助力，决入无倒之正道。若能长寿因寿喜，修行之稼得生长，教授之水可常灌，依长时间得成熟」。我如这位大德所说那样，我也除修任何缘都修生喜这一教授外，找不出再有益的方法，病相它指示因果无诳，也是净治二障的殊胜方便，并且含有善行的鞭策意义，以此不去寻求不病方。」

二十六、由於多方请受默让波大师住世，作长寿加持，以此大师说：「锅罐中本来没有的，而来了杓，这虽是不合理，但也有很多益处，利他的事业中，我们虽没有太大的作业，但这也由於我所估计的财物，比较过多一些，可是虽死利他事业不会变小。」侍徒们复请求道：「对利他虽是大，然对我们应化大众来说，成无依无怙，以此仍请师长久住世。」大师说：「如果没有功能，大家齐来帮助，也是作用不大，如果有功能的话，欲想解救一切众生时，心所注念的侍着你们，我怎会忘失呢！和我离别，不必忧苦，常时祈祷，如我常在。」

二十七、受默让波大师虽在病中，对大悲法门缘念，仍未中断，以此侍众请求不必缘念那有名的大悲法，恐因悲泪，突然发生不幸！以此大师说：「对无名的我来说，用有名的善行而无害。为了悲智双运，我喜悦作一些功用，我那怕是不专修大悲缘念，但只略思众生痛苦，油然心中也就生起悲念。如果随便放下不修，恐你们会生惊异。这是作了很大的忆持，以临死修往生法来比较说，我认为在我这样持念中死去，是很好的。」侍者们想既是这样，我们请求最後师语吧！以此大师说：「虽是临到留遗嘱的时候，然由病所作的苦恼，在这体力枯竭的时候，想作一四句偈及说话也是劳累的，并且就在我身体健康的时候，对於佛法与世间的任何事务，也不定是布置得那样整齐，实在是随遇而安，放置下去的。现在对临死及死後来说，更不会有如此这般的安排。如果有要听我遗嘱的人时，当知我过去身体健康时，尽我所知无有隐秘地开示的经论要义，合理的大小论著，也作了不少，特别是已订为书册的我所作的很多长短颂文，这些都是我的遗嘱；你们诸人也当全心信托三宝，勤修一种不渗合此世杂念的正法，为利有情故，应依法如理而作，你们都是住持诸佛菩萨的法传人，何待我谆谆多说，因此，希望都能很好地住持法传……应尽自己的力量来对苦弱者，作慈爱，特别是对於现在我们正必须救助，而未能办到的人们，正应很好地作救助，受苦的人们，是可悲悯者，这些话也正是我要说的。」

二十八、受默让波大师又说：「持梦这一法门，过去我已经是纯熟，做到观无量的刹土，在其中无量诸佛前，听受教法等，不须费力，也就能办到。在中间有段时间隐约不现，近来因病，梦又如前恢复了，不灭地现起，这点很希奇！中间隐约不显，这或许是福业中，由有名声的喧扰而得之报。再说起来，如果心已入於法中，所谓世间的大福，这些一切不来的话，自己反而很好，如果是未经用力自然而来的，可以作为受用。」复补充说：「如果富有就将富有取作道用，如果穷衰就将穷衰取作道用，这样又有何劳累之可言。」

二十九、受默让波大师座前，有一人说：此刻大师脉搏调和，是不会存活多大时间的徵象，如果有不意乐的到来，而西逝的话，反不如请大师是否可以在即刻清楚地缘修如此这般的「往生法」呢？以此大师说：「嘿！你说什麼不意乐的到来而死的话，可是死不会降到不意乐的方面，仅死到来的一法，我早已准备完善，从老弱中仍未失忆持方便。我这男儿活到七十五岁，也不是短短的年纪。出关以来，还须召集的听众和须说的馀法，也没有了。就是患病以来，先後时间中，还有如此这般一件事未完成的思想，也不存在，度量一下来说，利益众生的事业，还很可喜，也不算小，两种菩提心任於何时未与我分离过，由於病的增上缘，也如恢复了持梦那样。是何因缘不知道，我从

前些日子头顶疼痛以来，直至现在，虽是身体无力，但特别是两种菩提心这般增长的时间里，与死来相会，这是难得的，而我不须励力也就获得，这是三宝的恩赐，在这样的当中而死。这就叫做「往生法」，除此我也没有什麼其他可以清楚缘修的，纵然缘修不知是否可以意乐？如颂句说：「此中忆念佛德等，谁亦不能成放逸」。你们也应当不违背这一教义。」侍者复问：「师示寂後，将意乐往生何种刹土？」大师答道：「如能饶益众生的话，那怕是地狱中，我也很意乐去，如不能饶益的话，那怕是清净佛刹，我也不愿去。」

三十一、有一晚上黄昏时分，妥默让波大师说：「此时一切不清净现象，都已消灭，所现的是清净刹土，美妙悦意，透明无碍，如虚空界宽广无边，不可测量，边说也就用手向虚空拂抹说：压而软沈，举而跃起，触而生乐等希有境地的当中，有我住在，周匝有无数眷众从而围绕。这许是关键时刻吧？显现上师皆佛现象。此外，光明境相，如云流动，语难宣说，现在是快去的时候了。」室中有阿黎伯耶问师道：这样是否如昔日大德朗日塘巴示寂时，清净的境象，都来眼前那样呢？」大师答道：「现在如云流动的各种境相，皆消失不见，我对於这一切境相，没有贪著，这一切皆如梦幻。在这临逝世的时候，我从过去就没有习惯睡著和斜靠著，以此蹲坐还要方便安舒些。」原来大师从最初患病起，直至示寂时，任何时刻，也没有离开过毗卢身坐七法。就在这样坐法当中，直至十九日晚，大师也才停止说话，双目亦不转动，安住光明法身不动境中，为调伏执常众生而示寂。正值手星出现的晚间时分，「馥馥」上空，雷声大作，异香四溢，地大震动，由此动力将桌上的鍍金佛像也震落在地上，降下风雪交加般的天雨瑞花。

三十二、仁达瓦。迅路洛卓大师为教诫後来众生作有颂说：「谁於正法戒律中，出家仍未善谨守，对佛言教非理作，彼诸沙门是世贼。对诸邪说思为美；语过沙门非理故，诡诈心行当远离，对正说者应常依。对诸粗语思辩才，语过沙门非理故，乱说狂行应远离。对调柔者应常依。对诸乱思为洁，诡行沙门非理故，诱惑邪行当远离，贤良正行应常依，随欲妄行思为正，不护根门沙门遇，放逸弛行当远离，不放逸行应常依。造作繁多思为智，散乱沙门非理故，喧嚣俗家当远离，事务精简应常依。富有受用思为德，贪炽沙门非理故，财等俗行当远离，知足寡欲应常依。游村赶集思应化，利养沙门非理故，如商贪利当远离，边区隐处应常依。」

三十三、仁达瓦大师一心专修时，所立誓言：「於谁双足莲房下，梵释遍入等世间，权威诸神咸依敬，观音怙主前敬礼，我虽多闻失正修，虽受百戒有过染，沙门我立诸誓约，诸等悲智赐明鉴，住处若增世妄想，名利之绳缚自心，嫉他兢心生苦恼，彼处刹那亦不住。从今直至命存间，愿於雪山林藪中，如麟独居常安住，市及眷多中不居，何时八风亦不动，直至心坚未证前，除调一己之心外，不因利他灭自利。三种法衣及钵等，除自生活用具外，金及宝等胜用具，为自利故毫不持。何时亦不说他遇，除具义及符法外，战贼王官等谈论，混乱言书决不作，为正法故忍苦行，舍此世心求解脱，知足寡欲及顺己，除此四眷馀不依。我今所立诸誓约，若违犯时佛菩萨，与及大悲观音，视我为同犬豕等。」

三十四、克珠杰大师所立十誓，为修心人士应艾法者。第一誓言：任於何时，决愿防护损他心，除一些有关佛教最希有的时间例外，任於何时，不作丝毫關於军事盗贼、君王等扰乱不安的言论。第二誓言：由有过念头，或无记未作观察之心，而起的念头，为除此遇，具有利益佛法意义，而说此诸过失外，决不缘念其他有情，指明其名，而说其人身、语、意三门的一些过失。第三誓言：除自心没有丝毫杂乱，决信以此方便，对於他者能作饶益时，可以例外，对於自心各别之有情（即他有情），及那怕是除此人外，无他有情环境，亦决不对他作丝毫粗恶语。第四誓言：任於何时，除

为佛法之事，住於正念，对必须观察之点，作考虑外，其馀对亲友，名利恭敬，扰攘、爱、憎等对境，决不以混合烦恼心情去作考虑。第五誓言：任於何时，因疾病及行路等以致疲极的时候除外，在善法活动中（如修诵等），任於何时，决不作睡下、躺著、戏谈、饮食等行为。这类善法决不需和合或引生怠惰之举。第六誓言：我所有财物，施彼有情时，除对我善业有衰损因素，及障善法增长，将对对方有害，或特对其他善法事法，及其他对境，回向乞外，任何有情乞求我美恶精粗的财物用具，我舍慳心，即刻以欢喜心情布施给他，而回向圆满菩提。第七誓言：任於何时，任何人对我或我之亲友，及受用、眷属等，作任何损害、辱骂、揭发过失，甚至杀害一切行为时，我决防止——因此而最初心中烦恼，继即生起怀恨，及由此而生起哪怕是轻微的身、语、意变态，并且决不愿作一些这样的表现，及对於这类事件的报复，当通过物质与精神，任何一种来生起饶益对方之心，并发善愿。第八誓言：除由我开示灌顶、讲义、传经教授，及显密等法，与七期开光，烧护摩等所需的供养财物，及缘念用於善法方面者，与暂时受用方面，如须得准备缝制法衣，及炊事和作炊事时，衣食资具等外，凡我所有大小资具，决不为自利而占有，当努力用於积福中，又我所作四句偈以上法施，当归结在菩提心要上。第九誓言：除对所有宣说，用心思察与经义相违的邪知见，加以驳斥外，对其他任何善知识不作毁誉之言，当赞其功德。对任何尊卑有情，所生任何大小美德，及任何与正法相顺的特殊功德，或见或闻时，心中不生丝毫嫉妒所反映的苦楚，当立刻修起欢喜（即随喜功德）。第十誓言：为疾病、盗贼等凶猛残害所强制，而不能修时除外，直至命存时间中，每日中，不断地修行十善，此中应修愿行两种菩提心略轨六座，特别是在上午，应行受愿菩提心及菩萨戒广轨，同时合修两种菩提心所有缘念。四座善修已，在一切行动中，都应不失此修要，常时勤依正念，对治世间虚荣的方便主要是下中士道中诸所缘法门，应配合适当的时间，努力勤修四座，仍如前不失正念，修无上密坛城能依所依等圆满四座瑜伽。

三十四、僧众在成就自在大师绛伯嘉措前，请求说法时，大师说「应当对我说法。由於对人生起悲心，是须得自己先生起悲心的。」

三十五、温萨巴大师所作祈祷十方诸菩萨证知，愿究竟修学整个圆满佛道的誓言：「南无古汝菩提菩达萨达瓦雅。对谁心中稍忆念，即能赐我诸悉地，是在意贤名称师，释迦观音圣眷前，善观轮回现状已，希求此生速成佛，比丘慧贤义成我，从增善寺启白言：——过去我於诸尊前，多次许誓愿此生，舍离忽来诸恶作，一心专修正法要，但以未断系缠缚，诸誓言中略有犯，我今忏悔祈谅恕！为复尊等生欢悦，修积二资比丘我，具喜乐中如是白：上陈希有善良言，今愿舍离邪路因，亲眷侍友与受用，此生无义诸恶事，於无爱憎寂静地，能成引入佛道因，亲眷侍友与受用，为成定愿相续中，常修善法以终身。」

三十六、洛桑却季绛称大师，因众启请修长寿法，以消寿障，大师仍八风不动，作有顷说：三一恩上师金刚持，安住於我心莲中，贪执仇敌世八法，觅出摒除求加持。住寿时中於善道，勤修虽死心亦乐，贤善业习性中死，噫嘻死活义自齐！喜修长寿法何如？美满富有由供施，积福因虽易贫穷，无虑浪费吝嗇苦，噫嘻贫富心自齐！喜修增财法何如？人咸称赞誉美时，不觉骄乐谤易生，声誉诱惑如幻戏，噫嘻毁誉心自齐！身心安乐三宝恩，转变易成诸痛苦，出离悲心自然增，噫嘻苦乐心自齐！喜诸乐欲复何如？存亡盛衰与苦乐，以及赞誉谤毁等，任来皆是师加持，噫嘻任何心安住！以从寂天燃灯智，宗喀巴佛所传来，毒转甘露诸教授，噫嘻灾祸作福受！任何违缘心乐住！」又有颂说：「……而今寿促如闪电，长延亦如冬日短，生时所作比较中，备成常愿为佳善，梦虽百年与瞬逝，醒时二者相等同，无常如幻泡空电，以故虚空界尽时，若修无生老病死，纵有力修此福德，能获成属儿戏，一心修行解脱者，若背胜乘道而驰，唯为自利修财寿，是修三途之速道，唯为

此生利乐故，勤修讽颂诸善业，试问将成如何果……！」

三十七、洛桑却季绛称又有颂说：「南无曼殊廓喀雅，虽获三身殊胜位，仍现凡俗比丘相，我师佛慧慧贤称，安住於我心莲住。外表僧装虽美严，内受三毒酒陶醉，犹如野狐蒙狮皮，如此败子祈慈视。虽明烦恼五毒遇，猛利恶业习染深，迎头对治力复弱，难免堕入狱火险，虽欲周游观国境，发心险恶山川阻，嫉妒生如猬刺锐，难免堕入法险处。虽善说法转他心，但自身心如革固，此如歌者与鸚鵡，法师堕险贫法处，虽欲修习甚深法，由为名利欺他人，屡积多种小功德，智者难免一失险。虽修厌世出离心，然心召来执常魔，死握不舍内外财，难免言行相连过。虽骄进入大乘道，然以自贪之凶手，亲爱疏憎成见深，难免欺惑有情过。屡观无实本面目，惟因修定习力弱，执实之相不觉显，难免正知放逸过。」

三十八、洛桑却季绛称大师，因见当时藏卫战乱，多数有情嗔恨难解，造诸恶业，因此伤感而作颂说：「南无古汝廓喀雅，初明轮回之功过，中经取舍获胜超，後於诸法真实性，获证无别圣前白：由於执常魔入心，屡屡推诿以後作，犹如向空扬秕皮，噫嘻无义而空过！由造罪过及恶谤，吝啬而积诸财物，死时无权携丝毫，噫嘻子然空手去！由於烦恼习业猛，屡作放逸恶习行，堕入无间狱火中，噫嘻受诸寒热苦！自处亲友眷众中，唯我昂然自尊大，但如荒野盗劫时，噫嘻独自谁怜苦！悦意青春健美身，金玉珠宝美严饰，思及骷髅遍冢问，噫嘻全是子身人！屡嘻心悦亲友众，欢聚不离常相乐，思及死魔来临日，噫嘻强迫各分离！纵修华屋有百间，精榻美褥全齐备，思及血污尸冢中，噫嘻长眠子身人！穿用华服有百件，倍享百般美饮食，思速灵前献祀食，噫嘻尸身唯裹缠！纵拥三千世界权，圆满威力称天骄，思及阎王恐怖力，噫嘻难拒捕捉去！唯觉生欢有情众，由恋此生诸乐观，对此悲歌难适意，噫嘻此辈更堪悲！如是十首感叹歌，是我遍游诸疆土，公正榻中作常眠，慧贤法幢所宣说。」

三十九、洛桑却季绛称又有颂说：「……由於恶法魔力盛，无耻恶行如潮涌，贪恶毒水迷内心，上流德行日远离，誓句戒律如草弃，作可耻事及恶谤，可怖恶趣极险处，如何自向彼速行！」

四十、洛桑却季绛称又作有颂说：「南无曼殊廓喀雅，战胜三毒众中尊，大仙之前恭敬礼，愿视烦恼果与苦，如怖死主求加持。具足无始熏习力，非法作意极妄动，罪过恶语如浪涌，如是烦恼难断流，此为佛呵诸圣离，若不对治而励力，自然愈趋而愈下，噫嘻业流猛难退！虚伪喜乐牵我意，不久入於难解狱，给我百般剧苦者，除烦恼外更有谁。触何纵是金刚山，顷刻毁坏成灰烬，唯有无间狱中火，其他烧熟难比喻。恐怖震惊实难忍，无边轮回穷荒中，常常受生无救怙，主使我者亦烦恼。依此久习贤者耻，离为正士解脱德，彼成魔友诸烦恼，智者无不视为敌。如是所有罪恶友，是入轮回大海流，亦是趣向三途门，此为千方障碍种。何止今生一身命，彼能毁我百千生，谁亦难喻烦恼敌，坚依彼者比比是，故求得解三界缚，不死甘露胜功德，愿入乐海诸智者，皆依战胜三毒法。千百智理具锐利，对治之剑放光炽，用以斩除烦恼敌，大哉智者所称赞。愿我从今诸生中，所有众生纵成敌，使命与生常分离，丝毫嗔恨亦不生。如是内外诸财物，使我遍游喜乐境。愿视如幻性无常，虽於梦中亦不贪。世出世间之妙道，普失迷中极黑暗，愿以闻思修慧灯，常照不使染愚痴。」

四十一、又洛桑却季绛称大师心中生起猛利出离心时，所作颂说：「南无古汝廓喀雅，三世诸佛现人相，三恩上师莲足前，直至菩提我皈依，祈永慈悲垂摄受，无边轮回苦海中，烦恼业绳复紧缠，生老病死浪狂涌，思维此境心瞻寒，梵天遍入等威天，虽获天神长生福，业尽堕入狱火时，增

上安乐难保信，纵是长寿具财富，金银转轮圣大王，亦将不免轮回役，可叹此世无意义。前世怨仇今亲眷。生仇敌後世友，如此轮回昏乱状，是一常演疯颠剧。刹那亦不愿舍离，悦意知心诸友亲，先後名逝情如此，倚恃之心毫不生。生造罪恶及诽谤，吝啬所积诸财物，死时无权取丝毫，空手而去伤此心。馀生途程暂短中，死主迎使将速至，往生险途多怖畏，是否已备避免方。追悔过去自作业，罪业之担如山重，无伴死途往生情，不寒而栗内心悸，死神已至卧榻时，有力勇士不能御，以满三千世界财，及美青春鸡以赎，药王童子虽亲来，束手无方难救治，速离慈爱诸亲友，孑然独去实可怖。生疏中有险途窄，恶业幻相如潮涌，怖畏之苦实可忧，真实现时计何如。抛却此生诸欢会，遗下幻身空躯壳，识如羽毛随风飘，无义浪荡心哀恸，恶业牵引入胎时，合入不净秽水中，胎中恶臭昏黑暗，细思此情心难宁。胎秽迷失正法习，变为儿童愚顽时，恶友三毒力熏染，复作恶趣之苦因，成不肖时叹奈何。在此轮回深井中，优劣尊卑形色显，苦乐万孔干疮溃，逆大轮回可厌极。轮回所有之苦乐，从无始来至今日，自己屡屡遍受尝，如此足否抑感厌。狡黠如名应自怜，选择苦乐时现至，临到自头应小心，扪心自问应如何。自心犹如银镜中，轮回境相显现时，书此鲁莽粗浅语，是我慧贤正法幢。」

四十二、仲巴·洛桑当却绛称大师所述自我修行概要说：「我说一下自己修行法要的情况：这是恩德无比的具德上师悲智力总聚之主宰——名难赞说一切智班佛洛桑却季绛称对我摄受，运用大悲对我今後一切生中，为安置我於安乐及福善之道，欢喜地命我去到寂静山林精修，常常对我鞭策的结果。我依照「如师所教以修行，是报师恩真供养」的颂义教导，我当即接受师命，立下誓约，以此得到根本上师一切智班佛洛桑却季绛称的欢喜！对我复训诲说：「你应当以其他能舍此世心、坐山静修者的风范，作自己的助益，在寂静山林中，应不废闻思修三者，应努力勤修见、行、修三业。」从师金口妙瓶倾泻而出的总如菩提道次第，特别是师耳相传的深广教授要诀等法语甘露，莲心精华，注我舌端，信念亲尝，顿生乐感！如此妙味，满我心瓶，终未忘失，察知重要，我虔诚勤修中，对於「无常」、「恶趣苦」、「世间诸法」，生起了可厌的出离心。由於这样的修力，对於业果理趣，获行坚定的信心，由见自他一切罪过，使我警觉主要谨守所受的戒律，对於三学中诸学处，自能实行者，尽量受持。自不能实践的诸学处，不作轻视，亦当立下誓愿於後世诸生中，成能学之因，愿当学、能学；以及对於细微诸戒，亦不犯染。这样算是播下了解脱种子。可是能掘除生死轮回根本的妙药甘露精滴，如甚深空义，如颂所说：「非有非无二非俱，有无俱非众非非，远离如是四边相，此即中观行者智。」这样离常断四边的了义究竟正见大手印——圣龙树父子之心髓正见，如大小胜观，以及诸上首弟子所述之正见导释，暨根本上师一切智班佛所说的胜观指授，及有关正见诸法语。经我细阅，依义精修，以此对於空性，初知一些。总其义而修，以及从修而起，任何现相，如幻境中，学诸学行。以此我这一生，获得人身，算未空过，这就是我的行传。」

四十三、仲巴·洛桑当却绛称所作策励自心颂词：「诸佛与及佛本尊，无欺依处圣三宝，至心虔诚以启请，救我生老病死怖，久由业与烦恼力，随转轮回常浪游，现若不修解脱道，获暇满身有何义？所谓梵天与帝释，享尽昔所积福果，仍复流转入轮回，故彼诸天亦无乐。难依总属轮回处，此情若不作深思，彼为粪堆逐臭蝇，修尝法露实难能，修不外露重内明，诵不易知思方知，愿师加持入心中，成熟解脱祈加持。智昏如雾未开朗，空明心日难显现，境与有境分别阻，何时皆应忆教授。想者是修之起首，约束身心为戒律，深思法义中修验，以及苦行能忍力，无法亦是师修徒。」

四十四、珠康巴·格勒嘉措大师开示说：「总希望你们应当对於这一菩提道次第法门，如盲人弄猴那样，紧握不放而修。特别是应由四无量心之门修菩提心；各精修院应以清规戒律学处为基准，负起教乘责任来。」大师复由忧心而说：「特别是对於这一菩提道次第法门，如果你们都不努力勤

修，仅作这点菩提心的口头语，造就等於一无所知。我想或许是因我年老牙掉，说话不清，你们好像还没有听懂吧！」

四十五、珠康巴大师又说：「我开始从上师那里听得菩提心的教授，如焦渴人，听到泉水那样，我一心想念这一菩提心，何时在我内心能生起来，不管登山涉水，我都在想念这一菩提心，不管在人众中，或独坐时，我都在想念这一菩提心，总之，任何行为，我都在唯一地想念它，想来想去，怎样比较好呢？我将《集学论》中所载：至尊文殊往昔为虚空王时，发心偈句，亲录下来栓在脖子下。现在想起来，那样作得对，比那样护身的东西是没有的。」又有一次大师说：「有些人可能认为你看他常时除了说修菩提心的话外，就没有其他话，是的，我除了那样的话，没有说的。如果作为好的话，这一菩提心，如穷人掘得宝藏那样。我自作为熟悉者将它讲说出来，除此，我对他人实不敢说实在这里的话。我想这样有一些饶益，所以常时都说这一套话。」

四十六、珠康巴大师任到何处，不管是走的时候，或作休憩的时候，那里的山花、清泉、悦意风景等，只要可以作为供养的任何一物，他见著的时候，以及来到非入神庙前的时候，他都决定要作一遍七支发心修法，最低限度也要诵：香涂花敷饰大地……等句的略曼遮，双手双合十而诵修一遍发心文。特别是走到山头高岩等处，他决定要修诵一遍七支发心等文，他说：「地势高处诵修发心後，发心境量越大士互是宗喀佛说的。」

四十七、当昂旺绛巴大师稟上师珠康巴请许坐山修行时，珠康巴大师复信说：「哦！干！干吧！最初最重要的是，舍离乡土与亲友的心；中间最重要的是，在一和自己身心适宜的山林中，主要作好闻思二业；最後最重要的是，应毕生专修一大乘道为根本的修行心要。」

四十八、昂旺绛巴大师闻得他寺有传「诵授」的消息，意欲前去，在上师珠康巴前，启问是否能去？珠康巴大师答道：「如果有想去的愿望，去吧！」昂旺绛巴大师复稟道：「也不是随我有的任何愿望而作，心想前去为佳的话，才去，否则，不去。我是心、意、胸怀三者完全诚依上师的，我自己心中想起什麼，就说什麼。」珠康巴听说後十分欢喜地说道：「那末，仍旧坐下吧！总之，现在不是想所有一切都修的时候，应当多闻。如果尽善尽美地修行正法的话，是应当精修《菩提道次第》这一法门来揉制自己这一如生牛皮般的心。你必须在《菩提道次第》的基础上，再求得《那若六法》的一次导修指授。」昂旺绛巴大师当即答道：「上师慈悲！我愿遵师命而行。」就这样闭关诵修「百字明咒」、「长头礼忏」各十万，对於《菩提道次第》决定每日四座勤修多年，获得如量证达。

四十九、普朴觉。昂旺绛巴大师说：「我年轻时，从最初在珠康巴大师前，刚求得《菩提道次第》教授，那时虽是对於经论教义，还没有广大的知解，但是我生起了极大的决心。此中，在依止善知识的时候，决心当依师命而行为修要；在修暇满难得的时候，决心当舍此世心；在修中士道的时候，决心从内心深处厌离轮回世间一切圆满虚荣；在修上士道的时候，生起决心当为菩提而发心，任作何种都为有情义利而作，并当修学二一资双运」等语。

五十：昂旺绛巴大师的首要弟子班抵达。云增。耶喜降称（即《菩提道次第师师相承传》藏文原著的作者），对於上面大师所说各种决心，发表意见：「我仔细一想，这些决心情况，是对我们後学而说的。据我亲自听得的情况是这样：——最初我们这位上师值遇珠康巴大师，刚一听受《菩提道次第导授》，那种坚定的决心，就已由内心生起。并且对於第二佛陀——宗喀巴大师的菩提道次第耳传教授，不只是得到其讲义，而是依据修行自在大师珠康巴的正法甘露，即大师从修行中「观

修」及「止修」两法，而证得祈祷上师本尊等等种种法要的修验来作自己修行。因此，关于「视善知识如佛」、「念获得暇满人身具大义难得」、「念死无常」、「三一恶趣苦」、能解救三途苦法——「皈依三宝」、及「止恶修善:业果法门)、「念获得增上乐果，仍未脱离苦自性，故不可依赖。」生死轮回之根本，确为「萨迦耶见」等诸烦恼。能脱离彼诸烦恼之法为「戒、定、慧」三学，及念自己虽是获得解脱轮回苦，但其他一切有情，仍受著轮回痛苦。此诸有情，皆为具恩母亲，以此当对此诸如母有情，生起「慈心」、「悲心」、「报恩心」、依「自他相换特殊秘法」，而缘念修习菩提正果圆满佛法的「愿菩提心」，及生「行菩提心」的正净毅力。更进而修行布施等「二八波罗蜜」及「四摄」，以及生起身心轻安等之「奢摩他」，与缘真实空性义之「毗钵舍那」、「止观双运」等诸法之上，再补充金刚乘道法门，而修的诸方便法门——即慈恩无比之释迦世尊之经教密意，由世尊亲自灌顶授权补处佛位弥勒怙主，以及大车轨诸师所作的论著中，所有教授。口流为一，而成为阿底峡尊者的言教说轨等，如第二佛陀——宗喀大师师徒所著说集中所说那样，我们这位上师的内心，都生起了通达那各种的功德。并且对于从依止善知识之法起，至双运果位之间，所有显密二道圆满道体之一切缘念法门，对于彼此之间，任何法义，正修入定的时候，其中如此这般的要义，整个入於无功用三摩地等，在出定後得中，仍能依定中缘念的力量，於所见一切任何境相，都能生起对于那些正修缘念法门的助益。以依止善知识法门来说，对上师的住室及侍者，住室附近的鸟兽等一切缘念法门，都能生起真实实现起为上师之所化相。这种情况，通达教要的智者细察起来，确是难以比量的德行史事，以此意乐修学菩提道次第的人们，当思维我们这位上师这些史事，追踪修学，最低限度，也应发愿「景行行止」。

五十一、普朴觉。昂旺绛巴大师所著鞭策自心歌词:「南无古汝，具足卓越德，为众极顶敬，特悲苦弱众，师前至心礼。自我悲惜时，自我商此心，自揭自过语，此篇自捫听。轮回无边中，遍享世间乐，一次未厌足，受尽难忍苦！仍未思解脱，取受无数身，未得法圆身，未遇示取舍，无误具德师，未入离有寂，能化正法门，兹由善良机，获此暇满身，从幼即出家，值遇数众多，教主圆德师，得知善趣向，显密经论髓，出离、菩提、见，二次诸修要，使知合心故，无常厌离心，抛弃故乡土，亲近与戚朋二刚来深山谷，树寂静处，养生唯衣食，正好精进行，抉择善恶愿，在此半生中，舍离暇缓意，正好生决心，虽有修法念，此世心扰害，暇满将空回，正好决立修，舍此极贪执，思如钩画水，正好修师教。情器本无常，无定如虹霓，舍此极贪执，正好修法要。虽具青春美，无病受用全，暴卒难卜故，正好斩俗扰。会时诸亲友，健谈笑虽多，穷病痛苦时，正好舍恶朋。衣食与医药，养此病苦源，秽身定抛时，正好行无悔。千方所成果，积得苦和罪，财缚毁今後，正好心放松。三有轮回因，可怖如蛇窟，勤修三学力，正好断诸根。求乐畏苦心，离善修恶行，取舍颠倒众，正好发菩提。若思世间事，往者遗事多，正好学佛事，相换修观行(自他相换修法)。若观由诸缘，造作诸世俗，正好伏此伪，破执实我执。不待无量劫，浊世一生中，即得证佛果，正好修密道。追逐世相僧，无官无仆乐，无怨无亲境，正好决疑修。心依於正法，住依於旷野，能依唯三宝，何求於显亲。自心能托证，修善无表里，谤者虽日多，死时无愧悔。信念与厌离，心法两相合，自身虽穷乏，他富复何羨。如理若勤修，完全无倒道，虽乏修证德，胜修伪法义。暇满极难得，得亦暂无常，後世险途长，无暇恋此世。略习经论义，晚年专修行，祈师佛加持，护法成事业。」

五十二、普朴觉。昂旺绛巴大师，由於见著浊世众生，发生各种恶行，使他心生厌离，一般人士还有可原，特别是他见著许多身入佛门，素称善研显密诸大经论，善巧胜他的诸人，大半惑於此生虚荣，斤斤追求名利恭敬，以此他心中更感悲伤！他借作鞭策自我，而作出如下颂词:「忆念轮回诸苦况，牢记有恩母众生，勤修福慧双运道，常时至心礼上师。嘻！无用罪人细听！汝名善知识

比丘，身著沙门庄严衣，安住静林汝应思，汝来欢迎去恭送，坐时座上受承事，向人说法施摩顶，汝应知量寻自路，心成上者称上师，使他为善名善知，希求善道名比丘，离贪心故著缁衣，专修法故依寂林，为自具全上诸义，自我若不加鞭策，德逊鬼怪名上师，行实俗人称善知，行如猪狗名比丘，内烦恼海外罗汉，表里不合难察汝，以此众惑信赖汝，但汝仍旧败德行，名为上师实盗贼，称善知师实恶友，名为比丘实罪人，身著黄衣实狡狐，住寂静林如豺狼，汝为窃狗出外游，去到善恶人多地，用尽花言和巧语，得来一些诸食物，欢聚放逸住寂林，败行朋聚日继夜，闲时谈尽嗔贪语，心被五欲浊酒迷，身作非礼无惭愧，口出秽言亦无羞，心生非理无对治，虽思业果无知耻，念许誓戒无戒心，於师前无悔罪心，会梵净友无羞耻，励我法语无听意，自我无有自爱心，亦无知法取舍慧，住轮回中无厌离，亦无求得解脱心，对如母众无悲意，十三无聚无佛成，亦无解脱之果位，此生人道亦俱无，逐於如上诸过失，聚德智严贤行中。噫嘻莫大奇耻辱！舍世求解脱行中，滥竿充数奇耻辱！处在三律沙门中，噫嘻莫大奇耻辱！汝是华而不实草，杂入嘉穗丛中莠！」

五十三、又昂旺绛巴大师观察在此浊世，邪行炽盛中，为教後学，所应景行起见，作有长颂，兹译录其後段：「……总之我佛经教中，如其所说轮回况，真实见已生厌离，并对佛说略生信，愚鲁昧法且矜法，妄自尊大等虚无！由我宿善得暇满，大德师众复摄受，显密心髓作修养，复备住友等法缘，故舍义微此世心，自鼻勿被他人牵，衣食简陋住寂林（衣食不堕二边，言不堕富有与毫无二边，有简陋衣食即已知足），一心饱受师教授，坐厌离羚皮垫上，衣迦尸迦惭愧衣，东皈依处三宝髻，睛发四无量红纹，仪表梵行调柔定，身系四尊白梵线，语颂三藏秘密言，意中充满三学露，自他相续净炉中，炽燃离边正见焰。投以自爱执柴木，注坏见油勤烧尽。甘丹佛子清净史，末学比丘我极羨！愿仗三宝大悲力。完我晚节如净史，如理景行德风後，长伴良朋是身心，死神分开此二时，心童立即表悦愿，宏愿跨乘净戒马，欢悦嬉戏往兜率，愿於弥勒世尊前，诸大菩萨相共住，欣尝胜乘喜法宴，愿见俱胝刹土佛，供养希有诸珍海，为成有情大海故，示现无量数化身，愿到彼岸福慧海，诸佛菩萨功德海，所有各别事业海，我皆常行经劫海，如银智慧圆镜面，诸法真实性全显，宿积善净之福业，及师语教拂拭力。丁未冬月闭关中，如意轮前祈祷时，如我心中所显现，普朴觉寺默哲书。（默哲为昂旺绛巴大师之密号）

五十四、又昂旺绛巴大师以年愈八十高龄，复患泌尿症，侍徒们请大师停止说法事宜，大师未允，以此开示说：「善知识博多瓦大师将示寂时，仍登上说法座，和僧众见面，他在说法之後，继续说：「愿无怙众生得怙，愿无救众生得救，愿无依众生得依。」说後分开他的合十两手，而安然西逝，我也愿艾法这样的作风。」不久，大师亦示寂。

五十五、洛桑朗嘉大师教诫弟子颂词：「南无古汝，三世佛陀温萨巴，无等恩德一切智，慧贤智师胜皈处，愿永不离住我顶。自心向往正法时，知苦因故惧积财，与其因积造怪罪，曷若舍弃财富乐。自心依法驱使时，知由多虑所造作，无非百思几许事，曷若舍诸琐事乐。浪游国土无定时，虑生违缘诸灾厄，而与驽才结为友，曷若苦乐齐平乐。游方乞化生活时，乞得未来杂念心，空使幻身负重累，曷若空身行乞乐。游觅国中山林时，犹存憎爱纷扰心，依无意义诸邻居，曷若如麟独居乐。寻游山林无定时，求常施主作照护，作此情面之沙门，曷若行乞无定乐。独居无定山林时，犹作建屋积罪行，不断积聚诸恶业，曷若依栖岩窟乐。长久居住在一地，纷纷生起爱憎心，为令修行得进益，迁往最寂静处乐。能契修要精行时，突出爱护三种律，闻思海中舟航行，闻义相印心中乐。修行闻思要义时，见行二者应不离，两契而修成善巧，转为双运之因易。甚深法要修行时，最初不作安止修，应由观修生决知，止修时生决定易，後得任作何事时，远离凡俗之执见，运用定网牢牢系，诸恶自然遮止易。回向诸善加印时，远离自利之心思，注重利他与空性，转成三身之因

易，歌此乐音一长歌，虽非善巧所著作，胜友不容我谢绝，撰於花容光彩（地名）地，愿如此义修行中，三年为期遍游方，为省老衲如幻身，正禱能获再聚首。其弟子将出外游方修行时，请师开示，以此作此教诫颂也。）

五十六、达赖。洛桑格桑嘉措应准噶尔堪布再三劝请，作一宗喀教法修要教诫，以饶益僧俗，以此作出教诫说：「宗喀大师著中说，既得值遇教法的暇满人身，则当闻思诸大经论，对抉择取舍之要义，能很好地通晓时，当如颂所说「闻後进入修心要，将从生城得解脱。厄是说先闻诸经论义，心中萦绕思维，继当实修——唯一趣向调伏此心之方便。又如颂说：「多闻诸人於林藪，少光已过正宜居」。这是说最好是离开了此生的知友徒眷施主等，去到寂静山林中，身正净守持如仙幢；语勤念祈祷本尊及密咒，供物秽障勿令染，以此语根亦明洁。意当不为任何希求此世心而缠缚，以此意亦得安适。由三门不染罪业而心安。若能由心法相合之修行，坚毅不移生喜乐，则没有较此更好的志趣。获得人身诚然应当重视，但是我们广宏讲说事业时，如关於他者的纠缠，是难以拒绝的，但是应当对於暂时的财物一切五欲等，现前来到时，应当这样思想——我今天不能说没有死的可能，这些财欲，哪能用来完全为自己作想，必须努力解松贪欲的缠缚。过去完全为了自利而作，也没有得著任何利益，若能一心为著利他，才能获得佛果位。过去妄费艰苦，都是在无意义的事务中而空过，现在任作何种一切事业，都完全对於一切众生有益而作，愿常有这样的善念，愿常发这样的善愿，所有一切善行，固然是应当一直修持到生起菩提心之间，可是如果能主要以结合甚深无上密法生圆二次，常时不失本尊佛慢，以及励力念诵近修等而作的话，也就没有较此更胜的修持。以此任任何方，不看待於是否寂静，而只是以这样的修心善法为主要。特别是戒经中所说：现在末法时，守一戒学的利益功德，较贤劫时守所有完全戒学的利益功德为大。如这样的比较，如果在边地能负起教法之责的功德，比有许多善知识及大寺院所在地的功德更大。以此在你们那边常住的求法众，对於广宏讲说圣教事业，应具毫无畏惧的精神，你们那边的人士，大都是合法之器，主要是都具有大信。出家众当知一切福善的根本，是别解脱戒，愿励力实修，哪怕是极小的犯染，都能守持不犯。至於菩萨戒及密戒，至今徒有空言，能实修真行的人，是不易见的。以此关於这两种戒学，对於合器的人们，应善为教导，使其能如理取舍而作，如果犯染戒律的时候，应当是昼间所犯，晚间忏净，晚间所犯，明朝在三宝像前，由修总忏仪轨，及三十五佛忏悔文之门，作励力还净。应这样令心清静，生起惭愧，这些作用，是很大的，此外，为了修学诸大经论，实修诸经论教义起见，应开示《菩提道次第》等的导修法类。但是所闻教义，不能外向成为遇耳之言，应作内照，成为饶益内心之方便。对於在家的人们，在良辰节日中，当善住《八关斋戒法》及《断食斋戒法》等，在三宝像前，常作供养，礼拜绕行等，勤念《弥遮玛》、《怙主三尊》、《救度母》等密咒。宣说《戒教缘起录》及《贤愚因缘经》等生起业果诸教义。主要是对於一切善法之本——三实及业果，须趣向生起坚定之信心，由不退转增上的方便，住在止恶修善的取舍法中，愿能这样励力使弘法利生的事业，获得具义佳果。」

下篇 别示菩提心修要：

分三大科 第一科明发心为入大乘之门分三

拾伍 一、须入大乘之理

一、《经庄严论》说：「大乘种姓人，较声闻人去佛果远近，前者虽以业力堕无间地狱中，较後者已证阿罗汉者，其得佛果之障碍尚轻。由於阿罗汉住寂灭境界中，以过乐故，不乐舍此等持

(定)，以此坚固愿力，能住无数劫，须得佛菩萨放光加被，尚有愿不愿舍者，又因彼已杀尽惑苦，全无苦受，无所借镜，不易生悲，故生菩提心尤难。」

二、甘丹派大德博多瓦说：「上者一渡非二涉，从初即可入大乘。」此谓出离心生起後，即须入大乘，不可枉道迂回。

拾陆二、发心十德

三、(一)入大乘门：如《华严经》赞说：「发菩提心功德，无量无边，不可思议！」又说：「初发心为入大乘门。」

四、弥勒菩萨告童子光说：「发心为入大乘之门。」

五、颇公说：「现时藏中有二弊，或视菩提心过於高大，不可企及，而自废弃；或修风息精脉以为深密大乘，而轻视菩提心为不足，不知若未发心，而修密生起次第，如孩童观宫，其修圆满次第，不过如一青蛙，青蛙亦能鼓气轻身，跳掷自如，纵修生圆二次娴熟，若未修菩提心，不惟不得佛位，即资粮道亦犹未入。密乘二次之能速得佛位，速在菩提心之速发，故说修密速成此为基础。」

六、章嘉第二世，与昂旺绛巴大师互相学法。一日章嘉对大众说：「汝等勿谓昂旺绛巴大师灌顶未尝开示密义，当知开示菩提道次第发心之法，即是大乘无上密法心要。」此如《华严经》说：「菩提心者，乃一切佛法之种子，是成佛不共因。」

七、二；得佛子名：如《入行论》说：「三界牢狱诸有情，发菩提心即佛子。」

八、颇公说：「发起菩提心，即称佛子。最上依教授，能真实生起菩提心；次则虽未如量，然能生起相似菩提心（尚未到任运生起程度，以造作而生起。）亦为必须。最低限度，於心中生起轮廓，能串习不忘，末世菩提心不入耳者，即熏习不盛，宿世善根薄弱，故今生能串习，则後世易学易修。」

九、三；超声缘德：《弥勒解脱经》释说：「此特指以种姓映夺，谓初发心菩萨，即能映蔽。经说，如转轮圣王子，即元老重臣，亦环绕俯伏而拜，故初发心菩萨非以空慧等映夺声缘，乃以佛种姓而高贵。」

十、又《解脱经》中说：「善男子：所谓金刚宝者，虽已破碎，胜出金等庄严，映蔽一切，亦不失金刚宝之名，一切贫乏亦能遮止。善男子：如是若发一切种智心之金刚宝，纵离修行，亦映蔽一切声闻、独觉功德之金庄严，亦不失菩萨之名，一切世间贫乏，亦能遮止也。」此金刚宝喻亦可说为经教，亦可说为上师要诀。

十一、又经说：「声闻住加行暖位，如菖蒲之多，顶位如绿草之多，忍位如甘蔗之多，世第一如绿竹之多，见道如禾稼之多，修道如菜子之多，而不及大乘一刹那菩提心者功德大。」如舍利弗常住空性定中，然尚不及已发菩提心者。刹那间缘於空性，广积资忏罪，亦超胜彼。故菩提心较空慧尤重。

十二、(四)成胜供田：《华严经》说：「礼拜佛子之功德，如礼拜诸佛《礼拜初月之功德，亦如礼拜满月，其功德无差故。礼我（佛）但得礼佛功德一分，如礼初发心菩萨，既有礼拜之功德

（将来必成佛故）—复有礼并菩提心之功德」以此为二分也，初发心菩萨，即於我（佛）头嬉戏，亦无不可，如父爱子…此言不但人天供养，佛亦如是赞叹，欢喜加持。

㊦十三、（五）圆满福资:甘丹派大德叶炯蒙巴如是说:「此（指菩提心）若发生，福亦依此圆，慧亦依此圆，无记行（如睡食行），嬉戏（放逸）皆成为成佛福德资粮，如注一滴水於大海，大海水不尽，不能说此一滴水尽。」

㊦十四、（六）速除罪障:如《入行论》说:「纵犯金刚戒，发菩提心即摧毁，虽入极苦无间狱，刹那烧尽如劫灰。」

㊦十五、（七）能成义利:如《明灯颂》摄经义说:「菩提心为如意树，又如最胜如意实，有情依此获义利，密咒依此得成就。」

㊦十六、（八）灾害不侵:如经中说:「转轮圣王乃世间福威最大者，常有一千药叉持金刚而守护之，初发心菩萨倍之，故非人等皆不能侵。此有情所住处，吉祥常现，兵灾饥馑，皆不常现，因梵天帝释常来视之，诸善神亦随来。」

㊦十七、（九）速得佛位:如佛经中说:「诸佛历劫深思，何为速得成佛之方便，唯见菩提心最要，能速得地道果功德。」

㊦十八、（十）有情乐果:菩提心为有情乐果，如经中说:「若无菩提苗，则无有情安乐果。」

㊦十九、《聚经法句》中亦说:「若无菩提心之苗，则世间出世间安乐，如帝释、梵天、声缘等之安乐，若茎、若叶、若花、若果皆无由生。」

㊦二十、《宝曼论》说:「欲趣入佛果，其根为菩提心。」

㊦二十一、《入行论》说:「声缘皆由佛所生，佛由菩提心所生。」又说:「如是大实菩提心，初生即胜於往昔，如此善生何处有，如此福报何处有。」培福之大者，无遇菩提心。

㊦拾柒三、大乘命根

㊦二十二、诸佛本尊告阿底峡尊者说:「善男子:希成正觉，应速发起菩提心，速修速修菩提心，欲见本尊勿妄想，菩提心即汝本尊，汝需生起大悲心，大悲观音是本尊。」

㊦二十三、宗喀佛说:「於身心中何时生起菩提心，虽其他功德未生，亦得住入大乘，若何时与菩提心舍离，纵通达空性等功德，亦堕小乘，退失大乘。是故大乘以非菩提心之有无，而作进退。」

㊦二十四、恩师昂旺朗嘉（因事称名）开示说:「是否大乘，不依法而依人，此为宗喀精要。西藏大德常以此自勉观人，人未入大乘，但修大乘法，芥子许之佛果，皆不可得。如人欲往四川，返至牧区边地。吾人应知本末，纵欲修密，亦当知以菩提心为本。末世各地皆然，类皆舍本逐末，颇公常以此义，纠正一般人士。」

㊦第二科此心如何发起

㊦（此中摄「七因果教授」及「自他相换」两种法门。）

二十五、《现观庄严论》说，「发心为利他，希正等菩提；此二者说明菩提心之总相。」

二十六、颇公说：「二乘但缘知母、念恩、报恩、慈心而起悲，不能以增上意乐缘知母等，但有悲、呼号、悲戚，而无猛勇大力，如舍利弗不能救竹签外道师，反为其弟子所杀。」

二十七、恩师开示口诀说：「馮昔於大德称勒格西座前「学性相时，师谓发心，乃生起广大心，吾人平时常生起新心，为现世乐者，求名求利，皆思明年後年，或较今年为好，彼所计或月或年；有大心者，不但为此生计，乃求後世人天果，其心较前为大矣；又有人以人天为不究竟，而思出离者，其心尤为广大；又有不以自解脱为足，思解脱其他一切有情，令住圆满菩提二刚前所发，皆不及此之广大，过此尤广大者已不可得，故发心乃发广大心；此为上师口诀，将甚深教义，以浅喻令吾人易摄持於掌中，宗喀之恩，亦在总摄一切经教心要法门，令吾人便於修习。」

拾捌由七因果教授之门生起菩提心法

(一) 平等舍心修法

二十八、关于怨亲等舍：如《胜月女问经》说：「我昔曾经杀汝等，我亦曾被汝等截，彼此一切是仇杀，汝等何为起贪心。」《亲友书》亦说：「父母妻子皆无定。」

二十九、宗喀佛说：「若於平等舍之基础上，种植慈悲种子，获果必富饶。」

(二) 知母修法

三十、知母修法中依教如经中说「任於何处，未见我未生处。任见何有情，未见未为我母及师友者。」又《集经句》中亦说：「若一有情欲依佛道而成佛者，须於一一有情，作父母想，求饶益之。」以一一有情，无一未作父母者，故我当为之作饶益。

三十一、依理如《因明量》中有颂要义说：「欲寻一从前未生过有情之处无有，换言之，即寻一新生有情之处所无有也。」又说：「欲寻一不依前心之後心无有。」故无过去心，即无现在心，亦无未来心也。故知无一新生有情（无不衔接过去）。各别有情，断无不具等流心识，今日之心，乃昨日之等流，追溯而前，出胎之心，乃住胎之心识等流，再追溯此生心，乃前生心之等流，推之一刚前（乃至无始，不可以前生不能见闻，遂谓为无，明日、後月、後年，皆不能见闻，不能谓无。）莫不皆然。外道说：「身从各支分具足而生，不须前生之心。」此但承认四大等共因（如水土日光），而不许等流心识（如种子）之邪见也。

三十二、颇公说：「即以人类而言，生生有母，即以大地土，搓之为丸，如芥子许，尤不能计母之数，推之，莫不皆然，母数岂可计极？虚空无边，世界无边，众生界无尽，佛世界亦无尽，若谓我曾於此处，此类受生，未於彼处彼类受生，虽以佛智，亦不能指数也。有作是想我今生为西藏人，死复为人为畜，亦在此西藏，此不决定，业为牵引，较之电光尤速，心量不必作如是狭隘之想。」

(三) 念恩修法

三十三、如《明灯颂》摄菩提道次第要义作颂说：「启请顶上师本尊，加持生起念恩心，观想前面今生母，亦即多生之母亲，多生恩德思难尽，今生入胎至堕地，起居饮食备众苦，生後提携保抱

恩，鞠育顾护不禅劳，饥寒疾苦等自受，大好暇满闻修身，皆由母恩长养来，如是思修至觉时，心生决定应勤励，何时觉悟生决定，念恩之心油然而生。」

☸☸☸☸ (四) 报恩修法

☸☸三十四、报恩修法中，如《弟子书》说：「亲入生死大海中，分明如堕深流内，生死不识而弃彼，但自解脱无此耻；」

☸☸三十五、又如《集学论》说：「烦恼疯痴盲，於多险峨中，步步颠蹶走，此他常忧事，诸众生苦同。」此言如母有情，为烦恼狂癫，又无正见之眼，多行於三途险路，我为子者不急往救，复望谁救！

☸☸☸☸ (五) 大悲修法

☸☸三十六、大悲修法中，颇公说：二一乘但缘知母、念恩、慈心等而起悲（以证神通力，尤能缘知母等而起悲。）惟不能以「增上意乐」以缘知母等，故无大勇大力，故不能发起菩提心力。大乘人亦有於戒定慧一二学修证中，而生悲者，尤为速发菩提心之因。」

☸☸☸☸ (六) 慈心修法

☸☸三十七、修慈心之胜利，如《三摩地王经》说：「俱胝由他频婆罗佛刹，尽其供养众多无量数，於诸胜生以彼常供养，犹其不及慈心数与分。」此谓慈心之胜利，远胜以实物常行供养於究竟之田（无量佛刹诸佛前），其福尤大。

☸☸☸☸ (七) 增上意乐修法

☸☸三十八、增上意乐修法中，如《明灯颂》摄菩提道次第要义作颂说：「启请顶上师本尊，加持生起增上心，前安有情於佛土，仅为一种所缘境，如是重担我愿负，是为增上之意乐，报恩安置母有情，犹如购物方议价，增上圆满利他心，则如操券而取物，恳切宣誓从今起，一己负责无旁贷，如是母尽置佛土，思修至觉应励力，务令生起增上心，师佛尊前祈加持。」

☸☸☸☸ (八) 菩提心修法

☸☸三十九、《入行论》中说：「空性、大悲、修求菩提，皆初业有情相似菩提心，若修到不待造作，任运生起者，方是真实菩提心。」修谓串习，求谓欲得，其欲得菩提之心，尚须串习，犹不是殊胜菩提心，故称相似。

☸☸四十、宗喀大师依《修次初编》以己任运生起菩提心，而缘念有情义利，愿自成佛，始能称「愿菩提」，非但以过去善根，师宝加持，念利有情，愿得成佛，即可称为「愿菩提」；虽生起菩提心，然尚未入佛子行，须任运生起菩提心，依学处入於六度万行也。（行菩提）

☸☸☸☸拾玖☸☸由自他相换之门生起菩提心法此一法门前四种与前七种因果教授同。从第五编如下：

☸☸☸☸ (五) 自他平等心修法

☸☸四十一、《集学论》说：「修自他平等，谓於自乐欲求，於自苦欲去，於他苦乐亦尔。」

四十二、自他平等心修法中，颇公说：「自他平等，人人皆知，无可多谈。所谓希求离苦得乐之心，自他相同而平等，此喜自安乐，他方不喜，无有是处。自不愿苦（痛苦），他亦不愿。此种心理，彼此反覆皆同，我所愿他亦愿，我所不愿他亦不愿，无有差别，知此则自他平等之心稍起。」

（六）爱执自我之过患

四十三、爱执自我之过，如《入行论》说：「举世一切苦，皆从我爱生。」

四十四、《修心铠护轮论》中说：「吾人心不趣善道，善行日益退损，以自爱执故，但为现前安乐诱惑，不希後世利乐，遂不勤行善法，身病心恼，亦由自爱执而成，身病多由不适之饮食而成，所谓百病从口入，明知彼损害身体之物，以爱执故，贪其味著，过量食之即成病。推之兵难王害，怨仇盗贼，令心忧恼，无边恶业，皆由自爱执而来。」

四十五、昔诸大德说：「失物非贼窃，乃自爱执所窃，莫不由自爱执聚物所致。」复喻「自爱执为守管三界牢狱卒，杀害入於善法根苗之屠夫，毁坏禾稼之冰雹，」特呼之为「凶兆凶煞」。

四十六、《修心要论》说：「一切不愿意、不安乐，不顺道、不吉祥，皆由我爱执故，今以正知正念常注视汝，不为汝所支配，而远离汝。」

（七）爱执他者之胜利

四十七、他爱执之胜利，如《入行论》说：「尽世所有乐，皆从利他生。」若无有情对境，六度四摄，如无田地，於何下种，则无福资可言。一切利乐，皆莫不由

有情而来。经中说：「怙主有情，较如意珠，尤为可贵。」

（八）明白他相换义

四十八、自他相换义，如《入行论》说：「自他不相换，世间亦无乐。」此言若不修自他相换法，即世间之乐，亦不可得。」

（九）自他相换修法

（此後十、增上意乐，十一、菩提心修法，与七因果教授相同，故从略。）

四十九、大菩萨切喀瓦在上师侠惹瓦前问道：「我阅读书中有这样的语句说：「盈润及胜利，施与他众生，亏折及失败，皆归我取受。这话是否有很深含意？……我想发生掉举散乱的时候，这话或对自心是有益的。」侠惹瓦大师答道：「我的怙主导师呀！（对众生尊称）说什麼对你心利益与否的话，你如果不想成正等正觉的佛，那就作罢。如果要想成的话，不依这一法，是不可能成就的啊！」切喀瓦复请求道：「那末，我们是信经论教义的学法者，对於那样的话，我请引一经教来决疑。」於是侠惹瓦说：「对於怙主龙树来说，莫有谁不引以为量的。他所著的《宝论》中有颂句说：「愿彼诸罪业，咸集我成熟，所有我善根，尽归彼成果。」（切喀瓦多次恳求，後来始得此一菩提心教授。依师十二年，勤修得证。以上二师，均为甘丹派中承传此一教授之导师。）

五十、甘丹派大德朗日塘巴的修心八颂说：「常将爱乐心，以之对众生，愿我胜宝身，思维成大

义。与谁结伴时，众中自居卑，愿以我念绳，绕他生胜爱。诸行察自心，烦恼刚起时，愿自他恶作，强制立回退。性恶诸众生，被苦压迫时，愿如遇宝藏，生起难得爱。他者对我嫉，责谤等不情，亏懊愿自受，胜利献他人。愿我对谁众，极思利彼心，对我纵毒害，观作是我师。显隐诸利乐，愿供如母众，诸母害与苦，我愿密取受。八风污勿染，知诸法如幻，愿以此胜慧，解脱无贪著。」

五十一、有一次纳谟瓦、侠窝贡巴、朗日塘巴三师聚会中，提出如果现时将死，当怎样作的问题。纳谟瓦说：「现在将死，也当这样作，也当这样作事业（因当时正作供师大供养盛会）。」侠窝贡巴说：「除修菩提心外，没有其他可作的。」朗日塘巴则说：「那怕我现刻将死，连发心的念诵，我也丝毫没有作念诵的打算。二由於这位大菩萨发愿为利一切有情故，愿受地狱苦，往生地狱去，直到示寂时，清净境相频频现起，急呼这如是好！净相频现，何不如我愿呢？」

五十二、朗日塘巴曾经这样说：「不管怎样做去，或是在作一些护持戒律，或是作了少许思修，及一些福业的当中，甚至不管说怎样的一种甚深经卷等，一开口就是说：——一切过失是自己的，一切功德是怙主有情的。这一关键在於将一切利益和胜利，都给与其他有情，一切亏损和失败都归自己取受的心。如果不是这样，他就还没有获得知解。」又说：「生在六道有情中，哪一处是无定的，可是不管生在哪处，都要不忘对於一切有情，作利益的心，哪怕是眼睛瞎了，也不失这一法门，耳聋了，瘫痪了，手足跛残了，舌僵声哑了，也都不丢失这一法。」

五十三、朗日塘巴曾经这样说：「我呼出的气息，也没有作过一次凡俗的呼出。我於任何时间中，我没有离开过依出入息修取舍的菩提心法。」

五十四、朗日塘巴在博多瓦前请示说：「我今夏发现我身体太坏，不思饮食，现修无常及轮回过患，生起了出离心，由於没有去恶修善的功能，诸根的识别，也很不安舒。以此求师赐我一种教授法门。」博多瓦答道：「阿底侠尊者身中诸大，是寒热平匀的安舒现象，这样对後世有利益吗？……」对他说出颂言开示道：「所谓苦功德，能以厌除骄，对众起悲心，耻恶而作善，这是你应作的去作吧！」朗日塘巴受教後，从当天晚上，感觉身体稍安，渐次也就痊愈。

五十五、後来朗日塘巴成为勒乌树巴的再传弟子，勒乌大师对他说：「你所有的这些功德和安乐，不是从他方面而来的，而是从苾菩提心所生的果。」

五十六、切喀瓦对於爱自己之执著，获得调伏而生起决断，他曾经这样说：「往昔修持力，生起醒悟故，多种胜解因，得从诸苦恼，恶说诋毁中，求得伏我执，教授秘决法，现我纵死去，心中无愧悔！」他在一次讲《大乘最上要义论》时说：「我的所有善根和安乐，都应当施给怙主众生，众生的一切罪业和痛苦，我应当取受，愿我的心力有此堪能作到这样的目的吧！以此对自己我总是了解不净在我方面，对他有情我一点也没有这样的了解。」又说：「在我未遇著侠惹瓦还没有生起这样的决定时，任听受怎样的教法和教授，总是在想对於成佛来说，还有一种与这样不同的法门会来的，心中没有得到解决。我遇著侠惹瓦後，从他那里对这一问题，得到解决。心中想到现在好了，比这一法门再好的，任在那里也没有，而生起决定。以此对於他法，我不垂涎，也不贪听，生起一种轻松愉快的感觉。」

五十七、切喀瓦作出《修心七义论》後，始建立向众宣说之规。他的名言中如说：「妄心何处起，起端应转变。所有观修者，如何能悦意？托钵行乞食，山林精修行。所有寺院众，如何能悦

意？应对佛及师，祈祷求加被？所有施主们，如何能悦意？披著大氅衣，静坐岩窟里。所有少小们，如何能悦意？老母天龙前，诵经回善根。所有说法师，如何能悦意？独自喝稀羹，渡过此一生。官吏俗绅们，如何能悦意？独自勤增长，一切善法行。」又说：「为著衣与食，曾受几多亏，现应如伤兽，疾起行苦行，轻弃自贪欲，依师与经语，无谬皆成办，现今纵死去，心中无悔愧！」

五十八、切喀瓦直到临终时，还说：「听世间中任何一种声音，都没有比得上修心的声音悦耳的。因此，你们对著我的耳朵，宣诵这声音吧！现在，我没有产生怎样的欲望，我唯一的欲望是为一切有情利义故，愿入地狱。怎奈现刻纯是极乐世界的境象，显现我前。」

五十九、季布瓦说：「现在说来真实的，比较这一法精深要的，是没有的。本来不是对众公开宣说的法，但是大善知识切喀瓦无暇来聚集瞻洲一切地区所有为了希求修心教授的被化众生，一一都作指导解说。因此，作为对众公开宣说的法，也就是这样成为法规的。」又说：「在这「季」地区，自己也没有佛堂的当中，我的想法，是以修心教授，作唯一修行的。我的本尊也是以这修心教授，作唯一本尊。以此任来什麼散乱等绿，我的修心教授（自他相换）也不曾失掉，并且一切通达证悟，也是在数念修心句义中而生起的。」

六十、克珠杰赞宗喀大师功德说，「大师之呼吸，均可饶益诸有情。」学行等功德，更无论矣。此由大师修「自他相换」任运自如，呼皆予乐，吸皆拔苦，等同密法金刚念诵功德。如《宝论》说：「由我取诸苦，由我予诸乐。」

（十）增上意乐：与前七因果教授相同

（十一）菩提心修法：亦与七因果教授同，於此再补充诸德修菩提心语录如下：

六十一、小俱萨黎（亦称弥勒瑜伽师，系金洲大师和阿底峡尊者的上师）有修慈心、悲心、菩提心的悟道歌颂说：「为度一切父母众，以我所有五惑毒，引出卜众生之五毒，并以离贪等善根，平分给与六道众，若如是作轮回中，自我刹那亦一不游。但愿未证菩提问，所有将受惑因果，於此生中全尽受，今年今月愿尽出，今日现时愿尽受，依此小苦广断方，愿我此心成纯洁。」又在恒河畔修时，得见至尊弥勒，他作歌道：「闻除恶趣苦之歌，思断生死树之歌，修速证得菩提歌，慈悲菩提此歌奇！烦恼五毒如敌摧，但汝取之修心奇！若舍自利勤他利，仍游轮回无此语，故毫不沾自利心，他弃我取是修诀，大乘经教虽无边，此中未摄无丝毫，以故汝之金刚歌，说为闻思修亦可。世间皈处善士军，十方诸佛之心髓，汝心出现真希有！」又有歌颂道：「从无始来联亲眷，所有父母诸众生，我皆思安於菩提，以此法行供慈尊。尔时毫不沾自利，全心全意修利他，此即菩提心修要，以此法行供慈尊。发现任何不意乐，毫不抛失披忍鎗，以恩所抚诸人士，恩将仇报仍乐抚，以此法行供慈尊。纵遭不幸沈，未曾信依非法人，由吝啬报虽穷困，未以邪命作衣食，以此法行供慈尊。所有恶朋虽围攻，亦不报以治彼法，总於行坐仍何行，盲目从事全不作，以此法行供慈尊。虽然如是於诸法，不作丝毫实有想，此为菩提之修要，以此法行供慈尊。如是行供此善法，为令我心净治故，祈慈尊眷受此供，受而加持净我心。」

六十二、甘丹派诸大德说：「修心亦属缘起之理，此乃有造作事，缘具焉得不成。」此言先由造作，久则缘具，後成真实。

六十三、《修心要诀》说：「苦乐作助伴。」此言遇苦乐皆当取为修菩提心之助伴。遇苦则思一

切有情具此苦者，不知凡几，应修「入法」。遇乐则思一切有晴，皆应具此，则修「施予法」。

六十四、大伦觉巴在仲敦巴尊者座前，将自己的清净行持和三摩地的通达情况，陈述後，请上师仲尊者印证时，仲尊者说：「你虽是算得守戒清净，那怕是细微罪过，也没有沾染；你修的三摩地也是到妙善的地步，那怕是在你的耳根中击著大鼓，你也能无所触觉。但是你如果对於我的教授——慈心、悲心、菩提心还没有生起的话，那末，我总疑虑这是你应该昼夜忏悔之点！」

六十五、发生大饥荒的时候，施主供来大量食粮，而请求仲尊者宣说一下阿底峡尊者最宝贵的教授，仲尊者说：「多思念死无常，与及业与果；还应当清净守护所承许的戒律仪；应多修慈心、悲心，而令菩提心坚固不失。以此为出发点，从而积资忏罪，这也就是上师阿底峡尊者的真实无上教授。明後你们或许想是由於没有值遇著阿底峡的原因，其实就真值遇著尊者本人，他的教授，除此而外，也就没有更重要的教授。如果你们想是恐怕没有遇见著仲老居士吧！其实遇见著也不过除这些教授外，没有更重要的教授。」

六十六、仲尊者示寂时，对博多瓦开示说：「以後汝应以经教为师，常和眼眵相伴……口宜阅经教）……往贤善心方面做去，将会与殊胜者相值遇的。」善知识觉窝勒问道：「尊者所说「贤善心」是否指的是菩提心？」仲尊者答道：「是喏。」说後也就示寂了。

六十七、甘丹派善知识卓隆巴说：「我有一次在阿底峡尊者前，领会教法时，尊者教诫说：「当艾法常啼菩萨那样的精进！」善知识仲敦巴也教诫说：「总之，任何不多作思维，应当是为圆满菩提，而勤奋以求。」

六十八、博多瓦说：「我的想念中，除了想念他方面获得胜利，我就心生欢喜！他方面安乐，我心生喜悦！他方面愉快，我心生快感外，我没有生起过想我自己胜利等来到，我才生欢喜的念头。当我看见两人结伴同行的时候，我总是只想著这两人和气同心管多好啊！」

六十九、博多瓦在作了一次清净的安居修夏後说：「我在那一坐夏里，哪怕是一刹那的凡俗分别，我都没有生起过。」

七十、甘丹派善知识普穹瓦说：「对於行法，应知、应解、应闻，复应当生起极大毅力而作，虽是应当改变地方习俗而作，但也应当「自他相换」，或不同流合污世间法而作，应当接受毁谤恶语，应当将心比己作为心印而作。」

七十一、甘丹派大德杰贡巴曾经这样说：这一菩提道次第根本论文是阿底峡尊者传授给贡巴瓦的，本论的讲说及诵授等大半根据博多瓦所讲授而作。我们不以自己的文献为足，而复参阅其他文献来增广讲义，并且无繁言废话夹杂其中。这譬如不管弓箭拉得怎样满怀，而所缘只是一个箭头的尖端，以吾辈大乘人来说，其所缘应只是利他的一个心绪。」

七十二、让谟瓦问桑杰温大师道：「阿黎曾亲见若干本尊诸佛？阿黎主要的观修是哪一种？」温大师答道：「我意乐观察时，刹那刹那，见著有如微尘数诸佛菩萨，如果以我们承传的教诫宗规来说，不是以亲见本尊，获得神通为主要的观修，而是以发起菩提心、如幻双运为主要的观修。」

七十三、有施主出征时，请妥默让波大师修法事，大师只是祝祷说：「我们谨向三宝和护法，请

求加持双方乱事和息下去，愿所有一切恶心暴行都和息下去。」他绝不说愿一方得胜，一方失败，并且说：「你们也应当这样作，你们虽是希求战胜，然而纵不得胜，如果战事得到和息，双方也就可以足愿，这样作对施主方不欺骗。」又大师听说某某得到安乐的时候，他每说：「这就好了！」十分喜悦！并且作这样的颂说：「我以痛苦风吹播，使谁愿如乌云集，泪如雨下哭雷震，如是弃绝不应该耶？我以安乐阳光照，使谁颜如莲花开，启唇笑露白银牙，如是不作合理耶？」

七十四、又妥默让波大师对痛苦有情，亲眼看见，更不必说，哪怕是听说如此这般痛苦时，他立刻说：「唉呀！我可怜的母亲啦！」悲惧而泣不成声。他听说常念有情的大德朗日塘巴是常时面有愁容，他说：「如果思念我那如母有情的痛苦，哪里会有半点笑容。这点我也是没有的。」边说也就流下泪来。并且作有颂说：「舍弃诸苦所迫众，唯求一己之寂乐，此如抛弃火坑母，自往清凉池中沐。母众舍弃自安乐，为利我故受诸苦。数超山海尘数量，我今如何弃彼等。从无始来屡益我，诸母有情被苦逼，见闻思亦心无动，我心岂非钢铁铸？昔屡除我苦诸母，阿鼻火中焚烧时，对彼若不生悲念，自虽人面实兽心！」又颂说：「由谁舍弃自利乐，为利我等取苦受，若心舍弃有情众，闻大乘法有何用？以故为度无边众，当生无上菩提心，舍弃自利直间接，成办利他是胜士。」

七十五、又妥默让波大师说：「对于自我，我作这样的商讨：——善巧、戒严、贤良三德，好像任何也没有，但是对于自以为贤良的骄态，这种自过，大如山岳，而未观见。对他人微尘之过，很能分晓，住在自利心中，而说是在作利他，这样虚伪的学法人，唯以此世营谋为企图。由汝过去对自己行为，未知观察，自我欺骗，以此受无量痛苦！现在仍旧是对解脱轮回与恶趣苦，没有定解。这是由汝自己所作之过。现在如果欲求常乐，应住寂静处所全心全意信依上师三宝，远离世间八法，不与乐世间八法者为友，断自利纠缠，生起利他护铠，舍弃我慢与怨恨之心，卑躬自处，思维诸大德正士的清静作风，生起苦行的坚忍等。」

四白法中

七十六、《师子问经》中有文大意说：「累生於菩提，梦中尚不舍，未睡何须说，此菩提心如何成？问依何方便而成？」佛答：「随时随地於自所度化有情，正引导之入於圆满菩提，以是力（方便）故，能令我自己累生累世虽梦寐间，亦不忘失菩提，以是心不舍。」不舍谓不舍所愿，谓不失愿菩提心，於累生中，皆不离希求圆满菩提之愿。

七十七、於诸有情生大师想，如侠惹瓦说：「我等虽作琐屑之善，然无增长之相，而坏尽之相，则甚多。於苾芻菩萨及法侣，以嗔恨轻蔑，是生疮疤而坏尽也。以是若能将此及於菩萨所生疮疤断之，则如《集学论》中所说之依於补特伽罗而起之损失，皆将不生，以不知苾芻菩萨於何有故，应如《迦叶问经》所说：「於诸有情，生大师想。」

四黑法中

七十八、上师教授说：「有说犯四黑法，即舍菩提愿戒。宗喀巴大师则以舍菩提心，及舍有情心，生起此二种，乃舍菩提愿心条件。其馀犯四黑法，及与四白法相违者，但退而非舍。馀诸誓受学处，因摄於十八重四十六轻，然若尚未受菩提行戒，（寂天轨则，为愿行俱受）故不犯戒，然乃誓受学处，故成恶行。」

第三科发心已学行之法

䷗䷗䷗ 貳拾 发心已於学处须修学之相

䷗䷗ 七十九、《修次初编》说：「如是发心菩萨，知自未调伏，不能调伏於他已，自於修布施等，极作加行，以无修行则不得菩提也。」又说：「修亦谓受戒已，於彼学处而修学是也。」

䷗䷗䷗ 貳拾壹 方便与智慧，仅随学其一，不能成佛。

䷗䷗ 八十、《大日经》说：「秘密主：彼一切种智者，是从大悲之根本生，是从菩提提心之因生，是以（六度）方便而到究竟。」上师教授释说：总上三句，谓须智慧、方便（六度摄故）一种始得成佛。世俗菩提心，即真正菩提心；胜义菩提心，谓唯名安立，须初地以上菩萨常一心住空性中者，於世俗谛之见相二分已断，心与空性，和合为一，如水入水，无有二见，如有有情之心，方称胜义菩提心，非真实菩提心，假名安立为菩提心。内外道多於此义误会，彼以住空性，即是修真实菩提心，彼不解有世俗菩提心也。

䷗䷗ 八十一、《无垢称经》亦说：「诸菩萨之系缚云何？解脱云何？答彼问云：无方便摄之慧者系缚（即谓无住涅槃之障碍，即为寂灭或生死边所系缚）也。方便摄之慧者解脱也；无慧摄之方便者系缚也，慧摄之方便者解脱也。」诸菩萨之道，总略为方便与智慧二者，一切道各种细支分，皆由福慧二种开出。

䷗䷗ 八十二、《宝积经》说：「须具足施等（等摄菩提心），平常有情，亦能布施、持戒，然以未具菩提心故，不能称到彼岸二切方便，而修一切种智最胜之空性。」

䷗䷗ 八十三、《集研窍经》说：「诸菩萨为菩提故，而修六度。诸愚痴人，谓但应学慧度，以馀何须用，此破坏心也。」（谓破坏大乘心要）

䷗䷗ 八十四、《集研窍经》又说：「又诸愚人谓唯以一法而证菩提，即空性是。彼等之行，皆不净也。倘作是想，修学施等诸行者，是无坚固通达之空性，若有则足矣。设如是者，则得初地之诸佛子，及特於无分别智获得自在之八地菩萨，当不须行，然此非应理。十地菩萨，虽各地以施等而为主要，然非於馀等不行也。以《十地经》说故，谓於一一地，或行六度，或行十度也。特别於八地中，一切烦恼皆断尽，安住寂灭一切戏论之胜义时，复由诸佛劝说：仅此通达空性，不能成佛，以诸声闻、独觉亦得此也。须观我等身相、智慧、刹土等，诸皆无量，我之力等，亦汝所无。故应发起精进。又应思维种种烦恼侵扰未寂之有情，亦勿舍弃此忍门。如是劝已，於菩萨行，犹须学故，於其馀则和何待言哉。」

䷗䷗ 八十五、《金刚相续经》说：「设获空性者，仅此不成佛，因果无他故，方便非空性。：因与果无他，有此因方得此果，非空性已具方便，唯具空性之因，於得佛果，尚无其馀诸方便。成佛之方便，非仅此一空性。）

䷗䷗ 八十六、龙树菩萨《宝论》说：「大王：佛色身从福资粮生（有此因方有此果，唯空性不全具此因也），以故应勤修此福德资粮；大王：佛法身从慧资粮生，以故应勤修此智慧资粮。」

䷗䷗ 八十七、《药经论》说：「离善巧方便之菩萨，应於甚深法性精进勤修。」明显说之，如《秘密不可思议经》亦说：「善男子：譬如烈火，从因而燃，因若无者，则当熄灭。如是从所缘而心然，若无所缘心则寂灭，善巧方便之菩萨，以清净般若波罗蜜多，了知寂灭所缘，於善根所缘，亦不寂

灭，於烦恼所缘，亦不生起，於波罗蜜多所缘，亦为安住。於空性所缘，亦为分别，於一切有情以大悲心，於所缘亦观也。」

八十八、莲花戒大师说：「住於抉择胜义理之见上，於任何亦不作意，专注一趣而修者，非其所破。若非住於抉择胜义理之见。而心不行动，任何亦不分别而住，为修空性者，是所破也。」又耶喜旺波复就「顿入」与「渐入」之义补充说：「如果「渐入」时，这样是「无因」吗？若和我不同而「顿入」时，那末，你还有什麼可作呢？如果一开始就成佛，还有什麼罪过可言呢？因此，譬如登山，也必须一步一步登上去，不可能一步就登上去，如果初地都还难以证得，更不必说证二切智」了。非支那宗的我，是以三慧精研诸经论，以此能无谬通达经义，进而学习十法行，依修而证得「忍位」，进入无过的初地，渐次经十地的精修净治，由此圆满二资粮，而获得成佛的。如果是你们那样的话，福慧二资未圆满（渐尚未立，遑论顿入），此心未净治，就连世间事也不能知，怎能成就二切种智」呢？由於任何不作为而睡著，连饮食也不得尝，如果饥饿而死，还能说得上成佛吗？如果不观不察地迈步前行，也得跌倒，那能说得上通达一切法呢？

八十九、藏王菩提光问阿底侠尊者说：「福智随学其一可乎？」尊者答说：「离慧度加行，而障不能尽，故为断无馀烦恼所知障，慧度瑜伽师，常应修方便，由慧离方便，及方便离慧，故佛说云缚，以是二勿离。」又说「除慧度行外，施波罗密等，诸善资粮净，佛说为方便。诸修方便力，而复能修慧，彼速得菩萨，非唯修无我，已曾能达蕴，处及界无生，了知自体空，遍释名为慧」。谓常应修菩提心方便之门，而通达空性，方能具断二障，不由菩提心方便，所知障不能断故。

九十、甘丹派诸大德亦说：「依教依理抉择胜义理（抉择时非谓无分别）见上，其馀诸法，不能劫夺，於馀诸法不起分别作意，应一心专注一趣（空性所缘）。」达摩祖师之意，即如是说，後世多误解之矣。修密法之空性，亦复如是，且须方便、空慧双运。

九十一、宗喀大师《菩提道次第》中说：「转入修佛之方便，彼亦须一不错之方便，途径若错，任几许努力，果则不生，如欲取乳而掣其角也。又虽认为不错，若支分不全，亦费力无果，譬同种子水土等，若随一不具，苗则不生。此《修次中编》所说。若尔，何为全而不错之因缘耶？（此之答案如上文八十《大日经》说：秘密主：彼一切种智者……是以二八度）方便而到究竟。」

九十二、關於支那堪布之玄宗——「任何不分别，即修了义道」，上师教授摄要破斥说：二，莲花戒大师谓彼（支那和尚）谤各各分别慧；由此（各各分别慧）方生通达无我慧，即净正胜义空慧，故无世出间智慧；二，凡内道修习止观者，断不由各各分别慧，而能证心空合一之无分别慧；三，又与现实理不合：若谓於一切法不起作意，不作思维，则昔所曾受苦乐，亦不起念，无有是处；四，彼若谓我於过去善恶苦乐，亦不分别，然彼已有此不分别之念，即是分别；五，若谓於任何皆不起分别，则一切不能得，则意念宿世慧及清净无我慧，皆不能得。：以上诸理，支那和尚皆不能答）又如谓彼乃二门顿超之法」，莲花大师破斥说：「汝法无因，既无循序渐进之基，渐尚不立，何况顿，若真顿教，汝现当已经成佛，而不然者，何谓顿超？所谓顿超者，谓不须时间，顿趣入於圆满佛位。须知内道法，皆由循序渐进而生，现见世间法，不加智慧思维，不以善巧方便而行，亦不能得，何况福慧双圆之佛果，而可以不分别得之。又若汝吃饭时，一切不分别，则饭味一切不知，何况饥饱，则汝早已饿死，何能成佛。又汝行时亦然，将不知盲堕於险岩而死矣。」

九十三、恩师昂旺朗嘉（因事称名）开示说：「馀不谙汉文，闻内地习禅宗者所言，极似支那堪布（大乘和尚）之见，达摩乃已证空性者，故说一心专注於空性时，不可於俗谛起任何分别。後人

误以其证境为修境，以为初业有情修加行教授，一心专注於空境时，於俗谛执实相，皆应遮止，故於一切皆不分别。初机以为加行，实为颠倒！（以上数语，道出千百年来错误根源）

九十四、恩师又开示说：「经中说，任何亦不见，即是正见。不知此就已证空性者遮止俗谛而言，遂生误解。故善修空性者，应不舍俗谛行品，三乘皆须修空性，《现观庄严论》说：「声缘欲趣究竟道，皆由四谛力引导。」谓以四谛方便而得智慧，以得其究竟果，而不说以空性趣究竟道。又说：菩萨由（修）诸道方便，而得成就众生事」此谓以三士道而成就众生事。声闻须证人无我方便；缘觉乘须证人法二无我粗分方便；菩萨则须具人无我、法无我粗分及人法无我细分（此方是空性，前二非是）三种方便，又说：「又彼一切种智者，亦须成熟诸有情。」所谓一切种智，即摄真俗二谛，故知三乘及佛皆须俗谛行品，此乃《弥勒菩萨现观庄严论》全论纲领。与此论纲领相违，即与此论各品相违，而此论乃了义《般若经》之锁钥，以此与一切佛说了义经相违，并且违理。龙树菩萨说：「不达俗谛者，不能了空性。」当知空性现量，由比量生，《因明》中广成此理。俗谛应以《因明》正净，因之三相证成而後转入现量。因之三相，即是俗谛，又与龙树《宝论》所说，何故须修慈悲之理相违。《入中论》首说，大悲为根本，此论乃说空性者，而首举俗谛行品中之大悲。须空性智慧，方能不住生死，须方便俗谛行品，方能不住涅槃。以通达空性（如所有性）智慧断无明，则不堕生死；以尽所有性智慧了达一切有情，皆是父母，故为慈悲驱使，不住寂灭（以大悲方便不舍有情）。以智慧断烦恼，乃证法身；由福资粮成就色身（摄报化二身），方能成熟有情。佛非以法身成熟有情，一切有情不能见法身故，由基道果三种而言，基有真俗二谛，於此不圆，则道中之福智亦各别不圆融，乃至果时法身、色身亦不能得。故方便、智慧任舍其一，皆不应理。」

九十五、又恩师开示之教授中说：「破支那和尚与教相违，与理相违，自语相违。彼所说任何不起思维，不修身语二种善业，此如将心幽囚，令如顽石，属於愚痴黑暗。萨迦班抵达说此为「愚痴大手印」，皆趣畜生行。彼等将心幽囚，误谓即证空性。黑暗愚痴，恶行烦恼，彼称以为成佛之因。此宗喀简择彼之所说，即彼所言已成自语相违，乃摄其（支那堪布）所著《睡转法轮》中之心要，彼谓但心不生分别，身语二业，可以随便，但睡亦可成佛。又其（和尚）所引之经，彼亦误解，由人法二我执而行施等如以毒和食，不唯无益而又害之。若总说六度皆魔业，汝（和尚）称汝所倡者摄於慧度，亦魔业矣。「堕所缘」谓耽著於实有，此（彼所引经）所谓魔业，乃谓对於菩萨成佛为障之魔业，非对一切有情而言，不然，则登地有情，皆未达空，皆有二执，且其修施等亦魔业耶？一切行品如修大慈、大悲、菩提心等，皆谓具二执堕於有相之摧毁一切行品。凡夫现行虽有我执，然布施时之舍心，是善行故非我执，破斥之谓若如所称，则得法无我者，须将舍心、防心等亦如嗔慢等而并灭之，即将六度视同烦恼而断之，则无圆满佛陀，佛亦无所依矣，熟盛则寒微，寒盛则熟微（成反比），见行如此，则堕断常，则以见害行，或以行害见，不唯不得成佛，如圣天《四百论》所说，「执有堕畜生，执无堕恶趣」。法身与色身，和凡夫之心识与肉体，此二不离互用，须於因位不离互用，须空慧乃得法身之因，然若无方便，法身亦不圆满，故方便亦是得法身之质，如是空慧於色身亦可（此有发心为前导，馀五度力，摄持不失，而专修慧度时，一心专注之空性也）得用。

贰拾贰於学处修学之次第（摄学行六度）

（一）施波罗密

九十六、布施之胜利:略如《入行论》说:「人天乐,不外财色受用圆满,此现上果,由施而来;究竟乐亦由施入地道,而得圆满菩提。」

九十七、甘丹派大德侠惹瓦说:「出家求财而施,虽有少分施之功德,而於戒之过患反大,故侠惹瓦不喜,诸菩萨亦不喜。」

九十八、布施度修法中,恩师开示说:「若仅凭现实圆满,则世间尚多穷人,应佛之施,亦未圆满,若仅离悭吝,即圆满施度,则小乘阿罗汉亦离悭吝,应圆满施度,如何方能圆满施?应修舍心,方能圆满。《入行论》亦说:并舍由施而得(施果)之财物受用等福果子他人之心,即可称施到彼岸(合量如菩萨行)。恩师又说:若说施度圆满,须至佛位,此余个人体会,尚待博学详考。然勿疑吾人不能圆满法施,虽然登座说法之比丘,即见亲友将作恶业,能以方便令其不作,在家居士,极喜闲谈,能善巧为说,引起彼等学法之兴趣,即不娴教理者,每口念诵,高声朗诵,能令人非人等,身心清凉,亦属法施,虽无大力,然如见虫落水,拯之令起,亦属无畏施。若无菩提心摄,虽行布施,不名圆满施度,仅可说为布施行。布施须心如理,行如理,三施随一,如有望厚报之心,即心不如理,又如施人一缕,须和颜悦色,令受者满意,否则,纵以全室施人,若呼尔而与,蹴尔而与,令对方难受,而感不安,即行不如理。应无怨亲,无悭吝,无谄诤,由悲心念恩之门而行布施(不矜不伐),应以对方为善知识,因我久有此心,苦无对象,今彼感空乏怖畏,如劝请我行施者然,何幸如之。」

（二）戒波罗密

九十九、戒之自性:《菩提道次第》说:「由遮止损他事,意远离之思为戒。」《入中论疏释》亦说:「能断为戒之义」。简明言之,防护身语意断离恶之心即戒,由菩提心摄受而有所防护、遮止即戒度。

一百、戒之差别:《入中论》说:「虽於比丘戒清净,若於执法有自性,如是则亦不能说,彼於菩萨戒清净」。(然亦有与菩萨律所断相顺者。)

一百零一、月居士说:「若以至诚大悲为动机,则身语二业,虽似不善,不能谓之不善。」然若凡夫无此堪能,而以身语二业为可转移,则如乌鸦入孔雀群(性能消毒),而食毒物,鲜有不自毙者,故菩萨虽以意业为主,而於身语不善,亦应远离,方称律仪清净。

（三）忍波罗密

一百零二、忍度修法中《入行论》说:二切恶业无如嗔,一切善业无如忍」。经说:「若於菩萨生一念嗔,能烧过去千劫功德。」谁是菩萨,吾等决不能知。岂可不慎!

一百零三、忍之胜利:略如《摄波罗密论》说:「於有将舍利他意,最妙对治说为忍,世间善乐诸圆满,於嗔过中忍皆救。诸具力者胜庄严,断诸难行力之胜,害心野火被水流。《「後诸损忍能除。以胜士夫忍铠甲,暴恶众生语之箭,彼成赞叹妙微花,当成悦意名称。又说:「具德庄严饰相好,著色工巧亦忍是」,

一百零四、《入行论》说:「此生後世一切乐,皆由修习忍辱生,此生後世一切苦,皆由不忍嗔恚生」。

㊦一百零五、修忍之理:经说:「设若有情有自在,观彼有时亦自害。岂彼於己尚不爱,故嗔恨彼不应理。」《四百论》说:「嗔亦魔所持,医不忿如是,能仁见烦恼,非属烦恼人」。月称菩萨说:「此非有情过,此乃烦恼咎,察已诸善巧,不忿诸有情」。

㊦一百零六、昔有一坐静修行者,一日,闻其怨敌衰损,喜而命侍者善治饮食,为说因缘。有大德闻之叹息道:「似此亦修梵行,实种恶趣因也」。故加持文中皆有「闻怨富饶生随喜,愿此心生求加持」。

㊦㊦㊦㊦ (四) 精进波罗密

㊦一百零七、精进胜利:如《经庄严论》说:「善法聚中精进胜,由依此故彼随得,以精进後住胜乐,世出世所摄成就。精进当得世受用,精进能具极清净,精进超脱萨迦耶,精进成佛胜菩提」。

㊦一百零八、《摄度论》亦说:「若具无厌大精进,不得不成悉皆无」。

㊦一百零九、不勤发之过患:如《海慧问经》说:「具怠惰者,於菩提极远而甚远;诸具懈怠者,从无布施乃至无慧;诸具懈怠者,无能利他」。

㊦一百一十、《念住经》亦说:「唯一烦恼本,何有如懈怠,谁有一懈怠,彼是无诸法」。

㊦一百一十一、《菩提道次第》说:精进所依之顺缘四者中,胜解力:乃於应行应止生起意乐,为精进之基(所依),故精进乃於应行应止(善为抉择)而精进。止观修法亦即别示後二度——禅定与清净正见之修要

㊦ (此二度广开,别成修要,以此支分条数亦另起)。

㊦㊦㊦㊦ (五) 禅定波罗密

㊦㊦㊦㊦ 贰拾叁 ㊦正修止法科中所摄一些教授

㊦一、静虑(定)自性:如《菩提道次第》说:「於随一妙善所缘,心一境性,心止安住」

㊦二、静虑差别:如《菩提道次第》说:「从自性门(差别)有世出世间之二;从品类门,有止与观,及止观双运之三品;以作用之差别,有令现法身心安乐而住,及现证功德,与饶益有情之静虑」。

㊦三、修定之胜利:如《玛澈》教授说:一、身心堪能:即能使身心随学何种善,皆有堪能性,未得定者修一月不及得定者一日之功德。二、神变作用:谓三摩地中,能生神变,对於度生事业,极有利益。三、速得成就:速能成就生圆二次。四、定能烛空:有定方为无风之烛,能照烛无我空性,方能解脱生死故。」不修定过患则反是。

㊦四、修定所缘:依颇公口诀说:「以密宗佛像为所缘,对修生圆二次有殊胜利益,对生次尤要。然一类有情缘佛像,反不易得定者,又有一类缘有形所缘,不易得定者,此二宜修缘心定。总之,初修时,宜自选择,以各种所缘试修,观察何种较为明显,一经选定,即不可随时改易」。

㊦五、修定简诀:颇公口诀说:「最初用正念紧紧系于所缘,次除所缘外,一切不缘,再次如系久

稍松懈，则思我正念所缘（再提念力也）。如是住缘应具明、住二分，当留意沈相若来则明去，掉相若来则住失。以初正念提紧除沈相，令复具明分，以次法除所缘於馀不缘治掉相，使转为住分。由思我正念所缘之力（加进正念一步，亦即系紧所缘一步），使住益坚精，明益澄澈，如是始为无过之定」。

六、念之自性：宗喀释说：「谓不忘失所缘境，令心与所缘境串习和合，即念自陆。《集论》说：二石何为念，於串习事心不忘念为相，不散为业。」所谓不散，谓一心专注，不馀散乱，即念之作用也。」

七、修定教授中说：修定住分明分皆具，惟无精力，是为细沈。然细沈颇难知，此为修定最吃紧处，许多人均误认此细沈之相为定。其相愚痴，感畜生果报，故称堕落之因。颇公说：「此不易言，非纸上空谈。须行者自行烦略省察，如见一平常之物，眼虽见心虽想，而无力量。若乍见一新奇之物，则兴趣勃发，而有精力。又如平常信敬三宝，无多精力，若偶然猛忆三宝功德，至於欲涕泣悲泪者，则有精力。又如用笔然，初提笔时，手未用力，即如拈沈，次一刹那间将作书时，手微用力，即如细沈已去」。非颇公过来人不能作此领会语。

八、所谓串习力：修定至九住，纯住一种串习力，即由已熟习之正知正念二力，而串通之谓也。颇公说：「譬如念绿度母咒，初犹防检过患（如声音大小快慢，咒字完全与否），及念既稳，任运念去，不复再事防检矣。九住无功用相，亦复如是。」

九、以佛像为所缘，应如颇公口诀说：「佛像如金灯燃时，光瞪相映之光相。」（意谓佛身为光明像，而其光明又如金灯与光相映之（交辉）光相。不可想为画铸之像，应想为活睁睁之相）

十、无所缘而修（不起作意）者，有如是修法，在藏语称为「黑贡」注修大手印。宗喀大师说：「彼即以「无所缘」为所缘，或以心为所缘，故少数亦有得定者。多堕三摩地沈相，故种畜生因。」

十一、修定若身心不听命，极粗重，不可勉强修。上师秘诀说：「心於所缘，安住明澄（既往且明），於如此佳境，即须休息，若再勉强下去，则不佳之境即至，此时方休，即妨下次起修意乐，身界留难，即厌倦不欲修，粗重无兴趣，故当时短次多。」

十二、宗喀大师说：「心於沈时，不易生起思维三宝功德等，令心清醒，须先依菩提道次第各各法门，依教依理，数数观察，心生感动转变者方能之，未依道次第曾修习者不能」。（上师说：现今世人恐思金银等，方易清醒，此或系法门，一笑。）

十三、恩师昂旺朗嘉（因事称名）开示说：为利他故，须修戒定慧三学，欲得止观双运，须先修无过三摩地。此之教义，虽有佛之《解深密》及《三摩地王》等经及慈氏、无著之《瑜伽》、《中边》等论，然其言简意赅，末世难解。能深体佛言，符於二大车轨之教授者，其唯宗喀大师乎！故所谓修定资粮，自依止师，下中上士道皆是。即以六度言二刚四度皆修定资粮，定与外道共，何以相异？以发菩提心与外道异，庶有大义利，而不虚度此大好人生，否则，如以等量黄金换取等量煤炭，且不大可惜哉！」

十四、上师教授说：「欲任运住无过三摩地中，何时放缓？须於第八住心（方放缓）。将何放缓？有将「所缘」，及「持力」、「功用」放缓之各种，支那堪布大乘和尚之一切不想，乃将「所

缘」放缓矣。此说放缓，乃将防沈防掉之功用放缓。如放缓「所缘」则无住分，放缓「持力」则无明分。无住分明分何为定？！此为宗喀大师之不共教授。依颇公说：「於第七住心时，於沈掉将来时，自能察觉微有来势，然以防护力，彼实不能来。於第八住心时，此种沈掉欲来之冲动馀势已无」。

贰拾肆 依於止而修九住心科中一些教授

十五、恩师昂旺朗嘉（因事称名）开示教授说：「九住心修时，不能置书於面前，最略须将五过、八断行、九住心等领会於心。修菩提道次第各法门之纲领科目亦然，均须熟记心中」。

十六、修定不依上师口诀，不易辨其差别。恩师口诀说：「初住——「内住」：谓於一座间，如一小时，有十分之一时，能住所缘（则为六分钟），散乱时占十分之九；二住——「等住」：依初住功用，令稍延长，能达数珠一串之时（如诵六字大明一串数珠之时）；三住——「安住」：於一串多珠时，於心散乱，甫乱即知，旋即仍住於前所缘，又经一串多珠时，令心安住；四住——「近住」：四住虽摄心渐细，不免有微细外逸相，然未尝忘其所缘。此系上师口诀，与《声闻地》论义微异；五住——「调伏」：依上师口诀，四住尚有粗昏沈，五住尚有细昏沈，即细掉举亦有；六住——「寂静」上师口诀说，第六寂静者，由见随烦恼散乱等过失，於三摩地相违，能令三摩地不喜，故应寂灭此诸随烦恼，及不喜心情；七住——「最极寂静」：依上师口诀，七住最极寂静，此时已无微细沈掉，然有最极微细沈掉欲来之势。然甫将冲动，即能觉知，而起防护（口诀说，五、六住尚有引入沈掉之可能，如夜防盗，尚有失物戒慎恐惧心理。五住有微细沈，六住有微细掉，故须戒慎。如将强敌打倒在地，恐其复起。七住则如已伤强敌手足，彼虽尚可复起，不足虞矣。此时彼强撑起，随手即可击踏之矣。彼散乱之各种行相，如贪、忧、昏睡等亦尔。习定人以第五住为最难关头，此时如不认识自己尚有微捆昏沈。此时已如虚空之坦荡光明，最易误认以为已得无过三摩地，而得自己欺诳耽误，透过此关，第六、七住，智慧与常不同，尚易察觉禅病）；八住——「专注一趣」：依上师口诀说，第八住心，尚须励力，为欲得第九住任运平等转故，此即前说作行，非不作行。专注一趣者，谓一座之间（又称一流，谓一座之间相续如流）能相续如流；九住——「等持住心」：依上师口诀说，由串习力故，不待努力即得无沈无掉心乎等性自在任运而转，如熟读之书，不待用忆念，即如银瓶泻水矣，所谓熟能生巧。」

贰拾伍 真实成止之量

十七、成止之量：《菩提道次第》说：「若得如前所说九住心，离微细沈掉，能久修习，无须作行，任运续转之三摩地，是否为已得奢摩他？曰：得此三摩地者，若未得轻安，则是随顺「奢摩他」，非真奢摩他。」《解深密经》说：「世尊：若诸菩萨缘心为境，内思惟心。乃得未得身心妙轻安，名为有作意。」所言作意即奢摩他。《修次中编》亦说：「若於何成就轻安，如其所欲，心於所缘成就自在，当知即是成止。」

十八、恩师昂旺朗嘉（因事称名）开示说：「止成与未成之别，依内道而言，具修止资粮，知修止之法，依前所说修法而修，则不久轻安即生，先得心轻安，次得身轻安（详明灯颂自释中），身心轻安，心生欢喜，尚非得止，须此欢喜渐退，於所缘境，清净不动，此时方名得止（定），得初禅加行道，所谓定以此为量，然得止尚非得佛道，须修胜观（即无我空慧），方能证空，解脱生死，辗转增上，直至佛位。如是趣向，暂且不论，就现时言，吾人念诵、闻法，亦不易了解和忆持，纵能亦不能思，纵能思维，抉择心要，然又不易修持入道。故宗喀大师开示说：「闻不知义，

思不得要，修不通达，应於三宝资粮田，以四力忏悔积福，心力自然日益不同，方能闻即了解，思能抉择，修即入道」。不然，但以佛法，增长见闻学识，或为此生名闻利养而学习，则无甚意义。当知修学佛法，须於自身心有所转变，有所决定，有所新生，令法与心合，能自受用，能利有情。凡诸恶法，日渐减灭，一切善法，不断增长。如是对於难得之大好人身，方有意义。释迦世尊说：「我为众生说解脱法，然法非解脱，乃用之人自解脱。」故须法与心合，能自受用，方合《菩提道次第》意义。吾人既已得难得之人身，应求大义，方不虚度此人身，初应离非福，中须去我执，末应除习气。初离非福，必须止恶修善，知善恶取舍，方能感得增上福果（人天）。然非究竟，以过去造恶习气厚故，暂时福果享尽，以恶业还堕恶趣。故欲不造恶业，须先断烦恼，烦恼之根，乃我执无明，故须先除我执无明，方不起惑造业，是谓出离生死。故圣提婆说：「中须去我执。」然此犹非究竟安乐利益，何以故？最微细烦恼所知二障，犹未尽断，虽离生死恐怖，犹未离寂灭恐怖故，未能究竟自他二利故。故须尽断微细二障习气，取得佛果，方能救度一切如母有情。然究能成佛与否？须知吾人既具此暇满人身，又值遇佛法，且有人说圆净无倒之成佛次第，显密兼备，则决能成佛，定非虚诞，如操左券。但视吾人究能发心与否，能转变否，即能决定究能成佛与否。但仅发心犹嫌不足，尚须寻求成佛方便（方法），寻求与佛无二之空慧，以除我执习气。又须先求不离止之观，故应先习定。吾等众生，如极污之衣，如欲除脏垢，须先浣去粗重污垢（如认识业果），次方洗去细垢（如去我执），最後乃以药皂涤除微细污垢油迹（如以最大方便除去习气）。佛教大概程序，先以小方便去最粗重染污；次以中方便去较细染污；最後以最大方便乃除微细之染污习气。欲得止观双运之瑜伽行，须先习定。以上所说（修止法）依弥勒所说离五过、修八断行，由九住法得殊胜身心轻安，方为得殊胜轻安三摩地。若无微细沈掉，能无功用，恒久修习，在此九住心时，是否已经得止？，若不知此，或误认为自己得止，或竟谓自己得圆满次第大乐，生起我慢，自谓不久当得金刚大持位，或竟夸示信象，可谓自欺欺人，虚生一世！所谓「圆满轻安」，即谓不动轻安。佛说三摩地王经及解深密经皆谓已得不动圆满轻安，方为得止。《经庄严论》及《修次中编》皆如是说。口若未得圆满轻安，犹未得止。然有於第九住时不加作口，误认为已证空性，又觉舒乐，误认为已得圆满，或甚至误认为已得无上密之大乐。依道次第闻思修学，依修止资粮而修，随顺龙树、无著二大车轨所说方法——离五过、修八断行，次第而修，由此而分九住心，初内住乃至第九住等持，然究得止与否？即须知此科目——所谓成止之量，初示正义，所谓正义者，即如何方谓之止？若得任运三摩地，即为得止，则第九住心，即是止，若此犹非止，何为止耶？论所说奢摩他随顺，即相似三摩地。宗喀大师所说：「乃得殊胜轻安，方得为止。然非无通常轻安，否则即不耐长时而座，以无沈掉，又能长时耐座，是任运生，具此三分，虽非真止，可谓得止之随顺。再加殊胜轻安；即真得止矣。要之，一，纵初住以上，有轻安细微支分；二，第九住得轻安，然非殊胜轻安；三，後得圆满殊胜轻安，亦即得止」。

☞☞☞☞☞ (六) 智慧波罗密 (修观法别开，条目亦另起)

☞☞☞☞☞ 贰拾陆☞☞ 总示修观资粮科中所摄一些教授

☞☞一，智慧之修学，分智慧自性、差别、生起之法。何者为智慧自性？《菩提道次第》说：「总言慧者，於所观境，事物类法，能实拣择，此通五明处善巧之慧也。《菩萨地》谓於五明外善巧；於事物上依教依理，思维抉择，於善、恶、无记三法，加以决定，谓之智慧。中间疑虑，不能谓之智慧，最後决定，或为功德，或为过失，生起认识，是谓智慧。五明善巧，总指凡圣皆共，此总指慧之体性而言也。」

二、智慧差别:如《菩提道次第》中说:「有通达胜义, 通达世俗, 及通达有情义利之三慧」。

三、智慧生起之法中, 思智慧发生之胜利:如龙树《百颂》中说:「见不见功德, 慧是其根本, 由修此二故, 当摄持智慧」。(现见指现世, 不见指後世, 又不现见指隐功德属於比量, 现见指显功德, 谓现量所得。)又说:菩萨修诸度, 皆由有慧故, 由此得明眼, 得到彼岸名。」《赞所应赞》说:(印度麻底积奢札阿 黎所造:唯具慧乃能二谛圆融, 苾芻菩萨心境常住於空慧法性中, 而於因果不坏, 分明显现(有条不紊)」。上师教授说:「据此理义, 除应成派外, 则自续、唯识、经部、有部, 皆在无慧者之列。以其证空即不能安立因果, 见因果法又不能安立无微尘许实有之空性。故以此教理论, 若现各派, 有以非有非无为中观见, 无何作意为证空者, 皆不具慧。不善安立二谛, 不善安立, 难於安立, 故以非有非无为遁词, 所谓具慧, 乃具中观正慧者, 彼证空性愈知俗谛, 知俗谛亦愈知空性。不唯不违, 并极随顺, 二谛互相证明。然而应知佛语皆教授, 时节因缘不同, 而有开遮权实, 大小乘教, 皆成佛方便, 然须具慧者, 方能於广大法海中, 抉择与自己时节因缘相合者, 有善寻求无量经教之密意, 然而甚少, 而不善修持者, 盲修瞎练者则甚多。本宗不具慧者, 先须闻思而後善修。《菩提道次第》所举次第, 乃指示善巧之修持法。要之, 现後二果, 皆须具慧, 始能成办」。

四、智慧不生之过患:如马鸣菩萨《摄度论》说:「若无智慧而求果, 布施自性不成净, 利他舍施故为胜, 馀是增财之加行」又说:「不以明慧而除暗, 彼不能具清净戒, 多以无慧诸戒等, 以染慧成烦恼浊。」又说:「由邪慧过扰其心, 不信解住忍功德, 分别美恶持不善, 如无功德王名称。」又说:「於慧无勤心若执, 彼见不成遍清净。」

五、然而智慧发生之法门, 如古德说:「开一切法之门者, 其唯闻乎?」至尊弥勒说:「……远离彼诸障, 除慧故无馀, 胜慧闻为本, 是故闻为胜。」佛经说:「多闻住林藪, 次修决定义。」甘丹派诸圣哲亦说:「若将所闻之法搁置一边, 而别观心之本来面目, 是为忘法执心, 则於修学, 无有裨益。」又《狮子问经》说:「善男子:汝欲伏四魔, 应修慧度, 欲慧发生, 则当以闻为本。」现今学人多数不惟不以闻思为先, 甚且以修为先, 所谓欲速则不达。依上经论教义, 可知谓盲修瞎练, 即可成佛者, 真乃妄语!

六、宗喀大师之弟子敦巴住默《修行语录》中说:「根本应如理依师, 师教与戒应守持, 此生幻妄应舍弃, 以後应於大师(不喀)法, 常求心要闻思修, 忏悔积福好助伴, 如是佛果已在握, 吁嗟乎。成佛方便更无馀, 较此事喜亦无有。」

七、文殊向宗喀指示说:「生起空见之主因有三:总亦如修止时所说, 具资粮, 知修法等, 特别是一, 应於善知识前, 如理依止与闻思关於「胜观」之广大经教; 二, 观想上师与本尊无二无别, 而勤求祈祷(加持)。三, 勤修积资忏净。以此三因合修, 生起空见不难也。宗喀大师曾说:「一二两因, 於修空见, 固不可少, 即学他法, 亦不能离。」又说:「对於一切经论, 诵之不能忆, 思之而不能解, 修之而不能证时, 惟依三宝加持之力, 自然能忆, 能解, 能证。」故欲求空见, 不外依上述因素, 又今所教授依修观二路中, 由得止後而修观, 故合止因, 连前三因, 是为修观四主因。

八、然闻思究以何者为依? 当依了义经教, 即经龙树(或称龙猛)师徒抉择了义之一部。佛曾授记说:「我灭度後四百年, 有善如我意抉择空有, 显明中道之龙猛当出於世, 大宏我教。」阿底侠尊者所著《中观指归》中说:「依何知空性, 依佛所授记, 龙猛解空性, 月称继龙猛, 亲承其教

授，故依二师教，成佛甚容易，不依则不成。」宗喀大师又为继阿底侠、月称、龙猛而解空性之圣者。《入中论》中曾有记荆，其大意谓：「有智慧如日，显明中道，破边执暗，慧贤名称：不喀巴之名讳）其人在，当出於世，後人依之，得以出离二边入中道者，为数甚多」等语。宗喀大师《嘉言录》中曾说：「我於中观见，未离障时，幸仗上师文殊之恩，始无过证入。」约而言之，《大般若》意义，不外中观、空见二者，释般若无误，唯有依龙树之《中观六论》，次依月称之《入中论》，及《中观根本明句释》，近依宗喀大师之《中观根本广释》，及《大小胜观》，直依恩师昂旺朗嘉（因事称名）所传释宗喀中观诸教授，即《明灯颂自释》中「观之修学」，所释各节，若不如是依学，则空见之得甚难。

☞☞☞☞☞ 贰拾柒 ☞☞ 欲断彼我执（俱生无明）须求无我见

☞☞ 九、月称论师说：「若见贪等烦恼，及生老等过患，一切皆以我执出生，起欲灭除，尔时，须将我执所增益之境——补特伽罗我，修瑜伽者应以理灭之。」

☞☞ 十、《入中论》说：「无余烦恼诸过失，以慧见由坏聚生。通达我为此缘境，故瑜伽师应灭除。」谓真实修无我义者，为修瑜伽者所须修也。

☞☞ 十一、《六十如理论》说：「彼者为诸恶见因，彼无烦恼则不生，以故若尽知於彼，见与烦恼皆生起。若思由何能知彼？以见缘起而起有，由依而生则无生，彼由尊胜智者说。宗喀大师释说：「於诸法执为谛实。（彼）是一切染污见，及一切余惑之因，当以缘起之理通达诸法无自性而灭除之。」故《四百论》中说：「於境若见无我者，则能断除生有种（无明）。」

☞☞ 十二、寂天菩萨亦说：「补特伽罗空性，如是最极成就，是故以断根本，故一切烦恼不起也。」如《圣者如来秘密经》说：「静慧：如断树本，则一切枝叶及微细枝，皆当於枯。静慧：如是萨迦耶见，若寂灭者，则一切烦恼及随烦恼，皆当寂灭。」

☞☞ 十三、《般若经》说：「如来虽具大悲，但不能以水浣众生之罪（如浣衣然），不能以手拔众生之苦（如拔刺然），不能将其功德移置众生。如来宣说甚深空义，由此而令众生得度，众生罪苦由此断，无明所执由此弃舍。」（当时印度外道有说濯足恒河，既得解脱者。）

☞☞ 十四、通达无我见之法：龙树（宝鬘论）说：「士夫非地亦非水，非火非风非虚空，非识亦非诸界合，除彼他何有士夫。士夫由六界聚故（以上俗谛），即非真实如所见。（此说真谛，以上人无我）界等亦复一一聚，是故亦非真实性。」此先说补特伽罗无我，後说法无我。「士夫」即补特伽罗，士夫乃由六界聚之蕴上，於此安立名处，由分别心唯名安立而有。（士夫决定有，因佛亦说有，凡圣现量皆见为有）由分别唯名安立而有，即非自性实有，非实有成就。佛护、寂天亦说：「若入空性，须先入补特伽罗无我。」

☞☞ 十五、又《三摩地王经》说：「如汝於我所想者，心应如彼知诸法（如汝听受空性教者，於我上，作无自性之想，如是例如除我而外之诸法，亦皆无自性），一切法即彼体性，圆满清净如虚空。」（一切法无自性之体性，亦即彼补特伽罗无自性之体性，虚空已遮碍著，一切法之空性，已将相违之自性实有性完全遮除，故说一切法空性，犹如虚空。」

☞☞ 十六、關於二无我见之生起：如《菩提道次第》中说：「谓抉择补特伽罗之认识，及抉择法无我也……」

四一七、又《入中论释》中引经中初颂说：「言我是魔心，汝是见所成，此行蕴为空，於此无有情。」後颂说：「如於诸支聚，依之而言车，如是依诸蕴，说世俗有情。」

四一八、又《入中论》说：「经云是依立我，以唯蕴即非我。」又说：「何故承许蕴为我，以佛说蕴为我故，彼遮除蕴馀我故，馀经说无色等象。」设有难说：「经中佛告诸沙门婆罗门云：汝等之我我所见，唯见此五蕴，岂非说蕴为我耶？」此中唯字是遮计为离蕴异体之我，为俱生我执之所缘，非遮彼已而说即蕴为我执之所缘也，……经说见蕴之义者，须说是缘於蕴施設之我，是故若将此我为我者，则於世俗名言（许）是有。若将补特伽罗自性成就之我为我者，则虽唯於世俗名言亦说为无。应善别之，此为上师所示之教授。

四一九、对於上义，恩师教授说：「本宗认识补特伽罗之不共特法：如车——支分非车，此易了解。一般人多执诸支分聚为车。《入中论》遮止说：仅支分聚而不合车形，不得名车，聚合成形有车用时期，时众人观之，有识不识，若不识者，尚须询问旁人，旁人答之，始知车名（由旁人安名），识与不识，其对象，是识者於此（对象）安立车名，故知此对象不过一安立名处。既是安立名处，即非是车，於此世间创有一车，初发明者，未命名时期，时虽有车形，然无车名，谓此世界无车可也（此世有车不始於有形之时，而始於有名之时）。吾人易执虽未命名，然有车形，即为有车，则非名言境及分别境，虽佛菩萨不能说彼为车，佛菩萨亦顺世间名言故，亦无车之想者知者，无车之知，不能引起车想车知故。吾人今日一见即知为车者，由过去已立车名，吾人已串习故，否则即违佛说：「如依诸支聚，假名说曰车。」谓依支聚，假名安立曰车，若谓离诸支聚别有一车，则违佛说，及月称论师所说，车不离自支，离车支分别有一车，不能得故，於支分聚上，不能指出一车，离诸支聚，亦不能指出一车。故知於支聚上，唯名安立曰车，车之有如是而有，舍此欲寻一真实之车，藏语「打顿：安立之实义），於各支、支聚、支外，皆不可得故，故吾人所买所乘之车，皆唯假名安立之车，此应成派所许之车（亦即恩师所传之车也）。」

四二〇、關於认识无明即我执：如月称说：「如谓愚痴无明者，即於自陆诸相，而横执为有自性，此执能翳诸法空性。」无我之义，如月称说：二石何为我？不依他而有之自性是也，无此自性，则亦无我。」

四二一、我执为烦恼之根本：如《八千颂》说：「由执我我所功能，一切众生堕轮回。」经中说：「此理之譬喻，如刃断树根，枝叶与细梢，一切成干枯，宿那主（菩萨名）——当知如无萨迦耶（即我见），烦恼本随灭。」龙树、提婆皆说：「无始执蕴以至今，补特伽罗恒执我。」龙树《宝论》说：「何时执有蕴，彼时有我执。」此云执蕴，即是法执，萨迦耶见与法执，同是轮回之根本，因此二者，唯所缘不同，而所执之境，为实有则同，故谓同是轮回之根本，不相违也。

四二二、故提婆说：「由此理故，能诛愚痴（无明），即诛诸惑。」由此知愚痴执实，为一切烦恼之根本，如能将愚痴执实诛灭，亦即诛灭一切烦恼。

四二三、法称论师亦说：「此境（愚痴无明）若不见其过（即观之为空之意），即不能离执实心。《四百颂》亦说：「於心境上见无我，轮回种子因此灭。」

四二四、宗喀《菩提道次第》中说：「若无通达空性慧，纵具出离、菩提心，依然不能出轮回。」又说：「於寂止法之上，长养摄持空慧，方能遮三有之门，我如是修，汝等後学，亦应如是修。」此言须止观双运也。又宗喀《显明密意论》中说：「应成派须先知诸法皆由分别安立之建立

规矩，则其反面，执诸法非由分别安立实有自性之我执无明，即易认识。」

二十五、明我无自性:如《般若经》说:「色受想行识，唯有假名，菩提萨捶，唯有假名，般若波罗蜜，唯有假名。」上师教授说:「空性亦唯假名安立，若无空性名言，则不能了解空义，而求证得。通达空性分二:一，真实通达空性，证空性时，固无所谓安立;二，分别空性心，安立空性之名，此如眼识见柱，意识安立，非眼识安立，佛身语意所发不可思议功德，虽非凡夫名言所安立，然与唯名安立之理无违。以其为佛一切种智所建立故，凡圣虽别，安立无异故，世俗名言如何安立，一切种智亦如何安立。故佛说:「世间说有，我亦说有，世间说无，我亦说无。」佛於名言安立，不与与世间相违。

贰拾捌 抉择人无我 (依四要抉择法)

第一、决定所破之要 (即认识障空见之我执)

二十六、上师教授说:「平常所说我啊我啊之想心，虽不概系俱生我执，然其中有俱生我执在内。平常我想分三:一，不依分别心与名字安立，执我由自成之我;二，由分别心安立我名之我;三，无上二者分别，第唯执我之我 (即由蕴所缘而生，如行曰我行，坐曰我坐等)，此三者中，唯初为俱生我执，是应断之我;二为中观行者所计之我;三为不假察之名言我。若将二三两者，列入应断中，则堕入断见矣。故三者中唯初者为空见之障，此为第一扼要也。」

二十七、又上师教授说:「须待俱生我执 (即我啊我啊之想心) 显现时 (平常不易显，苦乐极炽时易显)，而看其起执著之情况若何，则见我想之心与所想之我，似有彼此之分，於是觉有独有一之我，在心想之中，复觉此心想中之我，在水乳不分之身心上，与一切蕴皆不和合，而由於自成。此时当生如是感想——由无始至今我啊我啊之名所在，我啊我啊之想所在，今始捕获矣 (如捕盗然)。此时心生决定，即认识障空见之我执，颇公说:「此时再观他法所生之障，更易明了。」

第二、决定二品之要 (即肯定其所属为一为异)

二十八、上师教授说:「俱生我执所执自性成立之我，此若为有，属於一蕴?抑属於异蕴?泛观一切「有」法，不属於一，即属於异，断无一异均不属之理 (例如单言柱，即是一，如言柱与瓶，即是异，一即非异，异即非一)。回观俱生我执所执自性成立之我，如系有者，则与蕴不是一体，必是异体，如一异均不在，必无此「有」法，此即四扼要中，第二，决定二品之要。」

第三、决定破除一品之要 (即自性之我与蕴非一之理)

二十九、自性成立之我与蕴非一之理:上师教授说:「我与蕴为一，如是有三障:一，我与蕴为一，则蕴与我应成为一体，则吾人分别心显现之境，应与与蕴显现为一，而了无分别也。如无分别，则所谓取蕴舍蕴之我为无矣，如无取蕴舍蕴之我，则非内道 (内道皆承认有取蕴舍蕴之我故)。且如此则蕴成为非所取者，我亦成为非能取者。如是诸过随之以生，龙树《中观本颂》说:「离身无有我，是事为已成，若谓身即我，则都无有我。」此第一障也。又俱生我执所执 (或显现) 之我与蕴为一，则自性我应当为一。如自性我与蕴是一，则分别心中，应将我与蕴显现为一 (蕴与我一，是事理上之一，分别心显现之一，是显现其为一，显现与事理合，则自性必为一矣)，自性既是一，则我之支分与蕴之支分，亦毫无分别，然实非是，此二障也。又我与蕴如丝毫无别，则一补特伽罗有多我相违过，何以故?以蕴五我应有五，如谓只有一我，则五蕴应无丝毫分

别，而成为一，亦有相连遇。《入中论》说：「若说蕴是我，则因此理故，蕴既非是一，我为蕴应多。」此三障也。」

三十一、又我与蕴既自性是一，则蕴刹那生灭，我亦应如蕴刹那生灭，如是今日之我生，昨日之我灭，明日之我生，今日之我灭，此理在一般所说名言之普通我，本亦无遇，而在俱生我执所执之自性我，於此则生过矣。龙树《中观本颂》说：「若我为五蕴，我即为生灭。」

三十二、又自性之我既与蕴同为刹那生灭，则前一刹那之我，与後一刹那之我，究为一为异？如先後刹那之我是一，则前一生之我，亦与今生之我为一，如是则前一生之我，为未死而取今蕴，即堕於常边矣。《中观本颂》说：「若天即是人，则堕於常边。」此为第三扼要也。

第四、决定破除异晶之要（即自性我与蕴非异之理）

三十三、自性之我与蕴非异之理：上师教授说：「如谓先後刹那之我，非一而是异，而异之过失，亦有三种：一，由前生之我，与今生之我，其自性各别而推寻，则前生之我，与今生之我，其根性亦应各别，根性既别，则忆念宿命之说，皆成虚语，亦犹甲之不能忆乙，乙之不能忆甲，何有自忆某世为某，某世又为某之说；二，由前生之我与今生之我，不相依靠之义而推寻，则自作善业，不能自期福果，如是则成业果相失之过，且一切作业，亦等於无矣，则堕於断边，又未作业，亦可引果，又此生所得之果，非由前生之业所集，又甲人作业，乙人可受其果。此何以故？俱不相依故。《入中论》说：「任何实有相，其根如各异，不当说为一。」谓如一补特伽罗，於一刹那先後生灭，如各为自性成立者，则其根性不能谓之为一；三，如我与蕴是异，则我与蕴当为各别，而其自性亦应各别，自性各别，则我与蕴应不相连属，如马之与人，如是则蕴之生住异灭四相，於我之上，应当无有，我上无蕴之四相，即是我无四相，我既无此四相，则我成为常我。如成常我，则俱生我执所执之处，应不可见矣。《中观本颂》说：「若我异五蕴，则非五蕴相。」不特此也，如我与蕴不相依而各别，则以蕴作为我想之心，不能生起。如不相依亦能生我想，则於瓶於柱，亦应生起我。《入中论》说：「由此离蕴无有我，蕴外我想不能起。」此第四扼要也。

三十四、抉择彼无自性科目中有三：一，抉择我无自性：於此有四扼要，已详如上，兹复补充刹那生灭中，不一相续不能忆宿命义：上师教授说：「有未解此义者，见契经多说我昔为彼，便言成佛时之补特伽罗，与往昔之补特伽罗是一，佛为遮彼，说彼二非一相续，而显示为一相续，（故说）若作是念，月光王即释迦佛，彼二为一，即不应理。」又见有为法，刹那生灭，不可为一故说彼二是常，遂生依前际四恶见中之第一邪见也。（此为十四不可记别中义）欲求不堕彼见，则忆宿命时，须知总念为我，不加时、处、自性之简别也，佛说我於尔时为月光王，此所谓我，非定指成佛时之补特伽罗（此乃特殊之我），乃泛指共通之我，依总我名而念我，忆宿命时不能忆及特殊我而忆念，否则，堕依前际四恶见之常见，如念我昨日在某处吃饭时，今日此地之我，尚无有故，若今日之我，昨日已有则成常我，孩提之我，现在已无，而能忆念者，总说我通现在过去皆有故。世俗名言之我，由昨日而来，向未来而去（否则即成断见）。然若加以今日之特殊限制，则系新生，则为昨日所无。若执我与蕴是自性成就之一体（要在此），则说我於过去曾为某之宿命忆念，则不合量，与前说加限制之特殊我，昔为某某其过相同。

三十五、问应成派自宗，於前後念我，虽不使自性成就，然亦许刹那生灭，且许前後今我各异，亦当如弥勒、近护非一相续，而犯此（弥勒）作业彼（近护）受果之过，答以前後刹那之我，非自性成就，乃依蕴唯分别安立故（要在此），能成一相续，如是唯分别安立之我，以能成一相续

之故，能忆宿命，此由「无自性缘起不可思议力：如酪器鸽迹可得），故能忆宿命。

三十五、初得空见：上师教授说：二异之外，别无有「有」法，而不在一异之内，则自性成立之我，决非有法矣，是为空见生起之初门。如过去世空见习薄者，则如原有宝物，忽然失去，生出恐慌之心；如前生空见习气厚者，则如原失宝物，忽然寻获，生出欢喜之心。经中说：「譬如失念人，疯狂而跳号，已经千万年。一旦获正念，回忆狂叫状，生无限羞愧。」此指空见习薄者而言也。

三十六、由此知我所无自性：《中观本颂》说：「若无有我者，则无有所。」譬如石女儿知其无，则其眼耳等之为无，不待问矣。

三拾玖 依上抉择法观法我无自性

三十七、上师教授说：「依上诸抉择法，既知我与我所无自性之决定，再观法我执，仍依前一异之理，分别检寻，亦不难知其无自性。如马离分别心与名相安立之外，若认为有自性成立之马，则此自性之马，应与马蕴为一为异，如推寻皆不可得，则自性之马，决定为无，由是推之一切法，莫不如是，即得法无我。」

三十八、更进为由缘起门通达空性义：上师教授说：「以上由一异之理，通达无实有自性成立之我，更进为由缘起门通达空性义。缘起有三义中，本宗应成派所许为由依而生起，谓依安立名处，又须唯分别安立假名，由此因缘而来，如面与镜会合而生影像。此名甚深缘起，亦最殊胜。安立名处与唯分别安立名会合，虽欲此法不起，亦不可能。此不共缘起，乃本宗特法，由性空而见缘起，须证空性者乃能，非一般人士所能。龙树说：「由空见缘起，由缘起知空，如是达中道，佛陀我敬礼。三不喀大师说：「决知缘起，不违空性，决知空性，亦不违缘起，互为助伴。」（相得益彰，乃至证空性时，尔时方通达缘起）

三十九、《入中论释》中说：「空性是常，不变不移，不假因缘造作，若假因缘造作，因缘变时，果亦应变，而空性不变。故非因缘造作。」上师教授说：「所谓不依他者，非谓不依因缘，前已说故，非谓不依支分，空性即缘起，若谓空性非缘起，即无我空性，则空上安空不能安立。无常谛实空性，须於缘起上见十六空，就境分别安立，其中说空空者，乃依空境安立，说无自性成立之空性，所谓无实空，依支分即依缘起即依他，而论说不依他者，乃谓就安立说，不观待他故。」

参拾 显示补特伽罗如幻

四十、明如幻义：《三摩地王经》说：「犹如阳焰寻香城，即如幻事并如梦，串习性相自性空，当知一切法如是。」《般若经》亦说：「从色乃至一切智，一切法皆如幻梦。」

四十一、上师教授释如幻义说：「诸法同幻喻之规者，譬如幻师所幻之幻象幻马，虽现而本空，然现象马，不能遮心中现见。如是当知诸法虽自性成就为本空，然现如自性成就，亦不能遮也。现於天人等为补特伽罗，现於色身等，安立为法，於诸人法自性成就，虽无尘许，然集业者等，及所见闻等一切缘起作用皆能成也，以一切作用能成故，而非断空；以於诸法本如是空，唯知其空故，则亦非「心所空」；以许一切皆如是故，则非「一分空」；以修习故，亦成一切执谛实之对治；彼甚深义，亦非不能为心之境，以能为正见所抉择，及修正义修习之境故，则亦非道时不能修，及不可了，不可证之空也。」

四十二、《四百论》说：「随见一法者，即说见一切，以一法空性，即一切空性。」谓通达一法空性之见者，即能通达一切法之空性，上师教授说：二法性空，与诸法性空，所依之境，虽有不同（瓶柱不同），而空性义，体相同故，喻如碗、瓶、钵三容器中之空，虽然碗、瓶、钵等有异，而三器中空，等无差别。如是桌柱等无自性义，与补特伽罗无自性义亦然，然不说碗中之空，瓶钵具有，仅有如是差别，而其无著无碍之义，彼此相同，如是桌柱（法）补特伽罗（人），遮破实有之义，亦彼此相同，故说：「从一法空性，即一切空性。」意说桌柱等空所依境有差别，然不能说馀法空性与桌柱有别。故可说见一法无自性，即见一切法皆无自性，若不如是解者，有通达人无我，同时即通达法无我之过失（即有一无先後通达人法无我次第之遇患）。「通达一法空性之见者，即能通达一切法之空性。」此释重在一「能」字，由影像比喻，亦有通达补特伽罗无自性之可能，由通达一法无自性，亦有通达一切法无自性之可能。非谓通达一法无自性，同时即能通达一切法无自性。」

四十三、龙树说：「於何不堪空性义，彼亦不堪缘起因。」上师教授释说：若不具显现义，则於天人等不能安立为补特伽罗，色声等不能安立为法，若不了知於唯显现上，由分别心安立天人色声等，而以寻何差别，别寻一自性成就之人法等，即与缘起之理不合，由显现如幻，愈知空如幻，由空如幻，愈知显现如幻。由此理趣，方能远离二边，现证空性，而趣清净解脱道。故於现空双具之如幻义，应审谛思维。

四十四、又《究竟一乘宝性论》说：「如著弊衣人，带中暗藏珠，如丑陋妇人，腹怀善人胎，又如污泥中，有金银矿等。」上师教授说：「误解此义者，说众生心中自现有佛，众生本来是佛，是心即佛等语，不知论中所喻，乃谓众生心之法性，尚有染污，如剥土见金，如去染污，则见法性，不能说众生心之法性，即是佛心之法性（则众生早已成佛，不须再修矣）。

四十五、《三摩地王经》说：三一有众生皆如梦，此中无生亦无死，有情人命不可得，诸法如沫及芭蕉，亦如幻事与空电，等同水月及阳焰，无人从此世间没，而更往生馀世间，然所造业终不失，黑白亦各熟其果。」谓以观其真实正理，善推求时，虽毫无无死补特伽罗可得，然如幻诸法，亦能出生黑白之果，须当了知也。

四十六、關於上义，上师教授释说：「有不执是有是无，不论为是为非而修，次觉现境杳茫无实，似乎空中浮现不可触摩之相，彼等以为已见如幻之理，事实非是。其遇患在不知自性有与名言有，及自性无与名言无之分别，而混淆为一，如是修空，乃坏灭缘起之空。或据凡有所执，即非空见之言，谓应不执有，不执无，一无所执，方是修空，如是熏习时久，即见墙壁杳茫，如烟如雾，或见墙壁外物，或即此身能穿遇墙壁，遂谓已证空性，或以任何亦不作意为修空，或以心无分别为修空。不知彼之所修所证，不唯非善，且是有过患，如是修证者，彼不善分别自性有无，与世俗有无，彼将世俗一切有无，并皆遮断，乃坏缘起之断空。彼将瓶之自性（此应遮破者）有，与瓶之有（此名言有，不应空者）。混而为一，一并破除，故其最大过患，在坏缘起。如上修习，所现如烟如雾，此非显现如幻之境界，亦非甚难：不啻大师观之，此不甚难，然以吾人观之，则甚难，因吾人尚不知其自性无与存在），最难者，乃证得甚深离诸戏论之光明见心，虽可证可得，然向人说极不易得解入，此处所说之现空双运，如幻理为甚难，谓能安立现空二事无违者，亦可指数。（如龙树、提婆、寂天、佛护、月称、阿底侠、宗喀巴等。）

四十七、上师教授说：「中观二派中，自续派之过，在不辨无与无自性之差别。故彼等获得缘起

事，而失却性空事，即应成派自宗诸师，初获如幻见时，先证得空性时，於显现缘起之力，亦渐微劣，於後得时，迅即寻觅缘起显现令其增长，其後通达空性之力，又渐微劣，如是辗转反覆修习，方能如衡两端，无稍低昂，方能善安立此「现空双运」，而後通达无倒如幻之理，是谓能得般若经中佛之密意所在之清净正见。幻师幻现象马，幻师自己心中，知其无真实成就，能将真实象马空耶？然如其所空之象马，能有斗杀等事，如是於补特伽罗，将其人我自性遮破净尽，於如是空，有所决定，即能於无自性之补特伽罗上，安立造业受果等诸作用，是谓「现空双具」之如幻理趣。所谓「深生定解」者，心中无少不乐忍受之念，方为深生定解，须达诸法如水月幻事，而又能安立缘起作用。宗喀大师《道之三要摄颂》中说：「显现无惑缘起性，决定如理之性空，何时若见二分别，尔时仍未了佛意。」故以观真实义之正理（胜义理智）研寻生（住异灭）等，於苗芽观察其自无因诸生，无可得者（其自性皆不可得），是破有自性之生（住异灭）等，破其自性成就之生等，皆无可得，非破一切生灭。」

四十八、《四百论》说：「如是则三有，云何能如幻？」释论说：「如实见缘起者，是见如幻，非如石女儿。」谓於人我法显现见其如幻，不是见石女儿之无，空性理智，乃破实有自性之生灭，非破一切生灭诸相，若此观察破一切生，说是有为无生者（即有如下过患），便非如幻（彼心尔时不能现起如幻），应如石女儿全无缘起，诸法自性皆不成就，唯馀诸法如幻之义，此非过失，若执显现如幻为自性实有成就，则为过失矣。

四十九，故应知《三摩地王经》所说：「三有众生皆如梦」谓三有众生，虽现似有真实生死，然实无自性生死。又说：「此中无生亦无死。」此就胜义而言，无自性生死，又说：「有情（总）人（别）命（识之所依曰命）不可得。」谓以无自性胜义理智观察，皆不可得，又说，「诸法如沫（稍遇违缘，即行销灭）及芭蕉（层层剥落，实无心可得）。「亦如幻事与空电」，幻事虽现似种种诸相，然非自性实有，空电暂时显象而不常。「等同水月及阳焰」，前生如在天之月，此生如水中月影，天上之月，不入水中，前生之我，不来今世（非谓总我），世间有情，虽现似有受事，而实不可得。阳焰如水，似可受用，而实无可受用之水。「无人从此世间没，而更往生馀世间」，（如前水月喻），「然所造业终不失，黑白亦各熟其果。」如此生特定一人（如一比丘），渡河仍为一比丘，死此生彼则不如是，而业果不失（如屋鸽喻），此缘起不可思议力之所致。造业者虽不亲往受果之处（业亦不往），而业不消失，果自成熟，造业之补特伽罗其流不断，故能受果，虽无生死补特伽罗可得，

然如幻诸法，亦能出生黑白之果。

参拾壹 依何方便现无倒如幻

五十、上师教授说：二，幻师眼见幻象幻马；二，意决定其为假。」此二条件缺一不可。观幻者仅具眼见之一种心，而不具决定为假之意。显於心中现起补特伽罗如幻之理，须现空双具，「空」须以胜义理智抉择补特伽罗自性之有无，而达其本空（如幻师决定其为假），「现」则依世俗名言量现境（本宗特法）。此要先於定中，观实执境，如同虚空，修此空性，（修如虚空空性时，遮止下至微尘许实有之执，此时唯证空性，不能现起如幻。）後出定时，观诸现相，则能见後得如幻之空性，现起不可遮止之补特伽罗名言，即安立彼为造业者与受果者，虽现似实有，而实无自性，此不能遮，故安立造业受果能成。「於无自（注——「自」原文无）性中，成立缘起之理（性空缘起，彼此相依），皆当善获定解也」，难解处在此，精要处亦在此，不堕常断二边，方於中道有所

了解，方得称为中观者。

参拾贰 抉择法无我科中摄要教授

五十一、依师教授说：「当抉择者，为有为法无自性，及无为法无自性，用以抉择此二之法有二：一，移前说之理（以一异之理观察补特伽罗无自性），而为破除，二，以前未说之理，二不缘起因，及缘起与前理（一异）成立无为亦无谛实）而为破除。抉择有为法无自性：此如经说：「如汝知我想」，汝指瑜伽行者，於补特伽罗上，如何观察而想者，即执著实有之颠倒想，「如是观诸法」谓依经教可移如前所说之理（馀六界、六处皆可分为有色、非有色二类，仿此而破）而破；二，以前未说之理而破分二：一，示缘起（无自性）之理据（馀理尚不止此，如破四生皆是），缘起与谛实相达（如水火不相容），故可分「缘起相连理据」而知，及「不相连理据」而知之二类：如《海慧问经》说：「若法因缘生，是即无自性。」次句乃宗，其理口即第一句，如说：「苗芽无自性（宗），依缘生故（因）。」以此缘起因破除自性。《无热恼龙王问经》亦说：「若从缘生即不生，若法依缘即说空，知空即是不放逸。若依缘起相因，而达空性者，佛即赞彼为不放逸之勤修瑜伽行者。」初句所说不生之义，二句释为无自性生，是於破生，应加简别。《明显句论》说：「恐见经说无生，未加简别，便执凡说无生，一切皆无。故佛自释诸经密意，谓无自性生。」《般若心经》亦因无自性，而说一切法无，无色，无受……，谓色无自性，受无自性……云云，佛恐末世误解缘生即无生，以为无世俗名言之生，故於次句自释为无自性生。三句故自性空是缘起义，非生灭作用空义，自知缘起即自性空义，自性空即缘起义（此非初业有情所能了知，乃已获得甚深中观见者，内心所现之境。）缘起即性空义，不可释为世俗谛即胜义谛，又不可释为了解缘起义，即为了解性空义，若说缘起即性空，则一切穿衣吃饭，皆是空矣。故说缘起即性空义，性空即缘起义者，乃已得中观清净见之行者，於空性已得决定，知由此力故，彼能引生缘起决定，二者互为助伴，心中决定缘起，则空性同时显现，心中决空性，则缘起同时显现。

参拾参 抉择有为法无自性科中一些教授

五十二、上师教授说：「缘起三理：第一，生缘聚合，成无自性，此缘起因，是「聚合缘起：苗芽依种子等生缘之作用，聚合而生起，故说有自性自相，为不合理）；第二，须观待支分而有，由此缘起因，知其无自性，为「依靠缘起：如瓶等亦须依其自身支分而在，即与自能自在之义相连。自能自在，即不依它。推苗芽亦然，苗芽依其自体诸支分而有，不能自能自立，故知苗芽无自体）；第三，依自积聚而施設安立，由此缘起因，成立无自性，是为「安立缘起」或称「施設缘起」（自宗说见苗芽时，不关系於唯分别安立，而执有苗芽，是为有自在，依因与缘即无自在（依他起性）。虽一切有部亦如是说，何须再成？故知此处所成立之无自在，乃谓依唯分别安立，故无自性成就，如是为无自在。）依而施設之缘起，最细不共，乃月称所显；「观待支分而有（虽微尘亦须观待其自有支分而有。），乃自续派所许之缘起，此较粗；因缘聚合之缘起，乃唯识、经部、有部所共许，此为最粗（但摄有为，不遍无为，遍有广狭）。依而施設之缘起，乃应成派独创，此为不共特法。上三宗喀大师略摄为二，共与不共，依而施設之缘起为不共，观待支分与因缘聚合摄为共之一种。无论瓶等或依其因缘支分而生，或依其积聚唯分别安立而生，皆无自性成就之异或一，若一则补特伽罗之能所取，及诸法之能所作，皆应成一；若异则如马牛不相关，而破其相依（或依其因缘、支分，或依其积聚而施設。）之关系，与观待於他之理相违，以故知诸法不由一异而有，遂离四生，非常非断。

五十三、龙树《出世赞》说：「外道此诸苦，自造及他造，共造无因造，佛说是缘生。」自造（即自生）即由苦恼同体之因而生。如数论师说：种子未生苗芽，虽不能见苗芽，然即此种子内有能生苗芽之因（种子先自苗芽，为苗芽生因）。他生：自续派以下讲他生，谓异体为因，谓种子与苗芽各异，有种时尚无苗芽，有苗芽时种子已坏。此虽应成派亦许，所不同者，此说有自性异体为因而生；俱生者：如外道「季铺巴」许俱生，外道见苦，或时依身生，或时依外因缘（如被他搥），故说苦由俱生，许瓶由土二体之物）及匠（他）而成，亦是俱生；无因生：远离外道许无因生，如彼说日升月恒，非有作者，孔雀文彩，非人涂画。佛世尊说：「依靠积聚，施設安立，不堕四生边际。」如苗芽不能说自、它、共及无因生。《入中论》第六品详说「中观见」，人法二无我中，先说法无我，依破四生之理，而抉择法无我。

五十四、宗喀大师之空前口诀：略谓苗芽生理，不外无因生，及因缘生二种，无因生除远离外道外，内道无如是许者，内道皆许苗芽由因缘生，若谓苗芽有自性成就之因缘者，苗芽与其本体不出自性成就之一体，与异体二种。一、则苗芽应从自生，应有与苗芽一体之因，则苗芽之因，口有苗芽，彼为苗芽之因时，已有苗芽，否则，不能见其因口苗芽一体，为因时已有苗芽，其後即不须再生苗芽（再生口无义），苗芽当种子时，若已成就苗芽，即不须种子以口再生苗芽，而世现见种子坏时，苗芽方生，故与现量相违，若谓以後再生苗芽，则生无量，无有止境。（以上说无义、无终二种过失，能遮自生。）许苗芽与其自性成就之因为一体，从彼而生，即无异许自生。

他生：许苗芽与其自性成就之因为异体，从彼而生，口无异许从它生，若苗芽从其自性成就异体之因而生，如是则虚空瓦砾，皆可发生苗芽，虚空与苗芽实为自性成就之异体，与种子与苗芽自性成就之异体等同故，如是则灯应生暗，故不应从它生。

俱生：自他生俱不合理，故知俱生亦不能成，以上从因生，皆不应理。

无因生：若苗芽不依因缘，无由而生者，则不应说有因时，方生苗芽。无因时，不生苗芽，此又与现量相连，世间现见从种方生苗芽。又无因时亦生，应生无穷，或毕竟不生，乌鸦亦应具孔雀文彩，同是无因生故，四生皆破，方显无自性生。

五十五、龙树《释菩提心论》说：「若知诸法空，便信修业果，奇中此最奇！希有此希有！」上师教授说：虽未知诸法性空，而能知缘起者，此已希有！又虽不知缘起，而能通达空义者，此亦希有！然能知诸法性空，又能了知业果，且能依之而善取舍者，此为希有中之希有！欲生如是定解，要先善辨有与自性有，无与自性无之差别，此差别在语言文字上，似易分辨，然於对境观察时，极易混淆。月称菩萨《四百论释》及《明句论》中辨此极明，藏中唯宗喀大师知之。

五十六、宗喀大师说：「名言之有，须合三量，三法之法，若阙其一，即不成立。一，名言须已传称，二，他量无能损害。三，於真实义中安立，须无妨难，即不害胜义理智。」上师教授说：宗喀大师为初证空性者，安立缘起方便，为说此成立名言有三法：如眼於柱串习已久，一见即知其名，世间传称，皆说为有，於此认知其为世间名言量，佛说：「世间说有，我即说有，世间说无，我亦说无。」应於此上认识名言之量，此非说牧竖所许有无，佛亦说为有无。乃谓世间一般不观察寻伺，即说为有者，说为「唯有」，方入名言量，如此方为世间传称；二，是他不可损：如误绳为蛇，以绳非蛇之他量，可以损害是蛇之量，柱则不然，不可以他量损害；三，於胜义理智无害：真实见柱之空性时，与有柱不相违。如绳上无蛇之世俗名言可称，又非蛇之他量可损，又性空须在有法上显，绳上根本无蛇，则无蛇之空性。依中观宗龟毛兔角无有空性，於盘绳上不能抉择蛇有无自

性故。

五十七、依上师口诀说：「抉择世俗名言量有无，於立名处量上，有内心分别安立之量，则成立为有，无则成立为无，如盘绳上无蛇支分，即不合立名处量，而内心分别知其非蛇故，又无内心分别安立之量，故於世俗名言量，如何而有？答以眼见故。若问眼见者皆是有乎？此即不易置答。故应於世俗名言量有无之理，通达决定，当说不须寻伺观，一见之下，即能决定其为「仅有：「唯有」藏语哟巴把掌），方是世俗名言有量。」

五十八、上师教授说：依缘起因决定苗芽无自性之宗，此乃施設而有之缘起，故能决定苗芽无自性，而破有边；如苗芽无自性：（宗）缘起故（因），（依而安立之缘起，施設之缘起），以此缘起於无自性诸晶类，知其能安立因果，即破无边，决定因相（现空双运）之义：以现断无，以空断有，虽各宗业（许，此不共义，谓现断有，以空断无，依缘起之因故，此对修清净中观者说，苗芽依缘起因，以依而安立之苗芽，非有自性成就之苗芽（由缘起因引生空性），故说以现遮有；又如中观者决定苗芽无自性之宗，由此即知所无，乃无自性，非毕竟无，非遮世俗名言之有，故说以如是空而遮止无，由无自性引生有世俗名言，是谓「现空双合」，亦即现（缘起）空（自性空）互为助伴之理。此仅略说粗分。

五十九、上师教授说：「要之，中观者说，执诸法有自性（重在自性），是堕常边；执诸法名言无，是堕断边。依缘起之因，显无自性而破二边。本宗如实知缘起之理，依缘起因知苗芽依缘而起，遮断边；依缘起因所成立无自性之宗，知苗芽无自性，遮常边。他宗依缘起反成立诸法有自性。彼不如实知缘起理，仅知有缘起理。」

参拾肆 抉择无为法无自性

六十、以此（缘起之因）及前理二异之理）成立无为法无自性：《中论》说：「有为法无（自性）故，何得有无为（法之自性）。」《入中论》说：「由通达俗谛方便，而通达胜义谛。」此言通达诸法方便，可以引生通达法性理智，上师教授说：「虚空乃遮止碍著（无著无碍），无为法摄；由内心了别各各观察，诸法法性，而灭烦恼，此分谓之「择灭：无为」。因缘不具，能违害生（如生善趣，发生障碍，此分非择灭）谓之「非择灭无为」；真如即空性，亦属无为。宗喀大师《菩提道次第》说：「易成之理者，谓如前破有为法有自性，虽无自性，而能安立因果，解脱系缚、能量、所量等一切作用。此既成立，则法性择灭无为法，虽非实有，亦可安立道之所证，智之所量，众生皈依法之宝等，一切建立，谁亦不能攻难。谓（藏中觉朗派谓）此等非实有，则彼建立，皆不应理，然（彼觉朗派）无可说（出无为法无自性之过失），故无许无为法实有之必要也。」……如灭谛之择灭是有分，如许彼有自性成就，则应不观待其别别思择诸烦恼，而灭除之之各支分。又若许空性有自性成就，则应不观於法宝（依法而生之空慧为能量，空性为所量），是则三实，仅有二宝，成大过失。此节显空性等诸无为法，亦依缘而有，依缘而生，空性亦应有其空分故，离种种垢，断种种染，空性须与种种能量、所量等支分相关，空性乃有分，有分须观待诸支分故，（以上说缘起之因讫，以下说一异之理。）

六十一。宗喀《菩提道次第》又说：「亦可观其一异而破。」上师教授说：「空分乃空性之安立处，空分谓抉择诸染别别灭分，观察有分之空性，与空性成就自性之一或异体，如前观察补特伽罗，与其安立名处之诸蕴一异之理，而破除之，空性之支分甚多，如离垢分，又一切法，各各皆有其法性，有情各各心识，亦各有其法性，若空性与离染分成就自性之一体，则有染有情，以有法性

故，亦应具离染分；若空性与诸空分成就自性之异体，则应「有分」（空性），不待支分（空分）而有。

六十二、宗喀《菩提道次第》说：「若谓娄曰译「觉朗」派）此理不能破无为法实有者，亦应不能破有为法，是则全无实有可破。若（觉朗）谓有为法自（体）空者，是说彼法无彼自性，故是断空。然（彼说）真如有自性，故有实有。上句（有为法自空）是抉择有为法自性空之最大歧途，是毁谤有为缘起之断见。後句说真如有自性，是增益实有之邪见，故是邪解真空之义。若自性空义，是彼法无彼自体者，自既非有（若此柱之本体无柱者，即是自无），则他亦非有，则安立实有分少法之宗派，纯属臆说也。若善知此理，则知印度佛弟子凡说实有法者（指说一切有部及唯识部），则定说有为法实有，名实师（於有为有法事物物决定说为实有者，即称之为说实师，此印度通例），其说有为法非实有者，亦必不许任何法为实有。实较藏地任意谈说者，超胜多矣。」上师教授说：藏中诸派或如觉朗派说，俗有真无，或说非有非无，虽自命为中观应成派，而实不及印度之犍子诸部，何况有部、唯识诸宗。唯识师所据仍是佛说，不过非佛之不共密意而已。虽各宗所许了义不同，然皆依据佛说，无谬不乱，且通达下部见，为通达上部见之基础。藏中许自空他空（如觉朗派），或许非有非无之说，於佛三时教中，皆无根据。彼等虽或引《宝性论》等教，然皆误解教义，不合佛意。应知若有自性实有之空性，则不须依遮破具应破分而显，如虚空须依遮止质碍而显。故空性名言虽有（遮破应破分之空性，於名言有），而非自性实有。

参拾伍 建立世俗谛中一些教授

六十三、建立世俗、胜义二谛科中，分别之义：《入中论释》说：三且说诸法之体性有二，谓世俗与胜义。」上师教授释说：「如於瓶上有世俗、胜义二相。名言有即世俗，自性空即胜义。」宗喀《菩提道次第》说：「此说一一法（摄有为、无为），各有世俗、胜义二种体故。」上师教授说：据此可知世俗、胜义，二皆有体，然不必二皆有物。故知藏中先贤说有（事）物方有体，有体必有物之说，为不合理。……以凡有者，一体异体，二决定故。多体即异体有，如瓶与其自体乃一体有，瓶与柱则异体有。二谛若有，亦不一异二体有故。《菩提心论释》说：世俗谛实有自性空，自性空之空性，须观待於世俗谛，彼此互相关系，互相依存。分别法之世俗谛，须关连分别事之自性空，分别事之自性空，须关连於法之世俗谛，如苗芽与种子，乃缘生相属，瓶与土乃一体相属；此处此无则彼无，无世俗则无胜义，无胜义则无世俗，乃一体相属，回遮为异。与所作性与无常之一体相属等同。其体虽一，语音分立分非一也（如雅安与雅州；翌日分立非一，而实为一地。）

六十四、於世俗谛之体相科中，上师教授说：世俗谛法事体非谛，是於执实前为谛，故了解彼义时，必须了解彼为虚妄（通达世俗谛之自分，固不须通达空性；然通达世俗谛之意义，则须通达空性）。论说：「喻如了解瓶是虚妄所知欺诳义时，必须於瓶，先以理智破除实执之境，获得正见（无自性之见）。如显瓶之虚妄义，有所决定，须先通达空性，而後决定其为虚妄。知瓶为虚妄，而後知瓶为世俗谛。未以正理破除实有（心），必无正量能成其为虚妄故，故知通达世俗谛，实非易事。」

参拾陆 建立胜义谛中一些教授

六十五、胜义与胜字义：宗喀《菩提道次第》说：「言胜者，谓圣者平等智最为殊胜；言义者，谓即此圣智所行境义；言谛者，谓如其法性，不虚不诳。」又说：「世俗就无明我执而安立，於执实之前，安立为谛；胜义即谛，皆就空性安立。胜义谛之谛，谓不欺诳。」如眼识执持内心分别显

现等，瓶为谛实，而彼瓶等法性，实无谛实，故称虚诳。如真实通达慧，如所显现，与法性相合，即是胜义谛，即非虚诳。

六十六、胜义谛相正义科中，胜义谛相：如《入中论》说：「是见真义智之所得。」上师教授说：真实所知之义，即空性。虚妄所知，即世俗谛，谓见空性之理智，此究竟观察理智（非名言理智）所获得之意义，安立为胜义谛。此就一般易解而言，若细分析，尚有许多难问（详见《明灯颂》自释胜义谛相中）。

六十七、《入中论》说：「心境智无相者，亦非总说有无，是说彼二自性有无。」上师教授说：如外道计有神我主宰有境之心虽有，其所计之境则无。但可说依境之有无，而有境亦随之而有。宗喀说：「故凡立为名言有者，虽皆由名之名言增上安立为有，然不许凡由彼增上所立皆名言有。此宗虽许唯由名言增上安立，然彼唯字，非遮有境名言（如说瓶名，即是有境名言。名为有境，事为境）。此外之义及彼所立义由量成立。」上师教授说：「无论有为法，无为法，佛及众生，皆俱有名（唯名安立，皆俱有名，及随名而起之分别）。如小孩无名，小孩即其名。乍见新物，不知其名，而新物即其名。如外道之神我，虽由名言之力安立，然於名量中则无。又声是常亦然，「唯」乃遮词，过去误解，以为瓶除名而外，一无所有。自宗瓶因唯名安立，而安立瓶名之事非无。若仅许有瓶之名，而不许安立瓶之事，则名不符实矣。彼说若唯名之外，别有量能成立瓶名之义者，则不须说「唯」词。彼说唯字，乃遮瓶是非名之义，彼许瓶唯是名，别无义故。如於瓶之安立名处，安立瓶名，即此说唯。若於此之外，反覆推求，於何安立瓶名，则不可得。宗喀说：「若有自相，即非唯由有境名言增上安立，是由彼义自性而有（此见乃言佛应如是见其为自性有）。故於名言，亦不许自性有、自相有、自体有。皆不许有实有成就。（应成派但许内心安立过去，不许彼自能成就过去。）」

六十八、在胜义释难中：云何《入中论释》说无所见，为真实见？自宗解释，如实有成就之自性，为胜义智慧所不见，以故而见其法性，等持无漏智，不见实有自性故。以不见实有自性之故，而见胜义境，意谓圣者无漏智，不见实有自性，即许见胜义。自宗虽许是实，但由未见实有自性之情理，而由彼等圣者智慧，即见胜义。又自宗正释说：「言未见而见者，非都不见一切境（不作如是解释）。是若无明眩翳力所见诸法（实有蕴等）真实有者。」若毛轮真有，则无翳者，应见而实不见，故毛轮无有，乃是毛轮实相，如此譬喻，无明如翳，於蕴等诸法，见为实有，如所见实有而执为实，若果实有则应离尽无明圣者等持智慧应见，而实不见。即此不见蕴等实相，即是见彼蕴等实相，未见实有，即见空性。

六十九、又《入二谛经》说：「天子：真胜义谛，超过具一切胜相（功德），一切境智（断二现之境），非如所说真胜义谛。」上师教授说：自宗胜义谛，不能超出一切智境，若说超出，则胜义谛非一切智之境，如是则犯或无胜义谛，或无一切智之过。此宗喀大师自宗之义，故说经义，乃谓超出二现，非谓超出一切智境，（如云如何是胜义谛者，作胜义谛此言说时之情状，即当其说如何是胜义谛此语之时，则非一切智之境也。）《入行论》说：胜义谛非所行境，若如所解释，应无胜义谛，即无空性，则一切众生，皆不须励力，已脱生死，与顿然成佛者无异矣。如瓶若别无瓶之法性可见，则眼所见即瓶之法性，则凡夫之无明眼翳应无，即无生死早已解脱矣，如是则应胜义谛乃一切智之境。而《入二谛颂》说超越者，谓胜义谛超越心中境，即有境之二现，由二现沈没之门而见胜义。所谓二现，谓境与有境之显现（各异分离，而不相连），此说言胜义谛时，心别现能所二相（依於胜义谛语音之後，即有二现，故说一切智，未见胜义谛。）说胜义谛离言绝思者，经中无

此依据，佛一切智遮二现而见胜义谛。

七〇、上师教授说：空性为所见，慧为能见，受用身（即报身）为见者。如是（报身）证（空性）时，（若欲善了须入密），即如《明显句论》说：「全无心、心所之分别行」，显教未明说，所谓空性境，心与心所不转者，谓心与心所分别行不转，说唯彼身作证者，谓唯报身，作证法身。成佛时，报身先熟，先证得报身时，心、心所分别已净故，为报身作证法身。（详密法中）

七一、胜义差别科中，上师教授说：当知破苗芽真实生之空，有「无遮之空」及「非遮之空」二种，无遮空义非世俗乃胜义；非遮空义，非倒世俗乃正世俗。「无遮空」摄受苗之眼识不现；「非遮空」则现，即所谓「现空双合」也。宗喀大师之前，藏中人士皆不能辨此，故异说纷纭。（无遮、非遮之义详《明灯颂》自释胜义差别科中）

参拾柒 定中修如虚空之空见修法

七十二、上师教授说：无我见生起时，此一刹那略生恐怖，应多次串习，将此种了知无自性，无实我之心情，延续下去，有时心中渐淡漠，无精力时，又从认识「应破分」重修，令其明显有力现起，即遮所应破之实有已，无我决定之中观见现起时，虽现之境，一朗空明犹如虚空，就决定言，於无自性理智，心中紧持，常安住於如是等持中，具有境（内心）了无我慧，境显现大空寂境，即安住於此境与有境二俱殊胜中，专住而修，是为如虚空修法，虚空观不过如虚空性，无触法之碍而已，但虚空观亦非易事，盖必除触碍之法，而後可见虚空性，欲去触碍之法，必先认识何者为触碍法，而後能除之，除去触法之障，即得虚空观，除去执实之障，即得空性，修观行人以决定心住於空性，长时继续，如此长时之观想情形，安想如虚空，此如虚空之安想，非住缘不可。故亦称为如虚空之止相。总之，住无我之缘心（止）如马，决定无我之心（观）如骑者，不可相离（此时心安於无我所缘不乱「住定」，心不住无我所缘「即出定後」，而仍不离无我之想，此即後得中应修之法）。

参拾捌 後得修如幻化之空见修法

七十三、上师教授说：既得虚空观，则必有後得之修法，即从如虚空修法起座後，於此後得时，心虽不专住於无我所缘，然仍不离无我之想，即出定後观一切法，无自性实有成就，皆如幻化，如是生起之见，名如幻见，此如幻见，复有二种：一、空如幻，二、境相如幻。空如幻者，即扫除实有之後，相分尚在，是为唯有（藏语哟把掌），唯有即空如幻，现在所观之如幻，非指空如幻言，乃指境相如幻而言，譬如幻师，以木等变狮象，幻师眼识中所见之境，虽属宛然狮象，而了知中决定知此狮象皆非是实。境相如幻，正是如此。吾人平时对於我、我所，所以显现其为实有者，盖执实无明力，乱心所致，亦如旁观幻人，为咒力所乱，见狮象为实。今修观之力，於此显现之境相，决定知其非实有，亦如幻师知狮象之非实。是即通达境相如幻之理，如《三摩地王经》说：「犹如阳焰寻香城，及如幻事并如梦，串习行相自性空，当知一切法如是。」

参拾玖 得止後修观法

七十四、上师教授说：如前所言止观当并行，必心能住所缘（无我）不失，已得止後，又能一面观察，决定知其无我（观），然後能见境相如幻，若此决定了知无我之心，不能久住（止不固），则不能见境相如幻。前说後得行人，固已略通空性，而心则未必能久住所缘，然以修空之力故，有

时亦能见一切境如烟如雾如虹，或见自身空洞无物，但此非境相如幻，因有类未通空性之人，制其心不生作意，久之亦能获如是现象。

七十五、又上师教授说：後得行人必须如幻作观者，即在通达缘起以明陆空，缘起性空，务须圆融。初业行人於此当分界限：一、於我及蕴上，将自陆空去；二、空去自性之後，此我及蕴所餘唯假名。将此二者之理——无自陆及假名，於我及蕴上，融会於心，善巧修习，方可谓於观之事理，已得生起。

七十六、善修之情况：上师教授说：善入中观之补特伽罗於後得时，修如幻观之法如何？後得之补特伽罗於我与蕴，能空去自性，唯有假名之上，所起种种作用，同时以自力决定，忆念真俗二谛，云何忆念？即於念空见时，同时能思念得起如幻。於思念如幻时，同时能思念得起空见。如此则可谓善住如幻矣。云何能如此？即由於定中善修如虚空之空见，故於後得时，善住境相如幻。於後得时，不能善修境相如幻，则对如虚空之空性，亦即不易得增长之利益。故知後得之如幻观（俗谛），能助长空见（真谛），而空见亦复能助长後得之如幻观，行人能从此二者相互互助上，以修习空见，则得之矣，此如宗喀巴大师在获得无谬中观正见时说：「由於现在已经善修，以此在後得（未修时中）中，也能对所见诸相，一切都见其为性空如幻，不合入於空性大印中的现相，是决不随欲现起的。」

肆拾 抉择无为法无自性之修法

七十七、上师教授说：无为法无自性，例如虚空，无为法也，此虚空之名，本系依虚空种种支分而安立，但吾人心中所显现之虚空，即不觉其为依支分上所安立之假名，而恒觉其为自性所成（不依他能自成），此种想象为自性所成之虚空，究与其支分，为一为异？於此当加判断，东南西北等，皆虚空之支分，如为一，则应无分别，如无分别，则言北方时，则不应有其餘各方，何以故？一故。又如为一，则诸方分成一，东西南北亦成一，则东降雨西亦降；如为异，除此种种支分，则应有一不依支分而自性成立之虚空在。实无此虚空可指，虚空虽是空无，但亦有东西南北中等可言，亦即於此东西南北中等支分之上，而安立空名。又如空性，空性云者，亦不过於一切俗谛上，将一切实有之障破除之後，而安以空性之名，故虽性空，而其具足种种支分缘聚之上，即可依之而施以假名。若谓其有自性，仍依前法，一异求之，最终实不可得，则能知其非自性成立必矣。

七十八、上师教授说：若仅安住於原来所决定之空见上，而不加以观修，则原来空见之力，不能增长，不能如利斧，能断生死之根，若加观修，则其力愈增大，愈决定，愈明显。颇公说：「此如凡夫，仅记仇敌，其嗔恨不强，则加观察思惟彼过去某次对我，其身语意诸门如何如何，而作怨事，则其力增强，赫然忿怒矣。」抉择空见，亦复如是，若仅住修，则空见力不强，如杯水车薪，不能扑灭我执，而断生死之根，故须止修观修，二者辗转间杂而修。或问：此正修观，乃已得止以後之事，何以尚须修止？答：前说修止，乃未生令生，此处所说，乃谓生已令不退失，非得止後，即不再修。

七十九、上师教授说：过去误解「陀罗尼」意，谓以无作意之方法，令心境中色等诸法显现不起，如是修法，实太容易，则释迦、龙树不应说难，如龙树说：「佛说甚深空性法，此於凡愚难通达，故佛暂不转法轮。」又如佛说：「甚深甚难空性法，我能达此光明露，随向谁说彼不现，以故我暂不开演。」仅不作意，即修胜观，则少慧寡闻，亦优为之，古德呵斥说：「此种猪子狗子能修之法，世尊不应说为甚难。」莲花戒大师释为修空性时，以慧观察於我执所执境（实有自性），见

无所得，不起作意，而断色等诸法之实有相，於实有执不起作意，不能断彼。如无想定暂伏作意，仅能令心暂时不为外境所夺，於色等贪著境，有无自性，若不以慧抉择，非能永断，故暂伏作意，不能断我执境。

肆拾壹 成观之量

八十、上师教授说：真正中观，不惟於决定无自性之止，无有退失，且同时能以正知观察一异之理，不但同时能观，且同时能使止益增长，不但止益增长，且同时能生最殊胜之轻安，而为从前之止中所未得者，得此轻安时，则一切分别智慧，均成中道之观。生起如此中观时，则对於空性有更显明之见矣。如此之补特伽罗，於止中有悦意轻安之观，於此悦意轻安之观中，仍不离止，是即止观双运。如具菩提心得此中观时，同时即入大乘加行位。如此补特伽罗，以正修与後得互相资助而修，次第历加行四位，而真正见得空性，同时即入见道位，是为初地。得初地时，尚须视其是否得真正能离遍计执之空性，如得则证入相似法身。此後即依其能离遍计执之空性之程度，而分十地阶位，及至入於佛位，则悉离一切相矣。

八十一、上师教授又说：初业有情，未得止者，多用观修，固不易得止，然既得止後，观修之力，不惟不妨碍止，反令定分增长。一般人於住分及心一境陆，有所误解，以为一心绿空，即不能稍移一点，方是心一境性，不知止乃住分，观乃明分，由观纯熟与住相应，成为一体，此时明住二分俱有，故不能说观修，即妨碍止，明住二分已成一体故。此如仁达瓦·迅路洛卓大师为利後世众生，示圣龙树密意——中观正见之量，作有颂说：「因果无欺深信中，通达绿起空性慧，二者何时得圆融，彼时离边入中道，如所见称之为法，自他宗立遍计执，及诸俱生执实众，以正教理光除暗。相现彼时达空性，达空彼时相仍显，何时生此双运定，尔时即证佛密意。」又如洛桑却季绛称有颂说：「如空无别慧法界，幻师舞者遍尘刹，无实如梦之父前，如幻之子至心礼。遍观有法唯如幻，观察法性无所见，幻与空性双合道，得此双运由师恩。奇哉远离有无边，离边界中心安止，观法性而有法灿，察有法而契性空，现空不作轮替安，获此双运由师恩。奇哉远离有无边，离边界中心安止，由胜义而见因果，由世俗而显胜义，二谛真性本无别，获此双运由师恩。奇哉远离有无边，离边界中心安止，住胜义界观察时，缘起之名亦无实，性空绿起之双运，由师恩知无相违，获此双运由师恩。奇哉远离有无边，离边界中心安止，轮回涅槃一切法，知其无实而达真，真假性空本无别，获此双运由师恩。奇哉远离有无边，离边界中心安止，唯名诸法实有空，性空中诸因果显，性空因果无别道，大哉证此由师恩，奇哉常断边尽离。」

八十二、又上师教授说：止观双运，谓止中为观，观中为止，互相联系而转。依总说止观，二非同时，依细微说，实非同时，观察之观，与胜观不同。拉卜楞寺大德绛央协巴著作中说：「止观同时，为一大难处。」应知一，由观能引生止，须得止後，修观纯熟方能；二，须将得胜观时，由轻安乐方能令止增长，故说由观生止，须将时间辨清，非谓一切时；三，於自所缘一心不乱，无沈无掉，专注一境，不馀散乱，即称为止。非如馀宗所说一心死住於显色上，方称为止。故以观慧缘空性境，但心不乱，亦称为止。以胜义空性为所缘择法之观，与专注之止，所缘及时间二俱相应，其时之观，已极纯熟，不动不乱，观中有止，胜观中亦有住分止修，在说观之门类有三中：一，有相毗钵舍那，即有住分止修。惟於自所缘境，念知而住，不别寻求伺察。第九住心时，其定力亦如水静无波，此时若多兼观察，无我空义，如静水中有小鱼游行，虽不妨於水之澄静，然不能称为止观双运。以尚无止观一体之义故。总说修法，先依菩提心教授，上者是心中生起真实菩提心，下至相似菩提心生起，次乃选择与自相应之所缘而修止，得止後，乘定力未退之时，认识胜义之「应破

分」——久所执实我，乃以分别观察智，抉择其有无，最後得实我无有之决定知，即行安住，又以观察慧抉择，得决定知，又复安住，如是反覆观修止修，间杂而修，最後已能明察秋毫之末，此得止观双运。

肆拾贰 摄道总义中，上师所示一些教授

八十三、摄下士共道法类：恩师教授说：欲得最後果位，皆与前前相关，佛所说一切成佛法门，不外三士道摄，三士道以发菩提心为入大乘之门，然欲菩提心生起，须有出离心。欲生出离心，须先了知下士道，欲知下士道，须先依止善知识。故於依止善知识法，心中须相应生起，於依止功德，不依止过患，依教依理，善为抉择，修习以断疑虑。

依善知识者，已得暇身，为摄取心要故，须先具真实非假之取心要欲。吾人造无谓业，空过此生者，皆由无取心要欲故。此欲若真实生起，则不待他劝，自能内策，亦不但口头说修，或推延後日再修。古德说：「若生暇满大义之心，则於无义必生追悔。」吾等於暇满大义，心中皆未生起，若生起时，则於一刹那，皆不令空过，必须取得代价。较惜万金及如意口尤甚。人身万劫难得之理，稍有智者，本易了解，惟不易生起与此大义相应之心。古德说：「暇满生起除无义。」已修暇满大义，而生起心要之欲乐，则应进修次一法门，即轻现世重後世，取心要欲乐，乃入道次第之门，吾人若为现世微少安乐所萦绕，则关闭此入道之门。此如行旅，若在一处留恋，则不作再往其他胜处准备。为对治此，当修此生无常，决定是死，死後识性不灭，随业流转，不能自在，而诸业中，吾等又以恶业为多，所取心要即三士道：发菩提心，六度四摄，直至成佛，是为上士心要，此若不能者，即中士解脱心要，再次即下士之人天增上果口，然此三者，皆在後世，乃远大之图，皆不限於此世。对治现世之法，须修死无常，及流转恶趣之苦。藏中大德说知此者虽多，然皆在口耳之间，未能亲生感触！知决定死者，若修至合量时，则如凡夫真临死时，身心战栗修死来无定期合量者，如众多怨敌，以诸枪械，将自围困，命在须臾，无可幸免之情形；修死时除佛法外余皆无益合量者，须觉除佛法之外，世间诸余一切，皆属无味，如同嚼蜡。修念死之法，以此三为根本，开为九相，束为三决定。大德博多瓦说：「余能於暇满大义，不致空过，稍有进益者，皆无常加持我之功德。」地上菩萨亦以念死无常为一铁栏，不易越过，金刚乘中，以骷髅为饰，亦无非触目惊心，提起行者念死无常心，幸勿视同寻常。知死无常，随诸不善堕入恶趣之理，然修恶趣苦，不可如隔岸观火，当生自己甚易堕入，生决定心，生起真实怖畏之心，寝食不安，藏谚说：「怖畏愈甚，则求愈切！」皈依在藏语「交卓」，有一、一心归向；二、诚信；三、求救护三义。故怖畏求救，为皈依之一种修因，应於三宝功德，有决定知，生起诚信，具此二者，方得皈依之体，入於学佛者行列。今世多有妄称通达空性，成就生圆二次者，若细观察，彼等是否已得皈依，尚属疑问，若知佛为能救护者，法为正救护者，僧为救护助伴，故应信佛、信法、敬僧。

法不外舍恶取善二种，业果法门，最不易信解。故应依多门而修，依佛圣言（量），佛为不诳语者，详如《贤愚因缘经》等，再以现见因果参证，若生坚固深忍胜解者，虽於细微之善，亦令缘起不空，而勤行之，虽於细微之恶，亦生恐怖，而不敢作。以上为下士法基础。

八十四、中士共道简要开示：当知具下士法基础，尚不能脱生死，後应於生死过患，若总若别，审谛思惟。贪著轮回，此如痼疾，应多方针治，乃能除去，当知无始生死，如处牢狱苦海，不可再一朝居，生起急欲脱离之心，生起厌离轮回心时，究其根本，乃由烦恼业而成，佛初说法，即说四谛，说此是苦谛，此是集谛，谓生死剧苦，皆由烦恼业力而来，乃说灭苦断集之道——即戒、定、

慧三学，而戒又为定慧之基础，具戒然後定慧方能巩固。

八十五、恩师继说：摄上士道法，如知母、念恩、报恩，方能生起慈悲，不能无因而生，当思一一有情，不唯曾作我母，且曾屡作我母，如是将漠不相关之一切有情，转成亲爱，生起爱乐之心，乃思彼等无不欲脱苦趋乐，而彼等颠倒，不能认识，所脱为乐，所趋为苦，如是舍乐取苦，诚为可悯！而生起慈心悲心，为之拔苦予乐，一如自己於微苦亦不愿受，於大乐亦不厌足，如是生起我愿为之负责之增上心，如是引生大菩提心，当知我虽生起恳切负责之心，仅为一种心愿，而无现实功能。一己尚未得救，何能救护他人。乃思惟唯佛具此功能，如是思惟佛之三业功德、悲智。为利有情，自愿成佛之心，若无菩提心为坚固地基，欲於沙滩之上，建筑六度、二次之庄严楼阁，则不旋踵，即倾圮矣。故说菩提心为入大乘之门。成佛最速方便，无过无上瑜伽，然若无菩提心，则以非大乘之人而修大乘之法，如之何其能成耶？故《菩提道次第》乃宗喀大师令吾辈速得成佛之悲心教授，若吾人能视如衣食之不可缺，辛勤修学，自依止善知识，乃至生起菩提心，亦不见不能成就。由菩提心七支教授，略能生起菩提心已，当如仪受戒，勤行学处，密乘戒先受後学，菩萨戒则了知行止分际已，方受行心律仪，有十八重，四十六轻，具足四缠，则舍根本。无愧悔，不观过染，不追悔（尚思更作），嬉戏放逸（犯後尚自鸣得意），仅犯其一，尚不入於根本，守戒当如犍牛护尾，舍命不渝，初业有情，由不恭敬门，及放逸门，而犯诸戒，应勤还出，否则，即成不观过失，无追悔、惭愧、及嬉戏放逸，而将轻罪转成根本，（忏净有仪轨，用忏悔文亦可）。次当修後二度。否则，不能进修，以完成菩萨功德。

八十六、最後结要：恩师继说：已知道之概要，真实修时，修下欲得上，闻上欲修下，方入於道之切要。若修下不乐向上，闻上法而反以下法为迂回者，即未入道之切要，应知圆次由生次，生次乃大乘法，须由菩提心生，菩提心由慈悲生，慈悲由知母、念恩、报恩生，慈悲乃缘他有情苦而生，若尚不能缘自己生死之苦，如何能缘他有情之苦而生悲？此《入行论》所说。故须先生自於轮回不能忍受之出离心，认识此微细苦之前，须先认识下士道所说三途粗猛剧苦（若粗猛剧苦，尚未怖畏，生起出离，则不能对於细微难觉之生死苦，生起出离心）。生此三途剧苦怖畏，又须观待念死无常二息不来，即有墮入三途之险），及速取心要之心，中士道细分出离心，关系於下士道之远离恶趣之粗分出离心，念死无常不能久住之心，即缘念於後世，而後世以恶业易集故，又多入於三恶道，由是生起怖畏三途苦之心，然若无思惟暇满大义，速取心要之心，不能生起念死无常之心，而此诸义，又须由道之根本——依止善知识起，故知圆满双运身，穷究根源，皆由依止善知识。故颇公讲授生圆二次时，常开示应由最初根本法门修起。故欲得胜观，应郑重勤修於定，如是欲定，应修菩提心，乃至欲得中士道，应修下士道。所谓切要，如人身有病，於其窍，施以针灸者然，於诸次第法门，用力乎均，不可於此法，用力甚强，而於彼法，用力又弱。应以聪慧观察於诸法门，皆能用力强大而修。修暇满时，若不能如修依止时之有力，则应励力勤修，令其力增上，亦如前修依止时之量，此乃就已修之人而言，若尚未修者，则於一切法门，力皆微弱，不待言矣。已修而未生者，乃以总观察，於何法门尚有弱点，乃於此致力，以补足之。不愿利他，即为自利心太强之象徵，若著相布施，则当以理智破执相心。入座修如虚空，後得修如幻化，菩萨行六度时，若犹执相，则如净饭掺毒。若於善缘心不安住，此心为散乱所役使，则当修止。以上乃甘丹派大德所说者，最要之义，为依止善知识起，乃至胜观诸法门，专修一种，不能成佛。故说专修空见，或专修定，即能成佛者，皆不应理。以须具备一切断证功德，方能成就法色二身故。而一切道次，又以出离、菩提、空慧为三津梁。就中又以菩提心为主，以前一切法门，皆为成熟菩提心之方便，不可或缺。乍视颇似繁难，此因未修之故，若勤串习，亦不甚难。此如一部机器，常人见之，茫无头绪，若在工程师，曾经串习，则能得其枢纽，控制而得其用。

别示金刚乘修学法要中一些教授语录

生起次第如何修法中:分二节

肆拾参 第一节 示瑜伽行者成熟身心之要

一、熟习共通道:共通道谓出离心、菩提心、正见（显密共行之道）。甘丹派大德说:「法须大乘法，固无待言，然尚不足，须人为大乘人。」生起菩提心，方为大乘人。文殊向宗喀说:「不须好高骛远，暂时将大心修习合量（大心即菩提心），道在眼前，即可豁然贯通。」恩师教授说:「颇、康二公说，密乘固为成佛大法，最堪赞叹！然如狮乳，土钵不堪承受，惟丁兹末法，以劫浊见浊之故，一般学人无不欲修无上密乘，而忽略菩提心及空慧，一若其前生已修成者然，推究其动机，无非欲迅速得成。以一平庸之人，数年之间，欲成而不得者，动机既为虚荣，所学虽为妙法，然亦断无成就之理。此不过劫浊之象徵而已。应知菩提心乃显密共道，依经教说，若能真实生起，固为最上。依口诀说:即能相似生起，亦能入密，方能圆满成熟之道。吾等值此有密法住世贤善因缘，极为不易，勿令良机坐失，以其速具圆满二资粮故，须具菩提心，方能真入密道，安住密乘，否则，虽得灌顶，不得称为入密。《密续》中说:菩提心生已，方能达密道。」故第一具菩提心以成熟身心，方能成堪学密乘法器。

二、得四身种子清净灌顶:弥拉惹巴常向弟子说:「汝曾否得四身灌顶？」《能怖金刚七种通达续》中说:「於不合器者，未得灌顶者，下至画像（能怖金刚像），不得令见，何况二次。因（身心）不成熟，则密不坚固。乃至於威猛水牛面之禅定，亦不坚固。故不令见画像。若向不合器者，说能怖本尊，及其本法，空行勇士必饮其血食其肉。」薄伽梵向金刚手说:「汝应知大菩提心未圆满者，不应作为得灌顶也。」恩师教授说:「寻得具德相金刚阿 黎已，须依清净续部能熟灌顶，以成熟身心。《作部》但有净瓶灌顶。《行部》加五部灌顶。《瑜伽部》再加金刚阿 黎灌顶。《无上瑜伽部》再加密灌顶、智慧灌顶、及句义灌顶。四灌顶俱全。以如法灌顶，而成熟身心。四灌顶有成熟因（灌顶），成熟道（生圆二次），成熟果（四身）之别，成熟因之先，须成熟根器。以故克珠杰说:「若作是念，密法亦佛法，应普授众生，此即失密乘意义，不惟非密法，且得谤法罪，故先尽量拒绝。」灌顶如播四身种子於心田，将来由道果……若未得灌顶，而授以生圆二次，说法者犯密乘根本罪，闻法者犯谤法支分罪。」

三、具誓句及三昧耶:宗喀大师《密集愿文》及《八十功德》皆说:「如理守护三昧耶，功德由此而长养，纵於二次未勤修，十六生中决可成。《金刚顶经》说:「坏损誓句三昧耶，任何修习亦不成，魔鬼既与成侣伴，纵修万劫不成就。入坛灌顶守誓戒，不知如是密乘性，任何辛勤亦不成。」颇公说:「灌顶时即受密戒，若能防护，易得悉地。如春日播种，不加防护，为鸟雀啄食，如何能望秋收。」当知五佛总别戒有十四根本，及八缠，有应离即应戒，有饮食应知戒。每日诵六座瑜伽时，当自反省，於此诸戒，有所犯否？如是守护，功德甚大。恩师教授说:「作行二部应守愿菩提心之八种，及行菩提之十八重、四十六轻；瑜伽部即有金刚乘戒。无上瑜伽部具有十四根本及八支分。别解脱戒不可重受，金刚乘戒，依诸方便忏净，如诵百字明百万遍之类，虽可重受，然於生起生圆二次功德，最为稽留。再得灌顶，可忏粗罪犯戒。「无上中下三品成就」，谓无论作、行、瑜伽、无上何部成熟，皆不得成。「昧真理」谓不知密道真实。」

密宗下三部，无生圆二次。未通达空性者，称为有相瑜伽，已达空性者，称无相瑜伽。生起菩提心，令自己已成法器後，非须依作、行、瑜伽之次第而修，乃於四部，随自根器，任选一种。入

无上瑜伽行者，惟心先须修生次，以为成熟圆次之生因，非修护输、坛场、本尊，即为修生起次第，修生次乃为断凡俗执见；圆满次第，谓即就善堪能之身心，依於殊胜方便，而圆满空乐要道。此中有五次第：一，身语寂静。二，心寂静。三，幻化身。四，光明身。五，双运身。双运义分二：有学双运、无学双运。所谓双运，乃光明与幻化和合，非前所说止观双运。当知无学双运，由有学生，此又由幻化、光明各别修成而来，此又由意寂静而来，此又由身语寂静而来，此又由生次而来，生次由灌顶，灌顶由生起菩提心，此又依次乃至由依止善知识而来。如是每日从依止善知识起，乃至止观，每日能串习一遍，然後依自所受本尊法修习，则此日不为空过，而成为有代价，有意义，如是渐次有成，始能将佛圣教，於自他之身心，广为增益也。」（以上屬於成熟堪学密乘法器）

四、修密应发之心：恩师教授说：「修密应发之心，为利一切如母有情，愿速速成就具足拔苦予乐能力之佛陀，以此故而求受此法，修学此法。此为传法者与受法者所同应发之心。」

五、开示密法要义：恩师教授说：「父续分贪嗔痴三道用，能怖金刚法属以嗔为道用，威猛现行作业，动机分因与时，因之动机属慈与悲，时之动机，乃於所缘（烦恼无明我执怨敌）常生嗔恨，由此而起现行威猛作业，能积无量资粮。通过生圆二次修道，即生即身速证双运位，故惹师以杀为秘密三昧耶，不作即犯三昧耶。然此乃最高证达。吾人不能仿艾。（此为最高证量，丝毫不能藉口道用，而作杀业。）以嗔为助伴为道用，非变嗔恨为道用，亦非谓嗔恨即道。乃借嗔恨为助伴，令通达增上（借嗔作通达之助伴，此为最深之方便）。本法虽能使五浊恶众，消除障碍，速得成就，然能入密法与否之先决条件，仍在求法者能如命重视共通道——出离心、菩提心、清净正见（空见），速急勤修，心确改动，然後同时修此无上甚深微妙法生圆二次，上者即生即身成佛，次者来世亦当获证，此为师佛所授记真实语。」

六、法有何差别：宗喀大师证悟语录七要中，有颂大意说：「於大乘中密胜显，密中无上胜下三。」恩师说：此二语虽如日月经天，人所尽知，而其所以然之故，多数善巧者皆不免忽略，如是百千万劫难遭遇之超一切教乘之无上甚深微妙密法，死时弃之如遗，诚为可惜！（恩师於此节详为开示，详见《明灯颂自释本法有差别节目》中，兹摘录其中一些概要如下。）须知密乘不必三祇修行，超捷迅速，显乘不过可入成佛之道，纯依於显，决无成佛之理。大乘中果乘（密）较因乘（显）殊胜者，非依心、行、见、果而别，发心皆为不忍一切有情，长沦生死海中，所行皆六度万行，见皆依空慧，果皆佛果，其差别在方便，显教以积集三祇福慧资粮，至十地时，随顺合量，常住空性定中，再加密法而成佛。密乘则不同，初生起菩提心，於摄持菩提心中，不须积集三祇资粮，不惟依佛法身果相相似相续为方便，且依佛色身果相相似（同类）相续为方便，以此方便，能将时间缩短，即生即身成佛。再就根器而言，下下教乘为钝根说，上上教乘为利根说，吾等身心，未入於道，较之小乘，其根尤钝，大乘人视小乘人钝，如是辗转，无上瑜伽，乃无上利根所学，以最钝之根，学最利之法，欲求通达，实为艰难。密相续方面，最钝为《作部》，中等为《行部》，利根为《瑜伽部》，最利为《无上瑜伽》。以道用观察而言：《作部》仅能以视乐方便而为道用，而入空性本尊瑜伽；《行部》仅能依嬉戏欲乐为方便而起用，於外作法，须与内心行境相应；《瑜伽部》又称「触手相续」，依此方便而为道用，不须如下二部依外作法，以内心瑜伽行境为主；（以上下三部），《无上瑜伽部》又称「和合相续」，此以最粗重贪欲，而为道用，无有较此更胜之内心瑜伽，故称无上。此生即身成佛，有多解释，普通解释：谓即此粗分色身，金刚乘四部皆取佛色身果相等修，惟无上瑜伽有以基道果配合三有相，而修三身道用，即取三有之相以为道用而修三身，下三部无此方便故无生次，故亦无风、脉、明点之圆次，故无法身、色身之近取因（即无光

明及幻化身)，故说无上瑜伽超胜下三部者以此。至於无上瑜伽部父续中尤以《能怖金刚法》为最胜之情况，详见《明灯颂自释本法有何差别节目》中。

肆拾肆 第二节 示成熟已修行之次第

七、生起次第加行修法:宗喀原著说:「得清净兰若及适意地已，瑜伽者应具事物:为沐浴、扫除、曼荼罗，陈设本尊像等。」(详《明灯颂自释》中)上师教授说:「修密不可忽视选择住处，应选水土妙善，易得生活之地(如道次第所说)，或有加持之地(如大德曾说法，修行加持之地)，须有见行相合之助伴，非指恶习之见行相合(如饮酒嬉戏等)，阿黎寂慧说:成就悉地，应具四因:一、信，二、慧，三、定，四、密。自己应具此四因，助伴亦应具此四因。(详《明灯颂自释》以何为生起此法之处所科目中)上师教授说:次诵师承启请、皈依发心，总摄入上师瑜伽修法中。正修时加行法分四:一，受持三种誓句;二，供前行朵玛;三，加持自生供品;四，修金刚萨缢法。(此四种详《明灯颂自释加行法》中)

八、生次正行如何修法中一些教授:上师教授说:「生次正行分二:一，为自利圆满修三身道用瑜伽。二，为利他圆满修念诵瑜伽。所谓生起次第者，须先由基、道、果之门，而於三身道用要扼修习瑜伽。生次之性相，无须令风息入中脉修入住合三相。惟取等同三有之相而修，以成熟圆次之因，能具备圆次各种之先决条件，即为修生次合量，圆次成熟之因，皆生次应修之法。果位三身以圆次为近取因，此又须视道时三身成熟与否，而又须视基时三有能净治与否以为断。生次修法所净治之基，为等同三有，以修等同道时善因，而成熟等同果时三身。总之，为成熟圆次之先决条件，故内心作三身果相胜解，如其次第生起显现，即为生次。」

九、恩师又说:「平常误解以为修生次者，不过仅能明显本尊及坛城等。不知修生次之目的，乃在速断生死根，尤以修法身道用为甚。修此为速速取得法身果故，断生死根者，即断实执，能断者须能摧毁实执之空慧，除此别无利器。」过去印度有误解者，谓修生次不能断生死根，以生次中无断我执无明方便，故彼以生次乃生起本尊瑜伽法，不能断除实执。阿黎寂慧为破此误解说，「生死根乃凡俗相执，除此种实执外，别无生死根。与彼执实之相相违，而生起本尊瑜伽之内心，(此心)除真实修习生圆二次者，非外道、非愚者所能知。」

有善知识说:「无上密法身道用时，乃以俱生大乐之有境(心)，及应破分(实执)断後之空性境，为立名处，於其上安立法身之我(波罗蜜多乘通达空性之有境，乃普通心，金刚乘为大乐心，无上密则为俱生大乐心)。故法身道用，应具四特法。」非将有目共睹现有之情器，强修无为，此乃修虚空，非修空性，下者乃修断空，不惟与修法身无关，且堕恶见。

十、为利他圆满修念诵法(详《明灯颂自释念诵法》中):上师教授说:念诵法有四胜利:一，由念诵力故，与佛尊相近，而加持身心。二，清净口业，转成圆次金刚念诵之成熟因。三，为未来真成佛时，说法缘起，而生果时道用。四，作息增怀诛诸事业之助因。

肆拾伍 示修圆满次第诸法一些教授

十一、应知要义:恩师教授说:「欲得殊胜成就(不共悉地)，非修圆次不可。若仅修下三部及生次，不能得殊胜悉地，然圆次虽为得殊胜悉地之捷径，然亦不能说仅依圆次，即能成就殊胜悉地。如圣提婆说:「生圆二次，如梯然，生次有粗细，圆次有五次，若不修生次，仅专修圆次，纵

得一少分，亦属相似法。」故须先以生次成熟相续（身心），而後可修圆次，故生次称为「成熟程序」，圆次称为「解脱程序」，此为密法之二大程序，後後依於前前，故此前行，即出离心、菩提心、清净正见（空见）。颇公说：「离此道之三要，而言修密，如狐蒙狮皮而效狮吼。」以圆次以脉、息、精点三者为道之要津，此三者外道亦修之，然彼等亦不能得解脱，将何以别於外道耶？此须菩提胜心、清净正见（空见），由此初业应成熟事而趣入解脱。不修如是成熟之因，（恶劣者甚至皈依亦未固，且孜孜於此生利乐。）乃至不修生次，而专於风息、脉络用功，如是虚度一生者，比比皆是也。故提婆说：「初业有情，欲去恶道，生圆二次，如拾级然。」故生次为成熟圆次圆满通达之因，而圆次为获得解脱之程序，故圆次之所谓圆满者，如人生而为人，则其一己之身体、精液、风息、脉络等，亦当依次而圆满，即其人之要点，如息、明点等亦当具有。依此种圆满为人之要点而修之次第，即称「圆满次第」非谓功德圆满也。」

十二、依道而说解脱次第（四瑜伽皆摄此科中）：上师教授说：凡夫无方便者，即由最微细持命风相续流转於四有（中有等）。有方便即由此而解脱，故称此为轮回、涅槃之基础。不能离不灭身而抉择出不灭心，亦不能离不灭心而抉择出不灭身（称不灭身及不灭心，藏文意译为「不灭：二者一体，如火与燃烧性，然复安立为身心二分者，亦如就其各各一分，而安立火与烧性然。就见之一分安立为心，行之一分安立为身也。」

十三、趣入圆次所摄法要中一些教授：上师教授说：「趣入圆次之正行，须先知圆次之体性：通达甚深空性之瑜伽行，非圆次之瑜伽行（此与显教共）。即再加修习佛尊之身像，亦非圆次（此与下三部密续共）；即再加练风息（紧闭持命风内住），亦非圆次，此与密乘下部共故。依於身之要窍，以修习方便，令风息入於中脉，而生起三相，乃为修习圆次之瑜伽行，方为修习圆次。欲得此令风息入中脉之三相，须依上师教授方便勤修，而後生起三相，依此方能生起大乐慧，即为已得圆次之道，於此大乐慧上，再加以空性见，相合而修，乃能得空乐慧，此空乐不二慧，为圆次之命脉，若不能生起空乐不二慧，即不能迅速断生死根，亦即不能断微细习气——「所知障」。

十四、寂天菩萨《入行论》说：「若仅见谛为解脱（仅通达苦谛），见无我者应云何？」上师教授释说：「谓小乘仅见苦谛，通达小乘《对法》（即俱舍。《集论》方是大乘对法。）所许之空性一切有情自成自有，遮此实境，所显空性），虽可称为通达劣乘《对法》空性之阿罗汉，然非通称之阿罗汉。又如唯识师所许断法我执之执著境，所显之空性，如龙树菩萨说：「何时执有蕴，尔时仍执我。」唯识师说生死根本法我执所执境遮已之空性，印度阿黎辛底巴取以修圆次，得身语寂静及意寂静之「喻光明」已，即不能更有趣入。故取唯识见以修圆次，此生即中有亦不能证得双运位。於下生中，亦须舍唯识见，转取中观应成派见，方能证得。当知应成派所许执著境空後，所显之空性，以此为「境」，与显教相共，非别有「境」，而「有境」之大乐慧，则显教所无，圆次所修者即此。故先「境」（空性），已有决定，然後此间，再修「有境」（大乐慧），依方便以得空乐不二智慧。显教思惟集谛，知生死之根，为我执无明，能断此者，唯无我空慧，方能对治，仅依此无我空慧，以断我执无明；密乘以我执无明，即烦恼所御之业风二者，为生死根本。显教未认识後者（烦恼所御之业风），故无断除之方便，密乘认识生死根本为此二者，故以殊胜方便，并断二种。」

十五、以成就双运位殊胜缘起，为此一著述圆满作结：龙树菩萨《五种姓论》说：「俗谛净幻身，真谛胜光明，二分各善修，何时成一体，即称为双运。」又《密续》说：「金乌西坠时，入此光明性，直至拂晓时，成就决无疑」。又僧海《愿文》说：「七德圣位现证已，愿将一切诸众生，

刹那速置於此位。」所谓七德者:一，受用圆满功德，二，和合圆满功德；三，大乐功德；四，无自性功德；五，无缘大悲充满功德；六，无间功德；七，不灭功德。

།།།། 编著圆满回向发愿

།། 愿以译著所有善，回向自他诸有情，

།། 罪障清净福德增，速证圆满大菩提。

།། 第二佛陀宗喀巴，殊胜教授若住世，

།། 众生速能证菩提，故愿尊教常宏昌。

།། 为证菩提须教住，教住复依师摄受，

།། 师佛宗喀无别前，愿祈生生摄受我。

།། 如是回向并善愿，愿无障难速成就，

།། 诸护法众行事业，绛巴妥默诚祈祷。

།། 优婆塞·绛巴妥默

།། 蒙师佛加被，护法护持，得於壬子年初译竣《菩提提道次第师师相承传》(此传早从丁未年起译，中间为生活俗事所扰，至壬子始译竣)。此一巨著约八十万言，一切悉地，皆源於师，故先译此，以示尊重。此为我之第一部译作。继於壬子年中著作出《大乘速速成佛正道明灯颂》全部根本汉藏对照颂文，此一根本汉藏颂文约十五万言。整个成佛正道，依此易於诵持，此为我之第二部著作。总摄修学，不外三慧，以此摄我所闻法要，於癸丑年著作出《大乘速速成佛正道明灯颂自释师佛密意庄严论》，此一论著约八十万言，以为闻慧之秘藏。此为我之第三部著作。闻後不可无思，继於癸丑年著出《学习问答三百六十则灭除心暗曼殊意光论》，以表思慧之端倪。此一著作约二十馀万言，此为我之第四部著作。为圆三慧，特集诸师，修悟语录，於甲寅年，编辑出此一《菩提道次第承传诸师修心语录选集一切悉地生源》，聊补修慧之一环，此一选集约十三万言，(所有语录，多从藏文原著中，由编者译出汉文)此为我之第五部编著。今後愿依此五著，勤行心法相合之修学，并愿其他一切具缘有情，亦能获此师佛密意，而勤修学，速成佛位。

།།།། 附录

།། 《至尊弥拉惹巴行传》中记载设:至尊弥拉得其妹白达及未婚妻哲色送来的美好饮食，进食後，身体发生乐受与疼痛交加而来，心中各种现境渐大，以致不能再修下去时，心思不能继修，许是发生大障难，及时启开上师玛巴所赐密封小手册而观，其中开示除障增益之心要:为转变过患为功德之诸种秘诀教授;特别指示当生此障时，应受用美食，原因是由於汝往日勤修之力，使诸脉中所积精点，因受粗粝恶食之影响(弥拉因长久缺食，只以蝎子草为食)，而不能运行。弥拉以此知道须略饮少许白达送来之酒，并将哲色送来好食物完全用後，依照手册中所示「身之要点」、「风息要点」、及诸所缘，而努力勤修，以此获得诸支脉之脉结得解，上至中脉上端，下至脐下诸脉结，皆得解开，生起乐空无别之修悟，所有过去了知与修验过程，有似经烧而净。实际是发生大变化，修

力已固，生起了特殊的修证功德，从障碍中而获得解脱，认识诸过患转成功德，执实分别现为清净法身，了知轮回、涅槃一切诸法，皆於缘起中而显现自心复不堕於边方。知由邪见引导之道，所得之果为轮回，由增上意乐引导之道，所得之果为涅槃。此二者之心要，於空性光明中，而得彻底了达。特别是了知此次身心生起如此之功德，是以过去修力作近取因，复以美食及甚深教授秘诀作缘起，而获得的，同时决知密乘之方便，是以五欲功德为道用「此实为密乘之不共道，并知白达及哲色对於自之修证，亦有大恩，愿以所修作报恩想，并以所修善根回向菩提後，歌出缘起心要歌如下：

🌀🌀敬礼妥乍玛巴师，加持穷丐住山林，依贤施主之福资，成就二利之缘起，
 🌀🌀难得易坏此人身，由遇美食生安康，地所出生食精华，与及蔚蓝天色酒，
 🌀🌀为先利益之缘起，缘起心要为佛法，父母所育此幻身，与师所赐之教授，
 🌀🌀是作佛法之缘起，缘起心要为精进，空荒无人之岩窟，及诚修善二者为，
 🌀🌀如意成就之缘起，缘起心要为空性，弥拉自我之修忍，与及三界有情信，
 🌀🌀为生利众之缘起，缘起心要为大悲，山中修行大修士，及施生活之施主，
 🌀🌀为同证佛之缘起，缘起心要为回向，贤善上师之悲心，与及善徒之修忍，
 🌀🌀为持圣教之缘起，缘起心要为誓言。速获加持之灌顶，与及虔诚之祈祷，
 🌀🌀为速见佛之缘起。缘起心要为吉祥，不动性体金刚持，穷丐苦乐师尽知。

🌀🌀🌀🌀回向文

🌀🌀我等所作诸善德，饶益正法及有情，
 🌀🌀所有善愿悉成满，普令众生速成佛！

《朗忍要义》(堪布昂旺朗吉 上师口授)

朗忍要义

色拉寺格西广法寺堪布昂旺朗吉上师口授

朗忍者，所以使凡夫通达由依止善知识起，直至成佛所经之方便也。先具三资粮：一忏罪，二集福，三启请上师之加被。宜以精进心学六加行，因其中有三资粮仪轨故。颇章喀仁波伽云：「欲事正修须重加行。譬如饮食，先精烹治，正食之时，方得美味。」如是巧喻，能使人心益决定，知非努力加行不可。对于行人，真有莫大之加被力。朗忍中此类巧喻甚多，用意皆同。凡于朗忍通达与否，均视喇嘛加被之力为断。而加被力之大小，又视行人依止喇嘛之方法为转移。故最初对于依止善知识方法，即须串习。如果串习，一则善知识加被力可以出来，二则通达之方便可以生起。故宗喀大师云：道之根本，即在依止善知识方法之上。因此理故，对于依止之法，应细思惟。但虽思惟，依止之心，未必遽生。故又宜思依止功德，与不依止过患。依止功德甚多，总说一句：不外现在与将来容易成就之功德。就现在言，使人不堕三途，不失人天善果，均与依止善知识事相关。何则，因不依止善知识之言行，则必入于恶之一方者为多故也。就将来言，直至佛位，所有功德，必由善知识而生，更易知矣。不特佛道如此，世间学问，如有成就，孰不由师。总之，依止善知识，不论过未，即现在所生功德，亦已多矣。不能依止过患，简言之，一切善果皆为障断，一切法不能闻，一切善恶不能辨。不特此也，即已依止善知识，而对于依止法有所颠倒，则亦能生许多过患，亦算不能依止。何以故，因如此则不啻毁谤一切佛菩萨也。何谓不啻毁谤一切佛菩萨耶。因善知识，即诸佛菩萨身口意之代表。如谤一中国全权代表，即无异谤全中国人。反之，能依止善知识，则诸佛菩萨皆喜，亦如敬中国代表，则全中国人皆喜，此仁波伽所设之喻言也。故大朗忍对于依止善知识功德，说得很多。今即暂照此略义，善为思维，则依止善知识，亦即可生决定矣。依止善知识方法如何。约言有二，心依止方法，行依止方法。一、心依止法，分信敬二种。初信心之修习。当于信心，加以观察。一面念诵，一面思惟。思惟我信佛如何，即信善知识亦如何。何以信善知识如佛。因对善知识作佛想，则佛之加被力即显现易得。否则不得。如不信善知识如佛。则善知识纵已证入佛位，亦不得施其佛之加被力也。但恒人海有是疑，信善知识如佛，是否即可见佛耶。答，能见。于何处见？于功德大处上见，莫从细微过失上见。譬如仇人，因心不喜不信之之故，只见其过失。及仇意渐销，转而亲善，则亦渐见其功德，而忘其过失矣，对于善知识功德过失，亦复如是。如观功德，则处处可见其功德。如观过失，则处处可见其过失。恒人又每有是疑：以喇嘛作为佛想，而喇嘛是否即佛耶？答：「是佛二大日如来经云：「末法时，我常现作本师身。」然则我今之本师，是否即大日如来现身？答，「是。」何以故，一切诸佛菩萨，均为利益一切有情而现于世。试问我是否在一一切应利益之内，如在其内，而本师是否即利益我者，如是利益我者，则本师非佛而何。本师既为佛现，而何尚有烦恼，不能一切尽知耶？于此当如是思，本师所有烦恼，为是本师自身起耶，为是我目瞽妄见耶。如佛世外道，亦见佛过，佛本无过，彼目自乱。又如邪若巴，面见第落巴状若乞丐，持鱼而食。又如无著见弥勒，现母犬相。此类甚多。故见师过时，宜善自思，以断此障。又当如是思，见师过时，当然不见功德。因我不见功德，师果遂无功德乎。如因不见功德，而遂无功德，则当思自己对，而能否决定无中阴身乎？如是思维，则知即见有过，亦不遽定是过，不见有功德，亦不遽定无功德。则此种障碍，不烦盲而解矣。再一切山河大地，皆自业所现，在诸佛菩萨为七宝庄严之相，而在我何以见榛荆瓦砾耶。且师之贪嗔等相，尤不能定。佛亦曾云：「我于众生中，有时不狂而现狂，不跛而现跛，其相非一也。」又有谓：凡说法者即为佛现，

然则我曾说法，亦是佛耶。又或谓：我师是佛，余师未必是佛。是二种皆障。为朗忍所未及，而颇章喀仁波伽提出以教人者：故凡吾人对一喇嘛，如见其慈心悲心说法智慧等等功德，即当于是等功德上生起信心。忙时，略思此类义理。如暇，则尚当详思。次则为知本师之恩。就功德言，师与佛不二。就恩惠言，师比佛有余。所言有余者，以说法恩论，千佛之过去不论矣，释迦灵山四次说法，我如及遇，则至少已成罗汉，然而不遇也，其后印藏诸大德，我又不遇，幸遇现在本师，始使我得知出离三途之苦，此岂非视佛恩有余乎。又以加被恩言之：我遇此师，知此义，我遇彼师，闻彼德。此类利益，非从师得，而谁与耶。知照此思维，尚不能生起敬信心，则依照六加行次第，作献供启请。观想最有恩或传朗忍之师，置于顶上。观想五聚，四方皆入于中一聚。中一聚又入于顶上之师，而变现为释迦佛像。此时想师本尊护法皆合为一。由其再显现前所不敬不信之师于对面。依照前文不能依止之过患，而思轮回久久不出之故安在，唯在不能如理依师。启请顶上之师加被，迅速通达心行二种如理依止法。启已，思能依功德，与不依之过患等。如是信心，仍不能出，则供曼达已，又启请如前。

二、行依止法总有三要。一、以各种财宝受用供养。二、承事喇嘛作种种服役，身口恭敬。三、依教奉行。一与二，六加行内皆有之。三为最要。须时自察看，喇嘛教行者，尽行否：教止者，尽止否。但如喇嘛教杀人，是否必依教奉行，此类则可向喇嘛请辞，不尽依也。此为菩提道根本，故择师最为重要。如不先择，依止之后，发生不如理之疑虑与行为，则对于通达朗忍之说，直不能成立，其过甚大。依朗忍择师条件，通达空性等俱全者，正难其人，但求其戒行清净，所有教授，非为今世而为后世趋解脱者，亦足矣。以修论，在心上为多。在行上，但注意依教奉行与否一点。前二供养承事，其事较易，故重第三。对喇嘛所有教诫，并须启请加被，俾我迅速能入能成。练习依止善知识之心，尚有次第。一、对于一切法心要，须起急得之念。二、得心要之方法，与急得之心，如何生起。一、应知宜趁有暇身。二、应知修法具足因缘与支分。三、应知得有暇身是一件大事而且是难得之事。其中细目，并须观想上师于顶，启请加被，俾我迅速通达得有暇之为大事与其难得。至于具足因缘细目亦有十八种。八有暇，十圆满。十圆满属于己者五，属于他者五。思此具足因缘，当发一种欢喜心。颇章喀仁波伽有教授云：例如头痛一晌，即不能修法。若遇地狱苦，如何能修法。今幸未堕地狱，思之如何弗喜。又如腹饥，亦不能修法，若生饿鬼中，如何能修法。今幸未堕饿鬼中，思之如何弗喜。又思若生畜生中，一字不识，如何能修法。若生天中，预积福德，尽则仍堕，譬如囊有八元，一次用尽，仍然受穷，如何能修法。生于非人，亦不能修。即生为人，如系盲聋暗哑，仍不能修。边地无佛法，仍不能修。有佛法无人住持，仍不能修。即有人住持而宿业颠倒，起于邪执，不肯信受，仍不能修。故宜想我如为哑者如何，为边地者如何，为邪见者又如何。今皆非是，由是顿生庆幸之心。故宜以此十八种具足，启请加被，迅速通达。并思此十八种具足，如是殊胜，我今得之，则不应遭踏，由是生起决定修法之心。是为修习愿得心要，起急得之念之方便。其三所谓有暇重大者，何故。因得有暇身，现在可以圆满，将来亦可圆满。并且不思議佛法，皆可得之。故得有暇，即一钟之暂，亦有多大事件在内。并思一切天人戒定慧，凭此身皆可以作，此为一重大事件。不止此也，即西方净土、兜率内院，降相巴那，凭此身皆可以生。当思此身功德，尚不止此。即从前诸大菩萨，难行功德，皆凭此身而成，以此身为重。生菩萨戒，生密宗戒，亦凭此身为重。当如是思维，再思此种种功德，不过我未去作耳，非谓作此功德之身，我未具也。从前牟拉慈巴诸圣者之成佛，亦凭此身耳。于此则思此身，以甚大因缘得之。即如意宝之贵，此身亦胜彼千万倍矣。但人每以宝为难得，不肯遭踏，视其贵重，或有过于此身。不知宝之为物，只能作此生利益，不能作来生利益，不能使人出生死，其贵重安能及身。如此，则知身之贵重难得，不敢遭踏矣。凡人视宝重于其身，视得宝之庆幸，过于得身者何？因其平常只知宝可重贵与

难得，而不思此身以大因缘而得，其难其重，为何如也。前云得一钟人身，已是无上宝贵。何则，因有此一钟人身，亦能积无数成佛资粮，拔无量众生于牢狱之内，而予以正法眼藏。如此殊胜事业，亦一钟人身之所能作。故对人身刹那之顷，均宜宝贵，勿加遭踏。以前所说，六加行内，皆已具备。此处略言，以明身之贵重耳。若得此身一刹那间，不但拔无量众生于牢狱而予以正法眼藏之功德能作，即供养一切菩萨一切佛之功德，亦能作也。但常人对于如此宝贵之身，不惟不加爱惜，且刹那刹那作害身之事。此咎非他，在自欺耳。譬如行到出产一切宝藏之地，不但不知取宝，且在宝地负债而归。当思现在之人，对于此身实在如此。岂非空负此身乎。思至此，宜发勇猛心，以求心要。即照菩提道次第，以去研求。如将此身遭踏，听其寿命空过，而欲望二世仍有如此人身，实自弃也。譬如穷人，得一囊金，弃之于水。而思明日，尚有一囊可得，不亦悖乎。于此当思，从前积有种种能得人身之资粮，而后有此人身，如无此种种资粮，亦必无如此人身可得。能得人身资粮为何，一、供养佛等所积种种资粮。二、戒清净等种种资粮。三、不为现世发心而为后世发心等种种资粮。须集如是种种资粮，而后可得大好人身。于此事理，当生决定心也。所谓戒清净者，非仅一受而已。不但重戒，即系轻戒，一日之间，如觉有犯，立即忏悔，始为清净。就戒清净而言，不过得人身之一种资粮，而戒之清净，已如其难。吾人今日，不但对戒未净，且于戒之外，尚有种种过恶。以是观之，得人身之难，可知矣。得人身之为大因缘，无论矣。即非人之阿修罗等三善道身？至少亦须具一戒，行一善，乃能得之，何况人乎，月称菩萨云：「得三善道身，不外以戒为主。」总之，当作是思，善遭身与非善道身之升沉，得人身者，如爪上尘，失人身者如大地土。不止此也，佛云：「末法时代，我之弟子，亦如囊沙，其口向下，不堕者无几矣。」经中此类比喻甚多，如壁上撒豆，如针上置芥等喻，皆是。总之，依经论思惟，依得人身之因思惟，皆所以证明人身之难得也。得人身已难，得人身而欲闻佛法更难，闻法而能依止善知识，依止善知识而能如理修行则递次更少矣。市中熙来攘往，皆为此生着忙，有能为后世着想者乎。然则能为后世着想者难矣。故吾人对于利害关系，务需认识，切无颠倒，择利而行，则莫如修法，当思难得之人身，今日已得，难闻之佛法，今日已闻。如是难得者，而皆得之。不向法要上去，则以后更无此好机会矣。法要者何，即菩提道次第。依此法之精要之八菩提道次第，最无上者，使人离一切烦恼，直至佛位，次亦使人能出生死轮回之苦，再次亦使人能不堕恶趣，不失人天善果。」故宜观想顶上上师，请其加持，以此人身，依道次第，上之成佛，次出生死，再次亦须勿失人身，免恶道苦。于此了知，当学法要矣。法要之路有三。今所欲得，为上士，共中下士道。因欲至佛位，仍须经过共下士之人天身，与共中士之出离心也。故以发心论，无论如何，皆须发菩提心，以期佛位。而以起行论，仍须修下士道。不修，则对中上士道，不能通达。修共下士道法，总为二：一、为二世着想心。二、为二世得安乐心。初须知此身寿命不长，决定当死。故向顶上本师启请，一切众生不知修行，皆由不念无常故。我今为度众生，发心成佛，祈赐加被，迅速通达死无常。启已，自念上述宗因喻，无非证明人身难得。今得难得之身，算是很大之一件大事。故对于圆满法要，宜赶急修。并念无常，勿稍推缓，赶修速修。故又当知念死无常功德及不念过患，与修死无常方法。若不念死无常，则不能修佛法。平常人心，以为此身可长可久，故对于衣食名誉等事，感其必要，全体入于其中，皆由不知念死。如知为二世着想者，譬如赴成都人，知在雅州，不能久住，故对于雅州所有一切服用，皆不耽着。不知念死，则心着于雅州，一物皆不能舍。故不念死人，直不能修法，即修法亦多推之异日。若知念死，则当下即修法，无再待明日后日之说。再则不念死人，任修何法，皆不得清净圆满，以其多为此世利益着想，无为二世着想之心。为此生着想，则尚在世间法以内，如此修行，直是自欺。何以故，因法与非法之分，即在为后世与今世着想二者而已。故吾人之心，如能将此生放舍得下时，任作何法皆是佛法。甘丹派善知识说有四依：一、心之根源依于法、二、法之根源依于穷，三、穷之根源依于死、四、死之根源依于旷野。言修法人，当具此种精神也。颇章喀

仁波伽云：「修法人自当具此精神，但真修法人，亦从未见有穷至死者也。」如何能将现世之心舍除，则须于八风不动。八风约之，不外衣食名三种之好恶。故知舍除现世之心，并无别法，即对于衣食名三种好恶，任其所遇而已。非必谓一定去作乞丐也，因乞丐仍不能无八风之动故。如能将衣食名三者之好恶心舍去，纵作国王，亦即为能舍现世之王。如第七代达赖，常云，披单铃杵之外，无物属我者。复次，纵能舍衣食二者，而于名誉不舍，亦属非法，如为名发心者，纵能食草饮水，住雪山修行，亦属非法。因出离心，菩提心皆无有故。故知凡为二世计者是为佛道，不为二世计，则非佛道。总言之，不念无常，不能入道也。因不念无常，虽修法不能精进之故。往昔诸圣，如穆勒巴之流，所以成功，皆由能念无常。其传有云。披单坏已不堪，一日，自取补缀，旋念辍法补衣，其事不值，旋即辍补，仍修于法，此皆由念无常心切之故。不念无常，无异自将其身投入恶道。因不念无常，种种贪欲皆起，贪欲与道正相违故。再能念死无常，与不念者，临终时，情各不同。能念死者，临时不怖，盖自知早有此境，且有善法之准备故，不念死者因平日心境，完全着于此生名利等事，及至中阴现前，所着一切，顿皆成空，无所抓拿，发生恐慌。又因世累，未积善根，临时悔之，已不能及，只有捶胸顿足而已。再能念死者，因为二世着想，即知戒定慧皆为二世资粮，故对于三学不致放舍，此就有所成就方面而言。又因念死，纵有贪欲境现在前时，亦能自归平息，此就有所遮止方面而盲。故念死一法，初中后法，皆不能离。初不入道者，念死能使入道：中不精进者，念死能使精进，后不圆满者，念死能使圆满。总之能将为世着想之心放得下者，即内道人也。念死之法，正为生起此心之作因也。能放舍此世心，对于二世果报之殊胜，固不待言矣。即对于比世一切安乐之方便，虽心已不着，而顺缘亦不求而自集也。汉藏大德，如玄奘，如阿底峡、宗喀巴诸圣哲，其身虽逝，而声教至今不衰，此种胜果，仍以能放舍世间心为其正因也。甘丹派有一格西名门勒，曾云：吾初作贼，五夜辛勤，仍不得食。现则不求而食自至，此皆放舍身心学法之功。释迦亦云：「一切稼穡之殊胜，无过秋日，一切作意之殊胜无过无常。盖盲秋日犁地，乃有好收成，无常作意，乃能修善业。故既知人身难得，同时即宜知无常，是为大因缘。气如晨能念死，一日之心皆可入法，如半日间念死，半日之心皆可入法。」故当生决定修念死之心。念死无常之法如何？在昔大德言之甚详：外无常、内无常、一切有情无常、处无常。总缘此一切无常，宗喀大师说有三根、九因、决定性、三者。依此三者以修死无常。三根者何，一、当知决定死：二、死来无定期，三、死后除佛法外不能有所利益。决定死因有三。一、死主阎王一定要来，无法可阻。因此当知，从前罗汉辟支佛一切圣者，尚示涅槃，何况凡夫。以耳所及，不死者无闻，以目所及，不死者未见。故知从今日以至百年以后，同地所存，千万人众，均当不存，断无我一人独可长存之理。又复当知，六道之中，无论天阿修罗，及其最后，终归无常，不死者，无有也，又一切日月年等之时间性不成无常者，亦无有也，故死主来时，虽属轮王，如以重宝相易，亦所不能。世间仙道，亦属无常，如向空而唾，唾有高下，无不堕者。故知死决定必有。此言死来，不可拒也。二当知人命无增而且日减，第七代达赖有云：「生不容吾辈安坐一刹那者，譬骑最快马者，直向死主而趋也。」故虽负生名，而实已趋于死路，说一语，命即少一语时间，食一饭，命即少一饭时间，相续减少，曾无一刻之停。譬如然蜡，一着火后，只见其销。总之吾人任作何事，惟有不不停的向死主而趋。譬如囚犯，缚赴刑场，步步近死。经云：有情寿命，譬如闪电，又如高崖瀑布，此盲不但向死而趋，且其势甚速也。故于第二种因上，知吾人决定必死，而且无一刻之停。又当知二万一千呼吸，即为一日，三十日为一月，十二月为一年，十二年为一周，如是几周年，吾人寿命，亦不过如是而已。第三种因，不待有闻修法，而即决定要死。何以故？自少至二十岁不知修法。自二十至三十四十岁，中间恒被推诿修法之心销减寿命。及四十以上，精力减少，欲修法而无能矣。贡达喇嘛曾云：「吾忽忽不知何者为法，何者是修，如是之心，已销去二十年矣。要修要修，日诳一日，如是之心，又销去二十年矣。修不来矣，修不来矣，如是之心，又销去二十年矣。」此语不啻人寿

空去之故事与传记也。又当思十五六岁时，一不能持念，二不辨法与非法，及其后虽能辨法与非法，而修法时间，一半为夜间睡卧耗去，所余一半昼间，又为饭食等耗去若干时间，真能以清净心在法之轨道上者，不过以日以時計耳，故知得以修法之时间甚少。且不待得此时间，而死主已至矣。故当生决定修法心也。二死期无定，亦有三因。一、寿无定，因寿无定，何时死不可知。二、死方面多，生方而少，因此何时面死亦不可知。三、身如浮沤，其性无坚，何时而死，亦不可知。虽说三因，而实地修行，仍不易生起明显之心。故宜于阎浮提人寿若何不决定，详细观察。试观世人，一岁二岁而死者有之，十岁八岁乃至数十岁而死者亦皆有之，最为不定。总之不论长短，终归无常。故吾人不当思叨日如何，而当思二世如何，因不待明日之来，而二世已来。盖有晨在而夕死者，有食时尚在，食已而死者，无常之相，触处可见。《无常经》中，言之甚详。又复当思，此月是人，二月是犬，亦不可知，今日着人衣，明日即不着人衣亦不可知。今日为令誉之人，叨日令誉堕落，亦不可知。颇章喀云，今日购米入室，有时此米先此身而尽，有时此身先死，米尚依然，皆不可知。当如是思之。当知古圣先贤，所遗事迹，皆属无常之相。二、当思生缘少，死缘多。又当思生缘多成死缘，如有因食而死者，有因服药而死者，有因经商营业而死者，皆生缘反成死缘之例也。勉实言之，凡所作为尽成死缘。何况更造刀枪以相杀乎：人之生命，如烛在风中。而且一切贪嗔等矛，在于心中，皆为害命之物。假使此身能如磐石，如山土，岂不甚坚，而无如其如泡也。于此常善思之。故知命之与身，与死日接。当视死如取命之敌，其来决定。今日不来，容我偷活一日，明日来亦不定。于是发生决定修法心，并发生趁其今日未来，立刻修起法来之心。三、对于死无常，惟法可救，其因亦有三焉。一、当知一切财宝不能救死。二、一切受用不能救死。三、一切眷属不能救死。于此当知，决定有死，而其来无期。如其来时，财宝能利益乎。财宝决不能利死也。因死时财力决定分离，一文不能携去。国王死时，不能自携其宝以随，乞丐死时，不能自携其杖以随。不但财宝，即此身亦当静陈死榻之上。所余惟有识性而已。能利益此识性者，惟有佛法而已。当思，譬如行于远地，自既穷困，又当舍离亲眷，而只身独迈，日入于恐怖城中。此时此心，究作何想。不但自怜，亦常怜人。死时亦复如此，一无可恃，惟法可恃，故当发修法心，并发立时修法之心。

九目中具三种决定性。一、决定修法心，二，决定即时修法心，三，决定除法而外，其余皆不可恃。

颇章喀仁波伽念死修法之教授。开初就自身着想，作为死无常已至，医药不灵，修法不效之时，当思是何情状，应作如何感想。第二步，至有出息无入息，唇鼻等均已干枯，而又忆念不起平生所作善业时，当思又是何情状，应作如何感想。此时暖触已渐销尽，诸根枯竭，回思平生所作一切，能为利益否，平生所作一切，究竟是苦是乐。第三步，至出息已断，陈于死床，当思此时又是何情状，应作如何感想。此皆必到之境，不过何时到，未及定耳。第四步，死后一七、二七至七七，当思又是何情状，应作如何感想。至于究竟，当思除情识以外，所余惟有白骨。试忆平时所见墟墓被发，地下白骨累累之状，而思其在生时与我何异。我死亦必到彼一境，此时所能利益我者为何，除佛法外无有也。于是生起决定修法之心。修念死法竟。

又复当思，人死非如烛灭香销，归于无有。因识性不灭，必有所至。所至之处既决定，只有善恶二趣，试思自己能作主否。盖能作主者只有业力。而业力究引我于善趣、抑恶趣耶？则视善恶二业之力孰大，善业力大，定入善趣，恶业力大，定入恶趣。龙猛菩萨云：「一切善果与乐，归诸善趣，一切恶果与苦，归诸恶趣。」吾人将来死后，究入于恶趣或善趣，此亦可预知者。试观世人，作恶者多，作善者少。或虽作善，而发因不净。即受三宝加被，发因净矣，而行善时杂以懈怠等

恶，又未必圆满。即使得三宝加被，作时圆满矣，而作竟，又多起我慢，起嫉起嗔。如或起嗔，则从前善行，悉被烧尽。反观作恶，如盗贼之类，其心甚猛，其智甚巧。以此推之，则入善趣者必少，入恶趣者必多。如或不信，试以一日用大小豆记善恶二念，结果比较，则知善恶念二者孰多矣。颇章喀仁波伽云：「人之就我问一世苦乐者甚多？」余答以此不须问，但自就善恶行察之便能知矣。既恶比善多，则当思恶趣之苦为何状。在未入恶趣时，先思其苦状，一则尚有脱苦之法可设，二则因此易止恶业。若不先思，迨入恶趣，欲念三宝，已无及矣。故思恶趣苦，对于修行，甚为重要。龙猛菩萨云：「大寒大热地狱之苦，当每日思之，并须常念饿鬼畜生之苦也。」故观想上师在顶上之前，当思吾人无始以来，所造恶业甚多，决定入于恶道。如洋所地狱，与地面相距，虽有若干由旬，然与我相隔，仅在呼吸之间。呼吸一断，立入洋所。己身在内，是何光景。四方八面，皆炽热铁山，上方火焰飞腾，下方纯系赤铁。而自身庞大无比，裸处其内。以业力故，见他有情，执刃毁我，我亦持刃相报。身寸寸断，堕地以后，又复重生，故云洋所（重生）。试想此身在内，是何光景，当不寒而慄矣。由是生起恐惧心。不只此也。一入地

狱，苦之程度，但有增加。因见狱卒时，惊恐异常，身心登时粉碎。又见狱卒将他有情，置于赤铁地上，或以赤铁拂之，或断其支分。以业力故，已断之支分，亦复能知痛苦。又有狱卒，驱诸有情于赤热两山间，合而夹之。又有以赤铁片，裹诸有情。当思此苦为何如者。尚不止此也。因业务别故，自见其身，在大众中，如柴在火，久之，身火不分，不复见诸有情，但闻呼痛之声。如是之苦，不知经历若干年代。不止此也。四根本戒，但坏一种，此类地狱，决定当受。试思若生彼时，其痛如何。倘对此种痛苦，不能生起猛烈恐惧时，应当常作如是观想，务使生起。地狱苦相，朗忍言之已详。兹更说迷马持一种。在八大地狱周围，为猛烈火灰所成。当思吾人在此火灰广场，往来驰驱，无有止息，自脚至膝，屡被烧完，业力重生，辗转不尽，其苦为何如。火灰之中，复现粪池，身浸于内，有诸小虫，穿肉入脏，万死万生，不能穷尽，当思其苦为何如。如是大苦，吾人能久处与否，当细思之。又有刀剑之路，行所必经。初见似为青美草原，至则变为刀剑。欲逃而周围皆是，举足便被刺穿。千辛万苦，剑路方完，以为苦毕。复见森林，心盼欲往，疾驱而去，树之枝叶，皆成刀剑，如雨而堕，四肢皆毁。如此剑林，稍微休息以为将出苦矣。又见高山，心欲驰往，至则见山上有从前妻子眷属，举手相招，心生极喜，以为平安至矣。极盼欲往。至则山变铁崖，仍见眷属，在顶相招。努力攀登，则见铁崖下倾，有铁犬在下相噬。折而上登至顶，则眷属皆成铁鹰啄人眼目。折而向下，则铁犬复噬。如是上下，为鹰犬所苦，不知若干年。颇章喀仁波伽云：「此苦譬如执不同刀剑者一千人，昼夜不停，向身杀害。」于此当思，吾人前生所种地狱恶业，不知若干。其中但论一种，亦足堕于地狱，则死后对于地狱，决定不易避免。于是当思对于拔除地狱之法，当学当修。谢瓦他菩萨云：「二刹那之恶，起已使人堕于地狱，何况无始生死以来，恶业集聚，安有不入地狱之理。云何一刹那恶业能入地狱。」例如恶口不改，如遇菩萨，而不相识，向之加以恶口，已种大叫号地狱因矣。此真实不虚之事也。故阿底峡尊者常云：「业果业果，即因口一不慎，便种地狱因故也。」一真证菩萨位人，但一礼敬，生福无限，反之骂辱，祸何可言。将堕地狱人，临命终时，呼吸感觉冷气，极思热解，此是入大热地狱前相。如浑身觉热，极思凉解，是为入大寒地狱前相。一种有情，临终不思饮食，乃至不欲见饮食之相，是为积有饿鬼因相。临终思冷之人，呼吸一断，便成大寒地狱中有。颇章喀仁波伽云，此是决定的。临终思冷有情，所见之地，下是大水，半身是冰，上面是雪。地狱中有，系是化生。如人梦中，见种种相，及其既醒，则另为一境。地狱中有一见异境，则已在地狱矣。大寒地狱等相，朗忍亲波书之甚详。其身系是血躯，如疮新愈，身材甚大。行动匍匐，经于冰雪地中。生是狱中，苦初不甚，尚有呼声，阿啾阿啾。及至第四层，则口不能呼，惟喉有呼痛之音。第五层，身僵不能动矣，其苦尚可说乎。

初层寒狱，身有水泡，二层泡破，三层口呼阿啾，四层惟喉有音，五层惟身战悚，六层以下，不能动矣。总之地狱之苦，以时间计，长久无算，八十斗芝麻，百年取一粒，一粒一百年，其长如是。龙猛菩萨云：地狱有情罪尽，则地狱之报尽，其罪一日不尽，其报一日不尽，而地狱有情之罪尽难矣。。，音决昂阿绛巴喇嘛，曾在岩穴中，隆冬赤身，修大寒地狱之苦。盖从大善知识，对于地狱，实地去修，故对于地狱能生恐怖之心。因亲试岩穴隆冬之苦，是否能受，如此不能，则地狱大寒，如何可受，故恐怖生矣。若谓地狱虽苦，吾未必即生其内，则当思无始所积之罪，是不可知者。种大寒地狱因有共不共二者。藏中于有雪中置虱衣，以去虱者，是则种大寒地狱共因矣。不共因，则起邪见者是也。凡此所说，在使人生恐怖心。如照此思维，而恐怖不生，则须向顶上本师启请，使我迅速生起地狱恐怖之心。因恐怖不生，则不生于地狱之因，亦不能生。故对

于此种大苦恼，务须生起恐怖，乃能生起出离心。出离者，出离生死也。而地狱为生死中最粗猛之大苦，如尚不能生起恐怖，则对于细微小苦，更不生恐怖矣，出离之心，如何能生耶。

尚有较近地狱，所谓人间地狱者，藏文名利侧。有更登松尊者海上遇风，船吹至一岛。上有一庙，约有五百僧人，正食。众僧请其先食速行，谓庙当有小灾也。尊者得食已而出，众僧继食，食已，食具皆变成刀剑，互相砍杀，火焚寺宇，尊者出游复归，见此形相，及入庙，则一切如故。询之，众僧云：「此是地狱相。因在迦叶佛时，吾人皆僧，食时斗争，相杀焚庙，故受此报。」尊者又见有墙，近之则闻有情呼痛声，远之仍为墙状。又见有铁链，近之为有情呼痛，远之仍为链状，又德恪昔有一喇嘛，一日谓寺众云：「河中当有一物浮至，速往守取以来。」众如嘱，自晨守至傍晚，见有粗本浮至，取置河岸。喇嘛旋将木破，中有一蛙尚生，周围无数小虫攒噬，蛙痛欲死矣。众问何故，喇嘛云：「此蛙为某小寺管家，侵食僧众财物，故死变为蛙，诸虫取其血肉以偿。吾今观见，故救出之。」颇章喀仁波伽云：「此亦人间狱也。」师又云：「吾有一伴侣，常行商至叉绒坝，见一树，晨则上半为人身，能左右动，取树上虫鸟而食。下午，毒，有种种苦。再为羽毛族类，有种种苦，试观鹰等，据枝啄食，悬悬其心，恐有弹丸，或他害物，猝袭其身，行止眠食，无弗忧恐。一亩生道中，尚有细微之苦。第七代达赖曾云：一例如小猫，似若可爱，然身为毛群，四足向下，已不可堪，而且智慧语言与人隔绝。即如犬身，一旦有人，欲杀害彼，彼实无法可以呼吁，细思吾人情愿变此否。」再如猫犬之身，居夏不凉，入冬不温，设使吾人，以业力故，变作此身，能忍受否，当反复思之。又复当思，从无始以来，所种畜生道业力，不能保证其无，则畜道最易堕入。设吾来日，变成此身，能忍其所过之生活乎。以十不善道业力判之，即下品恶业，亦有速堕畜生之可能。例如吾人平日杀畜，或加戕害，此亦畜生道因也。印度昔有一家，壁悬一山羊皮。其人为外道，供事乃局神。取羊血祀神，感得大富。临终遗嘱诸子，继续取羊供神以绵家业。其人死后，变为山羊。其子取羊祀神，展转五次，所杀皆其父也。此昔大德所说，又印度一家，后园有池，有鱼甚多，其父常取以食，其子亦如之。其父死后，变作池鱼。其母变作门犬，其子不知也，食其父肉，取骨饲犬。其爱子则前生仇人所变也。舍利弗见之，说偈云：「一子食父肉，妻食夫骨，仇变作儿，世事可笑。」又有一沙门，集于树上，有詈其似猴者，其人死后，作五百世猴身。此类故事，经中甚详。当思吾人所作畜生前因，不知若干。又复当知堕畜生业为何。如对于法不敬，对于说法人不敬，对于师长不敬，对于父母不敬，皆畜生业。不但恶业，即作善业，而不清净，亦往往种畜生因也。尚有最微细者，颇章喀仁波伽云：「即如顶礼，如非五体投地，亦甚似俄伽地狱因相。又如礼多而倦，身卧于地，则为蛇以腹行之因相。又如顶礼，以拳倚地，则为畜生之蹄相。又如供佛，身虽无过，而心不生敬，亦种畜生因。盖对三宝不敬业也。」故虽修善，以不净故，尚多种恶因，何况镇日为恶。以此思之堕落之因，固甚多也。居士戒，任犯一种，皆当堕三恶道。例如杀戒有犯，一日不觉，则长为二倍，三日增四倍，四日增八倍。罪性之增长如是，不久之

间，便积如须弥矣。虽日常仍在供佛忏悔，譬如以箕帚扫除，何损于须弥之大，应如何深加惊惧。是故当知，恶道决定要堕，不可不惧。但徒惧无益，当思今得人身，恰如临于恶道之口，趁其未入，正好设法，如其入已，便难为力矣。或有转念，恶道吾未必入，因吾敬信三宝，仗三宝之恩，可以不入恶道。然此当思，如专依三宝之力，便可不入恶道，则恶道众生，仗三宝之力，便可尽出，恶道之名，何难消灭。当知出离恶道，须仗自他二力，须修不堕恶道之法。于此当观想上师在顶上，对之启请，使我迅速恶道之怖畏心，并迅速生起出离恶道之猛勇心。由是当如理修习皈依与业果。前所说死无常与恶道苦，皆为使人生起为二世着想心之方便，于此已竟。兹讲为二世得安乐之方便。共分为二，一、入佛法之门，在修习皈依，二、安乐与善之根本，在修习信业果之决心。修习皈依分六：一、皈依因，二、皈依境，三、皈依理，四、皈依法，五、皈依教授，六、皈依功德。皈依因分二：一、对于轮回与三途之恐怖心，二、此类恐怖如何得救，了知除三宝外，无有别法之决心。依朗忍道理，若无此类恐怖心，则皈依三宝之念，无从生起。恐怖心虽有，而无唯三宝能救之决心，则于皈依，必生颠倒。如二心具足，则已入于皈依之门。二心不具，口虽皈依，实未皈依。故对于前述三途等苦，务使恐怖之心，从速生起。颇章喀仁波伽谓无恐怖心，不生皈依心。正如不因烈暑，不生求阴心，不因严寒，不思求衣心。盖皈依者，救怙恐怖者也。必知恐怖，乃求救怙，是断然者。吾人如遇第一因不生时，则宜力思三恶道苦，至第二因之生起，则须赖第三以下之各支分。第一因，例如囚人判定明日行刑，则今日之内，必尽力营谋救怙之法。吾人之怖恶道亦然，而能救怙恶道者，天龙大力神鬼，皆无此种能力，正如死囚之赦，必须赖最大权力之人，非卑位微权，所能解救。故皈依境，除三宝而外无有也。其他如自在天等一切世间神道，彼岂唯未离生死，尚须入于恶道，即其功德圆满者，亦不过对人有除病解厄之利益而已。绝无拔除生死之功能，岂唯无拔生死之功能，且有时反使人多增灾难。颇章喀仁波伽云：「拉萨至后藏道上，有神名乍增，其力甚大，骑而过者，如不下马，能使颠殒。一日，有乡人行至乍增处。值暑，宿于其寺。因礼而言曰，汝是有力者，吾今皈依汝。旋见异物来者甚众。乡人怖甚，启曰：乍增，吾皈依汝。掩面而卧。俄而众怪携一人至，食之。中有一怪，不得食，争嚷。乍增谕云，勿嚷，此处尚卧一人。乡人素患颈瘿，颈际累然。乍增至，攫乡人之瘿以与此怪，争乃止。翌日，乡人归家，见者惊云，汝瘿几时割愈耶。乡中复有患瘿者，闻之，喜而往乍增处，皈依乍增而卧。入夜见怪，一如前人所见。众怪分食一人，余肉一块，无怪可予。乍增瞥见乡人云，此有一人，以与之，投其肉于颈。乡人旧瘿未愈，又增一瘿而归。」以此见皈依神鬼，与其缘合，则或得福，其缘不合，或时得祸，无决定救人之能，故月称菩萨云：「佛法僧三种皈依者，所以使人得涅槃之究竟皈依，除此之外，无有余救怙者。」故吾人皈依境，惟有三宝耳。颇章喀仁波伽云：「对于天神外道等，微论皈依，但对之合什起敬，亦失皈依戒。」然则吾人对于天神外道本地土神等当如何，盖只能作朋友托朋友，略送礼物，希其扶助之想，不可以心向往之也。所可皈依，惟有三宝耳。惟有三宝可皈之理如何？朗忍中有四理由。一、因佛自身一切生死一切恐怖已经完全解脱，不但自解脱，使他解脱之方便，佛已具之。佛之自解脱，经言甚详，广通经论，自能知之。颇章喀仁波伽云：「佛自解脱之证据，即在印度道场，成道时，魔军无数，种种恼害，佛以一人，入于慈心三昧，不但无伤，魔军众械，悉变雨花，佛未进攻，而魔军自败，此为佛一切怖畏悉已解脱之明证。」如自怖畏，未能一切解脱，则不能使他解脱。如污泥中人，不能自救，必求之已出污泥而居岸上者，乃能救护也。佛对于使他解脱之方便，尤极善巧。如岸上人欲救泥中人，亦必善解救护之方便，佛则使他解脱之善巧者也。何以见佛之善巧解脱。试观当时弟子，有贪欲重者，佛有法使之解脱。有嗔恨重者，佛亦有法使之解脱。例如穹嘎阿，一日，佛乞食至其门。穹嘎阿之妻，名本打热嘎，以手承佛钵，满盛上好饮食而以供佛。穹嘎阿夫妇情爱甚笃，刻不能离。穹嘎阿持钵欲出。其妻挽之，不可。妻以唾湿衣，约不待干，即须返室。及穹嘎阿持钵出门，佛已前去。追随佛行，直至佛所，呈钵。佛未及

受，问可出家否，不期而答曰可，侍者因为剃度。穹嘎阿身虽出家，心念其妻，思欲遁归。一日佛出，嘱其洒扫，穹嘎阿急急扫竣遁归。意佛必从大路归，因从小路而遁。殊佛之归，适取小路。穹嘎阿隐身树丛以避。佛至。树丛自开，因携与归。一日佛携与游见猴。问曰：「汝妻何如猴乎？」穹嘎阿因盛言妻美，猴不能及。一日，佛复摄彼至三十三天。见种种天女，有天主座而无人。询之，有答以佛弟子穹嘎阿一念出家，当生于此者。归以语佛，佛云：「天女之美，何如汝妻？」答云：亦若吾妻之于猴也。自是穹嘎阿心念天女，行道甚勤。佛知其欲念未断，复嘱阿难摄至地狱。见种种恐怖状，中有广场，而无有情，讯之，有答以佛弟子穹嘎阿天福尽后，当生于此者。穹嘎阿归而恐怖不已，临食碗堕不能下咽者屡日。因此怖心，发勤精进，证大阿罗汉。此可见佛，之善巧为他解脱也。其他如索莫者哇曾杀九百九十人，佛使之解脱。又有一房主，九十余岁，佛亦使之解脱。如无善巧方便，如是罪大与年老人，如何能使之解脱。此皆佛使他解脱善巧方便之证。佛为皈依境，自离怖，亦使他离怖，二种功德，既言之矣。而众生有智慧，能知佛为皈依境者，有无智慧，不知佛为皈依境者。然佛以一片大悲心，平等饶益，无亲疏憎爱于其间。此又为皈依境之第三种。印度有地主名敦堆，子名勒翁。敦堆死后，家落。勒翁与乞丐为侣。勒翁福报至薄，不但独乞不得食，入群，群亦不得食。乞群中有智者主张分群而乞。勒翁所入之群，仍不得食。又分，又不得食。最终为群所摈。独行，遇中印一商人，向之乞食。商人问其家世，与有戚谊，怜之，立与银二元。勒翁纳入衣中，缝之。商人命与同食，以福薄故，食物或倾或冷。商人察知，命分席而食。食临入口，或为鸟所攫去。商人念其福薄不敢与近，别去，以食遗之，此食勒翁亦不得。自是流落独行，见者皆呼为罪来。勒翁日惟涕泣。佛在此城，令人寻获教令积福。勒翁自念乞人何能培福。佛告云，「汝衣中岂不有二元乎？」勒翁乃忆及之。佛教购花供僧，命僧为之回向。因此渐遇善缘，随佛出家，终于证果。以此见佛心平等，无亲疏厚薄，而皆饶益之也。总之，一、佛自离怖，使他离怖。二、使他离怖，而且善巧。三、不分亲疏。四、不分有益与无益，而皆使之解脱。即此以明，唯佛是所皈依之理。佛曾自云：「于我有益如阿难，于我相害如提婆达多，皆无亲疏爱憎之心，对于阿难如何爱护，对于提婆达多亦然。」提婆达多病时，佛以金色手摩其顶而作是言：「爱汝如阿难，愿以此平等心，净息汝之业力。」提婆达多之病，因此遂愈。佛曾召药王用麻麦药四十两服之，服已，饮以糖汁。提婆达多以我慢故，自云比佛，闻佛服是药，亦向药王索之。药王不得已，以三十二两与之。服已而狂。得佛亲手加被而愈。及愈，见佛手摩其顶，又复拂然，不受。其慢如是，而佛心仍无爱憎之别也。由是知自解脱，使他解脱，具善巧，无亲疏，无爱憎，一体解脱之可皈依境，惟佛为然。此种决心，当令生起。法僧为可皈境之理如何。当知法为佛所说。僧为依佛法而行者。以前皈依佛之四种理由，故知法僧亦是皈依境，又因法僧，皆是佛之因相故，与佛成平等量故，是以同为皈依境。由是知佛法僧，皆皈依境矣。但就解脱三途恐怖而言，究竟三宝均具足皈依耶，抑仅皈依其一或二耶。当知凡属恐怖，天灾水旱风雨等一种恐怖，则任皈依僧法之一境，均可解脱。若对生死与三途恐怖，则非三宝具足皈依不可。例如极热病，非具足医、药、看护者三种，不能疗治。解脱生死三途之恐怖亦然。三宝缺一不可。佛如医王，法如药，僧如看护者。因佛医王说法之药方，是为教之法宝。因教之法宝，遂能引生吾人内心证得之法宝。初闻教法，如无看护者之僧众，则不能引入证之一地，譬如服药后，无人看护，不能引入愈之一地。又如车二轮，内而法宝，外而僧宝，双轮具足，乃能推行，达所期境。故解脱生死三途之怖，非三宝具足皈依不可。至如一种恐怖，皈法皈僧，皆可得救。其证如何，佛时有赣波为随佛出家之僧。其弟入海采药，止之不可。归途遇风，船濒倾覆。同舟皆云，汝兄出家人也，何不皈依求救。合十皈依赣波，海风应声而止。

皈依法云何。一、念三宝功德。二、念三宝功德之差别。三、承认皈依之道。四、余处不说皈

依。初念三宝功德者，一、须念佛之功德。二、对于功德之认识。如不能认识，对佛信心不生。信心又分三，一，清净信心。二、见佛功德，渴思欲得之信心。三、决断信心。盖于因已明之后所生。此处所重在第二一种。欲生此二种信心，非认识此功德不生。佛功德分身口意功德，及事业功德。佛身功德如何。当思佛身，有三十二相，八十随好。佛身光如秋月离云翳，清净光明圆满，视之不厌。又当知佛身有历劫积福之功德。佛一毛孔功德可等一切菩萨声闻缘觉之功德，因佛一毛孔福德，等于一佛世界福报故。十毛孔功德，等于一随好功德，如无十毛孔功德，则不能得佛一随好。十随好功德，等于一相功德，如无十随好功德，则不能得佛之一相。十相功德，等于白毫相功德。十白毫功德，等于肉髻功德。由一毛孔，已有一世界所积福报，等推而上，可知佛身功德，不可思议。吾人未随佛世，不亲见佛，对于佛身相好，颇难忆念。颇章喀仁波伽云：「如一灯光明，累而积之，等佛身量，如是光量，是佛光明，可照此忆念之。」又佛衣与体离，不相接触。足与地离，所履之处，一切地尘，悉来承事。皆为福报所致之相。佛身功德内，复具足语意功德。如佛说楞严即在顶髻所说。佛毛孔能放光说法，白毫肉髻，与四体皆然，是尤为不可思议功德。此皆经有明文者也。佛毛孔说法，是为语之功德。当知佛身语意功德是圆融的。佛身口功德内，又具有意功德。佛身毛孔，皆具知真俗二谛，毫髻等亦然。总之佛身功德，极为希有。佛语意功德，依于佛身功德，而身语功德，又合于意功德，如是极其稀有。当知此皆真实不虚。不必论佛，即如章嘉呼图克图，因著述过多，晚年目衰，不知所著有无错误，遂以一指抚摩而代目用。再就语功德言，有六十妙音，可考之经书而知。有闻而入心者，有闻而生解者，如是等六十支分。又佛一音说法，一切不同语言有情，皆能了知。任何众多有情，各有所问，佛以一刹那一次答覆，各皆得解。须知佛说大般若，并非三次所说，略者为利根说，中等者为中根说，广者为钝根说，皆一次所说，而耳根所闻不同，各各记之，遂成为三。此皆语功德不可思议处。又复当知佛语无大小远近之别。孟嘎寂播尊者曾试佛语，用神通力至离地十九世界之外光明王佛土树下，闻佛音声，仍与在佛左右无异。彼土众生，身材甚大，视孟嘎尊者，身小如蚁，玩于掌中，而怪其来处。光明卫佛语云，勿轻此人，乃释迦弟子某也。佛语功德如是，不可思议也。佛意之功德。佛观一切法，如掌中观庵摩罗果（藏文名俱耳那）。此果内外透明，如玻璃然。不但于一切法，能内外显现，并于同一时，即能遍观一切法。所谓一切法者，不外真俗二谛。即于一切法上，同时遍见真俗二谛。尤其妙者，常人修空即不能涉有。佛之意功德，于修空时，同时即能转法轮。总而言之，佛意功德，分悲功德及智功德。上所言者，皆属于智功德一分，推而言之，无能穷尽。再补充一句，欲观佛之智功德，详考《瑜伽师地论》，即可推知。约言之，佛智有二十一种相。念佛之意功德，其详者遍阅经论、十力四无所畏十八不共法等义。其略者，则如上述佛观一切真俗谛皆如掌中观庵摩罗果。如是思维，生信而皈依，佛时，有释种名嘎恤，印度有外道名漠底巴。嘎恤死，外道为作法，有状如嘎恤者显现。释种因此甚信外道，以为其法真实不虚。有以问佛。佛云；「此嘎恤非真，为药叉所变而享食者。」闻者怀疑，佛云：「我不仅辨嘎恤之真伪。汝等各持一握麦，混合之，吾能一一分还原人，无一差谬。」验之，果然。以此见佛智之不可思议。至佛悲之功德如何。总之一切有情皆生于佛慈悲之中。有一有情，越出佛慈悲之外者，无有也。佛爱一切有情心力，胜于有情自爱之心力而有余。即此可略知佛意之功德。佛身语意功德，既略有认识。则须认识佛事业功德。身语意各分二业。佛身业功德者，「瑜伽师地论」说佛身业功德有九喻。一如帝释天王，天众见其身及琉璃地，油然生敬信心。非帝释之心，有所作意于其间也。佛身亦然，凡念佛身，见佛身者，立息烦恼，心得柔和，而生出离之想，亦非佛心有所作意于其间也。二佛身如月，照一切水，无所不遍，而水自因缘，有不见时。佛身于众生亦然，有能见法身者，有能见报身者，有仅见化身者，有一身不能见者。而身业遍照，无差别也。佛功德如梵音天，常以大音，不击自响，遍唱诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静。天众闻之，善念自生，不复堕落。佛亦如是，不必作意，即能遍显语业功德。由其无始大

悲愿力所成，一时能使一切众生各各发生善念，而得解脱之道。佛意业功德，复喻如云。云以一雨，遍于各地，草木大小，各如其量，皆得长成。土石遇雨，虽无补益，而雨不遗土石。佛无始悲愿之风力，吹动慈云，遍下清净甘露，大中小天人，皆如量成就。外道遇之，虽无所得，而佛心不遗外道。如是思维佛三业功德，因而上述对佛之清净信心，亦能生起。如吾人心力强大，能遍读三藏十二部经，则对于佛身语意功德，即能具知。次亦须读朗忍大小二本。再次亦须就上所讲述佛之身语意功德，仔细思维。则清净信心，不难增长。例如见一喇嘛，信心未必遽生，及详知其三业功德之后，则信心油然而生。故宜努力精进，以研究佛之功德。因为念佛功德之关系甚大，以皈依而论，皈依之因，对佛宜有欲得其位之信心，而此二心，非念佛功镕不生也。

佛功德，既略言之矣。次为法功德。约而论之，法不外教证，必依教证而后可得佛位。而真实法宝，分灭道二谛。余为俗谛，勉实言之，道谛即证得空性之路也。世俗之苦集二谛，亦即在道谛之中显现。道谛之显现苦集，不论精粗表里，悉显无余。凡一补特伽罗是否为胜士夫，视其已否通达道谛为断。道谛之功德，即在其能伏灭三界烦恼。宜依久瑜伽师地论铎所说以思维之。至于灭谛功德为何，能将贪欲无明烦恼障灭除无余者，即为灭谛功德。而能灭除微细习气障者，惟佛为能。阿罗汉等则尚不能灭除习气。所谓习气障者，即对于一切业果不能彻底了知，而有垢障尚存。必至佛位，乃能除尽。除尽此细微习气者，亦为灭谛之功德。其余教证功德，经论可详，勿庸多述。

僧之功德如何。简言之，上述圆满之果，是为佛位功德。能得此佛位之因，是为法之功德。而修此因法，以求佛位时之助伴，是为僧之功德。次当思三乘人之功德。第一当知，大乘僧众功德，具足十二支分。即以二地菩萨而论，具有一千二百功德。总言菩萨功德，不论其证知空性与否，而皆无一刹那自利之心，而纯为利乐一切有情。分言之，证空功德，菩提心功德，行六度功德，皆为利乐一切有情。故大乘功德，不可思议。小乘人功德为何。如缘觉乘。以猛勇心出离生死之功德，不可思议。为求证果故历劫积集福德资粮之功德不可思议。对于蕴界刹那缘起，异常巧慧，无师而自证辟支佛位之功德，不可思议。如声闻乘。声闻有五，即最末一种，亦须：一、具足清净戒功德，二、具勇猛出离心功德，三、具观三恶道苦最极显现功德，四、具止功德，五、具止观双运功德。虽不具足而已证入。兹所言声闻功德，未及举例，不过略标大概，便于以后读经论时，易得纲领。朗忍之可贵，即在括三藏十二部之纲领无余也。至此总略思维佛之功德如何，法之功德如何，僧之功德如何。即以僧之初级者论之，已具足清净戒之功德如是。试思我有此戒功德否。由是于三宝发生清净信心。由清净信心，而生起皈依三宝之心。因皈依三宝，而生起种得三宝果位功德之因，是为皈依果相。总言，是为念三宝功德而皈依。

次为差别门之皈依。佛者，得大菩提，觉一切有情之行者。法者，彼所说之果，而为离一切欲之性体。僧者成就一切法之行者。又佛者，传圆满法音者。法者，离一切不善之性体。僧者，成就诸法，显现欢喜之事业者。行人当因三宝之差别行相，发起意乐而皈依。然此不过就其表面略言。若欲详知内容，可读无着「集论。」又次为承认门之皈依。皈依佛，佛为传授者，或指导者。皈依法，法为真实救护者。皈依僧，僧为成就皈依之助伴者。如是思维而皈依。是谓承认门之皈依。佛之救护吾人，是为吾人说出离三趣苦之方法；法之救护吾人，使吾人于出离三途怖畏与苦之方法，生起通达之正知，依以修习，不再复入。僧众者，对于吾人修行一切法之催促者，因其催促，使吾人速出生死。故僧为行者之伴侣。凡是行人，即不能得圣僧，亦须良伴。昔有二僧一饮酒，一不饮酒。其后分别，饮酒者复与一不饮者为伴，久久受化，禁酒不饮。而不饮酒者，复得一饮者为伴，久之亦受化而大饮矣。故伴侣之关系甚大。如能得一戒行清净者，与一闻思修精进者而与之亲近，则见闻薰习，自能断恶于无形，而免于三途之苦。此就最近伴侣而言。至对于以前之声缘菩萨众

等，其皈依法则就其传记所载，观其言行而追踪之，亦自能离恶。彼之救护，即如是救护，我之皈依亦即如是皈依。又有不说其余之皈依。例如缘起赞中所说内外道教义胜劣之差别，既了知己，由决定心中，生出不皈外道而皈三宝十乙勇猛坚定心，是为不说其余之皈依。

约而言之，观想顶上上师之前，先思三恶道苦，生起极恐怖之心力。恐怖生已，乃想顶上上师放光，在前面显出皈依境。于是以皈依境为所缘，而思如是怖畏之苦，能救者谁欤，则决定除前面三宝之外，绝对无有其余能使自他一切有情均出离三途苦者。于是于上师三宝，依前文所述身口意业功德，一一思维。于是对于上师三宝生起决定信心意乐。复思身之周围有六道众生罗列，状虽如人，而心中各有其自趣之苦。如是思已，启请上师，速将我与众生之苦，予以救护。不但口作是全口，心中且须诚恳作是想。然后诵皈依上师，皈依佛等文。须知皈依非是易事。因皈依必须自内心中生起，如母忆子一样坦诚。凡所遇境，不问优劣，均认为惟有三宝知之。若心若身，一切交与三宝。当于皈依境上，生如是念。对于轮回之苦，能为出离之助者，惟有三宝，无有其余，因而生起恳切不二之盼望与请求。如是盼望请求之心，是为皈依正心。吾人有无是心，应善观察。无则速使生起，有则速使增长。若此心未生，任何闭门而修，仍不能入于内道之数。颇章喀仁波伽云：「吾辈僧人，如无是心，虽可在僧众中算数，而不能在内道中算数。」格西播多瓦云：「内因未生皈依之人，而列于僧之上座，是可异也。」故知皈依不在口头，而在内因确实生起皈依之心。第一代班禅绛村曾云：「总说皈依最精要一语，对于自己生死与三恶道恐怖、而思维惟有三宝能救之强猛信心、即是真正皈依性体。」此语有二因，一、生死恶道之怖畏，二、惟有三宝能救之理由，合此二因，对于三宝生起清净意乐信心。

就朗忍言，有因之皈依、果之皈依。因皈依中，具足有三士道之皈依。果皈依中，亦具足有三士道之皈依。下士共道皈依为何，怖畏三途苦，而思得人天之果，如是发心皈依，是为下士之皈依。中士共道皈依为何，见生死轮回，生起怖畏，思欲解脱生死轮回之苦，如是发心皈依，是为中士共道皈依。上士道皈依如何，所皈依境为大乘僧，大乘法，与佛而三思。欲使六道如母众生，出生死苦而得佛位故，而自求佛位，如是发心皈依，是为上士皈依。简言之欲使如母众生，解脱生死，而愿成佛，如是发心，是为上士皈依。因皈依与果皈依，虽皆具足三士道，而果皈依为主。欲出离生死恶道苦，发心求三宝救护而皈依，是为因之皈依。欲出离生死恶道苦，发心速得三宝果位而皈依，是为果之皈依。当知思维人身难得，与业果关系，怖畏三恶道，与无常等，皆为共下士皈依之因。思维轮回苦，与欲脱轮回苦之心，是为中士共道皈依之因。慈与悲，是为上士道皈依之因。下士道皈依之修学，为业果。中士道皈依之修学，为戒定慧。上士皈依之修学，为六度。盖由慈与悲而生菩提心，菩提心与随行信心生起时，即为上士之真正皈依心生起矣。出离心与随行信心生起时，即为共中士之真正皈依心生起矣。皈依略说如是。其功德如何，要之不论何种皈依之因，只须此因生起，则已入于内道之数。如无皈依因，居士则居士戒不生，沙弥则沙弥戒不生，比丘亦然，皈依因如生，则任何种戒，亦均易得，因戒乃依于皈依而生也。又皈依因如生，对于三恶道门，亦即遮止。昔有三十三天天子，五衰相现，自知将入畜道变猪，求救于帝释。帝释答以皈依三宝，可不入畜生道。天子于七日之内，发心皈依三宝，旋即死去。帝释不知其所生处，以问于佛。佛云：「此天予以七日皈依三宝故，已免畜道之苦，而仍生天上。」颇章喀仁波伽云，「如人临命终时，一切不能忆念，但能忆念皈依三宝一义，亦能决定不入三恶道。」当知初业有情，对于皈依之甚深要义，有如密教之于密集。密教之于显教为甚深。密集对于密教又为甚深。但密集虽深，初业不能受持。所能受持者唯有皈依。则初业对于皈依，其为殊胜，虽谓超出密部对于密集之上，亦无不可。

皈依之功德，仅仅口诵皈依之词，亦能远离魔障。颇章喀仁波伽云：「昔有喇嘛，夜中执盗。心怀恐怖，以拳击盗。一击而念皈依佛，二击而念皈依法，三击而念皈依僧。释之，盗逸之后，经过一桥，地素多鬼，适忆被击情形，手拟其状，口拟其词，而曰，皈依佛，皈依法，皈依僧。鬼众闻而相戒不动，竟得无事而过。」佛世，有一大商，采珠海上。行将启船，诫其众云：「海中多险，有飓风，有水怪，不畏者去，畏者止。」诫已，众或去，或不去。及至海中，采珠宝已。遇一水畜，目光如日，口张水入，群鱼随浪，堕其腹中。船为浪引，行近口矣。一人口诵皈依佛。水兽口闭，无恙而过。皈依功德，不仅对于出世间为然。即如入世，遇事无论成与不成，但能皈依三宝，求救而行，心内不生丝毫疑虑。则所生功德，任何功德，均无与比。西藏饶拯地方，有人涉讼。家有仲登巴相，临行供灯一盏，启云：「请上师忆念我。」旋经多人控告，皆未成事。其他凡具信心，遇事遇病，启于三宝，而获救护者，见闻所及，不胜枚举。故从世事起，乃至成佛，皆以皈依为要。经云：「皈依功德，假如有形色者，三千大千世界，不能容受。」当知大小乘道之根，均在皈依与业果之上。阿底峡尊者至藏。众格西启云，请与我甚深教授。尊者云：「甚深要义，有，有，有，汝等对于皈依与业果，善修善修。任何人至，皆如是答。藏僧骤闻，多轻其语，而号之曰?皈依喇嘛，业果喇嘛。」尊者闻之，喜曰：「此名与佛教义理极为符合。」其后，藏僧问仲登巴云：「尊者开示皈依业果，有何深义？」仲登巴云：「此实尊者平生所得精要秘密教授，幸勿相轻也。」已知皈依功德，皈依学处如何。真实言之，皈依学处有三。三宝共与不共学处是也。合之，则为抉择因果之差别。皈依佛，皈依法，皈依僧，后各各有其应行应止之学处。三宝共学为何。一、由念德门，生出展转增上之皈依。二、由信心门，一切受用等悉以供养三宝，如得一新衣，先供三宝而后着之，因此心念，亦得一种加持。三精进闻思修。此学处之最简者也。其余如受皈依戒时，师所开示者，皆是。皈依大义、如是。

欲离恶道苦，皈依为重，而皈依学处为尤重。皈依学处，即业果差别是也。如欲修习业果，当先具取舍业果之心。欲生取舍心，当先善思业果，否则取舍之心无从生起。宗喀大师有最要一语：「一切安善（人天安乐）声缘至佛陀之根，皆由信业果之意乐而来。」此语出于朗忍略本科判。原文为一切安善至佛陀之根。安指人天，善指解脱，人天为下士道。解脱为中士道。佛陀指一切智，是为上士道。故此一语，包三士道而无余。就信业果之意乐而言，又分三科。一、总业果，二、别业果，三、思维业果而生抉择心。

思维业果，如前述死无常，已思维串熟，则对业果详修。如未串熟，则对业果，只宜略修。此修朗忍通法，自首至尾，以此类推。于思维业果之先，观想顶上上师，启请。我与一切如母众生，长久于猛烈轮回中，不能出离之故安在，皆由信业果意乐未能生起之故。于是恳请上师加持，使我迅速对于业果生起信之意乐。观师启请，三士道修法，任何一种，皆须如此。何故如此，当知此为宗喀大师秘密教授。大师曾云：「喇嘛瑜伽，为修菩提道之命本。」过去大德依此命本而修朗忍，一生成就者甚多。如不依此命本，欲望成就，无有是处。是为成就最速之法，启请上师以后，对于业果生起信之意乐方法如何。有人自谓我已信业果，何以故，未为恶故。实则此尚不得为意乐信心。试问吾人十二时中，随时在觉察三业之善恶否。常人对毒，有意乐信心，故决不服。于药有意乐信心，故决服之。又试问吾人对恶业，视之如毒决不为否，对善业，视之如药、决行之否。故吾人无业果意乐信心之据，即在明知是恶，以为无妨而姑为之，是即于恶未能正确认识其如毒之故。思维至此，已知无意乐信心矣。而意乐信心，从何而起。是在思维业果之理，不去于心。于此有四，一业决定。然业无色，非目可见，常人对于业决定之理，往往难于生信。于此又当先信佛非妄语者，而生起信佛语意乐。信佛语无妄之意乐如何。当思日可冷，月星可落，佛语不妄。又当信佛语无过失。佛之真实语，曾如是说，恶因决定得苦果，善因决定得乐果，因佛语如此之故，同时即

当思维，斯须热气，使心生恼者，皆是恶因之果。斯须凉爽，使心生悦者，皆是善因之果。要之一切安乐，（乃至佛位）皆是善因之果。一切苦恼，皆是恶因之果。除此，善因生恶果，恶因生乐果，无有是处。譬如种嘉禾，决定得嘉谷，种毒卉，决定得毒果。佛在祇树给孤独园时，有王色结谒佛。于时众僧方在念诵。一比丘声音清妙，王闻而悦，对此比丘、顿生信心，启佛求见。佛云：「已生信心即足，不必见也。」王必求之，及既见之，身极短陋，不及一肘，王之信心，为之惊退。叩佛其故，佛云：「曰在怖轮回佛时，有王修塔，甚大，以供怖轮回佛舍利。中有一工，见其规模，思云如是高塔，如何能成，不如略低。及见塔成，感于王之愿力功德甚大，亦将工价，制一金铃，悬于塔上，而发愿值佛成道。其身短之因如是，音美之因如是。」其所得之果，非水非土所能成熟，由其自业成熟之。故知吾人所得一切果报，亦非水非土之所成熟而由自己业力之所成熟。且善业得乐，恶业得苦，丝毫不乱，各不相掩。对于业果，如不能守护，无论才智如何，有无修证，应堕地狱者仍堕地狱。昔有奔尊打著述甚富，曾言破根本戒无妨，因此遂堕地狱。又如前述之修节金而堕饿鬼者，亦是一证。又昔印度，有修阎王法而成就者，因害仇家而堕地狱。比类故事，传中多有业果关系，须多读经传所有故事，以生信心。又有一种事实，颇章喀仁波伽曾谈及。昔有一聪慧人，善于著述。着蛇喻一书，以喻修行人。一日，同其弟子至一处，坐于座上，身动头摇，呼头痛，欲归。弟子守视之，俄见其两脚合而为一，成蛇，已而上身亦变成蛇，惟头尚人，呼痛不已，久之头亦成蛇，耸身上树而去。此由以蛇喻毁谤内道，现身受报如此。吾人当思过去身口意，许多恶业已经作了，决定要得苦果之心，务使生起。思维至此当发誓愿，除善而外对于罪业决定不作。二业增长广大。善业引乐，恶业得苦，固已。又复当知，小恶能得大苦，小善能得大乐。譬如微毒入腹，渐次腐烂肠胃，可害生命。又如一粒佳种，投之于地，及其结实，佳果累累。佛在世时，一日行路，遇婆罗门夫妇二人。其妇见佛生信，以一握食物供佛。佛当授记，此妇转生，当得独觉。其夫闻而疑谤。佛当问彼：「汝平生所见，何者为大？」答：「见那耶罗树，极大。」问：「其种子若何？」答：「甚小。」佛云：「供佛功德，亦复如那耶罗树，种子极小，而树甚大。」婆罗门因生深信。又如吾人眼力所及，滴水入土，种子遇者，发芽抽干，结为果实，实复为种，又引苗树，辗转无穷。此不过眼中所及，外因果耳，尚复如是。内因果之辗转增上，更不待言矣。即如口唇微动，一语关系，亦可感生极大苦果。昔佛世有一沙弥讥一比丘，谓其诵经之声，有如犬吠。以此感五百世犬身。由是而知，最小罪因，及其成熟，感大苦报，虽阿罗汉，亦无奈何。佛世，有外道佐钦论师，死堕地狱。舍利弗目犍连以神通力，游于地狱，见之。佐钦论师，自言生时著述，反对佛法，死人地狱，诸弟子等，广传其说，益增痛苦，请二尊者，告其弟子，毁像焚书，皈依正法，以轻其罪。二尊者出定，以告其弟子，弟子不答，舍利弗引去。目犍连复苦劝之。群弟子怒，击目犍连，几死。归而述其事。舍利弗问云：「汝之神通安在？」答云：「业果之故，神通不起。」遂以启佛。佛云：「目犍连前世曾詈其母，谓如母者，当被人打成肉泥」云云，此业成熟，故遇此祸。目犍连遂因此击而入涅槃。又昔有一比丘，在林染袈裟而晒。一牧童，驱乳牛而牧。童疑比丘，或盗其牛。比丘答云：「吾袈裟未干，尚不他去，汝勿疑也。」童别而去。及返，不见乳牛，而袈裟上现牛肉相。童遂执此比丘，控之入狱。其后复于他处，寻的其牛。悟比丘无罪，请于官。官已允诺，而因事未及执行，迁延六月，又因人请而后释之。因比丘前世，曾为猎人。有牧乳牛其旁者，嘱云，「汝得毋盗食吾乳牛乎。」牧者去后，竟杀食之。牧者寻至，猎人潜以牛肉藏于崖穴。适有独觉，坐禅其内。牧人挽比丘寻牛，至穴，得肉。以此诬陷独觉入狱六日，猎人寻悔，请而释之。以诬独觉盗牛，故袈裟变为牛肉。以寻悔改故，六月之狱，卒被他人请释。业果决定，有如此者。金轮王有顶生者，其福报与三十三天等。问其因，则一举手之劳耳。昔世遇佛过其前，油然而信。手中适有菟豆一握，散而供佛。一粒着佛身，四粒入佛钵。故感轮王之报，管领四洲。释迦佛时，有伽阿色甲，生时二手各握金钱一枚，及长，手犹出钱，随佛出家，顺缘甚

多。盖由前世为樵人，甚穷，感慨而努力修福，以卖柴所蓄，易一金钱供佛，故感此报。佛世，有生而金象随生者，其家因是兴隆。盖由先世为儿嬉戏，手持木象，见佛感其相好，心中生喜，以木象供佛，故感此报。故吾人当知，一木象，一金钱，一握豆，可感如是大果。勿轻小善而不为。一恶语，而可感畜道等苦，勿忽小恶而为之。务须丝毫之恶，皆使净尽。此即业果增长广大之理。

三、业不作不得。业包善恶，善业不作，引不起乐果，恶业不作，引不起苦果。譬如田中，不播谷种，则无禾苗，不播毒种，则无毒卉。应如是思维，而起决定。颇章喀仁波伽云：「如不种战死业，纵临阵地，身被枪弹，亦有不死者。如种有战死业，纵不临阵，亦有横被锋镝者。」例舍利弗目犍连同向佐卿外道弟子致其师嘱，何以目犍连被毆，而舍利弗独否。则亦一种业，一不种故。印度有王，名拔季布。因昔世与释种有怨，故引兵攻释种城。一日杀七万人。临时有逃者，佛以钵覆之，虽免于屠杀，而以业力故，在钵下亦有死者。此缘先世一村有池，村人竭池取鱼，佛时亦为其村小儿。故释迦城被屠时，佛背脊亦痛。弟子询故。佛云，被杀释种，昔村人之取鱼者也。王及臣，池中大鱼也。兵众，小鱼也。逃而免难者，村人之未食鱼者也。故业不作不得，作已不失。又此王杀释种故，遣人探佛。适众弟子问：「王此业，应感何报？」佛云：「一七日以内，当被大火烧死。」探者闻之，据以报王。王闻而惧，偕妃迁入别宫。宫有大池围绕，且禁携火，安住其中，七日将满，尚未见火，夫妇自喜，以为佛语不实，且待期过，将以诘佛，因心喜故，预备游玩，妃取珠翠，置于畔，而自浣洗。珠有日精，日光相引，发生大火，焚烧宫殿，池水环之，无可得逸，遂死其中。以此见种有焚死之业，纵入无火之地，亦不能免，业真不作不得，作已不失也。又昔有乍着城，天降尘土，埋其全城，然有二人得以不死。因先世有独觉过市，有扫地者，以箕弃尘，覆独觉顶。适此扫者，是日娶妻甚美。因此相传，弃尘独觉之头，可感好报。全城效之，独觉所居，尘埃四集。城有二人，思维此事，不合于理，禁不相效。故今世全城皆死，二人独全。此亦业不作不得之证也。

四、业作已不失。吾人若作善因，只须不兴嗔心，被其焚烧，纵经千万年，亦决定必感乐果。若作恶因，如不用四力对治净尽，纵经千万年，亦决定必感苦果。此佛金口所宣也。譬如播麦种于地，只要不遇破坏麦种之缘，麦种未损，纵十年百年，必生麦苗而结麦宴。当知吾人自所作业，如影随形，譬如雀鸟，无论飞入空中，高度如何，而其影终在地相随，不过鸟不能自见耳。至于已作罪业，依四力门而摧破之，亦正如麦种为坏缘所坏，终不复生。业果总相，大略如此。

业果各别思维如何。先思不善业果。于此须认识何者为不善业。佛总不善之粗略者，而说十不善道。平时认识十不善已，置心不忘，临修习时，顺次略思，即得。除上述总相外，尚须详阅戒经等。依如是经等，对于业果，自能得生起意乐信心之方便。业果之修法，纯赖多数理、喻、事实，久薰习故，乃能引出深信。否则仅口耳之信而已。十不善、分身三，口四，意三。龙猛菩萨云：「贪嗔痴，为不善业之门。」反此，不贪不嗔不痴为善业之门，故善与不善，最大界限在此。试察吾人平日行为，不入于贪嗔痴者有几。故勿矜泛泛善业，便谓为无过也。身三，第一为杀业，又分四，一有情，二意乐，三加行，四究竟。若四种支分具足，则杀业成矣。有情者，凡具命根，下至微细生命，上至最大生命者皆是。贪心所造杀业，如食肉寝皮者是。嗔心所造杀业，如战争报仇者是。痴心所造杀业，如外道杀生祀天以求福者是。杀业支分中之加行者何。如用咒杀，则持咀等是。究竟者，如用睨杀，睨为方法，及其被杀者命终，则其方法为完成矣。又分自作，教他。教他之杀，如战时司令，安住室中、但下命令，则士卒所杀，无论千万，其罪皆归于司令之身。世亲菩萨云：「凡属战事，无论身亲锋镝与否，但同处于战事关系之中，皆为作杀业者。」杀业有时、又从形体分其大小。如杀牛，比杀猪罪大，杀猪比杀鱼罪大。同是人类，杀具戒者，比杀不具戒者罪

大。其他类推。

盗业亦分贪嗔痴心所作。其相则自盗一针起，递而上之，皆为盗业。贪所作盗，凡取而自用自食者皆是。嗔所作盗，凡因嗔恨其人而盗其物者皆是。痴所作盗，凡盗物而反认为无罪者是。如盗香花以供佛，或自谓无过，而定为痴心所作之盗业也。凡能自主之物非盗，不能自主之物则为盗。而自主与否之分安在，当察种姓自主，与地域自主。如子盗父物，以种姓自主关系，盗业不成。地域自主者，如租地栽种不出租金，则亦盗业之类，非自主故。又如往来水上，渡船而不给值，亦是盗业，以非自主。故猎者在此山射兽，奔入彼山，彼山之人得之，彼山之人为犯盗业，以非自主故。病人临终，嘱以某物，给予侍疾者，既卒而家人不予，亦是盗业。盗业支分之加行者，或用豪夺，或用巧取，其性皆同。究竟者，心生盗得想已，即为盗业成就。盗物至何程度，始为毁犯根本戒耶。西藏大德，有如是教授。依各地法律界限之所规定若干物成盗罪，盗及其数，即为根本戒毁破。

淫业以贪嗔痴所作者。贪不论矣。嗔所作者，为嗔其人而污其妻女者是；痴所作者，认为所作合法，无过者是。

口四业，恶口、妄语、两舌、绮语。妄语者，如见谓不见，是为小妄。未得言得，未证言证，是为大妄语。藏中大德，言之甚详，以犯根本戒故。两舌之小者，于熟友中，挑其是非者是。其大者，对于母子间，国际间，师弟子间，僧众间，所挑起之是非者是。

恶口，分属于身口意三种。如詈人盲聋跛等，是属于身者。语意二种，可以推知。所对之境，则以父母师僧为最重。

绮语，凡不关紧要之世论皆是。颇章喀仁波伽云：「世论本罪之小者，而关系最大，以其妨害修行。空度时日故。」身三业，淫较轻，杀最重。口四业，绮语较轻，妄语最重。

意三贪，嗔，痴。何谓贪，如见市人物，初发我取心，次发我决定取为已有心，是为贪业成就。嗔复分害心，凡我不喜之仇敌等而生嗔心，思欲毁损之者是。痴复分邪见，邪见者，不信业果等是，详查朗忍自可知之。意之最重者为邪见。最轻者为取心，较重者为害心。

十不善道，每种之中，复有四种不同之果。最重不善业，其果为地狱，中者饿鬼，下者畜生。如就发心上言，嗔心所造十不善业，多入于地狱。贪心所造，多入饿鬼。痴心所造，多入畜生。地狱等为十不善之异熟果。从地狱等出，或生人间，习气尚存，是为等流果。等流果分二，一为受用等流。如因杀业受报，出恶道已，生于人间，而寿多天，盗业受报，出恶道已，生于人间，而所求不获。淫业受报，出恶道已，生于人间而自己妻女不能守护，皆各为其业之等流果。妄语等之等流，如被人欺诳，谩骂，刁唆，离间，语无人信等，一一各为四业之等流果。意三之等流者，所欲不如意，是为取之等流。衣食住等常被人妨害，是为害之等流。对于佛法义理，闻之而不能明等，是邪见之等流。一为习气等流。如生而嗜杀，喜盗，好淫等，皆属此类。又有土用果，如种种受用销减，医药无效等，是为杀业之土用果。（例如佛世之水饮之养人其力过于末世佳肴，而末世则为杀之土用果。）又盗业土用果，使地力减少。如穆勒尔巴，坐于岩穴，饮水茹花，皆可终日。今之地力所产，远无此力，一切稼穡，比之昔世，约减二十分之一，或别地收获较丰，而此土独欠，皆是。淫业土用果，如今日所至各地，多属污秽，绝少美妙者是。又如有人所至，皆遇清洁美丽之佳所，是由其人淫业土用独少之故。妄语土用者，如因造谣而使一方不安，或时而遇大水大旱大风雨

等恐怖者是。两舌士用者，如崎岖难住之地是。如系子原，则知其地之人，由昔世鲜两舌业故。恶口所引士用果者，如其地多榛莽荆棘者是。绮语所引士用果者，如其地花木等昔繁果实，今忽鲜少者是。取心所引士用果者，如地方昔富而忽变疾苦者是。害心所引士用果者，其地多疫灾战乱者是。邪见所引士用果者，如其地多金银，今忽不出者是。故知凡遇种种不幸，皆不能怨天尤人，而归于自业所引之果：当如是思也。十善反十恶即是。亦有四种果。颇章喀仁波伽云：「四果中，除等流习气一项余三种果，一遇成熟，夙业即销。而习气等流成熟之后，不但夙业不销且使其余三果，重复生起。」是故当知，凡作不善业时，先思其中，具有四果，慎止勿作。凡作善业时，亦先思其中，具有四果，无怠作之。又复当知，十不善业，有三种大小不同。有于此生熟者，有于二生熟者，有于多生熟者。不善业力大者：一、罪性力大，如杀业，杀人为最大。二、发心力大；以三毒论，最极猛利者最大。三、行之力大，如杀业，手段最极残酷者大。如以杀一鱼论，本性虽不如人，若炙杀而食，则加行之力，又为大矣。四、时间力大，如取鱼，一次尚小，日日取之，则时间之力，又为大矣。总四者而言，如有屠儿，以残酷手段而杀其母，则四种大力皆具矣。故善与不善，皆有极大业力。一于境，二于意乐，三于所依，四于本性。以此四者，总摄善恶极大业力。以境而，如父母，病者，上师，声，缘，菩萨，佛，于此类境上，善恶所生之力，皆极大，故对于此类境上，务尽力遮止不善而行其善。以意乐而论，恶方面，以最大烦恼。善方面，以最大菩提心，其力为最大。例如满三千大千世界七宝布施一切众生，其功德不如具菩提心者，以一抔之食，施于畜生。以所依而论，如不受戒凡夫杀人，其罪不如比丘杀一虻虱，其力为大。善亦反是。以性而论，如于佛前，以银供养，不如依法修行供养，其力为大。如修加行法，即全具四大力。以其于境，为上师资粮田，其力最大。所发为菩提心，其力最大。所依，以受菩萨戒或五戒者为最大。一切供品，知其由三世善根变现，观想遍满虚空而供养，则其性体为最大。此即善中四力之最大者矣。

无论善恶业，不必具四种大力，即具其二一种，多数能引生现世果报。如二三十岁作者，到四五十岁时，便可受报，依耳目所及，如不孝父母之子，其晚年多感灾横。内道中，能善事师长等，亦即身多感顺缘。其例固甚多也。业虽不大，但具足四力，有现世不感果，而后世转大者。昔有比丘，甚通经教，以恶口詈僧为妇人，即身便变为妇人，其后五百世，亦常为妇人。以上业力感果之理，可多阅经论以明之。其最要者，即最大四力之恶业，无论如何须尽力遮止，以其感果太大故。其余一切不善，常用正念与正知，观察身口意。某某恶业，得毋起乎，得毋有乎。尽其能力以遮恶，复尽其能力以行善。昔普穹瓦居于岩穴，格西播多瓦谒之。见穴壁有黑白画纹，异而问之。普穹瓦云：「记吾善恶业者也。」播多瓦深深敬礼，以为真善知识，我今见之矣，吾人今日，纵不能以黑白纹记善恶，至少朝夕二时，亦须注意。早则思一日所应作之善业而安排之。晚则思一日所作有无恶业。如有，立即忏悔。若忏悔之心不生，则照以前所讲感果之理，思其应感何果，受何苦。若不以其果为苦，则试以针等刺身，察其能忍否。如不能忍。则忏悔非立作不可，明矣。如是修行，始能关闭三恶趣门。但虽闭三恶趣门，得人天报。而闻法之因，则须自种也。二，业果之差别相者何。一异熟功德有八应具。得人身者多矣，然未必人人能修行向上也。故当具足殊胜之人身。殊胜身者，有异熟功德业用八种。一、寿量圆满，二、形色妙好，三、族姓圆满，四、自在圆满，五、信言威肃，六、具足男性，七、大势名称，八、大力具足。何故须具足八种。其一，若寿夭，则修法未毕，无出头之望。其二，形色好者，所化易受，不生厌憎。其须大势名声者，使其言教有力，对于所化，易生速效。其须族姓圆满者，使人先生信心，即不待说法，而已敬之矣。其须自在圆满者。因朋翼众多，所作易办。其须信言威肃者，使人生信，知其言不妄也。其须大力者，因身有健力，少于疾病，修法众苦，乃有堪能。其须具足男性者，因内外灾厄，比较为少。吾人若已八

种具足，当自喜庆，是由三宝加被而来，于三宝生感激之心，并生急速修法之心。如未具八种，则当发愿积八种异熟之因。一、长寿因者，不杀与放生是。二、形圆满因者，对佛像供灯等是。三、族姓圆满因者，对于卑下人不骄傲，对于高级人不嫉视而生恭敬心是。四、大势因者，对父母上师所命不违而行者是。五、自在圆满因者，布施等是。六、信言威肃因者，离绮语是。七、大力因者，对于他方所不能者尽力扶助是。八、男性具足因者，对猪鸡等男根勿阉割是。凡不具八果者，宜修此八因，并发愿二世能得此果。业差别相，总略说之如此。

三思维业果而生抉择者何。此指未修业果而言。正修之时，先思业决定，生起意乐信心。次思不善如何遮止。次思善及八种圆满如何获得。迄下座散心时夕遇有恶业发生，则思恶业所应得之果，而立遮之。如遇善业，则思善所应得之果，而立行之。是为抉择。对于今世恶业固如是止矣。先世恶业，何以对之？则用四力以忏之。一、依止力，二、能破力，三、现行对治力，四、遮止力。具足四力，忏之令净。罪究能净与否，视四力大小为断。如四力大，不净之罪无有也。四力之中，以能破力与遮止力为最要。对于夙罪，宜如曾服毒物，刻不容安。此又与三恶道苦之怖畏有关，因思恶道苦之教授而生起猛烈怖畏之心，则能破之力，因是以生。总之四力最重者，不外悔心与忏心。如是遇人而置之，已而自觉，生出痛悔，以痛悔故，遮止以后，决定不作，是为忏。如即不能立时生出从此决定不作之心，至少亦须发以后不作之愿。于此有秘密教授。例如菩萨重戒，第一即赞已毁他。吾人平日行为，所犯之多，有如雨降。及其察觉，生出悔惧。但旋悔旋犯是为常人所不能免。故宜自立要约，定一月，一日，一时，绝对守护此戒，不使毁犯，若犹不能，至少一钟，亦须守护。如是渐次忏之，以期增长，是为密授。其他戒条，以此类推。以此忏悔二心而持名诵咒，或礼拜，是为现行对治力。以此忏悔二心而皈依发心是为依止力。所谓依止者，如人将倾，速求依倚，此则依于三宝而发心也。四力之义，三十五佛大忏悔文已具。其他忏文虽多，而宗喀大师所传为三十五佛忏。大师忏时，三十五佛，曾为现身，传中曾记其事。无论新罪之有无，皆宜常常以四力忏之。颇章喀仁波伽亦云，如欲好好修法，依四力门忏净，礼三十五佛十万百万，对于净罪之相，梦中显现，如沐浴，空行着白衣，口吐毒物等皆是。不以一次二次为足。如此种梦相未见者，须努力忏之也。

依四力而忏，无论十不善业，五无间罪，无有不净。如阿难陀之淫业，麻吉者之杀父母罪，不但忏尽，且证罗汉果。但视忏力如何耳。

吾人平常，皆注重今世。及闻念死无常等教授，而知今世之事，不算重要，而以后世为重要。此种心如能生起时，是为于菩提道上发生闻法之初心。应当保持此心，俾之增长。故凡听闻朗忍之殊胜，即在种正法习气。颇章喀仁波伽听朗忍不下十次。隆多喇嘛亦云，彼听朗忍，至五六次，皆不发生子澈之心，及至第七次，乃澈知朗忍路道，显然明朗。如听朗忍而对于死无常，恶道，业果等，生不起恐怖心，与决定心等，是为障重之故。宜对上师启请加被。如再生不起，则对于积福忏罪等行，应努力修习，如是修习，至数月，半年，尚不能变换心境，或生厌倦而思舍之，以修其他一本尊者，于此当知先德教授。

昔董格瓦问普穹瓦云：「汝已得五明，五通，八大成就。今试问汝，通达朗忍，与五明五通等二者之中，择取何者？」答云；一置通达不论，但能于菩提道次第有少分了知者，吾亦决定取此，而不取五明五通等。因五明五通等功德，吾人夙世不知得过若干次，而皆无救于生死。如能于菩提道次第生起少分了知，亦为脱离生死之因，故宁弃彼取此也。」中士共道有二大支。一求解脱心，二修解脱次第安立之法。二者之内，包有四谛。苦集二谛，括于第一。灭道二谛，括于第二。解脱

心内，又分思维苦流转之过患。此中又分二，一思维流转总苦，二思维流转差别苦。初作如是思维，此身不能长久，决定当死，有三恶道苦，恐怖此苦，故皈依三宝。如理遮止恶业，励行善业。是为下士道。如是皈依三宝，如理行善止恶，足以塞三恶道门乎。曰能，然未究竟。因皈三宝而止恶行善，虽得人天福报，而福报尽时，仍当堕落。是对于苦之自性，并未摧毁。对于三恶道门，亦未杜严。譬如囚犯，已判死罪，于未死前，七日之内，尚须加以其他刑罚。嗣经傍人解说，缓此七日之刑。试问此时囚人，虽有七日之缓刑，其心欢悦否，定不悦也，以必处死故。吾人之得人天小果，亦复如是。故宜彻底解脱三恶道苦，并须解脱轮回之苦。何以必须解脱轮回，因不脱轮回，人天之乐，终有尽时，还堕一二途故。欲解脱轮回，即须先希求解脱之心。希求解脱，即须先思轮回痛苦之自性。吾人现在，所以未能生起希求解脱者，因不知轮回为苦，于轮回之中仍贪着故。昔阿底峡尊者至藏，有乡人同行者，十五夜见月而泣。问之，答曰，如是月光，使人思乡，不知吾妻子眷属，现如何也。尊者曰：「不希解脱者，于轮回常生贪念，亦正如此。」因恒人不知轮回苦，而生贪念，故佛于四谛，先说苦谛。本来集谛是因，苦谛是果，何以先说果而后说因，此中密意，所以使人便于修故。轮回轮回者，究何谓耶。业力与烦恼之索，束缚人于苦蕴之上，是即轮回之义，将业力与烦恼于苦蕴之上缠缚开解之，是为解脱。再换语言之，于彼当知，业力与烦恼，引入入于生死，无自主力，是为轮回。不受业力与烦恼牵引，而自由作主，是为解脱。所谓求解脱心者，即将缠缚于苦蕴之业力与烦恼，求其解脱之心是也。欲求解脱，即须能见苦之自性。能认识苦之自性，然后对于轮回能生厌离。所谓厌离者，非对于轮回中之住处及侣伴而生厌离，是乃对于业力与烦恼之缚人于苦蕴而生厌离也。于此当向上师启请。吾与一切父母有情，从无始生死以来，所以不出轮回者，是由于轮回不求解脱故。请上师加持，使吾与父母有情，速生求解脱之心。启已，依从前所说科判而思维之。一苦之总相，又分六种。一、思业力与烦恼，引入人于六道，无论人天，无不是苦。总之希求烦恼与业力勿引吾人于轮回之内，再生再生。如其再生再生，则只有苦恼而已，继则思维轮回之中，无。决定的，而为颠倒的。亲爱或变为仇仇，尊长或变为卑幼。如目犍连所见之子食父肉，妻食夫骨，仇作爱子是。不特此也，即论此生，亦属颠倒。上半世为亲，下半世为仇。或上半世为仇，下半世为亲。甚或一日之间，上午为亲，下午为仇，上午为仇，下午为亲。总而论之，怨亲无定。何以无定。皆轮回为患故。又轮回之中，种种贪求无止息时，譬如渴饮盐水，渴无止息。以无止息，故复生苦。例如世人，初求银一秤，及得一秤，复思二秤，乃至三秤四秤，无量秤。及其富极人间，复思天上，无止息时。因此引生种种罪过仇怨，或至丧身失命。此何以故，轮回之性，使人在中，不自足故。昔额阿力轮王，得南洲已，复思三洲，四洲得后，复思得三十三天。其后感果，竟得帝释半座，复思得其全座，因是仍堕南洲。是故当知，贪欲过患。即以圆满人身而论，亦无决定。有时得圆满之身，不久而失。纵得极圆满福报帝释之身，福尽之后，堕而为贫穷下贱仆役之流，亦常有之。等而上之，梵天之身，福尽而堕地狱者亦常有之。日月天子之身，圆满光明，无可比拟，福尽而堕大黑暗处，亦常有之。如是梵天，帝释，日月天子，圆满之身，而不免于堕落，无决定如是者，皆轮回之过。如能解脱轮回，则此等不决定之事，亦得解脱。又轮回之中，从无始以来，生梵天，生三十三天生人道，生畜道乃至生饿鬼地狱，不知经历若干次数，是无纪极的。颇章喀仁波伽云：「轮回者，譬大瓮之中，散一握蚊虫，或飞出瓮口，入于空中，或堕于瓮底，溺于水内。」故无始以来，所饮天甘露，如大海水，所饮母乳，如大海水，所饮地狱铜铁汁，如大海水。若不求解脱，则此类如海水之钢铁汁等，尚须饮而复饮，不知何时止息。又轮回之中，高卑无定。有上半世为王下半世为庶民者。有上半世为富翁，下半世为穷子者。甚至一日之中，亦有此种现象。此皆轮回关系使然也。故当思此轮回之苦，如以帝释之身，而堕于禽类，其惨戚为何如。人间轮王而流为乞丐，其惨戚为何如。然则即令得帝释轮王之位，可以满意乎。不论眷属圆满如何，临命之终，仍当只身而去，其惨戚又何如。故在轮回之中，而未得出离

者，虽据大权高位，及其最终，惟有堕落。满积大干珠宝，及其最终，惟有消散。故轮回之中，一切财产，最终是分散相。一切建立，最终是败坏相。一切生存，最终是死亡相。又轮回之中，无有同伴。即令尽世间人，皆为良伴，然生时仍只身而生，死时仍只身而死。即其中间，遇受苦时，仍只身受苦。故轮回之中，惟是苦楚，无悦意事。知其是苦，而思离苦，是为求解脱心。凡上所言，是为轮回总苦相。次言苦之差别相。三途之苦，不待论矣。即以人论，亦无非是苦。佛云老苦如人行路，逐近老境。病苦，对健康安乐，逐渐远离。衰苦，对于种种受用，逐渐衰减。死苦对于命根，逐渐缩减。生老病死，譬如四山，向人围逼，道上所有荆榛，悉被摧蹙，遮阻行人，无可出离。生苦，在母胎中，受极秽暗，经于五位，而生支分，母饮冷立寒，饮暖立热，母屈伸立受压迫。颇章喀仁波伽云：「处胎之苦，譬如极薄之皮，包裹此身，而置于粪溺污秽之内。出胎之苦，譬如经极狭铁门，被逼而出。堕地之苦，譬如以赤身堕于钢针地上。」其详阅处胎经便知。凡婴孩之啼哭，盖由所遇皆苦之故。吾人所以不能回忆此苦者，则为业力所蔽。约而言之，初生七日之内，障类痛苦，其数万计。二七之内，魔类痛苦，有三百六十。三七之内，病类痛苦，有四百四十。总之，出胎之后，相违痛苦，有千五百种。吾人对于生苦，未细思维，且思维不起，如思维得起，则生苦亦已等于地狱，再不愿转生矣。菩萨处胎，因愿力与慈悲业力故，所得恰与凡人相反。老苦，一切衰减，坐不能坐，行不能行，食不能食，记忆不能记忆，三尺童子，皆起轻侮，一身支分，如朽木，发如枯草。佛世有因老苦难忍而出家者。穆拉惹巴亦云：「白如珠之齿，至老而落，虽对佳肴而不能食，起如拔草，坐如堕盐，行如捕鸟，老苦如是。幸而老苦，其来尚渐，如急骤而来，则亦与地狱无异。」病苦，不悦意之饮食，非饮食不可，悦意之饮食，欲饮食而不能，或时如针，或时如灸，坐卧皆难，一切精力，皆被劫夺，且由病之支配，使人对于眷属等时生嗔恨，身为病缠，心为死乱，病苦大略如是，皆为业与惑所生轮回之过患。死苦，妻子眷属，含泪围绕，死者之面，亦惨然相视，于眷属生不忍离心，于财产生不忍舍心。气息有出无入，脉络断时，如刀锯断截，有死时张口露齿者，是由热苦，有死时唇齿动摇者，是由筋络截断苦，死苦略言如是。莫谓生老病死，苦各有时，此四者之间，其苦尚有无数。其余爱别离苦，怨憎会苦，求不得苦。仇人怨家，有时逼人，不能安于故居，有时相斗，生出种种恐惧。其苦甚多，言不能尽。爱别离苦者，如母爱子，万里远行，歧路不舍，别后坐卧不安，眠食俱废，有数日不止者。反之怨仇相逼，亦复正同。因是引生病苦等亦常有之。求不得苦者，如求名，求利，种种经营，受尽磨折而不能得，其苦无限。不特对于物质，求之不得，而生苦恼，心中所有种种要求，而不能遂，其苦尤多。有时生出许多懊悔，有时不应兴讼而兴讼，不应斗争而斗争，凡平时淆乱身心者，无事而自扰乱者，皆由求不得而来，反之有心所不欲者，而如雨之降。总之，皆由自取轮回过患。若不以八种为苦，则无论矣。如以为苦，则求解脱心，当生起矣。此仅就人言，其苦已如是矣。

上言八种苦恼，皆由负此业与烦恼而来之人之取蕴故。人之取蕴，既有如是苦恼，则对于人之取蕴，生起厌离，投生人道之心，不复起矣。人之取蕴，苦既如是，非人之取蕴，又何如乎。非人如阿修罗，对于种圣道福德，远不如人，而忌妒嗔恨，缠缚其心，使之昏乱，又远过于人。彼见天道，种种受用，由妒而争，常与天斗。天饮甘露，彼不能得，而起攘夺。彼与天斗，又常不胜。天人肢分，虽受割切，可以不死。修罗肢分，一被割切，即便废命。其余虽未参与战斗，但见其眷属斗败而死，在大海中者，心生惨痛，亦不可言，复因业力，斗虽不胜，不能自止，以斗为常。此何以故，由其负有修罗取蕴故。其在天人，虽属安乐，但为有漏之安乐。欲天之中，不待命终。有种种苦，有欺陵苦，恐怖苦，与修罗战斗肢节坏毁苦等。及其命终，身上之苦，虽较人少，心中之苦，有十六种，较人为多。天命将终，五衰相现，一、身光退失，二、花冠萎谢，三、身发臭气，四、诸天子女，见之远离，亦如人之将死，眷属远离。天衰相现，不即遽死，余天见之，。知其必

死，与以花等，而祝再生，祝已远去，以此情形，愈增痛苦。反顾身心，毫无抓拿。且天命终后，多堕三途。以生饮甘露，居琼宫，以前所积福业，尽量享用，余惟罪业故也。颇章喀仁波伽云：「譬如有人衣值五十两，以视衣值五两者，是为十倍，则衣此一日，已将五两衣之十倍者受用尽矣。天福之尽，亦复如是，故多堕恶道耳。」即生上界，亦有上界之苦。三苦之中，上界无前二苦，但有行苦，为业与惑之所支配。上界天以定力故，在非生非死之中，经历多劫，自谓解脱。对于真解脱道，无暇修习。及其命终，始恍然知非真解脱，心起颠倒，多堕恶道。于其定中，世界成坏屡经，佛屡出世，地狱众生，亦或有闻法成佛者，而彼无缘得遇，岂不可惜。故有喇嘛曾云：「与其生于上界，吾宁生人中贫穷下贱之家。」故上界天报，直等自诳。即使报尽生在人中，亦极愚钝，由其非生非死定力所致故。试观世人，有相貌圆满，性喜花木，然极愚钝，虽教以世智，且不能入者，半自上界堕来。由是知天人极至上界，无非是苦。总而言之，六道皆苦，但在轮回之中，无弗是苦。凡三界六道有情，由负取蕴，无间无间，生出苦苦，坏苦，行苦。由是当知，取蕴为物，此生之苦，皆由彼作，上世之苦，又被为因。不特八苦，凡人有所求而不能得，得之亦速坏尽，如是种种，皆储取蕴器中。故取蕴者，苦苦之器具，坏苦之自性，行苦之依处也。上所讲者，半属苦苦。兹当更说行苦。所谓行苦者，如夏日受热避入林中，暂得风凉，热苦虽去，寒苦潜来，此热去寒来之间，是为行苦。因人不易感觉，则以为乐。实由对于业惑不能自主之故，生此刹那刹那流转之苦。故吾人从无始生死以来，无时不在苦中。且对于未来取蕴，取之不已。入于人取蕴中，人类应有种种之苦，随之而来，入于畜取蕴中，畜类应有种种之苦，随之而来。如是思维，对于取蕴之苦，应生厌离。于是对于取蕴自性，生起求解脱之心，应作如是思维，如不脱离取蕴，则仍在三界流转，三界皆是火宅，火宅之中，无论上中下层，无不是苦。故出离心者即对于六道苦，或一道二道苦，既认识已，而求解脱之心是。随其求解脱之心生起几许，出离心亦即生起几许。如求解脱心勇猛生起，则出离心，亦即勇猛生起。但出离心之生，非为一时仇家逼迫，或厌弃何人，或某事不如意，忿而欲出离。若只为如是等小事细故而求出离，则转瞬遇亲爱之人或如意之事，出离心随这销释。必须不问对苦乐，遇怨亲，而皆认其性是苦。因是而求出离，不分昼夜，恒常如是，而后为真正出离心。如此之心若生起时，任何善法皆成。如此之心，若未生起，则虽作善法，尚不足恃。总之解脱果之因，是为出离心与空见。佛位果之因，是为菩提心也。故宗喀大师云：「一初以出离心为最要，其次菩提心，其次空见，三者为菩提道之根本。」务使此三种在身心中发生起来。种种修行，皆为使此三心生起之故。文殊菩萨曾语宗喀大师云：「汝将甚深法、暂置一时，而将出离心，菩提心，中见三者，猛利修习。」故不论甚深法如何了知，要之无菩提心，不能得佛位。无出离心与空见，不能得解脱也。上来所言苦之总相，苦之差别，无非使人厌离轮回而生起解脱之心。但苦与轮回之根，究安在乎9则烦恼与业力是也。二者之中，以烦恼为主。若无烦恼，业力亦失作用，无使人流转之能力。譬如无润湿之处，则竹木亦不得生。水土与种子和合，则苗干以生，烦恼与业力和合，则苦果以生，故阿罗汉者，即烦恼已尽，而业未尽者也，然已出离生死矣。烦恼无量，约之为六根本。根本之根本，则有说为无明者，有说为萨迦耶见者，有将无明与萨迦耶分别说者。总之，无明与萨迦耶见，是同时而起者。故任何一说，皆可依以修行。一如前讲中观，所谓我啊我啊之执，即萨迦耶见。因执我故，于我方生贪生慢，于违我方生嗔，种种烦恼，依之而生，其详当阅俱舍。因种种烦恼在心中催促之故，身口二门，生出种种恶业。六根本烦恼，无明一支，生起萨迦耶，其情如何。譬如处于暗室，对于室中，所有一切，优劣好恶，均不能辨而惟有我啊之想。无明一支，即是昏暗之相。因昏暗功能，对于三宝功德及因果等，皆不能辨，惟有我啊之想，因执我故，生起贪嗔等烦恼，以贪嗔等烦恼，造善恶业，引生苦乐趣而成流转。故轮回根本，即是烦恼。宜将烦恼，认为敌人，非驱除不可。遇烦恼生时，立即觉知，彼是无始以来，引我受种种苦者，且是未来引我受种种苦者，今又现在于前矣。决定不随之而行，受其支配，如受其

支配即坏我事业，亦坏一切有情事业，且不啻使十方三世一切佛法，一齐衰败。除烦恼以外，十方世界一切有情，均不引我入于流转之苦。且世间敌人，纵不容商量，无法可解，忍受其害，怨毒之气，不难由大而小而销。而烦恼敌人，其怨毒之气，但有由小而大，增加无己。如是观察，烦恼过患，认清敌人，则烦恼可以渐减。若尚不减，则启请顶上上师加被，或请本尊加被，或持有力密咒，皆可使之销减。其他烦恼如生有，业如何积，如何生，如何死，及中有情形如何等等，朗忍中言之甚详。兹更说十二因缘，为朗忍中所未说者。初由我啊我啊自性成立之我想，对于我是如何成立之理不能明白，是为无明。次由无明动机，生种种悦意境，扰乱境，而作种种善不善业，是为无明缘行。凡说十二因缘，须先将因之时间，与果之时间分辨清楚。由第二支之悦意不悦意境，生起第七支之爱。由爱着之故，于悦意境思合，不悦意境思离，生出第八支取。由爱取因缘，对于从前所积之业，作增上缘，成为助伴而作第九支有之因。作此业之识性，则成第三支之识。识上生三种蕴，受、想、行、是为名。识所贪恋处所，是为色。合成第四支名色。由名色生出人相六入。因六入生第五支触。由触生第六支受。由受而第十支生。由是至死之一段为老。以人之暖度自下而上，直至心口中尚微有气，是为死之粗相。口气已断，心中似尚有气，是为死之细相。以一生论之，成就十二因缘，大概如此。

上来说求解脱心，皆关于苦集二谛之理。以十二因缘论之，如从无明顺思至老死，是为苦谛流转，此皆以一生言之也。从老死推至无明，决定了知生死根本，是为我执之无明烦恼。因是当思如何方能解脱此我执之无明烦恼耶。中士共道二科之求解脱心，上说已讫。此后当说解脱方法之安立。因流转苦而生求解脱心，因求解脱心而生求解脱法。解脱法所依，以人身为最殊胜。人身之中，以出家为最殊胜。苦得最好，优婆塞身亦佳。解脱法之路，以能通达无我之智慧为最殊胜。故对于通达无我之慧学，应善修习。依通达无我之慧学，既修习已，即能解脱轮回乎。曰，未也。通达无我之慧学，必依于定学。若无定学，则慧学亦不圆满。譬如动摇之光。不能照物。定学如何始能生起，则又必依于无过之正知正念之力。欲使正知正念之力，常住不退，又必依于清净戒学。欲使戒学清净，又必常用正念正知，仔细观察其有犯无犯，与佛制合与不合。故总而言之须先得清净正戒。如无正戒，即不能得正定。如无正定，即于甚深空性，不能明了通达。如无甚深空性慧，即不能断轮回根本。故为求断轮回根本，而求得阿罗汉道路。为求得阿罗汉道路，而求通达无我智慧，为求通达无我智慧，而求得智慧伴侣之正定，为求得正定而求得正戒。正戒种类不一，而根本为别解脱戒。别解脱有比丘，沙弥，居士三种。而三种之中，以比丘戒为最胜。故此时比丘戒，一纵未能得，而亦不可不发求得之愿。居士别解脱戒，虽为五戒，而细支甚多。如将细支俱能善守不犯，则功德甚大。去此东北自在王佛世界，守戒一劫，不如此土守五戒一日功德。此土佛在世时，守戒功德，又不如末法时代守戒功德。所以说一切功德之根本，皆是戒学。任学何法，皆须将戒先行守护清净。依宗喀大师菩提道次第，戒学详于中士道，定慧多待至上士道六度内始详说之。颇章喀仁波伽说法，亦系如此。总摄言之，吾人对于轮回，不但厌离其中之苦衰，亦当厌离其中之乐利，以其不越苦性故。因厌离故而求解脱。解脱法之殊胜宝物，不外戒定慧三学。故当努力以修三学。不但正修之时如此，即下座间散时，亦当用正知正念，时时观察三学根本之戒学，善为防护。是为共中士道略法。

依中士道修学，能得解脱否。曰能得。但所谓能得者，自出生死，得罗汉果也。若就自他两方而论，对他一方，固尚未能使之同得解脱，而对自一方，亦即未得清净圆满之解脱。故须决定趣入上士道。何以故，自方虽出生死，得罗汉果，而于其余一切有情，不能利益。譬如子弃其母，而独享安乐。不特此也，得罗汉出生死已，于佛法大光明海中，虽回心修学，而菩提心慈悲心等亦难发起，以其为自解脱而发修学之力过于强故。故一大乘初学，与一阿罗汉之功德，大相迳庭。故最初

下手，即宜不同。其法如何，先以思维人身难得，死无常，恶道苦等之力，灭除此生之贪欲。以思维因果轮回之力，灭除二生人天果之贪欲。因此而发出离心，于发出离心之间，对于上士道，立即修学。上士道修学法之根本为菩提心。故对于发菩提心，应善修学。先须对于顶上上师启请加被，俾我迅速生起菩提心。启已思维，一、生起菩提心之功德，二、生起菩提心之方法，三生起菩提心以后之修学。

菩提心为入大乘道之先锋，何时于身心上生起，此心即何时入于大乘之数。若此心未能生起，任具何种神通与八大成就，亦不能入大乘之数。只要菩提心不失，纵失人身，亦仍在入大乘之数。故欲求大乘者，须生起菩提心。随于何时生起菩提心者，当时即为佛子，当时即为菩提萨捶，当时即应受六道有情供养。印度有善知识云：「若发菩提心者，不问其身任在六道之任何一道，或鸡或犬，于其菩提心生起之时，一切梵天帝释，均应向之顶礼恭敬。」吾人现在状况，盖因未生菩提心关系。如能生起菩提心，十方诸佛，皆生大欢喜，与大富翁垂老之年，忽初得子，欢喜无异。十方诸大菩萨皆生大欢喜，如人新得一弟兄，欢喜无异。由诸佛菩萨欢喜之故，立即予以加持之力，使其菩提心不退而且增长，种种人天殊胜资粮田，随之而来。且菩提心生起时，十方诸佛菩萨，皆发音赞叹，而许其于佛前作种种神通游戏，纵登佛顶游戏，亦生欢喜。佛云：「一切有情，向我恭敬顶礼，与向初发菩提心人恭敬顶礼，所得福报等无有异，因诸佛皆由发菩提心而成故。」譬如一切有情，眼被刺已，入于黑暗地狱，有人从于黑暗狱中，一一救起，而一一与以清净眼，所得功德，不如以清净信心，向大宝菩提心生起之人，正目一瞻，所得功德。菩提心生起者，一切声闻缘觉，悉皆退让，以其为菩提心威光所掩故。譬如王子初生，胜于一切勋劳臣工，一切勋劳臣工，皆当退让。又如金翅鸟初生，胜过一切羽类，一切羽类，皆当退让。故大阿罗汉，不论具如何通达空性种种功德，而于初发菩提心菩萨，皆生恭敬退让。故初生菩提心人，有如金刚石，金刚石虽极微细，亦能毁种种金属，种种金属皆不能毁之。故只要菩提心一生，从前所集种种罪业，悉皆稍灭。经鸠莱中有云，吾人所积罪业，无论如何深厚，修菩提心而生起时，一切悉皆消灭。是故当知，小乘阿罗汉，对于空性，纵完全通达，而且证知。然尚有执实习气，不能除灭。其所以不能除灭之故，是由无菩提心。大乘中能除去一切习气垢障无余，完全由于菩提心功德。故灭除一切罪垢，以菩提心为最殊胜。经鸠莱中又云，末劫之火生时，烧尽世间所有一切，菩提心火生时，亦烧尽罪垢。故忏罪四力有依菩提心一支。菩提心生起，不但灭一切罪垢，亦生一切功德，于身心上刹那刹那，以菩提心供佛香一柱，即如一切众生一一皆供佛香一炷，等无有异。以此推之，功德岂可测量。置一切有情勿论，对于一个有情前，生起慈悲心而欲解其一切痛苦，其功德为何如。置解脱一个有情一切痛苦勿论，对于一个有情欲解脱其一时一种痛苦，其功德已不可量矣。昔有母女同居，苦于运水，女欲解脱母苦，而勤运水，母欲解脱女苦，而思如何使之不致运水，因此一念，命终之后，各生天上。何况发菩提心人，欲使一切有情，皆脱一切痛苦，其功德等虚空，无穷无尽。不但发心以后功德如是，发心以前所有功德，皆因发心之故，而同增长。若未发菩提心者，所有功德，譬如竹之开花反害其身。生起菩提心者所有功德，譬如天上如意树，结实无尽。生起菩提心者，随其所愿，皆得成就，求雨而雨，求晴而晴，乃至用兵亦无不胜。昔阿底峡身微不适，语其弟子钟登巴云，请汝加持一下，钟登巴以手按摩，病随而愈，此何以故，已生起菩提心故。昔西藏犬水，有嘎登慈巴，自书其名于纸云：「如我有菩提心者，请水退下」投纸于水，水随之退。故对于菩提心功德，应多思维，使对于菩提心生起欢喜。关于此类，藏中经典，言之甚广。又生起菩提心者，一切灾害，皆得免除，因一切护法，皆作守护故。即其所居之地，一切灾害，亦悉不作，因梵释诸天，遵佛遗嘱，而为守护，故一切不祥，皆悉远离。要之一切众生安乐之因，皆为菩提心。如无菩提心，一切众生，斯须安乐，皆不能生。因一切安乐，由善业而生。一切善业，由佛事业而生。佛之事业，由

菩提心而生。如生菩提心者，由大乘道速得成佛。经鸠摩罗中，亦如是说。十方诸佛，无数大劫，长久思维，如何方便一切众生皆得成佛。经思维已，了知除菩提心外，无有能使众生成佛方法。阿底峡在印度时，于其寺中，见度母现身，当时启请，如何能速成佛，度母当时答云：「除菩提心外，无速得成佛方便。」故阿底峡随即求受菩萨戒。当知一切十方诸佛，契合之本尊，皆为大菩提心。故对于与十方诸佛相契合之菩提心，务使生起。即令一时发生不起，亦当发如是之愿。一切众生所依为命根，大乘道所依为菩提心。如无菩提心，密道不能入。」即在密宗中，亦不能成佛。密宗所谓即身成佛，皆指菩提心言。前言修节金而坠饿鬼者皆由其未发菩提心故，如已发菩提心，即已辗转增上矣，何故堕落。阿底峡尊者在藏时，有印度乡人至，问有新闻否。答云：「有修喜金刚者，已得一种小乘果，」尊者云：「好好。彼未入地狱已幸，而更得小乘果，好好。」因喜金刚为大乘法，而得小乘果，是因未发菩提心故。未发菩提心而持咒修密，所得之果，皆为奇奇怪怪。如已发菩提心，任修何法，皆入大乘。菩提心譬如变金药，任涂何种金属，皆变为金。菩提心生起，任何垢秽之身，马上与佛无异。故对于菩提心，当勇猛精进而修。略说菩提心功德如是。思维如是功德，使身心上，生起菩提心。但思维菩提心功德，虽所以使菩提心生起，若不依法修习，则自身心上之菩提心。仍难发生。故当说修菩提心方法。其支分有二，一、为七因果法，二、为自他相换法。是二种中，任修一法，皆可生起菩提心。颇章喀仁波伽云：「以二种法合修，可得殊胜加持力。」依自他相换法修，对于七因果法相生相关之理，完全具足。若依七因果法修，对于自他相换法相生相关之理，不能完全具足。吾人常言菩提心菩提心者，简单一句，即是为利益一切有情，自愿成佛之心。日常课诵，所称、为利有情愿成佛」者，即指菩提心言。但此不过口头念诵如此，真正菩提心须于自身上生起大慈悲心。即对于众生痛苦，有眼不忍看之大慈悲心。阿底峡尊者，昔初至藏，藏人多先受菩萨戒者。尊者云：「慈悲心尚未生起之菩萨，惟西藏有之，他处吾未见也。」故菩提心须依于大慈悲心，所谓大慈悲心者，非仅口念某也痛苦，某也痛苦而已。须如一子之母，其子坠于大火坑中，母心焦虑，不能忍受，眠食皆废，思维如何救拔。但得其子脱苦，不惜以身相代，行住坐卧，不断此念。此种营救其子之心，不待他人催促，母自心中，自动催促，猛烈无比。属于菩提心之慈悲心，亦复如是。对于一切有情痛苦，皆如母于一子痛苦等无有异。因是思维，如是一切有情痛苦，如何能拔。思维思维，惟有成佛。因是发起自愿成佛猛烈之心。是为菩提心。

慈悲二心，何者先修，则先修悦意慈心。常人对于亲方，见其悦意，而对于路人，或怨家，则不惟不见其悦意，有时反发幸灾乐祸之意。故修悦意慈心之先，须修中庸怨亲一切平等之慈心。对于一切有情，不分中庸怨亲，而皆见其悦意。由能见其悦意，故于彼之苦痛，始能生起不忍之心，与救拔之心。如何能对于一切有情，皆见悦意。凡人发生悦意之感，皆由见其对我有益有恩之故。而对我有益有恩者，莫如母。故第一须知母，二须念恩，三须报恩，四须大慈心，五须大悲，六增上意乐，[^]或称大悲心^u七得佛位心。前六为因，后一为果。前六之中，又前后各为因果。第一知母之中，先须作一切有情平等观。此种平等观，与四无量者不同。其法，先想一与自己不亲不疏之中庸有情，则见其对之生不起贪心，亦生不起嗔心。继又思其前生前生以前，一定对我曾作许多有利益事，亦一定对我曾作许多有害恼事。思此有情一定曾作我母，作许多有恩信事。思至此，即暂置之。然后又想一极亲爱之人，而见天然有无限贪着之心。又想此生，虽我亲人贪爱不已。而其前生前生，不知对我为若干次仇怨，作若干有害之事。思至此贪心自平。即暂置之。然后又想一与我极为仇怨之人，憎恨之心，不觉自起，继思其前生前生，又不知若干次为我父母，作若干有利益之事。思至此，嗔心自平。然后将三人合想于前，思一切亲怨中庸，皆无决定。若言好，三人都对我好过，若言恶，三人都对我恶过，若言不好不恶，三人都对我不好不恶过。则所谓亲也，怨也，中庸也，皆无决定。而实皆非亲，非怨，非中庸，生平等舍心。至此，又当作是念，是三人者实皆曾

于我有益。其对我有益一层为正，其有时对我有害，或不益不害者，皆由我之业力招感，蔽抑其心，失常之故。如是之心，已生起时，再从三人，逐渐推广，而观想之。如是平等观生起已，对于知母之心，自能生起。如不先修平等观，而修知母，则比较为难。次修知母，先向顶上师启请已，先想今生母亲在前，而思维不但今生为我母，从前曾作我无量次之母。又想今生父亲于前，思其不但今生为我父，无量劫来亦曾若干次为我之父。又想一亲人于前，思其前生，必曾为我母，且为无量次数之母。又想一怨家于前，思其前世，必曾为我母，且为无量次数之母。次又想一切有情，从无量劫来，皆曾无量次为我之母。何故一切有情，皆曾无量次为我之母，因生无始故。何以知生无有始，试观一念之心有始处否。此念依于前念，前念又依于前念，推之无际，不知所始何在。前念为后念因，无因之念，无有也。心既如此，无有所始，则生亦然。此生依于前生，前生复依于前生，故生无有始，无有边际。生既无始无边，故母亦无始无边。故凡一有情，必曾作我之母，而且作我无量次数之母。佛亦曾云，我未生未住之地，我未曾见。故东方人中，我曾生过，西方人中，我亦曾生过，畜鸟之中，我亦曾生过。故无论何一人，何一鸟，必曾为我之母。故一切有情，皆曾为我之母。由我不能认识，实则彼等皆我大恩之母。思至此，或生是想，一切有情，皆我之母，理虽如是，未必其恩，皆如今生之母。如生此念，则又当思，此生母亲，前世亦屡为我母。今生对我利益如何，前世利益，亦必如何。故前生之母，对我利益，亦必如今生之母，对我利益。譬如昨日所得利益，与今日所得利益，有何分别。若谓不然，则今生之母，去年对我之利益，亦将谓不如今年之利益乎。且令今生之母，死而变虫，来入座上，汝能谓非曾为我母者乎。实是我母，不过不识耳。如是思维，一切有情，皆是我母，心得决定。次修念恩，仍想今生母亲于前，思其曾作我无数次之母。此生对我恩德，当其育我之时，一切受用，无弗为我着想，虽其心所喜嗜之物，但有妨碍我者母皆忍禁不食。故开初此一点人身，皆由母所布施。及其生我之时，母身本极痛苦，而皆忍之，不但不以为苦，反对于我生起无量意乐，置我于慈垫之上。如其不然，彼时我仅一块嫩肉，譬如微虫，胡能生存。从是以后，以我置于慈垫之故，虽日处秽浊，不生一毫分别厌恶之念。且常以慈眼视我，以慈额亲我，即一呼名之微，亦具无限意乐于口吻之中。子若有病，情愿以身代病，子若将死，情愿以身代死。故吾人二舌一动，皆由母恩长养而成。若无母亲，吾人至今，恐尚不知言语。母即无衣无食，亦于千辛万苦中，挪其衣食以衣食我。此生母恩如是，前生前生，一切母亲，其恩亦然。对于父亲方面，亦作是观。故一切有情，无论今世为怨为仇，夙世屡为我母，亦与今生之母，具同样恩德。无论其为一兽一鸟，其恩皆与今生之母，等无有异。因是而生报恩心。思维一切如母有情，有如是广大恩德，而我一无还报，是为如何之忍人耶。故无论如何，均应思维还报。思维之法如何。例如今生之母，心病疯狂，双目皆瞽，狂奔道路，无人引导，不知所择，临于悬崖，而其子逍遥于侧，此为何等人耶。一切有情，为烦恼所狂，不辨是道非道，复无人指示是道非道，加以引导，东偏西倒，行于种种恶业道上，而临于三途之危崖。试思此时，非望其子救之而望谁耶。思至此无论如何，皆须报我母恩。报恩之法，以世财种种供养，自不可少。但此种种，皆有苦之自性在内。从前从前之母，得我此种酬报，固亦不少，然而仍不免于轮回，不能脱离苦恼。一切有情，皆欲脱离其苦，而苦恒与之相随，无法解脱。于是对于一切如母有情，所欲离之苦，皆使之脱离，所欲得之乐，昔使之获得，是为报恩心。修悦意慈心。所谓悦意慈心者，即前之报恩心生起以后而具力量者是，思至此，用自他相换法。对于一切如母有情之苦，不能听其受苦。对于一身悦己之乐，不能听其自乐。因为吾人不能成佛之故，皆由悦意我执而来。因于悦意我执生种种贪嗔，造种种恶业。故一切过患，皆在悦意我执之上。故于我执境上，不可再生悦意。而此悦意，当移之于一切如母有情之上。因为一切有情如母，生我之故然后有我之身。（所依）因有我身，然后戒有所依。依于戒而后能断一切恶、行一切善。故一切有情，是我得戒之根本。又因一切有情，而后有一切衣食受用。故从此身起以至一切受用，皆依一切有情之恩而生。如布施感富饶而得受用，

如无一切有情，从何处布施而得此受用。即至成佛，亦皆依赖一切有情之恩。成佛由于菩提心，如将一切有情，取去其一，如何能圆满菩提心耶。故一切有情，是吾人之如意宝。吾人一切安乐皆由一切有情而来。故对于一切有情，当生起悦意。对于他境，生起悦意，是莫大之功德，且是功德之根本。佛之所以成佛，皆由于他境悦意而成。为自境而悦意，则跳入一切苦恼之中。故将自境悦意执着置之，换为他境之悦意。总之不外抛开自己，而对于他境生起悦意。然后于一切有情，种种痛苦、生起悲心。因一切有情，仍在苦中，如不脱离，如何可得。于是思一切有情、愿其脱一切苦。于是愿一切有情之苦，我皆代受。一切有情之苦，如黑光一般，向自身而来，将平日为一己之悦意心，打而破之。于是愿一切有情得乐，而生起慈心。愿一切有情得乐之事，我今当作。观想自己以前所积善业，成种种白光向一切有情身上而去，作一切有情得安乐想。此一门中，尚有广者，限于时间，略说如此。以后见他善知识，尚须请问。于是思一切有情之苦，我皆愿拔，一切有情之乐，我皆愿予。但此不过仅有其愿而已。更进而思维，于实际上拔苦予乐之事，决定以我一人之力，决定去做，是为增上意乐，亦即为增上悲心。但现在我不但于一切有情，即于一个有情，亦无拔苦予乐之力。不但我如此，即帝释亦无解脱一切有情苦痛之力。即小乘阿罗汉，亦无解脱一切有情苦痛之力。有此力者，惟佛一人。于是依前所讲，思维佛身口意种种功德，并思维佛种种事业功德。如能得佛功德，则一切有情之苦，皆可解脱。于是思维脱一切有情一切苦，予一切有情一切乐，置一切有情于佛之地位，我于是乎成佛，是为菩提心。于是思维成佛之事，我今当作。若不如是思维，而泛言菩提心，颇难生起。从此任作何事，见何人，我要作佛之心任运生起。无论献一花，供一香，皆为度脱一切有情。任运而作。是为真实菩提心，是为入于佛子之数。而菩提心之守护，则仍以戒律为归，乃免退失。从此以后，即行六度四摄，是为行菩提。菩萨行无边，总而言之，不外自因成熟，他因成熟二种。自因成熟，摄为六度。他因成熟，摄为四摄。当知菩提心生起，尚不能成佛，必须行菩萨行。菩萨行不外积福积慧二事。福慧自六度而来，故须行六度。六度首布施，布施分三，财施，无畏施，法施。以种种受用布施，是为财施。于种种受用，毫无吝啬之心，是布施心。实行布施，是布施事。但有不宜布施者四。一、境上不宜布施。如于出家人布施酒等是。二、物上不宜布施，如刀枪等是。三、时上不宜布施，如以身布施而非证得空性，或成就大悲者，在时间上，是所不宜。不过应心作如是修习，即须目身等，亦可舍耳。四、所依上不宜布施，如比丘所依为三衣，三衣不宜布施。无畏施者，最低限度，如一微虫，堕于水中，拯而起之，推此以上，是无畏施。法施者，如修法者缺于经典，以经典与之，是法布施。最低限度，为人说一偈，亦是法施。戒分三种，一、别解脱戒，二、摄善法戒，三、饶益有情戒。别解脱者，即吾人曾受所不应作之种种条例是，简言之，遮一切过者，为别解脱戒。行一切善者，为摄善法戒。利益一切众生者，为饶益有情戒。忍度分三，一、苦来乐受之忍，二、有害不作之忍，三、修法不避艰难之忍。三者之中，以有害不作为重。一切罪恶，莫大于嗔，一切难行，莫大于忍。因嗔心能烧过去善业，妨害现在善业故。忍能伏嗔，使善业不毁，故在一切难行之中，最为殊胜。金鸩菜中，言忍甚详。嗔心一起，立以忍力压伏下去。如受有情损害，应作是念，怪不得他，是从前我作损害他人之业，今转来矣。如是思维，嗔心自息。总之，嗔心起时，立即息之。若稍听任便燃善根。金鸩菜中，又说一法，若人骂我如木株，我即自认为木株。又如修法，跏趺而感脚痛，则认为当然要痛过方好。要之遇一切苦，均乐受之，认为从前所积之债，今还偿矣。至于通达法要之忍当看朗忍所说。进度分三，一、心力精进，二、摄善法精进，三、为有情事精进。心力精进者。如一有情，在地狱中，未能获度，我亦须将其度完，是为心力精进。摄善法精进者，为施戒忍等善法精进而作是。为有情事精进者，如布施等有益有情事均以意乐为之是。定度即止，以离沉掉无过，得殊胜轻安为要点。慧度要点，即是中观。往日所讲，为通空性，属于胜义谛者，尚有通世俗谛者。对于六度，修六加行时，从头至尾，完全具足。即以扫除一项而论，亦具有六度。四摄，一切有情所需，皆布施之，

是为一。与一切有情说行善止恶功德，是为二。为一切有情作种种善法是为三。成就一切有情之事是为四。生起菩提心者，凡在上师前受法修法，连合六度四摄而作，成佛甚速也。

朗忍要义笔记付印因缘

朗忍之学，自勇阿阇梨菩提道次第直讲流行内地，亦既有年，而如法传授，则以乐顶上师，去岁之在雅安为始，今年。广法堪布昂旺大师说中观于雅安，同人复请兼说朗忍要义以资修习。自农历六月二十一日起，至八月十三日止，在溽暑中，三易其地，而后圆满。盖师心之慈，极矣。说时，由郭居士和卿口译，而法隆笔记之，且听且书，哀然成帙，未及印证，而师驾离雅。同学者方谋传抄，适姚仲良居士游康而归，见之，深以未得亲聆为憾，愿捐贖付印，省同人手写之劳，驰书请命，师报曰可。且曰：随缘所说，限于二三子，作自修之助，慎毋流通于世也。谨述其因缘于此。

释巴法隆识 成都海会堂

《菩提大道》(丹增嘉措仁波切讲授)

目录

菩提大道

丹增嘉措仁波切 讲授

蒋扬仁钦 口译

目 录

甲、法会前归敬

乙、佛法纲要

丙、正释(菩提道炬论及菩提道次第摄颂)

一、礼敬

二、释菩提道

三、法和法相

四、修学次第

五、法源清源

六、法的殊胜

七、如何讲听正法

八、依止善知识

九、修心次第

三士差别

下士道修心

止修及观修

念死无常

皈依及业果

中士道修心

发菩提心

受愿心仪轨

菩萨行

进入金刚乘

丁、附录：佛法问答

甲、法会前归敬

讲授或听闻佛法时，讲者与听者，双方的内心均须具有清静意乐。因此，在尚未讨论佛法之前，为使内心清净，我们先念发心及皈依颂。

诸佛正法众中尊 直至菩提我归依 以我所修施等善 为利有情愿成佛

诸者有悲心 宣说一切法 断除一切见 我今当敬礼

刚才所念的第二个偈颂：（瞿昙大圣主，怜悯说是法，悉断一切见，我今稽首礼。）是龙树菩萨所作中论的最後一颂。内容是导师释迦牟尼佛，悲悯一切众生，说一切法使众生断除邪见，永离痛苦。以智慧观察痛苦之因，由於邪见所致，也称无明。见是五恶见，以正见断除邪见，就彻底消灭了痛苦之因，从此获得解脱。因为佛陀说了一切法，教导众生如何断除无明，所以我要向佛陀稽首礼敬。

乙、佛法纲要

首先我想介绍佛法的整体架构，多数人应该听过，可能会觉得烦闷。果真如此，就请睡觉休息，但请不要发出鼾声，在漫长的法会上，有些和尚都这样安祥的休息。

世界上有许多不同的宗教，不祇是佛教，都是强调如何改变自己的内心为主旨。我们的内心产生疑惑、畏惧、不安宁、无明、烦恼等，这些负面情绪，造成许多负面的行为，也就是不好的行为，因而造作众多不善业；由这些不善业，产生许多痛苦。佛法就是教导我们如何避免这种不良行为，断除业因，即断除痛苦的根源。所以佛法是解决痛苦的良药。

总之，佛法的内涵，就是教导我们如何调伏内心；内心的改变，要以心才能成办，无法以外在的事物使内心改变。痛苦是来自前面所说的负面情绪，在佛法中称为烦恼；这种烦恼，无论是邪见或非邪见，是造成苦恼情绪的根源，我们称为无明。无明是对事物颠倒的认识，也可称邪见，是颠倒的执著。要如何解除痛苦的因，就必须了知这种执著是颠倒的，那就要认清事物的真相，才知道何谓颠倒的执著，进一步断除无明。

我们必须以智慧观察，何种心态或情绪，是产生正面的影响，何种心态或情绪，是产生负面的影响；在生活中有不同的情绪变化，那些是需要的，那些是不需要的；了知那些情绪会带来快乐的话，毋须他人指使，自然而然会乐意行善法，就会排斥内心不善的情绪，也就是烦恼。倘若不经思惟抉择，即使他人斥责，甚至棍棒加身，施以种种压力，令我们行善时，也不会提起心力。因为行

善的意乐，最主要是来自内心真正的体会到善行带来的快乐，以及它的利益。如无法体会到快乐，外在的压力无论多大，也无法改善我们的内心。

知道烦恼过患的心，以及厌离烦恼的心，两者心态是不同的；有些人可由经典说明得知烦恼是不好的，这种人对烦恼所认识的层次，毕竟只知烦恼不好而已，无法从内心深处产生对烦恼的厌离。如何才能从内心深处对烦恼生起极大的厌离呢？那就必须不断地反覆思惟，经长时间的训练，以及种种理由的证明，才能使内心产生极大的觉受，真正的感受，真正的厌离烦恼，希求解脱。所以，光是认识烦恼，是无法生起极大的厌离心，这二者是不同的。当然，有些烦恼必须长期对教理的认识，才能深深的体会。

当我们生起经验时，就是一种感受；有些感受会带来痛苦，是一种负面的影响；有些感受会带来快乐，是一种正面的影响。如果人没有感受，无法体会到事物的好与坏，所以人必须有感受；以感受而言，有些会带来暂时的内心不安起伏，而且还会身体不适，造成身体的障碍。另一种感受，以暂时性而言，不但会使内心安祥，而且有能力使身体适当的调适。后者是我们所需的，也是所谓快乐的感受，是我们所追求的目标。因此，能产生对我们损害的感受是不需要的，有益於我们的感受是必须的。人人为了获得快乐的原故，都有离苦得乐的心。要使我们内心充满快乐，生活充满快乐，要长时间训练，如何持续快乐的感受，尽量减少避免带来损害的感受。这种变化原本富有情趣的，把它转成正面的情绪，这种转变也可称为「法」——佛法。

改变的内容可分二：第一、世上的万物，也就是有为法，都是因果法则中存在，因和果的改变。倘若法的本身不具改变性质的话，亦即因不能影响果，无论如何努力想要净化内心的负面情绪时，是无法达到目的，那末学法何益。从历史上可以了知这个古迹，这座山，这棵树，它有千年历史，但实际上其间是不断在改变中，最後还是会坏灭的。所见到的一切有为法都在变化中，实际上都是因果变化。因为有这样的变化，所以内心也能获得改变。

佛教的论典中曾提到这些因果的变化，到底原因何在？每一事物的改变，是否需要其他因缘？第一刹那的事物在第二刹那时坏灭的，这种坏灭是不需其它因缘，因为第一刹那事物的本体，就具有坏灭的性质，前因本身就有变化的性质，因所带来的果，当然也具有坏灭的性质。因此第一刹那的事物自然在第二刹那不可能存在，而且不需其他因缘，也就是前因有坏灭性质。

以长期变化而言，当然是促成因缘聚合时，这事物就会存在，当其它远缘使它坏灭时，事物就不存在。但从深细变化第一刹那的事物，为何第二刹那就坏灭？因为一切有为法可见到生起时的本体，就有坏灭的性质，所以很自然的第二刹那就坏灭。其实每个果的生起，也是坏灭，所以生也是灭的性质。当然乍看之下，觉得生和灭是二种不同的性质，但仔细思惟，在存在的同时，本身就具有正在坏灭的性质了，因此生灭是有其密切关系。这是我们的内心可以获得改变的主要基础和原因之一

第二、以外在事物来说，也有相违的。例如热和冷，光明和黑暗，有了光明，黑暗自然消失了。同样的，内心产生相违的情绪，在生活中都允许，但是只要我们培养正面的情绪，负面就消失了。这是可以改变内心的主因。

以上面二种原因，确认心是可以改变的。当然最主要由於烦恼是我们痛苦的主因，是一种错误的认知。了知这一点，就可肯定的，而且欢喜的认识，原来痛苦是可以彻底断除的。因为对事物错

误的颠倒认识，虚妄的执著为实有，不好认为好的，这称为颠倒执著。

对事物正确的认识，实际它的本体具有一种条件或性质，无有偏差，如实论事，这叫正确的认识，也叫做证量；只有持续培养增长此种证量，自然能把强有力的颠倒执著渐渐消除。对实际的事物，没有偏差的认识，会产生极大的快乐感受和力量，但从长期而言，会带来损害。这种无法以智慧成办的。由智慧辅助的，却另有一种感受，一时虽无法令我们内心带来安宁和快乐，也不会感受产生极大的力量；但以长期而言，它却能帮助自己和他人带来极大利益。同样的感受有以上不同点。因此我们必须认识内心的感受，心类学（佛学院的初级课程）是很重要的，更广泛了解这两种情绪，何者是正面，何者是负面。

由智慧成办的感受，是有利益、有力量的，这是我们所需要的。如何产生呢？首先必须具有抉择事物的智慧，了知对事物的认识是否正确。因此要学习外在的一切事物的定义，才知道是对或错，才知内心的认识是证量，或是错误的颠倒执著。

外在的事物分为常法及无常法，无常法的种类有不同的性质。在佛经中常说五蕴、十二入、十八界等，其用意是要我们广泛的，了知外在的常和无常万法。若只以虔诚心信佛，就不必学这些了；学佛只靠信心可以维持下去的话，学法无意义。因由这些事物定义的认识，才可以了解真正的智慧和正量，进一步得到必要的感受。佛法是探讨真实情况，是以正知去观察，不能堕党类的心去观察。如同科学家，他们在做实验时，是以正直的心态，不渗杂个人意见或自私念头。同样地，一位佛教徒要观察事物（万法）变化时，必须具有此种精神及态度，不能以自私的念头坚持主见；假使主见和了知的宗义，只是一种幻想、捏造、夸张的理由，是无法由此而获得真实的安乐。

因此，有了正确基础和学习精神，改变我们的内心。观察事物的心态及观察後所得的决定，和强有力的感受，以佛教教义为智慧及方便，观察事物变化时所生的心态，称为智慧，由此所获得的决定和感受，称为方便。

丙、正释

一、礼敬

（道炬论）

顶礼妙吉祥童子

礼敬曼殊师利菩萨。

礼敬三世一切佛 及彼正法与众僧 应贤弟子菩提光 劝请善显觉道灯

这是礼敬三宝及造论前的承诺，一定要好好的著这部论。

道炬论是阿底峡尊者所造的，尊者在阿里地方，就是国王菩提光迎请入藏之後。原本国王名智慧光，菩提光叔父，他想去迎请尊者入藏，在边境被捕，後来逝世在狱中。继位国王菩提光为了完成前王的心愿，再度派人迎请尊者入藏弘法。菩提光要求尊者说一部利益所有藏人的论典，於是尊者说了这部菩提道炬论。本论在西藏如同日月，弘扬西藏所有地区，非常广泛。

二、释菩提道

菩提二字，藏文菩是净化，提是觉悟；原本未净化的内心，以甘露法来净化，使我们内心的污垢获得净除。因为断除了内心的烦恼及所知障之後，自然可以圆满内心领悟一切事物的能力，而成办一切遍智；因为得到这些智慧，称为觉悟。了知万法，是获得觉悟的智慧。大菩提唯有佛果位、佛的境界。净化和觉悟是由心成办的，菩提的境界，是经由内心改变，得到净化，使内心获得觉悟的智慧。菩提是由内心成办，成办菩提的方法，是由菩提的道路，同样也由内心形成的。

道有五种：资粮道、加行道、见道、修道，由这四种而获得无上道，也就是无学道。以上略分为方便品及智慧品，我们修学时，为了使我们去除对法的疑惑及颠倒的认识，必须具有火炬般的智慧，让我们知道何谓善，何谓恶，何谓所取，何谓所断。因此这部论典，如开启我们智慧的火炬，让我们了知如何学法？如何净化内心。为使我们対法的性质、数目、次第能圆满了解，说了这部菩提道炬论。

菩提二字再以两种角度解释：一、於何处菩提。净化烦恼业，是指自性法身。又可分为二：去除原始污垢的自性法身，及去除暂时污垢的自性法身；当然须先去除原始污垢的自性法身，才能成办去除暂时污垢的自性法身。二、由何而菩提。是由智慧法身而觉悟获得菩提。因为由去除原始污垢的自性法身，可了知一切事、境、物等的究竟性质，本体并无具有原始的、真实的污垢，本就清淨的性质，这称为自性涅槃。因为一切事、境、物均有究竟性质，由於无始来对事、境、物的错误认识，以为一切均有自性的颠倒执著，这是可以破除的；由正面的认识去除负面的颠倒执著。因为有自性涅槃，故能成立有馀和无住涅槃，就是诸法的究竟性质是无真实。由於同一事物的认知有错误及正确；所执的境与事实不符合，是屬於错误的，与事实相符合，即是正确的认识。我们时常产生错误的认识，而引生苦恼。所以无论做任何事，应该以正直的角度观察事物实际的性质，之後再著手较为妥切。

三、法和法相

法和法相存在的究竟性质，我们是否见到？共同所见是取名安立为有，假相唯名而已；若能审慎思惟和观察，对事相的寻思而获得法性，我们称为胜义谛，是诸法的究竟性质；前者存在的现象，有目共睹的称为世俗谛。外道也说世俗谛及胜义谛名词，毕竟与佛教不同。

龙树菩萨在中论说真正的胜义谛就是空性；空是由於一切法皆是缘起，一切法必须依赖於他，观待於他才显现存在。所谓自性，是不依赖他、不观待他独立存在的性质。假使事物是自性有，就不必观待。一切有为法都随著因缘不断变化，由因而缘产生的一切果，它的存在必须依他而现，其性质是无真实无自主的，完全是观待缘起法则，由於依他或观待而形成千变万化的法，如我们内心的感受，时而快乐，时而痛苦。

由因缘而生，所以相违的法相就随著生起。我们所见到可分为二：一、它的续流不间断的，虽是无常法，但水恒无间的流著。如意识，并无其他因缘，使意识续流完全间断，唯明唯知的性质，不会变为其他性质，没有其他因缘使它消失，所以意识是水恒的流著。二、其他法相，如可见的一切实体事物，它有违缘存在无法水恒的，续流会间断。以上二种也是由因缘相互观待，造成二种不同性质。由此观察，所以佛陀说了四谛法轮。

由於因緣所生的性質不同，可分為三種：一、色法。有形色形體可觸碰。二、不相应行法。如時間，過去現在未來，無固定基礎和形色，但必須依另一基礎，如有二十四小時稱為一日等。三、心法。意識，內心有苦樂的感受或思想，是唯明唯知的體性。這三種都是無常法。

對於四諦，也是因緣所生，一切有情都想離苦得樂，佛陀說四聖諦，讓人們了知如何離苦得樂，雖然我們都不想痛苦，但不尋找痛苦的因何在，因不斷除，痛苦自然會產生。如釋量論說：「只要因緣聚合時，就無法遮擋其果」。無論內心是快樂或痛苦的感受，因緣聚合時，即使不想要也會產生。它不像外在的物質，可以破壞或遠離。因此，四諦先說痛苦，再說痛苦的因——集諦。

至於我們想追求的快乐，只是一種感受而已，是不堅固的；假使過於沉緬快樂的感受，一旦遇到極微的苦，就不能忍受。所以追求世間的快乐感受，很容易帶來更多痛苦，更多煩惱，是不究竟的。要徹底斷除痛苦，才是真正所追求的、永恒安樂。斷除痛苦之因——集諦，稱為滅諦；要達到滅諦功德，是由道諦獲得。以有離苦之心，說苦集二諦，以有得樂之心，說滅道二諦。

痛苦的因緣是集諦，可分為煩惱集諦及業集諦。痛苦雖由業生，但業的根源由煩惱帶來的，因而首先要了解煩惱的性質。煩惱的根源，經由尋求觀察得到答案，顛倒執著，所認知的與實際是完全不符合。當我們明確了究竟的性質時，就是證空智慧；有了證空智慧，知道煩惱可以斷除，則斷煩惱的滅諦，就是滅功德。假如我們獲得滅諦和道諦，稱為法寶。這個「法」能讓我們從痛苦得到拯救的方法，不再墮入三惡道的痛苦。具有法寶的補特伽羅，稱他為僧寶。滅道功德究竟圓滿時，稱為佛寶。

對三寶的認識，先要了解法寶，進而相信三寶，生起極大的信心；不了解法寶，無從體會僧寶的功德，更不了解佛寶的究竟功德，也就不想發起成佛之心。經由這些理由，證實法寶是存在，確有不可思議、非常殊勝的功德，是可以成辦的，就會想成為僧寶，進而想成佛了。

經由對四諦的認識，生起對三寶的信心。生起三寶的次第，是獲得滅諦道諦之後，得到法寶；由法寶得滅功德時，具有滅諦及道諦，稱為僧寶；經由慢慢修行，增上內心的滅、道功德，達到究竟時，稱為佛寶。以個人的次第是法寶、僧寶、佛寶；以聖教法脈次第，佛寶先，導師釋迦世尊成道轉法輪，成了法寶，由法寶形成僧團的僧寶。

四、修學次第

菩提道次第攝頌，藏文是菩提道次第修行歌頌，作者宗喀巴大師；宗大師的菩提道次第的論，分為廣、中、略，這是略的部份。前面已講菩提二字及成辦菩提之道，次第是我們在成佛之道中，每個人程度不同，為了使我們了解現有的程度，以及未來要走的道路，宗大師扼要的說整個成佛之道，一層層像階梯，拾級而上，稱為次第。

菩提道次第攝頌是宗大師在學習整個成佛之道後，將個人修行經驗以歌頌唱出。修學菩提道次第：一、修行的性質無有錯誤。二、道的數目不能缺少。三、道的次第不能錯謬。第一、如果所修道的定義不清楚，絕對無法獲得所求目標。例如修菩提心，如果不了解定義，不能知道有無菩提心，以及如何成辦菩提心。必須有利他及得菩提的希求，有了之後，蓄意令他生起，才能成辦。而菩提心不只是認識定義，生起菩提心是一種經驗，這種經驗必須任運成就，知原來我能生起菩提心，所以道的性質非常重要。第二、道的數目。因內心負面情緒，對無常苦無我不淨，四種行相顛

倒认识为常乐我净。我们烦恼及错误认知非常多，要断除这些，必须更多证量对治错误的认识。断除烦恼成办灭谛，不是少数因可以成办的，所以修行道的数目，必须了解。第三、道次第。数目了解，性质没有错误，还须次第。道次第先由粗分证量生起，才会生起细微的觉受。这些次第如实认识，先学习较容易的，生起觉受之後，再渐次学习更深一点觉受。这种次第无谬，才能走上整个道的阶梯。我们最究竟目标是决定胜，如要达到决定胜，先要成办增上生，在人道才有机会学法，才能一生一生的走上解脱道。

五、法源清净

阿底峡尊者所作的菩提道次第论颂，名菩提道炬论，宗大师及其大弟子写很多有关於菩提道次第的诠释。任何道次第的论颂，最究竟的依据来自印度的大成就者。当初印度的那烂陀佛教大学，讲授佛法是非常严格的：一、法必须有清净的根源，不可随便写书就讲授。二、为了讲法正确，说者本身必须无错误，不可以自己的经验为弟子传授佛法，所以严格要求上师自相续清净，具足修行的经验以及渊博的学问。三、严格要求听者专注、无慢心、无嫉妒心，听者相续清净。後来止迦摩拉室拉弘扬正法，如日中天似光大，要求说法者所需内涵：法源清净，正法殊胜，讲闻正法相应殊胜，如何善巧引导学徒之次第。阿底峡尊者严格依此四条件写道炬论。

那烂陀是所戒律非常清净的佛教大学，在校内不只是学习显密经论而已，还必须严格遵守任一戒律，所以他们举止非常谨慎。如一位上座大师，主要是学习唯识宗义，他的密教证量很高，有次在法会时，以三昧进入密乘学习，现起了本尊相，四周空行母围绕，被纠察见到，把他赶走，於是他到深山修持。最後成为萨迦派道次第主要依据。

我的菩提道次第摄颂传承，是从大札仁波切获得，又从伶仁波切听闻一次，另从天仓仁波切等得到菩提道次第的传承。至於道炬论的传承，是从仁钦登巴仁波切获得。之後色昂生咖仁波切获得整个道炬的传承，他传授时以背诵方式为我作详细解释，不需论典。总之，当初道炬论的传承是非常珍贵的。

先讲法源清净。西藏的传承上师，为使我们明了法脉清净，最究竟的依据，必须远溯自释迦世尊，才算法源清净。

（摄颂）

俱只圆妙所生身 满无边众希愿语 如实观见尽所知 释迦尊前稽首礼

礼敬导师释迦牟尼佛。以导师释迦牟尼佛成佛之因，礼敬佛的身功德；以成佛之果的果功德礼敬佛的语功德；佛的意性质，尽一切遍知，是佛的智慧。以佛的身语意，因、果、性质三种功德礼敬。「圆妙所生身」，必须同类的因说明佛陀身功德，并非无因生，而且要圆妙的同类因，经过无量劫的积聚成就。

「满无边众希愿语」，成佛的原因是为一切有情，能够得到永恒的安乐，解除一切痛苦。众生的痛苦要断除，必须对事物的实际认识，才能去除错误颠倒的执著。佛陀以慈悲心开导众生，何者是实际情况，何者是事物的真正性质，让众生了知，断除了颠倒执著。因为众生根器不同，佛随顺众生和希求而说。佛陀度众有时亦显现神通：以身所变化的神通，以语变化的神通，以意所变化神通三种。佛陀身可变亿万相度众，但主要的以语业，满足无量众生的愿望。以方便说众生根器可分

声闻、缘觉、大乘三类；以见解（宗见）来说，可分为毗婆沙、经部、唯识、中观。

释迦世尊说法，从历上来看，主要是三转法轮：第一次在鹿野苑转四谛法轮，是整个佛法的基础，非常重要的。第二次在灵鹫山转无性法轮，是针对灭谛为使众生彻底了知灭谛的性质，再次说明无自性的内涵，说了般若经，这是显示而已。般若经分直接明显的深义空性，以及间接暗示的整个道次第。无论是资量道、加行道、见道、修道、无学道，每个道次第的增长，必须具空性的智慧。慈尊所著现观庄严论，最主要阐明般若经中未明显的、间接暗示的涵义，即成佛之道。第三次在鹿母堂说的如来藏经，这是慈尊所著的相续本母最主要依据经典。相续本母最主要说明了解空性的意识的心法，假使好好串习它，善的方面熏习，它的功德可伸延到无限，内心的功德是水无止境的。对心法作整个诠释，这同密教有密切关系。我们内心本是个唯明唯知的体性，如来藏经中也说到。龙树菩萨的中观理聚六论与般若经有关，法界赞与如来藏经有关。

「如实观见尽所知」。全部清楚的以现量观见到，如所有性（胜义）及尽所有性（世俗）万法。因为断了所知障（佛的智功德），以现量见到一切法性。

是无等师最胜子 荷佛一切事业担 现化游戏无量土 礼阿逸多及妙音

顶礼慈尊菩萨及文殊师利菩萨，顶礼本尊相，不是凡夫的肉身，是清净光明的本尊之相，以这样观修顶礼。慈尊和文殊菩萨是代表方便及智慧，是二车轨的开派师。

如极难量胜者教 造释密意瞻部严 名称遍扬於三地 我礼龙猛无著足

摄二大车善传流 深见广行无错谬 圆满道心教授藏 敬礼持彼燃灯智

顶礼龙树菩萨，是深见（智慧）的开派师；无著菩萨是广行（方便）的开派师。龙树菩萨是佛陀涅槃後四百年诞生，无著菩萨是佛涅槃後九百年诞生；佛涅槃後龙树菩萨未生之前，这四百年间是谁接了智慧之棒？有很多人疑惑；以共同的说法，继承佛陀传承有七尊阿罗汉，代代相传。以不共的说法，佛陀涅槃之後，这二大车轨的传承，个别传予弥勒菩萨及文殊菩萨，再传无著及龙树。如以佛陀传记来说，佛陀降生成为王子悉达多，最後在菩提伽耶成佛，未成佛前是菩萨。如以相续本母所说，佛陀在兜率天时已成佛，在不动摇的法身中，现起了报身、化身，此说是佛陀十二相示现（八相成道，加上习艺、成婚出游、苦行、坐菩提树下）从兜率天一直到涅槃，不是一部份归类於菩萨，一部份归类於佛，原本已成佛。说法是佛的化身，化身由报身变化的，报身由法身的法性中现起，法身是由去除俱生原始清净的污垢的清净法身而来的。佛陀的四身：报身、化身、智慧法身、自性法身。

一般人以历史来看，似乎佛陀未说大乘经典；在龙树菩萨时代，很多人就提大乘非佛说的疑问，为了反驳此说，龙树菩萨曾在宝鬘论（实行王正论）中提到；而且弥勒菩萨在大乘庄严经论内也反驳此说。很多人在原始教典中未看到大乘的内涵，就否定的说：大乘非佛说。假使我们了知佛陀的四身功德，可知第二次转法轮，是针对业清净者说。佛陀说密续时，是现示比丘相，说无上瑜伽时，示现的是坛城本尊的相，为业非常清净者说。佛陀可显示坛城本尊的清净相，为少数业清净说法，涅槃之後当然也有这种相存在。要了解详细的含意，首先要好好的学习佛陀四身的性质。

宗大师是阿底峡尊者涅槃後三百年诞生，他在修行时，可以亲眼见到尊者听闻教授。这表示我们凡夫所见到，是极有限的，这种情形实无法解释的。凡夫看到人死了之後，一切都不存在。别说

宗大师，在这一代我所认识精进修习的朋友，确实见到奇异的清净法相，例如本尊或释迦世尊等。那我们又何必怀疑释迦世尊与龙树菩萨等之间的如何衔接呢？假使我们了解佛陀确有四身，即使佛陀在我们凡夫中示现涅槃，但他的智慧法身是永远存在的，只有与他有缘业清净的众生一定可以见到。阿底峡尊者诞生在孟加拉，在西藏的史料中记载，他坐了十八月的船到苏门答腊，依止金洲大师，而得到修持菩提心广行派的传承。在佛教中研究空性的论师，称为深见派；有些主要讲求修行，讲求戒律，称为广行派。当初的传承是分开的，尊者得到二种传承，融合一体。也就是阿底峡尊者之後，所传承的都以深见与广行教授的。阿底峡尊者弟子获得传承有三：一是依大论典研究学习的，称迦当学论者。二是以修行为主的，称为迦当修行者。三是针对一部论修学，称为迦当口诀者。其实传承是一致的，只是学习的方法和精进的态度不同。这三种尊者传给他的心子仲登巴，仲登巴後才行这三种传承。迦当学论者的继承者是博多瓦，再传给霞若瓦；霞若瓦大师确是位不只学问渊博，而且很有成就；他把口诀传给巴曹大译师，就是第一次翻译月称的入中论，这部论非常深奥，内容很广泛，巴曹译後给霞若瓦大师看，他非常欢喜、赞叹，同时指点许多缺漏地方，当时根本未有藏文入中论，後来巴曹译师核对梵文版，确有缺漏了重要地方，正如霞若瓦所说，因此巴曹对霞若瓦刻骨铭心，从心深处生起极大的信心及敬心。有次霞若瓦在讲经，有人供养甘蔗等，他将甘蔗掷向空中说：把这些供养给巴曹大译师。後来的学者非常赞叹这些大译师，具有极大勇气及成就，这不是轻易的文字上翻译而巴。西藏许多专家学者，写了很多论典及佛学的诠释，非常丰富。宗大师曾在金鬘疏中赞叹的说：「印度大师未曾著作的论典，西藏人写出来。」

「敬礼持彼燃灯智」。燃灯智是阿底峡尊者，他的道炬论文字虽不多，但内涵非常广，主要依据现观庄严论所说：资粮道需五种条件，一、信心，是信三宝（皈依）、深信业果、信上师（依止善知识）。二、精进。三、思惟。四、止观。五、智慧，是性空的道理，在道炬论最後部份。

遍视无央佛语目 贤种趋脱最胜阶 悲动方便善开显 敬礼此诸善知识

瞻部善巧尽顶严 遍众称美胜妙幢 龙猛无著二法流 菩提道次第善传承

宗大敬礼迦当派三种传承上师，他们的智慧如同佛的智慧眼，遍知一切，以方便的悲心为众生开导。迦当派有位上师开玩笑地说：当我说道炬论时，所有经典都颤抖著，年老长者之心亦同。此表示他说得太好之意。宗大师所作菩提道次第论典，最主要是菩提道次第广论，他在作此论时说：遍摄佛语扼要，以及龙猛无著二大车之道轨，尊者阿底峡道炬论的涵义，心意非常勇猛的写，希望具善根者好好用功。

无论是格鲁、噶举、宁玛、萨迦，取名为菩提道次第广论，或是菩提道次第等等，修持的内容都是一致的，依据印度大论典而来的；如宁玛的有些口诀，主要依损噶玛的显教的基础。

六、正法殊胜

成满群生希愿语 教授伏藏如权王 无数经续汇归流 吉祥教乘大海藏

说到法的殊胜，菩提道次第的教授，依众生的根器，满足众生所希求的心愿。教授如同宝藏中的国王，无数显密经典也含盖在道次第中，吉祥的教授如同大海一样，具有以下四种殊胜。

证知诸圣教无违 经典无馀为教授 易获圣者深密意 剧愚恶崖获救免

了解菩提道次第，才知圣教无违。所有的经典都如口诀，应用于日常生活及修行上。

圣教无违殊胜。读大小乘经典，似是有些不同之处，如显密经典也有些不同。因为众生根器是无边的，为了圆满他们的根器，为了圆满三士道相应的众生，须有他们相应的法，才能圆满他们的愿，所以说法为众生而说。纵然文字有些差别，但修行时并不冲突，而且是相辅相成的。假使我们了解整个三士道的次第，需要修行的内涵，了解文字虽不同，其实不相违。不知圣教无违，就有争议。当初西藏有持律清净的戒师们，轻视密教的瑜伽行者；学习密教的瑜伽行者，轻视持律清净的戒师，互相轻蔑。

了解圣教无违，进而了解经典无余为教授的意义。一位上根者，他能了解整个佛法的架构，自然会应用佛所说的每句话，每种教授，不会想这个教授可用，那个不能用；不了解佛法的内含，可能认为那些无法用在修行上，如同世间知识，不能用之修学。

易获圣者深密意，了知佛所说的教授，都可以应用，自然见到这些教授能获得功德，进而想努力学习，走上增上生和决定胜的道路时，从经验体会到佛所说的一切最究竟的内涵，此时已产生了觉受。

了知这点，就不会轻易谤法，不会说这法可以学，那法不能学。假使不了解深奥的经义，很易造谤法的业。藏系四派，每派用词语虽不同，其主要内涵是一致的。当我们了解圣教无违，不会造谤法之罪。如大乘轻视小乘，小乘才说大乘非佛说；很明显的，四圣谛、戒律、三十七道品，这是学佛者的基础；有了这些，再加上波罗蜜多，有了六波罗蜜多的修持，才加上密乘的修行。依由基础而增添修持，是合理圆满的。

是以印藏善巧士 恒常信依胜教授 厥唯三士道次第 谁人心不踊跃喜

印藏的大成就者，都恒常依止菩提道次第的教授而修行，那位圣者对此不喜欢呢？

今天是第三天，时间分秒的飞逝，人生的转变，都无法阻挡的。但如何应用时间，是操控在自己手中，把它用在好或坏的地方，我们有权力。时间一样在走，人一样是人，在时空内变化的人，同样随著时间变化中。有些人圆满功德，有些人不能，其实皆由自己掌控，是否勇猛精进。净化内心，改善思想，并非容易事。只知善心恶心二者的差别，是无法改善内心，要善巧的精进，才能获得美好的成果，不懂精进方法，造成自己的痛苦。如同建筑物动工之先要有设计图，建筑材料等诸多因缘才能完成。内心要得到美好的改变，让自己圆满功德，也要经由勇猛精进及审细的思惟，具众多因缘，才能令内心建立圆满果报，因此只了解一个方法或是道理是不够的；必须知道更多方法，更多的道理，众缘聚合之後，才能满足我们的愿望。藏传佛教已译经典一百多卷，龙树无著菩萨等论典已译的有二百多卷。假使我们修行时，阅读这些经论，才能了解整个佛法，应用这些道理修行，会更坚固更圆满。如果该学的大论典不学，寻求另一种修行方式，就不会如同前说坚固圆满。

七、知何讲听正法

一切经藏心精要 此道一座作持念 演说正法开胜德 该集义大正当思

如何依此殊胜正法，作为听闻及讲授，是偈颂内容。

说明讲法者在传法时，原有动机不能渗有名闻利养的污染，这是不清净，唯有为利他的清净动机而传法。西藏的先贤说：传法时不能像老年人咬食物，牙齿不好专挑易咬的，放弃硬的。同样的传法时只传容易的，较难的不传。第二不能像乌鸦筑巢，乱造一通。说法者法是说了，不知到底说些什麼？没有头绪。第三句我不记得就不说了，也像老年人吃东西。传法时，最好本身先要有证量，传与证量相应的内容，才算最圆满；如果没有，上师至少要有点经验，内在的经验和感受，再其次至少对论典的内容要精通，如果毫无所知，是无法对他人传授。下面讲一个严肃故事。我认识一位喇嘛，是藏人住在德国，他参加一次法会，上师说了很多与大经典相违内容。事後他对传法者说：你好像说了很多错误地方。传法者回答：没有关系，反正我只要介绍佛法就可以！这点要特别小心。

上师未登法座之前，必须注意的，先对法座礼拜，并非传法者本身证量很高，把法座作得很高，让人尊敬；是所传的法是导师释迦世尊的法雨甘露，非常珍贵，必须尊敬。当初佛说般若经时，亲敷法座。（金刚经开头。洗足已，敷座而坐）五百阿罗汉结集经时，各人把法衣折叠成法座，再诵出佛说的法，为了对法的尊敬，才摆这个法座。佛说般若经时亲敷法座，主要内涵是般若波罗密多，亦称佛母，三乘之果必依般若波罗密多而获得，空性的智慧如同三乘修行者之母。我传法之前，向法座礼拜，再思惟传承上师，从导师释尊一直到根本上师，整个传承上师，以尊敬心走上法座。尤其坐上法座之後，一听别人的赞美，很易生起我慢心，这是很危险，所以上座前先思惟无常。仲登巴说：无论是否有人赞美，如有人赞美，不可把地位摆得比别人高，要把自己永远摆得比人低。如宝鬘论云「愿我成为地水火风，让众生享用吧！」我们努力行持，要为众生服务，非是控制众生。当我们如此思惟，自然避免了慢心生起，我觉得这点很重要。於听闻者，应断三种过失（不专注，如器倒覆，水难入内。邪执，如器不净，虽入而为不净所污染。忘念，如器漏，水不住内），才能听闻清净正法。我们听法，要把佛法的内容，当成一面镜子，所造三业在镜中反射出来的影子，让我们了知一切行为的对与错，由有了镜子时时可以照见自己，净化自己内心。学佛时，我们的思想范围愈广大，懂得理由愈多，自然所生定解愈坚固，由定解所生觉受愈强烈，因此多闻是很重要的。但是要把听闻的内容尽量运用在内心，否则很危险；多闻精通佛法，可是行为并未改变，变成无药可救的人；因为不用以修心，所以佛法也不能调伏他，不要养成这种习惯。

迦当派的上师说：我们把心和法溶成一体。假使觉得两者中间，仍有一人间隔，那就不对了。西藏的善知识说：一个顽固的人，以法可使他调柔，但听法不应用的人，即使佛陀现前为他说，也是枉然。好比酥油不会被酥油烧焦。所以上师本身要具有学问渊博，心地善良，戒律清净等三条件；学者自身也要努力，让自己圆满这三种功德。讲者听者两方面，都具有此圆满的条件，在众多因缘下，对双方面生起证量有极大帮助。在讲授和听闻，两者要共同回向。

教授方式有多种：学问一样教导，根据许多经典解决学生的疑惑。以上师个人的经验及觉受，让弟子专心一意学习，直到证得与上师相同的觉受之後，再次为他教授更深奥的觉受及证量。从现观庄严论等大论来看，就像前者的教导方式，运用很多经文为根据，断除内心的疑惑。如菩提这次第广论等的教授方式，是上师的觉受为弟子们说，是第二种教导方式。另有一种教导方式，上师不教很多，但所教的尽量让弟子学习，生起相应的证量为止，再教更细微部份，更深的让弟子自己学习，直到生起更高的证量，之後再继续教。总之，必须把自己成为具有学问渊博的成就修行者。仲登巴上师曾说：上师本身需要具备的条件为，传法时能溶合所有大论典无论是小乘、大乘、甚至密乘，运用大论典的文字表达懂了之後，而必须要个人的感受，内心所获的证量为弟子说，此时必须要了解弟子的根器，善巧而说具有上述条件，才是圆满的上师。

八、依止善知识

一切经藏心精要 此道一座作持念 演说正法开胜德 该集义大最当思

明所诠法之殊胜，道之根本亲近善知识及修行之次第。

尽其遍被善福业 胜妙因缘总该源 示道上师专勤勇 意乐加行如实依

审知舍命亦莫舍 使教奉行师喜供 我恒如是而勤行 志求脱者当策励

宗大师说自己有如是精进学习，希望你们立志求脱者，也应该努力学习。

第一、善知识具足的条件。知识，有善知识及恶知识，朋友亦有善友及恶友。以自己生起证量的次第，及未来整个的道次第，是各人要走的。获得生起证量，要自己思惟。但开始要了解思惟的内涵，必须经由他人教导；对一位初学者，依止善知识是非常重要的。善知识本身具备条件也很重要，我们所依止的大乘上师，大乘庄严论说十种条件：前三者是具戒定慧三学，四、知识比弟子丰富。五、有努力教导弟子的意乐。六、本身要博学，精通三藏。七、胜解无我。八、善巧教导。九、具悲愍心，不为名闻利养。十、无厌倦。宗大师在菩提道次第广论中说：自心未调伏，无法调伏他人。且不以调伏方法而为自己证量，方法必须与大论典所言相应。在依止大乘上师之前，好好观察是否具有此等条件。假使想依善知识之前，先行观察，就不会发生问题。在西藏许多人只对法的信心很强烈，不仅依止上师条件，只看他的弟子多不多，或是很会打手印，认为很有证量。当初阿底峡尊者入藏时，迎接的人穿上高贵的僧袍，很慎重排列欢迎，尊者从远方看到说：西藏有这末多上师穿鬼袍，尊者逃跑，他们马上换上三衣，尊者接受他们的欢迎。弥勒日巴是位深山修行者，苦行列为第一，是位大成就者，在修行时常有位笨教喇嘛找他麻烦。他说：弥勒日巴那末有名，原来他和乞丐无异。仲登巴应一寺院之请，在路上遇到一位出家人身体疲惫，他见大师是位在家人，且衣衫破旧，即将包袱鞋物让他拿，二人走到寺院时，那位僧侣看到很多出家人排队，而且走向仲登巴那儿去，他觉得奇怪，绝对不是为我吧！他问仲登巴为何排队迎接我们？仲登巴说他们迎接我，我是仲登巴！他听了拿回东西就跑。札贝珠仁波切是位大修行者，大菩萨，他非常善良，他不喜欢有很多施主及弟子的地方。有次在深山修行时，遇上一位年迈的老婆婆，看她可怜就去服侍，因为她行动不便，仁波切为她处理不净物，刚好弟子来找仁波切，问老婆婆是否见到仁波切，老婆婆问他长相之後，不好意思地说为她丢弃不净物。

列举这些故事，说明真正的大乘上师，不为自己名闻利养而做任何事，在深山像野兽一样，永远是那麽平凡、朴素。所以大乘善知识，须把後世比今世更重要，他人比自己更重要；如果今世比後世更重要，就不是修法者，因为是大乘者，要把他人看成比自己更重要。

第二、弟子的条件有三：一、以正直心听闻。这是很重要的，学习任何智识，如能以正直心学习，就不会渗杂自己的成见，可得圆满。那末要远离四种过患：（一）远离贪心过患。为了名闻利养，学了这套道理，而现得很有名声，可以受人尊敬供养；或好胜心而学，要比他人强。（二）远离瞋心的过患。不喜欢或排斥他人学法。如有些人宗教信仰很顽固，他认为自己所信是最好的，即使有很多矛盾，仍觉得是最好的，坚持己见，排斥他人。（三）由畏惧产生的过患。例如为了逃避某些法律，以宗教作为掩护，就不会被惩罚，这是由畏惧而学法。（四）由愚痴无明造成的过患。糊里糊涂去学法。二、具慧。抉择善恶的智慧，善法可行，恶法应舍；戒经说过善知识本身有错，

应以婉言说明错误，有分别对错的能力。有位西拉格西，是修行很好的大学者，他从莫措仁波切听闻修心教授时，他忍不住马上赞叹说得非常好，有点错误或偏差时，马上呸！呸！这是抉择善说恶说的能力。三、必须有心求学。如果弟子无心求学，只是画的火炬，不能除暗。自身不想学，是无法产生作用，不只是听闻了解而已，要精进学习，有抉择的能力。狮子贤的论说：无著菩萨解释般若经是中观宗义的内涵，其弟世亲菩萨是唯识论师，把般若经解释成唯识宗义了。世亲菩萨有四大弟子，精通般若的名解脱军，把世亲菩萨所写的修饰过，成为中观论义。释量论作者法称菩萨，初听因明论时，了解上师所说的一切，而且非常精通，第二次听闻因明时，他了解的与上师一样；第三次听因明时，懂得比上师多，甚至怀疑上师所解释的，不是因明开派师陈那的究竟意趣，於是他反驳上师，写了释量论解释陈那菩萨的量论。

经说：「比丘或智者，当善观我语，如链截磨金，信受非唯敬。」佛说比丘们，不要马上相信我所说，要像链金一样，观察所说法义，再相信我所说的。许多大师确实经过观察，非常相信佛说的法，甚至舍命护持佛法。同样佛说的法，有能力分别了义及不了义。

第三、如何依止上师之理。这可从依止善知识的利益作思惟，依止具条件上师之後，他以自己觉受、证量，为我们示导，如同开启智慧之门之钥，打开智慧之眼，让我们走他曾经走过的路，这是依止的利益。

依止善知识的方式有二：一、加行依止。二、意乐依止。此二以意乐依止为重要，对上师的信心敬心依止。菩提道次第广论视师如佛的教授，引用密乘的经文中，可能有人疑惑在下士道何以引用密乘经文？我须作解释。下士道主要为得到增上生，中士道得到个人的解脱；下士中士都是让我们成办增上生决定胜的圆满方法，但是有个「共」字，现在所修下中士道，主要是为成就大乘果位，是大乘道的基础，所以加一个「共」字。如果只是下中士道的精神成办增上生决定胜，只要讲「三十七道品；但是在中士道之後，马上教授菩提心的修持。大乘最殊胜的金刚乘，金刚乘最殊胜是无上瑜伽，其根本来自视师如佛的功德，要把上师视为佛而作依止。宗大师著广论，主要是要成办密乘果位，所以引用密乘经典，我的看法是如此。只是修学下士道，不一定要视师如佛。我们以清净意乐，净化对上师的敬心及信心，要生起敬心及信心，在加行时可以礼拜、供养，但最主要是依教奉行，最殊胜的供养，就是如此。对上师生起极大的敬信心，让我们学习获得清净果位。弥勒日巴尊者真正做到这点，他做了不可思议的供养上师，是他心续最圆满的功德，最圆满的果位。密续中强调依止上师瑜伽时，只要好好相信上师，就可以获得果位。

在密乘经典中说：唯有观修，不必担心不会解脱，唯有信心，不用担心不会获得果位。宗大师非常仔细的解释「唯有」两个字，不是除了这个不需其他的，那末除了依赖上师外，不要其他的修行可成就果位，无上密也不用修气脉明点等等，所以「唯有」不是表示其他不用学了，而是说无论修学任何无上密法门，都必须对上师信心才能获得。尤其密乘经典说三根本：功德根本来自於上师，加持根本来自於本尊，事业成就根本来自於空行。所以很多人对此有所误会，认为只要对上师有信心就好了，其实不是那麽单纯的。上师瑜伽并不简单，要经由不同角度，很多的道理观察和学习，当我们了知上师瑜伽的内涵，就不造成许多上师和弟子之间的问题了。

九、修心次第

三士差别

暇身胜愈如意珠 遭逢难得唯今朝 难得易失如空电 此义观思尽尘劳

暇满人身，能成办大义利；暇满人身难得易失，也说到无常。了知暇满之义，及既得暇身应如何修行。学法时要有心力，心力由思惟暇满而提升。思惟暇满分三：一、暇满难得。二、暇满义大。三、暇满易失。我们修行的目的，暂时的增上生，以及究竟的决定胜，决定胜分为个人的解脱，及究竟的解脱，佛果位。第一经由思惟业果，让我们断除十恶业，由十善业成办增上生道；第二由於对三藏的认识和学习，让我们走上解脱之道，获得解脱，是第一种的决定胜；第三经菩提心的观修、学习，行六度万行的菩萨行，由菩萨行而成办佛果位。我们有三条道路，须遮挡的对象有三种：一、烦恼所造成恶劣的行为，如十恶业，身三语四意三。二、烦恼本身。三、烦恼遗留下的恶习气，恶的串习，所知障。学习六度万行来净除恶串习，可以成就一切遍智。第三条道路，称为上士道。第二条道路所追求的果位是个人解脱，主要的障碍是烦恼，去除烦恼的道路，称为中士道。第一条道路是增上生，主要的障碍是十恶业，净除十恶业的修行，称为下士道。所遮有三，所求果位有三，走的道路有三，自然形成三士道。

（道炬论）

由下中及上 应知有三士 当书彼性相 各各之差别

有三种的道路，各别不同的果位，性质不同，殊胜不同。由下中上三种果位，三种士夫所走的道路，称为三士道，由此可知各各的差别。

若以何方便 唯於生死乐 但求自利益 知为下士夫

下士道追求的果位，是後世人天的安乐。由思惟业果及深信业果，尽量避免造作恶因，行持善因而感得人天果报。因果有很多不同的层面，有浅有深。更有深细的业果，无法由肉眼见到，无法以正理抉择的。那末我们要如何相信这些深细的业果呢？这和皈依有关，所以在下士道加皈依的理由。佛说法分现前分、粗分隐蔽分、细分隐蔽分三种。有些法是肉眼可见到（现前分），有些法是由思惟理由可决定的（粗分隐蔽分），有些是无法用肉眼见到，无法以正理思惟而决定，称为细分隐蔽分。要如何了知呢？是由佛的开示，证明隐蔽分的存在。我们要相信佛所说的话，这与皈依有密切关系；首先须知佛是实语者，真语者，是不欺诳众生。而且佛所说的法都是证量，没有任何错误。因为佛说一切法，都为解除众生痛苦。众生痛苦分三种：三恶道的痛苦，轮回的痛苦，所知障造成无法了解一切法的障碍。所以，佛陀为使众生去除这三种障碍，说了很多法，先说解除轮回痛苦的法轮，及很多成办解脱的法门，在四谛讲无常、苦、空、无我等性质，细微的无常是肉眼见不到的，但仔细思惟了知每一刹那都在转变。经佛说出性空的道理，可以了知「我」确实惟名所取而安立的假相而已，并非我们所执著的那麼的真实。由四谛法轮，可知痛苦来自内心，内心痛苦来自烦恼；虽然我们从经验可体会这些烦恼，但不知烦恼的根源，佛在谛法轮中说，真实执著是烦恼的根源。经由这样反覆思惟和自己经验，会体认到佛陀确实了解我们未曾想到的东西，未曾思惟过深奥的道理。现在知道解脱是可以成办的，轮迴是可以离开的。佛陀说这些粗分的隐蔽分，没有一点欺诳的，更何况肉眼看不到的细微的隐蔽分呢！佛陀一一点醒了。更深奥的道理，佛陀无所不知，也不会欺瞒我们。佛说业果的经典，不会有任何欺诳。因此思惟业果和皈依，有很密切的关系。

下士道修心

思量细微的业果，先要生起皈依的量。皈依分三种：上士道皈依的心量，不只是为自己，而要为一切有情离苦得乐，急迫的想成就一切遍智，使有情获得解脱，成就一切遍智的障碍是所知障，畏惧所知障的障碍，相信三宝能净化内心的所知障。以此信心生起大乘不共的皈依之量。中士道目标为个人解脱，畏惧轮回的痛苦，相信三宝能使他得到解脱，以此畏惧及信心皈依三宝，希求早日得到解脱。下士道所追求是後世人天的安乐，畏惧三恶道的痛苦，相信三宝能使他避免堕落三恶道。以此畏惧及信心皈依三宝，能得後世人天的安乐。畏惧三恶道痛苦，如何生起畏惧之量是问题。人身难得易坏，生命在呼吸间，死後随业漂流，而今世所造大部分是恶业，可知所感的果；造作较重且多的黑业，感得三恶道痛苦的危险性较大。人何时死不知道，但一定会死，谁也无法救。要思惟死无常，生起对三恶道极大畏惧心，这种心使我们生起极大的皈依之量。皈依之後必须遵守皈依学处，是避免十恶业道。此说「若以何方便」，这「方便」即无常的思惟，对三恶道的畏惧心，皈依的学处等。「唯於生死乐」，唯於人天的安乐，人天道毕竟仍在生死轮回中。「但求自利益」，为了自己得到後世人天的安乐。「知为下士夫」，这是下士道修行者，

止修及观修

前几天说过，要改善或净化内心，就是靠修行；修行是反覆串习的意思。我们被自心控制，心被烦恼控制，虽想离苦得乐，但所获结果是相反，痛苦多快乐少，所以反覆的串习，有办法控制内心，自主的运用内心。心不受烦恼控制时，才是修行所要达的目的。内心不论是正面或是负面的情绪，一切皆由内心的串习所造成，平常如有个善的习惯，自然处於善的状态。例如一位初学佛者，刚开始时不要说内心觉受的生起很难，连了解佛理都觉得很艰苦，会觉得佛法那麽深奥，那麽困难。但是经过不断的学习，长期的修习之後，只要一想到佛法的内涵，会马上生起觉受，这完全靠反覆串习的力量。可知内心的改变是由串习而得到。

以生起证量而言，由凡夫到圣者，在修行的过程中，可以显明的了知内心的改变。以一位初学者，对一切误认完全真实有，或无常法认为常法等。经过佛法熏陶之後，慢慢观察常或无常，产生疑惑也可分三个阶段：刚开始对认为无常的部分，产生偏向於常，但不如前的肯定，再次观察可能是无常；无常的理由较多，常的理由较少，可能是无常，但无法肯定。经过慢慢的观察，才生起对无常的了解，这还不是证量；但他知道无常是有理由，却无法通达。再反覆思惟，生起定解，会觉得一定是无常，除此之外没有理由安立常法，这时才称为证量。我们内心的改变，是不断的慢慢走上去，这种增上是靠串习及观察的力量，使我们内心获得改变。

获得证量之後，再反覆观修所要了解的所缘境，一次又一次的观修，首先是一种比量；比量是以理由证明的。经再次观修之後，可以亲眼见到与事物一样，这时比量变成现量，可现证一切法的究竟性质，不论是无常或性空。因此，比量成为现量，也是靠串习的力量变成现量的。

以上学的次第，首先听闻，不只听闻而要反覆思惟，觉得不只是佛陀这麽说，而且是正理可以安立的，产生极大的决定，假使我好好观修，应该可得证量。我们先有希求心时，是思所生慧，观修之後是修所生慧；修所生慧有二：一是蓄意的，一是自然成就的。蓄意非自然，当我们想内心产生极大觉受，只是想，觉受无法生起。自然成就，是每次想，均能生起极大的觉受，叫做任运而生。

对佛的信心，首先思惟三宝的功德；经反覆思惟之後，觉得我们没有佛的功德，因而对佛功德生起极大信心，从心深处生起恭敬心。由思惟产生的信心有二：一是止修。一是观修。这是由观修

的力量，对佛生起信心，当生起极强烈的信心时，应该让这种感受持续，在保持这种强烈的觉受当下，安住在这种感受，专注一心缘这种感受持续下去，称为止修。在止修觉受的力量渐渐衰退时，再次思惟三宝功德和慈悲等一切圆满；当生起极强烈的信心时，再以止修持续那原有的感觉，这是止观双运的方法。观慈悲心、观信心、观无常、观空性时，以同样的方法，把心转变安住所缘境，不是把心刻意变成无常空性等。

是思惟无常或性空的性质，经过反覆思惟和观察之後，当心生定解，有把握定之後，把心安住在缘无常或缘空性的止修。当内心开始散乱，无法如原有的坚固安住在所缘境时，再次观察和思惟所缘的性质。这样反覆以止观双修的方式来修学。所以修有二种：一是把心变成所修的对象，如信心和慈心的观法。一是以心缘境的观法。通常我们每天也在止修和观修—只是不同的所缘而已。如生起贪心时，尽量思惟观察到底怎样的好的特徵，或如何美丽，尽量找好的理由，所以对某些人、事物，贪心一直增长中，这是刻意的观察所缘对象好的部分的缘故。当我们产生贪心之後，让自己沉迷於贪的感觉，这就是止修！所以说我们平常也有止修观修，只是对象不同而已！同样瞋心也是如此，对一个人生起极大瞋心时，想尽办法找出他的缺点，也是一种观察，想尽办法去伤害他。因此我们平常也在修止观，要把止观对象转换善的所缘。我们修行的原因是快乐，所以尽量让我们未串习、未调伏的心，串习於善所缘境。在止修观修时，净罪积资非常重要的。比如同样的老师，以同样的时间，教导同样的学生；学生以同样的时间，同样的精进学习，但所获成果并不相同。这是很多因缘及夙生习气有关，这是一点。第二与他个人的罪障轻重有关。第三是邪命，由世间八法接受他供物，这会造极大罪障。因为种种因缘，有的观修所获成就较高，有的毫无办法，所以净罪积资是非常重要的。我认识一些深山闭关的修行者，因为净除了很多罪障，但当他们受到他人供养，内心有点不清净，根据他们经验，收了供养几天之後，无法生起如前清淨的感受。我们每天吃别人东西，所以都不知道了。净罪积资非常重要，同时以心反覆串习善法，这种串习是靠止修观修。净罪、积资、止修观修三者并行，修才能有所成就，最重要是止修观修。

在修的过程中分正修未修，正修时以止修和观修相互运用，让心维持在善念中。未修时尽量做净罪积资，如礼拜、供养、亿念三宝功德等。在正修时，从一个修菩提心或修慈心的修行者来说，为使内心恒续在所缘境，必须反覆的依正念正知，观察内心现前所处的状态。在未修时也必须依正念正知，观察心是否同正修所缘一致，二者是不可分开的。在未修时，以无上瑜伽来说，分恰悟瑜伽，饮食知量，把我们的心日夜处于善法中。在未修时段，尽量让自己的心与正修时相应，倘若能兼顾二者时段，未修的净罪积资，可帮助正修时的修行！正修可以加强未修时段的善心，二者是相辅相成的。我们如此反覆串习，自然夜梦都是吉祥的。甚至梦中也可忆念，如何正修如何观修，梦境有关慈心悲心，醒来也会受到影响，对内心很有帮助。一个初学者正修时间应该短，次数多。

念死无常

至於止修观修的对象，有很多种，但现在主要是讲述无常。可能有人觉得一定会死，为何要念死无常呢？念死无常的用意，是让我们不要浪费珍贵的人身；因为由人的智慧可以成办今世的安乐，後世的安乐，永恒最究竟的安乐。假使不好好运用人的智慧，就会虚耗了人身。所以念死无常，让我们珍惜每一时刻，每天、每月、每年，不让它白费，才能不枉费暇满人身的大义利。反覆思惟念死无常，对自己有极大义利。佛陀初转四谛法轮时，第一是无常，苦、空、无我，所指的是最细微的无常，但必须经由对粗分无常的性质的认识，才间接了知细微的无常性质，粗无常就是念死。佛陀初转法轮讲无常，而快涅槃时也讲无常。

(摄颂)

堪破犹如卢糠皮 日夜无间取心要 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

说明无常。

皈依及业果

殒堕三涂终难定 救畏信必唯三宝 当行皈依极坚住 勿会学处衰减损

说明业果。佛说：重业先报，人死後世到那里，由业决定。假使黑业与白业同样，则看今生的善业行的多，或是恶业行的多，决定去向。或以前所造业未感果剩馀的第一个黑业或白业，来做决定。假使临终後随黑业感果，即堕入三恶道受苦。

「救畏信必唯三宝」，是皈依之意。皈依的因有二：一是畏惧三恶道。一是对三宝的信心。畏三恶道或轮回的痛苦，寻求依靠救护，投靠安全的地方，可以救我们的就是三宝。相信三宝具有这种能力，首先必须认识三宝的功德。前面说过对三宝的认识，先了解法宝的功德，才能了解三宝的功德，进而了解佛宝的功德。畏惧分多种：没有任何理由，因妄念而生的恐惧感，这不用观修，不用思惟，因为没有理由。这是第一种畏惧心，是不需要的。第二种畏惧心态，是无法避免的，思惟这种畏惧，只有让我们苦上加苦。因为无法解脱，这畏惧不要刻意思惟。但有一种畏惧的感觉，必须去思惟；畏惧假使可以挽救，

经由思惟畏惧的感受，自然会寻找解脱方法，来策励我们寻求解脱痛苦之道，这是我们需要。

「当行皈依极坚住」，为了生起极为坚固的皈依，对於法宝的认识极为重要的，如果要透彻了知法宝性质，则不离空性；对空性没有领悟，则无法生起极坚固的皈依，也就是真正皈依之量，来自对空性的领悟。经过如是思惟，认识法宝，进而认识佛宝和僧宝。完全肯定三宝是真正皈处，则成为佛教徒了；内心动摇疑惑，三宝是否有能力救我们，就不是佛教徒了。

「勿令学处衰减损」，如果皈依量极为坚固，就要遵守皈依学处。

黑白业果善巧思 坚决如理修取舍 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

这就是皈依学处，遵行十善业，断除十恶业。因为由动机而造作的行为，产生二种不同性质的果，分为善恶二种业；想要快乐，取名为善业，痛苦的，取名为恶业。由动机不同，所以产生不同的感受。业分身口意三业，身业口业来自意业，意业为身口业的根源。造业时是由意乐加行，业又分白业黑业杂染业三种。

因果不断在变化中，由於我们造作很多好与坏的行为；这个行为与动机有关，行为本身是果，也是因，它影响後果的产生，这种特殊因果与动机有关，所以称为业。业本身是因，而我们不以种子或桌为业，因为它与动机无关。我们身语的行为是直接与动机有关，故称为业。造业时有对象、意乐、加行、究竟，由此四层次来决定业是否圆满，所以业的行相讲非常广泛的。业果可能今生感，可能来世感，也可能後後世感，这是不一定。许多佛教论师争论，造作的业未感果前，需要等几世才感果，业到底是何状况？业是在睡眠状态中，也称习气；习气本身是无常性质，有感果的能力，它不是色法，也不是心法，归类於不相应行法。习气所依是意识，十二缘起的第三支识，即因

时的识（因位识）。讲更细微时，当缘空现量三摩地时，即现证空性「三摩地，所现起的量都是缘空三摩地，这时恶习气到底依何识而存在呢？因为所有意识都成现空证量，现空证量意识是不允许以前的恶业种子存在，这时恶业种子依何而住呢？因为有很细微的争论，我们说原有恶习气是依附唯我的假名上。所以业的依附处可分为二：一是屬於坚固的，在唯我的假名上。一是屬於不坚固的，在十二缘起第三支因位识。龙树菩萨在中论中说得很详细。因由烦恼造作身语不善行为，会感到痛苦的原故，要断除重的十恶业，相反的就是十善业。远离了十恶业，尽量行持十善业，使我们远离三恶道。为使我们获得决定胜，就是解脱和佛果位，这不是一生一世的问题，要多生多世的努力精进学习，因此要持续获得人天果报。如我们八圆满的暇身的功德，而有能力快速地走上解脱之道。

为使能快速成佛，应修八异熟功德：一、寿量圆满。长寿久住，依不损害众生得长寿，施诸医药得无病。二、形色圆满。身材适中，诸根无缺，众所乐见，施庄严妙色可得。三、族姓圆满。生於世间受人恭敬称扬，依无慢心恭敬他人，犹如仆使。四、自在圆满。受用资具无缺，应修布施。五、信言圆满。有情信奉言教，由远离四不善口业。六、有大名称。大名誉，发弘愿修善业，供养三宝尊长父母。七、具男性。当时的社会男性地位较高的关系。八、有大力。身力心力，少病无病，由协助他人或代作施饮食等。

圆修圣道所依性 咸未今获绝增进 通具斯因当勤学 三学妄染成堕罪

故特净障实关要 恒具四力励行忏 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

忏悔净障，分忏悔及防护二者，防护今後不再造作恶业，否则永远无法忏尽的，所以最主要是防护未来重造恶业。已造恶业可以忏净。因忏悔力量不同，有些业可以、水远不会感果，有些业感轻微的果，即是重罪轻报，有的业可以延後感果，这同忏悔力量有关。忏悔以四力对治。一、追悔。对往昔所造恶业，生起极大後悔，把恶业视同毒药，不慎吃了进去，急想排泄。二、对治力。把往昔所造恶业，由善业力量净除。拜三十五佛，或念百字明咒。或不动佛心咒，以这些善业的力量对治往昔所造。三、防护力。由三宝为证，愿以後不要造作三门恶业。四、依止力。依止皈依及菩提心。

中土道修心

（道炬论）

背弃三有乐 遮止诸恶业 但求自寂灭 彼名为中士

三有即三界，轮回之意，在人道天道、色界、无色界，这种安乐的感受是不坚固的，因为随时会改变。如人间追求的安乐，不是永恒究竟的，有时会消失，变成痛苦的性质，甚至带来负面的影响，可知世间的安乐是靠不住的。连外道的禅定修行者，为了证得内心的安乐，把断除世间安乐视为对象，因而以禅定力量断除。在第四禅以上无任何有漏安乐的感受，完全处於无记状态，这是内外道共同的。使我们轮回的业，有善业、恶业、无记业；恶业在下土道已经说明，必须断除，在此不只是恶业要断除，能成办世间安乐的业，也应该断除。总而言之，能使我们生於人天道的业要断除，生於色界无色界的不动业，也该断除，因为仍在轮回中。如何断除呢？要了知业的根源来自无明，应针对无明作对治。

「背弃三有乐」，刻意断除轮回的业，去「遮止诸恶业」，诸有漏的善业，能使我们轮回的业。「但求自寂灭」，但求个人解脱而精进的，称为中士夫。在此为奠定大乘基础，称为共中士道。

了解痛苦根源来自烦恼，烦恼是由於无明，因此针对无明观察，从内心深处真正体会无明是可断除的；明知可以断除，为何要受无明的颠倒执著而承担痛苦，因此从内心深处对无明造作痛苦，生起极大厌离心，称为出离心。这是内道所不共的出离心。

（摄颂）

苦谛过患不凝思 如实求脱不为生 集转次第不转念 不得正解断根本

真正要思惟苦谛的过患是行苦，是轮回的痛苦，无自主的能力，因为被烦恼控制，无论造何种业，皆由烦恼指使，我们的主宰者是烦恼，主宰烦恼者是无明。烦恼的名字是痛苦，是负面的情绪。如被它控制，一定痛苦。

斩除四魔：以烦恼障及所知障作二种作解释。以烦恼障来说，烦恼魔是烦恼本身。死魔，因有烦恼，所以必须生死轮回，死魔是烦恼魔的果。五蕴魔，因有烦恼必须无自主地接受苦蕴的身躯，由身躯带来的病苦、老苦。天魔，因有烦恼故，所以遭遇外来的障碍，是世间的，造成修法障碍的魔，外来非人之魔，非人的障碍等。以所知障说明，所知障是所知障本身。死魔是不可思议的涅槃，菩萨们的死是自主的死。蕴魔，由往昔烦恼的恶串习产生的意身生，不是肉身。真正的魔是烦恼，每个人都有烦恼，很可能成为魔了。就像刻意让自己生起贪心、瞋心，别人在对治烦恼，我们却阻挡修法，与魔无二。经说：魔不一定有脚。我们以为魔长的很恐怖。「苦谛过患不凝思」，我们不去思惟烦恼所带来的痛苦，未曾体会烦恼是我们真正的仇人，出离心就无法生起。「如实求脱不为生」，强烈的希求解脱心，早日离开轮回痛苦。十二缘起流转次第，如不好好修习，「集转次第不专念，不得正解断根本」，无法斩断轮回的根本。虽然知道烦恼是我们仇敌，也想得到解脱，但不追究根源更不了解如何对治，对解脱希求心，只是希求而已，无法实现的。当我们知道烦恼根源，才能相信是可以断除的，解脱是可以实现的，就会生起极强烈的希求解脱心。

当然，烦恼的根源是无明，无明是对实际性质错误的认识，颠倒的执著，正对治无明的证量有粗细层次，比如独立实体的我执，及真实自性的我执；只了解独立真实的我空，虽能断除独立真实的我执，但不能断除自性的我执；了知自性空的我，不但断一自性的我，而且独立真实的我执也一并断除。烦恼最主要根源是自性我执，如自性我执未断，烦恼水远存在，只要遇缘，烦恼自然生起。阿毗达磨论所说我执，并不是最究竟的，就是该论所说的性空，也无法证得阿罗汉果位。所以要仔细学习宗义。

度越有海坚痛念 晓了轮回何所系 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

只有出离心是不够的，必须知道轮回的根源，由何系缚而造成痛苦。当我们知道轮回的根可断，解脱是可能的，则对解脱的希求心会非常坚固，而且有把握修行可以得到解脱。否则希求心只是一种期望而已。

中士道所说四谛内涵，是大小乘共同基础，也是佛理的根本。在宗大师的广、中、略论都说，四谛和十二缘起的流转还灭次第，是大小乘共同基础，所以引导弟子趣入之前，先介绍四谛十二缘

起。四谛流转次第的思惟，依据十二缘起生起还灭次第的思惟；十二缘起的还灭和流转次第，分三士道作思惟。下士道者思惟，由无明对业果产生毁谤的邪见而造恶业，由恶业的习气种植在第三支识田中，由意识带来後世堕三恶道苦蕴的痛苦，最後又慢慢形成触受等。圆满了三恶道的十二支缘起。中士道者思惟由无明而造业，由业而感无止境的轮回。上士道者思惟，因上士本身有所知障，因而无法通达一切，行六度时因由所知障而感疲倦，也会带来烦恼，取名为烦恼无明。由前无明遗留下习气，及无漏业而产生意生身，由意生身感得不可思议的老死等。真正的解脱最主要依空正见，是无明的对治力，道功德灭功德所以产生，真正的解脱是心法上的空性。

因为不了解空性所以轮回，对心的究竟性质，误认为自性有、真实有，而造作种种业，感得轮回的痛苦；认识心的究竟性质是无自性，由这种空正见慢慢净除了原本的颠倒执著。这种净除是在心法的性空中，而净除原有的颠倒执著。当我们在心法彻底的净除烦恼时，是在心的性空中净化，内心的性空，就是解脱，所以解脱的性质，就是心识的性空。言解脱，必须由性空认识解脱。言解脱之道，也必须由性空的认识成办解脱之道。言轮回，因为不了解性空，所以轮回。轮回和解脱，最主要是否了解空性。

对治烦恼障的主要力量是空正见，不是比量的，而是现量的空正见，才可以直接对治；所以缘空的毗钵舍那和奢摩他，双运是非常重要的。佛陀要讲三学的原因在此，必须有缘空的智慧，是属于慧学。为了成办缘空三摩地，在之前先要止观双运，为成办奢摩他，所以讲定学。成办定学的基础，就是戒学。奢摩他并非容易成办的，必须广大资粮，由戒学可以成办。要戒清净，平日多注意身心的行为，保持正念和正知，观察到底有无违反学处，由平日串习正念正知，才能建立定学。故戒学成办定学，由定学辅助慧学。成办缘空三摩地和毗钵舍那，就是缘空止观双运；反覆串习止观双运，才能成为缘空的现量，也就是缘空现量三摩地。所以下下学的基础稳固，很容易进入上上学的状况。

发菩提心

（道矩论）

若以自身苦 比他一切苦 欲求未尽者 彼是上士夫

为诸胜有情 求大菩提者 当说诸上师 所示正方便

由共中士道的基础，了知烦恼带来一切痛苦，而且烦恼可断除，解脱可以成办。因为追求快乐，必须得到解脱。离苦得乐，一切有情皆然，我能弃一切有情而不顾吗？经由自他换思惟，或知母念恩报恩的思惟，其他有情也要离苦得乐。因此为了有情安乐，必须努力精进利益他人。而对他们生起悦意慈心，完全爱他之心，不使他人受到一切痛苦，就产生了悲心。缘一切有情的悲心强烈的话，自然会为一切众生解决痛苦，想要承担一切的责任，解决一切痛苦，为有情做一切事，这叫做清净意乐。由慈心悲心清净意乐，生起菩提心。「比他一切苦，欲求永尽者」，不只是自己痛苦要断，而一切众生的痛苦，都想要断除的希求心，称为希求他利之心。由於他利之心，而产生了希求菩提之心。「为诸胜有情，求大菩提者」，因为自己未解脱，无法让他人解脱。如果不知他人根器，是无法说出适合他根器的法，为了知众生根器不同，必须成就一切遍智，成就无上菩提。称为上士道。

(摄颂)

发心胜道木根元 饶伟行处坚基依 尽二资粮点金石 无边善海聚福藏

谓菩提心是一切殊胜大乘功德的根源，大乘功德不论是因时的功德，或是果时的功德，都是来自菩提心宝所生。

菩萨们饶益一切有情的菩萨行，都是伟大的、具有勇气的菩提心宝的菩萨行。有了菩提心，将成为大乘的行处菩萨行，而且可以圆满自他二利，为成佛之因。如果无菩提心，不论做布施或清净戒行，都无法为成佛的六度万行。

有了菩提心，一切善行均能快速成办，这资粮是成佛之因，否则做任何善行，均不是成佛之因。有了菩提心，如同点石成金，以少物施蚂蚁胜过广大善行。因为菩提心是普缘一切有情，众生无边，自然所获无边功德。菩萨们愿以无限的时间，利益一切众生，所感的果是无限的。

诸胜佛子照见知 菩提心宝最极要 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

一切具有勇气的佛子们，如实了知如何善巧圆满自他二利，菩提心虽是直接为有情而牺牲，但却随顺成办自利，因而非常善巧的圆满自他二利。菩萨们知道菩提心的利益，把菩提心宝视如已命珍贵的保护著。

(道矩论)

对佛画像等 灵塔正法前 以花香诸物 作丰盛供养

亦行普贤行 所说七支供 以至菩提藏 不退转之心

净信三宝尊 双膝著於地 恭敬合掌已 先三遍皈依

次於诸有情 先起慈心观 生三恶趣等 及死殁诸苦

所有诸众生 为苦所苦恼 欲度脱众生 出苦及苦困

当发菩提心 立誓永不退 如是发愿心 所生诸切德

如华严经中 弥勒广宣说

读彼经或从师闻 无边功德菩提心 知彼功德为住彼 如是一再发其心

勇施问经等 广说此福德 摘彼唯三颂 今且录於此

菩提心福德 其中若有色 充满座空界 福犹多於彼

若人以珍宝 遍满恒沙数 一切佛世界 供世间怙主

若有人合掌 心敬大菩提 此供更殊胜 其福无边际

当我们对菩提心的修持，已有觉受，及已长期的修持者，这时应该遵守菩提心学处，受愿心仪轨，愿心学处。

菩提心是佛法最究竟的心髓，为我们积聚二资粮圆满功德的佛果位，主要来自菩提心的生起及修持；有菩提心才能成佛，无菩提心造更多善业，无法为成佛之因。佛大慈大悲说了四万八千法门，主要的意趣，让众生生起利他的功德圆满的菩提心，这是转法轮的究竟意趣。菩提心是一切善心中最殊胜、最珍贵的，如能了知菩提心的功德，因菩提心带来的利益，而且由人身才能成办，就会觉得暇满人身是非常珍贵的。如果能获得菩提心，相信不只今世，生生世世都能走上很坚固的安乐之道。因为了解菩提心的功德，而菩提心必须由人身才能成办，则更能深深体会暇满人身难得，而积极积聚增上生的资粮，更能体会上师的恩惠，生起依止善知识之量。对宣说教导菩提心的上师，该生起极大的敬心。我以个人体验菩提心的珍贵，初中後都能使善业圆满的主力。生起菩提心则不用说，对菩提心稍有点觉受的，内心即产生强烈安祥的感受，在安祥中又具有极大的敬心信心，而带来一种强大的力量，不会感到灰心，同时又有悲的感觉，所以是悲喜交集，内心永远是那末清凉。当遇到许多困难或非常灰心时，菩提心有股力量，使处境改善。寂天菩萨说：在轮回时我们利益他人的善心越强烈，安乐就会越多。在修道时有菩提心，会快速净除罪障积集资粮。在果位时，虽有一切遍智，如无菩提心，佛的事业也会间断。佛的事业不会间断，因有怜愍众生的大悲，以及大菩提心，因此佛事业永不间断。有菩提心让我们初中後善业圆满，且获得永恒的安乐，如同如意宝，给我们想要的一切。

无上密即金刚乘不共的修学，亦即能成办色身及法身的不共修法；成办色身不共的瑜伽，先要生起强烈希求色身的希求心，否则就不会想修这种瑜伽。假如无法积极修学，无法成办金刚乘的成就；没有菩提心无法与大乘相应，更不用说与无上瑜伽相应。成办法身亦如是，这时空正见是非常重要的。金刚乘不共的加持及成就，主要以菩提心为基础。

一个没有宗教信仰的人，利益他人的善心愈强，他的安乐愈多。以经验可知这是事实，利他的善心强，人们都会称他是善良人，因他善心不会损害他人的行为；一个缺乏善心的人，时常造成他人的烦恼、伤害，不只自己内心不安宁，而所造的行为，最後只是痛苦而已，毫无益处。因此，不如放弃损害他人的行为，尽量帮助他人，当下不只内心感到安乐，因有善良的行为，可以让你获得後世的安乐；而且更强烈的心力，即使遇到困难也会迎刃而解。还会想要面对的，不只是人。我们知道，越暴戾的动物，很难与其他动物相处；越温驯的动物，很易和其他同伴相随。所以根性越温柔的人，伴侣越多，受到帮助就越多，故安乐越多；相反的，个性暴躁者，当然缺乏了朋友，也就缺乏快乐，世间也会如此认同。寂天菩萨说：不要说一生，每时保持善心，相信每时都安乐，每天保持善心，每天安乐，每月安乐；每月安乐每年就安乐，每年安乐不就是一生安乐了！又说：甚麽叫自己？目的是甚麽？无论是暂时或究竟目的，应该牺牲自己奉献他人；把身口意善业及一切行为奉献他人，让他人享受。如果我们刻意让自己生起这种心力时，本以为会抱怨或愤怒时，自然消失了，自己不会操心烦恼了。又说：乃至有虚空，以及众生住，愿我住世间，为除众生苦。我们可知寂天菩萨的心量。他说：我是生或死，都是为他人。如果我们生起这种心力，成佛一定有希望了，才算跨上新的成佛之道。阿底峡尊者说：如同日月的菩提心，即使历经多劫，也必须努力修学。日是代表胜义菩提心，月是代表世俗菩提心。我们要走的路是菩提心，最究竟安乐的唯一道路；能让我们抵达最究竟安乐的境界，应该修持菩提心。

所以不论何时，都应观修菩提心，让自己生起菩提心。在快乐时生起菩提心，不会因别人赞美

而生我慢，也不会因他人美好而嫉妒；遇到困难时生起菩提心，不会被人打倒而感挫折、失望。因为菩提心永远带来一股强大的心力，所以生时应该修学，可以让生活有意义；死之时，应以菩提心死。菩提心绝不欺诳，让我们走入歧途。所以导师释迦牟尼佛经过长期的观察，以及个人的经验说：最殊胜的法门就是菩提心。因为有菩提心，才能圆满最究竟的利益。让我们生起对菩提心功德的极大欢喜心、希求心之後，应该决定所要做的、所追求的唯有菩提心。以这种极大心力接受愿心仪规。

在道炬论中说明，受愿心仪规之前，以七支供养来净罪积资。现在不念供养文，以简单介绍，你们作观想。观想前方释迦世尊，四周有慈尊、文殊、龙树、世亲传承上师，以及大成就者，总之，对我们有极大恩惠的诸上师，都在我们前方虚空中。第七世纪佛法传入西藏，西藏的上师一直到现在，有很多大瑜伽师弘扬正法，为度众生努力精进学习，把佛法发扬广大，使我们在五浊恶世，能听闻到这清净正法，应该观想这些对我们有恩的传承上师，在我们前方虚空。你们也应该观想当初在中国内地所有大成就者，也安住在前方虚空。同样的越南的大成就者，也安住在前方虚空。作为我们礼敬供养的资粮田。观想自己的四周，一切如母有情围绕在自己身旁，他们如我一样有离苦得乐的心，同样有权利去除痛苦，他们有能力成办所追求的安乐。个人的安乐只有一人，一切有情的安乐是无量无边。我们应该好好观察、抉择，应该费很大心力，成办个人的安乐呢？或是牺牲自己利益成办多数人的安乐呢？甚至损害别人，牺牲别人的安乐，成办自己的利益呢？这对个人来说，也不会带来真正的安乐。无始时来一直为自己安乐，想尽办法赚钱满足自己安乐，至今仍未得到安乐。我们一直皈依著爱我执，满足安乐。真正得到了吗？仔细想一想。

在我们前方资粮田诸佛菩萨，都为他人牺牲，努力行菩萨行，圆满一切功德，净除一切罪障。一切圆满功德，是由利他而获得。前方资粮田诸佛菩萨的功德，是由利他爱他心而证得，而我们到目前为止，生死轮回的痛苦，及一切不吉祥，皆由爱我执而生。今天我们应该好好思惟抉择，要跟爱我执走，抑或爱他心走。假使我们想得到真正快乐，也要他人得到同样快乐，应该放弃原有自私的想法，放弃爱我执，让自己生起真正的爱他心吧！

受愿心仪轨

七支供养：

一、礼敬。表示对三宝尊敬而礼拜。从内心深处尊敬三宝，首先必须认识三宝功德是我所未具的，从骨髓生起信心及尊敬。再思惟三宝的身口意功德，最主要的是意功德，佛陀大悲与大智。

二、供养。可以观想有主供养，如自己的身财善根（累积的一切善业），观想供献给前方的资粮田，让他们利益一切有情。无主供养，世间一切美好的宝藏、山河大地等，观想供献给前方的资粮田。为了佛菩萨欢喜主要的是自己的善业善行，化成供品作供。

三、忏悔。合掌，观想我们虽然不想要痛苦，但因许多错误认识，造作很多痛苦的因，必须无自主的承担痛苦的折磨；无论是身的病苦或是心痛苦，心苦由於烦恼；身苦由於业，业由於烦恼。我们知道身心的痛苦，都来自烦恼。烦恼是我们真正的仇人，我们为何听命仇人使唤呢！因此，以前听由烦恼使唤，造作一切不当行为是错误的。今天我立下承诺，绝不再追随烦恼，造作与烦恼相应的业。而往昔所造一切罪障，今在三宝前，我毫无隐瞒一切过失，悉皆忏悔，从心深处我愿改过向善。

四、随喜。首先随喜佛功德。导师释迦世尊当初如同我们受烦恼控制，无自主的轮回，他了知烦恼根源颠倒执著是可以断除，进而精进修学空证智慧，生起大悲心，行菩萨行。圆满了二资粮功德，成办佛果位。直到虚空未尽之前，永远为一切有情贡献一切。我们应该随喜佛陀不可思议功德。清净地菩萨已断除了烦恼障，虽未现起一切遍智，但对法的事业与佛无二，可以随众生根器说法，努力度众的伟大事业，我们应该随喜不可思议的利众精神。初地至七地菩萨，虽未断烦恼障，他们以空证现量，断除了见道所应断的三结，内心获得清净，而且一直精进修学广大的菩萨行，为一切有情的安乐，确是真正的勇士，他们有极大勇气走上成佛之道。随喜他们的精进及功德。资粮道加行道的菩萨，虽未断除见修二道所应断，看来与凡夫无二的强烈烦恼，他们在努力与烦恼斗争的情况下，却能把一切回向有情，他们以无比的勇气，生起了难成能成的菩提心。虽未获得任何灭谛，却能在烦恼缠缚中，生起强烈心力的菩提心，值得我们随喜。随喜他人及自己的善根福报，今生有缘能听闻大乘教法菩提心法门。

五、请转法轮。针对胜印身而作请求，这是佛化身之一。佛有十二相示现，从兜率天降生至涅槃。佛陀成道之後，四大天王劝请转法轮。

六、请佛住世。佛陀度化众生缘尽时，示现涅槃相，许多弟子及菩萨们请求不要涅槃，长久住世转法轮。

七、回向。我们所作的一切功德，希望布施给一切有情成就无上菩提。皈依发心，应具大乘不共皈依，所缘一切有情，为一切有成就无上菩提。

皈依文

希愿度脱有情心 诸佛正法与僧伽 直至圆满菩提前 我与汝等恒皈依

具足慈悲与智慧 为利有情我精进 今於佛前诚敬住 发起无上菩提心

使已发心坚固增上。

乃至有虚空 以及众生住 愿我住世间 为除众生苦

愿心仪轨主要让我们别忘了珍贵的菩提心，我们应反覆思惟，尽量串习菩提心的修持，让自己生起这颗珍贵的心，希望你们每天多读几遍，回忆菩提心的功德，生起珍贵的心。

(道炬论)

既发菩提愿心已 应多励力遍增长 此为馀生长忆念 如说学处当遍护

受愿心仪轨之後，应多反覆回忆菩提心功德及内容，让自己生起菩提心。如能生起菩提心，如实的遵守菩萨学处。不只今生，於馀生乃至未证中间，修四白法，远离四黑法，不忘失菩提心。四黑法：一、欺诳亲教及阿阇黎尊重具德等。二、於他无悔令生追悔。三、说正趣大乘者的恶名等。四、於他人现行谄诳。四白法者：一、於亲教轨范等殊胜境前不说妄语欺骗。二、对一切有情心正直住。三、对一切菩萨宣扬真实功德。四、不乐小乘令受正等菩提。

除行心体诸律仪 非能增长正愿心 由欲增长菩提愿 故当励力受此律

虽是愿心功德不可思议，但未遵行菩萨行，则行心无法增长。为欲增长菩提行心行菩萨行，应受菩萨戒，行菩萨学处。当菩提心的感受能任运成就时，为使感受能坚固故，应受愿心仪轨，既受後想要直接行菩萨行，应受菩萨戒。假使我们菩提心具有急求解脱的戒体所依，菩提心才能成办最殊胜的所依处。若当具馀七 别解脱律仪 乃有菩萨律 善根馀非有 恒常具足七种别解脱的戒体，才能由此建立清淨而坚固的菩萨律仪，除此之外，别无比别解脱律仪更殊胜的菩萨戒所依了。

七种别解脱 如来所宣说 梵行为最胜 是比丘律仪

於七别解脱中，最殊胜的为此丘戒体。佛陀亲自说：有清淨比丘的地方，才有佛法；没有清淨的僧团，没有佛法。又说：在何处具有清淨的三学，我毋须担心。不担心没有佛法之意。在大乘教典不只赞叹比丘的戒体，而在别解脱经中，也常赞叹比丘戒体的功德；在无上瑜伽部，时轮金刚续内，同样的赞叹比丘戒体最殊胜。

当以菩萨地 戒品所说轨 从具德相师 受此彼律仪

善巧律仪轨 自安住律仪 堪传律具悲 当知是良师

若努力寻求 不得如是师 当宣说其馀 受律仪规则

菩萨戒和别解脱戒及金刚三昧耶不同，别解脱戒及金刚三昧耶，依上师传授才能获得戒体，菩萨戒如能找到具德上师，应由上师来得戒体，如未能遇到具有条件上师，也可以在佛像前来获得戒体。

如昔妙吉祥 作虚空王时 所发菩提心 此处当详述

我於依估前 发起正觉心 筵众生为宝 除彼轮回苦

从今至证得 无上胜菩提 不起急害心 慳恪与嫉妒

当修胜梵行 当断罪及欲 欣喜戒律仪 常随诸佛学

自不乐疾速 取证大菩提 愿为一有情 住到最後际

当清淨无量 不思議佛土 普令十方界 称扬我名号

一切身语业 我皆令清淨 意业亦令淨 不作诸恶业

主要说明菩萨学处。

自身语心清淨因 谓住行心体律仪 由善学习三戒学 於三戒学起尊重

得菩萨戒体後，行六度万行菩萨行。三戒学即律仪戒，止一切恶法。摄善法戒，行一切善法。饶益有情戒，利一切有情。

菩萨行

(摄颂)

布施满愿如意宝 摧伏慳吝胜宝器 无畏心生菩萨行 美誉十方特遍扬

此义了知身资具 悉舍趋善善士依 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

布施行，布施时应观察该施不该施。布施时最好对无自性的认识，作施最为殊胜，即施的对象，施者，施物三轮无自性。

戒乃洗净恶垢水 除炽热恼沁月光 犹如须弥众中尊 具戒无畏众悉礼

诸善士於誓承戒 当如护眼而受持 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

菩萨最主要遵守的戒体，以上所说的三聚净戒。须净除的过患，即自利作意，由爱我执所生的一切，由自利而生的行为。这是应遮止的过患。菩萨戒体由此远离自利的行为。

具忍力者最胜饰 摧惑妙善最极致 瞋蛇之敌金翅鸟 防御恶语坚甲冑

此义了知胜忍甲 繁多如理精专行 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

忍辱分三：对他人造成伤害，刻意让自己苦行，法忍。忍辱修行的方法，入菩萨行论有很详细的说明。

披带坚御精进甲 断证功德弦月增 众行进趋具义利 所作终悉如愿成

知此懈怠尽净除 伟大精进佛子行 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

精进部份，入菩萨行论有详细说明。

(道炬论)

如是勤清净 菩萨诸律仪 悉当能圆满 大菩提资粮

福智为自性 资粮圆满因 一切佛共许 为引发神通

福德及智慧是成佛的两大资粮，为了快速圆满故，所以诸佛共许菩萨们为利众，必须成就神通。所知障是要以空证现量断除，主要是智慧，智慧品要广大增长。方便品也非常重要，假使利众事业不广大，福德无法速积圆满。

如鸟未生翼 不能空中飞 若离神通力 不能利有情

具通者一日 所修诸福德 诸离神通者 百生不能集

为广大利众，必须神通力，否则不能了知他人根器，无法说出与他相应的法，善巧的化度，具神通者的利众事业，与无神通者有很大差别。

若欲速圆满 大菩提资粮 要勤修神通 力成非懈怠

若未成就止 不能起神通 为修成止故 应数数策励

应该精进成办神通，为了成办神通，奢摩他很重要，即禅定程度。没有奢摩他，无法任运神通，所以修奢摩他，为快速圆满二资粮。

(摄颂)

禅定乃心具权王 等持不动如须弥 运持悉人善所缘 身心具得轻安乐

禅定的功德如同国王，它控制了心，使心安住於所缘境。以禅定心专注一处时，叫做等持，不会散乱动摇，如须弥山坚固。安住所缘境又能随心观察，会带来身心轻安，这并非密宗的大乐，是如意足身，如意足心，远离身心过患，具足身心堪能的安乐，身心轻安之意。

知此所有大瑜伽 息心散乱恒依定 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

了知这道理的所有大成就者，在资粮道中品以上，他们的道证功德，是由止观双运得。

(道炬论)

止支若失坏 即使勤修习 纵然经千载 亦不能得定

止是奢摩他之意，支是成办奢摩他的因缘。定，此处是指奢摩他；要成办奢摩他，戒必须清净，饮食知量，要成办九住心，寂静处，心不散乱，以上是成办奢他的因缘。

修止的障碍是昏沉及掉举，使自己远离禅修，内心必须具有调适的能力。当内心低沉时，提高心力，不致入睡，当内心高昂时，把心力放松，才不会散乱，能专注在所缘上。内心高昂时，思惟烦恼过患，生死轮回的痛苦；昏沉想睡觉，思惟暇满义利，三宝功德，求解脱及一切遍智的利益。我们真正了解解脱，对解脱有极大希求心、欢喜心，心力自然提高。我们必须随时具有调适的能力，否则禅修一定会遇到困难的。辨中边论说远离五过失：懈怠、忘圣言、昏沉及掉举、作行、不作行。以八断行：信、欲、勤、安、念、知、思、舍对治。必须了解。禅修有净除染污地的所缘，有清净地的所缘，及周遍所缘等。我们无论外在的事物，或缘内在的感受，都应该固定一所缘，轻易更换即无法成办。禅修最主要是专注一所缘，在未成办奢摩他之前，必须固定一所缘境。奢摩他成办之後，如意运心，这时已有坚固止力的证量。如安住佛像为所缘境时，会立现佛的影相，这影相即所缘境。佛像最好不超过二寸，身躯瘦一点，有光芒，依这些特徵缘佛像。禅修时也有以本尊瑜伽的修持方式，如缘气脉明点等。禅修最主要是正念，不忘失原有的所缘境，内心不应像平时那样散乱，训练内心固定於一所缘境，不让任何外缘令心动摇，这时正念非常重要；有了正念，心如栓柱，绝不动摇。禅修最重要的是经由正念正知，让心恒续於所缘境。

当我们观所缘境，觉得不清楚，好像没有原有光明，表示昏沉快要睡觉了。另有一种情况，可以清楚住所缘境，但内心无法抓紧，有些松弛的感觉，这属於细沉。掉举即散乱，内心所想与所缘境毫不相干事，是粗分掉举。当善所缘时，内心很快往他方面想，无法定下心来。但他是安住所缘境上，心却外逸，这是细微掉举。当内心掉举散乱时，心起伏高昂，这时可放松一点。当生起昏沉时，要把心力提高，真正的平衡，靠自己的体验，何种情况才能令心平衡，这和身体四大调和有关联。经过不断串习，远离了昏沉掉举，内心得到自在的能力，任运任何所缘境！而能长久随心所

欲，如意运心，经由九住心而获得身心堪能、轻安，才算奢摩他。

获得奢摩他後分二：出世道的禅修，断除烦恼而得解脱。世间道修持，如外道以粗净相作意成办初禅，以初禅成办二禅近分、二禅、三禅，乃至非想非非想天，这种以粗净分修法，压制烦恼现行。

故当善安住 定资粮品中 所说诸支分 於随一所缘

意安住於善 瑜伽若成止 神通亦当成

说明奢摩他修法，及成办奢摩他之後，就能获得神通。离慧度瑜伽 不能尽诸障离空正见慧，无法断除烦恼而得解脱，所以必须修空性慧。

为无余断除 烦恼所知障 故应具方便 修慧度瑜伽

具有空正见及禅定力量，只能断除烦恼障，不再轮回，不能断除所知障。为了断所知障，必须具菩提心方便，修学六波罗蜜多。

般若离方便 方便离般若 俱说为系缚 故二不应离

这二者如鸟双翅，缺一不能飞；二者分开不能得大菩提。

何慧何方便 为除诸疑故 当明诸方便 与般若差别

除般若度外 施波罗蜜等 一切善资粮 佛说为方便

若修方便力 自善修般若 彼速证菩提 非单修无我

说明福德及智慧双修，不是只修慧。

（摄颂）

深慧乃如见导眼 轮回根本摧破道 无余教乘赞德藏 除痴迷暗最胜灯

知此求脱诸贤善 深道力勤观修 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

必须修空性的智慧，智慧分二：世俗五明智慧及胜义空性智慧。前面说过烦恼的根源，是对究竟性质的错误认识，就是无明，把一切法视为真实有、自性有，而产生烦恼。经过仔细深思观察，了知不是真实有、自性有，断除自性有的执著。因此，惟有空正见才能断除烦恼的根源。所以「深慧」了知最细微的究竟性质是无自性的，如同眼睛一样见到解脱是可以成办的，由性空的智慧断除轮回根本，引导我们走上解脱之道。无余教乘赞德藏，佛陀的一切教授，主要为使众生了解性空而说，性空的内涵犹如八万四千法门的肝脏，所以一直赞空正见的功德，如同破除无明黑暗的明灯。

龙树菩萨及许多中观论师的论典，依据这些了知真正的无明根本，是由颠倒的自性执著。诸贤善是不包括中观以外的下部论师，是对自性空道理有所希求的瑜伽行者。

（道炬论）

遍达蕴处界 皆悉无有生 了知自性空 说名为般若

五蕴、十二处、十八界这一切法，都不是自性生，了知这自性空的智慧，名为般若。

当我们见到法的本身是真实时，寻找法的性质，应该可以找得到，可是经过仔细推究观察，是无法得究竟性质，在不寻找时它是存在的！这表示没有真实的性质，不是自性有。自性是原始的、不依他的，不是由暂时因缘改变的，原始清净的性质。

要认识无我，先了解什麼我是无的，就是认识所遮的我，才能遮挡。针对所遮的我，佛教宗义论师曾有不同的见解；大乘中观唯识安立所遮的我，定义有极大的差别。四百论（中译广百论）说：何者由因缘所生，即无独立自主的性质，所以这一法无我。因为是缘起，完全观待、依他的，没有独立自主的性质，所以是无我，所遮挡的「我」是不观待独立自主的我。

在中观分为自续与应成两派，自续以下的论师，共同主张人无我及法无我有所差别。人无我较易了解，法无我较难通达，有两种不同性质。应成派人无我与法无我，性质相同，所依不同，人无我依补特伽罗而说的自性空，法无我是补特伽罗以蕴及一切法自性空，二者所依不同，绝无性质差别。应成所遮的我无差别，遮挡後的无我亦无差别。自续以下各部主张的人无我法无我性质不同，所以应成人无我法无我同样难以了解，并不是人无我比法无我容易了解。中观自续应成两派，共同之处是无真实，但自续则无真实而有自性，应成是无真实又无自性。

龙树菩萨是中观的开派师，也是大乘宗义及空性的论师，他所著的中论，是有关空性的根本依指，他的弟子提婆著四百论，见解相同。佛护论师著佛护论典，清辩论师著般若灯释，中观心论等，都是解释空性。清辨在破唯识见解时，说明在明言上有自性，又说补特伽罗是从过去到现在，现在至未来的那个意识。在般若灯中反驳佛护的主张，佛护说龙树菩萨所谓无真实，其实是无自性之意。清辨否定。在般若灯中又说，成办正因的三因，必须是自续因。同是龙树菩萨弟子，一说有自性，一说无自性，那一位正确呢？假使意识是我，我不能说我有意识，这意识是我，不是很奇怪吗？意识是我，一个控制者及控制的地方，二者截然不同，所以意识不能成为我。唯识宗说证量是存在，但无法成立证量与境是互相观待而有，所以说自证分；清辨未说自证的存在，也未说证量与境互相观待而有，是说证量不是唯识而取，所以他的证量如何安立？这是内部宗义的矛盾处。故如清辨说，假使要安立与正理相违的宗义，并非圆满的。

为何安立人无我和法无我？因为我们有很多执著，皆由於我，我的受用，我的五蕴，所以分为人无我及法无我。当我们见五蕴时，当然会认为自性有的，从它那方面而有（自性或自相成就），因而生起颠倒执著，进而由五蕴安立的假名我也认为真实自性有。

龙树在中论说：因缘所生的一切法，是无自主的性质。下部反驳：一切法在名言上若无自性，即一切法不存在，业果也不存在，四谛也不应成立，也没有三宝了，认为龙树菩萨见解堕入断边。因为无自性并非一切都无，无自性是缘起观待之意，依其他因缘而存在，其本身不是自主而存在。所说空性，并非寻找之後一无所获，则缘起就无法显现，因为缘起显现的不是自性有，完全依他而存在，不是自主的。因为缘起故，不至於堕自性的常边，不堕无名言假立的断边。由名言安立的一切缘起而趣入中道。又说士夫非地水火风空识，士夫由六界所摄，故无自性。他的存在是互依而

现，所以是唯名而立，唯识所取，故无自性。

性空的道理，是由对缘起的认识而通达；因为缘起的，故无自性，唯由依他而显现。我们见到一切法似乎是独立真实的存在，其实不然，无有一法不是依他而现。当我们了解真实情况与所见的情况不相符，是颠倒的，当你对空住了知时，必定有一种强烈的感受，无始以来被所见的欺骗了，由於观察我，来破自性正因。

有则生非理 无亦如空花 俱则犯俱过 故俱亦不至

诸法不自生 亦非他及共 亦非无因生 故体无自性

观察因破自性的正因。

又一切诸法 用一异观察 自性不可得 定知无自性

观察诸法的性质，而破除自性正因。下部论师认为因果法则，「因」本身有产生「果」的能力，因为缘起所以有自性。因果本身的规则是固定，是法性的规则，每个因有生果的能力，因存在的同时就必须生果的能力，为缘起故安立有自性。中观应成，因为缘起所以无自性，自性有则无须观待，故本身无生果能力。所以正好相反。

七十空性理 及本中论等 亦成立诸法 自性之空性

因恐文大繁 故此不广说 仅就此成宗 为修故而说

故无余诸法 自性不可得 所有修无我 即是修般若

以慧观诸法 都不见自性 亦了彼慧性 无分别修彼

七十空性论说：因为「有」不应该生，因为已经有，「无」也不应生，无怎能生有。因为自性有何用生，不须观待而有。如果自性有则不是有为法，一切法也不应存在。中论破四生：无自生、无他生、无共生、亦无无因生。生是由世间共许所安立，缘起显现的存在，是缘生就不是自性有。如果超越这世间共许之外的生，就是自性生。因为主张自性生，则必然是自生、他生、共生、无因生的四边生。中观论师说：主张自生的唯有外道，佛教内部不主张自生，自己不会生自己。下部论师主张他生，是由於不满足共许唯名言的生，而要寻求有真实的生，取名为他生。佛教宗义论师的观点，通用於真实的他生。中论的无他生，是无自性的他生。如苗芽正在生，种子在时苗芽正在生，表示苗芽尚未生，正在生的苗芽及正在生的作用，是互依而有，假使自性有应该同时俱有。苗芽正在生时！苗芽不存在，因为苗芽正在生，即自性生不存在，因为在因时果并未现。如苗芽无自性，苗芽正在生的观念就可安立。因为无自性故，可依未来式的苗芽安立现在式的正在生，所以生是互相观待而有，不是同时具有。

又一切诸法 用一异观察 自性不可得 定知无自性

任何一法都是由他所施設处，来安能施設法。如五蕴和补特伽罗，是由五蕴来安立补特伽罗，没有一法是五蕴又是补特伽罗，所以不是自性一；如果没有五蕴，如何能施设立补特伽罗，所以不是自性异。离一异正因破除自性有。

「诸行无常，诸漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静。」是佛教宗义的四法印。诸行无常，由因缘所生的具有刹那变化性质的法，称为无常法。无常法分为色法、心法、不相应行法。何谓色法？心经常念到：色即是空，空即是色，色不异空，空不异色。色即是空，是由因果相互观待相依，在万法变化中，呈现不同的表徵及性质，是完全依前因而产生不同的果。但在仔细观察色法的究竟性质，是无真实的，无法获得真实的性质，色法存在的方式是唯名所取的有。如果是真实有，寻找假义时，应该很清楚的找到，可是最後是一无所获。因此色法最究竟性质是自性空，无真实，所以色即是空。空即是色，因为无有自性，无真实，本身不是独立自主存在的，完全依他而现，产生一切变化，以由空而产生，故空即是色。色不异空，色法本身都具有究竟性质及暂时性质；究竟性质是自性空，在寻找当下无法获得任何自性存在的；暂时性质是不寻找当下，从因果变化而显现的现象。为何了知性空能断除我执呢？如何安立诸法性空呢？以实执的法执来说，一种是正对立的相违，不许其他三轮支分存在，如有和无，不是有就是无，绝对不会有其它的。纵然相违，都是该法的支分，是逆三轮的支分方式。如依赖与不依赖，这法的支分称逆三轮。回诤论说：不是有自性，就是无自性。假使不依赖他的性质，就是依赖他的性质，完全相违。

前说一法的究竟性质，在寻找之後，是无法获得。既然无法获得，则他依何而存在呢？它的存在性质正如宝鬘论说：「士夫非地水，非火风或空，非识非一切，异此无士夫。如六界集故，士夫非真实，如是一一界，集故亦非真」。士夫因六界所摄，所以非真实有。由此可知，既寻找不到何者是士夫，完全依赖他而世间共许取名为士夫，是假名安立，不是自性存在。所以一切法，由它支分，由众多因缘聚合，唯一假名而已，并非不依他而自主存在的。佛护说：假使之前已有，为何要依赖因缘？可知完全依因缘而有，故不是自性有。

为了对空性的了知能坚固，而能真正通达，必须学习四部对无我的见解，首先学习毗婆沙宗及经部所主张的补特伽罗无我的道理，也就是人无我；他们如何解释补特伽罗独立的实体空，所说独立的实体空是人无我的定义呢？及唯识的二取空无外境，色法并非由色质的所知上的自性存在，这是二取空的内涵。万法唯心造，不是外境所现。法无我就是二取空，这些都该学习。进一步对自续派所谓完全是由无违害安立而有，并不是它本身有不共的现象而存在；所谓不共现象而存在，是除了自性之外，这一切法都无真实存在。所谓真实内涵是什麽？以何种理由说无真实的人无我法无我的主张呢？所谓空性的智慧，是否能破除最究竟的无明执著呢？如此反覆观察和思惟之後，可以了知佛护论师及月称菩萨，真正的了解到龙树菩萨最究竟的意趣，说出龙树菩萨当初无真实空性最究竟内涵，所谓的缘起性空，性空缘起，是绝对与正理不相违的。

在观想人无我法无我时，我觉得先观人无我比较容易进入性空。首先观察自己，我在那里？因为产生我的概念，我的执著时，我是一个独立而真实，甚至可以触摸的到的真实性，很实在的感觉真实的我？我们平常对我的概念，以及真实的我的性质，二者是否符合呢？是真正如同我的概念，所执著般的我是如是真实吗？反覆观察自己问自己，我在那里？当寻找时觉得并非原来那样真实的，当了解这点，会觉察到原来是假名而有。假名而有唯识所取的理由，带来安和的主张，我是有的，并不是真实自主的有，依假名安立的。梦中的人，并非真实人的性质而有，并非人的自性而有，这些大家都能理解，梦境不是见到真人。也不是从人的真实性质而有，因为无真实无自性，如同梦中的人。这二者都不是从人真实性质而有，而差别是梦中人不是真人，看到才算是真人，因为世间名言识共许安立後，有无违害作决定的。如果说梦中人是真人，自然受到名言识的违害，见到的人称为人，是不受名言识违害，世间共许的。实际的人并不是自性而有，是不受名言识违害而有的。

一法的「有」，主要的是不是与证量违害；证量有名言识及胜义识。如果宗义所安立错误的见解，经过正理辨别真相之後，确定是错误的，就是受到胜义识的违害。总之，不受名言识及胜义识所违害，才称为这一法的存在。宗大师在广论毗钵舍那中说：当完全遮挡名言上的自性时，了解一切法无自性时，会觉得空空的，极强烈的感觉，不要马上决定就是性空，应该反覆思惟缘起的道理，渐渐可以体会到一切法唯名而有的内涵。所以要反覆思惟观察，不要马上作出决定，我觉得这才是最重要的。

透过性空的比量，反覆串习修习性空；当在缘性空时，我们有我相存在，因为反覆串习的力量，那时我相会慢慢净化。因此在加行道暖、顶、忍、世第一法时，我相一直在消失当中，一直减少，在见道无间道时，我相消除现证空性。

在大圆满时说到要观察内心，所以有彻却（力断）脱噶（顿超）等修法，大圆满也是由空正见的证空智慧才能成就。大手印有很多名称，俱生原有、庄严宝、五有平等、四明字等名称，在下部时一直强调性空的观修。萨伽派的明空不二，明代表大乐，空代表性空，融合一体的修持，明空不二主要是性空的修持。以黄教的空乐不二来说，也要性空的智慧为基础。所以龙树菩萨所说性空的道理，是大乘显教和密教的基础，也是三乘的基础；没有性空智慧，无法获得解脱，无法圆满成就。有了性空基础，为了使性空智慧能生起不共的殊胜缘故，无上瑜伽的修法，能使缘空智慧快速增长。所谓取名大圆满、大手印、明空不二、空乐不二等的智慧，主要由空性的认识为基础，建立证空智慧不共的殊胜。

（道炬论）

三有分别生 分别为体性 故断诸分别 是最胜涅槃
如世尊说云 分别大无明 能堕生死海 住无分别定 无分别如空

人无分别陀罗尼亦云：

佛子於此法 若思无分别 越分别险阻 渐得无分别
由圣教正理 定解一切法 无生无自性 当修无分别
如是修真性 渐得暖等已 当得极喜等 佛菩提非遥

（摄颂）

唯独制心禅定修 深知无力断轮回 离止道唯甚深慧 任何观修不摧惑
是以善修空妙慧 骑乘不动寂止马 离边中观智利器 终究缘执悉坏灭
如理观证深广慧 如证智力遍广修 我恒如斯而动行 志求脱者当策励

这是说明只有空性慧，也不能断除烦恼，应该修学奢摩他来成办缘空奢摩他毗钵舍那，才能解脱。

制心一处自得定 所缘如理而观照 各自成证得空慧 不动极坚而安住

斯定会坚止观二 双运勤修太奇妙 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

当我们获得缘空奢摩他及毗钵舍那之後，应该让缘空的止观双运修性空；证得缘空止观双运，修学缘空现量，就是缘空等持，以现量了解性空的三摩地名等持。

等持观法空虚空 後得观法空幻术 方便智慧互摄修 赞此菩萨到彼岸

证已永绝一方道 斯乃贤善佛子行 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

了解性空以及整个解脱之道，并非一个因缘就可获得，必须众多因缘，方便智慧双修，才能走上解脱之道。

进入金刚乘

(道炬论)

由咒力成就 息增等事业 及修宝瓶等 八大悉地力

欲安乐圆满 大菩提资粮 若有欲修习 事行等续部 所说诸密咒

什麼是金刚乘？金刚乘殊胜在那里？前面说到方便与智慧应该双运修学，在显教虽强调双修，但未说明如何以一意识成为方便资粮及智慧资粮。金刚乘强调应该以一意识成就二资粮，从一意识上建立，最主要靠本尊瑜伽的力量才有办法。

为求师长灌顶 当以成事宝等施 依教行等一切事 使良师长心欢喜

由於师长心欢 圆满传授师灌顶 清净诸罪为体性 是修悉地善根者

在学密时，上师瑜伽及本尊瑜伽有极大密切关系，这里又讲善知识。

初佛大续中 极力遮止故 密与慧灌顶 梵行者勿受

倘持彼灌顶 安住梵行者 违犯可遮故 失坏彼律仪

其持禁行者 则犯他胜罪 定当堕恶趣 亦无所成就

若听讲诸续 护摩祠祀等 得师灌顶者 知稟实无过

燃灯智上座 见经法等说 由菩提光请 略说菩提道

(摄颂)

如是因乘与果乘 二大胜乘诸共道 具已善巧阿阇黎 如理依趋四续海

尽其口诀依勤修 暇身妙义斯得圆 我恒如斯而勤行 志求脱者当策励

造论为己修心用 兼亦饶益他贤善 诸佛欢喜圆满道 易解演教善功德

普愿法界诸含识 斯此善道永不离 我恒如斯而祈愿 志求脱者作愿持

丁、附录：佛法问答

(一)、成佛一定需要上师吗？假使自己阅读，自行好好修行持戒，不会成佛吗？为何依赖上师？

答：成佛不是一二年的事情，必须一劫又一劫，如遇到有条件上师，应该依止，经由上师走上整个道次第。假使遇不到具条件上师，则依三藏为主，这是可以。这里说段故事：仲登巴大师修自他换，以菩提心修持为主，那时西藏流行一种传染病，他以禅定力量，把他人痛苦由自己承担，最後得了传染病，整个下已脱节了。仲登巴有很多心子，最主要的博多瓦上师，他抱著仲登巴大师说：自始至终依止你，对我恩惠太大了，假使你圆寂了我依止谁？仲登巴大师说：可依止三藏。假使我们证量不断提升，自然会遇到具量上师。

(二)、自性涅槃存在的吗？唯明唯知的体性心法已是存在，假使心本身的自性是唯明唯知，而心本身具有自性涅槃，为什么从无始以来我们的都被烦恼所污染，为什麼不从无始来就清净呢？原本就解脱呢？因为本来清净的。

答：自性涅槃，心法本身最究竟性质，即无自主之意。心法虽无自主，但非表一下没有烦恼，没有污染，因为这并不相违。无自主涵意与它有污染二者并不相违。心法唯明唯知的体性，虽然并不是一种污染，但它本身有了知境的能力，唯明唯知的体性，并不否定心法上没有烦恼的污染。心续上原有留下烦恼种子，这烦恼种子遇到因缘，会现起烦恼。这种子称为烦恼障，烦恼留下的习气，假使遇到缘不会形成烦恼，称为所知障。当完全断除了，称为大涅槃。多读经论，修行者最究竟目标是成佛。西方一些学佛者，只为暂时果报，认为佛果位是不可能的。这种看法是承认轮回的心是污染的。

(三) 假如我们精进修行，今世成佛是可能吗？

答：以大乘显教论典要三大阿僧祇劫，算是最快时间，一般说甚至更长。以密乘来说，他们学一种无死瑜伽，依今世之身成佛，是有可能的。密乘最高的无上瑜伽中，有三年一个月半成佛的修学，可以成佛。严格地说也是开玩笑，你们如果真的以为这样可以成佛，这和共产党的命令无异。我们将最究竟的目标，以最短暂时时间内成办，这表示我们心力不是很强烈，而是很微弱。不要说三大阿僧祇劫，乃至有虚空，以及众生住，愿我住世间，为除众生苦。这种心力是无量的，可知这二种是有差别的。大乘经典内说菩萨的鎧甲精进，这力量是无限的；菩萨发愿为每个众生能得究竟安乐，愿为每一众生承担地狱之苦，而不退怯、懈怠，可知菩萨精进的心力。我们主要目标是决定胜，也就是解脱及佛果位二者。当然不只是增上生，为人天果报而学法；但学法必须经过一生又一生的学习，才能达到目的地。所以增上生是必须追求的，但成办增上生的资粮，今世及来世要好好积聚。想要成佛，增上生的资粮不用说，假如我们积聚整个决定胜的资粮的话，成办决定胜的方法是正确的。

(四)、今天讲到意识的续流不会间断，请详细说明有关这方面的意义？

答：佛经在小乘宗义中说，涅槃之後如油尽灯灭，一切都消失了。但以大乘论典来看，阿罗汉证得解脱果位时，本身只是一种功德，没有造成意识消失的违缘，不会造成意识消失。因为内心的

功德生起，并非意识要衰退。以实执无明为空正见对治，断除了无明，空正见是无明的违缘，但心法本身并无违缘。因此我觉得以大乘宗义来说，意识续流是无有间断的，没有违缘可以造成永久消失的能力。如外四大，谈到极细的微尘。如虚空微尘，续流水无间断；由很多微尘聚合成一和合体时，形体较大一点，但是聚合是可以分裂成原有的微尘，这细微的微尘不会消失，续流一直延续下去；这微尘形成世界，世界消失後，极细的微尘还是会继续流著。

（五）、我们如何了解意识是无间缺的？是否意识不依其他法而有执著产生？

答：一个人认为心法续流不断的缘故，所以觉得是自主真实的；虽然心法续流永无止境，但是并非自主而有；因有前者的心带来後者的心，是由每一刹那每一刹那的变化，所以我们思想才会改变，我们心才有变化。没有刹那变化，心固定在其一状态，思想不会进展，也不会衰退。所以有多刹那的心而组合成一续流。所以心的续流并非自主而有，也是互相观待依赖他的支分，而安立心的续流，安立为心法的？支分和支分的和合体是互相观待的，没有支分，组成的和合体就不存在。

（六）、慈悲是否能减少我们身体上的疾病和痛苦呢？如光明去除黑暗？

答：慈悲减少痛苦，不完全像光明去除黑暗。因为慈悲与爱心，能让我们心力增强，渐渐减轻我们内心的痛苦，身体疾病的痛苦而已，不会马上去除身心疾病的痛苦。

（七）、我们已知道何谓善业？何谓恶业？但要如何惩罚监狱的囚犯？

答：我觉得懂得业果报应的人，当惩罚囚犯时，内心不能放弃爱心悲心；当然为他好要惩罚他，希望他能改过向善。以佛教观点每人都有改过向善的机会，而且好好忏悔真的可以做到，因此应该废掉死刑法案。

（八）、你曾开示痛苦的根源是烦恼，我们可否只去除烦恼的感受？留下原有感受呢？

答：当然可以。这是我们修行的目的，如果空证智慧强烈生起时，也是一种感受，但无烦恼感受。例如以慈心对治瞋心，以不净观对治贪心；慈心和不净观也是一种感受，那是正面的感受。正面的感受对治负面的感受，虽然二者有差别，但都是感受；当我们反覆的观察，由正直角度思惟，正面的感受就会产生。当我们仔细的观察，以正直角度思惟真实情况时，负面情绪就无法产生，负面的感受就消失，因为它只是局限有限的空间，一种错误的执著。而推它的力量最主要是串习以前的习惯，这种恶习惯，当我们仔细以理由观察就无法产生了。

（九）昨天有喇嘛说印度那烂陀大学戒律严谨，无论证量多高，犯错即赶走现在有许多西藏大师做出不好的事，他们是否被有关寺院赶走？

答：当然有。假使犯四根本罪之一，一定被赶走。赶走之後，他尽力在社会中求生存，或假扮成喇嘛样子，这不表示寺院没有赶他走，寺院责任已经尽了。所以持教者穿上三衣来度众生是最好的。

（十）一切法是无常性质，心是唯明唯知的性质，是不是无常的？

答：心的性质有二：以世俗角度来看是无常，每刹那都在改变中。以胜义角度来看，心的最究竟性质是完全依赖观待所生，无自主无自性；无自性是心的最究竟性质。心的自性空是常法，不是

无常法。心和心自性空二者不可分开，没有心就没有心的自性空。

（十一）我们的心本身是唯明唯知的体性，无始以来何以受到烦恼的熏染呢？

答：心的续流追溯找不到开始的源头，如有开始，第一个心从何而来，是有因或无因？有因是同类因或是异类因？当然是同类因，但无法寻找到第一个心的存在，所以说心法是无始以来的。当心未调伏时，见到的都是真实，会有实相的执著。由执著生烦恼，烦恼也是无始以来的。无始来为何有烦恼？因为未调伏。我觉得有个特殊名词：「原始普贤」，是俱生原始的细微光明，唯有光明的细微意识的状态中，有以前所造的习气，由这个习气现起一些负面或正面的组分意识，经由粗分的意识而造了许多业。由这种光明现起，看到了情器世间。当这些习气能力消失後，我们将无法见到一切。所以这万象幻化。一开始这光明唯明唯知的心，未刻意调伏，避免做不该做的事，自然随著光明所现起粗分的意识，造作许多不良习气，种下不良的种子，让我现起痛苦。我们的心是无始以来就有的，未调伏的原故，造作不合理的事情，才产生烦恼的。

这个问题，我并不很明白问者之意。要了解心被烦恼所熏和心之性质之前，先应了知何谓错乱心。我们要了知无明是错误颠倒的执著，首先必须认识实际情况，事物的究竟性质，经过一再思惟观察，观照事物的究竟性质之後，再反观我们内心，怎样去执著这些外境。才体会原有的心所执著的状况与实际不符合，了解原来的执著是错误的。

（十二）假使一位病人为病情而杀另一个人，要如何忏悔呢？

答：在不得已的情况下，造作恶业，本身并无不善意乐，但业本身不是重业，可能是轻罪。当我们生起极大烦恼时，如贪心或瞋心，无法了解自己当时的状况，而以为造业是不得已，这是由极大意乐去造业，所以业非常重。有一种是不得已不是刻意的，也是恶业，但比较轻。总之，任何业均可依四力忏悔。一、於往昔所造恶业产生後悔心。二、对未来绝对不再造的承诺以及防护心。三、以善业力量破坏原有所造恶业种子。四、回向及菩提心。依四力忏悔任何恶业都可忏净。依四力再加上菩提心及空性的观修，没有比这个更有力量的忏悔。如果不懂四力忏悔内容，持咒、礼忏、行善也可以作为忏悔恶业的力量。

（十三）很多美国人以药物压制内心强烈的负面情绪，有些服药太多而产生副作用。但以另一角度来说药物可让人避免或减少强烈的负面情绪，请问尊者对此有何看法？

答：假使四大不调而产生负面情绪，我想应该服药，先让四大调和心才安定，如果四大调和了，我想不应继续服药。内心不安，只以药物使内心减少负面情绪，药物消失了！还是同样产生痛苦，再继续使用药物就不是很好，倒不如平常内心串习减少这种负面的情绪，较为妥善亦无副作用。

（十四）为什麼有前後世的主要理由？

答：我们意识续流是无始的，意识随著意识的续流一直联结下去，追溯上去没有第一意识存在，可知今世之前必定有个意识，那了意识也可以表示是我们前世，所以前世意识是无始以来的。为何意识续流是无有间断？它是无始以来的原因呢？如果有第一个意识存在，由何而来的？是由同类因或异类因？释量论说：没有意识性质的因，绝不能成为心法，色法绝不会变成心法，否则桌子也可变成心法，这是第一点。假使心法是无因而生，与正理相违，没有任何因缘突然来个心法，这

是不合理的。所以没有第一个心法，有的话与正理相违。因此，心法是无始，续流也是无始以来的。

（十五）我们见到情器世间的一切变化从何而来？

答：是由因缘而来的，而且不是常因，具有常法的性质绝不能成为因；常法是不会改变，就不会生果，如能生果，果必须具有不变的性质才对。但是所见一切法都是无常变化性质。而且情器世间，不是创世主造成，如果是的话，创世主是常或是无常？假使是无常，它又是谁所造的？假使是常法，则常因不应生无常果，因为二者性质不同。因众生造业，加上微尘存在变化，众生的业，成为它的俱生缘，所以产生千变万化的情器。由因缘使情器世间变化，佛说十二缘起时，由无明到老死。因为无明所以造行，由行受来识。染污地的十二缘起的流转，因第一支生第二支因缘；清净地的十二缘起还灭，无明断则第二支行断，第二支行断，则第三支识断。可知後者由前而生的因果缘起，不是世间创世主造成的。无著菩萨在瑜伽师地论中说：十二因缘是无动等三种性质而生。无动的性质，无常的性质，能力的性质。无动本身不是由创世主想要改变的动机所生，因为外道认为万法由世间创世主动机所造成，我们佛教并不承认。十二缘起的变化是由无动而来的。无常，假使因缘本身不会改变，因就不生果，所以是无常性质。能力，每个因生果时，必须生同类性质的果。十二缘起转变，主要由三种性质而转变的。

（十六）我们如何断除对外在物质的奢求？

答：假使是一个很贫穷的国家，我想马上断除对外在物质的奢求是很困难，因为尚未满足过外在物质的安乐。在先进生活条件富裕，对外在物质已满足过，这时只要对他说明，外在不是究竟的道理，我相信他一定可以接受，减少对外在物质的贪欲，当然还是与各人的思想有关。有很多想法我觉得是错误的。好比我们把东方人和西方人分得很清楚，自然养成东方人西方人分开的习惯。我们基本想法以为外在的物质才能满足内心的安乐。因为基本想法如此，自然觉得追求外在物质的享受，是理所当然。我认识一位外国朋友，他深深体会外在的物质不能取代一切，应该由内心获得改善，所以他寻求如何满足内心所需，他信了佛，慢慢学习菩提心、慈悲心、空正见来满足自己。有些西方人的想法，比西藏人的想法还要优越。

（十七）、观想有没有自性的我，觉得很困难，根本没有经验，当观修我无自性时，会觉得害怕，这是不是平常会产生的现象？

答：一、观我无自性时，变成什麼都没有，无法以无自性和缘起的内涵的关联互为帮助，我认为对无自性认识不正确，偏向於无，这是错误的，所以产生畏惧感的原因。第二、确实了解到深奥的缘起道理，但因往昔对自性的串习力量太强，习气太深的原故，而产生我没有的感觉而畏惧，会像我消失了的感觉，经典说是初证空性的人，一个平常的现象。

《甘露法洋—菩提道次第教授》（祈竹仁宝哲讲授）

甘露法洋—菩提道次第教授

祈竹仁宝哲法师讲授

编译者的话

本书乃依据大藏寺法台祈竹仁宝哲于2000年五台山传法录音，辅以法师于1989年澳洲雪梨佛教显密研修院所授内容，经笔译、编辑及整理而成。

为方便欲以本书对比《菩提道次第广论》而研学之读者，特此说明：

法师于五台山传法时，主要以授予《菩提道次第广论》口传传承为目的，其讲授乃属略解及补充性质，点到即止，但求能令听众于短期内能对菩提道次第教法有一整体之了解，并不同于为学术性目的而作之正式发表。此外，法师当年讲授时，虽依《菩提道次第广论》之原科判次序讲述，但于讲及具体科题及相关字眼时，所采用的乃倾向口语化之表达方式，故此在编译本书中，仍沿用当时法师讲授之风格及原话，但求浅白易明而并未严格地完全依循《菩提道次第广论》之原科判文字及过往诸大译师之《菩提道次第广论》汉译本固用学术性名相。

本书在定名时，亦基于上述原因，并没采用《〈菩提道次第广论〉释义》等较为学术性之命名，而只将之称为「菩提道次第教授」。

谨愿本书能利益诸汉地佛子及回向正法久住！

第九世哲布尊丹巴法王序

早在西元七世纪，法王松赞冈布便将雪域西藏利乐之源泉—佛法—引入藏地。后于藏王赤松德真在位时，王邀请了菩萨堪布、莲华生大师及多位班智达译师到临西藏，把经藏及论注等无余地译为藏文，随之，诸大成就者及学者亦以其自身证悟撰著利于后世弟子修持之极多法要，形成佛法如日中天的黄金年代。唯随著时代之变迁，人之心量亦随之轻微，如理研读诸大经论者现已稀有，反之无知邪见却层出不穷。有鉴于欲能使劣根众生有一易于入手的书籍，嘉绒祈竹仁宝哲善慧义成宣说菩提道次第教授，由其弟子编译成广略适中、次第显明、涵摄三士道及入密要点之《甘露法洋》一书。此书文字顺畅、文义显明，极为赏心悦意。讲授者祈竹仁宝哲是一位通达五明之菩萨，尤于宗喀巴大师所授菩提道次第有深切之体悟，对所闻法义亦如过去噶登派大德般有所实修，而对现世之名闻、供养及地位等极为淡泊，相信其开示必能令见者、闻者、信受者皆对出离心、菩提心及空性正见等道次第心要有所领悟。

谨藉此对该著及其著者之赞文，期待佛陀圣教光明遍照全世界、人类间可以远离残害并相互慈爱，尤愿此著于广大之汉地上，利益诸渴求佛法的学子。

哲布尊丹巴 蒋巴南卓

书于西元2001年2月21日

甘露法洋—菩提道次第教授

今天开始，一连十四天，衲将应求授予宗喀巴大师（Jetsun Tsong Khapa, 1357-1419）所著之《菩提道次第广论》（Lam Rim Chenmo）的口传传承，衲为此感到十分高兴。佛教本师释迦牟尼曾亲口说，五台山是文殊大士的净土圣地。衲所属的宗派—格律派—的初祖宗喀巴大师，亦即今天所传论著之著者，是文殊的化身，大师在西藏示寂后，亦继续化现于五台山。早在格律派刚开始在西藏发展时，我派的大慈法王（Jamchen Choje, 1354-1435），已来到五台山弘法了。大慈法王是拉萨色拉寺的创寺祖师，衲便是受学于色拉寺的。我派中的大师章嘉国师（Changya Rolpai Dorje, 1717-1786），与五台山也有极为密切因缘，其纪念塔建在镇海寺，衲两天前才刚去朝礼过。衲有一位现已圆寂的好朋友赤巴仁宝哲（Tripa Rinpoche），其先世亦曾在此处大弘正法，现今尚有至少一位在世的汉人老比丘尼当年曾在他座下受法。据说该世的赤巴仁宝哲圆寂后，在五台山有一个纪念塔，但衲问了许多这里的人，仍无法找到。衲知道汉地的能海上师，在五台山有不少道场，影响很大。几年前衲首次来到五台山，便曾在某座依能海上师传承之寺院殿外「偷听」寺中汉僧共修的念诵。这念诵与西藏的传统基本上一模一样，令衲当时很有他乡遇故知的的强烈感动。此外，衲亦听说当年把《菩提道次第广论》译为汉文的法尊译师，也有一个纪念塔建在五台山。能海上师与法尊译师两位，曾到拉萨依柏绷喀大师及康萨仁宝哲等学法。柏绷喀大师是衲的师祖，而且又是色拉寺昧院嘉绒僧堂大藏寺僧人所属僧舍的成员，衲正是同一僧舍的大藏寺僧人。大师的再下一次转世，与衲是同班同学，但他不幸地英年早逝。他再下来的转世，依衲的教授师色拉寺昧院老方丈堪萨仁宝哲学法，他前阵子也来过五台山朝圣。总之，五台山是佛教圣地，而且特别是格律派的圣地，我们格律派与五台山有很特别的感情。这是衲今天感到高兴之原因之一。

衲听说五台山地区因时局变幻等原因，已五十多年未有举行过《菩提道次第广论》的口传仪式了。几天前，一位汉族方丈告诉衲，说能海上师的弟子曾在五台山讲解此论，但可惜未能讲毕便圆寂了。所以，衲今天适逢此机会在此圣地，恢复这个一度中断了五十年的传统，对衲来说是一项功德。这是令衲感到激动的第二个原因。在座各位都是佛学院的学生，以后会为许多人说法讲经，成为佛法的弘扬使者。衲能为你们授予传承及作讲解，以后由大家再把宗喀巴大师的论著传弘下去至再下一代，这对衲来说意义亦十分重大。

衲虽然只是个很普通的和尚，但因著以上所说的原因，衲一定会尽所能地在这两周内好好地授予口传，希望大家亦提起精神接受这殊胜的口传传承。只要大家好好地听，衲也努力地作口传，这就将会是极为有意义的两星期。能在这样殊胜的圣地恢复一个中断了五十年的传承，把佛法传予下一代，以后或许在座中各位又会把这教法再传予下一代，这样的话，衲的这平庸的一生中，也总算为佛教做过一件说得上是有意义的事情，亦总算是得得起这穿了一辈子的神圣袈裟了。

授予口传，一般是把原经或原论仔细地、一字不漏地诵一遍。但衲心想，如果单只这样念诵口传，大家的得益并不会最大，所以衲会在传每一小段后，停下来略作少许讲解。依宗喀巴大师的传统，讲菩提道次第有好几种形式，其中一种是把菩提道次第的诸论或论释，如菩提道次第的「八大引导」（注：即《菩提道次第广论》及《菩提道次第略论》等三部宗喀巴大师著作及其后之《纯金》、《文殊口授》、《乐道》、《速道》及《善说精髓》）等，对其文字详细讲解。第二种不对文字上作太学术性的讲解，而由讲者依自己之体验，直接地引导弟子契入论中心要。另一种是「经

验引导」，弟子必须住在上师附近的山洞或茅房等，由上师为弟子开示一个章节，然后弟子便回到自己的修行山洞或关房内参，到有了觉受才再回上师处，要到上师认可弟子的领纳及觉受了，才会讲授下一个章节及禅参内容。如果大家日后有缘，应该争取接受所有「八大引导」的各种传承，而且也要接受上述的这几种教授方式，但现在这个年代，要得到这样的机缘恐怕不易，所以我们应庆幸，现在能得到《广论》的口传及衲将作之简略讲说。这种讲说，只是在口传的段落间略加补充，但在末法时期，这也算是很好的机缘。

除了师徒皆应心生欢喜外，讲者及听者都应有规有矩，这是十分重要的。在座中的各位法师，以后都会为别人说法，所以衲趁现在亦略说一下讲经的规矩。这样做有两重意义，一是令在座各位每座见到衲在做这些事时，起码知道这个老藏僧到底在干什么，二是日后大家为别人讲经时，如果也能依这种古老而如法的传统去做，对佛教正确的流传、对讲者自己及对听者都会有利益。

在法师上座前，早应穿上整洁的法衣。在来到法座前时，应在心中观想法座上空有历代传承祖师。这些祖师由上而下地排列，本师释迦牟尼在最高、最顶的地方，他的下面是历代祖师，在最接近法座的上空位置，是讲经者自己的师父。讲者应作如上观想，然后恭敬地对空的法座顶礼三拜，以示敬法及敬师。在上座后，讲者观想法座上方最顶的释迦本师下降融入下一位祖师，这祖师又下降融入再对下的一位祖师.....最后讲者顶上只余自己的师父，这师父代表了始自释迦本师的所有历代传承祖师，然后师父亦下降融入讲者自己身中，讲者要心想自己代表著佛教中历代传承所有先辈来讲述佛法。然后，讲者应诵《金刚经》中的偈文

一切有为法 如梦幻泡影 如露亦如电 应作如是观

同时弹指一下，这样做是讲者为了提醒自己：「现在自己虽坐在高座上，下面虽有许多弟子、听众，但这只不过是一刹那的事，这一切不外乎是空性，我千万不可执以为这是件很了不起的事！在高座上说法，目的是弘扬正法，而不是为了吸引弟子及名利等。坐在高座上，为的是师徒双方表示尊重佛陀的尊贵正法，而并非我自己有值得感尊贵之特点！千万不要生起我慢心呀！」然后讲者及听者同诵去除讲法障碍的咒语或以念诵《般若心经》的方式除障，所要去除的是外障及不利听者摄受吸收正法之内障等。再下来，听法者应依加行法，为表敬法而对讲者敬献曼达及诵求法偈等以作求法之供养，然后讲法者恭敬地把将说之经论捧至头顶以额轻触以示敬法。这样做之后，师徒同诵皈依发心偈。共通及任何情形都可以念诵的偈文是：

行者皈依直至成正觉 佛陀正法以及圣僧众

因作布施等诸修持故 愿证佛境利普有情生

但在讲经时，我们亦可用另一个略作改良的版本，讲者诵：

行者皈依直至成正觉 佛陀正法以及圣僧众

因作讲说等诸修持故 愿证佛境利普有情生

而听者则诵：

行者皈依直至成正觉 佛陀正法以及圣僧众

因作闻学等诸修持故 愿证佛境利普有情生

然后讲经者作说法手印，并在心中允许来闻法的天界众生坐在虚空中听讲。我们在讲经时，或许会有天界众生想来听法。天界众生生性极有洁癖，所以他们忍受不了与污臭的人类同坐在地上，但是一般来说坐在虚空中听法却又是太合规矩的。故此，我们既不知有否天界众生来临，衲亦没有这种「神眼」能看到天界众生，但依传统故，我们假设他们或会来临，所以便依传统这样地在心中开许他们在虚空中听法。

以上说完了讲法的规矩。这部分原应在讲解《广论》说至讲者及听者规矩时才说的，现在提前讲述了。在座的僧众在日后为别人讲述《广论》及任何佛陀的教法时，若能依这个传统地做，将会是很有利益的一件事。这并非格律派发明的规矩，亦非藏传佛教的仪式，而是佛教的一种优良历史传统。

现在衲略说一下听法的规矩。出家众闻法应该披上祖衣、穿著整洁。在对讲法的上师恭敬顶礼三拜后，要端严地坐好，在心中生起正确及清净、纯正的听法发心：「为具能力令有情众生得乐离苦，我必须成佛！要成佛，必须学习成佛之道。故此，我现在必须提起精神，专注地吸收这些佛陀的妙法！」这就是大乘的发心。要详说发心，恐怕说上七天七夜也尚未尽言。但以上的几句内容，如能认真地生起动机，便会很有利益，对闻法的帮助亦很大。反过来说，若发心不清净，即使说法者是佛陀，说的法最为胜妙，闻法人仍然不会得到太多利益。

现在衲先讲一讲有关传承的资料。大家或许也知道，在西藏主要有格律派、萨迦派、宁玛派及噶举派这四大主派藏传佛教宗派。因为格律派继承阿底峡祖师所立之噶登派（Kadampa）宗风，所以格律派亦叫做「新噶登派」。这些不同派别，都是佛陀的教法，这一点我们毋庸置疑。今天所要口传的《菩提道次第广论》，是我们格律派之「宝贝」。

想修学或听讲一个法门的人，首先要弄清楚它的名字及其传承来源。如果是学一部论，有一些问题我们必须弄清——这是谁著的论？传承依据是什么？是否继承印度诸宗大师之思想与传承？抑或是著者自己的「创作」？如果传承及依据不能确定清净及可靠，则所学到的不一定是佛法！若依之修持，所得之「证悟」极可能是连佛教本师释迦牟尼也没听过的「证悟」。

本师释迦牟尼，由初发心，后经净罪及积聚功德等资粮，最后便成就了佛境。在成佛后，佛陀作了许多开示，其开示分为两支传承，一为广行派，另一为深观派。广行派主要是侧重方便种种的教法；深观派则主要是有关智慧种种的教法；这两支传承，都是切断轮回及成佛之道。佛陀把广行派传承托付予弥勒大士（Maitreya），而把深观派传承付托予文殊大士（Manjusri）。弥勒大士把广行传承及其《大乘经庄严论》及《现观庄严论》等五论授予无著祖师（Asanga），无著祖师又著《瑜伽师地论》，自此广行派便辗转流传下去至金洲祖师（Suvarnadvipi）。深观派则由文殊大士传予龙树祖师（Nagarjuna），再经月称祖师（Chandrakirti）等历代传至小智鹞祖师（Vidyakokila）。阿底峡祖师（Atisha, 982-1054）师承小智鹞祖师而得深观派传承，又依金洲祖师学得广行派传承，自此二支传承合流。阿底峡祖师把这一切佛法浓缩其精华，依修学之正确先后次序排列，著成了只有短短数页之《菩提道灯论》。这部短论是一部成佛的手册，读者依著它所说的次序，便可一步一步地走向佛境。在此论以前，虽并无「菩提道次第」之名，但广义上的菩提道次第便是深观及广行等佛法，亦即包含全部三藏佛法，如上述之弥勒的五论、无著之《瑜伽师地论》、龙树之《中观根本论》等等。三藏佛法，全为令成佛之道，所以它们全都是菩提道次第的内

容。但是，在阿底峡著成《菩提道灯论》以前，并无「菩提道次第」之名，亦未曾有一部涵摄一切法要、依次第排列的方式所著之论作。故此，我们应知道一切佛法经论皆为菩提道次第，阿底峡祖师是把它们依次第排列的始创者，亦即菩提道次第著作在狭义上的始祖，但他并非发明了甚么佛法，而是完全依据深观及广行二派佛法而著论的。

在阿底峡著《菩提道灯论》后，传承传至仲顿巴祖师（Dromtonpa, 1005-1064），此后因其传承有广、中、略三种，而分为三支流。到后来，宗喀巴祖师依虚空幢（Namkha Gyaltzen, 1326-1401）学得三支流派之二，又依法依怙贤（Choekyab Zangpo）学得第三支，三流又复合汇一支。宗喀巴祖师依《菩提道灯论》之模式，著成《菩提道次第广论》、《菩提道次第略论》、《普善德根本论》及《道之三主要论》等等，从此格律派便算成形，辗转流传至近代的一代宗师帕绷喀大师（Pabongkha Dechen Nyingpo, 1878-1941），再由大师传予格律派第九十七任甘丹座主铃仁宝哲（Kyabje Ling Rinpoche, 1903-1983）及赤江仁宝哲（Kyabje Trijang Rinpoche, 1900-1981）等大师。衲的根本上师是赤江仁宝哲，从上师处衲得受了许多道次第的教授，但衲的《广论》口传传承，则得自铃仁宝哲。

口传必须是口耳相传，历代不断。很多人以为自己看看经文就行，其实传承是十分重要的，传承之加持亦是十分重要的。以上简单地说了《广论》之前身乃由本师释迦传下来之历史背景，亦述及《广论》成形后传至衲的历代源流。今天衲在五台山这个殊胜圣地，把《广论》传承传予在座各位比丘、比丘尼等法师，大家必须保持不要令此传承变质、歪曲或受到污染。这传承，由本师释迦历代传至衲再至在座的各位，其间从无间断，所以这是十分殊胜而珍贵的。今天大家得到了《广论》之口传，亦即可说是相当于得到了深观及广行二派一切法要之传承，但若诸位日后有缘，不妨亦努力求取《略论》等其余之「八大引导」，乃至整套《甘珠尔》及《丹珠尔》的口传。

◎菩提道次第教法之殊胜

著《广论》者，虽明显地是宗喀巴祖师，但其实亦是文殊大士。宗喀巴大师的一生，与文殊就如师徒或父子之关系，其实大师本人也就是文殊大士之化身。在著《广论》时，其实就等于是大智文殊大士亲自在造论。由于以菩提道次第之浓缩及依修学先后次序排列来造论之模式乃由阿底峡祖师所创始，《广论》之造者又可说是阿底峡祖师。如果再延伸出去，又因一切佛法无非道次第教授，并非由阿底峡凭空创造，故《广论》之造者又可说是本师释迦牟尼。

由于上述原因，宗喀巴大师之《广论》一开首，便礼敬文殊大士及释迦牟尼之身、语、意三者。在礼敬句中，亦包含了说明传承乃来自龙树、无著及阿底峡祖师等历代传承祖师。

有些人误以为，大乘佛法并非由佛所说，这是一种错误的见解。释迦牟尼当年，曾多次宣说大乘法。在佛入灭后，上座部信众十分抗拒大乘法，主流便变成上座部派别，但这并非说大乘法不存在，它只是式微了而已，其行者都隐于山林中，无法公开弘扬大乘法门。有些「学者」认为当时无大乘法，故此断定说佛并无开示大乘，这是不正确的。至后来，有一婆罗门种姓的女人，对大乘法之式微十分叹息痛心，便发愿：「愿我生子以弘大乘佛法！」后来她分别与两个男人生下了无著及世亲，此二人便是我们的无著祖师及世亲祖师，他们是弘扬广行派的先锋。至于深观派，则以龙树祖师为先锋。依以上原因，《广论》之首便礼赞龙树及无著等。

佛教之论著都把皈依句放在首位，是表达敬师及敬重传承之意义。在现今末法年代，很多人都

不关心传承，亦不敬师，殊不知一切成就皆端赖于历代之师父传承。

在《广论》中，在论首也略述了菩提道次第教法之殊胜。

在未法年代，大部分人并不愿听闻佛法，愿听闻佛法者又未必真的愿修持，欲修者又因五部大论等浩如烟海而望而却步，不知从何处入手。在未法年代，不少人把佛教的理论和学问与佛教的修持视为两码子事，不懂把二者合一。菩提道次第教法之基本目的，便是教授如何把学与修合而为一，把深观派、广行派等一切佛法的见解呈现于读者面前，并教授如何把它们变为修持。此教法涵摄一切佛法义理在内，不论大乘、小乘、无著、龙树、阿底峡等之法理，无不包括在内。对修行人来说，这是相当于八万四千法门、三藏一切法要的精华呈现于面前，故此它是一条完整无误的成佛之道。

现在我们开始正式进入开示。衲知道大家可能都迷于菩提道次第教法后面的深妙章题，但试问若前面之觉受未生，后面的修持哪有可能得到成就呢？故此，衲将会著重讲前面的部分，等未来大家得到了前部的觉受后，有机会才详说止观等后面章节。

在佛教传统上，开大座说法时，有一定的规矩。这种规矩有两种主流，一出自印度那兰陀佛教大学，另一乃印度超戒寺传统，这两种说论规矩都是正确的。今天，我们依超戒寺传统来讲论。

超戒寺说法的规矩，是要在说正题前，先说造论者之权威性、所说之教法本身之特点及讲演说法与闻法者该依的规矩。前二者是为了令听众知道将说之法的来源清净、有依据，而且令听众生出敬信心。

◎造论者之权威性

前面说过，《广论》之内容源自释迦牟尼佛，其模式出自阿底峡祖师的《菩提道灯论》，而《广论》的本身则由宗喀巴祖师所著。故此，在说此论时，应在说造论者的权威性的部分时，把释迦牟尼、阿底峡及宗喀巴的生平详说，甚至最好是把由释迦牟尼至衲的师父之间所有祖师的生平传记都说一遍。但是，今天我们没这个时间，只好依《广论》内容而只挑阿底峡祖师的生平作一略述聊作填充。阿底峡祖师及其它历代祖师的传记，大家应详读，以生起大信心（注：阿底峡祖师之汉文传记，见法尊法师所著《阿底峡尊者传》）。在讲说阿底峡的生平时，我们一般依三方面来叙述，首先是介绍祖师的出生，然后说他修学的成就与经过，最后说他在学成后为佛教所作之贡献；其中第二方面我们又分两点来叙述，一为他在知见方面的成就，次为他在证悟方面的成就；有关祖师的贡献，我们也分两部分来叙述，一为祖师于印度为佛教所作之贡献，二为他在藏地为佛法所作贡献。以上的分支归类称为「科判」，整部论是由许多章题及其内容组成的，而科判是它的骨干，这是十分重要的。学《广论》的人，应努力熟悉其科判，才能对整个成佛之道的次序先后及各部法理相互的关系弄清。讲授《广论》或其他佛法的导师，更应熟背科判，才能不漏说或颠倒次序地说法。顺带一提，道次第的「八大引导」之科判十分类似，但实则有细微分别，不容混乱。现在我们开始说祖师生平，首先说他的出生。

◎祖师殊胜之出生

祖师在西元982年生于印度东部现今称为「孟加拉」（Bengali）的一个国度，他的父亲是善胜王（梵名Kalyanashri），其母为吉祥光（梵名Prabhavati Shrimati）。祖师生为三位太子中的

次子，其兄为莲华藏太子（梵名Kamalgarbha），其弟为吉祥藏太子（梵名Shrigarbha），此弟后来也出家为僧。祖师之俗家名为月藏（梵名Chandragarbha）；「阿底峡」之名，乃后来入藏后藏王所奉之号。在祖师出生之前后，有许多神奇稀有的灵应。

◎祖师修学的成就与经过

说这部分时，我们可以依两方面来讲祖师之功德和成就，一是依他的学而言，另一是依他的修而言。

◎祖师学习的经过

在祖师年甫岁半时，其母带他朝礼寺院。这是祖师的第一次出巡，同城市的人民都夹道迎接，年幼的祖师便问其母后：「这些人是什么人呀？」母后告知为其国民，当时才岁半大的祖师竟发愿：「愿这些人与我一样地富足幸福，愿我能引领他们入于佛法！」从这点上，我们便可看出祖师并非凡夫。我们一辈凡夫。学佛这么多年了，还不外乎是在祈愿自己发财、出名、长寿及幸运等等，几曾真心为他人的福乐而发愿呢？祖师当时才一岁半，已经发这样的一种利他之愿，把当时的国民都吓呆了。

祖师在三岁时，便通文学及诗词。在六岁时，对大小二乘佛法已有一定的理解。对我们凡夫来说，这好象是在说神话故事一般，这只是因为我们是凡夫，想象不来非凡的圣人的智慧。

在廿一时，祖师已能通达文学、工巧及医学等四明，同时亦开始寻明师学法，舍弃了太子的地位，正式离家修持。到廿九岁时，祖师依印度闻名的那兰陀佛教大学大众部长老菩提贤（梵名Bodhibhadra）受具足戒出家，其比丘名为吉祥燃灯智（梵名Dipamkara Shrijnana）。随后，祖师先后依止大智鹞（梵名Vidyakokila），小智鹞（梵名Avadhutipa）、戒护长老（梵名Shilarakshita）等等许多法师学习显密佛法，并在一称为「黑山」（梵名Krishnagiri）的地方居住了许多年。后来，祖师虽已学问渊博，却仍未满足于现状，欲求最高的菩提心教法。在当时，印尼是一个佛教兴盛的地方，当时全教公认的「菩提心之王」金洲大师（梵名Suvarnadripi）便正住在该地。为了求最胜的菩提心法，阿底峡祖师便出海前往现今印尼称为「苏门答腊」（Sumatra）的地方。这种海上长途旅程，在古代是十分凶险的一回事。当时阿底峡早已是名振一方的高僧了，但为了求法，他仍然不畏艰险地出航，历经十三个月之海险才到达印尼。在印尼，祖师共住上了十二年，尽得金洲大师之教法，然后便回到印度。

阿底峡祖师的一生中，总共依止过一百五十七位上师参学，但从未令任何一位上师生恼，而是以完美的敬师态度侍奉恭敬各师的。在这些百多位大师座前，祖师学得广行、深观二派一切教法，对显、密、大、小乘之三藏正法无不通晓，尤其戒学方面，大师不单在自己所属之大众部戒学在所通达，还对十八部派所有戒学之诸细微分别也都通达无误。

◎祖师的修持成就

祖师不单在学问方面广博多闻，在修持方面亦是我们完美的模范。

不论是对别解脱戒、菩萨戒或密戒，祖师从不违犯。即使对最细微的支戒，祖师仍护持严谨，如同我们保护自己眼珠一般。连最小的支戒如常持三衣一钵及锡杖等，祖师宁舍命亦不肯略有违犯

或开许。故此，祖师当年被公认为大持律长老。

在定学及慧学上，祖师亦得证共与不共诸种成就，这些在祖师传记有详述，在此就不一一细说了。

本师释迦牟尼原为太子，后来却毅然舍弃王位出家。阿底峡祖师也是一位太子，同样也舍王位出家。这样的大师，对最细微之禁戒亦不愿开许，我们当发心效法。

◎祖师为佛教所作贡献

这一章题，可分为两个时期来讲述，一为祖师在印度时的贡献，二为他在入藏地后对正教之贡献。

◎祖师在印度为佛教所作贡献

祖师由印尼回到印度后，曾住在印度中部佛陀成道之处——菩提伽耶（注：梵名Bodhgaya，即今之比哈省一带）——的大觉寺（梵名Mahabodhi），又曾三次把前来挑战佛教的外道师辩倒，令他们皈依正法，维护了正法之地位。此后，一印度王把超戒寺奉献祖师，迎他为寺主。

◎祖师在西藏为佛教所作贡献

西藏的佛教，主要分三大弘扬期，始弘期乃由印度莲华生及静命二祖师入藏传法而始，中间是阿底峡祖师把一度衰败了的正法重弘起来，后来则是宗喀巴祖师复兴正法。故此，我们今天在西藏仍有正法，乃拜这几位祖师之大恩德所赐。

在阿底峡入西藏弘法之际，藏地的佛法处于极为衰败的状态。这种状态，除现今外，在西藏出现过三次，第一次是不信佛法的郎达玛王灭法，第二次是阿底峡入藏前夕，第三次是宗喀巴弘法前的年代。在阿底峡入藏前之时期，西藏有许多「密法行者」，他们轻视戒律，动辄便说比丘为小乘根器、持律者为低等行者，动辄便说只有他们这些「不拘外相」的「密法大师」才是大根器。由于这种情况，当时密法与戒律几乎是相互矛盾的极端，不少人以密法为借口，纵情饮酒作乐，所修的亦只是被污染了的密法传承，还有许多冒牌的「密法大师」从印度入藏，以弘法为名，实则为求赚钱求名。祖师在西藏，重弘清净戒风，肃清了当时之不良风气及种种邪见与假密法等。他总共在西藏住了十七年，最后示寂于西藏，再没有回印度。祖师在藏地的弘法经过，衲就不细说了，总之，如果没有阿底峡祖师入藏，藏传佛教老早就已灭亡了。在祖师之弘扬下，佛教再度在西藏大为弘扬，令当时成为西藏佛教史上之其中一个黄金时期。大家日后若有机会去西藏朝圣，应该往离拉萨机场不远的度母寺（藏名Drolma Lhakhang）参拜。此寺为阿底峡祖师当年经常讲经之处，至今尚保存著他当年说法所坐之法座及当年由他随身由印度带入西藏的度母像与皿钵。此寺在近代的动荡时期，因印度孟加拉政府一再强烈要求，得以免于浩劫，至今尚保存得很好。寺中本来供奉了阿底峡的骨灰，但后来由印度孟加拉政府请回祖师之生地建塔供奉。寺前的两座小塔，其中一座内供有祖师之袈裟。

阿底峡在西藏时，著成了一批论著，其中最大贡献的莫过于他的《菩提道灯论》了。这部论，亦即后来之宗喀巴祖师之《广论》及其它道次第大师论著的雏型。

在佛教上，如果以好名、求利及慢心造论，即使所著之论文字优美及内容言之有物，往往亦未必能对读者有利。现今之不少所谓「佛教学者」，以慢心作论，若是为了充作毕业论著或对佛教初学者作少许导引，则还说过得去，但若要与古代论师之著作相比，则未免太天真了。现今许多具上师名者，亦有一些著作，这也是为了权宜作为初学者之入门导引而已，不可与古代论师之著作相提并论。真正的著论，必须具备三种条件：

- (1) 造论者通达五明；
- (2) 具有源自本师释迦牟尼、未曾受污染或中断的清净无误传承；及
- (3) 得到本尊许可著论。

此三者中，具一或二者亦可作论，但阿底峡祖师却三者具备，且是以纯正的悲心有著，毫不沾染世俗之名利心。

阿底峡祖师于圆寂后，其法业由其弟子继承，这一派系称为「噶登派」。在其众多弟子中，最有代表性的是仲顿巴祖师。我们格律派，亦称「新噶登派」，即阿底峡祖师教法之继承者。

以上所说，为略述菩提道次第祖师之殊胜功德。有关阿底峡祖师之完整生平及宗喀巴等历代菩提道次第祖师之生平，见于各大传记中，在此无法一一细述了。

有许多人，在研学《广论》等论著时，都不太著重细读论者之功德部分。其实，我们必须细读这些部分，才会明白所学之论的可靠性。

◎菩提道次第教法之特点

刚才已说了阿底峡祖师之生平，以令听众了解此论的可靠性。现在衲说一下本论的殊胜之处。说论之殊胜特点，是为了令听众对将说之法生起正确的敬信心。

在这里，衲虽是在同时口传《广论》，但在说本论之特点时，我们其实并非单只在说《广论》的特点，而是泛指菩提道次第系列的所有论著，亦即指依阿底峡祖师的《菩提道灯论》为架构所著之所有论著，例如《菩提道次第广论》及《菩提道次第略论》等等。

依传承的科判来讲的话，我们主要可以分四点来解释本论的殊胜之处。这四个特点分别是：

- (1) 令学习者明白佛之众多教法互不矛盾；
- (2) 令佛之教法变为对学习者的导修教授；
- (3) 令学习者明白佛之密意；及
- (4) 令学习者免于极大谤法恶业。

现在衲先说第一个殊胜特点：

- (1) 令学习者明白佛之众多教法互不矛盾

正如想登上楼层的顶楼者，还必须由底层门口进入，由下而上地一层一层登楼，不可能从天而降而直接进入顶层。同样地，有心修持者，必须由下而上，一步一步地修上去。密法属于大乘的果乘，菩提心属于大乘的显乘，出离心则属于小乘部的教法。修密法者，必须具备菩提心及戒行。离开菩提心而修密，是断不可能有成果的；缺了戒行，修密法不单没有基础，更对佛法有损。可是，要成就菩提心，必须建基于出离心；若没有出离心的基础，断不可能成就菩提心。故此可知，大乘的密法建基于大乘的显部，而大乘的显部则建基于小乘的出离心、皈依、四圣谛及十二因缘等教法。我们没法把三藏教理硬取出一部分，而说此乃足以令人圆满成佛的完整教法。佛陀的任何教法，无一为多余，无一不是成佛之道的主干或分支、前行或正行。所有佛法的小部分，都是相辅相承、互相依靠的。若对前面部分的教法未生觉受，后面的部分绝不可能证悟。要把这些全部教法都通达，必须深入三藏之大海中研学。能力或条件不足作此等研学者，则可依如《广论》等包含一切要点在内的菩提道次第教法，视之为根本经论而深入研修。实在连这也办不到的话，则只好依靠师长口授之道次第开示而研修了。这里所说的口授，并非指师长教授几个咒语、真言或为我们念诵口传而已，而是指整个成佛之道由起点至终点的每一步修持方法。这里所说的师长，并非指只能教授一些密咒而已的上师，而是指掌握了整个完整的成佛之道路线的每一步之具格老师。

阿底峡之《菩提道灯论》及继承此论的后世论著，例如《广论》等，都是菩提道次第教法，亦即是包含具足了由初入门至成佛之全部教法在内的宝典。在现今年代，我们常常听到修小乘者谓大乘非佛所说，修显宗者又斥密法并非佛法，或修大乘者讥小乘为低等根器者所修，或持密者妄说戒行为劣根小乘人之修行而上根者不必执著持戒。这许多的误见，全因我们对整条成佛之道及每一步之先后因果关系并不了解，所有佛法只看似零散的、互不相连的个别独立教法。在学习菩提道次第教法后，由于其包含一切教理，而且更依修持之正确先后次序排编，我们便会感豁然开朗了，整条成佛之道便一目了然，所有似为先后相互矛盾的佛法，再也不显得有矛盾。衲举一个例，对某些病者，医师会建议他服用凉性药品；在这病者的另一次发病时，医师又可能叫他多吃燥性药品，这并不是医师的教示犯了先后矛盾的毛病，而是医师针对病者不同的病况及时间而先后所作之建议，在病人燥热时教以服用凉性药，在他寒凉时教他服用温热药物，这都是如理的。同样地，针对不同根器之行者、不同的状态之下所作之开示，佛陀之先后开示便会有所不同。不懂全条成佛之道的先后次第关系的人，会误以为佛陀的教法前后似为矛盾，但对懂菩提道次第教法的人来说，它们不但互不相违，反而相辅相承，互相依靠。

(2) 令佛之教法变为对学习者的实修教授

现今有许多人经常听闻佛法，但却不知如何实修。也有许多人认为听到的是理论，而实践却是另一回事，必须从新另学。许多自称修密法的人，听学了经论法义后，却不知如何修持，而另外求一些本尊法门以作修行。这些无法把法义与实修整合的人比比皆是。

佛法分为教法及证法二者，教法是证法之因，证法是修持教法的果。在修持的漫长道路上，虽然经义全为佛语，但何者先修、何者后修、何处当修止、何处当修观，这些都绝不可有丝毫混淆颠倒。可是，若对整条成佛之道未有了解的话，要确保次第不颠倒是不可可能的。学通了菩提道次第的人，便能对一切法义有所掌握，令一切佛语皆变为对自己个人的实修教授。一旦通达了菩提道次第，在读到佛经上的任何一句法义时，便自然知道此为成佛之道的哪一步、哪一环节、应何时修、应如何修等。

(3) 令学习者明白佛之密意

在佛陀说法时，是随当时听众的根器而说的，有时依了义讲说，有时依非了义讲说，有时广说无常，有时详述菩提心，而且佛的密意在一段时间不易明白。这些教法虽都是最殊胜之教法，但若我们择其中一部、两部经典而研学，往往会有不知从何修起的问题存在，而且亦往往有不能深入领会佛陀之密意的问题。菩提道次第教法，从一开始便勾划出成佛次第，先后分别，并不夹杂，令读者直接契入佛语密意。衲并非说佛经不重要。如果我们先懂得了菩提道次第，再去学习其他经论，便会事半功倍，轻易地明了佛经内之密义。

(4) 令学习者免于极大谤法恶业

佛经有说：「谤经中一字，其业比把世上一切佛塔拆毁之罪还大！」可是，我们今天环顾一下佛教徒的习惯，便会看到许多谤法的情况，小乘者称大乘非佛说，显宗称密法乃外道，大乘却又说上根不必要执著小乘戒律，亦有人说唯独某一部佛经是最殊胜的，甚至几乎是在暗示说其余经典皆为多余。我们若只尊重三藏里的一部分佛法，而不尊重其他部分，便已有轻视佛法之业了，何况说更直接的毁谤法宝呢！通达菩提道次第的人，从一开始便明了任何一句佛法皆为成佛之所需、似有矛盾之处其实互不矛盾，所以便不会生出谤法或误解的恶业了。

◎说法与闻法之规矩

前面说过，在说入正题前，我们必须先演说造论者之权威性、所说之法本身之特点及说法与闻法规矩。前二者已说过，现在说听法及说法规矩。大家不可轻视这部分。如果说法者及听法者不依规矩而作，大家便不能得到最佳利益了。所以这规矩十分重要。

听法及说法规矩分三部分来讲，它们是：

- (1) 听法之规矩；
- (2) 说法之规矩；及
- (3) 听、闻双方于法会后之规矩。

现在先说听法之规矩。

◎听法之规矩

我们分三部分来讲听法之规矩，一为思维闻法的利益；二为对法及法师尊敬；三为闻法的正确方法。

◎思维闻法的利益

为什么要思维闻法之利益呢？这是因为我们必须预先培养出听法的欲望及欢喜心，否则便不利于吸收与学习。

闻法有四种利益：

- (1) 透过听闻，我们便明白佛法。每多了一分听闻，便少了一分愚痴。
- (2) 明白了佛法，便懂得持戒止恶，所以便能遮止恶业。
- (3) 懂了修定后，我们便不被无意义之琐事分散心思。
- (4) 懂了佛法后，我们最终便能成就佛境。

所以，听闻佛法便如除暗之明灯，又如永不会失去的财富。在听闻佛法后，我们每当面临人生抉择时，便知道何者应作、何者不应作，所以听闻可说是我们的指路良友。在危难时及临死时，我们的亲友都帮不上忙，只有听闻过的佛法能派上用场，故此，听闻亦可说是不离不弃的亲友。

我们必须在每次闻法前思维一下以上这些听闻的好处，才能培养出听法之最佳气氛。

◎对法及法师尊敬

对说法之法师及所说之法，听者必须尊敬。对说法者，我们应视如佛陀般恭敬、远离不敬法及不敬说法者的过失。

佛陀在世时，有一次在说法前，佛陀亲手铺设法座，以示对所说之法的尊重。由此可知，连说法者本人也须对其所说之法尊敬，何况听法者呢？

对说法之师，我们必须视其为佛而恭敬。这是本师释迦牟尼时代开始的传统，亦是成就之方法，并非西藏人自己发明的个人崇拜主义。有关敬师的教法，衲慢一点会提及，现在暂且不说。

◎闻法的正确方法

听法虽有前面说过的各种利益，但这些利益必须经正确地闻法方能获取。

简单地说，我们应以大欢喜心听法，把不利听法的心去除，亦断除不利闻法的一切事情。怎样才能做到这几个要求呢？我们必须断除三种不良的听法状态及具备六种有利的闻法心理。

◎断除三种不良的听法状态

这三种不良的听法状态称为「器之三过」；「器」是指装水的容器。

(1) 如果不专心听法，法师在讲经，我们的心却在想著别的事，这样是无法得益的。这种情况就似一个倒扣的杯，怎么倒也倒不进水。这是第一种必须断除的状况。

(2) 以不清净的动机来听法，例如是为了趁热闹等心态，就如预先涂上了毒药的杯。即使把上好的甘露倒进有毒的杯，甘露也只会变为不可饮用的毒水。同样道理，以不良心态听闻无上的妙法，也不能得到太大利益。所以，我们在最低限度也应尝试硬挤出一点菩提心而闻法，否则利益不大。

(3) 即使杯子没倒扣也没染毒，也假设倒入的是妙甘露，但如果杯底有孔，最后还是装不到任何甘露。同样道理，如果我们既专心，又有好的听法动机，但听了即忘，最终也得不到太大利益。故此，我们要努力记著所听到的开示。衲在初到西方国家说法时，见到听众很用心地录音及抄笔记，

心里十分欢喜。后来多年后，衲却发现许多人只是用心地在录音及写笔记，事后却完全记不起曾听过什么，也并无听录音带的习惯，这些录音带只是被井井有条地排列在家中，从来未被动过。多年后，这些人还是连最初级的法义也不明白。若果我们去马戏团看看，会发现畜牲在多训练几次后，尚能学懂不少事情。我们作为人类，总不可比畜牲还差呀！所以，大家在这一点上，应当好好努力一下，不要在离开会场后便忘记得一干二净。

◎具备六种有利的闻法心理

这六种心理十分容易说明。

- (1) 要把自己视作病人。这个譬喻十分恰当，因为我们的确患了形形色式的烦恼病。
- (2) 要把所说之法视作良药，因为佛法能对治我们的烦恼病。
- (3) 世上有许多良药，但我们病人总不能自己翻一翻医典自行配药，否则轻则病情继续，重则一命呜呼。同样道理，佛陀的众多教法，何者先修、何者后修，我们必须依靠说法的老师来教授。所以，对说法者我们应视为医生。
- (4) 即使有医生处方，也有了良药，若不服药是永不会痊愈的。同样道理，我们对所听之法必须发心奉行，就如听话地准时吃药一样。
- (5) 对开示正法的佛陀及说法者，必须心生尊敬，对其有信心。这一点是忆念佛恩的意思。
- (6) 对所闻之法，我们祈愿能令其久住于世。这一点是报答佛恩之意思。

如果能断除上述三种过失及具备上述六种想法，以这样的心来听法，才能得到最佳的听法效果。

◎说法之规矩

在座的各位都是佛学院的人材，将来必有机会登座说法，所以亦应通达说法之规矩。

说法之规矩分四部分来讲述，一为思维说法的利益；二为对法及佛尊敬；三为说法的正确方法；最后为应否说法之准则。

◎思维说法的利益

依《劝发增上意乐经》云，说法能有二十种殊胜利益，例如成就智慧、诸佛护持等等。我们虽并不为自己的利益而说法，但说法的确能感召这许多益处，这些利益亦有利于我们的修持。

以上所说利益，不限于开大座说法者方能获取。在日常中，不论出家或在家众，亦不论是否师父之辈，如果我们对朋友非正式地讲说佛法，或对畜牲念诵真言使其听闻，甚至是在诵经咒时观想非人、龙族、鬼类等也来听闻，都属于法布施，所以亦得同样利益。

◎对法及佛尊敬

前面已提过，佛陀在说法时，尚且要对自己所说之法表示尊敬而亲手布设法座。我们在说法时，也应像佛陀般对将说之法生敬重心，说法者同时也应忆念佛陀的恩德。

◎说法的正确方法

在内心上，说法者不应有自赞谤他的心理，不可因自私而存有密不示人之心，亦不可因为懒惰而拖延说法，而应有慈悲的心。为了吸引名声及徒众而说法的心态，是最要不得的。同时，前述闻法者之六种想法，除却第四条对说法人并不适用以外，说法者亦应具备，亦即必须对听法者视为病人、把法视为良药、把自己视为医师、对佛陀念恩及愿正法久住。

在说法程式上，我们应先作沐浴及换上干净的法衣。在步向法座时，应发起清净的说法动机，观想当天将说之法的历代祖师，最上方为第一代祖师，最下方是得自该法传承的恩师，然后我们对法座顶礼三拜，方可上座。上座后，观第一代祖师降下融入第二代祖师，第二代祖师又降融第三代祖师……最后他们辗转全入了自己的上师之中，然后上师降下而融入坐在法座上的我们身中。

在上座坐好后，必须诵念《金刚经》文句：

一切有为法 如梦幻泡影 如露亦如电 应作如是观

这样地做是为了提醒自己：「我现在虽暂时居高座上说法，但这也是无常！」以防自己生出傲慢的心、自以为是个大法师。

然后，听者与讲者共诵《般若心经》，再由听者供曼达及诵求法偈句，说法者先以额顶触将说之经论以示尊敬，然后全体同诵皈依文。

法会中诵皈依文时，听众与讲者所诵内容有少许差别。听者应诵：

行者皈依直至成正觉 佛陀正法以及圣僧众

因作闻学等诸修持故 愿证佛境界普有情生

而说法者则诵：

行者皈依直至成正觉 佛陀正法以及圣僧众

因作讲说等诸修持故 愿证佛境界普有情生

最后，说法者应作说法手印，并诵：

天与非天人与非人王 及帝释等护持正法众

佛陀善说寂静安乐因 我今宣说请聆听正法

有些天神及非人众生亦信佛法，但他们天性有极度的洁癖，不能忍受与人一起坐在地上。我们虽无天眼能看到天神及非人等，但他们或许亦会来临听法，所以我们在心中准许他们坐于虚空中听法。

在如上所说地完成说法前程式后，我们便可开始说法。在说法中，应依据佛说经典，辅以诸论所说，再加上个人或自己师父的体验心得，绝不可凭个人臆测而主观地乱说，亦不可夹杂地、无条理地演说，更不可跳过难讲的部分而专挑易讲的部分。在正常情况下，我们应尽量保持举止优雅及舒颜微笑，令听者对正法心生欢喜。

◎应否说法之准则

除例外情况外，在无人请求之情况下，我们不应主动正式登座说法。立者不应为坐者说法，坐者不应为卧者说法，坐低座者不应对坐高座者说法。此外，对带著武器、骑在马上或者戴帽来听法的人，我们亦不应说法，以示对法之尊重。当然，这些是为了尊重佛法的缘故而存在的规矩。在某些情况下，我们可以略为开许，譬如说听法者已病至不能坐起时，因为他并非因不敬法而卧著，我们亦可说法；在某些地区的民族文化中，他们是终生必须戴帽的，而这并非不尊重佛法，在这些情况下亦可酌情开许。

有关这些，其实听法者也应留意，例如在听法时不应戴帽及带兵器、应恭请说法者居上座而说法等等。这些都是佛教的教法传统，并非是为了让说法者感到高人一筹的做法。

以上所说的或许较为沉闷，但若果我们没把初始的部分搞对，后来所作的一切均为浪费时间，所以我们必须重视这些前面的细节。

◎听、闻双方于法会后之规矩

在讲经完毕后，听、闻双方应恭诵《菩提道次第愿文》等回向文；在离开时，听众不可像电影院散场般一哄而散，而应犹如不舍得走似地鱼贯离场。这些是为了依循传统及为了积集吉祥的缘起。

以上讲法及听法等规矩，大家不但在这十几天内应依循，在日后大家在别处听法时，乃至日后大家有机会应求而说法时，都应依循。

◎菩提道次第主体开示

菩提道次第分为四支，前三支为说入正题前的准备部分，现在都已说完了，所以马上要开讲教法之主体。

菩提道次第的主体，分为修行前的教法及依止上师后修持之次第这两支。

◎修行前的教法

第一支—修行前的教法，又分为依止善知识之必要性及道次第的修持方法二支。依止善知识之必要性，内容讲述寻找上师及师徒关系。道次第的修持方法，则教授如何禅修菩提道次第开示。现在先讲依止善知识之必要性此支。

◎依止善知识之必要性

在现今的五浊恶世，尊师重道的精神已经慢慢湮没了。在传统上，不单是佛法，即使是世俗上

的医道、雕刻工艺等，也都是依师而学的，而且极重视师徒关系。既然连世俗的这些小学问尚需明师指点，何况生死大事呢！此等大事，绝不可无师自通，我们也不应冒这个大险。要成佛的人，在未步上修行之路前，首先必须寻得一位足以信任、不会带错我们及自己清楚全条修行之道该如何走的人，这个人便是上师了。有些人会问：「释迦牟尼不就是无师而成佛的吗？」当然不是！释迦牟尼也有师父，祂的老师是迦叶佛。在历史上，从没有任何人曾经靠自己看点佛书而成佛的先例，一个也没有！佛法上的成就，不单只说学问，同时也有传承的加持因素在内。我们学习的人就似是家中的水龙头，诸佛就似是水库；佛陀的确有很大的力量及圆满的悲心，我们也或许的确有求成就之心，但即使有了这「水龙头」及「水库」，亦尚需一段、一段的水管把它们连接起来，我们方能享受在家中有食水供应的好处，而历代师父正是这些「水管」。如果没有水管，尽管你天天在水龙头旁等著也没用！故此当知，不论是出离心、菩提心或六度的成就，皆赖师传而得。即使至小的细微进步，也因师恩而得。故此，真正发心成佛的人，必须依止至少一位具格上师，向他学习，恭敬地侍候上师，这是成佛的必需。在《广论》中，前头部分便开示了师徒之道，也正因为这是一切修行之初的缘故。

讲授这一支，要分六点来讲：

- 1.师长应具备的资格；
- 2.徒弟应具备的资格；
- 3.依止师长的正确方法；
- 4.依止师长的利益；
- 5.不依止师长的损失；及
- 6.有关师徒关系之结论开示。

现在先说第一点。

◎师长应具备的资格

寻找一位好师长是极为重要的，因为这正是一切佛法修持的「根」。衲在年青时，是一个十分狂野的小孩，幸好碰上了一位极为严苛的老师，把衲打得贴贴服服的。现在，衲的性格十分古板、传统，这正是从老师那里感染来的。如果没有这好师长，衲相信自己后来必定一塌糊涂。所以，师长就似是造小泥佛像的模具，徒弟就像被压造出的小泥佛牌；模具怎么样，压出来的也就是同样的。错误地依止了没具资格的老师，是最可怕的。现今的末法时代，像这类的「老师」多的是，大家必须小心抉择。依止了不胜任的老师，也不太好。甚么是「不胜任的老师」呢？譬如说，你的师长通晓小乘部教法，但不通达大乘部，而你是个大乘的根器，这样的话，你或许能成为一位小乘教法的大师，但这仍然可说是有一点儿可惜了。又或者，师长具备传承条件，但说法不善巧，也会令学法有障碍。故此，我们应该致力于寻得一位通晓、熟悉整条成佛之道而又具备其他资格的明师，由他带领我们步上并走完全条成佛大道。这样的明师到底是怎样的呢？他必须具备许多条件。小乘的老师要具备一定资格，大乘的师长又应有另一套资格，密乘的金刚上师又另有一套判断准则。所以，能教小乘的大师不一定也具备教授大乘的资格，显宗的明师亦未必同时能教密乘。

如果以大乘显部最上等明师的资格来说，可分为十点：

持戒清净——

如果一个人连自己也没能调伏好，如何能教导别人呢？所以一个好师长必须有好的戒德。这一点，主要是说「戒」的方面。

有禅定功夫——

这一点也不难理解。最上等的明师，必须具备「定」。

具足慧学——

这是指上等的明师不单要有戒及定，还要具备彻底消除我执的「慧」。

德行等起码比自己高一

选择师长而依止，当然要找比我们自己的德行高超的，否则为何要依止他呢？故此，我们必须找至少比自己高超的老师。

修持精进勇猛——

这里所说的「精进」，当然是指对修行善业方面的积极不懈，而非指对不良恶业的沉迷。一位好的师长，必定要自己精进勇猛、毫不懒散，否则弟子便不易学好。

学问丰富——

一位明师，必须具备由本师释迦牟尼一代一代传下来的经、律及论三藏传承，而非单只有一两个法门的传承。这种传承，必须包括教法及证法传承二者。在现今末法，有不少骗子胡说八道，明明没有传承，却说佛陀梦中传法等等，欲寻师者必须小心观察抉择。

通达真实——

这是指通达中观应成见。现在大家未知道甚么是中观应成见，所以不易明白这点。

说法善巧及表达清晰——

有些老师虽然自己通达教证，但却表达不清，又或不善于观察弟子而应机对症下药，以致授受过程不能达到最顺畅的程度。一位好师长，必须是说法善巧的。

不为名利，以大悲心授徒——

一位上等的师长，必须具足悲心，出于真心希愿弟子能学好、修好，而不是为了个人名利而摄受徒众。如果一个人具备前述八种功德但没悲心，弟子仍然未必能得到最大的利益。

对徒教学不生疲厌心——

上等的明师，已断了自利的心，完全不怕劳累，全心全意地投身于教育弟子的事业之中。只要有人求法，他便会以十分欢喜的心去教导。这样的师长才是一位好师长。

以上所说十点，乃完美的大乘明师之特征。衲每当作为师长身份坐在法座上说到这部分时，都感到极为尴尬难堪，但这部分的教法太重要了，实在不能躲开不说。所以，我们不单在求法前必须以此十点来审查欲依止的师长，在座中若以后当为人师表者，亦应以这些准则策励自己。

在未法年代，具足十项明德的大师不能说没有，但到底是难求了，以我们的这少许功德恐怕并不易遇上。所以，我们若能寻得次一等的好师长，亦堪作依止了。甚么是「次一等的好师长」呢？首先他必须具有历代辗转传下的清净不断传承；即使他并未能完全做到心中只有众生而没有自己，起码要是关心众生比关心自己为多；即使他未能完全超越世俗心态，但起码要视修行比世俗琐事为重；即使他未能完全不顾现世福乐，但他起码要是一个把未来生之福乐看得更重要的人。如果能有这样的师长，暂时来说也已算足够了。

我们虽应热衷于学法，但观察师长绝不能草率贪快。现今的人，常常读到宣传资料上的文字，便一窝蜂地跑去名师处依止，这是不安全的做法。我们应当在未成立师徒关系之前，花好一段时间，好好观察这位师长的德行等，在观察几年后认定其为具格师长，方决定依止。平时我们参加听法等活动，只要心中没有生起「这位是我的师长！」的决定，师徒关系便未成立，可以继续慢慢观察，暂时只把说法者视为一位佛法上的长辈或朋友。如果你向他求法了，例如是你主动求了口传或灌顶，或参加了灌顶传法、口传仪式等，又或者你在心中默默生起了「这位是我的师长！」的决定，师徒关系便告成立，观察过程亦告结束，从此便必须视师为佛了。观察审查师长资格必须在师徒关系成立以前进行，而非依止了以后才做的，但现在的人常常把这次序倒反了，是为佛教的不幸。没有人逼我们去依止一位老师，这完全出于自己的决定。如果自己疏于审查便草草依止了，错的是自己，并不能怪别人。总之，一旦师徒关系成立了，便必须视师为佛，虽可另拜其他老师学法，但绝不可把其中任何一位不视为佛，乃至批评、毁谤等。师徒关系之成立，不一定经过像汉地拜师的仪式才成立，一旦你在心中默默生起「这位是我的师长！」的决定，即使对方并不知道，关系也便已确立，又或你向该师父求法或受其传法，师徒关系亦成立了。一旦成立了师徒关系，如果后来发现师长所说、所作与佛法的确完全背道而驰，亦只许默然另拜其他师父，心里仍必须视这位为其中一位老师。其他无关系的人或许尚可批评此人的过失，但作为徒弟的你，绝对不宜参与批评。

◎徒弟应具备的资格

如果要有完美的师徒授受过程，不但师长要具备应有的资历，弟子亦必须具备一定的资格。在西藏有一种形容说，传说中的雪狮之奶汁，如用普通皿器去装，皿器会自动裂开，无法盛装雪狮之奶，必须以宝皿才能装著狮奶；同理，如果弟子并非具备资格的人，是无法受持历代上师传下来的法要及加持的。

完美的弟子，主要应具备三种资格，另外有两种附加的资格，所以一共有五种特征。

有公正心而无门户之见——

如果有执着或排斥的成见，学习过程会很难见到进展。所以，弟子必须有正直的心，摒弃门户

之见。这并不是说我们不分宗派，而是说不应执爱自己派或因为私心而排斥他派。若我们以公正的心，说某见解比别的优胜，如果这并不基于门户执爱心，就并非门户之见。

具备一定的分辨能力——

佛陀的教法，分为了义、不了义、权说、实说等等。在教小乘部教法时，佛说一切观象皆实有，在教大乘法时，却说一切本无自性，这是因为佛陀乃依不同程度的人而说他们能接受、得益的相应解释。作为弟子，单单有上述公正心是不够的。弟子尚需具备一定的慧力，足以明白甚么是权宜的说法、甚么是究竟的法义，才能通晓佛法相互之间并不矛盾。

有兴趣及决心学法——

单具以上两点，如果毫无学法的心，也仍然不是一个完美的弟子。所以，学法的兴趣及决心是不可或缺的另一项资格。

对师长尊敬——

学法的弟子，尚需对师长及佛法有尊敬的心，方利于学习。有关这一点，前面已略说过了。

专心学法——

如果心公正、有慧力、想学法，又对师长尊敬，但学法时不专心，仍然不会有成。所以，弟子必须能专心学习，方能有成。这一点十分容易理解，恐怕衲不必多讲了。

我们不但在寻师时应审查欲依止的老师之师资，亦应以以上五点来审查自己是否具有成为一个好弟子的条件；如果有齐上述五点最好不过的；如果没有，我们应努力令自己符合条件，同时亦要常常发愿于未来生能具足这五种条件。

◎依止师长的正确方法

在我们经过谨慎的观察后、寻得符合条件的一位或多位师长时，应该如何承事依止呢？这个问题分两方面来讲，一为正确的心中依止态度，另一为在具体行为上的承事方法。

◎在心中依止师长

现在首先讲心中依止的正确态度。这要分为三点来讲，第一为依止态度，次为对师长信心，三为常念师长恩德。这些开示并非藏传佛教所发明的，而是佛经中所开示的，例如《华严经》等。

◎依止态度

在《华严经》中，说及弟子应以九种心来对待师徒关系。

首先，弟子必须有孝子的心，对师长犹如孝子孝顺父母一般，处处听话顺意，永不忤逆师长。

第二，依止心要似钻石一般坚固，永不能被摧坏。譬如当有人对我们的师长毁谤时，我们的信心亦绝不退减，这就是坚毅的心了。

第三，我们要似大地默默承受任何负荷般，对师长的任何事情都默默负起。在约一千年前，西藏有一位密勒日巴大师。大师在初学法时，其师马尔巴见他有很大的潜质，同时也有极大罪业，便故意叫他建造一座九层大楼。密勒日巴并未因此退缩，反而天天以背扛石上山建屋，以致肉破见骨，最后建成了师长所要求的大楼。这座大楼的遗迹，在一千年后的今天仍然屹立不倒。密勒日巴的态度，便是这种如大地的心之典范了。

第四，我们要如群峰拱围须弥山般，始终不变摇。

第五，我们要视自己如仆役，任劳任怨。即使师长命我们做如倒粪等低下的工作，我们亦乐于从命。

第六，我们应自视为卑下，不可贡高我慢，甚至以为自己比师长的修行还高。

第七，我们要有《华严经》中所说的「门犬心」。甚么叫「门犬心」呢？这个名词其实并非侮辱性的字眼。我们观察小狗被主人打骂时，从不会因嗔恨而反咬主人，它们顶多只会暂时逃跑。在被主人发脾气赶走时，它们亦不走远，顶多在附近溜达一会儿，待主人气消了，便像没事似地回家，也从不把刚才的事怀恨在心。我们作为弟子，也应有这种态度。师长责骂时，我们不怀恨于心；被骂时，也不应存有顾全颜面的心理。

第八，我们要像桥梁一般，任何难行的事亦勇于承担。

第九，我们应像船舟载人过河一般，来来去去、日复一日地重复著同样的事师工作，永不厌累。

◎对师长生信心

在佛法修持中，上师之地位极为重要，故此对师长之信心为一切修持的根本，亦为一切成就的种子及灵魂。如果已建立了师徒关系，却对上师无信心，所作修行便犹如烧坏了的种子，绝不会发芽生长。故此，除了上述的依止态度外，弟子还需对上师生出信心、视上师为佛陀。

在观察期间，我们仍可审查欲拜于其门下之师长有否缺点。可是，一旦在心念中或传承上成立了师徒关系后，弟子便不可再观上师之缺点，而应常想及其优点、功德等，并要视师为佛。师长在客观上或许并无佛之境界，甚至或许只是凡夫境界，但这并不重要，弟子仍要视师若佛。视师为佛，师长并不会因此得益，得益的是弟子自己。若能视师为佛，弟子便会得到佛陀之加持；若只视师为菩萨，则得菩萨之加持；若只视师为凡夫，则即使师长客观上真的是佛，弟子亦不会得到任何加持。衲举一个例子：以前有一个人向其师求法，其师大喝一声「玛里利渣」，这是印度话「滚开！」的意思，但这弟子却以为那是一句密咒，所以便很有信心地去持咒，后来竟然成就了以此「咒」为人治病的神通能力！在古代，有许多即生成就罗汉境界的案例，但在现代却少见这些殊胜的事例，这正是因为现今的人对师长的信心薄弱之缘故。

如何才能达到视师为佛的信心呢？除非我们有宿世的善因缘，否则这就需要长时间努力培养方能达至。弟子必须长时间地观师长之功德、优点，而避免挑剔师长的过失、缺点。佛陀是真正具一切功德而断一切过失的圣者，但若弟子不以敬信心依止，即使自己的师长是释迦牟尼，弟子也一样可能觉得自己的师长满身过失、毫无优点，就似当年提婆达多视其师长释迦牟尼一般。反过来说，

若师长只是凡夫境界，但弟子视其为佛陀，便一样能得到佛陀之加持。所以，若想修持有成，便必须视师为佛。这一点的确不易做到完美，少一点功德便难达到，但我们要耐性地训练自己。

在此处，师长并非只指根本上师或正式的老师，同时亦包括任何对自己传过法或曾作教授的人。譬如说，出家人在受戒时，便有十位老师了；我们在年少时，或许有长辈对我们作佛法之启蒙，我们也必须视他们为如佛师长，无所遗漏。

阿底峡祖师在世时，以传其修心法门的金洲大师为其主要师父。在客观事实上来说，金洲大师在见地上反而比不上阿底峡祖师。可是，阿底峡祖师却视他为佛，每当提起金洲大师时，他总会合掌于顶恭敬地称其名号，并常常说：「我的任何最小的善心之生起，皆赖师父加持而得！」我们当以阿底峡祖师对其师之敬信为效法的榜样。

◎常念师长恩德

在心态上，除了应以九种心事师及视师如佛外，弟子更应常念师长之大恩大德。以衲为例，衲的师长从衲十岁起，为衲传戒、为衲亲手造袈裟、照顾饮食、传法及管教，其恩不可言尽。如果说衲还算是有了点儿的德行及学问，这无一不赖师长所赐而来。

如果从功德的角度来说，佛陀的功德是圆满的，而师长再高也高不过于诸佛，顶多也只是与佛同等，况且师长在客观上也有可能根本还未超出凡夫的境界。所以，若从功德角度来说，师长之功德既有可能与佛同等，也大有可能比佛陀低。可是，如果从恩德的角度来说，师长对我们的恩却比诸佛的为深。为甚么这样说呢？我们想想，释迦牟尼在二千多年前，虽然曾广弘正法，令许多众生得益，可是我们却未直接得度。在二千多年前，我们或许是在三恶道中，也可能在别的宇宙中，亦可能是生于这个世界的人但却未遇佛陀，总之我们未有福缘在当年遇上佛陀而得度。现在，直接度我们的是师长，为我们授法的是师长，教我们如何成佛的也是师长。由此角度来说，师长对我们个人的恩德，便可说是比诸佛还要来得深。我们将来得以不堕三恶道，乃拜师长教我们止恶所赐；我们若得以生于人间或天界，乃因师长教予布施及授予戒律而得；我们若最终能得佛境，亦因师长之教授及传法之恩而成就。在某些佛教不盛行的地区，若果不是有师长之教授，别说不可能成就佛境，甚至连「佛境」这个名词都未曾听说过！由于其恩大之故，我们的师长是我们的最上功德田。当然，血缘父母也是我们的功德田。若无父母，我们亦无此肉身赖以修持。所以，父母恩我们固然要常念，师长之恩我们亦应常念。

曾经有些不太懂佛理的出家人向衲说：「可是我尚未拜在任何师父门下呀！那我岂不是没有功德田吗？」这问题出于无知。一个出家人，在受具足戒时，便至少有十位师长了。此外，常住道场的方丈，我们亦应依传统视其为师长。

◎在行为上承事师长

除了在心中依止以外，我们亦要在行为上承事师长。

承事师长的行为主要有三种类别，一为以财资供养，二为为师长办事，三为依教而奉行。

师长并不见得需要我们的供养，这样做是为了弟子自己的利益而已。刚才我们说过，师长是最胜功德田。甚么是「功德田」呢？世俗上的田地，我们透过悉心照顾、播种、施肥及浇水等，便能

有所收成；同样地，经过事师、供养、顶礼师长等行为，我们便得到无量功德。所以，我们称师长为能长出功德的「功德田」。师长并非唯一的功德田，透过供养、顶礼佛像等，也能长出功德，所以佛像等也称作「功德田」。然而，正如刚才所说，师长及父母是最上的功德田。

如果我们为师长办事，例如替师长打水、烧饭或洗衣等，这行为胜于以物资供养。有关这一点，衲必须把例外情况说明一下。如果我们已与某人建立师徒关系，而这位师长叫我们替他做一些明显与佛法背道而驰的事，譬如说他叫我们代偷东西等，弟子便要很谨慎处理这情况了。如果我们能完全肯定师长之要求与佛法不合，而并非只是我们对师长的密意要求误解，我们当然不能照办。可是，为了维系自己的师徒关系之清净性，我们尚需顾全另一方面，故此我们必须十分善巧地避免或推辞，而不应与师长发生冲突。在推辞后，我们仍应视师如佛，不应执此为上师之过失而作批判或毁谤。这一点就是前面说过的、像钻石般坚固的信心。在这种情况下，若能两方面都照顾好，便不存在违背上师的业因。一般来说，我们如果在拜师前曾好好地观察，便很少会遇上这等困局。在未法年代，有许多不具格的师父，若不经观察便依止，或许便会常碰上这类的无奈情况，这时就只能如衲所教地一边推辞，另一边同时尽量保全师徒关系之清净性了。

三者之中，以依师所教地修持为最上等的承事。所以，西藏有名的密勒日巴大师便说过：「坚韧刻苦之修行，是令师喜之侍奉！」之话语。说三者中以第三种为最优胜，第二种为次等，第一种为最基本，并非等于我们挑优胜的而进行。以上所说三种承事方式，并非挑一种而做，而应长期地全部奉行。我们在平日的课诵中，固然必须多修如《兜率百尊》或《上师会供》等上师相应仪轨及视本尊与师长为一体，对其在观想中作供养、礼拜及其它各种承事，在此同时，如果我们与上师在一起生活，或在处于师长跟前时，真实生活中的供养、顶礼及各种承事，亦全都是在修上师相应。

◎依止师长的利益

有关师徒关系的教法，分为六支。第一及二支是师徒应具的资格，第三支是弟子依止师长的正确方法，现在要讲到的第四支是依止师长的利益。

如法地依止师长的好处有八大点：

(1) 由于实修上师教示故，我们可以趋向佛境。同时，由于上师是无上的功德田，透过供养及承事师长，我们能于短时间内积集极多成佛所必需的功德资粮。

(2) 诸佛很乐于见到有人对师长恭敬，所以经论中有云：「如礼依止善士时...无余佛陀至心喜」我们供佛时，能得供养之功德，但说不上能令诸佛欢喜；对师供养，既能得供养之利益，更能得令诸佛欢喜之额外功德。

(3) 由于依止师长之功德力大，一切魔类等皆不能加害如法敬师的人。

(4) 依著师长的教诫而止恶，便不会再积集恶罪因及受到其果报了。

(5) 如法地依止师长，便会容易得到修持上的成就。

(6) 由于如法敬师之业因，我们生生世世皆会有缘常遇明师。

(7) 不堕三恶道。

(8) 任何心愿皆能顺利达成。

◎不依止师长的损失

这是有关师徒关系开示中的第五支。这一支分为两部分，一为没有师长的损失，二为有了师长但并未如法依止的损失。

◎没有师长的损失

如果我们不寻找一位或多位师长而依止，便不会得到前述依止师长的八种好处。所以，没有依止一位师长的损失，刚好就是失去前述的八种本来可得的利益，亦即是说不能趋向佛境、未能令诸佛欢喜……等等。

◎不如法依止师长的损失

这一点是指既已有了师长，却并不好好地敬师及事师之损失。这类损失有八大点：

(1) 由于上师乃诸佛之总体代表，若弟子轻视师者，便感召不尊重诸佛之果报。

(2) 如果对自己的师长生嗔恨心，会毁灭自己曾积之善行。

(3) 不如法敬师及事师的弟子，即使修无上密法，亦难以成就。

(4) 以不敬师之心修持，不但难以有成，更等同修持往生地狱之因。

(5) 不敬师的人，未生之功德及成就绝不会生出，乃至已生出之成就也会消失。以前有一位修密法而成就了飞行神通的人。有一次，他在上空飞过，见到自己的上师在地面，便心生一得意之念：「我有飞行神通，师父却没有！」在这念一生之际，他即时失去了神通，由天上掉了下来。

(6) 不如法依止的人，现世即会感召许多不如意的业报。从前有一个名叫「佛智」的大师。这位大师的其中一位老师是养猪的人。有一次，大师受众人拥戴著前往某地，途中遇到他的这位老师。由于他名声极大，一时之间他便生出了师长地位低下之心，所以便假装看不到师父，并未趋前相认或顶礼问安。由于这一念，他的眼珠竟然掉了出来。这并非上天、佛陀或其上师对他所作之责罚，而是自己不敬师所感召之现报。

(7) 冒犯师长的另一果报，是在未来生中生于无间地狱之中，不得脱出。在许多佛经中，佛陀曾很清楚地开示甚么业会感召甚么地狱之果报，但在《金刚手灌顶经》中，大势至问佛陀轻慢上师会有何果报时，佛陀却说：「我不敢说！这种果报的严重程度要说了出来的话，连大菩萨都会吓至昏倒！」由此可见，轻慢上师的业报比其他恶业重很多。

(8) 由于不如法依止之业因，将于未来多生中都不遇明师及正法。

轻慢自己的师长是极严重的不善业。一旦轻慢了其中一位上师，你在其他任何师父处所学得的法，都难以成就。所以，轻慢上师是我们修行路上的一块大路障。在西藏的三大寺，如果有学僧明显地犯了这方面的大过失，多会被驱逐出寺，可见此等行为的严重性。

我们千万不要以为自己不易犯这类过失，因为这不单指与坐在高法座上传法的上师之关系，而亦包括平时管教我们的亲教师、皈依师、剃度师、授戒师，乃至任何对我们传过下至一句偈颂佛法的师长。如果我们自问曾犯下这类过失，若师长尚在世，便必须在师长面前忏悔；如果师长已圆寂了，但应于其衣袍、遗物前忏悔，直至在梦中重复梦到罪业已净化之吉祥征兆方休。

◎有关师徒关系之结论开示

在修行的道路上，师徒关系是其中一项至为重要的修持。若能好好地依止明师，所得利益不可思量；若不好好地依止，则即使所拜的师长是佛，亦不得益，甚至反生无量罪业。在古印度，历代以来的修行人都依这些开示而事师，从而得到成就。我们欲想得到佛法上之任何成就，也必须效法他们敬师及事师的方法。曾经有人问阿底峡祖师：「为甚么在印度，许多大师才修行甚短时间，便有所成就，我们西藏人勤修很长的时间，却不见有成呢？」祖师答：「这是因为西藏人视本尊为本尊、上师为凡夫，而印度人视上师和本尊并无分别！」由此可见，视师为佛乃修持成就之关键因素。这些有关敬师及事师的开示，并非衲发明的，亦非西藏独有的，而是佛经中所教示的，大家可以参考《地藏经》及《华严经》等。

有些人会问：「我应该依止一位师长、还是许多位师长呢？」答案因人而异。如果懂得如理地依止的人，多拜几位师长，很可能有更大利益；不懂好好地依止的人，宜只拜一位或少数几位师长，因为这样较易确保自己不犯事师方面的过错。

◎道次第的修持方法

现在讲到实际上修道次第的方法了。这并非讲道次第的修持章目内容，而是说如何禅参这些章题内容。有关具体必须禅参的章题内容，要在后面的「依止上师后修持之次第」该支才会讲述。

现今有许多人虽然也懂得重视菩提道次第教法，但却只自己看书读一读就算了，并不把内容实修，这样是不足够的。譬如以地狱道教法来说，我们单单在书本上读一读地狱之苦况，或甚至把这些具体内容都背诵了下来，这仍不足够，也并非在修菩提道次第。真正要修的人，必须在心中禅参这些内容，令自己心中的确生出畏怕地狱苦的觉受，如同自己现在亲历其苦一般，然后把这觉受固定下来令心念与之相合，这才算是修心。单单阅读一下《广论》等书，并不会令我们生出真正的觉受，所以我们必须禅参这些内容，这才是道次第教法的用途。如果不是为了让人实修而生出体验的目的，道次第教法就没存在的价值了。所以，要想在道次第上得益的人，必须致力于禅修它，而不是单单阅读或讨论它的内容而已。一切阅读及讨论，只不过是为了利于实修之目的而作的。在座中的听者大多是佛学院的学生，所以大家在未来或许会有许多登座说法之必要。我们虽然把《广论》等经论称为「菩提道次第」，但菩提道次第其实在广义上便是佛陀的一切教法，而并非单指西藏几部论之内容。大家在以后讲经说法，无一不是在说道次第的教法，分别只在于有否用这个名词而已。既然以后要讲述道次第的内容，若自己并无真正的体验，想利益听者是很不容易的。衲举一个例子：一盏明灯有照亮黑暗角落的功能；一张明灯的图片，虽然看似一盏灯，但却没有它的功能。同样道理，说法者若只是把传统开示依样画葫芦地朗读一遍，听者不会得到最大益处。所以，以后有必要向他人说法的人，更加必须自己先生起佛法中的体验与觉受，故此必须努力禅参道次第的教法章题。

这一支分为两大部分讲说，一为禅参道次第的方法，另一为破除禅参方面的常见误解。

◎禅参道次第的方法

这一支主要假设修行者以闭关形式专修而教授。在闭关期间，行者把一天分为几座而禅修道次第教法，其余时间便是做日常课诵、吃饭、睡觉的时间。所以，这一支又分为在座上修持的教授及在闭关期间不在座上的时间该留意的事项。

现今的人，不见得都有时间对道次第作闭关专修。我们平时日修道次第一座或两座，但并非掩关专修，这也是可以的，而且这里将说的大部分教授也同样适用。一般来说，掩关专修固然最佳，但若无机缘，平日天天修一座或两座，这样修下去也能生出体验，唯独在道次第的高层次部分，包括修禅定等教法，则必须抽时间掩关专修，否则难以期望真有所成。

刚才说过，在关中分为在座上的时间及不在座上的时间。现在先讲在座上应如何修持。

◎在座上修持的方法

禅参道次第教法内容，并非一坐下就修，而是有一定方法的。任何修持都分为前行、正行及结行这三单元，方能算上是一座完整的修行。前行是放置供品、发心及修皈依等各法门几乎完全共通的准备工作，正行就是该座要修的主体内容，结行是如法地回向等等。在开始前，我们先要修持前行之准备功夫，然后依一定方法禅参正行，最后要如法地作结行。现在先讲前行的修持方面。

◎前行修持方法

在古印度并无很具体的前行修持仪轨。到了金洲大师时代，大师预见末法时代的人根低福薄、难以有成，故依佛陀开示内容而整理出六支前行关键以供后人依著去做。现在的印尼是回教国家，但在古代，印尼却是佛法昌盛的地区。金洲大师是《菩提道灯论》作者阿底峡大师的主要上师，他本来是印尼的一位太子。大师年轻时曾见一佛像，由于宿世之善因成熟了，他当下便生出了极大的敬信心，发心要出家学法。后来，大师远赴印度受戒及学法，成为了一位高僧而又回国弘法了。在他回到印尼后，曾在当地大弘正法，令佛法广为弘盛，所以当时的人尊称大师为印尼的「太阳」。

为甚么大师建立这六支前行呢？道次第之成果，并不只依靠知识及脑力而得。如果有许多罪障而缺乏功德，我们绝不可能生出道次第上的体验、证悟或觉受。所以，我们必须积累足够的功德及净化了罪障，方有望生起佛法之证悟或觉受等。这六支是为了让行者积集资粮及忏净罪障，令后面的正行修持能顺利进行。正行就好比种子，而前行就是肥料、阳光及水分；没有肥料等，种子是不可能发芽生长的。以上说明了六支前行的作用及意义。这六支前行的开示，由金洲大师整理编制，传阿底峡大师，再经大师传入西藏，辗转再传至宗喀巴大师而相传至今，其传承从未中断过。

前行是出家人、在家人、男、女、僧及尼都适合修持的显乘法门，并不存在如密法不可乱修的顾虑。我们宗喀巴大师传承的格律派出家众，尤其重视前行功夫。在家人一般比较忙于世俗琐事，只有有限的时间足以修持，所以在修前行时略为简要地修也情有可原。有些出家人，却也推说因俗务繁忙而无暇好好地修前行，这只是一种没有理由的借口。没有人逼我们出家，既然自己心甘情愿地出了家，便是为了全心全意地修持。如果出了家还推说没时间修行，那出家是为了甚么目的呢？

所谓「前行」，其实并非一套仪轨，而是一种结构模式。传统上有许多种包含这六支内容的仪轨，如《贤士颈严》等，都可被采用为修前行时的诵文内容。这六支的内容是打扫及安设佛坛、陈

设供品、上座发心、观想功德田、作七支修持及献曼达供、启请加持。

◎打扫及安设佛坛

如果要作闭关，我们必须在条件合适的静处举行。在入关前，应先把地方打扫干净，并安设佛坛。以后在每座前，即使佛坛十分干净，我们也必须象征式地拂拭一下，并恭敬地瞻视佛像一眼，以符合六支中的此支。如果只是日修，我们在家中亦必须有一个地方布设佛坛，而且一样要每天打扫一下并瞻视佛身等。

在上座前，不论佛坛及修持地方是否肮脏，我们必须起码象征式地打扫。为甚么要这样做呢？这是因为打扫不单是为了去除外在的尘垢，也是为了去除心中的缺点，例如贪、嗔、痴等烦恼。即使佛坛及修行的房间或角落没有外在的尘垢，由于我们心中仍有「尘垢」，故仍需打扫一番。

打扫的心法是，我们手持扫帚或现代吸尘器等，心想这其实是无我智慧，把贪、嗔、痴等烦恼尘垢都全消除掉，同时口诵：

此尘是贪非土尘 密说此贪为土尘

智者能除此贪欲 非是无惭放逸人

此尘是嗔非土尘 密说此嗔为土尘

智者能除此嗔意 非是无惭放逸人

此尘是痴非土尘 密说此痴为土尘

智者能除此痴毒 非是无惭放逸人

我们亦同时想著外在尘垢代表了自己当时遭遇的病患、魔障或任何障碍。此外，修道次第的人，在修到哪一章题时，便把阻碍我们生出该觉受的障碍想为尘垢，一并消除，譬如说你正在修敬师章题，其障碍便是不敬师的心，所以我们可以把原偈改为：

此尘不敬非土尘 密说不敬为土尘

智者能除不敬心 非是无惭放逸人

到修菩提心的阶段，障碍便是只懂利己的自私心，所以我们改偈文为：

此尘利己非土尘 密说利己为土尘

智者能除利己心 非是无惭放逸人

总之，我们可以灵活地运用这种打扫心法。如果不配合心法，打扫当然只是种世俗琐务；但若配合上心法，这打扫便是一种极佳的修行，能令烦恼熄灭、证悟易生，甚至能有效地解决魔障或令病患痊愈。

除了为除心垢之目的外，打扫地方亦为了对佛坛及修持中将邀请前来的圣众表示尊重及重视。

大家千万不要轻视打扫修持。在佛陀的年代，本师便曾亲自打扫道场。当年更有一位小路尊者，祂单单凭著扫地修行而得证罗汉的境界，成为了今天我们所熟悉的十八罗汉之一。在历代以来，贵为法王的历任达赖喇嘛宗座，亦亲手作这种修持，以致扫帚都被磨至光秃。许多人看不起这类前行，自以为是「不执外相」的高境界行者，难道他们自以为比佛陀、罗汉及宗座还要高吗？

在关房及日修的房间或角落，我们应布设一个庄严的佛坛，以积聚资粮。一个完整的佛坛，其实并不需要许多佛像，所以不必夸张地把关房或家中布设成一座寺庙似的。佛坛必须具备代表佛众之身、语及意的圣物。佛身以佛像代表。我们应至少供一尊制造合乎传统身相比例、要求而如法装脏的本师释迦牟尼像或其图片，这是因为祂是现今佛法的本源。此外，我们格律派弟子应供一宗喀巴祖师像或图片在本师之前方，以敬历代师承。如果我们欲加供弥陀、药师等佛像，应放在本师像的两侧同高度位置。衲知道汉人特别喜欢供观音、地藏、文殊及大势至大士像。这些大士其实早已成佛，但在本师示现之年代，为了正法之弘扬，祂们以佛之八大菩萨弟子的形相示现，故此我们把祂们视作菩萨而尊敬，其像应供于佛的外侧或较低少许之位置。如果欲供护法，应处更低位置。如亦供世间天神及祖先灵位等，不应放在佛坛上。佛的语，我们以一部《大品般若经》、《圣妙吉祥真实名经》、《菩提道次第广论》或其他任何佛经代表，放在佛坛的左边，亦即本师像的右手那一边。佛意以一座小佛塔代表，放佛坛之右，亦即本师像的左手那一边。

这个佛坛是我们藉以积集功德的「工具」，我们必须谨慎重视。衲的建议是，大家不必供太多佛像，简简单单地供本师、祖师，另加自己投缘的本尊，再加上佛经及佛塔，便已十分足够了。衲见到许多汉人喜欢把佛像等放在玻璃盒内，以防灰尘，这是极佳的做法。但有些人却恐怕佛陀会窒息似的，把玻璃切割出一个透气孔，这倒是十分没必要的想当然做法。

在每座上座前，我们应对佛像恭敬瞻视一眼，并恭敬顶礼三次或更多次。

◎陈设供品

现在讲至一座禅修之前行六支中的第二支—陈设供品。

供品分为实物供品及非实物供品，现在先说实物供。

实物供品可以是任何美好的物品，种类繁多，不胜枚举。一般来说，我们可以供上水、花、燃香、明灯及食品。它们各有其吉祥的表义。

供水是最容易不过的供养了。由于它随处可得，并不费甚么钱，所以我们肯定不必透过种种不良手段才得到它，这确保了供品来源之清净性；又因为它并不值钱，我们在供奉时恐怕不易生出吝啬、不舍的心，这确保了供养心的清净性。最好的优质水，具备八种特性，各有其吉祥表义：水的凉性表义持戒清净；甘味表义享百味食；质轻表身心壮健；性软表意念柔顺；清澈代表心明；无臭表义无障；益喉之特性表语妙；养胃的特性表义无病。在供水时，我们按喜好供一杯或几杯清水或依西藏传统供上七杯均可。在上供时，不应把空杯放佛坛上才倒水入杯中，而应先于杯内放一点水，在供桌上放好位置，再以壶添满，这样可避免空杯作供的不吉祥缘起。用壶把水添满时，不可胡乱地倒水，而应用双手像为皇帝供茶般恭敬添上。添满水的杯，水位不应离杯缘多于一颗米粒的粗度，但亦不可过满而溢出。此外，如果供奉一杯以上，这些水杯应整齐地排成一条直线，杯与杯

之间距离一颗米之粗度，即不过疏，亦不紧贴。在西藏的传统是，我们在早上供上新水，在下午近黄昏时把水供撤下，翌晨再上新供。在现今的城市生活中，大家或许会很晚才回家，故此只好在晚上撤供了。注意倒出水的空杯不应放在供桌上。供完的水可以自己饮用。

供花可以积集于未来生相貌庄严美丽的缘起。花可以采用鲜花、假花或整盘的盆栽，只要别供本身有毒性的花即可。

有些汉人习惯供电灯及电香。供电的灯是无问题的，因为供灯之主旨是供光明；但供香是为了供香气，汉地卖的电香支只是几根闪烁、像香的东西，并无供香的意义，而且闪烁不定的光明也是一种不佳缘起，大家避免为宜。燃香必须用无化学原料在内的配方，如纯檀香或沉香的粉或木条均可，许多藏香亦适合这用途。藏香分许多种，有些是供护法的，有的是供龙族的，四密部亦有不同的配方。如果供藏香，宜用共通的配方香。供香为的是供香气而不是供黑烟，所以我们不必把香炉放在太近佛像的地方，而应把燃点了的香在供桌前略为熏扬一下，再把香炉置较远的地上，这样便不会把佛身熏黑。佛陀的鼻根非同凡夫，绝不会因香炉放远了而受不到供养，所以大家不必有此幼稚的顾虑。此外，汉地的香炉或水杯常常印上经咒，这是很不合乎传统的商业做法，大家千万不要买。要买香炉的话，应选没有印上佛像、经咒的简单类型。

灯供的目的是为了供上光明。它的缘起是于未来生具有智慧及眼目明亮等。如果供的是油灯，应用较优质的灯油及调较灯芯长度，以保灯光明亮、无烟、光明显金黄色而非蓝色及不闪烁。有些人喜欢供用电的灯，这亦没有不合乎传统的地方。

供食应用素品，例如水果或任何以三甜三白物（注：即白糖、黄糖、蜂蜜、牛奶、酸奶及牛油）制成的食品等。供品必须是自己能力范围内买到的较佳品，而非自己也不愿吃的过期食品。食品不一定要天天换，但在水果等不再新鲜时便应更换了。

供佛是为了我们自己积集功德而做的，并非诸佛希罕我们的供品，所以我们必须认认真真地摆置供品。以上所说的种种供品，我们不必全部供齐，但却要注意必须放置得十分整齐庄严，绝不可像喂狗似地随随便便把供物丢在桌上乱放。有些人担心万一忘了供养会遭佛陀责罚，这是不必要的顾虑。诸佛根本不需要我们的凡俗受用品，亦不会因行者漏了供养而发脾气。

刚才说过，供品不拘种类及数量之多少，但我们却要注意供品之来源清净及供养心之清净。甚么是「来源之清净」呢？这是指供品并非由如杀生、偷盗等十恶业而得来的。此外，出家人若以五种邪命得来供品或以此得来之金钱买得供品上供，亦有来源不清净之问题，所以这些供品是不恰当的供养。譬如说，出家人向施主说：「您去年的这个月份给我的那些大米，真的帮上了大忙啊！」，而心中的发心是为了提醒对方再度供养，这便是邪命的案例了。判断是否属邪命类业，必须看发心。如果该出家人心中完全无丝毫为了提醒施主的动机，而是真心赞美对方之功德，而施主却又真的再度供养了，这便不算邪命业。有关五种邪命，在佛经中有不少讲解，衲就不多说了。总之来源不净之供品不宜供奉。如果不作十恶业或五邪命便得不到供品以供奉佛陀的话，宁可只供清水或甚么都不供。这其中只有一种例外情况，譬如说你作了某恶业，现在十分痛悔，便在佛前忏悔，把造作此恶业之得来品供上，发誓不再犯同等恶业，在这种情况下供养来源自恶业的东西倒是如法的。

在心理上，我们不能有吝啬或者后悔供上昂贵供品的心，否则便是供养心不清净了。

衲为大家讲一个佛教历史上的故事：在佛陀年代，舍卫国有一个女乞丐。有一天，城里的大王、大臣及贵族等兴大供养，她便也想对佛陀作供，但苦于无钱，所以便只好以行乞所得之一钱买油，供了一盏最小的灯。她在作供时发愿：「但愿我于未来能具大智慧，以灭除一切众生之愚昧！」这盏小小的油灯，便与许多由国王及富人等所供的大座油灯放在一起了。在供灯翌晨，佛陀的大弟子目犍连巡更经过，发现全部大灯都早已油尽灯枯了，这小灯却光明依然，犹如新供的一样。目犍连便想：「天都亮了，灯还亮著干甚么呢？」于是便以手扇灯，灯却不灭，他改以衣袍扇灯，灯火还是不灭。在目犍连不明所以之际，佛陀刚好走过，佛向目犍连说：「这灯是一个具‘大心’的人所供的，尽管你用四大海洋的水来灌，或以巨风来吹，也不可能把它灭掉！」由此可知，如果供品来源也清净，供养心亦十分清净，以欲利益一切众生之菩提心上供，即使供的只是很小的东西，也能积无量功德。为甚么呢？这是因为众生之数目无量，以致功德亦得以乘大无量倍之缘故。反之，如供品来源有问题，或供养心是为了出名或一己私利，则不论供品有多大、多好，所得功德十分有限。

刚才说了实物供品的开示，这是有限的供养。非实物供养是无限的，例如出家人可以把自己出家及修行的功德作供，又或我们观无量之花朵作供，这一样有功德。在路上，如果我们见路边有一朵美丽的小花，亦可在心中作供。

现在已说完了供品的开示了。一般来说，出家人比较贫困，而且他们应把精力花在修行上，所以出家人宜主要依靠非实物供养的方式积聚功德，而以实物供养为辅；在家人的情况不同，所以宜主要以实物作供。可是，出家人如果有钱，则也当然要作实物供养，不应执以上所说内容而吝啬不供实物。

◎上座发心

现在讲至前行六支之第三支。这一支讲授座垫及坐姿的要求，以及上座时的发心。

作闭关的人，由于需要天天长时间使用这座垫，而且在关期中不宜更换或移动座垫，所以必须挑很合用的座垫。日常修持的人，虽然并非天天长时间使用座垫，但也宜找一个舒适的，以利修行。

一般来说，座垫以前低后高、渐向前斜的为最适合久坐，但这只是普遍共通的讲法，我们还需视乎个人身体结构及感受而在有必要时酌情改良。传统的座垫后高四指横排之高度，前高二指横排的高度，人坐上去后，四边应各有四指横排的空位。在西藏，还有另一种关房用的带靠背座垫。这种看来有点像讲经法座的座垫，是为了能令人久坐修定而设计的禅座。讲经法座雕上龙、象及雪狮等，而且造得很高，是为了表示敬法；这里所说之修行用禅座意义并不相同。用这种禅座修行道次第也如法，但座上不可雕刻龙、象及雪狮等装饰，而且禅座必须放地上的高度。

衲注意到汉地寺院中有许多汉人使用跪垫，并惯以长跪的方式修持。在古印度与西藏，并没有这种方式，除了受戒仪式中有时要右膝著地而单跪外，一般都是双盘跏趺的。

在放座垫的地面上，我们可以用粉笔画上一个代表金刚交杵的图案，然后在地面上铺上少许吉祥草及百节草。吉祥草是传统造扫帚用的干草，在大多数地区的山边随处可采得，或从未用过的扫帚上拆下亦可。百节草是野外常见的一种植物，其根部在地底向旁边延伸出。大家去野外找根部有

一节节的草便是百节草了。如果可以的话，我们慢慢找有近一百节或更多节的百节草为最佳。百节草要用两根，交叉放画在地面的图案上；吉祥草分为四小束，把根部朝外，草尖朝内，十字形地铺在图案上；最后才放上座垫。这个座垫在关期中不能移动或更换，其下之草也是不更换的。金刚交杵本来是本尊的法器，我们不宜直接把它画在地面，所以我们用地上的图案代表它。金刚交杵有坚固不能摧之意义，同时亦代表了佛陀成道之金刚座。坐在这图案上修持，表义我们效法佛陀当年坐在菩提树下修行时之坚固决心，同时也有坚固之吉祥缘起。吉祥草有清净的意义，百节草有长寿的意义，二者又是佛陀当年用以铺设地面、坐在其上而成道的植物。坐在这两种草上修持，表义我们效法及纪念佛陀，同时亦有清净与长寿之吉祥缘起。

在每次上座前，我们应对佛坛恭敬顶礼三拜。顶礼时应以极标准姿势进行，就似军人步操一样，绝不可随便或松懈。首先我们毕直站立，双手合掌，把拇指屈入掌心，然后把合起的掌碰触头顶、眉心、口部及心部四处，以积集将来成就如佛之无见顶、眉间白毫、六十妙音及遍知意这些身、语、意功德，再拜下去，把双膝、双掌及额头触地，再马上即起，重新立正，把以上的步骤重复三次，便完成了三次五体投地式之短拜了。在顶礼时，我们口诵增长礼拜功德咒：

namo manjusriye namo sushriye namo uttamashriye soha

同时心生敬信，这便成为了具足身、语及意之礼拜。

现在我们上座，以双跏趺之姿坐好。标准的双跏趺称为「毗卢七支坐姿」。毗卢遮那便是大日如来，祂是诸佛之身的代表。这种坐姿有七个要点，所以被称为「七支坐姿」，但有时我们会把数息法加上而称之为「八支坐姿」，此二者是同一回事。双跏趺能令全身脉络展开来，就似把雨伞打开了般，这有利于心的运作及修持，同时亦表义我们效法及纪念以此坐姿成佛之本师释迦牟尼。

现在说标准的双跏趺坐法的要求。首先，我们双腿盘起；把右手掌向上而叠放左掌上，两拇指相触；腰要挺直；牙齿及口唇保持自然，舌尖抵著上颚；眼睛半闭半开，观著与鼻尖成一直线之前方地面；头部略向前倾，下巴略向内收；双肩挺直而平置，双臂并不贴腋下而留少许空间。上述手印为大乘之定印。小乘行者一般不把拇指相触，这亦是如法的姿势，但我们宜依大乘的姿势要求而坐。在上座时，我们宜比较著意地作出标准姿式，俟坐久后可略为松懈少许，以免过度僵硬。如果有脚患或暂时不能双盘座者，采单盘姿亦可，但在心中要想著自己正在双盘，以表义我们效法以此坐姿成佛之本师释迦牟尼。

坐好后，我们并不马上念诵，而应先检查自己的心理状态。如果心理处于善心或中性的平静心态，我们便可开始念诵。如果心内还未定下来，而充斥著贪、嗔等不平静心态，便需先作调息，以把心转变为中性或善性，否则跟著下来要做的修心工作便难以有效用。我们透过专注，令心忙于想及呼吸，对贪、嗔等便会暂时放下了。这是调息的原理及目的。

现在教调息之方法。首先举右手竖起食指，以右手指背压左鼻侧，以右鼻孔吸气，再以右手指肉按右鼻侧，以左鼻孔呼气，如此重复三遍；现在把右手放下，改用左手，以左手食指背压右鼻侧，用左鼻孔吸气，再以食指按左鼻侧，以右鼻孔呼气，也重复三次；最后把手放下，以两鼻孔缓缓吸气，再呼气，也是做三次；一共是九次呼吸为一单元。在呼吸时，我们应尽力细细地、长长地、绵绵地吸入及呼出，越慢越好。在呼出时，观心中的不净及障碍化为黑光而出。在吸气时，观诸佛、历代祖师及上师之加持、功德与智慧等，化为白光而入于己身，加持了自己的身、语及意。

以上所教的调息法，只是众多种同样有效的方法之一。其他方法虽略有异处，但其功能及目的是一样的。

现在已说完上座及坐姿等要求。对初修道次第的人来说，坐姿尚可略为妥协，但对修禅定或密法的人来说，完美的坐姿极为重要，缺了它修持便会难有所成。

在开始念诵前，我们还需调整动机及观出皈依境。首先我们心想：「为了众生之利益，我必须成佛！为了成佛，我必须修行！现在，我便要一心一意地好好修这一座！」

皈依是修持之始，所以我们在任何修行之前，必定要先诵皈依。修皈依分为观想具体的皈依境及不观想皈依境两种方法。两种方法都是如法的。事实上，诸佛本来便遍布于每一微尘之中，不论你有否观想或召请，祂们都自然地存在于任何地方。所以，境界高的行者根本不必观皈依境在自己前方。可是，凡夫若不观诸佛在前，便难以生出信心，所以我们宜采用观皈依境在前的方式而修。

皈依境有许多种观想方法，现在先讲广皈依境。我们观皈依境在自己面前不高、不低、不远、不近的虚空中，此亦即指眉间对开、远不过二臂横展、近不过半臂之距的面前虚空。在二臂横展之距及半臂之距二限之间，我们宜依个人喜好选择适宜之距离而观皈依境。在皈依境最中央是释迦牟尼佛，祂的身相大家可以参考图片所绘形相。在祂左手边，是以文殊大士、龙树祖师及圣天祖师为首的历代深观派祖师；在祂的右手边，是以弥勒大士、无著祖师及世亲祖师为首之历代广行派祖师；在祂的后方，是历代加持派传承祖师。广行派及深观派，本来是分开发展的，直至身兼二支传承的阿底峡祖师这一代，二派才合而为一。在释迦如来之下方，有十一层，下层较阔、较大，越上方的层越小，就似一朵莲花或一座塔。最上一层是自己的各位师长，下为无上密部诸本尊，再下方依次是瑜伽部本尊、行部本尊、事部本尊、三十五佛及贤劫千佛等所有佛陀、八大士等一切菩萨、一切辟支佛、十六罗汉等一切罗汉、一切空行父母及一切出世间护法。在每一尊前，都放有代表祂们的证法之经书。观想力高者，还可观每一尊都分别有其整个净土及所有眷属围绕，例如说观想观音大士时便观整个普陀净土连同度母等眷属具足。皈依境中的每一尊，都是活生生的，身上不断变出化身到不同世界利益众生，有些化身又刚在办完事后回来而融入其本尊中，一派车水马龙之忙碌景象。此乃广版皈依境。除了以上形容的皈依境外，我派尚有许多种大同小异的其他版本。

对初修者而言，以上这类广皈依境恐怕不易观想，许多人甚至连大部分本尊的名字也没听过，根本无从入手，所以衲也教授另一种称为「总持宝」的简略皈依境观法。这种观法十分简单，只观一尊释迦牟尼在面前，而在心中想著祂其实便是一切上师、祖师、佛、法、本尊、菩萨、辟支佛、罗汉、空行及护法之总体化现。

现在我们终于可以开始诵仪轨了。六前行仪轨有多种，今天采用较常用而又有汉译本版本——《贤士颈严》。仪轨中的前二支并无念诵内容，只有小字注明必须打扫、布设佛坛及上供等，所以我们从第三支起诵。

于自正前虚空处 现起八大狮子所擎高广宝座 其上斑莲日月轮座垫 上住体性我具恩本师
形相为胜者释迦牟尼佛 身色如纯金 顶具肉髻 一面二臂 右按地印 左等持印 上持钵盂 甘露充满 身披袈裟 其色金黄 相好庄严 光体清明 于此身所生光蕴聚中 双足金刚跏趺而坐
于彼周围 亲承及历传上师 本尊 佛陀 菩萨 勇父 空行 主从护法等诸会众围绕而住 诸尊
各自前方妙好座上 陈列各自所说教法 形作经函 体性光明 皈依境圣众欢悦向我 我亦心念皈

依境圣众功德大悲而起净信 作意思惟 我及诸母一切有情 从无始来至于今兹 虽已总受轮回 别受三途种种重苦 犹有痛苦难知其际 我今幸而已获难得、义大、殊胜、暇满人身 复值难遇希有佛法珍宝 若不即证永断轮回最上解脱正等觉位 后复仍须如其所应总受轮回 别受三途诸有重苦 安住正前上师三宝 有力能救是诸苦故 我为诸母有情义利 当求证得正觉果位 为证此故 当皈依于上师三宝

这是皈依境的描述及发心部分，我们随诵随想。

皈依上师 皈依佛 皈依法 皈依僧

这四皈依必须念多遍至心有所感动方止。若欲以此仪轨合加行共修者，应于每座诵至此时集诵多遍，以积十万之数。

行者皈依直至成正觉 佛陀正法以及圣僧众

因作布施等诸修持故 愿证佛境利普有情生

这是大乘皈依及发心文，应诵三或多遍，配合培养发心。

愿一切有情众生能具足福乐与其因

愿一切有情众生能由苦及其因中解脱

愿一切有情众生与无忧乐境无所分离

愿一切有情众生住于平等心中无有爱嗔偏执

这是四无量心。现时我们未能真正生出这样的四心，但应发愿于未来能真实生起。

为利诸母一切有情 必须尽力速疾速疾证得正等觉位之宝 为证此故 当以深道上师本尊瑜伽为门 趣入修习菩提道次第教授

这是不共发心。

普愿大地咸清净 无诸砂砾等杂物

平正匀齐如掌心 柔软滑顺琉璃性

天上人间供养品 或由实设或意变

无上普贤供养云 愿遍一切虚空界

唵 南摩 爸加华爹 兵渣 沙华 叭玛 打辣 他化加他呀 阿啦哈爹 三日三仆达也 他地呀他 唵 兵渣 兵渣 玛哈兵渣 玛哈铁打兵渣 玛哈必打兵渣 玛哈仆地切他兵渣 玛哈布叠 万多巴三 打玛辣 兵渣 沙华 卡玛 阿华核辣 必疏 打辣兵渣 疏哈

om namo bhagavate bendzay sarwa parma dana tathagataya arhate

samyaksambuddhaya tadyata om bendzay bendzay maha bendzay maha tayda bendzay
 maha bidya bendzay maha bodhicitta bendzay maha bodhi mendo pasam kramana
 bendzay sarwa karma awarana bisho dana bendzay soha

愿以三宝谛宝力 诸佛菩萨加持力 福慧圆满威德力 法界清净不可思议力 化成如是

以上部分是加持修行处所及加持供品。

加持供品真言能令供养之功德变得更大、更多。

在修行此部分后，我们观皈依境化为黄光，融入自己眉心。

◎观想功德田

功德田与皈依境看来很相似，但其意义有点不同。

功德田亦有多种版本的观法，现在只讲《上师会供》版本的排列方法。

空乐不二广阔刹土普贤如云供排列

于满愿树顶上树叶花果并作庄严饰

殊胜珍宝作饰严之放光狮子承托座

坐于莲花日月轮上诸佛本性三恩师

比丘形相一面二臂散露白光之笑颜

右说法印左禅定印手上钵中满甘露

饰以三件光金黄衣金色尖顶博学帽

师心蓝身遍金刚持一面二臂持铃杵

座前佛母名英初玛空乐不二喜悦欣

无数瓔珞珠宝严饰身著丝绸之天衣

身结金刚跏趺座相放射千光环绕著

其中五蕴代表五佛四大瑜伽空性母

六根六尘经脉关节一一菩提萨埵身

毛孔毛发根根罗汉手足无非忿怒尊

光蕴夜叉财神眷属世间神祇压足下

拜上

各依秩序各各环绕现今及传承上师

本尊坛城一切诸佛菩萨空行母护法

三门皆以唵阿吽饰三金刚吽放勾光

迎诸一切诸佛智慧而成无二无别身

无余有情依怙主 无尽魔军能摧坏

一切真实悉正知 世尊偕眷祈临此

以上这段是仪轨中采自《上师会供》仪轨的段落。

在观想时，先想面前地基上有一个大海洋，海洋中央有一棵如意树，树上有一朵大花，花上有一由八头雪狮承托之大型宝座，座上有十一层盛开的莲花，下面的莲花较大，从下往上层层渐小，就像一个宝塔的形状般。最顶上的那层莲花中央有白色月座，上再有红色日座，主尊坐在这日、月二座之上。莲花代表出离心，日座代表胜义菩提心，月座表义世俗菩提心；主尊坐在这三者之上，表义祂是具足此三心的圣者。

现在讲主尊的观想。主尊是「上师善慧能仁金刚持」。「上师」二字指自己的师父；「善慧」是指《广论》著者宗喀巴祖师；「能仁」是本师释迦牟尼的尊称；「金刚持」是佛开示密法时的化相之名。我们观想主尊外在是宗喀巴大师穿著比丘三衣、脚作双跏趺、头戴尖帽，右手结定印捧甘露钵，同时拈一花之茎，左手作说法印亦拈一花之茎，两花之顶端延伸至大师之双耳旁，右花上为智慧剑，左花上为《大品般若经》或自己正在修的某经论，例如修道次第者便观为《广论》等。在祖师之心间为释迦佛；在释迦佛的心间是金刚持；在金刚持的心间是一个小小的蓝色「吽」（hum）字。释迦牟尼的形相如皈依境图中所绘。金刚持身蓝色，双跏趺，身佩宝冠及璎珞等，双手交叉胸前，左手持铃，右手持杵。这主尊十分殊胜，其外相是宗喀巴，但其内相其实为释迦牟尼，其密相是金刚持，其体性其实便是自己的上师。主尊的身上每一毛孔内，均有一个完整的净土。

在主尊之右方，为广行派历代祖师；在祂左方，为历代深观派祖师；在祂的后方，为历代加持派祖师，亦即密法诸主要传承的师承；在祂的前方，是与我们有师徒关系的所有师长。

以上说了主尊及其四周虚空中之祖师，现在回头说那十一层莲台。顶上第一层的中央是主尊，其前为大威德金刚，主尊之右为密集金刚，主尊之左为上乐金刚，其后为喜金刚。如果观想力强，可观这些本尊的整个坛城；次者，观坛城主尊及眷属；再次者，只观大威德等主尊单一尊亦可。在第二层莲花上，是无上部其他各本尊，第三层是瑜伽部本尊，然后依次往下数是行部本尊、事部本尊、诸佛、一切菩萨、一切辟支佛、一切声闻罗汉、一切空行父母及最底层的一切出世间护法。在每一尊的顶、喉、心三处，均有白色「唵」（om）字、红色「阿」字（ah）及蓝色「吽」字（hum）。

以上资粮田的观法，尽管衲已十分简化地讲述，但恐怕大家一时之间仍难观出，甚至连许多本

尊之名也没听过。可是，大家必须多参考图片及培养观想力、有耐性地练习。其实，诸佛本来就遍布一切，我们亦不必因观不好而担心祂们没在我们面前。

在观出资粮田后，便观每尊之心放光至十方佛土，召请诸圣众之智慧尊降临融入。

渣 吽 班 嚩

dza hum bam ho

与三昧耶尊融合无二

佛土之诸佛心间化出一套、一套与我们已观出之资粮田形相相同的资粮田降下，共有无量套之多，全融入面前资粮田。在念至「渣吽班嚩」时，便是观想以上之召请及降融的环节，我们必须同时做四个手印。在四手印后，我们要想著面前资粮田已是真正的资粮田了。

在仪轨中，跟著下来是为资粮田众献浴之单元。献浴并非为了诸佛有沐浴之必要，而是为了净化我们自己的罪障。

此间浴室异香馥 水晶为地莹且耀

宝柱生辉具悦意 张悬光灿珠华盖

首先要观想浴室。浴室华丽庄严，四方四门，四角各有一宝柱承托房顶，中央浴池之底为水晶，上有金沙。诵至上段尾句时，观资粮田诸尊如整群鸟般飞降而下。

犹如降诞时 诸天献沐浴 我以净天水 如是浴圣身

唵 沙华 他化加他 阿鼻卡呀加他 三玛呀 丝里伊 阿 吽om sarva tathagata
abhikhayagata samaya shriye ah hum

俱胝圆满妙善所生身 满足无边众生希愿语

如实观见无余所知意 能仁金刚持前献沐浴

唵 沙华 他化加他 阿鼻卡呀加他 三玛呀 丝里伊 阿 吽om sarva tathagata
abhikhayagata samaya shriye ah hum

广大行持传承献沐浴 甚深见地传承献沐浴

修行加持传承献沐浴 传承上师众前献沐浴

唵 沙华 他化加他 阿鼻卡呀加他 三玛呀 丝里伊 阿 吽om sarva tathagata
abhikhayagata samaya shriye ah hum

导师佛陀众前献沐浴 救者正法众前献沐浴

引导僧伽众前献沐浴 皈处三宝众前献沐浴

唵 沙华 他化加他 阿鼻卡呀加他 三玛呀 丝里伊 阿 吽 om sarva tathagata
abhikhayagata samaya shriye ah hum

从自心间观化出无数天女，各取浴池之水为诸众更衣沐浴。

妙香所熏极洁净 无比浴巾拭其身

唵 吽 张木 丝里伊 阿卡呀 比秀达那伊 疏哈

om hum jiangmu sriye ahkaya vishodanaye soha

以上为拂拭圣身之部分，观天女为圣众抹干身体。

以诸最胜妙涂香 香郁遍满三千界

犹如拂拭紫磨金 涂抹光灿诸圣身

此为献涂香之单元，观天女为圣众各各涂上香膏。

轻软滑薄天之衣 于证不坏金刚身

我以不坏信呈献 愿我亦得金刚身

佛具相好自性严 虽不更须余严饰

仍供宝严愿众生 得诸相好庄严身

以上是为圣众献衣之环节，观天女对寂静尊、忿怒尊、现僧相之尊及现居士相之尊各各献上新的合适装束及法器。沐浴前换下之旧衣，全化为黄光融入自己眉心间，作为加持。

由悲我及众生故 以尊神变威德力

乃至我行供养时 尔时世尊祈住世

诵至上段时，观圣众回到资粮田中原位，浴池化为虚空。

以上完成了六前行中的第四支。

◎作七支修持及献曼达供

这部分是第五支前行，其目的是积聚功德及忏净罪障。七支修持为礼拜、供养、忏罪、随喜、请转法轮、请长住世及回向此七者，其中忏罪支是为了除障，回向是为了把其余六支之功德合集发愿，其余均为积集福德之目的。

俱胝圆满妙善所生身 满足无边众生希愿语

如实观见无余所知意 于彼释迦尊主诚礼敬

悲心广大善逝金刚持	胜观帝洛巴及那洛巴
崇德种比巴与阿底峡	修行加持传承诚礼敬
弥勒无著世亲解脱军	胜军调伏军与名称德
狮贤二孤萨里金洲师	广大行持传承诚礼敬
文殊破有无边圣龙树	月称论师大正理杜鹃
善护佛意圣者父子等	甚深见地传承诚礼敬
讲修授业胜主阿底峡	噶当教法祖师松顿巴
四部瑜伽三昆仲等师	噶当上师众前诚礼敬
开创雪域教轨宗喀巴	事势正理自在嘉曹杰
显密教法之主克珠杰	父子传承众前诚礼敬
三皈总摄上师金刚持	应所化机随现知识相
垂赐殊胜共同诸悉地	具恩上师众前诚礼敬
观视一切无边经教眼	贤士往趋解脱胜津梁
悲心所动行诸善方便	阐教善知识前诚礼敬
密集喜金刚与黑汝嘎	吉祥金刚作怖等圣众
无量四续部轮之怙主	本尊海会众前诚礼敬
同心发愿善聚甚希有	菩萨行时恒常为至亲
同一贤劫事业达究竟	于彼圆满千佛诚礼敬
善名珍宝金色无忧佛	法音神通药王释迦佛
广大誓愿密意皆圆满	于彼八大善逝诚礼敬
摧毁集谛黑暗之种子	拔除痛楚苦毒之根本
佛母般若波罗蜜多等	三乘无上正法诚礼敬
文殊金刚手与观世音	地藏王及除盖障菩萨
弥勒普贤虚空藏菩萨	八大近随佛子诚礼敬

善修甚深十二缘起支 自然出生辟支佛智慧
 无所依恃子然自证悟 圣者辟支佛众诚礼敬
 能仁嘱付掌持圣教幢 支生无能胜与林中栖
 金刚息子妙贤时相应 金犍迦诺迦跋黎堕阇
 圣者巴洁拉及罗怙罗 小路宾度罗跋罗堕阇
 大路龙军隐形与不退 尊者及诸眷属诚礼敬
 来自最胜空行刹土中 具有神通神变威神力
 观视修行者如母视子 三界空行众前诚礼敬
 往昔曾于薄伽梵尊前 誓于如法修行诸士夫
 亲许承诺护卫如己子 主从护法众前诚礼敬
 持国主与增长主 广目主与多闻主
 各各将众卫四门 四大天王诚礼敬
 诸凡所应礼敬者 以刹尘数恭敬身
 及以最胜信解心 一切时处咸礼敬
 所有十方世界中 三世一切人师子
 我以清净身语意 一切遍礼尽无余
 普贤行愿威神力 普现一切如来前
 一身复现刹尘身 一一遍礼刹尘佛
 于一尘中尘数佛 各处菩萨众会中
 无尽法众尘亦然 深信诸佛皆充满
 各以一切音声海 普出无尽妙言辞
 广说诸佛之功德 一切善逝我称扬

礼拜分为大礼拜、短礼拜及单单合掌恭敬这好几种方式，它们是对治我慢心的最佳法门。在修礼拜时，应身作礼拜、口诵仪轨中之上述礼敬偈文或礼拜真言等，并在心中生起敬信。在诵至此段时，我们可以离座作礼，或不离座而合掌恭敬代替作礼亦可，但如果想把此仪轨与加行合修的话，此时便必须离座而作大礼拜及计算次数，不可以合掌十万次的方式代替。在观想中，我们可以观自

己化身千万，同时作礼，又或想著自己过往世所有的转生，全化为人身同时作拜。

衲在年少时十分狂野，当时的师父十分严苛，每天都命衲早晚各作一百次顶礼，风雨不改。由于师长之管教严厉，衲后来才算是有了一点长进，该位师长所教的佛法，衲亦一直刻在心上。

礼拜是一种极佳修持，因为它既可积德忏罪及对治我慢，而且对身体健康亦很有帮助。此外，由于我们之肉身来自祖先及父母，以此祖先、父母肉体之延伸品作修持，是对他们最大的利益，所以这也是我们尽孝报恩的一种最佳方法。如果单单为了积够十万次顶礼而心不生敬，当然利益不很大；但如心生敬信地常作礼拜，衲可以保证就算你有绝症也会痊愈。

最胜妙华最胜鬘 伎乐涂香及伞盖

最胜灯烛与燃香 我悉供养诸如来

最胜衣服最胜香 末香聚如妙高山

一切严具皆殊胜 我悉供养诸如来

我以广大无上供 胜解一切诸如来

以普贤行信解力 礼敬供养诸如来

供养是对治吝啬心的最佳法门。以上为供养支念诵内容。由于事前早已供上了供品，此时只须口作念诵及在心中上供即可，不必另行离座上供。

唵 班渣布咪 阿 吽 广大黄金地基 唵 班渣里其 阿 吽 中央为诸山之王 须弥旁周
为铁围绕 东方部洲 南方部洲 西方部洲 北方部洲 东二旁洲 南方二旁部洲 西方二旁部洲
北方亦具足二旁部洲 此为珍宝山 如意之树 如意牛 自生丰收谷灶 珍贵之圆轮 珍贵之珠宝
珍贵之皇后 珍贵之大臣 珍贵之大象 珍贵之骏马 珍贵之将军 珍宝藏之瓶 美母 花环母
颂母 舞母 花供母 燃香母 明灯母 涂香母 大日 大月 珍宝华盖与普方所常胜利幢 中央
具足圆满令喜无遗清净人天财宝 供奉予光荣圣根本大恩师传承历代祖师 尤供奉予伟大上师圣者
之王 善慧能仁金刚持及所有本尊众 我以此作佛土而现作供养 祈请为众生故以悲心作摄受 祈
请于受供后 以慈悲赐予我与遍布虚空周边如母有情众生汝之加持

以花铺盖涂香之大地 须弥四洲日月作饰严

观想为佛陀土作供养 愿普有情受用清净土

自他三门受用三世善 妙宝曼陀普贤供养聚

心取供师本尊及三宝 恳请悲心纳受加持我

依登 古路 勒那 曼达那康 尼呀他呀咪

idam guru ratna mandalakam niriyata yami

在此段中，仪轨加插了一次曼达供养。有关曼达供，仪轨后面会再次述及，现在先跳过不讲。

我以贪嗔愚痴故 由身语意所造作

所有一切诸恶业 我今一一皆忏悔

以上为忏罪支所诵内容。

忏罪必须配合依止心、追悔心、对治力及发誓不再作不善业之决断此四力方会有效。在忏罪时，我们应忏坦无始以往轮回至今的身、语、意所作恶业，如十不善业及破犯居士戒、菩萨戒、密戒及出家戒等之罪业。只要配合四力而一心忏罪，没有甚么罪业是不可被净化的。

如果要把此仪轨与加行合修，诵至此时便是加插金刚萨埵念诵的地方了。欲修三十五佛忏仪轨者，既可把它加插在此单元，亦可加插与前面之礼拜单元后。

十方如来与菩萨 二乘有学及无学

所有一切诸众生 一切福德皆随喜

以上是随喜支内容。

随喜是对治妒忌的最佳法门，而且简单而利大。随喜的对象可以是任何圣者、凡者、自己、他人的过往、现在与未来的大小善业功德。

十方所有世间灯 最初成就菩提者

我今一切皆劝请 转于无上妙法轮

以上为请转法轮支的念诵内容。

本师释迦牟尼在成道后，本来亦未说法，后来因为有大梵天王等劝请，方有因缘为众生说法。虽然释迦牟尼在我们之世界已转过法轮了，但我们仍需劝请别的宇宙中未转法轮的圣者开示佛法。前面讲过，在无人请法之情况下，是不适宜主动作开示的，故此我们应常劝请圣众为众生转法轮。

如果要研究细节的话，准确来说请佛转法轮之对象是指佛的三身中之应化身，因为法身及报身不必我们劝请。

常常请转法轮，会令我们有生生世世生于有佛法之地的果报。

诸佛意欲示涅槃 我悉合掌诚劝请

唯愿久住刹尘劫 利乐一切诸众生

以上为请长住世支。

我们在祈请诸佛住世而不入灭时，是在向祂们的应化身祈请，这并不包括祂们本来就不会入灭之法身及报身。诸佛本来就没有死亡可言，可是祂们的应化身却会因众生因缘而示现生灭之相。

祈请诸佛长住，会令我们自己有长寿之果报。

礼敬供养及忏悔 随喜劝转请住世

凡我所积微末善 我悉回向于菩提

以上是回向支。虽然整个仪轨及全座法尚没修完，但这里是把七支修持之前六支汇合回向。

回向与发愿很接近，但二者并不完全相同。回向是发愿的一种，但发愿并不一定是回向。发愿可以在任何情况下进行，但回向必须是有善根作为「材料」之情况下才可进行。

我们把修持前六支所生功德汇集一起作为种子，为求此种子以后发芽生长，令功德永不失去。

有些人误以为不执著便等于不求功德，这是一种误解。我们固然不为自己之利益而求功德，但却必须为了众生的利益而发愿成佛，而功德及智慧便正是成佛之资粮，所以它们是很重要的。

在七支修持后，我们再一次供养曼达。曼达供养文在仪轨前面已列出，所以并未重复在仪轨中再次印出，只要小字注明提醒。有些别的版本之六前行仪轨把曼达部分放在七支修持之前，这亦是无分别的。

曼达供分为外、内及密曼达供，此处只说外曼达。

外曼达供的意思是把宇宙中的一切供奉。这是一种能迅速积集无量功德的修行，所以阿底峡祖师在年老体弱时，仍一再坚持每天亲手供曼达，而不允其弟子代劳。

在座中的听众是佛学院之学生，所以未必方便供曼达，但各位以后在实修时，尤其是在闭关时，最好能购置一套曼达供具。在关期中，西藏的出家行者一般并不带许多东西入关房，但其物品中必定会有袈裟、一本《广论》、一本《律经》、食具、座垫及一套曼达供盘，由此可见供曼达之重要性。

供曼达分为七供、廿三供、廿五供及三十七供这好几种版本，其目的是一样的，只是繁、简程度有异而已。在仪轨中所印的，是三十七供版本。

曼达盘应购买底盘不少于一手撑开之阔度，亦即大概二十公分左右。供盘用金、银、黄铜、红铜、瓷、玻璃或石造的圆盘均可，视乎自己之负担能力。供物用碎宝石、五谷或米粒均可。这些供物除长期使用而偶需作添补外，并不需更换。

在供曼达时，首先左手握少许供物以避免空手，以这手持底盘，再以右手取少许供物洒于盘上，以右手腕在盘上顺时针方向拂擦三次，又取少许供物再洒盘上，以手腕逆时针方向拂擦三次。在顺时针方向拂拭时，想正在去除障碍。在逆时针方向拂拭时，要想著一切加持正在入己。然后，我们开始诵曼达文，同时先在中央洒上少许供物以表大地，再加上第一环，绕环之内沿洒一圈供物以表铁围山，然后一边念诵每一供品、一边把供物堆满环内范围令其填满，再加第二环，仍把它填满，然后是第三环，最后加上顶饰，此时应刚好念至文中之「中央具足……」一句，再以右手持少许供物而双手捧著砌好了之曼达供盘，把余文诵完，心中观想著整个宇宙，包括文中所描述之须弥山、四部洲、八小洲、日、月及各种宝物等，把它们全供于上师、祖师及三宝。

曼达供的诵文乃依佛教《俱舍论》所说宇宙观而撰写。这与现代被广泛接纳的宇宙天文观不太相同，但这并不是问题，因为我们是为了积聚功德的目的而作曼达供养。

此外，各供品其实有具体方向及位置，我们在洒供物时亦可依其方向与位置进行，这些大家日后可以慢慢再学，目前如上所教地努力做即足够了。

没有供盘的行者，诵此段时应至少以曼达手印作供，同时念诵供曼达文。

◎祈请加持

现在讲到第六支前行。

皈依于上师及三宝之前 启请诸尊加持我之心续 我与诸母一切有情 从不恭敬善知识起 乃至执著二种我相 所有一切 颠倒心悉皆消灭 凡恭敬善知识一切无颠倒心 顺利生起 所有一切内外违缘究竟息灭

诵至此段时，行者应仍然双手捧著砌好了的曼达盘。

此文的大意是依止上师及三宝，为求对道次第的所有章题均得加持而生出觉受，不生颠倒之心及息除一切障碍。

在诵完上段后，把供盘向己方倾倒。

如果欲以此仪轨与曼达加行合修，行者应于此时作许多次曼达供，而非只作一次。不是合修者，作一次即可。若想多做几次，便应在诵完后，把供盘向己方倾倒，再手持光的底盘，重复刚才所教而作下一次曼达供。

跟著下来，仪轨中印有一段略长的祈请文。

具德根本上师仁宝哲 安坐于我额顶莲月上

大恩大德慈悲垂摄持 祈请赐予身语意成就

无上导引师长薄伽梵 补处无可胜怙弥勒尊

佛所授记圣无著大师 佛与菩萨三尊诚祈请

阎浮胜贤顶庄严世亲 证中观道圣者解脱军

住信解地尊者解脱军 启世间眼三尊诚祈请

所行希有神奇殊胜军 以甚深道净续调伏军

广行宝库毗卢遮那师 众生眷属三尊诚祈请

广弘慧度胜道狮子贤 尽持佛授口诀孤沙利

慈悲摄持众生格哇赞	众生导师三尊诚祈请
精持菩提心义金洲师	善承大乘教统阿底峡
显妙道松顿巴仁宝哲	圣教正柱三尊诚祈请
辩才无伦导师释迦顶	总摄一切佛智妙吉祥
观甚深空性义圣龙树	言教顶严三尊诚祈请
显扬圣者密义月称师	月称所传上首大智鹞
佛子第二智鹞大师足	正理自在三尊诚祈请
甚深缘起如实而观察	善承大乘教统阿底峡
显妙道松顿巴仁宝哲	庄严阎浮二尊诚祈请
瑜伽自在具德冈巴华	空性禅定坚固纽素巴
善持一切律藏德玛巴	边域灯炬三尊诚祈请
奋励精勤修行虚空狮	众上师所加持虚空王
断舍世间八法狮子贤	及佛子贤足前诚祈请
菩提心鉴众生如己子	本尊慈悲摄受垂加持
浊世引领众生导师尊	虚空宝幢足前诚祈请
绍法王位尊师博朵华	智慧无有匹敌沙那华
分承菩提心性哲喀华	满众生愿三尊诚祈请
教证权威哲布巴菩萨	教理自在无垢胜贤哲
三界众生怙主仁宝哲	三大长老尊前诚祈请
善持清净戒律桑青巴	戒律般若权威措纳巴
精通如海对法蒙札巴	众生导师三尊诚祈请
娴熟精通深广正法义	一切有福众生所皈依
贤善事业广弘圣教尊	具德上师足前诚祈请
大自在成就者戒律燃	如法依止知识青年光

以胜乘道净续戒狮子 法王高足三尊诚祈请
持希有功德藏桑杰温 众上师所加持虚空王
断舍世间八法狮子贤 及佛子贤足前诚祈请
菩提心鉴众生如己子 本尊慈悲摄受垂加持
浊世引领众生导师尊 虚空宝幢足前诚祈请
无缘大悲宝藏观世音 无垢智慧之王妙吉祥
雪国圣贤顶严宗喀巴 善慧名称足前诚祈请
自在成就圣者曼殊海 言教殊胜如日贤成善
善持耳传教授跋梭哲 最胜上师三尊诚祈请
证得金刚持位法金刚 证成三身法王严撒巴
教证二法权威佛陀智 三大贤哲尊前诚祈请
持教尊者善慧法幢师 与其心传弟子胜宝幢
显扬善道圣者善慧智 三大至尊上师诚祈请
传宏能仁法教语王慈 与其心传弟子善慧誉
犹如大海无垠功德全 大恩上师三尊诚祈请
善慧法王教理善施演 一切轮回众生尽度脱
善慧智弘教尊与慧贤 无等上师三尊诚祈请
贤劫第四佛授教证法 以讲以修持教无与伦
不共大恩根本上师尊 身语意门虔敬诚祈请
教法多闻意解慧增广 双鹿明听二种次第行
所度有福众生除冥日 持教智成足前诚祈请
三世众生依怙所集身 善慧曼殊擅诵格言语
任运成就三学如海意 大恩化身尊前诚祈请
慈心戒律诸等圣财宝 善满心续持教上首尊

四种事业遍满大海衣 至尊上师之前诚祈请
 语王善慧法藏持教柱 广大法业幻化之海洋
 统御三有威德力无匹 尊胜解脱圣者诚祈请
 于佛教中有如佛第二 善持教证正法无与伦
 尊胜法业统理三域者 至尊上师之前诚祈请
 总集一切善慧法王智 清净无垢持教上首尊
 分集无量怙主善智海 大恩上师足前诚祈请
 尽观广大无边经论眼 解脱贤劫众生胜津梁
 慈愍为导善巧方便具 宏法善知识众诚祈请
 愿于具德上师之事行 不起刹那丝毫之邪见
 凡见所作皆善起敬信 师之加持进入我心中

这段祈请文名叫「启胜道门」。它包括了向上至释迦、下至自己师长之历代师承祈请加持。

在诵此祈请文后，便诵《普善德根本》。

一切功德之基具恩主 如理依止乃是道根本
 善了知己自当多策励 以大恭敬依止求加持
 侥幸一次得此具暇身 当知最极难得具大义
 遍诸昼夜相续恒无间 生起取坚实心求加持
 身命动摇犹如水中泡 速疾坏灭之故当念死
 死后如影于形紧相随 黑白善恶业果恒随逐
 于此获定解已罪过聚 纵极细微亦当作断除
 尽力成办一切善资粮 常不放逸谨慎求加持
 受用无饱一切痛苦门 不可保信三有众圆满
 见过患已于彼解脱乐 当生大希求心求加持
 以此清净意乐所引发 正念正知极大不放逸

以彼圣教根本别解脱 作为修持心要求加持
 正如自身沉没有海中 一切慈母众生亦如是
 见已荷负救度众生担 胜菩提心纯熟求加持
 惟具发心若不学三戒 当善了知定不成菩提
 故应发起猛力大精进 学习佛子律仪求加持
 于颠倒境弛散能熄灭 且能如理观察真实义
 由是止住妙观双运道 速于相续中生求加持
 共同净治转成法器已 一切乘中最胜金刚乘
 有缘士夫最上之津梁 速疾顺易趣入求加持
 彼时成就二种悉地本 谓护清净律仪三昧耶
 获得不假造作决定解 纵舍生命守护求加持
 复次续部心要二次第 诸般扼要如实通达已
 勤行四座瑜伽不散乱 如正士语修习求加持
 开示如是妙道善知识 如理修习诸友坚固住
 内外一切中断障碍聚 悉皆速疾消灭求加持
 一切生中不离清净师 恒常受用正法大吉祥
 地道功德完全圆满已 速获金刚持位求加持

这诵文是宗喀巴祖师亲著的，内容涵括整个道次第每一主要章题在内。诵此文有一个传统，每逢有「求加持」数位之句，便把该句诵两遍。

具德根本上师宝 安住我顶莲月座

恳吁大恩垂摄受 赐予身语意悉地

然后，我们观资粮田诸尊由外向内融摄，最后只剩下主尊，主尊又作一百八十度旋转，来临到自己的顶上，但变成了释迦牟尼的形相，其面向与自己面对方向一致。在观融摄时，除自己之在世师长外，余尊皆是化光而融摄入主尊的。本来坐在主尊前方之在世师长，并不化光融摄，而应观为直接嵌入主尊之心间。

俱胝妙善所生身 满足无边众生语

如实尽观所知意 释迦教主诚礼敬

无上导师佛陀宝 无上救者正法宝

无上引导僧伽宝 皈处总聚尊前礼

实设意变无余供 无始积罪尽忏悔

圣凡诸善皆随喜 轮回不空请安住

为众生转正法轮 自他诸善回菩提

四洲须弥日月七珍宝 妙宝曼陀普贤供养聚

供献上师本尊三宝前 恳请垂悲受已求加持

在诵上段时，我们对顶上之释迦作简略之七支修持及短曼达供。

作曼达供时，我们结曼达手印即可。

四种佛身自性本尊师 能仁金刚持前诚启请

离障法身自性本尊师 能仁金刚持前诚启请

大乐报身自性本尊师 能仁金刚持前诚启请

诸般化身自性本尊师 能仁金刚持前诚启请

总摄一切上师本尊师 能仁金刚持前诚启请

总摄一切本尊本尊师 能仁金刚持前诚启请

总摄一切诸佛本尊师 能仁金刚持前诚启请

总摄一切正法本尊师 能仁金刚持前诚启请

总摄一切僧伽本尊师 能仁金刚持前诚启请

总摄一切空行本尊师 能仁金刚持前诚启请

总摄一切护法本尊师 能仁金刚持前诚启请

总摄一切皈处本尊师 能仁金刚持前诚启请

以上这段是一加持极大之祈请文。我们把所有本尊、佛之三身及其它一切圣众，视为与自己上师无二无别而作祈请。

到此时，已修完属前行的六部分了。

◎正行修持方法

现在终于到了一座修持之中央主体了，这便是正行之禅参。

现在衲先讲正行时对任何道次第章题的禅修方法，然后以前面说过之事师教法为例，讲解其禅修方法，以利理解。

对任何道次第章题的禅修方法

我们必须预先决定此座欲修哪章题，而并非任由自心临时抉择或中途更换。修持章目必须顺著道次第之先后而禅修，不可今天修基本的部分，明天修最高的部分，后天又挑修中程度章题。为甚么要依次序先后修呢？这是因为后面章题之觉受的生起与否，正取决于前章题所得觉受。整个道次第的各章题，就犹如一环扣一环般。

在实修时，应以经论所说、师长口授及个人经验合起，把心放在思维、观察及分析课题内容上，仔细地思考课题中之有关教法，以培养出相关之觉受。一旦心散乱了，我们把它轻轻带回来这思维上。至略有觉受及感动时，便把心力尽量专注于此种觉受上。一旦心念不集中时，又再重复刚才所说之观察思维，重新再一次培养出觉受，又再把心停在此上而专注。实修的关键并不是单单把有关教法温习一遍，而是为了让自心与教法合而为一，令心有所改变、有所觉受。

我们不可能在一座之时段中，把整个道次第各章题全修。故此，在一座中应挑其中一章目而专心，以观察及专注交替使用，以生出决定觉受。可是，由于道次第是一连串关联之章题，我们在修某一章题时，应把它之前的其他道次第教法概略地串习一遍，才到此座主题之专修上。在这章题修至有觉受后，下次修便顺移至下一章题，本来章题便成为概略串习之那部分了。我们必须修至对某一章题有所觉受及决定后，方移修下一章题。有一些章题或许只需数座之认真实修便能生出觉受，有些章题则必须有耐性地修很久方能有成。

以事师教法而讲解禅修方法

现在以前面教过的事师部分为例子，讲解正行禅修之方法。

首先我们把前行修完，然后便开始思维经论中及师父口授的有关教法，包括应如何以心依止及如何在行为上承事师长等，然后再想敬师之利益及不如法依止之损失等，从而尝试培养出事师如佛、忆念师恩等觉受及决定，至对师之敬信有所生起之征象时，便专注于其上。以此为例，其他道次第章题亦是如此修持。

结行修持方法

在正修后，我们把仪轨剩下来的部分念诵。

礼敬供养并皈依上师胜者释迦牟尼佛

唵 牟尼 牟尼 玛哈牟尼伊 疏哈

om muni muni mahamuniye soha

以上为释迦名号及咒，应各诵若干次。诵咒后，释迦牟尼融入自己。

愿我迅速由此善 成就上师佛陀已

虽一众生亦无余 悉皆置于彼刹土

以上为四句回向文。

以我恒久精勤所积集 二种资粮量等同虚空

愿为无明有情诸众生 成就佛陀世尊导引师

于未成佛前之一切生 得妙吉祥慈悯垂摄持

具足教法次第最胜道 愿得修成以令诸佛喜

以我解悟道次第法要 以大悲心善巧作引导

愿能净除众生意冥愚 护持佛陀教法于久远

教法胜宝未遍扬之境 或已遍扬却而衰堕地

愿于彼处兴起大悲心 显示弘扬利乐之宝藏

佛菩萨众诸种妙事业 最为殊胜菩提道次第

饶益诸众愿得解脱者 世尊教法事业永流传

成就修行等诸善道缘 净除人与非人诸逆缘

佛陀所嘱示之净行道 生生世世愿能不舍离

以十法行修此胜乘时 如理精进勤勉修持际

愿护法众恒常作护持 吉祥如海普及遍十方

以上为《菩提道次第愿文》。这是另一种回向文。

至此，便正式修完一座菩提道次第之禅修功课。在每一座，前行与结行都一样，只有正行之禅参依修行次第而变。

如果我们作闭关专修，应把每一天分为清晨、上午、午后及晚上四段，每天修四座，但在初入关时，宜先一天修两座或三座，不宜过猛。在每一座上，我们先诵前行，然后把本座欲修之正题前已生出觉受之章目概略串习一遍，再把心力以观察及专注二法熟习，到座尾时便把结行部分完成，然后便可下座。

我们的心一向以来都没经训练或约束，就象野猴子一样习惯了蹦蹦跳跳，所以在开始时是很难

叫它安定下来的。因为这原因，初修时每一座的时间可以定得较短，以下座时尚未生厌为宜，否则令自己以后见到座垫便心生厌烦反而不好。在习惯了以后，这「野猴子」就比较顺伏了，这时每座可以渐次延长，至每座约两至四小时左右。总之，我们应有耐性地练习，慢慢便懂得掌握分寸及松紧尺度了。

=不在座上时应留意的事项

除了在座上修持的时段，我们平时亦要谨慎守好言行，才有利于心之转变。

有些人在座上正修时十分努力，但一下座便倒头入睡，或犹如小学生放大假地狂野，令心马上又散乱了，这是不利于修心的。在闭关时，座与座之间的时间，我们并不松懈，宜多供曼达、持咒及阅读相关之经论等。此外，在道次第闭关时，座上的时段只作主题修持，平时的日常课诵不可在此时段中修，而必须另外在别的空档时间修诵。

在饮食方面，我们应避免过饱或不足。吃得太饱会令人渴睡，太饿则支援不了修行。一般来说，我们应食自己饭量的三分之二左右便足够了，或食用大概能令自己至下一顿饭前不感肚饿之量便足。此外，我们应视食物为维持身命之必需品，不应对它生出执爱。在吃用前，除了在心念中先供养三宝外，我们不论僧俗均可以诵以下之僧人日诵偈文：

于食应存药物想 无有贪欲及嗔恚

非为饱壮及高慢 仅为存身受此食

在西藏的三大寺中，许多努力的学僧，每天仅睡两小时左右而已。在闭关时，我们亦应努力于修持，不应过度睡眠，仅作充足之休息便够了，宜早睡早起，早上凌晨便起床，晚上约十点左右便入睡。在睡眠时，宜尝试以无畏狮卧姿入睡，以身之右侧卧，左腿压右腿上，左手自然地放在身上左侧，右手托头。这种睡姿能令人少梦、警觉及不受魔害。在临睡时，应随力想及日间所禅参之内容以作串习。如果以此种心念入眠，则睡眠也变成了修持。

在别的时候，行者应小心防护自心，尽力不令贪及嗔等念头生起。何事应作、何事不应作，这些我们都要小心观察判断及进行。

以上说完座间之行持宜忌。此虽主要为对闭关者之要求，但仍对日修道次第者适用。

=破除禅参方面的常见误解

对禅参方法，有许多常见之误解。有些人以为修专注之止才算修行，而不把观察修视为真的修行；有些人认为只需修观；也有人以为某些人适合修止，另一些人适合修观察法；也有人认为一切分别皆为执妄，必须在任何情况下都以无分别心而修方是真修。对以上这些误解，我们必须参考佛说之经、印度诸大师之论，辅以逻辑分析，而明了它们的误区。

佛所教的法要之中，大部分必须主依观察法而修，只有少部分主依专注止而修。在道次第各章节上，如敬师、人生难得、六道皆苦等章目，主要必须用观察法而生出觉受。我们先听与读有关教法，生起概略认知，这便是由闻而生慧；然后，我们于自心中思维，所得出之认识乃由思而生慧；最后，我们用观察及专注二法交替，得修所生慧。如果没有闻及思所生慧，必定不会得到修所生

慧。故此，闻与思皆为修行的一部分。如果不利用观察之修法令心改变，如何能生起敬师之心、厌离轮回之心呢？行者必须恒常串习观察而修，方能得到这些觉受。由此当知，不论任何人，皆应修观察及专注二者。缺了专注之止，最后必不能通达教法；缺了观察修，则不会令心有所变动。

=依止上师后修持之次第

以下将讲授的教法，称为「依止上师后修持之次第」。大家必须注意，这一支科判不叫「修持之次第」而叫「依止上师后修持之次第」。这也就是在强调，如果不依止师长而修学，就并非正确的修学方法。

从这里开始将说之所有章节，均为禅参之课目，亦即在禅修正行时必须修持的课题。

这一支分为两部分，先讲为何应善用我们这身命，次讲善用此身命的具体方法。

=应当善用此身命的原因

如果不懂比较，我们不能明白这幸运的人身转生是何等的幸福。如果不知其利用价值，我们则不会明白其可塑性。如果不知其难得，我们则不会有急于马上利用它而修行的决心。故此，首先我们必须明白自己这身命之宝贵性，再说其可塑性，最后讲解其难得之处。

=人身转生之宝贵性

我们的轮回世界分为六道，人间只是其中之一道，且是极幸福的生处。在所有人里面，又分为殊胜的人身及普通的人身两种。殊胜的人身具备了十八种利于修行的条件。这十八种条件，分为免于八种不利修行之情况及十种圆满之修持条件两大类。要明白其宝贵，必须把它与其他可能性作比较。

=免于八种不利修行之情况

这八种情况称为「无暇」，这就是「无闲暇修行」的意思。它们的反面称为「有暇」，亦即「有机会修持正法」之意。

(1) 如果生于地狱中，不分日夜都会受著痛苦，片刻不得休息，所以根本无办法修持。可幸地，我们在此生中并非生于地狱。

(2) 如果生于饿鬼道中，日夜均为饥渴所折磨，滴水亦不能得。在这情况下，谈修行亦不可能。可幸地，在此生中我们并不生为饿鬼。

(3) 如果生为畜牲，连一句佛法都听不懂，所以亦无从学习或修持。可幸地，我们今生并非生为畜牲。

(4) 如果生于欲天，享乐无穷无尽，根本不会想及修行。生于色界及无色界的众生，长期处于定中不起一念，难有修学之机会。这些天界虽然福报比人间大，但却并不利于修持。可幸地，我们此生并非生于天界。

(5) 即使生于人间，如果转生在原始的国境，亦无学佛之机会。可幸地，我们并非生于此等地

方。

(6) 即使生于人间而又生于不落后的地方，但若天生有目盲等残障，对修学就很不不利了。可幸地，我们并非这类人。

(7) 如果生具邪见或生在有邪见的文化中，即使值遇佛法，仍然无法相信。可幸地，我们并非具邪见。

(8) 如果生在无佛教之年代，我们即使具足上述七种条件，仍然无法可修。可幸地，我们今生值遇了佛法

以上这八种条件，后四种是于人类相关的，前四种为不属人类之不利情况。这八条件，要同时凑齐是极不容易的机遇，我们应当庆幸。

前面说过，我们在禅修时，并非单单把这些教法温习一遍，而必须仔细思维，令心有所感动。以上八有暇教法，便是要禅参的内容。我们不应满足于把这些内容速习一遍而已，而必须幻想自己若生于地狱中所受痛苦等，令自己心生对有暇之庆幸，并专注于此感受上……余此类推，以令心有所真实改变，方为有效之修持。

=具备十种圆满之修持条件

这十种条件称为「圆满」，其中前五种与自己有关，后五种则与外在环境有关。

(1) 如果不生为人，就难以有好条件修行。可幸地，我们今生转生为人类。

(2) 我们不只生为人类，且具有足够之智力以作修持。

(3) 我们不单生为有智力之人，且又恰巧生在有佛法之地区。

(4) 曾作杀父、杀母等五无间罪之人，即使修行亦极难有成。可幸地，我们在今生中从未作过这等重大罪。

(5) 即使凑齐了上述条件，若对佛法不生信，仍然无法有成。可幸地，我们对佛法多多少少亦算是信受了。

(6) 我们幸运地生于有佛示现于世的年代。

(7) 并非所有示现之佛均会说法，因为这必须视乎因缘。幸运地，在我们年代示现之本师释迦牟尼曾开示正法，否则我们便无法可修。

(8) 在现今之年代，虽然已值末法，但我们始终还是有幸遇上了清净而传承不曾中断之正法。

(9) 在此年代，我们或许未必真的有缘亲见有人成就之案例，但我们却有许多大师之传记可以阅读，以生出信心。

(10) 在此年代的某些国家，仍然有许多人恭敬修行者，愿意为修行人提供各种顺缘，令我们可

以全心全意地修持。

以上说完十圆满。在技术上而言我们未算具足其中第六及第七点，但我们遇上了师长及其教法，所以这二条件亦可视为权作代替了。第十条亦是我们未必一定具备的条件。在西方国家修行便不一定具备它，但大部分汉地行者可说具备了这一顺缘。总之，这十种条件，我们可说是基本上同时凑足或起码是很接近凑足了，这是极为难得的。在禅修时，我们应仔细参思这十圆满，以求生出觉受。

=人身转生之可塑性

有了这个人身，只要我们愿意付出少许心血，便能令以后的未来世不堕于三恶道，或者令我们超出轮回，甚至还能成就无上的佛境。退一步说，如果我们只希求来生转世为富人，或求长寿、健康等，亦可以透过此身修行来达到目的。生于天界的众生虽然享乐，但却无从修法；即使生为人类，也不见得全都有这么有利的修行条件。

如果一样东西十分宝贵，但却并无具体利用价值，它仍然是不值得我们过度重视的物品。可是，我们的今生及此身，不单同时凑足了前述之十八种黄金条件，而且极有用处，所以我们必须好好珍惜这个大好机会呀！

=人身转生之难得性

我们的人身，不单宝贵及极富利用价值，而且难以再次得到。为甚么说人身难以再得呢？我们可从其因、比喻及数量计算这三角度来说明。

要想得到人身，必须作很完美的持戒修行，并广积布施功德，否则绝不会得到。我们自己计算一下，此生中我们曾作多少恶业呢？我们何曾完美地持戒呢？老实说，不要说所有的戒律了，就连一条妄语戒我们亦肯定未曾能完美地守持。只要诚实地盘点一下，我们便心中有数，自然会知道来生难以再得到具足十八条件的人身之果报，甚至连不堕地狱亦不敢保证。

我们幻想以下情景：在无边的海中有有一只盲眼的老海龟，它每隔一百年才从海里浮出水面换气一次；在这大海上，有一个像游泳池救生圈形状的物体随处漂流。如果说有一次，这海龟在浮上来时，它的头不偏不倚、刚巧就穿过了这个环，这种机会有多大呢？这绝对是几乎不会发生的情况！在这比喻中，大海是六道轮回，我们便是老龟。我们的眼正受烦恼及业力所蒙蔽，所以我们是盲的。老龟一百年一次浮出水面，表喻我们在轮回中只会偶尔生于人间。小环到处漂流，正似佛法并不长期住于某世界中的实况。刚才我们心中算过了，如果盲龟长期浮在水面，遇上环的机会或许还比较大，可是它偏偏一百年才出来一次；如果它有目标地刻意找寻，也许找到小环的机会较大，可是它偏偏是瞎了眼睛的；如果小环长期固定在某处，二者双遇之机会又或许较大，可是它偏偏是随浪漂流的。所以，我们可以得出一个结论，老盲龟几乎绝无可能恰巧地把头无意中穿过了小环。在无边轮回中，我们极少机会得人身；在这世界中，极少时间有佛法。可是，现在我们正刚好生为人类，又遇上了佛法，竟然奇迹地同时凑足了十八种条件，这不是极为难得吗？再没有什么比这更难得的了！再次得到同等人身，是最渺茫不过的机会了。

在六道之中，并非六分之一的众生转生于人间，转生为人的机会率亦并非六分之一。在轮回之中，生于三善道的众生极少，生于三恶道的众生占了大部分。在三善道中，生为人类也极少。在人

类中，具足十八种条件的人为少，不具条件的人占大多数。从前有一位喇嘛，他有许多汉族弟子。有一次，这喇嘛在讲菩提道次第教法。在他讲到人身希有难得时，碰巧他的一位任汉地武官的弟子来访。这弟子在喇嘛讲完经后，便对喇嘛说：「师父！您在西藏居住，说人身难得希有，我是可以理解的。可是，请您别再说这些没见识的话了，免得让人笑话嘛！师父您没去过汉地而已，那里的人可多呢！」这件事成为了流传下来的一个典故。事实并不是这样的！我们可能以为人类数目很多，但只要我们比较一下全世界人口数位与昆虫的数位，便知道人类其实相对之下数目极少，何况我们还未计其他畜牲、地狱、饿鬼及天界众生的数位呢！在宇宙历史上，要许多万个劫之中，才出现一次能有佛示现的劫。在这劫中，亦只有极短一瞬有佛住世，何况祂还不一定会说法。只要我们生早一点或生迟一点，即使生于此世界为人，亦遇不上佛法。在这地球上，佛法昌盛的地区少，不信佛的国家为多，即使生于这地球，能又生于有佛法之地区亦不易。

以上讲完人身之宝贵、其意义及其难得性。我们既得了这样的人身，却只懂把一生虚度在忙于衣食住行上，就与畜牲无异了，而且完全浪费了这大好机会。在过往生，我们曾极努力地持戒及布施，方得到在今生转生为暇满人身之果。距离成佛之目的地，这就似是已经登上了半山了。在这时候放弃，是最可惜不过的。现在不用这大好机会，尚待何时呢？透过参思以上三点，我们便会有了动力，使自己不敢虚度人生。

=善用此身命的方法

在体悟到必须珍惜人身后，我们便自然会想令人生过得有意义，令未来生可以得益，故此我们便需要学习修行的方法。修行的方法有许多支，五花八门，我们有必要首先对佛法之全部有一个轮廓性的理解，然后才正式进入逐一法门的详细修学阶段。若在一开始时缺乏了整条道路之轮廓性理解，修行便极易有错乱了。故此，善用此身命的方法这支首先讲授成佛之道的概况，次说成佛之道详细开示。

=成佛之道概说

这一支分两部分讲述，首为佛法与三士道的关系，次介绍以三士道作骨干的修学模式。

=佛法与三士道的关系

本师释迦牟尼在二千五百多年前，曾经在我们的世界中开示佛法。这些为利益众生而说的佛法虽然有极多卷，但其实不外乎三种层次，亦即下士、中士及上士道。有些人并不见得马上希求超出轮回或成佛，而只满足于下一世不堕入地狱、饿鬼或畜牲道受苦。这些人我们称为「下士」。为利益这类根器的众生，佛陀教授了包括十善业等法义。此外有些人，并不满足于转生在天、人或修罗道，而希望究竟地从六道轮回中解脱出来、永久性地离苦。这些人被称为「中士」。为利益这类众生，佛陀教授了戒、定、慧这三学处等法义。再有另一些人，不单为求自己脱苦，更进一步希望所有众生皆得乐离苦。这些人我们称之为「上士」。为利益这类人，佛开示了六度及四摄等菩萨道修行法门。

下士修行的起因是因为怕三恶道苦，其修持方法为十善业等，其目的地为三善道。中士的修行起因是厌轮回苦海，其修行方法为戒、定、慧三学与一切下士道的法门，其目标为解脱轮回。上士的修行起因是不忍见其他生命受苦，其修行方法为六度及四摄等法门与一切中士道及下士道的修行

法门，其目的地为圆满之佛陀境界。由上述所说的可知，中士发心者亦必须修下士道的法门，上士发心者更必须修完下士及中士二道的所有法门。这样的话，修下士道内容的人，便有三种可能性了，一为以下士的动机修下士道的人，二为以中士发心修下士道的人，三为以上士发心修下士道的人。依此道理，修中士道法门的人亦分两类，一为以中士发心修中士道的人，另一为以上士发心修中士道的人。这里说得似乎十分复杂，其实一点也不难理解。衲打一个比方：我们幻想在成都有三个旅客，甲想去拉萨，乙想去昌都，丙则只想去康定。从成都去拉萨，要先经过康定，再经过昌都，最后才能走到拉萨。四地是在同一条路线上的。虽然甲想去拉萨，但他必须由成都出发，先走遍由成都至康定的路，再走由康定至昌都的路，才可以走上由昌都至拉萨的最后一段路。乙虽然想去昌都，但他亦必须由成都出发，先走由成都至康定的路。这三人相约一同上路，三者均由成都出发，但甲以最远的拉萨为目标，乙以中途的昌都为目的地，丙则满足于到达康定。在由成都至康定的路上，三人走著同样的路，但甲却著眼拉萨，乙则心想著昌都。甲好比上士——他虽以佛境为目标，但他必须先与乙及丙走过同样的道路，只有尾程是他孤身上路的。乙好比中士——他不可能直接只走由康定至昌都的路，而必须与大家先一起先走丙的整个路程。丙好比下士——他只想到达第一站。所以，下士必须走下士道，但中士及上士也必须先经历下士道的内容。下士发心者，在走下士道的修持道路时，称为「正下士道」。以中士或上士发心，因需要而先走下士也要走的下士道时，称为「共下士道」。「共」字的意思是你并不以此为目标，但你必须先经历它。「共下士道」的意思是，这条路不论你著眼上士或中士之目标，你都必须先走的第一程。举个实例：上士以成佛为目的，但他亦必须修十善业作为基础。在他修十善业时，这称为「共下士道」。下士以三善道为目标，要修的也同样是十善业，但这称为「正下士道」，因为这正是他主要应修的内容。这第一程依旅客的心中目标，而称为「共下士道」或「正下士道」不等。有关「正中士道」及「共中士道」概念上的分别，也是同一道理，恐怕不必再多说了。今天在座的人大概都自视为大乘弟子，此亦即上士发心。可是，我们仍必须先修与下士共通的法门，然后修与中士共通的法门，否则虽有上士发心，却根本不可能走入上士的道路。在我们修下士道内容时，由于我们并非以下士发心去修，所以我们并非正下士，而是在走共下士道。在修四谛、十二因缘及三学等教法时，我们亦是以上士、大乘的发心去修这与中士共通都必须修的内容，所以这是在走共中士道，并不是说我们变成了真正的中士。

道次第的三士道，其实就是以修行先后次序排列的大乘与小乘的一切教法，其中包含了广行和深观两派教法，也统摄了经、律、论三藏所有法要，无所遗漏。

=以三士道作骨干的修学模式

首先我们讲述三士道的内容大纲，然后再说这样地依次教授的原因。听完这部分后，在座各位便会对道次第佛法有了一个粗略的认识，在再后来的部分便是依次详细讲授具体细节而已了。

◎三士道内容大纲

三士道共通的教法，是要首先见人身难得及生死无常，生起对未来去处关心的心，培养出对三恶道苦的畏怖，而对十善业、皈依及业果等作修持，以积福忏罪。这些属于下士道部分。建基于此基础之上，我们思维轮回之苦，从而生出对六道之厌离心，再修持戒、定、慧三学处。这是中士道的部分。在以上基础上，我们再修习生起菩提心，为不忍见众生苦而发愿成佛。这种心必须依赖下士道及中士道部分作为基础，否则无从生起。在这心一真实生出的一刹，我们便列入菩萨之列而堪

称「佛子」了。然后，我们依仪轨受愿菩提心戒及菩萨行戒等，好好学习这些戒律的修持方法，并视它比自己的生命更为重要，宁死亦护持此等戒律，同时作布施、持戒、安忍、精进、禅定及般若空性之修行，更可进一步入密乘之门。密法对师徒关系之要求犹胜显部，故必须谨慎而行。如果要修学密法，必须依止金刚上师而如法求得圆满传承灌顶及讲授。密法分为事部、行部、瑜伽部及摩诃无上瑜伽部。此为上士部之大纲。

以上是依三士道的分类而略说成佛之道。在此时候略说，是为了让弟子在心目中犹如有一张地图，以后再详细逐一讲解每一章题时，大家便不致在茫茫教法大海中迷失方向。大家千万要留意，以上各章题的先后次序是十分重要的关键，环环相扣。我们必须对这些法门逐一生起觉受及实行。在座中对佛法理解较浅的人，或许对其中一些章题必然感到陌生，甚至连其相关名词亦未曾听过。在详细讲说时，衲会解释它们的意思及修持方法，所以现时毋须过分担心跟不上衲所说的内容。

◎按照三士道而依次教授的原因

刚才所说的乃三士道之内容轮廓，现在所要讲的是为什么要用三士道的模式来作教授。原因有二，一为由其利益来说，二为从其意义上来说。

◎按照三士道而依次教授的利益

上士道的修行内容必须依赖于中、下士道，其发心之生出与否亦取决于有否中、下士道之发心为前行。我们最终欲引发的是菩提心，但如没有出离心，便不可能生出菩提心，而出离心又建基于对三恶道之畏惧。有心修上士大乘道者，如缺了中、下士二道之基础，根本发不出真正的菩提心，所以亦当不成上士。在具体行持上，即使有菩提心的人，亦必须修十善业及三学等。虽然大乘上士道最为殊胜，但若缺了中、下士道之基础，根本不可能进入上士道。故此，不但中、下发心者必须修中、下士道，上士发心者亦必须依次进行下士道及中士道之修持范围。把修法者分为三士类别，重在依著正确的先后次序教学。

◎划分三士道的意义

既然下士及中士道的内容是上士所必修项目，为何不索性把它们统一为上士道呢？划分为三士而非只一上士有两种意义。首先，这是为了防止未真正发起殊胜之菩提心者妄称自己为「上士」、自以为是很了不起的大乘修行人。第二个原因是，如果只讲上士道发心，对中等及下等根器的人便不能应机了。划分为三士道后，下士及中士根器者便各得其所，对上士亦同时利益。故此，以这种划分方式来教学，便可以同时利益不同根器的行者。

◎成佛之道详细开示

现在开始将讲述的，是三士道各别范围的相关详细开示。

◎共下士道

菩提道次第教法是十分清晰及条理鲜明的教法。在共下士道部分，首先讲其修学内容，次讲授判断生起了共下士道之准则，最后破除对此部分教法之常见误解。

◎共下土道之修学内容

某一事件之成就，必须先有希望做成此事的心，然后依正确方法进行。所以，共下土道修学内容先教授利益来生之必要性，然后才教利益来世的具体方法。

◎利益来生之必要性

前面讲过，人身十分难得及珍贵。可是，如果有一样宝物很难得、很珍贵但却可永久拥有，我们便并不急切地需要利用它。人身却并非如此。它不但宝贵而难得，而且极快便会消失，未来生之处境堪虞。

现在衲先讲解人身快将失去的道理，然后才带领大家分析未来生的处境。

◎生死无常

区别佛教弟子与非佛教徒，要看是否真心皈依。区别是否大乘行者，要看其人有否菩提心。区别是否真修行人，要看他有否念死无常。所以，参思生死无常是极重要的修行。在现今年代，有许多人自视为佛教徒、修行人或大乘行者，但他们却并无皈依心、念死心及菩提心。衲知道许多汉人尤其忌讳谈及死亡，但其实死亡并不可怕，最可怕的是在生与死之间并没做过什么有意义的事。谈及死亡并不会令你早死，避免这话题亦不会令你延寿。一个要上路的人，会提早打点行李；同样地，既然我们必然会死亡，不是很应该提早对它有所理解及准备吗？多念及死亡，会有许多利益。不念死无常，对修行人来说，会有很多损失。

◎不念死无常之损失

对修行的道路来说，不念及生死无常，有许多大损失，它们可被归统为六点。

(1) 如果不念死，我们便不会有修行的决心。有生必有死亡，这道理仿佛谁都明白，但事实上是否真的如此？恐怕不是！我们总会在心底里避开这个令人不快的话题，仿佛自以为永不会死，终日营营役役地做许多与今生名、利、衣、食、住、行有关的琐事，耗费一生光阴，并浪费了这个千千万万年也难得一遇的人身。

(2) 不念死的人即使念及修持，亦不感到其逼切性，而只会一味拖延，空有一个薄弱的愿望，最终亦无所成。以前曾经有一个大师，他在老时感叹说：「最初二十年，我根本从未想及修行；‘我该马上开始修行！’这句话，说著、说著就过了另外二十年；‘现在很迟了，再不修就没机会了！’这句话，我又说了二十年。就这样，我虚度了一辈子，至今尚未开始修持！」衲有一个徒弟今年七十多岁了，他还在对衲保证：「我趁年轻再做几单生意，然后便会好好坐下来狠修！」，衲总感到他的想法很可笑。

(3) 有些人虽不念死，但也偶尔作少许像修行的事。可是，如果没有生死无常之觉受作为动力，他们的修行只是为了世间之目的，并非真的修持功夫。所以，不念死的人，其修持亦只是表面功夫，算不上真真正正的修行。

(4) 如果不念死的话，就算我们尝试作修行，亦无法决绝地痛下苦功。

(5) 如果没有生死无常之觉受，我们肯定贪著现世，连带亦生起种种烦恼及业。

(6) 在最后临终时，如果一生中并未念死而修持正法，必定后悔莫及，而且还要面对死亡的极大恐惧。

◎念死无常之利益

前述不念死之损失有六点，念死无常之益亦有六点。佛陀在印度鹿野苑初次说法时，便开示了生死无常的道理。在佛陀于印度拘尸罗什临入灭时，其最后的教授亦是生死无常的道理。由此可见，生死无常是极重要的教法。

(1) 不论是三士道之最初部分，乃至密法之最高部分，无一不依赖于念死无常作为动力而成就。因为这个原因，佛陀在《大涅槃经》中说：「在一切野兽的脚印中，以大象之足迹为第一；在一切佛法的体悟之中，以体悟生死无常为第一！」在僧人的浴室中，会依戒律而绘上骷髅图案，亦是因为念死无常的利益极大之缘故。

(2) 念死不但利益大，而且是极为威猛的一股力量。

(3) 在初入门时，念死是牵引我们修持的因。

(4) 正在修持时，念死是我们持续的动力。

(5) 快成就之际，念死是那最后的策励，在背后推我们一把，令我们踏入究竟成就之门。

(6) 念生死无常的人，自然会好好地修行，令自己在临终时无憾而往生。

◎参思生死无常之正确态度

世俗上的人都贪生畏死，不愿意与亲人及财富等分离。也有些人在面对某些情况后，仿佛对人生有所改观，变得十分消极。他们心想：「反正到头来也只不过一死，我根本没必要努力做甚么！」这也不是我们欲达到的觉受。单单怕死而什么都不做，是没有任何意义的。我们禅修生死无常而欲培养出的觉受，并不是世俗人怕死贪生的心。我们欲生起之心，是那种令我们积极于争取每分、每秒来修行的念死心。在这种觉受之基础上，我们并不害怕死亡之本身，而是害怕在死亡前未能切断烦恼及业，所以便有了一种积极性、迫切性，这才是我们要培养出的对象。正确的念死觉受，不但不消极，反而正好是令我们积极地狠狠修持的推动力。

◎参思生死无常的方法

单单知道自己将死或者看一看这方面的书，并不等于念生死无常。念死是指透过禅参，令心中生起真实之觉受及体验。哪到底如何禅参生死无常呢？这有许多种方法，但宗喀巴祖师所教授的独特方法尤为有效。这种方法有三根，每根有三支。透过禅思这三根共九支，我们生出三种决断心。

◎死亡之必然性

第一支是参思死亡的必然性。我们分为三方面来参想它。

(1) 不论我如何逃避，也不论我如何健康，死神必将找到我。世上有史以来的大君主、最强的勇士，乃至佛教中极有神通的大师等，最终都死亡了。到底有谁曾战胜死神而逃离了最终死亡之命运呢？答案是没有！现在我们高高兴兴地在听法。可是，今天在座中的人，在五十年后恐怕所剩无几。在八十年后，在座的人中肯定无一个还活著。

(2) 自出娘胎以来，我们其实在一步一步地走向生命之终点。每一次呼吸、每一秒的过去，我们又接近了死亡一步。正在我说这句话的此刻，我又走近了一步。即使在我们的睡梦中，寿量的计时器仍然在跳动倒数，有减无增。

(3) 今生只有几十岁左右，但未来将拥有的转生却几乎无限。在今生，如果我致力于现世的福乐，顶多亦不过能享受几十年而已。可是，比起无穷无尽的未来转生，这几十年根本不算什么。在今世的福乐及未来世福乐之间，绝对是未来世的福乐更为重要。要利益未来世，便必须修行。可是，我们的寿量本来就不太长，如果我们细心盘算一下的话，更会知道自己修行的时间无多。假设我有六十岁寿元，首二十年不懂修行，次二十年忙于生计，最后二十年老了，纵使想修也力不从心。在一生中，三份一时间在睡眠中渡过，其他三份二时间我还要上班、做饭、玩耍、如厕、聊天、看电视等等，我还剩多少时间可供修持呢？

透过禅参以上三支，我们便会生出「我迟早必死！」的觉受，而生出「我必须修持！」的决断心。

◎死期之不定性

现在讲第二根——死期之不定性。在三根中，此第二根至为重要。

(1) 如果我们能预知死期，尚可到差不多时候才努力修行。可是，死亡虽必然，死期却不定。死亡之先后并不依年纪而排序。有些人二十多岁便死了，有些人未成年便死了，甚至有许多胎儿未出娘胎便夭折了。明天及死神这二者间，何者先来我们也不能肯定地保证！在一年后的今天，或许某些今天在座的人已往生了。这是说不准的。

(2) 外在的生存环境，其实并不利于我们活命。任何的一种小病，便足于夺去我们的命。极小的一个天灾，也可以夺命。

(3) 我们的身体本身就十分脆弱，就像放在户外的一根燃点了的蜡烛，随时可以被吹灭。我们的身体也似漂在大海上的一个小泡沫般脆弱，能存活至今已算是一个奇迹了。

透过禅参以上三支，我们会生出「我必须抓紧时间马上狠修！」的决断心，其他一切世俗琐事便相对变得微不足道了。

◎于死时除佛法外无一能助

然后我们修持第三根——于死时除佛法外无一能助。

(1) 我们穷一生追求财富。在死时，我能带走财富吗？财富对我的死后处境是毫无帮助的。

(2) 在生时我们的诸多亲友或许能为我们提供少许有限的援助，但在我躺在病床上等死时，他们

是爱莫能助的。除了掉眼泪以外，他们什么也帮不上。

(3) 我们尽一生保护自己的身体，百般呵护。到头来，我们连这个至为珍贵的肉身也带不去。

透过禅参以上三支，我们会生出「单单害怕也没有，我必须努力积集善行！」的决断心。

此外，我们还可配合其他方面，例如幻想临死之无奈情景等等，以生出坚定的体验。

若于努力修了很久后，仍不见有所觉受及进展，我们应暂停禅思而作积功德及忏罪业之修持，祈求上师加持生出觉受，然后才回到本来之禅思上。

◎展望未来生之处境

人死后并非如同灯灭，而是另复再有轮回转生。死后轮回之去处，共有六种可能性，亦即天、人、修罗、地狱、饿鬼及畜牲道。在这六种可能性中，并非任由选择，亦非由上天决定赏罚，而是由自己的业力所感召的。既然我们先前已生出人身难得及生死无常之体验，现在便有必要关心一下自己未来的处境。善业感召三善道转生，恶业感召三恶道转生。我们自己想想，自己尚曾作过什么大善行呢？即使做过，恐怕亦是与不善世俗念混杂而作的，所以它并不纯净。既然我们并未修善，未来之处境甚为堪虞。由于此原因，在共下士道教法中，强调六道中的较为痛苦的三种生命形式——三恶道。

现在分别讲述三恶道之苦。在实修时，我们不可止于温习一下其内容而已，而必须幻想自己身在其中，亲历其大苦，从而生出觉受，否则绝无利益。

◎地狱道之苦

在六道之中，以地狱道之苦最可怕。有关地狱之描述，不单在《广论》中详述了，亦见于《俱舍论》及《地藏经》中。

地狱有十八种，即八个热地狱、八个寒地狱、近边地狱及孤独地狱共十八。有些人会问：「这些地狱到底是真实有或是唯心造的呢？」除孤独地狱外，其他地狱是众生之共业所造。对生于其中的人来说，其痛苦是真实的，所以大家千万别以为「信则有不信则无」，否则有一天便会后悔莫及。

生于地狱中的方式并非胎生，也不是由卵生，而是变化生出的。地狱道的众生寿量极长，其中以生于等活地狱的众生寿元最短，但这也有许多亿年之长。

甚么众生为生于地狱中呢？大凡造作如杀生等十恶业者，均有可能。粗略的说法是，最重恶业者感生地狱，中者生为饿鬼，轻者生为畜牲。这只是极粗显的解释。要细致一点说的话，某些类别之恶业便会感生某一道，譬如说杀生者多感地狱果、吝啬不施助者感饿鬼道之果报。这些都是自然的因果定律，并非上天安排的惩罚。如果转生在地狱之中，我们能怪的只是自己。

◎热地狱之苦

热地狱有八个，分别为等活地狱、黑绳地狱、众合地狱、号叫地狱、大号叫地狱、烧熟地狱、

极热地狱及无间地狱。

等活地狱是八热狱中痛苦最少的了。在此地狱中的众生，每一昼夜中会互相砍杀而昏死一百次。在每一次昏死去时，虚空中会传来声音说：「起来吧！」，它们便复活过来，又再遭遇下一次的被杀。

在黑绳地狱中，由其中众生业力所化现之狱卒，会把它们绑在烧红的铁板上，以烧红了的铁线在它们赤裸的身上烙出印记，然后再依这些烙痕切割身体。在人间，如果我们切断了手臂，受的只是身体伤口之痛，断臂由于脱离了身体，其本身并无感觉。在地狱中却并非如此，断臂仍有自己的感官，这些感官在肢体分离后，仍与心识相连，故此痛苦便变得增大许多倍了。在被切割后，地狱众生并不真正死去，而因业力而复活，又再度被行刑，其苦不堪想象。

在众合地狱中，有情被赶至两巨石之间，被巨石压至粉碎，然后又回复原状，又一次被压杀。这些大石头，正是过往业力所感召的。譬如说，如果我们曾以两个手指头把虱子挤压死，又假设我们因此业而感召众合地狱之果，在此地狱中所见的巨石，便会是两块形如指头的大石。

号叫地狱的众生被关于铁屋之中，屋子被四方八门而来之烈火烘烤。

大号叫地狱的苦与号叫地狱相似，只有痛苦倍增之分别而已。

在烧熟地狱中，有情被烧红的铁棒贯穿身体，再被投入熔铜液中煮烂，待身体因业力而马上复原后，又再被同样地虐待。

在极热地狱中，有许多不同的痛苦，难以详述。总之这个地狱的苦，比烧熟地狱还甚。

曾作如杀父、杀母等最重罪业者，会生于无间地狱。在其他地狱中痛苦固大，但也偶尔有间断喘息之机会。在此地狱中，连这种机会也没有，故称「无间」。在无间狱中，众生长期处于烈火之中，被烧得连火焰及身体也区别不来。

◎寒地狱之苦

寒地狱亦有八个。分别为庖地狱、疱裂地狱、额嘶咤地狱、赫赫婆地狱、虎虎婆地狱、裂如青莲地狱、裂如红莲地狱及裂如大红莲地狱。曾作不施予衣服以致令别人的生命冻死的业因等的人，便会感召生于此八地狱之可怕果报。

在庖地狱中，众生长期暴露在寒风露地中，并无日、月或火光给予任何温暖，以致体长冻疮。众生在这种环境中，要受苦许多亿年。

在疱裂地狱中，寒冷度更甚于庖地狱，以致身上的冻疮会被冻至爆裂。在这样的环境中，众生要捱比庖地狱众生更长二十倍的时间之苦。

在额嘶吒、赫赫婆及虎虎婆地狱中，有情更被冻至僵立，动弹不得，就这样地捱苦几百亿年之久。此三地狱之命名，源出于其中有情在不能动弹时喉间所发之微细呻吟。

在最后三个地狱中，有情之身体更被冻至裂开，露出状如莲花的伤痕。此三地狱之命名，源出

于其中众生身上的冻裂伤痕。

◎近边地狱之苦

近边地狱位处热地狱之周边。受此地狱苦的人有两类，一为因业力稍消而逃出热地狱者，另一为因个别业力因缘而直接生于近边地狱者。这个地狱虽算为一个，但却有四重。

第一重是糖煨坑，其外表像一个普通的炭坑，但其底下却是烧红了的炭块。有情为著逃走，被逼步入此炭坑中。在脚一踩下去时，便会皮焦肉烂，但在一提起脚时，皮肉又会还原。在这痛苦中，有情必须经许多年之步行方可超越，但在步出此坑后，只会面临另一重痛苦——尸粪泥。

尸粪泥就似一个发出极度腐臭的沼泽，里面有啖人的恶虫。有情在走入这沼泽后，只有头部露出泥面。

在利刃道中，其路均似锋利的刀刃，令步行者皮开肉烂。在这里有铁狗啖吃有情，又有落叶如刀片割身的怪树等。在走至铁刺林时，有情会幻听到树顶有亲友叫唤，然后便如被催眠般爬上树顶，受铁鸟啄食眼睛，十分可怕。

◎孤独地狱之苦

孤独地狱并不因众生共业而现，而因众生个别之恶业而生。这种地狱之地点及形式均不定，很难详作解释。有些时候，我们会听说有人在无意中打碎了大石而发现石中有怪生物等奇闻，这便是孤独地狱的案例。这些生物被困在石中不得动弹、饮食，或许达几十万年之久，其苦不堪想象。

◎畜牲道之苦

在三恶道中，对畜牲道的苦我们比较容易想象得来。

畜牲分为许多种，有卵生的、湿生的及胎生的出生方式，其寿量有长至以劫计算的，也有只活一天的。有些畜牲是我们常见的，例如狗、猫、牛和马等，也有些我们并不常见，例如海中的鲸鱼等，更有些畜牲道的众生，例如龙族等，是我们见不到的。被畜养的畜牲，常常受到鞭打、劳役及被宰杀等，对这些情况我们大概并不会感到陌生。在野外的生物，长期受著饥渴、寒热的痛苦，又要长期地逃避其他天敌以生存，其恐惧并不难想象。

◎饿鬼道之苦

生于饿鬼道的各别业因，是不肯施舍救助其他众生，或者别人欲供奉寺院，我们却加以阻止，令其不作供养等恶业。曾作此类业因的人，不单会生为饿鬼，且在业力尽后再次生为人时，亦会遇上贫困、被盗等倒楣的遭遇。有关这一点，在说业果时会详细讲及，现在先跳过不说。

饿鬼道的众生是胎生的，其寿量可长达几万人间年。在每一胎中，饿鬼母会生出数百鬼子。这类众生偶尔亦在人间野外活动，所以我们有时会听说有人在田野间遇到饿鬼这类的奇闻异事。

饿鬼道有很多种类，其共通之苦是近乎无尽期之饥渴，此外它们亦如人间一般，有恃强欺弱的情况，所以大部分饿鬼都被其道中之恶者欺凌。

外障饿鬼因其业力终日寻不得食，或偶尔在饥渴中遇见有食物或食水时，一待走近时，便有幻化的士兵守卫著令其不得接近，以致受到极大的身心痛苦折磨。

内障饿鬼的生理结构很奇怪，有的长有喉瘤，有的口部极小犹如针孔，令食物不能下咽，有的肚大如山，食甚么都不能满足，也有口中喷火的饿鬼，其口中的火令其不能进食。

饮食障鬼因其业力，食品在它们的眼中会幻化为武器，一见食水，水便变为脓血或熔铜，令它们无法进食。

以上说完三恶道之苦。单单听闻它们并无太大用处，单单思及它们也效益不深。如果只重复地温习其内容但不禅参，或许反会令我们生厌，说出：「这些我老早就听过许多篇啦！」一类的说，而并不加以重视。在禅参时，我们必须幻想亲历其苦，才能生出觉受。譬如说我们想象一下在寒冷的冬季，如果赤身站在屋外一天，会是什么样的滋味，然后再想，如果生于寒地狱中，冷度更低许多倍，更要受苦几百亿年之久。如此地观修，我们便会有所觉受。

◎利益未来生之方法

在共下士道里面，培养出欲利益未来生之心愿后，便要学习及成就能利未来生之方法。这方法有两部分，一为修皈依，次为知因果。

◎皈依

甚么叫做「皈依」呢？「皈依」就是把我们的命根至心托付、一心依止的意思。在世俗上，有些人托赖钱势及名位等。在宗教上，有些人皈依三宝，但也有人皈依世间天神，乃至龙族或饿鬼道众生等。在这里，我们所说之皈依是指以正确的皈依态度而皈依正确的皈依对象。许多汉人一听到「皈依」这个名词，便以为是指一个仪式，其实这是指依止之心态。正确的依止是入佛教之门的门槛，所以它极为重要。

要说皈依，必须分四支讲解，首先讲正确的皈依动机，次说正确的皈依对象，再说修持皈依的方法，最后讲皈依后应注意的事项。

◎正确之皈依动机

现在所说的部分极为重要，大家必须提醒精神来听闻。判别是否真正佛教徒，要看有否真正的心皈依，而真正的皈依，端赖有否生出正确的皈依动机。若缺了动机或缺了清净而正确之动机，我们的皈依便非如法的皈依。在《广论》中，单单讲皈依的部分就有十多页，足见其重要性。

合格皈依的因有三重，分别呼应下、中及上士道。下士发心者，知道人死不如灯灭，而经观察又知来世处境似乎不妙，便思虑：「谁能救我！」他们明白到唯有三宝能救助他们于三恶道厄运之能力，以此心寻求庇荫。这是下士之皈依因。中士者，因见苦谛及集谛与十二因缘等，便明白到就算能生于三善道，仍然并不够彻底及安全，所以他们欲求解脱。谁有能力令他们脱出六道呢？唯有三宝可以！故此，他们以这动机作为皈依因。最利根者，见众生苦而心生不忍，欲求最上之智慧、悲心及能力来救助度生。为著这目的，他们必须依赖三宝而求成佛。这是大乘或上士之皈依心。以上三重皈依心的依止对象不变，只有依止动机上的不同而已。修持皈依的人，依自己根器及心量大

小，而有不同的皈依因。

此外有些人，只是为了求财、求子女或求健康的心去皈依三宝，甚至有强盗为求抢劫行动成功而礼拜、上供及皈依三宝的，这些都非正确或合格的皈依动机。只有前说三种皈依因之任何一种，方为合格的皈依因。

◎正确之皈依对象

刚才讲过，皈依的因有分为合格的及不合格的，被依止之对象亦然。如果我们有正确及坚定的皈依因，却依止了没有资格或能力的对象，仍然不可能得益。因此，我们可以排出四种可能性，一为以正确的皈依因依止正确的对象，二为有正确的皈依因但依止对象不合格，三为依止之对象合格但自己皈依之因不对，四为以不合格的皈依因依止不具格之对象。我们已说过了三重合格的皈依因，现在要说的是堪作我们的依止之对象。有关这一点，衲分为两角度讲说，首先讲我们当依止之对象是什么，然后讲衲们值得我们安心地至心托付的原因。

◎值得依止之对象

许多人喜欢见庙便拜，以为这样便会多福无难，这是十分笨的做法。天神等虽然福报很大，而且也有少许赐福的能力，但他们并不能救助我们的未来生，而且也不见得一定愿意为我们的现世赐福。这些天神与人一样有烦恼，如果我们刚好能讨得天神之欢心，或许的确能得到少许有限的好处。明天他们不愿意赐福了，便可能随意地加害。再说，天神连自己的未来生也照顾不来，如何救助我们呢？至于龙王等，它们本属畜牲道众生，其能力亦十分有限，所以亦不堪作至心依止之对象。至于恶鬼类等，衲就更加不必多讲了。对于旁门左道的事物，我们宜少接触为妙。至心依止鬼道众生的人，在今生能得多少利益是说不定的，但却种下了因缘在死后沦为鬼道中之小喽啰众的因。此外有些人，虽不依止上述对象，但他们只依止三宝中的一宝或其中一员，譬如说有许多信奉民间信仰的汉人便一心依止观音大士或弥陀，却连三宝是什么也不知道。他们这样做亦能得到许多利益，但却不能得到最圆满的好处，因为单单皈依三宝中的其中一宝或其中一员，虽足以令我们脱离现世中之劫难，但却并不足以令我们离三恶道、解脱乃至成佛。值得我们至心生生世世托付的对象，是佛、法、僧三宝。这并非说我们单单皈依三者之一，而是必须对衲们全都依止，缺一不可。

有许多人自称皈依三宝，但却搞不清楚三宝是什么和不是什么，所以现在我们来讨论一下三宝到底是指什么。

佛陀的梵文是Buddha，意为「觉悟者」。佛陀是断一切过及具一切德的完美导师，具有圆满的智慧、悲心及能力。本师释迦牟尼佛曾在二千多年前的印度，弘传了我们现今所信奉的佛教，所以衲是我们佛教的创始人。可是，皈依佛宝并不狭指皈依释迦牟尼，而是指依止过去、现在、未来的一切佛陀。佛有法身、报身及应化身，这些都包括在我们的依止对象范围内。世间的佛像虽非真佛，但代表了佛宝。

法的梵文是Dharma，乃指一切教法，包括五道之教法及证法、三士道教法及证法，乃至短短的一句观音六字咒等。佛经虽非真正意义上的法宝，但它们代表了法宝，而且令我们最终证得法宝，所以它们是住持法宝。法宝是三宝中最主要的依止对象。

僧伽的梵文是Sangha。僧宝可分为胜义僧宝及世俗义僧宝两种，前者包括菩萨、辟支弗、声

闻、罗汉及出世间护法等，后者乃指四位或以上之具戒凡夫比丘团体。

◎值得依止之原因

在世俗上，如果我们寻找某人求助，首先必须认定他有能力和愿望救助我们。对方若根本无能力或者有能力但不愿施助，便不是我们求助的理想对象了。刚才讲述了应当依止之对象，现在衲讲解他们值得我们信赖的原因。

在三宝中，法宝是佛所教及所证之法，僧宝是修持法宝的僧侣。所以，如要确定三宝是否堪以信赖依止，主要必须看佛陀是否真的有能力及是否有伟大过人之处。

(1) 自身亦难保者，肯定并无能力救助别人，但佛陀却是断除一切怖畏之自在者。

(2) 佛陀不单自己已离怖畏，而且有圆满能力引导我们亦脱离怖畏。

(3) 佛陀不单已得自在及有能力引导我们，而且亦愿意引导我们。

(4) 佛陀不但愿意引导我们，而且绝不偏心。对乞丐、妓女、屠夫及大罪人等，佛陀都一视同仁地巧作教导。

由于上述这四原因，我们知佛陀有能力及愿意帮助我们，所以其指引之道路——法宝，及同走此路的僧宝，都值得我们一心信赖。

◎修持皈依之方法

这一支分四点来讲，一为忆知其功德，二为忆知其差别，三为誓愿一生皈依，四为不对其他对象依止。

◎忆知三宝功德

我们应常常念三宝之功德，现在衲只及粗略地说一说，大家应于日后自己参考《广论》等之有关部分。

我们把三宝之功德分开说，首先说佛宝之功德。

◎佛宝之功德

佛陀之功德可由其身、其语、其意及其事业这些不同角度阐释。

(1) 佛陀之身功德

佛陀的圆满身相有三十二相及八十种好共一百一十二种特征，例如无见顶及眉间白毫等。我们并非只因这些身相奇妙而赞叹，而是因为它们之中的任何一项，皆必须经许多劫之修持方能获得。

(2) 佛陀之语功德

今天衲在此法座上讲经，由于语言障碍而必须有翻译员协助，又由于声量之薄弱而令坐远处的

人听不清楚。佛陀说法可不是这样的。在佛说法时，其声美妙吸引，不论远近皆可听清，听众听到佛陀以听众各各所熟识的方言说法，而且所说的更是适合个别根机之恰当教法。如果今天佛陀在这里说法，便不需翻译员及扩音器，四川人会听到佛陀以四川话开示，北京人会听到佛在说北京话，不论坐得远或近佛的话音一样清晰。此外，下根的人会听到佛在讲适合下根理解及修学的法，中根者听到中根之法，上根者则听到佛在说上乘之法。这就是佛陀与凡夫的分别。

(3) 佛陀之意功德

佛陀的意充满悲心，不分亲疏。此外，佛陀的意是遍知智。譬如说我们在五台山、北京、上海、成都及四川各取少许砂土混在一起让佛陀看，佛能把它们分开，并说出：「这颗砂是五台山的中台一树下所取的，那颗砂是北京雍和宫前马路边上取的……」等等而作辨别。没有什么是佛陀不知道的。

(4) 佛陀之事业功德

佛陀的身、语、意，不断地为众生而作利益，而且这都是自然而发生的。

◎法宝之功德

因著正法，众生才赖以断除一切过失、修足一切功德，最终成佛。佛陀之伟大及圆满，全赖法宝所赐。所以，法宝之功德恐怕不必多作解释了。

◎僧宝之功德

菩萨、罗汉等的功德不可言尽，譬如说祂们能化身千万而利益众生等。在佛经中，常常会读到佛陀之罗汉弟子如何在一座讲法中便令几万人同时见道的例子。

◎忆知三宝差别

我们修持皈依三宝，必须认知其分别。

(1) 从定义上的分别来说，佛宝是圆满证悟者，法宝是佛陀出现之结果，僧宝是修行佛法者。

(2) 从作用上的分别来说，佛是开示正法者，法是断除烦恼者，僧是其他众生的模范。

(3) 从对三宝分别之态度上来说，我们应视佛宝为供养之对象，对法宝视为自己应当努力证悟的内容，把僧宝视为同行的伴侣。

(4) 从修持上的分别来说，对佛宝应供养承事，对法宝应如理修学，对僧宝应恭敬。

(5) 从忆念三宝的各别方法来说，应依前述之三宝各别功德而作忆念。

(6) 依佛宝及僧宝得益方法是以承事供养之心皈依等，依法宝的得益方法是以令自心生起法宝的心皈依。

◎誓愿一心皈依

我们一心认定及依止佛宝为开示导师、法宝为主要的皈依对象、僧宝为修持之助伴。

◎不依止其他对象

如今的人，常常会说一些例如「我既皈依三宝，但我亦皈依道教。它们都是同样导人向善的宗教嘛！」一类的话。作为三宝弟子，当然可以尊重别人的信仰，但若同时亦依止别的宗教或对象，则有违本来对三宝之依止。

以上说完皈依之方法。自此时起，我们应当知道，修皈依并非单指一次性的参加皈依仪式，亦不单指口头上之念诵皈依偈而已。我们已依次讲完皈依动机、对象及方法了。跟著下来，我们要学习皈依后必须注意的事项。

◎皈依后应注意的事项

皈依学处散见于不同经论中，《广论》把它分为两组而归纳教授，第一为依《瑜伽师地论》教法所说，第二为依历代师承所说。

◎《瑜伽师地论》中之有关教授

在皈依后，应认定佛陀为堪依止之大师，并认定法为主要之依止，对烦恼应努力灭除，更应如法地作闻、思、修。此外，行者应戒除放逸、培养悲心、常作供养及避免伤害众生。

◎历代师承之有关教授

在皈依三宝后，有些事是我们应作的，有些事是我们不应作的，这些称为「皈依学处」。皈依学处分为三宝共同的学处及不共的学处。共同学处是皈依三宝后该守的行持；不共的学处是指因为皈依了三宝中的某一宝而该作或该戒的事行。各别学处是针对三宝中的某一者而讲的，共同学处是普遍适用于三宝之总体的教授。

◎皈依三宝后之不共学处

在不共学处中，分为该戒除避免的事行及该奉持的事行两种。皈依三宝中之其一后不应作的事称为「不共遮止学处」，该奉持的事行称为「不共成办学处」。

◎皈依三宝后之不共遮止学处

遮止学处有三条，分别与佛宝、法宝和僧宝有关。

(1) 皈依佛宝后之不共遮止学处

因为皈依了佛，我们不再依止世间各种天神、土地公及龙族等等。这些生命形式，不过是与我们的凡夫而已，并未超脱生死，所以无能力利益我们的来生，亦不堪作我们的依止对象。这些凡夫众生确有少许能力，但却并无像佛陀般的德行及悲心。在我们供养这类众生时，他们或许会给少许世俗上的好处给我们；但一旦忘了供养，他们可能像人类一样小器，马上便会反脸、施害我们。作为佛教徒，我们亦不宜与父母及家人不协调。如果你的家族一向有祭天、祭地等传统，我们亦可以参与供养。在供养时，我们应以同辈友人的心态作供，奉上水果及茶等，请他们给予世间顺

缘或起码不要加害，但我们不可以由心依止，否则便积下了因缘于未来生成为他们的下属，而且亦违犯了皈依佛的遮止学处。

(2) 皈依法宝后之不共遮止学处

既皈依了正法，我们便要依止佛陀的教法行持，不应作与佛法相违的事。在正法中，最中心的基础便是不可伤害其他性命，包括昆虫等。所以，我们至少要做到不杀生。在人生中，我们当然少不免会在无意中踩死昆虫等。在我们小心爱护生命之余，若无意地踩死了昆虫等，并不算违犯了皈依法宝的遮止学处。但如果我们有心地杀生，便马上违犯了这学处了。譬如说我们去餐厅时，亲手指著一尾鱼，叫餐厅为我们杀死及烹调，吃时觉得十分满意，这便是圆满的杀业了。自己不杀而叫人代杀，果报比自己亲手杀更重。汉人喜欢去海鲜餐馆用膳，所以大家尤其要小心，决不可直接参与杀生。不吃素的人，只可食用已死及非为自己杀的肉。有些地方的文化中，不单把动物杀死，更要以残忍的方法杀害，例如慢慢放血、活活地把它们晒干或活蒸等。由于这种杀法令众生受的痛苦更大，此杀生的业力及果报亦更大。如果我们不单自己戒杀，而且更教人戒杀，对自己、该人及其他众生都有甚大利益，而且更会令自己长寿。

(3) 皈依僧宝后之不共遮止学处

既皈依了僧宝，我们便要避免与不善友来往。这一点在现今社会极难做到，但衲身为师长，便有责任这样地教授。甚么是不善友呢？不善友并非甚么三头六臂、头上长角的魔鬼，而是那些教导及引诱我们伤害众生、不依因果的人。在初皈依时，由于我们自己对三宝的依止未够坚定，很易受人唆摆，所以必须小心保护自己的依止心。一旦有了真正的依止心后，我们就不怕别人的不良影响了，甚至以后还要以悲心去引导他们向善。「有真正的依止心」的定义是甚么呢？在古印度有一座很大的那兰陀佛教大学（梵名Nalanda，位于印度中部现今称为Bihar省份的地方），学校内有很多学僧。有一次，伊斯兰教军队攻占了该地，包围了大学，军人守在门外命学僧一个一个挨著排队走出来。在门口，学僧被给予选择权，要命的便要发誓放弃对三宝的依止，要坚持三宝弟子身份的便马上处死。在这情况下，如果你宁舍命亦不舍依止，这便是「有真正的依止心」了。在日常生活中，我们不但不可真的放弃依止，甚至在开玩笑中说说亦是不恰当的。

以上为三条遮止学处。

◎皈依三宝后之不共成办学处

成办学处也有三条，分别与佛宝、法宝和僧宝有关。

(1) 皈依佛宝后之不共成办学处

既依止了佛陀，应对任何佛的形相视为真正的佛，不论其为金的、银的、泥的或纸上印的。我们不应把佛像当货物般售卖或典当，亦不可视之为世间财宝般而把金佛像的放在坛中央，把泥佛像藏在一旁。既然这些都视为真佛，便不分金的或泥的了。此外，我们不可不礼貌地以手指佛像或佛画等，亦不可把佛像或佛画等放地上。在评论佛像或佛画时，我们应小心自己的用词，只可说：「我觉得这弥陀佛像的雕工不太高明！」等话，而不应在不留意间说出：「这弥陀真丑！」一类的话。

(2) 皈依法宝后之不共成办学处

法宝乃三宝中的正依止对像，所以它比佛宝及僧宝还要高。既依止了正法，当视一切经论为真正的法宝，不可放地上或在其上跨过，亦不可卖经书以糊口。在现今年代，很多寺院也以售卖经书作为僧众的生计，这是很大的错误。在西藏曾有一富户延请一僧到家中作法事，并对高僧供养饮食。在晚上，高僧突然全身疼痛难当，自觉此并非寻常病痛，便以神通观察，竟见无数的「吽」字在肚中穿插！高僧向他的本尊观音祈请，观音现身向他说：「你今天应供时所吃东西，乃富户卖大藏经所得。幸好你业障轻，此业马上显现为轻微之果报。如果换了是业重者，此不善业不马上轻报，而会在来生招致极重之果！」由此可见，即使无意中犯了这类业之后果亦很严重。如果我们住在售卖经书或佛像维生的寺院中，吃用了由售卖经书或佛像所得盈利买来的食品，即使本人并没参与售卖经书或佛像，也或多或少会沾上一点业，所以必须忏业净化。此外，有些汉人习惯用经书把佛像垫高，这也是不正确的。法宝乃正依止对像，所以它比佛宝还高。把经书放在佛像顶上是没错的，但把经书用来垫佛像却会违犯学处。

(3) 皈依僧宝后之不共成办学处

既依止了僧宝，必须对其尊重。四位凡夫比丘僧在一起，我们必须视为住持僧宝。所以，我们不但不可不敬僧众，就连在地上的一角破袈裟亦不应跨过。

以上说完三条不共成办学处。

◎皈依三宝后之共通学处

除了以上六条不共学处，我们也要依止共同的学处。共通学处共有六条。

(1) 皈依后，我们应不断地每天想念三宝功德。

(2) 在每次饮食时，我们应在心中首先供养三宝，然后方进食。这是为我们积累功德及为表尊敬而作的，并非佛陀等需要饮食品或稀罕我们的讨好。

(3) 在日后，我们应随自己的能力引导他人学法。

(4) 皈依后，我们应每天日三次、夜三次想念三宝功德而诵念皈依文。皈依文有许多版本，最简单的版本莫过于「皈依佛，皈依法，皈依僧」这三句了。如法地修任何本尊法前行或日修道次第的人，其实在日常功课中已经包括了诵念皈依在内。

(5) 不论我们做什么事情，都应该至心依赖三宝。

(6) 上至生命受到威胁的情况，下至随便开开玩笑的戏言，我们都不能说我们放弃对三宝的皈依。

如果我们发现自己违犯了上述学处，便应至心忏悔，在三宝前重新依止。

皈依的利益十分广大，我们虽然不能把它们尽说，但衲分八点来略说一下。

(1) 在皈依后，我们正式成为了三宝弟子。

(2) 受戒及持戒是功德的基础，但皈依为受戒之基础。在皈依后，我们才有资格以后进一步求受自己能持守的戒，藉以积聚功德。

(3) 因为依止了三宝，尤其是正法，我们便会依因果等教法而戒恶行善，所以罪障便会自然消退。

(4) 罪障与功德及福报就如跷跷板般，此增则彼弱，此弱则彼增。在皈依后，由于罪障消退了，功德及福报便会随之增长。

(5) 只要有决定性的依止，尤其是在死前一刹忆及三宝，我们便不可能在下生落入三恶道。

(6) 我们一生中，常会有地、水、火、风的灾害及野兽、非人、盗贼等之加害，亦会受种种烦恼等痛苦所煎熬。在至心皈依三宝后，这些违缘皆不能加害我们了。

(7) 由于罪障少了而功德增长了，我们一切所愿便会自然成办。

(8) 一旦依止了三宝，我们便踏上了成佛之路，决定最终成佛。

以上乃八大利益之略说。

◎因果教法

单单生起了皈依的心，或许能令我们一次、两次逃离三恶道之厄运，但却不足以完全保证我们的安乐。一切善乐的根源便是依因果而行。欲得到肯定的安乐，我们还需学习因果定律，依著因果而作应作之事、戒作不应作之事。

有些人认为因果是「信则有不信则无」的一回事，其实不然。不论你信不信四季循环的规律，到了春天花朵仍然会开；同理，不论你是否相信因果，这定律同样生效运作。也有些人认为因果不外乎是种善因而得善果之简单道理，其实它是极精妙及复杂的规则。更有些人主张「一切皆无」的道理，甚至以为这便是佛法的高深境界，这是很严重的错误。

最细微精确的因果，唯佛能见，譬如说你现在坐在这里，脚感到有少许疼痛，只有佛才能清楚而精确地说出此乃因某某过去因所致。然而，我们可以依粗显的因果关系而学习。

这一部分为三大支，第一为开示参思总体因果规律的方法，第二为开示参思所欲求得之目标的方法，最后开示依因果而行止的方法。

◎总体因果规律

业果是十分广大的教法，我们首先归纳地讲业果之特征，然后才说个别业果的开示。

◎因果之共通特性

业果的特性有四方面：

(1) 业不可改变

世俗上的许多事，或许尚可改变少许，因果却改不了。善因只会生产乐果，绝不可能生出恶报，反之亦然。一旦种子种下了，便不会消失，一待外缘诱发便决定生出相应的果。所以，我们应生出决断心，积极行善、坚拒作恶。

(2) 业会增长变大

正如外在的世界，一颗小小的苹果种子，只要有适当的外在条件，会长成一棵大树，树又再生长许多苹果，每个苹果又有种子……。同道理，一个小小的因，其果报可以很大。我们若以手指压扁一虫，只需一秒钟，仿佛是件很微不足道的小事，但其果报却十分严重。反过来说，如果见到有一条虫掉在水中，我们不经意地顺手捞起它，此因看似极微不足道，但其果报可以变得极大。

在过去曾有一小孩，他只不过是在玩耍时把泥巴当成黄金供佛，后来于因缘成熟时，小孩便转生为天王。所以，我们应参思此中规律而生觉受，决心不以善小而不作，亦不因恶小而不怕。

(3) 未作之业不可能结果

在电视新闻中，常会见到一些大难不死的奇迹案例，譬如说在空难中有几百人死了，偏偏有一个人生还等等，这其实并不希奇。只要我们未作能衍生该果的业因，便绝不可能受到其果报。有些圣人喝下了毒药也不被毒死，正是因为他们并无此业报之因。

(4) 已作之业不会消失

佛陀有一个大弟子名为「目犍连」。这弟子早已成就罗汉的境界，号称「神通第一」，可是他在业因成熟时，却被人打得重伤。由此可见，一旦业因种下了，便不会随年月而消失，即使过了千千万万年的长时间，一旦遇上了外缘，它仍然会结果。

以上说明了因果的四种特性，现在开始详述个别因果的关系。

◎个别因果关系

在这部分，我们思维个别业因及其相应之果报。

因果有无数种类，我们根本无法一一尽说，但我们可以把它笼统地归纳为身、语或意作之总共三类。

◎十业之定义

若把身、语及意作之业归纳，共有十种影响力较大的种类。身作之业为杀生、邪淫及偷盗。语作之业为妄语、离间语、绮语及恶语。意作之业为贪、瞋及邪见。这十业道之正面称为「十善业」或「十白业」，即不杀生、不偷盗……等等。它们是衍生福乐果报的善因。十业道之反面称为「十恶业」或「十黑业」，即杀生、偷盗……等等。它们是引致痛苦果报的不善因。十善业是我们应致力去做的项目，而十恶业是我们必须努力断除的项目。如上说地做人，便是保证今生及未来生能得享福乐的方法。

◎十业之因果关系

刚才说过十业道分为十不善业及十善业这两方面。现在我们先讲十不善业及其果报，次讲十善业及其果报，最后补充讲因果其余细微之处。

◎十不善业

我们首先应明白什么是十不善业，次要知道其轻重之分别，最后还需明白十不善业所带来之可怕果报。在讲说时，亦依这次序来说明。

◎十不善业之定义

前面已说过，十不善业分为由身、由语及由意所作之恶业。由身作之不善业有三种，语作的有四，意作的有三种。身的不善业乃杀生、邪淫及偷盗。语之不善业有妄语、离间语、恶语及绮语。意之不善业即贪、嗔及邪见此三种。

(1) 杀生

杀生乃身之三种恶业之最重者，其果报极为严重。杀生并不狭指杀人，而指杀害任何有情生命。大家切勿误解以为十恶业乃佛教徒之戒律而已，非佛教徒若作杀生等不善业，一样有果报。但凡杀生都有极重果报，但若出家人犯了此业，业报更甚于无戒之人。对出家人来说，有些戒犯了尚可忏净，但根本戒一旦犯了便失去出家戒。杀人便是犯根本戒之一种情况。

一段完整之杀生业引致一系列杀生之完整果报。甚么是「完整之杀生业」呢？这具备四个因素，一为对象，二为动机，三为行动，四为事件之完成。在对象方面，杀害任何有生命的对象皆为杀生。在动机方面，杀者无误地认定要杀之对象，基于贪、嗔或任何一种烦恼而动杀机，这便具备了第二因素。如果在无意及无动机的情况下杀生，这因素便不具备，故此并非一段完整杀业。譬如说你不小心踩死了一条虫，这是无动机的，所以其业报当然与蓄意杀虫不太相同。在行动的定义方面，这不只包括自己亲手操刀杀生，教唆别人动手亦同，或自己利用下毒药、用神通力或用邪术等方法杀生也算在内。有些笨人在杀海鲜时命人代杀，以为这样便不算杀生，其实这样做比自己动手杀更为不好。最后，若欲杀的对象的确因此死去了，四因素即告完备。若对方不死，虽亦有杀生之部分业报，但不完整。

我们讲一讲完整的杀业与不完整的分别情况。完整杀业乃以上所说、四因素齐全的杀生，譬如说你在海鲜餐厅里见到一尾鱼，你明知它是一个有生命的东西，你生出了贪吃其肉而欲烹杀之动机，然后你叫厨师代你宰杀，最后这条鱼的确死了，这便是完整之杀业。杀业之动机都是基于贪、嗔或痴三烦恼的，譬如说你贪吃鱼肉而欲杀，便是因贪而起的动机；如果你因憎恨仇人而欲杀之，这是因嗔而起的例子；有些外道误以为杀生祭祀便能求福，这是因愚痴而起的动机之例。在甚么情况下会有不完整的杀业呢？譬如说你想杀一个仇人，但你却找不到他，或者你动了手但却未能成功地杀死他，又或者你虽动了杀机，但后来理智地克制了这念头，这都是非完整业之例子。不完整之杀业并非完全无果报，但完整之杀业与不完整之果报轻重及性质不同，这一点亦慢慢会讲到。

(2) 偷盗

这也与杀业类似，必须有四因素方算完整。

对象者，凡明知不属自己或不完全属于自己的东西，你在未有物主同意之情况下令它归为己有即是。这不一定限于强盗或小偷所做的才符合定义，举凡做买卖时骗斤两而收取过多的钱财，都算入偷盗之列。动机者如杀业所说内容类推。在行动的定义上，亦同杀业所说、不论自己作或叫他人代作，又或借了不还，这都符合具备行动的因素。最后，只要你心中认为东西已得手了，便足以具备这第四因素。

我们不要以为只有强盗之流才会犯偷盗罪，其实未问而自取少至一根针等小物品，也有偷盗之业。在出家人来说，如果所妄取的物品超过某个随地区水平而调整定义的价值，这便构成了根本罪。

(3) 邪淫

对出家人来说，任何淫行皆构成作十恶业。对在家人来说，正当的性行为并不算邪淫，只有不正当的淫行方算作十恶业。

从事件及对象之本质来说，凡与同性、别人之配偶、出家人或未成年者行淫，便构成邪淫。与正当的配偶在怀孕时或受持了八关齐戒期间行淫，也属邪淫。在上师、父母或佛塔面前行淫，即使对方为合法配偶而时间亦无不如法的地方，同样亦构成邪淫。邪淫之动机多为贪，但也有因复仇而淫他人妻女之案例，亦有外道等因痴而行淫之可能性。在作出了行动而同时生乐时，便凑足了第三及第四因素，足以构成完整之邪淫业。

(4) 妄语

妄语必须是对能明白该妄语内容的任何有情生命，以语言、沉默等方法误导，方构成业。若对不明人语的畜牲说谎，或对方不明你的意思，则不圆满。妄语的内容有多类，例如是说为非、黑说为白、未曾亲见的事说成亲眼所见等等。妄语可以基于任何烦恼所衍生出的动机。在行动的定义方面，不论是以言说、眼神、手势甚至沉默以达到误导的目的，皆属能构成罪业的范围，譬如说有人问你是否佛陀再世，你故意含笑不语而误导他，这就算入妄语之例了。若对方又明白了你的意思，则第四因素亦具备了。若对方不理解，则虽仍有不完整之业道，但未算完整之妄语业道。

妄语中有一些内容称为「大妄语」，譬如说未证言证，无神通而说自有神通等。出家人作大妄语，便犯了根本戒。

在某些情况下，为了救护其他有情，我们可能会面临为难的抉择，譬如说你见到一人往西逃走了，其仇人持枪追来而问你：「有没看到我要杀的人？」，你若直说了便会令他人死亡。在这情况下，情况有所开许，我们必须以救助他人宗旨，但凡夫仍宜采用不妄语及利他两全的善巧办法而回答，譬如答以「来来往往的人可很多呀！」一类的话以应付之。

(5) 离间语

凡离间挑拨之语言或行为，皆属此例。烦恼所发，意欲挑拨，即构成第二因素。如果进行了而成功地令双方不和，便具足第三及第四因素了。如果并不成功，则不属完整之离间语业，但至少亦成绮语之罪业。

(6) 恶语

就对象而言，对无情或不解己意的人痛骂等行为并不构成完整之恶语业道，但也有不完整之恶语业。就动机而言，与前述类同。就行为而言，并不一定要很凶恶地说话才算恶语，即使温柔地说出故意令人伤心的话也能够成恶语业道。就事件之完成而言，只要对方明白了你的意思，便算圆满。

恶语所说的话，可以是事实，亦可以是非事实。对眼盲的人取笑为「瞎鬼」固然是恶语，但对眼睛没问题的人取笑为「瞎鬼」则不但积下了恶语之业，且另外又积了妄语之业。若你明知某人的朋友不是小偷，但是你故意在他们二人面前指责其为小偷，双方都明白了你的意思，某人便因此与朋友不和，你就同时积下了恶语、妄语及离间语三种业道了。

(7) 绮语

不为著任何意义而谈及无意义的事，便是绮语。绮语是十恶业中较轻的业，但它却足以令我们浪费一生。

绮语的四因素不难理解，故此在此不详说了，大家用以上之原理类推即知。

出家众最重要的是修行，串门而作绮语等事十分无聊，大家宜戒之。

(8) 贪业

在见到好东西而生出占有欲时，第一因素便具备了。由三烦恼之任一而生起贪婪时，第二因素便具备了。当念头不断而越来越强时，便有了第三个因素。在心欲令该物变为己有时，即使无行动，亦具备了第四因素。总之，但凡为世间名利等而生出之占有心即属贪，但希求成佛或解脱之心因性质不同而不属此列。

(9) 嗔业

嗔恨心能把我们历劫所修功德毁于一刹之间，所以必须谨慎防护。

就事情而定义，对无情或有情生嗔皆属嗔业。就动机而言，因烦恼而衍生出欲令对象受到不幸之心即是。就行为而言，在此心上串习不断便是。若生出了心欲对方不幸之决定念，便有了第四因素。

(10) 邪见

邪见是三烦恼中之痴的一种。

邪见包括了认为无因果、无来生及无佛等圣众种种不正确、不真实之见解。如果认为因果、转生及佛等不存在，便有了第二因素。于此念不断串习，便属有行动。生出了决心时，便告事件圆满完成。

◎十不善业之轻重差别

以上说完十不善业之定义。此外，有许多因素会影响造作该业之业力及果报上的轻重、大小差别。

◎可能导致业力轻重有别的因素

有六种情况可能导致业力之轻重分别。

(1) 基于心念而导致的差别

以猛厉的贪、嗔或痴而作一轻业，则本来不太重之恶业亦变严重。

(2) 基于长期串习而导致的差别

由于常时期不断地重复作同等之业，本来不太重之业亦变得极重。

(3) 基于所作之事的体性而导致的差别

十恶业中的身业，以杀生为重。语业中，以妄语为最重。意业中，以邪见为最重。

(4) 基于对象不同而导致的差别

同样是恶语，若对父母或师长而作，恶业之业力比对普通朋友作为重。

(5) 基于别无对治力而导致的差别

一向行善的人偶作一恶业，业力比从不作善的人所作之同样恶业为轻。

(6) 基于进行方式而导致的差别

同样是杀生业，但以变态、残酷的手段杀生比普通手段之所积业更重。

以上所说的，并不一定针对恶业。对于善业，以上六条一样适用。

◎可能导致业力轻重有别的力量

这些力量有四种。

(1) 对象之力量

自己的上师、三宝及自己父母是我们的功德田。对功德田作极细微之恶业，比对普通众生作大恶业之果报更严重。故此，对师长、三宝或父母所作之业的力量，比对普通凡夫或其他众生所作的为大。举个例说，对菩萨生嗔恨心一刹那的业报，便会比毁灭世上所有佛塔的果报还大。故此，我们做人处世必须十分谨慎，因为我们根本不知谁是圣者化现，一不小心便可能因极小的事而积下极大的不善业。

以前在印度的那兰陀佛教大学中，有一个显现为终日无所事事的和尚。这个和尚除了睡觉、吃饭及大便这三件事以外，仿佛便什么都不做，所以寺僧讽刺地称其为「三德和尚」。后来，寺僧

认为此人太丢寺院之面子了，便故意请此僧上座说法，本意是欲令其羞愧而自愿离寺，哪知这僧人竟然答应了。在说法当天，大家齐集一起准备看该僧人出丑的好戏。僧人上座后问听众：「你们想听我开讲你们以前听过的经论，或想我讲一讲你们所没听过的呢？」，大家便笑答：「请讲说我们没听过的开示吧！」于是，僧人便开始讲法，其所讲的竟然是众僧未曾听过的殊胜教法。在开示之尾段，僧人更以神通飞上空中说法，在说法后便没有降回法座，从此便离开了该寺院。众僧当时知道了自己犯下了大错，后悔莫及。这个表面上只懂吃、睡、拉的「三德和尚」，便是我们的寂天祖师（Shantideva, 687-763）。他当时所开示的内容，后来被集结成论，这便正是我们后世极为尊崇的《入菩萨行论》了。在过几天我们将讲到的上士道部分中，有一种修菩提心的方法，这方法正是这位寂天祖师所传下来的。

今天我们在五台山说法，衲再举一个在座大家必定很熟悉的案例。在许多年前，五台山举办大法会，欢迎任何人应供。有一天，一个女人带著两个小孩及一只小狗应供，但却只供养了一撮头发，别无财物供养，主事僧人便发了一份食物给她。女人说：「我还有小孩啊！」，于是僧人又发了额外的食品，怎知女人又要求：「你忘了我的小狗呀！」，僧人沉住气再补发了又一份食品，女人又再要求：「我肚子里还怀了一个小孩，他的那份呢？」僧人此时忍不住了，便开始破口大骂，哪知贫妇却突然跃上空中化为文殊大士，其狗变成了狮子，小孩全都化成了仙童，然后便腾空而去了。现在的五台山文殊发塔之建立目的，便是为了儆醒后世的人必须谨慎待人，其内所供的即当年贫妇所献的一撮头发。

由以上这些史事可知，我们必须很谨慎，以防在无意中犯下极大恶业。诸佛圣众等在人间亦有化身，可是他们不会自己声称：「我就是佛！」，大家必须自己小心。在西藏的色拉、甘丹及哲蚌三大寺中，每寺均有近万僧人，这其中肯定有圣者的化现，只是我们无从辨别而已。前几天衲听说五台山有人供养千僧，这是一种极大的善行。在一千僧人里面，亦肯定有圣众之化身，但我们无从辨别。对这样的功德田，只要我们略作少许供养，便能积极大功德。反之，我们若不经意地对这些功德田作一句批评或不敬的话，便积下了很大的恶业。这都是由于功德田的力大之缘故。

（2）持戒之力量

受了戒与未受戒者所作业之力量有别。假设有两个人，一个受了不杀生戒，另一个没有，这两个人什么都不做，并排坐着一小时，在这一小时内两人虽都没有杀生，但前者在这一小时内积集了不杀生之善业，后者却无任何善根。所以，即使是同一件事，其果报随受戒与否之分别情况而有别。

在西藏，在家人若准备在某一天兴大供养，多会在当天凌晨预先受持大乘八关齐戒，以利用此力量把供养之功德增大。

（3）事物之力量

这一点不难说明。并非任何善行或恶行之力量都一样大，譬如说法布施比财布施的力量大，余此类推。

（4）心之力量

以欲利益众生之菩提心供上一根短短的香，比普通人供上几千万的功德还大。为甚么呢？这是

因为心力大的缘故。

以上已讲毕能导致业力之轻重、大小差别的各种因素及力量了。现在讲至十不善业三支中之最后一支，亦即十不善业之可怕果报。

◎十不善业之果报

不论是善的或恶的业道，皆会感召一系列的相应果报。这些果报分为三类，一为业力成熟之直接果报，二为与业因相近之果报，三为外在环境之果报。大家要注意，造作一业并非只会有此三类果报之一种，而是全部三种果报均会应现。所以，不善业之果报是很恐怖的。

(1) 十不善业成熟之直接果报

前面亦已提过，对最细微之因果定律，除佛以外无人能知。如果依最粗显的层面来说，十不善业之重者感召地狱之果，中者生为饿鬼，轻者则生为畜牲。作一次业并不限于只会一次受到这类果报，譬如说一次杀生，就可能感召许多世生于地狱的果报。

(2) 与十不善业相近之果报

这类果报分两种，第一种是指我们将受到与该业之经历类似之果报，譬如说杀生者在经历完如转生于地狱等之直接果报后，因其他曾作善行又再生为人时，尚会经历被杀、夭折或短命等业报。除杀生外，其他不善业亦类推，譬如说曾偷盗者后世会少财及被盗、邪淫者之妻女被他人淫辱等。第二种果报是指我们会于未来生有重复再作同类不善业之倾向，譬如说杀生者于未来世便会有喜爱杀生之习气。我们观察小孩子，有时会见到同一家中的两兄弟，哥哥天性喜爱把小虫从水中捞出，以此为小孩的娱乐，弟弟却不需人教而从少便喜爱以杀生为乐。同一家庭、同样的教育环境，又没有后天的不同影响，但两个小孩便自然流露出截然不同的倾向，这便是过去生业因的习气相近果报了。又有些人本身就很富有，但他们偏偏有爱去百货商场偷些或许根本不值钱的小东西之习惯，这便是过去生偷盗的习气果报了。

(3) 十不善业所感召之外在环境果报

除以上两类果报外，曾杀生者即使后来终于又可转生为人，也只会生于外在环境不利于长寿的地区，譬如说他可能会生在长年闹饥荒、战乱及传染病的国家中。其他不善业之此类果报，大家可以类推之。

以上说完不善业之果报了。在这些果报中，最可怕的并不是生于地狱道中受苦等，而是爱作同业之倾向这种习气果报。转生地狱等的痛苦，尚且有一天能业尽，但若因曾杀生而致后来世有再次杀生之喜好的话，便会因此又在作同业，又再引发下一串之果报，就像滚雪球般越变越大，从此难以脱身。

◎十善业

虽然衲刚才说过十不善业是十善业的反面，但大家切勿误会以为单单没有作十不善业便是修行十善业。以下先说十善业之定义，然后再介绍其果报。

◎十善业之定义

由于刚才已讲了十不善业之较详细开示，现在衲毋需啰嗦地逐一讲述十善业了，仅举些例子便能说明。

以杀生为例，单单不杀并非十善业。在有可能杀生之情况下，我们先有了对象，这是第一因素；然后我们想及杀生之不对而生出不欲杀之心，这是第二因素—动机；以此动机为基础，令自己不作杀生之事，是第三因素—行动；最后当我们决定了不去杀害该对象时，便等同具备了第四个因素。在这例子中，我们具足了不杀生之四个因素，这才算是完整的不杀生善业。其他九种善业，余此类推，不必多说了。

◎十善业之果报

由于刚才已介绍了十不善业之三类果报，这里亦不必太费唇舌讲解。十善业之果报亦同样有与其相应之直接果报、与因相近之果报及外在环境果报。

(1) 十善业成熟之直接果报

粗略地讲，十善业之直接果报为于未来生转生于三善道中。

(2) 与十善业因相近之果报

以不杀生为例，与不杀生直接相近之果报为长寿等，其习气方面之果报为爱护其他生命之自然倾向等。其他九种善业，余此类推。

(3) 十善业所感召之外在环境果报

这种果报即十不善业之环境果报的相反情况，如不杀生者当生于水土极佳、社会安定及利于长寿的地区。

◎因果之其余运作规律

在某些情况下，某些业的业力直接影响我们生在六道中之哪一道。在某些其他情况下，它只会影响我们因为别的因素而转生某道后之生活素质，譬如说我们生为人，这肯定是某过去善根力之牵引所致，至于我们是否富有、相好等，则取决于其他业力之影响了。有些人生于富足之家，一生无忧，有些则生在贫困之家，生存条件极差。这二者之引业肯定俱善，否则便不可能生于人间，但他们的其他业力并不同，以致命中福报天渊地别。依此归纳，共有四类组合，第一是引业与其他业力因素均好的组合，如生于人间且福报很好的例子；第二为引业善但其他业力因素不善，如生为人但福报很差的例子；第三为引业不善而其他业力因素不差的情况，如生为龙族但受用不缺的例子；第四为引业与其他因素俱不善的情况，例如生于地狱中捱苦的众生便是。举个例子，譬如说我们今生持戒能作得完美，但从不肯布施助人，以后便可能因持戒之善而牵引至另一次人间的转生，但却因不布施之业因而导致该生贫乏。反过来说，若乐于布施但却作了其他不善业，便可能因其他不善而导致生于畜牲道为龙族，但却因曾作布施而生为龙王，所以便受用不缺。这只是很简化之粗略说明。总之，我们的一生，其实由许多业力因素所影响，凡夫无法一一看清。

无心作之业、有心作之业或有心但却没有付诸实行之情况等，又各自有其分别，这些我们可以以后才详细辨别。

在业因成熟的时间性方面，有许多可能性。有些业在今生便开始受报而能延至未来生中，有的会在下一生开始受报，也有在更后的转生中方开始受报的情况。一般来说，对自己之师长及父母大不敬者，又或对众生极力伤害者，极可能在今生起便马上开始受到果报。

总之，我们在一生中曾造作许多善与不善之因，又由于业之轻重、大小、完整与否、所作时间之先后及自己的习气等，衍生出无数错综复杂的因果关系。

◎所欲求得之明确目标

我们必须致力参思以上所教的而生出觉受，从此断十恶业及行十善业，这便能保证于未来再得天界或人间之转生。可是，若欲得到最利于修行的条件，我们还须更进一步而针对明确目标，以期求取具足殊胜功德的人身，而非止于要求一个普普通通的人身。所以，我们在参思因果之总体规律而生出相关觉受后，应额外参思具备某种功德的人身之定义、作用及求得这种组合之方法。大家可能有点混淆，衲换一种方法来说这一支与前一支的分别。参思因果规律支，目的是研究何因将感得何果，现在这支则先决定欲得何果，反过来研究能得此等果报之因，以令我们懂得该如何争取此等善果。

◎殊胜功德人身之定义

我们不单单要求具足十八种条件的人身，而且还应明确地争取具备八种优秀条件的人身。这八种条件是长寿、相好、高贵、权势、威信、声誉、男性和健壮。

◎殊胜功德人身之作用

大家听到这八点，可能感到不以为然，但其实它们都是利于修行的条件，各有其作用。长寿有利于长期性的修行。欲求相好、出身高贵及权势是为了利于摄受众众，而并非基于世俗爱美、好名及贪财之心。在过往曾成功地弘正法的大师中，有不少便是具备这八种条件的人，譬如说本师释迦牟尼、阿底峡、金洲大师及寂天祖师便生为太子，依历史记载，释迦太子及阿底峡更是相好庄严无比，令凡见到的人都自然地有好感。具财富者，可作广大财布施以积聚功德。有威信及声誉者，容易令人信服而接受其教化。说到生为男性这一点，许多人误以为是性别歧视，其实并非如此。男性比较方便出入社会，也可独处深山中而较少安全上的顾虑，所以比较利于修行之事。有些人说女身不可成就，这纯属一派胡言。欲求男身，纯粹因为在客观上及社会风俗上，男身对修行来说比较方便及有利而已。求健壮者，并非为了令他人投入羡慕的目光，而是为了方便精进地修行。

◎获取殊胜功德人身之方法

在前面所说之因果总体规律该支中，大家大概已明白造因的方法，在此处只不过是特地挑出上述八点之因而强调而已。

欲得圆满人身，必须好好地持戒及布施。此外，欲求长寿就必须戒杀及放生等。欲求相好应多作供养花朵、为佛像涂金或供上饰物等善行。为求地位高贵，应克服骄慢心，对师长、父母乃至任

何众生都恭敬。布施、戒偷盗业及多作供养能感召财势。为求威信，便应在说话时谨慎。发愿欲未来生常修功德，能感得声誉卓著之报。常常发愿要生为男性及不贪女色，便能感得男身。布施医药或饮食、代别人完成他们办不到的事情，便可感得身心健壮之果。

此外，衲要特别强调一点，希求以上这八种殊胜功德，必须是为了利于修善之目的。同样的八种功德，若不好好利用，或许反而会成为造作更多不善业之工具。这一点不能不慎重发愿而行，所以我们必须额外地发愿欲得此等功德以利于修行。

◎依因果而行止的方法

在对因果有了理解以后，我们应对未作之恶业遮止及勤作善业，又应对已作之恶业忏净。

◎遮止恶业及勤作善业

在座上修道次第的因果部分教法时，应不断参思业力及因果道理，以期生出相应之觉受，令自己深信业果及决心戒恶行善。

在不在座上修的平时，我们应在作任何事情时，都依因果道理而作出有利未来生的抉择。

◎忏净不善业

如上所说，我们对未作之恶业必须遮止勿作，并应勤作善业。可是我们一辈凡夫，早已积集下来不少过去生及今生之不善业了，而且尽管努力少不免仍会多多少少积集某些不善业。对这些不善业，我们必须忏除及净化。衲曾说过业力是不可改变的，但现在又说罪业可以忏净，这是否前后矛盾呢？不是的。通过有效的忏净修持，我们便能令其果报改变，这一点与前面所说的并不前后矛盾。对个中之技术性细节有兴趣的人，可以自行参考《广论》之有关章节。《广论》对此类争议之解释极为清晰，但今天衲乃为教授大家实修而说法，对这类技术性细节不宜深谈，否则只会令大家越听越糊涂而已。

忏净有许多种方法，但有效的忏净之关键不外乎四力。只要具备四力，不论是怎么大的罪业亦能忏净。

(1) 追悔力

对所作之不善业，不论过去或现在世所作，也不论自己记得与否，我们立起生悔之心，犹如自知已服下毒药而后悔莫及的心。如果没有追悔之心，单单参加忏罪法会或自己念诵一下净罪真言，亦不见得有什么效益。

在四力之中，此为最重要的一环。

(2) 对治力

这是具体应作之事业，分为许多种，包括诵经、修空性、诵百字明咒、造佛像、供养及诵佛名号等，其中有易、有难，大家选自己能办者进行即可（注：有关忏罪修持，见法师之《本尊海会》系列著作）。此外，具备其他三力而修道次第教法或作任何其他善行以作忏净，亦属对治力之有效

方法范围。

(3) 誓愿力

如果光对罪业追悔及对治，但此后却不加以防范，则罪业仍会不断增长。故此，我们必须在追悔及对治之余，发誓不再作同等罪业。可是，对这一点我们必须十分谨慎而行。对不易再犯之不善业，我们自当完全发誓根除，永不再犯，但对于日常容易常犯者，我们宜随力发愿，譬如说我们至少可以发愿当天不犯或于圣日不犯同罪，渐次延长所誓时限。从一方面来说，如果未具备誓愿遮止之力，便不能具足四力，所以我们至少应随力而有所誓愿。在另一方面，如果明知自己一时之间很难完全根除某些常犯及易犯之不善业，例如绮语等，我们必须随力而行，若过分猛烈地在佛前发了大愿从此根除，后来却守不到诺言，则在下次作业时不但积集了该不善业之本身业因，且额外又积集了对功德田妄语之业，反而更加不妙。

(4) 依止力

这是指对上师、本尊及其余三宝之依止心及发菩提心。为什么这两种心能具有忏净罪障的功能呢？现在衲作解释。我们所作之不善业，不外乎对圣众或众生所作的不善业，例如不信三宝之邪见乃对圣众所作，又如杀生等业乃对有情所作。在忏净时，我们还对这两组对象忏净。在修皈依心时，属对圣众所作。在发为利有情众生而发愿成佛之菩提心时，乃为有情众生之利益所作。由于罪障乃由此二组对象而生，同样对象便是我们这些业障忏净时所依靠的境。

为了我们的方便，历代以来有不少忏罪所用之仪轨以供选用，譬如礼拜三十五佛之《菩萨堕忏》及各种金刚萨埵法本等。就以《菩萨堕忏》为例，其中之皈依文为依止力，诵佛号及礼佛为对治力，与追悔力及誓愿力相关的文字亦包含在诵文当中了。只要我们以心配合而修这些法门或其他对治法，不论什么大罪皆能忏净。从前有一个叫「指蔓」的人，他杀了九百九十九个人，甚至还想杀死亲母，但被佛陀阻止了他。在佛陀教化他后，他努力地以四力忏罪，最终证得了罗汉之境界。又如古印度之阿育王（Asoka）曾杀人无数，后来却皈依三宝，作了很广大的修行，最终亦得到了很了不起的成就。这位阿育王便是建立五台山第一座佛塔的人。故此当知，只须具备四力，罪障并非不可忏除。当然，我们千万不可因为知道罪业可忏净而放任地胡作非为。毕竟来说，作罪后而忏净的人与从未作过恶业的人，在各方面来说都仍有少许差别。衲打一个比方，如果我们摔断了腿而后来治好了，虽然又再能走路，但这绝比不上未曾断腿的状况。故此我们应努力防护及遮止不善业，对已作之不善业则勤加忏除。

又者，有些人说只须修满十万遍百字明咒，便可忏净一切罪障，这是错误想法。十万只是一个计算的单位，而我们一天未成佛，则一天尚或多或少有罪可忏。在罪障被净化到一定程度时，我们可能会重复梦见自己在天上飞行、登山或沐浴等梦兆。这些是一些吉祥之梦兆，但必须是在忏罪期间屡屡梦到，且又另外感到心有所改变，方能作准。即使在这些征兆出现后，我们还须继续忏净。这些兆象只不过代表我们的罪障略有消退而已，并非表示我们已完全净化了。

此外有必要声明一点，以上所说之四力忏净，虽可把罪性之本身净化，但在犯了密戒、菩萨戒或具足戒的情况下，还须另行依各别规矩还净。

◎判断生起了共下士道心之准则

道次第之修持，应依正确先后，待现前之科题生出觉受后，方移修下一科题。前面已讲完修下士道的方法及内容了，但怎样才算初步修好了下士道的禅参呢？现在衲略作说明。在以前，我们所作所想，无一不是围绕今世之利益而发生的。在修习后，我们慢慢地开始重视未来生，到了某一天，我们重视未来生之程度超过了重视今生之程度时，便可说是初步成功了。当然，在此以后，我们还须继续努力，但我们可以把这转变视为下士道部分初步的成功准则。

◎破除有关下士道之常见误解

菩提道教法有两个主要作用，一为教授如何修持，二为破除盛行之误解及邪见。在现在的这部分，我们说一说有关下士道之常见误解。

有些人认为在共下士道的教法中，提到希求来生的种种功德，这似乎与小乘的解脱道及大乘中为求成佛之宗旨不一致，其实不然。希求得到殊胜功德的人身，正是为了欲有最理想的修持条件，以求解脱或成佛。我们修共下士道时，求这些功德并非为了它们的本身，而是为了解脱或成佛，所以这并无矛盾。此外，为求得到殊胜功德所作之因，同时亦为积集佛之报身及应化身的因。再者，本师释迦牟尼生为太子时，也具备了这些同样的功德，可见它们与成佛之宗旨不但并不矛盾，反而是成佛之助缘，而且是修行及受戒之根本基础条件。

◎共中士道部分教法

现在讲至共中士道部分。正中士的动机是欲求由六道中解脱出来，所以中士道的内容主要分为培养欲求解脱之心及解脱之具体方法这两大部份。在讲说时，我们分四支而讲，一为培养出离心，二为判断其生起与否之准则，三为破除有关此教法之常见误解，最后教授成就解脱之方法。

现在先讲第一支一出离心。

◎出离心

如果我们根本不明确知道要培养的是甚么，便很难指望能生出它了。故此，首先我们必须明白出离心的定义及好处，然后才学习培养它的正确方式。

◎出离心之重要性

出离心便是欲求解脱的动机，求解脱的心。甚么是「解脱」呢？「解脱」就是自由、自在及不再受到束缚的意思。如果我们被绑起来了，或者我们被拘禁在一个密牢，然后我们逃走了出来，这便称为「解脱」。不论我们是否意识到，但我们现在的处境正是像被束缚在监狱之中；六道轮回是我们所处的监狱，烦恼及业力正是我们的枷锁。自无始以往至今，我们的身心被烦恼及业力所主宰，轮不到我们自主，所以我们被迫、无选择地在六道中转来转去、迷途转向，毫无自由或自主可言。我们的心长期以来被烦恼充斥，就似油滴在纸上一样，很难再把油从纸张上清除。因著这些烦恼，我们造作许多业，譬如说我们因为贪吃而宰杀海鲜，或者我们因嗔恨心而伤害别人等等。这些基于烦恼而生的业，就像蜘蛛网般把我们缠住，令我们无法离开及无法自由。若果我们一天未能把烦恼及业与心的主仆关系反过来，便一天不得真真正正的自在或解脱。衲举一个例子：在监狱内的人，由于长期被拘禁，慢慢地便习惯及认命了，不再会想及有出逃之可能性。如果要达到逃出之情况，必须具备两个条件，一是他们必须先有逃走的心，二是他们必须懂得逃走之方法。如果根本没

有欲逃之动机，就不可能成功逃出。同道理，如果我们以为六道十分美好及舒适，并不想离去，是不可能解脱的。若欲达到解脱六道之境界，必须先有欲解脱之强烈心愿，然后再实行解脱的方法，此二者缺一不可。我们首先必须懂得如何观察及分析现在处境，见到现况并不安乐，然后生出欲得脱苦之心，再实行脱苦之方法，最后才能成功地由六道中解脱出来。在分析时，我们应观察自己是如何地被烦恼及业力所控制，同时也要见六道之本质为苦。此二方面，我们必须通过参思而生出觉受，基于这些觉受所升起的欲求脱苦之心，便正是出离心了。

◎培养出离心的方法

刚才已说明了出离心的定义及重要性，但到底怎样才能培养出强烈的出离心呢？有两种方法，一为透过参思四谛教法中之苦谛及集谛，另一为透过参思十二因缘流转的方法。

现在先讲第一种方法——参思苦谛及集谛。

◎苦谛及集谛

在佛法中，四谛教法十分重要，而苦谛及集谛便是四谛中的前二者。

我们先为在座中对佛法不太熟悉的人讲解一下四谛。「谛」的意思是「真理」或「真相」。四谛是佛陀所开示的四种真理。在佛陀示现成佛之后，祂在鹿野苑首度说法时，说的内容便包括了四谛教法，故此可知这部分之教法是多么地有代表性。在后世之小乘宗派中，四谛更是主要之研修内容。

四谛分别是苦谛、集谛、灭谛及道谛。苦谛讲述六道之苦的情况。集谛解释苦之来源，亦即烦恼及业力。灭谛描述无苦的境界。道谛是达至灭的方法，亦即戒、定、慧三学。举个例子，苦是描述病况，集是讲病的成因，灭是描述健康的理想状态，亦即病况之相反情况，道是对症下药的治疗方法，所以它是集的相反。这四谛是两套相反的关系，集是苦的因，苦是集的果，道是灭的因，灭是道的果，灭是苦的相反情况，而道谛是集谛的对治。

平常我们在谈及因果关系时，惯例是先说因而后说果，为甚么在教授四谛时，却把苦谛列在集谛之前呢？这是为了修持的目的。我们凡夫为无明所蒙蔽，误执苦为乐境，所以必须先见苦，才会去究其因。若不自知苦，根本不会想去研究其成因。佛在开示时，便先让人看到苦，令其明白自己处境十分不美好，然后方解释苦的来源——集谛。在参思菩提道次第时，我们亦依这个顺序而修。

◎苦谛

我们首先应清楚明了苦谛的定义，然后才能正确地进行参思苦而生觉受的过程。

◎苦谛之定义

刚才已说了，苦谛是我们六道凡夫众生之现时情况，而它的导因是烦恼及业力——集谛。我们现时的处境到底为什么苦呢？有关这点，我们在清楚及客观地观察六道景况后，我们便会明白到六道是苦。为什么把苦称为「谛」呢？「谛」是「真理」的意思。我们因无明蒙蔽，明明是苦的情况，我们却误以为这是乐，所以这不是实况。苦是客观的实相，所以它被称为「谛」。

◎参思苦谛的方法

要生出对苦之真正觉受，必须从两个大方向而参思，一为六道共通的苦况，二为六道中每一道的个别苦况。

◎六道共通苦况

六道之共通苦况有千千万万点可说，无法一一枚举，亦没必要一一枚举。佛教把这些苦之现象以三种方式归纳而诠释，一为说八种苦，二为说六种苦，三为说三种苦。现在衲马上要对这三类归纳逐一讲解。在参思它们时，我们主要必须对它们逐一地以分别慧观察，犹如在心中自己与自己辩论般，并令心专注其觉受上而不令散漫。在佛经中，对八苦、六苦及三苦有许多描述。慧力高者在参思时可选择包括参思这类相关的经文引段，慧力不高者则可舍引文而先依教授内容参思。

◎八苦

现在从八种苦之归纳来讲述六道共通苦况。在这八种苦中，第一及第八种是最为重要的，大家在参思时务必特别用心。

(1) 生苦

在六道的所有生命形式中，分为四种转生之方式，即胎、卵、湿及化生。胎生是人类的出生方式，但饿鬼道中之生命及有部分畜牲亦以这种方式出生。卵是鸟类及其他一些动物的出生方式。湿生是指由温度及水分衍生。化生是指变化出来的方式，亦即天界及地狱道之出生方式。在这里，我们主要以人间胎生之苦的角度参思，从而亦类推至其他三种生法之苦。

有关心识轮回入胎之过程，在佛经中有很详细的解述，但这点我们在后面讲及死亡与转生时会讲解，现在暂且不涉及，现在只说入胎以后之情况。

自入胎一刹那起，今生之苦便告开始，此亦为生苦之起点。在最初三周，胎儿并无太明显之粗分感受，但会有后面将讲及的三苦中之行苦。在三周后，胎儿开始具较实质之形体，随之的几个月中肢体及感官功能皆陆续发展长出，所以粗显之痛苦感受亦随之而来。

在母胎中，婴儿虽然思想并不完全发达，但亦会感到黑暗、逼狭、腥臭及肮脏。在母亲饮食热的东西时，胎儿会感到像被沸水烫到身体般。在母亲进食冰凉的东西时，胎儿感到像被放入冰湖之中。在母亲动作略大时，胎儿会有天旋地转的感受。如果母亲略为跳动，胎儿更会有犹如从悬崖向下坠的恐怖感受。在九个月加十五天后，如果条件具足了，胎儿体内之气的运作会有所变化，头部会转反向，然后便会出生。在出生时，胎儿感到像被强行挤进一个狭窄通道之中，痛苦非常。在出生后，婴孩会对外界感到陌生及极大之恐惧。由于婴儿之皮肤及触觉极度敏感，少许微风便会令他身如刀割，在被触及时则更加痛苦不堪。

有关生之痛苦，我们现在虽不复记忆，但却的确如此，我们亦须如此地去参思。今天由于时间所限，衲只略说几句，大家应自行参考佛经中的有关部分。

在禅参时，我们不是单单把上述之苦在心中读一遍，而是必须幻想这种苦的体验，否则便毫无意义。医学院的学生，对胎儿发展过程亦十分熟悉，但这些学问并未被他们利用起来而转化为培养

觉受的方法。如果我们在座上时只懂把上述过程温习一遍，其意义与医学生学习胎儿发展史便无分别了。这样是没有用处的。在佛教中，我们必须利用这些知识，把它转化为生出觉受的工具，这才会有利益。参思住胎及生产过程之意义很大。如从胎儿之角度想，我们便能体验到生之大苦。如从母亲之角度想，我们则能感受到母亲之大恩。在中士道中，我们由胎儿之角度体验住胎及出生过程，从而生出对生苦之觉受。以后在大乘上士道中，我们亦会再禅修同样的住胎及生产过程，但彼时乃由母亲之角度去想，从而生出对如母众生念恩的心，以培养出真正的菩提心。所以，八苦中之此部分教法的作用极大。

以上讲完胎生之苦。其他三种出生方式，亦各有其苦，例如当生地狱者由冰或火中化出、卵生者有入卵及出卵时之苦等等。上至天界转生者，虽无粗显之生苦，但仍然逃不出与生相关之一些苦。

(2) 老苦

老苦就似房子慢慢变旧之惨况。在座中的年青人或许对此没什么感受，但对老年人来说，感触是很深切的。幸好老苦是渐进式的，一时之间我们不太觉得，但如果老苦是像死苦一样突然发生的，相信我们根本承受不来。在古西藏的牧区，曾有一年青女孩去拉萨朝圣。在古代的牧区，并无什么先进的东西，而拉萨的八角街却是当年西藏人长见识的市场，在那里什么新奇东西都有。在八角街上，少女生平第一次见到镜子，照到自己青春动人，所以很是得意。再回到落后的牧区后，由于没有镜子，这年青的形象一直留在少女自己的心中。在许多年后，这女孩已老了，又再次去拉萨。在八角街又见到镜子时，她猛然发现自己的模样与心目中形象差天共地，一时之间震惊得把镜子也掉在地上了。我们现今的人，每天能看到自己的样子，所以感慨没那么大，其实老苦的确令人改变很大。大家勿以为老人才有老苦，其实年青人亦经历老苦。

在参思老苦时，我们要幻想自己背也弯了、头发白了及脸上充满皱纹的模样，幻想自己老时说话或行走也困难、眼看不清、耳听不明、没有胃口、开始对死亡畏惧等种种苦况。这些苦是我们人类逃不了的。对佛教徒来说，可能对年老之心苦较平常人看得开，但肉体之老苦则仍然脱离不了。有些人会以为，年青夭折者便无老苦，所以说六道众生必受老苦是有例外的，其实不然。即使今生避开了老苦，只要我们一天不脱六道，则未来仍会遇上老苦，绝对不可能究竟地避免它。

(3) 病苦

不论年青或年老，生于人间就必定会受到病苦的折磨。病时，身体变瘦、变坏、四大不调、心情亦不好，以致即使见到金子也没心去捡，还要被逼忍受如开刀、服苦药、针灸或放血治疗等等所带来的痛楚。在病情较重时，我们更会对自己生命安全感到很担心。这些苦是我们逃不了的。

(4) 死苦

在死时，身心皆会有极大之痛苦。一般凡夫对财产及亲友等都会依恋不舍，很害怕从此分离。我们的肉身，是我们穷一生悉心保护的宝贝，执以为「我」，更因此执而为它作种种恶业，从未停息过，现在我们也要与自己最珍爱的身体分离，自然会感到很悲哀及畏惧、无依。在一生中，我们自以为有自主之能力，但在此时，我们只能不动地躺在病床上，看著一片好心但帮不上忙的亲友来见最后一面，也看著假好心而实际上是来等分遗产的亲友的「慰问」。自己此时虽可能口不能作

言，但心中仍可能是看得明白的，但又不能做什么事，甚至连骂人也不一定有能力，所以更增苦恼。以上这些虽非正式死亡过程中之苦，但都归纳入死苦之中。

在正式死亡过程中，我们的体内四大逐一分解，此时肉体会感到痛不欲生，更会见到种种幻象而心生极大的恐惧。在实修此部分时，我们必须把后面章节将再讲到的死亡内容用在此处而参思（注：有关详细之死亡过程开示，见法师著作《生死之轮》）。

（5）怨憎会苦

「怨憎会苦」是指我们在六道轮回中，不断遭遇到不如意的人及事之苦处，譬如说与仇人碰上了、被人报复、遇上死亡及灾难在三恶道中投生等等。

（6）爱别离苦

「爱别离苦」是指在六道中频频要与喜爱的人事被迫地分开的苦，包括财物、亲友、父母、子女及令人快乐的事情等。

（7）求不得苦

「求不得苦」是指在六道中偏偏得不到所喜欢的事物或遭遇的意思。这一点我们不难理解。在世俗上，我们自己就常碰到苦苦经营但无所成之情况，令人心灰意冷。

（8）五蕴苦

就算不看到前面的一一苦难，单单有了此五蕴之身，便就是苦。为什么呢？因为此身所作之业能引发未来之苦，也因为此身现在就正在受苦，又因为此身是我们受三苦中之前二苦之所依基础，更因为它的本质是三苦中之行苦。

这一苦极为关键，不论是下士、中士或上士都必须通达这一点。

◎六苦

六苦是从另一角度来诠释苦况。

（1）没有永久的身体

在六道中，我们随业力而生生死死，不能自主，有时得到人身，转眼又变成畜牲，一刹那后又生在天上，然后又堕入地狱中。所以，我们的身体是不恒常的。

（2）没有永久的亲仇

在六道中连至亲也不能肯定永久都是至亲。佛陀之大徒弟舍利弗，曾见一人抱著儿子吃鱼，其犬走过来抢鱼骨头，被主人打了一顿。舍利弗能见过去之因，所以祂见到这尾鱼的前生是主角的父亲，因生前经常捕屋后之湖鱼为食而生为鱼。狗的前生是屋主之母。这母亲死后因恋家之心，转生为徘徊同地的小狗。屋主手中抱著的小孩之前生，正是屋主妻子的奸夫。奸夫死后，因其他善业力而生为人，但却因执恋屋主妻而生为她的儿子。由于舍利弗能见到此中的因果及讽刺，祂便很感慨

地说：「妻子抢吃丈夫的骨头，儿子吃著父肉，又在鞭打亲母，却把仇人抱在怀内，轮回真是可笑啊！」由此事中，我们能知亲友及仇人都是不定的。今世的至亲，可能正是前世的大仇人。今世的仇人，上辈子可能却是我们的至亲。故此，我们的至亲是否真的是至亲呢？在轮回中，我们连这点都不能保证。即使以一生为例，许多我们从前视为至亲的朋友，现今或许已视为仇敌了。许多从前的仇人，现在却或许化敌为友，反而变成了我们的知交。

有关这一点，我们必须好好参思，因为它的觉受对后面将教的上士道修心也很有帮助。

(3) 没有永久的福乐

世间的名利、财产、亲友或任何好事物，都不可能永久地拥有。有的事物我们在今生中便会失去，其他的我们亦至多只能保存至我们死亡的一刹而已。即使贵为天子，乃至生为宇宙中之天神，最终亦会再次轮回，不可能永久地保持高位。

(4) 没有永久的共处

在死时，父母、子女、丈夫或妻子都必将失去。在死时，上路的只有自己孤身一人而已。

(5) 永不能得到真正的满足

有一百元的人想要一千元，有一千元的人会想得一万元，有一万元的人又想要十万元。不论我们拥有多少，仍然永不会满足。所以，有钱人的满足感其实不见得比普通人强。

如果不感满足，再多的钱财又有什么意思呢？知足是最大的财富，不知足就等同贫穷。以前在印度王舍城，有一老妇拾到一宝。老妇发心把宝贝赠予国境内最需要的人，所以这消息顿成全国茶余饭后的热门话题。到了选对象赠宝的一天，全国有许多人都聚集了，连国王也来趁热闹观礼。大家都好奇谁会得到老妇的宝贝，哪知老妇却对国王说：「陛下是全国最感不满足的人，所以我把宝贝交给您！」由此可见，贫乏及富足只是一种心态，而不取决于具体的财物多少。欲令自己满足，便应学习少欲知足，而不是要去求得所有欲得的事物，因为这根本是不可能的事。

(6) 重复又重复地转生

在六道中，我们无选择地被逼一次又一次地转生轮回，又一次再一次地死去，周而复始，无法逃出这个无意义的循环。这个循环，可说是看不到开端的。如果我们不修解脱之道，则它亦没有结尾。在这循环之中，最高的天界我们也去过，最深之地狱我们也去过，可是那又怎样呢？到现在，我们仍然在原地踏步、仍在这六道中。

◎三苦

三苦是从另一种角度看六道之苦况。

(1) 苦苦

「苦苦」指粗显的苦。这是三苦中最容易明白的。平时我们以为是痛苦的感受便是苦苦，譬如说我们的手割破了，这便是苦苦。

(2) 坏苦

平时我们以为是乐的，便称「坏苦」。这些明明是乐，为什么我们却称之为「苦」呢？因为我们并未看到全面之真相。真相是六道之中根本无真乐，我们所谓之「乐」，实乃粗显的苦略少时的相对情况，譬如说我们的伤口很痛，我们敷以清凉的水，感觉便比刚才好多了。这「比刚才好多了」的感觉，难道是真乐吗？不是的，它只是相对之下比苦苦略为好受一点的情况而已，所以它不是绝对性的乐。六道中任何所谓的「乐」，其实本质并不是乐，而是相对性的「比刚才好多了」的感觉而已，但世人误执此认为是真正的乐。一待此感觉过了，苦苦还是会再来的。所以这状态称为「坏苦」。「坏」就是「变幻」的意思。

(3) 行苦

行苦是比较难理解的细微概念。我们的五蕴身，是诸苦依赖而发生的基础。所以，即使在没粗显苦的状态下，我们仍不能说是处于好的状态，这就称为「行苦」。高层次的天界众生，并没有粗显之苦苦，但仍逃不开行苦。

以上说完了八苦、六苦及三苦。我们当知世上之乐其实并非真乐，其本质就是苦。举个例说：我们坐了很久，屁股痛了，我们就到户外走动一下。在走动时，我们感觉很美好，以为这便是乐。可是，在散步一小时后，我们开始觉得累了，刚才以为是乐的感受现在变苦了，所以我们便又回到屋中坐下来休息，这时候我们又觉得很舒服了，又以为这就是乐。在两个小时后，我们又觉得沉闷了，屁股又开始痛了，于是我们又觉得苦了，然后我们又出去散步……世间之乐其实就仅此而已，它们并非绝对性的本质乐。在近代，科学十分发达，人类发明了许多奇妙的东西，可是我们的苦是否真的减少了呢？恐怕不是的！

◎六道个别苦况

前面所说的是共通之苦况，现在将说六道中的每一道的参思方法。在共下土道中，我们参三恶道苦而说三善道比较好，这只是相对性而说的。在共中土道中，我们要理解三善道虽福报较三恶道为高，但它的本质仍不外乎是苦。

◎地狱道之苦

有关这一部分，我们在修共下土道时已打下了基础，但在共中土道的此部分时尚需再修。然而，由于已讲过地狱之苦，就不再重复了，大家在修时套用前面曾说之八热狱、八寒狱、孤独地狱及近边地狱之描述而参思即可。

◎畜牲道之苦

有关畜牲道之苦，前面亦讲过，大家套用共下土道有关部分之教授即可。

◎饿鬼道之苦

饿鬼道之饥渴大苦等，前面亦已详述，此时似乎无必要再讲一遍。

◎人道之苦

在参思人间苦时，我们套用刚才说的八苦等等便行了。

◎修罗道之苦

修罗与天界众生很类似。他们的福报很大，几近天界之乐。他们的世界亦与天界可以相通，所以二界间之众生会有来往、接触。

修罗之福报虽大，但因为其嗔恨心，他们仍有大苦。他们的粗显之苦主要来自妒忌心之煎熬及战争之苦。他们的业力感召长期的战争状态，其打仗对像是天界众生。修罗因其业力而避免不了战争，可是他们自知下场往往都是以战败而结束。在身体条件上比较，天界众生只要头不断就不会死、但修罗道众生的肉身却与人类差不多，并不像天界众生的身体那么坚固，所以一打起来，他们在先天上便居下风，要杀敌十分难，但又很易被对方打死。在武器优劣上，天界众生之兵器比修罗界拥有的军备强得多了，所以修罗道亦居下风。在地理环境上，修罗道纵使能乘势攻至天界，天界众生只要把天门关上了，修罗便很难指望攻入。可是，在修罗居劣势时，天界众生却可上天下地追打修罗，令他们无处可躲。对于战争及断手、断脚等之具体痛苦的细节，衲不必多讲，大家想必能自己幻想得到。在心理上，修罗明知屡战屡败、伤亡惨重，但仍然因业力所驱而屡屡叫阵，我们不难想象到在心里有数、知道自己正在打一场没希望获胜之战时的恐惧。

◎天道之苦

若以福报来看，天界是六道中最高福报的地方。但若以利于修行的角度来评论的话，人间才是最有利于修行的处境。既然天界福报很好，为什么要参思它的苦呢？这是因为要让我们明白，即使福报最高处亦仍脱离不了苦。

天界分为欲界、色界及无色界三重，它们的分别十分大，所以在参思时我们必须分开来想，而非笼统地参思。

◎欲界天之苦

欲界天有三十三天、兜率天等等许多重。这里的众生是在花中化生的，其寿量极长。在天界并无日、月，众生身放光明，以花开、花合为一昼夜。在欲天中，食物、衣服及所有必需品都不假营求，自然便能得到。在他们的一生中，除了享乐便没太多别的事可做的了。

虽然欲天之享乐大，但却十分不利于修持。在那里，虽偶尔亦有佛陀出现说法，也有时会有佛陀以神通变出之法鼓等乐器，不敲自鸣而开示佛法妙因，令有缘之天界众生得闻正法，但除了以上情况外，欲天界之众生便没什么别的机会学法，而且他们因为享乐太大及纵情享受，一般都没有兴趣学法。衲说一个故事：佛陀的大弟子舍利弗有一个很亲的徒弟。这个徒弟是一位很有名的大医师，出入皆骑象及有众仆从跟随拥簇著，但他却是十分敬师的一位弟子。他的敬师去到什么程度呢？有一次他在路上刚巧遇到其师舍利弗，他就竟然不理仪态、不顾自己身份，直接从象身飞扑而倒在地上顶礼师父。这个弟子后来死了，因福德而转生在天界。舍利弗以神通上天，本欲为他说法。可是，天界之乐却令人太迷失了。这个一度是敬师教法之模范的弟子，在见到舍利弗时，虽因业力而能认得自己的前生师父，但却因忙于享乐，只略看了舍利弗一眼，把手挥了一下当作是打了个招呼，然后便又忙著去玩了。舍利弗眼看实在无法可施，只好遗憾地离开。由此史事可知，即使这样的模范弟子，去到天界尚且变得如此，何况别的人呢！所以说在天界中，修行的条件不算理

想。此外，成佛必须有菩提心，菩提心则依赖不忍见众生受苦之悲心而出，可是在天界之众生根本不能理解甚么是苦。由于他们不太经历粗显的苦，所以他们对苦谛及出离心等不易生出觉受，即使想修也不易有成。

前面讲过天界与修罗道常常会打仗，这是一种值得一提的情况。天界之众生由于享乐十分大，他们没嗔恨心，所以亦难有战意。在出战前他们必须先到一个有特别功能的花园中，令自己培养出欲战的心，否则便不会有战意。他们的这一特性与人类十分不同。人的心便等同这种培养嗔恨心的花园，不假外求，随时可以发出仇恨心。在作战时，天界众生多会获胜，但少不免仍会有恐惧及受伤。在受伤时，只要不伤及头部，他们绝不会死，而且复原极快，但多多少少仍可说是粗苦的。

此外，在天界中亦有以强凌弱的情况，力量较小的众生会被欺侮或歧视，这也是他们的苦之一。

在临终前，一向身放光明、香气及极为洁净的天界众生开始流汗发臭、光明先退、衣服变得肮脏，而且会坐立不安。此时他们的朋友都各自散去，留下他们孤独地等死，但天界众生之寿量很长，即使弥留的时间也有好几千人间年之久，令他们徒增痛苦，又由于天界众生有神通，能预知下生去处，便更加心生忧戚。为什么他们预知去处便很忧心呢？因为天界福报太大了，往往把转生其中的有情之一切善业力用光了，只余下未报的恶业，所以下生去处多为三恶道。我们试想想，我们在不知下世去处好坏之情况下，死时尚且十分恐惧，何况自知去处不妙的天界众生呢！再者，如果把一个穷人搬移至条件很差的地方，痛苦可能不太大，但若把自少娇生惯养的少爷搬到穷地方，其痛苦自然更大；同一道理，天界一向福报最高，现在却要生为三恶道，其心中之悲惨心情肯定是很强烈的。

◎色界及无色界天之苦

以上说明了欲界天之苦。色界与无色界天情况不同。在上二界中，没有粗的苦苦及坏苦，但仍行苦。这二界之众生，在转生时有一念：「我现在转生于天界了」，在死时亦生一念：「噢！我现在掉出天界了」除此二念之外，其间之以劫计算的长时间内，他们只在定中，没有思想及念头，亦没有苦苦及坏苦。可是，他们的业报始终亦会告尽，在再次转生时，由于曾长时间处于无思想的定中，他们多会生为愚昧畜牲。此外，生于此二界之众生主要是修定而作因，他们误以为此二界之境便是最上乘的永久解脱，所以在跌出天界时，他们很可能会想：「咦？宗教明明是说解脱是究竟的嘛！怎么现在我跌出这境界了呢？」，而从此生起认为世上根本没有解脱这回事的邪见，以致后来下场更不妙。

现在已说完六道之共苦及个别苦况。我们不能像应付学校考试般把它们背诵了便告休，而应努力生出觉受，从而生厌离六道之心。

◎集谛

刚才说的是四谛中的苦谛，现在说集谛，亦即前述种种苦之来源或成因。在讲集谛时，分三支来讲说，一为烦恼之发生之过程，二为由烦恼衍生业之过程，三为由烦恼及业引致的生死之过程。

◎烦恼

前面说过六道之苦，但六道转生到底是由何而来的呢？为什么我们在无自主地轮回呢？答案是因为烦恼及业。在此二者间，何者为主谋呢？无论我们有多少业，若无烦恼而光靠业，是不能衍生出结果的。所以，单独来说业本身不足为患，它们就似存在瓶中的种子般，虽有潜力，但尚待水分及养分方能发芽。反过来说，即使此刹那没有存积下来之业，但若有烦恼，下一刹那便马上会衍生出业。所以，在二者之间，烦恼是主，业是副。

有关烦恼之发生过程，《广论》比较概略地解释了，但在《掌中解脱论》中则更为详细。现在，衲分四大点讲述，先说烦恼之定义，二说烦恼生起过程，再说烦恼之成因，最后是烦恼的祸害。

◎烦恼之定义

为什么要先明白烦恼定义呢？因为这是我们必须去除的东西。若根本不知要对治的东西是甚么，当然无法断除。

烦恼是任何令我们的心不得安宁者。它有许多种，但可被归纳为十种主要的烦恼。

(1) 贪

「贪」可以指对物品、对人、对事、对觉受、对外境等等所生之欲望，譬如说我们见到一辆新车，便想：「哗！这真漂亮！我要把它弄到手！」，这便是「贪」了。

由今早起床始，我们不知已经历了多少个贪念了。这个贪念是生死之根本，极难断除。它就似油印在布上般印在我们的心上，不易把它剔除。

(2) 嗔

「贪」是指对自己喜爱的事物等所发之心，「嗔」则是对自己不喜爱的对象之心。嗔心不限于对人而发，亦包括对畜牲、对死物、对天气等等所发的心。

嗔能坏一切善根于一刹，所以它能彻底祸害我们的今生及未来生，导致我们生于三恶道。

在共中士道中，我们只在此略提一下嗔心，但在上士道教至安忍时，我们会较深入地讲解它的祸害及对治方法。

(3) 慢

这是指目空一切、以为自己较他人高超的心态。

(4) 无明

无明是智慧的相反情况。是非颠倒、黑白不分，便是「无明」。对三宝、四谛、因果或善恶分别不明白，都属无明之列。前面讲了我们会对亲爱的人有贪、对讨厌的人生嗔。对陌生人，我们可能会产生漠不关心的心态，这也是无明的一种。为什么呢？因为我们没有看到他其实是我们之「母亲」。有关这点，在上士道中之修心法部分会谈及。

(5) 疑

作为凡夫，我们自然会有疑心。对修行人来说，疑心是成就之障碍，所以必须努力除去。

(6) 坏聚见

「坏聚见」是指把无常的我误以为真实有我。

(7) 边执见

此即执我为实有及恒常与认为我死即不复存在之错误见解。

(8) 见取

以为此身乃殊胜至上的心态，称为「见取。」

(9) 戒禁取

有些外道作拜火、自残身体等苦行，并说这些便是解脱之道，误把荒唐的行为视为清净的戒行，这便是「戒禁取」的意思。

(10) 邪见

把不存在的视为存在、把存在的视为不存在、虚构、歪曲等，皆属邪见范围。

现已说毕十种主要烦恼。十种中之后五种，主要与外道思想有关，所以它们是解脱之障碍。对后五烦恼之细微分别及定义等，我们目前略知即可。若要详细通达它们，必须多年之根基才能做到。目前来说，最重要的是我们莫要生起这五种中之最后一种——邪见。

◎烦恼之生起过程

以上所说之主要烦恼，俱源自我执，而我执正是无明之一种。为什么这样说呢？我们举一个例：在别人批评我们时，我们心中马上会生出一种心在想：「他怎么侮辱我呢？」，「我」和「他」便马上明显地分化了。由于这种我执心，我们便自然对亲友生贪、对仇人生嗔、对陌生人生漠视之态度一痴。所以，贪、嗔、疑、慢等等烦恼，俱源自我执。这个「我」其实本无自性，只是我们误执以为有真我、有自性而已，所以这是一种无明。

◎烦恼之成因

烦恼并非无因而生。它们的成因有六类。

(1) 过往之烦恼种子

由于过往之习气，我们的烦恼一待遇上少许外缘便会发作。

(2) 能引烦恼之外境

对外境，我们见悦意者便生贪、对不悦意者便生嗔。所以，外境是诱发烦恼之其中一类导因。大修行人因能断除烦恼，他们就算坐在闹市中亦能不动心，所以不忌外境。未能断除烦恼者住在深山中修行，便是为了暂时避开外境。

(3) 恶友

恶友并非什么三头六臂的魔鬼，而是引诱我们作恶的人。他们并不一定是教我们作奸犯科的那类人，但他们可能说：「来吧！这鱼反正也是迟早会死的，我们一起把它煮吃吧！别那么古板啦！修行人要不拘小节嘛！」等等的话，渐渐便令我们漂离正法了。社会风气之影响，亦算入此列成因。我们作为佛教徒，应听佛及师长的话，而并非听社会风气或大多数人的意见。

(4) 不恰当之言教

邪说、色情或暴力等著作，会诱发我们之烦恼。即使是正法，若说法者不对机而讲，把太深的法义说予低根器的人听，亦可能令听者不单不信服，反而更长烦恼。

(5) 烦恼串习

由于过往以来之串习，有些人即使对微不足道的外境，也会发很大的贪、嗔等念。

(6) 自己意念之影响

譬如说有一只狗在吠，我们的心并不止于想：「噢！有一只狗在吠！」，而会想：「这吠声真烦人啊！它主人何不管教它呢？真岂有此理！这太过分了……」本来只有一只小狗在吠，这并不是什么大不了的事，但我们在作思维、夸张以后，嗔心便越来越炽盛了，这便是由自己意念影响而生烦恼的一例。

以上讲完六种主因。有能力的人，应极力断除烦恼。暂时无此能力的人，则宜尽力防止以上的因及加以对治。

◎烦恼之祸害

若不知一样东西之害处，便不会坚定生出欲除之而后快的决心，所以我们有必要明白烦恼之害处。

在世俗上，哪怕我们得罪了最凶恶的人，顶多亦只不过会被他杀死而已。可是，烦恼才是最可怕的乱人，因为它可以祸延所有未来生。我们在六道中不能自主地轮回生死，便正因烦恼而致。我们辛辛苦苦修来之善根，可以在一弹指间便被烦恼毁灭于无形。又因著烦恼，我们的正见无法生起。故此当知，烦恼才是我们真真正正的宿敌。

◎业

讲完了烦恼，当讲业如何由烦恼所衍生出来。首先我们讲明业之定义，然后才讲业之发展过程。

◎业之定义

业分为思业与思已业两大类。

◎思业

假设我们在走路时，路上有一朵花，这朵花与我们的目光遇上了，眼识生起作用，心里面便生出喜、不喜或既不讨厌也不喜欢之心，这便是「思业」。

◎思已业

「思已业」的意思便是始自思业、由思而起之身业及语业，譬如说我们因喜欢刚才提到的花朵，出于这思想我们动手摘花，这便是「思已业」，亦即任何基于思业而作之行为或语言。

◎由烦恼衍生业之过程

不论是思业或思已业，只要不是基于出离心或菩提心而发生的，便肯定是令致轮回的因。我们因贪、嗔等烦恼，便衍生出不同的善、不善或中性之种种身、语或意业，这些业便是直接导致我们轮回的因。不善业感召三恶道之转生果报，非基于出离心或菩提心而发之善业，则感召人、修罗及天界中之欲界天果报。不基于出离心或菩提心为动机的禅定修持，则顶多只会令我们生于色界或无色界天中，绝不可能令我们彻底解脱。虽然人、修罗及天界是善道，但它们却仍属轮回监狱中的部分，所以根本不值得我们希罕。在修行人证得无我之境界后，便不会再因烦恼而作能导致轮回之新业，唯过往已曾积下之业仍需经历。

刚才已讲完由无明我执衍生其他种种烦恼之过程，也解释了由烦恼衍生出业的流程，现在马上要说业所导致之生死过程了。

◎生死及中阴之过程

我们分五点来讲述生死及中阴过程，分别为死因、临终一念、体温消退之不同情况、中阴过程及受生过程。前三者与死亡过程有关，第四点是介绍今生与下一生之间的情况，最后一点讲及受生。死、中阴及受生加起来，便刚好是一次循环。

◎死因

死亡有三种可能性，一为因寿元耗尽而死，二为因福报已尽而死，三为寿元未尽但因种种原因夭折的情况。

◎临终一念

人死并不如灯灭，而有轮回及未来生。未来生之去处取决于业力，但临终之一念极为关键性。在死时，由于此刻的特殊性，少许力量便足以引发很大的后果。临终一念可能是善念，亦可能是不善念。善念乃指皈依心、信心、出离心、慈心、悲心及菩提心等。不善念乃指贪欲及嗔心等。

在最后一口粗气呼出后，粗显心念便不复运作，只余细微心念运作，不再会有善念与不善念的分别，所以临终一念是指粗显的思想仍在运作之时，而非指这以后。临终一念可以由他人引发，亦可以是自己引发。此时若有师长或朋友助念或令将死者发起三士道相应之任何一种发心——皈依

心、出离心或菩提心，便能令临终一念固定在善的方面，所以便会引发已往之善业种子，直接导致下一生起码不生恶道。无人引发者，此时之念便会倾向向来之业力中的强者，若善业较强则自然会起善念，恶业强者则起不善念，若二者相当则视乎平时习气孰强孰弱，若善恶习气亦相若则视乎善恶何者先习，先习者会有决定性。这是一般的情况。一辈子行善的人，死时心中存善是很自然的。一生不断有恶念的人，死时大概亦很难突然会心生善念。所以我们平日应多作善行、多习善心，便是这个道理。然而正如刚才所说，临终一念可由他人诱发改变，而且也的确存在一生具善心，但临终因外缘引发恶念而导致堕三恶道的可能，所以我们必须尽力确保临终之念为皈依心、出离心或菩提心等（注：有关利益临终者之方法，见法师著作《生死自在》）。

此外，在死亡的过程中，尤其在四大分离之际，会有种种由业而生之主观幻象。善业力强者，多会见光明及舒适之幻象。恶业力强者，则见种种恐怖的景况，例如山崩、地裂、火灾及海啸等等，痛苦非常，甚至他人亦能从将死者之神情或动作中看得出他们正在被恐惧所折磨。在四大分离时，肉体亦会有很强烈的痛楚。

◎体温消退之不同情况

人之心识住于心脏之中，心识于死时亦由此处离开。善业力强者，死时体温先从下身向心部消退，所以会出现脚部已冷但心脏仍暖之情况。恶业力强者，则头部先冷。

◎中阴过程

在心识从心部离开时，便是今生及死亡过程之终结，中阴期亦于同一刹宣告开始。在佛学研究中，有些宗派认为上述定义不精确，而主张今生之终结、中阴之开始应以心识从身体而出的一刹为正确定义。前者认为心识在离开心脏但未离开身体之际，已属中阴期，后者则把心识完全与身体分开的一刹才定义为中阴之始。有关这些技术及学术上之争议，与在座大家的关系不大，衲只是想通了而顺口提一提而已。

「中阴」是指今生及下一生之间的时段。在这时段中，心识会拥有一种称为「中阴身」的载体，可是这并非很实在的肉身。我们的凡眼不能见到中阴身，但圣者之眼则能见得。

中阴身具有眼、耳、鼻等的有限神通。这些神通是中阴期自然出现的，不同于由修行所得之神通。此外，中阴身可以随念即达几乎任何地方，山、川、墙等都不能障碍中阴身的行动，此中只有其下生当生之母胎，及印度佛陀成道之菩提树下金刚座，是中阴身不能穿越的。

中阴身之眼虽有神通而能看到许多我们看不到的事物，但却只能看到同类的中阴身，例如当生为人的中阴可见其同类，但看不见当生为饿鬼的中阴身等。

中阴身之形相，如同其下生之相，例如当于下生为人者，其中阴身便是人形，下世当生为畜牲者，则现畜牲之形。许多人说他们曾见到死去之亲友的鬼魂，这纯属错误见解。中阴身之形相，根本并非其前生、死前之相。况且，中阴身会于四十九天内投胎，并不会像民间传说所讲地终年流连在前生居所或死亡现场。

刚才所说之四十九天，是以下生当生之道的时间单位计算的，但这并非说中阴期必定有四十九天，而是指极其量有四十九天。在这四十九天内的任何时间，一待因缘适合，中阴期便结束，心识

便会投生。善业或恶业力重者，中阴期多半不太长，所以极可能没有四十九天。此外，当生于无色界天者，死时即生无色界天，根本没有中阴期。在这四十九天内，亲友、师长或高僧等若为其超度及行善，中阴身及下世去处是有可能被改变的。由于此原因，不论是汉传或藏传佛教，都有在人死后四十九天内为他举行法会之传统。

◎受生过程

在《广论》中，详细讲及了胎生、卵生、湿生和化生这四种出生方式之受生过程。在这里由于时间限制，衲只能对受生过程作很简略的讲解。

当生为人者，其中阴身见男女交合，当生为男者对女方生起爱欲，当生为女者则对男方生爱欲，然后中阴身尽，心识投于父精母血中。在入胎后之情况，前面已说过，这里不必重复了。有关住胎及出生过程，在《佛说入胎经》中有详述，其内容与现代医学所说很吻合。

不生为人者，其中阴身大致上亦是因见喜欲之事物而投生，例如当生热地狱者因思暖而投生、当生寒地狱者因感热欲得清凉而投生、当生欲天者因见同类而奔赴投生……等等。

以上说完依苦谛及集谛修出离心之方法。另一种修出离心的方法是依十二因缘参思，我们马上将作教授。

◎十二因缘

刚才说过参出离心有两法，一为前述之依苦及集谛修，二为依十二因缘教法而修。此二法中，依任何一法亦可。

在印度及西藏的寺院外墙有一种称为「五趣生死轮」的绘画，这种画开示了众生因十二因缘流转，而轮回在六道之中的景况及因果关系，同时也开示四谛。这幅图是当初佛陀亲自教王舍城国王画的。国王把画送予优填王，优填王在看画后，细思十二因缘，没多久便证得罗汉境界了。自此以后，佛陀还命弟子必须把画绘于寺院外墙上，让人可以透过观视而思维十二因缘教法。由此可知，十二因缘是极为深妙的教法。大家以后有机会见到这种壁画，不妨仔细观赏及研究（注：有关此图之意义开示，见法师著作《生死之轮》）。

十二因缘教法，是一套浓缩地描述众生如何被烦恼及业所控制、无奈地在六道中经历无数生死的教义。这十二支互为因果，环环相扣，一支引发另一支，周而复始。明白十二因缘后，我们便会了解生死流转的运作方式及懂得如何切断这种循环。

依传统讲说十二因缘，必须分四支讲解，一为这十二支的个别说明，二为其功能分别，三为其流转之周期，最后讲其流转之运作方式。

◎十二因缘之个别说明

十二因缘分别是无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生及老死。这十二支运作如轮旋转，并无始末或首尾。把无明放在十二支之首，是为了解释一生之初而已，并非指它是十二因缘之最初起源。此外，大家对这十二支的名字可能感到茫然无头绪，但在听完讲解后，它们便并不陌生了。

(1) 无明

「无明」尤指执恋自我为实有的我执。自无始轮回以来，无明便一直伴随著我们，从没一刻相离。这种影响便似一块黑布，把我们的眼睛盖著了，令我们不知事物的真相。一切生死，皆源出于无明。

(2) 行

由于无明，我们便会造作种种善恶不同之业，这便称为「行」。

(3) 识

「识」是业之载体。由无明所引致之任何行，会被纪录在识之中。无明、行及识就如播种人、种子及大地之相互关系及组合。如果把生死轮回比作一座房子，无明、行及识便是其最主要的三根柱头。

(4) 名色

「名色」是指众生在受孕入胎一刹的蕴身。这一身体是负载识的容器，亦是后来发展出之各支的基础。如果没有这蕴身，识便没有附托的对象，亦无从发展出后来之视觉及听觉等。如果把前三支比作房子的柱，名色则好比墙及屋顶等。

(5) 六入

在名色蕴身存在后，并不马上有感官功能，但在没多久后，它便发展出眼、耳、鼻、舌、身等根，而具备了视觉、听觉、嗅觉、味觉及触觉等功能了。这便称为「六入」。如果把名色比作房子，六入便是它的窗口及门。透过这些窗口及门，房内的人才能与外界接触。

(6) 触

由于有了六根及各感官功能，我们便藉此媒介与外境发生关连，这便是「触」的意思，譬如说我们有了眼根，而又有视觉功能，现在面前有一朵花，我们的视觉感官便透过眼根与这外境发生关连了。

(7) 受

有了感官等与外境的接触，我们便生乐、苦或不乐不苦之中性感受，这是「受」支的意思。举些例子：当眼睛与面前的漂亮花朵二者相遇时，眼识便生起作用，我们便会有乐的感受；当鼻根与臭味相遇时，嗅觉便生起作用，我们生出苦的感受。

(8) 爱

因为有了前一支一受，我们便会有所贪爱，眼喜欢见美丽的事物，耳爱听悦耳的音乐。不愿与好事物及感受分离，又不愿与不好的事物及感受相遇……余此类推，这是「爱」支的意思。

(9) 取

因为有上一支，我们便有强烈的欲望，这便是「取」。

(10) 有

由爱支及取支，再加上第二支一行，我们便具足了以后再受生的因缘了，这是「有」的意思。前面讲过无明、行及识好比播种人、种子及大地，而爱支及有支正好比肥料，有支则是长出之幼苗。

(11) 生

因为上述各支，便衍生出又一次的投生，这便是「生」支的意思。

(12) 老死

既有生、其必然后果是有「老死」。

◎十二因缘之功能分别

无明、行及识称为「能引支」，它们是能牵引结果的因。被牵引出之结果是名色、六入、触及受，这四支称为「所引支」。衲再解释一下，由于过往生之无明、行及识，牵引出今生之名色、六入、触及受，所以前三支是能引发的因，后四支是被它们所引发出之果。爱、取及有这三支是「能生支」，因为它们能导致「所生支」一生及老死。如以因及果来分类，无明、行、识、爱、取及有属因，名色、六入、触、受、生及老死则属果。以四谛来分类的话，无明、行、爱、取及有属于苦的来源—集谛，而识、名色、六入、触、受、生及老死则为苦谛。无明、爱及取属烦恼，行及有则属业。

前面已谈过，苦乃由业而生，业乃由烦恼所引发。如果想断苦及生死，必须把它从根上断除，所以必须断除无明。

◎十二因缘之循环周期

十二因缘一支导致下一支，整个循环少则两世完成，多则三世完成。在三世之间，极可能有许多世的间隔，因为这些间隔是另外的业力循环。衲举一个例子：譬如说我们因为无明而作了某些恶业，这些业留在识中，在今世或以后的某一世死时由于爱及取之引发，便感到下一世之名色、六入、触及受，而且亦有生及老死。以此为例，若于今生死时马上有相应的爱及取支引发，下一世便会得到六支果，这便刚好完成了上述恶业之循环。如果在今生死时未有相应的爱及取支，此个别循环中的无明、行及识便被搁置了，顺数的下一生会是由另一个别、未完成之循环的六支果。在此循环中被搁置了的潜伏三支能引支，始终亦会被引发，但这可能是许多世以后的事。在该世的死时，由于各种因缘，这三支突然被引发了，那一世的下一生便会有此循环的六支果。所以，这里所说的三世之间，可以间隔许多世，而这中间的许多世，又各是其他很多套十二因缘循环的果，与现在所说的这套循环并无关系。在每一世中，我们得到六支果，即名色、六入、触、受、生及老死，但同时亦造作了许多新的业，启动了许多套新的循环。

◎十二因缘之流转方式

十二因缘一环扣著一环，一支导致下一支，由二支烦恼驱使而造作两支业，由此起七支苦，又由苦再生烦恼三支，一个循环又引发更多套之循环，令我们晕头转向，一次又一次地生、死、转生、再死.....无从出离，甚至还以此为乐。我们对这种循环，根本找不到它的起点，所以龙树祖师便说过一偈：「从三生出二，从二而生七，从七复生三，数转三有轮」

如果从无明开始数下去，它直接导致行，行又载于识中.....一支导致下一支，这便是轮回之本质——苦谛。我们亦可以从老死开始反过来逆参，导致老死的因是生，导致生的因是有支.....这样便能明白苦之来源——集谛。从断除的方面来参思，若没有无明支，便不会有行支.....所以便没有生支，亦没有老死支。这样地参便是参思灭苦之境界——灭谛。反过来推论，想断除老死，便应断除生支的发生，想避免生支，便应设法断除有支.....欲脱离行支，我们必须断除无明。如此去参，我们便会明白如何达到无苦之涅槃境界，亦即解脱。这断生死之方法便是道谛。最终来说，我们必须断除的是无明，因为其他支均源出于无明支。若没有无明，便没有十二因缘循环，所以便无生死轮回。

参十二因缘之目的，是为了修出离心及明白解脱之道，以打破无休止的生死循环。如果强调导致在三恶道中转生的十二因缘流转，乃共下士道所修之法。若以六道之角度去参，则为共中士道之法门，能培养出离心。若想如母众生正在以这种方式不断轮回受苦，而培养悲心及菩提心等，这是上士道的修法。所以，十二因缘在三士道中各有不同功能及用途。

◎判断生起了出离心之准则

我们由苦谛及集谛的方法参思，或由十二因缘流转之角度参思，以求生起真正及坚定的出离心，意欲由生死轮回循环中解脱出来，不再贪求世间之富乐。可是，怎样才知道我们的出离心是否合格呢？衲先说一个故事：从前在西藏有一户穷家，家中并无其他食品，只余萝卜可吃。儿子在每天早上起床，便开始嚷著肚子饿，母亲便为他煮萝卜。过了几天，儿子吃萝卜吃得很厌了，在又看到煮萝卜后，他心生厌恶，便说：「我不要萝卜，我要吃糌粑！」母亲没有糌粑可供，便炸萝卜给儿子吃，但儿子仍然不肯吃。后来，母亲分别做了炒萝卜、煎萝卜、蒸萝卜、萝卜汤，生的、甜的、辣的、酸的和咸的都试过了，儿子却看穿了、厌倦了，所以他说：「妈，我早已受够了。您休想骗我再吃这鬼东西了。不论您怎么弄花样，萝卜不就还是萝卜嘛！这我是绝对不会再想吃的了！」我们在修出离心时，渐渐便不希求世间福报，因为我们知道六道本质乃苦，就算是最大福报之天界，其本质仍然不变、仍然是苦，所不同的只是其表面包装而已，所以我们只一心希求出离。在修至某程度时，出离心较强烈了，我们便会彻底厌离六道，就算是六道内之最美好的东西，我们仍然能看透它的本质，知道它不外乎是苦的另一种包装而已，就像是故事里的小孩讨厌萝卜、并不因它的花样而被迷惑同样的道理，日日夜夜只一心欲求出离，此便可说是出离心生起了。

◎破除有关共中士道之常见误解

有些人说：「四谛及十二因缘乃小乘教法、求解脱乃小乘发心，所以大乘行者不应修持！」，这是不正确的见解。正下士、小乘者固然必须修出离心及解脱道，但上士、大乘者亦需修此。我们在这里所修的是共中士道，并非正中士道，也即是说，这是上士亦需经过的道路。上士大乘行者希求成佛，成佛依赖于菩提心，但什么是菩提心呢？此乃基于不忍见众生在生死轮回中受苦，而发愿成佛度生的心。不修出离心的人，连自己的苦都未见到，对自己都尚未能生出悲心，如何能推己及人地生出悲心呢？如果没有悲心，就不能培养菩提心。没有菩提心，又怎能成佛呢？换句话说，成

佛乃依赖菩提心，菩提心建基于悲心，而悲心则建于出离心之上。没有出离心，则不可能有菩提心，所以绝不可能成佛！如果硬要说修出离心则必为小乘，一切菩萨均曾修出离心，难道一切菩萨皆成为小乘者了吗？这显然是不合理的讲法。

又有另一种论调，引佛经中说菩萨不应惧怕轮回的断句为依据，声称修大乘者若抗拒轮回便是不对，所以他们说不应修出离心，这是一种因不通达经义而生出之想当然。我们应怕及应厌离的，是因烦恼及业所引发之生死轮回。说菩萨不怕生死轮回，是指他们因悲心及愿力而自愿地受生。在这种受生情况中，他们不生烦恼，亦不因烦恼及业而生。所以，说菩萨不畏生死，是指他们不逃避为利众生而自愿进入的生死，而并非指他们应当留恋因烦恼及业导致之生死六道。这两者根本不能混为一谈。

◎解脱之道

若以上述方法生起了出离的欲望，我们应以什么条件修持解脱呢？我们又以什么方法解脱呢？现在讲至共中士道总科判之最后一支。这一支分两点，一为适合修持解脱道之条件，另一为解脱生死轮回之方法。

◎适合修持解脱道之条件

纵使有出离心，也不见得任何众生都有足够条件修持解脱之道。很明显，如果生在三恶道中，是不可能修行的。若生天界，则不利修持。若生于无法之国，则无法可修。若生为愚痴，则没足够慧力去修。若生于有邪见的家庭，譬如说生于信奉杀生祭祀的文化中，便等同解脱或善业之门已对我们关上了。在这种环境中，除非这小孩有很特殊的习气及业力，否则便不可能有什么善业或修行可言。如果生在佛未出现之前，亦不可能有法可修。所以，具足八有暇及十圆满之身命是必需的修行条件。大家不要随意轻视这十八条件，要想具足它们真不容易。大家都知道衲长期住在澳洲。在这些西方国家，物质生活条件比汉地或西藏好多了，可是他们并无什么灵性的生活。大部分西方人，一辈子就只为了衣、食、住、行而奔波，很少思及心灵上的事。纵使他们中有些人追求宗教上的真理，最终也只是修持外道或邪见而已，很难遇上佛法。有时候，我们阅读到佛教刊物上的宣传，就以为佛法在西方国家真的已经弘扬起来，但这是宣传上的歌功颂德、夸张手法而已，并不是真实的情况。西方虽然也开了不少佛教各宗派的弘法道场，而且也有不少西人出家了，但这些进展只好比在黑暗中点燃了一根火柴或是开亮了一个小手电筒而已，距离光明白昼还差很远。由于文化及习气的不同，西方人对基本的敬师、因果及孝道都不易接受，不论怎么修，他们亦较难有那种「味道」。我们东方人，就算不信佛，我们多多少少也有敬师、孝道及信因果的「味道」，在信佛后及修行时便比较容易得多。又者，如果我们生在一些中东国家，别说遇不上佛法了，更从少习惯了杀生，家中有喜事又杀羊，有丧事也杀羊，过年也杀羊，过生日又杀羊，我们从少就会耳濡目染，认为这是很理所当然的，甚至以为这是一种善业，能令神欢喜。又或者我们生在别的文化中，他们认为动物就是神创造出来让我们吃的。在这种文化中，根本不可能作善，所以下生不但不能解脱，而且只能有一种去处——三恶道。所以，我们在前面说的参十八暇满时，绝不可止于把它当应付考试那样背诵而已，而必须把心运用起来，把它一条一条地参，譬如说八有暇参一遍便修上两个小时，主要以观察修，务求生出觉受。我们必须由二角度去想，一为体悟无暇满之不幸，二为体悟我们现在具备了暇满之幸运，然后我们再想：「这人身是堪能修持解脱道的条件，这是我们过往积许多因才能来的，但它只如流星般一瞬即灭，现在不用便再没机会了！」以上这些在共下士道及

道前部分早已说过，现在衲只是再强调一下而已。

在这十八条件之基础上，若能出家受戒则更有利于解脱道之修持，但这并不是说居士不能解脱，历史上也的确有许多如仲顿巴等的居士大师。可是，出家人不必忙于世俗之事，故此则避免了许多因保护家庭而难以防止的作恶，而且烦恼亦相对较少。

总结来说，具十八暇满之身是修解脱道之基本条件要求，若有出家身则更佳。

◎解脱生死轮回之方法

在下士道中，欲得生于善道，我们便修皈依及依因果规律行止。可是，若欲得解脱，一般的善行是无法足够的。为什么呢？因为生死轮回之根本便是我执无明，若不断无明我执，便不可能根除生死六道。怎样才能对治及根除我执呢？我们必须证达无我空性慧，以此而把轮回从根上切除。所以，无我空性慧好比一把锋利的剑，能把我执及轮回之根斩断。怎样才能生出无我空性慧呢？这又依赖于定。如果剑很利但持剑的手软弱无力，则仍不能成大事，而定就正好比这坚强的手臂。定又如何能得呢？这又依赖于清净戒行，令心远离散乱及放逸。故此戒就好比对剑刃作捶打，以令其锋利无比。故此，若欲从六道中解脱出来，必须依止修持戒、定及慧三学。解脱之道，便是戒、定及慧这三学。

(1) 戒学

三学之中，戒学为最重要。具备了戒的成就，要得定及慧便不难了。戒律分为许多种，包括五戒、菩萨戒、出家戒及密戒等，此外还有与皈依有关之学处及八关斋戒等。在这里，我们讲授的是戒之共通精神，而并非教授各种戒的本身内容。有关各别戒的内容教授，我们必须在受戒时及受戒后学习，也有些戒可以在受戒前学习，但今天所讲内容并不说这方面，只从总体的戒行方面讲授。

戒是通往一切功德及善法之阶梯，就好比一切功德之总源。佛经为佛之教法，固必须尊重，但戒却更是佛所行持的，所以更应恭敬。佛陀曾说过，在袖入灭以后，我们便应以戒为师。这即是说，我们应把戒视为佛陀本身而生敬重。轻视戒律，亦即轻佛。为什么敬凡夫具戒僧众呢？这也正是因为他们具备了戒。从某种意义上来看，这就等于佛住在他们身内，怎能不敬呢？此外，僧人所用之袈裟及坐具，其尺寸、比例及剪裁均有其表义，它们都代表了戒，所以亦当尊重。总之，戒是令我们解脱及令我们生功德的法门，绝不能轻视。平时我们常常谈修定、无我、空性等等，其实这些暂时都不切实际，因为我们根本没有定力，也还未证慧，但戒学却是我们有能力马上好好行持的法门。再者，佛陀说过在未法时期，由于难得之缘故，即使能持少至以一天为期的戒，功德亦胜于正法时期对一切诸佛兴大供养的善举，故此我们应努力持戒，在家人尤应多作八关斋戒，在一日夜中好好地行持。长期地保持完美的戒行，大家可能担心做不好，但在一天内完美地持八条戒，则似乎不太难，所以大家应多作这类斋戒。大乘八关斋戒在于师父前受了一次以后，便可自己择日自受，并不一定要去寺院再找法师求受，所以十分方便，其功德亦不可思议（注：有关大乘八关斋戒开示，见法师著作《福份无量》）。此外，我们应该参思持戒的利益及不持戒的损失，从而生起精进及欢喜地持戒的心，如此才不会感到持戒是一种痛苦或折磨。

如何能防护自己不致犯戒呢？导致犯戒不外乎四种可能性，一为无知，二为放逸，三为不敬，四为烦恼。

无知者，是指不懂或不记得所受的戒之性质、怎样算是犯戒、应作什么、不应作什么等等。对治它的方法是好好地学习及背诵戒条，譬如说皈依学处、五戒、比丘的二百多条戒、菩萨的轻重戒及密戒等。

放逸者，是指漫不经心、根本不关心自己有否犯戒。这样的人，根本不理会自己有否正在犯戒。要对治它，便应以正知、正念观察自己的行为，若有快犯戒之情况便马上制止自己。我们亦可对犯戒生惭愧心，以此对治放逸。又或者我们多念犯戒之业所导致之三恶道苦等等，以恐惧果报之心对治散漫。

不敬者，指轻视戒律之心。对治这问题的方法是，我们必须想佛陀所说的「以戒为师」，要知道轻视戒律便等同轻视佛陀。这样地想，又建基于前已生起之皈依心，我们便可防范因不敬而犯戒的情况。

烦恼导致犯戒者，指因烦恼太重而持不好戒的情况。要对治它，必须先分析自己以何种烦恼为主、为重。贪重者，以无常观等对治。嗔重者，以安忍及悲心等对治。痴重者，以无我观对治。有关安忍、悲心及无我教法，在上士道中便会提到，现在暂且不讲。

以上乃持戒的方法。不论是皈依学处、五戒、菩萨戒乃至密戒，持戒之要诀及精神不外如此。

对自己所受之戒，若有破犯，应以前所教授之四力忏净，并各依其戒之性质而重受之。

大家要注意，戒学虽然是在今天讲到共中士道时教授，但这并非中士之不共行。对下士而言，守持皈依学处及十善业，便如同持戒。对中士而言，应修以戒为基础之三学。对大乘上士而言，更要守菩萨及密戒等。故此，戒学乃通于三士道的修持。在共中士道时教授，只是为了方便的安排而已，并非说共下士道不需要戒，也非指上士不必持戒。

(2) 定学

修定的方法共通于中士及上士、小乘或大乘。因为定学是解脱之道，中士固然需要具备它，但上士亦需要成就定学，否则便不能成佛。由于此原因，定学既可在现在就教授，亦可在上士道教至菩萨六度时教授。如果今天只教中士道，衲现在便应把定学完全教授，否则中士道教授便不完整了。可是，反正我们还要继续往上士道讲下去，现在就不必马上讲定学了，省得在上士道说至有关部分时又要再讲一遍同样的内容。衲虽现在留待上士道时才教定学，但大家万勿误会，在正式修中士道时，必须修定学，并不可就此跳过。现在跳过它，只不过是为了以免重复及节省时间而已，绝非指上士才需要它而共中士道不需要的意思。

(3) 慧学

慧学亦是通于中士及上士道的教法。在中士道时，我们需要它以求解脱。在上士道中，它是六度中的最后一度。如果现在教授慧学，在迟些讲至上士道之菩萨行时，又要重复讲一遍。反正我们并不止于教授小乘或中士道，现在我们跳过这一节，留待后来才教。大家切勿误解，慧学是中士道部分亦必需的，现在只因方便的关系跳过不教而已，并非说只有上士才修慧。

现在终于讲完共中士道了。总结地说，共中士道必须先思苦及集谛或十二因缘而生欲求解脱之

出离心，令我们如处火宅极欲逃出，然后再次第修戒学、定学及慧学这三者以求达到解脱的目标。正中士固然要如此去修以求解脱，但共中士亦必须修学同样的内容。共中士道之内容极为重要。在大乘经论中，少有提及戒学等，并非因为它对大乘上士不重要，而纯粹只是因为大乘经论假设读者早已懂了共下士及中士道的内容而已。

如果光光依靠下士及中士道的教法，对希求解脱的小乘行者来说，便已经足够了。小乘的行者，或称「正中士」，依靠出离心及戒、定、慧三学，便可达解脱六道之目标。可是，若以利己的角度来看，这未算达到了我们潜质之最高发挥。若从利他的角度来看，解脱之境界亦未具备最高能力来利益众生。故此，有慧根及心量大者，不应止于共下士及共中士之行，而应发更大的心、作更高的修行，入于上士道的范围，亦即大乘的部分。在座中有些或许会生出疑问：「我老早就是大乘佛教徒了，师父您不必说这些了！」事实上却不一定如此！我们平时虽然常自诩为「大乘弟子」，但大乘却并非我们凭嘴上说一说便能进入的。大乘的行者，理论上是要发菩萨的心愿、作菩萨的事业，如果没有这样的心，便不是大乘。纵使所修之法是大乘法、宗派属于大乘、道场是大乘的、师父也是大乘的，这些都没取决性的作用，我们的心必须是大乘心！如无大乘的心，则不是大乘行者。有些人会说：「但我的心也是大乘的呀！」别说对一切众生发起真正的菩提心了，我们有时连一只蚊子也受不了。大乘分为共道的显部，或称「经部」、「波罗密多乘」及「因乘」，及不共的密部，或称「续部」、「金刚乘」、「咒乘」及「果乘」，但不论是大乘的显法或不共密法，若无菩提心，则修亦无用，亦不算是入了大乘之列。故此，正如皈依是入于佛教之列的门槛、出离心是入于小乘之门槛，菩提心则是入于大乘的门槛。判别是否大乘，看的是有无菩提心。

在上士道部分，主要分为发菩提心的部分及在发心后作菩萨行之方法两大类。在科判上，《广论》把它分为三大支，一为讲述菩提心与大乘的关系，二为教授培养菩提心，三为作菩萨行的方法。现在，衲亦依这种科判而教授。

◎大乘与菩提心的关系

前面亦已说过，解脱固然很好，但却并非圆满境界，所以我们宜于最初便向著菩提心的方向走。正下士及正中士是指以与该道相应之动机去修该道之法者，共下士及共中士是指以上乘之发心、动机去修该道内容者。以菩提心修下士道及中士道，是为共下士及共中士，而并非正下士或正中士，我们对这分别必须搞清楚。有人会问：「如果我以中士的解脱心、出离心去修中士道，在自己解脱了以后，我才开始研究上士道，这样不好吗？」这样不是不可行，可是却不一样。小乘行者在修至解脱时，便入于寂静之境界中，不知要等到何年何月方有缘遇佛放光令其出定，并劝发菩提心。况且，小乘解脱者由于自苦已退，在修悲心时会有很大困难。我们有能力者，于最初虽并无真正的菩提心，但宜在一开始时便朝著这方向走，并以这种心态去修下士及中士道内容。正如种豆绝不可能长出大米的道理，任何不以菩提心为动机的行为，断无可能成为成佛的因。若以菩提心为动机，任何如布施等行为乃至修持殊胜的密法皆变为成佛之因。若只以出离心为动机，则同样的事只能成为解脱之因。若以下士道层次之发心而行，则这只会是再次轮回之因而已。在印度，曾经有一个行者修大乘的密法，后来却只得了小乘的果，这正是因为发心之分别而致。我们不能因此而作结论，认为是该法不殊胜。这个人所修的法的确是确乃大乘的法门，但他的心不是，所以便有这样的结果。反过来说，若以大乘的心修下士及中士道内容，则因心力大而极易成就。

大乘的心就似一把锋利的刀，堪能有效地作许多事情，我们只需略用少许力即可成功。举个例

说：若以下士心布施一颗米予一蚁，则顶多只能得人、天之果，而且因为所施物很小，布施之力量不大；若以中士心布施，则顶多只能得一解脱之因，其力量仍然不大；但若以上士心布施这同样的一颗米，因心力故，这是一个很强大的因，能令我们成佛。同样的一件简简单单的小善行，由大乘心而作，力量则大有不同，而且果报会无尽地倍增。

若有人问：「佛从何来？」，答案是「由菩提心而来！」所以，菩提心被称为「佛父」。有关这一点，衲作一些解释说明：在世间上，我们固然必须有父、有母方能出生，但我们的种姓取决于父亲，父为王则其子为太子，父为贵族则子女亦为贵族，父为老百姓则子女只可能是老百姓。不论是佛或小乘罗汉，均由空性慧所生出。若无空性慧，固然不可能成就解脱或成佛。可是，单单看空性慧，它既可能生出佛境，也可能生出罗汉的境界，这是说不得的，所以这并非决定性的因素。另一方面，如果有空性慧再配上菩提心，所生出的则必定会是佛境，断不可能生出小乘之果境。故此，空性慧及菩提心二者固然均为成佛之必需，但菩提心才是具决定性的一方。因著这个原因，空性只堪被称为「佛母」，而菩提心则被尊为「佛父」。

有了菩提心者，纵使其他别的成就都没有，也堪受人、天之尊敬及顶礼，而且名为「佛子」，身份比具神通及成就的罗汉还要高许多。为什么呢？衲举些譬喻：在世俗上，钻石的价值最高。如果把一颗小小的钻石与大的珍珠比，也仍是钻石在价值上胜出；又或者以血统为例：一位太子哪怕年龄再小和再不懂事，也仍然比最年长和最有能力的老臣子尊贵。同样的道理，有菩提心者，在一开始便身份不同，其「光芒」能把罗汉等通通比下去。

衲已略说了菩提心的重要性，我们必须仔细思维，方会生出希求得到它的强烈心愿。但到底如何才能生出菩提心呢？这就说到了下一支——培养菩提心之方法。

◎培养菩提心之方法

这支里面又分四小支，一为菩提心生起之因缘，二为修此心的方法，三为判断生起了菩提心的准则，四为誓发菩提心的仪式。

◎菩提心生起之因缘

要成功地发起菩提心，必须具足一些有利发心之因缘，然后努力修心，方能达成。

菩提心之缘有四，现在略说一下：

(1) 有些人由于过往宿业，或见佛像，或听佛与菩萨名号，便即时引发了内心的菩提心种子，恍然如悟，泪下而不能自己。这是其中一种可能性。

(2) 在阅读经典时，我们生起信心而发心。

(3) 我们因见佛法衰微，发心令其久住。

(4) 我们因见众生可怜，从而发心。

以上为四缘。

发心之因亦有四种。

- (1) 种姓圆满。
- (2) 善友摄受。
- (3) 悲悯有情。
- (4) 不厌生死。

此外，还有四种力。

- (1) 自力。
- (2) 他力。
- (3) 因力。
- (4) 加行力。

有些人依一因一力而发心，有的人则依多因及多力，总之有多种可能性。在未法时期，我们依自力及师长之教授而发心，便是最坚固的力量了。

◎修菩提心之方法

我们已明白到菩提心的重要性，又生起了欲得此心的愿望，且也具备了必需的因缘。可是，光光凭著这些，并不足以凭空变出菩提心。在阿底峡祖师进藏后，他曾问西藏人：「你们是如何修菩提心的呢？」答曰：「我们念诵发心文」祖师斥道：「在西藏竟然有不懂修慈心及悲心的‘菩萨’！」由此可知，菩提心并不是空有其愿、有空时才念一念发心文便能变出来的。我们必须懂其修学次第。这种方法，必须是有传承、无误及有成功先例的具体方法。否则的话，我们若天天把「成佛」和「菩提心」等词挂在口边也丝毫无用。

修菩提心有两种方法，一为七重因果修心法，二为自他交换修心法。前者乃阿底峡祖师所广为弘传的，后者不属深观及广行派，而乃文殊传予寂天祖师、源出于《华严经》的修心法门。两种修心法阿底峡祖师都具备了，但对后者他只曾在小范围内教授，并未广传。到了后来，宗喀巴大师继承了此二支传承，流传至今。此二支传承，均上溯本师释迦牟尼，而且同样有效。一般来说，境界较高的行者，以自他交换法修较适宜，普通行者则依七重因果法修较为容易。如果从技术性层面来说，自他交换法其实已囊括了全部七重因果法在其内，而七重因果法虽本身已足够，但却并不完全包含自他交换法所有法门在内。从效果上来说，二者同样有效。

◎依七重因果法而修菩提心

我们先介绍这种修法的大纲，然后才正式教授其修持方法。

◎七重因果大纲

七重因果的骨干是大悲心，所以我们先讲大悲心的重要性，然后才介绍七重因果与此之关系。

◎大悲心之重要性

什么是「悲心」呢？许多人把慈心与悲心混为一谈，这是不正确的。「慈心」是指愿众生得乐的心，「悲心」乃指愿众生离苦、不忍见其受苦的心，此二者均为菩提心之「命根」。衲再强调一次：成佛之「命根」乃菩提心，而菩提心之「命根」为慈心及悲心，尤其是后者。

对自己亲友的「悲心」，我们不可说完全没有，但这只是有条件及局限性的悲心。而并非对任何有情众生的平等悲心。此外，有些人自以为是大乘弟子就很傲慢，声称自己有悲心而小乘没有，这是常见的错误观点。小乘其实亦修慈心及悲心，而且亦具备清净、无垢的修慈悲法门，所不同的只是他们并无建基于悲心之上的增上心而已。这分别与大家关系不大，衲只是略提一下，以免大家以后作出谤小乘的恶业。

对上士而言，大悲心对修行之起始、中间及最后阶段均极为重要。

(1) 刚开始想修大乘上士道时，我们必须靠大悲心以发菩提心，缺了它便无从生起菩提心。

(2) 初次发心后，有些行者后来见众生之数量极多、其行为低劣，便有可能心想：「这么多众生，他们又如此顽劣，完全救度他们的想法会不会是太幼稚了呢？」在此时候，行者便还需靠悲心之力量，令自己不退转而贯彻始终。

(3) 最终成佛时，仍然是基于悲心，佛陀才不入灭而反而化身千千万万，不断地照顾有情众生。

◎大悲心与七重因果之关系

菩提心之因乃增上心，增上心乃大悲心之果。大悲心又由何而来呢？此乃从慈心所出，而慈心乃由报恩心所生，报恩心由念恩心所出，念恩则由知母而出。故此大悲心乃知母、念恩、报恩心及慈心之果，同时乃增上心乃至菩提心之因。这种法称为「七重因果」，正是由于它们相互之间的因果关系而名。

◎修七重因果之方法

这里分为三支，一为修利他心的方法，二为进而修菩提心之方法，三为如是次第修持之成就。

◎修利他心之方法

利他之心是修菩提心之基础。首先我们必须先修学其前行，即知母、念恩及报恩心等，然后才修入慈心、悲心、及增上心。

◎修利他心之前行

利他心之正行为慈心及悲心等。可是，若果我们马上修慈悲，根本不可能达到完整覆盖一切众生的慈悲心，而只会对其中一些众生执爱，而对另一些嗔恨，所发之慈悲亦只会是有偏心的慈悲而已。故此，我们必须先修平等心，对众生不起执爱或嗔恨之分别。

◎修见众生为平等之心

平等心即四无量心之舍心。我们若从共中士道次第修上来，应已有平等心的基础，此时便不会遇上困难。

首先我们幻想一个陌生人在自己面前。我们对他的感受是如何的呢？这是一种漠不关心的态度。为什么漠不关心呢？因为他和我们并无任何关系。可是事实是否如此呢？不是的。在这生我们或许与他无关，但在数不尽、看不到起源的无数次轮回当中，他必然曾对我们有过大恩，也曾结下大仇。所以，他并非一个与我们无关的陌生人。我们在参思后，培养、生出决定：「我以后不再对陌生人视为无关痛痒！」，然后把心专注于其上，越久越好。

然后，我们幻想一个自己讨厌的人在面前，再观察自己的心境转变。现在的心是怎样的呢？这是一种嗔心。这嗔心由何而来？这或许是因为他曾经做过一件看起来对不起我们的事。可是这些过失是否真实呢？或是我们的我执所导致的呢？这些看似过失的事，极大可能是由我们的烦恼所导致。此外，在无始的过去生，甚至在今生，这同一个众生必定曾对我们有过大恩。一个对我们有大恩的众生，不论这是发生在很久以前或是最近，都是没分别的。我们现在对这个大恩人，因为少许微不足道而且过不在他身上的琐事，便生出嗔恨心，这是否很不合理呢？我们透过参思，我们生出决定：「我以后不再以嗔心对待他们！」，然后把心专注于此决定上，越久越好。

我们再幻想一位至亲在面前。现在我们的境界便变为执爱之心了。这个人虽与我们极亲密，但他在过去生肯定亦曾加害于我们呀！我们现在对他执爱，显然不合理。我们透过如此参思，生出决定：「我以后不应以贪爱对待他们！」，然后把心停留于此念上，越久越好。

我们不可只把上述的内容在心中默诵一遍而已，必须仔细在心中培养觉受及如理分析，慢慢便会体悟到三者在本质上并无分别，分别只是我们自己的心态而已，这样便会平衡了对陌生人的漠然、对仇人的嗔及对亲友的贪此三者。如果我们在共中士道三苦之亲仇不定性上面有所觉受，此时的修持难度应该不太高，修几个月已有可能有成，甚至有宿世习气者则更快。若共中士道基础不稳而又无习气者，在此处或许要修上好几年才能圆满，但这都是值得的。

修平等心有几种不同方法，以上乃其中一种。有些人把陌生人、仇人及亲人同时观在面前而平等修，这另一种有效方法。

◎修见众生为悦意之心

前面已讲完平衡对不同众生的不同心态的方法，现在轮到修七重因果之前三重了，亦即知母、念恩及报恩心。

知母是道次第上的一个大难题，在开始时极难生起，但我们必须有耐心地去修。在此支生起后，其余之六重因果相对来说并不太难。

在轮回中，我们曾经历过的生死不计其数，亦看不到生死之最初起源。众生之数量虽然极多，但始终有一固定数目可言。我们的轮回次数是个无限数，而众生之数量有限，以此推论，任何一位众生都必在某一生，甚至许多生中曾为我们的亲母。这并非说他们一定是我们人间的母亲。除了化生及湿生情况外，我们的其他转生，例如在前生中生为饿鬼、生为虫、生为牛或生为鱼时，不论胎

生或卵生，都必有其母。若有一万次胎生及卵生，便有一万位母亲。

在能真正在心中知一切众生为母以后，我们便可进而修下一重——念恩。我们先由今生之母亲的大恩想起，包括十月怀胎其间呕吐、腹大便便、廿四小时坐立不安、身体酸疼及生育时之苦等等。在生产时，即使今天科技及医学发达，但母亲仍可说是冒了生命大险才把我们生下来的。在小孩出生后，母亲廿四小时看守。若没有母亲，我们或许只能维生几小时便会冻死、饿死或甚至被野兽等吃了。我们令母亲经历许多大苦、令她完全没自由可言，可是她却从无怨言，反而却把我们视为世上最重要的人，甚至甘心为我们舍命，一直这样照顾著我们至成年为止。在成年后，母亲仍会为我们操心事业及婚嫁等问题。总之，自从我们出生以后，母亲便没有了自我，眼里只有我们的利益，一切以我们为主。前面在共中士道中之四苦时，我们已说过生苦，但当时是由胎儿的角度来讲。在上士道中，我们由母亲的角度来幻想这过程中的苦，从而生出念恩之心。

正如今生母亲之恩大，过去生之母亲之恩亦同。我们若观察畜生，也能看出即使凶猛禽兽，亦对其子女极为珍爱，照顾有加，并视为命根。不论今生或过去生，亦不论我们生为人或生为畜生，一切众生中的任何一位，都曾以同样的大恩照顾我们，其恩无从言尽。我们不能说那是过去了或不记得的事，就不闻不问。纵管我们对某一大恩人的恩忘记了，或那是许久以前的事，其恩德不因时间久远而变小，亦不因我们之不记得而消失。基于这种推论，我们可培养念一切众生对我们之母恩的心。若感不到母恩，念恩便生不出来，所以后来的其他重因果亦无从生起。

有孝心的人，修这重时会比较容易。在某些边地，子女既无孝心、父母亦对子女不闻不问。因为他们连今生之母恩亦感受不到，这样的人便很难生念恩心。衲并非说他们的母亲无恩，而只是说他们在修念母恩时会有困难。事实上，单单把我们生出来，令我们有这个肉身，令我们从而可以修行佛法，这已是极大的恩德了。我们常说应当发愿不生边地，便是这个原因。汉人向有孝道，在此处大概问题不大。顺带一提，汉人有拜祭祖先以求保佑的习俗，衲推想这大概是源自孝道的衍伸习俗。孝道是很好的美德，但对先人骨灰上香或对其灵位献花，却不但不会为他们或我们带来利益，反而是不符合佛法的。若欲利益父母及祖辈，最有效的方法是利用他们肉身的延伸品——我们的肉身，作种种善行，例如礼佛等修持（注：有关符合佛教之孝行开示，见法师著作《孝份无量》）。

单单念恩并无意义，我们必须生出报恩的心，这是七重因果中之第三重。我们的母亲现在有贪、嗔、痴等病，犹如发了疯般，我们必须因感恩而生欲报恩之心。

依以上所教地参思，我们便能依次修出知母、念恩及报恩心。

◎修利他心之正行

此即为慈心、悲心及增上心之修持，我们把三者分开教授。

◎修慈心

「慈心」是指愿一切众生得乐之心。在修时，我们次第对亲人、陌生人、仇人，乃至一切众生生出慈心，以此为修。在修至不必刻意而自然流露之心时，便是慈心成功生出了。若平等心及前三重因果修得如法及稳固，修至慈心时便能很自然地发起心量。

慈心是一股大力量，当年释迦太子在菩提树下修成道时，有魔军及魔女等来故意干扰其修行，

正因释迦太子之慈心力，它们全被降伏了。在一个有慈心的人之附近地区，自然便无天灾等灾害。这是很奇妙的。

◎修悲心

「悲心」是指愿一切众生离苦之心。在前面共下士及共中士道中，我们已体悟了三恶道苦、三苦、六苦、八苦及其余之六道个别苦况，生出了出离心，此可说为「对自己的悲心」。在上士道中，我们推己及人，依次对亲人、陌生人、仇人乃至一切众生修平等心乃至悲心等，思及其三恶道苦、三苦、六苦、八苦及六道各别之苦，并愿其离苦，以此参思，便油然而生起对他们之悲心。若前果未得，此时亦必不能有成！这里又一次说明了次第而修之必要性。再者，悲心及任何觉受之生起与否，亦建基于功德之有无及罪障之多少。在每座道次第修行的前行中，我们修皈依及七支修持，便正是为了积累功德及忏净罪障而作。如果这些前行及前面部分修得好，悲心是不难生出的。

悲心生起之准则与判断出离心及慈心等生起与否的方法一致。我们由最初的理解，修至于刻意时可生起此心，再修至不刻意时亦具此心时，便告成功。

◎修增上心

「增上心」是由自己一己承担令如母众生得乐及离苦之大任的决定心，这一点与前面之报恩相似但不相同。报恩心好比一种计划，增上心则类似一种决定。慈悲二心又好比见到亲母掉入火坑时欲母脱难之心，增上心则好比承担起自己亲手救母的决定，后者乃慈心及悲心之延续，但并不完全相同。

小乘亦修慈心及悲心，但其与大乘之差别在于小乘并不进而修此增上心。

以上慈心、悲心及增上心三者，我们在座上固然要修，在座下之日常生活中亦应常持。

◎由利他心进而修菩提心之方法

在依次修起以上六重因果后，我们再想：「如何能令众生得乐离苦呢？以我现在之能力，尚不能圆满利益一位母亲，亦不能利益所有的众生各一次。我们的能力极为有限，根本没办法令所有众生，无一遗漏地离苦得乐。到底怎样才能令自己具备最完美的能力呢？」如果我们在修共下士道之皈依部分时打好了基础，现时便会马上有答案了。佛之身、语、意及事业均有无量功德，唯有佛才能做到这么伟大的事。我们透过以上六重因果及见佛之功德的心，经观察、思维而生出决定心，并把心尽力停留于其上，便达到最后一重因果——我们发愿成为佛陀，以具有圆满之悲心、智慧及力量来令如母众生得乐离苦。

◎七重因果法之成果

如上述所教地修，最后便成就自然而不刻意的菩提心。

菩提心分为愿心及行心两种，前者是在发心后的情况，犹如一种愿望，后者乃受萨律仪后具体进行菩萨道计划的心。

◎依自他交换法而修菩提心

前面所提之七重因果修心法，乃阿底峡祖师广传之法。现在教自他交换法。此法乃由文殊授予寂天，后传至金洲大师，又传阿底峡祖师，但阿底峡并未将之广传，而只以秘密传授之方式交至后代。自宗喀巴祖师后，此法继续传于格律派内流传至衲之上师一辈。

自他交换法之主旨，是把利他之心取代本来之自利心。若不能圆满做到这点，便绝不能成佛。在教授时，我们先讲自他交换之利益及自利心之祸害，次讲此法的可行性，最后教修习此法的方法。

◎利他心之利益及自利心之祸害

利他心能令我们成佛。一切功德，无不由利他而出。自利不但不能令我们得益，反而导致我们生出各种烦恼，从而又产生种种业，以致生生世世地受轮回之苦。有关利他心之利益及自利心之祸害，衲相信大家不难理解，尤其在共下士道及共中士道中，对烦恼生业、业生轮回之苦之道理，大家都已明白，现在就不详述了。此处虽不详述，在参思时，我们却不可从略，而必须仔细地修习，否则便难以生起欲修自他交换的精进心。

◎自他交换之可行性

自他交换法，并非指把别人幻想成自己，而是指以众生为中心，以自己为次要。我们一向以来，一直以自我为中心，把自己放在第一位，其他众生是次要的。现在此法，便是要把这心态反转，把众生之利益放第一位，而不顾自己受苦。

有些人会怀疑：「自他交换说起来当然很崇高，但有可能做到吗？」当然可以！我们一直以来，都把自己放在第一位。不需别人教，我们从小便懂得珍爱自己，凡事必先考虑自己，这些都是自然便懂的。现在要做的，只不过是把珍爱的对象换了而已，这绝非不可能做到的难事。在西藏有一位闻名的密勒日巴大师。他常年在山洞中修行。有一个晚上，有小偷进入他的山洞想偷东西。小偷不知大师知道他进了洞，但大师却很清楚小偷的意图。大师不但没有生气，反而很关心地在黑暗中说：「不必找了！我在白天都看不到这里有值钱的好东西，您在黑暗中怎么能找到呢？」这小偷大概觉得大师很有幽默感，两人大笑了一番，小偷便离开了山洞。这位大师，便完全没有自利心。过去有许多行者，也一样圆满地把自利心以利他心取替了。只要我们致力其中，把心扭转过来，必定能成功。

◎修自他交换之方法

修持之方法分两部分教，首先教授断除自他交换之障碍，然后教修持之正式方法。

◎断除自他交换之障碍

修此法之两大障碍，一为视自与他之身并不相同之心，二为视自他之苦毫不相干之心。对前者，我们应参思自他均无自性之理而破除，这一点要在后面章节才讲及。对后者，我们应想二者并非不相连。他及自者，均本无自性，我们既能对无自性之自我因长期串习而生出执爱心，透过串习，我们便可对他人之苦亦生不忍之心，从而破除后说之障碍。

◎进行自他交换之方法

正修之方法其实不难。首先，我们思维众生与自己，均愿得乐离苦。在这一点上，二者是平等的。然后，我们应思维我执之祸害。从无始以往以来，我们不断地在轮回，这是什么原因呢？这正是因为我执及自我珍爱的心。因为这个心，我们生出了「我」及「我的」之概念，所以则有我、他之分。由于这种分别念，我们对喜爱的事物生贪，对讨厌的事物生嗔。杀生、偷盗、邪淫等业，无一不源出于自我珍爱的心。衲举个例：譬如我们见到一颗宝石，这宝石属于邻居的，但我们想把它变为「我的」，从而生贪念。在我们的贪念变浓后，我们便去偷、去抢，甚至把邻居杀了而把宝石据为己有。由于这种业，我们种下了三恶道之因。即使不说极端的事例，只要我们客观地看，我们所作的任何事，无一不是轮回之因，而这些事，又无一不因珍爱自己或其延伸范围而作。所以，珍爱自己的心是我们最大的敌人。有关这些教法，前面其实亦已详细述及，现在为了节省时间，衲只好从简，但大家在正修时，却不能从简，必须仔细参思。

在思维珍爱自己的祸害后，我们参思珍爱众生的利益。我们若有任何福报，皆因不杀生、布施、放生等事业而得，而这些善行皆赖珍爱众生而出。佛陀在很久以前，不过是一介凡夫，与我们毫无分别，但由于他珍爱众生，最终成就了无上佛境。所以，珍爱众生的利益无穷无尽。

如是者，我们训练自己不作自利之事行，专注于利他，把不顾众生唯利自己之心，转换为专利众生而不顾自己的心，自愿把众生之苦皆一已承担，观想他们的苦全落到自己身上，此乃「受」之修法。然后我们观自己的身体化为六道有情所需物，令其得乐满足。此乃「授」之修法。在遇上恶缘时，我们不但不躲避，反而要想：「但愿我把众生之苦都一力承担！」若欲修呼吸法修心者，在吸气时想众生之苦皆入己身，呼气时把一切属于自己的美好东西全授予众生。这种呼吸修心法乃为生菩提心而作，与教六道行时所说之观罪障出、观加持入的呼吸法之目的并不相同。

最后，我们观察以上之法是否真的利益了众生。在观察后，我们发现所有承受众生苦及赐予众生乐的想法，不过是自己的想象，然后我们培养承担的决心，发愿成佛。

由于刚才已教了完整之七重因果修心法。有关自他交换，今天衲只略说了一下，恐怕不算很圆满。若欲依此法修心者，应自行参考《掌中解脱论》中的有关章节，其他人单依七重因果修心便已足够了。此外，宗喀巴祖师曾教授把两种心法合修的要诀。如果我们对以上两种方法皆清楚掌握了，亦可依二者合修之方法修心。由于已教授了两种方法，此处衲不必重复了，修者依修平等心、知母、念恩、报恩、自他交换、思自利祸害、思利他利益、修「受」、修「授」、增上心及菩提心之顺序去修即可。

◎判断生起了菩提心之准则

判断此心生起与否之方法，与判断出离心之准则一致。我们修至日日夜夜不需刻意便自然有此心量时，便可说是成功了。

◎依仪式誓发菩提心

在具备了或多、或少、或刻意造作、或真实的菩提心后，我们应依仪式而正式受持菩提心。前面说过，菩提心分为愿心及行心两种。在此处，我们讲的是愿心仪轨，而并非行心十八重及四十六轻菩萨戒之仪式。

在讲授此部分时，分为讲述仪轨进行之流程、发誓后的学处及退犯学处后还净的方式三支。

◎誓发菩提心仪式

首先我们讲一讲主持者及参加者之资格，然后才讲仪式的内容。

◎师长之资格

主持法会之师长，必须自己具有愿心学处及行心律仪，亦即菩萨戒。此乃指首次发心时之授戒师资格。在此后，行者可挑吉日或任何日子，在本师释迦牟尼之圣像前，在无真实师长在前之情况下自受菩提心，但当然亦可在再有机会时参加公开的仪式。

◎参加者之资格

不论僧、俗、男、女、老、幼，乃至龙族及非人等，只要对三士道有所修持、于菩提心至少略有感动，又未曾造作无间罪业者，皆有资格依此仪式而发心宣誓。这里讲的是菩提愿心之宣誓仪式。若说菩提行心及授菩萨戒之仪式，则要求较为严格。

◎誓发菩提心仪式之进行方法

仪式分为前行、正行及结行三部分。

◎誓发菩提心仪式前行

这里又分为三个环节，首先是授予皈依，次为积集资粮，最后为劝请发心。

◎授予皈依

仪式前应先布置地方，然后由师长劝请皈依，再宣讲皈依学处。

◎布置仪式会场

由于在座的大多是在佛学院进修的出家人，以后你们都将为人师，所以衲在此把这些前行说得较清楚，以方便以后大家可以如法地主持仪式。

进行仪式的地方，有分适合及不适合两种。曾发生大型杀生，或曾为战场，或曾有破和合僧或有人严重背叛轻慢师长之地，都是不吉祥的地方。这些地方被西藏人称为「被烧过的地」，并不适合举行仪式，乃至在此地修行亦不佳。曾有过往先哲在此修持、驻锡、闭关或得证的地方，是最吉祥之地，被称为「被加持过的地」，这些是最上佳的仪式选地。若无最佳之圣地。我们起码勿在上述不吉祥之地举行发心仪式。五台山乃圣地，只要不在曾有人背叛师长之地点举行仪式，便可说是极吉祥了。

我们如果依印度古风，便必须以牛之五物净化地方，这是印度之传统。牛之五物即某种乳牛之牛奶、乳酪、牛粪和牛尿等。我们或许觉得有点恶心，但它们其实是印度用以涂净的吉祥物品。在西藏有现成之五物制成品，我们买来捣碎混水使用即可，十分方便。在汉地没有这种小丸也没问题，我们用藏红花及檀香油混入水中，以水洒净地方即可。

在佛坛上应供佛像及佛经。佛像者，若能有一历代祖师相传下来之具特殊加持圣像，则最好不

过了，否则就用任何如法地开光之本师像。佛经方面，应供《小品般若经》等典籍。此外，会场应尽量以花、灯、幡、幢及华盖等布置，越庄严越好，以表敬法及敬师。

在仪式之正行前，受戒者宜先作供僧及供非人的善行。供非人并非为了怕了它们，而是为了自己积聚功德资粮。

在佛坛上，我们应陈设许多好的供品。就算受戒者并不富有，多多少少亦应该有点供品。供品只要是来源清净的便可，即使少至一块小小的布或一根针都可以。为什么特别提到用针供养呢？这是因为它得来不难，但却是十分吉祥的供品。针的尖锐，表义自己之智慧将变得尖锐无比，同时又有战争息灭的缘起。

在一切准备就绪后，求受者应沐浴更衣，穿上干净及庄严的衣服，比丘及比丘尼等应披上三衣。大众合掌迎师上座，然后共诵七支修持。七支修持文有许多版本，我们用《普贤行愿品》或《入菩萨行论》中之愿文均可（注：此二文之中文译本均载于由法师监修之《藏传佛教念诵集》中）。

汉地现今在不少佛教场合中僧俗混坐，这是很不如法的作风。在排座位时，我们应把出家人排在前方，在家人在后面。在某些情况下，把某几个有必要坐在前方的在家人排在前面，是可以如法开许的，例如今天我们由在家居士当翻译员，所以他必须坐在前面，这是没有错误的。

在仪式进行期间，参加者应依印度古风以右膝单跪。有脚患者可开许安坐，但亦应庄重地坐，不应躺下或没威仪地闲坐著。

◎劝请皈依

在此时，参加者应对法师想为佛陀，生起最为恭敬之心，顶礼而合掌跪下。然后大众共诵戒随法师诵三次：

昔诸如来应正等觉 及入大地诸大菩萨 最初于无上正等菩提如何发心 我名（XX）者今亦如是 请阿阇黎耶 令于无上正等菩提而发其心

文中「阿阇黎」的梵文是Acharya，这是「教师」的意思。其他内容应该不难望文而知义。

在诵念此文时，应于心中思维文义，效法过往诸佛及大菩萨等而发心。

然后，师长应对参加者讲演皈依法义，令其生起依止心及认明所依止对象，然后大众随师长诵三遍：

阿阇黎耶存念

我（XX）从于今时乃至菩提 于其中间 皈依佛两足中尊

阿阇黎耶存念

我（XX）从于今时乃至菩提 于其中间 皈依寂静离欲之法诸法中尊

阿闍黎耶存念

我（XX）从于今时乃至菩提 于其中间 皈依不退菩萨圣僧众中之尊

以上这段皈依文与一般较常见之皈依略有不同。一般之皈依时限为尽形寿，亦即是说即使我们没有违舍皈依学处，至死时便会自动失去皈依。这里的皈依文之有效时限则并不以命存为限，而以成佛为限。

◎宣讲皈依学处

在皈依后，师长应为参加者详述皈依之共与不共学处。有关这些学处，我们在共下士道中的皈依部分已经讲过了，现在没必要重复。

◎积集资粮

于此时，大众应共依六前行中所教，先迎请圣众，然后诵七支修持。七支修持可采用《普贤行愿品》或《入菩萨行论》中之愿文。

◎劝请发心

在此环节，法师应对听众说一遍生慈悲心的教法，令其尽力发心。

◎誓发菩提心仪式正行

至正行时，大众仍右膝单跪，发起但愿为利有情而成佛之心，然后随师念三遍：

阿闍黎耶存念 我（XX）从此生及余生 施性 戒性 修性 所有善根 自作教作 见作随喜 以彼善根 如昔诸如来应正等觉 及住大地诸大菩萨 于其无上正等菩提如何发心 我（XX）亦从今时乃至菩提而为发心 诸未度有情为令得度 诸未解脱为令解脱 诸未出苦为令出苦 诸未遍入涅槃为令遍入涅槃

在诵念时，必须思维文义而发心。

◎誓发菩提心仪式结行

在最后，法师应向受者宣说发誓后之学处。这些学处共有八条，衲马上就会讲到它们。在讲完学处及共同回向后，仪式便告圆满。

◎发誓后之学处

有关菩提心之学处，不同派别有不同的分类，但其精神乃一致的。这些学处并非一种苛刻规条，而是为令已发之菩提心不失去及不退减。

现在衲分两部讲说守护菩提心之方法，先说令今生不退菩提心的学处，次说令未来生不离菩提心的学处。

◎令今生不退菩提心之学处

这类学处有四条。

◎常念菩提心之利益

念菩提心的利益，是为了让自心生善，乐于坚定地保持此心。

菩提心之利益很多，前面亦已说过不少了。菩提心之利益是无形之物，若为具形质的话，恐怕连整个宇宙也装不下它们！现在为了提醒一下，衲再把菩提心之利益归纳地说一下：

- (1) 于发心后，即使没太大的证量或修行，亦是入大乘者。
- (2) 从此以后我们堪称「佛子」之名。
- (3) 发菩提心者纵使没其他功德，亦能胜于罗汉等。
- (4) 发心者从此为人、天应当礼敬的功德田。
- (5) 积集功德之修持由菩提心力而变得轻而易举。
- (6) 因心力大故，极大罪障均能在很短的时间内忏净。
- (7) 由于第五及第六点之缘故，我们一切所愿皆能成办。
- (8) 已发菩提心者，人、非人、野兽及鬼类皆不能加害。即使我们不修护法仪轨，护法亦会自愿地守护我们。
- (9) 不论修任何法，都能事半功倍，迅速成就。
- (10) 因著菩提心，我们最终能达至成佛的目标。

◎守护及增长发心

这里分为两支。

◎不舍发心

这是指不可退心。如果我们心想：「众生这么多，我不可能把他们全都救度！」，这便属退心。

◎日中六次发心

在誓发心仪式后，我们应每天六次发心。我们应在面前观想诸佛等，在他们的见证下，我们诵大乘不共皈依发心偈三次：

行者皈依直至成正觉 佛陀正法以及圣僧众

因作布施等诸修持故 为证佛境利普有情生

以上偈文诵三次当一遍，随诵而发心。我们应日三次、夜三次进行发心，但若在日及夜间各一座中诵三遍亦可，甚至在一座中诵足六遍亦可。其实在我们的日常功课中，仪轨多早已包含这偈文在内了，所以并不一定要分开修诵。

◎不舍有情

「舍有情」与退失菩提心略有不同。退心是指我们在发心后，看到众生太多、太顽劣，自忖力量不够，感到气馁而想：「我做不到这么伟大的事！」之情况。如果对众生中的其中一份子，例如仇家等，我们对他们不生慈悲，心想：「我当愿成佛以利益一切有情，除某某外！」，这便是「舍有情」。这是我们所不应作的事。

◎积集功德及智慧资粮

我们应每天供养三宝及勤作种种修行。

◎令未来生不离菩提心之学处

菩提心与比丘戒等不同。比丘戒等律仪之时限是尽形寿，亦即于死时自动舍戒，所以我们不可能把这类戒带至下一生。菩提心则不同。若于今生中未退菩提心，则在未来生中仍然生效，所以我们当努力令于未来生中仍不与菩提心分离。

这一支分为正、反两方面，亦称「应断除之四黑法」及「应受持之四白法」。

◎应断除之四黑法

四黑法是令我们的菩提心坏失的原因，所以必须断除。

(1) 欺诳师长及长辈等

「师长」包括了根本上师、亲教师、规范师及所属寺院之方丈等。在佛戒中对师长之定义十分清楚，出家者应以此为定义，譬如说受比丘戒时，授戒仪式中就必定有十位师长，或于特殊情况下亦至少有五位；在授比丘尼戒时，则有二十位师长在场，这些都属于此处所提及之「师长」。对在家人来说，佛法上之任何师长皆属此列，我们千万不可欺诳他们。

至于「长辈等」，乃指具功德者和但对我们具恩德者，包括长老及父母等。对他们我们亦不可欺骗。

(2) 令无悔者生悔

譬如说我们对大乘行者说他们应修小乘，或对刚兴大供养者说：「你应该把钱省下来自己用啊！」一类的话，令其生悔，便违犯了这一学处。

(3) 诽谤菩萨

「菩萨」是指任何已发菩提心者。我们不要以为只要不对观音等圣像辱骂便没违犯学处。对任何已发心之众生，我们若以嗔心而作不好的言语，便已触犯此学处。问题是我们根本不知道谁已发心、谁未发心。在寺院的僧众中，便极可能有菩萨乃至佛的化身在内。在普通老百姓中，也一定有已发心者。所以，最安全的做法是把一切众生视为菩萨。

(4) 欺诳有情众生

这一黑法极易发生，轻至在卖货时做手脚令买者多付钱，亦属此列。若并非以烦恼驱使，而是为慈悲、对方之利益及某种特殊原因，不方便说出真相，这便不属违犯此学处。

◎应受持之四白法

四白法即四黑法之相反行为。

(1) 不妄语。

此乃欺骗师长等黑法之对治。

(2) 引领众生入于大乘

此乃第二黑法——令无悔者生悔——之对治。这并不指我们死缠烂打，强迫对方。若对方并不生大乘心，我们无法令其入于大乘，则不属违犯此学处。

(3) 于菩萨视为佛

这一点亦即刚才说第三黑法时讲过的。我们应视一切有情为佛及菩萨等。这是对第三黑法之对治。

(4) 正直心

正直心刚好对治了第四黑法——欺骗有情众生。

◎违犯学处后之还净方法

违犯学处有两种层次，一为舍心，另一为退心。如果我们见众生太多或太顽劣，心想：「我没办法利益他们！」或「我不能成佛！」，或者我们舍弃有情，即属舍菩提心之列。若违犯其他学处，譬如说我们忘了一天六次发心或欺骗了有情等，虽是恶行，但不算是舍了菩提心，而只属退心之类别。对退的情况，我们应以四力忏净，但如果出现了舍失的情况，我们光是忏净并不足够，我们必须重新进行誓发菩提心仪式。

誓发菩提心仪式有三种意义，一是为令未得者得，二是令得已却舍心者重受，三是令得已又未舍心者的心更加坚固。即使我们肯定自己丝毫未舍及未退心，若能于十五等圣日或任何日子进行自受仪式，也是很好的一种修行。在第一次参加仪式以后，若未有缘在师长前重受，我们可以自受。在自受时，应布置好佛坛、供品等，观想本师释迦牟尼等圣众在前，照刚才所教的方法进行。在诵文中，有几处念到「阿闍黎耶存念」的地方，但由于在自受时师长并未亲在自己的面前，所以应把此句改为「十方一切诸佛菩萨存念」，其他部分则不必更改，照做即可。

◎作菩萨行之方法

正如正中士于发出离心后，还需进而修三学方能解脱之道理，仅仅发菩提心并不足以成佛，发心后应修菩萨行。

作菩萨行之方法的教授分为三部分，一为菩萨行之重要性，二为讲述方便及智慧与成佛之关系，三为教授修学之内容。

◎修菩萨行之重要性

在发起菩提心后，行者当入于大乘之正修内容，此即菩提行心之菩萨戒、六度及四摄等法门，此外更有金刚乘法门。以前衲讲过，戒学乃通于三士道的法门。在下士道中，戒学乃指皈依学处及十善业等。在中士道中，戒学乃更包括了别解脱戒，即居士之五戒和出家人之沙弥戒、沙弥尼戒、比丘戒及比丘尼戒等。在上士道中，戒更包括了菩萨戒及密戒。菩萨戒有十八重及四十六轻戒，密戒主要有十四根本堕。在教菩提道次第时，我们主要乃讲戒之精神，而并不授戒，所以今天衲并不对十八重及四十六轻戒逐一讲解。菩萨戒之性质与别的戒不同，我们可以在受戒前预先学习戒之内容，这是如法的。大家若欲受菩萨戒，可以在受戒之前或后听戒，亦可自己参考宗喀巴大师之著作《菩萨戒品释》。对于密戒，则只限于入坛受灌顶之弟子，未受灌顶者不应阅读。衲现在讲一讲六度及四摄法门。六度即布施、持戒、安忍、精进、禅定及般若六者。此乃行者必须修至圆满，以令自己成佛的方法。四摄即布施、爱语、利行及同事四者。这是令其他有情成熟的方法。这些都是上士道之学处。

◎方便及智慧与成佛之关系

光是发心而不作修行，绝不可能成佛，这就好比肚子饿但不买菜、做饭及进食便不可能得饱之道理。修行又必须正确地去修。若修不得法，便如在牛角上挤牛奶般，绝无效用。故此，我们并不是随意地修便能成佛，而必须谨慎选择正确的成佛之道。

成佛之方法，主要乃上述之六度法门。这六法门之最终目的，是为了令我们积聚圆满的功德与智慧，以成佛境。布施、持戒、安忍、精进及禅定五者，所积聚的主要乃功德资粮，般若乃积聚智慧资粮的方法。前五度又称为「方便法门」后一称为「智慧法门」。这二法门乃成佛之必需品，犹如鸟之双翅，若缺其一便飞不起来。技术性一点来说的话，我们知道佛陀有法身、报身及应化身三身，后二身乃佛之色身，而智慧及功德二者，分别是成就佛之法身及色身之资粮。

在佛教历史上有许多邪说。有些人认为凡是分别念，不论其善恶，皆为生死之因，只有无分别住才是成佛之道。这些人说：「布施及持戒等，是为了愚夫愚妇而教的，它们并非成佛之道。正如黑狗咬人也痛，白狗咬人也一样痛的道理，不论善念或恶念，均只会障碍成佛。我们不必布施及持戒，只需入于无善无恶之无分别念中，便可成佛！」这纯属一派胡言。若果成佛不需布施及持戒等，佛陀前生以身喂虎等善行，岂不等同白做？佛陀之众多有关布施及持戒之开示，乃至三藏中之整套律藏，岂不等于白说？佛教有许多宗派及见解，譬如说大乘有中观应成派、中观自续派及唯识派等，各持不同的见。对这些不同之见解，我们必须尊重，因为它们都是佛陀的教法。可是，有些人根本分不出权说、实说、世俗义、胜义、了义及不了义之教法，他们只取佛经中之某几句，便断章取义地宣扬颠倒因果之见解，这是十分愚昧的，而且更会危害许多别的人。我们固然应尊重别的

宗派，但切莫堕入颠倒因果的邪见，否则等同自断慧命，万劫不复。认为不必看经、不必礼佛及不必持戒，单单修无分别念便能成佛，正是一种很可怕、很颠倒的见解，大家必须谨慎对待。

总括来说，成佛必须方便及智慧俱全，否则不能达成目的。

◎菩萨道修学之内容

佛法可分为显及密二乘，故此我们亦把二者分开来讲。

◎大乘显部修学之内容

这里分为三个单元，一为求学菩萨戒，二为求受菩萨戒，三为受戒后之修持。

◎求学菩萨戒

刚才早已说过，菩萨戒可以在受戒前预先学习。宗喀巴大师著有《菩萨戒品释》，我们应自行阅读或依师长听闻。对戒律、戒理及还净之方法等，我们应预先理解，这样便能有利于受戒后之护戒。

◎求受菩萨戒

在学戒后，我们便可进而受戒。这里所说之受戒，并非前面所说之誓发菩提心仪式，而指真正受菩萨戒，亦即十八重及四十六轻戒等。在受戒后，我们当如法地守护戒规令其不破。若有破损，则应依菩萨戒之规矩忏净及还受等。

◎受戒后之修持

有关受戒后之修持的教授分为三个部分，一为菩萨道与六度之关系，二为六度之开合，三为其修学之方法。

◎菩萨道与六度之关系

菩萨道之修学内容无边无际，但不外乎六度和四摄。一切方便及智慧法门、一切深观派及广行派法要，皆能归纳入六度之中。「度」是什么意思呢？这是「令我们能由苦海度至佛境的法门」的意思。

◎六度之开合

我们既可以从数量之角度讲说，亦可从次第之角度讲说。

◎六度之数量

我们修持佛境，并非一朝一夕可成之事。在生生世世中，我们需要圆满德相之身，才能易有进益。此圆满德相身，经六度便可成办。在一切修行中，所作不外乎令自利及利他之事二者，而作此二事又不外乎六度。利他者，例如布施即是，持戒及安忍而不害有情亦是。令自己成熟者，不外乎欲令烦恼断除，此即由精进、禅定及般若所摄。故此，六度亦涵摄了自利及利他之所有义利在内。

又由去除烦恼之角度来讲，布施及持戒对治贪，安忍对治嗔、禅定及智慧对治痴，精进则令善增长。由三学之角度去看，持戒之本身为戒学，布施为持戒之资粮，安忍为持戒之助缘，禅定便是定学，般若是慧学，精进则通于三学。总之，六度刚好不多也不少，将之铺展即为一切我们所需之法。

◎六度之顺序

能施方能好好地持戒，持戒方能安忍，堪忍方能精进，精进方能得定，有定方利于生般若慧，此乃六度生起之顺序。若从其胜劣之角度说，则般若为最殊胜，次为禅定、精进、安忍、持戒及布施，越后者为越殊胜。若以难易作比较，则越后者为越难。故此可知，六度的先后安排是很合理的。

◎修学六度四摄之法

在六度及四摄之中，以禅定及般若二者较深，所以这部分分为两个环节，先讲六度及四摄之修学方法，然后对禅定及般若额外深入教授。

◎六度及四摄

六度是令自己成熟的方法，四摄是进而令其他有情成熟的方法。

◎六度

现在我们对布施、持戒、安忍、精进、禅定及般若逐一讲说。

◎布施度

首先我们讲布施度之定义，然后说生起愿修布施的心之方法，第三讲布施之类别，最后给予结论性的撮要开示。

◎布施度之定义

布施是下士、中士及上士均作之善行，但上士道中之布施，是布施度，亦即圆满布施，这与小乘布施并不相同。大乘者修布施行，是为了圆满六度中之布施度，非为其他目的。若以大乘心布施即使少至一粒米，功德亦大于下士布施广大的资财。随便送一件东西给别人，也算是修布施，但却不一定是六度中之布施度。布施度的取决性关键在于布施的心。

◎生起愿修布施度的心之方法

培养施心的方法，主要乃参思慳吝之过患及布施之利益。

慳吝是贫穷及生于饿鬼道之主因。此外，我们参思生死无常，便知道我们始终必死，于死时任何财物乃至自己的身体均无益处，亦无法带至下一生。这些东西，倒不如趁有机会时行施，令我们于未来能得利益，乃至成就无上佛境。

在另一方面，我们应参思布施之许多利益。在布施时不但受者得助，施者亦能积广大功德。这

种修持既积功德，又能对治悭吝心，更有令未来富足或令我们解脱之殊胜作用，更能令我们证入佛境。又者，由于我们已入大乘道，我们本来就已发誓利益众生。在布施时，我们正是在履行自己的诺言，所以理应雀跃。

如是地修心，我们最后便会连自己最珍爱的身体亦愿布施出来。

◎布施之类别

这里分为三点讲说，一为六种殊胜，二为布施者之类别，三为所施物之类别。

◎布施之六种殊胜

所作之布施是否符合布施度修持之定义，及其力量之大小，与将说的六点有密切关联。

(1) 心之殊胜

于行施时，我们当以菩提心为动机。

(2) 物之殊胜

在能力所及范围内，我们以最好的东西布施予众生，譬如说供食时应用新鲜品，若作法布施则必须应机而说等等。

(3) 目的之殊胜

即使在对单一人作布施时，我们亦不失总体的愿望而想：「我正在为一切众生之利益而行施！」在对某一众生行施时，不可为了这目的而牺牲别的众生之利益。

(4) 方法之殊胜

在布施时，我们应有三轮体空的见，视施者、受者及施之行为皆本无自性，这样便防止了任何与我执有关之不良心态生起，例如悭吝、后悔、自利、求名、求利或期待对方回报等等心态。

(5) 回向之殊胜

我们不为别的目的，只愿布施之善行成为众生与自己成佛的一个因。

(6) 清净之殊胜

在行施时，应确保心念中勿夹杂世俗的动机及烦恼等，而以欲遮止二障之目的而施。

◎布施者之类别

一般来行，在家者应以财布施为主，出家者应以法布施为主。这并非说出家人不许作财布施，而是因为出家人一般财物不多，亦不应花心血去刻意积聚财物。如果有些出家人因各种因缘而自然有财施的条件，则亦可作财布施，否则应主要以法布施之形式行施。历史上虽然亦有很多像仲顿巴大居士等之案例，但一般来说居士应作居士之事，所以应以财布施为主业。

◎所施物之类别

所布施之东西不一定限于实质的物品。对别人讲法亦是布施之一类，令众生免于生命危险亦是。所以，布施一共有三个类别，一为法布施，二为无畏布施，三为财布施。现在我们把三者分别解释。

◎法布施

任何令对方明白佛法之意义的语言等，皆为法布施。举凡升座说法、传法、灌顶、口传及教授佛法等行为，皆算入法布施之列。老和尚教小沙弥学字母的行为，也是法布施。在历史上，有许多大师曾与其友人或弟子通信，这些信的内容全为佛法义理，所以亦属法布施。事实上，诸如龙树祖师及宗喀巴祖师的某些书信内容，在后世被结集为论，对佛教影响甚大。

刚才虽说过居士应以财布施为主，但这并不是说居士完全没机会作法布施。我们勿以为升座说法才算是法布施。在日常生活中，向人说及一些因果或善业之道理，或者劝人戒杀，或者讲一些有关慈悲的道理，只要内容符合佛法，即使根本未提过「佛」或「法」这两个字，也可以是法布施的一种。此外，我们在诵读经文时，可以观想有天或非人在听经，这也算是法布施。若果在诵经地点刚巧有些昆虫或小动物听到诵经声，这也是法布施。大家勿小看这种法布施的力量。龙树祖师有大声诵经的习惯。在祖师之居处屋顶有一只鸽子，它长年听到祖师之诵经声。鸽子死后转生为人，并能记得前生之事，更找到了龙树祖师而拜入门下，这个人后来称为「龙觉」(Nagabodhi)，他亦成为了一位佛法大师。由此可知，单单为昆虫诵经持咒，也是法布施，而且其利益亦不可思议。

作法布施有几点必须注意。所说之法必须正确无误，而且必须对机。对小乘根器者说大乘法，或对大乘根器者说小乘法，或对未受灌顶者讲及密法，全都是法殊胜但说法不善巧之例子。此外，传授危害众生之邪咒或邪法，不算是法布施。

◎无畏布施

无畏布施是指令众生免于危难及病苦等，譬如说我们放生或对有病生命施予照顾便是。对无面临危险者所施之「助」，不算无畏布施，譬如说有些人把观赏鱼买来放生，衲就怀疑这算不算是无畏布施了。除了是成佛的因以外，无畏布施也是令我们长寿的因。

◎财布施

财布施并不是狭指给予钱财，而包括任何实质的东西。财施之教法内容较多，所以它分为两大支，一为真实财布施，二为在心中作财布施。

◎真实财布施

这里又分三点讲说，一说财布施的方法，二说在不舍得布施时之正确做法，三为对治布施之障碍。

◎财布施之方法

我们分开财施之对象、财施之心、财施之方法及财施之物品这四点来讲。

◎财布施之对象

《广论》中把对象归纳为十种，即亲友、仇人、陌生人、有德者、有过者、比自低者、与自己平等地位者、比自己高者、富者及贫者。简单来说，任何有情皆可以是布施之对象，这包括非人和动物等。

◎财布施之心

于所作之事，应想为是为圆满布施度而作。于所施物，应视为非己有而只是暂时拥有而作施。于受者，应视为助我们圆满布施度之大恩人。同时，应断除不清净之动机等。

◎财布施之方式

我们不应把别人的东西抢来而作布施，亦不可故意令他人起烦恼或以此要胁受者答应什么事，也不可对受者轻视或冷言冷语等。有些人在给予他人帮助时，故意要对方等上半天，然后把受者视为乞丐似的，这是很不好的行为。在行施时，应恭敬地给予。有关这一点，古印度的君主是很好的模范。他们在兴大布施时，并非随便遣仆人派东西，而必定会亲手把物品交予受者。这是很好的一种布施行为。

◎财布施之物品

有关何者可舍、何者不宜施予，是很有学问的。现在我们先总括地讲一讲其分别，然后才细说个别细节。

◎判断所施物恰当与否之准则

简略地说，凡能令受者之烦恼增加或对他有害者便不应施，凡对受者有真正好处者，我们才应舍予，否则便违反了布施之意义。

◎恰当及不当之所施物

所施物品可被分为内物及外物两类。现在先说内物。

◎内物

「内物」是指自己的身体。在不适合之时间、为了不当的理由及对不当之对象，我们皆不应舍身。在初修时，我们可能一时发起了猛厉心，但境界却未修至足够层次，若一时冲动而施身，反而成为了修行之障碍。若只为了相对来说很小的利益，我们却牺牲了这个能作广大利生事业的圆满人身，这会是弊多于利的情况，所以亦不应舍。有时候会有外道或魔众为了坏目的而求行者之身，这不是求者真有需要、而只是为了挑战我们、故意令我们的修行中断或捣乱。在这些情况下，不舍身是并无过失的。如果有疯子来求，他们并无真实需要，而只是精神错乱而已，我们在此情况下亦不应舍身。

◎外物

我们把这支分为不应舍及应舍两类来讲。

◎不应舍外物之情况

在不恰当的时间，我们不应布施外物，譬如说我们不应在午后对过午不食的僧人布施食物等。

对不恰当的求者，我们亦不可舍，譬如说我们不应对吃素者施予肉，或对病了而应戒食者我们亦不应予食。

如果有人来求施我们正在修持的经书，我们虽无悭吝心，但却必须靠此经书学习成佛之道，此外又别无另一本了，此时不施是没过失的，否则便利益了一人少许，但牺牲了一切有情之大利。以上是经典上举的例子。衲自忖在现今年代，经书到处都有，所以大概不会有这方面的两难情况出现。这例子是针对经书缺乏之情况而说的。衲在六零年代，便带著今天所用的这本《广论》徒步走到印度求学，全程经书从未离身，连睡觉时都把它放在头顶。在该年代，经书是极珍贵的东西，人们对经论极为尊重。到了近年，随处都可买到《广论》等，但人们对经论的尊重却越来越少了。

除上述例子外，有些东西若我们布施了反而不对。这类不恰当的施物包括自己的父母、坏了的食品及出家人之三衣等。出家人之袈裟等是不应离身的。若有人来求，我们不施并非出于悭吝，而是因为它们有别的重大意义，所以不违学处。西藏及古印度的出家人，另有一小佛像、一本经书及一个小塔，这些至死方离的重要物品。僧人保存这些物品是为了敬佛，表义与佛片刻不分离的意思，所以这些物品不可随便施予，否则便有违戒律。上师所赐之特殊信物，亦相当于此类不恰当施物。

此外，若有人求毒品或武器等，以达到自杀或杀生之目的，我们不施反而才是正确的行为。

◎应舍外物之情况

这一点没太多可说。只要不是以上的不当情况及对象等，我们便应行施。此外我们还需运用智慧，譬如说求有毒性物品者是为了医某种病，或求刀者是为了利益众生而并不是要害人，我们便应施予。如果同时有二人来求施，我们能力不足以满足二人之愿，应施予较有需要者。有关这些细节，大概不必多说了。

◎在不舍得布施时正确做法

在生悭吝心时，应思无常及布施之利益等。若实在不能施，亦应对求者说：「我现在之修行心薄弱，暂时未能办到，希望您别生烦恼！」等语。

◎对治布施障碍之方法

不愿布施有四种常见之可能性，第一是因为没有布施之习惯，二为因自己贫乏，三为因贪迷该物，四为不知布施利益。

对第一种障碍，我们应想：「现在我不愿布施，乃因过去缺乏串习所致。若现在不开始练习，以后又将会遇上同样的困难！」这样便可生起欲施之心愿。

第二种情况是不合理的。我们说自己因为贫困所以无能力布施，可是真实情况却正因为我们未曾布施，所以才感得贫困之果报。要对治贫穷，并不是应悭贪，反而更加需要多作布施。如是地想

通了这道理，便能对付这种障碍。

第三种障碍是沉迷耽著，见可施之物极为可爱，所以便不舍得施舍。于此障碍，我们当思六道之本质为苦，并无真乐，而断此执爱。

对第四种障碍，我们应常思布施之利益。

◎在心中作财布施

无力作真实财布施者，可在心中观想。透过这种观想亦能生布施功德，而且亦积集了善因，于将来便会有能力真实作施。由于这种观想有很大利益，有能力作真实财施者，也应该常在心中观自己作财布施。

◎布施度撮要开示

若如法地作布施，其本身便具足六度在内。在布施时，乃至把布施功德回向，是为布施度。如理而作便是持戒。于行施时，我们心甘情愿承受各种苦，是为安忍度。乐此不疲地致力于施，是精进。一心不乱而专注于此事业上，是禅定。以三轮体空见作施，见施者、受者及施之行为皆无自性，是般若。在作其他五度时，每一度亦是涵括六度的，我们余此类推即可，到时就不再重复讲了。

总之，我们应多修无常、悭贪之祸害及布施之利益，以菩提心为动机，以刚才所学的正确方法而行布施，这便是布施度之修持了。

◎持戒度

持戒度分五部份讲说，一为其定义，二为生起愿修持戒度的心之方法，三为持戒之类别，四为修持戒度之方法，五为持戒度撮要开示。

◎持戒度之定义

持戒并非单指一条条的戒规。前一度之布施精神在于施予，而现在说的持戒度之精神在于遮止。凡对损害众生之念头，或由此念所发之言行，生出欲断除之心，便是持戒。所以，持戒之关键并不只是戒规，而在于此心。

在下士道中我们讲过十善业及皈依学处，在中士道中又讲了戒学。为什么在上士道中又再次讲戒呢？这是因为三者之发心及目的不同。下士以为利来世之心修十善业等，中士以求解脱之心修戒学，上士则以菩提心为基础持戒。由于此原因，持戒并不一定是持戒度，光是不去做某些事亦非持戒度修持，必须是依菩提心而修习断除害他之心，直至其圆满，方堪称持戒度。

◎生起愿修持戒度的心之方法

我们自己永不会愿意受到别人的伤害，推己及人，其他众生亦不愿受到伤害，所以我们应遮止害他之心。

在今生中，善持戒者永远会是平静的，而且心中十分安乐自在。由于他的自制能力及不害众生

之心，别的众生都自然会乐于亲近他。

戒是一切善德之根本，能遮止三恶道及令生于三善道。前面讲过布施的许多利益，但布施若不与持戒同行，便只会生为龙族等，是故应知持戒之重要性。欲求解脱者，又必须成就戒学，方能进入定学及慧。欲成佛的人，又必须圆满持戒度。故此，持戒是很重要及很好的修持，我们应乐于其中。

只要我们仔细思维以上及中士道中所说之持戒利益，便会生出愿修持戒度之心。

◎持戒之类别

持戒之修持主要分三类，即律仪戒、摄善法戒及饶益有情戒。

◎律仪戒

律仪戒是限制不让身、语、意作不善业。这类戒是三种戒中最重要者。它有三种层次，一为别解脱戒，二为菩萨戒，三为密戒。别解脱戒本身又分许多种，包括居士之五戒、比丘及比丘尼之具足戒、沙弥及沙弥尼之戒，乃至八关斋戒等。作为上士行者，不可视别解脱戒为分开的一套戒条，因为它们事实上是菩萨戒的一部分。菩萨戒即十八重及四十六轻戒等。密戒则是受过四密续之上二密部灌顶者之戒誓，大家既然还没受过灌顶，衲在这里没必要谈及它们。

◎摄善法戒

摄善法戒之性质与律仪戒不太相同。六度万行、修出离心、修菩提心或修空性见等，全都属于此戒之范围内。

◎饶益有情戒

凡利益有情之事，我们都应作，这便是饶益有情戒之精神。如果归纳来说，它们分为十一点：

- (1) 对苦者应令离苦
- (2) 对不懂佛法者应开示
- (3) 对需助者应施助
- (4) 对处危难者应解其危难
- (5) 对忧愁者应给予安慰
- (6) 对贫困者应施予必需品
- (7) 对无房舍者应施予房舍
- (8) 令众生满愿
- (9) 对行正道者应予助缘

(10) 对行邪道者应引入正道

(11) 以神通救度众生

以上之前十点我们能做得到。有关第十一点，我们未必有此能力。即使我们有此能力，亦必须在其他十法不奏效而又无其他办法的前提下，而且更肯定施神通会有利益时，方能进行。有关此点是有许多学问的，但我们暂时只是凡夫，既然大家根本无此能力，现时无必要多说。

◎修持戒度之方法

此即指持戒时配合六殊胜及其他五度。六殊胜前面已讲过，在此则指依菩提心持戒心之殊胜，严格要求自己物之殊胜，为利一切有情而持戒目的之殊胜，配合空性见而视戒之本身、持戒者及持戒之行为三轮体行方法之殊胜，回向于自与众生成佛回向之殊胜，及以欲除烦恼及所知二障之心而持戒清净之殊胜。配合其他五度，即以身教等令他人学持戒为布施、持戒之本身合戒度、遇上困难不馁为安忍、欢喜雀跃地修持为精进、一心不乱地持戒合禅定，及以三轮体空见修戒合般若度。

◎持戒度撮要开示

总结地说，我们应以菩提心为根本，由现在开始努力持戒，尤其是十善业及各各曾受之律仪戒等，更应谨慎防护不令破犯。现时我们虽未能发真实的菩提心，所以难以马上进入真正的持戒度修持，但我们可以发起相似之菩提心，而在初级行者之层面上修持戒，这便能令我们于未来具足条件修菩萨之持戒度。

◎安忍度

现在讲至六度中的第三度安忍度。我们依持戒度之科判模式，分五点讲说。

◎安忍度之定义

面对任何痛苦及困难皆不被干扰，是为安忍。若配合菩提心而修，即称安忍度。

◎生起愿修安忍度的心之方法

安忍与嗔心，可说是相反词。故此，欲培养愿修安忍度的心者，必须参思嗔心之祸害及安忍之利益。

嗔心是最大的罪业，它能在刹那间把我们的所有功德毁灭。即使我们的修行已经很接近成就，在嗔心一起时，会被打回原形。如果嗔恨的对象是佛、菩萨、罗汉、师长或父母，则后果更加不堪想像。在《金刚手灌顶经》中，大势至问佛陀轻慢上师有何果报，佛陀竟然答：我不敢说！这种果报说出来的话，连大菩萨都会昏倒！由此可知，以嗔心对待功德田之果报十分恐怖。嗔心能令我们堕于三恶道中，万劫不复。虽然我们说过恶业可忏，但若不断嗔，则根本未曾根治问题之所在，即使再强的忏罪还是不管用的。

即使我们不讲未来生之果报，但说今生，嗔心大者连对自己也过不去，心永不安宁，甚至在嗔恨心发起时吃也吃不下、睡也睡不著。在生妒忌心或慢心时，我们尚且会有判断力，但在生嗔时，

我们会连最基本的理智也失去，甚至会杀害自己的父母、至亲。大家勿以为这是夸张，在报章上天天都能读到这类新闻。在人际关系上，脾气坏的人朋友一定不多。不信的话，我们可以把十个脾气臭的人关在屋内几天，看看他们是结为好友或是打起来了。衲恐怕多会是后者。

以前我们提过寺院的外墙上的生死轮回图。这个图开示六道之苦及苦之根源。在这图的最中心，是一只鸽子、一条蛇及一头猪，这里面的蛇正是表义嗔心。由此可知，嗔心乃令我们于生死六道内受苦的根本原因之一。

换过来说，安忍是令我们心得安宁之方法。一个堪忍的人，去到哪里都会怡然自得。此外，不论是下士、中士或上士之目标，都可经由安忍而到达。在这个世界上，有形形式式的人及其他众生与灾难等，这就好比大地上遍布刺脚的荆棘。我们绝无能力把所有仇乱都一一降伏，这就好比我们无法造一块能覆盖整片大地的软垫的同道理。可是如果我们能守住自己的心，令其不生嗔恚，就好比穿上了鞋，不论走到哪里也不怕荆棘了，所以我们根本不需要造一块能覆盖整片大地的软垫，也不需要把所有仇乱都一一降伏。如果我们能忍，便等于降伏了自己内心中的仇乱。一旦克服了这个大敌，就等于降伏了世上所有敌人。

透过参思以上的嗔之祸害及忍的利益，我们便能生出欲修安忍之心。此外，我们还可想：众生全曾是我的母亲，怎可以以嗔心对待他们呢？，透过修知母而发起此心。

◎安忍之类别

安忍分为三类，即耐怨害忍，安受苦忍及定解法忍三者。

◎耐怨害忍

此分两部分，一为破除不忍怨害，二为破除喜见冤家不幸的心。

◎破除不忍怨害

这是指对治因怨害而令我们不能安忍的情况。这里面又分为两种情况，一为对我们之快乐的损害，二为对我们之利益的损害。

◎于快乐受损时之忍

我们由两个角度去看这个问题，首先讲不应起嗔的原因，然后说理应以悲心对待加害者之原因。

◎不应起嗔之原因

我们可以从三个方面参思，一由对方立场考虑，二从后果立场考虑，三由发心立场考虑。

◎由对方立场考虑

第一，对方亦没有自主可言，他乃由其自己的烦恼所驱使，犹如疯了一般，并非他自己真有选择地来加害我们的。

第二，我们想想加害者是否本来就有害我之特性。如果有，则如火之特性乃热，若我们嗔恨火焰烧伤了自己，肯定是不合理的。如果他没有害我之特性，则其加害之事好比天上忽然出现之云，我们没理由因为乌云而怪罪天空。

第三，譬如说对方是因其自己的嗔心而害我们，我们应嗔恨其嗔心，而并非加害者之本人。举一个例子：如果有人用棍打我们，我们应怪挥棍人，没理由反而怪罪棍子。同样地，加害我们的人只是好比木棍，其嗔心才是真正的幕后挥棒者，我们要怪也只可怪它。

第四，我们想想为什么对方要加害于我们。这必定是我们于今生或过去生曾加害于众生之因所致，要怪也只能怪自己。

◎由后果立场考虑

现在我们受到加害，全因自己过往宿业所召。若不能忍，纯属自己之失败，而且更会令以后受到更大的苦。

◎由发心立场考虑

嗔者乃下士及中士均不应发，何况我们上士呢！如是参思，便可见不忍之不合理。

◎理应以悲心对待加害者之原因

我们幻想一下自己的母亲患了精神病，她举著刀来杀我们，难道我们理应对她生嗔吗？当然不会！我们不但不应生嗔，更应以悲心对待她。同道理，众生乃因烦恼病而加害我们，他们全都是我们过往世的母亲，曾对我们有极大恩德，所以我们不应对其加害生嗔。

◎于利益受损时之忍

这部分主要是针对别人对我们之名声加害的情况，这分为对我们不作称赞及加以毁谤两种。

◎于失去名声时之忍

我们从三个角度去想，一为名誉之无意义，二为名誉之祸害，三为失去名声之福份。

◎名誉之无意义

他人赞我们、夸我们，能令我们带来什么好处呢？名誉不会令我们变长寿或更加美丽，在未来生亦不会对我们有利，所以它本来就是一种没什么具体好处的东西。就算失去了名誉，其实也不是什么大损失。

◎名誉之祸害

喜好名声不但无利，反而是令我们生出更多烦恼的缘。

◎失去名声之福份

真心修行的人，本来就不应被名利心所缚。世间八法、喜好名声只会令我们堕于恶道之中。现在有人令我们的名声失去了，由某角度来看，他正是斩除我们的束缚之恩人，我们不但不应对此生嗔，反而应见其为福份。

◎于他人毁谤时之忍

毁谤等事，既不能损害我们的身体，亦不能损害我们的心，有何应嗔的道理呢？如果他人之毁谤会令众生不喜欢我们，这仍然不成问题，真心修行的人是不关心这些事的。如果毁谤会令我们名誉扫地，以致财产或收入受损，这还是没有问题，因为真修行人连这些也不关心。

◎破除喜见冤家不幸的心

有些人在见到仇家享福便会妒忌，见到仇家遇苦则幸灾乐祸，这是不对的。第一，这样想并不会损害仇家，而只会损害到自己，所以这是吃力不讨好的事。第二，我们是发了心的上士，理应赐予众生安乐，哪有见到别人快乐而反而不喜的道理呢？这是与慈悲相违的心态。它只会令我们的修行失败，别无其他可能性。

◎安受苦忍

前说之耐怨害忍，乃指对众生之加害之安忍。安受苦忍则指对其他自然发生之苦的安忍。此处分三支来讲释，一为对待苦境之态度，二为培养安受苦忍之方法，三为应安然对待之苦门。

◎对苦境之态度

在遇上困境及苦难折磨时，我们应思考其解决方法。这只有两种可能性，一为有解决方法，二为无解决方法。如果问题可以解决，我们便理应积极致力于解决问题上，没什么应忧虑的。如果问题不能解决，我们再忧虑也没有用，最实在的态度是处之泰然。

◎培养安受苦忍之方法

培养安受苦忍之法分两种。第一，我们不应视苦境为负面；第二，我们参思应忍苦的原因。现在我们把这两种方法分别教授。

◎破除执苦为苦之心态

刚才说过，对不能解决之苦，我们再担心也没用。如果我们把心专注于这苦之上，反而令本来已经苦的处境苦上加苦、令本来的小苦变得更大。在我们不能改变客观的外境时，便只好改变自己的心境。所以，若遇上了苦境，反正解决不了，倒不如安然对待。

◎参思理应忍苦的原因

我们在参思应忍苦的原因时有三种对象，一为苦之功德，二为忍苦之利益，三为苦之训练作用。

◎苦之功德

苦之功德有五：

- (1) 若无苦事则出离心无从生起，所以苦有令解脱之功德。
- (2) 在受苦时傲慢心便无从生起，所以苦有破除傲慢之功德。
- (3) 在受苦时，由于知其因由何出，便会生欲断恶之心，所以苦有断除作恶之功德。
- (4) 在受苦时，自然会希求安乐，又由知乐由善所生，便愿作善业，所以苦有鼓励作善之功德。
- (5) 于自己受苦时，能推己及人而知众生之苦，故能生悲心，所以苦有引发悲心之功德。

◎忍苦之利益

安忍之利益在前面已说，此处把利益用另一种方法分为两支而参思。

◎能得解脱等之利益

我们从无始以往以来，亦经历过不少大苦，但却未能因此而得益。现在我们经历少许痛苦，但若转化它为修忍之方便，便能达到自利及利他等目的，所以这是好事。

◎能遮止无量苦之利益。

藉著现前的人间小苦，我们可以永久脱离无边之生死大苦，所以这是很令人欢喜的事情。

◎苦之训练作用

透过经历及忍受小苦，我们渐次便能忍受大苦，乃至后来能把苦视为修行之助缘，不但对苦能不畏惧，反而会能越战越勇。所以，苦能训练我们加强忍受力，令修行更有力量。

◎应安然对待之苦门

我们对苦必须安忍，亦应对其来源以忍待之。譬如说我们为了利益有情，便自然会在此过程中遇到苦难。对这些事业所生之苦，我们应当忍受。

◎定解法忍

定解法忍是指甘愿作对佛法之闻、思、修而不生疲累、厌倦或不安。如果我们一看到禅坐的座垫便想偷懒或觉得心烦，便是由于缺乏了这一种安忍心。我们应该要有耐心，不辞劳苦而对三士道、八万四千法门一一遍学，以产生通达。

◎修安忍度之方法

在此点上衲不必多讲，大家套用前述之六殊胜及六度来修安忍，便是正确的方法了。

◎安忍度撮要开示

我们无法完全避开痛苦，但我们可以避免被苦影响我们的心，甚至能把它转化为修行之有利助缘。我们应以菩提心作为动机，思嗔之祸害及忍之利益，依这里所教的方法修忍。现时我们虽未能发真实的菩提心，所以难以马上进入真正的安忍度修持，但我们可以发起相似之菩提心，而在初级行者之层面上修安忍，这便能令我们于未来具足条件修菩萨之安忍度。

◎精进度

我们现在讲至六度中的精进度了。衲仍然依《广论》科判来作教授，亦即分为定义、生起愿修精进度的心之方法、精进之类别、修持精进度之方法及精进度撮要开示五者。

◎精进度之定义

精进的意思是懒散的相反，但致力于恶行并不列入精进范围，只有对善行之欢喜雀跃才算入精进之修持。精进是令我们完成善行的原动力，它与精进度之分别在于发心。其他五度之修持，均依赖于精进度作为动力。

◎生起愿修精进度的心之方法

精进能令我们的成就迅速及广大，懒逸则导致成就慢且小。精进令我们得到证悟，懒逸则阻碍我们证悟。如果具足精进，行者便会朝著一个方向一步步地走，不论遇上什么大苦，他都不会停步，所以最终必会达到目的地，佛境如同探囊取物，而且指日可待。

一个慧力高的人，若有精进，成就是轻而易举的。若无精进，则反而可能会因自满而停步不前。反过来说，一个慧力低但精经过人的行者，往往却能十分成功地以勤补拙。故此可知，先天的慧力与后天之精进二者之间，以后者为更有价值。

过往的无著祖师，在洞中修持了许多年。在此期间，别说没有见到本尊等奇妙的事，祖师就连吉祥的梦也未曾有过，可是由于其精进，祖师在苦修十二年后，得见弥勒大士及得其引领至兜率净土学法。密勒日巴大师本为一个杀过人的罪者，可是他透过精进的苦修，最后即身成就。我们格律派的祖师宗喀巴大士名声虽大，但仍不忘精进。在西藏的奥卡区，现在还能见到祖师礼佛三百五十五万拜而致石地被磨出人形凹位的圣迹。以往的这些大师之举，都因苦行而成就，我们若欲得成就，当然也必须同样地精进而行。

透过参思以上的精进利益及懒逸之祸害，我们便能生起欲修精进度之心。

◎精进之类别

我们先讲精进之分类，然后教授令精进增长的方法。

◎三类精进

精进分三种，一为披甲精进，二为摄善法精进，三为饶益有情精进。有关这几点，与安忍度乃至持戒度有许多共通的方面。在《广论》及《入菩萨行论》中，对这些内容有深入的解释。

◎披甲精进

这是指菩萨应为了利益众生，乃至单只一位众生，即使去地狱内受苦千千万万年亦甘愿，就如披上了盔甲般，不畏危险及伤害。这种精进是推动我们对任何修行之事物契而不舍的一种美德。有了它，后两种精进便容易生出了。

◎摄善法精进

对六度等用心地修持，便是摄善法精进。

◎饶益有情精进

为利益众生，我们当作前述之十一种事业，绝不半途而废。

◎令精进增长之方法

令精进增长之教法分四部，一为断违缘，二为集顺缘，三为依缘而发勤精进，最后为此训练之效益。

◎断除不利精进增长之障碍

首先我们讲明障碍之本身，然后才教对治之方法。

◎不利精进增长之障碍

精进之障碍不外乎三类，一为推延修持，二为因贪著而不修，三为因自卑、懦弱而不敢修。第一种人，总是有各种借口拖延修行，譬如说他们现在忙于世俗工作，以后将修云云。第二种情况是指虽愿修持，但总被俗务分散了精力及专注。第三种情况是指我们见修行难，心生一念：这种伟大的事，恐怕我没能力胜任！

◎对治精进障碍之方法

对治推延，我们当思人身难得、生死无常及三恶道苦。对治贪著，我们思不善业之祸患、慈心、悲心及菩提心。对付懦弱及自卑心，我们应想：佛陀以前亦不过是与我们的凡夫，现在他却是佛，我和他的分别不在于能力，而在于有无精进！，以此念对治该障。

◎积集有利精进增长之条件

有利精进增长的缘有四种，分别是信解力、坚固力、欢喜力及止息力。

◎信心力

如何能培养信心力呢？我们应参思业果法，对因果生信，进而思善业之利益及不善业之祸害，便能生出这种信心。这种信心是令我们堪能精进的一股力量。

◎坚固力

坚固力是一种自信，它能驱动我们把未竟之事完成。这种自信分为三种。第一，我们应对承担

责任有自信，自知不必他人参与，由我们个人来进行自利及利他一切事业。第二，我们对自己的能力要有自信，想及众生无力而自己有此能力，便能生起精进之心。第三，我们要有与烦恼搏斗之好勇斗狠的心，把烦恼视为冤家，绝不让它把自己压倒。

◎欢喜力

我们应承继上二力，于最初入于修行时便欢喜地进入。在修行期间，我们应以小孩对游戏之沉迷般，完全忘我地投入其中，乐此不疲，永不言休。

◎止息力

止息力可说是一种善巧。有些人发心时十分勇猛，但他们误解了精进之意思，所以在没多久后便把自己折磨至无法再修下去了。精进并不指极端的疯狂行为。我们虽应该精进，但亦必须利用理智，如在一开始时把自己磨坏了，健康也失去了，甚至危害生命，以后还有什么条件谈修行呢？所以，我们修行的人应该有聪明的战略，而并非如匹夫之勇。不善巧的精进行者，就似蚤子般，跳得很高，但最终却仍在原地。善巧的行者则似爬虫，他们一步、一步地走，纵使走得慢，但他们从不停下来，最终也必达目的地。故此，我们在修行时，应掌握松紧，若在太紧时便应略为松弛一点，以令自己有后劲继续修下去。

◎依缘而发勤精进

在具顺缘及除违缘时，我们应谨慎地行精进。什么叫谨慎呢？我们必须同时对治烦恼令其消退，同时又要保护自己，攻守双全，否则便可能出现全心全意对治一种烦恼，而在此过程中反而让别的烦恼增长了的不幸情况。此外，我们应如临大敌，严阵以待，一旦稍有烦恼生起之迹象，便犹如睡中有蛇入裤，我们猛然觉醒，马上要把蛇抓著。

◎训练增长精进之效益

我们当于各学处思其利益及不修之祸患，并于修前努力在心中发起精进。这种精进心，能令我们有力量把任何事轻易地成办，就如微风能把棉花在风中随意吹来吹去的情况。

◎修持精进度之方法

这一支不必再说了，我们套用前三度所说之模式，配合六殊胜及六度而修持精进度即是。

◎精进度撮要开示

我们必须以菩提心为动机，破除三种违缘、积集四种顺缘，而成就三种精进之修持。现时我们虽未能发真实的菩提心，所以难以马上进入真正的精进度修持，但我们可以发起相似之菩提心，而在初级行者之层面上修精进，这便能令我们于未来具足条件修菩萨之精进度。

◎禅定度

在共中士道中，我们曾经一度提及了定学，但却没有正式教授。禅定及般若分别与定学及慧学相关。禅定度与小乘定学所修内容基本上一致，只是发心方面有所不同而已。

在对禅定度作教授时，我们仍依前面持戒、安忍及精进度之模式，分五点来讲述。由于后面修止的部分对禅定有更深入的教学，在现在衲只会为大家勾画修定的一个粗轮廓而已。

◎禅定度之定义

心能安注于一善法之上而不散乱，便是禅定之定义。可是，既然外道也修定、小乘也修定、大乘也修定，怎样把它们区别呢？这端看其行者发心如何。以外道见发心者，纵使成就了定，也不属佛教范围之修持。有些人为了健康、长寿及世俗上之快乐而修定，这些也不算是佛法上之修持。以出离心修定，属小乘之定学及解脱之因。若以菩提心为动机修定，便属大乘菩萨之修持，亦即六度中之禅定度及成佛之因。

◎生起愿修禅定度之心之方法

在成就禅定后，我们能把心固定在任何念上。即使在睡眠中，我们仍会有专注力，并会见到许多净相。在日常生活中，我们的烦恼会自然地减少，所生烦恼力量亦相对变弱，所以我们对外境及欲乐之免疫力会增强很多，这是十分有利于成佛的。同时，禅定能引发神通。我们虽不稀罕为自己而得神通，但却可以利用这些神通来利益众生。最究竟的利益是我们可以用禅定支援般若度之修持，以令成佛。透过参思以上利益，我们便会产生欲修禅定之心愿。

◎禅定之类别

禅定可依好几种方法来分类。若从其层次或体性来说，它可被分为世间及出世间两类。若依作用来说，它有引发身心轻安、引发神通等功德及饶益有情三种。

◎修禅定度之方法

这一支的深入内容我们留待后面说止时才讲解，现在不必先说。在正式修禅定度时，我们除了用后面将教的方法外，还应套用前四度所说之模式，配合六殊胜及六度而修持禅定度。

◎禅定度撮要开示

在现时我们还未成就真正的菩提心，所以即使修定亦未算是修禅定度。可是，我们应尽力发出相似的菩提心，以这种心尽力尝试修习禅定，这样便能令自己于未来可进入真正的菩萨道禅定度。

◎般若度

在共中士道中，我们跳过了慧学之环节未教。现在衲将便填补部分该方面应教而未教的内容，其余内容将在教授修观部分时才讲。

般若及修学内容与慧学相对应。正中士或小乘所修慧学，主要只在发心上与大乘般若度有分别而已。欲求解脱的人，必须具正戒、定、慧三学。在菩萨道上，行者亦需要完成般若度之慧学修持，方能成就无上佛境。

衲现在仍依五点之模式教授。

◎般若度之定义

般若即智慧之意。广义来说，凡对所观察之事物具判别能力，便属智慧之范畴。若从狭义上来说，此处所讲之智慧主要乃指究竟的空性智慧。如果配合菩提心而修，这便是般若度。后面将提到的观，则是指与空性见有关的智慧。

◎生起愿修般若度的心之方法

要生起愿修般若度的心，便应参思修般若度的利益。修般若度有何好处呢？六度中之前五度修持，好比用金子铸造一个首饰，而般若度之修持则好比在金首饰上镶上宝石。即使说世俗上的工艺，例如缝纫或雕刻等，尚需有一定的智力方可做得好，何况佛法呢！若无智慧而有前五度，就犹如一个四肢健全的盲人，再走也走不了多远。反过来说，若有智慧而缺其他五度，就好比一个眼明的残废人，他虽跛但仍能带领方向。若既有智慧，且又具足其他五度，则可说佛境在望了。

◎般若之类别

智慧可分为三类，一为通达胜义慧，二为通达世俗慧，三为通达饶益有情慧。第一种是指经教理或经定中观察证得之无我空性实相慧。第二种是指通达佛学、因明、文学、医学及艺术五者之智慧。第三种是通达能最有效地利益众生的方法之智慧。

智慧有千千万万种，佛为何只说以上三种呢？这是因为以上三种才与大乘行者有关，其余无关之类别并未被包括在内。又或者有人会生疑而问：为什么要通达工巧明、声明及医明呢？这是针对真正的菩萨而说的。菩萨为利益及调伏有情，必须具备各种能力。所以这并非说我们普通凡夫应以名利心、耽搁更有意义的修行，而追求世俗上的学问。此二者不可混淆而说，大家应谨慎地去理解。

◎修持般若度之方法

这一支的深入内容我们留待后面教授观时才讲解，现在先不说。在正式修般若度时，我们除了用后面将教的方法外，还应套用前三度所说之模式，配合六殊胜及六度而修持。

◎般若度撮要开示

般若度是极为重要的一环。成佛需要功德与智慧资粮双全，方能证得佛之色身及法身。前五度修持为功德资粮之积集，般若度则为智慧资粮之积集。可是，纵管我们能证得空性慧，若缺了菩提心，慧学仍然不算成佛之因。我们应做及马上可以做的，是发相似的菩提心及愿修般若度之欲望，同时在自己能力范围内尽力修慧。这样的话，我们便积下了因，于未来便能正式进入般若度的修行中。

◎四摄

六度乃令自己成就之法门，四摄乃进而令他人成熟之善巧方法。四摄分别为布施、爱语、利行及同事四种修持。这部分的开示应分五部而讲，一为其定义，二为其数量，三为其作用，四为其必要性，最后为撮要开示。

◎四摄之定义

布施之定义与布施度中所说相同。爱语是应机而说法之意。利行是指协助弟子把教法付诸实行。同事是指用身教的方式，自己亦修同样的法，以令他人可以依随。

◎四摄之数量

布施能令人生欢喜心，爱语令其学懂教法，利行令他被引导入实修之阶段，同事能起以身作则自作用。四摄刚好完全能满足摄众之需要，不多也不少。此四者少一则不够，增一则多余。

◎四摄之作用

布施能令弟子生恭敬心及欢喜心，再劝之以善，必能事半功倍。应机说法能令弟子生信，对其吸收与学习十分有益。利行令弟子轻易地过度而进入实修。同事能树立好榜样，令弟子能坚定地不断修行。

◎四摄之必要性

菩提道次第教法并非叫我们以名利心摄受弟子。这里所讲的，是指为了菩萨行之目的，摄受他人入于佛教。在修行至具备合适之师长资格标准时，便应以此四法令他人亦成熟。

◎四摄之撮要开示

四摄中的布施，主要是指财布施，例如施予药物等。其他的三摄，其实属于法布施之列。所以，我们在进行四摄时，应如法地依布施之教法去做。

爱语分为两种，一为随世俗习惯而说，二为随正法教而说。第一种并非指我们应该绮语或闲话家常，而是指应以世俗人能感兴趣的方法，善巧地慢慢引人入道，譬如说我们欢颜地先作问候等，然后才慢慢说入正题等。第二种是指要对机说法，具足善巧。对根器低的人，如果我们一开始便说空性妙理，自然作用不大。一方面，我们应授予最适合对方需要的法，但另一方面我们要引起他的兴趣，否则只会徒劳无功。

单单令弟子明白佛法并无太大意义，所以我们必须令其进入实修。这一点与爱语是有分别的。爱语主要乃指授予理论，利行主要是指给予一切其所需要的实践方法，令其可以马上实修。

如果我们光教而不做，譬如说我们一边教弟子戒杀，自己却天天去钓鱼，这是完全无说服力的，所以我们必须以身作则。另者，我们必须自己先对所说之法有所觉受或体悟，否则所说之法利益不大。

菩萨之万行，不外乎六度及四摄。若不善巧地运用四摄，我们即使很有资格，亦不一定能利益弟子，所以有资格者当以菩提心为动机而作四摄行。

◎禅定与般若度之深入开示

菩提道次第的完整教法，衲基本上已讲完了。在《广论》中，有几乎近半的章节是针对六度中的禅定及般若二度所作补充。宗喀巴祖师著此大论有几个目的，其中包括了要破除当年在西藏盛行的一些错误见解，所以其论使用了很多篇幅在这方面。由于菩提道次第之教法在讲至刚才的一支时

已告圆满，宗喀巴祖师在当年便有意在此停笔。论中的后面部分学术性极高，不易令人明白，所以祖师认为再写下去似乎并无太大意义，但当时文殊大士现身向他说：你应该把最深的额外补充也写出来。虽然它们很深，但对某些有缘的利根，它们仍会有少许利益！因文殊之劝请，祖师才勉为其难地把最深的部分以额外补充的形式写出。今天衲所做的，主要是为了让大家能实修的教授，所以并无必要涉入太学术性的方面。

这一支分为六点，一为修习止观之必要性，二说明止观与一切定的关系，三为止观之定义，四为止与观相辅相承的原理，五为修止观之次第，最后为止与观之修持方法。

◎修习止观之必要性

依靠菩提心而修止观乃成佛之道，若依出离心修止观则为解脱之道。不论任何共与不共、大或小乘之成就，皆可由止观而得。即使我们不说这么高的境界，就以道次第的最基本前行来讲，仍然是需要类似止观的专注修及观察修方能有所觉受。故此，止观的利益无穷无尽。

◎止观与一切定的关系

佛教中有众多法门，单只修定便有许多五花八门的方法，可是这些方法不外乎摄于止及观两类。止与观就如两大树干，其他修定之法门就如依附在主干上生长的树枝及树叶等。

◎止观之定义

止是一种专注，但专注并不一定是止。我们修止而成就出轻安伴随之定境。在这种定中，行者可以不出定、不饮食，而住定很长时间。衲并不是在此谈奇述异，但这种事是十分常见的。本师释迦牟尼在未示现成佛前，便曾修定六年。佛教中的罗汉，亦住于定中千千万万年不出。在这种状态中，行者可由定中摄取养分维生，所以不需进食。总之，若成就了止，便能把心固定于某一念上，安住不散。观则是指依赖于定力之上、善观察事物之本质，此乃圆满般若度之方法。以菩提心为基础而修的止与观，属六度中的禅定及般若度，但并非说任何止观皆属六度。以出离心修止观，是解脱之道，但不是六度。外道中亦有修定的法门，但它们既非解脱之道，亦非六度。此外，我们以专门及观察修的对象有很多，譬如道次第上的所有章节等，但这里所说之止观乃狭指对空性之修习。

◎止与观相辅相成之原理

如果我们要在黑暗中观赏一副图案，便需要一盏灯来照亮，灯本身必须明亮，但火焰亦必须很稳定，不被风吹动而摇晃不定，否则必定看不清楚图案。同道理，我们要证见空性便似看画，观好比灯，止就好比火焰。如果火焰稳定但灯不亮，固然看不到画。但如果灯很亮而风把火吹得晃来晃去，仍然看不清画。若无止之力，我们根本无法作细微观察，故此便无法破除无明。故此可见，止与观二者相辅相承，必须双修才能成功。

◎修止观之次第

这一点其实刚才也已说出了。若无止之力，观是无法深入的。故此，我们应先修止。我们既可在真实的菩提心发出之前修止，亦可在发心后才修。

◎止与观之修持方法

这里分为三部，一为止之修法，二为观之修法，三为止观双运之修法。

◎修止

我们首先说修止之前提，然后教修止之方法，最后说明修止之成就标准。

◎修止之前提

欲修定者，首先必须具备适合的条件。有利禅定之条件有六种：

(1) 住处

若修禅定必须住在安静无人之地，在闹市中修是不易有成的。关房最好是有圣者住过的地方，否则至少不可以是曾有破和合僧、轻犯师长或大型杀生之地。此地必须容易得到必需品的补给，而且是个安全的地方，例如没有盗贼、毒蛇或猛兽出没等，并且利于健康，譬如说不太过潮湿等。闭关必须有护关者协助。护关者最好是师兄弟或戒见相同者。

(2) 少欲

闭关时带必需之衣物及食品等入关即够，不带太多东西。

(3) 知足

对闭关中之物质条件，我们不应诸多要求。

(4) 断诸杂务

凡世俗之事务，我们在闭观中应当放下。

(5) 戒行清净

定乃由戒而生。若于修定前或关期中对戒有所违犯，马上即当忏除。

(6) 断除贪欲

我们应常思无常及苦，以防止贪欲生起。

◎修止之方法

此处分为前行和正行来讲解。

◎修止之前行

欲修定者，首先必须具备前行条件，亦即必须对三士道有修，而且应久修菩提心。此外，我们必须预先学好这里所教授的有关开示，对修定之方法有全盘的理解。

修定在座垫方面有严格要求。我们在讲前行法时，早已教过禅坐之座垫细节了。在有关戒律之

经典中，另有提及一种特别为修定而设计的禅座规格。这种禅座离地半臂之高度，下面通风，四边突出少许，以利腿部的保温。这种禅座是出家人所用的，但在家者亦可使用。

◎修正之正行

首先我们要有正确的姿势，然后以这姿势修定。现在我们把两者分开教。

◎修正之姿势

在身相方面，应依毗卢七支坐法，这亦在说前行法时教过了。这种双跏趺坐姿有利于得到禅定轻安、对健康不损、不共于外道及令人见而对佛教生敬，而且它更是佛陀亲自教授的。对初级行者来说较难，双跏趺颇需要一点时间来训练，所以在初修时单盘亦可。外道修定时，有分开眼及闭眼两种，各有其弊端，故此佛教修定者依毗卢七支法而眼睛半开半合。在教授前行时，我们曾讲过调息方法。调息法其实并无硬性规定，我们若用别种佛教调息法亦可。修自他相换者，更可配合授受呼吸修心法而做。

◎修正之次第

修定的次第，简单来说，便是用八种方法而断五种定之过失，配合六力和四种用心的方法，渐次经历九个定的成就阶段。现在这样说，大家当然不会明白衲在说些什么，但在听了教授后，大家便会明白。这里又分为两部分教授，一为修定的训练方法，二为定的进展阶段。

◎定之训练方法

衲分三个单元来讲解，一为引发修定兴趣之方法，二为专注之对象和方法，三为专注之障碍及其对治方法。

◎引发修定兴趣

我们必须首先对修定有兴趣，方能发起对其精进的心。如何能培养对修定的兴趣呢？我们必须参思它的利益。定的利益有很多，衲在前面也已说过不少了，在这里再说一遍。正定能令我们得到身心的轻安，又能令心如欲转而不颠倒散乱，所以恶行便不能生出。修观的人，又必须有定的基础，从而才能断生死轮回或成就佛境。有关这些好处，我们透过常常参思，自然便会对修定生出兴趣了。

◎专注之对象和方法

在这部分有两方面必须学习，一为修定所需要的专注对象之选择，二为把心专注的方法。

◎专注之对象

修定必须有一专注之对象。专注对象五花八门，并无一定。

◎略说各种专注之对象

有些人采用外在的一件事物作为修定之对象，也有人选择内在的概念或形象，例如呼吸、五

蕴、四谛、十二因缘或自己的身体等等。衲没必要在此把所有名单列出了。在《广论》中，分别开示了不同的人相应之适合专注对象，例如嗔心重者宜专注于慈念修定等等，我们对这些暂时亦不必深究。总之，我们挑选一种合意的对象，以作专注之所缘。

◎建议选用之专注对象

刚才说过专注之对象有许多种选择，究竟何种是最适合的呢？依历代祖师之经验，以佛作为修定之对象是最好的。观呼吸等法虽亦可修定，但观佛却既能修定，且有额外之观佛功德。

首先我们要找一尊比例合宜及令自己心生欢喜的佛画或佛像，反复观察，令自己熟悉其形象。在正式修定时，我们却应把形象作真佛想，而不应把它观想为死的和无生气的铜像等。我们在修前行时，早已观想有一尊佛坐在顶上了，此时观想祂另化一身来到我们眉心对开的虚空中，其形象即我们已经因反复观察而熟悉了的形象，我们依此为修定对象既可。

一旦决定了专注之对象，我们便不可中途改变，譬如说今天观佛、明天改观呼吸等，又或今天观坐佛、明天改观立佛等。

◎依对象修专注

在修时，我们首先在心里生出这个映象，然后便练习把心系在这个心中的映象上，训练自己一心不乱地把意念停留在它的上面。

◎正确的训练方法

在专注时有几个要求，一为应令显像明显清楚，二为令心能住于其上而不散失。在开始修时，我们不可能马上便观得出清晰之形象，所以必须假以时日，耐心地去修。在初修时，但求有个大概的形象，也就可以开始练习修定了。另一方面，在刚修时，我们不可能做到一心不乱，反而会妄念纷飞，根本无法把心停在所观映象上，但我们耐性地训练，慢慢便能把心固定下来。这个把心由野性练至固定的过程分九个进阶，衲在后面会讲到。

在修定过程中，共有五种过失必须对治，对治之方法有八种。若能对治此五过失，便能成就定。

(1) 懈怠

「懈怠」是指懒散、不欲修定之心理状态。这是在修定前的过失。要对治它，必须用信心、愿力、精进及轻安力。前三者不难理解，轻安力则指由修定而生之一种美妙感觉。以这四种力量，便能驱散懒惰而勤于修定。

(2) 忘教授

「忘教授」是指不记得有关禅定之教授。若不记得，是无法修定的。此亦指忘失了所专注之对象。要对治此问题，必须以正念使内心专注不散。

(3) 沉没与掉举

「沉没」是指心暗不明之状态，「掉举」是指分心的状态。若沉没便不能令对象明显，若掉举则心不能安住其上。在正式修定时，尤其在初修之阶段，自然会有沉没及掉举之情况出现，这是我们将遇到的最主要障碍，故此我们必须懂得分辨此二情况，以正念观察。有关分辨此二情况及其对治方法，衲会在后面教授。

(4) 不对治

「不对治」是指我们对细微之沉没或掉举，虽已觉知，却并不加于对治。这种错误的改正方法是用心地把即使最细微的沉没或掉举亦决心铲除。

(5) 在无必要时施以对治

这一点亦不难明白。前面第三及第四点，是指在有问题出现时，我们应察之而对治。可是，如果我们在没问题的时候，却多余地施出对治的方法，这也是一种过失。

以上说明了五种过失。八种对治是指第一种过失以信心等四者对治，第二以正念对治，第三用正知察觉，第四由用心促使对治之方法应付。我们在不必要时，便不多余地施对治，便是应付第五种过失。

◎不正确的训练方法

有些修定的人，以为越能放松，便修定越易，这是一种错误。也有些人把微细之昏沉说为定，这亦错误。总之，我们应以历代祖师之见解为依据。

◎每座训练的长度

在教前行时，衲说过每天宜分四座而修，但在修定时，我们则不可采用该标准，而应视乎自己之耐力。新修者不妨以多座、每座较短时间的方式练习，乃至把一天分为十多短座修定亦可，务求保证每一座中之质量。

◎专注之障碍及其对治方法

面对沉没或掉举时的修法，无沉没或掉举时的修法

◎面对沉没或掉举时的修法

面对沉没或掉举时有两种问题，第一是我们不察觉有这情况，所以无从对治，第二是我们明知有沉没或掉举但不去解决。我们分开讲这两种情况的应付方法。

◎察觉沉没或掉举之方法

前面说过修定有两种障碍，一为沉没，二为掉举。如果我们不懂辨别沉没与掉举，便不能加以对治了。「沉没」是指心暗不明之状态，「掉举」是指因贪而心念流荡离于所专注之对象。若沉没便不能令对象明显，若掉举则心不能安住其上，我们必须懂得分辨此二情况，以正念观察。如何能辨别有无沉没或掉举呢？这必须必靠正知。这并不止指以正知观察沉没等已生，而应察之于其未生将生之时。如何能有正知呢？用心念即可。在修专注时，我们心中分出一分心念以作观察，这就好

比巡更的警察的功用。

◎沉没或掉举之对治

衲先讲对治沉没或掉举之方法，然后再解释导致沉没或掉举的因。

◎对治沉没或掉举之方法

刚才教过察知有沉没及掉举之方法了，但有些人却有察知而不加以对治，又或不懂对治的方法，此乃修定之大过。若有所察知，又懂对治，必须即时加以对治。所以我们必须在心里先有准备，若有沉没或掉举时当马上对治。

对治此二情况的方法有不同的程度，一为稍微用心调整而并不放下专注，二为暂时放下所专注之对象，改修别的内容以作对治，在最严重的情况时，我们则不单放下专注之对象，更索性下座稍停。

在沉没之情况出现时，若不可经过稍微用心调整而把它扭转过来，我们可暂时放下专注，改为观想日月光明而令心重新清醒过来，然后再回来修定上。我们亦可用参思人身难得及生死无常的方法，令自己提起精神。若仍然无效，则应下座设法消除问题，譬如说用冷水洗脸或稍作散步等。

对付粗的掉举，亦即失去了专注对象之情况，我们思生死无常及三恶道苦等，令兴奋的心安静下来。若仍无效，应略停下来改作数息。若仍不奏效，则应下座稍修息片才再次修。对付细的掉举，亦即尚未失专注对象但心有所散乱时，我们略为放松心念即可改善问题。

◎导致沉没或掉举的因

沉没或掉举有四种因：

(1) 不守根门

纵容根与贪境合，便是「不守根门」。

(2) 食不知量

食过少易生掉举，过多则易生沉没，故应食而知量。

(3) 不勤睡寤

此即于睡眠中生不警觉之过失。

(4) 不住正知

不用正知之力觉察，便不懂得适时对治。

此乃最主要之四因。其他因还包括心太放松、对专注之对象不感兴趣、厌离心不够强及用心过猛等等，不胜枚举。

◎无沉没或掉举时的修法

在有沉没及掉举之时，固然应适以对治，但在根本没有此等过失之时，若我们仍然盲目地施行对治法，则亦为修定之障碍。

◎修定的进展阶段

修定有九个阶段。这九阶段中，我们用上面所教的方法，依靠六种力而进步，我们的用功方法亦因不同阶段而有所不同。

◎修定的九个进阶

修定有九种阶段，称为「九住心」。在未修定前，我们必须了解它们，方能监察自己的进度。

(1) 内住心

这是最初听闻了有关教授后，尝试练习禅定时之初步阶段。此时妄念纷飞，根本不受控制。

(2) 续住心

经过反复练习用功，到我们开始能于极短时间内专注不失时，便是此阶段。

(3) 安住心

在此阶段中，住定时间较前为长，在心散时能很快地重新令心专注。

(4) 近住心

在此阶段中，开始能摄念令心不散心，但在遇到外界干扰时，我们仍会失去专注。

(5) 调伏心

在粗沉没及掉举不生时，行者便算是到了此层次了。

(6) 寂静心

到达此境界时，细微之沉没亦不生，但仍有细微之掉举。

(7) 最极寂静心

在此层次中，细微之沉没及掉举皆不易生，即使它们生起亦能被迅速地対治。

(8) 一趣心

此时心能持续地住于定中，不再有任何粗或细微的沉没及掉举。

(9) 等持住心

由于长久之练习，此时不必依靠正知、正念之力，不必刻意用功，亦能有定。它与一趣心之分别是，一趣心需要用功，等持住心不必用功便能达到。

◎九阶段与六力之关系

以上所说之九个阶段，乃依靠六力达成。

(1) 听闻力

听闻佛法中之有关开示，是令我们入于第一阶段的因素。

(2) 思维力

透过思维力，我们才修完第一阶段而能步上等住心之层次。

(3) 念力

念力是成办安住心及近住心之主要因素。

(4) 正知力

正知力能力知分别，令心不敬，这里在调伏心及寂静心阶段中主要依靠的力量。

(5) 精进力

至最极寂静心及一趣心时，我们依赖精进力，把最细微之沉没或掉举对治或令其不生。

(6) 串习力

透过串习力，我们便由必须用功之一趣心升入不必用功之等持住心境界。

◎九阶段与四作意之关系

在第一及第二阶段时，我们必须励力用功方能达到目的。在第三至第七阶段，只需间歇性地用功。在第八阶段，我们在开始时需略为用功，但一入定后便不必运转用功了。至第九阶段时，我们连最小的用功亦不必，便能自然地专注于定中。

◎判断生起了止之准则

在修至等住持心时，我们可长期地持定，但行者仍未达到止之境界。在于等住持心之阶段再修没多久后，我们便获得身心轻安，这是一种超越世俗上之任何欲乐的境界。在此时，我们便算达到了止之标准了。

◎修观之方法

我们被围在六道苦海之中，最根本原因乃无明我执。对治无明我执之方法是成就无我空性慧。若不具无我慧，单单靠出离心和菩提心，是无法解脱或成佛的。所以，空性见与出离心、菩提心三

者被称为「道之三主要」。要达到这个目的，必须依靠闻、思而生无我之正见，然后再引发通达无我的观之境界。在修定成止以后，我们应进而修观。禅定之轻安并非为了让我们享乐，修止正是为了让我们修观可以成功。

在《广论》中对观有很学术性的开示，看似极为高深，但其实它的主旨并不算太难理解。现在衲分四部分对它略为讲解，首先讲修观之前提，第二讲观的类别，第三讲修观的方法，最后说判断生起了观之准则。

◎修观之前提

在还没正式修以前，我们必须先弄懂到底修观所观的是什么内容。有关这点，其实不很简单。在《广论》中对这部分有十分学术性的开示，但今天衲只会对这部分给予一个大纲式的开示，对于各宗派见解的分歧、比较和评论的学术性内容，衲就不准备细说了。

◎分辨了义与不了义

佛陀及诸代祖师之教法，分为了义与不了义。佛陀最初在鹿野苑说四谛，中期在灵鹫山讲般若法，后期又说唯识。这些略有不同的诠释，后来演变为中观应成见、中观自续见及小乘的经部见等诸学派。如何能分辨了义与不了义呢？龙树祖师乃佛陀亲自授记认可的大师，所以我们当依龙树大师之判别，以《般若经》之见为了义教法。

◎分辨龙树祖师之见

对于龙树祖师之见解，亦有不同宗派分歧，我们又应如何辨别呢？我们当以生圣天和月称等祖师之见为根源。有关这一点，在《广论》中有极多篇幅，里面讲解了各派宗见及其之比较和评论。对这些很学术性的内容，衲就不讲了。总之，我们应依的乃中观应成派见解。

◎抉择空性正见

首先我们必须懂悟入实相之次第，然后要依正确方法抉择而达到空性正见，所以我们把这两点分开讲解。

◎悟入实相之次第

甚么是「实相」呢？一切事物及现象，看似实有自性，但非有自性，这便是实相。如何能悟入实相呢？我们应先生出离心及菩提心，然后欲断生死之因，亦即欲断无明。要断无明，又必须先生智慧而通达无我。欲通达无我，又必须先抉择什么是我们心中的「我」。要做到这几点，又需依靠正确的经论及见解，亦即龙树等祖师之论著。

◎抉择空性正见之方法

甚么是「抉择空性正见」呢？衲刚才亦说过了一点点，但现在再把它说透。我们早已知道，把众生困在六道中的根本枷锁是无明我执。甚么是「我执」呢？「我」亦称为「自性」。我们平时是以为一切人及一切观察皆很真实地、独立地及恒常地存在的，此亦即是说，我们视人及现象为「有自性」。我们从一出生起始，便自然有这种见解，以为「我」就是真实、独立、恒常或有自性地存

在。正因为这种概念，才会有烦恼，然后又由烦恼衍生业，由业又衍生出生死轮回。为什么把我执称为「无明」呢？「无明」是指不知道真实之情况。甚么是真实的情况呢？实相便是，人与现象皆无自性，由于我们不明此真相，所以便是无明。欲断生死根本，便需从此根本处、从我执上著手，体悟到人与现象之无自性、此亦即「无我空性慧」。要体悟它，首先必须依道理及逻辑而达到对它的正见，然后才能进一步依此正见而修观，以通达真正的无我慧。「抉择空性正见」，便正是指依思维而达到正见的程序。

刚才讲过，我们一般认为人与现象均有自性，现在要做的是分别成立此二者之无自性的正见。由于我们对人之无自性较易理解，所以应先学这方面。

◎在抉择人之无自性时，应从四阶段来进行观察。

(1) 认清要破除之对象

为什么要先认清对象呢？这是因为如果在一开始时不直接认清这个「我」，就不可能明白「无我」。衲举一个譬喻：如果我们家里进了一只蟑螂，我们想把它赶走，首先是不是先要把它找出来呢？同道理、如果我们连要破斥的对象也未弄清，当然没可能分别它的有自性或无自性了。所以，我们第一步便应把这个要破斥的「我」定义好。

在平时，这个「我」是与心念纠缠在一起的，不易认出。可是在我们兴奋、发怒或很害怕的时候，这个「我」就突然很实在地蹦出来了。在别人骂我们时，我们马上便会心想：「他怎么可以这样侮辱我」呢？」这个「我」突然就跑出来了。

(2) 引出所有可能性

在认定这个自性我后，我们下一步要观察它与我们的身体之关系。这个「我」是身体或不是身体？除此二者，别无第三可能性。

(3) 排除二者相同之可能性

现在我们想，如果「我」便是这个身体，在身死时，「我」去了哪里呢？「我」在身体的哪部位呢？如果我们把身体分割成许多块，任我们怎么找，仍然不会找到「我」。所以，看来「我」并不是这身体。这结论就排除了第一种可能性。

(4) 排除二者不同之可能性

如果这身体不是「我」，在这身体以外应该有「我」存在，然而我们又明显知道，除出了身体就别无「我」可言了。这便排除了「我」在身体以外的可能性。

依著以上的排除法，我们最后是不可能找到自性我的，故此我们生出结论：这个自性我是不存在的、是空的。这便是最初的正见。这里必须注意两件事。第一，此乃得到了正见，而并非通达了空性慧，二者是两回事。这里说的「得到了正见」，是指寻得了应观修之对象人的空而已。第二，说自性我不存在，并非指我们不存在，而是说我们并无自性而已。我们要千万注意勿把这见解误以为时说自己根本不存在。

由于我们从无始以往以来，一直执著于这自性我的存在，在第一次得到这正见时，我们或许会生起很大的恐惧，茫然若失，这是十分正常的。若未有这种觉受，很大可能就是未清楚得到正见。

以上所讲的是四扼要法。衲再重复一次，它的修法是：

- (1) 认清要破斥之对象
- (2) 排出两种可能性
- (3) 排除第一种可能
- (4) 排除第二种可能

透过这方法，我们便初步达到了中观正见。

以上乃讲人之无自性的正见，现在讲现象之无自性。现象分为有为及无为两种，前者又分色的现象、心的现象及不相应行现象。「色的现象」指外在的大自然界及内身的眼根等，「心的现象」指心王、心所等，「不相应行现象」乃指时间、方位及数量等。「无为现象」则指如虚空等抽象概念。对于前面有关人之无自性，大家或许已有所了解。其他现象之空性，亦依同推理而导求正见，所以衲今天就不对各种现象之空性一一细述了。总之，我们透起以上方法分析、观察及思维，便能见到人与一切现象之无自性本质任何人或现象，并非不存在，但只是以在一个具功能的基础上加上安名的方式而存在，并无自性可言，所以我们称之为「缘起性空」。

◎观之类别

有关《广论》的此部分，把观之类别分为四体性、三门及六寻求各类，现在若讲，恐怕大家亦听不明白，所以姑且跳过这部分不细说了。

◎修观之方法

修观之方法，应先串习共下士及共中士道内容，再发起菩提心而修。未获正见者，应先由闻及思而寻求正见。于得正见后，应先住于其上，又转为抉择无我见，例如说无自性为何合理、有自性为何不合理，数数观察，反复而修习，如是则空见越来越明显。此乃不离定之修慧方法。

◎判断生起了观之准则

若分不出成就与未成之界限，便易生自以为成功但实际上未成之误解。我们要到修至由观察之力而引发类同前述修止而生之轻安时，才是观之轻安，此亦即真实成就了观之修持。

◎止观双运之方法

在未分别成就止与观前，是没有双运可言的。在先修好了止，又再修好了观后，我们便可以止观双运。我们在修观后，间杂着以观察力修止。在观察修可以毫不费力地转入止时，二者相应而转，相互交替运转，由修观带止，由止又带观，此时便成就了止观双运。以这种方法，我们渐次经历大乘五道之阶段，最后便证得佛境。

◎大乘密部修学之内容

在对三士道的以上部分善修后，行者可进而入于密乘教法。无三士道基础者，尤其无菩提心基础者，修密无利且反而有害。但有菩提心者若修密法，尤其是摩诃瑜伽无上密法，便能极迅速地成就佛境。

密法分为事密部、行密部、瑜伽密部及摩诃瑜伽无上密部四类。欲求学密法者，应先学习事师。有人会问：「事师在三士道前早已学过了，为什么又要再学呢？」这是因为密部对师徒关系之要求更为严谨之缘故。对师资之相求，密部与显部亦不同。有关教授密法的金刚上师之应具备资格，其实没有什么秘密内容，但今天似乎没必要详述。在如法得四部密中任何一部之完整灌顶及传承后，我们对其戒誓必须谨慎防护，尤甚于菩萨戒等。然后我们依有相及无相之次第修下三部密，或如果是修摩诃无上瑜伽密部者，则先修生起次第，后修圆满次第。

以上所说之灌顶，乃指真正的完整灌顶。现在有许多汉人一窝蜂地跑去西藏的上师处求受密法，他们所得到的很多时只是一些随许传承，而并非真正灌顶，这并非上述的修持密法。

菩提道次第教法是涵括一切佛法在内的系统。然而，对未受灌顶的人开示密法是不恰当的，所以在此支科判中，只是对密法作聊聊几句勾画而已，并无真正涉入教授密法。

现在衲终于完成了整部《广论》的口传及讲授。在传法后，说法者依传统有责任讲述自己之传承来源。衲的根本上师是金刚持赤江仁宝哲，但衲的《广论》传承却来自金刚持铃仁宝哲。这两位师父都是一代宗师帕绷喀大师之高足。帕绷喀大师在西藏十分有名。他的传承经宗喀巴祖师、阿底峡祖师、金洲祖师、无著祖师、龙树祖师、文殊及弥勒大士等而上溯至本师释迦牟尼佛，所以大家所受之传承是绝对清净及未曾有过中断的。衲虽然只是一个没有什么大学问的老和尚，但在作教授时，衲自问已很小心地把师长之教授原汁原味地呈现出来，其中并未加插个人见解在内。大家所听到的教法，是来自铃仁宝哲等高僧的无误教法，理应珍惜及庆幸。在佛法上，《广论》及任何主要经论之口传十分重要。口传就好比是把一杯水完全倒入另一支杯般，从此听者就具有了此殊胜传承法流。衲闻说在五十年代及以前，五台山一直有《广论》口传及讲授之传统，但在近五十年来，只偶有大德作少许讲解，从未有人完成过整部论的完整教授，亦并没有举行口传法会。今天我们能完成这件大事，是值得高兴的。由于这法会在文殊及宗喀巴大师之圣地举行，这是更应令我们高兴的因缘。衲这十多天来所用作口传的《广论》，是十分珍贵的古本，所以这又更添口传之殊胜。

大家在受了《广论》的道次第教法后，应好好地住持此法，令其不衰落。怎样才能住持教法呢？我们每天都用心地思维此中法义，便是令其不衰落的方法了。

《菩提道次第 師師相承傳》(雲增．耶喜絳稱大師著，郭和卿居士譯) (PDF檔，點擊下載)

[下載](#)

《菩提道次第廣論淺釋》(日常法師釋) (PDF 檔，點擊下載)

[下載](#)

《三主要道颂》(多闻比丘洛桑札巴贝)

三主要道颂

多闻比丘洛桑札巴贝 作

一切佛经心要义，是诸菩萨所赞道，
有缘求解脱津梁，我今随力而宣说。
于三有乐不贪著，为暇满义而精进，
志依胜者所喜道，诸有缘者净意听。
无出离心无息灭，希求有海乐果法，
由贪有乐缚众生，故先寻求出离心。
业果不虚轮回苦，勤思消除后世贪。
暇满难得寿无常，串习能除此生欲。
修已于轮回盛事，不生刹那之希望，
昼夜唯求解脱心，起时是生出离心。
若无菩提心摄持，出离不成无上觉，
圆满安乐之因故，智者应发菩提心。
四瀑流冲难阻止，业力绳索紧密系，
投入我执铁笼中，无明黑暗笼罩之。
无边有中生又生，三苦逼迫常无断，
诸母情状与处境，思已发起殊胜心。
不具通达真理慧，虽修出离菩提心，
不能断除有根故，应勤通达缘起法。
能见轮涅一切法，从因生果皆不虚，
且能破诸所执境，彼入佛陀所喜道。
现相缘起不虚妄，离执空性二了解，

何时见为相违者，尚未通达佛密意。

不复轮替而同时，甫见不欺缘起已，

普灭实执所执境，彼时见观察圆满。

又由现相除有边，及由空性除无边，

若知空性现因果，不为边执见所夺。

如是三主道诸要，子能如实通达时，

当依静处起精进，速疾成办究意愿。

此是多闻比丘洛桑札巴贝(善慧名称吉祥)为亲侄擦廓阿旺札巴(语自在称)所作的教诫。

《佛法三根本要义通俗解说》（多识）

佛法三根本要义

向神圣的诸上师致敬！

佛陀全部经典的精华要旨，
众菩萨推崇备至的无上法，
有缘者寻求解脱的必经口岸，
我今做力所能及的解说。
那些不迷恋世间区区幸福，
为了具足良缘的人生有价值，
一心向往众佛喜悦归宿的
幸运的人们诚心倾听：

（一）

若无正确的出世心而追求世间幸福，
就无法进入根除烦恼的涅槃乐境；
迷恋尘世的意识是锁链，
求解脱要发彻底的出世心愿。
常想人身良机难得而生存时间不多，
就会从今生今世的纠缠中迷途知返；
深思业报不爽、轮回苦多，
对来世幸福的追求也会断然绝望。
如此深思熟虑，并念念不忘，
就对尘世的富贵安乐不抱幻想；
时时刻刻除解脱，不生别的念头，
这时才可以看做萌发了正出世心。

(二)

出离之心若不与正发心相结合，
就不会变成获得无上菩提，
实现圆满幸福的有力基因。
因此智者要发菩提宝心。
四条滚滚激流冲击不息，
无法改变的业力周身捆绑，
身陷我执的坚固铁笼，
漆黑的无明夜色笼罩着天空。
在无边的轮回流转中一生接一生，
连续不断地遭受着三苦的残酷折磨。
怜悯沦落此境的慈母众生，
要发成佛度众的菩提宝心。

(三)

若无明见真理的智慧，
虽具备出世心与菩提心，
也斩不断生死轮回的祸根，
因此要千方百计悟出缘起正见。
要认识到世间的和超世的一切事物，
出于因果而丝毫不差之理，
同时，观念中的执著之物一个个消失，
便步入了诸佛欣慰的轨道。
众缘结合的现象实存不妄，
非缘合的独立自性空不可得——

二义若在观念中彼此对立，
尚未悟出佛陀正见的本义。
什么时候有此无彼的对立消失，
当看到缘合之物实有的同时
能悟出当体即空，执著无物，
对正见的思辩才算圆满。
以现象实有消除执实偏见，
以自性空无消除虚无偏见，
悟出缘起与性空互为因果，
就不会堕入执空有二边的深渊。
对佛道三根本重要义理，
要正确认识，全面领会，
隐居静处，激发精进之力，
为实现终极目的进行修持刻不容缓。

一九九三年农历六月十五日

译于兰州兰山脚下

《佛法三根本要义》通俗解说

——多识

第一、佛法总述

要了解掌握佛法三根本，首先要对佛法有个总体上的认识和了解。如果不了解总体，就无法掌握根本。

要了解佛法，首先就要了解「佛」和「法」这个名称的含义。

「佛」是「佛陀」的简称，「佛陀」是梵语Buddha（布达）的音译。对这个名称在汉文佛经中曾有过「休屠」、「浮陀」、「浮图」、「勃陀」、「部陀」等等多种写法。后来「佛陀」较流行。「佛陀」又简称为「佛」了。唐朝以前的汉语中没有唇齿磨擦音「f」，「佛」、「浮」等字发「布」或「波」的音，译经的人是按照当时的字音译的，后来语音发生了变化，「布」或「波」

变成了「佛」。一般名称的发音不要紧，但密咒的发音是非常重要的，若发音不准，轻则无效、重则会产生副作用。佛院一词义为「觉醒」。经典中对这个词的解释是「从无明梦中觉醒，心智从闭塞中豁然开悟」。欢喜金刚续经中说「众生本是佛，暂时受污染，染净便是佛」，时轮续经中说：「什么是魔？魔是受污染的世俗心；什么是佛？佛是无染的光明心」。什么是光明心？什么是污染？佛法认为任何一个有情识的生命都有一种慈悲善良智慧的光明心基因。这种基因被称做「佛心」或「如来种」。由于我执的虚幻颠倒原始无明意识（愚昧无知）对人生和一切事物产生错觉（法执）在此基础上产生贪爱和嫌恶憎恨情感，以及这种自私弊劣情感支配下的种种行为。这种爱恨和自私愚昧偏见使心灵变得浑浊不清，失去理智良心，导致种种不良行为，（业）造成种种使身心疲惫，困扰不安的痛苦后果（苦）。在这种虚幻颠倒错觉影响下产生的爱憎偏见等烦恼和造业行为将自己抛入生死循环不息，充满矛盾和艰难困苦轮回激流之中，并且在无穷无尽的轮回过程中受到恶业恶习的熏陶污染，原具光明本质的心灵，如镜生锈，蒙上了厚厚的一层灰尘（受染佛心）。一旦具备内因（具备良缘的人身和向善心、智慧）和外因（闻佛法、修佛道的外部条件），就有可能洗掉覆盖在光明心上的障蔽（断除烦恼障和知识障）如拨云见日，在更高层次上显现光明心（成佛），这便是去染成佛之义。概括地说：佛是二因（福慧二因），二断（断除烦恼障、知识障）形成的二体（无形法体和有形色体）。佛具有对众生的无限的爱和同情心（大慈大悲心），无著无碍的智慧（实权二智），和像太阳一样普照一切，永不息灭，自然的无意识的利众功德。佛不是上帝、造物主。没有主宰生命和万物的特性，不负有将善人接到天堂、把恶人打下地狱的使命。佛不是救世主，佛只是一个脱离苦海、走向光明的光辉榜样。佛经中说：「自己是自己的救星，别无救星」，又说：「佛无法直接洗掉人们的罪恶，也无法用手抹去人们的痛苦，把自己的觉悟也无法移植给别人；佛只是教给人们自救自脱的方法」。

「法」是梵语Dharma（达摩）意译。「法」这个词有广泛的含义。世亲《论规》中说：「法」有十种含义即：存在；道路；寂灭；知识对象；幸福；生命；学说；必然性；将要发生的事；风俗习惯等。佛经中出现的「法」字，需要根据所指的不同对象确定。佛法的「法」，具有「善说」（揭示真理的学说），「改变恶性」、「拯救苦难」等含义：如世亲《论规》中说：「善法改变烦恼心，拯救堕落恶道众」，佛经中说：「佛法是消除愚暗的慧灯，医治苦难的良药」。佛法是人生的精神医学。有位精神心理学家说：「在现代社会里70%以上的人都处于精神心理病态」。从佛法的角度看来三界众生都是受制于妄念，追逐虚幻，「饮鸩解渴」的严重精神病患者。

《具舍论》中将佛法分为教证二法。

教法指阐发佛理的三乘四续经典学说及讲习传承行为；证法指戒、定、慧修证实践及效果。前者属知识修养，后者属入道行为。正确的思想行为，产生于正确的理论指导。闻、思、修三个环节缺一不可。没有佛教理论指导的静座、修持是盲人骑瞎马；理论知识若不与思想行为紧密相结合，是纸上谈兵，因此佛法的概念本身就包括学和修两个部分，其中缺一就不是完整的佛法。

从佛法的性质上讲；有世间法和超世法两种，在见道以下的闻思修，戒定慧都属于世间法范畴。见道以上属于超世法，见道就是见惑断除，见性真智初生之道。见道到佛地中间还要经过十地八十一修道的漫长的断惑过程。意识深层的执着烦恼及其影响，未经过修道的长期磨炼断除而「见性成佛」只是一种痴心妄想，佛经中，从来没有这种说法。

根据佛法引度对象的思想层次和方便法门佛法分为声闻、缘觉、菩萨三乘。前二乘属于小乘，

后一乘是大乘。大乘内部又分为因果二乘，波罗密多乘是因乘、金刚乘是果乘。乘是车船之义。把佛法比做车和船，是表示佛法是自我解脱和普度众生的工具的意思。大乘小乘是自度和度众的动机的和度脱范围，性能、效果上区分的。其中最根本的区别是有无大慈大悲心和利众菩萨行。

从佛法的总旨上讲，可以分为基础法、道法、果法三类。

基础法门分为真谛和俗谛。

真谛的意思是不受时空条件限制的永恒不变的绝对真理。这种真理指的是一切事物的（包括世界的、超世的、凡人和佛的）非缘合的独立自性的否定概念——空性。对这种法性（空性）的认识，以语词符号和抽象概念为特点的分别智（世间俗智）只能达到概念性的理解；只有超世的无分别智（直觉智）才能具体的、清晰的、真实地把握；佛法中的有关真谛的论述，只是从世间智的角度，抽象概念的形式进行分析解释的，对于直觉感知的东西的真实表述，符号语言是无能为力的。但不通过概念形式的理性认识，也无法直接获得无分别现观智。比如向陌生国土进军的军队，如果在进军时没有进军地图，不了解山形地貌，通道要塞，前方阻力等情况，盲目地挺进就没有不失败的。文字般若（经典）是船，实相般若（现观智）是彼岸，到达彼岸后，可以扔掉船；但在入海前就想把船扔掉的想法是愚蠢可笑的。因此对那些轻视经教，不学无术的「参禅悟真」的成就，不能不使人感到怀疑。

万物的空性、法性不是佛创造的，佛只是法性的发现者。佛法揭示法性，使人们认识法性，佛说：「不管佛出世，或者不出世，万物的法性是不变的」。那么事物的法性空性最早是那个佛发现的呢？这是一个回答不了的问题。但可以肯定地说，不是释迦牟尼发现的，因为在释迦牟尼之前还有过许许多多过去世的佛，而那些佛如果不见法性就不会成佛，因为见性智慧是成佛的不二法门。有人会问：佛法不是释迦牟尼创造的吗？我可以肯定地回答：不是。释迦牟尼只是一位现时世界中的掌教传法佛，佛法并不是他创造的。释迦牟尼在未成佛之前也和其他佛一样，曾经历过无数世的（三个阿僧祇劫）福慧双修。佛经中说：释迦牟尼在学地先后拜师求法的佛共有22.8万多位。佛称「如来」之义，就是：「如法走来」——顺着成佛的道路，来到佛地。

俗谛的意思是世俗之智所认识到的相对真理，世俗智的认识对象是现象世界，即假象世界的各种事物的存在形式及形成条件、性质、种类、作用、生灭规律、相互关系等——即缘起法。

俗谛和真谛是同一个对象的两个方面的认识，即俗谛是现象的反映，真谛是本质的反映，两种认识并不矛盾，是对立的统一，在无分别的直觉中现象和本质，空和有的对立完全消失。认识的主体意识和客体也就像梦境一样完全溶为一体了。

下面简略地介绍几个佛教时基本观点；

一、四法印——佛法的四条原则。

1、一切有为法皆无常。「有为法」指的是因缘合成之物，即在一定条件下产生的事物。如种子在一定的条件下生长、发芽，禾苗的形成除了种子，还需要具备水分、温度等多种因缘，眼识的产生，要靠客体存在，视觉器官正常，注意力不受干扰等条件。有为法指的是具体事物的运动变化，事物的变化是永不间断的，是即生即灭，今天的我已不是昨天的我，如果把此时此刻的我看成是一刻钟前的我，就是静止不变的恒常观念。一般人认为，人一生几十年最后生命结束才算无常，

其实不然，人体细胞和思想意识每时每刻都在发生着变化，进行着生灭交替的运动。无论是物质或者精神，无论宏观世界或者微观世界都逃不脱无常这条规律。

2、一切有漏皆苦。「漏」指贪欲、仇恨、愚昧偏见等各种烦恼心情。这种烦恼能改变人性，丧失理智，故佛法称「毒」、称「障」、称「漏」。轮回中的众生如像苦海漂泊的帆船，烦恼就像船上的漏水洞，船一漏水，注定要沉入海底，很少有脱险的希望。这种烦恼「漏」逢到适当防条件就会增殖，就像火种引起火灾一样。（见《具舍论》）金钱物欲使人变成动物，权利欲使人变成恶魔，色欲使人变得疯狂之类就是烦恼温导致人的精神品质下降的例子。

「苦」指人的精神上的压抑负担，烦躁不安，痛苦失望，饥饿疾病痛苦之类的种种身心不愉快的感受。佛法认为轮回人生的本质是苦，生活中充满了苦，离不开苦。所谓的「幸福快乐」也都潜伏着苦，结局是苦。苦的根源是我执、法执、愚昧偏见，贪婪欲望；憎恨仇恨等等种种烦恼。所以说「有漏皆苦」。世间智慧都带有自私偏见，爱恨等情绪成分，所以称作。「有漏智」；世间的幸福都有不稳定性，欺骗性，增加烦恼性等故称「有漏乐」；世俗心为主导的善行善事都有自私、自利的成分，所以称为「有漏善行」等等。

3、诸法无我。诸法的「法」代表人和一切事物。「我」指人和事物，被称做「人」和「事物」的具体的「独立自性」或「物质性」。不研究，不分析、笼统地称做「人」，称做「山」，称做「水」，但仔细研究分析，人是由物质身驱和思想、感觉、行为、主体意识等五种成分（五蕴）组成的。其中每一种单独成分都不是「人」。如果躯体是「人」的话，「人」就不会死，因为人的躯体可以长期保存；思想、感觉等精神成分也单独不能看做是「人」，那么人的被称做「人」的「独立自性」、或者「物质性」究竟在哪里呢？比如机器是由各种零件组装的，既然是「组装」，机器哪有「独立自性」可言？佛法深刻揭示自我和客观事物的无自性本质，目的是为了消除虚妄的我执和贪心。比如一个人看透自己曾爱得发疯的恋人是个零件组装的智能机器人时，就会放弃执著追求的念头一样。

4、涅槃寂静。「涅槃」是脱离诸种烦恼的意思。脱离烦恼就是超脱六道轮回之义。佛法认为在生命轮回中无寂静安宁快乐可言。只有根除烦恼、脱离苦海，才会得到爱恨息灭，身心安宁自在的无为之乐。苦和乐是对立概念，无苦便是乐。

二、众生生存环境——器世界

佛法认为宇宙是一个无限大的空间，在这宇宙空间中存在着恒河沙数一样多的大小形状各异的天体。这些天体都在经历着成住毁空的过程，有的天体上有光、有的上无光、有的天体上有生物，有的上无生物。

我们生存的这个器世界（生命载体），属于娑婆大千世界。这三千大千世界中，共有十亿颗地球。一万亿三千大千世界天体系，组成华藏世界天体系。这华藏世界天体系也只是更大的宇宙天体系大雪海遍照佛手心的一个微尘团。这个自然生成的宇宙大佛天体系，由无数像华藏世界这样的天体系组成，人类的智慧永远揭不开这个迷。

佛法认为众生的生存环境，是众生共同的业力和愿力创造的，它对众生的生存、苦乐有极大的影响，人们应该像保护生命一样保护环境、优化环境。要爱护一草一木。环境的恶化、资源的破坏

意味着这个地球上的生命的末日将临。因此不但伤害动物、鸟兽、昆虫是犯罪，就连割草砍树、破坏自然生态、污染环境河流都被视为恶行而属于佛律禁止之列。

三、生命的流转运动——轮回

宇宙中的众有情生命共处于一个生了又死，死了又生，生生死死，永无止境，流转不息的生命运动的环形激流之中。在流转过程中没有片刻停留的自由，没有固定的贵贱、强弱、贫富、高低的位置，也没有一成不变的亲仇利害的相互关系。忽上忽下，翻滚不息，变化无常。在生死交替的流转过程中自始至终充满矛盾和痛苦，被视为「幸福」和「快乐」的东西，也都或者伴随着苦，或者结局是苦，或者是暂时的镇痛，或纯粹就是从一种苦境到另一种苦境的意识转移，本质上都是苦。这种轮回流转，如像一个上下转动不息的「水车」，三界六道（或六道）的生命就像水车的斗子，忽上忽下地变换着位置。上界的人和八禅天禅力神通广大的天人，也会堕入下界畜生和地狱道，下界地狱、饿鬼、畜生也会转生人天之道。

把一个个生灵投入这个流转系列，并且推动这个巨轮转动不息的动力究竟是什么呢？既不是「上帝」或者「神佛」，也不是其他不可知的力量，而是一种虚妄颠倒无明意识和这种意识支配下的善恶行凶（造业）。爱和善行是能使上升的因业，恨和恶行是下堕的因业。

轮回圈中的生命共分为三界五类：

三界是欲界、色界、无色界。五欲，特别是以性欲为主要特点的称为欲界众生。其中包括人和欲界六重天，畜牲、饿鬼、地狱生命。畜牧包括各类动物、昆虫、微生物；饿鬼的指一种遭受饥渴之苦的生命，并非「神鬼」的「鬼」；地狱生命是指身心之苦十分严重的一类生命，不一定有特定的区域。色界天是以自生禅维持生命的一类高级生命，无异性爱，身体特别高大，有自身光和神通；共分十七个层次；无色界天生命，只有意识，没有可见色体，处于世间禅最高境界，共分四个层次。色界和无色界高级生命，虽然有力深厚的禅力和神通，但没有真智指引的超界禅，仍脱离不了轮回圈，现在有些气功师，有点微不足道的神通，便认为「成佛」，真是可笑。

四、因果善恶报应

因果报应学说是佛法的基石。佛法认为任何事物都有特殊的原因和必然的结果，有果必有因，有因必有果，无因不会有果，异因不会产生异果——就是说种瓜得瓜，种豆得豆，卵石中生不出小鸟。任何事物的产生和存在都是由因变果，由果变因的连续过程，如麦种变成麦苗，麦苗中生出麦穗，麦穗中又生出麦种。

每个事物都是时间齿轮上的因果链条，世界上的整个事物都相互之间形成了因果关系网，事物的存在就是因果关系的存在。由于世间智的局限性，其它学说的因果观是不彻底的，只有佛教的因果才是最彻底的，把因果规律用在了一切事物的过程中，并把它看作是事物存在的实质。物质的因缘规律是容易认识的，生命的因缘关系有它的特殊性，不通过周密的推理认识不到。因为生命不是纯物质的，生命之所以成为生命，除了可见的物质形体而外，还有一个更重要的特质、心识智体，而智体无形，无色，不是可以看得见的东西，只能从感知行为动作中把握和自我感知，因此对生命的认识有了较大的难度。但从事物生存的基本规律仍可以认识生命的规律；。因为生命也是一种存在。对待生命有两种非常错误的观点即常见和断见。持常见者认为生命是一种一成不变的存在。佛

家认为世界上没有一成不变的事物，生命也不是一成不变的，生命的存在本身就是因果变化的过程。在一刹那之间，生命都在发生着变化，整个儿生命的存在过程，就是个新旧更替的连续不断的生命之流。就像河流和电流。持断见者认为，生命的存在就是物质形体的存在，形体的死亡就是生命的灭亡，没有前世，也没有来世。佛家认为生命不是纯物质的现象，生命是肉体和精神智体两种性质完全不同的存在的特殊形式的结合。如果说生命就是肉体的话，肉体可以长期保存，生命为什么做不到永远不死呢？如果说生命就是物质形体的功能的话。物质体可以人工制造，科学为什么创造不出生命来呢？如果说生命就是精子和卵子两种物质结合的结果的话，同一个父母的子女的感情性格，智力反应，情趣爱好，思想本质，寿命长短等完全应该相同，但为什么各不相同呢？根据因果规律，同类因产生同类果；物质因只能产生物质果。人体的物质部分产生物质，心识智体并非物质，其生因怎么会是物质呢？同类因产生同类果，精神智体的同类因也只能是精神，如果否认精神的前因存在就等于承认无因之果，没有种子的禾苗，这是不符合生成规律的。因此佛家认为生命的肉体部分是物质所生，其精神部分产生于精神因素，这精神因素就是前世的精神智体。又因生命是个前后连续、不断运行的流动线，就同时间流一样前后相连，无始无终，有今天也有明天，同理，今世的生命是前世的生命的连续，后世的生命是今世生命的连续。断见的错就错在，只看到生命河流的眼前这一段，并把这一段和前后割裂开来，认为既无前世，也无后世。这种看法就像只承认现在的时间，不承认过去和未来的时间一样荒谬。佛家认为生命是连续不断的流，和现世的意识一样前后相连，不能中断，从今天的意识、生自昨天的意识，就可以得知今世的意识，生自前世的意识，既然有前世的意识，也就有后世的意识，因为今世就是前世的后世。认识这个问题对佛教来说非常重要。

要认识善恶报应的因果关系，首先要明确什么是善？什么是恶？佛法认为凡是不利于或有损于众生生存幸福的思想行为都是恶，凡是有利于众生生存幸福的思想行为都是善。善恶是以众生利益为标准的。报应指的就是思想行为引起的后果。爱引起爱，仇恨引起仇恨，为别人着想，尊敬别人，爱护别人所得到的别人对自己的爱护和尊敬，干坏事引起别人的报复和受到心理上压力都是现报的例子；善恶行为的后果产生的时间根据善恶的性质和先后顺序有近有远，有的立刻报应，有的到来世或者隔几世才报应。这就叫做恶有恶报，善有善报，若是不报，时间未到，时间一到，一定会报。今世的生存环境和苦乐遭遇是前世善恶行为的后果，后世的苦乐前程由今世的思想行为决定。很多人因不相信善恶报应而毫无顾忌地做坏事，最终身败名裂、遭到法律制裁或者众叛亲离的心理上的重压就是难以逃脱因果报应的最好例证。

五、世间因果和超世因果——四谛

苦、集、灭、道四谛是佛法的概括，苦指一切世间生命感受的种种苦；苦有八分法、六分法、四分法、三分法等等。八分法是：生、老、病、死、怨恨相遇、亲爱别离、所求不得，身心受苦等八种苦；六苦是：世事变化无常，心不满足，肉身一次次更换，一次次投生，贫富贵贱变化无常，生死路上无人伴随之苦等；四苦是：生、老、病、死之苦；三苦是：苦中苦、变化苦、感受本苦，苦中苦是指任何人都能感觉的痛苦，如饥饿、病疼、恐惧、悲伤之类；变化苦是表面上是乐而实际是苦，如爱变恨。乐变苦，享乐过度的苦恼，青春之乐潜伏的衰老和疾病的危机，美味佳肴食用过度导致生病，钱财带来的杀身之祸，名利地位的得意引起的更多的麻烦等等；感受本苦是指生命的感受，不但快乐的感受可以变成厌烦，变成苦感，非苦非乐的中性感受本质上也是苦，无苦无乐的生活会变得空虚，寂寞，单调乏味，如三禅天的快感，在四禅天感到是苦而追求无乐之中性感受，无色界禅则进一步追求无任何意识活动和感受的虚空禅境。因此龙树说：「意识就是苦」。

集谛的「集」指的苦的集因，即产生苦的种种原因。产生苦恼的原因就是贪、嗔、痴、慢、疑、邪见等烦恼意识支配的善恶思想言行——业。业是动机目的和行为结果的综合名称，其中动机目的是主要的，善恶业的区别主要是动机目的，如为了众生的利益，开杀戒对恶人进行惩罚，是善行，为了个人利益，为了名利地位，念经拜佛，举办慈善事业，形似善行而实为贪心的表现，不能算做真善。真善是不能有私心的。恶行中最典型的是十恶行为。十恶指杀害生灵、偷盗别人的钱财、非法奸淫、欺骗撒谎、挑拨离间、恶言伤人、引起是非的言论，对别人的钱财起贪心，产生害人和报复的念头，不相信善恶报应的邪见等。戒除十恶，便是十善。十善戒是佛教三乘戒律的根本，也是区别真假佛教徒的根本标志。违犯十善戒者，重者必堕三恶道，轻者也会受到相应的报应，行十善者今生乐享天年，投生三善道，享受人天之乐。

灭谛的「灭」指从根本上消除烦恼、苦感，得到清净自在的超脱境界。有非终极涅槃，（如声闻、缘觉涅槃）和终极涅槃（成佛涅槃）。前者仅仅是脱离烦恼，后者才是智不处世，悲不弃世的无上涅槃。

道谛的「道」指脱离苦及苦因，获得永恒快乐涅槃的道路和方法。道法虽有多种，但归根结底只有两种，即方便门和智慧门。方便门指思想行为，智慧门指指导思想行为智慧正见。菩萨乘六度是佛道方便智慧二法门的高度集中，其中戒度（约束贪欲，有利于众生生存幸福的戒行）、舍度（为众生利益，愿意奉献一切的奉献心）、忍度（为众生能忍受一切艰难困苦的高度忍耐心）属于方便法门，定度（思想高度集中，心住一境的修炼成就）、慧度（脱离世俗之见的空有执著，主客观对立消失，现见二无法性的直观智慧）属于智慧法门。精进度（刻苦努力，不达目的，决不罢休的坚定意志）是方便智慧二法门的必需条件。「六度」的意思是这六种行为结果，能使众生度脱苦海，到达彼岸佛地的意思。方便指善德善行。善德善行的根本是无限热爱众生、无限同情苦海众生的大慈大悲心为动力生起的，为普度众生追求佛地平等智慧的菩提宝心，因此方便门又可以归结为菩提心。又可以把菩提心所代表的方便法门归入大悲心的范围。这样以来，道法方便、智慧二法门可总结为「悲」和「智」两个字。这悲智二字是全部佛法的最根本的核心和灵魂。其他法都是从这两个核心产生出来的枝叶，「子法」，也是为这两个中心法服务的。三乘佛法的正见智慧无本质上差别，其主要差别就在方便法门。小乘和大乘的区别就在有无以大悲心为根本的菩提心和菩萨行上，显乘和金刚密乘之间的主要区别也在方便法门上，就是说；密法的见空智慧和显法没有什么区别，主要区别是密法中有更多更简便的方便修法，可以大大缩短修炼进程。但密法要求修密法者必须具备显法入道基础，否则就像没有翅膀的鸟儿想飞也飞不起来。下面要讲的佛道三根本是显法菩萨的根本，也是密法的基础。现在有很多人想学藏密，没有打好基础就想修万丈高楼，没有灌顶入门就想出神通，连佛道和佛果的基本知识都不懂，就自以为已「成佛」，乱修、乱传法。这样修密法除了遭受报应，不会有好结果。阿帝夏尊者曾对一个神通能穿墙过壁但却无善行的密修者说：「我很可怜你，如此修下去，你死亡定会堕入畜生道，这个例子充分说明了利众善行在佛法修炼中的重要性。

以上所说的苦集二谛是世间因果，灭道二谛是超世因果。但道不是纯粹超世的，正道中的资粮，加行二道属于世间道、见、修、佛三道属于超世道。

六、佛的四身和事业

四身指佛的自性身、智慧法身、功德报身（享用身）、应化身（也称化身）

自性身是彻底干净破除烦恼障和知识障后所获得的如来法性。众生的如来法性（光明佛心）被二障覆盖，如镜生锈，失去了本具光明。佛的自性身是彻底消除污染。众生本具智慧光明心，但这种光明心是有污染的，从凡成佛的过程就是清除污染，增益光明。众生的佛心就像包在岩石当中的一块宝石，修道就像剥去包在宝石上的岩层，并进行精细的加工，做成一个真善美的艺术珍品——佛的真正的概念就是这样和其它世间宗教毫无共同之处。智慧法身指的是佛的智慧和神通。《现观庄严论》归总，无漏智慧共二十一类。这里不准备一一介绍。概括起来就是实智和权智二种。实智就是指：明见一切事物的法性真相的智慧，权智是指：洞察一切事物的种种现象之智慧。这两种智慧都是佛地特有的智慧，也称遍知一切智、无上智、平等智。这「平等」的意思是佛的智慧和知识对象「等量」之义。人的知见永远也达不到与所有知识对象的「等量」。功德报身是佛的有色有相的庄严体，是积无量善功德的福报身。常住色界十七重天之上，无上密严报身佛国，其直接引渡对象是十地菩萨，十地以下的圣人亦无缘目睹；是佛的千千万万应化身的生化之源，与世具存，常住不灭。报身相有宝冠等装饰，密宗中的本尊都是报身相。应化身是佛化现的度众相。有殊胜应身，如释迦牟尼，也有一般度众利众化身，有化做人天的，也有化做动物和桥梁、房舍、衣食、药物等众生所需物品者不等，肉眼凡胎，难以分辨。

有人说：佛教是「偶像崇拜」，那是纯属外行话，供养佛相有两个目的。一是通过佛像引起人们对佛的无量功德智慧的敬仰，使人们产生一种崇高的思想；二是佛像做观想对象。观想是为了排除杂念，心住一境。密宗中千奇百怪，五颜六色的本尊相，象征人体的各种成分和功能，有观想的特殊用意，并非任意创造，修炼到一定阶段就会明白他的作用。佛的事业，是指佛的利乐众生的作用，概括起来就是救度众生。佛的利众行主要有两个特点：一是无意识，无倾向，自然无为如像阳光、雨露，虽无意识，却普照大地，滋润万物；二是对众生和万物的平等普及性和永恒性。佛具遍知一切的平等智，凡佛智所及之处，便有佛身和佛能。凡人觉察不到或者感应不到那是自己的障蔽所致，就像岩洞中照不到阳光，霉烂的种子虽有雨露的滋润而不发芽，并非阳光和雨露的过错一样。以上这些说法都是有佛经的根据，怕增加篇数，没有一一引证。

七、三宝皈依法

在佛法中称佛、法、僧为三宝。将佛法称为「三宝」的意思有：清净无垢，威力无穷，稀世珍宝之义。

佛宝指具足四身之佛，法宝指八万四千法和道谛，僧宝大乘佛法专指见道以上的圣僧、菩萨。佛是指路人；法是道路；僧是熟悉道路的伙伴。有人说什么藏传佛教，在三宝上加了「上师」，成了「四宝」，这是胡说八道。上师是集「三宝」于一身的导师，并非第四宝。上师传法如佛，上师的功德、智慧如佛的法身，上师言传身教起着具体的僧宝作用。因此佛说：「无师哪知佛名、佛法？有师才得知佛名佛法，故师恩重于佛恩。」尤其密法不能靠经典，必须要有上师亲口传授，因此密法称：「上师是加持之根，守戒是成就之根。」藏传佛教特别看重上师的作用，其原因就是这样。三宝有因三宝和果三宝。因三宝是指向众生说法和普度众生的诸佛，和指引成佛的经典教义、启迪心扉的佛智以及诸圣僧菩萨。果三宝是指自己争取达到的目的；自己通过学修，获得戒定慧成就便有了法宝，获得见性智，便成为僧宝，成佛便成了佛宝。皈依因三宝是手段，证得果三宝才是目的。学法、修法的全部过程和最终结果，都属于三宝皈依法的范畴。因此要想懂得「皈依师、皈依佛、皈依法、皈依僧」四句经文的全部含义，非掌握整个儿佛法的内容不可。佛法经文的深奥，从此可见一斑。那些望文生义的研究者怎样懂得这个道理。

第二、佛法三根本义

佛法三根本是第二佛陀——宗喀巴大师遵照文殊师利的密传教言提出来的。文殊师利说。「法虽多，做为解脱之机缘而必不可少者只有出世心，菩提心、正见三法也。」

为什么说这三法是解脱的机缘？又为什么说这三法是必不可少的呢？这就要从佛法的根本说起。

三乘佛法的根本宗旨是「解脱」这解脱又分根本性的和非根本性的解脱，彻底性的和非彻底性的解脱。佛法是根据善根和觉悟层次指引解脱之道的。如钝根下士怕受三恶趣的重苦，寻求人天的快乐（天指欲界、色界、无色界天国的高级生命）这是脱离三恶趣重苦解脱，是暂时的非根本性的解脱，生在人天界，若能改恶从善，可以上升或者继续保持人天之乐。但由于人天之界无明烦恼未除，堕落下界的内外因很多，上升和继续保持人天之乐的可能性微乎其微，所以说这种解脱是「暂时的」又因人天的无明苦根未除，这种所谓的「快乐」只是和苦难深重的三恶趣相对而言，并非真正的快乐。这种人天之快乐有变化无常的不稳定性苦乐交织在一起的混杂性，对心理感觉的欺骗性，所以说不是根本的解脱；利根中士认识到轮回本质是苦，便追求脱离苦根(烦恼)的清静涅槃之乐。（如阿罗汉果）但这种解脱只是从烦恼障中解脱，还有知识障的无明覆盖，所以说这种解脱也不是彻底的根本性的解脱，只是解脱途中的一个中转站，特利根器上士认识到只求自身解脱是无大慈大悲的自私的表现，佛法的根本目的是拯救众生、脱苦得乐，也只有把众生的利益放在第一位自己的善德行才能获得圆满，而德行圆满才能产生无上佛的功德报身。佛经中说「色法二身、生自福慧双修。」在利乐众生的事业中，最神圣的事业是度脱众生，要度众生，度脱者要有度脱众生的大智、大德、大勇、大能。不具备这些条件，度脱众生只是一种良好的愿望，不能付诸实施，要具备这些条件就要证无上智慧——菩提，要证无上智慧就要破除知识障——知识障是获得遍知一切智慧的障碍，是一种意识深层的执实习性。因此，根除二障。证得无二涅槃才是根本的彻底的解脱。无二涅槃的「无二」是指：一无住世的无明心，而彻底出世，（智不住世）；二无住灭的自私性而入世度众（悲不住灭）。这第一点与凡众相区别，第二点与小乘罗汉相区别。

指引解脱的三乘佛法总的可以分为知和行两方面，知的方面是侧重理论知识教育，使有志解脱之众生，点燃智慧明灯，驱散愚暗，明辨是非善恶，正确选择道路。知识包括深义、广义两个方面，要知深义，须知龙猛之学；要知广义须读无著，世亲，狮贤等般若师之论著。若不学深广二义开道大师的纲领性的名著，只读佛经本文，虽大善知识，也难得要领，因为佛典经文分了义、不了义和言外意趣，掩盖密义等等，不掌握分辨原则，很难掌握佛经的本义，真正学佛法的人决不能轻信无知偏见而轻视闻思的基本功。

藏传佛教的最大的优点和特点是重视系统的（非一经一说）完整的，深层次的思辩经教。这种经教是通过学院式的教学研究和学位考试制度进行的，而且在教学过程中开展辩论，对每个命题进行多方论证，精细严密的分析、推理。以获得正见、产生坚定的理信，即所谓上智信理不信经。

「行」是身口意的行为实践。宗喀巴大师在精通三藏四续深广二义的基础上发扬大悲大智，严格遵照文殊龙猛的深义法统和弥勒、无著的广义法统、广深合流的阿底夏修证法统的宗旨，对三乘佛法内容进行了高度的概括和提炼，写出了《三士修菩提道次第》广略二论和有关的许多著作。

「菩提道次第」对没有机会和条件直接学习研究浩如烟海的三乘佛典的人，大开了方便之门，即使是佛陀和文殊、弥勒二主法菩萨再次亲临此世也不可能说出，比这部书更系统、全面，更博大精

深，集精荟萃的教言来。《菩提道次》即使是这样一部深入浅出，可做修道指南的方便读物，但缘浅智弱，忙于世事的很多人仍觉得内容繁多，难以掌握重点要点。宗师更发悲智，根据文殊师利的启示，结合自己广深的知识，高深的修证经验，将菩提道的重要内容概括为「出世心」，「菩提心」，「正见」三点，并做为佛道修持三根本提出了出来，写出了《佛法三根本要义》这篇著名教言诗。以上是《佛法三根本要义》一文的由来。

佛法广深无边，为什么说出世心，菩提心、正见三法是核心法、根本大法呢？这是因为：

一、佛法的根本目的是了生死，脱离苦海，斩断苦根，而三界轮回之世，本质是苦，是苦根烦恼增殖蔓延之地。要想从根本上断除苦及苦因，获得息灭烦恼的寂静安宁之乐，就要跳出轮回圈，如果把三界轮回之世界看做幸福乐园，恋恋不舍并为此耕种善恶业田，不但恶行恶业的收成是苦果，就连善行（有漏善行）善业的果报——世间幸福快乐，也包含着苦恼和暂时性、欺骗性、相对性；而无一真正的幸福。因此彻底认清苦和苦因及业报因果必须之理，激发出世心，斩断恋世的念头，就成了归依修持佛道的第一要素和根本大法。

二、佛门有无以伦比的两大法宝，一是大悲心，一是无二见智，《入中论》称，大悲心是产生佛陀的种子，是佛心生长的雨露，是佛果成熟的营养。菩提发心就是大悲心激发的为众生利益立志成佛的愿心和利众行为。这种无比伟大的发心是大乘法轮的轴心。宗喀巴大师说：「正发心是大乘道的根本，是一切高尚行为的本源，是福慧资粮的点金术，是无量功德的宝藏」。有这种菩提心，虽凡夫俗子，其思想行为会变得高尚，获得佛子菩萨的称号；若无此心，虽有智慧和神通，别说成佛，就连大乘道的关口都进入不了。所以，佛法称：「皈依三宝是入佛法之门，发菩提心是入大乘之门，灌顶是入密法之门」。渗透利众菩提心的一切善行善念都属于解脱和成佛的福德资粮，定会结出丰硕的果实，缺乏菩提心的善行就像缺乏肥料的庄稼，只能获得极少的收成。因此称：菩提心是大乘佛法的根本大法。

三、解脱和成佛的障碍是烦恼，知识二障，破除二障的唯一的法宝是明见性空的无上智慧。因此称见性智慧为无二解脱法门。束缚三界六道众主，使众生变得愚昧、自私、腐败堕落的根源贪、嗔、痴的轻重隐显症状有八万四千而对治的佛法也有八万四千，这八万四千法归结到一起就是三乘法；三乘法又分方便智慧二门，其中智慧是主法，方便是辅助法，因此寂天《菩萨行》中说：「智慧是将帅，戒、舍等其他法是兵勇使从」。佛教从根本上说是开发智力，提高智能为主，其他法都是围绕这个中心展开的。佛陀这个名称的含义也是无上智慧和彻底觉悟的意思，与主宰一切的「上帝」和「造物主」之类毫无共同之点，诸佛的智慧化身文殊师利手持一把锋利的宝剑，就是象征佛法斩断惑根的性质和功能。世间的一切奇迹，都是智慧的结晶，佛地的圆满功德也是光明智慧美妙的闪光。懂得这个道理就不难理解把正见看做根本大法的原因了。

第三、《要义》正文解说：

《佛法三根本要义》是宗喀巴大师为大弟子杂谷王阿阿智华所作的一篇诗体教言。这篇教言诗，文句非常精练，正文只有十四偈，五十六行，但内容涉及面很广，整个儿概括了佛法的深广义理，读此教言，不同层次的读者会得到不同程度的教益。这篇教言是宗喀巴大师教授弟子的重要心法之一，在藏传佛教寺院中人人都能背诵此教言。

近来海内外信仰佛教的越来越多，特别是信仰显密合一的藏传佛教几乎成了一股时代潮流，有

汹涌澎湃之势。在金钱物欲使人们的灵魂腐败堕落，人类社会向动物社会退转的这个时代，不甘心堕落的志士仁人，为众生、为自己选择圣洁光明的道路是人类前途有望的象征，是大好喜事；但卷入这个时代潮流中的很多人得不到真法正道，而被邪法假法困扰而正在堕入歧途。为了有志学佛的人得到一些藏传佛教的正道真法和基础法、核心法，现将宗喀巴大师的《佛法三根本要义》教言，译成汉文，向大家介绍。引经据典，深刻阐发这篇教言的义理，足可以写出百万字的巨著，但那样的巨著除专门研究佛法的学者而外未必人人喜欢，因此本文只准备将《要义》文字表面的含义做一个浅显通俗的解释，以帮助大家理解原文。

第一句：向神圣的诸上师致敬。

在经文的开头，向上师表示敬礼有以下几方面的意思：一、学佛必须从闻法开始，闻法需要拜师。所以《菩提道次》称：拜师是入道的根本。经文开头先向上师敬礼，向受法的弟子显示了如下几种意见：一、拜师学法是入道之门。佛说：无师连佛都听不到，怎能得知佛法，上师传道授法，培养指点，其恩惠胜过十方三世一切佛，故时时事事不能忘掉师恩，违背师教；二、上师是集三宝于一身的现实的佛，敬师就是敬三宝，敬三宝就是皈依三宝，以三宝为榜样，实现自身三宝。诚信三室、无限敬仰三宝，将自己的一切寄托三宝的皈依法是进入佛门的第一道门，也是一切善行的基础。说法之始，礼敬上师，也显示皈依法。从密法的角度讲，上师是三源之一，「三源」是；上师是加持力之源，本尊是悉地（事业）之源；守戒律是获得成就之源。因此有：观修上师法；三、向上师敬礼，显示了下面将要说的法是具有严格传承法统，法脉未断的正法。并非自己杜撰新创的假法，佛法非常讲究纯真的传承法统，不允许任意修改创造，因为只有证全智的佛陀，才有创立佛法的资格，这和随意改变创新，巧立名目，以获得名利为目的的「现代气功」的最大的不同之处。大家决不能相信没有佛经根据，没有法统的，那些装神弄鬼的假「佛徒」们的骗钱假法，和气功佛法迷信煮在一锅的大杂烩；那类假法的创造者和信徒们若不改邪归正，以佛法衡量，除堕三恶道，不会有别的去处。

宗喀巴的菩提道法共有三个传承法统；即从佛陀、文殊、龙树传下来的深义般若法统；从佛陀、弥勒、无著传下来广义般若法统和从佛陀、文殊、阿谛夏传下来的修行加持法统。宗喀巴大师是大乘佛法法统「三江」汇会的正统法海。故称第二佛陀。

这篇经文由前言、正文、结尾语三部分组成：

前言共有两偈八句。

第一偈：前三句开宗明义，说明三根本法的性质和重要意义；第四句表明说法的心愿和谦虚的态度。第一句：「佛陀全部经典的精华要旨」，是说；这三根本法是，佛陀释迦牟尼，向凡圣二众弟子所宣讲的三乘大法，经、论、律显法「三藏」和事、行、瑜伽，无上瑜伽等密法「四续」经典中的思想精华和十方三世一切如来，以无著无碍的无上智慧所得的一切无垢善法的归总要旨，在佛法中没有比这三法更重要、更珍贵的法；

第二句：「众菩萨推崇备至的无上法，」是说：精通佛理、亲验亲证的佛法妙意的众佛子菩萨对此三法高度赞扬，推崇备至，称赞：出世心是「苦海的救生船」，是「彼岸世界的人口」，菩提心是「点石成金之法」，是「成佛的唯一因素」，是「无量功德的源泉」，是「进入菩萨行列的资格证」，见空智慧是「解脱的不二法门」，是「佛母」，是「佛法追求的最终目标」，是「驱散无

知黑暗的阳光」。等等，见于佛经和众多大善知识论著；

第三句：「有缘者」是指前世有善根，今世有闻法的机会，具有分辨善恶，发现世间无敌宝藏的灵心利智；思想品质纯真无瑕，世俗偏见邪说的习染不深，人性良知未被物欲埋没而变为恶魔的俘虏的精神正常的男女仁人志士。只有具备这种条件的人才有可能茅塞顿开，心底透光，产生追求光明，寻求解脱的念头，佛法广如大海，有适合各种层次度脱对象的无数方便智慧法门，但要思彻底脱离苦烦，进入无烦恼的永恒乐境，归根结底，离不开这三门大法。出世心，菩提心，见空智这三法门，包括了十方三世一切如来之法，是脱离此岸，到达彼岸的必经口岸，舍此口岸寸步难行，这三法是显乘的最高境界，也是密法的必备基础。修显法者若不修这三根本法，别说成佛，在超越凡俗方面连小小的一步都无法迈开；因为出世心好比是腿，菩提心好比是心，正见智慧好比是眼睛，无腿、无心、无眼的人怎能前进一步；修密法者若不具备这三法的修证基础，虽炼出起死回生，上天入地的神通，也超越不了世间禅，世间神通的范围，若将这类神通用于获得名利的工具，别说即生成佛，就连投生人天的福报也很难得到。因此说这根本法是寻求解脱的必经口岸和唯一途径。

第四句：「我今做力所能及的解说」，是说；这三法是佛法的根本，为了有缘的众生得到一个解脱成佛的方便快捷径，我愿意向大家解说开道，但佛法深广无边，我是一个凡僧，怎能掌握佛法的一切深广妙理，只能根据自己所掌握的程度，做力所能及的解说。宗喀巴大师集显密二法的大乘，学修成就与龙树、无著齐名，号称「肉身文殊师利」，但他在任何时候都表现的十分谦虚，他的修证的奇妙成就被亲身体会，亲眼见到的几位大弟子写成的秘传，严格保密，不允许外传，始终以一个普通人的身份宏扬佛法，仅这一点就充分显示了大师的崇高品德和调服身心所达到的高超境界，看到这种情况，那些自称「佛菩萨」，自欺欺人的可怜虫们应感到无地自容。

第二偈，四句，说明了闻此法应具备的基本条件和应持的正确态度。

第一句：「那些不迷恋世间区区幸福」是说：学习佛法的人首先要有清醒的头脑，理智和远见，有清醒的头脑。就不会被人世间的各种虚伪的、表面的、梦幻式的现象所迷惑，有理智就会冷静地观察思考，分清利弊，控制感情，不至于陷入利害亲仇爱恨的深渊而不能自拔；有远见就不至于迷恋今生今世的眼前的短暂的利益和区区小事，而不顾长远的，与生死有关的大事。

第二句：「为了具足良缘的人生有价值」是说：学习佛法的人，要有不失时机地追求崇高的人生价值的理想志趣。「具足良缘的人生」。是指具备修佛追求崇高的人生价值和时代环境条件：即具备八有幸，十具备。「八有幸」包括：1、不生在地狱；2、不生在地鬼中；3、不生在地狱类（畜生道）；4、不生在地狱未开化的野蛮人中——佛法是高度文明的产物，是高度理性的信仰，智力低下的民族不是佛法度脱的对象；5、不生在上界天人中——天人苦少乐多，沉醉于禅的乐境，洋洋自得，不求进取超脱，上界无色天、感觉麻木迟钝，意识微弱，不生善恶之念，都不具备学佛的条件；6、不生在地狱无佛法之地；7、不是智力低下的痴呆人——这种人无缘学法；8、不是从事渔猎屠宰、杀人抢劫，残害生灵的恶性职业者——这种人无善恶观念，罪恶深重、不可救药。自己获得人身，有幸不在上八类，具备了学佛的条件，因此称「八有幸」。「十具备」是1、是人类——只有人才具备信佛、学佛的条件；2、生在文明土——文化发达，道德风尚良好的地方，才有尊重佛法，学修佛法的条件；3、非聋哑痴呆，智力发育正常；4、不从事罪恶的职业；5、良心和理智使自己自然接受佛的光辉思想；6、值佛出世之时代；7、值佛说法的时代。8、佛法尚存的时代。

9、有信奉佛法的群众；10、有学法修法的政治环境，后五条是时代环境条件。

所谓人身难得是因为转生人类在前世需要具备获得人身的足够的善德善行和对投生人类的强烈的愿望，但是世人的一生，昏昏噩噩，受愚昧惰性的驱使，身不由己干着恶事，进取向上的善意善行很少产生，所以转生人类的机会很少，人生难得，但在人里面，具备上述十八个条件的人身更是难得，具足进取超越良缘难得而易失，当得此良机良缘时，就要不失时机地争取人生价值。人生价值包括自身的品质，能力和对人类社会的态度和贡献两个方面，小乘佛法的价值观是对己调伏身心，克服自身的烦恼，争取自己的身心寂静安乐，对众生，严戒伤害别人的言行，虽然也有慈悲心，但缺乏救苦救难的责任感，大乘佛法与此不同，对自己要求品德和智慧的高度完善——成佛；对众生视为慈母。无私无我；牺牲自己，以舍身饲虎，割肉喂鹰的精神，为众生服务，为众生的幸福做贡献。这是一种无比伟大的价值观念。在这种金光灿烂的太阳一样的价值观面前。其它一切价值观都变得渺小。暗淡无光，而那些为金钱权利不要人心人皮的魔鬼价值观念，丑陋渺小得更不值得一提了。

第三句：「一心向往众佛喜悦归宿的」是说：学法的人必须是一个一心一意向往得到众佛为之欢欣鼓舞的正确归宿的人。这归宿指的就是三乘佛法指引的超脱轮回的涅槃，和全知全能的终极果位。佛是以度脱众生为乐的，他看到人们醒悟，选择到利人利己（成佛）正确道路，就会无限喜悦。

第四句：「幸运的人们诚心倾听」；前半句「幸运的人们」就是指前三句中所说那些具备学修佛法条件的人。佛法是黑暗中的一盏明灯，在无边的茫茫黑夜中摸索着走路的人，逢到一盏明灯，当然是非常幸运的。「诚心倾听」是听法者应持的正确态度。听法的正确态度总的说来是三点，一是虔诚，二是认真，三是不带偏见。

正文共分三个部分：

第一部分讲出世心法，第二部分讲菩提心发心法；第三部分讲性空正见。

第一部分共三偈、十二句。

第一偈讲出世心法的重要性，第二偈讲如何修出世心法，第三偈讲萌发正出世心的思想征候。下面按经文的顺序分三个问题讲解。

第一个问题是出世心的重要性。什么是出世心呢？出世心就是彻底认识轮回世界本质的基础上产生的危机感和厌世思想。这种危机感和厌世心理，能使人们摆脱各种恩怨和使人心烦意乱的事世的纠缠，产生出世寻求世外寂静安宁乐土的强烈愿望。而这种不满足现实生活现状、要求改变处境、争取自我超越、寻求最理想的生存方式和精神状态的思想要求，就是步入三乘佛法正道的关键性的第一步。也是世俗观念向超世真见转变的重要契机。没有这种出世思想作基础的一切善念、善行都是轮回的因素，虽然也能获得世间善果，但改变不了生死轮回、苦乐变化无常的根本性质。若有了坚定的出世心，并以此作为思想基础，所产生的一切善念、善行都会成为产生超世智慧功德的因素，因此宗师说：「若无正确的出世心而追求世间幸福，就无法进入根除烦恼的涅槃乐境；」「迷恋尘世的意识是锁链，」这句话的意思是说：如果对世界上的各种事务、各种关系，不从本质上认识，迷惑于表面现象，就会产生错觉、幻觉，并把错觉、幻觉当作真实可靠的东西进行执着的

追求。陷入贪爱迷恋之中，就会失去理智，在苦海中越陷越深，而这种以虚当实的贪恋执着意识就是生命自身的难以打开的枷锁。打开思想感情的枷锁，就是解脱。出世之心本身虽然解决不了执着世事的虚幻性、不可靠性、短暂性、充满苦恼等问题，但想下决心离开这个环境就要有要求解脱的思想基础，在这个基础上积极寻求解脱，就会打到预期的目的。所以说「求解脱要发彻底的出世心愿。」。这里强调「彻底」是非常重要的。彻底就是不能有丝毫的留恋，只有这样才能使名利得失，财色享乐的观念变得淡薄、思想变得宁静超脱，任何和自己的世间利益不脱钩的善行、念经、拜佛、修炼都入不了佛法的正道。这一点修佛的人要必须懂得。

第二个问题是如何修出世心法。

这一偈共分两层意思：一是如何从今生今世的无谓的纠缠中脱身，修来世的人天乐道——下士道；二是彻底认清轮回世界的本质，坚定出世思想，为走向世外清净涅槃乐土迈开第一步——中士道。对第一个问题宗师教导说：「常想人身良机难得而生存时间不多，就会从今生今世的纠缠中迷途知返」。「常想」就是经常静座、思考。静座观修有两种，一种是思考观，一种是息念观，这两种定观是相辅相承的，二者缺一不可，不做思考观，就不能断惑和生慧，不做息念观就不能入静生禅——详见宗师《菩提次论》和印度莲花戒大师《观修二次第论》。思考观就是对所观对象进行深入地分析思考，得出正确的结论。这也需要以一念代万念，心住一境的定力，只有思想高度集中，不受其它杂念干扰的情况下，才能观察深细透彻，世间智观空也必须经过这种思辩观，不能光靠静座息念的盲修。思考观或者思辩观主要是通过思维活动，从事物的现象透过本质，比如「白骨观」就像把如花似玉的妙龄少女置于X光下，看到可怖的骷髅一样，然后意念定在白森森峭骷髅上久久观之，就会形成固定的形像，出定后，看到那位所观对象时，就似乎看到皮肉包的那个骷髅，从可爱变得可怖，从这个例子推而广之，把包括自己在内的每个人都看做白森森骷髅，并把这些骷髅和坟墓中的骷髅看成本质上一样的东西。在这个观想过程中既有分析思考联想的智慧活动，也有放弃思考的息念定观，二者巧妙地结合在一起，水乳交融，难分难辨——这就是思辩，息念结合的例子。在这出世心观修的第一阶段，重点要观想两个问题：一是观想具足良缘的人生难得，二是观想自己生存的时间不多，死将来临，关于第一个问题：要从人身难得的原因和实际情况两方面细细思考，从原因方面要想到，事事有因，因果不误，获得人身是前世积善的结果，不信佛法的人，信不信这个因果规律倒无所谓，但信佛的人首先要对此坚信不疑。否则就没有起信的思想基础。获得人身的前因最起码要具备以下几个基本条件：一是守十善戒，不犯十恶。十恶是：杀、盗、淫、妄、恶语、离间、绮语（是非语）、贪欲、嗔怒、邪见（主要是指不信善恶报应的胡作非为）。三、心地善良，与人为善，济贫救苦等善行。三、获得人身的良好愿望——强烈的投生定向愿望，特别是临死前的愿望，对投生灵魂的导向起着非常重要的作用，这种投生定向愿望，在十二因缘中属于爱、取支。「日有所思，夜有所梦」，白天的思想对梦的产生起着一定的作用，人死后的中阴身恰似梦中身，投生的爱取意识所起的作用也和白天的思想对梦境的影响大致相同。获得人身要具备那样的善缘，再回过头想想世人的所做所为，下世获得人身的能有几个？再想想自己的思想行为，来世能不能获得人身？其次再想想世界上的人和其它动物。蠕虫蚂蚁、海洋生物比较哪个多？现在世界上的总人数，恐怕比不过一个蚁穴中的蚂蚁数，耗子的繁殖比人不知要快多少倍。人和其它生命相比数量极少，所以佛说：「其它生命多如大地之尘，人类如指甲皮上的尘」，其次人类是在众生中唯一能改变自己命运的智慧生灵，比其它生命类具有无比的优越性，这就是人生的可贵之处。但在人类中，能认识生命规律，打破生死常规，充分提高生命的智慧、品质、能力的佛法结缘的，具足良缘的人又能有多少？所以佛说：「普通的人多如大地之尘，获得佛法真理的人少如指甲皮上的灰尘」。想到此具缘人身难得和可贵之地，就要不误时机地创造人生的最高价值。人的生命正处在

六道轮回中上升和下降的中间带，升降的机会完全掌握在自己的手中，何去何从完全在于自己，正是机不可失，时不再来。

第二要观想自己生活在今世的时间不多，死亡必将来临的死无常的道理。

死无常要如下几个方面观想：一、必死无疑。二、死无定期。三、死时除佛法别无依靠。

必死无疑又要从三个方面想：

一、无任何办法改变死亡的命运。在轮回世界里没有一处逃脱死神的安全地，没有一个生而不死的生命，过去从来没有过，今后科学再发达也绝不会有。佛陀、声闻、缘觉也个人和肉体分离，玉皇大帝也避免不了一死，自古以来有无数的圣人神仙，和皇帝都寻找长生不老的方法，但谁都没有找到，所谓的「长寿法」也最多只能做到拖延死亡，但改变不了生命的规律，因此我们不能有不死的侥幸心理；

二、寿命有减无增。任何一种生命都从出生之日起，就一步步向死神走去，如《投胎经》中所说：人的寿命如果养好，可以活动百岁，或者超过百岁。即便在正常情况下一百岁，也是非常短促的。一年年，一月月，一天天，一个时辰一个时辰地寿命在减少。流失的岁月，永远不会再有。人人都像判了死缓的罪人，一天天在接近死期，意识不到这一点正是人的感知迟钝之处，莲花戒说：「平常要怕死，就能做到临死时不怕死」，人的一生非常短暂，佛经中把人的一生比作：行云流水、闪电。

三、人活着的时间太短，没有修法的时间。人生百年，睡眠就占去五十年。其余的五十年中前十年年幼无知，后十年衰老多病，修炼已起不了多大作用，中间二、三十年，为生存和虚幻的名利地位奋斗竞争，不能认真思考人生的结局和生死大事，有个别思想敏感的人，也能认识到生命的危机，也想寻求真理，选择正道，但却无力摆脱生活琐事。人生短促、却又不能正确利用。第二：死无定期。要从以下几个方面想：一、生活在南瞻部洲的人，寿命长短不定，有的能活几十岁，有的活十几岁，有的只活几个月或者几天，谁也没有把握准能活到老。二、死因多而生因少。人的死因有内因和外因两种，从内因看，人的生命长短是前世善恶二业的结果，后天是改变不了的，体内的气血阴阳和精神因素本来是生命之源，一旦失去平衡，就会变成死因，饮食男女能养生也能致病致死，世人追求享乐、享乐过度就会损寿，人生活在大地上，离不开水火空气，但地震、水火风灾，气候变化又是致病致死的原因，至末法时代人类的灾难死因更多，环境污染、水和饮水的短缺、恶性病的流行，大规模杀伤性武器的制造、放射性元素的扩散、社会治安的恶化、互相残杀的战争的加剧、高速交通工具的增多。无一不是人类生存的威胁。三、人的生命脆弱，无力抵挡死的威胁。人的生命是非常脆弱的，生死只是一口气，一些小小的精神因素，疾病、寒热也能变成致死的因素，这在生活中能找到很多例子。

第三、要想临死时除了佛法别无依靠。一、临死时再亲的亲人，再好的朋友也帮不了忙，只能眼望着你死去。平时最爱的妻子儿女，临死时连默默望一眼的机会都很少有，要在痛苦绝望中抛弃；二、钱财买不通死神，赎不了性命。在人世上人羡慕的百万富翁。趾高气扬的有钱人，在死神面前和乞丐分不了高低，万贯家财不但买不了性命，一生中或辛辛苦苦，或丧尽天良积累的财富，连一分钱也带不走，还要带着悔恨和内疚告别人世。死后纸糊的童男、童女、金山、银山，你细细想那是对死者的嘲弄，好像对死者说：你一生积累的财富，只有几张纸，而这几张纸你都无力带

走，只好让它和你的肉体一起灰飞烟灭。如此深刻的哲理，为什么不想一想呢？三、权势再大也对死神无能为力。那些无数英雄好汉、帝王将相，活着的时候，为所欲为，不可一世，顺我者昌，逆我者亡，但在死神面前，权力和武力起不了任何作用。一切威风都风吹云散。像拿破仑、希特勒、成吉思汗那样的混世魔王，未能逃脱死神的追捕，变成了一堆白骨。有人说：「佛教以死来吓唬人」，如果佛教不吓唬，能使人们不死的话，应该反对佛教的说法，不敢研究死亡，不敢面对死神，才是愚昧和懦弱的表现。佛家的怕死，和一般人的怕死本质上有区别，一般人只是贪生怕死，对死是消极地等待，无任何对策，佛教使人们充分认识生死规律，清醒地认真地对待死，做到有备无患。有恃无恐。一种是彻底解决生死问题，修出世法：一种是未战胜死魔之前做到不怕死。如何才能做到不怕死，一是充分认识和掌握死亡的规律，并通过入定反复体验死亡过程，到死时控制意识，把死亡溶入禅中，安祥自在地死去；二是认识善恶报应，生前积德行善，不做坏事，死后不怕堕入地狱、畜生、饿鬼道，心底坦然，无所畏惧；三是生时抑制贪欲，看破红尘，临死时没有失去财富、亲人的思想上的痛苦、失落感；四是生前改恶从善，悔罪洗刷罪业，免去凶杀暴死和受罪的恶症，得到善终，除此而外密法还有控制死亡、灵魂自由离体法，即出舍法等等。总之，对人能起作用的只有佛法。通过以上的思考观想，激起紧迫感，一心一意皈依三宝，受三乘之戒，行利众之善，淡化世俗之心，为后世的幸福创造条件——这就是下土道修法。

对中土道出世法：宗师在本文中说：「深思业报不爽，轮回苦多，对来世幸福的追求也断然绝望」。就是说如果深思烦恼引起的善恶二业，报应丝毫不差，在这个轮回世界上充满了烦恼和苦难，对来世的人天福乐的追求也会丧失兴趣，因为只要一天不离开这个轮回圈；就会造一天业，受一天苦，绝无真正的清净快乐可言。就像坐牢一样，虽然不上刑法，生活上给予特殊的待遇，也无快乐可言。这两句经文的内容主要是观想思考；业报不爽和世间诸苦。关于因果报应之理前边已经说过，业分三类，一是善业，如十善，二、恶业，如做十恶；三、不变业，如修定。善业是得到人天福报之业；恶业是堕入三恶道之业，不变业是转生色界四禅天和无色界四天之业，业又分造业的动机目的和行为结果两个方面，有意识的动机目的引起的善恶行为，和无意识的善恶行为结果，在性质上是不同的，在善恶造业方面的造业者主观动机目的是决定一切的，以利己的目的出发所做的善事和以利众的目的出发所做的善事有本质上的区别，前者是假善，后者是真善，在善的报应上是不同的，一切为利己所行的善，就像碱土和沙漠中播的种子，一切为利人利众所行的善，就像肥沃的土地上播的种子，两者的收获是不同的。根据造业动机目的，行为后果，造业对像，业的轻重程度，将业度分为形善实善、形善实恶、形恶实善、形恶实恶、大善小善、大恶小恶。根据善恶的轻重大小，造业的先后次序，业报有现验现报、来世报应和隔数世报应，如像杀人之类的大恶，一般都是现世报应，如受到法律的严惩或者受到报复的恐惧感，罪恶压力，损寿等等。「轮回苦多」之理前面已经讲过，苦指的就是人世上的种种麻烦事，种种苦恼，种种危机，和受制于社会和自然的无自由的命运，无法克服的困难和各自的不幸遭遇，一切事物的变换无常和思想感情方面引起的波折等等，苦是肉体 and 心灵两个方面的体验和感受。深刻地全面地认识世间的各种苦厄和产生苦的根源烦恼和业，就是为了彻底认识轮回世界的本质，就是为了改变颠倒意识和由此产生的爱憎等烦恼。要认识到只要生活在轮回世界上就避免不了造业，只要造业，就要受苦，不但造恶业受要苦，就连造世间善业，其果报如转生人天，具有显赫的名利地位，金银财宝，美满家庭，健康长寿之类的世间福乐也离不开苦烦，或其本质就是苦。通过深思熟虑认识了苦因苦果相接相连，循环不断，是轮回世界的本质之后，不但对现世的一切诱惑失去留恋之心，就连来世的人天幸福也断然绝望，到这一步才算具备了萌发正出世心的思想条件。那么怎样才算萌发了正出世心呢？宗喀巴大师说：「如此深思熟虑，并念念不忘：就对尘世的富贵安乐不抱幻想；时时刻刻除解脱不生别的念头，这

时才可以看做萌发正出世心」。这一偈说的是观想出世心要达到的标准。这是说的有两点很重要，一是这里所说的出世心必须是发自内心深处，对世俗观念要起到冲淡和遏止的作用；二是这种出世心必须是强烈的，坚定不变的，不能是一时一事的冲动。这里所说的「解脱」指的是了生死，彻底摆脱烦恼苦厄的解脱，而不是摆脱堕入三恶趣的厄运，上升人天之道的局部性解脱。没有渗透正出世心的皈依、受戒，行善修持只能得到世间善果，无法超脱三界轮回的轨道。出世心就像火箭推进器一样，能把世人送进超世的运进轨道。

第二部分共三偈十二句。

第一偈是说菩提心的重要意义，其余二偈是说明如何发菩提心。

任何事物的形成都有共因和不共因两种因素，共因就是同类事物的共同因素，如植物生长的共同因素是适宜的湿度和温度，不共因就是每一种事物的特种因素，如各种植物的不同种子，如麦种，豆种，不共因是形成特种事物的因素，如麦类豆类的不同种子，不同的种子生出不同的植物，如麦生麦、豆生豆，绝不会是麦中生豆，豆中生麦。成佛也有共因和不共因，见性智慧是共因，声闻、缘觉、菩萨三乘的觉悟都离不开见性智慧，所以把智慧称做声闻、缘觉、菩萨、佛陀四子之「生母」，菩萨和佛陀的不共因是菩提心。有了菩萨心，即使没有其他的功德也可以称做菩萨，可以登十地，可以成佛，若无菩提心。虽有禅力神通，和见性智慧也至多只能达到二小乘罗汉的境界，与佛菩萨无缘。所以把菩提心称做菩萨种、佛种，种就是「基因」的意思。因此，寂天大师称菩提心是把肉体变成佛体的「点金术」，宗喀巴大师说：菩提发心是大乘道的主干，是大善行的根源，是福慧资粮的点土成金术，是无量功德的宝藏」。把菩提心比做「点金术」，具有相当深刻的意义，就是说如果有菩提心，任何善行都会变成成佛的因素，并能产生极大的功利，可以减轻和免除过去的各种罪业，避免继续造恶业，菩提心可以使人的思想品德变得高尚纯洁，超尘脱俗，只要有这菩提宝心，就会得到十方三世佛菩萨的加持保护，邪恶不能近身，从产生菩提宝心之时起，不管有无功德智慧，虽未见性登地也可称做菩萨，因此称菩提心为佛门第一法宝。因此宗师教导说：「出世心若不与正发心相结合，就不会变成获得无上菩提，实现圆满幸福的有力基因，因此智者要发菩提心」。这就是说：出世心只是个解脱的因素，不会成为成佛的因素。圆满幸福指的就是，彻底脱离烦恼及其影响，证得德能慧高度圆满的佛地的自在乐趣。这里还要强调一点，无论修显修密，只要目的是成佛，就不能没有菩提心。禅家所谓「见性成佛」，如果不是把菩提心当做先决条件，这种「见性」永远成不了佛，佛经中把大悲心引起的利众菩提发心和见性现观智慧比做飞向佛地的两只翅膀，二者缺一不可。菩提心是「体」，见性智慧是「用」。抛开菩提心行，谈「见性成佛」，是违经违理的邪说，智者须细审明察。

这段经文后两偈是教导如何发菩提心。菩提心是大悲心引起的为普度众生，立志成佛之心，从生起的阶段分愿心和行心，前者是思想愿望，后者是行为举动——指以度众成佛为目的的六度实践行为。从性质上分为事心和理心两菩提心，「事心」指见道以下的菩提心行，和见道以上的利众行为，「理心」指见道以上的智慧正见。

从菩提发心的特点和次序分二十二种，这二十二种发心在《现观庄严论》中是以喻表示的，如下：1、如大地、2、如黄金；3、如新月；4、如火；5、如宝藏；6、如宝石矿；7、如大海；8、如金刚；9、如大山；10、如妙药；11、如良师；12、如如意宝；13、如阳光；14、如音乐；15、如帝王；16、如宝库；17、如阳光大道；18、如车船；19、如喷泉；20、如奏乐；21、

如江河；22、如云。二十二种比喻的意义如下：与向往相应的发心是诸善生长之源，因而比做「大地」，与意志相应的发心，永不退变，故喻为「黄金」；与增上心相应的发心比做「新月」表示逐步圆满；以上三种发心属于资粮道，与加行相应的发心比做「火」，喻意为能烧毁见性障蔽，此发心属于加行道；与施舍度相应的发心，能满足众生的需求，故比做「宝藏」，与戒度相应的发心能产生宝贵的功德，故比做「宝石矿」，与忍度相应的发心，能抑制烦躁，能变得宽宏大量，因此比做「大海」，与精进度相应的发心，能使坚忍不拔地进取向上，故比做「金刚」；与定度相应的发心能使心住一境，不受散乱之风的动摇，故比做「大山」，与智度相应的发心。能医治烦恼、「知识障蔽症，故比做「妙药」，与方便度相应的发心能产生应机利众的方便法，故比做「良师」，与愿度相应的发心能使利众之愿，如愿以偿，故比做「如意宝」，与力度相应的发心，能使救度对象受益成熟，故比做照射万物成长的「阳光」，与慧度相应的发心，能使慧心圆满，以美妙动人的法音启迪众生的心扉，故比做「音乐」以上十种发心用于一至十地。与神通相应的发心能使发挥更大的利众作用，故比做掌握大权的「帝王」；与福慧圆满相应的发心具备无量功德，故比做「宝库」；与三十七道品相应的发心，能使直达佛地，故比做「阳光大道」，与悲智相应的发心，能使不堕世俗和寂灭二边，顺达佛地，故比做「车船」；与记忆力和辩才殊胜相应的发心，能使广记善法，辩说无碍，故比做「喷泉」，以上五种发心属于十地的殊胜道；与说法盛会相应的发心，能使众生享用法乐，故比做「奏乐」；与法身相应的发心，能使身居三界之外，居高临下，化现无数应身，与世长存，渡众不息，因此比做「云」最后的这三种发心属于佛地，当然佛地发心是无意识的无为发心，是学道阶段的愿力和菩提心行的贯行作用，以上简略介绍二十二发心的目的是让大家知道，菩提发心是从入道到成佛，贯通全部过程的一条主线，绝不能把它看做可有可无。

菩提心的「菩提」，是「通晓」的意思，菩提心或菩提发心，是追求彻底觉悟和发A的作用。那么觉悟需要通晓什么呢？要通过闻思修，通晓世间和超世间的事（俗谛）（真谛），更具体地说就是通晓苦、集、灭、道所包括的一切事相和真理，通过通晓这些事理的基础上，促使产生真知灼见，发自内心的觉悟，觉悟到为什么受苦的根源在哪里？脱苦得乐的办法和途径是什么？有了这种觉悟就可以脱苦得乐，中士道的声闻，缘觉来讲达到这一步就满足了，但具有大慈大悲的菩萨来讲，这种只能说境界太低、太自私；不但要自脱，而且要一切众生解脱，因此不但要自悟，而且要一切众生觉悟。基于这种原因，菩萨发心就有了三种类型：一是「国王式」的发心，就是自己先争取觉悟。自己有了渡众的智慧德能后就像国王治理民众似的施恩于大家。二是「船夫式」的发心，就是争取自己和众生同舟共济，自己掌舵，自己和众生同过苦海；三是「牧人式」的发心，就是像牧人赶羊出圈似的，先让众生走出苦难牢笼。自己最后走。无论那种类型的发心都把自己的成佛理想和众生的利益紧密地结合在一起，而且把利众当做最终目的，自己成佛仅仅是一种利众的手段。请大家想一想世上还有比这更高的思想境界吗？这种利众之心产生于大悲心。仁慈和悲悯是一心的两种取向。仁慈的主要表现是使爱的对像得到幸福快乐；悲悯的主要表现是不忍所爱对象受苦，希望所爱对象脱离苦难。这种一般的仁爱和同情心是凡人和声闻、缘觉共有的、但菩萨的仁爱和同情心，是在无私的程度和深沉广阔程度上，是一般的爱心悲心无法与之相比的。所以称做「大慈」、「大悲」。佛经中有时大慈、大悲分开说；有时只提大悲心，因为大慈心就包含在大悲心中。悲智双运的「悲」，指的就是仁慈和怜悯融为一体菩萨特有的大悲心，无二见智慧，菩提心是佛子菩萨的三种生成因素。并说：大悲心是种子，是滋养的水分，是成熟后享用无穷的果实」。没有这种大悲心，就不会产生度众的菩提心。发菩提心就是要从发大悲心做起，那么怎样才能生起大悲心呢？发大悲心就要从认识体会众生的苦难处境和了解自己和众生的关系做起。那么众生的处境如何呢？正如宗师在本文中所说的那样：四条滚滚激流冲击不息，无法改变的业力周身捆绑，身陷

我执的坚固牢笼，漆黑的无明夜色笼罩着天空。在无边的轮回流转中一生接一生，连续不断地遭受着三苦的残酷折磨」。这就是轮回众生的命运和处境的真实写照。解释这些话的意思：「四条滚滚激流」指的是生老病死苦。有人也许会说：衰老、生病和灵肉分离的死都会使肉体 and 心灵感受痛苦，但生有什么苦呢？实际上生命一投胎就是苦。胎儿在胎中感觉器官形成后就有感觉，佛经中说，胎中婴儿如座黑牢，身体四肢如捆绑，不能活动，母亲饮食酸甜苦辣，会刺激胎体，母亲的身体活动呼吸也会使胎儿不舒服，出生之时胎体受挤压，欲粉身碎骨，出生之初有空气和衣物引起的不适，想一想有没有苦呢？婴儿出生时「哇」的一声哭出，既是胎中苦感的发泄，也是对新的苦境的第一次感受的表达；再从更深的意义上说，生本身就意味着死，意味着受苦，无生那有衰老病死苦？哪有生活中的种种使人心烦的事？生老病死四苦就像四条激流，一刻不停地冲击着生命的沙丘，使你逐渐消耗尽生命，不留痕迹。人生的苦乐命运都是前世和无数前世的善恶二业形成的，这种无形业力就像镣铐和绳索紧紧捆绑着手脚，一点也动不了，思想意识禁锢在坚硬的铁的铁的牢笼中，无力冲破，深受其害。为什么把我执比做禁锢的精神铁笼呢？因为虚妄的我执是生命受苦和堕落的最初根源，如果没有我执，就没有因我而产生的爱憎、得失，利害意识和由此产生的种种造业行为，而这种长期习染成性的无知虚妄的见识面前，一切事物都变得真假颠倒，变得面貌不清，真相不明，由于无知和虚妄，把禁锢自己的牢笼都看做幸福乐园，因此不想冲破，也无力冲破这种虚妄我执的牢，因此把这种虚妄的我执比做坚不可摧的铁笼是十分恰当的，「无明」是愚昧无知的意思，这种无明就像漆黑夜色，笼罩天空，看不清道路看不见四伏的危机，就这样一生接着一生，连续不断的遭受苦难的折磨。「三苦」前面讲过，不再重复。

「怜悯沦落此境的慈母众生」，一句：说明了应该怜悯和为什么要怜悯。要知道应该怜悯，就要首先知道为什么要怜悯，要懂得为什么要怜悯，就要懂得「慈母众生」这句话的意思。「慈母众生」的意思是说，这些受苦的众生不是和自己毫无关系的人，而是自己的恩重如山的慈母。为什么说众生是慈母呢？这就要从生命轮回的关系说起，生命的轮回就个体和群体而言都是无始无终的，一个人在三界六道投生转世的次数不知要比全体生命类的总数要多多少倍，无论是胎生或卵生，只要投生就有父母亲，全体生命轮流做过自己的父母的次数何止一两次，由于知识障的原因，只是隔世的母子互相不认识而已，现在自己周围的人，甚至仇敌也不能排除曾经是自己的父母亲的可能性。父母对子女的恩爱，任何一种恩爱都是无法相比的，特别是母亲对子女的恩爱，就其深厚、真诚、无私、永久不变程度来讲都是无以伦比的。这种母爱不但是人类，就连鸟兽动物都是一样的，我们了解一下动物世界就会发现这种本能性的母爱。怀孕对母亲来说是一种极大的摧残，一个如花似玉的少女一怀孕生育就如害重病，变得苍老憔悴，生育时的痛苦更不待说，有的就把生命断送在血泊中，但由于伟大的母爱，把生死痛苦置之度外，想用自己的痛苦和生命换取子女的生命，孩子一生下来听到哇的一声叫唤，对母亲能带来无比的快乐和幸福感，在这刹那之间，会把自己生育过程中的痛苦忘得干干净净，夫妻之间的感情在一般情况下也是比较深厚的，但是当一母亲在子女和丈夫之间只能选一的情况下，只会选择子女，其情之深可见，母亲用全身的营养滋养腹中的胎儿，出生后用乳汁喂养，不嫌脏、不怕累，把全部心血都倾注在子女的身上，自己硬肯挨饿受冻也不让子女挨饿受冻，疼爱子女，抚养保护子女，教育子女，为子女求生路。谋幸福，耿耿于怀，至到老死，爱心不变。有良心，有人性的人绝不会忘记自己的母亲的这种恩情。大乘佛法要求人们要从今生今世的慈母恩情想到万世、万万世慈母的恩情，当我们认识到每一个人，每一个生命都曾经是自己的慈母的时候，（因为不能排除这种可能性）能忍心看着她们吃苦受累吗？俗话说：「儿不嫌娘丑」，当我们认识到众生是自己的慈母的时候，还能斤斤计较世人的愚蠢、」自私等丑陋行为而疏远和憎恨他们吗？当我们看到自己的愚人慈母残遭各种不幸时，难道不值得痛哭流泪吗？当你

细细思考，认识到这个问题，就会爆发良知，产生对众生的爱和同情心，这种良知和爱心，同情心就是佛心的闪光。真正的成佛普度众生的菩提宝心就是在怜悯众生的悲心的基础上产生的。宗师说：「怜悯沦落此境的慈母众生，要发成佛度众的菩提心」。

那么如何发菩提心吗？发菩提心藏佛教有两种心传妙法。一种是妙传因果七法，一种是彼此交换。因果七法是：知母、知恩、报恩心、仁慈心、悲悯心、责任感、菩提心。观修此法时从知母做起，如前面讲的道理认识到众生是慈母，从慈母想到慈母的恩情，「知恩不报非人也，从知恩生报恩之心，在此基础上对众生建立真诚无私的爱心，从爱心生出深刻的悲悯同情心，从爱和同情心生救母重任，义不容辞，自己勇挑重担的使命感、责任感（旧称：「增上心」），有大悲心和责任感就会寻找救度众生的神通智慧和能力，就下定决心，立志成佛。——这就是妙传因果七法发心法。彼此交换法，就是把自己的一切幸福给予众生，把众生的一切痛苦不幸交换过来自己承受的慈悲发心。在观想过程中就像慈母愿意替爱子承受病疼灾难似的心情，把众生的痛苦灾难想成气，吸气时吸进自己的体内，叫自己受苦；把自己拥有的幸运、智慧、财气、心爱之物、健康之体想成气体，呼气时发射出去让众生受益。这种彼此交换苦乐的观想法，不但能使人入定，产生他心通的神通，而且通过观想别人的痛苦，产生和增强大悲心，生起菩提心。

通过以上两种观想修持法，在产生菩提愿心的基础上，按程序仪规发心受菩萨戒，修十善、六度，把愿心变成实践行为才算正式进入菩萨道。

《要义》第三段共有三个部分。

第一部分说明寻求智慧正见的重要性；第二部分阐述缘起性空正见的义理，第三部分是勉励修持之语。

第一部分正文「若无明见真理的智慧，虽具备出世心与菩提心，也斩不断生死轮回的祸根，因此要千方百计悟出缘起正见」这一偈说明寻求智慧正见时出世心和菩提心非常重要、绝不可缺少，但是如果得不到明见真理的智慧，虽然有了出世心和菩提心也无力解脱充满苦烦的生死轮回之束缚。要想求解脱就要寻求解脱之道。佛法虽有八万四千、解脱之道法只有一条，那就是智慧正见。因此，寻求解脱的人就要千方百计地寻求智慧正见。为什么说除了缘起正见就斩不断生死轮回的祸根？那么生死轮回的真正的祸根又是什么？这里还需要多说几句。生死轮回的祸根是一种特殊的「无明」。「无明」是「智慧」的对立面，是愚昧无知，看不清事物真相，笼罩在心灵上看不见光明的一种黑暗覆盖物。是一切生命失去自由，变得不幸，遭受种种苦厄的根源。所以宗师说：「无明是万恶之源」。但无明有种种，有原始的与生俱来的无明，也有受各种邪说和世俗虚妄偏见的影响形成的见惑无明，后者——获得见性无漏智就能被破除，前者是一种意识深层的顽固的障蔽，需要长期的艰苦的修炼才能逐步消除，而且光靠智慧还不行，还需要十般若行，回向等众多福德资粮的增援配合，方便智慧双管齐下，才能彻底破除。佛慧是宝剑，福德资粮是使用剑的臂力、剑术和深厚的运剑功力，如果没有高超的剑术功力，掌握利剑也无法战胜劲敌。由此我们就会懂得：不重视福德资粮、偏面庄张「见性成佛」之说的荒谬可笑。在诸无明中使生命堕入生死轮回之道的无明不是泛指的「无明」，而是被称做萨迦耶见的一种对「我」和「我的」的俱生（本能）执见（观念）。这种意识深层的「我」和「我的」的自执自私性是产生贪爱、厌恶等一切烦恼的根源，是生命堕落的祸根，要想解脱苦烦，超脱轮回，就要彻底斩断这个祸根。能对治这种无明病根的灵丹妙药是明见真理的智慧——缘起性空见。宗师特别提出「缘起正见」，是为了和小乘佛教分别部、经

部以及大乘教唯识家和自证家的各种空观相区别。因为在各种对「空」的认识和解释上，只有龙树、月称的缘起性空中观见最契合佛法深密般若终究义理。所以月称大师在《入中论》中说：「除龙村中观见、别无解脱之道」。那么什么是正见呢？正文第二段几偈主要阐述这个问题。

「要认识到世间和超世的一切事物；

出于因缘而丝毫不差之理；

同时，观念中的执著之物一个个消失，

便步入了诸佛欣慰的轨道。」

这一偈是说：要认识到无论是世间的或者超世的（佛道、智慧神通、佛菩萨等等）都是因缘规律形成的现象，而且这种因缘规律丝毫不差，无一例外，但就在认识到这因缘现象真实存在的同时，在观念中的把“因缘”这一种无自性假象当做真本性，反而使产生执著的着眼点立足点云消雾散，个个消失，荡然无物，就算认识进入了诸佛为之感到欣慰的正确轨道。这一偈从真俗二谛讲起。从俗谛意义讲因缘“实存不妄”，从真谛意义讲“自性本空”。道外之人认识不到「存在即因缘」之理，小乘之人，虽然认识到一切是因缘之理，却认识不到因缘就是空的道理而反生执著，大乘唯识家只懂得因缘之物的一部分空。即客观世界空而且把空理解为对因缘现象的否定，却留下了一个不空的尾巴，即主观意识存在，中观自证派虽然也认识到因缘的一面，却没有彻底地认识到性空之理，尚有“物自性”的执着。只有中观应成派才彻底地认识到“因缘实存不妄、物自性本空”，是一件事物的真假(俗谛)两个方面，这两个方面互为存在的前提和理由。正因为无自性，本性，才有因缘现象的存在；也正因为一切事物都是各种因缘合成之物，所以才无自性可言，当认识到因缘实有的同时认识到其性本空，当认识到物性本空的同时认识到空即是因缘，并非虚无，这才是“有非实有，空非实空”的中观之道。认识到有非实有，就不会因执有执实而生贪心造业，认识到空非实空就不至于否定善恶因果而堕落无救。因此中观大师寂天说：“见空有何用？见真才能得脱」。这「见真」指的就是排除有空二偏的中观见。

「众缘结合的现象实存不妄，

非缘合的独立自性空不可得——

二义若在观念中彼此对立，

尚未悟出佛陀正见的本义。」

——这一偈是说：如果把因缘现象的实存不妄和诸因缘之物的独立自性的空不可得，看做彼此对立的两个方面，或者两种性质，见物不见空，见空不见物——这个人还没有悟出佛陀的性空正见。

这里讲的性空的「性」是指一种不靠因缘，能独立存在，不依因缘条件而转变的、永恒不变的自性。实际上根本不存在这种非缘合的永恒不变的绝对自性，但在凡俗众生的意识中似乎一切事物都有作为这种事物的独立自性而产生执著，性空正见就是对治这种执著的。这里讲的因缘不仅仅是指生物和各种事物之间的因果关系。还包括大和小、长和短、有和无、时间和空间、常和无常之类

的相对关系，主从关系，整体和部分关系、名实关系，主客观关系等等。因缘结合指的就是各种事物的自身内部和各种事物之间的相生相依，相从相对、相附相连等各种关系。任何事物的存在都是这种关系中的存在。从这种关系中分离开来，便没有任何事物。因此说一切事物现象都是虚幻的假象，无任何独立自性。缘起性空就是这个意思。

缘起与性空是对同一个事物的两种观念。在分别智即俗智的范围内，这两种观念始终是对立的，见到一面就见不到另一面，通过思辩观想什么时候这两种观念的对立消失，到缘起就是空，空就是缘起，也就是色空不二、色即是空，空即是色，进一步悟出缘起之相是空，性空的对立面「实有」消失，性空本身也因失去自己的对立面而随之消失不见空与不空任何相，达到空也空，无相空，不可得空，才算进入中道。因此，宗师说：「什么时候有此无彼的对立消失，当看到缘合之物实有的同时，能悟出当体即空，执著无物，对正见的思辩才算圆满」。为什么这里要说「正见思辩的圆满」呢？因为通过理论的闻思所悟出的正见，也只能达到以抽象概念为特征的思辩性的理解，分别智范围的觉悟。绝对无法达到无分别现观智的直觉体验，要想超越抽象分别思维，进入无分别现观智的直觉体验状态，需要长期的如法观修，不能光靠对性空的理解。因为无戏论究竟并非抽象的语词所能表达清楚的东西。所以称做「不可思议」。

「以现象实有消除执实偏见，

以自性空无消除虚无偏见，

悟出缘起与性空互为因果

就不会堕入执空有二边的深渊。」

这一偈所说的消除「二边」之法是号称雪域「说空第一」的宗喀巴大师的独到的见解。过去所有的中观经论中都说：「以现象实有消除虚无偏见，以自性空无消除执实偏见，宗师以彻悟的智慧提出：「以现象实有消除执实偏见，以自性空无消除虚无偏见，这正是与见有而执其有，见空而执其空，误以缘起现象的实有为物本性实有，误以性空为空虚无物；名为消除二边而实际上仍落入「二边」的各家最大不同之处。宗师在《中观》二论中特别指出，要分清「二有」和「二无」的概念界限，「二有」是指俗谛现象的「假有」和「物本性的实有」；「二无」是指「自性空无」和虚无之「无」。「以现象实有消除执实偏见」就是承认缘起现象的假有而否定物本性实有。正因为缘起现象是假有。就不会以假当真，产生执有执实，堕入常边；以「自性空无消除虚无」，是肯定自性空无而排除空洞无物的虚的无空观。正因为性空非虚无，就不会以空否定缘起之事产生执空，堕入断边。「有而非实有，空而非虚空」。「空」的前提是缘起之物，是世俗意义上的「有」，与龟毛兔角之类的虚无之物毫无关系。因万事万物没有一成不变的独立自住，才有万事万物生成变化的可能性，因此这「有」是因空而有；因为「众缘和合」本身就是物无自性的表现，空不在物外，因有见「空」，因此，这「空」也是因有而空。有不碍空，空不毁有。空有为一体，一有俱有，一无俱无。这就是「缘起与性空互为因果的理由。」

佛说：「世人与我相争，我不与世人相争，因为世人认为有的我也承认其有，世人认为无有的我也承认其无有」。并且说：因缘所生便是无生，因其无可生的自性；因缘所生便谓空，知空理者为善士」，龙树大师在《中论》中说：「无非因缘的事物，因此也无不空之事物」，「性空缘起，中道为一义」。月称在《百论疏》中说：「我们所谓的空，并不是「寺中无僧」那样的空，是「绳盘上

无蛇那样的空」。所谓「物自性」就像把一盘草绳当做蛇，因而生畏一样纯属幻觉。喜饶嘉措大师曾经说过：「所谓物自性就像兔角，性空是说兔角之空，并不是说兔子空」。以上这些话就是「缘起性空」概念的最好的解释。通过以上解释对性空智慧的义理，也许理解了，但很可能对悟空理的实践作用，修炼作用不清楚，也许有人会想：这空与不空与人生有什么关系，与修炼有什么关系？这关系太大了，这是一个人如何看待自己，对待一切事物的立场观点和思想方法问题。解决人生问题，修炼佛道，若不解决这个思想意识深层的根本问题。一切等于徒劳。宗喀巴大师说：「佛法的核心是空理」，佛称「空王」。迷于此理者为凡人，悟此理者为圣人，彻悟此理者为佛陀（觉者）。把空慧称做「佛母」，意思就是说佛是从空慧中生出来的。一切善行若离开空慧，就如「盲人骑瞎马」，把空慧称为，法中之王法，「诸法之统帅」，「解脱之不二法门」、「佛心」、「真佛」等等，其重要性可见一斑。「定能生慧」，佛家无数禅门都为生慧服务。不可思议的无量神通都是无漏佛慧的效用，普度众生的大慈大悲心、菩提心行都贯通这个大智慧，都因这大智慧而变得神圣，变得有力，凡人因无这大智慧而变得俗气，变得愚昧，被紧紧捆绑在轮回的齿轮上。无力改变自己的命运。获得此大智慧，就可以获得自由，摆脱轮回的「地心引力」，飞向彼岸世界。请想一想这智慧重要不重要？这样说对做为佛法根本的智慧多么重要也许懂了。但这空慧在生活和修炼实践中如何起作用可能还不清楚，这是理论联系实际，联系思想认识的问题，非常重要，需要讲一讲。

讲空慧的最终目的是为了解决「人无我」和「法无我」的问题。什么叫「人无我」？什么叫「法无我」呢？要懂得「无我」，首先要知道什么是「我」。应成派中观鼻祖月称大师在《中论疏》中说：「我」指事物的不依赖其它事物的「自性」，任何事物都无这种自性，因此是「无我」。由此可以知道「无我」就是「无本性，无自性」。「人无我」主要是指自己，除了自己以外的他人和一切事物都属于「法无我」范畴。这「人无我」的「人」指的是人各自的观念中的「自我」观念。人的身体和感知功能都是「自我」的附属物。人的朴素的意识中从不把自己的身体当做自己，因此说「我的身体」如何如何，「我的思想感情」或者「我的感觉」如何如何。「我」和「我的」是不同的概念。这表明在人们的意识中还有个笼统的无法指出来的「我」，这个「我」是自我的主体，「我的一切」都从属于这个「我」，爱恨、利害，得失等都是从这个主体「自我」生发出来，以它为出发点。这种虚幻的，经不起分析考究的「自我意识」是自私意识的根源。人有了这自我自私意识，就产生爱恨、计较利害得失，使人们的心胸变得狭窄，目光变得短浅，品行变得恶劣，别说圣贤，就连世人中的高尚，伟大之士与卑劣小人的分界线也是有无自私。「无私地奉献」，「忘我的精神」，「舍己为人」，「毫不利己，专门利人」这类菩萨行，高尚行为产生于对待「自我」的态度上。佛和凡人在品德上的根本不同之处是：「佛为众生着想，人为自己着想」要想成佛，首先要破「我」破私。作无我之人。破不了自私自利的人。神通虽能呼风唤雨，上天入地也永远入不了佛门，脱离不了凡尘、这是佛法的一条颠簸不破的真理。

空慧象一面显微镜，在这面镜子底下一切事物的真实面貌会变得清晰，也象一个透视镜，如花似玉的皮肤后面能看到可怕的骷髅，在荣华富贵的背后能显出灰飞烟灭的残境。空慧又像一面过滤镜。一切五彩缤纷的虚色假相，可爱可憎的身影面孔，在它的面前会变得无形无色。如澄彻的万里晴空。

「无我」就不会产生因我生出的万般烦恼。「法无我」就是明见诸种事物包括他人。都属因缘的暂时联系。其性虚幻，无可爱、可憎、可取、可舍的固定品质，自己和身外之物的关系也属因缘的暂时联系，也没有固定的从属关系。悟出「诸法无我」就不会因物生贪，因贪求物，因求物不得

而生愤怒，因愤怒而又引起众多麻烦，造种种恶业。

壁画上的美人和金银珠宝，人看了不会产生贪爱之心，因为看的人知道那是假的是假色假相，假若把你生活中的意中人。金银财产都看成如画似的假色假相，还会同样起贪心吗？走路逢刮大风，把灰尘刮进眼睛，人也不会对风生气；假若有人把灰尘打在眼中。就会生气；同样的结果。为什么对风不生气。对人就生气呢？理由很简算，把风看做是「无心」的，把人看做是「有心」的。同样，如自然灾害造成伤亡事故。谁也不会对自然界生气，追求伤害责任，进行报复。如果人造成伤亡事故，就会产生仇恨。要进行报复。原因是自然灾害找不出事故的具体「责任者」对人为的伤害有具体的「责任者」。如果把眼中洒灰尘和别人对自己伤害也同样看成是因缘的巧合是无心无意的。就不会斤斤计较了。这所谓的「有心」、「无心」；「有具体责任者」和「无具体责任者」；就是人对事物所产生的看法上的区别。即「有心」执心。「有人」执人，无心无人便无所执，无所执也就无恨可生。

要懂得这个道理并不难，难就难在事事贯通，并用这个道理改变思想意识。解开思想上的一个个顽固的结子。

人的思想意识是受客观事物影响产生的，中观应成派极力批驳唯识论。月称在《入中论》中说：「如果没有客体，也就不存在主体意识」，寂天在《菩萨行论》中又说：「若无见之物（境），岂有能见之识？」意识既然是客观事物的反映，「空」的问题就要从客观上解决、缘起性空就是从一切事物上揭示空理。龙树《中论》中说「无一非缘合之物，故无一非空之物」。「诸法无我」就是从客观上解决空的问题，色、声、香、味、触一切都变成无可执著。无可贪恋的虚幻不实的影子。执著的主体意识就会无实可执，因执实所产生的虚幻意识，也就像断了电源的电视荧光屏那样，变得寂然无声无相无色。要彻悟「人无我」，首先必须悟「法无我」。其道理就在这里。

《般若部》讲了「十八种空」和「二十种空」，只是从不同角度。不同方面讲的。归根结底只有主观客观二种空，也就是「人自我空」和「诸法空」。这两种空在本质上无任何不同，只是空的对象上的区别。诸空归结到一句话就是「缘起性空」。缘起是性空之相。性空是缘起之性，或者说。从事相看是缘起。从理性看是性空。从缘起的实有看到缘起的性空，从缘起的性空悟出缘起本空。缘起既空，性空也因对立面消失而不复存在（性空也空），既无有相，也无空相，在定观中如虚空，无色无相，出定观中有色有相，在色相中见空如幻，空有不二。——这就是俗智理念所能达到的般若智慧的最高境界。从抽象概念上理解并不太难，但要上升为无分别现观直觉，那就需要特殊的艰苦的修炼，彻底改变智能类型，提高智力层次。所以宗师在讲了缘起性空义理之后，谆谆教诲大家，要勤奋修持。

「对佛道三根本重要义理，

要正确认识，全面领会；

并隐居静处，激发精进之力，

为实现终极目的进行修持刻不容缓」。

这一偈是结束语，其中讲了两个问题。

第一个问题是强调对前面所讲的佛道三根本要正确认识、全面领会。

第二个问题是强调修持。

佛道三根本是三乘佛法的总旨，是三士菩提道修法的重点和核心。虽然只有三法，却包括了世间和超世间道的一切善法。是显法菩提乘修持的根本，也是密法修持不可缺少的根本基础。离开这三根本的一切显法修持和福德善行都脱离不了世俗佛法的范畴；离开这三根本的一切密法修炼，都是「先天不足的婴儿」，是「沙丘上的建筑」，是「单翅鸟」的冲天欲望。所以，一切真正皈依佛道、远离邪道、魔道、而走正道的人都要重视三根本，如法修持三根本。通过正确的闻思修，正确认识三根本之义理，全面领会其精神。把三根本相互融会贯通，在思想上一贯彻。宗师强调「正确认识」是为了提醒防止世俗之见、邪教之见、小乘道之见、唯识之见、不了义之见、常见、断见、实有见、虚空见等等错误偏见的影响；强调「全面领会」是为了排除顾此失彼、「见木不见林」、「随心所欲」、「各取所需」、以偏概全等错误的思想方法。树立正见，启迪真慧。

在修炼方面主要提出了两点：一是隐居静处，一是激发精进之力。这两点至关重要。

隐居静处是为了修炼不受外界的干扰得到「三静」。因为修禅定要身心都要保持高度的安静，心识和五管之识要与外境色、声、香、味、触割断联系，向内收敛，不能散逸。「三静」即是身静，口静，心静。身静就是深居简出，与外界不接触，眼不见色，耳不闻声，不使身体的肌肉紧张疲劳，口静就是少说话和不说话。言多伤神，会增加思维的活动量，引起神经紧张，对入定不利。心静就是思想保持平静，就像千年古井，清澈见底，没有一丝波动，没有任何杂念的冲击。不追忆过去的「云烟」，不留意眼前的「飞絮」，不搜索将来的「落叶行踪」，寂寂然无任何反应。这样才能获得禅定的成就。在高度入静的状态下才能产生特殊的修慧。

要想修炼出成就，就需要长期的艰苦的修炼。至少没有十年八年的集中修炼是不行的，有的需要终身修炼。这就需要一种坚强的毅力和坚持到底的决心，所以宗师强调「激发精进之力」，正禅的修炼需要具备五力，即虔诚之信力、精进之力、持念之力（思想集中不乱）、定力，慧力，在这五力中的虔诚之力即坚定不移的信念，才能激发精进之力，有精进之力才能使意念保持稳定不乱，有念力才能使一心不乱，产生心神凝聚的定力，在定中才能产生特殊的智慧，有慧力才能破障断惑，证无上菩提。《入中论》中「一切功德依赖于精进」。在「五力」中精进之力非常重要，所以宗师教导要「激发精进之力」。

最后说：「为实现终极目的进行修持」。那么什么是佛道的终目的呢？是来世投生人天之道吗？不是，修人天之道是为了获得具足良缘的闻法，修道之身，积善之所，如现实的佛弟子，并非解脱，是为了往生净土吗？不是。往生净土并非成佛。净土佛国只是没有产生烦恼和造下堕业的条件，具有尘世无法相比的闻修佛法的条件，如此而已。是为了获得超人的神通功能吗？不是，魔鬼和邪教都有许多常人无法达到的神通魔力，但他们超不出三界，战胜不了无常死魔，不值得羡慕。是为了脱离轮回，获得无苦烦的寂静快乐吗？也不是。这一点，连缺乏大智，大悲大勇的声闻，缘觉阿罗汉都能做到，但那境界太低，并非具足大智大德佛种的终极目的。佛道的终极目标是以六道众生彻底脱苦的利众目的，和自身远离烦、知二障获得色法两种大自在佛身的利己目的的高度统一。简而言之就是，为普度众生，求得无上功德和智慧。

这是一个高不可攀，但有志者定能达到的神圣的目标，从迷雾见到一线光明的人应不失时机地

应朝着光明，义无反顾地前进。机不可失，时不再来，生命有限，时间有限，修炼之事刻不容缓。就像牢中死囚寻求越狱的心情一样，应有如火的烧身紧迫感。所以宗师从悲海慧天，向人们提醒，求脱之事，「刻不容缓」！

通过上面的解说，对佛法三根本义理，从概念上也许有了一个大致的了解。但要从其深度和广度进一步了解，光凭上面的这点知识还不够。还需要阅读《菩提道次第广论》，寂天大师《入菩萨行论》，月称《入中论》，弥勒《般若现现壮严论》，阿底夏《菩提道灯论》，等有关主要经论，这篇讲义，只是一个粗略的「交通图」。对阅读大部头经典没有时间，条件的人，读了这篇讲义，可以初步了解一些佛法正道，不至于受假冒佛法的欺骗而误入歧途。

《甘露心华〈道之三主要〉释义》(祈竹仁宝哲述)

甘露心华——菩提道次第论《道之三主要》释义

祈竹仁宝哲 述

编者的话

《道之三主要》是一部由至尊宗喀巴祖师亲著的菩提道次第论著，全文只有十四偈五百多字（注：汉译本为三百九十九字），但却已统摄了三藏一切佛法义理在内。

汉地的三宝弟子，因为本世纪初法尊法师、太虚大师及能海法师大力推弘的关系，对西藏之一代宗师宗喀巴祖师的巨著《菩提道次第广论》早已听闻，近年又因台湾日常法师的广泛弘传，有越来越多人开始学修这部大论。《道之三主要》正是《菩提道次第广论》的著造者依据同论之条理而造著的一部极略论作，极适合研学《广论》的人士加以修学；对未曾研学《广论》的人来说，本论亦是一本能令其了解三藏佛法之心髓的宝典。成佛之法门虽然有「八万四千」之多，但其中的最主要者不外乎出离心、菩提心及空性正见，而此三者正是本论所着重开示的。

《甘露心华》乃依据大藏寺法台祈竹仁宝哲在一九九五年于澳洲蓝山对西方僧尼所作之口述释义开示译成。法师开示内容直接依据《道之三主要》而作释义，并辅以历代诸家大师之观点，诚为堪能引导行者走完整个成佛之道的指引。

《道之三主要》乃宗喀巴大师为其心子雅弘竹巴所著造的，而雅弘竹巴正是祈竹仁宝哲所住持之大藏寺的创建方丈。在五百多年来，这座川北名刹正是由历代转世的祈竹大师与湛康大师（亦为大藏寺之法台）轮流护持的。据说，由宗喀巴大师亲书之《道之三主要》手稿本来亦存于大藏寺，后来却在政治变动中湮没了。此外，祈竹仁宝哲师承赤江仁宝哲，而赤江大师又正是雅弘竹巴祖师的转世——柏绷喀大师——之亲传心子。在历史上，曾为《道之三主要》作释义开示的大师多不胜数，被翻译成汉文的也有好几种，但因着上述的殊胜渊源，大藏寺法台祈竹仁宝哲的这本开示可说是具有特别意义的。

菩提道次第论《道之三主要》正文

敬礼诸至尊上师

佛陀至言心要义 是诸菩萨所赞道

欲求解脱之大路 我今随力而宣说

于三有乐不贪着 为暇满义而精进

志依佛陀所喜道 具法缘者净意听

无出离心无息灭 希求有海乐方法
由贪有乐缚众生 故先寻求出离心
暇满难得寿无常 修习能除此生欲
业果不虚轮回苦 思维能除后世欲
修己于轮回盛事 不生刹那之希望
昼夜唯求解脱心 起时是出离心生
出离若无菩提心 所持则亦不能成
无上菩提乐因故 智者应发菩提心
四瀑流冲难阻止 业力绳索紧密系
投入我执铁网孔 无明大暗所蒙蔽
无边有海生又生 常被三苦所迫害
成此境地之母等 情状思已发大心
不具通达实际慧 虽修出离善菩提
不能断除有根故 应勤通达缘起法
见世出世一切法 从因生果皆不虚
所执之境本无者 彼入佛陀所喜道
现相缘起不虚妄 性空不执二了解
何时见为相违者 尚未通达佛密意
不拘一面而同时 在见缘起不虚妄
即灭实执所执境 尔时见观察圆满
又由现相除有边 及由性空离无边
了知性空现因果 不为边执见所夺
如此三主道扼要 吾子如实通达时
当依静处起精进 为究竟事速修持

上面所说乃由多闻比丘吉祥罗笙竹巴为查柯弘布雅弘竹巴所作教诫。

《道之三主要》科判表（略）

从今天开始一连数晚，衲将会应求而依《道之三主要》作释义开示。一般来说，说法者应该具备一定的证量与德量，在戒学、定学及慧学方面都应有一定的资格。衲完全并无以上所述的资量，所以完全没有说法的资格，但衲的恩师及历代传承祖却是如佛陀一般的，他们的开示是清净无误的甘露，所以衲就尽力把恩师及传承祖师的开示为大家重复说一遍。衲虽然才疏学浅，但先师的法语却是完全正确的，衲的开示纯为复述先师的教诲，并不是个人有甚么学识值得去登座演说。

在正式说法前，说者及听者应分别在心中发起清净的说法或听法动机。说法者必须是以令听者得益的心态去讲说，而不是为了名气或弟子的供养；闻法者必须想着是为求成佛而来学习成佛之道，不应是为了看热闹或好奇心而来闻法；如果上述双方都能有正确的发心，这几座开示才有意义，双方才能真正得到利益。

《道之三主要》在传统上，是极为珍贵的教法及论著，因为它是十五世纪的一代宗师——宗喀巴祖师——所亲著的。这部短短几页的论著，已经涵摄了整个成佛之道的心要在内，亦即出离心、菩提心及正见三者。

这部短论分为七个部份；在序分内包括了礼赞、著者之发愿及策励听闻三部份；在正宗分内分为出离心、菩提心及正见这三个章题；结束分是策励闻者在学后精进修持。此外，在全论结尾有一段跋文。

序分开示

在传统上，佛法论著都是以礼赞句作为起首的，《道之三主要》当然亦不例外。在礼赞句随后的二偈，分别是著者之发愿及策励听闻，这八句加上起首的礼赞句，属于本论之序分部份。

礼赞

《道之三主要》全文之首句为礼赞句，即：敬礼诸至尊上师在造论之首先作礼赞，目的是为了去除著论之障碍及为求能圆满著成。宗喀巴大师在著造这部论时，以「诸至尊上师」为他礼赞的对像，这里所说的「诸至尊上师」，泛指广行派及深观派之历代传承祖师，但亦暗隐地特别指文殊师利大士，因为文殊乃宗喀巴大师能真实亲见的本尊，双方就如世间师徒一般的关系。

「至尊上师」之藏文为Jetsun Lama。Lama 这个字梵文Guru的藏译，La的意思是「上」，Ma的意思是「没有」；故此，Lama 就是「无上」之意。甚么人才堪称为「无上」、堪称为Lama 呢？只有完全舍弃自利之心，真正发起誓为其他众生福乐的人才堪称「无上」，所以只有真正证悟了菩提心的人才堪称为Lama。在现今，很多人把西藏的僧人全称为Lama，此已非此字之原意了。在定义上，只有已证菩提心者方能堪称Lama。

整个名词Jetsun Lama也可以以菩提道次第的三士道来释义：Je是指对世间俗乐没有执恋的人，亦即修持下士道的人；Tsun是指不再执恋轮回福报而追求解脱的人，这是与中士道呼应的；Lama是证悟了菩提心的人，呼应上士道的修持；整个名词表明了堪称「至尊上师」者必须具

足三士道的证悟。故此，这里表明了一位合格师长应具备之资格。

「敬礼诸至尊上师」这一句，以礼赞的形式出现在论首，意义是表明本论源自历代祖师及佛陀，亦表明了论中所开示之三个主题——出离心、菩提心及正见——之证悟必须依靠如法地依止明师方能获得。《道之三主要》中的礼赞句，其实是呼应《菩提道次第广论》中有关依止师长的全部教法，例如如何寻找明师、明师应具之师资、如何依止师长及依止师长之益处等等。

在世俗学问上，我们尚须择明师而依止而学，何况成佛大业呢？在历史上，单单靠自己看书而成佛者从未有过，在未来也绝对不会有。本师释迦牟尼如来，在示现成佛前之过往世中，亦曾遍礼明师，甚至牺牲身命为求一偈开示。在现在，一切为求成就佛境的菩萨亦如法地依师而学。在未来，我们若欲成佛或只是得到解脱，甚至只是要得到较低的成就，也一样要依止明师而学。当来下生的弥勒菩萨，头顶上有座小小的佛塔，这塔表义释迦牟尼，菩萨顶佩此塔正是表义他的师承源自释迦牟尼及表义敬师之道。因为一切成就乃依师而生出，如果没有师长，我们连佛的名字也许也不能听到，所以修持者必须寻找合格的师长而依止。

最理想的合格师长，是具备经续所述之所有资格的师长。为甚么我们要依止具有所有师资的明师呢？衲以一个例子解说：如果你要往某个地方，最理想的向导莫过于一位熟知全程的人。其他的响导若只熟知整条途径的某一段，当然对你也会有很大帮助，但就肯定比不上一位知全程的向导了。修持的人正在步上成佛之道，亦即「菩提道」，所以最理想的莫过于依止一位能够教授大、小二乘及显、密全道的明师了。依戒律方面说，戒学的师长必须具十五种德性。《现观庄严论》所述，授共通大乘教法者须具「明师十德」。依续部教法来说，授灌顶及密法者必须具有另外十种金刚上师之师资。故此，一位能够如法教授整个显密二乘及大小二乘道路的师长，就必须完全具备以上共三十五种资格。在现今末法时期，要寻得这样的明师，恐怕是不容易的了！如果我们归纳佛陀所开示的法，不外乎是三藏佛法，而三藏之中心即戒、定、慧这三种学处。所以，如果并未能寻得具足完美师资的师长，我们至少也要依止一位对上述三学处多少有证量的师长。正如在学习世俗学问上，我们要小心抉择老师，在成佛之大事上，我们更加需要审慎地观察一位长辈，必须在完全肯定他具备了我们所要求及经续上所述的师资后，我们才去依止。

一旦在决定依止后，便要视师为佛了。在《金刚手灌顶经》中说：「应见师德行，非挑师过失；见师德行者，能得诸成就；挑师过失者，悉地不能成。」此乃佛所亲说。

在寻得明师后，我们必须如法地依止，同时亦应思惟依师之益处及不依之过患等。有关这些教法，大家可以参阅《菩提道次第广论》及《掌中解脱论》等钜著，衲在此就不多说了（注：读者亦可参阅祈竹仁宝哲著作《心生欢喜》、《悉地本源》及《甘露法洋》等）。

在大部份情况下，著论者一般都以本尊等作为礼赞的对像。但在《道之三主要》中，宗喀巴大师以上师为礼赞对像，这是欲明显地提醒读者，出离心、菩提心及正见乃至一切佛法成就必须依赖如法地依止明师才能生起。把对上师之礼赞放在论首，是表明依止明师乃入修持成佛之道的第一步。

著者之发愿

文中的第一偈（四句）为宗喀巴大师造论之誓愿：

佛陀至言心要义 是诸菩萨所赞道

欲求解脱之大路 我今随力而宣说

「佛陀至言心要义」是指出离心、菩提心及正见三者，亦即论中的主题及成佛之道上的三个主要章目。本师释迦如来有八万四千法门。他是贤劫的第四佛，在释迦示现以前已曾有三位佛陀在人间世界开示佛法，他们亦各有八万四千法门。这些佛陀所开示的法门虽然如此之多，但其心要不外乎出离心、菩提心及正见三者，所以此三者之开示正是诸佛一切开示之精华心髓，犹如从如洋之多的牛奶中所提炼出的酥油一般。

因为三士道心要——出离心、菩提心及正见——乃诸佛所教之精华心要，而且是以无误及正确次第地排列出来的，令欲成佛的人可以轻易地通达佛授法要，故此这种教法乃「诸菩萨所赞道」。

修持的人，必须谨慎地决择所走的修行道路。如果在一开始走入歧途，最终绝不可能成就佛境或解脱境界，只徒然浪费了自己的一生。在世俗上，我们若欲到访某村，尚须先行确定面前之路是否方向正确，否则只会白走一趟。在修持上，若走错了路，则后果更加堪虞！我们不可以为所有修持都能引至佛境。世界上有很多很多称为「修持」的信仰及宗教，有些人甚至认为杀生祭神是成就的方法，这些正是欲证佛境的人要避免的歧途。这些方法，只会导引我们到达三恶道，断不可能带我们至佛境。即使被称为「佛法」的众多法门中，有一些也不见得见完全清净的无误之道。总之，凡是并不引至出离心、菩提心及正见者，就不会成佛之道。上述三者，是诸佛之心要教授，故此是「欲求解脱」者及欲求成佛者的「大路」。

最后一句「我今随力而宣说」有两种传承释义。「我」是著论者宗喀巴大师之自称。「随力而宣说」是指：「我当尽自己有限的所能地讲解」或「我尽管尝试讲解一下」之意，此乃宗喀巴大师自谦之词。另一种传承释义是：「随力而宣说」乃指大师尽力以最简略的篇幅，把整个成佛之道教授圆满的意思。

如果把全偈视为一体地释义，这四句是说：「诸佛所教的法门之心要精华，是所有菩萨所称赞及欲求能解脱者的唯一道路，让我尝试来讲说一下吧！」。此及著论者立誓发愿著造此论的誓句。

如果把以上四句分开地释义，则其中亦分别表义了道之三要：究竟出离心乃一切佛法之最基本心要，所以第一句「佛陀至言心要义」是指出离心；菩提心为成佛之基及大乘佛子所必须生起的中心证悟，所以「是诸菩萨所赞道」；因为成佛或解脱都必须证空，所以空性正见乃「欲求解脱之大路」。

策励听闻

于三有乐不贪着 为暇满义而精进

志依佛陀所喜道 具法缘者净意听

以上这四句为宗喀巴大师鼓励读者学习的语句。它的意思是：「如果你对轮回中的凡俗福乐并不执恋，愿意善用这个充满十八种有暇及圆满的身命而精进地走上令佛陀欢喜的道路，你便是有法缘的人，请你好好地听着我的解说！」

「具法缘音」泛指符合上述条件的人，在狭义上却指雅弘竹巴祖师，因为此论本来正是宗喀巴应他的请求而为他着造的。雅弘竹巴祖师是川北嘉绒地区的人，后赴拉萨等地区依随宗喀巴大师学法，成为了大师之「早期四弟子」之一。在后来，雅弘竹巴回到了他的家乡，发愿于川北广弘宗喀巴大师之教法，并建立了多间寺院，其中最大及最后的一座为衲所隶属的大藏寺。《道之三主要》是宗喀巴大师特别为这位心子所著造的论著。

为甚么宗喀巴大师鼓励「于三有乐不贪着」的人学习呢？因为修行的人必须离弃对世俗欲乐之执恋。不论发心是欲求解脱或欲达佛果，如果未对轮回福乐厌离，是不可能达到目标的。「三有乐」是指轮回三界六道内的福乐，这些福乐的本质只是痛苦，并不是恒久的真正福乐。

垃圾桶附近有许多苍蝇。它们是为何而来的呢？它们是被垃圾的气味吸引而来的。对你我来说，垃圾的臭味是令人掩鼻的，但苍蝇却视之天下美味，宁可冒险也要来享用这些发出臭气的垃圾，它们的一生就是这样地渡过的。在佛的眼中，我们何尝不是如此。世间上的欲乐，只不过是短暂的福报，并无实质可言，但我们却对它穷追不舍，乃至心中生起极为肮脏的意念及造出极肮脏的事。由这个角度去看，我们或许此苍蝇更糟！苍蝇所追求的只有一种执着，而且只以一种方法追求；我们却有无穷尽的执恋，更用五花八门的方法为达目的。

贪欲有多个种类，但可被归纳为五根对五境之执贪，它们正是令众生被缚于生死苦海中的五条枷锁。我们的眼根对外在的「色」生起乐、苦及不乐不苦的感受，以致欲看美丽的景物及厌恶丑陋的东西。我们喜听美妙的说话及声音，例如各种音乐等，正如印度的蛇被弄蛇者的笛声催眠一样。我们亦执恋他人的赞美及厌恶他人的批评。事实上，你是美是丑，并不由一句话而决定，但我们却会因为他人说一句：「你今天真美！」而乐上整天，这其实是十分无聊的。对鼻、舌及身之嗅觉、味觉及触觉，我们一样有执爱及厌离的反应，例如喜闻香气、欲得美食及想穿柔软华衣等。为着这些欲求及为了避免遇上所不欲的境物，我们便作种种不善业，所以就周而复始地受生受死，不断地体验着所造恶业之果报。

「对三有乐不贪着」是适合听闻《道之三主要》的「具法缘者」之首个条件，也就是说欲证出离心、菩提心及正见的人，先要放下对世俗福乐的贪欲。

「为暇满义而精进」是指要令宝贵的人身转生过得有意义。为何说人身是宝贵的呢？因为在六道轮回中，是极难得到人间的转生的，必须是在过往积聚清净的布施及持戒功德才能得获。我们现在的人道转生，乃过往世不断地布施及持戒之结果，绝对不易得来，要再得到多一次亦是并不容易的。要得到具足十八种有利于修行的「暇满」则更加难了，所以我们必须善用这个黄金机会，要想再得到多一次这些条件是几乎不可能的了。「暇满」是八种「有暇」及十种「圆满」的意思。

八种「有暇」是指：

- (一) 不生地狱中；
- (二) 不生饿鬼道中；
- (三) 不生畜牲道中；
- (四) 不生天界中；

- (五) 不生于边地；
- (六) 不生为愚痴；
- (七) 不具邪见；及
- (八) 佛已示现。

十种「圆满」为：

- (一) 生为人道；
- (二) 诸根具足；
- (三) 生于有佛法之地方；
- (四) 并未曾造五无间罪；
- (五) 具恒信念；
- (六) 佛已出世；
- (七) 佛已说法；
- (八) 法仍住世；
- (九) 仍有修持佛法者于世上；及
- (十) 有修持之各种顺缘。

以上这十八种条件，是最有利于修持佛境的，但要碰上它们却不容易。我们在六道苦海中，因着烦恼及业力而由一恶道转至另一恶道，双眼尤如被无明所盖，只偶尔一次因过往业力而遇上人身。佛法是视众生之因缘而在不同世界偶尔示现的，要碰上亦绝不轻易，必须有很大的因缘。要生为入身，又恰巧碰上生于有佛法之地区而得闻正法，又再具有一切修持的其他有利条件，是千载一遇之机会。佛经上有一个譬喻：在无边巨大的海洋上有一个小小的金环，它随浪飘荡不定。海底有一只盲眼海龟，它每一百年才浮上水面一次。如果这乌龟浮上来时，恰巧把头穿过了金环，这可能性有多大呢？这几乎是不可能的，而同时得遇人身、得闻佛法而又有诸修持条件，其希有性与这只盲龟恰巧碰到金环差不多。在这譬喻中，海洋表义六道生死，盲眼表义我们的无明，一百年一次浮上水面表义我们偶遇人身之希有，金环表义于各世界随众生因缘而偶尔才出现于世的佛法。所以，我们要知道现在我们的处境是过往辛苦经营而得的，不易再遇上，所以必须好好珍惜此「暇满」人身，令其有意义及为我们带来益处，否则只是白白浪费了这个难求再遇的良机。

这个暇满人生有何用处呢？它可以为我们带来任何世间与出世间之成就。如果你要成佛，以这个人身修持可以得成；如果你要解脱生死，也可以利用人身修持得成；如果你只想不堕三恶道，也可以依赖这个人身修得。最有意义者莫过于善用人身而修达佛境；次者，利用人身作解脱之修持亦是善用人身之定义；最低限度上，我们起码要在这宝贵而短暂的一生中作多少修持，令死亡时不生

悔，也令未来生能得一些起码的利益。如果连第三点也做不来，我们的「有暇」及「圆满」可说是白白浪费了，就如入宝山而空手回一般。这样的机会，不知要等多少万劫才可以再次遇上了。「为暇满义而精进」，是说善用此难得的人身及各种条件而精进于上述三种方面之一，例如用人生作成佛之修持等。如果得到了人身及各种「有暇」及「圆满」，却只把一生花在世俗的生活上，只是浪费了「暇满」之意义。

「佛陀所喜道」是指一切佛法之道路，狭义一点说的话，即指一切佛法之心要——出离心、菩提心及正见，为甚么这些是「佛陀所喜」的呢？因为诸佛乃依同一道路而达至佛果，诸菩萨依同一道路而正步向同一果境，而所有刚步上及将步上这同一条道路的众生，最终亦必定去到同一个目的地——佛境。此外，依卡登派耳传开示说，众生的心念恒常被贪、嗔、痴所充斥，其身、语、意所作皆为不善业，所以绝大部份时间是不令佛陀等欣慰的，但在众生偶尔作少许善业时，即使只少至在半分钟内生起了丁点的慈悲心，也令诸佛欢喜安慰。有很多人即使修持，却偏执佛法之一小部份，例如只修禅定或只修密咒等。如果有众生对整个成佛之道次第生信而奉行的话，是令诸佛生喜的，因为这才是正确的成佛之道路。偏执一部份法门而忽略整个道路的话，是不可能成佛的，所以亦不会令诸佛生喜。必须是致力于整个成佛之道次第，亦即致力于生起出离心、菩提心及正见，才能成佛，才能令诸佛生喜。

「净意听」这三个字说明学法者必须具备的态度，这些亦即《菩提道次第广论》中所述的「三器」及「六想」。这三个字呼应《广论》中的「如何听闻佛法」部份。

「三器」是指学法者必须专心地闻学佛法、在意念中记着开示而不忘失及以正确的听法态度闻学。「六想」是指要想自己是病者、佛法如妙药、说法者为医师、奉行所闻开示为服药、说法者如同如来及愿佛法能久住弘扬。这些是为令闻法能生起真正益处的态度。「净意听」这三个字正是开示学法的人，尤指欲学习《道之三主要》乃至整个成之道次第的人，在学习时必须具备的正确态度。

全偈的四句是说：「如果你愿放下对世俗的执恋，欲善用这难遇的人身及修持之良机，愿走上令佛陀生喜的成佛之道的話，你就具备了学习成佛之道的基本条件了。那么的话，请你以利于学习吸收的正确态度来听受成佛之道的开示吧！」。

偈中的四句亦可以另一种传承释义来解说：首句「于三有乐不贪着」是指出离心；第二句「为暇满义而精进」乃指欲求最上佛境之菩提心；「忘依佛陀所喜道」是指空性正见，因为空性正见乃诸佛之究竟教义；整个偈是说：「如果你对出离心、菩提心及正见有信心及兴趣的话，你就是适合修持成佛之道的人，请你以利于学习吸收的正确态度来听取成佛之道的开示吧！」。

以上已为序分的三小部份作释义，跟着下来是正宗分的开示。

甘露心华——菩提道次第论《道之三主要》释义——之一

正宗分开示

本论中之正宗分共有十一偈，分为有关出离心、有关菩提心及有关正见的三个小部份。

出离心开示

在这章题下，一共有三偈共十二句开示，分别为讲解出离心之重要性、如何修出离心及生起了出离心之准则。

出离心之重要性

有关这个环节，宗喀巴大师写了以下之偈句：

无出离心无息灭 希求有海乐方法

由贪有乐缚众生 故先寻求出离心

假设你是一个狱囚，如果你没有求获自由的心，自然不会致力于逃狱了。同样地，如果没有真正的出离心，便不会认真地修持以得解脱。大乘的修行人，虽然并不以个人的解脱为修持目标，但仍然是需要证悟出离心的。大乘的菩提心，必须建基于不忍见众生于六道中受苦之圆满悲心，但如果连自己都不对自己之苦怠到厌离，是不可能对众生苦生出悲心的，所以绝不可真的生起菩提心。所以，不论你是小乘或大乘，也不论你是要解脱或是欲求成就佛境，你都需要出离心。这里所说的出离心，并非指单单明白出离心之意义，而是指真正得取出离心之证悟。要明白出离心，很多人都可以做到；但要证悟圆满的出离心，则或许很多老行者都未敢自称已达到。所以衲要在此提醒一下：要修学道之三主要的章题或任何道次第上的章题，并非单只读一下就完成，必须致力于禅参其内容，至心中生出真的的觉受及达到证悟之准则方止，否则只是可说是明白了这部份之教法，并非得到了其证悟，因为你的心识并未与它融合为一。在有关出离心的第三偈，即「修已于轮回盛事....」等四句，述示了证悟了出离心之准则。如果你一天未能达到这个准则，便不能算是真正入了修持之门，所作之亦非清净之修持。

要知道出离心之重要性就必须了解一下轮回之苦处及解脱之利益。是甚么令我们困于生死轮回苦海之中呢？是业力及烦恼。我们正如一片落叶，被业力及烦恼之风吹来吹去，所以不能自主，只是无可奈何地任由风向把我们从一个恶道中抛至另一个恶道，毫无自主可言。

我们亦如蜘蛛网中的小昆虫，被紧密的蛛丝所缠住。这些「蛛丝」并非外来，它们正是自己的贪、嗔、痴等烦恼，令我们自己把自己绑住在六道之中。如果你不能看到这一点，反而安于在六道之中，就不可能看到真正的解脱。要得到解脱自在，虽然并不单靠出离心，但它必须先靠出离心推动。如果没有出离心，就不可能解脱生死，也不可能生菩提心，故此也不可能成佛而利益众生，只会永久地在六道中飘泊，而且绝大部份时间更是在三恶道中受着极大的痛苦。现在你虽生于人间，痛苦并不如三恶道中明显，但如果你不生起出离心而致力于解脱或成佛，就似是一个暂时被容许休息一下的狱囚自得其乐地不视囚狱为苦，在转眼间你又被捶打行刑了，到时才生起欲要逃狱的心就太迟了。

如果要成佛，你首先必须具备出离心；如果你只想解脱生死，你还是要具备出离心；如果没有出离心，则更不能真正受持具足戒，因为出离心乃受戒之基础。

这一偈的四句是说：「如果没有强烈的真正出离心，便不可能息灭希求轮回中之世俗福乐的心；所有众生正是因为对世俗福乐之贪爱，而被缚于六道中的。所以，若要得到自在或佛境，你就先要证悟出离心之觉受！」。这四句是指明出离心的愿望。偈文中第四句的「先」字表明了修持之次第，如果不知或不理会修持的先后次第，是不会达到成就的。

总括来说，我们应知道自己在轮回中的处境是苦，明白解脱及成佛的益处，从而生起希求达到出离心之证悟的强烈心愿。

在对出离心生起了希求之愿后，我们的下一步是要致力于培养出离心。在任何道次第的修持中，不同法门的修持先后正确次第是很重要的。

培养出离心的方法在下一偈中：

如何修出离心

在《菩提道次第广论》中，下士道的部份开示息灭对今生福乐之执恋之方法，在中士道中则开示如何息灭对未来生及整个轮回之福乐的执恋。这两点在《道之三主要》中，却是以一偈之形式连在一起讲授的。「暇满难得寿无常...」四句中的首二句是呼应下士道的发心及修持，尾二句呼应中士道的发心与修持。

暇满难得寿无常 修习能除此生欲

如上所说，这两句是相应《菩提道次第广论》中的下士道的，主要是教授离弃对今生欲乐之希求的方法。这两句的意思是说：「你应禅参你所具备的八种『有暇』及十种『圆满』，再要禅参生死无常的道理，这样便能息退对今生欲乐的希求了！」。要认真修行的人，必须先具备人身及暇满难遇之强烈觉受及生死无常之证悟，否则所修的法必定属于不清净的佛法修持，这里所说的「禅参」，不是指单单领会明白，而指不断于心中熟习禅思，至令其与心念融合为一体。单单要领会其中意思，一点也不难；若要令其与心合一而念念不忘，则非恒常的串习不能成。

有关「有暇」及「圆满」，我们刚才已说了一遍，现在说一下如何在念中禅参它们的希有难遇。

我们要在念中思惟：「如果我生于地狱中，便会日夜受着不可忍受之极大痛苦，片刻不得休息。在人间，即使我只被针刺了一下，亦已痛不欲生，只会念痛苦而把修持抛诸脑后，何况在地狱中呢？如果我生于地狱，肯定不会修持佛法，只会在受着无比及无休止的痛苦。但因着过往的善因，我现在并不在地狱中，这是何等的大幸！」。大家不要只限于听一遍这些内容。这些内容谁都懂，但却不多人有所觉受！必须好好地去做在念中禅思至生起觉受方会有用！我们大家都想成为「上根」，大家都只要修本尊观，但事实上修观自己是地狱道的众生或许更有益处！如果缺乏道之三主要，单单观自身为本尊及身处净土，又有何用处呢？反过来说，如果好好地观身处地狱及其他恶道中，若修至生起觉受，肯定会怕因果及三恶道，这自然会成为清净而努力地修持之原动力，而且更是极为有力的推动。

我们再要禅思：「在饿鬼道中，点滴饮食皆不能得，即使见到食物，也因一己业力而不得进食，这样的痛苦要忍忍受很多劫之长时间。现在生于人间的我，即使一天不食也不能忍受，在饥渴时更从不会思念修持佛法。如果我生于饿鬼道中，肯定是更加不可能修持佛法的了，只会日夜在疯狂寻找饮食。我现在生而为人，是由于过往的善因，这是何其大幸！」。大家如果禁食一两天，便会领会饥渴之痛苦，但这与饿鬼道的痛苦是完全及不上的。事实上，有些鬼道众生并不是饥渴的，而且还有些财力及神通，但一般的绝大部份饿鬼道众生是如上述般悲惨的。

有关畜牲道，我们禅参：「畜牲连一句咒语也不明白，连最小的善行也不会作，如何会有得脱恶道的机会呢？可幸我因过往业力而并不身处畜牲道中！」。

有关以上三恶道，大家不是以看另一个众生的角度去研究，要的确在心中观想自己便是在体验它们的处境，否则你的禅参是没有效用的。

天界的众生福乐极大，并没有明显的痛苦，但却没有修持佛法的机会，又因福乐极大而不易生出离心及悲心等，所以其道并不利于修行。以世俗福乐的角度说，天界众生比人间众生更为享受；但由修持的角度看，人间远比天界更为利于修持及成就，所以我们并不发愿生于天界。大家都读过《般若心经》，经里面提及一位名叫「舍利子」的圣者，他是佛陀的一位大弟子。舍利子有一个俗家弟子，这弟子对佛法及对其师父舍利子是极为尊敬的。这弟子位高权重，出入都坐在大象上，但若在路上碰到他的师父，他却会不顾仪态地连跌带滚地马上下地顶礼，所以大家都说他的敬师及敬法态度是最上乘的。在他死后，他生于三十三天中，舍利子便以神通往天界找他，本想为他开示佛法的。但天界的欲乐实在太大了，这个弟子见到了他曾至为敬重的恩师时，只在一刹那间停止享乐，向恩师举起一个指头致敬，然后便又专注于正在享受的玩乐中了。这样的一个好弟子，在生于天界后却变得如此不堪，如果是你我一辈子，则更加不可能面对这些天界欲乐而仍能记得修持了。即使若有天界众生有少许修持的心，他们仍不易真正精进修持，因为他们缺乏了修持的推动力——出离心。要生出离心，必须先得见苦而生厌，但天界众生并不见苦，所以不易生出厌离轮回的心。在他们见到苦时，也已太迟了。由于天界转生耗尽了福报及过往善因，绝大部份的天界众生在命终后都直下三恶道中，久久不得生于善道。以上乃欲界天的情况。在无色界天中，则更加不利于修持。在众生生于无色界天时，他们在受生时生起一念：「现在我生于无色界天中。」，在福报尽时，他们又生一念：「现在我跌出无色界天了。」，在此二念之间的无量劫中，他们是不起一念地住于定中的。很多外道所修禅定，便是生于无色界天的因，仅此而已！但他们却以为这种禅乐定境是最高境界，以为这就是恒久的解脱无苦之境。在达到目的后，这些外道修定者就以为已达最究竟的境界，在住定无量劫后，在福报用尽而离开无色界定的一刹，他们会心生怨恨，认为「解脱」是假的，误以为世上根本没有「解脱」这一回事，然后便生于三恶道中去了。因于曾在无量劫中住于定中，更因临转生前的生起「解脱为假说」之邪见，他们会在无量生中生为愚痴。所以，生于无色界天的众生亦无修持之机会，而且未来生多是悲惨的。偶尔会有诸佛以神通力化出天乐等，令他们出定而为他们说法，除了这些特殊情况外，他们并无修持或学法之机会。我们要心想：「可幸地，我因着过往善因之力，现在并非生于天界。」。

即使生于人间，若我们生在原始的地方，则只会懂得维生，哪里会有修学佛法的机会呢？所以我们要禅思：「可幸地我因过往的善因之力，现在并非生于边地。」。

即使生于人间，若我们有眼盲、耳聋等缺陷，则仍然是不可能修学佛法的，所以我们又参想：「可幸地我因过往善因，现在并非如此！」。

有些人是天生具有邪见的，这是因为过往的不善业所致。他们不易生出对因果、三宝等的敬信心。我们参思：「可幸地我并非生为邪见的人！」。

即使具备了上述七种「有暇」，但若未值佛陀示现于世，则仍然不会遇上佛法。我们现已遇上佛法，所以才有修持之机会，所以也要思惟：「能遇上佛出生于世，是何其大幸呢！」。

以上为思惟禅参八种「有暇」之方法，现在讲述如何思惟十种「圆满」：

如果没有人身，我们不可能作修持，所以我们先要禅思生为人身的可贵性。有关这一种圆满，事实上在八「有暇」中已同时涵括了。

我们再想，若得人身而没有智力，则亦不能修持，所以具有智力是十分可贵的修持条件。

即使生于人间又具有智力，但若并不生于有佛法的地方，则仍是不可能修持，所以我们要庆幸能生于有佛法之地方。所谓「有佛法的地方」，是指有四众弟子之国土，它有一定的定义。

我们也要禅思自己未曾作五无间罪之可幸，否则就不易修持了。曾自作或叫他人作五无间罪的人，是很难得到佛法上的成就的，因为其罪业力实在太重了。「五无间罪」是指杀父、杀母、杀阿罗汉、出佛身血及破和合僧，衲估计大家恐怕未至于在此生中曾造下这些极重罪业吧？

我们又要禅思自己现在对佛法生信之可幸。如果并未对佛法生信，是不可能修持的。有关这一个「圆满」，有些论著认为是狭义地指对戒律生信，但一般上这是指对整个三藏佛法生起信心。

第六点是要参思我们幸而生于佛已出世之时代。诸佛是恒常存在的，但因着众生各别之因缘，佛会示现出世及入灭的情况。严格地说，我们并不完全具有这一种「圆满」，但世上仍有很多明师住世，所以我们尚可说是近乎具备了「佛已出世」之「圆满」。

第七是禅参思惟遇上了佛已说法的时代之可幸。大家不要以为所有示现的佛都会说法，这可是要看当时众生之因缘的，但我们世界中的释迦如来在二千多年前已说法。虽然我们未真正遇上佛陀说法之年代，但我们有师长的开示，所以勉强地也可算是具有这一种「圆满」。

第八种「圆满」是「法乃住世」，这是指世上仍有佛法正弘扬。单只有佛经或有人说法，并不就是「法仍住世」的定义。必须是清净、无变质及完整的教法及证法仍然弘扬，才可算是符合了「法仍住世」的定义。我们要思惟自己遇上了这一种「圆满」的希有及可幸，这并非指在意念中想一想而止，必须禅参至心中的确生起庆幸自己遇上了如此希有的机缘才可说是「如法」。

第九「圆满」是值遇世上仍有修持佛法的人之机遇，这是指仍然有人靠修持佛法得成就之意。这些行者是我们榜样，如果他们能做到的事，我们必定也做得来。所以，有这些榜样是修持的人的一个好助缘，我们要思惟自己可幸地生于世上仍有依法修持而得成就之例子的年代。

最后，我们在念中思惟：「我生于世上仍有慈心的人，否则修行人就难以得到修持之助缘了，我是何等的幸运呢！」。这里所说的「慈心的人」，是指施主及任何支持我们修持的人，例如在泰国等地，俗家人每天为僧人备饭，令僧人可以专注于修持生活。如果世上没有这些善人，修行人的日常生活就要位去一定时间了，所以他们是修行人的顺缘，尤其是出家人的修持缘条件。我们要思惟自己生逢世上仍有这些善人的存在之可幸性。

以上所说的八「有暇」及十「圆满」，严格地依定义去说的话，我们其实并不完全具足，但也可说是几乎具足的。在这里（注：法师开示时身在澳洲，当时说法之对像主要为西方僧侣），其实并不可说是「中土」（即「有佛法之地方」）。单单有几个和尚和几间小寺院，并不足以符合「中土」的严格定义。但基本上，大部份的「有暇」及「圆满」我们是具备的。在禅参时，我们必须真

的去在心内深深思惟这些章题，而不是单单止于明白这些内容。如果心中对「有暇」及「圆满」并未生出珍惜难遇之觉受，单单会背诵它们是毫无意义的。

如果我对「暇满」人身的难求生出觉受，便会懂得要善用它。我们还要细思：「怎样才能得到这些条件呢？我们必须做圆满的布施及持戒修行，再配合极强烈的愿力，才能得到这十八种条件。这些因是不容易修成的，所以我现在的有利条件并不是易得的。」，如上述地由其因而禅参其难得，从而生起珍惜之心。再由譬喻去细思其希有：「瞎眼的龟在一百年一次的浮上海面时，恰巧碰到在无边海洋上飘浮的金环，这是何等小的渺茫机会！如果想再过一次，是绝对不可能的！但我现在具有的修行条件，却是比这种机会更加难求！」，从而培养珍惜「暇满」人身心。最后，还要禅思：「六道之中，生于三恶道的众生多，生善道的少，生于人界的则更少。在人间，能遇佛法及有齐十八种条件的人是更少的。」。总而言之，我们必须详参十八种因缘之可贵之处，并由其成因难作、其本质为希有及其希有性之譬喻，达至对其珍惜之觉受。

我们在过往生中，不知花了多少心血去制造善因，才能令我们今天得到「暇满」人身。如果我们现在却不善用它，就似是辛苦赚来的钱现在却白白花费，日后若要再做生意时就没有资本了！思惟「暇满」是对治懒散的良法。只要真的生出觉受，自然便不敢浪费人生于世俗的事业上，所以它是一个很有推动力量的法门。在成佛之道路上，除了先要依止明师之外，禅参「暇满」是修持的首步。如果没有对「暇满」生起觉受，就没有甚么修持可言了。

在对「暇满」生起觉受后，我们应进而禅参「死无常」的教法。世上的人都不喜欢谈及死亡，为甚么修行人要念死呢？因为它是极有力量的，能够令行者真正入于修行之门及推动我们修持至最终成佛。

我们现在已知道了「暇满」人身之难求及其益处了，所以生起了欲善用人身的愿望，但却未必会迫切地急欲修持。但这个人不是恒久的，这个美好的修持良机随时都可以失去，谁知道自己明天是在人间还是已转入地狱呢？如果你对「死无常」没有生出真的觉受，你根本不会真真正正地念及修行；即使你念及修行，却不会付诸实行；即使你尝试付诸实行，却不会有纯真的修行心；就算你也有纯真的修行心，却不会痛下苦功地认真决绝地修持。再者，如果你不念及死亡，所做的事就必定是与世俗的欲望有关，在最终死亡之际，你会追悔莫及。反过来说，如果你能常念死亡，你自然会致力于修持，烦恼自然会消退。「念死」对初修的人是一种很有力的带动，对正在修持的人是一种推动，对快要成就人来说则是一种策励，所以它是一个对修持始、中及后期都一样重要的念头。佛经中有云：「兽的足印中以象印为最大；证悟之中以『死无常』之证悟为最有力量！」。如果你念念不忘「无常」，又怎会再拖延修持呢？如果你念念不忘「无常」，又怎会再费心于世俗琐事呢？你只会自然地精进于修持，连一秒钟也不会放过！由此可见，「念死」是极有力的修持动力。有些弟子误以为「念死」是消极的，这只是一种误见。「念死」不但不消极，反而是令我们积极地善用余生的最佳推动！「念死」并非为了令自己畏惧，而是为了要生起痛下苦功，不再拖延的决心及恒常的修持动力。

单单知道自己最终会死亡，并不是「念死」。「念死」是指透过禅参「死无常」而生起对它的觉受，令致自己无时无刻如同心中有一声音在提醒：「你随时都可能失去这个『暇满』人身，一失去了最不可能修持，你要赶紧用功呀！时间无多了！」。

怎样生起「死无常」的觉受呢？我们必须采用「三根九支」的「念死」法门，以令生出「三决

定」。

我们先参思第一根，即「死亡是必定会来临的」。有些人或许会奇怪，这一点连三岁小孩也知道，为甚么还需要去禅参呢？三岁小童的确也懂这个道理，但却没有这种觉受，所以世俗上的人都忙碌终生，仿佛自己是会永生不死似的。

（一）我们先想想，不论你如何逃避，不论你身体如何健康，死神最终必定会来临。世上的帝王，乃至佛法上的大师，有谁能逃避死神呢？

（二）自出娘胎以来，我们其实是正在一步一步地走向死期，犹如一只被牵往屠场的山羊。时间是不会停下来的，我们的寿元现在就正在一秒一秒地减少，每一呼吸都等于又向死亡迈进了一步。

（三）假设你有六十岁寿元，一生中的三份之一是孩提，并不会想及修行；中间的二十年要忙于生计及维持家庭，所以又不会有空修持；最后的二十年你已经年老，想精进地修持也未必应付得来。再由另一种方法计算：一生中的三份之一用作睡眠，其余时间还要上班、食饭、聊天及如厕、你剩下多少时间修持呢？如果比较今生及未来生，今生只是几十年的时间，未来生却是无穷无尽的，你想何者比较重要呢？明显地应该是暂时放下眼前的几十年之安乐，致力于所有未来世之福乐，但你却没有多少时间去做这样的事！如果要先忙世俗的事，慢慢才去修持佛法，这是不实际的。世俗的事，只要你仍有一息，就永不会休止。纳有一位徒弟已经八十岁了，他还在说：「让我先把这最后一单生意做完，然后我就会退休！」。衲见过很多有计划修持的人，他们都常常在说：「等我忙完后就会好好修持！」，这些人大多还没有等到「忙完」的一天就死了！如果你真正有心修持，必须马上就开始，能多少就修多少，就像是与死神竞赛斗快一样。

透过禅参以上的三支，我们修至生起「我的确会迟早面对死亡」的觉受，这不是说领会其道理即止，必须在心中的确生起震撼才有意义。

然后我们参思第二根，即「死期是不定的」。

（一）我们如果能够断定死期，尚可以计划一下，先做好世俗的事，然后才慢慢修持。但死期却是不定的，没有人能预知死期。很多比你年青的人早已死了。在医院，每天都有年青人死去，他们在昨天还是与你一样的满胸壮志，准备做这个做那个事，今天却已不在人世了。有些人在烧饭期间死去，连一顿饭的时间也没有！有些人在床上计划着未来的二十年，第二天却没有醒过来，就这样死去了。一百个死去的人中，有多少是准备好了的？我们今天有缘坐在一起，在两年后的今天，或许就有些人已不在人世了，是你先去还是衲先去呢？这谁能预知呢！

（二）利于我们继续活着的顺缘并不多，但有可能致死的因素就比比皆是。任何一种小病都可以致命，乃至外在的天灾人祸无一不能轻易地取去我们的生命。

（三）我们甚至可能在碰上最微的病痛或意外时死去，或许是一口气转不过来就马上命亡，因为我们的肉身是脆弱的，就好比大海上的一个微不足道之水泡沫一般。

透过禅参以上三支，我们会生起第二种觉受，即「我必须马上就修持，抓紧时间！」，就像是你明知有人会来杀害你，但你不知道杀手何时会来，你自然会抓紧时间把最重要的事马上尽力办一

样的道理。如果能生起这种觉受，一切世俗琐事都会变得微不足道，你自然会精进于佛法修持。我们常常都在想：「明天开始我会好好修行。」然后就一天复一天地拖延。事实上，我们根本不知道会先遇上「明天」还是「死神」，在「明天」未到以前，或许我们已遇上了死亡。

最后，我们禅参「死时除佛法外无一可以有助于自己」，这是第三根。

（一）我们穷一生去积集财产，但在死时，这些对我们有甚么作用呢？在命终时，甚么也带不走。即使你现在有吃不完的谷粮，在下一生若投入饿鬼道中，还不是滴水不能得？即使你成为世上最有权富的君皇，在命终时，最大的财富及名利也帮不上忙，随着你上路的只有业力。

（二）即使你现在有很多亲友，他们亦帮不上忙。在最后关头，你能依靠的只有你自己的修持。

（三）我们穷一生悉心照料自己的肉身，对它作最佳的保护，但在最后关头，它是否能帮助我们呢？在命终时，连我们珍爱的身体也要放下，上路的只有自己的心及所伴随的业力。

我们必须致力于禅参以上三支，直至生起觉受：「我在世上的几十年只不过如浮云，随时可能消散，这不过是一个中途站，还有很长的旅程在前面，我必须好好准备上路的行装及盘川！」。

除以上的「三根九支」禅参外，我们亦可禅思死亡及中阴的细节，例如参考柏绷喀大师所著之《心匙—策励痛念生死无常歌》（注：载于法师著作《生死自在》一书中）等。我们透过这样地「念死」，要修至对死亡念念不忘，把它化为精进修持不执现世欲乐之策励。如果我们能好好地「念死」，自然会在日常生活中得到很多开示，例如花开花落、日出日落等无一不是对我们修持的策励，无一不在提醒我们生死无常的道理。

「念死」是一种最有力的禅参。衲建议你们每天在早上至少想一想「无常」，临睡也如此。卡当派祖师云：「早不念死，早上就浪费了；午不念死，下午就浪费了；晚不念死，晚上就浪费了；一天不念死，那一天就没有真正的修持可言！」

如果没「有暇满」及「死无常」的觉受，我们任何的修持都肯定不会是清净的，很多人修持佛法，为的是求财、求寿、求名、求利。佛法中当然也有这些法门，但如果只修持这些，则完全谈不上依随佛陀的道路了。佛陀在位居太子时，早已拥有这一切，亦看透了这一切并无实质。作为俗家弟子，大家至少要一边修持出离心一边忙于世俗上之事。作为出家众或欲真真正正地依随佛陀足迹的人，则必须好好思及「暇满」及「无常」，这样才会断除对现世欲乐之希求，真真正正地入于清净的修持。只要我们一天未痛切对现世欲乐之希求执爱，就一天不可算入真正修行之伍。即使你天天打坐，甚至讲经说法而引导成千上万的人依止三宝，如果你未有「暇满」及「死无常」的觉受，你所做的不过是世间八法而已，并非完全清净之修持。只要你仍有对现世的一丝欲求，就不可能完全真正地入于清净修持。修持净土的人，如果单单发愿及念佛，心中卻无对世间的出离心，就如一只双爪被缚着的小鸟，怎么飞也飞不到净土。所以，「暇满」及「死无常」之觉受是真正的修持的门槛，生起了它们才可说真正走上了修持之路。如果没有这些证悟，不论作甚么修持，亦只不过是修持之门外徘徊张望而已。以上所说的是对今生福乐出离之方法。今天有几位洋弟子准备受戒剃度，所以衲亦想再谈一下卡登派的十秘财开示。这十秘财对俗家人或一般的三宝弟子来说，未必能做得到。但对出家人及真正一心修持的行者而言，它们是最有力及最殊胜的十种财富。大部份俗家

人，乃至很多僧尼都未必能具备这十种秘财，但能具者必定能成大器，所以今天大家能听一下这些开示也是很好的。

我们修行的人，必须致力于得到十秘财，这样才能坚决地修持佛法，不受世间八法所染污。「十秘财」是卡登派的教法，其目的是令行者舍弃现世安乐，它包括了「四依止」、「三金刚」及「出、入、得三事」。「四依止」是：心极法依止、法极穷依止、穷极死依止及死极荒沟依止。「心极法依止」是把心转向正法，行者要思惟「暇满」及「死无常」，并想着在死时除佛法外一切并无帮助，故此而生一心依止正法的决心。「法极穷依止」是指即使因为修行而要沦为乞丐，亦在所不惜。行者必须培养这样的决心。「穷极死依止」是指为了修持，即使要牺牲身命亦在所不计，决断地只一心修持而不理会世间福乐。这是第二点要培养及禅修的态。「死极荒沟依止」是指为了修持，即使面对死后就像荒山中的野狗死时一般地无尊严的情况，我们仍一心修持，绝不有一丝为其他顾虑的心。「三金刚」是：事前无牵累金刚、事后无愧金刚及同行智慧金刚。在这里，「金刚」一词乃指坚固不能摧的决心。在我们发心放下一切而入于修持时，亲友必会不般悲伤地阻挠，但我们必须坚决地走上修持之路，这种毅然的决心是「事前无牵累金刚」。在我们修行时，可能会被世人视为穷僧人或者是流浪的乞丐（注：法师指过着流浪生活的云游僧及瑜伽士等），甚至会百般厌恶我们，但我们都不理会世间的谩骂或讥讽，这就是「事后无愧悔金刚」我们要想着：「我的目标是要成佛，并不是要得到世俗上之面子。不理他们怎么说或怎么对我，都是没有分别的。」。「同行智慧金刚」是指决绝地厌离俗世贪乐，坚决地修持之意。「出、入、得三事」是指为着修持而变得与世俗的人格格不入——「出于人群」、甚至像野狗般无衣无食——「入于狗伍」及一切舍弃俗务而为求成佛——「得到圣位」。

在西方，很多洋僧尼连穿上僧衣在市集上走动也不敢，觉得被人以奇怪的眼光看着很不是味道。为甚么他们连这最基本的僧戒亦做不到呢？正因为他们的心仍有我见，仍被世间八法所染，所以才会介怀他人的奇异目光。如果具足十秘财，不要说被他人讥笑，即使为了坚持修行及僧戒及被人打死，行者也不会动摇修持的心。在西藏及亚洲，人们都习惯见到僧尼，所以并无甚么大问题存在。在西方，不少人对僧尼投以厌恶或奇异的目光，有很多洋僧尼就因此不敢穿着袈裟，甚至于因此而还俗。衲在西方生活了许多年了，却从未因他人的态度而改穿俗家人的服装。有一次，衲去到全澳洲治安最差的地区，那里有着很多歧视黄种人的份子，还有一批穿皮衣、半个头剃光了、半边头却似是鸡冠、鼻上穿上鼻环的街头青年，他们手拿着刀子看着衲，衲也忍不住好奇地看着他们的头，大概大家都认为对方是奇装异服吧！结果大家都笑起来了，最后他们中有好几个还成为了衲的朋友。如果能在心中生出这十秘财，行者是迟早能成就的。西藏有一位称为「密勒日巴」的大师，他正是舍弃现世福乐的一个典范。大师于年青时曾作大恶业行，后生起了出离心，毕生在山洞中苦修，长年吃的只是荨麻草，以致身体变成草绿色，最后大师得到了即身成佛之大成就。大师在快将成就时，有一位商人遇上了身泛绿色的大师，还以为大师是鬼魔！这位商人见到大师衣不蔽体，又没有粮食，所以对大师十分同情，但大师却反而认为商人才是可怜的一方！大师的生活正是「出于人群」、「入于狗伍」及「得到圣位」之写照。

业果不虚轮回苦 思维能除后世欲

以上二句是相应《菩提道次第广论》中的中士道之教法。下士道主要是开示舍离今生欲乐之方法，中士道则教示舍离未来生及轮回之方法。

这两句的意思是「藉着思惟因果业之定律及生死轮回之苦，行者便能培养出舍离轮回之决心。」换句话说，在参修完「暇满」及「死无常」后，我们必须禅参「因果」及「轮回之苦」，以培养真正的出离心。

因果教法是一个极为广大的范畴，我们今天只能略为浅述一下而已，大家可以在日后再参阅《菩提道次第广论》（注：法师著有《甘露法洋—菩提道次第释义》一书）及有关「四圣谛」及「十二因缘」之教法。我们必须透过思惟因果而会对其生信，并调整自己之身、语、意行为。思惟因果可以依四种方面去参想：

（一）业力决定——此即是说有因必定有果。如果你种下了橙的种子，便会长生橙的果实，断不可能生出一个梨。同样地，善的业因不可能生长不善之苦果，苦的因并不可能长生福乐之果。这就是「业力决定」之意思。如果你已种了辣椒的种子，纵管你在它的周围种遍甜菜的种子，最后的收成仍会是辣椒，这辣椒决定不会因你另种甜菜而改变辣性。我们在无始以往轮回以来，已种下不能计量之业因，即使自今晨起床以来，我们亦已种下数不清的业因，每一个业因都终将结果，这是不能避免或改变的。每一次你生起嗔心，每一次你生起妒忌心，都是种了一个一个的苦因，它们终将结为苦果。我们当然也种了一些善因，但它们却是寥寥可数的。在种下苦因以后，即使我们另作一些新的善因，亦不能会免受苦果。善因会另行令我们得受乐果，并不会改变已作之苦因，这就正如种甜菜不会改变辣椒的辣性一样。

（二）业增长广大——这是说业力会迅速地变大，一个小小的苦因会带来未来极大的苦报。如困你杀死了一只蚂蚁，又不会「四力」忏净，这小小的苦因在几十天后就变成杀害一个人之恶业力。所以，我们必须戒除了至最微小的恶业，并要修集乃至最微不足道的善业。如果你每天都以利益众生之心去喂半匙糖粉予蚂蚁的话，这看来只是一件小事，却可以带来无量的善果。

（三）所未作业不会遇——在大型的战争中或天灾人祸中，有些人却大难不死，在不可能幸免的情况下活过来了，这是因为他们在当时并没有因此致死之业因。有些人把这些情形视为「运气」，其实这正是业力之定律，未作业因不可能带来业果。

（四）已作之业不失坏——不论隔了多久，不论你逃至多远，已作之业因始终会成果，即使死亡亦不是一种逃避，你在未来生必定会受到所作之业的果报。

透过参思上之四点及十白业、十黑业及业力轻重与先后报之教法，我们自然会对因果业力之教法生出敬信，并懂得何者应舍，何者应作等。

至于轮回之苦，应由六道共通之苦及六道各别之苦这两方面去禅参。

在禅参六道共通之苦时，我们应细心思惟轮回中之不定的苦、六道众生永不能得到满足之苦、屡屡受生之苦、屡屡受死之苦、不断在六道中浮沉之苦及无人能对自己施助之苦（注：此为「六苦」）。

在禅思三恶道之苦时，要对地狱道之刑苦、寒冷及酷热之苦等、饿鬼道之饥渴痛苦及畜牲道众生之受劳役、惶恐终日、遭人宰杀及相互啖食之种种痛苦感同身受，否则并不会对修持出离心有效用。

在禅思人间痛苦时，要逐一对生苦、死苦、老苦、病苦、求不得苦等等作深入禅参。

在禅思修罗道苦时，应细想其被妒忌心煎熬之苦、与天界众生打仗时之恐惧及在战争中被重创之痛苦。

在禅思天界之苦时，分为思惟欲界天苦及色与无色界天之苦。欲界天的众生虽然福报极大，但在福报尽时，他们能预知死亡及下生去处，所以感到极大的恐惧。由于生于天界的众生大多尽情享受，从不作丝毫善业，福报又因受尽享乐而耗尽了，所以多会在死后生于三恶道中。我们在临终时不知将会生于善道或恶道，尚且恐惧不安，何况预知自己将堕恶道的天界众生呢？所以他们临终之苦是十分大的。此外，他们又有与修罗道打仗时受伤之苦及被更有福报之天界众生欺压之苦等等。色界与无色界天并没有以上的这些痛苦，但仍受著「行苦」的影响。在福报尽时，这些天中的众生便会堕入三恶道中，而且由于其于多劫中思考分别之心识活动中断了，于未来多生中亦多会愚痴，难以遇上或摄受佛法。

我们透过禅参六道之共苦及各别之苦处，便会明白到六道之中上至有顶，下至地狱最深之处皆无究竟安乐可言。只要一天还有个身体，就必定仍在受苦。

生起了出离心之准则

要判断是否成就了真正的出离心，我们要依宗喀巴大师所说之准则去观察。宗喀巴大师所说的准则是以下的四句：

修己于轮回盛事 不生刹那之希望

昼夜唯求解脱心 起时是出离心生

这四句是说：「如果你在如以上述地好好禅参后，即使对六道中最大福报的享受，你也完全不生希求之心，日夜心中所要得到唯有能解脱自在之境，这就可说是成就了出离心！」。这也即是说，我们不但对恶道之苦要厌离，对最大福报的诸天界之享乐亦一样要舍弃，甚至整个宇宙变成黄金，我们亦不屑一顾，只一心地要成就解脱自在，这样才能说是有了真正的出离心。如果未达到这个标准，就未能说是有了出离心。偈中提及「昼夜」二字，有些人会感到疑问：「在日间有解脱心尚且可能，如何可能在夜间睡时亦有这样的心呢？这是不可能做到的！」。依一代宗师帕绷喀大师之开示，这是指尤如心中有极大忧虑的人，即使在梦中亦梦到同一件事，在夜间乍醒时亦马上想思及同一件事，此为偈中的「昼夜」唯求解脱数字之意思。

在《菩提道次第广论》中，对这一方面之准则有另一种描述。在该论中，提及一个典故：有一个小孩喜欢食青稞。在饥荒时，其母没有青稞供小孩食用，便给他一些生萝卜，小孩坚拒不食，嚷着要吃青稞，母亲便又用炒萝卜给他吃，小孩仍不肯吃，母亲又再改试煮萝卜、炸萝卜、煎萝卜和萝卜面喂食，小孩仍坚决不肯吃，还说：「妈妈把食物换来换去，但骗不了我，不论你怎么烹饪，我是怎也不会吃萝卜的了！」。同样地，行者对六道之乐苦，上至最高之享受，下至最惨之痛苦，都一律不感丝毫爱恋，而知其本质无非为苦，就像是小孩面对不同煮法之萝卜一样，这就是生出了离心的描述。

大家对以上所说的内容，必须真正地禅参，以令生起觉受。单单明白它们并不足够，必须生起

觉受才有效用。有关八有暇、十圆满、死无常、八苦、六苦及因果等，或许大家十年前早已明白，但你有这样的觉受与证悟吗？你的出离心能达到以上四句所说的准则吗？由此可见，单单懂得其意思，甚至能对他人演说其内义，是不是够的。如果你不去禅参其内容至生起证悟与觉受，纵管你能演说三藏十二部佛法，到头来亦只是一事无成，成就还比不上一个痛念生死无常而勤念佛号的文盲老婆婆。

甘露心华——菩提道次第论《道之三主要》释义一之二

正宗分开示

菩提心开示

刚才已把论中的出离心部份讲完了。在未开始教授菩提心的开示前，衲要强调一下：出离心是菩提心的基础。不论你想要得到解脱生死的境界或究竟成佛之境界，出离心都是不能缺少的。小乘的解脱与大乘的佛境虽为不同的两个目标，但其起点都建基于出离心。

一个要出家的人，其受戒之动机必须建基于菩提心或出离心，如果实在未能生纯正的出离心，至起码要对未来生之利益看得重于世俗之福乐及对佛法看得重于非佛法俗务，并对世间福乐生出厌恶失恶。否则的话，即使身穿袈裟及剃光了头发，亦只不过是身出家而已，并非心已出家。如果缺少了出离心，即使参加了受戒剃度仪式，亦并非真正得戒，此乃依据传统佛教戒律而说的定仪。一个真正的出家人，必须在外在上具出家人之威仪外表，在语言上有所改进，在心上亦符合出离心乃至菩提心。如果空有僧尼之外表，心中并无出离心而仍处于世俗人的心态层面，住在寺院中只同乞丐等待施主之供养，这样就丢尽了三宝的面子。我们并非被逼出家做僧尼。如果自愿出家的话，就理当一心修持，不再想及生计及世俗名利之事。既决心出家，就应有心理准备要捱苦头，如果仍与世俗人一样地担心生计，计划着应该供及为求生计而作经忏应酬的话，与世俗的人有何分别？出家人若在社区有需要时讲经或主持法会，本身是尽僧尼之责任，但若以此作为主要之事业及生计，就完全失去了出家之意义了。

「菩提心」的定义是「要为了利益众生而欲证佛境的心愿」。有些人以为菩提心就等于慈悲心及善心，这是不正确的。菩提心建基于善心、悲心、慈心及出离心，但并非就等于是慈心、悲心等。为甚么菩提心必须建基于出离心呢？因为悲心为菩提心之基础，而「悲心」是指「不忍见众生在六道中受苦」的心。「出离心」是指不欲自己于六道中受苦而欲求脱苦的心，类似对自己之苦境而生之悲心。一个没有出离心的人，连对自己之苦亦未得见，连自己亦不欲脱苦，如何可能会真的生出不忍众生受苦而欲令其脱苦的情操呢？由此可见，没有出离心就根本不可能生菩提心，所以也不可能成佛。有些人以为大乘行者不需修出离心，这只是他们既不懂小乘，又不懂大乘而说的废话而已。小乘行者以欲求自在的心，致力于修出离心及能解脱之道。大乘行者欲求佛境，所以要致力于成就出离心及菩提心，还要行菩萨道及大小二乘之共通道，才能达致圆满佛境。

菩提心的重要性

在《道之三主要》中，再下来的三偈是有关菩提心的开示，其中之第一偈开示菩提心的重要性。

出离若无菩提心 所持则亦不能成

无上菩提乐因故 智者应发菩提心

这四偈是说：「若然只具备出离心，而还没有菩提心，是不可能成佛的。菩提心是成就佛境的因。故此，智者应致力于发展菩提心！」。

在世俗上，一个母亲可以生出很多儿子，其种性、姓氏及地位各异。儿子的种性、姓氏及地位，在世俗上是依其父之种性、姓氏及地位而定的。在佛学中，我们常把空性之证悟喻为「佛母」，而把菩提心喻为「佛父」。为怎么这样作喻呢？因为声闻、缘觉、罗汉、菩萨与佛之境界皆须经由空性之证悟而达。单具空性证悟，并不足以成为菩萨或佛陀。如果行者又具备了菩提心，则成为了菩萨，最终会证达佛境。菩提心是决定行者为大乘之准则，故此心被视能生佛境之「父」。空性证悟则能生大小二乘不定之果境，故被喻为「母」。

欲求成佛的人，必须成就菩提心。如果没有菩提心，即使已证空性及具大神通，亦不列入大乘行者之行列，所作之修行并不称为「大乘佛法」，亦不成为成佛之因，而只是解脱之因。反过来说，一个已有菩提心的人，即使未有空性之证悟及任何其他成就与境界，却已入于菩萨行列，堪受人天供养尊敬，十万三世一切诸佛皆视他为亲子，而他所做的每一个最小的善因，例如布施一颗米粒予蝼蚁及供上短短的一根燃香，都成为成就无上佛境之因。一位具备菩提心而未有任何其他成就的人，亦比已达证空及具大成就的罗汉、声闻等小乘圣者更为希有神圣，因为他已入于「佛子」的行列。

如何修菩提心

以下的二偈，讲述修证菩提心的方法。

四瀑流冲难阻止 业力绳索紧密系

投入我执铁网孔 无明大暗所蒙蔽

无边有海生又生 常被三苦所迫害

成此境地之母等 情状思已发大心

这二偈用了不少喻法，把生、老、病、死等苦喻为「四瀑流」、「铁网」喻我执、「大暗」喻「无明」、以「海」喻生死六道轮回。这里面的前七句大意是说：「一切众生皆曾为我的母亲，她们现在受着苦苦、坏苦及行苦所迫害，又被业力、我执及无明所支使，在无可息止之生死六道中不断轮回，受着生、老、病、死等苦而不息止」；「情状思已发大心」是说透过参想以上七句的内容，便能生起欲求引领众生脱苦的决心，亦即「菩提心」。所以，这八偈是极浓缩地讲解修出菩提心的方法。

我们的持咒、打坐及任何修行，是否能称为「大乘」的修持，取决于我们有否菩提心，并不取决于我们的师长之宗派或我们所属的寺院之宗派。很多人自称为「大乘弟子」，口边常常挂著「菩提心」，但却不知道生出菩提心的实际方法。那样的话，有甚么可能会真的生出菩提心呢？要达成任何世俗上或佛法上的成就，必须先懂得其方法与道路，单单把菩提心挂于嘴巴上而重复自称为「大乘」，绝对不足以生出菩提心，而无菩提心就绝不可能成佛。

在佛陀的开示中，有两种法门教授修菩提心的正确道路，其一为「七重因果修心法」，另一为「自他交换修心法」。「七重因果修心法」由佛陀释迦本师开示，以弥勒为主要之祖师，下传历代广行派祖师无著、世亲及金洲等祖师而至阿底峡祖师；「自他交换修心法」由佛陀传予以文殊师利为首之深观派祖师，经龙树、月称等祖师亦传至阿底峡祖师。阿底峡祖师一人兼备了这两支传承，在公开的开示中，他教授「七重因果修心法」，在对亲密弟子的秘密开示中，他则另授以「自他交换修心法」。至数代后，有一位祖师叫做「哲喀华」，他把这个修心法门亦公开了，并把授予许多患麻疯病的人。这些麻疯弟子在修持这个法门后，麻疯便奇迹地痊愈了，所以这个法门有一个奇怪的别名叫做「麻疯者的法门」。自此，这两支传承辗转传至宗喀巴祖师，再由大师弘扬光大，到衲的恩师知真仁宝哲（别译「赤江仁宝哲」）的一代，由宗喀巴大师算起就是第二十代。以上为依衲之传承而作之传承世系解述，在其他派别中，传承会有异处，但最终必定是追溯至弥勒及文殊师利这两祖师及本师释迦牟尼。

以上所述两种法门，皆为佛陀金口亲说，其传承至今皆为清净与未曾中断过的。佛陀依不同弟子之根机，分别传出了这两种法门，并把传承分别托付予弥勒及文殊师利这两位弟子，经广行派与深观派历代祖师传至阿底峡乃至衲的恩师。这两种法门俱能令行者生起菩提心。依靠二者中之任何一种，我们皆能生出圆满的菩提心。二者间之分别是「自他交换修心法」较为深妙，必须是精进的利根行者才适合修持，「七重因果修心法」则较适合一般行者修持。要成佛的人，只有这两条道路可走，别无第三个法门可以令你成就菩提心！过去诸佛正是依这两种方法而成就菩提心，现在的菩萨亦依同样方法而生菩提心，如果你想成佛，也必须依同样的这两种方法之一才能有成。两种方法之间，你只修一种已足以修成圆满之菩提心了，所以衲现在只会教授「七重因果修心法」，大家好好地修就已足够了，在未来有机会时衲才另行开示「自他交换修心法」（注：见于法师著作《甘露法洋》一书中）。

要修「七重因果修心法」，就先要修好平等心。在偈文中的「成此境地之母等」一句的复数——「等」，即表示了修平等心对待所有众生之意。凡夫的所谓「悲心」及「慈心」，并非真正的慈心与悲心，而只是对自己亲友的慈心与悲心，若不广泛平等地施予一切众生。这种的慈悲，并不足以培养出真正的菩提心，反而只是我执的延伸概念而已。对一切众生，凡夫把他们分为亲友、仇敌及陌生人，分别对这三类关系待以执爱、嗔恨及漠视的不同态度。

要修持平等心是有方法的。我们先观想一个陌生人，再好好观照自己的心对他的态度，这种心态是怎样的呢？这是一种既不关心、亦不抗拒的心态。然后我们细想：「为甚么我对他漠不关心呢？在无始以往轮回以来，这个人曾多次对我有恩。而过去对我施予大与于今生对我施恩是无分别的！」。在反复地禅思后，我们从而培养对这个人的平等心。

然后我们再观想自己最亲爱的一个人在面前，又观察自己的内心反应，这种心态是怎样的呢？这是一种甜密温馨的亲切感。然后再细想：「在数不尽的过去生中，这个人肯定曾经多次是我的仇敌，多次伤害我。在今生的短短数十年间，他只不过对我施予食物及关怀，我便视他为天下的至亲了。「在反复思惟中，我们从而训练减低亲友的执爱。最后我们观想一个自己最憎恨的仇人于面前，又再观照自己的心念变化。我们会发觉，只要这个形像一在面前，我们便不期然忆起这个人对我的伤害，不自主地生出激动的嗔恨。再想想：「这个人只不过在今生中对我做了一些令我不喜欢的事，但在数不尽的前生中，他却多次对我施恩，甚至为我保卫我而牺牲身命，哪他到底是我的恩人呢？还是我的仇人呢？」透过反复思惟，我们从而训练对仇人以平等心待之。然后我们再想：

「这三个人都曾是我的至亲，又曾是我的仇人。即使在今生中，我的现在仇敌有不少在几年前是我的好朋友。我的至友中，在几年前亦只不过是陌生人，如果他们对我伤害，又会变为我的仇敌。仇敌、亲友及陌生人的观念，到底是不是坚固不变的呢？今天的至友，明天可能变为死敌；几年前的敌人，现在又与我变成了好友。所以，三者与我之关系是常常在变幻的。再者，他们与我一样，都不过是在求乐及避苦而已，大家都只是困于六道中之受苦众生。在他们的活动中，偶然做了一些我喜欢的事或我不高兴的事，所以他们就分别成为了我的至亲及仇人。所以，我们并非真正的至友及仇人。『至友』及『仇敌』的概念是我自己在心中产生出来的！今生中的仇人，在过去曾对我多次施恩；今生中的至友，在过去生中曾是我的对头；今生中的陌生人，在过去生中亦曾是我的仇人，又曾为我的亲，由此可见，对至亲执恋是没意思的，况且他们明天也可能成为我的敌人；对仇人亦不须憎恨，况且他们也可能明天就变为我的好友。」。

透过如上述地练习，我们便会产生平等心，不再会过度执恋、漠视及憎恨。这种平等心，并不是平等地漠视的心态，而是一种明知关系是在变幻而并不恒久及坚固之心态。这种心态是我们培养平等的慈悲心之基础。大家不要以为修平等心很容易，这是需要下苦功禅参几个月乃至几年才能圆满达到的境界。在有了平等心之境界后，我们才有资格修「七乘因果修心法」。这种修心法门，为何称为「七乘因果」呢？因为前六个修持章题——「知母」、「念恩」及「报恩」为「慈心」之因；「慈心」为修持这三者之果，但却又是「大悲」之因，「大悲」又是「增上意乐」之因，「菩提心」是最后达到的果境。我们先依次修参「知母」、「念恩」及「报恩」，便能成就「慈心」；依靠「慈心」的证悟，我们再修「大悲」及「增上意乐」，最终便能证得「菩提心」。所以，这七个项目是有因果关系的，前六者为因，最后者为果。

在「七重因果修心法」中，最先要修的是「知母」。在偈文中「成此境地之母等」一句中的「母」前，正是指修习「知母」，「知母」的意思是要培养视一切有情众生为自己母亲弓。我们的心识自无始以来已不断在六道中轮回，所以我们的过去生是不可代算之多的。众生之数目固然是不能计算之多，但总有一定数量。在无始以往之每一生中，我们都会有一母亲，即使生于畜牲道中，我们亦有母亲。故此，每一位众生都曾经是我们的亲母，而且并不只一次两次而已。我们要不断反复地去禅思上述之内容，从而生出「知母」。这是一个不容易成就的环节，并非一朝一夕就能接受这个概念，但如缺少了它的证悟，下一个章题——「念恩」是不可能修成的，所以大家必须精进及有耐性地去修这一点。

修成「知母」后，下一步便要修「念恩」。以今生的母亲为例，她怀孕十月，期间天天呕吐，行动不便，最后冒着生命危险及经历人生中的最大痛苦才把你生出来。在你出生时，样子像绉皮的怪物，她却如获至宝，不眠不休地把你抚养成人。想想看：如果在婴儿期时母亲不理睬你，你早已死去了。人的排泄都是肮脏及臭气薰天，但母亲却不计较，天天为你以手抹去排泄物，恐怕最柔软的布也会把你擦伤似的。自你出生以后，母亲就再不能好好睡觉了，甚至完全失去玩乐及独立活动的自由。想想看：十多年要长期不眠不休地守护一个孩童需要多大的耐性及牺牲？自你出生以后，你的痛苦变成了母亲的心痛，你的快乐才能为她带来少许欣慰。即使在你成人以后，母亲仍然把你视作最重要的人，甚于对她自己的重视。历史上，有很多母亲为了保护自己的儿女，心甘情愿牺牲了宝贵的性命，又有很多母亲为了养育儿女，甘愿去做最低贱的工作。有些人会说：「我的母亲并没有对我这么好，所以谈不上有甚么恩德！」但即使你母亲因某些原因没有善待你，她仍然冒了生命危险把你生了下来，现在你碰上了佛法，有可能成佛，这都是母亲把你生下来之恩德所赐的。衲喜欢看动物生态记录电视片，在这些片中，我们可以见到即使最凶猛的野兽，对自己的儿女亦是呵

护备至的。在一套片中，有一双母狼拼命缠着敌兽，身上遍体鳞伤也不肯逃走，只为拖延敌兽而让小狼逃生，最后她死了，死前仍远望逃至很远的小狼。在几年前，电视新闻中播出一双母猫五度冲入火场救出小猫的片断。由此可见，不论是人还是其他道中，母亲之恩德是很大的。事实上，父母是我们的最大福田。

每一位众生都曾为我们的母亲。在过去的转生中，她们对我们之大恩大德就如同我们今生之慈母一样，如果有一个人去年救了你一命，他对你的恩并不会因为事情已过去了而变得小了。同样地，在过去生对我们有恩的母亲，恩德与我们今生之慈母无异。我们要观想面前敌人、亲友及陌生人，都曾对我们有如母大恩。我们现在虽不能记得过去生的情况，但他们对我们的恩德仍然成立。在日常生活中，每当有人对我们横蛮无理乃至无故伤害时，我们应思维：「他是我的母亲！现在他受贪、嗔、痴三毒所迷痴。我应对他更加怜惜，绝不可加以报复！」

我们应好好思惟以上的内容，这就是「念恩」。如前所说，这一点并非单只明了即足，必须思惟至的确生起觉受才算达至准则。第三是要修「报恩」。我们要在心中反复思维：「单单知道母亲众生对我有恩是不足够的。我必须回报她们的大恩！」。所有众生，如同论中偈文所说，被生、老、病、死及行苦、苦苦与坏苦所折磨，被我执及业力所缚，又被无明所蒙蔽，不断于苦海中沉沦而不得出脱，我们要思维：「怎样才能对她们施以最有利益的帮助呢？我必须彻底对她们报恩，解决她们的痛苦困境，否则我就是个不顾大恩母亲之苦之可耻的人！」。

第四点是「慈心」（注：《菩提道次第广论》中称为「悦意慈」），这不是禅修的章题，而是由修习前三点的必然成果。透过修持「知母」、「念恩」及「报恩」，我们自然会在心中生出「但愿一切如母众生可以得到快乐！」之真切心愿，这就是「慈心」。龙树祖师曾说：「具备了这种心的人，即使没有任何其他的成就，其功德已是不思议的！人与天神、毒药及任何武器皆不能伤一个有『慈心』者的分毫！」。

在有了「慈心」为基础时，我们才可再进一步而修「大悲」。如果没有「慈心」，不可能培养出真正的「大悲」。

怎么修习「大悲」呢？我们先观想日常见到的例子，例如想着一只被送去屠场的牛，它被送往屠场时充满恐惧的，然后它被残忍地对待，在尚有知觉时肚肠已被取出，甚至生剥皮革，最后被切成一块一块，成为人的桌上的美食。衲亦听闻过很多活醉虾、生炸鱼甚至食猴脑的细节，这些都是修悲心时可以采用的实例。我们要细想它们之痛苦及残忍的情景，同时要思维：「它是我的母亲。」这样就可生出初步之悲心。然后，我们再观想如母众生在其他道中的痛苦，例如在地狱中之苦等，但并非单只想这些情节，更要想着：「这个是我的亲母！」，如此地修习至生起「但愿一切众生永离痛苦」的「大想」。

有些人以为小乘圣者并无悲心，这是不正确的，他们亦有愿众生脱苦之悲心，但却并无进一步自愿承担这个众生脱苦之心，而大乘行者则必须培养这种有承担性的悲心。

第六是修「增上意乐」，亦即「利他之心」。我们在心中培养决心，要反复地思维：「由我来承担令众生脱苦得乐之大任吧！这正是我的必然责任！」这一点与「报恩」并不相同，「报恩」仅指有此愿心，「增上意乐」是进一步地直下承担大业。

最后，我们便会自然地想及：「怎样才能令一切众生脱苦得乐呢？我既无能力供养一切众生，亦无能力令他们任何一位得到永恒的福乐，所以我必须成就佛境，以圆满之智慧及能力来救度如母众生！」这就是成就了「菩提心」。

在生起了菩提心后，行者才正式入于大乘之道，成为了一个「佛子」或「菩萨」，同时亦入于大乘五道中之资粮道上。佛经常说成佛需要三大劫之修持，这三大劫正是从生起菩提心的一刹那起计算的。如果在证悟菩提心前未有空性之证悟，行者此时尚是凡夫菩萨，并未能自主生死。在后来证空时，行者即时入于大乘五道上之见道，成为了一位圣菩萨。

很多人以为空性最难证悟，其实出离心及菩提心才是难得之成就，很多人依着少许出离心，便达至见证空性之境界，但却未有菩提心。如果没有出离心及菩提心，不要说难以成佛，就说善持僧戒亦未必能圆满办到。

大家勿以为只有气脉修持、禅定或持密法方为殊胜，其实菩提心才是最胜、最上的修持！

以上已说完修菩提心的一种方法，另一种修心法（注：即「自他交换修心法」）就不讲了。只要大家依以上之方法修持，已足以成就圆满的菩提心。大家不要小看刚才所说的修心法门，要达到生起菩提心的准则，必须依止以上方法或「自他交换修心法」，入于深山茅蓬或山洞中隐修好几年，才能达到成就。

菩提心又分为「行心」与「愿心」两种性质，亦可分为「船夫心」、「牧者心」及「皇者心」三种类别，另外亦有二十二种修心开示，这些大家可以在日后自行再深入学习。

生起了菩提心之准则

修菩提心的成功准则是其么呢？这一点在《道之三主要》虽未有明显地列出，但却隐于出离心之成功准则之中了。如果你日夜都在迫切地心却消除一切众生之苦，在你心中再无对世间欲乐之希求心，只是一心地愿成佛而救度众生，对众生之苦尤如不忍见自己之亲子受苦一般，连一刻都不能忍受，乃至在梦中乍醒亦马上思及众生之苦及成佛之愿。这就是成就了菩提心。

在生起菩提心后，我们所作的任何善业乃至世俗普通之事亦可转为大乘之修持。在供灯时，我们可以想：「愿一切众生得见光明，除去无明！」；在饮食时，可以想：「愿一切众生丰足，永不捱饿！」；在沐浴时，可以想：「愿我能洗涤众生之烦恼！」；在打扫时，可以想：「愿我能扫除众生心中之恶念！」；在生病时，可以想：「由我来承担众生之痛苦吧！愿我的福乐都能给予他们！」；如是者，我们的举手投足都成为大乘之修持。我们亦要学习及实行菩萨道上之「六度」及「四摄」法门，些在日后有机会时再谈吧！

甘露心华——菩提道次第论《道之三主要》释义——之三

正宗分开示

正见开示

现在已完成讲述《道之三主要》中正宗分之前两点，三个主题只剩下空性的正见部份未谈，现在马上开始讲授。这一部份亦分为三支来开示，即正见之重要性、如何修正见及生起了正见之准

则。「正见」在这里是指空性之正见及证悟。

正见的重要性

论中以下的四句开示正见之重要性：

不具通达实际慧 虽修出离善菩提

不能断除有根故 应勤通达缘起法

这以上的四句，开示了我们必须修证正见的原因，亦即开示正见之重要性。这四句的意思是：「如果你未证悟空性之智慧，即使已证得出离出及菩提心，你仍未能断除生死轮回之根。故此，你必须精进于修持缘起性空之法义！」换言之，虽然出离心及菩提心之证悟十分殊胜，但单靠它们并不足以令行者成佛或解脱。一个未证空的人，仍然会住于六道苦海中，亦仍然会不断积造新的业因。这样的人，可以冀望再得人身及得遇正法，但却未能完全断离六道之苦。现今有不少人迷于神通之事，妄想修成大神通。即使你成就了最奇妙的神通变化，到头来亦不能脱苦得乐，在死时亦帮不到自己！我们即使不修神通，在人死后之中阴阶段，亦自然会拥有神通变化之能力，例如可以穿墙过壁；但在离开中阴而进入下一次转生时，我们又会失去这些神通能力，又再不由自主地继续生死、继续造不善业及继续有种种烦恼。由此可见，神通对我们之究竟生死大事是毫无用处的，只有空性之正见方能有助于我们脱苦或成佛。

如果你已证达空性，就可以自主生死，于死亡时不经中阴而自主未来生之去处。这样的行者，即使不离开六道，其转生亦乃自己之选择，非因烦恼及业力而迫使其投入。一旦对空性有了初步及表面之体验时，行者就入于大乘五道中之加行道的第三境界，从此就能自主，已不复会不自主地因业力牵力堕于三恶道中。我们常常以「喇嘛」一词专称法师，其慧境至少要达到这种境界。

我们被缚于六道轮回之中，归根究底的枷锁是「我执」。如果没有能断「我执」之空性慧，绝不可能得到解脱自在之果。对大乘行者来说，成佛必须成就佛之色身与法身。色身乃依积集功德资粮而成；法身则依靠智慧之圆满而证得，所以空性慧对欲成佛境者亦是不可或缺的。所以，如果不修空性慧，单具出离心与菩提心而欲解脱或成佛，只会论为空谈，并没有掌握实际能令得脱或令得佛境之方法。

如果未有空性之证悟，小乘行者顶多只能修至小乘五道之加行道，大乘行者顶多只能修至大乘加行道，不可能再前进至小乘所求之解脱或大乘行者希求之佛境，因为单靠出离心或菩提心不足以断除轮回之根。空性之证悟就似是一把慧剑，把轮回之根——「我执」连根断除。大家若自以为今生中不可能证空，亦不要气馁，仍应该尽力量去禅参空性，并天天发愿于下一生能得人身、得遇明师及正法，并能于下一生中证悟正见。我们现在得了人身，又遇上了空性、菩提心及出离心等教法，这是十分殊胜之机遇，可说是已抓上了成佛之路的尾端。如果我们在今生中不能成就，对生死自主之能力，又没有祈愿力的话，在下一生就可能堕入三恶道中，万劫不能再遇正法，又或可能生于不利于修持之家庭中，从此退心，今生所得就等白白浪费了。故此，我们应多发愿于来生至少生于利于修持之地，得遇明师正法，得以继续走在今生已走了一段的成佛之道，直至达到目的地为止。衲的恩师常常对年青的僧人以譬喻说：「我们已花了很多心血及适逢众多因缘，才爬上『半山』。现在我们必须一鼓作气地『抢峰』，即使不成功的话，至少也要用尽办法逗留在现在高度，

否则一旦掉下至『山脚』，一切心血及机遇就浪费了，一切又要重头再来，成功的机会就更渺茫了！」。

在上述偈文中的最后一句「应勤通达缘起法」，著论者宗喀巴祖师采用了「缘起法」这个字眼，而不说「应勤通达空性法」，这是有特殊意义的。在千千万万的智者中，能通达佛说之了义——缘起性空之中观应成派正见——之大师之不多。在这一句中，宗喀巴大师教示我们必须精进于达证由龙树等大师倡扬之最胜空性见——中观应成派之见，而非其他不究竟的空性见，例如误以「空」是指「一切并不存在」之邪见等。

如何修持正见

以下之四句，为正见之定义：

见世出世一切法 从因生果皆不虚

所执之境本无者 彼入佛陀所喜道

我们在轮回之中无奈地受生受死，归根究底的原因是源于无明的「我执」，亦即对「我」这个概念之误解。只要成就了现见「我」之真正的客观存在方式之真智慧，便是直接地对治了缺智慧之「无明」，所以便能解脱自在了。

有关万事万物的真正存在方式，我们依两个范围去禅参，即参悟「我」及「法」的空性。在这里，「法」是指一切现象，包括以眼能视、以耳能听、以鼻能嗅、以舌能味、以身能感触及心内之感受等。要成就正见之证悟，便是参透「我」的真正存在方式及任何其他事物与现象之真正存在方式。

我们先谈「我」之存在方式。在一般的理解中，「我」是一个十分实在个体，有着自己的自性，十分独立地存在。所以，在一般的见解中及我们日常的一贯概念中，这个「我」是有自性的。要参「我」之空性，首先必须确立这个「我」是甚么，这是禅参空性最难之处。我们必须先为这个「我」作出定义，才能进而禅参它的本质及存在方式。

在平常用心去观察时，这个「我」仿似藏了起来。但如果有人向你说：「你是一个不折不扣的贱人！」，在你的心中马上会生出强烈的愤怒，你马上会想：「你怎么可以这样侮辱『我』！」这个「我」马上就出现了。或者你在梦中见到自己要掉下悬崖了，你马上心念：「糟了！『我』快要掉下去了！」，这个「我」又马上显现出来了。这个「我」的概念及实质，正是我们要参思的对象。在平时，它是藏头露尾的；但在你激动时，「我」便马上呈现，即使在睡梦中，这个「我」仍常随着你的心。

在你生气时、快乐时、忧伤时及激动的时候，你必须马上观察这个「我」，因为这个「我」之概念在这些时候是最实在而强烈的。在这时候，这个「我」是实实在在地存在的一个独立个体，它的存在及其独立之自性是十分实在的。

在认定了我们将研究的对象后，亦即认定在心中的「我」之实在概念后，我们进一步分析其存在方式的一切可能性。我们在心中思考：「如果这个『我』是实有的话，它是以甚么方式存在的

呢？」在经过不断地分析及以逻辑筛证后，我们会发现两个可能性：如果「我」的确存在，它一就是存在于身体及思想之中，一就是存在于肉体及思想以外。除此两种可能性外，「我」别无可能以第三种方式而存在。有关这一点，我们必须仔细地分析，至心中完全确定以上所说为止。

在确立了上述假设后，我们要尝试找出这个「我」到底在哪里。大家必须在心中禅参：「这个『我』是身体吗？如困是的话，它在哪一部份呢？在头里？在胸里？在手里？」，我们不断深入分析后，会发现在身体的任何一部份中，都找不着这个「我」。身体的每一部份都不是「我」，哪它会不会是身体所有部份的总和呢？这也是不能成立的。我们举一个例子：假设这里有几头动物，而你要找出「一群羊」，如果全部动物都只是牛而非羊时，它们的总和亦不可能是「一群羊」。这也就是说，如果在这动物中没有一头是羊，成群动物之组合不可能是「一群羊」。由此可推论，一个由「不是『我』」的部份而组成的东西，亦不可能是「我」。大家在身体各部份中既找不到「我」，由这所有部份组成的总和亦断然不可能是「我」。所以，「我」既不存在于身体的某部份中，「我」亦非身体之整体组合。

哪「我」会不会是存在于心念之中呢？这亦是不成立的。思想及知觉分为眼识、耳识、鼻识等许多部份。如果「我」就是思想知觉，就等于说有许多个「我」在了，这是一个不能成立的理论。另者，我们若在心中抽丝剥茧地筛证，亦会发现即使在各种思想知觉中并不能寻得一个实在而具体的「我」。既然「我」非肉体，「我」又非在思想知觉之中身心的总和也就不可能是「我」了，因为把两个「不是『我』」的元素加起来不可能变成一个「我」。

对以上的内容，大家必须在自己心中辩论，经过恒久的分析，才能达至正确的理解及结论。依以上所说的次第，我们便能否定「我」即为肉体及思想之可能性，只剩下「『我』存在于肉体及思想以外」的第二可能性了。现在我们来分析这第二种可能性之成立与否：

如果「我」存在于肉体及思想之外，为其么我们会感到：「『我』很饿。」呢？如果这个「我」并不是肉体及思想，在他人批评你：「你长得真丑！」时，你为甚么会发怒呢？由此可见，「我」亦不可能离开肉体及思想而独立地存在，所以第二个可能性亦不能成立。

刚在已经讲了，如果「我」是真正具体地独立存在的话，它只是有以两种可能方式而存在，而这两种可能性都是不能成立的。大家不可只限于听一听这里所说的开示，必须自己好好地禅思中对上述内容逐一分析，才能达至结论。在恒久的寻找及分析后，我们会断论这个仿似具体地存在的「我」，其实是找不到的。在这时候，我们就初步明白到「我」是并无自性的。这种结论并不易达到。如果透过辩论，我们比较容易达到这个结论。

「我」虽然无自性，却并非不存在。佛法在说「我空」的时候，是指「我」并无自性，并非如我们一贯的想法地独立而具体地存在，但却并不是指「我」不存在，这一点绝对不能不弄清楚，否则就会落入误以为一切皆无之断见。「空」，是万事万物并无自性，而并不是它们不存在！在修持的路上，如果误入了以为一切皆不存在的断见中，是一种后果严重的歧途，大家要切记小心。

既然「我」并无自性，但却又非不存在，它的真正存在方式是怎样的呢？它只不过是缘起及安名二者而已。「我」并非一个有自性的实体，它只是各种因缘及四大之组合，再加上我们心中投射的一个名字，除此之外别无所有。衲现在举一个例子：大家称呼衲为「方丈」，这个「方丈」似乎十分具体地存在，大家见到衲时会说：「方丈来了！」，在衲生病时，大家会说：「方丈病

了！」，可见这个「方丈」肯定是存在的。在衲未成为「方丈」前，衲的肉体仍然一样，没多没少，但却不是「方丈」。在升座后，衲成为了「方丈」，在升座前，衲并非「方丈」，但在升之前后，衲仍是同一个肉体。在升座前，寺院没有「方丈」，衲亦非「方丈」，在仪式前，虽然衲仍然是同一个人，但却不是「方丈」。在升座后，「方丈」突然就出现了。由此可见，「方丈」的存在并无一个独立的体性，它只不过是经过立名的过程才得以出现。然而，「方丈」并不只是立名。但即使有立名的过程，但没有可依安立的基础——衲的这身体，「方丈」仍然不可以出现。故此，「方丈」之存在，是依附于一个由因缘组成之基础，再加以立名，才得以出现及存在。没有堪以立名的基础，便不可能有「方丈」；没有立名的过程，即使衲有一位方丈应有的资格，「方丈」仍然可能出现。在既有基础，又经过立名之过程后，「方丈」便存在了，大家会视衲为「方丈」，衲亦自视为「方丈」，这个「方丈」才会显得是具体地存在的人物。「我」绝非不存在，但其存在方式并非具体而独立，它的存在方式只不过是缘起组合及立名而已。在缘起及立名以外，「我」并不可能独立地存在。只有在具备此二种条件时，「我」才显现为有。故此，这个「我」是并无自性，唯依缘起及立名而显现的。

以上所讲的，是依「我」而作之讲述。有关万事万物（注：即「法」）之真正存在方式，大家亦可依同样的方式辩证，先确定要研究的对像，第二步是分析其存在方式之一切可能性，第三是破除其自性与各种存在方式为相等之假设，最后破除其自性乃与各种存在方式为相异之假设，这四步骤辩证法称为「四扼要观察」，在《菩提次第广论》中有十分详细的解释教授。

我们现在以国会大楼为研究对像，去参思心的空性。这座国会大楼，在大家的心中是十分实在的，有着其自性及鲜明的身份。但如果它不被用作国会办公室，而用为商业大厦用途，「国会大楼」就不存在了。所以，这个「国会大楼」并无自性，只依附能堪立名之缘起基础——一座房子——及立名之过程而存在，否则就不能显现。这就是「国会大楼」之无自性的特征了。「国会大楼」并非不存在，它的确有一座房子，而且能发挥「国会大楼」的应有功能；但它亦非独立自存的，而是依附缘起名而得以存在的。

修持空性见的人，必须禅参以上所说的法义，至生起「空」的觉受时，便以「止」把心念停留于这种体验中，如此地止观双运，渐次把心识与空性体验契合，渐次登入大乘五道至无学道，便成就了无上佛境。如果是小乘的行者，则以出离心、持戒、禅定力等基础，止观双运的方法修证空性正见，渐次登入小乘五道，最终达至解脱自在之境地。这便是偈中尾句「彼入佛陀所喜道」的意思了。

在日常生活中，禅参者要常常于心中想：「这万事万物，乃至我自己，无非缘起而已，并无真的自性！」，视一切为虚幻而无自性，这样做有利于脱离我执及对事物与现像之执着。衲半生中，经历过不少苦难及变幻，但只要略参万事万物及自我之空性，这一切苦难便能看透放下，心便不会被这些苦难所影响了。我们并无能力改变眼前的困境，但却可以选择怎样去面对它们！

生起了正见之准则

现相缘起不虚妄 性空不执二了解

何时见为相违者 尚未通达佛密意

不拘一面而同时 在见缘起不虚妄

即灭实执所执境 尔时见观察圆满

又由现相除有边 及由性空离无边

了知性空现因果 不为边执见所夺

这三偈是有关正见之准则

缘起是「我」及「法」之现相，它们的本质是无自性的。此二者是一体的两面，并非两码子事。一切事物，并非不存在，却是无自性的，只是存在于立名及缘起之上。

如果只能见到事物或现象之缘起一面，或只见到它们的性空之一面，并未能体悟到二者乃相辅相承之一体两面的话，就未能说是达到了正见。有些人说「一切皆无」，这是一种断见。如果一切都不存在，因果、业力及三宝也不存在了，哪为何要修持呢？也有人说禅思空性就是「甚么都不想，如此便会见空成佛。」。如果这是对话的话，石头老早就成佛了！这也是一种大邪见。所以，修空性正见亦必需一定的根器及依循正确的路向，否则很易走入邪途，就此断送了慧命。视因果、业力及三宝等为不存在，正是一种邪见，后果十分可怕！

到了能直接体验空性，同时见到「我」及「法」之一体两面——现相为缘起，本质并无自性——的时候，便不会再视现相缘起及本质性空为对立的两回事，这时便圆满达到了龙树祖师及宗喀巴祖师所提倡弘扬的中观应成派成见了，亦即通达了佛陀之究竟了义教法，亦即《般若心经》所述「色即是空，空即是色」之教法。要到达这种证悟，绝不可能只靠理解空性而成，必须止观双运而契入其中妙义，于体验中直接证空方能修成。

在中观应成派以外的派别中，只能以观察现相缘起而破除「一切皆无」之断见，及以观察空性而破除「一切实有」之常见。在中观应成派中，却见现相视为缘起而无自性而破除常见，又以性空为「无自性」而非「究竟无」而除断见，这是此派之殊胜不共见解。这种殊胜见解，可以防止其他宗派中名为破除二边见而实际上却落入二边见之陷阱，令行者得见在无自性之基础上，因果等规律之运作不昧，二者不但不矛盾，反而是相互印证的。

我们透过修悟空性，便能体悟到一切事物及自己的真正存在方式，所以便能断去我执及法执，以空性智去除无明，最终达至解脱或佛境。

现在衲已先后完成了对出离心、菩提心及正见之释义，这三者虽然必须分开来解释，但在修持时必须三者配合而修，例如修出离心时亦以大乘之精神去修持，修证空性时亦配合以出离心及菩提心。

甘露心华——菩提道次第论《道之三主要》释义——之四

结束分开示

此论之结束包括了策励闻者修持及跋文这两部分。

策励闻者修持

论的最后一偈为策励闻者修持的语句：

如此三主道扼要 吾子如实通达时

当依静处起精进 为究竟事速修持

这是说：「我的儿子呀！在听闻了有关成佛之道的三部份开示——出离心、菩提心及正见各别的重要性、其修持方法及成功准则后及把它们在心中弄清楚后，你便应找一个清静的地方好好禅修，为成佛事业而精进修持！」。

修行的事必须经过「闻、思、修」这三次第来进行。「闻」是指正确地学习，「思」是指在心中理解吸引，「修」是指禅参以令所闻教法与自己心念结合为一体，以上之四句提醒学者勿只懂闻学，而不作「思」与「修」的阶段。衲认识不少世俗心态的佛学研究者。他们对所有教法都说得头头是道，甚至著书立说，但却从不作佛法上之「思」与「修」，所以并没有任何觉受与证悟。这样的人，即使通晓一切三藏之文义，最终亦一事无成，因为他们根本未能说是已入于修持者之列。反过来说，一个已真正生起对三宝之依止心的人，即使他是一个文盲或无任何佛学知识，亦仍会有一些的成就，因为他已具备了真正的皈依觉受了。

有关实修《道之三主要》论中教义的方法，大家可依《菩提道次第广论》中所述「六加行法」而进行（注：亦可参阅法师著作《甘露法洋—菩提道次第开示》及《甘露珠鬘—菩提道次第禅修方法》），又或依《兜率百尊》等略轨代替。

如依《兜率百尊》仪轨进行，应先择清静之地方作关房，打扫干净，安设代表佛陀之身、语、意所依之佛坛及每天换上清净供品。在上座后，先生起为利众生而欲求成佛之坚决心念，然后观想佛陀或宗喀巴祖师在面前虚空，念诵皈依偈及四无量心，再观皈依境融入自己。然后开始诵正文，依次召请宗喀巴大师与其二心子临前，对其祈请长住、礼拜、供养、忏罪、随喜、请转法轮及回向，然后以曼达供养，再诵《启胜道门—历代上师祈请文》以祈请历代祖师加持令证道次第教义，然后开始禅思当天欲修的章题。在禅参之后，修诵宗喀巴祖师赞，然后念诵融入部份偈文，观想面前祖师融入自己而住于自己心中，最后念诵《菩提道次第愿文》及其他回向文。这样便完成了一座禅修，在闭关每天分为几座去修，每座为一至四小时之间。在禅修闭关时，大家应依论中所述之先后次第，由敬师开始一个一个章题去参，要在参至心中的确对某一章题生起了觉受才参下一个章题，例如参思敬师之道若干月后生起了坚决依止之觉受，便进而修暇满人身，若干月后修至有觉受时再参生死无常……。（注：于法师著作《心生欢喜—兜率净土上师相应法门导修》中，有《兜率百尊》仪轨之详尽导修开示）

以上四句中的「吾子」也有特别的意思。狭义地说，「吾子」是指雅弘竹巴大师，因为《道次三主要》本来是宗喀巴祖师寄予雅弘竹巴的一封信函，开示的对像是雅弘竹巴。这称呼表达了宗喀巴祖师对其心子雅弘竹巴的喜爱。在其他著作及信函中，宗喀巴大师鲜会这样地称呼其他的弟子。宗喀巴大师自幼出家，「吾子」是描述他与雅弘竹巴的师徒关系，并非指二者有世俗血缘父子关系。如果广义地说，「吾子」亦泛指所有听闻《道之三主要》而发心依宗喀巴大师所教地修持的任何行者，这些人全都是大师心中的爱子。

跋文

在全论之正文后，另有一行跋文，其内容为：

上面所说乃由多闻比丘吉祥罗笙竹巴为查柯弘布雅弘竹巴所作教诫。

文中的「多闻比丘」意为「广学多闻的具足戒僧人」，「罗笙竹巴」(Lobsang Drakpa)是宗喀巴大师之藏文出家法名，其梵文为Sumati Kirti，意思为「善慧名称」。「查柯」(Tsa Ko)为地方名，亦即雅弘竹巴祖师之生地，也是衲的家乡一带，现在被称为四川省阿坝州马尔康县境，距成都市约四百公里。「弘布」(Wangpo)是一种尊称，被用作生于贵族而出家者之身上。「雅弘竹巴」(Ngawang Drakpa)的意思是「语自在称」。整个跋文的意思是：「这里所说的内容乃由广学多闻的比丘僧人善慧名称(即宗喀巴)为于查柯地区之首领家族中出生之僧人语自在称(即雅弘竹巴)所说的开示」。

雅弘竹巴生于公元十四世纪，其父为地区的领袖。大师于年青时出家，不久后即薄有名气，后往拉萨求法而遇上宗喀巴大师，尽得宗喀巴大师之显密法要传承，被宗喀巴大师赐号为「大方丈」。雅弘竹巴是宗喀巴祖师之最初弟子之一，与另外三位祖师并称为「宗喀巴早期四徒」。在由宗喀巴倡办之广愿大法会中，雅弘竹巴为主要筹办人之一员。同年，雅弘竹巴与宗喀巴二师徒于拉萨大昭寺共同作斋戒闭关，其间宗喀巴祖师嘱雅弘竹巴观察梦境内容。雅弘竹巴梦见天上有两只白螺降下合而为一，跌入了他的怀抱，他取螺向东方一吹，螺音震动了东方。第二天，雅弘竹巴向宗喀巴大师报告梦境，大师便说：「这是预言你将回到你的故乡——东方嘉诚地区(注：即成都以北，拉萨以东)广弘正法，而且弘法事业将十分成功！」。大师把自己的念珠赠予雅弘竹巴，雅弘竹巴便发愿说：「弟子为报师恩，发誓必建成如同此串念珠数之寺院！」。此后，雅弘竹巴果然回到他的家乡，也即是衲的家乡，又果然建成了一百又八间寺院，其中最大及最后的一间是衲所隶属的大藏寺。

在建造大藏寺前，雅弘竹巴选了两块佳地而犹豫不决，其中一块地为现今寺院所在。有一天，他在草原山遥远，心中正在盘算寺址选址之问题。这时候，有一只大乌鸦飞来衔去了他手上的哈达(注：藏族常用的白色丝带)，飞至现在之大藏寺所在地上的一株柏树，把哈达挂了树枝上。雅弘竹巴走过去一看，见树下有一大蚁穴，便认为这是表义将来寺院兴旺之意。雅弘竹巴没把柏树砍下，反而把其枝干切去，以树之主干为柱而环境绕建成大雄宝殿。所以，大藏寺之建寺选址是由一只乌鸦决定的，它是大藏寺护法六臂玛哈卡那之化身。上述这根柏柱现在仍保存下来，大家仍可在大藏寺看得到它。

在选地后，雅弘竹巴又遇上了极多阻碍，例如在日间修建的墙，在第二天早上必已倒塌，这是由于当地之苯教法师所施之邪术所致。雅弘竹巴正在苦恼之际，神秘的乌鸦又出现了，他便马上着信系于乌鸦的爪上，乌鸦便飞到当时远在拉萨的宗喀巴大师跟前。这是十分神奇的事！你们西方人用白鸽传信，雅弘竹巴却用乌鸦传信！由衲的家乡往拉萨，路途十分遥远，衲在当年由家乡出发，步行往拉萨求学，一共用了六个月的时间！宗喀巴大师收信后，便著成了《怖畏金刚十三尊坛城仪轨》及降伏障碍之密法，交乌鸦又带回予雅弘竹巴。雅弘竹巴依照大师所示，修持密法除障，最后才建成寺院。大藏寺是雅弘竹巴发愿建造的一百又八座寺院之最后一座。有一个传说是，大师于寺院竣工时如释重负地喊了一声：「大藏！」，这句藏语是「完成了！」的意思，自此这就成为了寺院之名称。大藏寺建成时为公元1414年，比色拉寺、哲蚌寺、塔尔寺、扎什伦布寺及拉卜楞寺等

都早。

在寺院建造期间，另一件奇妙的事：雅弘竹巴当时没法找到造佛像的好工匠，在此时有三位黑人来寺求宿，雅弘竹巴便问及他们的家乡及职业，黑人答曰擅造佛像及面具。大师便恳求他们帮忙建造佛像，但三人只有一位留下了。在寺院开光的一天，他把所有佛像都造完了，只余一尊六臂玛哈卡那护法像尚有一半未完工。在竣工庆祝典礼上，黑人带了一个巨型护法面具，便跳起舞来，他越舞越快，最后面具跌在地上，人已不见了。雅弘竹巴心感有异，便领众入护法殿察看，见护法像赫然已不知于何时造好了。大家都认为黑人是护法之化现，所以寺院之佛像正是由这护法亲手所建的，寺中之六臂像更被视为是这护法的形现、由祂亲手所造及由祂之化身——黑人工匠——融入其中而完成的。这工匠曾说过：「但凡寺中僧人得到其么供养，我亦应得同样的一份！」。故此，大藏寺有一个其他寺院中没有的传统，在有人来寺供僧时，领诵师会在供僧法会中站起来大声提醒：「请勿忘供上『黑人』的那一份！」，施主便会被领至护法殿前供上一份施予其他僧众同样及同量的供品。这位护法在大藏寺中，大家除了以一般寺院供养护法之传统方法供养外，更把祂视为僧众的一份子！在有人问及寺院僧众成员数目时，如果寺中有五百众，知客师便会答曰：「有五百又一人。」，因为要把护法也算入去，这是大藏寺的独特传统。雅弘竹巴所建之寺院中，有不少现今已不复存在了。大藏寺在全盛时期有八百五十僧人，僧舍有一百又八座，每一僧舍中俱有全套《大藏经》。在几十年前变幻中，僧舍多被毁，但现今又已恢复了。这里面又一个很殊胜的故事；在寺院之全盛期，有一位叫「卡华朱罗笙尼玛格西」的大师，他预言：「这间大寺未来将被毁坏，后有由远方而来的人重建，并更建成现在寺院没有的辩经院及将会扩建至有两个大僧院。」，当时寺院正值全盛时代，没有人相信他的话。后来，寺院果然被毁，后来重建寺院之基金来自个西方国家的华洋弟子，辩经院现在亦已建成了。看来预言已应验了一大半了！这位大师亦曾预言寺院会有很多汉藏僧人共同修法，僧舍会建遍整个山头，而且他还预言自己将会乘愿再来，并于寺院后山建一僧舍而住。雅弘竹巴在建成一百又八座寺院后，于晚年又建了一间小寺，叫做「茶各寺」，约距大藏寺一百多公里。大师最后于此小寺圆寂，其圣身被供于塔内。在几十年前，小寺及灵塔被毁，但大师的部份头骨被抢救保存了下来。在1983年，当地又重建寺院及灵塔，把大师之部份头骨重新入塔奉安，塔旁为其亲弟初志札巴之灵塔，初志札巴也是一位有学问及大修行的出家人，于其兄退位后任大藏寺寺的第二代方丈。以上交代了《道之三主要》的人物背景。至于宗喀巴大师，相信大家都有一定认识，所以衲就不多讲了（注：见法师著作《心生欢喜》及修慧法师着之《宗喀巴大师应化因缘集》等）。《道之三主要》为格律派重要论典之一，衲曾多次依根本恩师知真仁宝哲及其他大师处听受。现在已圆满讲毕整部论著了，大家请好好修持所讲的内容。闻法固然很好，但若只天天跑去闻法，却不依法修持，到头来只会落得一事无成！

兜率百尊仪轨正文

皈依

行者皈依直至成正觉 佛陀正法以及圣僧众

因作布势等诸修持故 愿证佛境利浦有情生

四无量心

愿一切有情众生能具足福乐与其因

愿一切有情众生能由苦及其因中解脱

愿一切有情众生与无忧乐境无所分离

愿一切有情众生住於平等心中无有爱嗔偏执

兜率百尊正文

兜率尊众怙主心化现 遍智法王善慧名称师

与弟子坐酪白云端上 我今诚敬祈请降临此

面前降临狮座莲与月 至尊上师欢颜坐其上

祈请长住百劫扬圣教 祈作弟子信心胜福田

上师智慧意念遍量知 法语饰严诸贤者之耳

名称赫耀端严光明身 敬礼见闻思皆胜之尊

净水鲜花燃香共明灯 涂香种种云海诸贡品

实设排备以及意观者 我今诚奉殊胜功德田

凡从无始以来所积集 身语意作诸等不善业

更曾违悖三律仪戒誓 至心一一不善皆忏悔

于此浊世勤于闻与修 断除八法尽取暇满义

怙住所作广大事业涌 弟子至心生起随喜心

至尊上师法身虚空中 遍布汹涌智慧悲心云

祈请降澍广妙法语泽 依机赐予世间众生土

愿以此修与一切功德 利益所有众生助法弘

显明至尊善慧名称师 所示佛法心要诸圣教

曼达供养

以花圃盖涂香之大地 须弥四洲日月作饰严

观想为佛陀土作供养 愿普有情受用清净土

依登 古路 勒那 曼达那康 尼呀他呀咪

启胜道门—历代上师祈请文

具德根本上师仁宝哲 安坐于我额顶莲月上
大恩大德慈悲垂摄持 祈请赐予身予意成就
无上道引师长薄伽梵 补处无可胜怙弥勒尊
佛所受记圣无著大师 佛与菩萨三尊诚祈请
阎浮圣贤顶庄严世观 证中观道圣者解脱军
住信解地尊者解脱事 启世间眼三尊诚祈请
所行希有神奇殊胜军 以甚深道净续调伏军
广行宝库毗卢遮那师 众生眷属三尊诚祈请
广弘慧度胜道狮子贤 尽持佛授口诀孤沙利
慈悲摄取众生格哇赞 众生道师三尊诚祈请
精持菩提心义金洲师 善承大乘教统阿底峡
显妙道松顿巴仁宝哲 圣教正柱三尊诚祈请
辩才无论导师释迦顶 总摄一切佛智妙吉祥
观甚深空性义圣龙树 言教顶严三尊诚祈请
显扬圣者密义月称师 月称所传上首大智鹞
佛子第二智鹞大师足 正理自在三尊诚祈请
甚深缘起如实而观察 善承大乘教统阿底峡
显妙道松顿巴仁宝哲 庄严阎浮二尊诚祈请
瑜伽自在具德冈巴华 空性禅定坚固纽素巴
善持一切律藏德玛巴 边域灯炬三尊诚祈请
奋励精勤修行虚空师 众上师所加持虚空王
断舍世间八法狮子贤 及佛子贤足前诚祈请
菩提心鉴众生如己子 本尊慈悲摄受垂加持

浊世引领众生导师尊 虚空宝幢足前诚祈请
绍法王位尊师博朵华 智慧无有匹敌沙那华
分承菩提心性哲喀华 满众生愿三尊诚祈请
教证权威哲布巴菩萨 教理自在无垢胜贤哲
三界众生怙主仁宝哲 三大长老尊前诚祈请
善持清净戒律桑青巴 戒律般若权威措纳巴
精通如海对法蒙札巴 众生道师三尊诚祈请
娴熟精通深广正法义 一切有福众生所皈依
贤善事业广弘圣教尊 具德上师足前诚祈请
大自在成就者戒律燃 如法依止知识青年光
以胜乘道净续戒狮子 法王高足三尊诚祈请
持希有功德藏桑杰温 众上师所加持虚空王
断舍世间八法狮子贤 及佛子贤足前诚祈请
菩提心鉴众生如己子 本尊慈悲摄受垂加持
浊世引领众生导师尊 虚空宝幢足前诚祈请
无缘大悲宝藏观世音 无垢智慧之王妙吉祥
雪国圣贤顶严宗喀巴 善慧名称足前诚祈请
自在成就圣者曼殊海 言教殊胜如日贤成善
善持耳传教授跋梭哲 最胜上师三尊诚祈请
证得金刚持位法金刚 证成三身法王严撒巴
教证二法权威佛陀智 三大贤哲尊前诚祈请
持教尊者善慧法幢师 与其心传弟子胜宝幢
显扬善道圣者善慧智 三大至尊上师诚祈请
传宏能仁法教语王慈 与其心传弟子善慧誉

犹如大海无垠功德全 大恩上师三尊诚祈请
 善慧法王教理善施演 一切轮回众生尽度脱
 善慧智弘教尊与慧贤 无等上师三尊诚祈请
 贤劫第四佛授教证法 以讲以修持教无与伦
 不共大恩根本上师尊 身语意门虔敬诚祈请
 教法多闻意解慧增广 双鹿明听二中次第行
 所度有福众生除冥日 持教智成足前诚祈请
 三世众生依怙所集身 善慧曼殊擅诵格言语
 仁运成就三学如海意 大恩化身尊前诚祈请
 慈心戒律诸等圣财宝 善满心续持教上首尊
 四种事业遍满大海衣 至尊上师之前诚祈请
 语王善慧法藏持教柱 广大法业幻化之海洋
 统御三有威得力无匹 尊胜解脱圣者诚祈请
 总集一切善慧法王智 大恩上师足前诚祈请
 尽观广大无边经论眼 解脱贤劫众生胜津梁
 慈愍为导善巧方便具 宏法善知识众诚祈请
 愿於具德上师之事行 不起刹那丝毫之邪见
 凡见所作皆善起敬心 师之加持进入我心中
 於此时禅思道次第法义，於参思后诵：

宗喀巴祖师赞

无缘大悲宝藏观世音 无垢智慧之王妙吉祥
 摧灭诸魔军众秘密主 雪国圣贤顶严宗喀巴
 善慧名称足前诚祈请 (意译)
 咪咪则威爹千坚里息 持咪千悲汪播蒋悲样

续崩玛吕炯贼桑威达 扛坚企悲租坚宗喀巴

罗笙竹悲侠啦搜哇笛 (音译)

观想融入

至尊根本上师仁宝哲 请坐我顶月座及莲台

慈悲护持行者不退转 赐予尔证三业诸加持

至尊根本上师仁宝哲 请坐我心月座及莲台

慈悲护持行者不退转 赐予共与不共诸成就

至尊根本上师仁宝哲 请坐我心月座及莲台

慈悲护持行者不退转 住於心莲至我得证悟

菩提道次第愿文

以我恒久精勤所积集 二种资粮量等同虚空

愿为无明有情诸众生 成就佛陀世尊导引师

於未成佛前之一切生 得妙吉祥慈悯垂摄持

具足教法次第最胜道 愿得修成以令诸佛喜

以我解悟道次第法要 以大悲心善巧作引导

愿能净除众生意冥愚 护持佛陀教法於久远

教法胜宝未遍扬之境 或已遍扬却而衰堕地

愿於彼处兴起大悲心 显示弘扬利乐之宝藏

佛菩萨众诸种妙事业 最为殊胜菩提道次第

饶益诸众愿得解脱者 世尊教法事业永流传

成就修行等诸善道缘 净除人与非人诸逆缘

佛陀所嘱示之净行道 生生世世愿能不舍离

以十法行修此胜乘时 如理精进勤勉修持际

愿护法罗恒常作护持 吉祥如海普及遍十方

回向

如宝珍贵菩提心 未生出者愿生出
以生出者菩提愿 祈不退转倍增长
以此功德愿众生 积聚圆满福与慧
成就一福慧所生 二种神圣之身相
愿於宏扬宗喀巴 法王正法理则际
止息障碍之微兆 一切顺缘悉圆满
我及他人之三世 依止相属二资已
祈愿善慧名称佛 教法永住盛增长

《打开满足之门》(堪忍法师 著述)

打开满足之门

堪忍法师 著述

目录

序言

一、转化心识

二、修行之道：发心、萃取宝贵人身的精华、明辨善恶、三种层次的安乐、人面兽心、禅修菩提道次第

三、舍弃今生：阿底峡尊者、种敦巴、

四、转恶为善：发心清净、二个乞丐、菩萨船长、转恶为善

五、断除欲望：欲望是苦、少欲即少苦、欲望是一切问题的根源、终止轮回、

六、调伏内心：守护自心

七、忆念无常与死亡：逼近死亡、死不定时、逝者无数、明天就太迟了、你要如何安排人生？、

八、「我」不足爱惜：活在幻想中、找寻「我」、找寻梭巴喇嘛、找寻「我」以外的诸法、所依非名言、五蕴自性空、六尘自性空、四圣谛自性空、随时洞察实相、「我不足爱惜」

九、爱惜其他众生：自他相换、利用困境，摧破自我爱惜、其他众生，其数无量、我们必须具备一切种智、我们要对一切众生负责、牺牲自己

十、唯有修行一途：下定决心修行

十一、回向：怀着善心心回向、怀着空性见回向、

序言

1974年当我住在前劳朵喇嘛在尼泊尔梭鲁昆布地区的洞穴时，决定清查他所有的法典。其中大都是宁玛派及有关各种本尊修法的法本，不过有一本谈的是西藏四大教派共同的修行基础。我找到的这本法典就是《启开佛法之门：菩提道次第修心初阶》。

《启开佛法之门》包含许多噶当派格西的开示录。作者罗卓·坚赞是宗喀巴大师和其二大弟子之一克珠仁波切的弟子。这本法典描述转念或修心的初阶，换句话说，如果你想要修行，这是修行的第一课。

我读了这本书之后，才逐渐了解修行的真义；在那之前的人生岁月中，我一直都不了解。修行通常被认为是阅读经典、研习、背诵、辩经、课诵、做法事等等。直到读了这本书，我才发现应该怎么修行。我非常震惊，过去的一切做为都不如法。反省起来，从前所有那些年来的背诵、课诵都不是佛法。那些年来，找不出一样是佛法。

1946年我出生在劳朵附近的塔密。当我还很小，大约3、4岁的时候，家母把我送到住家附近的寺院，跟著舅舅学认字。舅舅是宁玛派的和尚。不过，这没有持续很久。因为我很顽皮，好几次从寺院逃学，跑回家。所以家母决定把我送到一个与外界更隔绝的地方—罗瓦林。这是莲花生大师秘密的圣地，那里有许多非常殊胜，受到加持的洞穴。

另一个舅舅，那旺·根敦从家里带我到罗瓦林。我们必须穿越很险峻的岩山，时有岩石崩落，水流湍急，然后在雪地走一、二天。穿过雪地的时候，我们可以看到很多深达数百尺的峡谷，底部看起来像是海。那是相当艰辛的旅程。

我在罗瓦林住了七年，重新学认字，之后是阅读。我的老师那旺·根敦，当时也是和尚。学会藏文后，其他的时间花在背诵祈请文，阅览甘珠尔和丹珠尔，以及到人家家里做法事。

梭鲁昆布一带有很多在家人不识字。喇嘛通常允许他们受灌顶，不过不能承诺闭关。看得懂法本的出家人必须闭关，而在家人则必须承诺念好几百万遍的六字大明咒或其他真言。因为这些人看不懂法本，喇嘛就让他们做他们能做的功课。

照理这些在家人应该自己持咒，可是他们往往找住在附近的和尚帮忙，履行诺言。他们会供养一篮自己种来吃的马铃薯，跑来说：「我向某喇嘛承诺，持若干百万遍的咒。请替我持若干遍。」有些人自己持一些咒，然后请别人把余下的部分持满。

所以，那七年间，每当舅舅被请去做法事时，我就跟去人家家里诵经，诸如：甘珠尔、丹珠尔和般若经。有时我们会替亡者修法。那一带的习俗是，如果有人死亡，就要做一种特别的法事，而且供养一大笔钱给喇嘛和其他人。

大约10岁左右，我去西藏，到多摩格西仁波切在帕黎附近的寺院。我在那里待了三年，上午背法典，下午到人家家里做法事。我也在那里完成第一次考试，经理人为我供养和尚。帕黎是相当活络的商业中心，很多来自拉萨、西藏和印度的商人，到处都是。

1959年3月。同年的下半年，我接到指示，生平第一次闭关，做宗喀巴大师上师相应，地点在贝玛确林，是多摩格西的一个分支寺院。我一点也不懂得禅思，只是念诵祈请文和一些《无缘悲心》。我想我完成了那次闭关，不过并不知道怎么做的，持了多少真言。

我经由跟随拉敦格西教导的摄类学开始学佛教哲理，这是辩经的第一门课。但是拉敦格西有很多弟子，相当忙碌，就由他的一位弟子甘耶喜教我，甘耶喜已经过世了。之后，我就跟著耶喜喇嘛学。

住在巴萨的时候，因为那里的环境很恶劣，我得了肺病。（当然，那不是唯一的理由，还有业的原因）于是，耶喜喇嘛和我到大吉岭待了九个月，让我接受治疗。1965年我们住在大吉岭多摩格西的寺院，就在那时候，我们遇见第一位西方弟子，琴娜·拉却夫斯基。琴娜的父亲是俄国的王

子，俄国大革命的时候，全家逃到法国。琴娜在法国出生，之后搬到美国。

琴娜请我们到斯里兰卡住，开办佛法中心。噶当派碰到一些麻烦，所以我们没有去成。由于我在尼泊尔出生，所以我们决定回尼泊尔看看。

我们住在玻塔那大塔附近的格鲁寺院，就在加德满都郊外。耶喜喇嘛每天都从窗户往外看某一座山丘，好像深深被那座山丘吸引。有一天我们出去勘察那座山丘，那就是柯磐山丘。

那时家母和所有的亲戚，都从梭鲁昆布下来，到加德满都朝圣。每十二年有一个特殊的盛会，所有喜马拉雅山区的人，都从山上到加德满都山谷的圣地朝圣。他们请我回到梭鲁昆布，我就去了。

劳朵洞穴就在那时候归还给我。于是我开始盖劳朵寺。耶喜喇嘛也在那时候开始建造柯磐寺。这两座寺院同时盖起来。我也在那时候发现了罗卓·坚赞的法本。

一、转化心识

《启开佛法之门》主要描述无常与死亡，以及欲望的过患—因八世俗法而引生的障碍。这八种顾虑是：

- (1) 在物质上有所得，就高兴。
- (2) 得不到物质，就不高兴。
- (3) 希求快乐。
- (4) 不愿意不快乐。
- (5) 想听到好听的话。
- (6) 不想听不好听的话。
- (7) 想要得到赞赏。
- (8) 不想蒙受批评。

我不知道这本书是否已经译成英文，它的义理并不难懂，可是有很多旧的专有名词需要注解。

读这本书对我很有帮助。它向我显示，就像捏手中的面团一样，你必定可以随心所欲地扭转自己的心。心识可以修练得随意转向。现在我的心完全退堕了，不过那时候曾稍微思惟过这本书的义理，不喜欢受人供养。

发现《启开佛法之门》之后，我做了一次本尊闭关。我想是因为这本书，使我体会到修行的方法，从闭关第一天，就感到无法置信的安详和喜悦。因为稍微醒觉八世俗法，内心澄明、清净。就像挡路的石头比较少，内心的障碍少了一些。也就是八世俗法的干扰相对减轻。这是闭关成功之道。即使我并没有仔细读这个密法的注解，因为内心的问题较少，所以还是获得本尊的加持。

设法约束你的心，障碍就会消除，心中的清净法，会带你更接近本尊。就是你不很熟悉禅思，本尊的加持还是会降临。白天修法，你会体会到好的徵兆，夜晚做梦也会显示本尊很欢喜，赐与加持。闭关的成功与否，基本上似乎在于此。接受本尊加持，似乎不单是在于懂得禅思密乘的生起和圆满次第。（当然，如果你闭关愈频繁，风疾愈严重，也许就没办法继续闭关。在接触西藏佛教之后，你才知道风疾是怎么一回事！那之前，没有多少人知道风疾。顺便一提的是，风疾主要肇自没有修行这本书的精要—佛法的真义。）

正如整个佛教圣法的总持者，吉谛岑夏仁波切所说：「佛陀的一切教法（藏文，甘珠尔）和学者的论疏（丹珠尔）都在于降伏内心。」这一切教法不外是修心，转念。佛陀的一切教法，都是为了转化内心，降伏内心。

我说过，《启开佛法之门》是一本转化心念的法典。为什么称为「心念转化」？到底是什么东西造成干扰，使我们无法有效地修行，如听闻教法、省思其义蕴、并禅修这些教法所揭示的菩提道？是世俗八法，贪恋今生的欲望。这本教典特别的宗旨，在于约束世俗八法—这就是转化心念。

菩提道次第的整个教法，就是转化心念。其主要目的在于降伏自己的心；因此，闻思修菩提道次第的教法，裨益非常大。当其他的教法没有功效，听闻或阅读菩提道，能够降伏你的心。菩提道次第有其特殊的理路，足以降伏内心。

阿底峡尊者在其著作《菩提道灯》中首先提出菩提道次第，是以禅思八暇十满的圆满人身为始。而宗喀巴大师则是以菩提道的根本，依止上师，做为禅思菩提道次第的第一个主题。

那么，到底是什么障碍，造成我们内心无法生起菩提道次第？不论是以依止上师或暇满人身为始，到底是什么因素，造成我们没有任何证悟？同样的，是因为世俗八法的缘故。俗虑使得我们无法把修习菩提道次第转化为佛法。我们的日常活动无法转化成佛法，原因何在？从早到晚，我们的所做所为，何以没有变成圣法？全是因为世俗八法、贪执今生的欲望所致。就是这个障碍，使得我们内心无法生起菩提道次第，无法实证诸如：依止上师或暇满人身。

我们必须训练自己的心去反省俗虑的过患，以及舍离俗虑的无穷利益，尤其是要去禅修无常及死亡。只要做好修心的这个初步工作，你就启开了佛法之门。之后就能够毫无困难地修行。不管是闭关或其他修行，任何你想要做的功课，都能够做到。而且一般说来，你的一切作为，都会变为佛法。不仅如此，你还能够开始在内心实践菩提道—从依止上师或暇满人身，直到成佛，你的内心会开始生起菩提道，持续不断，直到完成菩提道。

这一切成果，都肇自修心的第一课，《启开佛法之门》。你把这本书的义理付诸实施，便能够约束世俗八法，不受其牵制。你就能够自由自在，而不致于身不由己。否则，你会身不由己，不能够独立、自主。

二、修行之道

—设法消除召引苦难的消极心态，增长带来安乐的积极心态

发心

发愿：由于听闻这次说法的每一个字，你能够当下证悟整个菩提道次第，尤其是菩提心，同时也能够令一切有情如此应验。祈愿这次说法的每一个字，当下调伏其他有情的心；整个菩提道次第，尤其是菩提心，在一切有情心中生起。

听闻这个教法，你的内心会得到受用，将来还能够因此而利益他人。由于你先前曾经发愿，要广泛地利益其他众生，所以当你向别人解说这个教法，每一个字都会格外有力。现闻

法的时候，这样发愿，将来自己说法，很容易就能够调伏其他人的心，令菩提道在他们心中生起，这是愿心的力量使然。

听法的时候，如果禅思这是一切诸佛在引导我们，那会对自己相当有帮助。这么禅修，使自己觉得和诸佛的连系更加紧密。由衷地感受一切诸佛正在教导我们，引领自己达到解脱乃至成佛的安乐。内心这样禅修，使自己领受一切诸佛的加持。

思惟：为了量如无边虚空的一切如母有情，无论要历经多少劫数或多么艰辛，我必定要证得一切种智，消除一切无明，圆满一切成就。因此，现在我要依循传承上师的一脉法门，如法地恭聆圣教。

现在我们有幸在菩提伽耶，这个最伟大、神圣、宝贵、千佛降世的圣地，应该好好地把握机会，在短时间内尽量累积最多的功德。所以，请大家用心地听法。

萃取宝贵人身的精华

在《启开佛法之门》一书的开端，罗卓·坚赞首先礼敬上师、诸佛、菩萨及圣众。

愿一切众生利乐之源的佛法兴隆。我祈请佛法得以广布，所有众生得享大乐。

然后重申这本书的标题：《启开佛法之门：菩提道次第修心初阶》。接著是：

我向与十方一切诸佛菩萨无二无别的上师

无垢莲足下礼敬、皈依。

这样地礼敬、依止，使我得以一切圆满。

我虔敬地依止、礼拜上师—本尊。

我对那些至心求法的行者心怀悲悯，因而我打算在此揭示如何修行圣法。我要宣说教法，令身披饰教的硕学之士欢喜，并讲解大学者的论著及上师的谕示。请大家恭敬、一心不乱地聆听。

罗卓·坚赞礼敬的是克珠仁波切，亦即宗喀巴大师的心传弟子之一。不仅罗卓·坚赞如此，其它的婆罗门、帝释天以三界一切众生，咸同礼敬克珠仁波切。

三世诸佛之本—至尊上师的圣口宣说：

「这次获得宝贵的暇满人身，应该尽量萃取其精华。因此，请好好地考察你的心和禽兽的心差

别何在。」

请考察一下禽兽的心。禽兽会想：「我要得到快乐，不要受寒、饥饿。」如果你也是那样想，就和禽兽无异。因此，你务必要萃取人身精华，切莫贪恋此生。

寂天菩萨在《入菩萨行》中也说：

宝贵的暇满人身，十分难得。如果现在不设法从中获益，来世怎能重获人身呢？

质疑来世怎能重获人身，意谓著除非你能设法从今世的人身获益，否则不可能再获人身。为什么必须从这世的宝贵人身获益而且再获人身呢？因为不想受苦而想得乐；你不可能想受苦而不想得乐。有了这世宝贵的人身，我们才有机会创造离苦得乐的因。

苦乐都肇自于自己的心，并非外求而来。自己的心既是乐之因，也是苦之本。得乐或息苦都必须在自心之内下功夫。工作室就在你的内心。你必须消除召来苦难的心念，同时也要认知、明白错误的思惟方式，以及带来安乐、正确的思惟方式。这得靠像佛法般的正确教法。你要设法在自心的工作室内，透过闻、思、修，祛除召引苦难的消极心态，增长带来安乐的积极心态。

明辨善恶

今生我们遇到佛法，尤其是大乘佛法，开示圆满正觉的究竟解脱道。我们幸遇大乘上师，而且获得圆满的人身，因此有机缘实践佛法。

从今天、此刻起，我们还有若干年、月、日、时、分、秒可活。死后的命运取决于每一天、时、分、秒。在解脱生死轮回以前，死后只有两条路可走：苦趣或善趣，没有第三条路了。每天、每小时、每分、每秒都是下决定、做准备时机。在死亡来临之前，每天、每小时、每分、每秒，我们都能够自由抉择；你可以决定不要堕入苦趣，往生善趣。每一天、每分钟都关系重大，因为每一天、每分钟我们都在逼近死亡。由衷地慎重考量！你还有机会抉择投生到那一趣，并预作准备。生命中每一刻都十分重要，非常珍贵。

龙树菩萨在《宝蔓论》中说：

贪嗔痴的行为是不善业，苦趣的众生由此产生。反之，善业引生善趣的众生，生生世世受乐。

龙树菩萨进而解说，暂时和究竟的安乐、日常生活的问题以及永无止境的轮回之苦等等，一切都取决于自己的心，以及自己的善业或恶业。

任何行为都涉及两种动机：因果动机及临境动机。因果动机，是做任何事情的原始动机，亦即做某件事情时，内心升起的第一个念头：起始的意业。在因果动机趋动你去造身语业的过程中而起的内心的念头，称为临境动机，亦即随后的意业。

因此，业和念头有关。善趣众生的果报身（天或人）和恶趣众生的果报身（地狱、饿鬼或畜生）都是自心的思惟方式、动机的结果，这其中主要是因果动机创造出来的。

在达到资粮道的忍位之前，我们还没有把握不会堕入恶趣。但是一旦达到了，就有十足的信心

不再投生恶趣。当我们达到见道，超脱贪爱，就不再造恶业，亦即断除轮回的因。不过，直到消除一切烦恼障之前，死后都唯有两条路可去：恶趣或善趣。到底走那一条路，完全取决于业，尤其是意业、动机。

阿底峡尊者的心传弟子种敦巴曾经请示：「出于俗虑所造的业，果报如何？」阿底峡尊者答道：「果报就是它本身。」我想「它本身」的意思是唯有受苦。为了弄清楚尊者的答案，种敦巴再问了一遍，这次的问题是来世的果报如何。阿底峡尊者答覆：「地狱、饿鬼、畜生道！」意思是说，任何基于贪恋今世而造的业都是恶业。

一般而言，招致投生恶趣果报的恶业，是以十不善业为例：杀、盗、淫、妄、两舌、恶口、绮语、贪、嗔、邪见。此外，例如受具足戒的比丘造的恶业，有不同的层次，包括他胜（波罗夷）、堕（波逸底迦）、以及各对应说（波提提舍那）。帕邦卡·巔千·宁波在《掌中解脱》中说，他胜的果报是投生难以忍受的热地狱苦趣；堕是投生黑绳地狱；最轻的罪—各对应说的果报是堕入等活地狱。当我们在修净障的法门，诸如金刚萨埵禅修或礼忏，同时忏悔已经造下的一一恶业，千万要记住，恶业的定义是：凡是出於贪恋今世而造的业，都是恶业。记住这个比较广义的恶业定义，我们就会以更开阔的观点，看待必须净除的恶业。否则我们的忏悔，会相当局限。此外，不要只想到这一世的恶业，还要溯及无始以来的过去世。

我们或许可能自认为在修行，其实我们不是没有发心，就是发心微弱，而且修得不够彻底。我们或许持咒，不过由于心思散乱或没有定力，善行相当微薄。修法结束的时候，我们往往没有回向所累积的功德，或是怀著慢心回向，因而削弱功德。或即使我们把功德回向证得佛果；但是，嗔心、邪见足以摧毁功德，延迟证果达好几劫之久。

我们所造的善业微不足道。就是造了若干善业，也不够彻底。然而我们造的恶业却力量强大。假使死亡马上来临，我们势必堕入恶道。一旦堕入恶道，就连自求来世安乐和解脱的修行机会都没有了。既没有机会为自己修行，也没有机会为了利他而修行。我们会完全陷在苦难之中。再造再多的恶业，就这样，死了又投生恶趣，不知道要漂泊多久，难以算计！

我们不仅每一秒钟都在逼近死亡，也更趋近寒热地狱。前面我说过，我们一直在逼近死亡，其实，比那个更严重的，我们正不断地趋近恶道。

三种层次的安乐

如果你了解菩提道次第，就知道可以从这世的宝贵人身获得的利益。首先，是来世的安乐，意指获得善趣的果报身，诸如天、人。第二层的利益，是解脱生死轮回，永远免除业和烦恼的束缚。第三层，是达到无住无忧的境界，亦即究竟证悟，消除二种障碍：烦恼障及所知障。这三大利益或三种层次的安乐，就是寂天菩萨，在我前面引述的偈颂中指出的，我们应该善用这世的宝贵人身，撷取菁华。

为了获得这三种利益，必须依循菩提道次第的三士道。第一阶是下士道。阿底峡尊者在《菩提道灯》中说明如下：一个人如果发心，完全断除对今生的贪著，并在来世获得善趣的果报身，就应该了悟恶业的过患，舍离十恶业，力行十善业。这个人防护三业，持守戒律，目的仅在于获得来世安乐，称为下士。

第二阶是中士道。中士见到整个生死轮回，肇自业和烦恼的蕴身，唯苦无乐。由于受报的蕴身，被烦恼的种子染污，会再引生来世的轮回。中士了悟轮回纯粹是苦，犹如置身火坑，于是想要摆脱，彻底出离轮回；轮回及其盛事，毫无吸引力。中士的目标，在于自求解脱轮回，摆脱业及烦恼的束缚。为了达到这个目标，必须修习戒定慧三学。

接著是第三阶的上士道，完全舍弃自我爱惜，转而爱惜其他众生，发愿为了利他，成就佛果。完成这个心愿的方法，是透过经乘，亦即波罗密多乘，修习六度的菩萨行—布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。在这个基础上，根器更高的大上士，进而修习果乘，亦即金刚乘。

修习上士道，有赖于先修习中士道，意谓一般必须具足舍离整个六道轮回的发心，力行三学。修习中士道，则取决于下士道的前行，意谓一般必须具足断除贪著今生的发心，持守戒律，诸如十善等等。此处使用「一般」一词，是因为下士道是中士及上士道的基础，而中士道是上士道的基础。

《启开佛法之门》也说明了三士道如下：

凡实践佛法或世间法者，是为了求来世得到天人身，这种人称为下士。以这种发心所做的一切行为，都只是轮回的因。

凡是想要解脱轮回而修习佛法，厌弃一切轮回的行为，这种人称为中士。所有这样的行为，都是善业，都会成为解脱轮回的因。

凡是所作所为，不仅为了自求解脱，而且是为了令一切众生得到解脱，这种人允称为伟大、无上士。这样的作为，就是成就佛果的因。

三士的区别完全在于不同的发心。

「士」必须是我刚才描述的三种之一。我们应该考察一下自己的心，看看是否归属这三士的任何一道；如果都不是，就应该设法趋入三士道。

人面兽心

正如班禅喇嘛洛桑·邱吉·坚赞在其著疏阿底峡尊者的《菩提道灯》中的解释：

如果人生的目标只是想要获得现世之乐，这样的人，实际上不是「士」，而是凡庸众生。

老鼠、蚊子之类的畜生，想的无非是现世乐，一切作为都为了追求这个，所以是凡庸众生。他们所作所为，无足为奇，就仅仅是为了这一世。我们拥有人身，尤其是暇满人身，应该日夜不懈地努力，不要甘为凡庸众生，像这些愚痴的畜生一样。全天二十四小时之中，行住坐卧等等，应该努力做得比这个更好；我们的所作所为不应该像畜生那样。换句话说，不应该和那些不具有宝贵人身的众生一样过生活。

这要靠我们的用心。必须不断地观照内心，把自己的心识当做对镜，全神贯注地像间谍一样，看住自己的心。这样我们就自由了，能够明辨邪见或不善的发心、以及正见或良善的发心。明辨自己的发心，才能自由地把不善心识转化为善心。这样，我们的生命就会超越畜生，达到做人的目

的；人生就会变得有意义。否则，就会像在宗教舞剧中穿戴本尊的面具及剧服的演员一样，我们虽然戴了人的面具；但内在却像野兽一般；我们是人面兽心。

在《入菩萨行》中，大菩萨寂天说：

虽然获得这个自由身一次，如果现在不修善，一旦堕入恶趣，愚痴无知，而且不断地受苦，那时我该怎么办？

想要获得这个具足八暇十满的宝贵人身，就像是一个梦；好比乞丐在垃圾桶中捡到了一百万元一样。

寂天菩萨明白地指出，如果不修心行善，就会堕入恶趣或建宋（ngen song，藏音）。「建」（ngen）意为邪恶，指恶业；「宋」（song）意为「去」。在此是指，由于恶业，一个人就得去；也就是说，心识会投胎到畜生、恶趣或地狱众生。

例如，如果投胎为狗、猪或虫，会愚痴得连善恶的定义都不懂。即使有人在畜生的耳边，解释这些定义达千百劫，它就是无法了解其意。因此寂天菩萨说：「一旦生在恶趣，愚痴无知，而且不断受苦，那时该怎么办？」那时我们毫无办法；我们完了！所以，在投生恶趣之前，我们要是聪明，就得加紧修行。

拥有宝贵的人身，使你能透过善行佛法来修心。你可以累积许多善行，不过你要专注的主要善行，那就是依菩提道三士的次第修心。重点是依菩提道次第修炼你的心。

禅修菩提道次第

帕邦卡·巔千·宁波在开示菩提道次第时说明，直接禅思菩提道次第，即使仅是禅思像宗喀巴大师的《福德本颂》这样的祈愿文，也很有帮助。直接禅思的意思是，我们念诵菩提道次第的祈愿文，思惟其意义；这样修习，就是直接禅修整个菩提道。这样的修习，远比持诵几百万遍的真言，甚至见到佛陀更重要。这是可能理解的。为什么？闭关的时候，为什么要禅修上师相应，视上师与本尊无二无别？为什么要禅修本尊，并念诵那么多真言？都是为了帮助我们完成菩提道。我们不证悟菩提道的三主要道（出离心、菩提心、空性），就无法完成密乘之道。我们也许可以有某种程度的若干经验，但却不能够圆满菩提道。

例如，不了解空性，则无法成就净光，幻身或无学道的双运，这牵涉到彻底清净的圣身和圣意。此外，我们最起码要发菩提心，否则即使连拙火之类的禅修，都不是成佛之因。没有真正证悟菩提心，无法体验圆满次第的净光及幻身。要达到净光，亦即法身的因，以及报身之因的幻身，必须累积无量的功德。而实证净光及幻身，所需的无量功德，其肇因即是菩提心。

做本尊闭关的时候，我们诵持的每一遍真言，都是为了在内心实证菩提道次第。修上师相应，也是为了得到加持，以便在内心实证菩提道次第。一切修行，都是为了这个缘故。

除非在我们的内心实证三主要道，否则无从证悟成佛，完成密乘之道。纵使诵好几百万遍的真言，或甚至见到佛陀，除非实证三主要道，否则无法证悟成佛。帕邦卡·巔千·宁波说得很有道理，要完成密乘之道，就必须在共道—菩提道次第或三主要道上修心，这中间没有捷径。

直接禅修菩提道次第，即使只做一回，远胜于其他修法，因为这会在我们的心流留下整个成佛之道的种子，迟早能够实证整个道次第，实际带领我们证悟成佛。如果略过菩提道次第的禅修，不管闭多少关，修多少别的法门，我们的心都不会有什么变化。即使持诵了几百万遍的真言，手指和念珠全都磨破了，我们的内心依然如故。

何以什么事也没有发生？何以内心一点也没有变化？何以没有任何证悟？我们的心还是老样子，甚至更糟！这是因为没有在菩提道次第中，在菩提道次第的每一步骤上，老实地修心。忽略了这门主修，就有舍本逐末之虞。

西方有许多竞赛：赛车、赛马、赛跑、竞走。在此，为了追求来世安乐、解脱及证悟成佛，我们应该以修行佛法和生命竞赛。最起码，应该努力使两者同步。我们的生命一分一分，一小时一小时，一天一天地消逝，我们应该一直修习佛法，把生命佛法化。如果一个人无法把一整天化成佛法，至少要设法做到半天。（但这个意思并不是说，你只要修行到中午，下午就不用修了！）

三、舍弃今生

—阿底峡尊者回答道：「打从内心，舍弃此生！」

阿底峡尊者

阿底峡尊者完成了有关菩提道次第的第一本论著《菩提道灯》。他是一位伟大的学者，具有无量的知识和悟证，并使佛法广布。尊者通达五明，实证一心不乱的定力和神通，而且受到许多本尊的指导。他在印度、西藏和尼泊尔建造了许多佛寺。尊者于西元982年诞生，1054年圆寂，住世72年，其间在西藏停留17年。

尊者著述《菩提道灯》惠泽我们这些接触菩提道次第的人，免于不得其门而入的困惑。有些人即使学了许多经论，当你问他们：「你如何起修？」，他们往往答不上来；就是回答了，答案也是本末倒置，把理应在后的道次第，放在应该在前的道次第前面。

我们极其幸运！阿底峡尊者在《菩提道灯》中，把佛陀整个经乘、密乘—声闻乘、波罗密多乘、金刚乘—的教法整合起来，建立菩提道次第，使我们可以循序渐进地修习，直到证悟佛果。从教法的方面来说，一切都非常清晰；唯一的问题是，我们不修行。

阿底峡尊者有许多出色的弟子。在印度方面，有学者希米撒拉和玛哈巴利王；在西藏，除了他的心传弟子种敦巴以外，有三位噶当派格西—贡巴瓦、那丘·查克翠周、和蒋曲·仁千。还有许多弟子，诸如智慧光王的侄子，菩提光、仁千·桑玻和那措译师。即使是尊者的弟子，都有无量的功德，记载在他们的传记中。

阿底峡尊者即将入涅槃的时候，那丘·查克翠周格西请示尊者：「尊者圆寂之后，弟子想全心禅修，好吗？」，尊者答道：「放弃一切恶行！」。尊者并没有说禅修很好，他不是说：「喔！是的，那太好了！」，反之，他说：「放弃一切恶行！」。

那丘·查克翠周又问尊者：「那么，我时而说法，时而禅修，好吗？」，尊者的回答还是一样。那丘·查克翠周再想出更多要做的事，向阿底峡尊者请示。可是无论他怎么说，尊者的答覆都

没有变。最后那丘．查克翠周问道：「那么，我该怎么做才好呢？」，阿底峡尊者答道：「打从内心，舍弃此生！」

那丘．查克翠周把尊者的告诫谨记在心，在瑞亭附近的杜松林中居住，过著和森林中的野兽无异的生活。这还没有谈到他的心，只是他的身体。他就是这样独自住在森林中，不和其他的人打交道，在那里渡过了余生。

种敦巴

阿底峡尊者的译师种敦巴，生在拉萨北方，很靠近耶喜喇嘛的诞生地头隆。这是宗喀巴大师遇见密集金刚和大黑天的圣地。

度母曾经预言种敦巴的诞生，说他是观世音的化身，总持佛法，通达教证圣法，而且会见到不可计数的本尊。

种敦巴在到达西藏中部成为阿底峡尊者的译师之前，是薛尊喇嘛的侍者。见到尊者后，种敦巴向尊者请示，自己以前的一切作为之中，那些是最好的修行。同时他向尊者禀告他的各种修行，以及如何竭力服事薛尊喇嘛。夜晚他全副武装地守护喇嘛的牲畜。白天还做很多事情，生火都由他包办。喇嘛的妻子挤牛乳的时候，把种敦巴当做椅子坐。他一面用手纺纱，两脚还要把牛油揉入乾燥的兽皮使其柔韧；同时背上还背东西。多年来他一直是这样，同时做好几件事情。种敦巴一五一十地向尊者报告这一切。尊者说：「在你做过的所有事情之中，努力为薛尊喇嘛效劳，是真正的修行。」

种敦巴如法地依止阿底峡尊者，达十七年之久。自从遇见尊者之后，他从未让尊者夜里待在黑暗中，每晚都在尊者的房间供一盏油灯。

种敦巴其实是第一位噶当派格西。他有三大弟子：博多瓦格西、陈嘎瓦格西和普琼瓦格西，总持佛法，证量博深。种敦巴在西元1057年建立瑞亭寺，之后又住世七年，享年51岁。

种敦巴不是比丘，是受持五戒的在家人。在观想菩提道次第的传承上师时，所观想的种敦巴，是一位西藏的牧人，穿著厚暖的蓝色藏服，有兽皮的滚边。

种敦巴总是穿著很破旧的衣服。有时他把藏服的袖子搭在肩膀上，就到杜松林中，像西藏牧人一样，把二、三根竿子绑在一起，上面盖著兽皮，做成小帐篷，就在里面禅修。

走过森林的时候，他有时会背诵龙树菩萨《致亲友书》中的偈颂：

「得失、苦乐、称讥、毁誉，这些世俗八法，我都不放在心上，一律平等对待。」

他也会念诵《入菩萨行》中的偈颂：「我是寻求解脱的人，不需要供养及称誉的束缚。」，有时是念诵整个偈颂，有时只是起头的部份。他会边诵边摇头，表示不需要供养及称誉的束缚。

其他的格西说：「种敦巴本人，并不需要过苦修的生活。他这么做，纯粹是为了向追随他的弟子示范。」

种敦巴完全舍弃世间法。有一次他受邀到「榕」的地方，在法会中散发贡银给僧众。他把一位弟子—见杰汪却—叫来，对他说：「这次你来受供，我不能。我要设法舍弃此生。」

有一天他见到一个和尚正在绕寺，就对那人说：「绕寺是件好事，不过修行会更好！」，和尚心想：「也许拜佛会比较好。」种敦巴看到和尚拜佛，又对他说：「拜佛很不错，不过最好还是修行。」和尚又去课诵、禅修，种敦巴还是说同样的话。

最后和尚问种敦巴：「我到底应该怎么做？」得到的答覆是：「打从内心，舍弃此生吧！」他对和尚说了三遍：「打从内心，舍弃此生！打从内心，舍弃此生！」

四、转恶为善

——一切都在于你自己的态度、想法和动机

发心清净

无论做什么事，发心一定要正确。不管你是农夫或禅修者，只要是贪求此生的安逸和名誉，就形同禽兽。

我问过一位住持，何谓世间法。他的回答是赌博、耕种等这些世俗的行为。一般人往往这样认定世间法，只在乎行为而非动机、发心。其实，若是出于清净的动机，即使是赌博、耕种等行为，也可以成为清净的佛法。

没有一种行为，光凭它的本身，就可以被界定成世间法；那种行为可能是佛法或世间法，善或不善，什么都有可能。不管是农作或禅修，只有在了解发心之后，你才可以把人们的行为安上圣法或世间法的名称。

帕邦卡·巔千·宁波在《掌中解脱》中举例如下：有四个人向度母诵赞。第一个人发愿成佛，以利益其他众生。第二个人发愿自求解脱。第三人企求来世的安乐。第四个人只求现世之乐。

第一个人的祈愿，成为成佛的因。第二个人的行为，不构成成佛的因，因为是出于自求解脱的动机。他仅是造解脱的因，也就是超生死轮回；这不是成佛的因，成佛是消除一切过患，圆满一切功德、证悟的心境。

第三个人的赞颂，既不是成佛、也不是解脱的肇因。因为他行为的动机仅是为了获得来世安乐，所以就成为转生天人，获得轮回乐的因。

前三个人的赞颂都是圣法。但是第四个人的赞颂，就不是圣法，而是世俗法。因为是出于俗虑，贪著现世，是不善的发心。我前面提到，出于俗虑的行为，都是恶行，会导致堕入地狱、饿鬼及畜生道。即使赞文本身是佛法，那人的行为并不是圣法。

帕邦卡·巔千·宁波举这个赞颂的例子，以澄清常见的错误。人们往往以为，只要所作所为和佛法有关—课诵、读经、禅修等，行为本身就自然成为佛法，大家很容易这么认为。

如果出于俗虑的赞颂可以带来成功，成为乐因，那么抢银行也可以是乐因。抢银行可以使人致

富，生活舒适。这么说，偷盗真的是造乐因吗？这两个例子有些相似。如果出于爱惜自我、贪、嗔或其他烦恼而从事偷盗的恶行是乐因，那么恶行就能够带来安乐。这样的妄见，很自然会随之生起。

不是出于俗虑，而是对治俗虑的行为，才称得上是佛法。从早到晚，不管做什么事，行住坐卧，只要是为了对治烦恼，都是佛法。反之，出于俗虑、贪恋现世的作为，就是世俗法或恶行，不是圣法。

就像大菩萨寂天在《入菩萨行》中所说：

众生虽然希冀获得安乐，消除苦难，但是由于不了解心的奥秘—佛法的无上义，因此毫无意义地漂泊轮回。

在此，「心的奥秘」不是指高深的悟境，诸如净光、幻身或双运，不是在谈很复杂的东西。我们可以把「心的奥秘」解释为不同层次的发心。这首偈颂强调观照、防护自心，与保持善念的重要性，因为苦乐都系于自己的心、自己的善念与恶念。某一种想法造乐因，另一种想法带来苦难。每一件事—从日常的问题和六道的苦难，乃至解脱、成佛，都在乎我们的居心和见地。

你可能没有觉察到心的奥秘，亦即一切苦乐来自你自己的心，也就是你的见地和态度。

懂得这个奥秘，你就能够消除妄见。妄见会制造问题，导致来世所有苦难，以及成佛的一切障碍。有了正见，你想要获得任何快乐，都能够如愿以偿。

二个乞丐

《启开佛法之门》中还有一段引文说：

从事佛法活动之前，心的作用（指发心）至为重要。一个人如果抱持恶意谈话、做事，后果就会是受苦，就像头被轮子辗断的例子。反之，如果用平和的心说话、做事，就会得到安乐，就好比树荫移动的例子。

这是说，基于三毒之心的所作所为都会受苦。上述的例子和以下宋仁波切说的故事有关。两个乞丐分别向一个寺院乞讨食物。其中一位傍晚的时候去，正好僧众禁食，就得不到任何食物。而另一位乞丐去的正是时候，僧众正在吃中饭，所以得到很多食物。

没有讨到食物的乞丐非常生气，就说：「但愿我能够砍掉所有僧众的头，看著它们掉在地上！」说完不久，当他躺在路旁，有一辆马车经过，其中一个车轮辗断他的头。

另一个乞丐得到很多食物，十分高兴。他很感激僧众，就说：「但愿我能够以天人的甘露，供养僧众！」这个愿望在他的心中滋生很大的功德。之后，他到公园的一棵树下躺著，当天就留在那里，而树荫一直没有离开过他的身体。那时当地人正在找一个具有特殊功德的人当他们的国王，见到乞丐一直被树荫遮蔽，就请他当领袖。

有三种业，依其成熟的时间而异：有些是你今生造业，今生受报；或者你今生造业，下一世受报；还有，你今生造业，好几世以后才受报。即使上述的那个乞丐不是真的供养甘露给僧众，但由

于僧伽持守很多戒律，是非常有影响力的受供对象，光是动念供养他们甘露，就累积很大的功德。因此，当生就受用果报。

菩萨船长

还有其他的故事。一般来说，杀生是恶业，不过本师释迦牟尼佛在过去世中，曾杀过一个人。当时他是船长，载了五百位商人，其中一人打算把其他人全都杀掉。船长得知这件事，想到这个人的计谋如果得逞，会堕地狱受苦好多劫，因此对他油然而生起无限的悲心。他想：「我要代他下地狱。我要在他有机会杀其他人之前，就把他杀掉。即使造杀他的业，势必会下地狱，我还是要这么做。」就这样，船长出于无限的悲心，杀了那个商人。

然而，由于大悲的发心，这个杀业不但不构成恶业，反而变成累积功德的特殊方便，使他滞留轮回的时间缩短了十万劫。教典在此说得很清楚，这个行为不构成恶业，不过这一点有时候有争议。有些人很难接受出于悲心的杀生是善行。他们辩称，发心虽然良善，行为本身却是恶的，所以菩萨船长理应为受一些恶报。有些格西可能基于声闻乘的教义而这样地论辩。但是在波罗密多乘的教典中，这方面讲得非常清楚，船长的行为不是恶业。

依声闻乘的教义，三种身业（杀、盗、淫）和四种语业（妄语、两舌、绮语、恶口）一定是恶行。声闻乘强调行为本身胜过发心，因此不容许这些行为。但是在波罗密多乘，如果佛陀肯定这种行为一定能带给众生很大的利益，便容许这些行为，因为这不会危害到菩萨的心性发展。他的行为，不但不构成成就佛果的障碍，反而会促使菩萨迅速地成佛。总之，如果这种行为有大利、尤其是并无弊害，佛陀就容许它。

声闻乘是波罗密多乘的基础，可是声闻乘不谈菩提心。波罗密多乘揭示的菩提心，足以转恶业为善行。在心性发展的过程中，首先是把非善非恶的心，转化为善心，然后发菩提道心，并逐渐加以发展，过了一段时间，你会进步到甚至足以转恶为善。菩提心使我们能够做到这个地步。

在《掌中解脱》中，帕邦卡·巽千·宁波解说船长的杀业「累积了很大的功德」；而在这部论典中更进一步阐明：「这个杀业不但不是恶业，反而是圆满功德等等的特殊善巧方便。」其他许多教法都同意这一论点，而即使从世俗的观点来谈，它也言之成理。

这部论典还说：

「如果布施饮食是为了戏弄别人或找麻烦，会招致不幸而非幸福。」

换句话说，你布施饮食给别人的动机，是要伤害他们、制造麻烦。在此，即使行为看起来很好，因为发心不善，后果实际上是恶报——今生的不幸与来世受苦。这和菩萨船长的例子正好相反，船长的杀人行为并非恶业，反而是累积功德之道。

论典接著说：

「本著虔诚、恭敬、悲心等善心布施，自他双方皆大欢喜。这样的大欢喜也是肇自布施的行为。可见，一切都系于心念。苦、乐，善、恶业：一切都和不同的心念有关。」

换句话，一切都和你自己的态度、思考方式和动机有关。宗喀巴大师在菩提道次第的教说中说

过，除了某些例外的行为，任何行为除非是依三主要道发心，否则都会成为轮回的肇因，也就是苦因。那些不论发心如何的例外行为指的是与佛、法、僧等神圣的对象有关的行为。供养这些神圣的对象，即使是出于世俗的发心，也会得到好的果报。

有一部经典说：「整个世界，是以心为先导。」意思是说，心是世界的制造者或创造者。例如，一切的幸福都导自善行。一切美好的际遇—天或人的报身、好的处所、令人喜欢的感官对象—都依善心而生。一个人只要修了菩提心，就能够成就大乘道、密续、乃至成佛。这些成就都出于菩提心，以菩提心为先导。

所有的苦都导自恶心。一切不好的际遇—苦趣众生的报身、恶道—都依恶心而生。一切都来自心，而心是无形的。经上又说：「心不见心。」我想这是说，由于心无色、无形，我们不能像看见、感受到身体或其他境相那样的看见或感受到心的存在。虽然我们的心念和烦恼无色、无形，可是我们相信它们是真实存在的无明却比岩山更坚硬。我们的烦恼，比钢铁还要坚硬。

岩山和钢铁有始有终，可以被外在的元素，例如劫末的大火或相当于七个太阳的热能所摧毁。然而我们不间断的烦恼、无明却是没有始点。我们的无明是无始的，却一直还没有发生变化，真是令人惊异！除非我们修心，实证菩提道，否则我们的烦恼永无止境。假使我们能够生起对治烦恼的菩提道，就能够止息烦恼。

经上的引文最后说：「无论是善行或恶行，都由心识汇集。」

转恶为善

圣天提到一个故事。有一位阿罗汉十分痛苦，就要求他的一位比丘弟子把他闷死。他的弟子照做了，然后去请示本师释迦牟尼佛他这种行为的业果。释尊告诉他，由于他的行为发心良善，所以没有造下杀阿罗汉的业，亦即五无间恶业之一。由于那位阿罗汉处于极度的痛苦，杀死他的行为是出于善心，佛陀说，这不构成无间恶业，而是善行。

不过，关于杀众生以解除其痛苦，还要考虑另外的层面。如果一个人或动物即将投生地狱，由于在人道受的苦和地狱之苦比较起来，根本微不足道，最好让他们在这儿多留一天，少受一些苦。假如那个众生是要投生到更高的善趣，当天神或人，那只是换个身体而已。这中间的区别必须彻底地思考。事实上，我们要有神通才能做这样的决定。

出自善心而杀受苦的众生，可能成为善行。不过得考虑该众生的来生究竟是会到善趣或恶趣，因为这对那个杀人的众生来说，有很大的差别。所以《菩提道灯》说，没有神通，很难为众生服务。

另外是有关一个老比丘的故事。他有一个儿子，也是比丘，住在同一个寺院。有一天寺钟响了，召唤所有比丘作忏悔。年轻的比丘听到钟声，就催促父亲赶快走。老比丘因为走的太快，死了。年轻的比丘去请教佛陀，佛陀说，由于他的行为发自善心。不构成杀父的无间恶业。

圣天还举了其他的例子。有一个人见到佛像在外面淋雨，就把他的鞋子放在佛像头上遮护。雨停了之后，另一个人走来，说：「喔！把鞋子放在佛像头上，真是罪过！」就把鞋子拿掉。这两个人都造了转生为转轮圣王的因。为什么呢？因为两个行为都发心良善。把鞋子放在佛像头上遮雨，

以及把鞋子拿掉的人都造了善业。

关键在于发心，尤其是我前面提过的初发心。可能的话，行为过程中的动机也应该是良善的，不过两者之中，初发心更重要。除了我提过的那些例外—与佛、法、僧有关的行为以外——一种行为是否良善，取决于初发心。

在《启开佛法之门》中，这一点写得特别清楚。我再覆述如下：

对大多数人而言，杀生是恶业。不过，菩萨船长杀人的行为，是基于大慈悲的发心，所以不构成恶业。此外，这也是圆满功德等等的特殊善巧方便。

船长累积了大量的功德，是因为他彻底地自我牺牲，为了不让那个人堕地狱而杀死他，情愿自己为此投生地狱。

在佛教的教法中时常提到，菩提心是累积功德的特殊善巧方便。这在卡千·耶喜·坚赞广泛的修心开示中，也解释得很清楚。总之，一个人可以转恶为善，这完全在乎发心。

五、断除欲望

—少欲即少苦

欲望是苦

不随逐欲望就是修行，随逐欲望则非修行；就这么简单。噶当派格西圣口宣说的开示《启开佛法之门》，整个重点在于断除世俗八法，不要贪恋今生。不管你是否修行，世俗八法的恶念是一切障碍、问题的根源。一切不如意事，都肇自世俗八法的念头。

当人家告诉你，应该舍弃欲望，你觉得好像是要你牺牲快乐。舍弃了欲望，就没有快乐可言，你会一无所有，孑然一身。你的欲望被没收，快乐被剥夺，留下空荡荡的你，好像泄了气的汽球。你觉得好像身体里面的心被掏空，没有命了。

这里由于你还没有体会欲望的过患，没有认清欲望的本质是苦。其实欲望本身是受苦、病态的心。欲望蒙昧心识，使你看不出有别种快乐，真正的快乐。

譬如，当你对某物产生欲望，想享用它，你称这种经验为「乐」。对你来说，这好像是乐，其实只是苦。当你一直持续某种行为，例如吃东西，你的快乐不会增加，只会减少。一旦肚子饱了。你的快乐就变成苦中之苦。在该行为苦的本质还不明显之前，看起来好像是乐，不过等到苦的本质明显化，它就变成苦中之苦。当苦还不明显，被称为「乐」的感受，好像真的是乐，可是一旦你持续该行为，就逐渐变成苦受。

舍弃欲望带来的安祥，引导你达到涅槃—无忧的境界。这份无欲的安祥，使你得以充份发展，臻至成佛。你可以永享这份安祥。从你初次超脱世俗八法的念头、断除欲望起，就开始在心流中发展这份安祥，乃至永远享有。

如果你觉得，牺牲欲望就是牺牲快乐，变得一无所有，别忘记，你的一切困境，都是基于欲望

和世俗八法的念头。不知道欲望的本质是苦，即无从了解另有更殊胜的快乐。你无法了解，牺牲世俗八法的念头，解除内心的欲念，便有真正的安祥，真正的快乐。这种快乐，不是靠任何外在的感官对境，是在自己的内心中发展出来的。你可以用自己的心，发展这份安祥。譬如我们说，你得了会发痒的皮肤病。为了止痒，你抓得很厉害，把皮肤都抓伤了。与其把抓痒带来的舒解，称为乐受，不如根本没有任何皮肤病，那岂不是更好吗？有欲望就像得了这种皮肤病。

没有欲望，就没有由欲望滋生一切困境的肇因；亦即不会有演化的过程。假使我们没有肇自烦恼和业、以及被烦恼的种子染污的肉体、轮回，就不必尝受冷热、饥渴以及其他一切困境。我们也不必担心生存问题，或耗费这么多时间、金钱照顾身体。我们一直忙著，只为了维持这具躯壳好看。从头发到脚趾，我们下很多工夫装饰这具躯壳。宝贵的人生，很多就花在那上面。可是，一旦你生病了，即使吃药也不一定治得好。所以，根本不要有这个肉体、这个轮回，不是更好吗？那样你就不必尝受这一切麻烦。

没有欲望，内心就会很安祥。你可以把这份安祥发展到圆满。这份工作就有止境。依赖欲望外在的对境，寻求轮回的享乐，则是永无止境的工作。无论你朝著那个目标下多少功夫，永无止境；好比海浪，一波接著一波，它永不停息。

首先，依赖外在感官对境的短暂快乐，本质是苦；其次，不管你怎么做，这种外求短暂快乐的努力永远没完没了。

少欲即少苦

在种敦巴经常念诵的偈诵中，龙树菩萨说：

「得失、苦乐、称讥、毁誉：这些世俗八法不是我心所求。它们对我而言，都是一样。」

求不得、不快乐、听到逆耳的话、蒙恶名、受毁谤，何以这些会是问题，很容易了解。这些都是公认的问题。可是你也许不承认，有所得、舒适、快乐、听到顺耳的话、享美誉、以及受称赞是问题。其实，它们都一样，都是问题。

其实，境相本身不是问题。拥有财富不是问题。那么，什么才是问题？问题是渴求、贪著财富的心，那才是问题。拥有朋友不是问题；贪著朋友的心，使得拥有朋友变成问题。

欲望使得享有这四样东西—物质、舒适、好音、称赞—变成问题。假如没有欲望，没有俗虑，有没有这些外物，都不成问题。

有一天晚上你可能睡得正舒服，突然有蚊子咬你，使得你的睡眠受到干扰。假使你有强烈的俗虑，强烈地渴求舒适，被蚊子叮到，便很苦恼。就只是被一只蚊子叮到，没有什么危险，不会引生任何严重的疾病。蚊子只是从你的身体取出很小、很小的一滴血，可是一看到那只蚊子的身体，装著自己的血，你就大感震惊。整个晚上，你都在生蚊子的气，愤愤不平。隔天，一整天都在埋怨那只蚊子，「昨晚我有好几个小时，没办法睡觉。」失眠一个晚上或甚至几小时，好像失落珍贵的珠宝一样。你愤愤不平，犹如一个遗失一百万元的人。对某些人来说，即使这种小问题都可以小题大作。

另外有些人，非常渴望受到别人称赞、尊敬。如果你忽视这种人，鼻子朝天，和他们擦身而过，或仅仅说了一、二句不恭敬的话，他们不中意听，就可能使他们内心产生很大的痛苦。或者假使你以不敬的态度，给他们东西，不管是不是故意的，同样会引起很大的痛苦。对这种期望很高，非常执著的人，甚至是他们不喜欢的一小动作，都会引起很大的痛苦，感到好像有一只箭射入他们的心一样。

嗔怒顿时强烈地生起。他们的身体一下子变得很紧张。脸原先松弛、平和，现在变得有点恐怖一涨起来而且僵硬，耳朵、鼻子变红，前额的血管暴张。整个人突然变得很粗暴、不快。

人们愈渴望受到称赞、尊敬，若是得不到，就会愈痛苦。其他的欲望对境也一样。愈强烈地渴求物质、舒适、好音、和称赞，一旦事与愿违，就会更痛苦。

假如你期望朋友会一直愉快、微笑、恭敬、和善，一直顺从你的意愿做事，一旦有一天他们出乎意外地做了某件令你不悦的事情，那件芝麻小事，就会在你的内心，引起无法置信的痛苦。

这一切都和俗虑、和多么强烈地渴求某物有关系。你对四种如意对境的欲望愈少，一旦遭逢四种不如意的对境，问题也会比较少。少欲即少苦。断除对此生的执著，你遭受非难或得不到某物时，就不会受伤害，因为你不执著称赞或有所得。

同样，假如你不固执地期望朋友会一直善待你，一直对你微笑，一直有求必应，即使朋友变了，做出违背你的意愿的事，你也不会受伤害。由于断除了执著四种如意对境的欲望，就是遭逢四种不如意的对境，也不成问题。那些都无法伤害你，不会干扰你的心。

世俗法的念头，使你攀缘今生的四种如意的对境。没有这种念头，内心会非常安宁、祥和。当你遭遇四种不如意的对境，不会受到干扰；遭遇四种如意的对境，同样不会干扰你。如果有人称赞你，无所谓；遭受中伤，也不会扰乱你的心。你的人生就会安定，而且内心平和，不会再起起伏伏。这就是把世俗八法平等化。

遭遇困境时，你怎么保持内心平和？你怎么保护自己的心，不受四种不如意的境相干扰？在于了悟，攀缘这四种如意的境相就是问题所在。你必须了悟四种如意的境相的过患，舍弃一切攀缘。这是基本的心理建设。用这个方法，不如意的境相就不会干扰你。

陈那瓦格西往往念诵这首偈颂，把世俗八法平等化：

生活舒适就快乐，否则就不快乐：凡是贪图现世乐的行为，都要视同毒蛇般，避之唯恐不及。善与不善，纯粹是内心的作用。断除不善、以及非善非恶的动机。

后者是怀著不定动机的身语业；这些称为「不定」业。

最好的修心方法，是期待四种不如意的境相，而非四种如意的境相。预期遭受非难和不敬。这样修行出离心，断除欲望，是最佳的心理建设。如果我们修炼自己的心，期待不如意境，一旦不如意的境相真正出现的时候，就不会觉得突如其来，受到伤害。因为有备无患。

在懂得佛法或禅修之前，你认为不舒适，逆耳的话，非难和得不到东西，是可厌的问题。现在，只要你好好地审察，就不至于认为，内心攀缘物质、舒适、好听的话、赞誉，本质上是快乐；

反之，会看出那也是苦。那不是你在懂得佛法之前所认为的快乐。那不是平和，是痛苦。

攀缘的心，黏著在欲望的对境上。当你受到赞誉—「你真聪明！」「你讲得真好！」「你对佛法的了解真彻底！」—你的心黏著在赞誉上，不再自由。内心被贪念系缚，好比黏住外境，动弹不得。又如飞蛾飞入熔化的蜡；整个身体，翅膀，四肢全都浸在烛蜡中。由于它的身体、四肢非常脆弱，很难从烛蜡中抽离。好比苍蝇困在蜘蛛网中，四肢都被蜘蛛网裹住，很难脱身。又好像陷在蜂蜜中的蚂蚁。贪欲即是黏著在外境上的心。

欲望是一切问题的根源

正如宗喀巴大师在《菩提道次第广论》提到：

我们随逐欲望，希望得到满足，然而随逐欲望，只会导致不满足。

事实上，随逐欲望的结果，只是不满足。你一而再、再而三地尝试，却只感到不满足。

随逐欲望，和得不到满足，是轮回的大问题。如罹患癌症或爱滋病，并不是大问题。和随逐欲望、得不到满足比较起来，癌症和爱滋病不算什么，不会生生世世延续下去。可是，如果你今生拥有暇满人身，却不设法处理欲望的问题，这个问题会生生世世延续下去。

随逐欲望，使你不断地系缚轮回，反覆地尝受六道的种种苦；周而复始，永无止境。只要你一直随逐欲望，就得不到真正的满足，真正的安宁。随逐欲望只会带给你不满足，使你一直遭受六道轮回的苦。

世俗法的念头，使我们造业，以致不断地带来这一切令我们非常害怕的疾病；而且生生世世，周而复始地，召引一个人遭遇所有严重的困境。世俗法的念头，亦即贪著今生的欲望，是最严重的疾病。和世俗法比较起来，其他的问题都微不足道。

如果你没有世俗法的念头，使你系缚轮回，即使有人杀死你，不过是换个躯壳。你的意识，投生另一个暇满人身，或往生净土。被杀，只不过是转换到另一个躯体的因缘。然而，假使你有世俗法的念头，而且不修行，那么就是没有人杀你，活到一百岁，一直糟蹋自己的暇满人身，造下恶道的因；这无异是用自己幸运的人身，造下投生不幸恶趣的因，不会再有修行的机会。活得越久，造的恶业愈多，足以使你沉沦恶趣，受苦好多劫。所以，世俗法的念头，远比某个只是把你杀死的仇人，伤害力更大。

宗喀巴大师有关随逐欲望的引文，接著说：

欲望带来很多其他的问题，由于随逐欲望，内心变得粗鄙、不安宁。

不满足引生千百种问题。例如，怀有强烈的欲望，很容易生气。贪著越强烈，所生起的嗔心也越厉害。如果你不太贪著，有人扰乱你，你不会很生气。你可能还是会受困扰，可是比以前轻微。生起嗔心、嫉妒等等，和贪著有连带关系。由于贪执，这些其他的恶念才会生起。一旦任一种恶念生起，你就造下恶业，也就是恶趣的因。

每当欲望薰心，内心完全被欲望遮蔽的时候，你就没有办法禅修。即使你有一些空性的概念，

也很难有任何空性的觉受。在你内心宁静、平和的时候，也许有些空性的觉受。可是一旦内心被遮蔽，欲望的浓雾覆盖一切，你就无法禅修空性，甚至无法思惟欲望的过患。

假如你对某个对象怀有强烈的欲望，却没有办法接近它，你会很不高兴。你无法放松，因为内心放不下，身体也放松不了。即使没有什么特别困难的工作要做，因为欲望使你的心放不下，身体无法自在、放松。

欲望有许多诸如此类的过患。想想看酗酒和吸毒成瘾的人。他们的人生沦落到非常不快乐，无法自制，什么事也做不了。更甚的是，他们损伤自己的觉察力和记忆力。

疾病肇自充满欲望而不满足的心，也就是世俗法的恶念。由于不满足，而造下罹病的因缘。这使你生了好多年的病，再加上好几千美金不心甘情愿的钜大费用。如果你没有办法用正当方法拿到金钱，就必须去盗取。你的内心会很困扰，精神崩溃乃至发疯。然后你必须花相当多的时间、金钱在心理咨询上面，最后甚至可能住进疯人院。

那么，这一切的根源何在？一时失控的欲望！就在你没有保护自己，遏止世俗法的念头，不修行的那一刻，造成这许多问题。问题继续不断，年复一年，你不但要花费一大笔钱，而且使你的人生没必要地复杂、艰困。这一切忧虑、花费，都是世俗八法的念头引起的。假使你从一开始，免除世俗法，那些年来一切不想要有的麻烦和花费，就不致于发生。你根本不会有那些遭遇。

很显然，爱滋病源于一个人受世俗八法的宰制。我问过性交传染的爱滋病患，他们开始感受症状时的心理状态，有人说，那是一种很强烈的性欲，在那种不善的心理状态下，他们开始每天发烧，冒汗、虚弱。

基本上所有疾病，包括爱滋病和癌症，都肇自世俗法的念头。人际关系的问题也一样：只要一个人不设法自我约束，人际关系的问题，就会不断地延续下去。人生犹如地狱，在堕入真正的地狱之前，就以人身体验地狱。四面八方都是地狱，你会感到整个人受困、窒闷，甚至没有办法呼吸。

一旦欲望无法得逞，得不到所要的东西，往往会精神崩溃，萌生自杀的念头。最近在瑞士，有一个学佛的学生，有类似这样的问题而自杀，把自己吊死了。我想他听过一些佛法，可是没有下很多工夫修行或闭关。他有很好的工作，赚很多钱，不过有人际关系的问题。由于这类的问题，你可能有很多次经验，想要自杀，结束自己的生命。基本上，这是世俗法欲望的过患。

噶当派贡巴瓦格西具有神通和其他很多证悟，他说过：

一个人如果怀著世俗八法的念头造业，而得到四种乐果——舒适、物质享受、好音和赞誉，那只是现世的果报，来世毫无利益。假使造的业带来四种恶果，就连现世的利益都没有了。

抱著世俗八法的思想所造的业，即使带来四种乐果，最后往往还是沦为四种恶报。例如，你在商业上，也许一再成功，由于成功了，行为就夹杂更多世俗法的思想。经过一段时间之后，成功的业报受尽，而感受失败的业。就在一天中你可能变成乞丐。当天你还是百万富翁，隔天却甚至无从付房租及照顾家庭。

这是因为抱著世俗法的思想行事的缘故。即使你获得物质享受，还是不满意，继续以世俗的思

想造业。由于过去的成功，有朝一日成功的业会枯竭，一切都告瓦解。昨天还是富翁，不愁钱财，今天突然连最基本、照顾家庭这种事都必须操心，变得不知所措，吃不下饭，睡不著觉。

譬如，纵使一次、二次、三次偷盗得逞，你不可能永远成功。你必须约束自己的欲望，必须找到若干满足。否则，一直偷盗，有一天一定会被逮到。不管是什么过失，一直反覆地重犯，一定会变成大问题。欲望的另一个过患是，它终究会导致诸多不如意。

超脱欲望，就是一大保护。断除攀缘某物或某人，意谓不会生起其他一切恶念，因而也不会造那一切恶业，这就提供难以置信的保护。由于攀缘某个对象，往往造下很多恶业，牵连到其他许多众生。断除攀缘，你就不再造恶趣的因。

息除欲念，便获得大安详，这是当下就体验得到的。专注在这份真正的安详，当你专注在这上面，就没有问题了。一旦你设法获得这种更殊胜的快乐、真正的安详，相形之下，短暂的快乐就毫无乐趣，也不难舍离—轻松得几乎就像捡起用过的卫生纸。懂得这个道理，你就不虞陷入沮丧或发狂。

因此，我们可以了解，不管我们有多少问题，都别无选择：必须修行。修行，意谓约束我们的心，节制欲望。不要说过清净修行的苦修生活，最起码为了获得内心安宁以及现世的快乐，遏止问题增长，我们也必须节制欲望。

终止轮回

正如龙树所说：

依贪、嗔、痴造的业，是不善业。依无贪、无嗔、无痴造的业是善业。无论善或不善业，都由心识聚集。

只要我们贪图舒适、物质、恭敬和美名，而且想规避不舒适、无所得、不恭敬、恶名，那么一切行为，都是出自贪嗔痴的动机。这意谓，不善业远比善业多。

论典上说：

务必设法，勿使贪图现世乐的欲望生起。

万一这种欲望生起了，要设法舍弃它。

此外，阿底峡尊者也说：

假如根部有毒，枝叶也会有毒。如果根部具有药性，枝叶也一样具有药性。同理，依贪嗔痴所做的任何行为，都是不善的。

换言之，任何行为—不管是农业、商业、斗争、帮助亲友，或禅修—只要是基于世俗法的思想，贪著此生，而且出自贪嗔痴的动机，如上所述，「只是轮回和恶趣的肇因」。

论典接著说：

为了萃取精华，从一开始，就不应该贪著此生。

「萃取精华」是指这世圆满的人身。

接下来是续部教法的一段引文，通常用在密续灌顶，当做前行的发心。

具有充份的依止心，寻求超脱轮回的人，才允许进入坛城。一个人不应该贪图现世的果报。

这是说，一个人不应该追求快乐、舒适、物质、恭敬等等属于今生的一切。

引文接著说：

贪图现世的人，无法达成超越轮回的人生意义。

这是说，贪图现世的人，他的行为不会成为正觉的因，正觉是超越轮回的境界。

你可以这样理解这个道理：假如你只是著眼于获得现世乐，这是你唯一的期望，那么你所做的一切事——工作，课诵，接受灌顶，吃饭，睡觉——都不会变成圣法。那一切行为都是不善业。虽然你希望得到快乐，实际上从这些行为得到的，却只是痛苦。你工作的目的，在于获得现世乐，实际上你的行为反而变成障碍，使你得不到现世乐。考察一下我们自己和别人的人生经验，就能够了解个中道理。

引文的结论是：

寻求超脱轮回，会增长现世轮回的快乐。

这是说，任何人如果只寻求超越轮回的正觉，而且为了达到正觉而修行，即使不去刻意追求，也会自然而然地获得现世之乐。

龙树在《致友人书》中说：

如果你的头发或衣服沾到火花，有著火的危险，你会立刻把它拂掉。同样，设法不再轮转生死，非常值得一试。

当火花掉到身上，你会毫不迟疑地拂除，即使火花可能只会烧到头发或衣服，你也会马上采取行动。那么，为了消除堕入恶趣的因，以及轮回不断的苦，你当然更应该努力以赴。

我们的一切问题，都肇自轮转生死，我们的诸蕴得自烦恼和业，被烦恼的种子染污。因为受生，我们必须尝受行苦，坏苦、以及苦苦。轮转生死一次，又会种下未来轮回好几世的因。这个过程连绵不绝。

龙树是说，这种状况远比身上沾到火花严重得多，我们一定要设法不再轮转生死。那么，应该怎么做呢？教法中提到，贪求是使我们系缚轮回的锁链，贪求是来世轮回的最近因。贪求不仅使我们在这一生就造恶业，而且在我们知道自己快要死的时候，使我们贪执身体诸蕴。死亡之际，爱和取引导我们来世投生六道轮回中的某一道。由于贪求是轮回的主因，为了不再轮转生死，断除贪求是必要的修行，这是终止轮回相续之道。

总之，所有的修行人，都应舍弃贪图今生舒适的欲望。除非舍弃了这个欲望，否则根本不算是「修行人」，凡是基于欲望，追求今生舒适的一切作为，都不是正法。只要欲望还存在，就不是在修行。西藏有句谚语：因为马没有狮子的特质，不要把马称做狮子。有一位噶当派格西，迦姆巴喇嘛说：

舍离今生，是修行的最初步。你一点也没有修行，却以自居修行人为傲—多愚蠢！省察一下你的心流是否含有修行的第一步：舍离今生。

即使你自认为不是宗教人士，由于希求快乐，不愿意遭逢困境，所以还是必须节制欲望。没有其他的解决办法。你不能靠吃药、开刀或其他外在的方法，减轻欲望或其他烦恼。唯一解决之道是，思惟欲望的过患，以及人生短暂。即使你不是佛教徒，也不想成为佛教徒，这都是不可或缺的心理建设。除此之外，没有解决的办法。为了减少人生的问题，你必须反省欲望的过患。消除了欲望，问题就不复存在。舍弃了欲望，问题就不会再出现。

修习菩提心，有助于节制欲望。自他相换，意即舍弃自己，爱惜他人（参见第九章），或有非常善良的好心、想要解除其他人的痛苦，使他们获得安乐，为他们解决种种问题。

如果心志还不够坚强，无法修习菩提心，应该省思诸如人身宝贵、尤其是无常与死亡（参见第七章）的禅修课题。忆念人生极其短暂，死亡随时会来临，同时把这些想法，关连到恶道、业等等，你就能够制止欲望。

就像我前面提过，寂天说的「心的秘密」不是什么高深的证悟。了悟世俗八法的过患、反省无常与死亡，也可以视为「心的秘密」。

禅思无常与死亡，而且认知欲望的过患：意即了解一切问题都肇自欲望，会带给你力量，下定决心舍弃这一生，断除对今生的贪执。这两者使你坚强，并削弱世俗法的势力。它们带给你断除贪执此生的力量，超脱欲望的束缚。

假如你不了悟内心的这些秘密，虽然你希求快乐，不愿意受苦，所体验的，却适得其反，得不到暂时和究竟的快乐。你会沉沦在轮回中，不断地受苦。可是一旦了悟这些内心的秘密、佛法的无上义，你就能够获得快乐，消除痛苦，而不至于无目标地在轮回中漂泊。

六、调伏内心

—假如你忽略了守护自心，就无法关闭受苦之门，也不能打开安乐之门。

「诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是佛所教。」

我们一起念诵佛陀这首偈时，应该记得，正如吉谛岑夏仁波切解释的，这其中包含四谛：你遭受真实的苦（第一谛），这是可厌的。你必须达到究竟安乐，止息一切苦（第三谛），这有赖止息所有真正的苦因（第二谛）；而达到这个境界，有赖实证整个真实道（第四谛）。

这首偈的要点，在于诸恶莫作。认为人生的苦和问题的根源，来自外在，这本身就是问题。不把心放在问题的根源，而归咎外在的因素，诸如其他人或物，只会带来更多的问题。抱持这种想法，并认为快乐也是来自外在，我们就不会在内心下功夫。无始生死以来一直没有降伏的心，还是

不去理会它，依旧没有降伏。什么也没有发展出来，没有什么改变。我们一直不断地造来世受苦的因，甚至也制造这一生的问题。

把这首偈和我们过去的问题关连起来，很有好处。尤其是把「自净其意」和我们的慢心、嗔心、嫉妒、贪心和厚重的无明关连起来，特别有效。降伏这些烦恼是佛陀的教法。不降伏烦恼，就不是佛陀的教法——换句话说，不下功夫对治我们的烦恼，而一味忙着其他许多所谓的修行，不是佛陀的教法。

烦恼使得内心不快乐、不平安、不调柔。就算我们的行为看起来近似修法，也被称为「佛法」或「修行」，其实并非佛陀的教法，除非那些行为足以摧伏烦恼。「法」的定义之一是「对治烦恼」。假如某个行为以基督教或其他某种宗教的名义去做，得以对治烦恼，降伏口心、贪心，无明和自私，那就是法。凡是不能对治烦恼的，就不是法。

法是修补或修理内心的东西。当某个东西坏了，修理它有好处，因为这使你得到快乐或自他维生之计。同理，法修理心，不摧破烦恼，就无法修理心。不削弱烦恼，心没有办法改善。烦恼一定要去除才行。

为了带给你自己和别人快乐，佛法一定要能对治烦恼。假如佛法助长烦恼，那么不管我们修了多少，都看不出内心有任何改善；事实上，内心会愈来愈糟：更加不调伏，更顽固。就算你经常闻法，谈法，读法，或者住在佛法中心，甚至一辈子都围绕着佛法，假如你的烦恼增长，那么你的修行是在助长你的烦恼，而不是摧伏烦恼。假如你的慢心、嗔心、贪欲等等增盛，你接受佛法教化的结果，是造恶业，而非净除你已经造的恶业。

为了要从佛法中得到安宁，你的修行必须能够摧伏烦恼。好比只会助长感染及痛苦的药，不是在扑灭疾病，而是在阻碍复元。药应该是用来治愈疾病，而不是使它更加恶化。

「自净其意」只是一句话，却涵盖一切烦恼，从观上师的过失一直到白皎皎的明相、红彤彤的增相、黑漆漆的近得相这三个景象的细微二现，乃至妨碍成就一切种智的最微细的烦恼。「自净其意」涵盖这一切妄见。

「是佛所教」，因为降伏你自己的心，就是安乐的泉源。自净其意，是佛陀主要的教法。佛陀所教的每一个字，都是为了调伏自心，没有别的目的。所有八万四千法门的每一个字——声闻乘、波罗密多乘，秘密金刚乘的教法，都是为了调伏自心。

要感念慈悲的教主—本师释迦牟尼佛的恩德，揭示经教和果乘这一切教法。佛陀依众生不同的心量，传授这一切不同层次的教法，揭示完整的成佛之道。现在我们有机会自由地闻、思、修这个圆满无瑕的菩提道，为了获得我们希求的快乐，种下无误的正因。这一切都归功于释尊传授这个教法的恩德。

释迦牟尼佛揭示安乐之道，我们才有机缘了解并种下获得来世乐、解脱，乃至成佛的正因。释尊帮助我们发展潜在的佛性，受持这些教法，使我们能够发展佛性，乃至成佛。

禅修佛陀揭示的菩提道，我们便能够逐步发展佛性，圆满所有众生的愿望。我们能够完成一切种智，圆满的大势力、大慈悲，利益一切众生，这都是拜佛陀的恩赐。

包括苦与乐在内，一切法由心造。你不降伏自心，苦就会生起；苦是自心制造出来的。降伏自心，你就会得到安乐。所以，众生的安乐，系于佛法住世。

因为一切法由心造，我们必须降伏自心。我们必须捐弃妄见。妄见是苦因，现在乃至未来，世世会带给我们及其他无数的众生诸多问题。一旦去除了这些妄见，问题的肇因和制造者即随之消失，就唯有乐而无苦。我们愈彻底地根除这些妄见，就会享有更多的安乐。

守护自心

寂天菩萨在《入菩萨行》中解释：

系住这一颗心，就系住所有老虎、狮子、象、蛇、仇敌、地狱的守卫，巫魔，食肉族。

系缚自心，不起恶念。不随逐贪、嗔、痴等等，你就不会再造恶业。一旦你防护自心，不受烦恼宰制，就不会造恶业，因此你不会遭受其他众生伤害你，危害你的生命的果报。

例如，提婆达多总是要和释尊竞争，并且陷害佛陀。有一天佛陀正在乞食，提婆达多放了一只疯象去攻击佛。可是，大象到了佛的跟前，不但没有伤害佛，反而变得十分驯服。我也听说，蚊子从不咬宋仁波切尊者。意大利阿西西的圣人—圣弗兰西斯，当生成就的西藏大行者密勒日巴，生在同一时代，他也有类似的轶事。

某座森林中住了一只狼，伤害了很多人。圣弗兰西斯听到这件事后说：「我去和那只狼谈一谈。」有些人恐怕那只狼会伤害他，劝圣弗兰西斯不要去，不过他很坚持。于是圣弗兰西斯就到森林里，和那只狼说话。当那只狼走近他时，变得十分驯服，就像狗见到主人一样，十分温顺地躺下来，舔圣弗兰西斯的脚。圣弗兰西斯告诉狼，他会给它食物，它不可以再伤害任何人了。从那之后，狼就不再攻击人。

圣弗兰西斯的遗体保存在阿西西，离宗喀巴中心很近，耶喜喇嘛和我曾经去参观过。喇嘛在圣弗兰西斯的坟场禅修了一会儿。在阿西西附近还有一个瀑布，听说如果瀑布的水枯竭了，对意大利会是非常不祥之兆。圣弗兰西斯有一位尼师弟子，她有三百位徒众。

圣弗兰西斯在世的时候，有一个洞穴屋顶漏水。他的一些弟子抱怨，嘈杂的水声使他们无法禅修。圣弗兰西斯向来称大多数东西为「姊妹」或「兄弟」，就到那个洞穴，对水说：「姊妹，请停下来，否则我的弟子没有办法禅修。」之后，水果真停了。

这类的轶事，在菩萨行者的生平事迹中相当普遍。在很多西藏和印度大行者的轶事中提到，河流为了便于他们渡河而自动停止，等到他们安全渡过后，再开始流水。在西藏，有一次洪水即将淹到菩萨行者蒋巴·孟兰的寺院，他在岩石上写着：「如果我真的有菩提心，洪水会退走。」放在洪水流过的途中，而平息了洪水。这些故事证实了菩提心，究竟善心之威力。

心系善法，防范烦恼生起，不造恶业，人生就没有险难。而且，由于菩提心，把内心调伏了。心系善法，远离烦恼，好比系缚一切具有危险性的众生：老虎，蛇，地狱守卫，仇敌。如果具有菩提心，即使是四大也伤害不了你。菩提心的力量，足以使你主宰四大。把这颗心系在菩提心，你就系缚了那一切无数危险的动物和仇敌。单单驯服你这颗心，其他一切跟着都驯服了。

就算你想要捆绑地球上所有危险的动物，也没有足够长的寿命。即使你不再投生到这个世界，而转生另一个星球，只要你的业和烦恼还在，一定会遇到仇敌和危险的动物。只要内心未降伏，总会有外在的危害。一旦降服了内心，心流中不再有嗔恨，就不会有外在的仇敌。一旦嗔念不可能在你的内心生起，外在的仇敌就无迹可寻。有外在的仇敌，是由于内在还存有嗔心。

没有烦恼，就不造恶业，也就没有人会伤害你。一旦修成忍辱心，即使有人非难、打你杀你也不认为有外在的仇敌。圆满了忍辱波罗密，你会把其人都当做好朋友，就是他们对你非难、打、杀，也一样。只要当下的心是忍辱心，就不会见到有任何外在仇敌在伤害你，只见到有人在利益你。可是一旦你的心转成嗔心，马上就把那个人看成是在伤害你。

《启开佛法之门》在此说：

护心以外的任何行为，有什么用？

这句话很值得你在日常生活中，牢记不忘。假使你忘了守护自心，任何传统的纪律有什么用？没有守护内心，你就没有办法不遭受苦难、困境。

即使你做了其他千百种修行工作，却遗漏了这一项最重要的修行，就不可能消除困境，获得安乐，尤其是究竟的安乐。这一点很值得谨记在心。如果忘了守护自心，却整天做很多课诵，持几百万遍真言，那是在浪费时间。你的心是所有苦乐的根源。假如你忽略了守护自心，就无从封闭受苦之门，启开安乐之门。

在西方有许许多多规定：你不能做这个，做那个。有时候我认为规定太多了。有一次我住在雪梨，那个房子有游泳池和温泉。有几个人在池子里玩，从跳水板跳下水。隔壁的邻居很生气，抱怨太吵闹，就去叫警察。

我那时在房间里，没有向外看，不过听到警察来。从他们开车的方式判断，他们似乎很生气。邻居告诉警察，泳池里的人干扰他们。警察认为他们小题大作，掉头就走，虽然他们是大老远从市区赶来的。当天下午邻居的小孩子也很吵闹。

无论订下多少规则，只要学校、大学或整个文化之中，不强调守护自心，问题就会层出不穷。每个人都应该守护自己的心。我们不妨把西谚「每天一粒苹果，医生就无用武之地」改成「每天守护内心，警察就无用武之地」！

七、忆念无常与死亡

——一个人如果不忆念死亡，就不会忆念佛法。

禅思：注视一切事物—自己、行为、对境；友人、仇敌、陌生人，这些你贪、嗔、痴的对境，乃至所有缘起的现象，要认清真相，亦即这一切都稍纵即逝，随时可能殒灭。这一切现象，不但随着各种因缘瞬息万变，而且随时会殒灭。

死亡随时会来临，你也不例外。死亡可能随时降临到友人、仇敌或陌生人身上。财产也会朽坏，不仅每一秒钟都在变化，而且随时会离你而去。

所以，我们根本不应该对这些东西生起贪、嗔、痴的分别心。要认清，这些东西本质上是短暂，而不是永恒的。

对治世俗法的妄念，主要的方法是禅思无常与死亡。一个人如果不忆念死亡，就不会忆念佛法。即使忆念佛法，如果不禅思无常与死亡，就不会依法修行。

或许你相信自己可能随时死亡，不过在日常生活中，你总认为自己不会很快就死，不会在今年，这星期，今天，现在。因此，你会耽搁自己的修行。就算你修行，如果不禅思无常死亡，所修的不会是道地的佛法。

你不禅思无常与死亡，就不会修行。这是说，不曾舍弃不善法，修持善法，防非止恶；反而会一直造恶业。那么，死的时候你会很困恼、害怕，这意味，你已经尝受往生恶趣的徵相。死的时候，许多恐怖的景象，会出现在眼前。

禅思无常与死亡，人生就会过得非常有意义。你可以修行三士道，达成三大目的：来世乐，解脱乐以及成佛的究竟乐。禅思无常与死亡，也是控制烦恼很简易的方法，你可以因而克服烦恼。

禅思无常与死亡很有意义。在修行之初，禅思无常与死亡很重要，因为这促使你真正起修，然后再再接再励地修行，以实现成佛的愿望。大行者密勒日巴在这个浊世，短短的一生内成佛。他说出自己在这方面的经验：

基于恐惧死亡，我躲在山中。现在，我已经证悟元在心的究竟本性，就是死亡来临，我也不怕。

逼近死亡

死亡一定会来临。任何药物都阻止不了它，没有一个地方，可以躲过死亡。不管身体多么健壮，生命不停地缩减。每念一遍「唵嘛呢叭咪哄」，拨一粒念珠，念完一遍，生命就更接近死亡。当我们从这里回家，每一步都带我们趋近死亡，直到回家，生命也随着消逝了那么多。当我们喝一杯茶，每喝一口，生命就更趋近死亡。喝完一杯茶，生命也同样消磨了那许多。

你看钟表的时候，禅思一下：事实上，我们的生命随着每一秒钟过去，更趋近死亡，但不是因为我们带着表！看表是禅思无常与死亡很有效的方法。每一秒钟你都在逼近死亡。当我们吃一碗饭，每次把一口饭送入口中，生命也随着消逝了。吃完一碗饭，就有那么长的人生逝去，而我们也更趋近死亡那么多的时间。当我们看报，看完一页，同样就更接近死亡那么久。当我们和别人谈话，每讲出一个字，都更接近死亡，讲完一句话，就有那么长的生命消失了。当我们闲谈好几小时，那一段生命就被耗掉了。当我们站起来，走开，生命也更接近死亡那么久。

一旦人生的某一段消逝了，就不可能把它找回来，或加以改变。当拳击师或赛车手身体受伤，通常可以治好，甚至重复发生好几次。可是一旦我们的生命逝去，不管是否有意义或浪费掉，一去就不复返。逝去的任何一段生命，你无法加以弥补；只能在目前和未来着力。设法使你目前的人生过得有意义，就要以弥补未来，创造更美好的未来。

菩提道次第提到，百年人生可分成两部份：一半花在睡觉上—这还不包括做白日梦！另五十年的

工作时间，大多在争吵、生病和其他很多无意义的活动上面耗掉。如果我们把所有放在所谓「修行」上时间加起来，简直微乎其微。

然后你一定会死。即使有圆满的人身，一生中从没有抽出时间修行，你照样一定得死。

死不定时

就在此时，有人在医院濒临死亡：得爱滋病或癌症的人，医生认为没有救了，只能活一天、几小时、甚至几分钟。他们被视为垂死，因为濒临死亡；可是他们还剩下一点时间可活，他们还没有死。想一想：「这和我一样，我也濒临死亡。」并不是说，如果你得了爱滋病或癌症，你就会死；如果没有得这些病，你就不会死，或不会很快就死。不是这么一回事。早上起床，要这样思惟。记住你也濒临死亡，就像医院里被视为垂死的人。用同样的推理，你也没有多少时间可活。

在那些被视为垂死的癌症病患死之前，你可能就先死了。你可以推论说，因为他们患了某种疾病，所以很快就会死了。可是事实上不一定如此，这不合逻辑。很多健康的人并没有得爱滋病或癌症，却在今天死去。死的问题不一定和患病有关，就是即将死亡也不一定是因为患病的关系。对健康的人来说，同样地，死亡随时会来临。

你正濒临死亡，每一秒钟你都更接近死神，剩下没有多少时间了。生命极其短促！罹患重症的人，被视为垂死；探望他们的人，被视为尚未濒临死亡，还活着。可是事实上，两者没有什么差别，同样地一直走向死亡，剩下的时间不多了。

此外，死亡随时可能降临你身上，真正死亡的时间并不一定，原因有三：

首先，一般地说，这世上没有什么是确定的，尤其在这样的浊世，寿命更不确定。其次，存活的因缘很少，致死的条件却很多，就是我们赖以存活的因缘，也可能变成死因。

人生充满致死的因缘。在我们内心的一切烦恼—诸如世俗法的思想，会引生其他恶念，带来重大障碍及恶业—这些都是致死的因缘。也许你到目前还没有遭遇生命障碍。突然间，就在今天，因为不修行，不约束自己的心，你可能破戒或造下与众生或诸如三宝的圣境有关的恶业。你可能顿然遭遇生命障碍，梦见死亡的徵兆或发生其他事情。即使你有存活的业，也可能突然遭遇死亡的危险。你的内心以及由心所造的外境，都有许多致死的因缘。

第三个原因是，人身相当脆弱，有如水泡。消极的想法会干扰体内的风大，乃至四大。诸大受到干扰，会致病并带来死亡的危险。正如时轮金刚的释论中解说过，内在和外在诸大相关连。如果内在四大受到干扰，外在四大也会跟着受干扰。然后，这些会威胁你的健康和生命，甚至成为你的死因。

逝者无数

我们认识的人，和我们很亲近，很多都过世了。

慈爱的耶喜喇嘛，比一切三世诸佛更慈爱，也过世了。对我们来说，和他相处的时候，他非常真实，笑着、开玩笑。我们非常庆幸和他在一起，听他说法；他似乎恒常、真实地存在。不过现在那一切都成过去，只留下我们的回忆。那个形影不再存在了。

耶喜喇嘛的哥哥，欣利格西老是开玩笑，看起来常恒不变。他也逝世，现在不存在了。你们之中熟悉柯磐寺的人，会记得那个担任看守的尼泊尔人，每天早上挤牛乳。他在那里住了很久，事实上他帮我们买柯磐寺所在的那块地。当我们每天看到他，他显得好像恒常不变。现在他也死了。很多你们认识的人，都已经死了。

甘地夫人也举世有名，到处有她的照片。虽然她很有名，拥有兵力，而今已经死去，不在世了。

明年此时，就像那些死去的人一样，你也可能只留下名字。那些死者，现在只留下用文字写下的姓名，他们的照片，以及人们还会提到他们。明年此时，这可能发生在你身上，什么都看不到，只能提你的名字，看你的照片。

就像修密法，把未来会发生的事，带到现在。现在禅思一下自己的死亡。设想你的尸体放在棺材中，从家里运到坟场，被埋在土里。或者禅思你的尸体放在棺材中，即将被火化，只留下你的财物。设想一下这种状况。

死的时候，虽然肉体完全分解，意识还继续存在。油灯的油用尽，灯火就熄了，可是意识不像那样，意识生生世世继续不断存在。

目前你记不起前世，看不到来世，不过你不能用这个藉口，说没有前世和来世。要能够那么说，而且反驳那些看得到自己的前世和来世的人，必须具有一切种智，或至少有神通，看得见这些事；那时你才能够断定。可是，你并没有任何一切种智或神通心，看到没有前世。

没有能力见到前世，是无明，而不是神通。只有具备一切种智或神通，你才能够断定，前世和来世存不存在。因为你不能够证明，自己具有别人所具备的一切证悟及知识，就不能说，别人记得前世和来世是错的。简单的事实是，即使你不记得前世和来世，仍然有别的人，心识比较清明，烦恼比较轻，悟境比较高，看得见前世和来世。

思惟一下业和轮回。你是否会有好或坏的来世，答案系乎自己所造的业，是善或恶。记住，你可能突然死亡。你可能生龙活虎，正在工作，突然间两眼一合，就死了。你甚至可能经历投生恶道的徵兆。突然间，某件事做了一半，你的身体变成死尸，没有呼吸，动弹不得。这件事随时会发生在你身上。

明天就太迟了

最近我碰巧读到一则新闻：

约翰尼斯堡讯：此地的一家周日报纸报导，有一位南非商人在演讲中警告大家，死亡随时会来临，之后片刻就倒地身亡。丹尼·杜朵，49岁，上星期在这附近的一个轮流主持演讲的俱乐部聚会中，就「应该活在当下」发表演讲之后几分钟，咸认是被薄荷呛住而死。杜朵最后说的话是：「你们应该及时享受人生，明天可能就太迟了。」

他在热烈的掌声中坐下来，当下一个演讲人开始演讲时，听众听到他呛喉的声音。演讲俱乐部主席周范协说：「起初我们以为他癫痫发作，之后才发觉他停止呼吸了。另一个俱乐部的来宾为他

做口对口呼吸急救。」范协说赶来现场的医护人员也设法救他，可是有东西哽住他的气管。周遭并没有食物，他唯一可能吃的东西是薄荷。范协说：「我们都很震惊。这场演讲证明了未卜先知，太神奇了。」

演讲人说，你们要享受人生。他并没有澄清如何享受人生，所以还有问题。他没有提出人人应该修行的重点。另外还有一个故事：有一个人从东方回来，他在那里制作了许多部电影。当他正在放映其中一部电影给一群人看的时候，观众看到银幕上显现奇怪东西，当他们转身去看，竟发现他死在椅子上。有的人在喝茶的时候死了，就在茶杯碰到嘴唇之前，死在椅子上。有的人在饭还没有吃完之前死掉。每天都有人在做某件事当中死去，这种事每天都发生。

你要如何安排人生？

因此，我们应该做些事，使得这一生更有意义。不管是患了爱滋病或癌症，不久人世的人，或是完全健康的人都一样。

最好是每天早晨念：「我今天就会死了。」这么做，可以断除所有的问题。一旦你下定这样的决心，就不再有问题。问题出在你的妄见，错误的观念。思惟你今天就会死去，足以断除这些妄见和问题。

在你下定这样的决心，最好记住《上师供养》中的这首偈颂：

爱惜自我，是一切苦难之源；

爱惜他人，则是所有功德之本。

祈加持我，修持自他相换瑜珈的核心法门。

今天你就会死亡—那么你要如何安排人生呢？光是思惟今天就会死亡还不够；这个想法应该督促你去修行，不要浪费生命。你要怎么做？不管再活一小时或一百年，你要如何安排人生？

突然间，答案昭然若揭：上一首偈中，就包含了修行心要。这是不可或缺，最有意义的修行，不管你能否做很多课诵，广学多闻或禅坐。单是思惟这首偈的字义—爱惜自我，是一切障碍、苦难之本，爱惜他人，则是所有功德之本—你就可以转换关心的对象。从前你只关心自己，可是光是念这段文字，你关心的对象，就从自己转换成在六道中受苦的其他众生。

要一直保持把其他众生和自我易位的想法。把爱惜自我，转换为爱惜他人。心中经常抱持这个想法，而且本着这种态度，进行一切日常活动。从早到晚，本着这种态度，做任何事—禅思、课诵、研习、吃饭、说话。你的存心是，一切做为，都是为了所有众生。

八、「我」不足爱惜

—既然眼前的「我」，仅是假名安立的，那也就没有什么好爱惜、执着的了。

活在幻想中

我们的整个问题在于不明白诸法的实相。妄见就像迷药或大麻烟一样，使我们的产生幻觉。

我们无法洞察实相—亦即一切缘起法都是短暂的，而且基本的事实是，呈现在我们眼前的诸法，其存在的实相和表面上看起来的存在方式，并不相同。

我们内心的无明，执一切法为真实存在。无明所着眼的「我」，的确存在，不过认为有一个真实存在的我，这样的「我」并不存在。以此类推，我们的无明着眼的一切法—我、身、心、他人、六尘等等的确存在，但是和无明所认知的存在方式不同，那是幻想。

考察一切你所投射的真实存在性，真实存在的我，掩盖了仅是名言假立的我，就好像这块织锦的桌布盖在桌子上。在你自己的观念中，「我」这个主体，覆盖着真实存在性；行为以及客体也一样；都覆盖着真实存在的外相。看清这一切，觉知其自性空。注意这个事实，主体、行为、客体，一切都是自性空。存在的每一法，彻底自性空。

专注在空性上，空性中无我、人，主、客，友、敌。空性中无贪亦无嗔。空性中无空性。当你禅思或考察空性的时候，这样思惟才合理。根本毫无理由相信，有任何一法自性存在。

仅是名言假立的这个「我」，是假名安立在诸蕴上，并不是以我们的无明所理解的方式存在。无明认为，「我」不仅是名言假立，而是自性存在。无明所执持的这个真实存在的方式，并不存在。我们应该觉知，表面看起来自性存在，其实没有自性存在。

一切存在的法，从「我」开始，都不外是名言假立。除了名言假立以外，没有诸蕴、身、心。同样，行为、客体、朋友、仇敌、陌生人、财产、感官对境，这一切都不外是心识安立的名言。这一切都彻底自性空，几乎就像不存在一样。

不过，这一切—自己、行为、客体、朋友、仇敌、陌生人、财产、快乐、不快乐、美誉、恶名、称赞、非难、得、不得，并非不存在。它们好像是虚幻、不存在；其实不然，它们的确存在。

观这一切法如幻。显现在你眼前的一切—真实的自己，真实的行为，真实的客体，真实的朋友，真实的仇敌，真实的陌生人，真实的财产，如实相了不相干。这个真实存在自性和实相无关。事实上，这一切彻底自性空。

快乐，不快乐，称赞，非难，顺耳的话，逆耳的话，美誉，恶名，得，不得—这一切好像真实的外相，和实相了不相干。甚至构成它们的一个原子都不是这样存在。事实上，这一切彻底自性空。

由于我们往昔的无明，在心流上留下的种习，把一切法都当做真实存在，所以现在又把真实存在性，投射在这一切事实上名言假立的法上面。遗留在心流上的种子或潜习，就是这样现形的。

没有名言假立，就没有一法存在。若没有假立名言为「我」，我就不存在。诸蕴，轮回，涅槃—无一不靠名言假立而存在。因此，一切法自性空。任何看起来自性存在的法—自己，行为，客体，朋友，仇敌，陌生人，感官对境—彻底自性空。

从早到晚，我们谈的、想的、听的、看的，都是名言假立的法。从早到晚，从生到死，从无始的转生到证悟成佛，一切都像这样。

所以，生起贪、嗔、痴，根本毫无道理，完全荒谬、不必要，而且无意义。你的心识，毫无道

理地创造出这些问题。你自己的心，无中生有地冒出贪、嗔、痴。总之，生起贪嗔痴的分别见，根本毫无道理。

找寻「我」

诸蕴中任何一蕴都不是我，而诸蕴的和合体也不是我。身体不是我，甚至心也不是我。要清楚地了解，这些都不是我。诸蕴是我们假名安立为「我」的所依，不过诸蕴并不是我。我不是诸蕴。我不离诸蕴，但是我不同于诸蕴。从头顶到脚趾，找不到我。你所能指出来的一切，都不是我。你所能碰触的一切，都不是我。这其中没有一个是我是。要明白这一点：任何地方都找不到我，好好地禅思这一点。

如果在诸蕴上找得到我，意思是说，我是自性存在，我真实地存在。透过科学的分析，不光是靠信心，你在诸蕴上一样找不到我。这不是说，我并不存在。在诸蕴上没有我，可是有一个我。这个世界有一个我，在这里—菩提伽耶的根禅修中心。

我存在。为什么？因为有一个我在受苦，而且可以藉着舍弃苦因而避苦。由于受苦，这个我正在修学佛法。

如果没有我，人生会很单纯，你大可放松。你不必操心早上起床，要赶着去工作，你也不需要找工作。如果没有我，有什么必要去工作或者读大学、拿文凭？这一切都没有必要。没有我享受舒适、快乐，你何必费心做任何这些事？如果没有我，你有什么好操心的？大可马上不做这一切事情。

如果没有我，就不会有禅思的行为。没有主体，怎么会有禅思的行为呢？如果说「我正在禅思」，就是在打妄语。没有我，就没有主体、行为或客体。

但是，由于有一个所依—我的所依存在，别无选择：我存在。由于有导致受苦的行为，别无选择：恶业存在。由于有干扰意识心王的心所存在，别无选择：烦恼存在。由于有不喜欢、不舒服、不安宁的感受，别无选择：苦存在。

找寻「梭巴喇嘛」

你们看我，好像有一个真实的梭巴喇嘛，是自性存在的客体；其实这完全违背实相。梭巴喇嘛看起来存在的样子，不是梭巴喇嘛存在的实相。我们活在大幻想中，我们缺乏洞察力，在我们看来，一切法真实地自性存在，其实这是幻想。「真实」的梭巴喇嘛，意思是说，自性存在的一个人。当我们说「真实」，真正的意思是指「真实存在」。如果你不是观一切法如幻，当你说「真实」，意思是「真实地存在」。

在诸蕴上没有梭巴喇嘛，找不到那个自性存在，真实的梭巴喇嘛。从我的头顶到脚趾，没有一个地方找得到梭巴喇嘛。哪里也找不到梭巴喇嘛：这个世界、菩提伽耶、诸蕴，任何地方都找不到。

五蕴的全体—色、受、想、行、识，不是梭巴喇嘛，而且个别的任何一蕴也都不是梭巴喇嘛。换句话说，除了这个身体不是梭巴喇嘛以外，连这个心识也不是梭巴喇嘛。从我的头顶到脚趾，任

何地方都找不到梭巴喇嘛。这是禅思空性的一套简捷、有效的方法。

梭巴喇嘛并非不存在。此时所谓的「梭巴喇嘛」，在这个世界，印度菩提伽耶的根禅修中心存在。就在此刻，在根禅修中心，梭巴喇嘛发挥讲话的功能，口中发出噪音(不时也发自鼻子!)。不过，梭巴喇嘛的存在，和你们通常的想法，完全是两回事。实相是另外一回事，完全是另外一回事。

梭巴喇嘛存在的实相极其微细，不是我们通常所意想得到的。我们通常所理解的梭巴喇嘛，和梭巴喇嘛的存在方式完全不相干。梭巴喇嘛的存在方式，完全是另外一回事。

那么，到底梭巴喇嘛是怎么存在的？我是什么？如果你在桌子、脚踏车、汽车、岩石上安上「我」的标签，你觉得怎么样？

譬如我们说，田里有一个稻草人，防止乌鸦啄食农作物。当你在远方，看不清楚，可能会以为是一个人，直到走近了，才知道是稻草人。如果你原先假名安立为人，结果发现是稻草人，你的感受如何？对于原先假立为人，你的感受如何？

当一个亲戚死了，只留下他们的空名，你的感受如何？对于那个名字，你有什么感受？人死了，你看不到他们的肉体，什么也看不到—那么对于他们的名字，你的感受如何？他们好像是幻想，不是吗？

这是证悟空性的人，对实际活人的感受。他们是以这种方式理解一切法：我，所有的存在现象，轮回，涅槃。那些深谙此道的禅修者，观一切法如幻，而这就是真相。这就是一切法存在的实际状况。

诸法存在的方式极其微细，几乎好像它们不存在。你不能说它们完全不存在，不过很容易会落入断灭论，说它们并不存在。这一点相当微细。分析你会了解，难怪那么多人很难理解中观应成派精微的缘起观。

我们非常迷惑。我们的问题是，如果接受某法存在，往往就认为它自性存在。很难理解的是，某法并非自性存在，而仍然可以存在—亦即实质上不是真实地存在。在一个客体的基础上，很难同时接受这两个观点。

因为这两种观点很难统合，很多人落入边见，宣称客体并不存在。他们无法进入中道。他们坚认，如果客体不是自性存在，它就不可能存在。这种人获致的哲理是，无一法存在；而看起来存在的外相，纯粹是幻想。

正见十分微细。从分析梭巴喇嘛的例子，你可以看得出，这是十分微细的观点。梭巴喇嘛依诸蕴而存在；就是这么单纯。梭巴喇嘛此刻在这里，在这个帐篷里，原因在此。梭巴喇嘛依诸蕴存在，因此他在这里。不过，梭巴喇嘛到底是什么，这点相当微细。所以我说它「好像」不存在，「好像」是幻想。

找寻「我」以外的诸法

类似你禅思自己的这个我，是人无我，你也可以禅思诸蕴无我，或存在的其他一切法无我。不

熟悉这个主题的人，可能不了解「无我」中的「我」，可以指任何一法，不一定指人或自我。譬如还有诸蕴无我。

看一看这里的一切：桌子、织锦的桌布、灯、墙、窗帘、花、行为、客体、感官对境。你必须了解，我们看所有这些东西显现出来的样子，完全是幻想。从分析梭巴喇嘛的例子，你可以看得出，我们如何完全陷入和真相毫不相干的严重幻想。我们的理解，和真相丝毫扯不上关系。

例如，这个物体具有支撑东西的功能，我们把它称为「桌子」。主要是由于它有这样的功能，凭着这样的功能，我们才称这个特别形状的物体为「桌子」。但是，我们指得出来的任何地方，都不是桌子。每一个部份，每块木头—顶部、底部，四脚，都不是桌子；就是整体，所有部份的总合，具有支撑东西的功能，也不是桌子。各部份的总体不是桌子，而是「所依」。

所以在这个所依上的任何地方，找不到桌子；这上面没有桌子。可是，的确有一张桌子，依凭所依。这里有一张桌子。在这个所依上找不到桌子。可是这里有一张桌子，因为有一个所依。只不过在这个所依上，没有可能指称为桌子的东西，也找不到桌子。

同样，桌子实际上存在的方式，和我们通常认为它的存在方式，完全不同。它所显现的样子，以及我们的理解，和桌子存在实相都不相干。实相完全是另一回事。当我们分析桌子是什么，设法了解桌子的实相，到底它实际上如何存在，会发现桌子其实不是我们通常以为的桌子。由此你就可以明白何谓幻想。桌子仅仅是名言假立，纯粹是一个观念，意指它并非自性存在。在这个所依上，没有桌子；不过这里有一张桌子，因为有这个所依。桌子依所依而存在。桌子只是一个观念，我只是一个观念，诸蕴也只是一个观念。

现在断电了。这是显示真实存在的一个很好的实例；真实存在的黑暗，非名言假立的黑暗，自性存在的黑暗。这也是要破斥的对象，一个很好的例子：光明、黑暗。先是有自性存在的光明，然后突然又有自性存在的黑暗。即使实际上黑暗的存在，仅仅是名言假立，我们看起来都不是这样。和桌子、梭巴喇嘛一样，突然感受到的黑暗，显得真实地存在。

所有存在的一切法，都可以作如是观。一切法都像这样：你的自我，诸蕴，感官对象，轮回，涅槃。一切法—主体、行为、客体、所有的六尘，实际存在的方式非常精微。

所依非名言

如是观一切法的本质。名言假立的所依上，而这个所依，也依另一个所依被假立名言。本质上，一切法都仅是名言假立。一切法都如此，好像幻相一样。没有任何法自性存在，虽然一切法都显得好像自性存在。

我们在所依上假立「蕴」的名言，是由于所依本身不是蕴。首先你思考理由，然后心识赋予一个特定的名言。否则，无缘无故不可能妄立名言。以五蕴来说，首先你思考理由，亦即每一蕴的特性和功能。然后你在那个有颜色、形状、实体的蕴上安立「色」的名言。以此类推，你安立受、想、行、识。

以识蕴为例，由于它的功能是，思惟对境的意义，并区别该对境和其他对境，所以那个特定的法就被称为「识」或「心」。某法具有诸如此类的功能：忆持由见闻等接触到感官对境，保持种

习，由一生持续到另一生，就称为「识」。

又如你在一群人之中的某一个人安立「这是我的父亲」的名言，你思考的理由是：他身体的特定形状，以及和你的关系。因为你记得有一个女人，具有特定的体态以及和你的特殊关系，所以你称那个特定体态为「母亲」。你说「这是我的敌人」，「这是我的朋友」，都是同样的道理。

我们也可以这样看待我们的问题。如果起先没有人假立「这是爱滋病」的名言，而且采信这个名言，就没有「爱滋病」。单是安立名言还不够，必须加以采信。在某一个医生首先安立「爱滋病」的名称，并采信它之前，没有爱滋病。之后别人采信那个医生的名称，也称之为「爱滋病」，而且采信那个名称。这就是所谓的爱滋病。

就像桌子的所依—它的各部份，不是桌子，五蕴不是那个人，病症也不是爱滋病。如果病症就是爱滋病，我们何必头上安头，称它为爱滋病？没有理由在桌子本身，外加「桌子」的标签。之所以有必要加上「桌子」的名称，你必须把「桌子」的名称加上本身不是桌子的东西上。换句话说，如果所依就是桌子本身，你何必在桌子本身加上「桌子」的名称？这只是重复。

凡是我们在任一法上安立名言，我们是安立名言在不是那个名言的法上面，否则这么做就毫无道理。譬如有一个小孩叫辛贝朗。所依是小孩的诸蕴，身心的和合。如果小孩的诸蕴本身已经是辛贝朗，他的父母何必再给诸蕴一个名字？父母为什么必须命名？为什么他们必须思索并命名为「辛贝朗」？如果所依就是辛贝朗，父母何必还要命名？如果名字已经存在了，根本就不必再命名。父母命名「辛贝朗」，是因为所依不是辛贝朗。这是他们在所依上命名「辛贝朗」的原因。

如果所依本身，例如现在说法的这个地方，就是根禅修中心，那么就没有必要把它命名为「根禅修中心」了。「根禅修中心」的名称是加上不是根禅修中心的所依上。这和爱滋病的例子同样道理。疾病是所依，不是爱滋病；它是爱滋病的所依。那么爱滋病是什么？爱滋病是名言。名言和所依不能够混为一谈。诸蕴和我不一，两者不同。两者不离，可是不同，两者不一。

爱滋病也一样。爱滋病是什么？它和所依不同。实际上，爱滋病绝非一般人所认为真实自性存在的爱滋病；根本没有那样的爱滋病。爱滋病彻底自性空，仅仅是名言假立而存在。同理，禅思一下癌症以及其他疾病的空性。

没有事先思考理由，不可能安立名言。看到某一个特定的形状，你才安立某个特定的名言。当我们在任一法上安立名言，是思考了那个人或物的特性，才安立名言。所依出现在先。我们先想到或见到所依，然后才就它安立名言。这个演进过程证明，所依不是名言，名言出现在后。假使所依就是名言，在它上面再头上安头，安立名言，简直是疯了；根本没有理由再就它安立名言，否则你只是重复。

思惟所依和名言的差别，是禅思空性的另一个简要的方法。这是一个清楚、必要的方法，使你在空性上有一些体会。要系念在这上面。

五蕴自性空

五蕴不是我，我无非是在五蕴上假立的名言。所以我自性空，彻底自性空。当我们说「诸蕴」，既然所依不是诸蕴，诸蕴又是什么？诸蕴也不过仅是假立的名言，所以是彻底自性空。

——审察诸蕴。我们称为「色」的所依不是色，那么色是什么？色无非仅是假立的名言。所以色彻底自性空。接着是受，我们称为「受」的所依不是受，那么受是什么？受无非仅是假立的名言。所以受彻底自性空。

接着是想，同样，我们称为「想」的所依不是想，那么想是什么？想只不过是假立的名言。

之后是行蕴，行蕴涵盖其他一切不包括在其他诸蕴，色、受、想识内的无常法。诸如：其他心所、人、种习、时间等等，都包括在行蕴这个范畴。

同样，我们称为「行蕴」的所依并非行蕴，那么行蕴是什么？无非是假立的名言。所以行蕴彻底自性空。

我们称为「识」的所依不是识，那么识是什么？我前面下的定义是所依，可是所依不是名言的「识」。对我们的心识来说，所依和名言似乎混淆，或成为一体；这是我们要破斥的对象。而我们必须了悟的对象是空性，因为空性才是真相。对我们的心识来说，两者好像是一。所依和名言看起来没有差别，可是实际上两者不同。

再者，识的特性和作用是它的所依，那么识是什么？它无非是假立的名言。例如，这个我走路、饮食、睡觉、坐着、造房子，但是这不意谓我就是诸蕴。可以用同样的推理来看待识。识的作用是观察事物等等，但是它也无非是，针对具有那些特定的性质和作用的特定所依，所假立的名言。正如诸蕴的活动被假立名言「我在做这个、那个」，这个特定所依的行为，被称为「识」。就和其他的各蕴一样，识彻底自性空。

六尘自性空

首先是色尘，同样所依不是色；色有别于所依。那么色是什么？它无非仅是名言假立，所以，色彻底自性空。所有这一切称为色的法，都彻底自性空。

我们的心识无法区分色和所依，认为色和所依是一。如果我们看一块竹子，我们在竹子上安立「色」的名言，不过对我们来说，所依，竹子和色无法加以区分。我们把所依和色混淆，视为一。这是要破斥的对象，我们无法辨认真实存在的妄相，所见的不是仅仅名言假立的色，而是自性存在的色。

当我们看见、想到竹子，对我们的心识来说，所依和竹子好像一样。我讲的不是那些不再有真实存在妄想的人；我只是在说那些看不出所依和竹子不同的人。总之，那就是要破斥的对象所呈现的状况。

当我们看见色，实际上我们见到的是所依，而不是名言的色，所依并非名言假立的色。那么色是什么？不外是仅仅名言假立。因此，色彻底自性空。

接着是声，同样，我们在所依上假立名言为好听的声，不好听的声，赞美，责难。我们所称的「声」，并不是声音本身。那么声是什么？无非是心识假立的名言。所以，声彻底自性空。

再来是香，鼻子感受的特别感官对境，名言假立为「香」。感官对境是所依，不是名言「香」。我们称鼻子感受的外尘为「香」，那不是其他感官所能感受的。那是所依，不是名言假立

存在的香。那么香是什么？香，不外是心识假立的名言。同样，香彻底自性空。

以此类推，味是舌头感受的对境，其他感官无法感受。所依本身不是味，所以要假立名言「味」。那么味是什么？无非是心识假立的名言。所以，味彻底自性空。

触也一样，「触」是在身体透过接触的感受，别的感官不能感受。同样，触仅是心识假立的名言。因此，触也彻底自性空。

四圣谛自性空

苦谛—有三种苦：苦苦、坏苦和行苦，是心识假立的名言。因此，苦谛彻底自性空，就好像没有苦谛一样。

苦集谛，仅是对业和烦恼假立的名言。因此，苦集谛彻底自性空，好像根本不存在。

苦灭谛或解脱，是指心流已经净除了一切烦恼障；这无非仅是心识假立的名言。所以苦灭谛彻底自性空，好像不存在一样。

道谛是就直观空性的智慧假立的名言。由于道谛不外是心识仅仅假立的名言，同样，道谛彻底自性空。

这一切—苦谛、苦集谛、苦灭谛以及道谛，都不外是心识假立的名言，所以都彻底自性空。

当你禅思《心经》时，要一一省察每一蕴及每一尘，禅思每一点。运用推理：因为仅是名言假立，所以每一法都自性空；这样自然会令你感受到诸法自性空。专注在空性上。你愈透彻地了解名言假立、微细缘起的意义，对于空性的体认，就会愈深入。

这是诸法实相。一旦我们锻炼对诸法实相的洞察力，就会别有天地。要是我们不能洞察真相，就会生活在这样的世界：真实存在的我，在真实存在的世界，过着真实存在的生活。当我们不明白实相，我们过的生活是，真实存在的我(其实不存在)，具有真实存在的诸蕴(其实不存在)，而且色声香味触尘也真实存在(其实不存在)。我们相信真实存在的苦谛(其实不存在)和真实存在的苦集谛(其实不存在)。我们认为真实的恶业自性存在(其实不存在)，真实的解脱自性存在(其实不存在)，而我们正在禅修真实的道谛(其实不存在)。

随时洞察实相

冬美·詹波菩萨说：

「虽然我可以坐在宝座上大谈空性，假使有人稍微非难或赞美我，我就会乱了方寸。即使我可以这样说：‘无一境相真实存在’，其实只要受到一点非难或赞美，就会生起好恶之心。丝毫没有一点合乎中道的修行。」

你或许能够背诵，而且把整个中观解释得头头是道—所有龙树菩萨空性的教说，宗喀巴大师大般若的教说，一切般若波罗密的教义，一切般若智的教义。可是在日常生活上，如果有人稍微讲了一点好话或坏话，稍加批评或称赞，就马上变得情绪化，生起好恶之心，情绪不稳定。如果平常我

们的心就是这样，可以说根本没有丝毫空性正见的修行。

务必觉察这一切好像自性存在「真实的」法，其实自性空。要了解一切如幻，也就是一切皆空。简单地说，一切缘起法本质上是短暂的，而且本质上自性空。

日常生活中，要是你不就这个道理，锻炼觉察力，幻想、邪见就会充塞心识，好像被洪水淹没的城市。颠倒念、颠倒相、颠倒见盘据内心。

只要内心充塞着颠倒见，就没有真正的安宁；是生活在幻想中。不了解一切如幻，是根本的幻想。还没有了悟空性的人，无法视诸法如幻。他们不但见一切法真实存在，而且会面临执取一切法真实存在的基本问题。这个颠倒见、无明，是其他一切烦恼的根源；它促动造业，所造的业在心识留下种子，成为轮回的肇因。

像这样，相信一切法自性存在的无明，使你一直系缚在轮回中，以致生生世世遍尝三苦。此外，这个无明也阻挠你解脱、成佛，乃至无法引导一切众生达到成佛的无上安乐，圆满一切众生的心愿。

盲从这个无明，对自己和别人，丝毫都没有好处，只有害处。相信这个无明，十足是幼稚，因为真实存在的法，事实上根本是乌有子虚，并不存在。本质上，一切法自性空。任何一法都不是真实存在，只因为表现上看起来好像真实存在，你就误以为真，完全没有道理。这不但没有必要、毫无意义，而且祸患无穷。这个无明带给你剧烈的祸害。

没有任何理由要随顺无明，以为一切法真实存在，把真实存在的表相当真。任令贪瞋的分别心生起，更是毫无道理。

「我」不足爱惜

因为「我」实际上彻底自性空，所有没有什么好爱惜。先观我自性空，然后审察是否有什么对象好爱惜。既然眼前的我，仅仅是假名安立，就没有什么好爱惜、执守。要是你加以审察，自我爱惜十足是愚蠢，只会制造麻烦。你不要麻烦，却制造麻烦。

自我爱惜是唯我独尊的独裁，本来是为了利益自己，却只会带来麻烦和失败。这很不合逻辑。要审察：「为什么我要爱惜自己？为什么我认为自己比所有其他无数的众生重要？为什么我认为自己这么宝贵？」自我爱惜的理由，一个都不成立。我们可以举出很多理由，说明应该爱惜他人，却找不到一个理由，支持我们爱惜自己。

「我」一点都不重要、宝贵。其他众生就像你一样，希求快乐而不要受苦。其他众生不可计数，而你只是一个人。想一想无数的其他众生，你的自我重要性就会完全消失无踪，根本微不足道。纵使堕入地狱，也只是一个人，没有什么好丧气。就算你超脱轮回，单单一个人，没有理由要庆幸。如果你想到无数的其他众生，都像你一样，想得到快乐，不要受苦，你就变得微不足道。

因此，在我的一生中，除了饶益其他众生，珍惜其他众生以外，就没有别的事可做了。抱持这个态度，以你的身、语、意饶益众生。你这一生，没有比这个更重要的事！

九、爱惜其他众生

一人生真正的快乐，始于爱惜其他众生。

自他相换

菩提心很不可思议。发了菩提心，其他任何事情都变得无聊、无法令人满意，除了饶益众生以外，人生没有真正的乐趣、享受。其他任何事情都空洞、没有意义。

一旦你开始为其他众生过活，就会享有真正的快乐和满足。你为别人而闭关、修行、学习，为别人而办公、烹饪。当你扭转心态，做每件事情都是为了别人，要平息他们的苦难，使他们获得幸福，内心便获得真正的满足和安宁。

当你一直爱惜自己，只想到自己—「怎么样我才会快乐？如何才不会有麻烦？」—内心不会快乐，只有忧虑和恐惧。你只看到问题，放不下心。但是在下一刻，你把关心的对象，转换为其他众生，即使只是另一个众生，内心顿时放下自我爱惜，好像四肢松绑。

在你把关心的对象，从自己转换为其他众生的时候，内心便解脱自我爱惜思想的束缚。转换了爱惜的对象，内心最深处立即获得安宁。就在你的心从自我爱惜，转换为爱惜他人的那一刻，便获得解放、自由，摆脱了自私心紧紧的束缚。

佛教行者体悟到，困境都是未调伏的自心迷信所致，就运用这些情境，摧破自己的迷信。你大可不受自我爱惜思想的摆布。你可以承担其他众生的苦难和麻烦。你不再任情随意地责怪别人，不让别人尝受痛苦、损失、不适、不快、艰辛、恶名、责难、处罚等等。你承受这一切困厄，把胜利奉献他人。这就是很实际的大乘教法，自他相换，舍己爱人。

在此，你把自我爱惜的思想带给你的一切问题，退还回去。像这样，利用你的问题，摧毁受苦的根源，亦即自己的烦恼和迷信。就像《上师供养》中说的：

「祈加持，令我体悟，自我爱惜的宿痴，是众苦之门；并请加持使我彻底谴责自我爱惜的思想，以使摧毁自我爱惜的巨魔。」

自我爱惜是一切不如意的经验和障碍：疾病，事业、教育或修行挫败的根源。随顺自我爱惜的思想，只会带来问题及挫败。不要怪罪外在因缘，或把自我爱惜带来的所有伤害放在心上；要利用它们「摧毁自我爱惜的巨魔」。你不但要把一切归咎自我爱惜的思想，甚至把问题退还给它，把问题当作药方，治愈自我爱惜、迷信、烦恼的宿痴。

利用困境，摧破自我爱惜

为了获得究竟安乐，我们必须摧破烦恼。佛法、佛道、佛陀、上师等等，这一切都为了摧破烦恼，损害自我爱惜思想，并调伏自心。

遭受非难、不敬或恶劣的待遇，也会损害你自我爱惜的思想、世俗八法的念头。这不是坏事，是好事。因此，损害你的自我爱惜思想和俗虑，就是修行。

在日常生活中，我们通常认为有人对我们不好是坏事。其实那是好事，正好对治我们的自私心及俗虑。对我们不好的人是在帮我们摧破烦恼、自我爱惜的思想、俗虑和欲望，就像佛法一样。这

个人做了违逆我们愿望的事，阻碍我们出于俗虑而追求舒适，所以他或她损害我们的俗虑。这和佛法完全一样。他们的行为正是对症下药，足以疗愈我们无始以来真正的心病—三毒心的宿疾。

你所遭遇的任何问题或不幸的境遇也是如此，譬如：得了癌症或爱滋病，都一样，是今生或过去生，随顺自我爱惜思想和三毒心的果报。自我爱惜的思想不想要这些疾病，但它们就像良药、佛道、佛法一样。

对那些对你不好的人、或诸如疾病之类的不幸境遇，抱持负面的态度，对你没有什么好处，只会伤害自己和别人。要积极地把这种人或遭遇，视同净除业障。这有助于让你现在消除恶业，否则你可能要在地狱受苦千百世之久。

凡是损害你的自我爱惜思想和俗虑的东西，都不要负面地看待，应该积极地看待，利用它摧破你的烦恼，达到解脱乃至成就佛果。这样，不管你的困境有没有办法解除，尤其是如果无药可救，经历困境时，你仍然可以从中获益。

正如某一修心的教法中所说：「受苦是净除恶业和障碍的扫帚。」遭遇困境就是扫帚、除尘器，净除恶业、困境的肇因。

该教法又说：「疾病也是净除恶业和障碍的扫帚。」疾病只是所引用的一个例子，还可以应用到其他任何困境。人生的困境可以变成佛陀的教法。如果你积极地看待困境，就可以利用困境，摧破自我爱惜的思想。

修行断法时，你会故意制造恐怖的情境，召引可怕的幽灵，以斩除自我意识。修断法已有成就的高深行者，在这种情境下，很轻易就能认清要破斥的对象—真实存在的我。你能够愈迅速地辨认真实存在的我，就能愈迅速地体悟究竟实相，我、诸蕴，等等自性空。

其实你不必靠断法制造情境，才能设法体悟空性。任何厄境—生病、遭受非难或伤害，都一样。在日常生活中扰乱你的人，如同修断法时召引幽灵干扰你。不要用这些找麻烦的人，滋长自己的嗔心或嫉妒心，造下恶业，大可透过他们辨认破斥的对象，体悟空性。你可以利用自己经历的日常情境，体悟空性，修菩提心，也就是破除自我爱惜。

扰乱你的人，摧破你的自我爱惜和其他的烦恼，就像佛法、佛陀和上师所做的一样，其实他们不是伤害而是帮助你。他们像一面镜子，照出你的毛病，正中要害地帮助你。他们暴露你的烦恼，帮助你消除之，这样地摧破你的烦恼和俗虑，正是带给你究竟的安乐。

成佛的主要障碍正是自我爱惜的思想，这些人藉着摧破你的自我爱惜，带给你佛果。解脱的主要障碍，是使你系缚轮回的欲望。就调伏心识来说，摧破你的俗虑的人，和佛陀这样的导师一样伟大、可贵。他们让你在内心生起佛道，使你得以成佛。这个人 and 佛陀、佛法一样宝贵。

这个人这样可贵、仁慈，不必有裨益你的动机。譬如，使你了悟空性的智慧，帮你止息烦恼，可是了悟空性的智慧，并没有意思要帮助你。药物也一样，贵在治疗疾病，可是它根本没有意思要帮助你。

你不是因为对自己仁慈，才珍惜自己。这不是理由所在。那么，爱惜其他人，也不涉及他们是

否仁慈地对待你。何不像爱惜自己一样，爱惜他人？为什么不爱惜助你修行，生起佛道，成就佛果的仇敌？这个人之珍贵，简直无法置信，就像上师、佛陀和佛法一样。你有数不尽的理由，必须爱惜这样的人。

其他众生，其数无量

你只是一个人，纵使下地狱，就只是一个人，没有什么好丧气。就算你解脱轮回，也只是一个人，没有什么值得兴奋。所有无数的众生—那些所谓的「其他众生」，就像你一样，希求安乐，不愿意受苦。他们的愿望和你完全一样，而他们有无量之多。每一个众生都和你自认的一样重要、宝贵，而且这些其他众生，多得无法计数，其中每一位都十分重要、宝贵。你只是一个人，完全微不足道。比起这么宝贵、重要的无数众生，你太渺小了。你一点也不宝贵、不重要。

如果除了你以外，有两个人，那两个人在数量上大于你，所以比较重要。好比一卢比和二卢比的差别：二卢比比一卢比有价值。而一百卢比比一卢比更有价值；一千卢比远比一卢比有价值。在一卢比或二卢比，任选其一，你会选二卢比。如果是从一卢比和一百卢比两者选择，你当然会拿一百卢比。假使你有权选择，而选了一卢比，是很愚蠢的，你自然会选较大的金额。同样，和一百、一千、一百万人或无数的众生相较之下，你一点也不可贵，微不足道。

比起无数的其他一切众生，你很渺小，毫不重要。再者，天、阿修罗、畜生、饿鬼和地狱道，其中每一道都包含无数的众生。单是蚂蚁的数目就无可计数。在你和他们之间，他们更重要。在一间暗室，甚至在一个角落，就有好多蚊子，他们更珍贵、更重要。仔细想一想每一道，每一种生物。单是在畜生道就有许许多多众生：蝴蝶、虫、苍蝇。如果你仔细地想，简直不可思议。光是这个地球，即使是一个国家，就有非常多众生。

这一切众生就像你一样，希求安乐，不愿受苦。你的一生中没有比饶益众生更重要的事情：平息他们的苦难，带给他们安乐。没有比这更重要的事了。除了为其他众生而过你的生活之外，其他任何事情都空洞、无意义。

我们所谓的「我」，和无数的人、无数的畜生和无数的其他众生相较之下，完全微不足道。每次我们发菩提心，想到「为了一切众生，我要成佛。」这包括所有那些众生，所有的蚊子和蚂蚁。想一想在一座山上有多少受苦的畜生，诸如虫类和苍蝇；我们发的菩提心，涵盖他们的全部。这包括所有的鱼类，以及啖食鱼类的所有动物。这包括水中无数大大小小互相吞食的一一生物。每次我们发菩提心，愿其他众生获得安乐的利他心，即毫无分别地涵盖所有不同的人种，以及水中、地上、空中的每一种生物；无分别地含摄每一个生灵。

为了一切众生要成佛，这种利他思想，是不可思议的心态。发了菩提心，你的意念中所要利益的对象，包含每一位众生。无论他们有什么麻烦，无论他们在何方—东方、西方、中东、其他世界，每一位都包含在内，没有一个众生被遗漏。

我们必须具备一切种智

每一位众生都有程度不一的心量和不同的特质，你必须准确地知道适合每一位众生的善巧方便。你必须能够对千百万人同时说一句话，而投合每一个人的需要。每一个人都依他们程度不一的心量，不同的业，听到不同的东西。同时，他们依不同的业所听到的东西，必须都能够引导他们走

上解脱、成佛的正道。

然而，我们目前连一个众生的心量和他的业都无法知悉，为了能够完美无瑕地引导一切众生，并广泛地利益他们，我们必须通晓有关每一个众生心量和特质的一切细节。

再者，就是要引导一位众生逐步成佛，我们也必须打好基础，了解整个菩提道。我们不能只传授一个法门，单用一个法门不能够适合每一位众生；必须依众生的心量，施設种种不同的法门。譬如，本师释迦牟尼佛告诉杀死父母的阿甲塔夏促说：「父母是应该被杀的对象。」使他放心。在阿甲塔夏促沮丧、焦虑的时候，听到这句话，非常受用。实际上这使他了悟五蕴无我和人无我这两种无我，并了解要破除的两种无明。这些话促使阿甲塔夏促证悟空性。他并没有拘泥在字面的意思；他晓得这些话是指，把‘我’和‘诸蕴’当做真实存在，是必须破除的两种无明。

把一切法说成真实存在，投合某些人的心。听到这样的话，帮助他们修行更进步，引导他们获得安乐。虽然一切法根本没有丝毫真实存在性，但是针对特定，心量还无法理解没有一法真实存在的人，不妨教他，佛陀说有真实存在的法。因为这种教法是渐进的方便，足以引导那位众生解脱、成佛。

要引导众生逐步得到安乐、证悟成佛，必须通晓每一个众生的一一业，一一心量和特质，以及适合他们每一位的种种不同的法门。这只有靠一切种智了。就是具有无限神通的阿罗汉，也无法知悉一一业。阿罗汉虽然没有烦恼障，但是还没有去除微细的一切种智障，所以无法知道微细的业或者诸佛的密行。即使阿罗汉本身超脱了轮回，也无法圆满地引导众生。

因此，要圆满地饶益一切众生，必须达到一切种智的境界，不管要花多少劫或多么艰巨；别无他法。在成就一切种智之前，一个人内心的证悟，还不够彻底，无法带给众生所需要的无上、永恒的安乐。为了自利利他，一个人所能做的最有意义的事，就是成就佛果。

我们要对一切众生负责

你可以从日常的事例，了解无上安乐的观念。如果有所选择，连畜生都会选最好吃的食物，留下其他不讨好的食物。就是狗也会这么做。人们在买东西或做生意的时候，会买品质最好的，最耐用的物品，设法做最有利的交易。纵使他们或许毫不知悉自己可以成佛这回事，但是在日常生活中，我们都希望获得最好的。除非实在太穷了，每个人都会想办法，什么都要最好的，盖最好、最坚牢的房子。即使对成佛可能一无所知，也有无上安乐的观念。只因为欠缺佛法的慧眼，人们没有觉察到，他们的生命中所缺少的东西，主要是证悟成佛，而这正是他们必须达到的成就。

其他每一个众生就像你一样，总是设法获得最高极致的安乐。每个众生所需要的，其实是圆满佛果的无上安乐，亦即解脱一切无明障，圆满一切成就的境界。

获得了暇满人身，遇到善知识引导我们解脱、成佛的正道，以及接触佛法，尤其在大乘教法，我们每个人都有机会解除所有众生的一切无明障和苦难，引导他们成就佛果。我们有这样的机会帮助众生，是因为我们已经具足因缘，得以开展心性，生起菩提道次第，乃至成就一切种智，以大悲心对待所有众生，具有能力引导他们。所以我们有责任解除所有众生的一切苦及苦因—无明障，并引导他们成就佛果。

我经常引用这个譬喻：假使你看到一个盲人走向悬崖，在他们掉落悬崖之前，你就会赶快抓住他们，无论他们是否向你求援。只要你具足一切因缘—眼睛看得见，有四肢可以抓人，喊得出声音，就有能力帮助那个盲人。单是具备这些条件，就有责任解救有掉落悬崖之虞的盲人。

假如有能力帮忙的人见到这种情况，却不伸出援手，那真是非常残忍、可耻。简直不配拥有眼睛和四肢。这种事情果真发生，从即将掉落悬崖的盲人这方面来看，那是多么令人痛惜！另一方面，具足一切因缘助人，却袖手不管的人，真是太不应该了！

假如我们现在具足了一切因缘，却不修习菩提心，亦即佛陀的教法，尤其是大乘教法的心要；假如我们不发挥这个究竟的善心，不开发引导众生的能力，不证取佛果以圆满地饶益众生，却老是抱着自我爱惜的思想过活，光想到自己的安乐，那真是十分残忍、有害；实在太自私、冷酷了！实际上，我们绝对有责任引导所有众生成佛。

牺牲自己

关心其他众生，自然会希望带给他们安乐，不伤害他们。你不致于引导他们受苦。回想一下菩萨船长的故事，船长杀了那个打算杀死五百位商人的人，全然牺牲他自己。为了解救那个人不造恶业，菩萨船长自甘堕地狱。但是他的杀业，不但没有形成恶业及转生恶道的因，反而使他在轮回的时间缩短了十万劫。菩萨船长发菩提心，珍惜这一个众生，自他交换，因而累积了不可思议的功德，使自己更趋近佛果。

另外还有一个有关无著的故事。无著花了十二年，想在禅修中证见弥勒佛。可是那么多年来，始终无法见到弥勒佛。有一天无著要回他的洞穴，途中看见一只受伤而长满了蛆的狗，油然而生起忍无可忍的大悲心。首先，他从自己的脚割下肉，铺在地上，以便把狗身上的蛆放在上面。然后，为恐在用手指搬移这些蛆的时候，会弄死它们，他弯下来想用舌尖把蛆舔起来。当他向前要这么做的时候，眼睛闭着，却发现够不到那只狗。无著睁开眼睛，见到弥勒佛出现在眼前，而不是狗。为了眼中的伤狗而牺牲自己，成为强力的净障，唯有如此，无著才见到弥勒佛。

其他还有很多像这样的故事。即使仅仅为了保护一个众生免于受苦，并引导他们获得安乐，因而牺牲自己，即是强力的消障法。这不仅消除好多劫的恶业，而且累积了大量功德，使你更趋近佛果。单是为了一个众生而牺牲自己，你就能够迅速成佛，这个事实是支持爱惜他人的理由之一。

爱惜自己是心性发展，证悟菩提道的一大障碍。假如你爱惜自己，就成佛无望；反之，即使你仅仅爱惜一个众生，就能够成佛。甚至只是爱惜一位众生，就能够成就佛果。

所以，这中间有重大差异。抱着自我爱惜的思想，成佛无望；反之，爱惜一个众生，足以净除障碍并累积许多功德，引导你成佛。从这些故事和理由，结论是，即使仅是一个众生，都远比你更宝贵。纵然不考虑众生数量众多，所以非常宝贵，你也可以理解，单一众生之可贵，也令人难以置信。这个众生的价值，你能够从这一个众生获得的一切利益，是解说不尽的。

所谓的「我」，是应该永远要舍弃的对象；所谓的「其他众生」—即使仅仅一个众生，是必须恒常爱惜的对象。这是何以为其他众生过活，亦即把你的生命奉献给甚至仅是一位众生，会带来最大的享乐以及富饶趣味的人生。人生真正的快乐，始于爱惜其他众生。为其他众生过一生，怀着慈爱和悲心爱惜他们，这就是安乐之门，成佛之门。

十、唯有修行一途？

既然你不喜欢烦恼，那就别无选择：你必须修行佛法。

度过一生最好的方式，是在一个与世隔绝的地方，舍离今生及世俗八法，一心不乱地把心专注在菩提道次第。最好是致力于实证菩提道。可是，不是每个人都能这么做。

那些无法过这种生活，但是受过佛法教育的人，可以做次佳的抉择，亦即教授佛法。虽然这种人无法做到完全出离，他们尽力而为，而且教导别人。有些人本身没有受过多少佛法教育，无法教导别人，还有第三个抉择：尽力修行，并在社会上服务他人。

别无选择。既然你不喜欢烦恼，就别无选择：你必须修行佛法。这就是结论。佛法是消除烦恼，带来内心安乐唯一的途径，除此无他。假如你不喜欢受苦，就无法规避修行。修行佛法意谓，舍离问题的肇因—这出自你的内心，以及创造乐因，这也要从内心去求。

今生和来世的一切烦恼，都来自不善业和自我爱惜的思想，而根源是我执，亦即执着我真实存在的无明。如果你希望目前及未来不再遭遇烦恼，就必须净除已造的恶业，并且避免再造恶业。这就是佛法的修行。这就是解决人生烦恼的方法。

譬如，一个人可能患了重病，一般外在的任何疗法都治不好。这意谓有严重的障碍，往往只有靠非常密集、持久的修行才能痊愈。假如他有缘遇到上师，可以在修行及禅思方法上正确地指点他，就能够康复。有许多案例，病患长期服药，没有功效，却因为修行佛法而复元。有人靠禅修治疗癌症。

例如我有一位舅舅，病了好几年。他去西藏看过许多医生，都没有用。最后，他去看一位禅师，住在迦洛克，靠近我有时会去的劳朵山洞。这位禅师教我舅舅，他的病是业障所致，所以必须修很多除障法。我舅舅接受那位上师及另一位还住在迦洛克的老上师的指示，做礼拜、归依，等等前行。

在做前行的时候，我舅舅就逐渐康复。他做了七十万次礼拜。同时，他也照料我的祖母，她的眼睛瞎了。我舅舅带给她食物，带她到外面上厕所，又把她带回去，诸如此类的一切事情。他照料祖母好几年。

有许多类似这样的故事。当外在的方法解决不了眼前的烦恼，我们必须向佛法求助。我们必须修行，不仅是为了防范未来的烦恼，也为了消除现在的烦恼。结论是，我们必须修行。

不管你是佛教徒或非佛教徒，没有别的办法能够消除人生的烦恼，使其不再发生。无论有多少烦恼，你都必须修行。因为你不想有烦恼或不快乐，即使你或许没有时间长期闭关或广泛地研习，也必须就能力所及，尽力修行。纵然可能有很多疾病或人际关系上的问题，你不能用这个当藉口，而放弃修行。你必须尽力去做，必须修行。

虽然你现在无缘过苦修的生活，像有些禅修的行者那样，舍弃此生，还是务必发愿要这么做。不要认为：「既然我没有办法像那样活，听这个教法有什么用？」其实这么做有很多好处。即使你现在没有办法修行，发愿将来能够修行，就是播下种子，使日后能够实现，将来能够修行清净的佛

法，过苦修的生活，舍弃世俗八法。这样，你就能够实证菩提道。

务必阅读《菩提道次第》。纵使你广泛地研习《入中论》、《现观庄严论》，以及其他哲学论典，如果没有在菩提道次第上面下功夫，你不会了解世俗法的涵义。除非涉猎过开示最基本的修行入门的论典，诸如《启开佛法之门》，你会误以为，只有少数行为是世俗法。懂得这个教法，对我们的修行大有帮助。

我们每天都有许许多多机会，修行出离心，累积功德，乃至成就佛果。我们每天修本尊法的时候，就能够累积相当多功德。其中包括很多东西：开头的发心，供养，从空界中自现本尊。单是修一个法，我们就累积相当多功德。

即使只是禅思空性一秒钟之久，就足以净除十不善业的重恶业。据说仅仅发愿禅修空性，就能够净除那些恶业，而且累积许多功德。光是发愿听闻般若教法，就能够净除一个人过去世累积的好多劫的重恶业。此外，《入菩萨行》中提到，就消除业障来说，禅修菩提心利益无穷；这是最有效的除障方法之一。而且，在广积功德方面，菩提心也是最善巧的法门。

我认为，《启开佛法之门》中解说的修行方法，相当重要，是人生的主要依归，应用在修心上，效果卓著，有助于消除一切问题。阅读、思惟，尤其是实修《启开佛法之门》，可以解决种种问题。

对于在家人来说，这本书提纲挈领地说明，解决问题所需要的心理准备，尤其是在你觉得好像活在地狱中，遭受的苦境，令你想要自杀。身为在家人，你不应该把整个人生投注在随逐欲望，这样的人生会令人受不了。如果做任何事情都听命于欲望的俗虑，你会一直都不快乐。这只会使得人生于人于己，都凄惨不堪。即使还没有转生地狱，你已经为自己在人间创造了另一种地狱。不仅自己凄惨，你也连累很多人下地狱，带给别人很多麻烦。

当然，修行无疑是人生真正的归依。修心有助于带给不仅是自己，还有其他很多人内心的安宁。自己的内心安宁、和谐，就不会干扰别人的生活和修行。修心对于想修习菩提道次第的人，也相当重要，因为不修心就不能在菩提道上有所进展。修心足以断除俗虑，自然而然会在道次第上开展心性。我认为，修心对于闭关的人，不管是短期或长期的闭关，尤其重要。修心是闭关最佳的助力，有助于保持内心宁静，消除障碍，使闭关圆满成功。

我认为，修心是僧众和尼众基本的修行。出家人不修心，就无法持续出家生活，很难一直持守戒律。不仅如此，修心也是发展心性，实证道次第主要的一大助力。尤其对于僧众和尼众来说，修心的教法是修行的基础，应该反复听闻、阅读，并忆持不忘。这是真正的归依，真正的保护。

结论是，修行极端重要；所谓修行，就是不让烦恼完全淹没你。不管遭遇多少难题、困境，你还是要修行。你必须修行，必须尝试。你在一天之中控制欲望一次、二次、三次、四次，就不会造恶业，其他一切恶念就无从生起。把禅思念死无常当做基础，然后在菩提道次第上修心。努力累积功德，并尽量净除恶业。

下定决心修行

即使腾出时间，做若干修行，世俗八法的念头，往往使我们无法清净地修行。世俗八法导致懈

怠，这种念头使我们无法修行，或延迟修行。世俗八法削弱心力，使我们无法下定决心修行。

这完全是决心的问题。没有决心，就无从发展心性。第一位教我认字的老师，尊名是阿库。雷谢，我前面提到过他。他时常告诉我，整个问题完全在于无法下定决心修行。从他第一次教我字母，就这样教我，直到他过世前我们最后一次聚会，谈到修行，他还是这么说。

无法下定决心，是问题和障碍的根源。你自己的心创造困境。由于自己的心使然，所以不容易修行并证悟菩提道。假使下定决心修行，就不会有困难，不下决心，就困难重重。从佛法或菩提道方面，都不会带来任何困难。困难不是来自外在。修行的困难，来自你自己的心，来自你无法下定必要的决心。而使你无法下定决心的，是世俗八法的念头。

当你把自己从世俗八法的恶念中抽离出来，修行就不会有困难。如果你的生活离不开这种念头，和世俗八法为友，就会有困难。没有任何佛法是自性存在的困难；没有真实存在的困难。是自己的心制造困难。除了自己无法下定决心以外，并没有困难存在。

假使你当下就能够下定决心，不随逐欲望，要开始修行，内心马上会获得安宁；如果你做不到，就不得安宁。就在这个座位上，在你下定决心的当下，你立刻会获得安宁。要是你不下这样的决心，就得不到安宁。只要你下定决心，内心的安宁，是你当下就能够立刻得到的体验。此外，别无选择，别无解决的办法。

十一、回向

一怀着菩提心回向功德，就好比把一滴水倒入大海；只要大海存在，水滴就存在。

怀着菩提心回向

回向由于听闻这些教法的每一个字，你能够当下证悟整个菩提道，尤其是菩提心。祈愿这些教法的每一个字，能够当下调伏一切众生的心，使整个菩提道，尤其是菩提心，在他们的心中生起。

寂天菩萨在《入菩萨行》中说：

「其他一切善行都像芭蕉树，一长出果实，树木就会枯死。菩提心树则源源不断地长出果实。」

和怀着菩提心，回向功德以成就佛果相较之下，仅仅回向功德，以获得来生安乐或个人解脱，空洞而无实益。怀着菩提心回向功德，好比把一滴水倒入大海：大海存在，水滴就不失。怀着菩提心回向，无论我们累积的功德多么微小，都会增长无尽，使我们不断地受用果报，直到证得佛果。

我们一定要回向生起菩提心。所以我们每次说法结束时，都要念诵：

「愿尚未生起珍贵的菩提心者，得以生起；已生起者，永不退失，永不退失，并常恒增长。」

回向生起菩提心—自他一切快乐的泉源，十分重要。这是五力之一：祈愿力。菩提心是成功之门，息除一切逆缘，带来事事如意。菩提心圆满自他一切心愿。因此，我们一定要回向，在自他心中生起菩提心，已经生起者，能够增长。

怀着空性见回向

除了把功德回向成就佛果，还要以空性见封守功德。思惟回向功德的人，回向的行为，以及回向的对象，这一切都自性空。这样，功德才不会被嗔心或邪见所毁灭。嗔心和邪见不仅导致转生恶趣，也会延迟证悟好几千劫之久。

索巴格西仁波切说过，以空性见封守的功德，之所以不会被嗔心和邪见损毁，是因为嗔心和邪见，肇自执取真实存在的无明，而了悟空性的智慧，能够消除这种无明。由于了悟空性的智慧，会消除烦恼的根源—执取真实存在的无明，一旦以空性见封守功德，就不会被嗔或邪见损毁。

要是你对空性、微细的缘起一无所知，帕绷卡·德钦·宁波提示，最起码你应该思惟，你在作梦，在梦中回向功德。这样你就不会执着我、功德、众生、佛果真实存在。这种执着会减轻。以这种方式理解一切如梦，使你明白没有真实的我，亦即真实存在的我，或自性存在的我。你会粗略地了解，这一切都虚幻不实，没有自性存在。怀着这份觉知，回向功德。

否则，如果你对空性有若干认识，要忆念一切法存在的微细实相。要记得，回向功德的我，仅仅是假名安立，回向的行为，仅仅是假名安立，佛果，仅仅是假名安立，我们回向功德的对象众生，也仅是假名安立。当你想到佛果，心中的理解应该是，这不过是假名安立。而带来安乐果报，我们所谓「功德」，也仅是假名安立。因此，这一切—我、回向的行为、功德、佛果—都彻底自性空。

怀着这份微细的觉知，视一切法彻底自性空，而且怀着菩提心，回向听闻这些教法的功德。

《三主要道》(宗喀巴大师造 颂 帕绷喀大师讲授)

三主要道

宗喀巴大师造颂 帕绷喀大师讲授

洛桑多杰记录编辑 仁钦曲扎敬译

缘起

西藏佛法由印度传入，藏地迭有大成就者和众多成就者。因众有情根性各别，因缘各异，佛虽悲慧普济有情，须根缘成熟者，乃易得度。但佛悲心不舍有情，佛度化事业从未停息，在藏地遂有宁玛、噶举、萨迦、格鲁等派先后迭兴，根熟缘聚众多有情，俱皆得度。蒙古、京沪暨全国各地区普惠宏扬，学人深受大益，亦迭出大成就者。

宗喀巴大师依藏中各派大德教授实修，建立清净完整显密圆融教法，于拉萨建噶登寺，立辩论之规，建密院之制，使学人皆能依显入密，实践实修，由凡趋圣；遂使释迦牟尼教法，在藏地大为兴盛，故西藏僧俗尊称宗喀巴大师为第二法王。

宗喀圣教继阿底峡尊者噶当派而为新噶当派，即格鲁派，即善律派；俗称黄教。

宗喀圣教心要，显密圆融、径趣大乘、普利三士。密依显而生，显因密而速成；故圣教之心要，乃佛三藏十二部精要，摄为菩提道次第，道次第之心要，厥为三主要道。帕绷喀大师是拉萨色拉寺格西、善律派第十九代承传师，为西藏僧俗众所依止。于三主要道、依道次教诫，详为开演，既精辟，又简洁，又肯切，又踏实；依之则成，违之则失，诚学人断烦恼、趋圣地之津梁也。

由大师亲炙弟子洛桑多吉记录编辑，由仁钦曲札译成汉文，学人见之，皆极欢喜，群力校核排印，备内部学修。

总分三部份：

初：改正动机与观察所修之法。

中：三主要道甚深引导笔记，开妙道门。

后：附录：

后跋，三主要道笔记一密钥，加持近传诸上师启请文，注释。

愿诸学修者依之皆发大心，共证菩提！

低劣再传弟子昂旺敦振谨识

佛历二五四一年十二月

初一改正动机与观察所修之法

(作为引导的加行, 无等法王(帕绷喀大师)首先开示如何改正我们的听法动机)

哦, 是呵! 正如三界法王大宗喀巴所说:

「暇身胜过如意宝, 唯有今生始获得, 难得易失如空电, 思已则觉世间事,

纵劳无益如扬糠, 故应昼夜取坚实。至尊恩师如是修, 欲解脱者如是行。」

从无始以来直至现在的一切生中, 我们在轮回中没有哪一种痛苦未曾经历过, 也没有哪一种快乐未曾享受过, 虽然受取过那么多的身体, 但取心要的事一次也未曾发生。如今值此获得清净暇满身之际, 我们必须取得一些有坚实价值的东西。

我们在不作观察的时候, 对获得这样的妙身一点也感觉不到特别的快乐, 还不如得到一二两银子感到更高兴些; 对于浪费我们的暇满, 一点也不觉得可惜, 还不如失去一二两银子感到更可惜些。然而, 我们所得的这个身体, 其价值要胜过如意宝十万倍! 如果将如意宝洗三次擦三次使之干净后, 置于幢顶而作供养, 那么衣食等现世的快乐都能不劳而获, 但是即便获得这样的如意宝一百个、一千个、一万个甚至十万个, 也无法使我们后世不入恶趣, 而这还只是此身所能办到的最小利益。如果我们依赖此身, 想要不入恶趣, 它就能为我们办到。同样, 如果我们想成就梵天、帝释等身, 它也能为我们办到。不仅如此, 我们不能获得解脱与一切智位, 仅仅是因为我们不去修, 事实上, 依靠此身同样也能办到。尤其是别人要修三大阿僧祇劫才能获得的双运金刚持位, 依靠此身, 在浊世的短暂一生中就能办到。

我们现在的人身远胜于十万俱胝个摩尼宝, 所以如果将这样的妙身得到后, 又白白浪费的话, 那要比白白扔掉十万俱胝个摩尼宝更为可惜, 再没有比这个更亏损、更愚痴、更自欺的事了。怙主寂天曾说:

「既得此闲暇, 我若不修善, 自欺莫胜此, 亦无过此愚。」

如果我们想取心要, 必须从现在开始。这有二个原因: 死决定与死时不定。举例来说, 我们现在参加法会的这些人, 一百年后恐怕一个也剩不下。以前我们的大师释迦牟尼佛, 虽多劫修集二种资粮获得如金刚般的身体, 也显现出涅槃相。后来印度、西藏的智者、成就师、译师、班智达等也全都已示现涅槃相, 只剩下一个名字「某某时代有某某大师在世。」总之, 我们现在在任何地方都无法指着某个人说: 「此人(从很久以来)一直未死而活到了现在, 也不该有这样的指望。」这样的话, 我怎么会成为唯一的例外呢?

不仅像这样死是决定的, 而且死期还是不定的。我们中没有人能肯定明年这个时候我们是否还穿着三法衣安住在人群中。明年这个时候, 我们或许已经投生在畜生中, 身上披着长长的毛, 头上长着竖起的角; 也许已经投生在饿鬼中, 连一滴水都得不到; 也许已经投生在地狱中, 正受着寒、热、烧、煮的痛苦, 这一切都难保不会发生。

死后心相续是不会就此中止结束的, 我们必须再一次地受生, 而所生之地不外乎乐趣与恶趣二

种。倘若我们生无间地狱，那么我们的身体与火将没有区别。即便是生在地狱中痛苦最轻的等活地狱，每天也要受死一百次又活一百次等等的苦。现在我们把手放入火中一小会儿都无法忍受，又怎能忍受那样的大苦呢？而且地狱中所受的苦与现在这个身上所受的苦一样，不要认为会有所不同而变得轻一些。如果生在饿鬼中，多年之中连一滴水都难得到，我们现在视斋戒等为畏途，又怎能忍受受生在饿鬼中呢？假如生在畜生中，以狗为例，仔细研究一下它的住所，它是如何觅食的，通常它能获得怎样的食物等等，一旦我们受生为狗，我们又该如何忍受？

我们总喜欢把恶趣想成是在极遥远的地方，但是恶趣与我们之间的间隔仅在此呼吸间。在不作观察的情况下，我们似乎不大会担心自己将堕入恶趣，我们常对自己说：「毕竟平时我还能持戒，也能念经。至于罪嘛，我从未作过杀人打骂这样的大恶。」然而这只是不善观察的过失。如果认真加以思考，我们可以发现入不入恶趣是不能由我们自己决定的，这取决于我们所造的业。在我们的相续中有很多的业，善与不善混在一起，哪种业力量大，临死前就会被爱取润发。如果我们检查一下我们相续中哪种业力大的话，我们会发现多半是不善业力大。

业力的大小与造业动机、正行及结行等的强弱有关。因此，即便是那些我们认为是很小的不善业实际上也会变成很大的恶业。比如说，即便只用一个词去骂学生，如果责骂的动机是带有很大的嗔恚，骂又骂得极为恶毒、粗鲁，最后又生起很大的傲慢，这样的话，加行、正行、结行三者都做得很圆满。另以杀虱子为例，如果以极强的嗔心为动机，杀的时候先用手指挤压虱子，折磨它很长一段时间，然后再将其杀死，最后又沾沾自喜地想：「这下我感到好多了。」这样的不善业就会变得很有力量。

另一方面，我们总感觉自己所作的善业力量很大，而实际上非常微弱。善业要成为大力，加行、动机、正行与结行回向等各方面都必须清净才行。我们作善时最初的动机，最上的菩提心和中等的出离心就不必说了，就是最下希求后世之心都很少见。在通常情况下，我们首先是希望能实现现世安乐的意愿，任何发愿想达到这些目的的全都是罪业。正行也多不清净，修法缺乏热忱，即便只念一圈「嘛呢」也难专心致志，不是瞌睡就是散乱。连好好地念一遍《喜足天众颂》都很困难；结行中的回向发愿也多半流于现世这一方面。所以，我们自以为很大的善实际上力量极弱。有些人加行不清净，有些人动机和结行不清净，也有人所有这些方面都不清净。

由于我们相续中不善业的力量最大，因此只有不善业会在临终时被润发。假如不善业被润发，那么下世所去的地方也就只有恶趣了，所以我们肯定将投生于恶趣。

现在我们中有许多人喜欢跑到据说有神通的上师那里去求卦、预言、推算，询问自己后世将生于哪里。他如果说好便感到放心，如果说不好则感到害怕。然而这岂是保信之法！根本没有必要靠打卦、预言、推算去了解自己后世将到何处去。大悲大师在大宝经典里面早就对此作了授记，印度、西藏的众多班智达、大成就者也都作了授记。比如，圣龙猛在《宝蔓论》中说到：

「不善感诸苦，如是诸恶趣；善感诸乐趣，诸生获安乐。」所以，我们现在虽然不能以现量决定后世将至何处，但由于佛能如实观见隐蔽事，因此可以依靠佛的圣言量以信解比量获得决定。

如果这样，我们投生恶趣（几乎）是肯定的，那么我们应该马上去寻找一种可避免生于恶趣的方法。而要想从恶趣中解脱出来，就必须找到有能力救护我们的皈依处。如同将被处决的罪犯请求有权有势的官员庇护一样；犯有重大罪业的有罪之人面临恶趣判决时，能够救他的只有三宝，所以

必须向三宝求皈依。

仅仅向三宝求救是不够的，我们对他们鼓励的事必须要去修，对他们禁止的事必须要去断。如果佛能用手来救援我们，用水来洗去我们的罪障，那么这些事佛早就做了，我们现在也不会有苦了。然而事实并非如此，能仁只能为我们说法，并劝导我们对业果作出无误的取舍。经中说：

「诸佛非以水洗罪，亦非以手除众苦，非将所证迁于他，示法性谛令解脱。」因此，当我们想到，「我了解脱恶趣而皈依三宝，对于解脱恶趣的方法业果取舍应当如理地进退。」作这样的思维，便是根据共下士道次第来改正我们的动机。

那末，单从恶趣中解脱出来就行吗？不行！即使我们能逃脱恶趣，获得一二次乐趣身，最终又会值遇某种恶业而堕入恶趣。所以这种结局是不稳固和不可靠的。过去我们也曾多次得到过乐趣身，但又都堕入恶趣，现在也肯定会堕入。

在前生中，我们曾多次受生为大梵天王或帝释，住在天宫内，而死后又不得不许多次地堕入地狱，在炽燃的铁地上翻腾、打滚。同样地，我们在天界长时间地受用天之甘露，而死后又必须得去喝地狱里的烱铜；与天子天女一起娱乐，然后又被地狱中可畏的狱卒所包围。我们亦曾受生为转轮王，为十万户臣民之主，然后又受生为世上最下贱的奴仆，如驴倌、牧童等。亦曾受生为日月天子，以自身光明照耀四大部洲，然后又受生在洲与洲之间黑暗的地方，连我们的手是伸是蜷都看不见，如是等等，不管我们得到多少轮回的快乐，没有一样是靠得住的，有坚实价值的。

我们以前已受过那么多的苦，如果现在还不从轮回中解脱的话，将来要受的苦比这还多。假如把我们过去受生为猪狗等畜生时吃过的脏东西、粪便等放置在一起的话，将比须弥山还要高。除非我们解脱轮回，否则还必须吃更多这样的东西；假如把我们过去被冤敌砍下来的头堆聚在一起的话，恐怕也超过梵天世界。如果还不斩断轮回使其结束，那么被敌人砍下来的头将会更多；假如把我们过去在地狱中喝过的烱铜累聚在一起的话，那要比大海里的水还要多。除非我们从轮回中解脱出来，否则还要喝更多的烱铜。所以，如能好好地想一想我们以后无止尽地飘荡在轮回中的情形，便足以在我们的心中引生恐惧。

即便天人之身也不外乎纯系痛苦的自性。生于人中，有生、老、病、死之苦，与所爱的人分离之苦，与怨家遭遇之苦，得不到想求的东西之苦等等；生于非天中，有在战争时身体被割裂之苦，长时间因嫉妒而忧愁之苦等；生于天中，有死相笼罩之苦。上界诸天虽然没有明显的痛苦，但仍具周遍行苦的自性，对于安住本位不得自在，最终必须下堕等苦。

总而言之，在没有根本解脱轮回之前，一切逃不出苦的自性。所以，我们必须从这种环境下解脱出来，而且必须以我们现在的人身来作。我们中大部分人总认为我们在今生中绝不能获得解脱而寄希望于来世，然而以我们现在的人身能够办到。我们已获得暇满人身，这是修法的殊胜身，也遇到了佛教等，远离一切违缘，具足所有的顺缘，如果现在还无力求解脱，那么何时才行呢？

所以，我们应该当下即求解脱轮回，而获得解脱的方法，不是别的，就是宝贵的增上三学。因此，当我们想到「我必须尽力学习宝贵的增上三学，以便从这轮回的大苦海中解脱出来。」作这样的思维，便是根据共中士道次第来改正我们的动机。

那么这就够了吗？不行！因为即便为了自身个人的利益而获得声闻缘觉阿罗汉位，仅此还难

以完全圆满自利，利他也是很微小的，这是因为我们尚未能断除所知障和四种无明等的缘故。所以正如所谓「渡一次衣须撩二次衣」，就算由小乘道获得阿罗汉位，最后还得发菩提心入大乘资粮道，从头开始学佛子行，就像新入寺者，从行茶僧开始干起直到升任堪布，后来转到其它寺院，又得从行茶僧干起一样。因此，从一开始就入大乘十分重要。又如《弟子书》中所说：

「诸亲趣入生死海，现如沉没漩涡中，易生不识而弃舍，自脱无愧何过此？！」

虽然我们互不相识，但没有一个有情未曾做过我们的母亲。正如我们在轮回中有过无数次受生，我们也有过无数的母亲，因此未曾当过我们母亲的有情一个也没有。他们每次当我们母亲的时候，与我们今生的母亲没有差别，全都是以同样的恩德来抚养我们。因此，一切有情与今生之母没有丝毫不同；都曾做过我们的母亲，都曾以恩德抚养过我们。

有些人也许会想：「一切有情不会是我的母亲。如果是的话，我应该认得他们是我的母亲才对呀，而我并不认得。」然而但靠不认识这一点不能作为证明他们不是母亲的理由，事实上有许多人甚至连自己今生的母亲也不认得！

我们也可能这样想：「他们过去作我母亲的年代已经过去了，所以不应该再把他们视作有恩之母。」然而，就作母亲与恩养而言，前生与今世并没少分的不同。譬如，去年饶益于我，施我饮食财物者，与今年施我者，二者的恩德相同，这个事实，并不仅仅因为时间有前有后而发生变化。因此，一切有情全部都是我们有恩的母亲。像这样有恩之人堕在轮回大海的漩涡中，如果我们就这样随随便便地抛弃他们，只顾自己求解脱的话，就像做儿子的眼看着母亲等极亲爱的亲属被海里的漩涡卷走，即将沉没，他们正害怕地哭叫，他却在岸边心不在焉，唱歌跳舞自顾自己玩乐，还有比这种更为下等与无耻的人吗？木船与皮筏一旦被卷入漩涡，定有灭顶之灾，极为恐怖。像这个譬喻说的那样，我们似乎觉得我们现在与一切被卷入轮回大漩涡的有情好像没有任何关系，而实际上并不是这样，他们都是我们有恩的母亲。所以，对于这些有恩者，我们必须报恩！

施饥者以食物，施渴者以饮水，施贫者以财物。让他们满足（暂时的需求）虽然也有点报恩的意味，然而仅此并不能成为大的利益。最上报恩者，就是要让他们具足一切安乐远离一切苦恼，没有比这更超胜的报恩了。所以，我们应该生起慈心，愿一切有情具足安乐；生起悲心，愿一切有情远离痛苦。而且，我们应该生起增上意乐，令这些母亲具足一切安乐，远离一切痛苦的担子就落在我的肩上。因此，我应该自己去完成这项使命。

然而，你现在有这样的能力去做吗？在现在，不要说是一切有情，就是一个有情恐怕也没有能力去利益他。那么谁有这样的能力呢？虽然声闻缘觉与清净地菩萨能利益有情，但并不圆满，无法与佛相提并论。因此，在利益有情方面，只有佛是无与伦比的。比如，佛身所出一光明均能成熟和解脱无量有情，在每个有情面前，均能变化出适合于这个有情的界、根、意乐及睡眠的色身，并用他自己的语言来说法等。

那么，我有没有能力获得这样的佛位呢？有的。成佛所需身中最殊胜的是暇满身。瞻部洲人所具有的胎生六界之身，是极其殊胜的，以此能在一生中成就双运金刚持位，我们只是没有去修才没有成佛。

成佛的方法是大乘法，我们已遇到了圆满无误的圣教心要——「胜者第二」宗喀巴大师的显密

双修无垢教法。简言之，我们只是被自己的不精进所蒙骗，事实上我们具有远离一切违缘，具足一切顺缘之妙身。如果现在还不能去修，将来比这更好的身和更妙的法肯定是不可得的。

有些人说，现在是浊世，是恶劣的时代。事实上，从无始以来，我们从未经历过比现在更好的时代！现在值此侥幸获得这样一次机会之际，我们必须尽力去修习佛位。因此，当我们想到：「为了利益一切有情，我必须尽力去获得无上圆满菩提。」而忆念菩提心的所缘相，作这样的思维便是根据上士道次第来改正我们的动机。当行者生起「无励力」的体验才算真正的发菩提心。

为获得这样的佛位，就必须修习，为了修习，就必须要知道修法。尽管我们有修法之心，跑到僻静的地方去，自以为是地念念咒、发发愿或修一二次「住心」，若不知修法的话，还是不知道怎样下手。

想了知修法的方法，就必须学习一种圆满无误的教授。而这样的教授之王，便是我将要讲的《菩提道次第》。因此，你们必须生起这样的动机：「我要认真地听闻《菩提道次第》，然后将它用于实修。」

无论我们做什么事，最初改正动机是最要紧的。尤其是在听《菩提道次第》引导的时候，其动机不能是随随便便的，最低条件，必须是由造作的菩提心摄持才行。已有菩提心体验的人，只需简单地回想一句短语-「为利有情愿成佛」即可。但对初业行人来说，单靠这个是不能令心转变的，只有从暇满、利大、难得开始依次忆念，才能令心转变，引出菩提心所缘相。

不仅《道次第》如此，我们甘丹山派在传任何灌顶、经教和引导之前，都要以一整套三士道次第来改正动机。我的大宝上师时常教戒说：「即便在发愿中，也包含着简略但全面的三士道次第，这是我们新旧噶当派无上的特别之处。」所以，你们这些肩负宏扬圣教之责的人们必须这样来学。

然而有一个例外，在传长寿灌顶时，按照传统只讲暇满、利大、难得之类，不讲无常，这是因为怕缘起的扼要有误（不吉祥）。

在参加此次法会的人中，有的是抱着这种想法来的：「我能来听法缘份真是太好了，修则非我所能，」有些人来则是随大流：「如果你们去，那我也去。」而从另一方面讲，由于此次说法与其它大灌顶等不同，人们至少不会这样想：「我来求这个法是为了能做经忏。」如果不是这样而是大灌顶的话，有些人就会有这种想法：「求了这个法之后，我便能以念咒等获得降伏魔鬼的能力，以及息灭病魔、召财、怀摄等等。」还有些人尽可能多地听闻，将法视为做买卖的资本，然后到蒙古等地方去兜售。这些都是依于佛法而造集的大罪！把佛所说的成就解脱与一切智的方法用于现世的目的，如同把国王从宝座上请下来而委以打扫的工作。因此，如果你们觉得自己有前面所说的那些不好动机，就请你们将之丢弃，至少要好好生起造作菩提心来听。以上是有关如何改正听法动机，现在我们转入正行部分。

关于所听之法，首先要搞清楚以下几点：

第一，所修之法必须是大师佛所说；

第二，经过诸位班智达解释抉择；

第三，由那些大成就者修习后在相续中发生证悟。我们应该修这样的法。对于其它佛没有讲过的，任何智者成就师都不知道的所谓甚深教授，你再怎么修，其结果也只能是佛未曾得到的或其他智者成就师根本成就不了的。

因此，首先必须观察所修之法。如萨迦班智达所说：

「事关马宝等，不大之买卖，问他善思量，于今生小事，尚如此勤苦，

诸生长久事，虽观待正法，遇法即信受，妙劣不观察，如狗食不可。」

我们在做马的买卖时，通常要做多次的调查研究，请教老师和询问众人的意见。或以购茶的僧人为例，他要多次地观察茶叶的色泽、重量和形状，要认真地研究是否有被水泡过等毛病，询问别人的意见。但他即便上当，最坏的情况也不过是损失几杯茶的事。人们似乎常对这样暂时的小事作详细的研究，而对实现我们今后诸生长远目标的基础——所修之法却不作任何的观察，像狗吃食一样，随便遇到什么就满足了。这实在是个可怕的错误，绝对不可。因为法若有误，势必使今后诸生的长远目标发生错误。

因此，我们在实修前，必须对所修之法加以认真观察。如果这样观察的话，可以发现再没有比这个《菩提道次第》更殊胜的法了。即便是密咒的甚深差别也观待于道次第，《三主要道》在相续中没生起来，是无法靠咒道在一生中成佛的。

以前我曾听过不少「净相」和「伏藏法」等被认为是甚深的教授，《羯磨集》等所谓稀有的密法也见过很多，但是这里面根本见不到三主要道体验法或体性特别的教授。

这个《菩提道次第》既不是杰仁波切所创造，也不是觉窝杰所发明，而是由正等觉本人所传下来的。一旦你理解了 this 教授，你将认识到一切佛经都是道次第，而不管经题中是否有《道次第》这个名字。比如，一切佛经中最上、最胜、最妙的是大宝《般若波罗蜜经》，此经包含八万四千法蕴一切关要，正说甚深道次第，隐说广大道次第。其传承之绍继：广大道次第由大师上首弟子慈氏传于无著，甚深道次第则由妙音传于龙猛，从而形成二种不同的道次第传承。慈氏造《五法》，无著造《五地》，龙猛造《六正理聚》等以解释道次第。

以前，深、广道次第传承是各别传的。无等大觉窝从金洲上师听受广大道次第，从明杜鹃听受甚深道次第，而将教授合流。不仅如此，他还是由妙音传寂天的广大行传承和密咒传承等显密全圆传承的承绍者。

觉窝在西藏造出了摄集圣教全圆扼要的《菩提道灯》，现在流行的《道次第》一名就是从那时起开始有的。从那以后，见行传承虽已合流，但因为广略的不同又分为「噶当教典」、「道次第」和「教授」三派。后来，杰达尼钦波在洛札大成就者和札窝堪钦·却嘉桑波二位上师前听受这三派教授，从那以后，这三派又变成一个传承。

杰仁波切在热振的狮子岩脚下著出《启请—开胜道门》一文，又将觉窝歪头像迎请来。在作启请的时候，亲见道次第传承一切上师现身说法，尤其是亲见觉窝、仲敦巴、搏朵瓦、夏惹瓦诸师达一月之久。最后，其他三位融入觉窝身中，阿底峡将手置于宗喀巴大师头顶上说道：「去作利益圣教的事业吧！我将作你的助伴！」实际上，这是劝请宗喀巴大师著述《道次第广论》。于是宗喀巴

大师完成了《道次第广论》奢摩他章以下的部份。后来又经至尊妙吉祥音劝请完成了大毗钵舍那章。其他方面不必说，只要看一看此论的劝请者，就可以知道这是部包含加持宝藏的大论。该论后跋中的「从佛菩萨微妙业」数语隐含着这层意思。

后来；杰仁波切又省去《道次结广论》的繁说，撮其要义著出《道次第略论》。此论以耳传为主，前者以讲传为主，因此，教授的扼要各有不同，可相互补充。

杰仁波切意识到，将来会有人不知道如何将这些（较广的）教授用于实修，他本人曾指示说：「然能了解一切讲说皆为修持者实属少际，故能略撮所应修事亦可别书。」于是有了嘉旺索朗嘉错的《道次第—纯金》；第五世达赖喇嘛的《道次第—妙音口授》，此论可视为《纯金》的注解；班禅洛桑却坚的《乐道》；至尊洛桑耶协的《速道》，此论犹如《乐道》的注解。

像这样，宗喀巴大师的广中二种道次第和较略的道歌，以及上述四种「明晰引导」，再加上达波·阿旺札巴的《善说精髓》，这八种合起来称为「道次第八大引导」。

由于这些本注无法以一盖全，所以必须分别获得引导传承。特别是《妙音口授》引导传承，有广略二种，因传承住持者分别来自中部和南部，所以分为「中传」和「南传」二派，其引导传承也必须分别获得。

仲巴打浦巴父子后来看到《妙音口授》时，他们曾说如果早些看到此论，他们修这些所缘就不会有那么大的困难了。因此，《速道明晰引导》与《妙音口授》二论各包含一种对方所没有的深要。

大师释迦佛在世的时代，只有「经教」传承别无「引导」传承。由于后来的人但靠「经教」传承无法理解，所以另外有了「引导」传承。

引导可分成几种形式。所谓「讲解引导」，是指对书本上的文字进行详尽的解释；所谓「明晰引导」，是指不作文字上的广释，而是把教授的心要直接地提出来进行教导，就像善巧医术者把新鲜的尸体剖开，直观地为弟子介绍五脏六腑等的构造；所谓「经验引导」，是指为弟子一次开示一种所缘类，然后让弟子住在附近去修，如果前面的体验尚未生起，则不说后面的所缘类，如果前面的已生起再接着讲下一个。这些引导各有其经验加持，对调伏相续利益极大。现在这里所讲的就是采用「经验引导」的方式。

为了方便那些从别处赶来，缘份不大只能听一二次的人，现将《速道》和广略《妙音口授》以及后面自他相换章中的《修心七义》合起来讲。

施主们启建这次法会，旨在为已故的二位公爵大人回向善根，在我这边，我想说的是：其他灌顶等法对师弟双方而言利弊俱存，讲《道次第》则没有这个问题，所以我很乐意为大家讲，我能肯定这将给每个人带来极大的利益。因此，我恳求诸位尽自己最大的努力去实修，并应当为已故和在世的施主们祈福。

（接着帕绷喀大师略微传了三种道次第的开头部分然后散会）

中、三主要道笔记——开妙道门（注1）

前言

《三主要道》作者宗喀巴大师（1357-1419），元至正十七年丁酉出生于青海省湟中县鲁沙尔镇，即今塔尔寺所在地。由于当时的湟水两岸，藏人称之为（安多宗喀），所以依照西藏的避讳习惯，称大师为（宗喀巴）（意为来自宗喀的人）。大师本名洛桑札巴，汉译为善慧名称。藏文中，对大师的尊称极多，较常见的除（杰喇嘛宗喀巴）（师尊宗喀巴）之外，还有（杰仁波切）（大宝师尊），（杰达尼钦波）（师尊大主宰），（杰汤吕钦巴）（师尊一切智），（绛袞喇嘛），（妙音怙主上师）等，其全称是：至尊具德上师正士与能仁王大金刚持体性无别妙音怙主法王东宗喀巴善慧名称吉祥。由此可见大师在西藏佛教史上的崇高地位以及藏地僧俗大众信仰程度之一斑。

大师三岁那年，由法王噶玛巴·若贝多杰（游戏金刚）授予优婆塞戒，并赐名（褒嘎宁波）（庆喜藏）。八岁时受沙弥戒，并已受学怖畏，胜乐轮，喜金刚等多种密法。年届十六，研习已达善巧。为求得进一步的教授，大师遵从师命赴西藏访师学法。

在此要详细叙述大师所学之法是不可能的，详情可参阅各种宗喀巴大师传和宗喀巴大师自述的《证道歌》。简单地说，大师普遍参学于噶举，萨迦，宁玛，觉朗等各派大德之门，掌握了显密全圆教法和医方明等外学。达到了教证双美的最上乘境界。此处例举一些大师的师承：如从京俄法王学（那若六法）与（大印）；从杰贡却嘉（宝怙）学（医方明）；在德瓦中寺，从萨迦派大师仁达瓦与聂温袞嘎贝（庆喜祥）学（般若）；从南喀坚赞（虚空幢）学（道次第）等噶当派教授；从洛钦顿桑，至尊仁达瓦与多杰仁钦（金刚宝）学（量论）；从洛钦顿桑和至尊仁达瓦学（俱舍）；从至尊仁达瓦与堪钦·却嘉桑波学（中观）；从堪钦洛赛学（毗奈耶）；从耶协坚赞和其他上师学（时轮）密法；从至尊仁达瓦以及随学布顿派的琼布雷巴等学各种密法；从堪钦·却嘉桑波学噶当派的《蓝色小册》以如是等等不胜枚举。

除此之外，宗喀巴大师还通过梦兆、幻境和真实会晤，从诸圣者处直接听受教授。例如，大师常年以至尊妙音为善知识，起初尚需请主要上师之一的喇嘛邬玛巴代为传达，稍后大师便能直接与至尊妙音对话。

大师在听受了无数教授之后，于二十五岁那年，在拉萨南面的雅陇地方，受具足戒。（洛桑札巴）之名，在大师受沙弥戒时就已赐给了。所以后来许多西藏人，特别是格鲁派学人都冠以（洛桑）之名以示纪念。

宗喀巴大师从十七岁到三十六岁间广作多闻，三十六岁时，因至尊妙音的激励，舍事专修，观上师与本尊无别而作启请，并忏罪积福，积聚众多资粮，行持四年，通达一切经论皆是教授。其后从三十八岁至五十三岁之间，不是偏面，而是对显密全圆教法加以实修。所以不像某些人仅满足于证得内外共同功德的一小部分，而是如经教中所说的那样获得标准的证德。大师生前已证得集密五次第的（语远离）究竟证德和（意远离）部分证德，如果当时依止羯摩手印，便能即身即生成就双运佛位。大师没有那么做，完全是出于对未来学人的爱护，令大家珍重佛教的根本清净梵行，而不是某些人所认为的宗喀巴大师创建的格鲁派中没有即身成佛的教授。

宗喀巴大师的宏法利生事业可谓空前绝后，主要表现在两个方面：一是建立圣教基础，创建可容数万名出家人学修的三大寺，大讲戒律，培植僧才，令如来圣教长久住世。二是由讲、辨、著三善巧之门宏扬佛法，大师的善说好比是澄水珠，能去芜存真，使释迦能仁的一代时教完整无误地保

存至今。大师这种崇尚戒律，深研教理，提倡学行，显密并重的贤妙规则，一举压倒了当时藏地各派已盛行的恶风，有志之智者无不云集于大师周围，于是蔚然形成了超出一切教派之上的格鲁派宗风。一切求解脱者的无过津梁。六十三岁，大师示寂于甘丹寺。

纵观宗喀巴大师的一生，可用大师自己的四句话来概括：「最初常求广大闻，中达经论皆教授，最后日夜勤修持，一切回向为弘法」，俗语说，言传不如身教，宗喀巴大师的一生就是菩提道次第教授的生动体现和绝妙注释，立志行菩萨道者应该多多阅读大师的传记。

宗喀巴大师留给我们后人的遗嘱——十八函文集，加上大师的二位上首弟子嘉曹杰与克珠杰的文集，合称（宗喀巴三父子集）。这三十八函三百余种著作，涉及到佛法各个方面。大师著作的特点是：显密均依据标准可信的佛教经论；运用缜密的正理与精确的定义；用辞典雅不俗，严格遵循文法，是古藏文文学花园中的一朵奇葩；涉及面广泛，适合初中上各种根机的需要。

最后一点也说明了为什么本文——《三主要道》能在西藏流传达几个世纪的原因。真正如我们将会在下文看到的，宗喀巴大师将整个佛法浓缩在短短的十四个倡颂中，可以相信，如果我们怀着清净心去研习，以大精进去实修，那么它一定能引导我们走完成佛之路。因为成佛的方便虽多，但其中最主要的就是出离心，菩提心和正见这三条主要的大道。

《三主要道》是宗喀巴大师为其弟子，也是他的亲侄——擦廓·阿旺札巴（语自在称）写的。阿旺札巴不属于宗喀巴大师最著名的大弟子之列。但在十五幅宗喀巴大师行传卷轴画中，他的形象处在中间一幅的弟子群中。根据绛央协巴大师（1648-1721）的解说，那是宗喀巴大师在凯鲁寺，为阿旺札巴及其三位同学讲授（般若）、（量论）和（中观）。这事似乎发生在大师受具足后不久，和遇到嘉曹杰，克珠杰，根敦珠巴三大弟子之前。根据阿旺札巴（密传）的说法，这四位是宗喀巴大师闭关专修前的（最初四弟子）。

阿旺札巴是西藏东部杰摩陇地方擦廓王的后裔。他和宗喀巴大师一样，从家乡来到卫藏访师求法，于显密教法俱得善巧。他曾跟随宗喀巴大师一路学法至西藏东部之札雪蔡寺，返回拉萨后便闭关专修。

有一次，师弟俩在大昭寺大悲观自在像前殷重祈祷，请求圣者在梦中授记。阿旺札巴在梦中，眼睛注视着虚空，见有两个硕大的白法螺落入自己的法衣内，随后立即合成一个。阿旺札巴顺手拿出来一吹，竟发出震耳欲聋，传播很远的声音。宗喀巴大师解释说，这是预示阿旺札巴将在遥远的故乡杰摩陇宏扬佛法。事实也果真如此，阿旺札巴后来在西藏东部创建了百余座寺院。

宗喀巴大师与这位弟子的关系十分亲密。在《三主要道》的末颂中，大师称阿旺札巴为（子），表明大师非同一般的慈爱。而且从上述的那幅画来看（众弟子向宗喀巴大师作求法状），大师似乎很愿意满足阿旺札巴的学法请求。据说《常啼菩萨本生记—诗词如意树》一文就是应他的请求而造的。在阿旺札巴回到杰摩陇并大力弘法时，宗喀巴大师先后寄了三封信给他（均收入《宗喀巴大师散集》），在首封信的结尾部分，大师勉励他要奉行大师之教，希望他在一切生中能像大师一样地行持与发愿。大师答应，将把成佛后的第一口正法甘露赐给这位钟爱的弟子。

有意思的是，这位如此受宗喀巴大师喜爱的弟子，就是大师圆寂五百多年后，振兴格鲁派教法的一代巨匠，《三主要道甚深引导—开妙道门》的讲授者——帕绷喀大师（1878-1941）的历代转

世化身之一。这在《帕绷喀大师传》上卷中，有详细的描述。

（帕绷喀）一名与（宗喀巴）一样，是藏文中的一种避讳称呼。大师的真名是（杰尊强巴丹增成雷嘉措贝桑波），汉译为至尊慈氏持教事业海吉祥贤，（德钦宁波）（大乐藏）是他的密名，亦为大家所熟知。藏文典籍中多有称为（帕绷喀德钦宁波）者。据传大师是嘿汝嘎胜乐金刚的化身。

1878年，帕绷喀大师诞生于拉萨北方耶鲁桑地方的擦瓦里镇。他的家庭系一名门望族，拥有一座简陋的庄园。父亲是个小官，但家境不算宽裕。据说大师降生之时正值黑夜，但屋内光明晃耀，屋外有人见到一位护法神降临于房顶。在孩提时代，大师便显露了非凡的功德，七岁那年，由当时的一位大德却杰·洛桑达吉（法主—善慧宏扬）摄受。

这位大德确定此男孩必是某位大师的转世化身，甚至还考察其是否为他本人已故上师的转世，结果证明不是。但他授记，如果这个孩子加入色拉寺麦札仓杰陇康村，将来会有希有之事发生，稍后，年幼的大师被认定是章嘉大师的一个转世，由于当时汉藏关系十分紧张，为避人耳目，取消了（章嘉）的名号，而代之以（帕绷喀堪珠），意为帕绷喀寺堪布（方丈）的转世化身，所以帕绷喀大师实际上是第二世帕绷喀。

帕绷喀，又称颇章喀（汉文意为磐石顶），本是拉萨色拉寺西山腰间的一座古庙名，公元七世纪初，吐蕃王松赞干布在拉萨平原西北山坡上建了一个小屋，屋在一块大石顶上，因而得名。吞米桑布札就是在这里创造藏文字母和文法的，是一处十分重要的古迹。帕绷喀大师在色拉寺的生活并不出名；他只获得（林赛）格西学位，也就是说只通过了本寺的考试而未去参加最高一级的（拉然巴）格西学位的角逐。大师从色拉寺毕业之后，又花了二年时间在上密院学习。

他的根本上师是洛卡的达波喇嘛仁波切·绛贝伦珠嘉措（妙吉祥任运海），他是金洲大师的化身，帕绷喀大师是他的上首弟子，这位上师常年居住在巴桑的一个山洞里，主修（菩提心），其本尊是圣观自在，他每天晚上念诵六字大明咒达五万遍以上。当帕绷喀大师第一次与达波上师会面，在拉萨共修（供养上师法）与会供时，大师出于无比的尊敬，自始至终痛哭不已。

帕绷喀大师完成学业后，便长时期亲近达波上师，并在上师所居山洞的附近闭关专修（道次第）。达波上师每教完一个道次第所缘类，大师便离去实修，稍后再回来陈述自己所证的情况；如果他获得一定的证德，达波上师就进一步教下去，大师又再离去实修，就这样来来回回一直持续了十年！

根据帕绷喀大师诸亲炙众弟子的描述，大师身材不高但十分肥胖，当他登上讲经台说法时，似乎能将整个座位填得满满的。他的声音宏亮有力，令人不可思议。大师说法时，动辄会集数千人甚至上万人，但每个人都能清晰地听见大师的法音。要知道，当时的西藏根本没有麦克风或扬声器！

总的来说，西藏各大寺中学习的教理极为深细和专门化，并以严格的辩论考试方式逐步升级，这种方式对系统地修学得到成就和日后传授他人十分重要。但这些都超出在家人的能力和时间限制，而大师最大的成就在于：能深深地吸引和引导各个层次的僧俗听众。

他最出名的武器是幽默。西藏的法会经常持续十多个小时，中间不休息，只有大德高僧才能保持注意力如此之久。每当部分听众开始瞌睡或走神时，帕绷喀大师便会突然讲个奇妙的故事或开个有意思的玩笑，令听众哄堂大笑。这往往使某些做白日梦者大吃一惊而要求邻座重复大师讲的笑

话。所以由大师主持的法会自始至终充满着智慧与生机。

大师对听众的影响是深刻和立见成效的。例如有一位名叫达彭擦果的贵族武官，他第一次来听大师说法时，衣着华丽，头发梳着精细的辫子，腰挎宝剑，行动铿锵有声。当教授的第一部分结束时，他深思着默默地退出了经堂，将剑包在布中藏起来，偷偷地带了回去。后来他把自己的勇士发辫修剪掉了。最后有一天他跪在大师面前，请求授予在家居士戒。从此之后，他寸步不离大师，大师所有的公开讲经活动他都参加了。还有许多玩世不恭，浑浑噩噩度日之人，在听了大师的教导后，立即洗心革面，刻苦学修。例如，现在美国新泽西洲弘法的洛桑塔钦上师就是在大师的加持和教导下，由一个顽皮的小学僧成长为受人尊敬的拉然巴格西。

大师住在帕绷喀小寺的时间并不长，大师出名后，色拉寺的阿巴札仓供养了一座大闭关房，建在帕绷喀上方的山腰上。这座茅篷藏文名为（扎西却林），意为吉祥法洲。常住的有六十多位比丘，其中十六名为侍者，照顾大师的日常起居。此外还有一个建在山洞口的小禅室。帕绷喀大师的日常生活多是在这二个地方度过的。

那个山洞被称作（达丹）（意为常固），帕绷喀大师长期在此修持。山洞有个很高的拱形顶，普通火把的光明难以照达，故终年处于黑暗之中。据说顶部中央的岩石上，有个自然形成的三角形图案，与密法中所说的（法基）或（法生）十分相似。在这个奇妙山洞的一隅，还有一股泉水从山岩中涌出，在此之上，另有一个自然形成的图案，状似佛母前额上的第三个眼睛。藏人相信，这个山洞是空行母的住所。据称经常有人看到一个美女从山洞中出来，却从未有人见她进去过。可惜的是，此禅室已在（文革）中毁掉，洞门被封闭。

帕绷喀喀巴大师和宗喀巴大师等许多格鲁派大德一样，其教证功德是凡人难以测度的，从外表上看，大师温文尔雅，从不发怒，任何嗔心都被他的菩提心彻底平息了。每当人们排着长队请求加持时，大师都要各别垂询并摸顶加持。大师还经常施药，不管多苦多累都要满足来访者的请求。有时候，大师的管家——据说是一位护法的化身，面相极为凶恶，因不忍心见到大师过度劳累而破口大骂来访者，大师都要好言相劝。大师甚至还数次实施（自他相换）之法，将病危者的死亡危险转移到自己身上。这一切都使大师成为一位不寻常的大师。

帕绷喀大师对正法住世的贡献主要体现在两个方面。如藏文《帕绷喀传》所说：「当总的灌顶、传教、教授等一切显密教法，尤其是菩提道次第教法在雪域藏地极为衰微之时，大师从根本上加以救治；对业已严重衰微的瑜伽密际速道，大加持藏吉祥总摄轮的讲修，大师也极大地作了弘扬工作。」

大师示寂前不久，受邀前往他根本上师的寺院，洛卡的达波西达林讲授（道次第），他选了第二世班禅著的《速道》为主讲内容。这是达波上师第一次教他（道次第）时使用的，大师生前也说过，这将是最后一次说法所要讲的。以前每次拜谒他上师的寺院，只要寺院一进入大师的视线，他便立即下马，一路顶礼，直至寺门，这对他这种身材的人来说，是极不容易的。这一次，当寺院在大师视线中消失时，大师作了一次顶礼，随后住在附近的一所房子里，不久大师示现腹部不适之相，于当天晚上辍讲。他要求侍者离开以便诵经，声音响亮逾常。后来又似在传授（道次第），当声音停止后，侍者入室一看，发现大师已悄然示寂。

大师的遗体以锦缎包裹，按仪轨焚化，灵骨舍利奉安于札西却林，受人天供养。然而不幸的

是，扎西却林在文革期间遭到极大的破坏，大师的圣骨箱亦被拆毁，后经里布仁波切尽力收集，现有一部分舍利供养在色拉寺。有关大师的生平，详细的请参阅洛桑多杰著的《各部与曼荼罗海遍主嘿汝嘎吉祥作袈姿舞唯一依怙帕绷喀大乐藏吉祥贤传—具义梵音》，以及赤江仁波切著的《具足三恩根本上师遍主金刚持帕绷喀吉祥贤密传赞颂启请—三信欢喜增长白莲束》。

领受过大师正法甘露的弟子不计其数，其中最著名的四大上首弟子是：嘉杰·林仁波切，嘉杰·赤江仁波切，康萨仁波切和达札仁波切。其中达札仁波切是当时西藏的摄政，正如达波上师所授记的（子威于父，孙威于子）。康萨仁波切也是位教证功德最极增上的大师，在近代西藏大德中，最受四众弟子敬仰的就是帕绷喀大师与康萨仁波切，被誉为西藏的（日月二轮）。目前在海内外传法的格鲁派格西、仁波切多半是大师的弟子和再传弟子，所以称帕绷喀为格鲁派宏传史上划时代的一代大师并不过分。

我们汉地也有一些人曾亲近过大师，如观空法师、法尊法师等，其中观空法师依止大师的时间长达十年，大师的《至尊那若空行母单尊迁识法—大悲钩》就是应他之请求造的，该文后跋中的（嘉喇嘛强巴袞钦）（汉地法师慈氏遍智），是大师赐给他的藏文法名。除此之外，大师还给当时的西康省省长刘军长（音译，可能是刘文辉或刘湘）与夫人以及几位汉地居士讲过开示，散见于大师文集中。

大师的文集共十三函（一说十五函），和宗喀巴大师文集一样，是末法时代求解脱者最可信赖的教授宝藏。我真诚地启请立志复兴佛教的各位大心道友，尽自所能将这些宝藏从藏文英文等迁译成汉文，使清净圣教之日重现于神州大地，我个人以为，这是行菩萨行的最佳机会。

在宗喀巴大师和帕绷喀大师的慈悲加持下，我顺利地完成了本文的汉译工作，我希望这外翻译能成为好的缘起，不久会有更多的大师嘉言汉译本涌现出来供养给诸位。

仁钦曲扎

1994年于上海

那谟咕噜曼殊廓喀雅

敬礼上师妙音（注2）

开头诗

敬礼恩德无比的上师，

您是一切诸佛三密（注3）的总聚体，作披著架装之舞。

在这里，我要将解释妙音口授《三主要道》的笔记，简略地写一下。

一、序分

1、本文的说法上师与文字来源

有这样一位上师，他的本色是无量佛陀一切智、悲、力三者的总聚体，是我们上、中、下一切

众生所不熟知的唯一大亲友，也是浊世唯一的轮怙主（注4），他就是恩德无比的至尊上师，遍主帕绷喀大金刚持。本教授是上师亲口宣说的。

妙音上师宗喀巴的善说甘露《三主要道颂》，是三世一切诸佛教法的心要，是菩提道次第的精髓。

帕绷喀大师曾先后多次很高兴地赐给我们《三主要道颂》的甚深引导。他的引导是密切建立在本颂之上，并包含极为甚深与扼要的教授。因担心日久遗忘，我们作了笔记，并将其中一些零散的资料编辑整理而成为现在这篇讲记。

2、为什么要学《三主要道》

帕绷喀大师的开场白是引述三界法王大宗喀巴的话，即「暇身胜过如意宝（注5）」等与全圆道体相配合，以此使我们大家真正改正听法动机，调柔身心相续。又简略地特别开示了断除「器之三过（注6）」，依止六想（注7）等听闻法，并指出最初所说的「器垢」，不仅在现在听闻时，就是在其他思、修等时都很重要等。

《菩提道次第》是三世诸佛所共履的康庄大道，是三界（注8）中唯一的明灯。而《三主要道》就像是它的心要或命根一样。

我们要想利他就必须成办佛位，为成办佛位就必须懂得修法，为修法就必须要闻法，而所听之法又必须是一种无谬之道。

所以，我想把在不了义化机感觉中，由妙音怙主大宗喀巴赐给杰摩陇为官的侄儿阿旺札巴的《三主要道》本颂甚深引导简略地奉献给诸位，现在正逢其时！

这里所说的《三主要道》与《道次第》中所说的「三士」（注9），除立名与科判略有差别外，实际上与《道次第》相仿，但因科判分法的不同，故另有一种引导传承。

《三主要道》就像是能支撑一切道之主心木，不管你是修显还是修密，决定需要由这三种道来摄持。凡为出离心所摄持的，就是解脱的因；凡为菩提心所摄持的，就是一切智的因；凡为正见所摄持的，就是轮回的对治法。

否则的话，你便会造非福不善业堕于恶趣（注10），造福业生于欲界天人中，造不动业生于色、无色界天中。如果没有三主要道的摄持，无论你假装修什么法——气脉明点（注11）、大印、大圆满、生圆次第等等，这一切除了是轮回的因外，一点也不会成为解脱或一切智的因。

格西浦穹瓦曾请问京俄瓦（注12）这样一个问题：「假设有二种情况，一种是善巧五明（注13），获得坚固三摩地，具足五神通（注14），得八大悉地（注15）；另一种是觉窝（注16）的教授虽尚未如实在相续中生起，但对此能获得定解，他人无法改变其意，不知您选哪一种？」

京俄瓦回答说：「阿奢黎，不要说《道次第》在相续中生起，就算是只知道一点点《道次第》，我也宁可选这种。因为我以前曾无数次地善巧五明，能经劫入三摩地，具足五种神通，获得八大悉地，但却不能超越轮回；但是如果我能对觉窝所说的《菩提道次第》获得决定，那么我一定能够遮退轮回。」

婆罗门子旃迦（注17），喜金刚瑜伽师（注18）等的故事也能说明这点。至尊妙音对妙音怙主大宗喀巴说：「如果你不能依止观见到轮回过患与解脱利益的正念正知，背弃虚荣，不能系念于生死丑陋，解脱胜利，熟习所缘生起出离心觉受，不管你再怎么熟习善根——布施、持戒、忍辱、精进、禅定，也绝不会成为解脱之因。所以真心求解脱的人起初应将其它一切所谓甚深教授放下，应作「分别修」以生出离心。

大乘行者应花数座时间，依止作意自利过失与利他功德的正念正知，熟习所缘以生起觉受，不然的话修什么都不会成（大乘）道。因作意自利的关系，诸善根只会成为「下劣菩提」之因，就像不熟习依止出离心正念正知的所缘，一切善根便会随世间虚荣而转，只能成为轮回的因一样。所以先把密法等所谓甚深教诫放下，最初生起出离心与菩提心的觉受是完全必要的，这些生起之后，一切善根便自然而然成为解脱与一切智之因。因此，如果有人认为这些法不值一修，便是根本不懂修道扼要之辈（注19）。」

上述之「分别修」就是「观察修」，这个《三主要道》是一切佛经的心要精华，所有经论之义都可摄入「三士道次第」中，它又能摄入《三主要道》中。

那么这是怎样摄入的呢？当知所有经论之义说的都不外乎是帮助诸化机获得佛位的方便，为获佛位就必须学习方便智慧二因，这二种因最主要的成份就是菩提心与正见这二个，为了使这二个在相续中生起，就要把自己耽著轮回圆满的心整个地颠倒过来。这种希求自己解脱轮回的合格出离心生不起来，希望其它有情解脱轮回的大悲心就不会生起，所以没法不要这个出离心。为了成办佛的色身，必须积集福德资粮，这主要归究于菩提心，成办法身智慧资粮中最重要的是正见。因此一切道要都能摄入三主要道而修，这是妙音直接赐予大宝师尊宗喀巴的殊胜教授。

最初没有出离心就无法使心趋向佛法，没有菩提心佛法就不会成为大乘道，没有正见就无法断尽二障（注20），所以这三者被称之为《三主要道》。

一旦在《三主要道》中生起某些觉受，那么你的一切所作都能成为佛法。如果未由这三种摄持，那么无论你做什么都不外乎是轮回之因，如《道次第广论》中所说：「由是因缘，若未由多异门，观察修习生死过患，于生死盛事破除贪爱，获得对治。又未如理以正观慧观无我义，又离修习二菩提心。（注21），余诸善行，唯除少数依福田力，悉是庸常集摄，转生死轮。」

出于同样的考虑，噶当派祖师也曾说过：「人人都有本尊可修，人人都有密咒可念，这都是因为没人有可思维的正法。」

因此，如果我们这些人要想修真正的佛法，那就必须使自己的一切所作成为解脱与一切智之因，为了这一目的，就应在《三主要道》中生起觉受。这三者如同《菩提道次第》的心要或命根，正如至尊一切智宗喀巴所说：「我之所说是以《菩提道炬论》为根本教典，并以此三为道之根本而说的」（注22）。

所以，我现在把建立在宗喀巴大师《三主要道》根本颂基础上的引导，简单地奉献给诸位。

3、赞叹供养

最初我们先谈一下科判，《三主要道》引导分三大段：趋入造论之支分（序分），本论正文

(正宗分)。讲解究竟之结行(结束分)。第一段又分三节,赞叹供养,立誓造论,鼓励听闻。今初:

「敬礼诸至尊上师」

造论者最初应做的事是敬礼本人的本尊,阿闍黎丹孜(注23)说:「祝愿、敬礼宗旨者,决定显示彼是门。」「以及「敬礼自所修本尊」(注24)。

这是为了令造论事究竟圆满与不出障碍。此里所说「诸上师」之「诸」是总的指广大行与甚深见传承等亲疏诸师,不共的如《智有颂(注25)》所说,是指佛金刚持,至尊妙音和勇金刚。宗喀巴大师经常亲见至尊妙音现身。见到现身有三种情况:梦中见,幻觉见和真实见。真实见又分二种:根识见与意识见,妙音怙主大宗喀巴是根识中亲见,状如上师与弟子,能从至尊妙音听闻一切显密教法。

别的一些人以为宗喀巴大师只是以其智者与尊者的功德来造论。实际上,宗喀巴大师的大小著述没有一篇不是至尊妙音所宣说的。就连住锡于何地,携带多少侍者等事大师都要请示至尊妙音,依教而行。

往昔诸智者所未能通达的显密殊胜甚深扼要,宗喀巴大师都能加以抉择而说,这些教授绝非出自宗喀巴大师本人的主观臆造,而是至尊妙音亲口所宣的。

总的来说,诸论典中赞叹供养之境多为「大悲」与「三智」等,此处作礼赞上师者,为的是让大家明白:总《道次第》,别《三主要道》能在相续中生起,观待于如理依止善知识。

4、如何寻访上师

修法之初,上师最为重要。格西博朵瓦说:「修解脱者,更无紧要过于上师,即观现世可看他而作者,若无教者亦且无成,况是无间从恶趣来,欲往从所未经之地,岂能无师?!」(注26)因此必须依止一位上师,但靠自己读书是不行的。没有上师单靠读书能得成就的,以前一个也没有,今后也不会有。

至于应该依止何种上师,譬如选择向导时,你应该找一个熟知全程的人,而不是只知一日之程者。同样你应该找一个能引导你通向解脱与一切智位的、合格标准的上师。寻找合格的上师最为重要,因为上师或优或劣,弟子也随之或优或劣,就像印出来的擦擦(小泥像)与刻出来的模子一样。

合格的上师应具备哪些功德?根据毗奈耶,应如「功德生源」(注27)等所说,具足坚固与善巧(注28)二种功德;根据密法,则如「善护三门」等所说。显密总体上讲,应如「具足何种」等所讲的,具足十种功德。

至少必须是能以三学(注29)调伏心相续,具足教功德与具足证功德。《经庄严论》说:「知识调伏而寂静,功德增上勤教丰,善达真实善说法,悲愍舍忧应依止。」学人应把这些上师的标准牢记于胸,然后去寻访这样的上师。上师功德的大小与弟子缘份的优劣一致,如果弟子亲近一位能引导显密全圆道的上师,此人便有听闻与理解全圆道的缘份,对全圆道能懂个大概者,其福报

也比具有别的功德来得大。

一旦获得这样的上师就应如理依止，这里面有「近于佛位」等八种如理依止功德（注30），以及相反的八种不如理依止过患。

宗喀巴大师也说：「所有现后诸福聚，其能最初成就者，谓由意乐及加行，如法亲近善知识，纵至命缘终不舍，如教修行法供养，至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。」（注31）

以前觉窝与仲敦巴（注32）等能有无与伦比的证德与事业，都是由于如理依止各自的诸位上师所出生的。不仅这些，以前的米拉日巴大师等也是这样的。

此依止善知识法中，缘起善恶的利害极大，玛尔巴在那若巴跟前一时疏忽而缘起错乱；米拉日巴向玛尔巴供养一只无垢空铜锅，缘起的善恶也随之而生。

赤钦·丹巴饶杰在雍增·阿旺群觉（注33）患疾时作了巨大的护理工作，结果他证得了中观见，萨迦班智达（注34）由于如法护理至尊札巴坚赞，故能亲见上师即妙音，无碍通晓五明，为汉、藏、蒙等地众多上层人物奉为顶上庄严。

这里也要指出依师法颠倒的过患，如《黑阎曼德迦难义疏》中引经说：「设唯闻一颂，若不奉为师，百世生犬中，后生贱（注35）族姓。」《时轮根本续》中说：「嗔师刹那数，等劫积善坏，等劫数领受，地狱等大苦。」一弹指顷中有六十五「成事刹那」，假如对上师生嗔恨心达六十五「成事刹那」，就会在地狱中呆上六十五劫，这是小乘的说法，大乘的说法比这还要长。

不仅如此，如果你的依师法颠倒，就会像《事师五十颂（注36）》中所说的那样，还会在现世中受到疾病、妖魔等的侵害，临终时遭受无量解肢节苦与恐惧，以及因十三种非时死缘导致死亡等。

还有其它的例子，如阿奢黎桑杰耶协（注37）眼珠突坠，格西乃邬素巴（注38）的弟子遭遇死缘等等。总之，据称对上师作诽谤的异熟果连佛都无法具说，后世必生无间地狱。

当知依师法中，传法师与启蒙师（教字母等）这二者并无差别。在亲近上师期间，除了像为自利而作念诵等外，侍候、恭敬上师等一切承事都是「上师瑜伽」，是故不须别求上师瑜伽所缘。

随着依师法的或好或坏，八种功德与过患也如影随形各各出生。依止时也应将「上师即佛是金刚持所许」等作「观察修」以教理成立之科判分摊而修。

这种观察修是不可或缺的，在西藏，能知观察修为修的只有宗喀巴大师。循文作观的是「速修」；回忆各节科判心想「这是某科，那是某科」的是「温习」。「观察修」则不同，它是把所修之法固定于心中，用许多教理来作观察。

举个例子说吧，我们对贪欲境数数作意，就是一种「观察修」，由此贪等烦恼愈来愈强烈，直至出生觉受。相反，如果你对「上师即佛是金刚持所许」等依次作观察修的话，证悟的觉受就会速速生起。

《三主要道颂》中，依止善知识法是以「敬礼诸至尊上师」这句话来表示的，随便说一下，这

里所说的「主」、「尊」（汉文合译为「至尊」）、「上师」三者可分别配合下、中、上三士。

5、立誓造论第二，立誓造论，这就是本论的开头第一颂：

（一）

「一切佛经心要义，是诸菩萨所赞道，
有缘求解脱津梁，我今随力而宣说。」

「一切佛经心要义」即一个补特伽罗修法的重点，是《三主要道》或《道次第》。唯有《菩提道次第》能将一切经论总集为一个道次第而使任何一个特定的补特伽罗都能修持。这种总集法在其他萨迦、噶举、宁玛三派等的零散显密教授中是找不到的，正如贡唐绛贝央所说「了不了义经无违（注39）」等那样。至尊一切智寄呈喇嘛邬玛巴的信中也说：「我已认识到只有大菩萨吉祥燃灯智的教诫《菩提道次第》——能无倒抉择显密乘道次第者最为希有，所以我现在引导弟子的次第也全部是依此而行。这一教诫似乎是将一切经论教授总集为一个道次第而作开示的，我因而感到如果听、讲双说能修的话，尽管教授相对简略，但能将一切佛经妥善编排而行，所以不必开示数量众多的引导。」因此我们可以说，仅听讲一遍道次第也是取出瞻部洲所有经函的全圆心要来作听讲的。

一切佛经摄为三藏，三藏又摄为道次第三士道，每一种简略的道次第都能总摄全部佛经。正如妙音怙主宗喀巴所说：「总摄佛经心藏义（注40）」等，及善知识仲敦巴所说：「希有言教之三藏，三士教诫为庄严，噶当大宝金鬘者，众生拨数皆有益。」所以这个道次第由「三差别」与「四殊胜」（注41）之门，远胜其它经教，像这样的殊胜处在《吉祥集密》（注42）与《现观庄严》（注43）等中都找不到。

人们如果对此《道次第》能很好理解的话，便会懂得就连「杂康」（西藏建在路旁的小鑫，供存放残缺之佛像与经书等用）内的旧经文散页也能用作修持。它放出去就像是一把能开启佛经百门的神钥，收回来则将一切佛经总集于此《道次第》中。

顺便说一下，所谓「对全圆教法获得理解」应该是指具有上述这般的能力。所谓「全圆圣教之立」也不是指调和全部新旧宗派而修的人，这一点我们也可以从土观达麻班杂的话中知道，大师说：「把新旧一切教派混和为一，结果新旧二派哪一派都不是。（注44）」

所谓一切佛经皆可摄入《道次第》者，意思是说略示三藏所诠，总摄一切佛经扼要。

关于《道次第》之名，以前喇嘛绛曲沃（注45）向觉窝请赐一种能利益整体佛教的法时，觉窝为他讲了《菩提道炬》。从那时起开始有《道次第》之名并逐渐宏传起来。这个教授绝不是觉窝与宗喀巴大师的发明创造，而是三世一切诸佛所共履的康庄大道。《摄般若波罗密多经》中说：「过未现在所住佛，此度共道而非余。」这就是《道次第》一名的本源出处。

所以这个道次第教授是西藏共有之法，某些人以为这是格鲁派特有之法，而对此不作信受，这是自身福报不够所致。不仅如此，事实上如能踏上这条一切佛陀共履的大道，最终定能抵获一切佛已得之位；否则得到一些佛陀等先贤所不屑去得的奇异的道是毫无意义的。你我不需担心会滑入这样的歧途，因为我们有《道次第》作为我们的修持。这一切都归功于觉窝与宗喀巴大师的大恩大

德。

想要修法的人们应该学习这样的无谬道。有法就修，像饿狗一样饥不择食是不对的。妙音怙主萨迦班智达说：「事关马宝等，不大之买卖，问他善思量，于今生小事，尚如此勤苦，诸生长久事，虽看待正法，遇法即信受，妙劣不观察，如狗食不可（注46）。」这是说譬如现世虽有一些买卖，你都要想尽各种办法一一咨询他人，自己思考等来认真处理，但错误再大对后世也不会有任何损益；如果你遇到一种错误的法，那就会影响到你诸生的长久目标。

总的来说，我们中的许多人喜欢跑到寂静处，假装去修修法，但除非你去时手中有圆满无误的教诫，并能修到实处，否则你所做的绝大部分将是劳而无果，白忙一番。米拉日巴大师也曾说过：「耳传教诫若不修，虽住茅篷自讨苦。」

往昔诸大译师历经千辛万苦远赴印度将标准的佛法请回西藏，但西藏修邪法的人对此根本不作重视。就像河流的源头能追溯到雪山，我们所修的法也应该是没有错误的，可追溯到教主大师释迦佛。对没有根据的法就是修上一千年也不会生起一点点合格证德，如同搅水求酥一样。

因此，我们说所修的法应该具备以下三个特点

- （1）必须是大师释迦佛所说；
- （2）中间是否搀入邪法的垢染，要经班智达们辩论抉择，必须清除垢染；
- （3）必须是诸成就自在者作闻思修，在心中生起证德后渐次传来者。

如果所修之法具有以上这三个特征就是标准的。虽然在我们自身这边还可能因精进与修持方面的疵累殃及于法，但绝对勿庸担心法那边是否会欺诳我们。

这一标准的佛法就是《道次第》。一切佛经中最上最胜者，厥为大宝《般若波罗密多经》。它显说的诸甚深义，在《道次第》中，摄为「甚深道次第」而说。般若经的广大义，则摄为「广大道次第」而说；所以唯有《道次第》才是圆满无误的修法，那些想求堪修之法的人应决定趋入此《道次第》。

有一些人心里放不下父母家族传统等的执著，为笨教等邪法所欺诳，使现世与后世的大义利随风飘逝。

智者成就师琼波南觉（注47）起先是个笨教徒，后来他发现笨教的法源不正，遂改学旧译密法，后又知道有误，便远赴印度学习新译密法至于究竟，终得成就。此外还有许多相似的情况——如萨钦·滚嘎宁波（注48）等。

现在我们把第一个颂子解析一下。宗喀巴大师是说：「为一切菩萨正士所赞叹并履行的妙道，无谬无误，是有缘求解脱者的津梁，最上入门，这样的「三主要道」，我将随力所能而作宣说。」

颂中「随力」一词，总的说来是宗喀巴大师自谦之词，实际是说：「在此少量的文句中，我将随力所能宣说广大之义。」

另一种解释法，第一句「一切佛法心要义」是指出离心，如《真实名经》所说：「由三乘出离，安住一乘果。」佛在不了义上说有三乘，观待究竟了义则实为一乘。同样，一切佛经说的都是使化机在相续中生起「究竟出离」的方便。而最初策发其心厌离轮回欲求解脱的是出离心，所以在这里先说出离心。

第二句「是诸菩萨所赞道」是指菩提心。为一切佛菩萨视为修持中心并作赞叹，犹如大乘道主心木的是菩提心。

第三句「有缘求解脱津梁」是指正见。诸求解脱化机的唯一津梁就是正见，为了获得解脱，就必须斩断轮回之根一无明；为断无明，就必须生起通达无我之慧；为生此慧，就必须有无误正见，正见是获得寂静涅槃唯一之门。所以宗喀巴大师在本颂结尾立誓宣说包括此正见的《三主要道》。此立誓宣说是依照阿奢黎丹孜的意趣，即正文的所述，或所说全圆道体的一切宗旨，都应摄于此中而说，所谓「宗旨决定显示」。

6、鼓励听闻第三，劝请听闻。即本文第二颂：

(二)

「于三有乐不贪著，为暇满义而精进，

志依胜者所喜道，诸有缘者净意听。」

宗喀巴大师的意思是说：「凡是对三有乐一刹那也不贪著，欲求解脱的人，为使所获的暇满身具有意义，欲取心要者，应该远离邪道、歧道及支分不圆满道，而依非邪、非歧、圆满佛陀所喜悦的究竟道精进修学。想学如是之道的弟子，应像《四百论》（注49）所说的那样：「正直，具慧，求法者，是名听法之根器。」是个合格的弟子。劝请诸抉意依止正法的有缘化机，应远离听闻法违缘三过，具足顺缘六想，以澄净心听受之。」

另一解是，「于三有乐不贪著」指出离心；「为暇满义而精进」指菩提心，因为修菩提心定能取暇满心要；「志依胜者所喜道」指正见，如《三主要道》根本颂后面所说：「凡见轮涅一切法，从因生果绝不虚，普灭一切所执境，彼入佛陀所喜道。」

至此，赞叹供养，立誓造论，鼓励听闻诸科已结束，如果按照道次第广论与中论等的科判来讲，「敬礼诸至尊上师」是说「为显其法根源净故，开示造者殊胜」一科；「一切佛经」至「宣说」，是说「令于教授起敬重故，开示其法殊胜」一科，「于三有乐」至「净意听」，是说「如何听闻之理」一科。接下来的「本论正文」是说「如何正以教授引导弟子之次第」一科。

二、正宗分

1、释出离心

(1) 必须生起出离心的原因

第二，本论正文分四节：释出离心，释菩提心，释正见，获得决定后勉励修持的教诫。初又分三小节：必须生起出离心的原因，生起出离心的方法，生起出离心的标准。先讲第一小节：

(三)

「无出离心无息灭，希求有海乐果法，

由贪有乐缚众生，故先寻求出离心。」

我们为了解脱轮回，需要生起求解脱心，此心未生，则贪著轮回圆满，无法解脱轮回。譬如犯人，如果不想解脱牢狱，及不努力设法解脱，就不能脱离牢狱一样；如果不努力设法解脱轮回，便永无脱离轮回之日。如能生起希求解脱之心，那么从此轮回中解脱出来的那一天将会到来。在这之前，应先了解在轮回中轮回的情形。当知数数取得有漏取蕴（注50）——生生相续不断者，就是轮回。是什么把我们系缚在轮回中的呢？是业与烦恼。系缚在什么上面呢？是取蕴。为了解脱轮回，必须要知道一切轮回的自性都是苦的，继而对此强烈厌恶、反感而生起出离心。所以这个颂子是说：「如果没有清净的出离心，就不会停止对三有乐果的希求；而且，由于贪爱三有乐的缘故，一切有情都被系缚，我又岂能不被系缚。因此，为了今后能解脱轮回，必须先寻求清净的出离心。」

此颂摄《道次第》中的下、中二士之道。某些人心中认为，要想成佛，除菩提心外不需修出离心。但是，只求获得下劣涅槃（注51）也必须要有出离心，而且是强有力的出离心。如妙音怙主大宗喀巴所说：「又此意乐如霞惹瓦（注52）说，若仅口面漂浮少许，如酸酒上所掷粉面，则于集谛生死之因，见不可欲亦仅尔许。若如是者，则于灭除苦集之灭，求解脱心亦复同尔，故欲正修解脱道心，亦唯虚言。见他有情漂流生死，所受众苦不忍之悲，亦无从起，亦不能生有大势力策发心意无上真菩提心，故云大乘，亦唯随言知名而已。」

为了在相续中生起菩提心，你必须先生起悲心，无法忍受有情遭受痛苦的折磨；为了生起悲心，你必须先配合自身生起出离心，否则无从对他人生起悲心。本此意趣，大觉窝也曾呵斥当时的一些藏人弟子说：「不知修慈悲的菩萨，唯藏人有。」

(2) 消除现世贪著的方法

第二，生起出离心的方法分二方面：消除现世贪著的方法，消除后世贪著的方法。

第一：(4-1)

「暇满难得寿无常，串习能除此生欲。」

所谓「现世贪著」是指对现世快乐与名利的贪求——是想：「我希望今生能够得到比世上任何人都丰富的衣、食、名等盛事。」任何想修正法的人必须消除这种现世的贪著。

如何消除呢？你应该分二个步骤思维：(1)「暇满意义重大与难得」；(2)「死无常」。思维这些能遮退对现世的贪著，舍弃现世。我们现在不能修法就不消说了，就是修了也不能算是佛法，这是因为没有消除现世贪著之过，即修心法《远离四种执著》（注53）中所说的：「执著现世非佛徒，执著轮回非出离。」法与非法的界限与是否是真正的佛法，由舍不舍现世而定。有人想把佛法念诵与世间法这二者摆平，但是舍弃现世的佛法与经营现世的世间法是永远摆不平的，佛法与世间法是无法「双运」的。

出于同一想法，格西仲敦巴曾对一位比丘说：「觉窝瓦！绕塔固然是可喜的，若修一种法，比这更可喜。」比丘认为是喜欢礼拜，就去拜佛，但仲敦巴还是那么说。如是，他去念经和修定，仲敦巴也还是那样说。比丘请问：「那么，做什么好呢？」仲敦巴连答三次，「舍弃现世！」（注54）

噶当派格西祥·那穹敦巴有一次说：「我跑去向觉窝求法，但他只对我说了些舍弃现世，修慈（注55）、修悲、修菩提心的话，而不说别的。」仲敦巴听说后言道：「觉窝教诫的核心就是这个！连祥这样的大格西都不懂求法。」祥后来也对学人说：「如果你想修法，最重要的就是要舍弃现世！」

此中之「现世」，广说即世间八法，略说则摄为现世的衣、食、名三者，这三者应该舍弃。

三者之中尤以名为最坏。大多数法师、律师与禅师虽能不计较饮食，仅以花石辟谷术生存；不计较衣着，衣衫褴褛，缀满补丁；背靠寒岩，泥封洞门而作闭关。但在心底深处，他们仍然希求名声，梦想当地的居民都在门外交口称赞他们是住关的贤德大修行师。许多智者班智达与戒律清净的比丘也是这样受骗的。杰·卓尾贡波说：「闭关书字于门楣，表大修行不会客，贪求现世禅师名。」又说：「无所不想此分别，任作何事皆参予，所有善行遭损耗，为诸盗贼所掠夺，是故众人应以枪，戮穿现世之分别，如若于此不戮穿，习教持律参禅等，三恶道门难关闭。」阿里巴（注5）大师说：「你所修的一切法都是为了现世显赫这个野心，它又增长你的我慢、嫉妒、嗔恚、贪欲而成为轮回之因——「集」。所以你这个修法的念头实际上恰恰能把你抛入恶趣，这和犯罪堕恶趣没什么两样。」

所谓「世间八法」是指获利就高兴，否则就不高兴；感到快乐就高兴，否则就不高兴；有了大名气就高兴，否则就不高兴；有人赞叹你就高兴，否则就不高兴这八种。你如果想修法就必须对这世间八法等量齐观。

所以《亲友书》中说：「利、无利、苦、乐，称、无称、毁、誉，了世俗八法，齐心离斯境（注57）。」大成就者林日巴（注58）也说：「轮回分别大城中，世间八法起尸游，斯乃最可畏尸林，上师于中作穰除。」

不管你是法师、律师、还是禅师，也不管你自以为所修的是如何地高深，如果混有世间八法，这一切便都是虚假不实的。正如嘉瓦果仓巴的弟子扬贡巴（注59）所说：「法是大圆满没有用，必须补特伽罗到了大圆满的程度。这类人，说法值马价而有余，其人则值狗价而不足。单是法说得到家，而自己并不修行，这就和把戏的歌唱，鹦鹉的念诵没有差别。我们需要的是：对于法门，了解一个，了解两个，就要拿来修行；知道一个，知道两个，就要结合到自己的相续。我们所不需要的是：法没有在自己的相续上出现；心与法像糍巴粉和水不相合一样；在法和补特伽罗的中在了很大的空隙，连人也可以穿过；佛法像肺煮在锅里漂来漂去地在嘴巴上面浮着；因为这是完全不能得到法的利益的。有很多人非常别扭，桀傲不驯地毫不听话，到那个时候，他们是绝不能达到佛法的要求的。我呢！是把「舍弃现世」作为修行中心的啊！

因此如果不舍弃现世的八法，遑论修大法成佛，就连三恶趣的门也难以关闭。要修法就需等观世间八法，修习噶当派舍弃现世的教授，它的名字叫做「十秘财」（注60）。所谓「十秘财」是指：四依止、三金刚和出、入、得三事。四依止者：心极法依止，法极穷依止，穷极死依止，死极

荒沟依止；三金刚者：事前无牵累金刚，事后无愧悔金刚，与智慧金刚同行；出、入、得三事者：出于人群，入于狗伍，得到圣位。

「心极法依止」者。意为怀著这样的思想修法：「这一次我侥幸获得难得利大之暇满妙身，它是不会久住的，我是决定要死的。在我死的时候，除了正法之外，现世所拥有的利养名声等荣华富贵，没有一点用处。

「法极穷依止」者，假设你自忖道：「那么，如果我不去成办现世快乐的方便而去修法，恐怕连起码的修法顺缘都没有，我会变成一个乞丐的。」如果这样，应思：「我愿为法修任何苦行，如果这意味着要成为一名乞丐，那就让我做好了。就算只能靠乞讨别人的粗恶衣食生活，我也要去修法。

「穷极死依止」者，意为绝不放弃修持。如果你又想：「我这样不积蓄少许财物去做个乞丐，法是可以修了，但因没有维持生活的条件，我恐怕会因缺衣少食而死去。」这样的话，你应该想到：「我在以前许多生中，从未为了修法而舍弃生命，如果这次能为修法而死，我就认了。而且无论是贫是富，我们都一样会死的，为法苦行而死要比富人为了致富造罪而死意义大得多，所以如果我修法要冻死就让我冻死吧，要饿死就让我饿死吧！

「死极荒沟依止」者，如果接着想：「从现在起到死为止，有些东西还是需要的，如果身无分文，在我病的时候有谁来照顾我呢？在我老的时候有谁来帮助我呢？在我死后有谁来料理后事呢？」这些念头都是对现世盛事的贪恋。当知你无法确定能长命百岁活到老。应思：「我修法不需要什么人照顾，死后像野山沟里的死狗一样，尸身上爬满蚂蚁也可以。」对什么都不贪恋，在僻静的茅篷里修习正法。

「事前无牵累金刚」者，当你准备这样子放下一切去修法时，你的父母亲友等在百般阻挠无效的情况下，这些情深意切犹如自己心脏般的亲友会为你的离去哀伤流泪。即便这样，也应毅然决然如金刚一样不可动摇，不懊悔，不贪恋，到僻静的茅篷中去修清净的佛法。

「事后无愧悔金刚」者，如果你舍弃现世而离去，人们会对你厌恶讥毁，说你是个下贱的流浪乞丐等等；不管他们说什么你都不要放在心上，应思：「如果他们说我好的像天神一样，让他们说去；如果说我坏的像魔鬼一样，也让他们说去，对我来讲没有区别。照顾现世亲友的面子，是许多过失的根源，也是修法的障碍。」

「与智慧金刚同行」者，是指绝不违背所立的誓言，永远抛弃毫无意义的贪恋现世的经营。修法意乐坚固，把生活与修法结合起来而相一致。

「出于人群」者，意为把贪恋现世盛事视为仇敌，与那些希求现世的贵贱人等，哪一个都不像，举止如疯颠之人。这就叫「出于人群」——现世的人群。

「入于狗伍」者，指衣、食、名三方面吃亏，为法甘愿忍受饥渴疲劳。

「得到圣位」者，指住僻静处，舍弃一切俗务，修法至于究竟，今生获得「天中天」佛位。

顺便说一下，你不必担心会因如此地舍弃现世修法而成为乞丐饥饿而死，世俗人饿死的情况可

能会有，但修法者绝不会饥饿而死。这是因为我们的大悲大师在成佛时，将能受生为转轮王六万次有余的福德，回向给后来的弟子们，作为生活的顺缘。《大悲白莲华经》说：「往昔薄伽梵发心时说，在我的教法里，只要能够受持四指袈裟，若不能如愿得到饮食，则我欺诳佛陀，誓不成佛！」又说：「未来世上遭饥荒时，一斗糴粳须以一斗珍珠交换，而佛的弟子们仍能得其所需。」佛最后说：「诸在家士夫，仅耕于拇指，我出家弟子，不为生活困。」这些说法出自经藏，是圣言量无欺诳。

所谓「舍弃现世」主要舍弃的是现世八法的贪著，如果这个能舍就不一定要抛弃一切资具去做个乞丐。大德先贤们曾为我们树立了许多舍弃现世的榜样，像嘉却·格桑嘉措与班禅·洛桑耶协（注61）等。

还有我们的大悲大师舍弃转轮王位而出家，寂天菩萨，大觉窝吉祥阿底峡等也都是舍王位而出家的。宗喀巴大师也一样，他听从妙音之教，把近千名哭泣不舍的三藏法师留下，只携带八名清净弟子（注62）眷属去离事专修。当时汉地皇帝（注63）曾派遣大臣持金字诏书来迎请大师，然未能请到。

这些大师只靠苦行与乞食生活，把时间都用在专心修法上，他们所遵循的生活方式，就是觉窝噶当派的「十秘财」。

此外还有不少舍弃现世的道歌。如即生即身成佛的嘉瓦温萨巴（注64）说：「昔米拉日巴，今洛桑顿珠，除即时衣食，无须蓄财物。为即生成佛，善住如是行，舍贪嗔住静，愿取暇满实。」瑜伽自在大师米拉日巴说：「子若至心修正法，若从心底生净信，若能不顾现世乐，若更真实随我行，当知亲属乃魔使，勿执谛实断牵缠；财食正是魔守卒，亲密极坏勿爱著；五欲魔境是魔绳，决定系缚舍贪恋；童朋诚为魔王女，决定谊感应善防；故乡亦是魔王狱，极难解脱应速逃。总当弃舍一切死，现时放下最有益，幻身假人终倾颓，现凑缘起最有益，心莺终要飞离尸，现飞万里最，人闻我说即修行，彼诚具有法善根（注65）。」又说：「我乐亲不知，我苦仇不知，若于茅篷死，瑜伽意乐园。我老友不知，我病姊不知，若于茅篷死，瑜伽意乐园。我死人不知，我尸鹩难见，若于茅篷死，瑜伽意乐园。苍蝇吸血肉，蚂蚁啃筋脉，若于茅篷死，瑜伽意乐园。门前无人迹，门内无血迹，若于茅篷死，瑜伽意乐园。无人守尸林，后事无人理，若于茅篷死，瑜伽意乐园。无人问行踪，无人知我处，若于茅篷死，瑜伽意乐园。无人山洞中，乞丐临终愿，愿能利众生，意乐得圆满（注66）。」

修死无常，就像是舍弃现世八法教授的心要。对我们来说则必须先修暇满利大难得，依次修心以成熟修此法的扼要。

正如至尊一切智所说：「暇身胜过如意宝，唯有今生始获得，难得易失如空电，思已则觉世间事，徒劳无益如扬糠，故应昼夜取坚实，至尊恩师如是修，欲解脱者如是行。」（注67）为了舍弃世间八法修清净法，必须生起暇满利大难得与死无常这二种证德。如能生起，那么就算一切山都变成黄金，一切水都变成乳汁，一切人都变成仆人，这些对你来说全是没用的，就像是施食于呕吐患者一样，光是闻所成由他力生起的证德还不够，必须要思所成由自力生起证德，坚固不动。

文中「暇满难得」即是开示认识暇满，思维利大，思维难得之三法。「暇」指远离八无暇（注68）而有暇修法，「满」（注69）指生于人中且入佛门中等，具足修法的内外顺缘。

此暇满身能把成办后世利益乃至成办佛位都交付到我们手中，所以「利大」；此身极其难得，可以三方面来说：

从「因」这方面看。因为能得暇满的因——持戒清净等极少故，难得暇满身；从「体性」这方面看，总的来讲，乐趣（注70）众生要比恶趣的少，乐趣之中人为少，人中瞻部洲人为少，瞻部洲人中得暇满者极为稀少，所以难得；从「譬喻」这方面看，好像一段带孔的金牛轭，在海面上随着波浪四处漂流，海底有一只盲龟向上游了一百年才游出水面，在它伸出头的时候，正好侥幸穿过牛轭孔。我们的情况与此相似，佛教在各个世界不断地宏扬，而我们则因无明瞎了眼睛，长久地呆在轮回大海的底部，如今偶而获得暇满人身，实在是太难得了，可说是绝无仅有。

值此仅有一次获得利大难得的暇满之际，我们必须取其殊胜坚实，这只有做一件事，就是修大乘法。

我们必须现在就修，因为过不了多久，死无常就会降临。我们必须仔细地修死无常，随便大概地知道一下或想一死亡来临的情形，是无法真正念死的。

文中「寿无常」即开示念死法（注71）。这包括修念死的利益，不念死的过失，正念死的三根本，九因相，三决断及死相。如长时间修习，便能生起真正的念死心而消除现世的贪著。念死无常的思所成慧何时在心中生起，正法善行的基础便告奠定。

有关修死法及下面的皈依、业果等详尽的论述，应参考「菩提道次第引导」。本文中，虽然没有直接给出思维恶趣苦与皈依法类，但已间接地说了。

（3）消除后世贪著的方法

第二，消除后世贪著的方法，即：（4-2）

「业果不虚轮回苦，勤思消除后世贪。」

「所谓后世贪著」是指下面这种想法：「我希望在来世能活得像梵天、帝释或转轮王那样，住最好的地方，用最好的东西，生活在幸福快乐之中。」我们也可以见到有些人发愿往生净土，却没有利益有情这个思想，动机只为了自己不受苦享福。如果对此深究的话，可见大多数这样的人都是跟着后世贪著转的。

道次第中，下士道说业果消除现世贪著，中士道消除后世贪著。在此「三主要道」中，以修暇满与无常为消除现世贪著方便，以双修业果与轮回苦二者为消除后世贪著方便。

后者这样说有二个要点。第一，因为业果极为微细，如果我们未能彻底解脱轮回，任何罪业之果都会使我们重新在生死中轮回；第二，为消灭这个轮回，我们必须消除一切以无明为动机的业。

因此我们可说，为解脱轮回，就必须取舍黑白业果，为取舍业果，就先要深信业果，为能深信业果，又先要思维业果。

思维的方法，要根据佛所说的四种业果道理——业决定、业增长广大、所未造业不会遇和已造之业不失坏。仔细思维，如能对业果生起深忍信，取舍便能自然而作。

《道次第》中，无常之后说三恶趣与皈依之类，本文中也有这个意思，现根据《道次第》略加补充。

你死之后，心识不会像灭掉的灯一样无所从去，还需另外受生。受生之处不外恶趣与乐趣二种。不管生于何趣，你都是无法作主的，只能跟着业跑，善业引入乐趣，不善业引入恶趣。

大不善业者生于地狱中，中者生于饿鬼中，小者生于畜生中。大善业者生于二上界天中；中者生于欲界天；小者生于欲界人中。正如吉祥怙主龙猛所说：「不善业诸苦，如是诸恶趣；善业诸乐趣，一切生中乐。」（注72）如果是这样的话，由于我们善业的力量极小而不善业力量极大，假如在这种情况下死去，则可断定后世必然生于恶趣之中。

如生于恶趣，我们将遭受无法忍受的痛苦，地狱中有炎热烧煮等苦；饿鬼中有饥渴疲劳恐惧等苦；畜生中有愚痴奴役之苦。

有一种方法可不入恶趣，那就是至诚皈依三宝（注73），以及努力地如理取舍业果。皈依学处中最主要的就是取舍业果。我们一旦不顾不护业果，便可断定将生于恶趣。我们中的大部分人，虽不少只因为不懂佛法而入恶趣的，但因知法不修及轻视业果而入恶趣的，那就太多太多了。如果轻视业果，不论你是怎样的法师、律师，都要入恶趣。如果不注意业果，无论你是博通三藏的法師，获得成就的瑜伽师，还是拥有神通和神变力的人，都要受苦。

比如，善星比丘（注74）心中能忆持十二部经，天授（注75）心中能忆持一大法蕴（注76），但都没有用，因为他们死后都生于地狱中。这似乎都是因为知法不修，轻视业果，不信业果造成的。我们应该从以前这许许多多的事例中吸取教训。

所以这里要讲一下总思业果，有四种道理：

（1）如果因是善，其果只会是乐，绝不会是苦；如因是不善，其果也只会是苦，绝不会是乐，所以「业决定」。

（2）善恶之因虽然微小，但其所生之乐苦二果力量却极大，所以「业增长广大」。

（3）不造善恶二因，绝不会领受乐苦二果，所以「所未造业不会遇」。

（4）已造善恶二因，如果未遭受嗔等破坏或对治罪恶（注77）破坏的话，「已造之业不失坏」。

还有四种具力业门：由福田门故力大，由意乐门故力大，由事物门故力大，由所依门故力大。对上述这些应生起坚固的深忍信，花时间仔细思维这些微细而甚深的业果道理，然后实行。实行意指护念，即应在舍弃十不善（注78）的基础上护念业果。

世人所谓的「正见」也是指这个，这是僧俗大众都应受持的。这里的「世人」不单是指在家人，而是指所有未得圣道（注79）的异生。若是异生，「世人」一词便可周遍故。所以实践佛法必须先从业果开始，所谓：「道之始为依止善知识理，道次第之始为暇满，修习之始为动机，实践佛法之始为取舍业果。」所以，我们必须使三门不为过失所沾污，万一沾上就必须忏悔来清净之。

总的来说，思维业果便足以消除后世的贪著，但最主要的还是思维轮回苦。从广义上讲，如修习「等活地狱」，若心中生起恐惧者，即初萌出离心；如对轮回盛事也能消除贪著，出离心才告圆满。

思维轮回之苦分思维总苦与思维别苦二方面。《妙音口授》（注80）中先说思维别苦，后说思维总苦；《乐道》与《速道》（注81）则先说思维总苦，后说思维别苦，均有各自的道理，这里依据《妙音口授》来讲。

勤修皈依与业果取舍，虽能解脱恶趣，但如果不彻底从轮回中解脱出来，就是不入恶趣得乐趣妙身也仍然是苦，没有别的。

生于人中有生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦等；生于非天中有斗争、嫉妒心恼、身遭割裂等苦；生于欲天中有传报死相，堕下处等大苦。诸天死后多数堕入恶趣，这是因为他们以前所积的善妙业都被天福消耗完了，为天时有没有重新积善，而不善业方面，贪等烦恼力量十分强大，由此被引入恶趣；生于上界天中且无明显的苦，但具「周遍行苦」的自性，且无法自在安住，终有一天会受以前的其它善妙业牵引而下堕，等善业消耗完了，便会值遇某种恶业之缘而入恶趣。所以你可以发现，轮回中的盛事再怎么好也是不可保信的，生于最上的「有顶」与生下的地狱饮烓铜汁实在是没什么区别的。

《道次第广论》中将思维生死总苦分三方面：思维八苦，思维六苦和思维三苦。初之八苦多指人，后之三苦系略说，这里重点讲一下思维六苦。这六苦分别是：无定过患，无饱足过患，数数舍身过患；数数结生过患，数数高下过患和无伴过患，详见《道次第》。我们应该记住曼达答国王的临终遗言：「世界上再也没有比贪求不知满足过失更大的事了。」对于我们出家人来说，只有二件事应该做，即读书听闻思维和舍事修定。这里的「舍事」是指持戒。如果我们只专心这两件事，总有一天会善巧经论与获得成就双丰收。如若不然而流于多事多业，那么我们的佛法是一点也修不，这是不遵循「少欲知足（注82）」导致的过失。

因为本文稍后会说到三苦，所以这里先简单讲一下。一切有漏苦受为「苦苦」。一切有漏乐受为「坏苦」，比如为热所苦时，感觉清凉为乐，为寒所苦时，感觉温暖为乐，行坐等依次类推。但是这种乐不是自性乐或本质乐，如果是的话，此乐就应随着时间的延续而增大，但事实并非如此，后来只会变得越来越苦，这就表明这不是自性乐，故而又称「坏苦」。

不管我们生在六道中那一道，只要一有各自的「取身」，便自然而然有各道的苦，这就是「周遍行苦」。有了这种「取蕴」之后，它们便成为滋生今生生、老、病、苦等一切痛苦的温床。「有漏取蕴」就像是一只能贮藏今生后世「苦苦」与「坏苦」这二种苦的器皿。所以我们必须设法不再受「有漏取蕴」之身，不然的话，等着我们的只有痛苦，如卧荆棘之床。

所谓「解脱轮回者」，不是说像从一个地方逃到另一个地方那样。「轮回」是指有漏取蕴的相续或其本身，由通达无我慧将其根绝时，才是「解脱轮回」。

这样，消除后世贪著的方法就讲完了。

（4）是否具生起出离心的标准

第三，生起出离心的标准，本文说：

（五）

「修已于轮回盛事，不生刹那之希望，

昼夜唯求解脱心，起时是生出离心。」

由于这样子思维无常、恶趣、业果、乐趣苦等，你可以知道，如果不彻底解脱轮回，即便获得天道的快乐也是纯为痛苦，毫无意义。此后更为强烈，对梵天、帝释、转轮王的富贵也不生一刹那的希冀。「昼夜」者，譬如心有极大忧虑的人，纵于夜间偶而醒来之时，心于其事仍明记不忘一样，何时思维都能不造作地猛力生起求解脱心，这就是出离心生起的标准。

此《三主要道》中，将暇满难得到出离心之间的下、中士诸道，归入出离心的范畴内，这是本文的殊胜处，而且是有原因的。出离心是大悲心的不共因，为具有悲心，必须先生起不造作的出离心。不思维自己受苦的情形，未生恐惧令汗毛战竖，是不会有无法忍受其他有情受苦的大悲心的。《入行论》说：「彼等为自利，尚且未梦及，况为利他人，生此饶益心？」因此我们可以说出离心与大悲心是同一种心态，只不过在自身上修的是出离心，在他身上修的是大悲心。

为生起此心，我们必须闻思妙音怙主宗喀巴的杰作《菩提道次第》，渐次修心。我们这些人贪等烦恼一天天地增长，都是因为未在下士道中修心而造成的过失。

对像笨教与外道也能修的邪法，如神通、变化、「开门」等，聪明人不应动心，而应听闻、思维、修习包含圣教总体扼要三藏教与摄三学道心要的《菩提道次第》。

如果进入这种《道次第》中，你的修法就不会有错误，能逐渐获得奢摩他，「三主要道」及二次第之证德。因此，任何成佛的希望都建立在这个《道次第》的基础上。

如果生不起大悲心，就无法在相续中生起菩提心，所以大悲心的生起很重要。

2、释菩提心

（1）必须生起菩提心的原因

第二，释菩提心分三小节：必须生起菩提心的原因，生起菩提心的方法，生起菩提心的标准。先讲第一节：

（六）

「若无菩提心摄持，出离不成无上觉，

圆满安乐之因故，智者应发菩提心。」

虽然你可能有上述的猛力出离心，但由此所作的任何善业只是解脱之因，不能成为一切智之因，因为声闻缘觉也有出离心故。

所以为了成佛，首先要在心中生起《三主要道》，其中尤其要生起菩提心，如果没有这个菩提心，你纵有若干神通变化等等，也不能归入大乘的行列，而且永远无法成为把一切有情从所有生死、涅槃衰损中解脱出来的菩提之因，故非圆满安乐之因。

那些声闻缘觉阿罗汉，现证空性等功德犹如金山般巍峨，但他们的这些道不能成佛。为什么呢？因为他们没有菩提心。

如你具有这种菩提心，便会像《入行论》、《入中论》、《宝积经》等所说的那样，成为天人等一切众生所敬礼处，映蔽声闻缘觉种姓；你所作的所有善业，下至施鸟一口食，都将成为大乘法，成为成佛之因，成为菩萨行；对具有此心的补特伽罗，十方诸佛视如亲子，诸大菩萨视如兄弟。

不仅如此，诸凡入未入大乘之列，即生成不成佛，都依赖于有无菩提心而定。所以，欲求佛位者都必须修菩提心。

（2）生起菩提心的方法

第二，生起菩提心的方法。如本文所说：

（七）

「四瀑流冲难阻止，业力绳索紧密系，
投入我执铁笼中，无明黑暗笼罩之。」

（八）

「无边有中生又生，三苦逼迫常无断，
诸母情状与处境，思已发起殊胜心。」

正如《入行论》中所说：「若仅思治愈，有情诸头疾，具此饶益心，即得无量福。况欲除有情，无量不安乐，乃至欲成就，有情无量德。」以及《勇授请问经》所说：「菩提心福德，假设若有色，遍满虚空界，福尤过于彼。」等，发菩提心的功德无量无边。那些如母有情，常被剧烈痛苦的因位四瀑流：欲瀑流、见瀑流、有瀑流、无明瀑流，以及果位四瀑流：生、老、病、死所漂流。

他们不仅在这四大河中漂流，而且被业索牢牢地绑住，就像手脚被绳子捆住一样。不仅如此，这种系缚之绳与普通的皮绳、毛绳不同，它们难断难解，好似铁索捆绑一样，如母有情就这样被关在我执的铁笼里。

更有甚者，如果在白昼，这些如母有情尚可呼喊求救而存一丝希望。但这是夜晚最黑的时候，他们是在夜幕笼罩之下在大河中漂流，如母有情就是这样被无明的黑暗完全蒙蔽着，在无边无际的有海之中，生而又生，相续不断地受到苦苦、坏苦、周遍行苦这三苦的逼迫。

像这种难以忍受的处境、局面，母亲有情自己这边是无以为计的，解救他们的担子就落在我们的肩上，我们现在既已找到解救他们的方法，就应思维如母有情受苦的情状，依次修习承担解脱之

责的增上心等，努力设法生起大宝菩提心为要。

为生起菩提心就需先思维，为思维就需先听闻。希望一切有情具足安乐之心明显生起时，即是慈心；希望一切有情远离痛苦之心明显生起时，即是悲心。比如为母极其珍爱的独子遭受重病时，他的母亲在行、住、坐、卧一切威仪中，心里只想着若能找到一种迅速治愈爱儿痛苦的方法该有多好，这些想法在她心中相续不断，极为自然地明显生起。只有像这样才算达到生起大悲心的标准。

佛陀教法中，修习大宝菩提心的方法有二种：一、七重因果；二、自他相换。随便修哪一种都一定能生起菩提心。修此菩提心的方法，既完全又正确，大地之上无与伦比者，即是妙音怙主大宗喀巴教法的心要——《菩提道次第》，所以应从这一法门修菩提心。

修菩提心方法，简要言之，即先修「平等舍」，其次依次修「知母」等。「知母」，「念恩」，「报恩」三者为「悦意慈」之因，「悦意慈」是「知母」等三法之果，同时又是「大悲」之因。

菩提心是否有力，是由「大悲心」力量的大小决定的。如果发觉难以生起悲心，你可以修「上师观自在瑜伽」作为生起的方便法门。如果你努力启请，修观自在之心与自心无别瑜伽，便能从中获得加持。这是一种极其殊胜的生起大悲心教授。另外还有一些甚深扼要，但不便在集会中讲。

如能生起「大悲心」，便能生起承担利他之责的「增上意乐」，由此即能生起「菩提心」。

在修平等舍之时，先观一个非亲非仇的中庸有情在自己面前，消除贪嗔，令心平等。然后观二个人在自己面前：一个是你最奇爱的亲友，另一个是你最讨厌的仇人，次思这位亲友在过去无数生中，曾是你的仇人并伤害于你；这位仇人在过去无数生中，曾是你的亲友并惠助于你，这样来消除贪嗔令心平等。

然后应思，一切有情，从他们自己这边来讲，都想要快乐，是平等的，都不要痛苦也是平等的。他们中的每一个都曾作过我的亲友和仇敌，同样是平等的，所以我到底应该贪爱哪个？嗔恨哪个？你必须这样思维，直至对遍满虚空的一切有情生起平等心为止。

第二修知母。如配合《释量论》中所说的成立心智无始的正理而修，对生起「知母」帮助极大，所以在此略说一下。就像你今日之心是昨日之心的延续，今年之心是去年之心的延续一样，你今生之心是前生之心的延续，前生之心是再前生之心的延续。你可以像这样无限地追下去，「在这以前我没有心」的上限是绝对找不到的，故能成立心智无始。

这样的话，我的轮回也必然是无始的，所受之生也一定是无边际的，我未曾受生之处一个也没有，而且无数次地在同一个地方受生。没有我未曾受过身的有情种类，而且也是无数次地受同一种身，单受生于狗一项，也是无法以数字计算的，每一类有情都一样。

所以，未曾作过我母亲的有情一个也没有，每一个有情又绝对是无数次地作过我的母亲，单是人身一项，作母亲的次数就无法估算。

这样不断地修，直至生起有力的定解：每一个有情都曾无数次地作过我的母亲。

其次修念恩。以我今世的母亲为代表，从我住胎开始，阿妈就像一个病人一样，要作种种苦

行，以避免任何可能对我的伤害，小到所进的食物。在我住胎的九个月另十天期间，母亲对待自己的身体就像是对待病弱者一样，连迈步也要踌躇。

在她生我的时候，母亲虽然遭受剧烈的疼痛，但她仍像得到如意宝般地自欣喜万分。在当时，我除了啼哭和晃动手臂外，什么都不知道，什么都无可奈何，是个哑巴，瘸子，只不过像个红嘴雉鸟而已，然而阿妈却以十指捧玩，用她的体温温暖我，待我以慈爱的微笑。母亲用喜悦的眼睛注视我，用她的嘴唇擦去我嘴上的鼻涕，用手拭净我的屎尿，亲口把乳粥等食物喂入我口中，尽她最大的努力保护我不受伤害和给予帮助。

在那些日子里，我的苦乐好坏一切都要指望她，我的所有希望只能依赖一个人：她就是我的母亲。如果那时没有母亲的养育之恩，我恐怕连一个时辰都活不到，除了给鸟、狗等吃掉外，没有生存的希望。每天要不下一百次地保护我不出意外，母亲有如此的恩德。

在我成长的时候，她又不顾罪、苦、恶名，为我筹备所需之物，把自己舍不得用的所有钱物都交到我的手上。对我们这些有出家修行缘份的人来说，是母亲毫不吝惜地拿出财物，作为必要的花费，安排我们入寺，从那时起，只要有需要，她都会倾囊资助。这种恩德实在是无量无边的。

今世之母不仅在现世恩养于我，在我众多的前生中，也曾以大恩一次又一次无数次地养育我。不仅是今世之母，一切有情在前生中都曾是我母亲，像今世之母恩育我一样，全都对我有大恩德，只不过是因为生死的变迁，现在互不相识而已。

现在我们只要看一看任何动物的情况，比如狗、麻雀等，它们都慈爱自己的子女，都有养育之恩，由此便不难想像自己以前曾受过的恩德。其次修报恩，从无始以来，像这样一次又一次恩育我的如母有情们，被上面讲的四大河流冲到轮回大海的漩涡之中，连续不断地遭受三苦等苦，处境极其困难。

我作为她们的儿女，现在有了解救她们出离轮回苦海的方便，假设我袖手旁观无动于衷，那是再没有比这更下贱与更无耻的了。

现在，我虽能给予她们各自所喜爱的东西——衣、食、住处、被褥等等，但这些只不过是暂时的轮回乐，最上的报恩应该是将她们安置于究竟的快乐中。所以要想：「应让一切有情具足一切安乐，远离一切痛苦。」

这些有情连有漏乐都没有，哪里会有无漏乐？她们自认为的快乐在本质上纯属变化了的痛苦。她们虽希求想要的快乐，但不知道修善——乐之因，虽厌恶不想要的痛苦，但不知道断恶——苦之因，她们的取舍正好颠倒而行，所以我的这些老母有情皆为痛苦所压迫。

「一切母亲有情如果具足安乐与安乐的因该有多好！愿她们具足！我要让她们具足！一切有情如果远离痛苦与痛苦的因该有多好！愿她们具足！我要让她们具足！」

你在这二种想法中不断地修习，便能生起强有力的「慈心」与「悲心」。有些人可能会想：「我何必要挑起利益一切有情这付重担呢？能引导有情的佛菩萨多得很哩。」这种想法是绝对不正确的，而且是很下贱和很无耻的，就像在今世指望别人的孩子来解决自己母亲的饥渴等苦一样。报答母亲养育之恩的担子只能落在自己的肩上。

一切有情都是相同的，从无始以来多次当过我的母亲，而且那时全都像今世的母亲一样，以大恩德抚育我。所以，回报她们的恩情不关别人的事，不能把责任推到其他佛菩萨的身上，而要自己独自肩负起来。

所以，我不指望他人使有情具足安乐和远离痛苦，由我一人使一切有情具足一切安乐，也由我一人使一切有情远离一切痛苦，由我一人将她们安置于上师佛位。在这种想法中猛力地修习，便是修「增上意乐」。

我虽能生起这样的心，但目前的事实是，不要说是一切有情，我就连引导一个有情的能力都没有。那么究竟谁有这种能力呢？这种能力唯有佛才具足，其他的谁都没有。如果我也能获得佛位，那么就能究竟自他二利，每一种身语意事业光明皆能利益无数有情。

所以，为利一切有情，我要尽自所能以最快的速度获得这种佛位。以这样的思维生起无造作的菩提心。

修菩提心时，如果想：「我如能成佛，也能自动地兼带成就自利。」宗喀巴大师的《菩提道次第》中说这对不堕小乘极有益处。

「七重因果」教授的头三个是修「大悲心」的基础。「悦意慈」是这三者之果，所以不必另说修法，但在该阶段应修希望一切有情具足安乐的慈心。

「慈心」，「悲心」，「增上意乐」三者，都是希求利他之心，真正的菩提心是此三者的结果。《道次第》的下、中士道是发心的加行，修菩提心法是正行，诸结行类是其学处。

在修菩提心时，你还应该知道「二十二种发心」（注83），「愿行二心」（注84）等的本质与特征而修心。

此菩提心是一切佛经的心要，是一切佛子菩萨唯一的修持中心。《入行论》说：「搅动正法乳，剔出酥精华。」以及「多劫之中善思维，诸佛见此最有益。」妙音怙主大宗喀巴也说：「大乘道命为发心，是菩萨行根本依，能融资粮如金汁，摄纳众善为福藏，菩萨如是善了知，以菩提心为心要（注85）」。至尊一切智除此大宝菩提心外，从未说其它的修法是修持的中心。因此如果我们想成为大乘人，就必须以菩提心为修持的中心。

在当代，当你询问旁人他的修持心要是什么时，他多半会说是修某某本尊。遑论修菩提心者，就连知道应以此菩提心为修持心要的人也寥寥无几。有些人以熏烟、金饮、能息黑净讼陀罗尼、普灭过患、羊陀罗尼、马陀罗尼、财陀罗尼、消除中断、汉地消灾法、转变诅咒法等为修持的心要。与这些相比，还不如以一些标准的本尊作为修持心要来得好些。

还有一些地方盛行着这样的风气：似乎人们心里想的都不外乎是盟约宝蔓、忏罪金刀、狗经、狼经、狐经、熊经、蛇经等，但这些根本见不到有清净依据。

假如你真的需要一种忏罪的法，就不要把时间浪费在伪经和无意义的劳累上。佛说有许多显密经典，如《三蕴经》、《药师经》、《大解脱经》、《贤劫经》等，应该念诵像这样有清净根据，标准的经典。

还有一些人心中在想：「我当然有菩提心的。因为我在仪轨的开头，一边念「诸佛正法众中尊」（皈依发心颂），一边想着为利一切有情我愿成佛。」但这只不过是对菩提心的希求，发发愿而已，不是真正的菩提心。如果是的话，那么发菩提心恐怕是一切自以为是的善行中最为容易的事了。所以，我们要像上面所讲的那样，依次修心，以期生起真正的菩提心。

（3）生起菩提心的标准

第三，生起菩提心的标准。这方面在许多典籍中有详尽的说明，包括《道次第》广略论转述《修次初篇》（注86）的说法。简言之，假设一位母亲见其极为珍爱的孩子堕入火坑，身受苦逼，便会感到连一刹那顷也无法忍受孩子受苦，而急切地将孩子拉出火坑。

同样，见到一切老母有情为轮回与恶趣的难忍大苦所逼迫，我们对此连一刹那也无法忍受，为了利益一切有情，我们要从速获得圆满佛位，当这种心无造作地生起时，便达到了生起菩提心的标准。

3. 释正见

（1）必须修正见的原因第三，释正见分五小节，第一为必须修正见的原因，如本文所说：

（九）

「不具通达真理慧，虽修出离菩提心，

不能断除有根故，应勤通达缘起法。」

你如果不具有甚深真实之见或通达胜义谛真理之慧，任凭你再怎么努力地修习出离心，菩提心等方便分，也不会成为我执的直接对治，不能斩断三有的根本——我执。

不仅如此，若无甚深正见，仅有出离心与菩提心，也只能获得大乘资粮道以下，无法再高了。如果是小乘，也不能得小乘加行道（注88）。

如果在出离心与菩提心二者摄持之上，又具有通达甚深见者，则大乘加行道以上的地道都能获得，尤其能成为解脱与一切智之因。

我们发愿要救度众生，如果没有一个救度的方法，也不过仅有善心而已。因此，我们首先要有这样一个看法：「我要找到一种决定能断轮回根本的甚深正见。」仅有业果决定的世间正见是不够的，归根到底，要有通达无我之见。

一些外道修三摩地能得四禅八定，但他们没有通达无我之见，所以不要说断烦恼，就连减轻烦恼也无法办到。《三摩地王经》说：「诸世人修三摩地，彼者不能坏我想，助长烦恼且鼓动，犹如胜行（注89）所修定。」

我执是轮回的根本，要断此根本，无我见是绝对必要的。如前经所说：「倘若于法观无我，各各观察而修者，此乃能获涅槃因，别余诸困难成寂。」为获得解脱就必须根绝我执。为根绝我执就必须修与感觉与我执完全相反之道——无我。如果不修无我，无论你再怎么努力地布施、持戒等，

也不能获得解脱。《四百论》中说：「寂门无第二。」所以，想要解脱轮回，是没法不要这个通达无我慧的。

但是光有这个还是不行，方便的大悲也是不可或缺的，因此所谓「方便与智慧不分离」是绝对必要的。正如《维摩诘经》所说：「方便未摄慧系缚，方便所摄慧解脱；智慧未摄方便缚，慧摄方便即解脱。」

为获得法、色二身之果，就必须由方便智慧不离之门，双集二种资粮，吉祥怙主龙猛说：「此善愿众生，福智资粮圆，福智所出生，二胜愿获得。」（注90）吉祥月称也说：「世俗真实广白翼，鹅王引导众生鹅，复承善力风云势，飞度诸佛德海岸。」（注91）世俗指方便菩提心，真实指智慧正见。譬如具足双翅之鸟能于空中无碍飞翔。为抵达诸佛功德全圆彼岸，菩提心与正见，即方便、智慧二者也不能分离。方便与智慧分离，就像鸟断了一只翅膀，而无法前进。

你或许会问：「那么如何获得此见呢？」这事不能随随便便，你必须遵循某一开示胜义圣言量之经。总的来说，了不了义的区分是：其本身能安住于究竟义的是了义，不能安住究竟义的是不了义；而了不了义经的区分也就是以胜义谛为主要所诠的经是了义经；除此之外的经是不了义经。

不是每一位班智达都有能力解释了不了义经密意的。能解释了义经密意的，如佛亲自授记的那样是怙主龙猛。他依据《无尽慧经》造《根本慧论》等，由「中观正理聚」（注92）之门建立了义甚深见之轨，一如佛的密意。

其后有阿奢黎佛护造《佛护释》，圣者提婆造《四百论》等。尤其是阿奢黎月称，按照龙猛的密意，造解释《根本慧论》文句的《明句释》和解释义理的《入中论》等。

于此雪域西藏，能没有丝毫错乱之垢，无倒阐明此等大论密意的，除妙音怙主大宗喀巴之外，没有别人。因此你我应该遵循最上龙猛父子的妙规，依据至尊一切智宗喀巴大师的伟大希有善说论著。《入中论》中说：「出离龙猛论师道，更无寂灭正方便，彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。」无与伦比的大觉窝也说：「龙猛弟子是月称，由彼传来之教授，能令通达法性谛。」（注93）所以，此甚深见是显密二者都不可缺少的。

总的来说，在圣地印度的佛教四宗之中，犊子部婆沙师（注94）许「常一自在之我」是所破；其他婆沙师与经部师（注95）许「独立的实物有」为所破；唯识（注96）师许「能取所取异物有」是所破，自续师（注97）许「不是由无损心（注98）显现的力量安立，彼境系由不共自体本来成就者」为所破；应成师（注99）许「非唯分别这边安立，而由彼境那边自体有」为所破。

妙音怙主大宗喀巴在此《三主要道》中，鼓励我们要勤求通达缘起的方便，如颂文所说：「应勤通达缘起法，」而不说「应勤通达空性法，」当知这是有很重要的原因的。

各宗安立缘起法各有不同。「实事师」（注100）说「依靠因缘而生」是缘起义，除此之外不安立「常」是缘起。

自续师的安立法比实事师来得好，他们说「依靠各自的支分而有」是缘起义，所以在「常」与「无常」二者之上都可安立为缘起。

中观应成师的安立法要比上述一切来得微细，说「依靠合格的安立所依和合格的能安立分别二者出生安立法」为缘起义。

微细缘起虽然不是通达空性的方便，但如果首先开示各宗共许的因果缘起，却是防护断见和通达空性的方便。所以，最初从缘起引导作为通达空性的方便，这是有极大意义的。

(2) 什么是正见

第二，正见抉择法，如本文所说：

(十)

「能见轮涅一切法，从因生果皆不虚，

且能破诸所执境，彼入佛陀所喜道。」

此颂中「能见轮涅」等一句是说空性所依的「有法」；「从因生果」等一句是说缘起的「因」；「所执之境」等一句是说「所立」。

此颂意思是说：「一切法」是指从色到一切智之间的一切法，它们都是依自己的支分而有，所以在名言中「因果不虚」；及破所破自性有所执境，通达实有或自性有的事物一丝一毫都没有，这便是「佛陀所喜之道」。

我们在轮回中流转的根本归究为我执无明，为了断此无明，就须生起通达无我之慧。要想详细抉择无我，若能与《道次第》中所说「四扼要观察」（注101）等配合起来讲当为最好。但在这里，我们当依「缘起因」略谈一些正见要点。

一切法都是依靠安立所依与能安立而有的，除此之外，不看待这些条件，而是从自己这方面自然而有的，连微尘许都没有。「我」也是在身心二者和合之上安立而有，除此之外，不看待在身心二者和合之上安立，而从自己这方面有的「我」完全没有。同样，身心二者也不是各自从自己这方面而有。

我们可以立量来说明这一切：「轮回涅槃一切法——有法，完全没有实执所执的自性有，因为他们是缘起的。」所谓「缘起」是指依他而起或依他而生，故绝无从自己这边自然而有之理。

以任命寺中维那（即举腔师）与地方长官等为例，首先要有一个堪任维那之职的人作为担任维那的条件——维那合格的安立所依，然后要由寺中住持等宣布：「此人为维那」。在未立名之前，此人不能成为维那，就算他具备所有担任维那的条件——维那的安立所依也不行。如果从一开始他自己就是个维那，而不须任何人立名，那么从他住胎开始，此人就已经是个维那了；从胎中降生时，人们也可以说：「生了一个维那！」但人们并不这么说，因为成为维那要依靠许多其他条件。某位堪任维那的僧人——维那的安立所依，在有资格的任命者未宣布此人为维那以前，我们不能称其为维那。他本人也不会想：「我是个维那。」而一旦被分别安立为「您是维那。」人们就会称他是维那，他本人也自思：「我是个维那。」

其它东西如马等都一样，马只不过是我们在马的身心二者和合之上，即因缘凑合之上，安立其

为「马」房屋也只不过是依靠安立所依安立而有的。

一切法都是如此，只不过是依靠各自的安立所依而立名为「这个」「那个」，除此之外，不看待安立所依而由境这方面自然而有的，连微尘许都没有。

你也许会想：「那么好吧，如果一切法都只不过是安立而有，那末在金上安立为铜，及在柱上安立为瓶等是否可以呢？」这是不可以的，虽然只是安立而有，但安立必须要有一个合格的安立所依。

此安立必须具备三个条件，这三个条件是：（1）是名言识所共许；（2）不为其它名言量所妨碍！（3）也不为观察胜义的正理所妨碍。这三种必须具足。

所谓「为其它名言量所妨碍」者，比如我们站在远处看一个稻草人，旁人告知「那是个人」，我们都相信了，后来有人去实地察看，确定是个稻草人后，回来对我们说「那只是个稻草人」，这样我们以前认定稻草人为人的感觉就完全消失了。这就表明此不是合格的安立所依。

不仅如此，我们虽然可以随便安立「兔子有角」，但因为没有合格的安立所依故，不能成立这种说法。因此，我们必须以合格的名言在心上，在实际存在的合格的支分聚集上，安立「这个」「那个」。

所以，地方长官也是对某位合适的人选——合格的安立所依的安立，我们不能随便选一个又聋又哑的私生子担任官职。

如果一切法是从自己这边而有，那就不需要看待安立所依的聚合，而必须从各自这边成立过来。然而事实并非如此，一切法都要看待安立所依聚合才能成立。所以无自己这边有，无自性有，无实有。

以地方上的首领为例，首领是由安立才有的。除此之外，从他自己这边成立过来的首领是没有的。然而我们似乎感觉「首领」是从他自己这边成立过来的，并加以执著，这就是我们所要破除的。

「我」也是一样，从身心二者这边成立过来的我是没有的，这只不过是以名言分别，于安立所依聚合安立名言而显现为有罢了。

这个立名的过程是这样的，那边有安立所依，这边以能安立的分别与名言二者去安立，仅此而已。

以房屋为例，假设新落成三座房屋，形状设计都同样巧妙。在给这三座房屋起名之前，它们不会一开始就成为「寝舍」等等。只有在房屋的主人与每座房子各起一名，如「这是寝舍」，「这是食堂」等之后，我们方能认为「这是寝舍」，「这是食堂」等，各座房子才会成为那样。这三座房屋的安立所依聚合，若未经能安立的安立是不会有，所以房屋也只不过是由名字与分别安立的罢了。不仅房屋如此，任何法都必定是所安立法，而不是安立所依。

同样，名言的「我」也不过是由我的分别安立的。你我却一生试图认为「我」不仅仅是安立的，而是有一个生动的从它自己那边成立过来的，能感受到苦乐等一切的有力的领受者。这种执我

的心即是「俱生实执」或「俱生萨迦耶见」（注102）。所执的能自存自立极为生动的「我」就是所要破除的。吉祥月称也说过：「这里所谓的「我」是指某一能不依赖他物的本体或自性。这种东西不存在就是无我。」（注103）

名言的「我」只是依赖安立所依与能安立而安立的。《大威德仪轨》中的：「一切法皆依他安立故。」以及「胜乐仪轨」中的「唯遍计安立犹如幻化」等，说的都是同一个意思。

如果要细说的话，我们所观察的应该是所著理，而非是所现理，所破除的也应该是所著境而不是所现境。这些可作一个摄颂：「分别安立故，须依安立所依与能安立，依他缘而生，无自己这方面之有，此等应决定。」

关于所破之所著境，当我们观察所著境有无时，有一个不是安立的「我」，而是由自己这边成立过来的「我」于心中现起。因此，此「我」不只是依身心安立而是在身心之上成立过来的便是所著境。比如，你在黑暗时见到盘绳，乍见之下你于盘绳安立为蛇而自思到：「哎呀，一条蛇！」其后你忘了蛇是你安立的，开始感到蛇是从盘绳这边成立过来的。像这样的显现并不是所破，将这样的显现执为实有才是所破。

同样，我们在观察「我」的时候，假设有人跑来称呼你的名字，先初你想：「有人在叫我。」在心中现起名言的「我」，后来那人说到：「你是个贼！」这时候你的这个「我」开始变得越来越强有力，开始想：「我不是贼！他在诬陷我！我无法忍受！」不断地说「我」「我」，这个能自存自立鲜明生动的「我」在心中浮现。这里应知我们不破名言「我」的显现，也不破「我」是自存自立实有的显现，也不破能自存自立实有的「我」的显现，而是破「我」能自存自立而有，或「我」自性有，或自性有之「我」。

然后不依靠身心二者而从自己这边而有的鲜明生动的「我」杳然消失了。先德说此是初得中观见，所以此人能获「佛陀所喜之道」。

当你这样观察，寻求所安立义时，一切法能自性而有的，连微尘许都找不到，而只在名言中显现为有的一切，因果作用都是不可辩驳的、合理的。

以房屋为例，实有的房屋虽然连微尘许都没有，但是只要房子的因缘凑合，仅以名字与分别能安立而有的情况下，房子的一切作用都能办到，无有欺诳。镜中的容貌影像也不过是心中所现与名言而已，此外无任何本质的认可。虽然只是影像的显现，但其上有无污垢等的一切因果建立都是合理的，所以说：「名言中有即可为有，胜义中无不即为无。」

如能真正了解缘起之义，便会对业果获得猛力定解，对业果逐渐重视。

这就是说，从善因生乐果，从恶因生苦果，各各不乱而生的这个定律来自缘起。如能了知缘起之义即无自性，便能附带了知因果缘起在唯名言中是完全无欺和合理的，亦即能对轮回涅槃的业果至心获得定解。然后我们可以说因为诸法皆依靠其它聚合而有，所以无自性有；因为无自性有，所以业果是合理的；因为一切因果作用是合理的，所以才会由种生芽，由芽生果等。不然的话，假设麦种是自性有的，那么麦种就绝不会变成麦芽；若儿童是自性有的，那么儿童就不会长成成人；若乐趣是自性有的，那么乐趣有情也就不会堕入地狱；若有情是自性有的，那么有情也就不可能成佛等等，过失众多。

所以说，因果缘起与无自性二者相辅相成，是「中观应成派」的独特优胜之处。

(3) 如何了知正见观察尚未圆满

第三，如何了知正见观察尚未圆满，本文说：

(十一)

「现相缘起不虚妄，离执空性二了解，

何时见为相违者，尚未通达佛密意。」

如是修习令正见观察圆满的话，缘起与空二者必然相辅相成而现。然而以前印度与西藏的一些人，他们貌似理解无自性，却不知建立缘起的道理，像这样对于现相缘起与空无自性二者，虽知其一面之义，然不能在同一事物上见为不矛盾。因（业）果不错乱而生的无欺缘起，与一切法无微尘许自性有的离执空性这二种了解，何时见为彼此矛盾犹如冷热，那么该时于能仁的究竟密意尚未正确通达。

(4) 正见观察圆满的标准

第四，正见观察圆满的标准。本文说：

(十二)

「不复轮替而同时，甫见不欺缘起已，

普灭实执所执境，彼时见观察圆满。」

所谓「不复轮替」意为，一切法唯名字安立有的一切善恶作用是合理的，与寻求所安立事时，各各法无微尘许自性有的空性二者，不再轮流替换，而能同时安立。

如能这样，便能了知空与缘起二者可在同一事物上安立而不矛盾。

而且，依靠安立所依的聚合，唯由分别安立的缘起毫无欺诳，甫见之下，便能通达实执之所执境从来没有。然后能空现为缘起，缘起现为空。所以一些大德说：「若知缘起之扼要，空性之义便刹那出现。」

如果这样的话，你便能通达缘起之义即是无实，而无实之义即能引发缘起无欺的有力定解，这才是中观应成派的正见观察圆满，也是龙猛的不共密意。

(5) 应成派的独特优胜处

第五，应成派的独特优胜处。本文说：

(十三)

「又由现相除有边，及由空性除无边，

若知空性现因果，不为边执见所夺。」

应成派以外的人，虽然也承认由现相除无边，由空除有边。而应成派则主张，任何一法除了只是现相外都不是实有，了知这种现相之义能除胜义中有的「有边」；此唯现相本身不能从自己这边而有，了知这种空性之义能除世俗中无的「无边」。

某物既然是缘起，那么除了无自性有或不能自存自立外，不可能成为别的什么。这是因为它必定是依靠安立所依聚合而出生的，以虚弱的老人为例，他自己无法从座位上站起来，必须依赖他人而起，这里也一样：任何一法都不能自存自立，必须依靠其他条件，无自性有。

总的说来，虽然有许多抉择无我义的正理，而如「正理之王」者，厥为「缘起正理」。我们在此立宗道：「芽 有法，无实有，是缘起的。」对此外道们将回答「因不成立」，因为他们承认一切法是「总体胜性」的变化。

大部分藏地先人许为「毕竟无」，堕于断边；唯识宗以下的一切实事师，不了解无自性有能安立缘起的道理，堕于常边；自续师虽承许缘起，但无法接受「若是缘起，即无自相有周遍」，也堕于常边。

智者中观师将有无分成四种差别：虽是自性无，但不是毕竟无；虽是名言中有，但不是自性有。实有师等的错误根本，就在于未将有无分成这四种的过失。

应成派以「无实有，是缘起故」之量，能双除常断二边，此即是由第一句（无实有）除有边，由第二句（是缘起故）除无边。

觉耐仁波切（注104）常说，这二句中的每一句都能双除常断二边，其双除之理，即由「无实有」一句直接除常边，兼示并非总说一切全无而除断边，「是缘起故」一句也能由此类推。

因此，我们可以明白为什么吉祥月称也说：「是故由此缘起理，能断一切恶见网。」（注105）像这样，以一切法无实与「是缘起故」之因消除二边故，也可理解《根本慧论》中所说：「以有空义故，一切法得成。」以及经（注106）中所说的：「色即是空，空即是色。」等，即是缘起即空，空即缘起之义。如果同样配以「我即是空，空即是我」，亦易予理解。

总而言之，自性空中一切法皆可成立。如果你能不堕二边，就不会落入正见歧途。

4、获得决定后勉励修持的教诫

第四，获得决定后勉励修持的教诫。如本文最后一颂所说：

（十四）

「如是三主道诸要，子能如实通达时，

当依静处起精进，速疾成办究意愿。」

此颂是宗喀巴大师出于悲愍爱护对我们后学者所作的教诫。他说：「对于如上所说的《三主要道》诸要义，先以闻所思慧令得通达，其次闭关斩断现世的藤绊，少欲知足，少事少业而住，以思

所成慧获得定解，亦即于寂静处，生起精进力，不作推延，速疾成办一切生的究意希愿。」

宗喀巴大师的这些话中有大扼要。举例来说，如「静处」一词的意思，不仅要远离外在喧嚣的住处，也要远离内心八法与众多分别的「周游列国」。

「精进」也有其特殊的意思，以极大的努力作不善业不能说是精进，热衷于行善方是精进。

「究竟愿」是指从现在起直至成佛的远大理想，要实现它就应该快快努力，因为寿命的长短是无法确定的。

生起精进力的道理是，像我们这些人早上开始闭关，到了晚上就梦想出现亲见本尊、授记、祥瑞等等的成就征兆，这些作为根本不是佛法。经中说我们的大悲大师尚须修三大阿僧抵劫才得佛位，所以我们应该自思：「如果需要，我就是花上十万生也要去修。」

我们必须花许多时间在闻、思、修《道次第》上面，对于获得《三主要道》的善妙证德，应有这样的思想准备：「我能在一天中生起为最上，要花一个月生起为中等，最下我也要在一年内生起。」

我们应遵循噶当派格西多巴（注107）的教导：「所谓道次第道次第，就是三句话：眼光要放远一点，心量要放大一点，情绪要放松一点。」所谓「眼光要放远一点」意为，我们应将目标定在成佛上面，「心量要放大一点」意为，我们应自思：「为了决定获得佛位，我必须依次修三士与密法生圆道。」

在世人那边，有人明知道自己将活不到一年，却仍然在制定宏伟计划，好像他们能活上一百年似。在佛门这边正好相反，我们喜欢把目标订得尽可能的低；办作一点自以为是的闻、思、修，甚至只作一点点日常常念诵。我们总是尽可挑选最简单，最容的来修，总以为「我能作的只有这些」。

但是这种态度是错误的，如果你真花力气去做，你决定能得佛位。《入行论》中说：「不应自退怯，谓我不得觉。如来实语者，说此真实言。所有蚊虻蜂，若发精进力，咸证无上觉。况我生为人，能辨利与害。若不废行持，何故不证觉？」因此，对世间俗事要尽可能的小，对佛法心量要尽可能的大地去修。

所谓「情绪要放松一点」意为不能有时生起勇猛精进，有时又躺下来无所事事把佛法抛于脑后，修善加行精进的程度应松紧合适，如细水长流。应尽自所能善取暇身之心要。

三、结束部分

第三，讲解究竟之结行，即书尾跋语：「此是多闻比丘洛桑札巴贝（善慧名称吉祥）为亲侄廓阿旺札巴（语自在称）所作的教诫。」

像这样对《三主要道》以认真的闻思获得彻底的定解之后，那些想进一步求得证德的人需要知道修习所缘之法。

本文最初的「敬礼诸至尊上师」，意思里暗指的是加行部分，包括观想资粮（注107）田，以

及积福净罪等。简言之，我们应依照《乐道》、《速道》修「加行法」等。

动机所缘类中，也应作全圆道体启请。如果由殊胜动机菩提心摄持之门，思维暇满利大、难得等，这样的话就不会成为真的中下士道，而是共中下士道。所以这里边有很重要的区别。

至于皈依境，如《乐道》、《速道》而修，或如此中所说的资粮田而修均可。降甘露有二种观法：一是缠绕光明降，一是从光筒中降。甘露光明所要清净的是我们的罪障，这些罪障的根本是我们心底深处的「我爱执」。因此你可以在心间观一黑团作为代表，而被那些甘露光明驱逐出体外。同时在地下观死主阎罗，形如黑色母猪（注108），垂涎你的性命而来，嘴巴向上大张作吞食状。观黑汁随之滴入其口中，使她感到极为满足而不再试图损害于你，这个观想极其重要。

如果皈依二因（注110）只是造作的，那么你的皈依也不过如此，如果皈依二因是合格的，那么你的皈依也会合格。

在修「以果为道」发心时，因器世间诸般过失是有情罪障的增上果故，在清净情世间罪障的同时，也应观想净治器世间过失。这个教授极为重要，与诸大续部的「最上曼陀罗王」修法同一意趣。

其次修「四无量」（注111），应知这与单纯的「四梵住」不同，有大悲、大慈等的区别。

关于「四无量」的次第，依照七重因果教授，先修「平等舍」极为重要。

其次的「发殊胜心」虽不是发心本身，但对强化发心极为有益。

观想「资粮田」时，应观如意树系由自身福德与资粮田诸尊的发心和合而生。观主尊宗喀巴大师身体的颜色为白色，代表二障清净的功德。

宗喀巴大师左侧的经函应观为《般若八千颂》，经师金刚持（注112）的语教中，说此是根据所化根机的利钝，代表不同的程度与需要。

经函能够自己发声，应观其发出出离心、菩提心等你目前所修法的声音。

帕绷喀大师还讲了「三重萨缡」修法的扼要。

观想「修持加持传承」诸师时，应按照《智有颂》中所说而修，除金刚持外其他上师都观为妙音相，《供养上师法》中，观「修持加持传承」派时有配不配「大印」修法的区别。

本尊如《乐道》、《速道》而修，前方为「无上瑜伽续」，右方为「瑜伽续」，后方为「行续」，左方为「事续」。或者前方为「集密」，右方为「怖畏」，左方为「胜乐」，后方为「喜金刚」等，外边依次观「瑜伽续」，「行续」，「事续」等。

观想浴室有三种方法，一是观在四方，一是观在东方，一是观在南方。在每一位资粮田尊者前，自己分身为三，此等自身变化无量能成熟登地时变化多身利益众生的善根。

启请时应以《智有颂》为主，于主尊身中安置「身曼陀罗」，如《供养上师法》那样修亦可。

加行、正行、结行三者的其余部分，一切按照「道次第引导」中所说，与此处互相配合。结行中，如能念诵「此善所表三世中」等而发愿者甚善。

我有幸在与菩提心教法主宰怙主金洲无二无别我的依怙主大宝上师（注113），及依怙主珠康金刚持名讳洛桑阿旺丹增嘉措贝桑波（善慧语自在持教海吉祥贤）等众多智者成就师的跟前，多次获得《三主要道》根本文与注疏二者的引导。

这一次我已将建立在根本文基础的《三主要道》甚深引导简略地奉献给诸位了。我恳求在座的各位，请你们发心，尽自所能去实修上面所说的那些教授吧！

随后，大师高兴地念诵「令我所集诸善根」（注114）等，带领我们回向。大师恩赐我们的《三主要道》引导至此结束。

后、附录

后跋

谁是主持，

诸佛甚深密意，

怙主慈氏与妙音所传二派之规，

收放三世诸佛事业无边大海之王（注115）。

谁是无与伦比十力。（注116）吉祥之意秘密藏，

依此宣说智慧宝库之天。

他就是洛桑札巴（善慧名称），声誉如燃烧的大火，

从他口中吐出的正法珍宝。（注117），在这个世界上发出灿烂的光芒。

诸佛之父现佛子童真身（注118），

他所赐的教授，是将八万语秘密（注119）的精华，

总摄心要称之为《三主要道》，

众所周知犹如无垢圣教虚空中的太阳。

他的话不是空洞的言辞，那种自以为是的深奥和偏执，

而是全圆妙道真义传承证德教诫。

百宝藏中涌出的法音，

能夺走有寂（注120）中所有的善誉。

于所知处无所畏惧的勇士，

注视着标准显密妙典的虚空，

搭起瞻部洲智者宗规正理之箭，

射穿倒说者的心脏。

死死抱住贪爱三有之乐，那是究竟安乐的刽子手，乔装改扮成我的密友，

我何时能够彻底抛弃现世的经营，

让我的余生具有意义？

愿我在今生和后世之中，

成就二身的方便，久暂之因资粮的积集不要太劣。

若我具足引导自他有情沿着妙道前进的慧眼，

追踪智者与成就者的足迹，这该有多美。

这本不是我这种人所能承担的责任，

但我还是尽最大的努力把大师的善说转录成文，

对于词义脱落等过失，

请大家原谅，并在上师前忏悔。

由此所代表的纯白善根之力，

愿自他一切有情心向正法，

愿它成为斩断现世的葛藤，

及收取暇满最上心要之胜因！

至尊上师具足三恩（注121）遍主轮怙主金刚持帕绷喀吉祥贤，曾多次赐予我们依据根本文的《三主要道》甚深引导，先后约有五种笔记散落在各人手中，最后由我苏底班杂（洛桑多杰，善慧金刚）一个来自丹嘉的病僧，只有僧相而无佛法，在所有顶戴恩德无比慈父上师足尘的弟子中最为卑劣者，将这个笔记编辑成文。这是在经最上导师长时间加持，后又奉安大师的大宝灵骨舍利，加持威光炽盛的殊胜寂静处-扎西却林（吉祥法洲）（注122）中完成的。愿本书能利益一切有情！

附录一：《三主要道笔记-密钥》

贡唐绛贝央造

仁钦曲札译

本文是贡唐绛贝央所作的笔记：

「赞叹供养」开示的是根本依止善知识法与六加行法（注123）

「一切佛经心要义」等与《三主要道》配合法有二种，各别配合与共同配合。讲解的时候，虽然可以逐一依次解说，但在修习的时候每一道应该与另二个道互相摄持，这一点可以从第一颂中介绍后二种道得知，否则的话，最初的「出离心」就不成为大乘道了。

我们每个人都有修法的心，但全被迟延「等明天」所欺骗，所以根本文中暇满与无常合起来说。

一切轮回之苦都是不善业所出生的，所以轮回过患与业果合起来说。

菩提心修法说的是觉窝派与寂天派合一的修法。文中「诸母」的「诸」是指修「平等心」（注124），「母」是指修「知母」，前面的文字是修「悲心」。思维「情状」有二种方法，一种是思维其他有情在过去都曾饶益于我的「情状」，修「知母」后的「念恩」；另一种是思维于自己饶益的「平等相换」念恩法，后者最为奇妙，你不必再担心没有良田可种，因为在你的周围到处是良田。有情的恩德难以估算，他们是你成办一切有情利益的福田，而你却无视他们的大恩。

缘起本指从因而生，但有时事情可以颠倒过来，就像支撑顶篷用的矛，在许多场合是因依赖于果。因此，本派以观待安立的缘起为主。

安立的情形是，假设有个人以前从不叫「扎西」（吉祥），有一天你给他起了个新名，称为「扎西」。过了几天，你开始没有了是你安立于他的那个心，而似乎觉得是他自己这边成为「扎西」的，这种感觉的变化极为细微不易通达。

你可以读许多书，并自我感觉能对「无我」获得定解，但你必须回到下面各宗中去，搞清楚他们所说的「无我」义，不然的话，你很可能连「正见」的方向都没有。

宗喀巴大师在颂中首先阐明：如果没有通达胜义之慧，余二道不能令你解脱。其次他直接提到的是缘起，他想说明的是「如果你懂得缘起、便能通达空性真理；如果你不懂，就无法通达。」而且说现相能够消除「有边」，以现相除「无边」，这是连顺世外道（注125）都承认不谤的。因此现相能除「有边」才是真正不共希有的。

上述的这些教授，文字虽少但总摄了大宝经师的语教精华，所以请务必珍视！

附录二：《加持近传诸上师启请文—悉地穗》

宗喀巴大师 造

仁钦曲札 敬译

那漠室利咕嚕曼殊廓喀耶

敬礼吉祥上师妙音

智断三有之系缚，悲弃欢喜寂静乐，不住二边有寂主，佛金刚持前启请。
 超越无边刹尘数，无数佛陀智慧藏，无量合一智慧身，妙音怙主前启请。
 由彼誓愿宏深力，至尊妙音亲现前，清除一切疑惑网，勇金刚足前启请。
 世出世间诸乐善，功德根本具恩主，心中略念于诸时，自然生信求加持。
 少欲知足静调柔，至心求脱正直说，不放逸住依胜友，净相无偏求加持。
 死虽决定时无定，非唯言辞须至诚，厌恶无暇与利敬，心无所需求加持。
 当知有情皆恩母，念彼身心为苦逼，背弃单求自身乐，自然生悲求加持。
 除边执病独一药，甚深缘起离边义，龙猛父子诸密意，如实了解求加持。
 此善所表三世中，自他一切诸善根，彼等一切生世中，与胜菩提不相顺，
 求人知晓与声誉，眷属受用利敬因，刹那亦不作希愿，唯成无上菩提因。
 诸佛菩萨加持力，缘起无欺谛实力，我之增上意乐力，此净愿处愿成就。

此《加持近传诸上师启请文—悉地穗》者，由多闻比丘善慧名称吉祥，造于西藏雪山之王沃德贡杰阿阑若。

注释

1. 《开妙道门》：帕绷喀讲记的藏文原版见《帕绷喀文集》「？」（问号所代字为上「尼」下「雅」）字函，宗喀巴所造《三主要道》根本藏文原版见《宗喀巴文集》「喀」字函。其他有关《三主要道》的重要注疏计有：五世达赖阿旺洛桑嘉措的《三主要道名释义》和《密义释—教理宝藏》；蔡却林雍增的《引导文—显明妙道之炬》和《显明心要教授—有缘津梁》；丹达拉然巴的《随欲如意》；威曼·贡却坚赞的《笔记》；欧曲·达麻跋陀罗的《显明句义炬》和《引导文—有缘津梁》；以及摩却仁波切的《名义释》。

2. 妙音：梵文为「曼殊廓喀」，是一切诸佛智慧的代表，汉地习称为文殊。

3. 三密：身、语、意。

4. 轮怙主：意为周围一切弟子的依怙。

5. 「暇身」等：出自宗喀巴大师《菩提道次第摄颂》

6. 器之三过：器皿倒覆（于法会中不专心听讲），器皿不洁（听法时，心有邪执或动机不

正)；器底穿漏(忘失所闻之文义)请参阅宗喀巴大师《道次第》广中论及中自绷喀名著《解脱掌中论》。

7. 依止六想：于自作病者想；于说法师作医师想；于所教诫作药品想；于殷重修作疗病想；于如来作善士想；于正法理作久住想。参考书目同上。

8. 三界：此指地下、地上和天上。

9. 三士：下士，只求个人脱离恶趣；中士，只求个人解脱轮回；上士，为利一切有情而愿成佛。

10. 恶趣：地狱、饿鬼、畜生。

11. 气脉明点：无上瑜伽续部中所说的高级修法。

12. 格西浦穹瓦与京俄瓦：格西浦穹瓦本名为迅努坚赞(童幢)，为仲敦巴大师亲炙弟子「三昆仲」之一；京俄瓦，本名为楚臣跋(戒炽盛)，亦是「三昆仲」之一；另一人为博朵巴，这三位是噶当派著名人物。

13. 五明：声明、因明、内明、工巧明和医方明。

14. 五种神通：天眼通、天耳通、宿命通、他心通和变化通。

15. 八大悉地：宝剑、丸药、眼药、疾行、取精、空行、隐身和地行。

16. 觉窝：意为至尊，此指阿底峡大师，大师本名吉祥燃灯智，是印度佛教史和西藏佛教史上的重要人物，是他将《道次第》教授传入西藏，亦是《菩提道炬论》的作者。

17. 旃迦：为一修阎曼德伽有成就者，因其滥施密法伤害他人而堕入地狱。

18. 喜.....师：印度有位修喜金刚的瑜伽师，因为没有菩提心，只证得小乘果，这二个故事详见《解脱掌中论》。

19. 「如果」等：出自宗喀巴大师致仁达瓦的一封信，向其汇报从至尊妙音处所得的教授。

20. 二障：烦恼障，所知障。

21. 二菩提心：此即愿、行二种菩提心。

22. 「我以」，等：出自宗喀巴大师与至尊妙音的一段对话，引文全文见《解脱掌中论》。

23. 阿奢黎丹孜：古印度诗人，约公元七世纪时人，著有《诗镜》。

24. 「敬礼」等：出自释迦菩提的《释量论注》。

25. 《智有颂》：即宗喀巴大师所造《加持近传诸上师启请文一悉地穗》，见附录二。

26. 「修解脱者」等：出自拉扯岗巴的《蓝色小册》。

27. 「功德」等三颂：出自一世班禅洛桑却吉坚赞的《供养上师法》这三颂分别为：「功德根源尸罗海，充满多闻摩尼聚，能仁第二著袈裟，祈祷持律上座师。成就十种胜功德，善能宣说善逝道，绍隆一切诸佛种，祈祷大乘善知识。善护三业具慧忍，正直无谄解咒教，具力真实善绘讲，祈祷金刚持中尊。」

28. 坚固与善巧：坚固指比丘清净持戒十年以上；善巧指对戒条、持犯、轻重等的了解。

29. 三学：戒、定、慧。

30. 八种如理依止功德：即近诸佛位；诸佛欢喜；终不缺离大善知识；不堕恶趣；恶业烦恼悉不能胜；终不违越菩萨所行；于菩萨行具正念故功德资粮渐渐增长悉能成办现前究竟一切义利。详见《道次第广论》与《解脱掌中论》。

31. 「所有」等：出自《道次第摄颂》。

32. 仲敦巴：本名杰卫穹乃，系阿底峡大师最著名的弟子，创建噶当派祖寺热振寺。

33. 赤钦和.....群觉：洛桑耶协丹巴饶杰，又称阿齐吐诺蒙朗，生于1758年，系格鲁派一大高僧，曾任甘丹赤巴，其二函文集的主要内容是密法教授。他从阿旺群觉大师学二种菩提心。

34. 萨迦班智达：本名贡噶坚赞，为萨迦五祖之一，由他最早将佛法传于蒙古人，扎巴坚赞是其上师和叔父，亦为萨迦五祖之一。

35. 《黑》：作者为惹那嘎惹馨底，又称馨底巴，为印度超岩寺著名大师之一。阿底峡赴藏前曾从之学法。

36. 《事师五十颂》：古印度佛教诗人马鸣著。文中所说十三种非时死为：瘟疫、为他有情伤害、疾病、鬼魅、大热病、中毒、王法、火难、毒蛇、水难、空行、盗贼、邪引。此等为现世过患，死后堕入地狱为后生过患。请参阅宗喀巴大师所著《事师法五十颂释》。

37. 桑杰耶协：其故事详见《解脱掌中论》。

38. 格西乃邬素巴：本名耶协跋（1042-1118），噶当派著名大德，师从博朵巴等。《修心八偈》的作者朗日塘巴是其弟子。

39. 「了不了」等：出自贡唐洛贝央的《格鲁教派增长愿文》。贡唐洛贝央，本名贡却丹贝准美（宝教灯）为嘉木样一世的弟子，以智慧超群著称于世，绛贝央即妙音之意。其所著《三主要道笔记—密钥》一文见附录一。

40. 「总摄」等：出自《道次第摄颂》。

41. 三差别与四殊胜：三差别是指道次第教授与其他教诫相区分的三个特点，即：总摄一切显密教法；易于修持；由甚深，广行二大派诸师所传来。四殊胜为：通达一切圣教无违；一切圣言现为教授；易于获得佛之密意；极大罪行自趣消灭。

42. 《吉祥集密》：无上瑜伽续部名，父续之主，为宗喀巴大师所特重。
43. 《现》：是般若教授的最重要论典，由至尊慈氏传于无著。
44. 「把新旧」等：出自《讲述一切宗派源流和教义—善说晶镜》。土观达麻班杂，又名洛桑却吉尼玛（善慧法日）为土观第三世，系格鲁派一大高僧，其重要著作还有《章嘉若贝多杰传》等。
45. 喇嘛降曲沃：十一世纪西藏西部古格王国之王，阿底峡大师即由他下令迎请入藏。
46. 「事关」等：出自《三律仪差别论》。
47. 智.....觉：西藏佛教香巴迦举创始人。其生平详见迅努贝（童祥）的《青史》。
48. 萨.....波：西藏佛教萨迦派创始人，是萨迦班智达的祖父。
49. 《四》：圣提婆造，是中观学重要论著。
50. 有漏取蕴：蕴即色、受、想、行、识五蕴，为业烦恼所取，即为有漏取蕴。
51. 下劣涅槃：指没有菩提心的涅槃，如有则是佛位。
52. 霞惹瓦：噶当派一著名大德，是博朵巴大师的弟子，切喀巴（《修心七义》之作者）的上师。
53. 《远离》：萨迦五祖之一的扎巴坚赞所著，所谓「四种执著」是：执著现世非佛徒，执著轮回非出离，执著自利非菩萨，执著实我非正见。
54. 「觉窝瓦」等：出自尊巴杰贡编写的《噶当派诸正士嘉言录》。
55. 祥.....巴：据《青史》记载，此师善巧慈氏五论，并为玛译师之侄家敦。穹乃喜饶传过法。
56. 阿里巴：即阿里班钦，本名贝玛旺杰（1487—1543），为宁玛派大德。
57. 「利无利」等：出自龙猛所著《亲友书》。此信是龙猛寄给他的好友，南印度国王乐行的，故名。汉译本共有三种。
58. 林日巴：本名贝玛多杰（莲华金刚）（1128—1188），是众生依怙帕摩竹巴的弟子。
59. 扬贡巴：本名杰参贝（1213-1258），其师为果仓巴。贡波多杰（1189—1218），他们创立噶举派的一个分支。
60. 十秘财：出自格西夏窝巴的教授，详见《噶当派诸正士嘉言集》。
61. 嘉.....协：前者为第七世达赖喇嘛，后者为二世班禅，这二位是当时西藏政教二方面的领袖。

62. 人名清净弟子：即络嘎瓦·绛白却桑，上座桑穹瓦（贤护）上座仁钦坚赞（宝幢），上座绛僧（菩提狮），上师绛贝嘉措（妙吉祥海），格西协饶札（慧称），格西绛贝扎西（妙吉祥），格西贝穹瓦（祥护）。

63. 汉地皇帝：即明朝永乐皇帝。

64. 嘉瓦温萨巴：本名洛桑顿珠（善慧义成），是格鲁派「温萨耳传」系统的重要人物。下文出自他的《自诚》。

65. 「子若」等：出自日穹巴所著《米拉日巴传》。

66. 「我乐」等：出自噶玛巴·米觉多吉（不动金刚）所著的《噶举歌海》。

67. 「暇身」等：出自《道次第摄颂》。

68. 八无暇：如《亲友书》中所说：「执邪倒见、生傍生、饿鬼、地狱、无佛教及生边地蔑戾车、生为騃哑长寿天。」

69. 满：分自他或内外二种，自圆满有五：生于四众弟子所游之地，诸根具足，未自作教他作无间罪，信仰三宝；他圆满有五：佛降世，说正法，教法住世，法住随转，他人具足悲愍。

70. 乐趣：指人、天、或加非天。

71. 念死法：详情参阅《道次第广论》和《解脱掌中论》，「死相」部分请阅后者。

72. 「不善」等：出自《宝蔓论》。

73. 三宝：佛、法、僧。

74. 善星比丘：其故事详见《大般涅槃经》第十二品。

75. 天授：释迦佛的一个近亲，曾因妒忌而害佛。

76. 蕴：用一神象所能背负的墨水书写之典籍总和。经中说，天授能忆持六十担「香象」所负之经，即一大法蕴。

77. 对治罪恶，有四种对治力：所依力、追悔力、现行对治力和防护力。

78. 十不善：即杀生、偷盗、邪淫、妄语、离间语、恶语、绮语、贪、嗔、痴。

79. 未得圣道：即未现证空性。

80. 《妙》：全称是《菩提道次第引导文妙音口授》，为《道次第》八大引导之一。

81. 《乐道》与《速道》：二书均为重要的《道次第》修法著作，属八大引导。前者由一世班禅洛桑却吉坚赞（善慧法幢）所著，后者为二世班禅洛桑意喜（善慧智）所著。

82. 「少欲知足」：这句名言出自世亲《俱舍论》第六品。
83. 悦意慈：意为视其他一切有情如自己的孩子般可爱，与上述之「慈心」有别。
84. 二十二种发心：详见《现观庄严论》，是依譬喻助伴相同门将发心分为二十二种，如地，金，月，火等。简要的，可参阅觉耐喇嘛札巴谢珠（名称讲修1675—1748）的《现观庄严疏》。
85. 愿行二心：二者的区别在于发愿和实行，后者需受菩萨戒，可参阅克珠·丹巴达吉（教宏1493—1568）的《现观释》。
86. 「大乘」等：出自《道次第摄颂》。
87. 《修》：八世纪佛教大师嘎麻希拉着，共有三篇。他曾在藏王赤松德赞跟前，以观察修教授击败了汉地「摩词衍那」和尚所持全无所许的宗见。
88. 加行道：五道之第二。五道为资粮道、加行道、见道、修道和无学道，大小乘各有五道。
89. 胜行：是一外道仙人名，他出定后见群鼠噬发而生嗔故恼，故死后堕地狱。
90. 「此善」等：出自《六十正理论》，现多用作听法善业回向文。
91. 「世俗」等：出自《入中论》。
92. 中观正理聚：即《根本慧论》（中观论），《精研论》，《回诤论》，《七十空性论》，《六十正理论》和《宝蔓论》。
93. 「龙猛」等：出自《入二谛论》。
94. 婆沙师：以专习或通达《大毗婆沙论》得名，或称分别说部。
95. 经部师：以主张经为正量而否定七部量论等为五道而得名，又称譬喻师。
96. 无损心：未被现前错误因缘损坏的正确根识。
97. 唯识师：主张依他起实有，不承认有离识外境，故名。
98. 自续师：主张但由「能破」不能引生敌者之比量智，而必须有自体相续之因，故名。
99. 应成师：主张只由「能破」就能引生对方通达所立的比量智，故名。
100. 实事师：指婆沙师，经部师和唯识师，因为他们执有作用之事物为实有。
101. 四扼要观察：所破决定，周遍决定，离谛实一决定，离谛实异决定。
102. 萨迦耶见：汉译为坏聚见，坏指二方面，一是指总有一天要死去；二是指此邪见本身总

有一天要纠正和消失。

103. 「这里」等：出自《四百颂释》。

104. 觉耐仁波切：指帕绷喀大师的上师，觉耐。格西洛桑嘉措。

105. 「是故」等：出自《入中论》。

106. 经：即《心经》。

107. 格西多巴：本名协饶嘉措（智慧海1059-1131），为博朵巴弟子，著名的《蓝色小册》就是他编写的。

108. 资粮田：诸佛菩萨等圣者是我们种植成佛资粮的最上田地。

109. 黑色母猪：亦表一切痛苦之根本-无明。

110. 皈依二因：畏三恶道和轮回苦；信三宝能救。

111. 四无量：即慈、悲、喜、舍。因所缘对象的有情无量，及修习此等所获功德无量故名。此与四梵住之区别，请参阅《解》。

112. 经师金刚持：可能是指帕绷喀大师的根本上师，达波喇嘛绛贝伦珠。参阅本文《前言》。

113. 大宝上师：此指达波上师。金洲大师，本名法称，是金洲（今印度尼西亚）一著名的佛教大师，主修「菩提心」。阿底峡大师依止他十二年，尽得一切教授。

114. 「尽我」等：出自《上师瑜伽喜足天众》。

115. 「谁是主持」等：此颂中含有帕绷喀大的名字，慈氏事业海。

116. 十力：佛所具有的十种特殊智力，处非处智力，业异熟智力，种种胜解智力，根胜劣智力，种种界智力，遍趣行智力，除净无障碍智力，宿住随念智力，死生智力，漏尽智力。

117. 「从他」等：喻如毗沙门手中的吐宝鼬。

118. 「诸佛」等：指至尊妙音。

119. 八万语秘密：即八万四千法蕴。

120. 有寂：生死与涅槃。

121. 三恩：依显教说，指授戒、传教、引导；依密法说，指传灌顶、解释密续、赐教授。

122. 扎西却林：是帕绷喀大师常年所居的茅篷名。参见《前言》。

123. 六加行法：是正修前的预备修法，即：净扫住处供设身语意所依，以无谄曲而寻供养，端严陈设，身具八法坐安乐座，次改正动机，修皈依发心四无量等，观想资粮田，总摄积净扼要修七支与供曼陀罗，如教授启请决定令与相续和合。

124. 平等心：此有双重含义，因为寂天派的第一步修法也是等观一切有情。

125. 顺世外道：古印度一外道名，他们不承认有前后世。

回向偈

圣菩提心极珍贵，诸未生起令生起，令已生起不衰退，辗转增上恒滋长

《略说三主要道心要》(昂旺 敦振代具德恩师昂 旺朗吉堪布讲授)

略说三主要道心要

—世间法就是苦

昂旺敦振 说

第一步要生出离心，出离心就是脱世间的苦的。贪著世间的安乐就是苦，就会达到苦不堪言的程度。

出离心第一步就要对世间安乐不感兴趣，随缘而适应。

第二步要认识世间安乐对我们的害处，要生厌离心。

第三步就要想到这些苦是由啥子来的。它是由烦恼而来的。所以我们非求断烦恼的方法不可!!!烦恼是执著有实有自性，一般佛法上叫我。只有无有实有自性的空慧才能断实有自性，要生空慧，必先有定，要有定，必须守戒。所以我们生无我的智慧，要修戒定慧。厌离生死轮回的安乐和想出离心这就是出离心。要修戒定慧，证了空慧后出离心才算圆满。出离心就是要这样修，世人最贪著的世间安乐，正是我们要厌离的，要求解脱的。

咋个生菩提心？

菩提心是自己要求解脱，还要生生世世的母亲都得解脱。只有自己成佛乃能有救度自己脱苦，圆满一切功德，乃能救度一切有情离苦得乐，究竟成佛。

上面是说为什么要修菩提心。

下面说菩提心如何修法：

菩提心是由大悲心而生。我们生菩提心有两个方法：

一，七因果言教

二，自他相换

一，先就七因果教授来谈：

大悲心是由对一切有情生起悦意慈心而生起的。哪一种有情我们最容易生悦意慈心，无过於自己的母亲，所以说要认识一切有情是自己的母亲，这个很难，只有先从自己母亲对自己的好处着想。

第一步修好一切有情是母，这个知母心生起了。

第二步再想今生母亲对自己一切慈爱的事情，推知一切有情莫不如此，既受了母亲的大恩，我们不能不生起报恩的心。以世间一切承事供养都不能离苦，母亲还是跟我们一样为烦恼所困，在受苦。(生起)我们要为母亲拔苦的心就是悲心，要为母亲与乐的心就是慈心，要先修慈心，才生得起悲心。

有了慈悲心以后，我为一切有情的独子，母亲的痛苦只有望我来救，母亲不望我又望谁呢？我不去救哪个又去救呢？所以说我非救度一切母亲不可！而我没有这个功能，只有佛才有这个功能，所以我非成佛不可！！成佛后我也要把一切有情度成佛，这个心就叫菩提心，这个心又叫世俗菩提心，我们再修六度四摄是为我们要成佛。在我们修空慧，证了空慧后，世俗菩提心性质就变了，就成为胜义菩提心。

生起了胜义菩提心的有情一定成佛！

全部菩提道次第就是为了生胜义菩提心。

二，自他相换的修法：

认为对于一切有情生不起慈爱的心是由于我爱执太重，因此就生不起爱他的爱执。所以说自他相换就重在说我爱执的各种过患，从各方面来说我爱执的要不得，他爱执的好处。然后把这个心转成爱他的爱执，这样才生得起悦意慈心。有了悦意慈心才生得起大悲心，有了大悲心才生得起菩提心。这个道理跟七因果言教是一样的。

这两个的区别：

七因果言教是依知母念恩而生悦意慈心。

自他相换是依转我爱执为他爱执而生悦意慈心。

方法虽不同，目的都是为生悦意慈心而生大悲心，所以宗喀巴大师教授的更殊胜，就是七因果言教和自他相换两种教授在一座间都修。

清净正见

整个菩提道次第就是为生出离心菩提心清净正见这三个。

我们人对一切法都是执着成实有的。

什么叫实有？

任何一切法不带有其它的因素条件而自能成其为有的，这个就叫自性，又叫实执，又叫我执，有了它就必然起贪嗔，就是生众苦的根源，要把它破除了只有清净正见才能破除。

什么叫清净正见？

要断离常断二边的中观正见。

一般的说法：把有的执成实有，这个就是常边。

把没得的执成硬是没得，这个叫断边。

在宗喀巴大师，依应成派的说法：

把没得的执成有，这个就是常边。

把有的执成没得，这个就是断边。

所以这个见解是最殊胜最圆满的见解。

因此我们要晓得什么叫缘起有，什么叫自性空。这两种弄清楚了过后，你就会了解缘起有自性空。

什么叫缘起有？什么叫自性空？

缘起：就是因素和条件。任何事物的有都有生起来的因素和条件。所以这个就称为缘起有，要有缘起才有。

自性：不需要因素和条件而自能成其为有的，这个叫自性，这个万事万物都不会有的，这个就叫自性空。

宇宙间万事万物都叫法，每一法上都是缘起有自性空同时存在。能知缘起有，你自然就明白自性空；能了解自性空，你自然明白它是缘起有，这是两面，同时存在於一个法上的，这种见解就叫清净正见。

依此道理天天思维，我们平时执实的那个执实心渐渐减淡，突然一下没得罗，那个时候所见的空境，就是初见空性，这种方法也就叫修观。

要想这个空性见得到，必须依戒定慧的次第去修。

有了戒才能够断障碍；

有了定才有修空性的力量；

有了清净正见，才晓得空性如何修。

你们修学，详如学菩提道次第该如何作，我今天给你们说的很重要。

低劣弟子昂旺敦振代具德恩师昂旺朗吉堪布略说三主要道心要。

《圣道三要》(堪布昂旺朗吉 上师口授)

圣道三要

三界法王宗喀巴大师造

具足无缘大悲至尊具德恩师功德名称极难

赞说拉镶巴格西广化寺堪布昂旺朗吉口授。

郭和卿 译

祝维翰笔记一九四八年于康定

我今为利益量等虚空十方世界一切如母有情，决定当求成佛。为求成佛，决定依于今所听法如理修行，先以此念坚定而住。

今所闻正法，乃妙德怙主宗喀大师（宗喀巴，西宁人，藏族，元至正十七年「二二五七」诞生于青海宗喀地方。其说法西藏，在元末明初。）所造圣道三要。此分五科：

甲一，敬礼称供 甲二、发愿造论 甲三，劝请听法 甲四、正明主论 甲五、劝请修行

甲一、敬礼称供

敬礼诸至尊上师

此处所敬礼之上师，乃宗喀大师亲承教诲，以文殊菩萨为首之诸上师，并指噶当派（噶当派是西藏地区佛教中主要教派之一。由阿底峡创立，展转传来，萨迦派、噶举派、宗喀大师均依之学习）。中加持教授及道次（系噶当派内之三派一应为经典、教授、教诫三派）等三支之历代上师。

甲二、发愿造论

一切佛语心要义 诸圣佛子赞扬道

有缘求解脱津梁 我当随力而演说

佛说三藏十二部经语，所以对治八万四千烦恼，除净二障（烦恼，所知二障）。惟修对治工夫之先，首须有欲对治烦恼之心。

本颂第一句，「一切佛语心要义」，即指出离心。无出离心，则不欲对治烦恼。对治烦恼之心若不先生起，则根本不致进而用功修习佛法也。但仅有出离心决不能成无上正等正觉；必须有菩提心为助伴。诸佛子菩萨力求证得正等菩提，故于菩提宝心，由种种善巧方便赞扬之。

本颂第二句，「诸圣佛子赞扬道」，即指菩提心言。即入大乘之人，即为有缘分获空慧之生起，又须先有空性正见，作为修生起空慧之所缘。

本颂第三句，「有缘求解脱津梁」。即指空性正见而言。

上述之出离心，菩提心，空性正见三者，宗喀大师于此论中发愿将其扼要解说，以惠众生；故云：「我当随力而宣说」。宗喀大师云：「我今应汝擦科语称之请，当随之密意而宣说此圣道三要也。」

甲三、劝请听法

彼不贪着轮回乐 为令暇满不空故

勤依佛喜道诸贤 清净乃心善谛听。

「彼.....诸贤」，是宗喀大师呼所化机，即弟子众而告之曰：凡彼所化机辈若于轮回乐，即富贵圆满等，能观为无有真实，无有意义，无有趣味，又欲使此暇满（八有暇，十圆满，为修法之主要条件。）人身不空费而力寻心要。因精勤依于佛所喜之菩提道而力行修证工夫之人，是为有缘份之贤者，汝等以擦科语称为主之众弟子，当令内心发起欢喜踊跃之情，专念致心，不任散乱而听此圣道三要。

甲四、正明主论分三：

乙一、出离心 乙二、菩提心 乙三、正见

乙一 出离心分三

丙一、欲解脱之人，首宜寻得出离心之理

丙二、于相续中生起出离心之方法

丙三、出离心已生起之分齐

丙一、欲解脱之人，首宜寻得出离心之理，

无真出离即不得 舍求有海安乐果

贪有能缚诸有身 是故首当求出离。

真出离之真字，指自然而然不用功夫而能油然生起之境界。若不能油然生起强而有力之出离心，即不能对于求有海安乐，行、「舍弃」、「背离」，「止息」。有海即生死海，生死海中之安乐果，即轮回中暂时而不究意之快乐舒适。求有海安乐果者，指无真出离心之有情。于轮回但见其乐，不见其苦，日夜不息追求轮回中之安乐。贪有，谓爱著有海或轮回中之安乐。诸有身，谓六道有情，因贪着轮回安乐，因有贪遂有其反面之嗔。由贪嗔即造业，即受果，即受生，因之即于六道中展转迁流；故能紧缚有情于六道中而不能得解脱也。诸欲求解脱者，宜首断所以展转受生三界之因。此因为何，即爱着轮回乐是也。断轮回乐之法，即是厌离轮回乐，即出离心，此欲解脱之人首宜寻得出离心之理也。

丙二、于相续中生起出离心之方法

暇满难得寿不留 串习能遮令生观

业果不诬轮回苦 数思能遮来生观。

暇谓远离八难或八无暇，如生恶趣及长寿夭等。满谓五自圆满及五他圆满，如此八有暇，十圆满之人身，极为难得。令吾人虽得人身，而五他圆满、因时劫之故已不圆满，但仍可藉此人身修行。此暇满人身难得之理，应就因果各方思维之。又吾人之寿命，自投胎之初算起，均是逐日减少而无一日之增加，故云寿不留。若将此暇满难得及寿命不留之情形，反复串习，则能将贪着今生安乐之观念除去，以助生出离心。

业果谓黑白业所积果。若是白业定得乐果。若是黑业定得苦果。此种分别毫不欺罔，又轮回毫无边际可言，则无边之苦，尤为难忍。若数数思维此二种道理，则能将但求来生人天、上种地位之福、希得世间安乐之观念完全除去，以助生出离心。

上来已将生起出离心之方法一颂，所有词义释完，今当更为广解如下：生出离心之法，分为遮今生观及遮来生观之二种。遮今生观中又分为思维暇满难得及寿不留二者。思维暇满难得又分从因方面思维及从果方面思维之二者。思维寿不留又分思维必死，死期不定，及唯法乃有助益于死后之三者。必死之理，人人皆所承认，可以现法成立。因我辈从无人谓其永生不死者。然单有我必将死之心，仍不能使人立即舍去今生贪着以修法，此必更须有何时当死，期无一定之心，以继其后。我辈虽亦常发心修行，但因存有一种今年不会死，明年亦不死，本月不至死，下月亦不死，明日不至死，今日决不至于死之心，执不死之常想，故修法之心亦难清净无过。虽信必死，但以有此尚不即死之常想故，终日，终年，不肯立即入于正法之中；此所以何时死去无有定期之心极为重要也。若死无定期之心生起，则能断不即死之常想。若常想犹存，将不能生起今日非立即入法不可之想也。

生起死无定期之心之法，应知如世亲菩萨所造《俱舍论》中云：「此洲寿不定，后十初无量。谓南赡部，州中人寿无一定期限，减至最后劫人寿最长仅可至十岁。而于住劫初时人寿不能以百千等数字计算。今当浊世，人寿因受寿浊推移之故，更属无定中之无定。且今时人间福报日减，饮食药物之效亦日微。昔年能治某病之药今已失效，即其明证也。

劫初人寿八万四千万岁。每一百年辄减一岁，最后人寿仅有十岁，是谓减劫。由此以后；每百年又增一岁，复至八万四千万岁，是名增劫。如此一来复计一千六百八十万年，谓之小劫。二十小劫为一中劫，计三万三千六百万年。四中劫为一大劫，一大劫计十三万四千四百万年。（劫者、时间义。）

佛于总集经中亦云：「午前所见人，午后已不见，午后所见人，午前已不见。此谓今日午前犹相见面之人，亲仇长幼男女，午后忽已死去，不可再见；今日午后犹相见面之人，明日午前已不复见，盖已于今夜死去。此由自身四大不调，饮食意外所引死缘，多至不可数计，我害身命乃至易之事，是故今晚睡下，明晨是否尚能起床，实不可知。又外缘我生之外，尚有内因。吾人由烦恼，业力牵引而受生之身，今日是否因业力已尽而即须舍去，福报已尽，即须转生受苦，均未可告。然则此朝夕难测之人身，处种种死缘死因之中、确如风中之烛矣。

又若吾人之身苟能坚如金刚宝石，则虽遇上述种种死缘，尚能支持，暂免于死。无如此身又脆

弱如泡沫，风吹尘触，立化乌有，小针小刺，即可致命。我之父母亲友较我年长年幼者死亡，日有所闻。应知我亦非在例外，决无从容完成所欲作之事业然后死去之理。今我即知被死魔重重包围，时时皆在垂死中度曰：则立应生起死期无定之想，及即刻修法之心，又此必来而无定期之死，其来时为何如乎。吾死时若无悔恨，尚可安然而逝。但当死时，既须舍我最爱之身，复须舍去最珍惜之亲友财物，伶仃孤独而赴一不可预知之世界去。舍去身体，固为最痛心之事。而平时视为对我有大利益之亲友财物，今于最危急痛苦之时，竟丝毫无助于我，尤为最足悔恨之事。又此时亦知除正法外，全无能于我有益。若平时曾如理修行得有正法者，尚可有一分安慰。苟平时全未修行正法，但倾全力造诸罪行，以积财物。今见财物舍我不顾，罪业唯我独当。能利益我之正法又毫未修得。兼此三者，悔恨之烈为何如。如此串习思维，即能将追求今生安乐之思想渐次遮遣，终至于全不生起贪着今生之念。

以上为遮止贪着今生安乐之法。至于遮止贪着后生安乐之心，其方法何如。此分二段

一、思维业果不诬。二、思维轮回诸苦。我辈凡夫亦未尝全不偶一思及业果及轮回苦。惟偶思辄忘，对于贪着生死安乐，全不能对治。故宗喀大师特别说明此二事宜数数思维，始能除治贪着后世之心。数思二字至为重要。世人身患痼疾，必须续续服药，始能治疗。今欲疗无始以来染得之轮回痼疾，岂云易事。所以宜于自心数数思维，反复观察修习，始能奏效也。

又当知苟不舍弃贪着今生之念，则任作何种法行皆不能如理，皆无大益。又若但得贪着今生之念舍去，而未舍贪着后世之念者，则此种出离心不成为解脱因，欲成解脱，必遮后世贪。

此颂前二句是下士道共法。后二句是中士道共法。

（下士道但求来生福报，中士道求解脱轮回苦。上士道求成佛度众生。）

龙树《宝鬘论》云：「初求上种法，后修决定善」，谓初业者入法之先，首宜修习业果不诬之理，以求获得增上身。既将得上种或增上身之因修成，宜更进而求舍弃后世安乐。生起厌弃轮回之心，以期获得解脱之决定善，既已善知业果之理及如理取舍，自然能获得增上身。如能依此增上身即身证得佛位，自属最上，纵不能即身成佛，即依此而得善业等流身，以求上进，亦是殊胜法门。

然则业果不诬之理，果如何，佛于经律中已经详说。宗喀大师又将其摄集于菩提道次第广、中、略本中。（略论是中，摄颂是略。）总如龙树《宝鬘论》云：「不善引苦果，依彼往恶趣，善业引乐果，依彼趣善趣」。而此等论中所引为根据者，皆是佛所说之经律。换言之，由善得乐，由恶引苦之业果正理，乃佛所说，故宜于此理生起决定信解。佛语之所以可信者，有如下之理由：一假语之因、为烦恼障及所知障，佛已尽断二障，证大圆智，故无说假语之因，依是而不致有假语果。二假语是语业过失之一，佛已尽断三业过失，故其语业无过，因之故无假语。三假语欺人是无悲心之相。佛以大悲摄受众生，故决不以假语欺骗众生。以此三因，能立佛为真实语者。则所说之业果正理，行善得乐，作为受苦，绝对可信。

假语骗人不外：一危害他人，二防人害我，三戏侮对方，三者皆与悲心相背。三业：身口意。

思维业果不诬之时，依：一业果决定，二已作之业能增长广大，三不作不遇，四已作不坏，等四者思维之。此四者为遍于一切业果总相。

一、业果决定者，谓善不善业分别各生乐及苦果。其理正同于麦种但生麦芽，豆种但生豆芽。若善恶间作，亦如豆麦杂种，所生之果豆麦相杂，有如苦乐相间。妙耳比丘在金寂佛时，初不喜造塔，及塔将成而又悔之，以所得工资铸金铃供于塔角；来生遂感形容丑陋而语音美好之果。又释迦佛住世时，胜军王有臣，其妻氏宿生，忽产三十二肉卵。破卵各得一子。弟兄三十二人，形容美好，资质聪颖。胜军王喜之，虽在幼年，亦皆授予爵位。但以年幼，皆好嬉游，与另一大臣之子相戏桥畔，兄弟共推之堕河以死。大臣衔之，谋所以尽杀三十二子者。乃阴造外观奇好之手杖三十二枝，中各藏利刃，分赠三十二子。然后谗之于王曰：彼兄弟各怀利刃，将刺王篡国。王信而召三十二子，收其利刃，尽杀之，传三十二首于其母。氏宿女见子遽感无常，顿悟四谛。往见佛，佛告之曰：汝之三十二子乃为宿业所杀者。汝昔为贫妇，双手在道旁建造土塔。有少年同行者三十二人见汝造塔之苦，助成其事，皆大欢喜。少年见汝老年慈祥，发愿生生世世为汝之子。汝亦喜少年辈天真乐善，愿生生世世为其母，率之入家。是夜三十二人共盗杀一牛而食其肉，汝亦与为。以此因缘至于今日，牛乃胜军王，汝乃当日之贫妇，三十二子乃当日之三十二友也。于此可见，一业各生一果，毫不紊乱。今吾人所受，每一苦乐之事，皆各有其因，或远或近，无非己造。苟佛在世，吾人走而请问，必蒙详尽开示颠末。今既无佛，无可问处，但亦能推知吾人过去曾为此种善因恶因。总之此种善恶造成各不相乱之苦乐，乃业果之决定性。于此宜生起坚固信解断恶行善。

二、业能增长广大者，经云：「恶心小能增长有如毒入腹。」谓此生作一小小恶事，在他生中定当感受剧烈苦果。有如少毒入腹，终当杀身。又经云：「小善引小乐，有如种生稻。」谓今生偶作小善，当于他处他时感得大乐。如一粒稻种能生甚多稻苗稻实。桃杏等一粒果实种后能生高大之树，枝叶茂密，果实累累。作业生果之状较此增长尤为广大。故于小善小恶切不可忽而敢作小恶轻视小善。

目犍连前生曾恶言对其生母曰：「我将汝打成泥浆。」及其成阿罗汉时，被诸外道聚殴成泥浆，然后舍其肉身。舍利子谓之曰：汝乃佛授记为神通第一者，被殴之时，何不一显神通。目犍连曰：此业力使然者，被殴时，并神通一语之名字且亦忘却。不仅此生如此，盖自骂母以来，生生世世皆被人捶为泥浆而后命终者。无忧王幼时被引至市中散步，远见佛捧钵乞食而来，风度安详，王心生喜乐，即俯拾土块捧相佛前曰：以此供汝，并命侍者抱其身而亲投佛之钵中；以此因缘乃感后日大福。于此可知小过小善所感之果，皆是大苦大乐，业果增长之理毫不差错。

三、不作不遇者，不作某一善业，必不能得某一乐果。不作某一恶业，决不得受某一苦果。龙树菩萨与亲友书云：「汝勿为他造恶业，若妻若师若父母，汝自造作还自受。吾人恒有一种想法，谓此种过患乃为他人故作，非为本身之故而作，可无大害，此不应理。因为诸业只待汝不去作，苟一着手去作，必遇其果。既作大恶堕入阿鼻地狱，唯自身单独受苦，别人决不能分担毫末也。以世法喻之，即未播种，安得生芽，其理至明。

四、作已不坏者，任何善业恶业既作之后，苟未用特殊力将其破坏，则虽经百劫，一旦遇缘终必生果。（用特殊力谓依法忏悔可破坏恶因。已作之善，心复生悔或生憎心，可破坏善因。）非如世间草木种子，经越多年即变坏而不生芽者。佛于经中说：「诸业作后，百劫不坏。」法称释量论云：「此果虽能遍，不全则不生，缘具必生起。」经又云：「有情所作业，百劫亦不坏，时会遇诸缘，一一皆成熟」。

依此正教道理思维，即能使吾人专心造善、惟恐作恶。思维不作不得及作业增长能使吾人行

善。思维作已不坏及作业增长，能警吾人断恶。相信所作小善，若均回向无上菩提，亦是有效。因此小善虽经百劫亦不坏也。对日常所犯小过，亦宜用力忏悔，摧之令破毋令百劫之内随时待机生果。

如上所述，虽属下士道法门，但自下士道乃至无上密乘，皆以守护戒律为本。而下士道法，亦以三戒清净为基础。因能守别解脱戒，始能守护余二戒也。是故断恶行善，如戒取舍，乃一切显密上下各乘之共法。

于业果不诬之理生起决定信解，至为重要。经中说此相信业果不诬之见，为「世俗正见」之慧。若有此慧，能干劫不堕恶趣。因若有此见此慧，则知依业果正理而行取舍。因无此慧，遂于业果不生信心。因无此慧，遂不能生「胜义正见」之了达人法无我慧。但于风息脉络等上用功，有何益处。圣天四百颂云，「初未遮止非福业，不生人法无我慧，先得业果不诬慧，始生人法性空见。」是故决定了达业果正理为生起通达空性慧之基础。本论于「三要」生起之先，须深信业果，深信业果，又须信业果不诬。宗喀大师密意亦与圣天所指者全同。若于业果未生决定，则难望生起欲求解脱轮回之心。故宗喀大师先云思维业果不诬，后始云思维轮回诸苦。所谓「遮后生观」者，乃为遮止求于后世生上种之贪，而非遮止于后世中求得佛位之愿。遮止求生上种之贪，其方便为思维轮回苦。轮回之苦。种类甚多，先须有欲求离苦之心，始可言求解脱，例同思念牢狱是苦，始求出狱，若视为乐土，则终不求出也。圣天四百颂云：「彼不厌生死，复何有涅槃。」故欲自轮回中解脱，始有解脱可言。此复须欲自二切「轮回苦中解脱而后有涅槃。所谓须二切」者，因吾人尚有视轮回之某一境界某趣为乐而非苦也。由前生未积福泽，故今生生在此处，与某某等为仇为怨，受其戕害，因之于某地某人，暂时生起欲求离去，另适乐土之心，此则非是出离心。厌离轮回，应于世间一切事物，皆生起远离之心。轮回由业及烦恼引来，凡由业与烦恼所引生者，全是苦为自体，故对轮回应见其是以苦为自体。又若但于此生起失望灰心之念而求舍今生者，亦非出离心。以所对之失望灰心者。乃近取蕴，而近取蕴则在来生中仍不能免者也。所谓求解脱者，乃解脱近取蕴重担，此重担是诸苦所依，盛诸苦之器。

总思轮回自体是苦者，分三；一、不定过患。二、不知满足过患。三、无边无尽过患。

一不定过患。谓怨亲损益之不定，不可信托。龙树与亲友书又云；「昔父今作子，昔母今是妻，今仇昔之友，冤亲总无定。」前生为我之父母，他生又转变为我之妻子。前生之仇，变为今生之亲。于我作损作益，毫不固定。吾人不察，对今日于我有益者，执其为对我固定有益。于今日对我有损者，执其为对我固定有损。一语相违，遂视为仇。一事如愿，便认为亲。事之不合理，又不待前生后生为然，即一生之怨亲，乃至半生，一年、一月，一日之中，怨亲转变，例不胜举。损益之不定即如是，乃固执仇友之见而不舍，是乃邪见也。此非我之过患，亦非他人之过患，乃轮回本体之过患也。

二、不知满足过患。有情在苦乐诸趣中，不问生死多少次数，受用多少苦乐，皆不生厌足之心。虽拥有自在天之财富，得轮王之福报，犹不以为足，更为求进一步之快乐，不惜造诸恶业，终至享受苦果。凡此于现有安乐之上更求安乐，终至并原有安乐而失去，且重积苦因而受苦果，皆从不知满足所起之过患。

三、无边无尽过患。亲友书云：「有情一类中，取蕴复取蕴。积聚诸生骨，量可等须弥。如此数数受生，数数舍身，无有止息边际，实乃轮回自体过患。今若于此犹不生厌离，则未来中亦不见

边际。」亲友书又云：「全将大地土，作成如枣丸，一一计母亲，丸尽母未尽。」此言母亲之数，多至无量，既有如许母亲，则吾人受生次数之多，亦可想见其无边际矣。今若不求断离轮回，今后犹将受生不止。一生之中，生老等苦已难忍受，况无边生死之苦乎。亲友书又云：「饮一有情乳，量已等大海。」某一有情在过去时中曾无数次为我母，我饮其乳，已量等大海之水，一有情之母尚且如此，何况无量数有情皆曾为我母乎。欲界中最圆满者为帝释天，而此天须下堕为凡庸婢之人。人中最圆满者为四转轮王，此王亦须下堕为奴婢犬豕。如是，则帝释天轮王复有何可靠之真实意义，诸天福报最大者为大梵天，已离下界欲，纯受禅定味乐，然及其定力衰退，仍须下堕地狱，受种种截割苦。其天真实意义正与下界同。帝释轮王大梵天等身，可以勇施长者之故事知之。勇施长者将出家，目连引之至近边地狱之海边，见海滨有白骨山，高出无顶。圣者告曰：此汝往昔受生为鳄鱼时，所遗骨殖也。汝昔为鳄鱼，在海中追逐商舟，商人有诵四皈依者，汝闻而舍舟下沉及死遗骨于此。汝为鳄鱼之前生，本瞻部洲之转轮圣王，因细故杀人，遂堕恶趣为鳄鱼。勇施长者因遭妻子厌憎，又感前后受生，上下流徙，无有定止，出家之念为之益坚。经中又言朋友助伴全不可靠，生天上时则与美丽之天子天女结伴嬉游，及下堕地狱，则与狰狞之狱卒为伍，受其切割。如此纵得妙友，亦是暂时之事，毫无真实，而伶仃独来独往，乃其常也。入行论云：「生亦孤独生，死亦孤独死，无有共苦者，友伴复何益？」

上来已将轮回是苦，从总相方面说完。今当由别相方面言之。行者先将总相数数思维，串习于心，使相续中生起厌离轮回之念，乃进而思维各各苦相。此分思维善趣苦及恶趣苦二者。吾人虽亦常间一思及恶趣重苦，但极难生起我即将受如是诸苦之心。出离心乃依于思维恶趣苦而生起。

瑜伽师地论俱舍论及宗喀大师广、略本菩提道次第论中均各说明恶趣苦状。恶趣分地狱、饿鬼、傍生三种。吾人常有此念，谓我当来将生地狱中耶，否耶。此可由业果之理比推而知。恶业必引恶趣苦，前已明之，恶业又依其程度上中下三品之不同，分别引生地狱、饿鬼、傍生三趣。我辈行、住、言语，皆顺便造积种种不善，试扪心自思，平生所造之业，几何是大善而非重恶。对此所造重恶，几何曾行有力忏悔。如此积集重恶，一生乃至过去多生，均未忏悔使净，则死后非直趣地狱而何。诸恶业中若以杀业为主者，则生等活地狱中，诸大地狱四方皆有门，闭以铁板，有情化生其中，全无凉风冷水等清凉外缘，经常被狱卒屠杀切割，火焙油煎，死而复活，故名等活。如此辗转昏苏，迭受诸苦，若为时不长，犹是差可，而生等活狱中受苦之寿命，其长久几难想像。人寿五十年为四天王天之一日，四天王天之一年为等活之一日，等活之寿几五百年，犹是地狱中之苦最轻者。

较等活稍重者为黑绳地狱，形状亦四方四门，有情往生是中，被炽燃之四方铁线割切为四、八、十六等块，更捣如芝麻，磨如泥浆，或以铁汁灌腹，或置铁汁中沸煮，此等受苦期中皆识不离身。其寿命尤长，人寿百年等于三十三天[^]即帝释天：)之一日，三十三天之千年等于黑绳之一日，黑绳之寿，千年乃尽。

俱舍置众合地狱于黑绳地狱之下，他论亦有相反者。众合地狱有诸铁山合逼其中之有情，压令根门血流如注寿命亦极长。人寿二百年为夜摩天之一日，夜摩天之二千年为众合地狱之一日，此日所积成之二千年即众合地狱有情之寿命。

如此以下尚有号叫，大号叫，烧热极烧热，乃至最下第八之阿鼻地狱，或被纳入大铁内室，以火烧之。或被放置大铁板上，反复焙烧。或一枝三枝铁叉贯其身軀而焙之。其在无间地狱即阿鼻地

狱者则自远方飞来火团，刺烧皮肉筋骨，有情但成火团，只闻叫声，不见身形。如此痛苦，本已片刻难忍，而其寿命自众合之下以至无间，皆递次倍加，阿鼻经一中劫之久。（一中劫，分二十小劫，一小劫约一千六百余年。）

如是思热地狱苦后，当思八寒地狱苦，广如瑜伽师地论及菩提道次第论所说。堕八寒地狱之主因为执持断见，如谤三宝，谤前生后生，谤因果者，此类断见者为数较少，故寒狱中有情之数较热狱为少。依思维恶趣苦，若犹不生切肤之痛及真切怖畏者，此如利剑刺身，而漠不知痛，当其小刺入体，岂复能知疼，故此等人定于轮回苦不至生起恐惧与厌患也。

饿鬼苦

今当思维饿鬼趣苦，龙树菩萨因鉴于吾人不善了达佛之密意，故集佛密意为诸论以告我等。今我于讲说恒引用龙树之言者，冀汝等于佛意生起决定信解也。龙树云，「饿鬼苦匮乏，饿渴等常逼」。饿鬼趣中之有情多受大饿大渴之苦，亦有受寒热恐怖黑暗及所欲不成等苦者。通常分外障饮食，内障饮食，及饮食无障三类。世间人亦有受饥渴苦者，但为时短而程度有限，饿鬼则终生全为饥渴所逼。乃至未闻何谓饮食以及饮食之名。有外障之饿鬼，备受饥渴之苦，乍见林泉果树，趋赴求食，甫至林边水畔，或遇大力有情禁阻或彼清泉忽变脓血，或转干涸，因其饥渴过久，遂至全身枯槁，有如火炭，且生火焰，外受烧热，内心亦极痛苦。其有内障者，亦如龙树所言，或口小于针孔，或颈细于线，即略得饮食，亦不能入腹，即令略能入腹，亦因腹中烧热成性，立变火炭，不能疗饥，反加剧苦。饮食无障之饿鬼者，偶得一分饮食，甫及口边，即化火焰，或变泥土粪秽，以其受分别心，业力之所引故也。又或相互咬肉吮血，或自食己肉，自饮己血，吾人每于晚间远见鬼火明灭者，多是饿鬼口中所发火焰也。饿鬼之因，乃于他人财物生忌妒心，于己物生悭吝心所致。其寿命如俱舍论说最长为世间一月作一日所积之五百年，其余寿量多不定。

畜生苦（亦名傍生）

恶趣三途苦，最轻者为傍生道。傍生因不得自在，恒遭驱役鞭撻，视为财产资具。其生水中者，永不能见光明，受黑暗苦。大者逼食小者，众小者攒聚而吮食大者。其生于陆上者，恒受人宰割，被人视为「我所」。龙树云：「傍生有情或相互残食，或因珍珠，皮毛、骨肉等而被杀害，或受利钩锐刺之调伏：生为傍生之因，乃由于善不善法，昧于取舍，于业果之理愚痴无知。其寿命不定，长者可至一劫。」

上来所述往生各趣之因，乃就胜者，主者而说。

如上所述三恶趣，我将往生其中乎。此当知吾人纵生有顶天中，亦将下堕，还复入于三恶趣中，并无例外也。

今若有曰；恶趣诚苦矣，苟能生于人天善趣，不亦可以获得安乐乎。此当知虽三善趣，除其不是苦为自性之一点而外，与恶趣终无差异。人趣不问种族，阶级，贫富，贵贱，皆不能免八苦之逼害。福报愈大，苦亦愈大。七角龙王乃龙中福报最大者，故有七角。然每天雨热砂时，接触其头角之机会亦最多，痛苦亦最大。喻如吾人若仅有资财一万元，所担风险，仅有一万，若有百万千万，则将受百万千万之风险苦痛也。其他中人乃至贫人，亦各有其痛苦，未有能免此八苦者也。

生苦者。出生之时，五苦俱生：一、苦相应苦，生为众苦之所随附尸出胎之时，须受种种逼迫

压榨。二、粗重苦。出生之初，肢体柔弱，无有堪能忍受外缘一切侵苦。三、苦所依苦。自甫生之后，此身即为老病死等苦之所依处。四、惑生处苦。甫生之时，因烦恼惑力而起贪嗔，便生诸苦，故诸苦来源实在於生。五、不欲离别苦。受生之时，本不欲舍弃前此之诸蕴，然又必须舍弃而往生。如此五者皆是生所有苦，欲求远离生苦，当先求断绝受生之因。

老苦。老苦之数无有边际，约可得五类；一、身之圆满衰退。二、体力衰退，行坐不便。三、诸根衰退，念力不明。四、不能受用种种资具。五、深感死王相逼，寿命速尽。此等老苦因是渐次降临，故觉犹能支持，若是一时骤然呈现，则决难忍受。

病苦。形容憔悴，现可憎相，乃至身体变形，诸根衰败，心不安适。不能受用平时爱好资具，必须领受不爱好之资具，如针砭药物等，又时虑今我命根为将断否。如此诸苦，自有生以来即不能免。

死苦。临死之时，自念平生艰苦困难积得之资具即将舍我而去，平时相处之眷属亲友即将永离，于时一刻不能相忘爱惜备至之蕴身，亦将舍之而去，独往完全生疏之另一世界中，漂泊前行，而止死之时，断命根，解支节之苦，尤为剧烈。

求不得苦。于所贪爱之事物，求之不得，谋之不成，于观为功德之妙五欲不得受用，所需之资具不得圆满，经商则蚀本，务农则无获，如此等苦，无处不有。

怨憎会苦。我所最恨之仇敌乃至其名亦不愿听闻者，随时施诸恶言恶计对我，无时不可相遇，既遇之后，此可憎恨之敌，将当面骂我乎。取我命乎。断我头乎。我因凶死遂将往生地狱等恶趣乎。此种恐怖之苦，皆敌怨之所给予，我却遍遇之，屡屡遇之。

爱别离苦。与我相亲爱者作不得已之分离，或远行，或死亡既别之后，随时思念其对我之饶益，所能行之辅助，与其所有之功德，垂涕而道，甚至捶胸顿足，废寝忘食。又或与自身所有美妙色相相离，思我昔时若何美丽，今乃如此丑恶，又或因与某某别离之后，失所凭依，资具不能圆满等。

五取蕴苦。除上述七苦外，更应思此七苦之所依是我之取蕴相续。换言之，今我之身，乃是以苦为其自性。为有此身，在今生为众苦所依，在来生复使众苦相续不断，至于永久轮回。此身又是受烦恼业力牵引，毫无自在，永远有苦苦、坏苦、行苦为助伴，为彼三苦所依。盖此三苦若无五取蕴身，则不能复显苦性也。宗喀大师云：「有情之身是资具权力衰损等无量众苦所损害者。」我辈不问上中下级，为成各自安乐而用之力，至为艰辛。然而不仅不能稍得安乐，且引起身心最大痛苦，故造苦、受苦皆是五取蕴也。若能反复如上详思，知蕴身不可执着，即能将贪着轮回之心完全遮止。恶趣无安乐，故无贪著者，今所宜遮，乃指善趣流转中所有贪着安乐之心。

依此思维，皆所以遮止贪着人趣安乐之心者。人趣固苦，然则上二界中之天与非天宁非安乐，而亦不可贪着乎。今先述非天，非天常于天之不死甘露及彩女等圆满妙五欲生忌妒心，心中无有丝毫安乐，随时造作兵甲以求上与天战。交战之时，天与非天互有胜败，然天福报较大，多胜少败，非天常恐受伤，忧苦不乐。须弥卢山下半分为四层，第一层为坚手药叉所居，第二层为持蔓药叉所居，第三层为恒侨药叉所居，此三层药叉皆四天王众天部属，其上第四层乃四天王众天本居。其上则三十三天所居。非天欲上袭三十三天，甫至须弥山麓，即为坚手药叉所阻，相与交战。战而胜，

则进至第二层与持蔓药叉战。若又胜，则上与恒骄药叉战又胜则上与四天王众天战。当四天王众天将败时，急上告三十三天。尔时帝释天王亲乘三十二牙巨象踏云下降助战，巨象口喷云气，非天兵器或化灰烬，或下落海中，大败下遁。此等时会，人间多见天空黄沙飞扬，盖即非天武器化灰下落也。非天既败还，亲友战死痛苦无似。又当战时，非天常因日月之光太强，不能睁目，掌以手或衣掩蔽日月而后作战，斯时人间适现日蚀月蚀，人众若于此时，勤修善法，其效益千百倍于平时，因人修善法之力有助于天之战胜，天之能否战胜非天视人间善法之力是否胜于不善法之力而定也。

其次，当述天界之苦，吾人以观察慧力长时习定，将来可生天中。但在天中，恒行放逸，受妙五欲，调笑戏谑，及其定力衰退，死时将至，即有五种衰相现前，天衣有污垢，花鬘萎枯，身便恶臭，腋中流汗，及不安于座等。若五相现前，则自知将死，与平时所爱悦之环境别离，心中异常悲苦。平时所与嬉游度日之天子彩女相与避之，如吾人之避麻疯病然。或有偶念旧情者，则以长竿挑鲜花鬘为易其枯者，诸天平时所饰花鬘，若花瓣萎缩，自然有风吹之使落，另生秀者，死相现前时则旧瓣不落，新者亦不生也。此种死相现前之期若为时不长，尚觉差可，而四天王众天之死相之现须经人寿三百五十年然后死。三十三天须七百年乃死。以上诸天死期之长各加一倍。又诸天平时尽情受用妙五欲，有若吾人无梦酣睡，一夜醒来，觉时甚暂。故其寿虽长，仍自觉短。今在长达数千百年之中待死，觉受苦无有终时，痛苦实难言喻。又天之「德名」亦称为「知三世」，因其能念前生从何处来，未来生将往何处去故。在死相现时，不仅须受死之怖畏，且能预知将生何处。因其终身放逸，已将前前各生所积福报受尽，故死后只有堕落恶趣，纵或偶生人间，其资具受用亦劣于天趣远甚。至于由天界死而复生天界者则少至几不可能。如上种种天之死苦，实非吾人所能想像，尚不如吾人之死期既短而又懵然不知前途之为犹愈。如此知天之亦有大苦，即可遮止贪着天趣暂时安乐之心矣。

或又思欲界天有上述之苦，色及无色界诸天为已离下界天及恶趣苦者乎。此更须知上界天亦是以苦为自性，宗喀大师云：「虽生色无色，未离有为苦，彼皆静虑果，力尽仍下堕。」色及无色界天皆由静虑之力所生起，彼经长期受用定乐之后，还因定力退失而复下堕，流转既久，偶又获得人身，复修静虑，可生彼天，又复下堕，如此展转去来，终是不脱轮回，生生堕堕，受无边苦。盖上二界天仍以烦恼及二障之力受生，皆是有漏之因，所生有漏之果。虽上至有顶，皆为有漏善因所生，其蕴皆是惑及二障之取者，在其修习禅定时，暂将烦恼现行之力压倒，故能暂引有漏乐果。及禅定退失，烦恼种子复起现行。其所修禅定，本不欲舍弃，以致定力退失，但以系有漏，遂不得不舍其由有漏因所取之有顶等蕴身，以有漏必退失故也。经云：「有漏皆苦」，意谓若是有漏，即具有引苦之力。无色天，但有受，想、行、识、四蕴，而受蕴中又但有舍受蕴，此舍受及想行识蕴皆能引苦，一如有引生热毒之力，其力虽小，亦能引生热毒之苦然。有顶天虽取蕴之种类不足五，但仍有有漏之烦恼蕴在，仍生有漏苦果，仍增长有漏苦。唯内道能见有顶天仍是有漏苦，外道有能见非想，非非想天是苦，但从无有能见有顶是苦者，因外道许有顶天是解脱境故。如是能见有顶天仍有行苦，不能在其中如欲久住，一遇外缘，烦恼仍生，苦果仍起。此即能知有漏乃以苦为自性，是生苦之处，是未能远离苦因。故上界天虽有顶亦不可贪矣。有顶之乐最大最久，在其享受期中，自谓已得解脱，及经八万大劫之后，定力退时，烦恼复生，遂以为解脱已经退失，而滂解脱为无，终堕大寒地狱，长期受苦。格西阿里师曰：此且不能与人间乞儿相拟，人间乞儿尚可获得少分安乐，今在有顶天中放逸而过八万大劫，自觉为时极短，而八万劫后尚须堕入大寒地狱中受长期苦而后转生，长期耽搁，非若乞儿之短期即死，死后复有生于人趣之希望，获得暂时安乐也。上至有顶，尚不能免轮回苦，其次生为大梵轮王复何待言。喻如船上水鸟，随船驶入大海之中央，然后尽力飞去，至极远处，终不能得一枝栖息，仍须飞回原船也。又如放矢入天，还复下坠，有情在轮回中寻

求快乐，虽上至有顶，亦须下堕恶趣之船中受苦，其理正同。

如此但知生于三恶趣三善趣中全是苦受自性。如不能于所知数数思维，则仍不能生起出离心。此宗喀大师所以特明出离心之生起，有待于数数思维业果不诬及轮回苦，以遮止贪着后世安乐之心也。此心若遮上，则能于相续中生起出离心。

丙三、出离心已生起之分齐

轮回圆满依此修 至不偶发刹那愿

昼夜恒求解脱心 生时出离心已起

今当释出离心已生起之分齐。谓依此上述之理数思修习，熟习至于轮回中所有圆满，虽转轮帝释梵天，亦不发生一刹那间之希望，且从而决定遮止贪着彼等之心。因此而日夜全时经常追求解脱之心。又已生起之时，是为清净之出离心已生起之限度。

出离心在相续中生起者，不但须于轮回中所有诸苦生起厌离，即于轮回中所有诸种圆满安乐亦须生起厌离。对苦苦、坏苦而起厌离，虽外道，畜生亦知之而且真实厌之。独至有漏圆满之行苦知为可厌离事而真实舍弃之者，唯内道为能盖三苦中最难觉察者为行苦。行苦并非苦受，而是舍受。即不苦不乐受，故难辨其是苦。

出离心又分有求解脱心及无求解脱心之二种。但厌苦而离此他去，不求所以根本遮止苦根之法者，不得为正出离心。既数思轮回苦后，知世间任何时，地、事、物之圆满，皆是以苦为自性，对之不生希愿。此颂前二句说此但是出离心而已，因其尚无求解脱心也。于任何轮回圆满不生希愿者，如有小孩不喜食蔓青，饿而向母索食物，母授之以生蔓青，儿曰，此蔓青也，吾不愿食。母乃将蔓青烧熟授之，儿又曰，此亦蔓青也，吾不喜之，母又将蔓青炒熟以授之，儿又曰，此仍蔓青也，吾不食。母又将蔓青变作种种形式，儿终不食。谓如能厌离轮回圆满如此儿之厌蔓青者，乃可谓厌离一切世间圆满。非如吾人此刻于此地，心生厌离，乃见有人前来对我恭敬承事，遂又觉此地毕竟尚有好处，遂转厌离为爱好者。后二句颂文之义，则于前二句所指之出离心，加上「求解脱心」一语，则是既见轮回圆满可厌，更进而见此有漏之五取蕴身，日夜随逐于我，使我受诸痛苦，我必须使将来不再受此五取蕴之累，而求所以不再取蕴之法，力断烦恼业力。如此乃为真正出离心起，已达正量，已合分齐。

乙二、菩提心分二 丙一应于相续中生起菩提心之理 丙二正发菩提心之方法

丙一应于相续中生起菩提心之理

彼出离心若不由 净发心摄终不成

无上菩提圆乐因 智者当发菩提心

出离心若不以菩提心摄持之，虽修六度四摄，乃至无常，无我等任何法门，皆不能修证得无上解脱，盖彼出离心不能成为无上正等正觉之因也。无上正等正觉乃是能除自他一切衰损者。若但有出离心，即以之修习三学，求达一己解脱，因其不利他，故仍非究竟佛果。此颂前段说尽除生死涅槃所有过患衰损，唯赖无上正等觉佛位。但除生死衰损，则但可得觉位，不能得等觉位。故但依出

离心以修三学，但是觉因，非是等觉因。今不可以一己涅槃一身解脱便谓为足。因一己解脱虽能除一己之衰损，仍不能成利他之事。且在自利一面，则应断未能尽断，在利他一面，则应成办者未能成办。应尽断者，谓所知障。应成办者谓色身。色身乃用以成办他利者也。昔勇施长者，老而受妻子凌蔑，忿然往诣佛所，求佛出家，适佛不在，乃就上首弟子舍利子请求受出家戒，舍利子以其不具出家三种堪能，不许。长老退于门外，自伤而哭曰，余罪重福浅，乃至不能出家受戒，今较我尤恶之犯杀盗淫妄者皆得依佛出家，我独不能不亦悲乎。时佛自外来，长老复往迎祈，佛曰：舍利子尚未能成等觉，故不能摄受如汝之有情，今我可为汝授出家戒也。

又目犍连母死，往生地狱中，目连欲救不能，仍须求救于佛。由此可见已得阿罗汉果如舍利子，目犍连者，犹不能圆满完成令他安乐之事，皆因应断未尽断，应成未成故。甫发出离心，未发菩提心，即以之修习三学求趣涅槃故，是皆不能成佛，以出离心非等觉因故。博朵瓦云：「于修习自利之小乘后，更进而修习利他之大乘，不可于一己涅槃之寂灭中时散乱，虚度时日，应速求成佛，始为究竟。喻如吾人涉河时应将衣物等一次携到彼岸，不可先掷衣物于此岸不顾，及赤身到达彼岸后再退取衣物。学道亦然，不可先求一己解脱，宜自始即进入大乘，一次即求成佛。否则既得一己解脱之后，如觉尚未成佛，不是究竟果位，再返从菩提心等做起，实属不智。菩提心是由无上正等觉以求自他二利圆满安乐之因，是又欲成佛者不可不希求发起之事。「智者」谓有慧，心思敏锐，有见识之人，指心量广大而言。此心量广大又指勤求利他，不顾自利者。若人但求自利而不计利他，则所成就之自利亦不能广大。即于自利之发心亦不能广大也。旁生但求小乐自利，心量褊狭之人亦然。其能计数月之利乐者较仅求目前利乐者之心量略广，其能进而求一年一生，乃至未来生之利乐者心量亦次第更大矣。若有不仅求自利，且亦求他利，不仅求一己来生之利乐，且亦求自他永久之利乐，必至成佛而后止者，心量之大已到极点，如此者是本论所称为「智者」。此种智者能于自他未来世中之苦乐详细思维，求与他人同时解脱，永断轮回之苦，此则唯有菩萨足以当之。我辈扪心自问，其可以充智者之数乎。其能发此心者，佛称曰发心者，谓彼能发广大心也。若能有利他之心，愿担负利他之重担者，始足称曰智者。若无此心，决不能发起菩提心，此负担重担之心名曰增上意乐，此意乐之发起，又有得于慈心与悲心。其但求此生利乐者，固不能生菩提心。即但求自利者亦不能生菩提心。以彼二种心念均无担负永久利他重担之增上意乐也。

但厌轮回苦，亦不能生菩提心。但遮贪着轮回乐，亦不能生菩提心。以此二种心念均无求自他解脱之慈心悲心也。是故惟具有利他之意乐者方是此处所说之智者。由上可知，所以须于相续中生起菩提心者，是因欲求永断自他生死涅槃一切衰损而求成佛，为求成佛，故须发菩提心也。菩提心乃佛之种子。吾人知若无稻麦种子则稻麦不生，今当知若无菩提心则不能成佛。若无稻麦种，虽有土地日光水及肥料，复经人工殷勤培植，终不能生稻麦之芽。若无菩提心，虽累生勤修无常，出离心，六度、空性、终不能出生佛果。菩提心为成佛不共因，有如父亲。其他一切法门乃解脱或等觉位之共因，有如母亲。子之出生，因父亲而有异，不因母亲不同而有异边。同一母亲，父为藏父子不能为汉子，父为汉父，子不能为藏子，此所以父为子之不共因也。至若母亲，则与子之种姓无关也。通达空性慧者，有如母亲若遇大乘菩提心，则生大乘果佛位，若遇小乘出离心，则生小乘罗汉果。菩提心不能生罗汉果，出离心不能生佛果，一如藏父之子不为汉人，汉人之子不为藏人也。同理无我空慧遇声闻乘人，生声闻果，遇独觉乘人生独觉果。菩提心不问所遇者何法，舍成佛而外，别无去处。

经云：「菩提心是一切法种子。」是故若相续中有菩提心者，虽无神变等等其他功德，亦入大乘人数中。否则虽具八大成就，通达空性，有出离心等，皆非大乘数。总之，大乘小乘差别，全不

在见之高下，而在有无菩提心。故吾人若欲进入大乘，则殷重发起菩提心至为重要。昔阿底峡尊者，即依无数上师，修习诸法，得成坚固定力，一日，内摄其心，自觉宜求迅速成佛，忽于定中见其师热缚纳告之曰，今汝虽已证见本尊坛场甚多，又得坚固定力，但以此终不能成佛，欲求成佛，必先求发菩提心。又尊者行金刚座时，见有二女人相问答，其一问曰，欲求成佛，何法最速。其一答曰，唯菩提心能迅速成佛。尊者知此二人是空行母示现，乃发起坚决寻求菩提心教授之心，历尽艰苦，往依金洲大师。阿底峡尊者，乃通达一切明处，得见本尊，已成坚固三摩地之大德，而犹须发起菩提心始能成佛，况在我辈教证功德毫无基础，可不急求发起菩提心乎。寂天入行论云：「诸佛子观察多劫，知利有情佛位，菩提心是最胜门。」由此可知菩提心乃无上至宝。虽真正发起菩提心甚为艰难，但至少亦应发起愿心，谓我须尽一切方便发起此心。以此愿心种下习气。为发此心而努力求积资净障。否则虽学大乘法终无益也。

以下当述正发菩提心之方便。

丙二、正发菩提心之方便

四大暴流猛漂激 业绳紧缚难违拒

既入我执坚铁网 复被无明大黑蔽

无边生死生复生 三苦逼害恒相续

审思如斯众慈母 其当引发殊胜心

此二颂述正发菩提心方便，生起之法，为思念被生老病死四种猛利痛苦继续逼害，如洪水展转冲至远处，不能用他外缘方法遮止之种种业力，有如巨绳密绢，牢牢紧缚，不能得解，不仅自身已入难可断破之人法二种我执铁网中，且被不识因果取舍之大黑无明密密包裹，在不见首尾之无边生死中，生而复死，死而复生，被苦苦、坏苦、行苦之三苦继续不断所迫害，凡属此六种情形中之一切如母有情，思维之后，其宜由坚固发誓行菩萨行之门，以引发殊胜之菩提心。

吾人平时口中偶一念诵；「诸佛正法众中尊，乃至菩提我皈依，我以施等诸资粮，为利众生愿成佛。」。一颂即以为此乃发心之法，殊属非是。无论当念诵之时，心与口不能相合，即口诵而心违，亦去愿发心甚远盖此颂不过于行法时提示行者须发心已耳，然则引生菩提心之法何如？曰，是须先修其心。修菩提心有二种心宜修，一修利他心，二修欲成佛心。必此二心生起之后，乃能修发菩提心。

此二心中，又宜先修利他心，修利他心之法，为对于一切有情发起悦意想及等舍心，此又宜先修等舍心，后修悦意想。及悦意想生起时，则慈心悲心亦能生起。慈悲二心生起，则能生增上意乐。此等心皆是利他心也。

佛所以能圆满断证功德，皆因有菩提心故。欲生此心，现当观我及一切有情皆欣乐而厌苦，因之我愿救诸有情，使之离苦得乐，此即增上意乐。增上意乐则是依于慈心而后生起者。佛位为菩提心之果，菩提心为增上意乐之果，增上意乐为观有情诸苦而生起悲心及报恩心之果。此又为知一切有情皆为母之果。知一切有情为母，又须先对一切有情生起等舍心，而后次第生起知母，念恩，报恩、慈心、悲心，增上意乐最后生起菩提心。此次第名曰：「七支修心法」，乃发菩提心之教授

也。颂中「如斯」谓如斯情况之诸母亲。

四大暴流分因暴流及果暴流二种，因暴流谓欲暴流，有暴流、风暴流，无明暴流四者。果暴流谓生老病死四暴流。今我之如母有情若尚在因暴流中，犹觉差可，然而彼等已在果暴流中受苦。若生、老、病死之流小而力弱速度慢，尚觉差可。然而此流泛滥无边，其势猛，奔放而湍急，若此暴流中之漂流者能向两岸斜流，有幸冲至左向岸边，尚觉差可，然而此暴流乃直下倾泻，千里不息，全无侥幸近岸之机；苟我之生母坠此洪流中，我将何以自安。王法治盗，有将盗抛入河中，令水冲去，若此人四肢自由尚有一线生机之望，令其人乃被巨绳紧缚四肢，不得动弹；亦如我母既被投入由顶通至无间地狱之大暴流中，又被不动业福业非福业三种业绳紧紧束缚，虽用佛所有之断证功德亦不能解，尚有何望以免于死。因位之欲有、见、无明，果位之生、老、病、死，所以如流者盖以其相续无间，一串连，有如河水之前水继以后水，后水紧接前水，或生与老病死相连，或生与生，老与老相连，或人趣连于畜生，天趣连于地狱，故名之曰流。暴者其势猛烈，能生剧苦。漂激乙谓有情被冲，毫无自在，罪人被投河时，其亲友皆欲其手足留有自由，有望上岸。或虽被缚，而所用之绳细脆，可被水石冲断而得解脱。今如母有情之手足乃被三业之绳所缚，虽佛之神力亦不能解，佛且不能解生、老、病、死之绳，况在凡夫，此其所以为、难违拒」也。然则佛既不能解吾人之苦，吾入何所利而皈依三宝，此须知诸佛能转变吾人尚未成熟之业，使免受苦。但不能使已经成熟之果转变。此如释迦族将遭胜生王屠杀之难，佛不能救之事然。胜生王率众将屠释迦、舍利子请于佛曰，愿以神通力移释迦子于他世间以避之，佛曰，业已成熟，不可救也。舍利子自移数人于三十三天等处，并藏一人于钵中。胜生王兵至，大杀释迦族，一日而死七万二千人。军退、舍利子启钵视之，其人已死其移往别一世界者，亦皆死焉。此业成熟之所以难违拒也。

罪人被缚投河时，其绳尚有被水冲断之望，因而幸免于死，独至既缚手足，又囚之坚固铁网中而后投河时，则攀登上岸之望全绝，今我母在暴流中，即被业力之绳所缚，复被人法我执见之网所牢笼，随时与我执同饮食起居，形影不离，则解脱之难，可以想见。

又罪人被投入河之时若在昼间虽有上述三种情况，但既被冲至下游，一经被人发见，仍有被捞救之望，无如又在黑暗深夜虽呼救亦无人见闻，则被人救起之望又绝。我母在四暴流中既昧业果之理，复昧无我之理此二重黑暗四面笼罩，受苦而不知是苦，受苦而不知其因，无明覆蔽，遂永无自轮回中得解脱之望矣。

更有进者，被投河之罪人若身无重病，尚可免于立死，今我母在轮回暴流中展转受无边生死之伤害，罹苦苦、坏苦，行苦之重病，似此情形，更安有生望。综上渚端，一、在暴流之中，二、四肢被缚，三、浑身被包裹，四、当黑夜无人见闻之时，五，身罹重病。如此一类有情，世界可怜之人宁有过于此者，其人非他，则吾母也。我如有心，将何以自处。此所以断然宜立即发起救母之热忱，而速速生起菩提心不容推诿也。

「其当引发殊胜心」是劝请词，敦促词，思维此等现状时，若先不知一切有情皆为吾母，则仍不能发菩提心。因一切有情之于我，总不外三类，一为亲，二为怨，三为非亲非怨之处中有情。今若见我之怨家处于上述悲惨情况中时，我不仅不生悲心，且将引以为快。若见处中有情处此情况时，亦不生起悲心，但觉有如观剧耳。此皆由对怨家及处中有情未生起悦意想之故，苟见自己生母处如是情况中，必悲从中来足辟踊号泣以救之，此乃由对自己生母有悦意想故也。故若对一切有情能观为皆是吾母，则能对之有悦意想，则能依此以生菩提心矣。故知母之心为根本，此知母之心须

经修习而后能生起。修之之法，宜从修舍心起，以若时尚有亲怨之分，尔时定不能生知母之心也。

故七支修心教授首先修舍心，修舍心之法，先缘念处中有情，更观自心对彼所生之念，若是贪心，立即遮止之。或是嗔心，立即遮止之。或如颇邦喀大师所说教授，起初同时缘于三类有情，观察我心是贪是嗔，令其住于舍心之上而后已。当知我于三类有情，所有关系，俱是无常，生贪生嗔均不应理，生起喜怒，均是无义，故应住于平等舍中。先以少数有情为所缘，以后渐次推广及于一切有情，广如菩提道次中说。

阿底峡尊者所传七支修心教授，亦称七支因果教授，有以菩提心与增上意乐为一因果，以悲心为余六支所共之根本，以知母念恩，报恩为因，而慈心为此三者之果。或又以菩提心及增上益乐为一因果；慈心悲心为一因果；念恩报恩为一因果；知母，念恩为一因果。又有大悲心为三乘一切功德根本。于学佛之初中后三时，皆极重要，立之为本，将知母念恩，报恩慈心四者为大悲之因，将增上意乐及菩提心为大悲心之果。

此三种因果建立之法，皆各具特殊意义。总之，佛果之因为菩提心，菩提心则又以知母为其根本，若有知母为根本，则能生诸果。若无知母之心，自无由生菩提心以成佛也。

知母之修习法何如。此在观察修与专注修二者中，是以观察修为主。数数观察，以行修习，则能生知母之心。修时先以今生生母为主，观想其现于自己前方之中央。继思佛不仅念其今生之母，且于经中数数说念其前生之母。佛有神通，故能明念其前生诸母，我今因无神通，不仅不能念前生之母，即今生之母亦且忘之。被我遗忘之母，其数与我受生之次数相等。换言之，即一切有情皆曾作我母，皆已被我忘其曾为我母。当观想今生之母时，宜详思其音容态度，并想其不仅此生是我母，我若有宿命通者，且知彼曾多生多次为我母。

又但观其为人身即可，在我今生生母周围，尚有甚多有情，彼等皆是我往昔之母因我是自无始以来即已有者，曾受过无数次生。不能谓我不曾生于某处，未曾到过某处，未曾生于某趣某家。即在人趣中受生次数亦是无量。有无数母亲是人形亦有无数母亲是别趣身形。

谓我是自无始以来即有者，可以世俗之理推而知之，我今日之识乃由昨日之识相续而来。昨日之识，依于前日，前月，前年，以至我投生之识而来。投生后一刹那之识，乃依于投生前一刹那之识相续而来，即住胎位中之识是依，「中有」识之相续而来，中有识乃依、死有」识之相续而来，死有识是依前世之「生有」识相续而来。如此更往前推，即推至无始亦无穷尽，故谓我是无始以来就有者。且我等出胎之始，即有苦乐等受及啼笑饮食等本能，足见有生时即已具备贪、嗔、痴毒，此若非由前生蝉联而来，则由何处来耶？依此以成立前生是有非无，如是，则前生亦有前生，至于无始以来即已有生，其义决定。上文说出离心时，即曾言揉大地之土作枣大泥丸以计我母，凡尽而母数未尽。又曾言，每一有情皆多次为我之母，其哺我之乳量等四大海水，亦皆是说母数无量也。

继此复思，我在过去已有无数之母，在未来亦将有无数有情为我之母。故一切有情对我所施恩德与今生之母相同，或有以为今生之母始是真母，从前之母已成过去，不算真母，此不应理。若如此，则我昨日之母已成过去宜亦非真母矣。昨年之母，住胎位之母，更非真母矣。昨日于我有恩之人今日非我恩人矣。如此推去，在世间中非断见而何？若谓前生之母，现世已无，故不可承认。若尔则今生我母死后，亦可不承认矣。又若我有宿命通，能见我母死后生为犬，豕，小虫等其他有情时，我将承认其为我母乎？否乎？其不能不承认也必矣。故应观想我前面所对众生，除我今生生母

而外亦全与今生生母无别。若能依此多多观察修习，则能生起知母之心。至少亦能种下习气，为益甚大。

念恩。既知母后，当念母恩。仍以由今生生母为主之有情为所缘，分初、中、后三期思之，初期之恩，谓住胎十月中母所赐之恩，在此期中，母为孕我之故受种种苦。

中期之恩，当我出胎时，身体百无堪能愚同畜生。赖母置我于安适柔软之所，时时为我之健康担忧。唯常人心中恒有下劣之念，谓父母之所以生我，乃彼二人业力使然，非最初即对我有施恩之想。此当知若母不顾爱于我，任意行动，起居饮食，漫无节制，则于胎中毁我身形，实至易事。出胎后，若不悉心将护，将此柔弱肉团抛置冷涇之地，不按时予食，则我除夭死外，复有何途。母之抚我，冷时贴我于胸，暑时轻挥以扇。以舌授我食，以口授我饮，以指去我秽。其在印度，婴儿共有乳母养母等八种母亲，此等代生母以抚教我者，亦皆因受我生母之托而然，否则舍夭折而外又有何途可寻。

后期母恩者，我母生平最爱之物，即不肯以与人，亦不肯自己受用，衷心喜悦而举以授我，今日我之所以能修习佛法，能立能达，皆由母亲抚我育我而后得此。总之，母亲有代我受诸病苦之心，有代我死去之心，有为我求安乐而舍弃自己身命之心，世间爱我决无有过于我母者，生母周围之其余有情对我所施之恩，亦与生母相同。

报恩 既念恩后，当念此恩当报乎？

以何法报乎？更思若我但界以轮回中之安乐，仍非报恩善法。我之诸母今正在四大洪流中受苦，我不往救，其谁救之。彼不望我，将望之谁。我不自往，将诿其责于谁。自对有情生起悦意之想起，直至此处，皆是为修慈心悲心之前行。至此则合修慈悲二心。首念愿诸有情尽能得乐及成就乐因，愿我能使彼等如是获得究竟乐及其因，我如何能成办此功德乎？继复详思，彼诸有情正在受地狱等苦，或依苦集二谛及四大洪流之现状思之，深切觉其可悯，彼等如何始能脱离此苦及苦因乎。愿我能有此力量助彼等脱离，此合修慈心悲心之时更宜有增上意乐，不可但云我将作，应云我即作，唯我当作。在报恩心发起，尚未实际决定行菩萨之行及增上意乐生起之时，入行之心始生决定。既决定之后，当思我今乃一凡夫遑论往救一切有情，即欲救一有情，乃至单救自己出脱生死亦不可能。然则谁有此救一切有情之力乎？曰，唯佛有此功德，思佛之身语意功德，我今亦应具有，以救一切有情脱离生死大苦。故生起为利一切有情之故，而迅求成佛之心。此即所谓菩提心也。虽发心至此，仍不能为真正菩提心。须于任何时地，遇见任一有情，即不期然而生起我今当为此有情利乐之故，速求成佛。一如母亲甫见其厚爱独子受饥寒时，立即生起为之缝衣造饭之心然。以上为愿菩提心，若更进而发起，为求佛故我宜立即行六度四摄以积资粮，我之一切身语意业皆依六度四摄而行，是为行菩提心。若行菩提心生起，三业皆与之相合，则是真正菩提心已经生起。如发心颂后二句，「我以施等诸资粮，为利众生愿成佛」所说者。

正见

今当述正见 此分五科

乙三正见分五：丙一须于相续中生起正见之理：丙二生见之方便，丙三乃至现空别起，仍未通达空性，丙四见已生起之分齐；丙五应成派特法，

丙一须于相续中生起正见之理

不具通达法性慧，虽修出离菩提心

终不能断生死根，故勤方便通缘起。

内道正见分世间出世间二种。能正知由善因生乐果，由恶因生苦果之理，为「世间正见」。此处所将说之通达无我之慧为「出世间正见」。

明善恶因果之世间正见能灭除断见执，明人法性空之出世间正见，能灭除常见执。

外道之不许前生后生，谤无业果，故堕断边，此可以世间正见破除之。外道之许大梵天，自在天等创造情器世间万法，许彼是世间主宰，又许生死是有边际，故堕常边，此可以出世间正见破除之。外道许世间有常法，同时又许有解脱，而不知解脱者，乃是由不解脱转变为得解脱之谓。既有转变，岂得是常，既许梵天等主宰是常，又许。枝等已得解脱，自语相违，不攻自破。天主等既是造物之因，故其因应是常，所造之法是能得解脱，须有变异，故又许其果非常，不变之常因须有变异之无常果。在因位是常，在果位是断，故外道或堕于常，或堕于断，或并堕常断。

凡内道皆许有业果，故无有堕断边者。唯自续以下，唯识、有部，经部，并许诸法有自体，是谛实有，故皆堕于常边。外道于有业果立为无，自续以下诸内道于无自性立为有。前者为断见，后者为常有。执断见者堕大寒地狱，受无边苦，故所宜遮。执常见者犯不得出轮回脱生死之过患，乃至未舍常见以前，均无解脱之望。

四百颂云：「有者往善趣，无者往恶趣，如实达正见，即能证解脱。」有者，谓执常见之人皆往善趣受轮回苦。无者，谓执断见之人皆往生大寒地狱受苦。自有常见以上者，不问其如何勤修三学，菩提心及出离心，均不能由轮回中得解脱，盖执常见者其见是邪见而非正见，无能断生死根本之慧故也。

法性、亦名实相，亦名实际，又名法界，自然相、自住相，异名同实，皆是诸法性空之义。吾人见瓶时，但见瓶之相，而不能见瓶之实相。瓶之实相，乃瓶相以外之实际法相。此实为何，即瓶是谛实所无，自性所无。此谛实无或自性无之实相，因无明所蔽，故不能见。遂因见瓶之相以为是谛实有，由瓶相而生实执，由实执而生烦恼，由烦恼而造业，由业而流转生死轮回。

吾人能见瓶之生，住，异、灭、相，而不能见瓶谛实无之实相。吾人能见金质之瓶相为金瓶，但亦不能见金质之瓶之谛实无。因不能通此实相，故是无有通达法性实相慧。欲求在自相续中生起此慧，必须励行三事而后有望，三事为何？

一、为依止能无倒了知一切经教要义之善知识，从之听闻无垢正法寻求教授。

二、为观上师本尊无二，殷勤向之启请加持，积资净障。

三、为励力求闻广大经论教授，依闻思力求了经教要义。

须知通达空性慧为极大之慧，其生起时有赖于广大福德资粮，将此三者合一修习，能于相续中引生正见，乃文殊亲告宗喀大师生起正见之最胜方便，宗喀大师就文殊求闻正见文殊以极简要之语

告之，师不能解。复请，文殊乃告之曰，汝依此三者勤力修行，当有空性慧生起之日。师依言而修遂得解空正见。吾人应知此乃宗喀大师示现吾辈，以空见生起之不易，故先示现向文殊请问，继复示现尊文殊所告之三合一教授修习，遂得生起正见。非宗喀大师真实不能了空，真实须请问文殊而后始知修生起空见之教授也。智慧广大如宗喀大师尚须如此，我辈凡夫可不努力积资净障，勤求闻思而遂得生空慧乎？若不如此修习，则虽云修习中观正见，终不过聊种习气而已。苟未生起空慧，虽依上述生起出离心，菩提心教授勤苦修习，或专修禅定，上生无色界，得五通，八大成就终不能解脱生死苦。不仅此也，即在相续中真正生起出离心，亦须观待空慧，无空慧则出离心亦不能真实生起也。

又小乘声闻，独觉果，亦须有空慧始得成就，况在大乘佛果，此乃入行论密意，或曰，汝昨谓菩提心是成佛必要条件，今又说空性见是成佛必要条件，岂不相违，以必要条件不容有二也。答曰，是不然皆无过也，此等皆解脱因也。空慧是得解脱之主因，一一乘所共之因。菩提心及出离心则有共，有不共，是求得解脱之助伴。

入行论云：「虽尽修十六行相，若不知空性，则余十五行相皆不生起，其意盖明指空性见乃解脱因，其余十五行相乃所以成熟自己之相续者也。是故修出离心亦用以成熟相续，令此相续中能生空慧及空慧已经生起，彼时出离心方得谓为圆满生起，方得使吾相续真正获得解脱。又若初时无有出离心，则因不厌生死遂亦不力求正见，因厌生死，方求出离，既求出离，始欲解脱，力求解脱，方寻正见也。」

总之，声闻独觉以空慧为主，以出离心为助伴，大乘人亦以空慧为主，以出离心，菩提心一一者为助伴。依出离心而修空慧，所得解脱为小乘之涅槃。依出离心菩提心二者而修空慧，所得之果为大乘之佛位。是故无智慧之方便不能得解脱，无方便之智慧所得者亦非圆满解脱也。无智慧之方便者，如当行布施时，于施者，受施者及施物三者，均执有自性，堕于常边。此执有自性之实执心，所行布施不仅无助解脱，且为成佛魔障。其余持戒、忍辱乃至禅定诸度若有实执，皆无助于求得解脱者。未解空性，专习禅定不问达到何种境界，皆与外道禅定无别，天行外道修得无色界有顶禅定在定中，住经八万大劫，出定之时，见其头发被鼠咬啐为巢，立生嗔心遂堕地狱，此可知无争慧而修定者终不免轮回苦，终不得解脱，盖以彼未能摧毁生死根本也。经云：「若未断我想，从此复生惑」，然则生死根本者何，无明是也。释量论云：「虽广修慈等，终不断重过，为有无明故，应勤求正见」。此谓不修空慧但修菩提心等，不能断生死重过之无明，欲断此根，须修空性正见也。

内道大小乘各宗，各别许有一生死轮回之根本。随佛说小乘诸经行者，称曰小乘，随大乘经行者，称曰大乘。经部行部是小乘二宗，唯识，中观是大乘二宗。四宗而外，别无内道宗派。汉藏佛教，宗派虽多，所依必是佛经，必是此四宗之一而后，否则依于外道邪说，虽各自名佛法，实非佛法也。藏地各宗又名自许为中观宗，且者皆自许为中观应成，自续二宗之应成宗。此应成宗中又复各标特法异派纷歧此诸宗派欲谓其为佛法，则杂染甚多至不醇正，欲谓其非佛法，则既有谤法之嫌，复非他人所乐闻，言其是非，至为不易。总之宗派之生起，依于各各所见之不同，其中有为真正中观应成宗者，有非真正中观应成宗者，但彼后者既非自续唯识，亦非有部，经部，然则其见之是否为佛法，亦成疑问。若谓为是，则上述四宗外尚当有第五宗，此固不可，若谓为非，则必召大诤。

印度四宗，各许有不共之生死根，有部所许生死根，为常一自在之补特伽罗我执母经部许无方分时分之极微为生死根本。唯识许自证分为生死根本。自续许诸法谛实有为生死根本。中观应成宗则以人法二我执无明为生死根本。既各有如此生死根本之建立，于是有部则破常一自在之我后，为得解脱，自续唯识，经部则各将其独立自在之我破灭后为得解脱。应成宗则谓通达无明所执之人法我是无是空之后为得解脱。自续唯识解无明之义，谓于外境之真实不明为无明。自宗应成宗则如俱舍所说谓无四者是明之反面敌对，此明又非任意之明，其敌对之反面又非「但无」及「但非」二者，例如「假」之反面敌对为「真」而非「无假」及「假」以外之任何第三者「非假」。又如「亲」之敌对反面为「仇」既非「无亲」，亦非「非亲」。「无亲」于「亲」不成敌对，以此人但是孤立而已。「非亲」于「亲」亦不成敌对，但与此人不相识不相涉而已。又如「和」之反面为「反」而不是「不和」及「无和」，以不和仅止于不和不必相反「无和」亦仅止于无和，不必相反也。此处之「明」，是通达空性之智慧「无明」乃与此智慧相互敌对而行违反者也。乃与此智慧相互敌对而行违害之邪慧也，与通达二无我慧相违害之邪慧所具取境之行相，或转入外境之姿态，须与二无我慧取境之行相不同而且相害。通达无我慧之取境行相是取无我为无我，邪慧或无明之取境行相是取我为有我。换言之彼由分别心安立人法为有我者即是无明。四百论云：「因缘所生法执为真实有，佛说是无明」。如是解释无明，是龙树，提婆师徒密意。然则此无明何以是生死根本耶。宝鬘论云：「乃至有蕴执，尔时有我执，若时有我执，依此起惑业，由业复受生」意谓因有法我执无明，遂生人我执无明，由有人我执无明，遂生三毒烦恼，由此烦恼造起新业，由新业力引后有果而复受生，遂有轮回，入行论及静意请问经中亦说人我执是生死根本。静意请问经云「有如断树根，枝叶皆枯萎，若断萨迦耶，生死根亦断」。八千颂亦云：「因执我，我所，遂有生死流」。其他经论同此说者犹多。生死根本既是人法我执，除无我空慧外，但修出离心，菩提心，永不能摧毁我执，即永不能脱离生死，此修空慧之所以最要也。或曰，然则永摧我执无明者，谁欤？曰：缘起义。或又曰，上文说空性能断生死根，今又说缘起义能摧毁我执无明，缘起是世俗，空慧是胜义，则缘起与性空二义之关系为何如，曰缘起即是性空。或又曰，若尔，则世俗亦胜义矣。曰，不然。若能通达世俗缘起，更依此修习，则能证得胜义空慧，谓世俗即胜义也。有此空慧遂能断人法我执，不堕轮回。

原颂「故勤方便通缘起，」至为重要。通达空性之关键，但在缘起，若不通达缘起，则或堕断边，或堕常边，终不能了解远离二边之中见，故了中观必在已于缘起之后Q故、宗喀大师不直接说明勤方便通空性，而殷重说明勤方便通缘起。至于无我空慧所以能断无明者，以此慧能破除无明所取之境故破我执无明之方法，非如从肉中拔刺，但甩针将刺从根挑出，不问皮肉如何，而先须无我空见为能对治以破除我执无明所取之外境，不问皮肉如何，而先须无我空见为能对治，以破除我执无明所取之外境？即所对治之我。此所对治境之我，乃至未能生起无我空慧以前，无能破除，此慧一经生起，立能破除之。唯我执邪慧与无我空慧二者，同在一心相续中，我执何独不能将无我慧灭除乎？此则当知，我执及空慧二者中，后者能摧毁前者，而前者则不能摧毁后者，盖以无我空慧有正理为后盾，能契入人法二境实相，其力大。我执无明但于人法上增益有我，不能契入人法之实相，其力小。又我执与无我慧，非如，有瓶」与、无瓶乙之能互相否决。空慧能除无明，无明决不能除空慧也。相续中若有无我慧生起，我执立被排除，二我执若经除去，则其他烦恼亦因以除。因烦恼之所以生起，全是对外境所起爱憎之心之所招致，此爱憎之心即是无明。若断无明，烦恼自然不起，如断身根，余根皆灭。是故诸烦恼不必一一修习对治，但修空慧以断诸烦恼之根本，即无明，则一切烦恼悉净。是故空慧者，有如太白万应仙方，能除万病，然亦非谓一修空慧，诸苦即能顿断，应知此尚有次第，即无明断则业断，业断则生断，生断而后苦断也。已释须生正见之理竟。

丙二正说生正见之方便

彼能见世出世法 所有因果永不诬

又能尽灭实所缘 彼乃正入佛喜道

彼求解脱之所化机，若能完全明见世间所摄由业，烦恼所生情器诸法，与出世间所摄断，证所生诸法，永恒是依于因缘聚会而后生果，无有欺妄；且又能将实执心，在世，出世法中所执取之所缘境完全破除者，则彼所化机即是无倒趣入诸佛菩萨所喜爱之道。谓既能在世俗一面，能见世、出世间诸法皆是因缘和合后所生之果。又能于另一面，在某一刹那间，皆能将实执心所取境之自性有，完全破灭。其能同时具此二种智慧者，唯中观应成师有之。实所缘，是实执心所取外境。尽灭、谓完全见其为空，决定其为空无。佛喜道，谓无倒中正之道。佛于显密经教中数数宣说，诸菩萨亦数数赞叹此中道，故为佛喜道，有部所计常一自在之我，经部所计所取方分微尘及能取时分微尘之我，唯识宗所计能所二取空自证分之我，自续所计自性有谛实无之我，各以一相似之能立因建立之，更从而破除之，即谓为得解脱，此皆与自宗不同，因其非并离常断二边之中见也。自宗说诸法无自性，且说诸谛实亦无，此乃将所破之分齐，获得恰到好处之程度，既离于常，又远于断，不如自续、唯识、经部、有部之但能破除所破之一分，致堕常边，故曰中道正道。自续口中虽说谛实无，实乃承许谛实有，故仍非佛所喜之中道，然则自续以下至有部间皆非佛说乎。是则不然，一乘宝性论云：「佛说诸法，如医疗病，对机而异说。」医者为人疗病之时，对热病则投以除热之药，若热病除而风病起，则弃热病之药，而改投治风病之药。若未除热病即投以风药，不仅不能除风，且将增热，佛说法亦然。先说无有常一自在之我，一我，自在我，佛并说其为无有，以我是有生住异灭等相，故无常一自在之我也。

有部以蕴有生、住、异、灭之相，立我亦有生灭之相，以破外道常一之我，以依他之相破外道之自在我；此乃初转法轮时所说者。经部，唯识不许外境独有，（心外无境，境不独立而有u但许有不依外境而能独立成在之意识为我。以我与蕴之关系，不若仆之依主，火之依薪，若见此我空无，即为无我，遂得解脱。

自续则谓执持补特伽罗能不依蕴而立之我是执我之相，此相乃应空者。此若空，即为空性。是故自续以下四宗皆未能离常边，唯有应成宗既离于断，又离于常。

内道并许因缘之理，但此四宗承许因缘之理与应成宗不合。彼等谓依因仗缘始生诸法，惟以依仗因缘而始生，故所生果法是有依因仗缘之自性，是故依因仗缘者皆有自性，因亦有自性，果亦有自性。应成宗则不许因有自性，亦不许果有自性，自续以为如种子生芽，种子须是自体有，其所生之芽亦须是自体有。兔之所以无角者，以免是无角之自体。若种子自体非有，则种子应成空名，无有生芽之作用。推之至于人法皆然。是故诸法应是有自体自性，由此自体自性始能依因仗缘而生起苗芽等作。若依因仗缘而自性生，则其所生之果亦是有自性安立名言之先，必先有一安立名言之处，此施設处应各有其自性。兔角之不可见，空花之不可得，因无安立名言处，故吾人许之为无有，因无兔角空花之自性，故吾人许之为无有。此所以依因仗缘必须自性，皆自续以下诸宗所持之理也。

若诸法如此各有自性，则诸法皆成常法矣。应成自宗依于经教要义，全不承许诸法有微尘许自性。凡依因仗缘生者皆是无自性生，依因者，待缘也，待缘自不能独立生，即是无有能生之自性。

从种子生芽，亦非自性生，盖自性是自性，乃不能生出别法来者。苗芽亦须待种子而始生，故苗芽亦是无自性，非有自性生，若是自体有生，则不必待种子而后生起也。由于知依因仗缘而后能生之不诬，即能知谛实及自性有之不能成立，实执心之所缘境，亦不能存在，全归破灭。自宗所以不许自性有、谛实有、自体有之补特伽罗者，其故在此。

初业者首依一异之理，求了空性，更依此求由缘起之理以了空性。了达空性之先，须先知实执心之所执境，即正理之所破为何，所谓有者、所有为何，实执心执取外境之行相为何。换言之，即宜先知实执心之境，及取境之状二者。认识实执心之认识方便，是从「境」与「取境行相」二者认识之。实执心是存在于吾人相续之中者，欲破除之，当先知彼以何种姿态行实执，否则无的放矢，终无损于实执心也。在人我执中，其行实执之姿态，是以为补特伽罗非分别心就施設处上所假立，而是施設处上自体或自性成立有一补特伽罗，此补特伽罗即是「我」，此「我」是谛实有。因此「我」之「现相」较由实执心取彼之「取境行相」更难认识，故应先求了知，「取境行相」。欲知取境行相，又须先知「我想」生起之情形，我想由俱生我执所生，吾人恒将外境与谛实有合为一谈，未了空性以前，不能将其分开。必分开之后，始能辨别此是世俗应有之现相，此是胜义所无之谛实有，此认识行相之所以难也。俱生我执所生我想，在粗分烦恼现行如忿怒，恐怖等生起之时，此我想之取境行相明白现起，较易认识。俱生我执明白现前时，若有第三者从旁观察之，则取境行相立即明了。是时明明显显有一不是分别心所安立而是自体有之一「我想」现起，此即实执心取境之行相及其所取之谛实我。此时苟能将此自相有、自性有、谛实有之我，紧记不忘，明念不放，更进而以一异之理观察之分析之，谓若我是有，则其与蕴之关系总不出乎一是异之二途，决无亦一亦异非一非异之第三聚。苟分析结果，我与蕴既非是一，又不是异，则此我决定无有。盖通常一切法存在或有之状况，总不外有偶及无偶二种。如说有瓶与柱，则瓶是偶，是多相，瓶与柱是异相。若但云有瓶，则此时之瓶是无偶，是一相。惟有兔角一语，则既非偶，亦非无偶，故兔角是无。今此我若是有，则应与蕴或一或异，若与蕴是一，则是与身心合一，身心无有时，则我亦当无有，在身毁灭时，我亦随之毁灭。心非色法，我亦应非色法而是不可目见者。且身与心，本一为色法，一为心法，是不相同之二者，故我应是二，然则我与蕴不得为一矣。若我与蕴是异，则除身心而外应别有一我在，但又不可得，然则我与蕴又不得为异矣。既非与蕴为一，又非与蕴为异，则我之为物决定是有如兔角之无。如此现起「我全无有」之决定心，是为修习生起空见之第一步。

诸求解脱士夫，应知若依下乘二宗、上乘唯识及中观自续宗之见，不问修习几久，终不能入于佛所喜之中道。因彼四宗所有之见，或但破常一自在之我（有部），或但破离蕴之我（经部），或但破二取空之我（唯识），或但破有自性之我（自续）而已，对于真正生死根本，毫未损及，况云能断。诸佛所喜所欲者，乃众生由生死苦中解脱，若见其所化机由是道能得解脱，故对是道生起欢喜。今若修习彼四宗之道，既不能断生死根本，自不能得解脱，故此道非堵佛所喜之道。缘起赞中称佛所说法皆是使众生得解脱之缘起法，无一而非使众生得解脱之法者。余如俱舍等论，所说亦同。是以诸佛菩萨以使众生求得解脱生死苦为最上意乐，若见众生得解脱，所生欢喜心，一如亲见其心爱之独子获得幸福安乐然。若有能通达缘起，证得无我慧，断除生死根本，则诸佛菩萨见其意乐已得究竟，事业已得完成，遂不觉而自喜矣。入中论云：「见所居室壁，何蛇，说室无象以除怖」。人有自见居室壁穴中有蛇，奔其友，请救蛇害，友乃告之曰汝之居室无有象也，无怖。欲以不相关之无象除真正之蛇怖岂不可笑。今依自续以下之见，破除彼等所计常一自在等我，对于生死根本无明，秋毫无损，故依之修习，不得解脱，佛之所以对自续以下各宗所修道不生欢喜者，理在于此。然则佛所喜之道为何？曰，远离常断二边之中道。何谓中道？曰，颂中所标明之二事，如能具足，即为中道。二事者，一为见世出世法所有因果永不诬（缘起）。二为尽灭实所缘（性空）。

前者谓能作所作一切生死涅槃不违于因果；后者为将实执心之所缘境我二兀全破除。尽灭，谓毫无微尘许自性尚留置未破。此即一面将由因生果之理真正见透，另一面又在见透因果正理之上，将实有之缘起自性除灭，而见其为性空，即是应成派之见，否则或于现分获得决定，不能于空分获决定，或于空分获得决定，而不能于现分获决定，皆非应成正见。应成正见所以难得者，因其既须于现分上决定因果不诬，又须于空分上决定此无诬之因果毫无自性；通达空性之所以难者亦在于此。所以说之为甚深空性者，亦以其理难解故也。又不特于现分获有决定而不能于空分获得决定，或于空分获得决定而于现分不能获得决定者不是应成正见，即或于现空二分皆得有决定，但或于现分之决定强，空分之决定弱，或于空分之决定强，于现分之决定弱，致现空二分之决定失平衡而有偏胜者，均不得谓为应成正见。自续以下四宗对于现分所得决定，皆胜于其在空分中所得决定，故皆不能见得无微尘许自性，遂谓诸法若非自体有，若无自性，则皆成空名，断诸作用。彼辈又不许分别心前往安立，为诸法假有之能立因，以为若瓶之自体或自性非有，但以分别心前往安立假名，终不为瓶。因其既许自体有，故不许自体空。所以不许自体空者，因其不知自体空上安立缘起之方便也。因于自体空上不能完立缘起，故对于现分所获决定亦不完全，乃至现分亦不能得决定。

其于空分得决定而失去现分之决定者，当彼等对补特伽罗以一异之理行观察时，觉毫不可得，乃于心中生起空相，觉生死涅槃诸法，皆是未用正理观察时错乱心中所现之错乱相，及错乱心之所假立，若以正理观察，即安立名言之补特伽罗亦不可得，其不可得之状，有若在此室中寻求金刚石，寻至不得时，遂谓此室中金刚石空，如彼之决定补特伽罗者然，皆成毕竟无有之断空。彼等以为由因所生之果若有，则以正理观察，应有果可得。若果是有，以正理观察瓶，则应有瓶可得，于是而决定果或瓶皆决定无有，然而我辈仍见有果有瓶，此必是虚妄心识之所假立，根本上果及瓶皆是无有的。推之至于一切因果，造业者、受果者等，皆亦根本无有；佛在经教中所说种种因果异门，皆是为不能解空，未通达空性之人说法，而凡是说「有」者，说「有我」者，比是虚妄错乱心之所由现起，皆不可信。因之彼等对于因果善恶取舍皆不知所从，任意胡为，此乃欲求性空之理而失去缘起之理者也。是故唯应成宗始能于现空二分齐得决定，自续等四宗所以不能者，徒以未能通达世俗之故。苟于胜义世俗并能通达者，必于现空二分齐得决定。

入中论说：若非龙树正见，则失坏能解脱之现空二分决定，以其稍解胜义反失世俗故也。胜义世俗二谛，任缺其一，皆不能于现空二分齐得决定。故欲相续中生起远离常断二边之应成宗正见者，首宜依于世间正见，对因果缘起生起决定；然后由缘起之决定，以求性空之决定。求性空决定时，首宜认识所破，所破者，如上述在补特伽罗或法上，起一认定此补特伽罗或法，乃不待分别安立而能自体成立其为补特伽罗或法之心，即为实执心执取所破之行相。认识之时，除依闻思，更须修习，方能了知。自续以下四宗所犯错误，皆由未能识别所破而起。当吾人执取瓶相之时，同时有一俱生实执心现起，此心现起之状，即于施設处中有一不待分别安立而能自体成其为瓶之自性或自体。此种自性，或名自相，或名自体，皆是实有。依颇邦喀大师口授，当时此实有现起时，立即将其执取勿忘，将施設处上所现实有瓶之总相执取勿忘，继就其别相，如瓶颈、瓶腹、瓶底等中观察有无实有瓶，复将各支分合而观察其中有无实有瓶，如是决定支分中无实有瓶。支分聚中亦无实有瓶，出乎支分及支分聚外亦无实有瓶，是则不待分别假立而能自体成其为瓶之实有瓶必定无有。

修无我空见时，宜先修人无我见，继修法无我见。但在认识所破时，则可同时认定，不分先后也。

自宗许诺法皆分别心所假立为有，而非诸法能自体有及自性有。非自体有及非自性有，即是性空。或曰，然则未达空性，不能了知分别假立乎。了知分别假立，即已通达性空乎？若是了知分别假立即已通达性空，则吾人先认定诸法皆是分别假立，从而寻求所破，在定中以正理抉择之，见其为无，即已了达性空乎？曰，此应知：当求知诸法是分别假立时，不必先已了达诸法非自体有之性空。分别假立之瓶，吾人皆知其为瓶，但不知其为分别假立之瓶，非自体有之瓶，吾人亦知其为瓶，但不知其为非自体有之瓶。所以不能知者，因吾人心中先存有一不待假立而是自体有之实执心所取之瓶也。欲知分别假立，须先知微细名言，欲知微细名言，须先知微细世俗，欲知微细世俗，必须已达空性。故惟已达空性者，乃能完取了知分别假立也。惟分别假立发生次第，则虽凡夫亦可知之，有瓶之先，须有分别心，若无分别心，则瓶成无有，例如为某人命名为吉祥，先须有一分别心，谓此人可命名为吉祥，于是乃加以吉祥之名，而名为吉祥之人遂得成立。此在委派官吏时，所起分别心次第，尤为显然。既依上述之理，认识所破，更依正理，抉择所破决定是无，如此反复修习，及至堵根甫缘外境，立即生起「外境是分别假立是自体不成」之了别，是为已见「我」之形象。依正理抉择所破者，即是观察所执之「我」，在诸法中如何存在，其有之情形为何，通常世人问「某人有否」？则答者必或曰有、或曰无。若答是有，则再问之曰，彼「有」之情形，是一人乎，是有朋友以为偶乎？则答者或曰，彼无偶，或曰，彼有友为偶。决不能答曰，彼非有偶，非无偶。又如单说柱，则柱是无偶，若说瓶与柱，则瓶有柱为偶，是有偶，柱有瓶为偶，是有偶。瓶或柱在任何时中，其有之情形决不为亦有偶亦无偶之第三聚。换言之，即决不为非一非异之第三聚。今观察，「我」有之情形，宜观其与蕴是一而有，或是异而有。若我与蕴是一而有，则蕴数是五，我亦应有五，此不合理。若我与蕴是异而有，则与蕴成为无关，遂无生位等相，或成为常，亦不合理。但我与蕴又不能非一非异而有，故我决是无有，此时心中现起空相。如此数数思维，数数修习，因现分是谛实我之相，既无谛实我，则其相亦不现起，遂显空性，此即所谓定中如虚空也。经云：「、无见是真见」，义谓不见有外境之相，乃见真正之空性。颂中所谓尽灭，即指此时情况而言。

空性初次现起，为时甚短，继之又有现分生起。在此现分甫生时，立即从而依上述一异之理观察，另引生一无我之决定，难心于其上，乃至复现境，复起现分。此中同时应有另一决定，即空性上虽无自性，但事实上是有现分生起，此决定能判别「总有」及「自性有」，「全无」及「自体无」。又此决定是在现分中所现起者，若不能如此判别，将现分认为、全无」，一切能作所作亦随而全无，说一切能作所作皆错乱心识所生之现分，故于诸法不能说是此非此，有此无此，乃至此错乱心识未断尽前错乱现分皆必生起，此并堕于断见，皆是未能判别「总有」及「自性有」之过也。

又当以一异理寻求所破时，不知所破之我乃有自性之我，而非名言之我。及其寻我不得，遂谓寻得全无，亦是堕于断边。文殊告宗喀大师曰：「勿于现空判亲疏」。意谓于空分所引生之决定，须于在现分中所引生之决定等齐，不可有亲疏轻重之不同。亲于空分疏于现分则堕断边，亲于现分疏于空分则堕常边，均有过失。但又曾云多于现分上用功夫，以必须如此，乃能于缘起所生一切生死涅槃法引起因果无诬之决定，然后在缘起法上引生性空决定，见实执心也。总之，既见业果不诬，又见实执心是颠倒，乃能入于中道也。

己述生见之方便竟。今当说乃至现空别起，仍未通达空性。

丙三乃至现空别起，仍未通达空性

缘起不诬能知现 远离承许已解空

若时二者别现前 尔时仍昧牟尼旨

在现分中所生「此因生此果之缘起永是不诬」之决定，乃空分中所生、虽极微尘许之自体有法亦不承许。」此二决定若是仍互相水火各别现起者，则彼时仍未能依龙树师弟解佛密意之理，以究竟了达牟尼之旨意。

除应成派外，自续以下四宗均未能通达佛之密意。佛之密意，是须在现分中现起由因生果之决定，即依此决定之力，在空分中能见谛实无。自续以下之见皆许有自性，故非佛旨。自续以下四宗分说实事师及非实事师二派。唯识、经部、有部，均许谛实有，故称说实事师。自续师则许诸法在因位必各有自相，始能生果。虚空不能生花者，以虚空无花之自相故。故自续师名为非实事师。总之，自续以下四宗皆不知在无自性上建立因果之理，换言之，皆不知佛旨也。依其道，任作何种修习，终不能了佛旨也。

自续师许因有自相，故果亦有自相，种子及芽皆有自相。唯识师许有实质，若无实质，则无名言安立处。无名言安立处，则不能安立名言。其所以不许外境有者，但因已有实质为其名言安立处，无须更有外境以作立名言处。自续、唯识，皆说名言之施設处必须是实质，否则不能施設名言，如虚空不能设花。因自续许有自相，故以正理观察时应有所得，唯识师则于观察世俗中青等色所现生住等相，谓是依于心识而后起乎？抑不依心识而便起耶？观察结果，决定为依识而起，所依须是实执，故决定承许心是实质，但有名言，决不能生青等色，故一切能取所取诸法均是实质有，亦即自性有。既许所取外境自性有，又许能取内识自性有，则一切因果皆有自性。应成宗则许因果皆无自性，即以由因生果之理成立无自性。自性从无始以来皆是无，但因果则毫无错乱，二种决定永不相违，而且相续，此乃自宗特法也。缘起性空，互不相害，以皆是无自性故。从因果不诬所引生之决定，不仅无害于了达性空，且能有助于了达性空。同样了达性空，对缘起决定亦有助而无害。如此了达性空缘起，唯应成宗能之。自续以下四宗则见了达缘起，能害性空，了达性空，能害缘起，而不知缘起乃世俗，性空乃胜义，了达世俗，无害于了达胜义，了达胜义，无害于了达世俗也。证得中观正见者，必能见现分空分，世俗胜义，因果性空互不相违。即已认识所破，犹须判别「总有」、「全无」与「有缘起」、「无自性」之含义各异。

上述能见因果不诬，能见谛实非有，只是了空之第一步，非即已得正见者。及至由因生果之理，及因果是自性空之理，二者能同时建立，互不相违，始为得正见者，为了达佛之密旨者。其不相违之情形，有如左右手之不相妨害而能相助。

「远离承许」之义，藏中先哲有说应成宗是不立见之宗，不立见，既是远离承许。此种说法是根据龙树回诤论文：若我是有宗，我当受此过，我因无承许，是故我无过。」遂谓应成宗既不许诸法是有，又不许诸法是无，由因生果不生果，亦生果亦不生果。皆不承许，故曰远离承许，此说极不应理。若尔，则应成宗乃持断见之宗也。若有持此宗者，虽自名为应成宗，亦非真正应成宗矣。远离承许之义，不可如此解。因应成宗是有「宗」，有「所立」故。远离承许，包含二义：一为不承许如极微尘许之自相有，二为修习空慧之净定中，远离任何一种世俗法；由此二义，故说远离承许。「别现前」之义，谓现空二分，若是同时，则现见相违。知现之知，与解空之解，均是通达义，决定义，证成义。自续以下四宗，自一般观之，固堕常见，又就应成宗观之，且堕断见，于了义经旨全未契入。「牟尼旨」指佛之究竟密意。佛究竟密意、乃大般若经密意，自续以下皆不解大

般若经旨。或曰，若尔，则自续宗诸大阿闍黎，如狮子贤，解脱军辈，或广注八千颂，或释般若之词，或合纂般若原文与现观庄严论原文，皆是未解般若经旨者乎？曰，然。彼等之未如实了知般若经旨，亦如唯识宗解般若经旨为唯识，经部，有部解般若经旨为经部，有部然。解般若经旨为唯识者，如无着，解般若经旨为自续者，如解脱军，均是误解也。唯应成先师如龙树，圣天，能无误而正解般若经旨，获得究竟密意。余宗诸师，将色乃至一切种智中所有诸法皆解作自相有，应成诸师则抉择其为自相无，唯名假立，唯分别假立也。唯识说之无相为佛密意。自续说自相有，谛实无，为佛密意，将其所计之所破破除，遂谓为空性，此空现前，便谓已达佛旨。若就应成宗观之，彼证空之后，仅是于空性生起一分了解而已。故除此之外，更须将其与缘起相合，始成真正佛旨，乃其能与缘起合后，即是已舍自续以下之见也。但修观者并不需一一出入，如先入有部，继舍有部而入经部，舍经部而入唯识，舍唯识而入自续，舍自续而进入应成宗见也。实可于起初直入应成宗见之中，但既入之后对自续以下各宗之见，仍当详解以知其误而断疑乃可，盖各宗之见，能助益于应成见起决定故。

颂文云「仍」者，谓仅通达自性空仍不得为已达佛旨。佛旨是求于现空二分同时生起不相违之决定。若于后得位中未能了知一切现象诸法皆是如幻者，仍是未达佛旨。已达佛旨者，于定中能现不障空，于后得能见空不障现，能建立一切作用而又与空不相违。经云：「证得深、细、无戏论、光明、甘露之法，最为艰难，解空不害了现，了现不害了空，斯之谓难也。

已说乃至现空别起犹未通达空性竟。

今当说正见生起之分齐。

丙四正见生起之分齐

甫见缘起全不诬 即灭实执取境相

若时同起非更迭 尔时已圆见观察

彼修观之补特伽罗，若于某时，能不轮流而是同时，将上述两种定解生起，由于一面引生决定，遂能不由艰苦而引生另一面之决定，甫见缘起之不诬，立刻将实执心对境所起自性有之取境相完全破除者，是为观察正见已达分齐。昔时圣哲或谓了知空性见，即为观察已达分齐，或谓须将此见在自相续中修习生起，乃为到达观察分齐。总之，于地水火风等中寻求所破补特伽罗不可得时，是为已了性空。经云：「求有碍着不可得时，即为已得虚空。故求「我」不可得时，即为已了无我空性。但此所谓有我无我，是指有自性之我及无自性之我而言。若不善于「有」及「有自性」，「无」及「无自性」获得判别，即在地水火风中寻我，见不可得，遂谓此中亦无我，彼中亦无我，我便成为，全无」，是为空性。如此之空性乃是「破缘起空」，能灭一切作用，最是大过。须知所空所破者，乃是自性之我，而非二石有我即是所破。总之，以胜义理观察，有自性是不可得，不得诸法自性，是为空性。在定中以胜义理破尽所破而行修习，及出定后，见诸法但余名言，惟诸法所有作用全未受损，一切缘起，全能安立，此种关系，是最难处。例如幻师，既能幻化象马狮子，又能幻化乘狮骑象之人，乘彼狮象作种种动态，人狮象马虽皆是幻，一切形状，却不是无。博朵大师青钞中有故事云，昔有国王，恶其大臣，欲致之死，乃与幻师约，令于城中幻起洪水，王引臣登楼避水，水涨及楼际，忽有一船自远处来自楼边，王命臣登船逃命，臣甫入船，幻师立收摄其幻术，水船皆渺，臣遂堕楼面死。此水与船虽属幻化，然有致人于死之作用。诸法如幻而作用不

空，其理正同。

于胜义及世俗法执有自性，乃无始以来无明习气之现行，若以正理观察，终不可得微尘许自性。即在此无自性之法上，善立缘起作用，见由唯名假立之能作者，起唯名假立之作用。依比修习、建至现空二分同时现起，非若织布之踏板，须一起一落，相互更迭，非于现分生决定时于空分不能生决定，又非于空分生决定时于现分不能生决定。故此能明判「有」与「有自性」、「无」与「无自性」之差异，及缘起所生果，亦但有作用无自性二者，乃使现空二分同时现起之必要决定知。所谓同时现起者，谓由现分所得缘起不诬之决定，能助使了解无自性，由空分所得毫无自性之决定，能助使了解缘起不诬。即现分于空，有助无损，空分于现，亦有助无损。中论云：「于何有空性，于彼有诸法，于何无空性，于彼无诸法。」例如苗芽乃种子所生，二者皆须无自性，否则种子不能生苗芽，苗芽亦不能由种子生起。详思此等理，至于甫见由因生果，即便了知因果无自性，甫起因果无自性之决定，立即生起缘起不诬之决定。能于缘起生几分决定，了解性空得几分助益，缘起诸法，能于纯名假立之有上生起一切作用。纯名是自体无或自性无。假有，是由分别安立而后始有。由以纯名为因，得生假有之果。因是纯名，固无自性，果是假有，亦无自性。假有，即微细世俗。当纯名与假有二者同时现前时，或缘起之假有与性空之纯名二者并行不悖时，即为观察正见已达圆满之分齐。例如善巧世俗之老人，甫见水中月影，立知月影中无实月。观察正见，亦须甫见世俗有之法，立即知此法中无自性，或是自体无，始为已达观察圆满之分齐。

总之在定中以正理观空性，出定后以缘起观世俗，串习既久，即能甫见外境，立知性空。若于后得位中不以缘起观世俗，则因观空之故，力量极强，出定之时，其力犹在，将觉现分中一切现象皆是虚妄、断无，其害甚大。缘起不诬，谓诸法须观待支分，观待因缘，观待分别心，而后始有。待因缘而后有者，唯识家亦许之。待支分而后有者，自续。经部，有部，亦许之。待分别心而后有者，则是应成宗特法，与余宗所不共者。应成宗许若能假立之分别心有，则有诸法，能假立之分别心无，则无诸法。所谓r. 依而假有1者，谓依于施設处，由分别心前往假立而后遂有。若非依而假立，则成自体有。应成宗许分别心，故能安立诸法突然现起。自续不许分别心而许诸法自体有及自相有等，故不能安立诸法突然现起。诸法既不能突然现起，故在其未现于心中之前，已有自相存在。应成宗则说分别心观起之前，诸法全无自相，故是突然新现。自续说诸法是以其自相来现于心。应成说分别心往施設处中假立诸法。如是，自续宗于诸法现起须有二事：一为不错乱之心识。二为有自相之外境。例如：须有一自相之瓶施設处来现于不错，乱之心中，始能见有瓶。实执取境，谓实执心所取之境，即自体有、自相有及自性有之我。已圆见观察，是说闻思修已达圆满境界。此境界即是甫见现分之缘起时，立即见缘起诸法自体无而为性空，甫见诸法自体无而为性空时，立即见安立因果作用之缘起为不诬。

龙树所以赞唯名假有者，即以此耳。能于性空中建立诸法一切作用，斯所以最极，希有也。幻师依小块木石而化牛马，彼当牛马幻化甫成之时，即知其非真实牛马。老人在镜中观见人像时，立即知其中非有真实人。现分现前时，立知其为可以安立缘起之性空。影像中无真实人面，故能现起种种人像而不相碍。幻师所化之牛马，正以其无真正牛马，其幻术中乃能如意生起种种动作。宗喀巴大师于缘起赞中亦盛赞说缘起性空互为助伴之最为希有。

已述见生起之分齐。今当说应成派特法。

丙五应成派特法

此复以现除有边 及以空分除无边

若知即空现因果 则边执见不能夺

此复具慧诸所化机引生远离二边中见之决定方便，是用现分破除自性有之常边，以自性空之空分破除世俗中无诸法之无边。即于空性中现起善因生乐果等缘起不诬之理，若又已知，则执常断二边之边执见不能劫夺动摇前述之正见矣。此颂是应成宗不共正见。

自续以下各宗无能以现分除有边，以空分除无边者。至若以现除无边，以空除有边，则内道各宗之所共也。应成宗不但能以现为除无边，且能以现分除有边，不但能以空分除有边，且能以空分除无边，故为最上，故为希有。

顺世外道许现见为有，不见为无。但许今生，不许前后生，许种能生芽，谓为已除断见之无边，许前生后生是自性空无，谓为除常见之有边。

今应成宗虽亦许三生无自性，而承许之理非同顺世，又非同唯识宗所许之遍计无自性。顺世外道说前后生无，是世俗无之全无，应成宗所说前后生无，是世俗有之自性无。是故内外各宗皆有一种遣有遣无之方便。内道并许有为法从缘起生，以遮遣断边；凡有为法皆刹那变坏，以遮遣常边。唯识派依他起即缘起，又是实有性，故依他起性即能除常，亦断除断。内道共许缘起并除常断，故说缘起因是正理王。

至于一异正理，则但除常边，不若缘起因之并除二边也。应成自续二派，皆以说诸法在世俗中无、是断边，皆以诸法有自性，是常边。

缘起因者，如说：芽非实有「宗」依缘起故「因」，譬如镜中影像「喻」。若有人问曰：芽是实有之芽否。则答曰，否。问曰：何故非实有？则答曰，因芽是依缘而生起之故也。譬影相是依镜，形像与无垢等缘而生者，彼影像非实有，故此依种子等缘而生之芽，亦非实有。问者遂能依于缘起之因，而悟芽非实有。由缘起因所立之理智，即缘起理智。依此因能除常断二边者，因芽是缘起，能除世俗中无芽之断边；以芽非实有，能除胜义中有芽之常边；此内道各宗所共之缘起因也。至于应成宗则较此更细。上述之缘起因，芽非实有是所立，依缘起故是能立。就应成宗解之，在能立中，不但有缘起之能立，且含有无自性之能破。故此能立，不但如余宗以缘起之能立除断边，且能以其无自性之能破，破芽是实有之常边，此缘起能立因中，所以色有能立，能破者，今且分别详言之。由其是缘起故，如此芽乃是依分别心往施設处假立而有者，此有是现分，如此之现分，显然非实有，故能除常。至其所以非实有者，尚有得而言之。缘起一语，全译当为「依因仗缘而起」，由说依字，即知芽是依于他者，既依于他，则无不依他而能自立自由自成之性，亦如线香，不能不依手扶而自立于棹上然，是谓无自一性。故由说「依」字即能除有自性之常边。仗者，互相仗托之谓，亦能除有自性之常边。此乃缘起因中有能立以除常边之理也。

又由无自性之能破观之，知所无者乃是自性，则生性以外必另有一法存在。此处唯「自性」是「无」，故世俗中一切法皆非，无「而应，有」。无自性乃是空分，此无自性能见世俗有，故空分能除断边也。然则可见余宗仅能以所立芽非实有故除常边，以能立是缘起故除断边，今在应成宗，不但以能立是缘起故除常边，且能以所立芽非实有除断边。所立是空分，能立是现分，故应成特法，乃在以现分除常，以空分遣断也。诸法性空之能立因有：一、异因，二、依因判决，三、依

果判决，四、依因果四边判决及五缘起因而为五种，在用前四因观察诸法是否性空之后，更须以所得结果与缘起因相印证，若与缘起因相合，则结果为正，否则为误，例如以一异之因观察后，其结果若不合缘起，则堕断边，故缘起因乃众理之王，其余四因则如臣仆，臣仆所作须随王旨，否则得罪。唯其决定诸法是缘起，更能决定诸法是性空，甫于缘起得决定，立即能除常边与断边，立即同时现起现空二分之决定，自续中观师犹不能达此理，可想见其难矣。应成中观师亦须于观察正见已达圆满分齐之后，始能于此理得真正决定。由决定了知缘起之力，现起空分之了知，乃是二谛同时现起于心中之境界。我辈凡夫心中，乃于一时现起胜义谛决定，于另一时现起世俗决定者，其能于后得位同时双缘二谛，唯佛为然。某一补特伽罗，若能于现分缘起甫生决定，又同时能生空性见，如见影像，虽影像现似形相而实无形相，以引起影像非形相之决定者，则彼补特伽罗已获观察正见达到圆满之分齐。先贤对于现空二分同时现起，是同现于一心中乎？抑是分别现于同转之二心中乎？争论虽多，要而言之，若有上述之境界现前，谓影像现前时为缘起，知影像中无形相现前时为性空，甫定现分是缘起，立定空分是性空，则为达到清净分齐。此时不但能用缘起义决定性空义，且能用性空义决定缘起义，即所谓显性空为缘起者也。

龙树说性空是中观道理，缘起亦是中观道理，故性空缘起虽非是一，实乃相同，实乃一事而异名，如云有兔，及云寒光，皆月之异名也。或曰：若缘起性空成为一事，则是缘起亦性空，性空亦缘起，二者全无别矣。答曰：是又不然。谓一事者，谓一相互关连之事，其关连之形是如能了性空，即能了缘起，若不解缘起，即不解性空。若就谛实而言，则缘起是世俗，性空是胜义，二者乃不可立为一事者也。

总之能了知缘起是性空，及能了知性空是缘起，始能了知缘起与性空二者为因果法，了知二者有因果关系，始能建立缘起，建立性空也。或曰：然则了知空性为因果之理何如？将显空性为因乎？为果乎？空性者，无为法也，常法也。常法不得有因果，敢问汝将常法显为因果之理何在乎？若显空性为因，则空性是因，如种子等；若显空性为果，则空性是果，如苗芽等，于是空性成为可饮可食之法矣，乌乎可：答曰，空性本身无因果可见，诚如尊言。但吾人心中却能现起空性为有因果之法，如观待于果，而后有因，又待于子，而后有母。以须观待，故名缘起。以是缘起，故有因果。由有果故立因名，若无果则因名不能立，一如无子不能立母名然。缘起之关系所以能成立者，由于有因果故。因果关系之所能成立者，由于是性空故。若无性空，则无缘起，若无缘起，则无因果。盖善因能引乐果，恶因能引苦果，待因之善恶起果之苦乐，故因果成立而后缘起成立。由于是缘起，故能显其性是无，是性空。由于是缘所生，故非自生，非自性生而是无性，是性空也。然则若无性空，则无缘起若无缘起，则无因果，其理明矣。此即吾人心中所现空性是有因果法之理也。此复由性空故，如能相待，由须相待，故是性空，前已言之矣。

心经说：色即是空、空即是色，色不异空，空不异色，是谓性空四门。色即是空，谓色之自性空也。空即是色，谓色之性空，乃观待色法，乃色所有之法性也。若无有色，则无有色之法性，即无有「空」矣。空须观待色法，故空即是色也。由无数微尘许自性，始能令色法现起，犹如虚空而后有山河房舍也。若无性空，则处处皆是自性，焉有诸法。吾人欲安置一碗，须先有一安置碗之空处，与色法现起之须有性空，其理正同。破除碍对，即得虚空；破除实有，即得性空，既得性空，始能现起俗谛诸有缘起之法，其理亦同。在因位中，固须有如此性空理，即在道位，亦须有性空之决定，。始能生起种种本尊。即在果位亦须有法身自性身，始能生起化身报身。

不但因道、果位如此，即在纯名假有之上建立因果，亦须性空。彼由分别心所安立无自性补特

伽罗，造无自性之业，受无自业之果，亦须性空。知由性空以见缘起之理，始能引生空性正见，除常除断。若被常见，断见所夺，则于积集二资粮，心不深生爱乐，二资粮既不圆满，故亦不能成佛。

彼堕断边所以不能积集福德资粮者，因其谓无世俗诸法，世俗诸法均是错乱心识所现，善恶趣之业果取舍均无其义，遂不从（不信从）业果，不乐善行，故不能集福也，且此有情，因前生习气，但喜恶行。因放逸故，但种恶因，终至趣三恶趣。

又堕常边所以不能积智慧资粮者，因执常见，故许自性既许有自性，即不能生无我之空慧，未生空慧则不断二障，不能证得远离二障之法身。是故宜力求不堕于常及不堕于断。此复须得中观正见，达得正见观察之圆满分齐。通达空性之人，所有信因果心，强于未达空性之人多倍。于空性所得决定愈多，则所生因果信念愈强。观其人信因果之强弱，而知其解空性之高低，其信因果之强弱，又可由观察其对善恶取舍严明之状而知也。因果不苟之人，易得佛果。以其于能引佛果之善业，必不顾身命而往求也。

已述应成特法竟，今当述劝请修行。

甲五：劝请修行

如是圣道三关要，汝得如实通达时

子宜独依闲静处 发勤速修究竟欲

如是圣道三要，即出离心，菩提心通达空性慧三者，所有不共精义，汝若已达无倒如实了知之时，即当不贪着此生之繁华散乱，往依闲静处，以无常催动所生之勇猛精进，全无推延而迅速成办究竟，证得之永久欲愿。宗喀大师以亲受恳切之语气呼擦科师为子，以劝请鼓励之。

「如是」谓上述三要。「关要」谓三者之圆满要义。首由闻所生慧求知法义，数数抉择以生思慧，由此思慧之力，进而引生修慧，将所闻所思之义现证于心，于出离心，菩提心则察修（观修），于空慧则察「观」住并修，或止观双修，直至证得佛果乃已。三者修时，皆由抉择其因，自体及果三者之次第以修察修或察住双修。宗喀巴大师在此简短颂中，已将文殊所传要义完全为我等道尽。

由「彼能见世出世法」起至「则边执见不能夺」止，中间四颂之义，皆文殊所说。最初宗喀大师示现不解空义，殷勤启请于文殊之前，及见本尊，亲承教诲，遂能如实通达中观，此段之义，宗喀大师在亲见文殊以前从未说过，乃见后所说者也。前乎此藏中诸有智者，既不能将中观见如此依因，自体及分齐之者三次第明明说出，皆于此见未能正确了知。彼等皆知人我执是生死根本，不知人我不执亦是生死根本也。

人我不执者，谓既非执我，亦非不执我，既不执诸法有我，亦不执诸法无我，于有于无，均不执取，空空而住，便谓为中观正见。宗喀大师先示现，守持此见，甚洽于心。一时问于文殊曰，我所守之见是清净中观否？文殊告之曰，汝所守者全无是处。（甚么也不是）师乃恳求文殊为之说出本颂所有教颂。此要义又非一次说出。乃多次中点滴集合而成。今世藏中尚有守持于有于无均不执取，空空而住，全不作意之见者。莲花戒论师之弟子巴生朗与大乘和尚辩论词中有云：「汝若任何

都不作意，则汝将至于即此楼上亦不能去。今若于人我既不执有，亦不执无，便是修空，则吾人应早已证得空慧，因吾人过去曾多次生于无想天中，外道修无想定者甚多，彼等亦应已证得空慧。众生于睡眠时亦是修习空慧，因此时未有于有我无我上作意也。如此以求解脱，有如身中毒箭者欲加治疗，又置毒于不问者相同。当敌人迎面而来，我毫不作意其能却敌耶？抑将全军覆没耶？故修习空慧者首当以正理寻求所破，然后迎头摧破之，如对敌然，乌可全不作意。「如实通达」谓由闻思而得通达，此宜先知闻思之正当途径。于闻思时，若能依圣道三要如理闻思，即能如理如实通达正法全部心要。但于某一本尊，某一咒言，某一定乃争于风心脉络，去用功夫，皆是正道上之枝节用功，未达关要。

今若依此圣道三要努力闻思，纵令今生不得成佛，亦必能通达正法关要，种善习气，依于闻思三要之因，自体及果，终至于完全通达了知后，即宜修行。世人多于佛语了知二一以后，便谓为足，终不能得佛位果。盖以但知而不修，毫不损及自相续中之烦恼，有如一人因渴而趋海滨，但云，琦欤休哉.....此海也，此水也，海之相状如此也，水之相状如此也，此人乃一滴不入口，终至渴死，岂不可取：闻法固要，思之修之，更为重要。是以吾人于闻法之初，宜先发心，及闻知此法以后，立即抉择其理，如理而修之。若但知之，便以为足，是大不可。又若因故不能修行，至少亦当发愿我能修行。经云：「知而不修，如病人既知所当服之药，又知其服法，但彼终不服，卒以病死者然。且既得人身，必无完全不能修行之理。

宗喀巴大师对后辈发出亲切之劝请，劝之修行。闲静处，指能舍去贪今生，贪自利，贪上种之三过之山中，在此种闲静处，以慈悲心摄持身心，为利众生而修行。俱舍论：分闲静处为内外二种，其于身心已得堪能自在者，无须独处空闲，虽在家亦能修行。至初业有情，则须在不闻闹之闲静处始能修行。在初业者所居闲静处，又须与身心适合者乃可。至于已达空性者，则不问外境如何纷乱繁杂，俱能修习。外境愈乱，其证境愈高。又在既入闲静处后，应即遮止推延懈怠，恶业懈怠及轻忽懈怠等三种懈怠，于修习圣道三要，发起精进，不可如山中野兽，长处山中，蠢蠢度日而死也。遮止懈怠之法无他，唯有思无常，思死期不定，宜乘其未至之先，发大精进，求证佛果。

此颂乃宗喀巴大师写成后用信函寄往甲绒，以与其弟子语称大师者。此师现证大威德，第二代转世名善义成大师，亦为即身获得双运证士。

已释第五科竟。

吉祥圆满

《三要所缘次第趋入兜率妙梯》(根敦嘉措著 蒋扬仁钦恭译)

三要所缘次第趋入兜率妙梯

根敦嘉措〈第二世达赖喇嘛〉著 蒋扬仁钦恭译

礼敬大悲观世音自在

无量诸佛圣悲慧，为渡有行所化现，大悲观音妙飞幡，三界依怙诚礼敬。

此为经论续密意，直至中阴修持要，善编佛语胜口诀，易解语蔓广宣说。

大悲观音之口诀教授，是由瑜伽自在钵札邹基为慈圣噶曝大译师法生赐教。在「三要所缘次第」的前行，应当依据先贤诸师等广大讲授了解至尊鉢札自传殊胜，然后传授此论。于此，尽以易解语解说正行所缘次第。

正行分二：甲，示本文。乙，修此意。

本文曰：「此生恒续观本尊，临终忆念“破瓦”法，中阴修习“合”诀窍，续持乃为诸要义。」如论所云，初句示今生，二句临终，三句解说中阴持修，四句包含上述所有内容。「破瓦」与「合修」二法是属于临终及中阴所需修持，然而若能得到圆满利益，则应当下殷勤修法。修法之理，不能仅于一日过猛或是过弱，而是如同河续般的修持。

乙分四：今生如何续观本尊之理、临终修持破瓦之意、中阴身时合修的运用以及随顺宣说见行要点。

今生如何续观本尊之理

本文曰；「无常苦相随念后，怜悯大悲极生起，顶部上师胸本尊，观修自心无自性。」此意修持分四：依缘劝发口诀教授、正行菩提心宝观修教授、祈求上师本尊方便教授、观想自心无自性之教授。

本文初句「无常」及「苦相」。前者阐述念死无常则为断除今世贪着之因；后者说明了透过轮回所有痛苦的认知，来断除对轮回所有享受的贪着，进而对解脱产生自然希求之方法。在这二种内容暗示了共下士道次修心之理以及共中士道修心之理等一切所缘观修，若详细解释，唯恐繁多，所以依据胜尊洛桑扎巴所著作的《菩提道次第》了解其意。

第二句：「怜悯大悲极生起」。并非为了别解脱之希求，为利益一切有情，独自担起重任，发起无上菩提愿心，积极行持菩萨胜行。至于七因果的菩提心修持，以及自他换等菩提心修持之理，可从《菩提道次第》与大乘修心教授得知。

第三句：「顶部上师胸本尊」。此是祈求上师本尊方便教授。复此，自身发起菩提殊胜妙心

后，圆满两种资粮，于成佛时自可令诸有情从轮回获得脱渡。然今自无能力，为使一切有情即能远离轮回与三恶道等难忍众苦，所以当下需要皈依救护。此时应当恳切祈求胜者观音自在以及千劫贤佛：观想自己顶部有座白色玻璃的无垢宝塔，具有千门、内外透彻、明光性质，宝瓶内有莲花及月垫，安住具恩根本上师所化现的至尊圣者观音自在，如雪山般的纯白身色、一面四臂，初二臂于胸部合掌，次右臂持着水玻璃宝所造念珠、次左臂持着白色莲花，金刚伽趺坐姿，以各种珠宝与多色衣饰庄严其身，无有自性的本尊圣身如同虚空彩虹般的放大光芒，并安住于万光之中。并观想千门住有千劫贤佛，东部皆是毗卢遮那佛，身色属白；南部皆是宝生佛，身色属黄；西部皆是无量光佛，身色属红；北部皆是不空成就佛，身色属绿，如是观想则是「顶住上师」的观修，虽于其它教授中有说喀撒巴尼观音之缘念，可是内容却无大异。因多数随念六字明咒者有修四臂观颂的缘故，所以在此说明。

于胸部观修本尊之法：观想自身胸部有一朵红色千瓣莲花，朝上开放，此中月垫上安住与自心无二的本尊大悲观音，其像如同上述。白色「阿」字所现的无垢千瓣，明光性质，放射千种光芒。观世音的胸部月垫上有白色「啥」字，四周围绕着如珍珠般的六字咒轮。如此专注观修后，再对于顶部上师大悲观音以及千劫贤佛生起极大净信，眼眶满泪、寒毛竖立、悲喜交集地祈请大悲上师与本尊：「如我父母六道众生，沦落轮回浩瀚苦海，无依怙、无可救护、伤痛悲泣，祈愿彼等皆能现今得渡、速速得渡、于现处得渡」如此猛烈祈请因缘，感得顶部观音放射光芒，照入胸部观音；千劫贤佛放射光芒，照入千种「阿」字，依此因缘，胸部观音与千种「阿」字等无二智慧之性质，化现成了无量白色甘露之续流，激涌融入体内、充满全身，三门的一切罪障及习气如同黑色蒸气、炭烟、独蝎般的从毛孔及所有根门缓缓流出，身成无垢琉璃，圆满观音相好庄严。

甘露续流从毛孔流出，初入地狱世间，充满狱界，净除一切地狱众生热冷伤痛，以及诸苦因缘业与烦恼。狱界炙热大地、燃炽火房、极冷狭闇等畏惧世间瞬间消灭；唯成祥乐净土，如意宝之性质、柔和乐触，宽广无际。有情众生成为观音自在，无有自性、如虚空彩虹，作此观想。

同样的，如是甘露续流顺序地流入饿鬼、畜生、阿修罗、人、天、色与无色界等天人，依此因缘，饿鬼的饥渴痛苦、畜生的互相残杀及愚痴痛苦、阿修罗的斗争痛苦、人的生老病死、天人往生与堕落下趣的痛苦、色与无色界的行苦等，以及诸苦因缘与烦恼，皆得净除，如上述般彼等所居处器世间成为祥乐净土；有情众生成为观音本尊，作此观想。此后，若欲持诵六字明咒，则观想：自生观音的口中念出六字明咒，并且与已生起观音等诸有情同时诵出响亮六字声音，震动大千世界。

如是尽量持诵后，于结行时，观想安住自身胸部本尊的心中「啥」字放光，照亮一切极乐器世间，光芒充满，并融入已生起观音的诸有情，再次的，已充满的光芒融入自身，及顶部观音，再次融入胸部观音；融入千劫贤佛胸部千种「阿」字；宝塔如同虚空彩虹般消失。自生观音胸部的花瓣与「阿」字，此复中部观音，此复胸部咒论与宝垫，此复中部「啥」字，最后观修无缘正见，安住入定。

第四句：「观修自心无自性」之理分二：修持人无我之理、修持法无我之理。略说此义，首先，当我们内心产生了极为强烈的我执时，若观察此心如何见法，则会察觉到：自身五蕴上的我并非「唯取」或是「唯见」，此心所缘之我是一种五蕴上原有、本有的「我」。

同样的，见到「抬举栋梁作用者」时，会感到这是「柱子」；若观察此心如何见法，则会察觉到：此木头上的柱子并非是以「这是柱子的心」唯取而有，而是「从」境上形成的一种「柱子」。

虽然会如此地见到，可是在五蕴境上绝没有所谓的「原有之我」！譬如；「柱子」是唯于「抬举栋梁的木头」意识缘取而有；绝非是从境上的柱子。因为，于此木头还未取名「柱子」之前是不会有柱子的认识，或是因为没有取名为「柱子」所以此木头上没有柱子。之后，从木上取名为「柱子」起，看到此时才会说看到柱子，因此柱子是唯于木上意识安立而有，并非「从」木上形成柱子。

同样的，有些婴儿诞生后因取名为「扎西」的缘故，所有人看到他时自然就会想起扎西。这时候虽然会感觉扎西从这位婴儿而有，但是从他本身没有扎西。否则，这位婴儿还未取名为扎西之前，看到他时就应该认为是扎西才对，然而却没有啊！依上述所说之例，所以我与蕴体等一切法，都是由个别的施設处以心往境安立而已，并非从境上生存。彻底安立此义，以根本定作观修；于后得道时，虽见一在此只是简单扼要地说明了空见修持之理；于正见讲授中可获得广义，应当了知。

临终修持「破瓦」之法

本文曰：「自身行持供施后，一切依赖极断故，光体毛孔行结后，导引心识兜率住。」维修此义分三；去除成就破瓦逆缘、成办顺缘、正破瓦所缘等三。

初者，如果贪着今世食衣住受，就如飞鸟因石绑捆，虽欲往生兜率，但却成为破瓦障碍，因此需要对治肉体的贪着。如本文的初句已说故，先以化身供田；祈请资粮田：前方虚空有八大狮子抬举的宽广宝座，上有莲花月垫，安住着根本上师所现的至尊观音，其相如上述观想。在顶方有主要的传承上师，则上身部位有与四部相应的坛城诸尊及诸佛菩萨，下身部位有声闻、独觉、空行、护法等如云围绕。同样的，宝座下旁有曾受害的冤亲债主；下方有今世父母，以及由彼牵引的一切六道有情，诸客遍满大地虚空，如是观想后，集资之法：唉！我于轮回已得凡身无数，光以人身而言就无可测量；一切生中，只造无义琐事、浪费人生，未曾做过伟大有义善事；今世虽获朽败肉身，但也未曾行持正法，反而为了生活造作众多恶业；临终时，此身如同空旷野地，只剩灰墟。由恶业力，无法忍受后世恶道极苦，实无道理贪着今世肉身，所以当藉由此身迅速累积圆满资粮！因此殷重祈请大悲观音。观想自心胸部的观音圣像朝前直往，安住前方虚空，反视老旧朽身时，变成了面如凝脂、相好庄严的圣相。此时，于前方上师观音作此祈祷：「祈愿大悲上师本尊加持，使我此身能够迅速成办圆满资粮。」因祈求故，上师诵出唵、啊、吽三字，形成了三座「人头灶石」高山，之后，从本尊胸部赐予空行弯刀，斩除了原有朽坏上身的头骨，血淋淋地覆盖在三各灶石上，其血流遍满并越出了三千世界；此复，空行母再次手持多把弯刀，把一块块的肉皮血股切剁成零碎，放置头骨内，头骨充满了血肉。此复，本尊诵出唵、啊、吽三字，一切血肉变成了无漏智慧所化成的甘露，颜色如同落日般今黄灿烂，其味觉与受觉使诸佛菩萨心续安乐满足，净除了六道痛苦。此复，从字胸部出现了手持顶骨的空行母，遍满虚空；无尽甘露从彼等所持顶骨溢出，因供养于根本传承上师、本尊、佛、菩萨、声闻、独觉、空行、护法，使无漏心续生起大乐，满足欢喜，迅速地圆满资粮。同样的，因为赐予冤亲债主的缘故，彼等取回业债、净债除恨，皆为观音。因为赐予今世恩惠父母，以及由彼牵引的一切六道有情，所以消灭六道痛苦，以及诸苦因缘业与烦恼。如上述所说，器世间成为净土、情世间成为了观音，再以前述的观想来念诵六字明咒。最后，诸器融为光芒及有情等，次复融入自身；于前方虚空中安住的根本传承上师，直至空行护法等一切尊者，也皆融入自身，获得加持。最终自观无缘甚深空义，所供境、供物、供养者、供法等皆无有自性微尘，殷重生起无有三轮的智慧。

如是思维，虽然可以断除对肉身的贪着，但却没有远离对于师长，以及财物等享受贪着耶？答，本文的第二句已作解释如何断除贪着之理。此生虽然遇值众多师长，却如风力堆叶般的短促，终究还是师长弃舍离去，或是自己弃舍师长；临终时，无有亲朋好友可做伴侣随己同行，必须独自远离，如是思维不应贪着。临终时，自己如同溶乳中取出羊毛般的孤零，必须放下财物享受，既如此，应当以无恋心，将财物作三宝物，或是供僧等善事。如是思维不应贪着。

第二，成办破瓦顺缘：生起猛烈往生兜率之希求、往生此处之发愿、诸善业回向于此因缘。

第三，正破瓦所缘：本文的后二句已作解释。兜率法宫位于众多珠宝妙房环绕的中心，又称法幢高宫殿，也是至尊弥勒索居住的圆满宝宫。在此宫的前方有块辽阔清幽的宝石广场，名为「悦意法持」，是慈尊传法的地方。中有善贤狮座，安住胜者慈尊，稳如须弥，金光闪闪，放射万道光茫；面朝南瞻部洲，善说般若波罗蜜多教法于环绕四面的菩萨众，其数无量。

观想自己明显见此胜景，并专注祈请：祈求胜者大悲慈尊，使我能从轮回与恶趣畏惧中得到救护，并导至兜率、迅速引导、于此处引导！如是祈请因缘，观想看见从慈尊的胸部延伸了如同衫袖般的长光管，打开了自己顶部的净穴，就像开窗户一样，之后逐渐地进入了顶穴。自心胸部的观音圣像，从已打开的顶穴光管往上朝看，依此因缘，擦净了慈尊胸部的黄金曼达盘，如日光般的灿烂。

此时观想：光管是「道」、自己是「行道者」、破瓦〈往生〉至慈尊的胸部。依三种想再次殷重地祈请。依此因缘，慈尊的胸部放下了光钩，经由光管穿过，进入了顶穴，融入已生起的自心胸部观音。光钩圆满吊起自心，远离顶穴，如同火箭般无碍地经由光管直奔慈尊胸部，缓缓融入慈尊心续，成为无二，恒续此观。再次第由胸部离去，成为了胜慧天子，具有可行大乘妙法之种性者。于慈尊的传法广场上，安座在千瓣莲花的中部，享有无量慈尊妙法甘露。

中阴身的主要修持——合修

本文曰：「明晓彼为中阴身，变更外内秘密等，性空大悲胜瑜伽，善巧力使妙结生。」如上所云，初句说明了在中阴身时认识中阴身的方法。现在所看到的一切都是中阴幻象，所以要了解中阴身是中阴身！如是反覆观修，若生于中阴，应当思维：我今已生中阴，所见一切皆属中阴现象，因此认识中阴身为中阴身，就像梦中也会恒续想起白天般。

第二，正行中阴修持。外变相：当看到了现有的器世间都是由地石木等性质所形行，应当思维这一切都是我在中阴时候的幻象，并不存在，不随凡夫相而转，观想皆是净土。

内变相：看到有情、人、畜生等种种相时，应观想全都成为观音本尊。

密变相：如是看到情器两种世间时，都会现在自性幻象，因为受到自心实执睡眠的污染，虽见此相，但实际上绝无自性。如此观想的缘故，生在中阴时，若有看到狱界及阎罗世间，应当想念这些都是净土；看到狱卒拿起利刀追我时，应当想念诸有情成为观音本尊，所见到的一切也都在自性空中现起。

后二句说明念力往生之理：为得到可成办清净正法之暇满，于中阴身看到父母拥抱时，随行生力，生起缘父嗔心、缘母贪心。此时，对于嗔境父亲，应该思维无始恩惠，生起猛利悲心，去除嗔

患；虽见贪境之母，但思维无自性，对治贪过。此后，于今世母亲胎内投生，修持余道。为有情广大利益而持今生。

随顺宣说见行要点随顺宣说见行要点：认识所见正观理、于此不乱修持理、正念等味行持理、大成就者妙教授。

认识所见一切皆有自性，依正理决定所见不实，此为**正观理**。**修持理**：于决定理专注于境，心不散乱。**行持理**：轮回涅槃于性空中味觉相同，思维此义，持菩萨行。「大成就者妙教授」：上述内容都是至尊**鉢扎教授**的缘故，所以显示了这偈颂并非由**鉢扎**所说。

以上圆满了易解携便的「三要所缘次第」之教授。

白莲碧水心湖生，稀有珍珠细深道；妙绳善串美瓔珞，贤淑巧女颈饰耀。

无逸精进所生善，愿诸有情离恶崖，兜率宝宫胜喜乐，大乘甘露悦受用。

【附录】：

菩萨戒十八根本堕及四十六恶作

初分十八根本堕：

一、自赞毁他图利敬，二、悭吝财法不惠施，三、拒他忏悔忿不忍四、疑拒大乘菩萨藏，五、供三宝物回入己，六、背舍毁谤于正法七、迫害僧侣使还俗，八、造作五种无间罪，九、持邪倒见毁因果十、毁坏国邑聚落等，十一、宣深空理于浅智，十二、令人悔退无上道十三、使人舍弃别解脱，十四、轻毁持守二乘者，十五、妄言虚夸证圣果十六、受取盗自三宝物，十七、爱乐宣说相似法，十八、轻言舍弃菩提心

除第十八条犯舍心与第九条犯邪见，不需具足四缠即算犯根本堕外，其余皆需具足四缠才算构成违犯根本堕罪。此四缠为：一、不执为过患二、欲心〈造罪〉不舍三、欢喜味着四、无惭无愧

此中具全四项者为上品缠，具足第一项者为中品缠。若为具足其余三项而不具第一项者为下品缠。故除舍心和邪见外，任行何罪未具足四缠，仅成下、中品有漏所摄之恶作，并非成他胜罪，故应勤使不全是为应理也。

次分恶作四十六之戒，此等如何守护理：

一、每日恭敬供三宝，二、不随欲心而顺转，三、恭敬腊长耆德者四、切勿非理作酬答，五、若受他请应赴宴，六、他人施等应受供七、悉求法者施与法，八、不应舍弃破戒者，九、为他净信现声闻十、但非少事如彼等，十一、七种开许需依，十二、不以邪命而营生十三、掉举散乱不应行，十四、不应自求脱生死，十五、恶声恶誉应避护十六、实需猛调应严伏，十七、不应违越沙门法，十八、若他忿疑应歉谢十九、他来悔谢应接受，二十、不应乐执忿不舍，二一、不为供事而摄众二二、勿耽睡眠懈怠怠，二三、不依无利无义语，二四、于时应问三摩地二五、不应乐取五盖障，二六、不应贪着静虑味，二七、不舍声闻小乘法二八、但非废自法藏修，二九、亦非如此勤外论，三十、但修外论非爱乐三一、不应毁谤菩萨藏，三二、不可自赞而毁他，三三、为闻正法处处

往三四、切莫依文莫解义，三五、可为助伴应往助，三六、奉侍病者亦如此三七、可除其苦应为除，三八、可宣正理如实说，三九、应于有恩作酬答四十、开解他人诸忧恼，四一、希求财者施与财，四二、利益徒众事亦行四三、随顺他心而邹行，四四、实可赞誉应称扬，四五、如理治罚应责者四六、神通威摄堪调者

《菩提道次第探玄捷径》(颇邦喀大师节录于绛巴吞珠仁波切原著)

菩提道次第探玄捷径

颇邦喀大师节录于上师绛巴吞珠仁波切原著

念诵初阶易修便读有缘项严论

尽一切时顶礼皈依于师与佛并金刚持无别足前，愿垂大悲随赐摄受！

本书惟将胜者大温莎巴所传菩提道次第前行教授六加行法，纂成一篇，令易持诵。

六加行法

初、扫除居室，陈列身语意之所依。

二、无谄端严陈设供品。

三、身具毗卢七法入安适座，乃乘殊胜善心修皈依等。

一、首先明现皈依境者

于自正前虚空处，现起八大狮子所擎高广宝座，其上班莲及月日轮。上住体为自之具恩本师，相为胜者释迦牟尼，身色如纯金，顶上肉髻，一面二臂，右按地印，左等持印，上持钵盂，充满甘露，身披袈裟，其色金黄。相好严身，光体清明。于此所生光蕴聚中跏趺而坐。其周亲承及历（代）传（承）师、本尊、佛陀、菩萨、勇士空行、主从护法诸会众、相与辅翼围绕而住。诸尊自前妙好座端，陈列各自所说教法，形作经函，自体光明。福田圣众欢悦向我。我亦心念福田圣众功德大悲而起净信。作意思惟：我及慈母一切有情，从无始来至于今兹，虽已总受轮回、别受三途种种重苦，然犹难尽苦之边际。我今幸一获得难得义大暇满殊胜人身，复遇难遇希有佛法，若不即证永断轮回最上解脱正等觉位，后复仍须如其所应，总受轮回、别受三途诸有重苦，安住正前上师三宝有力能救是诸苦故，我为诸母有情义利，当求证得正觉果位，为证此故，当皈依于上师三宝。

如是思已

二、皈依发心

皈依师 皈依佛 皈依法 皈依僧（诵皈依三遍或随量念诵）

诸佛正法众中尊 直至菩提我皈依

我以施等诸资粮 为利有情愿成佛（以上诵三遍发心）

三、四无量心

一切有情云何能离亲疏爱憎，安住等舍，愿其安住，我令安住，愿祈师佛加持，能令如是。

一切有情云何能具乐及乐因，愿其具足，我令具足，愿祈师佛加持，能令如是。

一切有情云何能离苦及苦因，愿其远离，我令远离，愿祈师佛加持，能令如是。

一切有情云何能不离增上生暨胜解脱所有安乐，愿其不离，我令不离，愿祈师佛加持，能令如是。（以上诵三遍等，应与相续真实和合修四无量。）

四、殊胜发心

为利慈母一切有情，必须尽力速速证得正等觉位，为证此故，当以深道师佛瑜伽为门，趣入修习菩提道次第。（以上殊胜发心）

五、供养

愿得一切悉转依 大地清净无砂砾 平正匀齐如手掌 自性柔滑吠琉璃

天上人间供养品 或由实陈或意显 无上普贤供养云 愿遍一切虚空界

喻那谟坝噶哇达 班遮沙惹扎马达勒 打他噶打亚 阿惹哈得桑藐桑菩打亚

打亚他 喻班遮班遮 麻哈班遮 麻哈得乍班遮 麻哈比鸦班遮 麻哈菩谛者达班遮

麻哈菩谛扪卓巴 桑扎吗那班遮 沙哇噶吗 阿瓦惹那 此(须/勿) 打那班遮娑诃

以上诵三遍

愿以三宝谛实力 诸佛菩萨加持力 福慧圆满威德力 法界清净不可思议力 成如是性

以上说谛力加持供物

第四、明想资粮田。

明想资粮田二法之中，为易诵故依供养上师法列如次

乐空无别 广虚空中 普贤供养云海内

枝叶花果 美妙庄严 随欲如意宝树端

喷焰宝珠 狮子座上 莲华日月为褥敷

具足三恩 根本上师 一切诸佛为体性

现比丘相 袈裟着身 一面二臂含笑颜

右手说法 左手定印 持钵甘露极充满

身披三衣 郁金花色 金色智冠顶上严
 心内能仁 金刚大持 一面二臂身青蓝
 手持铃杵 拥佛母俱 受用乐空俱生智
 众宝严身 着美绫罗 天界宝饰妙天衣
 相好庄严 放千光明 五色彩虹周围绕
 足结金刚 跏趺坐式 五蕴清净为五佛
 四界清净 即四明妃 诸处脉节诸菩萨
 二万一千 毛孔罗汉 一切支分忿怒王
 光即护方 药义密迹 足下世间神祇众
 周匝亲承 传承诸师 本尊坛中诸天众
 诸佛菩萨 勇士空行 护法海众遍围绕
 每尊三门 三金刚相 吽字放光如钩形
 从本性处 迎请智尊 和合无分安稳住
 上观想三昧耶尊，次迎请智能尊，诵

众生依怙主 摧尽魔军尊 遍知真实性 佛眷祈临此
 乍吽榜火 与真言尊无二无别

以上明想资粮田

此间浴室异香馥 水晶为地莹且耀 宝柱生辉具悦意 珍珠华盖具光灿（以上生起沐室）

请沐浴云

犹如降诞时 诸天献沐浴 我以净天水 如是浴佛身

喻莎尔哇达他噶达 阿比克迦达 莎玛亚西耶阿吽

拭身云

以诸无等净香衣 拂拭诸佛菩萨身

喻 吽(口+掌) (口+舍) 阿 迦亚 比学达那耶娑诃。

供涂香云

以诸胜妙涂 香喷三千界 抹如紫磨金 光炽诸佛身

供衣云

轻软滑薄天之衣 供于不坏金刚身 我以不退信意献 愿我亦得金刚体

供严饰云

佛具相好自性严 虽不更须余严饰 仍供宝严愿众生 得诸相好庄严身

请住世云

由悲我及众生故 以尊神变威德力 乃至我所供养时 尔时世尊祈安住

第五、摄积资忏净之要供七支曼遮等

一、七支供

所有十方世界中 三世一切人师子 我以清净身语意 一切遍礼尽无余

普贤行愿威神力 普现一切如来前 一身复现刹尘身 一一遍礼刹尘佛

于一尘中尘数佛 各处菩萨众会中 无尽法界尘亦然 深信诸佛皆充满

各以一切音声海 普出无尽妙言辞 尽于未来一切劫 赞佛甚深功德海

以诸最胜妙华鬘 伎乐涂香及伞盖 如是最胜庄严具 我以供养诸如来

最胜衣服最胜香 末香烧香与灯烛 一一皆如妙高聚 我悉供养诸如来

我以广大胜解心 深信一切三世佛 悉以普贤行愿力 普遍供养诸如来

我以贪瞋愚痴力 由身语意所造作 所有一切诸恶业 我今各各皆忏悔

十方一切诸众生 二乘有学及无学 一切如来与菩萨 所有功德皆随喜

十方所有世间灯 最初成就菩提者 我今一切皆劝请 转于无上妙法轮

诸佛若欲示涅槃 我悉至诚而劝请 惟愿久住刹尘劫 利乐一切诸众生

所有礼赞供养佛 请佛住世转法轮 随喜忏悔诸善根 回向众生及佛道

二、供曼陀罗者

喻班遮布弥阿吽 大自在金刚地基 喻班遮惹克阿吽 外铁围山所绕中间 须弥山王 东胜身
洲 南瞻部洲 西牛贺洲 北俱卢洲 身及胜身 拂及妙拂 谄及胜道行 俱卢与俱卢月 大宝山

如意树 随欲乳牛 自然香稻 转轮宝 牟尼宝 玉女宝 大臣宝 白象宝 骏马宝 将军宝 宝藏瓶 嬉女 缦女 歌女 舞女 花女 香女 灯女 涂女 日月 众宝伞 尊胜幢 其中人天富乐 无不具足 以此奉献根本传承诸胜恩师及三世皈依处总聚体—具恩根本上师、慧贤、能仁、金刚持、佛、尊、圣眷等前，为利众生，愿悲纳受，祈请受已，以大悲心，加持我等

香涂地基妙花敷 山王四洲日月饰

缘念佛刹而供养 愿众咸受清净刹

自他身语意财三世福 微妙宝坛普贤供养聚

心取供师本尊及三宝 愿悲纳受加持于我等

意当 古汝(日/阿)那 曼遮那 冈里亚打亚米。

或供

香涂地基妙花敷 山王四洲日月饰

缘念佛刹而供养 愿众咸受清净刹

三、由三大义门而启白云

皈敬于上师三宝之前，启请诸尊加持我心相续，我与慈母一切有情，从不恭敬善知识起，乃至执着二我相所有一切颠倒心迅速消灭，凡恭敬善知识等一切不颠倒心速易生起，暨内违缘皆速息灭。

具德根本上师宝 安住我顶莲月上

从大恩门求摄受 身语意业赐成就（赐予三密胜悉地）

第六、启请求加 依要义门务使与自相续合一而诵

无等救度世尊师，补处尊者弥勒主，佛所授记无着足，佛菩萨三前启请。

南瞻智严世亲师，获中观道解脱军，住坚信地解脱军，开世眼三前启请。

成希有处殊胜军，深道净心调伏军，大行宝藏毗卢师，众生亲友三启请。

开般若道贤狮子，总持佛要瞿萨里，悲生摄受具善者，众生舵手三启请。

发胜菩提金洲师，掌大车轨燃灯智，光显善道仲敦巴，佛教轴心三启请。

瑜伽自在袞巴瓦，坚住妙定内素巴，遍持律藏塔玛巴，边地灯炬三启请。

精勤修持南喀僧，圣者加持南喀杰，断世八法僧格桑，贤善佛子前启请。

菩提心视生如子，本尊摄受赐加持，浊世度生至上友，南喀坚赞前启请。
无缘悲藏观自在，无垢智王妙吉祥，雪岭智顶宗喀巴，善慧名称足启请。
善说无敌释迦顶，总摄佛智文殊师，观察深义圣龙树，善说顶首三启请。
解圣者意名月称，上首弟子大智鹞，佛子智鹞第二足，正理自在三启请。
如实观察深缘起，掌大车轨燃灯智，光显圣道仲敦巴，瞻洲庄严二启请。
善培佛种博多瓦，无比智辨霞日瓦，得菩提旨伽喀巴，满众生愿三启请。
教证主宰基补瓦，无垢教王克白却，三界众主仁布齐，三大上座前启请。
清净律仪桑钦布，亿部律主错那巴，达对法海摩扎巴，度生导师三启请。
掌握深观广行法，成为有缘救怙处，以善事业宏佛教，吉祥上师前启请。
成道自在楚逞八，如法依师迅鲁沃，胜道治心吉贡巴，如来佛子三启请。
希有德藏桑结温，圣者加持南喀杰，断世八法僧格桑，贤善佛子前启请。
菩提心视生如子，本尊摄受赐加持，浊世度生至上友，南喀坚赞前启请。
善慧宫殿富三学，德业化机呈福祥，名称光辉照十方，善慧名称有启请。
成道自在降白措，德学善说格勒白，持耳传教(嘉)巴苏吉，无比恩师三启请。
证双运身却(季)多吉，现证三身温莎巴，桑结耶协教证主，善巧成就三启请。
罗桑却季坚赞主，心子袞却坚赞足，显明善道罗桑耶(协)，尊者上师三启请。
宏教阿旺降巴师，心子罗桑宁扎足，已获如海天边德，大恩上师三启请。
罗桑耶协敦(巴)饶吉，以善巧慧度脱生，善施善慧名称法，无比大师三启请。
贤劫导师教证教，护持讲修无伦匹，大恩无等根本师，三业竭诚申启请。
多闻成教坛城广，行二次第现兽形，化机除暗白莲亲，持教诸贤德启请。
三世救处总集身，善讲罗桑妙着语，三学因果顿成意，有恩变化身启请。
慈爱如理(降巴楚丹)等圣财，心性善语掌教首，四种事业遍大地，普被尊者师启请。
观察广博经教眼，有缘解脱胜津梁，以爱怜心巧方便，阐教诸善士启请。

次诵

诸功德本谓如理，依止恩师是道基，善了知己多策励，恭敬依止祈加持。
一次获此暇妙身，已知义大极难得，昼夜恒取心要心，能续生起祈加持。
身命动摇如水泡，速疾坏灭当念死，死后如影随于形，黑白业果恒随逐。
获定解已于罪聚，虽诸小罪亦应除，勤修一切妙善聚，常不放逸祈加持。
受用无厌众苦门，不可保信三有乐，见过患已当希求，解脱妙乐祈加持。
彼净意乐所引生，正念正知不放逸，于圣教本别解脱，能至心修祈加持。
如我沦堕生死海，诸母有情亦如是，见已负荷度生任，修菩提心祈加持。
仅发心已于三戒，不习不能成菩提，深见已于菩萨戒，能勤勇学祈加持。
散驰邪境令寂灭，如理观察真实义，寂止妙观双运道，速生心中祈加持。
共道已熟成器时，乘中最胜金刚乘，有缘所趣妙津梁，能易趣入祈加持。
尔时二种悉地本，谓护净律三昧耶，愿获真实决定解，舍命守护祈加持。
尔后如实善通达，续部关要二次第，四座瑜伽不散漫，依师言修祈加持。
宣此妙道善知识，如理学侣皆长住，内外所有障碍聚，能全息灭祈加持。
愿得生生不违离，真实上师受法益，地道功德极圆满，金刚持位迅证成。

收摄资粮田者

具德根本上师宝，安住我顶莲月座，大恩为门垂摄受，祈赐身语意悉地。
俱胝妙善所生身，满足无边众生语，如实尽观所知意，释迦教主前敬礼。
无上大师佛陀宝，无上救者正法宝，无上圣者僧伽宝，总皈依处尊前礼。
实设意显无余供，无始积罪尽忏悔，圣凡诸善尽随喜，安住直穷生死际。
为众生转正法轮，二善回向大菩提。

四洲妙高日月七珍宝 大宝曼陀普贤供养聚

供献上师本尊三宝前 伏祈垂悲受已求加持

以上想上师来临住于自己之顶上而供七支及简略曼遮已 次诵

启白总摄皈依处 师佛能仁金刚持

以上诵锭撮启请

次缘想顶上之上师能仁而念

谨于上师胜者释迦牟尼座前顶礼供养而行皈依

继念

喻牟尼牟尼吗哈牟尼耶娑诃 以上佛之名称随量念诵已

愿我迅速由此善，成就上师成佛陀，虽一众生亦无余，愿得同登彼刹土。

久勤所积二资粮，宽广如空尽所有，为导痴蔽慧眼众，我愿成就胜者王。

未到彼位生生中，皆得文殊悲摄受，值遇胜道全次第，修习令诸胜者喜。

我所实解道关要，由猛利悲引方便，灭除众生愚蒙心，长久住持圣者教。

诸凡圣教未被地，或虽已被复衰微，心为大悲极撼动，显扬如是利乐藏。

佛及佛子希有业，所成菩提道次第，赐益求解脱众心，永护胜者大事业。

成办修道妙顺缘，及除违缘人非人，愿其生生不远离，诸佛所赞清净道。

若时如理勤修习，最胜乘中十法行，尔时力士常作伴，吉祥大海遍十方。

吉祥圆满

如是之门所生善 勇猛回向利自他

由颇邦喀大师节录于上师绛巴吞珠仁波切原著中而成此易修易诵仪轨

十年浩劫中，由郭和卿译师所译原稿，散失不全，嗣由祝维翰、刘立千二译师先后补译，始译成此仪。

低劣弟子昂旺敦振谨识 一九八九年十二月于成都

《菩提道次第第六加行法》(能海上师集)

菩提道次第第六加行法

释迦教比丘能海译

菩提道次第前导六加行法

仪轨如理修行 增长意乐未尼鬘

皈依极尊上师正士与贤慧能仁大金刚持无有分别周徧摄受无比大恩扎那莎母杂喜巴扎足莲恭敬顶礼

陈请大悲一切时中巧随摄持。

此中引导具善士夫分别易趣佛地甚深方便受持菩提道次第前导，六加行法仪轨修法分二：

(一) 正修如何行；(二) 未修中间如何作。

初中分三：

1, 加行；二, 2, 正行；三, 3, 结行。

初前导六加行法，洒扫住房陈设身语意所依像；二，寻求供品令无谄曲端严陈设；三，身具八法座安乐坐（座）或随威仪适宜而住，既安住已观自相续从于殊胜善心之中修皈依发心、四无量心，决定令与相续和合；四，明想福田；五，摄尽一切积净扼要供献七支曼达纳等；六，如教启白应与相续和合。

初，洒扫住房敷设身语意像者，谓想自他一切有情相续身中贪等烦恼如诸灰尘，洒以世俗菩提心水令其润泽，遂洒诸药及香所泡香水。又想自他一切有情相续身中二障习气一切随眠，以胜义菩提心帚扫除去之，念云：扫尘除垢。又念一切有情一切罪障阿巴那耶萨哈；一切病阿巴那耶萨哈；一切祟阿巴那耶萨哈；一切灾阿巴那耶萨哈；忿恨、污秽、差鬼、疫鬼，一切恶相阿巴那耶萨哈；恶兆、不吉祥、一切侵损、一切非时横死、一切恶星、恶曜忌阿巴那耶萨哈；一切王贼怖畏，一切魔伴绳阿巴那耶萨哈；一切阎罗使者阿巴那耶萨哈；一切障碍神倒引、一切违缘中断阿巴那耶萨哈。如是念诵扫除令净加持地基等。又诵唯愿诸佛大悲加持力自性清净法界谛实力，以我净信增上意乐力，显现和聚庄严最希有，观此住房一切地基具足大宝自性转成清净圆满刹土，即此住房中间，高台陈设庄严身语意像次第严整而不紊乱。

第二，寻求无谄供品

端严陈设 喻南无巴嘎瓦得忙则莎日阿杂马达麦打塔嘎达耶阿日阿哈得三藐萨布达耶得雅塔
喻班则班则 马哈班则马哈得杂班则 马哈必雅班则 马哈钵底杂阿底班则 马哈钵底扪探巴当杂
嘛班则 萨瓦嘎马阿瓦日阿那必学达那班则莎哈。

诵供养云陀罗尼 三遍

唯愿上师三宝真实谛理之力，诸佛菩萨加持之力，二种资粮圆满大势之力，清净法界心不思议力，如是一切愿皆成就 三次加持

第三，身具八法于安乐座或随威仪而住，既安住已观自相续从殊胜善心之中修皈依发心及四无量，决定令与相续和合；身具毗卢七法于安乐座，既安座已，观自相续诸恶分别风形如黑光，从右鼻孔与习俱出。观诸佛菩萨之加持形如白光，从自左鼻孔与习俱入加持自心，三次调息等。次念我今偶得一次暇满人身，于生死处不应贪着此，诸父母及一切有情在生死中受三苦逼，我为速急解脱此等生死狱故，决定当圆满大觉宝位。念三次 明想增上善心，次明想皈境者：

面前普贤供云大海中 八大狮子一齐善擎举
 大宝奇珍成就广座上 略后炽燃光明摩尼坐
 杂色莲花日月茵蓐上 根本上师释迦牟尼相
 紫摩金色顶髻最端严 右手镇地左手等持印
 上托钵多罗器甘露盈 二足金刚跏趺座而坐
 身着红花鲜明三法衣 相好光明端肃圆满身
 久观无厌夺意不知足 胜过日轮光明徧十方
 具足六十支分韻音语 美妙和雅闻者无厌足
 智悲德藏甚深广大心 边底难测超越诸数量
 远离罪垢善妙功德圆 略念能除生死涅槃障
 心间金刚持王用纳俱 空乐戏晒杂宝无衣饰
 脑间蓝色吽字作幟帜 具足三层勇心自体性
 彼之左右莲花日月座 所有承传诸师作分绕
 右面座上不败依怙尊 广大行派诸师作围绕
 左面座上极尊文殊师 深观行派诸师作围绕
 能仁前面圆满宝坐（座）上 根本上师行仪越非常
 直受法益有关诸上师 安住莲花日月座围绕
 释迦能仁背后略高处 八师擎举莲花日月座

具德百部徧主金刚持 加持承传最胜诸上师
 讲说经律论藏及灌顶 教授承传无量诸上师
 安住莲花日月座围绕 能仁一切主眷四方外
 密畏乐喜时轮大日尊 毗卢现证建三昧耶等
 四大密部一切有关者 无数本尊圣众外报化
 诸佛菩萨声闻缘觉众 英勇男女护法守卫等
 无量慈威各各安住坐 彼诸前方各别微妙座
 上有各说真正法宝藏 光明自性一切经函相
 所住皈境充满虚空界 彼等远离过失功德蕴
 愍念爱子具足如慈母 以大悲眼注目顾视我
 呼善男子汝于生死苦 别于三恶趣苦诸怖畏
 若欲解脱我今来救护 以大欢喜心情而安慰
 修皈依因者：
 自性周围六道诸众生 自他一切怖畏众苦逼
 若除上师本尊三宝外 其他无有于我作绥？军。

正皈依中、共皈依者，皈依上师 七次，以启白故，从上师能仁大金刚持及彼周围直接受益诸师身分流出色光明甘露体是诸师身语意功德事业之加持注入自他一切有情身心之中，无始所集一切罪障，特如捶打具德师身、违背师语、扰乱师心、不信轻毁、受用师物等等。总之依师所超（起）一切罪障化为烟汁炭水行相，一切疾病化为浓血粪秽行相，一切魔崇转为蛛蝎鱼蝌蛙蛇等相，从诸根门一切毛孔向外流出，金刚地下有事业死主阎罗形如红色大象，张口利牙，能瞰自他一切有情寿命相似流入彼口，食足饱满，其口向下，终无再起。一切地基成金刚性身净琉璃转为光明自性一切寿福教证功德增长广大，尤其具德上师身语意密一切加持注入自他一切有情身心之中，故自他一切有情皆入具德上师皈依之下。

皈依佛 七次，以启白故从上师能仁大金刚持及彼周围密乐畏喜时轮大日毗卢现证能仁建三昧等四部本尊圣众诸眷，贤劫千佛，三十五佛，过去七佛等，诸佛宝身分流出色光明甘露体是诸佛身语意功德事业之加持注入自他一切有情身心之中，无始所集一切罪障、特别者恶心出佛身血、评像好恶、质（典）当抵押贩卖佛像、恶心坏塔违背佛语，造此等业，总之依佛所起一切罪障尤其佛宝一切加持注入自他一切有情身心之中，自他一切有情皆入佛宝皈依之下。

皈依法 七次，以启白故从各皈境前面所放法光 七次，以启白故从诸菩萨声闻缘觉英勇男女

护法守护卫神等一切僧宝身分宝诸经函中流出五色光明甘露体是灭道二谛等断证功德，流出五色光明甘露体是智慧力等三学等功德注入自他一切有情身心之中，无始所集注入自他一切有情身心之中，无始所集一切罪障，一切罪障别于毁谤正法、经作货值、贩经而食、置秃露地、别于毁谤圣僧、破和合僧、夺僧伽物、分别党类、信邪倒见、典当、不敬、放跨越处、鞋袜？并持、讥议法师有无辩才等、及缺时供未酬谢等，总之依僧所起一切罪障，（如前忏悔），尤其僧宝一切加持。总之以法所起一切罪障，尤其法宝一切加持流入自他一切，注入自他一切有情身心之中。自他一切有情皆入僧宝皈依之下有情身心之中，自他一切有情转入法宝皈依之下。皈依僧开广如是。

若略皈依师至皈依僧，合念七次，其甘露净罪等广如下说。

次不共皈依者：诸佛正法贤圣僧，直至菩提我皈依 三次，以启白故从诸皈境身分流出五色光明甘露注入自他一切有情身心之中，无始所集一切罪障别者皈依三宝违越皈依学处等，总之，依三宝所起一切罪障尤其三宝一切加持注入自他一切有情身心之中，自他一切有情皆入三宝皈依之下。

次发心者，我以所修诸资粮为利有情愿成佛 三次 为利母变一切有情速应证得正等觉位，是故从今受持乃至大菩提藏受菩萨戒学广大行利诸有情愿成佛心乃至未成佛中，亦应如是受持如是发心，于此中间修发心果为道之法极大重要，彼修法者：

如是猛利修习发心力 能仁欢喜分出相第二
 溶入自身净出诸罪障 自身即成能仁金刚持
 从身放出光明照十方 量等虚空有情数无量
 复重一一光端极分放 无数释迦能仁金刚持
 净治空量一切诸情器 二种世间即转成清净
 如是成已应修欢喜心 随力安住彼三昧定中 念已随力入定

次修四无量者：

我与父母六道众有情 无始时来流转三界中
 三苦逼恼相续恒不断 总由集福净罪未能作
 别随自心无明染污转 贪染自宗及瞋他法类
 若贪瞋力和合所受苦 现今我与慈母诸有情
 云何能得远离贪瞋等 恒常安住四种无量心
 唯愿安住我今令安住 情愿如是能力之加持 随诵思惟又念

一切有情云何能离亲疏贪瞋住平等舍，唯愿安住我当令其安住，能如是能力请求上师本尊加持能得；一切有情云何具足安乐及安乐因，唯愿具足我令具足，如是能力请祈上师本尊加持能得；一

切有情云何离苦及苦因，唯愿远离我令远离，如是能力请祈上师本尊加持能得；一切有情云何不离善趣及解脱胜乐，唯愿不离我应令其不离，如是能力请祈上师本尊加持能得。三次。

以启白故从一切皈境身分流出五色光明甘露注入自他一切有情身心之中，无如始所集一切罪障特障自他一切有情修四无量心一切罪障尤诸皈境一切加持注入自他一切有情身心之中，故自他一切有情身心之中皆生四无量殊胜证德。次发殊胜心者特为利益慈母一切有情须速证得正等觉位，是故须由甚深道上师本尊瑜伽门中修行菩提道次第趣入所作也 念七次或二十一遍

第四，明想福田有二：一，摄收上面诸福田已重观新资粮田。二，若不摄收将此资粮田重观一次令其明显此为易入故，依于后迎请福田者。

面前虚空如前观福田 从显明身放无量光明
 徧无央刹显种种神变 作十二事调伏诸众生
 身中五处五部佛自性 头白喻字喉间红色阿
 心蓝吽字脐间黄色萨 密处绿哈五处五字标
 复从主尊心间种子吽 放出红色光明如钢钩
 从自清净法身刹土界 迎请智慧诸尊降临入
 唯愿无余有情诸依怙 摧坏暴恶魔军及眷属
 转成正知诸法尽无余 世尊佛子于此请降临
 世尊于多无数大劫中 哀愍众生修习诸大悲
 密意徧圆广大诸行愿 汝许利生今正是其时
 是故任运从于法界宫 示现种种神变作加持
 为度无数诸有情众故 同诸净眷于此请降临 略修如是

若欲广者：

一切诸法自在主 等同紫摩胜金色
 威德增胜过日光 引诸敬信甘露眼 寂静而具大悲心
 调伏而住静虑地 智观诸法离贪著 周徧成就无尽力
 降临降临寂静主 能仁胜生一切智 最极善作诸影形
 以此供养请来临 此中与像同俱生 为利众生愿安住

无病长寿自在者 诸胜成就善赐与 扎吽榜火想诸智者各各溶入三昧耶尊摄诸皈境成为自体。此间若作沐浴，能令行人自修道次第所缘行相，智慧明了信解坚固，息除秽障病魔等害，渐于上师能行沐浴按摩奉献修敬承事等极为殊胜沐浴者，先启白云：凡于此中世尊如来应供正等觉明具善逝世间解调御丈夫无上士天人师佛薄伽梵，彼等一切并具一切资具陈请沐浴

于此浴室异香薰馥郁 水晶为地明净身心乐

大宝辉煌悦意妙槛楹 真珠光结伞盖焰网垂

如是生起沐浴房：

如彼大觉降生时 诸天供养天净水

我今亦以净天露 奉献如来澡浴身 喻萨瓦达塔嘎打阿必且嘎得萨嘛耶喜耶阿吽

佛身语意不具诸烦恼 为净有情身语意业障

奉请佛身语意澡沐水 愿净有情三门三业障

具足百千妙善所生身 能满无边众生愿欲语

如是而观无尽徧知意 能仁金刚持前供浴水

广大行派诸师供浴水

深观传承修证加持诸师、大行承传诸师、教授承传诸师、修行承传有恩根本上师、现实诸师、本尊、圣众、报化诸佛、三乘正法宝藏、大乘诸圣僧伽、小乘诸圣僧伽、英勇空行男女、护法诸守护神、护世四大天王供浴水等 略时应如是行，若欲开广下文应许如理礼敬支时所说。

沐浴如来及佛子 种种斑斓珍宝瓶 满蓄悦意如香水

俱诸歌音及伎乐 无比天衣奉净身 清香涂药作擦拭

喻吽藏舍阿嘎雅比学大那耶娑哈 妙香薰馥三千界

奉献能仁诸圣身 纯金摩尼无垢秽 炽燃光明作涂拭 献涂香

种种色显杂彩如长虹 凡若解着转为奇乐因

我为修心奉献妙宝衣 愿得忍辱柔和妙衣严 献衣

诸佛相好性自端严故 虽不寻求诸余作严饰

奉献大宝胜严愿众生 得诸相好严身无伦正 献庄严

悲心轮围妙宝名称幡 正定宝盖显明辩才光

奉献此等胜缘适谊具 愿诸众生证得清净智
 奉献庄严妙宝吉祥瓶 充满种种精华净香水
 业和烦恼垢尘俱涤除 菩提心水滋溢恒增润
 圆满金光晃曜照十方 吉祥威德周徧作灿烂
 以此紫摩纯金妙宝冠 奉献释迦能仁作头饰
 愿正法宝弘广徧十方 世间妙善安乐普周徧
 证得人天有情诸众生 头戴庄严十力大宝位 奉献诸什物
 哀愍我及众生故 即佛神通变化力

乃至我今能供养 世尊于此愿久住 请住世忙时或修四次于后请坐可舍此沐浴法

第五 总摄积净扼要供献七支曼荼等

初礼敬支 若广修时

一切诸佛摄为身 即金刚持之自性

佛法僧宝之根本 是诸上师我敬礼

具足百千妙善所生身 能满无边众生愿欲语

如实而观无尽徧知意 释迦能仁金刚持敬礼

慈尊无着天亲解脱军 胜军调伏军主名称德

贤狮古萨勒宜金洲师 顶礼广大行派诸上师

文殊有无一味龙树主 圣月称师聪慧大杜鹃

如来护念圣者父子等 顶礼深观传承诸上师

大悲心成善逝持金刚 胜观得裸巴及那若巴

崇德种比巴及阿滴侠 顶礼修证加持诸上师

妙吉祥音圣者无尽慧 黑那达日勇猛则把瓦

菩萨仁钦吉祥金洲师 顶礼大行承传诸上师

说修一致殊胜阿滴侠 教传导师初祖仲登吉

四部瑜伽增长三昆季 顶礼教传法流诸上师
诸佛合聚极尊宗喀巴 妙德补处善成二兄弟
达马金刚兰若父子等 顶礼修行承传诸上师
诸佛悲智慧水大库藏 深广法理善来如海流
能随欲施众生有恩主 顶礼徧持极尊诸上师
贤慧住佛圣教作增长 生胜悲心犹如初月增
善广说修住佛胜幢主 顶礼无比极尊诸上师
普摄皈救上师金刚持 如何调伏善作方便类
殊胜共同悉地使我成 顶礼具足有恩诸上师
密畏乐喜时轮大日尊 毗卢现证建三三昧耶
四大密部一切有关者 顶礼本尊一切诸圣众
若凡忆念诵持称名号 悉能消灭暴恶罪魔军
释迦佛等三十五如来 专心至诚敬礼诸世尊
释迦能仁过去七大雄 兄弟七佛贤劫千导师
阿弥陀佛不动如来等 顶礼一切圆满正觉尊
究竟断除集谛冥暗种 拔除逼迫重苦毒箭根
佛母智慧般若彼岸等 敬礼三乘一切正教法
文殊金刚执持观自在 坚固地藏种种盖障除
大虚空藏弥勒圣普贤 顶礼近侍八大诸亲子
极尊弥勒狮子金刚手 极尊妙吉祥等修大行
荷度众生出二衰损担 顶礼一切菩提萨埵众
智慧上师光明幢 如是胜愿智慧增
诸根寂静妙音主 我今恭敬作礼敬
天及非天以宝冠 悉皆顶礼足尘莲

解救一切贫困母 救度佛母我顶礼

甚深十二缘起善修行 自力慧心证成自觉者

心灵种子趣入未闻教 缘觉圣者诸尊我顶礼

罗汉胜慧诸根作调伏 善坚固住乃至有正法

受持增长殊胜护法尊 罗汉十六上座我顶礼

八大尸林二十四圣境 三十七处及诸空行等

善住无类希有妙刹土 英勇男女圣众我顶礼

六臂依怙护持正法王 吉祥天女大王多闻子

慢及四面憍醉姊妹等 顶礼一切智慧护法尊

能仁上座十六诸眷俱 凡利众生彼即随顺行

守护圣教前后俱无厌 顶礼守护世间四大王

如是念诵，若有闲时，亦可作礼拜；若忙时，亦可舍置广礼

无央佛语徧瞻视 贤善趣脱最胜阶 悲动以方便善巧 顶礼显明诸如识 亦可一颂

所有十方世界中 三世一切人狮子 我以清净身语意 一切徧礼尽无余

普贤行愿威神力 普现一切如来前 一身复现刹尘身 一一徧礼刹尘佛

于一尘中尘数佛 各处菩萨众会中 无尽法界尘亦然 深信诸佛皆充满

各以一切音声海 普出无尽妙言词 尽于未来一切劫 赞佛甚深功德海

供养支者若开广时

佛海供物所成办 刹尘海中瑜？伽海 于功德海佛眷属 以信海献请纳受

如是于功德水改用 跃足水、妙花、薰香、灯明、涂香、饮食、妓乐，奉献二水随行乐等

殊胜宝王碧琉璃 青等显色及形色 行相三色金刚女 奉献上师诸圣目

执非执受等类声 离言说界心音韵 行相三声金刚女 奉献上师本尊目

冰片沈水香多种 善巧合和众香气 行相三香金刚女 奉献上师本尊鼻

和悦身心甘露食 甜酸浓淡众妙味 行相三味金刚女 奉献上师本尊舌

略触于体大乐生 如意衣等诸触品 行相三触金刚女 奉献上师本尊身 五欲供养
将以此洲金轮宝 尽此宝类悉充盈 乐求悉地故净施 长时般若为妙供
如是轮宝字处掉 为摩尼、玉女、大臣、白象、骏马、将军等 而献七宝
复次 能胜敌军锋芒快利剑
抵御寒暑远离损恼皮 离惑轻妙柔软敷卧具
爱乐游戏妙乐悦意园 随欲能视睡眠安乐宫
精织妙衣不能烧割坏 履水不没行无疲乏鞋
以此随行七种大宝俱 奉献上师能仁圣众眷
愿诸众生受用利乐行随行七宝 善聚摩尼宝炳所执扶
除烦恼焰苦逼白伞盖 由瞻部河紫摩纯金成
依利乐河深潭所住鱼 吉祥彩纹向右而旋绕
般若声扬十方白法螺 远离污泥罪垢净解脱
广大花瓣叶楼白乳莲 圆满无尽利乐随欲藏
大宝所成妙宝吉祥瓶 眼所触见严整胜妙画
周徧成熟右旋吉祥纹 最胜解脱宫殿妙宝顶
竖立三身尊胜之幢相 能招具足圆满安乐世
边具最胜金轮千辐辋 以此供献世尊圣众眷
善妙大乐愿普遍世间八吉祥物 如理如量诸法如色影
明显不杂显现明镜中 能除三毒无余诸烦恼
胜妙心藏牛黄殊妙药 犹如明月溶化旋瓶中
转成极白精华妙醍醐 能摧死事继续金刚命
成就长寿最胜茅草根 能感闻思修慧之大果
转成大菩提藏毗罗婆 善妙名称徧至三有顶
希有微妙法螺向右旋 生死涅槃坚动无余德

尽能摄召爱敬紫黄丹 锋利金刚器扰芥子聚

奉献世尊能仁圣众眷 能碎天魔军众成灰土 献八吉祥物

复次十方世界人天未持诸可意物而为供献如入行论所说而作为受大宝菩提胜心故 应善供养一切诸如来

及正法藏无垢珍希宝 并诸菩萨功德大海聚

悦意供献能仁胜供处 曼陀罗花莲花青莲花

异香纷馥一切鲜妙花 穿为花鬘最极悦意供

胜妙香气悦意徧薰馥 诸香云集亦于彼奉献

所有饮食种种悦意食 诸天馔食亦于彼奉献

金色莲花鲜明净整洁 诸妙宝灯亦于彼奉献

平坦地基以妙香涂饰 鲜妙杂花悦意徧敷散

无量宫殿具悦意赞音 珍珠妙宝垂布极炽燃

如是一切虚空作严饰 供献具足大悲自性尊

妙珍宝伞端严纯金炳 周围具足悦意妙庄严

形如善妙竖立众乐见 恒常供献一切诸能仁

尽其所有杂花鲜妙果 尽其所有甘美诸药物

尽其所有世间诸珍奇 及尽所有悦意清洁水

珍宝山聚悦意诸林园 兰若静地悦可乐众心

树木参杈庄严诸花叶 园林妙果累累垂满枝

所有人天一切诸世间 异妙烧香宝树如意树

出生不种自然香谷稻 又复堪供一切诸庄严

海潮池沼芬芳莲花饰 鸿雁具足悦意众妙音

尽虚空际所有无边界 凡诸一切无主摄持物

慧心摄取奉献诸能仁 最胜士夫圣众诸眷属

一切最胜功德以大悲 哀愍忆念于我祈纳受

我今贫困不具众福德 全无余财堪可作供献
是故忆念利他诸依怙 愿为利我请佛哀纳受
我今决定将身及一切 供养诸佛及诸菩萨众
唯愿诸大菩萨纳受我 恭敬于你永远作眷属
所余一切诸供聚 具足悦意乐美音 能除一切有情苦
愿诸供云满诸处 及余一切正法宝 并诸灵塔及形像
唯愿恒常无间断 降树宝花甘露雨 如是如妙吉祥等
供养一切诸如来 如其我今亦如是 供诸如来及菩萨
我今以此音声海 赞叹一切功德海 唯愿各于诸佛前
决定出生称赞云 此若忙时亦可舍置若略
以诸最胜妙花鬘 伎乐涂香及伞盖 如是最胜庄严具 我以供养诸如来
最胜衣服最胜香 末香烧香与灯烛 一一皆妙如高聚
我悉供养诸如来 我以广大胜解心 深信一切三世佛
我以普贤行愿力 普徧供养诸如来
忏悔支若开广修时先念三十五佛忏后如集学论说
菩萨具足所有大悲力 勇猛为利有情而忏悔
彼等造罪无依我救护 彼诸菩萨于此我皈依
次总忏
念佛尊众生依等 若略 我昔所造诸恶业 皆由无始贪瞋痴
从身语意之所生 一切我今皆忏悔 随喜支 十方一切诸众生
二乘有学及无学 一切如来与菩萨 所有功德皆随喜
请转法轮支
十方所有世间灯 最初成就菩提者 我今一切皆劝请 转于无上妙法轮
请不般涅槃支

诸佛若欲示涅槃 我悉志诚而劝请 唯愿久住刹尘劫 利乐一切诸众生

回向支

所有礼赞供养佛 请佛住世转法轮 随喜忏悔诸善根 回向众生及佛道

供曼荼

喻曼荼补米阿吽至承传具德正士无上诸师总集三时皈依自性承恩根本上师贤慧能仁大金刚持俱有圣众眷属等如是供养为利有情恳祈纳受，受已，供乞摄取我等众生于大悲心门中分外加持也。如是愿徧地香涂至佛刹行，自他身口意三三时受用善资粮，大宝曼荼净妙普贤供云种种聚，慧心摄取上师本尊三宝三尊供，大悲自在垂哀纳受为我作加持。意当谷入日阿那曼荼勒更勒雅达雅麦

第六 如教授启白，决定应与相续和合，先从三门大事启白者，顶礼皈依上师三宝，陈请诸尊加持我心相续。我从不恭敬善知识起，乃至执着二种我相，加持于相续中速急灭除一切颠倒之心。从恭敬善知识起，乃至通达无我真实，加持于相续中速生一切不颠倒心，加持速灭一切内外违缘障碍，以猛力欲乐三次启白。次启白道次中，分类启白，先启白广大行承传诸师

具德根本无上大宝师 安住于我顶尖莲月轮

大恩难得门中随摄引 身口意三悉地使我成

接引无比教王薄伽梵 神处菩萨至极不败尊

如来授记圣者无著师 佛佛子三恭敬作白启 重一句

庄严南洲善巧天亲主 获得中道圣者解脱军

住入信地解脱胜军师 世间眼目三尊作白启

安住希有难思最胜军 身修甚深观道调伏军

成就大力行藏徧照尊 众生亲友三尊作白启

能广胜道般若狮子贤 受持诸佛教授古萨里

愍诸众生巧摄有善师 众生商主三尊作白启

获得菩提胜心金洲师 持二大车教授燃灯智

光显妙道仲登仁波钦 圣教命脉三尊作白启

瑜伽自在具德兰若师 坚固甚深等持内苏巴

受持诸调伏藏塔马巴 边地灯炬三尊作白启

爱乐精进修行虚空狮 诸正善士加持虚空王

远离世间八法狮子贤 于佛子贤足下作白启
菩提心视众生如一子 本尊摄受分外垂加持
导浊世众殊胜善知识 虚空幢师足下作白启
无缘大悲宝库观世音 无垢大智勇泉妙吉祥
雪顶智严善巧宗喀巴 贤慧名称足下作白启
绍隆佛种圣教大宝幢 毗奈耶藏吉祥名称幢
成就自在妙吉祥海足 随欲引导三尊作白启
瞻部智者顶严善妙德 大善成就智慧狮子足
一切种智僧成大师主 光显佛教三尊作白启
胜持毗奈耶藏智慧密 受持听承教藏瓦所极
获双运身法主金刚足 成就自在三尊作白启
具足显密教授胜皈德 现证三身胜阿兰若者
教证具足如来智慧足 最胜善成三尊作白启
圣慧正法胜幢受持主 彼最胜子希有宝幢师
最胜善士精进幢师足 胜导父子三尊作白启
贤慧正法胜幢受持德 光显无量贤慧智慧足
妙依怙尊贤慧教幢主 光显善教三尊作白启
诸佛亲传语王慈氏尊 极尊具德贤慧智慧足
克尊勤波亦喜慧幢主 圣教命脉三尊作白启
生智慧心美妙名称炽 显密大海一切自在主
自持大悲语王法富足 大善成就三尊作白启
善广圣教贤慧智慧主 大徧弃舍语王持教足
获双运身贤慧解脱军 佛圣教日三尊作白启
贤慧妙吉祥音殊胜宗 增长诸相愿力成就主

具圣教理贤善善成足 恶世善导二尊作白启
 诸佛悲智慧水大库藏 善来深广法理如海流
 能随欲施众生有恩主 徧持极尊诸师作白启
 贤慧持佛圣教作增长 生胜悲心犹如上月增
 善广说修持佛胜幢主 无比极尊诸师作白启
 普摄皈救上师金刚持 如何调伏善作方便类
 殊胜共同悉地使我成 具足有恩诸师作白启

此最后句可诵一次，加道次第启白，此中应加佛教端严加行法及道次第乐芳二种承传启白次甚深见传承诸师启者

善说无比导师释迦王 摄诸佛智圣者妙吉祥
 观甚深义至圣龙树师 善说顶严三尊作白启 重一句
 光显圣者密意月称师 彼最胜子正理大杜鹃
 佛子次理小杜鹃师足 正理自在三尊作白启
 如实观见甚深缘起道 持二大车教授燃灯智
 光显善教仲登仁波钦 瞻部庄严二尊作白启
 绍隆佛种知识博夺瓦 观慧无比绝对霞日阿瓦
 菩提胜心教主伽喀巴 满众生愿三尊作白启
 教证具足菩萨笈补巴 圣教无垢自在胜智者
 三界众生依怙仁波钦 最大上座三尊作白启
 清净戒香薰馥桑勤巴 十万毗尼部主错那瓦
 究竟对法大海门扎巴 众生导师三尊作白启
 获得甚深广大正法者 堪为具善众生之皈救
 妙善事业增广弘圣教 具德上师足下作白启
 成就自在律仪戒炽燃 如理依止知识童子光
 胜乘道净相续杰公足 佛子贤善三尊作白启

受持希有德藏如来弟 诸善知识加持虚空王
 弃舍世间八法狮子贤 佛子贤善足下作白启
 菩提心视众生如一子 本尊摄受分外垂加持
 导浊世众殊胜善知识 虚空幢师足下作白启
 慧贤宫殿三学摩尼主 嘉美事业调伏晓日升
 德善名称光焰徧严浮 具德上师足下作白启
 绍隆佛种圣教大宝幢 圣教根本别别解脱戒 乃至

具足有恩诸师作白启 中徐徐念诵降甘露净罪，应如是口授，若略修者，具德根本无上大宝
 师，具足百千妙善，慈氏无著文殊有无大悲心成，妙吉祥音说修一致，诸佛合聚，诸佛悲智住持贤
 慧佛教，普摄皈救启白，次就总加持门启白

能成众德之体具恩师 如理依止道之初步正
 善观察已恒时奋殷重 作大恭敬依止求加持 重一句
 偶一获此圆满有暇身 最极难得大事了知竟
 日夜恒时抉择心坚固 生起相续不绝求加持
 身命动摇犹如水中泡 迅速灭坏必死应思惟
 死已如影随形黑白业 引起后果决定获不异
 如是知己一切诸恶业 细而又细亦复令断离
 众善资粮究竟能修成 恒常具足殷勤求加持
 受用无厌一切众苦门 世间满足深险罪业坑
 坚意远离解脱安乐永 义乐广大生起求加持
 即此清净出离慧引起 正知正见大大不放逸
 圣教根本别别解脱戒 坚持修行能作求加持
 如我沦落生死固如是 一切父母众生陷溺亦如之
 见已解脱诸趣担负荷 发起菩提胜心求加持
 仅唯发心不受菩萨戒 或受不修亦难成菩提

能善观已佛子三聚戒 起大精进受学求加持
 心趣倒境动摇能作止 且于正义如理起寻思
 由是引发止观双运道 速急相续生起求加持
 共同道熟密器成就已 一切乘中最胜金刚乘
 堪能士夫契入正习修 决定稳速入道求加持
 此时二种悉地成就体 此间受四灌顶加持理，广则先受五部戒正受灌顶者
 总摄一切皈处合为一 总诸资粮及特能仁王
 心间徧主自在金刚持 从顶喻字甘露徐徐降
 净涤身障修生起次第 安立成就化身果能力
 从喉阿字出生甘露水 净除语障修习幻化身
 安立成就报身果能力 心间吽字光明甘露水
 净除意障修习大光明 安立成就法身果能力
 复从五处出光明甘露 净三业障修习双运道
 安立能证金刚持宝位 应想我今已得四灌顶
 此时二种悉地成就体 宣说清净誓语三昧耶
 无谄诳心决定获得已 胜于身命守护求加持
 此二密部心要二次第 凡诸津要观行务精勤
 胜义瑜伽四次不动摇 準如师教修行求加持
 如次妙道依止善知识 如理修行善友能常依
 一切内外魔障中断类 随即消灭清净求加持
 出生万善恩师永不离 诸法资财受用悉具备
 地道一切功德圆满已 持金刚位唯愿稳速登
 此处若欲摄受亡者仪轨，当知如师善士口授，次摄收资粮田者
 极白广大福德田中主 能仁心间吽字放光明

照耀无量慈威诸眷属 从外渐次溶入诸上师
 广大行派入极尊弥勒 深观见派溶入妙音尊
 直受法益入根本上师 加持近传溶入金刚持
 暂于主眷五尊观令明显 次复二子化光入主尊
 具足三恩根本胜上师 由前溶入能仁心间住
 持金刚王来至我头顶 安住心间智慧萨埵中
 诸座溶入佛座莲月轮 普摄皈救能仁金刚持

想自现见成就大善根，观想自己即是亲遇上师贤慧能仁大金刚具足善根之士夫应生大欢喜，次佛欢喜溶入顶上师

狮子莲月日轮宝座上 释迦能仁贤慧金刚持
 安住心间三层勇心体

复次即于顶上上师善慧能仁大金刚持，以猛利（力）信敬，略供七支曼荼纳等，专诚启白者

具足百千妙善所生身 能满无边众生愿欲语
 如实而观徧知无尽意 于是敬礼能仁金刚持
 实设意显妙供无尽陈 无始所集罪堕各各悔
 凡圣一切善根皆随喜 利生请转无上妙法轮
 尽未来际坚住三有趣 自他众善回向大菩提
 四洲须弥日月七珍宝 大宝曼荼普贤供云聚
 普摄皈救上师本尊献 大悲纳受为我作加持
 四身体性上师胜本尊 能仁大金刚持作启白
 法身离障自性即本尊 能仁大金刚持作启白
 大乐报身上师胜本尊 能仁大金刚持作启白
 种种化身上师胜本尊 能仁大金刚持作启白
 普摄上师上师胜本尊 能仁大金刚持作启白
 普摄本尊上师胜本尊 能仁大金刚持作启白

普摄如来上师胜本尊 能仁大金刚持作启白
 普摄正法上师胜本尊 能仁大金刚持作启白
 普摄僧伽上师胜本尊 能仁大金刚持作启白
 普摄空行上师胜本尊 能仁大金刚持作启白
 普摄护法上师胜本尊 能仁大金刚持作启白 上一句念二次
 普摄皈救上师胜本尊 能仁大金刚持作启白 上二句念三次

我及如母之一切有情，于久远劫受轮回中，极猛烈之诸苦欲灭如是苦受，应于依止善知识之意乐加行二者之门如理依止，而未能如理依止，于得十圆满离八无暇极难获之大事虽知之，而真实欲乐受持佛法之坚固意志未生。又于无常之理未正思惟，于恶趣苦未生怖畏，虽知无常畏恶趣苦，而于三宝前，决定信乐之皈依仍未受持。又于业果虽忍可信实，然于黑白业之取舍未能如理而行。复次虽知轮回诸苦之自性为烦恼与果，而于彼惑业求解脱之欲乐心不猛利（力）的发生。又解脱之心虽生，而于戒定慧不能如理的修学。又复于诸有情应离亲疏贪瞋等想之舍心，及知母念恩报恩慈悲心增上心如是等大菩提心未生，虽或发心而于菩萨大行之诸学处未能如理集积修行唯空过耗时。从今时起我及父母众生，于依止善知识之意乐加行二者之门能如理的依止，于得十圆满离八无暇极难得之大因缘真实欲乐之信心能生。又于无常及恶趣苦生畏怖心，决定意乐，于三宝前受持皈依，且深信黑白业果，于止恶修善能如理的学习。又于一切轮回苦果之自性知己而离欲之心即能猛利（力）的发生，趣求离欲之心生已，于戒定慧道即能如理的精勤的修学。又复于诸有情远离亲疏贪瞋之舍心及知母念恩报恩慈悲增上菩提等心能生，菩提心生已于菩萨大行之诸学处能如理的学行。唯愿师父三宝本尊护法慈悲加护至速成佛道如是启白故，从顶尖上师本尊身分流出五色光明甘露相续流降注入自他一切有情身心之中，无始所集一切罪障特从竟（意）乐加行二者之门能如理的依止善知识等，于相续中能障生起菩提道次第一切证德所有罪障病魔碍等悉皆清净，身净琉璃成为光明自性，一切福寿教证功德增长广大，尤于意乐加行二者之门能如理的依止善知识等菩提道次第一切证得于自他一切有情身中皆得生起如是启白，决定应与相续和合。

第二，正行。若广修如乐速道所说园（圆）满俱修今略修法者

众善妙乐根本正士师 如理依止徧生诸利乐
 不尔即断一切善聚本 如理依止善士愿加持
 诸善知识应知即真佛 灭除分别一切过失心
 愿见一切善聚功德品 具足无量之恩求加持
 由猛信教恭敬意乐心 加行供养身财诸受用
 特以如教修行殊胜供 成就专一欢喜愿加持
 远离无暇内外顺缘满 堪生别解脱戒至双运

后极难得故应于此身 摄取心要清净求加持
无常死没怨敌决定至 彼复今日亦可骤然来
故应弃舍此世修临终 成办正法利益求加持
从无始时所集诸恶业 死后自无主宰生恶趣
应念将受难忍寒热等 极重暴恶诸苦求加持
大怖畏中无有余可依 无欺三宝殊胜皈依处
至心皈后依止勤修学 粗纳学处徧持愿加持
从黑白业领受苦乐果 故断恶业精勤修众善
特从无始所集诸恶业 依止四力对治求加持
励力精勤修习善趣因 虽能仅得一次善趣位
然未能越自性诸苦故 生起出离生死愿加持
三有无主能作逼迫者 是惑及业然惑依业生
故于烦恼怨敌大仇人 勤修对治依止求加持
若离惑业力故于生死 结生相续坚牢大系缚
当生欲受解脱无漏乐 猛利解脱心生愿加持
解脱三有依止三学处 大赞德依出家律仪戒
唯愿一切生生勤护持 犹如眼珠守护求加持
精勤修习虽能得解脱 然尚未能圆满自利乐
故当趣入殊胜大乘道 成办二利圆满求加持
现虽各显亲怨与中庸 然实究竟各别不决定
故莫分党趣向于贪瞋 悉住等舍生起求加持
无始流转生死轮回中 故受胎生相续亦无始
故知一切有情皆是母 生知有情是母愿加持
凡为母时皆如现世母 最极爱惜如是善养护

一切将养恩深最难报 生起忆念恩心求加持
如是具足正知正忆意 若故弃舍谁过此更恶
是故报恩应解脱诸苦 安立胜解脱乐求加持
有恩诸母安乐极匮乏 施身受用善根诸利乐
唯愿一切有情皆具足 生起圆满安乐求加持
慈母有情招遇重苦逼 所受一切苦因及苦果
我当尽取唯愿彼等苦 悉皆远离忧苦求加持
我当定令一切诸众生 具足成就圆满无漏乐
永远断除一切重苦根 速能如是生起求加持
任运能满自他二利者 除正等觉余无有堪能
是故为利一切有情故 速急证得佛位愿加持
自他俱不希求诸痛苦 同求安乐是故应了知
如自求乐他人亦如是 执持自他平等求加持
执爱自己一切众苦因 执爱有情一切功德基
胜劣差别一切从此分 是故自他相换求加持
将自善乐一切诸因果 与他感苦无余诸因果
以乘取舍一切风教持 生起菩提胜心求加持
为令发心增长不退故 忆念胜利每日六次发
离四黑法增长四白法 依止如理策励求加持
如是利他所立诸誓愿 为令诸誓速急圆满故
于广大行受取行心戒 猛勇精勤修学求加持
于诸众生各随其所欲 身及受用三时诸善根
转变实物增长施教授 广大施心生起愿加持
别解脱等止息恶行戒 虽至命难亦不故思违

具于制戒各各微细罪 深生羞耻谨慎求加持
 人及非人大种损害等 不乐忧苦烦恼所逼迫
 观为业果断除诸恚怨 安然忍受生起求加持
 为利他故修习胜菩提 最极难行无量经劫海
 愿披无怯及无疲劳苦 环大甲冑精进求加持
 坚固念知遮沉掉掬动 专一所缘安住引轻安
 身心堪能于诸善境界 随欲安住生起求加持
 善见一切诸法真实性 以妙观慧般若思择力
 引发堪能轻安所摄持 生起甚深观见求加持
 以施摄受有情成眷属 顺法爱语令其行善行
 自亦与彼同事能修行 四摄利他成就求加持
 如是由共同道净相续 成法器已依止具德师
 方入无上胜乘之大密 受学四大灌顶求加持
 尔时所受三昧诸律仪 若善守护易得诸成就
 不尔决堕地狱定烧煮 故知爱命护惜求加持
 若凡死中生有能练习 于道果位二时之中间
 速能证得法报化三身 于初次第生起求加持
 一切业风悉入心不坏 现证幻身光明双运道
 并及第二甚深圆成次 圆满诸行生起求加持
 诸根如虹澄净金刚身 离障俱生乐空无分意
 和合俱生双运金刚持 唯愿速急证得求加持

如是想降甘露缓缓念诵，忙时亦可舍置，如是正行随其所缘广略，善修习已至修完时，回顾返修，从双运道乃至净房中，当观诸能否如先显明，若所修不紊应欢喜，更愿以后仍如是行，若不能者，当白克责，后不应尔。启白上师三宝等最为重要，此是修狮子游戏三摩地法，能令善行最为增长等。

三．结行。如何行法者，谓信解自己顶上上师本尊为普摄一切皈处之自体

顶礼皈依供养普摄三时皈救之体有恩根本上师贤慧能仁大金刚

以多次念诵启白故，想能仁欢喜分出第二身，溶入自身自即成能仁，心间月轮座上白阿字标黄吽字周围咒轮绕，从彼放光净除诸情器，转成清净刹土及能仁，所缘自他一切有情身，心中种子转念诸心咒，照想所缘行相 喻阿古入曼则打日阿苏麻底格底悉地吽吽 喻牟尼牟尼马哈牟尼耶莎哈 喻阿班则打日阿吽吽 随力多念 后发愿云：

我今以此之善根 速成上师本尊佛 乃至不余一有情 悉令同登师佛位

长久修习彼道所集积 二种资粮量等如虚空

唯愿成佛广度及一切 痴盲慧目无明诸众生

未至彼位一切生生世 愿妙音尊慈愍哀摄受

具诸圣教次第最胜道 愿得修习令诸佛欢喜

如自所证通达扼要道 引动猛勇悲心善方便

能除众生意中隐昧暗 唯愿长久住持佛圣教

圣教殊胜大宝未周徧 虽徧已坏一切诸方所

唯愿以此大悲动我意 光显如来利益安乐藏

诸佛菩萨殊胜微妙业 愿善成就菩提道次第

施与诸希欲求解脱者 今佛事业长久作增广

成办善道一切诸缘顺 并除违缘一切人非人

唯愿一切生生不舍离 诸佛如来所赞清净道

何时我于胜乘十法行 尔时如理精勤善修习

愿诸具力恒常作护助 吉祥大海周徧广十方等从彼所生一切善根，以猛利欲乐由普贤行愿等门回向自他一切现时究竟愿处，随后云，从自心间吽字放光照触一切情器世界，一切器世间化光溶入一切有情世间，有情化光溶入自体，自亦化光溶入心间月轮座上，月入咒鬘，咒鬘入阿，阿入于吽，吽足入于哈，哈入于哈头，头入于打扯，打扯入于特勒，特勒入于那打，那打无所缘成空。心少住定中。复次从空之中，自身一刹那间大威德怖畏金刚一面二臂俨然而立，头顶喻字，喉间阿字，心间吽字，又复亦可观为余本尊身或上师能仁大金刚持身。

是于未修时中间须作诸事业，第二未修中间，如何作法者，谓多观阅开示菩提道次第前导六加行法之经论，具正知念防护根门，饮食知量，精勤皓悟瑜伽，于睡眠时应如何作，于沐浴饮食等瑜伽皆应精勤修学，唉，一切上师正士亲口传

诸空行口热焰胜教授 圆满无错菩提道次第
 前导六加行法仪轨理 具足加正结行诸次第
 善摄一切修行诸扼要 增长意乐末尼宝鬘珠
 适合具善士夫作项饰 堕诸党执医障圣慧眼
 诸分别论虽不生欢喜 然正直住诸具善根者
 观此具足熙怡行持理 净除妙道所生诸违缘
 依止顺缘二种资粮臂 妙依怙尊父子传教授
 遭遇贤善此亦上师恩 此殊胜恩诸佛无过此
 大恩难得门中随摄引 身口语三爱乐修欢喜
 如教修行供养愿欢喜

菩提道次第前导六加行法仪轨如理修行，增长意乐末尼鬘，此由庚申年西康扎格寺，一切方嘎登饶增于尊胜洲供献加行法佛教山庄严广引时，近住比丘罗桑扎喜等为自服务具多希求以此为要数数劝请，由是因缘大恩难得悲心无比具足圆满圣教，曲穰喇嘛仁波钦，极尊妙德慧海足莲顶载长久依止，而得此法引导修习不慧学子释迦沙门格乌厂极根据罗桑登增加行法，佛教山庄严作，又加耆旧诸宿教授自住聚底大乐菩提洲茅蓬着近住比丘贤慧吉祥，行法增上末尼鬘，上下打哦孃却大则洲，维那比丘罗桑且日塘，语王布施福德法增上，善识具德律仪土巴塔坚固依怙长寿亿龙等，以大希求配合木版茶油麦青稞火柴等诸因，刻板比丘具大智无畏，愿刻此版白净众善力，总佛圣教及依怙圣教宏宣圣教尽有边不灭此菩提愿文亦格乌厂则作

译者释迦教比丘能海于乙未年识

比丘清海戊辰年孟春月于园（圆）照寺印行

《菩提道次第体验引导修法教授》(帕绷喀大师造)

菩提道次第体验引导修法教授

帕绷喀大师 造

仁钦曲札 译

第一章 教诫观察修之重要及其修法扼要

上师善慧能仁金刚持，父子传承诸师加持力，
我与一切传承弟子众，自心与法融合求加持！
已获难得利大暇满身，且见现世八法似稚嬉，
由是一心成办久乐藏，如是诸友善哉唉嘛霍！
我等虽能多闻与讲习，亦获开演百论之辩才，
反观自心丝毫无长进，因无解证融合观修故。
闻矣学矣解矣但尔许，无观察修所生猛利信，

暇满、无常、厌离（出离心）、闻所生（即闻所成慧），仅伺察意（七种心识之一。全无凭借任何经验、理由以实际断除增益之定知，而一概从新耽著真实自境之计度心。七种心识中，除现量与比量外，其他五种包括「伺察意」在内，均非「量」，终当消失故，

于彼之後若不作引发，思所成之具量诸体验，
前已消失後者未生间，多数行人渐成教油子。
成恶习後虽闻道次第，以及其加持力上师语，
亦难调伏心念转鄙陋，故当勤施深法免此过。
此复由彼上师语加持，及自具量听闻所出生，
闻所成之觉受如何妙，亦当郑重继生思所成。
若谓如何生起思所成，即于彼彼随一所缘类，
以诸犀利教理从各方，作观察修生起体验法。

如立「上师即佛」为所修，次当数数运用犀利理，
以求成立上师即是佛，即于引生此之定解法，
再再努力修习谓「观修」
如是暇满、无常、出离心，发心、正见等诸所缘类，
犀利观修生定解为主。

如是观力所引思所成，纵然体验仅露其端倪，
然亦免成教油子之险，坚固觉受基础将建立，
故当学习善巧观修法。

此从文殊上师（宗喀巴大师），语密出，惟是自宗别法观察修，
余宗派中少分亦未说。

于《菩提道次第广论》义，若细观察复作思惟者，
观修原因、如何修法等，自宗殊胜别法获定解。

单仅温习所缘忆念修，非是此中所谓观察修，
此复心中默记诸文句，思惟其义亦非观察修。

道之体性、次第、数量等，牢记心中回忆体如何，
次第如何、数量又如何，亦忆念修非是观察修。

当知观察修义如前说，立一所缘类成所修本，
复次以诸生起定解法，甚深教理数数应观察。

譬如我等于诸悦意色，因何而美数数思惟时，
生起猛利贪欲、于贪境，作观察修故增现前贪。

如是再再思惟某仇敌，如何于自作诸损害理，
嗔恚渐增、此即于嗔境，作观察故嗔恚觉受盛。

如是改弦易辙于善品，数数观察彼彼原因时，
彼彼善心觉受即增长，一如先前贪欲、嗔恚理。

修此等时教理何最利，尤其能令自心作转变，
发起觉受最犀利之理，即应数数思惟反覆修。
不断思惟一种能立时，如闻母逝噩耗自心中，
悲伤愈增感觉生起者，是达扼要之相再用功。
数数思推一种能立时，变成似熟悉者、自心中
不生感动、此即未达要，亦是成教油子前兆故，
猛利启请上师并积净（积福、净罪），次复修所缘相求达要。
或有未修亦于此等时，信心以及无常、出离等，
忽然猛力生起时心念，生真证德心生大欢喜，
稍后如前感觉全无时，以为退失而恼众所见。
此乃暂时有限之现象，并非生起真实之证悟，
是故生时不应起慢心，退时自亦不必起烦恼，
然则此乃本尊与上师，加持相故当求令坚固。
真觉受者是由辨别慧，数数修习信与无常等，
体验依次生起乃比量，是故坚固不退非如前。
此复从初依止知识法，乃至发心之间各所缘，
最初但能了解「通达」修；复从依止知识法开始，
至发心生「有励力觉受」；复次如前再修「无励力」，
觉受生起妙法应了知。
修时生起修即能生想，熟悉所缘名为「通达」相；
尚需多种教理作思惟，如是能生觉受、不思时，
不生此名「有励力觉受」，乃至思与不思无差别，
何时思推随即朗然起，此即「无励力之觉受」相，
犹如自心生贪不需修，如是自心解与体验合，

此时现起证悟之曙光。

再者某些所缘易生起，仅七日许勤修即可生，

或需数日数月方生起，或虽终年修习亦难生。

例如「死亡决定」易生起，「死期不定」却极难生起，

「死时除法余皆无益」理，极易生起其余悉如是。

于易生者不需强拖延，生已即当改修次所缘；

于难起者不作阻滞想，经年累月耽延需忍耐，

乃至不生体验勤修习。

前前所缘觉受已生者，以及後後有待生体验，

除忆念修不需用其他，全力观修当前所缘类。

第二章 教诫依止善知识理之体验生起法

如是观察修及修要诀，如何及修法等善示已

若谓最初作何观察修，以及如何具体修习法？

当知总示三科（菩提道次第引导的前三大科：1、为显其法根源净故开示作者殊胜；2、为于教授起敬重故开示作者殊胜；3、如何闻说具二殊胜法之理）、加行法（六加行），

不需作观察修故最初

应从「依止知识法」开始。

此复「依止利益」约七日，「不依倒依过患」一周许，

若善思惟即可令心变。

复次「根本修信」之一科，虽极重要生起却极难，

滞留于此数月或数年，不应怯弱以为太长久，

乃至心未转变一心修。

此复若于每座修多科，恐成忆念修非观察修，

故于每座但勤修一科。

例如此段四科之第一，「上师是佛金刚持所许」

单立此项为所修目标，运用犀利能立之教理，
乃至未生定解整座中，精进修习、今日如是修，
明日修此、後天亦修此，本月修此、下月亦修此，
如是未发体验持续修，体验生已转入次所缘。
已生觉受忆念修即可，体验未起纵修次所缘，
前者未起後者不生故，当于前者励力发体验。
此节觉受生已当转入，「诸佛事业作者是上师」
于第二科如前勤修习。
此科觉受生已再接修，「即于现在诸佛与菩萨，
仍在利益有情」之一科。教理与师教授善配合，
猛力观察修习如今日，明日、後日以及日、月、年，
乃至未发体验持续修。
引发体验见师实即佛，比较其余各科为最要，
故当于此励力勤修习。
此科觉受生已转次科，「自所见相无法决定」者，
以观察修努力勤修习。
如是修习力故于上师，真实见为诸佛之体性，
自之上师与诸佛二者，感觉犹如和合为一时，
即生依止知识法证悟。
如是根本修信之四科，发体验已复于「念师恩」，
四科依次修习生觉受。
「加行令师喜」者可略思。

第三章 教诫令进程迅速修法奇特教授

如是依师法中信与敬，各节科判觉受生起已，

暇满开始乃至发心间，次虽应当依次发体验，
然因依师法中「师即佛」，根本修信一科觉受者，
不经长年观修难生起，为令觉受进程速疾故，
修法奇特教授如是行：

每日一座修习依师法，各科所缘修法均如前；
一座自暇满起依次修。通过观察发起体验时，
一则依师法之觉受增，二则暇满、无常、痛苦等，
下、中土道体验依次生，依师法之一方究竟时，
下、中觉受亦达高上位。

如是若能旁求见观察（空性见），「三主要道」体验同时增、
同时圆满道程极速疾。

譬如核桃、杏与葡萄种，同时种植三者之树干，
树枝、花叶亦将同时长，最终三者果实可同享。
是故每日座或座之分，各各分为三段之一分，
修习依止善知识之法；一分从暇满始至发心，
依次转修各生觉受；一分于甚深见勤观修。

第四章 于暇满生体验法

如是分为三段修习时，依止善知识法如前修，
自暇满始发起体验规：

第一「认识暇满之体性」，当思「若生无暇将如何，
目前未如是生堪庆幸」，非是空话、顾他当反观，
现自具足以犀利观修，再再思惟定与相续合，
如贪获宝感觉喜洋洋，即生认识「暇满」之证悟。
复次接修「利大」所缘类，以诸甚深教理之观察，

数数分析考察、若感觉，刹那无益虚度亦可惜，

此时即生「利大」之觉受。

复次转入「难得」所缘类，以诸猛利观察修习故，

若觉纵然刹那之推延，亦如倾注金粉于水中，

极感可惜对此难忍受，心中即生「难得」之证悟。

第五章 发起无常体验法

复次接修「无常」所缘类，最初「不念死之六过患」，

惟修七昼夜许即可生。

「六种念死利益」约一周，修习定能令心作转变。

复次「死决定」之三种因，彼之第一「死主决定来，

无缘能令却退」之一科，无论持续数日或数月，

亦当励力勤作观察修。

该科体验生已转次科，「寿无可添不断减少」者，

承接前科立为所应修，以观察修触动彼要害。

如是觉受生已修次科，「生时亦无修法之闲暇」，

于此道理勤作观察修。

尤其修习「死相」一科者，乃是奇特无比念死诀，

由此容易生起念无常。

此复法会开示科判中，讲于修死九种因相后，

修时在此间修为要诀。

彼时以三因相决定死，当思死殁次第为何焉，

修习令生恐惧战惊掠。

依照拙著《劝念无常歌》（即本书附录五：《策励自他一切人等痛念无常歌·心匙》），

于其文义作诸观察修，再再思惟自身死情形，

将生怖畏不复能安坐。

如是修习死亡似现前，犹如降临自身极可畏，

诸死殁相明了如现前，心惊胆战如是觉受出，

即是生起「死决定」证量。

复次「死无定期」根本中，第一因相「寿量不决定」

以观察修集中修此科，此时此刻死亡不降临，

如是保证非有之道理，以观察修多方围绕修。

忆念「死无定期」之教授，甚深秘密要义为如下：

自身亲眼目睹或耳闻，有关他人猝死寿无定，

死缘众多或正行走死，或正食时或正谈话死，

或正言笑或正奔跑死，或正角力比试强弱死。

此刻为人彼刻成尸体，此时存在彼时成乌有，

此等本性数数应思惟。

「我亦具足如是死本性，此时此刻不死岂能定？

今夕不成尸身岂能定？今夕不作超荐岂能定？

今夕不送尸林岂能定？」如是以犀利理作观察，

自身何时纳入阎罗口，遭其獠牙噬咬不决定；

又如自己为宿仇所囚，身陷囹圄弑期难预料，

如是能念「不定」体验生。

复次转入「死缘」所缘类，修习死缘众多活缘稀。

若生觉受当修次所缘，「身命犹如水泡极脆弱」，

以观察修励力勤思惟。

如是死无定期三因相，于彼修法触及要害故，

将念「此时不死难保证」，卧时将念「明晨能起否？」

起时将念「今晚能卧否？」，去时将念「能返原地否？」
返时将念「下次能去否？」，当念「明日后世何先至？」
当念「糶粳与命何先尽？」，当念「茶叶与寿何先无？」
当念「此刻不走难决定」，「无暇！无暇！」心生急迫感，
如是即生「寿无定」觉受。

念「死决定」虽稍容易生，「死无定期」之心难生起，
不应考虑是否久耽延，数日、数月、数年当持续，
乃至心未转变专注修。

此科觉受生已改所缘，此复「死时除却正法外，
亲友财物身体均无益」，此三因相经日、经月修，
死时除法无益了知己，无需再修即生觉受量。
此者易生不需长时修，体验生时即迁次所缘。

第六章 于恶趣苦生体验法

复次说时修习恶趣苦，以及皈依建立分别释，
修时各各恶趣所缘类，其後接修皈依为要诀。
然于初发业者先别学，恶趣以及皈依所缘类，
体验端倪出已、将二者，合并为一如是极有效。
是故最初先修三恶趣，第一大热地狱「等活」苦，
此复当发体验想出自身，现前生于该狱思诸苦，
此刻现前降于自身上。

若想「如是生者虽不妙，然此仅为想象故非真」，
当思如是思惟虽非实，然自相续具有诸大力，
能引「等活」造而未坏业，若遭触发转成具力「有」（十二因缘的第十支），
决定堕入彼中毋庸置疑。

今但思惟尚起大恐惧，现前生于其中奈何之？

当思如是痛苦能忍否？当思如是寿量能受否？

如是已生相与决定生，二者轮流诚恳善修故，

当下猛利希求救此苦，皈依处及解脱方便等，

心神惶恐茶饭亦不思，此等强烈感觉出现时，

即是生起「恶趣苦」证量。

如是「黑绳」「众合」与「号叫」，以及「大号叫」与「热」「极热」

并「无间」狱各别之痛苦—修法如前猛利而专一

精进修习生起诸觉受。

复次四近边狱与八种，寒冷地狱修法均如前，

非如观看远处景象般，当想自身现前生彼中，

及决定生、彼时所受苦，长久猛利难忍之大苦，

降于自身情形猛力修。由是极难忍苦令心惊，

如前心生刺痛无食欲，希求救苦皈依解脱法，

猛力生起即此之证量。

修习地狱苦之增进法：《念住经》（《圣正法念住经》）中所说地狱类，

当勤读诵彼苦差别状，绘成图像于彼善观察，

应思「我舍此身后无间，亦具如是苦性奈何之？」

数数忆念即成胜增进。

复次感觉自身如现前，生于饿鬼类与畜生中，

虽然目前此事未成真，然能引业心中多如藏，

不久决定受生必无疑，当思彼时我将如何之。

设想自身现前受生于，饿鬼类与犬、驴等畜生，

或是虫蚁鸟兽等类中，思彼行住威仪何能忍？

此处亦当诵读《念住经》，所说饿鬼、畜生之苦状。

如是修故若思「于当下，若能闭恶趣门岂非善？

现具关闭方便岂非善？」若能速速实施精进法，

即是生起体验之标准，如同阿难二侄之故事。

第七章 学习皈依

如是三恶趣之诸痛苦，体验生已发起希求心，

欲获能救此苦之皈依，当思彼即三宝及功德。

「可皈依之四种因相」者，思惟一周即可令心转。

复次思惟佛之身功德，以及语功德与意功德，

事业功德略如《道次第》，广如二《庄严》（即《现观庄严论》和《大乘经庄严论》）与《宝性》等，

诸大教典之中所说者，根据自心能力善修习。

于三宝生不退转信心，猛力增长即此之证量。

如是法功德与僧功德、略如《道次》广如诸大论，

所说内容修习能观见，自宗大师、教法及随学，

三宝功德、生起难劫夺，猛利信心此即觉受量。

于此生体验已修次科，「了知三宝差别」之各节，

发觉受故三宝相互间，能作明确区别即证量。

生体验已接修次所缘，名为「由承许门皈依量」：

自思「上师佛为皈依师，法宝即是真正之皈依，

僧伽乃是成办皈依伴」，猛利至诚承许复心念：

「无余皈依大师助伴故，决定惟有三宝」即证量。

生体验已转入次所缘，「不言有余之门而皈依」：

「惟我大师佛陀之教法，乃是求解脱者之津梁，

由六别法之门而超胜：其余宗派大师及教法，

苯波外道世间天神等，佛法之外其他师与教，
由六别法之门而下劣。」善思惟故自宗之大师，
彼之教法及随学三者，方堪皈依余皆非皈依，
如是定解至诚而生起，由是希求皈依余等心，
少分亦不生起为证量。

复次「皈依功德」约七日，「皈依学处」亦修一周
可令心变如是当努力。

皈依所缘体验之发起，不需化费太久时间故，
闻思诸大教典所说义，与修配合汇集三者行。
三宝功德广大如虚空，亦如恒河沙数难计算，
复如大海深邃难测度，窥见少分功德生信心，
此福三界为器犹为小，是故于此努力切实修。

第八章 恶趣苦与皈依诸别法合修法

如是思惟三种恶趣苦，详念三宝功德之二者，
各别觉受妥善发起时，次当合并此二而皈依：
依于何因而作皈依者？即是怖长恶趣苦折磨；
及于能救此苦之三宝，发深忍信依此之二因，
至心承许三宝为依怙，亲友、希冀处即皈依体。
倘若自身堕于恶趣中，不得归处皈依亦不知，
故应当下皈依为最要。

此复怙主寂天之善说，《入行论》中「睁大惊恐眼」，
乃至「请速除怖畏」云云，如论所说应当善思推。

复次汇集彼等之别法，详广修法如下当实施：
从自头顶上师之心间，放出皈依全境住面前，

自身周围六道有情绕，思已首先修习「等活」苦，
觉受现前恐惧身战栗。

「不需畏此、能救皈依处，上师三宝面前空中住，
彼等具有能力救此苦，是故我当至诚而启请，
自他一切有情等活狱，其中痛苦当下愿救护。」
如是想中多诵皈依偈。

如是「黑绳」「众合」「号叫」等，余热地狱及四近边狱，
八寒冷狱、饿鬼、畜生等，分成各科各节依次序，
修习各各痛苦、各节后，接作皈依扼要甚稀有！
如今皈依计数人虽多，然于皈依因与皈依体，
功德差别、承许、不说余，此等建立懵然皆不知，
惟是口头空话重数量，如是计数岂成净皈依？
不能入于内道佛教门，如苦差般皈依有何用？
是故欲勤计数念皈依，当于此间广修所缘类，
如是精进方达彼扼要。」

本文《菩提道次第体验引导修法教授 通俗明了直指其要》者，是应巴康雪朵寺扎贡却珠仁波切致书请求，由恩德无比最胜依怙金刚持帕绷喀大乐藏吉祥贤，于事务极其繁忙之间隙忽然赐予。

《〈乐道〉六加行》(四世班禅大师著)

《乐道》六加行

四世班禅大师著

江波居士口译

道次第的传承来源此不讲，主说正文。

第一加行：一，打扫居室。二，陈设资粮田身口意所依（三业分别所依为像，经，塔）。

扫除工作：念扫尘除垢咒，心里想迎请资粮田，心中有承事的意乐，否则为不恭敬。不管居室是否洁净，每座前定要行此工作。所扫除之灰尘为自己烦恼，诸智者都如是除，用此方来对治贪嗔痴三毒。也可与道次第配合，对修每个所缘或某个法之前或修中所现的所有障碍都可用此法对治。从现在到以后修般若都能用此法。灰尘是自己及无始有情之不净，将之扫除。（此为大乘修法，可把菩萨行即六度，净治成熟，圆满自他。将此善回向给有情，器世间之众生，同时可修清净佛土之缘。以上缘起为成佛及将来自己净土也如此壮严之因）按此修习每扫一下将给自己积聚无量无边之功德，常啼菩萨，小路尊者及传承上师都如是修，这些修法都应是修行人该知的。

陈设三业所依：质地好坏新旧都无关紧要（平等起观）将教主，具恩根本上师，宗大师供在佛堂的中央或最上边。本尊菩萨等最后是护法（上到下或中至外排列）经：《摄般若颂》是最起码的，密宗在上显宗在下，大乘在上小乘在下。与格鲁派不相同的（见行）不能供在一起（绝对讲）。佛塔：供铜塔为上，照片等都可以。如因穷或其他原因无三业所依，修法可用树叶（片）石头铁片在物上设五堆代替。（此为修法曼陀罗非供养曼陀罗）。佛与月亮一样，在有水的地方都能显出，佛智在所有法上一刹那都可周遍，一作意佛即在身边，佛的智，身周遍一切。

第二加行：陈设壮严无谄供品。从质上讲出家人不以五邪命所获（诈现异相，占卜，高声现威，自说功德学问，说供养多得福多。）在家人不以十不善法所获。如果如前这样，颇邦喀大师说还不如不供。以现世人法为动机所得这些都是不可以的。

如何陈设壮严：所陈设之供品要整齐，美观，供水数量为七，以纯净水作供水，可加香料。观想供品广大，念咒加持，呈现于一切诸佛刹土。此加行看是小事，却内含成佛速之缘起，万不能使因里有失，诸佛弟子都应如法作，万望别自行一套害了自己。

第三加行：一，在安乐座上身具足毗卢七法。二，在殊胜善行中作皈依发心。此座为专修之座座下有白色的右旋字，吉祥草头向内铺一圈在上就可铺着坐着舒服的垫子，前略低于后。（此中都有各自的密意）。上座后身具足毗卢七支，先想一想佛的传记，自己在未成佛之前应不离上师及座位，坚定自己的信心，誓言，坐上去就应有所成就才是。

在殊胜善行中作皈依发心：改正动机修法初的愿力与修法后的回向二要素非常重要，开始修时一定要正，所谓心王不正心所决不会正。先将心转成无记再转为善心，接着先修数习观将心静下，同时可配合九节佛风种下密法习气。（此中呼吸法以上师传的为准）。随后缘皈依境而皈依发心，

自己额高处的前方观想为五具皈依境。宝座上有日月轮莲花，释迦佛的体性是根本上师，身披法衣，相好庄严安住在光中，周围是各种传承上师围绕，在他们前方的宝座上都有说法之经函，光明为体，标签向着自己，经函是佛，上师的内证功德所现。他们都朝自己微笑现出喜悦的样子。将皈依境及大悲的功德思维一下，以此等起心来作皈依发心。我及有情在轮回中，它无边无底，我现在侥幸能获暇满大义之人生，难获遇之佛教也遇上了，不立即解脱以后就没有机会了。能使我出离轮回彻底解救我的只有我承事前面的上师三宝，且能解救父母有情，故我要皈依他们。观自己周围是无始的父母有情，他们都是人的样子，但苦还是原来的苦（此缘起使他们将来都能得人身）我们都对轮回苦非常害怕。对面前的佛法僧生起强有力的信心，看佛法僧的功德，不管父母有情信不信（此中有将来自己成佛时易度化他们之缘起）。自他一切有情至心来皈依三宝（怖畏轮回苦，生三宝真实能救之心才能得皈依体，此才是皈依的重点）。接下来念皈依上师颂，观想皈依境放光及甘露流入自他有情的心间把无始所造之业除净。对上师的扰乱及不净想，轻毁，讥等对上师所造的业变成烟汁碳水从自己的根门毛孔排除，整个身体变得非常纯净明了，寿命，福报都增长，自他有情都得上师的救护。皈念佛：观金刚持放光及甘露加持自他有情，对以前出佛身血毁塔等所有对皈依佛的学处而作的不净事都清净了。由佛宝的加持入自他有情身心，使不净流出，自他一切有情都得到佛宝的救护。皈依法：从一切经函中放光明及甘露加持自他一切有情。特别清除以前谤法，贩卖经典，对法宝不敬舍弃正法凡依法宝所造的不善业，现今由法宝的加被力而消除所造之业，自他一切有情都得到了法宝的加被救护。皈依僧：从皈依境中的菩萨，勇士空行僧宝中放出光明及甘露流入自他一切有情身心，对治以前对僧宝的不敬，毁坏僧物，挑拨等罪，凡依僧宝所造的不善业都由此加被力而消除。僧宝的加被力进入自他一切有情的身心中，得到僧宝的救护。（念颂）发心是大乘的根本可以广修，在前可受菩萨戒，正受愿行菩提心，修欢喜心，修完后可以修以果为道的修法（此处不讲）。修四无量心：每个颂都要念三遍，先平等舍，慈，悲，喜要把文字与自心结合起来修才有动力。发殊胜心：为利一切的父母有情，无论如何都要证得甚深觉位，故要修上师本尊瑜伽法，缺此根本修一切都无用。收摄皈依境，有三种方法（皈依境）

一：化光溶于自身

二：皈依境象鸟一样入于空中

三：让他自然消失

第四加行：观想资粮田：

在此之前先加持地基及供品。（供养云咒三遍）地基如镜样平坦且坚硬，表面如吠琉璃一样。咒的作用加持供品，使供品鲜美且遍及虚空来作供养。

正观：观法与皈依境一样，乐道，速道的皈依境都相同。（步骤与观法此处略记）注意：资粮田中一切圣众都是根本上师所化，他们的断证功德都是一样。资粮田中每一尊都要观五处喻啊莎哈，每尊前面有宝座经函，资粮田外有周遍整个法界的变化，无穷无尽这个观想非常重要。上师作的是佛的事业，放光又收回不断不要休止，将来自己任运成就无所障碍的缘起，他们头上有白色喻字，喉间有红色啊字，心间有蓝色的字，脐间黄色莎字，密处有绿色哈字将来自己成佛时同时具足三部五佛。佛心间字放光迎请智慧尊，一切智慧尊的自性是空性。到十方无量的地方去迎请，（念颂可广可略）到了自己的资粮田处就合为一，每一尊佛的整个资粮田都到自己面前诸尊的资粮田来合为一。任何一尊都成为总摄三宝的智慧尊。心中生起极大恭敬心。修后就不会对资粮田诸尊去分

别，没有高低，优劣等的区分，他们的作用不同体性一样，都是自己上师的变现，上师为了把自己从轮回中救出来，故用了各种极为善巧的方法来救拔有情。此中每一部中包括其他一切部，以后成就一部就成就百部。胜解要坚固，念恩生信生敬为主要观想为次要，不光想诸尊的功德还要念及恩德。随后念杂榜火，从他方国土诸来的诸尊溶入三昧耶尊无二无别。

献沐浴：为了对治无始以来受了财障的负担，你看一上座就打瞌睡，要么漆黑一片，此等障碍都是无德受了供养而未集资忏罪所至。现为了对治障碍而进修沐浴法：观为如净土之浴池及换衣室，然后诸尊请下到各自的地方去沐浴，换衣涂香。（此处略记，修时广观）最后浴室都化空。

第五加行：敬献七支和曼陀罗：修法无成就是因没有积福净罪。为了正道功德在自相续中生起先要排出违缘，集福净罪最为重要，六加行的中心也要放在此上。无论是谁要成就，最应修的是七支法而且七法要完整的修，不能有所缺少要圆满无误的来修，因为七法少了一法也决不能成佛。从敬礼到回向不光是凡夫修的就是佛与佛见面都要互相修七支法，故七支法是每一个有情应修的殊胜法。现在能获此殊胜法的有情很少了，真正修习此法的更少。现在具备殊胜因缘能尽快集资忏罪故应精进修习能成就多少就是多少。此是现后资粮的根本，在四季常无间断的下乐善的种子，对福田用信心来耕耘，不知道此殊胜法或知而不修实在是太可惜了。如果这些不清楚修法就无动力，生活中这样的实例太多太多此处就不举例说明。

敬礼支：要以身语意三业最极恭敬以及承事的意思来修持。（此简略说明）身恭敬：合掌低头等一切。（背千万不能弯）语恭敬：对三宝的各种赞叹。意恭敬：就是对三宝上师的敬信。顶礼如果是如法每顶礼一次：自己身体覆之地面到地基（八万四千由旬）总的微尘数乘上一千个转轮王的受用就等于一如法顶礼的功德。也可配合道次第的祈请颂来修，三十五佛中也有，不过此不修三十五佛忏法。

供养支：对上师三宝及资粮田中诸尊作供养的具体功德请阅《妙法莲花经》《佛说业报差别经》。现世供养就可得三决定心：一，不坚实的身，上师三宝所受用就变得坚实了。二，无恶趣怖畏得增上身与菩提。三，集福生欢喜心。死时有三相出现：一，作善业能回忆起来。二，供养了可忆念佛。三，痛苦不会逼迫。可得四见：一，修加行或本尊观时会见佛。二，顶礼时会见佛。三，在资粮田里作供养亲见上师是佛。四，现在供养现世就会见到收获。自己作了供养应欢喜，也可作有上供养及无上供养。（以神通或定力变化的世间没有的供品，也可作外，内，密，真如供养。（可参考《方广经》《入行论》等。）主要是应以菩提心为等起且要将仪轨中的意义弄懂来修，念。总之行者应至诚恭敬的供养上师三宝。（此支可修曼茶）

供现曼陀罗：一，供养曼陀罗。二，祈请曼陀罗

一：以曼陀罗为引道来现供养，所缘非常明显等于把三千大千世界的四大洲来作供养，能集广大福德资粮容易成就的稀有方便，行者要努力精进修此法，诸大德无不修此法来集资。如果连曼遮盘都不知在何处，那就是对集资净障不重视的征兆更应快快修习。曼遮盘的质地可随自己的能力而用，在盘上堆的东西也可随自财力而供。正供时左手不空后拿起曼遮盘的底层，用右手抓物撒在曼遮上且用右手腕部擦拭盘面。顺时针擦时作净罪愿，逆时针擦时祈请资粮田中诸尊的加被（三事求加）。

一：从依师到止观之间所有颠倒之心除去，祈请一切不颠倒心速速生起。

二：从依师到止观之间违缘除去，顺缘具足。

三：从依师到止观之间的证量尽快如量生起。故进曼遮盘的物品都要作真实想，（宗大师说供23堆为最好，现在一般都供37堆）。

正观时可观三千大千世界完全在行供养，也可随自心力适可，但起码要观天界。（此也可说供世界，因世界也有自己的一份，不一定定要转化为梵天才能作此观想），供时更可以将三世的善根作为供物而作供养，可按仪轨，为了所缘明了清楚可参考《俱舍论》，将自心转为佛一样的清净心来作供养，有师带修更好。关于陈设的方向有各种说法，按密乘说：外内密真实四曼遮同四灌顶，生圆二次第完全可以配合修（此还未得传承）先修一遍广的仪轨后如果要记数就可修略颂与咒。（先颂皈依发心，再念颂观想与念咒如此算一次）。要结束时再修一座广轨。

忏悔支：此前定要了解业果不然无法修持。《宝蔓论》讲一切的不善法（业）是一切苦，恶趣的根源。无始以来我们所造业象国家宝库一样，现今侥幸得了暇满意大之人生，如不皈依如法修行忏悔将受无尽之苦。我们的行为多是犯罪犯戒，心理上时时充满烦恼，现今所犯之堕罪如下雨一样，对此不忏悔来防护罪行就不断增长。对造业不失，业增长之理应多多修习，使之成为修法动力。想想如果自己已死如今在何处，除了在三恶趣受苦别无去处。现在自己还能分辨善恶，还可以自己支配时间应向净罪方法努力极其重要。最重要的是对善恶因果的决定不能再广开三恶道之门，在没有死之前净罪的相一定要出来，不然没有机会再得人生了。忏悔应用四力忏悔才为有力（依止力，忏悔力，对治力，防护力）。可按三十五佛仪轨修，百字明咒，礼拜，米字马等忏悔法，最好是按师传承来修。（可将以上法合修）自己应长时，猛烈四力具足精进的来修，定可使净罪相早日出现。最后还要念颂总忏悔文，必须思维自己的罪已忏净了千万要对法生起信心不能有一丝疑心。

随喜支：《摄般若颂》讲三千大千世界尚可用尺量，但一念随喜功德是难以测量，宗喀巴大师说有一种方法用很小的力就可以集具非常多的善资粮。这种方法就是修随喜。别人以很大力所作的事你只要意念一动就可得同他一样多的资粮，此法极为善巧方便。修此法不光随喜别人也可对自己的善业随喜，可千万不能自高自大。（此法可广修，对上师诸佛三宝同修都可一一随喜，不能有所分别而应平等随喜）

请转法轮支：法指教证所摄的正教，轮指从一个补特伽罗转到另一个补特伽罗不断的传下。法是由佛一代代根据不同情况一代代传下来，传下的是教法轮是圣教，经过闻思修获得证法轮再一代代相续传下来，证法轮依于教法轮，教法轮依于祈请，如果不祈请法就会灭了多多思维佛成道时的事例。现在自己应至心恭敬的修此法祈请上师三宝转正法轮，自己化身无量手捧法轮请三千大千世界的诸佛转深广法轮他们都欢喜的接受了祈请。

请佛住世支：《金光明经》讲正法不会隐没为了利益众生，佛观一切众生根机，佛示现一切相摄受有缘有情。由于佛弟子善根福报不同故佛再后来为了摄受利益有缘弟子故是要示现涅槃。为了更能利益现世有情（绝大多数）天天应念上师住世文是极其重要的。诸佛上师示涅槃很大一部分是取决于弟子的福与不失因缘时机的劝请。自己应观想分身无量到无量刹土去劝请，为利一切有情的原故而劝请诸佛住世，为利绝大部分有情获增上解脱请佛住世经劫海，自己跪下祈请且诸佛同意了。重义不重文对于面前资粮田中每一尊面前都捧有一交叉金刚杵的狮子座进行劝请，上师同意了。用五堆曼遮也可代替狮子座而行劝请，《游戏经》中讲凡进行此法可得商主座，家主座，转轮王座，自在天座，梵天座，无上菩提座，转法轮狮子座八种位，而且可得长寿报。

回向支：修任何法如果不用殊胜的回向来摄受善根，都会被恶力所毁。如果回向三有果是会成功的，但用完了就没有了。对于自求涅槃福报在无余涅槃时就会干枯。以一切有情为缘，果在未圆满之前不尽，获得后福报也无止尽，故任作何善都要以殊胜回向来作摄受极为重要。我们的善根回向无上菩提，用自他三世所作善根来回向，为了利益一切有情且使这些善根永远不尽，以无所缘大悲方便智慧摄受来回向。把此善根转成菩提，回向与发愿的区别认定有回向的东西以此出生什么果此是回向也是发愿，没有回向的东西就是发愿，以此作意想什么都会得到。回向一，将前六支所作产生的善根，自他三世的善根集起来回向无上菩提。二，把自他一切有情善根作为佛菩萨度生的助缘，使一切有情尽快获得究竟利益，回向的菩提愿很多，归于一个就是主持正法，每个愿都是成佛的因，早日得具德善知识摄受，通达一切教证而究竟圆满，使正法久住且能宏扬，三事求加，得到上师三宝的加被，前一刹那还不好，后一刹那由于资粮田诸尊威力故而即刻转变过来。

第六加行：祈请加持此处求加并不多余，前只略说大纲，现详细说明如教祈请使与自相续和合。《乐道》《速道》三事求加是第五加行。宗大师请问文殊，证德速在相续中生起，应对那些因多作努力。告曰先把上师本尊看无别，集福净罪努力作，对此三法应精进，如果没有此三法成熟相续再怎么修证德也不会生起。要速获证德必先得加持，一个人观想上师不如忆念上师的功德的十万分之一，一个人闭关念十万上师咒不如理念一次上师祈请颂的功德，自己念经劫修不如自己与上师合一的片刻。祈请至尊上师与自心合一，在自相续中发出不同的体验，别人看作是过失对自己却成了功德能清净无余障碍圆满二资粮。可阅《开圣道文》功德之基的祈请（仪轨中的最后十颂）每一个颂的最后一句都要念两遍。念第一颂时颂本身有一个副标题，加被聚集融化，加持聚集祈请把要祈请的问题聚集起来为一而作祈请，如米堆一样从最初到最后的加被。观从资粮田流出五色光明甘露入自他有情身心使之清净。除去业障，妨害功德生起的障除去且由此获依师的一切证德。二颂生起暇满难得意大之心。三颂生起无常恶趣苦皈依共下道之量在相续上生起。四颂生起求解脱之心。五颂行解脱道的证德。六颂修大乘道之方便，总的资粮田放光甘露特别是广大行派放光甘露使生起慈悲菩提心的障碍清除。七修六度广大菩萨行，本尊分身溶入自身能修的证德生起，后是从甚深派放光及甘露清除妨碍生起殊胜菩提心证德的障碍，本尊分身入自身后所有证德生起。八是从加持派放光及甘露消除生起空见菩萨行的障碍，本尊入自身生起勤勇精进的证德。九从深见派放光甘露除去妨碍止观双运的障碍，本尊入身而生起殊胜止观双运的证德。十从加持派中放光甘露加持令障碍修密宗根器之违缘消除，本尊入身生起符合修密法的证德。十一受密戒后妨碍密戒的违缘除去，本尊入身如理守护密戒的证德生起。十二净自四部（密法）障碍，上师入自身各种双运功德生起，总是道次第的功德生起，特别是密法生起次第的证得与风溶入中脉生大乐圆满次第的证德如量生起。十。三，请护法守护特别是勇士空行放光及甘露使修显密，内，外，秘障清除，妙道所有顺缘无难生起，诸护法放光及甘露且分身无量来作，息，增，怀，伏，四种事业而使自己成就。十四：总结从依师到双运的一切障碍除去，依六加行，七支所有的善根使我们在今生余生亲近具德善知识他们都欢喜摄受，受用上师讲的正法甘露。共下士，中士，上士共不共所有法类都得成就，这些道的功德不须化很大的力而依加被而证得金刚持位（佛）。内心猛烈发起此愿，依善根力量一切生中与上师不离，受用不缺一切第道证得，速疾获得金刚持位。

收摄资粮田：具体观想主尊心间放光照到资粮田诸尊，本身是光明为体，此时光越来越强他们化成光明依次下下融入上上。诸护法入于空行-勇士-声闻-圆觉-菩萨-密乘-无上密乘-无上部四大本尊。广大行派溶入弥勒佛，甚深见派溶入妙音怙主，上边都溶入金刚持，前面诸传承师一一溶入根本上师此时面前只剩下五具，他们的莲花座溶入狮子座再化光溶入主尊座。对面前五具尊生起亲见诸佛本尊想。弥勒佛化光从主尊右臂融入，妙音怙主从主尊左臂融入，金刚持从主尊的头顶入与主

尊心间的智慧萨垛溶入，前面的根本上师退入不化光，因要使上师长久住世故。对上师金刚持明显的观一观，念摄收祁请面前上师欢喜住自头顶，对面上师溶入原来头上的上师，狮子座等化光入上师座内，再由上师化释迦佛体性是根本上师，在他心间有智慧萨垛，他心间有蓝色字，此时再现七支，曼遮罗（可略）。供上师法的安橛祁请：

师是三宝师是本尊师是明妃护法尊

从今受持竟菩提中皈师永不皈依余

如是中间诸有无边慈悲钩索愿摄引

离二怖畏悉地安排遣除中断作伴随 （三遍）

此只观想自己的根本上师他总摄三宝的自性，坚持不懈的祁请永不舌自己的上师，生起非常猛烈信心顶上上师是四身及一切皈依处的总摄体这样就不会希求其他（除此上师外别无上师三宝）只有他是我现，后，中有所有时都是我唯一的护主，请求上师在一切时，位中以大悲而作摄受，此颂出自于《变幻经函》，作上师供时也作如是祁请，道次第分三个阶段，加行，正行，结行，到此道次的加行就圆满结束。

回向文：

文殊勇士如实知 普贤菩萨亦如是

我普随学彼等故 此诸善根悉回向

三世诸佛咸称赞 如是回向最殊胜

我亦以此诸善根 为贤行故善回向

愿以此修诸福善 回向一切佛菩萨

一切行愿皆能办 住持教证二正法

此力令我一切生 大乘四轮永不离

正见出离菩提心 二次道程皆究竟

稀有行持具净戒 大菩萨行大心志

乐空二次瑜伽行 善慧佛教愿值遇

戒律清净且多闻 觉心精熟见行净

善慧第二佛教中 无染行持愿坚守

以此善业之力愿大宝佛教宏扬久住！

修此法的主要参考资料：

《菩提道次第广论》《略论》及释

《解脱掌中论》及颇邦喀大师的耳传教授。

吉祥圆满

《菩提道次第安乐道论》(四世班禅大师著)

菩提道次第安乐道论

第四世班禅大师 善慧法幢造

释法音法师 由藏译汉

译序(注一)

菩提道次第，简言之，就是成佛之道。修习内涵，若唯显乘，是从依师之理到止观双运道；若显密圆融，则从依师之理到密乘无学道双运果位。

关于菩提道次第教授，圆具小乘、大乘及密乘教法的藏传佛法——无论哪一教派都极为重视，一致视为是修学密乘不可或缺的共道基础。以格鲁派来说，历来阐发菩提道次第的论著极多，其中最为著称的当属「道次第八大教授」，分别是：宗喀巴大师菩提道次第广、中、略三论、三世达赖喇嘛《道次第熔金》、五世达赖喇嘛《妙音教授论》、四世班禅大师《安乐道论》、五世班禅大师《速疾道论》以及塔波·阿旺扎巴《菩提道次第善说藏》

八大教授中，结合着密乘而修习的，只有二部，即《安乐道论》与《速疾道论》；尤其《安乐道论》，虽然篇幅不多，也未闳广开演，但却摄取玄旨，每一所缘境都一一结合着密乘的观修方式而陈述，颇为简要亦最详明，是一本伟大的修行集要。行者若能随文作观，运心缘想，对心趣入法，心法结合当极有助益。

一九九六年间，笔者负笈印度学习佛法与藏文，想到本论若得中译或能有所助益于学佛同道，遂不揣浅陋，利用课余作译，并将「第四世班禅大师善慧法幢生平简介」一文列为附录，都为一小册付梓。拙译得顺利完成与付梓，除了蒙受无上尊贵法王的无限慈悲加持摄受、千霞仁波切的谆谆教导外，并得多位法师的鼎力襄助，在此一并致上个人最真挚的谢忱之意。由于笔者障深慧浅，译笔拙劣，译文若有不妥之处，尚请十方大德指教斧正。

愿此原著及译作功德，一心至诚回向如来正法恒久住世，虚空一切众生得到究竟安乐！

一九九七年一月 释法音

附录

第四世班禅大师善慧法幢生平简介

第四世班禅大师是后藏堆兰周甲地区的人，父亲为次仁贝久，母亲为措结，第十饶迥铁马年（西元一五七〇年）藏历四月十五日诞生，取名为却结贝甸桑伯；年幼时，为克主·桑结耶西认定为大成就者恩萨巴·洛桑顿珠的转世。十三岁，水马年（西元一五八二年），于一处僻静寺院，在克主·桑结耶西及法主旦却雅佩前出家，法名洛桑却吉坚参，同时也在克主·桑结耶西前受沙弥戒。

火狗年（西元一五八六年），大师十七岁，到扎西伦布寺，开始了五大部论及因明的学习。二十二岁，铁兔年（西元一五九一年），从扎西伦布寺第十四代法主旦却雅佩受近圆戒，同年秋末，并前往卫地，朝拜大、小昭寺的释迦牟尼佛及不动金刚佛，广行供施。二十九岁，土狗年（注二）（西元一五九八年），被任为雪域法增寺法主；三十二岁，铁牛年（西元一六〇一年），则登为扎西伦布寺（注三）第十六代法主，每年并在寺院中倡行神变大愿法会，蔚为沿习。土鸡年（注二）（西元一六〇九年），在扎西伦布寺创立密宗学院。

从水牛年（西元一六一三年）起，大师连续六年担任拉萨大愿法会的领众师。木虎年（西元一六一四年）到哲蚌寺，为第四世达赖喇嘛云丹嘉措传授近圆戒。四十六岁，木兔年（西元一六一五年），为了广弘深道二次第，以期形成讲说听闻的良好风习，大师特别新创建了许多密宗学院，并新供塑里玛殿等十五座大殿的殿堂圣像。火蛇年（西元一六一七年），登为色拉、哲蚌二寺的法主，并任堪布十五年。

铁猴年（西元一六二〇年），在拉萨铁山一带，藏蒙启发战端之际，大师大力斡旋议和，息止战端，救护了几十万生灵。水狗年（西元一六二二年），认定了诞生在琼结秦瓦达则的小孩为第四世达赖喇嘛的转世灵童，并将他迎请到哲蚌甘登颇章；不仅先后传授他出家、沙弥、比丘等律仪与学处，同时也教授他许多显密深法。第十一饶迥土蛇（注四）年（西元一六二九年），在甘登寺供造甘登金顶。木狗年（西元一六三四年）与第五世达赖喇嘛一起派遣使者，与蒙王古希丹津却结缔建往来关系。木猪年（西元一六三五年），开始编造纯金粉书写的甘珠尔大藏经，并善为完成。土虎年（注二）（西元一六三八年）传授第五世达赖喇嘛近圆戒。从水马年（西元一六四二年）起，任霞炉寺的堪布长达二十年之久。第十一饶迥木鸡年（西元一六四五年），蒙王古希丹津却结尊称大师为大班智达及蒙语「伯嘎夺」意为饶具智力者的称号。七十五岁时，大师又新为恩萨寺广植了二十五根大殿大柱，并赐予扎西伦布寺僧众每人每年道粮八斗谷物。大师从三十一岁至九十三岁之间，驻锡教化于扎西伦布寺。

六十余年来，大师对于卫藏、阿里、朵对、霍梅、结卡及乌端的许多高僧大德施行教化、广转法轮，行持了无尽的「三轮」殊妙法行，尤以智者三事：讲经、辩论、著述而如日光般光显弘扬如来教法，因此不分门派，皆为所有教派大德奉为顶严而敬信。

大师的著作有《集密五次第注疏》、《上师会供修行根本释》、《菩提道次第直观教授趋行一切种智安乐道论》、以及以认识境道果大印契为体性而著《智慧二我执辩证》等，共五大部；尤其供造三世诸佛的法衣唐卡之妙之广，可谓世间罕有其匹。第十一饶迥水虎年（西元一六六二年），大师九十三岁，在扎西伦布寺「嘎当宫」居处示寂。银身遗体今安奉在扎西伦布寺。

（释法音摘译自藏文版「雪域历史人物简介」西藏人民出版社出版 一九九三年）

菩提道次第安乐道论

第四世班禅大师 善慧法幢造

释法音法师 由藏译汉

一切时，敬礼与能仁金刚持佛无二无别至尊上师净莲足，祈愿慈悲随摄受！

此中，所展示的，是引领一个具足善根行者往诣佛地的方便——菩提道次第甚深教授。教授内涵有二：壹、道的根本为依师轨理，贰、依师已如何修心次第。

道的根本为依师轨理

壹、道的根本为依师轨理分二：一、座上修时如何行持之理，二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三：即前行、正行、后行。

首先进入，于适意随顺处的安乐座上，行八支坐法或尽可能安坐后，善予观照自心，在具足特别善心之上，如是观想：

自前虚空，有八只骏狮撑起的高广宝座，在各种莲花日轮月轮的座垫上，体性为自己具恩根本上师，外相为释迦牟尼佛，身色金澄，具顶髻，一面二臂，右手结触地印，左手结等持印，持钵，钵甘露满盈；身着澄黄三衣，端严相好，澄净光明的体性，在佛身熠生的光蕴中，双足金刚跏趺坐。佛的周边，则围绕端坐着直接间接的法缘上师、本尊、佛、菩萨、勇父、勇母、护法等智慧尊众，诸尊众前的圆满法座上，是彼等各自演说的种种教法，呈现光明体性的经函相。

在缘想着资粮田圣众对自己欣慰欢喜的情状、及自己忆念资粮田的功德与大悲心而生起猛利净信之上，如是思维：

我与一切如母有情无始迄今，已然蒙受了总的轮回苦，尤其蒙受了各种三恶道苦，这些痛苦的深度边际实难现为测知；而今，值此获致难得、得而义大的特别人身之际，若不励力取证断除一切轮回苦的最胜解脱——上师佛果位，则势必继续蒙受总的轮回苦，甚或必将蒙受任何一种的三恶道苦。而能够由彼诸苦中予以救拔出来的，唯有眼前端坐的上师、三宝；我为了一切如母有情的义利，必须取证无上正等正觉，故由内心深处至诚地皈依上师、三宝。

先行修习皈依、发心与四无量心之后，特别我为了一切如母有情的义利，必须速疾速疾取证无上正等正觉，为此，愿以甚深道——上师相应法而趣行菩提道次第教授的修习。

此诸文词念颂七次、二十一次不等。

继而，观想：

自前虚空，有八只骏狮撑起的高广宝座，各种莲花日轮月轮的座垫上，从「体性为自己具恩根本上师，外相为释迦牟尼佛，身色金澄……」到「……金刚跏趺坐。」逐一缘念。而佛上后方的各种莲花日轮月轮座垫上，围绕端坐着金刚持佛「修行加持派」诸传承师长；右方围绕端坐着至尊慈氏「广大行派」诸传承师长；左方围绕端坐着至尊文殊「深见道派」诸传承师长；前方围绕端坐着具恩根本上师诸法缘师长，此诸边际则环环绕坐着本尊、佛、菩萨、勇父、勇母、护法等智慧尊众，诸尊众前的圆满法座上，是彼等各自演说的种种教法，呈现光明体性的经函相。

同时，这些尊众的外围都是随摄调伏所化众生的不可思议应化身，普照十方；所有的主尊与眷属，顶门白色「喻」字、喉间红色「阿」字，心口蓝色「吽」字，肚脐黄色「梭」（注五）字、私处绿色「哈」字等，五道光芒放射。

复由上师佛心口「吽」字放光普照十方，从自性处迎请与自所观修相似的「智慧尊」，观想彼

等一一与各自的「誓言尊」融合为总集体性的皈依处，而后行七支供养，献曼达，并作启请；当如教授内涵，务必令诸法行与自心相应。

接着，从上师佛心口「吽」字放光，普照着周际端坐的清静广大的忿怒、寂静尊众，此诸尊众摄化为光芒的外相，融入佛身，佛身则融入自己顶门的根本上师。

至此，变成在自己顶门狮座、莲花日轮月轮座垫上，从「体性为自己具恩根本上师，外相为释迦牟尼佛……」到「……金刚跏趺坐。」逐一缘念，并以此为所缘，再次略行七支供养，献曼达。

而后，观想自己与周遭一切如母有情异口同声地祈请：

四身体性上师天中天，能仁金刚持佛前祈请；

离障法身体性上师佛，能仁金刚持佛前祈请；

大乐报身体性上师佛，能仁金刚持佛前祈请；

各种化身体性上师佛，能仁金刚持佛前祈请；

上师总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请；

本尊总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请；

诸佛总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请；

正法总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请；

僧伽总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请；

空行总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请；

护法总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请；

特别是，皈依总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请；

——我与虚空一切如母有情投生轮回以来，之所以长期蒙受各种猛剧的痛苦，乃是因为未能如理以意乐、加行依止善知识的缺失所致；而今，愿我与一切如母有情都能如理以意乐、加行依止善知识，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把能够如理以意乐、加行依止善知识的障碍：罪业、障碍、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起如理以意乐、加行依止善知识的特别证悟力。

其次正行，分二：（一）意乐依止法、（二）加行依止法。

（一）意乐依止法分二，即修习根本净信、及修习念恩生敬。

首先修习根本净信，由上师佛心口化现出现前直接的法缘师长，观想自前虚空端坐着我的诸善

知识真实是佛。正如佛在密续宝藏中所说，金刚持佛会在浊时恶世示现诸善知识身相，成办众生意利；我的诸善知识也只不过是示现不同身相罢了，实义上，是金刚持佛，于我们这些没有善根福缘亲见世尊的众生，为予摄受的缘故，才示现诸善知识的身相的。

因此，而今愿我与一切如母有情能将诸善知识视为真实的金刚持佛，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把能将诸善知识视为真实的金刚持佛的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起能将诸善知识视为真实的金刚持佛的特别证悟力。

果真如此，不免想到：佛遍净一切过失、圆具一切功德，我的诸知识却有由三毒发起的如此如此的过失，实际上并不是佛。——这种想法其实是自己觉受未净导生的。以前也是因为自己的觉受未净，善星比丘只见世尊的一切行持为虚伪造作、无著菩萨只见至尊慈氏为母狗、梅笛巴则于瑜伽大自在夏哇里巴只见为一杀猪者，等等，于彼所做都只见到不合宜的；就像这样，我的诸善知识虽有缺失，但情况实非如此，原来只是我自己的觉受未净所致。因此，愿我与一切如母有情的心续一刹那也不起寻求诸善知识过失，易于生起对诸善知识任所作为皆见为功德的大净信，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把一刹那也不起寻求诸善知识过失、易于生起对诸善知识任所作为皆见为功德的大净信的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起一刹那也不起寻求诸善知识过失、易于生起对诸善知识任所作为皆见为功德的大净信的证悟力。

其次修习念恩生敬，眼前清楚地缘念着诸善知识，这些善知识于我恩泽实大，那是因为堪能断除一切轮回恶趣苦的，是最胜解脱无上菩提的佛位宝；而我善能了知此一易于证得佛位宝的甚深道，无非都是诸善知识的恩泽。因此，愿我与一切如母有情的心续于诸善知识易于念恩、生大恭敬，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把于诸善知识易于念恩、生大恭敬的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能易于生起于诸善知识念恩、生大恭敬的证悟力。

（二）加行依止法，眼前清楚地缘念着诸善知识，我为了真实为佛的诸善知识，身、命、受用等应毫不顾惜地悉作施舍，尤其应行令师欢喜的依教奉行供养，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把令诸善知识生起三种欢喜的悦师之行的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起令诸善知识生起三种欢喜的悦师之行的特别证悟力。

最后，后行如何行持之理，在正修习着顶门上师佛之上，普作祈愿，持念咒语，并将由此积累的种种善根殷切猛利回向自他现前、究竟希愿处。

二、座下修时如何行持之理，座下修时应观阅阐述依师之理的佛经、论疏，并在具足正知念力之上密护根门、饮食知量、精勤不寐瑜伽、精勤睡时行持之理及沐浴、饮食瑜伽。

依师已如何修心次第

貳、依师已如何修心次第分二，即于暇满劝取心要、及如何取其心要之理。

于暇满劝取心要

于暇满劝取心要分二：一、座上修时如何行持之理，二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三，即前行、正行、后行。

首先前行，「皈依总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请……。」云云，以上如前。

而后，我与一切如母有情投生轮回以来，之所以长期蒙受各种猛剧的轮回痛苦，乃是因为心续上未能生起暇满义大、难得的特别证悟力的缺失所致；而今，愿我与一切如母有情的心续都能生起暇满义大、难得的特别证悟力，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起暇满义大、难得的特别证悟力的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起暇满义大、难得的特别证悟力。

其次正行，分二，即（一）思维暇满义大及（二）思维暇满难得。

（一）思维暇满义大，在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：能有闲暇修习正法谓暇，圆具修习正法的内外条件谓满；要言之，我们得到的暇满所依身其义利极为重大。依恃此身固然有能力成办获致现前增上生的身躯、受用圆满之因——布施持戒忍辱等法行，此身尤可受持三种律仪，于此浊时一世易得圆成佛位。因此，难得得而义大的暇满所依身期期不可令其无义空过，应当取其心要，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起暇满义大的特别证悟力的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起暇满义大的特别证悟力。

（二）思维暇满难得，在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：得此暇满身不仅义大，也十分难得。人类等众生多半造作十恶业等，这正是获得暇满身的障碍；特别是要获得清净圆满的暇满身，须以净戒为根基，布施等为助伴，并结合着无垢净愿，可想而知，像这样的因聚得能——成办（注六）着实不多。同时，观待着畜生道等恶趣，得能投生善趣只是少少的可能而已；观待着善趣，能够得此暇满圆满所依身更如日中星芒，诚然非常稀少。因此，仅仅得此一遭难得义大的暇满圆满身期期不可令其无义空过，应当取其心要；取其心要之道，也应在与上师佛互不分离的依止之上，修习由彼教示的胜乘教授心要，则于此一世即得易于获证佛位，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把于暇满难得生起特别证悟力的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起暇满难得的特别证悟力。

最后，后行如何行持之理，如前。

二、座下修时如何行持之理，应观阅阐述暇满法要的佛经、论疏，如前。

如何取其心要之理

如何取其心要之理分三，即共下士道次的修心、共中士道次的修心、及上士道次的修心。

共下士道

共下士道次的修心分二：一、座上修时如何行持之理，二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三，即前行、正行、后行。

首先进行，「皈依总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请……。」云云，以上如前。

而后，我与一切如母有情投生轮回以来，之所以长期蒙受各种猛剧的痛苦，乃是因为不念死无常，不畏三恶道苦而至心恳切皈依三宝、以及不能深信业果，于黑白二业的取舍之理不能如理行持的缺失所致；而今，愿我与一切如母有情的心续都能念死无常、畏恶道苦、至心恳切皈依三宝、并于业果生起深信，如理奉行断恶修善，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起共下士道次的特别证悟力的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起共下士道次的特别证悟力。

其次正行，分四，即思维死无常、思维恶道苦、修学皈依三宝与生起深信业果。

首先思维死无常，在正修习着顶门上师佛之上（注七），如是思维：难得得而义大的暇满身其实速易灭失，死主必来，内外因缘悉皆无法摧阻，寿命无以增添，无间逝灭，存活之际也无暇修法而必趋赴死。

不但必死，且死无定期。我们南瞻部洲的寿期无定，死缘极多，活缘甚少，身躯危脆如似水泡，死无定期。

又，死时除法而外，余皆无益。亲眷情感任是如何深浓真挚，死际绕围周遭，也实无同行共往之地；爱悦的财聚任是如何拥有积聚，死际连微尘许也携带不走；倘若与生俱有的骨肉身躯尚且必须舍离，则何必贪著今世圆满？死敌必来，何时到来不定，容或今日自己也有死命之虞，实需准备、应付死亡；而准备、应付死亡的作法，应是悉不贪著今世圆满，现即唯一修学清净正法，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把悉不贪著今世一切圆满，现即全力修学清净正法的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起悉不贪著今世一切圆满，现即全力修学清净正法的特别证悟力。

其次思维恶道苦，在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：难得得而义大的暇圆满身，何其速灭，灭后不会消失为无，仍须有投生，而投生处并不越乎恶趣与善趣；若生在恶趣，则地狱道有冷热等其它痛苦，饿鬼道有饥渴等其它痛苦，畜生道则有愚痴、一个吞噬一个等苦，痛苦不可思议。因为如此恶趣诸苦实是无以忍受，所以难得得而义大的暇圆满身已得到的此刻，必当证得堪能断除所有恶趣苦的上师佛果位，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始积造的一切罪障——特别是把证得堪能断除所

有恶趣苦的上师佛果位的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起证得堪能断除所有恶趣苦的上师佛果位的特别证悟力。

再其次修习皈依三宝，观想：从顶门上师佛身化现出上师、本尊、三宝、勇父、勇母及护法圣众，遍满虚空，端坐在顶门上师佛周际。对此皈依境当作善妙明晰的缘念，忆念着此诸圣众的身、口、意与事业功德，并愿求三宝顷刻即能把我与一切如母有情从总的轮回——特别从恶趣的怖畏中救拔出来；在具足强烈的愿求之上，而皈依上师、本尊、三宝。由是三宝普降甘露，融注于自他一切众生，净除了一切恶业罪障，观想当三宝的加持趋入心际，寿命、福德及教证一切功德已得增长，等等，应作百千万十万次的皈依念诵。

在了知皈依三宝有其短暂、究竟利益之上，当如理修学诸皈依学处。

最后生起深信业果，在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：佛经说，依着造作善业之因，必唯得到乐果，不得苦果；依着造作不善之因，必唯得到苦果，不得乐果。虽只造作微小的善业之因及不善之因，若不得遇作障因缘，感果势必增长广大。若不造作善业之因及不善之因，则断然不必承受苦乐果报。若造作善业之因及不善之因，且不得遇作障因缘，则业既已造作，自不灭失，必得偿受苦乐两种果报。此外，依着特殊的田、意乐、事及所依身，造业力量特大。当对于上述内涵生起深切的净信，于十善业等即使极其微细，仍需奉行；于十恶业等即使极其微细，三门也不当染犯，精勤于取舍二品，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把对业果生起净信、如理行持取舍黑白二业的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起对业果的深信、如理断恶修善的特别证悟力。

然而，虽已努力修习，但因对治力弱，烦恼力强，若染犯了不善之因，则应精勤于四力的忏悔与防护。

最后，后行如何行持之理，如前。

二、座下修时如何行持之理，座下修时应观阅阐述共下士道次法要的佛经、论疏等，如前。

上已说竟共下士道次的修心。

共中士道

共中士道次的修心分二：生起欲求解脱的心，及抉择趣赴解脱道性。

生起欲求解脱的心

生起欲求解脱的心分二，一、座上修时如何行持之理，二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三，即前行、正行、后行。

首先进行，「皈依总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请……。」云云，以上如前。

而后，我与一切如母有情投生轮回以来，之所以长期蒙受各种猛剧的痛苦，乃是因为不能了知轮回完全是苦为体性，不能由此生起猛利欲求解脱的心的过失所致；而今，愿我与一切如母有情的心续都能生起了知轮回完全是苦为体性，并由此生起猛利欲求解脱的心，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把了知轮回完全是苦为体性，由此生起猛利欲求解脱的心的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都了知轮回完全是苦为体性，并由此生起猛利欲求解脱的心。

其次正行，分二，（一）思维轮回总苦、（二）思维轮回别苦。

（一）思维轮回总苦，在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：我虽然如理行持断十不善业的戒律，脱离恶趣苦，获得善趣果位，但是，若不能证得堪能根本断除痛苦的解脱，安乐其实是一刹那也没有的。譬如一个恶人，一月后行将处死，在此期间，每日仍需蒙受火漆刑拷、棍棒楚挞等猛剧痛苦；即使有人求情，虽即可免去棍棒楚挞的痛苦，但因每日离处死之苦愈来愈近的缘故，心丝毫也不觉快乐的。就像这样，一旦不能证得根本断除痛苦的解脱，任是如何获得善趣果位，当往昔积造的善业牵引感报完尽，即堕入三途，仍需长期蒙受各种猛剧的痛苦。

此外，此一轮回一旦惑业投生，即不越乎苦的体性。敌变为亲，亲变为敌，损益实无可凭信。任是如何受用轮回之乐，不仅终无饱足之期，也增长贪欲，由是导出许多痛苦。任是如何获得妙善之身，仍需恒为弃舍，获得妙身实无可凭信。无始来恒常结生，实极难现知生世边际。任是如何得到轮回圆满，最后终归舍离，圆满实无可凭信。又，必须孑然自身往赴他世，友伴实无可凭信。

因此难得得而义大的暇满身我已获得的此刻，必当证得堪能断除一切轮回苦的佛位宝，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把证得堪能断除一切轮回苦的佛位宝的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起证得堪能断除一切轮回苦的佛位宝的特别证悟力。

（二）思维轮回别苦。在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：凡是既已赋得一个近取蕴身，即不越乎苦的体性；三恶道故不待言，即使赋得人的近取蕴身，依此而得蒙受饥渴、与活计及亲眷分离、与怨敌会遇、自所欲求的事物寻求不得、所不欲求的事物逼临纷至，以及蒙受生老病死等苦。依着赋得阿修罗的近取蕴身，蒙受不忍天界圆满的嫉妒心苦，依此身并得临受诸苦。依着赋得欲天的近取蕴身，与诸阿修罗战斗，即蒙受肢节砍断、身离、杀害等苦，并如所不欲的现起五种衰相，且有一旦远离天界的富乐圆满、即知必须蒙受三恶道苦的预知之苦。即使赋得上二界的近取蕴身，也是不得自在安住，当往昔善业牵报完尽，即有无边堕在三途之苦。

要而言之，此近取蕴身不但能作为今世生老病死等的所依，能导出苦苦与坏苦后两种苦，而且，仅仅是赋得近取蕴身也能成为惑业所自在的行蕴的体性。因此，必须证得解脱此近取蕴身为体性的轮回的上师佛果位，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把证得解脱此近取蕴身为体性的轮回的上师佛果位的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长、尤其自他心续都能生起证得解脱此近取蕴身为体性的轮回的上师佛果位的特别证悟力。

最后，后行如何行持之理，如前。

二、座下修时如何行持之理，座下修时应观阅阐述轮回完全是苦为体性的佛经、论疏等，如前。

抉择趣赴解脱道性

抉择趣赴解脱道性分二，即一、座上修时如何行持之理，二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三，即前行、正行、后行。

首先进行，「皈依总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请……。」云云，以上如前。

而后，我与一切如母有情投生轮回以来，之所以长期蒙受各种猛剧的痛苦，乃是因为未能生起欲求解脱的心，进而如理修习增上三学的缺失所致；而今，愿我与一切如母有情都能生起欲求解脱的心、进而如理修习增上三学，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起欲求解脱的心、进而修习增上三学的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起欲求解脱的心、进而如理修习增上三学的特别证悟力。

其次正行，在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：心识本身实为无记体性，最初，乃以我、我所为所缘而生起执著自性实有的心，依此对我的执著，贪著自方，嗔恚他方，并生起执著较他为首的我慢等邪见，进而执许并无展示无我之理的导师、无彼展示的业果、四谛、三宝等邪见与怀疑，依此，增长其它烦恼；因为这个缘故，造作诸业，遂在自所不欲的轮回中蒙受了各种痛苦。——因此，追根诘底，一切痛苦的根本即是无明，故须证得堪能根本断除轮回一切痛苦的上师佛果位；为此，当如理修习增上三学宝——尤其守护利益极大，不守护过患极大的，是我如其承诺的戒律，于此应舍命亦不舍弃，如理守护。

此中，有无知堕罪门，彼对治为听闻、了知教诫；有不敬堕罪门，彼对治为恭敬导师，彼制定的遮戒及如理修习学处的梵行益友；有放逸堕罪门，彼对治为生起念知、惭愧，具足戒慎；有烦恼炽盛堕罪门，此中，贪欲的对治是修不净、嗔恚的对治是修慈、愚痴的对治是修缘起等，当不染着此诸过失，如理持守净戒，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起欲求解脱的心、进而如理修习增上三学的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起欲求解脱的心、进而修习增上三学的特别证悟力。

最后，后行如何持之理，如前。

二、座下修时如何行持之理，座下修时应观阅诸别解脱的教诫，如前。

上已说竟共中士道次的修心。

上士道次

上士道次的修心分二：发菩提心之理与发心已修习菩萨行之理。

发菩提心之理

发菩提心之理分二，即正发菩提心、受持发心仪轨。

正发菩提心

正发菩提心分二。一是因果七教诫的发心法，另一是自他相换的发心法。

因果七教诫的发心法

首先因果七教诫的发心法，始则，先行对一切众生修习心平等舍，继则是从知母到菩提心的修习。修习之理有二，即一、座上修时如何行持之理及二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三，即前行、正行、后行。

首前行「皈依总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请……。」云云，以上如前。而后，愿我与一切如母有情的心续都能生起对一切众生远离亲疏爱憎的心平等舍，生起知母、念恩、报恩、慈悲及菩提心的特别证悟力，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起对一切众生远离亲疏爱憎的心平等舍的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起对一切众生远离亲疏爱憎的心平等舍的特别证悟力。

其次正行，在正修习着顶门上师佛之上，眼前清楚地缘念着一个对自己未曾作过任何损害与利益的中庸众生。这个中庸众生，其实是愿求安乐不愿求痛苦的；有时我视他为近亲而予利益，有时我视他为怨敌而予伤害；而今，我不应执取怨亲二方，应住远离亲疏爱憎的心平等舍，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起对此中庸众生远离亲疏爱憎的平等舍的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起对此中庸众生远离亲疏爱憎的心平等舍的特别证悟力。

若心已平等舍，即在眼前清楚地缘念着一个自知为可悦爱的众生而修心平等舍；但若基于贪爱的关系不能心平等舍，应想：宿世也因贪著可悦爱者而投生轮回，如此遮除贪爱而作修习。

若心已平等舍，即在眼前清楚地缘念着一个自知为不可悦爱的众生而修心平等舍；但若不能心平等舍，当知是自心完全视对方为不和善而生起嗔恚所致，应想：如果不能心平等舍，也就无法发起菩提心，如此遮除嗔恚而作修习。

若心已平等舍，则如母亲般极可悦爱的一个众生及如怨敌般极不可悦爱的一个众生，眼前清楚地缘念着这两个众生。就这两个众生而言，愿求安乐不愿求痛苦是殊无二致的，而我现在执为近亲的，其实无始轮回来曾为我的怨敌，数难计量；我现在执为怨敌的，其实无始轮回来曾为我的母亲，对我慈爱呵护，数难计量，果真如此，于谁应贪、于谁应嗔呢？应住远离亲疏爱憎的心平等舍，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起对亲敌二者远离亲疏爱憎的心平等舍的

障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起对亲敌二者远离亲疏爱憎的心平等舍的特别证悟力。

若心已平等舍，即对一切众生修习心平等舍。修习之理：就一切众生而言，愿求安乐不愿求痛苦是殊无二致的；对我而言，一切众生都是亲着，如果有些执亲而予利益，有些执疏而予伤害，如此亲疏二分是不应该的，应住远离亲疏爱憎的心平等舍，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起对一切众生远离亲疏爱憎的心平等舍的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起对一切众生远离亲疏爱憎的心平等舍的特别证悟力。

而后，是从知母到菩提心的修习之理。在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：一切众生是我亲着的理由到底是什么呢？原来因为轮回无始，所以我的生世无始。生世经由一世而一世，根本没有一个我未曾投生过的处所，投生次数不能计数；根本没有一个我未曾投生过的众生之身，投取次数不能计数，也因为如此，根本没有一个众生未曾作过我的母亲的，作过的次数都是不能计数的。即使每一个众生都为人身，也是没有一个未曾作过我的母亲的，作过的次数不但不可计数，而且必将持续做我的母亲。应想：一切众生其实都是施恩将护我的母亲。

或想：因众生无量，所以一切众生并不是我的母亲。——事实恰恰相反，正因众生无量，所以根本没有不是我的母亲的。应想：一如众生的数量无边，我的生世也无边，一切众生都是我的母亲。或想：我与一切众生彼此并互不相识，所以一切众生并不是我的母亲。——其实并不因为我与一切众生彼此互不相识，就变成众生不是我的母亲；今世也有许多母子彼此互不相识的。

此外，又想：一切众生虽是我过去世的母亲，但毕竟都已经过去了，若认为就是我的母亲是不合宜的。——这种想法不合宜，如果这样，昨日的母亲，在今日已是过去，难道就变成不是我的母亲了吗？就像昨日的母亲与今日的母亲两者同为母亲并无差别，施恩将护也并无差别一样，过去世的母亲与今世的母亲两者同为母亲并无差别，施恩将护也是并无差别的，因此应想：一切众生其实都是我的母亲。

如此修习，自心蒙生觉受，即修念恩。在正修习着顶门上师佛之上，把今世的母亲——不是年轻时期——而是年岁老迈的外相在眼前清楚地缘念，并且思维：我今世的母亲不仅今世，无始来做过我的母亲原就不计其数；尤其今世的母亲，最初在胎中慈护我，出生后即置于软垫，十指顶上拥抱，以身之暖气拥抱怀中，慈颜笑迎，喜颜顾视，擦拭鼻涕，手除不净：较之于母亲自己遭受如舍命般的痛苦，我得到少少一点病痛，母亲的痛楚更为深剧，而且毫不顾惜自己的罪苦、恶名及性命，把疲乏劳苦成办的所有饮食、财物慈爱地施予我，可以说，观待相顺于母亲自己的能力，她为我成办了无量的利益与安乐，救护了无量的伤损与痛苦，如此想来，着实深恩浩大。

如此修习，自心蒙生觉受，即修父亲等其它近亲。修习之理：清楚地缘念着父亲等外相，如是思维：其实，从无始生世以来他曾经做过我的母亲不计其数；做我母亲时，就像今世母亲如何施恩将护我一样的施恩将护我，着实深恩浩大。

如此修习，自心蒙生觉受，即修所有中庸众生。修习之理：眼前清楚地缘念着中庸众生，如是思维：乍看来，眼前这些中庸众生现在与我好像没有任何关系，其实从无始生世以来他们曾经做过

我的母亲不计其数；做我母亲时，就像今世母亲如何施恩将护我一样的施恩将护我，着实深恩浩大。

如此修习，自心蒙生觉受，即修怨敌。修习之理：清楚地缘念着怨敌的外相，如是思维：何以现在我要执他为怨敌呢？事实上，从无始生世以来他（注八）曾经做过我的母亲不计其数；做我母亲时，为我承办了无边的利益与安乐，救护了无边的伤害与痛苦。尤其，如果我缺少他，即无法少许安住；如果他缺少我，也无法少许安住，彼此的心曾经不计其数的融合为一，现在之所以暂时变得如此，原是恶业所致，应想：事实上都是我的施恩的母亲。

如此修习，自心蒙生觉受，即思维一切众生的恩泽。修习之理：十方一切众生，从无始生世以来曾经做过我的母亲不计其数；做我母亲时，就像今世母亲如何施恩将护我一样的施恩将护我，着实深恩浩大。

如此念恩后，即修习报恩之理。在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：无始来施恩于我的母亲，因烦恼魔使，致心扰动，心识不得自在而趋疯狂，远离了增上生及决定胜的慧见之眼，失却善知识的导引迷盲。每一刹那都为恶作乖乱而颠仆蹶倒，总的堕在轮回，特别行在三途堪畏的崖边，在这种情况下，若予舍弃，委实太可羞愧；因此我需报恩，应将一切如母有情从轮回痛苦中救拔出来，安置于解脱之乐，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露、降注在自他一切众生身心。把无始来积造的一切罪障——特别是把将一切如母有情从轮回痛苦中救拔出来安置于解脱安乐的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起将一切如母有情从轮回痛苦中救拔出来、安置于解脱安乐的特别证悟力。

而后为修慈之理：缘念一个像自己母亲一样刻骨铭心的人，他哪里有无漏之乐呢？即使是有漏的安乐也付之阙如，现在他自以为安乐的，终究趋变为苦；他虽希求安乐，也勤苦寻求，但后来却都只是作为恶趣的苦因，今世不过徒为烦劳困苦，根本没有真实安乐可言。因此，若他具足乐及乐因该有多好，愿他具足乐及乐因，我当使令他具足乐及乐因，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把使令此一如母有情具足乐及乐因的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起使令此一如母有情具足乐及乐因的特别证悟力。

如此修习，自心蒙生觉受，即缘父亲等亲眷、中庸众生及怨敌，最后则缘念一切众生，如前修习。

然后是修悲之理，在正修习着顶门上师佛之上，首当以一个像正遭受屠夫宰杀的羔羊一样的悲苦众生而作修习。修习之理，眼前清楚地缘念其外相：羔羊肢体被缚，胸皮割剥，屠夫的手伸入羔羊腹内，羔羊已现知即将丧命，眼睛眨也不眨地看着屠夫的脸，缘想其痛苦可悲的情况。因此，愿他远离一切苦及苦因该有多好，愿他远离一切苦及苦因，我当使令他远离一切苦及苦因，如此有力行持。祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把使令此一如母有情远离一切苦及苦因的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起使令此一如母有情远离一切苦及苦因的特别悟力。

如此修习，自心蒙生觉受，即以放逸受用僧众信施者、破戒者、谤法者、邪见者及伤害有情而造作各种罪业的众生为所缘而作修习。修习之理：眼前清楚地缘念着彼等外相。这些众生现在造作如此，毫无疑问，今世固然乏诸安乐，一死旋即投生恶趣。势将长期蒙受各种猛剧的痛苦，因此，若这些众生远离一切苦及苦因该有多好，愿这些众生远离一切苦及苦因，我当使令这些众生远离一切苦及苦因，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露。降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把使令这些如母有情远离一切苦及苦因的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起使令这些如母有情远离一切苦及苦因的特别证悟力。

如此修习，自心蒙生觉受，则在眼前清楚地缘念着母亲等亲眷，这些亲眷由于今世极力地分别界定怨亲，遂致受到苦苦、坏苦的逼恼，根本没有安乐时际；又因今世驰忙恶事，不生善心，一死即当投生恶趣，长期蒙受各种猛剧的痛苦。因此，若这些众生远离一切苦及苦因该有多好，愿这些众生远离一切苦及苦因，我当使令这些众生远离一切苦及苦因，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把使令这些如母有情远离一切苦及苦因的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起使令这些如母有情远离一切苦及苦因的特别证悟力。

如此修习，自心蒙生觉受，即于中庸众生、怨敌作修行，最后则以一切众生为所缘，如前而修。

如此修习慈与悲，如果得到内心转动的觉受，即修习增上心。修习之理，在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：受苦折磨安乐乏损的一切众生，离苦及苦因当由我承办，得乐及乐因当由我承办，特别一切如母有情都能证得堪能断除二障习气的无上正觉佛位更当由我承办，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把使令一切如母有情证得堪能断除二障习气的无上正觉佛位的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起使令一切如母有情证得堪能断除二障习气的无上正觉佛位的特别证悟力。

最后修习菩提心之理。在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：那么你真的具有把一切众生安置在圆满佛位的能力吗？事实上现在并没有把一个众生安置在圆满佛位的能力，不但如此，即使证得两种阿罗汉的果位，也只能承办众生的少数义利，把一切众生安置在圆满佛位的能力根本是没有的。那么具足这种能力的，是谁呢？是佛陀，他的身功德，相好庄严圆满具足；他的语功德，具六十种妙音，不待劬劳，于每一刹那也有能力以一切众生各自的语言教说法义；他的意功德，为如所有智、尽所有智，于一切所知品类悉皆现见无碍。此外，对一切众生，他具有如慈母对独子的慈爱，大悲心则离诸亲疏而趋行，已到众生该予调伏教化的时节因缘，刹那顷也不会逾时，佛行事业任运成办。尤其，即使仅仅是身语意每一道光芒的照射，也有能力把无量众生安置在一切种智的果位，等等。

简言之，功德种类全部具足的，缺失种类全部远离的，唯有正觉佛陀而已；如果想要彻底成就自他二利，诚然必须证得如此佛位。因此，我为了一切如母有情的义利，必当速疾速疾取证正觉佛宝的果位，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身像一盏灯火引分为

二，化现出第二尊佛，融入自身，在八只骏狮撑起的高广宝座，有各种莲华日轮月轮的座垫上，自身为释迦牟尼佛，身色金澄，具顶髻，一面二臂，右手结触地印，左手结等持印，持钵，钵甘露满盈；身着澄黄三衣，端严相好，澄净光明的体性，在佛身熠生的光蕴中，双足金刚跏趺坐.....如此逐一观想，并且在清楚自己为大能仁之上，身躯（注九）、受用、善根等悉化现为五彩甘露的外相，施舍一切众生；观想一切众生因此获得了增上生及决定胜的圆满安乐。

最后，后行如何行持之理，如前。

二、座下修时如何行持之理，座下修时应观阅阐述慈悲、菩提心之理的佛经、论疏等，如前。

自他相换的发心法

自他相换的发心法分二，即一、座上修时如何行持之理，二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三，即前行、正行、后行。

首先进前行，「皈依总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请.....。」云云，以上如前。

而后，愿我与一切如母有情的心续都能生起爱他胜自的菩提心宝。祈求上师佛加持.....。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起爱他胜自的菩提心宝的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起爱他胜自的菩提心宝。

其次正行，对一切众生，先修习三项法行：心平等舍、知母、念恩，而后，清楚地缘念着自己周遭的一切众生。在自心上，自与他二者于谁执爱，于谁弃舍？一番思维观察，发现执爱自己弃舍他人的心油然而生起，此时应作思维：执爱自己弃舍他人并不应理，那是因为自他两者愿求安乐不愿求痛苦原是殊无二致的，当如执爱自己一样的执爱他人；就像他人执爱我，我感到欢喜，我执爱他人，他人也同样会感到欢喜。尤其，自己虽然愿求获得圆满，但因无始以来执爱自己，不但不能成办自他二利，反而蒙受了各种痛苦，因此，执爱自己确是轮回、恶趣苦等一切衰损的生处，于执爱自己，当未生令不生，已生令作断除；与此相反，执爱他人则是一切功德的来源，于执爱他人，当未生令新生，生已令作增长，如此有力行持，祈求上师佛加持.....。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把生起爱他胜自的菩提心宝的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除，身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起爱他胜自菩提心宝。

要言之，大能仁因为弃舍自己执爱他人，唯一行持利他之行，所以才现证圆满佛果；如果我也如此行持，早就成佛，但因我从来不曾如此行持，迄今仍然游逛轮回，仍然只是深固地坚住于执爱自己，不新生起执爱他人——即使生起，也是不能持续。为此，现今我刹那顷也不生起执爱自己弃舍他人的心，应当弃舍自己执爱他人；他人的所有痛楚与罪苦尽皆取受在我心续，我的所有安乐尽皆施舍他人，所有他方众生的离苦与具足圆满安乐悉当由我荷担承办。

然而，至为明显，像我现在的情况根本是没有能力荷担承办的，谁有能力呢？唯有佛陀而已。因此，我为了一切如母有情的义利，必当取证无上正觉佛位，如此有力行持，祈求上师佛加持.....。以祈请故，从顶门上师佛身像一盏灯火引分为二，化现出第二尊佛，融入自身，在八只骏

狮撑起的高广宝座，有各种莲华日轮月轮的座垫上，从「自身为释迦牟尼佛.....」到「.....双足金刚跏趺坐。」逐一观想，并且在清楚自己为大能仁之上，身躯、受用、善根等悉化现为五彩甘露的外相，施舍一切众生；观想一切众生因此获得了增上生及决定胜的圆满安乐。

受持发心仪轨

受持发心仪轨分二：一、座上修时如何行持之理，二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三，即前行、正行、后行。

首先进前行，「皈依总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请.....」云云，以上如前。

而后，愿我与一切如母有情都能发起愿、行最胜菩提心，修学菩萨学处，祈求上师佛加持.....。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把发起愿、行最胜菩提心、修学菩萨学处的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起发起愿、行最胜菩提心、修学菩萨学处的特别证悟力。

其次正行，分二，即（一）未得戒令得戒之理；（二）得已不毁损的守护之理。

（一）未得戒令得戒之理，菩提道次第中，愿、行两种律仪虽依次第求受，但如寂天菩萨的宗规，一齐同受，则较易于趋行。修习之理，是于总的前行次第，特别是从依师之理到菩提心的所缘——务必令诸所缘法行与自心相应，在正修习着顶门上师佛之上，我为了一切如母有情的义利，必须取证无上正觉佛位，为此，时由此起直至得具菩提藏之际，应当守护菩萨戒，修学诸伟大菩萨行；为一切众生意利必得成佛——此菩提心是未证得佛位前都需守护的。而后，观想与上师大能仁一齐随念：

「一切佛菩萨，祈请护念我，一如昔世尊，启发菩提心，

依次安住于，菩萨诸学处；我为利有情，亦发菩提心，

依次随修学，菩萨诸学处」

念诵三遍，观想得到菩萨戒。

继而，念诵：

「我今于此生，善获人身果，现生如来种，得住菩萨位；

我今必须作，随顺菩萨行，于是尊贵种，不令有污染。」

生起好乐心。

（二）得已不毁损的守护之理，在正修习着顶门上师佛之上，我为了一切如母有情的义利，必须速疾取证无上正觉佛位，为此应思维菩提心的功德，日三次夜三次守护菩提心；不管众生的行径如何，我终不弃舍任何一个众生；为增长发心，当勤行积集供养三宝等二资粮。

此外，当断除四种黑法：于上师等作戏笑故而妄语欺蒙、令他为善心生悔意、嗔心对大乘菩萨说粗恶语、以及心术歪曲，狡欺做作等衰损发心之因，进而当依止四种白法等，如理修习增上发心之因。

总之，永都不染犯十八条根本堕及四十六条轻垢罪，如命守护清净菩萨戒，直至得具菩提藏之际，恒应守护，如此有力守护，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把发起愿、行最胜菩提心、修学菩萨学处的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生发起愿、行最胜菩提心、修学菩萨学处的特别证悟力。

发心已修学菩萨行之理

发心已修学菩萨行之理分二，菩萨行总的修学及特后二度的修学。

菩萨行总的修学

菩萨行总的修学分二：一、座上修时如何行持之理，二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三，即前行、正行、后行。

首先进前行，「皈依总集上师天中天，能仁金刚持佛前祈请……。」云云，以上如前。

而后，愿我与一切如母有情都能如理修学甚深、广大的伟大菩萨行，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把如理修学甚深、广大的伟大菩萨行的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起如理修学甚深、广大的伟大菩萨行的特别证悟力。

其次正行，分二，（一）熟自心续的六度的修学、（二）熟他心续的四摄的修学。

（一）熟自心续的六度的修学，在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：我为了一切如母有情的义利，必须速疾取证无上正觉佛位。为此，当毫不顾视敬奉、名声等，对于正法匱损的众生，尽己所能地行教示正法的法施；对于遭受人非人、魔怪伤害的众生，当行由彼怖畏中救护出来的无畏施；对于穷困匱乏的众生，当不冀求异熟回报，断除悭吝，行施如其合宜的资具的财施，三种布施法行，悉应如理修学。要之，我为了一切如母有情的义利，必须速疾取证无上正觉佛位，为此，我的身躯、受用及所有善根当不顾惜地施舍一切众生，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把如理修学三种布施的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起如理修学三种布施的特别证悟力。

如所述，增长舍心即是布施的修学。

其次，是尸罗的修学。在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：我为了一切如母有情的义利，必须速疾取证无上正觉佛位，为此，我当断除与断十恶等自所承诺的律仪相违的种种恶作，不仅在自心上令布施等六度及尸罗等清净善法未生令生起、已生令增长，也令一切众生结合着尸罗等清

善业，安置众生于成熟、解脱之道，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把如理修学三种尸罗的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起如理修学三种尸罗的特别证悟力。

继而，是忍辱的修学。在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：我为了一切如母有情的义利，必须速疾取证无上正觉佛位。为此，即使所有众生趋变为敌，我刹那顷也不起嗔心，应当成办利益以回报伤害，并令自他心续圆满忍辱度等佛的种种法行。此外，当遭致食物、财聚、住处、卧具等匮损，遭致自所不欲的病痛等时，应想：这些痛苦的蒙受原是我往昔积造恶业的果报，依着此诸果报，净除了许多恶业，其实也没什么不好；尤其如果是为了正法而蒙受痛苦，当心生坚忍，依此更得趋近于一切种智之道。所有这些痛苦应自愿取受，由是得以截断自他轮回、恶趣之苦的续流。

另外，如是思维：痛苦的遭遇其实是黑白业的异熟，是三宝的加持，是诸佛菩萨摩訶萨的不可思议力量，是无上菩提，是十二分教，是诸菩萨学处——能生起如此信解，果利极大。如此信解后，为了证得无上菩提，我应如理修学十二分教的所诠知义——诸菩萨学处，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把如理修学三种忍辱的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起如理修学三种忍辱的特别证悟力。

接着是精进的修学。在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：我为了一切如母有情的义利，必须速疾取证无上正觉佛位。为此，我应成办庄严相好等佛的——法行、成办布施等菩萨——法行；即使必须以十万劫恒住无间狱中成就佛位，我应不舍精进，生起好乐，不仅在自心上聚集甚深广大的善法，也应安置众生于善道，令证无上菩提。如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把如理修学三种精进的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起如理修学三种精进的特别证悟力。

而后，是静虑的修学。在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：我为了一切如母有情的义利，必须速疾取证无上正觉佛位。准此，在自性上，有世间及出世间的静虑；在品类上，有止、观及止观双运的静虑；在作业上，则有现法乐住的静虑、引发现证功德的静虑及饶益有情的静虑。——所有菩萨习行的静虑，我悉应修学，如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把如理修学三种静虑的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起如理修学三种静虑的特别证悟力。

最后是智慧的修学。在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：我为了一切如母有情的义利，必须速疾取证无上正觉佛位。为此，应当修学通达实相的胜义慧、通达五明学处的世俗慧以及通达饶益有情义利慧。——所有菩萨习行的智慧，我悉应修学。如此有力行持，祈求上师佛加持……。以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把如理修学三种智慧的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起如理修学三种智慧的特别证悟力。

(二) 熟他心续的四摄的修学。在正修习着顶门上师佛之上，如是思维：我为了一切如母有情的义利，必须速疾取证无上正觉佛位。为此，当于一切众生广行布施，摄为眷属；以折伏、随摄的方式，行宣说正法的爱语；令趋修习如所宣说的法义的利他；行如向他人宣说的、自需修习的同事。——依着这些成办利他的种种善巧方便，我应安置一切众生于成熟、解脱之道，如此有力行持，祈求上师佛加持……以祈请故，从顶门上师佛身普降五彩甘露，降注在自他一切众生身心，把无始来积造的一切罪障——特别是把如理修学四摄的障碍：罪业、障蔽、疾病、魑魅等悉作净除；身变为澄净光明体性，寿命、福德等一切功德增长，尤其自他心续都能生起如理修学四摄的特别证悟力。

最后，后行如何行持之理，如前。

二、座下修时如何行持之理，座下修时应观阅阐述诸甚深、广大菩萨行的佛经、论疏等，如前。

特后二度的修学

特后二度的修学分二，即静虑的体性——止的修学之理及智慧的体性——胜观的修学之理。

静虑的体性

静虑的体性——止的修学之理分二：一、座上修时如何行持之理，二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三，即前行、正行、后行。

首先进前行，行者应具备总的前行次第，特别是应具备中、下士道的修心法行；在住地妙善友伴妙善心意合顺的僻静之地，安住于清净律仪，断除与许多众生朋侪的太过频繁的相过往来，断除种种粗分的贪欲寻思，少欲知足。此外，在安乐座上身背直挺，足金刚跏趺坐，双手结等持印，气习平顺出入……所有这些修止的因聚先行修习完后，即趋入正行。

正行时虽然说有多种修习止的所缘境，但主要以随念佛身为最殊胜，且以佛身为所缘，亦得成为堪能修习密乘本尊瑜伽的法器，等等有许多需要，因此以佛身为所缘最为妙善。

修习之理，观想从顶门上师佛心口——象蛛网的光芒芒端，有各种莲华日轮月轮的座垫，从「释迦牟尼佛，身色金澄……」而至「……金刚跏趺坐。」逐一缘念。佛身化为谷粒大小，在自己肚脐前方虚空端坐，于此一心专注缘念修习。

或者，观想：从顶门上师佛身像一盏灯火引分为二，化现出第二尊上师佛，融入自身，在八只骏狮撑起的高广宝座，有各种莲华日轮月轮的座垫上，从「自身为释迦牟尼佛……」而至「……金刚跏趺坐」，逐一缘念，观如天空彩虹，显现而无自性，于此一心专注缘念修习。

如果此时，自己想要观修黄色的佛身却现红色等颜色、想要观修端坐的外相却现站立的外相、想要观修一尊却现多尊等等，当发生这种情况时，不应随行，应一心专注缘念原先根本安立的所缘境而作修习。即使开始并没有得到极为澄明清晰体性的分明，如果整体佛身仅仅现出一半余的明晰，也应作一心专注缘念的修习。

此外，不管一座之期的久暂，不应现起一点沉没掉举，如果现起，马上觉知，生起强烈的欲断之心而一心专注安住所缘——并且必须心不忘失所缘，正念忆持忆持。心于彼所缘的持续守护，实则是初业行者承办止的住分的善巧方便。要之，如果想要修习清净三摩地，则如论中说：「断五过失八治行，由彼依止因而得。」必须依止断除五种过失的八对治行而承办。

此中，三摩地的前行修习时，懈怠是过失，彼对治共有四种，即：见知三摩地功德的净信、欲求三摩地的欲求、寻求三摩地的精进及寻求之果——轻安。

精勤修习三摩地时，忘失教授是过失，彼对治是正念——然而正念不能仅仅以不忘失所缘境为喜足，应在一心专注缘念所缘境之上，具足定解坚固的执持力。

当等持修习三摩地时，沉没掉举是过失，彼对治是正知，当由正知善予观察沉没掉举的染及与不染及。最好的情况，是心将染及沉没掉举即能觉知，有力断除；中等的，是一染即断；最下劣的情况，也必须是染及沉没掉举的时间并不长久，即能觉知而予断除。

那么，昏沉与沉掉两者有什么差别呢？若于所缘境不清楚，身心现起凝重之相，是为昏沉，此时心境有如坠堕黑暗之中。若心虽不为其它所缘境所夺，但却失却澄分与明分，正念力微，这是粗分沉没。至于虽具澄分与明分，但于所缘境的定解的执持力稍趋无力，则是细分沉没。这些过失的对治是忆想三宝功德、作意光明相、以及行持心气虚空融合的教授。

当心于所缘境不能安住不动，稍为散夺，是细分掉举，彼对治是依正知正念而作修习。而倘若即使依止正知正念仍不能安住，仍为诸贪境所散夺，则是粗分掉举，彼对治是修习无常、三恶道苦、轮回苦及行持种种强力摧治掉举的教授。

染及沉掉时，不作对治行是过失，彼对治是一染及沉掉，即在了知之上依止作断之行。此中，如果心于所缘境太过猛力地专注执持而具明执之力，虽有明分，但因猛力掉举的缘故，却难得明分。因此，应观待、推敲自己的经验，如果知道因太过上昂即有生起掉举之虞，则少分放松；反之，如果知道仅仅如此安住即有生起沉没之虞，则应少分上昂，如此即得适中。

总之，心对于沉掉二者的调适分际是，若心为散流掉举所染，即求住分；若具住分，却染及沉没，即求具足执持力的明分，如此则二者交替运作而守护，就可成办无垢三摩地了。

如果不具足定解坚固的执持力的明分，仅仅是澄明，是不应依信的。

而当细分的沉掉都已断止，却仍然令心继续趋入修习三摩地的法行，是作对治行的过失，彼对治是不作沉掉的对治行，舍而安住。

由于善予守护上述修法，而得依次获致九住心后，就是得到具足身心轻安的奢摩他了。

最后，后行如何行持之理，如前。

二、座下修如何行持之理，座下修时应观阅阐述奢摩他之理则的佛经、论疏等，如前。

智慧的体性——胜观的修习之理

智慧的体性——胜观的修习之理分二：一、座上修时如何行持之理，二、座下修时如何行持之理。

一、座上修时如何行持之理分三，即前行、正行、后行。

首先进修，就如同修止时所说的，悉应具备前述前行法行，特别是应从如理依止的善知识处听受修习胜观的教授、应观上师与佛无二无别，以极其猛利的心力度作祈请，以及精勤净罪集资的法行等——专注于上述三种法行，是证得见地所不可或缺的前行。

其次正行，分二，（一）抉择人无我的修习之理、（二）抉择法无我的修习之理。

（一）抉择人无我的修习之理。佛经说，虽然人无我的抉择有说须以无边正理异名予作观择，但是，初业行者若以「四决定义」予作抉择，则更易于明现通达。

修习之理：包括我们沉沉酣睡的任何时际，执想我为实有的心在心中确确是坚执著的，这是俱生我执。假如我其实并没有如此如此的过失，但别人却数说我有如此如此的过失，霸道诬蔑的话，则会想我并没有如此如此的过失，只不过是對我霸道无理的诬蔑；当想「我、我」——我非常真实地在心中现起时，至为明显，这就是俱生我执的执我之理，那时应由一分的细分心识予作观察——观察我的心是从什么地方执我的，是如何执我的。又因后心趋强前心消失只剩空无，所以整个心识会执想为我。此在彼心体中会接连不断地生起，以一分的细分心识予作观察时发现，俱生我执执我为真实的地方原来就是我的五蕴或身心二者，除此，就没有了。

然而，事实上，固然五蕴的每一个蕴或身心随一都不是我，只是五蕴的聚合或身心的聚合也不是我，却以为所谓的我并不是唯在这之上予以分别假立，而是执著最初最初就有一个独立自有的我，这就是俱生我执的执我之理；由俱生我执所执的境——这样的我——正是所要遮破的所遮品。

这样的所遮品并不是由他宣说而了知，也不是只是一堆词藻，而是在自心上应对此有着明确真实的定解，这就是四决定义中的第一个决定义——现所遮品的决定义。

其次是第二个决定义——含遍决定义。在心中紧紧地执想为我——这个由能执持的心所执持的我，如果在我的五蕴上有，则与五蕴为一还是为异？彼存有之理，除此二者外，第三聚根本是不可能的。

任何一法，是彼及彼，或者以一之相而存有，或者以多之相而存有，应想：存有之理除此二者外，其他第三聚的存有之理是不可能有的，这点应作决断认定。

再其次，是第三个决定义——离真实一的决定义。如果此所执持的我与五蕴为一，则发现：就像一个补特伽罗有五个蕴体一样，我也变为相续各异的五个，或者就像我为一个一样，五个蕴体也变为不可分的一个……等等有许多缺失。应想：如此所执持的我若与五蕴并非为一。

此外，如此所执持的我若与五蕴为一，则就像五蕴会生灭，由彼心所执持的独立自有的我也变为有生灭了。而且，如此会生灭的我与彼诸前后分刹那是为一还是为异呢？若为一，则前世的我、后世的我与此世的我三者就变为不可分的一了；若为异——虽然整体而言，仅仅相异不必然就成为丝毫没有关连的相异。——因为前世的我、后世的我与今世的我三者变为丝毫没有关连的相异，所

以就有业未造作必须受报、业已造作不必受报.....等等诸多缺失。应想：这样的我与彼诸前后分刹那不是相异，由彼心所执持的我与五蕴也不是一。

另外，如此所执持的我若与五蕴为一，因为是自性实有的一的缘故，所以变成从一切部分到一切都为一，如此一来，就有我是五蕴的能取蕴者及我不是五蕴的所取蕴者.....等等诸多缺失。因此，断然作想：如此所执的我与五蕴不是为一。

最后，是第四个决定义——离实有多的决定义。如果想：如此所执持的我虽然与五蕴不是为一，但却与五蕴为异。——这种说法也不合宜，就像五蕴，在把色蕴——予以分解后还可认识这是识蕴，还可额外予以认识一样，在把色蕴等——予以分解后，如所执持的我也必须还有可与彼相异的认识，然而这是没有的，因此应想：如此所执持的我与五蕴不是为异。

如果依循着四决定义的观择，决定了知如彼俱生我执所执持的我断然没有的话，则于这一定解的续流应该离诸沉掉，一心专注将护；若彼定解力稍趋减弱，初业行者当如前述依循着四决定义再予观抉，再予导出空无实有的定解。至于心力猛利的行者，对于实有的我，如俱生我执所显现的，观察彼成立或不成立，亦如四决定义的观抉而导出空无实有的定解。

那时，所得到的「决定边」是自性无实的断然决定解，「显现边」是唯遮除所遮品的空无实有的决定定解，以具足这两种特色的定解而一心专注修习，就是等持观法如虚空的修护之理。后得时，则应修习我与一切法如同幻术，幻化现起。——依着等持自性无实的强力定解的导出，后得时于任所现起的一切显现，悉应视如幻术，虚假无实，幻化现起。

（二）抉择法无我的修习之理，分二：抉择有为法自性无的修法与抉择无为法自性无的修法。

首先择有为法自性无的修法分色法、心法及不相应行法三种。首先色法：以身体为表喻，如果不是在骨肉系属的肢分聚合之上唯予分别假立，而是有一个独立自有的身体，我们极为真实地现起的话，是所遮品的明现之理。像这样的身如果是在唯由骨肉系属的肢分聚合的身上有的话，是所遮品的明现之理。像这样的身如果是在唯由骨肉系属的肢分聚合的身上有的话，则这样的身与唯由骨肉系属的肢分聚合的身是为还是一还是为异呢？若为一，因为唯由骨肉系属的肢分聚合的此身是父母精血所成，则作为心识趋入之境的精血明点也变为唯由骨肉系属的肢分聚合的身体了。

其次心法：以今天的心识，如果并不是于今天早上的心识及今天晚上心识两者之上唯予分别假立，而是有一个自有自成的今天心识，则此一心识与今天早上心识及今天晚上心识二者是为还是一还是为异？若为一，则变成在今天早上心识之上还有今天晚上心识了；若为异，则——予以分解了今天早上心识及今天晚上心识后，当仍需有一可以展示、认识这是今天的心识的，然而这是没有的，因此应想：像这样的心识根本为无，如此导出定解而如前修习。

最后不相应行法——时间，如以一年为表喻，如果并不是在年的施設处——十二个月份之上唯予分别假立，而是有一自有自成的年，则这样的年与十二个月份是为还是一还是为异？若为一，则就像有十二个月份一样，年也变为十二个；若为异，则——予以分解十二个月份后，当仍需有一可以展示、认识这是年的，然而这是没有的，因此应想：像这样的年根本为无，如此导出定解而如前将护修习。

其次是抉择无为法自性无的修法。以虚空为表喻，因虚空具有许多方及方维的部分，虚空与这些部分是为—还是为异？深细观察，导出无实的定解，如前修习。

要之，我、蕴、须弥、房舍等轮涅一切法，如果并不是唯予分别假立而自有自成，这是微尘许也没有的。——此一决然的定解当一心专注将护，等持如虚空；后得时，则了知一切境的显现无非都是依恃因缘和合，为虚假无实的体性，而作后得如幻术的修习。善予将护这两种瑜伽，依此而由彼观抉力导出的身心轻安之乐所摄持的等持，就是安立为具相胜观了。

最后，后行如何行持之理，如前。

二、座下修时如何行持之理，座下修时应观阅阐述胜观之理的佛经、论疏等，如前。

修习金刚乘

如此心续已修习、熟谙了显乘共道，行者必须趋入金刚乘。依彼金刚乘道，不必观待三大阿僧祇劫，二资粮易得圆满。

而从依师之理到止观之间的教授乃是经验教授，因此每日必须四座——最少一座的修习。总之，于整个菩提道次第，若能生起心的转动的觉受，就是暇满身最为殊胜的取其心要的方便了。

回向：

无等甘蔗种佛深密意，由彼吉祥燃灯智父子，
能仁第二洛桑正开显。此修道次简要作集摄，
为具缘者趣脱顺缘故，由谓法幢行者善编造。
愿此善根自他一切众，三士道次修行得究竟！

跋：

此菩提道次第直观教授趣行一切种智的安乐道，乃是演法师善慧法幢在一次夏季僧伽海众云集的法会中，随赐教说的笔记。此诸教说笔记后经汇集，并曾亲予过目审订。

至诚祈愿教法宝得为永不隐没的胜利幢！

吉祥圆满！

（全文竟）

录入、校对说明：

（注一）为便于广大学人修学，在不影响作者原意的前提下对本「序言」中三处文字做了技术处理。

（注二）原文「地狗年」，通常称作「土狗年」，以下地鸡年、地虎年皆是如此。

(注三) 扎西伦布寺即是通常所说的后藏扎什伦布寺。

(注四) 原文「第十一饶迥地铁年(西元一六二九年)」, 根据资料, 西元一六二九年应为藏历第十一饶迥「土蛇年」。

(注五) 原文「肚脐黄色「萨」中之「萨」, 通常音译为「梭」

(注六) 原文「得能一一承办」之「承办」, 根据意义改为「成办」更为准确, 本论余处之「承办」亦当如此。

(注七) 原文「在正修习著顶门上师佛之下」, 参考本论中其他相关部分之内容, 改为「在正修习著顶门上师佛之上」更为准确。

(注八) 原文「无始生世以他来」, 参考本论中其他相关部分之内容, 改为「无始生世以来他」更为准确。

(注九) 原文「身驱」, 参考本论中其他相关部分之内容, 改为「身躯」更为准确。

《菩提道次第 明晰引导文 趋入一切种智的乐道》(罗桑确吉坚参著)

菩提道次第·明晰引导文·趋入一切种智的乐道

(菩提道次第观修法)

四世班禅·罗桑确吉坚参大师著

华锐·罗桑嘉措译

诚心向与至尊上师能仁金刚持无二无别者在任何时候致以崇高的顶礼！

但愿大悲摄护！

在这里，有缘的士夫趋入佛地的甚深方便菩提道次第的引导者有两种：道之根本亲近依止善知识之理及依止后如何修心的次第。

初者有二：在座（修持之时）的时候如何行持及座间如何所行。

初者又分：加行、正行、结行。

第一、加行：在与自己心情相适应的地方，坐於舒适的座垫上，以八种坐姿或者怎样舒适就如此而坐，其后好好观察自心。

保持殊胜善心而观想：在自己面前（对面）空中，由八大雄狮举擎高大的珍宝的宝座中，在莲月日轮的座垫上，自性为自己的具恩根本上师，形象为释迦牟尼佛，身色犹如纯金并具有顶髻，一面二手，右手做登地印，左手做定印上持有由甘露所盈满之钵，身着赤黄色的三法衣，被相好点缀，成为清净明亮。从身中发出的光蕴中央结金刚跏趺坐。

在主尊的周围由直接和间接的传承上师、本尊、佛、菩萨、勇士、勇母、护法出世智慧诸眷属所簇拥。在各自之前圆满宝座上，具有各自所说的诸教法为光本性经帙之形象，诸资粮田对自己现欣喜之状，自己也对诸资粮田的功德及慈悲作忆念，在引生虔诚的信仰而这样思维诵持：

我与一切慈母有情，从无始以来乃至现在，虽然尝受了总轮回的苦头及别三恶趣的种种痛苦，却仍然痛苦是无穷无尽的。因此这次荣幸获得了极其难得而又意义重大的殊胜人身，在这个时候，假若此刻不能获得断灭一切轮回痛苦的解脱——上师佛果，复又遭受总轮回及特别承受三恶趣的各种大忧苦，为此，能从这些痛苦中救护的能力，就是居住於面前的上师三宝所具有，所以为了一切有情的利益，我无论如何要获得圆满的无上佛果，基於此，对於上师三宝，自己应当发自内心而作皈依！

首先修习皈依发心及四无量心后，尤其为了一切众生的事业，无论如何要迅速成就无上佛果，所以通过甚深道上师本尊瑜伽而进入修持菩提道次第的引导（诵七遍或二十一遍）。

然后是自己面前空中乃至结金刚跏趺坐。其上之后面於各种莲月日轮垫上，对於佛金刚持，由修习加持传承的所有上师所簇拥，於右边至尊弥勒，被广行传承的七师们所围绕，对左边至尊文殊，由深见传承的上师们所围绕，对於前面具恩上师，由一切有法缘的上师们所簇拥，在这些的周围被本尊佛菩萨勇士勇母护法智慧眷属所簇拥。在各自之前圆满宝座上具有各自所说的诸教法为光本性经帙之形状。在这些的外边相应调伏所现的不可思议而射向十方的所有主尊眷属的首顶白色喻字、喉间红色啊字、胸间蓝色吽字、脐间黄色娑字、密处绿色哈字，发出五色光芒。上师释迦牟尼佛的心间吽字中放光於十方，故而从本性之处迎请如同修者的智慧尊，融於各个三昧耶者，观为集一切依怙之体后，做七支供及献曼札而作祈祷，必须按秘诀与自心融合。

其后，自上师释迦牟尼佛心间吽字中放光，照射於周围的所有寂怒之众，这一切收为光之形状后融於释迦能仁之身中，能仁又融於自身之顶的根本上师。其变化中，自己之顶门狮莲月日轮座上，自性为自己的有恩根本上师，形象为释迦牟尼佛乃至结金刚跏趺坐，观修后，做七支供及简略的曼札供，然后思维自己与方围的一切慈母有情交口作此祈祷：

四身体性上师本尊佛，顶礼导师能仁金刚持！

离障法身体性上师佛，顶礼导师能仁金刚持！

大乐报身体性上师佛，顶礼导师能仁金刚持！

种种化身体性上师佛，顶礼导师能仁金刚持！

上师皆集上师本尊佛，顶礼导师能仁金刚持！

本尊皆集上师本尊佛，顶礼导师能仁金刚持！

诸佛皆集上师本尊佛，顶礼导师能仁金刚持！

正法皆集上师本尊佛，顶礼导师能仁金刚持！

圣僧皆集上师本尊佛，顶礼导师能仁金刚持！

空行皆集上师本尊佛，顶礼导师能仁金刚持！

护法皆集上师本尊佛，顶礼导师能仁金刚持！尤其是：

依怙皆集上师本尊佛，顶礼导师能仁金刚持！

我等一切慈母有情受生於轮回之中，长期遭受极大的种种痛苦，这就是以意乐加行如理没有亲近善知识所造成的，所以现在我与一切慈母众生由意乐加行如理能够亲近善知识，祈求上师本尊加持！由於祈祷之故，从首顶的上师本尊之身中流露出五种甘露光芒之流，进入到自他一切有情的身心，故此净洗自无始以来所集聚的一切罪障，特别净洗对於以意乐加行如理能亲近善知识而设置障碍的一切病魔，身体转变为具有清净明亮光芒之本性。长寿及福德等的一切功德俱增，尤其是由正确的思想行为如理能够亲近善知识的殊胜证德在自他心中生起。作如是思维。

第二、加行又分以意乐（思想）亲近依止和以加行（行为）亲近依止。

一、以意乐（思想）亲近依止之理再分为学修根本信仰及忆念厚恩而作恭敬。

1、学修根本信仰。

从上师释迦能仁心间放射出与自己直接有法缘的诸上师，居住於面前虚空而作所缘：我的这一切善知识是真正之佛，如无上佛祖曾经在诸多续部典籍中说，佛金刚持在浊世时化现为善知识身相后而广利众生的事业。我的这些善知识也只是除了显现的身相不同之外，佛金刚持对我们这些没有机会亲见佛祖的众生为了摄护，而显示为善知识的身相。所以现在我与一切慈母众生视善知识们为真实能仁金刚持，祈求上师本尊以首顶上师本尊之身中乃至入到身心，净洗自身之障碍，其殊胜证德在自他心中生起。作如此思维。

那么，佛是断尽一切过失，圆满一切功德，可我的这些善知识们由三毒所引发后具有如此如此过失，如果这样想的话，那就是心底不清净所致。昔时由於自心不纯洁之故，善星比丘对於佛所行的一切事业全看作是骗人的把戏，无著菩萨视至尊弥勒为犬，以及美支瓦看到大瑜伽自在师杀猪的场面等等不相应之景。同样，我的这些善知识们虽然没有如此之过，若认为具有过失的话是自己心底不清净的缘故。

为此，我及一切慈母有情的心中，对於这些善知识，看为过失的念头刹那都不要生起，所作的一切都视为功德，令顺利生起极大的信仰而祈求上师本尊乃至作祈祷，从首顶上师本尊之身中乃至入於身心，故净洗自身之障碍，其殊胜证德在自他心中生起。作如是思念。

2、忆念厚恩而作恭敬。

在自己面前，清晰缘修善知识们后，思维：这些善知识对我恩德甚大，赐给我能断灭轮回及三恶道的一切痛苦而顺利通达获得殊胜解脱——无上佛果的甚深妙道者乃是这些善知识的恩德，因此我及一切慈母众生的心中，对於随念这些善知识的恩德的极大恭敬之心使顺利引生而对上师本尊乃至祈祷之故，从首顶上师本尊之身中乃至入於身心，故净洗自己之障碍，其殊胜证德在自他心中生起。作如是思念。

二、以加行（行为）亲近依止之理。

於面前善知识们非常清晰可见，自己为了诸佛善知识们欣喜之缘故，不顾一切舍弃身命财物等，尤其按教诲如理修习作供令欣喜。能够这样行持而上师本尊乃至作祈祷，首次上师本尊身中乃至进入身心，故净洗自己之障碍，其殊胜证德在自他心中生起。作如此思维。

三、结行时怎样做的道理。

在首顶观修上师本尊的时候，作祈祷及诵咒，从此中所产生的一切善根，极有力地回向给自他的临时及究竟自己所祈愿诸处。

第三、在座间如何行持的道理。

在休息的时候，又要参阅讲解亲近善知识方面的经论，通过正知正念防护诸根，知道饮食的标准，不眠而勤修瑜伽，就寝的时候所行持之理及勤修沐浴及饮食的道理。

二、亲近后如何修心的次第分为二种：为了暇满获取精要而催促及如何取得精要之理。

初者又分为在修持的时候怎样做及休息的时候如何做的道理。

在修持的时候怎样做者又分为加行、正行和结行。

1、加行。

依怙皆集上师本尊佛顶礼导师能仁金刚持！

我等一切慈母有情受生於轮回之中，长期遭受极大的各种痛苦，这是因为心中没有引生起暇满重大意义极为难得的殊胜证德所造成的，所以现在我及一切慈母众生的心中，为了引生暇满重大意义极为难得的殊胜证德，祈求上师本尊加持！由於祈祷之故，自首顶上师本尊身中，流露出五种甘露光芒之流，进入到自他一切有情的身心，为此净洗自无始以来所集聚的一切罪障，特别净洗對於引生极其难得暇满重大意义殊胜证德而设置的障碍，身体转变为具有清净光明之本性。增长长寿及福德等的所有功德，尤其在自他的心中引生起极其难得暇满重大意义的殊胜证德。作此思维。

2、加行分为思念暇满意义重大及思维极其难得。

一、思维暇满意义重大。

在首顶上观修上师本尊之际，应当这样思维：對於修持正法有足够之时间故名为有暇；修习佛法具足内外诸因缘故名为圆满。总之，我们所获得的这个暇满人身，其意义是非常非常大的，通过这个人身能修持增上生身受用圆满之因——布施、持戒、忍辱等，特别於其身中引生起三律仪，在浊世中，短短的一生就能顺利获得佛果。所以将这个极其难得、若得意义重大的暇满人身而不白白耗费，应该要取其精华。为了如此能行持，祈求上师本尊乃至而作祈祷，从首顶上师本尊身中乃至入於身心，故净洗自己之障碍，在自他的身心中引生起其殊胜证德。作如此思维。

二、思维极其难得。

在首顶上观修上师本尊之时，应该这样思维：获得暇满不仅意义重大，而且也十分难得，人等有情几乎都造十不善业等，因其力大，这些违缘也成为获得暇满的障碍。特别對於获得清净的圆满暇满之身，必须要有持戒清净作为根本，布施等作为助伴，结合无污祈愿等，行持如此之因者又少之又少，以畜生等恶趣有情相比获得善趣者绝无仅有，再与善趣相比较，获得圆满的暇满之身者寥若晨星而非常难得。

为此，十分难得，若能获得这次意义重大的圆满暇满人身，绝对不能虚度，而要取其精髓。取其精髓之理又要时刻亲近上师佛，由此能受取佛法妙乘教授的精髓，在一生一世中就会顺利获得无上佛果。

为了如此能行持，祈求上师本尊乃至而作祈祷，从首顶的上师本尊身中乃至入於身心，故净洗自己之障碍，在自他的身心中引生起殊胜的证德。作此思维。

三、结行。

结行时如何所行，如同前面所说。

在休息的时候要阅读宣说暇满内容的经论等，也如同前面所述。

第二，如何行取精髓的道理分为三种：下士共道的修心次第、中士共道的修心次第及上士道的修心次第。

下士共道的修心次第分为修习的时候怎样做的道理。

修习的时候怎样做分为加行、正行和结行。

一、加行。

依怙皆集上师本尊佛顶礼导师能仁金刚持！

这以前如同前文受持之后：

我等一切慈母有情受生於轮回之中，长期遭受着极大的种种忧苦，这是因为没有思维死亡无常、没有以恶趣痛苦所畏惧后虔诚皈依三宝，以及没有对於业果生起信念后，如理取舍黑白之业所造成的，所以现在我与一切慈母众生心中要思维死亡无常、以恶趣痛苦被畏惧后要诚心皈依三宝，以及对於业果引生虔诚的信念后，如理弃恶扬善而祈求上师本尊加持！由於祈祷之故，从首顶的上师本尊之身中流露出五种甘露光芒之流，进入到自他一切有情的身心，由此净洗自无始以来所积累的一切罪障，特别要净洗对於引生其（思维死亡无常等）殊胜证德而设置的障碍，乃至身体转变为具有清净光明之本性。增长长寿及福德等所有功德，尤其在自他的心中引生起其（思维死亡无常等）殊胜证德。

二、正行又分为思维死亡无常、思维恶趣的痛苦、皈依三宝以及对业果引生虔诚的信心。

1、思维死亡无常。

在首顶上观修上师本尊之时，应该这样思维：极其难得，若得其意义甚大的这个暇满的人身会迅速坏灭，死主定会到来，但却内外任何一因缘也都无法遮回，寿量不会增长反而不断减少。活着的时候又没有时间修习佛法，不仅必死无疑，而且在什么时候会死去却做不出决定。我们生活的南瞻部洲的众生寿命确实没有规定的寿量，死因很多而活缘少，身命犹如水沫极为脆弱，因此是死无定期的。死的时候除了佛法外什么都起不了作用，虽亲朋好友如何疼爱而簇拥，也带不走一人；虽然有万贯家财，但却连微尘那么大小也带不去。即使生长在一块的骨肉也要分离的话，对现世的区区幸福有什么可贪恋的？！死神必定会来的，但什么时候到来是无法断定的。今天自己也会死的可能性大，所以必须要对死亡准备一下，考虑到死亡，应该对现世的一切“幸福”毫无贪恋，而从此刻就要修习清净佛法。

能这样修习而祈求上师本尊乃至由於祈祷之故，从首顶的上师本尊身中流露出五种甘露光芒，乃至进入到身心，故净洗自己之障碍，在自他的心中引生起其之殊胜证德。

2、思维恶趣的痛苦。

在首顶观修上师本尊状态之中，应该这样思维：极其难得，若得其意义甚大的这个暇满的人身会疾速坏灭，死后不是什么都没有了，还必须要投胎转世，生又超不了善趣和恶趣二者的范围，假若受生於恶道，地狱道的众生有冷热为例的各种痛苦；饿鬼道的有情有饥渴为例的痛苦；畜生道的众生有愚痴不知、弱肉强食、役使为例的痛苦，这些都难以言表。

为此，如此之恶道的忧苦是难以忍受的，所以极其难得，若得意义甚大的这个暇满的人身，现已获得，在此时此刻，应该要获得断灭一切恶趣痛苦的上师佛果。为了能这样修习祈求上师本尊乃至由於祈祷之故，从首顶的上师本尊身中乃至进入身心，故净洗自己之障碍，在自他心中引生起其之殊胜证德。

3、皈依三宝。

从首顶的上师本尊身中出现上师本尊三宝勇士勇母护法眷属遍满虚空，於首顶之上师本尊身周围居住之皈依处明晰观修，忆念诸尊的身语意事业等的功德之时，祈求我及慈母一切有情，从总轮回及别三恶道的恐怖中此时此刻获得救护！而具有如此希求之心，皈依上师本尊三宝。诵持如是之皈依数以万边或无数边。通过知道皈依三宝后的暂时及究竟的利益之方式，如理学修皈依的内容。

4、对业果引生虔诚的信心。

在首顶观修上师本尊状态之中，应作如是思维：佛经中曾说，依止行持善因后只能产生快乐却不产生痛苦；依止行持不善因后唯独产生痛苦却不产生快乐；虽然造作了微小的善恶之因，若与障碍不相遇，就会产生很大的果报；未造善恶二因，就不会有乐苦的果报；造作善恶二因，若与障碍不相遇，造业就不会失坏，因此必定会产生乐苦的果报。并且对以福田、意乐、布施、依处力大而生起坚定的信念后，从十善业等的微细善业而作起，由十不善业等的微细不善业而对三门（三业）远离染污，勤奋修习此取舍。

能如此而修习，祈求上师本尊乃至由於祈祷之故，从首顶上师本尊身中乃至入於身心，故净洗自身之障碍，其殊胜证德在自他心中生起。虽然这样勤修，对治力弱小，烦恼力强盛，假若一旦被不善所染污，必须要勤奋努力修习四力的忏戒。

三、结行。

结行时犹如前面。休息的时候应该要参阅有关宣说下士共道内容的经论等，也同前面所说。

對於下士共道修心的次第已说完毕。

中士共道的修心次第分为二种：引生欲求解脱的心、抉择进入解脱道的性相。

引生欲求解脱之心又分为修持的时候应该怎样行及休息时如何作的道理。

修持的时候应该怎样行分为三种：加行、正行和结行。

一、加行。

依怙皆集上师本尊佛顶礼导师能仁金刚持！

这以前如同前文作受持，之后：

我等一切慈母有情受生於轮回之中，长期遭受着极大的种种痛苦，这是因为没有引发懂得轮回所有为痛苦之本性，从此中未能欲求解脱的强有力心所造成的。所以，现在我及一切慈母众生的心中应该生起了知生死轮回一切为痛苦之本性后，为了使从此中欲求解脱之强有力的心而祈求上师本尊加持！由於祈祷加持之故，从首顶的上师本尊身中乃至进入身心，由此净洗自无始以来所积累的一切罪障，特别要净洗对於引生了知一切轮回为痛苦之本性后，从此中欲求解脱之强有力的心而设置的障碍乃至身体转变为清净光明乃至增长。尤其在自他的心中生起懂得一切轮回是痛苦的本性后，从此中欲求解脱的强有力之心。

二、正行又分为思维轮回总的痛苦及思维各个的痛苦。

1、思维轮回总的痛苦。

在首顶上观修上师本尊乃至思维：虽然我如理修习断除十不善的戒律后，获得了脱离恶趣的痛苦、善趣的果位，假若不能获得彻底断尽痛苦的解脱，也没有刹那的快乐。譬如，对於一囚犯决定一月要执行死刑，这期间每天还要遭受火漆刑，棍打等的痛苦。个别因为靠山等之故，虽然现在不遭受棍打等的痛苦，但他每天不断接近死刑的日子而产生痛苦，所以毫无快乐之感。同样的道理，如果不获得彻底断灭痛苦的解脱，即使获得了何等善趣之果，也因为享尽原来所造作的善业后，仍然会堕於三恶道中，必须在长时间内承受种种巨大的忧苦。

又，在这个生死轮回中，一旦被业烦恼之故而受生后，超越不了痛苦的本性，怨敌转为亲友，以及亲友变为怨敌，做出利害之事，所以不可信任。无论怎样享受轮回的“快乐”，不仅得不到满足，而且会不断增长贪爱，随之会引发种种难以忍受的痛苦。不论得到何等英俊潇洒、美丽可爱的身体，还是要一次又一次地抛弃，听以对获得好的身体也不可信赖。从无始以来反复受生，因此受生之边际是没有穷尽的。凡是获得何等轮回的圆满盛事，最终必舍无疑，故而不可信任。自己没有陪伴而却孑然一身要去向后世，所以朋友绝对是靠不住的。为此，暇身极其难得，若得意义重大的暇满之时，无论如何也要获得断灭整个轮回痛苦的上师佛果。

能这样修习祈求上师本尊乃至由於祈祷之故，从首顶的上师本尊身中乃至进入身心，故净洗自身之障碍，在自他心中引生起其之殊胜证德。作此思维。

2、思维轮回各自的痛苦。

在首顶上观修上师本尊乃至这样思维：假若一旦形成了取蕴之身，就超越不了痛苦本质的范围，更何况说三恶道呢？形成人的取蕴之身后，就会产生饥渴、寻觅奔走、亲友离别、怨家相遇、物求不得、厌物偏得、生老病死等等的痛苦。

形成非天的取蕴之身后，就会对天人的富饶产生嫉妒。而心生痛苦，通过这些使身心上遭受各种痛苦。

形成欲界天的取蕴之身后，就会与阿修罗争斗，导致截肢、戳身、杀害等的痛苦，并会显现五种死兆后，失去天人的富有，继而堕入恶道遭受痛苦的先知之苦。

虽然形成上二界的取蕴之身后，但对禅定未得自在，以前造作的善业断尽后堕於恶趣中，遭受难以估量的重大忧苦。

总之，由此取蕴会成为现世的生老病死之身，并於现世后世能引发苦苦、坏苦。一旦形成取蕴，就会成为由业烦恼所控制的不能自主的行蕴的本质。所以，无论怎样也要从取蕴本性的轮回中获得解脱成就上师佛果。如此能够修习祈求上师本尊乃至由於祈祷之故，从首顶上师本尊身中乃至进入身心，故净洗自身之障碍，在自他心中引生起其之殊胜证德。

3、结行。

结行时如何行持者犹如前文所说。

休息的时候又要参阅有关讲解一切轮回为痛苦的本质之经论等，如同前说。

抉择进入解脱道的性相又分为二种：修持的时候怎样做和休息的时候怎样做之理。

修习的时候怎样做再分为三种：加行、正行及结行。

一、加行。

依怙皆集上师本尊佛顶礼导师能仁金刚持！

这以前犹如前面所述受持，之后：

我等一切慈母有情受生於轮回之中，长期遭受着极大的种种痛苦，这是因为没有生起欲求解脱的心后如理学修三学道所造成的，所以现在我及一切慈母有情能生起欲求解脱的心后如理学修三学诸道而祈求上师本尊加持！乃至由於进入身心，由此净洗自无始以来所积累的一切罪障，特别要净洗对於生起欲求解脱的心后如理学修三学道而设置之障碍乃至身体转变为清净光明乃至增长。尤其在自他的心中引生生起欲求解脱的心后如理学修三学道的殊胜证德。

二、正行。

在首顶上观修上师本尊乃至如此思维：根识本身是为无记，最初缘我及我所后产生有自性之心，由此妄执为我后，对於自己的一方产生贪恋，对於他方产生嗔恨以及产生胜过别人的骄傲自慢等的错误观念，通过这个观念却会对於宣说无我的导师、导师所讲解的业果、四谛、三宝等产生子虚乌有的邪见，并会产生怀疑。通过这些增长其它烦恼，故而积业后，在轮回中身不由己地遭受种种痛苦。因此，寻根溯源一切痛苦的根本完全是无明一手造成的，所以无论如何也要获得彻底断灭一切轮回痛苦的上师佛果，所以必须如理学修三学诸道。

特别能守护利益甚大，若不守持其罪过很重，因此我如何所承诺的戒律，哪怕是舍弃生命也不毁坏而如理防护。不知是产生堕罪之门，因此为修其对治，要听闻一切学处；不恭敬是产生堕罪之门，因此为修其对治，要恭敬佛陀、佛制、以及对佛制如理学修的梵行们（同参道友）；放荡不羁是产生堕罪之门，所以为修其对治，要引生正知正念、惭愧之心而要具有不放逸；烦恼多者乃是引生堕罪之门，所以为了修习贪欲的对治而思维不悦意、修习嗔恨的对治而思维仁慈、修习愚痴的对治而思维缘起等，必须要如理学修被罪过未染的清净戒律。

为了能这样修习，祈求上师本尊乃至由於祈祷之故，从首顶的上师本尊身中乃至进入身心，故净洗自身之障碍，在自他心中引生其之殊胜证德。而作此思维。

三、结行。

结行时怎样行持如同前面所说。

在休息的时候，又要参阅有关讲解别解脱戒的诸学处等，又同前面所述。

中士共道的修心次第已解释完毕。

上士道的修心次第又分为二种：为了成就菩提而发心之理及发心后修心诸行之理。

为了成就菩提而发心之理又分为成菩提真实发心及发心仪轨所受持之理。

为成菩提真实发心再分通过因果七窍发菩提心之理及通过自他相换发菩提心之理。

一、通过因果七窍发菩提心之理。

首先要观修对於一切众生产生平等心后，要修持知母、念恩、报恩、仁慈心、悲悯心、优越心和菩提心。

其又分为在修习的时候如何行及休息时如何作的道理。

在修习的时候如何行又分为加行、正行、结行。

1、加行。

依怙皆集上师本尊佛顶礼导师能仁金刚持！

此以前如同前面所言而受持，之后：

我及慈母一切众生的心中能够引生对於一切有情远离亲疏贪嗔的平等心，以及知母、念恩、报恩、仁慈心、悲悯心、优越心和菩提心的殊胜证德，而祈求上师本尊加持！由於祈祷之故，从首顶的上师本尊身中流露出五种甘露光芒之流，流进自他一切有情的身心，因此净洗自无始以来所积累的一切罪障，尤其净洗对於一切有情远离亲疏贪嗔的平等心等而设置障碍乃至身体转变为清净明亮光芒之本性，增长长寿及福德等所有功德，特别在自他的心中引生对於一切有情远离亲疏贪嗔的平等心的殊胜证德。

2、正行。

正在首顶上观修上师本尊的状态中，在前面要清晰地所缘一位曾经没有作过任何利害的中庸有情后，对此而言，希望离苦得乐，因此切莫有些作为亲友而行利益及有些作为疏敌而做伤害，必须要远离亲疏贪嗔而生平等心。如此能作而祈求上师本尊加持！等等。

如果对此能心平等时，在面前清楚地缘修一位喜欢的有情，使心态保持平衡，对於他，心不能

保持平等乃是由於贪爱所致。往日也贪爱喜欢者而受生於轮回之中，如此思念之后修习制止贪爱。

若对於此具有平等心时，在面前清楚地缘修一位不喜欢的有情，使心态保持平衡，对於此心不能保持平等乃是由於自己之心主观偏向所造成的，所以产生了嗔恨。假若对此不能持平等心时，就根本没有菩提心生起之处，而这样思维之后修习防止嗔恨。

如果对於此具有平等心时，在面前清楚地观修一位如同慈母般的可爱有情和一位犹如怨敌那样可憎的有情二者。对他们二人来说离苦得乐的心情是一致的。对自己而言，现在作为亲友的这位有情，自轮回无始以来，曾作过无数次的主要怨敌，是无法估量的；现在作为怨敌的这位有情，从轮回无始以来，曾作过无数次的母亲而加以慈护，是无法统计的。所以还对谁作贪爱？对谁作憎恨呢？应该要远离亲疏贪嗔，保持平等之心。使如此能行持而祈求上师本尊加持！等等。

如果对此生起平等心，对於一切有情修习平等心。其之道理是，对所有众生而言，希望离苦得乐的心情是相同的。对自身来说，一切有情都是亲友，所以切勿将有些有情当作是亲友作利益，有些有情看作是疏敌行伤害的友敌区分，应该要远离亲疏贪嗔而生平等心。令如此能行持而祈求上师本尊加持！等等。

其后，知母乃至菩提心之间的修法是，在顶上观修上师本尊乃至如此思维：为什么一切众生是我的亲友，其原因何在？是这样，轮回是没有端倪的，因此我的受生也找不出开始，受生是一个接着一个，没有不曾受生的地方，受生的数量无法由计数断定，没有不曾受生之身，受生之身是无法统计的。没有一位有情，不曾作过我的母亲，作我的母亲之数量不可估量。每一位有情，也由人的身体，没有一位不曾作过我的母亲，作我母亲的数量难以统计，以后还会作我的母亲，所以无论怎样，都是有恩於我的母亲，而作上述思维。

如果认为，因为有情是无数，一切有情怎么会是我的母亲呢？因为有情是无数，不会不成为我的母亲，如同有情是无数一样，我的受生也是无数，所以一切众生都是我的母亲。

假若以为，因为我与一切有情互相不认识，所以不是我的母亲。我与慈母一切有情相互不认识，就不会成为我的母亲的话，因为现世中也有很多有情母子相互不认识。

又，一切众生虽然是我过去世的母亲，因为已经成为是过去，所以现在为母亲是不合理的。若是这样，那么昨天的母亲，按今日来说她已经成为过去，所以会变为不是母亲？基於此，昨天的母亲和今天的母亲二者，以母亲而言，没有任何区别，对於恩惠来说也没有丝毫差别。同理，宿世之母与现世之母二者，从母亲的角度而言，是没有任何区别，施恩方面也是没有任何区别，所以，怎么说一切有情不都是我的母亲呢？若能对此产生体验时思维恩德：正在首顶上观修上师本尊之状态中，在面前清晰地观修现世的母亲，不观年轻时的母亲，而要观年迈时的相貌后，作如是思维：我的这位母亲不仅为现世之母，而且自无始生世以来，作了我无数次的母亲，尤其是在这一世中，最初怀胎期间处处小心护养，产生的时候放在柔软舒适的垫上，十指捧玩，将我附与慈母暖体，慈笑抚养、喜目而视、口拭鼻涕、手擦屎尿。慈母产生重大的痛苦与我有点轻微的疾病二者中，将我的疾病视作主要，恶毒之语攻击慈母而身心受到极大危害几乎崩溃，还不顾一切地把千辛万苦得来的所有饮食财物赐与我，慈母力所能及地作出一切牺牲而成全我的利乐，从巨大的伤害及痛苦中救护我，所以恩重如山。

如果对此能够产生体验时，接着观修慈父等其他友人。其之观修方法是，清晰地缘修慈父等的相貌后，其从无始生世以来，作了我无数次的母亲，在成为母亲的时候，犹如现世之母那样惠施恩德抚育，所以恩德甚大。

对此能够产生体验时，接着观修非亲非怨的中庸有情。其之观修方法是，在面前清楚地缘修一切中庸有情后思维：现在虽然我与这些有情好像没有任何关系，但是他们自无始生世以来，都曾作过我无数次的母亲，在作母亲的时候，如同现世之母一样惠施恩德抚养，所以恩德极大。

对此能够产生体验时，接着观修怨敌。其之观修方法是，在面前清晰地缘修怨敌的形象后思维：现在我何必把他（她）当作是怨敌对待，他（她）从无始生世以来，曾作过我无数次的母亲，在作母亲的时候，对我作了无量的利益和安乐，从巨大的伤害及痛苦中救护，尤其无他时我坐立不安，无所适从；无我时他也无所适从，不知如何是好，彼此和睦相处，而这样经过了无数次。现在变成这种十分糟糕的情况，是恶运所致。反之，他（她）纯粹是有恩於我的慈母。

对此能够产生体验时，接着思维修习一切众生的恩德，这样思念恩德后，修持报恩之理是，在首顶观修上师本尊乃至如此思维：自无始以来由恩德抚养的慈母们被烦恼恶魔搅乱身心，因此对于根识未得自在而心情狂乱，失去了观看人天福报及永久快乐之道的眼睛，没有了引盲的善知识，每一刹那中都在造作恶行的罪孽，故而失足，一蹶不振。

舍弃总轮回之有情以及尤其舍弃那些蹒跚於可怕的悬崖边缘的众生时极为可耻，所以我为了感恩图报，从轮回中救度出来，引向解脱之道。能如此成行祈请上师本尊加持！等等。

修习仁慈心的道理是，正在首顶上观修上师本尊的状态之时，如同自己之母亲一样可爱的随一众生作为所缘思念：此岂能具有无漏之乐，就连有漏的快乐也不具有，现在自以为是“快乐”这一切也逐渐变为痛苦，为了寻求一种快乐，虽然经过千辛万苦，到头来造作的还是来世恶趣痛苦之因。此生中任劳任怨，除了造作痛苦之外，根本没有清静的安乐。所以，其能具有快乐及一切快乐之因，该有多好！但愿具有快乐之快乐之因！应该具有快乐及快乐之因！为能如此行持，祈请上师本尊加持！等等。

对此能够产生体验时，所缘父亲等其他亲友、中庸有情及怨敌，最后缘修一切众生，如同前面所言修习。

修习悲愍心的道理是，正在首顶上观修上师本尊的状态之时，首先观修屠夫正在宰杀的绵羊及其痛苦所迫的脆弱众生。其修持之理是，面前清晰地观其形象后思维：捆绑诸肢，剥其胸皮，屠夫之手伸进胸腔而要夺走生命是不言而喻，绵羊目不转睛地注视着屠夫之面孔思维痛苦所迫的一切情况后，发愿：

其能远离痛苦及一切痛苦之因该有多好！但愿远离痛苦及一切痛苦之因！应该远离痛苦及一切痛苦之因！

为能如此行持，祈请上师本尊加持！等等。

对此能够产生体验时，缘修恣意享用僧人的财物，犯戒、舍弃正法者、邪见者以及恼害有情而造作种种不善之恶业者，对容易造作此等恶业的有情加以观修。其之观修方法是，面前清楚地所缘

此等的形象后，思维：现在这一切的所作所为，今生中也不具有快乐，死后疾速堕生恶道是不可置疑的！投生恶趣，必将遭受种种硕大忧苦，所以这些众生能够远离痛苦及一切痛苦之因，该有多好！但愿远离痛苦及一切痛苦之因！应该远离痛苦及一切痛苦之因！为能如此行持，祈请上师本尊加持！等等。

对此能够产生体验时，面前清楚地缘修慈母等友人后思维：其由现世的勤勤恳恳而反复讨好亲友怨敌，被苦苦及变苦所迫，没有丝毫的快乐，现世中因忙於恶事而未生起善心，故死后即刻受生於恶道之中，会长期遭受种种巨大的痛苦，所以这些有情能够远离痛苦及一切痛苦之因，岂不美哉！但愿远离痛苦及一切痛苦之因！应当远离痛苦及一切痛苦之因！为能如此行持，祈请上师本尊加持！等等。

对此能够生起体会时，对於中庸有情及怨敌，以及最终一切有情之间作观修皆同前理。如此能对仁慈及悲悯产生体验之感时，接着观修优越心（旧译增上意乐），其观修的方法是，正在首顶观修上师本尊状态之时，作这样的思维：被痛苦所迫，失去快乐的所有众生，我应该使他们远离痛苦及痛苦之因！我应该让他们得遇快乐及快乐之因！特别我应该令一切有情断灭二障及其所有习气，获得无上圆满的佛果！

为能如此行持，祈请上师本尊加持！等等。

然后修习菩提心的道理是，正在首顶观修上师本尊状态之时，作这样的思维：如果问：你具有引导一切众生能成就无上佛果的能力吗？回答说：现在连引导一位有情成就无上佛果的能力都没有，不仅如此，虽然获得了二种阿罗汉的果位，除了只能作少许有情之事外，不具备引导一切有情成就无上佛果的能力，那么这有能力谁能具备？无上圆满佛陀所具有。佛陀的身功德由相好庄严作点缀；语功德不须功用，以具有六十种音支，每一刹那也能根据一切众生各自的语言而宣讲妙法；意功德能现见一切如所有性及尽所有性的事理；对於一切有情犹如慈母爱护独子一样，而由大悲心促使，一视同仁所趋人，刹那都离不开教化之时中，事业自然成就，发出身语意的各自少许光芒，由此也能引导无数有情获得一切种智之果等等。

总之，具备所有功德的学科，断绝所有过失的类别，乃唯独是无上佛陀。所以，究竟成办自他二者的事业，必定要获得如此圆满的佛果，因此我为了利益一切有情的事业，无论怎样也迅速获得无上佛陀的妙果！为能如此行持，祈请上师本尊加持！由於祈祷之故，从首顶上师身中出现第二身如同一灯头分二之形状后融入自身，由八大狮子举擎高大的珍宝的宝座中，在莲月日轮的座垫上，自身为释迦牟尼佛乃至结金刚跏趺坐，而作如斯观修。

在自身显现为能仁（释迦牟尼佛）的状态之时，身财富以及善根等一切，变为五种甘露光芒等形象而发出后，惠施与一切有情，所以一切有情获得人天福报和永久安乐的圆满大乐。

3、结行。

结行如同前面所言。

休息的时候应该参阅有关讲解仁慈心、悲悯心和菩提心的经论等，如同前述。

二、自他相换发菩提心之理。

首先對於一切有情行持一视同仁的平等以及知母、念恩二者为先，在自己的周围清楚地缘修一切有情后，於自己心中，對於自他二者作分析观察，爱重自己呢还是爱重别人？舍弃自己呢还是舍弃别人？这个时候，爱重自己舍弃他人的心会自然而然地产生，此时此刻应该这样思维：爱重自己后舍弃他人是不合理的，是因为自他二者希求离苦得乐的心愿是一致的。所以，犹如爱重自己那样，必须爱重别人；就像他人重视自己，自己感到高兴，同样地，自己也重视别人的话，别人也会同样感到高兴。

又，为了能够成全自己，自从轮回无始以来，因为爱重自己的缘故，不但没有成就自他二者的任何一者的事业，而且还在承受着种种痛苦，所以爱重自己是轮回及恶趣痛苦等的根本所在，因此爱重自己未生者让它不生，已生者令其断除。爱重他者乃是产生所有功德的本源，所以爱重别人未生者让它新生，已生者使它增长。为能如此而行持，祈求上师本尊加持！等等！

简言之，能仁佛祖舍弃自己，爱重他人，毫不利己，专门利众，因此才成就了无上佛果，我也如果那样行持的话，早就成佛了，可是未曾那样行持，所以乃至今天仍然在轮回中漂泊。只要心中存在爱重自己，就不会产生爱重他人，就算是生起此心也不会继续下去，因此爱重自己后舍弃别人的心，刹那也不让它生起，应该舍弃自己而爱重别人，接受他人的痛苦和一切罪业，让自己来承受。将我的一切安乐及善业惠施给他人，我必须使一切有情脱离痛苦后，具足圆满的快乐！可是，现在我不具备这样的能力，是谁具备这样的能力？是无上佛陀所具足。所以为了一切有情的利益，愿我获得无上佛果！为能这样行持，祈请上师本尊加持！等等。

发心仪轨所受持之理分为二种：没有获得律仪使其获得及获得者不衰损而守护之理。

一、没有获得律仪使其获得之理。

《道次第》中虽说愿行依次受取，按照寂天大师之宗，同时受取较为方便，因此其之道理是，总的说来修习前行次第，特别對於亲近善知识之理乃至菩提心之间的正行的观修，与心加以配合修习之后，正在顶上观修上师本尊的状态之时，思维：为了利益慈母一切有情的事业，应该疾速获得无上佛果，为此，从现在起乃至成就无上菩提之际，受取菩萨戒后学修广大事业，为了利益一切有情，但愿获得佛果。

这种心在未得佛果之间要受持。

如此思维后，观修跟着上师能仁念诵：

诸佛以及众菩萨，祈求对我请摄护！

犹如往昔诸善逝，對於菩提心引生，以及菩萨诸律仪，如理依次勤守持，我也为利诸有情，勤奋习引菩提心，對於菩萨诸学处，如理依次要勤修。

复诵三遍后，要生起得到菩萨戒的信心，然后诵读：

今生我有妙结果，善得暇满之人身，今日生於佛族中，现今成为如来子。

现在无论我也要，行持佛制之事业，對於无过佛子身，不作任何之染污！

而心中感到欣喜。

二、获得者不衰损而守护之理。

正在首顶观修上师本尊的状态之时，乃至为了慈母一切有情的利益，祈求获得无上佛果，因此思念菩提心的利益后，昼三次夜三次而修持菩提心；对于众生而言，其所作所为不论如何，以我说来，我由心也不舍弃一位有情。为了能增长发心，对于供养三宝等积累二资粮，必须要努力勤奋修习。

又，对于上师等为了诙谐及玩笑，又以妄语欺骗、对于别人行持善业产生恼恨、对于进入大乘的菩萨，以嗔恨说坏话、不以真诚而施诡计，要断除这些四黑法等对发心有所损害的诸因，要如理学修依止四白法等有助于发心增长的诸因。

总之，要勤修不以十八堕罪、四十六恶作任何时候所染污的清净菩萨律仪，舍掉生命也要在未成菩提之际加以守护！为能如此行持，祈请上师本尊加持！等等。

第二、发心后学修菩萨行的道理分为二种：学修总的菩萨行和特别学修后二度。

学修总的菩萨行又分为修的时候如何所行及休息时如何所行。

修的时候如何所行再分为加行、正行和结行。

一、加行。

依怙皆集上师本尊佛顶礼导师能仁金刚持！

其以前如同前面所言，然后：

我与慈母一切有情对于甚深及广大的菩萨诸行如理能够学习，祈请上师本尊加持！等等。

二、正行又分为为了成熟自心修持六度及为了成熟别人之心修持四摄之理。

1、为了成熟自心修持六度。

正在首顶上观修上师本尊状态之时，为了慈母一切有情的利益，迅速获得无上佛果，因此不希望名闻利养恭敬等，而要对于未得佛法的诸有情，加以传授正法，这就是法施；人和非人以及妖精所伤害的诸有情，从此畏惧中救护，这就是无畏施；对于贫苦所迫的诸有情，不望酬答及异熟而舍弃吝啬，惠施其相应的资财，这就是财施。应该要如理学修三种布施的道理。

总之，为了利益一切有情，迅速获得圆满的无上佛果，所以我的身体、资财及其一切善根，毫不吝惜地惠施给一切众生。为能如此行持，祈请上师本尊加持！等等。能使增长惠施之心，就是布施的修持。

持戒的修持方式是，正在首顶上观修上师本尊的状态之时，乃至获得无上佛果，所以要断除与已经承诺受持防止的十不善等律仪有所违纪的诸罪过，将自己心中布施等六度及持戒等清净善业未生者令其生起，已经生起者使其增长，把一切有情也结合持戒等的清净善业后引向成熟解脱之道。

能够这样行持，祈请上师本尊加持！等等。

忍辱的修持方式是，正在首顶上观修上师本尊的状态之时，乃至获得无上佛果，所以一切有情虽然成为是怨敌，自己却也刹那不生嗔恨之心，将报复变为利益，在自他心中圆满成就忍辱般罗蜜多等的一切佛法。此外对于缺乏饮食物资、住宅卧具，以及产生疾病等等的痛苦之时，思维遭受这痛苦是宿世累积恶业的感果。通过这些修持使诸多恶业被变为清净，所以不会看不惯。尤其为了行持正法，对于产生痛苦，定要引生忍受，经过这样才能更加接近于一切种智之道，所以必须忍辱负重，断尽自他的生死轮回及恶趣痛苦的相续。

又，黑白业的异熟、三宝的加持、以及诸佛和一切菩萨的威力是不可思议的。如果对于无上菩提、十二分教和菩萨的诸学处生起信心的话，其果报是很大的，所以对这些产生信心后，为了获得无上菩提，应当如理学习十二分教的内容及菩萨的一切学处。为了能够这样行持，祈求上师本尊加持！等等。

精进的修持方式是，正在首顶上观修上师本尊的状态之时，乃至获得无上佛果，所以要修习相好等佛的各个正法。为了修持布施等菩萨的各个所作所行，纵使数以万计的大劫中住于无间地狱要修持无上佛果，也不舍弃精进而生起欣喜之心后，使甚深及广大的善法摄于自己的心中，又引导于善行的大道获求无上菩提。为了能够这样行持，祈求上师本尊加持！等等。

禅定的修持方式是，正在首顶上观修上师本尊的状态之时，乃至获得无上佛果，所以要学习通过本质方式的世出世间的禅定；通过方面方式的奢摩他及毗钵舍那，止观双运的禅定；通过作业方式的现世身心安乐住的禅定，功德依处的禅定、利益有情事业的禅定、即佛子的禅定。能够行持这一切，祈请上师本尊加持！等等。

智慧的修持方式是，正在首顶上观修上师本尊的状态之际，乃至获得无上佛果，所以要学习证达真理胜义之智慧，通达五明世俗的智慧，证悟利乐有情事业的智慧，即佛子的智慧。能够行持这一切，祈求上师本尊加持！等等。

2、为了成熟别人之心修持四摄的方式。

正在首顶上观修上师本尊之际，乃至获得无上佛果。所以通过布施将一切有情纳为眷属，以折服摄持方式而传授佛法的爱语；使对传授之佛法，加以正确修习，就是利行；就像对别人所传授那样，自己也认真修持，就是同事。经过这些利他的善巧方便，引导一切有情趋向成熟解脱之道。能够如此行持，祈求上师本尊加持！

三、结行。

结行的时候如何所行，如同前面所言。

在休息的时候，又要参阅有关讲解甚广菩萨大行的经论等，如前所述。

特别学修后二度之理，又分为修习禅定的性相奢摩他和修习智慧的性相毗钵舍那。

第一、修习禅定的性相奢摩他再分为修持的时候如何行持之理及休息的时候如何所行之理。

修持的时候如何行持之理分为前行、正行及结行。

一、前行。

总的要修习前行基础的次第，特别要修持下士道及中士道的内容，地势好而伴友和睦的幽静之地，持清净之戒律，要离开人来人往及易起欲念的粗重分别，具有少欲知足，在舒适的座垫上身体要端正，结金刚跏趺坐，双手做定印，风息（呼吸）均匀等修持奢摩他的因缘为先。

二、正行。

在正行的时候，虽然对修习奢摩他的缘境观修众类较多，但是主要观修思念佛陀为最上等。要具备修习密宗本尊瑜伽成为法器等也有众多，却若能缘修佛身极佳，其之修习方法是，首顶的上师本尊心间光芒犹如蜘蛛网端，有种种莲月之垫，其上释迦牟尼佛，身色犹如纯金乃至结金刚跏趺坐，体形成为蚕豆大小，住於自己肚脐前方空中，要一心专注缘修。

又，或者从首顶的上师本尊身中，分出第二位上师本尊如同一灯为二之形式出现后融於自身中，由八大狮子举擎高大的宝座中，在莲月日轮的座垫上，自身为释迦牟尼佛，乃至结金刚跏趺坐，显现犹如虚空之彩虹，一心专注所缘自性为空而加以修习，在这个时候，心想观修黄色却出现红色，欲想观修稳坐之身却出现站立之相，以及本想观修独尊却又显现多身等等，如果产生上述诸相时，不能随波逐流，随其而行。必须对於根本缘境以心一境性而做观修。最初虽然没有产生清净光明本性之明亮，也应当对少许明显的身义共相而一心专注做观修，就在这一座之间尽量切莫出现沉掉，如果一旦出现，也必须马上知道后，生起极有力的断除之念。心对於所缘境一心专注，将此莫为忘却，不断地忆念忆念，之后使修习该心之流（相续），就是初学者修习奢摩他的诀窍。

总之，如果要修持正确的三摩地，“就必须断除五过依止八行之因中产生”，所说的一样，断除五种过失的对治，就是要通过依止八行来修持。

与三摩地结合修持之时，懈怠是为过失，因此其之对治有四：一是见三摩地功德的信念；二是对於三摩地勤修的希望；三是力修三摩地的精进；四是力修的结果——轻安。

勤修三摩地时，忘怀教诲是为过失，所以其之对治是忆念。所谓忆念只是不忘所缘境是不够的，还必须要具备心对所缘境一心专注后，要有明力之坚稳的信心。

在入修三摩地的时候，昏沉和掉举二者是过失，所以其之对治是正知。通过正知加以观察分析是否产生沉掉，因此利根者对将要产生沉掉时，就能由此了知断除；中根者对其生起就能了知消除；钝根者也对沉掉生起过不多久便可破除。

那么，昏聩和沉掉二者的区别是什么？对於所缘境出现不清晰的身心沉重之感是昏聩。心中像降临了黑暗而不明了，以及心虽然从所缘境中向外不流散，但却没有净分及明分，忆念之力退失者乃是粗劣昏沉；虽然有净分和明分，但从坚稳信念的所缘境中稍微退失者就是微细昏沉。这些的对治方法是，思念三宝的功德，作意明显之相，以及行持风心与虚空相合的诀窍。

心对於所缘境不动不放逸而少许外流者是轻微掉举；其之对治方法是依止正知正念而做修习；虽然依止正知正念，却仍然不住而对诸贪境有所旁鹜者乃是粗重掉举，其之对治方式是修习思维无

常、三恶趣、轮回的痛苦、修习强断掉举的教诲。

产生沉掉二者的时候，无行就是过患，因此其之对治是，产生沉掉之际，马上了知后，依止断其之行。心对於缘境专心致志而具有明力时虽然有明分，又因为掉举力大，所以很难得到住分，不集中精力而疏松时虽有住分，又因为昏沉力大，所以极难得到明分。因此考虑自己的修习适度，精力用得过度会引发掉举，所以要少许松缓。又考虑到过分得放松会产生昏沉，所以稍微提高精力，就会变得合适，因此在其二者中，也就是在散掉中对心互补寻求住分。在具有住分之时，轮防谨慎昏沉，之后提高具有明力之明分，二者相互轮流修习才能成熟无过三摩地，若无信心感受具力的明分，只是对净分绝对不可信赖。

这样修习便能消除微细沉掉，之后心能不断地进入三摩地的时候，行是过失，因此其之对治，也就是沉掉的对治不行而平等放松。就按照这样妥善地修持，便可逐步获得九种住心后，成就身心轻安的奢摩他。

三、结行。

结行时如何行持之理如同前述。

在休息的时候又要参阅有关宣说奢摩他方面的经论。

第二、修习智慧的性相毗钵舍那分为修持的时候怎样行持之理及休息的时候怎样所行之理。

修持的时候怎样行持之理分为前行、正行、结行。

一、加行。

与奢摩他时所说的相同，尤其要如理亲近智者善知识听闻毗钵舍那的教诲；猛力祈祷上师与本尊无二无别；积福忏罪等三者合修是证悟正见的前行基础中必不可少的诀窍。

二、正行分为二种：通过抉择补特伽罗无我修持的道理和通过抉择法无我修持的道理。

1、通过抉择补特伽罗无我修持的道理。

在诸多佛经中虽然宣说了无数抉择无我的种类，但是对初学者而言，由四种要点抉择的话，会容易理解。

其之理解方法是：

其一、决定应破显现之理的要点。

我们上至昏睡的时候，在心中紧紧由心妄执以为是“我我”，这就是俱生我执。比如自己没有犯错误，另外一人诬陷说：“你做了如此如此的坏事”。我没有犯这等错误，却遭到诬陷。以为是“我我”而心中紧紧显现之时，俱生我执的我之耽著清晰存在，在这个时候必须以微细之识仔细观察该心执我於何？如何所执？假若后者心力巨大，除了前者之心退失为空空之外，起不了任何作用，因此引生重点以为是“我”的心的本体，接连不断后，由微细之识加以观察，在这样观察分析之际，由俱生我执所妄执“我”於何处，是自己的五蕴或者是身心二者，除此之外，别无它处。可是五蕴的各个

之中或身心二者的各个之上也不是，仅仅五蕴集聚或身心二者集聚的稳妥之上并非假立，而是从最初开始妄执为有一个沉着的我存在，这就是由俱生我执所妄执我的执著。其之耽著境的“我”是要破除的应破，所以不是别人所说的“了解和空谈”，必须在自己的心中将这个道理明确了知。

其二、决定无第三者的要点。

以为是“我”，而在心中紧紧所执的由心妄执之我者，若是自己五蕴之上有的话，如此妄执之我，与五蕴一有或是异有，除此二者更无第三者可言。凡是何法，或以一种方式存在，或者由多种方式存在，除此二种方式之外，根本没有第三者的方式，应该这样断定。

其三、决定离一的要点。

如此妄执之我，认为是与五蕴为一而具有，若是这样，一位补特伽罗具有五蕴，同样地，我也变为具有五心（旧译相续）；若是我为一者，同理，五蕴无分而变为一，因此会产生种种谬误，所以如此所妄执之我，要懂得与五蕴并非为一。

又，这样妄执之我，如果与五蕴成为一的话，犹如五蕴生灭那样，由该心所妄执的稳妥之我也会成为生灭，若是这样，运作生灭之我的前后刹那，成为一还是成为异？若成为一，前后世的我和这世的我三者成为一体；若成为异（各个），对于各个来说，不一定必须为不关联各个，若是有自性之异，是根本不关联的各个，因此，前后生之我与今生之我三者会成为根本不相关联的异体，所以会产生未造业而相遇，造业而失坏等的众多错误，为此如此之我的前后刹那并非为异，基于此要思维，由该心所那样妄执的我，与五蕴非成为一。

又，这样妄执之我，若与五蕴成为一时，因为是实有之一，从各方面皆成为一，如果是这样，会产生我或者我五蕴取者与五蕴我或者我不是所取等的诸多过失，所以要这样思维，如此所妄执之我，与五蕴非成为一。

四、决定离异的要点。

这样妄执之我，虽然五蕴上未成为一，却在五蕴上成为是异，若是这样认为的话，五蕴又除去色蕴等各自之后，“这就是识蕴”如同另外有认定之处那样，除去色蕴等各自之后，“如此妄执之我就是这个”以这样必须要另外认定，但却没有如此认定之处，所以要这样思维，这样妄执之我与五蕴非成为异。

通过“四种要点”的观察加以分析之后，由俱生我执所那样妄执的我断定是没有的，使这种信心的相续，与沉掉远离而用一心专注加以修持。如果这种信念之力略有变弱，初修者们应当按照前面那样依止“四种要点”加以修习后引发无实的信解，这个时候在信念中，断定我无自性，以及显现中应破除实有为空，具备此二差别后一心专注修习者就是定中修如同虚空。在后得中我等一切法，修习如同幻术的游戏。通过在定中猛力引生无实的信念后，在后得中凡是所观的一切，应该观修为无实虚妄犹如幻术的游戏而显现。

2、通过抉择法无我修持的道理又分为二种：抉择有为法无自性修持之理及抉择无为法无自性之理。

(一)、抉择有为法无自性修持之理再分为色无自性、识(心或生物)无自性和不相应行无自性。

一、色无自性(这里的色指无知觉者,如无生物等)。

譬如身体而言,由五肢聚合的这个血肉之躯之上,若非名言安立,而确实实有一活生生的身体展现在人们面前是不可诬赖的,这就是应破的显现之理。果真有如此的身体存在於五肢集聚的血肉之躯之上的话,与此血肉之躯的五肢集聚之身成为是一体还是异体呢?若是成为一体,血肉之躯的五肢集聚之身是父母精血所形成的,所以神识(心识)所入的基础精血之滴,也会成为血肉之躯的五肢集聚之身,就像具有五肢一样,身体也会成为五肢集聚的五个身体。

如果是成为异体,除去头等各个肢后,需要指定“身体就是这个”,但却找不到这样的身体,而确实不存在,所以,必须要引生根本不存在这等身体的信念后,加以勤修。

二、识无自性(心或生物)。

譬如今日之神识(也译为心识)而言,今天早晨之神识及今日下午之神识二者之上,若非名言安立而真有有自性的今日之神识,如此之神识与今日早上之神识及今日下午之神识二者,成为是一还是异(各个)

呢?如果成为是一,今天早上的神识上,会有今日下午之神识;假若成为是异,将今天早上之神识和今日下午之神识分别除去以后,需要指定“今日之神识即此”,但却无法指出,确实不这样存在,所以必须引发起绝对不存在如此之神识的信心后加以勤修。

三、不相应行无自性。

譬如这里以一年来说,年的命名处十二月上,如果不是名言安立,而确实有一个实有之年的话,这个年与十二月成为是一而不是成为异,如果成为一,犹如有十二月一样,年也继而成为十二个年;如果成为各个,分别除去十二月的每一个月之后,要指出“年即是此”,但却无法指出,确实不这样存在,所以必须引生根本不存在如此之年的信解后加以修习。

(二)、抉择无为法无自性之理。

以虚空为例,四面八方的虚空存在着诸多方位,因此在这些的上面若不是假立,确实有一虚空的话,这样的虚空与那些成为一呢?还是成为异呢?就这样分析观察后引生无实之信念,如同前面所说加以修持。

总而言之,我蕴高山住宅房屋等等生死涅槃诸法是为假立,可微尘大小的自性都不存在的。一定要对这等信念专心修习,定中修如虚空,在后得中了知一切现境通过因缘聚合后产生的虚幻不实的本性,后得如幻术的二种瑜伽,加以妥善修习后,分析观察引生的身心轻安的快乐所控制摄纳的根本定,就安立为正毗钵舍那。

三、结行。

结行的时候如何所行如同前说。

在休息的时候，又要参阅有关讲解毗钵舍那的经论等，如同前面所言。

就这样以共道修心后，必须要进入密宗金刚乘，能依止金刚乘之道，就不依靠三无量劫，便能迅速顺利圆满二种资粮。

亲近善知识乃至奢摩他及毗钵舍那之间，传授体验，每日修习四座或者至少也要修持一座，对于诸道次第，加以改变心念产生经验，就是对暇满人身，取其精华最殊胜的方便！诗云：无比释迦牟尼佛密意，具祥阿底峡尊者父子，第二佛陀宗喀巴明释，总括诸义修习之次第，为了行者趋入解脱缘，名为确吉坚参善慧撰。

由此善业自他有情众，但愿圆满三士道修持！

名为《菩提道次第·明晰引导文·趋入一切种智之乐道》，由说法者罗桑确吉坚参，在一夏季对很多僧人讲授之时，经过记录整理，后来自己亲自修改校正。

回向偈以此善业三世所关联，自他一切善业之根本，而在一切生生世世中，乃与殊胜菩提不相符，借法牟利以及求声誉，贪图眷属资财恭敬因，少许刹那何时也不熟，但愿只成无上菩提因！

佛子祈愿恒河广行愿，全都摄於持法祈愿中，为说所聚一切诸善根，一切回向佛教兴盛因！

三界之中稀有如意宝，殊胜善说法之妙供施，弘其善业有缘诸有情，祈愿不久速获全知位！

二零零二年正月廿二日译於辽宁丹东

《菩提道次第直授 趣入一切种智速疾道》(五世班禅 洛桑耶喜著)

菩提道次第直授

——趣入一切种智速疾道

著者：第五世班禅大师 洛桑耶喜

译者：缘宗

敬礼大宝上师能仁！（皈敬礼）

无比大悲心利钩，拔济他佛所难救，

难调暴恶诸众生，虔礼最胜释迦佛。

怙主弥勒广大行，弘深中观文殊尊，

龙树无著瞻部严，直至菩提我皈依。

讲修胜主阿底峡，传噶当教仲敦巴，

四瑜伽士三昆仲，噶当上师我虔礼。

圆满圣教善慧海，讲辩著涛浪飞空，

洁白美誉溅十方，顶礼善慧名称足。

善慧法幢胜士擎，语中自在善慧海，

示无谬道诸恩师，虔礼悲钩祈摄受！

在此，为了引导具有善缘，不愿耽溺于华丽的辞藻，而一心希求一切种智的有缘众生，令其趣入圆满佛地的菩提道次第引导。

总文分二：

甲一：讲述传承上师的源流，由此对道的数量、次第生起决定；

甲二：生起定解后，正于道次第修心。

甲一：上师源流：如同江河源自雪山，正法的流传则源于圣教的教主、圆满的佛陀——释迦世尊。此三士道次第，有广行道次及甚深道次两种：前者从释迦佛传给至尊弥勒，其后由无著、世亲兄弟等次第相传而来；后者从释迦佛传给文殊菩萨，再由龙树菩萨等次第相传而来。最终这两种传

承汇集于阿底峡尊者。

在圣教中，龙树菩萨素来被称为第二佛陀，而龙树菩萨所通达的一切佛法，阿底峡尊者也无不通达，因此对阿底峡尊者应生起他是圣教宗主的敬信心。

阿底峡尊者将此道次第秘密地传授予善知识仲敦巴，仲敦巴尊者曾不解地问：「尊者为何对他人传授密咒，而对我传这个道次第呢？」

尊者回答：「除你之外，我没有找到可以托付这个法的人呀！」

然后把这个法口授给了仲敦巴尊者，这是加持他成为教法之主，也是善知识仲敦巴弘法利生的事业将来极为广大的缘起。

其后，大善知识仲敦巴讲授于瑜伽自在大阿兰若师，又传至内乌素巴，他传给塔玛巴及杰钦波二人。善知识仲敦巴还将道次第传给了京俄瓦·戒炽，戒炽传给甲域瓦。这两种是噶当教授派道次第传承，法王宗喀巴大师从洛扎大成就者事业金刚处获得。

此外，由仲敦巴尊者传给善知识博多瓦，博多瓦传给善知识多瓦及霞热瓦的噶当教典派道次第传承，宗大师从扎古寺大堪布法护贤处获得。这些上师相承的次第在《道次第祈祷颂》中有明述。

宗喀巴大师起初以修文殊菩萨所讲的三要——出离心、菩提心和清净见为主，后在热振寺迎请来著名的阿底峡尊者「侧肖像」，并长时猛励地祈祷，由此，亲见从圆满佛陀直至洛扎大成就者虚空幢等一切传承上师。尤其亲见阿底峡尊者、仲敦巴、博多瓦、霞热瓦等长达一月之久，获赐许多教授教诫。

最后，博多瓦等三尊融入阿底峡尊者，尊者舒手摩大师顶说：「你应当对教法作广大的事业！修行菩提利益众生，让我来做你的助伴吧！」言讫不现。象这样稀有的征兆出现了很多。

那时，在大堪布素浦巴宝吉祥贤及大译师胜怙吉祥贤等的劝请下，宗喀巴大师著作了《菩提道次第广论》。

文殊菩萨问：「你著的论文的内容有没有摄入我所讲的出离心、菩提心、清净见三主要道呢？」

大师禀道：「这部论是以三主要道为命脉，充以《道炬论》等的教理，结合成为三士道次第而写的。」

宗喀巴大师著作此论的过程中，有着如此不可思议的秘密史迹，因此，这个道次第的要点也可说是文殊菩萨传授给宗喀巴大师的。

宗喀巴大师有许多受持这个法脉的弟子，传承情况极多。其中，温萨巴父子所听受的传承是由宗大师、贾曹杰、持律大师名称幢、克主杰、慧狮子、持律慧隐、班禅法幢、胜护贤、成就自在善慧义成、佛智、班禅一切智善慧法幢直至金刚持宝幢吉祥贤，我从宝幢大师的恩德中获得此法。另外，还有由宗大师传给慧狮子，再至持律慧隐，以及由宗大师传给持律名称幢，再至慧狮子的传承。

宗大师在著成《广论》后，删去其中引经据典和广作破立的内容，撮其心要著为《略论》。然因所化有情的慧力每况愈下，于《广论》中大师曾慈悲地说：「然能了知一切讲说皆为修持者，实属少际，故能略摄所应修事，亦可别书。」依此密意，第四世班禅一切智作《菩提道次第安乐道》，法王一切智（第五世达赖喇嘛）作《文殊口授》，二者篇幅广略适中，又有教理的抉择论证，后学者若能依之而修，实无不可，然因他人殷重劝请，希望本人再造一部道次第直授，同时又考虑到自己往昔所集的福力微弱，智慧浅薄，若能藉此因缘，对道次第生起更深的悟解，比起一味探求高量的地道诸果还要关键重要，因此，对道的数量、次第、体性等各方面，尽自所解叙述如下：

对于造者殊胜、法殊胜以及如何听闻讲说正法，应从《广论》及《略论》中了知。

《广论》中「故彼（菩提道炬论）之作者，亦即此论之作者。」此句的意义，有人认为「这是宗喀巴大师为了说明他本人与阿底峡尊者是同一心续」，虽然事实上来说，他们二位是同一心续，但是宗大师极为持重谦逊，怎么会承认自己与阿底峡尊者为同一心识呢？因此，其中的深义应为：《菩提道炬论》为《菩提道次第论》、《圣教次第》、《胜道》等所解释的根本经典，所以说「亦即此论之作者」，这里所说的造者即是阿底峡尊者。犹如在各种经论的大疏中把后面的「由谁所造」提到最初解说一样。

另外，某些阿底峡尊者的游记中称尊者在藏地住了十三年，然而宗大师则说住了十七年，这种说法才是合理的。尊者传记的来源当推那措译师，那措译师依止尊者十九年，印度两年，西藏十七年。

那措译师所著的《八十赞》中说：

「十九年中常依止，不见师尊身语意，沾有丝毫错乱垢。」

「索玛吾热处，师讲分别炽，

云于廿年后，吾将舍身寿，

其后二年时，临去西藏前，

戒香寺院处，又称十八年，

后将舍身寿，身将留藏地，

其言皆无谬，稀有此为至！」

有人问：「依《道炬论》及《道次第》可通达一切教法互不相违、佛所说的一切法皆可作为修行教授，然而说佛所说的一切法门都摄在三士道次第中，有什么理由让人信服呢？上士道在心中生起须共中士道作为前行，欲生起共中士道又须共下士道作为前行，这又是什么原因呢？」

一切圣言所示诸道都摄入三士道次第中者，因为诸佛从最初发菩提心，中间积聚广大资粮，直至示现圆满成佛，无不是为了利益有情，所说的一切法都是为了成办有情的义利。有情的利益有现前的增上生和究竟的决定胜两种，从成办现前增上生出发所说的法类，摄入共或正下士道中；决定

胜又分为解脱和一切种智两种，为成办解脱而说的一切法类，摄入共或正中士道中，为成办一切种智所说的一切法则摄入上士道之中。

大乘分波罗蜜多乘和金刚乘两种，二者的入门决定唯是菩提心。菩提心要在心中生起，须要不忍一切众生为苦所逼的大悲心，要生起此大悲心，则须中下士道中所说的两个内容作为前引，即自己要怖畏轮回恶趣之苦，并且深信三宝有能力救护自己作为前行，若自己尚未强烈地生起从轮回恶趣中寻求解脱的心，又怎能生起强烈的大悲心，不忍其它有情为苦所逼呢？

《地藏十轮经》中：

「无力饮河，讵能吞海？

不堪二乘，焉学大乘？」

《广论》中：

「若自思维，漂流苦海，安乐匮乏，众苦逼恼，

曾无毛竖，则于他有情，乐少苦多，岂生不忍。」

《入行论》中：

「彼等为自利，尚且未梦及，

况为他有情，生此饶益心？」（文见第一品《菩提心利益品》）

因此，这里以三士道次第渐次引导的密意，不是为了引导趣入正中、下士道，而是将共中、下士道纳入到上士道的前行净罪积资中而作引导。

若问：「既然中下士法类是上士道的支分，那么一个上士道就可以了，何必还要共中、下士道次第的虚名呢？」

于此当知，三士道分开引导有两大用处：首先，如此可以摧伏那些中下士道尚未在心中生起，却自诩为上士者的我慢之心；其次，这样对上中下根的有情都有大利益。如何利益的呢？即中上士夫一定需要获得增上生位的身体，以用来持续修习正法；下根的补特伽罗若未生起中下士夫的心量，虽思趣入上士道，然终生不起上士意乐，又舍弃了下二者，终将一无所成。

因此，若欲趣入大乘尤其无上瑜伽者，须将共中下士道作为殷重修习的要点，此至关重要。

文殊菩萨说：「因此，暂且放下所谓的甚深密咒教授，最初应对出离心、菩提心尽己所能生起觉受，此若生起，则一切善法自然转成解脱及一切种智之因了。那些认为此不值得修习的人，实在是全不了知圣道的关键所在。」

甲二、生起定解后，正于道次第修心，分二：乙一、道之根本依止善知识；乙二、依止后如何修心的情况。

乙一、道之根本依止善知识，分二：丙一、座中如何行；丙二、座间如何行。

丙一、座中如何行，分三：丁一、加行；丁二、正行；丁三、结行。

丁一、加行分六：戊一、先净扫禅室，陈设身语意三依（佛像经塔）；戊二、由无谄诳的心，庄严陈设清净供品；戊三、在舒适垫子上以八支坐或随自适意而坐，在殊胜善心中修习皈依、发心及四无量心；戊四、清晰观想资粮田；戊五、摄诸积资净障扼要供献七支供及曼扎；戊六、至心祈祷，定须令心与教授相融合。

其中戊一、净扫禅室与陈设身语意三依者：无论寺院、草原或山林中，净扫禅室的方式都一样。尤其在山林中，自己的住处若比较宽敞，可以在茅蓬四方安置四垛，观想为四大天王并供献供品及朵玛，嘱托事业，净除修习道次第引导的违缘，成办所需的顺缘。

将房屋洒扫干净，务令舒适乐意居住。而后恭敬陈设身语意依，以前噶当派诸上师常佩着释迦牟尼佛像，可将如此的佛像安置于自己面前的高台上，应当生起真佛想。若无佛像，则可以修持曼扎代替：在曼扎光滑的表面涂抹牛净物妙香。若曼扎也没有，那么可以在木板或石板上放九堆青稞或米，清晰观想此即释迦牟尼佛及其眷属。

在自己的座垫下用白土画上右旋的吉祥旋，整齐铺上软草，尖朝内，根向外。往昔释迦佛示现从卖草童子吉祥处接受软草，尖内根外，铺成座垫，于十五日启明星升起时，证得圆满正觉，往昔既有这样的因缘，随行诸佛事迹的有情也应当这样修行。若有缝制的软垫则更好，若没有，用柔软的草垫或者粗毛布垫都可以。铺时后面稍高，前面稍低，均匀而铺。

戊二、次当由无谄诳的心，庄严陈设清净供品，供器以金银为上，次为铜制，没有条件则木器也可以。布设供品净水时，不可敷衍塞责或随波逐流，也不应为了期求今生的名闻利养，而应为了利益一切如母有情，必须速疾速疾证得圆满正觉的佛位，为此而供养三宝。若能这样思维布设供品，供献者才能得益，这样献供才有意义。

戊三、所谓「在舒适垫子上以八支坐或随自适意而坐」中的八支，温萨巴大师说：

「手足及腰三，唇齿舌为四，

头眼肩气息，为毗卢八支。」

（一）依大师所说，在安乐座上，以金刚跏趺或半跏趺坐均可。所谓半跏趺，则指左脚在内右脚置外，把左脚跟放在靠近会阴处的地方，左脚面不要被压在右大腿下面，或被挤在右大腿内侧；

（二）双手结等持印置于脐下四指处，右手在上，左手在下，二拇指尖稍稍相触，这对于气脉的运行有着特殊的缘起；

（三）腰应当伸直，脖颈略向内勾；

（四）齿唇自然松弛，舌尖微抵上腭；

（五）头勿偏斜，正直而住；

(六) 眼视鼻尖；

(七) 双肩平舒；

(八) 气息均匀舒缓，如此合为八支。

气息均匀，指呼吸不可急促有声等，若气息不匀，可以慢慢地数出入息，数到二十一然后修定，则堪为修定之器。

格丹口传《根本大宝手印佛之正道》中说：

「于安乐座上，身具七支坐，净以九节风。」

昔日噶居派中有的上师以为修行者最初应作的是毗卢八支，如经初的梵文一样，另外一些上师则认为修行者最初应作的是修信心，如经初的梵文。自宗则以为修行者最初应作的是观察内心的动机，班禅一切智所著的《极白增上心问答善慧笑音》中说：

「行者初应作，善观自内心，

如经首梵字，无比胜师许。」

因而起初应仔细观察自己内心的动机，然后修习菩提道次第引导。应当观察：「自己是希求今世八法的名闻利养而修行，还是为了后世而修行呢？」如果是为了今生的名闻利养而修行，则不论造何业，都不会对后世有利。

《秘密总续》中说：「千万不要贪求今世的果报，如果只是把希望寄托在今世，对来世不会有什么利益，但如果希求来世的圆满，今生的果报却会广博丰盈。」

阿底峡尊者也说：「譬如草木，若根是毒，则其枝叶也是毒，若根是药，则其枝叶也是药。同样，由贪嗔痴三毒发起所作的任何业，唯是恶不善业。」

仲敦巴曾问尊者：「若为今生的福乐利养恭敬，所作的业，果报是什么呢？」尊者答道：「也仅是如此而已。」又问：「后世如何呢？」尊者说：「地狱、恶鬼、畜生！」

以此观之，若为今生的名闻利养所造之业多成恶趣之因，若为后世人天福乐所造之业多成漂没生死之因，而心中唯求一己的寂静安乐，则将堕入寂灭边。

善心有许多种，如净信三宝，深信业果，希求布施持戒等，然而这里所说的「殊胜善心」，唯指菩提心。

应当这样思维：「我为种种痛苦所逼迫，同样，一切有情也为痛苦所逼恼，这些为苦所逼的有情无一不曾作过自己的母亲，而且往昔无数生中都曾无数次作过自己的母亲，当初作母亲的时候，也象今生的母亲一样，对自己疼爱哺养，深恩无能酬报。因此把一切有情从痛苦中解救出来的重担，责无旁贷地应当由我承担，然而我现在不要说对一切有情，就连一个有情的利益也无法令其达到究竟，不仅如此，即使证到声闻、缘觉两种阿罗汉果，也仅能些微利益有情，没有能力将一切有情都安立于佛地，而这种力量只有圆满的佛陀才能具有，因此，为了利益一切有情，我必须证得圆

满正觉的佛陀宝位。」如此殷重修习，直到对菩提心生起觉受。

以发心摄持而修皈依的情况：观想自己的面前虚空之中，八大狮子擎举着高广的宝座，其中种种莲花日月垫上，端坐着释迦牟尼佛，体性则是自己的根本上师，身紫磨金色，头具顶髻，一面二手，右手镇地，左手等持，上托甘露盈满的钵器，身披红黄法衣，相好端严，以澄净的光明为体，于自身所发的光蕴中金刚跏趺而坐。四周围绕着根本传承的诸上师、本尊、佛、菩萨、勇士、空行、护法。每尊面前精美圆满的座上，陈列着各自所说的教法，呈现为光明的经函相。

观想资粮田诸尊对自己熙怡欢喜，自己也随念诸尊的功德及大悲，生起极大的敬信心，住在这样的状态中，而作思维：

龙树菩萨曾说：

「昔漂没生死，饮乳逾四海，

转受异生身，更饮多于彼。」

圣天菩萨说：

「浩浩生死海，大苦无边际，

愚痴汝沉溺，云何不生惧？」

如其所说，苦海深广难量，沉迷其中，却没有丝毫恐怖毛竖的感觉，象你这样的人不是愚夫，难道还会是智者吗？自己及一切有情从无始至如今，在轮回中受尽种种痛苦，尤其三恶道中的种种大苦，现在依然不知哪里才是苦海的边际，不知道苦海究竟有多深？这一次偶然获得难得义大的殊胜暇满之身，又值遇到极难值遇的圣教佛法，若不在此时根除一切轮回的痛苦，证得最胜解脱圆满正觉的佛位，那么将来仍将受无尽的轮回，尤其三恶道的痛苦。而有能力从这些痛苦中救护我的，唯有安住在面前的上师三宝，我为了利益一切有情，必须证得佛陀的宝位，因此我当皈依上师三宝。

这样思维以后，观自己与周围的一切有情各随自力，缓缓而诵「皈依上师」一百零八遍或二十一遍，至少也要诵三遍。

此时的所缘者，观上师能仁及周围有直接或间接法缘的传承上师身中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，净化无始以来积聚的一切罪障，尤其损伤吉祥上师的法体、违背上师的教言、扰乱上师的心意，以及不信、凌辱、讥毁等一切违背依师法的罪障，犹如烟汁、墨汁一般从所有根门及毛孔中排出，自身变得清净莹洁。譬如附着于陡峭崖壁上的热灰，用水一冲就冲掉了。又好象手持明灯进入暗室，黑暗自然消失于无形。这两种比喻，温萨巴大师以为后者的力量更大一些。如是一切没有如法依止上师的罪障皆得清净，一切寿命福德及教证功德皆得增长，特别是上师身语意的加持进入自他一切有情身心之中，自他一切有情都进入到上师的庇护之下。

这样思维以后，随力念诵「皈依佛」若干遍。这时心中的所缘者，观想金刚持佛的周围环绕着密集、胜乐、大威德三尊，以及喜金刚、时轮金刚、贤劫千佛、三十五佛等，诸尊身中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，由此无始所积的一切罪障，尤其是皈依佛后，恶心出佛身

血、毁坏佛塔等，一切违背皈依学处的所有罪障皆得清净，自身变为莹澈的光明之体，一切寿命福德及教证功德皆得增长，特别是佛身语意的加持进入自他一切有情身心之中，自他一切有情都进入到佛的庇护之下。

其后随力念诵「皈依法」，心中观想：皈依境诸尊面前经函中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，无始所集的一切罪障，尤其诽谤正法、售货典当、置赤地秽处，其中诽谤正法，如以信解共通乘为由，而诽谤大乘；或以信解波罗蜜多乘为由，谤密咒乘；密乘之中，或信解下下部，而诽谤上上部；亦或胜解上上部而诽谤下下部；还有诽谤说法师「有无辩才」等，由诽谤说法者而成为诽谤其心续上的一切正法。总之依法所生的罪过非常微细，如《三摩地王经》中：

「较人破瞻部，一切诸佛塔，

若谤正法典，罪过此尤重。

较人尽杀却，恒沙阿罗汉，

若谤正法典，罪过此尤重。」如是等等一切违背皈依法的罪障皆得清净，一切寿命福德教证功德皆得增长，自身变为莹澈的光明之体，所有法宝的加持进入自他一切有情身心之中，一切有情皆进入法宝的庇护之下。

随力念诵「皈依僧」若干遍，观想从菩萨、声闻、缘觉、勇士、空行、护法的身中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，无始所集的一切罪障，尤其诽谤圣僧、离间和合僧、侵夺僧财等一切违背皈依僧的罪障皆得清净，自身变为莹澈的光明之体。一切寿命福德教证功德皆得增长，僧宝的加持进入一切自他有情的身心之中，一切有情皆进入僧宝的庇护之下。

随后诵皈依颂：「诸佛正法贤圣僧，直至菩提我皈依」，思维资粮田诸尊身中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，无始所集的一切罪障，尤其于违背皈依三宝的一切罪障皆得清净，身体变为莹澈的光明之体，一切寿命福德教证功德皆得增长，三宝的加持进入自他一切有情身心之中，一切有情皆进入三宝的庇护之下。

诵发心颂：「我集施等诸资粮，为利有情愿成佛」。思维：我依布施、持戒、修持等所生的一切善根，为了利益一切有情，惟愿速疾速疾证得圆满正觉的佛位，发起愿菩提心；进而思维：为了利益一切如母有情，我须速疾速疾证得圆满正觉的宝位，为此，必须修学六度四摄等一切佛子大行，发起行菩提心。

如是发心后，观想上师能仁身中又化现出一尊上师能仁，溶入自身，自己清晰地瞬间变成上师能仁，此时，当修习「我即上师能仁」的慢心，这有着特殊的缘起云。先觉有言：「若主要修习寂止，到不到修止的阶段，没有什么差别，在此处即可依自成之鲜明上师能仁身为所缘境而修寂止。」思维从自成的上师能仁身中放光，照触周围一切有情，令一切有情皆安住于能仁的宝位。

其后当修四无量心，思维：由爱自而嗔他的贪嗔，令一切有情备尝痛苦，若能令一切有情安住于远离贪嗔的平等舍心该有多好！愿他们能够安住，我当令他们安住，祈求上师本尊加持令我具此能力。这是修平等舍心；

次当思维：一切有情若能具足安乐及安乐之因该有多好！愿他们能具足，我当令他们具足，祈求上师本尊加持令我具此能力。这是修习慈心；

一切有情若能远离痛苦及痛苦之因该有多好！惟愿他们能够远离，我当令他们远离，祈求上师本尊加持令我具此能力。这是修习悲心；

一切有情若能不离善趣及解脱的胜乐该有多好！愿不远离，我当令其不离，祈求上师本尊加持令我具此能力。这是修习喜心。

这样修习以后，观一切资粮田诸尊身中降下五彩甘露，注入自他一切有情身心之中，无始所集的一切罪障，尤其障碍自他有情修习四无量心的一切疾病魔障皆得清净，身体变为莹澈的光明之体，一切寿命福德教证功德皆得增长，自他一切有情皆安住于四无量心之中。

如前所说修习皈依发心、四无量心以后，以不忍有情被苦所逼的强烈悲心为动机，思维：为利一切如母有情，无论如何我当速疾速疾证得圆满佛陀的宝位，为此我当趣入甚深的上师本尊瑜伽，依之修习道次第引导。思维七遍或二十一遍。

此处「速疾速疾」中说两次速疾有何意义呢？温萨巴大师以为：依修习菩提道次第引导的方式而修道，为第一层「速疾」之义；以上师瑜伽作为道之命根而修，为第二层「速疾」之义。另有些智者认为：不须经历三大阿僧祇劫积集资粮，现生即可成佛，是为第一层「速疾」之义；在此浊世短寿时，能一生中成就佛果，是第二层「速疾」之义。

以上师瑜伽作为道之命根修道能速疾成佛。

善知识仲敦巴说：「祈祷尊者的加持力，较之祈祷其他任何佛像经塔等的加持力都更大。」

宗喀巴大师曾说：「故于听闻不能持文，思惟不能解义，修习相续不生，慧力至极微劣时，依福田力是要教授。」

谛洛巴曾对那若巴说：「具效之中最胜者，惟上师乎瑜伽士！」

莫觉巴说：「仅靠勤苦地修行，能否解脱犹存疑虑，若能敬信上师，那么解脱就毋庸置疑了」。又说：「观音菩萨若是白色，就让他是白色吧！金刚瑜伽母若是红色，就让她是红色吧！欢喜金刚若是蓝色，就让他是蓝色吧！反正不管我住在哪里，从没与上师的显现分离过，一生成佛的征相好象正在到来！」

戊四、清晰观想资粮田，分为上师供资粮田与此处直授仪轨的资粮田两种，随一皆可。

若是上师供资粮田，当观想面前的虚空中，有一棵广大的如意宝树，绿叶花果庄严，八大狮子擎举的高广宝座上，有不可思议的杂色莲瓣，最下端的莲瓣向下略掩宝座，上面的莲瓣越来越细小，最上端四片莲瓣中心，种种莲花日月为垫，上坐自己的三恩根本上师，现为金刚持比丘相，身藏红花色，右手说法印，左手等持印，上托钵盂甘露盈满，披著褐黄色法衣，顶戴金黄色的班智达帽，相好庄严，以澄净的光明为体，金刚跏趺坐于自身所发的光蕴之中，心间有释迦牟尼佛，释迦佛的心中是金刚持佛。

上师右边的莲瓣上是大威德金刚诸天众等，左边的莲瓣上是胜乐金刚诸天众，前面的莲瓣上是密集金刚诸天众，后面的莲瓣上是欢喜金刚诸天众等环绕。

其下一层的莲瓣上有时轮金刚、黑阎摩敌、红阎摩敌等无上瑜伽部的诸天众围绕。

再下一层为普明大日如来等瑜伽部的诸天众围绕。

次为毗卢遮那现证佛等行部诸天众围绕。

其次为能仁誓言三尊等事部诸天众围绕。

其下有贤劫千佛、三十五佛等围绕安住。

其下有八大菩萨等诸菩萨众围绕安住。

其下为十二缘觉等围绕。

又下为十六罗汉等诸大声闻围绕。

又下为勇士空行圣众围绕安住。

最下为诸护法众围绕安住。

外围有寻香众围绕着持国天王，瓶腹夜叉围绕着增长天王，诸龙众围绕着广目天王，夜叉众围绕着多闻天王，威严地安住于四方，守护遮止自己的障难。

上师能仁心间向上方放出与上师数相等的光芒，光端杂色莲花的日月垫上，安住着大金刚持，修行加持派的传承上师谛洛巴、那若巴、吉祥最胜仲比巴等围绕安住。右方光端杂色莲花的日月垫上，无著菩萨等广行派的传承上师围绕着至尊弥勒安然而住。左方的光端杂色莲花日月垫上，龙树菩萨等深见派的传承上师围绕着至尊文殊安然而住。在前方与自己有直接法缘的诸上师围绕着自己的根本上师安然而住。诸尊的面前各有一庄严圆满的供桌，其上供有各自所说的教法，呈现为光明的经函相。资粮田外围，随应化机幻变出不可思议的种种景象散向十方。

直授资粮田的观想法者，观自己面前的虚空中，八大狮子高擎宝座，其上稍后，有一八狮擎举的略小宝座，座端杂色莲花日月垫上，体性是自己的根本上师，外相现为释迦牟尼佛，身紫磨金色，顶髻庄严，一面二手，右手说法印，左手等持印，上托甘露盈满的钵盂，身披褐黄色法衣，相好端严，以澄净的光明为体，金刚跏趺，安住于自身放出的光蕴之中。上师能仁的心中放光，数量等同诸位上师的数目，照向上方光端的莲月座上，修行加持派传承上师围绕着金刚持安然而住，右方光端的莲月座上，广大行派的诸传承上师围着至尊弥勒安然而住，左方光端的莲月座上，甚深见派的诸传承上师围绕着至尊文殊安然而住，前方光端的狮子莲月座上，与自己有法缘的诸位上师围绕着具恩根本上师安然而住。周围诸本尊、佛、菩萨、勇父、勇母及护法等智慧众围绕安住，诸尊面前各有一庄严圆满的供桌，其上摆放着各自所说的教法，呈现为光明的经函相。资粮田的外围，随所化机，向十方散射着不可思议的幻化景象。

一切主从诸尊顶上有白色「喻」字，喉间有红色「阿」字，心间有蓝色「吽」字。观想清晰

后，观上师能仁心间「吽」字放光，从自性处迎请与自所修相同的智慧尊，念诵：

「一切有情怙，摧灭魔军天，

遍知一切法，祈佛眷众降！

无数旷劫中，悯众修大悲，

善愿悉圆满，饶益有情故，

法界双运宫，显神变教示，

尽解脱有情，圣众降安住。」

迎请智慧尊融入各个三昧耶尊。

戊五、观起浴室向诸尊供献沐浴后，供献七支供及曼扎，此摄诸积资忏净的扼要。

初顶礼支：观自身变化出刹土微尘数量的化身而作顶礼，此为身顶礼；一一化身有无量头，一一头有无量口，一一口有无量舌，各出无量微妙音声赞叹诸佛，此为语顶礼；观一切资粮田没有纤毫的过失，具备一切的功德，自己怀着虔诚的心，此为意顶礼。而身口意三门顶礼者：

俱胝圆满妙善所生身，满足无边众生希愿语，

如实观见无余所知意，释迦本师主尊前顶礼！

慈氏无著世亲解脱军，胜军调伏军及名称军，

狮贤孤萨黎二金洲师，广大行派诸师前顶礼！

文殊及摧有无龙树尊，月称及与大明杜鹃师，

护佛密意圣者父子等，深见传承诸师前顶礼！

大悲深邃善逝金刚持，胜视谛洛巴及那若巴，

祥圣仲比巴及阿底峡，修行加持传承师前礼！

无缘大悲宝藏观世音，无垢智王威主妙吉祥，

雪域智者顶严宗喀巴，善慧名称足下虔顶礼！

修习至尊文殊所开示，自在精通显密广大海，

善慧法王座下美妙饰，文殊大海足下虔顶礼！

串修洁白乐善二资力，证得吉祥四身胜宝位，

贤妙大行不舍所化众，吉祥上师足下虔顶礼！（克主杰）

善析无央正法深密意，智者众中如幢顶端严，（跋索·法幢）

吉祥龙树第二法王尊，具贤善名足下虔顶礼！

诸佛所宣正法之精髓，摄之一处精进而修习，

即生证得殊胜金刚身，无死最胜瑜伽士前礼！

吉祥上师大乐诸悉地，尽施有情善慧金刚持，

三宝总集至尊幻化身，善慧义成足下虔顶礼！（温萨巴）

宿世发心成就大愿力，如今受持善慧教心髓，

远离破立取舍瑜伽士，佛智大师足下虔顶礼！

一切善妙功德之生源，无垢善慧圣教法殿顶，

具大威德持执胜法幢，吉祥上师足下虔顶礼！（第四世班禅）

三宝大悲智慧摄一身，第二法王教证讲修幢，

受持飘扬诸方最胜尊，总持正士足下虔顶礼！

遍摄三宝上师金刚持，随机示现种种善知识，

普赐殊胜共通诸悉地，具恩上师诸尊前顶礼！

随后念诵：

「无上导师佛陀宝，无上救护正法宝，

无上指引僧伽宝，无上三宝前顶礼」

「一切凡应敬礼处，普摄尘刹数无余，

我以殊胜深信心，运清净身咸敬礼」

《普贤行愿品》中：

三门总礼者：

「所有十方世界中，三世一切人狮子，

我以清净身语意，一切遍礼尽无余」

不是仅仅顶礼一方世界或一时的佛世尊，而是至心三门恭敬顶礼十方三世安住的一切诸佛世尊。

三门顶礼中，身顶礼者：

「普贤行愿威神力，普现一切如来前，

一身复现刹尘身，一一遍礼刹尘佛」

是说十方三世所有的一切诸佛世尊，如在面前一般，清晰地显现在心中，自身化现佛刹微尘数的化身而虔敬顶礼，应当对诸佛世尊普贤大行生起敬信，由此发起礼敬。

意顶礼者：

「于一尘中尘数佛，各处菩萨众会中，

无尽法界尘亦然，深信诸佛皆充满」

观想每一微尘上，有微尘数的佛世尊，各各在菩萨眷众的围绕下安然而住，生起随念诸佛功德的胜解。

语顶礼者：

「以众支分音声海，普出无尽妙言辞」

诸佛的功德，难以赞叹穷尽，观想一一身中化现无量头，一一头上化现无量口，一一口中化现无量舌，各出微妙悦耳的音声赞叹诸佛世尊。此处所谓「音声」指赞颂音。此中「支分」指因，即指舌（此处汉文为「各以一切音声海」），「海」为极多的意思。

供养支：

如《广供养鬘》而行，摄之则为有上供与无上供两种。

有上供养：

「以诸最胜妙花鬘，伎乐涂香及伞盖，

如是最胜庄严具，我以供养诸如来，

最胜衣服最胜香，末香烧香与灯烛，

一一皆如妙高聚，我悉供养诸如来」

「妙花」指人天中殊美的花朵，「鬘」就是诸多花朵贯穿在一起，一切真花或制作的花都可供养。「伎乐」指琵琶等弦乐、贝笛等吹奏乐、鼓锣等打击乐、以及铃等摇振乐。「涂香」指芬馥的香水、香膏等。「伞盖」指华美的宝盖，「灯烛」指点燃芳香酥油灯等，芬芳而明亮，或供养夜明珠等，在夜晚也光明如白昼。「薰香」指配制的和合香和天然的一种香，前者如现在的长香，后者

如沉香、安息香等。「最胜衣服」指最好的衣物。「最胜香」为馥郁氤氲溢于三界的香水等。「末香烧香」指可撒的香粉、可薰燃的香袋、画坛城的彩粉等堆积如须弥山王一般。「庄严具」指前面所说的种种供品陈列起来，量多、质妙、种类繁多。

无上供养：

「我以广大无上供，供养一切三世佛，

悉以普贤行愿力，普遍礼供诸如来」

无上供养指世间的供养，此处无上供养指诸大菩萨以大威神力变化出的种种美妙资具。此颂的最后两句当加于前面所有颂之后，显示礼敬、供养的动机以及所供之境。

忏悔支：

对自己过去所作之罪，如腹中毒一般数数发起追悔心；以后舍命也不再犯，数数生起防护心。有空闲的时间，应于三律仪别别忏悔期间，尽力修习「上师金刚持」颂及《菩萨忏堕》等，以四力而修忏悔及防护两种心。若不对往昔所作之罪至心发起追悔、对未来至心生起防护，则自己内心未生的功德不会生起，已生之功德也会渐渐退失。若对自己过去所作之罪如腹中毒一般至心追悔，以后舍命也不再造恶至心生起防护，那么未生的功德将渐生起，已生之功德辗转增长。

因此，过去诸先觉大德都极为重视忏罪，阿底峡尊者来藏途中，微有小过，立即驻扎商队，供养曼扎至心忏悔，然后才重新起程。他说：「这个过失若未忏悔我就死去，必入恶趣。」就这样，无论走到哪里，尊者总是手托木塔，随时忏悔并发防护的心，说：「与罪堕不可共处逾一昼夜。」宗大师在曲隆寺，道力大进的时期，非常精进地积资忏净，首先亲见龙尊王佛，随后亲见三十五佛真容。我们也应当随学往昔大德的高洁行传。

《普贤行愿品》中：

「我昔所造诸恶业，皆由无始贪嗔痴，

从身语意之所生，一切我今皆忏悔」

依于我们心中的三毒，发动身语意，造下罪过，所以说「我所造」，它又以自作、教他、见作随喜三种为体，尽此一切罪过合为「诸」字。心中忆念这一切过失，忏前杜后，至诚忏悔，已造恶业不令增长，并断其后续。若无猛利不复作罪的防护心，虽诵念「无有覆藏，不敢更作」等句，罪过不但不能清净，还有妄语的过失，在《戒律大疏》中有讲述。因此有大德说：「心中须念：易断之过永久不犯，难断之罪至少一昼夜间不令染犯，数数发起这样的防护心，如是，遮止力的要点就完备了」。

随喜支：对自他圣凡三世所积的一切善根，无有骄矜轻慢，至心发起欢喜，则过去所造的一切善品将更加增广。《律经》中说：「波斯匿王供佛及僧，有贫者名叫贤善至心随喜，得获广大善品。」也因此缘故，宗大师说：「以少力而生广大福德」等语。若对于所行之善心怀骄矜轻慢，则自己的善品不唯不增，反将损耗殆尽。《集学论护善品》中说：

「断贪自异熟，则护一切善，

不应生忧悔，莫宣昔所作」

总之，当依：

「十方一切诸众生，二乘有学及无学，

一切如来与菩萨，所有功德皆随喜」

随念五种补特伽罗所行善法，修欢喜心。

劝转法轮支：

「十方所有世间灯，最初成就菩提者，

我今一切皆劝请，转于无上妙法轮」

观自身变现为佛刹微尘数的化身，前往十方世界中，向所有初成菩提，未转法轮默不说法的诸佛世尊，一一供养千幅金轮，祈请利乐众生，转大法轮。诸佛世尊慈悲受许，转于无上深妙法轮。如「诸天齐至导师前」至「祈请大转妙法轮」中所说。如是，依请转法轮的功德，自己往昔所造慳法的恶业，以及障碍他人修法的过失皆得清净。

请佛住世支：

「诸佛若欲示涅槃，我悉至诚而劝请，

唯愿久住刹尘劫，利乐一切诸众生」

观自己化为佛刹微尘数身，在十方世界所有欲般涅槃的诸佛世尊前，祈请诸佛为了利益一切有情，历劫乃至永远长住世间，勿般涅槃，然后念诵此颂。若缘念亲对自己说法的诸位上师数数供养，祈请长久住世，是修习长寿法的最佳方便。

回向支：

「所有礼赞供养佛，请佛住世转法轮，

随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道」

思维前六支中一切善根，愿与一切有情共有，以猛利欲乐回向圆满菩提，随而念诵这一颂。为了利益一切有情，而将善根回向圆满菩提之因，每一有情所获即使小如针尖，然而因为善根力大无比，直至菩提也不会枯竭。正如《海慧请问经》中所说：

「犹如滴水入于海，海若不枯滴水存，

如是善根回菩提，直至菩提亦无尽」

这就好象转轮王的宝藏一样，随意受用也不会穷尽。

其后为了成办自己所希愿的事情，应当供养曼扎。就象向国王启禀大事时，先供奉大量的礼品，然后说「有如此这般的事情祈求恩许」等等而委婉相求。曼扎上品的为金银，中品的为青铜黄铜，条件不具木器也可以，用牛净物和香水涂过，供物也应当先以香水浸泡。

供养时，观想三千大千世界置于曼扎盘上供养，而曼扎没有变大，三千大千世界也没有变小。若自己心具堪能，可以观想整个三千大千世界，若自己心无堪能，可以清晰观想自他的一切身体、受用、四洲须弥、以及自他一切善根等至心供养。

祈祷应以三要义至心祈求：惟愿赐予加持，破除从不敬善知识，直至执著二种我相间的一切颠倒心；顺利生起恭敬善知识等一切无颠倒心；息灭内外一切障缘。这样至诚猛厉一心祈祷。

戊六、此后观想自己面前的具恩根本上师，以「吉祥根本大宝师，安住我顶莲月轮」等颂而作祈祷，一定要让心与教授相融合。其后思维上师能仁心中放光，照触环住周围的一切静猛本尊，由外向内渐次化光，融入广行、深观诸上师身中，诸上师从下向上渐次化光，融入弥勒、文殊身中，修行加持派传承的诸上师渐次融入金刚持身中，亲具法缘的诸上师融入具恩根本上师身中。于此当令五尊非常明晰。而后弥勒、文殊融入能仁身中，莲月座也融入能仁的狮子座中，具恩根本上师也化为光明，融入能仁心间，金刚持从上师能仁顶上降至心间，以智慧勇识的姿态安住。这尊总称为能仁金刚持。二尊（上师与金刚持）的莲月座也融入能仁的狮子座中。此时当于能仁金刚持观想明晰，而后能仁金刚持融入自己顶上的具恩根本上师。在自己头顶的狮子莲月座上，体性为自己的具恩根本上师，行相为释迦牟尼佛，身紫磨金色，头具顶髻，一面二臂，右手镇地，左手等持，上托钵盂甘露盈满，身披褐黄三法衣，相好庄严，以澄净的光明为体，金刚跏趺安住于自身所发的光蕴之中。心缘于此，略供七支及曼扎，至心祈祷。

「俱胝圆满妙善所生身，满足无边众生希愿语，

如实观见无余所知意，释迦本师主尊前顶礼！」

为礼敬颂，念诵：

「实设意现妙供无余献，无始所积罪堕悉忏悔，

凡圣所修诸善皆随喜，乃至轮回未空请住世，

为诸众生广转正法轮，自他善根回向大菩提」

然后诵：

四洲日月须弥七政宝，大宝曼扎普贤供云聚，

供奉上师本尊三宝前，恳祈哀悯纳受赐加持！

四身体性上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷！

离障法身体性上师佛，能仁金刚持前诚祈祷！

大乐报身体性上师佛，能仁金刚持前诚祈祷！

种种化身体性上师佛，能仁金刚持前诚祈祷！

遍摄师尊上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷！

遍摄本尊上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷！

遍摄佛陀上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷！

遍摄正法上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷！

遍摄僧伽上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷！

遍摄空行上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷！

遍摄护法上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷！

遍摄依处上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷！

我及如母一切有情于轮回中，备尝种种剧烈长时极大痛苦，皆因未以意乐加行依止善知识所致，今恳祈上师佛赐予加持，令我及一切如母有情能以意乐加行如理依止善知识。

如是祈祷已，观自己顶上上师佛诸身分中降下五彩甘露，注入自他一切有情身心之中，令无始所集的一切罪障，尤其能障意乐加行如理依止善知识的一切罪障病魔等，都得到清净，身体变为莹澈的光明之体，一切福寿教证功德增长广大，尤其心中生起意乐加行如理依止善知识的殊胜证德。

丁二、正行分四：

戊一、依止善知识的利益；戊二、不依止的过患；戊三、意乐依止法；戊四、加行依止法。

戊一、依止善知识的利益：

观上师能仁心间化现出与自己亲具法缘的诸尊上师，安住于面前虚空中，心中这样思维：经中说：

「由依善知识故，得近佛地，令诸佛欢喜，生生不乏善知识摄受，不堕恶趣，不为诸恶业烦恼所败，不违菩萨大行常生随念，诸功德聚渐次增长，得成现前究竟一切大义。」

又：「由恭敬承侍善知识故，当于恶趣所受诸苦，即于现世身心少受损恼，或于梦中而领受之，昔诸恶业即得拔除令尽，且能映蔽以诸珍财供养十方无量诸佛所得善根。有如是等无边利益。」

此中说以意乐加行如理依止善知识的利益：

一、得以趋近佛陀宝位。

龙树怙主的《五次第》中说：

「舍余一切供，正趣供上师，

由令师欢喜，得获遍知智」

二、（如理依止善知识）能令诸佛欢喜，自己（不能如理依止）未如理守护三昧耶戒，虽然供养诸佛菩萨可获供养的利益，却得不到诸佛菩萨的欢喜摄受的利益。若能按依止法如理供养一位上师，一切诸佛菩萨都会不请自来，安住于上师身中，欢喜接受所供物品。

《文殊口授》中说：

「于此合义者，我住彼身中，

受诸行者供，欢喜故自心，业障得清净」

三、生生不乏善知识摄受。

博多瓦大师《蓝色手册》中说：「对自己想要求法的上师须数数观察，一旦作为自己的上师后，就要恭敬顶戴，如果能这样，未来不会缺乏上师的摄受，因为这是诸业作而不失的法性。」

四、不为诸恶业烦恼所败。

五、不违菩萨大行常生随念，诸功德聚渐次增长。

萨迦班智达说：

「千劫行六度，布施头手等，

此道刹那摄，侍师应欢喜」

六、成办现前究竟一切大义。

七、由恭敬承侍善知识故，当于恶趣所受诸苦，即于现世身心少受损恼，或于梦中而领受之，昔诸恶业即得拔除净尽。

《华严经》中：「善男子，若诸菩萨为善知识正所摄受，不堕恶趣，若诸菩萨为善知识正所摄受，诸业烦恼难以取胜。」

八、能映蔽以诸珍财供养十方无量诸佛所得善根，有如是等无边利益。

《桑布扎续》中：「诸佛菩萨见到供养十方佛菩萨的福德，还比不上供养阿阇黎身上一毛孔的福德大，因此应当供养阿阇黎。」

戊二、不依止之过患：

成为自己的善知识后，若有背于依止法，现世多为疫病邪魔损害，后世当受无量恶趣之苦。

《事师五十颂》中：「如果把他作为自己的怙主依止师后，自己就成了他的弟子，却违背依止法，侮辱毁谤师尊，即是毁谤一切佛，这种人将会尝受永久的痛苦。」

《黑敌释难》中引经云：

「设唯闻一颂，若不奉为师，

百世生犬中，后生贱族姓。」

又《金刚手灌顶续》中说：「薄伽梵，若有诽谤阿阇黎者，是人当受何异熟？’世尊告曰：‘金刚手，勿作是说，一切天人皆将怖畏。秘密主，然今为汝，略为宣说：有勇当谛听，我说无间狱，大苦极难忍，即彼等住处，当经无量劫。故尔任何时，不可谤阿阇黎。’」

《大觉平等和合经》中：「即便在梦中，也不要看到那些诽谤上师的恶人。」

宗大师说：「肆意於上师作毁谤等，而谓精勤行闻思修，实为开启恶趣之门。」

如《金刚心要庄严续》中说：

「若人谤上师，虽勤最胜续，

舍睡眠杂乱，千劫中勤修，亦为修地狱。」

还有：「曾作无间业，诽谤正法，或于别解脱戒犯四根本等极重之罪，于此金刚乘中亦可获得殊胜成就，唯于至心谤阿阇黎者，虽千劫勤修终无成就，与彼友伴亦无成就。」

如是《密集根本续》中说：

「有情作无间，或造重大罪，

金刚胜乘海，于此可成就。

至心谤上师，纵修亦无成。」

《时轮根本续》中：

「嗔师数刹那，即摧尔劫善，

如是数劫中，当受地狱苦。」

就是说若于一刹那中嗔恚上师，则摧毁一劫中所集善根，于一劫中当住地狱受诸大苦，如此类推。不仅如此，功德未生起者不会生起，已生起者渐趣泯灭，或一年或一月，或一昼夜乃至朝夕间损耗殆尽。

若问：「那么，弟子应当如何看待阿阇黎呢？」

《金刚手灌顶续》中：「秘密主，然当云何观阿阇黎？当视如佛。」

又：「若依止不善知识及诸恶友，功德损减，增长过患，生诸不欲，于彼一切，皆当弃舍。」

恶友指什么呢？若与谁相友伴，由菩提心所发起的三种学处以及闻思修会减弱，当知这就是恶友。

《蓝色手册》中：「由菩提心发起的三学，如果住在某处得以增长，即为贤善的处所。如果与谁相伴，得以增长，即为贤善的道友，否则就不是贤善的处所与道友。」

大宝佛子说：

「与谁相伴长烦恼，闻思修事日渐衰，

能令无有慈与悲，远此恶友佛子行。」

先哲说：「恶友不会自称是恶友、穿着毳衣蔽服而来，反而会是一副关怀疼爱的样子，施予少许财物，倒上几杯茶水，种种方法令远离善知识，生起此世的欲望，这样的人，即使是父母也是魔，必须坚决背弃。」

《念住经》中也说：「为贪嗔痴一切根本者，谓罪恶友，犹如毒树。」

《涅槃经》中说：「如诸菩萨怖畏恶友，非醉象等，此唯坏身，前者俱坏善及净心。」

《亲友集》中：

「无信而慳吝，妄语及离间，

智者不应近，勿共恶人住。

若自不作恶，近诸作恶者，

亦疑为作恶，恶名亦增长。」

善知识敦巴说：「下劣人与善友共住，不过达到中等，上等人下劣人共住，不用费力就成为下劣之人。」

戊三、意乐依止，分二：

己初、修信为根本：

面前清晰观想善知识后，思维：

（上师是佛乃金刚持所许）

我的这些善知识，其实是真正的佛。圆满正觉的佛陀在诸多经续中开示：金刚持在浊世示现为善知识相饶益有情。因此，我的这些善知识实在就是真佛。续部经中对此是如何开示的呢？

《喜金刚》中说：

「于后当来时，我现阎黎相。」

《帐》中说：

「金刚萨埵者，现为阎黎相，
饶益有情故，住于凡庸身。」

「末后五百岁，我现阎黎身，
应知彼即我，尔时当生敬。」

「未来末世时，我现凡夫相，现种种方便。」

「上师金刚持，勿观为别体。」

如上所说，应将善知识与金刚持观为一体，若以为另有较上师更为殊胜的金刚持，那么此人终无成就。

甲域瓦传承的道次第中说：「若认为另有比上师更好的金刚持或本尊，当知此人得不到什么成就。」

有一次玛尔巴尊者睡在那若巴上师前，黎明时上师在天空中变化出喜金刚本尊能依所依的坛城，对玛尔巴说：「法智，我的孩子，不要睡了，快起来！你的本尊喜金刚能依所依的坛城在面前空中，你是向我顶礼，还是向本尊顶礼呢？」当玛尔巴向本尊欢喜金刚坛城顶礼时，那若巴上师说：

「无有上师前，佛名亦不闻，

千劫一切佛，依师而出生，本尊乃师化！」

说完，把坛城收摄融入心间，上师说：「由此缘起，你的父子世系传承不会长远，但这也是众生的因缘所致。」

（上师是一切佛事业之作者）

另外，诸佛还会应我们各自的善根示现种种身形，《宝积经父子相见会》中：

「或现释梵王，亦或现魔相，
饶益诸有情，世间不能了。

或现为女人，亦或现畜生，

无贪示有贪，无畏示恐惶，

无痴痴呆现，无癡示癡狂，

体非残示残，变化种种相，调伏诸有情。」

所以，祈求上师佛加持我及一切如母有情，将这些善知识视为真实的能仁金刚持！

这样祈祷后，观顶上上师佛身分中降上五彩甘露，进入自他一切有情身心之中，无始所集的一切罪障，尤其障碍见善知识为真实能仁金刚持的一切罪障皆得清净，自身变为莹澈的光明之体，一切福寿教证功德增长广大，自他一切有情心中皆得生起视善知识为真实能仁金刚持的殊胜证悟。

（自所见相无法决定）

若心想：「佛已尽除一切过失，具足一切功德，然而我的这些善知识，却有着这样那样由三毒引发的种种过错，不会是真佛的。」这是由于自己的显现没有清净的缘故。由此过去善星妄见佛的一切行为都是虚伪狡诈的行为；无著见至尊弥勒是一条母狗；梅者巴看见瑜伽自在夏瓦热巴作着杀猪等残忍的行为；那若巴看见谛洛巴犹如疯子一般烧烤活鱼；沙弥柴夏吾看到金刚亥母为一个麻风女人；金刚铃尊者看到金刚亥母为一个牧女；阿闍黎佛智看到阿闍黎妙音亲为袈裟缠头正在耕地的在家僧人相。

大商主子善财童子依大仙胜暖处的教言，前往国王火处学菩萨行，正碰到国王火在审理案件，看见国王坐在高大的宝座上，万名大臣以及犹如地狱狱卒般可怕的刽子手，正在对犯人行着挖眼珠剁手足等酷刑，心想：「这个国王火没有善法，唯行恶业，哪里会有菩萨行呢？」这时空中诸天说：「你不记得大仙胜暖处的教言了吗？」善财于是绕王三匝，国王将他领入里面，说：「我已证得菩萨解脱幻化游戏三昧，在我国土上的人多行种种不善之业，我向它们示现幻化的刽子手，杀死幻化的犯人，令我国中的人怖畏恶业，生大厌离。」

无著菩萨的《菩萨地》中说：「菩萨可夺残虐恶王之国，以法治之。」

过去理域有两位沙弥修习文殊本尊法，经十三年不见本尊圣容，他们心想：「这位圣者悲心也太小了吧。」这时文殊降临空中说：「我与你们因缘不深，大悲观世音菩萨现在受生为雪域法王松赞干布，去他那里吧！」他们来到藏地，在朵隆沟尾看到许多被国王治罪砍下的人头和手足，在旦波的帐篷间看到人头墙、眼珠堆和放置手足的刑房，惨不忍睹，二人心想：「那个文殊大概是魔变来欺骗我们的，这个藏王哪里是什么的化身，分明是杀人的魔君。」正准备返回故里，松赞干布以神通勾来相见，解开头巾，现出阿弥陀佛，说：「我是西藏的观世音，你二人不要害怕。」沙弥问：「那么，杀死这么多有情的就是大悲观世音菩萨吗？」

「我从执政以来，没有丝毫损害有情，这些化机以寂静法难以调伏，因此用幻化的刑具惩罚幻化的人。现在你二人想求什么呢？」

「只想回家乡。」

「好吧，把装食物的袋子装满沙子，卧在上面。」二沙弥依言而行，刹那间回到家乡理域一个岩洞口处。太阳已高高升起，沙子也全部变成了黄金。这两位沙弥若最初没有生起邪分别，将获得最胜的大印成就，而今得到的不过沙变为金的悉地而已，但后世仍将会证得无庄严阿罗汉果。

玛尔巴尊者为了净化米勒日巴的业障，命他一人修建九层城堡，背上磨得现出了脊骨。屡屡从

为众弟子灌顶的法座上将他赶走，令他羞愧地想：「这时真恨不得找个地洞钻下去。」承受了多次的伤心失望，这些都完全是为了净化米勒日巴尊者的业障，绝非出自玛尔巴尊者的私欲。因此，我们的善知识虽然示现这样种种行为，然而我们并不知道他们的心中究竟有着怎样的意趣？因此，祈祷上师佛加持我及一切有情，令心中刹那亦不生起见善知识过错的分别心，顺利生起见善知识一切所行都是功德的殊胜信心！

如是祈祷后，观顶上上师佛身支分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，无始所集的一切罪障，尤其能障碍心中生起极大净信，及障对善知识一切所行见为功德的罪障皆得净化，自他一切有情心中皆生起如是殊胜的证悟。

这里最主要的违缘是想到上师中有的脾气粗暴，有的心存偏私，有的悭贪心大，有的学处放逸，有的智慧低劣等等，这就需要对于没有信心的上师，专门分开作缘念，细细思维前面所引的显密经教的内涵，遮止分别过失的心。如此修习直至生起强烈显著的信心，这是至关重要的。

己次、当随念深恩：

（说法恩）

清晰缘念自己面前的诸位善知识，思维：我的这些善知识，对我有极大的恩德，对此能断除一切轮回恶趣痛苦、获得殊胜解脱圆满大觉宝位的贤善妙道，我今能通达明了，全是这些善知识的大恩。往昔大觉世尊为了一首或半首偈颂，曾身插千钉、身剃千灯，为法舍弃自己美丽的王妃、可爱的孩子，让凶恶的夜叉吃掉。阿底峡尊者为了在金洲大师座前听受菩提心的教授，在浩淼无际的大海中乘船漂泊了十三个月。

过去诸大译师不惜生命前往印度求取正法，一路高山险阻、毒蛇猛兽，忍受种种恐怖，有诗为证说：

「林密荆不尽，路漫遥无期，

险隘江水阻，兀木似僵尸，

莫言寒暑苦，今思心尚悸。」

他们承受了如此多的艰难苦行，而我们不要受这些苦行，善知识如父育子般，毫无隐瞒地将自所学慈悲如理地教授给我们，恩德之大实在是无可言喻！

阿底峡尊者曾说：「你不需承受苦行即可获得甚深教法，此有极大的意义，应当好好地修习！」譬如有人吞下毒食痛苦将死，有明医令他吐出了毒药，所吃的食物变成养人的良药，吃下的药变成不死的甘露，对于这位病人而言，重要之事无逾于此，恩德深重也没较此良医更甚的了。同理，具相的上师令具相的弟子以四力忏悔以前所集将堕恶趣的不善业，防护今后不令更作，令唯求今生的果利转变为求取后世的义利，令求取人天果报的善根转变为解脱及一切种智的胜因，对于弟子而言，没有比这更为重要的事情，恩德的深重更无能逾越这位上师！我们的上师，就象施食救活那些为饥饿逼迫濒临死亡的人一样，对于我们这些不能被诸佛菩萨及诸先觉亲自教导的众生，令学习闻思修的规则，明白甚深道次第的窍要，恩德之大，邱山难喻！

(师恩胜佛)

因此，龙树菩萨在《五次第》中说：

「真实薄伽梵，最上殊胜天，
然由亲授故，师恩较彼殊。」

假如不能随念大恩，生起恭敬报恩之心，即使是文殊观音亲自降临对自己说法，自己的心中也不会生起任何的功德。

博多瓦《蓝色手册》中说：「上师加持力的大小，并不在于上师的功德，而全在于自己，自己若无报恩心及深深的信心，即使文殊菩萨、观世音菩萨亲临加持，也不会对自己有什么义利。但如果心存感恩及敬信心，上师功德虽不圆满，自己也会得到极大的加持，最关键的完全是自己的感恩及敬信心呀！」

又：「如果不恭敬上师，即使去依止无上圆满正觉的佛陀，也没有什么帮助。」

「最为重要的即是：放下傲慢的架子，谦卑地恭敬上师。」

因此，祈祷上师佛加持我及一切如母有情，心中生起随念善知识恩德的大恭敬心。如是祈祷已，观顶上上师佛各支分中降下五彩光明甘露，如是之类的障碍得以净化，如是之类的功德在自他一切有情心中生起。

在此如何随念上师的恩德呢？

应当思维：这位上师给我说法时，指出我的种种过失，遮止我的种种恶行，令我生起信心等种种功德，过去未曾听闻的妙法今天得以听闻，过去未曾明白的道理今天得以明了，悲故施予种种衣食卧具，慈故缓缓讲述现前究竟的种种学处，恩德之大，昊天罔极！如是种种恩德可于念珠上一一记数而作随念。如此之大的恩德，自己若无随念大恩的恭敬心，那实在是卑鄙恶劣之辈。

《龙王鼓音颂》中说：

「非山非厚土，非海为我担，
背仁负恩义，为吾最重担。」

萨迦班智达曾说：

「报恩为贤者，负义下劣人。」

戊四、加行依止法：

清晰观想诸善知识住于面前，思维：有三法令师欢喜，一者财物供养，二者身语承侍，三者依教奉行。

(一) 财物供养，应当把自己最好的物品供养上师。若有好的而供劣的，就犯了违背三昧耶戒的罪。若自只有差的，或者上师喜欢这个差的，那么就没有过失。

(二) 身承侍者，如涂药、按摩、擦拭、侍病等。作这些事时，应念自己将获得无量的功德。

萨迦班智达说：「我年轻时也曾修习上师瑜伽法。由于要修习上师瑜伽，我就向至尊扎巴尖参请求传法。至尊说：‘你对我没有生起真佛想，只是认为是你的叔叔，无法以身财受用承受对上师的苦行。’就没有答允给我传法。后来，我出现了将死的恶兆，身体不适，那时上师的法体也欠安，我废寝忘食地照料承侍上师，极大的罪障得以净化，上师这才传授了上师瑜伽，我对上师生起了真佛想，亲见了上师是一切佛的体性至尊文殊，得以从死兆中解脱出来，身体变得无比安乐，无倒通达了一切声明、因明、诗韵、戒律乃至俱舍等甚深的经教道理，对三藏获得无碍辩才，天人和鬼类都对我生起慈心。汉地国王等骄傲自大的人也来求法，并对我深加敬重，我内心生起了清净的证德。以前上师示现病相，实际上是为了利益我。其他人若能这样承侍上师，也一定会圆满广大的资粮。」

那若巴大师也曾不惜生命，承受无量的难行苦行，终于达成所愿。

玛尔巴大师在上师那若巴圆寂以后，在强烈的信心驱使下，他到处寻找上师，终于与上师会面。

米勒日巴尊者一个人承担建造九层城堡，白天修建城堡，夜里还要作师母达媚玛的仆从，背水、磨面、烧火、擦灰，乃至挤奶用的小凳都是由米勒日巴尊者身体代替，而最终成就了一切大义。

仲敦巴朝谒阿底峡尊者，问：「我以前的所作，有没有趣入法？」

尊者答曰：「唯有承侍赛增上师这一点趣入正法，其余的都没有。」

又问：「藏地修行者甚多，为何成就的很少？」

阿底峡尊者说：「大乘功德生起多少全赖上师，你们藏人见师唯是平庸，岂能生起功德！」

语承侍上师者，应当随处宣扬上师的功德，以赞颂音祈祷上师，上师说法，即令仅有一首偈颂，也应赞叹「善哉善哉！」更何况开讲广大的法义？

依教奉行令师欢喜者，应当依照上师的吩咐如理而行。

对于实为真佛的诸善知识，我当不顾身命财物而行供养，尤其应当依教奉行令师欢喜。惟愿上师佛加持令我能如是而行！这样祈祷以后，观顶上上师佛身支分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，无始所集的一切罪障，尤其能障以诸加行依止善知识的罪障皆得净化，自他一切有情心中皆生起如此殊胜的证悟。

座中如此净修意乐，座间应尽自所能随时随处实行。

丁三、结行：

缘念顶上上师能仁，随力多诵：「顶礼、供养、皈依上师释迦能仁佛。」祈祷后，观想顶上上师能仁身中化出第二尊上师能仁，融入自身，自己瞬间变为上师能仁，自己显现的上师能仁心间「吽」字放光，照触周围的一切有情，令一切有情安立于能仁的宝位。如是思维后，观自身显现成的能仁，以及一切有情显现成的能仁心间月轮垫上，有白色的「阿」字，黄色的「吽」字，周围「唵摩尼摩尼嘛哈摩尼耶娑诃」环绕，心缘于此随力念诵。

其后，诵：「此善愿令我，速成上师佛，亦令诸众生，安置师佛地。」以强烈的意乐，把由彼所生的一切善根，由普贤行愿等回向自他现前究竟诸希愿处。

丙二、座间如何行：

于座间时，应多阅读开示依止善知识法类的经论疏解。如常啼菩萨依止法胜，那若巴依止谛洛巴，玛尔巴依止那若巴，米勒日巴依止玛尔巴，以及仲敦巴依止赛增上师和阿底峡尊者等的依止情况。其他品类的书籍不可多看。同时，应正知正念、守护根门、饮食知量、不睡时勤习瑜伽，睡时依法而行，以及精进修习沐浴、饮食等瑜伽。

乙二、依止后修心的次第；

分二：

丙一、于暇满身劝取心要；

丙二、如何取得心要。

丙一，分二：

丁一、座中如何行；

丁二、座间如何行。

丁一，分三：戊一、加行；戊二、正行；戊三、结行。

戊一、加行：

「遍摄依处上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷」以上如前所述。

我及一切如母有情生于轮回，备尝种种长时剧烈的大苦，都是因为心中没有生起暇满人身义大、难得的殊胜证悟。现在，惟愿上师佛加持我及一切如母有情心中，生起暇满人身义大、难得的殊胜证悟。

祈祷后，思维顶上上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他一切有情无始以来所集的一切罪障，尤其障碍心中生起暇满人身义大、难得证悟的罪障皆得清净，自身变为莹澈的光明之体，一切福寿教证功德增长广大，自他一切有情心中皆得生起暇满人身义大、难得的殊胜证悟。

戊二、正行分二：

己一、思维暇满义大；

己二、思维人身难得。

己一、中分二：庚一、思维八有暇；庚二、思维十圆满。

庚一、思维八有暇：

心中观想顶上上师佛，思维：能有闲暇修习正法，远离八种无暇，是为有暇。所谓八无暇，《摄功德宝》中说：

「由戒断诸旁生体，及八无暇可得暇」

《亲友书》中：

「执邪倒见生旁生，饿鬼地狱无佛教，

及生边地憍戾车，性为愚哑长寿天。

任于其一受生已，即为八无暇过患，

远离此八即得暇，故当策力断生死。」

文中边地指没有佛四众弟子游行的地方；愚哑或肢节、耳等不全为根不具足；认为没有前后世、业果、三宝等为邪见；佛未出世为无佛教，这四种是生于人中的无暇。而三恶趣及长寿天为生于非人中的无暇。所谓长寿天，《亲友书释》中说为无想天及无色界天，前者指四禅广果天中的一处，对于广果天而言犹如村镇外的寺院；后者指生于无色界天的异生。另外，《八无暇论》中说常为欲事散乱的欲界天也为长寿天。

庚二、思维十圆满：辛一、五自圆满；辛二、五他圆满。

辛一、五自圆满：

「人生中根具，业无倒信处。」

是说应当是人，生于中土，诸根具足非为愚哑等，「业无倒」指未曾作五无间罪，「信处」指相信毗奈耶。

辛二、五他圆满：

「佛出说正法，教住随教转，有他具悲悯。」佛出现于世并宣说正法，教法仍然住世，还有修行人跟随说法者随顺修行，有他施主施与衣食等，说法者心具悲悯为他人开示正法。其中还须具备较少疾病，顺缘荟集，有很大的闻思智慧，不随逐不善知识及恶友转，得遇善知识，专注修行，并了知修行的核要，一切教言能现为教授，还需要有舒适悦意的修行处所等。对于修行者而言，这就象是不可或缺的珍宝荟萃一般。八有暇并不包含于十圆满之中，但是十圆满包含在八有暇当中。八有暇是从远离方面安立，十圆满是从具足方面安立。因此，若得到如此难得又具有极大意义的暇满

之身，能有闲暇修习正法，即为「有暇」，修习正法的条件全都具备，即为「圆满」。

（观待现前义大）

我们所获得的这个暇满人身有着极大的意义，依靠它，可以修习布施、净戒、安忍、精进等善因，以成办增上生中圆满的身受用眷属等。

还可以修习福田、意乐、事物、所依、时间等诸大力门。

其中依此暇身能修福田大力门者：如把被剜去眼睛困在监狱中的十方一切有情，从狱中解救出来，施与眼睛令重见光明，并安立他们于梵天大乐，然而这一切功德，尚不及以信敬心瞻仰一位菩萨的功德大；而供养一切菩萨，不如供养佛一毛孔的利益大；供养一切佛，却不如供阿闍黎一毛孔的利益大。而这些事情，现在就可以凭这个身体来修习。

依此能修意乐大力门者：心中想念为了利益一切有情，应当获得圆满菩提，以这样的意乐为动机，施予畜生一团食物都有着极大的善根力量。因其所要利益的是无量有情，所求的是具有不可思议功德的圆满菩提，所以能成就力量巨大的善根，这些也可由现在这个身体来完成。

依此能修事物大力门者：较之在家者布施无量财物，不如出家布施一首偈颂的功德大，我们出家众，现在就能实行。

依此能修所依大力门者：在家菩萨用大海般的香油、须弥般的灯芯燃灯供养，不如住在寺院的菩萨以一滴香油、针尖般的灯芯供灯的利益大。二者虽然在菩提心上没有差别，然而后者由于所依的缘故，力量巨大。这些都可由现在的菩萨比丘实行。

依此能修时间大力门者：在东北方自在王佛净土中经劫持戒，不如在此娑婆世界守护一戒的利益大；在佛教圆满住世时长时持戒，不如在教法将灭时护戒一上午的利益大。

（观待究竟义大）

另外，在《戒生论》中说：

「余三洲之人，富裕净命活，

无分别观择，愚不辨差别.....

瞻部由业生，称为业地人。」

其说瞻部洲人是业地人，指前半生所积的业，后半生即能成熟，因而在此浊世短短的一生中即可成佛。有着这样殊胜功德的身体，所以得到众多贤圣者的称叹。

甚至生于极乐世界的菩萨也发愿：「此去东方娑婆世界，有浊世短寿时一生即可成佛的殊胜之身，愿我得生于彼土。」

总之，这个身体可以生起三种律仪，能在浊世短短的一生中成办佛果，因而偶尔获得的这一次极为难得且具有极大意义的暇满之身，不可无意义地把它浪费了，应当依之受取心要，祈愿上师佛

加持令我能如此而行！祈祷后，思维上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他一切罪障皆得净除，尤其能障心中生起暇满义大殊胜证悟的一切罪障皆得净除，身体变为莹澈透明的光明之体，一切福寿教证功德皆得增长，自他一切有情心中皆得生起暇满义大的殊胜证悟。

己二、思维难得：

观上师佛住于顶上，住此态中思维：暇满之身意义极大，又极为难得。《调伏本事》中，说从恶趣及善趣死后，生于恶趣者如大地土那样无量多，而生于善趣者却如指甲上的土，如此稀少。

（一）由因说明难得

《四百论》中：

「诸人多受持，非胜妙之品，

是故诸异生，多定往恶趣。」

这里是说，大多数的人作着十不善业等，这些不善业障碍着获得暇满之身。要想获得暇满具足的清静身体，需要以净戒作为基础，布施等作为助伴，结合以无垢的善愿。然而修习此因的人极为稀少，所以能获得暇满人身之果的也仅极少数。非但如此，虽同为善趣，然而获得暇满具足之身的也极稀少，千百人中能拥有暇满具足之身的实在是寥若晨星。

（二）下面以喻来说明难得：

《欢喜入胎经》中说：「把芥子层层叠放在针尖，或撒大豆令粘附在水晶壁上，可以说极为困难。然从恶趣生于善趣中比这还更困难。」

《具清净经》中说：「以此大地尽为大海，上浮一带孔牛轭，随风漂流，海底有一盲龟，百年乃一出水，其头适入牛轭孔中，可谓极难。然从恶趣生于善趣较是犹难。」

从恶趣生于善趣比把现在这条「涅河」引到高山之巅还要困难。这是因为一旦投生到恶趣，就很难生起善心，而且又刹那刹那积集罪业，所以说从恶趣中很难再投生到善趣。

（三）以数量来说明难得

三恶趣中畜生最少，饿鬼较畜生为多，而处于地狱的有情又较饿鬼更多。畜生中的大多数住在大海中，另有少部分住在地上和天上。就连夏季飞舞于野石榴丛中的蜜蜂，也远比瞻部洲的总人数还多。

因此，我们获此一次极为难得又具有极大意义的暇满人身，不要无义地将它浪费，应当用它获取心要。如何获取心要呢？则必须不离依止上师佛，修习所示的殊胜大乘教授心要，由此一生中即可证得佛陀的宝位。惟祈上师佛加持令我能如是而行！祈祷后，观上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他一切罪障皆得清静，尤其障碍生起暇满难得殊胜证悟的一切罪障皆得清静，身体变为莹澈透明的光明之体，一切福寿教证功德皆得增长，自他一切有情心中皆

得生起暇满难得的殊胜证悟。

戊三、结行，如前所述。

丁二、座间如何行：座间应阅读暇满法类的经典及疏释如前。

丙二、如何受取心要，分三章：

丁一、第一章、于共下士道修心；

丁二、第二章、于共中士道修心；

丁三、第三章、于上士道修心。

丁一、第一章、共下士道，分二：

戊一、座中如何行；戊二、座间如何行。

戊一、座中如何行，分三：己一、加行；己二、正行；己三、结行。

己一、加行：

「遍摄依处上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷」以上如前所述。

我及一切如母有情生于轮回，备尝种种长时剧烈的大苦，都是因为心中未曾思维死殁无常、未曾忆念恶趣痛苦从而生起寻求解脱的强烈心愿，未由怖畏恶趣痛苦而至心皈依三宝，以及未生起对业果的深切忍信所致。现在，惟愿上师佛加持我及一切如母有情心中生起念死无常、念恶趣苦，由此生起寻求解脱的强烈心愿，由怖畏恶趣痛苦而至心皈依三宝，以及生起对业果的深切忍信而断恶修善。

祈祷后，思维顶上上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他一切有情无始以来所集的一切罪障，尤其障碍心中生起念死无常、念恶趣苦、皈依三宝以及深信业果殊胜证悟的罪障皆得清净，自身变为莹澈的光明之体，一切福寿教证功德增长广大，自他一切有情心中皆得生起念死无常、念恶趣苦、皈依三宝以及深信业果的殊胜证悟。

己二、正行，分四：庚一、思维无常；庚二、思维恶趣苦；庚三、修习皈依三宝；庚四、对业果生深忍信。

庚一、思维无常，分二：

辛一、死亡三根本，九种因相；辛二、修习后产生的决定。

辛一，分三：壬一、死亡决定；壬二、死期不定；壬三、临终时，唯法有益。

壬一、死亡决定

观上师佛住于顶上，住于此态中思维：暇满具足的人身极为难得，而又具有如此极大的意义，

然而却很快就要坏灭。

(一) 死主一定会无情地到来，无论你受生为什么样的身体都没有不死的：

《无常集》中说：

「若佛若独觉，若诸佛声闻，

尚须舍此身，何况诸凡夫。」

诸佛如来虽已证得金刚不坏之身，然而为了利益所应教化的众生，也示现无常逝往他方世界，更何况我们凡庸之辈呢！

无论住于何处，死亡没有不到的地方。

《无常集》中：

「非空非海中，非入山林间，

无有地方所，死主而不至。」

即使拥有势力、财物、神咒、妙药等也不能遮除，死亡的恐怖，无论内外何缘，都不能阻止死亡临近的脚步，并且没有安隐之处可以逃遁。

如经中说：

「五神通大仙，乘空能行远，

然彼终不至，无死安隐地。」

(二) 寿量无有增加，唯渐减少：

以寿六十而言，已满六十的人，死亡也只是今年现时、明日后日的事情而已；已五十的人则只有十年的光景了，如此有的人已过了三分之二的寿命，有的已过了一半的寿命...所剩的寿数又一年年，一月月，一天天，昼夜交替地消耗，白昼又随上午、中午、下午消失，上午等又随着分分秒秒而流逝。

《入行论》中说：

「昼夜不暂停，寿命恒衰减，

额外无复增，若我怎不死？」

(三) 活着的时候无暇修习佛法，然而却必定会死：

如《入胎经》中所说：最初十年为无知的幼童，不会生起修法的念头，最后二十年身心衰竭，又无力修法，中间的岁月，又一半被睡眠占去，再除去病等不如意事所消耗的时光，真正能用来修

法的大好光阴又有多少呢？」

壬二、死期不定

（一）不仅决定要死，而且不定何时就会死去。一般而言，北俱卢洲人的寿量决定为一千岁。其他二洲寿量虽无一定，但多数决定。唯有南赡部洲人寿量极不决定，劫初可达无数年，到劫末时十岁就算是最长寿的了。现今或老年、或中年、或童少，死时极无一定。

《俱舍论》中说：「此洲寿不定，后十初叵量。」

《集法句经》中说：

「午前所见人，午后永不见，
午后所见人，明晨永不见。」

「多男子女人，少壮即已歿，
岂因彼年少，而言定可活。

有於胎中死，有於生即亡，

有尚唯知爬，有唯初学步，

有老亦有幼，有当韶华年，

渐次皆磨灭，如果熟自落」

「明日及后世，孰先至难知。

勿营明日计，当勉后世义！」

（二）死缘众多而活缘稀少。

如《宝鬘论》中说：

「死缘极众多，活缘唯少许。」

（死的）外缘中，有为刀剑所伤、有为毒药所害，或被夜叉、精怪、鬼女、国王等夺去性命；或自身四大失调、饮食不消、药物失宜；或突堕悬崖、房屋倒塌、船破舟翻；或者突然中风而亡……这样突然死亡的例子是那样的多，当念自己也将如此溘然死去。

（三）此身犹如水中泡沫一样，十分脆弱，何时将死哪里有什么定数？

《亲友书》中说：

「大地须弥海，七日同出时，

烧尽灰无余，况此危脆身。」

《宝鬘论》中：

「处众死缘中，命犹风中灯。」

应该想到自己甚或不慎仅由一根刺的伤害，也许突然撒手人寰啊！

壬三、死亡的时候，除了佛法，其他任何东西都没有用处。

（一）无论多么疼爱的亲友，围绕在身旁却一个也带不走；

（二）无论有多少心爱的珍宝，死时尘许也携不去；

（三）连一同生就的这个肉体也不得不舍离，为什么还要贪著此世的荣华呢？

辛二、修习后产生的决定。

死主一定会来，何时将至却没有一定，或许今天就可能猝然亡故。因此，我们必须为死亡的到来早作准备。预备死亡，唯有勿恋此世的荣耀，现在就修习清净正法。

惟愿上师佛加持，令我如是而行！这样祈祷以后，思维顶上上师佛身体各支分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，一切罪障皆得清净，尤其障碍心中生起念死无常殊胜证悟的一切罪障皆得净除，自他一切有情心中生起念死无常的殊胜证悟。

庚二、思维恶趣苦：

观上师佛住在自己顶上，住此态中，思维：如此难得而又具有极大意义的这个暇满人身，很快就会坏灭，坏灭以后却不是什么都没有了，仍然还要受生，受生的处所无非善、恶二趣。如果受生恶趣，地狱中有着寒热等种种大苦，饿鬼中有着饥渴等种种大苦，而旁生则有极为愚昧、相互吞噬等种种难思的痛苦。

辛一、思维地狱苦，其中又分为四：壬一、大有情地狱；壬二、近边地狱；壬三、寒冰地狱；壬四、孤独地狱。

壬一、大有情地狱：从此向下三万二千由旬有等活地狱，依次向下每隔四千由旬有一地狱，有其余的七大地狱，共八大地狱。

等活地狱中，有情聚在一起，手执业力所感的种种利刃相互残杀倒下死去，这时空中发声：「你们复活吧！」又重新站立起来，象以前一样相互残杀……受无量的大苦。

其下为黑绳地狱，狱卒在有情身上以黑绳标画成四角等许多形状，然后用利刃锯截……受着无量大苦。

众合地狱中，有情聚在一起，形如绵羊头和山羊头的两座大山从两边挤压……受如是等无量的大苦。

其下为号叫地狱，狱中的有情在炽热的铁屋中被火烧烤.....

此下为大号叫地狱，狱中的有情在双层的铁屋中被炽燃的烈火烧烤.....

往下是烧热地狱，狱中的有情在许多由旬大的铁锅中煎熬，或被单股的铁叉从下直贯至顶，一切根门烈焰炽燃.....

极烧热地狱中，有情被三尖的铁叉从下穿入，从头顶和两肩穿出。或者以烧红的铁片缠在身上。还有的卧在铁地上，狱卒用铁钳撬开嘴后，灌入炽热的铁丸或滚沸的烱铜，口、喉、肠等被烧焦后，又从下身流出.....

最下是无间地狱，狱中的有情在烈焰炽燃的大铁屋中，四面猛风鼓动烈火，无法分别究竟哪里是身体，哪里是火？

地狱中的烈火的热度是怎样的呢？劫末时烧毁世界的烈火的热度是人间之火的七倍，而地狱的烈火的热度又是劫末烈火的七倍。有大德说：比较起地狱的烈火，人间的火犹如冰雪般地清凉。譬如人间的火烧伤身体，若用清冽的白旃檀香水沾润，立刻身体清凉伤处得到恢复，而被地狱中的烈火所烧时，如果用人间的烈火来接触，也会立刻得到清凉，所烧的伤处得以恢复。

而地狱中的痛苦要承受多长的时间呢？

《亲友书》中说：

「此处受极苦，经百俱胝秋，

如其恶未尽，命舍定无由。」

若以人中的年来计算，等活地狱中有情的寿量为一万六千二百亿岁，下一层的寿量为上一层的两倍，依次增加。

壬二、近边地狱：脱离了大有情地狱的痛苦以后，随即会进入深及膝部的热炭地，腿脚陷入时，一切皮肉皆被烧烂。

再向前行会堕入腐尸般恶臭的粪泥中，深度直没至颈，被名叫「利嘴」的虫子争相噬咬，钻骨透髓。

从此再往前行是利刃布满的路，每走一步，皮肉被块块截穿。之后为剑叶林，又会被利剑截肢断体。铁刺树林中，有情攀上攀下时被锋利的刺贯穿皮肉。还有铁嘴鸟飞落到头或肩上，啄食眼珠。

紧隔着有弥漫着沸腾灰水的无极河，有情堕入其中，被上下翻滚地煎煮。

壬三、寒冰地狱：八大热地狱横去一万由旬有寒冰地狱，向下三万二千由旬处为寒疱地狱，大地皆是厚厚的寒冰，空中弥漫着狂风暴雪。在这里，身体被冻得满是疮疮。

往下有疮溃烂地狱，这里更为寒冷，疮疮被冻得全部溃烂。

再下依次有口歇嘶言占地狱、赫赫凡地狱，这二地狱中的有情，被冻得无法发出大的哀号声，只能从喉的深处发出阿啾啾、嗟呼呼的声音。

其下有虎虎凡地狱，狱中的有情则连一点声音也发不出来了。

再下为青莲花地狱，狱中极大寒风袭身，身体变为青瘀色。

此下有红莲花地狱，身体冻得转青为红，裂为十瓣或者更多。最下为大红莲地狱，身体冻裂为百瓣、千瓣。

壬四、孤独地狱：挨著寒热地狱有孤独地狱。《瑜伽师地论本地分》中说人间也有，如《俱胝耳山》、《僧护因缘经》中都有讲述，应当参阅。

生入地狱的因，总的来说，造了上品十不善业将生入地狱，尤其是作了五无间业、生起邪见、犯四根本。有说轻慢而犯别解脱戒中的恶作罪（五篇之一的突吉罗罪），将会生入等活地狱，轻慢而犯别解脱戒中别别忏罪（五篇之一的提舍尼），将会生入黑绳地狱。

《入行论》中，说犯了菩萨根本堕罪，或对菩萨生起多少刹那数的嗔心，当于如是劫数的时间住地狱中。

续部经中，说犯了密乘根本堕罪乃至未还净中间，随有多少刹那数，当在无间地狱中住多少劫。

《时轮根本续》中，说对上师生起嗔心，随有多少刹那数，则于如是数劫中所集的一切善根都被摧毁，还将于如是数劫住地狱中。

在自己的内心上，已经积聚的尚未净治的大力恶业，多得不可思议，它们将会引生地狱大苦，而这些恶业在自己死前看来无法得到净治，这可以通过我们现在的状况得知。若带着这些恶业明日或后日突然死去，除了生入地狱还有别的去处吗？一旦生入其中，想想自己能不能受得了这样的大苦？理应当努力修习直至内心生起惶恐。如果内心生起了真实的怖畏之心，除了维持生命必须的衣食等顺缘外，理应当摒弃一切杂务，昼夜精勤于净治罪堕的最佳方便——四力忏悔与防护。

辛二、思维饿鬼苦：

饿鬼道中有着不可思议的饥渴等大苦。

《亲友书》中说：

「受鬼望不遂，无敌苦常临，

饥渴及冷热，困怖苦恒侵」

观想自己变成了一个丑陋、羸弱、心怀畏惧的饿鬼，思维：饿鬼之中具有外障的，或者找不到饮食；或者看到河水想喝、看到果实想吃时，却有手持种种兵器的守卫看守；或者到了近前却变成脓血，或者完全消失，不得受用。

具有内障的，口小如针眼，颈细若马尾丝，肢如枯柴，发如蓬草，四处寻找却找不到饮食；即便找到却无法入口；或进入口中却无法咽下；即便咽下一点，也无法填饱肚子。

饮食有障的，譬如名叫「火焰鬘」的饿鬼，所得的一切饮食都会起火燃烧；名为「食秽」的饿鬼，只能饮食屎尿，以及饮食不净臭秽有损可厌的东西；有的只能割食自肉，不能受用净妙的饮食；有的受着夏季月光灼热、冬季日光严寒的痛苦；有的四肢不能支撑身体，却不得不极为疲苦地到处游荡寻找一点点的饮食；势力弱小的饿鬼常被大力的饿鬼凌辱殴打，还会无端地经常受人和狗等的惊吓。

鬼中的寿量，《俱舍论》中说：「月为日五百」，是说以人中的一月为鬼中的一日，依此计算为五百岁。《念住经》中说人中的十年为饿鬼中的一日，如是饿鬼寿命为五百年，这样则相当于人中的一百八十万岁。

生入饿鬼道的因是悭贪和不与取等。如果不希望受这些痛苦，应当努力净化往昔所集的恶因，并且防护将来不令再犯。

辛三、思维旁生苦：

畜生道中有着不可思议的愚痴和相互吞噬的痛苦。旁生中的大多数生活在大海深处极为昏暗的地方，有着种种不同的身量、形态、颜色，犹如粮堆般，拥挤在一起，多得不可胜计。观想自己生入其中，思维：旁生中大的畜生整个地吞噬小的畜生，也有小的畜生成群地围攻大的畜生，钻透身体，吃尽身肉。生存的处所是伸手不见五指、极度黑暗的地方。体积大的挤压小的，令它们连喘息都极为艰难。

生在龙中，则天天笼罩在金翅鸟的威胁下，受着热沙雨袭身等的痛苦。

若生为野鹿，又会被猎人和群犬竞相追逐，虽然拼命奔逃，最终却难免被捕杀猎食；或者被凶兽扑杀、被猛禽啄食。

人所豢养的马、牛、驴、猪等，或受驱役、超荷驮运；或被鞭打耕种；或被挤奶剪毛……直至被屠宰，受着无量的痛苦。

旁生的寿量，《俱舍论》中说：「旁生长经劫」，就是说旁生中寿量长的可以经过一劫，而短的则没有一定。

生入旁生的因有谤法、不敬法及说法师、佛弟子中互说过失等。

恶趣中有如此的痛苦，一旦临头，实在没有忍受的余地！如今得到如此难得且具有极大意义的暇满人身之际，应当证得断除一切恶趣痛苦的大宝上师佛位。惟愿上师佛加持，令我能如此而行！这样祈祷以后，思维顶上上师佛身分中降下五彩光明甘露，进入自他一切有情的身心之中，净化了如是的障碍，自他一切有情心中生起如是的殊胜证悟。

庚三、净修皈依，依《安乐道》的皈依所缘次第稍稍增广如下，分五：辛一、皈依的因缘；辛二、皈依的对象；辛三、如何皈依；辛四、皈依利益；辛五、皈依学处。

辛一、皈依的因缘

皈依之因主要有二：

- 一、自己怖畏轮回恶趣的痛苦；
- 二、信解三宝有救拔苦的能力。

《极白增上心之问答善慧笑音》中说：

「皈依体之要，自心殊惶恐，

知三宝能救，由此生皈依。此为尊所许。」

辛二、皈依的对象

故尔，皈依的对象，首先应当自己解脱了一切的怖畏，而且精通从怖畏中解救他人的方便，又对一切有情心怀大悲没有亲疏远近的分别，无论是否曾饶益过自己都能对他们普作利益。而具足这一切功德的，只有圆满的佛陀。无论大自在天还是遍入天等大力天神，都不具有这样的功德，更遑论鬼中的地神以及龙类！因此，在三宝和外道的导师中，皈依的唯应是三宝。

《皈依七十颂》中说：「诸求解脱者，当皈佛法僧。」

辛三、如何皈依，分四：庚一、由知功德之门皈依；庚二、由知差别之门皈依；庚三、由誓受之门皈依；庚四、由不言有余之门皈依。

庚一、由知功德之门皈依

其次，应当随念所皈依的对象三宝的功德：

（一）佛身具足三十二相、八十种随形好，极为端严。

佛语具足六十四支韵音，一音说法，一切有情都能听到自类的说法音声。

佛意的功德，分为悲智两种：佛的智慧能同时现观一切法的如所有性和尽所有性；佛的大悲，对一切众生爱如独子，没有亲疏的差别，调伏众生不逾片时。

佛的事业无须励力，任运而不间断。

（二）法的功德者，佛具有的无边功德，都是因为修证了灭道二谛，方得生起。灭道二谛属于证法，教证二法都有断除过失，生起功德的作用。

（三）僧宝，主要是指圣补特伽罗，他们有着随念法宝而如理修习的功德。

庚二、由知差别之门皈依

（一）相差别：现证圆满菩提是佛宝相，佛所证得的果为法宝相，依靠他人的教授如法清净地

修习为僧宝相。

(二) 事业差别：三宝的事业中，佛的事业为传授教法；法的事为断除应断的烦恼；僧的事业是勇猛精进地修习，增长一切善根。

(三) 信解差别：对佛宝怀着亲近承事的态度；对法宝应怀着希求证得的态度；对僧宝应怀着如法和合共住的态度。

(四) 修行差别：对佛宝应修供养承事的正行；对法宝应修习瑜伽方便的正行；对僧宝应修共同享受利养及正法的正行。

(五) 随念差别：随念三宝各自功德，如「如来者，谓...」中所说。

(六) 生福差别：依补特伽罗及法的缘故，增长福德有所差别。

庚三、由誓受之门皈依

自誓受皈依：应承认佛为皈依的导师，法为正皈依，僧为修行的助伴。

庚四、由不言有余之门皈依

不言有余而皈依，则是了知了内外大师的差别以及教法的胜劣，故尔唯皈依三宝。

简而言之，则如《安乐道》中所述：

观想从顶上上师佛身中，化现出上师、本尊、三宝、勇父勇母及诸护法，遍满虚空之中，安住于顶上上师佛的周围。这些皈依境观想明显后，随念诸尊身语意的功德及其事业，住此态中，让前面所述恶趣的痛苦，在心中重新明了现起，生起怖畏并强烈地祈愿：

惟愿上师三宝立刻把我及一切如母有情，从轮回尤其是恶趣的痛苦中解救出来！念诵：「皈依上师本尊三宝」百千万遍乃至十万遍。

辛四、皈依利益

还应当了解皈依三宝现前究竟的利益，如理地修学皈依的学处。皈依三宝的利益者：

- (一) 成为一名真正的佛弟子；
- (二) 有了承受一切戒律的基础；
- (三) 过去所集的业障得以削弱乃至永尽；
- (四) 积聚了广大的福德；

(五) 不堕落恶趣。如昔有位天子将要投生为猪，由于他皈依了佛，所以从恶趣苦的怖畏中解脱出来，而且生到了更高的天界；

(六) 从现世的怖畏中救援出来，如富楼那尊者有兄长名叫具财，乘着满载旃檀的大船在大海中航行，夜叉刮起了狂风，船即将覆没，这时他祈祷皈依尊者富楼那，得以脱离险境。皈依声闻阿罗汉尚且有这样大的利益，何况皈念佛呢！

(七) 皈依还可以随愿成就；

(八) 速疾成佛。

辛五、皈依学处

皈依的学处有各别学处和共同学处二种：

(一) 各别的学处中又分为二：应遮学处和应修学处。

一、应遮止的学处：

皈依了佛陀以后，不可以顶礼供养其他的天神；

皈依了法以后，应当断除损害有情的行为；

皈依了僧以后，不可以与其他外道一起共住。

二、应修习的学处，如不可讥毁佛像等等。

(二) 共同的学处中，当随念三宝的差别、功德等数数皈依；

当随念洪恩，勤修供养，自己未饮食前应先献供养；

应当随念大悲，令其他众生皈依三宝；

随作何事，都应心中依靠三宝；

由知胜利昼夜六时勤修皈依；

从嬉戏乃至舍命之间，随遇何缘，不舍三宝。这些都应当善加修学。

庚四、对业果深生忍信，分三：辛一、思惟业果总相；辛二、思惟业果别相；辛三、思已如何进退之理。

辛一、思惟业果总相，分二：壬一、正明总相；壬二、分别思惟。

壬一、正明总相

观想顶端上师佛，住此态中，思维：

(一) 业决定理

经说由修善因唯生乐果，绝不会出生痛苦；而由不善因唯能生出苦果，不会出生安乐。乃至一

个被酷热所苦的人，突然一阵凉风吹来，所生起的快乐，也是从过去所集的善业中产生；即使不慎被一根刺，刺中所生起的痛苦，也是从过去所集的不善业中产生的。因而业果是决定的。

（二）业增长广大理

虽然仅作了微小的善因或恶因，如果没有遇到相违的缘，也会出生极大的果报。在过去有位沙弥金德曾对一位嗓音不好的比丘说：「你的声音象狗叫」，由此五百世生在犬中。对一位身体敏捷的比丘说：「你象个猴子」，因而后世生在猴中。这就是业会增长广大的特点。

（三）未造不遇

如果没有造作善恶二因，也就不会领受苦乐二果。这就是未作之业不会遭遇的特点。

（四）造已不失

如果造作了善恶二因，没有对治它的话，所造的业不会失坏。如经中说：「纵使经百劫，所造业不失，因缘会遇时，果报还自受。」

壬二、分别思惟，分三：癸一、黑业道；癸二、白业道；癸三、开示造业的大力门。

癸一、黑业道

在此，对十业道的安立略作解说：

一、杀生：

事：与自己的心识不同的其他有情。

意乐分三：一、想，对要杀害的对象确认无疑；二、烦恼为三毒中任何一种；三、动机为希望杀害对方。

加行：用毒、器械或咒等实行。

究竟：指（所杀的对象）在自己死之前死去。

二、不与取：

事：他所主宰的物品。

意乐：想、烦恼如前；动机为未经他人许可，希望令他永失此物。

加行：以强夺、暗窃或行骗等方法来获取。

究竟：指自己生起拥有此物的心。

三、邪淫：

事：一、非所应行，如母等。二、非道，如口或秽道等。三、非时，如有孕或住斋戒等。四、非处，如塔寺及上师前等。

想：错与不错皆同。

究竟：指两根交合。

四、妄语：

事：有见闻觉知四种，以及与此相违的四种。

意乐：想谓于见等转变为不见等；烦恼为三毒随一；动机为希望宣说被窜改后的内容。

加行：作言说或默然。

究竟：指为他所领解。

五、离间语：

事：指或和合或不和合的诸有情。

意乐：想与烦恼同前，动机为希望和合的有情相互乖离，或不和合的有情永不和解。

加行：指以或柔软或粗暴的言辞。

究竟：指他领解了所说的离间语。

六、粗恶语：

事：自己所嗔恚的有情。

意乐：想及烦恼同前，动机为希望说恶语。

加行：为了自己或他人，以或真或假之词，诌说或悦耳或不悦耳的内容。

究竟：指为他所解。

七、绮语：

事：无义之事。

意乐：想与烦恼同前，动机为希望信口开河地说不相干系的胡言乱语。

加行：发勤勇宣说绮语。

究竟：刚刚说完绮语。

八、贪：

事：指为他所有的财物。

意乐：想与烦恼同前，动机为希望为己所有。

加行：心继续努力作贪思维（令其强烈）。

究竟：作是念「愿我拥有这些财物」。

九、嗔恚：

事、想、烦恼如恶语，动机希望殴打等。

加行：继续努力作嗔的思维（令其强烈）。

究竟：指决定打杀缚等。

十、邪见：

事：确实存在的事物。

意乐分三：想谓对所谤义作谛实想，烦恼为三毒中任何一种，动机为希望诽谤。

加行：继续努力作邪见的思维（令其强烈）。

究竟：指决定诽谤。

癸二、白业道：

以断杀生这个善业为例，事为其他有情；意乐为见到过患希望断除；加行为努力防护杀生的行为；究竟指守护身业清净圆满。其他九种白业道也应当依此类推。

癸三、开示造业的大力门：

由田故力大者：指对于三宝、上师、父母等随作利益或损害之业，其力都极为强大。

由意乐故力大者：由猛利的悲悯或极度的嗔恨而作的业，其力非常大。

由事物故力大者：法施或布施殊胜的财物，其力非常大。

由所依故力大者：具有三种戒律者，随作善恶，其力都非常强大。

对于以上所说生起深刻的信心，于十善等，哪怕极微细的善业也努力去作，即使十不善中极微细的恶业也努力防护不令三门沾染，精勤地弃恶修善。惟愿上师佛加持令我能如是而行！这样祈祷以后，思维顶上上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他一切罪障皆得净除，尤其能障碍心中生起深信业果的一切罪障皆得清净，自他一切有情心中生起深信业果的殊胜证悟。

辛二、思惟业果别相

依靠守持戒律，舍弃十不善，虽可获得善趣之身，然而若能成就一个具有八种异熟功德的殊胜依身，修习一切种智，修道的进程速度是其他身所无法相比的。所以首先应当了知八种异熟功德的情况，作用如何以及它的因缘。

八种异熟功德依次为：寿量圆满，形色圆满，种姓圆满，自在圆满，信言圆满，具足大势名称，具丈夫性，具足大力。

异熟的作用：

寿长可以长时积集善根；

形色圆满可以摄诸所化，自己所说，他所乐闻；

由于种族高贵，自己所吩咐的事他人不会违背；

由自在故，可以摄受众多有情，令其成熟；

信言则自己之言为他信受；

大势名称则他人速受教化；

具丈夫性有大无畏，且少障碍；

具足大力则任作何事常生欢喜，速发神通。

异熟的因缘：

长寿之因，为不损有情、慈心不杀、赎放生命、遮止害他、布施医药、看护病人等；

形色圆满之因，为摧伏嗔心，供鲜花、明灯以及鲜净的衣饰等；

种姓圆满之因，为舍弃我慢；

自在圆满之因，为布施衣食，虽无来乞讨者，也常怀利益他人之心施与财物；

信言之因，为远离四种语不善业；

大势名称之因，为敬事三宝、上师、和尚、阿阇黎以及父母等；

具丈夫性之因，为观见女人过患，不希望成为女身，解救将被阉割的有情；

具足大力之因，他人无力完成的，自己发心代作，或作助伴及惠施饮食等。

辛三、思已如何进退之理

这八种因，应当至心希求，努力去修习，所生的善根回向圆满菩提，对上中下座的同行道友，

应当远离嫉妒、攀比及凌蔑心，随喜他们的善行，自己暂时未能作到的应当常加观察，发愿将来能作到，自己现在能作到的，应当长期坚持励力修行，还应当令他人也受持这八因，对已经受持者应当深加赞叹：「善哉善哉！」

如《蓝色手册》中，所说「勿期今生圆满，当为来世修行。」以及宗喀巴大师所说，「然若成一圆具德相，能修种智，胜所依者...（《广论》第一三九页）」此等的意趣即是这些内容，所以应当随时随地尽力而行。

虽然努力于断恶修善，但是若对治力弱、烦恼炽盛而有违犯，应当依四力精勤忏悔防护。四力忏悔防护法者，先当净扫居室，恭敬陈设身语意三依，应生起真实三宝想。

思维面前虚空之中安住着上师、本尊、诸佛菩萨、勇士、空行及护法众，自己对诸圣众，至心对以往所作的诸恶罪堕深生忏悔，如腹中毒，生起纵使舍命也不再犯的防护心。如有时间可依《金光明经》中所说的四力忏悔防护法而修，或依三十五佛忏、三律仪别别忏法、「上师金刚持颂」等而修。

简而言之，皈依发心为所依力；对已往的罪恶深生追悔为拔除力；念诵甚深经典、修习罪性三轮不可得的甚深空性、念诵金刚萨埵百字明咒、修造像塔、广修供养以及称颂诸佛菩萨殊胜名号等为对治力；数数思维生起不令丝毫罪堕沾染的防护心为遮止力。

乙三、结行，如前所说。

戊二、座间如何行：此当参阅开示共下士道的经论及疏释等如前。

如此，修习共下士道在心中生起的量者：过去主要追求今生的利益，而修法以求后世的利益仅为顺带而行。现在反过来，今世的利益成为次要的副产品，而主要是寻求后世的利益，这就是生起了合格的心量。

如果虽作修习，然而对很快将死、死后生入恶趣将长时领受剧烈的大苦，心中却一点也没有怖畏之心，这是由于过去世中法的习气太微薄，或在这一生中虽作闻思修，却未至扼要，心反而因法而变得油滑，这有着非常大的过患。

夏吾岗瓦大师说：

「女游三夫间，飞鸟脱罟网，

僧因法油滑，此三最狡诈。」

「若不向内观察思维，听闻越多，反愈向下堕落，由此可见听多修少，实为心变油滑之因。」

有善知识说：「攀缘外境的心是最粗硬的呀！」

因此较之未作闻思，心变油滑过失更大。

宗喀巴大师在道次第中说：「于闻解后，尚须修习，随自力能，修所闻法，是为至要。」

所以，我们应经常地发誓修习正法，不再迷恋外在虚妄的亲友、自己的这副臭皮囊以及虚幻的资财受用。

宗喀巴大师又说：

「以是此心，纵觉难生，

然是道基，故应励力。」

修习了这些下士道的教法，如果现在心中仍未能生起，应当祈求上师三宝加持令得生起。还要努力集资净障，对所缘行相应比以前更加勤奋地修习，并发愿在未来的生世中能生起。

如宗大师说：

「彼所开示教授中，暇满义大及难得，

速坏复受恶趣苦，救此皈依业果等，

善思而获坚固解，是为已摄正道本」。

也有人虽修习道次第，然而出于懈怠，反而希求通达共通的文化；或者作些相似的念诵，祈求语言的功能；有些希望见到本尊；或稍修持住心之法就看有没有些许的神通出来；还有的人专事念诵。

普琼瓦曾问京俄瓦：「一种是获五神通，通达五明，拥有八大悉地，一种是尊者的道次第在心中生起，你会选择哪一个呢？」

京俄瓦答道：「不要说道次第在心中生起，就算只是心中能生起‘道次第确实如此’的胜解，也应当选这个。过去我们曾无数次的获得五通、通达五明、拥有八大悉地，然而都没有脱离生死轮回、没有战胜轮回。如果获得了对道次第的定解，就必定能从轮回中解脱出来！」

如此发自肺腑的心声，清楚地说明了，有前面那样想法的人都没有明白这句话的扼要，他们尚未对道次第获得定解呀！

丁二、第二章、共中士道修心次第，分二：

戊一、生起希求解脱之心；

戊二、抉择趣入解脱道的体性。

戊一、此中分二：己一、座中如何行；己二、座间如何行。

己一、此中分三：庚一、加行；庚二、正行；庚三、结行。

庚一、加行：

「...遍摄依处上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷」此上的部份如前所说。其后当思维：我及一

切如母有情沉沦生死轮回，备尝种种长时剧烈的大苦，都是因为没有了知轮回中的一切本性即是苦，没有生起追求解脱的强烈心愿。惟愿上师佛加持我及一切如母有情，令得了知轮回本性即是苦，从而生起追求解脱的强烈心愿！这样祈祷以后，思维顶上上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他无始所积的一切罪障皆得清净，尤其那些障碍了知轮回为苦的罪障以及障碍生起希求解脱心的罪障皆得净除，自他一切有情由了知轮回苦性从而生起强烈的追求解脱之心。

庚二、正行分二：辛一、思维轮回总苦；辛二、思维轮回别苦。

辛一、思维轮回总苦：

观上师佛住于顶上，住此态中思维：我如理学戒持戒，断除十种不善，由此虽可超脱恶趣的痛苦而获善趣之果，然而还没有得到断除苦根的解脱，实在也无快乐可言。譬如一个囚犯每天受着火漆滴身、棍棒加身的楚毒，而且一个月后定将被处死，这时虽由某人的情面免除了严刑拷打，然而即将被杀的痛苦却每天迫近，又哪能有快乐可言呢？同样，因为没有获得从根本上断除轮回的解脱，任由获得如何的善趣身，一旦往昔善业力尽，又会堕入恶趣，无奈饱受无量的痛苦。

（一）无定过患

另外，在这个轮回之中，只要是由惑业所受生，就难免日后之苦，亲变为仇，仇复为亲，相益相害无可保信。

龙树菩萨说：

「母或改为妇，父乃转成儿，

怨家翻作友，迁流无定规。」

「笞母食父肉，恶敌拥怀中，

妻啃夫之骨，轮回殊可笑。」

自己前世之父亲却成了今世之子，前世之母成了今世之妻，前世中的亲人成了此世的仇人，甚至上半生的仇人却成了下半生的亲人、上半生的亲人在下半生变成仇人...这个轮回中实在没有丝毫的决定。

《妙臂请问经》中：

「时尔仇为友，时尔亲成仇，

亦或为陌路，陌人成亲仇。

见此故有智，何时亦莫著，

遮恋亲分别，唯住于善法。」

（二）无饱足过患

任如何受用轮回的安乐，都没有满足的时候：

《广大游戏经》中说：「大王即令天之乐，及与人中妙乐欲，诸乐令此一人得，彼亦无足仍求觅。」

就是说一个人即使尽得人天中一切诸妙乐欲，仍然不会满足，这个不知满足的乞求心，正是病与苦中最为主要的罪魁祸首。

马鸣菩萨说：「已获诸欲乐，日日陈眼前，多积仍无厌，病重岂逾此！」

（三）数数舍身过患

无论获得何等善妙的身体，终须数数弃舍，这个已获得的身体也无可凭赖。

《亲友书》中说：

「既成帝释世应供，由业力故复堕地，
纵使身成转轮王，复于轮回为奴婢。」

「虽得天界大欲乐，及诸梵天离欲乐，
后堕无间为火薪，忍受众苦无间绝。」

（四）数数结生过患

无始以来数数地结生，仍见不到生的边际。

龙树菩萨说：

「一一曾饮诸乳汁，过四海水而今后，
随异生性流转者，所饮远当逾于此。」

是说一般诸异生在生死中互相为母，所饮的母乳多于四大海水，若还不精勤修道，相互所饮的乳汁将远甚于前，而且依然看不见轮回中受生的边际。如是相互为仇一一相杀的头颅，堆积起来超过梵天世间，而互为亲爱因爱人的亡故所流的眼泪，积聚起来超过大海之水，却仍不见轮回中受生的边际。

如《除忧经》中说：

「数于地狱中，所饮诸烱铜，
虽复大海水，亦无如许量。」

生于犬豕中，所食诸不净，
较须弥山王，其量极高广。
又于生死中，离别诸亲友，
所泣诸泪滴，大海亦难容。
由相互诤斗，所截诸头颅，
积之高若是，梵世亦超过。」

（五）数数高下过患

无论受用多少轮回中的圆满盛事，最终却都要舍弃，因此，所获的圆满皆无可凭赖。经中说：

「积聚皆消散，崇高必堕落，
合会终别离，有命咸归死。」

《入行论》中说：

「生聚团团亲，死终别别离，
悲痛深摧心，世间法如是。」

（六）无伴过患

自己终须独赴他世，友伴也无可凭赖。

《入行论》中说：

「独生此一身，俱生诸骨肉
坏时尚各散，何况余亲友。
生时独自生，死时还独死，
他不取苦份，何需作障亲！」

因此，这次偶获极为难得且具有重大意义的暇满之身，无论如何应当断除一切轮回的痛苦，证得殊胜解脱正等正觉的圆满佛陀宝位。惟愿上师佛加持令我能如是而行！思维顶上上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他一切罪障皆得净除，尤其能障心中生起了知轮回总苦殊胜证悟的一切罪障皆得净除，自他一切有情心中皆得生起如是的殊胜证悟。

辛二、思维轮回别苦，分二：壬一、思恶趣苦；壬二、思善趣苦。

观想顶上上师佛，住此态中思维：

壬一、思恶趣苦

只要是成就了取蕴，就无法超出苦的本性，何况三恶趣呢？

壬二、思善趣苦，分三：癸一、思惟人苦；癸二、思惟非人苦；癸三、思惟天苦。

癸一、思惟人苦

有了人的五取蕴，就有了饥渴和追求的痛苦，毫不顾忌恶言毒语、用种种手段来谋取受用财物，自己稍有财物，就有他人施以苛捐杂税压榨剥削，或者借贷、偷盗、巧取豪夺，用种种手段令自己不得不拿出来……承受着这样的痛苦。为了守护财物，又有求告长官、直言犯谏、相诤相斗、巡查守卫等寝食难安的痛苦。

（一）爱别离苦：离开了自己的亲眷朋友、贤善的上师阿阇黎等，心生悲痛，语出哀音，以手拔发，身受痛苦。

（二）怨憎会苦：一旦与仇人相见，就如同一切都被黑暗笼罩着，仇人离开，就仿佛天亮见到光明。承受着仇怨的加害，或者提防仇怨的报复……承受着这些痛苦。

（三）希望的东西求不得苦：由于过去生中没有积下福德，这一生感得贫困交迫，缺衣少食，流离失所，稼穡却颗粒无收，营商终血本无归，畜牧但疫情横行，借贷无门，乞讨无方，一旦讨债者纷至沓来，那时束手无策，最后，不得不低声下气地作他人的奴仆，而这些人曾经比自己还低贱，还曾受过自己的恩惠或被自己颐指气使地摆布过，如今这般处境使自己备尝难言的痛苦。

厌恶的事情却不期而至之苦：如被国王盗匪捆绑杀害，以及担心为他们所害等痛苦。

（四）生苦：处在不净臭秽的母胎中，犹如蜷缩在不净燃烧的瓶中一般，需要住九个月零十天，而生时比起把身体从拉铁丝的钢眼中拉出来，或者以手挤压疮核还要痛苦。生下后的第一个七天，四百零四种病侵入这个幻躯；第二个七天，八万魔类侵入；第三个七天，八万四千虫进入身中，令身羸弱饥渴，心不安适，此乃病魔之因。因此，生实为盛载一切众苦之容器。

如《亲友书》中说：

「轮回如此於天人，或地狱鬼畜中生，

皆无善妙故当知，此生实为大苦器。」

「纵使头燃衣著火，亦可置之而弗顾，

精勤励力断后有，最极切要无过此。」

（五）老苦：腰弯得象弓一般，头发花白如艾绒花，额象砧板皱纹充满，身力衰弱行住坐卧都非常困难，眼睛昏花模糊，诸根都渐衰退，不能再受用种种的妙欲，生命大半已尽，死亡眼看就要到来……有着这样不可思议的痛苦。

（六）病苦：身体皮肉干枯，失去了往日的光泽，心中烦躁不安，平时喜爱的食物却不能享

用，还要受针灸等猛厉的疗法之苦，提心吊胆时刻怀着死亡的恐惧。

（七）死苦：有不得不舍离亲人、身体、家财、朋友等的痛苦。

《广大游戏经》中说：

「若死若殁死殁时，永离挚爱诸人众，
无可回还生相遇，犹树落叶同逝水。」

癸二、思惟非天苦

生为非天的取蕴，由于对天中富乐生起难忍的嫉妒，心中热恼痛苦，还会由此引发身中的苦受。

癸三、思惟天苦

（一）生为欲界天的取蕴，则有与非天战争、割截肢体伤身丧命的痛苦。虽非所愿，但也要无奈地面对五衰相的显现，这时心中清楚地了知将要舍离天界的荣华而赴恶趣受苦，由此心生极大的痛苦。

《亲友书》中说：

「身色转变不可爱，不安本座花鬘萎，
衣为垢染而其身，昔无汗出今汗出，
天界报死五衰相，起于天界诸天中，
犹如地上人将死，传报当死诸死相。」

又：「诸天从人天界堕落时，产生的极大痛苦之量，有情地狱的苦也赶不上它的十六分之一。」

（二）色无色界的取蕴，也不具安住的自由，过去的善业一旦力尽，又将堕入恶趣承受无量的痛苦。不仅如此，《忏悔颂》中，说生于上二界的众生，由于遮止了分别观察的心续经劫长住，后生欲界则极为愚钝，于证解脱极为迟缓。总之，这个五取蕴是今世生老病死之所依，能引生现后二世的苦苦和坏苦，且一成取蕴即被行苦所主宰，因为随宿业及烦恼转的一切诸行就是行苦谛。

因此，无论如何也须证得上师佛的宝位，从取蕴为性的轮回中解脱出来，惟愿上师佛加持令我如是而行！这样祈祷以后，思维顶上上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他有情的一切罪障皆得净除，尤其能障心中生起了知轮回别苦殊胜证悟的一切罪障皆得净除，自他一切有情心中生起如是的殊胜证悟。

庚三、结行：如前所说。

己二、座间如何行：此当参阅开示轮回为苦的经论及疏释等同前。

戊二、抉择趣入解脱道的体性，分二：

己一、座中如何行；己二、座间如何行。

己一、此中分三，庚一、正行；庚二、加行；庚三、结行。

庚一、加行：

「遍摄依处上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷」之前如前所述。其后当思维：我及一切如母有情沉没在轮回之中，受尽种种长时剧烈的大苦，都是因为虽然生起了希求解脱的心，但没有如理修学三学圣道所致。现在惟愿上师佛加持，令我及一切如母有情心中既得生起希求解脱之心后，复能如理地修学三学！这样祈祷以后，思维顶上上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他无始所集的一切罪障皆得清净，尤其在心中生起希求解脱后，而障碍修学三学的一切罪障皆得清净，身体变为莹澈的光明之体，一切福寿教证功德增长广大，自他一切有情心中皆得生起希求解脱而如理修学三学的殊胜证悟。

庚二、正行：

观想顶上上师佛，住此态中思维：心识就其本身而言虽然是无记性（善、恶、无记三性之一）的，由于缘我及我所生起执着自性有之心，因而爱自己，嗔他类，心执自己比他人强的我慢心等颠倒见生起，由此对开示无我的大师及所开示的业果、四谛、三宝等，生起拨有为无的邪见和疑心，进而其它的烦恼滋生蔓延，积聚种种的业，无奈地在轮回中虚生浪死，承受种种的痛苦。故尔一切痛苦的根源，追根究底就是无明！

《释量论》中说：

「一切过患根，是为坏聚见。」

「若谁见于我，即爱于此我，

爱故耽安乐，耽之不见过，

见德愈耽恋，即取为我所，

是故若著我，彼即漂轮回。」

「有我故知他，执自嗔他分，

与此而相系，生一切过失。」

故《入中论》中有：「最初说我而执我...」等论述。

因此，必须证得断尽一切痛苦、获得最胜解脱的圆满佛陀宝位，为此当如理修学珍贵的三学之道。

清净地守护（戒律）有着极大的利益，若不能守则有极大的过失。

《珍爱比丘经》中说：

「或有戒为乐，或有戒为苦，
具戒则安乐，毁戒则成苦。」

较之布施无量的珍财，能于佛法欲灭时，一日一夜中守护净戒功德更大。

《三摩地王经》中说：

「若经俱抵恒沙劫，净心以诸妙饮食，
伞盖幢幡及灯鬘，承事百亿俱抵佛，
若于正法极失坏，善逝圣教欲灭时，
昼夜能行一学处，其福较前尤超胜。」

若不守护戒律则过失极大。过去迦叶佛时，有一比丘轻慢佛所制戒，折断了一根树枝，由此生入龙中，头上长有一棵很大的多罗树，至今仍受着无量的大苦，未来还将继续受苦。

经中说：

「现或有于王重禁，违越而未受治罚，
非理若违能仁教，如医钵龙堕旁生。」

因此，应该生起这样的心：我当如理地修学，就算失坏生命也不舍弃自己所承许的戒律。

无知是生起罪堕之门，它的对治法是当听闻了知学处。如何了知呢？应当如理依止善巧而不失戒严、戒严而不失善巧的具相善知识，最好对于圆满的道次有所了解，次则应于菩萨行总的学处有所了解，最下也当对中下士道有所了解。

沙弥应看《嘎热嘎五十颂》及《沙弥学处三百颂》等的释论，比丘则应研读比丘的学处，至少也应阅班禅一切智文集中的《学处略摄》，或者法王一切智所著的《比丘学处略摄》，令心中了知。若已获无上部的圆满四灌顶，则须学习《戒律二十颂》的菩萨学处和《根本堕及粗罪之安立》等。了知以后则应当实行，这是不容缺少的。

不敬是罪堕之门，其对治法则应于大师、大师所制的学处、如理修学同梵行的道友生起恭敬。

放逸是生起罪堕之门，其对治法应以自为因而有惭，以他为因而有愧。生起正知正念有惭有愧后，住于不放逸。

烦恼炽盛为罪堕之门，其中贪心的对治为修习不净观；嗔恚的对治为修慈心观；愚痴的对治为修习缘起。应励力守护令戒清净，任何时候不令染犯。祈祷上师佛加持令我能如是而行！这样祈祷

以后，思维上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他有情无始所集的一切罪障皆得净除，尤其能障如理守护戒律的一切罪障皆得净除，自他一切有情心中生起如是的殊胜证悟。

庚三、结行：如前所说。

己二、座间如何行：于座间应当多阅别解脱戒等学处，如前已述。

中士道修心次第，于此讲说完毕。

丁三、第三章、上士道修心次第：

如是于共中下士道次第修心已，依如理地修学三学，也仅能获得摆脱轮回的解脱，不仅自利尚未圆满，而且利益他人也只是少部分，还须由佛放大悲光策励，然后再进入大乘。就象是在同一个渡口，却要麻烦地挽两次裤腿。因此，最好是一开始就趣入大乘。

如《摄波罗蜜多论》中说：

「无力利世间，二小乘当舍，
一味惟利他，趣大悲佛乘。」

《蓝色手册》中：

「涉水勿二卷裤，初即当入大乘。」

上士道修心次第分二：

戊一、发菩提心法；戊二、发心后如何修学菩萨行。

戊一、发菩提心，分二：

己一、正发心；己二、受持发心仪轨。

己一、正发菩提心，此中又分二：

庚一、由七因果发菩提心法；庚二、依修自他相换发菩提心法。

庚一、七因果法：先对一切有情修平等舍，然后修习知母直至发心。此中又分二：

辛一、座中如何行；辛二、座间如何行。

辛一、座中分三：壬一、加行；壬二、正行；壬三、结行。

壬一、加行：

「遍摄依处上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷」以上的部分如前所述。然后祈祷：

惟愿上师佛加持我及一切如母有情心中生起对一切有情远离贪嗔亲疏的平等心、以及知母、念恩、报恩、慈心、悲心和菩提心的殊胜证悟！思维顶上上师佛身分中降下五彩光明甘露，注入自他一切有情身心之中，自他有情的一切罪障皆得净除，尤其能障心中生起如是殊胜证悟的一切罪障皆得净除，身体变为莹澈的光明之体，一切福寿教证功德皆得增长，自他一切有情心中生起对一切有情远离贪嗔亲疏的平等心、以及知母、念恩、报恩、慈心、悲心和菩提心的殊胜证悟。

壬二、正行：

（一）修平等舍心

修习七因果之始，应当先修对一切有情的平等心，若没修成此心，虽然生起慈悲心，也仅是片面性的慈心和悲心，片面的慈心和悲心并不是真正的大慈大悲，因为大慈大悲的所缘一定是一切有情，如「平等大地慈水灌」等所说。

因而，观想顶上的上师佛，住此态中，清晰地观想面前有一位对自己未作任何利害的中庸有情。就其自身，无不是希望安乐、厌弃痛苦，故不应时而执为亲近而相饶益，时而又执为异类而百般加害，应远离贪嗔亲疏两端，令心平等。祈求上师佛加持令我能如是而行！

若是一位住山者，先缘自己右边的邻居修习，心平等后，又缘自己左边的邻居修习，待心平等后，同时缘二人而修，此后又缘其他的众人次第修习。

如是心平等后，缘一位非常情投意合的有情修习。

如《月上童女请问经》中说：

「我昔曾杀汝一切，我昔亦被汝杀害，
一切互相为怨杀，汝等如何起贪心！」

心之所以不平等是因为贪爱的缘故。过去就是由于耽恋所爱而沉溺轮回，然而这些亲眷朋友就象商人在一个市场中暂时地相聚一样，似乎相亲相爱，也不过几天的时间，不久又要各奔东西，故尔一切都不应贪著。

如《入行论》中说：

「因吾不了知，死时舍一切，
故为亲与仇，造种种罪业，
仇敌化虚无，诸亲亦烟灭，
吾身必死亡，一切终归无。」

《道次第第四种转心》中：

「此生父母子，及诸六亲众，

若客聚逆旅，当令心无系！」

对亲爱的有情修习平等后，当清晰地观想面前有一心中所讨厌的有情而修，令心平等。对这样的有情之所以心不平等，是由于自己的心中一向视他为异己分子而生起嗔恨。对此若心不能平等，菩提心则无从生起。

此外，《入行论》中说：

「曾于千劫中，布施及供佛，
所积诸善行，一念嗔能毁。」

吉祥月称说：

「若于菩萨生嗔恚，百劫积集施戒等，
一刹那间尽毁故，过恶莫大于不忍。」

当缘念嗔恚的过患，遮止不令生起。

另外，如前面中士道中讲说无定过患时，所引《妙臂请问经》文，应念：「怨敌、亲友及一般的人，相互间关系没有一成不变的，而是这样反复无常，为什么要生起嗔恚呢？」以此遮止嗔心而修习平等。

如此，心平等后，观想面前有一位象母亲一样至爱的有情和一位象仇敌一样憎恶的有情，就他们本身而言，莫不希求安乐而厌离痛苦。我如今执为至爱的，在无始的轮回中也曾无数次作过自己的首敌；我如今执为至厌的，在无始的轮回中也曾无数次作过自己的母亲，对自己慈爱呵护。说到底应该对谁爱，又应该对谁恨呢？所以应远离亲疏贪嗔，令心平等。惟愿上师佛加持令我能如是而行！

对此二者心平等后，当缘一切有情修习平等心。其中道理者，是因为就一切有情本身而言，都希求安乐而厌离痛苦，就自己这方面而言，一切有情皆是六亲眷属，不应执一方为亲而相饶益，执另一方为怨而相加害。应远离贪嗔亲疏两种极端现象，令心平等地看待一切有情，惟愿上师佛加持我令能如是而行！

其后，如何修习知母乃至菩提心呢？

观上师佛住于顶上，在此状态中思惟：

(二) 知母

《释量论》中说：

「最初受生时，呼吸根觉等，
非不待自类，唯从于身生」。

最初刚刚入胎的心识，应当有其近取因——前念的心识，是心识故，如现在的心识。依此证明心识无始之理，也可成立轮回无始。应当依此思维修习一切有情都是自己的母亲。

《极白增上心之问答善慧妙音》中：「禀告修知母之法如下：当依《释量论》中所说‘最初受生时’等证成心识无始之教理，而善巧修习。」

那么，若问：「一切有情都是自己亲人的根据是什么呢？」因为轮回无始，所以自己的受生也没有始际。生生相续，没有受生过的地方一处也没有，而且在每一处都曾无数次地受生；没有未曾受生过的有情种类，而且每一种身都曾无数次地受生；没有一位有情未作过自己的母亲，而且每一位都曾无数次地作过自己的母亲；没有一位有情不曾在人中作过自己的母亲，而且每一位有情都曾无数次地在人中作过自己母亲，未来还将会作自己的母亲。因此应当想到：这些有情都是深恩哺育过我的母亲。

若有人认为：「有情的数目无量，不会都成为自己母亲的。」应这样思考：有情无数并不等于就不是自己的母亲，有情无数，同样，自己受生也无数，因而一切有情定是自己的母亲。

若心想：「我与一切有情互不相识，因而她们不是自己的母亲。」然而，以我和一切有情互不相识为由，并不能成立她们不是自己的母亲。就这一生而言，母子互不相识的例子也有很多，如莲花色比丘尼未出家前，由于不认识的原因，而成为自己儿子的妻子，同样由于不认识，反与自己的女儿成为共事一夫的妻妾。

又如前面「笞母食父肉」中，说有一人的父亲死后受生为鱼，母亲死后受生为一条母狗，他自己吃着鱼肉，母亲啃着鱼骨，前生中曾杀他的仇人如今成为他的儿子，由于改头换面，相互竟都不认识。

如果认为：「一切有情都是过去世中的父母，既已成为过去，就不应该再是母亲。」那么，昨天的母亲在今天已成为过去，也应当不再是母亲了。然而昨日之母与今日之母，作为母亲并无差别，对自己深恩哺育也没有差别。又譬如去年有人在自己将被国王杀害的时候救过自己的生命，这位恩人与今年救过自己性命的恩人，除了时间前后的差别之外，救命之恩并没有什么差别。同理，自己过去生中的母亲和今生的母亲，都同样是自己的母亲，对自己的深恩也没有不同。由此，心中应念：一切有情一定是我的母亲。

（三）念恩

如此知母之后修习念恩：观上师佛住于顶上，住此态中，思维：

今生我的这位母亲不仅此生中是我的母亲，于无始生死以来也曾无数次地作过我的母亲。就在这一生中，从怀胎时就细心呵护我，十月怀胎生下我时，把我放在柔软的垫子上，从小就沐浴在母爱的慈辉里，或十指逗玩，或拥怀送暖，或倚门悬望、慈颜相迎，或口拭鼻涕、手擦屎尿，含辛茹苦地一点点把我养大成人。即使我的母亲她有危及生命的痛苦，也不及儿子的一点小病更令她感到痛苦难忍，这时，如果有什么办法可以令儿子的病苦转到她身上，她也会毫不犹豫地取来代受。较之儿子死，宁肯自己代死。把不顾罪苦恶言、受尽艰辛挣来的钱财全部都用在儿子的身上。为了儿子娶亲、女儿出嫁，甚至儿子修法的宴会，把自己舍不得吃舍不得穿的好衣好食，毫无吝惜地拿了出来。总之是尽了她自己一切的能力，凡有利乐无不给予，凡有损苦无不救护，如此的舔犊深

恩，粉骨难酬！

在此阶段，必须分别观想每一个所缘境而修，若笼统地缘总的一切境而修，后不得生起，皆是因为没有把握住要点所致。这些是基础，因而不要以为所花的时间太长而废弃，应在没有生起强烈的觉受前坚持修行，这是极为重要的。

在能清楚地忆念起母亲的恩后，应转换所缘境，观想今生的父亲而修习，次第缘念转换对象而修极为重要。随后，则当缘念中庸之人而修，其方法为：清晰地观想面前有中庸的有情，缘于他们思维：表面上现在我与他们似乎没有关系，然而无始生死以来，他曾无数次地作过我的母亲，在作母亲的时候，也象今生的母亲一样，对我深恩哺育，恩德极为深重。

这样生起觉受以后，应当缘念仇敌而修，其法为：清晰地观想仇敌的样子现在面前，思维：我岂可把他当作今世的敌人？无始生死以来，他也曾无数次地作过我的母亲，在作母亲的时候，给了我无量的利乐，从无量的痛苦中救护我。还曾无数次地作过我至为心爱的人，相爱相守，我没有对方就坐立不安，对方没有我也会失魂落魄般地坐立不安，但如今成为这个样子，都是因为恶业的缘故。他们都是深恩将护过我的母亲啊！在生起觉受后，再缘一切有情修习念恩。

（四）报恩

修习念恩以后，当修报恩：观上师佛住于顶上，住此态中，思维：

这些从无始以来深恩哺育过自己的母亲，由于心被烦恼魔所扰，六神无主，癫狂迷乱，远离了能观见增上生和决定胜的慧目，又无善知识加以引导，一一刹那造作恶行，如同行路，步履颠蹶，游赴在生死轮回尤其是恶趣的可怖悬崖边，我若漠然地丢弃他们，实在是至为无耻下流之辈！我当报答他们的大恩，把他们从轮回中解救出来，安置于解脱的清净大乐中！惟愿上师佛加持令我能如是而行！

（五）悦意慈

此后修习慈心：观想一位自己深爱的人，如自己的母亲，对她而言，不要说无漏之乐，连丝毫的有漏之乐也没有。现今矜许为快乐的这些世法却都将变为痛苦。历尽了辛苦想求安乐，营造的却是以后恶趣痛苦的因。一生中除了艰辛劳碌受尽痛苦之外，没有一点真正的安乐。若能令他们获得安乐和安乐之因该有多好！惟愿他们获得安乐和安乐之因！我当令他们具足安乐及安乐之因！惟愿上师佛加持，令我能如是而行！这样祈祷以后，思维上师佛身分中降下五彩光明甘露，如是等等。在生起觉受以后，应缘于父亲等诸亲友而修，其次缘中庸之人，然后缘仇怨而修，最后遍缘一切有情修习。

修习慈心的功德者：此生中若缘于赡部洲修习慈心，将会生为赡部洲的转轮王；若缘二洲生起慈心，则生为铜轮王；若于三洲生起慈心，则生为银轮王；若缘四洲生起慈心则生为金轮王；若缘三千大千世界生起慈心，则当生为大梵天王；若缘小千世界中千世界生起慈心，则将生为小千和中千世界之主；如果缘尽虚空界的有情生起慈心，则其果报唯是圆满的佛陀。虽然业是自己的，然因慈力特别的超胜，若真实生起慈心，则可以利益他人，就象经中所说的慈力王一样。因此，即使生起口头禅般的慈心，也将是自己最胜的守护铠甲，世尊就是住于慈心三摩地而调伏了亿万魔军。

京俄瓦大师对纽绒巴说：「真实地说来，能摧伏对方的唯有慈心。」

还说：「因此，听到慈的名字，我的心中就非常清朗。」

慈心的利益，如经中说：

「遍于无边俱胝刹，尽其无量诸供品，

以此常供诸胜士，不及慈心一数分。」

怙主龙树菩萨说：

「天人皆慈爱，彼等恒守护，

喜悦多安乐，毒刀不能害，

无劳事得成，当生梵世间，

设未能解脱，得慈法八德。」

「每日三时施，三百罐饮食，

然不及须臾，修慈福一分。」

（六）悲心

其后修悲之法：观上师佛住于顶上，住此态中，先当观想那些为痛苦所逼无助可怜的众生，譬如待宰的羔羊，在面前清晰地观想起它们被杀的情形：四肢被绑，胸间的毛皮已被剖开，屠夫那沾满鲜血的手正伸入胸膛，它清楚地知道即将丧命，但又有什么办法呢？万般辛酸无奈，惟有用恐惧的双眼直勾勾地盯着屠夫的脸，任凭剥皮宰割，内心充满着痛苦的悲哀与无助。他们若能远离一切痛苦和痛苦之因该有多好！惟愿他们能远离痛苦及痛苦之因！我当令他们远离痛苦及痛苦之因！惟愿上师佛加持令我能如是而行！

在生起觉受后，观想那些肆无忌惮地盗用僧财者、破戒者、谤法者、邪见者、损害有情，以及造作种种罪恶不善而无所顾忌的众生，在面前清晰地观想他们的形相：他们如今这样的行为，不但今生没有快乐可言，死后也必将立刻堕入恶趣，备尝种种长时剧烈的大苦，他们若能远离一切痛苦及痛苦之因该有多好！惟愿他们远离一切痛苦及痛苦之因！我当令他们远离一切痛苦及痛苦之因！惟愿上师佛加持令我能如是而行！

在生起觉受后，清晰地缘念母亲等亲人就在眼前：他们尽其一生为了怨亲的生计，忙忙碌碌地劳累了一辈子，受尽了辛苦。无时不受着苦苦和坏苦的煎熬，心中没有一丝快乐。而终生所忙的又唯是恶业，没有生起善心，死后一定立刻会堕入恶趣，备尝种种长时剧烈的大苦，他们若能远离一切痛苦及痛苦之因该有多好！惟愿他们远离一切痛苦及痛苦之因！我当令他们远离一切痛苦及痛苦之因！惟愿上师佛加持令我能如是而行！

在生起觉受后，再次缘中庸的有情、仇敌、最后缘一切有情而修习。

（七）增上意乐

在修习慈悲生起觉受令心变动后，当修习增上意乐：观上师佛住于顶上，住此态中思维：我要令一切为痛苦所逼无有安乐的有情远离痛苦和痛苦之因！我要令他们得到安乐和安乐之因！我尤其要令一切如母有情，悉皆证得圆满正觉佛陀宝位，远离二障习气。惟愿上师佛加持令我能如是而行！

（八）正修发心

此后当修习菩提心：观上师佛住于顶上，住此态中思维：那么，你自己是否有安立一切有情于圆满佛位的能力呢？然而事实上，现在就连一个有情也无法把他安立于圆满正觉的宝位。即便自己获得两种阿罗汉果也只能利益些许有情，没有能力把一切有情安立于圆满正觉的佛位。这种能力谁才具有呢？唯有圆满正觉的佛陀！佛身的功德，相好光明，圆满庄严；语之功德任运具足六十支分，一音说法，能令一切有情随类领解；意之功德能同时现观一切法的如所有性和尽所有性，对一切有情，如同慈母珍爱独子那样，大悲无有亲疏任运而转，调伏所化不逾刹那；事业无须励力任运成就。身语意所发的一一光明皆能把无量众生安立于一切种智位。总之，具足了一切功德，远离了一切过失的，唯有圆满正觉的佛陀。因此，要想自他二利达到究竟，必须获得这样的佛果。我为了利益一切如母的有情，无论如何也要证得圆满正觉的大宝佛位！惟愿上师佛加持令我能如是而行！

这样祈祷以后，思维顶上上师佛身犹如烛光一分为二，变出第二尊化身融入自身，心中作这样的胜解：「在八大狮子擎举的高广宝座上，种种莲花日月垫上，自身变为本师释迦牟尼佛，身紫磨金色」直至「金刚跏趺而坐」。由前面的愿力所引，观想我为了利益一切有情，已证得佛果，心中修习欢喜和强烈的我慢，经中说这具有缘起的关键，有着特别的意义。

自身清晰成就的能仁身中放出无量的光明，犹如清凉的流水，照触到炎热地狱中的有情及其住处，一切酷热的痛苦皆得息灭，住处变为清净殊妙的器世间；放出无量的光明犹如温暖的火和阳光，照触到寒冰地狱中的有情身上及其住处，寒冷的痛苦和住处的过失皆得净除；又放出无量光明照触到一切饿鬼及其处所，净除了饥渴、寒热、劳乏的痛苦及因慳贪所集的业障，器世间的过失得到净化；又身中放出无量光明照到人中的众生和器世间，净除了一切生老病死颠沛流离的痛苦及一切业障，以及器世间中沟壑悬崖等诸过失，器世间转变为净土；放出无量的光明，令非天中的斗争嗔恚嫉妒和天中的死殁下堕、遍行苦等皆得净除。据说这将成为自己未来成佛时修治佛土的缘起。

略而摄之当如《直授安乐道》中所说而行：住于自成清晰能仁的状态中，胜解自己的身、受用、及诸善根成为五种光明甘露之相，施给一切有情，一切有情皆悉获得现前和究竟的圆满安乐。

壬三、结行：如前所说。

辛二、座间如何行：座间应当参阅开示慈悲菩提心等的经教和注疏。

庚二、依自他相换法修习发菩提心：

先当于一切有情修平等心、知母、念恩，如前七因果教授中所说。不可仅虚浮于表面文章，此三必须先修，直到一一在心中生起觉受。其后清晰地观想自己和自己周围的一切有情，修习自他换。

寂天菩萨说：

「若谁欲速疾，救护自与他，
应修自他换，最密胜法行。」

这里自他相换的意思，不是把自己修成他人、把他人修成自己，而是将珍爱自己之心与漠弃他人之心互换，生起轻舍自己而珍爱他人之心。若观察自己的内心所珍爱的是谁、漠弃的又是谁时？这时珍爱自己、漠弃他人的心就会自然而然地生起，此刻应当这样思维：珍爱自己而漠弃他人是不合理的，因为自他二者都同样希望安乐、不欲痛苦，所以，应当象珍爱自己一样去珍爱他人。在他人关爱自己的时候，自己很高兴，自己关爱他人的时候，他人也会很高兴。自己由于希求美满，无始至今处处珍爱自己，然而既没有能自利，也没有能利他，还受尽了种种的痛苦。

如《入行论》中说：

「尽世所有乐，悉从利他出，
尽世所有苦，悉由自利起，
此何须多说，凡夫唯自利，
能仁行利他，观此二者别，
自乐及他苦，若不能真换，
非但不成佛，生死亦无乐。」

我爱执是轮回和恶趣苦等一切衰损的根源。因此，我爱执若未生起莫令生起，若已生起当速断除。爱他执是一切功德的生源，若未生起当令生起，若已生起当令增长广大。惟愿上师佛加持令我能如是而行！

总之，能仁世尊弃舍自己而珍爱他人，所行唯是利他，因而成就了圆满的佛果。我若也那样作则早已成佛，由于没有那样作，因此至今流转轮回。我们的本师释迦世尊因地中生为长者亲和之女时，曾用脚跟踢了母亲的头，因而感得孤独地狱的异熟果，自己头上旋转着铁轮，转瞬间就要击下来，她心中想：象我这样踢母亲头的不孝子还有很多，愿他们的痛苦都成熟在我身上！这样想时，头上的铁轮却立刻消失在空中。即在现在世间中，假如国王不图私利唯是为了人民和正法，他们的的话会被大家奉为准绳，受到有识之士的称赞和随喜；而那些自私自利的人却会被人私下耻笑和憎恶。

只要我爱执存在心中，爱他执就不会生起，即便生起也不能长久。因此不应生起珍爱自己、漠弃他人的心，应当舍弃自己珍爱他人。他人的一切痛苦和罪障自己取受，自己的一切安乐和善根施给他人，我当令一切众生远离痛苦，获得圆满的安乐！然而如今自己不具有这样的能力，这样的能力谁有呢？唯有圆满正觉的佛陀才有。因此，我为了一切众生的利益，无论如何也要证得圆满正觉的佛果！惟愿上师佛加持令我能如是而行！

己二、正受发心仪轨，分二：

庚一、律仪未得令得；庚二、得已守护令不失坏。

庚一、律仪未得令得：

在《道次第》中愿行两种菩提心是次第而受的，而依寂天菩萨之规，则同时受较为方便。其作法者：对于前行总的次第，尤其从依止善知识到发菩提心之间，一定要令正行的所缘与自心相合而修。此后观上师佛住于顶上，住此态中思维：我为了利益一切有情，必须速速证得圆满正觉的佛果！为此，从现在起直至证得无上菩提，我当受持佛子律仪，修学广大的菩萨大行，为利一切有情愿成佛道！乃至未证佛果之间，永不舍离此心。这样思维后，胜解自己随上师能仁念：

诸佛菩萨众，恳祈垂念我：

如昔诸善逝，先发菩提心，

复次循序住，菩萨诸学处，

我今为利生，发起菩提心，

复于诸学处，次第勤修学！

如是三诵，在第三遍完结的同时，得到菩萨戒体，心中应有这样的胜解。此后诵：

今生我具果，善获此人身，

今日生佛族，是为诸佛子！

自今我当为，宜乎佛族业，

无过最胜种，不令有染污！

诵后内心发大欢喜。

庚二、得已守护令不失坏：

观上师佛住于顶上，住此态中思维：为了利益一切如母有情，无论如何我当速速证得圆满正觉的大宝佛果！为此，应当思维菩提心的利益，昼三次夜三次受持菩提心。无论有情行为如何，我也终不舍弃一个有情！为了令菩提心增长广大，应修供养三宝等善行，精勤积集二种资粮。

菩提心的功德者：相续中具有菩提心的补特伽罗，会有两倍于转轮王的护法守护，非人纵然恶毒也无机可趁；其他补特伽罗不能成就的明咒，具菩提心者却可以速得成就；所在之处，无有瘟疫和饥荒，即便发生也很快熄灭；这位补特伽罗成为一切世间天人等众礼敬供养的对象。

如《入行论》说：

「生死狱系苦有情，若生真实菩提心，

即刻得名诸佛子，世间人天应礼敬。」

此外，戏弄嘲笑并欺罔师长；他人作善令其后悔；嗔恨辱骂大乘菩萨；非增上心而矫行谄诌，这四种黑法是退失菩提心的因，应当断除。四种白法则可令菩提心增长，应当修学。总之，直至菩提之间，应当清净守护菩萨戒，乃至舍命不令十八根本堕及四十六种恶作罪沾染！惟愿上师佛加持令我如是而行！

戊二、发心后如何修学菩萨大行，此中分二：

己一、修学总菩萨行；己二、别学后二种波罗蜜多。

己一、修学总菩萨行，分二：

庚一、座中如何行；庚二、座间如何行。

庚一、座中如何行，分三：辛一、加行；辛二、正行；辛三、结行。

辛一、加行：

「遍摄依处上师殊胜天，能仁金刚持前诚祈祷」等以上部分同前，然后祈祷：惟愿上师佛加持我及一切如母有情皆能如理修学甚深广大的佛子大行！

辛二、正行，分二：

壬一、熟自相续修习六度；壬二、熟他相续修习四摄。

壬一、熟自相续修习六度：

（一）布施波罗蜜多

观上师佛住于顶上，住此状态中思维：为利一切如母有情，我当速速证得圆满正觉的大宝佛位！

法施：我当不顾名闻利养，为贫法的有情开示正法惠以法施，虽然无人委派也应在别人询问经教的文词义理时，以贤善心为作讲解，令其了达文词和义理的内涵。在知道对方堪为法器时，可以闲谈的方式令他生起闻思修三种智慧，对方能生起多少智慧，自己在后世中也会得到多少。智慧是法身之主因，如龙树菩萨所说：「二中智为主」等。

诸出家众在三种布施中以法布施为主，不允许舍弃了闻思修和戒律，以种种谄诌欺诈的手段求取财物而行布施。如《菩萨别解脱》中：「舍利子，善逝未开许诸出家众以诸财物而行布施。」霞热瓦说：「我对你不说布施的功德，只说慳贪的过患。」然而若无损于闻思修和戒律、不用励求自然得来的财物，可用以供养三宝、施诸贫乞、帮助如法的道友，则后世中自己修法的顺缘衣食卧具等，将不待劬劳自然云集。因此，应当了解其中应遮的要点，努力行于布施。

无畏施：把有情从国王盗匪等人的怖畏、狮虎毒蛇等禽兽的怖畏中解救出来，以及从水火等四大的灾害中解救出来，下至把被水冲走的蚂蚁从水中捞出，对将扑入烈日或火中的飞蛾善巧地加以

保护等等都是。

财施：对贫苦的有情，心除悭吝，施予所需，不望回报及异熟果。若心想：「一旦施尽了财物，自己就会变得匮乏。」由此不能布施者，应当想到：即便现在不布施，然而一切的身财就象水中的泡沫一般无常，终有一天要舍弃！二者虽同是舍弃，若现在舍，后世自己至少也会得到百倍的回报而不会贫穷。

《入行论》中说：

「一切终顿舍，施诸有情胜。」

《本生论》中说：「施得珍宝藏。」

阿底峡尊者说：「来世较此世长得多，为了来世的路粮，当把珍宝埋到宝藏中。」

帕当巴说：

「友中多已赴后世，有路粮否？定日友！」

最好是在菩提心的摄持下（而行布施），中应在出离心的摄持下，最下也应希望增上生中不乏受用，在这样的意乐下努力修行布施。

总之，为利一切有情，无论如何我当速速证得圆满正觉的大宝佛位！为此，我把自己的身、受用、善根等一切所有，悉皆变成有情所求的东西，毫无悭吝地施舍给他们。求食者令得食，求衣者令得衣，渴者令得饮，乃至住所卧具、乘骑舟船、金银摩尼宝等悉皆施予！惟愿上师佛加持令我能如是而行！如是等等。

令施心增长是布施度中应修习的重点。如《菩提道次第广论》中：「故修布施波罗蜜多，现无财物可施于他，当于多门引发舍心渐令增长。」（《广论》二六三页）

（二）净戒波罗蜜多：观上师佛住于顶上，住此态中，思维：为利一切有情，无论如何我当速速证得圆满正觉的大宝佛位！

律仪戒：我应断除与自己戒律相违的十不善等恶行，安住于十善法中。这是戒律中最为首要的。

如《广戒经》中：「善护于语意，身莫作诸恶，此三业道净，得大仙人道。」

摄善法戒：布施等六度，以及戒律等清净的善法在自心上未生起者当令生起，已生起者当令增长。

饶益有情戒：还应令一切有情皆能修习持戒等清净的善行，使他们安住于成熟和解脱的大道中！惟愿上师佛加持令我能如是而行！

（三）安忍波罗蜜多：观上师佛住于顶上，住此态中，思维：为利一切如母有情，无论如何我当速速证得圆满正觉的大宝佛位！

耐怨害忍：即令一切有情与我为仇，我也应当不起刹那的嗔恨，而且对他们的怨害回报以利乐，令自他心中都能圆满安忍波罗蜜多等一切佛法。

安受苦忍：又《入行论》中说：

「若截杀人手，能脱岂非善，

若以人间苦，离狱岂非善？」

「苦具诸功德，谓厌能除慢，

悲悯生死者，羞恶而喜善」

当财食卧具匮乏或疾病的痛苦袭身时，应该想到受这样的苦是过去积集的恶业所感的果报现前，由此可以净化诸多恶业，应当欢喜才对。尤其能忍耐修法时的痛苦，会更接近于一切种智之道。因此，应当勇于承受这些痛苦，截断自他流转轮回恶趣的痛苦之流。

定解法忍：另外安受法忍中胜解之境中，如取舍之境谓黑白业及其异熟；信心之境谓三宝加持，诸佛菩萨不可思议的广大神力；

现观之境谓无上菩提，灭道二谛，二种无我；

闻思之境谓十二分教，以及广大的菩萨学处。对这些若能生起胜解将有极大的果利。在生起胜解以后，为证得无上菩提，应当如理地修学十二分教之义——诸菩萨所应学处。惟愿上师佛加持令我如是而行！

（四）修习精进波罗蜜多：观上师佛住于顶上，住此态中思维：为利一切如母有情，无论如何我当速速证得圆满正觉的大宝佛位！

披甲精进：为成就相好等佛法和布施等菩萨法，即令八十中劫合为一大劫，一千大劫为一昼夜，三十昼夜为一月，十二月为一年，须在百万俱胝倍无数劫中住于地狱才能证得佛果，我亦勇悍精进，永不弃舍，且生大欢喜！

若心中想：我没有能力这么长时间安住于披甲精进呀！

答曰：不必怯懦，为什么呢？我们已于三士道次第精勤修心，于自他换善加修习。由于断除了十不善的恶因，身体不会产生痛苦；又善巧通达一切法无自性之义，心中也不会生起忧恼。身心安乐增长，法喜充满，虽长处轮回又怎么使我们疲厌呢？

《入行论》中说：「恶断故无苦，善巧故无忧。」

又说：「乘菩提心马，由乐复至乐，有心谁疲厌！」

此外，自己的所有善根，无论大小，都已为了成就一切众生现前和究竟的广大利乐而至心回向。依于每一个有情都可获得如此众多的福德，加之诸佛菩萨的加持，更令增长无穷。依此可以顺利地圆满二种资粮，所以无须怯懦。

《宝鬘论》中说：

「所诠诸福德，若令有形色，
恒沙诸世界，亦非可容受，
此世尊亲说，其因亦显然，
有情界无量，利乐心如之。」

摄善法精进：应把甚深广大的善法摄受于自己的心中。

饶益有情精进：将他人安置于善道直至获得无上菩提！惟愿上师佛加持令我能如是而行！

（五）静虑波罗蜜多：观上师佛住于顶上，住此态中思维：为利一切如母有情，无论如何我当速速证得圆满正觉的大宝佛位！因此，我应修习佛子无量无边的禅定。禅定从体性分有世间与出世间；从品类分有寂止、胜观、以及此二双运的静虑；由作用分则有身心现法乐住静虑、引发功德静虑、及饶益有情静虑三种。惟愿上师佛加持令我能如是而行！

（六）般若波罗蜜多：观上师佛住于顶上，住此态中思维：为利一切如母有情，无论如何我当速速证得圆满正觉的大宝佛位！因此，我应修学通达究竟真理的胜义慧、通达世间五明的世俗慧、以及通达利益有情的饶益有情慧等一切种佛子智慧。惟愿上师佛加持令我能如是而行！

壬二、熟他相续修习四摄：

观上师佛住于顶上，住此态中思维：为利一切如母有情，无论如何我当速速证得圆满正觉的大宝佛位！因此应如《庄严经论》中所说：「施同示劝学，自亦随顺转，是为爱乐语，利行及同事。」对于所化的有情，先施以所需的东西，以恩泽摄受为眷属，是为布施。以正教理折诸邪说，加以摄持是为爱语。对他开示法义令其修行是为利行。对他所开示的法自己也同样修行是为同事。这些是利益他人的殊胜方法，依此可令一切有情安立于成熟和解脱的大道中。惟愿上师佛加持令我能如是而行！

辛三、结行，如前所述。

庚二、座间如何行，于座间应当阅读开示甚深广大佛子大行的经教及其注释等，如前。

己二、别学后二度，分二：

庚一、修学静虑波罗蜜多；庚二、修学般若波罗蜜多。

庚一、修学静虑波罗蜜多，分二：

辛一、座中如何行；辛二、座间如何行。

辛一、座中如何行，分三：

壬一、加行；壬二、正行；壬三、结行。

壬一、加行：

前行次第仍如平时所行，特应净修共下中土意乐。此外，当如《经庄严论》中所说：

「具慧修行处，易得贤善处，

善地及善友，瑜伽安乐具。」

（一）在外在环境风水和道友都贤善的适意地方；

（二）安住净戒；

（三）不与太多人过于亲近；

（四）断除贪欲等诸粗重寻思；

（五）安住少欲知足。

在舒适的垫上令身端直，金刚跏趺而坐，双手作等持印，令气息舒缓。这些修定的资粮先具备后，进入正修。

壬二、正行：

修习寂止的所缘虽有多种，然主要者，由于随念佛极为殊胜，而且还有着可成就堪修密乘本尊瑜伽之器等多种目的，所以缘佛身修习为佳。

观顶上上师佛心间放光，如珠丝般的光端种种莲花日月垫上，本师释迦牟尼佛安住其上，身紫磨金色...金刚跏趺而坐，如黄豆般大小，安住在自己脐前的虚空中，一心缘此修习。也可观顶上上师佛犹如灯光一分为二，分出第二尊上师佛身融入自身，在八大狮子擎举的高广宝座上杂色莲花日月为垫，自成本师释迦牟尼佛，身紫磨金色，乃至金刚跏趺而坐，朗然如空中彩虹，了无自性，一心缘此而修习。

此时，若欲修黄色而显为红色、或想修坐姿却显为立姿、想修一尊却显为多尊时，不可随它而转。当一心缘于本来所缘而修。若起初未象澄净的光明体一样明亮，可缘清晰的半分身像总义而修。还应心中发起强烈的愿望：愿在此一座中不生沉掉，如若生起，立当断除！

然后专注所缘，不令失念，时时忆念所缘，护心令其相续，是初业行人修习住心的殊胜方便。若心无法摄持在黄豆般大小的佛像身上，那么可以观为一寸长，若一寸长仍不能摄心，可观为五指宽大小。

若暂时只能现起一头、二手、二足、身腹等半分总义，也应知足摄心安住。于此能摄心后，有时可从顶髻向下依次观令明了，有时可从莲月座向上依次观令明了。心应松紧适度安住于明了的所缘境上，这极为重要。否则如过去有的行者误解了萨热哈大师所说「心若结紧缚，松之得解脱」的意思，心太过松缓，以致进入细沉而不自知；又有些学人因宗大师说「生起有力正念及执持力」而

太过紧张，以致无法得到住分。

如阿闍黎大德月说：

「若精勤修生掉举，若舍精勤复退没，

此平等转极难得，我心扰乱云何修？」

有些补特伽罗缘内心修比较容易生起奢摩他，其法者：断除心中求好畏恶的一切寻伺，心勿造作地生起一种明显的念头，心想：即于此摄心令专注所缘。此时，除此念头外，不要于其他境生起寻伺，安住于清晰的念头上。若于其他境生起分别应当决然断除，安住所缘，令此念头念念相继。

正如：

「复如善舞剑，分别生即断，

住正念不失，松缓复紧敛，

紧敛复松缓，此即住心处。」

这样修习是初业行者住心的方便。在此是介绍心的世俗之理而非心的究竟真理，如说：

「初业修住心，殊胜妙方便，

示心世俗理，法幢大师说。」

缘于内心修习寂止的方法道次第中也有讲到，而善巧于依止正知正念，是修习禅定中最为主要的。

《略论》中说：「即令不缘于佛像等其他所缘，唯修不分别心，亦必念云：心当于境全不分别，而正安住。次即令心不流不散，令心不散，与不忘所缘之正念义同。故仍未出修念之法。如是修者，亦是修有定解力之念也。」

那么什么是念的体性呢？就是于其所缘不忘、令心与所缘相融或相合。

《大乘阿毗达磨集论》中说：「云何为念？于串习事心不忘为相，不散为业。」

总之，修习清净的三摩地，「由依八断行，灭五过而生。」此中五种过失指：懈怠、忘失教授、沉掉（二合为一过）、不作行和作行五种。

《辨中边论》中说：

「懈怠忘教授，沉没与掉举，

不作行作行，是为五种过。」

对治这五种过失当依八断行而修习：

(一) 在修定加行时断除懈怠有四种对治法：见三摩地功德的信心，希求三摩地的欲乐心，勤勉三摩地的精进，勤勉之果轻安。

(二) 在精勤修定时忘失教授是过失，对治当依正念，唯依正念不忘所缘尚且不足，心专一住于所缘后还须具足明显有力的定解。

(三) 住定时沉掉是过失，其对治是正知，以正知善加观察有无沉掉生起，上者沉掉将生即令断除，中者生已无间即予断除，最下也应不令沉掉经于久时，察觉后立即断除。

昏昧与沉掉二者的差别如何呢？于所缘境不明了身心沉重是为昏相，属痴之一分，犹如黑暗降临心中。心虽不从所缘向外逸散，然无澄净分和明了分，心力衰弱是为粗沉之相。虽具澄净和明了，然于所缘决定的定解稍有退失，是为细沉。其对治当忆念三宝的功德，或作意明相以及修习风心与虚空相合的教授。

风心与虚空相合的教授：观自己的脐部有鸟蛋般大小的红白明点，从自己顶上冲出与虚空相合无二无别，于此专心平等安住。据说此与启虚空门的界识和合相似。

内心不能无动安住于所缘稍向外散，名为微细掉举。对治当依正知正念而修。虽依正知正念而心仍逸散于可贪之境，是为粗分掉举，其对治当修无常、三恶趣及轮回苦，或修习强制截断掉举的教授，其教授者：以一呼一吸为一息，于五息之间不令散乱，然后十息，十五息，二十五息等，渐次延长而修不令散乱。也可以修宝瓶气：从二鼻孔吸进白色的上行风向下压，黄色的下行风向上引，会合于脐部。

(四) 沉掉生起时，不作行是过失，对治当于沉掉刚生起时，立即察觉而予断除。心若于所缘过于励力，虽具有力的明分，然掉举增大难以得到住分；而稍松懈不甚励力时，沉没增大，虽有住分但明分又难以得到。这只有检察自己的感觉，如果感到心策举到这个程度会产生掉举，则应稍微放松一点；若觉心松弛到这样会生起沉没，则应稍微策举一些。这样合宜而住，在二者之间把心从散乱中拉回来寻找住分。住分出现时应警惕沉没的生起，令心具有有力的明分。这二者交替护持，才能成办无过的三摩地。没有决定解摄持的明分，仅具澄净分是不可凭赖的。

(五) 断除了微细的沉掉，心能持续住定时，作行是过失，对治当不作行，平等舍置放松而住。如是善加修习以后，渐次获得九住心，将会成就具足身心轻安的奢摩他。

壬三、结行，如前所说。

辛二、座间如何行：当阅读开示奢摩他建立的经教及注疏等如前。

庚二、修习以慧为体的胜观，分二：

辛一、座中如何行；辛二、座间如何行。

辛一、座中如何行，此分：壬一、加行；壬二、正行；壬三、结行。

壬一、加行：

与奢摩他中所说相似，尤其当如理依止善知识，听闻胜观的教授；观上师与本尊无二无别而猛厉祈祷；还要精勤地净罪积资。此三相合而修是领悟正见不可或缺的前行。

壬二、正行，分二：癸初、抉择人无我后修习之法；癸次、抉择法无我后修习之法。

癸初、抉择人无我：

在佛所说的经教中，讲了多种抉择无我的理路，然对于初业行人而言，依四要点抉择易于生起。

要点一：乃至沉睡中，也紧紧地执念着「我、我」的这个心即是俱生我执。自己没有作坏事，有人诬陷说「你作了如此这般的恶行」，自己立刻会想：「我并没有作这样的恶行，却被这样诬陷！」这时「我、我」之念在心中了了现起，俱生我执执我的方式极为明显。此时，用一分微细的心来观察：这个心把什么执为「我」呢？它是如何执的呢？观察的这个心若用力太大，前面那个执我的心会杳然消逝而茫无所得。应当将大部分的心持续地生起执「我」之心，以一分微细的心念来观察。这样，在观察的时候会发现，被俱生我执执为「我」的，除了自己的五蕴或身心外，再没有别的东西。然而也不是执五蕴中的任一蕴或者身心之一为「我」，而是执于五蕴集聚或身心之聚上，有一个非由分别心假立、从初即能独立的「我」存在。这就是俱生我执执我的方式。其所执境的「我」正是所应破除的。这不可仅是随声附和或者止于文字的了解，必须在自己心中有鲜明地定解，这是第一个要点：决定所破之显现状。

要点二：定解决定这个自心显明地执「我」之心，其所执之我若在五蕴上，则必定与五蕴或一或异。除此二种，绝不会有第三种存在的状态。任何法与法之间，只能或为一或为异，如此而存在，除了这两种状态以外，绝不会有第三种存在的状态。对此，心中应当加以思维，引生决定。

要点三：定解离谛实一。若所执之我与五蕴为一，则如《入中论》中所说：「若蕴即我故，蕴多我应多。」一个补特伽罗有五蕴，那么也应当有五个不同的我了。要不然则我是一，五蕴也应当成为一而没有差别。如是有多种过失。故所执之我与五蕴不应为一。此外，若所执之我与五蕴为一，则五蕴有生灭，心中所执能独立存在的我也应当有生灭，《中论》中说：

「若蕴即是我，我应有生灭。」

若念：「如同五蕴有生灭，此心所执的能独立存在的我也应当有生灭。」

如果这样，那么生灭之我的前后刹那是一还是异呢？若是一，则前后世之我与此世之我应当没有任何差别；若是异，一般所说之异，不必是无关之异，然而若是有自性之异，那么就必定是无关之异（互相之间无有任何联系），如《入中论》中：

「所有自相各异法，是一相续不应理。」

若以为前后世的我及此世的我三者是毫无关联的异类，那么就有未作业受果、已作业失坏等许多的过失。故应知此心所执之我与五蕴为一不能成立。还有，若心所执之我与五蕴为一，那么由于是谛实之一，则应它们的一切部分都应为一，如是则应我不是五蕴的受取者，而五蕴也不是我的所取。有这样多种过失。

如《中论》中所说：

「计取蕴即我，汝我全无义。」

此外，我与蕴若是无方分之一，则此身体也应成为无方分，那么在右手摇动的时候，左手应当也摇动。然而在右手摇动的时候，眼见左手却不摇动，与自己的现量相违。此士夫的身体有动与不动两部分，就成为有方分了。

《释量论》中说：

「手等摇动时，一切应动等，

相违之业用，于一不可故，余则应成异。」

此外，若有无方分极微尘的话，则中间一个无方分，其上下左右前后各有一个无方分围绕，中间微尘相待于东面微尘的这一面，是否也看待于西方的这个微尘呢？若不看待，则中间的这个微尘、就有了看待东方微尘和不看待西方微尘的两部分，那么就不成其为无方分了；若看待，这些微尘应当处在同一位置，它们聚合在一起，永远只是一个微尘，又怎能积聚成须弥山等等呢？

如《唯识二十颂》所说：

「极微与六合，一应成六分，

若与六同处，聚应如极微。」

要点四：定解离谛实异。若念：「此心所执之我与蕴为一虽不成立，然而与蕴为异应该成立。」

那么，譬如识蕴，在除开色、受、想、行等蕴后，可以另外被识别出来；同理，此心所执之我，也应该在除开色、受、想、行、识五蕴后，可以另外被指出来，说「这就是所执之我」，然而却无法指出来。所以，此心所执之我与蕴为异不能成立。总而言之，此心所执之我若与五蕴为异，那么在除开色蕴等外，应该还可以另外指出一个「我」来，譬如马与驴是无关之异，除开马后，还可另外指出一个驴来说「这就是驴」。《中论》中说：

「若离取有我，是事则不然，

离取应可见，而实无可见。」

如是依四要点，对没有俱生我执所执之我生起决定，远离沉掉，一心专注，将护此定解，令其相续。若定解力略有衰退，则初业行人当依前面所说，以四要点观察引生无我的定解；慧力高者可以观察俱生我执所执之我是否如其所现而能成立，由此引生无我的定解。此与四要观察相似。在这样观察的最后，初业行者会生起恐惧的感觉：「在蕴上，真实的我一点也没有，我整个没有了！」一旦心中生起这样极大的恐惧，说明最初获得了中观正见。这时在已决定的心中，决定我无有自性的定解鲜明有力；而其显现的心中，于所破破除谛实后豁然空朗。具备这两种特性，于此专一将护修习，是根本定中修习如虚空的方法。在后得中当修「我」等一切法犹如幻戏，这需要依靠根本定

中引生的强有力的无谛实决定解，在后得中一切现相虽然显现而无谛实，唯是虚假犹如幻化一般地显现。

癸次、抉择法无我，分二：子一、抉择有为法无自性而修；子二、抉择无为法无自性而修。

子一、抉择有为法无自性，此中分三：一、色法；二、心法；三、不相应行法。

一、抉择色法无自性：

以身体为例，骨肉四肢聚集而成的这个身体上，若有不是唯由分别安立，而是自体成就的身体，那么它与骨肉四肢的躯体是一还是异呢？若是一，这个血肉之躯是从父母的精血生成的，那么意识所投生处的精血滴就应该是四肢聚成的躯体了，而且如其有五肢分，身体应成四肢聚集的五个身体；若是异，那么除了头等五肢之外，还应有一个身体可以指出来，然而却无法指出来。因而其所执之身是根本没有的，在心中引生定解后修习如前。

二、抉择心法无自性：

以今日之心为例，在上午心与下午心之上，若有一种今日心，非唯分别安立而是自体成就，那么它与上午下午之心是一还是异呢？

若是一，则上午之心中应有下午之心；

若是异，那么除去上午下午心外，还应有一个今日之心可以找出来，说「这就是今日之心」，然而却指不出来。因此，其所执之心是根本不存在的。如前引生定解而修习。

三、抉择不相应行法无自性：

以一年为例，年的安立处是十二个月，若十二个月上还有一个非唯分别安立而是自体成就的「年」，那么它与十二个月为一为异？若是一，如其月份有十二，年也应有十二，年与每一月都成一，一年是有十二个月则应成十二年。

如云：「若蕴即是我，蕴多我应多」。

此处可以改成：

「若月即是年，月多年应多」。

若是异，则除去一一月份之外，还应有个年可以指出来，然而却不能指出来。所以其所执自体成就的年是根本不存在的。如前引生定解而修。那么，如果说在除去十二个月后没有一个年可以指出来，是不是就根本没有年了呢？不会的，寻找假立之义不可得，是没有谛实可得的意思，而不是毕竟无。那么年是怎样有的呢？仅仅是依十二个月而假安立的名言而已，如是而有。名言中有即可以是有。所谓「年」的名字，寻求其所立之义也是不可得的。

《宝鬘论》中说：「色体唯名故，虚空亦唯名，无大何有色，故唯名亦无。」

子二、抉择无为法无自性：

以虚空为例，虚空由四方四隅及中间等多分而成。若非唯于其上分别假立，而是有一能独立自有的虚空，那么它与方隅等为一为异？若是一，应与彼等成无方分。则东方虚空应与西方虚空成一，那么东方空中下雨西方也应下雨。有这样多种过失，因此为一不能成立。若为异，那么除去那些虚空之外，应还有一虚空可以指出来「这就是虚空」，然而无法指出来。所以自体成就的虚空根本不存在。这样思维观察引生无谛实的定解而修习。

总之，我、蕴、屋、须弥山等世出世间的一切诸法，不是唯由分别假立而自体成就的，即使尘许也没有。于此获得决定的定解后，一心专注，于根本定中修习如虚空瑜伽；于后得时了知一切显现的境都是依因缘聚合而起，无有谛实、性即虚假，修习后得如幻瑜伽。善巧修习这两种瑜伽，由观择力引生身心轻安之乐，以此摄持的等至，名为胜观。

壬三、结行，如前所说。

辛二、座间如何行：座间当阅开示胜观的经教及注疏等如前。

现在略述道次第的总义：修习下下道时，当于上上更加希望获得，听闻上上道时，应于下下更加希望殷切修习。于修习时应当净除分别之心，平等地看待诸道。如果对教授此道的善知识恭敬微弱，则断一切善妙根本，故首当勉力修依止法；若对修习欲乐微薄，则当修习暇满之法；对今生心极耽著，应修无常及恶趣苦；对所受戒律，心存慢缓，应修业果；若于轮回，厌心微薄，则求解脱唯成空言，应当思维轮回过患；所作一切都是为了利益有情，若没有这样有力的心念，则断大乘之根，当从知母等因等净修愿菩提心；受佛子戒修菩萨行时，若为相执紧紧系缚，应以理智破其所执，修习如空及如幻的空性；心不住所缘成为散乱之奴时，应以修习心一境性的住分为主。这些都是以前诸大德所说，没有说到的也应如是了知。

有人认为修行人了知（经教）很重要，于是专事听闻。虽由听闻祛除了无知之愚，然而没有谨慎防范贪嗔慢嫉等其他烦恼，由此引发恶业堕落恶趣。又有人以为修行人调心最为重要，然而由于没有注意到无知的愚昧，盲修瞎炼，最终只会误入极大的歧途。如因不了解三律仪开遮持犯的界限而沾染罪堕等等。总之不可偏执一端，应当令心堪能趣入一切善品。

这样，由共通道净治其心后，若自己有着为除一个有情的痛苦，也愿在地狱中经劫久住的撰甲精进，在思及有情为苦所逼时，心中不由自主地生起这样的心愿：「若能成佛，则一一刹那能救无量有情脱离痛苦，我必须马上成佛！」当有了这样强烈的心愿时，那么应当趣入金刚乘。因为依靠此道，不需三无数劫而可迅速顺利地圆满二种资粮，更为稀奇难得故。

以上以觉受引导的方式，讲解了从依止善知识直至止观的情况。每天应修四座，最低也应修习一座。若于此道次第令心生起变动的觉受，实是令有暇身获取心要的最胜方便。

摄诸经教之扼要，成此菩提道直授。

诸有慧者殷劝勉，及随念故著此书。

未说倒说辞拙劣，前后不贯太露显，

诸失恳祈本续师，空行护法悲宽宥。

于此三门发精勤，所生一切诸福聚，
圆满无谬次不乱，愿噶丹教十方遍！
一切众生由是力，不为相似道所惑，
于大车道而随行，速证遍智佛胜位！
尤于宗喀法王教，勤持守护人天众，
惟愿势力广增长，安乐善妙满世间！

此菩提道次第直授——趣入一切种智速疾道，是在佛喜园的领诵师善慧法幢等的再三殷殷劝请下而写成的，他们希望我著作一本不必华丽辞藻、然内容明晰、且较班禅一切智所作《直授》稍广的道次第直授。因此，我对《直授——趣入一切种智安乐道》用教理加以补充，饰以口传教授，令其更加清晰显明，从而使此《直授》问世。说法者善慧智谨识于兜率宫。

愿善乐吉祥！

《菩提道次第教诲 调伏自心狂象之铁钩》(大格西香东 丹巴嘉措著)

菩提道次第教诲·调伏自心狂象之铁钩

大格西香东·丹巴嘉措著

华锐·罗桑嘉措译

[梵文]：南无格日牟尼晓热般孜达热雅！

[汉译]：向能仁上师金刚持顶礼！

其他善逝诸佛未调伏，
五浊极为横流之众生，
对众尤具大悲之导师，
顶礼本师释迦牟尼佛！
佛陀皆意弥勒及文殊，
佛陀授记龙树及无著，
阐明趋人殊胜佛正道，
恭敬顶礼历代诸菩萨！
创噶当派依怙阿底峡，
噶当行者祖师仲敦巴，
扶持噶当宗风三同门，
恭敬顶礼噶当诸上师！
第二佛陀至尊宗喀巴，
以及与您传承众弟子，
宣扬圣教尊者香巴师，
经师益西坚参前顶礼！
恶劣浊世增时对有情，

恩重如山超越诸佛祖，
全知上师嘉木样尊者，
以及传承弟子前敬礼！
真实无上三宝集一体，
执持赤褐宝幢之尊者，
能仁本性上师金刚持，
直到菩提之际慈护我！
谈论无意绮语之舌头，
未成禽犬野兽食物前，
能述菩提道次第教诫，
念此实属幸运甚为喜！

菩提道次第是入佛境的通行标志，因此，过去佛依此径而成佛，未来佛也要依此径而学修，现在的诸佛也依此而行。所以，该道次第是三世诸佛和菩萨必经的一条大道。该道次第讲修传承，始自导师释迦牟尼佛，曾在印度宏扬广大。后因阿底峡尊者之恩德，他驾赴雪域藏区弘传，培养了不计其数的噶当派善知识，使其传承更加发扬光大。此后第二佛陀宗喀巴大师撰著「三域独宝」《菩提道次第广论》和《菩提道次第略论》。此讲解、论说使其传承分为「卫传」和「藏传」二者。

「卫传」按第五世达赖喇嘛的《文殊言教》：「藏传」依四世班禅大师的《菩提乐道》。一世嘉木样大师在盖培山处曾传授菩提道次第五十八次之多，随后由上师香巴仁宝且每年春秋二季节每月传授菩提道，他几乎得到所有菩提传承。接着又由经师益坚参依次授之，故这两位大德恩德很大。此前由于二世嘉木样的请求，七世达赖喇嘛嘎藏嘉措，在西藏哲蚌寺大经堂曾传授《菩提乐道》十五天之久。后来在拉卜楞寺，二世嘉木样大师曾传授过一次，至尊切吉尼玛（土官佛）各处弘传二十四次，在拉卜楞寺大经堂也给僧众传授过。此后，由贡唐仓在拉寺大经堂详细讲解，有笔记《心镜》问世。此外，每年还传授两三次，其功德难以言表。随后根本上师金刚持阿其仁宝且传授近三十次之多。我（作者）曾听闻过五、六次。本论有四个章节，一章三节以前由我（作者）所写。

《菩提道次明解》，以真实教诲引弟子人道、理论的根本依善知识之仪轨后，如何修二道次第心。第一，「依」的含义很多，依食品、依药、依官员、依女人等，但这里讲的是依止上师之仪轨和其它之「依」有所不同。不是长期坐在上师面前之意，也不是侍候之意，更不是供献礼物之意。因此，宗喀巴上师说：「以意所依之加行和以乐所依之加行为二。第一，由根本修虔诚之心，忆恩德而恭顺……」，依此作为准则而思之。使引生其信念而遏制不信念，将不生信念视为过失，香巴仁宝且以教理驳斥其过失，这个道理我从上师口中得闻，我也曾看到过这类经籍，但像我这样无缘之徒，将良药变为毒品，视圣为魔，尤其成为错乱寻思之因，这样思维或许会对修行起点作用。

印度和藏地所出生的先贤们，刚生下时只会吸乳、啼哭。从字母开始学起，要吃要睡，也会生

病，难能阻止逆缘障碍，也有老死，这些都怎能视为凡夫俗子呢？佛本来就无这些，大乘圣贤虽无业力、烦恼所支配，但为了教化有情，现种种相。由于众生的一种无明愚痴，有时对自己的上师也会看作过失，但此非真实之过失。十地菩萨能把三世之事业在一微尘中一瞬间显示出来，佛能把无量劫到现在的一切本缘（经历）不费吹灰之力便可显露。为此，那里面必定有优劣之分。

佛、菩萨为度众生会现帝王、大臣相。还会现屠夫、娼妓、畜牲等种种相。上师金刚持所说，现为狗的行相佛，会食不净肮脏之物，也会有不净行为。用凡夫之眼视其当然是真正的犬。为此，贡唐大师曾说：「虽然今生后世皈依上师，未除我执灰心失望。」把自己心中所想出之一切是真的，将上师之业绩不看作是真的，上句正是最好的答复。能具备有贤正善良的事业，依此而习者现为少见，乃至念诵修持之事业，随其后仿学者也很少有之。

上师仁宝且曾说：「弟子只能以利弊间杂而学，上师以优缺间杂而弘业的原因也在于此。」特别依求亲近上师，然而又对上师不信仰的话，这样罪孽非常深重，「只闻一偈后，不敬上师者，百世得犬身，会转卑贱姓。」尤其对密宗金刚上师诽谤的话，其罪业在《金刚手大势至菩萨灌顶续》中说：「『世尊，其果报如何？』世尊云：『其果报世间神等闻而生畏，因此，汝勿说之！』」。《时轮本续》中说：「不敬上师刹那间，摧毁无量劫善业，堕入地狱相等劫，身受残酷之痛苦」。因一时之怒，把无量劫中积累的一切善业统统毁掉，又受尽同样长时间的痛苦。《金刚心饰续》中云：「如果诽谤上师，就千劫之中虽舍弃睡眠饮食而精进修持也无济于事，会堕入地狱。」菩提道次第中也有讲解。

造五无间罪（杀父、杀母、杀阿罗汉、破僧和合、恶心出佛身血）等深重罪业，倘若修持密宗大法一生一世还能成佛，但诽谤上师绝对不能成就，这在《密集本续》中有所表明。总之，罪业无边深重，其结果就是如此。应该多多思维，要珍惜自己，使其成为益友，会起殊胜作用。上师金刚持曾说过，诽谤金刚上师，会受何种痛苦，时轮中已名「金刚针尖痛苦」，受无量痛苦，寿命在上面《金刚手大势至灌顶续》中说，其果报世出世间神均可闻而生畏，所以，我想勿问此意义也在这里。《上师五十颂》中也说，这世中还会生病，得魔障的灾难，不幸之事似雨点降落，给空行母、护法神供奉食子也不会接受，为此，对这个问题务必要慎重考虑。尊者在《菩提道次第广论》中主要讲述次第为主，对密法上师的诽谤之罪业在下士道中也有论述。我们不从梯基向上爬，却容易从梯顶朝下来，故为了杜绝一切罪业而作撰述。

对修虔诚信仰之心，上师金刚持曾打比喻：有人掉入一口深井内，对井口之人发出呼救，那人放下绳子说，你抓住绳子，我们将你拉上来。井中之人若说，我不抓绳子，你们努力救我。那些人定会说：那你在井内坐着吧！说完就会离去。因此，十方诸佛好似井口之人，我们如井底之人，上师像绳子，如果相信定会得度，不信者就和没抓绳子一样，无可得救。上师是集诸佛于一体，再无比这个例子更好说明了。

十方诸佛对我们有大悲心而不抛弃，用智慧而摄护，因他对调伏之方便非常精练。诸佛以我的怙主而出现，对这些上师是依怙毫无疑问的。如果其一是佛，其二不是佛的话，那么，他对我没有悲心吗？以智慧不摄护吗？驾临不了吗？其实诸佛思想一致，为做我们的怙主而来，对此不能持怀疑态度。《现观庄严论》云：「为了利益有情众生，因此以应机教化而出现。」就是说的这个道理。诸佛也不一定为同类而现，这在《大悲愿注解》中讲得很详细，这里不再重复。比忆念诸佛恩德更为胜者为我佛释迦牟尼佛，这是依《妙法莲华经》而说的。释迦世尊亲身教化众生，以金刚持曾授

记：「以后难能见我，我以凡夫而出现，应该要知道那就是我。」我们能听闻佛陀的经典，能做为他的后学而有剃度之缘份仍是上师之恩德；又能聆受宗喀巴大师的经典，懂得一点内容这也是上师之恩德；时下各位是比丘，成为善知识者仍是上师之恩德，自己并非大丈夫。在家人有机智也未能得此机缘，甚至在家人放牧、种地、盗窃、背石土、做屠夫为业，白天不思饮食，夜间难以睡眠，忍受着种种痛苦，可我们安逸舒适地有空闲坐，这也是世尊与上师之恩。上师营建寺院，制定僧规，安排庄园施主以上的事情，这些恩德我们应当要理解。

总而言之，在这五浊横流的恶习世时，除我们的导师世尊调伏外，别无他者。我们藏地未能成为释迦佛、印度诸大德的道场。多数有情又未能成为藏族历代大德的教化对象。尤其我们这里不遵守国法，彼以恩扶持，我们又忘恩负义。如果佛亲临这里，对佛连视萤火虫都不如，所以这块罪恶地狱城一样的地方，这里如上卫藏一样创立佛规乃是嘉木样雅巴之恩德。他曾说过：我以后有许多佛菩萨特地来此护持，故按时护持佛法者从无中断，此恩须知。对其它地方之上师不能产生不信仰之态度，比如：一轮太阳，照在南瞻部洲时，却对其它洲不能照射一样，自己之缘份中的诸佛以善知识的身份而出现，对此不能持怀疑态度。对自己缘份中的主人翁紧跟不放的话，诸皈依师定会加持。为此定要忆恩念德，生起虔诚的恭敬之心。

上师瑜伽也是以信敬而言，没有信解，只作观想是不行的。这曾在菩提道次第中有所表明。写上师传记也是为了学修、引生信念之意，当今却成为评定作者程度如何而已。诵祈祷经文也是为彼之故，从各方面人修引生信心是十分重要的。虽诸佛聚集在一起闪烁光彩也超越不了上师的传授。以上所有坛城诸佛亲临也超胜不过上师的传授灌顶、传承、教诲。自己能修持，这一世中就可以成佛，因此，上师跟诸佛集一体之金刚持没有区别，《密集本续》中云：「三身密之身、语、意乃住金刚上师之身语意也。」

以加行依止分为三种：恭敬顶礼；供物乃供献的物资；如理学修是一切供献之殊胜供养。为此在《佛本生传》中云：「为利益处而供养，犹如教诲做修持。」若做他人上师的话，这句话的含义很重要。如果我们不去实践，哪怕佛亲自传授佛法亦无济于事，能依此我所说的话去做，当然心底中感到高兴。虽然所说之一切难以都做到，不过为自己特地所传授之教诫，不去修持实践那就无法调伏。一切善因资粮依上师而成，因此，宗喀巴大师特别强调依上师如理学修最为重要，我们定要牢记在心。

第二，依上师后怎样修心之次第分为修心之因和修心之理。

一、我们虽努力学习佛法，但不曾见得长进的缘故是对菩提道未曾修心而造成的。比如，石头和骨头相碰时能取其精髓，两者不击，骨头无法断开，故前贤经常提倡，学经以石骨相击而喻。自己心中不生起虔诚之信仰，无法上进，不学菩提道，对深奥的密宗怎样修持也难以成就。不学菩提道，虽擅长讲辩著三学，只能对经论产生少许习气外，还会堕入恶趣。因此，不依下、中、上三士道次第修心，别说成佛就连解脱都不可能。譬如：我们是僧人，最初入寺，从初级考试逐步升级，最后获得知识，有学问时，可以任上师、法台。若不这样，从入寺翌日开始就准备任法台，那只能成为笑柄。俗人亦同样，慢慢长大成人，不可能一个生下来的孩子，就可以做村子的领导。因此，香巴仁宝且上师说，菩提道深广、把目标放远、胸襟开阔、心情放松。此含义上师金刚持曾解释说：开阔眼界佛位收在目标之下，逐渐学习十地五道，为此放宽心底，欲速则不达，需要慢慢而进行。这也可以喻为：渐次食鱼，缓缓越山，大事宜持久。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中对此

章节发心修菩提道曾作过详实的阐述，这里只做了简单的介绍。

二、又分三类。1、与下士道共同修心之理路，按章节述之因恐篇幅冗长，故概而述之。我们现在已获得人身，能听闻佛法，受沙弥戒成为佛门弟子，不缺上师、善知识、法友、僧伽和所闻思之经典，传授佛法的上师不求而得，想听哪种教诫就会及时可得。祈祷之对象，丰富圆满地展现在面前，真的做梦都难以梦到的已成为现实。上师也曾说：「暇满虽多是他人的，本人只有这一个，以后有没有很难说。」这句话细细想来，确实利益很大。要懂得新陈代谢的肉体，以后能否得这样一个身体，还要掌握在自己手中。如今，我已获暇满人身，更要守持戒律，努力修持而毫无半点犹豫，否则，祈祷也很难起作用。这与春天不播种子，而秋季想得到丰硕的收获有什么两样？这次去某盛满如意宝之大海决不空手而归，须务必努力！世尊曾云：「比如商贾去宝海，货尽返归最不幸。」宗喀巴大师亦在《中观疏》中说：「这回到宝海中，务必不能空返。」《入菩萨行论》中又云：「暇满人身极难得，已得能立人生事，倘若此世未曾造，后世怎得暇满身？」依此，不必说以性质、机缘方面难得，比喻方式方面也难得。《入菩萨行论》云：「由此世尊言，海中盲乌龟，颈触轳木孔，人身极难得。」又云：「今已得暇身，若我未修善，自欺未过此，亦无比此蠢。」

现在为后世不做有益的事情而死去时，的确是莫大的自欺。自己本来就知道这些道理，但被这一世的区区幸福等所迷惑，按上论又云：「若我已悟此，困惑而懒惰，寿已临终时，定生大忧苦。」临终时产生极大悲痛亦起不了任何作用。又云：「那时抛怠有何用，寿已临终无可救。」贡唐大师曾说，从现在起，若不努力修持，死无定期，在死魔未来以前先下手修之。此说按《菩提道次第广论》中之意简而述之的话是这样：以后寿命百岁时会死去，我五十岁时会是个什么样子，同样过二、三十岁时有没有谁知道，不知那一天定会说：「老僧圆寂了」，那时除有许多亲朋好友伤心落泪外，谁都起不了任何作用。因此寂天论师说：「忧苦眼红肿，面颊泪下垂，亲友已绝望，只视阎魔使。」

一切物资财富、上师、僧伽、地方、故乡不得不留下后，独自赴向阴森可怕而弥漫恐怖的中阴中去，对这一世无关紧要的小事而奔波荒废了时间，甚感惋惜，故寂天大师又云：「阎魔使所捕，亲友无奈何，惟福能救护，可我未曾修。」然后三天左右在中阴中飘泊，因这是后世所生之途径，故不可避免。那时会出现恐怖之四声等，产生许多畏惧之状态，似风吹木絮不由自主奔向彼方时，用求救之目视四方只有布满恐怖外无任何救主和亲友。因此，寂天论师又云：「谁能恐怖中，将我善救护，大睁畏惧眼，四方觅救星，四方视无救，然后心沮丧，彼处若无依，那时我如何？」那么必定要投胎转世，生者只有善恶二趣。没有权力说我要生于此处，要通过业力来定受生。

像我几乎没有不得戒，几乎又未持戒，对造恶业犹如雷石下滚，不必费力，行善业似雷石向上抬，很费力。虽身为比丘，却无始以来造恶业深重，无法估量，因此会先到恶趣，对此不可犹豫，现在我没有死去还算福德大，要观想时下一小虫掉入火锅内的痛苦如何，有什么办法？现在自己有权力修持，倘若放弃，死时连手脚都没有动弹的功夫，而落入狱卒手中，以火钳任意摆布时谁能救护，此乃贡唐大师所言。因此，月称论师说：「因缘具备自在时，倘若不努力修持，掉入深渊不自主，那时谁能来护救！」

地狱分八热地狱、八寒地狱、独一地狱、近边地狱。因此八热地狱共同处有灼热地、火舌燃烧一尺，无任何寒冷之感觉，火堆灼热。该地狱中的众生若到我世间中觉得甚为凉快，此乃上师所言。炎热能胜劫火之七倍，地狱众生之体非常柔软，好似剥皮之肉那样难忍。在火锅数由旬中铁水

滚滚浪中似煮豆子一样烈烧，因此体肉全部脱落后只剩骨架，再用铁钳取到外面放在灼热地上后，肉又复长，又丢入铁水中依次不断受苦。同样，又滚滚铁水添在上面，火烧三叉尖铁抛之，穿过身到头部。身体和火融化在一起受大忧之苦，这里不再细述。寿命在《急速捷径论》而言，等活地狱中的有情寿命一般为人寿的一千亿、六百亿和二十亿不等，以下为两倍两倍而数。按《俱舍论》中所述，人寿五十岁为四大天王的一天一夜，彼三十为一个月，彼十二月为一年，这样的五百年为四大天王的寿命。等活地狱一昼夜而数，众寿命为五百岁，这是地狱中数寿命最短者，思其甚为惧之。因我们得人身临终才会想起，要不然在心中怎能思其过患呢？这也是上师金刚持所讲的。

八寒地狱的地上到处是冰川，周围雪山环绕。一片黑暗而寒风加雪十分寒冷，因此身体上起满水疱，疱裂后流出浓血黄水染身而结成冰块，下身粘在冰上发出「阿趣」的呼寒冷叫声，难以忍受又从腭发出「唉」声。体裂十段，又似冰裂体肉分离成很多片，比这更残酷者为炒青稞似地小段小段裂进骨髓，此依上师所讲而述，若想细知，请阅《菩提道次第广论》。此地狱众生，寿命在《俱舍论》中说：「芝麻国内百年间，一粒芝麻取而尽，是为疮地狱之寿，其它寿为二十倍」。细思之，心都要碎。独一地狱和近边地狱在《菩提道次第广论》中讲得很透彻，这里不在细说。

上师仁宝且说：「以下整千二十时（两万）……，此说虽会产生（觉得）较长的时间，但与地狱只在呼吸间，知道否？」生于饿鬼道时，非常饥渴，因此奔波觅食，到江河和树木近前时，看见的是无水的沙子、枯木、拿兵器者不让过去等，此为诸外障；内障是：口像针眼、食道如马尾长，腹似山谷，故虽得食却不能咽，口中能容却喉中咽不下，喉中能容的话也食不饱肚，因此忍受着饥渴之痛苦还不能死去。另外，夏天月亮的炎热，冬天太阳的寒冷而产生痛苦。下雨下的是热沙，体似枯树，得不到饮食，昼夜奔跑故而十分疲惫产生极大痛苦。人世间的一月为彼之一昼夜而计算，寿五百年之长。另外，饿鬼之说法在诸多经典中和他人人口中已见闻甚多，不再细述。

畜生在大海中很多，零落的我们也经常看到，它们有各种各样的痛苦，不用说了，世间一切苦乐之因，若学过《阿毗达磨上下论》便会知分晓。若不以身作则，空口说西藏有佛法，中原有物资不会起到任何作用。现在已借得暇满的人身，靠上师之恩，虽为「是我」以傲心自居，说不定明天会成为受刑之罪人，它和今天享受食物有什么两样？同辈之人先后而去世，哪里有独自留下来的？那么，从现在起必须寻找一位救护者。《人菩萨行论》云：「同类依此逝，你未曾看见？」贡唐仓说：「十分无知之绵羊，看到屠夫宰同类，会使心惊若是人，不知此喻比畜愚！」为此，对无常和恶趣之痛苦，细细思忖定会生起畏惧恐怖，心中只生苦恼有何用？故而须皈依三宝，深信因果。

三宝之意为：佛是众生依靠的导师，是怙主；真实护持者为法；依法学修引向善道之友者为僧，这在诸多经典中已表明，此意举例简而言之话，比如，一得重病者向医生祈求，我的病能不能痊愈全由您，对佛皈依也和这是一个道理。医生说，你吃这种药时，有些食物不能吃，要守这些规律，按医嘱去做病会好转。同样佛给弟子传授取舍，按佛的教诲去做也会得到解脱，故这是皈依之轨。医师付药使许多病人得救，你也和其中得救者一样，依轨修持佛法而证获三乘圣道。随其后而修持是皈依僧之规律。真正的佛，千载难遇，因此自己缘分之佛就是上师，对其要忠心耿耿。譬如，艾绒放在烈日下也燃不起火，以火镜摄阳光为一处时马上会引火一样，摄诸佛之加持马上会生悟心，为此诵经时，常诵：「十方三世诸佛……」就是这个道理。不依上师不见佛身，难闻佛法。好比无云不会降雨一样，没有一个依靠者佛也无济于事。因此，应该知道积集福德资粮就是这个道理。皈依不是一个名词，而是有它深奥的意义。「我能否得救您知道」是拜托信任之意。对医师信任又不吃药，所忌的又违犯的话，医生也没有办法，同样违背佛意，除佛只能怜悯外有何办法？随

僧侣不好好学修，背道而驰误人歧途时僧人也可奈何。故在《人菩萨行论》云：「以身行此事，只字有何益？仅诵治疗法，能利病者乎？」又云：「不尊医嘱而用药，虽疗患者痊愈否？」宗喀巴大师说：「死后若不堕恶趣，唯有三宝救其畏，因此皈依是为要，勿要损衰其教诫，细思善恶业果后，如理取舍修为最。」没有一个求救之法，心中除产生苦恼外别无它法。

真实救护者最起码是以法宝舍弃十不善，在此基础上取舍善恶业果会救护后世之畏惧。通达恶趣之痛苦是解悟痛苦之道理；抑其恶因是为止集谛规律；此乃阻挡生于恶习趣之理；如理取舍善恶是为正悟之规律。倘若不这样做，只说法宝是真实灭谛，也起不了作用。因此在《菩提道次第广论》中讲：「终极法宝乃是初学者改正局部缺点之『舍』和学修局部优点之『悟』二者，是逐渐升华，非为骤然而至……」该文后面有所详述，但因文字冗长此处未引用。

由此，因果之规律是：麦种中不产生青稞，青稞中不产生麦子；业很盛旺时，好比一粒青稞中会产生很多粒青稞一样，造因必有后果，没有办法不报善恶之果的，不做不遇是说不造彼因不得彼果。因而下士道所取者是守十善戒。我们似走马观灯已越密宗之行列。现在可以这样想一想，虽未得戒，品德良好的在家人也持十善戒，自己亲手未杀生，但唆使别人杀生罪业更加深重，对此生随喜心时和杀人马之罪过没有两样，其中包括，为自己而拼舍生命，若食其肉，恶果不堪设想。这在《集学论》中有所表明。同样，穿皮袄、卖畜后所使用其钱、一生喝奶子、驮运、当车骑、最后交给屠夫手里使其杀之，这与把自己的父母交给屠夫是没有区别的。我们经常违犯三律仪戒，其罪过不可思议。自己好好想一想，应该说：「你是一位懂得佛法的大善知识，应该好好考虑。」犯盗戒不光是偷抢劫盗，以做买卖取之是同样，撒谎而取之也是同样，价值足够时会犯他胜戒，现在谁不知道？邪淫的种类较多，不只是依妇女。是沙弥、比丘犯淫戒也不一定是女人。戒律的常识就从这些上要理解，那么就会得知，身之三业全部不可能守持，语之四业好似所诵经文自然口中流出，意之三业甚为难阻。以上一切资粮、心思、基础、性质等方面的业力，我们都具备，阅《菩提道次第广论》便知分晓。

分别解脱戒的细微戒律会产生很大果报，似《龙香叶树传》一样。过去前四佛之佛教徒损戒后生于龙畜生道者不计其数，在《菩提道次第广论》中有所阐述。违犯菩萨戒其罪过尤其深重。传授密法灌顶时上师说：「此乃汝之地狱水」，但不说极乐世界之水，争夺而饮此水。上师握住弟子手说：「你的金刚上师是戒，如果我说你要做什么，你须依言而行，否则这一世就会得恐惧之惩处，等死后堕入地狱。」我们应思其为授记。我们对下士道的内容还未一点认识，若得密宗戒律，就好像将百人抬不起的大磐石，放在一个五、六岁幼童背上有什么区别？本来并不是不想守持戒律，而是对修道次之心还不够。虽然学法，但总觉得修持不见长进，这也是对菩提道次第未能深刻钻研的结果；虽在看经但得不到佛法之味，这些道理我从上师那里听到的。

《菩提道次第广论》中所引《经论》云：「以善之十道而成佛，却自己终生不持一善戒，又妄说：『我是行大乘者，我求无上正等正觉，倘若这样讲，那么这人是一个十足的诡诈之徒，大妄语者，在诸佛面前欺骗别人，是说断见者，以无知偏见而死后入邪境恶趣。』这不是对我们的预言，那还给谁预言呢？以上「邪境」，是恶趣之意，这是宗喀巴大师所讲过的。因此，宗大师说：「三业罪恶所染故，尤其除障为重要，须经常依具四力。」清除恶业是十分重要。清除眼前障碍的种类很多，能祛除后世痛苦的话是莫大的荣幸。宗喀巴大师谨慎提倡要具备四对治力，具备其四对治力能抑制定业，并引经论而阐述。

其实践之规律是：第一、厌患对治力。对罪业生起忏悔心之意，细心思其意，另三力自然可除。可以这样推知，屠夫和我之间的罪业谁大，因屠夫未曾得戒，故罪业没有那么深重，我们已得三律仪等诸多戒律，罪堕两者皆重。在《菩提道次第广论》中说，一位长期做恶习者积百年之恶习业和一破戒比丘接受供养享受一夜之间相比，后者罪过很重，这引经论而言。故我们经常享受似铁水一样的资财，就要如此观想：那罪人就是我，弃信背盟之徒也是我；总的佛法谁也毁灭不了，但自己所得的佛法自己可以毁之，因此灭法者也是我；信众对我称比丘、善知识、上师，并虔诚敬仰，可自己的作风，行为和外道没有区别，不知道一点羞耻。曾在世尊和上师面前承诺，发誓要守持戒律，可现在却毫无忌念，卑鄙者也是我，这样对自己揭发过失定会起些作用，若别人这样说会起嗔心。为此，我会堕入恶趣而上师已有预言在前面已说过。《入菩萨行论》云：「已做堕恶业，岂能安乐乎？」依此说，未得报应前必须努力修持，已得报应的话，佛也无法阻挡和救护，此乃贡唐上师所讲。

从今年起到百年间，要思想我受哪些果报，同样过百千亿年后我得何身。这一世好像做了一场梦，对其不能贪欲，现在已得到这样一位清净怙主而不努力学习佛法的话，其后果在《入菩萨行论》中云：「难得有益身，今已有幸得，我具智慧时，若又堕地狱，可似咒所惑，使我无可望。」定要了解自己把握自己。

第二、依止对治力。上师不在远处而在自己前面就有，您考虑到我痛苦的报应时，好似心中生起烈火燃烧般的慈悲，不会没有以智慧所观，不会没有威力而救护，最初给我授戒时您已知道我能否持戒律，虽给我以利而传，不以害而授。「你造恶业是的确，其果报又实在，我对你有什么办法呢？」决不会说出这样的话，有愧之人不会说出这种话的。「因此我能否得度您知道，以诸佛之身份为我出现者是您时，肯定有心意。慈悲上师一切您知道，您知道！」这样一心一意拜托肯定不会有错。为此，贡唐上师说：「以心底能信任的话乐苦在三宝之顶，不会在自己手中有。」

第三、现行对治力。诵忏悔经、名颂、陀罗尼、戒斋、百字明咒，了解其各个功德而行之，那定会消除罪障。似前面所说，生起无比信仰，诵一次陀罗尼咒会消除无边罪业，对这个道理我以前一次又一次写过，故这里不再重复。

第四、对罪业复止对治力。《菩提道次第广论》引经论道：「你们不会吃毒。」吃毒后快要死时以药解毒，眼看要好时又故意食毒有何办法一样。一次又一次地造恶习业无法解脱恶习趣，故以悔前戒后是十分重要。上师金刚持曾说：「对防止未来所造恶业能生起正信的话，会具备复止对治力」。当时未曾理解，现在才知道是这么一回事。无始以来烦恼等流习气力大，对治力小，故而难免产生罪业，尤其后世身为俗人或生于汉族、回族也罢，成为僧人只做恶习那有何办法，因前世习气不良难以变好。后世中将要造业，故现在「祈愿诸罪业清净！」所祈祷的根本所在也在这里。

依对治力虽有皈依、发心、性空正见等，此处为利初学者同前所述。这些是以结合自己心生恶念产生错误的亲身经验而写的。总之，对五浊横流之边缘，故而产生倒行逆驶似烈火熊熊燃者谁能写清楚！可是对个别问题的叙述，具有利他和成为有情众生之怙主者所产生利益，故这里简而述之。《律经教理》云：「火球火舌熊熊燃，容易而能被食之，毁坏自身戒律者，信众供养不可食」。持戒不清净和松弛梵行者若食信徒的供养其罪过很大。米拉日巴尊者说：「信仰者的食物扔在地上地会裂缝，抛在石头上石头会裂缝。」故享受亡入遗物供养十分艰难。先贤们说：「尤其为亡入超度而享受供养之物报应更重！」一点都不考虑死者之神识，只顾供养，思食肉肥不肥，不仅

欺骗别人，而且也欺骗了自己，并给他开恶趣之门。尤其现在很多人张开贪心之口，显现出欲望的獠牙跑到蒙地，最初上师在灌顶时说的：「某某必须守持秘密。」使弟子反复起誓，可抛弃不顾这些教诲，为了得到供物在几千人的大庭广众面前传授密宗灌顶，大开地狱之门，这样做暂时不会说话的畜生也有这个权力，不过因果难以变更，定要受同样的果报。那么，这到底是怎么一回事呢？死后自己生于畜生中，以肉、皮子等所卖之钱做为欠债直到还清为止。生在驮运、拉车子的畜生中将自己以前所造之果报要承受。真正的修持者视世间为火坑，生悲悯心为度众生能看到他的身和音，使众生脱离轮回之种子，然而谁能与其伦比，不用说依止修持，甚至连灌顶都未得到，便给别人传授浴佛仪轨和金刚大灌顶，这是一种非常可怕的表现，对此现在谁会谨慎！从外表观之，虽有几千僧人，然而真正依法修持者寥若晨星。好像在说，释迦牟尼佛您说应该这样做时，可我们偏要那样做一样，将裙子两折三折像伞式地穿，七衣搭在两肩不用说还会搭在三处，「形象僧，现在就来」似的。

三世贡唐仓说：「浊世先行之军队，好似抗拒佛经典。」此仿世间谚语「对鞍无害，对马有害」所说一样，越犯戒律自受果报，对别人有什么危害？本来就懂得经典理论，可又造三业之罪比不懂佛理者罪业还要深重，故不是学者之标范。心底不净对别人说法还会变为弃法之罪业。卖佛经之货币不能用与畜生口中，因这是弃法之罪的话，那么，以口卖法，此二者有何区别呢？僧人的供物如果俗家人享用针织叶大小的话其报应很大，俗人睡眠在僧人住处，其罪过又很大，这些都是依「三界之眼」《菩提道次第广论》而简述，如果细知请参阅《广论》。这些在噶丹先贤的论著中也说：「勿寻他人过错，须觅自己过患」一样，像我能观察自心，对别人说法虽不是我之差事，但能为他人起点有益作用，故诚心而述，以上为下士道修心之途径，故而能使对此世心生厌恶，唯求来世之快乐的话真可谓：「献身」，也可以说是「心入佛法」。

正如从初级班进入中级班一样，应当对中士道修心，此仪轨由宗喀巴大师云：「若不勤思苦谛患，难生为求解脱心。」为此，首先要勤思苦谛轮回之过患。思维之规律是：如果未生在恶趣而生于善趣也行，暂时有了一个休息的机会，后又入恶趣，善趣只有天和入，入世间获得帝王将相，腰缠万贯的富豪和懂得佛法英名遍地之人也难免一死，死后随时可能转为猪狗、地狱、饿鬼等。尤其地位显赫者易生低等有情，成为拉车之畜牲。仆役时，连前世做过帝王、将相都不可想起，只吃肮脏菲薄之食，受无数鞭打而不敢言，那么前世的富贵起不了任何作用，以数千两银子所买的昂贵衣服穿在身上，最后变旧，缝缝补补，身体衰老后，成为一具尸体外还有什么呢？故贡唐仓说：「衣服好像彩虹斑斓，覆盖着肮脏的身体，时不多久衣体二者，破烂不堪显露出来。」金银绸缎虽堆满仓库，死后却无任何作用，比如转生为驴，将前生之金银堆放在眼前也只不过是一堆石头，故贡唐大师又云：「梦中财物黄金山，全是我物生傲心，忽地醒来皆是空，原是那样死期临！」对丰盛的食物如何享用最后还是成为肮脏之物，除受其难忍之业果外别无他法。

贡唐仓又云：「信财是草乌之本质，以美味可口去享受，毒果成熟时，报应剧烈发作，身体分离无法忍受。」住房修建得多么富丽堂皇，因业力的感觉视其为「我的房子」，若这一世在房子里面生为一畜生时根本不产生房子的感觉，这的确像魔术一样。贡唐大师又云：「戏谑咒语所造城堡，心中有仙境的快乐，魔术完毕心生苦恼，原来房屋是业力术。」经论中说似幻术，就是把无常比喻成幻术一样。

为了得到高等显赫地位吃大苦，因其它缘故处罚而跌落下去，还不知道厌烦，确实像虫子反复爬墙壁一样的愚蠢。贡唐仓又云：「昆虫爬向墙壁之上，复落无厌不知疲乏，本无意义无明所惑，

追求名利也是如此。」得名誉对身心并无利益，除损衰福德外不起任何作用，这在《入菩萨行论》中已有表明。故贡唐大师又云：「名誉空言好似雷声，其能驱散福德云朵，无定树叶随风而飘，恐怕最后落入污泥。」名声能容易引起骄傲、嫉妒心。这一世中犹如变为狗尸腐烂，见者均为唾弃之甚多，后世生为鬼魔者也有之。这子孙能对我有用，爱护备至，突然夭折后，父母嚎啕大哭并有自杀般的痛苦，这和各方树叶由风吹聚后又被风吹散一样，故而产生爱恋的痛苦外无任何效果。故云：「无边轮回之各方，无意而聚为亲友，不起作用而分离，只留忧苦于后世。」为了得到富裕幸福吃很多苦而积累财富，因此，贡唐仓又云：「为了长期幸福安乐，百般艰苦任劳任怨，未能享受奔向死亡，今生后世皆成忧苦。」总之，贡唐大师云：「细察之总是疯者舞，所积累全部罪担子，所害的敌人是自己，哪还有长远之幸福？」生在欲界，犹如孩童玩耍，一生中懈怠而度日，因临终死兆显示而能知后世，丢下以珍宝造作的宫殿、甘露食物，本来瞬间离不开的英俊子女此刻不得不抛下，还顾虑我要到一个什么样的恶处去，而心中产生大忧苦，死后生于难以忍受的地狱和饿鬼道中，此规律由第二佛陀宗喀巴大师描述：

「美丽身体由宝饰，住在宫殿与乐园，
长时享受欲天乐。虽然欲天受用种，
不愿死兆降临时，使入迷恋所倾之，
美丽天女与乐园，甘露饮食丽服饰，
少年诸神速和我，不愿分离而视时，
此生彼地安乐中，更越其之大忧苦，
产生痛苦舌火烧，生生世世积善业，
勤劳成果享而尽，因为放逸造恶业，
复又堕入恶趣中。」

生于色界和五色界寿命太长，三有之顶的众生寿命有六千万大劫那么长，在如此长的时间中因入禅定好似入睡一样，寿命尽后及时下堕无注定去向何方，如果生于入趣中也是一个十足的痴呆，连一点语言也不懂，因此对他们的禅定不足为奇，这是我从上师金刚持口中得知。只说轮回无始是不行的，假若定论，诸佛之智慧一端紧接一端而观之，「此世以前没有投生」决不会说出这种话的，也是不可能说的。那期间飘泊这轮回中，到现在自己尚无解脱的话，以后又岂能解脱。故《入菩萨行论》云：「饶益一切有情众，无数佛陀虽已去，因为我造诸恶业，未成彼之教化众！」那么，如果不改变生于轮回之因，就难以不受轮回之痛苦，故要思惟因果集谛之规律。第二佛陀宗喀巴云：「不思集谛轮回律，难懂断除轮回根，因此离世依厌恶，应知轮回所何缚。」这一句话就好像阐明了整个佛法。

外道虽也想解脱轮回，依五火等苦行和得禅境静虑，欲想除烦恼、贪欲。虽也能获得神通，可未明轮回之根本，故不能得到解脱。我们依止导师世尊而学修，以自己的心量推知轮回之根越来越微细，最后按中观见解以终究寻到解脱轮回之妙法。下士道时对粗略无常分之死亡无常、恶趣痛

苦，断灭此恶因等四谛概论外无确辨；中士道紧对微妙无常，三界轮回之过患做细观，因此要确认细微苦端，辨认生死轮回之诸业和烦恼，以十二因缘思惟轮回流转规律，故思惟集谛比前者还要细微。三净地之身心对苦集有十分微细之理，这里还不是说的时候。这些在各大论中所述，因难能细解，故这里不再多讲。

以因人制宜，我们应当这样思惟，世尊降临世间之际你我也在世，此后的印度、藏地诸先贤、护法帝王将相来临世间时我肯定在世，那时身体苦乐如何谁知道，从获得金刚身之世尊起乃至后来的诸贤大德现在只剩其名。不仅是这样，而且就和世间灰尘数目相等的无量劫也早已逝去，那时的有情不用说，就连器世间也早已荡然无存，我本人也得各种贵贱之体，故生在天界食甘露，地欲中饮铁水，变成猪狗以不净肮脏之物为食，这与虚空相等，可现在连点忆念都没有。心中只想「无常」二字是不行的，应当要以上述而观想。

有盛就有衰，有生必有死，有聚必有散，这是无法躲避酌客观规律。描述无常罗刹形之肚中能撑三界之象征亦在于此。上师曾言，帝释天、大梵天死于宝座上和虱子掐死在指甲缝中都是业力所支配，没什么区别。黑白之果限，像树木的枝叶，其粗细大小如何，其影也相等而显；蝴蝶和畜牲身上有各种黑白花样都是业力的结果。甚至太阳炎热而难受，使微风吹在身上觉得舒畅是善业的裂报；刺扎的痛苦是恶业的果报。我们以守持戒律而得到利益和未持戒而得罪过在一口饮食上也存在，其果各个会成熟。同样以闻思念诵而产生功德和随时依法造罪也有之，就同麦子、青稞、豆子等各种粮食混散在地里听成熟一样，以善灭恶，好似以火烧种子一样。无论善恶之果，最终都不可不改变，若不从轮回中解脱，就无法有究竟的安乐。由此，世尊释迦牟尼佛最初宣扬苦帝的思想由弥勒菩萨所解释。宗喀巴大师又依诸前贤的阁述在《菩提道次第广论》中做了详述，这的确像诸法之眼目，因此请多阅《广论》，像我讲解也难能起到大的作用。《广论》是入三士道后，怎样入密宗而修持之里路，因此对真实中士道这里没有阐述，「三学」中之戒律讲得特别认真，我也曾另文作过叙述，故不多多说。

向具足大慈大悲的上师能仁致敬！以心引生虔诚之出离心，而求三学之道定会得罗汉果位。世尊的弟子大声闻等也依此规律而学修，此道何尝不是恶路呢？以上而言，此处以出世心，正式进入上士道，因此，与中级班入高级班一样。学上士道修心，要思惟菩提心功德和如何发菩提心分为二者。

第一、佛子寂天在《入菩萨行论》的第一品中以教理讲得十分透彻，如果按照那样讲更为益大，可因文字过多就不再多说。这里就简而述之的话，没有菩提心就对显密二宗有何等悟心也算不上是大乘行者，就悟到无我之法，也难入大乘之道，何况其他呢？菩提心如果从内心深处生起的话，见闻觉知（耳濡目染，心念受身）均可成为有意义的大事，对虚空相等的有情可以做怙主。故寂天论师云：「何人入生起菩提心，我要向他恭顶礼，谁能以德而报怨，对此乐源要皈依！」在《中观疏》中说：「发心及时就能产生菩提药乐并能以理护养。」又《经论》中云：「那菩提所乘之车可以供于如来顶」。此原因是十地的分位功德不可思议，果位佛之功德佛也难以言表，那些全都是从菩提心力量中所产生的。

不仅是如此，月称论师云：「声闻缘觉皆从佛中生，诸佛又从菩提萨捶生，悲悯心及无二妙智慧，菩提心是一切佛子因。」综上所述，一切圣者菩萨都是从菩提心威力中所产生的；一切有情的微乐亦是从此心威力中产生的。安乐是善业之果，善业从佛之威力中而产生，下士道中所求的就是

从恶趣的恐惧中救护，这也是以此心而造。《入菩萨行论》云：「以是善行甚微弱，罪恶力大极难忍，除此圆满菩提心，有何善者能调伏？」又云：「如似虽犯重罪者，犹依勇士除畏惧，依菩提心速解脱，谨慎之入何不依！菩提心似劫末火，瞬间能烧重罪业。」

中士道主求解脱之路，菩提心不仅能成全此解脱，而且也能获得无上菩提之果。《入菩萨行论》云：「欲天世间万般苦，为除众生之不安，欲得享受诸乐者，时长莫弃菩提心！」可是，初期难以发此心，所以从初步起要以下士道循序而进，入密宗之门此心必不可缺少，《金刚手菩萨灌顶续》云：「何入未圆满菩提心切勿入密宗，其又不能观坛城。对其不能授手印及密轨。」故在《入菩萨行论》中云：「正法搅乳中，产生酥精华。」所说的一样是全部佛典之精髓。为此，宗喀巴大师也在《菩提道次第广论》中云：「故成为解释佛陀思想诸楷模的菩萨认为：『这宝心从心底生起后会产生如此殊胜之路』持稀奇之见，平庸人所喜欢的个别细微功德生起时，不把它当做希奇之事。」嘉木样上师也在《现观庄严论辨析》的发心部分云：

「得菩提心自然而成诸佛承弟子，

天与非天人龙敬礼胜伏声闻等，

诸佛欢喜菩萨世间诸神增喜力，

顶礼前无宝心殊胜有寂顶庄严！」

虽然没有生起真实之菩提心，可生起一非真实心也功德甚大，宗大师云：「虽生一点非真实心却其功德无量。」因此，诵经时首先诵《皈依发心偈》，认为这是一种规律的话，那就起不了任何作用。

第二、发菩提心和生起规律是，要生起得乐的慈心和离苦的悲悯心。生起之规律前贤大德讲有两种，以因果秘窍七法而发菩提心是：知母、念恩、报恩这三者完成仁慈心。一段时间中在昼夜和梦中，也不忘而思念，像别人对自己的独生子吹口微气而难以忍受那样，对所有众生，生起同样的一颗心就是已经产生了大慈心。然后要学修生起那些众生脱离痛苦之心，像母亲看到独生子掉入火坑，产生难以忍耐之心，生起那样一颗心便是大悲悯心了。可这种大悲悯心声闻缘觉亦有之。比如：手肢残废的母亲，她的儿子被水冲去，为救孩子自己毫不犹豫地跳入水中，定要生起殊胜之心。此理以比喻方式也易讲，如猛兽看到自己的孩子被它者伤害时，难以忍耐而奋不顾身地扑向对方，不能低头一样。宗大师在《往生极乐祈愿经》中云：「爱子陷入阵地时，为救爱子，勇敢的父亲奔向沙场！」和这里所说的一样，为了一个有情的利益自己入无间地狱而同虚空共存，无半点苦恼产生，有这种殊胜精神的话，比前两者更具备殊胜心矣！这些都是为了详细说明道理而言的。依此间。紧接着生起为利有情愿成佛之心，能真实体验便是生起菩提心后进入了大乘之道。

以自他平等相换方式怎样发菩提心者，要反复思惟自己的罪业和爱重别人的利益，因此把自己累积的善业和其所获圣果皆施与别人，又将众生之痛苦、恶因、根本烦恼习气等取之与自己，众生之一切痛苦由自己来承担后，与虚空共存之际能坚持下去生起这种殊胜精神之心，故比前者更为伟大。将痛苦之因，承担与自身是一宗十分难能做到的事情，对发心有肤浅的体会时，以愿菩提心仪轨而修法在宗喀巴大师的《菩提道次第略论释》中有所阐述，时下称之为「发心供赞」。它虽有个别特殊的教诲，不是受取行戒，可上师要取菩萨戒，然后学其行规，若能守持菩萨戒时再接受行

戒，学其教诫（学处）才是菩提萨捶之一切道之戒律。

对发心后的学修行为，佛授六度。依此弥勒撰写了《实数论》。此论是对总道要点真实教授的殊胜秘诀。同理，无著论师的《菩萨地论》和《摄大乘论》等对大乘道有精辟的论述，般若隐义《现观庄严论》中所云，无著、狮子贤等印度诸大智者创各大理论著作，龙树大师的继承入月称著《入中论》等都以深广二道阐述。同样清辨、寂护、马鸣等诸论师所著各大论的精辟无误之义、摄略为阿底峡尊者的《菩提道灯论》。其继承者噶当诸先贤所讲解之全部理论经典结集成的一部是：宗喀大师所著《菩提道次第略论释》。谁都难能撰写出有如此价值的著作！克珠杰曾说：「大菩萨博多哇、显阿哇、恰卡哇的先后各论作和大优婆塞堪哇浪哇著作的继*者善知识卓浪哇的《正法道次第广略论》等这些都依佛法善道的次第，并以诸佛承为依据、传承师的讲论为严饰，虽有智者生喜的殊胜途径，那么宗喀巴大师的《菩提道次第略论释》著作以做为楷模而出现，是全部经籍之要点。每一位有情为成佛而造因缘必经之路的总标记和渐进之次第，是对现在心中所见缘相之次第以验证而修的总道和各个分支，此前雪域这块土地上难能撰写出如此不共殊胜而至高无上的修道仪轨，如果心中不要出现毛病，而严谨分析的话，确实得到很大利益的.....」这里不再细述。

实践之规律是，我们全是守持菩萨戒者，所以无论哪个教诲都要守戒。犯根本堕罪后，就连丢失百元钱的意识都没有的话，就无法修持。曾说尤其犯菩萨根本堕罪时，其能毁灭善报，故必须谨慎其过，此要依学六度。是谁有糍粑不施与别人，若一乞丐来讨饭时，怒目相视并以恶语相攻之，悭吝不能施物，故如何守持戒律？尤其菩提心是为度弱者的利益而出发，对畜生等我们尽可能救其水火等的灾难、恐惧。虽不能赎其定杀之身，但要以慈悲利他之心诵佛名号及咒语。不能只想着得供物而要给病者施药及诵经祝康复、作食子、作替身品、禳解等，倘若能有此心也可算具备「三施」的资格。宝之供养务必以身、语、意而行，对此要习之。

对戒律不同的方面有所辨认后，要依律义、摄善法、饶益有情戒。若理解其内容时，各种修持没有不包括在戒律中的。忍辱是守持善根的坚固城墙，因此甚为重要；嗔恚（忿怒）是非常可怕的、不和蔼的敌人，因此要十分谨慎。我们对强盗劫去财物会受到苦恼，可这与那不同，忿怒它会将毕生中所累积的善根刹那间毁掉，前功尽弃矣！不仅如此，还会毁掉千劫中所累积的善根，尤其对菩萨生嗔心的话，这罪过就不可估量，曾在《菩提道次第广论》和《中观注疏》中郑重声明。《中观辨析论》中也同样阐述了这个问题，我们不能把它当作耳边风，一定要牢记在心中。甘受痛苦是我们的因地法门，故要修之。对法尚不是阔论之际，精进以披甲精进为最。从无始轮回至现在以上一夜计算为彼之一月，十二月为一年的大干劫，千万劫中为了一有情之利益而坐地狱，同样为所有众生的利益坐同样长的时间，并无任何苦恼，这就是具有了大无畏精神。依此理而讲述后思其一遍道理也会积德无边而丰富圆满，一切障碍会清净并速能成佛。按这个说法能祈祷的话，实属难能可贵，这方面以《菩提道次第广论》而思考时，与自己的体会作比较，才能知道我们的想法都不符合实际。

学习六度的后两者虽是悟入道逐步走向上者之究竟，我们以闻思长养习气外实在难能做到。特别在有幸能修学修宗喀巴大师的宗派之际，努力对中观见解方面留有好的习气，若略持怀疑也会堕轮回，常住忧苦，此后无量劫中很难闻到此法。对道次第修行后，务必要入密宗大乘法门，因密乘是整个佛法的精髓，故能闻到此法是不幸中的万幸，对道次第学修后反复诵习尚不能得悟时，需要具备积净（积福德资粮净治罪业）二因，使其成熟是为重要。比如庄稼，虽有种子，但务必要具备耕地、水、肥之因。种子干枯不会生长，还要因时制宜，冬天不能生长，秋季虽能生长却会变为

干枯一样，要修持积净才会得三宝的加持，心底自然成熟后便得悟性。由此对宗喀巴上师的心底（旧译心相续）由至尊文殊使其成熟是为因时而言，我说的这些以种子而喻使为了解其内涵，所讲的这个秘诀之究竟。因此「心底成熟」以其解之。同样花朵以含苞渐次走向成熟之际，阳光照射后马上开放，但不能此前硬剥花蕾皮子，那样会变为干枯而死亡。「集资」是成就一切之意，依此说我们要努力修持，用强硬的办法不会得悟性。这与禾苗没有生长，而用手拔的话会断掉一样，因此在《菩提道次第广论》中阐述加行六法的原因亦在于此。依温萨耳传的秘诀乐路六法为前行，和依「文殊言教」三者为前行，三者为正行，其内容是一致的。

《供养上师颂》是唯一按照密宗修持道次和修心二次第合一之规律等，是集聚很高深奥玄义的殊胜教诫。依《宗喀巴上师传》诵《忏悔经》而顶礼是为重要。思念三十五佛各自名号的功德后顶礼是为依名也。为此，承认自己为罪人方式而忏悔乃为厌患对治力和复止对治力。以六度所摄的一切善业回向给成为菩提所发的菩提心是依止对治力。其规律在《入菩萨行论》中云：「如是善行甚微弱，罪恶力大极难忍，除此圆满菩提心，有何善者能调伏？」又云：「菩提心似劫末心，刹那能毁重罪业。」又云：「昼夜各三次，诵读《忏悔经》，依佛菩提心，彼堕罪能除。」依此言，诵诸佛名号为现行对治力。曾说，诵八大药师名号，尤其闻药师佛的名号时不会堕入恶趣，以各方面努力诵持不动佛和毗卢遮那佛的陀罗尼、百字明咒、三昧耶金刚咒、空行烧施（火供）等会增相等之力。磕头也要有规矩，上师仁宝且的乐道笔记中说金刚合掌之义，我们依此一次合掌顶礼而思之，即可圆满整个显密大法，故能悟解宗大师佛法之要点，那并不是修持所缘观想，而是修习初次之等起（心念）。磕头和绕寺院佛殿行礼等其功德无量，参阅各佛殿的目录和《菩提道次第广论》就会理解，应当和俗人有着本质的区别。

三依物无论在哪里，能不能取其精髓是看自己了。口中只说某地有某物是不行的。供物又由至尊赛康仁宝且传承传与其弟子以水供是为重要，此对调伏自心有大的好处。以水为主，力所能及地供养。供曼札又按讲义等很好地发心后，我想供养一次即可。因僧团尤为庄严，能供养一把茶或一百元钱的话，会得与其数目相等的功德。诵一次《普贤菩萨行愿品》，对成佛果没有任何理由持怀疑态度，

「普贤菩萨本愿经，无论受持或读诵，彼之成熟获佛智，殊胜菩提勿疑惑！」

积净之根本是戒律，因此务必要戒律清净。罪业以四力而对治，挽救堕罪使其清净，故须去行宝卡达（去忏悔）和自取菩萨戒。密宗以受灌顶等甚为重要，所以自己要控制自己是一大关键。诸佛对二大劫集资的八地菩萨促使积集资粮的话，那么我们就更不用说了。「我们那样不必祈愿」的说法是根本不懂佛理的一种表现，这在《菩提道次第广论》中有所表明。

上面已讲完了菩提道的体相（本质），现在接着简单说菩提道修持教诲和听闻的仪轨：上师及持香者来到后，在宝座上有上师及诸传承师，三次顶礼后坐在宝座上时，要观想以上教诲均收缩于自身，这都从解说中得知，我听法时因上师年事太高故未能听到这种说法。紧接着上师诵《心经》三遍及驱魔咒。领诵师（维那师）又领诵广曼陀罗仪轨，菩提道祈愿经增添部分等，最后上师领诵皈依发心经，缓缓而诵三次，结束时戴上帽子。讲解经典开始时上师（二世嘉木样）按照香巴仁宝且的传承说：「本论高度概括整个佛法的精髓.....」等，依菩提道次第章节而阐述，闻解佛法章节之末「父母众生似虚空之边际.....」到「请听闻！」第四以真实而传授，以此而上师每天这样讲授。贡唐仁宝且则以「奥拉索！」引用《入菩萨行论》的个别颂语后才转入正文章节渐次而述，这

是经师仁宝且（益西坚参）之传承。分三次而传授，每次的讲解在广略上虽没有大的悬殊，可现在对后两者有入未曾细听，我因此而生气无分章节，第一天讲解加行六法以前，以思日落，而广述下、中士道，上士道比前二者有所简述。止观二者一日而述毕，是为程序，故依贡唐仁宝且的著作《笔记心镜》每章节各为一天，所言便可明了。

末尾供曼札简略仪轨：领诵师开始缓缓诵咏《菩提道祈愿颂》，此刻手持鲜花等作合掌，头略微歪向左面而坐。诵：「勿要脱离清净道」时向前方低处撒花；诵「祈愿吉祥大海遍各地」时向四方和中间撒花，说此刻弟子也能撒花，并诵法王赞三遍和其他颂等，上述均为自卫藏起，历代先贤的传承，因此以后的大德皆依此传授，想必会起点作用而撰述。

又《庄严经论》云：「佛子词句本无劣，悦耳善说便可解，优劣皆知无散乱，合宜又为深广作」所说的一样，因为是先贤大德之传承，故为善说；以通俗而述，便可易解；适合与智力强弱者为皆知；篇幅长短合适，弟子不生厌烦故为合宜；依据《菩提道次第广论》理论而言故为深广，按经典理论无误而述之。诗云：

佛陀雪山所流出，深奥善说之恒河，印藏学者注所传，利益之心取滴水。

佛陀圣教剩其名，菩萨雄心随变微，恶行似劫火燃际，像我苦说有何用！

可是导师大悲者，无量劫中为利众，无数苦行观其理，为足心愿撰此文。

心勤石铁相碰火，缘者心绒所蔓延，愿祛浊世部分暗，佛教明灯永照耀！

这篇名为《菩提道次第教诲·调伏自心狂象之铁钩》，是依止亲近三世佛本性，恩师至尊宝幢（贡却坚参）的弟子比丘丹巴嘉措在大神变节时传给修持者罗桑嘉措之教诲，缮写者是能使上师生喜的学入比丘朗多嘉措。此文能对圣教起点有利作用，祈愿上师师徒得到加持！

回向偈

为了自心所熟修，佛陀欣喜圆满道，祈愿一切有情众，至尊上师发彼愿，

佛陀菩萨妙业中，解脱心中赐福慧，也为有缘者利益，通俗语解斯善根，

亦与此净道不离。欲解我亦如是发。圆成菩提道次第，佛陀事业永弘扬！

一九九六年译於甘肃拉卜楞寺

《上师五十法颂略释》(印度大班智达跋维谛瓦大师作)

上师五十法颂略释

序(本文系由藏文原序译出)

印度大班智达跋维谛瓦大师所作的《上师五十》颂法，不但是学金刚密乘的根本，而且对学显教各宗来说，也同样的重要。

本颂的论——注解，是班智达婆拉遮达尊者所辑注的。译者与大福藏智慧剑(广定)法师，花了很多时间，经过很仔细的考证，才把藏文一句一句的法颂以及注解，翻译成为中华汉文。

奉事上师法五十颂，是真真学金刚密乘，为众生而想得到正确成就的学者，所有一切学法所不能缺少的先法(首先必须学的要法)。根据密乘很多根本经论里所说，上师是这么的重要！所以，希望本法颂以及注解(略释)译成中文后，能有助于真正想学正确密法的人。

过去有一少部分的人，对于上师法等，以及学法最重要的根本预备法，一点也不了解。有的人并不是不了解，而是他没有把学金刚密乘法，所必要的根本预备法放在心中。这种学法或者作法的人，使他自己和别人都漂流在苦海中。修学金刚密乘的人，也许因此而种了堕落金刚地狱的大因。

本法颂的最大功能是，帮助不断集堆的人，返回正路，而且使他能够以正心、正慈、正悲的修学而得成就。

希望真学无上金刚密乘，为众生而想得大成就的学子们，应该先学本法——上师五十法颂。真正明了本法，是修学密宗最重要的第一步。

公元一九八三年藏历四月三十日

西藏大神通转世佛爷(丹吉)仁波切序于台北

上师五十法(事师法五十颂)

丹吉仁波切口译

大福藏智慧剑记

梵语：咕噜班查西嘎

中文：上师五十

敬礼如来金刚心

修学密宗想要得到大成就而证得佛地，必须修学正确的密法。这一切成就的法门，就是正当如

法的拜师。所以，印度千万班智达的大上师——跋维谛瓦（三尊）班智达，为利益修学者，特造此法颂，取其名曰「上师五十」法。

喻梭地苏挡

一：

能得吉祥金刚心地因，
次第顶礼上师莲座下；
拜师无数根本清经内，
重点少集说此应礼听。

二：

所有十方世界中，
佛及菩萨三时时；
礼拜金刚阿闍黎，
灌顶大上金刚师。

三：

最胜意乐三时时，
合掌持花曼达拉；
供养世尊咕噜师，
顶礼恭敬接足礼。

四：

在家或者初学释，
法经佛像前供养；
学密弟子真心礼，
有时则息诸疑谤。

五：

供坐站礼有意事，

供养等事作一切；

金刚弟子力事全，

能放大礼无上师。

六：

金刚师及其弟子，

同样会得越法罪；

所以一勇阿闍黎，

弟子当互审其器。

七：

真慈放弃黑心怒，

无戒傲心贪心心，

多散心乱此族等，

在智弟子以慧拣。

八：

稳定具戒忍悲智，

心直尊重无谄曲；

明了仪范密根经，

博闲经理诸论议。

九：

契证圆满十真如，

善达事业曼达拉；

能明密咒相论议，

满清诸根悉净安。

十：

若彼求法学法者，
登坛后谤阿阇黎；
则谤一切如来佛，
彼子常得诸苦恼。

十一：

若谤金刚阿阇黎，
现得恶报无安时；
中毒得病着魔乱，
愚痴此人会断命。

十二：

王法火灾恶毒蛇，
冤贼水难空行怒；
妖魔鬼与邪怪等，
毁人定进金刚狱。

十三：

金刚上师阿阇黎，
永久不作障碍事；
愚痴常作诸障碍，
命终一进恶地狱。

十四：

毁谤金刚阿阇黎，
无间地狱等怖畏，
所说所有畏地狱，
废子定入进住狱。

十五：

大智金刚阿闍黎，
发扬无降广大德；
是故一切当全力，
永时辄莫生轻毁。

十六：

发生恭敬尊重心，
供养咕噜金刚师；
则除苦恼病乱害，
消后无复苦恼难。

十七：

自戒金刚阿闍黎，
难施妻儿及自身；
自命亦舍为拜师，
何况富贵与财物？

十八：

为此无量亿劫时，
极为稀有难得之，
无上成就证布达，
勇猛修习此身得。

十九：

永久善护其深誓，
永久供养诸如来；
永久供养阿闍黎，

咕嚕等一切佛。

二十：

有心要得无尽成，

所有最上诸珍玩；

上师心中欢喜物，

长时诚心而奉献。

二十一：

施供金刚阿闍黎，

永施所有布达等；

所以此事福德德，

福德能得金刚成。

二十二：

所以想学求法者，

有了具戒忍功德；

慈心圆满优越子，

咕嚕无二金刚持。

二十三：

若足踏过上师影，

犹罪恐怖如破塔；

于床坐鞋等资具，

蓦过获罪何况说？

二十四：

大悲弟子欢喜心，

上师指导当听受；

真是超力不能为，
则善言恭请稟白。

二十五：

依止咕噜阿阇黎，
成就生天现乐成；
所以一切力所为，
当受师命不违背。

二十六：

咕噜财物犹如命，
上师心爱如师敬；
于彼上师执待人，
如亲常时恭敬心。

二十七：

不应金刚上师前，
包头顶高坐前去；
翘足踏坐手叉腰，
安然按腰上师前。

二十八：

金刚咕噜站起时，
应当勿坐或勿卧；
常具敬供诸威仪，
站会全事欢喜事。

二十九：

无弃涕唾上师前，

坐时勿舒于双足；

师处举步随口诤，

应当不作上师前。

三十：

上师行处邻近傍，

语笑歌舞言作唱；

亦勿金刚上师前，

手足揉等无敬行。

三十一：

常时咕噜坐或起，

各按坐起徐礼敬；

夜水危险路行中，

许准后自作前导。

三十二：

阿阇黎前或见处，

有智不应现疲身；

不倚柱及墙壁等，

亦不屈指节作声。

三十三：

若须替师浴身足，

濯足身等奉侍时；

先白顶礼师令知，

完后顶礼自作事。

三十四：

弟子名称上师时，
不称只名下有礼；
为得恭敬余人前，
上师名前特点称。

三十五：

先请何作上师令，
说全遵照上师令；
双手合掌心耳一，
乐心忆持咕噜令。

三十六：

有笑嗽时上师前，
应当则以手遮口；
若有完事白上师，
当无得意软语明。

三十七：

净心前来欲听法，
上师前坐具威仪；
心身衣等规律正，
合掌前跪应三请。

三十八：

供养上师与时时，
舍离野心骄慢心；
三门当如初适嫁，
摄心低颜甚惭赧。

三十九：

严身具等生爱乐，
不得现于上师前；
余事一切自思惟，
切勿自作当远离。

四十：

开光坛城火供等，
说法集子度弟子；
同城金刚上师居，
一切无旨不应作。

四十一：

开光说法等所得，
净施悉以奉其师；
师纳受后留让财，
随得可用自所需。

四十二：

师子金兄不为徒，
自徒说法受礼拜；
接受承事礼敬等，
应止金刚上师前。

四十三：

若物供养上师时，
或有上师所施时；
二手奉献后顶受，

有智弟子大礼师。

四十四：

自专常忆持不忘，
专修正行当全力；
金刚兄弟非律时，
爱语相教指导他。

四十五：

若自病缘无能力，
顶礼站等上师戒；
上师所教 无作，
有德心子无其咎。

四十六：

此处多说无意义，
当令一切师欢喜；
离诸上师烦恼事，
一切当勤而行之。

四十七：

金刚如来亲此说，
成就跟随阿阇黎；
此明全物一切事，
圆满欢喜咕嚕师。

四十八：

弟子清净有信心，
皈依稀有三宝后；

能后随师咕嚕法，

传子日夜为常诵。

四十九：

及授金刚密咒等，

令作弟子正法盆；

堕落根本十四戒，

应当观背诵持严。

五十：

依教随顺上师行学子，

一切得成无缺上师法；

我作所集无边善德缘，

愿与众生万速胜利成。

上师五十法颂略释——真开成就宝门

印度婆拉遮达^{ᄀᄀ}大师辑

丹吉仁波切口译

大福藏智慧剑记

有智慧的勇敢子（修学佛教密宗的金刚乘弟子），必须多做救度毒海轮回中的众生。救度众生的方法有两种：

第一是波罗蜜乘（指一般显教）。

第二是金刚密乘（指佛教密宗）。

金刚乘比波罗蜜乘更为殊胜，所以要想即身得到快速成就的人，应当要学大密金刚乘。

如果真的想要得到成就，必须要学正确的金刚密乘。而想学金刚密乘（密宗），必须要有正确的真传承咕嚕（正确的真上师）来指导，这叫做「真全咕嚕」。

皈依正确上师后，最重要的修学法门，是《上师五十》法。遵守行持上师五十法，才能得到成就。

略释上师五十法，总分二科：

第一共学

第二本法

总第一 共学分四：

- 一 认识作者。
- 二 为何而作？
- 三 为谁而作？
- 四 何时说学？

一：认识作者

本法的作者，是印度最有名的跋维谛瓦大阿阇黎。他出生于「坚德拉」大王族中，后来在拿莲达寺出家，皈依咕嚕若达利和嘛尼巴哈⁶⁰大师，而成为大班智达。可是他没有得到受国王礼拜的最高巴智拉（国师的地位），所以他离开拿莲达寺，去参访各地各刹，和各大班智达辩论佛法。

后来，跋维谛瓦到了东方的孟嘎拉地方。离此不远之处，有一个小岛。岛上有坚德拉果墨尊者制造的度母像，叫做岛度母。跋维谛瓦就坐船去供养度母。当跋维谛瓦大师的船，到达海中的时候，遇到了住地岛上的人。住地岛，另有一名称做「西瓦森墓」。住在这个地方的人，是一种怪人。他们看见跋维谛瓦的时候，感觉到很奇怪，就抓住跋维谛瓦，把他带回住地岛上去。班智达跋维谛瓦，就在这个岛上坐禅过日子。可是，这个岛上没有佛法，跋维谛瓦的心里很难过。他想回印度去度众生，但是他怎么想也想不出逃离此岛的办法来。于是，跋维谛瓦就日夜祈祷，祈求救度佛母来帮助他离开此岛。

有一天，度母在跋维谛瓦的梦中指导说：「你想去那一个地方，你的头就朝那个方向睡觉。」

跋维谛瓦就按照度母的指示去睡觉，醒来的时候，他的身体已经躺在印度海边的地上了。跋维谛瓦就到拿莲达寺去。到了拿莲达寺，发现以前长辈的班智达，都已经圆寂（逝世）了。他以前所认识的很多小沙弥，都变成大班智达了。跋维谛瓦看到这个情形，叹气说：「啊！我救度众生的时间已经过去了。」他对抓他到「住地岛」去的那些怪人很生气，怨恨这些怪人害他失去度众生的机会。于是，跋维谛瓦就用上乐轮金刚的「地震咒轮」法，来消灭全「住地岛」的怪人，把住地岛沉没海中。

后来有一天，度母在他的梦中对他说：「啊！你生为大乘佛法的弟子，如果不救度众生，也不应该杀这么多的众生。现地你破了慈心众生的戒，犯了放弃慈心众生的罪，你必须全力来忏悔消业。」

班智达跋维谛瓦，受到度母的指示之后，感到很后悔。他决心要到中国的五台山，在大圣文殊师利菩萨面前做忏悔和消业行持。

跋维谛瓦正准备要去朝礼五台山的时候，他又梦见度母对他说：「就算你到了五台山，也消不

了你的罪业。你就为初学金刚乘（初学密宗）的人，作「上师五十」法，以及根堕的许多根本经论，来指导未来的众生，使一切众生能够得到快速的成就吧！」

于是，班智达跋维谛瓦为了使勇敢子放弃对上师不尊敬心，转为恭敬上师，遂造「上师五十」法颂。为不破五姓戒而作根堕法。……以及许多经典解论等。这位阿闍黎，大家称他为「跋维谛瓦」，中文意义译为「三尊」。因为他成就大手印，本尊上乐轮金刚；消外障碍，本尊度母；消内障碍，本尊不动金刚。所以人们就尊称他为「三尊阿闍黎」。

二：为何而作？

三尊阿闍黎依照本尊的指导，而作《上师五十》法颂，以及根堕法等经解论疏。

三、为谁而作？

咕嚕金刚上师，是全密法和成就的根本。能放弃不敬，心存恭敬，欢喜上师是一切成就的大门。如果缺少金刚阿闍黎戒，就缺少自己能得金刚成就的重要部分。所以三尊阿闍黎为了这一代，以及未来的弟子们，能够得到真正的成就，明白上师的戒律，而作此《上师五十》法。上师戒，在很多经典里面都有详细的说明，为了方便明白，把它总集起来，做成简要的《上师五十》颂。

四、何时说学？

在筹备灌顶法之前，或者传法之前，应该必须指导弟子修学。

总第二、本法分三：

本法第一——准备。

本法第二——本主法。

本法第三——圆满。

本法第一——准备又分二：

一、礼拜

二、愿造

一、礼拜复分二：

一、翻译此法之名。

二、本礼拜。

一、翻译此法之名。

此法于印度佛在世时，即享有十名闻中之最高名闻。梵文称为「咕嚕班查西嘎」，把它译成中文的意义，咕嚕译为上师，班查译为五，西嘎译为十，总合起来称为「上师五十」。也就是说：五

十颂的奉事上师法。

二、本礼拜又分二

一、敬礼如来金刚心

在西藏翻译此法时，印度的住持大班智达贝玛瓦尔嘛，和西藏的学权翻译大师——比丘仁权让钵，为了翻译此法圆满，先请求上师三宝加持，故云「敬礼如来金刚心」。

二、本法颂

(1) 颂曰：

能得吉祥金刚心地因，

次第顶礼上师莲座下；

能得，就是能够得到成就的生起圆满两种次第的功德。此种功德包括有无缺的智慧力，一切无乱、不动、无散的金刚，无二三世本意的勇敢心。

黑金刚经云：「学日（吉祥）无二智慧。」又云：「说无分金刚，三世勇心一。」

金刚珠经云：「说无分金刚，五智上本意。」又云：「全有有形亦无形，此是金刚全了明。」

大众灌顶经云：「无分即说是金刚，此是如来大上乐；勇心无二三世一，无上不变说应当。」

金刚顶经云：「何谓勇心金刚？菩提无上智是。」如果能明了金刚有智来自金刚，就是勇心金刚。勇心金刚的地，也就是一切无学的第十三地。能够学成达到金刚勇心的地，是大乐修行的根本。然而它最初修学的法门，就是皈依上师。

戒来经云：「离师无法，离法无成。」所以至高无上上师的最下身脚底莲花座下，是应该受弟子以三门「身口意」大礼顶跪的。

二、愿造

颂曰：

拜师无数根本清经内，

重点少集说此应礼听。

修学正确的法门，才能够得到遍知一切的金刚勇心成就。因此尊者就为真正想学而寻找正路的弟子们，说此正确的修行方法。本法的作者，他拜师无数，学识极为广博。他按照佛陀所说的很多清经中的根本经内，将最重要的部分，把它集成简短的句子，摘要的写下来，很清楚的作成「上师五十」颂。因为凡是修学金刚密乘的人，都要学智无智不分的修学。所以必须要很有礼貌的听受这殊胜的法要。

本法第二——本主法分八

- 一、必须要供养与恭敬上师
- 二、受法前如何供养
- 三、供养者与受供养者之分别
- 四、皈依上师之最低限度
- 五、随时现观当不当放作
- 六、助他人改过恶劣之行为
- 七、何时有何种特殊许准
- 八、简单总结

一、必须要供养与恭敬上师

(2) 颂曰：

所有十方世界中，
佛及菩萨三时时；
礼拜金刚阿闍黎，
灌顶大上金刚师。

东方等所有的十方世界里面，一切诸佛菩萨，每天的早、中、晚三时中，时时都在供养礼拜各金刚阿闍黎等，无上金刚乘的无染根本有大灌顶的三恩金刚上师。十方诸佛菩萨时时都在礼拜供养金刚上师，何况我们呢？我们是个凡夫后人，更应该要礼拜供养我们的金刚上师。

密集金刚根本经第十七品云：「性子！ 如果简单说，十方世界中，所有佛及菩萨，日中三时都去各界礼拜供养金刚阿闍黎，后去行各佛土，出音金刚字……。」梵语「阿闍黎」的阿闍两字，中文译为教，黎译为长，其意义就是「最高的上师」。在阿闍黎的上面，一定要加上「金刚」二字，才算圆满的称呼。

金刚帐经云：「谁是金刚阿闍黎，一切诸佛礼拜他，我及众生慈父母。」

光明灯宝王经云：「拔嘎瓦谛金刚手，住乌肉眼山，向学金刚乘的弟子们说：‘一切金刚乘学子们！拔嘎瓦谛明行足，涅槃过后之时，无法得见。金刚阿闍黎——金刚上师，是此地明行足。’」上面这部光明灯宝王经说：「金刚上师是世尊的代表。」也就是说：「金刚上师是代表佛。」所以我们应该要恭敬、礼拜、供养上师。

二、受法前如何供养又分二

1、普通

2、特别

一、普通

(3) 颂曰：

最胜意乐三时时，

合掌持花曼达拉；

供养世尊咕嚕师，

顶礼恭敬接足礼。

指导我们修学金刚密乘的上师，他发心为一切众生，传承无上密法，使一切众生能够得到快速的成就佛乘，所以我们对于上师，应该要虔诚的恭敬信仰。在上师的脚底下，日中三时，要恭敬顶礼上师，并且用各种喜爱的宝物供养，以及上供堆花曼达拉，双手供养无上宝上师。如果能够这样恭敬供养上师，很快的能得到一切成就。

三思经云：「信仰布达，信仰法，信仰僧伽，信仰母，信仰上师，信仰父，信仰大路，信仰船，信仰一切如意宝，」

二、特别

(4) 颂曰：

在家或者初学释，

法经佛像前供养；

学密弟子真心礼，

有时则息诸疑谤。

在家学佛的居士，或者初出家受戒的释子——法师，有时候，为了一般没有智慧的人，可以另设方便，挡住他们毁谤佛法。有必要的时候，可以在佛经法本或佛像等前面礼拜供养，内心真心志诚的顶礼上师，这是这了息灭无智人对上师、佛法的怀疑和毁谤。

时轮金刚大论云：「供养顶礼之时，为挡无智人毁谤，必要时，可在佛经等供前礼拜，放弃洗足等下事，其他应力供上师。」

其他的供养，在下颂说明。

(5) 颂曰：

供坐站礼有意事，
供养等事作一切；
金刚弟子力事全，
能放大礼无上师。

除了放弃上面所说「特许」的几件（洗足等）下事之外，凡是金刚弟子，都应该尽力的供坐、站礼等事来承事上师。上师交代要办的事，必须尽各人的力量去做，并且要尽力的供养，和供养曼达拉等。这是修学密宗的金刚弟子，每天应该必须做的要事。

三、供养者与受供养之分别又分二

- 1、为何要分别
- 2、如何分法

一、为何要分别

（6）颂曰：

金刚师及其弟子，
同样会得越法罪；
所以一勇阿闍黎，
弟子当互审其器。

勇敢而有智慧的传法上师，和想学密宗的受法弟子，在金刚乘法尚未传、受以前，首先必须互相审察清楚。如果没有互相审察根器，传法的上师和受法的弟子，，同样的会犯金刚大罪。

真心想修学密宗的弟子，在没有皈依上师以前，必须要调查清楚，那位上师有没有资格当上师？他有没有真传承？是否符合金刚乘法里面所说的一切条件呢？他如果是自封「金刚大阿闍黎」的假上师，弟子跟他学这种假密法，不但无法得到成就，师徒同犯金刚大罪业。

传法的上师，在未传法以前，也必须对弟子审察清楚，看看这位弟子有没有当弟子的根器？是否符合金刚乘法里面所说做弟子的一切条件呢？如果上师疏忽不审察弟子的根器，而随意收徒传法，弟子又不分辨是不是真上师，糊涂的皈依受法。这样传密法的恶锅上师，和不遵守密宗戒的弟子，同样破碎密宗大戒。师徒都会得到金刚越法大罪业。

金刚珠经云：「宝贝仔细摩判断，金子仔细烧判断；所以要收金刚子，仔细判断十二年。」

金刚珠经又云：「动物宝王狮子乳，土锅无法耐放地；所以大心根本经，不传不清恶锅人。」

二、如何分法 复分三

1. 该放弃的邪师
2. 该具足的条件
3. 当弟子的资格

一、该放弃的邪师

(7) 颂曰：

真慈放弃黑心怒，
无戒傲心贪心心，
多散心乱此族等，
在智弟子以慧拣。

有智慧的弟子，应该放弃没有慈心救度众生的人，更应该要放弃没有真传承，黑心忿怒的人，以及无有智慧指导弟子，贡高我慢傲心等心散乱的人，都应该要放弃亲近。因为他既然没有传承，又没有密法的作法，更没有学过法，为了名闻利养，贪心无厌足，乱传假法，不符合金刚乘法所说的上师资格，这种人不应该依止为上师，当弟子的人，应该要用自己的智慧去拣择上师。

二、该具足的条件

(8) 颂曰：

稳定具戒忍悲智，
心直尊重无谄曲；
明了仪范密根经，
博闲经理诸论议。

(9) 颂曰：

契证圆满十真如，
善达事业曼达拉；
能明密咒相论议，
满清诸根悉净安。

一位真正合格的金刚上师，他必须身心稳定，语言清楚，有智慧能够判断真法和邪法。为了发扬佛法，能够吃苦耐心，真事公道正直，不生谄曲心。而且具有金刚密乘法的不断传承，并且能明

了密宗根本经内的四作法等仪轨。此外，又能通达经论，和有传法的指导智慧。

尤其是各法的外密学法，以及传法等指导，当上师必须明了，不能够缺少十真如。

钻石金刚精经云：「坛城手印入定定，姿势坐势念咒清；布烧供养作法全，再收等外十真如。」

当上师必须懂得准备法，本作法以及后法等。

准备法是会做坛城，以及各本尊像等标记。加持开光，观想入定，定心指导，各手印，全身姿势，作法时各咒念法，各种火供法，各本尊的供法，以及本法的全部作法等指导。本法作完之后，如何收法，当上师不能没有外十真如。

金刚珠经云：「二十作法学成时，他是称为真咕嚕。」

也就是说：「内外各十真如的作法，学完成之后，就变为能当金刚阿闍黎的上师了。」

五百万经里的宝火光经云：「智慧金刚金刚铃，坛城本尊布烧法；念咒尘色供养式，灌顶法则等十真。」

又如：戒金刚根本经、真实合经、空行金刚经、金刚四坐经、毗卢遮那化网经、时轮金刚部分根本经、智慧密点根本经等，以及很多经典均说：「当上师必须学成内外十真如。」

三、当弟子的资格

能够收为金刚密乘弟子的人，是怎么样呢？

金刚珠经云：「恭敬上师大信仰，永时乐心作善事；放弃二心无偏计，真学精进宽心人；有学有智上弟子。」

化网经云：「欢喜善事入定静，永久恭敬信仰师；每时供养本尊佛，如有此能是弟子。」

不该收的弟子又是怎么样？

戒来经云：「无慈黑怒心，贪傲无静心；懈怠无细心，人命无心内。他宝心中贪，此等永不收。」

金刚珠经云：「脏锅大富也，无资做弟子；为求无上乘，尽力放此人。」

能够放弃下面所说不应该做的事，就有资格求学无上金刚乘。弟子不应做的事，如果做了有什么后果呢？请注意下颂说明。

(10) 颂曰：

若彼求法学家者，

登坛后谤阿闍黎；

则谤一切如来佛，

彼子常得诸苦恼。

上面的所说有资格的上师找到了之后，应当真心的请求皈依。如果皈依上师以后，对上师不恭敬，以致毁谤上师，这样等于毁谤十方一切诸佛。弟子毁谤上师的罪业，非常严重，这一生不但无法脱离苦海，还会常常得到苦恼——困难。

第一无上师利经云：「不分一切如来师，谁谤金刚阿闍黎；即谤一切如来佛，长时常得苦恼难。」

(11) 颂曰：

若谤金刚阿闍黎，

现得恶报无安时；

中毒得病着魔乱，

愚痴此人会断命。

(12) 颂曰：

王法火灾恶毒蛇，

冤贼水难空行怒；

妖魔鬼与邪怪等，

毁人定进金刚狱。

毁谤金刚阿闍黎的弟子，现世会得到恶报，以及各种不同的怪病，或短命而死。身体会遭到中毒，或胃病、吐血等恶病，并且还会着魔，使他心乱不安因而断绝此命。

除此之外，又会遭到没有医药可救的天灾人祸等天病，以及毒蛇野兽，冤贼抢劫等灾害。又会受妖魔、鬼魅、邪怪等侵扰。

毁谤上师，或对上师发脾气的人，现世除了会得到如上所说的恶报之外，他深重的罪业，使得他将来一定会堕落金刚地狱。

这是对上师一次不恭敬，让上师生气一次的罪业，就会有如上的灾害恶报。如果毁谤上师，让上师心常不安的业果，更为严重。

(13) 颂曰：

金刚上师阿闍黎，

永久不作障碍事；

愚痴常作诸障碍，

命终一进恶地狱。

不论何时何地，永久不能让上师身心不安。如果有愚痴无智的弟子，让上师心中不安的话，他会得到严重的困苦，断送此命，死后下金刚地狱。

般若八空经云：「障碍咕噜，此种罪业；四力忏悔，无法消除。」

毁谤上师的罪业，一定会得到极恶的果报。所以，凡是金刚乘弟子，必须尽力的遵守「密宗根本十四戒」，千万不能有对上师身、口、意不恭敬，而致毁谤上师，更不可以让上师身心不安。

(14) 颂曰：

毁谤金刚阿闍黎，

无间地狱等怖畏；

所说所有畏地狱，

废子定入进住狱。

毁谤上师的人，一定会得到惨死下无间地狱，永久受苦报。

金刚帐经云：「有计二心人，不恭不敬师；内血得恶病，惨死下地狱。」

化网经云：「病毒作毒，空行魔鬼；短命死后，金刚地狱。」

化网经又云：「毁谤阿闍黎，此人无见梦；毁谤上师人，妖魔控制心。怒灰行为人，有智永放他。」

对上师毁谤的人，连梦也不见得好。他的严重行为，有智慧的人，应该要远离他，连吃饭也不能与他同坐。

钻石金刚精经云：「无智怒心人，行满四方地；尊者不收他，箭病强盗等；侮辱他命短。」

没有智慧，对上师发脾气，或毁谤上师的人，求行东、南、西、北四方，他行满四方，四大天王等善神也不救他。因为造了毁谤上师的大罪业，会得到各种困难，或短命等恶报。

嘎巴拉佛根本经云：「稳毒行毒，作毒近毒；箭毒棒毒，敌毒取命；堕内地狱。」

弟子在金刚上师的面前，必须尽力以身、口、意恭敬上师。如果毁谤了上师，日夜无睡无吃，不断的用功修持，千劫学法、学咒，所学的还是金刚地狱。

钻石金刚精经云：「若谤阿闍黎，千劫无食睡；精学金刚乘，亦学金刚狱。」

这意思是说：「毁谤上师的人，千劫（一劫十三万四千四百万年）日夜无吃无睡，不断的精进修法持咒，也无法得到成就，反而近进金刚地狱。这不是求成就，而是求地狱。」

上乐轮金刚根本经云：「破戒进坛城，无得灌顶成。」

（15）颂曰：

大智金刚阿闍黎，
发扬无降广大德；
是故一切当全力，
永时辄莫生轻毁。

毁谤上师的罪业，如上面所说的无法得到成就。所以想学无上金刚乘，要得到成就的弟子，必须要遵守密宗戒，一切尽力恭敬上师。

对于有学问的上师，或班智达也好；自学保密，为自己不显的上师也好；密尊乞丐师也好，不管是那一种，也不管是那一时，更不管是什么事，自己的根本金刚上师，永远不能毁谤。

金刚剑经云：「不谤金刚师，咕噜一切佛；无松智慧心，随时尽注意。」

（16）颂曰：

发生恭敬尊重心，
供养咕噜金刚师；
则除苦恼病乱害，
消后无复苦恼难。

传授金刚乘法，有三恩德的金刚阿闍黎，应该要恭敬供养自己所喜爱的东西，而且要永久的把自己的本尊，和上师的身、口、意，无二的跟随上师学，这样就会消除上面所说的可怕罪业和苦恼，并且能得到求学成就。此世能消除困难，后生能得成就。

五次第经云：「无完喜爱，自喜真爱，特喜特爱，一切供养师。咕噜能灭业，咕噜能救畏；旋转苦海中，咕噜能让过。」

三布达经云：「自有一切物，有智供上师，从后自供师，身口意为师。」

所有供养中，最宝贵的是供养上师，与欢喜上师，因为正确的金刚上师，能够让你进入金刚乘大道。除了金刚密乘能够使你得到「即身成就」之外，其他显教学法，须经无数劫后，才能得到全通圆满。

戒来经云：「放弃一切供养，清静供养咕噜；欢喜金刚咕噜，全通上智成就。无上金刚上师，

勇敢金刚也供。」

此生以及永久成就，都从皈依上师来，所以金刚乘弟子，时时要遵守一切上师的戒律，如此学法，方能成就。金刚上师是学金刚乘能得富贵的最主要的供养主。

钻石金刚精经云：「有智金刚子，想得永久乐，真心供上师；无供所思无，要供无供时，他人（入）饿鬼狱。」

三布达经云：「一切自有喜爱物，清心净心无用心，金刚弟子供养师。」

金刚珠经云：「金珠衣，珠宝种；无数事，恭敬心。无痴心，尽力供；欢喜师，咕噜心，让圆满。」

红雅曼达嘎根本经第十九品云：「然后供养上师者，仔细说此如何供？为清消自心业障，能得所思各成就，不惜供养金刚师。」

供养上师，是能得成就的最大功德。

金刚珠经云：「金刚上师金刚佛，所以敬供金刚师。」

空行金刚经云：「一切如来身，勇敢菩提师。」

四、皈依上师之最低限度

（17）颂曰：

自戒金刚阿闍黎，

难施妻儿及自身；

自命亦舍为拜师，

何况富贵与财物？

自戒就是有真传承，受过四灌顶的一切后补，大灌顶受过的金刚阿闍黎上师。有必要的时候，应以难施能施，难供能供，或者放弃自己此生最宝贵最喜爱的性命等，来皈依金刚上师。至于放弃自己的宝贵享受，或供养自有的财产物品，那是更应该（不用说）的了。

（18）颂曰：

为此无量亿劫时，

极为稀有难得之；

无上成就证布达，

勇猛修习此身得。

为什么皈依金刚上师如此重要呢？

合经云：「八万四千法，不明法身本；一切学无用，无得成就果。」

天尊论云：「前时百万劫，闻成一切法；若放自加持，无法真意得。」

金刚密乘的一切成就，都靠真传的圆满灌顶，以及真法的正式指导，要有这些正确传承指导，必须全靠金刚上师。因为上师是一切成就的根本，有了正确的金刚上师，才能得到无上金刚乘的成就。

(19) 颂曰：

永久善护其深誓，

永久供养诸如来；

永久供养阿阇黎，

咕嚕等同一切佛。

(20) 颂曰：

有心要得无尽成，

所有最上诸珍玩；

上师心中欢喜物，

长时诚心而奉献。

修习金刚密乘的弟子，应该要永久时时尽自己的一切力量，遵守自己所受过一切戒律。还要时时以各种内外供品，供养坛城中的一切如来；更要时时供养上师。上师与坛城中的本尊合一无二，这是能够得到功德的最上级法。

(21) 颂曰：

施供金刚阿阇黎，

永施所有布达等；

所以此事福德德，

福德能得金刚成。

供养上师的功德，与时时供养所有一切诸佛如来的功德是相同的，供养上师能得到最上的福德智慧。因为有这种大量功德，所以能尽力供养上师的金刚乘弟子，会尽速的得到无上金刚成就。

(22) 颂曰：

所以想学求法者，
有了具戒忍功德；
慈心圆满优越子，
咕噜无二金刚持。

金刚上师是能使你得到大功德的重要主，所得的功德，像十方一切诸佛如来一样。所以有大慈心的金刚弟子，将自己所有的物品，为一切众生供养和布施，并且遵守所受的一切戒律，不怕他人的作恶阻碍与破坏。有耐心不怕苦、不怕难的金刚弟子，应该要想金刚上师和金刚佛一样，如来和金刚持不二。

密集金刚根本经云：「所有如来的身口意，是金刚密集灌顶的金刚阿闍黎，如何看法所有如来与菩萨？性子！所有如来与菩萨，看他为心金刚，因为阿闍黎是平心与金刚无二。」

金刚帐经：「勇敢金刚尊，金刚上师身；为救度众生，他现凡夫身。」

钻石金刚精经云：「永久恭敬上师子，弟子观想金刚师；永与一切如来合，他是永久金刚佛。」

金刚珠经云：「金刚上师身，有在如来身；虽是凡夫身，是毗卢佛身。」

盐水河经云：「五百后时时，我形金刚师；是我心中想，此时恭敬他。」

现在末法的黑暗时代，一般普通人，无缘得见真佛身，所以一切如来变化凡夫身的金刚阿闍黎，来传法救度众生。因此，凡是金刚乘的弟子，应该要观「上师」为一切如来共化身的金刚佛，他的身、口、意，就是诸佛本尊的三密。更应该要对上师增加恭敬和信仰心，尽力的放弃一切不敬、不仁、不义，以及不信仰的想法。如果对上师有不恭敬的想法，应该要立刻忏悔，用上面引列的经论道理，来消灭这个坏念头。

恭敬上师与信仰上师，是现在、未来成就的因和根本。如果稍微有缺点而破乱上师戒，一定不能得到成就。

钻石金刚精经云：「他的成就持，放想全缺法；好持能成就，缺持断根成。」

五、随时现观当不当放作

(23) 颂曰：

若足踏过上师影，
获罪恐怖如破塔；

于床坐鞋等资具，

暮过获罪何况说？

金刚弟子的脚，如果踏过上师的影子，罪业就像弄破佛塔一样大。弄破佛塔，是近重的罪业，也就是最接近无间（最严重）的罪业。踏过上师身上的影子，就有了这种可怕的罪业。如果踏过上师所穿过的鞋子，以及座位，衣服等用具，这种罪业更不用说了。

化网经云：「踏过上师影，佛说破塔罪。」

空行金刚经云：「阿闍黎座鞋，衣等师用具；以及影踏过，如踏或暮时，此人永受苦，离得成就远。」

如果是地点或时间的关系，非过不可时，可用「金刚力法」来把上师的影子浮上空，由下进过。没有学过此法的弟子，如果不小心踏到上师的影子时，可念「金刚萨埵心咒」，以减少罪业。

（24）颂曰：

大慧弟子欢喜心，

上师指导当听受；

真是超力不能为，

则善言恭敬禀白。

（25）颂曰：

依止咕噜阿闍黎，

成就生天现乐成；

所以一切力所为，

当受师命不违背。

有大智慧聪明的弟子，一切身口意不是勉强的，而是很乐心的，尽力听受上师的指导，如果自己的力量还不能胜任的时候，就要向上师很仔细的恭敬解释。如果是能做，只是很难做的事情，就不可以以「无能力」的解释而推辞不做。

此生的一切成就，不论生天为人，或是得到富贵安乐等，都是依靠上师得来的，所以应当听受上师的话，不能违背金刚上师。

金刚帐经云：「得过圆满灌顶子，违背金刚阿闍黎；此世全世苦恼难，后世进下金刚狱。」

一切成就，也是依靠上师。

金刚帐经又云：「金刚勇心佛如来，金刚法及庄严论；眼露速足尖地下，丸露空行影身精，成就能得欢喜师。」

(26) 颂曰：

咕噜财物犹如命，
上师心爱如师敬；
于彼上师执侍人，
如亲常时恭敬心。

爱护上师的一切财物，就好像爱护自己的性命一样。上师所喜爱的东西，弟子应该要喜爱，和上师一样的恭敬。不可以认为它不是自己的东西，就不喜爱。

在上师身边的人，弟子要永远常常尊敬他，像自己的亲人一样的恭敬，不可以疏忽或轻视上师身边的人。

(27) 颂曰：

不应金刚上师前，
包头顶高坐前去；
翘足踏坐手叉腰，
安然按腰上师前。

(28) 颂曰：

金刚咕噜站起时，
应当勿坐或勿卧；
常具敬供诸威仪，
站会全事欢喜事。

(29) 颂曰：

无弃涕唾上师前，
坐时勿舒于双足；
师处举步随口诤，
应当不作上师前。

在上师的面前，应当不能做不恭敬或无礼貌的事。譬如说：不可以在上师的面前高坐，没有特别的原因，不能坐在上师的面前，又不能包头或戴帽子等。上师坐在地下的时候，弟子不能坐地椅子上。不能在上师的面前，两手叉腰，或双手交臂于胸前，摇身而行。

上师站起来的时候，弟子不能坐着或躺着，上师坐下的时候，弟子不能躺卧着。无论在什么时候，供养上师，或为上师做事，必须要很细心，而且要很有规矩的站起来，事事都要做得圆满。

在上师的面前，不可以随便吐唾，或擦鼻子等不干净的东西。坐在上师面前时，不可以舒出双脚，更不可以乱走动，或争论是非，随便说闲话等。以上所说的这些不礼貌事，应当不要在上师的前面做出。

(30) 颂曰：

上师行处邻近傍，
语笑歌舞言作唱；
亦勿金刚上师前，
手足揉等无敬行。

在金刚上师的前面，或住处等，没有特别的原因，无论谈笑或唱歌、跳舞、音乐等，都不可以有。上师听到的地方，不得说无意义的话。在上师的前面，不能搓揉手脚。

钻石金刚精经云：「不得上师近耳地，歌舞干语无敬音。」

(31) 颂曰：

常时咕噜坐或起，
各按坐起徐礼敬；
夜水危险路行中，
许准后自作前导。

上师站起来的时候，弟子也很恭敬的要站起来。坐在上师前面的时候，坐的姿态及衣服等，不能随便散乱，必须要有规矩，很恭敬的端身正坐。没有特别事情，平常不能坐上师的面前。

晚上或带路等时，有必要的时候，请上师许准之后，方可到前面去。

(32) 颂曰：

阿闍黎前或见处，
有智不应现瘦身；

不倚柱及墙壁等，

亦不屈指节作声。

在金刚阿阇黎看到的地方，有智慧的弟子，不应当左右摇身，现出疲劳的形相。也不要把身体倚靠于墙壁或柱间等处，更不要用手屈指作声。

(33) 颂曰：

若须替师浴身足，

濯足身等奉侍时；

先白顶礼师令知，

完后顶礼自作事。

如果须要替上师洗脚，或洗浴等奉侍上师的时候，先要禀白上师，顶礼三次以后，才去做所需要的工作。事情做完之后，也同样要顶礼上师三次。如果没有其他的要事，就可以做自己的事情。

(34) 颂曰：

弟子名称上师时，

不称只名下有礼；

为得恭敬余人前，

上师名前特点称。

弟子不得直接叫上师的名字。需要称呼上师名字的时候，必须在上师的名字前面，加上恭敬或有意义的称呼之后，才可以称上师之名。

比如说：「三恩德金刚上师……。」这是为自己或他人的恭敬，称呼上师的名前，必须有恭敬心的加上有意义的话。

(35) 颂曰：

先请问作上师令，

说全遵照上师令；

双手合掌心耳一，

乐心忆持咕噜令。

(36) 颂曰：

有笑嗽时上师前，
应当则以手遮口；
若有完事白上师，
当无得意软语明。

首先必须要很恭敬的请求上师说：「请问上师，需要弟子做什么事？」上师指导你去做的事，要很乐心的接受上师的指导，上师指导你做事的时候，必须要双手合掌，一心恭敬听受，尽自己的力量，去做上师所交代做的事情。

在上师的面前，如有咳嗽，就要用手遮住口。上师交代办的事情，做完了之后，不可以有得意——很了不起的表情。应该要很乐心，而且要恭敬软语，回报上师。

(37) 颂曰：

净心前来欲听法，
上师前坐具威仪；
心身衣等规律正，
合掌前跪应三请。

弟子请求上师传法的时候，在上师的面前，要放弃一切傲慢心，所穿的法衣等衣服，必须穿得很整齐，而且很有规矩很有礼貌的，双手合掌在上师面前，双脚跪下，殷勤的请求三次。

(38) 颂曰：

供养上师与时时，
舍离野心骄慢心；
三门当如初适嫁，
摄心低颜甚惭赧。

(39) 颂曰：

严身具等生爱乐，
不得现于上师前；
余事一切自思惟，

切勿自作当远离。

供养上师时候，弟子的身、口、意三门，一切的作法，根本不得有骄傲心，以及恩心等。因为对上师骄傲，在很多经论里面说，这是非常严重的罪业。

供养上师或者是为上师做事，不能有「恩心」的想法。也就是说，弟子的供养上师，或为上师做事、办事等，不能想「我很了不起，我的功德很大，我为上师做这么多的事，有恩于上师。」如果有这种想法，也有很严重的罪业。虽然你的话没有说出来，他人不知道你的心里这样想。可是，护法却知道得很清楚。

在上师的面前，一切都要很有规矩的摄心低头，惭愧认羞，不能有洋洋得意的心，也不能张大眼睛瞪着上师。弟子对于上师，必须要很恭敬。自己的身、口、意，所作所为，应该要时时注意。

佛遗教经云：「当制五根，勿令放逸……。亦如恶马，不以辔制，将当牵人堕于坑陷。如被贼劫，苦止一世，五根贼祸，殃及累世，为害甚重，不可不慎。是故智者，制而不随，持之如贼，不令纵之，假令纵之，皆亦不久见其磨灭。」

(40) 颂曰：

开光坛城火供等，

说法集子度弟子；

同城金刚上师居，

一切无旨不应作。

在上师的住处，或上师在的时候，没有上师的许准，不得做开光，或加持本尊、佛、菩萨身口意的供养依，也不得做坛城、灌顶、火供、传法等。

(41) 颂曰：

开光说法等所得，

净施悉以奉其师；

师纳受后留让财，

随得可用自所需。

给人家开光、加持、传法等所得到的财物，应该全部奉献供养上师。上师也为了增加弟子的功德，收下一部分，其他留下来的财物，弟子可以自用或做功德。

(42) 颂曰：

师子金兄不为徒，

自徒说法受礼拜；

接受承事礼敬等，

应止金刚上师前。

弟子不能收上师的弟子为自己的徒弟，也不能在上师的面前，为自己的弟子传法，或指导弟子。

如果有自己的弟子，在上师的面前，替你穿衣服、供养、礼

拜等工作，应该要立刻阻止弟子，不可以在上师的面前，礼拜供养自己的上师。

(43) 颂曰：

若物供养上师时，

或有上师所施时；

二手奉献后顶受，

有智弟子大礼师。

供养上师的时候，或上师所让给你的物品等，有智慧的弟子，应该用双手奉献或接受，然后礼拜上师。

合经云：「师所让物，礼拜来收。」

六、助他人改过恶劣之行为

(44) 颂曰：

自专常忆持不忘，

专修正行当全力；

金刚兄弟非律时，

爱语相教指导他。

弟子应该要时时专心观想上师，白天观想上师在自己的头顶中，夜间观想上师在自己的心中，随时随地不能忘记上师。

一切皈依上师的戒律，要全力时时注意遵守，如佛经上说：「如救头然，慎勿放逸。」也就是说：「弟了注意守护戒律，好像火在头上燃烧，要马上处理——息灭。」

如果有金刚兄弟，对上师不恭敬，过了无间戒（破戒的意思），造了严重罪业的时候，应该要

发起慈悲心，爱护他。帮助他改过自新，让他回到正路。

七、何时有何种特殊许准

(45) 颂曰：

若自病缘无能力，

顶礼站等上师戒；

上师所教敕无作，

有德心子无其咎。

倘若以恶劣的行为，来破上师戒，这种人永久没有许准的机会。可是，如果在弟子生病很严重的时候，没有办法替上师作事，或站礼等礼拜无法做到的时候，无罪。因为这个弟子真有善心要做，只是他的身体无能为力，所以无作无罪。

钻石金刚精经云：「病和缺少肢，无能子无罪。」

八：简单总结

(46) 颂曰：

此处多说无意义，

当令一切师欢喜；

离诸上师烦恼事，

一切当勤而行之。

(47) 颂曰：

金刚如来亲此说，

成就跟随阿闍黎；

此明全物一切事，

圆满欢喜咕嚕师。

有关恭敬上师的事，上面说过很多，再多说就没有什么意义了。如果简单的把它归纳起来说，主要的是，当金刚弟子的人，对于自己的上师，必须要恭敬，一切要给上师欢喜。从内心深处诚心诚意尽力的恭敬供养上师，不可以给上师生烦恼事，不要做上师不喜欢的事。

因为此世的成就，和永久的成就，都是跟随金刚上师而得，这是金刚佛亲口所说的。所以弟子

想要得到快速的成就，应当要尽力供养上师，使上师欢喜，这样就能得到成就。换句话说：如果弟子不恭敬上师，或毁谤上师，就不能得到成就了。

有智慧真正想学金刚大乘无上密法，追求无上成就的金刚弟子，应该尽一切力量，把自己的身口意供养，使无上金刚上师欢喜。

钻石金刚精经云：「一切尽力法，欢喜金刚持；欢喜金刚师，欢喜一切佛。」

本法第三——圆满

(48) 颂曰：

弟子清净有信心，
皈依稀有三宝后；
能后随师咕噜法，
传子日夜为常诵。

(49) 颂曰：

及授金刚密咒等，
令作弟子正法盆；
堕落根本十四戒，
应当观背诵持严。

有清净菩提心，信仰金刚密乘，能遵守一切戒律为学法的根本，而皈依上师、三宝的弟子，在未受圆满灌顶以前，必须要昼夜六时修学上师法，并且要背诵「上师五十」法颂。

一切上师法学成、了解以后，才能进学密乘的主要部分，成熟圆满灌顶等根本宝——四密宗的生起次第与圆满次第。然后，才能够听受学习有相无相等静学。到了这个时候，自己所喜欢学的，才可以学。

但是，必须遵守圆满灌顶时所受的一切戒律。如果没有遵守圆满戒律，就没有办法学生起和圆满次第，如果学的话，最少堕金刚地狱。

所以凡是金刚弟子，一定要了解一切金刚密乘的戒律，而且必须很仔细的明白，会使弟子堕落的密宗根本十四大戒的内容，一切戒律要尽力的遵守，永远不破根断，根本堕戒。

密宗根本十四大戒就是：

一、对于上师身口意不恭敬。

- 二、对显密律师仪不遵守。
- 三、对金刚兄弟起怨诤。
- 四、忘失慈悲心嫉有情乐。
- 五、畏难不度退失菩提心。
- 六、毁谤显密经典非佛说。
- 七、灌信不具授密法。
- 八、损苦自蕴不如佛。
- 九、偏废空有不学空心。
- 十、与谤佛破法恼害众生者为朋。
- 十一、自矜胜法忘失密意。
- 十二、不说真密法障破善根。
- 十三、法器及密法材料不完成。
- 十四、毁谤妇人慧自性。

这根本十四戒，如果没有严格的遵守，就会使学密宗的人堕落金刚地狱。所以这十四戒，是学密宗的根本大戒，凡是修学密宗的人，应该要日夜观背，严格受持。

如果有人，没有受过圆满灌顶，而修学密乘大法，或受过圆满灌顶之后，不知密宗根断，根堕十四大戒等戒律的内容，或虽知道但没有遵守戒律，这种学法，是学邪法。

学邪法的人，也有自称「金刚大阿闍黎」，或自称是学密宗的好学人。这种人，他表面虽然像在修持密法，其实已经离开金刚密乘万里之远了。学邪传邪，无惭无愧，贡高我慢，还敢自称「金刚大阿闍黎」，而欺骗有心向佛的善人，大量同堕金刚地狱。啊哟！你这个人，着魔为何如此重哉？

如果懂得自爱，想学真法的人，或想要得到成就，正正当当想学金刚无上密乘的人，请寻找正确的金刚上师，来作成熟圆满灌顶。

如果能够遵守密乘一切戒律，或闻思修金刚密乘，如此正确修学，此生或极短时间内，就能到金刚持地。

(50) 颂曰：

依教随顺上师行学子，

一切得成无缺上师法；
我作所集无边善德缘，
愿与众生万速胜利成。

上面所说的本法，句句都是按照经典所说而写成的，绝不是自作主张随便写的。真心求学无上密乘的人，应当要信受奉行。

能够依教奉行，随顺上师修行学法的弟子，不可以「用书为师」，或「从书求学」密法。真正为求成就的人，必须正当的拜师学法，并且还要有无缺的「上师五十法」，日夜常受持，才能够得到正确的一切成就。

我依一切经论所集成的本法——上师五十法颂，以及所有一切功德，均回向给一切众生，但愿一切众生尽速的能够得到金刚持的胜利成就。

上师五十法颂略释（竟）

上师五十法颂略释译后记

大密根经海里来，有学有智尊人得；
清洁力论宝库严，成就如意增宝满。
百门能开妙法器，为救无明饿子们；
想到合成慧智土，必靠正确金刚师。
无师无能无法成，无师无望无法成；
应当为师命财身，一切供养三喜师。
莲足顶拜上师法，弟子时时心中持；
此论一切所有德，回向众生遇正师。
不破一切上师戒，真学金刚密乘法；
成就生起圆满地，快速能到金刚土。

上师五十法颂是班智达跋维谛瓦大阿阇黎所著，印度大住持人贝玛嘎拉瓦尔嘛尊者，和西藏大真翻译大师——比丘仁权让钵译成藏文。

本论（本法的讲解部分），是班智达婆拉遮达^{འཇམ་མཛུགས་པ་}大师，根据班智达嘎雅达喇大师和班智达拿洛达巴（拿洛巴）大师的指导讲论，简略集成此论。其内容、字句、意义，均经各方大师仔细校对，正确无谬。故译此论，愿与学者共勉！

吉祥圆满

请写出以下各习题答案

- 1: 修学密宗，其一切成就的根本是什么？
- 2: 金刚上师代表谁？
- 3: 为什么皈依金刚上师，才能得到金刚密乘的一切成就？
- 4: 弟子在未皈依以前，为什么要拣择上师？
- 5: 皈依假上师，有什么严重的后果？
- 6: 在真伪混杂的情况之下，真心要学密宗的人，应该如何才能拣别出真假上师呢？
- 7: 外十真如，是指哪十种作法？
- 8: 当一位合格的修密弟子，应该具足哪些条件？
- 9: 皈依上师后又毁谤上师，会有什么后果？
- 10: 弟子应该怎样称呼上师？
- 11: 弟子对上师身、口、意不恭敬，这样日夜不停的修持密法，会有什么成就？请说明原因？
- 12: 修学密宗应该先学什么预备法？
- 13: 修学上师五十法，其最大的功能是什么？
- 14: 上师五十法的作者是谁？他造此法的动机和目的在哪里？
- 15: 上师五十法，简单归纳起来，主要的重点是什么？
- 16: 弟子看见上师有「过失」时，要如何处理？
- 17: 供养上师，最低的限度是什么？
- 18: 供养上师时，不能有哪些错误的想法？
- 19: 弟子恭敬上师，或供养上师，有何种功德？
- 20: 自戒金刚阿闍黎的意义是什么？
- 21: 「咕噜无二金刚持」作何解释？
- 22: 有时为了避免无智人的毁谤，弟子应该怎样供养承事上师？

23: 有物品供养上师，或上师有东西施让给弟子时，应该如何奉献和接受？

24: 当上师指导或吩咐办事时，弟子应如何听受？

25: 上师交代要办的事，如果确实不能胜任，弟子应如何处理？

26: 弟子替上师办事，做圆满之后，应注意哪些事？

27: 替上师办事，或供养上师，怀着何种心情去做，不但心容易清净，而且不会犯上师戒？

28: 弟子有事请问上师时，当如何启请？

29: 初学密宗者，需要很恭敬上师和供养上师，如果自身是阿阇黎上师，还需要再恭敬供养他的上师吗？

30: 要想对上师产生无比的信心，必须有足够的福德和智慧。然而此福德和智慧是怎样得来的呢？

31: 要快速得到金刚成就，其大量的福德智慧应如何修学？

32: 上师的财物，弟子当如何去爱护？

33: 上师身边的人，弟子应如何对待？

34: 弟子无心踏到上师的影子，或跨过上师的衣服、鞋子、卧床、椅子等，应如何忏悔？

35: 在夜晚，或涉水、有危险的地方，弟子应如何承事上师？

36: 在上师面前，弟子应如何检点自己的言语、举止、坐相、站相？

37: 「严身具等生爱乐，不得现于上师前」是什么意思？

38: 弟子随侍上师行走时，应注意哪些事？

39: 弟子告别上师，或上师出远门时，有哪些事要特别注意？

40: 无尽成是指何种成就？如何修学才能得到此项成就？

41: 在上师的上师面前，弟子应该注意哪些事？

42: 在上师住的地方（同城），或上师在的时候，有哪些事必须经过上师许准之后才能做？有哪些事绝对不能做？

43: 在什么情况之下，上师戒有特别的许准？

44: 承事上师时，若须替上师洗脚等，应该怎样做？

45: 弟子替人开光、说法、加持、灌顶等得到的财物，或接受别人供养得到的财物，应如何

处理？

46：如果弟子不留意，对上师起了坏念头，应如何对治？

47：「如救头然，慎勿放逸」是指什么？

48：什么是骄慢心，弟子有哪些动作或心思，就是对上师起骄慢心，有何后果？

49：和金刚兄弟起怨争，会有什么后果？

50：如有金刚兄弟行为不如法时，应如何劝导？

51：弟子祈求上师传法时，应该如何请求？

52：弟子进入坛城时，应该先向谁顶礼？为什么要这样顶礼？

53：每天日夜六时中，行住坐卧之间，弟子应该怎样观想上师？

54：什么叫做「三门当如初适嫁」？

55：上师说法或传法时，弟子当如何听受？

56：弟子应如何分辨出自己对上师的身、口、意，是恭敬，或是不恭敬？

57：弟子应如何学习上师的身、口、意？

58：弟子应该怎样做，才算是把自己的身、口、意供养了上师？请分别举例说明。

59：在未受圆满灌顶前，应修学什么法？

60：弟子受过圆满灌顶后，不守何种戒律会随落金刚地狱？

61：密宗根本十四戒，内容有哪些？

62：金刚乘弟子如何供养上师，可得到最大的功德？

63：「成就跟随阿阇黎」的原因是什么？

64：修学金刚密乘，怎样修学可快速得到金刚持地？怎样修学是「学邪法」，决定堕金刚地狱？

回向

经书法宝 难得见到

研读熏修 得益匪浅

启发智慧 增长德行

随缘流传 吉祥如意

世界和平 人民安乐

业障消除 祸患不生

正法久住 法轮常转

法界有情 同生极乐

《事师法五十颂释》(马鸣菩萨 造颂 宗喀巴 大师 造释)

事师法五十颂释

马鸣菩萨 造颂

宗喀巴大师 造释

汤芴铭 等译

敬礼妙音菩萨

本为诸佛父，孺童佛子身，

妙语慰有情，恐怖诸魔部。

常住一切上，亦作有情仆，

妙音希事业，惟愿恒护持。

如理依止普善积，赐予喜乐独一门，

依善知识五十法，如力所能我当释。

如《幻化网续王》第一品云：「诸有最初悉地者，皆由能随轨范行，若或无有轨范师，即便不能得悉地，轨范师相今当说。」谓胜悉地及共悉地所有根本，皆赖如理依止正善知识故。显示如理依止善知识法之五十颂，名为《事师法五十颂》，今当释说。

今释此颂有三：一、释起始所作，二、释正安立处，三、释最后所作。

初复有二：一、供赞别言，二、造颂所宗。

一、供赞 第一颂上半颂

得具贵胜金刚萨埵上位因

上师足莲如实恭敬为作礼

此以敬礼为引。何者为其敬礼处耶？谓于上师足下所敷莲花。摄持其身，最极卑下，上品恭敬，而为作礼。言「如实恭敬为作礼」者，即是如法恭敬作礼。谓于上师，如经所说敬礼之法，如实恭敬而为作礼。何等上师为所礼耶？谓是已得具足「贵胜金刚萨埵上位之因」者。《喜金刚》第一品第七章云：「言贵胜者，即无二智。」如其所说，是谓已得具足无二智贵胜自体金刚萨埵上位因中根本。言「金刚萨埵」者，如《金刚顶》第十六萨埵中释云：「金刚萨埵何故名？谓于最胜菩

提智，决定称之为金刚，从智金刚所出生，金刚萨埵如是名。」是谓三菩提中最极殊胜，与真实性无别而住，即是法身，其法身智，即是金刚，又即从此所出色身，名为萨埵，如是说为金刚萨埵。

二、造颂所宗 第一颂下半颂

既敬礼已，当何所作？

清净续说依止彼，今总集说其敬听。

谓于所谓「依止彼」，类此所说依止上师之法，非是徒尚文言辞句，应极恭敬而听受之。是名启发诸听闻者。此中远离由自撰造。问：若于依止上师之法，唯是由汝意乐之所建立，不应认为堪凭信处，今汝所说，当何似耶？答：是从众多「清净续」中所说，而于此中为建立之，故可凭信。从何续说，于后当明。问：若尔，但能晓了彼一切续，岂非已足，汝今所造，岂非无义？答：诸续虽有依上师法，至极繁广。有其前后间错之处，有其种种离散之处，「今总集」已，整其间错，而为「说」之，非无义利。故若以此五十颂文，及与诸续，反复校已，当离何用造颂疑惑。

二、释正安立处，有三：一、依止上师之法，二、为其宣说依止法之时，三、既宣说已，云何令作相应之器。

初复有三：一、总示依止之法，二、特开许处，三、依止法之要义。

初复有二：一、正义，二、附义。

初复有二：一、略示依止之法，二、广说依止之法。

初复有三：一、所应恭敬上师之理证，二、修恭敬之法，三、观察所恭敬境，及能依者。

一、所应恭敬上师之理证 第二颂

已能获得胜灌顶，如是金刚轨范师，

十方所住诸如来，三时现前为作礼。

灌顶之法，有其三种：一、作成熟因之灌顶，二、作解脱道之灌顶，三、解脱果之灌顶。今兹所说，属于初者，谓已获得作成熟因灌顶之轨范师，是为弟子应敬事处故。所言「胜」者，即极清净。谓如续部所说而授灌顶，名极清净。此得胜灌金刚轨范，如《教诫穗》第五穗云：「言金刚者，谓菩提心。」从其自性所表世间出世间行，即金刚轨范师，亦名上师。此轨范师，尚为住于十方，如如来去于真如中一切如来，日初分时、日中分时、日后分时三次来临，为其作礼，况复所余一切弟子，是名显示应起恭所因缘。《密聚》第十七章总摄其义云：「善男子，以要言之，所有十方世界中间安住存养，诸佛如来诸菩萨众，彼等一切三时来集，于轨范师，以其供养一切如来诸种供养，正供养已，各自还趣彼此佛土，而复共以语金刚字作如是言：是名我等一切如来之父，是名我等一切如来之母，是名我等一切如来之导师。」《幻化网》第十品中亦如是说。月称，哲鲁巴，贤帝巴，无垢密等众多智者所造疏中，亦复如是建立释说。显与所造五十颂义，二者相同。今于此中，随诸义行，谓诸如来，尚复能于轨范师所，广作敬事，况复所余一切弟子，故应合为起大恭敬因缘。《时轮大疏》释胜灌顶，有了义不了义二说。释如来名，亦有别义。此胜灌顶，及如来名，

文虽相同，位则有异。应合初业弟子，于求灌顶轨范师所，起大恭敬因缘，今依前说。若于如来，作别种释，于此因缘，不相应故。以要言之，续中各各金刚文句，虽其训释，显多不同，然不相违。莫作是说：「于相圆满诸上师所，诸佛如来为彼作礼，为不应理。」如《胜义近事品》云：「具足功德子，能摧坏轮回，其身普示现，梵天世间处。此即贵胜师，非是所余师，无量佛如来，恒为彼作供，十方佛菩萨，恒为彼作礼。」《宝要义论》亦云：「阿难，若有菩萨住车乘中，以五妙欲，游戏受用，随欲受用，无有余人，曳其车乘。阿难，如来亦当献身御此菩萨车乘。」《宝蕴经》所引，其理亦同。

二、修恭敬之法，有二：一、总示应敬事之法。二、特开许处。

一、总示应敬事之法 第三颂

以最胜信日三时，献花中围而合掌，

头顶接足为作礼，开演上师当敬事。

谓日日中，其初中后三种时分，当向为我开演金刚乘道之上师以自头顶接触其足礼拜、敬事。此中单顶礼耶？谓当先行安立花堆于中围中（即曼荼罗），既供献已，然后合掌，为作礼拜。所言「最胜信」者，谓以清净大信，而为发起。

二、特开许处 第四颂

自为出家，其时金刚轨范师为在家，或自己受近圆之戒，其时金刚轨范师虽出家，未受近圆，学年少小，新出家者，如前所说诸种敬事，应作否耶？

师或在家新出家，为避世间讥毁故，

以持禁戒心作礼，面前所置正法等。

谓自出家，其金刚师，或是在家，或新出家，遇有公众，应于彼师作顶礼时，正于面前所置正法经卷，及「等」字摄若佛像等，以身礼之。而以其心，顶礼上师。又若遇有应避世间讥圣教时，为回避故，正以其身顶礼经像。若无所避，则不应尔。言持禁戒者，谓于此中应是受持出家禁戒，若沙弥等诸种学处。

设有问言，于在家等轨范师所，不应以身正作礼时，于其一切上师敬事，不应作耶？第五颂

若献座位若起立，作事业等诸敬事，

有禁戒者普应作，唯离拜及非妙业。

谓除远离五轮礼拜，及洗足等非妙作业以外，其余一切敬事，皆是弟子有禁戒者之所应作。此何所作？谓于上师或奉献己座，或预先起立，或助办上师所应作事，或献财物等。此中《上乐赞释》说云：「其轨范师，虽为在家，或为沙弥，亦复应作献座位等，以敬事之。然不应作若身礼拜、若洗足等诸种敬事。所言不礼拜者，谓说法外，所余时处。若说法时，当为顶礼面前所置法经卷等，此依如来续部所说。然《无垢光所问经》中，则于此文有二种说。是故《上乐赞释》云：

「若师为比丘金刚持，虽其学年较轻于己，亦应为作若顶礼等一切敬事。」有声闻部作如是难：谓大乘藏所说，出家有时顶礼在家，与《毗奈耶》所说，应顶礼处决定二种，一者大师、二者学年长于己者二说相违，非大乘教。于如是难，征引众多清净经说，出家应礼在家菩萨，以决择之，而释其难。《思择炽然论》云：「出家比丘，于其等金刚持金刚轨范，非是不应为其作礼。」然亦如是为其作礼。若于圣教《根本毗奈耶》戒学有时损害，极应回避，故于此际，说应遮止，不应作礼。若其处所，与应回避决定相违，如是诸处，仍应作礼。《无垢光所问经》云：「现有比丘金刚持师，则不应从诸在家者为自金刚轨范上师，应深尊敬毗奈耶故。依毗奈耶，能令圣教久住世故。」于此道理，有一类师，谓颂所言在家、或新出家，是指未作金刚轨范已前，正当善为观察之时，若不尔者，岂不与前所说金刚轨范，尚为如来所礼相违？如是说者，是不应理。此为有极应回避时，即上所说特开许处。若不约为已作金刚轨范，便成错认其地位故。

三、观察所恭敬境及能依者，有二：一、所应互相观察因缘，二、既观察已，应取应舍之法。

一、所应互相观察因缘 第六颂

若尔，所恭敬境之上师，及能恭敬之弟子，师徒二者，若不互相观察，将云何耶？

上师及与其弟子，同等失坏于誓句，

勤勇轨范及弟子，最初应互相观察。

言「勤勇」者，此于授金刚乘恩处，及受金刚乘恩者，二俱名为勤勇。谓于未受金刚乘恩，最初时中，能授上师应善观察能受弟子，是相应器，抑非相应。其能受者，亦于授处，观察其处，具足诸相，抑不具足。故应相互相继观察，堪应与否。若未如是互相观察何当相应，于其非器宣示秘密，则于上师失坏誓句。弟子虽亦受得誓句，若不能护，当失坏故。由是因缘，成为同等失坏誓句，故应观察。其观察时，若有见为非相应器，不说秘法。如《金刚释续》云「有如狮子乳，不应置土器。尊贵瑜伽续，不应施非器。」此由睹见未先观察何当相应而授灌顶，有大过患。是故续说，当勤观察，经十二年。若过速者，不能于器善为了知，是故续说应久观察。

二、既观察已，应取应舍之法有二：一、应舍之相，二、应依之相。

一、应舍之相 第七颂

具慧弟子不应从，无有悲愍而忿毒，

贡高贪著不守护，自矜而伐为上师。

言「具慧」者，谓有胜慧。何等上师不应从耶？谓师若与无有悲愍乃至自矜而伐等过相应。所言「无有悲愍」者，谓不欲度脱一切有情苦及苦因，不堪能作胜乘知识。所言「忿」者，谓上品嗔。所言「毒」者，谓其身语喜乐损恼于他有情，或怀忿恨坚持不舍。所言「贡高」者，谓上品我慢。所言「贪著」者，谓是执著一切资具。所言「不守护」者，谓于学处以其三门慢缓而转。所言「自矜而伐」者，谓自唯有少分功德，而于他所，喜足自夸。《金刚空行》第三十二品云：「诸有忿谄曲，语言极粗暴，功德自喜足，此师不应依。」

二、应依之相 第八颂 第九颂

何等为所应依上师？

坚牢调伏具足慧，具忍正直无谄曲，

了知咒与续加行，具足悲愍解诸论，

毕竟晓了十真性，善巧绘造中围业，

了知宣说咒加行，其心专一根调伏。

言「坚牢」者，明善护其身。言「调伏」者，明善护其语。言「具忍正直无谄曲」者，明善护其意，此为普喜藏师于《幻化网疏》中所释。言「具足慧」者，谓上品慧。言「忍」者，谓于侵害，或于难行，或甚深法，皆能安忍。具足此忍，名为「具忍」。言「正直」者，谓于有情，能正安住增上意乐。言「谄」与「曲」者，贪著利养增上所起，贪分痴分随一所摄。如是无者，谓自于过能以方便令不现行。自本无德，而不诈现，像似为有。言「了知咒与续加行」者，《幻化网疏》中读为「了知密咒续加行」。普藏师释云：以咒与药而加行已，能驱逐魔。拔瓦拔札释《金刚空行》第三十二品中「了知咒与续加行」之文云：「言了知者，谓能善巧。言咒者，谓八句等。言续者，谓诸药物。言加行者，谓作事业。」是谓了知以咒与物，成办各各息等事业（息灾、增益、敬爱、降伏）。言「具足悲愍」者，谓于有情，欲其离苦，起大悲愍。言「解诸论」者，如《金刚续》云：于诸明处，普能解了，谓知内明三藏等。言「十真性」者，如无上瑜伽续《金刚心瓔珞》后章云：「回遣二仪轨，密秘与慧智，若离合仪轨，供食金刚诵，修降伏仪轨，善住修中围，名十密真性。」又云：「中围等持及契印，姿式坐式及念诵，护摩供养修事业，及与收摄诸相状，是名十种外真性。」此谓真性有其二种：一、十密真性，亦名十内真性，二、十外真性。初言十内真性：二「回遣」者，一、如修十种忿怒明王，作回遣事，二、绘画咒等佩之于身作回遣事。「密秘与慧智」者，谓密秘灌顶，及慧智灌顶。（灌顶之法广有十一，总摄为四：一瓶灌、二密秘灌、三慧智灌、四辞灌）。此中但说密秘慧智二灌，未说余者。以密秘灌须得瓶灌已后方授，是故以此，能表瓶灌。又以第三而表第四，彼此相摄。灌顶之法有四种者，是《十真性经》所说故。言「离合」者，调于守护怨敌护卫，现前运用，令其离散。言「供食」者，谓如供十五护方神之食。言「金刚诵」者，谓意与语金刚念诵。所余参合诸咒，众多念诵法门，如《十真性》中广说。言「修降伏」者，谓得灌顶，成就誓句及律仪者，依于修习仪轨所说，已曾修习十八月等，仍未成就，乃依本尊降伏加行，作钉橛法。言「善住」者，即是开光。言「修中围」者，谓修面前生起中围，又于此中作供、诵赞。入中围已而受灌顶，及受随赐，当知广如《十真性经》中所说。次言十外真性：言「中围」者，谓有色无色二种中围。言「等持」者，谓本尊瑜伽，即初加行定等。言「契印」者，谓由本尊已作印证之契印等。善寂知识于《幻化网续》中释云：「姿式、坐式、修事业、收摄四者，如其次第：一、谓伸右足等，二、谓金刚跏趺坐等，三、谓修护轮及召请等，四、谓作供赞前行法已，请还本处。」普藏师则以修事业释为修习息等事业，所余三种，释义相同。所言「念诵、护摩、供养」者，易解不释。《幻化网》后品所说十种真性，亦与此中所说十外真性相同。是故应知，下三续部金刚轨范，以有后品十种真性为善。无上续部金刚轨范，以有前品十种真性为善。言「善巧绘造中围业」者，谓于依线所造，或依颜色之所绘造诸种中围，皆能善巧。《幻化网续》中总摄其义云：「坚牢调伏具足慧，具忍正直无谄曲，了知密咒续加行，能作绘画中围业，毕竟晓了十真性，普于有情施无畏，恒常忻乐于大乘，是故说为轨范师。」恰罗译中则以颂文「了知宣说咒加行」译为「善巧演咒轨范师」。如其所说，意谓于他有情，演说咒道，皆能善巧，

言「其心专一」者，谓于大乘恒常忻乐，于总大乘，于别咒乘，其心恭敬，专一坚固。言「根调伏」者，谓是依于正念正知，善护根门；于不正境，断除散乱。如是诸事，总摄其义，略有五法：一、有大悲悯，二、于大乘道，心无变易，专一坚固，三、善知共不共乘诸论，四、善巧一切引导所化次第，五、既能善护三门恶作，其根调伏。具此五法，是慧弟子，所应依师。《金刚幔》第八章云：「具相金刚轨范师，由彼亲口所云咒，决定成就瑜伽人。具足坚牢甚深法，普能善巧诸明处，了知护摩中围咒，善住供食遣彼方，十种真性善明了，善能守护声闻行，咒乘次第能恭敬，见具相者起欢喜，善绘中围具念诵，善能摧坏根本堕，于咒与续善加行，于诸世间赐安乐，如是上师正所依，于彼永不应轻毁。」如所广说，尤以金刚轨范，应不随行根本堕罪，及不可无宣说律仪，论中所说，如上所言善护三门恶作，为其主要。言「善能守护声闻行」者，如《金刚释续》「轨范师相品」中云：「外现别解脱行，内乐密集之义」与此同义。其随行别解脱律仪者，以比丘身作金刚持，为最胜品。以沙弥身作金刚持，为中庸品。其不随行出家律仪而但随行密咒律仪，以在家身，作金刚持轨范上师，为最后品。又《时轮灌顶章疏》所引云：「晓了十真性，三中比丘胜，沙弥为中品，在家为最后。」是谓如理修学善说法毗奈耶学，随行咒乘律仪诸比丘师，为修咒道，最胜所依。有立是论，谓别解脱是劣乘戒，与密咒法不相顺合，当知此是未悟如来善说总建立义。若未求得毕竟圆满说师相中所说诸法，当云何作？《胜义近事经》云：「斗争坚固故（佛灭度后，其第五之五百年间，三学废弛，唯以斗争为事，行之坚固，故云坚固），师杂与德过（此时金刚轨范，皆是功德过患二者相杂），非能一切种，悉无有过患（非能纯是功德，而无过患），亦当善观察，随有增上德，诸为弟子者，便得依止彼。」

如其所说，若不能得圆满相者，则应依止功德大者，一切悉地，金刚轨范为根本故。既已了知多续所说师相诸法，欲为弟子所依止者，当于成就彼等功德，发勤精进。诸欲依止于上师者，亦当励力寻求类此诸相。若求不得类此相者，勤积资粮，勤发正愿，作摄持因。故应了知其上师相，至极切要。何等弟子为可依者？如《幻化网》初品云：「忻乐善与修，恒常恭敬师，相续供本尊，具足此功德，是名为弟子。」何等弟子为应舍者？彼续又云：「无有悲愍而忿毒。」当知若有如是诸过，及与上说功德相违，此类弟子，为所应舍。既知弟子功德过患，应勤精进远离诸过，自内成就诸种功德。

二、广说依止之法，有二：一、远离不敬，二、云何修敬。

初复有四：一、远离轻毁，二、远离恼触其心，三、说不现见过患，四、总摄共义。

初复有二：一、总标，二、分说。

一、总标 第十颂

于彼等同怙主想，既为弟子若轻毁，

即名轻毁一切佛，是故恒常当得苦。

谓于如前所说等同怙主之师，若轻毁者，恒常无间，当得苦受。云何轻毁？谓以所思，故思轻毁。何等为能作轻毁者？谓既成为彼师弟子，作弟子已，从此轻毁。何为所作轻毁之相？如《上乐大疏》云：「若于由彼引入瑜伽中围轨范师所，或毁其犯戒，或毁其下劣精进，或毁其愚痴。如是等事，皆不应作。」以是义故，若犯如其所说诸相，即名轻毁。所言「引入瑜伽中围轨范师」者，

谓于弟子演说密续或说要诀，应先引其入于中围。此中密意，非是单指传授灌顶之轨范师，当知总说轻毁所有金刚轨范一切过失故。贤帝幹于《四百五十中围仪轨》中释云：「其境是自金刚轨范，当作何等，谓应远离不起恭敬。」以是义故，不轻毁者，谓虽睹见师犯戒等，亦复不应不起恭敬。所言「即名轻毁一切佛」者，显作轻毁，即为当来得苦之因，如云供养金刚轨范，即是供养一切佛故。

二、分说 第十一颂，第十二颂

若有轻毁金刚轨范，由此当得何等苦耶？

若有轻毁轨范师，便由疫气伤害病，

鬼魅炽然或诸毒，增上愚痴而命终。

王法火难或毒蛇，水或空行或盗贼，

鬼魅邪引所杀害，从此堕入那落迦。

恰罗译云：「便由疫气或伤害，鬼魅炽然或诸毒，能令一切轻毁师，大愚痴者舍其命。」是译极善。又此复有现法过患，及不现见后生过患二种：初，即第一颂，及从「王法」起至「邪引所杀害」止三句所明；二、即「从此堕入那落迦」一句所明。此中所言疫气者，谓除炽然（《瑜伽》八卷云：如大热病，故名炽然）以外，诸种传染不可爱病。言「伤害」者，谓除下贱有情所伤害外，诸屠命者之所伤害。所言「病」者，谓除疫气炽然以外之病。《金刚幔》第八章云：「谄曲猛加行，现前倒承事，患呕血癩病，死堕那落迦。」言「鬼魅」者，谓天龙鬼魅等。言「炽然」者，谓一昼夜即不能治诸病。言「毒」者，谓和毒等物，即由彼物能作死缘，有能生起大罪过患，令彼轻毁上师，愚痴类中，增上愚痴，舍命而终。如是亦复能由王法、毒蛇、食肉空行、盗贼邪引诸种凶暴之所杀害，由火与水，诸非时死，死已下堕，生那落迦。《胜德》初品云：「若毁等同佛，上师轨范师，是毁一切佛，恒常当得苦。炽然毒和毒，及诸空行害，邪引鬼所杀，堕入那落迦。」

二、远离恼触其心 第十三颂

普于一切轨范师，何时不应恼触心

若由愚痴而现行，那落迦中受煎逼。

谓任何时，不应以自一切现行，恼触金刚轨范师心，令心厌患。若其弟子由愚痴故，而现行者，堕那落迦，当受煎烧。此业具足极大势力，从此决定当出生果。《八千大疏》中说：「此应受果之业，依于四力，能令清净。」当知《菩提道次第》中已广宣说。此颂取自《密月明点续》。

三、说不现见过患 第十四颂

诸所示现极可怖，若无间等那落迦，

一切轻毁轨范者，正说应住于彼处。

如上文说堕那落迦，那落迦者，即是显密二部所摄，若无间等极苦、极热、极可怖畏诸那落

迦。诸有轻毁轨范师者，住于彼中，长夜受苦。是故应说。此文取自《金刚心瓔珞》第十四章，及《幻化网》第一品。又毁师者亦为护法所不守护。《金刚心瓔珞》云：「暴恶大颠痴，堕往何方所，具慧不守护，以枪矛等器，刺杀造罪者。」《密集》第五品亦云：「虽或已曾作，无间等大罪，入金刚乘海，胜乘亦成就。心毁轨范师，修亦不成就。」此经之疏名为《明炬》，其中释云：「弑父弑母，杀阿罗汉，坏如来身，毁谤正法，死后无间，堕五无间。」及「等」字摄诸近无间。诸有现行四根本堕极大罪恶（即是弑父，至坏如来身），亦复能由上师慈恩而堪证得圆满次第，成等正觉。若于始初承事轨范，继由闻思达真性已，便谓「今者师何所用」轻蔑其师，是名心毁其轨范师。同时虽以财物受用，令其欢悦，亦不成就，况复从此不得成就，是谓谤法，望无间罪尤为重大。以是义故，此诸恶作，是能劫夺一切悉地，是极可怖恶趣苦根，诸续部中数殷重说，故于此处，极应专注。又此依赖，一者总于业果恒常观修，二者别于所说轻毁上师，恼触师心，诸罪之果，思其义已，怖畏过患。更复依赖其相续中，护于所说，决定坚固。谓于此二，徒尚言说，则于恶作有所羞耻，亦唯徒有其言说故。设不能念毁师等罪，而起现行，于护律仪而生轻舍，虽谓修道，亦是开辟恶趣之门。故应正护所受誓句及与律仪，以为根本，然后修道。《金刚心瓔珞》第十四章云：「诸有轻毁轨范师，虽彼勤修一切续，远离睡眠与喧闹，修行经于十百劫，亦唯成就那落迦。」《上乐根本续》第一章云：

「极善修习等持者，恒常守护其誓句，既坏誓句入中围，受灌不堪得悉地。」

四、总摄其义 第十五颂

是故一切勤勇者，预其金刚轨范师，

大慧自善不矜伐，何时不应起轻毁。

如是应知，轻毁轨范有大过患，故诸勤勇，以其一切力所能有，于其金刚轨范上师有大慧者，即是大智。及有大善，不自矜伐而覆藏者，任何时中，不应轻毁。此是总于一切弟子，别于弟子虽勤精进，数数请求诸甚深法，终不能于一上师前，善作依止善知识法，为哀愍故，授予教诫。如上所说，非唯自不轻毁轨范，若有助伴诸所余人起轻毁者，亦如前说，成自悉地极大障碍，故一切种应离轻毁。《幻化网续》第一品云：「轻毁轨范师，梦中亦不现，轻毁轨范者，为魔邪引持，智者应常离，作此暴恶业。」

二、云何修敬有八：一、献供，二、观师为佛，三、如命成办，四、于上师物及其眷属，云何应作，五、众事遍行，悉应清净，六、身语敬事差别，七、远离我慢，八、自不自在而转。

一、献供有四：一、献供能净不敬之法，二、献一切摄受之法，三、如是献供之理证，四、恒常守护三誓句之法。

一、献供能净不敬之法 第十六颂

诸有恭敬供上师，随顺师故而奉施，

从此炽然等侵害，当来亦令不出生。

若由放逸轻毁上师，应于上师怀大恭敬，随顺奉献诸种食物。言「随顺」者，谓随顺师所悦意

供，以悦意供而奉献之。如是献已，从此便令如前所说，若炽然等诸种侵害，于当来中亦不复生。《胜德大疏》及《四百五十疏》，均释此为轻毁上师还净方便（言还净者，既违犯已于毁其戒，以正方便令其还复清净之戒，名为还净）。

二、献一切摄受之法 第十七颂

（《瑜伽》二卷云：「一、父母，二、妻子，三、奴婢仆使，四、朋友官僚兄弟眷属，五、田宅邸肆，六、福业及方便作业，七、库藏，名为七种摄受。」）

于自誓句轨范师，以非可施妻与子，

及以自命常承事，况复变动诸财物。

言「自誓句轨范师」者，昔有二说：一说于自施誓句者，一说是自善护誓句之处。其轨范师，《胜德大疏》云：「所言‘恒常守护自誓句’者，谓自誓句，即自本尊之身语意三种金刚。」贤帝鞞大师亦说即自本尊瑜伽。故所观为与自本尊之身语意无异无别。「轨范师」者，即自誓句之轨范师。言「非可施」者，谓是难施。若于难施，或妻或子或自生命，尚应作为供物奉献，令其欢悦，况复应以身外变动无常财物，令其欢悦。如《三补札》第二品第一分云：「自妻妾子女，姐妹及奴婢，顶礼而奉献。以我一切物，具慧献上师，从今始为仆，我当献汝前。」至「如是求请已。」

三、如是献供之理证 第十八颂

乃至应献自为奴仆，令其欢悦，何因缘耶？

是故无数俱胝劫，极难获得大觉位，

若有具足勤精进，亦于现生能赐予。

是故所余，虽经无数俱胝劫中，所难获得之大觉位，此金刚乘，即于此世亦能赐予。故应如是，令其欢悦。何当赐予？谓当赐予最极猛利具足精进胜所化者。不勤精进，不证菩提，是则弟子自过患故。所言亦者，谓是非唯能于此世赐予诸共悉地之义。

四、恒常守护三誓句之法 第十九颂 第二十颂 第二十一颂

恒常守护自誓句，恒常供养诸如来，

亦恒奉献其上师，此与一切佛同等。

欲得无尽真实者，以其少分堪悦意，

变成至极殊胜者，若彼若此献上师。

若能于此恒施供，即是恒施一切佛，

此施名为福资粮，资粮令得胜悉地。

谓自本尊身语意瑜伽，即自誓句，应恒常护。贤帝鞞大师释云：「恒常，即恒无尽善，恒守护义。」谓住律仪而不动乱。为令圆满其资粮故，恒常于金刚萨埵等一切如来，以诸外供，及与内供，遍满虚空而作供养。如是亦应恒于上师奉献供物。此为积集资粮之田，与一切佛悉同等故。所言「亦」者，谓以供养一切如来之供，亦令摄于此供之中。以要言之，以如前说诸中围供，或外内供，或财物供，相续作供。《金刚心瓔珞》第四章云：「金刚弟子具慧者，何所希求一切乐，以信解心当奉献。心若思献而不献，是名许诺而不献，从此当堕二处生，饿鬼及与那落迦。」所言无尽真实者，谓若得此，乃至虚空无尽上位法身。故由欲得此位弟子，能以自所极悦意者，虽属少分，亦成至极殊胜供物。若彼若此，奉献上师，复由上师为遣弟子有贪爱故，亦当取受。《三补札》第二品第一分云：「诸有可爱物，以无希求心，彼彼献上师。师亦具悲愍，除遣弟子贪，利益意乐受。」如是献供，有大胜利。谓于上师恒常奉施即是等同恒常奉施于一切佛。便得圆满福德资粮。若能频频积集资粮，从此速得最胜悉地，成正等觉，况复所余一切悉地。此明行者成就悉地，不从无因，或相违因而能出生，故应依于随顺之因（即不相违因）。又此应多积集资粮，然亦资粮以依上师为易圆满。显示金刚轨范上师，为积资粮之最胜田。《五次第》中「加持我之次第」中亦云：「远离一切供，发起供上师，由师欢悦故，得一切智智。无上轨范师，金刚萨埵供，不于此修福，苦行何所依。」上文从「是故一切勤勇者」起，至「资粮令得胜悉地」止，除第六颂外，皆是取自《胜德经》初分第二所说，其第一颂及第五颂，《金刚幔续》第十三章亦有所说。

二、观师为佛，有二：一、正义，二、于师影等亦遮不敬。

一、正义 第二十二颂

是故弟子应具足，悲舍戒忍诸功德，

轨范师与金刚持，不应观为有别异。

即彼上师，是为积集资粮之田，等同诸佛。诸正弟子，不应观察金刚轨范与金刚持二者别异。故即于彼，应当信解为金刚持。又正弟子，应能具足大乘根本：一者悲，二者舍，谓于身资，及与诸善，弃舍一切执为自利，回施有情，三者戒，谓其所受律仪毕竟清净，四者忍，谓于一切有情不正修行，及于难行，无有厌患，具足如是诸种功德。此于上师观为佛者，是从众多续部所说。《密集》第十七章云：「世尊，于其现前灌顶轨范上师，为诸如来身语意密金刚之所密集。一切如来与诸菩萨云何当观？善男子，一切如来与诸菩萨，作如是观，谓观彼为菩提心金刚。所以者何？轨范师者，与菩提心，二种平等，无有别异。」是谓已受密集灌顶，能表余续一切灌顶。授灌顶者，亦表所余金刚轨范。言「菩提心金刚」者，即是金刚持之异名。哲鲁大师所造《密集疏》云：「言二种无别者，是谓从菩提心金刚法身所起受用圆满之身。此之所依变化色身，不能成为现见道时，住于师身，能令清净他业障等。」此说不能现见真实佛身，如现前时，能由诸佛住于金刚轨范师身，作诸有情一切义利。所言观为与佛无别，其所为者，贤帝鞞大师《密集疏》中云：「谓于上师与金刚持信为平等，令其坚固金刚持幔。少用功力，多积资粮速疾成就之义。」《金刚幔》第五章中亦说，彼金刚持利有情故，化庸俗相，摄持轨范上师色相。如彼经云：「所名金刚萨埵者，即彼摄持轨范相，缘利一切有情故，住于庸俗色相中。」应于上师观五部佛，增长思维功德之心频频防护寻过患心。谓若观察有诸功德，为能增长自悉地因。若或观察有少分过，决定成为悉地障故。《金刚心瓔珞》第十四章亦如是云：「恒敬师弟子，云何观其师？师与佛同等，彼即金刚持，出生如来宝。此为大智海，能施摩尼宝。持彼诸功德，无寻过患心，持德得悉地，寻过坏悉地。」《幻化

网》中亦如是说。由是因缘频频习近防护自内寻过患心。若有违犯，悔其既往，防护当来。善以其心数数摄持，见《功德品》。是缘上师修习净信甚深方便。《金刚空行》三十二品所说，观上师身，为功德自性之法，最为殊胜。如云：「诸佛自性身，诸支即菩萨，毛孔诸罗汉，顶髻五部佛，世间为足垫，药叉密等光，功德自性身，行者当恒观。」《四座续》中，秘密座第一分所说与此亦同。此颂所言「诸佛」者，谓金刚持。以上师身，作其身观，眼及诸支，观地藏等，一切毛孔观为百千俱胝罗汉自性。《四座续》云：「顶严五部佛。」诸疏于此，亦均释云，以五部佛，为其顶严。梵天及大天等诸世间者，为足下垫。言「药叉」者，其名共了。言「密」者，谓乾达婆。亦名寻香。「等」字之文，摄部多等。此为拔鞞拔札《四座疏》中所释。又念智称于《四座疏》中释云：「上师密部即是药叉等之自性。」若审观察续中文句，当知上师身中诸光，说为密药叉等自性。此文出自上师瑜伽续部，至极殊胜。

二、于师影等亦遮不敬 第二十三颂

可畏等同坏塔罪，不应践踏上师影，

况复更所不应踏，若鞋若垫若乘等。

毁坏塔者，经中说为近无间罪。此中践踏上师之影，与彼同罪。畏此罪故，于上师影尚不践踏，况复于鞋及座垫等。《幻化网》第一分云：「不踏上师影，谓等毁塔罪。」亦说此二，其罪同等。《金刚心瓔珞》、《金刚空行》及《四座续》皆如是说，又此过患《金刚幔》第八章亦有所说，如云：「上师所爱与其影，鞋履座具及枕褥，诸大愚痴若践踏，是人从此堕刀山。」《金刚空行》三十二亦云：「轨范坐卧具，鞋伞衣服等，一切亲受用，及与上师影，皆不应践踏，不应起嘲弄。若或有作者，恒时受诸苦，失利丧吉祥。」若有时处，未能免踏，则如《毗奈耶经》「诸坐卧具根本」中云：「作三宝事，或司扫拭，或粉画墙壁，或涂香净室。于佛像影，或于塔影，或命木影（佛像装藏正中有木，名曰命木），应先念诵圣典颂文方能践踏。」如是道理，可资对照。其依咒乘理趣，而能遣除践踏过失，一切道理，当于宣示律仪之释论中，广为问论。

三、如命成办 第二十四颂 第二十五颂

大觉慧者以欢心，精勤听受上师命，

若如理事无力能，其所不能婉言谢。

依师当得诸悉地，若增上生若安乐，

是故一切精勤者，不应违越上师命。

言「大觉慧」者，即是大慧。大慧弟子，于自上师所有教令，以大精勤，听受成办。又此非有故不乐欲，应有极大欢喜忻乐之心。然则上师一切教令，皆应成办耶？谓其教令虽实如法，而自无力如应而作。于其力所不能教令，当善解释无力能因，婉言辞谢，虽不成办亦无违犯。若所教令为不如法，或不应理，而其事业，非可能由如理之门而得成办，亦应如前，婉言辞谢，不应现行。

《一切胜密总仪轨》中妙吉祥称云：「不善事业当设辞，既陈述已等舍置。」《毗奈耶经》亦云：「若命非法当辞退。」《宝云经》亦云：「于其善法，随顺而行，其不善法，不随顺行。」如上诸说，若与三种律仪制处相违诸事，非所应作。虽师殷勤而为告诫，亦复于彼不能现行。然亦不应由

是因缘，致令不信，或复称说师过患等。与此相违，于师如法一切教令，不应违越，以其所有一切精勤，而大精勤。若胜若共二种悉地，若增上生天人依身，若于此中至极重要一切安乐，皆从上师乃能证得。又上师语，为能趣入加持弟子主要法门，不应违越。此颂取自《月密明点续》。《金刚幔》第八章中，于其违越上师命令一切过患，亦有所说。如云：「得胜灌顶诸弟子，若有违越师教令，于此世间亦受苦，他世间堕那落迦。」《金刚幔》第十五章，则说从上师成就二种悉地之理，如云：「有情导师轨范师，一切如来所称赞，是我等父我等母，于彼如是作意思。所以者何？一切如来皆云：金刚心及佛，金刚法威光，马头诸悉地，从此非难能。眼药与健行，宝剑及土遁，哩嚕与空行，隐形及仙丹，能令金刚持，欢悦当速得，是故诸如来，来至师前礼。」

四、于上师物，及其眷属，云何应作？第二十六颂

上师诸物如自命，上师所爱亦如师，

上师眷属如亲属，依于等住恒思惟。

有如爱惜自命，精勤专注，守护不坏，于上师物，亦应如是。非唯上师为所当敬，师之所爱，若子若契印等，亦复如是，应申恭敬。又于上师周围侍从一切眷属，亦如爱护自己亲属，而爱护之。依于等住，心一境性，恒时思惟。

五、众事遍行，悉应清净有三：一、遮止不如理遍行，二、依止如理遍行，三、所余遮止不如理威仪。

初复有二：一、于师能见周围近处所应修学，二、于师能闻周围近处所应修学。

一、于师能见周围近处所应修学 第二十七颂 第二十八颂 第二十九颂及第三十颂上半颂

止憩床座或前行，或作束缚其顶髻，

置足于垫手置腰，上师面前皆不应。

上师安住或起立，不应偃卧或端坐，

恒常于彼诸事业，善巧兴作令圆满。

除遣口唾液沫等，伸展其足于坐垫，

往来经行或争论，上师面前皆不应，

摩擦支体或舞跃，歌咏伎乐皆不应。

此中所云，上师面前不应止憩于床座一文，应加释云：若唯坐于座上非应禁止，上师行时，不应行于上师之前。《金刚心瓔珞续》云：「前行与伸足，正所不应作。」言「或作束缚其顶髻」者，谓束头发于上师前此不应作。《金刚心瓔珞》第十四章亦如是云：「结束头发及装饰，上师面前不应作。」言「置足于垫」者，谓于上师未上座前自己先往住于座上，或时上师住于露地，自住座垫。言「手置腰」者，此依恰罗所译，原文则云：「置手摩擦腰」。恰罗译师谓摩擦支体，下文已说。是故此为安置二手于其腰间，两肘横置，有云两肘摇动，上师面前此不应作。言「上师安住

或起立，不应偃卧或端坐」者，此亦依据恰罗所译，原文则云：「若当上师起立时，不应偃卧或端坐。」然此中义，是谓上师起立之时，不应偃卧，及与端坐。又若上师安住之时，不应偃卧。恒时能于敬事上师诸种事业善巧兴作，敏捷兴作。于彼等事，善巧成办，令其圆满。口唾液沫，及「等」字撮若弃鼻涕若吐痰等，皆当除遣。坐于座时伸展其足，往来经行，角口争论，如是诸事，上师面前，皆不应作。言「摩擦支体」等者，谓于摩擦支体，及大众法会等处可作之跳跃。歌咏伎乐诸事，上师面前，皆不应作。

二、于师能闻周围近处所应修学 第三十颂下半颂

加行众多杂言论，能闻近处不应作。

谓若加行戏谑言谈，于师能闻周围近处皆不应作。从「除遣口唾液沫等」起，至「能闻近处不应作」止，多分出自《金刚幔释续》所说。《金刚心瓔珞》亦云：「舞扑及与粗恶语，师能闻处不应作。」

二、依止如理遍行 第三十一颂

鞠躬从座而起立，当大恭敬而端坐，

黑夜渡水道可怖，得教令已能前行。

于从座而起，及与端坐，皆应住于恭敬威仪。言「鞠躬」者，亦即所谓恭敬威仪。或于黑夜，或于渡河，或旅行于可怖道时，获师教令，命其前行，即应前行，此为前说不应前行，特开许处。《金刚心瓔珞续》云：「或于黑夜或渡水，或极险难诸处所，得教令已舍其命，前行便不成过患。」

三、所余遮止不如理威仪 第三十二颂

轨范所能现见前，具慧不应旋扭身，

不应以背倚柱等，不应牵曳其指节。

谓于上师面前，不应展转旋扭其身，不应背倚若柱若墙壁等，不应以手牵曳指节。《心瓔珞续》云：「抚节及伸足」，是谓不应牵摩其节。一类论云：「不应曳指节」，如是说者较为明确。

六、显示身语敬事差别，有二：一、身敬事差别 第三十三颂

或濯其足或浴身，拂拭及与抚摩等，

皆应先行为作礼，礼已后当随所喜。

谓于上师，以水濯浴，或足一分，或其全身。或拂拭身，或抚摩身等，皆应先行为其作礼，既作礼已，乃为作业。次应有如随自所喜作自事业，而为作之，所作毕竟，复应顶礼。

二、语敬事差别 第三十四颂

若当称说上师名，名后随行面前文。

为令所余起恭敬，故先称说胜敬词。

谓若出生定须称说上师之名，于师名后，即应称说面前二字，与名俱行。不宁唯是，又当称说殊胜敬词，令所余人能于上师起恭敬故。譬如上师名宝金刚，如是应云：至尊正士宝金刚面前。以此便能引起注意，令他有情敬上师故。恰罗译云：「师名不应简略称，名后随行面前字，为令余人起敬故，亦当称说胜敬名。」是译似较前译为善。

七、远离我慢，有三：一、听受命令远离我慢，二、于闻法时等远离我慢，三、总于遍行远离我慢。

一、听受命令远离我慢 第三十五颂，第三十六颂

若于上师请教令，即应说云如命行，

双手合掌勿散乱，当善听受上师教。

发笑及与唾痰等，当善以手遮其口，

作所命事究竟已，当以柔顺语启白。

谓向上师，最初请求何等命令，我所应作，既请求已，由师教令此事彼事，身应合掌，心不外散，而善听受。上师诏敕圆满已后，即应说云：如教令行。复此所诏敕事，既成办已当知以极柔顺语言，作如是白：唯，唯，已如是作。听教令时，或所余时，将欲唾痰或将咳嗽，或将发笑及「等」字摄欠伸等时，为令远离不净妙故，即当以手遮掩其口。恰罗译云：「由师敕赐教令时，速疾说云奉命唯。」如是译法，亦见余处，细审上说较为完善。《金刚心瓔珞续》云：「是故于其上师前，获惭有如初适嫁，咳嗽发笑唾痰等，皆当以手掩其口。当作至极柔顺语，至或令起作何事业，或复欲作谛听等，合掌不散而受持。从其处退现见处，不应示师以背方。」是谓徐徐退出上师现见周围近处，退行时中，不应以背向于上师。

二、于闻法等远离我慢 第三十七颂

师前调顺而端坐，善护所著衣等相，

以膝著地而合掌，为求闻等三启白。

谓欲听法一切弟子，于求法时，三次启请。何等威仪为所应耶？上师面前远离傲慢，调顺端坐。及从如理著衣等门，所有遍行，不趣放逸，皆善防护，以膝著地，合掌启白。所言「为求闻等」，「等」字包含受灌顶及受律仪等。所言「闻」者，谓唯听闻决择法相故。

三、总于遍行远离我慢 第三十八颂 第三十九颂

于作敬事一切行，其心应离于我慢，

惭羞怖畏善防护，住于初适嫁女相。

一切轻佻等所作，开演师前应远离，

所余类此诸所作，自内观察应遣除。

谓以上文所说为例，于其一切敬事上师，自所遍行，不应间杂我慢之心。若于胜境生起我慢，《大般若经》说为重罪，过患大故。由恭敬故，羞耻知惭。《毗婆沙论》云：「恭敬亦以惭为自性。」《怖畏发智论》云：「于自在者有怖畏转，是谓恭敬上师。」善能防护所有遍行，应住于初适嫁女之相。轻佻法等一切所作，于其为我开演正道上师面前，悉应远离。所余类此我慢及轻佻法，一切非理遍行所作，自内以慧而善观察，作如是念，此不如法，于此一切悉应遣除。

八、自不自在而转，有四：一、行利他时，应求许可，二、奉献因行利他所得利养，三、上师面前，自己不应受他敬事，四、于身威仪起大恭敬。

一、行利他时，应求许可 第四十颂

善住中围及护摩，摄收弟子及讲说，

其处若与师同住，未得许可不应作。

谓或善住，或入中围传授灌顶，或烧护摩，或收弟子为其说法，若于其处与师同住，应求许可。师若许者，即便能作，若不许者，非所应作。于其处所，若师不在，不用求许。

二、奉献因行利他所得利养 第四十一颂

若开眼等随所得，一切皆当献上师，

师于所献取受已，有所余者随所喜。

言「开眼」者，即是善住之异名。谓作善住及灌顶等所致供养，随有所得，一切奉献于自上师。恰罗第三句译云：「由彼于中取所欲」，如是译者，谓由上师，于其弟子所供献中，取己所欲，诸剩余者，得由弟子随其所喜，而自受用。

三、上师面前，自己不应受他敬事 第四十二颂

上师弟子非弟子，弟子亦非上师前，

随行所有诸敬事，及作礼等当屏退。

上师弟子，非应作为自己弟子，虽自弟子，亦非应于上师面前为其说法：一类智人作如是释，言上师弟子不应作自弟子者，是谓以彼弟子，令于自己修作敬事，致于上师少作敬事，如是说为不应作为弟子。鄂省唵金刚亦云：诸清净论皆谓「弟子亦非上师前」一句，既有「亦」字，是言上师弟子，不应于其上师面前，作为弟子之义。意谓可作弟子然亦不应于上师面前行之。又自弟子，于师面前，亦不应令彼为己披衣作诸敬事。及起于座，或作礼等，亦不令作，是名「屏退」。

四、于身威仪，起大恭敬 第四十三颂

随于轨范有所献，或轨范师有所赐，

具慧于彼应鞠躬，以其二手而持取。

谓具慧弟子，设有所献于轨范师，鞠躬恭敬，以其二手，奉献其师。不宁唯是，若师于已随有所赐，亦应恭敬，以其二手而承受之，恰罗第三第四句译云：「具慧于彼以二手，恭敬奉献或承受。」此译较善。《三补扎续》云：「随有所赐施，当顶礼而受。」是谓受师所赐，亦当顶礼。

二、附义 第四十四颂

能以正念无忘失，于自遍行皆精进，

同法违越自所行，以欢喜心相劝阻。

于自誓句，正念无失。举念为例，及与正知，令不失坏。于自遍行，皆能精进大金刚持诸所制立。言「同法」者，谓是同师一切学友。是诸学友，于自遍行，有越制处，亦劝阻已，令其不违一切制立。又此应以欢喜意乐，互为法友。恰罗译云：「以其正念无忘念」，此于显示于上师所，云何修行之分位中。附益显示，于其法友云何应作。

二、特开许处 第四十五颂

有病恭敬师事业，亦未得师赐许可，

于诸遮制虽现行，具善心故不成罪。

此是显示有疾病者，无违犯相。此望轻毁上师，恼触师心，类此诸缘皆不开许。唯由观待坐于床座或前行，类此有数单遮诸过诸缘，说为开许。若遭疾病，于其成办敬事上师诸种事业，虽怀恭敬欲为成办，然由疾病增上力故，无力成办。如于上师面前非可坐床座时，诸种遮制，虽有现行，由能具足至极善心，则不成犯制立之罪。然则于上诸事，应向上师求许可耶？尔时虽未得师许可，若有现行，亦无违犯，以此不用求许可故。恰罗译云：「病与恭敬师事业，若由上师赐许可，于诸遮制虽现行，具善心故不堕落。」是译则谓虽无疾病，于其有数单遮种类，得师许可，亦不成犯。

《心瓔珞续》中，广说无违犯相，如云：「病及根残缺，利他或大事，有应说无生，待助或许可，有负师教令，当知无违犯。」

三、依止法之要义 第四十六颂 第四十七颂

此中多说何所用，令师欢悦所应作，

令师不悦皆远离，于彼于此当精进。

悉地随顺轨范师，大金刚持所亲说，

既晓了已以诸事，一切为令上师悦。

谓于依止上师所有分位，此中多说，当何所用？应善受持总摄依止上师要门，既已晓了诸有能令上师悦者，便成办之。既已晓了诸有能起不欢悦因，便远离之。于彼于此当勤精进：一切悉地，

皆由随顺金刚轨范，令其欢悦。言「随顺」者，谓随行止。是为大金刚持之所亲说。既晓了已，便以三门一切事相，令其上师金刚轨范欢悦忻乐。《金刚心瓔珞续》亦云：「是故应以诸方便，于胜上师金刚持，随顺令其能欢悦，彼悦一切佛欢悦。」

二、为其宣说依止法之时 第四十八颂

意乐清净诸弟子，已正归依于三宝，

随顺上师而转者，便应施与令记诵。

当何所施？谓应施此弃舍自在随顺师转依止法文。何义故施？谓施令记诵，数数诵持此诵文句，令不忘念，复于其义，令其了知，依止正念，及与正知，如理行止，是故施与。何当施者？如诸弟子。何等弟子为当施耶？谓应具足二种殊胜：一、谓已归依于佛法僧三宝，具足不共归依律仪，二、意乐清净，谓已如理发起愿与趣入二菩提心。此中意谓已于咒乘、及彼岸乘，二种大乘共道次第，善修心者，然后为其宣说此颂所言归依，及菩提心，二种修学之法，我于《菩提道次第》中已广决择。下文所说「次乃施与咒乘等，令得成为正法器」二句，是谓已能修学依止上师法后，次乃成为咒道之器。于其共道净修治已，若欲趣入咒乘之门，当为说云：「金刚弟子，定应如此依止金刚轨范上师。」当知即是此颂密意。以是义故，卓米大师谓当传授加行法时，应作归依及与发心，是日传授正行已前，为其宣说此五十颂。嘛觉译师谓于已能修治其共道者，将欲作其密咒轨范，未作已前，为说此颂，此为哪罗所立宗趣。今此颂文同《摄行经》，至极重要，我于《道次》已有所说。设有问云：未授密乘灌顶已前，不应为说五十颂文，成为宣布秘密过故。答曰：无过。此颂言说密不共法，至极希少。设现有者，唯约略说，而不明显，过此无故。复有所余，譬如弟子于其最初求灌顶时，若有什物尚未齐备，令守护故，于灌顶前，亦有为说本尊观诵，不名宣密，与此相同。又此是谓于其共道既修治已，最初欲入密咒乘者，非谓于其随一所余。《金刚空行次第》四十六分云：「弟子观足心，风轮如弓形，脐间燃智火，其光燃心间，燃已遍浓布。（瓦m）字化恶相，蝎子出鼻门。次观忿怒相，由彼普吞食。」至「起所修佛相，安立令守护。」所言「佛」者，谓普贤菩萨。生起彼相，多论已说。是故非是不于弟子宣扬阐说，但由上师自己观想。《最胜中围金刚》云：「为令念诵，于此亦施金刚漩咒。是谓于其弟子赐以念诵之咒。」《十真性经》亦如是说。是故上师及与弟子，二俱观修。要之，总入何乘之门，多契经说，于其最初，依止师法，至为重要。别于诸入金刚乘者，众多续中大殷重说，一切悉地，皆由能作随顺上师。是则依止金刚轨范上师之法，为道根本。又此唯于上师瑜伽略作观者，不能了知彼诸学处，应于此颂，以大精进善知其义。既了知已，依于正念及与正知，精勤守护大金刚持诸制立处。若能尔者，于诸违犯，渐趋微弱。设有违越诸制立处，生起悔愧，求其还净。即于此世，或余生中，经不久时，便能善巧依止知识。如所善巧，能正修习，便成有如善财童子、常啼菩萨。若不了知上说诸事，或虽了知，而不受持守护铠甲，接近犯缘，相续染著众多过失，便于未来众多生中，亦复不能学诸制立。诸具慧者，当知此颂，上师瑜伽最胜教授。

三、既宣说已，云何令作相应之器 第四十九颂

次乃施与咒乘等，令得成为正法器，

一十有四根本堕，正所应诵及受持。

既已修治共道次第，已学依止上师法后，次于弟子，令其相续成相应器。令成何种相应器耶？谓成正法之器。所言「正」者，即是正士，谓是诸佛。所言「法」者，谓由正士善说能诠诸宝续部，及其所诠二次第道等（生起圆满二次第等）。于是诸法，令作听闻修行之器。以何方便令成器耶？谓以咒等，《集一切誓句仪轨》中说云：「次乃为其施密咒」。谓依隐密方能成就，非非器境，故名为密。所言咒者，其代名词，即曼荼罗。曼为末那二字所成，末那为意。荼罗即荼罗耶，义谓防护，防护其意，即名为咒。《密集》第十八章云：「依彼彼根境，为缘所生意，意即释名曼，荼罗防护义。」防护其意，有众多法，此中谓应依于灌顶令防护意，以施咒门令成为器。此望何者防护其意？谓望恶趣，或三有苦，或下劣乘而正防护，故名防护，此为贤帝鞞大师所说。若尔，既已令成相应之器，此后当以何为最初？谓其最初，令不毁坏得灌顶时所受誓句，及与律仪，为至重要。若舍律仪便成断毁得悉地根，于后虽能修习其道，听讲续等，亦复同于无基之顶。以是义故，既灌顶已，从此无间，成为堕处，不成堕处，所应防护咒乘律仪一切学处，皆由上师为其宣说，弟子于此应善了知。谓若未受灌顶已前，不应听闻满分咒乘诸学处故。然其学处虽有众多，而以一切根本堕罪，为能断毁律仪之因，与余不同。当于十四根本堕罪，口诵其文，意持其义，以大殷勤，令不染犯根本堕罪。《趣入菩萨行论》云：「经部虚空藏，最初应阅览。」是谓于此根本堕罪而外，《虚空藏经》所说护持菩萨律仪，亦于最初应当阅览。与此相同，所余学处非不应学。至心欲学无上乘者，得灌顶后，最初应知一十四种根本堕等防护之处。若不防护，而自说言，修习其道，听闻讲续，是则但有浪漫游于金刚乘相。善求自事，得灌顶已，即以防护誓句律仪为其根本，然后于咒，作闻思修。

三、释最后所作 第五十颂

如是弟子随师转，生无余利无过患。

集此我积无边善，愿诸有情速成佛。

今此为缘无边有情，无边义利，大菩提故，集五十颂。所言「我」者，拔毗天自称。以我所积无边集颂之善，从此能令一切有情速得佛位，是名回向集颂劬劳所生福德，令其无尽而增长故。何故说此第五十颂？谓前所说弃舍自在随师而转，如是弟子方令生起，现时永久无余利益，又能远离未说倒说及过当说一切过患。《最胜赞》云：「所作福资粮，悉回向众生。皆依世尊说，余论所未说。」意谓回向造论等善于诸有情，是名能令外道息灭、如来圣教妙法常住大巧方便。

（此下录自能海上师译本）

赞三界导师善解此论之偈赞

如说撰述事师五十颂 具敬弟子意望才能增

悉得圆满充足最胜论 于是甚深传继能畅行

纯熟善巧列位胜甘露 综集众论决择最显明

正士劝励诸说善彼心 三界导引善解之妙论

若凡依止知识缺善巧 略能了悉此意最堪能

具大精勤种种下劣舍 三门无怠自在转成行

我及同我意趣或相近 于此妙道修行或发心

修业出生极大善资粮 回向无边有情皆灭罪

凡此依止所成众过失 共余士夫所作悉清净

迅急洁净依止正士尊 见闻随喜所作不劣钝

归求根本具德恩师无论何时何地不舍离（此句三反）

此《事师五十颂》者，是印度大善巧阿舍黎马鸣圣者之所作也。印土之堪布白马嘎瓦马同比丘译师，名大宝贤者，以印语而译作藏音，于其词义之间最极溶洽无间。以此说听择辩广作开解，于彼弟子等之一切希望如何，皆可作充满成就之愿道也。此论在印土未有详明之解释，如此之所作者，又复此中引用纯洁殊胜，如《摄秘密大教王》、及《金刚》及《金刚心庄严传承》及《幻化网》及《桑补扎》及《金刚幕》及《金刚空行》及《最初胜勇》等诸密部论之言教，乃至别余善说亦共依据。于依止善知识之理，善巧寻收，取集真义，储藏甚富，是世间依怙光显正法之元首居中之笔。亦且普皆称扬希愿相续发生传布，乃至能成无边众生之引导，伸张广大成就义利无能胜者，是明了执受获得部器习修纯熟之大金刚持上师法门吉祥大宝之诸训诫，亦属后时显密之圆满指示之紧要精点，进入一切诸智之唯一的宝论，亦善慧爱重之庄严宝饰之坚固广藏，是大善巧者之最胜归处，具德贤惠所说之最近激劝之至理。比丘金刚持大德贤善名称普闻，于藏此之坚固胜王宝净地，亦名净隐岩狮子院加行之作也。内明部器三者之中，属于因明之理，善具辩才戒进之法者，是花之叶宝庄严也。若复依此而修，则更使圣教转成坚实广大无尽之果也，如是愿云。

《菩提道次第心传录》(兰仁巴著多识仁波切译)

菩提道次第心传录

兰仁巴著多识仁波且译

向妙语文殊尊师致敬；

排空巨浪永不止息，广阔无边慈悲大海。

所生举世无双大宝，世尊吉祥慧光永照。

代佛掌教弥勒文殊，开辟大道龙树无著。

此道传承历代祖师，永远驻足顶花之巔。

初燃道炬阿底夏师，明道如日第二佛祖。

法乳育我恩重尊师，受礼护我道行圆成。

以此敬颂之辞做引子，破题开讲：为什么要净化心灵和如何净化心灵之法。

第一，为什么要净化心灵？这个道理很简单，凡心灵污染未净者为凡人，清除心灵污染者为佛。因此，除清除心灵污染，没有别的成佛妙法。正因为如此，全部佛法的内容概括起来也只是一句话：「净化心灵」。千万教理的总旨是净心，故龙树在《致友人书》中说：「请你调伏心性，佛说心是根本」。

第二，净化心灵之法。由于净化心灵是佛教的总旨，所以一切经藏、疏论阐发的教义归结到一起就是净化心灵之法。这净化心灵之法，也叫菩提道修道程序（俗称菩提道次）。因而可以说：菩提道修法包括一切佛法。凡各种经典中所说一切法的功德，都属菩提道法的功德。

我们有幸得闻这八万法归一的一统大法之时，要像盲人巧逢牛尾那样紧拽不放，决不可坐失良机！

上师常说：「凡佛道之理趣都是菩提道的理趣，凡派生事法都是菩提道的事法」。这是多么深刻的见解呀。

现将菩提道大法分为以下两个部分解说：

第一部分：道根——亲近上师法；

第二部分：承教依次修心法。

第一部分亲近上师法又分以下四个问题：

一、亲近上师的功德利益；二、不尊敬上师的罪业；三、亲近上师的思想态度；四、敬师行为。

一、亲近上师的功德利益

(一)、认识亲师功德的重要性

以食物为例，要想获得食物的营养，就得亲口吃，吃不吃要看有无食欲，这食欲要靠对这种食物的口味营养的了解程度。

同样，能不能获得善法的利益功德，要看能不能在精进二字上下功夫；下不下功夫，要看愿不愿得到功德成就，这愿心又要靠认识程度和追求的信念。所以说信念是诸法的根本，这是一条行为基本规律。就亲师这个问题上讲，也要首先认识亲师的功德利益。这认识深浅，决定立信程度，信心决定意愿，意愿产生动力，这种因果关系顺成逆败，无一例外。从这个道理上讲，无论追求任何成就，必须先从认识开始，起信立志才有希望。故在《入菩萨行论》中说：「佛说诸善法，信愿是根本，其因恒常是，思念其功果。」

(二)、怎样认识亲师功德？分以下四个方面：

1、供养侍奉功德；2、虔诚尊敬功德；3、思念祈请功德；4、当佛礼敬功德。

1、供养侍奉功德

(1)、供养功德

A. 供养一师功德等于供养一切佛，经中说：「此供与常供养一切佛等同。」供养一师的功德与供养一切佛的功德相等的原因是：上师是一切佛的法性溶为一体者。

B. 一师受供的功德与一切佛受供的功德相同。如《胜乐主续》中说：「住在师身中，接受信士供。」《文殊亲教》经中说：「为了与此有缘众，我将住于他身中，受用修法人供品。若能博得其欢喜，供者自身业可消。」以上意思是说：上师受供，胜乐文殊等诸佛不请自来，溶入上师身心，享用诸供，为上供者加持消业。

C. 供养一位上师的功德胜过供养一切佛菩萨的功德，如《桑布扎续》中说：「上师身上一毛孔，福德胜过供十方、众佛菩萨之功德。」又如《真智慧续》中说：「导师身上一汗毛，擦上一滴植物油，所积福德远胜过，数劫供养众佛陀。」一是悦诚心供养上师利养上师一根汗毛所积功德胜过供养十方一切佛菩萨的功德，因为上师教养的恩情远远胜过其它一切佛菩萨。宗喀巴大师也说：「对那些正确开示究竟之道的善师的一个毛孔的供养功德，远胜过供养一切佛的说法出于无上乘，其原因是利养功德远远胜过诸佛之故。又如经中说：向三千大千世界的众生供养天界美食历经十劫年的福德，不如给一位佛门居士供养一餐的福德，给三界众生数的居士供饭，其功德不如向一位比丘供养一餐，依这个比数类推，依信入道者，依理入道者，在预流位者，在一还位老，在不还位者，在阿罗汉位者，在缘觉位者，下一级众生数与其上位的一位相比，上位福德胜过下位。供养三界众生数的缘觉的功德不仅不如供养一佛，经中还说：闻一个佛名，见一尊佛像的功德也远远胜过

供养一世缘觉的功德，其功德若有形相，几乎天空也难容纳。供佛的功德虽然如此殊胜，但供养十方一切佛菩萨的功德，无法与供养上师一根汗毛的功德相比，这充分说明了供养上师何等重要。我们要深刻认识和念念不忘供养上师的功德利益。

从不可思议的境界上讲，在一个微尘的空间，俱有无量微尘的佛存在。佛多如微尘，遍布宇宙空间。一个个供养遍布法界的一切佛，谁能做到？供养自己身边的一位上师等于供养一切佛菩萨，一位上师受供等于一切佛菩萨受供，不仅如此，供养上师，直接获得的利益福气还远胜过供养一切佛菩萨，可见没有比供养上师更重要的事。《续》中说：「放弃对一切的供养，真诚供养上师。」按此义理应放弃对其它佛菩萨的供养，只供养上师一人，但世人的做法恰巧与此相反，真是可悲！

(2)、侍奉功德

分侍奉上师功德和造上师像功德

A. 侍奉上师功德

a. 经典根据；在《不可思议经》中说；「侍奉上师俱有不可思议的功德。」说恭敬侍奉上师，会产生不可思议功德成就的经文很多，不必一一例举；

b. 逻辑推理；因为上师是诸佛法性合为一体者，所以，尊敬上师、侍奉上师等于尊敬、侍奉一切佛；从供养上师胜过供养一切佛菩萨的道理，也能推导出侍奉上师等于侍奉一切佛菩萨的理由。

c. 验证故事；阿底夏尊者说：「如果身口意全部能真诚投入到为上师服务方面去的话，就不需要另外寻找观修法。」在阿底夏的身边有个叫阿牟相曲仁钦的弟子，尊者让他做身边服务工作，侍奉尊者的饮食起居，十分勤快周到，后来在众弟子中阿牟的定力和悟性最高，格西公巴曾说：「当时阿牟侍奉上师，格西敦巴当翻译，我一心修止观，但到后来，他们两人的定力悟心比我高。」格西夏玉巴专门侍奉他的上师尖阿次成伯，有一次除灶灰，托着灰匣下楼时，站在楼梯上突然非常清晰地悟出了一切经典教义、产生了许多神奇的功能。萨迦班智达在上师扎巴尖参生病期间虔诚地进行照顾，为自消业，事后奇迹般地出现了智慧和许多悟性成就。萨班对人说：「我小时想学修上师瑜伽，就去向尊师请教。尊师说：你对我当佛看待，只当作的叔叔看待，不能拿你的身里身外之物做出对上师的无私奉献，学又何用？」便没有传。次后一段时期。先后出现过四次死亡兆头，我身体很虚弱，正在这时，我的恩师生病卧床，我昼夜待在病床边，废寝忘食地进行问候护理，这对我起了很大的消业作用，上师痊愈后，就给我传授了上师瑜伽，从此我把恩师看作真正的佛，是诸佛智慧的化身文殊菩萨。这样我便脱离了死症，身心恢复健康。声明、因明、密续、般若、俱舍、律学等方面学问也变得更加精通，佛学方面变得游刃有余，人和神鬼敬爱和助我，元朝皇帝等许多有权势的人也向我求法，敬重我，我的正见识性也大大提高了。现在看来上师现示卧病。完全是为了度我。」

格西仲敦巴当时对阿底夏尊者的尊重和侍奉超过别人，因此，他的成就也最高。如他在病榻前侍奉尊者亲手接送大小便等，做了许多脏活和苦活。由于这样尊敬侍奉阿底夏尊者，得到阿底夏的器重，他虽然是个在家法上，却也受到僧众的敬重，成了阿底夏的法位继承人。

《萨班教言》中写道；「数劫苦修般若行，施舍身首手足功，师道刹那间圆满。乐修供奉上师

法。」就是历时数劫，进行舍身等许多艰难苦行才能圆满的般若行，在师道中刹那之间便可完成，因此，在修积福德资粮和消除罪业方面、没有比供养上师更方便的法门。我们要以《华严经·树庄严》中的敬师「九心」，全心全意地供奉上师，虽然完全做不到，也要发心学习。

华严经顺说：「敬师九心」是：

1、视师如父母的「孝子心」；2、诚心不变的「金刚心」；3、负载重任的「大地心」；4、风雨不动摇的「山岳心」5、忠诚服务的「仆人心」；6、谦虚恭敬的「下人心」；7、承受上师负担的「车乘心」；8、能忍辱，而不背叛的「义犬心」；9、为上师而风里来，浪里去从不厌烦的「航船心」。

B. 造上师像功德

因为供养上师的功德大于供养其它一切佛菩萨的功德，所以造像功德也是造上师像的功德大于造其它佛像的功德。故在《阿底形相续》中说；「修造上师像，功德远胜于，为给无数佛，制作无数像。」由此可知。书写其它佛经的功德，也不如抄写上师的著作的功德殊胜。

2、虔诚尊敬功德

又分（1）自然得加持功德；（2）自生悟性功德；（3）加速成就功德等三种。

（1）自然得加持功德；雪山能不能溶化而变成流水，不在于雪山本身，而在于能不能受到阳光的照射；同样的道理，能不能得到上师的加持，不在于上师，在于弟子对上师有没有虔诚信仰之心。所以，要得到上师的加持之力，就要在增强信心，激发信力上多下功夫。在《噶居五法》中说：「在上师的四身雪山上，若不照射信愿的阳光，就不会流出加持的甘露，因而要在信愿上多加努力。」《蓝宝书》中说：「上师加持力之人小，不在上师在于自己。」（「自己」指受加持的信徒自己）

（2）自生悟性功德；就像加持力的大小由信徒的信愿力的大小的作用有关一样，悟性的高低也和信愿力的大小有关。如郭仓哇说的：「信愿力高悟性高，信愿中等悟中等，信愿力低悟性低，正确信愿很重要。」温萨瓦大师说；「修证悟性高与低，全靠现修信愿力。」七世达赖也说：「促使感悟出成就，上师加持力量大，这又依靠信愿力，因要诚心做祈求。」总之，信愿力多大，获得的加持力就有多大，加持力多大，所产生的感悟成就也就有多大，因而，通常对上师的虔诚信力和意愿力应视为产生悟性的诀窍。

（3）加速成就功德；经续中说：「若按经续要求，始终如一地对金刚上师坚持信愿纯真行为，此生定能成佛，无可怀疑。」如在《时轮续》中说：「三世大劫年，供养三宝，放生千万，也即身成不了佛，对恩师，以诚信博得喜悦，即身可得世间与超世间成就。」即身成佛的大成就师冒觉巴说；「若修成佛难致信，信仰成佛我不疑。」岱洛巴大师说：「即身成就金刚持，终极之道是师道，最高信仰信师长。」郭仓哇大师说；「一生成佛道，不在法殊胜，在于信念诚。」噶居先辈诸师所说的「不修成佛」之法，即不需要经过刻苦修炼而获得解脱之法，也是指信力。羊公巴大师说；「上师不讲一句法，弟子不打一次坐，一生成佛殊胜道，就是信归上师道。」我的上师也曾说；「信为功德母，护增诸功德，这句话非常可信，我没有象别人那样苦修过。」言下之意是他的一切证悟功德都来自对上师的信德。郭仓哇大师还说：「信归心传法，空前而绝后。」意思是说没

有比这信归法更好的法门。噶当先辈们的说法也和上面的这些说法相同，我们应以此为根本而不断努力。上师亲口教导说：「信归上师这个法有一种不同寻常的优越之处。」那么真正信归达到什么程度才算合格呢？一般要达到每当想到上师的功德、恩情时，情不自禁地泪花飞溅，身如触电的程度。这就是佛陀近传祈愿词：「世间出世利乐源」所表答的意思。许多前贤的传记中也能看到「闻上师之名号而泪如涌泉」这类记载。恩师曾说：「你们这些人能把自己的根本上师的名号，镇静自若说出口来，是你们的福气，我对自己恩师的名号从未

完整地出口过，准备提恩师时，便感情冲动、口舌痉挛，一字也说不出口来。」这样对上师信归情深，不会得不到殊胜加持之力的。得到上师的加持，一切功德会自然而然地产生，因此可以说，信归法门奇妙无比。

3. 思念祈求功德：

又分（1）思念功德和（2）祈求功德

（1）思念功德又分一般思念功德和经常思念功德两种。

A, 一般思念功德

a. 思念上师功德胜于观修生成次第的功德。在《宣誓教典》中说：「相好庄严身，观想十万劫，不如一刹那，思念师殊胜。」就是说十万劫数年观想佛本尊的功德，不如思念上师一刹那的功德殊胜。《明灯续》中说：「修施舍、修忍、修戒、修精进、修定、修智慧八万四千年的功德，比不上观想相好庄严佛身一刹那的功德；观想八万四千年相好庄严佛身的功德，不如思念上师一刹那的功德。为什么呢？因为思念上师可即身成佛。」郭仓哇大帅说：「生成次第虽然多，观想上师法最胜。」

b. 思念上师的功德胜于观修圆满次第的功德，在《阿底续》中说：「放弃睡眠与喧嚣，历劫观修圆满道。不比心头一刹那，现想上师十之一。」就是说长期集中精力，观修圆满次第，其功德没有心头观想上师一刹那功德的十分之一殊胜。

由于观修生成圆满次第等一切被看作高深神奇的任何一种的密法都比不上上师法，所以，我们这个传统，无论修什么法，都把上师瑜伽当作根本法对待的，这也是文殊亲传宗喀巴师徒一脉相承，至今相续未断的一个绝妙法门。

c. 思念上师的福德压倒其它一切善行福德。《珍雯达娃传》中说：「得知对师一念头，功胜供奉一切佛，压倒其它诸善行，坚信不疑心随喜。」对上师的一个善念，压倒供养一切佛菩萨的善行积福功德的说法，不管那些空头理论家信与不信，想获得成就的修行人，一定要坚信不疑。

d. 心思念上师是最殊胜的迁识往生法，即「抛瓦法」。在《善军请求续》中说：「人在临死时，思念上师可迁识往生，并能证菩提。」这是说无论其罪业多么深重，只要临死时念及上师，就能迁识往生人天福地，闻善道，终究成佛。而且这是一种最简便而又最有把握的抛瓦法。

B. 经常思念上师功德，分以下三种功德；

a. 经常思念上师可得诸事顺利，如愿以偿。《华严经·树庄严》中说：「经常心中不忘善师

友，诸事会如愿以成。」心中念念不忘上师，会得利万事如意成就，不但经上说，而且有许多具有很大说服力的亲身体验例证。

b. 经常思念上师自然得到许多本尊加持，获得无上成就。如大成就师冒觉巴说的：「观音白就让他白，度母绿就让她绿，喜金刚黑就让他黑，反正我在任何时候都心中没有离开过师傅的形象，因此，离成佛大概不会远。」如他所说：这位大师经常心中不离上师形象，得到许多本尊真实现像，在本世获得了无上成就。但现在很多人对亲身可以接触到的上师漠不关心，却另寻找本尊修练的做法，与那些大成就师的行径背道而驰。尘阿洛追尖参也曾说；「我们虽然没有什能耐，只要心中除上师外没有什么别的东西的话，由于这种殊胜缘起的作用，你一生中不变样是不可能的。」

c. 经常心中有上师，就能获得一有俱有的善功德。如一般宝物数量再多，也不如一个如意宝。若有一个如意宝虽然没有其它宝物，也等于俱有一切宝物。上师是如意宝，如果心中经常念念不忘上师，会自然而然获得许多破悟功德。这是先辈的经验之教。大成就师藏巴嘉热曾说：「只要意念不离师，不会念经也可以，不会坐禅也可以。」桑吉公巴大师说：「我们这个深密教言传承，只要有诚心就可以，要保持信归，多做祈祷。」

(2) 祈求功德

由于供养上师的功德胜于供养一切佛菩萨的功德，所以，赞颂祈祷一切佛菩萨的功德也比不上赞颂祈求自己的上师的功德。如郭仓哇大师说：「拥咒千万遍，不如祈祷上师一遍灵。」就是说念诵神佛咒语千万遍，不如念上师颂赞祈祷词一遍的加持力强。他又说：「祈祷（上师）之功，能使自己与上师心合一，祈祷之功，产生特殊悟神通，祈祷之功，源源不断生感悟，祈祷之功，三宝悲智常关照，祈祷之功，所求诸事尽如意。」等等，桑吉次大师教导说；「每天至少做十几次祈祷，若无感应，就算我胡说。」羊公巴大师说：「经常不断地、情真意切地做祈祷，就会使加持能量入心窍，世俗成见自消，执着自化，空觉自生，自然俱生直觉之中万物如在掌心清晰无碍也。」祈祷上师对消灭灾害也有不可思议的效应。曾经在潘宝地方有个人被魔鬼缠身而精神失常。家人请格西堪隆巴驱魔，文观慈悲，武诵恶咒均未见效，后来默默祈祷仲敦巴上师，魔病突然痊愈。郭仓哇大师说：「祈祷上师、空行护法视如子。祈祷上师恶魔鬼怪不敢欺。」仲敦巴悦；「祈祷尊者，比祈祷其它本尊更有加持力，这是我的亲身体验。」在心行入法，法行入道的激励作用方面，祈祷上师具有特殊的作用，所以岱洛巴大师教导那尧巴说；「激励成就最佳法，就要祈祷上师啊那尧巴。」宗喀巴大师教导度增巴说；「要使上述善行功德，未生出生，已生增长、巩固，对合格的善师视为真佛，赤诚信归，对三宝性相准确无误地体认，坚信至关重要，修任何一种善行都要向这两方面，情真意切地进行祈祷、发愿。」又说：「对世间如意宝进行祈求，能帮助解决今世的利禄需求，对上师诚心祈求，可获得世间和超世间的一切成就，因此，祈请发愿是非常重要的。」那尧巴大师说；「敬奉祈求如顶球，美满心愿能实现。」这类例句不胜枚举。

4、当佛礼敬功德

分礼敬功德和当佛看待功德两种：

(1) 礼敬功德：

对上师身敬如叩拜、起居等尊敬礼貌动作行为，言敬如赞颂宣扬师德和言语尊敬礼貌。意敬如敬重爱戴、真诚信归等爱敬思想行为等，在分别解脱戒、菩萨戒、密戒中都有具体的要求，严格按照三戒中供奉敬信上师的要求去做，就会完成巨大的福德资粮，得到人天共助等许多不可思议的功德。如经中所说：「信归不可思议其报也不可思议。」「造什么业得什么报应。」因此，身、言、意信归上师是一切善缘生发和合的主要媒介。

（2）对上师当佛看待的功德：

在佛典经续中不只一次地开示要视师如佛。对师当佛看待的功德，在《手金刚灌顶续》中说「利于众生，他是佛陀，心持此念，诸善必生。」意思是把上师看做利乐众生的佛陀，诸善未生者得生，已生者增长，可直达觉境。《密成就续》中说：「上师与那持金刚，谁人视他为一体，诸种成就合一源，谁便获得此成就」等说法，在续部和诸成就师的著作教言中很多。总而言之，众多法门中没有比视师为佛、赤诚信归更殊胜的法门，所以续中说；「其恩使大乐，刹那之间得，敬礼持金刚。如宝上师身。」意思是：若能虔诚信归上师，大乐佛身也会在这短暂的一生中得到。菩萨吉悟瓦教训中说；「人身上最宝贵的是心脏，如果把心脏掏出来，也只是一团血淋淋的肉，在修心中最神秘的是上师瑜伽，取出它的核心的东西，只有一点：就是视师为佛的信归。」在这一点上佛教各教派都看法一致。有些老前辈说：大手印、大圆满等其它教派都有把上师瑜伽当做修行重要组成部分的传统，因此，出过很多即身成佛的先例，但缺少把上师瑜伽视为修行生命线而贯彻全过程的传承，因而在三年零一月半的时间成佛的没有一个人，但我们格鲁传承，不但有把上师瑜伽当做修行重要组成部分的传承，而且还有把上师瑜伽当做生命线、贯彻修行全过程的特别传承，因而在三年零一月半的短暂修行期内获得最高成就的人很多，尤其是不需要像别的教派那样封门闭户刻苦密修而轻而易举地获得高成就者比比皆是，看看那些所谓「双运珍宝传承系列」生平传记，就会知道此说并非夸张、如果说信归上师是即身成佛的主要法门的话，是否就不要生成、圆满次第之类的高深密法了呢？并不是这个意思，信归上师与修其它密法不但不矛盾，而且就像蛋糕离不开奶油一样，任何密法也离不开信归。正如郭仓哇大师传记中说的；「密乘最大方便是，信归上师之妙道。」羊公巴大师说：「绝妙无上瑜伽密，其道汇总一信归。」意思是视师为佛，虔诚信归是无上密妙道汇总到一点的精华，如能信归达到必要的强度，生圆次第等一切妙功德就会一帆风顺地达到圆满境界。《珍雯达瓦传》中说：「心口如一将上师，看做诸佛合一身，是诸善德开发力，一切佛子共行道。」桑吉温大师说：「若无信归之水分，觉悟禾苗难发芽，视其为佛以真情，经常祈祷极重要。」尖阿洛追尖参说；「一切经续共同说，成就本源是上师，要想获得妙成就，取悦上师释过于。」四世班禅大师说：「一生成佛妙方法，对那合格之上师，一心虔诚作祈祷，是深密法集大成。」如上面所说，思想和行为一致地合乎法规地供养侍奉上师，特别是坚定不移地当做真实佛陀，诚心祈求发愿，一切善功德就象经中所说那样必生无疑。

二、不尊敬上师的罪业

共分以下十一个方面

（一）、低毁上师的罪业

1、诬蔑低毁一个上师，其罪等于低毁一切佛。经中说：「对于其救星，弟子若低毁，低毁众佛故，其人受重苦。」低毁的意思就是瞧不起上师，诬蔑上师。如说他心情粗暴、贪欲心重、貌不端正、心不公平等等，等等。

2、低毁上师修密法不会得成就。犯有四重堕罪，五无间罪等任何一种大罪，通过密法的消业法都可以消净，成就殊胜佛果，但唯有犯低毁师长罪的消除不了。在《密集主续》中说：「世人虽犯无间等，重堕性的种种罪，在那金刚乘大海，修证此道得成就，诚心诬蔑上师者，修也不会得成就。」《密集续疏明灯》中还说：低毁上师者不但其人修密无成就，与他要好的朋友也得不到成就。因此不但不能和犯低毁上师罪的人交朋友，就是相接近也受其晦气的影响而妨碍成就。

3、诋毁上师的人修密法不但不会出成就，反而会下堕地狱。在《金刚心庄严续》中说：「其人低毁金刚师，虽然修密很努力，放弃睡眠离喧闹，潜心修炼一干劫，只是修堕地狱道。」这是说：如法亲近上师，每一种无上密续都可以使你在浊世的短暂一生中得无上佛果，如果背离亲师之道，虽然废寝忘食，远离世俗事务的干扰，勤苦修炼千年万载，不但不会得到任何成就，反而就像修炼下堕地狱饿鬼之道，事得其反，不可挽回。

4、诬蔑低毁上师对今世后世都不吉利。如《上师法五十颂》中说：「诋毁上师者，多病多灾害，闹鬼中巨毒，大迷将毙命，官火与毒蛇，水盗诸天灾，邪魔与鬼怪，追命堕地狱。」是说倘若对上师不敬说坏话，不但今生今世不吉利，多病多灾，作事倒霉，死后也会堕无间地狱，承受无限痛苦。

5、诋毁上师，未生功德成就不生，已生功德成就将消失。犹如树根坏死的树，树枝树叶也将要枯死一样，一切功德成就的根是信德，失去信德后不但不会产生功德成就，就连原有的功德成就也将会消失。关于此说的经典根据见《菩提道次第广论》，这方面的验证故事不少。以前格西公巴瓦收过一个弟子，修止现很长时间没有任何进展，便去请示公巴瓦大师，大师说：「你是否背弃过上师？」他说：「有这么回事。」大师说：「速去忏悔，请求恕罪。」他便去如法忏悔，得到上师的宽恕，然后去修行才得成就。在印度曾经有个得成就的瑜伽师，由于他出身高贵而有傲气，有次故意从上师头顶空中飞过，立刻掉在了地上，失去了飞行功能。

我的恩师曾说：不尊敬和低毁上师的人，即使是被称作佛菩萨化身的人也会倒霉的，这种事处处可见。因此，噶当先辈们曾说：「不尊敬上师的人，虽精通三藏也无用。」背离上师的人即使有再大的功德学问，也干不出自利利人的任何事情，这也是一条无法改变的法缘规律。因此，学人最好是像爱护生命那样爱护师道。不使产生不尊敬师长的任何行为。万一若有失敬之处，立刻要向上师忏悔，否则死后不仅要长期受到循环恶道的苦难，即使在今生今世也做事不顺心，很少有安乐可言。在经续疏论中，对这个问题讲的很多。那么，犯了不敬之罪如何忏悔呢？这在《上师法五十颂》中说：「向那位师长表尊敬，奉献适当的供利，所生病痛与灾难，逐步消除不复生。」就是说：向触犯的那位师长尊敬地表示歉意，奉献衣物、食品之类的供品，取得上师的宽恕，其不敬师长的罪业就会消除，病痛灾难等不吉利的事也消散。若所触犯的上师已去世或路途遥远而无法向他亲自忏悔陪罪，也可以按格西仲敦巴所教导的那样做，因从法性上讲一切上师法性为一体，所以，向身边的上师进行忏悔，也可消业。这种消罪的办法适应于触犯上师罪的一切方面。

（二）违背师言的罪业

1、经典根据

经藏中说：「敬奉言教者善，背离言教者不利，利害的程度，随其奉行背离的程度而有所不同。」在《金刚帐续》中还说：「受到灌顶的弟子，倘若违背师言，今生多有灾难，来世下堕地

狱。」岱得巴大师说：「不听上师言，不会出成就。」等等。

2、逻辑推理

上师教导的总旨只是「诸善奉行，请恶莫做」两句话。凡事都离不开因果规律，若不听从师教弃恶扬善，善不会自生，恶也不会自断，这不是显而易见的道理吗？

3、验证先例

大成就师那宝哇和热琼巴，虽然是印藏有名的成就师，但曾一度违背上师的教导而吃尽了苦头，如传中记载。何况我辈凡夫俗子，怎能随便违背师教？有时思想动机虽然不错，但违犯师言仍然没有好的结果，如益喜尖参大师的传记中所记载的那样；当他离别他的上师赤南木卡藏时，他的上师对他说：「你不要磕离别头」，不久还会见面。」他离开上师的住地后，回想起上师教诲之大恩，情绪激动难以抑制，就朝上师的禅房磕了几十个头才离开。不想这小小的违背师言，竟然造成了终身的遗恨，此后再没有见到上师。这类故事很多。如果有时上师的言论不合理，就应善言相劝，虽然说的合理，但自己执行有困难，做不到时也就说明情况，请求宽容。正如《律论总纲》中说的：「违背教义之言，要劝告制止。」《上师法五十颂》中说：「若是做不到，讲明请宽恕」。

（三）对上师生气的罪业

《时轮续》中说：「对师动怒一刹那，一劫善行全被毁，数劫堕生地狱等，恶道遭受深重苦。」就是说对上师动怒一刹那。就会毁掉一劫所修善行成就，还要在地狱等恶道遭受数劫的深重苦难。嗔怒是恶中之恶，对任何人也不能生嗔恨心。尤其对功德之源上师生嗔心，其罪过更大。

（四）寻找上师缺点的罪业

《续部》有言：「看到优点得成就，看到过错毁成就。」意思是说：看到上师身上的优点而产生敬心会得到成就，看到上师的缺点过错而失去敬心、信念就会妨碍出生成就，毁掉原有成就。格西抱道瓦曾说：「光关注上师的缺点过错，不仅得不到上师的加持，反而会造成世世代代逢不到上师的恶业，今生长害呕血、心疼、麻疯等恶痛，发生灾害和不吉利的事。」上师是成功和失败的关键，绝不可忽视。

（五）将上师看做平常俗辈的罪业

根据自身境界，世俗眼光把上师看作俗流平常人，不但得不到成就，而且也是严重的失戒行为，会对今生和来世造成许多不良后果。格西仲敦巴曾禀告阿底夏尊者说：「我们藏地修行的很多，出成就的没有几个。」尊者说：「大乘功德成就，无论大小都离不开上师，你们藏人把上师当做普通人，怎会出成就？」在《蓝宝匣》论疏中说：「把开示大乘教理的善知识，看作平常人是严重的失戒行为。」噶当、格鲁先辈的教言中都持同类观点。世俗弟子的心目中，见到的上师也是普通人，这是自己的灵心被无明覆盖所致，但实际上说法的上师一定是真佛，我们要透过平常形象，看到圆觉真佛的本质，以增强信归。

（六）不尊敬上师的罪业

经中教导：徒弟对上师，就要像臣民尊重转轮王那样恭恭敬敬。身行叩拜大礼语赞功德行祈

祷，心中常生敬心信依之情等，必须严格以三戒法规行事，丝毫不能怠慢。否则就会犯失戒之罪。如前贤桑吉益西有次给众弟子说法时，他的上师大成就师帕仓哇像个乞丐的样子，从身边走过，他怕行师礼有先身份，便装作没有看见的样子，突然他的两只眼球都掉在了地上。这件事说明在任何时候也不以种姓地位身份、财势、长相、学问等产生高傲情绪，不尊敬上师。否则就是自己害自己而变行一事无成。上师即使是心情暴躁，品质低劣，但从徒弟的角度则不能鄙视，要恭恭敬敬对待。

（七）践踏上师身影座垫等罪业

《上师法五十颂》中说：「践踏其身影，罪如毁佛塔，坐骑座垫鞋，岂能脚下踩。」践踏上师的身影，罪如拆毁佛塔，其衣物鞋帽座垫等不能践踏不恭，也如身影。相反，恭敬身影、衣物等功德也如修佛塔。毁佛塔是准无间罪，罪业深更。践踏身影衣物等罪如毁塔，岂可忽视。有些人以为信仰在心中，何必斤斤计较外表小节，因而在起居礼节上不尊敬上师，随便践踏衣物等，是非常错误的。如经上师允许或有特殊原因，其不敬举动该当别论。

（八）浪费上师财物的罪业：

《上师法五十颂》中说：「命护其财。」就是说对上师的财物，要像爱护自己的生命那样爱护，为上师创造出良好的生活条件。如果随便乱用，浪费财物，使上师受到损失，不但违犯上述戒规，其等流果报，使其今生来世生活贫困，少吃缺穿，若万一有钱财，也是经常破费而难得自用。甚至下堕饿鬼道，要常受饥饿之苦。

（九）使上师心不愉快罪业

敬奉上师，要使上师心情愉快，生活平静、法事不受干扰。倘若惹是生非，使上师心烦意乱，不愉快，其果报，频生是非口舌，自己心情不得安宁，甚至下堕地狱受重苦。所以在《上师法五十颂》中说：「无论何时，不使心烦乱，无明若触犯，必受炼狱苦。」对此，应十分谨慎。

（十）对上师的作风产生误解的罪业

对上师行为动作、思想言论产生误解的罪业不可轻视。如名叫善星的一人，在释迦牟尼身边，对佛陀的行为产生种种误解而堕落无间地狱的事，以及大夏的两个沙弥对观音化身松赞干布的行为产生误解而本应得到的无上成就不但未得，连一般成就也未能得到之类的先例很多，我们应当高度重视。

上师的行为作风，无论怎样不近人情，不合道德标准，从弟子的角度讲，应充分理解，正确对待，绝不能产生误解错见。如上师对自己生气，就看做父母对子女式的爱的表现，上师骂自己，就看做是念恶咒驱赶附在自己身上的邪魔，上师打自己，就看做是清除自己的无始以来所造罪业，驱病逐魔之举等。凡此种种都看做是上师度化的方便之法，不但不生气，反而更应加倍敬重，增强信归。这对学修之人十分重要，也是一个消除邪见，获得加持，诸种心愿得到如愿以偿的灵丹妙方。因此，大成就师藏巴嘉热说：「鞭打是灌顶，由此得加持，责骂是猛咒，消除诸魔障，生恨示疏远，爱索加我身，爱我使长进，惟我是激励。事事方便行。」羊公巴大师说：「身现皆功德，所言皆教诲，所作非无益，不利皆加持」等。历代前贤都口涌赞辞，心中发愿，非常敬重上师。卡热公琼大师说：「开示大乘理上师，外部形相虽不美，内部境界难捉摸，不可妄想师是非」。如果对上

师仅从其外表言行为根据，妄自非议，产生不警心，就会毁坏自己的善报。因此，要谨防心中对上师的言行思想作风产生倒错偏见。

（十一）对上师不以上师看待罪业

有些人只认那些有名气地位的上师，不认那些无名气地位的贫民上师，对这种势利眼看待上师的人，真正的善功德一样都不可能产生。因为，从上师方面来讲，可能有德性学问等方面的差别，但从弟子的角度讲要一样对待，一样敬奉。如尖阿洛追尖参大师说的；「虽然所拜上师多，若不平等相信奉，只信其中一个人，那是露骨的贪心。这不能叫信奉。若是真正信归者，对师不会分亲疏，师恩虽然有大小，信归不能分薄厚。」续经中说；教一偈经文，也要按上师对待。其原文是：「教一四句偈，若不当师看，百代生狗身，后得卑贱躯。」如果真心想得到佛法知识而从任何人处，学得四句仍经文，也应以上师道敬奉，否则就会堕落畜牲道做狗等罪业不轻。因此，上师不是自己随便决定的，而是存心学习，四句偈经文以上的缘份决定的。

总之，大至成就佛果，小至炼狱中的一丝丝凉风的福份乐趣都是归信上师的功德收益，小至十地菩萨的临成佛前的细微所知障，大至无间地狱的深重苦难都是违背师道的恶业报应。因此，要像重视生命那样重视师道，亲近上师。祈求上师与神佛加持，使我亲近上师的心愿得以顺利实现。如此真情实意地多做祈祷，并按密传方法，进行甘露洗罪等，如法修持仪规程序见广略两种菩提道次。众因缘齐全，才能见效果是一切因缘法的普遍规律，因此要如法修持。按上面讲过的道理，充分认识到亲近上师的功德利益和不尊重七师种种罪业后就要坚定如法亲近师长的信心。

三、亲近上师的思想态度

分思其功德树立信心和思其思情激发敬心两个方面。

（一）思其功德，树立信心；

五道十地功德的生长与否，就看有无上师开导加持之力，这又要看自己是否对上师信念虔诚，因此，要想开悟得道，就要认真修持信德。举例来说：本来我们的身体没有一处干净的地方，但常常自以为干净可爱，久而久之，形成固定观念，不觉得有什么不干净之处，反而觉得干净可爱。同样的道理，上师无论身上有多少缺点，不可能没有一点优点，着眼在其优点上，常思其优点，久而久之，就会只见其优点，不见其缺点。这样改变观念，只看上师的优点长处，也能生信念，但是把上师看作佛，更会增加信念的深度和广度，可以完全消除错误观念。因此，视师为佛的这种起信方法无比殊胜。但上师是佛的问题，肉眼无法看清，只能靠经典根据和逻辑推理解决，下面就依次论述：

1、经典论证

观想上师，然后想以下的经义：

《二思维续》中说；「末法时代五百年，我将化现教师身，心中认定为我身，对他生起敬仰心。」《金刚帐续》中说；「本是金刚心，现相教师身。为利乐众生，化做平常人。」《经藏》中说：「见益听我言，到那未来世，我现法师相，我化教师身。」等等。在一些经续中指出；佛祖金刚持在末法时代常常以普通人的形相出现，以方便度化众生。因此，常想这些普普通通的善法导师

都是佛祖金刚持其身，生发崇敬之心。

2、逻辑推理；

分相对论方法，作用论方法，因明论方法，法性论方法四种。

(1) 以相对论方法推论；医生是个相对的概念。对病号来说：是不是医生，看他是否给他进行诊断治疗。对受烦恼病苦的众生来讲，是不是佛，就要看是否给了对治烦恼、治愈痛苦的佛法灵丹妙药，佛是心灵的医生，即：凡能给予治疗烦恼病苦良方者就是佛。上师为自己施教佛法，为自身苦恼对症下药投以良方，其恩无比，不就是佛吗？弃此何处求佛？

(2) 以作用论方法推论：凡有烧煮等火的作用者就是火，因此，凡能起到佛的作用者就是佛。这些上师从事佛的事业，起到了佛的作用，因而就是佛。那么佛的工作和作用是什么呢？佛的主要工作作用就是向能度众生施教善道。上师作了这样的工作，起到了佛的作用，因此，上师就是佛。至于那些自己尚未入道的上师的问题，后面再来讨论。

(3) 以因明论方法推论；又分因果推理，性质推理，否定推理等三种方法。

A. 用因果推理法：

从这些上师能正确全面地解说佛理，可以断定他们具有遍知一切的佛的智慧，因在《正理论大疏》中说：「因缘所生不知因，解说明了不可能。」意思是自己若不了解，就无法向别人解说，如能向别人正确完全地解说佛法，必定精通佛法，著精通佛法，必定具有遍知佛慧，这是「以果知因」的逻辑推论法。遍知佛慧是佛的智法身。具有智法身的，理所当然就是佛。

在《不可思议经》中说：「为追随如来而说法者，其人具有如来智慧。」全面通晓教理者，虽不懂世间知识，也可以看作具备遍知智慧。因为在《正理论大疏》中说：「故而与其所从事。有关知识应通晓，至于遍知虫蚁数，对我丝毫无用处。」这段引文的意思是说：我们所说的佛的遍知智慧，是指明了那些与佛陀所从事的解脱有关的境、行、果知识，凡自利利他的修行者都应通晓这门知识。至于宇宙间有多少蛔虫蚂蚁之类的问题，虽了如指掌他对我们毫无用处。

B. 用性质推理法：

俱有三十二相，八十种好特征的佛陀与没有相好特征的上师之间，只是外形不同而已，其心性在法界溶为一体，无分别。如在《般若波罗蜜多》经中说：「佛陀是法性，接引者法身。」这两句偈的意思是：「佛」是法性的称谓，接引众生出苦海是法身的作用。诸法法性平等，同而，佛和说法的上师的法性是相向的。

C. 用否定推理法：

有些人在眼前看到游丝毛发，如果那是真实存在，眼睛在无毛病的情况下更应该看得到，但是那种游丝毛发、眼病治愈后却看不到，那只能说明：那是一种眼睛有毛病的表现。同样，我们在上师身上所发现的种种毛病、缺点，如果是真的，在去染净识中应有所反映，但在净识中一无所有，这说明这种现象只是自己心有污染的表现。法称说：「可见之物若不见，是不存在非其它。」意思是：可见现象，在可见条件具备的情况下，若没有发现，就可以断定其为不存在。

(4) 以法性论方法推论；佛的法身度脱众生，有应缘相、应器相、应利相、遍及相等四种；

A、应缘相就是适应度脱对象的机缘相。如需要以王者之相度脱者，化现帝王，需要以臣子相度脱者，化现臣子等等。我等只有平常人相度脱的机缘，所以佛现平常人相，认定自己的上师就是这种化现平常人相度化自己的佛。

B、应器相就是按度脱对象各自的根器、意识境界所现相。如镜中之影，因镜子的不同，显影的形相也各不相同。应机度化是佛的法身的普遍规律。我自己也应有对机之佛，但这个佛除了引度自己的上师外，还有谁呢？以此认定上师是佛。

C、应利相就是按众生所需利益化相。每个众生身边就有十方一切如来佛，不但在经续中这样讲，也可以从逻辑上证明这个说法有道理。既然是那样，我们每个人的身边也应有十方一切如来。当然这些如来不是泥塑纸画像，而是根据众生的生存生活需要所生化的各种利益事相。因此，这些以深广妙法教育我，给我以最大利益的上师，不是十方一切如来的其身还会是什么呢？

D、遍及相，又分遍及一切时间相和遍及一切空间相两种。

a. 遍及一世时间相；

[1]佛无时不在。《经在严论》称；「你为众生事，无时而不在于，作事常不休，无遗忘致敬。」根据这个道理，若众生机缘成熟，佛无时不度，无时不说法。我们如果机缘成熟，佛就会及时引度，但现在说法引度自己的，只有自己的上师。这无时不在，及时引度的佛，除了上师还有谁呢？」

[2]化度从不间断。佛度众生，从时间上从不间断，这是佛的事业的一个特点。即使在末法时代，只要众生自己有缘，就会逢到佛的引度。我此生有良好的机缘，得以闻法，这说法的上师若不是佛，谁会是佛呢；

b, 遍及一切空间相。

《经藏》中说；「虚空所到处，佛身也遍布。」就是说，凡虚空所到之处，都有佛身，没有无佛的空间，没有不充满佛身的空间，这就是佛的法身的不可思议性。既然是那样，我们生存的这个空间也必然充满佛和佛性、佛的作用，这种充满虚空，无处不在的佛，对人的感应，就象周围的色彩对水晶珠所产生的影响一样，随因缘而各异。和自己的因缘相应的引度者——一佛，肯定是正确指引善道的这些上师。对以上这些道理，进行反复思考，加以坚定上师是佛陀的信念。

3、释疑

分所见释疑、不见释疑、不定释疑三种。

(1) 所见释疑；就是从自己所见现象，对上师是佛的观点产生的怀疑。以为在一些上师的身上可以看到贪欲，嗔恨等许多缺点，怎可能是具有断证功德，完美无缺的佛呢」对解除怀疑，应该这样想；如果我们的感觉可靠的话，那种怀疑也许是有道理的，但我们的感觉是不可靠的，所以不能以感觉为理由，确定事物的性质。这有以下六条比喻；

A. 如眼睛有毛病的人，处处看到游丝毛发一样，我们心中有业障污染的凡夫俗子，所见都是污染相，因此，我们用感觉把握的情况，未必是真实情况。

B. 佛性论》称：「如象颜色所照射，宝石有时并非真，由于众生缘业故，遍主也非原本相。」意思是，由于受周围颜色的影响，宝石的颜色有时也不一定是真色；同样，佛虽然是纯净无垢的，但由于众生自身的业缘，看到的是一种不洁身相，我们在上师身上所看到的缺陷，正是自身缺陷的反射。

C. 如果上师是佛，怎会有疾病和衰老等普通人的象征呢？对这个疑问的回答是：且不说释迦牟尼示现无常相，我们随便带一付有色眼镜，就会看到一切东西会变色，由于自身的业障，就是看到真正的佛，也会发现许多缺点，而且就像非常真实，因此，自己的感性经验有什么可靠性呢？

D. 佛经中说，佛化现什么，就完全像什么，若化猪狗相，就会像猪狗，食用不洁之物。所以，佛菩萨为了度我们，化现普通人相，定会像普通人。因此，我们看到上师和普通人没有什么差别，就断定上师不是佛的想法是错误的。

E. 如梦中犯戒发生杀盗等种种罪孽，那只是一种思想意识中的虚幻相，并非实事。同样，现普通人相的上师虽表现出发怒和粗暴等与佛的品质不符合的行为，但那只是自己受恶业影响的主观意识的外现幻相。我们所看到的普通人相也非真实，他的行为动作怎会是真的？

F. 胆溢症病人看到雪山是黄色，心气病患者眼中雪山是青色等，影响感官的细小因素也能使人产生种种幻觉，何况我们光始以来所造恶业习染深重，怎可避免错觉？从自身业习厚重程度来说，上师在自己的眼中未现出更低劣的猪狗或毛驴相而现出人相，这已是够荣幸的了。

(2) 不见释疑

也许会说；虽然这些上师没有什么可非议的缺点，但佛应有肉髻和佛光等异于常人的许多相好庄严特征，但在上师的身上并未发现这类特征，怎么会是功德圆满的佛呢？对这个问题，我们应该这样认识，对凡人来说，所见未必是真实情况，未见之物也未必是不存在。对此我们用以下八种比喻说明：

A. 如阳光金光灿烂，虽能普照大地，但盲人却无法看到阳光。同样，这些指引善道的上师虽然具有许多佛的智慧功德，但对无明遮盖心眼的人来说，只能看到他们的平常相，看不到光辉灿烂的圆满功德相。

B. 如像针眼中容纳不了须弥山一样，在世俗的心目中怎会容纳下佛的殊胜功德？仅以在自己的心目中不能容纳，即看不到为理由，认为上师没有佛的特征功德，就像针眼中看不到须弥山而认为须弥山不存在一样不可靠。

C. 就像在黑暗中不但看不见细小的东西，就连粗大显而易见的东西也看不见一样，在无明障蔽笼罩下的世人，别说看不见佛深层的微妙殊胜功德，就连最表面的显分功德也无法看清。因此，我们这些被无明全面清盖的人，怎会看到佛的清净功德？

D. 在消除世俗心的密法师眼中所见皆是佛，即一切普普通通的上师在他们眼中都会变成圣洁

庄严的佛。从这一修证经验看来，在我们的眼中一切变得低劣俗气，只是世俗心未消除的原因。

E. 就像魔术师把人变成毛驴一样，只要魔力不被消除，在看客的眼中只看到虚假的毛驴的形象动作，看不到原来的人的形象动作一样。只要恶业的习染在心中存在，我们就不会看到佛的本来面貌，只能看到被歪曲了世俗面貌。

F. 经中说，十地菩萨也无法全部觉知佛的妙功德，既然那样，像我们这些凡俗辈怎会觉知佛的功德？

G. 如果在我们的眼前没有水瓶，我们就可以断定眼前没有水瓶，但如果我们的眼前看不到精灵，我们就无法断定眼前有没有精灵。因为，水瓶是可见之物，精灵并非可见之物。同样，如果自己证悟佛的功德，就可以觉知自身具备或不具备佛的功德，但在别人身上虽然有佛的证悟功德，也非我们能觉知者，因此，不能以自己未觉知而就断定其无。

H. 如水瓶虽在眼前，若被帘子遮盖就看不见，取掉遮盖的帘子就会看得见；同样，上师虽属功德圆满的真佛，但我自己的眼被业障所遮，无法看到，若消除业障就会看到佛的本来面貌。因此，能不能看到上师的佛性，全在于自身有无业障，而不在于上师是不是真佛。

(3) 不定释疑

也许有人会质问：你既然认定上师是真佛，你的弟子也会把你当作佛，如果你自己默认是佛，就与你自己的实际情况并不符合，这样你的自我认可不就变成妄想妄言了吗？这种看法的确是确认上师是佛的一个重要认识障碍，我为你破除此障。《摄乘论》说：「一物所见各异。」意思是客观上虽然是一种事物，但由人们各自的业气习染有所不同，所见之物也各不相同。所以，对我这样的人，因人们各自的业习不同，也会有各自的不同看法，而已各自的看法也都符合实际。如同样一条恒河水，在人天饿鬼三者的眼里所见各不相同，天人眼中是圣洁的甘露，人眼中是普通的水，在饿鬼眼中是使人恶心的脓血。对所见不同的三类众生，恒河水也会起到相应的作用。同样，弟子将我看作佛，我自己对我自己，或者一般人对我看作普通人也是符合实际情况的。对看作佛的弟子会起到佛的作用，对看作普通人的人起到普通人的作用，这也是符合实际的。也许会说：如果是那样，上师不就成了既是凡人，又是佛了吗？对这种质疑，我们可以回答说；照你说河水不就成了脓血等性质不同的三种物质了吗？如果说：水中有不同对象所感知的不同因素，并非水本身有三种性质的话，我也同样。在我身上，也会有佛和凡人两种可能因素，但凭一点不能断定，一身兼有人与佛两种人格，更不能断定人佛没有区别。

按上面所说的各种办法，消除认识上的错误，树立上师是佛的坚定信心。

(二) 思其恩情，激发敬心。

要思念上师的下列五种恩情：即创造幸福快乐之恩，培养喜德之恩，传授妙法之恩，调伏心性之恩，无可相比之恩。

1、当思上师为自己创造幸福快乐的恩情。阿底夏尊者说：「一世幸福快乐来自上师的加持，理应知恩相报。」如果没有上师指引善道，就不会得到幸福快乐，因要常思上师赐福乐的恩情。

2、当思上师培养教育之恩。一切知识功德都不会自然出现。自己的一切善知识和高尚品德都是上师教育培养的结果，应饮水思源，常思教育之恩。

3、当思传授妙法之恩。佛祖释迦牟尼在成佛之前为求法，经历了无数世难以想象的艰难辛苦，同样，这些上师也经过长期艰苦求学，所获得的无上妙法，象父亲把财宝传给子女那样毫无吝啬地传给了我们，这恩重如泰山。在人世上赐给一点点物质财富，解决一些今生今世困难，也被看作莫大的恩惠而常感恩不已，更何况为开创万世幸福而赐给妙法的大恩大德。佛经中说：给人施教一句经文的功德比用七宝装满三千大千世界赐给这人的功德还要大。何止一句经文？上师把成佛的妙道教理系统地传授给我们，此恩此德，怎能报答？如此常想应在感情深处激发感恩之情。

4、当思调伏心性之恩。无数世来，流转世间，虽无处无佛，无时无佛，但是那些众佛却没有能够调伏自己，至今还泡在这苦海里，今世上师以智慧方便，使我们粗野的心性得到调伏，将我们带入善道，从这个意义上想，七师的恩情超过了众佛。做到了众佛未能做到的事。

5、当思无可相比的恩在世界上对人们恩情最大的有三个，即：佛和父母亲。但上师的恩情远远大于父母和佛。父母对自己只有今世养育之恩，上师指引万世幸福的光明大道。因此，上师的恩情大于生身父母之恩；诸佛慈悲遍及众生万物，但由于自己业重，不但无法直接受到佛的言传教诲，就连佛的身影都无法看到。而师就在身旁，可以随时请教，将佛的妙法面对面地传给自己，因此可以说师恩大于佛恩。

总之，一切幸福利乐，功德都来自上师，这不仅有经典论据，也是合于道理的，因此，我们有理由认定上师的恩情是无以伦比的。

四、敬师行为

「尊敬供养与侍奉，从教行事以亲师。」敬师行为主要是供养、侍奉、听从教导三个方面；

（一）要想成佛，就需要积福德，即积「福资粮」，而积福的对象即「福田」没有比自己的上师更殊胜的。因此，自己的一切应奉献给上师。《上师法五十颂》中说：「对于自己受命师，舍其难舍妻与子，自己生命所不惜，何况无常之财物。」意思是：为亲近上师，连生命也在所不惜，何况其它身外无常之物。在《聚生续》中说：「放弃其它供，只供奉上师，上师若喜悦，可得遍知慧。」意思是可以完全放弃对其它佛菩萨的供养，只供养三宝合一的上师，就可以获得供养一切佛菩萨的功利。在《密集五次第灯论》中也有与此相同的说法。

供养上师，要量力而行，在条件许可的限度内，要尽量做得好一些。如象种田，土地尽管非常肥沃，但如果籽种缺乏或者籽种质量差，其收获也不可能理想，对上师的供养也和这道理一样，其功利的大小与供养优劣并非没有关系。因此在《上师法五十颂》中说；「为得无穷利，向上师供养，比较满意与，特别珍贵物」，对此，噶当先辈们说；若自己有优质的东西而却舍不得奉献，挑拣劣质的东西奉献是违戒行为，若自己只有劣质东西或根据需要奉献，并非失礼失戒。意思是供养不在于物，而在于心诚和无私、在于尽力而为。

（二）尽力侍奉上师：要象仲敦巴、夏玉瓦那样，勤勤恳恳地侍奉上师，不怕脏和累，挑水砍柴做饭样样干，把自己的身言意全部投入到敬奉上师的工作中去。积德消业，没有比这更好的办法。对敬奉上师的孝敬行为在经续疏论多有论述，特别在《树庄严》、《续集》、《上师法五十

颂》中说得更详细，争取见于实际行动是非常重要的。

（三）听从教导：在《佛本生记》中说：「对有恩者表敬意，均按教导去实行。」若要想报答上师的恩情，对上师表示敬意，就要听从教诲，身体力行。在佛门中三项供养中听从教诲是最重要的一项。这个道理并不难懂。若不吃药，病不会好，因此，对病人来说，遵照医嘱吃药是非常重要的。同样，亲近上师的目的是为了治愈自身的各种烦恼症，若不听从教导，就无法达到亲师的目的。因此，听从教导，多么重要，可不言而喻。若只用财富供养，而且供养虽然丰盛，但如果不听从师教，就象用高价买了许多药物，却一颗也不吃一样，拜师的作用就一点也起不到。正因如此，在《经庄严论》中说：「有德者所教之事，以照办取其欢心。」遵照上师的教导是敬奉上师取悦于上师的最好的敬师方法之一，亲师者要为做到这一条多加努力。

上面较详细地介绍了如法亲近上师的功德利益和违背师道的罪过，以及如何看待和敬奉上师礼仪之类，下面补充介绍应该亲近怎样的上师。

上面已介绍了上师是一切善功德之源，尽诸佛未尽之责，替诸佛行事，引度苦海众生离苦得乐者，是人天导师释迦胜王教证二法纯真法脉的继承者和宏扬者，不是随便一个什么人就可以担当这个重任。

从一个学法弟子的角度讲，拜师是万世大计，选好上师可以万世受利，选不好就会堕入罪恶的深渊。拜师如就医，若逢到良医，可以治好病，逢到庸医不但治不好病，还会要命。病中最可怕的不是影响肉体的疾病，而是影响精神健康的疾病，因为前者只影响今生一世，而后者却能影响万世的苦乐。我们这些人所害的是无明烦恼病，是深入到心性深处的最可怕病，世上的人治疗一个肉体上的小病，尚且选择良医，何况我们害的是最难治的大病，岂能随便请人治疗？因此，选师必须十分慎重。

选师不能看名气大小、地位高低、信徒多少，也不能看有没有装神弄鬼的神通之类，而要看具备不具备经续中明确指出的那些可做上师的德性。想做上师的人要以经续中提出的德性形相衡量自己，提高自己，想拜师就学的人，也要以这些德相条件衡量投靠的对象。

下面分别介绍授戒，传法，灌顶上师的必备德相——即必备条件：

一、传戒上师的五条德相

《戒律三面颂》中规定：

「戒行清净知律仪，爱护病弱居处净，财法二施饶益众，及时传教好上师。」其含义归纳为如下五条；

1、戒行清净——是指能严守所受戒律、无戒行破损瑕疵者，向人授近圆戒的戒师除戒行清净无瑕之外，还需要具备受过近圆戒，已过十年的戒龄。

2、通晓律仪——即传戒的戒师必须要懂戒法法规，禁戒、犯禁忏悔仪规等。

3、有慈悲心——戒师要以财施法施护养四众弟子，要特别照顾年老体弱、病残的弟子，这就需要高度的慈悲心；

4、居处清静——居处指生活环境和周围的人际交往。居处清静，就是居住环境、做事、人际交往都不能有损于戒行清静德相。

5、知时机——传戒传法都讲时机，还有节令性律仪，授戒适当年龄，犯禁时间长短等律中规定的有关时间性知识都必须掌握。

以上五条在《上师供养仪规》中归纳为「德性」和「学问」两条。

1、德性——包括信德、戒德、善良慈悲德性等；

2、学问——学问有多种，但传戒传法上师必备的学问是戒、定、慧三学。

二、大乘道上师的十种德相

弥勒在《经庄严论》中对大乘师的德相做了如下的界定：

「善师须具戒定慧，德胜勤奋学问广，具有正见善解说，富有慈悲有耐性。」在菩提道次中讲的《经庄严论》中的这十条。现简介如下：

1、具足戒性——戒的本意是「调伏」，即调伏粗野的身心，使之变得和顺、使一切行为符合弃恶扬善，自利利众的三乘道德标准；

2、具足定性——定是心离外境五欲，守持心地清静，是消除散乱混浊，心神凝聚沉静，显现正见的内心境界相；

3、具足慧性——慧指智能，有分别思维活动的称智，无分别思维活动的称意，后者是定中智慧，是见道以上的智能，常人无法得对。所以，这里提出的作为上师条件的意德，是指一般的分辨是非善恶的智能、知识、理论素质等等；

4、具有广深的学问——做为一个大乘教法合格的上师，「五明」、「十学」都应掌握，但最主要的是要精通三藏教义。如讲菩提道次的上师而论，《菩提道次》是三藏教义的总纲。如果在整体上不掌握三藏教义，很难讲深讲透这部大法。佛教中的每一部经典都是佛教总体系中的一个组成部分，如果不掌握佛教总体精神和教理大原则，就经说经，从文字表面上理解就会犯误解曲解的错误，从此可知讲经上师具备广深学问的重要性；

5、具有正见——正见就指缘起性空正见，二无我正见。正见是人们的世界观人生观。经中说：「戒行比生命重要，正见比戒行更重要。」没有正见就不可能有正信，正思维、正修持。一个没有正见，甚至充满邪见的人怎能做上师？怎么会指引弟子入正道？所以，为人师者最不能缺少的就是正见。正见分概念性和直觉性两种。后一种是见性真智的观察境界，见道位以下无此种正见。上师条件中的正见是指概念性的理论性的正见，无此正见不但讲不好「止观」一类的高深佛法，就连轮回报应之类的基础法也无法讲深讲透。

6、德才优胜——上师的德性、学问、才能一定要高于所教弟子。《亲友集经》中说：「拜低劣者自堕落，拜相同者无进步，拜胜己者有长进，应拜优胜者为师。」元朝皇帝曾问八思巴：「你与你的叔叔班智达相比，谁的学问高？」八思巴答道：「我叔叔学如大海，我从大海中只舀一

瓶。」像大海一样学问不是人人可以学到的，但学问见识必须高于所教对象是做上师的起码条件。

7、勤奋——上师德相勤奋包括两个方面的内容。一是指做上师的人必须首先自己要戒骄戒燥，谦虚对待学问，经常努力学习，勤奋修练，不断地提高自己，一是指上师要勤于教导，勤于事业，以勤奋精进的精神教育弟子。

8、善于解说——即是熟练掌握语言表达技巧和逻辑思维规则，能够把所讲的理论知识，全面、准确、有条不紊地解说清楚。

9、具有慈悲心——慈悲心是成佛的种子，学佛的人，人人都不可缺少。尤其是传法的上师若无慈悲心，就会贪心滋长，做出贪财卖法，败坏佛门清名的种种丑事。若无慈悲心，那些社会上的穷苦信众就没有学法的机会。佛门讲「法施」，戒禁卖法，卖法的罪过比杀人抢劫还重，没有慈悲心，就会把「法施」变成「法市」。本来是抑制贪欲的佛法，就会被搞成助长贪欲的魔法。如此看来，为上师者清除贪心，发扬真正的慈悲心多么重要。

10、具有耐性——众弟子智力根器、思想素质、爱好习性各不相同，不但要善于因材施教，而且还应该具备那种百问不厌，诲人不倦的精神和教育低劣质弟子的耐心。

三、密教灌顶金刚师的德相

《上师法五十颂》中提出金刚乘上师必具十三德相如下；

「守持三正具慧心，能忍正直无欺诈，懂得药咒驱魔方，具慈悲心通经教，掌握内外双十法，懂得坛城制作法，精通密道修练法，信念坚定根处净。」

1、守持三正——即身正不做杀盗淫；言正不说妄语、粗语、是非语，心正不生贪、嗔、邪见。

2、富有慧心——即思想敏捷有认识分辨能力，记忆力等正常以上智能。

3、能忍——即忍辱、忍苦、忍修练道途中的种种磨难。

4、正直——公正坦率、作风正派，言行一致，心地善良，不使心计等；

5、无欺诈——「欺」是欺骗别人，「诈」是自我伪装，如不懂装懂，无神通伪装有神通，自称佛菩萨，装神弄鬼等不诚实作风。

6、懂药咒法——懂得用药物和密咒消病消灭之法。

7、具慈悲心——慈悲心是利众行为的原动力。佛门事事时时不能离开慈悲心。即使诛杀恶魔，也不能离开慈悲心，否则就会犯戒。

8、通晓经教——即通晓显密教理。

9、掌握双十法——即内外双十知识，后面另做解释。

10、懂得坛城制作法——坛城是本尊的国土名称。灌何种顶，就用何种坛城，坛城分立体型、彩沙模型，彩绘图、意境坛城等。灌顶上师必须了解坛城的含义、构造、质地、色彩、比例和坛城图及模型的制作法。

11、精通密道修练法——密道修练法包括事行部的六佛定、瑜伽部有相无相瑜伽，无上部二次第修法等

12、信念坚定——密法修持者必须具备对佛教的一般信念和对密教上师的特殊信念，坚定不移的信念。

13、根处净——根处指眼鼻耳舌身等五根五识等保持清净，不贪色香声味触等五欲，即不贪图享乐。

如果要灌顶还必须具备以下条件：

- 1、具有具足德相的上师所传纯真的法脉传统；
- 2、没有违犯誓言和密法根本戒的破戒行为；
- 3、如法闭关密修，获得规定成就，或者完成咒语的规定数量和烧施供养；
- 4、精通灌顶程序法规等。

前面介绍的金刚乘上师德相十三条中第十条「双十法知识」简介如下：

1、内十法：

(1) 护轮观法；(2) 护身符制作法；(3) 瓶灌顶和密灌顶法规；(4) 慧灌顶和语灌顶法规；(5) 诛杀对象与其保护神隔离法；(6) 施食仪规；(7) 金刚咒、意念咒、转轮咒等咒语念诵观想法；(8) 激发功能诀窍；(9) 安神开光法；(10) 坛城观修供养法。

2、外十法：

(1) 绘制观修坛城法；(2) 懂得佛身瑜伽等瑜珈法；(3) 懂手势手印；(4) 懂得伸屈弓步、马步等腿部动作；(5) 懂得金刚座、菩萨座等座式；(6) 懂得诵咒法；(7) 通晓烧供法；(8) 通晓各种供养法；(9) 懂得息灭、增长、勾摄、诛杀等法的使用法；(10) 迎关收展等观诵法。

无上密上师要掌握「内十法」，下部密法师要掌握「外十法」，俗称金刚师的「双十条件」。

上面简要介绍了三乘上师应具德相，但学法修行，只是具足德相的善德上师不够，还必须要具有具足德相的善器弟子。这种具德相的上师和弟子相遇才能教学见成效。这种殊胜师徒因缘若不和合，虽良师也无法培养劣根成才，虽高才锐根弟子，也无法在庸师门下成大器。

那么求学的弟子应具备那些德相呢？

提婆在《中观四百颂》中说：「心正聪慧求上进，此乃堪称闻法器。」这句话的意思是：具足心正、聪慧、求上进三种德相者，可以称作接受佛法甘露的宝器。分述如下：

1、心正——是指没有邪见、偏见、成见，心理正常、思想纯朴、行为端正。心正的反面是心不正，在思想意识中沾有邪见、偏见、动机不纯等许多污染，称「不洁之器」，如脏盆。脏盆虽能盛接法露，但法露被污染变质成脏水，不能饮用；

2、聪慧——是指具有正常以上的认识思维能力，辨别是非善恶的能力等；聪慧的反面是愚钝，即智力低下，认识思维能力差，记忆力差等，称「不受之器」，如覆盆，虽天降甘露，覆盆无法得到点滴；

3、求上进——是指对所学之法具有浓厚的兴趣，具有认真学习，刻苦钻研、换而不舍、精进不息的追求精神；其反面是不求上进，不认真学习，所学不消化，不巩固，听过当做耳边风，对这种情况称「漏器」，如给无底烂盆灌水，边灌边流，存不下一滴，灌的再多也无益。

在《菩提道次第》中的求法需要「去三种器病」、存「六种想」，三种器病就是上面说的「不洁器」、「覆器」、「漏器」三种；去三种器病，具备「心正」、「聪慧」、「求上进」三德，就是「正器」、「宝器」。

求学时的「存六种想」是；

- 1、求法者把自己当做就医的患者想；
- 2、把说法者当做医师想；
- 3、把所说法当做医药、处方想；
- 4、把学修法当做动手术、吃药治疗想；
- 5、把佛当做具最胜功德的大圣者想，生起无比敬仰心；
- 6、把佛法看做最殊胜的智慧宝藏，生起保护继承宏扬胜法，使之常驻人间之想。

《修菩提道次第初修 法门》(慧幢)

修《菩提道次第》初修法门

慧幢

【一】

敬礼而且皈依与十方佛、菩萨没有分别的最胜师长足下的净莲！

敬礼为大梵、帝释等三界领袖所敬仰，而得到一切妙善的师长本尊！

对于想求正法、至心地修法的人们，谨以悲心宜说修正法的规矩，并以经、论和师长的教授庄严；智者所悦意的教授，应当一心恭敬而听！

【二】

三世诸佛为体的喇嘛仁波切（注一）说：当此获得宝贵瑕满人身的时候，必须做取心要的事情。这必须观察：我自己的思想和畜生的思想有什么差别？畜生是想不饥不寒享受快乐，假若我自己除此也没有别的，那就和畜生没有差别了。故取心要是极重要的啊！

关于「取心要」，首先需要不贪着现世的享乐。《秘密总续》说：「由希求他世，多修习净信，智者可入坛，不求现世果；若贪着现世，不得他世利，若求他世益，现世果亦大。」

传说唯一本尊最胜师父觉卧（注二）临终时，瑜伽者卡次确问道：「觉卧去世了，我修行吗？」答：「那是坏事，丢开吧！」「那么，讲说吗？」答复还是这样说。「那么，一面讲说一面修行吗？」答话仍然这样。最后问：「那么，干什么呢？」答：「且第诺统！」（注三）他把这话放在心里，就在惹真寺的柏树林里住着，跟野兽没有差别，不和任何人晤面，就这样度过一生。

又有一个比丘在绕塔，敦巴仁波切说：「觉卧瓦！绕塔固然是可喜的，若修一种法，比这更可喜。」他以为是喜欢礼拜，就去拜佛，但敦巴还是那样说。如是，他去念经和修定，敦巴也还是那样说。他请问：「那么，做什么好呢？」连答三次：「且第诺统！」

敦巴仁波切对于这世间的一切享受都是舍弃了的。有一次，因为街上请吃饭，他教功德自在说：「今天你到那里去吧！我因为想作一个舍弃世间享受的样子，所以去不成。」他说着穿一件破旧的衣服，披一件大氅，褪出两膊，把两袖搭在左右肩上。有时走进柏树林里，有时拿了根藤杖支着下颌，口念：「世间智者利与衰，苦乐毁誉和称讥。世间八法非我境，一切当作平等观。」有时又念：「我今求解脱，不须利敬缚。」他这样走来走去地念，有时全念，有时念一点，有时念一半。在他，并不需要那样做，这是为的教导后人。瑾哦瓦也常常念这个颂文，而等观八法。

因此，对于现世快乐时就喜欢，痛苦时就不悦等一切观念事情，应像去毒一样地断除。其理由是：因为善、不善业全是心的作用，身业、语业是无记性；那个时候，希求现世的快乐、称誉和利敬，不喜欢痛苦、毁誉和无利敬；故一切事情全是由贪、嗔、痴发动起来作的，所以业大部分都是不善的。由于不善业所发动的务农、经商、放利息、打架吵嘴、降伏仇怨、保护亲人和闻、思、修

等任何一切事情，都将纯粹地成为生死的和恶趣的因了。

因此，《集法句经》也说：「意为法前导，意速意为主：如由极毒意，造作身语业，彼能令得苦，如轮断头例。又如以净信，发为身语业，彼能令得乐，如荫相随例。」

由三毒恶意所作生苦果的例子，如那两个乞丐中，有一个因为忿恨地说：「这些僧人的颈子应该用轮子碾断！」不到许久，他睡在路边上，被车轮碾断了头。另一个因为对于僧众有清净的信心，他说：「应该拿天的甘露来供养他们！」因而引生了大福，就是：他上午睡觉在树荫下，其荫下午还没有移动，得到大商主王的灌顶。

还有，一般想来，杀生大都是罪恶的，但是大悲商主（注四）杀了人，因为是由大悲心发动的，非但不成为罪，反而成了积聚资粮的殊胜方法。此等经教中说的很多，而从世间来看也是显而易见的，如以轻蔑态度施人饮食，不但得不到欢喜，反而会令人家不高兴；若以净信或悲心等行布施，就能使别人感到最大的欢喜。

既然现见这一切都是心的差别，就不应该对于现世的快乐发生贪着；万一发生了，也应努力地断除。这是一件极其重要的事。

阿底峡也说：「比方草木，若根是毒的，枝和叶也是毒；若根是药，枝叶也成为药。这样，在贪、嗔、痴的根本上做什么事也是不善的。」

格西敦巴请问阿底峡：「由于希求现世的快乐和利养恭敬等，而造作诸业，有什么果报？」
答：「果报也只有那样。」「后世有什么？」「有地狱、饿鬼和畜生！」

格西敦巴瓦说：「用八法的思想造作一切，如得到四种可爱的果报，现世只有那果报，后世全没有利益；如果得到四种不可爱的，那就在现世也没有好处。」

龙树菩萨也说：「贪、嗔、愚痴三，生业为不善；无贪、无嗔、无愚痴，所生业为善。」

经里面说：「心能导世间，心不能见心；善业或罪业，皆由心集起。」

《入行论》说：「虎、狮、象及熊、蛇同诸仇怨；地狱守护者，如敌诸罗叉，若能缚自心，此一切皆缚；若能调伏心，此等皆调伏。若不知心秘，为诸法中主，欣得乐除苦，无义乃流转。除此防心禁，诸禁戒何为！」

既是这样，无论做什么事，先应考察发起的心，是最紧要的。

由希望现世的快、乐、名誉三者出发而作耕种，乃至修行的事，都叫现世的补特伽罗，跟畜生没有差别。

由希求后世、天等出发而修法或作世间事的，叫做下士，他所造的一切业，也纯粹是生死流转的原因。

自己想解脱生死，由于厌离和恐怖一切生死中事而修行佛法，纯粹是善业，是解脱生死的因，他叫做中士。

不但为了自己的解脱，也为了解脱一切有情而所作的一切，皆是成佛的因，他叫做大士或上士。

可见上、中、下三士，也唯是依着心建立的。

因此，在心上面应该有所取舍，而且最初最初，必须断除现世的一切乐欲，这是一切佛法的开端。若不能抛弃现世的乐欲，则连佛教徒的名字也不会产生。如前所述，由贪现世的乐欲所做的事，大都是行之非法而不是如法。譬如马没有狮子的相，不能叫做狮子。故舍弃现世的乐欲乃是佛法的开端，是佛教的首要，是佛法的根本，是预备的第一步。

正理自在说：「佛法修持一无成，汝愚自矜为佛徒；修法首须舍世乐，当观自身有或无！」喇嘛耶贡巴说：「现在，要收缩贪恋故乡的后绳，背弃亲属，对于钱财当依靠知足以对治；这是舍事的第一建议。」

因此，若欲知道以前修未修佛法，现在能不能修佛法，当观对于家乡、亲属、饮食、财物等现世的盛事心舍了没有舍？玛尔巴洛扎瓦说：「孩子！如果未能舍此世乐，而把它与佛法混合起来，那就丧失了正法！儿思生死苦，我纵化百舌，经过俱胝劫，讲说生死性，亦不能穷尽，故不应失坏，我所说正法。」传说这是赐给杰尊弥拉回家乡去的临别赠言。

杰尊弥拉也说：「子若至心修正法，若从心底生净信，若能不顾现世乐，若更真实随我行，当知亲属乃魔使，勿执谛实断牵缠；财食正是魔守卒，亲密极坏勿爱着；五欲魔境是魔绳，决定紧缚舍贪恋；童朋诚为魔王女，决定诳惑应善防；故乡亦是魔王狱，极难解脱应速逃。总当舍弃一切死，现时放下最有益，人闻我说即修行，彼诚具有法善根。」达波那杰说：「世间一切乐欲现象像恶人似地不能长久；幻身像借物似的迅即坏灭；财物虚幻的诱骗是痛苦之因；故乡的魔狱是能紧缚者。谁要是耽着这些，就要流转生死！生死的核心是我执，应当根除。」

【三】

博多瓦仁波切说了关于舍弃世乐的九个故事：「死握、拴橛、牵畏水、牛秋、伊难、生皮裹、张弓、箭远及百说。」

「人临终的拳里，如果握住像针线般的东西，死后就无法解脱。同样的，把现世的快乐抓得很紧，无法离开它，佛法就修不成功。」

「被拴在橛子上的小牛，它见了母亲，急欲跑去，最初还能随着一张弓长的绳子走动，后来被绳子拖住打转转，等到绳子整个地在橛子上缠起来以后，它除了把下巴搁在橛子上，再不能使它的身子转动了。同样地，最初固然想跑去修一点佛法，但是，因为没有拔掉贪着现世间吃的、穿的等等的橛子，所以后来只落得一个无法转动。」有一个叫做啥歇的格什，因为他是搅乱群众而死的，所以格西敦巴就说：「我的啥歇的格什如果死在三年之前，就是死一个三藏的法师，可是他晚死了三年。」这是说，他的橛子就是寺院。若能拔掉大、中、小三种橛子，佛法就没有不成功的。野牛若能闯破牛毛线织成的网，则蜘蛛的网，更不能障碍了。

「驱牛、马等渡河，初莫犹豫，如果不然的话，它们一害怕水，牵起来就不肯走，你往那边拉，它还往这边奔咧！小牛不愿意喝水，虽然把它的嘴按下水去，但它挨到一点就会摇摆起来。同

样地，如果不严厉地一下子断了现世的贪着而修佛法，那么，后来就不能断贪着，你往那边劝，他还往这边辩咧！而他前所学的，也将变得完全没有。」

「牛的秋千如果太紧了就会裂伤它，驮子也就不稳。同样地，因为不放松世乐，自、他都缚于痛苦，如果知道，而且能够松弛世乐，一定有所成就；但人们听来总不适合。」

「所谓『伊难』，即关于音调等的引发，最初那个『伊』字很难引发，如果起头能够引得悠扬响亮，那么，后来就很容易了。同样地，对于修法的人来说，在最初，心舍弃现世乐欲是困难的，这只要放下一次，以后的也就容易；那最亲爱的也就是五欲。如果以为不是这样，尽可以反驳，咱们都是西康人，内伙子不用客气。」一般修行人如能舍弃世乐，佛法修不成，绝无是处；然而这是很困难的。对于这，敦巴虽然倾注全力地，诚恳地宣示，但咱们总觉得此法庸劣，而别求一种「高上」的，最后，只落得一无所成。

「又：一个人用生皮裹起来，他起初似乎松松地，但由于皮子干枯，就将无法活动地发生紧逼的痛苦，若用一把利刀豁然割开，他才顿生快乐。同样地，像《集法句经》所说：『圣说宝、庄严、子女所有贪，较诸铁、木、草，所作缚非紧。圣说五欲缚，似松而难脱。』只要对于现世的五欲有了贪著以后，起初像似松松地，但是，到了紧要关头，就简直不能摆脱地连自己的戒律也可能抛弃了。因此，关于割断现世的贪著，必须用一把锋利智刃而有厚重信背的刀。总之，那五欲里面，衣服饮食两种是最厉害的，其中衣服占四分之一或五分之一，唯这饮食的贪著最难割断。」

「打仗的时候，因为有盔不便张弓而脱鞋子是无用的，必须脱盔才行。」

「传说：目标摆在面前，而把箭射到远处去；贼子逃到树林去了，而进到草原去寻觅；鬼在东，而送于西。这样全是白费。法未修成是因为没有舍弃世乐所致，是因为好高骛远所致。」现见这是顶正确的。现在大多数义学者、头陀行者或普通修行的人都爱讨论什么是风入中脉的障碍，这种人只知探求很高很高的东西；其能够研究这样达到扼要的人，比白天的星宿还要稀少！我有这样的想法：地上菩萨的断证暂时我修不到，与其求彼，若能求我自己必不可少的东西，则更高兴了！我觉得，像他们这类的人，实在跟这个譬喻相同：现在自己是一个因饥饿而濒临死亡的人，到了乐于施舍的富翁家里，不取目前必不可少的饮食，而拿那些希望将来有利益的金、银之类的东西。

「所谓『百说』，就是指西康人们，讲起话来，动则百句，虽然挥舞千尘，而事情只是一个，归纳所说的话，一句就可以了。同样地，无论作闻、思、修三者哪一种，他的佛法没有生起，完全是由贪着现世的快乐所致。」

士夫们！他这些话很可使我们了解：现在浊世想修佛法的人们，无论说怎样博达圣言、多习经典，但是，如果一下综合起来，那就是说：「对于我，目前应该修和应该断的，没有别的，就是需要努力令心舍弃现世的享受。」士夫们！这一着真是需要的，别的什么也没有用啊！

【四】

还有贝母鸡、门槛和狐与猿的故事。

所谓贝母鸡，传说是这样：在峡原的河这边，黄鼠狼咬着贝母鸡的颈子，贝母鸡惊飞到河那边，黄鼠狼说：「虽然捉到一只肥如牦牛的贝母鸡，但跟家乡祖宗离远了！」同样地，因为现在的

近视而专门享受五欲，就毕竟远离了善趣和解脱等。

所谓门槛，即：人们只知探询从这里去印度百个由旬以外的危险处，而不提防门槛的危险，因而往往跌在那里死了。同样地，因为只知探求地上菩萨的断、证功德，没有提防耽着世乐的危险，遂堕落其中而受三恶趣的痛苦。因此，饭匙（注五）捏得薄固然好，但应该留心匙的根根。

所谓狐和猿，就是：狐善于躲藏，连一块小石头的背后，也能隐伏；猿善于爬树，就是茅草，也能攀缘；猢猻善于掩盖，仅在一个马尾似的岩穴中，也能潜匿。同样地，这现世的近视也很会躲藏、会攀缘、会掩盖，一个人哪怕他具备学问、戒德、菩提心三者，或闻、思、修三者，或自己以为所应舍的都舍了，但是，仍可能成为一个现世的近视者。

【五】

还有：月亮、畜胜、不具有。

传说：在炼地方的山谷里，一个人死了儿子，说是被月亮损害的，于是他说：「我要报月亮的仇。」十四晚上，月亮出现在大地的山顶上，他心想月亮就在那里；十五晚上，他带着弓箭刚奔到山顶，哪知月亮跑到那边去了。于是他说：「喂！一定是这些放牛娃给了月亮的信。」同样地，我们虽然天天在修佛法，但我们的闻、思、修等任何所作，仍与佛法毫不相干渐渐地远去了。因此，霞热瓦说：「对于现世起常执的人，纵然有一百种功德，也还是在向一个过失的底下钻，到后来，是什么利益也不会有。由此，贪恋现世的快乐而不顾将来利益的人，与畜生无异，纵使抉择佛地以内的事，也没有用。」博多瓦说：「人们只顾现世的吃喝问题，而不顾将来的问题，在他们，死的恐怖比饥饿的恐怖简直小到没有。」

如果认为会享受现世的一切，就是精明强干，则畜生还有比我们超过的。传说野鼠能在窝上造天窗，蛇进来了，它就跑到那个天窗去，回头咬着蛇的腰部以至于杀死。还有，哲的札矫地方，乌鸦报猫头鹰的仇；嘉那个地方的牦牛，秃头的和有角的作斗争；喜雀追乌鸦而请援兵等都是。至于保护亲属和子女等呢？畜生也比较善巧；现见它们在一个月，父子就能一般大。看吧！老鼠、燕子、蜜蜂等，都很会储蓄，也很有技巧。因此，如果唯现世的利益是图而不能发现别的，那么，所谓「士夫」或「人」的名义就完全失掉了。

现世享乐不舍而又能修行佛法，二者是不能俱有的；绝不可能把一张羊皮割去一块作别的质料而同时又做成水袋。萨本达说：「用很大的方便使现世的享乐不失，同时又希望毕竟安乐的解脱，这种愚痴的贪求，简直顽笨到极点！因而应该努力放下现世来修行菩提。」法王子也说：「仁波切！往昔修积百福所成的这个暇满所依的身子，将来是很难得到的；因此，应该用作渡出广大苦海的船，不要把它无意义地糟蹋了。」法王塞巴说：「要把佛法和现世的『欲心所』弄成平等无二，谁也做不到，那些希望做到的人，无疑是在自己欺诳自己；谁碰见了，除此所说，也再没有别的；因此，各宜随处勤修身语之善。」这是法王塞巴在关房们上贴的告示。《宝积经》里也说：「一切法如缘，唯随欲所转，何人发何愿，如彼果得成。」《入行论》也说：「佛说『胜解』是，一切善品根。」佛除了说自己把心椿钉在哪里，就能得到与所希望、所理解和所思愿相同的果报以外，从未说因为偶然修一点下劣的事，就能成就殊胜法。现见三种士夫、三乘等等一切，也唯是欲和发心的差别。所以，如果我们把心椿钉在现在的五欲上面，而在那上面去欲求、理解，为它操心，而在那上面去怎样好就怎样作，那么，仅仅将来的利益还不会实现，何况菩提呢！这样，将来

坠地狱的之类，也是因有过去的业和临终时心中热腾腾的猛利的贪欲，才顿然去到地狱的火中的。现见一切杂染事情，都是有猛利的欲望多多地积业而成功的。因此，不舍弃这现世的五欲是完全没有办法的。

文殊菩萨对宗喀巴大师说得好：「如果不首先发出离心厌患整个生死，则闻、思、修等任何所作，一切不外生死和恶趣的因；故生起次第、圆满次第等虽然高深，但必须暂时搁下来，未生出离心，绝不放弃任何努力使它生起。」措普那扎瓦说：「如果不知道生命像水泡一样，不至心地念无常，虽能修很多善品，也是现世的工具；如果不知道名利虚幻，不抛弃伟大感，别人纵然认为顶好，也是现时八法的奴隶；如果不能毅然抛弃现世的享受，无论努力作怎样地善事，将来也只能空拳赤身的去，咳！那时将何以往后世呢？如果不了解生死的过患，没有舍弃五欲，则无论吹得怎样厉害，也是现时谗谤虚伪之流。」阿底峡也说：「我的贡巴仁卿喇嘛说是要修行，但如果修的时候这样想：因为修行，可以召来很多匹布和整包整包的茶等等，那么，怎么修也是罪行；如果修的时候这样想：我要出离生死海的边际，要播下大菩提的种子。那么，仅仅这一想的福报，虚空也就容纳不下了。」法王子说：「仁卿祝！为了现世的亲朋和仇怨而发起贪和嗔，而积集财产和招聚眷属，但是，眷属和财产是不能随行的，只有业、果和苦痛要自己独自去感受。大梵、帝释、转轮圣王等虽然得到世间的乐果，但并不坚固，而且没有死后不堕恶趣的把握；因此，你应该努力厌患生死呀！」这是他对自己的教诫，我们大家也必须了解它。

甲瓦·漾滚巴说：「总而言之，士夫们！人们只喜欢高深的法门，不满意低下的法门；什么空呀空呀、无呀无呀、高呀高呀，非常喜欢，而不乐意与补特伽罗修证的程度相称的法门。法是大圆满没有用，必须补特伽罗到了大圆满的程度。这类人，说法值马价而有余，其人则值狗价而不足。单是法说得到家，而自己并不修行，这就和把戏的歌唱、鹦鹉的念诵没有差别。我们需要的是：对于法门，了解一个、了解两个，就要拿来修行，知道一个、知道两个，就要结合到自己的相续（身心—译者注）。我们所不需要的是：法没有在自己的相续上出现；心与法像糌粑粉和水不相合一样；在法和补特伽罗的中间存在了很大的空隙，连人也可以穿过；佛法像肺煮在锅里漂来漂去地在嘴巴上面浮着：因为这是完全不能得到法的利益的。有很多人非常别扭，桀傲不驯地毫不听话，到那个时候，他们是绝不能达到佛法的要求的。我呢！是把『且第诺统』作为修行的中心的啊！」

甲塞仁波切说：「关于佛法解脱道上的障难，再没有比专门作『现世圆满』的这个坏观念大了；因此，应该彻底地断掉它。闻、思、修三者，无论修哪一种，如果搀杂了这个坏观念，就如百味饮食搀杂一些呕吐的脏东西似地，无疑会把好的变成坏的。师、徒、朋友、亲属们相互争斗，而且不以一切罪恶、痛苦、恶名为可耻，反花很大的辛苦去追求享受，完全是被这个坏观念驱策得没有主宰；为了摧毁别人的盛事而尽身心努力地争斗，结果弄得自、他、现、后两俱失败，就是因为他的心里钻入了这个恶念魔；虽然手执圣教明炬，但仍在利养、恭敬、眷属等事情上面争斗而走向罪恶的悬崖，只是因为他的眼睛被这个恶念翳障住了；多财虽能布施，但仍就是为了追求名誉和眷属等，使很大的布施只感得微劣的果报，这仍是被这个恶念霜所摧残；虽然努力地持戒，但仍被名闻、利养等绳索捆绑起来而不走解脱的道路，那能紧缚于生死牢狱里面的枷锁，也决定是操纵在这个恶念手里；虽然长久地修定，但仍由贪嗔自赞毁他而争斗，越修奢摩他，心越不寂静，也是由有这个恶念沟渠的源头所致；虽然大家都知道病、魔、贼、仇人等等是佛法的障碍，但如果自心是有堪能的，那么，这一切都将成为助伴，而这个恶念呢？才是决定障碍佛法的。现世的圆满是很难成就的，即使成就了，自己也没有自由享受的决定，而决定要到来的，却是我自己的死亡。死的时候，财产、眷属等是毫无所用的，而且因为要和他们离开，反而加倍的痛苦。我们必须如此地深思

熟虑，用最大的方便断除对于现世的贪欲。」

【六】

「且第诺统」这个法门真是个深而又深的法门。所谓「深」，是指心难测度，慧难通达，是拔除痛苦、成就安乐的方法，其重要性在别的法门里没有，这才叫做深；且第诺统这一法门呢？正是难测度难通达的。

在印度，无论在唯识宗以下的那一个实事师面前，如果你说一切无实、自性空，他一定这样想：「啊呀！这般的胡说，真是疯狂了。」同样地，一切贪着现世的受持十部圣教的格什、为千百个众生礼拜的上师，能念诵四部续典做百个灌顶的开坛师、以闭关和坐静度时而修本尊和风脉的瑜伽师、大手印和能寂大圆满的修持者，这些人，说来虽然象雷一般地响亮，但是，他们并没有了解和通达这个法门。如果说必须舍掉现世的一切享受和快乐，他们心里一定不能容忍，一定这样想：「啊呀！这简直是打胡乱说！」他们对此法门畏惧、恐怖和惊骇。如果发现别人舍弃现世的享受，他们还要说：「这种人真是愚痴，父母亲戚等任何人的话都不听，而甘愿穷困潦倒地漂泊，只能把他算作傻瓜和不可栽培的人。我们以为，闻、思、修等一切，任何做什么，不能在现世受苦，而要在人群中算一个很快乐的人，要成为人的模范，物质要富裕，不希望于人、不伸手、不乞求；奶茶、清茶、肉、酥油和糕点要多多堆积，可资享受。这样才是佛教徒和智者。」这说明他们想成为一个被人称扬和非常快乐的人，自己这样努力，也这样教别人，他们以为，能够这样，才是男子汉大丈夫，才是大智慧人。大德们尚且如此，其余出家人的心不能接受这个甚深法门，就不必说了。

现在，一般人对于脉、风或空性等法门感到兴趣，虽然三五成群地专门谈论它，对于它的修持努力的也很多，但是对于「且第诺统」的法门感到兴趣的人，实在太少，如果对他们讲说应该放下眼前的亲属、田地、房屋和财物等现世享受的法，那么，他们将如驴头挨了棍子一般，心里昏昏地、鼻子酸溜溜地简直不高兴听，简直不乐意修。现见如此，这并不是妄谈，如果有愿意修的，不妨请来试试，咱们都是内伙子，不必客气！

众生依怙说得好：「现在一般法师、律师、禅师，也不过是想有现世的法师、律师之名，闭关修行的人在门楣上写些字，表示修行人不会客，也无非是想有现世的禅师之名；行布施，也只是希望得到现世的乐善好施的美名。这譬如把糍巴粉抛到水里，毫不相干。甚至做一点点供养，也希望别人看见。任凭做什么事，都有这个无所不想的观念来参加，任何善行，都是在追逐名呀！名呀！「名」像个骑士，它牵着我们的一切。因此，士夫们！我们必须用枪戳穿攀缘现世的观念，如果不戳穿它，那么，一切习教、持律、说法和参禅，都不能关闭三恶趣的门，都不能回避三恶趣的苦；而这样的法师、律师和禅师有什么用处呢？如果失掉了总义，就是毕生住业林，老来还放不下世乐，一个劲贪着寺庙和庙产，造一些争夺扰众的罪恶，但终于只能把寺庙或庙产作为遗产丢下，独自去到无间地狱的火中；这完全是由于大家不思维无常所致。总之，如果死无常没有在自己的相续上生起来，就是「集密」大法，也未为深；自身生起死无常时，哪怕三句皈依，也是很深的。士夫们！一般人老是追求高深的法门，结果坠落悬崖，真是可怜！死无常的念头没有生起时，纵有很深的教授，也只会成文内外颠倒。」

从前祖师们说：「且第诺统」这一法门，需要四依止、三金刚和出、入、得三事。

初四：一、心极法依止；二、法极穷依止；三、穷极死依止；四、死极空窟依止。

三金刚：一、事前无牵累金刚；二、事后无愧悔金刚；三、智慧与自己并行金刚。

后三：一、出于人群；二、入于狗伍；三、得到圣位。

这一切，若能了解经中所说世尊是怎样地出家、怎样地修六年苦行、弟子们是怎样地出家等等情况，就会明白上述这些话的重要，就会明白「且第诺统」是最深深的、中心的法门。

刚才说的四依止等十法，它们的名字叫作「十秘财」。只能把它们放在心上，那么，就能除世间的错乱，能竭贪欲的大海，能摧八法的高山，能倾烦恼的堡垒，能坏恶业的船筏，能达对治法门的康庄大道；因此，它们实在是最殊胜的秘财。下面还要广说，请好好地理解它！

【七】

由此看来，「且第诺统」这个法门，我们的心很难测透它的底，一般人很不容易通达，是秘密的地方，这就是所谓甚深、秘密、无上的法门了。

还有，既然获得利益安乐的方法，在别处没有而唯这个法门有，那么，还是这个法门深，比别的法门殊胜卓越；这个法门能使我们并不多费力气地成办现世快乐、后世快乐和三种菩提，乃至一切。

有人以为：修「且第诺统」不是要抛尽现世的快乐吗？怎样能成办现世的快乐呢？你这个话是实在的。谚云：「平常的乐事不愿意享受，大的乐事又没有份，若能分享高级的乐事就使人堕落悬崖」。又这样传说：「存心求幸福安乐，反而没有快乐；不存心追求，一任自然，反而有快乐。」难道不是说修行人不希望感应，感应也不弃修行人吗？难道不是说佛陀所以有伟大名声，其根本也在于能满五欲吗？

章巴甲惹说：「快乐睡在修行人的门前，饕餮之徒是不会发现的；『且第诺统』睡在对治者的门前，贪嗔之辈是不会感觉的；心意安泰在为斩草除根的人看门，患得患失者不会知道；富翁在为知足的人看门，贪恋五欲者不会接近。」朵瑾·尚敦伯说：「追求现世的快乐是痛苦的，如果能把现世的快乐交给风，就能生毕竟的快乐。」霞柏港巴也说：「我说：『如果真正信任我，我就使你们快乐。』弟子们说：『那么，我就信任你吧！』我说：『但是，我也没有别的方法，没有别的教授，只有教你们且第诺统！』」漾霞·播港巴说：「贪求现世的五欲，是我们现在和将来一切痛苦的因，所以必须抛弃现世五欲的经营；现世五欲经营大的时候，心里就不会快乐，结果还不知『伊于胡底』。在那种情形下面，只有罪、苦、恶名三者同时来了。因此，必须遮止这多种多样的欲念；遮止各种五欲的观念，就是快乐的开始。因此，要使现在、将来都得快乐，就必须表示心里面什么也不贪和什么也不积聚。但是，不求利养，利养反好；不要名誉，名誉反大；不图称赞，称赞反广；不想眷属，眷属反多。如真心修法就需要守穷，而且要能穷到死的最后；谁能生起这种观念，天、鬼、人三者是绝不能使他困窘的。耽着五欲、追求五欲的人，是在自讨下贱、自作痛苦，别人讥嫌，自己也苦恼，将来还要堕恶趣。」

杰确巴说：「能授『现世五欲』于风，才能叫做『厌离行者』。一个人什么也不需要时，他的名称一定遍扬于大地；能为佛法牺牲生命时，他的名誉一定会由风来传播。」

龙树阿闍黎也说：「搔痒固然舒服，但没有痒更舒服。这样，有世间五欲固然快乐，但没有

五欲更快乐。佛法是胜妙的道理。佛法能令世间快乐，能令世间欢喜，此世他世都不欺诳。行为合于佛法，当国王也快乐，并能出生像广大顶髻一般的名称遍扬十方，就是阿阇黎们也要给你敬礼；你当国王能依照佛法行事而不是为名，那就有很好的结果，除此别求是不会有利益的。」这是一段教授国王的话，意思是，你如果能依照佛法抛弃现世的五欲，那么，现世的利养、恭敬、声益和名称等，随你所欲，一切皆成；这样，你摄持王位，对于自他一切才能有益；除此，如果你另外把心椿钉在五欲上面去，那么，你哪怕掌握国政，也没有利益。

圣天阿阇黎在《中观四百论》里也说：「谁若不能洞见这世间而为他人说法，那就是愚痴；假使人们跟着他走，就会极长时间地被欺骗。」这是说：能好好地修佛法，就在现世，也会比别人快乐。若连这一点都不知道，那就是个呆子或愚夫，他是会自他俱害的。因此，好好地修佛法，就能够掌握快乐的关键。此事极为重要。

寂天阿阇黎在《集学论》的开头说：「由获不散殊胜法，未得诸乐定能得，已得诸乐永不失，并得菩萨无尽乐，无等圆满诸佛位。」

薄伽梵也说：「若欲求诸乐，当尽舍五欲，若尽舍五欲，即得最胜乐；若随五欲转，永无满足时，智遮能满足，即能得满足；五欲不能满，智遮能满足，具智满足人，不随三有转。」

圣者无著也说：「享受佛法得智慧生活的快乐，简直不能和享受吃喝、女人、歌舞等五欲的快乐相提并论。」这话怎样讲呢？因为吃喝等等享受的快乐是：一、不是充溢全身得；二、要靠外缘，不能随欲即得；三、不遍三界、四、不能引圣财；五、受用有尽；六、易遭仇怨等破坏；七、不能带往后世；八、无论怎样享受，也不会满足；九、能引现、后一切痛苦；十、像搔癩得快乐似的，仅仅是以暂时息苦而名为「乐」；十一、能引贪等烦恼；十二、能导致杀生等罪行。享受佛法所生的快乐是最殊胜的：一、充溢全身；二、从心所欲；三、三界都有；四、能获圣财；五、受用不尽地增长；六、仇怨等不能毁灭；七、现在和将来都是可带走；八、能毕竟满足；九、不引现在和将来的苦；十、不是假名安立为乐；十一、能摧毁烦恼；十二、能摧毁恶行。

格西奔恭甲听说将来有斋主来拜会，就把佛供做的好好的；但他即时检查自己的意乐，发现自己这样做是为的斋主的情面，为的希望斋主赞叹庄严，他即洒上一把灰，说：「比丘不应该做假啊！」帕当巴听见这件事，他说：「在西藏，供养三宝的，奔恭甲的那把灰才是顶好的。」有人在甲拉康寺供酪，奔恭甲听到行堂师给前排舀酪的声音，心中想：看这情形，到后面来我们会得不到了。但是，他跟即提起正念来，说：「就想到你的嘴！」并且把他的木碗扣起来。「快成酪呀！」行堂师叫他。说：「坏念头刚才喝过了！」不肯受酪。他的资具本来很少，但是，他罄其所有地献给甲拉康寺而去讨口修行。

传说：有一个时期，在寰宇那个地方的上部发生了战乱，出了很多盗贼，人们都纷纷地收藏东西。可是奔恭甲听说了，他除了一个破水瓶和一件袈裟以外，别无一物，他把那件袈裟搭在臂上，把那个水瓶提在手里说：「我的收拾就是这样，除此，还有什么可做呢？」博朵瓦听到这个故事，称赞说：「奔恭甲的收拾才对哩！」同时，带一件普鲁给奔恭甲，对大众说：「他要死了，需要裹尸，我们不死，所以不需要！」是的，修行人必须像他这样，如果预先要准备许多糌巴、茶和酥油，佛法是不会修成的。传说咱迦瓦也说：「我们也应该尽量学一学奔恭甲的那种收拾啊。」

奔恭甲自己说：「我做白衣的时候，虽然带着像刺也似的弓箭，配着两三把刀，但仍感到仇人

多，不够防御；因为我一个人能敌四十人，街上的人们就给我按个绰号『嚇四十』。我虽然白天上山行劫，夜来村里行盗，但肚子仍然不饱。现在呢？我丢掉了防身武器，仇人反倒一个也没有；我连吐口水到石头上的事情都不做，但肚子也能饱；不管发生什么饥荒，谁个富有，我都可以去大伙吃；在从前，我的嘴得不到饮食，现在是饮食找不到我的嘴，吃不完，喝不尽，『佛法真实』这个念头接二连三地涌现着。」

「迦湿弥罗国的释迦吉祥来西藏的时候，藏中格西们都备马到哦日去请求印证，我想，他们一生多闻，尚且要去，我未曾多闻，更需要去了。但是，咳！多闻的目的是什么呢？还不是为的减轻烦恼吗？而我的烦恼已经在减轻了，他们多闻而未减轻烦恼，这是由于只在口上说一说所至；很明显，现在我自己这样就可以了，难道我现在还想当一个格西吗？难道我还想做一个大修行人、做个首领、做个上座吗？」

传说他在跟烦恼斗争时，如果生起五欲的心，就用右手拉着左手说：「你呀！奔恭甲！」并用很多恶言词呵斥，自己制罚自己，如果烦恼减少了，他就说：「比丘！楚丞甲瓦！」并且扯着右手，一个劲地高兴。

我们试想—想看，他是强盗土匪出身，竟能抛弃现世五欲而如此努力地得到那种快乐，难道还不值得加以注意吗？

博朵瓦也说：「只要认真修佛法，就在现世，也可以跟别人不同；我当白衣时，挖了三次金矿，可一钱金子也没得到，如今每天都有很多两金子涌来！在角瓦隆巴地方，再没有比康垵巴的快、乐和名誉三者大的了，在陇薛地方，在没有比瑾哦瓦快乐的了；这都是从如法修行得来的成就。」又说：「瑾哦瓦在最初求学的时候，没有糌巴，仅仅吃一点活麻，裙子没有东西补，就使硝皮来补它，故有『瑾哦果乡景』之称；然而，现在瑾哦瓦却能这样想了：所有南瞻部洲的人，我都能养活他们。」

这样，像弥努、扎波、郭仓巴等人，最初当白衣时，都是苦的不成话，后来入了佛门，因为能抛弃现世五欲，就比一般黔首的人还要快乐得多。

这样，如果想一下过去师长们的传记，就没有一个不是那样的。

我们更应当拿他们来想一想：我也是一个男子汉大丈夫，如果能抛弃现世五欲而没有快乐，根本是不会的，不能舍弃现世五欲而有快乐，也是根本不会的。既是这样，我为什么事情不抛弃现世五欲呢？现世一切五欲像擦粪的石头似地急应去掉！

漾滚巴说：「应当断现世五欲，让衣食缺乏一些，让身命没有牵累，多多思维传承师长们的传记，发起披甲精进和忍苦耐劳的心，长时间地住在山上去修行；这样，佛法自然会从内心底下生起。」

喇嘛耶贡巴说：「与其阅读很多一般人的貌似言论，不如拿诸佛菩萨的传记做基础，看他们从始自终是怎样地修行；如果这样做，那才真是最好、最诚实的啊！」

博朵瓦说：「如果不了解这个法门，自己就会像东施效颦一样地在很短的时间里，表现许许多多不同样子的恶行。」又说：「如果能了解这个法门，自己就会不做一切恶行，就自然知道回头来

修功德。」

有人向格西盯巴瓦请教授时，他说：「我没有什么教授，不过因为我是一个很能干的师父的徒弟，所以尚能教你得到一点好处。」

杰确巴也说：「心里没有负担的快乐是无比的，不做无意义的事情的顺利是无比的，心无所求地坦然而住的利益更是无比的。」

萨本达说：「一切自由得快乐，一切随他就痛苦。快乐第一为发心，财中最胜为布施，最上名称为不诳。具慧欲图现世乐，修行佛法亦得成；应观正士与盗匪，所有圆满诸差别。」

相尊耶瓦说：「要冻死就让它冻死，要饿死也让他饿死。如果存着这种观念去埋头苦干地修法，既不一定冻死，也不一定饿死。」

相啦郎·多杰冈取也说：「头几天住在山洞里挨饿，渐渐地会有牧童开始给干粮，最后，街上的人听说了，也会送供养来的。」

《治罚犯戒经》也说：「舍利弗！我的圣教不会因过失而斗争，我的弟子们不会为衣食而辛苦。因此，舍利弗！大家尽可以精进地修佛地的功德，用不着贪求世间的财利。舍利弗！看吧！我说对于瑜伽行的比丘们，有成千俱胝的天众在想用一切安乐去努力地、精进地供养。舍利弗！这样的供养和承事，人间是作不到的。」又说：「舍利弗！那些随如来出家和精进修法的比丘瑜伽行者，由于少欲的诸天、少欲的人和少欲的一切有情的布施，他们的钵和衣是绝不会没有的。」

《悲华经》说：「往昔薄伽梵发心时说：『在我的教法里，只要能够受持四指袈裟，若不如愿得到饮食，则我欺诳佛陀，誓不成佛！』又说：『假使一切在家的士夫们仅在拇指上耕田，我的出家弟子们也不会被生活所困。』」

瑾哦仁波切也说：「即使我们被衣食的生活所迫，但因为能够深心耐穷，就仍然是信士们的供养处。因此，最主要的享受是无贪，我们用不着积聚什么东西。别人无论怎样讥嫌我们，只要自己心不作假，终于是会使大伙发生好感的。因此，名称的最可靠的基础是威仪没有过失，所以用不着故作娇态。」

格西卡热巴说：「现世的衣食，无论怎样作也够，只是求不到死后的菩提果；明天死，还是后天死，我自己不知道，因此，应当迅速地求菩提才是。虽然不事稼穡，也未积累资具，但是，修行人冻死的或饿死的，以前见得有、听得有吗？以后也是永远不会看见和听见的。」

博朵瓦说：「雪哪怕下到九天九夜，而百灵鸟仍然能够毫不困难地找到容身之处。同样地，地方无论怎样不安宁，佛法无论怎样地损减，但如果真正修行佛法，是可以得到僻静的地方、居住的地方和成就佛法的地方的。」

章巴甲惹说：「弃舍现世五欲不贪着眼前的享受，就是最好的布施；无论作什么都为有情，就是最好的饶益众生；对任何境界都能知足，就是最好的富翁；到任何的地方都能适可，就是最好的家乡；在任何处所都能睡觉，就是最好的寝室；修证有了厌离朋友的心，就是最好的朋友；修行能坚持到底，就是最好的男子汉；自己能得自在，就是最好的势力；心不随贪嗔的势力，就是最好的

悲心；不起『非理作意』，就是最好的持戒；心具修证，就是最好的空行摄持。」

甲塞仁波切说：「最胜的忏罪是能舍弃现世五欲。」

传说滚帮札甲的弟子格西卡热巴是一个功德和福报都很大的人，他生了癩，用什么方法也无效，有一个晚上，他想：有这个病，无论如何也要被逐出人群去，现在我应当作一个真正的逐放者，把所有财产都拿来作善事，跑到那畿末山的山坳里去住，吃的，向过路人乞讨，这样专念「嘛呢」。就在那晚上，他梦见自己被水漂着，由一个白色人从水中救出来摆在畿末山的山坳里，身上滴了很多水；他醒来时，果然卧具都湿透了，癩病也因此完全得到消除。

「且第诺统」，的确是使我们的修证未生者得生，和已生者不退失地增长的唯一无二的方法。

祝青蔚波说：「未生向上心，如月被日荫；此由执实镜，诸仁应断贪。」

章巴甲惹说：「修正已生起，然而没有主人来管它。好像富翁被风飘、狮子逐狗伴、宝珠坠泥中一样。因此，我们非常需要厌离世间五欲的这个主人。」

如果能够遮止贪心，任何修证虽然似乎生起在，但它一定很快地失去，这种情形，我们见的闻的太多了，同时，还有理论成立。

众生依怙说：「未割五欲皮，信定等上德，虽然似生起，一刻即消失，若有厌离心，功德必坚固，一切佛正法，定于相续上，生起与坚固，并不断增长，生所有道心，易如从空取，譬如播种然，如已播此种，其他诸道心，皆极易引生。」有些人倒是真心修法，他们有信心，有厌离心，心量也大，住也住得下去，观想也有把握。但正当此时，因为没有生起很好的禅定，便灰心地想：我虽然这样修持，但还不能成功，于是完全放弃不修。这就恰如章巴甲惹所说「修证已生起，然而没有主人来管它，像狮子逐狗伴一样。」如果没有生起像前面说的那种且第诺统的心。一切乐善绝无发生之处，如果生起能使随心所欲地得到一切乐善的厌离心，诸佛菩萨都要善为称赞。这个心很难在众生们的相续上生起，如果能稍稍生起一点，就应该自己欢喜庆幸。不张开腿来使劲站住的人，是自己不知道自己蒲福。

博朵瓦说：「有人说，虽然没有牙齿，但也要用牙龈来啃。我们的心如果不肯趣向法，但不管怎样也要修法，道心就会生起来，佛法也就会生起来。在现世里，最低限度要修『愿心』以下的佛法，愿心以上的一时修不到，也要播一点『愿将来能修』的种子；如果用这样修行的方法常播『愿种』就将获得如得『大印』般的巨大利益。」这是说，应从厌离现世五欲或修无常来配合发菩提心以下的修行，而那发心以上的奢摩他和毗钵舍那等虽然没有生起，然而可以播下种子，如果能够播下愿力的种子，那就是死了，也没有关系，也能像得「大印地位」般地获得巨大的利益。

又说：「福报大小的区别，并不是因为财产的多寡，而是自己相续上面『不颠倒智』生起和没有生起这两件事情来区别的。」这是说，我们不以富于现世的圆满为有福，而是以生起厌离心等的不颠倒智为有福。

甲塞仁波切说：「内心相续上如果有佛法，那就是究竟的积聚资粮；如果能忆念哪天死没有决定，就是究竟的聪明人；如果能止恶修善，就是究竟的诚直；如果能爱戴一切众生，就是究竟的高尚；如果能知足、有智慧就是究竟的富贵；如果在任何上面也不贪著，就是究竟的快乐。」能够这

样思维，就能遮止对于现世一切五欲的贪著，由于这个厌离现世五欲的心的发展，就能对于整个生死发生厌离，到那时，就可以叫做掌握了解脱道的方针了。如果没有这个厌离心，无论有什么，也不能掌握到解脱道的方针；必须有厌离心，才是算入了佛教徒的团体。

【八】

假使有这样的想法：舍弃现世五欲的功德和不舍弃过失既如上述，那么，舍弃的办法是怎样呢？关于这个问题，章巴甲惹说得有：「舍弃现世五欲，需要这些条件：一、跟平常人的心理不一致定独特；二、远离家乡；三、专门对五欲修灰心意冷；四、降低自己的地位，而且不顾任何人的情面；五、经常监视『遮止对治』的修习；六、不要计执人言人语，应该以『说了就是了』的观念泰然置之；七、任何东西，哪怕被飞吹光了，也不发生痛苦；八、让这一世穷苦，像乞丐般的以致于死；九、经常地念诵『无所需求』的猛咒；十、自己的鼻绳要自己牵住；十一、修行像祥云围绕般地容易。」又说：「谁想舍弃现世五欲，他说：一、必须使身心勤劳，并有一种像劈开石头一样的最大的决断；二、必须表面上什么都可以，而骨子里像老牛的颈子似地极难扭转；三、必须像鹿子害怕射击它的伤处似地怖畏喧杂；四、必须像逃犯跳崖似地毫无筹划；五、必须像寡妇养孤儿似地刻苦。」

总之，关于舍弃五欲的欲，无著菩萨说有两种：「一、事欲，二、烦恼欲。」（佛教大藏经第三十五册瑜伽师地论第十九卷佛教书局版本第一七八页）诸出家人，于此二者皆当远离。事欲就是：家乡、田地、房屋、父母等亲属和财、谷等一切摄受事；必须远离这一切事欲而出家，才合于经中所说「从家到非家名为出家」的真义。

这样，既然这舍弃世间五欲的条律是全部在世尊的教法中，是出家人所应该作到的，那么，自己只要能够看一看前人怎样作就知道了。但是现在的有情，智慧低劣，如果不分别来讲，是不会懂得的，因此，我们必须像前面章巴甲惹所说的那样来详细解说。

【九】

关于舍弃现世五欲，有十九个学处。（本文只有四个学处——录入者）

第一、远离家乡，这是头等重要的。

在家乡，有发生贪心的对象——亲戚、田地、房屋和财物等，有发生嗔心的对象——仇怨等，因而就只能成天随贪心嗔心的力量而不会修成佛法。自己即使不起贪嗔，但它们会来惹你贪嗔的。亲戚找你给他们的现世生产帮忙，假使你不作，他们就会因不满而造罪；仇人唯念旧恶地由三门（身语意——译者）来作损害。这样，在人在己，都会引生罪恶和痛苦。但是，如果能够远离家乡，就不会有这样的过患了。

博朵瓦说：「远离生长地，远离诸亲属，及诸烦杂事，如理作意者，解脱即非遥。」又说：「远离生长地方，跟亲属断绝关系，舍弃一切没有加持分别的宝物，这三者是惹真寺的规约，后来的人们对此很觉困难。」

《劝发增上意乐经》里也说：「哪里有戏论或争吵，最好跑到百个由旬以外去；哪里有烦恼，虽须臾顷，也不应住。一切想得利益、想得功德的出家人，不要用嗔心作争斗吧！你们既然没有田

地，不作庄稼活，也不经商，何必为点什么财物而起许多争斗呢！你们没有妻室，没有子女，没有家庭、亲眷、奴婢，更没有权利，何必争斗呢！」

章巴甲惹也说：「烦恼由家乡生，不远离家乡的是没有心脏的人；修持要作对治，不依靠对治的是没有心脏的人；一个人有没有佛法是由违缘来区别的，不愿意有违缘的是没有心脏的人。我们必须作到：远离家乡以后，纵然听说家乡被风带走了，也不追悔；舍，尽舍于师长，哪怕挨饿挨到死，也不追悔；渴，渴死在水中，哪怕依止师长的时间最短，也不追悔。能背弃家乡，对治的因缘就因此和合；能见世间的乐果为鬼魅，信心的因缘就因此和合。能弃世间五欲，布施的因缘就因此和合。归拢来说：若不远离家乡，贪嗔就会相续不断，所以应当远离家乡；若不抛弃世间的俗务，善业加行就不会生起，所以应当抛弃俗务；若不把一切财物付之于风，亲属的牵缠就不能断，所以应当把财物交给风。」

甲塞仁波切说：「家乡的害处是大的，它使我们：激如沸水地贪爱亲属，炙如烈火地嗔恨仇类，痴如冥夜地忘乎取舍；因此要远离家乡。」

杰·惹达瓦说：「随便住在什么地方，如果这个地方能使我们增长显耀感，能使我们的身心被利养恭敬的绳索所缚，能使我们因妒忌别人而发生苦恼，那么，哪怕是一刹那的时间，我们也不能住在那个地方。」

甲塞仁波切说：「出家人把自己的亲属的恭敬承事抛弃了，如果又贪图外人的恭敬承事，那就失掉且第诺统的意义；如果抛弃了家乡、亲友和财产，又被好名心所缚，那就等于割断铁镣，又被麻绳拴住。」

这是说，虽然不是家乡，如果能增长自他的烦恼，那就不管什么地方，也应该离开，我们应该住处无定。

博朵瓦说：「应该以讨口来度过一辈子，必须修习少欲，使心不烦恼，不能老在一个环境住着，不能固定一个地方，一个像太阳月亮似地到处游行；朋友、施主等处非久留之地，不要像牛一样把颈子上的肉交给谁来扼住。」又说：「坐无臀痕，行无足迹，鞋鼻子一打转，出家人的『财产』就必须自己完全带走；如果说我现在要走了，这些东西和这些拿来寄存，这个和这个需要牛来驮，这是绝不成功的。如果一个地方和佛法最相违背，因为住在那里不能适宜而资长罪恶，那就必须离开；如果把佛法弄掉了。地方虽没有失，那是毫无益处的。《月灯经》说：『随处常无我所执，随处毕竟不执我，犹如麒麟住世间，比丘似风虚空行。』《念住经》说：『日午而乞食，不为来日积，果腹即知足，如是者比丘。』既是这样，如果对佛法有损害，就必须立刻地走开。」

克尊·永鲁祝说：「一个地方住久了，就是产生贪嗔的因；熟人朋友多了就能增长期比之见；东西积多了，身语就断善行；在没有熟人的地方漂流不合理吗？应该把这种顶知己的话向自己心里边去问一问。」又说：「但是，常常地东跑西跑是追悔之因，能在一个地方稳稳当地住下来，才可以增行善行。」又说：「频频地搬迁是危害善行的霜雹。」这说明：或行或止，怎样都可以，完全要以善行增长不增长作为标准。

博朵瓦说：「什么是随顺处，什么是朋友呢？由菩提心引生三增上学，什么地方能令增长，那就是随顺处，什么人能帮助增长，那就是朋友；同此相反的，就不是随顺处和朋友。」又说：「如

像开一些『柴兵』来同火作战，对于火是毫无损害的，任何痛苦和损害，只要对于佛法没有损害而且还有帮助，就不必离开那个地方。」

【十】

第二、远离亲属。

不管是在什么地方，与亲属断绝关系是非常重要的。

章巴甲惹说：「若于人事往还修厌患，就是断绝亲属关系的表现；若于人事往还图周旋，就是陷在贪嗔的泥沼中的表现；若知世间的一切欲事都说错乱的，就是厌离的表现；若执一切为谛实，就是善行溜脱的表现。

必须指出：断绝亲属关系是需要的。但同时需要不放弃一切有情而修悲心；我们是需要断绝身、财的庸俗关系，而不是需要断绝给有情作利益的崇高事业的关系，如果不这样作，那佛法是绝对修不成的。

最初要离开亲属去出家的时候，如果能启白父母等等而得到他们的允许，那是很好的，但如果他们毕竟免不了恐怖、绝望和暴躁等等，那么，不管怎样，自己也不能退失勇气；从世尊起直到现在，一切修佛法的人，不管亲属们是怎样地流着眼泪，都是毅然弃走的，这好象存在很大的因缘一样。」

甲塞仁波切说：「亲属们的热爱是迫切地鼓励你进求现世的五欲圆满；他们愚痴地追求现世五欲，希望别人也追求，结果是为贪求五欲的利益而归于损害；我们必须为求解脱而用且第诺统的办法努力修甚深的道，为利益他们而与他们远离，去到寂静处珍惜地、精进地修行。」

正理自在说：「五欲似仇敌的中坚，亲属如紧缚的绳索，希望伟大像魔鬼入体；显耀感不要太大了，迦玛巴！」

杰确巴说：「在家乡上面容易动贪嗔，有厌离心的男子汉应该急急跑出来；在亲属上面容易生忧恼，想修佛法的男子汉应该淡薄情面；在财物上面容易生得失，有厌患心的男子汉应该索然舍弃；在甘美饮食的上面容易起贪欲，有决断的男子汉应该淡然举行。对这没有知足、永不满意的亲属，肯去将护，就会渐渐地多起来，多起来好吗？不好，越多越有忧恼，所以，最好能斩断亲属的关系。这是心腹话，应该握在心里。」

巴热瓦说：「在亲属间，尽管亲属关系是相等的，但是，对于富有的就花言巧语、奴颜婢膝奉承，对于贫穷的就视为穷鬼而加以鄙薄；在五浊恶世，人们只知道趋炎附势，要求一个正直的亲属是很难的。」

【十一】

第三、抛弃眷属。

如像远离亲属一样，对于眷属和弟子等贪著也应断除。

《入行论》说：「若贪诸有情，毕竟障真理，亦坏厌离心，最后起忧恼；专心对眷属，无益度此生，刹那缠亲爱，须臾又成仇；益语令人忿，难令凡夫悦，愚憎可喜处，自亦无利益；彼等不受语，忿故诸恶趋，我若依赖他，终唯归失败；总归一言尽；彼既无益我，我亦无益彼，故应离凡愚。」

《集法句经》说：「和那些像仇人一样的愚夫同行共住是很痛苦的，最好是不闻、不见、不依赖那些愚夫。」

法王子说：「过去诸佛没有调伏得了，大力的菩萨也调伏不了的这些有情，你若加以呵责，他便憎恨，若加以称赞，他便骄傲，若比他高，他便妒嫉，若与他等，他便起角逐计较心，若比他低劣，他便起我慢粗恶心；虽说顺法语，他也起贪嗔。像这样的凡愚众生，目前我实在调伏不了，且来调伏我自己的心吧！虽然经上说佛法最主要的就是『利他』，但那是说，我们必须知道所化的根力、种性、习气、资粮和过去、未来的实际，而且还要不贪嗔自己，才能调伏所化；如果还在追求自己的名、利、快乐和称誉，又没有神通而去利他者，将等于无翼之鸟而想在空中去翱翔一样，成为利他不成、自利也失坏的原因。虽说经上说讲法、听法是受持圣教，但那是说，作为一个格什，自己必须有出离心和戒律清静作为基础，然后才能对心性硬直，为求法益和具足智慧的弟子宜说三藏；如果为贪求现世的名利而摄受眷属，对那没有信心，不求法益的人说法又不讲究修持，正是发生贪嗔的原因，这种讲说和听闻实为生死流转的绳索。」

章巴甲惹说：「若想快乐，就得独居，因为独居没有这些担虑；吃得再多，也不需跟谁分，再少，也不需将护谁，所以快乐。冻也好，饿也好，因为只有一个人，所以都是快乐的。」这个意见太真实了，现见一般出家人把苦、乐置于财宝和物质之上。事实上，一个出家人需要借债的并不多，而人多了不需与借债的也是少有。

格西卡热巴说：「贵莫贵于信敬的眷属，苦莫苦于坏人的首领；不要把持高官禄位，而应以低劣的位置自处啊！」又说：「心距离得很远，你教训他，他心里不舒服，自私心重，增长有漏这样的眷属和佣人，最好没有；我这个人的弟子是智慧和精进，它们对于成办我所需要的一切利益，毫无厌倦。」

巴热瓦说：「有财有势时，这些黑头人就听任差使，不能作损作益时，虽用恩来将护，他们也要背地毁谤，五浊恶世要想得到眷属的好处是很难的；自己一个人的饮食，谁也会作，两手是最难分离的弟子，诡诈的媚态，我不需要，自己一个人行动是最舒坦的了；苦行的饮食无穷无尽，自己一个人的生活随处都可以看到；自己一个人的衣服怎么也可以暖和，内在猛利火的暖气又深又大；自己一个人的住处怎样都好，没有主人的茅棚，住起顶舒适。」

【十二】

第四、不说相似法。

似是而非地讲说、听闻和教念经等利他行为，必须完全断除。

众生依怙说：「就我们这一般老修行来说，穿一件破旧补缀的大氅，提一串念佛珠，关房里鸟的痕迹也很清楚，修行到这步田地，去为决定没有好处的少年出家众说法，虽然这样作，但格西·巴杰卿波是不赞成的，我也只是感觉到他们也许是疯了吧！」

章巴甲惹说：「希望没有下种的秋实，那是饿死鬼；希望未到时机地利他，那是徒劳。」

博朵瓦说：「首先成熟自相续，初发业者应当作，利他为首佛未许；心除利他无别想，身语切勿现前作。」

错罗也说：「如果不知道自己究竟的路线（成佛），任何地方推作堪布，实际上只是一个没有工资的仆人，这个枯燥的空名是多可怜啊！」

杰诺达巴说：「不管什么时候，只要还没有得到不为『八法』外缘所动的坚固心，除了专门地调伏自己的相续，不能去作因为利他而结果既未利他又失自利的事。」

注一：黄教祖师宗喀巴，青海人。

注二：阿底峡尊者，印度人。

注三：意思是「心丢开现世的五欲」。

注四：印度习惯上对于「菩萨」的尊称。

注五：吃糌粑时，将就糌粑捏成的用以舀油的匙子。

《对治世间八法的方便》(帕绷喀大师著 仁钦曲扎敬译)

对治世间八法的方便

帕绷喀大师著

仁钦曲扎敬译

火鸡年，帕绷喀金刚持住锡于昌都甘丹绛巴林时，为便于学人如何断除，对治世间八法，特择录道次第广论等而成此文。

敬礼上师！

《善注意天子请问经》中说：「得诸利称与誉乐，不应于彼生骄慢，虽遭无利称毁苦，愿无耽著护世间」。《妙臂请问续》中说：「称无称与利无利，苦乐如是毁誉等，以心善破诸世法，罪恶渊藪应舍弃」。《亲友书》中也说：「利无利苦乐，称无称毁誉，了世俗八法，齐心离斯境」。文中的「了世俗」是指国王，此段劝诫国王对八法应等量齐观。受用圆满之利与贫穷之不利，身中无病心情舒畅之乐与不乐，名声远播之称与无称，他人当面对自己恭维之誉与毁，这八种法是世人最为执著的，最容易生起贪憎，但由此生起的贪憎只不过是错乱心造作的颠倒作意，所以实在的贪憎并不是取舍境，基本上应象注疏中所说的那样：「于利等四不生欢喜与念著，于无利等四不生苦恼与憎恚，于彼等八法应平等住！」

《道次第广论》中说：「又易生难离，谓爱四事：利誉称乐，及于此等四相违品，意不欢喜，当修对治。此复总修生死过患，特修念死，即能退除」。以及「思维誉等无功德之理，思维有过失之理，故于破此应当欢喜」。

今初：若他赞我称誉广大，全无现世长寿无病及无后世获福德等二种利益，故彼失坏若不喜者，则无屋用砂屋倾塌，诸愚童涕哭与我等今者等无有异，应自呵责而不贪著。如云「赞称及承事，非福非长寿，非力非无病，非令身安乐，我若识自利，彼利自者何」？又云「若沙屋倾塌，儿童极痛哭，如是失赞誉，我心如愚童」。

第二：赞誉等者，于诸非义令心散乱，坏灭厌离，令嫉有德，退失善事。如是思已，则于彼等令心厌离。如云「赞等令我散，彼坏厌离心，嫉妒诸有德，破坏圆满事」。

第三：如是令我退失誉称及利敬者，是于恶趣救护于我，斩除贪缚，遮趣苦门，如佛加被。

如是思已，应由至心灭憎生喜。如云：「故若有现前，坏我誉等者，彼岂非于我，救护堕恶趣？」「我为求解脱，无须利敬缚，若有解我缚，我何反憎彼？我欲趣众苦，如佛所加被，闭门而不放，我何反憎彼？」其他如《入行论》所说教授，破除对作毁谤等三事的无法忍受：心非有体他能害，若直害身间损于心，毁等于身亦不能损，既于身心二具无损故应欢喜，如是思已断除忧悒，忧悒若灭，憎不生故。亦如论云「意非有形故，谁亦不能坏，由耽著于身，故身为苦损。毁誉及粗

语，并其恶名称，于身若无害，心汝何故憎」。霞惹瓦云「若于康垵巴，内邬苏巴，照巴三人，任说何语与向工石，全无差别，故得安乐，后时诸人耳根薄弱，故无安乐」。若对馨敦说某作是言，答曰：「暗中可骂国王，汝犯离间应当忏悔」。有谓慧金刚瑜伽师云：「人说我等为伏后者」。答云：「人不于人作言说事，又于何事」。次云：「速断离间。若作是念，由毁誉等则余补特伽罗于我不喜故不欢喜，若余不喜我，于我有损可为实尔，然此于自全无所损，故应断除不欢喜心。如云：「余不喜于我，此于现后世，俱不损于我，何故我不乐」。若作是念，虽他不喜无损于我，然由依此，即能障碍从他人所获得利养，故于毁誉谤传恶名者而发憎愤，所得利养须置现世，憎他之恶随逐而行，故无利养速疾死没，与以邪命长时存活，前者为胜。设获利养长时存活，然于死亡终无免脱终须有死，至临终时，先经百年受用安乐，与唯一年受用安乐，二者相等，唯为念境。儿时苦乐无差别故，比如梦中受乐百年，与唯须臾领受安乐，二睡醒时，乐与不乐全无差别。如是思维，若于利敬能破贪著，则于毁誉扬恶名等不生忧悒，以不求于他显我殊胜，虽不显扬喜无退故」。

《宗喀巴大师散集》中说：「是故此虚荣心有白黑花三种，黑者易知，余二多有错乱，慎勿放逸」！

至尊米拉在道歌中唱到：「现世如欺岂不知？受用如幻岂不知？快乐如梦岂不知？毁誉如响岂不知」？「亲友施主徒众三，我瑜伽师无所需，汝世俗辈乃需之。财物资具喧闹三，我瑜伽师无所需，求虚名者乃需之」。以及「为摧世间八法故，世尊人王说诸法，如今自诩智者众，谁不热衷于八法？为舍世间诸业故，佛说守护戒律法，如今持戒尊者众，谁不身陷俗务中」？

《最初修心》中说：「众生依怙」说得好：现在一般法师，律师，禅师，也不过是想有现世的法师，律师之名，闭关修行的人在门楣上写些字，表示修行人不会客，也无非是想有现世的禅师之名。行布施，也只是希望得到现世的乐善好施的美名。这比如把糍粑粉抛到水里，毫不相干。甚至作一点点供养，也希望别人看见。任凭作什么事，都有这个无所不想的观念来参加，任何善行，都是在追逐名呀名呀！「名」像个骑士，它索着我们的一切。因此士夫们！我们必须用枪戳穿攀缘现世的观念，如果不戳穿它，那么，一切习教，持律，说法和参禅，都不能关闭三恶趣的门，都不能回避三恶趣的苦，而这样的法师，律师和禅师有什么用处呢？以及格西奔为了施主的情面，希望施主赞叹庄严而作供品的故事。嘉色仁波切说：「亲友承事皆舍弃，求他承事舍心衰，乡亲受用悉舍弃，复为好名心所缚，如断铁镣被绳捆」。

博朵巴曾说：「人所不欲四世法，解脱行者自选择，不触于库藏无损，触者为他做嫁衣，利等四法视为他，如同失物应了知。多康觉沃持蜜行，招蜂利等引仇敌，权势广大苦海涌，俗语亦然应了知」。

正理自在说：「希求世间八法事，赞毁以及称无称，利与无利乐与苦，于彼欢喜或不喜，种种分别生起时，不可自矜为佛徒，过去将来与现在，八法等起有或无，当于自心作提问」。

格西桑摩瓦说：「此世间八法之事周遍于我等一切有情，其中欢喜快乐尤为周遍，在此大地之上，众有情熙熙攘攘莫不为希求快乐而行。然乐之根中有苦不应欢喜，于苦不应灰心失望。若注重现世之乐而对后世漠然，以为作某某事即有快乐，则无论是佛法还是世间法，一切所作皆成现世者，世间八法者，应如是思维，于下述者亦应如是思。若所求之乐未生，想「如彼出生即当欢喜」而生值遇之爱；彼若现前，想「我甚欢喜」而生现喜之爱；彼若已生，想「当不离此」而生不离之

爱；若现在无而昔曾受乐，想「我当时欢喜快乐」而生味著过去欲之过去爱；若生苦与不欲事，想「若无此苦，我当快乐」而生远离之爱；若彼不生，想「彼不生起甚妙」而生不值遇之爱；若苦乐皆非，则生欲彼不衰之爱，故彼等一切皆随贪爱转，乃是世间八法者现世者」。

觉贡钦摩说：「我们也应该象以前格西敦巴所作的那样在念诵偈颂时，甚或是一偈句，都应依止对治，断除世间八法」。敦巴仁波切对于这世间的一切享受都是舍弃了的。有一次，因为街上请吃饭，他教功德自在说：「今天你到那里去吧！我因为想作一个舍弃世间享受的样子，所以去不成」。他说着穿一件破旧的衣服，披一件大氅。褪出两膊，把两袖搭在左右肩上。有时走进柏树林里，有时拿了一根藤杖支着下颌，口念：「世间智者利与衰，苦乐毁誉及称讥，世间八法非我境，一切当作平等观」。有时又念：「我今求解脱，不须利敬缚」。他这样走来走去地念，有时全念，有时念一点，有时念一半。在他，并不需要那样做，这是为的教导后人。瑾哦瓦也常常念这个颂文，而等观八法。

正如《入行论》中所说：「是故如来说：凡夫无自利，终不生欢喜，故莫亲凡夫」。折除现世的牛鼻绳，任做什么事都逃不出自利的俗套。老师对学生，学生对老师，主人对仆人，仆人对主人等相互欺骗者比比皆是。耶协嘉措大师说：「入自利洞窟，见利他皱眉」。为了希望别人赞叹自己的证德高妙，相续调柔等，对别人装出恭敬和举止文雅的样子，表里如一正直之人极为少有。遇到别人呵责怀疑使心绪不宁，自己没有个决定，别人向自己合掌敬礼或称呼自己为仁波切，格西拉或先生等便满心欢喜，反之若拳脚相加或直呼己名，或称某某札巴，或喂等则心生烦恼等之辈无量无边。

如果修暇满，死无常等达到扼要的话，这些便容易遮退，不仅如此，二种菩提心的修心对对治八法也有很大的力量。如《摄正法经》中广说：「说空性者无住故，诸世间法不能劫夺，无利之喜，亦无无利不喜，无称之勇悍，亦无无称怯弱，无毁之畏惧，亦无赞之欢快，无乐之贪，亦无苦之忧恼。如是诸世间法不能劫夺者为通达空性，如是不能劫夺故应通达所说空性」。又说「诸凡菩萨仪轨.....利与无利，称与无称，赞毁乐苦不能撼动，一切知量.....」。

又《最初修心》中说：「若想至心求法，然未最初的舍弃现世白黑花三种所作是最重要的。其中除埋怨发牢骚等之外，大家都容易知道象杀生，偷盗等黑所作是非理的，也容易断除。但白所作或花所作之类，如不舍现世之耽著，而忙于灌顶，说法，造像，施舍，经忏，印擦擦，绘护轮，降魔放咒及日课等，能断除这些的就很少了。心不离现世的耽著，所作再妙亦无意义。

总之，所有善与不善都是心的功用故，此心应不招致天鬼人三者嫌恨才是。因陀罗菩提王在《智慧成就》中说：「所作业随一，皆身口意作，余无第四种，彼等应观察，无心唯身口，绝不能造作，彼若无词句，亦不能出口。是故身口业，是意之变化，众生以自心，随作善不善。有益诸业者，一切善观察，颠倒乃非福，诸胜者善说。是故善不善，皆心所造作，心亦能破坏，众生师所说」。

《迦叶品》也说：「如为海水漂，却因干渴死，爱多法放逸，法海随恶趣。比如巨囊药，世人所珍爱，病者不服用，此药终无益；比丘具戒德，见闻然不除，非礼烦恼病，彼勤闻无益」。对这段经文应认真考虑，这里说的意思是，某些人一生都在实践佛法，别人都认为他们是佛弟子，他们本人也认为自己是个佛弟子，而他们最后却象渴死在海中一样死后堕入恶趣。这究竟说的是何许人呢？回答是，就是那种经受不起现世的痛苦，放不下现世的快乐，要快乐，要幸福，要名声，从灌

顶说法到日常念诵，所有的一切都在忙于现世经营的人。我们在轮回中所受的一切苦，都是世间八法招来的，但我们世间八法的白黑花三种所作仍在不断地增长膨胀，而这一切所作都是没有意义的，就象背负无益于治病的药而行一样。

有人不理解要绝不考虑现世的快乐而整个地加以抛弃的原因，或者会想：「那么一切以世间八法或烦恼为动机所造业都是罪恶，都是恶趣的因吗」？总的来说，以世间八法为动机所作的白黑花三种，一切未由殊胜出离心所摄持的，都纯系领受轮回苦之因。所以说以烦恼为动机所作诸法皆成无益，然而是否成恶趣之因或罪恶，则分二种，上中下三士道中。下士道之善，全是由只求轮回所积集的，所以是由世间八法与烦恼造集的，更确切的说是由贪所集之善，这些是善非是罪。又下士道中，希求获得欲界天人圆满者，积集布施持戒等福德，希求获得色界与无色界圆满者修奢摩他，毗钵舍那与止观双运三摩地等，这些虽然是由烦恼与世间八法作的，但不是罪恶而是善。这些善在诸大教典中称之为「福德同品善」同样属上界的一切烦恼及其所集业亦非不善。「救怖与正愿戒」及「正愿施」等并非是不善，所以虽是世间八法与贪等烦恼所造集，而非罪与不善者有很多谄诤等上界之一切烦恼，因奢摩他坚固及众多善法摄持故不成不善，此为圣无著所说，那么有人会问：「究竟何为善，何为不善呢」？当知诸佛菩萨最为呵斥绝不赞叹的那些业以及其动机烦恼为不善，与此全然相反之业及其等起为善，二者皆非之身口意业为无记。这样的话，以烦恼为动机然非是罪者为数众多。但是，为了现世的利养，名闻或快乐而作灌顶，说法，念经，诵咒等，就会变成罪障之蕴，象这种贩卖甚深法，贪婪心，损害心，谄诤，诡诈，谄求，侧求，研求，以利求利（五邪命）及绮语等一切罪障，犹如天雨不断倾注。由念及此，诸位祖师多说：「若不离现世之耽著，任作何者莫非是罪」。又或耽著现世故，一切所作皆是胜义之罪，由念及此故说一切是罪。大成就者林杰日巴曾说：「轮回分别大城中，世间八法起尸游，斯乃最可畏尸林，上师于中作禳除。」《宗喀巴大师散集》中说：「愿于世间八法者，自心获得平等性，恒离世法之纷乱，以诸法喜而养生」！

《策励自他一切人等痛念无常歌 心匙》(仁钦曲札 译)

策励自他一切人等痛念无常歌—心匙

仁钦曲札 译

呜呼哀哉具恩师，伏祈大悲作瞻视！
苦恼若我众行径，一生自欺似无心。
劝告自己衷心语，《心匙》心中当牢记，
萦绕心髓不散乱，思维自身之本性。
无始轮回至今生，已经无数生死轮，
虽受种种乐与苦，然犹未办少分利。
虽得暇满昔虽获，皆未受益而虚掷，
如今若能自爱者，当修善行久乐藏。
貌似精明实愚痴，耽著童戏般现世，
忽遭可谓阎摩逼，无计可施终将临。
自念尚且不死故，忙于无尽现世业，
可畏阎摩忽现前，宣布死期终将临。
随勤筹措明日事，即刻起程终将临。
剩事残饮未竟业，无奈放舍终将临。
铺衾而卧但今日，如朽木颓卧<末床>（2），
无力翻身拈摸手，牵捉衣友终将临。
除却今日难再穿，<末衣>内外遍裹缠，
犹如石块渐僵硬，初见自尸终将临。
<末语>遗嘱与愁叹，悲哀之中强欲言，
舌根乾故难达意，极灰心时终将临。

<未食>圣物与舍利，伴诸流汁注口中，
纵然一口难下咽，流出尸口终将临。
洽心合意众亲友，悲悯苦恼围绕住，
<未伴>哭泣伤别离，从今永绝终将临。
可怖幻象如浪涌，断肢节苦甚难忍，
无可奈何苦痛中，此生相没终将临。
善念提示极重要，是故师友兴大悲，
虽于耳旁勤提醒，惟增沮丧终将临。
喉间频发唏嘘声，呼吸渐短气壅滞。
最后停止入断弦，今生完结终将临。
百般珍惜悦意身，终成反胃腐烂尸。
此身粗褥亦难忍，终置荒凉尸林地。
此身芒刺亦难忍，终遭剝削骨肉碎。
此身蚤虱亦难忍，终为鸟兽食殆尽。
尸身虽以锦衣裹，终将置于焚化炉。
此身薰香亦难忍，终被焚烧火蕴中。
炽燃柴薪烧骨肉，收骨灰时终将临。
此身厚衣亦难忍，终被埋于窄地坑。
悦耳大名之前后，加<已故>语终将临。
亲戚朋友与仆役，哭声四起终将临。
衣帽家当散四方，无一剩余终将临。
独住中有险关道，凄惨惆怅终将临。
四大（3）颠倒仇敌至，生大恐惧终将临。
见处山崩断岩下，土雨压身奈何之？

幻见趣入大海中，巨浪涡卷奈何之？

闻似大火爆炸声，心耳具裂奈何之？

黑暴劫风包卷起，幻相可畏奈何之？

大红业风紧驱迫，为暗吞没奈何之？

阎摩使者绳索捆，惘然被牵奈何之？

牛头蝎面众狱卒，百般折磨奈何之？

死主阎摩法王前，算善恶帐奈何之？

推委生前贪瞋诈，阎摩揭穿奈何之？

自罪易熟当惩罚，入阎摩狱奈何之？

地狱烈火铁地上，自身裸卧奈何之？

兵刃雨降身破碎，受而不死奈何之？

烱铜锅煮骨肉烂，受犹不死奈何之？

身火无二极炽燃，然犹不死奈何之？

冰穴风袭身冻裂，成千百片奈何之？

堕入饥渴饿鬼中，多年饥饿奈何之？

若成劣缘愚旁生，互相啖食奈何之？

极难忍受饿趣苦，真正临头奈何之？

现应速速不放逸，当下精进正是时，

不仅适宜恐迟故，应即速速提精神。

具恩师父之口授，善慧佛陀（4）论心要，

显密全圆道修法，当与心中起实证。

自他二利久乐藏，日日尽力求获取，

试与阎摩作竞赛，三门合一勤修行！

此《策励自他一切人等痛念无常歌——心匙》一文，是因离事专修者昂旺年札请求在先，布达拉宫四任管家索南衮嘎亦一再劝请，近来昂旺年札复作请求，由僭名帕绷喀转世者造于贡薄地区之

楚·扎西德钦寺。愿众生利益增长！

注释：

(1) 收入《帕绷喀大师文集》第六函第一篇《道歌学处类汇编》。

(2) 意为此生最后所卧之床，“未衣”即此生最后所著之衣等，下同。

(3) 地、水、火、风。

(4) 宗喀巴大师。

《心匙讲解》(原著：帕绷喀仁波切 英译：梭巴仁波切 中译：心月)

心匙讲解

原著：帕绷喀仁波切

英译：梭巴仁波切

中译：心月

仁慈的上师，请垂顾这个可怜愍者.....

我这一生的作为，是如何地自欺！

请您慈悲，垂视这个愚痴凡夫！

这是给你自己的至要忠告——心匙——

谨记在内心深处。

切莫掉以轻心！切莫掉以轻心！

打从内心最深处，慎重地省思这一生的境况。

无始以来的轮回，直到现在还没有终止，

虽然流转生死无数次，

多生多劫经历种种苦乐，

你却始终没有从中获得丝毫利益。

虽然现在你获得这么难得的闲暇和幸运，

可是，直到目前都是这样，

空洞而无意义的虚掷生命。

善业才是尽未来世安乐之本。

你看起来很精明能干，

不过，只要还执迷现世表相的儿戏，

就是傻瓜。

你会束手无策地，突然被恐怖的死神吞没，

毫无希望，无法苟延残喘。

这将会发生在你身上！

虽然你一直都安排著「明天，明天」，

就在那时，突然间你必须马上走了。

这将发生在你身上。

你杂乱无章地抛下工作，剩余的饮食，

毫无选择地，必须离开这个世界，

这将发生在你身上。

从今以后，你再也没有时间铺床、睡觉了。

你像老树般，倒在最后的床上。

别人没有办法用他们最柔软的手为你翻身，

只能用力拉你的衣服和毯子，

这将发生在你身上。

虽然最后的内外衣，把你的身体全部包起来。

从今以后，就由不得你穿这些衣服了。

当那具躯壳僵硬得像土石，

你第一次注视自己的尸体。

这将发生在你身上。

虽然你挣扎着，要说最后的遗言，

并表示哀伤，

可惜舌头干燥，讲不清楚，

你深陷在强烈的哀痛中。

这将发生在你身上。

虽然别人把最后的食物、圣物、舍利子，
和着水滴，送进你的口中，
你却连一滴都吞不进去，
水从尸体的口中溢出来。

这将发生在你身上。

虽然四周围绕着近亲、知友，以及贴心的人，
他们怀着慈爱、眷恋，
为这最后的相聚伤痛、哭泣，
就在那时，你必须永远别离。

这将发生在你身上。

虽然经历像浪潮汹涌般的恐怖幻相，
饱受不堪忍受的剧苦，
你却无计可施。

今生的景象，像太阳一样隐没。

这将发生在你身上。

虽然上师和金刚道友，
出于忍无可忍的大悲心，
在你耳边祈求，以期唤起一丝关键的善念，
虽然他们满怀慈心地这么做，
可惜无济于事。

你就是提不起善念。

这将发生在你身上。

死时，你的呼吸愈来愈急促，
发出刺耳的「嚟嚟」声，

最后像琴断了弦，

走到人生的尽头。

这将发生在你身上。

时候到了，

往昔你珍惜的可爱身躯，

而今可悲地丧失了，

被称为「死尸」，

腐坏而令人作呕；

时候到了，

那连一根刺都忍受不了的身躯，

会被剁成碎片，骨肉被撕开。

到时候，那连虱子、跳蚤都忍受不了的身躯，

会被鸟、狗吞食，直到一点都不剩。

这将发生在你身上。

虽然你「噗……噗……」地费力吹着，

穿上最好的衣服。

时候到了，

那个躯体会被放入火化室。

那连一支香的星星之火，都受不了的躯体，

势必要在熊熊烈火中焚烧。

这将发生在你身上。

时候到了，

那连粗糙的衣服，都无法忍受的躯体，

所有的骨肉，都会在烈焰中烧成一堆灰；

或者被紧紧楔入土中的一个洞。

这将发生在你身上。

时候到了，

宣说你甜蜜的名字时，

首尾会冠上「已故的某某，他或她」，

这将发生在你身上。

到时候，

到处充满你挚爱、亲密的伴侣以及仆从的呜咽声。

这将发生在你身上。

时候到了，

你会面临恐怖的四大敌：

陷在满是岩石、瓦砾的土堆，

及埋在爆裂的崩土中，

这样的景象出现时，你怎么办？

漂流在海面上，被强烈的旋浪卷走，

这样的景象出现时，你怎么办？

心和耳被嘶嘶劈拍作响的炽火震裂，

那时，你怎么办？

被劫末的黑旋风卷起、扫荡，

这样恐怖的经验出现时，

该怎么办？

当你被强大的红色业风吹袭，

被恐怖的黑暗吞没时，

该怎么办？

当牛头、蝎头的狱卒，

以种种可恶的方式折磨你时，

该怎么办？

当你在死神阎罗王面前，

被估量善恶的黑白业时，

该怎么办？

当阎罗王揭穿你的谎言，

说你把生命虚耗在贪、嗔、虚伪中，

那时，该怎么办？

在阎罗王的法庭上，

恶业成熟的果报被判决，遭受处分，

那时，你该怎么办？

当你光着身体，

被摊放在热地狱中，炽热、烧红的铁板地上，

那时，你该怎么办？

虽然身体被如雨的兵器切碎，

却仍然活着受罪，

那时，你该怎么办？

虽然被放在熔铁中煮，

直到肌肉剥落，骨头散开，

你依然要活着受罪，

那时，你该怎么办？

虽然身体和燃烧的烈火，难以分辨，

你依然要活着受罪，

那时，你该怎么办？

当身体被冻人的寒风刺骨，

裂成千万片，

那时，你该怎么办？

一旦堕落到饿鬼的惨境，

饥渴交迫，必须挨饿好多年，

那时，你该怎么办？

当你变成愚蠢、痴呆、不幸的畜生，

活生生地互相吞食，

那时，该怎么办？

当恶趣难以忍受的诸多苦难，

实际降临到你身上，

那时，该怎么办？

现在，切莫掉以轻心！

「拉—乌—拉—乌—」

快一点！现在是你立下遗嘱的时候了。

不但时候到了，

简直已经太迟了！

就在当下！就在当下！

拉—乌—拉—乌—

好自为之吧！

这是上师——慈父的圣诫，

胜者罗桑权威教说的心要，

清净、圆满的经续道法门。

这是在你的心流中，注入实际经验的时候了！

死神阎罗王，或者

你每天尽力地修行心要，

实现永恒之梦——自他的福祉，

那一个会先到呢？

结合身语意三门，

倾全力修行吧！

梭巴仁波切1995年北斋开示录——心匙

心月笔译

念死无常

禅思无常及死亡，力量很大，尤其当我们的内心，变得很懈怠，修行很困难，内心愈来愈远离佛法，失去激励的力量，生活变得散漫、无意义。在日常生活中，行住坐卧、工作等等，虽然有时也能够生起清净的发心，不过内心逐渐退转，烦恼越来越重。那时，最有力的禅思，最佳的药方，主要就是禅思无常、死亡以及关连业果的三恶趣苦。这样，便可以带来鼓舞的力量，改变心态，断除懈怠以及贪执现世等等的烦恼，这些都会干扰我们，使我们的日常生活和发心不清净。一旦内心变得怯弱，激励自己修行的力量，转移到别的地方，那时念死无常的禅思，以及恶趣苦，连带业果，当做主要的归依。

我们往往不忆念佛法。即使忆念佛法，却不去修行。即使设法修行，却修得不如法、不清净。那么死的时候会怀着三毒的心等等，脾气很不好，嗔心等等。由于这些烦恼，因而造下许多重恶业，死时会非常慌乱，经历极严重的业的折磨，见到非常恐怖的业的景象。

是什么使人生空空洞洞？虽然修行菩提道，所修的道却没有形成成佛的肇因；虽然修行佛法，却没有形成自我解脱之道；或者甚至没有办法修行佛法。基本上，这都是由于贪执现世，世俗法的恶念在作祟，才使得人生空洞。即使受了别解脱戒、菩萨戒、密乘戒，却不能奉行，这也是出于世俗法的恶念，贪执现世。甚至一个人懂得各种修行法门，还是没有办法起修，把时间耗在其他事情上面，造恶业或者做无意义的工作，随顺贪执今生的恶念。由于这个恶念，使得内心毫无证量。纵使一个人通晓菩提道次第的禅修，记得整部经典，可以靠记忆讲得头头是道。不过，事到临头，碰到问题时，却用不上。甚至不记得念死无常。在烦恼有生起的危险时，或者可能涉入造恶业时，甚至无法应用像念死无常这么简单的禅修，不记得了。这一切都出于世俗法的恶念，贪执今生。即使设法闭关，却不圆满，没有办法专心，内心非常散漫，分心到贪着、烦恼境上面。虽然持了许多咒，对内心没有产生多大的效果，没有出现梦兆。这一切都是由于不念死无常，以及世俗法贪执今生的恶念所致。而贪执今生的恶念，也是不念死无常使然。即使设法修行，其实只是做表面功夫，貌似修行，并不是真的修行。这一切都是世俗法贪执今生的恶念造成的障碍和伤害。

因此，禅思死、无常、恶趣苦、因果业报非常要紧。禅思这些道次第，使我们立刻了解，能够看到自己的心，有自知之明，马上规过向善，转变自己的心态和行为。帮助我们，使我们开始修行，持续不断，乃至达成三大意义——来世安乐、解脱、成佛，都肇自忆念无常和死亡。也是由于念死无常，我们才能够约束烦恼。烦恼强大的势力，难以置信。像瀑流、洪水般，一直源源不断的生起，宰制我们，好比海浪吞没我们或群山崩下来，压制我们。猛烈的烦恼，侵袭、蒙蔽我们的心，像这样完全主宰我们的心，从不给我们一点自由，由不得我们自己作主。所有这一切烦恼；强烈得难以置信的自我中心，只想到自己，完全不顾别人；超乎想像的嗔心，不满足的心，贪心等等，慢心、嫉妒心等等。所有这些没有尽头，相续不断的烦恼，藉着念死无常，才能够止息，加以约束，乃至灭除。

甚且，念死无常，使我们在死亡之际，抱着满足、安乐的心死去。正如帕绷喀仁波切提到的三种修行人：上焉者，死的时候，极度喜乐，好像要返乡或去郊游。中焉者，怀着百分之百绝对的信心、欢喜心，必定会得到良好的转世，人天身。下焉者，没有慌乱、恐惧。这一切都得力于念死无常。正如密勒日巴解说他自己的经验：

「由于恐惧死亡，我逃到山中，

我了悟了元在心究竟的本质，

现在，就是死亡来到，我也不会恐惧。」

意思是说，我因为害怕死亡，才逃到山里面去。之后，证悟了元在心究竟的本质。元在心，可能是指心的相续，从无始以来，一直都存在。所以，现在就算死亡来到，我也不担心。这都是得力于禅思无常和死亡。

我原先打算谈帕绷喀关于无常整个的开示。也许现在我念一点，念到我们到净土去为止！我只念几首偈。题目是：心匙 警醒无常，劝人念死无常，修行佛法。我不是百分之百确知心匙的意义。「匙」是用来盛自己喜欢吃的东西。心匙的意思大概就是说，由于念死无常，使人修行佛法，撷取今生的菁华，来世安乐、解脱乃至成佛。心匙的「匙」是指，把喜欢吃的东西盛起来，放入口中，吃到肚子里面去。用来比喻无常的教谕，好比汤匙，使人达成生命的一切意义，撷取这一切菁华。这是我猜测的意义。

我读藏文，你不妨翻成俄文！开玩笑的。大家已经有英译本了，所以这比较像口传，偶而也许会有一些文字解释，不过大体上是口传。思惟：我的人生，目的在于解除一切众生的一切苦，引导他们成佛。因此，我必须成佛，所以我要听闻教法，接受口传。

「打从内心最深处，慎重地省思。」

打从内心的不坏滴，是表示内心最深处。通常在我们一生中，心总是忙于向外攀缘、驰求，从不反观自己，从不自我反省。从自己内心深处思惟、反省自己的所作所为是不是错了？人生是不是有意义？自己的所作所为有没有意义？是否在修行佛法？是否在撷取今生的菁华，来世乐、解脱轮回，乃至成佛。事实是不是这样？自己是否在达成这个目的？要关照一下自己。否则，心老是忙着向外驰求，为今生汲汲营营。现在不要分心，从心底的深处，确实地好好想一想，决定怎么过一生，然后修行佛法。

通常这意味，像我自己之类的人，不修行佛法。心就像这样，朝向外面。所以帕绷喀仁波切告诉我们，要往内看，心不要朝外，要把心拉回来，关照自己。用内心深处的钩子，把心勾到里面，不让心向外驰散。经过反省、审查之后，下决心修行，扭转心态和行为，使它们转变得更好。舍弃不正当、有伤害性的心行，修行善法。脚踏实地那么做。

「虽然无始世以来，我经历过那么多种种的苦乐。可是始终没有设法从中获得丝毫的利益。」

「如果你真的关爱自己，现在是修善的时候了。善业是永世的安乐之本。这是说超越今生，直到成佛。」

「突然间，你被死神逮住，那时会遭受无法忍受的苦难。」

「突然间，恐怖的死神降临，告诉你死期到了。」

「人总是在安排、准备，总是说，明天、明天又明天。就在那时候，突然间你必须马上走了，你必须死亡，这一生即将终结。这个时刻会来到。」

我念了《心匙》中的几首偈。也算是口传。这个教法得自瑞布仁波切。最近我接受仁波切几套灌顶，有些非常稀有。仁波切几乎得到帕绷喀仁波切编撰的所有教法。帕绷喀仁波切是仁波切的上师，所以，在西藏时直接从帕绷喀仁波切得到许多灌顶和教法。

我念的《心匙》也算是口传，所以你们也得到这个教法的口传了。闭关的时候，每支香开始时，不妨念一念《心匙》，可以使心受到约束，好好地保持在修法上面，修得清净、如法。其他一般的时间，如果能够读一读，也一样可以使我们修行更清净。

再回到《心匙》的几首偈。

「那个时候，别人便无法用他们柔软的手，为你翻身。」

虽然平时他们可以这么做，现在连朋友、熟人，都没有办法用他们柔软的手碰触尸体，而是用布把尸体拉起来。这可能发生在自己身上，今年、这个月、这星期，甚至今天。

「你好像老树一样，倒下来。」

事实的确是这样。我曾经碰到过这种状况。在人死的时候，身体像老树一样倒在床上，当我去摸死人的头，就好像摸到躺在床上的树，非常沉重、僵硬、冰冷。那时我在南印度。有一个很富有的家庭，是多摩格西仁波切的大施主。多摩仁波切的前世是一位伟大的行者，住在多摩的森林。他和其他几位弟子在一位硕学的上师、禅修家的指引下，修学、禅修道次第好几年。学成之后，这位上师一一派他们到西藏各地，做利生工作或继续自修。他告诉多摩仁波切：「你去锡金，对那里的众生，利益很大。」那时候，多摩仁波切是很单纯的苦行僧，孑然一身，除了出家人必备的法衣、法典之外，一无所有，就这样到森林、山中去住。之后，有一个牧羊人，专门为一个有钱人照顾牲畜，把牲畜赶到很远的山中。他时常看到所谓的雪人拿着水果送到洞穴去。有一天，他去山洞，见到了里面隐修的僧人，便下山，把这件事告诉那个有钱人家。于是那个有钱人邀请僧人去他家。多摩仁波切去了之后，就在他们的佛堂住下来。随后，这个有钱人为他盖了一间寺院，叫做「多摩寺」，也是我出家的地方。我很小的时候，就和两位教我字母的上师，也是我的叔叔，从尼

泊尔梭罗昆布去那里出家。多摩仁波切的转世在印度有很多道场，现在他通常住在纽约。有的格西说，他是宗喀巴大师的化身。

曾经有一位叫哥文达喇嘛的德国人，在西藏遇见多摩格西的前世，接受教导而写下《白云之路》。这本书使得许多西方的年轻人受到鼓舞，而接触佛法。由于他们的宿业，迷幻药变成他们追求佛法的助缘。西方文化和佛法完全背道而驰，使他们的心封闭，想法、观念和佛法完全不相应，这么封闭、僵化的心很难开放，接受类似佛教的哲理。到头来，迷幻药反而变成启开他们心灵的方便。他们有很多心识出窍的经验、感受，见到一些景象。看了这本书，读到密续有关圆满次第的东西，很高深的境界，谈及微细的身心死亡时发生的景象之类的，在在都可以关连到他们自己服迷幻药的经验。

另一本书——密勒日巴传，也激发许多人热衷追求新的人生以及心灵的修行，促使他们来东方。由于他们的业，有些人先是去学印度教，几年下来感到不满足，没有找到他们要的答案。之后，慢慢的，他们求法的业果成熟了，使他们来尼泊尔、印度的达兰萨拉……等地，有机会遇到上师，接受教法。密勒日巴传的内容，可以关连到他们服迷幻药的经验。也就是，迷幻药打开他们的心，因而比较容易对修行发生兴趣。然后，他们来到东方，希望能够像密勒日巴那样修行。譬如，有一个义大利学生看了密勒日巴传，受到很大的鼓舞，舍弃一切财产，来到东方。之前，他没有学过佛法，谈不上有什么认识，他以为只要舍弃一切财产就会有转机。到了东方，他接触到佛法，不过听说后来陷入困境。

耶喜喇嘛和我遇见的第一位弟子，是俄国公主琴娜·拉切夫斯基。她父亲曾是俄皇，大革命之后逃离俄国，住在法国。不过她早年大都住美国。她来见我们的因缘是这样的。大约在1965～1967之间，当时我患了肺结核，到大吉岭休假、治病。我们来到巴萨，从色拉寺、甘丹寺和哲蚌寺来，想要进修的僧众，都到那里就学。从前英国统治印度时，那里是集中营，很多人被杀。印度首相尼赫鲁和甘地，都曾经被囚禁在那里。我们在大吉岭多摩仁波切的寺院时，她看了哥文达的书，想来找多摩仁波切。仁波切不在，有一位僧众英文不太好，以为她要找我们，就带她来见我们，其实她找的是多摩仁波切。之后，我们在柯磐建寺院，教西方人学佛法，从那里把佛法弘扬到许多国家，都是从这个缘起展开的。总之，整个事情开始到现在，是由于那个僧众的错误。到西方弘法，开始于那位僧众的错误。否则，我们不一定会有后来的遭遇。

故事绕了一大圈。重点是说，人死的时候，身体变得像倒在床上的老树一样。这一点千真万确。多摩仁波切的大施主家中，有一个人死的时候，我在场。我一面修法，一面拍他的头，原以为会像往常一样，听到死者在临死前呼出的一大口气。不过，那次的状况不同。我猜想，死亡的状况也因人而异。有些人临终的最后一口气很强。在我拍他的头修法时，那个人的呼吸突然变得很微弱。而且整个身体，变得像摆在床上的树，非常沉重，僵硬、冰冷，感觉上，真的像一棵树，和帕绷喀仁波切说的一样。

回到《心匙》。

「今后，你不再有时间铺床、睡觉了……」

「虽然你挣扎着，要说最后的遗言，并表示哀伤；可惜舌头干燥，讲不清楚……」

死的时候，舌头变得粗、短，呈现蓝色，而且嘴巴很干燥。那时即使想说话，别人也听不清楚。

我的母亲在鹿野苑参加时轮金刚灌顶期间过世了。她走的那一天，曾经想说话，我没有办法完全了解，猜想是要我好好地做，不过，我不认为自己达成她的期望。

之前我母亲曾经和很多人去绕塔，尘沙飞扬等等，使她得了感冒，那是她最后一次生病。我母亲和祖母一样，晚年眼睛都瞎了。她有白内障，往生之前一年左右开过刀。她眼睛看不见，只有在阳光很亮时，看得到一点点白光而已。她住在山上一间石造的屋子，窗子都很小，室内经常相当暗，不过她会见到佛示现的形相。这是由于她的内心非常清净的关系，虽然眼睛看不见，她还可以看见佛现身的形相。

母亲往生之后，我为她造了一座比一层楼稍高的塔，位于商旅到西藏必经的路上，在我有时会去的劳多道场下方，也是我的母亲和姊姊住的地方。我的母亲原住在我出生的村庄，出家之后才搬到那里。我从香港回去那里加持那一座塔的时候，听到有关她转世的消息。转世的男孩将近三岁，记得许许多多前生的往事，例如他前生照顾的动物，劳多的牛。我的母亲一向非常照顾动物、牛。通常母牛繁殖小牛，牛只增加时，养牛人家会卖掉几只，随后可能被宰杀。可是我的母亲从不愿意卖掉牲畜，一方面怕别人没有办法好好照顾它们，使它们受苦，而且唯恐它们被屠宰。因此，牲畜一直增加，带给我的姊姊不少麻烦。照顾这么多牲畜并不简单，工作量之重，难以置信。有人向我解释，他们必须到很陡峭的山林里捡拾树叶，然后把树叶放在牛棚内保暖，还要收集草之类的，有些时候像冬季，根本找不稻草。照顾牲畜是很吃重的工作。牲口一直增加，最后实在没有办法，只好模仿西方人节育的方法，把公牛和母牛隔离。否则在劳多只有我的姊姊一个人或二、三个人，非常艰困。

我的母亲生前照顾一只白牛好几年，后来牛死了。有一天，转世的小孩来访，见到那只白牛皮铺在那里。通常牛死后，把牛皮铺开干燥，以便做成登山鞋。他见到白牛皮，就问那是什么？我的姊姊加以解释。这只白牛名叫卡瑞，小男孩记得它，感到很悲伤，就告诉我的姊姊：「再也不要告诉我，卡瑞死了。不要告诉我，不要告诉我，它死了。」他一见到所有的亲戚，马上认得，请他们坐下来，问候他们等等。一见到我的母亲生前不熟的人，小孩就羞怯得一言不发。有一位雪巴人，是加德满都的营建商，和我的母亲很熟。那时，小男孩一直在等我和住在加德满都的弟弟桑杰。有一天，我的弟弟决定上山，去见母亲的转世。那个雪巴人名叫普新，听到这个消息，就放下营建工作，跟我的弟弟一起去劳多见小男孩。他们到达之后一坐下来，母亲的转世马上供茶、酒。有一种酒叫羌，非常普遍，是当地人主要的享受，他们喝大量的羌，大开玩笑，纵声大笑，一辈子都是这么过的。小男孩供酒时，马上叫出那人的名字说：「普新，请用酒。」那人抓住母亲的转世，哭了起来。还有，在柯磐寺附近的尼寺有一位尼师，在我的母亲住柯磐寺期间，照顾过她一、两个月，有时带她去波答绕大塔。小男孩来到尼寺，马上认出这位尼师，和她说话。对其余的尼师却很羞涩。

这位转世小男孩的喜好、行为，和我的母亲完全一模一样。他到劳多的第一天，就进去佛堂。我的母亲生前，通常在早上清理那个山洞，礼拜、供水，然后，也会在佛堂把供杯洗干净，礼拜。进入佛堂，头先触尊者的宝座，接受加持，然后用头触我经常坐的座椅，再去佛龕。做完水供、礼拜等事，她会绕佛堂三匝，然后转经轮。那个转经轮，是我在母亲往生前几年做好的，放在她的床

边，她边转边持咒。转世的小男孩第一次去，所做的一切，和我母亲生前完全一样。头先触尊者的宝座，然后是我的座椅、佛龕等，最后到外面绕行三匝。

别人告诉我，小男孩每次去劳多，都向我的母亲前世使用的转经轮献哈达。第一次去的时候，他就抓着转经轮，说他想回家，要留在那里。他很喜欢转经轮。这位转世的小男孩对前世的记忆非常清晰。他自己本身就是最有力的证明，不需要争辩谁才是转世。他的记忆很清楚，甚至超过一些可能的转世者。有些僧众查验过小男孩是不是我母亲的转世。最后请宁玛派的高僧突希仁波切验证。我曾经接受这位仁波切的教导，其他人也都公认他是位伟大的上师。仁波切查验之后加以证实，做成最后的决定。

有两个理由可以说明，为什么我的母亲转世之后对前生的记忆这么清晰。首先，我的母亲在往生前几年曾经告诉我，她每天持六字大明咒五万遍之多。我一向也持这么多，现在没有办法做到了。持观音六字大明咒，其中的一个利益就是宿命通，能够记得过去世并且预知未来世，这表示心已经净化了。其次，她生前出家七年或十年，不太确定。我记不得确切的时间，不过，她已经出家一段时间了，而且一直持戒清净，才能够转世为人。因为持了那么多六字大明咒，才具有清晰的前世记忆，能够由自己证明转世。依照关于业的一般教法，持戒清净才能够转生为人。不过转生为人，他的一生是不是能够饶益其他众生，又是另外一回事。成功的人生，不仅是获得人身，还必须能够饶益其他众生。

故事说得很长。原先主要是说明，人死的时候，舌头缩短，说话不清楚。

（以下接着是《心匙》的藏文口传）

「即使别人把你最后一餐……」

「虽然四周围绕着亲戚、知友……」

相聚的结局，是为即将永别而哭、哀伤。就从那时候起，必须完全、永远告别现在相聚的亲友。这会发生在自己身上。

「虽然你经历非常恐怖的幻觉，……」

尊者好几次在开示中，提到一本书《西藏度亡经》。尊者说，如果连在世的时候都很难专心地了解这本书，何况临终之际，怎么可能光靠别人念这本书，自己就能够跟着禅思？尊者的意思不是说这不可能，而是说他不认为这是件容易的事。即使在世时能够专心，但是临终之际是非常困难的时刻，恐怕很难专心地聆听别人所念的度亡经。这本书是嬉皮时代能够和他们的经验关连起来的书之一。要强调的结论是，在世的时候具备一切机缘，是最佳的修行时机。临终之际，想由别人念什么使自己得到解脱，很靠不住。你必须听得进所有的教法，而且全部加以禅思。总之，我们还在世，具足一切机缘，正是最佳的时机，是应该全力修行的最佳时机。尤其要趁我们现在还健康。否则，以后就很难说了。何况我们现在不仅健康，而且还年轻，具足一切机缘，更应该全力以赴，好好地修行。

禅思菩提道次第之前，应该倾全力先做净障集资的前行，譬如礼拜等等，这些涉及身业的修行，否则以后很难预测，做不做得来。换句话说，现在应该就自己能力所及，尽力修行。那么，即

使以后老化，身体没办法修各种不同的前行，广泛地净障、积资，至少自己在机缘具足的时候，已经下过许多功夫修行，到时候不会遗憾。比起那些不能像我们这样修行的老人，我们每个人都还算年轻。

「临终之际，你的喉咙发出刺耳的声音……」

「到时候，你那可爱的身躯，……」

时候到了，这将发生在我们身上，意思是说，今年、这个月、这星期，甚至明天就可能发生。

「到时候，你那连一根刺都受不了的身体，……」

其中的「波、波」，我猜想，是在大费周章地装载整齐之后，感觉有点乏力，而且身体有点臃肿，才发出这样的声音。

「……」（藏文口传）

一个人哀伤地独自度过中阴，这样的时会来到，发生自己身上。

「当进入轰轰的炽火中……」

这是说，一旦进入中阴，自己心识投射出来的恐怖业相，会令人惊骇不已。虽然这是和自己的心识状态有关，是自心投射的业相，可是不认清这一点的话，会以为是外来的，而十分惊吓。

「当四种有力的敌人降临，……」

「在阎罗王的法庭，……」

帕绷喀仁波切开示的无常教法，非常殊胜。现在已经有英译本，是最近在澳洲观音院翻译的。那是护持大乘法脉联合会（简称护联会，FPMT）在澳洲最早的中心，随后才有其他中心。最近他们庆祝二十周年庆，同时举办一个月的说法活动。我和一位早期的出家弟子在说法期间一起翻译英译本。这位弟子曾经在辩经学院进修若干年。不久会出版中译本。如果大家能够边念边禅思，效力很强大，非常好！

《修心取舍所广缘略 修法》(雍增· 墀江仁波切 著 仁钦曲札 译)

修心「取舍」所缘广略修法

雍增· 墀江仁波切 造

仁钦曲札 译

修心「取舍」所缘广修法：

观我爱执恶心在内心成一黑团状，诸有情坐在自己面前，虽然体性上分属六道，但外表都现苦恼母亲之相。

修「取」时，观想下至无间地狱，上至色、无色界有顶，八苦或三苦所摄之一切轮回苦果呈黑气相，各别从六道依次取来；因业烦恼集之业集中有十不善、五无间、违犯三律仪学处等，烦恼集中有六根本烦恼、二十种随烦恼等烦恼及习气，这些也依次取来；声闻、缘觉、菩萨相续中见道、修道之逆品，包括微细所知障在内的一切所断，也依次取来。所取来的一切均呈黑气相融入自心，将我爱执恶心碎为齏粉。母亲有情得以脱离苦与苦因，身体变成澄净光明之体。

修「舍」时，舍身、受用、善根三者。第一，舍身时观自身变成无数或仅有一身均可，不需观成摩尼宝的形状、颜色等。想自身如同如意宝、能够变出一切想要的事物。施予外器世间，从地狱开始的一切不净器世间过患均得以清净，转成如净土一般；施予内情世间，恶趣有情之身由此转成善趣具七功德之暇满身，天、人等善趣有情之一切身粗重过患得以清净，转成相好庄严之身等；

舍受用时，观想自身变成如意身，属于自己的食物、财产、房屋等，不属于自己的一切有主、无主受用等，如虚空藏出生一切所需资具，施予有情，一切母亲有情得以圆满世、出世间之一切顺缘；

舍善根时，观想自相续中的三学、闻思修三慧、包括念诵一句陀罗尼以上的三世善根，呈白光相施予有情。一切有情由此在相续中顺易生起信等七圣财、四无量、六度、三十七菩提分、四续部道之证德等。

此外，可观想将上师、佛、菩萨心相续中的断、证功德以及无量善资粮取来，因为他们不会将这些功德据为己有。将之施予有情，由此具足一切成佛因缘，当下即可成佛。

此处如果想修「以果为道发心」之法，观想从资粮田主尊心间放出一个化身融入自己，于是自己转成释迦佛，放出与有情数量相同的光束、普照一切有情，于是有情都成佛，变成释迦佛之身，像「加行法」前行中所说的那样修。假如此处不修「以果为道」，则将上述的「当下即可成佛」改想成「均已成佛」。

修上述「取舍」时，应从无间地狱开始依次修，包括三恶趣、人天、声闻、缘觉、有学无学圣者、十地直至最后有菩萨。例如，观声闻、缘觉、菩萨断除盖障而圆满二资粮成佛时，「取舍」之

对象应分别与各自本分之程度相应。

修心取舍所缘略修法：

与《供养上师仪轨》中的「惟愿大悲师加持」等三次祈祷配合起来修，在面前观想所缘境诸有情呈苦恼母亲之相。

作第一遍祈祷时，观一切母亲有情之苦呈黑气相从她们的左鼻孔中冒出，进入自己左鼻孔，攻击内心那个我爱执恶心黑团，它就像一小撮灰尘遭大水冲刷一样，变得荡然无存。这是取母亲有情相续之轮回苦果。

修「舍」时，观自己的这个暇满身变成如意身，放出白光，进入母亲有情的左鼻孔与她们融合，她们的所有身粗重过患得以清净、获得修法圆满之身——具足大乘四轮之暇满身。

作第二遍祈祷时，观想诸有情相续中作为轮回因之业，与八万四千烦恼等粗细业烦恼集呈黑烟相从右鼻孔冒出，经自己左鼻孔入内，同时变成霹雳、冰雹状，落到心中我爱执恶心黑团之上，如雷击石、碎为齏粉。此为取苦因诸集。

修「舍」时，观想自己由前生布施所生善果呈白光相从右鼻孔出，变成所需受用，同时自己的食物、财产、房屋、书籍等一切受用也变成如虚空藏般，施予有情，由此一切修法顺缘无不具备，受用圆满等同梵天福报。

作第二遍祈祷时，观想诸有情相续中的一切所知障呈黑气相从右鼻孔冒出，经自己左鼻孔入内，同时变成蜘蛛、蝎子、蛤蟆、蛇、虎、豹等凶残动物相，如兀鹰争食尸肉，将内心我爱执恶心那坨黑团啖食殆尽。

修「舍」时，观想自相续中闻、思、修三慧、三学等过去已累积、未来将累积之所有善根，呈白光相放出右鼻孔，进入诸有情左鼻孔与他们融合，一切有情由此在相续中容易发起从恭敬善知识开始，直至无学双运的一切殊胜地道断证功德，从而成佛。

简言之，「取」分三次：取轮回苦果、取苦因业与烦恼障、取所知障；「舍」也分三次，舍自身、舍受用、舍善根，依次与三次祈祷合修。如果有兴趣也有时间，可修「取舍」乘风息之法：「取」时吸气；「舍」时呼气。

上述所缘修法主要是针对苦恼有情，是普通的修法。如果要进一步缘净土菩萨、有学无学声闻、凡圣菩萨等来修「取舍」，则应配合他们的断证程度等来修。以十地菩萨为例，可以观想自己的身、受用、善根变成利他的资具与供品、而作施舍，应像这样的作法懂得如同修相应的「取舍」所缘。

修「舍」时，如果依上述所说谈想霹雳、冰雹、蜘蛛、蝎子等相感到不舒服，可只观黑气之相。

当上师示疾时，亦可观想将不净业感景象中的上师三密违缘取来，自身、受用、善根变成药物、供品等所需顺续而供养之，上师的三密及事业由此得到增广，不费力地任运实现所有利益圣教、众生的心愿。依靠殊胜福田，我们将积集广大的福德资粮。

由九因相之门修自他平等之「平等舍」修法，以及上述配合《供养上师仪轨》文句之「取舍」修法，是每日将「修心」法作为定课人士的心宝。

不可将教授降格为讲说之法，当作商品来卖；像我这样法已成魔的作法不值得效仿。正如扎·贝珠仁波切所言：

烦恼之火烧自心，喜说妙香散十方，

具粗暴行之线香，日后愿令圣者喜

虽然自己是三毒的仆人，但想到这对信解修心法的后人在需要这些教授时会有很大的助益，我墀江巴，将具恩上师的教授笔录成文。

《平等舍修法口传教授》(雍增· 墀江仁波切著 仁钦曲札 译)

「平等舍」修法口传教授

雍增· 墀江仁波切 造

仁钦曲札 译

菩提心修法有两种：（一）七因果；（二）自他平等相换。这两种修心法的前行都含有「平等舍」修法，如《摄般若波罗蜜多论》中说：

「于诸有情心平等，起父母想饶益心，及以慈心调伏之。」

这里所讲的「平等舍」与「四无量」中的「平等舍」是不一样的。「四无量」中的「平等舍」，是由于发现众生因贪、嗔在轮回中流浪，故而祈愿一切众生远离贪、嗔而住于「平等舍」。此处所讲的「平等舍」是修心，摆脱亲、疏与贪、嗔的控制，进而对一切有情生起平等心的「平等舍」。这种平等舍又有两种差别：

「七因果」中「知母」的前行「平等舍」，仅是对仇敌、亲友、中庸三者遮除亲、疏与贪、嗔的「平等舍」，是一种与声闻乘共同的「平等舍」修法；「自他平等相换」前行的「自他平等」，就不单是上述的「平等舍」，而是一种在思想与行为方面为一切有情拔苦、予乐不分远近的平等心，是大乘不共的殊胜「平等舍」修法。

修「知母」前行「平等舍」时，应设想我们面前有特别憎恶的仇敌、极为可爱的亲友与非敌非友的中庸三种有情。面对这三种人，我们分别会生起明显的悦意、不悦意与漠然这三种心。以仇敌为例，观察一下自己为什么会对他生起不舒服和不喜欢的心，将会察觉到：那是由于此人在今生曾伤害过我们。于是，应作如下思惟来破除嗔恚：

「此人在过去多生之中曾作过我的父母和亲友，曾帮助我无数次。不仅如此，说不定在今生当中或死亡之前，也可能成为朋友来帮助我。不论如何，有一件事绝对可以确定，那就是在后世解脱轮回之前无数次的受生中，此人将与过去一样，对我施行无数次的饶益。在过去、现在、未来三个时期，此人已为我、将为我成办无量的利益，像这样的至友，如果只以今生一时的少许伤害，就对这位「敌人」生起嗔心而加以抛弃，我不就和凶残的野兽、非人没有两样了吗？所以，从今以后绝对不能生起这种恶念。」

同样的，对亲友生起悦意与贪恋时也应该观察原因，如此便可发现这是因为他们在今生中成为我们的亲属，或在财物、饮食方面曾照顾过我们。随后就该作如下思惟来破除贪恋：

「这位亲友在过去多生中曾是我的仇人，我们曾经彼此杀害无数次，吃对方的肉，喝对方的血；而且，在今生死亡之前，他也可能变成我的冤家，对我毫无利益可言；即便在今生中不曾伤害我，也难保在后世中我们不会成为仇敌而互相伤害。如果只因为目前稍有助于我，就对这位亲友过

分贪恋，不正像贪著于魔女的诱惑或猪贪恋于猪倌一样？因此，我不应对所谓的至亲生起贪恋。」

当我们对中庸的众有情生起漠然之心，应该想到：

「此人目前虽然对我没有特别的利益和损害，看起来似乎与我毫无关系，事实不然，在许多生中，此人曾经是有助于我的朋友或亲人，将来也必定会如此，所以将此人抛弃是不合情理的。」

简言之，我们应思推过去、现在和未来三世因缘，对敌、友破除贪、嗔，修习使心平等的「平等舍」。

修「自他平等相换」修心前行之「舍」时，必须对敌、友、中庸三者不分远近亲疏地给予喜乐，消除他们的痛苦，但如果不仔细思考其中的缘由，是不可能产生出这种平等的态度与行动的。这里分「看待世俗之能立」与「看待胜义之能立」二部分来讲。

第一，看待世俗之能立，又分成「看待他人之能立」与「看待自身之能立」。看待他人又可细分为三因：

一、纵然在梦中，自己也不愿有丝毫痛苦，对快乐又永不知足；同样的，所有的有情，包括微小的虫蚁在内，也都想要快乐、不愿受苦，所以对它们作取舍的分别并不合理。

二、假设有十个乞丐前来乞食，由于他们都是来乞讨的，所以对他们的施食就不会有亲疏之分。同样的，一切有情缺乏快乐，不要说是无漏乐，就连些微的有漏乐也是少如晨星。正因为他们求乐的心相同，所以应该不分亲疏，而平等的为他们成办利乐。

三、假如有一群痛苦的病人需要照顾，由于他们身受的苦痛一样，因此不应起贪嗔与取舍的分别，否则会有过失；同样的，一切有情都受烦恼三毒控制，全受到轮回总别之苦，所以，对他们无法有取舍之别。

「从有情的立场来看，这样的说法似乎言之成理，不过他们与我并没有多大关系，我又何必去承担那种责任呢？」这种念头一来，便应接着修。

第二，看待自身之能立。在此也可细分成三因来思惟：

一、当知我们所求的解脱与一切智，都必须依靠一切有情才能获得；不仅如此，无始以来许多生中，一切有情都曾做过我的父母、朋友等亲人，并饶益我，所以，不应有敌、友等亲疏与取舍的分别。

二、「虽然他们曾帮助过我，但也曾伤害过我啊？」有这种怀疑时，应当思惟：这些有情对我所作的伤害只是一时的，而直接与间接对我所作的利益却非常多，以我们现在的情况为例便可知，因此，不应有亲疏与取舍的分别。

三、不仅如此，由于我们已确定会死亡，而且死期不定，就像关在同一个牢狱的死囚，明日就要一起被处决，今晚还在作自他的分别和贪嗔的分别，实在是无聊之举。当自己、他人和一切有情都将落入无常鬼之口，还要作贪嗔与取舍的分别，完全无道理可言。

此外，我们还必须思惟看待胜义之能立，在此也可细分成三因：

一、称损害者为敌、称饶益者为友，这些都是错乱心安立与执著的结果。如果这个论点可以成立，那么，如来的一切种智也应作这样的认可才是，为什么佛并没有将为他抹檀香的人视为亲友，也没有将用刀斧砍他的人视为仇敌，如《释量论》中说：「于刀割香涂，观一切平等，说名为离贪。」因此，所谓「敌友」的分类纯属自心错乱之相。

二、我们通常将所谓的仇敌与亲友看成是永恒的、持久的。如果真是如此，怨敌与亲友应该不会有变化。事实不然，中士道修心中有一节是修「无定过患」，当依「父转为子母为妻」等引文所说，思惟敌友转变不定的情形。因此，过分执著敌友的观念作取舍的分别是没有道理的。

三、《集学论》中说：「自他惟看待，妄如此彼岸。彼岸自非彼，观谁而成此？」我们看待问题往往有各自的角度。例如，对同一个人来讲，有人将他视为亲友，也有人将他视为仇敌，从而出现两种迥异的态度；就像此山与彼山是相对的。从胜义的角度来看，这种看法不能成立。所以，执著于一方，作贪嗔与取舍的分别是不合理的。

在详细思考了上述九种因由之后，我们应当作出如下五种决定：

一、如上所述，不论我们是以世俗的理由还是以胜义的理由思惟，对有情心生贪嗔与分别，且作出取舍，是根本站不住脚的；不单如此，这种贪嗔之心将成为现后、久暂千百种伤害与痛苦的根本，如同把我们关入轮回牢狱不得解脱的狱卒，好似牵我们入地狱火中的索命鬼；仿佛让我们在梦中也不得安宁的毒瘤。因此，我们必须根除这样的恶心。相反的，为一切有情予乐、拔苦的平等心，对我们目前与将来都有极大的利益，而且是三世诸佛菩萨所履行和将履行的唯一之道，是诸佛菩萨一致公认的修持中心，当思：「不论那些有情是饶益我还是伤害我，我都应该尽最大的努力来断除贪嗔与亲疏之心，在予乐、拔苦的思想与行动上必须做到没有丝毫的分别！祈请上师本尊加持，使我有能力修持！」同时念诵《供养上师仪轨》中的颂文：

「痛苦虽微皆不欢，快乐纵多终不足，

自他不二愿加持，见他受乐心欣喜，」

配合祈祷，决意成就平等心，无论在思想与行动上都愿意为一切有情予乐、拔苦。

二、在思惟自他平等之后，再思惟我爱执的过患。当知：从造不善业受生无间狱，乃至声闻、缘觉、阿罗汉偏堕寂边，以及某些菩萨道行迟缓等现象都是我爱执造成的，换言之，轮回、涅槃二者的所有过患，都是我爱执的习气所产生的。经多方思惟后，常念：「这个我爱执是产生现后、久暂一切伤害的根本，有如毒的种子一般，不将之根除，将永无安乐之时，因此，从现在开始，刹那都不应受此恶心的支配，祈请上师本尊加持，使我能断除我爱执！」同时念诵：

「观我爱执如重病，引发非爱众苦因，

应当怨彼记恨彼，加持除此我执魔，」

配合祈祷，决意断除我爱执之恶念。

三、其次应当思惟他爱执的功德。当知现世的快乐、名声，以及轮回中天、人的快乐，直到成佛，轮回、涅槃二者的一切幸福，都是仰仗他爱执的力量产生的。经多方思惟，当念：「这些有情是出生一切利乐的根本，基、道、果三阶段不可或缺的唯一亲友，不论对我施行何等伤害，都应当视他如上师佛陀、爱他如同如意宝般，刹那也不离弃，启请上师本尊加持，使我能生起他爱执，」同时念诵：

「爱护诸母令享乐，视为无边功德门，

纵使众生仇视我，爱彼如命愿加持，」

配合祈祷，决意将他爱执作为修持的中心。

四、再三思惟我爱执的过患与他爱执的功德之后，便应当致力修持这两种爱执心的互换。那么，我们是否有能力做这种修持呢？当思：「过去大师佛陀与我一样在轮回中流浪，然而，佛陀以爱他为重，因此自他二利都得圆满，终而成佛；我却因为只顾着成办自利，结果非但不能成就丝毫自利，更遑论利他，所以才会沦落到目前这种局面。」用这样的方式思惟两种爱执的功过，可以帮助我们修两种爱执的互换。此外，如果我们的心的能熟习修持，就能把他人的身体当成自己的。如同称父母的精血为自己的身体而执为「我所」那样。思考了这些理由，便可明白我们是能够做到自他相换的。于是当念：「我能修也必修这个自他相换，祈请上师本尊加持，使我能修自他相换法门！」同时念诵：

「总之凡愚为自利，能仁专修利他行，

了知功罪利害心，自他互易愿加持，」

配合祈祷，决意修持自他相换。

五、将我爱执过患与他爱执功德二者放在一起思惟。例如：由于我爱执的关系，杀害其他有情，受生于地狱、寿命短促；因为他爱执的缘故，断除杀生，受生于乐趣、获得长寿，这样不断地交替思惟十善业道的妙果与十不善业道的恶果等功过，最后认识到：「总之，我爱执是一切衰损的门径、他爱执是一切功德的基础，因此，在任何情况下，我都不应放弃自他相换，且应以它作为修持的中心，祈请上师本尊加持，使我具有这样的能力！」同时念诵：

「我爱执即众苦门，爱护众母为德本，

故于自他互易行，修为心要愿加持！」

配合祈祷，决意对自他相换修法产生兴趣而修持。

如果上述这些前行所缘的修习做得恰到好处，正行配合自他相换思惟的取舍所缘，便会自然地修到要点；反之，如果这些前行只是一些空洞言辞，在修正行取舍时，眼睛半睁半闭、装模作样地作修法状，到头来也不过是修些空话罢了。

关于共与不共的正行所缘修法，应根据各种引导与上师的教授来修，在这里就不多写了。

口说自他相换如诵咒，事关紧急胆大且妄为，
师尊父母悉皆抛脑后，空具大乘者名我悲哀。

《大乘修心七义根本 文》(帕绷喀仁波切 编 仁钦曲札 译)

大乘修心七义根本文

帕绷喀仁波切 编

仁钦曲札 译

敬礼大悲！

为显其法源清净故开示作者殊胜：

甘露藏教授，金洲所传来。

令于教授起敬重故开示其法殊胜：

如金刚日树，文义等应知。

五浊横流时，转为菩提道。

如何正以教授引导弟子之次第共有七义：

(一) 开示加行基础法

先学诸加行。

(二) 正行修菩提心

此中分二：有关胜义菩提心与世俗菩提心两种修法，古籍中大多先说胜义菩提心修法，本文根据自宗文殊怙主宗喀巴大师之轨矩，依照《修心日光》、《善慧密意庄严》、《甘露藏》、格鄂仓《根本文句》等诸论样式，依殊胜密意，将胜义菩提心置于后述。是故先说修世俗菩提心：

众过归于一，思众皆有恩。

取舍间杂修，先从自身取，

复令乘风息，境毒三善根。

结行略教授，于彼策念故，

威仪尽诵持。

修胜义菩提心者：

获坚固示密，思诸法如梦，
观心亦无生，对治自然解，
道体住赖耶，座间士如幻。

（三）转恶缘为菩提道

罪满情器时，恶缘转觉道，
遇缘即修习，四行胜方便。

（四）开示一生修持之总纲

摄教授心要，应修五种力。
大悲迁识法，五力重威仪。

（五）开示修心纯熟之量

诸法归一要，二证取其主，
常怀欢喜心，纯熟量为倒，
五大纯熟相，散乱亦能主。

（六）开示修心三昧耶

常学三总义，心改身如故，
勿说缺支节，莫思他人事，
先治重烦恼，不求于果报，
莫啖杂毒食，不可讲情义，
勿作世争骂，勿俟于狭路，
不可刺其心，莫推诿他人，
莫作经忏用，众利勿争先，
天莫变成魔，乐莫求他苦。

（七）开示修心学处

一贯众瑜伽，一除诸障难，

初后修二事，二境皆安忍，
舍命护二戒，勤学三难事，
取三主要因，修三不退失，
具三不舍离，于境无偏党，
周遍且深透，特殊尤常修，
不待众缘备，今当修主要，
远离六颠倒，莫轻尝便舍，
斩绝专修习，观察令解脱，
不思有所恃，禀性不暴戾，
喜怒莫轻发，勿著于声誉。

最后以「于菩提心获自信颂」作为结束：

我因多信解，轻苦与恶名，
获伏我执教，今死亦无憾！

新、旧噶当派文集中虽有大量《修心七义》根本文句与注疏等，然正文次第互不相同、文句多寡参差不齐。或与引导科判不相吻合，或有非属通行之文句等，情形不一。有鉴于此，长时以来拟编写一根本文，按照符合自宗文殊怙主宗喀巴大师语教传统之诸论，即《修心日光》、《善慧密意庄严》、《甘露藏》等之密意编排。后于木亥年（1935）昌都甘丹强巴林寺讲《菩提道次第广论》时，由一心专修者朗忍巴·彭措贝丹献礼劝请，于是细察多种本释编成此根本文句，另以科判庄严合成一文，僭名帕绷喀转世者书，愿众生利益增长！

《最胜耳传修心七义论讲记》(昂旺朗吉堪布 口授 郭和卿 译)

最胜耳传修心七义论讲记

昂旺朗吉堪布 口授

郭和卿 译

缘起

师云。今当开讲胜传修心七义论，先引宗喀巴大师言教，以作缘起。宗喀大师颂云：「暇满身如牟尼宝，多生累劫难一遇。今得此身闻正法。获大利益宜修学」。应作如是思维。从无始来，生死流转，受种种苦，与种种乐。如是苦乐，于未来生中，尚当续受，无有穷尽。六道诸苦，有损无益，此易了知。即过去曾受百千万亿诸乐，事过境迁，于今安在。空无受用，何益于我。如是世间苦乐，不但不能断除我之生死烦恼，反令我之生死烦恼炽盛。非徒无益，而又害之。然彼不明佛法者，智慧短浅，毕竟不知此义。诸君得暇满身已，依止善知识，听闻佛法，深知此义。当随此顺缘，取修学心要之法。所谓心要之法，即佛所说，能令众生求得究竟安乐之无倒正教。众生莫不愿离苦得乐，而以其心颠倒，不知离苦得乐，一云何能致。惟依佛说无倒正教，乃能离一切苦，得究竟乐。佛以如是之法，教化众生。是法在诸法中，总为修心最称精要。故云心要也。闻知后即当修学，勿谓今日不学，而有明日。或藉口人事未尽，姑置修学为后图。如是迁延自误，于我法中，名为懈怠，非法器也。佛说死无常，备载经教中。死来无定期，非能预卜。今有在将死之前一日，犹作此生之百年大计者。愚痴可悯。若斯之流，虚得人身，不修佛法，喻如宝山空过，枉费资粮。一息不来，长离此世。外道谓人死如灯灭，此堕断灭见。内道则不谓然。现生，由过去未断之心，继续而来。明日，由今日之心，接济以去。故躯壳有舍弃之日，而心流从无断灭之时。既有心流，则决定受生。受生，能自在否。曰不能。凡夫以不断心识，随业受生，如风中絮。心识是絮。烦恼业力是风。由烦恼风牵引心识之絮，往生善恶之趣中。飘摇不能自主。龙树菩萨宝蔓论云：善因获善果，恶因获恶果。众生多造恶因，而希善趣。结果堕恶趣中。今日检讨，一日十二时中，起心动念及所作为能有几善。偶有小恩之惠；施及于人，尚有矜异。其习于为恶，疏于为善，已可知矣。临命终时。以恶业力强故，如磁吸铁，必牵向恶趣受生。恶趣者，经云三恶道。即地狱、饿鬼、畜生道也。星火炙眉，痛犹难忍。何况大热地狱炮烙焦烂，不可名状。经日不食，饿犹难忍，何况饿鬼历千万年，水浆不入于口。湫隘之室，居犹难安，何况畜生，猪犬所栖，污秽不堪。如是偶举一端，知三恶道苦，非人所能忍受。于此深生怖畏，亟求遮止三恶途正法。其法唯一，皈依三宝。依无倒正教，止恶修善，方得免投恶趣，而生三善道中。次复思维，虽以善因，得生人、天、阿修罗、三善道，而此三善道，未断生死，仍未离苦。即论人天，人苦甚多，不能具说。天有行苦、坏苦，不得自在。诸天自以福报，虽受诸乐，而报尽还堕。或始生天上，旋沦地狱。欣悲迭代，颠倒轮回，有何可恋。于此生起出离生死轮回之心。依经教以戒定慧三学，断生死根，脱轮回出苦。经云，依烦恼业力他起故，于轮回中无自在故。必依三学，发出离心也。发出离心，修习三学，虽自得解脱，然距成佛尚远。为大乘所不许。故复次思维无始以来，多生父母，无量无边。现满三千大千世界有情，无一不曾为我之父母。于得安乐，置父母于不顾，此在世俗，名为不孝。今正学佛，

安可忘亲。然如世间父母，食以甘旨，被以轻暖，乃至躬候起居，亲承色笑，具足世间说名为孝之种种美德，无微不至悉以奉之父母。仅致父母于现世中，暂获有漏安乐，仍非究竟。今此一切如母有情，皆欲高苦得乐，心颠倒故，求乐反苦，深可悲悯。如是生起悲心，我愿为诸如母有情，觅取离苦得乐之无倒正教而行度脱。如是生起慈心，于诸如母有情，作度脱事。是事为我一人负荷，决不倭诸何人，如是生起增上心。度脱一切如母有情，唯佛具此堪能。佛一毛孔放光，可化百千万亿身，为众生说法，而行度脱。我亦希此堪能故，为度脱一切如母有情，而发愿成佛。如是则生起菩提心。菩提心生起者，则名菩萨。唯菩萨能行六度四摄。然先须闻思。今此所说胜传修心七义论，即为菩萨成就菩提心之方便大法。故诸君当发愿为要切如母有情，而听此法。以上摄举宗喀巴大师菩提道次第大意。今为无损黄教宗风而说。诸君当依所说次第，思维学法。最初须发心。所发即菩提心，必如菩提道次第思维。而后所发之心，始臻猛利。如仅云为利有情，愿成佛一句，则太简括，思亦薄弱，终难发生强大心力。当观一切轮回，无非衰损。生必有死，富必至穷，发出离心。以此推一切有情，而生悲心、慈心、增上心、菩提心。一一而思，促令心力强大。勿仅守为利有情愿成佛一句，便谓已足。守一句者，说名词句菩提心，一名口头菩提心，非真实菩提心也。

次于夫说本法之前，应知听法规矩。诸经多云，善为谛听，一心受持。听法者应如经说。凡听法有三种过患。一者，器不净过患。二者，器覆过患。三者，器漏过患。经云：谛听，则心不外驰，听闻皆实。此如器不倾覆，有盛物用，可对治器覆过患。经云：受持，则听后能时时忆念。此如器无漏穴，常能盛物，可对治器漏过患。经云：善为，则善发听法之清净心。此如器无染污，能容净物。可对治不净过患。故经云：善为谛听，一心受持。此二句经文。遮止听法三过患门。故听法者，应如经所说而作也。又听法为断除生死烦恼，为利有情成佛。如此乃是正发心。若为名闻利养，则发心不正，非善为也。上述听法规矩，听受本法如是，听受余一切法，亦应如是。

复次，当知闻法者应为者五事。一者，如镜照污点而察。二者，于低处坐。三者，柔顺而住。四者，喜笑而视。五者，如饮甘露而食。所说之法，喻如明镜，照见我染污恶处，应生惭愧。照见我清净善处，应生欢喜。此是如镜照而察义。余不具说。闻此要诀，在法与心契，法与心交相印证。如是闻法，始为合法。听受本法如是，听余一切法亦应如是。

释论名及传承本法。译名胜传修心七义论。胜者，在藏文义为大。传者耳传。今直译大耳传（其文不辞）。故简译胜传。佛所说法，皆用文句流通。唯本法是口耳相传，成不共法，有秘密义，故曰胜传。释迦牟尼佛传文殊师利，文殊传寂天菩萨，寂天传阿那打，阿那打传勇金刚，勇金刚传仁青巴瓦，仁青巴瓦传金洲大师，金洲大师传阿底峡尊者，阿底峡尊者传仲登巴，仲登巴传博朵瓦，博朵瓦传夏日阿瓦，夏日阿瓦，传伽喀巴。伽喀巴为迦当派大德，精通五明，具足密最高种姓。游方时，于逆旅主人案上，见片纪书修心铭有云：一切意乐，舍诸有情。一切损害，摄归自己二句。大为惊叹。意此中当有殊胜教授。以叩逆旅主人，知从朗日汤巴大师处获得。逆旅主人云：朗日汤巴大师，已示圆寂，彼大弟子二人，得其传承，皆善说法。然彼此互不相下。伽喀巴思维，二大弟子尚不相下，何能通达二句义。遂不请谒。实则二大弟子因互相推重，皆不肯独踞法位，不得已，轮流讲授。逆旅主人，误以为争，而伽喀巴不知也。闻夏日阿瓦与朗日汤巴齐名，即诣夏日阿瓦处听讲。经六日，不闻及二句义。又以为彼师无知，留此无益，已整装欲去。第六日，夏日阿瓦登座，说云：一切衰损，系由己召，非关他作。听众茫然不省，独伽喀巴以为此已涉及二句义，始决心依止。一日夏日阿瓦说法毕，下座绕塔经行。伽喀巴展袈裟为座，启请夏日阿瓦安坐，恭敬礼拜，而后问曰：承师有言，一切衰损，系由自召，非关他作，此实语否。夏日阿瓦曰：舍此别无真实。伽喀巴因举前二句，问此义可否修习。夏日阿瓦答：汝不欲成佛则已，如欲成佛，必须修习

此二句义。问：何以师说累日，不及此义。答非我不说，无人听受，欲说无处。问二句有法源否。答：宝蔓论。彼论以众生一切过患，成熟自己，以自己一切功德，成熟众生。是此二句法源。伽喀巴已知二句法源，心生净信，即求教授。夏日阿瓦曰：汝若有恒，可承此法。伽喀巴遂留依止。经十四年。尽获夏日阿瓦秘密教授。一日有患白癩病者就见伽喀巴，求为医治。伽喀巴授以教授中取舍之法。其人受持修习，白癩病良已，一时盛传伽喀巴有治麻疯秘诀，并误本法为治麻疯法云。在伽喀巴以前，但由耳传，未登记载。至伽喀巴以为如是殊胜文殊法，要能利益一切有情。如传承中断，当为一切诸佛菩萨之所悲叹，于是常时为人讲说。经门弟子纂集成颂，笔之于书，即今修心七义论根本颂文也。

科判

今释颂文科判为三

- 一、礼赞殊胜境
- 二、开演正教义
- 三、导引弟子入正教义

一、礼赞殊胜境者，过去诸大菩萨于造论时，必先安立一殊胜境。先申礼赞，用以清除灾障，俾造论事业迅得成就，不生违难。经云，具初德者，灾障不生，殊胜境具足福德，故先礼赞也。伽喀巴今造此论，亦同过去诸大菩萨先礼赞殊胜境。

【颂曰】 敬礼於大悲

此以大悲为殊胜境，为之申礼赞。弥勒菩萨现观庄严论，首云敬礼于三智。其他诸大菩萨造论，或礼释迦牟尼，或礼八大菩萨不一。本论依月称菩萨入中论，敬礼于大悲。月称菩萨以一切生有寂灭功德，皆依大悲而生。此以大小乘断证一切功德，皆依大悲而生。藏中以十一面观音菩萨为大悲菩萨。此间所礼，为真实大悲义，非礼十一面菩萨。然亦可谓遍礼一切具足大悲者。或问大乘断证功德源於大悲，此易了知。云何小乘断证功德，亦源大悲耶。答：据入中论所说，声闻缘觉，依于佛，佛依于菩萨，菩萨依于大悲。佛为声闻说甚深空定义，断除烦恼，证罗汉果；故声闻依佛。诸佛由菩萨广修六度万行，集一切福慧资粮，断一切障，证正等正觉，且经诸菩萨劝请，而后成佛，故佛依菩萨。菩萨以大悲而发菩提心，以具足菩提心故，名菩提萨埵，故菩萨依于大悲。如是声闻缘觉、佛、菩萨，展转相依，而得源於大悲。如彼论所说甚明。且若无菩提心者，不但诸佛菩萨，无从显现，即消受世间一缕凉风之乐，亦不可得，以无菩提心，则不具福德，无从消受彼故。又承大悲力，方有抉择善恶之法，多种善因而获善果，世俗一切安乐，皆从能抉择善恶、感受善果而生，亦即从大悲生。伽喀巴造此论，以世出世间轮回、涅槃一切功德，皆从悲生。兼明本论以大悲为主，故礼赞大悲也。

二、入教正义者 此由颇邦喀大师复判为三。

甲．为明法源清净故，释作者重要

乙．为于教授生净信故，明法之重要。

丙．正教授引导弟子之次第如何，今初。

甲．为明法源清净故，释作者之重要者

【颂曰】 甘露藏教授金洲之所传

此二句，旧本列在末段，颇公大师，依特别教授，移置此间。过去宗喀巴大师，为其弟子虚空吉祥述此论时，已依特别教授，将此二句移前。颇公大师因之，非臆改也。颇公云，金洲之所传者，此造论者，为明法源清净，自述师承。亦犹宗喀巴大师造菩提道次第论，而云依于阿底峡尊者，菩提道炬论而作。追溯师承所自，为法源清净也。凡学一法，当先辨其源流是否清净。清净正法，能令众生迳趋诸佛菩萨果位。依此修者，即得成就。否则不得成就。如至某村，必由正路。由此行之，即得达到，否则不能到达。今者末法，或有未得谓得，未证谓证。其所证知，不悉究为何物，要之决非诸佛菩萨证知中所有，可以断言。如是之法源，非清净，勿妄信盲修，自堕险处。必如伽喀巴虽于逆旅得二句，犹循叩问夏日阿瓦，知其出於宝蔓论，乃敢置信，方合辨别法源正轨。要之一切法出于佛者，是清净法源。若无传承，证从佛出，即非清净法源。用此抉择，决定无讹也。又一切法，皆源于佛，而成为三派法流。一者，深观派法流；二者，广行派法流；三者，大学行派法流。本论文殊菩萨传寂天菩萨，展转至金洲大师，为大学行派法流正宗。从上直溯至佛。长江大河，必从大雪山来。大法必从佛来。故知本论法源，异常清净。又本论教授，出于能仁所说大方广庄严经句。寂天菩萨造论解释。在入行论、集学论中于此教授，皆有迹相可寻，历传至金洲大师。而阿底峡从金洲大师获得。初为耳传者，亦犹夏日阿瓦对伽喀巴说，无人听受，欲说无处，非故为秘密也。如伽喀巴于逆旅所见二殊胜语，众生初闻，必生惊愕。盖无始以来，自私习染已深，骤闻如是之语，自无忍受堪能。众生根器下劣，与此胜法，不能相应。以此秘为耳传，盖非得已。阿底峡尊者，为印度甚深显密教，通晓五明三藏，如日如月之大师，犹就金洲亲承本法。航海经一年一月之久历诸险难。波旬眷属嫉妒尊者获此正法，将令众生得安乐处，故纵蛟龙水兽，横为阻害。而阿底峡尊者，不曾退转，卒抵金洲，依止十三年。金洲大师尽其所有，如瓶泻水，悉以授之。今略述于此，以见本法之重要，兼明得法之艰难。云甘露藏教授，依正修心之法，令生正知，是名教授，甘露是喻。佛说一切法，犹如甘露，佛说八万四千法门，括为十二契经大小乘法。小乘断除烦恼业力，大乘饶益一切有情，如是诸法，皆为甘露。云甘露藏者，藏是心要，云此甘露法，最为心要也。甘露印音阿美打，有不死义，藏音兑支，含有药义。谓甘露是良药，可以起死回生。喻法亦尔。小乘不依三学甘露，必死于烦恼业力，则甘露是小乘良药。般若经八千颂说，有药名芝玛格，佩此药者，虽巨蛇毒质亦不能害。大乘修心要法，是甘露药，如芝玛格非烦恼无明毒蛇之所能害。又初地以上菩萨，虽烦恼已尽，尚有无明习气与无漏业力，以此仍有不可思议之死。故菩萨及小乘，能断生死，而不能断不可思议之死。唯佛既断生死，并能断不可思议之死。故惟佛为圆满不死果位。所谓甘露藏，即指佛之不死胜位。此教授能获是果，故名甘露藏教授也。

乙．为於教授生净信故，明法之重要者，本教授是修心要法，菩提道次第所述教授之四种重要，本论一一具足，此外尚有与一切法不共之特别重要，如颂所云。

【颂曰】 应知诸教义 如金刚日树 五浊厚重时 转成菩提道

此中四句，更标出本法与一切法不共之重要。应知二句，谓应知本法之诸种教授意义，喻如金刚，喻如日，如大药王树，有不共之殊胜。金刚者，宝中之王，上界天人福报所致，其所衣铠甲，皆以金刚宝组织而成。世间凡夫，设能获此金刚铠甲，则成世间第一富厚之人，乃至获其金刚铠甲

之一介宝粒，犹足压倒世间一切宝物，灭彼威光，自救贫乏。此修心教授亦为法中之王，有能获是全部教授者，则断一切生死烦恼，而登大宝佛位，乃至获此教授之片辞半偈，犹能对治轮回中一切衰损之苦，胜过一切小乘，可以威摄诸阿罗汉，令之减色。日者，光明为体，能破除一切世间黑暗。而此教授，光明如日，能摧毁一切烦恼无明。若全得者，悉断烦恼所知二障，竟体清静，毫无染污，如光明日。即仅得其二分，亦能对治所破贪嗔等烦恼，还令清静。如幽僻之地，但受日光所照，皆得破除彼暗，还复光明。大药王树，能治众生一切疾病。此教授若全得者，能遮治众生所有八万四千烦恼。即获教授之一支分，亦能分别法除贪嗔等烦恼。犹如获得大药王树之一枝一药，亦能分别治寒热等病。以上立金刚日树之喻，以明本法之重要。

五浊厚重时，转成菩提道者。五浊，一曰众生浊，谓末法众生烦恼炽盛，少有智慧，多行不义，不知愧悔等。二曰劫浊，谓末法时中；兵戈纷起，疾疫流行，民困日深。灾害备至等。三曰寿命浊，谓末法众生寿命日促，人寿百岁，递减至六十、四十等。四曰见浊，谓末法众生，知见不正，于世法中，各执偏见，酿成斗争，互相侵害。于出世法，多信外道，或虽信人道，其见染污，不堪负荷等。五曰烦恼浊，谓末法众生，所有贪嗔痴烦恼，遍一切时处，烦恼之库门大开，尽量发露，无有覆藏处等。如是众生浊、劫浊、寿命浊、见浊、烦恼浊，于末法中，积聚为五浊恶世。经称十方诸佛，赞叹释迦牟尼佛，于五浊恶世，为众生说甚深难信之法，则释迦牟尼佛降生，已是五浊恶世。其时人寿百岁。至宗喀巴大师出世时，人寿减至六十岁。今则人寿减至四十岁。凡云人寿百岁、六十岁、四十岁者，不必尽人如是，惟约多数而言。如果当知释迦佛时，五浊尚轻；宗喀巴时，五浊较重。今则更重于宗喀巴住世之日。本论称五浊厚重时，正是今时也。过去贤劫千佛，深悲末法众生，甚难调伏，赞叹释迦牟尼独能调伏如是末法众生，故赞佛云：汝是五浊世中金莲花，汝是五浊世中白莲花。释迦牟尼佛于五浊中，化度诸菩萨摩訶萨，诸阿罗汉。见诸众生，应得度，顾未来世五浊增上，风起云涌，未来众生，益难调伏，竟于三转法轮之后，委此难调众生而涅槃。可知末法众生，五浊过于厚重，虽佛亦无奈何，舍众生而示寂也。今于五浊最亟厚重中，能就厚重之五浊，转为菩提，如是之法，惟恃此修心教授。故本教授之功用不亚于佛。此尤明本法之特殊重要。佛住世时，众生较有福德，人寿较长，一切神人常护善法，众主吉祥安乐，少有障难。佛灭度后，诸护法神，随佛往居别一世界，魔王眷属，密布此世，欣喜恶法，摧毁白业，不愿众生，获得吉祥安乐，尤于有善根之众生亲近佛法，多作障难。当此违缘蜂起，众生为群魔所播弄，不能自拔于厚重五浊中。今乃藉当前之五浊违缘，改为道用，即彼烦恼，转成菩提，而以烦恼冲动，逼令身心所造之恶业，引为助伴，化违缘为顺缘，有如是殊胜之法，自为末法众生之所需用。其法维何，即此修心教授也。知此，则本法尤为重要之重要。为令听者知法之重要，如病者知药之重要，而生敬信。故设此颂。

丙、正教授引导弟子之次第如何者，共分七义：

第一开示加行法

第二正行

第三违缘转成菩提道用

第四明一生之修法

第五明修心之量第

六明修心三昧耶

第七义明修心学处

第一开示加行法者

【颂曰】 先学诸加行

谓先依四加行修，而后可入正行，四加行者，

一、思暇满难得 二、思死无常 三、思维业果 四、思生死过患

仅标此四，其广虽不如菩提道次第所说，然功德相等。于此当知加行与正行之分野。或讥黄教学人一生只在加行中者，此未明加正界说。约成佛而说，惟证得大金刚大持位，是正行。其成佛之前一刹那，尚是加行。约密乘而说，圆满次第为正行，生起次第为加行。生起次第又对菩提心为正行，而菩提心为加行。今以修菩提心为正行，则以前四为加行。四加行中，思生死过患，以思维业果为加行。而思维业果，又必以前二为加行。凡法以此递为加行，非一成不易。若严格而论，凡有修有学，皆在加行，直至成佛，始名正行。今成佛者何人，而敢妄分顿渐，谤人囿于加行乎哉。或谓菩提心一念即生，非关修得，则菩提心自性能生，是无因生，即是常矣。或又谓菩提心是本有，众生本性即佛，徒为污染覆盖，故不得见。法在去染，见本来佛。如是，则佛亦曾被污染，岂知宇宙并无污染佛乎。今谓众生仅有成佛种子，佛则非修不得，彼所云云，谤有污染之佛，其过非小。又皈依三宝，依止善知识，勤行礼拜，依金刚萨埵百字明，悔除罪业，如是之法，得除污染。然此惟为修行之一种，不得谓只此便可成佛。须知向上大有事在，成佛非简易事。佛之身语意无量功德，皆非无因而至。如无因者，则佛应有自性，佛应是常，此不应理。佛积诸胜因，而成佛果。眉间白毫放光，照澈三千大千世界。口宣圆音，能通异类、众生得解。具大智慧，遍一切所知境。如是诸身语意功德，皆从修习戒定慧三学，集聚福德智慧二资粮而来。经三大阿僧祇劫长期之修习，非无因也。为明加行正行，纵论及此。今仍回溯本法之四加行。本法为修心教授，将令菩提心生起，须具有大悲心。将令大悲心生起，必先具出离心。大悲者，于他有情，受一切苦时，为之感动，心生不忍，即名为悲。寂天菩萨云，自苦犹未梦见，何缘得悲他苦。今为此立一喻，有母令子往安乐处，其子至彼，非安乐地，反受诸苦。此母非不爱子，以愚昧故，不知彼处非安乐，是苦，误称安乐，以误其子。众生不观自苦，即不能知他苦，徒事兴悲，犹同愚母误子，无有是处。出离者，谓思维轮回，生死过患，生远离心。此于生死过患，必须数数思维，而后出离之心得成猛利。如囚在狱，历历思维狱中黑暗无光，居处不净，饮食粗恶等过患，自不能堪。而后出离此狱之心，至为猛利。若或此囚不思狱中多种过患，惟思少许过患，则出离此狱之心，虽有而不猛利。若或此囚怠情成性，随遇而安，乃至即就此狱，作种种利己事，方且视狱如天堂，乐而忘返，决定不生出离此狱之心。众生欲出轮回之狱，必历历思维轮回之诸种过患，始能生起猛利出离心。若仅约略思维，则心非猛利，甚至沉迷现世名利，方且以苦为乐，决定不能发出离心也。出离心为一切功德之根本，为大悲心之前导。而出离心依思维业果而生。设不信业果，则出离之名尚不愿闻，何况有出离心之生起。故修出离心，须思维生死过患与业果。出离心亦名解脱心。不思维生死过患与业果，何能成就是心解脱。更前，应思死无常，与暇满难得。宗喀巴大师云，应思暇满无常，勿贪现世利乐。凡夫只计较现世利乐，非观暇满无常，不能破除其耽著现世利乐之心颠倒执。若在发菩提心菩萨及阿罗汉，不惟不执现世利乐，即后世利乐，亦复不执也。依菩提道次第所示六加行，学者当先扫除静室，如法安置佛相经典，陈设供品，安排舒适座位，然后入坐，生起善心所，乘此善念之

力，而行供养。于供养时，观想面前虚空中有大如意宝树，上有广大莲花座，具十二层莲瓣。中央最上层主尊相，为具善慧、能仁、金刚大持功德之宗喀巴大师，体为自己根本上师。心中有释迦牟尼，牟尼心中更有大金刚持。由金刚持心中放光，左为深观派传承诸师，以文殊为主尊。右广行派传承诸师，以弥勒为主尊，宗佛以下十一层莲花，次第显现无上瑜伽部诸尊，次瑜伽部、行部、事业部诸尊，次贤劫千佛、诸大菩萨，次缘觉声闻，次空行勇识等。依次在外周匝围绕。最后一层。为护法海众。如是成就五聚图相，说名资粮田。能聚福德，故曰资粮。可播植生长诸善种子。故曰田也，想资粮田竟。继依菩提道次第，修礼赞，供养，忏悔，随喜福善功德，请转法轮，请佛住世，发愿回向等七支。或诵普贤行愿品，随文入观，则七支具足。莫谓七支浅近，是初业所修，过去诸大菩萨，皆以常修七支而先见佛，实为大菩萨行。今谒见贵人，尚有赞见之礼，何况面佛，岂可不修七支那。次供曼达，用银或铜制之曼遮盘。如无法器，亦可暂用手印代之。观想日月须弥四大部州等，尽世界一切所有，及众生一切福报受用，悉入曼遮，以供献于诸佛菩萨，而由三门祈祷：

一、请加持消除从思维暇满起，直至生起菩提心中间与善心相违之一切违缘，二、请加持生起从思维暇满，直至生起菩提心中间，与善心所随顺一切顺缘；三、请加持消灭内外一切秘密灾障。如是启请后，观想力强，可如普贤行愿品，一一身为刹尘身，以广大之须弥四洲，供养刹尘佛。若观想力弱者，但想一曼陀罗亦可。所想应是清净刹土。此关本身未来成佛缘起，必清净庄严，福德乃大。又曼遮盘非大，日月须弥等非小，于曼遮盘中，供献日月须弥，喻如从针孔观山河，非山河小而针孔大也。故勿以不相容而不能代为疑。如是供曼遮一次，等于播洒福种，福报不可思量。不费一钱，成就如许大有益事，学者作此，轻而易举，何难之有。学者依上三种祈祷而供，勿谓现世福利，不在启请中。须知启请第三，消灭内外秘密灾障，即已包括增长世间福利等在内。既供养启请已，则串习所缘境而修。须加集福忏罪二种缘起，喻如稼穡之事，先播种于良田中，得日光水土和合为缘，益以除草去石等事，而后苗得滋长，收获可期。此中缘念，喻如播种。集福，喻如日光水土和合为缘。忏罪，喻如除草去石等事。故缘念与集福忏罪必应和合而修。更求上师加持，始有成就。修慧修定，亦复如是。于修定中破沉掉等过患时，亦必如此。此三合修，通一切功德。上来略说六加行竟。

今当说修，修有二种：一、观察修，二、专住修。一切修法不离此二。于止观中，亦有观住相间，而修之时。修菩提心，如不先观察粗细二分，出离心，思维死无常等事，仅专住一境，修无分别，则菩提心不能生起。颇公大师云：观察修非难行事，众生从早至晚，十二时中，于世间法，如何争名逐利，乃至自赞毁他，阴贼险狠，倾陷虞诈等，皆刻刻观察，无微不至。此是众生串习而修之观察。今但转此串习之观察修以修佛法，甚是现成。些言极能揭发观察修之精义。故在修时多以观修为主。非一心专住修定，即能成佛。专住修者甚至并非真正修定，而反成相似定。故应以观察修为主，而包括住修，此应了知。

复次，修分二时，谓入座，下座。入座时修者，分初中后三段，初忏罪集福；中，正修所修法；末，发愿回向。下座时修者，一、常具正念，二、不放逸，三、守护根门，四、饮食知量。入座时是正修。下座时，明修外应作之事，故亦名为修时。下座为未修时。饮食知量者，如金刚乘，有饮食瑜伽，其饮食，须与所修法，及身心相应。法能相量，便是合量。又学菩萨行者，食时，想此食布施身中众生小虫，如服药而食。此是菩萨行饮食所知之量。又金刚乘别有睡眠瑜伽。显教亦说，当如世尊右胁吉祥而卧，作狮子卧，以善心所入卧等。类此甚众，兹但略说，不复缕举。

一、思维暇满难得者，分三种修，一、暇满，二、难得，三、具足大意义。

一、暇满者，依龙树菩萨说，能离八难，具足圆满，此是暇满之真实义。暇者，对八无暇言，离八无暇，即是暇也。初想三恶道，及长寿天，我若生者，必不克与佛接近，堕四无暇。次想即生人中，不值佛法住世；或生边地下贱，虽有佛法而不得闻；或虽不生边地，得闻佛法，而身形残缺，愚盲聋哑，不堪受持；又或虽免残缺，六根悉全，而以世间智，囿执邪见；则听闻佛法不生敬信。此为四种无暇。合前四共为八无暇。亦称八难。凡具此八者，与佛法无缘，无暇修学，长为障难。今此八者，我幸不生三恶道，长寿天，免前四难；又幸非生无佛法时中，非边地下贱，非盲聋暗哑，非有邪见，故亦无此八难。如是心生欢喜。念彼无暇，我今有暇，云何不修佛法。能作是念，是为进入佛门之初念，业已生起。

满者，谓具足十圆满。此十圆满，属于自分者五：一、得生为人，二、六根具足，三、未作五无间杀父母等罪，四、信受佛法，五、得生中土。属于他分者五：一、有佛入世，二、佛曾说法，三、佛法住世未灭，四、有住持正法僧伽，五、具学法顺缘，衣食无缺，灾障不侵等。此自他分者各五，合为十圆满，加八暇，共成十八种贵重之至宝，今悉据为我有，良不易易。盖由过去生中，发愿获得圆满。今生乘此愿力，始得具足，非偶然也。如是暇满之身，能作一切大利益事。经说此暇满人身，贵过牟尼宝千百万亿。马鸣菩萨云：此暇满身能成办一切所有功德，远胜如意牟尼宝珠。由是可知暇满人身之价值。夫不知黄金之可贵者，不知金之价值之可贵。暇满身亦复如是。今已知其价值，即知宝贵，谁肯轻弃者哉。以此身依三学修，则证阿罗汉。以此身发菩提心而修，则济于诸大菩萨。以此身通达空性，现十八神通力，救度众生，皆可一一成办，直至成佛。依金刚乘，并可不舍此身而入金刚大持位。故此身所能成办之功德，不可思议。最下以此身修法，只须一两月内，可令再世，仍获人身，免堕三途。彼牟尼宝能悉如人意，令获一切意乐之物，有求必应。今此暇满身，最下获得再世人身，免堕三途之事，彼则不能成办，何况向上诸种成就。是故暇满身，远胜彼宝。波尚非宝，此暇满身，乃真正牟尼宝。彼仅致现世意乐，此则能致未来世无穷意乐。持以相较，何止倍蓰。经如上思维，知此身至可宝贵，心生欢喜。自念空具此身，不能出生大利益事，是为辜负，甚可惋惜。今有以黄金一两，雇人作一日役，其人必大喜应命，自谓获得便宜。不知贵于牟尼宝之身躯，以壹两黄金贱卖以去，大为不值。此不能宝贵其身之意也。若人不能善用其身，非但成就佛菩萨等利不可得，即遮止三途，亦不可得。设更以此身造诸恶因，如此大宝委诸泥途，如是之人实为可怜悯者。又应思此身，于六时中，每一刹那，皆贵重无比。于一刹那间，发菩提心，能遍满虚空界之无量福德。于一刹那间，发忏悔心，能消灭大于须弥山之一切重罪。故虽千两黄金，不敌其一刹那顷。如是贵重之身命，万勿轻失，失则再来不易。如是思维，已知此身贵重，亟应勤取心要而修，是入法之初念，业已生起。尔时于法必能自行抉择，不须他人鼓励鞭策而修。二、难得者，分因难得、果难得二类，众生虽知此义，囿于世法，积习过深，不即起修。今日诿诸异日，少年诿诸老年，甚至期诸二世。果令二世续得人身，未尝不可；然决不能得。阿底峡云：难得今难得，二世更难得，现应取要义是也。喻如花，由种子与水土等缘和合乃成；人身亦须诸缘和合始能获得，月称入中论云：「劣报之人身，须持一戒乃得」。谓下劣残缺支节之人身，犹须前世曾持一戒，乃能得此；决非轻易得来。若具足暇满，内蕴智慧，必得受用者，尤须由夙因守十善戒，以六度力为助伴，加以清净愿力，乃得此身。今世能种如是善因，二世始得，否则决不能得。彼希望二世者流，以无因而望果，犹之未曾播种而望收获满仓，何能如愿。由上知暇满身，由多因和合而得，甚为希有。惟其希有，故名难得。龙树宝蔓论云：「众生业力，偏于恶而少趣于善」。故从因位上观察，知暇满极为难得也。次从果位上，观察难得之理。寂天菩萨云：引人身如大海过渡之舟」。谓当依此身为舟，渡生死海，以登佛果之岸。勿于茫茫生死海中，随波逐流，盲目而行，失其所依，以至堕落，感受苦果。果有六道，而地狱道众生，为数最多。次饿鬼，

又次畜生，其数递少。至三善中之人道众生，其数尤少，远不逮于畜生、饿鬼、地狱三道。居大都市者，但见人多，今如说少，必不相信。如成都一市，常有人满之患，然成都每一住户中，所有虫蚁，乃至水内、地下、壁间、虚空、胎卵湿化之微细众生，殆无量数，其数皆超过成都全市人口，可知人少是实。次想成都人中，具足暇满身者极少，暇满而闻佛法又更少，闻法信受者又少之又少，殆屈指可数。如是思维我之暇满，又闻法生信，诚为难得。经有盲龟浮木之喻，云有盲龟，巢于木上，此木为海水漂浮，盲龟失木，沉于海底。每经一百年，得出海面一次，盲龟出东，此木或西，龟木相值，机缘甚难，历千万年，始得相遇一次，盲龟失木沉海，譬如众生偶失人身，堕三恶道。百年出海面一次，喻历时久长，始再得人身。虽得人身，或生东方世界，而佛在西方，或生边地，而佛居中土，不得闻法；同彼龟木，不能相遇。历千万年，龟得遇木得孔，复归巢穴。喻众生旷劫，才遇佛法，得入法门。经言人身难得，佛法难闻，此类尚多，不能具说。故现已离恶趣而得人身者，必当把握此生而修善业。否则仍同往昔，必复流转沉沦。寂天菩萨云：「身如过去所造业，堕恶趣时恒居多，恒常流转恶趣苦，故恶趣苦难出离」。如畜生道中，贪等三毒均增上，烦恼粗重，不似人身，尚有一刹那间，天良发现。寿命，有千年、百年、十年、数月数日，乃三刹那之异。彼道中数数轮转，多造恶业，极难出离；彼历多生，难得人身；犹人历多生，难得佛法。以上所说，是果难得。

三、具足大意义者，颇邦喀大师，喻如推挽万钧铜球上山，已至山腰，若再努力，则达山顶，否则堕落山脚。再推为难。众生已得人身，如推铜球已至山腰，只差一半功夫，便达山顶，此为学与堕落之利害紧要关头，须一鼓作气，完成此事。若复堕落山脚——恶趣，尚难再得人身，何况佛果。此就外境而言。若反观自心，试问我造暇满之因，今有几何，如犹少者，知来世暇满，必难再得。应把持现有暇满之身，勤修佛法心要。尤应就此成就菩提心之法要，精进修学。以此是成佛最方便之教授，故此法如铁连环，但得一环，余环自致。如果暇满难得之大意义，真实通达，则以后念死无常等，直至菩提心之通达皆源源而来。今人非不知此身可贵，然所知未能深入；故须多设譬喻广引公案，依教依理，观察思维；久久心生感动名感动知，再一进入心生决定，名决定知。自异于未修者一般浅近浮泛之知。然后以所知力，鞭策自己，一心向道，疾取法要而修，必能遮止嬉游懈怠，令人身虚度也。昔噶当派善知识贡穷巴传，载格西贡穷巴心生此义时，所居静室门前，有大蒺藜树，多生芒刺，贡穷巴要出，必经其下，恒为芒刺所伤。贡穷巴自思当伐彼树，旋自念言，无常迅速，知我归时，尚保有此身作伐树否，宜以有暇，常作佛事，竟终身不伐。此是贡穷巴真实生起暇满难得意义，宜悬为学法者榜样。前言暇满须观察思维修，而生起感动知与决定知，暇满以下科目，亦应如是修，始能得力。如众生生嗔恨时，初思彼人负我，如思至此便止，嗔恨不深，仍无力量。设继续观察思维，彼某事辱我，某事陷我，我于彼如何有恩，彼于我如何修怨，彼今逼人太甚，我决不能忍，思维至此，则毛发上指，血脉偾张、勃然起寻仇报复之心，斯时嗔恨已到极处，遂强而有力也。学者即取其法，移修暇满无常等，如彼一一观察思维而修，则所修便强而有力。凡思暇满得力者，其心常不断趣取法要，如恐不及，如是可得成就。今人有修才一二日便已厌倦，仅属短期一种善心所，暂时冲动，或由上师三宝加持，暂近善法，瞬即忘失。必须具足继续串习，无一时一刻之放逸，乃能起暇满难得之大意义。即后修死无常等法亦应如是修，此能一切修法也。

二、思维死无常者，修学人虽已闻法信受，不知死无常义，则不能鞭策自心精进相续曰故思死无常教授为令心不松懈，长时相续，能令善取心要，把握不放，故极重要。思死无常者，喻如远行人上路，途中每遇一处，不受他人留止，不为人捎带事物，只计路程远近，尽力趲行，但办行李资粮不可少者，不取无用之物，学人思死无常，亦复如是，迳趋彼岸，不肯稍停，惟取佛法，不受余法，舍弃世间一切名闻利养、恭敬，轻现世而重来世，此是清净修学。若无舍此世之心，杂世间名

闻利养而修者，其所修之供养、礼敬、集福、忏罪等善法，均已变为世法之工具，是杂染修，不名清净。名闻本空，而众生乐受名闻，学佛亦多为名。由昧死无常义，重视现世虚荣。纵广修诸法，不离杂染，难生功德。惟通达死无常义者，不乐现世，所修清净。即供一柱香，念一声佛，亦生多功德。或谓如舍弃现在一切世间法者，不将穷饿以死乎。答之曰，依噶当派祖师云，法依于穷，穷依于死，死依于旷野。意谓学法人，先下决心，舍此世，求正法，故不畏穷。而穷即是所依。穷至于饿死，死而无衣衾棺椁，冻死旷野，然非所畏死，以法重于此也。学法者，果真如是精神，断不穷饿。佛过去曾授记说，凡清净趋向善法之佛弟子，我以过去所得无量福德资粮胜过转轮圣王所有之福报，以回向于汝，直至此世界毁灭以前，唯余片土，仅生最后禾苗一穗时，而皈依我法弟子，决无饥谨之虞云云。故依佛所说，真正吾人能生弃此世之心，福报相寻而来，有加无已。彼钱财等，皆属魔事，必不让汝独作清净穷人。此中不可思议，真修法者，自能知之。昔迦当派大德白贡金自传云：我昔有地，所播种子四斛，益以昼劫夜盗，然自计尚不能一饱。今出家岩栖，一无所有，然我之受用，可以遍供南阎浮提众生而有余。昔我辛苦，求食不得。今食转求我口不得。我昔狭弓矢，佩长剑，而仇敌愈多。今我身无一针，反不靦一敌。此诚不可思议。以此反映，舍弃现世，思死无常，能生不可思议之功德。莫谓思死无常，是浅近法，应初业者修。须知过去诸大菩萨，皆以思死无常得度。即诸修密成就之大德，亦复如是。诸经亦说，诸法以思死无常为最胜也。思死无常修法，依宗大师特别教授，分三根本，九因相。三根本者，一、人决定死；二，死无定期；三、死时惟佛法能作利益，是为三根本。每根本各具三因相，共为九因相。甲、决定死者分三因相：一、死来不可拒，经中所载佛与声闻缘觉均经灭度，凡夫何能免死。过去大学问人，大富贵人，尽舍形寿，我岂例外。今大地有情，皆寿不过百岁而死，我亦同然，推之未来，凡受生亦必有死，则死之义决定。彼死主操吾生命，其来也，虽有大力，不能挫其一毫；多财，不能邀其一有；升天入地，不能避。移形改貌不能脱。故死来决定，不能拒绝也。

二、因寿量日减而知必死。人人寿命，有如藏金，日耗日少。常人年复一年，消其寿算，以就死城，度日益多，距死城益近。此尚是指不遭意外之平等寿量而言。何况更有横夭，速于常人者耶。譬彼行将屠宰之羊群，步步接近屠场，缩短寿命；人亦如之，决无不死者也。

三、思维虽存在时，亦少修法之暇，而死必决定。如伽喀巴云：今以人生六十岁计，除儿时及晚时，饮食疾病，六十年中修学正法时，不过四五年，甚至尚有不到四五年者。若以闭关清净修法之时日计算，至多不过千余日而已。今修学人，能逮此数者，尚不多见。或与佛无缘，或虽有缘而迁延自误，及死主现前，追悔莫及。喻如日影沉山，转瞬即归黑暗，诚可悲矣。以上三因，明决定死义。然众生虽知有死，犹抱未必马上即死之心。彼认死虽决定，但此刻不会死。维持此心，直至死前一刹那，尚不放弃此心。重病者，至死亦不肯自承。故此教授于决定死之后，续有死来无定期之说明焉。如前所说，推延懈怠之心，及此刻不死之想，盖有二因：一、为少壮少病故，二、年高体健故，咸易忽略，死无定期之重要性。故应以第二根本修习对治。

乙、死来无定期，亦分三因相：

一、寿量不定。佛说南赡部洲众生，寿命无定，兹值末法时代，人寿尤其无定。人之寿夭，既苦于不能自知，而死主又不为预告。死在何时，非能预知。有在母胎中即死者。有出胎仅数时死者，数日死者。此后则有童年死、少年死、中年死、老年死，各各不同。有身体原强，而忽然死者。故无论少壮康强，皆不能恃。

二、死缘多，生缘少。世间生缘少，而死缘多。寿命如狂风中灯，不待油尽，突然熄灭之因素甚多。佛说横祸飞灾不属于疾病者，有八万四千种；属于疾病者，四百数十种；属于魔事者，三百六十种，皆可令人丧失寿命。又人身四大，地水火风，喻如四毒蛇，同置一筒，互相吞噬，以强凌弱，任何一种炽盛余三则受损害，人必患病。故因四大不调而死者，比比皆是，故死缘极多。亦有生因转为死缘者，护以眷属，居以宫室，饱以饮食，疗以药物，此皆所以养生，而为生因。然眷属不和，反招损悔，宫室卑湿，饮食过量，亦生百病，药物本以疗病，有时庸医杀人，因医致死，是以生因而为死缘。此外死缘甚多，难以遍举。人皆有分，只差到早来迟。而死无定期，又已决定。

三、人身脆弱，随时可死。龙树菩萨说，人之形体如风中烛，水中沤，一吹即灭，一触即坏。经云，大地须弥大海，一经劫火，悉成灰烬，何况人身血肉，胡能久存。

丙、思维死时，除佛法外，余均无益。众生平时不畏无常，及临命终时，则恐怖悲啼，手忙脚乱。但学佛者，与此相反。随时思死无常，迫切追求正法，串习力成熟，时至而行，决无惊恐，心有所主也。如习知死主为我冤仇，早晚必将贼我，即精勤修学，以作堤防，临终如赴长途，资粮具足，无有顾虑。所修正法，尤其扼此菩提心要教授，即为御侮之兵器，上路之绝好资粮，死来不但毫无痛苦，且当安然以逝。故佛称善逝，此已化死事为顺缘矣。造本论者，伽喀巴将示寂时，连呼错错，诸大弟子谓师大修行人，临命终时，何得有错。伽喀巴答云，今现前境界，与我之愿相违，因我修菩提心，常发悲愿，愿生地狱，代众生受苦；今净土现前，与始愿相违，故谓错也。彼发愿为菩提心作用。即因此心，反生净土。知此，则生时修学正法有得，临死即得把握；即具撼天之力者，亦不能推向地狱中去。死后惟佛法能作利益。其理至明，此中复分三因相：

一、亲友围绕无一能留。二、悦意财物，不能携去。三、自身骨肉亦须弃舍。

印度过去大德，梅哆曾说，帝王卿相，庶民乞丐，死后同归旷野，尽全世界为其财宝，亦终空手而去。尽全世界以为其眷属，亦无一人随行。故财产眷属，均不能作死时利益。若知此理，及死无定期，死来决定等义，则知死后空虚，惟有正法，始能利益。尤以修菩提心利益为大。由此可生一种决定，而专勤修习菩提心。

三、思维业果者，凡夫计较现世利乐，居恒念一年、五年或十年，将成就某种事业，每悬其成功于最后，夫人生几何，世间名利，转瞬即失，安有所谓最后者乎。惟多种善因成大善业，以致最后之大善果，斯为真实最后计划。故业果常思，思维业果分四：

一、业果决定。二、业能增长。三、不作不得。四、作已不失。

一、业果决定者，众生心识之流不断，随善恶业之牵引，而分别感受增上果之三善趣与三恶趣。依龙树菩萨说善因得乐果，恶因得苦果。如佛说种甘得甘，种辛得辛，因果历历，分毫不爽。善业恶业，皆有上中下三类，其感得之果。亦各有上中下三类。一流相续，等无有异，谓之等流。前生杀业重者，寿命必短，曾害他命故。形色丑恶，曾生嗔恨故。常多疾病，曾伤众生故。今生被盜者，前生曾盜人物故。今生不受信重，及受人愚弄欺骗者，前生多妄语故。以过去因，获等流果，自然之势也。等流果，不可思议，佛住世时，瑟金王至佛所礼佛，闻一比丘于僧舍诵经，其声清妙，心生欢喜，即请于佛，愿见比丘。佛告王，但得闻声，已生功德，若见彼者，将令功德退失。王不听，固请引见。及王见比丘，身躯短小，相貌奇丑，前闻声欢喜之心，立即退失。合掌问佛，何此比丘，音妙如彼，相劣如此。佛告金瑟王，此比丘于过去迦叶佛住世时，为一国王监造佛

塔。其塔规划宏大。此比丘懈怠，懒于监视，念大塔一时难就，阴嘱诸工，改造小塔。诸工恐王诘责，仍造大塔，塔已成就，此比丘睹塔高大庄严，乃深赞随喜。自铸金铃，而悬其上，微风过塔，清音琅然。今此比丘，以供养金铃故，感得妙音，以一念改造小塔故，感得劣相，可知业力所缘，等流成果，业与果，决定无舛。

二、业有增长性者，依外因观之，如桃李等，种核成林。如豆麦等，种少获多。其在内心，业力增长，尤不可思议。有小恶业，感大苦果者，有小善业，感大乐果者，昔转轮圣王那累罗拥有希世之宝，故威遍四天下，享作千万亿年，以福德感受金轮，飞行自在，手中宝弓威力无敌，御金轮至须弥山顶，环绕须弥之四大天王，合力阻之而不能拒，延入供养，以后御金轮至卅三天。饱受诸天乐，至帝释天王处，天王坚闭天宫，布金刚网而严复之，不能遽入。转轮圣王，弹以宝弓，金刚阿悉破裂，宫门自启，帝释天王惊惧，延请入内，分半座与之，轮转圣王居帝释天，凡历三十六代。帝释天王至二十六代。帝释天王是大菩萨转显化，适逢阿修罗与天人交战，王与抗不胜，退入天宫，转轮圣王，遂执宝弓应敌，用指挥宝弓之弦数下，诸阿修罗一闻弓声全军披靡，转轮圣王大胜，增长我慢，念帝释天王威力，远下于我，我当弑彼独霸帝释天。此念生时，转轮圣王所有福德威力，一时退失，由一念恶业，从帝释天直堕地狱。佛以大神通力，观察转轮圣王福报夙因，知其过去生中，值古佛出世，转轮圣王那累罗，时为童子，遇人家婚礼，循俗撒豆，祈福避煞。此童子手豆一握，适佛行过，此家童子具喜心，以豆向佛，抛而供之。一豆落佛顶，四豆落佛所持钵中。以是小因缘，感得转轮圣王果位，具足如是威德。此以小善业而感大果，知业力增长，不可思议，而为小恶之业果，亦可由此类推。小恶如毒物少许，即能杀人，勿以善小而不为，勿以恶小而忽略，藏语谓滴水能满大器，可不慎欤。

三、不作不得者，谓不造业，决不得果。如不播种，则无苗生。将希乐果，必先造善业。否则不得。苦果亦然。故止恶修善，为离苦得乐之固。设不作亦能得者，则不作善因，亦得乐果。如是，则苦乐之果，成无因而生。无因生者，则苦乐是常，即有自性，应无生灭。然今苦果，实有生灭，应知不是常也。又业由自作，业果成熟，惟当自受，非同外物，可以转授他人。婆罗门教，谓因果亦可与人交换。印度屠户，出钱雇人代杀牛羊名其钱为买罪钱，呼曰，「笛那」。以为杀业，由彼代杀者负荷，我得免罪。此是外道邪见，非内道所许。如业是自作，而果由他受者，则自食，当令他饱，我衣亦御人寒，无有是理。故自作自受，无关他人。自作善因，自得乐果。自作苦因，自得苦果。其义决定。或谓贸迁而获厚利，夤缘而致高官，其因未必是善，而得果甚乐，何须善因，方蒙乐果。不知贸迁恃母金为本，夤缘恃贵人为助，机缘会合，胥由前生福报感召而来。反之，有辛苦终身，而无所获，积学勤奋，名利无成者，类此甚多。因缘经载，佛住世时，德瓦起兵攻什迦城，佛与目键连以神通力，知有此难，当为拯救。以业力成熟故，临时忘失忆念。德瓦率兵，大破什迦城，尽杀什迦种人。佛弟子中有三人潜从水沟中逃出，至佛所，以钵覆而护之。其时佛亦感头热痛，索水自沐，头尚出火，经时始解。启钵视三人，三人俱死。其余佛弟子中，亦多被杀者。诸弟子问佛是何因缘，惨酷至此。佛告弟子，某地过去生中有一大湖，湖畔有大村落，一岁大旱，湖水枯竭，鱼悉暴露。是村人尽捕湖鱼无漏网者，举村食鱼，唯一童子不食。然当捕得一大鱼，分食其肉时，童子旁见，心生随喜。昔之大鱼，即今之德瓦。其余诸鱼，则德瓦之部率。昔之捕食湖鱼村人，则今之被杀之什迦城王民。村中童子，即我身是。至今业果成熟，故德瓦尽屠城中王民。我以曾生随喜，亦感头痛。有二三人得脱者，因未随喜，及未食鱼之故。如经所言，业果相寻，虽佛不免，深可畏也。

四、作己不失者，经云业力若作己，虽经百千劫，彼业不唐捐。又云众生已作业者，彼业如影

随形，如鸟飞虚空，其影亦随之西东。故善业未经嗔火烧毁者，其功德决不唐捐。反之恶业未经四力忏除者，其罪垢亦不消失。当依教深思业果决定，业能增长，不作不得，已作不失等义，决定信受业果，认识业果，而止恶修善。最善无过佛法，尤以修学菩提心教授，是至善殊胜之法。能遵十善，辨别业果；并细审业力之强弱，增长善之业力，遮止恶因，惟恐其不尽；勤修善事，惟恐其不圆；如是奉行，思维决定，在座间修；串习取舍，在下座后修。又前二科思暇满难得，念死无常，是破除现世贪著，为出三涂苦因。本科与思维生死过患，兼明破后世贪著，为出离生死轮回因，此应了知。

四、思维生死过患者，如前所说，由思维业果而生决定信，后行十善法，暂遮三恶道之门，即得人天道增上果。如帝释或大梵天，大自在天等天王，岂非至幸。然尚非究竟利乐，同彼帝释等仍未出离三界，未离生死苦，尚无纯乐，仍以苦为自性，报尽还堕，不得自在。吾等过去生中，修十善业，曾生天道，但今仍在生死轮回中，天道、阿修罗道与人道、亦同在生死轮回中。故三善道，虽已暂脱三涂苦，而未出离轮回之苦。轮回，藏文曰「苦瓦」，是轮转义。以何轮转，谓众生负有漏蕴身，以烦恼业力为绳，牢牢系缚，而为轮转。如负荆棘者，欲求放下，须先解其系缚。众生解脱生死轮回，亦须将烦恼业力，及有漏之蕴身之系缚解除。梵文生死与轮回是一名词，说生死，即有轮回，说轮回亦包生死。此生死轮回，一依因，二依果，三依助伴，如是安立。依因，是依烦恼为因，助伴亦依烦恼，由烦恼为近取因，并依烦恼为助伴，而取蕴身果。并由是展转引生未来之烦恼继续不断，故生生不已，苦永无尽。欲离生死苦，须先断烦恼，近取助伴，与解除此取蕴身也。众生为烦恼近取取蕴身所受诸苦，菩提道次第论，说修思维流转生死苦分二：

一、思维流转总苦 二、思维别苦

总苦内又分二

一、为八苦 二、为六苦。今讲第二分六苦，六苦又可摄而为三，本教授中与道次所说稍异，详细可参考道次。何者为六：

一、不决定 二个不厌足 三、数数舍身

四、无间受生 五、无伴侣 六、盛衰不等

可摄为三者

一、于流转中不可保信。

二、于彼之安乐受用亦无厌足。

三、从无始而庄也。

一、不决定者，众生于轮回中，为冤为亲不决定，为损为益不决定，为美为恶不决定，颠倒纷纭，有何意义可得。龙树菩萨云：轮回颠倒中，父常作我子，母常作我妻，凡有神通之阿罗汉，即可知其因缘。目犍连化缘，行至一家，见一妇抱子食鱼而足踢其犬，而说偈曰，「口食夫肉足踢母，怀抱冤仇为爱子，轮回颠倒真可笑」。盖此妇之夫，喜食鱼，今等流感果，受报为鱼，而为妇食。其所抱之子，乃其夫手刃之仇人，而为其妇之所贪恋者，而妇之母，临死恋其室庐，复受生为

守庐犬。颠倒至此，一何可笑，此犹通前世而言，即现世可见者，冤亲亦属不定。有前半生为亲爱，后半生为冤仇者，有去岁为友，而今为敌者。以一人言，或先贱而后贵，或始富而终贫。如是等等，皆无一定，皆现世轮回中不定过患，刹那生灭，无意义可言。

二、不厌足者，众生贪取利乐财色名位，常无满足。经说众生不厌足过患，如饮盐水以止渴，饮愈多而渴弥甚，到头乐极生悲，苦果现前。如上说，转轮圣王分帝释天王半座犹不知足，以取而代之，一念，下堕世间为犬是其一例。彼转轮圣王，于堕落时，以原有通力，预知将受生为犬，彼时曾作是言，此我以不厌足过而得此果，愿我后生，勿再不厌足，将死言哀，堪资警惕。

三、数数舍身者，众生从无始以来，数数取身，数数舍身，从无一定。或过去曾取天身，而现得贫身，或转轮王而降为世间奴仆，有百千亿眷属天子天女围绕，而贫身子然无依。转轮王威光煊赫，无有比伦，而庸奴踟蹰难堪，彼等皆有神通，预知生处，其苦可知矣。即如吾辈，今者以前生稍具福德，生此人道，以后能再得人身否，诚不可必。或今食美饌，而后则堕地狱，饮烔铜铁汁，今处光明而后堕黑暗处所，于生死中，颠倒不定。

四、无间受生者。思无始受生，自无量数。曾取身为父母，为爱护子女，泣啼悲泪，积如大海。或与冤仇争斗，头颅支节，堆积高等须弥。及在畜生道，所食饮污秽不洁之物，亦如须弥大海。若复不思生死过患，仍是颠倒轮回，如上诸苦，尚方兴未艾。经教云，「一切众生，轮回生死，烔铜铁汁，量如大海水」。我今不明生死过患，不脱诸苦，未来无量烔铜铁汁，正待我一吞食无尽也。

五、盛衰不等过患。在生死轮回中，盛衰无住。佛说生死轮回，终归衰损，言到头只有归于衰损之一途，昔之崇楼杰阁，瞬为断瓦颓垣，世间事大抵如斯也。

六、无伴侣过患。生时亲眷满前，死后无一伴侣。生是一人来，死时一人去。黄泉独往，一切皆非，而世人于生死轮回，犹多留恋不舍者，哀哉。

上来说总苦，此外有别苦。依菩提道次第论，此苦有八，今但略说，不复詮次。寂天云，「于苦不思维，不主厌离心」。宗喀巴亦云，「应于诸苦应思维，生起厌离不再受，此厌离心无间断，是即名为出离心」。皆言先思生死等苦，乃起厌离。此厌离串习成熟，即出离心也。修学者，于思维苦时，要令心生感动。心依所缘（即过患总别诸苦），而感动有力。如缘悲者，必到落泪地步，始是感动之征。如是思维感动力，渐近出离心边。有若两相摩擦，发生暖相，名为取暖。依此长时精修，不能取暖，宜速修供养，礼拜，积资，忏净等，此是秘密教授。历此再修。必能取暖。取暖如成，此心照见世间一切荣名利禄等，如刀锋上蜜，有舐者，必伤其舌。然此取暖，仅修出离心初步象征，非即出离心生起也。感动取暖后，其力倍增猛利，若不可遏止，心生厌离者，此是出离心将生起象征。然尚有造作，尚不得力，故名为有造作出离心，一名相似出离心。直至功夫纯熟打成一片，于上座正修中，此猛利厌离之念继续流注。因无间断，即下座后，亦复触缘而生。如是非有造作，任运厌离，恒常持久，乃说名无造作出离心，一名真实出离心也。此取暖、有造作、无造作三阶段，非仅出离心如是修。以此为量，可赅修一切法。将令真实出离心生起，先思生死过患。将思生死过患，须先思生死中所有诸苦，但思总苦，如前所说，犹嫌未足，须更思别苦。

今先说别苦中地狱苦。修学者，虽知有地狱苦，然徒知无益。须深刻思维，心生感动，有如亲历地狱，身受其苦。非只思地狱苦如是，思他苦亦然。思地狱苦时，想我临终如睡，中阴如梦，取

地狱身如梦中醒。想如梦取中阴身，有四大分离苦。地大分离时，见大地崩裂，土块纷飞而来击我。水大分离时，见大海翻腾惊涛盆涌而来溺我。火大分离时，见劫火炽然，狂烟烈焰而来烧我。风大分离时，见劫风吹动，震天撼地而来荡我。斯时我之身心，受苦至剧，瞥见焰摩王，及诸鬼怪，逼令我投铜铁炽然，可怖险处。忽如梦醒，而受生为大热地狱有情。倘取身微小，其苦尚小，而我身大如山。倘取身坚固，尚可挣扎，而我身脆弱，不任支持。诸恶鬼狱卒，以刀剑斫我，枪矛刺我，烱铜灌口，铁烙烧身。碎以铁椎，煮以汤镬，旋磨中转，大火中烧。乃至寸寸离割，节节支解。凡此诸苦，使是暂时，尚可忍痛领受；无如地狱寿命，历千百亿万年，长期受苦，真到难堪。又想受生为大寒地狱有情，见大地悉是寒冰，我身受冰块皴裂，血肉狼藉，如红莲花，历受诸大寒苦。大略如热地狱所受，惟此寒彼热，为相微有不同耳。次思饿鬼道，此中夏季，虽月亦热如大火，冬季，虽日亦寒过层冰。夏热冬寒二苦俱受，此中有情，赋形颠倒，非止一次。或头下脚上，胸后背前，躯干膨亨，质同枯木，头大如斗，喉细于针，鬼母一日产五百子，有繁殖苦。饥渴如焚，喉中出火，终日奔走觅食，得世间粪秽脓血，则嗅而食之，然往往被大力鬼神攫夺，点滴不得入口，有饥渴苦。复思畜生道，以水族数量为最多，强吞弱，大噬小。其余如愚痴、寒热、鞭撻等苦。世问所见，可以类推，此不必述。

复次人道亦苦、入胎、处胎、出胎、老、病、死、等苦。亲属不遇，冤仇偏逢，有怨憎会所苦。意乐者，常求而不得，有求不得苦。正相贪爱而生别离，有爱别离苦。又贫苦，富亦苦，天趣外道，希生天得乐，而佛说未脱离轮回。终不离苦，外尚有多种苦，可以自思自见，亦不备述。

复次思阿修罗道，虽属善趣，依业得神通，略与天等，而嗔心独重，求天福不得，亦有求不得苦。常事斗争，有斗争苦。与一切有情无缘，是无缘苦。又有支解苦。

复次，思天道诸天。报尽堕落，尤甚于人，以人道苦乐各半，尚知惜福，有余福德，天道纯乐无苦，故于报尽时，以福德浪费罄尽故，犹如池去清水，惟存污泥，故堕落较人尤速。下界天于报尽时，现花鬘焦萎，天身败坏，身失光明等五衰苦。上界天定力所持，宜无所苦，然苦或甚于下界。如四禅天等，住四禅八定天，劫风大火，不能摧烧，外道亦有能至四禅者。又无想天，非非想天，唯于禅乐中住，然此上界诸天，以长往无分别定故，不能生妙观察智，无复继福业，至禅定销灭时，往往下堕为愚痴畜生。即生人道，亦是愚人。或有托生上界天，如无想等，误认为究竟解脱道，及定力尽时，堕境现前，追悔猛烈，因此不信有道能出生死轮回，名为解脱者。由是谬执、邪见、谤清净法、堕地狱道，喻如仰天而射，其箭愈高，堕力愈大。佛说下至地狱，上至有顶，不离生死，无非是苦。前言如舐刀锋上蜜，此蜜即是上界禅乐，蜜尽触锋，则丧身失命。诸天未离行苦、苦苦、坏苦，以烦恼业力未断，仍随转故。从三恶道至欲界天，皆有苦苦行苦等，上二界色界无色界天，无此二苦，然有遍行苦，此苦较行苦尤细。行苦是属于现行者，此属未现行，虽属上界蕴身，仍不能自在，而依转变，有堕落性存在故，仍是以苦为其自性。佛说彼如大火边住，高岩边立，虽获暂逃烦恼，然定去时，蕴身转变，易落火坑险处。修学者，应观三界有漏蕴身，仍以苦为自性，勿生贪著，于一切世问圆满受用，皆起厌离。彼外道亦知厌离苦苦与行苦，然于细分之遍行苦，彼外道不知是苦，所以不得超出三界。内道知有遍行苦，应思维修习解脱道，断有漏流，猛勇精进。若不尔者，则同于外道，何为解脱道耶。即以戒定慧三学为基础，善护别解脱戒，摄律仪戒，摄善法戒，饶益有情戒，尤须护持摄善法戒，愿令菩提心迅速生起。此菩提心教授，尤为急切应修之法也。

以上说加行竟。

第二正行者，即是本论修菩提心教授。此教授中，分胜义菩提心教授修法与世俗菩提心修法。旧本多先说胜义菩提心修法，此依颇公大师根据宗喀巴所传教授，先说，世俗菩提心修法。所以者何，世间因有少数利根上器，先修胜义，通达空性，再以空性修菩提心者。但此大乘法，系为一般众生而说，故以先修世俗菩提心为殊胜。阿底峡道炬论云：「先修方便，后修空慧」。所谓方便，即菩提心。寂天入行论亦云，「先修方便菩提，后修胜义智慧。」皆说依次第修。盖如此修者，更易成就，不致误入歧途。修学者，欲达空慧须经广大忏罪积福，否则易入歧途。见堕常边，其患犹小。见落断边，则危不胜言。空性是有福德人方能证入。故依过去诸大菩萨秘密教授，必先修方便世俗菩提心也。或称世俗菩提心，或称菩提心，是一非二，惟文有繁简差别而已。至胜义菩提心反是，胜义菩提心，借彼菩提心，安言名字。胜义亦译真实，故胜义菩提心，亦名真实菩提心。此真实即是空性。真实菩提心，是说有菩提心之空。或见此真实菩提心名字，误谓此乃是真正菩提心。彼世俗菩提心，尚非真正菩提心。盖不知世俗菩提心，乃是菩提心本义。而胜义菩提心，转是借名。此误非浅。修菩提心，须先知菩提心之殊胜，令生意乐。菩提心，为入大乘佛法工二之门。众生好大，学佛亦好大。如欲成佛，则须有菩提心，此如有项则有头。既得菩提心，不愁不能成佛。菩提心是成佛阶梯。彼精通五明，深入空性，具足神通，如是之人，若未发菩提心，不得名为菩萨，终非佛子，不能继承佛位。下至畜生，但发菩提心，亦得名为菩萨，何况受生成人。凡人纵令不识一字，无才无智，其人但发菩提心，即成菩萨，足以威慑通达三十七菩提分，已证空性，曾具五通之阿罗汉。犹如金刚一出，光芒四射，能令世间一切黄金为之减色。经说此菩提心殊胜，故常受梵天帝释等恭敬礼拜。此心能摧毁一切五无间罪，如劫火焚烧须弥，令成灰烬。发此心已，即与大菩萨为兄弟行，而为佛子，将来得继佛位。如受生为王太子，得继王位。为十方诸佛之所赞叹，诸天护法神众追随围绕，未来必获成佛，现世亦得安乐。有菩提心，乃有金刚乘，即生成佛之法。金刚乘法固高固深固速，亦依菩提心而后为高为深为速。若未发菩提心，虽修金刚乘；不得利益，即令曾或有所获，见希有境，尚不能遮三恶道，何况成就。古德云，大修行人，大智慧人，不遮三涂，大修大智何在，是也。故无上密法，须依菩提心。修受诸密灌顶，有菩提心者，即得。无菩提心不得，此一定之理也。诸经赞菩提心者甚多。华严经云菩提心为广种福德之良田，济渡生死之舟航，击碎烦恼之锤，摧毁罪障之剑。若以菩提心而行供养，一抔之食，其功德胜燃千百万灯。离菩提心，虽修三学而入空性，亦不能成为成佛资粮。出离心、菩提心、空见，三者无一生起，任修何法，不得解脱。众生除见殊胜境如亲见佛等，可为成佛之因；舍菩提心外，断无可为成佛之因。如是思菩提心种种殊胜也。次思我幸免三涂，已得人身，于人身中，又获暇满，于暇满中，又得闻佛法，于闻法中，又得依止大善知识，为说大乘法，于大乘法中，又得听受诸法心要之菩提心教授，依此修行，决得成佛。于是室意乐，立起感动，此心真实，能到无造作为上，不能，则到有造作为次，犹不能，则最低必到取暖始已。如此方不空过人生。今此听众，有修学十馀年者，有数年者，有初发心者。自问佛说八万四千法门，曾学者有几，能把握否，救生死否？菩提心教授，是八万四千法门之甘露藏，汝能依此修学，诸菩萨必赞叹汝也。寂天云：「此如大乳海，于中取酥酪」。过去诸佛皆说，「能利有情唯一法，即此胜心得解脱」。佛以三大阿僧祇劫，谛观能利益有情，令得解脱，惟此菩提心法也。如生起菩提心者，行住坐卧，喜怒哀乐，悉得任运自在，即无闻无思无修亦能生多功德，经教多如是说。空性能断生死，而不能有菩提心如是功德。彼阿罗汉深入空性，已断生死，犹须回向大乘，再发菩提心，始得成佛也。过去一大菩萨，以前生有杀业故，容貌丑恶，然一发菩提心，遂圆满成佛之福德资粮。有菩提心者，于一弹指，能令功德遍三千大千世界，彼无造作，平时常为诸天、护法、神人、药叉、大将拥护。为如国王新生之子，为国中臣民之所爱戴。故菩提心积聚功德不可思议。此菩提心云何修，当依大车轨，所传之修习菩提心教授。一依七因果而修，一依自他相换而修。七因果修法源出大般若经、现观庄严论。经过去大德，月居士莲花戒

等，开演而成言教，传于金洲大师。自他相换修法，出大方广佛华严经，而寂天菩萨于入行论中开演而成言教，传于金洲大师。此二修法，任修其一，皆得成就，菩提心以大悲为本。而长养悲心，须生悦意慈心。七因果修法，是修悦意慈心方便。于一切众生中，最亲爱者，无如生我之母，于母易生悦意慈心。七因果教授，令修者深知一切有情，如母不异，立知母量。自他相换教授，则以为对他有情，所以不能生起悦意慈心者，实以我爱执为其主因。我爱执重，则毁他爱执，以是对他有情，悦意慈心，不能生起，故将生悦意慈心，首应破除我爱执之贼。其方便与七因果教授，微有不同。而成就悦意慈心，以开发大菩提心则一。菩提道次论于此二种修法，皆已分别开示。本教授，则以自他相换为主，加以风息取舍修法，名为修心。此是造论者，伽喀巴宗风也。

七因果次第：一知母；二念恩；三报恩；四慈心；五悲心；六增上心；直至最后之七菩提心。宗喀巴特别教授，于知母前，先修平等舍心，分他有情为冤、亲、与非冤非亲之中庸三类，观为平等，住等舍心。而复观冤与中庸皆得为如母有情。本教授则不如此。七因果与自他相换言教，在菩提道次第中，两者并重，本无轩轻。本教授惟明自他相换。然七因果言教，亦有殊胜，不说可惜。兹亦附带说明。此两种言教，虽可任修其一。而宗喀巴二者合修要诀，于知母之前安立等舍。七因果教授，知母最难。云何知一切有情是母耶。谓众生从无始以来，心流不断，现在之心流，由过去之心流而来，此心非于现段中独有。入胎之心流，来自入胎前之中有，中有之心流，来自前生，以此前前不已，直至无始。我以无始心流，取无量数生。有无量数受生处所。以现世所见山河大地无处不曾受生。除化生不须父母因缘。于胎卵生中，有无量无边父母，且彼不仅为我一世父母，而多生为我父母，由此知一切有情是母。此诸如母有情，与现世之母等无有异。念受胎、出生、成立乃至建立事业、闻法、学佛、皆是母恩。于入胎时，母不敢妄食妄动，以护胎儿。幼时爱护备至，口呼吾儿，皆为恩语。以教以养，迨于成人，应念之恩甚多，参看菩提道次第论，此不广说。如上生起念恩心后，则生起报恩心，思维一切如母有情，皆求离苦得乐，我为拔苦予乐，岂不甚善。至比观察我爱执过患，生他爱执功德。颇公大师于自著愿值遇宗喀教义颂中，于此深致赞叹。赞为本宗特法。盖以七因果及自他相换法融汇而修，更易生起猛利之修法力，而速得成就菩提心也。本教授不修前三，即观察我爱执。

【颂曰】 众过归于一

过藏文「嫩勒」，有追原祸始之义。我从无始至今，受一切苦，祸首是谁，曰我爱执是。今令我欲得不得，不欲得者偏得，祸首是谁，曰我爱执是。此颂谓一切过患，皆归罪于唯一之我爱执。一切苦，以不善业为因，不善业以烦恼为因，而烦恼之根本为我爱执。世间讼事，与其求直于公庭。而罪我之敌人，毋宁归罪于己之我爱执。以己若无我爱执，则人不得因我而获罪也。财物被盗，亦勿归罪于盗，而归罪于己之我爱执。以己若无我爱执，安得财物以资盗乎。其余杀、盗、淫、妄、贪、嗔、痴、慢，皆为我爱执所为。致我以不意乐之等流果，多如雨点，此我爱执为一切罪恶之渊藪。开衰损之门，塞安乐之路，咄，汝我爱执。我知汝为我之大仇人，我以嗔恨大仇人者，嗔恨于汝，我决不与汝共存，誓与汝绝。作如是决绝。思维我爱执盘踞我之心中，手执邪剑之凶器，斩断一切善根，我之增上人天安乐，与究竟解脱安乐等果，皆被屠杀罄尽，是真屠伯。又如大盗，以三毒囊，盗我信、闻、舍、戒、惭、愧、慧等七胜财。我爱执不仅如盗，又如妖巫所为之猫头鹰蛊，其名曰反猫首。人身身中，充满恶毒之气。彼猫头鹰蛊，所向人家，神鬼播弄，必遭残破。我爱执亦如是。造诸恶业，感召非人鬼怪降临，使我现世后世之善业悉遭残破。彼种毒药者，荼毒众生，成一切痛苦。我爱执播恶业种，灌以烦恼之泉，而成就我之一切苦，亦复如彼。我爱执，为我积聚资粮，令入三涂。我从无始来，与能仁，并无先后，然佛得解脱，而我犹自困于烦恼

业力，现是凡夫，受轮回苦，皆我爱执为之也。在修心大德中，名我爱执为贪心大师，教我作贪。又名为空想大王，令我作种种计较，想望不可必得之利，防范虚无缥缈之害。此大王安坐我之心，指挥我筹备枪炮人马，作弑父弑君军事。修学者应如是思维，我爱执无量过患，诸刻画我爱执之语，皆是菩萨语非新语也。破我爱执后，乃能生起悦意慈心，以引生菩提心。菩提心有二分，一分为利有情，一分愿成佛果。仅闻佛法思佛三身四智功德，不可思议，生起意乐，愿成大菩提，此只是具足一分，尚不足为菩提心。或谓希求大菩提，即名菩提心，又谓菩提是佛，菩提心即佛心者，皆非也。所以者何。若菩提心即佛心，则无学外，凡有学位中，皆不能有心。何故。发菩提心者，皆是有学以下菩萨故。彼说不能成立。菩提心须具足二分，即为利有情而愿成佛。两者具备，方得成为菩提心。于此娑婆世界，心生厌离，求生净土，不知利他而欲成佛，此佛纵成，又有何用。又有慕佛威光，以为一旦成佛，天龙八部，皆来围绕，一切世间众生，出我教下。天上天下，惟我独尊，以此愿望成佛者，此是贪心，杂有杂染，不得名菩提心。即无贪杂，亦只得后一分，仍非菩提心。必合前后二分，为利有情而愿成佛，如是之心，不假造作，任运能生，乃是菩提心也。先令利益有情之心生起，然后愿成佛之心乃得生起。而欲利他有情，又必先令慈与悲之真实心生起。慈与悲，经教中未判孰宜先，孰宜后。观诸有情苦，心生不忍，谓之悲。于诸有情，心生悦意，常为爱护，谓之慈。此慈与悲，遍于冤亲与中庸众生。凡夫见冤仇得苦，幸灾乐祸，见中庸人苦，漠不关怀。此由只自知爱其亲，而不能推其爱于冤与中庸。经说爱一切众生，如爱独子。苛爱一切众生，与自爱其独子无异，则慈心生。关于任一有情，意乐爱重，见其受苦，皆生不忍，则悲心生。今所以不能兴慈运悲者，由我爱之执太重故。此即我爱执为梗。于此当思前说我爱执诸种过患。即爱我之执，转而爱他，由是转我爱执为他爱执，而生他爱执心。更进而修自他平等相换心。自他平等者，我愿离苦得乐，他有情亦愿离苦得乐，其愿共同，具平等法。相换者，非此身与他有情交换。是我自以爱我之心移作爱他之心。又以我平时蔑视有情之心转而蔑视我之我爱执。既思我爱执过如前所说，则知世间一切衰损恐怖痛苦等，皆由我爱执所召而来，则思断彼我爱执。我爱执与我执不同。小乘阿罗汉已断我执，而未断我爱执。我执以我为实有，具有自性，为其有境。我爱执以爱重自我，不愿利他为其有境。此二有境不同。然或说我执我爱执为一者，因二执能生一切衰损恐怖，苦相同故，而说为一。须知我爱执，至不利于我，我于胜己生嫉妒，于不如己者肆欺凌，于同等者又比较争胜，皆我爱执为之也。有我爱执，在人誉我时，则增长我慢，人毁我时，则增长嗔恨，我挟此我爱执，于一切时处，皆不得自在，而招寻苦恼，故必断彼也。他爱者，寂天云，世间一切乐，皆由爱他成，天之福报受用，人之暇满安乐，皆由爱他而成。诸菩萨为利他有情而行布施，故感得梵天帝释等果。人亦为利他有情而持戒，故感得现在暇满安乐。然此皆世间暂时安乐。至于究竟安乐，惟佛果能具。欲成佛果，须先发菩提心。欲发菩提心，必先起慈与悲。此慈与悲，以我有恩怙主之一切有情为其对境方能生起。故当感念此一切有情以酬恩故，当安置此一切有情于安乐处，俾永不受苦。而此拨苦予乐功德、惟佛独有，故愿速成佛。此即菩提心。若无一切有情为对境者，何能生此。生菩提心已，依于有恩之一切有情，而行六度四摄，则名菩萨。若无一切有情为对境者，亦何能行此菩萨行。六度四摄依于有情展转增上，究竟成佛。而成佛后，仍为度脱一切有情。若无众生，则无一切事业可作。故修学菩提心，须念一切有情，于我最为有恩。寂天云，为利有情愿成佛。应知成佛亦由有情，我以礼佛礼有情是也。又诸大菩萨，由爱他故，而成就一切菩萨学行。声闻缘觉，不知利他，不念有情，不得圆满成佛资粮，此尤见有情之重要。次思我现在一切资生之具，无不依他有情之因与助伴而获享用。依他有情织布为因，裁缝为助伴，而我乃获衣之享用。其他一切受用，亦皆如此。若无他有情者，我一切资生之物，皆不得成，遑云受用。或谓如是，我出钱买得，何足言恩。须知钱亦不是生时带来，依他有情而后有也。无一切有情，尚不能成现世安乐，何况兴慈运悲，发菩提心，究竟成佛等事。

【颂曰】 思众皆有恩

众生知亲属有恩。次于中庸人，亦勉可思为有恩。至于冤仇一类，云何思有恩。应先思过去生中，此现世冤仇累劫曾为我之父母，我食彼乳，如大海水，教导抚养，种种恩德。又思我曾于过去世，作彼冤仇，作残害损恼等事，今彼有分，以残害损恼加我，如是生起容量。并想此容忍大量之一善念，亦是由彼有情加持而生，如以佛果亲置我之掌上，此恩非小。则化冤为恩也。以爱重自我之心，转而爱重一切有情，令相换心，迅速生起。如未生者，应如法勤修。颂文，「众过归于一」句，是即我爱执过患。「思众皆有恩」句，是明相换教授。

【颂曰】 取舍间杂修

去我爱执，生他爱执后，当修慈悲心。依于悲之所缘而取，依于慈之所缘而舍。此取舍二者，相间而修，故云间杂修。取舍，常本作舍取，修时亦应取在前，舍在后，此本作取舍，甚是。修取者，缘念情器世间。于情世间中，分已入道未入道二流。又于未入道中，分善恶二趣。于恶趣分地狱、饿鬼、畜生、三适。先从地狱起修。如是思维，此地狱有情诸苦，与其苦因，设能拔去，岂不甚善，于是生起悲心。观彼地狱有情诸苦，及其苦因，化为黑色无量微尘，如烟如雾，纷纷向我而来，围攻我爱执，而灭令无余。彼诸有情诸苦，与其苦因，尽得拔去。以此类推，饿鬼畜生亦如是。即三善道亦复如是。人苦、天苦、阿修罗苦，及其苦因，亦如是取。色界天无色界天，无现行苦，如石压草，其苦暂不现行，然为遍行苦所缠。可想此苦而取。又入道有情，声闻，缘觉，菩萨果等，虽断烦恼，而未断所知障，仍未离苦。此苦亦取。又未得清净地菩萨，所余烦恼，及所知障音，我亦取。惟佛与上师不取，余一切皆取，以消灭我之我爱执。复器世间有漏为因，以苦谛为其自性，亦化黑微尘而消归于我之我爱执。此器世间化为清净刹土。遍观情器世间一切苦及苦因，若能拔去，我愿为之，即修取法。观想力强者，见黑微尘如实现前而来迫我，或我生恐怖，或遇恶疾有情，患肺病白癩，不敢摄取。以方便想可，可置远处外处，此皆不可。须知此令我恐怖厌恶者，正是粉碎我爱执之无上利器。而我之恐怖与厌恶，即是我爱执之显现。正好一举而消灭之也。舍者，缘念情器世间。如前分已入道、未入道、善趣、恶趣等。以慈为所缘，先缘念大热地狱有情。爱彼诸有情，如母爱子，愿舍一切乐及乐因予彼。入行论云，「身及受用三善根，应常舍予诸有情」。于修舍时，非舍现前血肉之身。观想我化为如意身而行舍。彼大热地狱有情，热苦第一，我身化为清凉之雨，遍洒于彼，灭除热苦。又观彼身下劣，我化为无数暇满身，令彼皆得暇满。又化甘芳饌肴，令彼饱满，美妙天衣，令彼服饰，庄严宫殿，令彼安住。我复化现为大善知识，为彼说法，彼皆闻法信受，能依次第，入菩提道。次想大寒地狱有情，寒苦第一，先化日光，除彼寒苦，余如前想复次饿鬼道饥渴苦第一，先化甘露美饌予彼除饥渴。复次畜生道，愚痴苦第一，先化分别慧，予彼除愚痴，余皆如前。复次人道，人苦最多，应以如意身舍予解除诸苦之安乐。又人欲望最大，可化应有尽有物予彼，以满其愿。复次阿修罗道。复次天。亦如是与之相应而舍。此三善道，亦有肴饌天衣宫殿等，及化大善知识说法。复次于入道有情前，想施美饌、天衣、宫殿，复亦化大善知识而为说法，所说是彼诸有情未闻之法，并想彼等闻后信解、未证得证，于刹那顷速得成就佛，此统三乘。复次，想于佛及上师前行八供五欲供，恭敬礼拜赞叹。最后想器世问，以我如意身化其荆棘沙砾丘陵等不意乐处，悉平如掌，佳树森列，好鸟和鸣，变为庄严刹土。又于入道有情之前，舍我之三世善根时，所施受用，犹如施予地狱之受用，悉以施之。三世善根悉化为如意甘露而施于彼。如是修舍，合上取法，能益我否，亦利他否。曰，此之利益极大。修学者，未来成佛，利益有情之心，此中已修。是已于八识田中，串习佛之事业，其利益一。此中圆满成佛，拔苦于乐之资粮，与密法中曼陀罗普遍三摩地相似。刹那，刹那，所种福德，不可思议，其利益二。能令自

他相换之心展转增上，速得成就，其利益三。经云如无自他相换心，不得成就大菩提。自他相换心，是成佛之资粮，不可忽视。此中修法，先思我爱执过患，生起他爱执功德，如是爱重自我之心减少，而爱重他有情之心增长，于此而修取舍，令其相换之心，益形增长。凡夫对他有情，漠不关心，今即以此对他有情漠不关怀之心，转而对我，此亦相换心之一。能相换，复令所修之取舍增上。又缘悲修取，碎我爱执。缘慈修舍，令他受用。如是数数相间而修，是前颂所谓取舍间杂修也。修取须依次第，如初修便遍观一切有情而取，以后单修一类，不易现前，此亦应知。

【颂曰】 先从自身取

此言修取之次第，应先自身而取也。有一类有情，于其不意乐之冤仇，不能生起欲取之心，此类有情，应先由自身修取法。我自身今日未来之苦，想其化为黑尘，取而受之。次取后日之苦。再次取后月之苦。复次取后年之苦。乃至此生未来苦，后生未来苦，皆行取法。如是串习，由近而远。次取父母亲属，次取中庸有情，最后乃取冤仇有情。以串习已熟，由亲而疏，依次相及故，则于冤仇有情，亦复能取。如此再取一乡一邑，渐次取省区，乃至全国全世界，并观上下诸有情一切苦，皆得取之，此是自取法，亦可与前说取舍法间杂而修。

【颂曰】 彼二乘风修

谓取舍至臻纯熟，或虽未熟，已得途径。若此者，而依风穴而修。依于吸息而取一切苦，及苦因，化黑微尘，从我之左鼻孔而入于心，与我爱执合。如观我母生悲后，想我母所有苦，及恶业，由母右鼻孔出，化黑微尘，于我吸时，由我鼻孔而入于心之我爱执上，而母之苦与恶业受报向我身中成熟。次我有善根，及一切功德，化为白光，由我右鼻孔而出，入于母之左鼻孔，想母受用安乐。其他一切有情，亦如是观想而修。此其重要有二，一、能调心风，令不沉掉，心风一流；二、能迅速生起自他相换，此与密乘中金刚念诵，盖相仿佛。

【颂曰】 境毒善各三

三境者，欲意境、不欲意境、非欲非不欲之中庸境。三毒者，贪、嗔、痴。三善者，不贪、不嗔、不痴。修学者于一切所作能作，谛观思维。若于欲意境生贪烦恼，成贪恶报，而感受苦果。则于贪生起时，以正知觉察。因念一切有情于欲意境生贪，成业受果，等同于我，祈祷彼诸贪烦恼来我前，我愿取，尽虚空界有情贪烦恼，我亦愿取，以我今者贪恼，接受彼诸贪恼，合而为一，我以独力承当。斯时，想彼诸贪恼悉净，成无贪善。次于不欲意境生嗔烦恼，亦如是修成无嗔善。复次于中庸境生痴烦恼，亦如是修无痴善。若于三毒境，已作业者，即想一切有情，其造是业，与我同等无异，彼造业应受之苦，我今取而代受。此三修法，即已起之烦恼恶业可使鞭驱入于善道而变为善诚秘诀也。

【颂曰】 总摄复得教 为不忘念彼 威仪尽诵持

复得兼赅上座及下座未修时。在此时中总摄教授者，即不忘自他相换之心，随时提起正念，于四威仪中，行住坐卧，皆当诵持。或诵宝蔓论「苦愿自苦，善愿他成」二句。诵第一代班禅启请上师加持文「众生一切苦愿成熟于我，我一切善根，成熟于众生。」任诵一种都可。如是令慈悲心真实生起。更加修取舍法。我不假造作，为诸有情拔苦予于。然此惟缘念。彼一切有情未得真实安乐，我今愿为能作真实安乐者，我于一切如母有情之前，我愿一人负荷，真正为如母有情拔苦予

乐，如是生起增上心。复想能尽拔苦予乐之能事者，小乘阿罗汉大乘诸菩萨，均有未逮，唯佛能尔。佛之身语意功德，得其毫末，犹令无量无边众生解脱生死，获究竟乐。佛在己无过不离，利他则穷未来际，度虚空界一切有情，事业无尽。我得成佛，亦将有此功能。我为利益一切有情，而愿成佛。此希求成佛利他之心，即菩提心。从思我爱执过患起，依次第修，至此，为利他而愿成佛结座。如是希求成佛，利益有情之菩提心，至为殊胜。经教说尽三千大千世界七宝，以供养十方诸佛，不若发菩提心一弹指顷之功德是也。修此菩提心，仍须经取暖位，有造作位，至无造作位，而真实生起此心。至此即得名为菩提萨埵。于一切时处，任见何种有情，而能任运生起悲悯有情之念，将安置彼于佛处，令彼成佛。此乃真实菩提心生起之相也。然此由愿成熟。过去诸菩萨有此愿已作诸事业，今我为利他作佛，我亦应学菩萨学行而行六度。以上说世俗菩提心竟。

修胜义菩提心者，于修习俗菩提心成就后，进而希求通达空性，则修此胜义菩提心。此是以菩提心摄持空性而修。真实胜义，即空性。须登初地菩萨始证。在地前者所得，皆相似胜义。说空性法，应先观听法者法器。如修世俗菩提心，已得稳定，可为说此。若不合听受空性法器，而为强说，彼或误以空性为断见，或认为邪见，不生意乐，转生毁谤。如是生断灭见，谤大般若，则令人堕入三恶道中。故于此不合法器有情之前，应不为说空性而守秘密。缘起赞云「胜即自性空」，谓自性本空，即胜义谛也。

【颂曰】 得定间应密

即谓于世俗菩提心，已得稳定，应密授空性教授而为修习。

【颂曰】 视诸法如梦 应观无生性 对治自然解

【颂曰】 道体住赖耶 中间如幻士

自来释此义者有多种，约为两派，一是依藏中一般中观见解，一是认唯识见而释。依唯识见者，谓伽喀巴造论，原本金洲大师，而金洲大师曾主唯识见，则释此论，应藏中一般中观见及唯识见，而唯一以应成中观见解释此义。其因有二，一者应成派诠释空性义，各派许为究竟，二者本论传承，上溯寂天入行论，彼论智慧品，亦如应成派所说而开演也。藏中各派，谓视诸法如梦者，一切法如在梦中，皆非实有，梦中山河大地等，仅由乱识所显现，终为幻相，求山河大地等不可得，故曰如梦。应观无生性者，诸法之真实，是无生，彼以自证分中慧分而见为有，假使能知诸法如梦为乱识所显现，其真实是无，唯由自证分中慧分误见为有，以此而行对治，则自然通达空性之本原，故曰对治自然解。以此为体，而安住究竟之赖耶中，即颂所云道体住赖耶也。于下座后，未修空性中间，则观一切法皆如幻，如卧斗室中，而梦见象群马群，如真有者，室不能容。又梦时则见，而醒非有，知是幻也。唯识者，则谓如离一切根识，有外境显现，则心与境为异体，其中间应有距离，以远离而为异体之显现者非实，仅为内识所显；故曰诸法如梦。应观无生性句，依藏文直译是无生本性生，（按法尊师此句似虑本性生三字，被学者误认为有自性，故未直译。）诸法依乱识而显现，离心非实，故曰，无生。而本性是二取空后之空性，此空性是有本性，是以二取空而得生，故曰本性生。因空二取而达性空，则自然解脱。故曰对治自然解。自宗则谓诸法如梦，是所取，一切法皆如梦幻，而非实有。观无生性，是说修学者于观修时，应观所取一切法，皆无自性生，即修学者自己之身心，亦无自性生，通达外诸法无自性，即通达内诸法亦无自性，而通达空性。既通达已，即安住于究竟之赖耶。赖耶即空性。藏文译赖耶为棍新，其义为一切基。唯识家谓一切习染，藏于此基中。应成派则谓以虚空为基，始能显现虹霓。如无性空为本之空性，则一切缘

起之法，皆无处安立。喻如禾苗，具生住有三德。亦因禾苗本身自有法性，即自性本空之空性，始得成生住有。设自性不空者，则禾苗不依种于亦能自生，不依水土日光等亦能生长，以自性能生故。又有自性者，应无变化，即加水土、日光等为缘，亦不增长，更无开花结实等事。又苗如自性实有者，应不经播种，而已自成禾苗。然实不如是。由上所破，知禾苗无自性生，须依缘而生。如依他缘而作某事，不得谓其事由我独成。禾苗亦尔。故知禾苗无自性。此无自性，即禾苗之法性。一切法如禾苗，皆无自性。如谓诸法非无自性，则诸法皆难安立，亦不能说。宝蔓论云，「谁达自性空，一切法能有，谁观有自性，一切法不成。」此理，详缘起赞中，可以参考。本颂分三段修，观诸法如梦，应观无生性，对治自然解，此三句，是观修。即是就一切法无自性之空性，数数观察而修。道体住赖耶，即是住修。而于所获空性见上，一心专住而修。中间如幻土，是出定后之后得。应知诸法如幻而修。今当略明修法。凡修空见，亦有教授次第，否则无下手处。初应知无自性生之正见，由佛说般若经教而来，解般若经一切论中，以龙树中观论为最清静，胜过唯识家，与自续派中观者所解。龙树非惟解释文字，兼明能仁密意。能仁授记，后有龙树能传我法，已预为作证矣。诸家释龙树论者甚多，又以月称菩萨所造入中论为最清静。诸辩论师所释，不合龙树真实义。曾经印度诸大班智达，与阿底峡尊者抉择，垂为定论。能仁般若经教，龙树中观论，月称入中论，通为一系。阿底峡尊者，即承此系。传仲登巴，以至今日。依此传承，获得正见。即应为求得大菩提解脱生死而修。生死由烦恼业力来，此有无明我执，一曰人我执，二曰法我执，人我执易破，而法我执难破。今先破人我执。人我执即萨迦耶见。彼执补特伽罗实有成就之我，其执实之心，即人我执，亦即生死根本。何以知彼是人我执。又彼如何如执。欲达此者，须通达唯名安立之理。如擒贼然，仅知贼之身材服饰，居处姓名，仍不济事，必待贼成擒始名得贼。破人我执，亦复如是。但知人我执，是执我为实有。此如闻贼姓名，尚未得贼。即知人我执，非依缘而有，自性能生。如是亦如尚未得贼。应于修中，亲切观察，确实领悟。莫作口头禅，莫作文字般若。今先观察我何由而成，谓身心蕴聚，完全具足，然未于其上安立假名，斯时尚未有我。必于身心蕴聚之上，安立假名，而后有所谓我。虽经安立我之假名，而身心犹前之身心，非别有我，亦非别有身心。正当之我，如是成立。如于身心蕴聚之上，不待安立假名，而凝然自有一我出现，此我即实有成就之我。一名自性我，以其自性能生也。此自性我，本来是无，而谬执为有，不名正当。经云，地水火风空等蕴，亦非补特伽罗我。析言之，蕴之任一支分非我，身蕴非我，内六识之蕴非我，身心合一亦非我。于身心蕴聚上假名安立后，乃得有我。喻如车，其轮辐轴等之支分非车，聚诸支分成聚，亦非车，必安立假名后乃始有车。我亦如是。故我非他，唯名安立而已。彼自性我，则异是。不经安立假名，遽已成立。本不能有，而众生执实之心，执彼为有。于是不应有之自性我，得以成立，且牢不可破，盘据于执实之心中，而成人我执。故将破人我执，应求此自性我而破之。众生于欲意境，或不欲意境，大喜大怒时，常执此我，曰我如何，我又如何者，不待安立假名，一若真是有此一凝然之我也者。此我即自性我执，执此我之心即是实执。于此见得分明把持不失，至此则擒得贼也。于是依此破之。凡破，必先明应分。修胜义菩提心，以空性为主要，凡与空性相违者，谓之空性违品。此违品，即是应破分。我执为空性之违品，故应破。已如上认识人我执。其执实之心，与所执境，逼令于欲意境，不欲意境中显现，而得其情状。此非必遇欲意境，或不欲意境起时始可修。谓于修中忆念彼时，而体念自性我之情状，令其明白显现已足。以此明白显现之自性我为应破分。惟认识自性我，在言说中易明了，而修时能确然见自性我，甚非容易。修者往往认此身是我，或心，或胸是我，此未明应破分。或认显现为空者，是我，亦未明应破分。必也体念彼时之我，不假造作，宛然出现于前，执我之心，亦同时浮现，此是人我执现前，是真正应破分。立起擒而破之。然此破后，所显之空，幸勿执为胜义。此其所破，仅是人为之自性我。夫自造自破，则所得之空性，固是有造作空性，不得居为胜义。于实有自性我现前，俱生我执之心起而执之之时，此时分一分正

知，微细观察，见所执境，在不可分身心蕴聚之上，有一不假造作天然之我从彼成立过来，观察得此者，是空性违品之应破分已得。如此明白知应破分之教授，是宗喀巴大师秘诀也。如是破人我执，得人无我，以此破人我执之法，破法我执，得法无我。补特伽罗我破后，为人无我。其所破之境，即是法执，破彼法执后，为法无我。则依然不得要领，无下手处。故说时加以种种刻划，惟恐不能穷形尽相。虽然如是，仍须修学者，自心领略，始得实际也。此心所执境，实有自性我，已真实了知。得应破分，切勿忘失。即于彼上破，以一异之理破之。一切法或于一体中有，如瓶。或于异体中有，如柱，非瓶。今所执之我，若为有者，与我之身心，不为一体，便为异体。若一体者，此身坏时，我亦应坏，然我不坏。又内有六识，我亦应六。而成多我。然补特伽罗唯是一我，知不应理。若异体者，如牛与羊异，牛外别有羊。如是身心之外，应别有我，然此我不可得，亦不应理。参考菩提道次第论一异理广破后，寻此俱生实有自性之我，渺不可得，如同龟毛兔角，于是决定此我是无。以此决定无遮破我执，名为初见中观。上来是以粗浅语，说明修胜义菩提心大概。真实说，自性成立，在一异中皆无，为我无自性之成因。如是无自性成立之性，即无自性之我，无自性之成因，亦曰我无自性之种理，亦曰我无自性胜法，亦曰我无自性遍能。如是之说，皆以因明量抉择，非初学者所易晓，故我以粗浅语出之也。俱生我执所执之我，用一异之理抉择。他如头目手足等，亦适用一异之理抉择。颇公大量云，用是有者，依三种成立，一以假名安立过去而成之我手。三实有成就之作。三非实立假名，非实有成就之手。东登仁波伽云，一现有之手，二现无之手，三唯名安立之手。此二大德所说三种手，修学者，于其唯名安立之手，能常在心中显现，则已通达细分世俗谛。此细分世俗谛，唯中观者乃得见之。因指掌骨节等和合为聚，于此聚上，安立假名而有手。众生所执之手，不等安名而实有成就，此手本无，而妄执为有。此是东登仁波伽所说现无之手。除安立假名之手，与实有成就之手外，尚有世俗名言之手。此手非安立假名，亦非实有成就，惟世俗名言。此是颇公所说第三种手。亦即东登所谓现有之手。此手应有，非应破分。凡一见不假思索而俱生被以名言，此是世俗共许为有，谓之世俗名言有，不应破。放手有无安立假名三种，唯无手一种，是应破分。盖所谓手者，既不经假名安立。而说为有，又非世俗名言之有，则此手定无，故应破。了知此一法如是破，其余一切法亦各以其应破分而破也。何以知实有成就之手定无耶。此仍以一异之理为破之。若一体有者，指掌骨节等，每一支分，应皆是手，一人应有多手。若异体有者，指掌骨节等外，应别有一手，以此而破所执。能破则得见一分法性。上只说理。修时，唯须以一分正知观察自性我，破以一异之理。我破而我所破，一法破，一切法皆破。故通一法，即通一切法。达一空性，即达一切空性。若干一切法，一一而破，则破手后，见手之空性，更须分别见头目脚等之空性。即发，亦应一丝一缕而见其空性。则修空性无了期也。通达补特伽罗无我，即得人无我。以此推而至一切法，则得法无我。一切法，分有为法，无为法二种。有为法中，包括色法，心法，心所有法等。但破色法，余心法等随之而破。无为法虚空等，但破虚空，余无为法皆破。如在成都，曾观幻师变化戏法，而知是假。以后无论观何地何人变化戏法，亦知是假。故人无我通达，有为，无为等法无我，亦得通达。但以一异法，遍行抉择。惟须知方分，如虚空有方分，方分与虚空，是一是异，以此抉择。抉择后，决定无之见生起，此时应修缘起理，缘起与自性有不两立，必空自性，始有缘起。如镜中有人面，依镜与人面而有。镜中之面是缘起法。此面非自性实有，乃缘人面与镜相值而起。假使镜中之面是实有者，应不待境面相值为缘，而镜中有人面显现。然镜必待人面相值乃显，故知面显非真实有。我亦依缘而有，如无因缘和合，则亦无我。我非自性实有，犹同镜中有人面。经教有二相违，如缘起有，则与自性实有违，如自性有，则与缘起违。以此知我既是依缘而起，必无自性，得无自实有之决定。于此豁然显现一空明境遮破实执。至是可一心专注此空明境而修信修。若未得决定知显现空明境者，仍须如前数数观修。抉择至无自性之空显现时，要即刻把握得住，否则稍纵即逝。彼时正见之决定知已逝，而行住修，只住于无分别上，

决非慧见。必于生起决定知时，即乘此决定之知，而入于住修，勿轻放过。修空性到此，最是难处。差之毫厘，谬以千里。彼仅知我无自性，或自云我修空性，囫囵吞枣，皆不是也。云何串修等住空性，谓以一异抉择，至我无自性，豁然出现时之决定知，如其决定知之力量不退失，稍许等待而行住修，即是等住空性。如失退者，应复起观修，引生决定知。再乘决定知力而住。如是数数修习，入正见流，正见流纯熟，再加三摩地而修。经云，缘空性而修三摩地是也。以空见为所缘而修止，生起殊胜轻安，则得缘空性之止。得此止后，复修空性胜观，观察甚深空性，如是观修，生起观力之轻安，即通达胜观。入大乘加行道矣。轻安有二，一修止，以专注力引生之轻安。二胜观，以妙观力引生之轻安是也。得决定知而行住修，即本颂道体住赖耶。此是入定。出定后则有后得。中间如幻，即说后得。修学者下座后，观一切法非真实有而是幻有。如幻师变现象马。彼亦自见象马，而亦自知是幻。观众则不然，或误为真实，或虽知是幻，而不知为幻之所以然。毕竟输幻师一筹。通空性者与未通空性者相异，亦复如是。于如幻中，能知性空即是缘起，此是难事。达性空而欲通缘起，与未达无自性，而欲通空性，其难正复相等。彼始因缘起而通达性空，至此，要从性空而返通缘起。如瓶已知是假名安立，而无自性，而知瓶性本空；今循还于性空中，复行建立瓶之能作所作因果等。既要合于性空，又要不失缘起作用。如秤两端，一是性空，一是缘起，等无轻重。故空后须谛观缘起，此三界法王宗喀巴之教授，修学者当切实领会。以上说修胜义菩提心竟。

今引一公案作结。昔有二人，一是讲空性者，一是修空性者，同行至一河时，大水不得渡。修空性者，即跌坐岸旁修法。讲空性者，问修空性者，打坐作什么。曰，我修空性。又问汝以何者为空性。修空性者，陈其所解。讲空性者，（口昔）曰，不是不是，我为汝说。即开演空性言教，修空性者言下大悟，当即起修，证得空性，遂展神通，遥登彼岸。讲空性者，急招彼回。问汝今者以何功德得迳登彼岸。修空性者答曰，我从汝开演空性言教，已证空性，故登彼岸甚易。问：我何不证。答：汝只讲不修，所以不证。于是讲空性者启请修空性者，说修性空法，如法起修，亦证空性。于是二人相携渡河而去。今我引此公案，如作一盖。将所说修胜义菩提心法盖覆也。

重说藏中各派及唯识派，解释诸法如梦五句义。

昨藏中各派及唯识派，解本颂大意，诸君有未明了者，今再说一遍。藏中各派，说视诸法如梦者，谓一切色等法如梦。如于梦中见有山河大地人物等，是以睡眠之力逼令内识颠倒错乱故，见有彼山河大地人物等，此乱识所显，尽非真实。如真实者，梦中之山河大地人物等，醒时亦应得见。一切色法亦如是，由我执颠倒，而显现色等诸法，犹如梦中，非真实有也。此是断见。应观无生性者，真实之体，从无始生死以来，未尝生，应以心作如是观察。应观未尝生之心。如达此者，对治自然而得解脱，故曰对治自然解也。唯识派说诸法如梦，诸法是指所取持之诸法。唯识不能承认有外境，谓外境之色相是有，而外境之事义则无。外境色相，非内识摄。外境事义，与内识异体。唯识亦承认色相，否则山河大地等皆空，而一无所有，只是漆黑空洞，毫无所见，此唯识者所不许。彼无与内心异体之外境。其言外色，为内识所不摄，此色等法，是所取，故如梦。藏中唯识立名至微细，如「起迂」汉文译为外境不得，不译为外境亦不得。不知汉文有同意名词者，如瓶。境如有者，此境是内耶，是外耶。汉文名相分，亦不必与藏文名相合。故难言。唯识谓瓶非外境，仅为识之习染所变现，不成外义。又说色等法如梦非实，喻如斗室中，梦群象群马，由眠时乱识变现为有非真实有。如实有者，何以室小能容。又醒后应见，何以不见。故从取色之识而成立所现之境，所现唯是内识，非别有真境。今见所现相分，若与内识远离，而实则非与识离。观无生性者，内能取之识，与外所取，非异体，即无生。谓无异体生。离识之境必无。观察能取所取皆为遮止之空，是二取空。于此修学者，蕴聚上安立之我亦空，以此对治自然而得解脱，故曰对治自然解也。如是离

二取得空之道体，不受粗分六识所摄，应住于细分阿赖耶中，故曰道体住赖耶。其解中间如幻与昨说略同。知由识而现所现之相不买，皆同幻事。过去藏中，於如幻修法，于赖耶空定中起后，或见大地平沉，或见山河大地，如烟如雾，悉破坚固之相，若已往亦能通达，或洞见垣一方等，此悉是断空中应见者，彼谓得如幻义大非，藏中各派所说如幻皆非，唯识说如幻亦非，唯中观说如幻可依也。

第三违缘转成菩提道用者

【颂曰】 罪满情器时 违缘转道用 遇缘即修习 四行胜方便

前三句是依心而转。后一句是依行而转。合为二种转也。一切有情，以烦恼罪障所感得之器世间，恶业深重，寿命短促，智慧痴暗，触处皆是违缘。此中几无修习机会。即发心修学者，亦多生障碍，中途退失。或失意时，因颓废而退失。或得意时，因纵逸而退失。或有穷希正法，达则易守。凡此种种，皆被违缘所转。不能转违缘为道用沉沦生死，了无出期。今即彼违缘，转成菩提道用。鞭令此心趋向正道，化违缘为顺缘，此是本论殊胜法门也。谓于一切时中我身心所受之诸种痛苦，作消业想。想此业因，非由他作，是我自作。由我爱执，随顺烦恼，造诸恶业，应堕三途。今者痛苦，犹是重业轻受，虽暂受苦，却缘此免堕三途，善哉，善哉，我乐受此。任遇顺逆等缘，皆如是思维修习，即得转成道用。次于我受大苦、中苦、小苦时，想彼无量有情，如我今者，岂少也哉。愿彼无量有情，应受诸苦，尽皆移集我所受苦中，由我一人代受，令彼安乐。如是发愿，而修取舍，取苦舍乐。复次于苦来时，想我过去修习悲心，愿代有情，独受诸苦，今苦自至，岂我悲心已成熟耶。然此苦甚微，我悲方炽，愿更降受苦，我尚能胜。如是苦变为乐，反生随喜，恶业亦转成善业。噶当派大德云，失财帛时，遭谤毁时，堕权位时，如此等时，是正修行时也。又观彼违缘是善知识导引鞭策，令我向善。彼诸苦者，是殊胜帚，扫除恶业，令我清净。旅行遇雨，则念今日有雨，途中无贼。或遇大雪，则念山中盛雪，不伤马蹄。如是思维不生苦恼，反增喜心。即以违缘而成助伴。若无违缘，难修慈悲喜舍。故于违缘，生难得想。若无诸苦，难生慈悲出离等心，不能摧伏我慢贡高，不能厌恶修善，故于诸苦，生功德想。又观彼顺缘，今得暇满，值遇上师受持正法等，心生欢喜。此是过去勤修善业，所得果报。我欲护持净戒，广行六度，令此善业长远不失。要之，无论所遇违缘顺缘，皆可修习，转成菩提道之功用。如是苦来，则安于苦。乐来则安于乐。凡夫于苦来时，则生退悔，于乐来时，则生我慢，苦乐均不能安。修心者心不如是也。上来是前三句依心转。四行胜方便者，谓于四种行而转违缘为道用。一者集福。二者忏罪。三者供一切布多朵马。四者，劝请护法，作一切事业。依此四行，转违缘为道用。一；集福者，离违缘所欲之乐，是善业为因。此中标示修善，乃能集福。依上下福田，以菩提心为种。或缘福田之支分，或缘上中下三福田。缘时，皆以菩提心而为摄持。依已回向众生，皆得大菩提也。二忏净者，于违缘不欲之苦，是恶业为因。此中标示止恶，乃能忏净。忏净依四种力，其说详菩提道次中也。三，供一切布多朵马者，非独人事而作违缘，亦有魔事而作违缘，故供朵马。供时，念非汝魔等以违缘来者，我则不生道用功德，故望魔等有余违缘悉举以来，我以菩提心乐为摄受。此是大修心人供时观想。若初业不任受者，可向布多祈祷，勿多降违缘，亦此中所许。四，劝请护法作事业者，作如是念言，过去佛成道时，多历障碍违缘，赖诸护法，竭力护持，成等正觉。今请于我护持，亦同过去。如在病中，则请护法，应愈令愈，应死令死。又於世问，应盛令盛，应衰令衰。举凡患得患失，令心游移散乱等事，皆以启请护法而得遮止。大修心人，愿力强故，不畏生死衰损，应受悉受，无所于怯。初业力弱，不任此者，亦许于此中禳灾祈福。康藏习惯人家常行供养念诵等事，藉除病患，或拔不祥。俗人则请喇嘛为之。

第四明一生之修法者。

【颂曰】 摄教授心要 应修五种力

谓摄持教授之心藏要处，须修五种力也。一曰牵引力，二曰修习力，三曰白善法种子力，四曰忆念力，亦名对治力。五曰发愿力。一、牵引力者，即是起心动念之力。先有起心动念，然后有事实可成。起心动念善，则造善业。不善则造恶业。善恶二业，皆由起心动念之中牵引而成。此牵引力，应趋善良。以菩提心，非大善念不能牵引而生故。应远计一生，或计一年一月，乃至今日十二时中，想我不造恶业，常令起心动念，不出菩提心或善心所中。或于早起时，作如是思维，或我今生，或今年今月，乃至今日十二时中，我身口意，决不随我爱执转，不纵令我爱执，横行自在，一切时处，常依菩提心而不暂离。每日如是牵引，久久功用自成。伽喀巴云，具足过染心，亦有功德现，谓任起何念，必成何种事业。此心念力，有不可思议功德。二白善法种子力者。依此修菩提心法前四加行而培一切善，即此力也。要之，菩提心未生者令生，已生者令不退。如是一切善种子力，每日应修。三忆念对治力者，于我爱执起时，能忆念此我爱执，常行遮止。彼执若已引生罪业，则追悔仟除。常思我爱执过患，他爱执功德。佛以他爱执功德圆满成佛。我以我爱执流浪生死。由是遮我爱执，生他爱执，是忆念对治力也。四修习力者，即说修法之缘念。依缘起而修四加行，世俗菩提心等。五，发愿力者，愿以一切善根，回向有情，为利有情，而愿速得成佛。此五种力，任修何法，任何仪轨，皆摄其中。于修法时发心修学，是牵引力。以资粮田广行供养，以积福聚等是曰白法种子力。依四力忏净等，是忆念对治力。修暇满难得，乃至大菩提心等，是修习力。发愿回向，是发愿力也。一生之修法，不离五种力。一日之修法，亦必具足五种力。故五种力，为澈始澈终之教授心要也。修习力不可思议。噶当派大德云，修已无难事。如治者断者，人以为难，彼经修习，技艺成熟，则不谓难。修心者，亦复如是。串习他爱执力熟，自然爱他，如昔自爱。自他相换，亦不谓难。修心成就，乃可作菩萨行。菩萨舍头目手足亦由修习力成熟，故能任运利他，而作难行。彼舍头目手足，如折树枝，毫无损害。此常人所难，而菩萨则易。佛过去为菩萨时，睹五百人泛海倾溺，自化为大龟从海中负五百人出，五百人得救。大龟倦极人眠，为万亿微虫缕蚁等之所啖食，其痛至剧，因自梦中惊醒，行复人海，而自念言，此诸微虫，随我人海，必不幸存，于是心生悲悯，即舍此身，饲诸微虫。此是菩萨常修自他相换法，为利他故，不惜身命。常人目为难行，而菩萨行之，轻而易举。无他，以修习力成熟故也。佛一世生为乍阿商人男子，乍呵，过去曾生数子，均未长养，及得此子，倍深怜爱，命名曰乍阿女郎。乍阿商人复航海溺死。天竺之俗，凡子须操父业，此子长成即问其母，我父操何业，母痛夫溺死，又爱子故，不欲其子复事航海。即诳之云，汝父以贩柴为业，子即贩柴，而获厚利。诸业柴者，心生妒忌，群相诤让，汝父从不业此，汝何得今操此业。子受诤，还家，以所获盈余金钱八枚，供养于母，而说父昔果操何业。母又诳云，汝父贩粮为业，子即改业贩粮，仍获厚利，为诸粮商之所妒忌，诤让如前。子复受诤还家又以所得盈余金钱十六枚，供养于母请母再说父操何业。母复诳云，汝父实贩珠宝，子复改贩珠宝，仍获厚利，复为珠宝商人之所妒忌，诤让如前。于复受诤还家以所得盈余金钱三十二枚，供养于母，请母真实说父究操何业，我将继续而操彼业，免为旁人所嘲笑。母悲泣云，汝父生前操航海业，坐是溺死。吾今曾真告汝，惟不愿汝复操彼业。子违母命，即往航海，母以双手牵挽子衣，坚嘱勿行。子推母倒地，绝裾而去，遂乘船舶，飘流海上，至一岛屿，其上宫殿庄严，有八女郎容颜美妙，而处其中，请于入住。子留一日，鼓棹而去。又至一岛，亦宫殿庄严，有十六美妙女郎，而处其中，延子入住，子复为留一日，仍鼓棹而去。复至一岛，其宫殿倍丽于前，有三十二美妙女郎，而处其中，延子入住，此间极乐，过此将遇凶险，请勿再前。子仍为留一日，不听彼劝，复鼓棹而去。至一大岛，岛上有大铁围城，子入城后，城门自闭，于其城中，得一大屋，屋下一人，有大铁

轮，旋转如风，而磨其顶，头目脑髓，四散纷飞，惨痛呼号，不忍听闻。子问其人，此是何地。汝以何罪现受此报。其人答曰，此是孤独地狱。我以生前搥母，自罹重罪，而获此报。子闻说心惊。自念我曾推母倒地，得勿亦受此报耶。尔时间空中语云，已作业者，应即受报。语已，大铁轮从彼飞来，横磨子顶，子时痛极，想我今者，其痛难忍，彼诸众生，或有罪业与我相同，彼受此报，必不能堪，我今已受报，并愿为诸众生代受此报。此念起时，顶上铁轮，忽然飞去，孤独地狱，立时消失。此子以金钱供养其母之功德，感得诸美妙女郎，留住善处。又以推母倒地罪业，感受孤独地狱大铁轮苦。然此于终是佛过去生中所化，以大善根故，以铁轮磨顶时，仍能忆念众生，修行取舍，以此功德灭无间罪。又佛一世，生大热地狱，与大热地狱中，另一有情，共挽一车，其车红铁炽然，近之肤体焦烂，佛与彼有情，挽车不前，则有大力鬼，以铁蒺藜而击其脑，彼有情疲惫不胜，佛心生悲怜，愿代彼有情独挽此车。大力鬼詈言，彼作业自受，汝何得代，即举铁蒺藜击佛，佛立死。死后，即生兜率天中。此是菩萨于地狱中善修取舍，以此功德，生上界天。佛化大龟，负五百人出，舍身饲诸微虫，是菩萨难行殊胜。佛为乍阿商人子，以一念力、于孤独地狱，灭无间罪，是菩萨忏罪殊胜。佛生大热地狱，以饶益有情，生上界天，是菩萨积福殊胜。菩萨依自他相换，于一切时处，常修取舍，修习力熟，能成种种殊胜。故修习力功德，不可思议。又发愿力功德亦不可思议。修菩提心者，应发为利有情，为成佛之愿。愿力如马之辔勒，可用以定马首之方向，以达大菩提也。修习力，发愿力及余三力，皆摄于一生修法。限于未死以前，至临命终时，应如何修。

【颂曰】 大乘往生法 五力重威仪

彼行气功，呼黑拍，破顶门之往生法，不如大乘法往生殊胜。此以五力为资粮，而成往生。彼无五力，徒修往生法者，如鸟系脚，虽飞不远。又恶业未净，虽获往生，而非善处。故修往生法，须依大乘，以五力为重也。于往生前应先知死相。观察死相，其法甚多。死相决定，则修往生。若未了达死相，自无从修起。或死已到临，修已无及。藏中习俗，于死相未判明时，先以生时贪中所获财宝，供养布施及放生等，修遮死法后，如仍无望，则依白法善种子力，于未死前，为之集福。大抵供养布施放生等，广积福聚。行如是者，生前胜于死后。彼及生作者，得以白法善种子力，转诸不善业，而为善业，自能往生善处。若行于死后，则转业较难。在昔印度鹿野苑中，有一居士，居积致富，所获财物，悉易黄金，装满七瓶，而营七窖，分别藏之。临命终时，以爱恋窖金，故世世受生为蛇，蟠在窖中，守护其金，曾不暂舍。至佛出世，此蛇业力，渐得轻减。因悟我受蛇身，为守金故。若以此金布施供养，我则不受此蛇身。彼时已知有佛出世，于行路中，获见一人，蛇遂人立而言，恳求其人，导至佛所，以一窖金而为供养。佛集大众，受其供养，并为说法，蛇闻法，欣喜信受奉持，复以余六窖金供养于佛。于命终时，顿脱蛇身，得生天界。此蛇以白法善种子力，生前集福故，得往生善处。西藏有一喇嘛，贪着生前所获财物，密以麻囊，储诸钱物，藏壁孔中。死后受生为蝎，即居囊中，护其钱物。后别有喇嘛，住其旧居，闻壁中常有播钱声音，发壁得囊，见蝎以爪握其钱，牢不可释。此蝎彼蛇，事同一律。然蛇得度，而蝎未得度。以蝎无白法善种子力故，不能自拔。何况往生善趣。依大乘修往生法，先须白法善种子力，为之积福。次以对治力，忏除罪业。曾受密乘大灌顶者，应请大德于未死前，重受灌顶，灭除违犯密乘等罪。未入密者，则依四力忏除。如是作己，自心清净。于清净中，心得安住。想诸事，皆已摒挡，时至即行，了无留恋。若贪着此身，不能遂舍者，此时，应思维此身诸种过患，我为此身造诸恶业，我为此身，乃有烦恼，我为此身，常受痛苦，我为此身，常害物命，如是思维，此身应舍，不足恋也。凡贪着此身，不能舍者，死后堕入虫类，不可不知。如上以对治力忏除罪业已。次以牵引力生菩提心。自誓死后，中有我识不稍与菩提心相离。复次以发愿力，愿一切有情，所有死苦，皆丛集于我，我一身

而成熟之。我代彼一切有情，独受此苦。彼一切有情之苦，及苦因，皆获远离，而得安乐。通常发愿，往生净土。修心菩萨则异于彼，而发如是大愿。复次，以修习力故，如法往生。世间有于将死时，强令趺坐，手作定印者，名曰死威仪此可不必。当如佛般，涅槃时，右胁而卧，左手直置左腿上，右手作枕，以掌承颐，无名指微触右鼻孔。此时乘风修取舍法，随风息安详而逝。如是往生，决得生殊胜善处。如本论造论者伽喀巴，求生地狱，而净土现前也。又修心菩萨，临终惟修取舍，不必再缘空性。以取舍是菩提心，具殊胜善力故，决得生殊胜善地。过去有母女二人，同堕水中，母愿女得生而已独死，女亦愿独死出母得生。母女均以此一善念，俱生兜率天中。何况修心菩萨，于临终时，兴慈运悲，勤修取舍，以菩提心广大善念，乘愿往生，远过母女功德百千万亿，其受生殊胜善地，自不待言。凡内道往生，略有五种。下士夫以皈依三宝往生。中士夫以出离心往生。上士夫则以现说菩提心往生。过此，则通之空性者，安住空性往生。更上则以金刚乘成就而往生。修法者于往生时，即用平时常修之法，而求往生，不必另觅他法。以常修之法，串习力熟，易得用故。此中大乘往生，是用修心教授故应以五力依修心法而往生也。颂说之威仪。即指右胁而卧等，非于此外别有威仪。

第五明修心之量。谓修心之相，至何程度，方名合量。

【颂曰】 诸法归一要

佛说八万四千法门，总归此菩提心修习法。佛说一切法，皆为众生离苦之方便。无论纵说横说，直说曲说，皆为调伏众生我爱执而使之离苦。今此修心之法，摧毁我爱执，即得离苦。故说一切法，皆以此修心法为其唯一要门也。修心者，于闻中、思中、修中，自审我爱执已消灭者，是修心生起之量。若受此法，转生我慢贡高，如是，非能生起修心之量，反增长我爱执。当知是人尚未接近修心边际，何况入门。若复有人闻受此法，身心调柔，不生我慢，当知此人修心之量，已得生起。于此教授，已得入门。云何证之。

【颂曰】 二证取其主 常怀喜悦心

二证，谓他证、自证、二分。有学行人，诚中形外。他人望其外表，即能证知，此是他证。然不足贵。此中惟取自证为主也。喻如果实，有外已成熟，内未成熟者。有内已成熟，外未成熟者。有内外皆已成熟者。有内外皆未成熟者。修心人调伏我爱执，亦如果实，有内外四种差别。有外似调伏，内不调伏者。此如狸奴，平时貌似纯良，遇鼠则狰狞立见，外调内不调故。外许不足据。学者大须自审。有内已调伏，外非调伏者。此等学人，但重内修，不饰外表，亦非中道，以违犯菩萨戒，令人生讥谤罪故。有内外俱不调伏者，此是下劣凡夫，不必齿及。有内外调伏者，此是上善修心人。若辨此者，自然无惭无愧，无欺无狂，不假他证，而能自证。于二证中，名主中主。故修心人常自检点。已做到无惭无愧否。必长远期中，修心稳固，遇谤毁残害等缘，是心不动，常怀喜悦。譬如成都大雨，成都市人平时厌雨，多生苦恼，今遇雨至，则作如是思维，今当盛暑，幸值此雨，为除热度，予我清凉。又雨中应无敌机来为空袭。如是于雨不生憎厌，反怀喜悦，修心人于诸违缘未现前时，不生憎厌，反怀喜悦，亦复如是。能如是者，当知是人已合修心之量也。

【颂曰】 修量即遣执

所修之量，以所遣之执为准。修死无常，暇满难得等，则遣除贪着现世利乐之执。思维生死过患则遣除贪着轮回中一切福利，安乐圆满之执。如是遣除诸执，合诸修量。此中修菩提心，为遣我

爱执。若复尚有我爱执，不能遣除，未为合量。必遣除罄净，始合修量也。又修空性者，亦以遣除我执为其修量，如有我执，即未合量。昔某大喇嘛，自命已证空性，道貌岸然，举止异常，常为众人之所礼拜恭敬。一日来谒颇公大师，侍从甚盛。颇公礼接，叩其所得。彼喇嘛答言，曾证空性。颇公合掌云，善哉，善哉，贺君我执，摧毁无余。彼大喇嘛愕然，不解何为我执，请为解说。颇公云，君尚不能解我执，何由证知空性。试陈汝所证境界，我为抉择。彼喇嘛言，曾于坐时，见空明境，谓是空性。颇公云此是定境，非空性也。复加勘验，知彼喇嘛不但未见空性，即其定境，犹堕细分昏沉中。即告之云汝所证非空性，亦非三摩地。彼喇嘛闻言，惘然若失，即礼拜颇公，请垂教示我。颇公云汝病已深，应重新改造。命其从皈依起，次第修学。彼喇嘛由不知空性之量，是遣我执，故成过失。若复有人，于我爱执过患，尚未了知，便自谓发菩提心，堪名菩萨，当知是人过失，与彼修空性喇嘛等无有异。故修心者，应知修量，即是遣执。方得免彼过失也。

【颂曰】 修成具五相

五相者，一曰大勇识者相。谓修心者，依于教授，于一切时处，不失菩提心。内以菩提心为主，外遇任何违缘障碍，悉能堪忍，是为大勇识者相。原名大萨埵，今翻大勇识。华言有大魄力，能担当大事，即其义也。二曰大调伏者相，亦称大律者相。是能坚信业果。且于细分业果亦能通达，受持不失。三曰大善生者相，亦称大善来者，或大威仪者相。是能于身语二业，常与善法相合，无少违越。四曰大难行者相。是于任何烦恼之生起，悉能了知，善巧方便而为调伏故，亦称大难调伏者。修心菩萨，对治烦恼如驯野兽，此是难行。若恶衣恶食，乃至损害肢体，以此消业忏罪。谓是难行苦行，其实非也。身是心之所依，身若衰损，心亦随之而衰损。故损害身体，并无功德，且又犯戒。于金刚乘中，若损失少许皮肤，已犯密戒，切勿妄作。且对治烦恼，是心非身。依四力忏净，一依止力。皈依三宝所发是心。二忆念力。缘念过去所作恶业，如服毒药，力为净除，此亦是心所作。三遮止力。愿未来不作恶业，此亦由心生起。四对治力。对治烦恼，最殊胜为空性。次则菩提心。此悉由心所修。如是四力，皆属于心。虽复观佛持咒，亦清罪业，然其力甚微，犹如以一穗之帚，挡大地尘土，难令清净。佛为众生心量小力微者，说是一心持咒，得清罪业，不为修空性菩提心人说也。故真实对治烦恼，是调伏其心，不是桎梏身体。修心菩萨于烦恼起时，而能方便对治，破烦恼果，如是之行，乃真难行。噶当大德云常持对治之白挺，伺千烦恼之门，彼若粗暴，我亦粗暴，彼若和平，我亦和平。修心菩萨，如是对治烦恼，无刹那放逸故曰大难行者。五曰大瑜伽行者相。谓修心菩萨，具足菩提心，与大乘真实相应八大乘道。如是修心菩萨善能堪忍诸违缘障碍，深察细分业果，乃至于一微虫，不失慈悲之力，常行善法方便，调伏烦恼，入于大乘，是所修已得成就，说名具足五相者。

【颂曰】 散能即修净

如善御者，御术娴熟，虽复心闲散逸，而六辔如縶。修心纯熟者，亦复如是。虽在闲散放逸，而逢谤詈侮辱，乃至被人掌掴，亦能顺受，不生嗔意。自然知为己业所招，不复尤人。如是之行，非同强行。著稍强作，犹不得云散能修净也。凡夫有心忍辱而不能堪。修心菩萨于无意中，亦能堪忍。此修违缘转成道用，其力成熟，故异于彼。本论修心七支，至此第五分，说所修之心已毕。

以下第六第七两分，仅明修心应作事也。第六明修心三昧耶者。三昧耶，是不可违犯义。修心不可违犯者，凡十八事。于修心时不违犯者，免生障碍，易得成就。

【颂曰】 常学三总义

三总义者，一、已承许者，不可违犯。二、不可违越世间常理。三、不偏执一隅是也。一、已承许不可违犯者。昔阿底峡承许佛说一切显密教授，自皆取修，此是最上承许。今若不能，亦当从皈依起，已承许者，皆勿违犯。又从近事起，一切学处，皆当取学。如是始名为修心学人。若修心者，自他相换，变易我爱执，为他爱执。要道不烦执为殊胜。自谓得此已足。不思向上，更学金刚乘法，此亦非是。修心者，于佛法海中，固应饱尝，不得以少为足。今人修学佛法，过于知足。于现世名闻利养，又过于不知足，可谓适得其反。要之自依止善知识，受持五戒，直到金刚乘，于一座间，应遍学遍修。中间无一法可舍，并不可意为轩轻。修法如举案，须四方同举，案乃得起。不能但举一方或一角也。二、不可逾越世间常理者。修心者，虽已自他相换，断我爱执，然随顺世间常理，不为诡异，否则名为逾越。如不伐神树，不损神土，不毁要泉等。世间常理，以为不可犯者，菩萨亦不犯之。不可云我是菩萨修心成就，凡夫畏彼神鬼为崇，我则不然，即有魔事，我能忍受，遂不顾众议，悍然行之也。三、不偏执一隅者。菩萨普利一切众生，无偏无党，不轻小而重大，不贵亲而贱冤，住平等舍，而一视同仁也。以上三总是十八事之前三。

【颂曰】 心改身如故

下士，由希现世利乐，改希后世利乐。中士以轮回受用，改求出离解脱。上士转我爱执，为他爱执。众生与此恰相反，不求内证，偏喜在身上用功夫。未发出离心，已作出离态。一闻佛号，故为合掌恭敬。用旋举止，俨若大修行人。本未生起悲心，故于众中作悲泪涕泣等。此等人改身而不改心，非本颂云心改身如故也。黄教精神，随时保持一平正通达态度，不矜奇立异，乃谓心改身如故也。藏中大修行人皆深藏不露。修菩提心，尤应秘密，勿令外魔有所寻伺。若有喇嘛，于念诵时，故作异态者，必为旁观者所讥诮，而问之曰，汝是否在此修烦恼耶，令其悔悟乃已。是故心改最要。如前说四加行，自审已照改否。未改，仍须修习。期于一日中修改，或一月中修改，最久则一年修改。有人如千年老树，江中巨石，总是不改。此辈未尝法露，虽佛亦不奈他何也。学者应勤行改心，勿听放逸。至少应将我爱执心，改为他爱执心。此心已收，而外貌不作改心之状。如此修行，消多魔障。魔嫉人为善，常加阻害。况修行人，趋大菩提，而可不自韬晦，反令魔知耶。寂天菩萨内证功德，量如虚空，而貌如常人。人不知是菩萨，有戏呼三相者，谓只具穿衣吃饭大小便三相，此外一无所有。盖寂天菩萨，将其菩萨一切威光庄严，悉行隐藏，人莫窥其底蕴也。故菩萨云有功德者，如灯在瓶，谓光不外露也。今人行一小善，唯恐人之不知，甚或登报宣扬。藏中大修行人，自有功德，最忌人知，此实相反。迦当大德云，外需宜晦，内证宜宏，是也。得此教授，并于三昧那等戒，善为守护。则能令菩提心，未生起者，速得生起，已生起者，展转增上。

【颂曰】 勿说友节缺

支节缺者，有三种，身缺，如聋盲跛等。语缺，如哑与口吃等。意缺，如愚痴，神经错乱，恍惚昏庸等。修心菩萨于此等前，勿以恶意宣扬，揭其短处。若以善意施行调伏，则不禁止。菩萨于彼残缺应生悲悯。今若说其缺处，令彼难堪，将度众生，而令众生不生乐受，则与菩萨所作相违，无有是处，故不许也。若以善意，令知彼所残缺，由于破戒等罪，感得此果，俾自忏悔。如此众生乐受，亦许菩萨略说残缺。

【颂曰】 勿思他人事

修行之凡夫，不观自己罪愆，惟见他过失，此是大错。阿底峡尊者，对他过如盲，对己过如镜。谓手他人过失，无目可睹。而于己过，则明察秋毫也。观他人过者，种大业果。今试析言。佛

以离过为其自性，如火之热。众生以过失为其自性，亦如火之热。二者皆俱生而有。且不独凡夫有过，即圣者，亦不能无过。十地菩萨未断微细无明习气，虽将成佛，尚不能遍知所知境智慧尚不能圆满。对于最微细之因果，虽可察知，而尚未能亲证。尚有不可思议之死。是故十地菩萨，在未成佛前，犹未能离过，何况登地，何况众生。如是除佛无过不离外，更无无过之人，所以应怀宽恕，不观彼过，此其一。自邻居推至一国，无一人无过者。然反之，亦有凡夫肉眼不能见到者，如菩萨随类化现，内蕴不可思议功德，而外现凡夫有过失之相。经教云，观众生过失，与观眼前虚空中有无中有身等。盖眼前虚空，有无中有身，不可知。既不能武断为有，亦不能武断为无。观众生过，亦复如是。由此类推，彼有内蕴功德者，亦同此喻，不能武断其无功德故。观他过失，自赞毁他，皆招恶果。在现前众生中有多菩萨，非肉眼能睹。若观其过失，妄生谤毁，则造大罪。经云，若复有人，谤毁菩萨，与尽杀三千大千世界众生罪业相同。故修心菩萨，不观他人过失也，此其二。修心菩萨常观己过，如镜照影。不观他过，律己至严，于人至恕。若好观他人过失，甚或于上师，亦观其过失，则不能生起上师即佛之心，断丧善根，尤堕险处。菩萨学中有明文云，当观一切众生如佛。如是，则能遮止观他人过失之门。上师即有过失，应观为佛所示现，令知业果。如是，则能遮止观师过失之门，此其三。总之勿观他过，唯观己过。是此句之义也。

【颂曰】 先治重烦恼

众生无始以来，长远在烦恼海中，头出头没，一切烦恼具足无余。以过去熏习，为时特久，力较强故，则其烦恼特形粗重。有嗔重者，以修悦意慈心而为对治。贪重者，以修不净观而为对治。修心者，于重烦恼，何以必须对治。以彼能驱使三业，逼令其为奴仆，恶力牵引，不得自在，虽遇善法，不能串习故。重烦恼易辨，如遇事大嗔恨，而此嗔恨，历久不忘，即知是重嗔烦恼。如当时虽暂生嗔恨，而事过即忘，则此非重。余以类推。识为重烦恼者，莫轻易放过，急须对治。

【颂曰】 不求于果报

果报谓世间名利恭敬等。修心者，不于此类果报，生心希求。今诣修行者，于出离生死之果报，乃至自身成佛之果报亦不应希求。若希者，亦为非分。如是得否，曰，汝勿错会。修行者，为利一切有情而修，其成佛，亦为利一切有情而后成佛，非为己也。即修净土法者，发愿往生西方，亦为饶益一切有情而愿往生，闻佛说法后，仍生他方救护一切众生。若无此愿力者，至高不过证辟支佛，得小乘果。修心者，于此亦不应希求也。此间但以不忘利益一切有情而希求成佛之果报；亦即菩提心之唯一希求。利他有情，与自愿成佛，二者不可偏废，废则与本教授，以我爱执换他爱执之要义相反，故不可也。弥勒菩萨，在兜率天为无著菩萨说法云，汝知发心是缘应为利益一切有情，希求佛果。如弥勒说，可以遮止为惟利一己成佛之心，并可遮止我爱执之心也。

【颂曰】 莫啖杂毒食

此喻于美食中，杂以毒食，其味虽美，足以杀身。于法亦然。依修心教授，勿杂以有害之发心动念，勿为世间名闻利养而修。乃至勿为一己解脱，以我爱执之力自私而修。如为世间名闻利养，及为一己解脱而修者，是杂毒食。不但无益，且断慧命。反之，于经教如法闻思修，于此心要之修心教授，自利利他，展转增上，如是发心清净而修，是纯美食，不杂毒食。于美食中，杂毒食，可以杀身。于净法中，加以杂染之发心动念，可以杀害增上果，与究竟果，而斩菩提胜命。故遮止一切不正之发心动念，最为根本。迦当大德云；摧伏不正发心，如绝毒种。根本中毒，则枝叶果皆毒。凡属贪嗔痴三者是毒。离此皆善。于初发心时，宜善为分别。

【颂曰】 不东于深记

藏文深有绵延义。此谓于烦恼等，勿生留恋，令其绵延不已也。烦恼虽微，如任其绵延滋长，则愈久愈盛，久之根深蒂固，不可挠拔。故以不求深记，杜之于微。反之，对于善法，则应力求深记，俾其绵延不断，日久增上。凡夫于善法，有不良之根性二，一者，喜新，二者，易忘。如闻某法，始则欢欣鼓舞，及日久玩生，又复懈怠，是也。凡夫于烦恼，不应深记者，深记。于善法，应深记者，不深记。今与人略有仇恨，辄深记不忘，设移此心向善，岂不甚妙。

【颂曰】 勿作世诤骂

修心者，与人不应作世间诤骂。在菩萨戒中有此文，四十八支分戒中，属于身善业者，人即于我生嗔，我亦不以嗔报之，人骂我，亦不以骂报之。

【颂曰】 不俟于狭路

此喻忆念怨仇，乘机报复。修心者不应出此。世间凡夫，常有深仇夙怨，隐忍在心，一旦狭路相逢，则乘人之危，投井下石，自以为智。修心者利他为重，常行取舍断不为此。

【颂曰】 不可伤其要

此谓不可伤及有情之要害处。如刺探人隐。或于众中揭人短处。扬人之恶，令人刺心难堪等。皆是伤及要处。又于非人，亦勿伤要。如诵大鹏金翅鸟咒，能伤龙之要害。又有一种威猛咒，能伤大力鬼神之要害。凡此修心者，皆不应为。

【颂曰】 牦载勿牛驮 功利勿争先 无解

牦牛与黄牛异。牦牛力大、黄牛力弱。勿以牦牛载倭之黄牛。喻人所不能堪之事而我能之，不可倭之他人。此一义也。己过不可倭之于人，此二义也。

【颂曰】 勿作邪法用

言不可以此大乘修心法，为世间利乐，治病求子等小目的而用，如黑教巫师等为所也。

【颂曰】 天莫变成魔

藏俗，供天地护方诸世间神，有时亦获神佑。惟诸神未断烦恼，亦能损害人。如不喜时，愈供愈出祸事。斯则天等变为魔也。此喻修心教授，用以对治烦恼，及我爱执。若愈修而烦恼愈多，我爱执愈重，则等同天变为魔，万不可也。

【颂曰】 乐支不求苦

不于他人苦支中，求出我之乐。即不损人以利己也。如忌他人权利出我之上，我以阴谋取而代之等。是于他人苦中，求取我之乐支。修心者不尔。

第七明修心学处者。计廿二条。依此修学。可令修心不退失而增上。

【颂曰】 一贯众瑜伽

修心者，一贯以菩提心为其瑜伽行，于食时，思布施一切有情，皆得饱满。于睡时，思一切有情，皆得安乐，清净涅槃。于醒时，愿一切有情，从无明中醒觉。沐浴时，愿一切有情，烦恼涤除净尽。乃至开门时，亦愿一切有情，皆得解脱门。如此等修，见华严经净行品中。

【颂曰】 一伏诸邪倒

依此教授，自他相换而修，能摧伏一切邪魔颠倒损害。

【颂曰】 初合修二事

初谓发心。后谓回向。一说初为晨，后为晚。修心者；依牵引力教授，于晨自念今日我不应随烦恼转，不应离菩提心。晚复自审，我今日是否如晨问所念，修持无误。如己无误，应生欢喜。否则应念今日我已空过，有负暇满人身，即应生再不如此空过之决定心。

【颂曰】 二境皆安忍

二境谓盛衰或苦乐二境。修心者，于盛衰苦乐境中，皆不忘此修心教授。即失意时，亦能安心忍受，不怨尤人。迦当大德云，饱食暖衣，尚知修法。一遇逆境，则变为未修行之凡夫。故此事大须安忍。凡夫于安乐时，尚能发起慈悲等心。如于逆境中，亦能安忍，照常生起慈悲，则庶几矣。

【颂曰】 舍命护二戒谓总戒与别戒，共戒与不共戒，皆须以死持护。

【颂曰】 勤学三难事

认识烦恼难。认识后对治烦恼难。对治后，能使烦恼不再生难。是谓三难事。修心者，不仅能认识贪嗔痴等粗分烦恼。更须认识多种微细烦恼。至低亦应认识十烦恼。属于语者四，属于身者三，属于意者又三，通为十种。细者如俱舍所说，凡九十余种。又随感召而来者二十种。于此诸烦恼，尽能认识，加以对治，令不再生。应如是勤学。

【颂曰】 取三主要因

三主因者，一、值大善知识。以发心修行，须依止善知识，始不误入迷途故。二、有修行之堪能。如懈怠放逸，身心粗重，信心不清净，闻法不生净信。虽值善知识，仍不能信受奉行故。三，顺缘具足。以资生之具衣食住等，如不具足，难修行故。

此中分善恶二取，即正命与邪命二种。正命者，于财如法而取。邪命者，于财不如法而取。修心者，唯取正命。上三主要因不具足者，应即发愿具足。

【颂曰】 修三不退失

於善知识，不退敬信心。于戒不退防护心。于菩提心教授，不退欢喜心。是名三不退失。善知识为万善之源。不敬信善知识，则无异自闭智慧之门。次于法应依所听受而修。如任其放逸则修心之量，尚不具足，何论能生功德。故于承受之戒，应常加防护。须知戒为一切功德之本。经云动依不动为基。动为有情，不动谓山河大地。此喻一切功德，以戒为基，所以必须防护。又须于修菩提

心教授之功德，时加思维，而生欢喜，勿令退失。思我今者，于此修心教授，欢喜退失，纵令退失、放逸，则一切功德悉付东流，诚为可惜。善根一坏，不易再生起。修心者应时时以此自警也。

【颂曰】 具三不舍离

谓身语意三者，皆不舍离善业。身之善业，如礼拜等。语之善业如念诵经咒赞佛功德等。意之善为，如依法如理作意观察，思维抉择，不离菩提心等。身之端坐庄严，为十二功德调柔相之一。然初心者，虽令此身不离善业，终以不至伤害为度。康藏人士，有叩长头，过猛伤身者，亦有将头叩肿者，此亦非是。过去菩萨，为满众生愿，以头目脑髓而行布施，此是已成熟之菩萨，非初发心者。彼已成熟菩萨，自断肢体，如断树枝，断已能生。若初发心菩萨，本未成熟，何可企此。但为防护身心之时，非布施头目脑髓之时。如作刺血书经；燃指供佛等事，于痛苦中，忽生后悔，不但毫无功德，反成过失。入行论云：「舍身不净，不可以妄舍」是也。

【颂曰】 於境无偏党

修心者，於亲疏恩怨诸有情，一切观为平等，而无所偏袒。

【颂曰】 遍深研众善

遍，言普遍十方。深，谓于心坎深处。修学不徒重外表。如入寺瞻仰佛像，由心生起赞叹恭敬。非但玩其华丽庄严。修心者，于一切有情，忆念欢喜，深情缱卷，从无疲厌，是谓遍深研众善也。

【颂曰】 常修诸法要

特要者，如上师、三宝、父母，于我最为恩深，以此念彼，属放特殊境界。于此稍种恶因，所获恶报至大。故对此特境，应细心观察。若我已生过失，即起防护，而修对治。我于父母，应常修取舍。唯上师三宝，但修忏悔，不修取舍。以彼已离过，无所取故。其次六亲眷属，朋友交游，与我接近时多，易起烦恼。应观彼为第二特境，而修取舍。复次与我势均力敌有情，彼此如不相下，存争胜心，常生嫉会，幸其衰落，如是易生恶业。应观彼为第三特境而修取舍。复次，我于彼有情，本无嫌隙，而彼有情，时复对我声色俱厉。我为缘念一切有情，而修悦意慈心，故应观彼为第四特境，而修取舍。复次有一类有情与我无怨无德，而我觉其面目可憎，语言无味。我亦以缘念一切有情，而修悦意慈心。故应观彼为第五特境，而修取舍。以上通为五种特境，皆应依取舍之心要而修也。

【颂曰】 不待众缘备

此言修心者，不待众缘具足而后起修。于顺缘违缘中，皆可随缘而修。

【颂曰】 今当修主要

今谓已得暇满人身，既闻正法，即宜就所闻法中之重要；精勤修学。又法于闻思修中，以修为主要。於修诸法中，尤以修菩提心为主要。

【颂曰】 勿作颠倒知

众生知见颠倒，有多种，略说如下。一曰随喜颠倒。见人为善应生随喜，加以赞叹。而众生于此不生随喜，转生忌刻。二曰求心颠倒。如众生于清净善法，究竟成佛果位，不知希求。唯求现世利乐，名闻恭敬等。三曰忍辱颠倒。如奔走名利者，虽在严霜烈日中，亦能忍受。然于严霜烈日中，劝令听受佛法，则畏难不前。四曰悲人颠倒。见人修大苦行，不知欣羨，妄加悲悯。于大恶业猎取权势者，不知悲悯，转生歆羨。五曰欲心颠倒。于解脱道；成佛度生，应生欲乐，而不欲乐。而惟欲得现世暂时安乐。六曰味着颠倒。谓不味着大乘佛法。而味着世间名利恭敬等。如上六种颠倒知见修心者，皆不应作。应依不颠倒之知见而作。

【颂曰】 不可以轻急

谓修心如细水长流，不求速效，不可一曝十寒，不可初期猛利，旋生懈怠。

【颂曰】 彻底善修习

修心者，应依所闻，一心专注，不笼统。不瞞盱，猛着精采，善为修习。如以石投骨，石到而骨立粉碎。此骨喻心，而石喻法。骨依于石而碎，心依于法而调也。

【颂曰】 观察令解脱

欣微细分，善为观察。若者是我爱执，若者是我爱执所生烦恼，如何转此我爱执而为他爱执，由是直趋菩提，而获得究竟解脱。

【颂曰】 勿作喜新念

谓於法不可厌故而喜新。

【颂曰】 勿作矜夸念

修心者，修自他相换，以我一切安乐，舍诸有情，而于彼有情，不作恩惠想，施不望报，更无一点矜夸之念。

【颂曰】 气量勿狭隘

修心者，气度恢宏。须休休有容，不可稍形狭隘。因狭隘则不能容物，易生嗔恨等烦恼。

【颂曰】 勿贪着报取

修心者，於世间利禄诸报，不生贪着。广行布施，而非为求人赞扬酬谢等报。

以上说七义竟。以菩提心得坚固不退失之语。

附于修心之末。

【颂曰】 由自胜解力 催苦及恶名 求治我执教 今死亦无憾

此是伽喀巴大师，自述其有得于此修心教授之感想。谓由于自心能生胜解故，为摧苦与恶而求

此对治我执之修心教授，今我已得，虽死亦无遗憾矣。

颇公大师云，如是之修心七义论，根本颂文，及释本见放新旧甘丹派之著作，不胜枚举。大多程序紊乱词句增减。或讲释了义，容有未妥。或本颂之词，过于僻奥。早拟依自宗文殊大宗喀巴传衍法流修心各论，如日光论，善慧密意庄严论，甘露藏论等，细加考校，理段分科，重整善本，俾有所宗。乙亥岁衲于昌都，具善慈州寺，开讲广本菩提道次时，由专修菩提道次者，彭错巴登，礼供劝请，衲始偿夙愿，依据各种本释，细加编录，并标科判，而成斯本。

本论由颇公大师，重加校录，而为弟子讲授。有详有略。详者曾听授一次。略者听授数次。不敢自谓已修已证。然过去，释迦座下声闻弟子，於佛所说诸大乘法，听授弗忘。声闻虽未修大乘法，而大乘三藏十二部，则须赖声闻以传。我之说此上师教授，亦犹是也。此殊胜教授之传承，具大加持力。听闻者，但以耳根受用，已获极大加持。如复依教起修，串习，至伽喀巴大师虽死无憾境界，于水深火热中，亦不舍离，则其成熟，实不可思议。十数日来，诸君不畏炎热，听闻此法，已种殊胜因缘。闻后，则须依修四加行，自他相换等，庶几此生不为空过，速得成就菩提心。更进而求佛位，修学即身成佛之金刚乘。学金刚乘者，应先观金刚阿奢黎德相，即无德相具足之阿奢黎，亦应就有德相之阿奢黎，而后承事，方不致退失敬信心。自是求四灌顶法，守护密戒，依生起次第而修，令身心成熟。再转入圆满次第，最后证入金刚大持位，而成圣果。今以此说法闻法功德，回向无边有情，愿为利益一切有情，而自成佛之菩提心，未生者得生，已生者得不退失，而展转增上。

昂旺朗吉上师，於中华民国三十二年四月一日，在雅安鹤林寺开讲此论。十二日圆满。译者郭和卿。记者曾慎言。自颂文勿说缺支节以下，曾因事缺课，系借同闻者刘芦隐，费有俊，何子京，诸人录本，杂拾而成之。中间述胜义菩提心一段内，有涉及藏中各派及唯识者，未尽笔记，殊为歉然。

一九五三年十一月二十五日校正点句完毕定瞻笔

昂旺敦振一九九三年九月於成都重校 张瑜 供给珍藏抄本

一九八一年六月十五号开始重抄七月廿六号抄毕

定海记于成都西御街 辛酉年六月廿五日

《大乘修心七义论贯注》(伽喀巴大师造 雍增·墀江仁波切著)

大乘修心七义论贯注

伽喀巴大师造 帕绷喀仁波切编

雍增·墀江仁波切注 仁钦曲札译

敬礼大悲！

不了义之大悲为大悲心本尊观自在，了义之大悲如《入中论》礼赞偈所说，为于初、中、后三时均极重要之大悲心，于彼前敬礼。

为显其法源清净故开示造者殊胜：

甘露梵文为“阿密哩达”，意为无死，唯佛方能摧破微细死魔，能得如是无死果位之藏教授，金洲所传来。此教诫出处为《亲友女因缘》、《牵地狱车力士记》、《华严经》、《文殊游戏经》、龙猛《宝鬘论》之“彼罪我身熟”等，弥勒之《经庄严论》、無著之《菩萨地》，寂天《入行论》之“诸凡自他者”等。

令于教授起敬重故开示其法殊胜：

如金刚石碎片，亦能映蔽其它珍宝，喻此修心法之一分亦能压伏我爱执；如少许日光能除暗，喻此法之一分亦能除我爱执；如药树之少许叶片亦能除病，喻此法能除我爱执，文义等应知。五浊横流时难入正道，于此时节，以修心法为伴侣故，恶缘无法扰动等，能将恶缘转为菩提道。

如何以正教授引导弟子之次第共有七义

(一) 开示加行基础法

先学诸加行，即思维暇满、利大、难得、死无常、恶趣苦、皈依、业果与轮回苦等。

(二) 正行修菩提心

若详细思维，将知轮涅一切皆是发心助缘，观待轮回本性，能策发“汝应发心”之念；观待声缘堕寂静边之理，亦激励发心。需发心的原因之一是：一切有情皆为死无常所遍覆，而且如《四百论》中所说：“是故无常者，一切转为苦。”轮回之处、身、受用等一切，皆具无常与苦之自性故，思维三界众生之苦状而发心。又思维众生皆随业烦恼转、于烦恼品缘起中连续流转之理而发心。

此中分二：有关胜义菩提心修法与世俗菩提心修法两种修法。因利根化机串习空性之关系，古籍中大多先说胜义菩提心修法，本文根据自宗文殊怙主宗喀巴大师之轨矩，仿照《修心日光》、《善慧密意庄严》、《甘露藏》、格鄂仓根本文句等诸论样式，依殊胜密意置于后述，是故先说修

世俗菩提心：

初应修自他平等，其修法出处为《集学论》所说之“自他平等串习已，菩提心者当坚固”。所谓“自他平等”者，并非自他二者在无我方面平等，轮回中受苦平等，或求乐、不欲苦平等，乃是指对其他有情亦能生起如珍爱自己之心。其修法请参阅余论。

复次，如格西夏博岗巴所说：“若未能视自如仇之前，上师等任何人均不能利益之；若能视自如仇，方能生起一切利益”，故应将众过归于一，亦即如《入行论》中所说：“尽世所有苦，皆从自利生。”及“世间诸灾害，所有怖畏苦，悉从我执生，留此魔何益？”荡巴云：“苦乐二报非关他，根源在自定日瓦”。《修心利器轮》中说：“由此我获敌，亦捕隐藏贼，扮我欺诳者，是我执无疑。”毒物、兵刃、诤讼、疾病、人与非人损害、三恶趣等，彼等一切皆依我爱执生。龙猛之《菩提心释》云：“于有情离贪，如毒行应离，声闻离贪故，仅获劣菩提，不舍有情故，获圆满菩提”，诸声闻众误入下劣道亦是我爱执之过。总之，如《入行论》所说：“此何须繁说，凡愚作自利，能仁行利他，观此二差别。”认定我爱执为一切衰损之根本。该论又云：“尽世所有乐，悉从利他生。”诸有情是出生现前与究竟一切善资粮之大库藏，犹似如意宝，亦如良田及乳汁无尽之牝牛，恩德极大，故应珍视。然如《入行论》所说：“有情与诸佛，同能生佛法，若是敬信佛，何不敬有情？”我等现在虽于佛像前献供、敬礼，发离苦求乐之愿，祈祷相续中生起地道，然却轻弃作为息苦生乐之因与出生大乘地道果之因的有情。见此轻视极为错误已，于诸有情思众皆有恩。

其它有情之苦及苦因我悉取之，我之身、受用、善根等皆舍予有情，取舍间杂修。若念他之痛苦无害于我，故毋需除之，如是则年少时不应积财养老；若念相续各异故不同者，则自己不需除母亲之苦；若念母恩大故不同者，当知一切有情同是具恩母亲；此外且有手不应除足病之过；若念彼是一聚合故不同者，当知所谓聚合是多刹那与多支分积聚而成，无独立之聚合；若念自己重要故不能舍离者，当知无始以来虽为成办自利，然悉无所成且堕于轮回百般损害之泥沼中。《入行论》云：“若不能真换，自乐及他苦，非仅不成佛，生死亦无乐。”

心力弱者，最初将自己下午之苦于上午取之等，先从自身取而作修心。若串习者，次于亲友、中庸、仇敌等依次增修，最终能取遍满虚空众生之苦；复令取舍乘来去之风息。

依悦意、不悦意、中庸三境生起三毒时，决断为有情之三毒，而发起愿诸有情远离三毒之三善根。

结行略教授，于彼策念故口诵“愿彼等罪熟我身，我无余善熟于他”等，及“众生所有苦”等取舍启请文，且如《华严经·净行品》中所说，配合威仪瑜伽，威仪尽诵持。

修胜义菩提心者：方便分获坚固之后，示密胜义菩提心修法：外所取境所摄诸物，唯于心中如是显现，此外无微尘许实有，是故思诸法如梦；能取内心之所摄诸法亦无自性有，故尔观心于胜义中亦无生，不仅有法能、所二取所摄之诸法，即便法性本身亦应决择为无实，是故对治自然解；通达空性能得涅槃；若未通达则不能消灭轮回，且能生起轮回因果，是故空性为轮涅一切之根本“赖耶”，而且从空性能现起一切缘起故，道体住赖耶，中间如幻士——胜义谛如幻分二种，可言有而非实有，虽显而空、现相如幻，此中依后者修。

（三）转恶缘为菩提道

此中分二：略示和广说。初者，于不善之增上果，如天龙争斗、黑品增长、疾病灾荒、动乱斗争等内外一切中断现起时，以及种种罪果充满情器时，应以此法将逆缘与中断转为修道助伴，将能害者转为善知识，由此将此等纷乱恶缘成觉道。金洲云：“恶缘善劝请，魔鬼佛神变，病苦罪扫帚，苦法性显现”，《入行论》云：“又苦诸功德，谓以厌除慢，悲悯生死者，羞恶而喜善”。

第二广说分二：依意乐发心转变与依加行积净转变。

初者，境、时与苦、乐、好、恶等，遇缘即修习为一切皆善，亦即如喀切班钦所说：“苦乐回向善资粮，利乐虚空愿充满，若苦承担一切苦，痛苦大海愿枯竭。”嘉瓦杨贡巴云：“种种苦不幸，堪布身中尽”。余处亦如是：“富不可爱贫可爱，富者积护痛苦大，贫者苦行佛法成，佛徒心向乞丐身；赞不可爱谤可爱，赞者我慢傲心生，谤者自过全显露；乐不可爱苦可爱，乐者烦恼五毒盛，苦者昔造恶业尽。苦是上师之大悲，苦为安乐必经道，彼若无者乐亦无；苦为悉地之桥梁，能令证德增广大。”此视安乐非庄严而视痛苦为庄严与功德之法，非说除此大乘修心时外，即不需重视，此在三士道修法中均极重要。因为最初学下士道时，于现在未死前之乐视为过失，舍弃现世，重视皈依与业果之取舍，视积资净障等修法苦行所受之苦为庄严，甘之如饴，生起希求后世之心；学共中士道时，了知后世虽或能得善趣天人身与富乐圆满，然亦是有漏乐，不可保信，终会转变，重又聚集苦因与引发痛苦，由是心生厌离，视一切轮回乐为过失，如呕吐患者见食，以希求解脱之心，视三学修持苦行之苦为庄严而非负担，以消灭集苦轮回；学上士道时犹为重要，众所周知不须赘言。总之，若不视乐为过失，则不能解脱轮回与恶趣，若不为法受苦即不能获得解脱；若不见希求自乐为过患，则不能生起利他之心，若不受苦行精进之苦，则六度行之修持不能究竟。

第二：四行胜方便——一切善根回向菩提因等积集资粮，清净妨碍道于相续中生起之违缘罪堕，念魔碍之恩德悲悯施放朵玛，于诸护法托付增长发心之事业，由此等门增长修心之修持。

（四）开示一生修持之总纲

摄教授心要，应修五种力——心不随我执、贪、嗔等转者为牵引力，不离修心意乐者为串习力，令发心不坏且增长故积集资粮者为白法种子力，思我爱执过患而断除者为破坏力，愿诸善根为发心不坏及增长之因者为发愿力。又有大乘迁识法——一切财产施予会众者为白法种子力，于身不贪者为牵引力，念烦恼过失者为破坏力，愿不离发心为愿力，相续修习发心者为串习力；五力重忆念佛之行传，作狮子卧姿等威仪。

（五）开示修心纯熟之量

佛所说诸法归于对治我爱执与我执之一要；他人之证明与自己问心无愧之二证取其主；贫富苦乐皆一味故常怀欢喜心；心纯熟量为与前不同而能将我爱执之心颠倒；具有能忍众苦之大苦行者，珍爱他人之大菩萨，不违越法行之大沙门，羞犯微细罪堕之大持律师，纯熟大乘正道之大瑜伽师，是为五大纯熟相；且如善巧马术者，能应付突发事件，散乱亦能主。

（六）开示十八种修心三昧耶

常学1、修心不违承许之戒、2、不流于怪诞3、不堕偏党之三总义；

4、以前之意乐心改而身威仪不须修饰如故；

- 5、勿说他过缺支节；
- 6、莫观察及思他人过失事；
- 7、依对治先治重三毒烦恼；
- 8、修习修心，不求于轮回快乐与自利菩提等果报；
- 9、莫啖为驱鬼而作修心等、与八法之心混杂及搀杂我爱执动机的如杂毒之食；
- 10、不可讲情义——不于烦恼作对治而放逸懈怠，及于仇敌长期怀恨；
- 11、勿作世间说他人过失与驳斥之争骂；
- 12、勿俟于他人有难时之狭路；
- 13、不可当庭广众斥责对方，揭发过失而治罚之，及以猛咒逼迫天魔等而刺其心；
- 14、莫以欺诈方便推诿过失等于他人；
- 15、莫为驱鬼消灾而作修心等作经忏用；
- 16、众利与功劳等勿争先；
- 17、天莫变成修心不成为我爱执对治，反成其助伴之魔；
- 18、莫为自乐故令他人受苦，或希望他人受苦，即乐支莫求苦。

(七) 开示二十二种修心学处

- 1、以此修心修持作印定之一，贯彻于衣食住行等一切威仪之众瑜伽；
- 2、妙缘、恶缘与烦恼等随生何者，唯以修心对治而作即可，亦即一除诸障碍；
- 3、一切善加行最初需发心、最后须回向菩提，故初后修二事；
- 4、于苦乐二境皆安忍，不失修心之修持；
- 5、舍命护佛法总三昧耶与修心十八三昧耶之二戒；
- 6、勤学初念烦恼对治难、中退烦恼生起难、后断烦恼相续难之三难事；
- 7、取值遇贤妙上师、自心堪能、衣食顺缘具足之三主要因；
- 8、修敬信上师、欢喜修心、防护三门不退失之三不退失；
- 9、具身不离敬礼旋绕等业、语不离祈祷念诵、意不离发心之三不舍离；

10、于修心之境无敌、亲、中庸三者之偏党；

11、修心之修持着重周遍于一切境及一切事、且非唯口说之深透；

12、于家眷、仇人、恩将仇报者、因业力自然不喜见者与父母五境较难修心故，应专门分别而修，亦即于特殊犹常修修心；

13、不待衣食顺缘等众缘备方作修心；

14、后世较今生重要，修心较其它修持重要故，今当修主要；

15、远离不能忍修法苦行而忍俗务苦行之忍辱颠倒、不尝法味而尝世俗味之味着颠倒、对有罪者不起悲心而于正法行者起悲心之悲心颠倒、于弟子等不教授佛法而授以现世学问之求心颠倒、不希求正法而希求世间之欲心颠倒、不随喜善而随喜恶之随喜颠倒等六颠倒；

16、于修持莫时修时辍、轻尝便舍；

17、斩绝专修习至究竟；

18、观察令断疑解脱；

19、为利有情作修心故，饶益他人时不思有所恃；

20、禀性不应有于他人微少损害亦忿恨等之暴戾；

21、随逐苦乐如夏季天空须臾变化，随时舍弃修持，如是喜怒莫轻发，

22、于修持勿着于功绩与名闻等声誉。

最后以格西切喀瓦大师所说“于菩提心获自信颂”作为结束：

我因多胜解，轻苦与恶名，获伏我执教，今死亦无憾！

新、旧噶当派文集中有大量《修心七义》根本文句与注疏等，然正文次第互不相同、文句多寡参差不齐。或与引导科判不相吻合，或有非属通用之文句等，情形不一。有鉴于此，长时以来拟编写一根本文，按照符合自宗文殊怙主宗喀巴大师语教传统之诸论，即《修心日光》、《善慧密意庄严》、《甘露藏》等之密意编排。后于木亥年（1935）在昌都甘丹强巴林寺讲《菩提道次第广论》时，由一心专修者朗忍巴·彭措贝丹献礼劝请，于是细察多种本释汇编成根本文句，另以科判庄严合成一文，僭名帕绷喀转世者书，愿众生利益增长！

本文为具恩根本上师大勇识嘉杰·雍增墀江金刚持至尊善慧智持教海吉祥贤，为利益我这劣慧者杜松巴·贝丹易于修持《修心七义》根本法故，以无上慈悲欣然赐予贯注，愿此微妙加持甘露，流入自他一切有情心中！吉祥圆满！

一九九四年九月译于上海

《发心秘授》(阿旺 罗桑嘉措传授 昂旺朗吉堪布讲授)

发心秘授

五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措 传授

昂旺朗吉堪布 讲授

具足无缘大悲至尊具德恩师功德

名称极难赞说昂旺朗吉堪布口授

发心次第要览：

一、皈依发心

二、发心秘授：下中士道串修法

1、修平等舍心

2、续修知母

3、次修念恩

4、次修报恩

5、次修慈心

6、次修悲心

7、次修增上心

8、次修自他相换

9、次发菩提心

一、皈依发心等

皈依师，皈依佛，皈依法，皈依僧。（诵若干遍）诸佛正法贤圣僧，直至菩提我皈依。（三遍）我以施等诸资粮，为利有情愿成佛。（三遍）愿一切有情离亲疏爱憎住平等舍。（三遍）愿一切有情具足乐及乐因。（三遍）愿一切有情离苦及苦因。（三遍）愿一切有情不离增上及解脱妙乐。（三遍）特为利益慈母一切有情，必须尽力速速证得正等觉位；为证此故，当依甚深道师佛瑜伽为门，趋入修习菩提道次第。（三至七遍）

二、发心秘授，下中士道串修法

(人生难得，善知识难遇，佛法难闻，修行机会难得)

师云：难得具大义之人身已得，得之能成大义，应如何乃不空过，应勤取心要，以取得人身代价。此暇满具大义之人身，仅此一幸遇，难遇之佛法，仅此一幸遇。宗喀圣教尤难值遇，难遇如晨星寥寥无几之善知识，仅此初度值遇。胜缘会合，不能不赞为希有。如是难遇之因缘，以后更难幸遇。

经云：人身仅一遇，如盲龟浮木。此言盲龟于大海中，寻其漂荡之浮木旧巢，若干亿万年偶一值遇。此喻大好人身，若干亿万年之偶一获得。

(人生无常，死决定)

如是难得之人身，能长住也好。但又不能长住，亦必须死。凡在生死圈中，莫不有死，死为定义。

(死期不决定，且生缘少而死缘多)

且死无定期，刹那顷即可由此身变为他类身躯。盖此身脆弱及生缘少而死缘多故。

(死时无法阻止，财富妻子丈夫儿女等皆无法带去，只能孤零零一人上路)

又死时何可利益，财物妻子均不能利，死时唯冷冷清清一人而去。积如须弥之资财，死时纤尘许亦不能携去；广遍世界之子女，死时无一人能将自己留住不死；

(强健与羸弱之身毫无用处，唯有含藏一切业力种子之心识，阿赖耶识，能相续下去)

乃至与己俱生同来之身躯，死时亦须舍弃，唯余心识而去。

(唯正法与三宝能利益、可作救护)

死时唯一可利益者，唯佛说正法及三宝皈依处。能利益、唯正法，可作救护，唯有三宝。

(发心精进修正法)

既如是，须发心马上勤求正法，即马上勤求大乘法生起菩提心之教授。

(若不然，得生善道机会渺茫，死后必堕三恶道，因无始来黑业多白业少故。)

复从反面思之，如现在不发心马上去修正法，此身一失，其受生不外善恶二趣。以我多生以逮现世，恶业多故，定堕三途无疑。

(思维地狱种种苦，起大怖畏心及远离心。人世的种种细微的苦我都不愿承受丝毫，何论地狱难堪众苦呢？而黑业却正把我向彼处牵引！)

地狱中寒冽热炽，饿鬼道长时饥渴，畜生道互相残食，愚痴、寒热、饥渴、鞭打等苦，一旦堕

入，何能忍受。

（趁尚有机会，皈依求救护，取舍业果。求人天福报。）

欲救此苦，唯有皈依三宝，勤于止恶修善。并须趁此身尚未堕入三途之时，即去勤求不入三途之法，即皈依三宝，希求救护，并发心依业果取舍而行；以求人天增上善果。

（进一步思维，生人道仍不离八苦，诸受究竟全为苦，难出轮回，毫无是处。吾不取！）

此尚不足，复思我今虽生善道，已得人身，而怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦，以及生、老、病、死诸苦，凡今所遇，无不是苦。

（再思维生天道，修佛法缘份极少，福报用尽，还堕恶趣，依然是苦，终非究竟，吾亦不取也！）

即使生到最高之究竟天界，亦未离苦之自性；烦恼一生，终必还堕三途。如是三界，等同苦聚，长期是苦。

（若欲了生脱死，如何修，当依戒定慧三学）

然究应如何乃能离生死，乃离苦之自性。须依戒定慧三学，乃能脱离。故应依戒定慧三学而修。依此三学，确可解脱生死苦，解脱苦之自性。（再进一步思维，我虽出离热恼，得自在解脱，而一切诸父母亲朋友仇敌仍在苦海挣扎，迷不知途，我言解脱，岂非痴人说梦？缘何，众生同体故。）

此尚不足，复思自己虽已出离，但自之一切父母尚沦苦海，此为诸佛菩萨所不忍所不许者。

（既如此，当发愿度众生父母，方为圆满，皆大欢喜，而能度众生父母者，唯佛，故必发愿成佛。）

为此故，须自他二利，须依大乘法，须生起菩提心。盖欲自他二利究竟圆满，必具功能，而此功能唯佛乃具，故须成佛。

（成佛之道，在修大乘，大乘之要，在修菩提心。修菩提心之前，应先铲除亲爱怨憎中庸漠然之有漏三心。换之以无漏之平等舍心。基础才牢不可破。否则千里之堤，溃于一穴。竹篮打水一场空。）

成佛方便，唯有大乘法。而大乘法之命脉，乃菩提心。故须发心修大乘法，发心生起菩提心。（须心与法相合而修，能感动而修。）

阿底峡尊者依止金洲大师求得七因果言教与自他相换二种修心教授，依之修习，较易生起菩提心。修七因果言教之先，须先修平等舍心，乃能生起依一切有情而修心，而修为利一切有情愿成佛之菩提心。

1、平等舍心应如何修：

（欲修此法，必求加持，求大智大权势圆满成就者，此极方便而必须之法。）

先想顶上释佛即上师，即一切佛，向之启请：祈尊加持我心相续，我对一切有情因亲生爱、因冤生憎、因中庸而漠然之三心，均祈加持除去而安住于平等舍。并祈加持我令一切有情亦除去此三种心而安住于平等舍。

（冤亲中庸皆为缘起，切莫执着我相、人相，寿者相、众生相，应知众生同体。三者无丝毫自性可言。自编樊篱，还苦自己。于己于他，无任何益处。智者所不取也。）

初、先想一中庸有情于自前面，思维：我愿迅生离冤憎亲爱中庸漠然之三心这平等舍心。如伊平日对自作过许多饶益，自对之一定生悦意心。此悦意心不可要，因能生爱执故，焉知此人过去不曾对自作过残害；故利我者不决定，而消遮爱执之心。反之，如伊对自作过如何残害，自对之一定生憎恨心，此亦不可，焉知此人过去不曾对自作过许多饶益，故害我者亦不决定，而遮止憎恨心。略想：利我者不可生爱执，过去对自曾作残害故；害我者不可生憎恨，过去对自曾作饶益故；由是遮止怨憎、亲爱中庸漠然三心而住于平等舍心。我今安住于平等舍心有何不可呢？！

（亲者并非决定亲，因缘所成。亲者无自性。）

嗣想亲厚者于自前面，思其于自饶益事，则生爱执，亦不可爱，因过去曾对自残害故。

（仇者并非决定仇，因缘所成。仇者无自性。）

嗣想怨仇于自前面，必生憎恨，此不决定，因彼过去曾对自饶益过。

（是故安住平等心，为最上策。）

反复思维后，三种均齐想于前面，如生爱则如前遮止（过去对自曾作残害故）；如生憎亦如前遮止（过去对自曾作饶益故）；遮止后，安住于平等舍心。

（众生颠倒，执着我人众生寿者，故亲爱冤憎中庸漠然之心应速速舍去。）

此平等舍心提念后，想于自方面此冤憎、亲爱、中庸漠然三心不可生。又回到他方面，此三心亦不可生。根本须于冤亲平等，即无所谓冤，无所谓亲，盖冤者过去曾作过许多次亲眷，亲者曾作过许多次冤仇。如阿罗汉结婚者故事，曾作偈云：“六亲锅内煮，子打父屁股，冤仇怀中抱，孙儿娶祖母。”众生颠倒，大多如是，思而压伏冤憎亲爱之心。如对冤许过去对自曾作利益，而现在是对自残害。但冤过去对自是利，不能过去是利，不许为利，而现在是利，乃许为利。以时间推之，冤对自过去曾作多利，总之是利；又将憎心压伏下去。

（于亲者，起感激想，报恩想，于冤憎者亦然，且应生极大惭愧想，因其消我宿业，成就我故。）

续想：一切有情虽在过去、现世，曾为我仇，比皆由我业力感召而来，彼等如执刑人，奉命行事，非于我故为加害；如是不生瞋恨。又彼等于我消多罪业，是则于我有益无损；我不但不生瞋恨，并且当生感激。又彼等因我多造恶业，为我消业，彼则自受下劣等报，是我累彼，我不但当生感激，且生极大惭愧；而为报彼恩故，极图度脱彼等。

（众生皆喜乐不喜苦，将心比心，决定取平等心而舍亲爱冤憎中庸漠然之心。）

嗣想三者于自前面，作总思维：亲者不可生贪，冤者不可生憎，中庸者不可漠然，于自于他均不可如是。但一切有情有共同性，即不意乐痛苦，意乐乐受。自又承许愿其具乐离苦之戒，又如何可生爱憎。

（成佛乃为尽虚空遍法界众生成佛，自他尚在苦难中，应起同体大悲，舍爱憎心。）

又想三者于自前面，于自方面决不可生亲即爱、冤即憎之心。一切有情均自母亲，决不可一部分爱一部分憎。并且自己乃依一切有情而成佛，决不会依一部分有情而成佛，不依其余一部分有情而成佛；一切有情均自恩者。自他双方均不可生亲者爱、冤者憎之心。因自他尚在水深火热之中，又何能有爱憎之分。

（将此平等心广大周遍。）

又渐推广到一村一县，乃至一切世界，对一切有情均不可生亲者爱、冤者憎之心而住于平等舍心。有暇时可广想。略想：冤亲二种有情于前面，而平其爱憎心。平等心生后，然后转入于知母念恩。依前说观到无可爱、憎、漠然；然后又启请，又观又修。如是周而复始，三四次修。

（何为菩提心。其次第修法。）

所谓菩提心者，须具有为利遍虚空一切有情之利他心，和为利一切有情自己必须成佛之愿成佛心二者，才是菩提心。依七因果言教和自他相换教授合修，更易生起菩提心。所谓七因果言教者，乃依知母、念恩、报恩、慈心、悲心、增上意乐、发菩提心七者，以前前为生后后之因的次第，长期殷勤串习，必生菩提心也。

（无量劫中，无量母亲，无一有情不曾为我母。）

2、修平等舍后，续修知母：即认识一切有情是母，为生起念恩心之因。

知母者，即能认识一切有情均自母亲之心。八千颂云：一切有情，吾母不去处，吾母不生处，吾母不死处。由此可知一切有情均自母亲。仅念此，认识母亲之心，尚不决定。再以无始之理思之，一切有情从无始来，心流不断，现在之心流，由过去之心流而来。现在之心流，非于现生中仅有，盖入胎之心流，来自入胎前之中有，中有之心流来自前生之心流，以此前前，推之无始。我从无始以来，受生无量数，母亲亦无量数。假如有哪一种有情未曾作过我的母亲，则我受生母亲的数量就不够。又从无始以来，我无处不曾受生过，无趣不曾受过生，故一切有情不仅作过我的母亲，而且多生作过我的母亲。依此理思之，一切有情确是我的母亲，何以我又不认识呢？

譬如幼小离家，老大始回，见母而不认识，不能说不认识她就不是自己的母亲。

又如见一虫豸于自前爬过，如有神通力，则知是自己过去生中的母亲，不能说她今生开形相变了就不是自己的母亲。

（念母恩，念父恩，念友恩，念邻里，国恩，推而广之。）

3、次修念恩：为生起报恩心之因。

先想今生之母于自前面，思其对自种种养育之恩，为我救护一切损害，为我成办一切利乐。初住胎时，母亲一饮一食，一行一动，一坐一卧，都是在为保护胎儿着想，何者于胎儿有害，虽自喜食亦不食，何者于胎儿有益，自不喜吃亦要吃。更不顾自己疲劳、辛苦、困难，一行一动，一坐一卧，都是在为保护长养自己着想。假如母亲不是精心保护自己，稍一不慎，自己就会死在胎中，我身得来，实非容易。何母亲给我的身体，既不缺支，又具智慧，能辨善恶，依止佛法，精勤修学，可望成佛。母恩之大，何能比拟。中时，于出胎后，自己如一无知之肉虫，不能自己生存，全赖母亲温之暖之，哺之养之，母亲之心无时不刻不在自己身上，自己一颦一笑，母亲随之一忧一喜。自己粪便，母亲不惜以手承之，以指拭之。夜间便溺，浸湿床褥，母亲宁卧湿处，将自己移睡干处。自己一有疾病，母亲惶惶不安，求医求药，至心护理，不惜通夜不眠，抱自行走。自己不食不语，母亲更自忧心如焚。自己学语学走，全赖母亲昼夜教导扶持。即使有保姆抚养，保姆亦系看母亲的金钱和关心如何而爱护自己的。后时，成长入学，抚之育之，有加无已。既为自己学业担心，又为自己成长焦虑。乃至参加工作以后，尚时时为自己事业发展操心，关注之情，无时或已。母亲对自大恩，不仅今生，乃至多生，亦复如是。不仅在人趣中母恩如是之大，生于兽类，亦有跪乳之恩，生于禽类，亦有反哺之德。

不仅今生母亲对自如是大恩，推之父亲、亲友、邻里，乃至遍虚空一切有情，均自母亲，对自大恩，莫不如是，须一一多遍思念母恩。

（知恩必报，报恩之究竟法，为修究竟圆满方便善巧之正法。）

4、次修报恩：为生起慈心悲心之因。

思维我辈从婴儿受生饮乳，以至成人，一切忧劳母亲之事，无论初中后时，皆饱受母亲慈恩，如是大恩，焉能不报。以世间一切衣食供养，饥予食，寒予衣，食以甘食，衣以轻暖，作种种承侍供养，虽属报恩，然皆以苦为自性，转瞬即逝，尚非究竟报恩。慈母有情长期沉沦生死，备受诸苦，我当为之拔苦予乐，乃为究竟报恩。

（愿彼得乐）

5、次修慈心：修慈修悲为生起增上心之因，而悦意慈心，又为生起悲心之因，今修慈心。

因受诸母深恩，见诸母有情如爱独子而心喜悦，极欲劝导令得安乐，令得涅槃无漏之乐。现诸母有情不仅缺乏无漏安乐，连有漏乐，亦甚缺乏，盖缺善法以作乐因。我当如何令彼得乐，愿其得乐，我誓愿令诸母有情俱获无苦之乐。

（不忍其受苦，愿拔其苦。）

6、次修悲心：

诸母有情昔曾为转轮圣王，富有天下，福尽沉沦，仍在苦中，诸道慈母有情节莫不皆在苦苦、坏苦、行苦之中，无有自在。苦苦如伤上加盐，苦上加苦。坏苦似乐，瞬即成苦。行苦由烦恼业力使然，所作所受，毫无自在。因之诸母有情从无始来，流转生死苦海之中，饱受诸苦，今后烦恼继续滋生，仍不能离苦。为人子者，须为诸母有情拔苦予乐，尤须为之尽拔其苦，予以涅槃无苦之乐，乃为究竟报恩。

(舍我其谁，责无旁贷，发猛厉心。)

7、次修增上心：生起增上心，已圆满利他之心，又为生起菩提心之因。

诸母有情盲目发狂，又无引导，正向悬崖险处狂奔，为人子者焉能委诸他人、坐视不救。何况自为学大乘法，焉能不救。慈母发狂者，乃烦恼扰乱其心，不能自主。盲目者，乃无慧眼观察增上生和决定胜之义理。无引导者，无真实善友也。狂奔险处者，谓刹那刹那造诸恶业，总于生死，别向三途狂奔不已。我为慈母独子，母不望我，望谁去救，我不往救，谁复往救，责无旁贷，我非救度遍虚空一切慈母有情不可。

(愿代彼受苦。)

8、次修自他相换：为摧毁我爱执，转为他爱执，增胜利他心，易生真实菩提心。

(愿诸母有情之苦由我承负。)

想自母亲于自面前，想她无始以来，由烦恼业力，备受种种痛苦，今后仍无止息，为人子者，何能不救。想她所积一切罪障，苦及苦因，均化为灰烟黑雾，纷纷向自袭来，一一入于自身，代母消受净尽。次想父亲，次想亲眷，次想怨仇，乃至六道一切有情，皆自母亲，她们身中所有一切罪障，苦及苦因，均化为灰烟黑雾纷纷向自袭来，一一入于自身，均代诸母有情消受净尽。

(愿我一切修法之功德入于诸母有情。)

次想自己母亲于自前面，思其备受三苦，缺乏安乐。想自身分出一牟尼身入于母身，母亲因之诸苦净尽，亦转成牟尼身，随欲而有。次想父亲，次想半眷，次想怨仇，次想地狱，次想饿鬼，次想畜生，次想人道，次想阿修罗道，次想天道一切慈母有情均在苦中，缺乏安乐。由自身分出一牟尼身，入于一慈母身中，均令诸苦净尽，亦转成牟尼身，随欲而有。次想自身分出无量数牟尼身，化作供物，向十方三世诸佛菩萨作供，诸佛菩萨受供后，心生大乐，身放光明，入于自身，加持我身，将自一切罪障和烦恼所知二障消除净尽，自身化成光明转成佛身，作我已真实成佛想。

(观想诸母有情供养佛菩萨，接受加持，成为法器。)

次想一一慈母有情，均各身中分出无量数牟尼身，化作供物，向十方三世诸佛菩萨作供，诸佛菩萨受供后心生大乐，身放光明，加持一一有情，想一一有情已罪净慧生，成为堪受正法之法器矣。

(观想自为诸母有情说法灌顶劝导修行，做有情真实成佛想。)

次想自心放光，放出无量数上师、佛、菩萨到一一有情面前，为之说法灌顶、劝导修行，最后一一有情依之修行，均已二障净尽，俱皆化成光明，于无有丝毫实有自性之光明中顿成佛身，作均已真实成佛想。

9、次发菩提心：

(然而，唯有自成佛后，乃有救度功能，思维佛之功德。)

想此仅系缘念一切有情成佛，要自己真实成佛后，乃有此救度功能。盖佛身功德具三十二相八十种好，一一相好，众德所成，诸大菩萨莫能测知。佛身紫金色，光明为性，常光数丈，使人瞻仰，无有厌足。见佛相者，能止恶生善，种成佛因。佛之教化，普及十方，随类现身，随诸根器，任运现身。于各方世界，普现十二种度化事业，有缘众生，随化得度。佛诸相好，一一毛孔，均能放光说法。佛光所至，热狱化凉，寒狱转温，六道诸苦，无不顿息。

佛语功德，六十妙音，一音能说众法，一一有情随类得解。佛事业以语事业为第一，语示解脱，语音无远不遍，如同面聆。

佛意功德，总为悲智，与声缘共者三十四种，与菩萨共者三十七种，其不共者三十九种。声缘菩萨仅得佛之相似功德一分，不能得佛真实功德一分。佛意中智德，遍一切所知境，阿底峡尊者曾云：“佛智于一切刹那能遍了知一切境界。”谓佛一念能遍了深广真俗二谛，最深最细深义，无不清晰显现。佛与声缘菩萨之智，有共不共之分，非智体各别，乃同一智体，唯了达程度不及佛耳。因之度化有情功能，亦不能及佛。佛意中悲德，于诸有情不分亲怨、爱逾独子、爱逾自身百千万倍，无一有情无时无刻不在佛悲悯之中。

佛事业功德，如明净宝石，置于白处则白，置于黄处则黄，随缘而异，与缘相应。佛之俱生事业功德，亦复如是。遇菩萨众，则现报身而为说法。遇菩萨以下，则现化身而为说法。遇凡夫，则现帝释梵天人非人等，随缘而起，任运应机皆不作意。

佛之无边功德，皆由教证二法而生，尤须证得佛之一切种智，乃能遍了一一众生须用何法始易得义。一切种智，唯佛独有，我为利益遍虚空一切慈母有情，誓愿成佛。

（发愿）

愿我从今以后，凡身误意所作善业和三世善根，以及行住坐卧四威仪，均一齐回向为利遍虚空一切慈母有情，誓愿速速成佛。

诸佛正法贤圣僧，直至菩提我皈依，我以施等诸资粮，为利有情愿成佛。（一遍）

吉祥圆满

师云：受本法誓言：行者须日串习一遍。此系恩师单传菩提心修法之规。如依菩提道次第修法，于修六加行到资粮田诸尊收入主尊释佛，合入行者顶上上师，供七支曼遮后，即续修菩提心修法。应永惠居士殷重虔诚劝请，禀承至尊具德恩师功德名称极难赞说昂旺朗吉（前译阿旺南吉）堪布，慈悲法露，忆述成集。愿诸有情依之修习，迅成佛陀。

低劣弟子昂旺敦振于1986年2月述于春城。1992年3月重校于蓉城。

回向偈

圣菩提心极珍贵，诸未生者令生起，令已发起不衰退，辗转增上恒滋长。

《剑轮修心法》(印度 法护大师著)

剑轮修心法

印度·法护大师著

序 显密融合的时代

印度佛教历经千余年的演变，在八世纪后蕴育出次第井然、体系完备的密教系统。在十世纪中叶以后，回教持续近百年入侵北印度，导致佛教大师们相继迁往西藏。于是这一系统的精华被妥善而完整地保存在西藏佛教中。一九五九年之后，藏传佛教匆促而冒然地跃进了国际舞台，并很快出现了魅力四射的光辉场面。

阿底峡尊者是藏传佛教后弘期的奠基祖师，藏族一般都尊称他为「人佛尊」。他是十一世纪中叶印度最优秀的知识分子（顶庄严），当时担任佛教中心超岩寺（那兰陀寺）的上座。他在六十一岁高龄时（公1042年），不辞艰难翻越崇山峻岭到达西藏，在西藏传播佛法二十三年，足迹遍布阿里、卫藏。他是到西藏传播佛法的印度人中，活动范围最广阔、影响力最大的人物。这种为道牺牲的精神令人肃然起敬。法护大师是阿底峡尊者重要的老师之一，阿底峡尊者出家之后随其学了数经文论，对经论的了解达到了相当高的境界。这本书即是由法护大师传下的讨论佛教实践的重要书籍。

长久以来，藏传佛教在汉地的发展偏重於传法灌顶等宗教仪式的实践，忽略了义理以及实践要旨的讨论，因此造成了别人对藏传佛教的误解。这种误解必须由佛教界、学术界等各方面的人士一齐努力来化解。此书的出版必能带动佛教界重视藏传佛教、重新研究藏传佛教中义理及实践的部分，给予它一个新的定位。如此，不但能为汉传佛教注入新的血液，而且对广大信徒而言也一定有良好的利益。

张骏逸

（本文作者现任蒙藏委员会委员长）

法护大师、阿底峡尊者简介

法护大师，又称金洲大师。大师降生于王家，刚出生即口诵：「三宝、三宝！」。之后以王子之福报，使纯粹外道的金洲无人敢禁止佛法。王子依佛加持，使金洲丰饶，七倍于常时，亦减饥疫病患之灾，金洲成为吉祥之极地。后大师弃王位出家依阿舍黎「大胜宝」受学一切佛经教授，特别专学多种发菩提心法。全部所学如一器之物倾入另一器，毫无遗余，并立诃曰：金刚法称。因其善心极重，亦称弥勒。住止迦摩罗寺时，因私藏酒而违寺规。时阿底峡尊者为寺中纠察，依规摈其出寺。法称大师被摈，现神通力穿墙而去。阿底峡尊者见后，知是不可思议之菩萨、欲忏悔过愆。尊者本尊度母开示曰：须赴藏弘法，并每日印塔四十九枚不可间缺，其罪可除。依此之后尊者赴藏弘法。

阿底峡尊者

中印度伽邦罗国王子，生前五百五十二生皆为清净比丘。宋太宗七年出生，初生时天雨宝花，五色霞光密覆宫上，诸天音乐，时众悉闻，如是端相，其类非一。很小时本尊度母即现身面前，尊者凡有所疑，祈祷后即任运自解。尊者1岁半时即发愿：愿诸属民悉皆如我生于王家，富贵自在，「我得暇满人王身，诸根无过随三宝，常敬须戴三宝尊，自今永为归依处」。十一岁至印度那兰陀寺受学，遍学显密法教授。二十九岁于摩底毗诃罗寺出家，依亲教师广习五明。后在与外道辩论中无往不胜，再后大师随法铠论师，听学（本该学）二十五年之课程，尊者七载即学竟。如此种种，大师遍学各种经论。再后尊者闻金洲大师盛名，随与一百二十五位高足渡海至金洲求法。法称大师为观其器，难十二月未见尊者，相见时大师问尊者：「如能学修慈悲菩提心，能空住此十二年吗？」尊者一切许诺后，法称大师尽其所传全部赋予了尊者。

尊者至藏时，凡称大师之名或闻人言及，必合掌于顶并念四句赞诵。尊者曰：「我之师长，悉成就者，德无差降，但我能有少分善心菩提心。唯是依大师恩泽获得，恩有别也」。故顶礼之。

尊者自金洲返印度后，种种圣尊皆显现其前谓之曰：「当专修大悲心，大悲是慈心菩萨故。」修慈心时，大悲观自在现身其前曰：「善哉！善哉！善哉！所作应作，三世一切诸佛密藏，汝今已知！」后尊者以慈定力获三摩地，感无量出家在家众悉皆顶戴尊者，如如意宝。那时，印度寺规，以大善巧者，掌寺钥匙。尊者所持十之有八，赴藏前持有寺匙八百个。

此《剑轮修心法》是法护大师及阿底峡尊者究竟成就的心传。愿见闻者能在心中，略微思维、修学，即使模仿着去实践一下，相信各位一定会有一个惊喜，自己的心被净化了！

愿大家珍惜这样难得的心传成就法！

剑轮修心法

印度法护大师著

本书原名为《命中仇敌之心的利器之轮》，此仇敌指烦恼、自私。

阎曼德迦，我至诚地礼敬您！

唯有您的力量才能抵抗死神的挑战！

001

孔雀在毒草丛中昂首阔步，

无视于邻近美丽的药草园。

孔雀并不喜爱药草园，

但却因吃毒草而茁壮。

002

勇敢的菩萨身处红尘俗世中，

也如此行道。

尽管世俗之乐赏心悦目，

但是勇敢的菩萨却不为所动，

他们在苦难丛中成就。

003

我们一生追逐享乐，

一想到苦就恐惧战栗；

正因为我们懦弱，所以悲苦不断。

勇敢的菩萨欣然接受苦难，

从勇气中获得恒真的快乐。

004

欲乐一如毒草丛，

唯有如孔雀的勇者方能依其茁壮；

若是如乌鸦的弱者去尝试，

势必因贪得无厌而丧命。

005

爱已重于他人者，

如何能以贪欲之毒为食？

（如是才能以贪欲之毒为食！）

倘若象乌鸦以毒为食，

必会丧失解脱的良机。

006

菩萨如孔雀一样以毒为食，

化毒为修行之本，日益茁壮于生活之林；

广纳一切境，力破贪执障。

007

不自主地浪迹于生死轮回中，

都因为执「我」为实。

这种无明招引自私之魔为己谋私，

我们寻求自我的安乐窝，

只求欲乐，并逃避任何苦难。

现在，我们必须摒弃一切私念，

欣然为众生而接受苦难。

008

苦，来自众生积习成性的自私；

悲，来自众狭隘自我的态度；

让我们背负自他的悲苦，

来止息我们的私欲。

009

放下追求一己之乐的冲动，

给予他人欢喜；

即使众叛亲离，

我们也必须为自利利他而责己承担。

010

当我们罹患恶疾、遭受煎熬时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是伤害他人之身。

自今以后，让我们承受他人的病苦。

011

当我们沮丧、绝望、痛苦时，
是利器之轮，回转到我们身上，
恶作还得自受。

直到现在，我们总是深深扰乱他人的心。

自今以后，让我们自己承受这些苦痛。

012

当饥渴折磨我们时，
是利器之轮，回转到我们身上，
恶作还得自受。

直到现在，我们总是巧取豪夺、吝惜与他人分享。

自今以后，让我们解除他人的饥渴。

013

当我们失去自由必须服从他人时，
是利器之轮，回转到我们身上，
恶作还得自受，

直到现在，我们总是藐视低微的人，
常为自己所需而役使他们。

自今以后，让我们谦卑地奉献身命，
为他人服务。

014

当我们只听到恶毒的辱骂时，
是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们常常不经思索脱口而出，

我们造谣中伤，让很多友谊中断。

自今以后，让我们看紧一切轻率的言谈。

015

当我们出生在严酷穷困的环境时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是以负面的观点看待事情，

批评他人，挑剔他人的毛病。

自今以后，让我们培养正面的情操，

视周围环境为一尘不染的净土。

016

当我们的朋友及贵人离去时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是将他人的朋友忠仆占为已有。

自今以后，让我们永远不再挑拨亲密的朋友分离。

017

当至高神圣的上师对我们不悦时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们宁愿接受恶友的指点，

而舍弃上师及他的教诲。

自今以后，让我们不再依赖令我们偏离正道的人际关系。

018

当我们代人受过蒙受冤枉时，

甚至沦为被指责的对象时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是轻视而又看不起自己的上师，

自今以后，让我们不再诬告他人而要赞扬其美德。

019

当我们的日用所需遭到破坏、浪费时，

是利器之轮回，转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是不善保护他人的所有。

自今以后，让我们供应他人所需的一切。

020

当我们心志不清、精神不悦时；

当我们不乐为善时、欢喜作恶时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是误导他人为非作歹。

自今以后，让我们不再成为作恶的助缘（帮手）。

021

当我们心烦意乱、深感挫败、无一事称心如意时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是阻扰他人行善。

自今以后，让我们终止无谓的干扰。

022

当我们的所作所为都无法让上师高兴时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是对上师阴奉阳违。

自今以后，让我们力除虚伪、诚心受教。

023

当他人对我们的所作所为吹毛求疵，一意指责时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是无耻又鲁莽。

自今以后，让我们不再冒犯他人。

024

当友仆无法忍受我们的恶习，拂袖而去时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是将恶习加诸他人。

自今以后，让我们痛改前非慈悲待人。

025

当所有的好友与我们反目成仇时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是心怀嗔恨阴谋害人。

自今以后，让我们避免假惺惺感情用事。

026

当我们痼疾缠身疼痛难堪时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，

我们总是无耻、不知自制地盗用、滥用他物。

自今以后，让我们不再将供养三宝之物据为已有。

027

当我们突然发病时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是不遵守自己的誓言。

自今以后，让我们避免这种不道德的事。

028

当我们一学习就心中疑惑时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是漠视修习佛法、等闲视之。

自今以后，让我们建立闻、思、修学佛法的习惯。

029

当我们一修行就困倦难当时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是累造障道之因

——不敬圣典、以经书为坐垫、

置经典于地、轻视智慧者。

自今以后，为了修学佛法，

让我们心甘情愿面对一切逆境。

030

当我们心神散乱迷妄时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们仍未参透遍于无常世界的缺陷。

自今以后，让我们发出离心看破万物的无常本质。

031

当世间、出世间一切事物都遭逢困顿毁败时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是认为可以漠视因果。

自今以后，让我们坚忍而又精进地修行。

032

当我们拜忏礼佛却未能如愿以偿时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是依赖神明或劣行来寻求解脱。

自今以后，让我们改换另一个方向并离弃恶行。

033

当我们祈求三宝但所愿无一实现时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们仍不完全信赖诚实无欺的佛陀。

自今以后，让我们以佛法三宝为唯一的依止。

034

当疾病致使我们残废或外力伤害我们时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们犯戒、

堆积累累恶业激怒护法神。

自今以后，让我们摒除一切偏见广修诸行。

035

当我们如无家可归的流浪汉不知何去何从时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总扰乱上师及他人搬家离席。

自今以后，让我们永不再残忍地迫使他们搬迁。

036

当我们的农作物频遭旱雹霜害时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是无法信守诺言。

自今以后，让我们严持一切清净戒。

037

当我们一贫如洗又满腹贪欲时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们吝啬且疏于供养三宝。

自今以后，让我们敞开心胸慷慨布施。

038

当我们身相丑陋常遭他人嘲笑时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是塑造不庄严的佛像、

脾气暴躁、弄糟周围气氛。

自今以后，让我们恭敬佛书、恭造庄严佛像，

不再粗暴并笑脸常开。

039

无论我们如何压制，

执着与愤怒依然困扰我们的身心时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是固执地爱己惟坚。

自今以后，让我们彻底根除自私自利。

040

当我们的修行不能有所进展时，
是利器之轮，回转到我们身上，
恶作还得自受。

直到现在，我们的内心全然陷于我执我爱。
自今以后，让我们回向一切功德成就他人。

041

当我们极力行善却无法驯服狂心时，
是利器之轮，回转到我们身上，
恶作还得自受。

直到现在，我们还为今生一己的成就，
投入那些世俗事业。
自今以后，让我们全心全意地努力，
以达到解脱的彼岸。

042

当我们行善，却觉得懊恼或疑惑时，
是利器之轮，回转到我们身上，
恶作还得自受。
直到现在，我们意志不坚、动机不良、巴结权势。
自今以后，让我们能彻悟并自觉行事、谨慎交友。

043

当我们付出真挚的友谊，
别具野心的人却迂回谋诱我们时，
是利器之轮，回转到我们身上，
恶作还得自受。

直到现在，我们总是狂妄傲慢。

自今以后，让我们永不再自大。

044

当我们所闻所说都为爱憎所染时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是无视烦恼之源：

盘踞在心中的种种妄念。

自今以后，让我们摒弃所有的妄念，

并明察它们、注意其生起！

045

当我们善意待人却得到敌对的回应时，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

直到现在，我们总是以恶意回报慈悲。

自今以后，让我们谦恭地接受他人的恩惠。

046

当灾难似青天霹雳突然而来，

就如铁匠以自铸的剑自刎。

我们的苦难，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

自今以后，让我们永远小心醒悟，莫造新殃。

047

我们前生沦落三恶道的痛苦

及今生来世的不幸，

有如铸箭者后来被自铸的箭所杀。

我们的苦难，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

自今以后，让我们永远小心醒悟，莫造新殃。

048

当家居生活令我们困扰烦恼时，

就如宠爱的孩子长大后杀害父母。

我们的苦难，

是利器之轮，回转到我们身上，

恶作还得自受。

自今以后，

让我们生生世世过着如僧尼般的清净生活。

049

就像我认为以自我为中心的私利是对的，

如今，我清楚地认识了我的仇敌。

我认出那掠夺的土匪，

那伪装成我的一部分的骗子。

啊！在征服这个困惑之后，我如释重负！

050

如今，阎曼德迦猛力转动善业的利器之轮，

您愤怒示现，三转利器之轮。

您叉开的双脚，分踏圣俗两种真理；

您双目怒睁，渴求智慧与方便。

051

露出您那有四大利齿的锐牙，

将那残忍的我执大块垛颐吧！

以您利他的大神咒，

驱逐那潜伏在内心的仇敌。

052

狂奔于生命的纠葛林中，

被所造恶业的利器紧追不舍，我们失控了，

这狡猾致命的恶棍

——自欺欺人的自私本性，

威猛的阎曼德迦，捕捉它！捕捉它！

传唤这个死敌，现在就将它揪出来。

053

打它！拍它！把这个我执我爱的心撕碎！

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

054

吽！吽！使出您的全力，哦！威武的护法神，

喳！喳！缚住这个敌人，不可让它逃循，

吧！吧！用您的威神力，解放我们。

哦！伟大的克死之神，

斩！斩！斩断那束缚我们、自私自利的心结。

055

阎曼德迦，示现吧！

哦！愤怒的护法金刚，

我对您仍有所祈求。

这充满五毒、缺失、妄念的臭皮囊，

拖扯我们深陷在日日苦役的生命流沙中。

切断它！切断它！将它碎尸万段！

056

我们盲目地走向轮回之苦，

却毫不在意，执迷下去。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上的跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

057

我们期望立即证悟，

却不精进修持。

我们有很多美好的计划，

却没有一样完成。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上的跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

058

我们期望得到快乐，

却不修福积德，以结善果。

我们对于困苦、不幸，不够坚忍，

却一心追求我们想要的事物。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

059

我们轻易地结交到新朋友，

却因自己的冷漠，致使友谊不长久。

我们贪求美食锦衣，

无法赚取时，不是偷就是骗。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

060

我们善于奉承，以得恩宠，

却总是抱怨、悲伤、沮丧。

我们聚敛钱财，舍不得布施，

像个守财奴，只知囤积，却自觉一贫如洗。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

061

我们很少施惠於人，却总是自夸功劳。

我们终其一生，一事无成。

却自吹自擂，满心自负。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

062

我们有很多高僧大德指引，

却逃避责任，漠视他们的教诲。

我们有许多徒弟，

却从不提携他们，也不肯耐心教导。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

063

我们承诺实现许多伟大的事业，

而实际上我们从不尽力助人。

我们的宗教声望名闻遐迩，

但内心思想不只是神明乃至邪魔饿鬼都厌恶。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

064

我们既未深入经藏，又很少听闻佛法，

却以专家姿态大谈「空」理。

我们对佛经的了解少得可怜，
却取巧杜撰，任意解说。
踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！
把自我心中的邪思抛却，
它扼杀了我们最终的解脱。

065

我们周围有很多侍从和人们，
却没有人服从我们或聆听我们的话语。
我们觉得有位居权贵的朋友，
一旦需要帮忙时，却只剩下自己一个人。
踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！
把自我心中的邪思抛却，
它扼杀了我们最终的解脱。

066

我们虽位高望重，
知识却不如鬼魅。
虽然我们被尊为上师，
但即使是恶魔都不像我们这样
嗔恚、贪欲、心胸闭塞。
踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！
把自我心中的邪思抛却，
它扼杀了我们最终的解脱。

067

我们满口理论和最高深的道理，

然而日常行为却连狗都不如。

我们才智双全，通达至理，

却将智慧的道德根基随风扬弃。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

068

我们的内心被私欲和嗔恚腐蚀，

但我们从不承认。

我们肆无忌惮批评他人，

还以自己的过错教训他人。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

069

我们身披袈裟，

却归依世上鬼神。

我们虽发誓严持戒律，

所作所为却与邪魔恶鬼无异。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

070

我们的法喜与快乐来自上师和佛法僧。

但是我们仍向鬼神献祭。

我们的一切指南都源自佛法，

但我们却欺骗那些指导我们佛法的人。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

071

我们寻找僻静的道场为家，

但是却三心二意、奔向城市。

我们所听闻的佛法，教导我们崇高的梵行，

但我们却成天卜卦算命。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

072

我们背弃出家的誓言

——那获得解脱的真正之道，

我们宁愿结婚、成家、生子。

我们任凭这个稀有、快乐的机会随风飘逝，

而追逐更多的痛苦、更多的烦恼、更深的悲伤。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

073

我们扬弃通达解脱的修行，
而漫无目的的到处游荡，寻觅欢乐和利益。
我们拥有宝贵禀赋的人身，
却用它们来取得地狱的轮回。
踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！
把自我心中的邪思抛却，
它扼杀了我们最终的解脱。

074

我们忽视佛法所赋予的净财，
却汲汲营利於商场上。
我们置上师的圣言於不顾，
却处处耽弱於世俗之乐。
踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！
把自我心中的邪思抛却，
它扼杀了我们最终的解脱。

075

我们囤积已物、吝於使用，
却从朋友身上榨取衣服和食物。
我们置祖产不用，却竭尽所能取用他人之物。
踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！
把自我心中的邪思抛却，
它扼杀了我们最终的解脱。

076

我们禅修的耐力薄弱得令人讶异，

却伪称已证神通，欺蒙他人。

我们从未步上智慧之道，

只是东跑跑、西跑跑，毫无目的地忙碌着。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

077

有人诚心诚意地向我们提出忠告，

但忠言逆耳，我们竟然怒目相向，视他为仇敌。

有人虚情假意地对我们甜言蜜语，

我们却不辨真伪，善意回报。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我中心的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

078

当他人视我们为知己向我们倾诉心曲时，

我们却泄露他们的隐私，甚至告诉他们的仇人。

当我们拥有忠贞不渝的至友，

我们却专挑他的弱点来折磨他。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

079

我们善妒多疑、吹毛求疵、脾气暴躁、

难以相处、行为可憎。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

080

当他人有求于我们时，我们从不伸出援手，

反而以诡计来伤害他。

当他人让步，同意我们的观点时，

我们仍不善罢休继续争辩不已。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

081

我们不愿注意别人在告诉我们什么，

与人相处时，惹人讨厌，令人紧张。

轻轻一句批评的话，我们就觉得受到伤害，

而怀恨在心，从不宽恕别人。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上跳舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

082

我们总是妒嫉有地位的人，

我们觉得神圣的上师是一种威胁而远远躲开。

我们被执著所牵引，被情欲所控制，

浪掷所有的光阴贪婪追逐年轻的爱人。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我中心的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

083

我们不认为友谊是长期的承诺，

而疏忽老友。

与陌生人交友时，却以虚华的排场吸引他。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

084

我们没有神通却妄称神通广大，

一旦被人揭穿，我们只有自食其果。

我们对周遭的人少有慈悲，

每当他们犯错，我们立即痛加指责。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

085

我们才疏学浅，

讲话时总是缺乏自信。

我们对经典所知是如此贫乏，

每当听闻新的教法时，总是怀疑它的真假。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

086

因贪欲与嗔心的积习，

我们蔑视遇到的每一个人，

因为妒恨成性，我们诿过他人、贬抑他人的价值。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

087

我们不循序学习，却高谈经藏无用。

我们轻慢上师，蔑视其言教，

却自大自满、自以为是。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

088

我们无法诠释经律论三藏，

却凭空杜撰理论。

我们对佛法缺乏坚定的信念，

一切言论皆令人困惑不解。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

089

我们不轻视愚昧、无道德之举，

却驳斥、挑剔无上的教法与大师的著作。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

090

当我们为恶时，从不觉的难堪，

而行善却令我们羞愧。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

091

我们份内的事一无所成，

却将全部的时间花费在不正当的行径上。

踩它！踏它！在这诡诈自私的念头上海舞！

把自我心中的邪思抛却，

它扼杀了我们最终的解脱。

092

啊！阎曼德迦！

摧残自私之魔的大力士，

以您已解开所有束缚的智慧之躯，

挥动那象征喜空无我智的骷髅棒。

请果决地使用您的利器，
愤怒地在您头上挥旋三圈。

093

用您的凶猛粉碎这个邪恶的敌人！
用您那深具智慧的大力破除我执！
用您那无限的慈悲保护我们，
使我们免於遭受自私业报的苦果。
把那我爱从此连根拔除。

094

用他人经验过的所有苦痛，
彻底抑制我们的自私自利。
他人的痛苦来自五毒，
因此把令他人痛苦的妄念，
用来抑制自己的妄想。

095

我们已经疑虑全消，
因为我们对自已所犯错的源由了然于心，
但倘若心中尚有一分我执，
就必须摧毁这些根深蒂固的妄念，
因为它违逆了我们的本意依然愚弄着我们。
一切错误都源自
——我们最关心、最珍爱的自我，
如今，我们必须思量他人的慈悲；
我们必须承受他人从不愿获得的痛苦，

而把一切功德回向给所有的众生。

097

让我们承受他人过去、现在、未来，
由身口意所造的种种恶业，
愿自他的妄念成为我们证悟的逆增上缘，
就如孔雀因食毒草而茁壮。

098

就如乌鸦服毒后，因及时的解毒而全愈。
让我们把功德回向给一切众生，
以增进他们获得解脱的机会，
愿一切众生速证菩提！

099

我们与如母一般的所有众生，
在证得佛果的条件未具足以前，
会因业力而在六道中轮回，
让我们确定目标，彼此提携迈向解脱的彼岸。

100

即使只为一个众生，
我们也愿意为他堕落三恶道。
让我们以永不退转的菩提行，
引领恶道的众生走出苦难的轮回。

101

一旦我们置身地狱，
愿狱卒视我们为上师，

愿他们所持的刑具化为朵朵莲花，

愿一切的伤害停止

——和平与快乐从此开始。

102

愿地狱的众生亦能逐渐觉醒，

转生人道或天道。

籍着发起强烈的成佛意志，

愿他们以奉行教法，

来回报我们的慈悲，

并信心坚定地视我们为金刚上师。

103

愿三善道的众生都能成就无我三昧，

了解诸法无我、解脱真相。

愿他们能等观一切皆空的实相。

104

我们若能依此法门修行，

就可以很快地降服真正的敌人

——我执和我爱，

并摧毁执著自我为实有的邪见。

籍着无我和喜空不二智的修持，

谁不能获得佛的报身而成就佛道呢？

105

心啊！要了解在这里所谈的是缘起法；

世间事物不能单独存在，必须相辅相成；

世间事物变化无常，如魔术般令人迷惑。

万法唯心所现，

就如旋转的火把看起来好像火焰的圈环。

106

没有一个人的生命力是实在的

——它如浸泡过的木头一般容易腐败；

没有一个人的生命期是实在的

——它如泡沫般瞬间破灭。

世间万事如雾般似幻似真，

仔细观察，即消逝无踪。

万物如海市蜃楼，远看似乎可爱，

近看却无处可寻。

107

万物如镜中影，

我们却视假为真；

万物如山中云，

我们却执幻为实。

我们的仇敌——我执，

我们的刽子手——我爱。

如同世间万物，

貌似真实却未曾真正存在过。

108

虽然我执我爱看时似真，

其实，一时、一切处都是虚幻不实。

我们不应说它是胜义谛，
或否认它不是世俗谛。
我执我爱既非实体，
又如何能独立运作？
轮回苦海的业报又怎能为真？

109

万物虽然虚幻不实，
但我们却能从清水中反映出的月影看到月亮，
同理，因果的各个层面也是这个相对世界的投影。
因此在这幻象的世界中，
请让我们众善奉行，莫造新殃。

110

在恶梦中，当我们的身躯，
被宇宙末日星球爆发的火焰烧焦时，
虽然这个惨剧并未真的发生，
但我们依然因为十分恐惧而尖叫。
同样地，地狱和饿鬼道不幸的轮回虽非真实，
但我们仍然可以充分感受到他们的苦痛。
因此，我们既然惧怕被活活焚烧的痛苦，
就必须终止一切招致如此果报的作为。

111

当我们神志不清发高烧时，
虽然并不黑暗，却觉得坠入无底黑洞，
随着身边的墙越来越窄，我们感觉越陷越深。

同样地，虽然我们的无明愚痴并不真实存在，
我们却必须运用三种智慧，
破除那令人窒息的压迫。

112

当音乐家弹奏美好的曲调时，
如果我们仔细分析，
就可发现它本身并不存在。
不过当我们不分析它时，
虽然对演奏者和乐谱来说只是一连串的音符，
但是优美的音调依然可闻，
这就是为何美好的音乐可抚慰伤感心灵的原因。

113

当我们仔细研究因果时，发现它们并不真实存在
——不论是整体或部分都不能独存。
世间万物看似独立生灭，
其实是众缘和合。
我们就在这里体验生死与生命所赋予的一切。
因此在这幻象的世界中，
请让我们众善奉行，莫造新殃。

114

当一个瓶子由水滴注满时，
既不是最初几滴水的功劳，
也不是由最后几滴水所填满的，
而是由水、倒水者、瓶子等众缘和合而成。

115

苦乐的体验也是如此，
他们是过去业报的结果。
果报既不是来自第一因，
也不是最后的业报行为所成，
它是由众缘和合而成的。
因此，在这幻象的世界中，
请让我们众善奉行，莫造新殃。

116

当我们不以逻辑来分析时，
就会让生命中的际遇随流起落。
虽然我们感到快乐，
但在胜义谛中，快乐并不真实存在；
不过在世俗谛中，这些幻想却有它相对的道理。
啊！愚钝的人要完全了解这些深奥的义理并非易事。

117

如今，当我们试着观空的同时，
如何能接受世俗谛？
什么才有真实的存在？
什么才没有世俗谛？
谁会相信呢？

118

就如同空的所缘虚幻无我，
所缘的空也是虚幻无我。

去恶、持戒都不能观想成独立自主的行为。

其实就整体而言，

他们全然没有心理的投射作用和先验观念。

因此，我们若能心不散乱、一心观空，

就可以成为深解空义的圣者。

119

愿人人如此修行真、俗二谛菩提心，

福慧双修，圆满无碍，

速疾成就正等正觉，

各遂所愿！！！！

《剑轮修心法》正文终

跋

伟大的瑜伽行者法护上师，在他隐居的、有众多猛兽环伺的丛林中，完成了《命中仇敌之心的利器之轮》一书。这位饱读经论、精通因明、深具洞察力的伟大行者，在书中记下了他的神圣上师所开示的法要。虽值末法时代，又深居于可怖的丛林中，但他总是依此法要而修行。

在法护上师的众多弟子中，他传法给阿底峡尊者。无论到那里，阿底峡尊者皆依法修行，以降伏刚强难调的众生。当他透过此教法，依其真知灼见体悟两种菩提心时，他写出如下偈语：

为了抛弃王位，我历经种种艰难，

却因多积善德，得以遇见明师——法护上师。

他示我无上甘露法门，令我成为心的主宰。

现在，我已降服一切劲敌，并记下他的所有言教。

我不赞成派系观点——

当我研读各种法门时，我总是能增广智慧，

了解每一传承的无限法宝。

我必须承认：

在未法时期这些法门对众生有特别大的裨益。

在众多优秀的印度及西藏弟子中，阿底峡尊者传法给优婆塞仲敦巴。他是最佳的人选，因为尊者的众多本尊如度母等皆如此预示：传法给他，可以安抚西藏偏远地区弟子顽强难调之心。

本书是由阿底峡尊者及其法子仲敦巴自梵文译为藏文。

一九七五年在印度达兰萨拉、嘉哇仁波切总部的西藏文献图书馆完成本书藏文版的英译工作，参与翻译的有：嘎汪达耶格西、萨巴活佛、堪隆活佛、亚历山大·伯晋、强纳森·兰道等人。

《剑轮修心法》注释

——嘎汪达耶格西

就佛法的观点来看，《剑轮修心法》是一部极为杰出的作品，刚开始即须发利众菩提心，然后再深入学习。宗喀巴大师（1357-1413）曾说：「仅听闻大乘法是不够的，闻法者必须具有大乘心的高超思想和动机，才能从中撷取最大的效益」。

顾名思义，《剑轮修心法》一如武器能戮穿敌人的躯体一样，能够斩断障道的双重执著——我执和我爱。

波周藏巴仁波切（1683-1762）和他的弟子在世时，经常传授此教法，但后继者却寥寥无几。直至十八世纪的坦巴洛嘉上师，即瑞廷仁波切二世（他的前世曾为嘉哇仁波切七世 [1708-1757] 的家庭教师）才注意到此教法的稀有可贵。于是敦请喀桑堪布讲授，因而此法门得以再度盛行。由於上述三位大师的慈悲，此教法才能延续至今。

本论系由曼拉仁波切（生於十九世纪中叶）自安多上师处得到。安多上师将此论传授给嘉哇仁波切十四世的两位老师：林仁波切及崔蒋仁波切。我（嘎汪达耶格西）是由崔蒋仁波切所教授的。本论的传承难能可贵，因为此法脉可直溯至释迦牟尼佛的密教化身——执金刚。

本书类属心智训练，因为它以可降服粗心。在印度，瑜珈师法护大师将此法授与圣哲阿底峡尊者时，被命名为「剑轮修心法」，因为它是摧毁自心两个死敌——我执和我爱的最佳法门。为了有效地摧毁敌人，我们要像伐木工人、屠夫、魔术师一样神乎其技地正中敌人的要害。例如：生长在东印度的塔拉树，除非准确地正中要害，否则它又会重生。同样地，屠夫对动物的重要经脉了然于心就容易下刀；反之，如果技术拙劣就会延长死亡的痛苦。而魔术师精於幻术，知道精确的切入点，才能以魔术圈住一座王宫。以此类推，本文昭示藉由武器能摧毁内在的最大的敌人。

阎曼德迦，我至诚地礼敬您！

这是礼敬对抗「我执」和「我爱」两种负面态度的愤怒天神。所有的菩萨都因知道「我执」和「我爱」在修行道路上的弊害而愤恨不已，所以，在资粮道上的菩萨都是「愤怒者」、而阎曼德迦明王是大愤怒者，因为他是死神的刽子手。

阎魔可分三方面：外在的、内在的和秘密的。阎曼德迦明王则与这三种阎魔誓不两立。外在阎魔是永恒的死神，居住在南方地下七层铁宫之内，随时伺机夺取生命；内在阎魔是追求欲望等事；秘密阎魔则是具有三知的微妙二元识。阎曼德迦明王已经弃除这三种阎魔并与它们誓不两立。

阎曼德迦明王有狭义和广义两种。狭义的明王是诸佛智慧的决定识；广义的明王则是喜空不二的智慧，经常以现愤怒天神的画像或佛像身表示。在此至敬不仅包含对喜空不二智的礼敬，也包括了想获得喜空不二智的祈求。值此五浊恶世，《剑轮修心法》实在是必不可少！

001

孔雀漫步于毒草丛中，不被药草或其它种植物所诱，是因为它依鸩毒为生，所以生命得以茁壮，羽毛更增光彩。

002

同样，伟大而无畏的诸菩萨全然不为自我私利、全心全力地关怀他人，他们才是真正的英雄。而那些舞动有形武器的人则不然。

当这些真正的英雄漫步於尘世之林时，却不被诱人的事物所惑，这是因为他们已了解贪著这些事物所产生的弊端。正如孔雀依鸩毒而茁壮，菩萨也以困苦的逆境作为培养菩提心的逆增上缘。

我们必须了解自私自利之害及关爱他人之利，以磨练我们的心志。一切佛都具菩提心，因此菩提心是最尊贵的宝藏。

003

无始以来，我们追求飞黄腾达，却无法避免偶遭痛苦。身为懦夫的我们不关心他人，一味追求快乐并逃避痛苦。如果我们现在不能面对痛苦，痛苦将永无止息。

伟大的菩萨为众生受苦，却因此常得快乐。因为他们能易位处之，所以能速得成就。

004

除非我们已经发心修学下士道和中士道而脱离恶道轮回、证悟涅槃，否则我们将永远无法了悟大乘思想，也不能以苦恼等为修行法门。唯有已经发心的勇猛菩萨才能以苦恼为修行法门。

贪欲如毒草，乌鸦吃了毒草必定丧命；同样地，未达资格者欲修此法门，将会使他与解脱无缘。人必先去除私心，才能以贪欲作为修行的法门。对想以贪欲作为密乘修行法门的人而言，这是特别重要的。

005

此法并非为那些热衷于已幸福的人所设，因为那种人是无法得到解脱的，只有英勇无畏的菩萨能以妄念为修行法门。如果懦夫想尝试此法门，不仅无法证悟，甚至无法从苦恼中解脱出来。所以就无上瑜伽密乘的修行者来说，以贪欲为法门是独一无二的。

006

将大菩萨喻为孔雀，是因为菩萨愿意处于最苦恼的环境，并将它转化为利益众生的场所。举我们所

处的环境为例：如果我们居住在一栋华厦内，并且对此有所眷恋。我们就应作如是想：从无始以来直至今日，我因为被贪执等俗念所左右而堕在生死轮回。自今以后，为利益众生，我将善用此屋作为证道的工具。同样，我们对食物也应作如是想：为利益他人而食用。

孔雀与菩萨相似之处甚多：如同孔雀的华丽使人赏心悦目，菩萨也令众生崇拜；孔雀以毒草为食，却不被伤害，一如菩萨坚持居住娑婆只为利他；孔雀的冠羽有五支，正如菩萨有五门。

公元1042年，当阿底峡尊者抵达西藏时，他特地将一位惹人讨厌的印度教师带在身边，以增进他的忍辱行。后来阿底峡尊者将这个修忍辱的对象送回印度。他说：「认识藏人以后，便无须印度人了。」我们也应改效法阿底峡尊者，欣然面对苦恼、妄想，继而将之降伏、断除。

上述六首诗是对修行法门及次第的概述，以下则是概括性的解释。

007

当身不由己，毫无选择地流浪在生死轮回中时，我们深陷于无所不在的痛苦中。我们必须调伏我爱的态度，因为它攸关三道次第的证悟。我爱及我执是问题的随从和主宰。我执是内心的独裁者，而我爱则是外在的随从，所以我爱和我执之魔常常狼狈为奸，我们一定要下定坚强的决心，不为二者所动。

008

无始以来，我们即被业力所牵引。我们之所以被生死轮回及种种障碍所束缚而不得自由，是因为相续不断的惑业所造成。所以这一切应归咎于一味追求自我快乐的私心，现在决意要消灭它。

009

每当心中生起私念时，要对它有所警觉，但不予理睬并且把它驱除。如果想避开涌起的私念，那就奉献所有的善根来利益众生。例如：你从受惠众生中所得到的尽是伤害的回报，对此你要如如不动，不要以怨报怨。并应把这些回报视为是我爱念头从中作遂的果报。我们要憎恶我爱这种态度，而不是怨恨众生。

010

当我们的身体因疾病而痛苦或羸弱时，这是因为在今生或过去世中，我们曾经鞭挞、囚禁并且多方面伤害众生的缘故。要观想这是过去伤害众生的恶业利器已转向自己，正如一把平常的武器能夺取我们的生命，业的利器也能扼杀我们的幸福，所以应该自己承担所有的痛苦。

观想在虚空中，你的上师坐在你的面前，你向他请求：「但愿承受自他的一切痛苦和疾病」。

当自己左鼻孔呼气时，观想光芒照耀一切众生；当自己由右鼻孔吸气时，将一切众生的痛苦和疾病化为黑烟吸入体内。在承受痛苦、将黑烟化为乌有以后，再次自左鼻孔呼气，将快乐化为光芒照耀一切众生。

011

当我们在精神上受到干扰时，是业报必然的现形。因为我们曾经扰乱我们的上师、父母、同参等人的心绪。我们现在毅然地承受这些痛苦，并再次恳请上师和诸本尊的加持。

在训练心智时，永远勿将他人视为是是非之源。一切都是自作自受，因为与其归咎于他人，不如对所有众生生起大悲心。所有身心的痛苦来自先前扰乱他人的身心以及破戒所至，对这个百利无害于身心的教法应善思之。龙树菩萨说：「启发刹那菩提心的功德，即使是佛陀也难以计算出来。」八世纪的寂天菩萨道：「渔夫和农夫等众生，为区区生计忍受煎熬，为什么我们不能为这更伟大的目标——开悟，而承受痛苦呢？」

012

当我们因吝啬或掠夺他人的行为而遭受饥渴等困扰时，这是利器之轮回转到我们身上。

这些痛苦是我们错误的态度以及吝啬所导致的结果，也是沦为饿鬼或贫者的因。宗喀巴大师说：「吝啬导致贫穷而非富有，布施导致富有而非贫穷。」十二世纪著名的释迦学者曾在其作品中提到：「布施的结果总是富有，吝啬的结果总是贫穷，此乃不变的法则。」龙树菩萨也曾提过：「富有来自布施，上品的出身来自美德。」

所以我们应该欣喜地接纳饥渴的煎熬，并实践「施与受」。祈求承受众生的饥渴，并将所有的善意回向给它们。当作这些观想时，也可以进行绝食。许多藏人一年之中有十六天即依此修持——整天绝食和隔日一食互相交替着。当饥渴交加难耐时，修持「施与受」，并感谢良机难得。

为了增进个人在佛道上的修持，应仔细体悟上师和三宝的慈悲加被，使饥渴的承受成为修道上的逆增上缘。

013

当我们被囚禁而失去自由、受制于他人时，要明白事出必有因。这是因为我们轻视卑贱者，役使他们做不愉快的事，所以利器之轮回转到我们身上。自今以后，我们决意为他人奉献自己的生命。

寂天菩萨写到：「为众生献自己的生命，无论他们鞭挞或以其他种种方式对待我，我皆任其处置。」

014

当我们无法免于恶毒的辱骂并常常听到刺人的、贬低的、威胁的和咒骂的话时，是因为过去世中，我们曾论人长短和挑拨离间，同时也因我们曾恶毒地辱骂、中伤及瞧不起他人。

现在，类似的果报回转到自己身上。自今以后我们要谦卑，我们不可出言不逊、不屑、疾言、厉语。善妒者的福报有限，他们常常贬低他人，但最后遭受伤害的还是自己而不是他人，甚至毁坏自己的声誉。一个常攻击批评他人者，终将失去他人的信赖。

015

我们的出生地之所以不净、不吸引人，是因为自己的我执及偏见所造成的。我们缺乏密法的正见——

—视万物皆纯净无垢。自今以后，我们观想一切洁净无瑕。一旦我们开始非难他

人时，就会发现他人的缺失永无止尽。假如自己有一个敌人，正确的认识应该是：将他想成是佛菩萨的化身，来啖尽自己的恶业之果。

就密宗修行者而言，应以执金刚神超越的眼光来视万物为喜空不二。假如在此屋内，有人证得密乘的最高圆满境界，这间房屋就是色究竟天净土。例如：七世纪松赞干布时代，拉萨就是净土。十一世纪，米拉日巴尊者的弟子惹琼巴曾于入光明定中来到一处净土。在那时，有五位少女正在倾听佛陀说法。他们正在讨论诸佛于三大阿僧底劫证悟是何等殊胜，而米拉日巴尊者能在一生一世中证果更是殊胜之至。其中有一位少女问米拉日巴尊者居于何处。佛答：「位在色究竟天净土。」惹琼巴一向只知道他的师父在西藏只是一位平凡的瑜伽师，而对他的高深悟境却一无所知。当出定后，他因为自己对上师不敬、落俗的看法而饮泣不已。

016

我们常常毫无选择地被迫与最亲密的朋友分离，或朋友们常以死相别。这是因过去世中，我们将上师的徒众、侍者占为已有，现今果报回转到自己身上。自今以后，愿我们永不拆散手足知己，也不离间师徒或以恶劣态度对待上师的侍者。

017

尽管有时候我们无法取悦于我们的上师或其他圣贤，但我们不可找上师麻烦，反而应该检讨自己。在过去世我们未曾遇见或追随神圣的上师，我们不但轻视上师，反而且结交恶友。

现在，我们遭此恶行的果报。我们甚至今天仍不追随善知识，反而与损友一道作恶。自今以后，决心不跟随那些使自己背离正道的人，但是应该慈悲地对待他们，才不违背菩萨誓愿。

在诵念每一首诗偈时，都要落实「施与受」的修持，并立下坚固的誓愿。

018

有时我们会无故受到非难，或成为某事件的代罪羔羊。过去有一位比丘就曾蒙冤被指控，

事情的经过是这样的：有一次，当他正在浸染他的外袍时，正巧有一家丢失了一只小牛。他们到处寻找小牛时，发现比丘的袍子上尽是血迹，因此把他囚禁了七个月。当小牛被寻获时，他才被释放。这是多生以前，另一位比丘曾遭他误控而被囚禁七日的业报。

019

当我们日用所需不敷时，这是利器之轮回转到我们身上，我们曾侵害他人而图利自己，

并且只求个人脱苦离难。现在应尽我们能力所及，使他人都能满足物质所需。

020

当我们不快乐，却追究不出真正的原因时；当我们心志昏沉，无法观想阎曼德迦明王时；当恶念历

历在前，而善念难起时；当祈愿背诵导致昏睡，却能赌博两夜仍保持清醒时，皆归咎于我们趋恶避善的潜在倾向。正如天气炎热时，不想去听经闻法，但如果是娱乐所在必将立即趋往。

导致这些相互混淆的状况，是因为我们曾伤害到诸位护法。我执是邪恶之首，使我们体验到干扰现象。恶名昭彰的我执使我们作恶多端，令我们冒犯了诸护法。

当我们认清自身的问题时，无须转告他人，只须坦诚地面对，并决心克服自己的恶作。

021

我们常常觉得心烦意乱或全然受挫。例如为人父母将子女送入大学，希望他能成为学者，但他却退学。同样地，我们经商谋利，经常经营不当反致血本无归。我们下种期待好收

成，却被干旱所摧毁。

我们今日受挫，是因为在过去世，我们曾阻扰讲经说法，而且干扰他人的课诵、研修与禅坐。

自今以后，让我们避免干扰或阻碍他人的善行，并进一步随喜赞叹他们、鼓励他们从善如流。

022

用尽各种方法仍无法取悦你的上师时，不要归咎于上师，也不要挑他的错。因为在过去世，我们对佛法的态度表里不一：在上师面前，我们装得象只驯服的猫。但是在背后，我们举止粗俗的如狗、如猪。上师给我们明确的忠告，我们也决心奉行它，但在背后，我们却一心反其道而行。所以利器之轮回转到我们身上。自今以后我们要避免伪善，并且把全身心投入到佛法中。

在龙树菩萨的《友好信函》中曾提及四种圆熟，最理想的一种是内外皆已熟透。仅是外表成熟而内在青涩，则非吉祥。

023

我们未曾犯错，却被他人公开指责我们的缺点，这是利器之轮回转到我们身上。因为我们曾漠视、看轻他人，特别是同参道友。我们要用惭愧心记住：我们的所作所为都展现在佛陀和上师眼前。自今以后，我们应该避免不如法的行为。

024

当我们为一些微不足道的事情起嗔心时，我们感受到粗心态度所造成的后果会影响他

人。我们要以慈悲温和的态度待人，而非敌视、冒犯他人。

025

假如我们的双亲和所有的朋友都背离我们而去，我们不可因此而自怜自叹。在过去世中，我们曾期盼以仇恨的心态去伤害、损害他人的人格。我们应该决意不再从事虚夸和不正当的

行为。虚饰是不向他人认错的心理，而虚伪是假装拥有而实无的品格。

026

当我们蒙受痛风或其他毛病之苦时，这是利器之轮回转到我们身上。因为我们过去不但不顾后果地享用他人尽心的供养，而且还泯失天良。自今以后，让我们不再把三宝的供养物挪为私用。

我们在菩提伽耶及鹿野苑燃烛供佛，但当我们转身之际，蜡烛就被取走了。切记不要擅取三宝物，尤其是僧众之物。因为对佛社及法宝的误行，可经由心灵的修行来净化，但如果对僧众犯下错误，则必须承担有待净化之果。所以要对僧众常怀恭敬，三世诸佛也是如此。不敬僧宝即是不敬诸佛。

027

我们罹患昏晕及脑中风等毛病，乃是在现世或过去世中，我们曾经破戒、曾经违背了自己的誓言和对上师的誓约。为了向上师宣誓，我们必须置金刚杵于头上加持，既使在家戒的誓言，也应如此遵行。所以奉行对上师的誓约，对成功的修行而言，特别重要，因此应该断

绝诸多导致我们破戒毁信的恶行。

028

如果我们用功修持，可是却无法思虑或背诵一字；或无法如其他同修一样获得知识；或在坐禅时感到一片昏暗，有如瓶子置于头上一般。这时必须自我承认：除了自己之外，没有他人能为这些事负责。这些情况之所以会发生，是因过去世中，我们曾蔑视佛法。每当生命中要舍弃某物时，我们总是选择舍弃佛法。自今以后，我们要听闻佛法并加以思考。而目前无能力研读是因为过去未曾薰习。所以现在不下功夫，将来我们的修行将会更艰难。当我们口渴时，我们无需饮尽整条溪水。同样，我们无须凡事尽知，我们只求理解趋向解脱之道的次第即可。

029

我们在进行正当的活动，如诵经和听经时频频打瞌睡。这显示我们过去曾对佛经不敬；或者是在经书上放置杂物；或者是把经书放在地上。这些习惯是藐视佛法的传播、是对智慧法门的不敬，这等于轻视佛。自今以后，我们应该为佛法忍受所有的艰辛，以来此代替对佛法的不敬。

虽然噶当派的喇嘛们年纪已经很大，但是每当他们取经典时，一定会站起来以示恭敬。我们对三宝越尊敬，别人也就越尊重我们。这个教导的重点是：我们所有的苦难皆归咎于我爱的态度。在此五浊恶世，我们切切要特别小心：不可以批评僧团乃至任何一个出家人；不可以对他们心存恶念。否则，将种下无法亲近僧人之因。在锡兰（今斯里兰卡）和缅甸，僧人是深受尊敬的。西藏的第四十七任藏王引进了七户人家供养一个僧人的习俗。

执金刚佛和很多上师都说过，一旦触怒上师，我们此生开悟的希望便成为泡影了。《剑轮修心法》一书的主要评论者坦巴洛嘉上师说道：「假如我只依赖世俗的权力，我现在便会象一只羊那么笨，但是我和普通人一样读书和供养我的上师们，因此现在我虽然既老又盲，但你们仍尊称我为多杰羌（意指活佛）。」

阿底峡尊者说过：「为了解脱，我放弃了太子的生活，又经历了许多困难。因为过去积集的很多功德，我遇到了神圣的法护上师，他给我佛法的启蒙并改变了我的知见。我毫无偏见地细读所有的教理，发现在这五浊恶世中，把我爱改为利他是最有效的戒律。」

阿底峡尊者只传法给仲敦巴优婆塞，他善于调伏住在边远地区的居民。虽然阿底峡尊者也为其他弟子灌顶，但他只将法传给仲敦巴。此法的精要是把教理和心灵结合起来，假如这中间有隔合，便会失去这个教法的精华。

发心的动机是最重要的，愿我们能运用这些教法发菩提心，并为一切众生证悟佛道、为能拥有这样难得的机会而感到庆幸。

030

我们常被妄念吸引而生起贪欲及欲望，我们往往妒嫉敌人的成功，而对他们的失败感到痛快。过度耽于睡眠是封闭心态的另一种情况，它们之所以发生是由于我们尚未对死亡警觉，

否则我们不会那么嗜睡。

我们喜好妄想，而且易于分心，以致没时间修行佛法，而以追求事业等来代替，这反映我们已把死亡遗忘了。由于恶行的驱使，利器之轮回转到我们身上——想想「施与受」吧！

从此以后，让我们努力地培养出离心割断俗缘并永不离无常想。对无常的觉察是任何修行层次都必须修持的。如果早上不思虑死亡，整个上午便在俗务上浪费掉了；假如在中午和晚上忘了对死亡的警觉，整个下午和晚上也同样地虚度了。即使你很年轻也要培养无常的观念，不论你期待与否，岁月不饶人！从前有一个僧人懒惰了一辈子，当他老了，才开始哭泣和惋惜岁月不再。因为他从没有预期老年的来临。

从进入母胎的刹那起，我们即已渐渐老去。岁月仿佛过得很快，我们已一分一秒地接近死亡，我们一定要建立无常的观念。

031

不管我们多么希望在修行上有所进展，情况却总是不断地恶化。世间事也是如此，想要获得利益，结果连老本也赔了；播下种子以为会有大丰收，却赔了夫人又折兵。然而别人却

处处逢源，这种情形的产生意味着在表面的条件以外有别的因素存在，这便是因果律的运作。

每一个人都想获得最好的，但由于从前的所作所为，使现在无法如愿。这是因为在过去世中我们不重视因果，我们对其他众生打、杀、并犯了偷窃、纵欲等恶行。因为过去我们做的十不善业，现在利器之轮回转到了我们身上。

为了佛法，我们要尊重并遵守因果律，忍受一切艰辛。

032

我们希望以种种的礼拜仪式来消灾免难，但往往徒劳无功，甚至病情反而加重。我们不应曲解礼拜

的意义，礼拜无效是因为我们过去积聚了许多恶业。

这时候我们应该修持「施与受」，并同时想一想：利器之轮是怎样因我们习惯倾向于邪见，而回转到我们身上的。此后，我们要尽量避免造恶业。

033

纵使我们一再祈求三宝加被，赐与我们长寿、富贵，但我们却一无所得，这是因为过去我们对三宝不敬、支持歪曲的教义、不信教法、信心薄弱。

自今以后，下定决心无论面对任何处境，我们只以三宝为依归，以佛陀为导师、佛法为指引、僧团为益友，就这样以亲近三宝作为我们的修持重心。

034

由于我们退失了愿心与承诺，所以遭受中风、各种苦恼和被魔障所缠。很多人因为心灵被邪灵侵占而疯狂，其起因是由于对本尊及咒语持否定态度，以及低估了本尊及咒语的效力。

咒语（曼陀罗）是什么？「曼」指心，「陀罗」指保护者或响导。这心灵的守护者指三乘之道及阶位。在密乘的修行中，我们要去除一切的执著。而在显教中，圆满修行之道是要降伏所有的邪见。假如我们能这样去修行，便可达到崇高的境界。

035

当我们失去自由，被人放逐或毫无选择地沦为奴仆时，意味着我们过去曾经逼使我们的上师及父母离开他们的住所，并驱逐他人远离家园。自今以后，我们不但不应驱逐他人离开其住所，反而要协助他们寻找依止的归宿。

036

我们再三遭受到旱灾、雹灾及其他自然灾害；或者我们的牛长得不健壮，我们所播的种子被昆虫吃了，以至我们得不到任何收成。这是利器之轮的回转。因为从前我们不遵守道德，

而且没有信守对上师许下的诺言。如果我们的道德漏洞百出，果报成熟时，就会在我们的器世间显现。

从此刻开始，让我们尽可能清净地维持对密乘的承诺和遵守所持的戒。在家居士应该清净地遵守自己的清净戒。这些戒条是佛应众生所需而制定的，因此是需要修持的。

037

当我们祈求富贵却毫无成效仍然贫困如故，这是过去世吝啬的行为所至。因为我们过去没有供养三宝，也没有布施给穷苦的人。我们应该观想「施与受」，并切记一味吝啬造成的今日的果报。我们应从今起尽未来际供养三宝、僧伽和穷人。阿底峡尊者曾说：「积聚财富是没有用的，因为当我们死后，财富并不能伴随我们，而在现世中，将财富布施却是未来的宝藏」。

佛陀时代，有一对夫妇住在一座富丽堂皇足可媲美财神的寓所。女主人知道阿舍世王是个贪婪、易怒的人，但屋主不顾妻子的规劝，仍邀请阿舍世王前来。国王到来时，女主人边倒茶边掉眼泪，并连忙致歉：「我并非不欢迎您，只因您的衣服沾了烟味」。阿世王后来命令这对夫妇把他们的房子与皇宫的对换，结果国王得到的房子竟变成一栋平凡的石屋，而夫妇两人获得的王宫变得更加富丽堂皇，这是因为这对夫妇过去曾布施住所给佛陀及众生的缘故。

供养的发心比供养的东西更重要。例如：有一对很贫穷的夫妇，穷得只有一件衣服可穿，他们轮流穿出去行乞。有一天，世尊来到这个城市，很多人来供养他。老妇人见了非常欢喜，她深知自己因为缺乏福报而无以供佛，遂想尽力供养以免来生更加贫困。于是便问阿难：她可否供养她的、布满跳蚤的臭衣服。而且为了避免在佛陀面前裸露，还商定次日将衣服摆在石头上。一切依言进行后，佛陀非常欣慰，并以他的金手拿着这件衣服走了一里多的路。

我们应当做清净的布施，伯达瓦格西说过：「不要布施青绿蔬菜的枯黄部分、或奶油的绿色部分（变坏的奶油）。」他又说：「不要供养气味连自己都不能忍受的香。」同样地，不要为了省钱而吝于在佛前供养，这会使你的功德减少。无论何时，饮用食物之前，我们一定要先行供养上师。

038

我们可能长得极为丑陋，因而常被为他人嘲笑。相好也是吸引信徒的八种物质之一。释迦学者说：「人即使有很多的优点，但是，如果身体丑陋，仍然会被别人鄙视。」

米拉日巴尊者的弟子惹琼巴相貌庄严，比他的师父更受信徒的欢迎。有一次，他进入一户人家去乞食，不小心使那家的牛踢翻了牛奶桶，这家的女主人很生气地走出来要骂他，但见到他的庄严相貌以后即转变态度，反过来供养他。

无论我们长得多丑陋：盲、跛、没有鼻子等、或者其他的缺陷，甚至连我们的仆从也鄙视我们。我们应该了解这是因为我们没有建造佛塔和塑造佛像之故。对佛像任意地批评、比较、或对经书不敬。

从此，我们应为上师及诸佛造像并予以赞叹，对他人要经常保持亲切的态度，而不应粗野地对待他人。在下定决心之余，还要修行「施与受」。

我们乘火车时可以发现，由于长相的差异而遭到不同待遇，相貌庄严的人常被所有的人尊敬，连乘务员也不例外。反之，长得难看的人便往往遭受鄙视。

039

有时无无论我们如何对抗自己的执著，但是，不但无法抑制反而使它更加强盛。这是我们过去太纵容我爱所至，我们不应再被死敌——我爱的态度所操纵，因为它是所有祸患的根源。

040

同样地，无论我们多么用功地修习道次第、甚至修持密乘的圆满次第，但我们可能仍然无法取得进展。这是因为我们于现在世及过去世中卑下的发心动机及恶念所致，利器之轮的回转使我们无能为力。自今以后，我们所作的一切善行，不应存有任何私念，一切都以利益众生为要。

041

我们尝试行善，但在心灵上并没有得到正面的影响。这是因为在过去及现在，除了偶尔为之，我们都没有积极去行善或完成人生的目标，而只迷醉于此生的物质利益，因此我们的

心灵并未改变。

切记修持「施与受」并下定决心不被世俗利益所诱惑，专注于去除无明以达到无住涅槃。我们应该这样一心一意地修行。

042

在我们开始做一些善行，如读经或闭关打坐时，我们期望成为学者或能看到天神的示现。可是我们根本得不到预期的效果，甚至悔不当初。正如上山修行时，根本没有一点的出离心，后来发觉不能安住下去，又下不了山，我们该怎么办？由于过去的三心二意，使我们产生这样的困惑：开始时很热心，但瞬间即失去兴趣并出言毁谤。我们的修行并没有达到真正的目标，也没有改变我们的思想。前往听经只是因为被一些特别的名目所吸引。

假如对尚未成就的修行自我吹嘘，我们将一无所获，因为我们没有经过正式的训练。这好比我们接受观世音菩萨法的灌顶，并修习观世音法门。稍后又接受文殊师利法灌顶，改修文殊法门。数月后转修金刚手法门，这样我们是不可能有所成就的。十一世纪的罗桑瓦上师曾说：「不要象猎人一样，起初想捕鹰，然后转移目标捕狐狸，继而追逐麝香鹿，结果是空手而回。我们应该固定地跟随本尊修行。」

假使上师建议我们修更高深的禅定而我们尚在初学的阶段，那就保持平常的修持，但为了对上师守信，也要花时间在在上师所建议的项目上，但不应该经常更换新的修行法门。我们受到别人的欺骗是因为过去我们曾表现的过于自负和自大，我们自以为自已最聪明、最英俊等等。

我们一直贪婪地接受别人的东西，现在是利器之轮的回转。自今日到未来际，我们应该行持「施与受」来减少贪欲及自大。

044

如果闻法或讲经无法去除妄心反而激起妄念；如果对于老师或他人得到的法又嫉又羨，那是因为过去世中，我们不曾观照我爱的蔽害与可怕，反而任其孳长。我们应该修习「施与受」，自今到未来际去除妄念、观想其害处，并舍弃我爱的态度。

045

有些时候，我们的善意只会招来他人的不快。同样地，既使善心的老师出于关心的责备，也会遭到我们的怨恨。不要因为对别人好未得感恩而气馁，这是利器之轮的回转。

我们应作如是想：「虽然众生皆是我的母亲，却因互相不认识而对他们不近人情，所以现在我遭到报应。既使被别人辱骂，也要尊重对方。现在所受的苦恼都是从前所作恶业的果报。」

046

我们被出其不意的处境打击，就好比是铁匠被自己锻造的武器所杀害。我们被自己的恶行所造的、利器的回转所害。一切皆是自作自受，各人的恶行需要自己去承担果报。任何令我们伤心苦恼的事一旦发生，都应该自我谴责自己过去的错误，并同时观想「施与受」。以后要真诚地戒除一切恶行。良心是心灵的专注警觉，它将我们和善行连在一起，粗心卤莽即是背道而驰。

噶当派的喇嘛曾说过：「心智的训练是所有成就中的瑰宝」。假如不加以训练，它便会因为过度敏感而受创：容易被欢乐及忧虑所困。未经训练的心智较容易被微小的变化所征服。如果有修心养性的修养，当面对伤害时，我们会懂得观想苦是轮回的本质，因而不再受伤害受困扰。

我们应该注意我爱的障碍及害处，正如寂天菩萨所说：「世界上所有的灾害，皆源于我爱的态度，而幸福则降临在能宽容众生的人身上。这是不用多加解释的，只要拿佛陀的成就和我们比一比便可知悉。」

宗喀巴大师说过：「得人身之珍贵远比获得如意宝更珍贵。如意宝只能满一生的需求，但获得人身却有成佛的机会，而且这可能是无数劫来的第一次机会，实在是难遭、难遇！此机会消失之快一如闪电。我们应该如此观想：视俗务如糟糠。在昼夜六时中把握开悟的时机是非常重要的。身为一个瑜伽行者，我是这样做的，其他欲求解脱者也应当这样做。」

噶当派的喇嘛说：「现在分辨人兽的时机到了！」

047

生在恶道要忍受无边的痛苦，如果不能从轮回中解脱，千万种痛苦也将紧随而来。我们不能怪别人，只能怨自己。因为我们如果没有造恶业，便不会堕入恶道。若堕恶趣，佛陀再大的力量也无法使我们解脱，就好比射手被自己所造的毒箭所伤。这是利器之轮的回转。

要谨慎防止堕入恶趣之因、要远离罪恶，因为它是一切痛苦之源。当第五世达赖喇嘛被问及什么是他最畏惧的，他回答：「恶业」。

048

我们可能被家庭中伴侣、儿女的问题所困扰。有些小孩虽然受到父母的宠爱，但他们幼小的心灵早已深受无明的影响，轻微的责骂也会触发他们的嗔恨心，甚至生起杀害父母的念头。杀亲是五逆罪之一，起因是过去对他们不曾和善相待，而导致利器之轮的回转。

我们应该慎防两个陷井：出家僧尼可能会陷入较小的陷井中，就是负责寺务行政等工作。在家人照顾家庭妻小，则是个较大的陷井。

古时候的袈裟是出家人不著世俗的部分象征。真正的喜悦可藉纯正的修行而来，而真正的修行是无须向人阿谀献媚的。若欲行善，缘起法可确保我们向前迈进。自今以后，我们应该发出离心以脱离世俗生活并严持净戒。

坦巴洛嘉上师在他的论著中提到：本书中引为譬喻的武器只限于弓、箭、剑等。剑象征胜义菩提

心，剑能斩物，胜义菩提心可以消灭我爱。

049

所有的堕落和逆境是我爱所引至的果报，明白这个道理以后，我们不可低估我爱所带来的害处。

我们应作如是想：「从前未认清我爱这个敌人，由于上师的慈悲和对佛法的理解使我逮住了它。如今我已捕到了这个能潜入思想中将我的善业偷走的贼。我终于抓到了这个恶敌罪首。

世间的贼只能偷走此世的物质财产，但「我爱」却能劫取千载难逢的机会。」

如今我已抓到了这个骗子，它表面上是我的朋友，但却从开始以来一直在欺骗我、影响我造恶，令我受到很大的痛苦。正如奸臣一样令人难以识破。今天我所逮到的我爱之敌也是如此。

如今我已认清这个叛徒，我被它所骗，还以为它关怀我。从现在起我决定不再被邪念所支配。

「喔！能够抓到这个我从未怀疑过的骗子，实在是太庆幸了。幸亏有上师及法的威力才能成就。」

菩提心的价值可从阿底峡尊者的生平中看出，每当有人在阿底峡尊者面前提到法护上师，他

便会在头顶合掌、毛发皆竖、颤抖流泪，但对另外一百五十五位上师则没有这些反应。他说他对每一位上师的信心并无分别，但是他有一点点的慈悲心生起也都归功于他的上师——法护尊者的教诲。

同样地，第十四世现任嘉哇仁波且的初级教师崔蒋喇嘛，每当他提到帕波卡仁波切时，都会把双手高举在头上合掌。他是一位伟大的喇嘛，无人能及，三大寺（甘丹寺、色拉寺和哲蚌寺）的喇嘛和格西无一不是他的学生。有一次，他在水底洞穴中经历了九天的阎曼德迦明王应化显现，而他自己现噜迦明王身。之后，他又见到金刚瑜伽母的示现，并告诉他如把萨释迦派的教理和格鲁派的金刚瑜伽母教法融合为禅定修持，会带来更多的好处。又有一次，当他在拉萨附近一尊黑噜迦像旁举行一场大供养时，法身真的进入神像使神像舞动起来并告诉他：任何人在他这里受黑噜迦灌顶，一直到第七代都可以生到胎藏界。

法护大师也精于阎曼德迦法门，他用来修法的画像直到最近还放在瑞廷寺中。有一次，当回教徒入侵印度时，他用手拍了一下画像，战争便被阻止了，此后画中便留下了他的手印。

现在就向阎曼德迦祈求：「请转动您头上的利器之轮，用力摧毁您嫉恶如仇的对象——众生的我执、我爱。」这愤怒的对象并非针对任何人，而是针对自己的妄念而言。我们要把对自我的关爱转为关心他人，以此来增长菩提心，因此我们要祈求阎曼德迦的帮助。

「愤怒地三转您顶上之轮，摧毁我执及我爱。」为了摧毁我执和我爱的态度，我们要发胜义菩提心、世俗菩提心以及这二者的融合。阎曼德迦三转利器之轮即象征这三种心要。

阎曼德迦的双脚象征两个真理：左脚微曲代表世俗菩提心，右脚伸开即胜义菩提心。两种菩提心应平等均衡，所以他锐利的双眼燃起智慧与方便之火，表示二者是平等、平行的。

051

阎曼德迦的四颗尖牙象征四种抵抗力量。我们请求他：「请用您的武器掷向我的敌人。」虽然某些本尊示现愤怒相，但是他们的愤怒是慈悲的表现。反过来，面带微笑的阎魔王却是众生的刽子手。从前有一只猫，在老得不能抓老鼠时，便告诉老鼠们：「我已发愿不再杀生，你们可以每天围绕在我附近走动。」于是老猫便把所有的老鼠们都逮住了。死亡之神——阎魔王也正是如此。为了我们的利益，上师有时也会现出本尊的愤怒相。

052

「请抓住这个令我在轮回中打滚的敌人，请除去这个到处跟随着我的可恶、自私的我执。

逮捕这个狡猾者，他是令众生堕落的罪魁，当下杀掉他吧！」「引诱他出来吧！可畏的阎曼德迦！」——如此重复着祈祷，暗示着世俗和胜义菩提心的作用。「去掉这腐化的虚荣之言与错误的想法吧！」

053

「打它！拍它！把这个我执我爱的心撕碎！在这诡诈自私的念头上跳舞，踩它！踏它！除去它！」就如一只大象先用象鼻抓住一个人，然后把他踩死。

假如我爱的思想猖狂地蔓延，我们便无法生起助人的心。即使有助人的动机，也是不纯正的。

因此，「把自我心中的邪思抛却，它扼杀了我们最终的解脱。」我执就是我们的敌人，我爱即是它的随从。

054

「吽！吽！」——第一音节代表世俗发心，第二音节代表胜义发心。「啊！伟大的阎曼德迦神，请示现你所有的神力，并以此来征服两个敌人：我执和我爱的邪念。」

「喳！喳！」指迫切的请示神祇的示现。「请以世俗及胜义菩提心来诱导他们，将他们困住永不释放」。

「吧！吧！」——即透过世俗和胜义菩提心去降服他们。

「啊！阎曼德迦，伟大的克死之神，将我从我爱的思想束缚中释放出来。以世俗及胜义菩提心解开束缚，并切断我爱执著的心结与思想。」

055

「伟大的法护神，请示现吧！我对您仍有所求。」由于业力和愚痴，使我们陷入轮回的流沙中，我们被愚痴的臭皮囊所拖累，我执及我爱使我们沉沦。请立即把这个臭皮囊切除，并通过两种菩提心达到解脱。

056

虽然我们一再被牵引到恶趣去遭受到很大的苦难，但我们仍无法认清我执和我爱的害处。我们不但

不清醒反而不畏苦难一再重复地造下堕入恶趣的因。是什么迫使我们有此恶作呢?是我们对我爱执取的态度。「踩它!踏它!并把这个敌人和其侍者一起消灭掉!」

057

我们渴望疾速成佛。一开始学习,便希望被尊为大学者,闭关时又期望灵神的显现。纵然有所期望,但是我们却缺乏精进和毅力来成就它,通常经过数天以后便生起厌倦之心,把期望放弃掉。我们有很多的计划,但是却一无结果。我们试着在辩论派的寺院中学习,然后又进入密教的寺院,到头来却一无所得。导致失败的力量便是那邪恶的我爱——「踩它!踏它!.....」

058

我们渴望财富与快乐,却没有时间通过布施或做其他的好事来广植善缘。我们处处缺乏耐力及恒心,只透过一段短短时间的学习或闭关便放弃初衷。我们被欲望所引导、顽固地贪取能力所不及的东西,作出种种的奢求。对事情有所期待却从未种下善因,只能说是一种奢求,正如一个目不识丁的拾荒者想成为首相一样,奢求是我爱所产生的——「踩它!踏

它!.....」

059

我们事先没有观察就随意结交朋友或未加选择便轻易拜师。因此造成刚开始时和朋友难舍难分,但不久就无法忍受对方。

我们贪求食物、衣服和财富,却未曾种下善因,如供养三宝及布施贫苦。我们掠夺别人的财富且到处追求利益。这都归咎于我爱的思想是它在作祟——「踩它!踏它!.....」

在这里所强调的不只是「我爱」——这个导致堕落的罪魁,更重要的是指出:关爱他人是所有快乐和成功的因素。

060

我们靠奉承来获得所需,虽然没有向他人卤莽地要求,但是会间接地暗示:「你去年给我的东西很管用。」正如寂天菩萨所说:「对佛法修行者来说,利用这种不正当的方式获利是很糟糕的。」我们不但不应假藉权势取得不当的财富,(例如国王征收不合理的税收),也不可以用不正当的方式图利,如施恩望报或藉伪善而获得利益。(例如:因为知道信徒要来,便特地早起准备食物,藉以打动对方)。

我们靠五种不正命为生,然而却自认为在捱饿。常以为自己很贫乏,却有衣服锁在柜子里没穿;同样,也把食物囤积起来舍不得吃。由于吝啬,我们纵有一些钱财和物品,也舍不得慷慨地拿出来布施供养。所有这些错误都是由于我爱的态度所引起——「再次踩它!踏它!.....」

061

我们声称帮寺院做这做那,却行无功迹,只是在口头上宣扬;或以恶劣的态度提醒别人,我们曾经

如何的帮助他们。我们不应如此提醒别人。因为我们已承诺要帮助众生获得解脱。

虽然我们无所事事，但也要言过其实地吹嘘一番。这是自大的行为、是由我爱所至——「践踏这自私的爱，它扼杀了我们解脱的机会……」

062

我们有很多上师，但能持续地保持对他们许下的诺言，实在是少得可怜！我们有很多的亲戚和弟子，但我们对他们几乎都没有好好地表示过关怀。我们关心荣誉甚于精神上的需求；纵有一大群徒众，但在精神和物质上都没有给予关怀。在十一至十四世纪的噶当派喇嘛时期，想要成为一位上师的弟子是很困难的，除非受到引荐并一心一意地亲近他。

063

我们答应信守精神上的承诺以后，却反悔食言。虽然我们曾经承诺度一切众生，实际上我们本身都没有把戒律持好。我们的恶行连邪魔都感到震惊，更何况是超越的神祇们！

我们应该找寻一个能帮助我们的上师以消除无明，而不是让无明继续增长。宗喀巴大师说过：「我们选择的上师，必须是能使我们无明退灭并令善念增长者。」

了解到我爱的思想是各种堕落的原因，「踩它！踏它……」

假如这些教法都不能改变我们的心，还有什么可以产生效用呢？我们一直把它束之高阁而不放在心上，那里会发挥作用呢？最起码要迫切地加强培养基本菩提心和去除我爱的念头。

宗喀巴大师曾说：「菩提心是大乘法门的生命石（当佛像开光时，放在佛像中的一块木头）、是横遍十方的不可思议法门、是积集福德资粮的万灵药。因为以此动机来做最小的善事，也可以获得很大的功德，因此菩提心是吸引和积集所有资粮的真正宝藏。理解了这个道理，伟大、无畏的菩萨即以此作为他们的修行。我身为一个瑜伽行者也依此法而修，任何希求解脱的人也应该发心这样做。」

菩提心是数百种共同法门的精要，假如没有菩提心，就算同时修三个本尊法，也不能达到资粮位，更不用说成为一位大乘行者。聆听世俗菩提心和胜义菩提心教法的功德远远超过生于梵天界的功德。

虽然有显赫的名声，我们的修行却很差劲，我们的恶行连魔鬼都感到震惊，这都是由我爱的念头所引起的，「践踏它和撕它的心吧！」假如身为老师的我们也不修持这些教法，就好比将神变成了魔鬼。我们不需要一位使我们的欲望和嗔恨增长的老师，所需要的是一位能够帮助我们减少无明的上师。

法护大师的话很有力量，而且正中我们的要害。他是个模范老师，他的教法皆不偏不倚直捣黄龙。假如他们姑息缺点。就显示他们缺乏慈悲心，就如让盲人走向断崖一样。

064

虽然我们只听了一点点的教法，却很权威地乱放阙词，而不是满足徒众所需。反过来说，假如我们曾经听过完善的教法，便不会茫然不知如何教导他人。我们因为听得太少、太偏狭，因此在懵懵不懂的情况下胡乱地发表了种种不如法的演释。

以下的例子是说明缺乏知识的后果：有一个人被要求依据律法加持僧袍，他不愿承认自己的无知，而叫人把花瓶拿来把水洒在袍上。由于我爱的态度，我们也向人宣说歪曲不实的证据等等，「踩它！踏它！.....」

065

我们有很多的侍者和徒众，对他们在物质和精神上均给予同等的关怀，但他们却变得粗暴蛮横且不听劝告。我们一向很仁慈，却会收到无礼的回报。同样地，我们平日建立了友谊，

但在需要帮助的时候，却得不到援手。正如瑞廷仁波切所说：「不要对人类有所期望，唯有三宝才值得我们信赖。」我爱是造成这些不幸的原因——「践踏它！把这屠夫的心撕开。」

066

虽然我们有很高的资历但实际上知识却没有比鬼多多少。坦巴洛嘉上师（第十二世纪达赖喇嘛的摄政和亲教师）说过：「假如我因我的履历而感到自满的话，我今天恐怕什么成就都

没有。因为我在修持上解行并重，他们才尊我为多杰羌，而且我在教授时能够无所障碍。只有履历而没有知识是一文不值的。自称是大喇嘛，但欲望和嗔恨比起鬼和魔来却有过之而无不及，此魔是所有无明的综合体。」是谁把我们弄至如此境况？是我爱的态度！再次「踩它！踏它！.....」

067

我们恃才傲物，其实这种行为还不如狗。诸如此类的人很多。我们谈玄说妙——谓世上没有真实的存在等等，并吹嘘已深入高层的金刚乘，但是我们的行为却完全蔑视因果律和道德的存在：不但招惹放荡的女人，并且喝得酩酊大醉以至在街上呕吐，把道德观念抛诸脑后。

而今生或来世获得成就的希望也随风而逝。这都是由我爱所引起的——「踩它！踏它！.....」

在进入金刚乘之前我们要十分谨慎。第五世达赖喇嘛说：「在没有接受过一般修行法门训练之前便进入密乘的修行法门，就象把一个小女孩放在野象背上。」摩托车虽然跑得快，但不会骑的人骑它时，很快便会掉到沟渠内。

如果我们走上密乘修行之途，应特别注意波罗提木叉（戒律）、菩萨和密教的誓愿。执金刚佛对上述誓愿及密乘经典从不教人掉以轻心、低估或违犯佛陀的嘱咐，在密乘而言这样做是根本堕落。在此必须强调，值此五浊恶世，醉酒不耻之徒反被称扬，而大善知识备受冷落。

米拉日巴尊者说：「欲正确的训练气脉必须具足三个条件：共同训练、领受灌顶、维护誓言。

未合格者修行此法门就有如在地狱中攀爬剑山一样。」

假如可能的话，我们应依据古哈三摩哲密乘根本经典里的忠告来修行。外现为无懈可击的声闻僧，

而内在则有喜空之证悟。

068

我们重视个人的利益与成功，而无视于作为一个大乘行者的事实：承担利益一切众生，并把所有损失皆归诸于己。我们试图找他人来承担错误，并为自己的坏名誉寻找代罪羔羊。

我们不可以使别人成为自己的代罪羔羊。——不可以说：「我做了很多，而他却没有，所以一事无成。」这是心智训练的二十二条戒律中的一条。所有这些堕落皆是由我爱造成的。「践踏这个使我们无解脱机会的破坏者。」

069/070

其次是要谴责那些僧众，虽然身着黄袍却不依循三宝，反而寻求魔鬼的指示。举例来说，当一个僧人寻求神谕及衷心地尊崇礼拜邪魔时，便是与他的皈依相违了。

我们既然已经发了三皈依的誓愿却不遵守戒律，行为如恶魔般邪恶。这些错误是由我爱态度所引起——「踩它！踏它！……」

071

正试图隐居时，我们却常常上街并沉迷于世俗的享乐，同时又自称为隐士。虽然我们接受了伟大的教法，却不曾尝试去实践它，反而继续从事星相、问卜和为俗人作佛事。我爱必须承担这些过咎。「让我们在它头上跳舞……」

072

假使能坚守戒律便可以获得解脱，但我们却放弃持戒。如此一来，就是放弃了解脱及其善因。追随苦恼使我们失去了寻求现世和永恒解脱的良机。理解了这愚蠢的行为是因我爱而起，「让我们在它头上跳舞并去除它。」

073

佛法乃解脱之门，正如运河是水和通路一样，但是我们阻绝它，并以商务的追求来取代它。放弃佛法又不在于蒙受痛苦和灾难，于是我们去从事商业活动并制造往生恶趣的因。

074

同样，我们放弃陪伴教导我们的精神导师，而宁愿浪费时间在集市中玩乐。这也是源自我爱，「践踏它的头并撕碎它的心。」

075

我们把食物和贵重物品悄悄地收藏起来，还剥夺僧伽的供养和生计，更甚者是犯了偷窃等罪。这些堕落皆因我爱而起，「踩它！踏它！……」

076

我们期望拥有神通，而神通的主因是经由打坐而来，然而我们并没有足够的忍耐力。我们希望获得神通，不外是想藉此来显示自己和骚扰他人。其情况是：我们可能反被邪魔干扰，

并经历巨大、奇异的幻觉。尽管如此，根据戒律：公开宣扬自己已经证悟是一种堕落。

假如我们真的能如此快速地做到禅定，我们应该可以即刻达到证悟。但在仓卒之间，我们根本还未达到初禅。此时此刻，我们也许正在印度、美国、菩提伽耶和世界各地的妄念、幻觉、梦想中飞速「证道」。我爱态度是其因，「踩它！踏它！.....」

077

别人给予我们有利的劝告时，我们不但充耳不闻还严厉地加以反击。我们从没有说过一些关心别人的话，然而别人以阿谀之词来欺骗我们，我们却沾沾自喜。我们这些俗人没有能力分辨善恶，我爱是其根源。「践踏它并在它的头上跳舞.....」

078

我们予以信赖托付秘密的心腹随从，却倒戈投向我们的死敌；同样地，爱徒们会将上师的秘密教导泄露出去。

我们应该保守机密，因为一旦透露出去，它势必会传开，而当初托予你的人将对你失去信心。仲敦巴尊者曾说过：「如果你能保守秘密，使得令郎也不知晓，你就能贯彻始终。」

从前有一位传教士欲试探他妻子的忠贞，他先隐藏了国王最珍贵的鸟，然后又另外杀死一只鸟，将鸟肉携回家中。他向妻子解释：该肉即为国王最珍贵的鸟的尸身，为了他们二人的生命请她务必保密。之后，国王宣告爱鸟失踪，并以高价或皇后的皇冠悬赏提供该鸟下落的人。

妻子终于出卖了先生，身陷囹圄的传教士托出实际的原委之后，他反而因为睿智而获晋升。

我们与他人为友并视为知己，之后却挑剔他人的毛病而与之决裂。这种人实为被我爱所左右的心贼。「让我们在它头上跳舞.....」

079

当我们似邪灵一样生气和妒嫉时，就容易被他人所恼，甚至于看到我们就感到不舒服；我们被疑心及迷信所淹没，因而导致他人的不友善及不适应，这是我爱作祟之故。「让我

们在它的头上跳舞.....」

噶当派的喇嘛说：「我们就该对他人采取友善和开放的态度并以关爱待之。」

080

虽然我们被劝导要遵行戒律，但是我们不但忽视它，而且还恶意地背道而驰。当有人欲接近我们来

寻求意见时，我们理应对他仁慈，可是我们反而想办法与他作对并羞辱他，这也是我执在作祟，「践踏它并撕碎它的心.....」

081

当我们发觉他人的活动对我们形成干扰，并且为他的所作所为恼怒时，便会对他的言行产生感受、继而心怀敌意。圣者龙树菩萨曾说过：「誓言有二种：其一，如把文字刻于石上，另一种如写于水上。我们消极的誓言如写在水上的文字，而积极的誓言如刻在石上的铭文。」

我们应该信守自己皈依、发心的誓言，对他人的怀恨应归咎于我爱的态度，「踩它！踏它！.....」

082

对他人努力用功及修行所获得的崇高地位，我们常常有压迫感。我们不但不能分享他的喜悦，甚至因妒嫉他而加以毁谤。将圣者视为具有威胁性的敌人，而不是被尊敬的对象。同时我们又被赤裸裸的贪欲所蒙蔽，而随意寻求性伴侣。这些皆因「我爱」而产生，「让我们践踏它并撕碎它的心。」

本注释的作者说：「每当大学者们在大殿里雄辩时，我总是感到欣喜，并希望自己有一天也能如此。我对他人的演说感到欢喜，并且祈求宝座的拥有者能佑我也有如是成就，我从未对他人的高位心怀恶念。」

083

我们因朋友的小瑕疵而无法友谊长存，并对新朋友冷热无常，而且不信守承诺。我们起初发现对方很吸引人，但不久却因我爱而与他疏远，「踩它！踏它！.....」

084

我们没有神通，却从事占卜。由于虚假的预言，我们终究要面对果报。如果我们够慈悲就会避免伤害自己的同伴。如果完全缺乏或微具善心，那么当被人伤害时，我们便会试图报复。忘恩负义的态度是不可取的。

在此五浊恶世，找寻一位具有大慈悲心的上师是很重要的。因为我们十分愚钝，只有他才会关心我们。同时，应视我爱的态度为最大的敌人，要不遗余力地将它根除。

085

由于我们把教义当耳边风，所以经常还未澄清即予以推测。我们研讨只为打发时间或者欺骗、取悦他人。日后，当我们自己教导别人时，错漏百出让饱学之士尴尬不已。我们只学到经典的皮毛和接受些微传承就质疑它们的价值；又因见闻历练浅薄，而以邪见误导徒弟。

例如告诉他们：学习不是必须的，只要一味枯坐。这是我爱之故，「踩它！踏它！.....」

086

若有人想证取无上正觉，就必须对教义多听闻、多思考、融会贯通。然而我们习于发怒、感情用

事，这样所学便有偏差。每当我们与对手讨论佛法时，总变成恶意相向。又因为善嫉，我们往往对他人的过失过度夸张及反应。这是因为我爱所至，「在它头上跳舞.....」有人曾经是粗俗不堪，但在经过修持以后，精神境界已提升不少，可我们仍然怀疑他、对他无法信任。佛陀都曾为凡夫，所以我们不该因某人过去的纪录而藐视他，而应以他目前的作为来论断。我们应该知道自己是多么幸运，并以此教义来训练个人的心智。

伟大的龙树菩萨曾说：「若你为自己及他人证取正觉，就应加强菩提心的根本修行。」这是因为在过去诸世中，我们太惯于和憎恨、贪欲为伍而蔑视他人、自以为是，这也是我爱之故。

憎恨是增长和发展菩提心的最大障碍，尤其是当我们不断地伤害他人，并且暗中破坏他人的优点时。我们并非有意滋生妒嫉心，而是不习惯于见他人好。《菩提行经》中云：「当为一切有情发菩提心，令诸得快乐，云何忌有情？」

然而，因为善嫉，使我们对他人加以否定、毁谤和凌辱。我们有时高估了人、有时又轻视他人夸张其短处、低估其长处。这些皆是由我爱所引起，所以我们应在这逆贼的头上跳舞，是它使我们丧失最终解脱的良机。

087

因为未经广泛的研习，使我们低估了学习的价值；因为未经透彻的了解，使我们对有必要学习的特殊领域发表不当的言论；因为不尊重善知识，所以轻视他们的传法。我们对灌顶、传承等观念很荒谬，并且将偏见转告他人，实在是为害最深。如果不渴求与够资格的善知识交往，就无法获得佛法上的体证。《华严经》及其他经典上记载：阳光具有能使棉花燃烧的能量，但是如果没有放大镜将之汇聚一处，就不可能产生火，作不到这些是因为我爱在作祟。

我们「应在这自私的念头上跳舞.....」

088

我们的教导与经、律、论三藏大相径庭，由于与之大唱反调，我们宣称具有来自梦中和天书幻像的体验。此种不实的「自我体证」是极端有害的。我们没有增长他人的善念，反而

采取冷嘲热讽的态度。对于他人的教理与修行，我们应存善念。因为种种的错误皆来自我爱，「让我们在它头上跳舞.....」

089

对违背佛法的作为，我们不但不排斥，反而一厢情愿地赞同它，正如我们回忆起自己对所厌恶者恶言相向时的沾沾自喜，我们以伤害他人为乐事。同样地，当我们终于捕捉到一只

恼人的虱子时，却很高兴地把它捏死。这也是我爱之故，「在它头上跳舞.....」

090

既不视尴尬之物为可耻，也不因为沉溺其中而感到羞惭，特别是对违反佛菩萨的誓愿无动于衷，对

自己的堕落却引以为豪、矜矜自夸。反之，对无须羞耻之事反觉尴尬。譬如：当一位富者被引渡学佛并割舍他的财物时，我们竟为之感到尴尬羞惭。

缺乏财富并不可耻。第八世达赖喇嘛姜巴嘉措仁波切有一次提及他的老师：「我的老师比米拉日巴尊者生活的更清苦，至少尊者还有可口的荨汤，有时还有糌粑可吃，而我的老师连这些都得不到。」他的塑像看起来确实羸弱不堪。

有一次，这位老师从昌都旅行至西藏中部去向另一位上师求教。路上遇见他的亲戚组成的沙漠商队正自另一方走来，他们不但未赞美他，反而笑他的贫穷潦倒。当他抵达上师住处以后，便聊赖小碗糌粑的供养为生。在另一个场合，他碰到藏王（上师的化身），藏王给了他诸多供养，他因此陶然自得地想道：「我似乎还有些名望。」之后，他的上师斥责他：自以为有名而收到诸多供养，其实这是上师的慈悲所赐。当这位老师成为达赖喇嘛的亲教师时，他发觉突然有不少人找上门来，并自答是他的亲戚。

如果我们虔诚地修行，我们的力量和祝福就会源源而来。因为喇嘛们和本尊等其他诸神皆会帮助虔诚的修道者，使他们永不饿死。释迦牟尼佛将他六万次转世为宇宙王的功德回向、供养给实修者。既使当饥荒发生：一斗的珍珠只能换取一斗米时，实修者也不会挨饿。在大寺院中的许多喇嘛惯于刻苦自励，常常连续几天断粮，但他们都会坚持下去。

对该引以为耻的行为毫不在意，却对不应介意之事感到羞耻，这是我爱之故。坦巴洛嘉上师曾说：「那些由我爱态度所造成的弊端，实在难以言尽。」

091

我们不曾做些有意义的事，如成就解脱和开悟之道。无始以来，我们放纵不正当与不善的行为都是源于我爱的态度。

直到本诗偈为止，我们都在谈论我爱的缺失和认清它的种种缺点，现在让我们向阎曼德迦明王祈求吧！

092

「啊！能比往昔更清楚地了解我爱的过失是多么殊胜！真庆幸能认识您——伟大盛怒的阎曼德迦明王，您有一切优点去克服我爱及其伤害。结识如此一位有效率的伏魔者、一位具有极乐超身的自在解脱者，真是难能可贵！」

极乐超前的观点是基于放弃二种烦恼：全知障碍和解脱障碍。而伟大的阎曼德迦明王具有极乐超前乃至无所不知的自由解脱。更肯定地说，阎曼德迦王喜空不二，具有诸佛的知见和智慧。

无我的智慧在显密二道是普遍的，尤其对密乘最高思想而言，智慧是实现空性的最大喜悦，而粉碎我爱及我执的工具，是无我和喜空不二相结合的智慧，它藉着阎曼德迦王挥舞着镶有头颅的棍棒作为表征。

我们恳求阎曼德迦王在他头上挥舞三次，依据一般解释，第一次的挥动是粉碎我执。第二次是我执之果，即我爱的态度。第三次则降服前二者所造成的染污识蕴。而较不适修的说法为：

这三次挥动分别代表幻身、明光及总结合。

093

「啊！伟大的阎曼德迦明王，当您采取愤怒的站姿、张着尖牙、怒发冲冠时，请就此一次助我把我爱根除，并以无限的慈悲心保护我们，指引我们远离痛苦。」所以我祈求伟大的阎曼德迦明王：

「请将我及所有众生，自我爱的果报中解救出来，于今始知此种态度是我们的死敌，请即刻将它从我的心中逐出。」

094

集聚世间一切的痛苦，将这些痛苦堆积在我爱的态度上，以便将之消除殆尽。在修练「施与受」的当时，自左鼻孔散发出强大光线施与众生，而右鼻孔则吸入所有众生的痛苦。把毒素等吸进以后，堆积在心中我爱的态度上，并将五惑囤积在我爱之上，此五惑即：贪、嗔、痴、慢、疑。

095

透过大慈悲的喇嘛和阎曼德迦明王，我们已能辩识出我爱的念头是我们堕落的原因。我们已确知这种思想是我们的死敌。如果我们仍倾向于执持这种思想时，请帮助我们平息它，并令我们舍弃对它的拥护。

096

所有的退堕都应归咎于我爱思想，而且责无旁贷。观想所有众生三世以来都是善良的。由于过去世中所有的众生都曾仁慈地协助我们完成德行，今生我们才能转世为宝贵的人身，所以应对一切众生生起慈悲之念。基于此，我们应有效地修习「施与受」，代众生受苦、受折磨并为众生的利益，经由呼吸的媒介将三世的德行都回向给他们。如果我们能发起一念菩提心修习「施与受」，就有助于菩提心的发展。

097

孔雀因摄取鸠毒而健旺、美丽，将三世众生的恶业与妄念纳入自己的意识流中，这些毒素会转变成德行的助缘。为了一切众生，愿我们能证悟！

098

我们也应该常常把奉献的祈祷文扩及一切。一只乌鸦吃了毒药几乎致死，幸好及时发现解药。「愿我们散发的德行，同样能令所有众生受益。他们的善根濒临崩溃，是因为被业力及妄想所淹覆，因而处于水深火热之中。愿所有众生在我们的关爱下能发起这两种菩提心并获证。」我们如此无私的祷告。

099

「当我们和所有曾为我们母亲的众生居于色究竟天的净域时，藉着菩萨广大的功德，愿我们能成就无上正觉。愿所有正被业力及敌意所支配而轮回于六道的众生，能彼此相亲相爱。愿他们互为彼此

成就证悟的因缘。」

这是最上乘的祷词。

100

以下是鼓励祈祷词：「直到我成佛为止，既使为了一只虱子，我也必须堕入恶道，愿我能欣然接受。当我身陷恶道帮助他人时，不寄望于任何的协助，也不离广大菩萨道。愿我能引导所有众生离开恶道。」为了利益众生，我们应该这样如此大胆的祈愿，因为它迟早会兑现，所以不需要太胆怯。

101

在地狱折磨他人的狱卒，在见到我进入地狱最炽热的一层时，他们愤恨的情绪终会被降服。愿他们能视我如上师一般。当他们问及：「尊者您为何来此？」我回答说：「此地众生正遭受极苦，所以我必须前来拯救他们。」闻此，狱卒们遂释放被俘者并终止对受刑人用刑，众多如雨般的武器皆变成香花雨，高温的火花也化成一片清凉，愿所有的众生都被清凉所包围，此为菩提心的果报。

102

藉着我的力量，愿诸地狱众生，能收摄到五神通的威力；愿他们能转世为神或人，并能为众生发愿证悟；愿他们实践菩萨道的六度波罗蜜及四摄法。藉着回向功德，愿他们常住于

清凉的菩提心与广大的行愿中并接受我为他们的上师，并且以正当无偏的态度与我交往，愿他们能圆满次第、成就佛道。

103

愿我能象利益地狱众生一样嘉惠一切众生。当我为他们努力时，但愿他们也能尽一份力帮助他人，不因为世俗的欲乐而分心和满足于安逸。愿我也因认知此两者空无自性的真理，并了解世俗的存在与自我满足的安宁是平等不二的。

104

若能如此，我们就能降服自己的成见和敌人，但若反其道而行，就绝不能压制我爱的思想。共同修习大安乐法和无我的智慧行，一定会到达大圆满。当所有因缘会聚时，果报就会出现。

直到本诗偈为止，我爱的害处和利他的优点都已说明。因此应着重于「自他互换」的修习，并加强回向众生的心。但是，纵使具有清净无瑕的世俗菩提心，而不修习胜义菩提心，还是无法获得最上乘的果报。二者缺一就象鸟缺一翅，绝对飞不起来。

本书作者法护大师是唯识学家，他基本上偏重于开悟思想的钻研，但他对空性具有自发性的领悟，并已成功初地菩萨位。胜义菩提心和世俗菩提心两者是开悟所必备的条件，以下诸诗偈是有关胜义菩提心及对空性的领悟。

105

我执、我爱的思想能同时引发种种的成见，一切都依赖因缘而互为因果。缘起相关性是指所有现象都只是表面上的存在，它们并没有任何实体。

上述诸事都因缘起而有，然而对缘起不了解的人，一听到「空」字，即联想到虚无或断灭。如

果我们了解缘起，就较容易看透空性。例如：我们提及西藏图书馆，它有玄关、柱子、横梁等等。当这些都被凑合在一起时，才被称为图书馆，而单独各部分却无法构成图书馆。同样地，当我们说一个人的存在时，意指他依赖五蕴或部分的五蕴存在，所有的现象都可以以此类推。

一物可能转变成另一物，因为它没有实体的存在。如果万物皆单独存在，就无互为交换的可能性。例如：当天空布满黑云时，我们称它为阴天。云层消失后，我们即说它是晴天。这种情况的发生都是因为缘起而来，是因为天空和云皆无实体。当我们挥动火把时，火轮就出现

了。同样地，所有现象仅是「表象」而已《菩提行经》云：「若无此道，则三解脱或三成就都不可能，此道即是了解空性的智慧。」

106

一块湿透的木材是无用的，因它不能发挥木材的功用，而且不久就会腐朽掉。我们的生命正在逆境中迅速消失，所以如果不及早启发世俗及胜义菩提心，我们就平白辜负了此生。就如水泡易于破灭，生命也会倏然终止。我们不能期盼长久或永恒的生命，我们顶多能活到七、八十岁而已。

山中的雾看似乎实存，但我们一接近它时，它却无处可觅。机能上的现象乍看似实存的，但分析后也无一物。对感官认知的存在而言，就如热沙、阳光、流水浮现在海市蜃楼中，一旦接近它，却一滴水也没有。同样地，由因缘而产生的机能现象，看似具体实有，但一经分析后并非如此。

107

当我们不加以分析、细察本体时，看起来它似乎具有实体的存在，但一经检查后却什么都没有。

当一面毫无瑕疵的镜子与人的面孔凑在一起时，看起来脸孔就像是在镜子里。实际上，镜子里并没有脸孔的存在。所以尽管所有现象看似真实，但就它们本身而言，在几分钟内就消失了。机能上的现象看似不变，但如果仔细观察就会发现：事实上它们是时刻都在起伏不定。

我执有如我们的敌人，我爱思想有如屠夫。我执的对象就是世俗所谓的「我」，看来都似有实体的存在，但如果观察它就会发现它们过去既不曾真正地存在过、未来也没有、现在更是不存在，它们本来就不曾真实过。

108

业力和愚痴是轮回的苦因，看似具有本体，却缺乏真正实体存在，他们仅是表象而已。

至此，我们以各种不同的推理来证实终极的真理。对于机能作用的层次而言，事物虽是存在的，但却是无实体存在。

109

虽然世间和超世界的现象是无实体的存在，但它们并非是全然不存在的。在清澈的湖中，可以看到月亮的倒影。同样地，因果也只是表象，所以我们应以「诸恶莫做，众善奉行」来证

实它。

110

在梦中，我们身体被地狱之火烧得死去活来，但对未入睡者而言，此火就不存在。尽管火并不真正存在，但对作梦者而言，仍然经历到焚烧的痛苦与恐惧。同样地，地狱炽热的地层和饿鬼道并未真正地、实质地、终极地存在，但对造恶业者来说，当遭到烧、煮或刹碎的痛苦时，他会感受到强烈的恐惧，所以我们不应该做坏事而造下恶业。寂天菩萨提到地狱炽热的铁层时说：「所有的恐惧都是负面心态的产物。」

饱受恐惧之苦的人感到他被拖入地牢中，尽管并未真正地发生。所以诸如无明、妄想、我执等应被舍弃的诸事都无实体，但就世俗的观点而言，它们造成各种的影响和无休止的痛苦。

藉三慧之助，我们就可以避免重蹈覆辙。

能了解空性的智慧为闻、思、修三慧之果，它能断除我爱及我执。

112

当一位音乐家演奏小提琴时，他以悦耳的音乐来安抚悲伤的心灵，那么音乐来自何处？

不是由乐器本身，也不是由琴弦、琴弓或者音乐家的辛苦而来。音乐不是由这些单独部分产生的，而是由这些众缘和合而成。当我们沮丧时，美丽的事物可以安抚并鼓舞我们。经由推理，我们基本上能认知并无固有的实体，而这与世俗和机能作用的效力是不可分割的。

113

当我们检视现象界实体存在的因果时，将会发现这些因果并不存在。然而就世俗的观点而言，生灭是有的。在本篇中曾提到两次「表象」：一为因，一为果。

同样地，纵使善行与恶行都是无固有之实，但是在世俗的层次里，我们可强烈地体验到它们引至的果报。如果我们能对「利器之轮」予以重视，就会发现它不但有趣而且效应无穷。

114

当把水注入花瓶时，它不是由第一滴水或第二、第三滴水.....个别装满的，而是由一滴滴的水累积而成。

115

我们对快乐与痛苦的体验不是由个别的因素而来，而是众缘和合成的体验。譬如在冬天，并不是第一阵寒风就使我们颤抖，而是风持续吹一阵之后，才使我们感到又冷又冻。

116

能对相辅相成的表象与空性，持彼此不相矛盾的认知，这是多么的殊胜。在世间或超世间的事物中，能见到它们的共存真是微妙至极。虽然仅是俗谛的表象绝无固有的实体，但对那些我执甚深者而言，却看似有实体的存在。能觉察空性与缘起的互补性不相违背是难能可贵的。少智者或对教理少知者无法觉知此事，此知见是上乘之最。

117

当我们开始冥思空性时，应该对此有基本上的了解。首先，透过恰当的推理来证实空性，然后再从事凝神一处的冥思。在一心的冥思之中，相对的现象不会出现，因为它专注于空性上。空性只有在深度冥思中才会呈现，而只有圣者才具有这种超绝之力。

118

正如物体的无实体性，空性本身也只是名相与概念的转嫁者，所以也无实体的存在。

当十一世纪的岗波巴即将出发至西藏中部时，他的上师米拉日巴尊者赠言曰：「当你忆起你的上师时，观想他在你的头冠上，但记住他也是无实在的本体。当你想到食物时，无论它的味道是甜、是苦，必须能加以区别。即使它是虚幻的，最好也能以三摩地为食。」

就真实存在的观点而言，我们无法说什么是可为、不可为，但从原始的领域来说，最好是将心置于空无上，并且重复地做，不久你就会成为对空性有绝对不变领悟的大成就者。

这种卓越是可成就的，但通常我们都缺乏坚定的毅力。目前，因对己或对人的无力感而使我们处于可悲的状况，这是因为自己不努力去培养二种菩提心之故。诸佛都有坚定的毅力，而我们却没有。

119

如前所释，我爱是所有衰败和堕落的根源，而利他却是所有优美品质的源泉。藉由自他相换的修行，为扩充世俗菩提心而打坐。经由逻辑的推理、举例等，以及经由闻、思、修三

慧的洞察力和适当积聚福德，即可修成佛的法身与化身。这样，即可称为自他两利。愿我们都能实现此理想！！

《剑轮修心法》正文释终

后 记

瑜珈师法护大师是在他隐居的丛林中写下这本书的。他处在的丛林野兽成群，而内在的丛林就是我们的心境。值此五浊恶世，丛林是邪恶横行处。瑜珈大师了知所有大乘教义，而且领受了全部的传承和教导，他全心投入法的领域故被称为「瑜珈」。他的名字称作法护即意指护法者。他的另一名字：西勒拉元西达则意指护戒者。从修行的初级阶段直至大圆满的证悟，他都一心护持佛法，所以用前面的名字称呼他。戒律是所有证悟的基础，而他严持三种戒绝不轻易违犯，因此又以另一个名字称呼他。这位杰出的心灵至友衡诸所学的全部教程，以诗偈的形式将它们摘录成文。

处在这个五花八门的末法时代，人们习于为非作歹。他们的妄念其实就是一个野兽环伺的丛林。瑜珈上师此志不渝，甚至把调伏最愚痴、粗野的六道众生当做他全部修行的目标、谆谆教诲而不弃舍。后来他将心法传授给教理之王——已证得两种菩提心的阿底峡尊者，由尊者将教理传入西藏。

阿底峡尊者的受戒法名为迪般卡拉。斯里面那那，他生于柴霍（今印度孟加拉省）国王家庭中，他的父亲是「法王」，财富可媲美宇宙王。然而阿底峡尊者如唾弃尘土一般割舍了优裕的生活而投向佛法。他曾自述道：「为严朴放弃尊贵，甚至露宿于坟场，为法历尽艰辛之后，因宿世累积的福德，我遇见了最优秀的法护上师。」法护大师成为阿底峡尊者的主要心灵导师，是因为大师授予阿底峡尊者这些有关心灵训练的大乘教理。阿底峡尊者说：「在所有显密教理中，这两种菩提心的教义是佛陀整体思想的精华。此教义能把妄念净化，使受持者如饮甘露。」

因为护法上师的赋予，使我能从中得到受用，而不再成为我执我爱的奴隶。」

既然我们已受加被，就应停止被我爱的念头所操纵。而所有加被中，又以心灵的加持为最上乘。我们应该以阿底峡尊者为榜样来修行。

「在看到超越其它的、至尊的两种菩提心教法在印度和西藏盛行时，我一阿底峡已经传播了它。」

「我尽可能广泛学习大、小乘和显密教理，不加杂宗派之见。」为了了解我们自己的思想体系，我们应多学习其它的教义思想。「我认为它们都具优点，特别是一般或罕见的大乘教义。但逢此腐化猖獗的五浊恶世，最深奥的密续教义，对于愚痴的学习者来说，有如吃了毒药一般难以消化。但诸如《利器之轮》的教理，在引领他人开悟方面是无与伦比的，而且对任何人皆非鸠毒。当此之时，我们一味渴求著名的经典，而忽视此教义，这并非可喜这事，尤其是当一个人对于修道的三原则：出离心、菩提心与空慧全然不知时，却寻求密教义，这不是好事。」

阿底峡尊者受荐于他的本尊，尤其是圣度母，而将此文与其传承授给仲敦巴。这样作能驯服偏远地区的蛮民。伟大的优婆塞仲敦巴也被称为是的「胜利旗帜」。当时仲敦巴居士是阿底峡尊者最亲的弟子，所以尊者将极密教理传授给他。他行有所成后，传给噶当巴的三兄弟——博多瓦格西、切喀瓦格西和普穹瓦格西。之后，又将教理信托于伟大的喇嘛宗喀巴及其儿子们（师徒之间的亲切称呼）。如此，该教理藉著新旧两代的噶当派广泛流布。

仲敦巴居士和阿底峡尊者将本书由梵文译成藏文。

既已领受本教义，我们就该付诸实行。人身难得、上师难求、佛法难闻，报师恩的最佳方式就是依教奉行。

愿见闻者领受法益，依教奉行！

《利器之轮讲记》（日常法师开示）

利器之轮讲记

日常法师开示

讲说缘起

汉藏思惟各不同

表达方式亦有差

间接翻译有错误

数数温习好处多

为使同修更相应

利器之轮需重说

今年亲自和我们讲《利器之轮》，从头至尾非常详细。讲完以后大家都觉得非常欢喜，有些同学更要求我重讲，我当时心里想：老师讲了何必我重讲？但是汉藏二系思考习惯不一样，有时候我们会听得莫名其妙，而那莫名其妙的部分有时候却是最精彩的部分。例如：老师讲《利器之轮》的时候开头就讲我执、我爱执，足足讲了好几个小时，大家觉得不太相干，可是那正是《利器之轮》的重心所在，如果这个地方把握不准的话，《利器之轮》听了也只是像平常口耳之学。学了佛法以后要真实能够对治烦恼，不但是对治自己的烦恼，而且要能帮助一切众生彻底解决问题。这个中心把握不准的话，就会有问题。

还有老师表达方式也与汉人的传统不同。举个例：老师讲《利器之轮》，一下讲「入行论」，一下又讲别的，实际上他有他的原因。在宗大师传记里，曾提到宗大师一天之内讲二十多座，（有人说十五座），每一座不同。好像讲金刚经，也讲心经、入行轮、菩提道次第论、释量论。我们可能会怀疑：为什么不专讲一样东西而整个深入？然而，佛法分门别类，以众生的不同而有差别，如小乘及大乘、性宗与相宗……。大师所宏扬的是最究竟圆满的佛法，所以他所讲的内涵和相应的程度，都不是偏狭的小范围。而且佛陀那个时候的弟子条件也具足，于是感得像佛这样无二无别的大师亲自来讲，因此教诫的内涵也绝对不是一部分而已。广论一开头教我们要随缘教化，绝不是单靠薄薄的一本而已。即使有的时候讲的是一本，但是它的内容是包含了所有的佛法内涵。比如「心经」包括了三千六百卷「大般若经」的纲要，统摄了整个佛法的内涵，以及所有的经典，所有世间的现象都被它涵盖了。对于要学习的人，除非条件非常高，因为条件高，只要听了中心思想——「空」以后，马上就有很深的相应程度。所以经论上描写善根深厚的菩萨们，一听到空，就寒毛直竖，眼泪直流，马上相应，这是何等高的条件！若是对一些善根不具足或善根不够的人，单单讲这一样是不够的，还要广说种种方便，来证成空性的道理。既然大师所宏的，与弟子所学的，是最圆满的教法，他自然而然就举出各种经论，讲每个经论的主轴，以及彼此间如何相辅相成，让你同时能够在深、广两方面都能够体会。因为如此，宗大师能够把世尊最究竟圆满的教法，在藏地保持五

百年，即使现在稍微有一些乱，可是真正的主流始终没有改变。因此老师继承了这种遗风，而我们素来就欠缺这种训练，甚至根本就没有这样的观念，不能够了解这样珍贵的无价之宝。所以我温习了以后，觉得如果我们能够重新整理，以我们相应的方式来重新消化它，这样的研讨可以产生更好的效果。虽然老师是最好的讲法，但是因为我们的条件不够，再加上几位同学的祈请，而自己也觉得有这个需要，因此决定重新来讲《利器之轮》。

老师讲的时候是用藏文的原文本，而我们听讲时用的是由英文翻译成的中文本。欧美佛法还未普遍的建立，有很多的专有名词很难表达，所以藏文翻译成英文，再由英文翻成中文，这中间难免有一些错失。起初我们并不知道，直到听了老师讲说，感觉有些地方好像和我们的课本不大一样，后来一对照，才知道他用的是藏文本。当然最好的莫过于用原文直接翻译，结果把这个问题告诉老师，老师答应可以直接翻译藏文本。我们很慎重的把中文确定下来，然后到达隆沙拉请老师再确认，准备要出版新版本，这是重新在这里和大家温习《利器之轮》的第三个原因。下面还有一个原因，就是：好的东西不是老师讲一遍，学生听一次就可以的，我们还要不断的温习。现在我们正好可利用重讲的机会来重新温习。

前行准备

听法之前先前行

思惟闻法之胜利

于法法师起承事

正式开始学习之前，我们应该想一想：这样的法应该如何去学，才能够产生最好的功效。实际上广论在甲三的科判已告诉我们，如何说、听相应教法。所以我们这次来听如此殊胜的法，应该照广论上面的来做，即听闻之前先要思惟闻法的胜利，这是第一点。第二点要对法及法师发起承事。有了这两个条件我们就可以正式的听闻。然而尽管我们对这个理论都很清楚，平常却不一定能够运用。现在有机会，我们可以好好的利用，也许在运用的过程中，我们对于次第还不清楚，也趁这个机会，使我们有更正确深广的认识。

思惟对治业习气

如理思惟受用多

思惟闻法的胜利，「听闻集」有讲，《瑜珈师地论》上也说过，我们不妨更深一层的想一想：这样思惟对我们有什么好处？不思惟跟思惟的好处又有什么差别？乃至想想我们是否真的思惟过？还是我们只是在理论上说明它？这都是很实际的问题。其实能如理如法的摸索进去是非常重要的，所谓「如理如法」并不是说我们现在一下子就能做对了，而是说照这样的方法就能一步一步的深入。《菩提道次第论》以吃甘蔗的比喻告诉我们：最好的味道在甘蔗皮里面，如果我们平常只在文字上打转的话是吃甘蔗皮，是戏论。因此如果我们能够真正的深入的话，意义就不太一样了。以前尽管理论上这样讲，可是毕竟我们欠缺实际上的行持。经过了三年，由于举办精七，已经有不少同学真正能够一步一步深入，从皈依乃至懂得如何思惟，了解这个思惟真正的受用。即使有很多人还不能够真正到达这样的状态，可是不断的尝试，不断的练习，对我们是有绝对的好处。

因此开始讲《利器之轮》之前，让我们先思惟：对于这样殊胜相应的法，有这么好的传承，对我们有这么殊胜的利益，要怎么听才可以呢？现在我们是在听的情况之下，以什么方式才能相应？这就是前行准备。如果准备得好，我们一定能够如法的受用。为什么要思惟？平常我们懂得很多道理，但是懂了道理以后，大部分的道理都用不上，好像跟我们实际生活隔了一层。有时在讲、听当中，内心的确升起很强胜的一种感觉，但讲完、听完也就不见了，是什么原因？这就是我们的习性，这个习性是业习气。习气之流非常强大，如果我们要想真正对治它，唯一的方法是正法。所谓正法，不但是老师讲得正确，而且学得也要正确才是。实际上关键不在老师讲得正确不正确，而在于我们学得正确不正确。佛告诉我们：佛的真身是法身，法身无所不在，法身不灭，也无涅槃。经论上也告诉我们：佛是外支已成，而我们欠缺的是内支，就是我们自己。所以不是外面环境条件不够，而是我们自己的条件不具足。我们内心里面只有无始烦恼业习气的相续之流，由不得我们。不管讲多少道理，讲的时候因为对我们有吸引力，我们能全神贯注的听，可是听完了以后也没有用，这都是我们习气的相续。这个相续是什么呢？是一种业力，而这种业力的对治，还需要以业的力量。以前是杂染之业，现在用与善净相应之业，这对治的业力最主要的是思、思已业。广论上提到，如果你欠缺了这个力量，那个相续是不可能拿掉的。如果不可能拿掉，我们所学的东西始终停留在一点。说好听一点，是种善根种子，其实就是戏论。因此广论要我们思惟，有它真正的意趣。

深入思惟而发心

发心以后集资粮

你对闻法的胜利真正做到思惟以后，你就会发现，平常我们总是说要发心，要发出离心，要发菩提心，其实都只是嘴巴说说。而我发心了没有？没有。所以要发心，就必须深入思惟。

发了心以后，有两条路好走，一条是小乘，马上要把生死问题解决，还有一条是大乘，对生死的问题慢一点来。为什么要慢一点？因为还要有资粮。其实就算是小乘，也还要积集资粮。不过小乘积集资粮比较快，快的只要三生就能成就：第一生种善根，就是把心发起来；第二生积集资粮；第三生证果，最快者三生就可以证罗汉果，慢者要七十劫或六十劫的时间，只要你去一定会做到。但是当我们对佛法的整个内涵了解以后，我们知道实际上小乘走的是冤枉路，因为证得罗汉果后，反而会离佛果愈远，所以我们真正要的不是罗汉果。学佛如果摸错了方向，会吃许多冤枉苦头。有一个故事：有人要学琴，对没学过的人，老师只跟他要学费五块钱，对学过琴的人则要一百零五块，甚至于一千零五块。当然我们不愿意付这个冤枉钱，不会走二乘快速的路。如此一来，资粮就非常重要了。

承事师长集资粮

资粮具足功德现

第二点「于法、法师发起承事」，发起承事有非常重要的原因，经也好，论也好，都告诉我们：积集资粮再没有比承事尊长更好了。所以由深入思惟，发菩提心以后，为了求无上菩提，就要积集资粮，去承事师长。发了心，要能够再深入的话，就需要有资粮，如果有资粮，法一提起来自然不艰难。

关于事前准备的重要，这里我举一例子来说明。今年春天大家去听洛桑老师讲课的时候，大家

都非常欢喜，非常受用，都听得如痴如醉的。事实上这里面还有它深厚的内涵。那天梵因法师听完了以后，就来告诉我，以前这些道理平常也听过讲过，可是在这个时候听老师讲，感受之深与以前完全不一样，很多同学都有同样情况。这里的问题在哪里？为什么以前没有而这次有？就是因为我们的前行。前行我们有两种情况可以做好：第一种方式，我们对讲者本身就很尊敬，宿生也相应，到那个情况之下，不知不觉内心当中肃然起敬，全部精神贯注起来，所以我们对讲者讲的道理有不一样的感觉，这就是以前的资粮。第二种方式，就是现在广论上说的，去思惟、承事，积现在与未来的资粮。假定我们这样去做的话，即使是普通人都会得到好处。有两个故事可证成这两种方式都是在于个人积的资粮上面。有一个西藏人要到印度去，他妈妈跟他说：「儿子呀！你去的时候，帮我求一颗佛的舍利子。」他说好。结果去了一趟忘记了，去了两趟，又忘记了，妈妈很伤心，第三趟去，母亲就说：「儿子呀！你无论如何不要忘记了！」儿子结果又忘记了，直到快回到家的时候，才想起来，正好看到一颗狗牙，他就拣了回去。他拿狗牙给妈妈，说这就是佛的舍利子。他妈妈很高兴，就恭敬地供养起来，马上这个功德就现起。还有一个故事，就是「唵嘛呢叭咪吽」这六字大明咒，有一个人不太识字，就把吽念成牛，结果她很虔诚的念。有一次有一个有道的人经过这个地方，看见有光，以为那个地方有修行人，结果看到是一位老婆婆在念六字大明咒。道人听她把「吽」念成「牛」。他就告诉老婆婆：你念错了：应该是「吽」。老婆婆一听就改过来了；结果当这位道人出来后，光不见了，于是他又返回去问老婆婆，老婆婆说她一边念，一边后悔以前念错了。于是道人说：「其实我和你开玩笑的，你念对了。」于是她又很虔诚的念，这道人走出来，又看到了光芒。这就是心法，我并不是说我们也去念「唵嘛咪叭咪牛」，那又错了。这两个例子说明：假如我们以前已经准备具足了，一对境，功德就现起，这我们自己可以检查得出来。假定我们不具足，现在正好努力，这点非常重要。

参考资料

前世今生为参考

大师话语宜省思

人生目标在学习

学习如佛的知识

在我重新温习这本书的时候，发现在学习的过程当中，如果有一些辅助教材配合，就能产生更好的效果。就如广论上说的：当我们讲说的时候，要依照义理(宗)，然后再用因和喻，把义理很完整的表现出来。然后学习的人也透过这些，依每个人不同的程度契入，既然我们现在的条件不太高，只有宗、因是不够的，顶多只了解一点文字，并不能契入，这个时候喻很重要。所以现在我相关的，阅读过的书放在一起，当作辅助资料，就会产生很好的效果。所以研讨的时候，除了这本《利器之轮》，我还会用「金光明经」、《菩提道次第广论》作参考，还有一本是「前世今生」。「前世今生」提供我们很多实际上的实例，我把它分成两部分来看，一部分是催眠的部分：即把病人的过去找出来，是一般的事相；另外一部分是透过这个被催眠的人，有大师出现。大师前后出现过十一次，提出很多劝告。我一直感觉那些劝告都是菩萨的话，而且他又是完全用现代人的口吻，所以说是针对我们目前现况说明的。如果我们把这个实际上的状态，配合我们学的经论，然后再去研读的话，我认为会产生更好的效果，所以就用这几本书当辅助材料。

读《利器之轮》如何搭配参考「前世今生」？我们将以「前世今生」一书中大师出现时所说的话做为《利器之轮》的辅助材料。「前世今生」中大师一共出现十一次，还有最后作者做了一个梦，他记录下来的也很重要，所以一共是十二个段落。

我们先从第一次大师出现来讨论。（注：「前世今生」第二十九页第六行）书中大师开头讲：「我们的目标是学习。」这句话我愈看愈想，愈觉得有意思，也愈觉得高兴与惭愧。这「目标」就是宗旨，宗旨对我们有绝对的价值。大部分人到这世间是没有目标的，不晓得是怎么来，也不晓得怎么走下去。我们虽然还是不晓得怎么来，可是我们晓得我们不能这样下去。当我们晓得怎样的方式走，这就是我们的宗旨、目标。如果目标、宗旨建立不起来，我们学习佛法就没有根。因为当我们知道了宗旨以后，世间的名闻利养才有可能放得下，我们准备怎么样去，这些都是去了以后的事，这些名闻利养留不住的。可是到时候并不是要丢掉名闻利养，而是利用这些东西做走的准备。所以并不是要我们抛弃世间，而是转化世间。

所以这一段大师的话让我们了解：在这个世间是有目标的，这目标是什么？就是学习。我们学完了广论以后，又学论语。有人觉得广论是佛法，是最究竟、最圆满的，而论语虽然好，但与佛法仍有差别距离，为什么学了广论反而回过头学「论语」？以我们的条件，一口气学最深的宗、因，是无法接受的，所以要再用喻把因稀释。「论语」和「前世今生」就是把宗和因稀释，然后以不同的形式来表达事情。论语开宗明义：「学而时习之」而「前世今生」中大师一开头出现就说：「我们是有目的的，目的干什么？到这儿来学习。」如果我们这个能建立起来的话，我们就不会说，我不知道怎么来到世间的，反正人吃，我也吃，人睡，我也睡，大家忙，我也忙，忙完了的时候，两脚一伸，完了。如果知道人生的目的，人生的价值就建立起来了。

那么要学习什么？知识！为什么要学习这个知识？因为透过知识才能像神一样存在。对西方人说是神，对我们来说就是佛。现在我们来看《利器之轮》，《利器之轮》是一种武器，这武器能够命中敌人的要害，而这敌人就是我执、我爱执。我爱执是我们真正要对治的仇敌，这个仇敌会以各式各样的方法生起。有一种是自然而然任运而起，所有的事情都共的。还有一种是只有人才具有，或是由于地位引起我执、我爱执，或是钱财，或是学问，乃至佛法。佛法本来是净化的，结果我们学了以后反而增长我爱执。现在我们要学习的，不是世间这一套知识，这一套知识往往学了愈多，反而愈增长我执，离「像神一样的存在」反而愈远。所以这里要学习的知识，是指对治我执、我爱执的知识。因此下面大师讲「我们知道的这么少」，就是要我们检查：不要以为我们的知识很丰富，其实都只是文字表面的认识。看了「前世今生」这一段话，你也许想问：「我们这里知识不少呀？这里有的是博士，有各式各样的头衔，即使是学佛，也有汉系，也有藏系，各式各样，我们的知识少吗？」我的答案是：「你说的知识，是什么样的知识？透过大师所说的知识，能像神一样的存在，我们现在学的知识能吗？」经过我的提示以后，也许你已经了解，为什么我们要用「前世今生」来辅助学《利器之轮》。

传承来源

利器之轮二传承

法铠法师人传承

金洲大师法传承

再来，讲一下本法的传承。本法的传承有二：人方面的与法方面的。利器之轮这个法是阿底峡尊者的老师，叫法护或称法铠（原文是塔玛葛西它）传给阿底峡尊者，而阿底峡尊者传到藏地去的。法铠法师是阿底峡尊者非常重要的一位老师，而他又是金洲大师的上首弟子。他平常修习慈心、悲心，修习到能够把自己的身体都布施出去。听到这故事，我们不妨想一想：我们现在修学了佛法，我们能舍的程度有多少？不管是世间、外在的物质也好，金钱、财产以及我周围的亲友、眷属，乃至名誉、地位。如果仔细的检查，就能够体会到：能够把自己的身体都舍出去，实在不简单！这是人的传承。至于法的传承，还是从金洲大师而来。金洲大师讲的修行教授，称为修行要义，并不像利器之轮，很完整的编排成一百一十九个偈子，而是在各种不同的场合、地点所说的修行的教授。法铠大师听了以后，以此为基础，一方面他自己认真修行，成为金洲大师的上首弟子；一方面他也把他老师处听到的教授，修行过了之后重新安排，就成为现在这本书，就是我们现在看到的《利器之轮》。全名是《命中仇敌要害的利器之轮》。

《利器之轮》法的内涵

利器之轮与广论

差别就在总与别

如是事相如是因

对治仇敌我爱执

现在简单介绍一下《利器之轮》法的内涵。佛法有深广两面：深的方面特别是讲智慧，广的方面是缘起性空。智慧是要来了解性空，因为性空，所以世界一切现象都是缘起的，缘起本身就是重重无尽的法界缘起，缘起性空是世间所有一切事相的根本。然而我们并不了解，因此迷糊，所有的问题因此而发生。佛自己也学了，并且彻底解决问题，然后也发心回过头来帮忙我们，指出问题的中心，让我们能够根据他的教授，一步步的深入解决这个问题。所以佛并不是从理论上谈，而是从实际上的运用来讲。理论方面就是讲性空；运用方面就是怎么去对治。对治的时候手上一定要有一样工具，这个工具我们称它为利器之轮，而它要对治的仇敌就是我爱执。

但是《利器之轮》并不是很深细的谈缘起无自性，而是处处在事相上点醒我们，而这些事相都是我们广泛接触得到的。我们在接触事相的过程当中，常会不知不觉地随顺习气，而增长我们的业习气。由于我们不认识这些习气，造作了由烦恼所使的一切行为，所以感得惑业苦果。现在当我们面对了境界（也就是事相），以前的烦恼种子又生起来，又继续造烦恼的业，因此我们在生死轮回中辗转无穷。《利器之轮》教授的高明之处，不在说一个很深的理论，而是在事相上指出来：碰到什么境，就是因为这个因。它让我们随时随地点醒自己、策励自己，如法的运用佛法在日常生活当中。这是这本书非常特殊的要点，所以它很精要，却能切中我们真正的要害。

《利器之轮》与《广论》的内涵不同，广论是讲整个佛法的概念，从最基本到最究竟圆满的整个纲要和修行的次第。《利器之轮》所讲的是广论的其中一部分，而且是最重要的一部分。两者之间的差别在于《广论》是总，《利器之轮》是别。在我们学佛的过程，必须把握住两件事情，这两件事情是不能分割的，就是总、别。「总」是整体的理念，也就是我们的目标，也是指导我们行持的总则。有了目标以后，启发了希望，就要去追寻。正式去走的时候，要踏实地一步一步去实践，

一步一步的走上去。《利器之轮》不是整体的总纲，而是整体总纲里面含摄的相关次第，而彼此步骤次第之间建立得非常严密，这一部分我们称为「别」。所以当我们学的时候，对道的总体一定要有认识，然后再了解这整体是如何照着次第个别地累积起来。了解去实践的时候，就根据总、别步步深入，所以「总」、「别」之间有这样的内涵。如今我们对《菩提道次第广论》的整体总相已有了认识，欠缺的是实践的过程当中，很实在、很细微、处处地方都用得上、而且与「总」相应的次第跟步骤，《利器之轮》就是这个「别」。这是这本书对我们的价值。

释题

利器之轮极威猛

命中仇敌之要害

正法即为利器轮

催伏敌人我爱执

前面已说了关于《利器之轮》传承的来源及其内涵。接下来要解释题目。《利器之轮》的全名是《命中仇敌要害的利器之轮》，简称《利器之轮》。利器之轮就是最大威力的武器，这个武器只要一动，一定能够把仇敌整个的消灭。佛法讲的这个仇敌，指的对象是什么？就是我爱执。也就是说我们现在要透过佛法，要能够对治、彻底解决这个我爱执。

执著有我「我执」生

分别喜恶「我爱执」

我爱执怎么来的？是由我执而来。我执里头就有我爱执，我爱执里头就有我执。眼前我们无法像在辩经院的僧众一样很严密的把我执定义出来。就算你定义得很严密，还是有错误的可能出现，结果对我们实际上帮助很少。所以在此只是简单的说一下：我执是什么？我爱执是什么？广论在中士道说得很清楚，在一百七十页的「烦恼总相与别相」的部分。「烦恼别相」中的坏聚见，就是我执。平常我们说的「我」，实际上是什么？是一个五蕴的聚合体，色、受、想、行、识，或者是色法跟心法。色法就是四大（地、水、火、风，有时加一个空）所和合的东西，心法就是受、想、行、识，这是五取蕴。五取蕴本来就是随着业，是缘起之法。但是因为我们无明（无明也有不同的解释；根据無著、世亲菩萨这一系的解释，就是对事实的真象看不清楚。），看不清楚真象，所以在五取蕴上迷惑，以为有一个我，我们称它为我执，或者称它为我见。所以它是染慧为性。慧是一种观照的力量，可是这个观照受了染污，看不清楚了，就是我执。因为有了我执，自然而然的就分别自、他，对于自己喜欢的就执着、贪执；对自己不相应、不舒服的时候就排斥，然后贪、嗔、痴种种根本烦恼现起。由于我执，自然而然地我要这个，要那个，我要快乐，我要舒服……，这个「我要」就是我爱执。我爱执的形象，我们比较容易知道，我执的形象则很难知道。它们是俱生而来的。「俱生」是无始以来，还没有出生以前就已经有了，而且这种执着的生起，自自然然的，我们称它叫任运。也就是你不加造作，任何时候自自然然的这种东西就会出现，这种就是我执、我爱执的形象。所以我执我们虽然看不清楚，我爱执我们看得见。既然我爱执一定包含在我执里面，所以我们晓得，这个主脑者就是我执。所以我执跟我爱执彼此之间有很密切的关系，不能说完全一样，也不能说完全不一样。

一切时处任摆布

正理观察云雾消

这个我执、我爱执任运自然，一切时候都在，一切时处我们都由它所摆布，谁也不会否定它。不但不否定它，我们还非常肯定它，所以我们称它为「执」，执得非常厉害。但是，如果我们依照正确的理论，如理去思惟观察时，却又找不到这样东西。比如任何一样物体，我们看见它有这样的作用，就能够定义出来，规范出来这个物体，像茶杯，什么是茶杯？就是这个样子，大家看得很清楚，也能够利用它作种种的功效用途。同样的，我执、我爱执，我们也能够定义出来，也能够感受到，而且一天到晚被它所使，产生种种功效，但有趣的是，当我们用正理去观察、寻找，却又找不到。所以广论上说它「不堪正理观察」。不堪就是经不起，如果它真的有，一定经得起正理观察，如果是虚妄的话，在正确的方法观察之下，雾消云散。所以下面问题来了：假定这个东西，真的对我们有好处，虽然找不到，我们也不必找了，反正它有这个功效，我们就好好的利用它。反过来说，这个东西对我们只有害处，没有好处，而且经过正理观察，发现它是虚假的，我们是不是应该照着正确的方式把它破除，消灭掉？所以如果理论上我们了解了这一点，尽管我们现在是被它摆布，即使目前破除不了，甚至连破除的方法也不知道，可是只要有了正确的理念，我们步步往这个方面去深入，最后总会解决的。这个基本概念确立了，尽管我们现在是凡夫，而我们的宗旨、目标却建立起来了。

所以总结起来说，这个武器，正法的武器——利器之轮，要对的仇敌就是我爱执，而且这个我爱执正是仇敌的中心要害，怎么去命中它？我们从理论上去认识，认识了去实践，一定能够命中。

辨邪执

自利作意我爱执

二者厘清需分明

下面我们来辨别一下观念混淆不清的地方。不同派别的修行教授，对我爱执有很多种不同的讲法。甚至于有人说我爱执不是一个障碍。可是我们不是明明说是障碍吗？这一点并不是要我们深细地去论辩，可是我们确实应该知道这件事情，万一我们有机会听见有人谈这样的理论，我们至少知道他所指何在，眼前倒不必往这里面深入。说我爱执不是障碍，是持什么理由呢？就是：因有我爱执，所以希望解脱，如果没有这个希望解脱的力量，人就不会求解脱。所以说它不是烦恼，不是障碍。有的说它不是所知障，或者说它不是烦恼障，或者说它不是烦恼障也不是所知障。主要理由就是：既然有我，我就有我的欲望。我的欲望是想离苦得乐、求解脱，现在我觉得这方法是真的离苦得乐，便能推动我去做，凡夫及二乘乃至阿罗汉，都是靠它推动，所以怎能说它是障碍呢？假定是障碍，障碍你向这个方向，也应该障碍你另一方向，也就是障碍你解脱。所以有这样的说法，还是有它成立的理由，我们不必去深细地说。我们因为有了我执，所以就对我有了爱着。因为有了爱着，所以处处地方要利益自己，我要快乐，我要这个，我要那个，有些地方我们就称它为自利作意。这是一种心里面的状态，是一种心所法，属于遍行心所。有人就把我爱执定义为自利作意。这种定义是有问题的，它与入行论上面的定义相违背。老师说这种自利作意，声闻、二乘都有。声闻、二乘便是靠自利作意不断的推动，一步一步的深入，证得阿罗汉果。为什么不能说自利作意就是我爱执呢？因为我爱执这个形象，是一切祸害的根本，如果这两个是同样的东西，则阿罗汉岂不

是也有我爱执，这是说不通的。甚至大乘的菩萨在资粮位、加行位时，偶然时候也会现起自利作意。所以自利作意跟我爱执定义为一样是不妥当的。（关于菩萨的部分，后面有一部分还要另加说明。）我们现在把它厘清，当我们说我爱执，并不指自利作意而言。或者我们可以说：自利作意范围比较宽，我爱执比较小，而两者有一部分是共同交集的，有一部分是不相交的。平常我们跟人家辩论，或是自己思惟观察，会走上岔路的原因，就是这个小小的地方没有弄清楚。万一你走到这个死角里面的话，那修行修了半天是白忙而且有害的。后面会有很多地方谈到我爱执，我们随时会从事相上把它分辨清楚。

《利器之轮》的宗旨

凡夫学习为享受

实为我执真形相

圣人学习为目标

遇境欢喜求增上

我们既然知道了我爱执过患如此大，知道应该用正理破除它，那么我们学习了这方法就能破除它吗？我们再来谈学习目标这件事，学习了以后就能把问题解决的只有一个人——颜回。所以孔老夫子称赞说弟子当中有一个好学的，就是颜回。为什么好学呢？因为不二过，不迁怒。只要一听见，他第二次就不犯了。而不迁怒是什么境界？「前世今生」大师说我们的目标是学习，也许你觉得你根本没想学什么，那你吃饭，会拿筷子，是你天生会的吗？不是。所以有太多东西我们都在学习当中，那么什么是我们应该学习的？大师说「知识」。这个知识有很严密的界定，即「透过知识跟神一样的存在」。也就是说，你学习了这个知识，要凭借它能够达到跟神一样的状态的，这个知识才是要学习的，其他的知识不要。而我们一般的人生目标，不能说它是学习。我们的人生目标是享受，为了享受才要学习，平常我们是不是都这样的？今天假如有很多人要苦苦的念了多少年的书，才能够得到某个东西，可是对你却是摆在面前给你，你还要不要念书？这就是我执、我爱执状态的真实形象。所以从坏的方面看，一般人的目标是享受，不是学习；从好的方面说，也不一定目标必定是学习。例如有人说：「到这里来的目标是要像神一样的存在，要想达到这个目标，所以要藉种种学习，因此这个学习，是我达到目标的一个手段。」如此大师的话不是被我们推翻？

方便为究竟

学习即目标

其实以佛法来说，我们的目标就是学习，大师说的也没错。在大乘经典普遍有这一句话，就是「方便为究竟」。「究竟」是我们要达到最究竟圆满的目标，为了要达到这个目标，要采用很多的方法，这些方法，佛经称它作「方便」。这句话意思是：你所行的方便，实际上就是究竟。这句话如何理解？金光明经有说：佛有三身：法、报、化三身。圆满的身是法身，凡夫看不见，二乘也看不见，大乘的菩萨也不能究竟的看见。凡夫看见的是化身，菩萨看见的是应身，佛到底是什么？法身是如来，法界是如来，证得究竟圆满的法，就是佛。可是化身跟应身，并不离开这个法身。在金光明经分别三身品（第23页）谈到化身是怎么来的：「云何菩萨了知化身？善男子，如来者在修行地中，为一切众生修种种法，如是修行道，修行满，修行力故得大自在。」这很有意思，他修行

任运就是这样。又：「自在力故，随众生意，随众生行，随众生集，悉皆了别，不待时，不过时，处相应，时相应，行相应，说法相应，现种种身，名为化身。」所以这个法身本身任运就有这种功德，就有这种能力。功德能力是行种种方便到究竟圆满的时候，就显现出来的，所以这个方便聚集到最完整的时候，正是最究竟圆满的状态，这个究竟圆满的状态正是方便最极致的状态。所以大乘方便是究竟。因此我们的目标是要成就这个法身，而要成就法身必须透过学习。到最后，学习本身就成就了法身，法尔如是道理。因此，说我们的目标是学习，到这个世界上来，一切时处都是在学习，这完全是指佛法而言。

希求享受因我执

境无好坏唯学习

「前世今生」有提到：每一个人到这个地方来都有一个特征，有的是错的，有的是好的。错的一定净化，而且一定要在肉身状态当中做，才能够做到的。如果你没有圆满，做不到，下一世来的时候，便继续做这件事情。麻烦的是下一世来时，问题更多。如果现在我们怕麻烦不想去解决，想讨便宜，结果是讨不到便宜，而且愈来愈麻烦。所以最主要的还是我们对这个事实的真象认识不清楚，这是非常实在的。以我们现在来说，我们对境的时候，并不觉得要学习，我们是希望来享受的；如果能够得到享受，不必学习，则最好不要学习，这种希求享受，不想学习的习性就是我执、我爱执的习性。然后我们去观察这个习性，理论上我们了解这是无明虚假的，也晓得它的过患，实际上是不是认识它呢？现在理论上我们接受我们是来学习的，虽然我们学习的不深，但是透过我们的学习可以比较一下；换句话说，就是不懂得法、不接受法以前我们的做法，与接受了法、了解了法以后做法的比较。有了比较，对过患胜利我们才可以对比出来。一般我们遇境时候，通常是处在烦躁的状态当中，而且是任运而起的。最好我躺在沙发上面，电视别人一开，最好的节目自动浮现出来，我脑筋怎么想，它就怎么出现。现在我们了解我们的目标是学习以后，不但这种害我们的境界，我们不要，而且当这恶劣的境界现起的时候，你了解到为了要学习，靠这个境界才能够让你认识自己的烦恼习气，靠了这个境，才能让你如法去净化；境绝没有要伤害你的，真正害我们的是我爱执。因此所有境界的现起，都是给我学习的机会、增上的机会，没有例外。因此在整个过程中，我们到这个世界上来，是不是来学习的？假如这个理念建立起来，这个宗旨就有内容了。

前面说的不贰过，不迁怒，本来我们现在碰见这种事情都抱怨的，现在了解我们的目标是来学习的，是不是就不会迁怒？它是让我有学习的机会，让我增上，我怎么会怒呢？这种情况就是好学，是我们的目标。所以老师也说过，如果一个小孩在家里面骄生惯养，跟一个小孩从小家长比较有规矩教育他的，两个小孩长大了以后，骄生惯养带大的小孩，稍微有一点不称心的事情，就发脾气；家里比较有教养的小孩就不会，那是什么？就是我爱执。这对我们有很重要的教育价值，我们真的了解了这个特点，我们对孩子的教管就应该从小注意。这件事情也让我更深一层体会到：假定我们修学佛法把握不准的话，积了很多功德，结果三世怨，下一生父母是有钱有势，让你骄生惯养，你从小的时候我爱执便是高人一等，这对你以后要学佛法一点用处也没有。

去我爱执之次第

整体认识立次第

皈依持戒为基础

认识苦空缘起相

再修慈悲菩提心

既然我们想要帮助别人，我们就修所谓的慈悲心，如果我们不能得到善巧的话，同样会产生问题，走上岔路。例如觉得那些人很可怜，所以去同情他们，在这种状态当中，不知不觉就把人看得很低，自己还觉得我有悲心，这就出差错了。为什么会这样呢？原因就在无始以来的我爱执，它是任运自然，一切时处都会起来，而且力量非常强大。不管你在任何情况，除非有正确的对治，在没对治之前，仅管我们是学发菩提心，发慈悲心，在修的过程中，我爱执还是会冒起来，而自己全然不觉。又譬如说我们看见世间很多宗教也讲慈悲心，以现实来讲，你会认为别的宗教的慈悲心还比我们强。其实这是因为我们并没有把握真正的敌人在哪里。所以在我们要对治的敌人还没找到之前，虽然修悲心，实际上在潜意识里边，我爱执一直在冒出来。就像我们有了武器在手上，可是并不晓得要对治的对象是什么。这样的话，说不一定要对治的没有对治成，不该对治的反而伤到了。所以我们一定要把对自己的爱着，就是爱自己的心态，转变成爱他之心，使这爱自己的心，弱于爱他之心。反过来说，爱他强于爱自，在广论上称为「爱他胜自」、「自他换」。所以有时我们觉得自己慈悲心也修得蛮好，可是一旦对方伤害了我，所修的慈悲心就没用了，不是气在心里就是破口大骂，这是一种状态。

还有一种状态，即使你真的有慈悲心，乃至对境也能够忍，可是问题还是没有解决，因为我们欠缺了应该有的修行的次第。这个关键在必须思惟苦谛。我们应该知道无常、苦、空、无我，这是一切修行的根本。外道所以有修慈悲心而不能成就，根本原因，就在没有无常、苦、空、无我的基础。因为我执、我爱执，所执的对象就是觉得有一个永久的、恒常的东西。譬如外道婆罗门、又如「前世今生」的书，都觉得生命不死。这样是比现在世间的断灭外道高明；可是在他们的概念当中认为我死了以后，还会到下一世去，也就是有一个我，从前世跑到这一世来，所以有一个永久恒常不变的东西在。我们称它常、一。而实际上并没有恒常不变、能主宰的东西。因此广论要我们第一观无常苦，晓得世间所有的东西都是无常相。实际上当我们深细去观察时，我们会了解：原来我们的心识本身也是刹那刹那地在生灭当中。这很细微，平常我们根本看不见，所以我们先从粗的行相上去看，去观察事物的存在都是缘起的。如果是一个独立的东西，这个独立的东西，本身就是这样不会变，如果是缘起，就不会是单独不变的一个东西，这就是空的定义。因为无常所以苦，既然是无常，你没有办法长久保留，永远在生灭流转当中。如果是生灭流转，我们就没办法做主，因此是苦。以这个做为基础，我们进一步再去修慈心、悲心。修了慈心、悲心，再加上菩提心。透过这样的修行，我们才真正的能够把我执做正对治。

清净皈依为见解

集资持戒方便行

而在修四谛之前，还需要一些条件，就是：清净的皈依，皈依了三宝之后，要随分随力的集资粮，去持戒。平常我们讲见与行，即有了正确的认识以后，根据这个正确的认识来指导我们的行为。皈依本身，主要是在见上面，持戒便是行。这两个基础建立好了以后，下面我们才谈得到修苦、空、无常、无我，这个非常重要而且是必要的基础。如果我们把握不准，也就等于没有看清楚敌人。在没有看清楚敌人之前，去修慈心、悲心，如果不得善巧，刚才说的武器，就有两种状态：一种是武器在你手上，因为你不会用就会闯祸；一种是拿到武器，在没有敌人之前，你觉得有一个

武器很高兴；等敌人来了以后，你想要逃走，结果没有武器还好，有了武器，逃的时候成为负担，如果这个武器被敌人拿去了更糟糕。

那么前面说修苦、空、无常，为什么下面还要修慈心、悲心？因为罗汉修的苦、空、无我，同样的能够断我爱执，可见罗汉不能成就，就是欠缺了修慈悲心跟菩提心。所以我们一开头应该不是先修四谛，也不是先修慈悲心、修菩提心，而是先对整体认识了以后才去修。为什么？有几种原因：第一，修了以后如果认识不够就会停在那里。第二，认识不够而去修四谛的话，一旦苦、空、无常真的修起来了，而慈悲心的力量又不够的话，那时会觉得世间这么苦，而修起来以后又是非常的安乐，就没有办法再转过来了。本来这个利器之轮是破除我爱执的一个修行方法，可是这个方法如果我们不能认识正确的话，就会出差错。所以这里重新简单的再把对治的内涵说一下：尽管我们以前并不了解我爱执的行相，但是我爱执已使我们根深蒂固的认为一切是常、一、自主，我们平常也不觉得，因为无始以来它就已经任运而起。所以这个时候，我们必定要用正确的方法，以无常、苦、空的基础，才能产生对治的力量破除它。再加上慈、悲、菩提心，如此跟世间外道就不一样了。还有，当我们真正有了正确的方法后，譬如世间的知识、财富、地位，都会是最好的修行助缘，但是如果把握不住这个重点的话，所有这些东西，都会任运的变成增长我爱执的助伴，这就是修行出岔了，这在修行当中是非常重要的一个原则。

我爱执形象

任运自在我爱执

从喻观察辨敌人

敌人扮相千万千

皈依研阅最为先

老师曾讲了几个蛮有趣的故事，我觉得很有意思。有一个是关于西藏一个贵族的故事；西藏的贵族通常都是接受佛法概念的，平常看见他们大都是手上转着摩呢轮，嘴上念六字大明咒，再不然就是手上拿着念珠，嘴巴一直念。这个贵族正好与另外一个贵族碰到了，他们两个是敌对的，对方想要伤害他，对他射箭，箭中了他的马。这个贵族看见对方，已经心里烦恼升起来了，何况对方还射他一箭，所以他就大声的吼叫：「这些大仁波切是佛的示现，真是不可思议！不可思议！」声音越来越激动，到最后手中的念珠都被挤碎了。另外一个故事更有趣；有一个出家人，是大昭寺的住持，他脾气很大，平常动不动就发嗔心。有一次又在发脾气了，住持的侍者是一个很灵巧的人，看见住持发脾气，就说：「师父、师父，你这种情况是不是因为我爱执的关系？」结果总算是大昭寺的住持，他听了这个话就愣愣地站在那里，我爱执、我爱执念了两遍。毕竟以前有很认真的学过，从此这个住持的脾气就不像以前那么大了。因此尽管我们理论上了解了很多，一个贵族在佛教的圈子当中长大的，但是一对境，一点用场也没有。就算是像大昭寺的住持，依我了解，要爬到住持的位子，他的条件一定要三大寺出来的，然后第一等格西，然后还要经过很多必定需要的历练。所以他对佛法理论的认识是第一流的，并且还要经过事务上的训练。所以大昭寺住持的这个故事是说明：就算是你理论上有了很深刻的认识，也经历过许多的磨练，但是没有如理如量的修持，一旦遇到境，毛病还是又现起来了；可见无始以来任运而起的习气之强盛。因此我们要想学习的时候，并不是马上去做了以后再说，而是在开头的时候，对学习过程有一个非常正确的认识，认识了以后，

再找到方便，一步一步的深入，渐次渐次的增上。

另外有一点在这里说明：由于我执、我爱执引起的烦恼毒主要有贪嗔两种，一般来说嗔心我们比较容易认识，而贪心比较难。再加上要修慈悲心，更是容易跟贪心混在一块儿。在这种状态当中，自己要仔细观察，分辨得很清楚，之后还要经常思惟观察，否则一个不小心，贪心与慈悲就会混在一块儿。在修习当中我们要不断接受善知识指导或阅读经论，来引导我们步步深入，以之随时随地印证我们的内心，这一点是非常重要的。所以在广论上面就很明白的告诉我们：在我们修持的过程当中，最主要的就是师长、本尊，从皈依祈祷开始，然后于无垢的经论恒常研读。为的是什么？无非是净罪集资。那么净些什么罪？集些什么资？无非是针对我爱执。

我爱执过患

一无是处我爱执

生死流转由它起

爱己爱他常反省

由观他人反照己

我爱执对我们有什么祸害与过患，在广论一百七十二页有提到：「烦恼过患。谓烦恼才生，先能令心杂染，倒取所缘，坚固随眠，同类烦恼，令不间断，于自于他于俱损害，于现于后于俱生罪，领受苦忧感生等苦，远离涅槃，退失善法，衰损受用，赴大众中，怯惧无乐，及无无畏。一切方所恶名流布，大师护法圣者呵责。临终忧悔，死堕恶趣，不能获得自己义利。」这烦恼过患就是我爱执的过患。它才一生起，便能令心杂染，再来倒取所缘，一方面被随眠所使，一方面又把随眠坚固。如此一来，同类的烦恼相续不断，就形成轮回生死的相续，于自于他都损害，于现在于后来都有罪过。我们本来要找种种快乐，结果它使我们偏偏自心忧苦。总之，它使我们坏事样样都有，好事样样无。请问我们要不要拿掉它？每个人都想拿掉它，但是偏偏拿不掉。像这种状态，所有三界以内的众生都没有例外。从小虫子、狗、猫，都是为了自己的安乐，然后当遇见不同的境界，有对方出现，便跟对方互相对立。这种情形处处都看得见，是遍一切处的。倒是我们回过头来看看自己，反而不太容易看得清楚，从别人身上就很容易，所以我们可以从别人身上回过头来反观自己，这才是对我们重要的。

真正敌人我爱执

起心动念无非此

我爱执本身就是为我自己的利益着想：我要快乐、我要这个、那个，我要、我要……。我爱执对我们有太大的伤害，即使我们现在做好事，乃至修学佛法。例如：我们在没有学佛之前，我们所以不学，是因为我们为我爱执而忙，我们有种种理由不能学佛，以我爱执看起来，也的确是理由。现在我们觉得很幸运，没有被这一关挡在佛法门外，我们进来了，然后我们学广论，理论上了解了，好欢喜！那时候对佛法的认识又变成什么？我爱执的助缘，不知不觉当中「自己」就冒出来了。本来佛法是净化自己的，结果弄半天，却变成冤家。再进一步说，我们形成一个团体，聚合了同心同愿的一群修行人，你看到别人做不到而我们做到了，内心当中得意洋洋的心情就起来了，这

是什么？我爱执。所以平常就要不断的观察自己，是爱他心还是爱自己？当我们学了很多道理以后，碰到跟人有了争论，对方会来指责我们：你不是懂得很多道理吗？你不是爱别人吗？你为什么不爱我啊？你如果不学，他不会拿这个藉口来要求你，责备你。有的学得比较好一点的，不会开口，可是心里却在想：这个家伙学了半天，你看就是这个样子。所以我们仔细去检查的话，处处都是我爱执的过患。这个问题除了自己来解决，没有其他的办法好想。所以没学的时候，我们不知道，学了以后，我爱执更厉害。理论用讲的是容易，但是怎么去实践，便需要实际的功夫，而功夫需要很多条件。

关于我爱执力量之强，老师还举了一个有趣的例子。有些西藏人，因为在西藏时从没见过铁罐子，从西藏逃到印度以后，看见铁罐头就好高兴，觉得很有用，就收集起来。后来在印度北边住了一年多以后，要搬到南方。起初从西藏出来时没什么东西，到了印度以后，捡了很多空罐子，到南方的时候袋子里满满的都是空罐子。到了南印度，下了火车，印度人看见很多老法师拿着一袋一袋的东西，就好玩跑去拆开看看，一看都是空的铁罐子。印度人就哄堂大笑，西藏人还莫名其妙。这说明了两件事情，一个是愚痴，一个是我爱执的厉害。其实这种情况我们也常常遇见。以后我们碰到境，可以拿这个喻来反省观照自己，或者在同行当中讨论，或以经论来印证，使得我们渐次地认识问题的中心，而加以净化。老师还讲另外一个故事：有一次有人给他很好的米，他回到学校以后，便分享给大家。有些人分到了米，觉得米好珍贵好难得，就藏起来，准备将来带回西藏吃，到最后米都发霉、烂掉了，老师还说幸好他拿出来很快就统统吃掉了。这是说明我爱执的过患。

世间的仇敌都是外在的，而佛法讲外在没有敌人，真正的敌人是烦恼，而烦恼的根本是我爱执。世间敌人再怎么伤害，最多伤害我们的命，绝对没有办法把我们送到三恶道去。而这个我爱执，我们处处的疼爱它、保护它，它却把我们送到三恶道去。世间敌人来的时候，我们可以逃，但是对我爱执，我们却逃不掉。当逃不掉的时候，对世间仇人，我们可以向他磕头，向他道歉，可是向我爱执却不行。对世间的仇敌，你能够忍耐，能够迁就的话，往往很容易化解问题，可是我爱执你如果迁就它、顺从它，那完了，问题愈严重。所以进一步说，对修行人而言，外在的敌人，不但不是敌人，而且是成就我们的资粮。没有敌人，我们没办法修忍辱；没有这个敌人，我们没办法修持戒；没有这个敌人，我们就不能修布施。那么现在真正的敌人是什么？内在的，就是以我爱执为根本。世间的人你迁就他，你低头赔不是，通常会有很多转机，或有好的回报。可是我爱执完全不一样，愈迁就它，愈糟糕，这是我们应该了解我爱执过患的一种。

世间知见多偏执

戒行持犯能看清

世间有些人的想法很奇怪，认为嗔心还是有它的价值，称赞嗔心重的人「很有个性」，甚至认为是推动做事情的主要动力。所以他觉得嗔心需要。更妙的是还有人认为贪心需要，因为这是推动我们的力量。至于痴，佛法讲的到底是什么？世间人是更是不知道的。譬如在西方社会，从小父母就告诉小孩子，别人欺负你，打你一下，你一定要回他两下，否则将来在社会上站不住脚，会被别人欺侮。所以鼓励小孩：你绝对不要怕别人，要有报复的心。策励他的嗔心，然后遇到事情的时候，要去克服，背后都是有一股嗔的力量在支持，所以西方人认为嗔是需要的。而对于贪的力量，世间人更是以为是推动社会进步所必需的，造成现在嗔和痴都直接、间接地推动我们的生活，例如：很多人认为我为什么要听你的？为什么我要迁就你？而且常常不知不觉当中为自己的爱好和脾

气很坚持。这些的内涵其实都是我爱执，现在尽管我们理论上了解了，可是要想真正对治它，是有一些困难，先不要说对治，实际上我们对它也没办法。可是，我们可以先祈求一下：祈求我希望能够灭除这个烦恼敌。也许这是一句空话，但是如果能够常常去祈求的话，是会有效果的，你们不妨试试看。还有一点可以做得到的：我们常常碰到境就不知不觉随着烦恼，跟着它去了。假定我们有时间停下来想一想：我是学佛的人，应该怎么面对这个境？在任运自己自然反应的去做这件事之前，只要起这样一个念头，停下来想一想，就会有效。这说明了真的要对治烦恼，并不是想像中的那么难，问题在我们肯不肯做。我们不妨把这些放在我们戒行持犯里，只要做下去，就会发觉不是很难，这是我的经验，妙的是这样一件小小的事情，我们平常都做不到。在观察我爱执过患的时候，我们会发现我爱执的心态，其实是为了爱护自己，得到一点快乐。可是实际上随顺它的结果是：除了过患还是过患，对我们只有伤害。现在我们学了这个道理就要去实践，随各人自己相应的程度，慢慢的来检查我爱执这个东西。

分别我执当注意

学佛反被学佛误

我爱执有两种形式，一种叫俱生我执，是俱生带来的；一种叫分别我执，是分别而起的。老师说俱生就是自自然然起来的，没有什么外在条件；另外一种则有外在的条件。实际上所谓俱生而来，就是我们一生一生积累，带到下一生去的时候又把我执增长一点。如广论说的烦恼的过患一烦恼才生，令心杂染，坚固随眠。愈来愈加强，然后令同类烦恼相续不断。这个俱生就是无始以来，一世一世加得愈来愈强，愈来愈大，愈来愈坚固，而生出来的时候，它自然就起来了。或者我们称它为是一种习气，不同的教派对它有不同说法，这个我们不必深入的去谈，所以关于俱生，我们目前不去说它。至于分别我执可以在这里特别的讲一下。我们现在在这里修学佛法，是我们加上去的条件，本来加上去的条件，是学了以后希望净化我爱执，但是如果不善巧，不认识问题所在，那么加上佛法这东西，麻烦肯定来，反而会增加我爱执。本来佛法是救护我们的唯一一条路，结果你用错了，以后还有什么可以救我们？这才是最糟糕，最可怕。我们学习佛法，皈依、出家、持戒.....所有的学习只有一个原则，只有一个目标——为了净化烦恼、去我爱执。老师说过一件事，我现在印象还很深。老师说：我出家了，啊！觉得自己出家了，这是什么心态？然后持了戒了，自己觉得自己是个持戒比丘，而他没有持戒。这潜意识里有什么东西在？我们做任何事情，总是会比较自、他：我好，他不行。这也是为什么要清净的皈依为主。清净的皈依，是从内心至诚的皈依依靠，以佛作为指导我们的大师；而佛告诉我们的法，我要去遵循，照着去做；而因为修行过程当中需要助伴，所以皈依僧。

老师还说过：外道当中有一种苦行外道，佛法里有很多出家人也蛮注重苦行的，因为他觉得烦恼很重，面对好东西的时候，贪心就生起，所以他就想舍弃这贪心，做得非常苦，结果他对苦行便非常执着。这让我想起一个故事：三十年前我刚出家，碰到两个修头陀行的出家人，头陀行就是让我们把不需要的东西统统舍弃，它的意义是舍弃了以后，可以把所有的精力都集中在修行上头，所以他们的生活方式很简单，只有一钵三衣，吃的、住的都不要，吃就用讨饭，没有房子住，就住树下。看见这两个行头陀行的比丘，我马上好高兴地把他们接待进来，请他们吃了饭，然后他们两个又去行头陀行。那个时候自己心里很是赞叹，很羡慕。后来过了一阵子，又遇见他们，因为是第二次见面，大家就比较熟悉，我也就供养他们一点钱。两个出家人当中师弟是刚出家，所以供养钱不收，年纪大的师兄却收下来了，然后他就说他怎么行头陀行。在没跟他细谈之前，我内心当中对他

非常恭敬，再多谈一点，那个恭敬心便一直降下来，到最后讲完了，我的恭敬心也所剩不多了。为什么会这样？我听了老师那个故事，才恍然大悟。现在回过头来看自己，毕竟还是那个头陀行者比我好。我跟他完全没有差别，我执着的是太多东西，他执着的只是一付担架，岂不是比我好一点？假如用刚才说的拿很多空铁罐的例子来说这件事，那个头陀行比丘是拿了一个铁罐，我则是背了一布袋的空罐子。今天我讲这个头陀行的故事，并不是在笑他，而是在笑我。因此在我们修学过程当中，把需要的东西都能恰如其分，照着次第，一步一步安立上去，真是一个大学问！如果没有把整体概念搞清楚的话，很容易一步就走叉了，那就愈离愈远了。例如有人把我爱执翻译成自利作意，所以修行的时候就不要作意，然后什么都不想，这也是不得善巧。这样的效果有两种：假定你很有福德，条件很够，将来就生到无想天，寿命五百大劫，但是回来的时候，通常会堕落，乃至变得很愚痴；另外一种，如果福德不够的话，马上堕落畜生道。所以大师很强调这一点。

总结

欲灭仇敌我爱执

爱他胜自即武器

此中依师为正因

目标学习宗旨立

现在总结一下，这次的讲题是：命中仇敌要害的利器之轮。这个利器是锋利的武器；这个轮也是最强有力的。这个轮还有一种说法，就是把很多武器放在一起，你需要什么样的武器对治什么样的敌人，这儿都有，这个武器是能够命中敌人的要害，这个仇敌就是我爱执。

对治俱生我爱执

须靠学习及皈依

我爱执有两种，一种是俱生，就是与生俱来的，现起来的时候任运自然；一个是分别的。这些都是名相，可是，这名相的后头，对我们有很重要的意义。因为平常我们讲的很多道理，其实我们并没有感受。譬如说：「我」是一个什么形相？理论上我们说：这个「我」是常的，是一的，是有主宰的，可是对我们一般人来说，我们从来没有感觉到。经过了三宝的指点后，我们就是了解了，可是我还没有感觉到。没有感觉到并不说明不存在，那为什么它存在而我没感觉到呢？因为这是与生俱来的，而且多生多劫积累的，自然而然起来的。那么现在这一生出生了以后，经学习而增加的我爱执就是分别的。在我们修行过程当中有一个概念要把握住，就是与生俱来的东西，如果是错的，那我们要有一个特别的外力，一个正对治去对治它，经过了对治以后，才能够把与生俱来的从认识然后慢慢破除。而要想破除这种与生俱来积累的错误，就需要靠学习的力量。所以，学习正是破除我们与生俱来的错误的重要方法。假定没有学习，大家最好的方法就是随顺自己的习气，我爱怎么办就怎么办。用什么方法才能够改变过来？经过了学习以后，我们了解这个错误，了解了过患，想去破除；然后要找正确的方法；学会了以后要努力，这都是要经过学习的。因此讲常、一、自主这些，不管我们感觉得到或感觉不到，透过了学习以后，我们才认识任运自在的状态。而这个状态，我们称我执、我爱执的一个特征。即使现在有很多人已经感受到了这个错误，他也想努力，但不要说外道绝不可能，甚至学了佛的佛弟子，以后还是有走错的。这根本原因在哪里？因为他没

有找到对治的正因。那么对治的正因，就是从正皈依开始。正皈依实际上皈依什么？依师。或者是说，亲近善知识、听闻正法、如理思惟、法随法行，就是这几个大的次第。皈依了以后，思惟业果，然后因为晓得业果的必然性，自然而然的进入共中士的出离，这出离的特点就是思惟苦谛，这个苦谛的行相，根本是什么苦？行苦。这个行苦一定从思惟无常才能够出现的，不经过无常的思惟，这个行苦是现不起来的，那才是我们苦的根本，其他的苦都是从这生起来的。所以，无常故苦。既然无常是苦，怎么会有主宰的「我」？所以也就是无我，那就是空，同样的从这地方能晓得缘起。平常很多人不善巧，学佛学了空以后，就什么都不要了。实际上正因为学了空，所以他什么都不会忽视，空则是缘起，缘起故空。所以所有的东西完全是缘起，那我现在所感到的一切不如理，乃至我起心动念之所以如此，也是缘起；既然是缘起，我现在更应该努力。所以只有真正知空的人，才谈得到积极的人生。精进是从这地方开始的，如果不了解的话，什么都空了还有什么好做的？

现在我再把次第重说一遍：命中我爱执的武器是什么？是爱他执，也就是爱他胜自的心理，即慈心、悲心、菩提心。而能够产生这样的力量，它的根本就是修苦、空、无常、无我，也就是广论共中士道当中的思惟苦谛。然而在这之前，必要的条件是：思惟业果、持戒、清净的皈依。也可以说，从听闻、亲近知识、如理如法的皈依，确定这个见解以后，开始去行持，就是持戒。行持有分积极、消极两方面；消极的是基础，是底限，绝不能退的，就是不杀、盗、淫、妄四个根本性戒，而不饮酒是遮戒。我们要持戒的话，遮戒是一定要持的。实际上出家人的根本性戒还是在这四个根本戒上，只不过出家人的戒后面有很多防护的、辅助的。有了这些防护戒，方能够把戒持得非常清净，否则光靠我们自己是不够这个力量把戒守好。举个譬喻说：有人说守戒只要心守就好了，听起来很有道理，然后你却一天到晚在歌舞场合当中，你的心到哪里去了？不要说在歌舞场中，当你周围的朋友都在忙，你要想一个人坐在那儿，老僧入定，绝不可能。如果你坐在电视前面，正好有一个很好的节目，你能安得了心吗？因此遮戒是个防护戒，它有种种的方便，使你在没有能力条件之下暂时远离杂染。所以原则总是先策发自己的见，发心，然后开始起行，然后净罪集资，一步一步地深入，这就是我们要修的整个过程。这才是我爱执的正对治，万一我们弄错了，譬如我们直接修悲心，结果还是被我爱执驱使；譬如说要持戒，结果反而增长我爱执，这都是没有正确的认识，或者次第出岔的关系。

敬礼三宝尊！

此教授名为《命中仇敌要害的利器之轮》。

敬礼阎曼德嚩大忿怒尊！

平常论典上一开头都有一段礼敬文。阎曼德嚩在形相上有两种，一种是指阎魔—阎罗王，还有一种就是大威德金刚，也称愤怒尊。这个地方指的是大威德金刚。阎曼德嚩在意义上也有两种：一种是了义的，一种是不了义的。这个形相就是不了义的。而了义的阎曼德嚩就是指方便摄持的智慧，这智慧就是指空正见，换句话说就是以方便所摄持的空正见的智慧，这是了义阎曼德嚩。既然听到了义的意义，我们就可以不要不了义的阎曼德嚩吗？不是。不了义的阎曼德嚩是方便的一种，在正式修的时候，是以这个方便所摄持的空正见智慧，来观想这个阎曼德嚩。如何修法？要先照《广论》所说的，从亲近善知识开始，然后暇满、念死、念苦、皈依，一路上去。共下士道、共中士道、然后上士道，然后奢摩他、毗钵舍那，这是修的共道，整个大乘的共道。共道修完了，如果

条件够，就可以学密。学密也有次第，最高的无上密，有几个不同的本尊，其中一个就是大威德金刚。也就是说你必须把这一套东西统统学习过，然后当你去观想的时候，内心当中对这整个世间一切的事情真相（也就是空正见）非常清楚，智慧需要方便摄持，方便需要智慧摄持。不要因其是不了义，我们就不要了，而是以了义摄持不了义，以不了义摄持了义的。这里就是指以方便摄持的智慧去观阎曼德嚩。那为什么要礼敬阎曼德嚩？因为只有阎曼德嚩的威力，能够正对治我们最根本的问题——我爱执。

开始讲本书的偈颂之前，我要先解释印度偈颂的特别之处。中国从古以来一首诗便有它完整的意义，印度却不是，他们的偈颂，虽然也是四句一首，但是四句的意义并不限在四句当中，有时可以两三首偈包含一个意思。还有中国诗句，一句就可以简单地表达一个意思，而印度的偈颂不是，比如说一句七个字或九个字，可能前面两个字是属于上面一句，下面五个字属于下面一句。我们看《俱舍论》就很清楚。所以在一个偈子里，在一句中你可能必需拆开来，上半带到前头去，下半放到后头去；同样的，一个偈子有一部分要连在前首的偈子，有一部分要放到下首。所以偈只是计算字数的号码。这一次老师刚开始讲的时候，我们一直看着第一偈，结果讲了半天，第一偈怎么没有这个意思？翻过来再去看，原来他已经讲到第四偈了。这个道理以前就知道，可是很多事情就是我以为知道了，到境界现前的时候，才知道其实自己并不清楚。这次听老师讲了以后，才比较清楚情况，所以在这里说明。因此，老师常常是一口气把前面的几个偈子连在一起讲，我们不妨也顺着这个次第。

偈一：

孔雀行于毒丛林，
虽有芳美药草园，
孔雀于彼不为喜，
宁取具毒而滋益。

偈二：

勇士趋行生死林，
妙园虽极可爱乐，
然彼不生贪着心，
勇识资身于苦林。

丛林里边长满了各式各样的树木、杂草，以及很多有毒的毒草，孔雀在这个长满毒草的丛林当中，感到很高兴，为什么？因为它吃了这些毒草以后，能够消化毒草，使它的羽毛非常美丽、非常庄严。

这个「毒草园」是我们人工去培植的，就如一般人工设计的庭园、花园，弄得非常美丽、非常好，但是孔雀并不欢喜。为什么？因为孔雀吃了培植出来的美好东西，不能庄严它自己。他必须吃

毒草，祂不但能消化毒，而且还能用毒增长它自己。这里以孔雀吃毒草庄严自己，来比喻学佛的菩萨行者，能够在这个生死轮回中增长自己。

第二偈的「勇士」就是指利根的菩萨，也就是以空正见摄持菩提心，发菩提心的菩萨。这些菩萨早已经修持、串习了空正见，这就是他们的条件。为什么称为「勇士」？以世间来说，「勇士」表示胆量很大，别人怕的事情他不怕，在仇敌面前他也不怕，他不但不怕而且能克服那个仇敌。仇敌会伤害我们，在仇敌面前我们会丧命，所以一般我们看见了，会胆小退怯，而勇士不怕伤害，反而会消灭敌人。对我们来说，生死轮回充满了痛苦，这痛苦就是我们最害怕的一个伤害，我们都想办法避开，去找一个我们想的药草园，这个药草园非常的美丽、舒服，但孔雀不欢喜。勇士和孔雀一样，是专门克服强敌的，叫他们在家里享受，他反而觉得不大舒服，而当他面对强敌的时候，就能够充分发挥他的武艺，精神百倍。所以孔雀能够吃毒来庄严自己，是比喻菩萨能够在生死旷野当中，在生死轮回、充满三毒的世界中滋养、庄严自己。

现在这个「妙园」，就是前面说的「药草园」，那里有种种美丽的东西，也没有毒，但是勇士不会贪着这些，他们宁可选择住在毒林。菩萨所不愿意去的「妙园」是指向色界天、初禅、二禅等地方。在娑婆世界的所有痛苦，这些地方都没有。像这种地方菩萨是不愿意去的，因为那地方没有毒草可吃。菩萨吃毒草是指什么？就是在苦海当中来摄受苦海众生，以滋养自己、庄严自己。

菩萨去的地方，是要去利益广大众生，所以那种地方必须是杂毒的。刚才说「毒林」，为什么称为「林」，那表示并不是全部都是毒，这个树林当中，各式各样的东西都有，好的，坏的，有各式各样的颜色，有各式各样的植物。就像我们现在这个娑婆世界一样：有一些人完全不能接受佛法；有一些人能接受，虽然他有很强的我爱执，可是他也有能力，能够辨别是非，接受佛法，不仅理路上接受而且行为上也知道取舍。因此菩萨会到这种地方来，却不愿意到安乐的地方去。

偈三：

是故虽欲求取乐，

懦夫终但唯受苦，

欣愿取苦之勇识，

反因悍力得恒乐。

这与前偈是互相对比的。就是说明：在这美丽的药草园，众生（也就是这里称的「懦夫」）因我爱执，希望要求快乐，反而受的是痛苦。这个「懦夫」就是比之余前面的「菩萨勇士」来说。这种勇士不是外表的强悍，他能够挡得住真正敌人—「我爱执」，还能够消灭敌人，那才是勇士。我么凡夫不但挡不住，反而完全被我爱执所奴役。因此我们平常都想要得到快乐，最后却都得不到真实的利益。《法华经》上说，众生因为没有慧眼，所以造种种苦因，想要舍去眼前所感得的苦报，是不可能的。可是菩萨却能够承受种种生死轮回的苦难，因为他有勇气去承担，结果他真的得到快乐。

菩萨凭什么能够产生这样强大的力量（偈里称「悍力」）？这是一个非常重要的关键。最主要的原因，是他有一个大悲心。这大悲心所缘的是什么？一切受苦的众生！大悲心又为何而生？要拔

除众生苦！看见受苦的众生，他要帮忙，所以才能够修得起悲心。这大悲心不仅仅是观想，还要亲自去努力实践，成为增上意乐。悲心、慈心是大、小乘所共的，譬如四禅天修四无量心，其中慈无量、悲无量，缘的也是无限的众生，可是小乘是在定观想中去修的，而大乘是要我们要去行动的，亲自去救众生。

有了这个悲心还不够。因为虽有悲心，但是还没有能力，一旦要牺牲自己救人，还是做不下去。接着怎么办呢？学空！一旦证了空性以后，就不会有退心。不过如果在慈悲心、菩提心之前证得了空性，会使我们在世间推动的力量没有了，消失了。因为推动世间所有一切活动的力量，来自于苦乐，也就是说畏苦好乐心，换句话说，就是贪欲。这贪欲是一个非常强盛的力量，要这个、要那个……而背后就是这个「我」在驱使。可是还没有悲心就证得空性的时候，第一、「我」没有了，那么「我」发生的功效—我要帮助众生，也就没有了。第二、证得空性的时候，因为有一种无比的寂灭之乐，这种快乐远超过我们世间所能得到的。现在这两个条件放在一块儿，第一推动你追求所要的一个力量没有了，第二你一向的习惯要追求快乐，现在你得到的快乐不晓得要超过世间快乐多少倍，你还不想动？会不会动？这是为什么不能一开始就先证空性的根本原因。所以要先修大悲心，修到大悲心强到即使证得空性而大悲心的余势还在。然后，因为他的大悲要去救一切众生，当他要度众生的时候，他会遇见种种困难、问题。一般凡夫遇见了困难，烦恼生起来了，虽然理论上知道不好，可是实际上俱生以来的我执都在。而现在菩萨见到空性了，俱生执中我执的根本没有了，而主因—不舍弃众生个这大悲心仍在；又因为了解这个空缘起法，所以阻碍的力量（我爱执）整个消失掉了，而推动的力量（悲心）一下子扩大，遇困难便会以更强的精力去克服。譬如修大悲心的时候，为了救人要牺牲自己，并不那么容易，可是当你证得了空性，对「我」的执着（包括自己的身体）没有了，（但是还有习气，假如余息都没有了也就成佛了，不用再修了，就像把房间里最脏的东西统统搬走，可是臭味还在，慢慢地要把味道拿掉。）障碍大大的减少，要舍己为人就能做到。这就是菩萨为什么有这样勇悍力量。

世间做父母的人，会为小孩子承担很多痛苦，把自己所有的快乐都给小孩子，菩萨看一切众生就是这样。假定有个妈妈非常疼爱她的孩子，现在要她把孩子放在一边，自己去玩一玩，通常妈妈宁愿选择照顾孩子。菩萨就是这样的心情，这是所以菩萨不舍弃生死轮回毒林的原因。

菩萨为什么能做到不离生死毒林？菩萨有他很深远的目标，为了达到深远的目标，他需做一些努力。譬如读书，为什么要读书？因为我们有目标，所以即使读书这一件事情可以说是一件苦事，但是为了目标，目前就会忍耐辛苦，好好的努力，将来就会得到一定的成就，菩萨对这件事情的看法也是如此。所以不要从眼前的苦乐角度看，要不然菩提心没有一个人愿发，连修声闻二乘也不可能，因为眼前生活已经这么舒服，为什么还要去忙这些事情！还要这么辛苦做什么？这样佛法绝对没有人学。所以我们现在是从深远的功德利益和过患去看，如果看清楚了，就会觉得为了将来深远的利益，这苦难我要承担。一般世间的人为了小的利益就这样的忙，多一点利益就更忙，不管他眼光怎样远大，通常也只看见一生。即使对一些世间圣人，虽说是千秋万世的基业，但是对他来说仍是一种渺茫、一种理想而已。现在菩萨不是，他已经看见生命是无限的，他安立的目标不会只放在一生。目光如豆的人，眼前只要贪到一点便宜，他一定贪的，要他舍弃，他绝对不愿意。对目光远大的人就有可能，但不是一定做得到，因为理论上知道，可是要对治习性还是很不容易。就像前面的故事，那些老师都是有学问的，却把空的罐头带到老远，让人笑话，我们不要把他看成笑话，应该拿自己来观察。所以勇士菩萨并不仅仅懂得理论，还要去实践。

至于是不是所有菩萨都有空正见？是不是我们要等到发菩提心、证空性了才能去实践救众生？不是的。通常对「菩萨」的界定有很宽的范围，而各个宗派又有不同的界定，理论上也是一样。就以格鲁派为例，刚刚开始资粮位上可以说是菩萨，加行位上也可以说是菩萨，登地了以后还是可以说菩萨。然后去修法门的时候，有的菩萨修七因果；有的修自他换；有看见佛的功德而修；也有听见经论而修；还有看见众生苦而修；修法都不一样。所以不一定是菩萨便见了空性，即使他还没有证得空性，只是理论上了解空性的特点，这对他仍然有好处。有什么好处？有人说「不会急于求果报」，有人说「不会走岔路」，还有人说「坚固菩提心」，这些回答都对。原则上我们可以从个人自己的角度去认识这件事情：当我们理论上正确地了解空性，也信得过空性，我们的人生才会变得真正的积极，真正的精进，宗旨才建立得起来，因为性空故看到缘起真相，知见建立了，在行持的过程中，遇见困难，才能如《广论》所说：「困难不应退，皆由修力成」，所以我们对这个理路要有很正确的认识。理路清楚后，接下来便要修习，使我们的信心增上—这时候的确是「信的」，不是「证的」，所以菩萨刚开始叫信位菩萨。如果能够很稳、很谨慎，按部就班地一步一步来，信心便不断的增上，渐渐的我们便挡得住习性的障碍，克服障碍的能力也渐渐增长。因此，做得到做不到是次要，而正确的认识才是我们必须建立的，建立了以后不能停在这里，只要我们继续走下去，就一定会做得到的。

菩萨既然有深远的目标，他绝对不会求眼前小小的利益，他求的是究竟的利益。因为如此，他要承担很多苦难，要学很多东西。由于这样的认识策励他，所以他看得清楚应该处在哪儿，然后经过了训练以后，他能够承担生死苦林中的毒药，以之转化为自己身上最美丽的羽毛，就是他的庄严，这是菩萨的特点。菩萨有了这样的认识以后，世间种种，譬如说一切的钱财、名誉、地位等等，一般来说这些东西把人绑得死死的，而人都都被这些东西绑死；然而菩萨却不会被这些绑死，反而会利用这些东西，因为要利益世间，都需要这些东西。菩萨会以种种方式来救我们，譬如先布施我们需要的东西，先以财施，然后无畏施，而后是法施。菩萨了解财施是一种方便，最后以法施来引导众生才能真正解决问题。犹如世间父母爱子女的方式有两种：一种是只知溺爱，孩子要什么给什么，这种方式眼前是解决了问题，孩子却变成一无是处；还有一类父母，看清楚什么才是真正对孩子有利益，所以除了对孩子的饮食健康很注意，还要孩子好好去念书，教孩子这样去做、那样去做，最后这孩子变成很有能力的人。菩萨在世间摄受我们也是如后者一般。

偈四：

今此贪欲似毒林，

勇士自在如孔雀；

懦夫则如乌鸦殒，

何能驯服自欲毒，

其余诸惑亦若然，

如鸟断丧解脱命。

「毒林」要从两方面去看；一是从我们所面对的境来看，一是从我们能对的心来说：能对的心为三毒所使，所对的境充满了不理想。世间这能取的贪欲心，能取种种欲乐，又为我执所使，所

以在这种状态下，心根本没有办法在生死轮回当中得自在。因此此偈第四句「何能驯服自欲毒」，「自欲毒」就是指我爱执，有这个我爱执，使我们在生死轮回当中不得自在，加上还有其他许多烦恼，使我们自己内心、外境都在这当中，被烦恼困得死死的，把我们解脱的慧命断掉了。不但是生命断掉，就像前面说懦夫像乌鸦一样，在毒林当中丧失了生命，我内心里边也因为这个贪欲的毒丧失了我们的慧命。这是第四偈最主要的内涵。

我们来看一下世间的真实状态。我们小时候父母不是溺爱，就是事业很忙，小孩子没有人管，统统交给电视，长大了以后，本事学了很多，实际上快乐不快乐？不快乐！我们可以看得出来：一般人在城市里想尽办法赚钱，赚了钱希望笑傲山林，买一栋别墅，或买一块地享受，到山里住了几天待不住，又搬到别的地方去，一直在搬，搬了几十年，结果掉到三恶道当中转。眼前忙了半天得不到好处，将来连解脱的慧命也断绝了。勇士菩萨不是这样！在这贪欲的毒林中，菩萨所面对的境还是与我们一样的生死轮回，可是他能对治这个贪欲，他把贪欲转成大悲心救众生。他是以这样的心去缘外面的境，形相上跟一般的贪欲颇有相似之处。就像我们刚学佛时，要学佛法的心，我们叫善法欲，而善法欲本身还是贪。菩萨慈悲舍不得众生也是一种贪，就像刚才说很有远见的父母舍不得他的子女一样。所以这个偈子我们应该了解两点，一点是勇士菩萨心所产生的一个贪欲，是由大悲心所产生的；第二点，在这种情况下，他要摄取众生，所以他不入生死之林，这跟我们现在被我爱执所使的贪欲是不一样的。我们了解了这一点，就懂得怎么样去改变过来。

偈五：

是以勇识如孔雀，

于如毒林诸惑中，

住在死林摄滋养，

自取此毒还灭之。

我们可以举个例子来说明这个偈子。现在科技进步，电器非常好用，它使人可以做很多事情，但有一个条件；你要对它有很正确的认识，能够做它的主人去控制它。如果不认识去碰电器，可能把它烧坏，甚至你自己触电送命。菩萨勇士跟我们凡夫之间的差别就这点。菩萨跟我们一样，也是要学很多知识，可是这个知识跟世间的知识有相同的一面，也有不同的一面。相同的：老师教，我来学，把不懂的学到懂，认识以后去经验它。不同的是；世间的知识只是助长我爱执，增长贪惑业、轮回生死之业，而菩萨学的知识恰恰相反，是在认识我爱执的过患，以及怎样去减轻净化它。所以虽然同样在生死轮回的毒林当中，内涵完全不一样。如孔雀一样的勇士菩萨，在如毒丛林种种的惑业当中，能够摄取毒，而且还回过头来，消灭这个毒。正因为他能够摄取、消灭毒，所以转为他的庄严，刚才那个电器的比喻，能够善巧的运用的话，就产生这样的效果。

对于我执、我爱执所引生三毒等等，对此可以分成几个类型反应；第一类是一般人完全不知道，跟着我执转，虽然要求离苦得乐，永远得不到，烦恼愈来愈坚固，习气来愈强盛。第二类是小乘圣者，他看见了、认识了我爱执，觉得非常可怕，因为这个惑、我爱执、我执一定是对境的时候引发出来，所以二乘圣者只要这个东西还没有消灭，他始终会坐立不安；《广论》告诉我们：「诸智畏善趣，等同奈落迦。」你把二乘学者送到天上，他也无法忍受，一定赶快要把烦恼先消灭掉。

第三类是大乘菩萨，是真正最善巧的人，他看清了过患，转过来利用这执着，就像刚刚我说的电的比喻。还有一个比喻，像我们样样地方需要水，以台湾来说，不下雨的时候老干旱，雨来的时候却是暴风、台风一起来，下了雨以后，河流里边排山倒海而来，又浑浊又脏，流到哪里，祸害就到哪里，可是如果你善巧地引导、蓄水，好东西都从这里来。所以勇士菩萨，能够真正认识我执、我爱执，彻底的能够制伏，能够转化，这就是这个偈子的真正的内涵。

偈六：

生死轮转不自主，

皆因我执魔使起，

今抛自欲自乐尸，

利他苦行自愿学。

我们在生死轮回当中所以做不了主，就是被我爱魔所使，还有另外一种叫烦恼魔，它的根本仍是我爱执、我执。现在我们要想办法把它们抛弃，做利益他人的苦行。平常我们喜欢讲很多大道理，但是习性都是在自利上面，尤其是读书人，我也有这种毛病，念念书讲讲道理，很高兴，也很会，真正要去做好辛苦。现在不仅仅是认识这个道理，实践更重要，将来我们成败的关键就在此。所以这个偈子处处强调我们必须要在行为上把真正的苦难承担起来，真正是为别人需要而去做，如果我们真的能这样，则我们所见到的、所愿望的，自然能够达到。「自欲」就是自私心，就是我爱执，对它就要像对死尸一样的讨厌，厌弃它，排斥它。怎么做呢？就是把强盛的爱自心转化成爱他心！平常我们习惯把自己照顾得好好的，可是不会关心别人。我们先不要说我爱别人，假定我们的确能够渐渐地对我们周遭的人稍微放宽一点的话，那我们就开始有进步了。以我自己来说，我自己的事情，我会照顾的很好，但是往往对别人的事情，即使跟我说了几遍，我还是当作耳边风。现在既然了解了，渐渐学习，至少希望把别人的事情，当作像自己的事情一样的，慢慢的看重它。如果我们真的能够这样做到，就是一个明显的改变。

我常推荐「了凡四训」、「俞净意公遇灶神记」这两本书。尤其袁了凡先生是普通世俗的人，只是为了世俗上的目的（求子），并没有离开我爱执，就能够把只管自己的心理扭转过来，也因而转变他的命运。现在我们希求深远的无上菩提，为什么不能转过来？假定我们连这一点都做不到，我们在这里学《广论》，岂不是骗我们自己吗？当被别人说两句话：「你这个人真不像样，你这个人真下流！」听了就不服气，实际上在我们心里比别人骂的还要下流许多倍呢！为什么不从这个地方努力去自省呢？所以利器之轮这本书所说无非是要把我爱执转化过来，以全部的精神，去对治它。所以下面说「利他苦行自愿学」，就是所有的行为都是去帮忙别人，而要帮忙他人之前，首先要知道；只管自己的我爱执是一种错误，如果不加以对治的话，就转化不过来。如果大家理论说的头头是道，说完了以后仍旧坐在这里，那真是我耽搁了你们，你们也耽搁了我的时间。如果我们能做到一点点，就有很大的价值，很大的功德。

「利他苦行」是从心里去做。平常我们做很多事情，是做给别人看的，若看见旁边有人，我就很起劲的做；没人在的时候，反正是别人也看不见，我就自己做我的。这个心态不对！这是我爱执的魔鬼又来了。敦巴尊者的弟子奔公甲以前是个大强盗，曾有人听到「奔公甲来了！」竟被吓死；

后来奔公甲居然转心过来学佛，成为敦巴尊者最好的一个弟子。他就是观察内心的我爱执做成功的。他能够做到，为什么我们做不到呢？我们现在不一定要做很多种种的苦行，真正重要的在实际上的实践。例如《广论》布施时要舍，绝不是一开头就叫你像《金光明经》所说的舍身饲虎，那要等到我们把身体看得像一片菜叶一样的时候，才能够做到。那目前我们能做到什么呢？譬如我以前走过大殿的时候，眼睛很大却什么都看不见，今天我走过去，看见大殿前面有点脏，就顺手整理一下。以前我纱门一开，后面什么都不管，现在听人说蚊虫很多，就会转过身把门关一下。这些都是我们做得到的事情，而事实上我们周围就充满了这些事情。我们有崇高的目标，然后从这些地方下手，不正是《广论》告诉我们有次第的、跟我们相应的走法吗？这就是戒行持犯。

戒行持犯有很多人试过，觉得很困难。其实并不难，你只要告诉自己日行一善，千万不要多，如果列得密密麻麻，结果今天列完了，明天一定做不到，最多做到三天，三天以后我一定会放弃，所以宁可开始做一点点，坚持下去，能坚持一年，效果一定会有。早晨起来，先想一下，晚上睡觉之前，回想一下日行一善做了没有。刚开始的时候，刻意想办法去做，等做到了以后，再将日行一善扩大成日行两善，当觉得力量够的时候，再加日行三善，千万不要两善做到了，一跳就要做十善，那不对，不要像龟兔赛跑的兔子一样，一下跑得很快，然后觉得自己懂了，能说很多道理就停下来不做了。我们要像那乌龟一样，一步、一步慢慢走。

所以关于第六偈子，怎么策发利他行：先晓得一切过患都是我爱执；目标要把我爱执转变成爱他的心；然后从内心上愿意去做，去实践，愿意承担；实践的方向就是把以前不关心别人的心转变成关心他人的心。目标要很崇高，实践的时候，要很实在，这就对了。

偈七：

由业趋逼串习惑，

同类有情诸苦楚，

实应积在自乐欲。

由于业的驱迫，使我们自然而然又去造业，而且惑、业习惯上常同时现起，当感果的时候，惑与业也是同时现起，各式各样的痛苦也就因之而生。这个时候怎么办？就要「实应积在自乐欲」，我们要去承担。我们想：外面有业来压迫我们，里面有烦恼，内外交煎，这都是无始以来被我爱执烦恼所使，造种种业，而感得这果报。现在已经找到真正的冤家是我爱执，因为我爱执，所以只管自己，伤害别人，所以我要转成爱他的心，热爱他胜过自己，所以我不但承担我自己的业，而且一切众生的业、惑、痛苦，都由我来承担！把所有的这些痛苦都压在我爱执上，让我爱执来受这些苦，以此来伤害它、摧毁它。这就是这个偈子的内涵，也是「自他换」的内涵。

自他换有一个正确的修法，不只是我们不断的去思惟观察，认识这件事情而已。就像我们知道修学佛法的次第，是戒、定、慧一样，真正的戒不仅仅是在守着戒条，例如不杀戒，对于为什么我要不杀，以前我做了什么，现在以什么心态去受这个戒...，这些思惟了、认识了以后才去行持，以戒为基础，然后渐渐的深入定慧。现在修这个法门也是一样，理论上我们了解了我爱执的过患，而以「爱他胜自」为对治以后，还有一个实际修自他换的方法。这方法有点类似数息观，即当我们心调柔、安住了，然后呼气的时候，就观想：把我所有快乐的事情、功德，统统换给别人。所谓别

人，是除了我以外的所有一切人，不能有任何的限制。呼气以后，吸气——所有一切有情的苦难，由我承担，包括我自己的苦难。也就是所有好的都给众生，坏的都由「我」来承担。这个「我」是谁？就是我爱执这个冤家魔鬼。一般的「定」，是共世间的，这种自他换的方法，是不共的。不但是不共世间，在佛法当中，也是一个非常不共的殊胜法门。阿底峡尊者学菩提心的时候，有两个教授传承，一个是七因果，一个就是自他换。他学的就是上面说的方法。不过这只是简单的介绍，眼前我们倒不一定马上去修，因为它还有一些方便。

偈八：

猛盛自欲若缠心，

灭而已乐施众生。

平常我们都是被我执、我爱执缠住，我们的心，根本就只有我执、我爱执两样东西，有的时候我执强一点，有的时候我爱执强一点。通常两个人在一起，会互相对立，可是这两个难兄难弟，永远配合得非常恰当，永远不对立。我们在这里要特别强调的，并不是强调我执，而是强调我爱执，这点相当重要。因为假定我们强调我执，把我执拿掉了，得到的便是二乘果的下场。二乘果没有我执，所以也没有我爱执，但是也没有爱他的菩提心，因此不究竟。所以尽管我执跟我爱执是一对难兄难弟，永远在一起，我们一开头就要认定，我们现在要破除的对象是我爱执。

「猛盛自欲」，就是一天到晚「只管自己」的心。这种只管自己的心，如果没有刻意去检查、观察，很难看到。你会觉得自己好像没有一天到晚只管自己嘛？当你本来要去做一件事情，可是又觉得累了，于是睡一觉再说。你不会想到这是我爱执，实际上它就是我爱执。还有，做自己的事一定很起劲，做别人的事情，眉头皱起来，或是找很多理由搪塞。这些你都不会觉得是我爱执，可是实际上就是我爱执在作祟！所以对治我爱执一定要刻意地对治、刻意地观察，才能从严重的我爱执习气当中拔脱出来。

《前世今生》一书提到学习的时间是以一生一生来算的。平常我们总觉得脑筋还不错，应该一两个月，或一两年就可以学会。所以现在学了一下，还学不会，就觉得失望，其实应该把这事情准备以一生、多生去学，这条路我们才走得下去。而且始终记得；我们没退路。当你觉得走不下去了，就停下来想一下，不断的去思惟，等认清楚没别的路好走，便可以站起来再走。这是策励自己走下去很重要的方法。最怕的就是自己完全察觉不到我爱执，佛法称它为家贼。外面的贼易防，家贼难防。所以要「灭而已乐施众生」，把这个只为自己利益、只管自己、不用起念、自然而然生起的这颗心把它拿掉、灭除，把自己的安乐给别人。「灭而已乐施众生。」是两件事：消灭我爱执，然后去爱别人。要消灭我爱执，要先很认真的观察，不要一开头，就要想办法去爱别人，否则就像龟兔赛跑的兔子一样，失败的可能性很大。

我们常常会感觉到人与人共事的时候，碍手碍脚的，偏偏对方的想法就跟我不一样，这样做不灵光，那样做也不灵光，这就是我爱执的魔鬼在作祟！所以当你觉得碍手碍脚的时候，你就想：好家伙，我真正的冤家，原来是这个东西。这样你就不会讨厌周围的人。如果你潜意识里讨厌，你会冠冕堂皇地想办法把讨厌的人支开而不自觉。这我爱执就是能做得这么漂亮，天衣无缝，你还觉得很得意，而其实是自己害了自己。也许你觉得：「啊！师父您怎么能够看得透我？」不是我看透你，是我看见我自己，这个我爱执魔鬼就是这样的。

我们要毫无保留、毫不留情、深深地去看我爱执，而这种机会也只有广论团体才有可能发生，那时候你会觉得：我们周围这些人实在是世间难找的。世间的七宝黄金都不值钱，这个东西才值钱。你不在广论圈子当中，你学的这个道理也就用不上，你要是照样去做的话，别人会觉得你是个怪人，正好来欺负你。如果你认为：「欺负我正好啊！我是一个爱他执的菩萨。」那你早晚会生退心，因为你躡等，条件还不够，怎么可能做到？所以如果这一生还做不好，下一世还要来，我们有的是时间。

虽然在修的时候，佛告诉我们要念无常，那是要策励我们千万不要荒疏了生命，等到我们真正去做的时候，却是要一步步、时间放长地去做。就如《射艺中之禅》书中那个学射的人，他跟老师说，他已经来了很久了，老师跟他说：在学大道过程中，根本不讲时间的。现在我们走这条路也是一样，不要说不讲年月，也不讲一生，而且是一生接一生，一定要做到为止。在这种情况下，你的心目当中，只有一件事情：「目标悬在这里，一定要达到。」

有句话说：「穷人身苦，富贵心苦。」实际上穷人并不是心不苦，可是因为身已苦得要命，没有时间去想心事而已；而富人也不是身体就不苦，因为有太多时间去动脑筋，所以他被这个心所绑死了。你想，当外面种种的业降临时，心里边跟它相应的惑烦恼种子便现起，这是什么情况？经论上说「大苦聚」。很多各式各样的苦，从四面八方来，压得我们透不过气来，根本问题就在我爱执。我们要不断的去串习，当我们遇到任何困难的时候，就想：嗯，都是我爱执的关系！然后想办法一定要克服它。这是为什么用这个呼吸的方法修自他换，因为别的你可以忘记，呼吸你不会忘记，它会让你随时记得我爱执这东西，当你串习到某个程度的时候，那个爱我心就能够被挡住，爱他心也现起来了。这是一个非常善巧的方便，只要慢慢的经过串习，自然就会「困难不应退，皆由修力成，先闻名生畏，后无彼不乐。」我们想想：眼前这爱我的习惯怎么来的？业！业的中心是什么？思惟！现在我们不断的去思惟，然后身口去做，到后来产生的效果，就不会像现在一样，一天到晚只管自己，我们任运的就会只管别人。我不是急着叫大家去做，而是这理论要很清楚，能够了解，就转得过来。

偈九：

任己眷仆乖违际，

系我涣散喜受报。

当自己的眷属仆人，对自己乖违颠倒时，这是自己平常放逸所招致的。在任何情况下，我们与眷属有不好的人际关系时，即使我已经用了最大的耐力，完全做对，他还是认为我很糟，那时候我们仍旧要想：这是我自己的错误，这都是业感之故。总归是我造了我爱执的业，所以今天感得这个果报。

会成为眷仆都是业力所感，我们不妨以家庭之中亲子关系来谈，父母与子女一定有相关的业，没有相关的业不可能成为亲子。我们可举财富方面为例：子女要生到哪个家庭当中，需要两种情形，其一是小孩自己跟父母的缘相应，财富的缘也相应，他就会去这个家庭；还有一种是愿力相应。如果子女与父母的财富相应，当父母死了以后，子女自然而然会承受他父母全部的钱财；如果因愿力而去的，子女到那个家庭当中，父母死了以后，情况会改变，因为子女的业、福报等跟父母不相应。所以如果父母的钱财福德比较大，子女比较差，那么父母一死，钱也没有了，那就是业。

也有家庭本来蛮苦的，子女来了以后就慢慢的富裕起来，这就是孩子的福报比父母大。这是从钱财方面来说，还有一种，父母很好，可是子女大逆不道，或父母一无是处，可是子女非常好，例如中国历史上的舜，这些都是业。

眷属对我们的影响最大，它的范围，从家庭、事业、到社会，我们时刻都离不开，所以眷属并不仅仅是父亲与儿子、先生与太太，凡是人与人之间有相对关系都是为眷属。所以君王与臣子、老板与伙计等，都可为眷属。而眷属关系发生问题，不外乎是被情所缠，被利所困，争相夺利等。这些世间的苦恼大多来自人事问题，都是业的感果，而会有这样的业果就是我爱执造成的。以前我们碰到这种烦恼，会说观业忍受，现在，我们用不同方法，说这是利器之轮，要用它来摧毁我爱执。如果没有强大的痛苦，不可能引发我们内心当中，深刻的思惟。

「涣散」在藏文有两个意义，一种是形容邈邈遑遑、马马虎虎、提不起劲的样子，通常指在放逸的状态当中。还有另一种意思，即藏人称我爱执，也叫涣散。为什么把我爱执译成涣散？那是藏文，我也不清楚，不过想一想，这也很有可能。在修学过程当中，戒非常重要。皈依了以后，如果不持戒，不可能真正的增长功德。而破戒的四因，第一是无知，即对整个的戒和皈依的内容不了解，乃至无知。第二是放逸，即知道内容了，可是就是打不起精神，懒懒散散的。所以我想：平常放逸的时候，是不是就是涣散的味道？并不是一定要躺在床上，或坐着不动才叫放逸，比如说，我们常有个人欢喜的习惯，我自己就有这种相：很喜欢看书。有时候看书看得正起劲，别人来跟我说正经事，我说我还在看书，就把对方赶走，其实我是放逸，也是随顺自己的习气，这就是我爱执，我们沉溺在自己无始以来的自然习性当中，并没有积极的对治自己的毛病。所以，这里用涣散两个字作为我爱执的解释，我觉得真好！即使一个很小的动作，也许是电灯开着，也许是地上的拖鞋乱放，平常我们走过去，走一百趟，从来不注意，现在看到了，发一个警觉心，要把它改过来，前者，是放逸、涣散，随顺着习气；后者，开始警惕了，就在扭转习气了。刚开始的时候，我们只有从小地方做，现在有很多人，眼界很大，说要成佛，可是这种小事情，却不屑去做。如果小事情不值得做，大事情就永远做不来。所以这种人永远眼高手低，看别人都不对，眼睛又很利，可是做起事来，笨手笨脚，什么事情都不灵光。有句话：「自古文人相轻」因为我是个文人，我觉得最容易犯的就是这个特点。

佛法到了汉地，刚开始的祖师，将佛法带过来，非常了不起。像玄奘法师刻苦耐劳的精神，我们绝对比不上。到后来，大家只是坐而论道，甚至说「吃得酒肉饱，兴来深说禅」，换句话说，只是在谈道理。为了纠正这种风气，不要开口说废话，要做真功夫，于是禅宗特盛。很不幸，这么一来，矫枉过正，把最圆满的佛法，不知不觉当中砍了最致命的一刀，慢慢的，等到禅宗盛行过后，道理没有了，连讲道理也不行了，于是佛教每况愈下。现在我们既然学到这样的法，就要注意，绝不忽视教证二量的前因，也绝对不能只用嘴巴空讲，不去实践。

道理讲完了，大家会觉得情况好像不那么严重。我听说当洒过农药的稻子收割了，邻近的鸡鸭一只只两脚一伸，死在田里，因为吃了有农药的稻穀。如果你听到这种事，你可能认为：莫可奈何嘛，反正大家吃都吃不死，难道我会死吗？可是如果你亲眼看见这样的事情，你就会比较警惕。或者今天家里的人生病了，送到医院一看，是癌！这时候你会宁愿饿肚子，也不吃有农药的蔬菜了。这关键在有没有如理思惟，如果你真的如理思惟，面对周遭的人事关系，你想：这是利器之轮到我身上，我要来承担，承担一切苦，让苦摧毁我爱执，因此在任何情况，你都不会觉得是负担，反而你会觉得好极了，能趁这口气还在，把它转化过来，渐渐地就不会觉得困难了。

今天很难得有机会听见这么好的教授，我跟在座的每一位同学一样，听了法喜充满。希望你们不要听了也是法喜充满，然后去告诉别人，告诉完了，便呼呼大睡，明天照旧一样，那真是既对不起自己，也对不起老师，这是非常可惜的事。所以从哪里开始做起？戒行持犯！做了以后不要停，第二天忘记了，没关系，第三天再继续它。记得奔公甲的故事吗？他刚开始有坏念头就画黑圈圈，好念头就画白圈圈，墙上画的都是黑的，一天难得有个白的，但是他把自己关在山洞里面，不断的去做，到后来墙上都是白的圈，偶然出现一个黑圈。他是一个大强盗，都够做得到，我们自命知识分子，就做不到了吗？「俞净意公遇灶神记」的俞公，以及袁了凡先生，他们都做到了，为什么我们做不到呢？

修学佛法，第一是要皈依。为什么要皈依的基础？为什么要得到清净皈依？我们都会说我是皈依三宝的，是相信三宝的，可是实际上都是随顺着我的习气。我的相信是今天高兴的时候相信，累的时候，就没什么相不相信，只想躺在沙发上看电视、喝茶。清净的皈依在广论叫做净信心。一定要把你的烦恼弄干净了以后，对净除烦恼的法则，产生信心了才会产生净信心。如果你不想学广论，讲讲就可以，种点善根就好，你如果想学广论，没有净信心，是走不下去的。所以要把广论学进去，就必须把自己舍弃。所以很多人脑筋非常好，可是广论怎么学也学不来，因为脑筋里面太杂染了。当清净的信心生起时，思惟业果就有力量了。而正皈依是法，皈依法所要了解的正是业果。所以只要走的是正因，就不要愁走得上或走不上去，如果正因把握不到，就算发了心还是有可能退。像舍利弗尊者行了二十劫菩萨道了，可是还会退（注）。透过清净的皈依，透过善巧的思惟业果，再来学利器之轮，当业感果的时候，不单单是观业忍受，我们还可想：喔！这是利器之轮，我不但去忍受加持，还要去承担，使这些所有的痛苦摧毁我爱执这个冤家。如果我们能够这样的善巧运用，就有转过患为功德的效用。就如前面提过电的事情。电这么方便，你能够运用它，就能产生种种的功德，可是如果外行去碰，就会触电！所以善巧的话，我们下脚第一步——皈依，已经是开始降伏我爱执了。也就是使我们能够跳开小乘之路的开始。所以当我们学正皈依的时候，就已经准备走上去了。平常我们不断的串习，如果能在这地方停留久一点，等这个基础坚固，到时候要快速的话并不困难。

现在我们从哪里开始？从观业忍受以后，把业都拿来自己承担，对治我爱执，而且从我们周围环境下手。如果有一个同行团体，你只要不落掉，总可以跟得上。虽然我们现在还不是真的能够观别人的功，我们还要努力，这是我们共同的业。将来我们会生生世世的互为眷属，从亲子、师友，做同行慢慢的走上去，这样迟早我们也会像阿底峡尊者一样，以及宗大师一样，有正法的团体。以前你处处为「我」，结果周围的人众叛亲离，现在反过来处处为别人，别人一定来拥护你。将来哪一个人走在前面，就是以我爱执转变成爱他执的实践程度来决定。

注：

舍利弗曾发愿修菩萨道，尽己之力助人。有一次有个人跟他要一只眼睛以治疗母亲的病，舍利弗挖下左眼给对方，对方不要，要右眼，舍利弗又予右眼，不料对方嫌有臭味，以脚踩踏。舍利弗有感众生难度而生退心。

偈十：

身患难忍恶疾时，

昔害有情身所致，

恶业利器回转己，

今诸病苦尽取受。

如果我们遭到很难忍的疾病，那是由于以前伤害了别人，比如说杀了人，将来回报就是自己被杀，或是短命多病。我的身子很差，为什么会差？就是我以前总是用各种方法害过别人，所以今天感得身体不好，生了难忍的病是我以前造了很多的恶业，现在利器之轮回到我身上，这是业感果了。看起来好像是利器之轮对我们的伤害，实际上我们应该这样观察思惟：外面环境种种的逼迫，心里面的烦恼、忧愁，身上的病痛，周围人的众叛亲离，无非都是「业」。而造业的元凶，是我爱执，要解决这个问题，一定要对治这个造恶业的元凶，还有造的恶业也要还清，所以以前我处处地方都在伤害别人，只管只自己，现在把所有人的苦难，由我来承担，把我的一切好处给人。承担的时候，一心命中这个让我们造种种恶业的仇敌—我爱执的要害，把它杀死。所以我们就观利器之轮回到身上的真正目标，是让它杀死我心中的我爱执，（注意：不是对治我执，而是当我爱执变成爱他执以后，再进一步对治我执。）所以所有的病苦，所有一切尽众生界的病苦，由我来取代。

我们可以在平常好好的想一想，就实际状态去思惟观察：西藏人、印度人、中国人都说病有风热、痰热等型态，好像病是因为外在原因引起的，可是常常好几十人，大家吃了同样的东西，却只有一个人吃了以后生病，所以显然并不是风病、热病，而是自己的业病。老师讲《利器之轮》，讲到这一偈时，说了一个故事：他年轻的时候不欢喜吃药，也不用吃药，所以他觉得很得意。结果老了以后，不但吃药而且天天吃药。老师是要告诉我们：平常我们都偏重理论，真正在用的时候，总是用不上，这是非常现实的。所以老师要我们多观察，当我们不断的去观察的时候，等到真正的病来的时候，我们才能够忍受，这并不是教我们绝对不要吃药，可是要内心知道这都是业感。中医也说七情六欲是病的内因，而七情六欲从哪里来？我爱执啊！

我以前不常感冒，我印象最深的，是我还在成功大学读书的时候，流行性感冒侵袭台湾，学生和老师一个个倒下去，最后学校居然为了流行性感冒放假，学校后面有个医院，我有一个同学也感冒了，就送他去医院，我们那个时代，很少有病人的，那次是我第一次看见医院里病人这么多，走廊上坐了满满的人。等流行性感冒过去了，我却没感冒。可是最近大家都没感冒，我却老是感冒，我想这是利器之轮，我很高兴那时还没学《利器之轮》时没病，现在学到《利器之轮》，病来了，真好！否则我一天到晚就在吃药。最近我坚持不吃药，有时候稍微不舒服，喉咙也卡卡的，医生要我用水漱口，以前我每天要漱好几次，白天如果忘记了，晚上一定漱，觉得满有效的，有一天晚上睡觉以前忘记漱口，过了一会儿想起来了，依我以前的习惯，该做的事情没做，我会爬起来做，后来我想：这是利器之轮，不要起来，结果那天晚上呼呼大睡，而且第二天还满好的，所以第二天晚上，又想着利器之轮，就不漱口了，从那天开始，盐水就不用了，到现在已经半个多月了，喉咙的不舒服也不见了，你们不要听了以后想试一下，没效就认为利器之轮不行，放弃掉了，千万不要放弃！

病可能是受客观环境影响，但那只是助缘，假定我们没有造感得这种病的因，不应该感得这种病，比如说，天气很阴寒的地方，人很容易犯风湿，所以凡是阴寒、潮湿之处，都会招来风湿病，如果这是主因，为什么同一地方的人，有些人有风湿，有些人没有？因此这个主要的原因不是气候而是个人的业，是以前造的业，而外面的缘，只是引发生病的助缘。还有，比如说：色界初禅以

上，粗分的我爱执已经降伏了，但是并没有拿掉我爱执，因为降伏了粗分的烦恼，也就没有这样的业，所以，禅天以上，身体没有病苦。还有，登地以上的菩萨，我爱执已经完全拿掉，所以也不会有病苦。不过，登地以上菩萨也会生病，但是没有病苦。所以，造了业，一定会感果，可是如果意念完全清净，感果的时候就不会痛苦，这是策励我们修行最重要的根本原因。总之，凡是所有的业，为什么而造？我爱执！既然因我爱执造了这种业，让我感受到痛苦，你（我爱执）活该，以前，为了你（我爱执），伤害了别人，现在我把所有人的病苦，统统拿来，让你（我爱执）来承担。以这样强烈的境界，制伏我爱执。

偈十一：

自心蒙受众苦际，

因曾搅扰他心续，

恶业利器回转己，

今尽众苦我取受。

前面的偈子讲身苦中的病苦，这偈接着说内心感觉到很大的痛苦，坐立不安，甚至睡觉也睡不好，脑筋还被事情缠着。这种痛苦的状态，跟外在生活的富裕，或学问知识的丰富，并没有什么关系。还有操心的方式，也有很大的差别，例如政客，操心天下，国家，很多人操心他周围的亲属，他的朋友，他的伙计。有一些则是为了个人的事业，弄得神魂颠倒，白天忙完了，夜里还在担忧。这样的痛苦。并不是大家都有，很多人对他过的日子，觉得悠哉悠哉，也有很多人会忧心忡忡，那么是什么原因呢？这都是以前的业啊！以前我曾经损恼别人，使对方心里不安，现在这个恶业，利器之轮回过头来伤害我。怎么办？我就让这个利器之轮，回过头来伤害我自己（我爱执），并且愿意承担一切众生的苦。

这种痛苦在因地上，是怎样造的？简单的说：有的时候，我们并没有刻意要伤害别人，这种无意有几种：一种是习惯了，不知不觉开起口来，就会伤害了人。我常常就有这个毛病。还有一种是开玩笑的，看见了什么，觉得满好玩的，并没有代人考虑一下，就随便的说一句话，让对方非常痛苦，非常受不了，乃至让他心里非常不安。另外一种状态是有意的要去伤害别人。不管是有意、无意的，乃至开玩笑，追根究柢，都是我爱执，无非都是为了我。为了我，与别人对立、敌对，以致伤害了人；为了自己，开开玩笑，觉得满好玩的，伤害了别人；我爱执恶习随顺，自然而然流露出来。所以前面提到涣散为我爱执，的确大有道理。如果不去刻意对治，在很多情况下，莫名其妙的、任运的，毛病就出来了。

我们最大的困难，在于人与人之间的沟通，一沟通麻烦就来了。我们会以为对方在批评我，我的意见对方不赞成，就互相嘀咕。我们仔细想想，生活当中是不是处处如此？然后内心就生起不安，大事如天下国家，小事如芝麻绿豆，从家庭到社会、到公司处处都是。有的时候别人只是眼睛轻轻的一瞄到你，就让自己心里不安起来了：「这家伙！又在那儿算计我了。」哪一天他不看你，你也会怀疑对方不看你，是不是又在嘀咕你。我爱执就是这么可怕，让自己伤害自己，我们心里一天到晚就是忙这些事情。现在有什么办法可想？假定是自己不对，别人应该批评；假定自己对了，他居然还要批评，那是利器之轮回到自己。可以这么想：因为他批评，我才能够警策自己：「我

尽管很认真的去做，可是别人还是有意见，我一定有问题！」我们学佛，不是要学吗？怎么学呢？就是要晓得问题在哪里呀！今天有人批评，不正表示有问题吗？法很重视劝谏，戒律里面已明文的说明，善友真正重要的地方就在这里。子路闻过则喜，是孔老夫子赞叹的对象。子路听到别人说他的过错，心里好高兴！因为他有机会可以学习。而我们是该听的不听，不该听的要听，问题在哪里？我爱执！

了解了这个道理以后，很多事情我们应该尽心，但是不必操心。不操心，并不是就不管，以前我们曾经尽心尽力的照护一位病重的仁波切，最后忙了半天，眼看着仁波切，一天一天瘦下去，最后我们要离开达隆沙拉，仁波切告诉我一句话：「你们已经尽心尽力去做了，下面不要去管。」后来仁波切去世了，周围的人并不会说：「仁波切交到你们手上，结果你们把他医死了，仁波切是我们的宝啊！」反而赞叹说：「在仁波切身边帮忙的，就是这些人！」从那时候，我的心情就有豁然开朗之感。每次我做事情很认真的做，明天到底怎么样就不管了，如果好的话我自然高兴，如果不好，我觉得「因地上我尽力了」。在家居士对子女的态度也应如此，既然已经尽心尽力为他们了，结果怎样实在不必操心太多。所以我们如果能够认识我爱执这个根本的贼以后，很多事情就好办了。

偈十二：

受自猛剧饥渴迫，

皆因狡劫慳吝致，

恶业利器回转已，

诸饥渴苦我取受。

这一偈讲的还是一种身的痛苦，特别指饥跟渴。「饥」是肚子饿。有一种饥是没东西吃，像佛经形容的饿鬼相。饿得几千年浆水不进，甚至于我们吐出来最脏的东西他都想吃。饿鬼的喉咙像针一样细，肚子像山一样大，可是找到了吃的东西却吃不下。还有一种「饥」就是：吃下去东西却怎么也吃不饱。我曾经见过一个修行人，因为修行猛利，结果在闭关的时候，本来要遭轮回恶趣的恶报却在这一生现起。他有好几个迹象发生，其中一个就是饿鬼相，他有一个时候肚子饿得要命，可以一口气吃下去十几大碗，那大碗有一般碗的三倍大。他本来心里很慌，不过记起老师告诉他的话：「碰到任何情况都不要管。」后来他坚持下去，过了一段时候，这现象就消失了。以后他每天只需要吃一点点，像一般的三分之一就饱了，而且精神百倍，我们现在讲营养，都是邪见增上。

「渴」也是同样的情况，口干得要命，却喝不到水；而有的是不管怎么喝，嘴巴还是干的。

为什么会有饥渴的现象？因为以前狡猾，专门用种种不正当手段榨取别人，又很吝啬，不肯惠施，引起别人种种的损恼，就会产生这样的结果。

世间有很多人条件很差，你去帮忙对方，不论怎么样帮忙就是没有用。西藏有这么一段故事：佛法刚刚传入西藏的时候，当时的藏王学佛以后看见穷人那么多，就把王宫里所有的钱拿出来散布给穷人，希望解决他们的困难。送完了以后，第二天去看看那些穷人，照穷不误，没有改善。现在我们看得见世间很多人，怎么帮忙他，就是没有用；要不然就是需要人帮忙时，总是找不到可以帮忙的人。这都是因为以前在因地当中以种种不正当、狡猾的手段榨取别人，而自己又非常吝啬。

我们在各行各业可以看到做工的人、读书的人、种田的人，忙了半天，可是利润很少，往往赔本。去做生意，看别人赚钱；种田，别人能够种出很好的收成，偏偏他就是种不出来。有一个人做什么都不顺利，感觉实在痛苦。一天，他百无聊赖，在街上晃荡，看到前面一个测字摊，他听旁人说这个测字先生很灵，就等在测字摊旁边，正在动脑筋的时候，另外一个人跑过去测字，测字先生问那个人：「你测这个字是为了什么？」他说：「我想做一笔生意，不晓得顺利不顺利？」「好！你要快！赶快！保证你利市百倍。」所以这个人测完了，付了钱，高高兴兴走了。那个无聊的人因他看到之前的人测的是「鼠」字，便也凑过去选同一个字。测字先生问他：「你要问什么啊？」「我要做生意。」他想：前面那个人利市百倍，自己也应该利市百倍，可是测字先生告诉他：「先生，你千万不要做生意，血本无归！」他想：前面那个人利市百倍，我怎么会血本无归呢？「不管！我一定要去看看。」所以他付了钱赶快跟上前面那个人，跟对方攀交情。对方告诉他，自己是卖药材的。「哦！你卖什么药材？」无聊的人把对方卖什么药，要卖到哪儿去都打听清楚了，便抢在前头去买药材，准备卖到同一地方去。他抢在前头到了那个地方，那个地方刚刚发生瘟疫，正需要这个药材，他一到，大家知道他卖的是药材，都上船来抢，一抢船就翻了。结果药材翻到江里也不能用了，真是血本无归。这时后面又来了一艘船，「喂！你的船卖什么？」地方居民问。「药材。」「什么药材？」大家知道是同一药材后，互相告诫：「小心小心！现在唯一救命的药！千万不要再乱动。」所以很多人去保护它，利市百倍，所以你造什么业，感什么果，丝毫不爽。

《利器之轮》这本书把道理配昏沈事相，条列分明，加以很多例子的印证，我强有力的感觉到：对于业的行相认识越来越清楚，可是最重要的是：对境要去实践。不要小看自己，我们宿生没有积相当的资粮，绝不可能听到老师讲授阿底峡尊者最圆满、珍贵的法宝。

有一次我到美国三藩市，一个人对我说：「法师！有一个病人，要求皈依，照理说应该到寺院来，可是已经病得不像样了，能不能发发慈悲，请您过去。」那个病人在台湾书念得很好，苦苦的奋斗到美国打下一片天，很有成就。住很大的房子，家里还有佣人，最好的汽车拥有几部，但是病得半死不活，什么东西都吃不下，身苦、心也苦，这就是「饥渴」状态。

佛法当中有一个很有名的公案，阿育王朝是印度史上最强大的一个帝国。早年，他完全不信佛，东征西讨，中年以后信了佛了，可是到临终的时候，儿子没有一个人来理他。那时候只有一个侄儿在旁边照顾他，可是他要吃，人家不给他吃，最后是饿死的。不过老师对这故事，又有不同的解释：阿育王信佛以后，他造佛的舍利塔，共造八万四千个塔，许多龙、天、非人都来帮他，所以他的功德是无量无边的。可是他前半生造了非常多的杀业，还造了一个人间地狱，到后来信了佛，本来最应该是下地狱的，可能是饿鬼，而最后重罪轻报，在这一生只是饥渴而死。老师跟我们讲这个故事的真正用意在此。

老师还说了一个故事。西藏有一贵族，很神气，专门压榨他人，一九五九年逃出来，带了很多钱、很多佣人。后来他的钱被佣人统统花光了，佣人也跑掉了，最后他穷得变成乞丐。后来他也出家了，但是周围的人都不欢喜他。碰见他就数说他以前的不是。老师就告诉大家：「你不要骂他啊！他这是利器之轮哪！他现在示现，我们应该去同情他、保护他，这样才对。」现在我们理论学到了，也看见事实了，我们应怎么样做这件事情？应该以欢喜心来承担以前的恶业，让这个我爱执代众生来承担受这些苦。也许我们会觉得怕怕的。事实上真的会这么苦？不一定。假定我们心里真的能够承担起来。这个苦不是想像中的这么大。我自己深深记得这个故事，小时候，对打预防针像杀头一样的害怕。在学校平常排队都是往前挤，一轮到排队打针时，大家尽量往后退，我父亲就用

种种的方法来告诉我不要怕。有一次他叫我不妨试试看，经过他几次的开导以后，把我的心鼓动起来了，我就自己充好汉，咬紧牙关跑着去。试完了以后居然觉得并不太痛耶！以前我碰到东西，只是轻微的跌破了皮，要擦点酒精之类的东西就害怕，常常要让爸爸追，还要姐姐帮忙捉住我，然后像杀猪一的擦上去。自从我有了那次打针经验以后，心里就开始转过来了。

老师也讲了类似的故事：有一次仁波切在拉萨传一个法，那时候仁波切亲传是非常盛大的事情，来参加的人有几十万。老师常时还是个小和尚，所以被挤得老远，那时候没有篷帐，也没有遮阴的地方，全部露天就坐。那一天太阳很大，出家人头又剃得光秃秃的，晒起来非常热，所以大家都受不了而向后移。老师本来也想退，正要退的时候，他忽然想起利器之轮。他想：今天正好可以自己试试看啊！所以他没离开，很多向他招手说：「啊！来呀！来呀！」他完全不动，到后来他全神贯注的听，一坐三、四小时。想想在大太阳底下顶个光头，而且西藏的衣服很厚，颜色又深，会吸收更多的热力，坐了三、四个钟头，他说到后来反而感觉不热了。但愿你们能好好去体验。

如果你有体验的话，你会相信佛经上的一个公案：以前佛为了求一偈，罗刹要他在身上挖一千个疮，并点上灯为条件，（反观我们不要说挖一千个疮，挖半个疮，只要一碰就痛得受不了），挖完还要在里面点灯，怎么可能？可是佛因为对法的好乐心，所以得到无痛之定，就做到了。很多信佛的人总觉得这只是一个寓言故事，其实是不了解佛法的真正内涵。实际上我们每一个人都有这种能力，《前世今生》这本书告诉我们，每一个人都有潜能，而且远超过现有的力量。我们现在一口气不可能像世尊这样身上挖一千个疮，但是我们确实可以试试我们的心力。我有个经验，我现在还常常做这个运动，就是站着把脚伸直了，弯腰手碰到地。常常做运动的人对这一动作不稀奇，可是对我却是很困难。有一次几个人在做这个动作，大家都觉得很难，而我一时童心大发，觉得好玩，也来试试看，结果居然一弯就完全弯下去了。别人说：「你说你不会运动，你骗我！」然后我就再试，结果怎么试就弯不下去了。后来一个整骨的医生教我天天做这个动作，刚开始刻意去做，做得很辛苦，后来想起以前这个经验，就放松身体，一下就弯下去了。所以只要你真正懂得心力的不可思议，很多事情都办得到。

现在我回过头来看《利器之轮》，更是觉得它价值无比，它绝对不是讲一个空洞的理论。大家在这里听完了，研讨完了，如果停在空洞的理论，至少你对不起你自己，而我已经尽了我最大的努力了。所以老师讲完了这个偈，还告诉我们说：「你真正有心承担的时候，事情就不会如我们想像中的可怕；乃至有意学习，一步一步走上去，发了菩提心，也一定不会退。问题在你有没有一个好的传承，好的老师，还有你是不是具相的弟子。」能够照这样一步一步如法增上，真正的关键便在这里。

偈十三：

「遭他逼役不自主，
嗔心役使下劣故，
恶业利器回转己，
今尽身命供他役。」

前面第十偈，是讲身苦；第十一偈是讲心苦；第十二偈是身苦当中的饥渴。实际上饥渴是受，

即受、想、行、识当中的受，如前面老师在太阳底下听经的经验，也是这种状态。现在这一偈是指外在环境的苦。我们会处在条件比较差的一种状态，比如印度，奴役的阶级，长大做别人的佣人，而主人又非常的暴戾，这什么原因？由于自己以前造的业，自己以前也是动不动对佣人发脾气，或是以不人道的方式压榨佣人。现在恶业的利器之轮回过来了。怎么办呢？让所有这种痛苦加在这我爱执上，由我爱执所感得的身体来承担，供人家来役使我，我去服务别人。

仆人的状态，就是自己没有主权，我们可以说自己要怎么做，可是做奴仆就不行。在这个时代我们已经没有奴仆了，我小的时候还看见，比如说穷人没钱，就把子女卖给有钱人家，然后一生就卖给人家，长大以后，好的主人会给奴仆安一个家，女的仆佣，就帮她找一个夫家嫁出去；有的就老死在主人家。仆佣要让别人差使，失去自由，做牛做马，如果主人很暴戾，那真是非人的生活，如果仆佣身体健康不好，更是悲惨！这个因在哪里？就是因地当中，他不能够同情弱者，而且还欺榨弱者。

虐待畜生也一样。我在印度时候，当地都是用驴子搬石头，山上山下的跑，看到旁边有一点草，想吃，主人马上就「叭！」屁股上打下去。常常看见驴身上，被打得印子一条一条的。所以这主人将来就会遭到被奴役的果。

大善人王凤仪有一次莫名其妙地被一个营官抓去，打军棍打了一整天，结果打的人打得腰酸背痛，可是他却不痛。后来他恍然大悟，想起来自己为什么被打。他曾经为了赶车，鞭打了他的驴子，他当年鞭打那只驴子的时候，意乐不好，所以有这种情况。王大善人是了不起的人，他被打完了还站得起来，一点都不痛，这是千真万确的事实。大家千万不要看这是个故事，这是我们都做得到的。所以我一再地告诉大家：意乐很重要。像老师被太阳晒，乃至我自己的体验(见上次讲记)，都是告诉我们：我们的确有无比的潜能。如果事情还没有做，就打退堂鼓，这个仗就不要打了，你准备到地狱去熬吧！如果我们真的懂，在意志上慢慢的锻炼，绝对可以做得得到。

现在我们知道这个业怎么来的，都是我爱执！就让所有的罪障由我爱执来担，而且把我爱执所感得的这个身体，处处地方去服务别人，代别人着想，从内心去想，不但想而且身体力行。

偈十四：

「耳闻不悦诸言语，

离间等语过失起。

恶业利器回转己，

今应灭除语过失。」

前面听人家差遣是身业，这里是讲语业。以往造了语业上的过失，现在就听见了粗恶的、下劣的，听起来不快乐的话。「离间等语过失起」这个「等」字包括所有语业的恶业，以前我因地上造了语恶业，现在恶业回报了，所以我听见种种的不悦耳之声，这是利器之轮又回到我身上，怎么办？让我爱执承担所有人遭遇到的这种痛苦。这原则是每偈颂一样的，不过有的时候用在「身」上面，有的时候用在「语」上面。有的时候用在「总」上，有的时候用在「别」上面。

按说口业里，除了「离间语」还有「恶口」「妄语」「绮语」，为什么特别只把「离间语」提出来？我自己想：当我们说粗话时，常常是出于无心的习惯，动不动三字经出口；而妄语、绮语，也常是无心说出的，这些在四种语业当中比较轻，而「离间语」常不是无意的说出，所以特别指出来，因为内心的意乐，而成为最重的业。

通常我们数说别人的错很容易，但是当听见别人说我们，内心便随顺自己的业习气。听到的话很刺耳，我们内心便不能平服，感觉非常苦。还有一种是梦见不吉祥的梦，醒来的时候，心还是碰咚、碰咚跳，然后一直放不下。另外一种不是作梦，不是人在说你，可是心里就会听见什么声音，心神整天的不安，这是神经不正常，这都是利器之轮回到身上。以前我们曾经对好朋友、亲人、夫妇等，恶意的中伤，造谣生事，离间别人，挑拨是非，以前造这个业，现在就会感到这个过失。为什么会去造这种业？最主要的原因，是我们平常习惯自己做错了却看不见。就是自己看见了，我们也会想尽办法掩饰、覆藏起来。所以我们应该认识自己做的错事，不但认识，而且要想办法把它发露！经论有说：臭的东西如果敞开它，一下子就消失掉了，如果把它掩盖起来，就会越来越臭。通常我们会非常小心的把自己的错误掩盖起来，而老是要去发掘别人的错，批评别人。不过，我们发露也要善巧，还要看看对方是不是可以让你发露。如果你对人发露：「我以前看见你就讨厌……」可是对方听完了，在心里想：「好家伙！原来你对我这样啊！」晚上就睡不着啦！我们刚开始学习时像小孩子学走路一样，对情况看不清楚，而应对方的机也不够，于是经你一说，对方闷在心里，结果不见得因为你发露，事情就解决了，他还是被烦恼所使，下次有机会，仍会回报到你身上。以前的业还没有解决，一发露反而加上新的业。因此对于发露应该注意，但是也不能因此就不发露了！假如我们内心很坦率，自己就不应该去保护、包庇。如果还是保护、包庇，心本身就与法不相应、不清净。

接下文「恶业利器回转已……」如果没有什么特别重要，我们就不必说了。因为原则上每一偈，都在说「利器之轮回到我们自己身上，如何如何……」总之这是恶业，这恶业回转到我们身上，然后业的主宰是我爱执，所以让我爱执来承担。以后我们就不再提了。然而当我们要照着如理思惟的时候，这一个部分就变得非常重要！要很认真！

偈十五：

「若悉受生不净地，
串习不净相所致，
恶业利器回转已，
今应唯修清净相。」

我们只要是凡夫，就永远会在不清净的地方，能投生到净土去的都是佛菩萨。譬如色界，因为粗分的烦恼已经降伏，所以比我们现在所处的欲界清净。我们为什么会在不清净的地方？就是因为我们自己只见别人的过失，我们平常串习的都是这些不清净的观念，内心当中经常现起的是不净的一种觉受。现在利器之轮回报到我身上，以后我们应该「但观功德勿寻过」。不仅仅是对师长，对同行也要串习得非常清净，这一点对我们非常重要！这个问题不在难易，重要的是要把握住两个主要的原因，如果这两个主要的原因把握住的话，就不会有难事。第一，我们是不是有决心要改！当晓得

过患的严重性，就会决定改。第二，善巧方便！我们有要改的决心，如果没有善巧，也是没有用。反过来，知道善巧而没有要改的决心，这个善巧也是白白浪费。有了这两种条件，然后实践的时候能够很有力的一步一步做下去，成功的机率就非常大！

有的人会出生在杂乱不好的地方，或是长大后住在穷困、不安、杂乱的地方，充满着种种麻烦。在台湾，不会有很显著的这种地方，在美国，你会看见一个上流社会跟黑人圈子很不一样。我曾经到美国黑人住的地方去，一看心就乱成一团。我看到一个黑人妈妈带着一个小孩子，小孩要牵着她的手，妈妈不肯，小孩子哭着追上来，妈妈就打他，就像虐待小动物一样。街上乱成一团，大家视若无睹。还有人劝我在黑人区开车千万不要下车，我还听说纽约的黑人哈林区，有很多是化外之民，从出生到老死，也没有登记过，警察都不敢进去。平常我们都是看不见自己的过失，而且容易看自己的好处。稍微做一点事，就觉得自己有多好，看见别人的坏处又是非常容易！这个看过失串习的力量非常强盛，所以我们要想办法把心改过来，也就是观功念恩的内涵。

有些人很有钱，但是住的地方却不好，有的人不一定有钱，甚至是穷光蛋，可是却能住在很好的地方。我们觉得好像不太可能，可是我自己就遇见过这么一个人：民国七十一年，我住在洛杉矶的莲社，在莲社遇到一个从台北来的人。他为了修行而住在莲社，但莲社有很多人，对他的修行不方便，他就祈求找一个地方。有一次他在马路上走，遇到一个也是台湾来的生意人，对方在美国买了一栋房子，而且金屋藏娇。生意人要离开那个地方，可是秘密又不能泄露出去，正在为这件事忧愁。生意人听见我朋友需要修行的地方，便请他到家里去。生意人对我朋友说他是刚刚新婚，夫妻两人要去度蜜月，麻烦他来住。我朋友就这样长期留下来了。我想这个修行人，以前一定「观功念恩」修得很好！

寺院是三宝所在之处，按理说我们应该把它看成净土，但是因为我们自己的串习力非常强，很容易挑剔寺庙的毛病，这根本原因在哪里？在于我爱执。透过我爱执，我有我的见解，然后看外界，就会产生种种过失。有些人还会以一般世间的标准去看寺院，觉得寺院的人不做事情，都很闲，认为出家人是蛀米虫，甚至信了佛法的人，因为过去的串习力也有可能看成这样，所以我们要自己想：这是我的串习力，因为我爱执的串习，才会产生我们认为的过失。所以真正的净土是怎么来的？都是透过了对佛法的认识、薰习以后，依照一定次第闻思修，然后在意识上去观想。所以刚开始是以自己的意乐、心力慢慢的配合相应增上修习，如果离开意识去观、要找世间真实的净土，是很难找到的。实际上老师已经把我们今后修行最重要的特点说明了，因为眼前我们还没真正讲到，所以现在不去深谈。不过广论也告诉我们皈依时有六个加行：先把地方扫好；把佛的圣像供起来；供好了最好的东西，然后要把圣像观想出来；然后对他顶礼也好、忏悔也好，做种种的集聚资粮。这也是观想起来的，眼前我们并不了解这里边的很多真实意义，可是我们谈到造业的时候，造业真正最重要的是什么？意乐！以前我们就停在这点，如果我们继续将一支一支的公案抽出来，我们确定会得到非常精要的一个教授，如同沙里淘金淘到真金，这是最重要的一个部分。

老师举一个例子：有一位大仁波切要去朝布达拉宫，当到布达拉宫附近的时候，他非常小心、谦恭的折回，弟子问他：「上师，你准备了这么久，怎么目的地快到了反而不敢去啊？」「啊！我怎么敢去？这是上乐金刚的坛城啊！这是圣地呀，我这个凡夫踩上去，是罪过万分哪！」因为他看见的不是我们看见的布达拉宫，而是上乐金刚的坛城。听说也有人看见是密集金刚的坛城，也有人看成是观世音菩萨的净土道场。

老师又举了个例子:在宗大师的传记里,大师曾说大昭寺里的圣像,是释迦世尊的真身。有一次,一个西藏屠夫去朝圣大昭寺,到了里边,屠夫一个佛像都没有看见,屠夫想:「奇怪!我怎么没看见佛像?」因为他信佛,所以心里非常忏悔,他就非常真切地不断的忏悔,拜完了以后再看佛像,其他的都看见了,就是主尊—释迦世尊的圣像,仍看不见,最后他看见了世尊圣像的地方是一盘羊肉,因为他是个宰羊的屠夫。听完这故事以后,我们应该晓得怎么做了。我们应该不断的努力去看自己的过失,然后尽量的看别人的功德,不要看别人的过失。布达拉宫对西藏人来说,是法王住的地方,法王是观世音菩萨的化身,一个菩萨住的地方绝对都是净土。即使是一个持戒很清净的人踩过的地方,天神都会很恭敬那踩过的泥沙,何况是一个菩萨所住的地方。所以我非常重视皈依,透过皈依,内心产生了变化,那时候再仔细的去想,就会对问题深入体会。因为无始以来,我们粗猛的现行从来没有一点点机会能摆脱掉,要想对这个题目深入不大可能,这是我个人的经验。

今天你相信我所讲述的,老师亲自讲,你也相信,但是并不能够听完了在内心当中去缘念而改变自己,除非透过皈依,内心生起如理如量的皈依觉受,假定你进一步又懂得怎么去思惟、去忏悔,今天讲的题目,确定会增长你的信心。除此以外,假定说我们有了这个认识,再进一步把《前世今生》的公案放进去比较,你就不会停在知识的阶段,你内心肯定会产生转变心意的一个力量。那时候我们好好去思惟、观察,对我们的修行是有很大的帮助。所以真正重要的,是要想办法把观过念怨的习性改成观功念恩。这个串习一定要经过分别,透过学习,而且要环境的帮助,要以种种的方式,不断的努力,才会产生改变。

偈十六:

资益挚友相背离,

因他眷属我挑离,

恶业利器回转己,

离他眷行今莫继。

在周围对我们有益的人,我们会依靠他,但是突然之间他离开、背叛了我们,就是我们以前拆散别人的眷属,造了这个恶业,现在利器之轮回报我们身上来了。所以要把这所有的恶,让我爱执来承担,以后一定不可以再造拆散人家的恶业。

这「眷属」可以是夫妇、朋友、部下或弟子。我们在因地当中看见别人有非常好的因缘,我们就把他拆散。拆散的方法各式各样,有些对现代人已经不稀奇了,不但不觉得稀奇,而且还觉得是正常的手段,例如一般公司与公司之间会挖角。在这地方,还有一个实际的问题:譬如我们现在学了佛,我们遇见了不学佛的人,或是学了佛但在不同团体的人,你告诉他:这个是最圆满的佛法,使他自然而然跟原来学的团体离开了。而本来不学佛的,他世间做得很好,听见你说佛法应该这样,应该那样,他回去家里也坐立不安了。你们说怎么办?假定我们不是为了世间的利益而去做这种事情,是可以的。老师举了一个例子,佛在世的时候,佛的弟子们曾经为了一些问题发生争论,最后争论越来越大,形成两大派,连佛也没办法劝他们,于是两派彼此就产生了意见分裂,这就是佛史上有名的毗舍离之争,结果延续了两年最后两派又和合了。佛的弟子就问佛陀原因,世尊说他在因地修行的时候,有一次看见一个外道,在教诫一大批弟子,世尊就使了一个计,让外道的弟子

都离开他的上师。世尊的意乐是完全清净的，但是他的确使人家产生离间的作用，现在他成了佛，尽管他有清净的意乐，还会是产生这样的—个效果。这告诉我们：世间任何一点点业，只要造了一定会感果，让我们对业产生—个绝对的胜解。何况我们前面讲过，登地菩萨乃至佛都还会生病，只是他不会痛苦，自己的身体尚且如此，何况是外在的那些弟子。所以这里特别是说，如果平常的时候，我们造了离间别人的事，会产生什么样的效果。

偈十七：

若尽善士不喜我，

因曾舍彼依恶眷，

恶业利器回转己，

今应舍离诸恶友。

如果好的人都不欢喜我，是因为以前因地当中，自己造了舍弃善知识、善友而亲近恶知识、恶友的业，所以现在利器之轮又回到我们身上来了。我们应该怎么办呢？要很勇悍的下决心弃舍那些恶伴、恶友！

这里的「善士」，是对修行人而言，譬如我们要依止师长，找了很有修行的人，但是不管我怎么小心地侍候，他们仍不欢喜我，那是什么原因？那是因为以前造了抛弃、远离善知识的因，而且去亲近非善知识的恶友，乃至抛弃了讲正法的人而去找讲邪法的人。世间有酒肉朋友，大家坐在一起，吃饱了饭便坐着闲谈，谈得很高兴，真正的善士、善友是不会这样的。善士对我们特别需要，善士一定要比我们层次高，他会规劝我们，用种种方法让我们改善无始以来的恶习，所以给我们的通常都是苦口的良药。平常我们容易听不相干的好话，而该听的话却听不进，因为这样的关系，所以我们会远离善士，反倒是恶友，我们最容易亲近。有一个现象很有意思，这在寺院里也有这种情形。我在南普陀时，常常规劝人：既然为是学习而来，应该多跟上座法师学，原则上尽量不要和新来的人多会话，因为—会话，学习的时间就耽搁了。我说了以后，往往对方听了也会回答「是！是！」结果他看看周围，还是找跟他相应的人在一堆。平常我们到一个陌生的环境，也都是这样的习惯。人人都会说来了新环境以后希望交几个新朋友，可是很不幸，交的新朋友仍是换汤不换药。所以那时候我就体会到《广论》说我们都有破衣的过失—好的沾不上，而垃圾却拿都拿不掉！所以说佛道要想走上去，自己要有相当的资粮，这是千真万确的事实。如果你没有资粮，自然而然就是物以类聚，假定我现在跑到—个完全陌生的地方，他跟我都是新来的，两个人最谈得来，这下就麻烦了。所以这种情况不仅是寺院如此，每个人都有这种经验。可是我们的确是想要力争上游，也希望改变原来的环境而到—个新的地方，可是跨进来却换汤不换药，那实在很可惜，也说不过去。所以我们的确要亲近善士，远离恶友。这「恶友」，我宁愿用另外—个称呼——「非善士夫」。

如果你亲近的人能够使你增长功德，增长智能，就是善友；如果亲近了以后，他使你造恶业、增邪执，就是恶友。不过理论上讲很容易，我们是不是有能力去辨别，还是问题。善友、恶友包括前面讲的眷属，人与人之间的关系，如同学、夫妇、亲子……都包括在里头。所以老师特别提出—件事情：你信佛而父母不信佛，那他们算什么？恶友吗？老师说，父母是—回事，善友、恶友是另

外一回事情。很多人也问我：「师父啊，您不是说要孝顺吗？我现在要孝顺，父母却叫我不学佛，怎么办？」我只好让他去看《广论》。《广论》说我们学佛是为了要想离苦得乐，要真正离苦得乐首先要对苦乐有正确的认识，有了认识后，自己要去实践，并且帮忙别人离苦得乐。假定今天你说要孝顺父母所以不念佛了，那你是要把父母送下地狱永远沈沦？还是要把他们救出轮回？这是《广论》里的标准答案。不过要注意善巧，如果师长告诉我们的话不应理时，我们可以严肃而婉转地跟他们谈问题，但是内心上要很坚定，要有正确的认识来处理事情，这一点对我们特别重要。

「总摄一切教授首，是不舍离善知识」，善友、善知识，是要把我们世间习气拿掉，他们是拿了手术刀在我们身上把腐肉一块一块割下来，我们会感觉满痛的。因此事前一定要晓得这件事情对我们的真正价值；还有，如果不去做会对我们有何过患。功德、过患辨清楚了，我们就会下定决心，然后采用一种比较温和的、和我们相应的、我们能接受的方式去做。所以认识清楚以后，决心是断然的，但是方法本身是正确的，而且不是贸然的硬来。正确概念的建立要非常坚定、严密，斩钉截铁，一点都不能讨价还价，千万不要含含糊糊。如果没有断然的决心，随便走走碰碰，到时候心里会觉得以前这样也不错嘛！所以去实践的时候，先不要根据和你习性相应的点，然后再慢慢的有耐心地走，渐渐去做，这是我们目前安立的原则。

偈十八：

蒙他增损造罪时，

因于善士吾轻毁，

恶业利器回转己，

今不轻蔑增损他。

上一偈与这一偈都是针对师长而言。前面偈十四、十五、十六、十七、十八都是在讲关于周围的眷属，也就是人际关系。现在这些都是从实际的修行方面而言，从次第去看，这些也是一步一步的从总的原则开始进入问题的重心。第十八偈说：我们在很多情况下遭到别人的毁损，就是以前轻弃了善知识。前面一偈是我们接近善知识，而他不欢喜我，现在是我遭到人家莫名其妙的毁谤，我也没有做什么坏事，人家却来说我，甚至做了好事，他还是怀疑、不认同我做的事。这都是因为我以前曾经轻毁或弃舍了善知识，现在利器之轮回报到我身上。所以以后我不再随便的轻毁、轻蔑别人，乃至于损伤别人。

有的时候我们会遇见这样的情况：我做了一件不算大错的事，却遭到别人责备，而且非常严厉，乃至于是有时候做对的事情，别人非但没有看见我做对，还看成我错了，而且还说我的坏话来毁谤我。现在这里告诉我们：这是利器之轮！为什么？因为以前我们在因地舍弃了善知识，或听不进去善知识的好言规劝与教诫，甚而轻蔑善知识。佛在世时，有一次生了病，医生用的药非常的重，众人很关心，担心佛陀会受不了，结果佛吃下去，不但一点事也没有，病也好了，所以大家更加对佛产生无比的景仰。提婆达多晓得以后，他想：「这个老家伙，专门骗人，我也去吃一下。」他不理会别人的劝阻，就吃了下去，果然痛苦得要命。佛陀使用神通，把手伸出去，在提婆达多头上一碰，提婆达多的病就消失了。如果是我们被治好病，会何等的感激！可是提婆达多却说：「这个老家伙处处地方卖弄他自己！」可见无始以来串习观过的力量有多强盛！所以有的时候我们去劝别人

劝不醒，其实不是他劝不醒，是自己不醒，这是千真万确的事实。反过来我们要常警惕自己：不要动不动就看别人的坏处，如果你不怕阿鼻地狱的话，那是可以的。

老师还提到敦巴尊者的故事。阿底峡尊者到西藏的时候，他一个最重要的弟子也来到拉萨，就是敦巴尊者。拉萨有个很有名的上座枯敦，对般若非常精通，所以有很多人跟着他，然而枯敦不喜欢敦巴尊者，处处地方指责他、或在后面毁谤他。但是敦巴尊者很尊敬枯敦，处处赞美他、赞叹他。有一次，枯敦的弟子问：「上师，您老是毁谤敦巴尊者，我觉得很奇怪。」「为什么奇怪？难道我说的不对吗？」枯敦说。「可是我觉得为什么种敦巴一直赞叹您，恭敬您，您却一天到晚说他坏话？」弟子说。「哦！真有这回事？」「是啊！你可以问问旁人。」一问，果然如此，枯敦就很惭愧，说：「既然如此，我要向他忏悔。」他就老远的跑去找敦巴尊者，敦巴尊者那时候正在讲佛法，而当时枯敦的名誉远超过敦巴尊者，敦巴尊者远远看见枯敦来了，马上下座，老远便向枯敦顶礼，枯敦一看，马上下马回拜，两个人便一路上拜来拜去，拜得满路的灰尘。敦巴尊者实际上对西藏佛法有非常大的贡献，当时有些人始终只看到坏的那一面，而枯敦尊者却改变过来了。还好他周围还有这么一个弟子，如果你周围有这种人，你还有机会可以改变。老师还特别说：遇见这种特别情况的时候，是可以当面说出来，不过要委屈婉转的规劝，尤其对师长。但是绝不能背后毁谤或挑拨。

偈十九：

临需诸物耗损时，

因任轻毁他所需，

恶业利器回转己，

今应成办彼所需。

平常我们日常所需的东西，有时是手头急需要用的时候，不知怎的很容易坏掉，或者不见了，不管你急得要命也没办法。比如说写字：一支写得得心应手的笔，写了两天，不晓得怎么搞的，被人家顺手牵羊拿走了，或是墨水没有了，总是有哪个地方出差错，诸如此类的事情。这是什么原因？是利器之轮回到我们身上了。主要原因是以前我们常破坏、浪费别人的东西，这一点我们最常见、常犯的错误就是浪费、不珍惜公家的东西，而对自己的东西却看得很重。在团体里最容易看到这一点，以前老一辈的师长在僧团很强调「公财如命，私财如土」，把公家的东西看成自己的命一样重要，而自己的东西如土，我们现在则相反：「私财如命，公财如土」。这真正的问题在见解，如果见解正确，能够看得远大，自然而然就不会这样。比如说：一个家庭里，父母管一个家，而子女只管他自己；公司里老板管全体员工，而伙计只管自己。我们仔细想一想这一点，就晓得要学什么。有一则故事：有人死了要去投胎。阎罗王问：「你要吃别人呢？还是给别人吃？」前面一个人说：「我给别人吃。」阎罗王便在纸上批：「做老板」；后来一个人说：「我要吃别人。」阎罗王便批此人给前面的人当伙计。我们习惯都是要吃别人，既然要吃别人，所以只有当伙计的份，受害的还是自己。真正能够给别人吃，是最究竟圆满的佛法，不过「不为自己」这句话好容易讲，但遇到境界时，无始以来的习气，不知不觉还是出来了，所以真正的问题在什么地方？在实践！否则讲了半天，到时候还是为自己的事情忙，而对于公事总是草草了事，这一点我们要特别注意。

有件事情我非常赞叹。就是法人的法味餐厅，晚上常有一道菜，叫「惜福菜」，是中午吃剩的菜，这道菜居然销路最好，平常吃剩的菜，谁都不愿意再吃，只喜欢吃新鲜的，坏的东西让人家吃，可是我们的同学，渐渐的能够养成习惯：剩下的东西我来吃。而他们做了这事情，让我来赞叹、随喜，我真是异常感激。但愿人人都能够注意这一点，而实际上这就是佛法。中国儒家的传统，也有这种精神。《孟子》曾经引《诗经》上的一段话：「雨我公田，遂及我私」。三代实行「井田制」，把一块田分九块如「井」字，四周的八块分给周围的人，是私田，中间那一块则是公田。那时候，耕田要靠天下雨来灌溉，如果是我们，当然希望雨能在我那块地多下一点，而古人不是，先希望雨下在公田，然后再下到我的田里来。《诗经》来自民间，可见当时人心的纯朴。

现在视「公财如土」已是世界性的普遍现象，公司是这样，国家也是这样。老师说印度人对公家的事情，大家都不管，也都不愿意去做，他们认为国家那么大，反正吃也吃不完，用也用不完。其实国家是怎么来的？还不是由每一个人民组成的，现在自己不珍惜，将来后果就是亡国、灭种，因为「皮之不存，毛将焉附」？

老师还讲一些有趣的故事。老师在还没有到辩经学院之前，在别的学校当老师，他说：我常常自己家里很俭省，好东西都藏起来，然后到学校便先拿好东西来吃。有时听说哪里要请客，他便前两天先饿肚子，到时候可以多吃一点。如果听说今晚加菜，他早上就不吃了。我们听到觉得好笑，实际上我们想一想，会发现我们也有这种状态。如果我们能仔细的检查内心深处，会发觉没有一个人能够避免这种情形，这是我爱执的行相。在家居士，可以赚多少钱，便吃多少；出家人可不是呀！人家是以清净的信心，或是恭敬，或为了求无上菩提，或为了求解脱而对三宝非常虔诚，而我们出家人以什么样的心去消受？不要说没有很强盛的烦恼，即便是马马虎虎，普普通通的心，只要没有提起精进的心来，都是无法消受的。所以寺院的一些规矩，例如在斋堂吃饭，饭菜不是自己去盛，而是事先都分好摆好，这种做法绝对不是要像防贼一样防人。如果各自盛饭菜，那么这个碗是我的，我便偷偷地把好东西加下去，我也把我爱执这坏东西放进去了，然后做的时候表面做得很漂亮，其实是害了自己。起初我也觉得奇怪：僧团里菜不管好坏都一起分，像对待小孩一样。只差那么一点点有什么关系？等到自己进了这个圈子，才恍然大悟，觉得这办法真好！所以古来的祖师们，深通人情事故，而且自己已经透脱过来，超越了这个境界，如果我们仔细检查，便会看见这个特点。所以以后你们到寺院去，千万不能以世俗的眼光去看寺院的规矩，特别是中国人总是讲「为善要无所为而为」，标准简直比天还要高，结果到寺院看到这些规矩，就说你们这样做，都是小人作风。实际上佛法绝对不是空谈理论，它是一套很严密、可以实践的方法。

有一个佛世的公案：有一个老比丘，佛让他跟目犍连尊者学习，有一次两人到山上，听见痛苦的喊叫声，山上没有其他人，最后找到，原来是一棵树在叫。树上有很多虫，在啃那棵树，所以那棵树在哇啦哇啦叫，老比丘问目犍连尊者为什么会这样，目犍连尊者有神通，就告诉他：这棵树曾经是一个出家比丘，在僧团当中管柴火的，他常常自己求方便，利用他的职权，将一些柴火给予他的亲友，现在那个比丘感得的就是这棵树，而且被很多虫啃。幸好这个比丘只是管柴火，假定管别的话，那后果会非常严重。

现在诸位中不少人都是在法人事业里面担任重要职务的人，法人的东西都是信众供养的，我们一定要懂得珍惜别人的血汗钱，千万不要以我的好乐、私心来对待公物。当你愈向上爬，管辖的范围愈大，你的私心也会愈大、愈可怕。因此，当我们口到这种「临需诸物耗损时」的违缘，要立刻注意到。

偈二十：

心神快悒且暗暝，
因于宿世造恶业，
恶业利器回转己，
今莫成他造罪缘。

我们常常心神暗钝不清，精神不好，然后好事不想做，坏事却很喜欢地去做，这是什么原因？是利器之轮回到我们自己身上了。这地方的「好事」与「坏事」，「善」跟「恶」，在此稍微说明一下。平常我们做善事，是随顺着习气去做的，这种习气，看起来是善法，但不一定真的是善法，实际上都是在欢喜做恶事。这个原因是什么？是因为我们曾经损人、损法，特别是轻毁三宝。我们平常做事的态度要诚、敬，这「诚」是一个真功夫，平常我们都是陷在轻心的状态当中，心里却说不上来。「轻心」并不是指轻视人的心，而是如《了凡四训》上说的「悠悠放任」，就是这种状态。这种心态只有在刻意努力用功，如法作意提持的时候，才会对比出来。没有正式的经过努力，自己是看不出来的。比如说，当我们要精进用功，或者想专心做某件事情，觉得困难来了，心就是没有办法提起来，很多人有这种现象，主要的原因，就是以前曾经伤害过别人，这种伤害偏重在佛法方面，使得人家不能够得清净，特别是指对三宝而言。

以前的人，不管是西藏人还是中国人，还有老一辈的日本人，反正受过汉人教育，以及佛法教育的，他都会非常尊重文字。只要有字就很珍惜。西藏人如果在垃圾桶看见有字的东西，一定把它抖出来弄干净，摆在头上顶礼一下，可以洗的就洗干净，再收存起来。我小的时候也是这种情形，如果是经书，就更加尊敬，经典看完了，一定放得好好的，用布包起来。现代不是，经书大半是随便乱丢，乃至看完了以后，要睡觉了，就摆在枕头底下，那是绝对不可以的。

老师还说：我们现在对三宝很不恭敬，比如泰国是一个佛法很流行的地方，游客也很多，而因为泰国是一个佛国，纪念品上常印有佛像，例如卖调羹纪念品，也有佛像印在调羹上面。然后游客就把佛像放在嘴巴里面咬一咬，乃至于饼干、糖果上面，也把佛像画在上面，皈依三宝的弟子，就把佛给吃进去。这些都是促成别人造恶的助缘，我们千万不能做这种事。

谈了惜字问题，又牵涉到一个实际的问题：就是现代报纸、杂志一大堆，要放在哪里呢？我们总是随缘尽分，尽我们所能去劝解别人，然后自己慢慢的身体力行。然而现在有很多的外道，乃至一些算命的，以佛的名义，印了很多有佛像或佛字的宣传单，也有印在报纸上发行，那数量更是可观，这的确是一个棘手的问题。有人说可以学古代作风，把那些字纸收集起来，好好的把它焚化，然后把灰放在干净的地方，或是丢在海里，或埋在地底下。可是当你想照着去做的时候，又有人说焚烧是制造二氧化碳，会消耗氧气，那地球就这么一点点氧气，这么一来，岂不是把我们生命的资源又浪费掉了。所以不烧也不好，烧了又不好，那又怎么办？这是非常实在的一个问题。我们现在要做许多的事情，如果在这种小事情上花这么多精神，你还要不要做事情？一个问题都解决不了，跟着后面又一个问题，到最后的结果是：一筹莫展。

现在这问题要这样看：假定没有正确的方法，一定会走上一筹莫展的这条死路，但是反过来看另外一面，我们为什么会感得现在这种时代的业，是因为以前造了种种的恶业，现在对我们最好的

事情，就是净罪集资，可是像我们现在的条件，要净罪集资真难，然而反过来看，现在这个时代叫「时大」，如果我们真正的能够振奋起来，做一点事情，效果就完全不一样。这时候你的心情就会振奋起来了。所以刚刚顾此失彼的问题，现在不必去顾虑很多，然后随缘随分，能做到哪里，就尽你的力量去做，以后总有跟你相应、志同道合的人。一个人做不到，就两个人做，两个人做不到，就四个人去做，总是要有个立足点，作为下手处。佛法就是这样，整个的《利器之轮》，也是在告诉我们这一点。我学广论二十多年来，锲而不舍，现在居然有一批人，做了许多别人绝对做不到的事情。例如有机无农药耕作的事情，这是世界性的问题，连政府的力量也做不到，而我们这些外行人居然做到了，所以问题始终是你用什么方法策励自己，这才是真正重要的，整个的《利器之轮》都在告诉我们这一点：从一边看，是焦头烂额，走投无路，从另一边看却是前途无量。唯一的关键在要把握住正见，要能忍得住，只要找到了这一点，这些问题就会慢慢的转变过来了。

偈二十一：

事悉不成心烦愤，

系因障难正行业，

恶业利器回转己，

今应尽断障难行。

我要做的事情，老是办不好，或是办得不称心，心里就很烦躁。这是什么原因？是利器之轮回到我们身上！这一偈的特点在讲心烦意乱，总感觉得很深的挫折感，好像样样事情，不管大小，都不称心。比如说，写文章，正写得得心应手的时候，忽然有个人进来了，或是电话响了，而当没有干扰的时候，你便咬着笔杆，脑筋一片模糊，偏偏那时候，就是没有人来找你。我们会遇见各式各样的这种事情。老师就说了一个笑话：有的时候，坐得实在不耐烦，就觉得肚子饿了，便去煮茶（西藏人都是喝茶和吃糌粑），结果水又老烧不开，便怪谁放这么多水，可是又不倒掉一些。就像这种情形，其实不一定是什大事，可是当我们遇到心里烦躁的时候，会发现周围没有一样事情称心的，而且会觉得周围的人，都在跟你捣蛋，这是什么原因？是利器之轮回到自己，原因就是我們以前常常去阻止别人，障碍别人，或明或暗地捣乱别人。

我们是不是一定不可以阻碍别人呢？有一件事情是可以阻碍的，就是当别人做坏事的时候，我们可以阻碍，不过要很小心，当我们去阻碍他的时候，我是怀着什么心？这个很重要。其实阻碍别人做坏事这件事情并不难，世间人都做得到，父母阻止小孩做坏事就是如此。当然这件事情跟阻碍人做善事是完全不一样的，阻碍人做善事绝对会遭来如前面所说的很恶劣的恶报。但阻碍人做坏事时，对于学佛的佛弟子还要有一个基本的条件，就是当做这件事的时候，心理至少是无记心状态，实际上应该有的是：善净意乐，即我看他这么做，对团体以及他自己不利，因此我阻止他。我们做事情，常常到后来都会养成习惯，在法人事业里做的事情，就算我自己有恶心，可是因为这件事情本身跟佛法僧三宝相应，还是会有利世间的。现在也许我正在做有利世间的一部分，这是出于我的习惯，可是碰到别人跟我不相应，我心里面便以嗔心随顺着自己的意乐，找种种理由说对方不行，虽然你是阻止人家做坏事，但这种意乐我们应该注意，也要净化。而且如果这样去做，我们会常常为自己的恶意找藉口，这是非常糟糕的事情。

这个偈颂本身我很简单的讲过，整个《利器之轮》讲的内容都是我们眼前生活当中可以遇得见的，或是从外面事相，或是从内心精神方面，不管从哪方面讲，遇见这种根本问题，就是利器之轮，也就是说以前我们造了不相应的业，现在这个业回过头来感果了，使我们也同样遭遇这种困扰。因此在这一种情况之下，我们千万不要迷在外面事相上，跟着继续造罪，然后增长烦恼，辗转相应下去。我们应该在此认识到，既然是业，造业最重要在意乐，意乐的中心是我爱执，所以所有《利器之轮》讲的事情，都有个特别的对治，就是从观念上找到问题的中心在我爱执，然后每遇见任何一件事情，都希望藉外面不如意的状态对治自己的我爱执。修行本身最重要的一个特点是知苦，以我们现在的状况，假定我们条件够，可以马上修无常苦空，那非常好。可是现在我们的缘还不顺，现实环境又有许多困难，像这种无常之苦，无常苦空，要花很多时间去思惟才修得成，而《利器之轮》能让我们在现实生活中当下就把过患转为道用，所以它是一个非常殊胜，非常善巧的一种方便。不过这始终有一个特点，就是我们千万不要在文字上面转，我们的文字习气已经太强了，大家在心里上要努力去做这件事情。

偈二十二：

任所作为师不悦

实乃阴违于正法

恶业利器回转已

今应于法少背违

「任所作为师不悦，实乃阴违于正法」，这是相当重要的一点，特别是我们现在学了《菩提道次第广论》，渐渐了解整个佛法的教授中心，是在依止自己的老师，这点非常重要。现在你去依你的老师，可是不管怎么做，老师就是不高兴，为什么？就是以前我们跟随师长的时候阳奉阴违，表面上做的是一套，回过头做的又是另一套，我们最容易犯这一点。其实一般人都会犯的，只是程度有不同。但是世间跟佛法毕竟是两条路，若要学习佛法，想真正步步深入，老师尤其重要，所以上一偈子曾经谈到「诚敬」。「诚敬」不是做给别人看的，而是完全做给自己看的。对于老师的教诫，你点头称是，也做得非常好，可是当老师不在时，你做的又不是那么一回事，跟他的教诫并不相应。《广论》上面也告诉我们：发了菩提心以后，有一个黑法，如果犯的话，来生就会忘失菩提心，这黑法就是谄诤。发菩提心是何等艰难！好不容易发了菩提心，如果这种毛病不改，来世仍会忘失菩提心的。

老师说做学生的时候，觉得他的老师脾气很好，老师怎么侍候他，他永远是高高兴兴，欢欢喜喜的。后来老师离开，换了一个人当侍者，他是老师的同学。老师同学当侍者之后，老师就觉得他的老师脾气变了，一天到晚发脾气，一天到晚骂那个同学。老师注意到，那个同学并不见得做什么大逆不道的事情，而老师骂他的时候，他总是说：「是、是……」从来也不还口。老师当时也不知道怎么回事，后来学了利器之轮，便注意去观察，发现那位侍者就是有宿生带来的余习，在人面前是一个样，人背后是一个样；或者当面跟你这样说，可是心里面不是这样。如果仔细反省，我们也常常会犯这个毛病。有的时候，我们这样做是因为面子问题，有的时候是已养成了习惯，那时候我们就要仔细去检查。因为学佛要想走上去，师长的摄受是一个绝端重要，不可缺少的条件。现在你跑到老师面前，怎么做老师都不欢喜，都骂你，你怎么去依止他？就算你骂不退，也只有被骂了一

辈子，如此而已。所以我们要学诚敬，从自己内心做起。儒家讲的「仁」，跟佛法讲的道理，都是从内心这个特点上出发的。欺骗人很容易，欺骗自己就非常麻烦，而且这个习惯养成以后很难改过来，所以在这种地方我们要注意。其实我们绝对没有想要欺骗自己，只是被无明所使、所欺，这才是我们最可怜的地方。

偈二十三：

尽遭有情乖倒时

因昔藐视惭愧法

恶业利器回转己

不应之行耻慎行

这偈是说：我们经常遇到周遭人的责怪，有时候，就算我们是诚心诚意的对待人家，也得不到好报。这是利器之轮回向我们，而我们以前是造了什么业，会产生这种状态？就是无惭、无愧！惭与愧在修学佛法当中是绝端重要的，所以《佛遗教经》里，世尊亲口叮咛我们：「惭耻之服，于诸庄严，最为第一。」如果我们有这个善法，所有的好事情都出来了，这个法消失掉，所有的坏事情都会跟着来。理直气壮、大言不惭的人通常是不会有惭愧的；还有一种人不会理直气壮，可是不愠不火给你一个相应不理，也是无惭无愧。现在我们来看自己，如果我们因地当中，没有惭愧，将来就会遇见这种事情：就是经常会遭到旁人的不满，乃至很认真地做，结果也没好报。

无惭无愧是什么样的状态？怎么会产生无惭无愧？世间的我们先不谈，修学佛法的这个圈子里，最容易引发无惭无愧的便是得少为足，得少为足使我们像吃甘蔗皮一样，是我们最容易犯的毛病。《瑜伽师地论》当中特别告诉我们得少为足障碍很多，罗汉尚且要为得少为足而后悔，我们现在差罗汉差了十万八千里，更要看清楚这一点。得少为足会引发无惭无愧，对我们伤害最大，在学佛路上会不断地出现这问题。惭愧是怎么样行相？惭愧的时候，内心的心理状态是一样的，就是自己觉得不行，自己觉得不对，对自己的心行厌舍，羞愧、羞耻而要力求改善、增上。所以《了凡四训》讲到改过之法，真的要改过，惭愧是必须要的一个条件，不管是世间法或佛法，都非常强调这件事情。中国古代儒家说礼、义、廉、耻国之四维。如果这个人有羞耻之心还有可为，如果连羞耻之心都没有，那就无药可救了。所以前面说有人大言不惭固然不可以，而很多人不愠不火，也许你觉得这没什么不好，可是羞耻之心已经丧失掉了，这种人也就失去了能够增上的特点。所以在内心上策励自己改善，这个力量就「惭」与「愧」是一样的，不同的是「惭」是从自己这方面去看，而「愧」是从外面来看。这又是什么意思？我简单说一说：譬如学了《广论》以后，如果惭愧的话，就是：我学了广论千万不可以观察别人的过失，应该自己努力，策励自己；反过来如果不惭愧的话是：学了广论，觉得那些没学的人，懂得什么东西！所以同样学了《广论》产生的效益可以完全相反。也许你讲的没有错，没学《广论》之前，所学的佛法，实在是抓不到头，现在学好了，了解了理路，觉得很高兴，你或许比那些人高，但是这跟广论的教义是不相应的。所以「惭」是从自己内发，觉得我不可以再做种种不相应的事情，或是觉得学了佛了，应该怎样又怎样，这种状态都是从自己去看的。然后，「愧」是这种情形：我现在学了佛法，周围的人对我有这么多的期望，或者出了家了，就想：我今天出了家，如果不好好做，怎么对得起我的父母、我的师长呢？所以由外面的境来引发自己知羞耻，提升自己的叫「愧」。这就是「惭」与「愧」的分别。

有一次老师还特别叮咛一件事情，我听了觉得非常欢喜。老师说：做一个老师有很多弟子跟着他，在这种情况下，老师应该以身作则，就算他样样精通了，可是为了要带这些学生，他还是必须身体力行地实践。我自己重新温习到这里的时候，想起老师的话真正感觉到又惭又愧！我愿意将这点跟各位共同来勉励。可是我们常常学了《广论》道理以后，便要跟人家比，觉得人家不行、不懂，我是学《广论》的，《广论》多好多好，这其实已经走上无惭无愧之路了。假定我们在因地上面，造了这样的一个内涵，我们将来会感得怎么样的一个果报呢？就是如前面讲的：做什么事情总是跟人家不相应，换句话说就是无论到哪里总会跟别人合不来，乃至彼此间交相指责。我们都会遇见这种情况，如果不讲佛法，世间本来就是这样一个状态，可是拿佛法来衡准，这件事情变得非常重要。这《利器之轮》是佛法当中的精要，但愿我们能够用它来好好地提升自己。那么平常就要战兢惕励。像《了凡四训》里的袁了凡先生以前是悠悠放任，后来袁先生以及《俞净意公遇灶神记》里的俞公，都变成战兢惕励，虽在暗室之中，还是战战兢兢，一刻都不放松地行善。当我们真正有惭愧心的时候，心里会有一种很强大的策励力量，这时候放逸心一定不在。放逸是一切的恶法之源，一放逸所有的恶法都跟着来了。在修学佛法过程当中，精进是所有善法当中的根本，而放逸正是相反，惭愧则是善法里一个重要的防护。

偈二十四：

诸眷□聚便厌离

实因劣习四方弥

恶业利器回转已

待他宜有美性行

自己有很多眷属，从子女、夫妇，乃至普通一般团体当中的朋友，本来好好的，但是过一些时候慢慢地眷属都离开了，然后彼此间相互厌烦排斥，这是什么原因？这是以前因地当中自己做了坏事，然后把坏事移罪于人。如果因地当中造了这种恶业，这世你周围很要好的人，会突然跟你产生非常严重的排拒，那是非常大的痛苦。世间很多家庭不和睦，本来家是享受天伦之乐的地方，可是现在家是一个阿修罗聚会之处，大家吵得天翻地覆，就是以前造了过错，并且移罪于人。

老师讲一个故事：佛在世的时候，有一个比丘修行得很好，自己跑到山洞里精进用功。有一天因为他的袈裟穿久了，颜色都褪了，所以他要重新再染。那一天他捡了一点柴火，把衣服加上染料，放在锅子里煮。同一时间，山下一群牧羊人正在找一只羊，在山区里怎么找也找不到，而山里边只看到这个和尚，他们想：「这个和尚应该不会偷羊，但是没有别的人来啊？」最后两个牧羊人代表就跑去问和尚有没有拿那只羊，这出家人说没有，（印度出家人是不吃素的，人家给什么，就吃什么。）两个人看见和尚正在煮东西，就问和尚锅里煮什么，因为袈裟很大，所以用一个大的锅子在煮，和尚回答说他在染衣服，结果打开来一看，两人看到锅子里是羊皮，除了羊皮以外锅子里面都是血。两个牧羊人就跑到山下去告状。县官就把他抓起来，问他有没有偷羊，他仍辩说没偷，就把他又打又揍，并把他关起来。因为关了很久，大家都知道这件事情，结果真正偷羊的人，心不安起来，最后心里愈想愈不安，便去自首。这下那个县官麻烦了，他已经把比丘抓起来烤打，而且还关了很久，县官不晓得怎么办是好，有人教他去问佛陀，大家就跑去问佛。佛说：很久以前有一个人在山里偷了别人一只羊，偷了羊以后还赖掉，然后嫁祸于人，害别人受了很多冤枉，吃很多苦

头，但是他愈来愈不安，也就自首了，后来还认真的修学佛学，这个人就是被冤枉的比丘，因为前世造了嫁祸于人的罪，现在业感果了，所以会遭到这样的问题。不过这比丘很幸运，前世他虽然嫁祸于人，后来因为听见佛法，自首而且忏悔，虽然这世遭拷打、被关，后来他还是证果了，我们有没有这样的幸运？很难说喔！通常这种业会和后世的业辗转的缠在一块，在《生命不死》这本书里提供很多这种例子。

以前我们学过「观业忍受」，就是想：既然苦果是业的话，内心自然安忍下来。「忍」是一种高度的智能，不要把它看作是忍耐而已。而我们怎样忍？并不是说我硬吞下来，而是以智能从内心上完全的把烦恼化解掉。现在这地方不但能化解掉，而且能转过患为功德，这一点对我们非常重要。

当我们真正了解每一偈的内容以后，最主要的是我们在日常生活当中去体会、运用。每偈彼此间有交叉互通，任何一个偈颂你都可以好好去用，在日常生活当中去观察。观察是用心来观察，观察完要回过头来反照我们的心，比照一下以前我们遇见事情时候的心态，和学了《广论》、《利器之轮》之后，如何用这法镜来照我们的心，两相比照，然后从法镜当中把心上发现的污点慢慢净除。现在《利器之轮》要我们净除的中心点，只要我们把握得住，一生将是受用不尽。

剩下一点时间我想谈关于日行一善。不管我们碰到什么境，我们随时提起这是《利器之轮》回到我们身上来，大家记得要常常把利器之轮摆在心上，如果我们能把握这个重点去做，原则上善行不会困难。当然还要有很多辅助的条件，然而只要我们自己不放弃，并且确信三宝决不会放弃我们，我们就能做下去，这是很重要的因。所以现在觉得做善行很困难，有一段时间觉得走不上去，这是必然的现象。通常我们开始做善行，前三个星期很好，到三个月、五个月就不一定行了，三年、五年更糟糕，这是时间的问题。因为刚开始时自己还在摸索当中，摸索时兴趣还在，等摸熟了以后，第一个问题是新鲜感没有了，第二个问题是开始实践觉得困难都呈现了。这就像我们学开车的时候，当快要会的时候，我就放弃不开。我们常常就是这样：学了一样东西，当要去利用它时，有太多情况使我们停下来。所以我建议大家，慢慢的继续做，我自己也在做，不同的是我始终没放弃，有的时候会停一段时间，过一些时再提起来。可是做一段时间后，看看以前走过的路，很明显的能看得出进步，所以后面很多事情的成长便都是靠这样的一个经验，有了做下去的动力。我们现在既然已经体会到这条路是我们必学的，放弃掉了以后也没有路好走，就要坚持下去，而这成败的真正关键在三宝。我不多说了，你们好好去体会。

偈二十六

病障水肿折磨时

滥耗檀施习染故

恶业利器回转已

今遮信施夺等行

我们经常会有一些病痛，说大也不大，常常只是小病，可是麻烦的是修行的时候，这病痛常会影响我们修行，这是利器之轮。这个毛病的原因是以前出家受人信施却不能如法持戒。别人是以非常清净心来供养，但是我们却没有跟他相应的清净意乐去接受。这时候虽然不算破戒，但是仍有

缺、穿、漏等守戒不圆满的层次。通常情况，破了戒非堕落不可，根本谈不到修行，再不然也有可能堕落了以后再回来的时候余报还在，出家修行的习气还在，如果这时再出家就会产生这种小病小痛的现象。

也许有人看了这偈颂觉得修行这么难，就不敢出家。你们如果不想出家，我也不劝你们，不过我们要了解一个事实：假定不出家日子会很好过，我是第一个不想出家，即使出了家我也要还俗。而事实上不然，很多经论都说：出家以后，不好好持戒才会堕落，是我们自己要堕落，佛难道希望我们堕落吗？所以两者（出家堕落和在家享乐）比较起来，宁愿选择出家而可能堕落，因为种了出家的因将来总有机会走上去。所以平常我们看这个问题的时候，要全面去看，如果断章取义只看一部分，往往会走偏。因此经论上告诉我们：热铁丸吞下去会伤你的喉咙、伤你的肠胃、乃至送了你的命，可是不一定会把你送到三恶道去；但是如果出家破人信施，不但要下三恶道，还会断掉解脱慧命，这是很严重的事情。

现在对在家居士来说，到这团体来做义工，我们尽心尽力、希望能够力争上游，我们的行为会影响非常深远。虽然会很辛苦、很麻烦，但是因为我们现在是「时大」，只要我们用心，马上就会现出正面的影响，这一点在慈善事业已经很明显的现出来了。因为我们有这么多的同学，学了以后能够如法的去做，虽然仅仅做到一点点而产生的效应却很大，的确令别人惊讶！这情况使我们走上去的人产生信心，相信只要去做，效应就会出来。而圈子以外的人，看见了会仰望，因为仰望也会进来，这个影响留在世间，佛法住世就靠这个力量。所以一件事情，我们可以看两面，坏的那一面我们绝对要看，看了以后就要防范它；好的那一面我们更应该看，看了以后可以鼓励我们。

偈二十七

传染疫疾忽缠身

因昔违损于誓言

恶业利器回转己

今应断离不善业

前面一偈是说：我们常常会生一些病，说大不大，说小不小，但是要修行时候，它又能阻止你，原因是因为修行的基础是出家、持戒，但在因地当中这些东西没做好，所以现在麻烦就跟着你。而这一颂是说：我们好端端的，突然被疾病传染，例如流行性感冒之类的，这个原因很多，在这里特别是针对修行而言，指以前当出家人时对誓言、对自己的承诺有所违背。誓言在密教里面我们称它为「三昧耶」，阿底峡尊者要到西藏的时候，跟他的弟子约好三年要回印度，这个约定就是他们师弟之间的誓言，他们是非常重视誓言，绝对不能破的。我们常常承担一个事情，可是到时候黄牛不负责任，结果就会碰到这种情况。除了佛法里边，世间法也是一样，应该重承诺。

修学佛道不论是出家人、在家人，基本上共同遵守的是断除十恶、广修十善。每一尊佛出世所制的戒律，就是以此为最重要的基本精神，也就是诸恶莫作、众善奉行、自净其意的总则。这才是真正重要的福德所在。现在的比丘、比丘尼戒是针对事相，其中绝大部分是防护戒，是防范做错的。譬如不准你看、不准你出去，因为你出去了以后心会乱，心一乱就不好好修行，所以把你关在寺庙。因为你看不见，所以你就不会做坏事，而周围同行的人自然会劝你去做好事。因此我们佛弟

子主要的誓言就是：「我是皈依三宝的弟子，皈依，是我自己要皈依的。」这也可以说是对自己的誓言。

偈二十八

于诸所知心迷暗

等闲轻弃正法故

恶业利器回转已

今应励修闻等慧

这几个偈颂都互有关系，都是专门指修行而言。我们对于所学的，特别是佛法，心里边常常有疑虑，如《俞净意公遇灶神记》里的俞公，起初要做善行时也是非疑则惰，要做好事的时候，心里就软趴趴的，觉得这么辛苦的事情该不该做？或者心里对该做的事情疑惑而没去做。平常我们学习过程当中也常如此：明明晓得应该这样做，可是到那时候心里就会产生这种心理状态。为什么理论上我们晓得佛法对我们这么重要、这么好，可是一旦修行就产生这种现象呢？那是利器之轮，我们以前积累的这种恶习又现出来了，以致没有办法能够照着佛经上或者师长、三宝指导的去做，一片模糊，最后乃至于走错了。到底以前造了什么样的恶习？就是在修学佛法的过程当中，原本应该舍弃不相应的恶业，而认真地遵循出世间的佛法去做，可是实际上我们做的刚好相反，常忙着世间的事情，而舍弃了应该依照佛法去做。

这一点在现在末法时期是我们共同的业，对在家人固然困难，对出家人一样很困难。平常我们讲很多理论，要做的时候心却没有自在，我们没有力量把握住它，偏偏这个心又跟着烦恼转，我们就是这样的一个状态。这里告诉我们这是宿业带来的习气，如果不断除，它会始终把我们牵制得死死的。老师说：当我们做事情的时候，会有两种心情，一种是为现世的利益；一种是为了佛法而舍弃现世的利益。理论上，修行的人，绝对不会去忙现世利益，可是我们现在偏偏舍不得现世利益，平常我们做事情的过程也是这样，往往把世间利益放在前头。将来这个习惯影响我们，我们心里已造了这样的业，你要想走学佛这条路，它便处处障碍你，然后内心当中不知不觉就会舍弃佛法或走错方向，乃至于心里一开头就非疑则惰。

理论上我不要这样，可是心里却犹犹豫豫的，这都是以前的余习。怎么办才好？老师找出一个比较完整的次第，也就是修学佛法的次第，如《瑜伽师地论》四个修学的方便：亲近知识、听闻正法、如理思惟、法随法行。实际上讲到闻思的时候，一定要有依靠的师跟友，这是非常重要的一点，我们也很幸运，在家出家都有可以依靠的师友。不过这都是宿生积累的善业，只是我们所积的善业不甚清净，所以多多少少有一些问题。但是反过来看，我们非常幸运，末法的时候还有可以把我们救起来的，可以走上去的一个立足点。所以我们一定要趁这个机会，赶上最后末班车，这一班车如果脱掉的话，是非常可怜、也非常可怕的事情。

老师前面几个偈子讲得都很短，可是在这地方讲得非常长，因此我们不但要依师，还要依团体。在家居士基本生活毕竟还需要，所以做事情的时候难免心里就会想家里人怎么办？我觉得原则上我们要顾虑这个家，使家庭大致上没有什么太严重的问题，再全部精神放过来。这是一个比较好的办法，我不主张唱高调说修行要放弃世间事情，然后真正去做的时候，心里面却被牵扯住，造了

许多违缘，最严重的莫过于此。但愿我们每一位同学都注意这点。

并不是出家人就没有这个问题，我仔细检查，我的问题也是完全一模一样的：现在眼前有几件事情要做，我到底先做哪一件？通常情况，常常是世俗的事情影响力较大。我们仔细去检查就会感觉得到，像这种地方都要下真功夫才可以，绝对不是嘴巴讲讲而已。进一步来说，如果我们下功夫的话，绝对会产生效应，你自己也会看见。依我个人来说，当我提起心力来的时候，正面的效应会战胜，如果不提起来，就输掉了，就像拔河比赛一样。不过修行这一件事情绝对不可能在三、五载之内有一个决定性的影响。毕竟像善财童子在一生之内圆满旷劫之因，是非常少的，何况善财童子在因地上已集了多少深厚的资粮。因此我们现在主要就在集资粮，而在这过程当中第一点我们要懂得怎样有所依，即依止善知识。亲近善知识包括佛、法、僧三宝在里头，一定是跟这三样相应的才是真正的善知识。然后再好好的听闻，譬如对《利器之轮》要多听，多去思惟，这对我们有绝对的影响。我们最犯忌的就是前面几个偈子都觉得很相应，可是心里想的却是另外一套，如果这样的话就完全走错了。真正重要的是把听的道理如理思惟，然后闻跟思要放到一块儿去做。但是我们仍在不知不觉当中被私心所使，不知不觉走上错路，而且常常自己觉得脑筋好，神不知鬼不觉的成就了那样一个事业，最伤害自己的莫过于此。我们不会损害佛法，佛法也是被损害不了的，而我们损害自己、损害周围的人却是千真万确的事实，损害了以后最痛苦的还是自己。如果好好的读《利器之轮》就会看见这点。

看清这一点以后，我们就不敢乱来了。所以「闻」、「思」彼此间的切磋琢磨；乃至前面老师所讲：不要面孔上做得很好看，然后里边出岔，宁愿表面很粗鲁可是很实在，都是从这基础上讲的。我们很容易做一个面面俱到，让人家感觉很好的人，可是在佛法上你要想跨上去的机会会很少，所以我们要做一个很实在的人。在这个团体当中做久了以后，大家自然而然就会建立很好的关系，很好的信心，彼此间大家会产生良好、互相增上的缘。如果跟凤山寺的法师接触，你大概有一个感觉，觉得凤山寺的法师都不通人情事故，而好也在这里——平常人与人之间那种花招可以减到最低限度。这在世间法是行不通的，我们一定要说很多好话，说了半天义理跟意趣又何在？也不知道，你要去摸透对方的心真辛苦啊！僧团可贵之处就在这里。不过我并不建议你们在家居士要像这样，就如办学校一样，如果僧团法师去当幼稚园的老师，那幼稚园就要关门了。如果办的是小学或中学就没关系，学生都已经熟悉了，不会被吓跑。所以要一步一步来，这原则大家要知道，这样我们才可以渐次改善、增上。透过了前面颂偈，亲近我们应该亲近的，然后应该听闻、思惟，然后呢？现在我们还没有到真正修的时候，本来修是修定、慧，我们现在闻、思以后重点在「戒」，这是很重要的。然后要告诉自己：以前我在这上头有一些问题，所以要注意，现在我们参与这个团体是不为世间名利的，因为这样的关系，所以听闻佛法，听闻了以后不再是口耳之学，还要如理思维。思惟法语的时候，千万不要依文解义，不要师心自用，这都是非常重要的几个根本原则。平常我们去依止，其实都是依止自己，这样对我们有什么利益？我们现在求的是出世的无上利益，如果你世间放不下或者看不透，一定会被这东西覆盖、淹没。如果我们能够一步一步、慢慢的照着这样的层次去深入，就很好，现在有很多人积极修行，但是他再怎么修，如果这个难关不能克服，便始终爬不上去。

偈二十九：

行法每为困眠覆

因于正法积障故

恶业利器回转已

今应为法勤苦行

这又是一个很奇怪的现象。这个偈是说：我们不修行则已，一修行就眼睛睁不开。我曾经遇过一个人，一听经就昏昏欲睡，他自己非常好乐，可是一修行就觉得疲倦难挡，可是不谈佛法就精神百倍。在座很多人有带研讨班经验，常常我们在讲的时候，讲得别人都睡觉了，自己还是精神百倍；可是听法的时候，听不了十分钟，眼睛就睁不开了，即使瞪大了眼睛听半天，也不知道对方说些什么。我自己听法的时候也会有两种情形：一种是听了非常欢喜，听的时候精神非常贯注，所以听完很入神的话，晚上一定睡不着觉；有的时候听得不入神，听完了以后便像被催眠一样，回去正好睡觉。这是利器之轮，那是什么原因会产生这样的情形？就是我们以前弄脏了三宝。

常常我们晚上睡不着很难受，就想念佛好啦，让念佛像催眠一样，念念就睡着了，觉得很好，再不然念六字大明咒，然后念睡着了。因为我们把这最珍贵的圣号当做催眠的工具，当然一遇见法自然睡眠就来了。如是业如是果，非常严重，这一点我们平常要小心一点。有时候晚上脑筋里面还是在念佛，没关系，我们并不是刻意要把佛号当做催眠一样。如果为了使你睡眠睡得很好，像《广论》上面告诉我们恬寤瑜伽的修行要四种资粮：密护根门、正知而行。修习恬寤瑜伽，一种是睡的时候光明想，一种是睡的时候持着佛号，虽然睡着了，可是念头相续仍旧与法相应，如果你是怀着这个念头睡去，我非常鼓励，可是你因为睡不着，希望念念佛睡着，千万不要做！除了这个以外，就是平常我们不尊敬法或者任意弄脏它，所以以后一碰到这个法，困难就来了。

偈三十：

爱着烦恼极散逸

生死无常过未习

恶业利器回转已

今应猛利策厌离

平常我们的心都是散乱的，并且欢喜放逸。欢喜散乱、放逸要以佛法来衡量，我们才能了解其中特点。《了凡四训》的袁了凡先生说他以前「优游放任」，自从遇见云谷法会禅师，听了他的教诫之后，心里就有「战兢惕励」的现象。我们看看自己有没有战克惕励的状况，如果没有，就是「散逸」。仔细想想，这是不是我们一般的状态？你说你也有积极认真的时候，可是是什么时候？你说去上班、赚钱的时候，而上班在等车时却争先恐后，惟恐被落到后头；或者工作上有什么利益当前，就瞪大眼睛要与人争，除了这种时间以外，忙完以后，就是享受的心态，认为忙完了应该享受一下。这在佛法就是「散逸」，这一点若不透过佛法的教诫，我们根本不知道。现在我们将佛法与世间一般想法比较，就能体会这特点。所以这一偈说平常我们喜好烦恼，喜好贪嗔痴，因为世间就是这样想：平常忙了半天，吃好一点、穿好一点，享受一下有什么关系呀？因此这几个偈子都是依修行来说。

我们修行时满涣散的，精神集中不起来，但是做世间的事情却是满欢喜的。想去看经、听经，心里就是提不起来，而看电视、说笑话却很来劲。这是什么原因？是利器之轮。其实不仅如此，我自己现在渐渐在检查，发觉就算我在看佛经，如果看我欢喜的，我看得很来劲，虽然这本书也是经论，可是其实我是把这经论看成闲书看，你们有没有这个经论？如果有，要注意，这是我们对经论没有恭敬心，久了就会养成恶习。

本来看经论有几种方式，你可以以非常恭敬的心，而不用分别地看，可是内心当中诚敬到如亲自面对佛陀一样，然后你不一定要念佛的功德，可是要有无比的诚敬心，印光大师就建议我们诵经的时候以如此的恭敬而不要去分别。这我们做不到。再不然你要去阅读的时候，就要认真的，慢慢的看。记得我刚出家的时候，我在看《华严经》，仁俊法师就问我：「你在看华严，很好，看多少呢？」我告诉他一天大概看两卷，他很惊讶地说：「你看两卷？」我觉得很奇怪，看两卷有什么不对啊？后来我问法师看多少，他说半卷，当时我想怎么可能呢？但是因为我对仁法师很尊敬，所以我想他的话总有道理。过了多少年以后，我慢慢的懂了，如果你们非常认真，很恭敬且努力去读经的话，半卷是太多了，除非你精神非常好。如果我们非常恭敬的去阅读，很认真的去看，这样我们绝对能够受用。平常我们的习惯就是消遣，觉得无聊，怎么办？就看书、看经嘛！这样看经和看报纸有什么差别？本来缘着经和缘着报纸是绝对不一样的，可是当时内心当中的效应是不是一样？都是在消遣嘛！都是在浪费我们生命，而且我们对三宝经论亵渎不恭敬，就这样眼前得的果报并不是好的，为什么会这样？还是我们以前的烦恼习气造成的，我们现在做事情的时候随顺着烦恼习气，问题就在这地方。虽然毕竟将来你看了以后，这究竟的影响一定是不一样的，这一点我们一定要很清楚。

有的人听了以后，便会说我不敢看经了，前面我已经说过，也许你做完了以后会堕落，可是你不做的话，就能保证不堕落吗？不堕落的话，你仍会以其他方式堕落，现在我因这样而堕落，还有机会回来，其他方式堕落就没机会来了。所以要反过来看，要将以前这种看事情的方式努力的改过来，这才是真正学到《利器之轮》的重点。老师也特别提到当我们碰见这种情况的对治，这个对治方法对在家居士有一些困难，对出家人也不大容易。平常我们所以会这样，是因为我们欠缺了如法的缘念三宝，缘念无常轮回苦，假定平常我们真的能观无常，能观轮回苦，就不会发生这样的情况。不过我们所以能够观轮回苦、观无常，还是要透过前面这一些道理，才能够一步一步地改善，渐次的增上。

偈三十一：

任所行事皆挫退

业因果理昔轻毁

恶业利器回转己

今应勤行忍等业

我们在世间无论做什么样的事情都会遇见种种的困难，尽管我们努力去克服，结果产生的效果是愈来愈差。一般来说，一分努力，就有一分成果。但像这一偈的情况，是你怎么努力，也没成果，不但没成果，努力的结果是越来越糟糕。譬如：一个家庭，愈来愈衰败。当然这种情况出世间

也一样有这种可能。老师说，有很多家庭孩子、父母大家非常努力去做，民间有一句话，「大富由天，小富勤俭」，是说大富大贵都是你的天命，如果勤勤俭俭，大的虽然得不到，小的多少会有一点，然而却有这种情况：怎么努力，却也怎么不顺，乃至家里会愈来愈衰退。这个情况，可能发生在我们自己身上，可能很多人都有这种感觉，认为我尽心尽力的去做，怎么做了半天，好心得不到好报呢？下面就说是是什么原因。这原因是因为以前我们亲近了不应该亲近的人跟事。修学佛法以后，应该跟三宝相应，可是我们接近的人偏偏不信三宝，譬如祭祠，我们应该供养三宝，可是我们却供养神道，而且还非常认真，可是却不会去供养三宝。因为这样的关系，尽管我们也是很认真的去做，可是产生的效果却是怎么做怎么差，而这最主要根本的原因，便在于我们违背因果缘起法则，我们不了解业果缘起的法则。

世间的真相，都是业果缘起。如果我们不能弄清楚这一点，做事情当然是愈做愈远。特别是现在这个时代，科学是世界的趋势，学科学的那些人，从一个角度看，对世间有贡献，我们都体会得到。但科学的本质是完全否定掉业感缘起之理的，照这种情况去做的结果，岂不是愈弄愈糟？我们从整体的角度去看，事实证明了这一点。因此，我们可以深深的体会到这根本的原因，我们现在要去对治时便知道应该从哪里下手，还是对正法——业果的基本道理有正确的认识。从日常生活当中的因果，然后推的更深远去看，依止我们应依止的三宝，应依止的人，应依止的事情去做。譬如种植无农药蔬果这件事情，现在很多人总觉得不用农药简直颠倒！那么他所做的这件事情，是不是根本上有错误。难怪他怎么做，怎么不顺利，因为假定用农药，眼前好像种的很顺利，可是到最后，把自己生活的整个大环境毁掉了，我们根本没办法挽救的后果就出现了。

偈三十二

虽励奉侍未酬偿

因于邪方有系望

恶业利器回转己

今应遮返邪方类

有些人遇见困难，想要改变，便认真地忏悔、礼佛，乃至修行，结果，忏悔了半天，也不见效果；求神拜佛，病也好不了；这也不好，那也不好。其实像这种情况我们自己身上都发生过，不要说不信佛的人，有些人就是信了佛，乃至请了摩尼丸，别人说很有效，而且我也很诚心，人家吃一粒，我吃三粒；人家拜佛，我拜得更多，可是病不好，事情也没好转。这地方主要的是指礼佛忏悔、修行没效而言。这主要的原因在哪里呢？因为以前我们在因地上信了不信

的鬼神，乃至受了这种概念的影响，对三宝违缘比较大，所以这一世就算真心做，但是不一定马上能产生效应。还有一种可能，就是以前这种等流习性还很强盛，自然而然现在虽然是拜佛，但只是因为一时遇见一些苦难，内心当中并不是真正的相应，所以也产生不到应有的效果。

《金光明经》这本经最主要的就是忏悔业障的内涵。在〈灭业障品第五〉里说：善男子有四种业障，难可除灭，哪四种呢？第一，于菩萨律仪犯极重罪；第二，于大乘经心生毁谤；第三，自己的善根不能增长；第四，贪着三有难出离。由于这四种原因所造的业障很难忏悔。所以不要说我们忏悔的时候，心里不够扎实，就是连最基本的皈依，都皈依不起来，那时候去拜佛、忏悔，能忏悔

得起来吗？就算你有皈依，如果宿生造了这种重的罪障，今生修行不一定能够把它清除掉。也许你觉得你没犯这四种，觉得自己好像是菩萨，其实我们并不一定真正受菩萨戒，因为菩萨戒有无比的功德，而我们根本没有这个功德。就算第一条不算，你说：我对大乘经典好像并没有毁谤嘛！是，表面上看，通常情况之下，我们不会犯。可是深一层去看，实在很难说。特别是我们修行过程中，有没有曾经因为两个人见解不一样而彼此有争论？往往我们在彼此有争论的时候，表面好像是针对这个人，实际上我们心里面所排斥的是法。如果仔细去看，我们经常碰见这种情况，我自己深深感觉到以前造了太多这方面的恶业。因为以前我吃过很多苦头，念过佛，参过禅，也学过教，所以转了一个圈子，等到我一旦遇见宗大师的教法以后，心里除了高兴之外，已经觉得以前这些根本错了，不知不觉当中也否定了，排拒了大乘的教法。这是我以前的错误，我也看见我周围有不少人同样犯这个错误，我们很多同学就会犯这个毛病。

我有一个很深的印象，因为我曾经有一段相当长时间念佛，后来了解到这种念法是在浮想心中，手里拨念珠，心里念几句「阿弥陀佛」，以为这样就可以了，其实根本去不了净土的。实际上这是我自己的错误。念佛的法门当然好，如果不好，世尊怎么会说呢？所以我后来很忏悔自己的行为。可是那时候忏悔不得力，只会怪罪别人，连带的对净土法门就产生自己不应该讲的话。以后我看见别人，也有同样的情况。

我曾经碰见一个人，他很虔诚地念佛，不过他跟我犯了同样的毛病。他听见我讲的以前的错误以后，非常感动，就想劝他的朋友。便邀朋友一起到我这里来，希望我把这错误的经验告诉他朋友，以免他们继续犯这种错误，而我自己也觉得满欢喜的。结果他朋友来了以后，第一件事情就告诉我：「对不起，你别想说服我！」一开口便是满口的火药味，我一听就不再开口了。之后虽然有讲几句话，但是看得出来他排拒的心非常强烈，因为他说，现在是末法了，所以他心目当中，除了念佛以外，所有世尊的大乘经典一概抹杀。或许大家认为这位同学好可怜！可是我们回头想想，自己也常常犯这种情况。

当我们在办法会的时候，总觉得希望能够在内心上有所提升，而外相不必讲究，假定精神提升了以后，再辅以外相的至诚恭敬这是最好的。假定内心忽视掉了，单单在外头做，这未免可惜了。所以我常劝勉同学，希望以内心提升为主，然后外相为副。我觉得话已说得很清楚了，可是实际上很多同学觉得内心提升不容易，也提升不起来，怎么办呢？只好往外面尽量去庄严，更努力做外相的事，于是这次的法会道场，做得非常庄严，有人看见了，非常赞叹随喜，有人看见了，反而皱着眉头，觉得怎么这样子？这个很细微，虽然还不足构成对我们的伤害，可是因为我们这里有修显教的，也有修密教的，反正人家觉得好的东西我们就把它挂起来，以为庄严道场。结果有些人到这里看一看，觉得你们不是念佛的，马上掉头就走；而修密教的人更是产生一种糟糕的印象，你们看得出来这是什么心情吗？如果我们仔细看，很容易发现，信佛的人，往往容易排拒大乘。小的方面，我们同学之间，如果两个人意见不合，不知不觉对僧本身的和合就已经违背了。而且，对他所宗的看法，不知不觉也会产生排拒现象。

大乘的心量应该很广大，譬如戒律，小乘的戒法，因为各人相契的不一样，所以有很多不同的部派，你如果是这个部派的，就不必学别部派的东西，因而往往各派互相不能融贯，乃至有时产生敌对现象。世尊在这里并不很严密的说一定不对，世尊曾说：这个像金子做的杖一样，裂开来分成多少段没关系，都是真的金子，你只要抓到一段就好了。可是大乘不是如此，也许我们现在受的是梵网戒，他那一个地方传的是瑜伽戒，但是你还是应该去学，因为你是大乘，大乘是广学一切

法，如果你学了大乘，还是执取我是这个，而排斥别的法，那你「大」在那里？你大在我爱执！在这情况之下，你对大乘经典便是心生毁谤。所以这个我爱执是非常细微的。

对于第三「自善根不能增长」这一点，也是很不容易。最基本的善根是什么？如果自己对佛法的重心——出离心不能发出，不能放低我爱执的话，这「自善根」是不可能增长的，既然不能增长，你做很多佛事，就有效果了吗？然后第四点「耽着三有难出离」，正可以说由于我爱执的作祟，尽管我现在忏悔、礼佛，可是内心深处还是存这样的动机，所以效果自然现不出来，这就是利器之轮啊！

现在学了《利器之轮》以后，在平常生活当中，遇见境界的时候，我们可以说，这是以往造的业所感得的果。进一步来说，为什么有这种业果出现？这业果内在的根本原因在我爱执！也就是说因为我爱执，所以造这种业，造了这个业，所以感这个果。今天感得这个果，对我们是一个最好的警策，我们正好努力，这就是「逆增上缘」。其实不仅仅是佛法很强调这一点，《前世今生》这本书有一个非常重要的原则，就是所有真实的智能都是要在实践当中增长的。实践过程中，特别是我们遇见实际上的困难，去克服困难的时候，这才是真正的增长智能与经验。世间、出世间讲的都一样，不过世间讲的是以随顺世间人的一片大无明，根本不谈。我们现在不妨拿圣贤告诉我们的话来说，《孟子》说「天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身……」为什么要这样呢？「动心忍性，增益其所不能！」我们现在样样都希望顺利，样样合我胃口，如果不合我胃口，一遇小事就生闷气，大一点的就发脾气，这注定他根本不是一个才，也当不了大任。《孟子》还说：「禹、舜皆发于畎亩之中。」古代的大德，发迹之处都是在看起来很普遍，乃至很贫穷的家里，遇见种种困难出来的。最后有一句话「内无法家拂士，出则无敌国外患，国恒亡。」这就像我们僧团当中，没有如法执行，告诉你这个不对、那个不对，佛世时很多地方，阻止你这样做，告诉你那样不行。所以如果里边没有好好劝勉你的人，外面（以世间来说）没有敌国挡在那里，这样的情况，国家一定衰亡。世间尚且如此，何况是修学大乘！

小的时候所接触周围的人，不论有钱也好、贫穷也好、种田也好、念书也好、商人也好，对弟子绝不会他要怎么，就怎么。因为传统的习惯都是属于圣贤的书籍，所以对子弟的教诫都是责令子弟应如何如何，现代不是，小孩长大，父母把好东西统统给他，小孩要什么就有什么。我还听见一个真实故事：有一个女居士，早上起来忘了叫醒小孩子，小孩晚起就大发脾气，妈妈居然还要对儿子赔不是。然后，父亲就告诉当妈妈的不要去理他。大家可能会说这父亲学佛学到家了，修养真好。可是我小的时候，如果遇到这种情况，哪敢发脾气？假定发脾气，马上被打一顿，因为起床是你自己的事情，还要别人来叫你。起不来，还要发脾气！现在一般家庭都是这样，所以我觉得这个时代每况愈下，邪见增上的环境就是这样。所以前面说，凡是碰到这种情况，是什么原因？现在已经完全是非不分，这是我们很严重的致命伤，如果这一点做不对，哪怕到时候礼佛忏悔，因为业太重了，不一定有效！不过你们听了这故事，并不是回家以后要如此教你的子女，那一下子是转不过来的，而且我们要了解这是共业，但是至少我们要尽心尽力，渐次去做，这使得我们自己能够对法有正确的认识。同样的原因，我们把学到的要随分随力推展开去，深的佛法固然要，基本的地方，也同样渐次去做，否则现在我们僧团当中有比较高的标准，可是如果跟社会脱了节，等到我们这批人老了，后继无人，那时候，我们学佛法也无从学起，这是一个很实在的问题。

所以针对这一偈所说，我们还是应该如法依止，这是根本。然后特别注意自己因为宿生依靠那些世间的鬼神，所以尽管眼前忏悔、礼佛，一时没效，但是只要我能坚持下去，还是能转，业本来

就是这样！

偈三十三

祈求三宝愿不成

实乃未曾深信佛

恶业利器回转已

今后唯依三宝尊

这一偈形相是怎么样呢？就是：我们努力的祈求三宝，求佛菩萨，求种种的愿，我们也非常诚心，但是都没效果。在中国是「家家观世音」，我们常常看见寺院里面，观世音菩萨的旁边，有一个对联，有一句写「有求必应」，可是我发现，我自己乃至于很多人，求了以后不一定有应，你们有没有这个经验？这一偈讲的就是这样。我们现在祈求，可是祈求了以后，觉得这个好像不行，这就是我们前世不信三宝、毁谤三宝所种下的恶业。我们可以比较一下，有的人的确求了不行，可是有的人，求了就会有感应。在很多祖师的公案里，他只要发愿：「我不妄语，那么我就应该怎么、怎么……」诸如此类的事，说了以后马上兑现，而我们现在说了也不可能兑现的，求了半天也求不灵光，所以我们会说这「有求必应」怎么讲？实际上这是我们自己宿生的业重，还有，我们求的时候，也未必见得真正的如法去求。以前我在南普陀佛学院的时候，广化老和尚一生就有很多不可思议的奇迹，他求，求了就应，这是什么原因？这一颂就是说，假定你前生是一个非常虔诚的佛弟子，也能够很至诚恭敬的敬信三宝，祈求三宝，这一生来很快就相应。如果我们前世不信三宝，毁谤三宝，不要说想求而心里面未必见得相应，就算我们内心上面相应，也不一定马上行得通。既然我们相信业果的话，前面我们毁谤了三宝，欠了多少债，今天就这么一碰就成了吗？这是一个很实在的例子。

所以真正信佛的佛弟子对业果有了基本的认识以后，只要有很坚毅的心力坚持下去，到最后一定有效果的。何况还有一种可能，我们虽然不一定有感应，实际上说不定是重罪轻报，你觉得不行的事情，确实把以前的恶业渐渐抵消了。所以我们碰到这种情况应该怎么办呢？现在应该谨慎的一心一意把净信心提起来，至诚恭敬的祈求，慢慢自然会有进步，自然会有改善。

偈三十四

誓损恶障邪魔起

积罪本尊密咒致

恶业利器回转已

今应尽除诸分别

当我们遇见疾病，乃至于病了以后引发残障，或者是外面的伤害，使得我们残障，主要的原因就是由于我们受了戒、发了愿以后，没有好好的坚守自己的誓言持戒，而招来非人干扰。这种情况是什么原因呢？因为平常我们发的誓愿，或者是守护的戒，如果不好好的守护，还有我们去供养佛

像以后，没有好好的尊敬弄好，弄脏了也不去管它。很多佛弟子无意当中，常常会犯上这个毛病。今天我跑到一个佛具店看见圣像好欢喜，请了一尊圣像回来以后，想想家里没有地方供养，便想办法到处去送人。我送给你，实际上心里面并没有很珍视这尊圣像。我们自己检查，有没有这种状态？还有我们现在常犯的：一听见了佛就好高兴，马上布置了一个供坛，将来发现要换一个地方时，心里觉得这真是麻烦。大家想想，我们有没有这种状态？老师告诉我们，如果我们仔细去思惟观察，可以发现我们很容易就犯这种毛病。

这个偈告诉我们，如果供了圣像以后，脏了也不去管，让祂去，还有，譬如我们念「阿弥陀佛」或者「观世音菩萨」，念了半天灾也不消、寿也不延，到后来就不念了，如果这样，麻烦就来了，我们有太多这种情况。《广论》上告诉我们，宁愿不要急急忙忙的去学、去做，事前要很认真地考虑清楚了再来，一旦你真正去从事这一件事情，就不要放弃。同样的，我们对这一尊圣像不要今天很情绪化的，一看马上要，然后请回来以后又随便送人。送人还算不错，有一次我碰见一个人，说要把圣像送到我们这里来，我说我们这里也没有特别供奉的地方。又有一次，我打开大门一看，一尊圣像放在门口，我赶快把圣像请回来。这种情况，显然他将来会遇见很大的困难，所以我读了这个偈以后，有很多人说要送我什么，我都告诉他，你想清楚为什么要送我。你们自己想想看，有没有这种状态？我但愿造一个无比大的庙，人不要的佛像我都要！很多人都有这种现象，看见喜欢就急着供。所以我们犯了很多错自己都不知道，然后责怪，怎么修行修了半天不灵？问题是你修行是照着佛菩萨告诉我们的话，还是你凭空的想像，凭你的感情去忙啊？凭你感情去忙，修了半天，当然修不出什么结果来，这是很现实的一个问题。碰见这种情况，有的人还会疑神疑鬼的，心里面老是不安，这都是犯了前面这种状态。

老师还讲了一个故事，他曾在一个地方认识一个人，后来大家就分手了，经过了很长一段时间，老师离开了那地方，换到现在的辩经院教书。那时候又碰见了，老师那时的视力不是很好，对方就跑过来，可是老师没看见他，这个人就生气地到面前来说：「现在你做了老师啦，不认识我啦……」痛骂一顿，老师一直跟他对不起，其实他根本没看见对方。我自己以前也遇过一个人，他非常在意小地方，有一次早上大概四点多钟，我是上楼去，他是下楼来，在楼梯口见面了，旁边还有人刚起床，他对我喊了一声「早！」我也回答：「早！」可是我声音很小，他没听见，然后就大发脾气，回过头来，指着我的鼻子痛骂。我们就是这样，心里边常会很挂碍这种事情。本来我们修学佛法，是拿法来净化自己，可是我们常会在日常生活中为芝麻绿豆小事情烦恼。人家瞄他一眼，他心里可以嘀咕一个晚上，太多这种世间的现象。世间人是情有可原，可是修学了佛法以后这是很奇怪的一个现象。

为什么在这个偈颂里老师要告诉我们这样的一个特点？就是希望我们平常要「尽除诸分别」，「诸分别」我解释一下。这偈颂是对密法里边的一些特别意义讲的，假定我们不了解这个意义的话，我们并不了解老师跟我们讲的那个故事的根本意趣。以前我们曾经谈到过，我们平常起心动念都是我们的等流习气，就是我们前面所串习的习性太强了，这种串习都是跟法不相应的一种念头，使我们会莫名其妙的在小事情上忙这个，这里「诸分别」就是分别这个。诸位想想，你们周围有没有很多苦恼，就是这样莫名其妙而来的。无缘无故的，你看见人家站在那里，就觉得他在说什么？等一下随便听见一句话，你又为这个事情烦恼了。所以我们不妨说，凡是跟法不相应的我们都应该拿掉，那么我们对佛像不尊敬的是什么？我们应该把佛像跟佛看成一模一样。所以古人告诉我们佛法应该从恭敬当中求，刚开始至少面对着三宝应该恭敬，实际上，诚敬之心从自己内心出发，所谓「诚者，自诚也。」自己内心的诚心，凡是诚，同样的一定有敬。我们应该有这样的一个念头。

偈三十五

流离他方不自主

驱摈师等离处故

恶业利器回转已

任谁今莫逼迁徙

我们会无家可归，到处流浪，乃至于有家归不得，这一点对西藏人来说，是非常强烈的状态。譬如你被家里的人不容而赶出去；你在寺院为寺院不容，这个原因是什么？因为我们前世曾经把自己家里的父母、亲人赶出去；或出了家把自己的尊长赶出去。这种事情，对诸位大概还不至于这样，可是我们应该知道这个因在哪里。我们常常对我们周围的人，会由于自己的情绪不能如法，所以容不得别人，大家想想有没有这种状态？如果容不得别人的心不能如法的调伏，任意增长，将来慢慢的就会变成这个样子。

佛在世的时候有这么一个公案，就是佛的家族全部被琉璃大王杀光了，原因何在？因为琉璃大王的父亲向释迦族求婚的时候，女方父亲嫌男方种姓不够好，不想把族里的公主嫁给他，便随便找一个下女，假装是公主嫁给他。婚后生了琉璃大王，有一次琉璃大王到外婆家去，本来他高高在上的坐在很好的位子，可是别人对他说：「你这个佣人的孩子！」不准他坐好位子。印度人的阶级观念很深，所以这小孩子心里很气愤，决心将来长大一定要把那些人杀光。他起了这个恶念，等到他长大以后当了琉璃大王，便把释迦族的人统统消灭掉。当然这是辗转的业果，世间轮回就是这样，我只取其中一段。我们平常遇见不称心的事情，便排斥人家，小孩子当然也是这样：我跟你吵架就不理你了，将来长大以后，如果不拿佛法改善过来，很容易就会有琉璃大王这种现象。容或我们没有这种恶劣的迹象，但是我们要注意，还是要把内心当中可能的这种错误拔掉。所以这原因是什么？就是我们随意把不欢喜的人，世间来说如父母、亲族等等抛弃，我觉得这种现象很普遍，我经常看见父母辛辛苦苦把子女带大了，子女长大后，生活过得很好，就不要父母；或者父母把钱分给子女，子女就不管父母了，特别是父母老病连连的时候。这种都是非常严重的，出了家也是一样，寺院里面对尊长也有这种情况。反过来说，我现在看见不管是世间、出世间有对父母、尊长很好的人，我总是觉得非常赞叹，我但愿每位同学能在这点上自己努力的去做，自己去随喜赞叹，世间的风俗就会慢慢的改善起来。

偈三十六

遭逢霜雹等不欲

因未如法守誓戒

恶业利器回转已

今于誓等净持护

我们的农作物常会遭到水灾、旱灾、霜雹种种灾害。以前那个时代没什么工业，商业本身毕竟是比较小的，不管是东方也好，西方也好，都是以农作物为主。如果以现在来说，应该不限于这个

霜雹自然灾害，像我们这里是亚热带，所以霜雹之害很少。霜雹是两种状态，有一种是忽然之间天气变冷，一冻，很多东西就受害了。我在美国的时候，有一年寒流来得特别早，结果橘子经寒流一冻，都坏掉了。至于冰雹来的时候更可怕，因为不晓得什么时候来，有时候谷都熟了，第二天马上就要收成，忽然之间来阵大冰雹，毁得一样都没有了。台湾这里有的是台风、地震，和霜雹一样的可怕。通常台风来的时候，紧跟着是水灾。台风还好一点，水灾来的时候，就更可怕，同样的，地震来也是一样。除了这些灾害以外，现在我们还有一个自然灾害|虫害。以前蝗虫来的时候，忽然之间会满天遍野像云一样，要不了半天，所有绿色植物都吃的光溜溜，地上只剩一片土，就是这样可怕与严重。

这种天灾来的时候原因是什么呢？以世、出世间二方面来说，世间的人不遵守道德操守，国家的法律没人遵守了；以及出家人不守所发的誓愿和戒律，都是发生灾祸的原因。这主要是偏重于共业方面来说。不过现在我们讲共业中也有别业，校长讲了一个故事：有一年达隆沙拉下暴雨，水从山上冲下来，所过之处，村落房子统统冲光，非常可怕！结果水冲过西藏儿童之家，水进去了，房子却没有被冲走，只是里边积了很多土，后来印度人说，因为西藏人一天到晚摇铃、供僧，所以多多少少有一点效应。我也有一个印象很深的故事，时间是四十多年以前，乐果老和尚在埔里的观音山上搭一个茅蓬，八七水灾发生那一年（四十八年），水冲到下游，经过彰化一带，样样东西都冲了掉了。埔里在上游，山上石头都冲了下来，结果水冲到茅蓬来的时候，忽然分成两路，绕过小茅蓬，冲成很大的两条河流，茅蓬的草统统没有了，可是大殿一动都没动，就是现在佛光寺大殿的位置。所以业真是不可思议，共业当中还是有别业。

凡是这种情况发生的时候，原因是什么？以戒律来说，就是出世间人的道德标准没做好；对世间的人来说，是世间人应该遵守的道德没守好。在《王凤仪一生行谊》这本书上有这么一个故事。民初大善人王凤仪的弟子张雁侨常在东北一带讲病，有一次山东一个地方，蝗虫灾害非常厉害，听说张雁侨能够讲病，很神奇，便老远跑去求他帮忙。张雁侨说：「你有病我可以讲好，可是对蝗虫我可一点办法都没有！」大家至诚恭敬的求他，张雁侨被求得没办法了，就试试看，他一去就发现那地方的人不能够遵照传统的「八德」来行。∩那是民国初年，当时的人比起现在人已经是好太多了，而且那时候的标准也比现在远来得高。∪所以他就对村人说：「你们这里的人不忠不孝，当然上天要以这种灾祸惩罚你们，如果你们愿意忏悔，答应以后要尽忠尽孝，我才替你们求。」因此他问众人：「你们是不是愿意改过？」大家大声说：「愿意！」喊完三声以后，忽然满天蝗虫飞走了。这是不久以前的事情，也许你把它当成故事看，实际上如果真正深入的时候，你会感觉事实就是这样。可惜的是我们的信心不纯，因为信心不纯所以得不到感应，如果有感应，却是坏事样样有，好事样样没有。现在了解了这一点，要怎样去努力的扭转，才是我们眼前最最重要的一件事情。

偈三十七

贪者资财匱损时

昔未施众供三宝

恶业利器回转己

今应勤作供施行

这偈颂说:我们眼前一贫如洗,穷得实在可怜,而内心贪欲非常的强烈,样样都想要,可是一样东西都没有,而且就算是有一点点,内心也不知满足,因为不知满足,贪欲心特别强,但是又特别穷,这主要是什么原因呢?就是我们因地当中吝啬、小气,遇见人家来要东西时,我们不愿意施舍,所以等流的心不知满足,然后所感得的果报便是贫穷。现在我们应该放开心胸去布施,把这个吝啬的心拿掉,把守财不舍的行为拿掉。而且上要至诚恭敬的供养三宝,下要救济贫穷、乞丐。

偈三十八

身丑貌陋遭轻凌

不庄严像昔怒焚

恶业利器回转己

今应耐心塑佛身

这偈也是我们学佛的弟子容易不知不觉会犯的。就是说我们身相丑陋,常常被别人轻视,天生长得就这么怪、丑,到哪里都被人家讨厌、嘲笑,这有特别的原因,就是我们因地上对圣像、对佛菩萨像妄意的批评。你可能会觉得自己没有妄意批评,我不会啊,如果我们认真去检查的话,我们会的。《阿底峡尊者传》上有这么一段公案:有人要供养阿底峡尊者一尊菩萨的圣像,问他说:这个好不好啊!阿底峡尊者说:「佛菩萨圣像哪有不好的?绝对好,只是雕塑菩萨圣像的匠人手艺有好不好的分别。」现在我们看佛菩萨圣像,通常会对这圣像品头评足。错了!所以校长特别叮嘱我们这一点,我们也应该像阿底峡尊者那样。因为经论上告诉我们,佛菩萨是无所不在的,特别是圣像,我们本来就是要当作菩萨那样,好坏只是雕塑者或画者的手艺问题,如果我们要谈圣像好不好,应该谈这一点,这是我们要特别小心的。我重新再说一下,我们务必要记着没有一位佛菩萨是不究竟、不圆满的,圣像不管画、塑得好坏,本身都是佛菩萨。

现在我们还应该注意一件事情:我以前看见一些人想练字,就拿经来抄,他可能也听说抄经很有功德,所以就抄经练字,练完以后就把字纸揉成一团,往字纸篓一丢,这样麻烦就来了。还有,也许你今天很高兴,恭恭敬敬地抄好了经书,可是人家一看觉得丑陋,一丢就丢掉了,会不会有这样的状态?要注意哦!我们常常容易犯这个毛病。学画的人也是一样,自己画得不很高明,偏偏又要画佛菩萨,自己觉得还可以,希望周遭的人尊重你,便留给别人看。可是别人一看了会产生怎样的影响?所以校长在很多地方特别的叮咛:我们千万不要随意妄为,成为别人造罪的助缘。我们常常无意之中自己做了促成人家造恶缘的业,这一点是我们平常要很注意的一件事情。因为我们一时的好意,因此假定我们做了,便尽可能的有头有尾,把事情弄到很好的结果。既然我们现在要处处地方尽量防止我爱执,便要处处地方爱他人,代别人着想,将心比心地作意这样一件事情。

偈三十九

任作何事贪嗔扰!

恶毒心续坚植故!

恶业利器回转己,

今应尽拔恶心汝。

平常我们在一般状态当中，不是嗔心很强，就是贪心很盛，或者因为贪心很盛，贪不到就发嗔心。我们虽也想尽办法去医治它，但是怎么做都没有用。在我周围有不少这种人，未尝不知道自己贪着，未尝不知道自己的嗔恚、忌妒，但是没办法，越想去医治，越不灵光，这是什么原因？这是我们自己的等流！就是我们宿生对这件事情太习惯了，这是一种很强盛的串习而出现的。这种事情不必谈前生，我们这一生也看得见，平常我们听完佛法以后，便会谈论：「某人就是这个样子、某人就是那个样子。」大家仔细想想有没有这种状态？这就是我们的串习，心里自然而然、不知不觉现出的都是这个，所以，缘的是这个，这可以举很多例子。校长以前讲我爱执的时候，曾经说：现在很多人修慈悲心，他的慈悲心很强盛，看到人就觉得：哎呀！这人好可怜啊，然后自己就觉得很慈悲，结果不知不觉当中「我」越来越大，而且觉得人家越来越「小」。平常我们很多情况之下，会不知不觉犯这种状态。

我们因地上很强盛的串习这种等流，又因没有正确的方法医治，所以这一世怎么医治都没有用。就像中国历史上夏禹的父亲——鲧治水用防堵一样，水是挡不住的，要有正确的方法疏导才行。我们既然看见自己有这样强盛的串习力，也很幸运的遇见了佛法，以后应该怎么办呢？一定要找到病根在哪里，然后努力去策励。不过有人说：「对呀！我现在听见了佛法，也很有心地努力去做，可是就是做不到，怎么办？」校长在这里给我们很好的解答：「像这种事情没有旁的办法好想，你必须要有意志力。」但是这里最主要的还是看什么？看你自己的恶业的程度。有的是恶业非常强盛，不知不觉就被牵走了。第二十七、二十八、二十九偈都是强调宿生带来的等流习气。例如有人动不动就想到歪的地方。现在我们学到正确的方法，也晓得什么是烦恼的行相、烦恼的过患，也晓得对治的方法，尔后就要去做，因为所有的圣贤佛菩萨没有一个例外，都是走过这条路的，我们今天知道了，如果还不能努力去做，以后就没有机会了。

这是一个非常重大的关键所在，原因很简单，一切都是业感的，这一世如果不好好的努力去修，请问你有没有集下一世对治的因？没有！如果你只是随顺着自己的业烦恼走而已，下一世就没有机会了。因为这一世你知道了原因都还不能对治，下一世难道不知道原因就能对治吗？有这种事情吗？如果有这种事情的话，大家都不愿意学佛法，我也不会在这里讲说了。《利器之轮》是学习《菩提道次第广论》的辅助教材，只要努力去找，一定可以找到解决的方法。乃至我们祖师的用《前世今生》，或者用佛经，或者用祖师的论著，以及世间许多的例子，这些都有针对着我们现在这种毛病，只要不放弃，认真努力去做，一定会出现好结果。

《前世今生》的作者后来又出了一本书叫《生命轮回》，里边有一段故事，叙述作者找到了他的前世。在巴比伦时代他是一个宗教师，是底格里斯河及幼发拉底河两河流域最早的古文明时代，那个古文化现在已经消灭了（就是现在的黎巴嫩、中东一带），这是非常古老的优越文化，《前世今生》的作者，在当时是一个很出色的宗教师，可是他并没有尽到宗教师应尽的责任，他结交很有财势的人，到临终的时候，非常富有，拿现在来说，他是个出家的法师，结果寺庙造得非常大，银行里存款非常多，说不定还有很多信徒，那些信徒都是大官，有钱有势的人。他本应该努力实践宗教的真正内涵，但是他没有，所以下一世来的时候，他变得非常辛苦，做了一个补经的苦行僧，很多经典残缺了，他就补、抄，古代并没有像现在的印刷技巧，所以他非常忙碌。古代中国佛教寺庙有藏经阁，里边有很多人在抄写、补黏经典，以前的纸放一百年、二百年都不会坏，所以要经常拿出来晒，破了就要补一补，那是非常重要的工作，很多苦行僧一辈子就只做这件事情，老了也不停

止，《前世今生》作者就是这样。所以大师告诉他：「那一世你有机会尽到责任，做好一个宗教师。」然而他没有做到，结果二世堕落，变得很悲惨，可是那一世他总算尽心尽力去做了，所以这一世在西方做一个心理医师。

透过这个例子我们来看第三十九颂，我们要知道，现在我们一定要努力，就像《生命轮回》中的作者，从巴比伦时代到现在，绝对不是只有三世，这是说明那个时候的他有机会却不做，下一世到哪里不知道，可能堕落了。后来又有机会他尽心尽力的做，由于宿生的习气，他尽心尽力的做，这一次又做一个心理治疗师，帮忙别人，虽然是一个西方人，但是却能够把宗教的内涵介绍给别人。这个故事告诉我们，如果我们现在遇见这种情况的话，应该咬紧牙关，绝不退心，这是真正重要的。

本来修行这件事情，是以「生」计算的，而佛经则以「劫」计算。世间生活本来忙碌莫可奈何，偶然请了一个星期的假到寺院中修行更是难能可贵，对我来说，我也希望你磕一个头马上就可以见效，可是有这样的事情吗？我们造的业非常严重，特别是内心的调伏，所以对这种东西一定要有这种认识，然后努力坚持下去，这是我们非常重要、应该有的认识。譬如忏悔，如果忏悔了，在没有现起净罪相之前就不要停，很多净罪相是明显的，譬如说梦当中乃至白天，见种种迹象，另有一种虽然没有这种迹象，可是内心当中自己感觉到烦恼在减轻当中，或内心在宁静当中，或对法的认识在增长当中，这就是一个非常实在的衡准标准，这才是真正安全可靠的。

听完课后，接下去是讨论的时间，通常我们讨论完以后，都希望有一个标准答案，我已经告诉大家很多次，佛法没有标准答案的！如果你要标准答案，佛早就告诉我们了，佛出世最重要的标准答案便是「空」！这不是笑话，世间法跟出世间法根本不一样的地方——性空缘起，这就是标准答案。不懂的人听了一个「空」字，认为简直是笑话，比较好一点的人把「空」也听错，变成了二乘。在《无量义经》上菩萨就问世尊：世尊同样讲一个「空」字，为什么有的人能够得无生法忍，有的人发菩提心，有的人得二乘果？同样为大乘菩萨讲那个空义，结果很多人证了二乘果，而跟二乘人讲「空」，有的人却是能够发菩提心，问题在哪里？

其实你们想想看，在你周围有孩子来问你问题，你给他很明确的回答，可是他听懂了没有？今天佛法这么深奥，你居然要一个标准答案，有这种事情吗？这点大家要注意，以我自己来说，我出家三十多年来，也一直在摸那个标准答案，现在才知道，要摸索到成佛的时候才能摸到。成佛的时候，不用问也知道这标准答案，否则佛来告诉我们也没有用。但是真的没有用吗？我们现在锲而不舍去听闻、思惟、实践、观察，在这过程中你慢慢会增长改善，只要不放弃就有知道答案的一天，这是一个真正重要的原则。因此标准答案不是没有，而是大家现在还用不上，这答案就是「空」，大家不懂，然后讲「无我」，大家也不懂，这些都是标准答案，但是大家都不懂。佛告诉我们的标准答案，我们都不懂了，我来讲标准答案，你们就会懂吗？

我们所以不懂标准答案，是由于我们资粮未聚，罪障未净。所以只要能根据我们现在依稀仿佛的认识，然后照着它，不断地从净罪集资两个方向走下去，自然而然罪障渐渐的消除，资粮集聚，而标准答案便会愈来愈明显。到最后，这个标准答案肯定是一致的，这就是所谓的「佛佛道同」。

可是没有标准答案给大家，漫无标准，天下会大乱，所以依我们目前这种状态，讲「有」，也不对；讲「无」，也不对，所以我在这里再说明一下。讲了「有」，大家停在这地方没进步，不但没进步，而且往往自己造了更多罪障而不自知。其实佛早就告诉我们：「空」实际上是世尊出世，

不共世间、唯一的真理。但是如果不善巧了解「空」的话，就麻烦了。什么麻烦？不了解「空」之前，我们的执着可以用这味药——空，来医治这个执「有」。如果今天把空给了你，你不执「有」了却执著「空」，所以经论上面就说：「若怀执有空，诸佛所不化。」本来这是一味药，破你的执有，现在你还执着这个「空」，那佛也拿你没办法了。

那么我们现在的行相是怎样的呢？我们以前不懂佛法，在世间乱转，现在总算找到了，好高兴。可是结果产生什么呢？执药成病|我们拿这个药去做照妖镜，天下所有的人都成了妖怪，我自己犯过这个毛病，也看见大部分同学都犯这个毛病，出家同学好一点，我们会不断地在法上切磋，只要不断的提升，自己慢慢会改善。可是在家居士毕竟还有家的牵挂，要去忙家里的事情，忙完了以后，匆匆忙忙抽出时间来到寺院，乃至于是法人中心，便拿这个法去执着，结果是非丛生。我想很多在家居士，深深感觉这个痛苦。这一点要特别注意啊！所以你执药成病是诸佛不化，不但对自己有害，而因为我们的扭曲，使后面很多来学的人也是这样，我们因此而变成损法之人。我们所以爬不上去，是由于罪障太重，而损法则所有的罪当中最重的一种，我们现在修学了佛法，却是加重这个病，乃至于是把唯一救我们的药都毁掉了。

所以标准答案不能说有，但是也不要说没有，否则我们所学的东西又漫无标准了。诸位如果只求知道文字，而文字的内涵不知道，那么执药成病的习性，利器之轮马上就回来了。《利器之轮》讲很多现象，关于感果的行相，为什么会这样，原因是以前造了这个业，现在回归到我们身上来，同样那时候内心的等流习气又现起，关于这一点就要靠师友的切磋琢磨。

偈四十

所缘励修难趣入

因昔倒随下劣见

恶业利器回转己

所作今应唯利他

我们了解佛法以后，从听闻、思惟，然后修行。可是有的时候花好大的力气，怎么修都没办法跟法相应。这偈的文字很容易懂，实际上我们不妨自己反省，我建议各位讨论完了以后，最好花一点时间，不要多去跟人家讲话，自己想想看我没有这个状态？你念佛念了半天，一天念一千遍、一万遍、十万遍，便跑去告诉别人我念了多少佛号，这是念佛吗？然后持戒、学广论也一样。之前我说过，我们学了佛以后，拿佛法做为照妖镜来看人，怎么看怎么不对。所以我们务必回过头来看一看自己。我们修学了那么久，现在又得到这么好的法门，实际上没有什么进步，而且在很多情况好像不但没有进步，还愈走愈差。这是什么原因？这是由于我们刚开始的时候，认识不够，所以自然而然这错误的认识引发的发心，换句话说我们的动机，便不纯正。现在我们修学佛法，然后发菩提心，文字都认识了，但是内心动机不纯却是一个非常实在的问题。

我自己常体会到：自己犯的错误常看不见，要看见也非常难，如果没有进步，终其一生也是看不见的，总觉得我没有错啊！我也照着佛法在走啊！而由于师友的提携，能够痛下决心，舍弃自己的习性，照着师友告诉我们的法，咬紧牙关深入，能够有所体验，回过头来再去比较，那时候才会感觉得到，问题便在这里，这是非常非常实在的问题。有时候你发现每个人身上浑身是病，但是你

去告诉对方，对方不能接受，他总有理由。我们就是看不见自己的问题，也一样总有理由，这是非常有趣的一件事情。如果有一天你真的能够看见，乃至于旁边的人来告诉我们的时候，我们觉得他「说得对」，那时就有非常大的进步。

所以当他人提醒我们的缺点时，我们先不要去辩论，细细想一想他的话，用心去找到这缺点，这样进步的枢纽就开始现起了。

这主要的原因在那里呢？在发心的动机。谁都不会想发一个不纯正的动机，问题是为什么做不到？是因为看不见自己。要晓得我们在无明大病当中，真正的特征就是这样：自己永远看不见。这就是为什么在经上面也好；在论上面也好，大乘也好；小乘也好，都特别强调一点：要想真正求无上菩提，善知识是绝对不可少，而且亲近善知识是下脚第一步。乃至于世间法上，如果我不想做一个浑浑噩噩的畜生的话，善知识绝不能少。原因是我们自己绝不可能看见，必须真正能够集聚资粮，能够如理的去侍候、跟随善知识才可以。理论上九心意乐对我们是非常容易，现在小孩子都会讲，乃至于还能写得很漂亮，但是要去行持，却是很真实的问题。现在这真实的发心动机要从那里开始？这个答案我想每个人自己去找，这一点对我们很重要。

因此在这种情况下，由于我们自己发心不纯正，会发生很有趣的现象。校长在这里讲了一些例子，可以一一反省。他说：法王讲法的时候，听众都非常多，我们去过达隆沙拉都晓得，广场都是挤得满满的，因此听众当中的条件差别就非常大，很多人听完以后非常感动，眼泪直落；有一种人是法王讲了半天，他只听见一些声音，有的时候听见几个名词，到底法王在讲些什么，不知所云。还有一种人比不知所云还要糟糕，他会怀疑是这样吗？真的这样吗？最糟糕的一种，就是排拒法王所说的。为什么会产生这四种现象？现在我们不妨想一下，我们不管是听法师讲法，或者你对别人讲法，听众当中，有的人听了非常感动，完全愿意照着你的方法去做；有的人听了莫名其妙；有的人不一定相信；有的人跟你唱对台戏，我想大家都有这个经验。现在这地方特别是讲法王，对信的人来说，法王是菩萨，实际上他是个权位菩萨，就是成了佛的，再示现菩萨身，而且示现凡夫身。他之所以这样示现，正是我们条件不够，佛菩萨的悲心，所以示现的身跟我们相应恰到好处。我们就像幼稚园的小孩，而老师是个大学教授，他讲的大学的内涵我们一定听不懂，但是他到幼稚园来就必须扮演一个幼稚园的老师，跟幼稚园的学生扮家家酒，让我们高高兴兴能够听懂他讲的道理。现在对学佛的佛弟子来说，大家都有信心，可是讲法的时候，还是有上述四种颇大的差别，这个原因说明什么？譬如在开始进入佛法之门的时候，由于自己的错误认识，所以发心的动机便不纯正。其实我们开始学佛时都是这样的。而因为我们佛弟子信得过佛的话，还有我们从事实理论上也可以证明这一点，虽然我们是凡夫，可是我们可以在这点不断的提升自己。现在在这偈特别指出这行相来，所以我们就一步一步地进入，这是一种状态。

还有一种状态，也是校长讲的。就是说：前面是由相应到完全不相应，现在相应了，相应一定都是好的吗？不一定。譬如佛法真正最殊胜的地方就是空性，而且最究竟圆满的时候，空是缘起。这缘起是重重无尽的，所谓法界缘起，这样的缘起空才是最究竟圆满的，能够彻底圆满地了解、认识、究竟证得便是佛，这才是究竟的目标。但是在很多情况之下，世尊讲缘起空的时候，很多人却是证了声闻、缘觉，所以《无量义经》就说这个空原来有无量的深厚意义，但是二乘根性的人听了半天，就证了一个空性，停在那里不动了，然后觉得这样就好了，所以沈空滞寂在那个空寂当中，比之于世间的状态，犹如高度的一种享受和执着。这点就像在座的诸位同学刚入佛门时有一点皈依的觉受，乃至于稍微有一点静定的经验，这觉受就让我们非常欢喜，让我们不愿意动。所以得到声

闻已经属于不错了，我们才刚碰到皈依的门，就停止在那里、死在那里不动了。

这充分说明一件事情：我们的动机、发心是大有问题。如果这点不肯努力奋起，不照着佛的方式，针对着自己的病根，痛下决心的话，佛法是爬不上去的。所以修行最重要的是精进，精进是指什么而言？对善法。现在善法从哪里开始？从我爱执。这是根本。所以要在平常我欢喜、我执着的这个东西上面痛下决心。但是并不是漫无标准，这有一个标准——佛法。即使是爱他执，也要有一个标准，否则我的儿子、我的先生，当然爱了，这个爱换汤不换药，所以一定要以佛法的标准来衡量，把这我爱执转变成爱他执。我们现在就是要以法的标准，一定要把自己从我爱执里面拔出来，是法告诉我这样做的，我要尊重这个法，针对我爱执去努力。所以此颂最后告诉我们对治的法门：从现在开始，要专心致志，照着佛陀所指示我们的，为利益他人而努力。佛陀指示我们：为利有情愿成佛，所以爱他执，一定是佛告诉我们的正确的方法。

偈四十一：

虽作善行心难驯

因希现世得利益

恶业利器回转己

今应策发解脱欲

这一偈所对境的行相是什么呢？就是说：虽然我们很努力、尽心尽力地做很多好事，特别是修学佛法要制伏自己的狂心，但是怎么弄就是不灵光。虽然做了种种好事，仍然没办法调伏自己内心的狂妄烦恼。我先把这个行相的情况简单的说一下。我们现在都了解修学佛道要亲近善知识，然后听闻正法。所以我们亲近了很多善知识，拜了很多师父，也听了很多经论。实际上我们内心仍然原封不动，原地踏步。有的时候原地踏步还算不错，反而倒退很多。我们仔细想想有没有这种状态？本来学佛是要调伏自己的狂心，现在学了反而增长自己的狂心，这是非常严重的一件事情。这个狂心不像外头的事情你看得出来，而是需要由内心去观察。我们说正皈依是皈依法，什么叫皈依法呢？就是起心动念的时候缘的念头都跟法相应的。可是我们起心动念，动些什么念头？我们自己内心最清楚。今天在这里学了我爱执，等一下出去看到好的东西被人家吃了，心里面就直嘀咕，如果我们是这样地想，跟我们理论上想做的好事、要调伏内心不一样，乃至去做种种的苦行也是没用。

印度当年有很多苦行外道，因为他们觉得身体贪着种种享受，便用种种的方式把自己倒吊起来，一天只吃一麦一麻，饿得要死，还是没有用。或是一个人闭关，关一段时间出来，仍然跟法了不相干。仁波切说，有人一方面闭关，一方面心想我闭了多少关，我希望我闭了关，马上就见到本尊，我希望拜了一下佛，马上就得到什么结果。这一点诸位在参加精七的时候，都有这个经验。你来参加的时候法师一定先警告你：不要去找觉受。其实人还没有来，心已经准备在找觉受了，想着这几天一定要把皈依的觉受拜出来，始终就把这念头悬在心上，于是拜的时候不是在皈依，而是在找觉受。实际上这是什么？这就是你怎么弄，你的内心始终在随着狂心转。假定你学了一个密法，然后你就想，我做了几天应该见到本尊。也许你去学定，你心里就老想着：我跑来应该得到什么？乃至说我去闭关、去修行，都是一样。

我曾经看见过这种事情:有一个人要闭关了,从南到北叫了几部车的人,跑去给他封关,他也宣布要闭几年,结果闭了几个礼拜便偷偷的出来了,说是因为生病。本来他还没进去,病已经很厉害了,这样怎么闭得住呢?仁波切也讲了很多这样的故事,说来说去,都是因为我们认识不清,没有宗旨,没有动机所致。此外,还须要了解:我们整个的修行是在调伏烦恼,然后增长我们对治的能力,如果了解了这一点去做的话,走得慢一点也没关系,自然我们以后能够渐次地如理的产生应有的现象。现在我们理论了解了,还必须要有的行持,这是非常重要的基本原则。我们并不是说等到完全了解了才去行持,你不去行持,要想了解根本不可能。所以根据我们现在所了解的慢慢去做,做了以后自然对我们想了解的会慢慢清楚。

在《射艺中之禅》书中讲一个西方人到东方来学射箭的故事,因为现今西方势力带动了全世界,大家都要讲理论,要懂得了才去做,偏偏东方人的传统是理论了解了,就要去经验。有一些事情,特别是心性的东西,你没有实际去经验,根本不能了解,老师只是告诉你方法,你照着方法去摸索,那个时候你才能够内在体会,可是作者的习性偏要先弄懂,因此注定他怎么弄怎么不行。所以他说他很羡慕日本人,就是羡慕东方人的这种特性。还好他先天就带来几样好东西,一是对要学的很有热诚,然后他对师长有信心,愿意无条件地跟着他,老师要他怎么走他就怎么走,我们现在始终欠缺这个东西,这是一个非常严重的一件事情。所以这点大家要注意。关于刚才说的由于无明,动机不纯,那我们现在怎么办呢?要随分随力尽心尽力,能做多少,自然而然内心会净化多少。这道理在广论已经讲得很清楚。现在《利器之轮》特别又重新提出来,但愿我们每一位同学能够多一样武器,能够真正针对这个问题,渐渐的深入。

偈四十二

心一坐思便生悔

昔因无耻攀新贵

恶业利器回转己

今应谨慎结交识

我们现在也是这样,做各式各样的好事情,做的时候也许很认真,做完了以后心里会怀疑自己,想着:我这样做对不对呀?值得不值得呀?或者对做的这件事情有所怀疑。这是什么原因?我们现在比较一下,一般世间状态,平常内心当中由无明所使,非常散乱,忙着做各式各样的事情,忙了半天,大家有没有后悔?没有后悔过,而且做得还很起劲。现在我们来修学佛法,结果却反而后悔,乃至进入佛法之前都要怀疑:「这到底值得不值得?」现在人家告诉我:「你不用管,先去做。」《射艺中之禅》的作者也是如此,他照老师教的做了以后,他也想:我在这里莫名其妙弄了个半天,到最后一无是处,不是白白浪费了吗?我们现在不妨看看自己,很多情况之下,我们自己身上都有这种例子。所以说我们做坏事既不怀疑也不后悔。现在来修行,却又要怀疑又要后悔,为什么?这一偈告诉我们:是利器之轮回到我们身上来了!

我们因为以前所造的宿业,乃至这一生等流习气所造相似的业,由于不能够如实的以佛法来衡量自己,所以也没有惭愧心。因为我们在世间做事一定要与人交往,所以结交朋友的时候,常常容易犯一个毛病,就是另结新欢。通常「另结新欢」指感情方面,这里不是。所有的东西都是这

样，我们常常发现这个人对我们有帮助，所以你去找他，找到他以后，发现另外一个人更有办法，你就抛弃了原来的那个人，我们会不断的更换人，世间的情况，或者是为求利，或者是求名位，求名位的话就巴结权贵，所以我们现在刚开始巴结个小职员，后来又巴结科长，一步一步巴结的长官越来越大，巴结到上层的时候，一定会把下面的人抛弃掉。我们修学佛法亦复如是：先见到这个师长，后来遇见另一个更好的，就抛弃原来的，就这样不断的换，不断的攀缘，因地当中，就是这个样。我们对学的法也是这样，很少真正学了以法来衡准自己。当我们对我该做的，对我有用的，认识清楚了，那个时候才应该认定了、对准了去做，再以法来衡量。世间是如此，出世间还是如此。

仁波切讲：以修行来说，实际上你找到了师长，也跟着最大的大上师，可是你能够从大上师那里学到什么吗？就算今天他为你传了一个法，你就能修了吗？其实仍然派不上用场。我就想到我自己，至少十多年以前了，那时候我刚刚接触藏系佛法，听人说藏系多么好，所以只要听见一个大仁波切来，便一定去找他，只要有一个大灌顶，一定去灌。结果那个时候我常常说：「哦！那些上师我都见过。」变成增长我爱执的慢心，别人在讲某某仁波切，我都认为自己已经知道了，然后灌过很多顶，却都跟法了不相应，往往有这种情况。注意！你们自己去想想看！所以就是你找到最大的大上师了，他也传你最大的法了，你就修得起来吗？没有用的！因此真正重要的是应该找到自己真正相应的师长，这是非常重要的。你真正能够找到与自己相应的，便应该牢牢的把握住，这是仁波切告诉我们的。

偈四十三

他以狡诈欺蒙时

因己骄恣贪欲盛

思业利器回转己

今令诸欲渐转轻

平常我们真心诚意对待周围的人，结果却得不到应有的回报。人家不但不以同样的诚心对待你，还来骗你，处处地方总会碰到这种奇怪的人，他别具野心，用种种方法骗你，最后样样东西都被他骗走了。这种例子现在社会上到处可以碰得见，所以通常我们都不敢真心对人，乃至连家人都不敢真心以对。这种情况，不要说世间非常糟糕，学佛更是绝对不可以。

那么这是什么原因？最主要的原因是由于前生自己贪欲心非常地强，而且憍慢心又非常重，依这种强大的力量去做很多事情，然后造了这种业，以及养成等流习气，今生来的时候，就算要想改过来真心待人，还是会碰到被骗的情况。所以仁波切在这偈就举了两个例子，一个讲财富，一个讲权位。他以财富、权位各做一个好与坏的对比。譬如有个人非常有钱，而这个人心地也非常仁慈，所以他用自己的钱处处地方真心的帮助别人，不计一切，最后他周围的人会不会害他？当然不会害他。大家一定是非常感谢他，非常尊敬他，不会害他的。另外一种人，也是非常有钱，但是他为富不仁，而且不知足，自己还非常的骄傲，然后用种种方法弄到钱，结果这个人敌人是越来越多，到后来没办法了，大家互相用骗的，乃至互相伤害。像第二种情况，现在这个世间到处都有。我曾经听过，很多年以前有一个豪富，他很跋扈，因为非常有钱，也结交权贵，人家拿他没办法，可是讲到他心里就咬牙切齿，一有机会总想要咬他一口。所以如果是你造了这种业，将来你就是有心改

过，对不起，这个业的力量不是说我要改过就算了，这一点我想我们都体会得到，这是用富有举的例子。

接着仁波切用权贵地位高的人做例子。他说：有一个做官的人，心很仁慈，道德学问样样都好，因为他条件好，处处地方给人方便，有求必应，历史上很多这种清官，老百姓对他是有口皆碑，乃至卸任要离开管辖区，老百姓都哭着来送他，死了以后仍怀念他，这样不会有人去骗他、伤害他。反过来，有一种人也是官做得很大，可是却仗势欺人，专门做坏事。那个时候因为居上位，别人在屋檐下便不得不低头，可是心里面老是对他不满，一旦有机会害他，麻烦就来了。所以宿生造了这个业，今生来的时候，你既不是像前面举的好的状态，那么即使你真心对人，这个宿怨相对的时候，利器之轮就回到我们身上来了。

在这种情况下，我们应该怎么解决？第一，不要让贪心所使，应该知足。然后自己要惭愧，不要那么傲慢，这都是同样的东西，我们要认真去做。关于知足，对于修行的出家人来说，最重要的只有几件事情，衣服、饮食、卧具、汤药，简单的维持生活就可以了，其他东西都是增长我们贪染的。现在有一样东西对我们贪染增长最不好的，但是我们也不能忽视它，那就是科学中的营养学。我个人以及我看见周围的人，大家心里潜意识都受这东西的影响、支配，不知不觉就会觉得营养不够。其实目前的科学发现了营养这样东西，让我们了解身体需要多少营养，可以由最简便的方式达到营养均衡，就不需要吃多余的了。可是我们往往会弄错，而且人都是这样，多了不怕，少了心里就不安，结果总是想多一点再多一点，弄到后来很糟糕。所以此处我们要知道，世尊制定的戒，有一种叫「防护戒」，就是这件事情本身不一定是坏的，可是如果去做会增长恶业，所以要挡住它，不要去做。一般我们学戒的时候，最不容易看清楚的就是这个特点。所以就修行人来说，要特别的强调少欲知足。有了它才谈得上精进。《八大人觉经》开头第一个要我们了解世间无常，因为这是真相，真实的状态，一定要了解世间无常，五阴无我，也就是无常、苦、无我的特征。然后要去做的时候则少欲知足、精进，这是非常重要的几个概念。

仁波切讲了一个故事，我觉得满有用的。仁波切有一个老师，是一个非常少欲知足的人。因为他自己修行很有成就，很多人供养他东西，他向来都不收。如前所说我们出家人只要衣服、饮食、卧具、汤药四方面。（汤药是要有病的时候，这个先不谈。）卧具是有了一个就可以一生用的，所以四件事中最主要的就是吃、穿二样。一般有人送新的东西来，我们大多是旧的东西也送给别人了。可是有人送仁波切的老师穿的东西，凡是新东西来，他都送给别人，而自己穿旧的，我们叫做百衲衣，东补一块、西补一块，补得简直不成样子。百衲衣也叫坏色衣，因为普通人觉得穿得庄严，是因为颜色，百衲衣偏偏东贴块黑的，西贴块白的，别的地方贴块黄的。他那个百衲衣上便是如此，东一片三角型，西一片圆的，有的白的，有的黑的，好一点的破衣服，他出去的时候穿，在家里就穿更破的。一有送什么好东西来，他就送走。然后吃的方面也是如此，他平常储存吃的东西，最多只保留七天。譬如说今天人家东西送来了，他正好没有存粮，就收下。如果送很多，他只收七天的份，其他退回去。明天如果又有人送来了，就说我这里还有，退回去，一直到第六天，有人送来，他才收。

要是我们，只存七天怎么够，至少要存七个礼拜，七个月，或七年的量。现在我们很多人存的，是一百年、七百年都吃不完的钱。银行里存很多，都在存款上，为什么？将来要用呀！只存七天粮食对我们世间人是无法想像的，觉得这太危险了，吃完了，怎么办啊？这是很现实的问题。这一点是因为我们一般人的信心不够，修行佛法是没第二条路可走的，你要有充份的信心。如果我们

信得过佛，佛已很明确的告诉我们，跟佛出家，出家的比丘就是乞士，不能有任何的积蓄。如果偏偏碰到严重的荒年，没关系，只要你有照着去做，保证你饿不死。如果我们信得过世尊，就应该有这种坚强的信念，照着戒律去走，但是我们的困难就在这里。

我以前也听说过好几个这种修行人，有藏传的，也有汉传的，他们都有这种精神。民国初年，武昌的一间寺庙，寺里边的人很多，大家也很认真的修行，民国十几年的时候，全国兵荒马乱，寺里没东西吃了，那一天晚上吃完饭以后，明天早晨就没东西吃了，大家对住持老和尚说：「老和尚，仓里的所有东西都已经吃光了，怎么办？」他叫大家去修行不要管吃的。大家去修行时，他拿一根绳子，一头绑在自己的脖子上，一头绑在韦驮菩萨的脖子上，告诉韦驮菩萨：「你是来护法的，现在寺里没东西吃了，是我的责任也是你的责任，如果明天还是没东西来了，那对不起，我完了，你也完了。」也就是说如果我倒下去，你也要跟着倒下来了。那天晚课的时候，他把绳子绑好，在那里拜韦驮菩萨，结果外面就有人敲门，做什么的？有人送粮食来了！以后韦驮菩萨脖子上那根绳子始终没解掉。韦驮菩萨这么灵验，那是因为你真的肯修行，若你不修行是没有用的，即使韦驮菩萨被你拖下来，一百个倒下来也没用。这种真实修行的故事，我听过很多。所以这是要我们真实的去修行，不是要我们傻傻的想：「我也做一做」，使名气变很大，很可能你把韦驮菩萨一尊一尊的拖下来，那是要下地狱的。这虽然是笑话，可是我们要很认真的警惕。

前面谈的仁波切的老师也是认真修行的人，他用的碗都是破破烂烂的，当然如果没有碗了，那就找一个可以用的碗。出家人为什么要穿坏色衣？是为了破除憍慢心。那位师长便一直用种种的方式对治这我爱执，有一次有重要的事情，上师和一群弟子要从不丹到印度达隆沙拉，因为这位上师少欲知足，所以弟子也跟他一样。可是要从不丹到印度不要说坐飞机坐不起，连坐最差的火车的车票也没有。上师便说，不管了，你们袋子里的钱统统拿出来。有的人拿出五角，有的人拿出一块钱，实际上这些钱兜起来，一张票都买不到。他们上了火车以后，便跟卖票的人说我们这些人就这么点钱，请把我们送到那里去。以印度的情况，这是绝对行不通的，可是卖票的人看看那些人，就说：「你们就安心在这里吧，要到哪里就送到哪里。」最后就把上师那一群人送到达隆沙拉。所以这里告诉我们，真正修学佛法应该有什么态度，还有，如果我们如法修行，就会这样。所以假定我们碰到被骗这种事情，就要注意，这是利器之轮又回到我们身上，不要去怨别人，自己要克制内心的贪欲，要少欲知足，在这种情况下，我们才能够心平气和选定和我们相应的，以世间来说是朋友、老师，以出世间来说，特别指师友（善知识与同伴），锲而不舍，步步深入。

偈四十四

讲闻皆伴贪嗔时

心未思魔过患故

恶业利器回转已

今此违缘辨断除

这一偈的行相，是说：修行第一步要去听闻，听闻了佛法以后，如理思惟，步步增上。可是现在我们听见了佛法以后，总会被自己的爱嗔所染污。这是自己内心的行相，碰见这种情况，应该怎么办？这里是特别的指这种状态，后面老师讲的故事，都是指特别的深入修行，尤其是在密法当

中，这种情况更重要。现在我先把浅的地方，简单说一说。

我们平常也可以自己观察，听闻佛法之前应该思惟闻法胜利，然后于法法师发起承事，而后要断器三过具六种想，乃至至于听的时候要具弟子相。具弟子相当中，有一样东西非常重要，就是正住。什么是正住？就是心里面绝对不能对所听闻的法，以自己无明相应的观点，去任意的爱嗔，我欢喜这个法，就觉得非常好，不欢喜这个法，就非常讨厌它；听了这个法以后，就拿去观察别人，然后用这个法去增长、滋润爱嗔心。

本来佛说八万四千法门是针对众生不同根性，每一样法都有它摄受的根性，照理说找到了与自己相应的法门，应该就相应的部分深入。可是我们现在用错了，拿到这个法以后，说「我」这个好，「你」那个不对。本来如果跟禅相应的人，学到了，是拿禅来净化自己，实际上，禅、净、律、密、教每一宗都是这个目的。然而我们现在不是！都是对自己相应的便说我这个好，他那个不好，然后党同伐异。念佛的人说：「末法了，你们还忙这个干什么？毫无意思，赶快念佛呀！」这样到处去说，但是只有一件事情不做——就是不好好念佛。所以他学了法，反而增长了爱嗔心。参禅的人也说：「你们都是钝根，我这个才是利根！」他「利」在哪里？利在嘴巴上面！拿着法当照妖镜。其他的亦复如是。所以，说别人容易，我们应该回过头来在自己内心上去观察才是。

造成这种状态的原因是什么呢？我们要特别注意，像这种情况，都是一种魔障。原则上是你内心与法先不相应了以后，外面的魔障会应你心里相应的来引发。

将来魔障会以什么面貌出现？当你在知见上道理讲得很多，然后去修行的时候，很容易就速现起我们希望的效果。例如，要去闭关的人，他去闭关的时候心里想：「啊，我闭关了以后，要赶快见到本尊。」然后要求自己修到什么境界。通常在这种情况下的人去修行，如果效果很快就现起来，肯定是魔障！这是非常糟糕的事情。现在我们世间看见有很多这种外道，很有神通哦！他也会见到什么，那都是已走上叉路、最危险的一条路了。老师说，到最后这些东西会统统消失，而自己会变得非常愚痴。这还算好的，实际上造了这种可怕的恶业，通常情况是会下地狱的。《楞严经》上说得非常清楚，遇见这种魔，非要下地狱不可，等受尽了苦难出来以后，将来也是愚痴无比。

假定我们现在去修行，碰到这种情况，这个魔障出现的时候，我们并不容易认识这种状态。所以平常一般的修行，应该先修些什么？目前在汉地，因为佛法已经衰颓了，在这末法的时候，念佛根本还谈不到，真正念佛法门的修行，是你现在至诚恳切念佛，到了极乐世界亲自见到了诸上善人，到那时候再跟诸上善人佛菩萨问修行的法门。在藏地，真正修法的时候一定是跟着老师，老师会卜卦，决定你应该修什么。如果老师的条件够，卜卦就可以，或者老师可以观缘起。还有一种就是你自己也可以根据自己的条件观察，老师也帮忙你观察，看卜的卦跟你实际上的等流习气的条件相应不相应，相应便去修，通常都没问题。

修行的时候，碰到魔来干扰，必须要有正确的智能去辨认。这正确的智能并不是简单的嘴巴讲讲，而是有一个非常重要的特点，其实这个特点，像印光大师等人便处处都有讲到，并不是说修很深的本尊法才有，就是当你至诚恳切的皈依，当皈依心生起来，念力很强，正念越来越清楚，然后观想越来越清楚，在这样情况下假定你走错了、着魔了，但是正确的皈依念头生起来了以后，魔就会慢慢的消失掉。这是为什么我们修行进门的第一步是皈依，这是绝端重要的。皈依心如果没有生起来，根本就不晓得什么是佛法，真正想走上去，不走则已，一走上去一定会出岔。所以平常碰到

这种情况，真正能够辨别清楚的，都是要利根菩萨，这很不简单啊！因此我们现在下脚第一步，一定要把前面所说的什么是如法、非法，顺缘、逆缘都弄清楚，一开头的时候弄清楚了，走的时候就比较安全。

如果你在中间跳阶了，基础不稳，走上去会出纰漏，所以老师为什么会告诉我们舍利弗退心的公案（注），原因就是这样的。如果你前面的基础建得不实在、不稳固，哪怕你发了世俗菩提心，乃至修行二十劫，还是会退心。舍利弗已经有这么高的智能，虽然起退心，他仍可以证得二乘。但是，如果我们退了心，一定要堕落。所以开头下脚的第一步比什么都重要的原因就在这里。

偈四十五

一切善作转恶应

忘恩倒行于往昔

恶业利器回转已

今应顶戴报恩行

平常我们非常善意的待人，但是结果遇见的都是敌意的回报，我们常常说这些人恩将仇报。这个行相我们很容易找到。从世间来看，最容易看到的可以父母与子女为例：通常父母都是一心一意爱护小孩，把全部精神放在孩子身上。等到孩子长大，父母的话就不听了，乃至到后来还跟父母作对，这是第一种状态。现在有很多这种情况。然后第二种状态：到学校里，老师也苦不堪言。老师都希望教好弟子，结果教出来在家里边对父母不孝，对待老师不敬。进一步出了家，师生之间、师弟之间也是一样，尽心尽力的去做，可是得到的回报竟是这样的状态。这种状态很普遍，尤其在现在这个社会！

这原因在哪里？这还是利器之轮！换句话说，所有的恶业现起的时候，我们必须要了解：恶业是我们宿生造的，现在回报到我们自己身上来了。为什么我们称为《利器之轮》？因为它让我们想到以前我们以什么原因造了这个业，现在有了这个果，我们要找到造业的元凶，然后善巧的转过患为功德，这便是佛法，这个利器之轮就有用了。当这个业感缘起道理了解了，对眼前恶业现起的时候，我们就了解这是我以前造的。谁造这个业？我爱执！所以就让眼前这个东西回过头来，由我来承担。不但我要承担，而且所有天下的事情我都愿意承担，让我遭受到的痛苦，把这我爱执彻底的破坏、压碎、毁灭掉。

这情况是以前造了什么因呢？就是以前人家对我们有恩，可是我们却以敌意回应，在家时是对父母、师长，出了家亦复如是。

现在怎么办呢？应该对我们有恩的，我们要有恩必报，而且要真正的去报。真正的报恩是非常重要的，大家要弄清楚。真正的报恩怎么报？是不是他今天帮忙你一块钱，你明天一定要还他十块钱？不是这样！应该是：绝对不会忘记这个恩，而且我要回报，使他究竟成佛。这一点我们要清楚，如果弄不清楚，永远缠缚在世间法里，做得最好，也只是个世间好人而已，还不是佛法。因为假定他对你有恩，他告诉你：「你不要学佛。」那你还学不学佛？我们都要把握得非常清楚。以世间来说，父母的恩是最重的，可是现在极大部分的父母，对于你要学佛，都会阻止，你说：「我为

了报恩，便不学了。」这是报恩吗？《广论》告诉我们这是错的，本书后面也会特别提到。

偈四十六

总之不欲逼临际

恰如铁匠刎自剑

恶业利器回转己

今应慎防恶行业

我们了解了道理以后，心里面总是想去做好事，于是我们尽心尽力去做。但是不管怎么努力，好事都落在别人身上，而落在我身上的总是坏事，总是不吉祥的、麻烦的事。譬如我总希望修学佛法能找到一个善友，可是碰来碰去，周围就是恶友；平常的时候，我总希望找到一点安乐，可是碰来碰去，总是遇见困难，总是不称心、不顺利。这是怎么一回事？这种情况很普遍，很多人学了佛法以后，通常会问我：「师父啊，我学佛了以后，为什么事情越来越不顺利呢？求菩萨应该是有求必应，为什么我求了半天，偏偏儿子不孝顺，我自己也生病，到底是怎么一回事呀？而且我捐了多少钱给寺庙，也布施了乞丐……」，或者在我们自己身上，或者在我们周围，有人到最后就连佛法也不要学了。

这里我特别建议大家，自己遇到境往往不太容易理智的观察事情，但是，我们可以去观察周围，看别人总是比较清楚一点，但是千万不要只停在这里，如果停在这里就对不起自己了。看了别人的情形以后要回过头来再用到自己身上，你会发现原来自己也有类似的状态，如此，周围的情况是帮了我的忙，佛法也就用上了。那么刚才这种情况——你有心做好事，也认真去做好事，可是做了半天，不得好报。原因是在哪里呢？因为从无始以来乃至于到现在，有一个根本的原因，就是我们并不了解快乐与痛苦的真正原因在哪里，始终不知道正因。以佛法来说，苦的原因是「集」，然而我们找不到。我们要想求快乐，却不知道快乐的因，而我们不想痛苦，要去掉痛苦，但是也不知道痛苦的因，偏偏我们造各式各样的业，造了业以后一定感果，造业的时候因为无知造了颠倒的业，所以感果的时候也是颠倒的。于是你想快乐，结果感出来的果都是使你痛苦的。所以在这一比喻，就像铁匠，花了好大的气力，打了一把刀，最后这把刀被人用来杀自己。我们就是自己造了各式各样的业，结果回过头来，那个业伤害了我们自己。

因此我们应该怎么办？既然了解了这个特点，从此以后需要小心谨慎。谨慎什么？自己所造的种种业！用什么来衡准？用「一法」来衡准！否则自己虽然小心谨慎，可是没有法去衡准，还是跟以前一样。别小看这一偈只有几个字，假定我们真能够照着去做，没有做不到的。所以周围的师友绝端重要。

平常我们修学了佛法，常会发生很可惜的一件事情：因为前面已说过的，自己不能做到少欲知足，欲望很强，然后贪、慢心又很强，便拿这个法去衡准，跟人对立，假定我们能避开这点，能与很多法上的朋友，真正的切磋琢磨，碰见重要的事情，以法来衡准自己，自己看不清楚时，周围的朋友会告诉我：「某某人，这件事情应该…」我如果真的能够小心谨慎地去做，便可以避免种种的恶。虽然这是消极的，可是根本上这点不能避开的话，要想增上修行无有是处。这是我们应该了解的特点。所以我常讲「慎勿造因」啊！

偈四十七

领受恶趣诸遍苦

一如射者中自箭

恶业利器回转已

今应慎防恶行业

前一偈是世间的，现在这一偈是说：以前我们沦落三恶道，受种种的苦难，今生来生同样的，造了这个业，会使我们堕落地狱，受地狱里种种的煎熬。世间的不顺心是一种，到了地狱还会有狱卒来伤害我们。或者我们也看见过关于地狱的变相图，刀山剑树，你不想去，可是狱卒在后面叉着你拚命往前，然后把你叉起来丢到油锅里。

那些狱卒到底是从哪里来的？藏地有不同的说法，有的说实际上是业力所感，没有其人；有的说是真有其人，这些狱卒是恶鬼道的人。老师根据世亲菩萨的说法，说这是业力所感。因为你的恶业所感，你会看见这种情况。

老师也引用经论说：世尊告诉我们，如果我们造了地狱相应的业，自然而然这个业会感得到地狱里去，看见各式各样的狱卒来伤害我们。其实我们也不妨想一想：我们如果做了一件亏心事，比如做小偷，那么随便在哪里，其实这地方没什么人，可是一阵风吹过来，吹得树叶娑罗娑罗响，我们马上就好害怕，所谓「不做亏心事，半夜敲门心不惊。」在这情况下就有两个对比，就是前面第四十六偈，指造了恶业以后在世间的情况，现在这一偈是在世间造了恶业以后堕落到地狱去，感得这样的地狱狱卒情况。实际上并没有狱卒，这是我们的恶业所感。因此，我们最最重要的是什么事情呢？还是要很谨慎地，千万不要去造各式各样的恶业。

造恶业的真正原因在哪里？就是我们的非理作意！注意，这是非常重要的。我们通常最容易造的业就是非理作意。本来无关紧要的事情，我偏偏想歪了。在汉地有一句话：「随缘消旧业，莫再结新殃。」我还没出家时，就听过这句话，听到现在已经听了好几十年了。这句话很容易讲，可是怎么「随」法？虽然「随缘消旧业」，可是当我们去随缘时，一定会被缘所转，完全迷糊掉了。接下来又教我们「莫再结新殃」，但是，事实上我们一定会跟着造种种的恶业。现在四十六、四十七偈都特别告诉我们，当我们的对境时——或是世间很强的境，乃至地狱的境，虽然我们没到地狱，在世间也可以遇见种种苦难的境界，我们应该怎么办？宗大师所造「菩提道次第摄修求加持颂」：「人及非人四大种，所作损恼多相逼，断除嗔恚不与较，观业忍受求加持。」这个颂念起来干净俐落，很好念，但是真正做的时候是必须真正的观业忍受，很不容易。请问你做得到吗？这跟「随缘消旧业，莫再结新殃」是同一个意趣，而且是非常重要的。《利器之轮》就是告诉我们，做得到与做不到的关键在哪里？就在你是不是认贼为子。哪个贼？我爱执！

前几天大家在辩论的时候，想要把「我执」、「我爱执」弄清楚。我告诉你们，不必弄清楚。「我执」是什么？告诉你也没用，但是对于「我爱执」，你认真去观察，是人人感受得到的。例如我现在坐在这里，热得要命，希望能吹吹风，可是为什么电扇只吹到他身上而不对我吹？这就是「我爱执」。别人教我要这样做，为什么我要听他的？我偏不听。这就是「我爱执」。只要稍微小心观察，人人都可以感受得到。现在我告诉你，如果你还在摇头，那很对不起，这是你自己的事情

了。所以我觉得这是一个非常重要的教授。我们宿生的善根，是一步一步改善的，所以不必一定要把「我执」、「我爱执」弄清楚，如果你能弄清楚，佛菩萨也要跟你学了，这是事实呀！实际上没有修行的话，根本不可能认识它。

所以现在我们从人人能够认识的、能够下手的着手。在这种情况下，才感觉到我们这一群朋友的可贵。今天我们遇见了以后，切磋琢磨，互相不断的增上。如果各位同学能把这个问题把握得准的话，自然会非常珍惜这个团体。而真正的珍惜还是从你内心对境的时候去认识它。最后我还是要建议各位同学，理论了解了以后，要在自己身上找实际的例子，想办法能够去受用它。

注：舍利弗曾发愿修菩萨道，尽己之力助人。有一次有个人跟他要一只眼睛以治疗母亲的病，舍利弗挖下左眼给对方，对方不要，要右眼，舍利弗又予右眼，不料对方嫌有臭味，以脚踩踏。舍利弗有感众生难度而生退心。

偈四十八

居家怨苦陷临际

正如育子反弑亲

恶业利器回转己

今应恒持出家行

这种情况对所有人都同样，家庭对世间人来说是天经地义的，可是生活当中，家里常有身心两方面种种的困扰，我们每个人都是从家里长大，也尽心尽力地为这个家，用种种方法去护持这个家，可是这个家却回过头来给我们这些伤害。就像一个小孩，父母用种种的方式把他带大，非常地宠爱，可是有的小孩长大了以后，却将父母伤害、杀死，这是为什么呢？

我想我不必举什么例子，每一个同学都会感受得到这句话：「家家有本难念的经」。可是没有一个人例外，大家心里面真正都是为了这个家。其中的原因，就是由于我爱执的发展，与自己最亲近的人结合而成的。现在我们了解了佛法，真正认识到烦恼乃身心痛苦的本质，所以对我们最最重要的一件事情，在此特别的指出来，就是从现在开始，我们必定要修行，要清净的修行！要清净的修行便必须要出家，出了家以后，还要清净的出家，才能够清净的修学佛法。不过在此处，要加以仔细的辨别。

平常我们讲出家很容易，真正要做到清净出家其实很难。首先我就把校长告诉我们的现象讲一下，其次我们对现在面对的状态也应该很认真的思惟分析，因为这是对我们很实在的一个问题。经论上面都这么说：真正要修行只有出家。

这地方讲的非清净出家，特别是指，虽然名义上出了家，实际上，家的包袱并没解掉。其中有两种状态，一种仍把它看成家中的一份子，例如在西藏，因为藏人都非常虔诚地信佛，都认为出了家是很光荣的，好像家里面有一个人做了官一样，有事就会找他，如果出家人这样想，这是非常糟糕的事情。另外一种，出家人往往也把钱财或用品，拿到家里面去。本来信众都是以非常清净的信心来供养师长、三宝的，是做为修行的一个善缘、助缘，如果我们用了在家居士清净信施的供

养，这是没有造清净法，这样对自己固然是伤害，对别人也是很大的浪费，而且更严重的是这样做是损法的。所以很多人出了家以后，其实对家还舍不得，那是非常错误的。

其次，我也说一下我们目前的状态。通常我们出了家就说：「佛法好啊！」其实很多人不一定发现佛法好，只是认为家里事情非常繁琐，觉得无从逃避，然后出了家就觉得出家好。这是为了厌恶、逃避家而来，其实这种厌恶，是我们觉得家里不安全，所以要想办法逃到一个安全的地方去，譬如以前觉得台湾不安全，便要移民到别的地方。这种心态是错误的，根本不是厌离心，而是烦厌心。佛法的厌离心是非常积极的行为，修行是要大精进力的，现在觉得忙得要命，很烦，便跑到寺庙，反正样样东西都是在家居士送来的，然后你可以过一个安乐享受的生活，这种心情比在家人还要糟糕！在家人是：今天我要努力，换得我所需要的来滋养我自己。可是今天你跑去寺庙出家，还取巧说这个叫做厌离，那不是把佛法扭曲，自己也造了可怕的业吗？这样绝对不可以！所以原则上，我们尽可能的要想办法把标准厘清楚，当然刚开始我们摸不清楚，是难免的，渐渐地，了解愈清楚，不断的修行增上，就应该把不对的地方渐次地不断改善。

本来出家有几种情况，一种是出了家以后马上能够修行证果；另外一种只是结个缘。世尊在世时有个公案：有一个比丘尼，是富贵人家出身，她出了家以后，经常劝家族里的亲友也出家，所以很多有钱的富贵妇女跟着她出家。这个比丘尼前世也是富贵人家，然后也出了家，那时候她过惯了很好的生活，一旦进入僧团就过不惯苦日子。就像凤山寺的僧团，你们也可以感觉得到，凤山寺三百六十五天，除了特别要上供的日子以外，吃就是那么一碗大锅饭，如果你们在外面大鱼大肉吃惯了，跑来这里怎么习惯呢？佛陀说：「这比丘尼的前世过不惯出家的苦日子，于是便破戒，破戒就堕落了。」所以当时有人心里疑问：「佛讲的真是这样的吗？」那个比丘尼说：「我以前因地当中，出了家，不能好好的持戒，所以堕落到地狱，可是正因为我曾有出家的因缘，所以受完地狱报以后，今天才能够感得世尊出世的时候，依着以前的余习跟业力又让我再出家证果。」所以假定你不出家，是有可能不堕落，可是在生死轮回当中，这一世不堕落，将来一定会堕落；反过来，现在虽然堕落了，可是因为曾经出了家，将来到下一尊佛，就有机会证果。世尊听见了说：「对！她讲得对！」于是我们现在也会说：「你只要来，反正结个缘也好！」曾经有一度，我也觉得这是满好的一件事情。可是我仔细观察、考虑了以后，我自己觉得我们不能随便，一定要衡准一个标准。当然以前已经进来僧团就进来了，往后，我总觉得应该细细的分辨一下。

怎么分辨呢？特别是现在这个时候，我们以什么心情来做这件事情，是非常重要的一个基本观念。我们做任何事情，总有个衡准的标准，否则东风西倒，西风东倒，你讲的有道理，可是他讲的也有道理，标准拿捏不准，乱成一团。僧团是住持佛法最重要的地方，假定我们自己对这件事情弄得一无是处，将来不是天下大乱了吗？而且前面所述的那位比丘尼，在佛世的时候出家，还能跟佛、大阿罗汉和很多菩萨结缘，我们今天有这样的条件吗？仔细想了一想：一方面我觉得很不幸的感得末法，另外一方面觉得我们很幸运，在末法的时候，还能够遇见这样好的教法，这就是「时大」，所以应该趁这个机会，好好努力，力争上游，同时希望把大家带上来，至少让大家还有一个希望，所以要维持清净幢相。如果我们能够维持清净幢相，即使对方不出家，因为看见了，心里产生非常仰望之心，他的善根种子便种下去了。真正种善根，不仅仅是一个形式，内心当中的意乐也非常重要。反过来说，有人跑到僧团来出家，因为我们的条件不够，没有力量能够帮助他，使他因为这样的关系，把僧团的素质迅速降低，甚至到最后连对佛法所抱持的希望都消失掉了，请问我们结的是什么缘？我们是败坏佛法之缘？还是振兴佛法、让人家觉得有希望之缘？这是大大有待商榷的。

因此在这种情况下，假定我们能够维持非常好的幢相，至少在现在这个时代，人家一看，觉得我们还有前途，还有无限希望，他虽然不一定能进来僧团，可是，他心里面非常仰望，这样，他也愿意再尽心尽力积聚资粮，我相信这个条件不会比前者差，也正因为如此，更是要告诉他，要好好的努力，好好的发愿，好好的集资粮，如果他有条件，他就会照着去做。已经进来僧团的同学，就要珍惜自己，应该常想：这非常难得，更应该好好努力。所以虽然真正要修行是一定要出家，但是现在这个环境之下，还是要先了解情况才是，所以我们还是要多善加辨别，善加取舍。

偈四十九

故此仇敌我已知

潜伏狡贼我已知

伪我欺诳我已知

即此我执无疑矣

前面的几偈主要是讲整个的大纲，后面则是个别针对着我们所面对的一切境相，这些境相都是我们以往所造的业，现在回过头来，我们遭报，这就是利器之轮！在种种不理想的状况下，我们怎么因了解佛法从而来改善、净化自己？要想改善，当然首先针对当年造恶的「原凶」是谁来下手，这一颂就是指出这一点。总结就是说：经过了以上所有的问题，层层分析、观察以后，让我们真正了解敌人是谁。我们遇见了各式各样的恶业，像利器之轮回转到我们身上，使我们感觉这么难受，它的根本是什么？现在我认清楚眼前所感得的这个果报是以往造的业，而造业是由于烦恼，烦恼的真正中心就是我执、我爱执，现在我们要破的真正的敌人就是我爱执，它就像是国王，如果你把国王底下的大臣抓到了，国王一定也可以手到擒来。

我爱执是什么样的呢？我爱执非常会伪装，很狡猾，它就像一种鸟，平常蹲在水边，站在那里偷偷的看，看见哪里有鱼，「啪」的一下就飞出来，把鱼逮去。它也就像小偷一样，要偷东西的时候，一定先在住处附近静静的观察，然后看准了你家，知道家里没人，或者是晚上等你睡着了，就跑来偷你的东西。我爱执也是用这么善巧的方式，比如我们遇见了骗子，明明是陌生人，他就跑来跟你说：「我们是老朋友，你不认识我了吗？」他会说很多好听的话，等到你相信他的时候，他就把你东西骗走了。

现在社会上常常见到贿赂，贿赂有两种，一种是明的、一种是暗的。暗的贿赂大家都会觉得这个不好；明的贿赂是拿种种的方式去利诱别人，例如兵法上说：「攻心为上，攻城次之。」本来佛法最主要要防止三毒，防止我爱执，但是现在整个的社会趋势、社会的主流却恰恰相反，想尽办法，膨胀这个我爱执，膨胀这个贪嗔痴，觉得这才有价值。一般人的想法，认为人在世界上就应该争取地位、名誉、金钱、富贵，乃至用种种理由去证成它，例如我们非常信任科学，科学家们就以种种的理由来证成科学的重要，觉得我们应该这样、应该那样。因为我们有个我爱执，所以当科学家提出营养的重要时，大家都被所谓的营养困得死死的。现在我们最信任的就是这个我爱执，最后被他们所骗，我们无始以来就在这上头转，想真正的认清它非常不容易啊！

所以，从今以后，我们怎样才能真正认清敌人的面貌？并不仅仅是学了一个理论就好了，学完理论还要去弄清楚这个理论。我们平常说要辨别心相，单单如此不够，还要一层一层的深入。所以

为什么要去皈依，有一个基本的原因，因为如果我们皈依心生不起来，烦恼绝不可能认识，或许你以为我们已经讲了很多道理，难道还不认识吗？其实我们只能认识最粗浅、表面的，那些根本不算烦恼。比如发脾气这个烦恼，如果要进了佛门才认识的话，那不是很荒唐！发脾气谁不懂呢？这是我们必须了解的一个特点。所以，诸如此类，我们现在修学佛法要了解次第，才能够有机会层层深入，认识这个真正的敌人。

偈五十

业之利器顶盘旋

猛嗔奋势三挥转

真俗二谛足伸展

智能方便眼瞪视

四力獠牙啃噬敌

第四十九偈主要指的是理论、见解方面，而这一偈是说，我们既然已经了解造这个业的背后真正敌人是谁，我们就必须要消灭它！要以最强大的力量，才能够对治这最强大的敌人，所以我们要现出非常强大的忿怒相，才能够把这强大的敌人消灭。这里指的是阎曼德迦的忿怒相，他两只脚表示二谛——世俗谛跟胜义谛，世俗谛是世间的真相；胜义谛是胜义的真相。他对二者都了解得很清楚，而脚下踩的是一些非人，就是妖魔鬼怪。世俗谛与胜义谛真正能对治的是什么？一个是我爱执、一个是我执。对治我爱执的就是利他之执，就是世俗菩提心；对治我执的是胜义谛，就是胜义菩提心。阎曼德迦有三个眼睛，都是圆的，因为忿怒到极顶，以全部精神去制伏敌人。两个眼睛一个是代表方便，一个是代表智能，就是以方便、智能双运的慧眼，牢牢的钉死着这敌人。然后他张开血盆大口及尖利牙齿，四只獠牙表示对治业力最有力的四力忏悔。所以真正恶业的主宰是我爱执，阎曼德迦以真俗二谛的两只脚把这敌人踩死，以智能、方便双运的眼睛瞪着它，然后用四只锐利的牙齿——四力忏悔对治恶业，把这我爱执彻底消灭。

他为什么要现这种忿怒相呢？因为他要消灭最大的敌人。他的忿怒并不是对著有情众生而发的，他是针对我们内在的我爱执而发的。这里边有一些意义，他脚底下踩的人，并不是真正的非人，而是代表伤害一切有情的东西，总结起来，称它为「世间八法」，我们都是忙着这些世间的东西。「世间八法」就是利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐。「利」就是凡是跟我相应，我欢喜的，我要拥有愈多；反过来，我欢喜的、我要的，若来少了，叫「衰」。「毁」是毁谤；「誉」是称赞，「毁誉」与「称讥」是一样的，只是「毁誉」是背后的毁谤或美誉、「称讥」是当面的奉承或讥讽。「苦乐」，身心上感觉逼迫、不舒服是「苦」，反过来，随顺着自己是「乐」。这整个也就是十二因缘当中的「受」。我们一生身心所对，无非为这些所动。现在世间都被这八样东西绑住了，忿怒尊要对治的便是我们真正的大仇敌，要用两只脚把它踩死，用方便与智能眼把它钉死，然后以非常锐利的四力对治克服这仇敌，而「它」绝对不是外在的敌人。

同样的，修这个忿怒尊，也不是要修一个外在的忿怒尊，要修也修不到、修不成。为什么要显忿怒尊呢？平常一个陌生人无缘无故的冒犯我们，我们不一定会现出很大的嗔恨心来，可是如果很熟的人对我们造成很大的伤害，我们会无法忍受。现在我们有这么熟悉的我爱执，我们的确应该

引起强大的忿怒心，好好的把自私（平常我们说是我爱执，就是一般人的自私自利，只为自己的这个心）消灭。所以这忿怒并不是针对外面的敌人，而是针对着我执。

四十九偈主要是透过三宝，先有理论上的认识，而第五十偈是要实际上去行持，要我们努力的去做。

偈五十一

轮回林中绝自由

业之利器执驱驰

实乃我执鄙劣魔

亦以损敌明咒王

勾此损众衰誓者

五十一偈是说：现在为了要对治我执、我爱执，所以修阎曼德迦。阎曼德迦原文叫YAMANTAKA。修这个本尊法的时候，要念很多的咒语，可是，如果我们不认识烦恼的根本，从根本去对治的话，即使念很多咒，练得很多威力，还是不行啊！如果我们这个威力弄错了，反而会产生很大的毛病。《密勒日巴尊者传》就有这个例子：密勒日巴尊者最早的时候拜的几个老师都好厉害，密勒日巴尊者便跟这几位老师学会法术，可以下雹，伤害敌人，实际上这根本已经做错了。

西藏有一种由奇怪的业力所感得的东西，下半身像树干一样，长在地下，上半身却是个人。他手里拿着一支剑，平常很有威力的拿剑，不断挥动，因为这样的挥动，平常鸟不会飞到他那个地方，可是有一种很奇怪的鸟一来，这种怪东西就不能动了，这是业力所感，他会整个头低下来，剑也不能动了，然后这鸟就吃这怪东西的脑浆，「啾」的飞下来把怪物的脑袋啄开，把脑浆统统吃掉，然后便飞走了。因为业力的关系，这个怪物的头又会慢慢的长出来，树又长好了，又在动，到时候这种鸟又来了，鸟一来他又不能动了，然后又被鸟吃掉。相传这是由于学佛法学错了的关系，比如修阎曼德迦，修的人不了解真正要对治的是内在的我执、我爱执，然后也念一些咒，也学一些法，乃至有种种的法力，可是由于烦恼的根本没有调伏，所以内心始终不宁静，造了很多恶业。实际上这还算是好，因为我们看得见，我们看不见的部分，例如你现在学了佛，乃至出了家，出了家不能好好的做，一定要堕地狱，学的法愈深堕落得就愈深。当我们学了密法，如果只是结个缘就算了，如果你真正知道了，不好好的修，堕落的话，将来要堕金刚地狱，相当于阿鼻地狱这么可怕，将来余业感得的果报，成为人的话就变得非常的愚痴，或者变得如前所说的怪东西，这是我们应该严加惕励的。

偈五十二

来乎来乎忿阎尊！

击之击之刺敌心！

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

现在我们已经了解了要祈求阎曼德迦，也就是大威德金刚。他有非常大的威力，能够把我们最难对治的我执、我爱执彻底的解决，因为能真正彻底解决的只有佛，所以他是有非常大的威德力。所以我们要不断的祈求，一再的请求大威德金刚，希望他来帮忙我，把我最大的敌人—我执、我爱执，用他的真俗二谛之脚，还有手中种种的武器，以及最锐利的方便智能之眼，再用四力，乃至所有可用的都来破坏它。这也就是说，我们真正了解了以后，应该要去对治，而且一而再、再而三的努力祈求、呼唤。

偈五十三

吽吽本尊起神变，

喳喳牢系此仇敌，

帕帕死主祈救脱，

斩之祈断所执结。

这一偈也是不断的去祈求，要用最锐利的武器，一下打中、刺中我们现在真正的仇敌—我爱执，乃至要踩死它。这我爱执也就是分别心，平常我们说不要分别，就是指这个，但是绝对不是说我们不要分别就好了，它是一套非常殊胜的善巧方便所得到的—一种智能，叫「无分别智」。眼前我们由于无明，会分别是非、好坏、垢净，而《心经》上告诉我们：一切诸法的真相是不垢不净、不增不减、不生不灭。它本来就没有生灭的，所以《法华经》说诸法从本来常住寂灭相，一切法本来状态就是寂灭的，既没有生起，所以也没有消灭。那么为什么我们看见的是不一样呢？因为我们对事物的了解都是透过无明、虚妄分别而产生，所以要去掉这个分别，所谓「不要分别」便是指这个。要去掉分别的时候，必须要如理如法，千万不要像现在有些人犯的错误，叫人「不要分别啊！」如果是这样，那就什么都不要去管它了吗？经也不要学，论也不要学，什么都不要，便叫不分别吗？不是！此处我们一定要弄清楚。

除此以外，「分别」还有很深的一层意义，我也简单说一下。凡夫在佛法里的差别在哪里？二乘的根本原因在哪里？大小乘分别的界限在哪里？乃至于密乘，这些都要分别清楚。世间凡夫幸福、不幸福的根本差别是什么？就是因果，换句话说，是业。一切法一定有它正确的业因，造了这个业的因，一定会感果，它前后有必然的关系。对此有正确认识的是佛弟子，而能够真正正确认识，指给我们看的就是佛，而凡夫就是不能了解，不能信任这个业果。从这里再提升的话，便是：我们虽然了解有业果，可是始终仍然不能超越生死轮回，根本的原因就是没有出离心。为什么会业感缘起？因为性空，我们现在一切感得的无非是这个，所以我们对眼前所有的一切厌离。这厌离并不是我生活很苦恼，所以厌离。真正厌离是因为感到世间所有东西永远是无常的，世间的人虽然懂得了因果，实际上还是在行苦状态当中，假定我们真正了解了无常的道理以后，我们对世间所有的安乐是无法忍受的，实际上不要说不懂佛法的人，即使懂得佛法的人，真正找的还是在找世间的安乐。真正学佛的佛弟子，应该了解这个差别，然后更进一步，为了自己而出离，这便是二乘；若了解了这个道理以后，要解决一切问题，帮忙一切众生，那就是大乘，就是发菩提心；最后则到金刚乘，金刚乘又分好几种，这些我们要分别清楚。

那么我们第一步的「分别」要了解：原来佛的佛性，跟我们众生凡夫的佛性是无二无别的。《华严》有一句话：「奇哉，奇哉，一切众生皆有如来德相。」所以一切众生本身跟我们是无二无别的，但是无始凡夫的习气，总是「我是凡夫啊！祂是个佛啊！」我们要把这一种错误的知见，一一改过，所以在这地方的分别心，我们要了解它指的是什么。

在这一偈有一再的祈求、呼唤大威德金刚本尊，如「吽吽」，「喳喳」，这些要干什么呢？原因是这样的：「吽」就是呼唤、祈求的意思，指希望大威德金刚能够尽心尽力来帮忙我，消除这个敌人。「喳喳」这两个字，指一定要对准敌人，千万不要弄错，要在正确的时分，对准了敌人，然后「帕帕」就是把敌人赶走。就是至诚的，祈求本尊大威德金刚，能够正对着这个敌人，把这个敌人赶走，消灭掉。而所对着的敌人，就是我执、我爱执。

偈五十四

降此本尊阎魔敌！

轮回业苦秽泥沼，

惑业五毒臭皮囊，

唯今速速祈得脱。

这一偈是说，我们一直被我执、我爱执所绑，绑在轮回当中。这个轮回相当于充满三毒的一个烂泥坑，烂泥坑里都是毒。现在我们这个臭皮囊要祈求大威德金刚，帮我们把绑在这个烂泥坑里边的臭皮囊切断、解开，让我们得到解脱。

此处老师还做了一个比较详细的解释。大威德金刚—YAMANTAKA还有另外一个意义，就是阎曼德迦，是阎罗王的死敌、死对头，是专门克制阎罗王的。现在先解释阎罗王是什么，再把阎曼德迦是什么仔细说一下。以显教来说，阎罗王有两种，一个是了义的，一个是不了义的。在六道轮回图里有一个大忿怒相，通常我们叫死神阎罗王。他长得又粗又大又黑，头上一个骷髅，眼睛瞪得圆圆的，牙齿很尖锐。所有的有情，由于经过十二因缘的层次，都在六道当中轮回，最主要的轮回原因，不外乎贪、嗔、痴三毒。如果你由于杂染的三毒，造了恶业，将来中阴身堕落，是向下、黑暗的地方。造了杂染的善业，即使是升天，也是在轮回里边，总之都在阎罗王的控制之下，被他两手两脚抱得死死的，然后四只利牙慢慢的来吃你。特别的是，最下面的地狱里边，阎罗王专门坐在那地方。这个图画里的阎罗王是不了义的，是外在的。

了义的阎罗王就是一种让我们不由自主，在生死轮回当中转的力量，因为在生死轮回中，这一世到下一世一定会死，所以没有一个人能够自己作主，这个力量就是了义的，我们人人都具有。这个了义的，让我们不由自主的轮回在生死当中，非死不可的，或者我们说是死神，它有粗分与细分两类。什么是粗分？就是业、烦恼。没有一个人能够例外，由于烦恼而造业，造了以后，将来一定会死，这是粗分。细分的是什么？粗浅的烦恼就是贪、嗔、痴，烦恼的细分就是无明。无明有两种解释，一种是甦省、世亲菩萨的解释，一种是法称菩萨的解释，这两种解释容或稍有不同，但它的对治一定都是智能。一是说因为我们对事实真相不了解，所以在无我的五蕴上执着这个「我」；一个说这个执着本身就叫做无明，由于我们并不了解五蕴这个法，我们就执著有身见，这执着的力量，就是无明的根本，也是烦恼的根本，而无始以来，我们都在串习这执着。

这方面的理论我们都知道，你也可以到佛学院去研究它，将来有机会还可以对它辩论得很清楚。但是眼前我们最重要的不是这个，而是随分随力的认识我们的我爱执，这比较重要。然后根据我们所学的经论，不断的深入。因此由于无始以来无明串习的力量跟悲心，使我们继续在生死轮回当中一生一生的转，这就是细分的阎罗王。粗分的阎罗王是一切有情所共，三界之内，不管是天或地狱，里面的众生都会有，而细分阎罗王不是只有凡夫有，声闻、缘觉以及菩萨都有，证得佛果以后才没有。佛是彻底把阎罗王真正消灭的人，因为他的根本无明消失了，而且他的悲心透过了胜义菩提心，也在空性当中任运的串习。汉地对细分无明所现起来的叫「异生身」，是声闻、缘觉跟那些菩萨们所感得的。异生身的因，就是细分阎罗王，他们还是被这个细分的阎罗王所控制，而凡夫是被粗分的阎罗王所控制，只有佛陀没有。那么为什么佛还要涅槃呢？因为佛是任运的。在《金光明经》中说，佛的悲心，并没有作意，而是任运自然的，就是不舍时，不舍处，不舍相应之法来感应，怎么相应呢？当我们真正有求的时候，能够很至诚恳切的相应，他就现起，所以这个化身，是众生的善净之业所自然感得的，佛陀的真身是法身，所以他示现的叫涅槃，涅槃是灭除了一切所知障、烦恼障，所有的无明，灭除之后，现行出来，是纯粹的法，没有生灭。

上面是以显教来说。以密教来说，死神分成三部分，外面的、里面的部分，外面现出的跟阎罗王是一样的，里面的还有秘密的那一层，就是阎曼德迦，为阎罗王的仇敌，专门制服死神的。所以它现出来的行相，也是一个忿怒相，脸部的表情完全一样，也是四个眼睛，头上戴了五个骷髅，这五个骷髅代表五方佛，然后身上挂了一个骷髅头，脚底下有时候踩着死尸，有时候踩着动物，有时候踩着各式各样的天神。不了义的阎罗王示现的是一个行相，为什么要这样示现？因为我们凡夫的心比较粗，所以讲这个道理，教我们去思惟，并画一个很明显的样子，我们去观想时，就变成非常有力。所以这是透过不了义，让我们真正的能够生起了义的认识，然后这阎罗王的死敌，就是YAMANTAKA大威德金刚，所以不管是粗分、细分阎罗王或阎罗王的正对治，都是这样的一个内涵。现在我们看见的大威德金刚的本尊圣像，实际上它里边有真正最主要的东西，也就是专门正对着我们这个死敌—我执、我爱执。所以对于我爱执来说，正对治是爱他执，他的心所执取的专门是要利益别人。我执的对治则是证空性，这些实际上是最主要的。

所以我们要了解，这本尊有很多特别的意义，有很多真实的内涵，它的密意我们暂时不必去管它，倒是有一点，我听了印象非常深。本尊是什么？密法有四部，藏地平常传的叫无上密，大威德金刚就是无上密其中的一个本尊。本师释迦世尊或者四臂观音都是本尊，老师说他自己的本尊是文殊师利菩萨，但是还有一个最主要的本尊—因果。他非常强调最主要的本尊—因果。因为他们有大威德金刚的修法，所以他必须修，但是他最主要的修法，还是两个字—皈依，这是千真万确的，也是我所听到的最好的教授，这才是我们眼前最重要的下手处。

回想约二十年前，我在纽约，刚刚接触密法，最先接触的是白教大宝法王，大宝法王的老师之一—卡卢仁波切，大家都公认是最好的修行者。有一次我专门去拜见他，而那次因缘也很特别，居然能够见到。我向他请法、求法，他只告诉我两个字「放下」。我当时是怀了好大的心要去求法，也告诉他我修习什么，结果他就告诉我「放下」，当时我想：「就那么平淡吗？」还在那里等了半天，他只告诉我「放下就是放下」。当时我的确不太懂，而且实际上我正在学他们传的一个法，非常有用，这只有自己心里面心领神会了。我们总是急着把修行想得很高明，现在回过头来想想跟老师讲的差不多，然而我们内心当中，就是这么执着，他就针对我这个问题，如果我这个放不下，还谈什么修行，谈其他的我根本不够条件。

因此这次我重新听老师对我们的讲解，心里面印象非常深刻。所以现在有时回过头来想想广论上面告诉我们的很多道理，我们真正要去修行的话，要想对治无始以来的烦恼，不是今天我听了一下，觉得很高兴知道了。为什么我们听完了以后，当场觉得满好，回去便忘掉了？实际上我们都是不行，这是为什么前面说过的：真正要修行，你必须要有很多条件。譬如广论三十八摄颂上「念其胜利日六修」，因为了解它的胜利，所以每天要修六次，但不是念一下就算了，一定要固定的时间，到时候很认真的去思惟。譬如我们懂得道理以后，要去思惟，必须内心不断提升，乃至念缘在这个上头，那个时候，我们的对治，才真正会产生进步，才会快速，否则根本不可能。

我们现在因为资粮不够，条件也不够，不像以前佛世的时候，出家人靠在家居士送来食物就吃，不像现在还要冰箱，样样方便，其实根本不要这个东西，人家送什么东西来就吃什么。而我们现在有送来的东西，还要去藏起来，还要冰箱，要这样，要那样，结果出了家，一天到晚还忙这些事情，所以我们眼前真正最重要的是要积聚很多福德、智能资粮，使我们理论要了解，使我们本身习惯那种最简单的方便法门。然而真正重要的不是现在，但愿我们将来感得的那个世间，以现在的人看起来，像野蛮世界，以最简单的方式吃饱就好了，不必花这么多脑筋管这一套东西，那是很实在的问题。老师说：「我自己最主要的本尊是因果，我最主要的修持是皈依。」我但愿每一个同学放在心里面，把这个提起来，我觉得这是老师最大的加持。

老师又说，在五十三颂有「吽吽」、「喳喳」，「帕帕」的字，「吽吽」一个是指世俗菩提心，一个是指胜义菩提心，请本尊使出所有的能力对治这个敌人，怎么对治法呢？「喳喳」就是用最快的、最正确的方式，然后「帕帕」把它赶出去。老师还说藏文还有两个字，「斩斩」，跟我们的斩一样，就是要把它杀掉。我们一而再，再而三的不断的呼唤，不断的祈求，希望本尊能够来加持我们。

偈五十五

虽被擲入三涂苦，
却犹无知趋彼因，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

第五十四颂讲到「五毒」，哪五毒呢？烦恼当中最强盛，最显著的，就是贪心、嗔心、无明、邪见，还有我慢（有的地方说是嫉妒）。平常我们对眼前的事物，应该取、应该舍，应该认识的都弄不清楚，实际上这就是无明，也就是说在《广论》上，世亲菩萨、甦省菩萨所说的，对于事实的真相弄不清楚的这种力量就是无明。因为这样的无明，所以执着。而五毒当中的邪见，就是说，明明没有一个我，可是我们执着一个我，由于执着了我，种种问题都看不见真相，这就是邪见。

现在有一点非常重要：老师说这能够执着我的叫做烦恼智能，在汉地叫染慧，是染污的。《广论》上就说，在五取蕴上执著有我—染慧为性，它的本质是一种染污的智能，这一点我们特别要注意。我们目前在哪儿都是一样的，就是我们为了要想修学佛法，所以要学很多东西，可是假定我们修学佛法的过程当中，一开头不能看清楚这个毒，然后就去学别的东西，会产生什么效果呢？本来学这些东西，是要净除这个毒的，是做为智能的一种助缘，有了这个可以帮助对治我执、我爱执，

增长智能。现在却弄错了，反而染污了智能，就像要帮助别人，却帮了倒忙一样。老师说很多人学佛学辩论，脑筋变得非常聪明，脑筋非常好，却去做生意、打官司、害人……，这都已经弄错了，这点我们要非常注意。老师还特别说：在学校的时候，他常常拿这点警告学生，要他们辩论时千万小心。因为他常常说这个话，所以有人听了觉得奇怪，问老师：「老师，你自己不是一个辩论者吗？怎么常常讲辩论不好？有人说是不是因为你没考得格西，嫉妒人家啊？」这很有意思！不过这原因在什么地方呢？《广论》一开头就告诉我们，千万不要弄错，弄错了变成「如天成魔」，天跟魔是对立的，换句话说，我们现在是希望学了那个法以后净化烦恼，结果我们学了以后却增长烦恼。所以这点我自己感觉到，我想很多同学也体会到，如果我们皈依不能真正的生起来，要想真正认识烦恼是不可能的。

如果我们粗浅的烦恼要等学了佛才认识的话，怎么够资格去学佛？难道发了脾气，发了嗔心，要学了佛才知道吗？然后大家还要聊个半天，反而把问题再去岔开，何必这样呢？一般人发了脾气，便打开电视看一看，然后忘得干干净净，这样不是远比我们来得好吗？这是外面的境把我们的问题岔开了，觉得好像我跟这个人发了脾气以后，换一个要好的人谈谈，嗯！谈得心里面的结似乎解开了。实际上，我想真正体验过的人才了解，当你真正皈依的时候，你内心当中很明确的判断出来，以前这个粗猛烦恼相续的心是这个样的，现在是那个样的。因此这里的同学，偶然也会谈一下，可是我始终最重视大家的提升，通常情况之下，小小的事情，有的时候我会跟他说一下，有的时候骂一顿，他就说「师父骂我了」，也就不来问我，其实我并不是骂完了就算了，还要不断的把他提升，一直等到他提升了自己，觉得：「啊！以前我真是荒唐！」这是非常实在的一些问题。所以不论出家、在家的同学，如果你一次不行，二次、三次，只要真正锲而不舍不断做下去，一定会提升。如果半途而废，便不灵光了。前面说过「利器之轮回转己」—你真正要走，说实在我是个凡夫，没办法帮你，这是我们务必要了解的。我们的根本问题就如老师讲的，如果我们学错了，觉得这个理论却成为烦恼的助伴，我们观察的能力会变得很好，思惟的能力也很好，可是却用这种能力做坏事。老师的确是一个很够条件，也真正努力过的人，他看见了问题重心，所以他的话真是苦口良药。

现在我们学了利器之轮，也真正了解了我们喜好这一套东西的根本原因在哪里？在我爱执！我建议诸位回去之后不要多讨论，如果始终在那里讨论的话，养成习惯，到后来就是放逸、绮语的恶习，好像我们在这里对佛法做了很多事情，其实一天的时间就这样浪费掉了。以上简单明了说完了以后，我们真正重要的还是忏悔、皈依，要想内心当中的提升，这对我们比什么都重要。此处老师也特别讲，他通常碰到这种情况，会当面告诉你，错在哪里，除此以外他不大喜欢我们听见人家讲了很多道理以后，背后到处去批评，乃至于批评政治……。老师说：「批评它干什么？我们学了法要批评我们自己。」当我们这样做，别人也许会说你是袒护，可是老师说他没有这样袒护的心情，不过他学了法以后，了解自己应该在哪里，问题在哪里，这是比较重要的。他始终觉得我们都应该回过头来看自己，这样学的话才真正能够握住重点来正对治「我爱执」。

偈五十五

虽被掷入三涂苦，

却犹无知趋彼因，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

我们学佛，现在理论上了解了，修行也了解了，所以常常希望很快的得到所期望的结果。刚开始学理论、学辩论，学了几个月乃至几年，便觉得自己的学问很大了。修行也是一样，学了一个法以后，马上就希望能够见到本尊了，见不到本尊就希望做梦的时候有一个什么样的好梦。奇奇怪怪太多的情况，实际上这些都是着魔的本钱。在前面四十四颂，也有一些关于这个方面的说法我没有细说，等到五十八颂讲完了以后，我再来跟大家很认真的温习一下。

老师在这里讲了一个故事。听人家说的故事总是容易的，我们不妨听听看，听完了回过头再来看自己。

有一个西方人来到辩经学院学习，他的脑筋很聪明，也学得很好，没多久以后，就辩论得非常好。他也觉得自己非常精采，有一天他就跟老师讲，要去修行了，老师就说：「很难得，你这个西方人到这里来学得这么杰出，应该好好的学下去啊！」他说：「对不对，我已经学得很够，学了好几年了，实在应该去修行！」老师觉得说也没有用就算了。其实他会做这个决定还有一个原因，老师说那位西方人在东方的时候，是住在一个医生家里，好像也是西方人。那位来学习的西方人曾跟那位医生说：「我在这学校里念了很多东西，可是心里始终怀疑，学了这套理论觉得没有用，应该去修行才对。」那位医生也同意他的看法，所以他后来就跑到山上去修行了。经过很长的一段时间，有一次在东方的街上看见他了，老师问：「你在哪里啊？」他说：「我在山上修行！」老师后来才知道，他跟老师讲说是修行，其实已经离开了。当初他在山上，关了一些时候，关不住，便回到美国去了，到了美国以后，因为他已经在藏地住了一些时候，理论也了解了，所以回到西方，也没办法忍受，后来又跑到东方来，就这样一而再的反反覆覆。这是一个例子。

还有一个例子，有个西藏人，本来是军人，有一次想应该修行才好，便特别找到了机会去恳求法师，法师非常慈悲，听说他要修行，就特别请一位仁波切教他修行的教授。老师晓得了，就建议那位军人，真的要修行，至少应该先把朗忍的教授，就是菩提道的次第学起来。可是这位年轻的军人不要，他要修行，坚持请仁波切跟他讲修行的教授。既然他坚持，仁波切便传很多观想的方法给他，他学完了以后，便到山上去修，在山上苦修了大概三年左右。然后因为这样的苦行，所以就觉得自己像密勒日巴尊者一样，我慢心就生起来了，人家也称他为密勒日巴尊者，他很得意，有的时候他要跑到山下去拿一点东西吃，人家就称他为「密勒日巴」，他也很高兴。有一天老师在街上又看见了这位密勒日巴，谁知已经还俗了，不但还俗，旁边还有一位女伴。老师对他说：「咦！你不是密勒日巴吗？」这位密勒日巴说：「啊！对不起老师，我悔不当初，不听你的话！」所以老师在这个地方特别的告诉我们，我们往往把事情看得太容易。

有的人学佛学了五个月、三年，觉得弄了半天，好像一点进步都没有，好像应该要去哪个地方修成什么样子才是。这是为什么我在开讲之前特别用「前世今生」的一句话：「我们是来学习的。」这个观念首先要弄清楚，而且学的时间是以「生」计，一生一生累积的，这两点大家务必要弄清楚，而且要非常清楚的在内心成为策励的力量，这样我们才有机会真正在这条路上走下去。如果这概念建立不起来的话，要想真正修学佛法一定走不上去，如果走上去得到一点效果的话，那就是魔的加持，保证你已经走上叉路去了。所有的佛菩萨都是这样一生一生走上来的，我们怎么会很快的走上去呢？这一点我们要特别注意。

这次老师特别跟我们讲一些魔相，实际上这个部分，三大寺有非常完整的教授及教诫，而通常

这种教授是不会向外面宣布的，老师讲了主要九点，我把内涵摘录出来：

第一，刚开始说法，会有很多眷属。第二，修行没多久，好像很多证验就出现了。第三，自己做了师长，一下子会有很多的弟子来。第四，没有经过长时间的修行，就有种种的梦境出现，乃至有的时候会梦见本尊，或者梦中得到什么授记，这都是魔障的先兆。它不一定马上就来，实际上这是魔的加持，乃至会生起神通、未卜先知、灵感……，这事情我们都要晓得。特别目前是末法时期，虽然我们幸运地遇到大师的教法，毕竟我们现在接触的仍然非常少，所以还是不太容易判断。

中国自从唐朝以后，因为众生根性不同，不像以前教量证量都具足，在这种情况下，很多真正的修行人觉得讲了很多的道理不行，于是偏重修证，可是教证因此就不具足。那时候有一个很有趣的现象，很难说是好、是坏，好的方面是因为多少还有在修行；不好的方面则是因为最好的教量被忽视，乃至不存在了。所以有功也有过，那就是禅宗，一枝独秀。通常这种情况下教理都不要了，但有一个特点，禅宗的祖师都有死功夫，有的时候用功到真正境界现起的时候，因为他还有很好的老师，所以老师会告诉他需要放掉。有一点点放不掉，便绝对是走不上去，所以禅宗所谓五家七宗当中，其中沩仰宗仰山的弟子，人称为「东土小释迦」，有一天一个有神通的人跑来说他早晨从西天（印度）来，仰山祖师便把他训斥一顿，他说：「讲神通是你的，可是佛法还是老僧的，你别来这套！」这是一典型的公案。

我刚出家的時候，稍微有一点点感应、梦境，老师就会骂一顿，以后就不再现起了。可是尽管这样，早几年在美国的时候，一连串遇到好几样事情。因为接触藏系，藏系是有法，有法自然而然到时候就会有感应，又被它迷住了。后来吃了几次大苦头以后，总算自己在这种紧要关键，就会煞住车了。所以我这次听老师讲，心里马上就有很深的警惕。因为我已经吃过好几次苦头了，有这样深刻的教诫，所以自己多多少少碰到这种情况才能够感受得到。

早一些时候，我介绍大家看「前世今生」，最主要就是想告诉大家，如果说我们对因果的概念不清楚，透过它会加强概念。因为因果是佛法的根本。还有一点，当我们修学佛法，周围的人阻碍我们，而我们希望能够介绍他们佛法，但是彼此间没有共同的语言，平常大家谈家里的事情，学了佛以后便没兴趣了，就这样学佛的人谈因果，而家里的人要讲科学，我就介绍「前世今生」给他们。没想到介绍完了，就有人去催眠，然后还真的催出前世今生来了，把我也找出来了。后来我知道了，马上把他们训斥一顿，他们就不再玩这个了。诸位或者在催眠当中，或梦里面也会见到这些事情，可是后来我发现很多人愈走愈远。所以今天趁老师讲这个，特别强调告诉你们如果你们再玩下去，冤枉了你自己。你要想真正向佛道走上去的话，你会走错了。

老师前面说短短的修行，在我们想起来好像我已经学了广论十年了，修行修了什么了，哪有这样的事情？我一再说修行是以「生」计的，我是真正见到藏系几个比较有修行的人，现在甘丹最有名的根尼玛，法师非常尊敬这个人，他修行的经验，没有人真正清楚，法师几次要跟他单独的谈，会把所有的人遣开。在东方，格西在后面的山上，都修了至少二十多年，而根尼玛把三大寺所有该学的都学通了，然后去闭关，他是一九五九年开始闭关的，闭到今天（今年九六年）已经三十六年了。他是五大论都通，而我们现在只学朗忍一本，根据朗忍的说法，只是小小的一函卷，然而我们自己觉得已经样样通了。它包含的内容的确很广，对诸位是修行最基本的指南，我们理路既不通，修行也实在是谈不到，所以老师所谓「短短的」，我们不要以为碰了三年、五年以后，就觉得有什

么。

近代有个非常有名的公案，虚云老和尚坐禅，真的坐到后来境界现起了，他坐在那地方，可以看到很远的地方，假定今天在凤山寺，好好的坐，忽然看见高雄学苑，或者圆明寺，他们在那儿做法会，一问果然是如此，后来他跟老师讲，老师要他全部把它放掉！就把他骂一顿，后来他就不理它。以后也有人去跟老和尚学，老和尚也把他训斥一顿，等到放掉了，功夫便上去了。这点我们千万要知道。这些东西都是潜意识里的，我们自己分辨不清楚，所以老师说要分辨魔相需要对佛法有相当程度的认识，要有很渊博的知识，要善巧听闻思惟。通常这种情况，利根菩萨才真正能辨别清楚。一般我们对法有一点了解的人是有能力去辨别，但是问题在烦恼。虽然我们有一点能力辨别，可是魔障来的时候，一定会混着自己的烦恼一块来，它绝对不是像跟你唱对台戏这样来的。所以如前面说的一样，我说法时当然希望有很多人来听，我开始收徒弟，当然希望徒弟很多。尤其我们现在在社会像这种情况真是要小心一点。

平常我们皈依，很多人生起很好的皈依觉受。而正皈依是皈依法，皈依的觉受是跨进去的第一步，表示正式找到门了，但门里面到底还有些什么不一定知道，情况很不安全的。所以碰见这种情况，魔会使我们产生种种超乎我们的能力的事情，譬如能说善道。对自己来说，这便是魔的加持相。然后外面会有很多人来依止，声名很大，很多供养，钱财很多。这个时候我们应该怎么办？如果至心皈依，什么都不理，这种情况之下如果是魔来就会退掉。所以老师还特别叮嘱一件事情，魔的干扰，即使到加行位以上还是会来干扰，当见道了以后，就无法来干扰你了，因为魔没有办法进到空性里面去。所以像这种事情，最后老师说，如果我们讲法（这个讲法不是普通的，是指讲殊胜的法门），应该衡量一下自己能不能讲，对象应不应该讲，讲之前还要祈梦、卜卦，乃至有师长在的话，还要问师长，如果样样相应了，才可以。这特别是指很深的法。究竟深到什么情况我不知道，但我了解灌顶的话一定有这样的手续，这种是非常殊胜的。现在法师常常灌时轮金刚，灌完以后有很多修行的讲法。不过法师有说明时轮金刚是为了世界和平，有它的特点。所以其他的密法，如果没有前面基础的话，实在是有问题。当初我之所以会走上叉路，就是因为有很多人说灌顶会有加持，我想加持好像好的不得了，佛菩萨亲自来加持哪有不去领受的，所以只要有灌顶我都会去，问题就来了。

偈五十六

欲速成就勤力微，

所作事多不贯彻，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

平常我们说「样样通，样样松」，上海有句土话叫「马啣当」，就是形容样样事情都去接触，但是从来没有一件事能做彻底、真正精通。这偈意思是说，他很想好好做一件事情，结果去做时，他又发现另一件事更好，又跑去做那件事，结果东碰一碰，西碰一碰，生意也要做，田也要种，书也要念。以现在我们佛法来说，就是佛也要念几声，禅也要参一参，教也要学一学，显教有了，密教也要弄一点，结果最后哪里都跑过了，什么事都不成功。表面上看这是什么原因呢？我们会说这

种人没有恒心，没有正确的认识，而实际真正重要的原因还是「我爱执」，就是对境的时候第一个反应，「我」这东西便生起来了。普通一般人对任何境都很容易被境牵去，这是普通人的常态，在这种情况下，他的确要想有所成就，所以一碰境被境吸去，跑来跑去，最后便成为到处乱转，表面上来看，他是这样的因，现在我们更深入去看，根本问题在这里—我爱执，这一点对我们一般人来说非常重要。

偈五十七

奢求欲乐不积因，

耐苦微劣贪婪盛，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

这是我们一般人的常态。我们都希望得到快乐而且都想得到最好的、最究竟的，但实际上却没有造下真正快乐的因。快乐是人人都要的，可是快乐的因，既不知道当然也不会去造，乃至知道的人，还是不一定能做得到。譬如我们要想做大学者，乃至想做发明家，可是书却不好好念。我们学佛，看见大格西，也希望当个大格西，而要想当大格西，就应该在辩经学院好好的学辩论，可是却不好好学。同样的情况下，你希望这个，希望那个，但是真正做这件事情的正因，为什么不去做？其实这有很多原因，在这个地方特别说明一点，就是平常我们为了达到目的，在因地上努力的时候，需要很多条件。广论告诉我们，最基本的需要是精进，除了精进还要能够忍耐，要刻苦耐劳，而我们现在念书，已经在这儿念了一个多小时了，打坐，已经在这儿坐了半个多小时了，拜得腰酸、背痛，诸如此类的。所以我们自然而然的在这种情况下受不得一天苦，偏偏内心当中，贪着心、求果报心非常的强，于是在这种情况下就麻烦了，我们希望快乐，可是因为这种心理很强盛，真正下功夫的时候，苦当然就受不了了。真正因地上要去努力的，偏偏在这上面做不到，这样一来就会产生非常矛盾的情况。其实我们放眼来看，到哪里都会遇见这种情况，它真正的问题中心在「我爱执」！所以前面已经很明白的说，凡是碰到这种情况，一定把这苦难让我爱执来承担。因为这是真正伤害我们的根本，我们就把痛苦完全放在我爱执上，彻底把我爱执破坏掉。如果我们有能力把这东西破坏掉的话，我们的学习能力自然而然会增长。增长以后，透过学习，事情就会看得越清楚，这样一步步增长，我们才有机会真正达到所祈求的目标。

偈五十八

滥结新识鲜知耻，

腹大复勤盗骗乞，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

有些人很喜欢新朋友，然后做些新鲜的事情，接触各式各样的事情，老师讲这种人有一个很大的缺陷；就是不知羞耻。我仔细看一下，这「不知羞耻」应该如广论上面七因果所说的知恩报恩，

如果不报恩，这担子很重，等于忘恩负义不知羞耻。这个地方「不知羞耻」便是针对这一个特点而说。那么是在什么样的情况呢？是说你欢喜结交很多朋友，这些朋友对你非常好，做了很多对你有恩的事，但是你感觉不到，不能去感念他的功德、报他的恩，反而还要对他做坏事，「不知羞耻」便是指这一点而言。

然后有的时候，他给你一点东西，你觉得很欢喜，便去讨好他，还希望他有什么东西再给你，过了一些时候东西没有了，你就对那个人生气了，根本没想到要去报答他。我们就会产生这种心理，乃至去挑剔、说他不对、破坏他，这种情况就是不知羞耻。

我们应该怎么办？应该注意到平常发现人家对我有功德、有恩，就要记在心里面，即使我们现在没有能力回报他，这点非常重要！回报有二种：世间的、出世间的。世间的回报就是：他给我一点好处，我也马上回报给他，这种并不究竟。譬如说父母对子女的回答绝对不是父母养了我，我便想办法去做小工来养父母；父母并不要我们这样，但是我们必须记住父母的恩，然后好好把书念好。世间的报恩对汉人来说，显亲扬名是真正的大孝。佛法虽然不是从这个角度去看，但是确切要记住，像以前很多事情说的一样，我们应该了解真正主要的内涵在哪里。这地方特别是说，我们对一般的朋友，或者对事情，不是自己的贪心很强，便是自己的执着很强，有各式各样自己所缘的。老师特别举我们对食物的欲望很强的例子，说我们只想吃别人的东西，不愿给别人吃。他特别讲像猴子一样，这个猴子平常没什么事，到处去找吃的，有时你给它东西吃，它一拿到马上塞到嘴巴里，眼睛瞪着你，希望你还有东西给它吃。如果你没有给它东西吃，它会装出要咬你的样子。这种都是说明这个心情，乃至到后来不惜去偷、去抢、去骗。如果刚才讲的猴子，根本是畜生，在人间这都是乞讨的、最下贱的行为。

那种状态最主要是什么原因？说来说去都是我爱执。现在这地方每一则用不同的形式，让我们自己去反省，以前反省的时候讲业，现在从造业者是烦恼，而烦恼的根本在我爱执。

偈五十九

善谄侧求心深暗，

虽力营聚慳吝缚，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

我们用种种不正当的方法，譬如拍马屁、谄媚求得我们想要的东西。这里特别说明五邪命，专门针对出家人而讲。老师讲的五邪命跟汉地不太一样，我先把老师讲的五样一一列出来，下面再补以我们汉传的五邪命。第一种，这个人很会讲话，讲话的动机是希望别人能够来供养他。譬如对曾经供养的人说：「啊！你送给我的东西真好啊！实在非常好用！」然后非常赞叹他，使对方听见了，就会想再来供养。第二种，供养的东西用坏了，所以看见对方就说：「你以前送我这样东西，真好啊！现在破掉了，到处找就是找不到，不晓得在哪里买来的？」诸如此类，或者是要获得他的东西，或钱财，乃至于日用衣服。第三种，有人来给了你一点东西，你就想办法要多弄一点。譬如一看那个施主出手满宽的，马上有礼的招待，汉地有句话：「茶，泡茶，泡好茶；坐，请坐，请上坐。」就是看见一个普普通通的人，理都不理；而看起来可能会捐一点钱的人，便请进来坐，对出

手还满不错的人，希望他下次再来，便请上座。如此用种种奉承的方式，奉承完后，使人不好意思不给，或者下次再来的时候就多给一点。下面这一种用诈骗的方法，就更糟糕了，施主来的时候，他装做一副很精进、很有修持的样子。例如明天有个大护法来了，马上总动员，把地方整理好，等到大护法来了，大家装作一副修行的样子，念经，谁都不理他。其实一面念经，一面眼睛不是看着经本子，而是偷偷的瞄着这个人，看这个人到底在做什么，如果大护法东张西望，念经的人也是心猿意马，看见对方往这边看，他马上眼睛闭起来。

这是老师讲的五种状态。实际上我们汉地也是一样的，所以叫「五种邪命」，专门针对出家人而言。然而在家居士千万不要以为这是出家人的事，如果我们平常不能认识这种情况，心里既不认识，当然更无法对治，到时候我们有机会进入这个圈子，毛病马上一一现起。第一种叫「诈现异相」，就是他平常不是这样的，在世俗人前面做出很奇特的相貌来，让人家看见了，以为这个人有什么特点，总之他真正中心目标是为了求得名闻利养。还有「自说功能」，说自己的功德如何如何.....。还有一种「占相吉凶」，藏地并没有说这点，还有「高声现威」、「说所得利，以动人心」，就是刚才老师讲的第一种、第二种，即对人说供养有很殊胜的利益，其实内心并不是为劝人家布施行善，而是私心想得到这样东西，所以就赞叹布施，希望对方听后就布施给我。所讲的话内容没错，但是动机不对。因为这样的关系而得到名闻利养，这叫邪命，靠这样而生活是会堕落的。

我举一个奔公甲的公案，可能很多同学都听过，不过值得重新听一遍。奔公甲是敦巴尊者的弟子，是阿底峡尊者时代的人，他在西藏家喻户晓，跟密勒日巴尊者颇有相似之处。他原本是个大坏蛋、大强盗，一个人可以挡住几十个人。如果小孩子哭，听到有人说奔公甲来了，那小孩子马上止住哭声，曾经有人吓唬说奔公甲来了，马上把一个老太婆吓死掉了。奔公甲这么坏的人，后来居然信佛，信佛后非常虔诚，例如他观察自己的起心动念，一发现一个念头是坏的，就打自己，说你这个恶鬼，墙上就画个黑圈圈，刚开始的时候，画的满墙都是黑炭，到后来，偶然出现一、二个白的。有一次他晓得有位施主要来拜访他，奔公甲就要整理自己住的地方，他住的地方每个角落有个供坛，平常很少料理这些事情，供坛上惹满尘埃，所以那天他就把房子打扫得干干净净，把供坛弄得干干净净，之后坐下来，他想：「我平常很少做这些事情，我今天忙这些事情干什么？为了供佛？还是什么？假定为了供佛我应该天天这样做啊！而我今天是因为施主来才这样做，不对，我为八风所动。」他愈想心愈不安，就跑到地上抓一把灰尘，把所有的供品都撒上灰尘，然后第二天也不想装得规规矩矩，像个修行的样子（虽然他平常很用功），便睡大觉，结果施主来了，看奔公甲在睡觉，那个施主也并不因为他睡觉而对他轻视，说：「师父你在休息啊！」他就说：「是啊！我这个人就是这样，修行实在修不下去了！」他不但不会自夸，还说自己平常没什么事就睡大觉。因为他深深感觉到他完全为八风所动。我们现在常常外面样子做得很好看，但内心却看不见，所以这故事与其说是讲给你们听，不如说我靠着这个因缘，深深警惕我自己。这的确对我们来说，是非常值得我们警惕的。虽然刚开始我们无法做到，至少我们要看见，而且如果自己觉得做不到，那你做到的机会就更少了。我们往往有很多理由，我们的理由可以找几千几万样，但正确的只有一样：除了自白以外，别无他法，这一点对每个同学来说，真正要向上就要非常努力。

汉地的五邪命，是从《大智度论》上摘下来的。老师说，龙树菩萨也曾经发愿，希望指出这东西，让我们能够断除这五种邪命，所以八正道里有个「正命」，这是对我们很重要的一点。总结来说，所以贪心这么强，不管是表现在什么地方，乃至出了家修行还表现这样，虽然表面上看这个人性情很吝啬、贪心很重，欢喜聚集等等，而最主要的根本问题还是在我爱执。

偈六十

无所作为竟夸功，
无所堪能却贪盛，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

有一些人，不仅不能帮忙、回报对方，却反过来还受人家很大的恩德。老师举了一些例子，譬如当仆人的人，主人对他很好，可是这个仆人却没有很努力，没有能够像主人对他那样。其实真正能够尽心尽力去做，都谈不到，乃至说稍微做一点小小的事情，就跑到主人面前说他做了多少多少。同样的，现在修行人也是这样。他修的很少，而碰到别人的时候便夸很大的口，说自己如何如何！还有譬如有人去学习东西，学不了一些，便跟人家说他怎么努力的学，学了什么东西。诸如此类乃至在家庭里面，父母都希望子女好好努力用功，所以尽力赚钱省吃俭用给子女念书。子女拿了父母的钱，却不好好用功，钱拿去了，不照父母的话，好好念书，而且反过来，还要夸自己有多好。所以我们应该很实在去做，尽量使得我们受的恩，得到最大的回报。

我们会产生这种现象的根本原因在哪里？我爱执！如同刚才讲的世间普通一般现象，或者父母或者师长曾经教诫叮咛我们的，我们可以配合这次学的利器之轮，以根本的原因是我爱执，对治知道了，便随分随力，觉得对我们有利的，我们可以拿来做为辅助并且运用。

偈六十一

师长虽多誓少护，
徒众虽多未提携，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

这一偈对修行来说很有意思。有些人依止了很多老师，东拜一个老师，西拜一个老师，显教完了以后还要密教，而且对于师父的教诫，他也承诺了，但却不去做，要他去守誓言，他也没有守，而叫他该做的事，又没做。反过来做老师的，做师父的，收了很多徒弟，来一个收一个，多多益善，但是他只觉得他要有很多弟子，之后却没有确实的帮忙弟子，没有能够如理引导弟子，在这种情况下，这一个特征通于师徒之间，这是相对的关系。所以我们应怎样改善？除了事相之外，还要想为什么会发生这种事情？我想大家都已经知道答案了——我爱执。

偈六十二

愿诺虽多益修少，
虚誉空扬鬼神羞，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

前面是说跟很多老师或者收很多弟子。这一偈说承诺很多事情。什么叫「承诺很多事情」呢？这里是特别指藏系师长或者汉地师父，上师要我们守戒、修法，我们便说要守、要修，就跟很多老师学很多法，结果没有认真的修行，即使修行了也没有真实受用。所以我们不要到处跑，到处去承诺，真正重要的是我们应实实在在的思考，对我们合适的才去学，而且学了以后，内心真正要去努力实践。所以，以我们现在条件，应该学什么？真正最主要的是皈依，好了以后守戒，从基本的地方开始，对我们才有真正的帮助。

谈到戒，我们要注意，最好的戒，当然是能得到法的体，而且戒行、戒相都能清净最好，如果不能全做到的话，退而求其次，最重要的是内心。一般人较容易的是戒相做得不错，例如衣服穿得整整齐齐，或叠得好好的，这些都非常注重，可是里边真正的内涵却很欠缺。此处特别强调，我们务必要从内涵深深体会。所以当我们刚开始的时候，我们的理解力很少，接受力更差，然而我们却是要去修很深奥的法门，这样一定不会有什么好处。往往在这种情况下，他会觉得学了很深的法门，结果获得很大的名气，也有很多人知道他，实际上如果真实看他的行为，却是一无是处，这很不好，非常不好。

老师说，修行人有两种，有一种表相很庄严，名气很大，自己说学了很多东西，其实里面实在没什么；反过来，有一种籍籍无名，外表也不显眼，可是真正跟他相处，会发现真的有功德。前者根本的问题就是我爱执，实际上这给我们很重要的警惕。我自己感觉到我正因为做不到，所以常常讲这些话，我也策励同学，但愿同学读了以后，能有力量，然后渐次做到，我们既然今天有幸能学到这样好的法，千千万万不要犯这毛病，我们应该努力去实践，这样对自他都有利益。我们同样应该想：为什么感得未法？是因为以前没有努力，可是虽然感到未法，多少做了一点，所以还有机会，今天只要有会，只要我们努力增上，会愈来愈好，这是一个比较实在的问题。

偈六十三

寡闻却好空吹嘘，

教贫复喜任杜撰，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

平常有人佛法了解不多，既谈不到什么听闻，也对经论很少理解，但是他就装作好象懂得很多、理路很通的样子，然后遇见人的时候，尽管自己什么都不懂，却告诉人自己学过哪些哪些法，讲到后来样样都会。例如得一点传承、一点灌顶，他就说他得到怎样殊胜的传承灌顶，然后因为这样，便到处弘法，做灌顶传法的事情，实际上他明明不够资格，但是他还去这样做。对于藏地来说是灌顶传法，对汉地则是广收徒众，为人皈依传戒，忙这些事情。

老师听说台湾有传个弥勒佛的灌顶，非常有名，我当时不知道他讲的是什么，后来才知道原来

世间流传：释迦世尊仗着的红阳时候已经过去了，弥勒菩萨仗的是白阳，所以现在是弥勒佛来了。实际上现在这势力很强盛，老师听说了就问是怎么回事。像这样的事情，眼前我们看了就想我们不会盲从，可是注意，假定我们因地上不能检查出来，不小心扩大，下次我们很难保证不偏掉，这是非常重要的。所以我们务必要知道，凡夫众生要走上去了的话，便要随时检查错的地方，随时改正，随时增上。其实这种说法，其他宗教也有类似传说。根据回教的说法，天主的儿子会再来，当他的儿子再到世间时，会带着一批人一起向天国去，而且他来的时候，长相是满面络腮胡。有一次有个美国人长得满面络腮胡，躺在电台上，说他是天主的儿子。也有的人说不是天主的儿子再来，是天主会再来，同样的，有人就跑来，说他就是再来的天主，总之产生种种奇奇怪怪的情形。

现在是末法，你会发现到处都是这种状态，而且有些附佛外道，会现出各式各样奇奇怪怪的面貌来。老师在讲前面偈颂时告诉我们，魔障来了要小心，它来的时候我们察觉不到的。所有这些东西根本问题在哪里？在「我爱执」！这点非常细微，通常我爱执的正对治是爱他执，由于爱他执而变成菩提心，所以跟悲心一样。而一开头老师也讲过，我们很多人学悲心，事实上学错了，例如觉得别人好可怜，就以为自己有一点悲心，实际上这悲心来自我爱执。这种情况很多，不自觉的觉得自己有慈悲心，觉得自己发了菩提心，实际上有很多烦恼混进去的。弄的不好的话，魔来加持他，不自觉得愈走愈远，愈走愈差，像这种事情，我们要很小心，宁愿谨慎一点、慢一些。何况我们现在体会到因果的必然关系，老老实实在因地上努力，才真正重要。

偈六十四

眷多却乏能担者，

达贵广识无依助，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

有些人眷属很多、随从很多，这些随从、眷属指出家人也可以，在家人也可以。如果是世间来说，例如国王或大臣，下面有很多人跟着他。出世间而言，譬如大仁波切或大法师，有很多弟子，叫做法门眷属。可是这些弟子、眷属平时都离他远远的，不很亲近，真正要他们做事情的时候，他不一定可以好好做事情。反过来，对自己的尊长，或是国王、或是我跟的一些上师、师父、或老板、大官，等到真的需要他的时候，不一定真正对你有帮助。《论语》当中有这么一段齐景公问孔子的话，齐景公问君臣之道，孔子回答：「君君、臣臣、父父、子子。」这个地方特别示现相对的关系，而说来说去这些行相、例子都是什么状态？我爱执！

我们一个偈一个偈的讲下去，如果我们真的用心去观察思惟，当我们遇见这种情况时，千万不要说这个人就是这个样子，遇见这种情况，应该自己想是利器之轮来了，我以前造了业，所以今天这个业回报了。造业的根本中心是我爱执，今天既然回报来到我身上，我就把当初造业的元凶——我爱执摧毁。这个偈真正重要的告诉我们，遇见任何一个境，当我们对这个境认清楚以后，最后就找到境之所以出现的根本原因在哪里，然后要承担一切众生的痛苦，因为我以前以我爱执伤害了别人，今天我愿意把众生罪过承担起来，而且回过头来帮所有人消灭这个我爱执。

偈六十五

位高德学劣于鬼，
名师贪嗔猛过魔，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

有一种人，地位很高，官位很大，但没什么真正学问。他之所以形成这样，总有他能当上这个职务的原因，这是政治关系，或是种族，这种现象我们现在仍看得见。据说以前有很多华侨到南洋，中国人的确有他优秀的文化背景，去了以后，在那儿脑筋也好也勤恳，所以在那地方的经济势力非常大。二次大战以后，整个国际情势开始转变，当地的土著开始抬头，最后很多重要的职务，都让他们去做，然而土著人少，经济势力又差，受教育的情况不普遍，便有许多位高可是学问不好的官。佛门当中也有一些大仁波切、大上师，地位是非常的高，可是本身的修持内涵不好，这原因是为什么？总之一句话，就是我爱执！

偈六十六

见深行恶犬不如，
德业根基风荡尽，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

有一些人没有真实的学问，却装出很有学问的样子，装出很了不起的样子。这个行相，跟前面第六十三偈很相似，不过这里实际上有些不同。这偈最主要说明的是慢，特别是增上慢，就是自己并没有东西，却觉得有，不知不觉随着我爱执的习气，就装出很大的架子，乃至自以为自己已经得到了什么，最严重的，觉得自己已经证阿罗汉果，佛经讲这是增上慢比丘，假定你没有得阿罗汉果，你说你得到阿罗汉果，这是大妄语，这是非常可怕的。

这里的行相不是大妄语，而叫增上慢，六十六偈讲的就是这个，我想很多人很容易犯这个毛病，乃至像前面说的，自己有一点点体验，结果因为自己心里偏差或是什么原因，却被魔加持了，最危险的地方就在这里，所以老师特别讲，假定是一个比丘，并没有证阿罗汉果，自己也很清楚，却说我证得，那是破根本戒、大妄语，一定要堕入阿鼻地狱的。

像这种没有学问、没有内涵而装出来的心情是增上慢，他并不知道自己没有学问、内涵。这种情况，我们普遍地都很容易犯。我自己常常跟人家说我没有，可是经过很长一段时候自己才感觉得出来。我以前跟大家讲过最危险、最麻烦的，就是自己不会感觉到，自己还觉得很对。这个慢心只要「我」还在，我爱、我慢、我见、我痴，这四大烦恼是永远跟我们一起走的。这个偈特别说的就是这个。不但是证得阿罗汉，有的时候还以为得到神通，这一点在戒经上都告诉我们是非常可怕的。

老师举了一个很有趣的故事。在政府里，其中有一个大臣非常能干、脑筋非常好，但他不识

字，因为他能干不识字，自然而然慢心就很增上。有一次内阁商量一件事情，要跟大家宣布，那次他是主席，就拿了宣布的书，出去宣布，可是拿反了，还若有其事的宣布，他脑筋很好也参与其事，旁边侍者就告诉他：「大人，你弄反了。」如果我们在这种情况，会很难堪，他对侍者说：「像你这样聪明的人应该会反着看啊！」

我也记得中国清朝一个有名的故事。曾国藩手下有个名将叫鲍超，他也不认识字，有一次别人拿一份公文来，他不会，就看倒了，然后旁边有一个侍者说：「将军你弄反了！」他说：「不是啊！我是要给你看的。」他脑筋非常好，一点都没错，我要给你看当然拿反啦！这个故事很动听，但是千万不要笑完了就算了，所有这些东西，下面说明很重要的原因。我们所以能达到这样，多少以前是有点功德，这是肯定的，否则不可能爬到这么高位，乃至于出家做到格西或仁波切。然而佛法里有一句重要的话：「慢如高山，法水不入」，什么叫增上慢？自己并没有这条件，而自己觉得有。我讲到这个地方，我自己声音就低下来了。老师举了一个比喻：譬如碗里有一些糍粑，你不好好保护，却把它放在八风当中，最后一粒糍粑都没有了。所以这个偈要告诉我们什么？千万不要起慢心，慢心一起，惭愧一定没有了，「惭耻之服与诸庄严、最为第一」，慢心、骄心同时现起就觉得很得意，功德一下就被吹走了。所以这根本原因在哪里，我爱执！刚才的故事，我们听完了以后，也应该想办法，针对我爱执，这根本的敌人，好好把它摧毁，这才是最最重要的基本原则。

偈六十七

自心贪婪深覆藏，

亏烦无义诿他人，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

这一偈的行相是说：有一些人贪执心、贪婪心非常强盛，好处、安乐，样样都要；如果是不好吃的、吃亏、吃苦的事情，或是罪过，都推给别人。同样的，这样的心理会从不同的角度变化出来，就是说，反正有功劳，不管是不是他的，他都要沾上一点边，或是把功劳揽在自己身上，万一事情做差了，便诿罪于别人，把过失推到他人身上。

有一个雕塑佛像的人，他的技术并不高明，有一个人看见了他雕的佛像，先故意说：「嗯！这个佛像好庄严！」雕塑的技工听见了便说：「这是我做的。」那个人又仔细的欣赏佛像，然后就品头论足说这里有问题、那里有问题，最后把雕塑技术评得非常的差，结果技工也跟在后面仔细地看，看完就说：「唉呀！糟糕，糟糕，这不是我做的，我起初看以为是我，等我再仔细看看，就知道不是我做的！」我们常常会有这种情况发生。特别是官场当中，我们通常称之为官僚作风，就是有好处就都是我的，万一出了毛病，便样样推给别人，这情况我们在哪里都可以看得见，国内国外都这样。这种例子不胜枚举，如果我们仔细检查一下自己，我想我们一样会产生这种状态。

为什么我们会这样呢？归根究底，无非还是由于我爱执。

偈六十八

已着僧衣求鬼护，
既受律仪行似魔，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

这一偈虽然特别是讲出家人，但尽管不是出家人，如皈依三宝的佛弟子，或是没有出家，可是有受菩萨戒的这一类人也可包括在内。有人已经皈依三宝，出家披了袈裟，但是他却仍旧不依三宝，而依世间鬼神。这种是什么样的情况呢？就是：凡是碰到一点事情，就会求神问卜。实际上从皈依开始，便是自己内心的抉择，何况是出了家？既然已经是内心上决定，发誓皈依三宝，请诸佛菩萨等来证明，所以当真正面对事情的时候，照理说应该是依佛为真正的依靠，依法做为我们行持的标准。可是现在不这样去做，反而去祈求一些世间的鬼神，求神问卜，而且除了求神问卜，有一些人还供养世间的神道。这说明什么？说明他的内心不纯，皈依心不强。所以不是说三宝不来护持我们，问题是我们没有办法正信的皈依，信心不净，才会这样。

还有一种人也是出于同样的心理，就是对三宝的认识不够，信心不强，遇见事情便去找世间的人，或者政治上的人，或者有名气的人。碰到这种情况之下，有一件事情相当重要，便是要多听闻、多思惟，多观察三宝功德，然后好好的学习。这样能够使我们三宝增强认识。这一点理论上我们很容易了解，实际上一谈到学习，就像听闻也是一样，都必须假以时日，做任何事情都是这样的，特别是对三宝，因为我们无始以来，从来没有正式的学习过，现在刚刚接触，如果不经努力的尝试、学习，的确不会有很明显的效果，所以就要很坚持的去做。在这种情况下，我们应该了解，由于透过认真的学习，我们才会真正了解什么是我们该做的，什么是我们不该做的，有问题会去请教自己的师长，而不会去求神问卜。像这种情况，对我们非常重要。

这里老师特别讲到，难道世间的神我们就不管吗？不是的！我们一定要把主副分得很清楚。我们皈依了三宝以后，三宝永远是绝对正确的，我们要以这个为主，至于鬼神，世间的神道等，那是辅助的，对于世间的神道，我们不是向他去祈求，而且当我们供养他的时候，应该以慈悲心去供养他，所以藏地每半个月有布萨忏悔、说戒，那时候会做一些「朵马」，通常朵马会做四个，除了供养三宝以外，还有一个专门布施给鬼神。世间有很多神道，他们也很乐意绕著有佛法的圈子，希望能够得到一些利益，譬如我们听闻或做法会，他们都会想得到利益，那个时候，我们就应该以慈悲心布施给他们，而不是求神问卜。

求神问卜在藏地有一个时期非常盛行，每月十五日和月底两天，好多人就去庙里供养护法。西藏人很怕护法，而且护法很灵，所以他们都会去供养他们。这种情况愈来愈盛，后来老师便经常提这件事情，总算现在这种情况渐渐改善了。老师最后还说，有趣的是，现在西藏虽然改善了，可是佛法流到外国，很多外国人都学会供养护法。这样实在是很好，为什么很多人会走上这样一条路呢？有一个很重要的原因——我爱执。因为真正要依止三宝，还是要从业果下手，深信业果才是根本解决之道，但是这样会很慢，但是我们往往速求果报，在这种情形下，便会去求神问卜，或者向世间求很有势力的人协助，如果你跟他关系好，你贿赂他一点钱，他马上可以办得到，这种都是很实在的根本原因，所以说来说去还是一件事情——我爱执。

偈六十九

乐自佛赐却供鬼，
法为正导诳三宝，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

平常我们都希望能够得到快乐，得到一切的快乐，实际上真正的快乐都是依止上师三宝而来的，可是我们都不了解这种情况，因为平常的确很少人对佛法有真实正确的认识，而产生强盛的信心。当我们问一些世间的神明：「快乐怎么来的」，世间的神明一定会说「是我给你的！」是不是这样？由于这个原因，一般就以为既然是世间的神明给的，自然而然就很认真地去供养他。实际上是不是呢？不是！如果我们真的想要解决问题，不愿意长远沈沦在生死轮回苦海当中，对这个根本问题应该要有正确的认识。

还有一个重要的问题。很多人理论上了解了佛法，便照着佛、法、僧三宝所说的，认真恭敬地去做，有的时候生了病，就去求三宝，可是求了以后会不灵，原因是什么呢？实际上是因为以前我们造了一些很大的恶业，现在因为皈依三宝，信心很强，很认真修行，然后重罪轻报，这是一种。佛法本身讲业果，既然造了业，一定会感得果报，重罪轻报往往是修行以后才出现的，就算不是这样，既然造了业，还是会产生果报的，所以我们希望赶快求一求，就把病求好了，实际上没有这个道理的。我听老师说，只有外道，譬如印度教等，当生病的时候，他们会说：「这是因为不听神的意旨，所以祂来惩罚你」。而我们学了佛的人，也受到这种说法的影响，所以觉得赶快求一下，病就好了。佛法没有这样的讲法。真正重要的还是业果的道理。很多人不了解这个道理，平常还可以，等到一旦遇见了困难，例如生了病，麻烦就来了，他就要去求。如果求不好，便想「怎么不灵光了？」以前讲了很多道理，到那时候，三宝也不相信了，业果也不相信了，乃至去毁谤。那么是什么原因呢？总之一句话，他被这个我爱执绑得死死的。本来可能他的病或者困难，是由于信了三宝，如理依止，然后重罪轻报，可以把很大的罪报解除掉的，可是却去供养鬼神。这么一来就麻烦了。所以我们平常的时候一定要善巧地多去思惟，才能使得我们免除这个岔路。

还有一种人，心力比较强，信心也比较强，他很清楚遭遇困难的原因是因为什么，晓得业果的道理，造了恶业是一定会感果的，假定是造了生病的业，今天生了病，以后就不病了，所以他认为这机会好极了，把已往造的业现在赶快都得到净化，因此更增强了信心。这种人鼓励我们应该怎样去增长我们的信心。因此平常我们一定要注意这个特点，不要让自己太娇嫩，这非常重要。因为潜在的我执力量已经很强了，假定我们平常生活中太娇嫩，就会非常糟糕。平常如果我们很强悍的话，像勇士一样，看见自己身上的血，勇悍心会更强；如果很懦弱的话，看到一点血，自己便昏倒了。主要的原因就是太娇嫩的关系，这一点平常我们要慢慢、慢慢地锻炼。

偈七十

虽居兰若恒散逸，
既受经法好苯卜，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

这一偈特别指出家人。当然这是个原则，在家人其实一样可以用得上，并且体会得到。出家一定要找个寺院，寺院另外一个名字叫「阿兰若」，乃至叫「精舍」，都是静修佛法之地，所谓寂静之处，远离愤闹之处。那么现在出了家，找的地方也是很安静的，可是他内心当中非常的昏乱。所以在很安静的地方，可是心里安不住怎么办呢？便养一些小动物，如小狗、小猫一大堆。这些小动物也很会讨人的欢喜，结果小动物讨主人欢喜，主人就更欢喜这些小动物，乃至于在自己做功课修持的时候，如果小猫跑来，他正好在修行或做什么事，看到小猫来，便去摸摸它。

听了老师讲了上列的事情，我自己也想起一件事情。我曾经在纽约的时候，在一间寺庙里住了满长一段时间，那寺庙里有一位法师，欢喜养猫。只要这位法师在，那只猫一定过来趴在他身上，做早课的时候，大家坐在地上，他就用手来摸那只猫。我刚开始看得不太顺眼，可是久了以后，自己不自觉也习惯了，以后偶然那位法师不在，猫也会趴在我身上，而我也去摸摸它。后来想「不对！怎么这样呢？」所以影响就是这么大。

老师说，其实这时候人已被猫绑住了；而更妙的是，小猫或小狗来了很欢喜，可是如果在这时候有人跑来，稍微闹了一点，人便会大发脾气，骂人家说「这是修行的地方，怎么跑来吵。」我们人生很有限，有太多事情要做，时光又这么宝贵，被这东西绑住很不值得。这是以前的情况，现在还有样好东西出现了一电视。有人在房间里装一个电视，把房门关起来，别人以为他在好好的用功，实际上他在看电视。所以老师说，怎么晓得他在看电视？有一个好办法，反正你要晓得天下大事，你就问他，他会很清楚的。这是老师开玩笑的话，不过实际上我们总误解了，以为出了家便没有什么事情。不是的，出了家事情非常多，不过这些事情并不是打闲杂的事，因为我们要学的东西太多了。理论上的、实践上的，我们把全部精神使出来尚且来不及，而现在去忙这样的事情，那很划不来。正因为要把全部精神贯注进去，所以才需要一个僻静的地方，把外缘减少。结果我们有了这样的地方，却去忙这样的事情，实在很不对。总之，或者是求神问卜，或者是像这些事情，我们都应该弄清楚才是。

老师在此还特别说明：求神问卜这种事情并不是完全不要，那么什么情况要？什么情况不要？他举个例子：如果现在辩经院里需要请一些人，若马上去卜一个卦，这也不需要，因为我们可以思考：我要怎么样的一个人，然后请这个人来了以后，先让他来试试看，等到他做了以后，也等观察了以后，最后再决定这个人合适不合适。所以这种事情是用不着求神问卜的。而且这过程当中，有时候难免我们会出岔，然而因为我们经过了理智思惟、考察，到那时候即使出岔，我们也不会抱怨，这样岂不是更好呢？那么在什么情况需要卜卦呢？譬如生病了，我们又不是医生，尤其是现在的时代，又有西医，又有藏医、中医，到底哪个好？有的人西医治不好，说不定别种医学可以弄好，有很多病不要吃药也可以好，那时候你没有经验，也没办法思惟，这已超过我们思惟抉择的能力，那个时候我们求神是正常的。非人当中也有像世间一般说的黑道、白道，这时你不妨问诸天相应的善神，或是平常已经比较有名的神去卜一个卦。卜卦的时候最好请修持有德的仁波切卜卦，这种情况可以作为参考。

偈七十一

舍戒解脱执家业，
安乐掷水依寻苦，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

这一偈的前后几个偈都是特别指修行人而说的。出家并不是剃头、穿件僧服就是了，出家人是以皈依受戒为主的。持戒，有个根本条件，就是出家无家，因为家是染污的，以佛法来说，最重要的是弹出「家」的牢笼。前面曾经说过，出了家以后不应该再和家人联系，可是他现在确实出了家，也受了戒，却还是忙家里的事情，跟家里边联系、管理家里事务，甚至教导乃至代理家里的人，这个现象在西藏特别多而且普遍。结果这么一来，出家人愈来愈多，然后这种状态是愈来愈乱。

并不是所有的出家人都是这样的，实际上还是有一些很好的真正出家人。那么在这种情况下，我们应该特别注意：如果你能够接触佛法、皈依了三宝，乃至出了家，这都是非常殊胜的，如果你出了家以后，还跟家里边牵扯在一起的话，你已经吃了很大的亏，所以这一点非常重要。这等于平常我们花了好大的努力，然后积聚了一些善净资粮，结果却把资粮都丢进了河里一样。乃至说，本来积聚的资粮，可以让我们得到种种善净好处，结果我们却被积聚的资粮绑住，送入堕落的路，这一点是很不值得的。那么根本原因在哪里呢？还是同样的理由——我爱执。

偈七十二
弃解脱道游诸方，
得人身宝修地狱，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

我们现在出家修行，是为了要得到解脱，不但自己解脱，还要帮助一切众生解脱。而真正要得到解脱，只有一样最重要，就是认真地如法行持。但是我们不愿意留在寺院里很认真的、如法地坚持下去，反而是东跑西跑到处跑。而且乱跑也不是毫无理由，做什么呢？朝圣去！我们现在有钱了，所以这现象也很普遍，或者到印度，或者到泰国、大陆去朝圣。老师说，朝圣不是不要，只是总要把真正的主副分得很清楚。结果实际上我们说是去朝圣，结果一出去就整个放松掉了，把修行也就丢掉了。现在还有另外一种怪现象，很多出家人因为接触了西方社会，他们不是去朝圣，而是学英文。乃至父母把小孩子送到寺院里，是要叫小孩好好念英文，实际上这都是很颠倒的现象。世间最珍贵的东西，就是能够认识整个的染污，抛弃这个而走到修行路上。现在很不幸，已经走上这条路了，还要回头走。这等于得到了一个无价的摩尼宝珠，这无价的摩尼宝珠就譬如我们这暇满人身，我们现在得到暇满人身，不好好利用它，却是忙这样的事情。这暇满人身真正可贵的地方在哪里？真正要想超脱生死轮回之苦，对自己来说，必须有的根本条件是具足暇满的人身。暇满人身所以比喻为摩尼宝珠，就是你所要的一切的东西，没有得不到的。结果现在得到了这个东西，却不

好好的去做，反而忙这些事情，乃至还有很好的理由，例如去朝圣。同样的，要去学很多东西，说起来有很多理由支撑，这些都使我们走上岔路，让我们以前很难得积聚的资粮，而得到这个暇满人身以后，却去浪费，那是一件非常可惜的事情。

总之，这真正的主要原因，最后回过头来始终一句话，就是我爱执，都是我爱执的关系。每一偈讲的每一种状况，我们都一定要认识，所以我们一切时处，碰到任何情况，都要随时提醒自己。平常如果真正能够这样不断地去做，那很好。广论上说：晓得好处以后，要念其胜利日六修，每天朝三暮三。因为印度古时候是画夜各三个时段，现在如果我们认识了利器之轮，不仅仅是每天朝三个时段，暮三个时段去修，而且是随时对境的时候，遇见什么样的境，我们马上就了解。不管我们面对的状态，纯粹是外面的，或者是对境当中，内心起了相应的相，我们都要认得真正的罪魁祸首在哪里。然后我们针对这罪魁祸首努力下手。如果我们真正讲戒的话，这才是戒的真正精义。

戒，便是为了要挡住我爱执所使，不可作的不要作，然后应该作的要去作，这就是止持、作持。止、作二持有两个意义，第一个意义针对根本戒，换句话说，是小乘或者比丘戒，止持是指特别哪些事不该做，而作持是指做要做的事情，有一套原则、方法、规矩，照着这规矩去做叫作持。第二个意义是我们把止、作持的意义扩大来：不该做的不要做叫止持；应该做的去做叫作持。把这范围扩大了以后，可以作为我们如理取舍的标准。现在我们能够更清楚的从外面的行相一步一步进到心相上，以戒来说，有很多戒是根本戒，有很多是防护戒。防护戒的基本意思是避免我们本来是做一件好事，结果却变为助成恶缘的因缘，凡是会助成恶缘的这些因缘，我们尽力去挡住，所以很多防护戒的根本意趣就在这里。像这类事情，譬如在《了凡四训》便解释得很清楚，表面上看好像是一件小事情，可是这一件事情本身结果会助成恶缘，所以不要做。

偈七十三

舍胜法益营商利，

离师法所逛城聚，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

这偈对一个修行佛法的人来说，真是最主要的话。如法的修行，清净的修持，是真正安乐之因，是最大的快乐，也是究竟的快乐。假定我们了解这个道理，只要我们能够如法去行持，最后结果自然会到，所谓水到渠成，因圆果满，因果是绝对不会有差池的，所以我们不必急求果报。我们要注意的是坏事绝对不能做，好事就绝对不要怕，但是，如果做了好事，还想果迟迟不来，这样，因果就不对了。了解这个特点以后，我们自己内心当中便要坚持下去。然而有些出家人希望得到一些快速的好处，去经营一些世间的事情。实际上，我们要晓得，世间法是得不到真正的快乐，虽然世间的快乐看起来好像比较快速得到，可是都是短暂的，因此，这偈子特别指真正的修行人：要把握住快乐的正因，所以做生意这种事情，无非是为了希望得到快乐，可是却舍弃了真正的快乐之因，如果去忙这些事情，真是颠倒！凡是这些事情最主要的原因便是由于我爱执。

偈七十四

舍自生计掠夺利，
置己食用窃他人，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

有一些人修行本来在一个很好的道场，可是却离开这个道场，然后到处跑，或者到乡下，或者到城里。实际上修行刚刚开始的第一步—听闻、思惟，一定要有一个清净的道场，而且有好的修行人，不管是师，是友，只要有好的师友，便会有法。现在一旦离开这个地方，就会很麻烦，如果到乡下可能会安静一点，到城市会方便一点，但是如果在这些地方听不到佛法，就算要修行也很难。现在有一些人心安不住，再加上不知足，所以会不断的追求。真正的修学佛法，自己把握准了以后，一定要慢慢的修行，一点都急不来，必须咬紧牙关跟相应的一步一步去做，自然而然会相应。所以真正重要的，应该看见这个问题的因在哪里。但是平常由于我们在这地方都很久缺，所以很容易不能对这种现况、执着看清楚，便到处去追求，一下跑到这里，一下跑到那里。

再加上一出去了以后，常常出现这种情况，就是跑去那地方很欢喜，有吃有喝，有乐有玩，久而久之，人就变得愈来愈坏，乃至会于会变得什么样的坏事都做得出来，而且像这样的不知足，会有一个非常严重的状态，就是会偷盗别人的东西。老师还特别说，藏地以前环境虽然比较苦，可是真的苦到没东西吃而饿死是非常少的。再说真的要饿死的时候去偷东西，这个罪并不会太大，可是平常实际上的情况并不是这样的。很多小偷、强盗绝对不是没有钱，往往他们很有钱，所以这一点真正最主要的原因，还是我爱执所使，那不知足的心情，让我们渐渐地偏离我们该走的正规的方向。

偈七十五

噫！修力微竟获通力，
正道未入蹈无义，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

前面我们一路讲下来，先是讲出家、讲持戒，然后讲修行，是有一个大致的次第一步一步上来的。修行佛法的次第在戒定慧，要戒持清净以后，才可以学定，要得智能一定要得定。阿底峡尊者就很强调，学了定以后，可以得神通，得神通在特别的修行上有它的功效，可是真正学定的目标不在神通。这点我们一定要了解。这个偈颂便特别说：自己在修行佛法，因为禅定条件不够，所以定的能力很薄弱，可是他会讲自己有神通，见神见鬼，乃至有其他各种的神通。实际上这种情况，他自己修行的能力非常差，原因还是由于对事情的理论看不清楚，所以急于希望得到什么果位，希望能够见到什么本尊，这种时候，魔就会来障碍。结果，本尊真的显相了，这一种情况之下，我们要了解，魔就有本事现本尊相，而且还会帮忙我们得到神通。平常我们真正修并没这么容易，现在他得到了，然后就非常欢喜，这一下魔来，他就上当了。实际上他自己真正的修道，在次第的道位上，一点没进步，然后在这种情况下，麻烦就来了。由于这样的成就，他会到处跑，特别他

们会跑去坟墓修，或者是到处去朝圣。因为他已经有了一点小小成就相，再加上得到了魔的干扰，把以前好好修行的基础，整个散失掉了。散失掉还是件好事情，非人会来干扰就更麻烦了。

十多年前我在洛杉矶，一位居士有一天来告诉我：「法师，我已经差不多成佛了！」我听了大为惊讶，就问他怎么知道的？他说：「观世音菩萨告诉我的！」后来我听他的口气，晓得他走岔了，当时我以直觉的反应，好意告诉他这不可能，不应该这样。但是他很坚持，最后他提出很多证据来，原来他看大藏经，里面有很多咒，他就自己看大藏经，念那些咒，居然念念见了效，观世音菩萨会来告诉他，明天有人要来抄电表，告诉他这个月的电费多少钱，水费多少钱，每一件都很灵。如果观世音菩萨来告诉你这些事，你会相信吗？总之，他很相信。

老师也讲一个很有趣的故事，本来佛在世的时候是满重视坟场修行，建议我们在尸陀林修。在坟场修行有几个特别的好处：第一、地方很安静，尤其到了晚上，谁都不敢去，晚上坐在那里坐禅最安静。第二、因为古时坟场遍地都是死尸、骷髅，要想修无常观、不净观、白骨观是最好的地方，所以它有特别的意义。现在这些修行人由于好奇，稍微有一点功夫，或者功夫根本就没有，就去坟场里修行。曾经有一个人跑到坟场去修行，因为坟场有很多非人聚集，就有个非人来告诉他，某个时候某人会死，某个时候会发生什么事情，结果因为他靠非人事先告诉他，就跑去告诉人，说你家里某时会发生什么事情，或是什么时候你会有什么样的事情发生。非人通常会比人在这方面晓得快一点，所以他讲的话很灵验。因此那个人在坟场里面修了没有多久，并不是修了多少功夫，而是全靠非人传递的消息而大得名闻利养。实际上他自己的内心一点也没调伏，反而因为名利样样增长，内心烦恼也愈来愈增长，到后来非人告诉他的有一点差错，慢慢事情不灵光了，麻烦也来了，别人就不相信他，所以他的嗔心就变得愈大，因为他又有名又有势，所以很多人跟着他，最后他被自己的侍者杀死了。假定他真的神通，难道不知道那个侍者会杀他吗？老师还说西藏有很多这种故事。像这一类的事情，都是在告诉我们：照着次第一步一步走上去，次第完全不能乱，而且在走的过程当中，假如有最好的师友，固然最安全，万一有欠缺，至少法本身要把握住。所以佛法僧，即师法友，最好是三样都全，若你真正能把握得住，这样走上去自然很稳当。前面这些都是在警策我们：万一我们走不对的时候要依靠师法友；结果有人靠不到，反而靠着非人，这样一定会出岔。

偈七十六

饶益之语忿作仇，

欺诳无义执有恩，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

有一类人，你真心诚意、如理如法地规劝他，这个事情不应该做，那个事情应该做，但他听不进去；反过来，别人用种种甜言蜜语告诉他，他听了心里很欢喜，因此便把真心劝勉他的人当作仇人，而真正的仇人，因为跟他讲甜言蜜语，他反而觉得欢喜。一般来说，这种情况对我们来说不会太多，可是实际上我们会遇见一种状态，而且这个地方所谓的好坏是拿佛法标准来衡准的，就是现在我们世间常常是跟我情投意合的人，说一些无关紧要的事情，两个人很谈得来，也许旁边的人便会来规劝我们，我们心里就会不能接受，会排拒，认为这家伙来破坏我们。这种情况我们很容易

犯，要特别注意，当僧团人数逐渐多起来，就比较容易这样。所以这个地方我们真正应该注意，这些细的行相完全要靠自己内心当中，好好地检查。

偈七十七

亲眷心语向敌宣

相交为友盗心思

碎裂损恼分别头

戮穿敌主阎魔心

有句话叫「吃里扒外」，这个是怎样的一个行相呢？平常家庭总有一些事情是不便让外人知道的，但是有人把家里这些不应该给外人知道的秘密，去告诉外面不相干，乃至是不应该告诉的人。这个情况不仅仅是在家庭里，在各式各样的团体当中，都可能有这种人。碰到这种人，通常我们称之为「间谍」。实际上也有一种情况，就是吃这边的，可是他的心向着外边。这种状态虽然不一定是间谍，也许他表面上看起来很好，可是他却不能忠心耿耿。所以中国传统很强调对家庭要「孝、悌」对团体要「忠、信」，这是非常重要的事情。商场上也有这种情况，做伙计的，老板好好的待他，可是他却把店里的秘密告诉别人。像这种恩将仇报、吃里扒外的事情，最主要的是什么原因？最主要的还是「我爱执」。

这里老师讲了一个很有趣的事情。西藏的三大寺中常有辩论，有一种辩论是班与班的辩论，有时候高班的与低班的辩论，换句话说向对方挑战。于是在班上大家讨论，想一个题目，这里面有几个关键性的问题，不能让对方知道。对方的人，会常常来探听，有时同班同学会卖人情，秘密就会泄漏出去，一泄漏出去，致胜机会就大大减少。这就是说明，在团体中，他不会保护团体而这样做。另外有一种事情，譬如在政府或是在商场当中，别人信赖你，但你却把团体重要的机密偷偷卖出去。这些情况都非常不好，这也就是第七十七偈子的内涵。

偈七十八

寻伺粗猛刻薄极

恶性常起难为伴

碎裂损恼分别头

戮穿敌主阎魔心

有种人，他的烦恼比较重，脾气比较暴躁，总是心浮气躁，特别是碰到一点小事，马上就发脾气。平常时候经常会无缘无故非理作意，胡思乱想，看见别人讲话，他也会生气，心里面常怀鬼胎。即使没事坐在这里，他也会觉得外面是否有小偷来了，坐立不安。

修学佛法也是有这种状态，尽管已经出了家，可是并不了解佛法是什么，没有如法的调伏自己，习性太重，最重要的是他没有办法真正的能够依法如理思惟，而且心力不强，所以始终还保持

着这种非理作意的情形。出了家，照理说应该好好的修行，可是因为外面的事情少了，好像没什么事情忙，静下来的时候脑筋便乱转，然后心眼特别小，怀疑心特别重。如果你真正理解佛法，照着去做，自然而然对佛法会深入，而且理解力、思辨力都会加强。很不幸他就偏偏在这种地方走上错路了，脑筋里都是世俗的杂染念头，心里面是越来越烦恼。

校长在此特别举寂天菩萨为例。寂天菩萨造一本非常有名的论，叫做《入菩萨行论》，《菩提道次第广论》上应用最多的就是这本论。寂天菩萨的出生背景非常好，出了家以后便非常用功，世间的事情根本就不管，全心全意为佛法。这刚好跟我们前面讲的情况相反，平常我们虽然出了家，脑筋里还是想世俗的事情，胡思乱想。寺院的人都觉得寂天菩萨这个人傻傻的，给他好东西吃，他吃下去，坏东西也吃下去，从来不去计较，他的全部精神都贯注在修行、思惟，到后来写出了非常有名的《入菩萨行论》以及《集学论》，《集学论》主要是将很多经论收集起来，《入行论》则是完全根据自己的修行经验、思惟观察。寂天菩萨说，《入行论》里所写的都是佛菩萨过去所开示过的，但是从另外一个角度去看，却全部都是新的。这句话怎么讲呢？就是透过他自己的学习、思惟、验证、消化以后，根据他所体会、经验的东西重新安排出来的。所以平常若没有很深的功夫，从听闻、思惟开始的话，一定会出岔，正因为他有很深很广的听闻思惟能力，以及修证的功夫，所以他写出来的东西，完全是新的，却也没有一点跟佛法违背，这才是我们真正要学的。

因为寂天菩萨平常什么都不管，全神贯注，别人根本看不出他在做些什么。他住在那烂陀寺，别人只看见寂天菩萨平常就做三件事情，吃、拉、睡。实际上除了这些必须的事情，他把所有的精神都放在佛法里面，正因为这样，所以他才写出这样精彩的论来。此处特别指出，既然我们真正修学佛法，一旦内心真的深入去缘的话，自然会忽视外面的事物。不要说别人小小的动作，就是给你吃坏的东西，你也会吃下去，一点都不在乎。好的这样，坏的也这样。这故事的结果，老师没有细说，我不妨简单说一下：那烂陀寺亦有互相辩论讲说，有一次有人想要让这每天只做三件事(吃、拉、睡)的家伙出丑，于是就要寂天菩萨出来讲法，寂天菩萨就傻傻的说好，大家都笑了，他照样不理，还说：「既然你们要我讲法，就要搭一个很高的台才行。」大家都认为这个家伙莫名其妙，居然还要摆臭架子搭一个很高的台。有人想可能是寂天菩萨自己下不了台，在高台上万一难堪的话，人家也看不见，于是大家就为他搭了一座很高的台。到讲法那一天，寂天菩萨上了高台以后，没有带任何经论，就把自己悟证的经验—《入行论》从头至尾念了一遍。那时候寺院毕竟有很多高人在，一听之下，觉得何等高深的境界！然后很多人就对他刮目相看。等寂天菩萨念完《入行论》，他人也不见了，这就是他的功夫。后来到处去找，花了很多的时间，才在别的地方找到《入行论》，这是寂天菩萨真正的公案。

对修行人来说，另有一种状态，就是因为他心里常缘着小事情，表面上他是在修行，但是并不能调伏自己，烦恼也盛，于是就不能忍受别人，每跟他人在一起，就会跟大家闹意见。现代的家庭像这种情况也是非常普遍。现在的小家庭，小得不能再小了，可是夫妻之间还是不能相融，这是为什么？就是这种心理，烦恼再加上主观，真正究竟的还是我爱执，以自我为中心的心要勉强别人，所以跟别人就不能相处。

老师针对这点说了一个故事。有一次老师到欧洲荷兰，一个荷兰人告诉老师说，他们现在有一个困难，就是房子太小不够住。老师看他们那里的房子，其实好大。早期老师他们到外国留学；那里的学校，刚开始的建筑就只有现在的饭厅那么大，那个饭厅晚上用来睡觉，早晨起来又变成厨房，用来煮饭、吃饭；吃过饭用来上课，所有的活动都在那里面，而且大概有几十个人，大家也不

嫌小。现在西方人的房子很大，他们还嫌小，为什么？太太要一间，自己也要一间，还要宽敞的，先生有了，太太有了，将来还有儿子、女儿也要各一间，这就麻烦了。所以最主要的原因说来说去，不管在家也好、出家也好，就是我爱执太强。

偈七十九

不受劝诫反兴害

敬而不敬总寻诤

碎裂损恼分别头

戮穿敌主阎魔心

有一种人，你向他讲好话，劝解他，教诫他，他不高兴；反过来你不理他，他也不高兴。所以你怎么做都行不通，靠近他不行，离开他也不行；你对他好，恭敬他不行；不恭敬他，他同样翻来覆去，怎么做都不好。这主要的原因是他的傲慢心，换句话说，当一个人我爱执太强，烦恼炽盛时，你怎么对他都弄不好。

偈八十

固执拒谏难交往

略受冒犯恒计着

碎裂损恼分别头

戮穿敌主阎魔心

有一种人，我们很诚心诚意的教诫他、劝导他、引导他，告诉他应该做的事情，他不但听不进去，还要跟你作对，总是不同意你的说法。反正你怎么跟他说，他心里总有意见。这原因最主要就是心里面的我爱执太强，欠缺了慈悲心。这种人还有另外的特点，就是碰到一些小事情便很在意，你说错一句话，他马上觉得，乃至你稍微沾到他一点点东西，他一样会为了这种事情而大发脾气，破口大骂。在这里特别是讲僧团，因为僧团本来就是以理事而和合，能够和合是因为如法调伏自己。如果我们不能如法的去听闻、思惟、净化自己，结果在一起便会产生这样的情形。在世间总还有一些情来维持，然而在僧团没有这个情了，若没有法来维持，便容易出问题，说来说去，这全都是我爱执。

偈八十一

善士为敌高位欺

盛欲贪求妙姿色

碎裂损恼分别头

戮穿敌主阎魔心

有种人，遇见地位高的人，在世间来说是顶头上司，佛门当中就是真正有成就的贤者、圣者，他会嫉妒、嗔恨，乃至用种种方法去毁谤、报复。这种人本身贪欲心很强，还有就是男女的问题——淫欲特别的强，这个主要的原因也是我爱执。

偈八十二

厌背旧识短交谊

喜结新朋巧吹嘘

碎裂损恼分别头

戮穿敌主阎魔心

在家靠父母，出外靠朋友，有种人显然会交朋友，但都不能维持很久，和朋友相处久了，就不灵光，又闹翻了。所以他老会去找新朋友，找到了便在朋友面前说大话，夸口说自己有多好，乃至吹嘘自己有什么能力，可以怎么利益对方，但久了以后，问题就又来了。这主要原因也是我爱执。

偈八十三

实无神通妄且谤

由乏悲心挹亲信

碎裂损恼分别头

戮穿敌主阎魔心

有种人自己没有什么能力，更谈不上有神通，可是他会装出一副好像有神通的样子。他会告诉你大概什么时候你会有问题，你应该如何做。他为什么会这样呢？这最主要真正中心，还是他的我爱执、烦恼在作祟。然而这种事过一些时候，问题就会来，结果让人上了当，别人怎能罢休？于是彼此间便起了冲突。这种情况，有时候不一定是神通方面，反正他会装出一副面貌来，想办法要欺骗你。人与人之间，团体与团体之间都有这种状态。一般来说，家庭里彼此多少有些亲情，亲情当中，譬如父母、兄弟毕竟还有一些慈心、悲心在里头，除此之外一般是利害关系，这种关系最常见于政治。例如政治建交是最现实的，若两个国家合作，有利益就行，等到利益冲突的时候，这事情就破裂了。所以平常有这种状态的人，我们就说他是政治人物，谁都不喜欢他，谁都讨厌他。凡是这些事情种种，都是我爱执。其实人与人之间关系的建立，依法建立才是最纯净的，所以世尊来到这世间，是以祂的慈悲及智能，只有以这样的法来建立的关系，才会真正长久，可以生生世世相续下去。

偈八十四

闻寡故咸妄推测，

教故悉生邪见，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

有一种人孤陋寡闻，听闻很少，但是自己觉得自己很有学问，遇见事情的时候，偏偏意见很多，很自信、很固执。儒家有句话：「愚而好自用，贱而好自专」，如果我们知道自己愚痴，至少不会觉得自己很了不起，所以就肯学。可是我们偏偏不会觉得自己很愚痴，还觉得很有学问，所以意见很多，还妄加判断，觉得应该这样、应该那样，这样会出很多的岔。

「井底之蛙」讲的就是这种人：有个小小的井，里边住着一只青蛙。有一天来了另外一只青蛙，它从大海来，井蛙看见了大海的青蛙，高兴地问它打哪里来？它说从海洋那边来，井蛙不晓得海洋是什么，就问：「海洋是不是这个样子？」它就画了一个小小的圈，住海洋附近的蛙说：「不是不是，比这大多了。」井底的蛙无法想通，又画了更大的圈，问：「是不是这样大？」我们可以想像得到住在井里的蛙，永远无法想像海洋有多大，可是它心里面就是不相信有这样的事情。最后它决定要去看，所以住大海附近的青蛙，就带着井蛙到大海去看。结果井里的蛙一看，就被吓破了胆、死掉了。

大家听完了这故事，可能笑一笑就算了，很少会拿这个故事来反观自己。最近我发现自己很少不犯这个毛病。洛桑校长说以前西藏人总觉得西藏实在是大得不得了，从来没有想到西藏以外还有多大的世界。后来他们要到印度来，听说印度比西藏大，他根本不能接受。到了印度以后，他还是很难接受这个事实。所以不只是佛法，世间真正有见识的人，做事情做得深远的人，通常都有一个共同的特点，便是见多识广，而且会不断地精益求精。反过来，我们自己最容易得少为足，很容易把自己的见解和固执，陷在小小的圈子里。有很多人的远见是先天带来，然而一般来说，我们都要靠学习。学习的过程中，我们会遭

到一些超越我们想像的事物，如果我们能够拓宽自己的心胸，自然而然会有改善。

我们因为孤陋寡闻，然后自己还执着，而且执着的部分都是错误的邪见，乃至行为也是，这就是我爱执。所有的问题都从这上面产生，但这并不是一个理论，也不是简单说一下就可以了解、可以做得到的，这里一个偈，一个偈，一再地重覆，实际上并不是重覆，而是真实现象就是如此，而且针对不同的情况，每一件事情的背后，都是这个我爱执，它是真正伤害我们的根本。

偈八十五

习贪嗔故詈骂彼，
习嫉妒故增损他，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

贪嗔的烦恼是很强盛的等流串习，由于这样，所以不称我心的时候便嗔恨，对别人做的事情都

不满意，然后处处地方看别人的过失。这有很特别的一种状态，举一例来说，两个人住在一起，一个人欢喜睡觉，另外一个人的习惯不一样，这样麻烦就来了。照理说精进用功认真努力是应该的，可是如果对方很早起来，我喜欢睡觉，还在睡觉，因为贪心很重，我们不会觉得自己这么懒惰爱睡觉，就会对他说：「你一早起来，装得好像有修行的样子，其实啊...」，完全不会想到自己的懒惰睡眠是一种错误，乃至会会觉得别人起来了会影响自己的睡眠。当两个人在一起的时候，由于彼此习性不一样，常不会看到自己内心的烦恼。一般世间来说，只要我们心里面有这样的烦恼在，看见别人的好处、别人的成功、别人的圆满，我们就会有嫉妒心。譬如大家一起在念书，看见别的同学比较好的，我们就会说：「嗯！他一定是偷看了那个卷子，事先知道考题啦！」，再不然「考试的时候偷看书啦！」会用各种的方式去毁谤别人，不会觉得自己应该好好的用功。

同样的，把这个事例放大一点，刚才是一个人对自己，现在是以一个团体、一个家族、一个村庄，不同的团体彼此间互相产生排拒嫉妒的心理，总希望别人不成功、不顺利，希望看见别人的不顺。所以洛桑校长举一个在西藏很流行的故事说明：有两家人，一家很有钱，一家很穷，藏人的贫富是看所拥有的牲口多少，有钱人家养了好多口牛，穷人家只有一条母牛。当穷人家的母牛生小牛的时候，有钱人家的主妇，晚上便睡不着觉，她想：对面生了一条小牛了，会越不好。她自己家有这么多的家产，她都看不见，而人家只有一条母牛生了一条小牛，她竟然烦恼到晚上都睡不着觉。我们听了会觉得很好笑，可是如果我们仔细看自己，我们也会这样。在这种情况下，由于嫉妒而引起的嗔恼，是十恶业当中最严重的一种，如果有这种心情，做什么事情都会不顺利，都会做不好。乃至现在有一种观念，认为嫉妒会策发自己的竞争；嗔恚会有推动自己的力量，这实在是这个时代的大邪见。我们拿这个力量便想尽办法去制伏对方，引起争论，这是非常错误的。

校长在这个地方也特别提起一件事情，譬如在学校对比较好的同学，就给他奖励，本来这奖励是为了鼓励同学、策励人努力向上，但是由于烦恼重，尤其是嫉妒心强，所以弄到后来大家争名夺利，偏偏智能又不够，傲慢心就变大，于是产生了苦恼。本来学佛是为了认识烦恼、降伏烦恼，结果现在给他奖励反而引发增长了烦恼。碰到这种情况，我们要懂得善巧。后来校长对考得很好的人，也没什么奖励，最多发一条卡达，再不然说一声很好，大家来鼓掌。同样的，对坏的人，校长也不说什么，避免引起不必要的烦恼。实际上还有一件事情我们该做的，就是在学校里，的确有同学条件很好，平常也很用功，考试考得好；可是也有的是平常并不很用功，可是运气好，到时候考得很好。这两种同学我们应该怎么办呢？对好的同学我们应该告诉他：你平常很用功、考得也很好，可是我们要晓得，来这里不是单单为了考试，学习这件事情也不是三年、五年的事，而是长远的、一辈子的，乃至生生世世的，靠着学习不断地提升，所以现在这样很好，应该努力保持这种状态并且更好。对于碰运气的学生，便要告诉他，不要因为碰运气而沾沾自喜，应该真正的好好努力，才是我们的正规状态。所以在辩经院里，有很多人一直要校长奖励考好的人，校长一直没答应，主要原因就是这个。

我们来这里学习调伏烦恼，当然要先经过认识烦恼，进一步要靠着同学互相切磋琢磨增上，千万不要因为这种习气，在同学之间互争高下。会有这种状态，是无始以来本来就那样，对境一定是业和习气的烦恼等流现起，所以我们才要学。可是当我们学的时候，假定自己觉得洋洋得意，我比你强，则完全是扭曲、颠倒了，这就大大的不可以！所以这一点非常重要，我们应该特别注意、时时注意：「我爱执，你这家伙，你这个真正的大敌人又来了！」

不行习学轻广闻，
不依于师蔑经教，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

学习应该要认真地学，可是偏偏有很多人不好好的学，也不好好的听闻。自己不学也就罢了，还去毁谤认真学习的人，毁谤去听闻佛法的人。真正修行的人会尊重对方，乃至欢喜对方，只有不了解的人会产生前述的状态。乃至还有一些人会告诉去听经的人：「好好的听法，听完了不要提问题，因为我们提的问题都是有分别心，这种分别心都是烦恼、都是妄想，不要去管它。」类似这些奇奇怪怪的状态，用种种的方式，自己并不了解自己的错误，还要莫名其妙的去批评别人，这都不对。其实如果真能照着无垢的教授去学习，得到的结果都是圆满的，但是我们往往会误解，自己不好好的照着所学到的教授净化自己，反而去观别人的过。所以，对我们现在来说，真正重要的，就是把我们所学到的、所听到的思辨清楚，用在自己身心上改善我们自己。而会产生这种问题的时候，又是我爱执在作祟了。

偈八十七

不说法藏自虚编，
未习净相多诃责，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

真正的修学佛法，最重要的是什么？是依止善知识，听闻佛法。可是有一些人不喜欢、不去依止上师，也不去听闻佛法，还要去毁谤。这种情况因为中国有尊师的传统文化，所以问题不大，对西藏也不会。校长特别提及好像西方人这种现象比较普遍。西方人认为自己头脑很好，要的东西书上都有，可以自己看，不必依止上师。校长说，如果碰见这种人，不要去强调一定要依止师长，只要告诉他：「你可以自己去看一本书，不过两者比较之下，如果你能够有机会跟善知识或上师学，透过上师教你的，效果会不太一样，而且这样做对你的利益也会更好。」

还有一种现象：有些人能说善道，但是不一定依照着经典的原意解释，这叫「依文解义，三世佛冤」。假定平常我们自己看书，这一点很难解除，因为我们自己已经有基本的知识概念，会透过我们所理解的去看经典，那个时候会依文解义在所难免，所以要特别小心。但是如果我们是讲说的话，则必须按照着三藏经律论当中的原意，绝不可以违背。当自己要想备注的时候，只能加很少的一部分，而且要很认真的思考。平常要讲经，一定要讲论，论都是佛菩萨透过自己的听闻修证经验，再把很浓缩的精华部分，教导知识不够的人。所以「经」跟「律」是佛亲口讲的，「论」就是经过了这样如理的稀释以后而讲的。因此我们讲经说法的时候，一定不能违背这个原则去讲。自己要讲的时候，事先应该有充分的准备，好好的参考，讲完了以后，回去还要思惟一下刚才讲的，看看什么地方有错，如果有跟经文的原文不太相同的时候，下次还要跟大家补充说明。

我有一个很深的印象，三十多年以前我刚出家，有一位大德就告诉我：「古人之书不可不读，今人之书不可读。」古时大德的著作不可以不读，换句话说，要好好的读，而现在人的书则不要读。所谓「古人」、「今人」，不是一千年以前的人就叫「古人」，或十年之内的叫「今人」，而是说作者经过了跟随师长，有修有证，这个修证的量要达到一定的标准，不会出岔的。他把自己修证的经验表达出来再解释给周围的人，便叫「古人」。反过来，凭藉自己看了一点书便道听涂说，也许文笔很美，写了很多东西，这就叫「今人」。所以我们真正跟人家讲说的时候，要非常小心。但是现在的西方人通常不大习惯这一套，所以校长到西方讲经的时候，本来他都是拿着经论讲，可是西方人觉得不喜欢，希望校长最好不要看书，不要照着经典讲。校长说当他碰见这种情况，就叫别人录音，然后他就很认真地讲，讲完了以后，回去很认真地把音带听完，看看有没有跟经论上讲的有所出入。如果讲错，下一次去的时候一定提出来，对大家说上次自己讲的内容跟经论比对有错。这里有一点要说明：如果是内涵上解释错误，那是一点都不能允许的，可是表达的词意也许有点小小的问题，那么可以不必管它，这个原则非常重要。当然如果自己学习得非常好，学问也渊博，记性也好，而且还有修证，这个情况之下就不会有这些错误，所以关于前面这几个特点要特别的注意。

还有一种人，不会看别人的好处，所看见的都是错误，别人有一点点的错误都看得很清楚。那么这是什么原因呢？佛法的东西本来是净化自己的内心，一般人多从外面的事相、物质上着眼，追求外面的物质，欠缺反观内心的力量，所以看不到别人的优点。当然并不是要我们不管是非、好坏、盲目的、无条件的去看别人，我们总要懂得从内心上去注意，还要辨别外面的事相，最好这两样东西都相称。这有一个基本的原则，比如说对于写的人，我们不晓得他是凡夫还是佛，因为以凡夫的眼光去看，根本看不见。既然这样，我们便要注意自己的确并不了解人家到底是怎样的，应该保持学习的心态，不要拿自己的成见去衡量。如果我们老是拿自己的成见衡量的话，我们看人家功德的这个力量便会消失掉。在这地方特别强调的是指依止上师。依止上师修学时，观功念恩是绝端重要的一件事情。既然前面说我们不能盲目的依止，这里其实有一个原则，就是我们要把修学的东西，很细心、慢慢的尝试去观察，这样的效果会比较好一点。其实这件事情对上师跟弟子都是一样的。

校长也讲了一个有趣的事情。譬如有些老师非常好，经过观功念恩长期训练，所以都看不见弟子的缺点，如果弟子跟他学的话，弟子就不能受用。譬如狗来咬他，他绝对不会因为狗咬他，要把狗赶走，或者要调教它，而说那只狗是他的善知识，如果学生跟着这样的上师身边，那学生就学不到东西，所以碰见这种情况之下，还是应该安立正确的心态去处理这件事情，这是我们要衡量的。

校长又举了一个很有趣的故事。藏地有很多仁波切，当仁波切转世投生以后，年纪很小，都有一个经师来照顾，教他读经识字，一步步开始。他们对小仁波切也很恭敬，有的时候小仁波切不好好用功，要他用功又不听，这个时候怎么办呢？他们就对小仁波切顶礼，顶礼完了以后再把他打一顿。结果有很多小仁波切一看见老师跟他顶礼时就大哭。所以我们在这个情况之下，他是圣人还是凡夫，我们看不出来，但是我们自己的确有一个准则去衡量。平常我们可以透过观察，短时间之内我们不能肯定，可是长时去看，大概有个准则。的确我们不能肯定他一定是佛菩萨或一定是魔，但是如果长期的观察，大概可以晓得什么是好、什么是坏。

校长在这个地方又举了一个例子，就是那洛巴尊者跟他的老师帝洛巴祖师的一段公案。那洛巴尊者当时在那烂陀寺是最了不起的学者，因为本尊的授记，叫他去找帝洛巴上师。他到处找，找了

好久，怎么找也找不到。最后找到了，据说就在现在达隆沙拉附近。那时候他一路问人家有没有一个帝洛巴的上师，人家就告诉他：「帝洛巴上师？没听说过！不过这里有一个叫帝洛巴的渔夫，就在水边。」所以他就跑去，看见一个老头子，抓了很多鱼，在那边吃鱼，而且生生的就把鱼吃下去，吃完了鱼骨头就丢到旁边。那洛巴尊者觉得怎么会这样？他是不是帝洛巴上师呢？他心里这样一想，那渔夫就说：「不是，不是。」尊者觉得奇怪，渔夫怎么忽然间说不是、不是？便又想这个人应该是帝洛巴，刚刚一想到是的时候，那渔夫便说：「是的，是的。」经过了几次，只要尊者想到不是，渔夫就说：「不是，不是。」想到是，渔夫就点头说：「是的，是的。」，他发现他心里一动对方就知道，这下他就肯定了，很恭敬的跑去帝洛巴跟前，向他很恭敬的顶礼，并且问：「您是不是帝洛巴上师？」帝洛巴上师回答：「人家都这么喊我，我也不知道。」尊者就问他：「既然你是帝洛巴上师，你怎么会生吃鱼呢？而且还活活地抓起来吃？」帝洛巴上师说：「幻化的人吃那个幻化的鱼，这有什么善业、恶业可讲？」讲完了以后，他就拿起放在旁边的鱼骨头，吹了一把气，往河里一丢，结果鱼骨头就变作鱼溜掉了，这下子他大发信心，马上就顶礼，求帝洛巴上师传法。这个地方说明了，由于我们平常的内心业相就是被烦恼所使，从来没真正的如法去观想，所以真正现出来不是对方的好坏，而是我们自己内心的等流习气。

我们现在应该认识这一点，每一个人都是根据自己的经验来反观自己。而所以会引发前面种种的特点，原因在哪里呢？总结起来还是一个我爱执。

偈八十八

从不轻鄙非法业，

尽于善说恣毁斥，

碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

有一种人不欢喜善法，不欢喜做好事，谈到好事他都不喜欢，乃至很轻视，但是对于做坏事、造种种的恶业就很欢喜。像这种情形，如果我们认真去看，就可以处处看得见，乃至有信仰的人都是。洛桑校长举一个吃素的例子。譬如有的人自己吃素了，照理说应依此不断的提升自己，但是并没有，反而用自己吃素来说别人吃肉不好，假定有一些人跟他一样是吃素的，但他也由于自己心理的不健全，同样批评那些吃素的人——外表是吃素不吃肉，但是心里边像黑炭一样的黑。——这种人不管怎么说，总没有好话可说。

进一步来讲，吃素跟吃肉，外面的行为固然可以看得见，可是别人内心当中是缘善法或缘念着恶法，我们根本看不见。如果我们遇见这种情况应该怎么说呢？当别人真正的做善法、做好事，我们应该尽量的随喜、赞叹，因为这些外面的行为很容易看得见，但是对别人心里的状态，就算他不一定是好，我们也不要任意去批评，即使有一点意见也不要说得太过份，因为很多事情我们都看不清楚。

我经常碰见的情形是有些人对别人做坏事，总视为理所当然，但是，对有宗教信仰的人，他们却会批评，特别是看清世间真相的佛法反而被他们轻视，这是一个非常糟糕的状态。

总结起来，我们应该注意一件事情，就是对好的事情，不要观过失，对于非法的事情不要附和。这种事情真正的根本问题还在我爱执。所以我们处处地方总要注意，找到那真正的罪魁祸首。

偈八十九

于应惭处不生惭，
不应惭处反执惭，
碎裂损恼分别头，
戮穿敌主阎魔心。

第八十九偈特别讲惭愧或羞耻。我们很多地方常常不应该惭愧的，我们会觉得不好意思、觉得惭愧，反过来应该惭愧的地方，我们反而不觉得。这又是一个很大的颠倒。这一偈就是说到底什么事不应该惭愧，什么事应该感到惭愧，标准何在？有一个很重要的原则：凡是做这件事情，诸佛菩萨会感到伤心的、不欢喜的，那么我们就应该感到惭愧，就不应该去做；反过来，如果做的事能使诸佛菩萨欢喜的、高兴的，我们就不必惭愧。那么对世间来说，自己的善知识或师长，乃至于一些圣贤，如果做这一件事情是他们不高兴的，我们就不应该做，对这种事情我们应该感到惭愧；反过来，做了能够使上师、圣贤欢喜的，就应该努力去做。

校长举了两个例子，一个是密勒日巴尊者，密勒日巴尊者的故事大家都很清楚，他的精神真是千古一人，实在令人无限的敬仰与佩服。他穷得什么都找不到，也绝对不愿意舍弃修行，到后来连吃的都没有，便到外面去摘一点野荨^𦉳，吃得身上都变成绿绿的，瘦得只剩皮包骨，当然更谈不到穿衣服。后来他妹妹来找他，看尊者身上光溜溜，就觉得不好意思的哭起来。尊者便对她说：「你哭什么，有什么不好意思啊，我现在做的事情都是诸佛菩萨欢喜的啊！」所以他妹妹特别到外面行乞，花了很大的力气才乞讨到一块布来，叫尊者做一件衣服。结果尊者没有照着妹妹的话去做衣服，因为他觉得没有什么好惭愧的。这正说明我们其实是是非不分的。

另外一个故事是三世法王的上师弗兰法则喇嘛，他很穷，但是辩论得非常精彩。有一次正在辩论的时候，别人拉他，结果一拉，下裙就掉下来了。藏系的僧服下面是下裙，下裙里边应该还有一个衬裙，因为他很穷，所以没有衬裙可穿，下裙掉下来后，下身就光溜溜的，大家就笑他，他就说：「你们笑什么？这没什么好惭愧，辩论辩输了，你们才应该惭愧！」于是他还是照常跟人家辩论。这个故事本身，我们看起来很轻松，但轻松的里边，应该让我们感觉到什么是惭愧，所以佛经说：「惭耻之服，于诸庄严，最为第一。」如果我们晓得这件事情不应该做，然后觉得很惭愧，有了这样的心，自然而然能够帮我们渐次改过。反之，如果我们做错仍不知道惭愧，那会很糟糕、会越陷越深。所以我们特别应该知道，这罪魁祸首还是我爱执。

偈九十

于所当为皆不为，
于不当为竟力为，
碎裂损恼分别头，

戮穿敌主阎魔心。

现在有事情我们应该做，而我们也能够做，但是我们却不去做，反过来很多不应该做、不能做的事情，我们却偏偏要去做，乃至人家阻止都阻止不了。现在对我们修行佛法的人，特别是出家众来说，我们应做的是什麼？听闻佛法！然后照着所了解的依戒奉行。持戒是我们应该做的事情，我们也绝对能够做得到，可是目前很多情况之下出了岔，虽然何其有幸的接触了佛法，乃至出了家，但是我们是否不能从广学多闻上努力，不依教奉行去持戒、结果都忙世间的事情？这是我们应该很清楚明白辨别的。

其次对世间人来说应该怎么办？我们现在讲民主，民主应该是代大家考虑，譬如政府里的官员，我们称「公仆」一大众的仆人。照理说，仆人的特征应该为主人谋福利，才称他为「仆」，所以公仆做的事情，应该是以利人、为公众的心情去做。然而实际上，很容易嘴巴上说的是一套，心里想的却不是这样，这都是我们该做的不去做，不该做的反而去做。凡是这种事情或者我们不知道，或者知道了也不实际上努力去做，这都是很颠倒的错误。像这种问题我们应该知道根本问题都是我执。

偈九十一

噫！摧灭我见魔怪者，

乃具威神法身佛，

无我智能利棒持，

顶上笃决三挥旋。

现在由于我们能够真正的依止善知识、上师，特别是根本上师，才能够明辨是非。我们了解真正的敌人、真正陷害我的，是我执、我爱执，了解了这点，我们应该非常欢喜。欢喜现在我正确的了解真正的敌人，原来不是外面，而是我一直看成是自己最亲近的我执、我爱执。

我们了解了以后，怎么去对付我爱执呢？要靠最了义的、证得空性的法身佛。实际上这才是真正对治我们的我执敌人，最究竟圆满的一个方便。那么，我们就应该依照着师长的法，想办法用证得空正见的究竟智能来对治我执，彻底把它破坏掉。而这里有了义、不了义两种，彼此间的关系，我们再看下面一偈。

偈九十二

祈以猛力灭此敌，

祈以大智除恶思，

祈以大悲救吾业，

祈必摧灭此我执。

智能的藏文叫「耶西」，在我们步步深入时，将来自然会渐次的了解它。前面我们说对治我爱

执的阎曼德迦，有了义、不了义的分别。不了义的就是我们现在在外面看到的那个忿怒尊的相；了义的阎曼德迦就是我们证得空性的究竟智能。现在我们以了义的证得空性的究竟智能，再用不了义的、手上拿着武器的阎曼德迦，来真正的、彻底的破除我爱执。进一步来说，不了义的阎曼德迦，手上拿了一个骷髅棒，棒上有一个骷髅头，这骷髅棒表示智能，真正了义的空正见智能，来破坏这个我执。所以我们应该对前面所讲的所有的道理，生起正确的认识以及坚强的信心，然后我们可以运用这一种方便，来破除我们真正的敌人。

刚开始的时候要不断的祈求阎曼德迦忿怒尊，以他的悲心、智能来帮助我们彻底的消灭我们真正的敌人—我爱执。透过这样不断的祈求，刚开始的时候，是藉着外在的力量，使我们对于事理有正确的认识，破除我们的怀疑，然后信心越来越坚强，这样使我们自己的内心也生起这种力量，从信心增强而认识空性，乃至证得空正见，这实际上是我们内心真正的一种力量，必须以此来破除我爱执。

当然，真正破除我爱执的时候，单单靠智能是不够的，还需要方便与智能不离的双运，让我们从无始的轮回当中，能够认得真正的敌人，乃至去破除它。然而现在我们刚开始的力量还不够强，必须依止上师，靠着上师的力量，使我们不断的成长，渐次地透脱出来。

上师又分外、内两种，如前面我们讲阎曼德迦，有了义、不了义；现在我们说依止上师，「上师」也有了义、不了义两种。不了义的上师，指外在的老师。刚开始我们要由依止外在的师长，引导我们从无知当中，认识并增强信心、步步增进再自己证得，那时候内心生起来的实际上是心里的上师。内在的上师又分好几层，以出家众来说，内在的上师最开始的是持戒的这种心力。我们现在讲的戒好像是五戒、沙弥戒、比丘大戒，讲的是衣服要怎样穿，或晚上不吃饭等等，实际上这些都是外在的不了义。内心的了义，也就是内心的上师，当我们透过教授认识以后，内心当中有一股力量，应该照着世尊告诉我们的戒法抉择去做或不做，这个力量就称为内心的上师。这是出家人受了戒的，那么一般人没有受戒的怎么办？他还是有他依法修持的力量，如法修持了以后，自己对境会认得很清楚，什么是该做、什么是不该做的，本来依他的烦恼、习性会让他不断的造恶，可是透过对佛法的认识，经过修持以后，内心当中会辨别出来，什么是如法的、什么是不如法的。如果他没持戒，那么这种让他内心防犯非法的力量，就称为内在的上师，其他譬如对三宝的净信心，乃至对十善，信心跟行持的力量，这些都是。还有，在藏地，一般的仁波切，从小都有一个经师陪着，教他读、教他学，这个经师不一定是上师，只是他会长期的跟着他。由于有这样的经师，长期陪伴着他，使他对佛法的认识慢慢地增长；同样的道理，当我们内心透过前面的修持、透过持戒，然后信心不断的增长，先了解这属于空，然后照着戒定慧的力量，真正证得智能的力量越来越大、越来越坚固，这时候内心当中，对空正见的认识、修行到验证，会对我们产生一个最好的护持，这就是我们内在的经师，也就是说这才是我们自己真正的上师。所以刚开始，我们是靠外面的，然后慢慢的也有里边的，到最后我们修持成功完全是靠里边的，这就是真正最了义、最究竟的。我们应该用这样的方式慢慢去做，我们去祈求上师、祈求阎曼德迦、祈求诸佛菩萨，都是用这样的形式，一步一步渐次增上、渐次改善，乃至最后能够彻底消灭我执跟我爱执。

偈九十三

轮回之地诸般苦，

祈必积于此我执，

烦恼五毒任具有，

祈亦尽积于同类。

由前面所讲的，我们真正了解我爱执是烦恼的根本，当烦恼的因断除了，则烦恼的果一苦，就自然而然地断除。藏文的苦有两种意思，一个意思是痛苦，还有一个意思是不顺利、不称心，处处不能满愿。所以原则上，一个是指外在的身苦，另一个是指心苦。在轮回当中，外面遭受的种种痛苦，引起心里边不称心，这是我们人人遇得见的。现在我们了解了真正的敌人以后，怎么办呢？就是把所有的这些外在的痛苦、内在的不称心、一切一切的坏事，都统统加在、推在我执、我爱执身上。

我们平常处处为了我，总要找自己的快乐，然后就造种种恶业，现在反过来，把痛苦、不称心，统统堆在我爱执上。为什么要这样？因为我们已经充分的了解，以前被我爱执所骗，为了要快乐，专门去伤人、害人，现在找到真正的敌人，应该反过来把所有的痛苦，都堆起来，堆在我爱执上头。一般情况，当我们遇到痛苦、不顺利，总会抱怨，抱怨的范围千变万化，但总结一句话，都是向外缘。例如抱怨某人做了什么事情不对，使这件事情不顺利，其实这根本是错误的，所以我们现在了解了，回过头来，找到真正的最根本毒害的原因—贪嗔痴慢疑，把所有痛苦统统堆在这上头，才能彻底破除这无明我执。

关于这个原则，当时在印度虽有不同派系，但不管是哪一个派系，月称菩萨系、或法称菩萨系，都同样指出，所有根本的问题在我执。后来的宗喀巴大师，就是我们所宗的，也同样告诉我们：所有一切世间不管是身或心的苦，根源都是我执。所以我们现在真正要对治的就是这一切过患的根本，从前不了解，现在我们透过师长的指导以及经论的学习，彻底了解了，便应该从此根本下手去破除它。破除它有几种：譬如阿罗汉，阿罗汉已经断除了轮回，因为这是最痛苦的事情，而阿罗汉断除了，这并不是外在的，他只是在轮回当中把真正的因—烦恼—断除了，而烦恼的根本就是我执，他只是把这个东西认清楚并彻底的消除掉，所以他能够断除轮回。因此，我们从这个地方了解了以后，首先便要努力去认识，然后才去对治我执、我爱执，我们现在也祈求上师、祈求佛菩萨加被我们，使我们能从各方面去思惟、观察，认识这个祸害的来源，使我们内心当中生起坚强的信心、坚强的力量，能够认识我爱执，然后才用种种方法去对治它。

偈九十四

今此欲求之根本，

无疑正理虽知悉，

若犹顽强寻争辩，

祈亦摧灭执此者。

现在我们为了要去除我执、我爱执，从认识它为一切的祸害的根本、痛苦的根本开始，先从理论上的认识去较量，然后认识去行持，因此刚开始是多学、多听闻，乃至论辩，透过这些，我们有了相当程度的认识，然后再进一步去实践、破除它。到了这阶段，常常会有一个岔路，假如透过学习、透过依师、透过论辩，我们理论上认识很多了，但是如果不能去实践的话，还是不行。所以

校长举了一个有趣的例子。西藏人透过了辩论，结果辩论能力非常的强，譬如辩证生死无常，他可以用种种方式、种种理由来证成生死无常；证成了以后，他却对「我」很执着（这个是常），乃至仍然依很多世间的方法来做事。所以他可以很轻易地告诉你，什么是轮回根本—我执，但是因为并没有进一步去对治，真正遇见事情的时候，又是「我」、又是「常」，毛病都现起来了，这根本的原因在哪里呢？主要是他对于学的道理，不知道应该怎么如实对治，不知应该向内缘。平常我们讲的话，我们学的道理都应该用来反省观照自己的，然而我们无始以来，从来没有练习过，所以反省、内观，非常不容易，尽管我们能够辩论得头头是道，可是一旦对境的时候习气马上就来，我们还是走错了。

既然现在了解一切痛苦的根源，来自于我执、我爱执，因此这地方有一个很重要的特点，就是不管遇见任何境界，一切的痛苦，或不称心，平常我们总是向外面去找，现在不是，而是要回过头来反省自己，这点非常重要。

如果我们这样去看所学的《菩提道次第广论》的话，才能真正认识业的特征，因为造业最主要的是自己的意乐，根本就是我执、我爱执。如果在这上面能够不断的认真仔细观察及深入，进一步才谈得到所谓发出离心，乃至向上的菩提心，这是非常重要的关键。

如果我们在这个地方不认识的话，即使藏系佛法是那么殊胜，我们理论学上的也很好，可以跟人辩论，用种种理由证成生死无常，用种种理由说无我，可是处处地方却都是「我」，那是没有意思的。

偈九十五

一切过咎今唯此，

当于众生修大恩，

彼所不欲我心取，

尽我妙善回众生。

一切的祸害来自我执、我爱执，不管是身体上、心理上的痛苦，都不是外在事物或人所引起，而是由于这个我爱执。了解这点以后，我们应该对周围的一切有情，了解他们对我们有很大的恩德，因为在无限的生死轮回当中所有的有情都曾经做过我们的父母。也就是说，从学习《菩提道次第广论》了解了业果的必然性之后，最后一定会发出离心，出离以后下一步慢慢的应该引发菩提心，所以要了解一切众生对我们的恩。可是我们平常处处感受到的，却都是人家给我们的不方便，举一个例子来说，有人用偷的、抢的方式来伤害我们，表面上看，一点都没错，是他来偷我的东西，他来抢我的东西，他当然不对。不过实际上，往深一层去看，是什么原因呢？这有两重原因，第一他所以要偷、要抢，做这种事，是他被烦恼所使，而所有烦恼的根本是我执、我爱执。第二他为什么偷我的东西？这里还有关系，这就是业！以前我一定也对他造了这样的业缘，欠了他的。也许当时你暗损了别人，别人并不知道，现在人家偷你的东西，你同样也不知道；再不然你是明里伤害别人，使对方损失财物，这一次他来抢你，同样明里来伤害你。业的特征就是这样，反正我们造了什么业，就一定会感得什么果。

实际上烦恼跟业还有很深广的总别内涵，不但是我们人，还包括所有一切有情，所以老师举了好几个动物的例子说明。譬如猫跟老鼠，老鼠很灵活，人类尽管身体比它大，脑筋也好，可是想抓老鼠还真辛苦，绞尽脑汁去捉老鼠也许还捉不到；而猫却很有意思，不要怎么教，它就很有本事捉老鼠，一看见老鼠就去捉，很容易捉得到。虽然猫捉老鼠很灵，可是它看见大一点的动物，例如狗，就不灵光了，所以这地方还牵涉到猫跟老鼠之间共业、别业的特征。另外猴子很敏捷，可以在树上攀来攀去，坐在树上也很稳，可是它听见老虎吼声，会从树上掉下来，为什么呢？那就是它的业。那么，是不是所有动物皆怕老虎呢？也不一定，西藏的□牛就不怕老虎，哪怕睡着了，它一听到老虎叫，就会站起来，往声音的来源跑去。□牛它不怕老虎，老虎看到它来，也不敢乱动。我们也许觉得是因为□牛体型大，老虎比较小，其实也不尽然。譬如大象就怕小老鼠，这说明什么呢？是业！还有，很多动物是草食的，素食的。譬如马、鹿、驴子等，它们都很灵活，但不会吃血肉，看到血肉会厌恶，会离开，乃至害怕。同样的老虎等肉食动物看见了肉就很欢喜。这一切都充分的说明一件事情——业。再说，若以我们人觉得最好吃的东西叫牛来吃，它根本不会吃，当然我们人也一样，不能吃牛吃的东西。因此这些都是业。由这些例子，我们放远来看，世间所有的一切，不管大小、总别，皆离不开业。因此前面的例子说有人来偷我、抢我，他绝对不会无缘无故的，最主要的还是业。一旦我们造了业，就一定会感果。

老师还特别说，几十年前他看见很多人被枪杀，伤得连内脏都流出来了，那时也没有很好的医学，可是这些人最后居然好了；而也有很多人只擦伤一点皮，最后却送了命，像这种事情怎么解释？所以我们必须对业了解。而对业了解并不简单，要看得很深远、很深广，平常我们讲业是从三世来看：前世（无限之前）、今世、后世（继续不断）。反正我们自己造什么业，就感什么果，我们曾经伤害过别人，到时候就会反过来，同样的，我们利益过别人，也是如此。所以眼前所有的是非好坏无不都是业。当然无始以来积累的业非常多，既然造了业，对这一生一定有影响。所以如果我们这一世懂得佛法，能够很努力的不再伤害别人，乃至精进的修行，直至发菩提心，如果我们真的能够很强有力的这样去做，对于以前的恶业，多多少少可以纾解抵销。

不过，如果以前造的是强大的定业，就没办法改，即使现在修行佛法，乃至发菩提心，也莫可奈何。这定业不要说凡夫、阿罗汉，连菩萨都不能转。在这里老师讲了一个故事。佛世的时候，印度有两个国家，一个在印度东边，一个是在中部，这两国互相有商旅往来，所以他们的习惯会互相送礼。因为有这习惯，就有我慢心，总要想办法送最好的，如果你送我这个东西，我就要送更好的东西，如果不这样做，会感觉没面子，乃至觉得国家会声望衰退。有一次东部的国王送了一件很珍贵的衣服给中部的国王。中部国王接到了以后觉得很欢喜，但是他总要找一样更好的东西回报，可是找不到比那衣服更好的东西，他就召集所有大臣，叫大家一起想办法。后来有一个脑筋聪明的大臣说，正好佛陀在这里，佛陀是个有一切智智的人，没有一样东西不知道，何不请教佛陀这件事呢？他们就去请教佛陀，要送什么更好的礼物回报对方，佛陀说：「可以！」就教他们画一个六道轮回图（就是我们现在看见的十二因缘图）。图分成三层，最里边那一层，中心就是贪嗔痴，造了业以后第二层就在六道轮回当中转，运转的过程就是十二因缘，从无明、行、识到生、老死。六道轮回上有阎罗王，表示六道轮回都在阎罗王的掌握之下，唯一只有佛陀弹出六道轮回，所以图的上角画佛陀。当他们的要画佛陀的圣像时，佛陀的光明很亮，让别人没办法看到他，所以就请佛陀站在河旁边，画匠看着河里的倒影，才能够清楚的看到佛陀面貌。

六道轮回图完成后，大家好高兴，因为再也找不到这么好的礼物了，于是把图用特别珍贵的绸缎包装好，专门派一个人，先告诉东部的国王：「因为国王您送的礼物太珍贵了，所以我们花了好

大的努力，找到最珍贵的礼物送给您。」东部的国王听了就想：「他们居然想得出比我更好的礼物，而且还慎重其事来告诉我。好！我们一定要非常庄重的去迎接。」中部的国王送礼时，还请佛陀派一位罗汉护送这张六道轮回图到东部去。东部的国王好高兴，就把全国的大臣、贵族统统聚集起来，迎接圣图。结果打开来一看，只是一幅画，而且根本看不懂画的是什么，国王感觉遭到羞辱，心里大怒。以前有一种恶作剧就是送人一个礼物，故意包装得非常美，然后一层一层包装，拆到最后，一张空的纸条，上面写只是一个笑话。所以东部国王接到礼物，以世间的目光去看，他根本不了解六道轮回图的珍贵，所以他就想：「好呀！我以这么好的礼物送给你们，你们想不出更好的东西来，想要嘲笑我，就说这是最好的礼物，我才不上那个当！」国内大臣、贵族也都很忿怒，觉得这口气不能不出，要去报复，大家议论纷纷，幸好有一个很聪明睿智的大臣跟国王说，何妨先问一下送来的人，搞清楚到底这礼物好在哪里。于是跟着送画来的罗汉，就把这张图很认真地叙述。东部的国王很有善根，一听觉得原来是这么好的东西，幸好没打起仗来。结果他的善根被启发，抛弃国王之位，把王位传给儿子，一个人到中部的国王那里，中部国王就带他到佛陀那里。佛陀跟他讲法，他听了好高兴，就跟着佛陀出家，没多久就证得预流果，留在佛陀座下。过了一些时候，他心里起了念头，想回去看看，便报告佛陀，佛陀说回去看可以，不过要他注意「业」，佛陀说：「你回去要承受你的业，要注意！」他当时也不懂这句话什么意思，就回去了。那时候是他的儿子在当国王，知道他将要回国，有些大臣就起了恶念来挑拨，对新的国王说：「你父亲到佛陀那里学习，一定是什么也没有学成，所以要回来再当国王。等你父亲一回来，你的王位就当不成了。」经过了几次挑拨以后，儿子也相信了，便跟大臣计谋怎么处理。于是儿子派两个人要在他父亲还没有回到自己国家之前，把他杀掉。这两个人受了命令，就等在路上。老国王那时候已经现比丘相，当两个杀手看见老国王走来，一看，觉得老国王好庄严，这两个人心里想这下子麻烦了，听说他修行修不好，所以才回来的，现在看他这么庄严，完全不是那么一回事，怎么可以杀他呢！可是如果不杀他，又违背了国王的命令，怎么办呢？这两个人左右为难，商量了半天，就决定去告诉老国王，跟他禀明这个困难，问他该怎么办？于是两个人就跑到老国王面前，跪下来，告诉他如此这般。老比丘一听了这件事情，就想起临走前佛陀告诉他的话，想想既然是业，他已经证得预流果，当然没有什么好抱怨的，便叫两个人等一下，让他到树下好好的静一静。两个杀手说可以，所以他就跑到树底下想一下这件事情，他更是感觉到世间实在是一无是处，就生起非常强大的厌离心。他以前已经在佛陀座前听了许多的法，所以经过这么一个刺激，生起强大的厌离心，没多久就证得罗汉果。证得罗汉果便有了神通，所以一观察，知道原来以前造了什么业，必须在那两个人手下送命。既然是业，也就没有什么好说的，所以他就高兴的对两个人说：「好了，你们现在可以杀我了。不过要你们带个口信回去给我儿子，第一个说他杀自己的父亲，第二个说他杀阿罗汉，这两个都是非常可怕的恶业。」「好了，你们来杀吧！」那两个人就拿了剑来，才轻轻地碰到他的头，头就掉下来。

这故事说明：即使是证得阿罗汉，乃至菩萨，定业还是难转。从这地方我们不妨回过头来观照自己，当我们遇境的时候，一样会陷在境界里。所以前面的偈子告诉我们，不管遇到任何事情，总要静下心来先想一想，注意到这是业，然后看业的主使者—我执、我爱执。如果我们真的能够这样认真去想，自然而然对于眼前的一切，以及自己的行为该做什么，就有一个正确的认识。乃至遇见很大的逆境，也容易去忍受。所以业果是非常重要的，非常重要的。老师讲这个偈子时提及这个故事，我就体会到老师要我们对业果务必在深广两方面思惟，而且正因为如此，所以我们不但要观业忍受，更进一步还要想办法代别人受这个苦难，然后发愿：我不但承担别人的苦难，而且我还要把我种种的好处回向给他人，因为一切都是我爱执在作祟，都是以前由于我爱执，造了业伤害别

人，现在回过头来，当然是我来承担。同样的正因为一切众生对我们有恩，所以我的好处也应该给别人。

偈颂九十六

三世一切诸众生，

三门积业我取受，

若有孔雀毒润泽，

愿惑转成菩提伴。

下面偈颂特别讲怎么修自他换，就是别人的苦难我来承担，我自己的种种功德都供养给众生。如何修自他换，前面已经说过，就是吸气的时候，把所有一切的苦难，乃至别人的种种烦恼都由我来承担，然后呼气的时候，把我所有的一切功德好处统统给众生，同时还要不断的祈求。如果我们能够真正透过这样的方法，不断的思惟，不断的修这个自他换，我们的心力会慢慢的不断的提高、提升，这就是所谓的愿力，我们要不断的祈求，不断的修习，不断的发愿，心力会越来越强，刚开始时是心里想，他要什么，我给他，他的痛苦我来承担，继续不断的修习的话，力量会愈来愈强大，便能实际做得到。所以弥勒菩萨也曾特别说，当我们这样修到愿力真正圆满的时候，就真的能够利益人家，他要什么，我就真的能够给他，然后他的痛苦我能够真正承担起来。

实际上，到最究竟圆满的程度便是佛陀。当然佛陀不仅仅是愿力圆满，譬如我们现在也发心、发愿要成佛。要成佛除了发愿以外，还要修其他的，最主要的就是菩提心、空正见，佛陀这两样都究竟圆满。佛陀是以什么方式来利益我们的呢？佛陀说法以及做种种利益的事，都是在定当中，这个定是法性定，就是一切身语意都与法相应，我们是看不见的。因为佛陀有这个愿力，修行究竟圆满，由于这样的关系，自然而然当我们的愿力、善根，相应到某一程度就能够感得见佛。佛陀愿力究竟圆满，跟法性相应的时候，就是法身佛，所以世尊一切时处都在法性定当中，跟法是完全相应，这就是他的法身。而我们所见到的是根据自己的善根、功德、愿力，这一切福德能够相应见到化身的时候，就见到佛的化身；能够相应见到报身的时候，就能够见到佛的报身。譬如世尊到这世间，他示现比丘相，那就是他跟我们相应所现的相。

不仅如此，世尊讲法，做一切事情，无不是在究竟他的愿力；不单单是愿力，因为跟法性相应，所以叫愿波罗蜜。「波罗蜜」是指跟智能相应，世尊是愿波罗蜜、力波罗蜜、智波罗蜜都究竟圆满，因此世尊说法的时候，完全是根据众生的根性，所谓「世尊一音演说法，众生随类各得解」。世尊所讲的内容，也是因应众生根性的不同，譬如世尊讲最精要、最了义的经典一般若，现在留传在世间的有三部，广般若，中般若，略般若，在藏地称为般若十万颂，两万颂，八千颂。广般若当中又有广中略，略的当中又有广中略，现在流传世间的是略的。凡是这一切都是由于众生根性的不同，才会产生这样的效应。其实不仅仅是佛陀讲法如此，老师也说，在藏地讲经说法的时候，说法法师登台之前会念咒，为什么要念咒呢？因为听经除了人以外，还有各式各样的众生，非人、诸天、天龙八部等，念那个咒，就可让大家都可以来听。所以平常我们要去观想周围一切的法界众生，当我们在因地当中不断的这样想，到果位上成佛自然而然产生这样的现象。这是说明什么特点呢？总的一句话，就是我们了解：只要不断的发心，然后去实践，去发愿，从业的角度去了

解，去承担所有一切众生的苦难，然后把自己所有一切的功德善根代别人回向，当这种心力不断不断的增长，我们一定会成功。

偈颂九十七

尽我善根施众生，
食毒乌鸦得药疗，
善护众生解脱命，
祈愿终证佛果位。

偈颂九十八

乃至我与如母众，
未于有顶证菩提，
六趣随业飘泊者，
愿祈相互慈系助。

偈颂九十九

纵仅为一众生利，
我亦趋住于三涂，
终不退损菩萨行，
愿我拔除恶趣苦。

我们不断的发愿，愿承担一切众生身口意的种种恶业、痛苦，让这个我执、我爱执来承担，最主要的就是靠这个力量来消除我们的我执、我爱执。以前我们都是用我执、我爱执伤害别人，所以现在让我们我执、我爱执转过来承担众生的痛苦。

这里还有一个特点，譬如烦恼，众生的烦恼我来承担，可是一般人的贪心、嗔心已经很强了，如果再承担别人的业，我们的贪嗔不是更强了吗？个中道理是这样的：一般人因为自己的贪、嗔业已经够强了，再承担别人的业一定不行；可是假定我们有特别的愿力，有特别强大的心力的话，情况便不一样。怎么不一样法呢？这里举一个例子，就像孔雀，像我们如果吃毒下去是要送命的，但是对孔雀来说，有种特殊的能力，所以欢喜吃毒，吃了毒以后，反而增长它种种的力量，使得它更茁壮、更美丽。

现在我们了解佛法以后，发了愿力，也靠着承担一切众生的痛苦，众生的烦恼，就可以转化我执我爱执，将它转化成增长菩提的功德。这里最主要的原因，就是靠着前面所说的修自他换的时

候，不断的发愿，不断的祈求，这么一来，外面所有的苦难也好，烦恼也好，都变成增长我们菩提的资粮，而且增长了以后，还可以帮忙一切有情，帮忙他们化解这个毒。与孔雀不同，乌鸦是不能吃毒的，没关系，当我有能力后再帮忙它，想尽办法把它救出来，使得它也能够从生死轮回当中跳脱出来，让它了解这一切的苦难、烦恼的特性，也让它了解这些都是由于我执我爱执，都是由业所使，也让它了解怎么才能够出离，乃至于将我爱执转化成爱他执，这样层层增上，而祈求无上菩提。

这就是我们现在修行过程当中，透过修自他换，我们不断的努力，当愿力不断的增长，这个能力自然就会产生。而我们救众生要到什么程度？只要众生还在生死轮回当中，我这个愿力永远无穷无尽，要把众生救度到真正最究竟圆满的状态。这里的净土，就是色究竟天，就是成佛的地方。色究竟天有两重，第一重是声闻、菩萨所处的地方，我们凡夫到不了；另外一层只有佛菩萨才能去，那是最高的一层，所以二乘圣者跟菩萨所处的色究竟天，是化身佛的地方，最高的是报身佛去的地方，只有佛与登地的菩萨可以去。释迦世尊所现的身，我们现在看见的，是化身；阿弥陀佛所示现的，是报身；所以我们要继续不断的努力，希望把所有的众生，都视为父母，一直到所有的如母有情都到成佛的净土—色究竟天。我的愿力永远在这里，所以心力就非常强大。

在这个转化过程当中，我们也同样的要注意，在生死轮回中最主要的是业决定一切，由于我执、我爱执，所以损恼别人，我们了解了这一点以后，反过来，我们还是了解这是业，转化我执、我爱执，成为爱他执，来利益众生。在这种情况下，最主要的事情，便是绝不可以去损恼别人，譬如说这个有形的杀他、伤他，乃至于不要让别人损恼，不要让人伤心，处处地方以别人为主，如果我们能够不断这样去做的话，自然而然就会转化了。

我们不必谈很深的佛法，简单的来说，譬如平常生活当中，现代个商业社会，大家要做种种商业，譬如合伙，合伙便要互相依靠，我靠你，你靠我，处处地方能够代别人着想，如果这样，两个人就会越做越好。反过来你可以用种种美丽的口号，然后心里面却只想为自己。如果为我自己的话，自然而然，跟对方的需求就不一样，我心里一定是算计别人，欺骗别人，伤害别人，如果这样去做，很明显地，我们也可以体会得到，结果一定是不好的。佛法更是如此，我们了解了这特点以后，怎么想办法去帮助别人，这一点对我们非常重要。有很多老师为了讨好学生，对学生便马马虎虎算了，也不认真去教，眼前学生满欢喜的，可是将来等到学生长大了，他心里会想：「就是那个老师，使我该学的没学会！」反过来，就算学生现在不了解老师的心意，当老师的仍很认真叫他去，学生将来会想到：「幸好当年我有这个老师！」为什么举这些现实的例子？就是要说明这不仅仅是一个深远的理论，眼前我们处处可以看得到，就是千万不要以眼前小小的、看得见的是非来判断，所以老师用师、生的关系，世间做生意人的关系，乃至于更深远的佛法的内涵来说明，说来说去总希望我们能够深一层的思惟观察这样的事情。如果我们能这样不断思惟、观察，自然而然就能够如理如量的渐渐深入。

老师还说一个很有趣的故事。他当年念书的时候，离开家到三大寺去。家里有一个姊姊，经常的写信来要他回去，写各式各样的理由，他从来没回去。后来到了印度，过几年她又来信了，来信里最重要的一件事情还是告诉他，要他回去。老师说，在这种地方就要自己选择，看意义何在，处处告诉我们不要被眼前的利益蒙蔽。所以他一直没有回去，到后来老师写了一封信给姊姊，感谢姊姊一直写信来关怀，实际上他心里也一样关心家人，不过他很清楚，如果回去其实并没有什么用，最多大家见了面伤心地哭一哭，哭完了也没什么道理。老师说，假定我这个身体是非常珍贵的，让家

人看了能够生起清净的信心，能够马上净化身心，那么他会回去让家人看一看，可是他觉得并没有啊，就像世间一样，都是情缠，毫无意思。因此老师写信告诉他的姊姊：「如果你们真的想我，最好的好处是希望你们多修皈依，多念唵嘛呢贝咪吽，不要跟人家吵，应该做好事，然后去净化自己的内心……」，他还讲了一卷音带寄回去，建议家人，听完一次，过一段时间再听一次，要常常不断的去温习这件事情。他家人接到信以后，看了很高兴，又写信来，说看了老师的信真高兴，认为老师的话一点都没错，不过，还是希望老师回家一下，世间的事情就是这样，理论了解是一回事，实际又是一回事。

所以眼前我们真正重要的，就是处处地方从实践上不要去伤害别人，不要使别人伤心，而且从深远的地方慢慢看，譬如刚才提到老师教学的例子，我们不要使别人伤心，那么教育怎么办呢？就有几种分别了，眼前对他好，将来对他好，要做！眼前对他不好，将来好，也要做！眼前对他好，将来对他不好，一定不要做！当然眼前对他不好，将来对他也不好，是绝对不可以做！我们经过这样不断的提升，不断的努力，乃至努力把一切众生都看成父母，即使是只有一个众生在地狱，我们也要到地狱里去受苦，我也愿意这样做，要发这样的心，才是菩萨的发心。

我们为什么要这样做呢？最主要的原因，无非是代人家想到这个苦难。这里还没有正讲地狱之前老师也特别说明，发了这种心以后，当我们在行菩萨道的过程当中，会遇见一件特别的情况，譬如你是做个官或警察，遇见小偷或强盗时你怎么办？前面说我们不要伤害别人，不要使人伤心啊？世间的做法是要尽自己的责任，我们不懂佛法就算了，懂得了佛法以后，我们处理这种事情并不是从小偷、强盗单独一边去看，我们应该从广泛的地方去看，因为如果让小偷、强盗存在的话，很多人都会受害；不但如此，那个小偷、强盗，偷别人、抢别人，他现在也受害，因此有这种愿力的菩萨，他会觉得一方面我要保护那些被偷的人，一方面包括那个小偷、强盗，我今天伤了他，我会下地狱，可是宁愿我下地狱，我也要把他除掉。以这样的心情去做，不是会到地狱里受苦吗？这个时候重要的就是靠我们修自他换，以及知母报恩的力量大小，如果力量很大，是不会真正到地狱里去，也不会受那个苦，为什么呢？当然一般说起来，只有登地的菩萨能够到地狱里，而自己不会受苦，但是我们去的时候心里面多少还是有一点杂染，就算是我们发了菩提心，照理论我们也可以讲这个小偷强盗会伤害别人，我们要保护被伤害的人，乃至让这小偷强盗免下地狱，可是实际上在没有证空性之前，我们还是会有杂染，这个心也的确可以使我们堕落，这种情况之下，堕落了怎么办？我们会到地狱去，可是不会受大苦，乃至感觉的不是苦，譬如在油锅炸、灌洋铜、在铁板上烧等等，到时候我们感觉的不是在铁板上烧，而是犹如在花园地上铺的一层花；洋铜浇到我们身上，那时候会感觉也如天花或香水浇到身上，当愿力强盛的时候就会产生这样的一个效应，不会受很大的痛苦。总之一句话，真正最主要的原因总是始终离不开基本的原则——你现在做这件事情发的是什么心，如果是以我执去做，便会有问题，如果了解了业的特征，能够转化成爱他执，利益旁人，那时候为了深远的利益就是智能，于是即便你造了业，堕落地狱了，也不会受苦，不但不会受苦，而且还可以利益很多地狱众生。

偈一百

彼等狱卒即对我，

速疾生起上师想，

兵刃化成花雨降，

愿得无害清凉乐。

如前所言，登地菩萨，细微之烦恼他人的心都尽除，一切都是利人之心，所以不会再堕落；至于地前菩萨则虽然是一切为了利人，但是烦恼还有，还会造杂染业，还是会堕落，但是即使堕落地狱了，也不会感受痛苦，原因是因为所造之业都是为了利人。

在这种情况下，地前菩萨尽管堕落地狱当中，地狱的狱卒让他在烧热的铁板上打滚，但是他的感觉就像在花园里的绿草地上打滚一样。乃至于用洋铜、热铁浇灌在他身上，这类菩萨也不会感觉痛苦，就好像天女的花雨散落在身上一样。为什么会这样？最主要的是靠着强大的心力，菩萨的发心都是以这样强大的力量，不断不断的努力修习。经过前面的修持，他的心力很强，就会产生这个效果。大乘庄严经论上说过，菩萨的心希望救一切众生，乃至即使为了一个众生而入地狱也愿意，而且因他一直祈求绝不退失这个菩提心，因为有了这种心力，所以即使真的掉到地狱里，他也不会受苦。反而因为掉到地狱去，狱卒怎样处罚他，他也不会受苦，使得狱卒觉得很惊讶，不但惊讶，而且还对他恭敬。而且地狱里的众生，也会藉此机会生起善根来，他们会感受到，原来这都是自己造的业所感得的——尽管同样掉到地狱，菩萨因为造了善业所以不会受苦，反过来，地狱里的众生因为造了恶业，所以受苦。而菩萨这样的境况，会使得地狱众生都受用，连狱卒手上的兵器都变成供养菩萨的供养品。所以我们平常不但要祈求，还要不断的发愿，那就是下面要讲的偈。

偈一百零一

苦众亦获总持通，

得人天身复发心，

愿以法摄作报恩，

愿彼依我为上师。

我们不断的祈求，不断的发愿要利益别人，包括地狱的众生，使得地狱的众生了解原来一切都是业所感得，让他们觉醒自己造了恶业，并让他们生起信心，他们生起了信心启发了善根，就可以让他们净除恶业，乃至于有一些地狱的众生看见了，也会发菩提心。当我们了解这个道理，再想到所有一切众生对我们有很大的恩，就应该以佛法来利益他们。于是我们就跟他们讲述佛法，引导他们去修持佛法，使得那些地狱的众生也像我们一样，虽然身在地狱但都不感苦，而且能够透脱出来。我们变成他们的上师，变成他们的师长，然后把他们救出来，使他们超生到人天当中去，然后不断教导他们，使他们的智能、福德增长，最后成就无上菩提。

偈一百零二

彼时一切上界众，

如吾力修无我义，

轮回涅槃无分别，

愿修平等性三昧。

这些菩萨就这样不断的，很精勤的修习空正见的智能，勤修菩提心，想要让一切众生，乃至于地狱的众生，都能够生到善趣人天当中。由修习空正见的智能，以及修习方便道的菩提心，经过这样不断的祈求、修习以后，乃至于能够渐渐的体验，最后证得轮回涅槃不二的三摩地。当我们真正不断的修习，力量不断的增长，那时候我们了解真正一切法的真相是没有自性，不是像我们平常那样错误的认识，平常我们总把事物看成是实在的、真实存在的。经过这样，我们了解了没有自性，没有「我」，就可以根据这个来帮助自己，而且使一切众生也这样去修习。

偈一百零三

如是趣行灭寻思，

习彼无我无别智，

色身因果何不得？

当我们在证得轮回涅槃不二的三摩地过程中，我们不断的增长，就可以净除一切烦恼以及痛苦的根源。烦恼与痛苦的根源是自性执，也就是我执，我执去除的时候，就真正能够体会到眼前的一切都是互相依止，互相观待而存在的。平常一般人在面对所有境界的时候，对于眼前的东西，因为不了解是因缘相待的存在，便会很执着、很在意。好的、干净的，不好的、不干净的，我们都会很执着这些。现在如果我们透过缘起道理正式进一步去看，什么是好的？什么是坏的？什么是干净的？什么是不干净的？这些都是我们的分别心所安立的，是我们内心当中错误的执着所产生的。同样的，冷、热也都是相互依止的。透过这样的认识、思惟、修习、观察以后，愈来愈清楚所谓生死轮回是平等的，好、丑；干净、不干净；冷、热，都是我们内心分别安立的，于是内心这种分别心力量，就可以渐渐的减弱，乃至于到最后完全消除。这一点平常也可以这样去观察我们的内心，我们内心一切时处、任何状态都是自然而然、任运的、毫无理由的对一切境界生起种种的顾虑、在意，为什么会这样呢？实际上就是我们并不了解一切法都是缘起的存在，而执着实在的自性，总觉得这些东西是实实在在的。

现在透过这样的思惟观察，我们不断的修持缘起性空的正见，修学菩提心。如果我们能够对于方便的菩提心、智能的空正见，两者双运，最后就可以证得无上菩提的果位，然后圆满证得佛的色身和法身。证得法身主要的因，就是对空正见的认识，真实的智能究竟圆满，证得法身。而究竟证得的色身，是靠「为利有情愿成佛」的方便菩提心。佛的法身不离开报、化二身，也是不一不异的果位。所以，了解一切法是缘起，是相互依赖而存在的智能，就是法身的随顺因；菩提心是报身的随顺因，两者双运，就是法、报二身不一不异的真实佛身的因。

偈一百零四

喂！总此一切皆缘起，

缘起观待非自成，

现此现彼虚幻术，

犹如旋火现火轮，

犹如芭蕉命无实，
犹如泡沫寿无义，
犹如雾气入寻灭，
犹如阳焰远观美，
犹如镜像似真实，
犹如云烟似端住，
敌主阎魔亦如斯。

所有的一切法都是缘起而存在，并不是真实的存在。世间事物绝没有任何一个不是互相观待、互相依止的存在，不须要互相依止的存在是不可能有的，也不能安立的。譬如在这里大家上课，有讲的人就有听的人；有学的人就有教的人；一切的一切都是这样相待安立，但是我们内心并不认识这一点，总是感觉「有」一样东西，而实际上这是一种错误，我们应该认识这点。

世间的一切就是这样，但是也不能说它没有，明明我们眼前在这个地方这个事实，所以我们称它为「梦幻泡影」。凡是梦幻泡影的这一切法，都是这样相互安立起来的。我们懂得了这一点，就要充份的利用我们现在这种状态，而不要被它迷住。譬如黑暗当中有一个火把，当你转得很快的时候，你感觉上好像是有火轮存在，称「旋火轮」，实际上它的存在是这样相续的存在。凡是这种东西我们都应该充分的利用它，了解它，千万不要执着在实有上面，其实我们并不是有意执实，而是由于我们无始以来的无明，才有这种错误的认识，所以我们现在从这地方契入。

同样的道理，偈文又举出许多例子。譬如芭蕉树，看起来很粗壮，满有力的，实际上是剥开来一层、一层去看的，它里边是空心的。这道理我们可以用在我们自己身上，比如我们对自己的生命、对自己这个「我」会很执着，但是我们认真去找，「我」到底在哪里？每一个人都感觉有个「我」在，而「我」到底在哪里，你很难说，「我」到底在哪一部分？是在脑子里面？还是在心里面？如果真正认真一部分一部分去找的话，我们找不到；如果说没有「我」，可是明明有个生命在这里，它会出生，它会死亡，这又是什么呢？实际上生命是地、水、火、风这四大，还有我们的意识，加上我们的业力等因缘条件安立而成。如果从这个四大分开去找的话，怎么找也找不到的。所以真正重要的是我们知道了这道理以后，平常的时候就不断的去思惟、去观察。前面说的芭蕉是因缘和合，「梦幻泡影」也是如此。水泡看起来很大、很漂亮，可是我们不晓得它什么时候会消失，外面一点点很轻微的因缘都会使它消失。所以像我们平常总觉得「我」好像很实在，寿命很长，了解了这点，我们应该以这种概念去看才能够充份利用我们的生命，而不会执着浪费它，乃至造种种的恶业。

接着又举一些例子，进一步说明一切法的存在，特别是我们的生命一样，都是由于我们的执着，根本都是在这个「我」上面。例如雾，远远看雾很浓、很大，可是进到雾里却又找不到，像阳焰，天气很热的时候，老远看地面上有一层好像在动，动得很快，可是靠近去看，又看不见。很多动物在热的地方很渴，远看好像水，跑近去看却找不到。或者海市蜃楼，看起来好像很真实、很远，可是靠近一看却没有。乃至我们吃的东西很好吃，到底什么是好吃？我们的直接感觉有这样

的东西很好吃，如果进一步很认真的深细观察，到底哪一点好吃？同样的看花很好看，到底是哪一部分好看？这些例子是要我们在任何一件事情上思惟、观察，这个思惟观察很重要，使我们脑筋不断的去训练。

经过这样的训练以后，自然而然我们面对所有事情就会有深一层的认识。然而我们无始以来的习气，总把事物看成真实的存在，但是我们进一层看的话，就又找不到，可是我们说它没有，却明明有这个存在，透过这样不断地去观察，我们就肯定一件事情：所有的事物都是因果缘起、相互依止的存在，我们不能说它「没有」，它是缘起的有，它并不是真实的存在。

又比方镜中的像，我们照镜子看到镜子里边有一个「我」存在，然后真正去找，又找不到镜子里实在的「我」，可是我们却明明感觉到，这就是一种错觉。同样的，世间的恩爱情仇——我们觉得这个人很亲，这人跟我有仇，或这个人跟我好，那个人跟我不好。一般普通人如果这个人对我好，我是一种心态，对我不好，我又是一种心态，我们会牢牢的被这种心理所牵使。在这里我们要进一步去思惟、观察，什么是情？是因为他帮我忙！什么是仇？是因为他伤害我！可是真的是这样吗？有时候很要好的朋友，说不定有一天会反目成仇，乃至很亲近的人如兄弟姊妹，一样的也会互相伤害，所以这些都是缘起的存在。当我们了解了这一点，自然而然对这些事情就不会那么执着，而且实际上这都是一个非常大的误解。我们真正要认识的是这个。所以什么是我们的仇人？不是别的，就是由于我们无明所使，不认识，以为有这个实质的「我」，换句话说，这个「我执」才是真正我们最主要的大冤家。

似存有然未曾有，

似真实然不曾真，

似显现然离增损，

则彼业轮如何有？

我们真正最大的仇人像前面所说的一样，是我执、我爱执。当我们不去观察、分析的时候，感觉「我」是实实在在的，这是我们无始以来一直感觉的，是任运而起的，自然存在的。但是如果我们去仔细观察、分析，会发现「我」从来就没有存在过。以前没有存在，现在没有存在，以后也不会存在。但是也不能说它没有，而是我们前面说的缘起存在。

还有，我们由我爱执引伸出各式各样的烦恼，心里老被这些烦恼一天到晚缠死在这上头，实际上我们仔细去观察，我们执着的对象就是「我」，这是我们内心因为错误的认识所执着的对象。现在，我们从客观的境上去找，「我」到底是什么？手是「我」吗？脚是「我」吗？头是「我」吗？都不是，这都是缘起的，所以偈文举一些实际上的例子，我们不妨这样想：这个头发是不是「我」？如果是，那么头发剪掉，「我」不就死掉了吗？可是事实并没有。手指是不是「我」？手指断掉了，还是不是「我」？佛经里很多地方都告诉我们这个特点。业果缘起互相依存的法则，叫做「不一不异」，如果你真的肯根据这样的理路思辨，渐渐地会对它有正确的认识。也就是说，我们所执着的这个「我」，在真实状态当中是不存在的，那么，它是什么呢？它是缘起的存在。就像前面说的梦幻泡影，水泡有没有？明明是有！但是它真实不真实？不真实！前面说的芭蕉也是一样。现在我们这一群人聚集在这里上这一堂课，这机会也是缘起，并不是真实的存在。我们应该从

这个地方去认识它，这才是佛法所称的「假有」，乃至直截了当的说这是假的，绝对不像我们内心上所感受到的真实存在。

我们再谈进一步的问题。我造了很多种业，那么这个业是真是假呢？同样的道理，从造了这个业的因，感得那个果来说，它是缘起的存在，这缘起的存在是「有」，但是我们内心所执着的那个东西，是错的是「没有」，所以凡是所有的东西都是缘起相待而存在的，我们称它为「假有」，不能说没有啊！世间人一讲「空」，总说成什么都没有，可是明明我们看得清清楚楚，感觉也明明白白，怎么说没有呢？但是说有，又把它看成是绝对真实的力量，这也不是。我们要了解所有世间的万事万物都是这样的，我们都应该透过这样认识——缘起的存在，这存在我们也给它一个特别的名字，叫离于断常两边——中道。佛经说「不生不灭」，「不常不断」，「不一不异」都是这个样子的。业果、轮回，乃至我执、我爱执的利器之轮，也都是以这样的一个法则存在。我们可以透过这样的法则去观察万世万物。

此虽如前自性无，
却似水中映月轮，
业果虽为繁虚现，
唯但显现行取舍。

我们讲的修行、利器之轮、业果是怎么存在的？同样的道理，它们并不是实质上的有自性的存在，只是相互看待、相互依止的存在，因此凡是相互依止的存在都有它的作用，但是却不是有它的真实相。譬如我们看水里的月亮，看到是亮亮的一个东西，可是到底在哪里？在水里捞也捞不到，既不在水里边，也不在水底里，也不在水面上。而且如果杯子装水，一样可以看见月亮，本来月亮可以出现在很深的水，怎么会也在又浅又小的杯子中？缘起相互依赖的一切法，本来就是这样的，是不常不断，不一不异的，是中道思想的真实存在。在这种情况下，你不能说有，也不能说没有，这里面有一个特点，像我们人出现在镜子里，像月亮在水里现出来，都有一种能力，就是自然而然能够呈现它自己这样一个面貌的能力。这个法的特征叫「任持自性，轨生物解」。这个能力再加上镜子、水等这些东西，因缘和合的时候，就会现出这样的样子，也就是说：世间所有的一切法，因缘和合的时候，就会有这种作用存在，这种作用都是缘起的，幻化的。但是，由于我们内心不了解这个事实，就产生虚妄的分别，然后就执着这个东西。因为我们执着这个东西，我们就会造种种的业，结果造了以后，就会有缘起法则的存在。

我们现在了解这个道理以后，就应该有正确的认识，了解业果存在的原则，不会像之前产生实质上的执着。在没有认识佛法之前，我们会很执着，执着这是好，那是坏的；执着这人对我有好处，这个人跟我有冤。现在我们了解缘起存在以后，便要根据缘起法则来做，什么是缘起法则之下该做与不该做的？这就是整个佛法要告诉我们的，千万不要听过就算了。如果我们感觉眼前的事物是不好的，便要想原因在哪里，然后把握住它随顺的因。

偈一百零五

梦境所现山火烧，

自性虽无却畏灼；

虽彼狱界自性无，

却畏烧煮而应断。

了解缘起法则的内涵以后，我们的态度就会跟以前不一样了。以前是随顺着自己的习气，会很执着，现在知道它的根本都是因为「我」。由于「我」就有「我爱」，由于「我爱」，烦恼就紧跟着来，然后被这个东西所骗。我们了解缘起法则的存在以后，取舍的根本态度就不一样了，就不会像以前那样执着。举个例子来说。我们做了一个恶梦，梦到火烧，或是世界烧起来，或者我们在房子里而房子烧起来了，当我们梦见火在烧，心里很紧张，感到浑身烫，冒出一身汗。这是一个非常大的痛苦，身上也热得很难受，可是当我们醒过来，感觉怎么样呢？身体既没有火，房子也没有在烧，可是心里确实还牢牢的执着这些东西，还感觉到东西的存在。梦里是如此，进一步来说，地狱里的状态也是如此。我们造了地狱的业就会掉下去，可是菩萨为了利人，也会掉到地狱，同样是地狱，可是菩萨就不会受苦，所以都是自己的业力。当业力在的时候，你就会感觉实在的存在，一旦业消失了，地狱也就没有了。既然我们了解这个特点，便知道真正重要的取舍，就在这个「业」上。譬如某人对我好，某人对我不好，我们就会很执着这件事情。假定我们真正了解了业果，他对我好不好有什么关系？对我好不好，是以前造的业的结果，已经无法改变，现在我造的善业才是真正重要的。所以即使是地狱里的业，也是如此，在业还存在的时候，果就会现，一旦业转化了，果也自然就消失掉了。我们应该从这个方面去认识它。所以我们了解这个缘起的道理，就知道什么应取应舍，就不会像以前一样，很执着实在的东西。眼前的执着都是由于我们无明，不认识事实真相所产生的。

这里老师特别举了一个很有趣的例子。《俱舍论》曾经讲，从地下深入二千由旬便是地狱。一由旬有的书说是二十里，有的说四十里，或六十里，我们取中间的四十里，二千由旬便成八万里，如果真的是八万里，地球会不会穿过去啊？地球的直径是一万三千公里，相当于六万里路。所以八万里路应该会穿过地球。因此有人讲佛经怎么这样讲？这不是有问题吗？实际上我们要了解这个特点。有很多人不在理论上深入的认识，然后很执着事相，因为执着这个事相，所以本来是并不太重要的事情，但对他心里却有个安住处了。若是有智能的人，他就会从佛菩萨所要告诉我们的理论了解这个特点。譬如刚才讲「我」，「我」是什么？是我执所缘。我执所缘有一个很实在的「我」，有了这个「我」以后就有我所爱的，于是种种问题就产生。只要眼前仔细去观察，可以观察分析得出来-我们所执着的这个「我」，不是实在的存在。但是有很多人根器钝，偏要执着地狱在哪里、地球多大，所以在这里我们要了解这一点。

了解了「缘起有」以后，我们以什么语言文字来表达没什么关系，最重要的是了解把握住这个特点以后，我们怎样以这样的心态，断除我们眼前所感受到的一切痛苦、烦恼。

热病昏迷暗实无，

如堕深渊心惶惶；

无明之聚自性无，

却须三慧以除迷。

有的人中暑的时候感觉眼一片漆黑，很干、很热，那个时候他会有种种错觉，即使你给他喝很热的水，他也感觉凉；就像一个人发高烧的时候，虽然身体别人摸起来很热，可是自己会觉得很冷，那时候他眼前一切都颠倒，这种感觉实际上存在，绝不是没有，而有这种感觉都是缘起的存在，如果对这点不认识，我们就叫「无明」。因为不了解这样的缘起真实的状态，于是我们就产生这样的错觉。现在整个佛法真正要告诉我们的，最重要的就是要透过闻、思、修的智能，一层一层认识这个缘起性空的智能，这种智能才是破无明的正对治。透过这样的认识，我们自然而然把问题都能够解决。譬如下一偈，我们来谈感觉的问题。

乐师弹奏琵琶时，
察之此音自性无，
安之缘聚乐音现，
众生心苦竟消舒。

譬如弹琴，要有一个琴，要有一个人弹，弹的人要有高度的技术，然后就会弹出很美妙的音乐。我们听了会被这音乐所影响，可是这音乐从哪里来？从琴里出来的吗？不是！从这个人身上出来的吗？不是！它是种种缘起法则的存在，这个缘起会影响我们。例如我们听了一曲非常优雅的音乐，心情感觉到很平静、很愉快；反过来一曲不好听的音乐也可以使我们心情产生另外一种状态。所以缘起的「有」会使我们产生这样的感受，但是它并不是真实的存在。我们了解了这一点，再去观察我们现在造的一切业果，例如用最好的乐器叫我去演奏，我根本弹不出什么名堂，因为我没有所需的技巧，所以这些都是业，凡是这一切都是因果缘起的存在。

业与因果若观择，
虽彼一异自性无，
诸法似现作生灭，
苦乐似有种种受，
唯但显现行取舍。

业果的存在，真正重要的是因果缘起的法则存在。它的特点是「不一不异」。因跟果，你说它是「一」吗？不对！说它是「异」吗？也不是！因跟果是同一个体吗？不是！是分开来的吗？又不是！但是又不能离开因果缘起的法则。于是我们使用不同的角度去形容它。在这个情况之下，因果缘起的法则，我们自己感受的苦乐，也无非是这样的一个因果缘起-造了这个业，感了这个果的因果缘起。前面说过，我们了解了以后，就知道用什么方式去取、去舍，而不是像我们现在很执着的以这种无明的错误感觉去执着某件事情，如刚才说如理的取舍，也就是透过闻、思、修，最后真正能够体会到性空的智能。透过这样，自然而然我们会对它有一个最正确地认识。

因此，由于无明的错觉，所以不了解世间一切法是缘起之相，像幻化一样的，不能说它是有，不能说它是没有。业果也是如此，所以我们会承受很多生死轮回的痛苦。如果现在我们有这个智能了解空正见，一切法的缘起空，以这个智能去观察的话，都不存在了，同样的所有苦乐问题就解决

了。

偈一百零六

若以水滴注满瓶，

实非初滴所盈瓶，

亦非末等任滴成，

乃彼缘聚故盈瓶。

因缘的缘起是怎么一回事？这里举一个例子来说明。譬如水装在一个杯子里，是一滴一滴的水积累而成的。一滴一滴的水滴到最后一滴，装得满满一杯，现在我们观察：这是第一滴水装满杯子吗？不是！那是第二滴水吗？不是！乃至第三滴或最后一滴水吗？也不是！若以常人来想的话，当然是最后一滴。但是如果最后一滴水将杯子装满的，那么前面的一滴可以不要，只放最后一滴进去，这样行吗？也不行。所以不是任何一滴水装满这个杯子。反过来说，既然不是第一滴水装满杯子，那么第一滴水不要了，第二滴水也不要了，可是离开了那一滴一滴的水，却也无法装满杯子，而我们又清清楚楚看见那一滴滴水加进去，装满了这个杯子。到底这是怎么一回事呢？这说明：是在因缘和合下，一滴一滴的水倒进杯子，最后装满了杯子。同样的，当我想喝掉那杯水，当然顺着次第，一口一口地喝，几口喝完，但我们不能说是我第一口喝完，或第二口喝完，乃至最后一口喝完它，反过来，也不能说离开第一口或第二口，就能够把水喝掉，所以这都在都说明了缘起法。

又譬如几个人吃掉一锅子饭，不能说第一个人吃完一锅子的饭，也不能说第二个人吃完，也不能说最后一个人吃完一锅饭，但是如果离开了第一个人、第二个人，也就没有人吃完这锅饭；如果说是最后一个人把饭吃掉了也不对，而是我们几个人一起吃的。事实便是这样！这些事情都说明缘起之法，法尔如是。你真正要一部分一部分找，到底是哪一个？哪一个都不是！但是就是因为所有的这些东西，这些因缘凑合起来，就会使得空杯子变成满满一杯水，或者使一杯水变成没有水。所以我们纵横交叉去看这个缘起，都是如此，都是同样的道理啊！

任谁蒙受苦乐果，

非由最初刹那因，

亦非末等刹那成，

缘聚即便成苦乐。

以这个缘起的相，来看平常我所受的苦，也是这个样子。我感觉到苦，是第一刹那使我受苦的？还是第二刹那使我受苦？乃至最后那一刹那使我受苦？当然刹那的时段可以改成分、秒，或是以小、大，增加、减少来观察。痛苦也是如此，不论心的不愉快、忧愁，也是如此。我们不妨实质上去观察，当我们受伤了，或生病了，或感觉身体有点不大对劲，这好像是渐渐发生的。譬如伤风或感冒，有迹象可循，再向前推是不小心着了凉，而着凉也不是一下子发生的，所以任何一件事都是渐次形成的，那渐次就是因缘集合的必然性。当病减轻的时候，也是这个道理。

所以不管身上所受的苦，或心里面所受的痛，都是因缘和合而生起的。

偈一百零七

噫！唯不观择则喜受，

虽此显现无实义，

然却似有而现起，

此法甚深劣难见。

今若等持修三昧，

彼唯显现云何有？

有云何有无怎有？

有无所宗何处有？

因缘和合的法很有意思，如果我们不经过思惟、观察，好像事情本来就是如此；可是当我们很认真地去观察，会发现一切法，都是因缘和合才能产生的，离开了因缘就不可能。而因为因缘是相互的依存，所以我们说「不即不离」、「不一不异」。如果仔细去观察，我们都可以发现这样一个事实。这里有一个非常重要的特点，我们应该注意，就是这并不是嘴巴讲讲就听懂了，而是要不断拿现实所面对的事情去思惟、观察，不管是看得见的，或身心所对的任何东西，我们不断不断去观察，自然而然会发现一切法没有一个例外，都不是实质的存在，而是藉这样的因缘和合存在。因为是因缘和合存在，所以我们称为无自性。不论是茶或是饭，当我们吃饭，饮水，或者喝茶的时候，我们看不见煮饭或者泡茶那件事情，因为我们只是看到眼前的。同样的，譬如一棵树，当它还是种子的时候，理论上、理智上我们晓得：它是一粒种子。可是我们眼睛看见这棵树长出来的时候，种子我们就看不见了。这是什么原因呢？最主要的就是我们眼前认识的东西，都是透过五根先认识的：眼去看、耳去听、鼻去闻、舌去尝、身去触。五根的根识所对的境界当中，我们不会真正缘得到或看得见这个缘起背后重重无尽的因缘，这些我们看不见，必须透过内心如理的去思惟，才有能力看清楚。

了解这一点，眼前我们所有一切的苦乐问题，也是因缘而成的，当因缘和合就有苦也有乐；因缘不具足的时候，没有苦，也没有乐。但是实际上我们仔细去分析、观察，这些东西，都是虚幻的，都不是实质上的存在，如梦幻如泡影，如雾如阳焰。如果不去认真思辨，我们直觉上感觉它都是实实在在存在的，而实际上，这也就是我们无始以来无明的错觉。因此我们以这种感觉，就会真实的感到这是苦，这是乐；这是好，这是坏；这是常，这是断，而且也会很在意这些东西。我们常常为一点小事情在意一整天，所有的问题都困死在这里头。实际上这些都是什么？是缘起！缘起是什么？是如幻如化的！因此在这种情况下，我们很广泛地去看世间贵贱、贫富、寿夭、美丑，或最尊贵的国王、总统，最贫穷卑微的乞丐，或大人、小孩，不管是什么，没有一样东西不是以这样的因缘互相对待而现起的。譬如现在这里有讲述的人，有听法的人；或者老师跟弟子；家庭当中父母与子女；无非都是从因缘和合的对待而出现的。

如果我们这样不断地深入思惟观察，了解一切法都是缘起性空的时候，就是智能。在这种情况下，我们智能就会愈来愈增长，愈来愈明利。当我们智能不断地渐次增长，愈来愈清楚，愈来愈明利，我们了解所有的一切法都是互相对待，因缘和合而产生的，所以我们透过前面所谓的闻、思，然后不断地深入去观照。当我们这样去观照而进入定的时候，去仔细看一切法，自然而然渐渐能够把我们执着的、以为实在的一切法都消失掉了。在这种情况下，你不能说这种法有，你也不能说没有。如果说有，我们叫做「常」，就是常执；如果说没有，便是断执，那么它的缘起是什么？法尔如是，就是所谓的不常不断。我们如果经过这样不断地去观察、思惟，对缘起法真正的特性慢慢的就确定了。

偈一百零八

法及法性非实具，

尽离取舍与边戏，

本始智心非造作，

任运安住成上士。

由行世俗菩提心，

并行胜义菩提心，

二种资粮无碍竟，

愿满自他二利行！

在定当中我们很难说有或没有，乃至我们去观察我们的心，很难说有这个境界，以及有能对这个境界的心。因为心境是互相对立的，譬如我看见这东西，这个东西被我看见，由我透过眼识去看见这个东西，「能见」跟「所见」，这两样东西是互相对立的，所以在真正的定当中，很难说这是所对的境，以及对境的心，乃至于是应取，这是应舍，因为这些东西，都是因缘和合相待而生。在观法性的定当中，这几种东西都消失掉了，实际上这个消失并不是我观了以后消失，而是它无始以来就没有存在过，只是因为我们的无明的错觉才会发生。今天透过智能的观照，还你一个本来的面目——本来就没有，一向就都没有过。

所以前面一再的说透过这样去观察，最后我们发现它原来就没有一个真实的自性存在过，这一切都是缘起空，法尔如是。我们这样不断去观察，渐渐的当我们在定当中，智能便慢慢增长。我们在这样的一个无自性的深定当中，平常所有无明触觉而产生的心，慢慢的就安抚下来。到最后，一切东西，没有能见，也没有所见；没有能取，也没有所取，心在这种状态才能平静下来，而且任运而转。这个时候是什么状态？就是证得了法性、空性的状态，具这种状态的这个人就是证得空性的具量大师。那个时候证得的就是「胜义菩提心」，而观察的时候就是修胜义菩提心。

在定当中是这样，出定以后呢？还是为了一切众生欲求无上菩提。由于这样的心，所以行种种的六度万行，这是「世俗菩提心」。世俗菩提心积聚的是福德分的资粮；透过定当中我们去积累的就是智能资粮，当福智二资粮究竟圆满的时候，我们就成就佛果。因为平常我们观察、双运这两种

资粮，最后成就自他圆满的法、报、化三身。色身的因就是福德资粮；法身的因，就是智能资粮，法身跟色身是分不开的，不一不异的。平常我们讲色身便是指报身跟化身，是用来化度众生的。为什么化度众生要分成两个？因为凡夫，以及地上菩萨，种种不同的众生根据他们各各的因缘，所见的也不太一样。而法身就是自利部分，所以最后能够证得究竟圆满的无上菩提之果，就是圆满自他二利，也就是成就法身跟色身，或者是法报化三身的佛果

《大乘菩提心法》(无著贤论师造 修慧语译)

大乘菩提心法

无著贤论师 造

修慧 语译

敬礼大悲心

清净三学修觉心，宏扬圣教遍十方；

住持正法顶庄严，敬礼无等上师足。

三世佛子共行道，出生利乐大宝藏；

由善弟子数劝请，谨依师语而开显。

众生如果想要证得无上正等觉，应在发出菩提心之后，继续励力修学世俗和胜义二种菩提心。就如圣龙树菩萨所说的：

「我与此世人，欲证无上觉，

依根菩提心，坚固如山王，

大悲遍十方，不依二边智，

修此之教授。」

西藏大依怙师阿底峡尊者，曾经得到三位上师所传的修菩提心法：

第一位是法铠论师。法铠论师教他修大悲心，为一切众生作种种布施，乃至头目髓脑，亦在所不惜。如是常于受者生慈悲心，不着于物，不见施人、受人。就在布施当中，证得无上般若妙慧。

第二位是慈瑜伽论师。慈瑜伽论师教他能实取众生之苦，由自己代受。（有一天，当论师在讲经时，看见旁边有人在打狗，论师忽然由座上跌下来，大声呼痛。在场的人都不太相信，大师乃掀开衣服，红色杖痕显然，正是狗被打击的地方，那只狗却安好无恙。这乃是修菩提心成就，代众生受苦的实例。）

第三位是金洲大师。此大乘菩提心法，就是金洲大师所传下来的。

菩提心法之弘传

大乘菩提心法，的确非常殊胜。凡是以此教授修菩提心的人，都能很快生起微妙的觉受，并能发出坚固的菩提心。因此在西藏，不论是那一宗那一派，修菩提心法大都属于这个传承。

金洲大师把这一修菩提心法传给阿底峡尊者，然后再由阿底峡尊者传承至宗喀巴大师。这期间都是以秘密传授方式进行的，因此受益的仅是少数几个门人而已。后来宗喀巴大师发现弟子们修此菩提心法，利益甚大，所以决定把这秘密法门公开传授。于是宗喀巴大师把这教授略加整理，前后分成七科，以后就称这一菩提心法为：「七义修菩提心论。」此《七义论》即：

- 一、明所依加行法。
- 二、正修菩提心。
- 三、取恶缘为菩提道。
- 四、明摄为一世修持。
- 五、心修成之量。
- 六、修心三昧耶。
- 七、修心学处。

兹依其次序，分别阐述如下：

一、明所依加行法 分三

《七义论》云：「先学诸加行。」密教修行次第，通常都分成加行、正修、后得三个阶段。加行旧译为方便，它的目的在作正修的准备，以便加速其圆满成就。

此中所修的加行法有三：

1、修暇满难得

我们应思惟：人身如宝筏，若无此人身，将何以修学佛法？何以成就利生事业？又其他五道众生，如地狱、饿鬼、畜生，苦难自在，不曾间断；天人、阿修罗，虽寿较长，或有享受，但不能受戒学法。比较之下，人身诚属可贵。但人身并非幸运而得，乃是从无始到今生，俱有因缘，若非种下善因，绝对无法成就。且人身极易造业，尤其在这五浊恶世，能修善法者，日渐减少。所以今生一失，下世能不能再得到，实在没有把握。因此，今生不应再空过，当修一切净法。

2、修死歿无常

我们应思惟：南瞻部洲，人寿不定，死缘多而易遭。吾人何日死？何处死？何法死？都不能决定。人命异常脆弱，有如广场中的灯，任何一方吹来的风，都会熄灭。当知死神一定会来，死神一来，是无法以咒力，或任何法子可逼退的。今天虽还活著，却不能保证明日不死。人命只在呼吸间，而光阴有如逝水，日出瞬没，去时苦多。因此，从今日起，当励力修学正法。

3、修生死过患。

六道轮回，并非像风吹萍叶一样，是聚是散全凭偶然，而是由善恶业所牵引的。所以佛经上

说：从善恶业，感乐苦果。」又说：「纵经百千劫，所作业不失；因缘会遇时，果报还自受。」因此，应断一切恶，随力修善。

二、正修菩提心 分二

（一）修胜义菩提心

1、修加行

先修皈依发心，启白上师、本尊祈求加持，随诵七支供养。（七支者，即（1）礼敬诸佛，（2）广修供养；（3）忏悔业障，（4）随喜功德，（5）请转法轮，（6）请佛住世；（7）普皆回向。）然后端身正坐，数出入息二十一遍，勿令错误增减。如此，身已安详，心无错乱，就可正修胜义菩提心了。

2、修正行

（1）《七义论》云：「思诸法如梦。」是说我们六根所执取的境界，不论是有情世间，还是器世间，都是梦幻不实的。我们之所以有种种分别，乃是由于内心迷乱颠倒所显现。倘若离开这迷乱的内心，则无一法可得。由于无一法可得，就能破除妄计诸法实有之增益执，了知一切法都无自性。

（2）《七义论》云：「观心性无生。」倘若我们已断除了对外界的增益执，了知外界全是梦幻不实的。然而我们这迷乱的内心是实有的吗？当知心性亦无实体，有如虚空法界，无任何颜色及形状、亦无生、住、灭三相；不住于身内，也不住于身外。性全非实，一切分别执著都应弃舍，应安住于无分别中。

（3）如果这时你心中还想：身心都是空性的。当知这是对治分别，这仍然是妄念。《七义论》云：「对治亦自解。」是说修学者应了知对治法本身就是无自性，因此，仍然不可执著对治法。连对治法都不执着了，这才能安住于无分别中。

（4）为了说明安住法尔的体性，所以《七义论》又云。「道体住赖耶。」阿赖耶是诸法的根本识，前七识是阿赖耶中的种子生的，所以叫做七转识。若离这七转识一切的起灭，则能了知性无所有，心亦不执著，如理证知无分别智的境界。

3、修结行

《七义论》云：「中间修幻化。」是说出定后，仍然要随着修定之串习力，在行、住、坐、卧等四威仪中，了知所现自、他、情、器都无自性，一切如幻，无有实体。

（二）修世俗菩提心

1、修根本

《七义论》云：「杂修二取舍。」取者，是取众生之烦恼魔害等苦报，由我代受；舍者，是将我三世所集之善功德，全惠施给众生，令其增长安乐妙善。换句话说，就是把贪着自利和不顾他人

的心，对换过来，自他易地而居，爱他胜自。这个修法很重要。寂天阿阇黎说：

「若求速救护，自及他人等，
应修自他换，是即密妙行。」

又说：

「尽世间安乐，从愿他乐生，
尽世间烦恼，由欲我乐生。
愚人作自利，能仁为利他，
依此二分别，何须复多说？
若不能真换，自乐与他苦，
非但不成佛，亦无世间乐。」

又说：

「如是灭自苦！及息他苦故，
应舍我施他，应护他如自。」

所以说，执爱我，是一切衰损之门；执爱他，是一切圆满之处。

修此世俗菩提心之次第，应先依根本母而修。首先观想在自己面前，有一明显之母亲相。然后如是殷重思惟：不但今时，即无始以来，她曾作过我无数世的母亲。她作我母亲时，都以慈眼观我，以悲心摄持我，为我救护一切损害，成办一切利乐。特别是今世，从我初住母胎时，即时常摄持。出生后，胎毛未乾，就急着抱我，赐给我温暖，以乳酪喂哺，以口饲食；以手擦不净物。又于饥时与食，渴时与饮，寒时与以衣服，贫时与以财物。这些资具，都是母亲费尽千辛万苦，甚至冒着罪苦恶名所得来的。母亲如是守护着我，直到遭遇佛法，修习正道。母恩之大，昊天罔极！母亲因数利于我，以致在流转轮回中受苦，实在令人悲愍。

我今亦应报诸利益，除诸烦恼。当以如何除诸烦恼呢？如是思惟已，乃知母亲是被苦、集所害，苦是直接害人，集是间接损人，我应取受这两种苦报。因此，观想母亲之一切苦集业报，化作黑气，全流入我心中，苦集业报流入我心中之后，见到母亲是如此轻安，我内心有着无比的喜悦。又当以如何报诸利益呢？如是思惟已，乃知是善功德能利益母亲。因此，观想我的一切善功德，全无吝惜的施给母亲。这些善功德流入母亲心中之后，看到母亲立即现前安乐，具足一切修法顺缘，当前即身成佛，我内心立刻充满着猛利喜乐。

其次，对父亲也应如此修持，乃至对于一切众生，都应如此修持。因为一切众生，无始以来都曾作过我的父母，为我成办过无数利益，遣除过无数烦恼，其恩德极大。然而这些过去世的父母，现在正被生死众苦所逼。我应如何令他们脱离痛苦呢？当知须猛利修持悲心，观想他们所有的烦恼

痛苦，全流入我身中；对我三世所集善根资财，统统布施给他们，令其增长安乐妙善。观想到这里，见到他们是如此轻安，具足一切修法顺缘，当前即身成佛，我内心立即充满猛利欢喜法乐。

为了便利引生自他交换之心，《七义论》又云：「彼二乘风息。」观想出息时，我一切善乐，随风施给众生；入息时，众生一切罪苦，都流入我身。

2、修后得

(1)《七义论》云：「三境毒善根。」是说如果在乐境、苦境、不苦不乐境里，有了贪、瞋、痴三毒时，应立即思惟：有许许多多的众生，像我一样依于三境发生三毒，以致造业受苦。他们将不堪其猛利苦，因此愿他们一切三毒，都流入我身中，他们全具足了无贪、无瞋、无痴三种善根，受无量福报。

(2)《七义论》云：「诸威仪诵持。」为了数数引发正念，应发出猛利意乐，恒常读诵：愿众生一切罪苦，都成熟于我身；愿我一切乐善，都成熟于众生。

(3)《七义论》云：「取次从自起。」为了令自己能取他人之业苦，所以应常作如是思惟：如果现在我能摄取自己当来所生的一切罪苦，如此也能摄取他人身上的种种罪苦。

三、取恶缘为菩提道 分二

《七义论》云：「罪满情器时，恶缘变觉道。」如果恶果充满整个器世间，如日月失度，灾变迭起，时节改变，寒暑不恒，天地亢阳，陂池竭固；盗贼、兵戈灾竞起。或有情暴恶，斗争坚固，魔说横行，不事父母，不信因果，广造恶业等。修学者应立即转此恶缘为菩提道。

此中有意乐和加行两种。意乐又可分为世俗菩提心转恶缘为菩提道，和胜义菩提心转恶缘为菩提道两种。

(一) 意乐

1、以世俗菩提心转恶缘为菩提道

(1)《七义论》云：「报应皆归一。」说凡是我所生的一切众苦，都是由于过去不知我执为怨敌，有情为恩人所感，这不能责怪别人。入行论云：

「所有诸世间，损害怖畏苦，

皆从我执生，我何用此鬼？」

这是说从无始以来，在无我中，执着有一个我，为了贪爱这个我，于是造了种种恼苦他人的罪业，以致在生死轮回中，感受种种的苦报。入行论又云：

「意汝欲自利，虽经无数劫，

以此大疲劳，汝唯成就苦。」

如是众苦都是我执所生，所以当观我执犹如怨敌。由于这个我执，以致从无始生死到现在，生起种种痛苦。又如「嫉妒高者，轻毁低者，等者争胜」之种种斗争心，都是由我执所生，令我沉沦于生死苦海不得解脱，乃至令我遭人、非人之侵害的，也是由我执所造。入行论云：

「此于生死中，百返损害我，

今令诸怨恨，推汝自利心。」

倘若我执生起时，当观我都非有，何故执我？如是能在我执生起时，现前断除。又为了使我爱执永不复生，所以应勇猛精进，励力剔除。入行论云：

「汝曾伤害我，昔时彼已过，

今见汝何逃，应摧汝憍慢。」

因此，凡遇有损害，都应了知这是我执的过患，一定要励力调伏我执。就如霞婆瓦所说的：「于此短寿期中，愿当励力调伏此鬼。」

又一个人的心行，如果都是寻求自利的，那就是俗人，如果都是利他的，那就是行者。所以应当以善知识本的行持来修取舍。善知识本说：「今除于心门，持一对治短矛，相待而击，无余可修；彼急我亦急，彼缓我亦缓。」如果能观我执犹如怨敌，而现前断除者，霞婆瓦说这是「送崇法」。

(2)《七义论》云：「修一切大恩。」是说我们不但要观我执犹如怨敌，更要修一切众生都是我们的大恩人。因为一切众生，都是无始来的父母，往恩甚重。即使是现在，也因缘于众生乃得发心，为利众生乃得开始修行，所以要成佛仍须要众生。如入行论云：

「有情与诸佛，同能办佛法；

如恭敬诸佛，何不敬有情？」

这是说，众生要成佛，佛与众生的恩量是相等的。所以应对众生修猛利悲心，取众生一切苦，由我代受；将我一切善功德，施给众生。

特别是在有人、非人来损恼时，应作如是思惟：他之所以来损恼我，都是由于无始以来作我慈母时，为了替我成办利益，全无顾虑到自己的罪苦和恶名，以致遭到生死苦海之种种苦，又由于迷乱力，导致对过去的亲眷全不相识，所以才来损恼我。另一方面，是由于找自己恶业的牵引，令他现在造害我的恶业，日后也将因此恶业而受种种苦报。他这样长时的受苦，都因我而起，实在令人悲愍。此外，更应思惟：过去我对他只有作损害，今当替他遣除众苦，办诸饶益，勤修取舍。

如果见到人或畜生时，应现前为他尽力饶益。倘若不能现前饶益，也应发猛利心，愿他离苦得乐，速当成佛。如是至心思惟，并加持诵。又应发愿：凡我今后所做的善事，都要饶益于他。

倘若是鬼神来作损恼，应如是思惟：从无始以来，我一直是吃他的肉，喝他的血，我今将作酬报，把我头目髓脑，全部布施给他。于是观想剖开自己的身体，放在作损恼者的面前，并这样的对

他说：「兹将我头目髓脑布施给你，随你意乐，任你饮食。」接著又观想：损恼我的鬼神，因吃我的肉，而息灭了饥渴，身心充满了无漏妙善，成就二大菩提心。以后对所有的食肉鬼神，都应如是布施自身，使他们全能得到饱满，并具足善乐。

总而言之，一切过患都是我执所生，所以应观我执犹如怨敌，尽力去对治它；一切利乐都因众生而有，所以应观众生为亲眷，尽力去饶益它。朗日塘巴说：「我随展几许深法，一切过失都是自造，一切功德皆是有情所有。以此关要，除利胜施他，衰败自取外，别无所解。」

2、以胜义菩提心转恶缘为菩提道

《七义论》云：「乱境观四身，空护最为上。」我们应当明白，凡是依止烦恼以及内外情、器所生的众苦，都是自己内心错乱所显现，并无少许真实。在世俗中如是显现的，如在梦境里，见到火烧水漂等事而生的种种苦恼，全是由于在诸法无实中妄见真实的过患。在胜义中，这一切法都无所有。倘若观察烦恼和苦的自性，因而了知：一切法无所生，这是无生法身；因为是无所生，所以也就无所灭，这是无灭报身，由于是无生无灭，中间也是同样无所住，这是无住化身；又这些自体都不可分离，这是自性身。这种把妄境观成四身，是明白一切法都是四身的教授。

又应思惟：这些来损害我的人，能劝我进修二菩提心，他们的恩德很大。因我远离了对治法，已发生烦恼却一无所知；他们这样的来警告我，一定是上师、本尊或佛、菩萨所化现。如果患了像癩痢一样的病，而生猛利苦时，应如是思惟：倘若我不患此苦，一定会堕入现法范围，乃至忘失正念；如今能因此而提起正念，一定是上师、三宝所化现的事业。总而言之，亲近师长无非是为了引生菩提心，如今依止此损害和众苦，也能令我生起菩提心。所以说，依止恶缘也能达成夙愿。

(二) 加行

1、转恶缘为菩提道

《七义论》云：「四行胜方便。」四行即是：

(1) 积聚资粮加行：当我们一有了苦，便马上想摆脱掉「这即表示我们不愿受苦，愿得安乐。既然想得到安乐，就应勤加积聚资粮。修习此法时，应先供养上师三宝，承事僧众，布施鬼神，由身、口、意清净三业，尽力勤修福德资粮；然后修皈依发心，于上师、三宝处供曼陀罗，并至心祈祷：「惟愿上师、三宝慈悲加持，倘若弟子病者善，请加持令病；倘若愈者善，请加持令愈；倘若死者善，请加持令死。」如是至心祈求，以断除希望和怖畏这二种妄心。

(2) 净障加行：既然不想受苦，就得赶快断除恶因，消灭业障。此法可由四力悔除：①破坏力，至心忏悔先前所造罪业。②制止力：发誓从今以后，纵使丧命也不再造罪。③依止力：皈依上师、三宝，发菩提心。④对治力：修习空性正见，持殊胜陀罗尼（如百字明

咒等）

(3) 供魔加行：供魔施食后，至心表白云：「你来作我修菩提心之助伴，此恩最大。今后愿众生一切罪苦，都成熟于我身。」若不能如此做，则应施食，修慈悲心，告诉他说：

「我将为你作现前和究竟的一切利益，请你不要阻碍我修法。」

(4) 供养护法加行：以食供养护法神后，至心祈求护法神息灭修法违缘，成办诸顺缘。

2、取客缘为菩提道

《七义论》云：「随现遇而修。」倘若遭到重病、魔害、怨敌等，而生猛利苦时，应忆念在这世界中，感生如是苦的，还有无量数的众生。他们蒙受此猛利苦，实在可愍。所以，愿他们一切众苦，全流入我身中。又应思惟这些能损害我的，都可作为修菩提心之助伴，有如师长激发我发菩提心一样，他们的恩德都很大。见到他人受苦时，应相续取他的烦恼众苦，全流入我身中。如果我和他人同时有猛利苦时，应至心祈愿他人的一切烦恼，全摄入我身中。

像这样，能转恶缘为菩提道的一切方便，其目的全在消除希望与怖畏二心。如朗日塘巴说的：「究竟虽皆能至离希、怖之道，然于现时分为亲怨而修者，如正曲树。」

四、明摄为一世修持 分二

(一) 《七义论》云，「总摄教授心，应修习五力。」五力者，是指牵引力、修习力、白种子力、破坏力、愿力。

(1) 牵引力：是说从现在开始，一直到今年、今生、乃至成佛，愿常不离二菩提心，数数引发其心。

(2) 修习力：是说要数数修习这二菩提心。

(3) 白种子力：是说为了生长菩提心，应尽力去积集资粮。

(4) 破坏力：是说在生起我执分别时，应立即思惟：从无始以来，由于这个我爱执，而遭受到无量苦，就在今世，也因此而受苦造罪，虽想修习正法却不能如愿。这都是我爱执的过患，所以应当舍弃我执分别。

(5) 愿力：是说在行善事之后，应当发愿，愿从今生到成佛，生生世世永不离修习世俗、胜义二菩提心，愿随遇一切恶缘，都转为菩提道。在供养上师、三宝、护法，以及施食之后，也应如是发愿，并祈求加持，令所愿都能圆满成就。这五种力，就好像密宗里，摄持一切法为吽字的法门。

那么，在临命终时，这五种力又将如何修持呢？《七义论》云：「大乘死教授，五力重威仪。」这是说明修持这个法门的众生，在临命终时，应如是次第修习五力：

(1) 修白法种子，将一切资具供养于上师、三宝大福田处，使内心全无耽着。

(2) 修愿力：在上师、三宝前供养七支，并猛利发愿说：「祈求上师、三宝慈悲加持，令我于中有时，以及在后世一切生中，能修习二菩提心，并能值遇开示此修菩提心法的上师。」

(3) 修破坏力：当作如是思惟：过去因我执而遭受无量苦；往后如不舍弃我执，仍然得不到安乐，现在也是因爱执此身而感受痛苦。倘若详细观察，就能了知吾人身心如幻，没有实体，全无可执着之处，所以应励力断除我执。

(4) 修牵引力：应当频频生起欲乐，祈愿在中有时，也能继续不断的修习此二菩提心。

(5) 修修习力：应当时时记住前面所修二菩提心的道理。

威仪者，是说在临命终前，应当右胁向下，左手托颊，以小指端塞住右鼻孔，从左鼻孔出气。然后先修慈悲心，顺着出入息修二取舍，再思惟一切生死、涅槃、起灭等种种法，都无有真实，这些全是内心错乱所显现。而这内心亦无真实，有如虚空法界，所以也不应执着。应如是修习菩提心，于安详中死去。临终之教授，虽然有很多法门，但没有比这个法门更殊胜的了。

五、心修成之量

(一) 《七义论》云：「诸法摄一要。」这是说明，三藏十二部里的一切大、小乘法，其目的均在调伏我执。如果不能调伏我执，则所修的法，就毫无意义可言了。反之，如果所修的法，都能对治我执，这就表示身中已生起修心之行相。修学之得不得法，其差别就在这里。所以有人说这是「称行者之秤」

(二) 《七义论》云：「二证取上首。」是说倘若有人称赞我说：「这位法师真是位贤善行者呀！举凡种种威仪，无不生法。」虽然他人不讥嫌我，也是证量的一种，但不能以此作为主要之证量。因世间常人，不知我内心修为，他们只要见到庄严的外表，就很高兴了。所以，要以能做到自心无愧，才是修持之主要证量。我们应当时时刻刻以正直心善加观察，如果自己认为确能问心无愧，这就是修心之行相，亦即表示能生起对治力。所以，修学者应如是励力勤求自心无愧。

(三) 《七义论》云：「恒当依欢喜。」由于能善修菩提心力，往后随遇任何恶缘，都可取此作为修心之助伴。生此菩提心力，即是修心之量。此外，更应辗转向上，取其他一切恶缘，依然能引生增上欢喜。修学者应如是修学。

(四) 《七义论》云：「散能住即成。」是说善骑马的人，由于骑术好，心虽散乱，但仍不致坠马。同样的，由于善修菩提心，在遭到突然的损害恶缘时，虽未加观察，依然能不生瞋恚；并且能将此恶缘，渐渐地转为菩提道，这就是修心之量。为了能早日达到这个境界，应猛利的去修学。

以上所修成的心量，都是在相续中生起的修心行相，并未证得自性菩提心。所以不应有了此修心行相，就不再继续修学。相反的，更应加紧用功，如是才能圆满成就。

六、明修心三昧耶

(一) 《七义论》云：「恒学三总义等。」三总义，是指修心不违戒、不现怪诞、不堕党类。兹列述如下：

(1) 修心不违戒：修学者不可认为自己是修大乘菩提心的，就可忽视微细学处。应当具足修菩提心意乐，从别解脱戒到金刚乘三昧耶戒，凡所受过的戒，都应守护不犯。

(2) 不现怪诞：不可为了让他人知道我已断爱执，而现斩伐神树、伴恶癞等种种神通。以上诸怪行，全应断除。

(3) 不堕党类：如只能忍人恼而不能忍鬼神之侵害，或只敬长上而轻视卑下，或慈悯亲属而

瞋恚仇敌。像这种种邪分别，都应断除。当以平等心遍修一切。

（二）《七义论》云：「转欲住本位。」是说修学者要生起自他交换之意乐，一切言语、举止，都应同修和合而住。也就是说，外头虚名要小，修持要精进，自己虽然已有了成就，仍未被他人所发觉。

（三）《七义论》云：「不应说残支。」如果他人身体有残疾，或有佛法过失，譬如犯戒等。凡是不雅的话；都不应说。（四）《七义论》云：「全莫思他过。」对于一切众生，特别是修道的法侣，如果发现他有过失，应了知这全是我内心不净所显现，并非他人有如是过失。修学者应如是励力遮止此寻伺心。

（五）《七义论》云：「先净重烦恼。」意思是说修学者应先审察自身以何种烦恼最重，然后集中全力对治它、调伏它。

（六）《七义论》云：「断一切果求。」如果修心的动机，是为了个人的名闻利养，或是求后世的人天果报，乃至求个人独自的解脱。此等自利心，均与菩提心背道而驰，所以都要避免。

（七）《七义论》云：「弃舍毒食。」如果在一切善行中，掺杂着常见、我见，就如同在美食中掺毒药一样，所以应立即舍弃我执。

（八）《七义论》云：「莫学直报。」是说不要牢记他人过去对自己的违害，而含恨不舍。应立即远离此等过患。

（九）《七义论》云：「莫发恶言。」不要为了报复他人对你的恶意攻击，或无意的中伤，而加以恶言谩骂，或企图伤他的心。倘若他人遭到不幸，不可说这是报应，或说一些令人心痛的话。

（十）《七义论》云：「勿候险阻。」是说不应怀恨他人对自己的违害，而伺候时机向他报复。

（十一）《七义论》云：「莫刺心处。」是说不要揭发他人的隐私，或暴露他人的过失，或诵非人等心咒，以致命他人心中生猛利苦。

（十二）《七义论》云：「犛载莫移牛。」自己的过失，应坦然承受，不可耍诈，想把过失栽到他人身上。这种只顾自己私利，不管他人死活的恶念，必须赶快远离。

（十三）《七义论》云：「不争先得。」对于公物，不能有侵占的意念，更不能千方百计的想把它弄到手。这种贪念，应及早断除。

（十四）《七义论》云：「不作经忏。」是说不可以为了赢得自我的利益，而暂时屈就他人；或是为了治魔、治病而修菩提心。这种自利心就好像作经忏一样，所以应立即断除。或许有人认为修心就是为了治鬼魔，假若是这样的话，那与送鬼又有何分别？所谓佛法，是以能对治烦恼，调伏我执为要件的。倘若不能对治烦恼，甚至还增长我执的，这都不能算是佛法。

（十五）《七义论》云：「天莫成魔。」有些人喜欢供奉神祇，如果供奉不得法，反而会害了自己，所以说：「天变成魔。」如果因修心反增傲慢，像这样不善于修心，本是佛法也将成非佛法

了。修心原是为了调伏我执，如今反成了我慢，使自心更粗鄙、更丑陋，这乃是修持未达扼要之故。就如同鬼害东门，送俑到西门一样。所以说，下药要对症，修佛法要断我执，对待任何人都要像是他的仆人一样。

（十六）《七义论》云：「乐因莫求苦。」如果亲友去世，想到的却是他的书籍和财产将归于我；施主生病或往生，想到的是如何来积聚生计和菩提资粮；同修圆寂了，想到的是他的利养将归于我；敌人怨家去世了，就如同去了眼中钉一样，想到今后将断除怨害，不禁生起猛利意乐。如是为了追求自己的安乐，而欲令他人受苦的恶念，都应断除。

七、明修心学处

下面所说的都是一些如何使修心不退转，和能辗转增长的方便法门。

（一）《七义论》云：「诸瑜伽修一。」是说衣食等一切瑜伽，都是为利益他人而作的。

（二）《七义论》云，「诸倒覆修一。」如果因修心而染疾，或遭魔害，或遭他人瞋恨，或自增烦恼，乃至不想再继续修心。这时应思惟：此世间有很多众生，像我一样也有这种苦报，实在非常可怜。他们将不堪受其苦；所以愿他们的苦报都流入我身，由我来承受；我所集的一切善功德，全部施给他们，令他们都具足了修心顺缘。

（三）《七义论》云：「初后作二事。」每天早晨起来，应如是发愿：「今日中，一切身、口、意当不离二菩提心。」作是愿已，白天以正知正念如是摄持。夜间就寝时，要反省今日所作所为。如果发现了有违背菩提心之行为，应立即痛加忏悔，决定今后不再造罪，并祈求上师、三宝慈悲加持，令其清净。若确实没有违犯，应发猛利喜乐，并誓愿日后均能如是修持。

（四）《七义论》云：「二境皆应忍。」如果在眷属和资财都圆满具足时，应如是思惟：这些有为法，皆如梦幻泡影，亦如镜花水月，全无真实，不可生憍慢心，当以此福报广造利他事业。如果事业衰败，身上了无一文时，也应思惟：这仍然是如梦如幻，无有真实，当取其衰败相做为逆增上缘，毫无怯弱心。

（五）《七义论》云：「二事舍命护。」所谓二事者，是指总法三昧耶和别修心三昧耶。倘若没有这二种三昧耶，不论是今世或是后世，均不能得到安乐。所以应舍命守护。

（六）《七义论》云：「当学三种难。」是说当烦恼初生时，很难发觉它，发觉后又很难制止它，或虽暂时制止了，却很难断除它。所以在烦恼初生时，应立即观照得明明白白，然后集中一切法善加对治，并设法断除它，为了使烦恼永不再生起，应当数数猛利地修学。

（七）《七义论》云：「取三主要因。」修法之主要因缘有三：（1）遭遇良师；（2）自己能如理修学，（3）具足修法所须顺缘。倘若自己具足了这三种主要因缘，应当发猛利喜乐，并祈愿一切众生，都能具足这三种主要因缘。倘若自己缺乏这三种主要因缘，应当思惟此世界中，不知有多少众生，像我一样缺乏这三种主要因缘，以致得不到真实佛法，他们实在可怜。我愿他们缺乏此三种因缘之一切过失，全成熟在我身上，愿他们都能具足此三种因缘之圆满果报，并能至心修学佛法。

(八)《七义论》云：「修三无失坏。」是说大乘一切功德，都是从恭敬师长中得到的，所以不应退失此恭敬信仰心，又菩提心是大乘法之中心，所以修心应勇进不退；戒为无上菩提本，所以于大、小乘微细学处，都应守护不退。

(九)《七义论》云：「成就三无离。」是说吾人身、口、意三业，不可须臾离开善法。

(十)《七义论》云：「于境无党修，遍、彻底善习。」是说对于有情世间或器世间的种种境界，应无分别地修学；并能随内心所显现的境界，普遍地修学，对于一切佛法，不应只在口头说说而已，必须彻底地修学。

(十一)《七义论》云：「于怨敌恒修。」对于任何敌对有情，或共住在一处，我从未恼过他，而他却来作损害的有情；或由夙习恶缘，我所极不喜欢的有情。在这些难生悲心之处，更应尽力去修习慈悲心。尤其在上师、父母面前，必须断除违害恼怒之心行。

(十二)《七义论》云：「不依赖余缘。」是说修学佛法，决不依赖衣食无缺、无人非人作损恼、身体强健等顺缘具足。倘若顺缘不具足，也应由二菩提心门，取此不具足为逆增上缘。

(十三)《七义论》云：「今当修主要。」从无始以来，我虽得过无量人身，却全无成就，白白的虚掷了。如今不当再蹉跎光阴，修法之枝末，应于此生修法之主要义。然而当如何择其主要呢？即应：

- 一、在现前一切事务中，以修正法为主要。
- 二、在修持和说法二事中，以修持为主要。
- 三、在各种修持法门中，以修菩提心为主要。
- 四、在由教理门修持中，以依上师教授，专精修习为主要。
- 五、在诸威仪修持中，以坐榻专修为主要。
- 六、在远离对境修持中，以修对治法为主要。

修学者应如是抉择，奋力修学。

(十四)《七义论》云：「不应颠倒。」颠倒有六种：

- 一、不能忍受修法之苦，却能忍受降服怨敌，守护眷属等诸艰苦，这是忍颠倒。
- 二、不想修清净正法，却迷恋世间财位，这是欲颠倒。
- 三、不由闻、思、修三门领纳佛法甘露法味，却耽着于世间乐味，这是味着颠倒。
- 四、于作恶者不修悲愍，反而于苦行者修悲愍，这是悲愍颠倒。
- 五、对依靠我的人不令其修正法，却教他作增长世间财位之方便，这是教心颠倒。

。六、于出世之乐善不修欢喜，见怨敌有苦而生欢喜，这是随喜颠倒。

修学者应远离此六种颠倒，励力修习六无颠倒。

（十五）《七义论》云：「不应间辍。」由于正法未获得正解，所以应远离时修时辍，当专心一意恒常修学。

（十六）《七义论》云：「应坚决修。」是说修学者应断绝一切攀缘，于修心法门上，专一精进修持。

（十七）《七义论》云：「观择令脱。」先观察自身以何种烦恼最重？然后集中一切对治法，勇励断除。过一段时间，再接触能生烦恼的地方，试试看烦恼会不会再生。如果又生起烦恼，应再用对治法断除。如是继续修持，直到烦恼完全不生为止。

（十八）《七义论》云：「不应自恃。」如果自己认为对别人有过恩惠，或认为自己能长时勇猛修持，非常难得；乃至认为自己有智慧、有品德，如是等慢，都应断除。因为修爱他胜自，是绝无可傲慢之处。惹镇寺训说：「莫望于人，应祈于神（佛、菩萨）。」此话实有至理。

（十九）《七义论》云：「不应暴戾。」如果别人在大众场合中污辱我、谩骂我，这时绝对不可以动怒；更不可以有残忍的报复行为。如今我辈等修学佛法，因未达修法扼要，以致全不能调伏我执。甚至还有人认为「忍耐比不上新生的肉能保护自己，适当的暴戾胜过那过份的让步」。这话不足为信。因为修习一切佛法，须能对治我执，否则即成过息。

（二十）《七义论》云：「不轻喜怒。」是说不要因为芝麻小事，而轻易现出喜怒相，以致侵犯了朋友。

（二一）《七义论》云：「莫著声誉。」是说为他人成办诸利益，或自己修习正法，都不应希求道谢和声誉。

如是当竭尽全生，由根本、后得二门，善修二种菩提心法，直至获得圆满成就。

结语

《七义论》云：「将此五浊世，转为菩提道，教授甘露藏，从金洲传来。」是说在这劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊等五浊恶世中，安乐缘少，人非人等损恼受苦缘多。恶缘交杂，即应以此作为修心之助伴。所以说，恶缘愈多，愈能增长善行，就像转毒药为甘露一样。这也是金洲大师的教授，胜过其他教授的地方。若能确实明白修心的道理，如理修持，则能生安乐城，这是所谓的修心相。因为由此可出生自他、世出世间一切安乐之故。假使能集中一切心力，令心法合一，如此励力善修其心，不出多久，自他义利都可得到圆满成就。

《七义论》云：「由醒夙习业，多胜解为因，能轻苦讥毁，请调执教授，今死亦无悔。」这是宗喀巴瑜伽士，因由善修二菩提心法，而生起爱他胜自之心，永断自利系缚，获得大力之心语。

由具名称法王恩，善获耳传大宝藏；

因信众劝开显力；愿众皆修菩提心。

《修定修观法要》（昂旺朗吉堪布 口授）

修定修观法要

昂旺朗吉堪布 口授

郭和卿 译

黄隼高 笔记

昂旺敦振 校订重印

吴序

佛云，唯此一事实，余二皆（原作「即」，据《法华》更正一鸿泥）非真。斯言也，夫人而知之矣！然今之学佛者，分河饮水、万别千差，以方便法，立门户之见，于权实义，操同室之戈，各是其是而非其非，此一佛法也，彼亦一佛法也，岂特二而已哉？呜呼，大法不明，我执是竟，故彼之所谓是，非关空性中观之见也；彼之所谓非，亦非关烦恼无明之障也。不过同我则是，异我则非，理愈多而执愈重，行愈力而执愈坚，此皆我见之为害，而大法所以不明也。某某年秋，阿旺朗吉上师传修止修观仪轨于雅州，黄隼高笔述寄省，省友先刻印修止仪轨行世，以修观仪轨辗转传钞，不无讹谬，故未付梓。今幸多方就正，得成完璧，吾友谢子厚见而悦之，以其契合禅宗也，亟欲印行，嘱序于余，余观其证入空性中观之理，非特同于禅，且与贤宗四法界观，台宗圆顿止观，净宗一行三昧，无不同者，至于所以证入之法，则有异而同同而异者在。何也，盖禅宗知我执之为障，故离四句，绝百非，剿除情识，截断意根，必离二边三际，然后契证无上。今兹观法，知无明烦恼之根，即属我执，利用分别意识，使其竟委穷源，终以无自性成立，而得中道之观。其法虽异，其致则同，果能由此通达性海，即一滴而知百川之味，则人我之执尽，而同异之见亦泯，是法，非法，非非法，皆此一事耳。其谁能之，余日望之。

中华民国戊寅岁季春三月归安吴梦龄序

谢序

达摩西来，不立文字，直指人心见性成佛，称曰教外别传，岂所得果在教外哉。盖言教中所诠，非文字语言，要人离指见月耳。虽名曰禅宗，其实非五度之禅，乃摩诃般若波罗密多也，故与中观之义无不吻合，坛经言：我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无念者，于念而无念，示诸法之无生也；无相者，于相而离相，明诸法之无性也；无住者，不住内外，不住生死，不住涅槃，不住有为，不住无为，于一切法不取不舍，离二边、显中道，此正般若三昧也。其曰一相三昧者，一相无相，是曰实相也；其曰一行三昧者，内外一如，定慧双运也。此与般若中观，又奚以异乎？至其入门，即在识自本心，见自本性，故曰学道常于自性观，又曰努力自见莫悠悠。要人于当下一念，日用天真处体认佛性，及其一念顿悟自心之后，乃知妙湛圆寂，体用如如。五阴本空，六尘非有，无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往，六度万行，恒沙功德，无不具足。但其力未充，习气未断，细微流注，不觉不知，故须随时随地保护，莫教杖触，常见己过，常自知非，念念开佛之知见，勿开众生之知见，此见道而后修道也。其有妄认识神

为真心者，或认日用现行者便是，或认能见能闻虚虚寂寂便是，或认昭昭灵灵能知觉运动者便是，是又禅宗所极力拣除者也。自达磨初来，扫尽支离，以此一心即是佛，更无别佛，亦无别心，要当人忘情默契，即本现成。传之数世，宗风极盛。其后流弊渐生，多尚识阴虚寂，遗失宗旨。至唐宋之间，乃有五宗棒喝机缘，剿绝情识，以救其失。然久之又不能无弊，乃有以无义味话头，令人离却心意识参究，又指出种种方便，绝其解路，使其心无异缘，如猫捕鼠，首尾一直，发无不中，如箭射空，筈筈相承，经久不堕，其方便与西藏修中观之精进力相等也。近读西藏昂旺朗吉大师讲授之修定法要修观法要，其于缘起性空、性空缘起之义，破除人法二执之方，言之綦详，所重在穷搜妄执，障消智朗，与禅宗直截根源，本得末彰者，固自不同，但相观而善，殊途同归，皆为般若要门也。爰付手民，合刊广布，以遗来哲。愿见闻者，受持者，悉发菩提心，共证萨婆若尔。

时公元一九三八年岁在戊寅三月初三日谢慧龄序于成都佛学社

修定修观法要

依三界法王宗喀巴大师法流传承具足无缘

大悲至尊具德恩师功德名称亟难赞说色拉

寺拉壤巴格西广法寺堪布昂旺朗吉 口授

郭和卿 译

黄隼高 笔记

修定法要

(甲) 修定前方便 凡欲修定，须先完具定因，支分不缺。兹为便于行人起见，撮其大要：修定

(一)、寡欲 于衣食住等，先去贪求最好与最多之心。

(二)、知足 于好恶优劣等境，随遇而安。

是二者为拣除与修定相违之品，其与修定不妨之衣食住等不计也。引生此二心，其方便复二：

一、观一切可贪欲之境，悉是无常。

二、观欲境与我无永久和合性。有时欲境先舍我而坏灭，有时我先舍欲境而死亡，终有分离之日；故知一切欲境，无可贪着。常常作如是观察，于欲念炽盛时，尤宜着力。

(三)、净戒如受有戒，须守护清净。

(乙) 修定

(一)、发心 发心须极纯善。盖定为善法，发心不善则正定不成。然则发心当如何？曰：为尽虚空界一切众生悉成佛故，自愿成佛而修此定。

(二)、何谓修定 修定有二事：初令其心仅系于一缘，如观佛像，则心仅仅系于佛相。次、系于缘上之心，须清明寂静。如是用最强念力清明寂静住于一缘，是为修定。

(三)、对治厌怠 思维定之功德，生起信心及欲乐心，则对治厌怠之精进心油然而生矣。

五过八对治法：	(五过)	(八对治)
未住所缘时：	[一] 厌怠	[一] 思定功德生信心
		[二] 修定欲
		[三] 精进
		[四] 轻安
初住所缘时：	[二] 忘念	[五] 正念
正住所缘时：	[三] 沉掉	[六] 正知
有沉掉时：	[四] 不加行	[七] 思加行心
无沉掉时：	[五] 加行	[八] 舍

(四)、定之功德如次：

现见功德四：

- [一] 能使身安舒
- [二] 能使心调顺
- [三] 能使身心起柔和调融之安乐
- [四] 能使身心随学何种善法皆有堪能性

不现见功德一：

一切佛法僧功德皆依定生。

思维如是种种功德，则一切对于修定所生之厌怠心，皆可扫除。

(丙) 坐法

(一) 跏趺或半跏趺。(二) 竖脊。(三) 平肩。(四) 手置脐下四指处，结定印(右掌放在左掌上、竖两大指相触。)(五) 项微俯。(六) 唇合任其自然。(七) 舌抵上腭。(八) 眼微开，自鼻端下视，离身尺许。(九) 呼吸任其自然。

(丁) 正修

(一) 系念一缘，或阿字、或佛像均可。如系佛像，初观时，长短若何，色相若何，以后即常常照此观念系心不变。初修时，对于所缘，皆仅观粗略之相。每日分十余次修习，修习少顷又放下，放已又提起，少分少分逐渐修习，迨其心自然与所缘相合，则将修习时间酌量增加。(附志)。观所缘时，有正念而后有所缘，若所缘消失，则正念亦随以消失，故应紧系所缘也。

(二) 好好守护此系于缘上之念。

(三) 如不守所缘，是为忘念。则重复寻回，用正念力系缘如前。

(四) 努力坚持此住于所缘上之正念，不令外驰。

(五) 先用正念以守所缘，次用正知以觉察沉掉之有无来否(正知，即正念内之一分作用)。

(六) 沉相二

[一] 沉之粗相对所缘之正念不清明，如日阴翳、是沉之粗相。如遇此种粗相现前，暂舍此缘，思维三宝功德，或思维人身难得，或思维菩提心功德，随思一种，粗相即灭。因沉使心下降，思令心高举，恰成对治故也。沉相既灭，则仍系心于所缘如前。如用上述三种思维，沉相不灭，则用特别教授以割断之，否则暂时出定。如遇沉相渐甚，眼倦身重，正念不能安住于所缘时，是为昏相，即宜出定。

[二] 沉之细相正念不但能住所缘不失，且颇显现寂静，但尚缺坚固与精明之力，是为沉之细相。此为修定吃紧处，许多行人均误认沉之细相为定。颇邦喀仁波切云：此类行人，命终多堕畜生道，不如念嘛哩者，尚可种净土正因也。是故当知所谓定者，即正念清明而有坚精之力，无粗细二沉过是也。故遇沉之细相现前时，其对治法无他，于正念清明之中，再着意加坚精之力即得之矣。

正念清明而有坚精之力，是无过失之定。

正念清明而无坚精之力、是沉之细相。

正念能住所缘，而无清明坚精之力，是沉之粗相。

如遇沉之细相而不觉知照修以去，能使慧根退失，忘念增加。

(七) 掉相二

[一] 掉之粗相心不能安住所缘，为所贪所爱之外境所夺，是为掉之粗相。遇此相现，当觉知收回，仍住所缘。此即是正知作用。

[二] 掉之细相心虽能住所缘，同时兼想异境，是为掉之细相。此种现象是运用念力稍稍过度，俾心高举之故。其对治法，将心念稍稍放平，即得之矣。

(八) 总治粗细二掉之法

[一] 思死无常

[二] 思三恶道苦

[三] 思轮回苦

如或仍旧掉举则暂时出定。

(九) 颇邦喀仁波切修定要诀：

[一] 用正念紧紧系于所缘。

[二] 除所缘之外，一切不缘。

[三] 如系久稍懈，则思我在正念所缘。

因定有明住二分，而沉来则明去，掉来则住去。由于（初）能治沉为明，由（中）能治掉为住，由（后）加进正念一步，亦即紧系所缘一步，则能使住而益坚，明而益澈，始为无过之定。

（十）散乱所谓散乱者，即时有因善恶等境扰乱正念，其对治法，暂释所缘，或修慈悲观或暂出定均可。

(十一) 总论用心

[一] 先寻所缘。

[二] 用正念住于所缘。

[三] 用正知观察有无沉相。

[四] 如现沉相，则对于所缘用力摄持，用力松则易沉故也。

[五] 恐用力过紧反成掉举，故又用正知观察有无举相。

[六] 如现举相，即将心念稍放平缓。

（十二）无加行力对治沉掉过患，系运用正知，正知一觉沉掉发生，立即作主将心摄住，此力即作主摄心之力，是为加行力。但行人往往于沉掉生时，苦于不能立即作主将心摄住，竟随沉掉以去。此不能作主之故，是在无加行力，无加行力是为五过之一。

（十三）不舍加行若修定已离沉掉等过，心住所缘清明而且坚固时，尚存对治之心，是为不舍加行，亦五过之一。

(十四) 九种住相：

[一] 念住：摄外攀缘。离内散乱，最初系心故。（道次略论释云：[一] 内住。庄严经论云：心住内所缘是也。）

[二] 等住：最初系缚粗动心已，即于所缘相续系念，微细渐略故。（道次略论释云：[二]

续住，初所住心，莫于余散，于彼所缘相续而住。〔一串珠〕)

〔三〕安住：或时失念，于外驰散，寻复敛摄。（道次略论释云：若因忘念于外散逸，了知彼已，仍还住彼所缘。〔二住虽能住缘一串珠之久，但散乱起已，须间时方觉。三住时，则当时散乱当时即觉，仍住所缘。〕）

〔四〕近住：从初以来，为令其心于外不散，亲近念住故。（道次略论释云：寂静菩萨说：是为以心自性从广大中数数收摄，令其细微上上而住。上师口诀谓三住时之余散，是为忘失所缘之余散，四住时虽有余散而不忘失所缘。摄心之力已成自性，时时恐其心过广大，失之余散，而数数收摄，使之微细向上而住。从广大中，亦有思惟散逸种种过失，因而收摄其心之意。）

〔五〕调顺：从先以来，于散乱因色等法中起过患，想增上力故，调伏其心令不流散故。（道次略论释云：调伏者，思惟三摩地功德已，欢喜三摩地是。上师口诀谓，见定功德，欢喜于定，因此乐于灭除定障。此由四住时念力已强，数数收摄，渐入细微，则易生沉。故于五住思惟三摩地功德，使心情高举。此种高举之力，即能除去四住时所有之沉，故称为调伏三摩地。在四住时有粗沉，五住时已无粗沉，仅有细沉。五住以上粗沉粗掉悉无。）

〔六〕寂静：于忧动心散乱、恶觉、随烦恼中，深见过患，摄伏其心，令不流散故。（道次略论释谓：寂静，谓于散乱观其过患，于三摩地寂其不喜。此处散乱指三摩地相违之随烦恼。见此违品过患，既遮止已，对于三摩地不喜之心亦戢止。凡住心前后有关，三住心虽不忘所缘，而有外散之虑，故四住即向内收，不使稍有外散。既不外散，住分已稳，而有生沉之虞，故六住心又防微细散乱，此种微细散乱，或称为三摩地不顺方，或称为不喜三摩地。在五住六住时，绝无忘失所缘之事，但仍有一分贪、嗔、慢、疑、害等细微散乱。六住则并此细微散乱而戢止，一心专注三摩地，不使于三摩地有丝毫不喜之心。五住与六住之别者，五住断微沉，六住断微掉。）

〔七〕最极寂静：或时失念，散乱觉等率尔现行，即便制伏令不更起故。（道次略论释：七住最极寂静，谓于诸贪、忧、昏沉、睡眠等而寂之静之。在七住时本已无贪忧等生起，而有微细贪忧将起之势。此时心力，并此将起之势亦能立觉而使之寂灭。七与五六差别者，五六住时，时有戒备沉掉之心，以五住细沉尚有力，六住细掉尚有力故。七住则细沉细掉已经摧残，如盗已手足重伤，无有甚力，与贪忧等相状相同，如来时立能寂灭。习止，唯五住较难，因五住粗沉已去，惟余细沉，此时心如虚空，最易误认已经得定。因此铸错者甚多，迄第六七住，则已知彼时之止尚有过，而从如空之心透穿而出，故尚较易修。）

〔八〕专注一趣：精勤加行，无间无缺，相续安住胜三摩地故。（道次略论释：八住，专注一境，谓为不励力运转而励力也。所谓励力运转者，为求获得九住时任运平等而转之止，故此时尚须励力作行，使一座中能一心专注也。七住可谓不受沉掉害，八住则绝无沉掉。此何故，由励力作行，一心专注故。九住则并此励力作行亦不须用，而惟任运平等而转。）

〔九〕平等摄持：善修习故，不由加行，远离功用，定心相续，离散乱转故。（道次略论释：九住等持，寂静说，以修专注一趣故，无所发趣，任运而转，获得自由。修次中篇说，若心平等时，应作舍。所谓心平等者，谓无沉掉。专注一趣，即第八住之异名。由八住专注一趣，串习已熟，故九住心可不作行，即能任运而转，如读书已熟，任运脱口而出。）

(十五) 六力；

一、听闻力。凡人未入定时，恒不能自见沉掉等相，及至初住，能住所缘刹那之顷，始觉沉掉纷乘，苦于分别心多，住缘力弱。然此刹那住缘之功用，亦由耳闻所缘之教授而生，用耳闻教授之力，能住所缘刹那之顷，虽住所缘，分别力强，住缘力弱。

二、思惟力。二住时，因初住耳闻所缘之名，加以思惟，故能住缘约一串念珠之久，但沉掉之力仍强，不过较初住为好耳。

三、忆念力。初住，沉掉是不断而来的，二住，沉掉是歇一歇又来的。于其来时，恒不能立刻觉知。故以入定未入定两端而论，在初二住时关于未入定之支分较多，及至三住，沉掉生时立刻能觉察。及至四住，沉掉生时，预先能觉察，故自三住以上则入定方面之支分较多，沉掉方面之过患渐减，是皆由忆念力之功德所致也。

四、正知力。及至五住，能生微许轻安（其实初住时已有少许，特不甚觉耳。）但尚有沉之细相存在，此时除执正念之外，对于定之功德，宜生爱乐，稍举其心。六住尚有掉之细相存在，此二住之对治，皆用正知力。五住用以观沉之有无，六住用以观掉之有无。

五、精进力。七住沉掉细相虽已皆无，但沉掉之习气尚存，故用精进力以断此习气。八住，沉掉之习气已无，为欲住于完全无过定中，故用精进力，不使习气复生。

六、串习力。九住，心一住缘便无沉掉，加行之心，完全不用，任其自然。如再用力观察沉掉之有无，反为加药成病，故纯住一种串习力而已。所谓串习力者，即正知正念二力，已习熟而串通之之谓也。颇邦喀仁波伽云：譬如念绿度母咒，初犹防检过患，及念既稳，任运念去，不复再事防检矣。九住无功用相，正复如是。

(十六) 四作意。

一、力励运转作意，念住（内住）等住（续住）中、有因初二两住各种过患势力尚大，故须力励运转其心，住于所缘。

二、有间缺运转，三住至七住中有此住，即对于沉掉随来随断之作意。

三、无间缺运转，八住中有此住，因精进力，已无沉掉间断定力。

四、无功用运转，九住中有此时，完全显现轻安。

(十七) 轻安。心之粗重既去，对于善事有堪能性，是为心之轻安。此种心之堪能性发生时，即有一种堪能之风自顶而生。（自顶向中，当获得如初剃头有人以暖手温顶之象。）盖人在胎中，心与顶近，渐长成人，心与顶远，故堪能之风自顶发生，此风动时能引生心之轻安，心之轻安生已，此风随即遍于全身，于是引生身之轻安。如在软絮之中，轻妙无比，异于寻常。而身之善法堪能性亦随之以生，身既得安，心随以喜，是为身心双方之轻安。此轻安既得，此时乐趣喜趣，觉有不能自持喜极之象，稍久则轻安之感觉渐微，实则轻安渐稳，已成一种不变之轻安，是为特殊之轻安。

(十八) 得定。得上轻安，即为得定，是为色界定，初禅之前分。既得此定，则色声香味触男女之分别一切皆断。出定之后，除所缘之外，一切皆空，身心双方轻安，渐渐细微，心境明澈，能察微尘而知其数，觉另生一种新身一般。

此定是观之所依，内外道所共。若是外道，就此定中，加以观察上界功德及下界过失，由此别观察之慧，引生一种轻安，始名曰观。一切神通变化皆由此生，然不能断烦恼性，纵至无所有处，亦不能出生死。内道就此定中，加以修空性等观，断除烦恼根本，成阿罗汉、成佛矣。

(十九) 再论所缘 初修时所缘，皆仅观粗略之相，每日分十余次修习，修习稍顷又放下，放已又提起，少分少分逐渐练习，迨其心自然而然与所缘相合时，则将修习时间逐渐增加。

(二十) 断沉秘语 如沉过甚，余法不能遣除时，则想于脐腹中（先作腹空想）有如芝麻子大之光一点，或白色，或红色均可。继想我心即在此光点之内（或想光点即是我心亦可。）住念稍顷，口呼「拍」声，观想此光，由中向上直冲，越顶门而出，飞腾空中甚高，与虚空相合，即想我心亦与虚空相合，同其宽广无际，即摄持此想而住。如或散乱，即从头依次重想而住，二次或三次，一任其便，如沉已去，则复摄心仍住所缘，是为息心合空之秘法。

(二十一) 断掉秘语 如遇掉举太甚，则数息，以一呼一吸为一息，数至五息，徐徐观想此息作白色，下运至脐。复想下半身，前后阴各有气为黄色，自下而上，与白气相接，将身向下稍一放松，即想我心在是，住念稍顷，如感不快，则徐徐将气自鼻向外呼出，如一二次，是为息瓶秘法。

修定法要竟

修定修观法

依三界法王宗喀巴大师法流传承具足无缘

大悲至尊具德恩师功德名称亟难赞说色拉

寺拉穰巴格西广法寺堪布昂旺朗吉 口授

郭和卿 译

黄隼高 笔记

修观法要

师曰：观藏语为他通。今所讲者，系第五代达赖阿旺罗桑嘉措所造，名《文殊法语》。

修观法有三：一、修观资粮，二、修观法理，三、正修观时之抉择。

观者，约言之，观甚深空性是也。亦可谓观者，所以使人证知甚深空性者也。亦可谓观者，以甚深真空性为所缘也。

修观法甚多，今依宗喀巴大师亲承文殊之传者。

生起空见主因有：一、忏罪集福。二、对于上师本尊不二之启请。三、依闻知空性为因，辗转增上以思维之。文殊语宗喀巴大师云：以三因合修，生起空见不难也。

修观之路有二：一、以空性为所缘而修止，二、由得止后而修观。

今所讲者，系依第二路，故合修止及前述三因是为修观四种主因。以未得止而修观，难生起故。

所以必须闻思辗转增上者，因不努力闻思，则关于空性之闻慧思慧，无由生起；亦即关于空性之修慧，无由生起。必先闻知空性，而后如理思维，如理思维，而后生起决定；依此决定而修，然后生起修慧，三者有必然之次第也。弥勒菩萨亦如是说。深密经亦说，须先闻思，然闻思究以何者为依，则依深密经是也。所以然者，吾人智慧过浅，不能自依，必须依经。经有了义不了义，辨别复难。故又必须具智而巧于抉择者之所抉择。今所依者，为深密经中，经龙猛抉择了义之一部。佛曾授记谓：我灭度后四百年，有善如我意义抉择空有，显明中道之龙猛当出于世云云。故吾人当追随龙猛之后，依其所说甚深空性，而起闻思。然龙猛对于甚深空义，说论六部，吾侪智浅，仍不能了。经龙猛之后，能开显龙猛所说中道义最善巧者，惟有月称，此阿底峡之言也。乌马得瓦有云：依何知空性，依佛所授记，龙猛解空性，月称继龙猛，亲承其教授，故依二师教，成佛甚容易，不依则不成。阿底峡为继龙猛、月称而解空义之圣者，宗喀巴大师又为继阿底峡、月称、龙猛而通达大般若经空性之圣者，入中论中曾授别记、其大意谓：有智慧如日、显明中道、破边执暗、善慧名称其人者，当出于世，后人依之，得以出离二边入于中道者，为数甚多云云。

宗喀巴大师证入中道：非仅由文殊加持，仍由文殊现身而为说法。其嘉言要录一书中，曾言我于中见，未离障时，幸仗上师文殊之恩，始无过证入。吾侪今日上依龙猛之中观六论，次依月称之乌马觉巴（入中论）及乌马宅色，近依于宗喀巴大师之杂局则切、他通切穹，依如是等论，则可与大般若意义相合，亦可谓开大般若之宝钥。大般若意义，约而言之，不外中观空见二者，吾侪依种种经文以寻空见，但空见之得难矣。佛证道时，天人请法，亦曾有云：止止不须说，我法妙难思。佛在世时，欲闻空性，尚难如是，况佛已灭，难何待言。故吾侪惟有依止文殊及宗喀巴大师所传之教授：一、忏罪积福，二、本师本尊无二无别之启请，三、依善巧通达空性之人，与关于空性之经论精进而研究之。合此三因，则得空见不难矣也，此上来诸师相承之说也。宗喀巴大师曾云：初次二因，于修空见固不可少，即学他法亦不能离。大师并曾作如是教授：如对于一切经论，诵之而不能忆，思之而不能知，修之而不能证时，惟依三宝加持之力，自然能忆能知能证。故欲问空见依于何因，不外依上述种种因而已耳。

生空见之支分。

最初须认识烦恼之无明。能认识烦恼之无明，则对于中见之障，能显然指出，且对于烦恼诸境之根本，亦能决定了知。由是而生脱离烦恼根本之见，欲脱离烦恼根本，舍空见莫属，由是而生决定依止空见之心。

何谓无明，凡与明相反者，皆名无明。何谓明，通达无我之慧即名曰明。是故当知通达无我之慧，与执我之无明，恰成相反。因无明乃在二我执之中也。无我之慧，即是空见。故空见与无明亦成相反。无明既于人法二者之中均执有我，故人我执与法我执即是无明。龙树提婆同作是说：凡属缘生诸有相，佛说一切皆无明。月称亦云：所谓愚痴无明者，即于无自性诸相，而横执为有自性，

此执能翳诸法空性。在天清瓦一派，对于一切法执实之心，即认为是烦恼无明，在穰觉巴一派，则认为执实之心，尚不得为烦恼无明。因穰觉巴以阿罗汉已断烦恼，未断执实心为证。天清瓦则谓阿罗汉已分断执实心，否则不能证涅槃。然依据经义则执实之心，实与烦恼无明相依，故月称之义乃为谛当：盖由自性实有执，分为人法二我执，人我执中，既有烦恼无明，则法我执中，亦有烦恼无明，此经义也。

所谓人我执者，即对补特伽罗成立为有自性之执著心是也；法我执者，除人我执而外于一切法执有自性之心是也。

人我执有三：一、我执，二、我所执，三、余我执。法我执者，上述三种之外，于有为无为诸法，生起自性之执。总而言之，二执皆同执自性，不过所缘不同。依天清瓦一派之见，以自补特伽罗为所缘，执有自性，是我执，以我所为所缘，执有自性，是我所执；以我我所以外之法为所缘，执有自性，是余我执；此三种执，所缘不同，而皆是烦恼无明。唯识家以无明归于五钝使之列，不属于我见，以为无明与我见虽同在一处，其性各别。天清瓦则直指我见为烦恼无明，此两家不同之点。

大众部之我执，以五蕴为所缘。唯识家之一派，以唯心为所缘；复有一派，以阿赖耶识为所缘。穰觉巴以第六识为所缘。在天清瓦（顿觉哇、即应成派）则一切加以破斥，而以唯我为所缘。盖自穰觉巴（自续派）以下，皆将我与所缘分而为二。如问穰觉巴何者是补特伽罗我，必答曰第六识。唯识派必答曰唯心，或第八识。大众部必答曰五蕴。而天清瓦则答，补特伽罗我即我。更问：我为何，答我即是我。所以然者，天清瓦认为补特伽罗本来无我，由执我之朵巴（分别心）力，安立而有。推之凡随心所喜而现之一切法相，皆由朵巴安立而有，即一切世间苦乐诸法，亦皆由朵巴安立而有。经云：由有分别心，遂有一切法。又经云：以分别心建诸法，其喻有如见绳蛇。（一切法皆依分别心安立而起，喻如绳蛇，法不能自起故。）若法不待分别心安立而自起者，是即与空性相违之法。故一切有部，穰觉巴诸家之见，皆与中观相违。是故当知，凡于补特伽罗不知其为依分别心之所安立，而认为自性有者，即是人我执。于一切法不知其为依分别心之所安立，而认为自性有者，即是法我执。此二种自性之心，即二我执。如于补特伽罗上，无上述相违法，是为补特伽罗无我，于一切法上，无上述相违法，是为法与我。对于从前所执自性成立诸法，能见其为虚妄不实时，即是见空性。朵巴安立诸法，其例如瓶，众缘具足，假名施設之后，则瓶之分别心随之而起，瓶之分别心既起，则瓶亦随之而有，若无瓶之分别心则瓶亦随之而无。

不待他教而任运自起之我执，是为俱生我执，此执是二我执之根。俱生我执所执之境，即是自性。与此正对而相反者，即是无自性之空见。故空见之障，即是自性执。月称论中有云：云何为我，不依他而有之自性是也。无此自性，则亦无我。观此则上述与此相违之诸法，则可知矣。

对于中观自续派见解之相违法，如能通达，则对于此论之相违法，亦可生起通达之方便，然则自续派见解之相违法如何，认为实有（遁诸）与空见相违，此点是穰觉巴与天清瓦所同。而成立实有之理路则彼此不同。不同安在，例如瓶一，自续派以为瓶由自成，而非特别安立之理所成；如系安立之理所成，则为实有，实有，则内心之境与外面所成立之境，应当相合，如心境与外所成境不合，则为虚妄，故以特别安立之理成立实有，不免二过：其一、如心境与外所成境相合，则使人心于瓶生起瓶之支分与瓶之自体是二之分别，因分别心境，一定有支分是支分、自体是自体之见解在内故也；其二、如心境与所成境不合，则有前述成为虚妄之过。

盖自续派意重在瓶由自成，如非自成，则瓶应成无。云何成无，因瓶如非自成，观瓶无谬之见识，任如何观，亦不见如瓶之相，瓶相既无，瓶名亦丧，故不认为瓶由自成者，有如是过。综其所述理由，则瓶之成立有三：（一）瓶由自成，（二）瓶之相由自成，（三）瓶之性由自成。此三种成立之理由，均心想功能之所安立，而非实有。以上是自续派对于实有成立之理路。可见自续派实有与空性相违，与天清瓦同，其成立之理路异耳。能知上述自续派之见解，则对于天清瓦观法内细微之障亦易明了。天清瓦对于实有成立之观察如何，天清瓦认为穰觉巴所称之三种自成，皆为实有成立之理事，如无上三，则亦无实有可得。三种成立之理为何，既瓶相不依分别心与所安立瓶之假名，而于安名分位（即瓶之因缘，如水土人工等）上，自己成立如是所观之境，即为实有之境，如照此所观之境，执为不谬，即是实有（遁曾）执。吾人最初即宜认识对于实有系如何起执，如能认识对于实有如何起执，亦即能认识实有执，实即是无明务，须认识清楚，如能认清执实无明，则何者为一切烦恼之根本，亦即能决定了知矣。如不能决定了知，则对于空性不能生深信心，对于无明不能生脱离心。故须依经论所说，一切烦恼根本之理论，生起此种决心也。

何故执实无明为一切烦恼之根本，八千颂云：由执我我所功能，一切众生堕轮转。又经云：此理之譬喻，如刃断树根，枝叶与细梢，一切成干枯。宿那主（菩萨名）当知，如无萨迦耶（即我见）烦恼本随灭。依经所云，可见如有萨迦耶见，一切烦恼境皆起，故萨迦耶见可为一切烦恼之根本。龙树（即龙猛）、提婆、亦作是说：无始执蕴以至今，补特伽罗恒执我。此云执蕴，即是法执，法执即是萨迦耶见之因。何以故，法执是一切烦恼之根本故，此亦经所云也。总之，萨迦耶见与法执同是轮回根本。因此二者，除所缘不同外，所执之境，同是实有，同执实故，谓为同是轮回根本，不相违也。除此我执与所执之差别实境如贪嗔痴慢等，皆不得谓轮回根本。总之一切烦恼，皆因愚痴（执实无明）而起，所以者何，凡是烦恼皆执无明境，愚痴无明境内，无论俱生分别，皆有各种不同之实性，故生各种不同之执著。愚痴无明所执之境，是为实有。或于实有喜悦，是为贪执。或于实有不悦，是嗔执。其他执常执断，各因实有境之差别而生。归纳言之，任何烦恼，无不在执实境内，故执实境内一切烦恼具足。例如贪嗔性别，不能同时俱起，而各各无不有执实境与之俱行，故执实境遍于一切烦恼。四百颂云：如身于身根，愚痴遍一切。（即言遍于一切烦恼意。）颂意：凡属身之支分与其余诸根，如眼耳等，非依自己功能，而皆依于身根。如是贪等与一切烦恼，亦如诸根之依身根，而依于愚痴之上。由此理故，即知愚痴实执为一切烦恼之根本。如能将愚痴实执诛灭，亦即诛灭一切烦恼。提婆亦云，由此理故，能诛愚痴，即诛诸惑。此理在他经亦多相同。《入中论》云：诸烦恼过尽无余，一切来自萨迦耶。又曰：初由执于我，次生我所贪，由于贪功能，轮回以永立。此言轮回之根，为萨迦耶见也。又巴登却渣云，凡有我见者，恒常执于我，由于执力故，于我生贪着，由贪着力故，不见诸过患，见诸好乐相，又复生贪着，我执于我所，爱取执已有。此颂之意，由我见力生起我执，由我执力生起贪着，由贪着力，于我生谋安之想，由谋安力于我生贪着之想。（安乐必待对象，对象即我所。）由贪着我所力，于我所上及安乐上，但见其功德，而不见其过患。总之，《入中论》及上所引诸说，不外说明萨迦耶见，是烦恼与轮回之根本。

以我为所缘，生起实有执，同时与我相连之贪着以起。贪着既生，同时于外境所缘安乐，生取夺之心。外境安乐，依于我所而成，因取夺心故，于我所与所生安乐，但见其功德，而不见其过患矣。

上述执蕴无明萨迦耶见，同为烦恼根本，读者得毋疑乎。执蕴是法执，法执为萨迦耶见之因（一说萨迦耶见为法执之因，此不不过言无明先后之意，譬言朝之与暮耳。）萨迦耶见与无明是一

体，分别说二，实不相违。

要之，无论善男信女，对于诸有，但无执实无明之心，则与佛法相近，一切不如理作意之分别心，即无由生，不如理作意之分别心不生，则贪着与烦恼之心亦即不生，贪着与烦恼之心不生，则业力亦不生，业力不生，则轮回之果何从而起。上来所说，不外总述烦恼如何入法，与烦恼如何出法二者而已。对此二者谛审思惟，则烦恼无明为轮回根本之理，亦即决定无疑，不为异论所摇夺矣。既决定了知烦恼无明为轮回根本，然则用何法以断之，先简答一句，通达空性是。若不通达空性，则断轮回根本之事，直可置之不讲。巴登却渣亦云：此境（愚痴无明）若不见其过（见过云者，有观之为空意），即不能离执实心。颂意若欲脱离执实心，先当观察愚痴执实境（亦即执实心），其性是如何空的。执实心境之空，与外境之空不同。例如刺入于肤，可用术拔去其根，而使之空。心之执实，非可用术拔空，但须先观察所执实有，有何等过患，其性为何，了知执实有过患，与其性本来空故，则执实之心自然消失。《四百颂》云：于心境上见无我，轮回种子因此灭。此颂所谓境，指人法言，所谓轮回种子，指愚痴无明。总之，若不知空性理，任修何法均不能离实执。宗喀巴大师所著郎左有云，若无通达空性慧，纵具出离菩提心，依然不能脱轮回。颂意盖教人于能通达缘起空之方便，须精进而研求之也。

以上叙分，已明先达性空，乃能断除轮回根本。问究竟性空如何通达。答，先须明性空之理。所谓先明者，先之以闻思修也，是为通达空性之因。其法先就经论中所说空性之理，了了知之，然后起修。所宜最先明白了知者，（一）为补特伽罗无我，（二）为法无我。

云何能通达补特伽罗无我，凡一切经论，与印度先圣，就言说上，多分先说法无我，后说补特伽罗无我。就修行上，多分先修补特伽罗无我，后修法无我。何故先修补特伽罗无我，补特伽罗无我与法无我微细之理本属相同，只是补特伽罗空性，比较易见，故先修之。经云：如汝能知人无我，一切法相亦如是。龙树阐此经意，于所著仁亲宅瓦中有云：寂播（补特伽罗异名，意云身）非土亦非水，非火非风非虚空，非识亦非诸和合，除此余亦无寂播，特因六大和合故，如何可说有真实，例此每大亦同然，各由和合无实性。故吾人宜依此经论之意，安立补特伽罗无我。关于破除补特伽罗我执之理，即以缘起理论，本非一端。兹依经论，专就离一离异之理，安立补特伽罗无我。何故不依缘起，而专依非一非异之理，以补特伽罗我执，凡未通达空性之初业行人，依非一非异之理，比较容易生起空见故也。此处所谓空见，即补特伽罗无自性之心是也。于此又分三：（一）于自我生起无自性之心；（二）于我所生起无自性之心；（三）于余我生起无自性之心。初，对于自我如何无自性理，宜细察看。此中复具四种关系：（一）应知障碍空见者为何；（二）应知所属；（三）应知自性非一；（四）应知自性非异。若能具足了知此四种关系，则空见不难自生。空见之障，前已言之详矣，如自性，如实有，如实执境，皆是也。此时应将前述诸障，融念于心了了知之。依据师授，先须将平常所称我啊我啊执著甚牢之心，仔细看其起执情形究系如何。平常所称我啊我啊云者，即是俱生我执。若不先将此俱生我执起执情形了了知之，而欲断执，譬如无的放矢，不见敌而攻也。平常我啊我啊之想心，不定概系俱生我执，不过有俱生我执在内。盖此种想心可分为三：（一）不依分别心与名、执我由自成之想心；（二）由分别安立我名之想心；（三）、无上二者分别，第（但）惟执我之想心（此由执蕴为所缘而生，如行曰我行、坐曰我坐等。）此三者中，唯初为俱生我执，是障宜舍。若对于二三两者之境，均欲舍弃则入断见矣。故三者孰障孰非障，此处宜仔细分别。因初业行人对于我执其力甚大，又因俱生我执对于苦乐之因不具，其相不显，不易见其所执之理，是以宜就吾人回想所作善不善业之际，同时我啊我啊之想异常显现时，用内心理智细微观察，我想生起之景象，究是如何，执我情形，又是如何。（细分为三：我想生起景

象如何，我执所想之我之境象如何，执我之情形又如何。)但观察之心务宜细微，我想方显，如深注意，则观察力强，我想转隐，不得见矣。

修止行人，此时即利用我啊我啊之想心，作为所缘以修止，修时用正知细细观察我想之景象，与执我之情形，如是修止，执我之情形即能显现。大凡观察执我情况之时，则我执之景象，有种种不同而起，有时对于我想之我觉其在心，有时觉其在身，有时觉其在蕴，如是诸想皆未见障。然则真障为何，最后见身心不分，如水与乳，于此水乳不分之身心上，见其起有我想，并见其对于此我，起有由于自成之想，观力到此，则已见到俱生我执所执之境矣，即空见障碍之主体是也。约而言之，待俱生我执(即我啊我啊想心)显现时，而看其执著之情状若何，则见我想之心，与所想之我，似有彼此之分，于是觉有独一之我，在心想之中，复觉此心想中之我，在水乳不分之身心上，与一切蕴皆不和合，而由于自成。此时当生如是感想，由无始至今我啊我啊之名所在，我啊我啊之想所在，于此捕获矣。此时亦能了知何者是空见之障，合于前文之第一项。颇邦喀仁波切云：应于此时再观他法所生之障，必易明了。若身、若山河大地，一如我想，显然各现其自成之象。例如雅州，细观细察，则知房舍山河等等皆非雅州，而于房舍山河之上，别有一为雅州名字所在，而由于自性成立者，系属于心，此即雅州之自性。推之如人如牛马，则一切人马牛之支分非是人马牛，而于人马牛支分之上，有一为人马牛名字所在，而由于自性成立者，系属于心，此即是人马牛之自性。

执障情状喻如中夜室内觅柱，四方扞摩，忽然触得，此时心中必然认为此柱非由分别心与他缘所起，乃由此柱自成其柱，又必然认为此即是柱。(此即是柱之此，即为柱名所在。)初认柱由自成，譬如实有。次认此即是柱，譬如执实，此皆凡夫心，圣者则不如是也。因为行人不能认识障体，故须详细说明。障者，障空见者也；空见者，无障者也。能识各种障体，则于空见不生颠倒。如不识障，则以后对于空见，颠倒难免。障体既明之后，则察看俱生我执，如其所执之状之我，究竟为有为无，仔细察寻。

俱生我执所执自性成立之我，究竟属于一蕴，属于多蕴，抑或一多均不属，于此应细观察。试泛观一切有法，不属一即属异，断无一异不属之理。例如柱，无他物相形即属一，如有他物相形即属异，断无不属一异之柱可得。对于此理，须先生决定信心，然后回观俱生我执所执之我，原已认为实有矣。既系实有，则就身心而论，此我不在一内，必在异内，如一异均不在，必无此种有法，于此生起决定心，则合于前文第二种关系，所谓应知所属矣。此时推度我体属一属异之心，是为修习第二种关系之据。

第二种关系既为我体属一属异之推度，第三种关系则当决定其非一。于此应先细察属于一异之有无，自性之我，如果与蕴属一，则必与心为一，或与身为一，因既认我与蕴为一，则我不能与身或心分离故也。我如与身为一，而身原非一，粗言之，身为地水火风空五大合成，则我应与五大皆一。仔细察之，骨肉等地大非是我，血液等水大非是我，温度等火大非是我，动摇等风大非是我，身内一切空隙等空大非是我。(此处所谓我，指自性成立者言，非指普通假名安立之我。如误认普通之我亦属于无，则入断见矣。)五大俱不是我，则我与身非一，可决定矣。如必谓身与我一，此身死而被焚，则我亦同受乎？身焚成灰，则我亦应如身而成灰乎。由此理故，如此反复推断，则我与身非一，益得决定，无可疑矣。

我既不与身一，然则与心一乎？如与心一，心分六识，则我亦应当如心而有六我，如谓我为

一，则六识亦应如我为一，如是思惟，我与心非一，亦得决定矣。

故由第三种关系，则我与身心皆非一矣。既与身心皆非是一，则应与身心为异乎？（此处入于第四种关系）。如果是异，当如瓶柱，各方分离，不相依倚，则应于身心之外有我可得，而实不然。此为我与身心非异之决然理据，如此，则我与身心非一非异矣。推而详之，六识总摄于身心，身心总摄于蕴，蕴不过安立之假名，如我啊之想，所执自性之我如有，则亦应与蕴或一或异。若与蕴非一非异，则无有此我明矣。何以故，凡是有法，不在一必在异也。不然，则我为非蕴，非蕴则又成无为法矣。再细论之，如我与蕴为一，则生三种障碍：（一）如我与蕴为一，则蕴与我应成为一体；（二）蕴与我既成一体，则蕴与我应察不出丝毫之分别性；（三）亦即应该无丝毫之分别而成为一。其理为何，因我既与蕴成而为一，则吾人分别心显现之境，应将我与蕴显现为一。何以故，我与蕴既同是一事，分别心应当显其为一也。既显为一，则我与蕴应无分别也。如无分别，则所谓取蕴舍蕴之我为无矣。如认为取舍蕴之我成无，则非内道矣。因内道皆承认有取舍蕴之我也。且如此，则蕴亦成为非所取者，我亦成为非能成者，如是诸过随之以生。因决定有如是诸过，故龙猛于中观本颂云：离身无有我，是事为已成，若谓身即我，则都无有我。此第一障也。

俱生我执所执（或显现）之我与蕴是一，则自性应当为一，因吾人分别心（如镜照物）（分别心即俱生我执）对于自性之我及蕴同时显现。如自性我与蕴是一，则分别心中应将我与蕴显现为一，（蕴与我一，是事理上之一，分别心显现之一，是显现其为一，显现与事理合，则自性必为一矣。）自性既是一，则我之支分与蕴之支分，亦应无丝毫分别而为一。如是一，则一补特伽罗与多我有相违过。何以故？一补特伽罗有五蕴，则应有五我，因汝认我与蕴是一故。又汝如谓只有一我，则五蕴应无彼此分别，合而为一，如是相违过。《入中论》亦云：若说蕴是我，则因此理故，蕴既非是一，我为蕴应多，此二障也。

我与蕴既自性（此处之自性二字，系作体性解。）是一，则蕴刹那生灭，我应亦如蕴刹那生灭，则今日之我生，昨日之我灭，明日之我生，今日之我灭。此理在一般所说之普通我，其生灭，本亦无过。而俱生我执所执，乃自性之我，于此则生过矣。龙树《中观本颂》云：若我如五阴，我即为生灭。

自性之我既与蕴同为刹那生灭，则前一刹那之我与后一刹那之我，究竟为一为异？如先后刹那之我是一，则前一生之我，亦应与今一生之我为一。如前一生之我为未死而取今蕴，因前一生之我与今一生之我，同一自性故。若认前一生之我为未死，则堕于常边矣。因此理故，《中观本颂》云：若天即是人，则堕于常边。然则先后刹那之我非一矣。既非一则应异也，而异之过患，亦有两三种。盖异，则前生之我与今生之我，其根性亦应各别。何以言根性亦应各别耶？前生之我与今生之我异，则应不相依靠而各由自成，故根性应当各别，根性既别，则忆念宿命之说，皆成虚语。譬如甲人忆其前生时，不能乙人亦忆其前生，乙人忆其前生时，不能甲人亦忆其前生，何有自忆某世为某，某世为某之说。又由不相依靠之义，则自作善业，不能自期福果，则成业果相失之过，且所作业一切皆等于无矣；又未作业力亦可引果；又此生所得之果，非由前生之业所集；又甲人作业，乙人可受其果。此何以故？俱不相依故。《入中论》云：任何实有相，其根如各异，不当说为一。此颂意谓如一补特伽罗于一刹那先后生灭，如各为自性成立者，则其根性不能谓之为一。总上理由，不外说明蕴与自性我为一之种种过患，由是生起蕴与我非一之决定也。

然则我与蕴定为异耶？如异，则我与蕴当为各别，既为各别，则自性亦应各别，自性各别，则

我与蕴应不相联属，如马与人，则蕴之生住异灭四相，于我之上，应当无有。我上若无蕴之四相，即是我无四相，我既无四相，则我成为常。如成为常，则俱生我执所执之处应不可见。《中观本颂》云：若我异五阴，则非五阴相。不特此也，如我与五蕴不相依而各别，则以蕴作为我想之心不能生起。如不相依而亦能生我想，则于瓶、于柱亦应生起我想。因是诸种理由，则决定我与蕴非异矣。《入中论》云：由此离蕴无有我，蕴外我想不起故。

总上所说，我想于蕴既是非一亦非是异。根据前文应知所属理由，一异之外无有有法，今认我为有法，而又不在于一异之内，则自性之我决定非有法矣。是为空见生起之初门。《中观本颂》云：如离身有我，是事则不然，无受而有我，而实不可得。

空见初起之心，喻如空室觅物，但闻人云，此中无物，尚不足信，必躬自检寻内外上下，及墙壁空隙，皆已觅遍，而实不得，此时自心生起无物之决定。空见初起，亦复如是。总束言之，吾人先已认定空见之障体即是俱生我执所执之我，此我由于自成而为实有矣。此时就六根五蕴身心一一检寻，此自成而实有之我，为在六根，为在五蕴，为在身为在心耶？如在，则与六根五蕴身心为一耶？为异耶？周遍检寻，是六根五蕴身心一异之内均无此自成而实有之我，依前文所属之理，判断此我非有，正如觅物遍于室内皆不可得，最后自心生起决定为无之慧。此种决定无我之心，其生起情状如何，初将俱生我执所执自性我之情况，及其所显之情况，暂置于心，明记不忘。而后依此情状以去寻检，及其遍寻不得，此时内心顿起自性为无之决定慧，不由外铄，亦正如俱生我执之执我由于内心，不待外铄。在此种决定心起顿时，如过去世空见习气薄者，则如原有宝物，忽然失去，生出恐慌之心；如前此空见习气厚者，则如原失宝物，忽然寻获，生出欢喜之心。不特此也，经云，譬如失念人疯狂而跳叫，已经千万年，一旦获正念，回忆狂叫状，生无限羞愧。此指空见习气薄者言也。

总上所说皆为安立我无自性之教理。第二，安立我所无自性之理如何？第一着，须认明我所所执之情形。我所所执，仍不外实有而已。凡于种种受用，起自性所成之实有想而执著之，即我所执也；即我所身见所认为自性成立之我，将眼等执而为我取受用之工具，此即我所执之情状。于此情状，当先认明。既经认明，则于此情状之上，就眼等察看，究竟眼能见之我，以及耳能听之我，有无自性。依照前文四种关系，仍暂将自性之我，存诸心中不忘，从第一种关系，次第去寻，就身寻，就心寻，就一异寻，皆无所得，则知自性之我为无，即俱生我执所执之我为无。思至于此，则顿知眼等能看能听之我亦无。盖由上诸种思维，于俱生我执所执之我，知其为无自性，亦即能于我所执之我，知其为无。譬如石女儿知其为无，则儿之眼等为无，不待问矣。《中观本颂》云：若无有我者，则无有所。

我执身见，单纯起于我想。我所执身见，就眼等能见等景象生起我想。以上为我与我所无自性之决定。此外尚有余我执一层，依前文我无自性理由，分别检寻，不难知其为无自性。如马，离分别心与名相安立之外，若认为有自性成立之马，则寻此自性之马，与马蕴为一为异，如皆不可得，则自性之马为无，可以知矣。

叙分中已言修观分三：

（一）具足资粮

（二）修观法理

(三) 正修。今所言者即三。

中观正修，亦如朗忍（道次）修法。起始修法，简单言之，照六加行，约之为三：

(一) 皈依发菩提心

(二) 喇嘛（上师）瑜伽

(三) 回向

修喇嘛瑜伽，所有启请祈其加被，以最强力量，俾我空见坚固之障速即除灭，空见速即生起。启请时，观想喇嘛（上师）在于前面，次观在顶上。外是文殊，内是喇嘛。观在顶上时，启请赐我速达空性。想顶上喇嘛对我满注甘露，我之罪障皆灭。此时对于我想之心力使其显见。于其显现时，照前所讲之理，观察其执著情形，暂置不忘。然复寻检其与蕴为一为异，迨至遍寻皆不可得，则内心油然生起决定智慧，决定自性之我为无。此最后之决定自性为无，即中观修止法所缘。将此决定为无之智慧，安置于心，加以保持，勿使退失。如系曾修止人，即能以离沉掉过失之定力，于我无自性之心，长久安住。但专恃此定，亦不能入空见。然则如何而可？第一对于我无自性油然而生之强猛决定心力，勿使细微，尽力所能，以防退失。如是修习以去，因油然而增之决定心力，有久则自微之倾向。如是宜注意防其细微，用心中正知一分以观察之，见其将微，则提起此我是无，如有则不在一必在异矣。经如是作意，则决定心力又复振起。如是屡屡振起，务使与初时油然而生之力相等。因此时已经得定，沉掉等过，早已皆无。惟余此细微一过须防之耳。

无我决定心生起时，亦如九种住心之初二住。执实方面心力尚多，决定无我方面心力较少，一时一时萌起而已。及经正知作意振起后，此时有如四五住，执实力微，无我力强，能长时继续，此时将住于无我之决定心（以无我为所缘），谨守勿忘。并分正知观照，如现细微趋向，则又思维我决定是无，如有，岂不在一异之内，如是振起之。设使心不能住于所缘（无我）而形退失，则对于观察等心，稍为放松，而以执持所缘为主。如此之后，若于观察一异等心，不生喜悦，则又为住缘力量过大，而决定无我力转小之过。宜复从一异观察，初已言明，决定心住于所缘（无我），分正知以观察细微倾向之有无矣，并未放释所缘也。故中观之用心法，不但不释所缘，而一面又须观察一异等；一面观察一异等，而又不失住缘之心。譬如析薪，一手执持，一手析之。若唯析而不执，斯不善析薪矣。如是修习以去，细微倾向可得无有，或如偶现微相，或萌实有执，当时正知即能觉察而除去之。正如第八住心，正知得力，沉掉难生，生即除去矣。自此以后，因决定无我之心，已经纯熟，细相不生，不复再用正知，亦正如第九住，沉掉已离，不用正知观察，而纯用串习力，住于无过定中。盖此时住缘心不碍察过心，察过心不碍住缘心，串习已熟矣。至此，则决定无我智慧可以明显，而且久住，是为相近之观，尚未得正观也。如此之观，是名虚空观，而非中观。中观者执实之障已尽者也。虚空观不过如虚空性，无触法之碍而已。但虚空观亦非易事，盖必除去触碍之法，而后可见虚空性。欲去触碍之法，必先知何者为触碍法。除去触碍法之障而得虚空，除去执实之障而得空性。修观行人，以决定心住于空性，长时继续，如此长时观想之情形，呼为郎卡打布，意谓安想如虚空生起之情形。前文已言，决定住缘心，与正知观察心，当同时并行矣。此时如虚空之安想，亦非住缘不可，故可名为如虚空之定（住）相。总之，住无我所缘心（止）如马，决定无我心（观）如骑者，不可相离。既得郎卡打布，则必有界脱（后得）生起，心安住于无我所缘不乱，名曰两泻。心不住无我所缘（出定后），而仍不离无我之想名曰界脱（后得）。得界脱时生起之见，名如幻见。故出定后宜观一切如幻，如幻复有二种：（一）空如幻、（二）境相如幻。空如

幻者，扫除实有之后，相分尚在，是为唯有（岳把掌）。唯有即空如幻。现在所观之如幻，非指空如幻言，乃指境相如幻言。譬如幻师，以木等变狮象，幻师眼识所见之境，虽属宛然狮象，而心中决定知此狮象皆非是实。境相如幻正是如此。吾人平常对于我、我所，所以显现其为实有者，盖执实无明之力乱心所致（亦如旁人为咒力所乱，见狮等为实）。今因修观之力，于此显现之境相，决定知非实有（亦如幻师知狮等非实故），是即可谓通达境相如幻之理矣。（住无我所缘心如马，决定无我心如骑马者。）

前已言止观当并行矣，必心能住缘（无我）不失，已得止后，又能一面观察，决定知其无我，然后能见境相如幻。换言之，若决定了知无我之心不能久住，则不能见境相如幻。前所说界脱行人，固已略通空性，而心则未必能久住所缘。但虽不能久住所缘，而以修空力故，有时见一切境如烟如雾如虹，或见自身空洞无物。然此种现象，虽不通空性之人，亦能得之。如有一类人，任于何境皆制其心，不生作意，久之亦能获得如是现象，此所谓境相如幻也。故于此当知者，即决定了知无我勇猛之心力，能久住于止时，始能见相近空观之境相如幻。凡得相近空观之补特伽罗，亦如幻师观一切境界皆如幻化。上乘安立之如幻观，即指此种而言。若在界脱地行人，所有如幻境，有有勇猛力能久住者，有无有勇猛力不能久住者。其不能久住者，则宜依《三昧王经》所有义理修之。此种行人，虽未得相近空观，而已通达我无自性。既达我无自性，心中只有唯我之名存在。既知唯有我名存在，则知我名者，即业力与果之所依，亦即我所有种种作为之所能依，而我名非可寻得之物，故曰唯有我名。凡依我名所有作业得果，及一切作用，均宜照梦幻泡影等喻着想。如何着想，例如幻师因有咒药物种种因缘，故有幻相，幻相复有种种幻动作。又例如梦者，因有睡卧因缘，故有梦，梦中复有种种动作。是故当知，无有自性之唯有我名，亦由种种因缘而来。而此唯有我名之上，所有种种无自性之作业，无自性之得果，亦如幻相所有种种动作，与梦中所有种种动作，决定是有。但虽决定是有，而一切因果作用，仍复如我仅有其名。

总摄前文，已经得止之初步修观人（初入观路）约分二种：一种对于空性止已得，而未入中观路，一种对于空性止已得而又已入中观路。得止而未入观者，是为初业有情。初业有情于界脱时（出定之后）对种种蕴上，不免时有自性显现，则宜将修观时决定无我之见提起，思此诸蕴，虽若自性显现，而自性本无，仍与正修观时无异。故界脱者宜随时随地将我无自性之力依恃坚固。若稍懈弛，则自性执著又复入心矣。但虽将我无自性之力依恃坚固，而不免时生如是疑虑：今之显现诸蕴，若皆无性则我亦为无，而因果等又何如乎？生如是疑时，宜照前说《三昧王经》义理修之。义理为何？即依幻师幻象之喻而修是也。因幻师眼识中所显现之象马，虽属是有，而实无性。倘若有性，岂不成真象马乎？盖咒等因缘所显故。吾人眼识中诸蕴亦复如是，相虽是有，性则为无，性既无已，唯有我名（我名亦由因缘所成）。由名因缘复生种种作用，亦（如）由因缘所生之之幻化象马，复生种种作用，当如是思之。空如幻者，但知空性，不知缘起。界脱者所以必须如是作观，即在就缘起以明性空，缘起性空，务须圆融。截至于此，当分界限：（一）于我及蕴界上将自性空去；（二）空去自性之后，此我及蕴所余唯假名。将此无性及假名二者之理，于我及蕴上融会于心，善巧修习，则可谓于中观之事理已生起矣。所谓中观难得者，皆因不善巧之故。前文所说，于中观道多未善入，此处所说始为善入。

善入中观之补特伽罗，于后得时，修如幻观之法如何？后得之补特伽罗，于我与蕴能空去自性，唯有假名之上所起种种作用，同时以自力决定，忆念真俗二谛。此种补特伽罗于念空见时，当时即思念得起如幻；于思念如幻时，当时即思念得起空见，如此则可谓善住如幻矣。此善住如幻之来源，由于善修空如幻（郎卡打布），故于后得时，善住境相如幻。如不能善修空如幻，则后得时

即不能善住境相如幻。于后得时，能善修境相如幻，则对于空如幻之空性，亦易得增长之利益。故知后得之如幻观（俗译），能助长空见（真译），空见能助长后得之如幻观。行人须从二者互助上以修习空见也。补特伽罗无我竟。

二、法无我修习法

安立补特伽罗者，如六界五蕴。六界五蕴皆法，此六界五蕴之非自性成立，即法无我，总摄为二：

（一）有为法之非自性成立。

（二）无为法之非自性成立。

有为法之非自性成立分三：

（一）色法非自性成立。

（二）心法非自性成立。

（三）不相应行法非自性成立。

兹就色法非自性成立言之。身为色之一，先须认识平常所执不依分别心安立而由自成之身，如何使其显现，既显现已，则思如果所执自性成立之身为有，则应头目手足等不为一，则为异。有断然者，于此即须决定其究竟为一为异。如身与头目手足等为一，则断手肘，即应身亦同断。而事实不然，可见身与手等非一矣。再身与头等支分为一，而支分非一，则身亦应有多身，而事实不然，可见身与头等支分非一矣。又如身与支分为一，则应无分别性，如无分别性，则左手动时，右手亦应同时而动。由此种种理由，判断身与支分非一。然则身与支分为异乎？如异，则应彼此不相依，试就支分一一指出而除外之，又能指得出一身乎？如指不出，则为身与支分非异之明证矣。今既于一于异遍寻平日所执之身，卒不可得，于此生出决定无有自性成立之身之心，是则为法无我之初步。于此当思身既非自性成立，然则身究竟由何缘而有耶？于五蕴一切支分之上，由分别心安立身之假名，如是而已。除此假名，都无所有。欲问安立假名之故，求之不可得，不可得，即是真谛。以身推之，一切法皆然。色法无自性竟。

心法非自性成立之理者，先观自心如何显现，则觉此心系由自性成立，此亦犹如身执。平常所呼身啊身啊，于其身名之上而起执著。今之心执，平常所呼心啊心啊，于其心名之上而起执著。于此再观所执之心，如果是有，则与其支分，不为一必为异。心之支分为何？昨日之心，今日之心，前心后心，皆心之支分也。所执自性成立之心，与昨日今日之心等为一乎？如为一，则与昨日今日之心，应无分别，既无分别，则昨日之心过去成无，所执之心亦当过去成无。如异，则彼此应不相依。试将前日昨日今日之心，一一指出而除去之，又可得所执之心乎？例如一日分早午晚三心，所执自性之心，如为有法，应当三时心为一，则早午之心成无，晚心亦无。如异，则除早午晚三心以外，又何处得自性之心？于一于异觅自性之心皆不可得，然则心何缘而有乎？盖刹那刹那生灭之上，由分别心安立心之假名，欲求此假名之故，不可得也，故云打巴掌。盖因心之差别，现出种种不同之境。能现出此种种不同境之心，求不可得。必欲求之，亦唯有此心之假名而已。一切心法，不外如是。离此刹那生灭之支分上安立假名之心，而求自性成立之心，竟不可得。例如微尘，亦由

东南西北方分之上，安立微尘假名。离此方分之缘起安立假名，而求微尘实不可得。

不相应行法非自性成立者，年月日时等皆不相应行也，其非自性成立，显而易见。试就年言，年由十二月而成，依照吾人平日心想中所执自性之年，如果是有，则必与十二月为一，否则为异。如一，则彼此皆五分别，无分别，则一月可作（亦即是）三月四月。如异，则除十二月外，应有自性之年在。既非一非异，则心想中自性成立之年，是为无有。以此类推，月日时等，亦复如是。然则分别心于十二月上安立之年，究为无乎？如有，何以依前所说于一于异求皆不得？于此当知，分别心所安立假名之年，与常人心中所执自性成立之年，各不相同。分别心安立假名之年，与十二月为异，有法可得。盖年名与十二月相为缘起，十二月依于年名，年名依于十二月，其为有也。如是而有，其为异也，如是而异。若夫心中所执自性之年，如认为与十二月为异，则如骤之与马，有相离情事，故应于十二月以外，有年可得，抑或不得十二月，而年独立存在，故自性之年决定为无。而安立年名之年，属诸缘起，是无过失可得者，一切法亦复如是。

无为法非自性成立者，凡在修习有为法无自性者，对于无为法无自性之修习，即易而且速，盖既知有为法无自性，即知无为法无自性，何难之有。不过有为法之是否为自性所成，学人易生起推度之心，无为法是否为自性所成，推度之心生起比较为难。故须先行精通有为法之非自性成立之理，而后及于无为法。《中观本颂》云：有为无自性，无为胡有性。有为法无自性，前既言之矣，无为法何故无自性，兹试言之，例如虚空，无为法也，此虚空之名，本系依虚空种种支分而安立者。但吾人心中所显之虚空，不觉其为依支分所立之假名，而恒觉其由自性所成。此种心想，必然有之。如此种想象为自性所成之虚空，果是实有，则究与其支分为一为异，于此当加判断。东南西北等，皆为虚空支分，如一，则应无分别，如无分别，则言北方时，则不应有其余各方，何以故？一故。如异，除此种种支分，则不应有一不依支分而自性成立之虚空在，究能指而出之乎。虚空虽无，但亦有东南西北中可言，于此东南西北中等支分之上，而安以空名，即如瓶空，亦于瓶空东南西北中等支分之上，而安以瓶空之名。又如空性，空性云者，亦不过一切俗谛上将一切实有之执障破除之后，而安以空性之名，故虽空性，亦由具足种种支分缘起和合之上，而施以假名。如此之空性，若其为自性所成，则仍照前法，于一异以内寻之，最终寻不可得，则能知其非自性成立矣。

总之，无论补特伽罗也、法也，任何一法，能通达其空性，则推之一切法，其为空性亦同通达，固不必一一法照修也，如必一一法照修，恐人寿亦不待矣。提婆云：谁于一切有相中，能达一相之空性，亦达一切相空性。故吾人最初，即宜对于一法上所有空性之相违法（障法），应善通达，不可或错，此后即据一异之理，以除相违法与障，而对于空性生起决定智。然后于去障以后之空见（如虚空）尽力以修，以了知无自性之智，与不着于一切相如虚空之心境，二者和合，安于止上，而修以去。然后于后得时，对于心中如遇境起执，不论起执为何物，则细看此执著情形，究系如何，而依一异之理以推度之。用从前修法，同时决定其无自性，以此观于其余一切，亦皆如幻。（如起定时，有人以掌批吾颊，或不免动怒，立观此掌所批，原非自性之我之颊，不过假名之我之颊耳。如尚不能立时生此决定，则照一异之理推之。此言虽后得时，亦勿忘性空而修如幻也。）然后将修时如空之修，与后得时如幻之修，二者和合，久修以去，则已是相似中观矣。于已得相似中观时，如是发菩提心人，则入大乘道，如无菩提心，则入小乘道（入于小乘已断生死矣）。大乘道有五位，此为第一资量位矣。

真正中观，则于决定无自性之止，无有退失。不但无退，且同时能以正知观察一异之理，不但同时能观，且同时能使止益增长。不但同时能使止益增长，且同时能生殊胜之轻安，而为从前止中

所未得者。得此轻安时，则一切分别智慧，均成中道之观。生起如此中观时，则对于空性已甚显然见之矣。如此补特伽罗于止中有悦意轻安之观，于悦意轻安之观中，仍不离止，是谓得止观双运者。如具菩提心人，得此中观时，同时即入大乘加行位。

如此补特伽罗，以正修与后得，互助资助而修，次第历加行四位，而真正见得空性，同时即入见道位，是为初地。得初地时，尚须视其得真正能离遍计执之空性与否，如得，则证入相似法身。此后即依其能离遍计执之空性之程度，而分十地阶位，及至入于佛位，则悉离一切相矣。

七月初九日酉时讲至此圆满，适遇大雨下降，是为甘露缘起之祥，时于雅安田所街十九号也。师云，此之所说，系依第五代达赖阿旺罗桑嘉措之《文殊法语》，而以颇邦喀仁波切所讲中观之义，如有未当处，尚须大德见者有以正之。

修观法要终

圆满吉祥

十年浩劫，原印本无存，此系依据手抄本，反复审校后重印。修止（定）法要中九住心段，括弧中所引《道次略论释》文，亦系昂旺上师教授，为便于行人修习，附录于此。

低劣弟子昂旺敦振谨述

一九九零年孟秋于成都

《修次中篇》(丹增 嘉措仁波切讲授)

修次中篇

莲花戒大师作

喀觉译

丹增嘉措仁波切讲授

悲智学佛会整理

梵文云：跋瓦纳乍玛

藏语云：修次中篇

一、前言

从今天开始在正觉大塔（菩提伽耶）旁，难得有此殊胜因缘对你们讲法。首先讲「修次中篇」，之后是「菩提心赞」，梵文和中文都有翻译，而且也有多种语言的译本。「修次中篇」最主要讲空性的道理——「空证智慧」，也就是「中道」！

修次中篇

「修次中篇」是莲花戒大师所著作，他是一位具善巧以及成就的大师。在西藏「修次中篇」是一部非常闻名，同时也是很具价值，十分重要的著作。透过「修次中篇」，能使我们对于佛法的概要，有更深的体会以及了解。倘若我们是佛教徒，却不了解佛法大致上的架构，将无法成为一个真正的佛教徒。从「修次中篇」的空性道理，再透过「菩提心赞」（宝炬论）的内容来实行。接著讲佛子行三十七颂，这是无作贤所作，共有三十七句偈颂，是我们应该学习的佛子行。

我是从萨迦的桑吉仁波切，得到「修次中篇」的传承。桑吉仁波切是从拉萨的桑耶寺，天钦仁波切的上师处，得到「修次中篇」的传承。他的上师是宁玛的上师，那时正在思维「修次中篇」的内容。至于萨迦仁波切，如何得到「修次中篇」的传承，我们不清楚。只能肯定桑吉仁波切，从宁玛上师得到传承，再传给我的。佛子行三十七颂，是从噶举的咕弩仁波切得到传承，咕弩仁波切是从佐千仁波切得到传承的。

这几天我主要讲，「修次中篇」与「佛子行三十七颂」。也会以很扼要的方式，为你们口授，主办单位要求的「心经」传承。还有念诵「菩提心赞」，以及做简单的解释。我是在噶举的咕弩上师处，初闻佛法时，听到这部「菩提心赞」（宝炬论）的，我的传承大致如此。接著我想为你们口授，宗大师所作「缘起赞」的传承，以缘起道理礼赞佛陀身、语、意三功德，因为佛陀了解「性空缘起、缘起性空」的道理，所以赞叹佛！此传承是从昆努的格西得到的。「缘起赞」及「了义不了义经」的传承，现在已变得很稀少了，尤其在西藏的卫藏地区。这几天我们可以互相研究讨论！这里的负责人员，准备的非常齐全，虽然是帐篷，从外面看不是很雅观，但是能够挡风遮雨、遮阳光就可以了，我为他们的准备周到，说声谢谢！

在此地传法的缘起，是因为正觉大塔乃佛陀成道之地。大家有此难得的机会集聚一堂，思忆佛陀的功德，以及追随佛陀曾经走过的路！这是最重要的。应该如何追随呢？了解佛法的内涵，依教奉行！我个人不是很精通佛法，但我会把所知道的，尽量为你们解释说明。我努力以清净意乐传法，也希望弟子们，以清净意乐听闻。假使如此，将是清净的佛法事业，功德圆满！希望大家互勉互励。首先念皈依祈祷文，主要礼赞佛陀。接著忏悔、回向、念心经、文殊师利菩萨礼赞文，以及供曼达拉。刚刚念诵的皈依发心，是调伏自己的内心，发心为一切有情圆满菩提，以很强烈的意乐，让自己生起菩提心！「诸佛正法众中尊，直至菩提我皈依」，皈依境是佛法僧三宝，主要的皈依对象是法宝。「我以所行施等善，为利有情愿成佛。」菩提心是希求菩提之发心，具足利益他人以及无上菩提，二种希求之发心。「直至菩提我皈依」，是非常强烈、长久性的皈依、未证菩提之前都要做到。思维若证得圆满的佛果位，就能如实地、真正地利益一切有情众生。「诸佛正法众中尊，直至菩提我皈依，我以所行施等善，为利有情愿成佛。」此偈包涵智慧与福德两种资粮，但主要是福德资粮（六度万行），即以布施等一切善功德，回向无上菩提！为了圆满自利与他利二事业！如此思维，就是很强的皈依心」。

这次各地信徒云集，包括西藏流亡的难民、还有外国人，大都为听法而来。能在殊胜的圣地讨论佛法、是让我们积福的珍贵因缘，我非常欢喜此净罪积资的机会。我个人认为，只有追随佛陀的智慧，才是个精进的比丘！我非常欢喜，佛陀所指导的深奥道理，因为仔细探讨研究，发觉佛法中所涵藏，更微妙的道理。它有广大的思维空间，可以让我们深思；真正去实行时，发现确实对我们，有实际上的帮助。佛陀在此出世，也在此成就佛道，我们应该好好保护圣地。当然，有很多人来朝圣，也有很多人想维护和改善环境，印度中央政府，曾有计划的负责维护此地区，目前还在改善当中。

所谓「法」是建立在内心上，并非靠外境、外缘去改善调伏的。我们所讲的「佛法」，不是建立在天空上；回教也不是存在于教堂或者字面上，说到基督教一定想到十字架。所以当我们讲到「教法」、「宗教」时，会认为是外境的事物，这是错误的。真正的教法，是建立在内心上，未调伏的心，使之调伏，并非由外力去改变。跟随佛陀之后，内心是否渐渐改善、步步进展？假使有，就是真正得到佛陀的加持。若教法无法改善你的内心，那表示你学错了，佛陀也无法加持你。世亲菩萨曾说过，教法分为「教正法」及「证正法」。教正法是由讨论及听闻而修习。真正的教法是证正法，是由闻思修而学习，建立在内心上。证正法是一一戒、定、慧，教正法是一一经、律、论。透过佛法的道理，如何得到真正的法？以戒定慧三学，在心灵上建立真正的法。当我们听到佛法时，一定要想到属于内心，而不是指外在的佛像、经典、念珠。念珠非属于真正的佛法，外道婆罗门也拿念珠持咒。许多先辈大师曾经讲过，假使念太多咒语而未调伏烦恼，小心你的指头断掉？有时候甚至还会念到一百美金、二百美金.....！

现代人太注重佛像，看到黄金铸造的佛像，就觉得很庄严殊胜；看到泥巴塑成的佛像，就轻视它，其实太注重外表，不是好现象。以佛像外表（金，银.....）学佛，是世间八法，不是真正学佛，而是在造业。虽然穿上法衣、口才一流，但所做所为还是在造业。因此真正的佛法，是指未调伏的心，透过对治力调伏，未生起的功德，透过对治力使之生起。让自己的过患减少到最低，让自己的功德增长到最高，如此才有益处。我们要即身成佛，是非常困难的。应该以实际的修行，昼夜不断、经年累月、多生多劫串习，慢慢地去除内心的过患，建立圆满的功德。「乃至有虚空，以及众生住，愿吾住世间，尽除众生苦。」有如虚空般众多的有情，未度尽之前，绝不成佛。这种心力是我们需要的。

一般人性急，都想快速得到果报。甚至有上师，以灌顶来解决一切的困难，而弟子们，竟也相信这种谎言，双方合作灌顶仪式，当上师出了问题，弟子们就责难上师之不当。学佛最主要目的是什麼？在凡夫地的我们，是没有任何的证功德，要让自己生起道功德，才是最主要的目的。假使能调伏内心，不只自己快乐，也能使别人得到快乐。

我们现在所得到的暇满人身，并非是最圆满的。有暇满人身，并不代表具有人生的意义。真正人生的意义是——调伏内心，需要长久的苦行去证得。我们要共同努力，拟定一个长久的目标，经常串习，才能达到究竟圆满。我们无法快速得到证量与道功德，但如果脚踏实地、努力修习，就可以积集资粮。运用长久时间学习「道次第」，对我们来讲，是没有差别，因为若不学习，你还是在轮回！时常思维成佛的道次第，是非常重要的！

明天，为你们传愿心仪轨；后天传授菩萨戒，根据「菩萨地论」戒品所讲的菩萨行。之后，为你们传千手千眼观世音菩萨灌顶，不动明王灌顶，长寿佛灌顶。

二、正释

佛法的真正起源地是在印度，导师释迦牟尼佛所讲的，称为「经」，印度的许多大师研究的著作，称为「论」。经由这样的承续慢慢流传。目前佛陀经典，已翻译成藏文的大约一百卷；印度大师所写的论典，翻成藏文的有二百多卷；经和论总共有三百廿五卷，这是西藏佛教的基础。因此译任何经典时，都会写「梵文云」或「梵语曰」，表示这部经典，是从印度流传下来的，然后再写上「藏文云」。由「梵文云」与「藏语曰」，可以了解，当代大译师，具有很大的功德。他们以详细完善、精确无误的翻译，圆满指导我们。翻译之后，并不是马上出书，还要请印度的班智达修改，互相讨论之后，才出这部「修次中篇」的。

何谓「修」？就是反覆串习、修习。我们应该以何种方法调伏内心？改善内心？必须透过佛法的道理去改善。但并非马上可以达到效果，需要长期串习努力。当我们听闻教理时，第一次听觉得很困难；第二次听时，觉得比较简单；第三次、第四次听时，就觉得愈来愈容易了。这就是串习、薰习。譬如我们时常愤怒、嗔恨一个人，当看到此人，就会产生很强烈的忿怒心。这时应该想——我不应该对他产生忿怒心的，我不应该这样发怒。一次又一次的薰会，自然而然不会对此人，产生很强的嗔恨心了。以此串习的力量，调伏原本非理作意的过患。

以身体而言，刚开始做一个动作时，会觉得很难，但是天天做同一动作，就不会觉得困难。这就是长久的串习、薰习所得到的结果。同理，「心」也是如此。每个人都想离苦得乐，但被心所控制，心又被烦恼控制，即使不要痛苦，因为不知痛苦的因何在，无法突破，唯有承担痛苦。快乐的因又不积聚，所以无法得到快乐。

「修」的意思，放弃往昔对烦恼的串习，换上新的串习，不再被心控制，心也不再被烦恼控制。假使长期，把心保持在善的一面，去串习、薰习，心自然而然变成善的；长期远离烦恼的串习、薰习，来改善内心，叫做「修」。

「修」，就是内心与善法相应的串习。所以必须多多听闻，什麼是真的情况，以听闻的善法，内心反覆的思维，需与真理相应。不只听闻，生起定解之前，先要观察，如果不相应，就无法对真理生起信心。完全相信真理之后，知道生定解的胜利，不生的过患。修的次第分为二，一是观

修，一是止修。观修，就是反覆的思维观察。产生定解之后，把心安住于此，称为止修。一般人对著境，内心就产生起伏，这是习气造成的，不加以观察，就执著为真实。如果不照修的次第，先修难的，后修易的，将无法达到我们追求的目标。前前所修的内涵，是后后的基础，次第正确，就容易成办所愿。

这部「修次中篇」、并非在介绍历史。虽然目前我们所学的是因明学，但是听闻解释之后，依照所得的答案，配合日常生活的作息去实行，可以调伏内心，得到圆满成就。「修」也有修的次第，如证得菩提心之前，必须先生起大悲心，大悲心是生起菩提心之因，有固定次第的，因此称为「修次」。

「虔诚致礼敬文殊孺童尊」，著作论典之前，先礼敬自己的本尊，可以减少障碍。「修次中篇」主要讲空性的道理，属于论藏的一部分，解释慧学的论典。

「修次」分三篇：初篇、中篇、下篇。「修次中篇」，主要的内容已有注释，因此我时常念诵，这次以解释「中篇」为主。

兹略述诸随大乘经藏轨理者之修持次第。此中，欲极速证得一切种智，当具寻思，现前精勤于能得彼之众因缘。

主要是为跟随大乘经藏，以及希求大乘的学者们讲的，以大乘道次第内容为主。大乘殊胜的原因是，无论在意乐、加行、果上，都比小乘殊胜！思维殊胜是发心，加行殊胜是六度万行，得到究竟圆满的佛果，就是果殊胜。因为具足意乐、加行、果三种的殊胜，所以称为大乘。

在此的大乘经藏，不是指经律论，而是指一般的经典。大乘所要追求的是佛果位，不只断除烦恼障，还要断除所知障，因此佛陀的智慧称为「一切种智」（通达一切）。为了要得到一切种智、一切遍知，必须具足众多因缘，所以要精进修持成佛之因。

如是，此一切种智，不可无因生。若是，一切时中，一切皆成一切种智，将成合理故。若无观待而出生，则任何皆不应有阻碍，以之，一切皆不成一切种智。如是，时而有出生灭亡故，诸实事唯观待于因，时而亦将有成就一切种智。非一切时，非一切处，亦非一切。彼故必定观待因与缘。彼等因缘中，当依诸无谬、无不齐全者。

佛陀的智慧并非无因而生，它是事法、有为法，所以是由因缘而产生。没有一法不从因而产生，这是法的规则，一切有为法，必须由因缘而产生。灭谛本身是无为法，但也是依道次第的修持而证得。佛陀的所有功德，都是由因缘而产生的。倘若佛陀不是由因而产生，而是无因生，就成为长久不变；否则，就是完全没有。假使有自性、独立产生，就成为永远有，不是暂时有。如此将无一众生可成佛，因为佛陀就是无始有的。这是缘起的道理。

佛陀并非无始以来就存在的，佛果位是由串习而证得，而且依同类因而产生。必须断除烦恼，及烦恼所留下的习气——所知障，才能成佛。由此可以了解，一切的轮回、一切世间法与出世间法，都是由因缘而产生，都是依同类因而产生。以有为法而言，以它的因来看，它是果；以它的果来看，它是因。因果本身不相违，但不表示此因必生此果；因为有因，是可成佛，但并不代表有因，一定会成佛！虽然有因，但透过外缘的力量，可能摧毁这个果，所以有因，并不代表一定产生果。但是果，必须由因才能产生的！「法」，分为有为法与无为法。一有为法是由因缘而产生，所

以它的性质常常在改变，无为法不靠因缘，所以它的性质不会改变。

我们所学习的佛法，并非捏造，而是由「正量」去安立的，因此学习时，必须以清净的意识、正确的意识、不颠倒的意识去学习！日常生活中有很多的烦恼，会使我们产生贪心及嗔心；这些贪心与嗔心是颠倒识，没有任何正量做为依靠，它是不正确、不清净的。但是了解无常、空性智慧、大悲心、忍辱或禅定.....等，都是由正确，以及清净的正量来安立的。无始以来，我们以同一意识的续流至今，有部分意识是不清净的，有部分是属于清净的、正确的。我们所要断除的是不清净不正确、颠倒的贪、嗔、痴等执著。这是「所断」！所要取的是了解无我的智慧、空性智慧、无常智慧。这是「所取」！我们为何会轮回？由于颠倒识，也就是无明，使我们堕落轮回。

无始以来，由于颠倒识的伤害，我们需透过佛法的道理、才知道何者为正确的意识、正确的量。如何以清净的量，破除不正确与不清净的意识？心是唯明唯知的光明体性。了解实际的情况，即诸法的究竟性质时，这种智慧，即正确清净的量，自然会去除错误的颠倒识。当清净正确的证量，达到究竟时，就是佛陀的智慧。

因此，皈依佛是有道理的。导师释迦牟尼佛，刚开始也是跟我们一样，经过学习、串习，把未调伏的调伏，未了解的了解，以正确的智慧破除颠倒识，再慢慢地透过智慧的串习，得到究竟圆满的佛果。所谓的「圆满」，就是我们意识上，有许多的错乱识以及颠倒识，经由正确清净的智慧，慢慢排除与对治，使这些过患减少到最低，甚至完全清除。所以佛果位，是由特别的因缘产生，由许多因缘聚集而成，不是单独的因缘，或者简单的条件构成的。现在佛的果位，是依因缘而产生，未来佛的果位，也是依齐全的道次第，修持而得到，三世诸佛，都是因缘具足才证得的！

每个人都具有，唯明唯知的光明体性（光明意识），所以每个人都可以学佛。我们都具有了知「境」的能力，了知事物的能力，这是自然的能力，称为意识。由意识的力量，了解外物、外境。经由眼识去了解形状和颜色，之后，自然会了解此形状和颜色，这是透过眼识的能力去了解的！同理，你看到了、听到了、见到了.....，这些都是意识，让你得到这些感受的，此意识是粗分的，由粗分的根识而产生。如：眼识是由眼根而产生。当我们的眼根受到损坏时，眼识的力量便会减弱或败坏。我曾经听说，白色眼睛的狗，所看到的都是白色的、此话若真实，表示我们的眼识与眼根非常有关系。因为眼识的所依处是眼根，因此依眼根的认识，称为眼识。以人而言，粗分的意识与大脑有关连，这是可以体会到的；如我们说：此人很聪明或很笨。从有人类至今，透过脑细胞的感受，使智慧慢慢进展，人类愈来愈聪明，但是这种能力，必须透过同类因才能产生。它的所依处虽是脉息、气流及脑细胞，但产生唯明唯知的能力，并非由这些产生，而是由同类因产生。亦即，产生唯明唯知的这种能力的进取因，必须透过以前的意识产生。所以我们不能把脑细胞（色法），和意识混淆一起！色法是属于色法，意识非色法；但所谓的「法」，却是由色法与非色法，两者和合而产生的。

为了生起清净与正确的智慧，必须了解诸法的性质。意识是唯明唯知的光明体性，是一种唯明唯知的能力，并非依暂时的因缘而产生。烦恼所执著的，是不存在的法，当了解存在的法时，自然认识不存在的法。所要破除的是，唯明唯知的意识所执著的，不存在的法；不是破除唯明唯知的能力。由「所取」的智慧，破除「所断」的烦恼。破除意识上暂时的污秽时，能力本身不会消失，如眼睛上，有灰尘遮挡了眼识，但当你把灰尘除去时，眼识能力仍是存在的。同理，意识具有了知一切法的能力，但是由于暂时的污垢遮蔽，无法了知诸法的究竟性质。当正确的智慧，破除暂时的烦

恼，以及一切的污垢、障碍，唯明唯知的能力自然现起，我们也因此了解一切的实相。

佛陀所得到的这些功德，我们是可得到的，同时也了解，世间的创世主是不存在的！前面讲到，轮回是由无明而产生，「集学论」解释的很清楚，这是由暂时的因缘所产生、轮回非由世间的创世主所造，而是由同类因而产生。因此每一有为法，也都由自己的同类因产生。

印度的数论派，认为一切法是共主相（在因时已有果的性质）而存在。此非正确观念，一切法都是由因而产生，因本身，也要由其他的因而产生，前因还需前前因，以此类推，因是无始的。倘若第一个因，是无因生，则成为水恒不变，或完全没有。

何谓「同类因」？此因产生它同性质的果，如：种瓜得瓜，种豆得豆。我们都不想得到痛苦，想要得到快乐；这些都是，由它们的同类因产生的。因此想得到快乐，就要种下快乐的因，断除痛苦的因。断除之前，先要了解，何谓是痛苦的因？何谓是快乐的因？才有办法断除。同理，若不了解真正快乐的因；是无法得到快乐的。因为快乐，是由同类因产生，所以你必须听闻佛法，了解真正快乐的因，然后去实行。唯有种快乐因，才会得到快乐果，这种因果道理，佛法讲的非常详细。

一切世间与出世间的法，都是由因果而产生。佛陀第一次转四谛法轮，因此佛教徒必须了解四谛：苦、集、灭、道。「苦谛」是果，它的因是由「集谛」而产生。每个人都想得到，永恒的快乐，远离一切痛苦。这种快乐，是由强烈的对治力，断除痛苦的因而得到的，也是由因而产生。「灭谛」的因，是道谛，能证得灭谛果位的，是「道谛」。染污谛的因果是集、苦；清净谛的因果是道、灭。我们都不想要痛苦，必须了解痛苦的因果；想要快乐，更需了解快乐的因果；痛苦快乐不只是感受而已。

苦可以分为三种：苦苦、坏苦、行苦。被烦恼控制，无法自主的这种痛苦，称为行苦。即无自主地被业与烦恼所转、所控制。此痛苦因有二：业与烦恼，最主要是烦恼。假使业种子没有烦恼的薰习，是无法成为痛苦的。因此，业与烦恼，最主要的是破除烦恼。烦恼的种类有很多，主要是五恶见（身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见）与五钝使（贪、嗔、痴、慢、疑）。

灭谛是断除一切痛苦、得到永恒快乐？能证得灭谛所使用的方法，称为道谛。痛苦的根源是无明，而无明的对治即道谛。无明是颠倒的执著，它的正对治是，了解诸法究竟性质的智慧——空证智慧。以「空证智慧」破除颠倒的无明，「空证智慧」即道谛，由道谛的修持，才能得到灭谛。因此，佛法的根本教理就是「四谛」。

我们要了解，无明是可以断除的。如何断除呢？所持的境是有，还是没有？空性是否存在？仔细去观察、了解实际上的情况，抉择无明与空正见，何者为正确？假使了解实际的情况，就能了解无明是颠倒识，它所执著的，与实际是不符合。这时才会深信，无明是可以断除的。先思维，眼前所看到的一切境与相，实际上是否存在？是否符合实际的相与境？经云：「一切的法并非真实有，但是由于无明的串习，看到真实存在。」诸法所现的相，以及它本具的相（究竟性质）是不符合的！由此而安立了二谛——世俗谛与胜义谛。四部宗义都讲到二谛的道理，这里以中观应成所讲的二谛道理为主。

总而言之，由名言识所安立的法，称为「世俗谛」；由胜义识寻找观察而得到的，称为胜义谛。因此我们要体会，真正四谛的内涵，首先要了解二谛。以中观宗义去体会，可以得到正确的二

谛道理，而且会了解轮回是可以破除，解脱是绝对可能的！进一步了解，灭谛绝对存在，僧宝也是存在。因为灭谛是心的功德，当体会到灭谛的寸在，证得灭谛的圣僧（僧宝）当然存在。这时才会了解佛陀是存在的，更深信佛、法、僧是存在的。

听到「佛陀」这个名词时，不仅代表二千五百年前的圣者而已，对佛陀的看法、体会、感受会完全不同。因为你了解，佛陀是经过这次第的修持，才得到圆满的灭谛。听到「法」，不会觉得最捏造出来的幻想，而是由强劲的对治力，破除烦恼而得到，所以相信法宝是存在的。这时对三宝所产生的信心是不共，而且是非常强烈的。具有灭谛与道谛功德的僧宝，是不可思议！非常殊胜！从内心深深地体会到，对三宝的信心，不只是虔诚的信心而已，是净信心，是依见到正理而产生的信心，不会动摇、非常坚固。佛法僧三宝不是历史，确实是存在，具有相当殊胜功德。要产生这样坚定的信心，必须了解二谛与四谛的道理，以及了解一切法，都是由因缘而产生。所以修次中篇说，必须依无谬、齐全之因缘，才能成佛。

殷重行于错谬因，纵经极长时，然不获所欲果。譬如，由山羊挤牛奶般。由未观所有因，亦将不生果。盖无任何种子等，不长苗芽等果故。以是，欲得彼果，当依所有无谬因缘。

想成办果，其因必须具备三条件：性质无误，数量齐全，次第无误。假使因缘不齐全、错误，是不可能成就佛果位。错谬之因，无论历经几千劫，都不会得到果报的。一切有为法，都是由因缘而产生，今生的快乐痛苦，也是由因而产生。就如；发愿想要富有。虽然有发愿的力量，但还是要自己去实行。常常有人祈求上师，赐予万事如意、事业顺利……等等，这些都是错误的。佛陀曾说过：「自己是自己的依怙，自己是自己的救护主。」所以能救自己的人是自己。并非是上师。当然上师是有些帮助，但最主要靠自己。当业果成熟时，佛陀也无法救你。佛陀在世时，释迦族快被另一位国王毁灭，佛陀的大弟子请求佛陀，挽救此不幸的事件。目犍连尊者虽以神通力，也无法改变现前的恶果报，因为神通是不敌业力的。当死缘成熟，纵使抱著佛陀的法相，或则佛陀亲自给你药，也无法因此得救。

嗔心的对治力是忍辱。当我们不断地串习忍辱，由忍辱的力量，使嗔心减少到最低，就不会得到嗔心所产生的痛苦，自然而然得到快乐，同时也会使他人快乐。为了得到真正的快乐，必须让自己内心建立对治力。不可能祈求上师，让我们不要贪心、嗔心、痴心，必须自己去达成。假使不想有嗔心、贪心所产生的痛苦，必须串习忍辱，或观不净观……等，如此才能对治。所以真正的佛法，是建立在内心上，改善内心非常重要。

「宝鬘论」说，能言善辩者，不代表懂佛法。擅长持咒、念佛，并非我们所要追求的佛法。我时常提到，身、口可以做到的大礼拜、绕塔、持咒……等，并非真正的佛法。譬如：一位老太太去绕塔，手上也拨著念珠，表面上好像在念佛，但另一面却在跟她的同伴聊天，「最近有没有什麼趣事啊？和家人如何啊？……等等」。身在绕塔，口中念念有词，但所念却是一般世间的俗事，因此能专心缘于一处，念一〇八遍佛号或咒语，是非常困难的。

真正的佛法是建立在心上，并非在身、口。思维无常或空性时，有没有生起烦恼？一旦有烦恼，无法生起虔诚皈依的信心，也不会有任何的善念，心存善念时，绝对不会生起烦恼。有些格西很会讲经说法，但没有调伏内心，非常可悲！所以，「因」必须无错误，而且齐全，由内心来建立。

若问：一切种智果位之因缘，彼等为何耶？谓似我犹如天生盲，无法示彼等，然如薄伽梵，现证圆满已，对诸所化机所宣者，我亦将以薄伽梵语作宣说。于彼，薄伽梵曾告曰：「秘密主！彼一切种智之智慧，是由大悲根本生，是由菩提心因生，是以方便臻至究竟。」是故，若欲证得一切种智，当学悲心、菩提心及方便，此等三。

一切种智果位的因缘，可分为三：一、现前分，二、粗分隐蔽分，三、细分隐蔽分。由五根识修持的因，称为现前分。无常、空性等，非是现量可知，必须以正理抉择体悟的，称为粗分隐蔽分。烦恼层次有多种，我们的意识粗浅层次亦不同。虽有极细微的意识产生、但是无法以现量见到，或以正理抉择体悟，必须慢慢培养，累积经验，长期修持。以目前而言，想了解这种极细微的烦恼，及意识层次、既无经验，亦非现量可知，唯有依靠佛陀的教义。如何相信，意识有细微的层次呢？因为佛陀，亦是由凡夫成佛的，然后把所修证，对所化机宣说，故可以相信有细微隐蔽分。

如何以完整齐全的因学佛？发心、大悲心、六度万行等，方便品的修持。主要以大悲心为根本，生起的世俗及胜义两种菩提心，加上方便行的正加行证得。悲心，有无量悲心与大悲心等。这里所指的根根本悲心，是清净意乐所生起的悲心，即大悲心，此乃菩提心的根本。若有大悲心，就可能圆满无上菩提，若无大悲心，无论如何精进努力，修持几百亿劫，也是不可能证得佛果。

如果悲心、菩提心等方便都具足！因缘齐全，即使不想要佛果，也会自然产生。所谓世俗菩提心，就是发心菩提心，胜义菩提心，是空证现量智慧。「道炬论」云：「智慧离方便，方便离智慧，俱说为缚故，二「俱不应舍」。也就是要认识世俗与胜义，以世俗菩提心与胜义菩提心的修持，才能证得佛果。圆满菩提心与方便品的修持，可以证得他利色身；成就智慧品，可以证得自利法身。因此，法身与色身，也是由同类因（智慧与方便）而产生，智慧与方便，则是由二谛而安立。总之，目前所看到的一切，皆是自性空，在自性空当下，又是缘起。以「缘起性空，性空缘起」，安立二谛的当下，修持智慧和方便，得到佛果位。

若发悲心，诸菩萨现前拔济一切有情故，定成誓盟。次，明我见已，将恭敬趣入，极艰难行，必无间断，长时修习福德与智慧资粮。既入彼已，定修圆满福德资粮。若圆诸资粮，则如于掌中，证得一切种智。是故，一切种智之根本，唯有悲心，当由最初即修彼。《正法集经》亦告云：「薄伽梵，菩萨不应学极多法。薄伽梵，菩萨若善持一法，善为观察，彼之手中，已握一切佛法矣。若问：为何一法？即此大悲心。」

这种悲心，就像对自己心爱的独生子，但不是对单独的众生，而是对一切的众生而产生的。由此悲心的力量，生起——为了使有情得到水久的快乐，我一定要成就佛果位之心。为了一切有情努力，无论是否能完成，我都要去做。这点非常重要！由内心深处生起强烈的责任心，即清净意乐，由清净意乐生起悲心，由悲心生起菩提心。

诸佛薄伽梵，以大悲心遍摄持，已获一切自利圆满，乃至有情界尽前，常住于世，然所作不似声闻，入涅槃城最极寂静中。观照有情，远离涅槃城，如离焰铁屋，故诸薄伽梵之无住涅槃因，乃彼大悲心。

大悲心殊胜之处是离二边，使你远离轮回，以及自利涅槃的寂静乐。由于大悲心之故，虽在寂静当中，心依然系著一切众生，诸佛菩萨因此，圆满自利利他的一切事业。

此中当诠，修持悲心次第，最初即人，著手起行。起初，暂修平等舍，于诸有情，当除贪或嗔，成办平等心。

修悲心之前，先修平等舍。亲怨的分别，是由内心贪嗔引起。因此由思维贪嗔的过患，修平等舍。

菩提心的根本是大悲心。要生起菩提心，首先要了解众生的痛苦，所以认识痛苦很重要。例如有人生病，要先知道得何种病，病越严重，我们的怜悯心会更强。没有产生相当的怜悯心，也许是不清楚病严重的程度。有人修怜悯心，却无法使心力提到最高，因为不了解，众生真正的痛苦是「行苦」。了解自己所得苦蕴之身，对自己的影响，和所受的痛苦；转一个境，他们也是同样的痛苦，这时怜悯心才会自然生起。

譬如乞丐，本来就一无所有，不会互相轻视；但是稍微有点权势地位，就会产生竞争、嫉妒、轻视的心，所以烦恼比较重的是较有地位的人。当我们真正了解轮回的痛苦，可以观想，他人的烦恼比我们重，所得的痛苦比我们严重，如此思维，可以对他人产生怜悯心。因为认识痛苦而生起大悲心，为了使众生得到真正的快乐，离开痛苦，除了必须了解痛苦，还要加上爱护他人的心，以及慈心。假使无法百分之百爱护众生，就无法生起真正的悲心。

菩提心的修持有两种：一、自他换，二、七因果。自他换，可以透过空性智慧修持，比较一稳固和殊胜，当然七因果也是很好的修持。无论任何修持，都是以平等舍为基础。若没有平等舍，修持菩提心时，对某些众生，比较容易生起怜悯心，有些比较难生起。这是没有修持菩提心的过患。

思维一切有情，皆欲安乐，不欲痛苦，无始轮回中，无何有情，未曾百次为我亲人。周遍思之，此若俱只数，或有于之生贪，或有起嗔，故我当以平等心，对待诸有情。作意思已，先由中庸者著手，亦于亲敌，修平等心。

非理作意，贪会成嗔。应该了解，所谓的仇人及亲人，并非真正的仇人及亲人。前半生对你很好，后半生可能变成仇人；现在的亲人，前世也许是大仇人呢！平等舍，是对亲人和仇人都平等看待，不要把暂时的亲人和仇人，认定为永运的亲人和仇人。真正的仇敌不是外在的，而是自己内心的贪嗔，所以烦恼是真正的仇敌。

如同造房子时，一定先把地面铺平。当你对每一众生，都没有差别时，修利益众生的心，才是平等的。任何有情都想离苦得乐，任何众生都曾是你的亲人。自己有痛苦，曾经当过亲人的一切如母有情，也有同样的痛苦，也同样的想离苦得乐。曾经是亲人，对我有相当大的恩德，不是我亲人时，也给我很大的恩德。今天大家聚集在圣地，筹备会场这些人，不一定是很熟的朋友，也许为钱来帮忙，但是没有他们，我们也没有圆满的法会。制造一件衣服，也需要许多的程序，当你买一件衣服，虽然是自己付的钱，但是如果没有做衣服的人，你有钱也没有用。

同样地，今天能使用麦克风，也是经过科学家，不断的研究才发明的。我们的食衣住行，起居生活的一切，都是许多众生，互相合作才产生。好名声亦如此，由众生一传十、十传百，才成好声誉，并非一人可造成声势。因此世间的一切，都是由许多众生的因缘而产生。无论何人，能活到现在，不是依靠自己。假使我们听到吃人肉，会觉得很卑鄙。同样地一羊也是轮回中有生命的众生，如果我们吃羊肉，不也是一样的道理。有些人说，羊是畜牲不一样，我觉得此想法太愚痴。

应如此的思维——认识的朋友对我有直接的恩德，不认识的朋友们，对我也有许多恩惠。尤其仇人，对我的恩惠更大，因为有仇人，才有嗔，才能修忍辱。修忍辱，必须有起嗔心的境，不可能对著释迦牟尼佛像，观修忍辱吧！因为仇人的因缘，使我们得到修忍辱的机会，你不觉得仇人很珍贵吗？

入行论说：「无害忍不生，怨敌生忍福。既为修福因，云何谓障福？」仇人对我有恩惠，不是因为帮助我，而是使我生气，让我有修忍辱的机会。我们修忍辱的善知识，是仇人。修忍辱的机会很少，是仇人少，所以仇人很珍贵。咕弩仁波切曾经说过，有一人绕寺时，看见旁边坐著一个人，就问：「你在做什麼？」坐著的人回答：「我在观忍辱。」绕寺的人说：「混蛋！」坐著的人马上说：「你为什麼说我混蛋？」可见他没有遇到修忍辱的境（仇人）一遇到「境」，就无法修了。还有个故事，有一位听力不太好的老和尚，要去一座寺院，年轻的和尚问：「师父，您要去那里？」老和尚听成一句坏话，于是说：「啊！你在说什麼？」年轻和尚说：「你好笨！」老和尚说：「对！对！」所以修忍辱，必须要有对象，才有修忍辱的机会。

学大乘精神的人，特别要感谢仇人的恩惠，因为仇人给我们修忍辱的机会。同理？没有可怜的众生，不可能生起大悲心，大悲心靠一切可怜的有情众生产生。入中论云：「悲性于佛广大果，初犹种子长如水，常时受用若成熟，故我先赞大悲心」。菩提心具有初、中、后的殊胜功德。大悲心非常难得，是无上殊胜的法门。大悲心是缘一切可怜的众生证得。一切众生对我们有很大的恩惠，无论今生后世、修三学、一切基道果的修持、佛果位等，都是缘一切有情众生而证得。因此忆念一切有情的恩惠，会了解不能放弃任何的众生。一般总是认为有情众生，离自己好遥远，但是思维恩惠，无形中把距离拉近！所以修习悦意的慈心非常重要。如何使自己遇到任何众生，都能生起悦意、欢喜的慈心？有了悦意的心态（慈心），再加上认识痛苦的出离心，才能生起大悲心。

次于一切有情，先修平等心，再修慈爱。以慈爱水，滋润心演，如有黄金之地，于之播下悲心种，将极顺利旺生长。次以慈爱，薰习心续已，当修悉心。

先认识自己的痛苦，才能体会他人的痛苦。对一切果生，先观修平等心，次观修恩惠，再生起悦意救护之心，才能生起悲心。

使悉心，乃欲一切痛苦有情，远离痛苦之希冀相。三界所有有情，随其所应，皆以三苦相，受极痛苦。是故，当于一切有情修彼也。似此，薄伽梵曾告曰：「一时，使等有情地狱之众有情，无间长时，唯沈溺于炽热等诸种苦河中。」亦告曰：「如是饿鬼众，多数感受，难以堪忍，饥渴苦火枯槁之极苦身躯。」显然，旁生众亦是，唯感相互吞噬、嗔怒、厮杀、伤害等苦。人众亦是，感受遍求不得，相互仇恨、伤害、爱别离、怨憎会、贫困等无量苦。

凡由贪等烦恼，诸缠蔽心，抑或被诸恶见所扰乱，彼一切皆是痛苦因，如处断崖，唯是极苦。纵是诸天，亦被坏苦所苦恼。诸享欲天神，彼等恒感死殁及堕落等恐怖，忧郁御心，云何安乐。

苦分为：苦苦、坏苦、行苦。苦苦，以人而言，是痛苦的感受，如：生、老、病、死等。有些没有直接痛苦的感受，而是由贪、嗔、无明，颠倒执著的恶见，或认为「我」是常、一、自主的邪见，这一切俱生我执的颠倒执，皆是痛苦因。好比在断崖边，虽然暂时离开三恶道的痛苦。但是具有痛苦的因，所以很容易堕入断崖。何谓坏苦？是指有漏的快乐感受，即由烦恼产生的快乐感受。四禅天的天神，没有苦苦、坏苦，但还是有行苦。

行苦，乃业与烦恼之性相，随他转之体性，一一刹那自然坏灭之性相，周遍一切众生。

随他转之体性，是由烦恼及业所控制，在每一刹那，无自主、无止境的坏灭。由无常可以了解，我们是痛苦，由苦了解「无我」。因为每一刹那转换，所以不是常法，因为由烦恼及业控制，所以没有自主的能力，因此「我」不是常、一、自主。

以是，所有众生，皆住苦火焰燃中。见已，作意思维，如我不欲苦，所有他人亦皆同。呜呼！疼爱我之此等痛苦有情，如何由彼痛苦脱离出？谓知己受苦般，亦可以欲离彼之行相，以彼悲心，住三摩地，或一切威仪中；当于一切时，于诸有情修习之。如云，最初唯于众亲友，由见所受诸种苦，故当修持之。

当我们观修悲心住三摩地时，如果因为时间，及坐姿觉得有点累，可以出定。出定后，可以靠念咒的力量，让悲心保持住，自己和他人都不想离苦得乐，我们有权力，也有能力离苦得乐，以这样思维，观想自己和他人是平等的。

次，唯平等观诸有情无差别，思维一切有情，唯是我亲人，周遍思已，次当于诸中庸者修习。其时，如于亲友般，平等人彼悲心。彼时，当于十方一切有情修习。其时，犹如爱儿受苦之母般，自感极苦，欲拔出苦之行相，悲心自然流露。于彼一切有情，平等而住，彼时，即称圆满矣，亦得大悲心之名。

大悲心的修持次第如前说。无论见到、听到、想到任何人，不必刻意，而是自然而然流露，希求他人离苦之心，「犹如爱儿受苦之母般」，自然流露的悲心，才是真正的大悲心。

修习慈爱，最初由亲友作起，欲彼过乐之行相。渐次，当于中庸以及怨敌修习。如是，串习彼悲心，逐渐，希欲现前披济所有有情，将自然涌现。

修习利益众生的慈心及悲心。慈心是让他人得到快乐的心，悲心是帮他人拔除痛苦的心。有了慈心及悲心，为众生离苦得乐，想负起一切责任的心，称为「清净意乐」。「七因果」的修持，先修平等舍，接著知母、念恩、报恩、慈心、悲心、清净意乐。「自他换」的修持，也是先修平等舍，观想自他平等，次观取舍，再观慈悲。所谓的「自他换」，不是自己与他人交换，而是每「众生都想离苦得乐，这点是一致的、平等的。所以不能贪某人、嗔某人，因为大家是平等的。一个很卑贱、很贫穷的人，也想早日脱离贫苦困境同样有离苦得乐的心，为什麼明知他也想离苦得乐，还要嗔他们呢？这是不合理的。

我们要思维爱他人的功德，和爱自己的过患。世界上任何的不安定或战争，都是由爱自己而产生，世界上的一切和平安乐，都是爱他人的心态而产生。可见真正对社会有益的是爱他心，对社会没有贡献的是爱己心，一切过患的根源是爱自己，一切功德的根源是爱他人。从凡夫到成佛，所有的过程，都是由爱他心、利益他人，而圆满这一切。无始以来，一直都是爱自己，听自己的使唤做事，结果至今还在凡夫地。假使好几劫前，努力观修爱他心，也许已经成佛了。所以思维爱他心，好比自己生命一样，去爱护珍惜它。

修持爱他心，可以圆满一切功德，因此自他换，就是把爱心摆在别人身上，为了使爱自己的心降到最低，修取舍。呼气时，把自己一切福德善行，舍给他人，吸气时，把他人的烦恼过患吸过来。取舍法门是对治「爱我执」的法门。透过自他换修持，使慈悲心圆满。如何修学他利之心，而

生起菩提心？想要圆满利益他人事业，必须成佛，因此以希求他利之心为因，与希求菩提之心相应的发心，叫菩提心。

次，串习根本悲心已，当修菩提心。彼菩提心，行相分二：世俗及胜义。其中世俗，谓许誓以悲心，现前拔济所有有情，为饶益众生故，思维愿证成佛。以欲求无上正等圆满菩提之行相，初发起心。彼复，如《戒品》所示之仪轨，当由安住菩萨戒之余智者处发心。

菩提心：一、世俗菩提心，二、胜义菩提心。希求他利之心及希求菩提之心，所产生的心，是未通达境之心，叫世俗菩提心。以观察事物、思考对立性质，观察胜义之心，叫胜义菩提心。使初发心坚固，必须受愿心仪轨，为了能行六度万行，依戒品所示受菩萨戒。

如是，既发世俗菩提心，为发胜义菩提心故当励力。彼胜义菩提心，谓出世间尽离诸戏论，极其光明、胜义所行境、无垢、不动、宛如无风之灯明，持续不动摇。彼由恒时恭敬，长时串习奢摩他、毗钵舍那瑜伽而成办。

胜义所行境，指胜义识所执境，无垢、不动、清净无为。胜义菩提心，是由方便世俗菩提心摄持，而得的空证现量、所以是出世间的，即缘空三摩地、在证空三摩地当下，无任何世俗相，此时意识和境，好比水溶于水，无二相之差别。此证量可以直接对治实执——轮回之根本无明。虽然方便品的慈心与悲心，也可以对治烦恼，使烦恼减低，但是无法正对治。唯有胜义菩提心（空证现量），可以把烦恼连根拔除。倘若只有菩提心，缺乏空正见，无法完全断烦恼，反之，若只有空正见，无法去除所知障，因此是需要双修的。

长期串习奢摩他及毗钵舍那，即止观双运。胜义菩提心，是以止观双运三摩地证得的。需要闻所成慧，思所成慧，修所成慧。先听闻空性义理，再以三摩地之力专注于空，依修行次第，慢慢起身轻安及心轻安，此乃奢摩他。于奢摩他专注缘空性当下，会再次生起另一种的身心轻安，于此中观察空性的智慧，谓之毗钵舍那。以奢摩他及毗钵舍那双运，才能证得胜义菩提心。双运的功德不是稍作修持，短时所能成办。如同西藏祖师密勒日巴大师，虽能即身成佛，亦是经长时苦行，努力串习而成就。当初释迦佛虽已成佛，为令众生了解，示现苦行相，最后方得成就正等正觉。我曾看过，珍藏于博物馆的释迦佛苦行相，有位仁波切正好带回印度，我因追念而礼拜三次，感受极深。如果大家能恒时瞻仰思维，释迦佛的苦行相，对我们有很大的策励作用。许多人认为佛陀行六年苦行，我们只要六星期即可成佛，或以密教闭关三年一月半就可成佛，这是绝对不可能的。其实世尊示现六年苦行，有很大的用意。把目标放远，修行成佛，快者三大阿僧祇劫，也许更长久。密教的即身成佛虽然可能，但本身必须具足条件，长时的净罪积资，非是一蹴可几的。因此胜义菩提心，也是需要长期串习奢摩他、毗钵舍那，才能成办。

如《圣解深密经》云：「慈氏！当知几诸声闻众、菩萨众、如来众之善法，所有世间、出世间，皆是奢摩他与毗钵舍那之果」。彼二能摄一切三摩地故。所有瑜伽师，一切时中，定当依奢摩他、毗钵舍那。如被《圣解深密经》云：「佛告曰，如我所示，任何声闻众、菩萨众、如来众之三摩地诸行相，当知一切皆为奢摩他与毗钵舍那所摄。」

奢摩他即「止」、毗钵舍那即「观」。何谓「止」？专注一境，心不外散，断除内外一切幻想，内心安住于善所缘境。藏文直译：「安住」。远离内外一切幻想，称为「安」，心专注一处，称为「住」。「观」亦曰「胜观」，以奢摩他专注于所缘境之后，再以智慧观察所缘境之究竟性

质，此时观察心极其细微，所得也是深奥殊胜，故曰「胜观」。此观察方式比原先殊胜，所以称为「胜观」。亦即由九住心，慢慢改善内心，令心于境能任运安住，若时生起身心轻安此三摩地即为奢摩他。再以智慧观察所缘境上之究竟性质，而得不共身心轻安，此智慧称为「毗钵舍那」。

唯有串习奢摩他，诸瑜伽师无法断障，仅暂时驾驭烦恼耳。无智慧光明，不能善灭随眠故，无法善灭随眠。是故，彼《圣解深密经》云：「静虑驾驭诸烦恼，智慧能善灭随眠。」《三摩地王经》亦云：「纵然修彼三摩地，彼不能坏计我想，彼烦恼故极错乱，如此胜行修禅定，设若妙观法无我，分别观被若修习，彼乃涅槃果之因，以彼余因无寂静。」

恒常修习奢摩他，仅能暂伏烦恼，使之暂不现行而已。无空证智慧，无法断烦恼习气种子——随眠。随眠分习气及种子二种。如果现在有蚊子叮你，嗔的随眠种子将会现起，觉得蚊子是障碍，为何会如此？因为有嗔心的随眠，遇到外缘就会现起。种子与种子之间有随眠，但没有外缘不会现起。阿罗汉有过去所留之善恶随眠习气，但恶随眠没有外缘可生起烦恼。外道宗义师修禅定，亦可达到非想非非想天，但无法减除烦恼根本，此无明是极错乱识。有一外道师人定好几年，出定后发觉长发已被鼠辈筑巢，而起了极大嗔心，顿时禅定功夫全退失，是故禅定力量，不能完全对治烦恼。因此必须先认识无我，安立无我之后，以奢摩他为助伴，再以善择诸法之智慧去辨别，方是涅槃果之因。除此，无其他寂静之因，也就是妙观慧之外，别无他途。长期串习空正见，使之日渐增强，无明自然减弱，甚至彻底断除。虽然慈悲心与菩提心，是成佛之因，但烦恼之正对治，除空正见别无其他。

《菩萨藏》亦云：「凡未闻此菩萨藏法数，未闻圣法毗奈耶，仅执三摩地以为足，随我慢势力，将堕我慢中，不能脱离生、老、病、死、哀伤、呻号、痛苦、忧愁、诤斗、六道众生，不脱轮回，不能尽脱苦蕴。了知彼已，如来告曰，随顺由他闻，将由老死脱。」

轮回的痛苦，包括生老病死等苦蕴之因，皆由无明而产生，为业和烦恼所控制。六道众生，若不能脱离烦恼，就不能脱离轮回，应听闻善巧上师的空性教授，依此脱离轮回生死城。

以是故，欲断诸障碍，出生遍净慧，当住奢摩他，当修智慧。如《圣宝积经》亦告云：「住戒证得三摩地，得三摩地修智慧，以智获得清净慧，以清净慧戒圆满。」

以奢摩他为基础，再以证空毗钵舍那，断除诸障碍烦恼。由持清净戒而得定。由定产生慧。空证现量是真正的道谛。在家居士以五戒为基础，出家众以沙弥戒、比丘戒为基础。有了戒体就会遵守学处。接著以正念、正知判断有无违背学处，以正念警惕自己，以正知辨别善恶。如：伤害别人时，因为具正念而起警惕心。因为具正知而中止加行意乐。

及知即判断力，具有辨别是非之能力。正念是由随顺听闻正理、如理思维，忆念意识正确、不违背学处。譬如讲话或背诵时，靠先前意识之忆念，此乃正念的作用；另有一意识，辨别忆念有无错误，此意识是正知。正念正知随时存在，持守学处时，若有正念正知，能避免违背学处，因此很重要。有正念正知的警惕心，不至于放逸、懈怠，甚至梦中亦如是。长时串习正念正知，意识容易安住于所缘境。以正念持戒，再以正知辨别，意识有无持境，有无散乱。正知应当灵活，反应要快。学定时，虽然能安住于所缘境，但内心不专注、无力、空洞，此时仅有住分，缺乏明分与专分，专注力量不强，所缘境看不清楚。修禅定需具足三要件：（一）住分、（二）明分、（三）专分。透过戒体，不断串习正念正知，再以意识缘念，就容易专注于一境。

不遵守戒律很难学习禅定。因为无法得到标准的正念正知，放逸的人无法专注一境，内心会上往外散乱，即使坚持坐下去也会很累，因此持戒是得定的基础。总之戒能远离向外散乱，定能远离内心散乱。证得奢摩他的殊胜功德，是身心相续能随意任运。证得奢摩他及毗钵舍那时，想缘一境，马上可以任运安住所缘境；安住之后，也可以任运观察究竟性质，此乃止观双修之殊胜。如：水往地面散开流，力量不大，如果集中在一个水桶里，再往下倒，力量就大了。同理，目前我们的心是散乱的，若以奢摩他与毗钵舍那的力量，收摄内心并安住于一处，再以智慧辨别所缘境的性质，将会更清晰明了。是故，依戒生定、依定生慧，欲证胜义菩提心，需要奢摩他与毗钵舍那双修。

《圣大乘修信经》亦告云：「善男子！若未近主智，我不说诸菩萨信大乘，如何出生大乘。善男子！以此法数，如是，菩萨信于大乘，成为大乘，皆可也。当知彼一切，皆以无散心，正思义及法而出生。」唯以离奢摩他之毗钵舍那，瑜伽师之心境，将成涣散，如处风中灯，将不坚稳。

倘若不了解空性，菩萨们无法对大乘产生坚固的信心。因此修学大乘的菩萨，不能散乱。若无止观双运的空正见，无法得到解脱，因为无法专注于所缘（空性），好比风中灯，不稳定、不坚固。

以是，不生极明智慧光。故当依似此二。彼故，《圣大涅槃经》亦告云：「诸声闻众，不见如来种，三摩地强烈故，智慧微劣故。诸菩萨众，虽见然不明。智慧强烈故，三摩地微劣故。如来遍照一切，奢摩他及毗钵舍那相应故。」以奢摩他势力，如灯不为风动，心不为妄分别心风所动摇。以毗钵舍那，尽断恶见垢，不为诸余所乖离。如《月楼经》所云：「以奢摩他势力无动摇，以毗钵舍那将如山般。」故当住彼二而行瑜伽。

必须依奢摩他和毗钵舍那，产生的空正见，才能正对治，轮回的根本无明。「如来种」，即如来佛性或佛的法身，如来遍照一切，即究竟法身。佛的智慧法身（究竟法身），唯有诸佛，才能以现量了解，不是菩萨的现量，可以了解的。智慧法身的现量，唯有诸佛具有。至于「如灯不为风动」的作用，是由奢摩他所产生。毗钵舍那的作用是，当智慧坚定后，再以奢摩他，「断尽恶见垢」，不曾被其他的逆缘，所干扰破坏。

以密教而言，分四部：事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部。一般瑜伽部以下认为，毗钵舍那是修观，但是宗大师说，无上瑜伽部是修止观。修无上瑜伽（深明不二智慧、空乐不二智慧），在深明不二智慧，或缘空三摩地时，唯有止观。但是显教及密宗瑜伽部以下认为，毗钵舍那属于修观。

于彼最初，一时，瑜伽师问：「其以安乐，迅速成办，奢摩他及毗钵舍那，当渐依奢摩他及毗钵舍那资粮。彼中，何为奢摩他资粮？」谓住随顺处、少欲、知足、尽断诸杂务、尸罗清净、尽断贪等妄念。

奢摩他和毗钵舍那需要双运，但是此二者的修行次第，首先是要证得奢摩他。而且奢摩他和毗钵舍那，是因缘和合而产生，因此因缘要齐全。住在不喧哗、安静的地方，个人要少欲、知足。所谓不满足，是有了还想要，断除不满足就是知足。

彼中，当知随顺处，是具五功德者，谓无劬劳能得衣食等故易得；人不凶恶，未住怨敌等故处

所善；无病之地故地良善，友伴具戒见同故友伴善；日间无众人故，又夜静声寂故具足善。

若问：何为少欲？谓无增上贪著众多、上好法衣等。若问：何为知足？谓仅得粗陋法衣等，常能知足。若问：何为尽断诸杂务？谓尽断买卖等恶事、与在家出家众太亲近、行医、星算等。若问：何为尸罗清净？谓于二戒，不违越其自性及遮制罪学处。放逸彼时，速速追悔，如法而行。

「二戒」，因为是大乘经典，所以指别解脱戒，以及菩萨戒。何谓「不违越其自性」呢？罪行分两种：一、无论有无受戒，只要造作恶行，就是造业。二、唯有受戒者才有的罪。由于放逸而破戒时，应速速追悔，马上以四力作忏悔。

有谓声闻戒中，他胜罪不准还净，然若彼亦具追悔心，并具尔后不再犯之心，分别观察以何心造彼业，彼心无自性故，修一切法无自性故，当说其戒，唯是清净。由圣者未生怨之追悔清净，而当了知。是故，当精勤修无彼追悔者。

罪业本身是无自性，善业也是无自性，造业者也是无自性；以如此方式思维，是相当强而有力的忏悔。

作意贪等，其此世、俊世众过患，断寻思彼等。同样，轮回实事不论可爱或不可爱皆是，彼等一切，皆是坏灭法，毫不坚固。彼等一切，必然无长耽搁，终将舆我分离，我又何以于彼增上贪著等。思维而修故，断除一切寻思。

以贪而言，无论今生、后世、生生世世，部会受到伤害。此处主要指，贪今生的五欲，会使你的心散乱于世间的五欲中，对于修禅定是很大的障碍。不仅如此，还会破坏今生、后世……水久的一切利益。轮回等世间法，都是坏灭法。

「彼等一切……断除一切寻思。」是属于奢摩他的部份。

若问：何为毗钵舍那资粮？谓依圣士夫、遍寻多闻、如理思维。若问：于彼，当依何圣士夫？谓多闻、词明、具悲心、忍厌倦者。

圣士夫是具足多闻、词明、具悲心、忍厌倦者。「多闻」，学习大小乘教法，精通教理、遍寻多闻、如理思维。「词明」，善巧引导。「其悲心」，具有大悲心。因有大悲心，所以善巧地引导。「忍厌倦者」，已精通一切学识时，不可随己欲，想说法才说。

「若问：于彼，何为遍寻多闻？谓凡薄伽梵所宣之十二部契经，了义或不了义者，恭敬谛听。似此，《圣解深密经》告云：「随欲不闻圣者语，是毗钵舍那障。」

大乘认为佛陀所讲的经，分了义和不了义两种。但是小乘认为佛所说的经，一定是了义经。何谓不了义经？佛陀因为某些因缘、某种目的，善巧地引导众生，称为不了义经。唯识认为，能以词义安立的经典，就是了义经，不能以词义安立的经典，就是不了义经。但是中观认为，了义是空性之意，不了义是指世俗谛。因此讲空性道理的经典，就是了义经，讲世俗的经典，就是不了义经。何世俗是不了义、空性是了义？世俗所见是一种假相，不包括本身究竟性质的涵意，实际上的性质，并非如眼识所看到的世俗相，因此是不了义。真正具足事物本身性质和涵意的，唯有空性。空性不是眼识所看得到的，它是属于胜义，是事物的究竟性质，所以称为了义。因此「所宣」，分为

了义和不了义。同样地，「能宣」的经典，也分为了义经和不了义经。所宣空性了义的经典，称为了义经；所宣世俗不了义的经典，称为不了义经。「修次中篇」主要诠释中观，因此以中观的定义为准则。

彼经云：「毗钵舍那，是由闻思所成之清净见因出生。」《圣无爱子请问经》告云：「具闻生智慧，具慧息烦恼。」

在此毗钵舍那，是指证空现量的毗钵舍那，是由闻思空性，所成之清净见因而出生。

若问：何为如理思维？谓凡了义经藏，或不了义经藏等，当善抉择。如是，菩萨若无碍，于所修者，将得专一决定解。若非如是，则如乘车抵岔路口人，于疑处，不得专一决定解。

首先听闻，背诵科判，不一定全部背，但主要的科判要记住，才能了解大致上的架构。之后学习，先了解修行的大纲、重点，才会生起信心，也比较容易学习。为能了解佛法精髓，依止上师很重要。尚未依止前，先观察上师，是否精通教理？是否能讲出完整的佛法内涵？假使上师不精通佛法，你跟著学，也是不会有成果的。因此学习经典，要努力精进，免得老大徒伤悲，后悔不已！现在有机会学习，应该紧紧把握！因为闻、思非常的重要。

瑜伽师于一切时中，断鱼肉等，非不相顺，当定量而食。似此，菩萨积聚所有奢摩他与毗钵舍那资粮，当以彼入修。

「断鱼肉等」，不只是鱼的肉断，其他的肉不断。而是断不净食，不只一般肉类，最好连洋葱、大蒜、蛋、酒、茶之类都要尽除。外国人最怕胖，却大饮大食，像我们藏人定量而食，刚好够营养。有些人认为过午不食，是为了减肥，其实非也。在达兰沙拉的宫里，有位管理佛相的人，曾经跟我说，早上多吃一点，因为早上会不会起来？是一个问题。中午会到哪里去？是否有饭吃？是一个问题，所以中午多吃一点。晚上睡觉会不会醒来？是一个问题，所以晚上多吃一点。

彼中，瑜伽师正修时，最初，为圆满诸所有事，行大小便已，于无声询荆棘意处，作意思维：「我当安置一切有情于菩提心要。」且以欲现前拔济所有众生之思，令大悲心现行。五体投地，顶礼安位十方一切佛菩萨众已，于面前，盛设佛菩萨之画像等，或余者亦可。

「五体」，头、两手掌、两膝盖。「五体投地」，不一定是大礼拜，跪拜也是手掌、额头、膝盖都会碰到。大礼拜最整个人趴在地上，能伸多长就伸，行大礼拜时，不能睡觉，想睡觉，站起来再睡。睡觉不是大礼拜。跪拜时，额头一定要碰地，假使不方便礼拜时，可以用合掌，以恭敬的手势，也是礼拜之一。当然手掌一定要碰地，除非残废或特殊情况。至于合掌的方式，两个大拇指一定要往内，大拇指代表法宝、法身，外形像如意宝，代表色身。以密教而言，有不共的象徵，因此合掌时，一定要做这样的手势。礼拜时，合掌先在前额，之后在下巴，胸部；或者先在顶部，之后额头、下巴、胸部。有许多的解释方式，圆满的礼拜，姿势要特别注意，比较恭敬。

礼拜的对象，最好是如来像，也可以用观想作礼拜。至于佛像，不能以分别心与差别心去对待；不可依「像」的历史年代、质料粗细等，分别对待。此乃错误观念。假使没有佛像，「或余者亦可」。亦可摆一颗石头当佛像，作礼拜。当年密勒日巴修行的地方，没有任何的佛像，他本身衣服也很破烂，但是却可以即身成佛，最主要以意乐及思维，观想而证悟的。一般肮脏的地方，或肮脏的墙壁，不要贴佛相，应该选择庄严乾净的场所；或则贴上又撕下，撕破了，这些行为对佛相是

不恭敬的。

于彼等，尽力供献、赞颂、忏悔己罪、随喜所有众生善行。于极柔软舒适垫上，双足结至尊毗卢遮那佛之全跏趺，或半跏趺亦可。眼勿太张，亦勿太闭，垂注鼻端。身勿太弯，亦勿太仰，端身笔直，当内住正念而坐。

次，双肩平衡，头勿太低太高，且勿偏下方。从鼻至脐，端直而住。齿唇自然而住，舌抵上牙龈，气息内外游走，勿令出声，或粗猛或不调。务必令出息、入息无感觉，徐徐任运而转。当如是作。

于彼最初，当暂修习奢摩他。止息散逸外境已，持续缘于内，自然运转，安住具足喜悦轻安之心性，即所谓奢摩他。

学定时，如果座垫柔软舒适，可以坐得较久，而且不会有身体上的障碍，比较容易学。金刚跏趺座即全跏趺，就是双盘。至于半跏趺即单盘。有些人修定或者修行时，一定要闭上眼睛，其实不一定。刚开始，完全地闭上眼睛，看起来好像在修定，内心较会有感受，但是慢慢会散乱。最好的方式是不要太张，也不要太闭，垂注鼻端。假使内心一直安住于所缘境，慢慢地把注意力全摆在心上，虽然开始时看到东西，但是不会受到外境的干扰。倘若完全闭上眼睛，一方面容易睡眠，另一方面容易散乱。当然有些修持，可能会看前方或者看天空。但是以一般而言，应是「眼勿太张，亦勿太闭，垂注鼻端。」我们也开玩笑的说，外国人的鼻子又高又长，不如中国人扁鼻子。比较容易修行。

「身勿太弯，亦勿太仰，端身笔直」，抬头挺胸，肩膀平衡，最好鼻端与肚脐垂直。手势为手心向上，左手在下，右手在上，两个大拇指轻轻相挂（结手印、三昧印），主要看自己方便，放下亦可，但是大拇指一定要相抵触。牙齿和舌头自然轻放，舌尖轻微抵上颚。「当内住正念而坐」。若无法端身笔直，脚放轻松亦可，最主要专注于所缘境，远离外物散乱的心，或者远离内心散乱称为「安」。「安住」即安住于所缘境，亦即「止」，就是奢摩他。

缘彼奢摩他时，任何伺察真实，即为毗钵舍那。如《圣宝云经》所云：「奢摩他乃心一境性，毗钵舍那乃正分别寻思。」

当奢摩他缘境时，任运伺察事物的究竟性质的智慧，就是毗钵舍那。当奢摩他缘空性时，不完全依「止」安住所缘境，必须再加以修「观」辨别空性。因此奢摩他与毗钵舍那，并非由所缘境为差别，而是依作用，奢摩他的作用，是安住于所缘境，毗钵舍那的作用，是辨别所缘境的性质。

前面提过「修」是串习、薰习，「修」之前应先了解对象，再长期串习，才会有所进展。如果不了解无常的性质，而去观想无常，对无常不可能透彻明了的。如果失了解，无常具有刹那、刹那幻灭的性质，不是无法改变的常法。内心对无常，有决定性的了解，再以奢摩他。安住于无常，此奢摩他，才是有把握的奢摩他。假使对无常的性质模糊，再次的辨别观察，务必使自己内心甚深理解、决定的把握，再以奢摩他安住于无常。假如内心疲累了，再次以智慧辨别无常的性质，如此不断串习，「止」修「观」修互运双修。修行不只是「止」修、努力打坐，虽然有时需要靠禅定的力量，但是「观」修也非常重要。修无常、修空性，属于内心意识与缘外境事物（无常）修。而修菩提心、慈心、悲心、虔诚心、信心，是让意识变成慈悲心等，是从心续当中生起；不是先认识外

境，属于另一种修行方式。

奢摩他与毗钵舍那，左修持上有差别，奢摩他是以收摄，毗钵舍那是以观察作修持。

《圣解深密经》云：世尊！云何遍求奢摩他，善巧毗钵舍那？佛告曰：慈氏！如我所说，法假安立。契经、应颂、记别、讽诵、自说、因缘、譬喻、本事、本生、方广、希法、论议，凡为菩萨众所说，彼等菩萨当谛听、善受、熟读、意善寻思、观见，极通达已，彼独处宁静，内正安住，如善思法，于彼等作意。以何心作意之彼思，持续作意思维。如是而行，多次安住，于彼起身轻安，或心轻安，彼即名奢摩他。如是，即菩萨遍求奢摩他。以彼，身得轻安，或心轻安已，安住于彼，断除心涣散，如所思法，于彼等性中，分别寻思、胜解三摩地所行境影像。如是，于彼等三摩地所行境影像，任何思择、最极思择、周遍寻思、周遍伺察、忍、欲、分别、观见、通达所知义，即名毗钵舍那。若如是，菩萨即善巧毗钵舍那。」

多次串习后，先得身轻安。「于彼等三摩地所行境影像」，此乃异共相。「伺察」是仔细观察，不畏惧任何一法，全然地安住于此法上。因为菩萨以奢摩他，安住于境中，再以智慧，善巧仔细观察，故名菩萨善巧毗钵舍那。

于彼，瑜伽师欲现前成办奢摩他，最初暂于契经、应颂等所有经藏，专注真如、抉择真如。谓抉择真如，即总摄一切，心当近住于彼。越专一越能摄持一切法，故心当近住于彼蕴等。当专一住心于，如所观察、如所听闻之佛身像。如《圣三库地王经》所云：「以如金色之佛身，普严世间怙主尊，于彼所缘谁心住，称彼菩萨根本定。」

「谓抉择真如，即总摄一切。」指奢摩他的修持，是收摄的方式。佛陀所说的一切，皆为了涅槃，而涅槃即真如、空性（心续上的空性）。奢摩他与毗钵舍那的修持，可以观无常、观空性……也可以先观佛菩萨像，生起止观之后再观空性。若能以观想佛菩萨方式，修定更完美。最殊胜是，以密教生起本尊方式，修奢摩他。现在以显教为主，所以主要的所缘境是佛像。佛像安置在手臂长的前方，尺寸适中，观想佛像晶莹剔透、乾净明亮，较不易昏沈。昏沈是黑暗的意识，使心收摄容易入睡、若能在深山观修，视野宽广，对治昏沈、散乱很有帮助。缘佛像修奢摩他，不一定安置在前方，也可以记清楚佛像；再观想，前面透明光亮的释迦佛像，光芒万丈，一样可以对治昏沈。

修奢摩他前，先以九住心的第一住心「内住」。刚开始持境，是由正知观察，再以正念持所缘境、接著是以第二住心「续住」。若无法安住所缘境、内心散乱，再一次，以正念正知安住。若还是有昏沈、掉举来干扰；昏沈时提起心力，但若太昂时，掉举会侵扰，故适中即可。《辨中边论》云：「依八断行，断五过失。」以八种思维（欲、勤、信、安、念、知、思、舍），断除五种过失（懈怠、失念、掉举和昏沈、不作行、作行。）

如是，随彼所欲之所缘，安住心已。当再于彼，持续住心。于彼近位已，当如是运行。观察思维，善持所缘否？或沈没否？或高扬散于外境否？于彼，若为昏聩或睡眠所蔽，必沈没或观见疑似沈没，彼时，当作意极喜事物，佛身像等，或光明想。次，除沈没已，务必于彼所缘，今心极明白观见所缘。当如是作。

其时当知，若如天生盲、人入暗中、或闭眼，心未极清楚观见所缘，彼时已成沈矣。其时，驰散于外境色等，寻思彼等德故、或作意余事、抑或欲求昔曾经历境，心掉或观见疑似掉，彼时当作

意，诸行无常、苦等，令厌离事。次，息涣散已，以正念正知绳索，拴意大象，于彼所缘树干上。

何时无沈或掉，见心自然安住，彼时，于彼所缘，弛松功用，当平等舍，彼时，随欲安坐。似此串习奢摩他，身及心将成轻安，如所欲求，心于所缘得自在。彼时，当知业已成办奢摩他。

修正，刚开始是粗分的昏沈和掉举。接著虽然有住分，但是明分不是很强时，表示有细微的昏沈。昏沈是痴所摄，掉举散乱属于贪，此时正知非常重要。昏沈和沈没，要分辨清楚。沈没并非想睡，而是心松懈，无法全力缘境。想睡是昏沈，由昏沈及睡眠力，令心沈没，称为内散动。刚开始缘境，观察内心，若是松懈，表示有昏沈干扰，必须以正知辨别，去除障碍。观修时，必有昏沈、掉举，让你产生幻想，所以内心必须不松懈、强而有力的持所缘境，此乃真正的修禅。若心太沈没，顺当思维——菩提心的殊胜或暇满人身难得，让心高扬起来，但太高，又易产生掉举？若心掉举，应念死无常。若忘记所缘境，是属粗分掉举，若未忘所缘境，而另外又产生欢喜，是属于细分掉举。心太高昂也是障碍，因为容易散乱。总之，昏沈和掉举，都是摄心的障碍。但是要注意，心太收摄，又变成一种掉举了。故应让心安住于平等舍，远离沈掉。

所谓不作意，并不是昏沈、睡眠都不作意，是以正念，系心于所缘境，不加分别观察，令心安住，使妄念不生。

意识之法性，有世俗与胜义二种内涵。以世俗法性解释，是心的唯明唯知性质；以胜义来说，就是唯明唯知的最究竟性质，也就是空性。修学时，首先应摒弃一切妄念，使唯明唯知的体性，显现出来；之后，针对唯明唯知的体性，现自性空。这是极为困难的！因此，藏传无上瑜伽的修持，皆以唯明唯知的体性，最究竟性质的空性为所缘，获得成就。无论大手印、大圆满、或空乐不二等，都是如此。

这些修持，首先要认识，什么是唯明唯知的体性？再观察它的最究竟性质，也就是空性。必须有这种基础之后，才能获得加持、成就等。以这种为所缘的心识观修，就是无上瑜伽的主要修法之一。

在无上瑜伽修次中，也有以生起本尊，所缘本尊像修持，或修气脉明点，这不困难；但是从空性中生起本尊，或气脉显为咒轮，才是极为困难。让自己内心，真正体会空性的道理，内心产生极大震撼，对空性有极大的感受。去除妄念等等的修持，显出唯明唯知体性，从空性中显起本尊之像，或气脉显起咒轮，以此修奢摩他，才是最殊胜的。

无上瑜伽，在奢摩他及毗钵舍那的修持，此显教殊胜的原因，是可以专注于所缘境，更可减少沈掉的气流，去除一切障碍，快速达到成就。因为生起本尊观修，尤以气脉产生咒轮观修，容易净除，或减少带动妄念的气流。

至于无谬通达空性道理，安住空性的所缘境上，修奢摩他，这是由见得修，唯有上上根者能成办。先缘世俗影像，修奢摩他，成办奢摩他后，再缘空性，修毗钵舍那。这是由修得见。

本论以奢摩他是止修，毗钵舍那是观修。如果止修时间过长，会影响观力退失。如果观修时间太久，又会退失安住所缘的能力，所以止修与观修，要配合得当修持。无上密所说特别殊胜，是专注在所缘境时，再缘其他所缘境，亦不会影响定力，因为净除了带动妄念的气流。

总之，所缘尽所有性（世俗），或如所有性（胜义）的修持，产生九住心次第，就可以得到奢摩他。

成办奢摩他已，次当修毗钵舍那。当作意思此，所有薄伽梵语皆喜说。直接间接阐明真实，趣入真实。若知真实，光明现故，如除昏暗，将离一切见网。唯以奢摩他，不成清净智，不能除障黯。以慧善修真实，将成清净智。唯以慧能证真实性，唯以慧能正断障。以是，我当住奢摩他，以慧遍寻真实。当思不仅以奢摩他为满足。

清净慧是空正见，以空正见了解空性，然后以慧断除烦恼障。「当思不仅以奢摩他为满足」，授著是毗钵舍那、世间的修道，也有修奢摩他和毗钵舍那，以观欲界是轮回，上界是清净，为其所缘境作修持（净惑所缘）。但是只能使烦恼不现形，无法连根拔除烦恼，无法消灭随眠。唯有依靠空正见，才能彻底消灭，一切烦恼和随眠。

若问：何为真实？谓其胜义上，一切实事，空掉补特伽罗及法我二。彼又以慧波罗密多通达，非以余者。如《圣解深密经》云：「世尊！菩萨以何波罗密多，善措诸法无自性？观自在！以慧波罗密多持。」以是，住奢摩他已，当修毗钵舍那。

「慧波罗密多」是了解空性，「非以余者」是了义。空性分人无我及法无我。人无我，亦称为补特伽罗无我。有些专家认为，补特伽罗无我及法无我，有粗细之差别。但在此无任何差别，因为人无我和法无我，都属于空性。诸法本无自性，善待诸法无自性，就是六种波罗密多中，智慧波罗密多的修持方式。

入中论，是月称菩萨所讲的空性道理。修次中篇，是寂护论师的弟子莲花戒大师所讲的空性道理。我们详细观察研究，莲花戒大师、寂护论师、佛护论师、清辩论师，所讲的有关空性的论点。清辩论师破除唯识时，说名言有自性。表示清辩论师，安立诸法（世俗）有自性、有自相，认为我们所见的一切法，是存在的，是从自己那方面产生（自相或自性存在），不可以破除。从清辩论师所著作的论说，可以了解，他主张诸法有自性、自相。月称论师所写的著作，可以清楚的看到，诸法无自性、无自相。他们都是龙树菩萨的弟子，但分成两派。仔细观察，可以体会到中观分二派，自续和应成。自续派分随经行自续派和随瑜伽行自续派。随经行清辩论师，认为有外境，随瑜伽行寂护论师和莲花戒论师，认为无外境。他们都属于自续派，认为诸法无真实，但有自性、有自相。寂护论师和莲花戒论师，承认诸法唯心造，认为诸法无实相，无真实，所以无外境，二取空。但此非最深奥的道理。

于彼，瑜伽师当如是伺察：补特伽罗，谓除蕴、界、入处外，另无所缘。补特伽罗，非蕴等性。彼诸蕴等，是无常及众多性故。以余寻思，不可诤说，补特伽罗是常或独一性，故彼自性或余，皆不可有补特伽罗实事，因无余实事故。以是，如说世间我，或谓我，上唯错乱耳，当伺察之。

对于补特伽罗、士夫的定义，承认有前后世的外道，认为我与身无关。身躯好比房子，一直在换身躯，「我」不是因由身躯，而取名为「我」。若是我的身躯败坏，我也败坏，如何有后世？所以认为我是常、永恒不变、是独一的。这种我执，称为常一自主的我执。如果有常一自主的我，应该看的到、找得到，但事实上找不到。如同把驴说为马，从驴上找马，是找不到的，故不应该有常一自主的我。假使我和我的身躯是「异」，两个完全不同，身躯衰败时，无法安立我变老，或我生

病。

补特伽罗非独立的自性、非独立的异性、非独立的一性。若有真实独立的一性，二者成一体，变成常，永恒不变。补特伽罗是无常，有生老病死，故不可说是常一自主的我。这是宗派上才会有的执著，所以是遍计所执（分别我执），不是俱生我执。这种执著都是错乱识。补特伽罗我，完全依五蕴而取名，非依意识。所以要了解「我」、认识「我」，必须了解，我是由五蕴身心而安立的。我们时常认为，身心是被我控制，我比较重要，我在控制我的身心，这时候所认识的我，好像与身心无关，身心只是被我使唤的对象。补特伽罗依五蕴而取名为有，除此，别无控制身心的另一个我。

有些认为，无始以来所留之意识是存在的。自续派认为，「我」是意识，三世的意识是存在的。我并非独立真实的我，也非五蕴的任何一部份；五蕴的任一部分，也并非我。由于无明的串习，认为我是独立真实的，这种执著，自然对属于我的这边，产生贪，排斥我的列为仇人，产生瞋，我们就因此而轮回。我执是轮回真正的根源，要脱离轮回，必须断除我执。若能破除，补特伽罗独立之实体有，就能断除所产生的烦恼，为了脱离轮回，必须了解，补特伽罗独立之实体空，为了得佛陀的智慧，必须修法无我。

当如是修法无我：所谓法，简言之，指五蕴、十二入处、十八界。其中，任何蕴、入处、界有色，彼等胜义上，不于心相外另有。彼等碎极微尘，诸极微尘，若分别观察，其支分自性，定无所得故。

主要讲无外境，「不于心相外另有」，诸法乃唯心所造。任何法皆是有方分，不是无方分，色法有四方的方分，意识有刹那的方分。若将色法分到最细的极微，无法再分，但仍有方向（朝东、西、南、北）。假使无「向」方分，无法使微尘组合成物体，故无论任何微尘，都是有方分，可以再分解的。极微灰尘，若没有朝东（或南西北），就无法在东边与其他微尘组合。意识有前刹那意识和后刹那意识，由此产生续流，许多刹那的方分，任何再细微，时间再短的意识，都是有方分。无常本身也是刹那、刹那在转变。

「彼等碎极微尘，诸极微尘若分别观察，……」，自续派的空性道理。中观自续派，人无我和法无我分的很清楚。若以分别心仔细观察，任何极细小的微尘，都是有方分，不是无方分的。

以是，无始以来，随耽著非实色等转故，如于梦中显现所缘之色等，于诸愚者心中，色等外境，虽现为远离，然胜义上，当伺察此中色等，不于心相外另有。彼或有思忖：此三界唯心也。似此，所有思维法，唯心耳。知己，于彼分别寻思，即称之为分别思择一切法自性，分别思维心性。当似此伺察被。

「随耽著非实色等转故。」这是习气，由意识留下的随眠现起。以青色作比喻，青色的产生，必有持青色之意识；持青色之意识，是随眠意识现起而产生，如此才能安立青色。所以青色本身非外境有，而是习气所现而看到。青色和持青色之意识，是一体两面，属于同性，都是随眠习气所现，故一切唯心造。唯识二取空的空性道理。

以下讲到比唯识还要细微的诸法无真实的道理。

胜义上，不许心谛实。苦时，执虚假体性之色等相，心中所现，诸种行相时，彼岂是谛实乎？

如色等虚假，同样心亦不于彼外另有，故是虚假。犹如色等诸行相，自性非一亦非多。如是，不于彼心外另有故，自性非一亦非多。是故，心之自性，唯如幻等般。

唯识派认为无外境，而且认为有外境的错乱识本身，非真实有。唯识所认为真实有的（心乃谛实），是中观自续派所要破除。中观自续派认为意识是有方分，必须依靠刹那的意识，透过方分的和合体而安立。意识乃无真实，如幻的。

如心一般，当观诸法自性，唯如幻化等。似彼，以慧分别思择心自性。胜义上，不见心于内，亦不见于外，亦不见无二；不见过去心，不见未来心，不见现在心；心生时不来，灭时亦不去；心无可持，无可闻示，非有色也。

若问：「无可闻示，无可持，非有色，是何耶？彼自性如何？」如《圣宝积经》云：迦叶！遍寻不得心，不见所未寻得者。所未见者，彼非过去，亦非未来，亦非现在。」谓方广也。以彼如是思择，不见心之真开端，不见真末端，亦不见真中央。心无边无中央，如是当知，诸法亦无边无中央。似此，了知心无边无中央已，不见任何心自性。」

任何法都是由名言而安立、非由自性产生，若有自性，寻找应该找得到。

周遍寻思心，彼亦通达空。通达彼故，实不见心相自性成立，色等自性。如是，以慧实不见诸法自性。不作分别，所谓色是常、无常、空、不空、有漏、无漏、生、未生、有、无。如是，不思择色、受、想、行、识。有法若不成立，彼诸差别，亦不成立，焉能于彼思择乎？

「有法若不成立，……」，事法若不存在，则事法没有本」，没有本性，哪有空性性质？如此色法就成为非无真实，非自性空（没有空性）。空性分为十六空，十八空……等，此乃依事法安立。若了解色法本性是空，又认为空性本身不是空，这是无可救药的执著。

是故，以慧伺察，其时，彼瑜伽师，胜义上，定不执任何实事自性，彼时，即入无分别三摩地，亦通达诸法无自性。

随瑜伽行自续派，以智慧修持的次第是，先认识人无我，再认识无外境，再了解法无我。瑜伽是唯识之意，认为诸法唯心造，故无外境。

其以慧分别思择实事自性，若未实修，唯作意遍断而行，彼终将不能灭除妄分别，且不通达无自性性，因无慧光明故。

空证智慧，不是只依靠思择观察究竟性质，就可以破除烦恼。必须思择观察所得空性道理，再实修。若只依靠无外境，乃至补特伽罗独立之实体空，是无法彻底灭除分别妄想。

薄伽梵告曰：「似此，由正妙观察，出生真实如所有性智慧火，如钻木取火，焚烧分别柴。」

无上瑜伽说，由善巧的修行方式，和观想本尊的力量，可以使我们对空性，有更深入的体会。对空性产生胜解，在修行上，有相当大的助益，此时不必作意，以止观可轻易入空性三摩地。

阅读大经典时，最好先看整部的大纲，再慢慢往下看，不能逐字安立句意。以此篇而言，讲诸法有自性，但在别的经典里讲，诸法是无自性。同样地寂护论师、佛护论师、月称论师，都认为诸

法无自性。但在其他论典里，也会看到他们写诸法有自性，所以必须读整部论典的涵义，才能了解其中之深意。

以「胜义」而言，有许多不同的解释。有时讲到境，指境上真实；有时讲到识，胜义意识，指空证现量。密也有它的说法。唯识对于胜义，有三种解释和说明。中观派，以观察胜义闻思修为胜义。因为不在胜义当中存在，所以无真实。对于「胜义」，必须观察前后涵义，才能了解真正的意趣。密勒日巴歌集，讲到「胜义」时，有时指观察胜义的闻思修三种智慧，有时指境上的真实。若「胜义」只代表单纯一种意义，就无法了解「楞伽经」的内涵。有一家印度专家说，梵文以同一字，用在平常和佛法上，所代表的意思，甚至完全相反。所以有时字型和拼音皆相同，但必须仔细对照，才能了解字的涵意。

《圣宝云经》亦告敕云：「如是，巧知过患，离诸戏论故，修习空性，行持瑜伽。多修空性，遍寻伺心，旁鹜何处或于何，专心所喜处，通达彼及彼等自性空。若思择彼心为何，则通达空。遍寻以何心通达，则悟彼自性亦空。似此，通达彼故，即入无相瑜伽。」以此关示，周遍通达，即入现前空无相中。

唯识也讲空性，但不是最细微的空性，「巧知过患」，无法善巧了解何谓轮回之根本。唯有中观论师才能「离诸戏论」，远离世俗的假相，故必须「修习空性，行持瑜伽」。

当我们去寻找空性（心识）时，是找不到的。「若思择彼心为何，……即入现前空无相中。」此非细微空性，是无真实之空。

仅作意遍断，或未伺察慧之实性，则极可明示，其尚未入无分别性。如是以彼慧，如实正思择色等实事自性已，当修静虑。然若住色等时，不修静虑；住此世及他世间，不修静虑，因彼诸色等，无所缘故。以是，称之无住静虑。

无住静虑，不是无任何所缘境，而是息灭一切内外幻相。如何修持证空毗钵舍那的奢摩他？先认识空性道理，然后缘空性所缘境，安住在空性上，修习奢摩他。

慧分别思择，所有实事自性，因无所缘而行静虑，被故称之胜慧静虑。如《圣虚空藏经》与《圣宝髻经》等所阐释。

胜慧静虑即证空毗钵舍那。

如是，趣入补特伽罗与法无我之真实性，彼周遍思择、观察无遗故，远离分别及伺察；无何言诠，专一作意，自然而入，现前无造作，极为明了，安住修习真实义。住彼中已，心当持续勿涣散。若时，于其期间，因贪欲等，心散于外，彼时，即心涣散为觉受，速修不净观等，止息涣散，今心速再趣入真实义。若时，见心不乐于彼，其时，当观三摩地功德，修欢喜彼。见涣散为过急，亦当止息不乐。

思维轮回的痛苦以及过患，断除今生的执著，若能了解轮回之苦，也能体会他人的痛苦。为能生起大悲心，必须思维自己的痛苦，从而了解他人之苦。欲生起悦意的慈心，必须思维——无始以来如母有情的伟大恩惠。无论是道次第果位的大功德，或则微小的一件善事，都需要依靠如母有情才能成就。有了悦意的慈心和不忍他人痛苦之心，才能生起菩提心。若能任运生起菩提心，则进入

五道的第一资粮道。有了菩提心，还需要行菩萨道，修六度万行。六度中的智慧度，分为世俗和胜义。智慧资粮，主要指空正见。若要正对治轮回的根本——无明，需要缘空奢摩他和毗钵舍那双运。上根者，有可能从认识空性，而证得止观双修。但是一般必须先修禅定，得到三摩地，再缘空。在此，指显密共同的缘空止观修持，主要讲自续派。

空性，分为人无我和法无我，所缘为补特伽罗，和补特伽罗所有。因为

对「人」和「法」生起贪瞋，所以造业流转。「法」，是补特伽罗所摄之五蕴，多数的烦恼，都是缘补特伽罗和五蕴而生。自续以下认为，补特伽罗独立之实体空，为人无我。法无我，是深奥的空性；唯识的二取空，和自续的无谛实有，是法无我。人无我和法无我有差别。此处所指，补特伽罗独立之实体空，除了一切有部的犊子部，是所有佛教自续以下的宗义师，共同认为的人无我。前面已解释过唯识的二取空，接著是自续所安立，最深奥的空性——无谛实有。

我们总是认为，眼前所见与境有距离，其实事相和境并无距离。「观察无遗故，」以空性透彻的观察，观察无遗，才能远离分别伺察（即妄想执著）。

倘为昏聩或瞌睡所制，运行不清楚，见心沈没，或恐其沈没，彼时，如前作意，极喜之事，远止沈没，极严执持所缘真实义。若时，倘随念先前嬉笑或游戏，见心高举，或恐成掉，彼时，如前作意，无常等厌离事，令息涣散；次当励力，令心无造作，趣入真实义。

设若其时，已离沈与掉，平等而住，心自然趣入真实义，彼时，当释放功用平等舍。心平等住时，若起功用，彼时，心将涣散。若心已沈没，而未起功用，彼时，极沈没故，毗钵舍那，心如天生盲。是故，苦心沈没，当起功用。若心平衡，勿起功用。若时，修习毗钵舍那，智慧极增强，彼时，奢摩他式微故，宛如风中灯，心将动摇，彼故无法明见真实。若致此，当修奢摩他。若奢摩他增强，则当修智慧。

当沈掉生起，太昂太低必须对治，即止的对治力。修止时，不能过份观察，而且在观察时，更不可昏沈。若无昏沈掉举，不需生起对治，否则无法安住所缘境。长期修止会疲累，故应以正常方式修持。以毗钵舍那，观察空性时，从细微观察中，生起止观，故当缘空奢摩他达到境界时，自然会生起止观。初学者应以平等心，修持止观双运。

若时，二者俱转时，无损身与心，于其期间，当安位无造作。若损身等，于被期间，当观诸世间，如幻化、阳焰、梦境、水月、光影，如是作意思维。

若太专注于境，不会感觉身的存在，太猛力专注，容易疲累。当急躁的专注力生起时，由于心力，反而使身的粗重微细现起，强烈贪瞋生起，会忘记身的感觉。故不可抛下一切、不饮不食，猛力用功，应以时间短、次数多，慢慢长期地修持。无论修止或其他，应先量力而为，仔细考量，再决定如何修。身体不舒适，不要勉强，修习不是急促的修。大地菩萨，以三摩地现证空性，但在后得位时，还是以比量证空，见到世间之世俗相，皆如梦如幻。菩萨如何观世俗如幻？诸法，在不寻找当下，才存在，去寻找究竟性质时，是找不到的。无论所见、所有，皆非真实，故诸法如幻化。

此等有情，未悟似此奥妙故，轮回遂成染污，然若作意思维：我务必悟解彼等法性，现行大悲及菩提心。次憩息之，又当如是，趣入诸法无相三摩地。又若心极厌倦，当如前憩息。此乃止观双运道，当缘念有分别或无分别影像。

有情以为轮回好而贪著。若了解轮回乃自性空，如梦如幻，「轮回遂成染污」，就了解轮回，原来是过患，是痛苦的根源。虽然轮回带来许多的痛苦，但是由于颠倒执著，加上非理作意，会隐藏坏处，去捏造轮回的好处。不了解究竟性质，由错乱识，颠倒执著假相，故长沦苦海。了解轮回皆由五蕴产生，应去实修解脱之道，而不是背道而驰——行痛苦的因，如同囚犯有机会逃跑，却原地不动，岂不愚蠢！

似彼，瑜伽师以此次第，于一小时、巡夜半座、一座间，或随所欲，正坐修真实。此乃善拣择义静虑，是《圣楞伽经》所阐示。次，若喜由三摩地起身，不结跏趺，作是思维：此等诸法，胜义上无自性，然世俗上，却住其行相。若非如是，业果关系等，云何安住？世尊亦告曰：「世俗实生，胜义无自性。」

诸法无自性，世俗的行者、行事、行处三轮关系才存在，否则业果如何安立？

作意思维：此等童稚有情，增益无自性诸实为有；故心颠倒。长久飘荡轮回轮转中，故我务必圆满无上福德智慧资粮，为证得一切种智果位，当悟彼等法性。次，徐徐解除跏趺坐，致礼安位十方一切佛菩萨众，供养赞颂彼等已，念诵《普贤行愿品》等广愿文。次，当勤修空性及大悲心要诀，即布施等，成办所有福德智慧资粮。

一切事法本无自性，但是因为世俗的颠倒错乱识，把本来无的、非真实的，执为真实。

如是，彼静虑即现前成办具一切胜空性。《圣宝髻经》云：「穿彼慈铠甲，安住大悲处，现前成办起，具一切胜空性之静虑。若问具一切胜空性是何耶？谓不离布施、不离特戒、不离忍辱、不离精进、不离静虑、不离智慧、不离方便。」谓如广教敕。菩萨周遍成熟一切有情、圆满净土、身躯、众仆眷等方便，定须依布施等善行。

若先了解空正见的道理，再以空正见的摄持力，修六度万行，将是具有智慧的六度万行。

若非如是，告曰：诸佛净土圆满。彼是何果耶？如是，具足一切殊胜遍知之智，彼以布施等方便而圆满。薄伽梵告曰：「彼遍知之智，以方便臻至究竟。」以是故，菩萨亦当依施等方便，非唯空性。

如《圣方广摄诸法经》亦告云：「慈氏！诸菩萨正修六波罗密多，此是圆满菩提故。于彼，彼等愚者言：『菩萨当唯学般若波罗密多，诸余波罗密多有何用。』彼等轻视诸余波罗密多。无能胜！此于意云何，何以嘎希嘎王，彼为鸽子故，施予己肉，彼智失坏乎？」慈氏道：『世尊！彼非也。』世尊告曰：『慈氏！行持菩萨行，具六波罗密多善根，凡所积善根，彼等岂成损害乎？』慈氏道：『世尊！彼非也。』世尊告曰：「无能胜！汝亦于六十劫，正修布施波罗密多，六十劫正修持戒波罗密多，六十劫正修忍辱波罗密多，六十劫正修持精进波罗密多，六十劫正修静虑波罗密多，六十劫正修智慧波罗密多。于彼，彼等愚者言，唯以一法成菩提，如是即为空性理。谓彼等诸行，将成不清净。」

若离方便，唯以菩萨之智，则如声闻，无法作佛事行，然若以方便利济，能成之。如《圣宝续经》云：「迦叶！如是，譬如宰相所摄诸王臣，行诸所欲。同样，善巧菩萨智慧方便，周遍摄持，彼亦作一切佛事行。」诸菩萨之道见或余者，外道、声闻众之道见或余者，如是于我等，诸外道之道见，具颠倒故，远离一切诸智道，故彼等不得解脱。

声闻众离大悲心故，不具方便。以是，彼等独自趣入涅槃。当许菩萨道，具足智慧及方便。以是，彼等趣入无住涅槃。当许菩萨道，具足智慧及方便。以彼证得无住涅槃。以智慧力不堕轮回。以方便力不堕涅槃故。

以是，《圣迦耶山顶经》告云：「总摄菩萨道为此二。若问何为二耶？即此方便与智慧。」《圣吉祥第一胜经》告云：「般若波罗密多是母，善巧方便是父。」《圣维摩诘所说经》亦云：「若问何为菩萨之系缚？何为解脱？谓无方便，遍执入轮回，是菩萨之系缚。以方便入轮回之众生是解脱。无智慧遍执入轮回，是菩萨之系缚。以智慧入轮回之众生是解脱。未以方便摄持之智慧是系缚。以方便摄持之智慧是解脱。未以智慧摄持之方便是系缚。以智慧摄持之方便是解脱。」谓广为教敕。

菩萨唯依智慧，将如声闻，堕入所求涅槃中，如同系缚，不成解脱无住涅槃。故谓：「离方便之智慧，是菩萨之系缚。」以是，犹如依火兴灾难，菩萨唯为断除增上颠倒故，当以具方便之智，依于空性。勿如声闻行。如《圣十地经》告云：「善男子！如是，譬如，有人玩火，恭敬彼火，以之为师。然后思维：我虽敬彼火，以之为师，以之为画，然不欲双手握此。问何以故？因思忖，彼处将令我身苦，或意忧恼故。如是，菩萨虽思涅槃，然不现行涅槃。问何以故？谓由彼处，我将由菩提退转故。」

仅依方便，菩萨不能超越异位凡夫地，唯成极系缚。以是，当依具智慧之方便。似此，如以咒遍摄之毒般，诸菩萨之杂染，若以智慧遍摄力而修，将成甘露。体性增上之有果，更不待言，必须布施等。如《圣宝积经》告云：「迦叶！此譬如，以咒药遍摄之毒，不能致死。如是，诸菩萨之杂染，以智慧遍摄故，亦不令堕颠倒。」

为利益有情，菩萨会将烦恼转为菩提道用。

其故菩萨以方便力不舍轮回，彼故不堕涅槃。其故以智慧力尽断所缘，彼故不堕轮回。以是，证得无住涅槃佛。故《圣虚空藏经》亦告云：「彼由慧之知，尽舍诸烦恼。以方便之知，不舍诸有情。」《圣解深密经》亦告云：「极不趣入有情义，极不趣摄现前诸作行，我不示之无上正等圆满菩提。」以是，欲证成佛，当依智慧方便二。

福德与智慧两种资粮，必须相辅相成，才能成就无上佛果。

于彼，修出世间慧时，或极平等住时，虽未依施等方便，然于彼加行，及之后任何所生慧，彼时当依方便。是故，当齐入智慧方便二。复次，诸菩萨所趣之智慧方便双运道即此也。大悲观照，遍摄一切有情，故依出世间道；起身时，亦如幻师，唯依无颠倒之施等。

如《圣无尽意菩萨品》详告云：「若问，于使，何为菩萨方便？何为现证慧？谓入等引，观照有情，心近住大悲所缘，彼即方便。平等趣入寂静与最极寂静，彼即智慧。」《伏魔品》亦详告云：「复次，正行诸菩萨加行，以、之解，现前精进。以方便之解，摄一切善法，又以加行及慧之解，修无我、无有情、无性命、无抚育、无补特伽罗。以方便之解，修习成熟一切有情。」《圣正摄一切法经》亦云：「譬如幻化师，勤离变幻故，彼先已了知，不贪彼幻化。三有如幻化，善知圆菩提，为众被铠甲，先知彼众生。」又告敕曰：「诸菩萨唯随修习智慧与方便轨理势力行，加行虽住轮回，意乐却住涅槃。」

如是，修空性与大悲心要者，串习无上正等圆满菩提所摄之布施等方便，为发胜义菩提心故，如前，务必恒修奢摩他及毗钵舍那加行。《圣清净所行境经》云：「一切时际，宣说诸胜菩萨饶益有情之利益，以如是近住念，一切时中，当串习善巧方便。」

如是，串习悲心、方便、菩提心，此世必然成殊胜。以彼，梦中恒见佛菩萨，亦将梦及诸余吉梦，诸天亦将喜悦而护卫，一一刹那，积聚广大福智资粮，将灭烦恼障、恶取趣。一切时中，安乐、意多喜悦、众所欢喜、身不罹病、得殊胜心堪能性。以彼，将得先知等殊胜功德。

次，以神通力，趣往无量世界，供养诸佛薄伽梵，听闻彼等法。临命终时，必见诸佛菩萨众。余生世中，将出生于不离诸佛菩萨处，尤其，出生尊贵家庭中。以彼，无需劬劳，圆满福智资粮，受用富饶、仆眷众多、聪明颖慧、成熟众多有情、能忆宿世。由余经典，当知有无量利益。

如是，恒敬悲心、方便、菩提心，长时修习。渐次，极净心相续涌现之刹那，周遍成熟故，犹如钻木取火，修习真实义，臻至最究竟，出世间智远离所有妄分别网，极为明了，通达法界无戏论，无垢不动，如无风烛，成就无量不动摇。

诸法无我之体性，见道所摄，现证真实，能生胜义菩提心体性，彼既出生，即已趣入缘念实事边际。生如来种姓中，入于无过菩萨中，由世间众中退出，安住通达菩萨法性及法界中，证得菩萨初地。彼广大功德，当由《十地经》等了解之。此乃缘念真如性之静虑，《圣楞伽经》作是说，此入菩萨众之无戏论、无分别性中。

在见道正对治所断烦恼当下，是无任何的烦恼；但自为尚未证得灭谛，故烦恼并未完全断尽。

随信解力，非由造作，趣入安立信解行地中。若生彼智，即现前趣入。如是，趣入初地后所修之道，即出世间，及披后得智二，修习智慧方便，渐次修习，净除所曾积聚，微细所应断障，并令之更微细。为证上上殊胜功德故，净治诸下地，乃至入位如来智，趣入一切种智海，悉数成办证得所为义之所缘。仅以如此次第，能迁净心相续，《圣楞伽经》亦曾数教。《圣解深密经》亦云：「渐次上上之众地，犹如黄金心纯净，乃至无上正等圆满菩提，现前圆满证成佛。」

「所修之道」指修道。不是初证、不是以现证了解空性，而是长时串习空性智慧。修道分为九品，所断之烦恼亦分为九品。后续无间道（修道金刚喻道），正对治最细微之所知障，因此第二刹那，是后续解脱道，即为如来、佛果位。此时已完全断尽烦恼障和所知障，故在缘空三摩地当下，可以现起世俗相（二相）。

趣入一切种智海，宛如如意宝，具足长养一切有情之功德聚，令有往昔所愿果，成大悲心性，具诸任运之方便，以无量化身，兴造无边众生意，功德圆满尽无遗，成就最上究竟，尽除习气等过失垢，入于究竟有情界，具足证悟，虔信佛薄伽梵所有功德源处，为圆满成办彼功德故，自当励力于一切。

以是，薄伽梵告曰：「彼一切种智之智慧，是由大悲根本生，是由菩提心因生，是以方便臻至究竟。」

圣者长远抛弃嫉妒污垢等，以诸功德无覆犹如湖水等，

分别宣说善妙雋语令众持，宛如天鹅由喜湖中取乳汁。

是故众多智慧者，意远断堕当纷扰，

远胜愚者喜说语，一切唯当受持之。

宣说似此中观道，任何我得诸福德，

祈愿以彼今诸众，悉皆证得中观道。

游方僧莲花戒所撰《修次中篇》业已圆满，天竺堪布，桥迦瓦玛及译师僧智军，梵译藏且抉择。

由于时间关系，无法详细解释，主要是口授传承和讲解大致内涵。接著念诵「修次上篇」和「修次下篇」，很遗憾中文没有翻译。

大意：

思维轮回过患，了解痛苦根源。不可太贪著轮回的快乐假相，这些只是坏苦。靠禅定的力量，可能短暂离开痛苦几百世、几千劫，但是没有完全断除随眠种子，终究堕在六道轮回中。

菩提心的修持。倘若今生无法生起菩提心，至少也要尽心尽力，学习菩提心的修持。蓄意生起菩提心，也有相当的功德，何况若能任运生起菩提心，当然最殊胜！菩提心的殊胜功德，若以有形的色体形容，三千大千世界也无法容纳。发心、发愿的菩提心，是愿菩提心，由此愿心受菩萨学处，不违背菩萨学处，由戒体所生起之菩提心，即行心。

《空性》(吉弗里霍普金斯)

空性

吉弗里霍普金斯

李胜海居士译

宗喀巴说唯有佛教才是欲解脱轮回者应趣之门，而在佛教中唯有通达中观应成派所说的空性才有能力除苦。应成师所说空性较其它宗派所说更为微细。其它的宗派是辅助，某人不研习应成派而采取其它某一宗派或许暂时进步较大，但最终必须通达微细的空性。一切修行都令人获得堪修正趣关要唯一之道的能力，故此都是导向关要的。到达究竟唯依一种道。小乘道虽不究竟，但对一小乘行者而言却是得无上菩提（佛位）的方便。此处所说的“小乘”与“大乘”非指佛教的四宗：小乘二宗毗婆娑宗与经部宗与大乘二宗唯识宗与中观宗，而指四宗皆讲说的小乘道与大乘道。小乘道是为声闻与独觉种姓行人而说，大乘是为菩萨种姓而说。在四宗所说小乘与大乘道之中，宗喀巴阐明了最究竟的宗派中观应成派。“大乘”有时指唯识宗与中观宗，有时指四宗皆讲的菩萨道——因为小乘宗派也讲菩萨道。小乘宗派的毗婆娑宗与经部宗也承许本生故事与毗奈耶中所说佛在往昔行菩萨道之事。小乘宗派说释迦牟尼佛是我们这一时代唯一圆满菩萨道者。根据毗婆娑宗与经部宗，声闻独觉的阿罗汉劣于佛。他们三者都已解脱轮回并且死时皆身心断灭而消失，但在生时菩萨的果位称为佛而其余二者称（阿罗汉）杀贼——已杀以贪憎痴为主的烦恼之（敌）贼，是因为佛有特别的智力，更深细的神通力与异于他人的身相。菩萨于三无数劫中修集福智故而证得更高的佛位。在毗婆娑宗与经部宗看，行菩提道是极为希有的。小乘二宗均说三乘，三者各别能载化机至所欲之果位。二宗皆说为获果位所应通达的空性，而此空性即补特伽罗非实体有。他们证成补特伽罗（人）不是自足之体，非如主人能管辖奴仆般能主宰身心之实体有。由通达与串习此非实体有诸烦恼乃至一切苦皆能断除。根据小乘的宗派小乘行者（声闻与独觉）与菩萨的智慧分是相同的，而积聚福德之力所耗费时间的长短构成了各乘的主要差异。大乘的宗派唯识宗与中观宗（其中后者又分自续派与应成派）并没有转述毗婆娑宗与经部宗所说的小乘，而是各陈自宗所说的小乘道。如据应成宗，为离轮回必须通达微细的空性，即补特伽罗与法无自性，故此声闻缘觉必须同菩萨一样通达微细空性。据应成宗，声闻独觉的小乘道与菩萨的大乘道之差异在于菩萨成就以慈悲所引生的为利一切有情而欲成就无上菩提的利他愿心（菩提心）。当此菩提心能任运生起——无论行住坐卧都能如坐上修时之有力，则此人成为大乘道的菩萨，非仅持大乘宗见者。持应成宗见者自然欲生慈心、悲心与菩提心，但在当下他可能仅有任运的（欲出离轮回的）出离心，在这种情形下则是住小乘之道而持大乘宗见者。换而言之，经长久的修习其出离心能日夜任运而起，无论行住坐卧对轮回之盛事无一刹那的欣慕，则已达小乘道的最下边际：资粮道。他可能暂时置圆满修习菩提心于一边，而仅求个人脱苦。作为应成师，其所修持的是自性空而非毗婆娑宗与经部宗所说较粗的实体有空。此小乘道较直接由自己所明了的轮回苦推知他人之苦而生慈生悲心，成佛以成办他人的利益而进修空性，则于得佛位较为迂回。根据应成宗，修菩萨道的基础是为利有情而欲成就无上菩提的菩提心。菩萨以无量门在少至三无数劫之中趋入布施、持戒、忍辱、精进、禅定与智慧的六度之行，以便能增强心力而对治所知障。其经过二无数劫修行于菩萨十地之中第八地之初获得从轮回解脱，花费如此长久之时积聚福德资粮，是为了对治诸境似与其支分（安立名言的所依）相合的显现（此属所知障）。为断除这些障需旷劫修行的教语能鼓舞瑜伽师产生长时修行的意乐，他准备实际地在将来无量生之中修习六度。菩萨如同一位母亲，其手中抱持的婴孩踢她，扯她的头发，

将手指戳入她的眼睛，而她却十分耐心，明白其责任需要花费多么久的时间。同样，菩萨愿用一劫的时间以使一个有情得到微小的进步。虽然菩萨经二无数劫始从轮回解脱，而声闻经少至三生即能出轮回，但菩萨所行之道对于最终成佛却更速疾。声闻修习自利之时，其心为我执所染故而延缓成佛之道。然而声闻独觉最终将入菩萨道。经多劫住于寂定，诸佛会把他们唤起，令他们了知即对自利尚未圆满，何况他利，故而他们最终趋入菩萨乘。故此虽有三乘，究竟唯有一乘。根据应成宗，声闻与独觉具有最细的智慧，证最细的人法二种无我，而根据唯识宗与自续派，声闻与独觉不能证得微细法无我，故不具有最细智慧。毗婆娑宗、经部宗、唯识宗与自续派都说声闻与独觉仅由证悟与串习微细的人无我而得解脱轮回。让我们来分析一下这一点。无我分为二种：人无我与法无我。人无我又分为二：粗与细。毗婆娑宗与经部宗不说法无我，因为他们认为诸法是谛实有并且与能了别的识是异体。关于人无我，诸宗都说有粗细二种。根据应成以外的诸宗，粗者是常、一、自在之我空。这种我执是分别而非俱生，它是依外道的假设而来，换而言之，我们不会自然地错执我具有常、一与自在的三相。根据除应成宗以外的宗派，微细的人无我是自足（藏：rang rkya ba）或实体有（藏：rdzas yod）之我空。此处瑜伽师所证为非有能自在身心的实体有或自足之体的补特伽罗（人）。身心错乱地（显现为）似乎依于补特伽罗而补特伽罗似乎不依于身心，补特伽罗似是主人，而身心如其仆从。这种错执有二种：分别与俱生，前者是由熏习（人为的）宗见之力得来的执着（观念），而后者则是习惯性的或未经灌输的执着（观念）。大多数宗教、哲学和心理学体系是增强这些错乱的俱生执着，以致错上加错。唯识宗宣说与毗婆娑宗与经部宗同样的微细人无我但又说更为深细的法无我，这就是能取所取异体空。有境与境或能取（识）所取（外境）显现为相异阻隔，但在真实中并非如此。瑜伽师通过正理与比喻（如梦喻）以对治对于错乱显现的认同并最终在一切显现境中断除错乱相。在中观宗，法无我是非由心安立的存在方式的空。事物似是不依于他而有，不须由对心显现而安立而是有自己的存在方式，但实际上是由对心显现而安立，就如幻师的幻象是由对观者为咒力所迷的心显现而安立为有。中观宗的应成派更将无我精细地阐说为自性空，其义是诸境甚至不是其支分之聚合而仅是于此聚上由名言所安立。虽然诸法显现为实在的有，但用理智寻求时则不可得。（此处）也如唯识宗，瑜伽师由定中的修习以对治对于实有的错乱显现的认同（自性有的显现属所知障，而对此显现的认同即执着自性有属烦恼障）并于最终增强心力以令错乱的成分彻底消失。在应成宗以外的宗派中，声闻与独觉仅证人无我。这些宗派说补特伽罗错乱地（显现为）似有一个异于身心的性相，这一点他们举主人与仆从为例，其前者能自在后者。根据十七世纪末十八世纪初的格鲁派学者嘉木样协巴应成师说身心如诸商人，而补特伽罗则如商主。所不同的商主亦是商人，但主人却不是仆从。补特伽罗错乱地（显现为）似是上司，似能主宰身心，但不必（与身心）异体。故此根据应成宗，俱生我执无论是粗是细均无执我与身心异体者。应成以外的宗派认作微细的人无我，应成师视作粗人无我，应成以外的诸师说为俱生与微细的人我执，应成师视作分别与粗人我执，即根据应成宗唯依邪宗始执补特伽罗有异于身心的性相。故此，根据此最究竟的宗派，由证他宗所说的人无我不能出离轮回。不仅于此，他宗亦未能精确地阐说粗人无我之所破。根据唯识宗与自续派，菩萨较声闻独觉更为聪慧，他们观见更深而根本的空性法无我，故能除遣更根本的障碍。而应成宗则认为余者所说的细人无我是粗人无我，余者所说的细人无我则为补特伽罗自性空所取代。应成宗又（在法无我所破中）以自性有取代能取所取异体，故在此宗空性理论中的所破上人无我与法无我是相同的，两者均是自性有，此处人法二无我之间无深浅粗细的差异。唯识师说能取所取体性非异是微细的法无我，自续师说无彼境非对心显现而安立的有是微细的法无我，在唯识与自续两派中微细法无我比微细的人无我更微细，为能证之，行者之根器须更明利，而菩萨之器则（较小乘行者）更利。然而，当应成师将补特伽罗无自性立为微细人无我，法无自性立为微细法无我，则二者无粗细之别，一旦

证得其一，余亦能证。故此根据西藏终极的宗派应成宗，不通达人法二种空性无解脱轮回之可能。据此宗派，声闻与独觉均证得较余宗称为微细者更细的无我，往昔小乘大阿罗汉证得此最深空性，而菩萨虽更明利却不是证悟另一个更甚深的真实，只是由更多的理路来悟解同样的空性。应成宗是唯一说三乘共一证悟的大乘宗派。小乘二宗的毗婆娑宗与经部宗说三乘证悟同样的微细无我，但这仅是无补特伽罗自足或实体有的体性。唯识宗与自续派称菩萨较证细人无我的声闻与缘觉证得更细的空性，即法无我。此外，在自续派的两个分派顺瑜伽行自续派与顺经部行自续派之中，前者说有粗法无我，此即唯识宗的细法无我能取所取体性无别，作为中观师他们亦说细法无我的谛实有空，其谛实有即非由对心显现而安立为有。他们说独觉修习粗法无我：能取所取体性不异，菩萨修习细法无我：一切法非谛实有，而声闻修习细人无我，无实体有或自足之体性（的补特伽罗）故此顺瑜伽行自续派说有三种证悟。自续师说诸境有其特别的存在方式，但无非由对心显现而安立者。如幻师化出的盛宴有通过对观者的错乱心显现而安立的存在方式。咒力影响了包括咒师本人在内每一个人的心，观者以为就在那处有一宴席不依于他自在而有，而此虽对咒师如此显现，他却并不相信，他知道其体性而（于此上）不安立不依他的实体。同样，诸法对有情的不错乱识——眼、耳、鼻、舌、身、意识显现，而通过对心的显现它们特别的存在方式亦得以安立，错谬则在于诸境上被加上了不依于对心显现而有的存在方式。无我见的所破是诸境不依他的体性。对于应成师而言，如一事物有其特别的存在方式，则非由心安立，此二者是矛盾的。应成师说一切法（或补特伽罗或其它法）如同幻师所化之幻象是说它显现为自性有而实则不是。他们讲说了较他宗更为深细的所破，而他宗所说在西藏则被认为是对治较粗的妄执。佛宣说其它非究竟宗派的原因是化机自知不能悟解甚深教授则会泄气，故授以非甚深的无我而告之此是最深。粗我执较容易观察到，如当有人对我们说：“今天你的头发很光泽”，这时有一个能自在或拥有头发的“我”的执着。或者，有时当我们被责备或称赞时，即在胸间有一极紧而坚实、无可否认、不错谬、几乎可触可见之物——被冒犯、伤害、称赞或帮助的“我”有时我们在它现起时用微细不受干扰的意识加以检查时，它似乎是（与身心）相异的，有时它更似主之于仆，而非商主之于商队，这是分别、粗的人我执，而我们于此上专注可能较进趣俱生粗人我执更易进步。任何宗教的一个讲求实修而谦逊的修行者会确知自己眼下还不能悟解最极的教授，为了避免这一问题，即在当今师长们虽然讲的是实体有空的见，却佯称是在说无自性的见。故此不难想象佛会开示（应成以外）其它的宗派而称其为究竟的宗派。此权宜说教的存在使得了义与不了义两类佛经的分判成为必须：其二者之差别在于某经是否主要讲说空性，若是则诸法的存在方式（真实义）在经中作了阐述，此经是了义的，因经语能如言而取故。非主要并明了讲说空性的经典则（是不了义）须加解释以便能了知经中所说诸法终极的存在方式。例如，佛说有五蕴：色、受、想、行、识，这一教授是能如言而取、决定并可靠的，这是因为诸蕴的存在是量所成立的，然而此教授（是不了义）需加解释以便能了知诸蕴终极的存在方式——其自性空。不了义经有二种：可如言取义者（如上蕴的例子）与不可如言取义者。不可如言取义的教授非由量所成，必须在特别化机对此教法的需要方面加以解释。例如佛说通过证悟与串习四谛：苦谛、集谛、灭谛、道谛能获得解脱。有四谛十六行相，略说为：苦谛：1、无常 2、苦 3、空 4、无我 集谛 1、因 2、集 3、生 4、缘 灭谛 1、灭 2、静 3、妙 4、离 道谛 1、道 2、如 3、行 4、出 故此一切佛教宗派皆认为苦谛即轮回的内外诸法是无常、苦、空、和无我。有为法是无常是因为其坏灭不需除本身的生以外的因，有为法有坏灭的性质。这并不表示混杂，因就如在无风的房子里火焰能保持平稳，在得止（奢摩他）之后心能稳固住于任意选择的所缘境上，然而某刹那的火焰却非后一刹那的火焰。苦谛是苦是因为有身心之苦受，或虽有乐却易转成苦。苦谛是空是因为（苦谛）非常、一、自在的补特伽罗或如此补特伽罗的我所。苦谛是无我是因为（苦谛）非自体有

之补特伽罗或如此补特伽罗的我所。法称说了知空、无我是设其余行相的目的，而此二行相是解脱轮回之道。然而根据应成宗，这些仅是粗的道，唯助于修心，非解脱之。这样的证悟不能成为补特伽罗自相有或自性有的俱生我执的对治，他们能导向解脱却非正解脱。故此根据应成宗，如自续、唯识、经部与毗婆娑宗所讲说的小乘道适宜于暂时无力修解脱道而需要能生此能力之辅助的绝大多数声闻缘觉。由于权宜化机的数量多于特殊化机，特别适宜他们的宗派（的设置）成为必须。当诸宗派依次增上的道理得到了理解，法门的繁多不仅不会被视为相违，反见为最为合宜，并能对佛殊胜的说法能力引生信心。

此文是《西藏的密宗（宗喀巴）密宗道次第广论第一卷并释》的译者吉弗里霍普金斯所辑补遗部分的《空性》篇，原文注云主要依据是嘉木样协巴《宗派广论》与贡却季美旺布将此论摄略而成的《宗派宝蔓论》，小乘对菩萨道的解释取自达仓的宗派论。

《菩提道次第纲要》胜观部分摘要》(袞却格西讲授)

《菩提道次第纲要》胜观部分摘要

袞却格西讲授

既然成佛一定要修空性慧，修空性慧就要讲诸佛的见地、清净见，那诸佛的见地、清净见为何？一般而言，佛陀所教授的见地不少，需要进一步去判定什么才是究竟的见地，怎么判定呢？根据佛的授记，能够真实阐述他究竟见地的是哪一位祖师呢？《文殊根本经》：「我灭度后四百年余年，有龙树者，大宏我教。」《楞伽经》：「我灭度后，于南印度地名布达，有吉祥比丘，名为龙智，离有无二边（即断常二边），显中道义。」所以龙树菩萨是承续佛陀真正见地的祖师。我们应该以龙树菩萨所造论著的见地及观点，做为学习的对象。

宗喀巴大师的教法来自文殊菩萨，他亲承文殊菩萨口传。文殊菩萨曾对宗喀巴大师说：「你要依据龙树菩萨以及月称菩萨的论典来安立清净见，同时要学习净罪集资。若能净除罪障、积集资粮一起做，就可以获得佛陀真正的密义（见地）」宗喀巴大师有次向文殊菩萨请问说：「我的空性见是对还是不对？」文殊菩萨回答说：「你的见地，从空性、自性空的这一边来说，是没有问题。但由缘起有而建立自性空，这一点必须要加强。为了能够透彻的通达这自性空是基于缘起有而安立的，你必须净罪集资。」

事实上，从「自性空」推到「缘起有」是很容易的；可是特别要由「缘起有」去建立「自性空」是不容易的，能够这样建立的只有中观应成派，自续派以下也都没办法。中观自续派以下的宗派，证空性的心还是落于常边、还是落于常见，没办法完全遮破所遮品（该破除的对象）。以应成派来看，若证悟显现的缘起性，就可以遮止断见；然后由自性空的证悟，可以遮止常见。（才是圆满中观见。）

宗喀巴大师证空性的整个过程是这样的，文殊菩萨对他说：「你一定要加强由「缘起有」去安立「自性空」的道理，为了这个缘故，你必须净罪集资。」于是大师就去拉萨附近的阿喀（地名）苦修。苦修的时候要献曼达、大礼拜，祈求本尊等，种种净罪集资的苦行。这期间他梦到一些传承的祖师，特别是佛护论师及其他注解龙树菩萨《中论》的祖师们，演辩空性的奥义。在获得本尊和传承祖师的加持下，最后证悟空性。宗喀巴大师证空性之后为了感念佛陀的大恩，造了《缘起赞》。

证悟空性谈何容易，了知都那么的困难追论其他，所以文殊菩萨化现的宗喀巴大师，为了能够做为后世佛陀教法随行者的典范，或者说，如何让众生能够学习一个宗规的缘故，他示现凡夫相，好像未曾证悟空性，先是依止文殊菩萨，然后净罪集资，祈求本尊，一直修，最后证空性，这是为了后世众生也能够这样效学的缘故而示现的。

格鲁派的口传传承中，《大手印根本颂》说：要能够证悟、彻见所有法的自性空性，取决于净罪集资，所以你要以百字明的持诵及大礼拜、献曼达等的法行做为前行。有心想要证空性的人，应

该如大师所做的一样，先行净除罪障、累积资粮，同时对教授你空性道理的上师，要观他与本尊无二元别，向他作祈求，这样才有希望。圣天菩萨的一本论典这样讲，不用说亲证空性，只要你对空性的道理怀疑（透过思惟而产生疑问）的话，那么三有（生死轮回）的烦恼就已经开始动摇、在摧灭当中了。

佛陀的正法是去除和治疗痛苦最好的药，在正法中，最究竟的根本就是空性见。所以要真正去除痛苦，莫过于证得空性慧。这么有名气的空性，每个宗派都讲，而真正圆满安立空性理则的则是应成派。但因为众生根器不同，为了能够渐次往上引导、通达的缘故，所以有必要先了解不同宗派淋的安立点。虽然如此，但如果不能通达应成派的论典，往往会有个问题，就是安立世俗谛就不能安立胜义谛，安立胜义谛就不能安立世俗谛，这两个好像变成矛盾了。

关于证空性的次第，首先要在「差别事」（基础）与「差别法」（特质）上去证。差别「事」就是指人、众生本身，如果不证「人」（补特伽罗）本身的空性，要证别的空性是很难。无我（就是空性）一般分两种：人（补特伽罗）无我与法无我。就这两种来说，应成派的论点是：人无我与法无我，所遮破的「我」；「我执」，没有什么粗细分的差别。区分人我和法我，只不过是法我所依的基础不同罢了：一个是法，一个是人（补特伽罗）。证得人（人 = 士夫 = 补特伽罗）没有自性实有，或是自性实有是空的，称为证得人无我。若证得五蕴（身心支分）没有实有的自性，称为法无我。所以差别不过是在五蕴（法）和补特伽罗（人）也就是我执所依赖的基础不同罢了，但要遮破的我执其实是一样的。

就自续派来说，它也是中观派，他们的祖师都是龙树菩萨的弟子，这是不容怀疑的。中观远离断常二边，所以自续派也是主张中道。自续派虽然主张诸法胜义无自性，但却认为，世俗谛中诸法是自性实有、自相有。

而且在区分一切经为「了义」与「不了义」（凡是展示空性理则的称为了义经；其他开示世俗谛教法的，都是不了义经）也与应成派不同。以《心经》来说，中观应成派认为是了义的，自续派认为是不了义。为什么自续派说《心经》是不了义，不是如实义？因为他们认为《心经》说：「无眼、耳、鼻、舌、身、意，无……。」这个无自性、自性空，只是文词上讲而已，文义上应加上「胜义」来给予限定，应该说，胜义无眼、耳、鼻、舌、身、意，胜义上无……，胜义无……，不能说是自性无，因为讲「自性无」其范围涵盖胜义和世俗两层面。如果诸法连世俗谛都自性无，就什么都没有，这样变成断见了，所以不是如实义，因此自续派认为《心经》是不了义的经典。

龙树菩萨的弟子很多，嫡传的弟子除圣天之外，以佛护论师和清辩论师这两位为主要，后来发展为应成及自续两派。佛护论师承续龙树菩萨正统，能够把龙树菩萨的意趣如实的抉择出来。清辩论师是王族出身，他的头脑智力非常好，种姓高贵，地位比较高，所以当清辩论师批评佛护论师的主张不是真正代表龙树菩萨的意趣时，佛护论师虽不这么认为，但也不能驳斥清辩论师。

直到月称菩萨的时候，才在他的《中观明句》驳斥清辩论师的说法是错误的，重新安立佛护论师的主张才是龙树菩萨的真实意趣。

这两派的宗见差距在什么地方呢？中观自续派说：诸法若有，一定是自性有。只要法有一点点自性，去观察寻找，一定找得到。若找不到，就没有这个法了！诸法没有的话，就变成断见了，这样就不能安立因果、三宝。所以他们说，诸法有自性，加上你的心施設假立，两个和合，所以法不

能说自性空，自性空就完了。应成派则说：寻找诸法自性，一定都找不到，如果找得到的话，就变成自性实有了，自性实有的话，就不用看待缘起而有，如此变成常见、落于常边。自续派与应成派差别就在这问题上。

唯识派论典说：包括空性，还有一切有为法，都是自性实有的。为什么呢？唯识派认为一切唯识所现。诸法实有，外境也是实有的。虽然外境的存在方式，不过是心体的本质、心体投射的显现罢了，但因为心是实有，所以境也是实有。而能知外境的心后面还有自证分，这自证分以这个心为观察的对象（心自己本身观察自己即是自证分）。心变现出外境，成立外境与己心非异的后面那个心，即是自证分。而空性、一切有为法等外境与心是同一个体性，因此境也是因为心是实有而实有。也就是说，除了遍计所执性非实有，是可坏性的，依他起性及圆成实性，则是实有的，这是唯识派的看法。

接下来是小乘约有部（毗婆娑师）与经部，彼二者是「说实事师」（主张外境实有的人），说实事师主张「事物或诸法的存在，不是由心假立的，境本身就是实有的」。

诸法各有不共的存在理则，所以法本身是实有的。

小乘约有部与经部认为「诸法是实有的，不是由心假立的」，这种存有论是很粗糙的。细致一点的就是唯识派，主张：「无境，唯识所现」，外境不过是心所变现出来而已。更细的是中观自续派：「诸法存在的方式，名言有自性」，即主张胜义无，但在世俗谛上法有其自性。如果在世俗谛中自性也没有的话，那就找不到任何法了，就变成断见。所以法本身应有一点点自性实有，虽然法在胜义谛中一切无，可是在世俗诗中承认自性有。应成派则说：「这自性根本就没有的」，境本身哪有什么自性？都是自性空的。

唯识宗说：能取（心）所取（境）异体空的，即能取所取不是异体，境与心是自体，境的存在不过是基于心识，也就是心所变现出来的，所以境与心的本质相同。

什么是唯识宗所要遮破的部分呢？什么是该破的呢？就是将显现的境与心拉开距离，认为境是境，心是心，境与心本质上不相关涉，这就是该破的部分。

中观自续派的存有论是更细致一点，他说：诸法存在是二聚（名言、胜义）和合（另译现空二聚），「由正知的心（不是颠倒的心）」在自性实有的境上施設假名，两个和合，构成这个法。

中观应成派是佛教最高的见地：他们主张「存在的诸法，不过是由心名言假立」罢了。诸法不过是心给它一个名字，安立它说，这个是某某，便是某某，境本身没有一点点自性。如果不仅仅是由心名言安立，那就表示，境上还有丁点自性，这是不对的。以应成派看来，自续派以下的所有宗派，都落于常边，都是常见，是不能解脱的。因为它们或者主张全部都是实有，或者主张一点点实有，在安立应破除的部分不够透彻，不算中道。

所以诸法存有的方式，不过是由心以名言假立而存在。

应成派以下的宗派就是认为，如果诸法是自性空、自性无的话，那法就没有了，那怎么行？变成没因果了，这样就成断见。所以要安立有自性，认为这样才能离开断常二边。可是事实上不是的，因为它还留下一点点自性实有，还是没有破除的很干净。中观应成派就能够真实究竟安立中

道，能够真实的远离断常二边，不堕有见及未见，只有应成派的见地才圆满。

虽然嘴巴这样讲，也这样想，了解应成派的主张就是远离断常二边，诸法的存在不过是心对它名言假立罢了，可是你还是摸不到空性是什么。四世班禅大师说：「凡夫的心中，所现的一切都是自性实有的。」所以若你还找别人自性实有，这是不对的。要从自己现在所现的一切都是自性实处来找，这才是我们所破的对象。否则去找很远的所破对象，却不知道，自己现在所显现的，都是所应破除的对象，那就不对了。

不过缘起见，则是四宗派共同承认的。虽然见地都是缘起，但什么是缘起的粗分与细分各派的差别很大，四宗由粗渐次到细。像唯识派所说的缘起是很粗糙的；进一步更细的是自续派；最深细的缘起见只有应成派才有。最深细的缘起见就是说，诸法是依心显现的，所以取决于心，法的存在不过是在心的显现之上，用个名言将它安立而已。由心将名言假立在法上。法就是以这样的方式而存在，这是最深细的缘起。如果认同这一点的话，就可以把那种「诸法不需要观待缘起，而是境本身实有」的这种主张给遮破掉了。

说诸法存在是由心名言假立，并不是说连对象也没了。名言不能随便假立的，还是要有条件的。必要假名安立有两种情况：一种是可以安立，一种是不可能安立的。比如说，没有的，你却说有，这不行，不是这样说。

假名安立必须有个规范，这样假名安立出来，才是真正的存有。诸法如果只是由心把它假名安立，就可以有的话，那我说人是狗，可以吗？人不会变成狗的。一定先要有个符合一般认知的施設对象。比如说，国家的行政首长，虽然说人民选他出来，安立他为行政首长，可是那个人本身必须具有一些功德及学识，才能变成行政首长。行政首长并不是自性实有的，为什么？因为如果行政首长是实有的话，他应该生下来就是行政首长，也不需要经由学校教育，好好学习，才有相当的学识，而且还要透过选举，由人民来安立他为行政首长，才能成为行政首长。

那如何假名安立呢？比如说「我」的存在方式，不过是由心假名安立这个「我」罢了。可是我们一直都执着这个显现自性实有的我，然后贪着它。从来没有想过我的存在，只不过是在我的五蕴上给它一个假名说：

「喔！这是我。这才是真正的我，其他都是错误的。」事实上，「我」压根儿就没有微尘许的实有，可是我们没有想过这一点，也不认为「我」是自己的心将它假名安立罢了。直到亲证无我，你会说，虽然我还是显现为实有的，可是它不过是虚假的（显现而自性空），像幻术、魔术一样的，或是像镜中的影像，没有自性实有。镜中影像虽然现出脸孔，但不过是幻化而已。而这种在身或心上，执有一个实有的我，我们称作俱生我执。三界众生包括小虫都有的俱生我执。譬如说，有一条虫在蠕动，你弄根棍子在它眼前，它马上停止不动，这是它有俱生我执的特征。它们为什么会这样子？因为它们怕受到伤害。这是它心中有俱生我执，我不要痛苦。而这个我被当作是实有的，实有的我不想痛苦，这就是俱生我执！讲说我不要痛苦，表示有个实有的我的执着。那你执有

「实有的我」在哪呢？有人会觉得说，在我的身上吧！有人说，在我的心上吧！另有人会觉得是在身心二俱之上有。

俱生我执不容易发现，会在什么时候出现呢？比如说，在你快从悬崖掉下去的时候，你会发现

到那个我，好害怕的那个我。那时你好像觉得，不需观待任何假名安立，在身心上就有一个很实在的我，像水和牛奶混在一块一样，是实有的。我快要掉下去，很害怕，那个我，就是俱生我执。这是我们所要遮破的对象。那个时候应该有一部份的心跳出来，去看这个俱生我执的心，是怎样执取的。这很困难，可是必须这样去观察，才有办法发现它。

一般的我是有的，不能说没有我啊！可是自性实有的我，是没有的，这点要分开来。我是有的，但自性实有的我是没有的。自性实有的我是什么意思？就是这个法或这个我，不需要观待任何因缘条件的组合，就有其体性存在，这就是自性实有的意思。若不能够善巧、圆满的安立「所遮品」，如安立得太过，或者安立得太少，都不能证空性。

现起所遮品的那个心，并不是从我执的心显现起来的，是它的一方观察的心。心能显现好几个部份，由观察的心所遮品现起，才能观察它，若不现起怎么遮破？在具有我执的心时，还能够现起观察俱生我执的心，是不容易的。能够用另外一个观察的心去观察俱生我执的我那个实有的我，不要太过也不要太少，刚刚好，这是不容易。如果这个可以现起来的话，空性的证悟就不难。就是现不出来，所以要净罪集资。为了要让观察的心中能够现起如量的所遮品，所以需经年累月的辛苦。

《入行论》这样讲：「若不知是物，何以知非物？」你不知道这个是物，怎么知道什么不是物呢？，比如说你要摧破我，要证得无我，首先一定要知道「我」，知道所破的「我」是什么？你一定要对这个空无的「我」。有了解，也就是说，你心中一定要能够圆满如量的现起「那个从来就没有过的所遮品」就是自性实有的我。这个「我」是我们执着出来的，本来就没有过的。这个「我」是什么？要能够如量的将它现出来，现出来之后，要遮破它就容易。空性见的修学是遮破所遮品，空性的修学并不是很困难，主要是心中能如理圆满的现起所要遮破的所遮品「我」、所执着的我，但这很困难，需要长时间才能让它现起来，否则没办法证空性。证无我要很小心，它就在你心中，你一定要对自己总的所遮品的行相、如量所遮品的内涵很清楚，然后把它遮破才行。如果你心中都没有安立任何所遮品的量或是内涵，然后说一切是空的，那不是修空性。

若心中没有现起如理如量的所遮品，就说：「诸法自性本空，空无物。」也不晓得什么叫自性，什么叫实有，这样会成断见、顽空。有人说身上找不到我，心上找不到我，所以是无我的。可是你不知道什么是「我」的内涵，这不叫缘起见。

刚才讲的，我是有的，不能说没有我，只是说，自性实有的我是没有的，要破除的是自性实有的我。去找这个，把这个所遮品自性实有的我、如量如理的所遮品-像本尊一样的把它祈求起来，像修本尊法一样的明现出来。然后以它当所缘境这样去等持修，好几个月这样去修。

这样修是有传承的。像我们听了止然后听胜观，就很想修胜观，马上就说要去修空性。祖师的作法是先把所要遮破的这个法根本就没有过的我，像本尊一样的，如量的把它现起，以它当所缘境去修止，这样很长时的去现起，坚固着。经若干时候，当它现起来之后，再去修四决定义，以这个去修就很快，因为所遮品的安立已经具足，很清楚了，所以马上就可以证空性。

四决定义是指所遮品决定义，所以刚才讲到，要把所遮品决定下来，安立的很具量如量。第二是说周遍决定义，如果这个所遮品「自性实有的我」是有的话，他与我的身心，是一或者异？有没有第三类？这样叫周遍决定义。第三个决定义，是指这个所遮品「自性实有的我」，与我的身心五蕴不是一，不是本质的一。第四个是指，不是本质的异。后面的几个如果要成立的话，第一个所遮

品的决定义一定要有，否则就不能安立。

能证悟空性固然很好，是可喜的事情，即使没办法证悟，能够阅读阐述空性理则典籍，能够思惟而种下种子，今世虽然没办法能够证空性，但种子已种下，来世就很容易导向正路。佛讲《大般若经》或空性的经典时，都用很多譬喻。如诸法如幻、如梦、水中月、阳焰、如谷响、如闪电之类的，这样的譬喻很多。譬喻有时候是为帮助了解意义，有时候是为方便寻求所遮品，这样互相运用，一直循环的去运作，就很容易证悟空性。

我常常喜欢以百元美钞比喻。一百元的美金，是怎么安立出来的，不是本来就有的。一开始世界上的货币，都是金银铜铁，好像没有纸钞。美钞是什么时候来的呢？拿一张纸印一些图案，印一干块的字就是一千块，印一百块的字就变成一百块。所谓一百块美金，只是在一张纸之上假名安立它是一百块美金，它就变成一百块美金了。如果说百元美钞上，真正有百元美钞的话，你去分析各部份，像是上面的印章、文字、图案等，你找不到百元美钞的存在，但是合在一起，百元美钞成为实有的对象。所以很明显的，是在那张纸上把它假名安立为一百元美钞，就变成一百元美钞。

我们寻求自性空或自性无的譬喻，来自于我尊贵的上师赤绛仁波切，他常常这样比喻，「洛桑」是一个人的名字，你问那个人：「你是谁？」他答：「我是洛桑。」可是洛桑的存在方式，只不过是现在存这个人之上名言安立的，并不是他本身有个洛桑的。[问：如果有个洛桑，有什么问题呢？]如果本身有一个实有的、本自有的洛桑的话，就不需要把他假名为洛桑，他出生就是洛桑才对，可是没这回事，是命名上去的。

比如说总统，你问他说：「你是总统吗？」「是的，我是总统。」他还会生起一种总统的自性实有的执着。但他的总统是人民透过选举将他假名安立上去的。他认为「我是总统」、「我就是很实有的总统」，这变成所遮品。有一天，有人批评毁谤他的时候，他会说人家批评我这个总统了，这是自性实有执。从另一方面说，由假名安立总统，在这不名位上所有的一切作用与权力是有的，不能说没有。但是执为说：「我这个总统是自性实有的。」这是错的。自性实有的总统是从来没有过的。

讲「我存在」，只不过是自己在自己五蕴之上、身心二蕴（相较于五蕴的分法，二蕴是粗分）之上，安立一个我（这是佛教的安立方式）；至于离开五蕴，不需观待这个身与心，还有一个实存的我，则是外道的说法（即「离蕴之我」）。我因五蕴而存在，是安立而有的，可是我们都不会这样觉得吧！总觉得，好像身心之上有一个实有之我。而事实上，这种实有之我从来就不曾存在过的。

我要依赖五蕴，这是没错的，这是事实，可是执五蕴之上有一个真实实有的我，这样的执着，就是我执的行相，是所要破除的。如果一个人不贪着有一个实有的我，根本就不会产生贪着的。月称菩萨说，因为在五蕴之上显现有一个实有的、自性的我，于是对这个实有的我产生、贪着、执着的缘故，所以当别人利益你的时候，就生起实有的「我」被利益到了的感觉，所以那个人是我的、亲友，启发贪心；当别人伤害到自己的时候，实有的我被伤害到了，安立伤我的人是敌人，产生嗔心。由我的实有执着产生贪嗔，然后造业、轮回生死。

换句话说，所谓的轮回根本就是萨迦耶见（坏聚见），它是什么？就是你观待身心二蕴上有一个很实有的我，执着有这样实有的我，就是所谓的我执，就是坏聚见。在你不断此见之前，一定轮回。乃至你对蕴体产生实有的执着之时，都会产生我的实有执着。所以如果你对五蕴的「法我执」

没有的话，你就不会产生「人我执」。法我执的执着就是对五蕴的执着，在这个之上，再进一步产生对人的执着（即「人我执」），由于人的执着而产生贪嗔等烦恼，然后造业、流转生死。（即先生起法我执，再生起人我执。）

西藏的小孩子很怕毒蝎。如果一个小孩认为房子有毒蝎进来，在黑暗中，他在房里自我安慰说，根本就没有毒蝎。这样他是无法去除害怕的，因为他并没有看到有毒蝎出去，根本不确定房子里还有没有毒蝎。该怎么办？他应该把灯点亮，然后照照看角落里，如果确定没有的话，他对毒蝎的畏惧就可以去除。这比喻什么呢？你说诸法是无我的，这样去观想无我，并不能把我执去除的，要能够寻求「这个我是怎么现起来的？我到底是什么？我在何处？我到底是怎么安立起来？」在这个之上，透过方法来对治、去除的话，那无我就是一切法无我，才真正是无我，这个比喻所要说明的是这个意思。否则基于我执的分别心，你说无我，只是讲讲罢了，并不知道我的内涵为何？也不寻求，只是想说明一切法是无我，这样破不了我执。

就像毒蝎的畏惧可以去除一般，对我的执着也是可以去除的，要先去寻求「我」是什么？并没有所谓的不看待我的身与心的蕴体而有一个实有的我。如果这个我是实有的话，那么在我的身与心上能否找到？如果身上也没有，心上也没有，那表示我们执着为实有的这个我就没有了，就可以去除对我的执着了。唯有遮破这个不看待五蕴的实有之我，才是所谓的空无一物，所以叫做「等持观法如虚空」的修法。等持的时候，观察诸法境上没有实有，遮破境上实有的这一点，就是所谓的如虚空一样的，观法如虚空，空无一物。比方我们要去一个很远的地方，该地强盗出没十分频繁。有一次你去的时候天快黑了，而该地又有很多石头，因为你很害怕强盗，怀疑强盗会出没，所以看到远方的石头，就以为是好几个强盗在那边站着，结群要阻挡你，生起好害怕的心理。就在你害怕的时候，已经走近了，才发现「啊！那是一堆石头，不是强盗。」当你生起这是一堆石头，就把刚刚那个执石头为强盗的心去除了。就像这个比喻一样，先前你有怎样的一个执着呢？一开始，你认为那地方有强盗，生起对强盗的防备和畏惧心，到了那个地方才发现，原来是一堆石头罢了，整个的防备心、畏惧心都去除了，那执着的心就没有了。如果所对境真的是实有，去观察，应该可以找到，结果找不到，就把前面那个执境上为实有的这个颠倒心，去除、遮破了。

黎明之际，看到一条花绳，你执花绳为蛇，一条好可怕的蛇在那边，那花绳盘起来就像蛇状，还有花斑；天色不明，生起显现为蛇的相，然后你执它是蛇，而产生畏惧。这不过是执着花绳为蛇的心，安立它为蛇罢了！事实上境上哪里有蛇啊？是你的心把它假名安立上去而已。就像这个比喻，诸法也是一样的。执花绳为蛇、执一堆石头为强盗，还有房子里头有毒蝎，都不过是心把它假名安立上去，产生畏惧的分别心罢了，事实上，境上这些都没有。

有这样的故事，宗喀巴大师有一个很有名的弟子，就是创设下密院的慧师子大师。他的智力很好，听受大师空性方面的理则教授时，因为听到说，我的存有不过是唯名言假立罢了！很害怕，既然我是唯名言假立，我去哪里了？大师就对他讲说，不是没有我，名言有的我，还是有的，只是我的自性是没有。唯名言唯假立的定义并不是说我是没有的，只是说我的自性没有，而不是说没有名言的我，不是这样的。

有一位祖师是这样证空性的。他说：就像我们幻想手中拿着金宝瓶，我们认为手中的金宝瓶是那么的珍贵；同样的，显现在我的身心之上有一个实有的我「不看待身心二蕴，有个真实实有的我」，我们认为就像我们手中拿着金宝瓶一样那么珍贵，那么真实。事实上，手中哪有金宝瓶？从

头到脚，都找不到宝瓶、金瓶。就像这样，你执为真实自性实有的我，压根儿就没有过，这样去遮破，认识之后把它遮止，然后证得无我。

可能各位听得很艰涩吧！但是不说又不行。今天可能大家都听不懂，不过这是基础，以后大家还是要广阅经典去学习。空性的证悟不透过问别人而证悟的，而是要自己思惟，一定要思惟。而且证空性是讲不得。因为不可思议，不可言说，尊者密勒日巴说，证空性的人是哑巴吃黄连，怎么回事，根本说不出来。对哑巴来说，他上街，看到市场上各式各样的东西，问他说「你看到什么？」他讲不出来，哑巴嘛！空性怎么证呢？讲不出来。巧克力是甜的，怎么个甜法，讲不出来，只有自己吃吧！滋味怎么个好法？说不出来的。

通达教理之上，听闻而且要善用譬喻，思惟譬喻，比如说如水中月、如阳焰、如谷响，这样去思惟，然后思惟一下法义，就可能越来越靠近空性的证悟。镜中的影像，若不照镜子的话，不会有脸的影像，那不过是我的脸孔照着镜子，镜中才显现出脸孔的影像。就像这样，诸法不过是假名安立罢了，诸法的本身没有所谓「境土实有的」，可是可以合理的安立一切作用。这个镜中没有所谓真正的脸孔，不过要有一张脸孔现前，这个镜上才映出脸孔，对不对？可是镜中脸孔的影像却是可以有作用，它可以让你看到自己的脸孔有没有病？有没有黑，脏不脏，可以有这些作用吧！虽然境上没有实有，可是可以有作用，就像镜中的脸孔不是真正的脸孔，可是它可以有作用，可以有功效。在自性无之上可以有我走路、我吃饭、我工作，这是有的，我可以有作用。

说完一场，各位对空性应该也是多少有点了解吧！以后如果有上师、仁波切，或者格西来，就可以再继续的修学！大家人手一册的《广论》里面胜观讲得很清楚。

讲到（四五七页）「正理所断（理）及」道所断（事），道所断就是「烦恼障」与「所知障」；正理所断就是我执，这个分清楚之后再去慢慢的抉择。《心经》中讲说「观见五蕴自性皆空」，这意义很大，经上所讲的也是这个意思。

《修空性略讲》(李胜海居士译)

修空性略讲

李胜海居士译

《广论》讲修空性资粮有三点：1、依止善知识，2、积资净忏，3、祈请上师，广大闻思。《广论》中讲修观资粮中要广大闻思，先树正见。

得观必须得止，得中观见不一定需要止，见也是一种内心体验。

嘉木祥协巴（妙音笑），是位非常重要的人物。初发业者如何生起空性体验，即先依止相似的止，修相似的观。如何依止止来修观，现证空性呢？依止无上瑜伽圆满次第来修空性。得中观见不用在得止之前，次第无定，均可以。

修密前可以不得止，但空性见一定要有，无上瑜伽得止快。

《广论》中辨别了义与不了义经的区别。龙树等菩萨是完全可靠的。自续、应成两派是中观见。佛护论师写了《中论释》破自生，清辩论师主张用因明论式来成立宗派见。月称维护了佛护，不许自续派的观点。集大成者是月称论师，应成派是四宗公认的，有马鸣及阿底峡尊者。自续派中有顺经部的（以清辩论师为代表）有顺瑜伽部的（以静命、莲花戒为主）。

顺瑜伽行者不许有离心之外境，顺经部行者许有外境，他们都认为在胜义谛中一切不许有自性。瑜伽行派认为心是有自性，名言有，和不许有自性是不同的概念。所以要依止龙树和月称，连名言中也不许有自性。

空性和无我。我是自性义，人和法均无自性。先讲人无我，后讲法无我，人无我容易修，人无我比较特别，学论要反复思考。

主要的正理。人无我有七项观察，法无我是破四生，广论中主讲。参照以前大论师以前的修法，正理之王是缘起，其他一切正理均和缘起有关。三主要道中也讲观察空性圆满。略论中用四个步骤，一切法分成五大类。归纳起来，破一、破异、破不一亦不异，破又一又异。

无明是生死根本。人我见不全是萨迦耶见，萨迦耶见又分我和我所。人我见中最主要的是自己的萨见（略称）。因为人最执著于自己，故从我自身破起。方法是找到所破，心如何执著，才能找到空性。若为破彼境，略论释中要求无我正理。生死根本是实执，什么也不想不能破实执，行相相同，作用相反。断实执，在境中见到无我轮回种子也摧坏了，看对境如何执著然后如何破。边执是通过对比法有自性之执著，通过分析对于有自性之法是不存在的观点树立起来。

心注一境后得止，用智慧来分析，名言中所认识的法之自性。寂天论师：当修行人寻求法之自性，有任何东西可贪吗？法称论师：你如果不否认错执之境，你不可能离开错执。《三昧王经》中说当一切法分析后，行者只有通过这一途径才能通往寂静。

用正理是为了对治实执，不为了辩论。

认识所破：人无我所破，怎样执人我之自性。人我执中粗分是指学了其他见地而得来的不变，不可分自在之我，细分是指与生俱来不用学就认为是自足自立实体有的我。具体执著为：五蕴依赖于我，我不依赖于五蕴；我是主人，五蕴身心是仆人。实体有和自足其实是不正确的，如同经理和全体职工一样，不是主仆关系，经理也是职工，不是体性各异，没有离蕴之我。

名言中有：外道认为我和五蕴相异，有离蕴我；有部是五蕴聚的我，经部认为我是意识，应成派认为我只是一个观念，安立名言所依，五蕴和我，五蕴并不是我，如杯弓蛇影，是名言安立，分别安立的，只是名字或观念；唯识认为能取和所取是一体空，心外无物；自续认为修人无我也一样比唯识更进一步，修法无我，名言中是有自性的。（参考《宗派宝蔓论》p.15,16）唯识是讲胜义无自性，应成派认为名言全是主观的。前面的观点较粗，后面的观点较细。

应成派认为自性是最细的，人无我是针对有自性的。我者是有自性之义，一切法均是自性安立。所破不认识，会产生问题，没有真实觉受，把论敌驳倒，只是理智所破。

三种我执，三种方式。世俗不懂我执自性，认为实有自性，学过空性就知道一切法无自性，只是名言安立，世俗上安立名言中有。所有一切不一定要破，只破有自性的东西。

执有自性的东西是怎么显现的呢？不明显地要想激动之事。强大的苦乐之事容易显现，力量太强，就不显现了，会退下去，非常难显现。观察时是用心之一角，很善巧的。五世达赖说：观察时显现，胃是我，呼吸是我，但仍未找到。我和五蕴如水乳一般融为一体，自足如木头立于牛奶中很清晰，很客观，非名言，是自立自在的，见到所破的形象则容易破斥。

想强大的苦乐事是为了找到我执，我和身心融和成一体，「我」是实在，很客观的东西，不是名言安立的，很可信，很实在。如果这个世间上有一种东西，它是没有「我」的，那再没有什么真实之东西了。「我」和安立名言之五蕴相合，自在所破，任运自然。仅用想象，还不对。不要制造感觉，理论上之见，要客观地观察。

一切法是名言，要三点配合起来修。这三点一齐来修，摧我执之山，已经正确认识我执之量，证空不难。积年累月，一直到找到为止。

五蕴显不显现，只有一个孤伶伶之我。

人我观察之第二步。「我」和五蕴的关系不是一就是异，他们是相互排斥的，完全排斥了其他可能性，从理论上肯定，在闻思修上花功夫。

第三步，在上一步决定的基础上，如同非常怀疑老朋友一样，这是无始以来执著的习气。「我」和五蕴肯定不是有自性的，因为这个我是无意义的。只不过「我」是五蕴之异名，如同怀兔是月亮之异名。非常明确之经历来说明不对，用许多正理对每个人不适合。「我」是实有，如针刺手指，则「我」不光是异名，而发觉这是我的身心。

五蕴是有五个蕴，是多，则「我」也应该是多；「我」只有一个，则五蕴也只能应该为一，只有一个蕴了。五蕴有生灭，则「我」也应有生灭，有自性的话，则「我」不能忆念前生，它们之间不可能有关系。业会失坏，「我」和五蕴是一，下世即另外一个五蕴，和「我」没关系了，岂不业失坏了吗？受报的只是「我」这个概念，在概念上延续下去。无自性但仍有业果，无自性但仍有作

用。

「我」是无始以来最珍贵的，屋子里只有两间房子，「我」不是存在于「一」这个房间，就是存在于「异」的房间，很怀疑地去找，现在在「一」这个房间中找不到，则这个「我」很重要，下个赌注，很害怕，到另一间屋子去找，怕失掉，一定要找到它。

「我」和五蕴是异，「我」就不会有五蕴之特点，生、住、异灭了。别人踢你一脚，也不是在踢你，必须知道。从经历上来讲，安立名言所依，跟身心无关，那么从何处安立「我」呢？否则不可能。。或者五蕴是有为法，「我」既和五蕴是异，那么是否除了五蕴以外还有有为法了，这是不合理，另一种说法是「我」是无为法，我即是涅槃，或虚空不会变，而称为「我」就很荒唐。或者五蕴身心拿走了，应见到我了，有自性、客观的。（名言有，只是安立。）

找过后，决定了不可得，名言中有自性有的我，都不显现，如虚空之瑜伽，内心决定「我」不可得，有自性之「我」决定不可得。决定的是境。

否定中有两种，即没有肯定的否定，即无遮，如佛弟子不饮酒；有肯定的否定，即非遮，如天授很胖，他白天不吃饭。

修空性中决定无遮，得了正见的标准，以前未修是产生了恐怖的感觉，以前修过的则产生非常欢喜。有自性之我不可得，名言有不是无遮。（略论，修定修观法要中有参考。）

人无我之七项观察：前四步和前面一样，先观所破，凡是有自性「我」的话，只有二种情况，否则即不存在，我和五蕴非一，我和五蕴非异。首先确定所破，认识无我的所破，确定由因得出无我。安立我非自性有（宗），是缘起故（因），无我之因推出无我（喻）。我是缘起的，我是非一非异，我非蕴之所依（基础），我非依蕴，我非拥蕴，我非蕴聚、蕴形。

龙树菩萨只讲五项。后二项是月称论师所讲。龙树所讲是来自经中的二十个执著。第一个执色是我，从有自性上讲，有自性则拥有色，色中有我，我中有色这四种，加上受想行识各有四种，合成为二十个。我和五蕴相异是外道的见解。主要是以前面二个下手，破一破异，天生不是这么执的，如果破了执著，能解脱了。不观察，从理论上道理上破。表面上看大师在破外道，是在辩论。一异问题是把各种分别结合起来。破这些，广修身心有受用，多一点有受用。

第三，我不是蕴之所依，对酸奶来说，碗不是所依，树林的雪不是狮子之所依。不然我和五蕴相异了，反复修内心决定。（我在蕴中，蕴在我中。）

第四，我非有自性的存在于五蕴中，或依于五蕴，如天寿住在帐子中，狮子住于林中，也是相异。

第五，我非拥有蕴，如人拥有身体，我有耳朵，我有桌子。或归于一体。

第六，我非五蕴聚合，五蕴聚是安立名言所依，与所安立法不是一样东西，五蕴聚不是有自性的，五蕴聚和各别五蕴非一非异。决定五蕴聚不是自性有。

第七，我是蕴形（色聚），《广论》二十二卷中详述，定中修虚空瑜伽（名言不显现），出定修如幻瑜伽（名言显现有自性，不是实有），好象是实在的，内心决定无自性的幻有，只是名字，

有作用。我是名言安立，可以造业感果。

人无我中我所，把心转到我所也能破我所。

决定一个法之空性则决定一切法之空性。没有深浅之分，只是对象不同，修人无我，与修法无我一样的。

法无我破四生：〈1〉先认识所破，观身体能占有这么大空间，覆盖四肢，身体和躯体相融合，自立显现为实有。〈2〉正理推出无我。〈3〉确立对象（主语）正理成立。

着重讲第二点，法有自性的话，只能是自生、他生、共生和无因而生四种，《广论》中二十三卷。

自生（数论），《四谛经》五地菩萨趣入六地修十种平等，其中一种是无生，通过解释无生，其他很容易理解。佛护论师：自生即无义故。自生即获得自体，如有了体性要再生的话，即无意义了，因为因已经有了，果还有何意？（反）已经有的体性和再生不矛盾，生是显现义，体性未变。举苗为例。（驳）则苗会自己再再生，有无穷之过患。（反）因为还未显现，潜在之自体需要生如果显现的东西不需要生了。（驳）显现本来已经成立的话，不要再生了。显现再生的话变成无穷了，显现如果以前有的是不对，显现以前没有的观点是错的。已经生的必须要生的话，生的机会是没有的。（反）自性种子和苗不可分，有个转化的问题。种子灭坏，苗则产生，所以苗不是从苗生，体性是一，是两种状态，这样苗不会使种子坏灭。（驳）以前就有苗了，从苗生苗，苗之出现，不会使种子灭坏。种子和苗一个体性的观点也要驳斥。不会一个样，体性是一，在一切方面一样。（反）只是两种状态，种子状态失去，苗状态成立。（驳）种子自体 and 苗自体不一样。当种子状态之法消失后，有苗的状态法产生。所谓种子状态法和种子是一回事，除了种子状态外，没有其他种子了。苗的状态下，不能认识种子，同样不能认识苗，或在苗状态下，能认识种子状态。体性是一，不同特点，性质不同。（参考《入中论》）。

他生（胜论）：同时破有「自性」之他生和他性，黑暗应火焰中生，一切果从「非因」生，因果是「自性」相异的话，变成没有关系的自他，果是从没有关系之他而生，则也可以从「非因」中生出来。因为「非因」和果相异，有「自性」就和有关系相矛盾。果和因如果是「自性」相异的话，则一因能生多果，或多因生一果。（反）不是一切物可以产生一个东西，只是某果之因（亲因）的同一相续。（驳）因为果和因是有自性相异的话，则果和因是有实质的，则相互没有关系，不能称为同一相续，如稻麦种对于各自生出来的东西没有差异，是自性相异，异性是名言上有。有自性之他生不存在，种子和苗不是异性，不是同时而有的。如果有自性的话，不会受到其他影响，但现在不是这样，是相互影响的。（有自性的他生和有自性的他性请参考《入中论》《广论》《略论释》）

共生：两种缺点都存在。

无因生：有的事看不出来是有原因的，故持戒无意义，见到的东西容易使人相信。佛弟子认为尖刺是从尖刺之种子而生，因为在某些地方产生，本身即依于条件，这些条件本身就是因。很微妙之因，只有用佛之智慧观察，否则种田就无意义了，如果任何事产生任何事，法的产生是随意的话，芒果树不会生芒果了。

缘起性之苗非自性生，也是缘起有。宗：谓词「非自性生」，除去常边。因：缘起除常边。缘起破一切常执。佛超过一切大师。龙树赞偈：因缘所生法，不生亦不灭，四加行，熄灭诸戏论。（能所二相，自性有之戏论，现证空性时能所二相熄灭）。

《入中论》，《宗派论》讲述缘起之构成。

缘起有三个词：三层不同意思。（1）由因而生（有为法）。各派相同，果从因生，非中观派认为缘起反而是谛实有，而不是谛实空。（2）有为法和无为法依止支分而得到他们的空性，应成派用此法证明谛实空。如一幢屋子（总体）有十间房间（支分）光有房间（支分）而无屋子（总体），连房间（支分）也不会存在。（3）一切法依于能安立之心而安立的。（最细的）。没有心来安立法之有，他们这些法不能出现了。常人认为一切法是客观的，从客观那边反映过来，而不是由显现，由心之安立在境上面去。第一，第二应成派也接受了。月称论师认为缘起之事是依因缘而起的，这里因缘不光指亲因（阳光、种子、烦恼），还指了支分与能安立境有之心。起不光有生义，还有有义，及成就义。

《中论》讲到：做者依于所做之事，所做之事依于做者而有，除此以外，不能看到安立之心。很鲜明指出不是两个东西产生另外一个，由心安立而得到体性。

缘起性的一切法非自性有，因缘起故，依他安立故。由确定因能除断边，缘起断一切边执，一切法无自性获得能避免一切常边，能知道一切法依他而有，不是自性而有的，一切法无自性之证悟，能确定缘起除断边，能确定因除常边。宗因二者如何？越深入，就越来越细。缘起是正理之王。

月称在《入中论》中讲到缘起，非是无因生，或大自在天生，或从共生，是从缘而生。

世界上或事实上不是由七个方式（七项观察）而有，不分析的话，是以它的支分而成立的。

（金刚屑因，参考《藏传因明学》）

一般人认为缘起和空性是对立的，空性时缘起不顺，缘起时空性不顺。中观师破出自性有，与一般人观念相违背的，他了知凡是自性有的，就不会缘起了。（三主要道中讲）。

对缘起很熟悉的话，能引申对空性的认识。因果之教法到处都讲，将来生中碰到因果，就又能转化到空性上来，不断不断地进步。

缘空性修止观双运入于加行道，先得空性见，先缘其他境修定，《广论》推荐观像，修止之条件，反复止观双运，平衡。

不加造作的菩提心，任运而起，程度和座上修一样，则进入资粮道。止观双运 暖位 顶位 忍位 世第一。修菩提心是多劫教授中心。断所知障要很大的福德资粮，对于声闻乘讲声闻乘法是成佛之方便。先发菩提心，得止后修空性。

暖位是指无分别智不久将要生起，如火将生前之暖。前兆生起，有分别之空性生起，有分别是指心里之影像总义，空性见不到，是心中之影像，非常清楚之情况。顶位善得止，如同棉花球，根不断。忍位不堕恶趣，世第一即马上见道了。在暖顶两个阶段，能与所都显现，定中都能决定，显

现境中所破自性有之空。修中能见到境是空，我是有境（主观），空性是自己的空，仍有自己的主客观之空，不同于止观双运前之征兆。忍位不能决定空性之显现（客观），有个空性影像显现。世第一只是主观方面不能决定。现证空性时，心境两方面均消失，如清水注入清水，不可言说。章嘉国师赞叹宗喀巴大师能够用眼睛来看得见空性。没有中介影像（分别）世俗、名言，自性有都不显现，一切分别执著都断了，见惑全断了。修惑中认为有自性的烦恼是最利害的。五停心只能断现行，不能断根。初地有百种功德。

烦恼障是人法之实执或其他烦恼或种子，最主要的是无明实执。没有断烦恼障，决不可能断所知障。所知障是显现自性之实执，烦恼障是肯定有实执自性。

二谛是一体的，无分别缘空性，一个心不能同时缘两个东西，同时缘二谛的是佛。如所有智，尽所有智。菩萨发心断所知障，断实执，人法二执都要修，菩萨修断二障是用无量正理来修的，将来断所知障也要用很多正理。烦恼障到八地断尽了。声闻乘只是用少量正理来修。关于八十八使，应成派认为是一齐断的，在初地，每一个都有无间道，都有解脱道。关于修惑，二地是断下下品，三地是断中下品，四地是上下品，五地是下中品（后面不详）。声闻是四果四向。声闻要入菩萨乘要从头做起花一大劫，积聚福德资粮。

应成派，八地菩萨可以对治自性之显现，执着未断，习气根本断不了。

所知执分四个：三清净地，没有根本烦恼，所知障也有上、中、下三品。八地断上品，九地断中品，十地前一部分断粗的下品，十地后一部分断细的下品，有情生中最后身，得解脱（身）道。最后之无间道要经过密宗。显密所说的佛果是一样的，显教只把行者带到十地，无上瑜伽才能成佛。

法身自性身，法身自法身。佛的如所有智，尽所有智没有区别。报身——受用身——恒常。化身——有情不同因缘而显现。

附（1）暖、顶位能所决定还是有的。忍位所取决定慢慢退失，存在着我在修空性。世第一位能取（我）慢慢退失。（2）无为法依于支分，总空性依于个别空性。（3）加持也要有因缘，是过去的善根未引发，修善法则功德增长，力量大，得到现报，加持使善法因缘早日成佛。（4）往生之正因积聚很大的福德资粮，观想佛刹土胜境，作意，发愿，现在汉地的标准很难说，要发大菩提心。（5）宗派不是作者讲出来了，是佛所说，反复了解空性才能解脱。不知宗派的人只知此生之快乐，不学系统观察。被宗派影响的人，建立基、道、果三者，从自己观点出来。宗派即是通过经典通过逻辑建立起来之观点而不是由他所转，建立起来之结论。成立之结论，不会轻易舍弃。

（6）发自内心皈依三宝，是内道，反之为外道。佛教说法总是对众生有益的，其他外道的说法多少总是对众生有所损害，外道之舍命是主动的，内道之舍命也要条件，或是被动的，否则妨碍解脱，顺世外道是持常见外道的反面。认识佛教道理要阐明清楚，学外道为了坚定自己的信念和度化有缘众生。确定四法印决定是不是佛教，一切有漏是苦。（7）有部是不许自证分，和随教行之经部分不出的。（8）自证分粗讲即是心识既能了别外境又能了别自身。（9）有部有十八种，还有不同的分法，定义是指总的不同见解。释名指名字上的解释。（10）有境也被境所缘，可以归入境。每个名都有境，故称为有境（对象）（11）有部指蕴聚是我，用心识来分量与非量，不许自证分故不许自证现量，认识的角度来分量与非量。根是了别境是直接，没有一层隔阂，不带境之相。光是眼根，眼识所依，也能见色，心识自己能见，墙后的东西也应能看见。有障碍则不能见，

眼识依靠眼根，被其他色阻挡。不带相，看什么是什么，眼根也能见者，其他宗派，只有眼识才能见者。其他宗派认为心所是心王之支分，现量有定义即新证不虚妄。非量定义是邪知、疑、已觉智等。

吉祥圆满

《宗喀巴大师的菩提道次第论》（原载《现代佛学》1957年第十二期）

宗喀巴大师的《菩提道次第论》

（原载《现代佛学》1957年第十二期）

《菩提道次第论》，是宗喀巴大师总摄三藏十二部经的要义，循着龙树、无著二大论师的轨道，按「三士道」由浅入深的进程而编成的。「三士道」，是任何一种根机的人，从初发心乃至证得无上菩提，中间修学佛法所必须经历的过程。本论内容，就是对这些过程的次第、体性和思惟修学的方法，加以如理阐述。「菩提」，指所求的佛果，「道」指趣证佛果所必须经历的修学过程，「次第」就是说明修学的过程必须经历这些阶段，自下而上，由浅入深，循序渐进、不可缺略、紊乱或躐等，故名「菩提道次第」。

本论教授的渊源，远可以推到释迦如来的一代言教，近的如本论（汉文本页）自说：「总《道炬论》」。这是全书总的根据。本论内容的每一细支，又各有它所依据的经论或语录。例如「亲近善知识」一科的细支：

九种意乐，依《华严经》；

修信心，依《宝炬陀罗经》、《十法经》、《金刚手灌顶经》、《宝云经》、《猛利长者问经》；

修念恩心，依《十法经》、《华严经》等；

修亲近的加行，依马鸣菩萨《事师五十颂论》、《本性论》和弥勒菩萨《大乘庄严论》；

其余还有迦当派的语录很多，不能一一列举。所以本论乃是总源于一切佛经和《瑜伽》、《中观》诸论，别依《现观庄严论》、《菩提道炬论》和迦当派诸语录而组成。

本论教授，在西藏，由阿底峡尊者传种敦巴、大瑜伽师、阿兰若师；种敦巴传朴穹瓦、仅哦瓦、博朵瓦、康垄巴等；阿兰若师也传仅哦瓦和内邬苏巴；博朵瓦传霞惹瓦和铎巴等；由他们展转到虚空幢和法依贤大师。又阿底峡尊者传授俄善慧译师；俄善慧传其侄俄大译师罗敦协饶再传到卓垄巴而着《圣教次第论》，也渐次传到法依贤大师。宗喀巴大师即是从虚空幢和法依贤二位大师学得各家教授，并以《圣教次第论》为依据，写成这部《菩提道次第论》。

本论作者，为中兴西藏佛教的宗喀巴大师(1357-1419)。1357年，他出生于青海宗喀区，即今塔尔寺。七岁出家，法名「善慧名称祥」。十六岁（1372年）起，到西藏学法，亲近各处著名的大德。十九岁就在前后藏各大寺院，立《现观庄严论》宗。二十四岁（1380年）受比丘戒，已成到处闻名的论师。此后在刹公塘阅藏数年，又遍从一些大德学习各种高深密法。三十六岁（1392年）将西藏所译显密一切教授学习圆满。三十九岁，在罗札从虚空幢大师受得内邬苏巴和仅哦瓦所传的「教授派」的菩提道次第教授，又在扎廓寺从法依贤大师受得由博朵瓦传铎巴和霞惹瓦的「教

典派」的教授，又从法依贤学圣教次第论，是为菩提道次第论的依据。四十三岁（1399年）应拉萨各寺院邀请，广讲教法，尤其注重大小乘戒的弘扬。四十六岁由胜依法王等众多大善知识劝请，在惹真寺着《菩提道次第广论》，后又着《密宗道次第论》，详释四大密部修行次第。五十三岁（1409年）建格登寺，是为黄教根本道场。五十九岁，命妙音法王建哲蚌寺（1416年建成）。又因菩提道次第广论卷帙太多，钝根众生难于受持，另造一略本《菩提道次第论》。六十二岁（1418年），由大慈法王建色拉寺（1419年建成）。是为黄教三大寺。六十三岁，大师示寂于格登寺。

一、本论的结构

本论是根据《菩提道炬论》所说的「三士道」，下士道、中士道、上士道的次第而组织的。

「下士道」，指脱离三恶趣，生人天善趣的法门；「中士道」，指解脱三有轮回，断烦恼证涅槃的法门；「上士道」，指发菩提心，修菩萨行，证大菩提果的法门。

说明下士道有四大段：一、思惟人身无常，二、思惟三恶趣苦，三、皈依三宝，四、深信业果。

说明「中士道」有四大段：一、思惟苦谛（三有生死过患），二、思惟集谛（烦恼及业流转次第），三、思惟十二有支（流转还灭道理），四、思惟解脱生死正道（戒定慧三学）。

说明「上士道」有二段：一、发大菩提心。二、修菩萨行。修行又分四段：总说六度四摄和别说修止观法。

在三士道之前，作为三士道基础的，又有二段：一、亲近善知识，二、思惟人身难得。

在上士道之后，又说明发大菩提心者如对密咒信仰爱好，亦可进修密乘。

亲近善知识是修学一切佛法的基础。要亲近善知识才能趣入佛法，所以最先说。趣入佛法后，就要思惟有暇圆满的人身难得，才能策励自己，起大精进，修学佛法。所修学的，就是三士道。若不能脱离恶趣，就没有修学佛法的机会，更不能出离生死，成大菩提。若对于现世五欲尘（色声香味触的享受）贪求还不能止息，三恶趣的苦还不知怖畏，就更不能厌三界苦，勤求出离。所以最迫切的，也是浅易的，应当先修下士道。修下士道中，若贪着现世五欲，于后世的安乐就不能起猛利希求，于三恶趣苦也不能生真实怖畏；所以先应思惟人身无常，才能怖畏恶趣，由怖畏恶趣，才能至诚皈依三宝，深信佛说因果道理，止恶修善；由此才能远离恶趣。仅修下士道，虽能生人天善趣，终不能脱三界生死轮回。因此，应进修中士道：先思惟生死总别过患（总谓三苦、六苦、八苦等，别谓六道别苦等），对于三界生厌离心；进而研求三界生死的起因，是一切烦恼和有漏业，发起断除的决心；真正认识戒定慧三学是断烦恼的唯一方法，精勤修学，由此才能出离三界生死。若自己还不能厌生死苦，如何能发心度脱一切众生？若自己还不能出三界，如何能度一切众生出三界？所以在修上士道之前，必须先修中士道。修中士道后，进一步就该想到：一切众生沉没生死苦海，只是自己解脱生死，仍不能救度一切众生；为欲救度一切众生，自己必须成就无上佛果。由此发起菩提心，求受菩萨戒，学习六度成熟自身，修学四摄成熟有情，就是上士道。这三士道，是不论修或是不修密乘的人都要修学的，故又称为「共同道」。为欲迅速圆满福智资粮，在已能修诸共同道的基础上，应进修密乘诸道，即先依善知识受大灌顶，严守三昧耶戒及诸戒律。若学下三部

密，当先修有相瑜伽，后修无相瑜伽，由此能得密宗所说的各部悉地。若学无上瑜伽部密法，当先学生起次第，后修圆满次第，最后证得大金刚持果。这就是本论结构的大意。

菩提道次第，是成就无上菩提必须经历的过程，修下士道不只为自求人天安乐，修中士道也不只为求自了生死，都是为上士道准备条件，所以都是菩提道的一部分；不过由于缓急、浅深、难易的不同，就不能不分出次第。不仅各大科有一定的次第，就是大科以下的细支，也都有一定的次第，不可紊乱。但是，由于修前面各科，就更能引起对后面各科要求学习的心，学习后面各科，又更能促进对前面各科要求修习的心；所以三士道又是一个整体的，要平行修行，不能偏废。哪一部分缺乏之，就应该多修哪一部分，使其平均发展。不是各种孤立的前后无关，而是脉络贯串，通体灵活的。

二、本论的主要内容

本论以三个要点为它的骨干，称为三种要道。三士道次第，如整个房屋的结构，三种要道，就是房屋的栋梁。三种要道就是：一、出离心，二、菩提心，三、清净见。

一、出离心，就是厌离三有希求涅槃的心，也名「求解脱心」。学佛的人，若没有真正的出离心；所作的一切功德，只能成为感人天善趣的因，不能成为解脱生死的正因。若以出离心为发起（动机），或为出离心所摄持（掌握），所作不论大小何种功德，就是布施畜生一握粗糠，或经一日一夜受持一戒，都成为解脱生死的资粮。修学的次第，须先思维人身难得，寿命无常，息灭贪求现世五欲的心；再思惟业果不虚，生死众苦，和三有流转道理。若能看整个三界如同火宅，深可怖畏，毫无顾恋，决意出离，一心趣求涅槃妙乐，便是发起了真出离心。由此进修戒定慧三学，才能证得解脱涅槃。没有出离心，就不能发起菩提心，所以出离心是菩提道次第的第一要点。

二、菩提心，就是总观三界一切有情，沉溺生死苦海，无有出期，为欲度一切有情出生死苦，志求证得无上菩提。学佛的人，若未发起大菩提心，所修一切功德，或堕生死，或堕小乘，都不能作成佛的正因；这个人也不能算是大乘人。若发起了大菩提心，虽然没有其他功德，也可称为菩萨；所作任何善事，都能成为成佛的资粮。所以在上士道中，修菩提心最重要。

修菩提心的次第，本论说有两种：一、是金洲大师的七重因果的教授，一是静天论师的自他相与的教授。这两派教授，都是以出离心为基础，进一步思惟一切有情，都被我执烦恼所缚，善恶有漏业所漂，长期沉溺生死大海，为众苦所逼恼，深发大慈悲心。为救拔有情出离生死苦海，能牺牲自己的一切安乐，而急于利他，求大菩提，就是发起了大菩提心，由此进修六度四摄，经三阿僧祇劫，圆满福智资粮，才能证得三身四智无量功德庄严的大菩提果。

三、清净见，也称为离增益、损减二边的「中道正见」。一切法唯依仗因缘而生起或安立，本来没有独立的实在的自性（就是涅槃，也是依断障来安立的）。众生由无始传来的妄执习气，于无实性法，执为有实性，就是「增益执」也叫做「有见」、「常见」等。一切法虽无实性，但依一定的因缘，决定当生、当立，并非全无。譬如镜中人影，本无实体，但由明镜、空间、光线、人体等因缘会合，自然便有人影现出，且能发生应有的作用。若说「诸法既无实性，就该完全什么都没有，所见所闻，都是错乱」，这就是「损减执」，也叫做「未见」、「断见」等。反之，则为「增益执」。这「断」、「常」二见，都不合于真理，偏于一边，所以又叫做「边见」。「中道正见」，既不执诸法实有自性，也不拨无（否认它的存在）所生所立的诸法，如实了知「诸法仗因缘

而有，故无（独立的）自性」而不堕「常边」，也了知「诸法既仗因缘而有，就有（不乱的）因果」而不堕「断边」。由此正见，不堕二边，故名「中道」。无始传来的无明实执，是一切烦恼的根本，也是生死根本，要由此清净见才能断除。若未得此见，仅有出离心、菩提心。任凭如何修学，终不能断任何烦恼。所以清净见是大小乘一切道的命根，最为重要。

修此见法，先以四理或七相，观察众生无始时来所执的「我」，通达「我空」；再以四理或破四生等理，观察众生无始时来所执的「实法」，通达「法空」。四理就是：一、认识所破的我；二、决定我与五蕴的或「一」或「异」，二者必居其一；三、认识我与五蕴是一的不合理；四、认识我与五蕴是异的不合理。七相就是：一（「我」与五蕴是一）、异（我与五蕴是异）、能依（我依五蕴）、所依（五蕴依我）具有（我有五蕴）、支聚（五蕴合聚为我）、形状（五蕴组合的形式为我）。从这七方面，认识执我的不合理，四生就是：自生、他生、共生、无因生（破四生的道理，本论引中观诸论广说）。以「四理」来破所执实法，先认识所执实法与构成它的支分，再以我和五蕴为例，照上述以四理破我的道理来破。既通达无始妄执的「我」及「实法」空，再详细推察缘起道理，得知诸法虽无性而有「缘起因果」。如果还觉得缘起因果与自性空各是一回事，就是还没有真正通达中道深义。若是由见诸法因果缘起，就能破除内心实执，了达诸法实无自性，才是得了「中道正见」。这样的正见，不只是由见空来破常执，而且由见有（缘起的有）的力量来破常边；不只是由见有来除断执，而且由见空（无实性空）的力量来破断边。这尤其是中道正见的特殊作用。

本论中士道以前一切法门，都是引生出离心的方法，上士道中广说发菩提心、修菩萨行。「毗舍那」一章，详细抉择清净正见。全部菩提道次论，此三种要道，为主要内容。

三、本论的特点

本论从「亲近善知识」到「修毗舍那」，每一科都先依正理成立，次引经论证明，后引迦当诸语录显发，结出要义，多是前人所未道及。如克主杰说：「阿底峡尊者所传菩提道次第教授，如教典派、教授派等，虽有多种道次第论，要像宗喀巴大师的广略二部论中所说的道之总体和一支分，在过去西藏曾没有任何人能这样说出过，所以应该知道这是大师的不共希有善说。」今就本论突出的独到之处，略举数点：

一、修菩提心法 修菩提心法有多种，如瑜伽师地论说的「四因」、「四缘」、「四立」等，都是指已种大乘善根的人说，才能由「见佛」、「闻法」，「见众生受苦」或「因自身受苦」，便能引发大菩提心。若一般有情，未种善根，必须依教渐修，才能发起。发菩提心的教授，过去诸大论师，有时因机对境，略说数语，多不全面。本论将阿底峡尊者所传各种教授，分为二类。其一、从金洲大师传来的七重因果的教授：（一）知母（思惟法界有情都是自己的母亲），（二）念恩（思惟一切有情于我有恩），（三）报恩（思惟当报一切有情恩），（四）悦意慈（见一切有情犹如爱子生欢喜心），（五）大悲（思惟一切有情于生死中受无量苦，我当如何令其得离此苦），（六）增上益乐（恒常思惟自己应该担负令诸有情离苦得乐的重大责任），（七）菩提心（须具两种欲乐：欲度一切有情出生死苦，欲成无上菩提。若但欲利他，不求成佛，只是大悲心，不是菩提心；若但求成佛，不为利他，只是自利心，也不是菩提心。菩提心，一定要具备「为利众生」和「愿成佛」的两重意义）。从知母到增上意乐，都是修利他心的方法；已发起增上意乐，知道惟有成佛才能究竟利他，为利他而进求无上菩提，才是菩提心。在修知母以前，还须先修「平等舍心」

为基础，才能于一切怨、亲、中庸（非怨非亲）的有情，都容易修起「知母」等心。其二，静天菩萨入行论中所说的「自他相换法」，就是把贪着自利、不顾利他的心，对换过来，自他易地而居，爱他如自，能牺牲自利，成就利他。此法：先思惟修自他换的功德，和不修的过失（如由利他故成佛，由唯自利故只是凡夫等）。思惟自他相换的心，定能修起（譬如父母精血，本非自身，由往昔习气，也能起我执）。应对治二种障：觉自他二身各不相关，应思惟自他是相对安立的，如在此山时觉彼山是彼山，到彼山时觉彼山是此山，不比青就是青，黄就是黄，绝对不同。觉他人痛苦，无损于我，不须顾虑，当观自他相依而存，犹如手足，足痛虽无损于手，但并不因此手就不治足的病。正修：思惟凡夫无始以来由爱执我所生过患，令我爱执未生不生，已生者断，制不再起。再进思惟诸佛菩萨由爱他所生一切功德利益，令爱他心未生者生，生已增长，安住不退。最后乃至出息入息，都修与有情乐，拔有情苦。这是利根众生修菩提心的简捷方法（修自他相换之前，也须先修平等舍心）。

像这样完备具体的修菩提心的方法，是以前诸西藏语录的教授所没有的。

二、修止除沉法 修止有两障碍：掉举和沉没。掉举是心随可爱境转，其相散动，较易觉察。沉没其相隐昧，很近于定，不易认识。修定的人，很多堕在沉没中，还自以为住在定中，久了反转增长愚痴和妄念。又有人把八大随烦恼中昏沉，误认为沉没；修定的时候，只要没有昏沉，便自以为没有沉没了，因此就堕于沉没中而不自觉。本论引解深密经说，「若由昏沉，及以睡眠，或由沉没……」证明昏沉与沉没性质不同。昏沉是大随烦恼，其性或不善，或有复无记，唯是染污。沉没是心于修定所缘的境，执持力弛缓，或不很明了。心虽澄净，只要取境不很明了，就是沉没。它的性是善或无复无记。非是染污。又引集论说「沉没为散乱摄」，证明沉没不属于昏沉心所。又集论所说的散乱，也通善性，非唯染污。以这些理由，说明昏沉性惟染污。沉没则非染污，其性各别，断定昏沉决不就是沉没。修定的人，不但已生的沉没应当速断；在沉没将生未生之际，尤应努力防止。本论详细分析昏沉与沉没的差别，使修定的人，能辨认沉没，免入歧途，最为切要。对治沉没的方法，本论引修次第论说，「心沉没时，应修光明想，或作意极可欣（兴奋）事佛功德等」，令心振奋；并广引瑜伽师地论声闻地，详说对治方法。

三、修空观的抉择 修观，是为引生圣慧，对治烦恼，所以最重要的是修缘空性（或名无我）的观。正确的修法，要先求通达无我的正见，然后于正修观时，就缘所通达的无我义而修观察。到了由观察力引生经安，其观即成。

当宗喀巴大师时代，对于修空现，有很多不同的说话，归纳起来总有如下四类：

第一说以为：修空就是修诸法真理，诸法真理离是绝非，所以只要摄心不散，不起任何思念，无分别住，就与真理自然契合；不须先学空见，然后学空。此说起自唐时摩诃衍那（一个曾到西藏盛传此说的汉僧），虽然莲花戒论师详加破斥，但宋元以来，西藏讲修空的，仍多堕于此见。宗喀巴大师在本论中，对此抉择甚详（见「抉择大乘道体须双修方便般若」，及「毗舍那」科中「抉择真实义」，并「修观方法」诸科中），今略摘述如下：若不分别住便是修空，闷绝、睡眠、无想定等，应该都是修空。若不起非分别便是修空，眼等五识都不起是非分别，应该也是修空。若摄心一处不起分别便是修空，一切修止的时候，应该都是修空。

他们有的人这样说：「若先观察所执的境，再来断除能执的心，如狗被人抛石块打击，追逐石块，不胜其烦。若摄心不散，不令起分别，一切分别即从自内心断除，如狗咬抛石块人的手，他就

不能抛石块了，这才是扼要的办法。」本论对此说，广引经论破斥。

如引《文殊游戏经》说：「故瑜伽师，应张智眼，以妙慧剑败烦恼敌，住无所畏，不应如彼怯人闲目。」又在修次第论说：「犹如戏时，不效勇士张目视敌所在而相击剑，反如怯兵见他强敌闭目待死。」这都说明修空观的人，必须先认清所执的境，再依正理通达所执境空，才能断除妄执。若但不分别住，决不能断任何烦恼。本论喻之为：如于暗中误认绳为蛇，生起恐怖，必须用灯烛来照，看清绳不是蛇，恐怖才能除去，若不看清，恐怖终不能去。

又引提婆菩萨说，「若见境无我，能灭三有种」；引《入中论》说，「分别依有实事（所执的境）生，实事非有已思择」「通达我为此（妄执）境已，故瑜伽师先破我」；又引法称说，「若未破此境，非能断此执」。这一切都说明必须先观察所执的「我」等境空，才能断除「我」等妄执，不是闭上眼睛，一切不分别，便是修空。

这第一种误解，是修空观的最大歧途，本论所抉择的，极为扼要。

第二说以为：若未得空见，令心不起分别，这虽不是修空，但是只要得了空见，再令心无分别住，就是修空。本论斥之为：若依此说，先得了空见，后修菩提心时，应该也是修空。所以此说不合理。

第三说以为：未得空见固然不是修空；得了空见，完全无分别住，也不是修空；要每次修空之前，先用观慧思择空理，再无分别住，才是修空。本论指斥此说：如此，「临睡前先用空见观察一次，再入睡眠，酣睡无分别时，应该也是修空」。所以此说也不合理。

第四说以为：以上三说，都不合理；唯认为要在修空观前，先引起空见，再缘空性令心住定，才是修空观。实际上缘空之见令心住定，虽是修空见，但只是缘空见的修「止」，不是修空「观」。本论引《修次第论》说：「若时多修毗舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，故风中烛令心动摇，不能明了见真实义，故于尔时当修正奢摩他。若奢摩他努力增上，如睡眠人不能明了见真实义，故于尔时当修智慧」。这说明在修空的时候，止观必须兼修，使止观势力平均，才能明了见真实义。若专修观，不间修止，先得的止，容易退失，止退失了，观也不能成就。但若只修止，不修观，就完全不是修空观的意义了。

这样详细分析这些错误，申明修空观的正轨，尤为本论独到之处。

四、安立世俗谛 般若部经，中观诸论，都说「一切法都无自性」，所以学中观见的，多偏于空，不善安立世俗谛，易堕所见。本论说明中观宗虽破一切诸法自性，但要安立无自性的缘起-世俗谛。安立俗谛，要具备以下三个条件：

（一）是名言识所共许 名言识，通指一般人的眼等六识。名言识于境，只随所现而转，不再推求其境是否有自性。世俗谛法，必须是这种名言识所一致承识的。

（二）无余名言量妨难 名言量，是指正确的名言识。如错乱识见绳为蛇，他人不错乱识见是绳非蛇，就不能安立错乱识所见的蛇为世俗有，因为与他人不错乱识所见不同的缘故。

（三）无观真实量妨难 观真实量，就是观诸法是否实有的正量。有情由无明习气的力量，任

见何物时，很自然的便执为实有体性。如见房屋时便觉房屋是实有。房屋是名言识共许，也无余名言量妨难。若不推求其是否有自性，也就不为观真实量所妨难。因此所见的房屋，可安立为世俗有。但房屋是否实有体性，就要由观真实量来判断。以观真实量观察，就见房屋开无实体。因此有情所执房屋实体，不能安立为世俗有。

具备这三种条件的，才可安立为世俗谛。这样安立的世俗谛，既无实体，不堕「常边」；也有因果作用，不堕「断边」。这是本论的一个重要特点。

四、本论的弘传

宗喀巴大师四十六岁（1402年），在惹真寺造《菩提道次第广论》后，广事弘讲。五十六岁（1415年）在格登寺，为普利群机，又将广论中所引教证及诸破立省去，概括要义造成《菩提道次第略论》。此后诸大弟子，或依广论，或依略论，自行化他，利益很广。

大师为策发徒众，利于修行，又将道次第的建立，以赞颂功德的方式摄为四十五颂。此后作摄颂的有：

（一）阿旺罗桑却敦（清初人），将全论编成颂文，约三千颂，文义明畅，便于诵诗。

（二）公薄智精进，就修行时思惟次第造成摄颂，约四百八十颂。

（三）阿嘉善慧幢作成一百九十三首摄颂。其他作数十摄颂的很多。

后来弘传本论的，更衍为讲义式的略论。

例如：

（一）三世达赖福幢大师，依本论摄颂而讲的《菩提道讲义》。

（二）班禅善慧法幢的《安乐道论》。

（三）班禅善慧智大师依本论摄颂而讲的《菩提道讲义》。

以上二种就正修时的观行而讲。

（四）五世达赖的《妙音教授论》摄义周详，文词精要，最为盛行。

（五）智幢的讲义（在文集第六函）。

（六）后藏水银寺法贤的讲义（在文集第六函）。

（七）青海霞玛大师的讲义。

（八）甘孜札迦大师的讲义（在文集第一函）。

以上（五）至（八）四种，都很精要，利于修持，也可属于略论之类。

作注疏的有：

- (一) 跋梭天王法幢的朱注；
- (二) 阿旺饶敦的墨注；
- (三) 妙音笑的黄注；
- (四) 札底格什宝义成的《毗舍那注》。

后来将此四家注合刊，成上下二函。但广论中引有迦当派诸师语录，多系方言或古语，四家注中多未详解，后阿嘉永赞，特录出解释，对学者裨益更大。

依据《菩提道次第论》中所指示的「六加行法」编成仪轨修法的，有阿旺罗桑（在文集第一函）、智幢大师、法贤大师、护教大师、札迦大师等，都著有六加行的修法，很便于初学。

五、本论汉译经过

本论著成之后，就盛传于西藏、西康、甘肃、青海、蒙古各地（藏文系佛教区）。但是数百年来，汉地的佛教徒，知道的却很少。1926年留藏学法团同人在康定跑马山，从慈愿大师听讲略论。1927年大勇法师在甘孜讲略论，由胡智湛居士笔记，录成汉文《菩提道次第略论》，但当时未讲《止观章》，后由法尊补译。1931年，法尊在拉萨从安东格什学广论，后经历三年，在拉萨、仰光及重庆汉藏教理院，陆续译出，共二十四卷，1935年冬初版印行。

参考资料

宗喀巴大师传（克主造及汉文本）

菩提道次第广论

菩提道次第略论

西藏佛教各宗派源流（土官法日造）

青史（童祥造）

西藏佛教史（滚却伦主等康熙34年编）

三世达赖的讲义

班禅善慧法幢的讲义

班禅善慧智的讲义

五世达赖的讲义

章嘉阿旺罗桑却敦文集第一函

智幢文集第六函

札迦喇嘛文集第一函

霞玛大师的讲义

阿嘉善慧教幢的摄颂

公薄智精进的摄颂

跋梭天王法幢的菩提道次第广论朱注

阿旺饶敦的菩提道次第广论墨注

妙音笑的菩提道次第广论黄注

札底格什的菩提道次第广论止观注

阿嘉永赞的解释名词论

各种六加行法

《菩提道次第广论》的造作、翻译、内容和题解》(法尊法师)

《菩提道次第广论》的造作、翻译、内容和题解

这篇纪录稿是法尊法师于一九四九年三月间在重庆汉藏教理院讲的，当时并承尊法师阅过。现在发表的题目和内容分段。未请看过。读者可以从这篇稿里看出：《菩提道次第广论》是怎样到内地来的、它的内容主要讲些什么，有什么特殊的地方，它对于真正学佛修行的人有什么必要和帮助，以及它为什么叫菩提道次第广论等这些意义。

弘悲附志

一、

《菩萨道次第广论》是我在一九三四年由西藏回本院（汉藏教理院，下同）来随讲随译的。

《菩提道次第广论》因为部帙繁多，每使学者很不容易听得圆满。记得我去西藏求法，一九二七年从甘孜拉惹巴师父听广论的《止观章》时，起初听讲的人很多，但到后来只有恒明和我两个人听，后来恒明也离去了，连我一人也未听完。大勇法师临圆寂时很殷重地嘱咐我，教我应去昌都从安东格什学广论，学了以后，无论如何还要把它传到内地来。勇法师并说，如果这部书能够传到内地，连我们进藏学法的三十几人所受施主一切供养，都可消受得了而不白费。我遵勇法师遗嘱，去亲近安东格什。最初，他老人家也未即讲授，到拉萨后，因有噶门噶伦作施主请他老人家讲，我们二十三人（多为安师原有弟子）才有随听。不过，噶伦只听到中士道便算了，其余的弟子们也时常缺席，剩下我和扎希却札两人；不久，札希却札亦辍听，只我一人听完全论。就由于这种不容易学圆满的原因，再加上讲的人很多是详讲下、中士道和上士道的菩提心处而略《止观章》，所以就是一般喇嘛也不容易彻底了解《止观章》。但是，这部书对内地学者似乎有缘，就本院来说，从我翻出后，前后有许多人都听圆满；至于本院以外的人，勇师最初的略论在成都印行，一般已经有佛学根底的人，喜爱得简直难以形容，广论初在本院油印，继于武汉排印二干部，也是一散而光。勇师的遗嘱我能完成，这是我足以自慰的。

二、

这书，尤其是《止观章》很难懂。在跑马山曾有过这样的笑话：「与其听止观，宁背石头！」不过，难懂固然难懂，重要却也重要，因为除了这部书以后，再没有能把一切佛法总摄起来作为一个补特伽罗所必须的修行方法的。这里，我可以摆一个故事，并顺便说明本书的造作。相当于内地玄奘法师的西藏大译师仁卿桑波，他毕生从事翻译，学问的丰富，自然没有话说。仁卿桑波晚年，当阿底峡尊者应藏王之请莅藏弘法时，他请吃斋，起初阿底峡尊者问他所学，凡阿底峡所有的，他都懂得，因而赞叹道，西藏有像你这样的人，实在用不着我来了。但后来阿底峡尊者问到他怎样把所学的拿来修行时，他说，所学法门很多，只可各门修各门的，各门按各门的仪轨去修。阿底峡尊者就笑起来了，他说，这样看来，西藏还是需要我哩！阿底峡尊者为什么这样说呢？就是因为他有总摄一切佛法而为一个补特伽罗次次第修行所必须的菩提道次第教授的缘故！

本书的作者宗喀巴大师，在得文殊菩萨加持而生起真正的中观见以后，经多人劝请，根据《菩提道炬论》和阿底峡尊者的三传弟子霞惹瓦的略注，再加以发挥和补充，遂成为我们现在所讲的这部伟大著作《菩提道次第广论》，著作的地点是惹震寺，时间为安居期中。后来因广论过繁，利根人研究起来固有堪能，但智慧稍差的人，就难免望洋兴叹，又经弟子们的劝请，于中摘要而成略论。作者因为深得这个统一的、次第的修行的体系和精要，并以发愿文的方式作发愿摄颂，尽摄本论要义。这样，关于菩提道次第的著作，作者宗喀巴大师逐完成著名的广、中、略三书。此外，作者对菩提道次第的精义，还在其它地方常以各种方式加以提示和摄集、或十颂八颂不等。

三、

本论的作者宗喀巴大师，如前述是得文殊的加持而造本论的。文殊指示作者三个要点为造这部论的中心依据：一、出离心，二、菩提心，三、正见。今人所普遍称道的「三要」，就是这三项事情。作者持此三要，再用上、中、下三士道的形式组成本论。我们世间一般人，每天所想所为，不外乎「现世」，换句话说，即眼前的快乐，「后世如何」这问题，从来就没有想到过。然而一个人如果不顾及后世的长远利益，就必然地连脱离恶趣、得生善趣的能力也会没有，更谈不上真正的佛法。因此，要用种种的道理改造常人的心理，使能发起牺牲眼前快乐、注重未来长远利益的弃恶因、播善种的意乐和行为，就是说，先把学者造成一个很有把握地离恶趣而生善趣的人，作为堪修佛法的基础，这是很重要的。这就是下士道的作用。

仅仅这样一个能修世间善法的下士，还是谈不到真正的佛法，真正的佛法是要厌离整个三界生死而求出世的个人解脱，和基于个人解脱而解脱他人的声闻乘法和菩萨乘法，因此，就必须在下士道的基础上进一步说明整个生死轮回的可厌，例如说，三界最高处所的「非想非非想处」，也不过八万大劫的享受，而这享受的本身且是「行苦」，何况劫满还有堕落的危险呢！用这样地道理使下士学者能够透过三界整个生死轮回，对之作通盘的考察和厌离。这就是能够引发「出离心」而彻底解决生死问题的中士道。

中士道的学者已有自己解脱的能力，唯能自己解脱者才能解脱他人，没有中士道的能力作基础的人是不可能作利他的事情的。把一个学者由中士道引入上士道的理由是必须告诉中士：自己之所以要出离三界，完全是因为自己已经确认在整个生死里，没有哪一个地方是真正「安身立命」之处，哪怕小到像针尖大的地方也是找不到的；推己及人，三界一切众生也完全同自己一样，如果不出离生死，随时随地就只有痛苦，绝无快乐。由这点出发，想使一切众生也同自己一样地得到解脱，于是就去谋求能够利益众生的方法。又深知只有佛陀才能彻底利益众生，于是就去谋求能够成佛的方法。这样，「为利众生愿成佛」的「菩提心」就有可能发起，有了菩提心，就有资格修大乘菩萨行了。这便是上士道的情形。

但是，依于出离心而发菩提心的上士，主要地要靠什么工具和应该怎样才能断烦恼而利益众生呢？这就是，只有在圣教中求得共的「中观正见」！因为只有正见这个东西，才能斩断烦恼，才能使自己无我，纯洁而正确地利益众生，所以本论接着用很大的篇幅来特别抉择正见，这就是《止观章》。

四、

《菩提道次第广论》由于有出离心、菩提心和中观见的精要，由于有下士道、中士道和上士道

的严密组织、就有下面这些特点。

一、能够把一切圣教都无余地赅摄起来，并且都作为实际修行所必须。

二、这种总摄是以三种士夫为次第的，因此，虽然总摄一切佛法于一身，但是并没有使人无从下手和不能完成整个修行过程的杂乱和不实际的缺点，而确实是切合「实修的次第」的。

三、作者在正论之前先对他这部著作所根据的《道炬论》加以说明和称赞：说明《道炬论》的作者阿底峡尊者的殊胜，使学者因胜人而慕胜法；说明《道炬论》能摄尽一切圣教，使学者知胜法而起胜行；说明对于这样地胜法应该怎样地讲说和听闻的规矩，使法师和学者能共知行仪而都得实益。

四、本论的一切理论，并不是任何没有真正了解佛法的人自作聪明地杜撰出来的而是上自佛陀、下至一切真正得佛心要的祖师们所递相传来的；本论述列的修行「教授」，也是古人实修实证的结果，从来源说，作者虽然是述古，但从实践说，这些「教授」也是作者经过自身的实际修证的，并非徒托寻思所设构的。

五、本论的教授是用这样地方法来组织的：先具体地说出教授的事实，接着对所说的事实用正确的理论来成立，最后援引圣所说教作证明。这就使得一切真正信仰佛法并有佛法知解的修学者不能不接受本论的教授，而这也就使得本论的教授不是可以随意变动的。

五、

明白了本论的主要内容和它的特点，我们就可以非常容易地来理解本论的题名了。

本论题名，也可以依照通常的方法分总、别两方面来讲。

「论」是总名，它表示这部书不是三藏的经和律，而是属于论藏的。「论」的梵音叫「嘎哒」，有改除和开显两种意义，就是说，论的作用能使学者改除过恶，能给学者开显诸法真理；玄奘法师所谓「抉择法相」就是开显的意思，所谓「教诫学徒」就是改除的意思，凡是真正的论必须具有四种功德：有法、有义、对治生死、趣向涅槃。论也有通、别之分，就通义讲，一切经教皆可名论，因为一切三藏教典都具有改除过恶和进修善法的两种意义；就别义讲，只有根据佛经而造作的论典才名为论。

「菩提道次第」是别名，因为这部论不讲别的东西，它是专门以菩提道次第为所论的内容的。

「菩提」是梵音，古译「觉」「道」「智」「证」，但实际上应以「清净了解」的意思为比较确切。清净是清净障碍，了解是了解诸法真理，因为有障碍就不能了解诸法真理，要了解真理就必须清净障碍。但是，实际上所谓菩提，主要地还是指的了解，清净的意思是附带的；而且这里的菩提是指的通达诸法真理的「果智」，这种果智有声闻的、独觉的、佛陀的三种差别，而在这里，又是指的佛陀的果智，就是通常所说的「无上菩提」。

无上菩提是修行人的最高最究竟的目的，要达到这个目的，必须有确切可靠的方法，方法就是「道」。道是能往的意思，也有通达的意思，通达无碍能往目的，就叫做道。世间上说，从开步走的地方到达终极目的地中间所经过的行程，就叫做道，但修行人对于所行的痕迹固然可以叫做道，

对于能行的力量也可以叫做道。原来一个人从凡夫到成佛的整个修行过程，实际上是全靠这个人身心智慧的改造的，就是说，真正所谓修行，它的主体是智慧，这种智慧对修行的补特伽罗来说，也叫做道。这里所说的道，包括形式方面和内容方面的东西。我们通常所说的四念住、四断.....这些东西是智慧所依的形式，是道的方式而不是道的主体，道的主体是按照佛陀所说的四念住等修行方式去修行的智慧，也是在佛所说的修行方法和修行人补特伽罗自身中间所出现的心理状态和心理的改变情况。关于道的解释，《俱舍论》等说得很详细，可以参考。

佛所说的修行方法很多很多，但是其中没有一件不是成佛所必须的，所以任何人要打算成佛，就必须完全地修持佛所说的一切修行方法。这里的问题是：方法很多而又必须全修，但是实际上修起来，哪一种方法应该在前面修，哪一种方法应该在后面修，这都是有着一定先后秩序而又互相关连的次第的。这就表明，凡修菩提道，第一、对于一切真正佛说的修行方法（道）无论多少，必须完全具备，不缺任何支分；第二、对于完全具备的很多很多的修行方法，必须秩然有序，不乱任何步骤。我们对于这样又完全又有步骤的道叫做「圆满清净」之道。这就是本论题目上的「次第」二字的意思。

总起来说，菩提是所求的极果；能够满足修行人的要求，使他得到所求极果的方法，就叫做道；对于道的一切支分，必须又圆具又不乱，这叫做次第；本论专门讲说从一个纯粹的凡夫次次第地、圆满地修持足以得到究竟无上菩提这中间所有的道的次第，所以叫做菩提道次第论；「广」字是一个形容词，没有什么特别的意思，就是为了简别作者所作关于菩提道次第的略论，所以叫做《菩提道次第广论》。

一九四九、三、十三记于重庆汉藏教理院第一讲堂

（弘悲记）

（原载《现代佛学》1954年十一月号）

《菩提道灯难处释》探微》 (陈玉蛟?释如石?)

《菩提道灯难处释》探微

陈玉蛟 (释如石)

中华佛学研究所副研究员

中华佛学学报第4期

提要

阿底峡的《菩提道灯难处释》(以下略作《难处释》),是属于「道次第」一类的论典。因其内容偏重宗教实践,没有严密的逻辑论证,没有庞大精深的思想体系,读起来并不费力。因此,本文只拟探讨此论释的「版本」、「真伪」、「特色」、「对西藏佛教的影响」、以及「与《菩提道次第广论》异同之辨」等几个问题,希望藉此能对《菩提道灯难处释》得一全盘的了解。

研究的结果显示:

- 1、北京版《西藏大藏经》的错误率较德格版高。
- 2、《难处释》中的一小部分,可能是那措译师根据阿底峡口述增添的,并非阿底峡亲笔所撰。
- 3、「三士道」之说,源自《俱舍论释》与《摄抉择分》,非阿底峡首创。
- 4、《难处释》有下列六项特色:
 - (1)在一般归依的基础上,强调不共的大乘归依。
 - (2)在菩萨戒方面,以无著的《戒品》为主,以寂天的《学处集要》为辅。在持戒要领方面,强调「幻化观」和「自他换」。
 - (3)在定学方面,重视神通,借神通之力,迅速圆满福德资粮。
 - (4)在慧学方面,偏向中观应成派而兼含自续思想。
 - (5)贯通大乘显密二宗。
 - (6)重视实践,广引百多部经教和论典。
- 5、《难处释》含摄了当时印度盛传之学,更结合了实践与教理二轨,为西藏佛教提供了最正确的走向。而月称中观应成派的学说,能在西藏受到重视,并继续发展,《难处释》的引介功不可没。
- 6、《难处释》与宗喀巴根据此论释撰写而成的《菩提道次第广论》,约有六处较明显的差

异。其中最值得注意的一点，就是《广论》将《难处释》中作为行菩提心的「增上意乐」，移到「愿菩提心」之前，形成了「七因果发心」说。

一、前言

根据西藏史料记载：自从西藏朗达玛王（Glang dar ma）大肆毁灭佛教以后（838-842A D.），西藏的前弘期佛教遭到非常严重的破坏。佛寺不是被拆毁便遭封闭，僧团组织解体，翻译和学经的活动完全停止。如此，大约经过一个世纪左右的「黑暗时期」或「灭法时期」。到了公元十世纪后半，政治风暴平息，社会逐渐安定以后，西藏佛教才重新获得恢复的机运，并从此展开更为生气蓬勃的「后弘期佛教」。而在后弘西藏佛教的发展中，影响最大、贡献最钜的印度高僧中首推燃灯吉祥智—阿底峡尊者（Dipamkarasrij-nana-Atisa, 982-1054）。

阿底峡应藏王智光之请，于一〇四二年去到西藏弘法，前后一共居住了十三年。在这十三年间，他借着大量的传法、讲经、翻译和著述的活动，将毕生所学、所证的大乘佛法的精要，倾囊传授给求法若渴的藏人。阿底峡一生著作丰富，有显有密、有观有行，西藏大藏经中就收录了一百多部他的作品。而其中观行兼备且对西藏佛教影响最大的，首推《菩提道灯》（Byan chub lam sgron）及其自注—《菩提道灯难处释》（dka grel）。因为这部论和自注是阿底峡针对当时西藏佛教界弊害而写的，而且经过弘传以后，有效地整顿了后弘初期西藏佛教紊乱的教理与躐等的修习次第，使西藏佛教步上教理系统化与修持规模化的正轨。自此以后，西藏佛教有关修道次第一类的论著，大多以《道灯》及其自注为蓝本。例如：噶当派卓垄巴（Gro lung pa）的《教次第广论》和《道次第广论》；噶举派冈波巴（sGampopa, 1079-1161）的《大乘菩提道次第解脱宝庄严论》（Thal rgyan）和宗喀巴（Tsong kha pa, 1357-1419）的《菩提道次第广论》（Lam rim chen mo）等等。

《难处释》是《道灯》的注释，《道灯》义理不明的地方，释中都作了简要的说明。释中除了提示戒定慧三学的各项修持要领之外，更举出一百多部与修持相关的重要经论，为修学者指出研读经论的方向，完善地结合了教理与实践。这一点，对西藏佛教日后解行并重的发展也起了决定性的作用。

总之，阿底峡及其《道灯》、《难处释》，对西藏后弘期的佛教影响极其深远。因此，想要了解西藏后弘期佛教的源流，研究阿底峡的生平、思想、修持宗趣以及《道灯》、《难处释》两部著作，实为最重要的一环。此外，阿底峡是十一世纪初印度超戒寺著名的高僧，研究他和他的这两部著作，也有助于我们对十一世纪印度佛教的认识。以上就是笔者撰写本文的动机。

二、关于版本问题

本书翻译《菩提道灯》及《难处释》，系根据北京版与德格版两种版本。由于这两种版本在文字上有不少的歧异，因此在进行翻译研究的同时，笔者曾将此二版本加以比对，列出彼此歧异的字句，作成「对勘表」（参见《阿底峡与菩提道灯难处释》玖）。并且根据语法规则、前后文义以及其它相关文献尝试作一正误的抉择，正确者以「○」表示。从「校勘表」中，笔者发现到如下几个问题：

1、北京版错误率偏高：

「校勘表」总共列出两版本岐异处700条。其中，两版本同时都有问题的很少。在700条岐异处中，北京版有560条是错误的，约占全数的80%。

2、北京版的歧误有四种类型

(1) 具格的kyis, gys, gyis等，经常被写成属格kyi, gi, ghi等。这种情形出现的次数最高，共有70条，约占北京版错误总数的12.5%。

(2) 属格的kyi, gi, gyi等，也经常被写成具格kyis, gis, gyis等。这种类型的错误共有45条，约占总错数的8%。

(3) 其它较常出现的型态是：在德格版中未来式『g』前音的动词，常被写成的『b』前音。这种情形总共有11条。如

a、gzung→bzung

b、gzhag→bzhag

(4) 北京版有多出一整句或一整段的情形。详见《阿底峡与菩提道灯难处释》玖、「《菩提道灯释》校勘表」(注1)。

总而言之，德格版与北京版丹珠尔都有差错，都不完美。不过，二者相形之下，德格版总算比较可靠。至于，为什么北京版的错误会这么多？会出现特定型态的错误？这两个问题，已经超出本文的研究范围。在此不拟讨论，留待异日另行处理。

三、《难处释》真伪之辨

阿底峡刚到西藏不久，就答应菩提光的劝请，写作了《菩提道灯》。这一点，传记上有明确的记载：而且《菩提道灯》的最后一颂也有明文(注2)，因此，从来没有人怀疑过它的真实性。但是《难处释》就不同了。宗喀巴在《广论》中指出：一般的传记或史料上都不说阿底峡自造《难处释》；只提到：阿底峡在布让(sPu rang)时曾经作了一个略释，后来住锡桑耶的时候，戒胜译师请求阿底峡进一步作更详细的增释。阿底峡说：「你自己发挥添加就可以了。」所以，戒胜译师就根据尊者所作的略解，把自己的所见所闻添加进去，而成为今日丹珠尔中的《难处释》。因此，《广论》中毫不隐晦地指出《难处释》中有数处误谬(注3)。《难处释》中有那些错误，《广论》并没有一一指出。唯一被提出来讨论的，就是关于「发心学处」的问题。《难处释》中说：印度诸大学者对于「发菩提心学处」的看法并不一致，共有四种不同的看法。有人主张：「发心学处」是初发心者及趣入行者所有的学处。也有人主张：应该守护经典里面所说的一切学处等等(注4)。宗喀巴认为：这两种说法不可能是阿底峡自己写的，不足以采信。因为所发的心如果是行心，那么只在归依学处上，外加取舍白法和黑法等八法来作为「发心学处」，这一定是足够的。如果发心只是愿心，那么就不须要学习经里面所说的一切，以及趋入行持以后的所有学处。否则愿心和菩萨戒的学处就没有差别了(注5)。

笔者认为，宗喀巴的立论不一定能成立。因为阿底峡一生广泛参学，博闻强记。因此，在强调实践的《难处释》中，广引众说，聊备参考，并非不可能。尽管如此，宗喀巴这种慎思明辨的研学

态度，的确值得钦佩与学习，而他在《广论》中所提出的这项质疑，也值得留意和进一步探究。

四、「三士」说非源自《菩提道灯》

《菩提道灯》第2、3、4颂说，众生的根机有三种，即下、中、上「三士」。因此，有些学者便误认为：「三士」的观念和说法，肇始于阿底峡的《菩提道灯》。如「宗喀巴的《菩提道次第广论》」一文中说：「本论是根据《菩提道炬论》所说的三士道的次第而组织的。」（注6）《西藏佛学原论》也说：《菩提道灯论》判别众生根基为：下士、中士与上士（注7）。这样的说法，表面上看来似乎没有什么毛病，但是很容易造成一般读者的误解，使人认为：「三士道」是阿底峡的创见。例如：有人在「阿底峡的佛学思想及其对西藏佛教的影响」一文中说：「尊者将佛法总摄为三士道。」《望月大辞典》里面的说法，也不例外（注8）。

其实，《菩提道灯》「三士」一词及其概念，出自世亲的《俱舍论释》。阿底峡在《难处释》中，引用世亲的《俱舍论释》说：

「下士，想办法追求自己的安乐。中士，只求灭苦……。上士，由于自己有痛苦，所以只图为他人求取安乐，根除痛苦。」（注9）

由此可见，《菩提道灯》中「三士」的名称和定义，完全根据《俱舍论释》，非阿底峡的创作。事实上，「三士」名称与概念的形成，恐怕比世亲的时代还要早些。因为《瑜伽师地论》「摄抉择分」说：

「复次，依行差别建立三士，谓上中下。无自利行无利他行，名为下士。有自利行无利他行；有利他行无自利行，名为中士。有自利行有利他行，名为上士。」（注10）

由此可见，早在无著与世亲时代，「三士」之说已普遍流传于部派佛教学者与大乘瑜伽师之间。阿底峡只不过是引用此说，强调唯独上士才是大乘法器，才是《菩提道灯》最主要的开示对象而已。

五、《难处释》的特色

（一）强调大乘归依

一般所谓归依，是指有人深感三界痛苦，无依无靠，因而归投三宝，祈求三宝庇护，并导令解脱。这种归依，适用于所有初入佛门的一般弟子，也是归依的最原始意义。因此，进行归依仪式时，只要简单地口诵如下的「归依文」就够了：

「我某甲，尽形寿归依佛；尽形寿归依法；尽形寿归依僧。」（注11）

然而，《难处释》中所说的，不是这种简单的归依；而是在一般归依基础上，更上一层楼的大乘归依。如《难处释?大乘归依》中说：

「某人已决意出离轮回的痛苦，经常忆念死亡，心性慈愍，心智聪慧，而且不曾违犯七众别解脱中的任何一种。又，初夜、后夜皆不睡眠，勤修瑜伽，饮食知量，护诸根门，戒慎恐惧，恐犯细罪。这样的人心想：『...听说有一种称为大乘的佛法，能究竟自他的利益。我应该找寻一位最殊胜

的善知识，从他那里求得这种大乘佛法。」」（注12）

既然是为了追求自他利他的大乘佛法来求受归依，而大乘佛法的终极目标又是无上菩提；因此，《菩提道灯》便主张：大乘归依须以「不退无上菩提之心」为动机，再配合《圣普选行》的「七支供养」去行归依的仪式（注13）。这种大乘归依的观念与型式，在阿底峡以前的论典中，似乎还没有提出过。果真如此，那么在一般归依的基础上，强调更进一步求受大乘归依；应该是《菩提道难处释》的特色。

（二）菩萨戒学以无著为主寂天为辅

在大乘的菩萨戒学方面，阿底峡主张：大众别解脱戒是受持菩萨戒的基础、前行。因此，在受学菩萨戒以前，应该先具备任何一种七众别解脱戒。不过，较诸别解脱戒，阿底峡似乎更重视大乘种性或宿根。如《难处释》中说：

「已住于种性和已经在他生修习过大乘的人，自然不做恶事。因此，这些人虽然一开始就受菩萨戒也没有过失……。受戒前没有大乘气习的人，（即使受了戒）也生不起菩萨律仪。」（注14）

具备了别解脱戒的基础以后，有心修学大乘佛法的人，应该进一步求受菩萨戒。菩萨戒的受戒仪轨，有有师和无师两种。这两种仪轨在唯识开宗祖师——无著的《菩萨地》「戒品」和中观学者寂天的《学处集要》（'siksasamucarya）中都有。《难处释》在有师仪轨方面，采取「戒品」的说法，在无师仪轨方面则根据《学处集要》（注15）。至于阿底峡为什么会做这样的选择，《难处释》中并没有说明。难道是为了调合无著和寂天（'santideva,约650-700）的菩萨戒学说吗？我个人认为：主要的原因可能是为了截长补短。因为有师轨，「戒品」说得完整；而无师轨，则《学处集要》中介绍得较为详细。

此外，有关「戒的种类」、「舍戒因缘」、「不舍戒因缘」、「出堕」以及「持戒的利益」，《难处释》中也将无著与寂天的学说并列，先介绍「戒品」的说法，再引用寂天的学说作补充（注16）。至于「持戒要领」，阿底峡完全采取中观宗的幻化观、和寂天从「缘起相依相待」的理念所发展出来的「自他换」修法，修习念死、念戒、正知、正念、不放逸、忏悔、随喜和回向等项目（注17）。

总之，《难处释》以无著的「戒品」为架构，辅以寂天《学处集要》的学说，再配入「幻化观」和「自他换」的持戒要领。这无疑是《难处释》菩萨戒学的一大特色。

（三）定学重神通

在《难处释》的「增上定学」中，阿底峡特别强调引发神通的重要，并且主张：神通是利他和圆满两种资粮的最佳方法（注18）。如说：

「如鸟未长翼，不能空中飞，若离神通力，不能利有情。

俱通者一日，所生诸福德，诸离神通者，百世不能集。」（注19）

此外，更引用其师菩提贤（Bodhibhadra）的《定资粮品》（Ting nge'jin tshogs keyi le'u）及龙树的说法来成立自己的主张（注20）。

在早期的显教论典中，提到引发神通可以利益众生的说法尚易见到，但是特别强调『神通是圆满福德与智慧两种资粮之因』的教典就少有了。阿底峡之所以会如此重视神通，可能与当时密教的流行有关。因为《难处释》「密咒乘」中说到：藉着念诵和禅定修成息、增、怀、诛和世间八大悉地以后，就能迅速不费力地圆满福德与智慧两种资粮（注21）。而「八大悉地」中，有些悉地的内容和显教所说的五神通是非常相似的。例如：捷足、飞空、现种种身、占圆光而生神通等（注22）。

因为受到密教重视「世间悉地」的影响，而在显教的定学中强调应该修神通，这也是《难处释》中相当别致的一环。

（四）慧观偏应成

在《难处释》第九章「智慧与方便」中，阿底峡依照《中论》惯用的论证方式，以「四大因」成立一切法无生、无自性（注23），并引用《二谛经》（bden gnyis）及《智心髓集要》（Ye shes snying po kun las btus pa）等经教和论典，成立「能观的慧」在胜义上也无生、不存在（注24）。因此，我们可以肯定地说：阿底峡见依中观。不过，阿底峡评破唯识，是站在胜义的层面而立论的。如果退回到世俗的标准，是否可以允许「唯识无境」的理论成立呢？对于这个问题，阿底峡并没有进一步地探讨。因此，很难判定《难处释》究竟采取中观宗那一个分派的观点。不过，阿底峡自述中观宗的传承时，除了龙树、提婆以外，只提到月称、清辨、寂天和菩提贤（注25），没有提到瑜伽行中观派的代表学者—寂护、莲花戒、解脱军、狮子贤等人，只有在论说「一多正因」时，引用了寂护《中观庄严》（dbu ma rgyan）和吉祥藏（dpal sbas）《入真性注》（De kho na la'jugpa'i grel）中的一颂。而《难处释》中所推荐的中观典籍，也没有一部是瑜伽行中观派的著作（注26）。据此大概可以推论：阿底峡宗于瑜伽行中观派的可能性最小。

剩下来的经部行中观派和应成中观派两派之中，到底阿底峡宗于何派？这个问题相当棘手。因为《难处释》中，无论在师承方面或著作方面，月称与清辨都是平行并列的。或许阿底峡认为：站在实证的立场来看，月称和清辨学说的微细差异并不冲突，都足以引导人证入真理，因此不严格区分二者而一并采纳。另一种可能的情形是，阿底峡重实修而轻宗义。他一再强调：应当修习从龙树传下来的要诀，切莫死守宗派的教义（注27）。重视实践而又不重宗派义理的人，往往会忽视宗派教义的精微处。即使发现其中有些差异，也无暇无心去细究整理。在这种情况下，不辨月称与清辨学说的细微差异而一视同仁，不是很可能吗？

总之，单从《难处释》的中观传承和所引的文献，我们无法分辨阿底峡的慧观思想究竟以何为宗。不过，在「智慧与方便」这一章里，有三十个颂谈到了修习中观见的要领，从这三十颂，仍可隐约看出一些宗派思想的偏向。

1、第1颂说：观察真实性时，宗派中所探讨的义理都是错误虚伪的。

第13颂说：自他宗派或成立诸法为有，或成立为无，但是在究竟义名，根本不能成立有与无。

第17颂说：修习胜义的时候，不须依靠比量的智慧。

从以上三颂来看，阿底峡主张：世间比量纯属虚妄，不足以成立胜义。这一点比较近于月称的

观点，而别于清辨。因为清辨承认，有个世间胜义谛介于世俗谛与胜义谛之间，藉此世间胜义谛可以说明、导向真胜义谛（注28）。月称则主张：真理离言，虽有喻可譬，却无因可立。所以自宗不预设特定的比量，仅权巧借用敌宗为因，论破敌方，令其悟解自宗的立场（注29）。

2、讨论到胜义谛的时候，这三十颂中的第7、8、9、10等五颂的内容与月称《入中论》的说法完全一致。例如《难处释》说：眼翳尚未痊愈的时候，我们不能使有眼翳的病人看见没有毛发的视像。一旦眼病好了，却又不能使他看见有毛发的视像。同样地，如果无明的眼病医好了，睡梦也清醒过来了，那时，所有的一切现象，甚至于能领受的识也都完全不存在了。如《入中论》说：

「如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，净眼所见彼体性，乃是实体此亦尔。」（注30）

仅凭上述两点理由，要肯定《难处释》的中观见属于应成派，当然是不够的。充其量只能说，它比较偏向应成中观的观点，仅是而已。西藏格鲁派宗喀巴大师和其他写作「宗义书」的学者——如嘉木漾·协巴（Jamdbyangsbzhadpa, 1648-1721）和章嘉（Cang skya, 1717-1786）等人，判别阿底峡于月称应成派（注31），大概也是出于这个原因吧！

（五）贯通显密

阿底峡认为：密咒乘胜过波罗蜜多乘，是属于更上一层楼的修法。因此，说完波罗蜜多乘以后，就在《难处释》的最后一章宣说「密咒乘」——无上大乘中的最大乘。其中主要的内容是说：想疾速圆满福慧资粮而修学密咒法门的人，必须先承事师长，令师长欢喜。待求得灌顶和随许之后才能修习。其中，「密灌」和「慧灌」，出家众不能求受，否则不但不能获得成就，反而会犯戒而堕落三恶道（注32）。显然，在为利众生愿成佛的发心基础上，《难处释》结合了波罗蜜多乘与密咒乘，形成一部贯通显密的修道次第的论典。

印度的无上瑜伽密，兴于第八世纪前后。在此以前的大乘显教论典相当纯粹，几乎看不出有全面结合密教修行体系的趋势。第七世纪以实践著名的寂天，在他的名著《学处集要》中，也只是引用了一些真言而已，不涉及密教修法的全体。到了第九世纪达磨罗王时，兴建超戒寺，显密并弘。自此以后，密教日益兴盛。不过，一般学者写作显密论著时，大都分别处理，各成体系，很少把显、密之学贯通成一个道次第也就是：以菩提心贯通显密。先三归、三学；由戒得定，由定起通，双运智慧与方便；最后升进密乘，以不共修法疾速圆满福慧资粮，成就正觉。如此显密一贯的修道次第，除了《菩提道灯》与《难处释》以外，恐怕很难再找到同样性质的论著了（注33）。

（六）重视实践广引教理

一般说来，属于修道次第论著的最大特征，就是重视实践、强调修行。《难处释》正是这样一部实践意味浓厚的修道指南。其中，谆谆告诫藏人应该实修之言教，处处可见。例如：

当今之日无暇广听闻，犹如舟筏广大诸经论，

是如当断一切扰意缘，唯修最胜亲承之教示。

人寿苦短知识无边际，此生寿量尚且不可知，

是故当如鹅饮水中乳，依信唯取所求有义事。（注34）

是故应当弃比量，思辨为主诸论典，
 应当修习圣龙树，教理传承之口诀。（注35）
 既知牟尼正法命，出如至喉将沦亡，
 此时烦恼力最盛，求解脱者勿放逸。（注36）。
 因恐文太繁，于此不广陈，
 仅就已成宗，为修故精说。（注37）
 我所详述此种胜教授，乃至佛陀教法住世间，
 具足悲心与菩提心者，愿彼日夜精进勤修习！（注38）

从上述的引文可以看出，《难处释》的确是一部为了指导人修习大乘佛法而写的论典。更加难得的是，这部修行指南有非常完整的理论架构，此点上节已经详明，兹不赘述。除了完整的理论架构以外，《难处释》更指出每一个修行阶段所应阅读大乘的经典、密续与论典，把修持和教理紧密地结合在一起。综计其中所列、所引经论之数，约达150部之多，远胜寂天《学处集要》中所引的经数。又，《学处集要》中只引经续，而《菩提道灯释》则兼引论典。兹将其中所引列的经、续论典，依照西藏大藏经目录的分类，作表如次（详见拾）：

密咒	经集	宝积	般若	华严	戒律	
45	38	15	4	2	2	
甘珠尔106部						

中观	唯识	密咒疏	毗昙	般若
29	9	3	2	1

丹珠尔44部					

从上表可以看出，《难处释》中所引佛典，有显有密，有经教有理论。经典方面，「经集」与「宝积」类偏高。论典方面，「中观」居冠。像这样强调实践而又广引教理的修道指南，自然也构成了《难处释》的另一特色。

六、《难处释》对西藏佛教的影响

观行圆备的《菩提道灯》，由阿底峡撰成并宏传出去以后，有效整顿了后弘期西藏佛教紊乱的教理与躐等的修习次第，使西藏佛教步上教理系统化与修持规范化的正轨，并逐渐兴盛起来（注39）。自此以后，西藏有关修道次第一类的论书，大都以《道灯》为蓝本。例如达波噶举派（Dwags pobka'brgud）的始祖冈波巴（sGam po po, 1079-1161 A.D.），结合《道灯》与密勒日巴（Mi la ri pa, 1052-1135A.D.）的「大手印」法门，《大乘菩提道次第解脱庄严宝论》，其中引用《道灯》多达14处（注40）。其次，宗喀巴的《广论》，也被认为是《道灯》的广注。因为，该论一开头就说：本论总依《现观庄严论》，别依《菩提道灯》（注41）。而且其中的内容，除止观方面有显著的差异外，整个理论架构大致取自《道灯》。由此可见，《道灯》对西藏佛教最大的贡献，在于提供完整修道次第的架构。

《难处释》是《道灯》的自注，《道灯》义理不明确之处，释中都有简要的说明。除了提示各项修持要领以外，释中更举出170多部相关的重要经论，为修学者指出研读经论的方向，完善地结合了理教与实践。这一点，对西藏佛教日后的发展，产生了决定性的作用。因为一个宗教是否可以历久弥新，除了外在客观的政治和经济因素以外，端赖教内的理论与实践能否紧密地结合。如果偏重理论而轻忽实践，则易形成徒托空谈，华而不实的局面。如果偏重实践而缺乏理论，则失其依据；容易混同流俗，盲修瞎练而自误误人。只有在解行并重的情况下，宗教才可能进一步地发展。

由于阿底峡在《难处释》中强调解行并重，进而明确地指出研读经论的方向。职是之故，他的弟子都非常重视经论的讲习；甚至主张：佛说的一切教典（bka'）都是凡夫修行成佛的必要指南与教授（gdamg ngag），都应该学习，不能偏废。这一派的学人，便因此而获得了噶当派（bKa'damg pa）的美名（注42）。当然，对于其他各大教派，这种学风多多少少也促成了重视教典的正面影响。重视教理的萨伽派（Sa skya pa）和格鲁派，就是两个很好的例证。

此外，在戒学方面，宗喀巴的《菩萨戒品菩提正道论》（Byang chub gzhung lam），曾数处引用《难处释》增上戒学的说法（注43）。在慧学方面，《难处释》对月称中观论着的推崇，也引起西藏巴曹译师等学者的注意。在巴曹译师及其弟子长期翻译和讲习的过程中（注44），月称应成中观派的学说逐渐获得肯定与推崇，甚至因因明辩论术的提倡而获得发展，在西藏大放异彩（注45）。宗喀巴更在月称中观论著的基础上精益求精，进一步发展出独创一格的修观体系（注46）

总之，《道灯》对西藏佛教实修方面的影响非常巨大、明显，这一点一般人都看得出来。《难处释》的影响虽不明显；但是，其中含摄了当时印度盛传之学，更结合了实践与教理二轨。它宛如

一盏暗夜明灯，为西藏佛教日后的发展提供了最正确的导向。而月称应成派的学说能在西藏获得重视与进一步的发展，《难处释》的引介更是功不可没。

七、《难处释》与《广论》之差异

宗喀巴之《广论》，依据《菩提道灯难处释》撰写而成，其理论体系之精严与完整，较《菩提道灯释》有过之而无不及，自不待言。其次，此二论著前后相距三个半世纪，于此漫长的期间，西藏佛教之实践和理论体系，应该有更进一步的发展。是以，这两部修道次第的论著，在内容上应该也有些差异。今试举其大者言之：

1、《难处释》详论大乘，而《广论》则通于凡小，以下士及中士之学，为上士必备之基。这是由于宗喀巴兼采《现观庄严论》，以菩萨道概括三乘之说的原故。

2、在皈依、发菩提心之后，《难处释》依三学分章，而《广论》则继之以六度四摄。二者次第略有不同。

3、《难处释》论止，一本中观师菩提贤的《定资粮品》。《广论》立说，全依瑜伽学派《解深密经》与《声闻地》诸籍。

4、《难处释》第十章专论密咒乘，分析密典为七部。《广论》则略说数语便止，另辟专著《密咒道广论》(sNgagsrim chen mo)，详论密咒修道次第。其中，举凡「清净菩提心」、「四类灌顶」、「守护律仪与三昧耶」、「生起次第」与「圆满次第」等五品修学次第及四部密续之说，未见于《难处释》中，大底为宗喀巴之创说。

以上所举四端，全同吕澄《西藏佛学原论》，而吕氏之书，论述尤详，可资参考(注47)。以下两点，则为《原论》未尽之处，而为本书所发明者。

5、《难处释》并举月称、清辨之论，不以为异；《广论》则独尊月称应成之见，以为究竟。此为二论论慧学最大之岐异处。吕氏以为：阿底峡之书，于瑜伽犹有所取；而以「为修故而说」一语成立其说(注48)。此理未见得当。盖「为修故而说」一句，系指为观修者择要而谈，与瑜伽学派无必然之关系。又，《难处释》中所述传承，未及寂护、解脱军、师子贤、莲花戒之辈；所举中观论典，亦鲜有彼等瑜伽行中观派之著作。是以，《原论》中「阿底峡传寂天和会中观瑜伽」之说，仍有待商榷。况且，寂天在《入菩萨行》辩破唯识，不遗余力(注49)，怎能说是「和会中观瑜伽」？此理不辩明矣！

6、《难处释》论发心时，分愿、行二心。愿心由「知一切有情如母」、「欲报母恩」而生「慈」，由慈引「悲」，由悲发起「愿菩提心」。而行心体性，即菩萨律仪，为愿菩提心之增上，故称为「增上意愿(lhag bsam)。关于此点，《难处释》中引《虚空藏经》和《圣真实集法经》为证说：

「善男子，若由两种法摄持，则菩提心住于不退转。那两种？意乐和增上意乐。...增上意乐由不贪意乐和胜进修行摄。...胜进修行由福德资粮和智慧粮摄...。」

「追求殊胜功德，就是增上意乐，增上意乐就是：善待诸生灵，慈爱一切有情，恭敬一切圣

者，悲愍诸世人，承事上师...」（注50）

由此看来，增上意愿是指：发起愿菩提心以后更进一步的修持功夫。它应该属于行菩提心，不属于愿菩提心。然而，《广论》中却说，阿底峡传来「修菩提心七种因果教授」，所谓「七因果者」，即愿菩提心从增上意乐生，增上意乐从悲生，悲从慈，慈从报恩、报恩从念恩；念恩从知母恩生（注51）。其中，将「增上意乐」置于发起愿菩提心之前，是愿心的因而非其果——行菩提心。而且，《广论》中也没有引出足以自圆其说的经论依据。更重要的是，与阿底峡相去不远的噶当派学者甲·怯喀巴（Bya Chad kha pa, 1101-1175）和曾游学噶当派门下的冈波巴，在他们的名著《七义修心法》（Blo sbyong don bdun）和《解脱庄严宝论》中，都没有提到「增上意乐」一词（注52）。

由此可见：发心「七因果」很可能是宗喀巴更异之说。他认为：希望一切有情离苦得乐的四无量心，声闻独觉也有。但是有勇气自己承担救度有情的重责大任者，则非大乘莫属。因此，便在「悲」和「愿菩提心」中间，加进「增上意乐」一项而成为七种因果。

总之，宗喀巴「七因果发菩提心」的说法，创意虽美。终非阿底峡论发心之原意。

私意以为：在愿菩提心之前增加「增上意乐」一项，并无必要。因为声闻独觉固然也有大悲，但是却缺乏「为利众生愿成佛」的意愿，因此可以用有无「愿心」来判别大小乘，不必在「大悲心」上硬作区分，别出「增上意乐」一项。「增上意乐」，应该是「愿心」增强到某种程度以后，自愿为利益众生而受持菩萨戒，学菩萨行的「行菩提心」。

注

（注1）Jaschke, Tibetan Grammar 中，允许此种语法的存在（New York, 1966, P.59）。

（注2）参见《阿底峡与菩提道灯释》中，《菩提道灯》，第67颂。

（注3）参见《菩提道次第广论》。台北：文殊出版社，民国六十七年。以下简称《广论》。页239-40。

（注4）同（注3）。另见（注2）引书，页109。

（注5）同（注3）。

（注6）参见《广论》，页4。

（注7）见吕澄着，《西藏佛学原论》。台北：老古出版社，民国六十七年，页72。

（注8）见《阿底峡尊者传》。台北：佛教出版社，民国七十五年。「附录」，页88。另见《望月大辞典》，册1，页40b。

（注9）见（注2）引书，页84。

（注10）见大正，30，642中。

(注11) 参见圣严着《戒律学纲要》。台北：东初出版社，

民国七十七年，页38。

(注12) 参见(注2)引书，页96。

(注13) 参见(注2)引书，页98。

(注14) 参见(注2)引书，页142。

(注15) 参见(注2)引书，页171。

(注16) 参见(注2)引书，页172-175。

(注17) 参见(注2)引书，页181。

(注18) 参见(注2)引书，页191。

(注19) 参见(注2)引书，《菩提道灯》，第35、36颂。

(注20) 参见(注2)引书，页194。

(注21) 参见(注2)引书，页246。

(注22) 参见(注2)引书，页247。

(注23) 参见(注2)引书，页209。

(注24) 参见(注2)引书，页217。

(注25) 参见(注2)引书，页213。此中的清辨，也可能是《中观宝灯》的作者——另一较后出的清辨(参见江岛惠教，「阿底峡的二真理说」，《龙树教学的研究》。东京：春秋社，1979，页389以下)。

(注26) 参见(注2)引书，页214。

(注27) 有的日本学者认为：阿底峡的《中观要诀开宝篋》中，夹杂着瑜伽行中观派的思想(《西藏佛教史》，页118)。

(注28) 参见野泽静澄「中观两学派的对立及其真理观」，收入《中观与空义》世界佛学名著译丛，册62，民国七十五年，页153-4。

(注29) 同注28引书，页163-5。

(注30) 见月称著，《入中论》。台北：新文丰出版社，民国六十四年，卷2，页19。

(注31) 参见《广论》，页408；Hopkins, J., Meditation on Emptiness. Wisdom

Publication, London, 1983. P.432, 534. Lopez Donald Sewell, Jr., The Svatantrika-, Madyamaka Tenet System, University Microfilms Internation, Michigan, 1982.P.387。

(注32) 参见(注2)引书, 页256。

(注33) 阿底峡另一部著作《定资粮品》(Ot.5398), 也结合了密咒乘的修定法门(参见《广论》引文, 页72)。

(注34) 参见(注2)引书, 页256。

(注35) 参见(注2)引书, 页215。

(注36) 参见(注2)引书, 页220。

(注37) 参见(注2)引书, 页261。

(注38) 参见(注2)引书, 页261。

(注39) 参见王辅仁着, 《西藏密宗史略》。台北: 佛教出版社翻印, 民国七十四年, 页67。

(注40) 参见冈布巴着, 《冈波巴大师全集选译》。台北: 法尔出版社, 民国七十六年, 页125-363。另见《西藏佛学原论》, 页38。

(注41) 详见下文。

(注42) 参见王森着, 《西藏佛教发展史略》。北京: 中国社科出版社, 1987, 页51。

(注43) 参见宗喀巴着, 《菩萨戒品释》(收入《大藏经补篇》, 册8)。台北: 弥勒出版社, 民国七十五年, 页703、705、727、751。

(注44) 前文已详。

(注45) 西藏的因明学, 十一世纪后半, 开始受到重视, 以拉萨南郊的桑浦寺(gSang phu)为中心, 翻译、注疏、讲说因明论典。到十二世纪中叶, 甚至发展出一套独特的辩论模式(参见《西藏密宗史略》, 页97-8)。而此辩论术的产生必然有助于中观应成派学说的进一步发展。

(注46) 参见《西藏佛学原论》, 页71-89。

(注47) 参见《广论》, 卷17-24。另见法尊撰, 「宗喀巴大师的菩提道次第论」, 《广论》(页12-15)。

(注48) 参见《西藏佛学原论》, 页86。

(注49) 参见《入菩萨行》, 「智慧品」第26-29颂。

(注50) 以上参见本书, 第四章。

(注51) 参见《广论》，页225。

(注52) 参见《冈波巴大师全集选译》，页189-239。《大乘修心七义论释》，台北：新文丰出版社，民国七十六年。页89-98。