

菩提道次第广论十八天教授

第一部分说法前行

第一部分说法前行

这次，能为内地的一些信众讲授宗喀巴大师所着的《菩提道次第广论》，我觉得非常地荣幸。生起证量不是一件很容易的事情，是非常困难的。但是因为有这样的一个难得的机缘，让我可以去复习、思考《广论》里面的内容，我觉得非常殊胜。你们也要同时随喜自己的善根，因为即使只是听闻到了《广论》的教授，也可以累积无量的善德福报，何况是能认真学习、真正深入了解其内涵呢？我们学习《菩提道次第广论》的目的是为了调伏自己的内心，因此，不能仅仅把《广论》当作一本教科书，像学习一般的知识那样去学习，而应该通过《广论》所学的内容，学会运用它去转变原本顽固、不易调伏的这颗烦恼心。无论是讲者还是听者，都必须要以这一种的目的为主要目的，也就是为了调伏自己的内心，而去讲、听《广论》的内容。

在正式教授《广论》之前，我们先来念说法前的课诵文。

虽然《广论》的加行祈请文很多，像《庄严广释》、《任运广释》等，可是因为时间不够，我们这里就只念诵一般说法前的祈请文即可，之后再念《心经》，来做积资净障。

首先观想：在前方的虚空中有导师释迦牟尼佛安住着，不只是观想一尊单纯的佛像，而是应该观想真正的导师释迦牟尼佛在前方，作为我们的资粮田。忆念导师释迦牟尼佛的身语意功德，作皈依、祈请。

佛陀会随着他的愿力，应众生的祈请而做我们的资粮田。如同“七支供养文”里面所说：“一身复现刹尘身，一一遍礼刹尘佛，于一尘中尘数佛，各处菩萨众会中，无尽法界尘亦然，深信诸佛皆充满。”佛陀是无所不在的，只要众生虔诚祈请，迎请佛陀来到此地的话，佛陀是一定会做我们的资粮田的。

接着观想：导师释迦牟尼佛的身旁，安住着深见派的传承上师，就是从文殊菩萨到龙树父子，到阿底峡尊者，再到宗喀巴大师，一直到自己的根本上师，所有的传承上师都安住在前方的虚空；在这同时，我们也观想所有的广行派的传承上师，从慈尊到无着兄弟，到阿底峡尊者，再到宗喀巴大师，一直到自己的根本上师，所有的传承上师都安住在前方的虚空。因为现在的不共因缘是针对汉人传授《菩提道次第广论》，所以我们也同时观想汉地所有的成就者，为众生发起无上菩提心的菩萨们，安住在前方的虚空。我们在这些众多的资粮田前，发起皈依以及菩提心的意乐，以清净的意乐来聆听《菩提道次第广论》的教授，做如此的观想。

还未听闻佛法之前，我们要时常观察自己的意乐是否清净，这是非常重要的。因为所谓的修行，其实就是像战争般的以智慧来对治烦恼。使自心无法获得安宁的烦恼，我们是没办法透过别人的压力来把它赶走的，也不能够去命令烦恼让它自己乖乖地走掉。正如《入行论》中所说的，烦恼是因看不清楚实际的状况而产生的，所以唯一能赶走烦恼的方式，就是把实际的状况看得更清楚。佛陀给予我们的教导，像是打开我们智慧大门的钥匙，让我们开启智慧之眼，好好看清楚实际的状况是如何。为了要抓紧这一把钥匙，所以要清楚法义是什么并牢记在心，再来使用法义的这把钥匙把这种状况看清楚。所以，要透过认知道理的智慧，才有办法从内心里面，把这个被我们宠坏的烦恼给赶走。

认知更多的法义，是有绝对的必要的。当我们遇到困难，我们的内心无法自控却被烦恼所控制的时候，我们会帮烦恼说出许多的借口。也是因为这些借口，我们觉得舒服，我们觉得必须要去烦恼、必须要去生气、必须要去贪心等等，会帮自己找出许多的借口。当我们所知道的法义，不足够去消灭这些烦恼，不足够去排斥这些烦恼的借口之前，我们绝对会被烦恼所说服，我们会觉得烦恼给予的理由、借口都是正确的。所以为了能够彻底地把烦恼给压服，以致完全地驱除，我们要知道烦恼所给予的借口是不符合实际的道理，我们有必要去认知更多的法义，而且牢记在心。

所以我希望接下来的讲授，大家不只是听一下就过去了，只是跟我结个法缘而已。如果是这样的话，那只是浪费我的口舌之劳，是没有办法给大家带来真正利益的。所以我希望你们能够针对法义好好地去思维它，好好地去谨记在心，也只有这样，我们才会真正地感觉到说：哦，去年我听到这个法义的时候还不是很懂，可是今年我听到同样的内容的时候，好象懂多了一点。或者是，去年我已经听懂的内容，当时还不是很了解，可是今年听到的时候，却产生了不一样的感受。这样的话，才是真正地得到了加持啊！

西藏有一句俗语说：“人虽老，心犹新。”就是说人的身体虽然老了，可是我们的智慧一直在增长。我们的心就像孩子一样，去不断吸收新的知识，我们的内心才会成长，我们才有足够的工具，足够的力气去对治烦恼、消灭烦恼。否则的话，我们是很容易会被烦恼以及烦恼所提出的借口给打败的。当我们接受了《广论》的法义，并且学会运用这种法义去调伏自己的内心时，原本无法调伏的、顽固的、粗猛的心，通过法义的加持，会慢慢地溶解，内心会变得更加的安宁、更加的温暖、更加懂得去善待别人。虽然我们的身体还是像以前一样，甚至会随着时间的流逝而老化，可是我们的

内心，却因为听闻了《菩提道次第广论》的教授之后获得了极大的改变，我们变得更能体谅别人、更能善待别人，原来很容易生气的我，因为接受了《广论》的教授，现在变得不容易生气了，我希望大家能够做到这一点。这样的话，我们才能真正获得接受法义之后的加持，这才是真正的修行。这种的改变是要通过长期的努力才能达成，不只是一个月，不只是一年，甚至于十年、二十年，我们一定要坚持下去，我们的心才能真正获得正面的改变。

接下来，我们来唱诵说法前的课诵。希望你们在唱诵的同时，能够了解到经典文字的内涵。不要在一开始听法的时候，就显出一副很疲倦、像是要睡觉的样子，这样的话会影响到我讲法时候的情绪，于是我也想睡觉。我希望你们在一开始听闻佛法的时候，就应该要很有精神，好好地来听闻这个非常殊胜的教授。

总而言之，我们今天的这个《广论》的教授，是可以让我们脱胎换骨重新获得一个新生命的。什么叫做重获新生命呢？就是说我必须许下承诺，为了利益一切有情众生，我必成就无上菩提。从今天起我所做的一切事情，都是为了成佛，为了利益一切有情。为利乐一切有情而成就无上菩提，我要让自己的心每天获得改善，要想尽办法来对抗烦恼魔军。要以这样的一种坚定的承诺和意乐来听闻这一部《菩提道次第广论》的教授，以这样的意乐来一起唱诵说法前的偈颂文：

诸佛正法众中尊，直至菩提我皈依，
我以所行施等善，为利有情愿成佛。（三遍）
瞿昙大圣主，怜悯说是法，
悉断一切见，我今稽首礼。

所谓的佛教修行，就是把人类所有的智慧能力都应用得淋漓尽致。所以，我们可以这么说，佛教的修行就是人类智慧的结晶。

痛苦与快乐，其实可以从两种层面来解释：一种是生理上的痛苦与快乐；另一种是心理上的痛苦与快乐。当我们拥有非常丰裕的外在物质生活条件，我们的生理需要应当会获得一种满足，可是当我们的身体得到了它想要的满足时，我们却依然不快乐，这时候我们缺什么呢？仅仅是透过丰裕的外在物质，是没有办法弥补我们内心的空虚的。我们需要心灵上的依靠，才可去填补内心空虚的那一部分。为了满足内心的安乐，人类就有了宗教信仰。

有一次，我在美国被一户非常富有的人家请去吃中饭，因为我习惯在中饭之后刷牙，所以饭后就去他们家的洗手间刷牙。我在洗手间里见到一个没带锁的小柜子，出于好奇心，我就悄悄地把那小柜子的扇门打开了，这样做可能是一个违法的行为，但总而言之我打开了，看到了里面放的都是些平常使用的物品，其中还有安眠药。当时心里有很大的震撼，我在想：为什么这么有钱的人，晚上居然睡不好觉，还要靠安眠药来睡觉？

如上所述的这样一个实例，我们可以知道说，生理的快乐与心理的快乐这两种的力量比较之下，心理的快乐永远是胜过生理的快乐的。同样是病人，有人可以因为心理的满足和他思想的正确，而不会被身体的疾病所打败；可是相反的，有人虽然生理上过着非常富裕的生活，却因为他内心的犹豫、多余的猜测、各种的畏惧等，使得内心非常焦虑、痛苦不堪。一个人生理上是非常满足的，可是因为心理上的痛苦，我们可以说这个人是不快乐的。心理的安乐或痛苦永远超越于生理的快乐或者痛苦，心理的力量是更为强大的。

心灵上的安乐是可以培养的吗？我们要如何增长这种安乐呢？方法是有的，有两种方法：第一种是通过非宗教信仰的人类基本价值观念，培养心灵上的安乐以及驱除心灵上的忧虑；第二种是通过宗教信仰的方式，寻求心灵上的依靠，让心灵获得安祥。所以，无论我到何处，我都会努力去推动人类的爱、慈悲、关怀的基本价值观念。因为这些人类的基本价值，爱与被爱、关怀与被关怀，是我们生存所必须有的非常重要的观念。为了使这一种观念能够普及所有的人类，我觉得一个正确的推动方式是，这种基本的人类价值观念必须要通过非宗教信仰的观念来推动。在这里，这个“非”字并不是要否定宗教信仰，而是说在推动爱和被爱观念的同时，不是以宗教信仰为主去推动。

如果我们发展物质的同时，心灵上的层次没有办法改善，那我们就只能满足成办快乐的次因，而并非能够真正圆满快乐的主因，有点本末倒置的感觉。我们应该要在满足物质所需的同时，去满足另一方面心灵上的快乐之所需，这样才能成办一个健全的快乐，不是吗？可是我们往往很重视物质的追求，却忽略了心灵上的追求，到头来让自己无法真正地快乐，因为快乐的主因是心理上满足、心灵的安宁。所以，这也就是我为什么必须要推动人类基本价值观念的原因。

所有的哺乳类动物，一生下来时虽不知道自己的母亲是谁，但是却很容易地投在母亲的怀抱，希望被永远紧紧地拥抱着。同样的，母亲绝非是通过第三者的力量来强迫自己去拥抱自己的孩子，绝对不是。母亲会非常自然地想去拥抱、紧紧地搂住自己的孩子，这是一种非常自然的现象。因为我们的身体，为了生存，为了生命能够健全地维持下去，我们需要一种被爱的环境。孩子和母亲的一种互动，是非常自然的，绝非是刻意的。母亲在怀孕的时候就自然会有母奶，孩

子一生出来母亲就有奶给孩子吃，这就是人类为了身体能够正常地维持下去的一个自然的生态环境。我们的这个身体是需要被爱的，我们需要爱心才有办法持续我们的寿命。所以说人类的基本价值概念就是慈悲、爱与关怀，这三者的基础是建立在我们身体的基本所需上的。

有一次与一些科学家交谈的时候，有位科学家提出了他的研究报告说：我们的身体确实是很奇怪的，当我们生气的时候，我们的血液就会流到我们的手背，为什么呢？因为那时候要准备打人了或者说是准备捍卫自己了。更奇妙的是，当我们害怕的时候，我们的血液居然会流到我们的腿脚上去，为什么呢？因为害怕的时候就要准备逃跑。所以，很多的情绪都是跟我们的身体有直接关系的，当我们讲到慈悲、爱与关怀的时候，如果我们直接联想到的是宗教信仰这一领域的话，那是错误的。慈悲、爱与关怀是建立在我们的身体所需上的，与宗教信仰没有关系。所以我们要去推动人类基础的价值观念，增长必要的慈悲、爱和关怀，这种推动是非常非常重要的。

所以我在此呼吁我们的教育界，不应只是为了满足物质上的追求，给予这方面的知识教育，而应该更进一步地去教育下一代们，为了有一个健全快乐的人生，我们要如何培养爱、慈悲与关怀呢？我觉得这才是我们教育界必须要去注意的重点。这种基本的人类价值观，用英文来说的话，叫做 secular ethic，也就是与宗教信仰无关的道德概念，我们把它称作“非宗教信仰的道德观念”。这种的道德观念是非常重要的，绝非建立在法律制度上面，而是来自于人类对基本的价值观——爱、慈悲、关怀的重要性的认知上。知道了爱和慈悲是多么的重要，知道被爱、被关怀是多么的重要，自愿地来行持这种非宗教信仰的道德，具有这种自愿的道德观念，才是真正的 secular ethic 的意思。我们必须要去尽量地推广这

个理念，让更多的人知道爱和被爱的重要性，自愿地来增长他们的爱，这样的话，才有办法得到更多的被爱、更多的关怀。

人们为了得到心灵的安乐，不只是能够透过一个非宗教信仰的道德观念，还可以采用另外一种方式，即宗教信仰。由人类的历史可知，许多传统的宗教信仰如印度婆罗门教、佛教、基督教、犹太教、回教等，无论在过去、现在还是未来，确实已经帮助了千千万万的群众，现在正在帮助着、未来也一定会帮助着人们。因为那些重大的传统宗教信仰，都一致地强调人必须要有爱心，所以爱心、忍辱、满足、自律等善德善行，是这些重大信仰的一种共同的修行。

虽然在宗义方面，每一个重大的宗教信仰的哲学思想内涵有大的不同，可是这种不同的内容有一个共同的目的，那就是要建立或是创造充满更多爱的一个社会。一个充满更多爱的生命，才是有意义的生命。各大宗教的目标是相同的，带来更多的爱、更多的关怀以及更多的和平，只是透过不同的方法，不同的理念而已。这种不同方法，我觉得也是需要的，因为每一个人的成长环境、文化背景不同，没有办法只通过一个相同的方法、理念来满足其所需。不说其他的信仰，就连对佛教徒而言，佛自己也说了不同的宗义，像一切有部、经部、唯识、中观。佛为什么要说出这些不同的下下部的宗义和上上部的宗义呢？有时候我也开玩笑地说，绝非是因为佛陀自己搞不清楚状况而说出了这些矛盾的宗义，也不是因为佛陀想要刻意地去制造他学生们之间的一种矛盾来，才说出这些不同的宗义。是因为每一个人的根基不同，他接受无我空性的程度不同，当他能力不够的情况下如果跟他说出太深的道理，他不仅不会通达，反而会有反弹的危险。所以，佛陀只能配合弟子的根器，在他能够接受的程度下，说出适合他根基的一个教法才可以。佛教徒尚且会因不

同的根基，需要不同的宗义思想，那么更何况是其他的宗教呢？

当我们站在一个认为有造物主的宗教信仰的观念来看，怎么这世界需要这么多的宗教？基督教徒会觉得有基督教就够了，为什么还需要其他的佛教、回教、印度婆罗门教？其实这是有答案的，因为这些不同的宗教都是被上帝所创造的。上帝因为看到了不同的根器，需要用不同的方法，才可达成具有爱和被爱的有意义的人生，因此上帝就创造了这些不同的宗教。因为这些不同的宗教是被上帝创造的，所以我们需要尊重别人的不同的宗教。用不同的角度去思维，通过这种实际状况的认知，我们可以保持对其他宗教信仰的一种尊重。虽然我们具有不同的哲学思想，可是仍然可以去尊重其他不同的宗教信仰，因为其他宗教信仰确实能给人类带来无比的贡献。

当然，在任何的环境里面，都有一些制造麻烦者。但是，这一种制造麻烦的人，他决心为一个宗教信仰的理由而去制造麻烦，那是他本身的烦恼在作祟，是他本身的问题。就像我们不能因为某个国籍有很坏的人，我们就因此认定这个国籍的人都是坏的。同样的，我们也不能因为某些信仰里面有一些非常糟糕的行为或有一些恶行为的人，我们就认定这个宗教是坏的，这种想法是完全错误的。我觉得宗教之间的和睦相处是非常重要的，所以有必要去澄清一点：信和敬的不同。信心，只能针对自己的宗教，因为你相信这个宗义，所以以信的角度而言，自己只能允许有一个宗教；但是以敬的角度而言，我们可以容纳不同的宗教信仰。为什么呢？为了更多人的和谐、更多人的安乐，我们必须要去尊敬这些不同的信仰。这些传统的宗教信仰，在过去给予了人类无比的贡献，现在也正在给现代的人类社会带来无比的贡献，将来也会如此。可是，如果谈到了新创立的宗教信仰的

话，那我就不敢苟同了。现在有许多不同以前未曾有过的宗教信仰，仔细地去看看它们在讲些什么内容呢？几乎都是从这里取一点，从那里取一点，只是把前人所说东摘一点、西摘一点，混合地去讲述而已。这样的话，我就觉得没有必要，因此我不敢苟同那些新创宗教信仰的做法。

无论何时，我去西方讲述佛法的时候，都会呼吁听众们要保持原有的传统宗教信仰。我在这里解说佛法，绝非是来这里推广佛法的，请你们不要误会。每一个人都保持自己的宗教信仰，这样的话比较稳定，不要轻易地改变自己的信仰。

曾经有人，他觉得佛教很好，于是就改变了自己的信仰。但是，在他临终的时候，他突然觉得有造物主的存在，于是就非常后悔当初为什么改成了佛教徒，内心产生了疑惑。临终的时候，如果有这一种的疑惑，是一件很不好的事情。这就是我为什么会一再地强调，尤其在西方国家讲述佛法的时候，我只是希望他们通过我的讲述能够知道佛法里面的内容是什么，而不希望让他们因此改变自己原有的宗教信仰。那么，为什么要去了解佛法的内涵呢？因为你如果了解了其他宗教信仰的内容，你才能真正打从内心里去尊敬其他的信仰。否则，如果说你不认识对方，不知道其他宗教信仰在讲什么，那如何知道它能给人类社会带来贡献呢？比较困难吧？所以，为了能够真正地对其他宗教生起油然的尊敬，我们必须互相地认知，我觉得这一点是很有必要的。

以我个人而言，我对学习其他信仰的内涵很有兴趣，我在西方讲法的一贯作风，是一直都会先语重心长地去呼吁他们不要轻易改变自己的宗教信仰。也许在几百万人里面，也会有少数人是相应于印度婆罗门教、佛教的根器，但是我还是会告诉他们，改变信仰一定要特别特别地小心，不要轻易

转变。总的来说，我希望你们大家能保持你们自己原有的信仰。

《戒经》里面有一句话“若无人请法，无需说法”。所以，我希望在西方的这些佛教中心，不要以弘扬佛法的概念为主，而是当有人来请法的时候，我们就负起一个讲法的责任，帮他们消除对佛法的疑惑，这也是我们建立佛教中心的一个主要目的。我们建立的这些佛教中心，不是以弘扬佛法为主要目的的。同样的，我也在此呼吁西方的传教士，你们不要把弘扬自己的宗教信仰作为自己的一个主要目标和主要的责任。因为在过去的历史上，我们曾经看到过的宗教之间的斗争，很多都是因为过分地弘扬自己的宗教而产生的冲突。相互之间产生矛盾，宗教的利益就没有达成，只有伤害。真正传教士的责任是什么呢？如果对方是基督教徒，你也是基督教传教士的话，那你有责任去解说，使他心中对基督教信仰的疑惑消除。如果传教对象不是基督教徒，传教士就不需要太在意宗教信仰的传播或者是弘扬，不然的话会带来很多的问题。

今天，我讲法的主要对象是谁呢？是内地里面的华人。我们知道中国的历史，佛教的确是中国汉人传统的一个宗教信仰，所以我在此对你们解释佛法的内涵，就没有丝毫的疑惑。我对西方人讲到佛法的内涵时，内心总不是很踏实。但是对你们讲的话，我就没有这方面的顾虑，我的内心是非常舒坦的。

宗教信仰大致可以分成两大派：一派是认为有造物主的存在，还有一派则认为没有造物主的存在。但是无论我们认为是有造物主还是没有造物主，都强调无限的爱、无限的关怀。

以造物主的观点而言，他们认为，造物主创造了生命，创造了我们人类，所以我们必须要去爱其他的人，因为人都

是上帝所造的。当我们有了这种概念的时候，我们可以通过自己的信仰，去培养对于别人甚至是不认识的人的一种爱心或者是关怀。这是非常强而有力的，因为我跟上帝或者造物主非常接近，所以我自然要去尊重或者珍惜上帝所创造出来的一切。这就是有造物主概念的一种情况下，如何培养爱心的内涵。

而像佛教或是胜论派、裸形派等，则是否认造物主的宗教信仰。对佛教来讲的话，我们认为一切都是因果形成的，正是因为因果都是互相看待、互相依赖而有，所以你越是对他人做出有利益的事情，就实际上间接地给你自己带来更多的好处。因为善因必得善果，所以爱他人越多，你将来就会得到更多被爱、被关怀的善果。更进一步的，讲到了自他相换的道理，说到了如何去爱一切有情众生的内涵。

所以，我们不只是以非宗教信仰的道德观念来培养或者去增长心灵的安乐，我们还可以通过另外一种方式，就是宗教信仰的方式来补齐我们内心快乐的这种食物，去满足内心真正的安宁。一个健全快乐的人，必须要有内心的安宁，才算是真正拥有一种健全的快乐。

佛法绝非是主张有一个造物主，让我们相信这个造物主之后去遵从他的命令，佛法的修行绝对不是有第三者命令我们这样那样地去做取舍，绝对不是这一回事。那什么叫做佛法？什么叫做佛法的修行？是要通过自己的认知，把自己的智慧能力发挥到最大，去认知实际的状况，配合认识到的实际状况去做取舍，让内心获得改变，这才是真正佛法的修行。

因此，学习佛理是非常非常重要的。对于佛法的认知，不能只是凭着对三宝的信心而已，这样的话是不够的。或者，只是因为是一种传统、一种习俗，所以我就是佛教徒，这样的信念修行也是不够的。我们必须要去学习佛所说的内

涵，佛到底说了些什么？他所说的是不是符合实际的状况？这种的学习是相当相当重要的。所以，我能在此为内地的华人解说佛法，是非常荣幸的，也希望你们各位好好地学习。

现在，我们先从时间来解说好了。

时间的流逝，其实是一种法性轨则。大到三千大千世界，即科学说的宇宙，乃至里面的任何一个星球，无不是在改变当中。以我们所居的地球而言，太阳系形成到现在大概有五十亿年了，十亿年后才有所谓的生物，生物再慢慢演变成了人类。依此去推，说不定所有的生物会在十亿年之后消失，甚至于太阳会在五十亿年后完全地坏灭。所有的一切都是在改变当中，都会随着时间的流逝而慢慢地消失、慢慢地坏灭。我们人类的存在，也就只在这短短的时间里。

可是人类与其他生物有所不同，人类具有超越其他生物的智慧。也正是因为人类的这种长远的眼光、超越其他生物的智慧，所以也使得我们会由于对过去的回忆、对未来的计画，而产生更多的不必要的冀望与疑虑，从而使得人类社会产生许多复杂的问题，这些复杂的问题是其他动物所没有的，只有人类才有。比如我们会为了消灭敌人而组成军队，去引发战争。“战争”这两个字，只有人类社会里面才会有。在动物群里，虽然也有群体的争斗，可是却没有所谓的战争，战争是唯有人类的世界才有的。从人类形成的历史过程来讲，早期的石器时代，人类就会以石器去研发所谓的武器；之后到了铜器、铁器的时代，会运用更好的质料来创造出更新的武器，产生相互的杀戮；一直演变到到第一次世界大战、第二次世界大战。在过去，人类会为战争而感到骄傲，因为在战场上杀戮敌军而觉得自己获得了永恒的胜利。可是这一种的观念在二十一世纪的今天已经发生了改变，我们不会认为打击了对方就会获得了永远的胜利。相反的，在这世界的各处，我们看到了越来越多的呼吁和平的声音。可

见，二十一世纪的今天，有越来越多的人是渴望着和平而不是希望着有战争的，这一种的演变是我们看得到的。为什么会有这样子的变化呢？因为这些改变是合乎实际的状况的。

二十一世纪的今天，有越来越多的人对于佛法，尤其是对于藏传佛法，也就是说对于藏传佛学教理的部分、哲学思想的部分很感兴趣。从人类的历史来讲，许多的传统宗教信仰都有较悠久的历史，比如犹太教已有四千多年历史，后来又兴盛了基督教及回教等。但是，所谓的宗教信仰是偏向于信仰的部分，这跟我们藏文的“却儿”或者梵文的“达尔玛”是不一样的。也就是说，所谓的religion，偏向的是信仰，而不是观察或者说是反复的研究探索、追求真理，如现代科学的精神，通过反复的观察、实验，然后去做结论。所以，十八世纪、十九世纪科学兴盛之后，慢慢地有越来越多的人放弃了自己原有的宗教信仰。以前有位来自英国“BBC”电台的记者跟我做专访，他说上帝是非常神秘、不可思议的，他的神通广大是无法用言语来形容的。他这么说的理由是什么呢？他说上帝创造了人类的同时，也一并创造了人类的不可能了解上帝的一面。所以说上帝的一切是人类无法了解的，这是被上帝所创造的，这就是上帝不可思议的理由。所以说一般的宗教信仰，英文的religion，它是属于偏信仰的一部分，它没有办法运用智慧去反复地学习与思考，让自己的智慧能力发挥到最大，只是凭着一种信仰的力量来支撑。

可是相反的，现代科学主要是通过反复的逻辑思考，或者是反复的测试、实验之后，来对真理有更深一层的认知。所以宗教与科学这两者，一直都无法并行。虽然传统信仰里面有很多的教人行善的教授，这是非常好的，但是很遗憾的一点就是没有办法被认可。科学与传统信仰，因为它们两个偏向的内容是不同的，一者偏求真理，一者偏信仰，所以科

学家一般都不会从宗教信仰这方面去摄取他们想要的内涵。当然，对个别的科学家而言，毕竟也是人，所以会有烦恼的存在，为了要减少内心贪嗔的烦恼，必然要去寻求内心的一种依靠而去信仰宗教，那就要另当别论了。可是在科学的学系里面，是没有需要从《圣经》或者是《古兰经》中去摄取科学的资讯或知识内涵的，因为这完全是毫不相干、南辕北辙的内容。

众所皆知，佛法流传到了许多文化不同的国家，如泰国、中国、缅甸、日本、韩国等，这些国家早期就跟西方的文化有着密切的关系，有些国家还曾经成为英国或者是法国的殖民地。但是在过去东西文化有联系的几百年里，我们却看不到有西方的科学家会想到，要从佛教思想里去得到他们所需要的资讯或是知识。著名的伟大科学家爱因斯坦，曾经研究了佛理并预言说：“如果将来有一种宗教可以跟科学并行的话，那就是佛教”。很遗憾的，早先我们并没有看到有任何的科学家确实对佛理产生真正的兴趣，并从佛法里面得到他们想要的资讯或者是知识，历史上没有这种迹象。可是在过去的近二十年当中，藏传佛法的内容慢慢地让科学家越来越深感兴趣了，包括研究脑部的科学家、研究心理的科学家，还有研究数学、物理甚至是量子力学方面的科学家。

尤其是以量子力学的理论来说，科学家已经证明：没有任何一个色法可以解剖到最细微最细微的时候。因为无论多么细微的物质，它都可以继续再解剖下去，所以便得到一个答案：以佛理来讲的话就是，有寻有找找不到。每一个东西都没有一个最究竟最真实的存在，因为可以被无限地分解下去。但这些研究量子力学的科学家们遇到了一个困难，因为这些色法都非常虚假，去寻找的话找不到。令人感到矛盾的就是，该如何去诠释这些色法的存在呢？在这个时候，透过藏传佛法的资讯，就可以帮助科学家弥补缺失的思想和理

念，那就是：色法有寻有找找不到，但是仍然可以用唯名或唯识安立而有，从而证明它的存在及一切作用的存在。

同样的，研究大脑的科学家们，当他们去深入诠释有关“意识”的作用或是它的性质、定义的时候，那就会遇到问题了。以英文来讲，consciousness或是mind，可以在表面上或者是在粗略的层次上解释脑细胞或者脑神经的运作所传达的反应，但若更进入地去诠释意识，却是没有办法。所以，他们要从佛理尤其是藏传的心类学里面，去获得他们的答案，才能去解决他们内心里面的问号。

我觉得这是件非常荣耀的事情，很值得我们骄傲。以文化的历史而言，当我们讲到religion也就是宗教信仰，到目前为止，没有科学家为了有关科学学系的问题，而去从其他任何宗教信仰里去获得资讯或者寻求解答。唯有佛法尤其是藏传佛教真正做到了，可以给科学家们提供想要的答案或者帮助，帮助他们厘清各种难题。

有些人把科学家与佛教徒之间的文化交流取名为dialogue between modern science and Buddhism，翻成中文的话就是：现代科学与佛教之间的谈话。我觉得这样的说法不是很正确，佛教的范围是非常广大的，而我们和科学家之间的交流却不需要谈到有没有前后世、有没有解脱、有没有办法成佛的问题。

为什么我们今天可以与科学家产生交流？原因是虽然现代物质非常发达，可是发达、丰裕的物质并不能完全解决内心快乐的问题，内心仍是有烦恼、有痛苦。为了要解决这种痛苦，为了给人类社会带来更多的内心和平和真正的利益，科学家们对内心的问题产生了兴趣，想要获得更多的资讯，想要从长期学习佛理的有经验的人那里去得到他们想要的答案，所以便产生了交流。

我平常诠释佛理的时候，是从三种的层次或者三种的阶段来做诠释的：第一个层次，以英文来讲叫做Buddhist science，就是佛法科学；第二个层次叫做Buddhist philosophy，也就是所谓的佛法哲学；第三个层次，我们把它称为Buddhist religion 或 Buddhist practice，就是佛法的修行，就是说要如何把这些所学的内涵实践在我们日常生活当中。其实这三种层面的解释并不是我自创的，完整的佛理诠释是基、道、果三种不同的层次。以金刚乘来说：基，是基于实际的状况；道，是所修之道；果，所成正果。以显教般若乘说：基，二谛；道，二资粮；果，二身。也就是说，我们现在所行的一切，是为了将来能够获得圆满的果位而做，要按照符合实际状况的道理去实践，而不是偏离或者是捏造出另外一套的谬论来相信，再来做修行，不是的。

什么叫做实际的状况呢？就像我们现在所看到的有形色的一切法，其实都在瞬间刹那改变着的，这种会改变的性质是真实存在的，这种实际的状况是我们必须要去了解的。正因为这种在改变的实际状况，所以我们把它取名为时间，但若要去寻找时间的话却是找不到的。基道果的基，就是指唯名安立、唯名而有作用的存在。

存在可分两种：一种是会改变的，随因缘而变化，我们称之为无常法；另一种是无论过了多久都不变的，取名为常法。所以实际上的状况，存在可分为无常和常两大支分。无常又分三：一是有形色的无常法，取名为色法；二是我们的意识本具有的了解事物的能力，唯明唯知的觉性，取名为心法或识法；三是既非色法也非识法的无常法，称为不相应行法。

为什么要去了解这些实际的状况？了解这些对我们又有什么好处？因为每一个人都是想要离苦得乐的，这是实际的状况。如果我们真的想要脱离一切的痛苦获得安乐的话，那

就要以符合实际的状况来寻求：什么是促成痛苦的因缘，进而把它消灭掉；什么是快乐的因缘，如何聚积乐因？这样子非常理智地看透实际的状况再去进行取舍，才有办法真正让自己离苦得乐啊。痛苦和快乐的改变，并不是不经由因缘它自己就可以改变，也不是随时想要怎样就怎样的。实际上的状况是，一切无常法或者有为法都是会改变的，是透过因缘去改变的，我们内在的痛苦和快乐也是如此。所以我们对实际状况认知的越多，就越能够把对实际状况的认知应用在生活上，成为转苦为乐的一种修行。所谓的修行，就是累积快乐的资粮，去除痛苦的因缘。

当我们与科学家交流的时候，是就佛法科学这一部分的内涵来做交流的，没有谈到佛法的修行、佛法的成果等。当然，在物理科学领域，科学家对我们的帮助是很大的，我们可以从科学的结论来获得很大的利益。

世亲菩萨所着的《俱舍论》是非常好的，非常殊胜。但当我们看到第三品说到器世间尤其是说到须弥山的内涵时，便会想：如果当初世亲菩萨没有写上这一品的话该多好啊。有位印度的大师也曾写了与《俱舍论》非常相似的著作，但他就没有写所谓的器世间这一品的内容。为什么会说这事呢？因为按照《俱舍论》的解释，我们现在正居住在须弥山的阴影里，但是我们却看不到须弥山的存在啊。《释量论》中讲到无缘正因的时候说，如果这一法是存在的话就应该被看到，因为看不到就可以否定它的存在。如果须弥山是存在的话，既然它的阴影我们都可以感受得到，那我们就应该可以肉眼现量看到须弥山，但却看不到。导师释迦牟尼佛曾授权我们说：“比丘与智者，当善观我语，如炼截磨金，信受非惟敬”。也就是教导我们：不要马上就去相信佛所说的一切教法，要通过反复思维观察，再去相信，一开始就以一种爱慕的、完全崇拜的心去接受是错误的。同样的，宗喀巴大师也

曾说过：如果去主张那些明明与正理相违的内容，就不是具量士夫。所以我时常在强调，如果真的具有那兰陀寺的传承，那我们就必须要去学习。那兰陀寺传承所带来的精神，就是无论我们去相信任何一个道理，都必须是在与正理无违的情况下去接受。如果在正理上没有办法去成立的话，那我们就不要去接受了，更何况是在与正理有违的情况下去接受呢，这是不合理的。

通过对这一些道理的种种思维，我们要知道学佛是非常理智的，要把实际的状况看得非常的透彻和清楚。为了能够看透实际的状况，所以我们必须要发挥脑力作用，要让我们的智慧能力发挥到淋漓尽致才行。只有了解到更透彻的实际状况，才有可能坚定我们的修行。我相信在物理亦即色法方面的知识，我们绝对可以从科学家的报告获得更多的利益和帮助；同样我也相信，我们可以提供给科学家想要了解的心理学方面的知识，进而去帮助他们解决其内心的困惑。我相信我们双方之间可以互相弥补、互相帮助。

今天的科学家可以通过仪器来证实佛家的细微无常的存在理论，与佛家所说的“诸行无常”，一切有为法都是刹那转变之说一致。我们可以从肉眼看到的粗分无常来推，像我一开始到印度的时候是二十四岁，今天已是七十二岁的老人了。从一开始非常年轻的一个青年变成了老人，期间的转变绝不是突然发生的，改变是在每一刹那当中。为什么会每年都在变呢？是因为每个月都在改变；为什么会有每一个月的改变呢？是因为有每一个礼拜的改变；为什么会有每一个礼拜的改变呢？是因为有每一天的改变；为什么会有每一天的改变呢？是因为有每一时辰的改变；为什么会有每一时辰的改变呢？是因为有每一分钟的改变；每一分钟的改变是来自每一秒的改变，每一秒的改变是来自每一刹那的转变……透过这种推理，所以说凡是由因缘所生之法，都是瞬间在转变当中

的，这就是佛在四法印里面说到的“诸行无常”。实际的状况就是如此，一切都在瞬间的转变当中。

佛家配合实际的状况而说了不可磨灭的事实，那就是因果论。前因生后果，一切有为法皆由因缘而生。因缘，来自于三大实际的条件：

第一叫做不动缘。什么叫不动缘呢？我们不认为一切会改变的万物是由造物主的意识动摇，或者说是他的想法改变后而创造出来的，所以叫做不动缘。因为从逻辑上去推理的话，如果一切万物是由造物主所创造的话，那造物主是常法还是无常法？如果造物主本身并非常法而是无常法，那他就会改变。如果造物主也会改变的话，那就是说一定有一个因缘去推动造物主在改变，如果有这样一个因缘的话，那么变成造物主之前又有其他的因，造物主就不是真正的造物主了，因为他还是要依赖之前的因缘来改变的。如果说造物主本身完全不会改变的话，那就是常性了，那就不可能创造出什么来，所以我们说一切有为法不是常因而有，非是来自于造物主。

第二是无常缘。我们认为一切会改变的法，都是由会改变的因缘而产生，所以叫做无常缘。也就是说每一个正在改变的万法，它在当下的时候就具有一个会转变的会坏灭的性质，因为促成此法的因本身具有坏灭的性质，所以由此而生的果必定也会有坏灭的性质。

第三是能立缘。在因果演变的过程当中，异类因是没有办法感同类果的，所以每一个果都必须由它的同类因缘形成。当然，这个同类因缘是以主因来解说而不是以俱生缘来解说的。比如苗的产生，它的主因是种子，必须要具相同类型的性质，才有办法产生这种果实的苗。但是如果讲到俱生缘的话，像是阳光、水份、肥料、土地等，就不一定要同类的性质了。当我们讲到主因和主果之间的关系，以佛教专有

的名词，叫做近取因和近取果的观待关系的时候就必须要有同类性质，一切瞬间转变的万物都是由能立缘产生的。

所以只要是无常法，就必须要有不动缘而有，必须从无常缘而有，必须从能立缘而有。也正因为实际状况是如此，所以因果论从此形成。现代著名科学家达尔文在他的进化论中曾经说到，一切的万物都是经过进化演变而形成。这与佛教所说的一切在转变的万物绝非由造物主创造出来，而是由它自己同属性的因缘慢慢演变而形成的说法，刚好完全相同。

佛陀在二千五百年前说到了缘起见，缘起见中最基本的就是因果论。佛所说的因果论思想，的确是非常地不可思议，实在令人由衷地敬佩佛陀的智慧。因为一切都是由因果形成种种的转变，所以由因果论、缘起见，就可以否定“我”是常法、是一者、是独立的，常、一、自主的我是不存在的。我的形成，只能透过身心安立而有，如此而已。

什么叫做由身心安立或说由身心去取有的呢？就像你们现在看到的正在讲法的我—DL喇嘛的时候，你们是先看到我的长相或者是听到我的声音，而去间接地知道我是DL喇嘛的。不可能不需要经由DL喇嘛的身或语，直接地去认知现在说话的人是DL喇嘛。同样的，如果你们认知自己的时候，比如自己的名字叫扎西，是通过扎西的身或者心来认识到我是扎西的。把身心完全抛弃，而要去安立一个扎西，这是完全做不到的。正因为如此，所以当我们看到扎西的身体变老的时候，会认为扎西是老人；要是扎西的身体现在非常地年轻，我们就会经由他的身体去取扎西，认为扎西是个年轻人。同样的，如果扎西今天听到了一声赞美，扎西的心非常地快乐，我们会因此取有说扎西是一个快乐的人。如果扎西和扎西的身心是完全分离的，那么因为见到身体老而说扎西老是没有道理的，也不应在扎西的心快乐时说扎西很快乐。

但是不可否认的事实是，当扎西的身体老的时候，我们认识的扎西就跟随着变老；当扎西的心喜悦的时候，我们会说扎西高兴。

所以从上述种种的逻辑，我们可以知道扎西的存在是经由他的身心而取有的，这是扎西存在的唯一之道。“取有”和“唯取有”又有不同，如果我们认为扎西是被身心取有的话，这是可以理解的。但是真的是唯取有吗？或者扎西是在身心里面呢？现今大部分的人说到我的时候都是往内指，不会往外指，好象我是在身心的某一个部分里。受到科学的影响的人，大都会说：我是在脑部吧？早期，佛教的内部思想里面，虽然认为我是由身心而安立的一种取有，可是却认为我在身心里面，这是必须去找到的。所以会有许多种种的名词或说名相产生，如唯识的阿赖耶识、自续派的事相意识等，他们认为所谓的我是阿赖耶识；第六意识或称为事相意识等，所以不认为我是由身心安立之后的一种唯取有。唯，就是唯一；有，取有。他们认为我在身心里面，是可以找到的。

龙树菩萨《宝鬘论》里说到：“士夫非地水，非火风，非虚空，非识非一切，何者是士夫？”同样的，《心经》也说到：“无眼耳鼻舌身意……”。上述的经论都可以证明，所谓的“我”，无论从身还是从心去寻找的话，是不可能被找到的。一般我们会认为，身蕴比较容易找到，好象比较实相的感觉，手指身体的任何一个部分都是我们的身蕴，但这并不是我，这比较容易了解。而心却是相反的感觉，因为它比较抽象。藏文版的《心经》中，“照见五蕴皆空”这一句多一个“亦”字，是“照见五蕴亦皆空”。这个“亦”字是什么意思？不只我找不到，被我所依的身心五蕴也是找不到的，这才是佛陀以及龙树父子的最究竟的意趣，因此说到所谓的“无我”。“我”

只是透过身心安立之后的一种唯取有，这才是最深奥的空性的内涵。我并非由我的身蕴而生，也并非由我的心蕴而生，但是我却可以从我的身蕴、心蕴而形成。所谓形成就是取有，有这个作用的意思。身蕴和心蕴不是形成我的因，我不是身蕴和心蕴的后果，所以我并非由身蕴和心蕴而生，但是我却依赖于身蕴和心蕴取名为有，产生作用。

果由因生，因不是由果生。此因要把它取有为此因的时候，是依赖着后者将要形成的果，但这并不是说因是由它的果而生。拿扎西来讲，他的父母在还未生扎西之前，只是一对男女而已，不能把他们称为一对父母，没有父母之名与作用，父母的名称在未生扎西之前是不存在的。扎西的父母不是由扎西所生，但是扎西父母的名称和作用，都是由扎西形成的当下而取有的，所以说取有是一个假名的概念而已。所以在说缘起因果论的时候，只是很单纯的果依赖因而生，是透过果由因生说到了缘起，这是粗分的缘起。再比如这朵花的因为什么会形成这朵花的因呢？是因为将来会生花的缘故？所以我们才说这一个种子是花的因。这个种子要去形成花的因和作用，是依赖着将来要生花而去取有的。所以透过因果的缘起，我们可以进入更深层次的观待取有的缘起。

当我们讲到因果的缘起时，只能局限在无常或者有为法的一个范围里面而已。但是，当我们讲到更深的观待取有的缘起的时候，不只果依赖着因而有，因也同样依赖着果而形成了因的作用。这种互相观待的缘起，不只遍布于所有的无常法，也遍布于一切的常法，因为常法的形成也是依赖于无常法而有的。当我们具有了这种因果缘起见及观待缘起见，具有了全面性的缘起的概念和智慧的话，那我们对任何事物的看法就能多元化甚至具有全面性。如果能宏观地全面性地透过缘起见而形成对事物的认识，那么当我们遇到任何的挫折，无论处境有多难，我们就不会只是以自己的死脑筋，小

心眼地去看待单件发生的事情。透过缘起见我们可以知道，今天发生的这么糟糕的一件事情，其实它是跟昨天的、甚至跟前天的或是再之前的因缘有着错综复杂的关系的，是互相看待依赖着而有的。当我们如此宏观地全面性地看问题，那么无论我们做什么事情，都能看得更透彻、办得更圆满，也才有办法做出更深一层的预防，而不会因为当下的一个挫折而马上被打败。

我时常呼吁说，无论是政治家还是生意人，不论你做任何一个行业，如果能有缘起观的话，那我们看待任何事情、做任何一件事情的时候，就能全面性地来处理。这对我们来说有一个好处，不会因为一件好事的发生而让自己兴奋过度，也不会因为有坏事情的发生而让自己沮丧到产生轻生的念头，不会产生如此极端的起伏。我觉得从情绪起伏这一方面来讲的话，西方人就比较明显。一般西方人，高兴的话就非常高兴，有点过度兴奋；但如果他们一旦遇到挫折的话，好象动不动就要拿自杀这两个字挂在嘴巴上，或者真的就跑去自杀了，容易沮丧过度。这种过分的兴奋或者是沮丧，其实对自己而言，无论是对心理还是对生理，都不是件好事情。我们西藏人，可能是受到了佛法的熏陶，我们就不会有这种过度的兴奋或者是过度的失望。当我们听到了一个好消息时，也会高兴，但马上觉得也就是如此，不会有过度的兴奋，而当遇到一些挫折的时候也不会沮丧失望到要跑去自杀，不会像西方人那样表现得很糟糕。就是因为受到了佛法的影响，所以一般西藏人的想法是比较宽广的，他不会只看当下那一点的。

如果我们的内心不能宏观、全面地看问题，只能看到某件事的那么一点的话，那肯定会有过度兴奋或过度沮丧的危险了。有些西藏的修行人，文革前后被拘在监牢里面二十多年，释放后来到了印度。我在跟科学家进行交流讨论的时

候，曾经提到过这样的事。于是，他们就非常好奇地想要去采访这些修行者，然后就真的跟这样一位修行者碰面并去做实验，包括脑部的测验等。之后他们跟我说，真的是非常非常的不可思议。因为这一位西藏的修行人，他在过去坐牢的二十几年当中，曾经有好几次将被杀，如果是一般的人，他内心的焦虑程度已经让他无法成为一个正常人了，因为他所受到的压力是无法想象的。但是，从他现在的心理反应上，却没有发现有任何的异常，这真是使人感到非常地惊讶。

所以，缘起见不仅能让我们更适当地去处理每一件事情，而且对于我们保持心灵上的平衡是绝对有帮助的。具有一个全面性的宏观的智慧——缘起见，再加上慈悲心、菩提心的话，我们的人生就真的是没有遗憾了，是可以活得非常有意义和非常快乐的。

北印度达兰萨拉会不定时地举办科学与佛法之间的交流会，有一次的会议主题是慈悲心，一位我认识的非常著名的科学家，在交流会上说到了他个人的脾气。他小的时候曾经遭到父母亲特别是他母亲的责骂，所以导致他也脾气非常暴躁，很容易发泄自己的情绪。但是通过长时间的对慈悲心主题的观察和研究、相互的讨论，之后的六、七个月当中，他从来都没有生气，感觉非常地好。他甚至还说，这种的体验是无法用科学的脑部研究来作实证的。透过这样活生生的实例，我们可以了解到，慈悲心的确可以改变一个人。但是这种改变往往只是在觉受的层次上，并非可以通过一些研究资料来加以证实。

总而言之，佛教的缘起教理确实是非常不可思议的。只有通过缘起，我们才能了解实际的状况为何，我们相信世间的万物绝非是由造物主来成办，也非无因而生，更非为常因而生，而都是由它自己的因缘，按同类因感同类果的因缘规则来成办。

佛陀在初转*轮的时候说到了苦谛、集谛、灭谛、道谛四谛的内容。我们每个人都想要离苦得乐，想要的是快乐而不想要痛苦。如果我们不想要痛苦的话，那就要更深层地去了解痛苦的性质、因缘为何，才有办法真正地避免痛苦甚至完全地消灭痛苦。

佛陀在最初介绍苦谛的时候说“此乃苦谛”。如果我们要认知的苦谛只是我们现在痛苦的感受的话，那是不需要去学习的，因为我们每个人都已经了解到了这种痛苦的觉受。真正的苦谛，并非是现有痛苦的感受而已，而是更深层的痛苦的本质。比如我们生病的时候，无论外在的病况如何，但是以科学的角度来讲，它的根本是由于某一种的病素或者带有变异的细胞发生了感染等才产生了疾病的。要去找病人的病因，才有办法真正认知这个病的性质和因缘，才有办法消灭现有的这个病况。同样的，我们要认知的痛苦不只是表面上的苦受而已，而是痛苦更深层次的本质，所以苦谛中有个“谛”字。

我们在诠释四谛时，还会说到“此乃苦圣谛”。为什么要多加一个“圣”字？因为唯有获得圣道的圣者们，才可以以现量看到痛苦的本质。这种真谛并非是凡夫可以现量看到的，唯有具远见的大智慧的圣者，他们才有办法现量看到。我们在未到达圣者的境界前不能够以现量看到，但至少我们现在可以通过比量推理而了解到。要知道这个痛苦不只是痛苦的感受，还有更深层的坏苦、行苦，换句话说，坏苦和行苦是苦苦的更深层的内涵，所以我们把痛苦分成这三层。可是这三苦绝非是由造物主所创造的，也非无因生或是常因生，而是由因缘变化而成。佛为了让我们了解痛苦的因缘来自于何处，所以就说了集谛，“此乃集谛”。

有时候我们可能会觉得，苦受的正相违就是所谓的乐受。可是很多时候，这种快乐的感受正是带来痛苦的因缘，

尤其是由业和烦恼所带来的这种有漏快乐的感受。所以要去除痛苦的话，不仅是要把痛苦的感受拿掉，痛苦的因缘也都要拿掉。当我们完全彻底地断除了这些痛苦的因缘以及痛苦的种子的当下，我们就获证了灭谛。换句话说，获得灭谛、涅槃或者是解脱的时候，其实就是断除了一切痛苦以及痛苦的因素当下，我们把它取名为“灭谛”。为证得灭谛的途径、方法或道路，我们把它取名为“道谛”。

所以，“此乃苦谛、此乃集谛、此乃灭谛、此乃道谛”。这是以四谛的性质来诠释四圣谛，就是解释了所有实际的状况。实际的状况就是如此，是真谛。有人可能会问：苦谛、集谛可以看到、感受到，但灭谛、道谛我们却看不到、感受不到啊，要怎么去证明它们是实际的状况呢？虽然我们看不到、体会不到，但却是不可否认的，我们看不到是因为颠倒执着的缘故。因为意识执取的对象和实际上是不吻合的缘故，所以说是颠倒执。虽然我们还没有办法去生起或成就这种颠倒执着的对治，可是因为实际的状况是存在的，真理永远不会改变，颠倒执就永远有被消灭的一天。如前所说，与身心完全隔绝的我不存在的，可是我们却一直有一个身心被我控制，我可以控制身心的感受，所以我们现在有一个我执。对我的执着，是执取身心外的能够控制身心的我，而这种我却是不存在的。我们可以通过所缘相同、所执正相违的智慧，来对治颠倒识或说颠倒执，然后去证得灭谛和道谛。

为了能够更深层的了解到灭谛和道谛的性质，我们就必须要研究真理的状况，什么才是真相、真谛？佛根据万物所在的情况说两种现象，取名叫做“二谛”：世俗谛和胜义谛。所以为了能够了解四圣谛的内涵，我们必须要去了解二谛。什么叫做世俗谛还有胜义谛呢？其实这二谛的名称，外道婆罗门教也有。内道的有部、经部、唯识、中观四派，也都有

世俗谛和胜义谛的名称。但是我们要认知的二谛的内容，应该是要配合着大乘上部中观所说的二谛去学习和研究。

中观派是怎么解说世俗谛和胜义谛的呢？他们认为二谛在每一个法、每一个存在的物质上都是同性安住的。也就是说每一个法可以用两种方式来诠释，它所呈现的让我们看到的部分以及它真实存在的性质。比如说法律上，常常会有被告与控告之间的争议，如果法官只是片面地听信一方说什么，那他就没有办法判定任何的案件。因为被告一定会说他对，同样地控方也会说自己对，可是矛盾的双方不可能都对啊。所以说所见未必是所在，实际状况如何，应通过各种的证据，反复地观察研究，才有办法定案。同样的道理，诸法的看相以及实际所存在的方式，可以有两种的诠释方式。比如当我们对某对境生起强烈的贪的时候，会说他的好、他的优美，这是从他本身呈现的方面去看到的。但实际上是如此吗？同样的当我们产生了强烈的嗔心的时候，会觉得这个境或事物的坏，也是完全地依境上呈现而产生的一种想要排斥的感觉。实际上是如此吗？透过这种的观察，就知道说所看的和所在的不同。世俗和胜义二谛的内涵一定要去了解，如果不了解的话，就没有办法很彻底地了解诸法的真实存在方式。通过二谛的认知，才有办法慢慢地理解灭谛的因缘道谛以及道次第的内容，并相信将来绝对有可能成办灭谛。

所以要了解佛理，认知二谛是非常重要的。因为所谓的快乐或者痛苦，所谓的离苦得乐，这不光是从物质上去追求的。有形色的一个物体本身，并没有所谓的快乐或痛苦可言啊，快乐和痛苦形成的基础是感受者，能够思维的人以及一切的生命体，才有所谓的快乐和痛苦。虽然说有些花草树木，像是含羞草，当我们去碰它的时候它会缩起来，好象有羞涩的感觉，但并不是说这个草有意识。按生物学、物理学的解说，当我们的手去触碰的时候，可能是因为接触到了某

种的元素，所以产生了含羞草这样的作用。就好比灯火本身，就是有油灯所燃起的那种灯火，它本身并没有所谓的含羞作用，可是当我们要去触碰这个火的时候，火好象要偏向到另一个方向上去。这是因为我们的手要去接触时，产生了一个风力。所以像这些花草树木或者是机器人甚至是电脑等，它们并没有自己的思维模式或自己的感受。拿电脑来讲的话，是我们人给予它指令，它才会遵守这个指令来去做一些程式上的改变，它不是由自己的力量或者是自己的思维去做改变。科学家曾经有提到说，如果我们把人类自己的大脑做成电脑的话，那这个电脑会非常非常大，像是一座大房子一样才行。可见，我们这个小小的头脑里面，具有令人无法想象的记忆力等，其作用确实是不可思议的。

总而言之，我们意识或说是识、心等，具有一种能够思维、感受的作用，它的因缘来自于很多，来自于外也来自于意本身。以佛法来讲的话，由耳根、舌根等这种由外根所产生的识我们称之为根识，如来自于眼根所产生的心或者识叫做眼识。另外一种由心或者识，非根而产生的，我们把它取名为意识。所谓的快乐或痛苦，是由这种的心或者是识的情况下来解说的，但是这一部分的内容并不是现代科学家能够做解释的。因为一直以来，科学家们所做的研究都是以外在物质世界为对象的。有时候，我会半开玩笑地来形容：曾经有一个人，他有五根香蕉要分给五个人，但当他去数多少个人能够分配到香蕉的时候，他总是因为忘记了数自己，每次都只能数到四个人，他就一直很奇怪怎么这香蕉会多出一根来？同样的，现在的科学家也有一点类似的感觉，一直去研究外在的物质，但对于真正想要离苦得乐的个人的内心却没有去照顾到。

心，完全不能像外在物质一样可以被观察、去做实验认证。因为外在的物质是有形色的，它可以通过仪器用尺寸等

来衡量、去证明或者是实证。而内心的这种感受或者思绪等，是通过觉受的方式包括观修修成的方式来体会得知的，有形色的仪器没有办法去证明无形色的意识。意识的觉受是个人体会的，不是说我今天这个觉受一定要通过甲或者通过乙来证明，觉受是自己的觉受。尤其是当我们要去更深层地体会，内心那唯明唯知的体系到底为何的时候，唯有透过观修成就的方式才有办法去体会。除此以外，它是不能通过一种科学的资料来作证明的。到目前为止，科学家对内心的世界开始慢慢有兴趣了，想要去做进一步的了解。为什么呢？因为他们慢慢地发现到，其实内在的感受非常地重要，不只是可以影响到一个人的健康，也对整个社会的安宁与否有极大的关系。行为不外乎有身的行为、语的行为、意的行为三种，而且身语的行为大多数都是由意乐也就是所谓的动机去造成的，所以内心的感受、内在的动机是非常重要的。也正因为如此，所以科学家们慢慢地发现，原来很多的因素都跟内在的起心动念有关，和内心的感受有关。他们就慢慢地对这方面越来越感兴趣，在做更进一步的研究。

去年我在美国遇到过一位德国脑细胞专家，他今年也来参加交流会。他拿出他研究发表的论文，指着一个图案档给我们看。他说，以前的科学家认为我们的脑有一个主控室，操控着我们身体的所有，但是在这一个大脑的图案档里，他找不到哪一个地方是主控室，所以他否定了脑部主控室理论的说法。他说我们脑部的一切工作，是透过互相配合的情况来产生反应的，并没有所谓的操控室或主控者，操控说我现在要去做什么、应该要怎样，这是没有的。他又补充说，如果是一个基督教徒的话，他可能认为我们人有一个灵魂存在，就像主控室一样在脑部的一个地方安排着，可是以他的图案来讲，灵魂是完全不存在的。所以，如果认为有一个我的存在，由一个灵魂或者是主体去操控的话，那这种理论与

这个图案会产生矛盾。可他知道说，你们佛教不讲我的存在，你们讲的是无我。如果讲无我的话，就跟这个图案的诠释没有太多的矛盾。

佛接着说到了知苦、断集、证灭、修道，这是由作用来诠释四圣谛。在此是说到了我们要如何去修行的道理，如何依实际状况使自己真正达到离苦得乐。每一个人都想要离苦得乐，实际上痛苦是由因缘促成的，所以我们首先要知苦。知苦不只是知道痛苦的感受，这并不需要学习，必须要知道坏苦以及行苦，世间种种有漏的安乐都是痛苦的因缘，所以要知苦。知道痛苦之后，为了要拿掉这种种的痛苦，我们必须要去寻找苦因，苦因断除才能把苦苦消灭。这就好比你要从这一个疾病获得解脱的话，就必须去寻求病症的来源，消除掉病菌。同样的道理，为了要断苦，所以不只是说到了知苦，而且也说到了断集，也就是断除苦的因缘。如果要彻底地把疾病消灭，而且要让自己不被这种细菌感染的话，我们的免疫系统一定要很强大。所以为了能够证灭，佛说必须要修道。道的功德好比免疫系统般，让我们的身体更加强壮，才有办法防护外在的细胞感染与侵扰。

如果我们如实地去学习知苦、断集，证灭、修道，依佛所说的四谛的作用来修行的话，将获得什么样的成果呢？佛之后又说到了以四谛的作用而去证果，说：“知苦不可得知，断集不可得断，证灭不可行证，修道不可得修”。我们因为彻底了解了痛苦的性质，而且完全断除了痛苦的缘故，就再也没有新的痛苦来体会得知，所以说“知苦不可得知”。“断集不可得断”的意思是说，因为我们的苦因已经彻底地断除了，也就不再有新的苦因了。“修道不可得修，证灭不可得证”，就是说因为我们已经圆满了道、灭等功德，所以圆满的这部分道、灭功德不会再需重新去圆满一次。

了解了四谛的性质，如实去遵守或者是行持四谛的作用，由作用而感得四谛的果实。以上就是整个佛法结构的内容，配合着四圣谛和二谛来认知，这是我们必须要去了解的。

仲敦巴大师曾说过这样一句偈颂文：“稀有三藏诸教法，具量士夫三士道，愿此法鬘如意宝，利诸有情满大益。”如此偈颂所言，导师释迦牟尼佛因为怜悯我们被烦恼所操控，为了想要帮助众生离苦得乐的缘故，发起了无上菩提心。由这颗大悲心以及菩提心的愿力，导师释迦牟尼佛于三大阿僧祇劫当中，行无量种种的菩萨苦行，最后圆满了佛陀四身的果位，所以能够在法身无有动摇的当中，化现出千百亿个化身。以这个世界而言，释迦牟尼佛以胜应身示现了十二种法相，首先示现太子相，然后是苦行相，最后圆满正觉，然后就传授给我们三藏十二部经典。目的就是想要帮助我们，真正能够断除烦恼诸因缘，也就是断除痛苦及痛苦的因缘。

“稀有三藏诸教法”，三藏十二部的内容，不只是导师释迦牟尼佛圆满无误地传授我们这些弟子众以真理，为了能够满足弟子们的暂时所需和究竟利益，佛还配合每一个人不同的根器，说出了三士道的道次第。“愿此法鬘如意宝”，愿此融摄了所有三藏十二部经典的道次第的教授，能够圆满利益有情。道次第的教授就如同如意宝，如同国王般的能够满足一切众生的所需。

从过去到现在，道次第的传承在印藏二地确实帮助了许多的修行者，这个传承有无所间断的加持力，非常殊胜。许多的修行者运用自己的修持以及传承的加持而证获佛果位，有些已成登上大地的菩萨，有些则入道次第正在行菩萨道等。以我们现有的状况而言，我们明明知道烦恼的过患，但我们却会随着往昔串习的强烈业力而明知故犯。就像一个并非失明，眼睛并没有瞎的人，明明是看到了悬崖但却并不畏

惧，还是会靠近悬崖或者愚蠢地想要跳下去。如果我们这么劣根的人，有机会听到道次第教授的时候都能够感动的话，可见道次第传承的加持力是多么的不可思议啊！我们今天好不容易有这样一个机缘，能够听闻到道次第的教授，能够得到道次第教授的传承，要好好地珍惜，好好地策励自己学习才是！

这种殊胜的因缘，来自于我们过去生造了足够的善业累积的福报，所以我们不只是这一世能够获得暇满的人身，而且还能够获得到如此殊胜的教法，得到殊胜的传承以及加持。我们应该把握这样一个非常难得的珍贵时期，趁自己现在还有能力，因缘具足的时候，好好修法才是，使自己的今世过得有意义，也让自己的后世更有把握。能够做到最好，获最殊胜的利益是成为一切遍知；或者，能够做到解脱；再不然，至少后世不要堕落到三恶道，要有最底线的把握才是啊！一切都是随着因缘而有的，后世三恶道的堕落其实也是因缘得来的。我们仔细地想想自己每天的所思所为，所想的都是烦恼，所做的都是恶业，那么我们凭什么可以保持后世不堕三恶道的期望呢？因果是丝毫不爽的。

从导师释迦牟尼佛一直到今天，期间有多少的大成就者、大菩萨众，甚至诸佛化身游戏到这世间，普度众生。可是我们现在仍然所思的是烦恼，所行的是恶业，再不做就来不及了。我们要趁现在最好的一个难得的机缘，好好策励自己才是。否则我们好不容易有这个拉住佛陀双足的因缘，却让自己懈怠、放逸而放弃机会，不是太遗憾、太可惜了吗？如果你不相信佛法不相信三宝的话是另外一回事，可是在场的诸位却非如此，所以我们要好好把握这样一个时机，策励自己努力精进才是。因为时间是很无情的，它不会因为我们觉得还有时间就会等我们，时间会一直一直都在离开我们，所以我们要把握时间才是。

《释量论》里有一句话：只要因缘具足，不生果是不可能的。只要因缘具足，后世就决定会堕落到何道。随着时间的流逝，无常的来临，我们将来一定会有死亡的一天。因为意识的续流不会间断，所以就会流转到后世去。如果后世堕落到三恶道，先不谈地狱和饿鬼的痛苦，就说畜生的痛苦，那是我们现在可以用肉眼看到的，想想你有办法去承受这些动物的痛苦吗？如果没有办法承受的话，从现在起就要好好地策励自己了。如《宝鬘论》里边说到的，这些三恶道都是由因而产生的，所以我们从现在起就要去遮止、去断除将来堕落三恶道的因缘。最好的对治力是什么？十善道。十善道不是我们没办法做的，我们绝对有能力可以做得得到，只是我们不做而已。身为初学者的我们，首先跨出的第一步就是要精进十善道，断除一切的恶业。

我们要深信，烦恼是非常强有力但却是非常愚蠢、没有智谋的，所以我们必须要通过智慧来消除这个无谋的有力敌军，这是我们这一生所要追求的最大目标。作为初学者的我们，如果没有足够的智慧的话，消灭烦恼是很困难的。所以我们首先要做的第一步是，至少不要被这强有力但却没有智谋的烦恼给伤害，如果我们造十恶业就会被烦恼操控而受到伤害了，我们必须要先制止造十恶业，要先行十善业。

由十善业基础的坚固，我们认识到若要彻底消灭烦恼，让这种善法更加圆满的话，必须要通过导师的教诲，所以皈依佛。因为要有良好的模范来教导我们、帮助我们，所以我们皈依僧。唯有皈依正法宝才能让我们解脱，所以通过三皈依以及业果的相信，能够让我们完全无疑地来遵守十善道，去行十善业。如此，我们才有把握获得暇满人身，能够再次地遇到佛法。今世好好做，今世没有做完的工作，后世有把握获得暇满人身再继续地做下去。

暇满人身中更殊胜的具有八种功德的暇满人身，像是长寿、有大威德力，具有大享受等更具修法的顺缘。如果我们今世个别地去成办这些因缘像放生、多做布施等，我们将来再去修行善法的时候才有办法更顺利、更圆满。

虽然我们究竟的目标是为了获一切遍智，但是一切遍智不能一步登天的获得，非常地遥远。这中间衔接的阶梯，我们必须列为考虑的一个因素，得从现在起就要好好地铺路才是。这也就是为什么道次第虽然是为了一切遍智的究竟目标而说，但在一开始却是先说到了共下士道、共中士道，然后才说到上士道的缘故。

现在虽有了暇满的人身，也不值得我们满足啊。像现在这样的人身，的确是能够修学正法的非常良好的一个工具，可是我们是在苦性中投生的，也会在苦性当中死去，生死之间也非是永远都快乐，绝对不是。相反的，会有接二连三永远无间断地的种种痛苦，像是病苦、死苦、爱别离苦等的存在，我们要去面对大大小小的种种的苦因苦缘。如同《四百论》里面说到的，只要业和烦恼不间断，我们就会被身苦和心苦所压制着，好比一个人身上提着一个沉重包裹般，让自己累得喘不过气来。

但是要知道，绝非是只有我一个人痛苦、倒楣、太不幸，好象全世界的人都是快乐的，绝对不是这么一回事。仔细地观察，其实每一个人都有一本难念的经，每个人的生活背景和经历不同，但哪一个没有痛苦？业和烦恼未断，我们的心随着业和烦恼而走的话，我们当下就无自主，必须取有由烦恼所造成的身心这一苦蕴，我们称为近取蕴。有近取蕴行苦的存在，我们怎么会安乐？只有消灭业和烦恼，才能真正获得喘息，因为烦恼绝对不会给我们机会让我们在快乐当中获得喘息的。虽然我们现在觉得快乐，可是因为烦恼和业的缘故，我们的快乐会瞬间转为痛苦，这就是苦的本质，即

便是短暂的快乐也只能变成坏苦而已。烦恼种子消灭的当下叫做涅槃，也就是真正的寂静，唯有这种寂静的状况下我们才能获得真正永恒的安乐。

可是仔细地想一想，能获得这种永恒的安乐就该满足了吗？不能，不应该满足的，因为这种寂静的安乐，并没有办法真正地圆满一切的功德。更何况从另外一个角度去仔细想想，一切的生命体，每一个有情都跟我们一样，都是想要离苦得乐的，连丝毫的痛苦都不想要，哪怕是小小的一个安乐都会想要追求。既然是大家都想要离苦得乐，那为什么要舍去他们不顾而只追求自己的安乐呢？这没道理，太不符合常情了吧？以世间来讲，如果一个人永远都是只想到自己的利益，完全不在乎别人的立场，不去体谅别人，我们都会批评这个人过分自私自利。但是相反的，如果一个人他所想和他做的都是为了这个社会，为了大众的利益，那我们大家是不是都会称赞他为伟人呢？所以，自己和他人，一切有情和自己都是一样的，我们以一个长远的角度去看自己和他人的话，是没有丝毫差别的。唯一的差别是什么？我永远都是一个，而他人永远是无数的。这样的数量比较之后，那么纵使 he 这一个单数的人，得到了暇满人身，是具有教证二量成就的一个比丘，戒律非常清静，已断除了业和烦恼获得解脱了，成为了阿罗汉，又有什么值得稀罕呢？

如果自己和他人是完全没有连带关系的，或许还好一点。可是，自己的起心动念与行为，是和他人无法分离的。为什么呢？如果这个单一的我一直在想自己的话，随着爱我执过份在乎自己、重视自己，这个单数的我所造的行为绝对会伤害到他人，这是没有任何争议和疑惑的。但是如果这一个单数的我，舍弃了爱我执，心随着爱他心走，永远都在为他人着想，因此而生起无上菩提心的话，他给众生所带来的利益是不可思议、无人能及的。更何况，如果这个单数的我

的意乐发起了菩提心，行六度万行，成就了佛果成为了一切遍知的话，那他给众生带来的利益是不可测量的。所以，虽然我们没有直接地想去伤害众生，可是如果我们不为众生着想而只为自己着想，那就等于间接地损失了众生的利益啊。所以从这个角度来讲，我们的身上都负有着一个为别人着想的包袱，他人的快乐和痛苦其实跟自己的爱他心、爱我执有着直接的密切关系。无论我们的意乐是否想要真正地伤害或是利益别人，可是间接的我们的一切行为绝对会影响到他人，所以我们有责任一定要去爱护他人、利益他人，不应该只为自己的解脱着想。

再换一个角度来想，我们一早起来眼睛睁开的时候就说“皈依佛、皈依法、皈依僧”，既然我们是真心皈依导师释迦牟尼佛，那就要知道佛所想的事情就是众生的利益，他所爱护、心疼的是一切众生。如果我们一面对导师说：我皈依您，我是您的弟子，我是您最忠实的信徒。可是一转身却不思维、不在乎一切众生的利益和安危，只为自己着想，那岂不是做得像双面人一样吗？如果我们真正尊重导师释迦牟尼佛，真正地想要成为他的忠实信徒的话，那至少他内心想要的是什么，我们要去在乎，作为考虑的因素之一吧？我们怎能完全不理睬释迦牟尼佛所爱的众生，而去说皈依佛您呢？这种双面人的行为实在是太羞耻、太可耻了吧？！

如果我有一个朋友，这个朋友若是我真正的一个好朋友的话，他就会在乎我的感受，这不是虚伪的。比如说我想要去一个地方，而那个地方他实在不想去，但因为他在乎我的感受，他想要真的帮助我，所以他虽然不想去却为了陪我而去了。如果他只想到自己，完全不体谅或者完全不在乎我的感受的话，这还叫做好朋友吗？那就只是表面上的朋友吧。所以如果我们，先不要说导师了，就连释迦牟尼佛好朋友的这种思维都没有的话，何来的皈依？这是不可能的。如果我

们有佛最起码的好朋友的感觉，那我们就会在乎佛所爱护的对象，就不可能忽略佛所爱护的一切有情众生的利益啊！

更何况，我们不只是把导师释迦牟尼佛视为好朋友，而且还皈依了他，想成为他的一个忠实的信徒。那些反对宗教信仰、反对佛教者，他们会反对释迦牟尼佛所说，从这个角度来讲，他们还算是诚实的。而我们看看自己，我们不反对佛教，我们是佛教弟子，我们还皈依了三宝而且每天都念诵着皈依文，但是如果我们只是嘴巴在念诵皈依，想完完全全地把自己贡献给三宝，而行为却跟导师释迦牟尼佛的本意完全违背，一直只想自己的解脱，是不是太可耻、太羞耻了呢？这是多么丢人！

西藏人有句俗语：“愿以佛发心，灭我之业障”。看起来很好笑，好象自己的业障要不要消除，自己的菩提心要不要发起，跟自己没有什么关系而是跟佛有关系，好象只需要让佛来发心消除我的业障一样。其实，虽然说听别人讲这句话觉得很可笑，但真正在做的应该是自己。所以，我们真正皈依三宝，就不要只是为了自己的利益、单数的利益而去着想了。佛为了谁而发心？佛为了谁而成就佛？是为了一切有情。既然佛这么努力地花了三大阿僧祇劫的时间，为众生而去行六度万行，那我们要皈依这尊佛的话，怎么可能只是为了自己的解脱而着想呢？不应该呀！如果我们要成为一个佛陀最忠实的弟子，让诸佛欢喜的话，就要为一切有情众生去着想，随着爱他心去爱一切的有情众生吧！唯有这一种的善心，才能够使诸佛欢喜，才能够使上师欢喜，让本尊悦意。

以我个人来讲，虽然我是如此地卑微没有成就，但我一直努力想要成为佛陀最忠实的弟子，不想对不起佛，你们也要如此谨慎地去行去修才是啊。如果我们真想要帮助一切有情众生的话，怎么帮助呢？凭借着自己的能力想要帮助他人，那是天方夜谭的事情，自己没有任何的能力，就连自己

都救不了自己，更何况是去真正地救别人呢？要怎样才能圆满他利呢？首先，我们应该知道，为了要能成办正确无误地帮助到他人，能够自在地宣说利益他人的教法，必须要把所知障拿掉。

什么叫所知障？所知障就是使心无法彻底了解一切事物的污染。我们唯明唯知的心的体性，因为被这种污染所覆盖的缘故，所以没有办法了解万物、了解诸法。当我们的心去除了这一切所知障的时候，原本了解事物的能力就能够发挥到淋漓尽致，自然就能够在没有任何阻碍的情况下了解到一切，就叫做一切遍智了。心为什么具有这种奇妙的能力？因为心本身的法性就是如此呀。

这个所知障，白话文来讲就是覆盖了解事物的能力，如果以佛法的专有名词来说呢，我们叫做执取二谛为一心的污染。执取二谛为一心的污染，有两派的说法：一者认为这种污染是一种执着；一种认为它不是一种识，也不是一种执着，是一种污染。至于这种执取二谛为一心的污染最主要的来源是什么呢？最主要是来自于烦恼，因为它是烦恼所留下来的一种习气。所以我们真正想要利益他人的话，就必须要去了解他人所需，了解在什么样的因缘下才能最有利益地帮助到他人。所以，要成就一切遍智，断除所知障是一定要的。

可是所知障它来自于哪里？其实，它是烦恼所留下来的一个垃圾。没有制造垃圾的烦恼，怎么可能有所知障呢？这是不可能的。不把烦恼先拿掉的话，所知障是不可能去除的，因为所知障是烦恼所留下来的遗物呀，也就是烦恼所留下来的习气。首先就要把烦恼彻底地消灭，烦恼在的时候，完完全全地伤害我们，就连烦恼去除了之后，它留下的这一堆垃圾也会覆盖我们了解事物的能力。烦恼到底有什么好处

啊？难怪经典说，我们要透过一切法彻底地消灭烦恼和它所留下来的一切，确实是如此，没有比烦恼更坏的大混蛋了。

二障的断除是有次第的，因为如同上述所说，所知障其实是烦恼障所留下来的一种垃圾或遗物，是一种习气，这种习气安置在唯我这样一种形象上。所以如果烦恼未断的话，烦恼所留下来的习气是不可能断除的，所以首先一定要先断除烦恼，然后才有可能断所知障。就是要以这种方式，让自己的内心完全地净除了一切污垢之后，才能够利益他人的。

简单点来说，在场的诸位都是佛教徒，我们所皈依的导师就是前方画像所表的释迦牟尼佛，他是具有不可思议身语意功德的一位尊者。佛的种种功德来自哪里？为什么值得我们去皈依？《释量论》里有说到这样一句话：一切都是由大悲观照的缘故。导师释迦牟尼佛最初虽然跟我们一样是个平常人，是个凡人，可是他生出了一颗完全想要帮助我们的心，而且维护并努力精进地培养了这颗善心，让这颗善心慢慢地增长，变得越来越强大。之后，成为了增上意乐，就是具有责任感的怜悯心，因此在他的加行上，他做过许多利益我们的菩萨行。他的这些善意乐及善加行，最后成就了什么果实呢？就是我们今天所听闻到的经典上所阐述的身、语、意三者的功德。就是说，今天值得我们皈依的导师，他具有如此不可思议的身语意功德，最主要的主因是来自一颗善良的想帮助我们的心。其实这颗善良的心的种子，我们每一个人都有，就连最细微的生物，它们也都有一颗善良的心，只是心的层次以及力量有大有小而已。只要我们好好地培养它，让它增长，让它茁壮，我们就可以成就佛菩萨一样的种种功德，只是我们愿不愿意去做而已。

佛所说的深奥广大的教法，都是为了一切众生，为了让我们的善心种子能够发芽、成长、茁壮、生长至无限，所以

佛才如此语重心长地为我们宣说了那么多的法门。如果我们了解到诸佛菩萨对我们说法的用意、究竟的意趣的话，我们真的是要感恩诸佛菩萨。因为一切的功德确实都是由这颗善心所带来的，这颗种子会不会成长，主要是靠自己的努力。这样子去了解整个佛法修行的意义的话，你不觉得佛法修行确实是很殊胜吗？

世间一切的衰损和一切的安乐，最终都是由有没有这颗善心而去做决定的。难怪经典上说：“修习殊胜悦意菩提心，为利众生成就佛果位”。确实是这样，这颗善良的心所带来的悦意的动机、加行和行为，哪有人会去争议？动机是完全善良的，只是很单纯地想要利益别人，加行以及所付诸的行动，也都是完全利益别人的。因此，所得到的果实，也是完全殊胜和悦意，令人欢喜的。我们去三界中寻找，能完完全全只是给以利益，没有丝毫伤害的法门是什么？除了善心的修行外，没有其他了。佛所说的教法，最主要的就是为我们这种善心未生令生起，生起令增长，增长不衰退。

为了能让我们早日发起这颗最殊胜的菩提心善心，为了了解到修法的内涵，我们首先必须先从闻、思来知道整个道次第的内容，我们要有这样的一种善良的动机，来听闻《菩提道次第广论》的教授。一般，在还未正式传授《广论》的教授之前，我们都有这种的习俗，就是先会介绍整个三士道圆满教法的架构。所以，我这次在讲道次第前行的时候，会用很长的时间来为你们做解释。

第二部分道前基础

《广论》的传承，我是从林仁波切那里获得的，林仁波切在小的时候就从第十三世法王那里获得。这个传承的上师里有许多历代的法王，第一世法王根敦朱巴、第二世法王根敦嘉措、第三世法王索那姆嘉措、第五世法王洛桑嘉措、第七世法王格桑嘉措以及第十三世DL土登嘉措，总共有六位。

虽然我也在历代法王的法座上面，但我觉得应该以一个正直的角度来看待整个藏传佛法的历史，其实历代法王对西藏的佛法是非常有贡献的，具极大恩惠。所以，我觉得这一个传承是非常殊胜的。我的另一个《广论》的传承来自于提切仁波切。虽然这两位上师都已不在世了，我也确实为此而难过，为了能使上师欢喜，虽然自己并不是很懂，可是我还是会在此尽力地为你们传授《广论》的教授。

传授《广论》的时候，有许多不同的传授方式：或是以讲授的方式，或是以观授的方式，或者是以诀授的方式等。今天，主要的是以讲授的方式，来为你们传授《广论》的传承。虽然是以讲授为主，你们还是可以一边听讲一边做观修。因为我们所学的内容不能只是像听故事一样地听听而已，听闻时可以观想，尤其是下课之后，你们可以温习一下今天所说，理解后好让自己去做这样的观想。可是你们不应该说你们获得了观授的传承，应该说只是获得了讲授的传承。

在听闻的时候最好要有经典在旁边，我虽然没办法逐字地加以解释，因为没有足够的时间。可是我会慢慢地念诵，觉得有必要重点解释的地方，我会来作补充及解释。所以，你们旁边若有经典就可以取来阅读。

我现在有一个想法，因为《广论》最主要是来自于《道炬论》，再加上《道炬论》的传承也是非常稀有难得，所以我想在还未正式传授《广论》的讲解之前，先为大家传授一个《道炬论》的口授传承的话，可能会更为殊胜。我的《道炬论》传承来自于昆努喇嘛（格西仁增丹贝），昆努喇嘛的传承来自于康萨仁波切。

梵文曰：菩提巴达菩提崩（藏文译：菩提道炬论）

敬礼曼殊师利童子菩萨

礼敬三世一切佛及彼正法与僧众

应贤弟子菩提光劝请善现觉道灯

“菩提”两个字，指的是大菩提，也称无住涅槃。能够获得无住涅槃，正觉一切遍知的佛果位的方法是什么呢？为了诠释其途径或者是方法的缘故，所以在此说到了“道”。“炬”这个字所要表达的意思是什么呢？无明可以分两者：一是不了解实相的无明；二是颠倒、执着的无明。我们必须要以智慧的火炬，来消灭未知甚至颠倒执等黑暗。通过智慧火炬的光芒去除一切无明的缘故，所以在此说到了《菩提道炬论》。

“礼敬三世一切佛及彼正法与僧众”这一句，是说法前的礼敬文，是对三宝所做的一个礼敬。“应贤弟子菩提光劝其善现觉道灯”是说到了著作前的一种承诺。

接下来，我们来看《广论》。

菩提道次第广论十八天教授 第二部分道前基础归敬颂

敬礼尊重妙音（汉译）

俱胝圆满妙善所生身，成满无边众生希愿语；
如实观见无余所知意，于是释迦尊主稽首礼。
是无等师最胜子，荷佛一切事业担；
现化游戏无量土，礼阿逸多及妙音。
如极难量胜者教，造释密意瞻部严；
名称徧扬于三地，我礼龙猛无着足。
摄二大车善传流，深见广行无错谬；
圆满道心教授藏，敬礼持彼然灯智。

**徧视无央佛语目，贤种趣脱最胜阶；
悲动方便善开显，敬礼此诸善知识。**

以上是礼赞文部分。

《菩提道次第广论》是这部论典的全名，前两个字“菩提”指的是大菩提，亦即无住涅槃；能获证成就无住涅槃的方法或者是道路，即所学的内容叫“菩提道”；“次第”，是指须有次序地去修行菩提道，而且《菩提道次第广论》是针对不同根器的众生而说，只要我们愿意力所能及地修行，我们就能够很容易地进入菩提道，所以也说“次第”二字。

第一句“南无姑如曼殊廓喀耶”是引用的梵文，翻译成藏文叫做“敬礼妙音童子”。

为什么宗喀巴大师一开始要以梵文来礼赞文殊师利？因为藏传佛教大多数经论都是从印度翻译过来的，只有少数的几部经论像《解深密经》等是从汉语翻译过来的，而且汉传佛教经论也来自于印度。所以当我们去思惟整个佛法的传承时，我们要知道我们佛法的传承都是来自于印度的，为了能够感恩以及要知道我们传承的来源，所以在著作经典的时候一开始会引用梵文或者是印度文。因此，《广论》一开始宗喀巴大师就以梵文来礼赞文殊师利童子。

为什么要敬礼文殊妙音？文殊妙音的每一个字都有非常深奥的解释，可以配合基、道、果来解释。但是一般来讲，文殊师利被我们视为智慧本尊，我们是依由文殊师利的加持而获得智慧的增长，打开慧眼去除无明，这是文殊师利不共的殊胜功德。佛法历史上诸多大成就者，都是得到了文殊师利的加持，才使得事业发扬光大、如日中天，兴盛了教法。以宗喀巴大师个人来说，也是受到了文殊师利的加持恩惠，才对显密教都能通达无误，所以宗喀巴大师在《广论》一开始的时候就礼赞文殊师利，先以梵文礼赞，并以藏文礼赞。

**俱胝圆满妙善所生身，成满无边众生希愿语；
如实观见无余所知意，于是释迦尊主稽首礼。**

这一句偈颂文是礼赞导师释迦牟尼佛。“俱胝圆满妙善所生身”是从成就佛身的圆满因去礼赞，“成满无边众生希愿语”是从圆满果位去礼赞佛语，“如实观见无余所知意”是礼赞佛意的圆满。这里是以圆满因、圆满果、圆满心这三种角度去礼赞佛陀的身语意功德。

其实，说“俱胝圆满妙善所生语”或“俱胝圆满妙善所生意”都是可以的。同样的，我们也可以圆满果的方式去礼赞佛陀的身语意三德，像“成满无边众生希愿身”、“成满无边众生希愿意”。我们可能会认为成满众生靠的是说法，佛陀的身怎么可能会说法呢？但是比如《顶严大白伞盖经》就是佛陀通过肉髻宣传出来的妙音。我们以凡夫的概念当然是没有办法接受身怎样去传法音，可是在佛的三密无二的不可思议境界中，确实是可以做到的。我们还可以说“如实观见无余所知身”、“如实观见无余所知语”。但如果不是对无上瑜伽部所说的轮回和涅槃都来自于俱生原始光明的了解，我们对佛陀的三门功德会觉得不可思议，甚至于很难接受。如果配合着无上瑜伽部里关于俱生原始光明的解说，我们就可以彻底地相信并且产生极为坚定的信心。

按照词面来解释，“俱胝圆满妙善所生身”是说佛陀的身功德是透过许多善因缘圆满才能获得。由此，我们可以很明显地知道，佛陀的身功德绝非是无明而生，也不是由常因而生，或者由异因(即异类的因缘而生)。如同《宝鬘论》里面所说，佛陀的三十二相八十种随形好，无论哪一相的庄严都是要非常广大的资粮才有办法成办的，超胜声闻和独觉罗汉所累积的功德百倍甚至于千倍、万倍以上的福报资粮，才可以成办一个相好庄严。所以世尊不是造物主，他开始也和我们

一样是凡夫，后来透过三学慢慢地断除了一切障碍，获证了一切功德，最终成为我们的皈依导师。如果我们也学佛一样去努力精进，我们将来也可以获得圆满的功德，因为圆满功德来自于因缘，只要因缘具足一定会感果的。从这句话我们也可以了解到缘起因果的存在，所以这句话也说了缘起的见解。整个佛法的修行最主要有二：一是意乐，一是加行。其实这句话也表达说我们必须要有缘起的意乐、缘起的见解。

“成满无边众生希愿语”是以圆满果位的方式去礼赞佛陀的语功德。佛陀唯有靠他所说的教法，才能真正去帮助一切有情，满足一切众生的心愿，无论是暂时的还是究竟的所需。佛所说的法义，最主要诠释的就是善行亦即无损恼行。佛法修行的意乐是刚才所说的缘起见，在此则说到了加行是无害行。

佛陀无边的广大事业最主要是源自于哪里？为什么佛陀能真正圆满一切利他的功德？因为佛陀了解了一切，具有一切都知道的智慧，我们称为一切遍知。必须要如实地、现量地去了解诸法的如所有性和尽所有性，生起完全彻底通达无误的一切遍知，才有办法能够具有如此殊胜的语功德，去圆满一切众生的心愿，所以说到了“如实观见无余所知意”。

随着我们众生的因缘，具有这三种功德的导师在南瞻部洲天竺（印度）出生，以贤劫千佛来说是第四尊佛，因为出生在释迦种族的缘故所以称为释迦尊。“尊”字是指具最殊胜的二资粮，也称作为“两足尊”，所以我们把世尊取名为“释迦尊主”。“稽首”就是宗喀巴大师对释迦尊主作最恭敬的敬礼，头部是我们人体最重要的部份，所以宗喀巴大师以头部对导师释迦牟尼佛作最尊敬的敬礼。

**是无等师最胜子，荷佛一切事业担；
现化游戏无量土，礼阿逸多及妙音。**

导师释迦牟尼佛普度众生的三藏十二部经典，诠释的是大小乘共同的教义。我们现在听闻到的小乘的教义，是佛当时用巴利语来讲的，之后由大迦叶等阿罗汉弟子众作了结集，流传了下来。至于佛陀对少数业清净的众生才说的大乘经典，结集经藏的伟大工程并非由阿罗汉弟子来作，如同《分别炽然论》里面说到的，大乘的教法最主要是由慈尊及文殊两位来作结集。慈尊和文殊是透过本尊的外相，以导师释迦牟尼佛心子的示现，来呈现大乘深奥广博教法的。所以宗喀巴大师在此敬礼阿逸多（慈尊）以及妙音（文殊）。

“是无等师最胜子”，就是说慈尊和文殊示现为无上导师释迦牟尼佛的心子。佛陀身语意无量的利众事业当中，最主要的是语事业。慈尊、文殊荷负佛陀大乘事业的重担，为能利益一切有情，以幻身或化身的方式，游戏无量的清净和不清净的器世间，使佛陀流传下来的教法如日中天般兴盛，因此我礼敬阿逸多及妙音。

如极难量胜者教，造释密意贍部严；

名称徧扬于三地，我礼龙猛无着足。

“如极难量胜者教”，这句有不同的版本，有些版本是写“如极难量胜者母”。写“母”的版本来自于安多，因为今天请讲《广论》的人也是来自于安多，所以我今天就依安多的版本来解释好了。如果讲“胜者教”的话，是说佛陀的教法非常地深奥，非常地难以理解。但如果是讲“胜者母”的话，就不只是说一般的教法，而是说佛陀所传授的众多教法里面最殊胜的教法“般若波罗蜜多”，也就是《般若经》。为什么把《般若经》称作“母经”？如同《现观庄严论》里面所说“诸佛由具种相智，宣此种种众相法，具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。”由“般若波罗蜜多”，也就是“智慧到彼岸”，出生声闻、独觉、菩萨、佛四圣，“般若波罗蜜多”像母亲一样能够诞生

出这四种圣者，具如此的功德。所以我们把“般若波罗蜜多”取名为“母”，诠释“般若波罗蜜多”的《般若经》，称为“母经”。所以在此我们讲成“如极难量胜者母”的话，会更精准。

为什么说《般若经》非常难了解呢？因为《般若经》所诠释的内涵可以分显义和隐义两部分，显义明说空性，暗义或说隐义则讲到了整个现观道次第。也就是说，在诠释显义空性的时候，现观道次第是以空性所依有法的隐密式方式来作诠释的。显义部分由文殊、龙树等发扬光大，我们称作深见派传承。隐义现观道次第，由慈尊传无着，由无着在人世间将它发扬光大，我们称作广大行传承。

我们根据《般若经》所诠释的内涵去修行的话，必须要去学习两个最主要的内容：一是智慧，二是福德。为了修学智慧，我们最主要依止的是从文殊、龙树等流传下来的深见行的传承；为了修学福德资粮，修菩萨的广大佛子行，最主要是依止由慈尊传无着等的整个广大行的传承。也就是说，当我们讲到空性时，最主要的是以中观派思想为主，而中观派思想里面最主要的是以龙树菩萨为主。虽然诠释空性的论师不只有中观派的论师，也有唯识派的论师，唯识派也有自己的法无我及人无我的诠释内涵。但是对于空性的最圆满的诠释，最主要是由龙树菩萨传下来的，所以说是以龙树菩萨为主。而当我们讲到广大的佛子行的时候，无着和世亲两兄弟论师所著作的论典，是诠释整个佛子行最圆满的，《阿毗达摩集论》里面有非常广大的佛子行的内涵。

“我礼龙猛无着足”，是宗喀巴大师特别地对龙树和无着两位深见及广大行论师作敬礼。在此的敬礼，不只是因龙树是中观派最主要的精神导师，无着是唯识派最主要的精神导师，而是因为在大乘的修法里面，最主要的是修学智慧和福德，也就是深见及广大行二者。为了要修学深见，所以我们必须要依由龙树菩萨所说的完全无误的圆满中观正见来学

习，深奥的《般若经》的空性内涵是由龙树菩萨诠释得淋漓尽致，所以在此礼敬龙猛也就是龙树菩萨。《般若经》隐义的现观道次第，也就是广大的佛子行，最主要是由无著菩萨来作诠释的，所以在此也同样地礼敬无著菩萨。

摄二大车善传流，深见广行无错谬；

圆满道心教授藏，敬礼持彼燃灯智。

接下来是礼敬阿底峡尊者。

在此又说到了二大车轨，也就是两个最主要的传承：深见和广行传承。深见的传承是由文殊传龙树，龙树传提婆等；广行传承是由慈尊传无着，无着传世亲等。因为传承无有间断的缘故，所以在此说到了“善传流”。

“深见广行无错谬”，这样一个圆满无误的深见和广行的内涵，也就是包括了所有佛法内容的精髓是什么？是道次第。所以接下来的这句“圆满道心教授藏”，就是形容道次第的殊胜。道次第最先是 由谁清楚地作诠释的呢？是阿底峡尊者，也就是燃灯智大师。阿底峡尊者是第一位明显诠释道次第内涵的教主，所以在此说到了“敬礼持彼燃灯智”。

徧视无央佛语目，贤种趣脱最胜阶；

悲动方便善开显，敬礼此诸善知识。

接下来是礼敬所有的传承上师。

“徧视无央佛语目”，是说能够了解佛所说的无尽教法，具有智慧之眼的传承上师。阿底峡尊者从金洲大师那里得到了二大传承，所以阿底峡尊者具有所有传承的加持。后来，阿底峡尊者的传承又通过噶当三派的流传，让教法弘扬光大。

阿底峡尊者有三种传授教法的方式：一是配合大论典的解说去做讲解；二是比前稍微简略地诠释大论典，主要讲解重要内涵；三则更为简略，配合着当下的根器等种种因缘而去做诠释。所以噶当派的传承也分三，我们把它们取名为噶

当大论派、噶当道次派以及噶当口诀派。宗喀巴大师从塔巴堪坚、却吉桑布的座前获得了噶当大论派的所有传承，又从巴塔竹千、南卡坚赞大师那里获得了噶当道次派的传承以及噶当口诀派的传承。所以宗喀巴大师等于获得了阿底峡尊者所流传的噶当三派的所有传承，为了感恩所有的传承上师，在此对传承的诸师作礼赞。

“贤种”是善根者，称为善根的原因是因为他们想要追求解脱。“贤种趣脱最胜阶”，要获得解脱需要一个比较善巧的方式，一步步地走上解脱之道，这些传承诸师具有能够徧视佛陀无尽教语的智眼，能够善巧地让这些希求解脱的善根者无误地走上解脱成佛之道，给予了最殊胜的一条道路，所以叫作“最胜阶”。

这些传承上师在教授解脱之道或者成佛之道的时候，他们的动机是什么呢？是以大悲心来诠释的缘故，所以说到了“悲动”。这些大师在诠释的时候，是非常善巧地以爱语的方式来作很明显的诠释的，所以在此说到了“悲动方便善开显”。宗喀巴大师在此对整个传承上师作一个礼敬，“敬礼此诸善知识”。

**今勤瑜伽多寡闻，广闻不善于修要；
观视佛语多片眼，复乏理辩教义力。
故离智者欢喜道，圆满教要胜教授；
见已释此大车道，故我心意徧勇喜。**

这里说到了修学及诠释教法的种种过患，宗喀巴大师为利益一切有情众生以及教法，以殊胜的意乐欢喜地来为我们著作这部《菩提道次第广论》。这两句偈颂文，是著作前的一种承诺。

在整个南瞻部洲，真正能够有善根、有善因缘遇到佛法的人是少之又少；而在这些值遇佛法的善根者里面，想要真正学习教法的善根者是更少；纵使学了，而且正努力在修

行，可是因为寡闻的缘故，修行提不起心力，一直会有有一种卡住的感觉，障碍他无法增上获得成就，所以寡闻是一种过失。比如我们很多人虽反复去念诵“皈依佛、皈依法、皈依僧”，但对为什么皈依，佛陀到底具有什么样的功德等，因为没有听闻的缘故，所以就不了解。对于皈依偈颂文里面真正的内涵无法体会，那么纵使我们再怎样努力精进，成长的空间是非常小的。所以为了能够让自己真正了解到自己应修什么、在什么样的情况修什么，我们不只是一定要努力精进去学习修行，更重要的是要多闻啊。修，可以分止修和观修两者。止修虽然重要，但是观修更为重要。因为有了观察、学习的话，何来的止修？观修之前，必须要听闻观的内容，知道佛到底具有什么样的功德，为什么要皈依佛法僧，佛陀的性质、作用是什么，成办佛陀的圆满因是什么等等，我们对皈依的内涵了解得越多，皈依的时候生起的信心才会越强烈。所以在修法之前，我们必须要多听闻、多思惟才是。

有些人觉得，我们只要好好修行就好了，听这么多干嘛？只会扰乱心意。而且好象听得越多，就会变成滋生我慢的一个因缘，因为听多了，口才变得更好了，就拿来跟别人辩论或者是炫耀自己多懂。一些“勤瑜伽”者，想要修行，但是却因为有这种邪见，所以刻意地阻挡多闻的机会。这样也是不对的，远离了智者的欢喜道。

另外还有一种情况，就是“广闻不善于修要”。有些人听了很多、学了很多，但纵使是学了五部大论而且也辩才无碍了，可是所听、所学的内容没有拿到日常生活当中去修行，没有真正地去实践。经典里面有说到“对治力从小开始，所断境由大开始”，就是说我们生起某一个所断的对治力的时候，是从非常基础的情况慢慢地开始增上长大的，所以不可能没有经过修学，只是光靠听闻的力量就能让自己生起很大的对治力，这是不可能的。所以所听闻的内容，一定要反复地去

串习它，一次再一次地去习惯它，用这个办法使对治力的力量增长，让它强大。一直听闻，但却完全忽略了闻义的内容，不去实践的话，也是不行的。那样的话，所学的内容只是像学一般的知识一样，也远离了诸佛的欢喜道。

还有一种情况，“观视佛语多片眼”。不一定不精进，他也是很精进的，也不是不听闻，他也是听闻的，可是他是选择性地听闻，自己平常习惯哪一个教法或者法门，就只看这一个部分的内容，并没有无央地去学习了解整个教法，这也是远离智者欢喜道的。所谓的“片眼”，就是以偏倚的角度去诠释佛陀的教法。其实我们去学习每部经典的时候，不只是为了了解前后的内容，还要配合着其他的内容整个地去做了解，这样才有办法对整个教法而不是只对单一的教法有认知。有时候我们太注重单一的法门、单一的教法的时候，很有可能会让自己忽略了整个教法的重要性，这是很危险的。所以“观视佛语多片眼”，这是大多数的人都会有的一个过失。再加上“复乏理辩教义力”，就是每部经典不只是有它词面上的一个内涵，它还更有深奥的意趣。也就是著作者在写这部经典的时候，他可能会因为当下众生根器的因缘，字面上是这么说，但实际上他要表达的内容又是另一层，这也须去了解。所以我们必须要学习整个经典，而且要加上足够的智慧去辨别，才有办法知道。我们不能断章取义，就是只看过一句话或者只一篇文章或一品而已，应该要整体去看，配合前后去看，这样才不会误解佛经所要诠释的内涵。

能够避免这种种离开诸佛菩萨欢喜道过患的圆满教法的心要，这么殊胜的教授是透过诸传承上师让我看到的，所以我今天决定要在这里作这个大乘道次第的解释。因为这部论典将会利益很多的众生，“故我心意徧勇喜”，所以我非常欢喜地来作这部论典。

诸有偏执暗未覆，具辨善恶妙慧力；

欲令暇身不唐捐，诸具善者专励听。

接下来是力劝善根者谛听。

首先说到了“诸有偏执暗未覆”，如果一个人在听闻任何教法的时候，他都有先入为主的概念，那他就只会去听他想要听的，他根本不会去思考他不想听的内涵，那这样的话就会有一点偏执，就等于器皿被覆盖了一样，任何的液体都装不进这个器皿里面，因为他是选择性的学习。不应该有这种的偏执过患，如果是随着贪心或嗔心，以这种的偏执去听闻的话，也没有办法真正看到讲述者所要表达的内涵，所以不应该有先入为主的观念，要有正直心去学习，必须要有这样正确的态度。

《四百论》里面说，作为一个正确的学徒，我们必须要有三个条件：一是正直，二是智慧，三是精进。这里也是同样的道理。“具辨善恶妙慧力”，纵使我们的态度是正直的，没有先入为主的偏执观念，但是如果没有智慧去区别是非好坏的话，也是没有用的。所以具有辨别是非善恶的慧力，这是很重要的。光有智慧，态度正直，但如果没有精进也是不够的。“欲令暇身不唐捐”，对于具有这三个条件的善根者们，我的弟子们，你们要专心地去听闻以下的内涵，所以说到了“诸具善者专励听”。

此中总摄一切佛语扼要，徧摄龙猛、无着二大车之道轨。往趣一切种智地位胜士法范，三种士夫一切行持所有次第无所缺少。

我要讲的这个道次第的内容，它总摄了佛陀一切教法的心要，徧摄了龙树（龙猛）、无着两个传承主要诠释的内涵，是为了成就一切种智而说的。

宗喀巴大师讲菩提道次第的究竟目的是为成就佛果而说，所以虽有说到了下士道、中士道的内涵，但是多加了一个“共”字，这个“共”字所要表达的意思是什么呢？不是只修单

一的下士道或单一的中士道而已，是为了能够成就一切遍知的缘故，先修学与下士道、中士道共同的内容，说到了共下士道以及共中士道，所以叫作“往趣一切种智地位胜士法范”。因为每个人的根器不同，一个初学者到佛地的中间路途是非常遥远的，所以我们不只有一个究竟的目标，也有暂时的利益和暂时的目标。依由暂时目标和究竟目标的不同，我们在修行的时候就有不同的层次和阶梯，所以说到了“三种士夫一切行持”。这里的“三种士夫”并不是说三种不同的人，而是说以一个人来讲，他在初学的时候，有初学可修；在中学的时候，有中学可修；在高级的时候，有高级的法门可修。三种士夫是针对一个人从凡夫到佛地的整个修行道路而说的，所以叫“三种士夫一切行持”。这样诠释的时候，不只他所修的性质无误，所修的因缘圆满，所修的次第也无缺少，具有这三个很重要的优点，所以说“所有次第无所缺少”。

依菩提道次第门中，导具善者趣佛地理，是谓此中所诠诸法。

透过菩提道次第的法门，可以将具善凡夫慢慢引导到佛地，这就是我要诠释的重要内容。

此中传有二派释仪：胜那兰陀诸智论师，许由三种清净门中，诠释正法。谓轨范语净，学者相续净，所说法清净。后时止迦摩啰室啰，圣教盛行，彼诸智者，则许三种而为初要。谓正法造者殊胜，正法殊胜，如何讲闻彼法规理。今于此中，应如后释。

诠释《广论》的时候可以用两种方式：那兰陀寺讲述的原则，以及止迦摩啰室啰教授法印时的方法或者是原则。

那兰陀寺讲授遵守的原则是什么？有三个原则：第一，必须要语清净。语清净的意思是说，所诠释的内容必须是为了净除弟子不知道、颠倒知道和疑惑这三者的不净而说，所以叫做语清净。第二，讲述的时候必须要远离烦恼相应，不

是为了竞争比较，也不是为了炫耀自己的功德学问等，要远离这些种种的烦恼，使内心相续清净之后而去做诠释。第三，所要诠释的法义一定要有一个清净传承，要有一个清净的根据，所以法源要清净。

止迦摩啰室啰是大成就者阿底峡尊者住持的一个主要寺院，如果是按照止迦摩啰室啰讲授的方式，就说到了“正法造者殊胜”、“正法殊胜”以及“如何讲闻彼法规理”，是以这三种为主的方式来作诠释。

宗喀巴大师在这两者的释义方法里面，选择了止迦摩啰室啰诠释的方式。

菩提道次第广论十八天教授 第二部分道前基础造者殊胜

由是菩提道次第引导分四：一、为显其法根源净故开示造者殊胜，二、令于教授起敬重故开示其法殊胜，三、如何讲闻二种殊胜相应正法，四、如何正以教授引导学徒之次第。今初

总此教授即是至尊慈氏所造，《现观庄严》所有教授。别则此之教典，即是《菩提道炬》。故彼造者，亦即此之造者。彼复即是大阿阇黎胜然灯智，别讳共称胜阿底峡。

“为显其法根源净故，开示造者殊胜”，这句话送到了道次第其实是完全来自于慈尊菩萨所造的《现观庄严论》里的所有内容。以藏文直接翻译过来的话，在此的“教授”是强调内容的意思。“别则此之教典”，尤其是这部论典的直接根源是来自于《菩提道炬论》。所以《菩提道炬论》的著作者，

也就等于是这部论典的著作者。那《菩提道炬论》的著作者即是胜然灯智大师，他有另外一名称叫作胜阿底峡。

道次第的教授怎么是依据《现观庄严论》而说的呢？我们可以看《现观庄严论》的礼赞文说道：“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭，诸乐饶益众生者，道智令成世间利，诸佛由具种相智，宣此种种众相法”。在此有说到了三智，即基智、道智以及种相智。三智的功德，就是说声闻和独觉是由基智而获得果位的，菩萨是由道智而获得大乘的成就，佛陀是由种相智而圆满利众事业。《广论》所诠的菩提道次第，是由基智的内涵去诠释了共下士道和共中士道，是属于上士道的一个共同基础；在解释上士道的时候，《广论》配合着道智以及种相智的内涵，来诠释大乘道次的功德和如何修行之理。还有，道次第教授最终是依据《现观庄严论》这句偈颂文来解说整个道次的：“缘佛等净信，精进行施等，意乐圆满念，无分别等持，知一切诸法，智慧共为五”。

其殊胜分三：一、圆满种中受生事理，二、其身获得功德事理，三、得已于教所作事业。今初

如拿错大译师所造《八十赞》云：「东萨贺胜境，其间有大城，谓次第聚落。其中有王都，名为有金幢。其宫极广博，受用位饶盛，等支那国王。其国王善胜，妃名吉祥光。父母有三子，名莲藏月藏，并其吉祥藏。太子莲华藏，有五妃九子。长子福吉祥，现时大善巧，称为陀那喜。幼子吉祥藏，苾刍精进月。次子月藏者，即现至尊师。」

阿底峡尊者出生的地方，如同拿错大译师所说的是在东边“萨贺”这个地方，其国度又有个聚落称为“岷堆巴勒布拉”

（梵文）。萨贺国今天位于哪里呢？大约是今天的孟加拉共和国。有一位来自于文斯班高的朋友曾经跟我做过非常详细的解说，他说阿底峡尊者生在孟加拉共和国的某个地方，可以有很多的理由来证明的。阿底峡尊者出生在王族，种族非

常高贵，跟寂护法师一样。阿底峡尊者的父亲是善胜，母亲是吉祥光。当时阿底峡尊者所出生的王国实力如何呢？如同支那国土，以藏文来说的话叫作“东昆”。东昆是什么意思？虽然有很多的西藏喇嘛作了不同的解说，但是章嘉活佛说“其实这是我们西藏喇嘛不懂中文的缘故”。藏文“东”的意思，就是东西南北的“东”；“昆”是因为藏语里面无法写国家的“国”字，所以以藏文来写就成了“昆”的发音了。其实“东昆”就是指东边的国家。什么叫东边的国家呢？就是指今天的中国。中国人会把自己的国家叫做中国，但是以藏人来看的话，就变成了东边的国家。所以以前的一些西藏大师们在解释地理环境时，说到了东支那、西天竺。阿底峡尊者当时所出生的王国，就像东国般强大。阿底峡尊者出生的时候有很多与众不同的吉祥瑞兆，欲详细了知可以去阅读《阿底峡尊者自传》，在此不多作解释。比如阿底峡尊者一出生的时候，就说了这样的偈颂文：“愿诸如我如双亲”，就是说愿这些可怜无助的众生，能像我以及我的父母亲一样，具有富饶权威，没有任何的灾难痛苦。由此可见，阿底峡尊者天生的具有如此的悲愍心。而且，阿底峡尊者小时候一见到寺院，就会主动地到寺院里面皈依三宝，默默地念诵祈愿文等，具有这种非常不可思议的，从小自然引发的吉祥瑞兆。以上说到了阿底峡尊者的种族，及其诞生的环境。

获得功德事理分二：一、知见广博获教功德事理，二、如理修行获证功德事理。今初

如《赞》云：「二十一岁中，善巧六十四，技术及一切，工处善构言，及一切诸量。」谓于二十一岁以内，学习内外四共明处。声明、因明、工巧业明及医方明，善巧究竟。特如大卓龙巴云：十五岁时，仅闻一次《正理滴论》，与一黠慧戏论外道兴辩，令彼堕伏，美誉徧扬。

在此说到了五大明和五小明共十明，十明的名词来自于印度天竺。“特卢”的意思为“尤其是”，卓龙巴说了什么呢？卓龙巴在另一部论典里面有说到这样一个偈颂文“善护佛子于佛前”，此处的“佛子”指的就是阿底峡尊者。阿底峡尊者于佛在世的时候曾经在佛前承诺，将来佛涅槃之后会善护佛留传下来的教法。如同《嘎当经藏》这部论典里面所记载的，阿底峡尊者和仲敦巴大师两个，会以师徒的方式示现二十二次，利益广大的有情及教法。所以，我们今天从佛法的历史上看到的一些伟大的成就者，尤其是对教法非常有贡献的那些大师们，很多都是过去世曾在佛前承诺，依由这种不可思议的缘起，所以才在释迦尊者的教法当中做如此广大的事业，确实也是因果丝毫不爽吧。

于其黑山道场，瑜伽自在，亲见欢喜金刚尊身，获得金刚空行佛母授记之尊重。罗喉罗毘多前，具足请受一切灌顶，立密讳为智密金刚。二十九岁以内，于多获得成就师前，习金刚乘教典教授，善巧无余。于诸密咒唯我善巧，作是念已，诸空行母于其梦中，陈示众多昔所未见密咒经函，摧其慢意。此后尊重及诸本尊，若寤若梦，随其所应，劝云若出家者，则于圣教及诸众生，起大饶益。依是劝已，如《赞》中云：「共称汝亲教，为加行道者。」随请大众部持律上座，得加行道一分真实三摩地者，厥号戒铠为亲教师，而正出家，其讳又名胜然灯智。此后乃至三十一岁，习学相乘内明，上下诸藏。特于能飞聚落，法铠师前，十二年中听受《大毗婆沙》，极善根本四部教典，于诸异部，作受食等，诸微细分，互舍取处，徧知无杂。

由是度越自他诸部宗海彼岸，故是无倒解了一切教正法中枢要处者。

以香巴噶举的说法来讲，“罗喉罗毘多”是一个瑜伽大成就者，他曾经以曲鲁法的方式来到藏地。所谓的曲鲁法就是透过瑜伽观修的力量，让自己的意识进入到别人的身体。

阿底峡尊者曾经想过以在家的身份去利益众生，但那时有许多吉相劝尊者一定要出家，这样才有办法更广大地利益一切有情以及教法。

加行道可以分暖、顶、忍、世第一法四者，也可以另外解释成是得相三摩地、真相三摩地、一分真实三摩地以及瞬间三摩地。尊者示现的成就是加行道的哪一个层次呢？是忍，或说是一分真实三摩地。

不同律部的一个戒传承的这些戒师会不会一起做布萨呢？你们有没有答案？阿底峡尊者来到西藏之后并没有传戒，因为阿底峡尊者的戒体是大众部的，而寂护论师给与藏人的戒体是根据一切有部的，一切有部的戒比大众部的戒较严谨，阿底峡尊者有说，对藏人来讲最好要接受一切有部律部的戒体。但是我突然有一个疑惑，不同律部的戒体，会不会一起去做布萨忏悔呢？如果不在一起，那阿底峡尊者来到藏地之后，西藏人要做布萨的时候难道会请阿底峡尊者离开吗？这很奇怪啊。你们有没有人可以帮我做解答呢？我只是突然间有这样一个想法而已。

“法铠”梵文叫作塔玛拉西拉，就是《利器之轮》的著作者，确实是一位不可思议的大师。

获得证德事理者，总佛一切教法圣教，三藏宝摄，故证圣教亦须摄入三学宝中。其中戒学，至言及释数数赞为定慧学等一切功德之所依处，故须先具戒学增上诸证功德。

证功德最主要就是三学的功德，而在三学里面，许多的经典圣言都说戒学是定慧学等一切功德的基础，先要有戒学才有办法使我们的证功德获得增上。

其中分三：

成就最胜别解脱律仪事理者，如《赞》中云：「尊入声闻乘门已，护戒如牦牛爱尾，具妙梵行苾刍，持律上座我敬礼。」谓其正受圆满苾刍诸律仪已，如爱尾牛，若尾一缕挂着于树，虽见猎士将离其命，宁舍其命护尾不断。如是虽于一轻学处，尚宁舍命防护不犯，况其所受重大学处，是故成大持律上座。

这里的“如牦牛爱尾”是说在某个地方，有只牦牛非常爱护自己的尾巴，是不是牦牛都一定是这个样子呢？那就要另当别论了。但是既有这样的一种说辞，宗喀巴大师就借用这种说辞来作比喻，比喻阿底峡尊者非常重视自己的戒体，宁可舍命也不违反戒律。传说阿底峡尊者在旅途中，因为察觉自己有犯轻微学处，比如当时的表情不对或是说身姿与戒律里面有所违背，阿底峡尊者就会立即向路边无论是泥土所塑造的佛像也好，还是在路旁用石头堆砌的佛塔也好，在三宝像前忏悔礼拜。有一次，阿底峡尊者有违背这种细微学处而马上作忏悔的时候，随从对尊者说：“可不可以请尊者先不要做忏悔，因为我们现在正在赶路啊。”尊者回复说：“那如果在途中死了怎么办？死亡是不会等我们的。”可见阿底峡尊者非常非常谨言慎行，确实是值得我们效法的大律师楷模。

成就菩萨律仪者，如《赞》中云：「尊入度彼岸门已，增上意乐善清净，觉心不舍诸众生，具慧大悲我敬礼。」总具修习慈悲为本，菩提之心众多教授，特依金洲大师，多时修习，至尊慈氏及妙音尊，传授无着及寂静天，最胜教授。如《赞》中云：「能舍自利，以利他为胜，是即我师尊。」谓心发起，爱他胜自菩提之心，以此愿心所引行心，受学菩萨广大妙行，学受随行所有学处，行贤妙故，能不违越诸胜者子所有制限。

因由慈尊菩萨所留下来的七支因果的菩提心修行口诀，以及妙音文殊师利菩萨所留传下来的自他相换的菩提心修学

口诀，阿底峡尊者以大慈心、大悲心为根本升起了大乘愿心，由大乘愿心再去接受菩萨戒而获得了行心，如是遵守达成学处。

成就金刚乘律仪者，如《赞》中云：「尊入金刚乘门已，自见天具金刚心，瑜伽自在获中者，修密护禁我敬礼。」成就观见自身即天生起次第，及金刚心圆满次第三摩地故。总赞为其瑜伽中尊，特赞如理护三昧耶，不越制限。亦如《赞》云：「由具念正知，不作意非戒，慎念无谄诳，犯罪不染尊。」如是于诸三种律仪净戒学处，非仅勇受，如其所受随行防护，不越制限，设少违犯，亦以各各还出仪轨，疾疾令净。如是净传，应知是诸通达圣语扼要智者，所喜爱传，随诸正士应当修学。

以上说到阿底峡尊者获得了生起次第及圆满次第的成就，尤其是对金刚乘的大小三昧耶都完全非常谨慎地去遵守，没有任何的违越，或纵使违越了就立即忏悔。宗喀巴大师礼赞阿底峡尊者，赞叹阿底峡尊者的功德时，最主要是以阿底峡尊者三学成就中，尤其是由戒调伏自己行为方面解释得非常清楚。我觉得宗喀巴大师如此赞叹的方式，一定有他特别的用意，所以作为弟子的我们也必须要了解宗喀巴大师的深奥用意啊。

成就定学分二：共者谓由奢摩他门，得堪能心；不共定学者，谓具极稳生起次第。此复三年或六年中，修明禁行。尔时遥闻，飞行国中，诸空行母，讴歌之声，心中亦有所忆持者。

成就慧学中，共者谓得止观双运毗钵舍那三摩地；不共者，谓得圆满次第殊胜三摩地。如《赞》中云：「如密咒乘教，显是加行道。」

以无上瑜伽部的胜乐金刚和密集金刚的一般种相来解说的话，由于我们的气风已经能够在中脉里面入、住、融的缘

故，而生起了空乐智慧，这个时候就是圆满次第获得了成就，这是无上密里面所谓的加行道，所以说到了“如密咒乘教，显是加行道。”

于圣教所作事分二：一、于印度所作事理，二、藏中所作事理。今初

于胜金刚座大菩提寺，曾经三次以法战败外道恶论，住持佛教。即于自部，上下圣教，所有未达，邪解疑惑，诸恶垢秽，亦善除遣，而弘圣教。故一切部，不分党类奉为顶严。如《赞》中云：「于大菩提寺，一切集会中，自部及他部，诸恶宗敌者，以狮吼声语，一切脑浆崩。」又云：「能飞聚落中，出家二百半，能映覆戒中，出家不满百。四本部全住，尊部无傲举，摩羯陀境内，一切寺无余，成大师四众，一切顶上珠，尊居十八部，一切顶中时，一切皆受教。」

阿底峡尊者在印度所做事理包括：对外，以法去战败外道对于佛教的辩论，并以神通力降伏外道；对内，无论是上部下部，十八部等，都共同地奉阿底峡尊者为顶严，遵守阿底峡尊者的教诲。所以阿底峡尊者无论是对外对内，在持教、护教、弘扬圣教上都有极大的贡献。

藏中所作事理者，天尊师长叔侄，如其次第起大殷勤，数数遣使洛拶瓦贾精进狮子，及拿错戒胜，往印迎请。菩提光时，请至哦日铎，启请治理佛陀圣教。依是因缘，总集一切经咒要义，束为修行次第，遂造《菩提炬论》等，而兴教法。

“天尊师长”是法王、国王的意思；“洛拶噉”是大译师的意思；“贾精进狮子”，就是大译师贾精进狮子。藏文的“贾”，有许多不同的意思，但在此的“贾”并非是印度或中国的“贾”，而是一个种族的名称，如“贾”、“东”、“提”，是三种的种族姓名。

大译师贾精进狮子及拿错译师（拿错戒胜）什么时候去迎请尊者的呢？是菩提光时，请到哦日铎这个地方的。当时的藏传佛法显密之间的矛盾非常严重，因为在密教里面可以被开许的部分在显教是违反戒条的，所以造成了显密之间好象是水火不容般的极大冲突。在这之前，也就是师、咒、王三尊（师即寂护论师，咒是莲花生大士，王是法王赤松德赞）在世的时候，显密是共同圆满兴盛的。那时候，由寂护论师传了整个的般若蜜多乘显教的广大教法，为了排除内外的障碍又迎请了咒师莲花生大士，藏王赤松德赞本身有修传密教，所以显密非但不是水火不容，反而是互相辅助的。可是此时却变成了水火不容的状态，藏王很担忧佛法的这种衰败倾向，于是就派遣了二十一位西藏的聪明小孩子到印度去求法，以及去迎请一些班智达。那二十一位小孩子，其他都不幸死亡，唯剩罗扎瓦仁钦桑布（宝贤论师或说宝贤大译师）、善慧译师这两位。可是因为当时还没有一位具大势力的班智达，能够说服所有的显教和密教的修行者，解决当时的问题，所以在大家的共同协商下，最后他们决定去邀请止迦摩啰室啰的住持阿底峡尊者。当智慧光藏王也就是天尊师长，听到了阿底峡的名称时，心生极大的信心和欢喜，于是就派遣了他的大臣带了许多黄金去邀请，可是第一次却挫败了。藏王就决定自己赴印去邀请，但却在途中被康落国王拦截遭囚禁。康落国王对智慧光王说：要么你就留下你的性命，要么你就放弃你的宗教信仰。当时智慧光王想：我从无始以来未曾为佛法牺牲过一次性命，今天能有机会为教法而牺牲自己的性命我很骄傲。于是，智慧光就把邀请阿底峡尊者的伟大事业交给侄子菩提光去承办。最后，菩提光邀请到了阿底峡尊者到藏地，一开始是到了阿里这个地方。菩提光王向阿底峡尊者祈求传授对整个西藏人有益的教法，阿底峡

尊者回复说：“敬礼三世一切佛，及彼正法与僧众，应贤弟子菩提光，劝其善现觉道灯。”于是就写了《菩提道炬论》。

此复住于哦日三载，聂塘九岁，卫藏余处，五年之中，为诸善士开示经咒，教典教授，罄尽无余。圣教规模，诸已没者，从新建树，诸略存轨倍令增广，诸被邪解垢秽染者皆善治除，令圣教宝悉离垢染。

阿底峡尊者著作了《菩提道炬论》之后，噶当派的大师们也陆陆续续地著作了许多道次第的论典，如仲敦巴大师的《日光心论》、霞惹瓦大师的《霞惹瓦道次》等；格鲁派有宗喀巴大师的《菩提道次第广论》，萨迦派有《道果论》等。

《道果论》的教授方式分具教和学教两者，《道果论》的内容分三相、三续，三相的内容与《道炬论》和《菩提道次第广论》所教授的是一样的。同样的，噶举派的冈波巴大师，除了从玛尔巴、密勒日巴得到了整个的以密集金刚为主的密续传承，还著作了《解脱庄严论》，《解脱庄严论》的内涵和道次广论的内涵也是一样的。宁玛派的圣者龙钦巴也著作了《如意藏》以及《二取善传》等论典，其内涵也是跟《广论》一样。所以在西藏任何的教派，无论是萨迦、格鲁还是噶举、宁玛等，都受到了阿底峡尊者《道炬论》的影响，每一派都着有道次解说的论典。阿底峡尊者对于藏传佛教四派而言，确实是有极大的恩惠啊。

总之雪山聚中前弘圣教，谓圣静命及莲华生，建圣教轨。然由支那和尚堪布，解了空性未达扼要。以是因缘，谤方便分，遮止一切作意思惟，损减教法，为莲华戒大阿阇黎善破灭已，抉择胜者所有密意，为恩极重。于后弘圣教，则有一类妄自矜为善巧智者及瑜伽师，由其倒执相续部义，于教根本清净梵行，作大损害，为此善士，善为破除。复能殄灭诸邪执着，弘盛增广无倒圣教，故其深恩普徧雪山一切众生。

教法的污垢是来自于哪里呢？上述文中说到有支那和尚堪布，因为未了解空性扼要的缘故，所以破一切法的存在，堕落于断边，遮止一切的作意，于教法有很大的损害。

话虽如此，但并不代表说所有的支那和尚都是如此的。为什么呢？因为在藏王赤松德赞的时候，就已有支那和尚。桑耶寺里面有许多分类不同的洲：如班智译经洲，是迎请班智达、大译师们在做翻译经典工作的部门；咒师诵经洲，主要工作是举办法会，上赞佛子，下除妖魔，因为那时有许多的非人损害教法的障碍，是通过持经念咒的方式而去消除的；还有白衣居士洲以及不动禁律洲等，不动禁律洲里面所安住的就是来自支那国的支那和尚们。师、咒、王三尊都在时，并没有把不动禁律洲给否定掉。所以从这一点上我们就可以知道，并不是所有的支那和尚都对空性不通达，并不是这个意思。

而后来有支那和尚因为对空性的究竟意趣并不是非常了解，所以说了破除一切作意的思想言论，这种宗义和中观和唯识是完全不相应的，是与龙树菩萨的究竟意趣完全颠倒的。寂护论师的遗言和授记里面，曾有授记说将来会有这种支那和尚来损减教法，由我的弟子莲花戒来破斥的话。于是由国王作为证人，礼请了莲花戒大师，举办了一场盛大的辩论，最后破除了当时支那和尚的遮止一切作意的颠倒见解。因为如果没有任何的作意，好也遮挡坏也遮挡的话，不就变成了是非善恶不分了吗？这样的话，道地证量是无法获得增长的。

有另外一个故事曾说，莲花生大师在世的时候，有许多心续不清净随烦恼相应的大臣们，在莲花生大师背后说三道四，说了许多莲花生大师的坏话，说不该邀请莲花生大师到藏地等，听说这使得藏王赤松德赞遇到了很大很大的困难。我们西藏是观世音度化的一块特别的净土，以过去的历史来

看确实是与众不同的，现在而言也确实如此，非常的殊胜，因为有教法存在，有观世音化身调伏的净土众生。可是有佛的地方就有魔，有法的地方也有魔，所以虽然有如此的圣教弘扬，但却一直有障碍干扰。莲花生大师的发心以及大威德力是不可思议的，而且那时还有寂护论师安住，有菩萨藏王赤松德赞安住，可是在师、咒、王三尊同时的时候，居然还是会有这种种的障碍啊。所以我们西藏人要谨慎小心，虽然有这么好的圣教传承，可是障碍一直都会存在的。其实一切都是缘起，我们以前共同的发心愿力，使得我们能得生在观世音净土值遇这么殊胜的教法，可是却又因为以前某些人的发愿不清净或者是邪愿的缘故，产生了这些种种的障碍，这些都是因缘。

总而言之，阿底峡尊者来到了藏地之后，事业确实是非常地广大，最主要是住在后藏这个地方著作了《道炬论》，无论是对教法还是对众生都给予了极大的利益。直到今天，当我们听到“阿底峡”这个名称，内心仍然会有所触动，为什么呢？因为阿底峡尊者对于我们藏人以及藏传佛法的跟随者而言，确实是具有极大的恩惠啊。

如是造论，光显能仁所有密意。复有三种圆满胜因，谓善所知五种明处及具教授，谓从正徧知展转传来，于其中间善士未断修持彼义扼要教授，并得谒见本尊天颜，获言开许。此等随一虽能造论，然三齐具极为圆满，此大阿闍黎三皆备具。

其为本尊所摄受者，如《赞》云：「胜欢喜金刚，立三昧耶王，雄猛世自在，主尊度母等，谒颜得许故，或梦或现前，常闻最甚深，及广大正法。」

写论典，光显佛世尊的密意，需要什么样的条件？需要三个条件：

第一，通达五明。

第二，从佛正徧知一直到自己的根本上师，传承未曾间断，而且自己有如法修持这个教授的扼要。

第三，谒见佛菩萨亲自开许，让你去造作此论典等。

这三者中只要具足其中之一，就具有造论的条件。如果三者都具备的话，那是最圆满的。阿闍黎阿底峡尊者是三者都具备的，曾亲眼见到佛菩萨，得到佛菩萨的开许，授权造论。

师传承中，有所共乘及其大乘二种传承。后中分二：谓度彼岸及秘密咒。度彼岸中复有二种传承，谓见传承及行传承。其行传承复有从慈尊传及妙音传。于密咒中，亦复具足传承非一，谓五派传承，复具宗派传承，加持传承，及其种种教授传承等。亲从闻学诸尊长者，如《赞》云：「恒亲近尊重，谓寂静金洲，觉贤吉祥智，多得成就者。尊又特具足，从龙猛展转，传来最甚深，及广大教授。」说有十二得成就师，然余尚多善巧五种明处者，前已说讫。是故此阿闍黎能善抉择胜者密意。此阿闍黎于五印度，迦湿弥罗，邬仅，尼泊尔，藏中诸地，所有弟子不可思数。然主要者印度有四：谓与依怙智慧平等大善巧师，号毗柁跋，及法生慧，中狮，地藏，或复加入友密为五。哦日则有宝贤译师，拿错译师，天尊重菩提光。后藏则有迦格瓦，及廓枯巴天生。罗札则有卡巴胜位，及善护。康地则有大瑜伽师，阿兰若师，智慧金刚卡达敦巴。中藏则有枯哦种三。是等之中，能广师尊所有法业，大持承者，厥为度母亲授记菑，种敦巴胜生是也。造者殊胜略说如是，广则应知，出广传文。

阿底峡尊者的传承大致上可分共乘、大乘两种传承。大乘又可以分二：般若蜜多乘，即显教；金刚乘，就是秘密教的传承。般若蜜多乘显教的传承又可以分二：见传承、行传承。行传承就是菩提心口诀教授的传承，这个传承又有二：一是来自于慈尊也就是弥勒菩萨所留传下来的传承；一是妙

音文殊师利所留传下来的传承。金刚乘的传承有宗派传承、加持传承及其他种种教法传承等五派。尊者所依止的上师总共有一百五十七位上师，其中真正具有大成就的有十二位。

能够真正具有善抉择佛陀密意的阿底峡尊者的弟子，大概遍满在五个地方：印度、克什弥尔、邬仅、尼泊尔和西藏。印度最主要的弟子有四位或说有五位，如果说是四位的话，就是毗柁跋、法生慧、中狮、地藏；如果是说五位，那就还有友密。尊者在阿里最主要的弟子有宝贤译师、拿错译师和天尊（藏王）菩提光。后藏有两位，迦格瓦和廓枯巴天生。在罗札，有卡巴胜位以及善护。康地有四位，第一位是大瑜伽师，他的全名叫作噶美群乔仁钦；第二位是阿兰若师，他的全名叫作仁钦旺秋丹增；第三位是智慧金刚；第四位是卡达敦巴，全名叫作强巴罗珠，翻译成中文叫作慈慧。在中藏的弟子则有枯、哦、种三尊，枯就是枯蹲巴，哦就是善慧译师，种就是仲敦巴大师。

在众多的大弟子里面，仲敦巴大师是阿底峡尊者的继承人。仲敦巴大师出生在前藏堆隆普的某个地方，从小母亲去世，继母不能善待尊者，所以尊者就离家到了潘元该这个地方，从祥坚波那里获得了居士戒。之后他又到康地依止了赛尊上师，学习教法，并服侍这位上师。后来仲敦巴大师见到了阿底峡尊者，一直到阿底峡尊者圆寂，期间只是因为要处理一些事情才离开了两个月，一直都是跟阿底峡尊者在一起。仲敦巴大师是阿底峡尊者的侍者、翻译，也是阿底峡尊者的心子，最后继承了阿底峡尊者的整个传承。仲敦巴是观世音的化身，所现是梵行居士相。他不只精通三藏，对于世间和出世间的学识非常渊博，而且也确实非常能干。有的时候，阿底峡尊者不经意说错了（如果不以尊敬词来去形容的话，不是不经意而是有时说错的时候），仲敦巴大师就会在

下面纠正。但是，虽然仲敦巴大师非常地能干，他却绝对不会表现出矜持、傲慢的样子，他非常非常的谦虚。

仲敦巴大师之后就形成了噶当派的三种传承，噶当派翻译成中文是教诫派的意思，就是不放弃佛亲自所说任何一字经文，又能实践佛所教诫的每一个经文的缘故，所以称为教诫派。噶当派并非不学密，可是因为密教是在非常严密的情况下，而不是公开去修学的缘故，所以他们是非常秘密地在修持。外相看不出来，可是内在的功德却是不可思议，所以有“内熟外净”的这种称赞。

阿底峡尊者还未到藏地的时候，就有人对阿底峡尊者预言说，您到了藏地之后，不只对整个教法和众生有利益，您的子孙会比祖先还来得优秀。以整个噶当派的历史去看的话，阿底峡尊者在世的时候教法是非常兴盛的，仲敦巴大师的时候更是弘扬光大了。之后，仲敦巴的弟子霞惹瓦、朗日塘巴等，又再次地弘扬光大了教法。所以西藏人有这样一句话：“子胜于父，孙胜于子”，也就是说阿底峡尊者后继的这些噶当继承人，将教法弘扬四海，比之前的事业还要来得兴盛。阿底峡尊者的思想里面，不只是有三士道的道次修持，还多加了密学金刚乘的修持，所以使得原本显密之间的矛盾完全化解，而且使大家都有一个认知：密咒金刚乘虽然非常的圆满殊胜，但是如果如果没有基础的话，就如没有根本的果实，哪怕再好也会有干涸的一天，所以一定要有基础，才有办法修学密乘。这都是完全来自于阿底峡尊者的恩惠啊。

至尊宗喀巴大师获得了如此殊胜的噶当三派的所有传承，如同《兜率天上师瑜伽》文里面所说“浊世多闻亦勤修”，确实，在宗喀巴大师示现的这一生里，让我们弟子感受最直接的教诫就是要多闻、多修，也如同宗喀巴大师在《证道歌》里面所说“最初常求广大闻，中达经论皆教授，最后日

夜勤修持，一切回向为弘法。……善思此理计策妙，至尊智藏恩大哉”，就是如此。

大师开始在雅隆、桑布等地的萨迦派寺院里学习，依止一些大成就上师学习，之后他的名声慢慢四扬，有越来越多的弟子来皈依投靠，向他请教佛法。大师曾想：我是不是要继续弘扬教法，不应该去闭关吧？他这样想的时候，文殊师利菩萨就现身对他说：“你必须要去深山闭关，要去苦行修学。”此时许多弟子都对大师反复地殷重祈请，说如果大师现在放弃了我们这些可怜众生，那岂不是对教法有所损害吗？宗喀巴大师就再次请问文殊师利该怎么办，因为弟子有这样的请求，如果我突然停止教学的话，是不是会被弟子毁谤，或者让弟子产生烦恼等。文殊师利菩萨回复说：“对教法是有益还是有害，我知道，你们不知道。如果有人骂你、诽谤你，你就修忍辱。”

于是，在文殊师利的指示下，宗喀巴大师就决定带了文殊菩萨亲自点名的“清净八众”弟子，到深山苦行观修。闭关的时候，宗喀巴大师每天只食用少量的糌巴粉而已，也像平常人一样拜十万遍大礼拜，供十万遍曼达拉，以及念十万遍的皈依发心偈颂文，做这种的集资净障的修持。同时也反复地闻思大论典，止观双运地去做观修。最后，逐渐的让自己完全通达了一切深、广的教义，尤其是龙树父子的最究竟的意趣中观正见。

因为宗喀巴大师对自己所获证的成就相当有把握了，所以才有办法真正做到名符其实的利教、利众的佛事业。于是宗喀巴大师到了拉萨附近的藏区，为教法及众生做广大利益的事业。这时候在羊八井有对《般若经》非常精通的一位学者，叫作阿·强秋益西，还有仁达瓦以及大译师迪曲拜桑等，邀请大师到惹珍这个地方的惹珍寺，这个寺位于像狮子一样

的岩山上，寺里有仲敦巴大师亲自塑造的阿底峡尊者像。就在阿底峡尊者的像前，宗喀巴大师写下了《广论》的祈愿文。因为大师及弟子众的殷重祈请，大师亲见虚空遍布了整个的传承上师，从导师释迦牟尼佛一直到自己的亲教师洛扎·南喀坚赞，所有的传承上师都安住在前方的虚空，尤其是非常明显地凸显出阿底峡尊者、仲敦巴大师、博多瓦、霞惹瓦四尊。最后，仲敦巴、博多瓦、霞惹瓦都溶入于阿底峡尊者的体内，阿底峡尊者手持经典放在宗喀巴大师的头上说：“你必须要为教法、为众生做广大利益的事情，我会帮助你。”于是，获得了非常大的加持。再，由于当时的桑布曲坚、古乔楚滇以及古乔坚赞，还有大译师古乔柏桑等具量士夫大弟子们，反复的殷重祈请，请求大师著作《道炬论》的解释，大师看内外因缘已经成熟，就著作了《菩提道次第广论》，那时候大师约四十六岁。大约在大师五十九岁的时候，又著作了《三主要道》。

因为大师具有种种不可思议的本尊相的授记和开许，所以我们在大师所著作的回向文里，可以看到这样一句话：“从佛菩萨微妙业，所成菩提道次第。”据说大师在著作《菩提道次第广论》的时候，当时的天龙八部以及山神、水神、地神等，也都请求大师为他们做回向和发愿，所以大师在快结束《菩提道次第广论》的教授时，也说到了“愿编善道除违缘，办诸顺缘人非人；一切生中不舍离，诸佛所赞真净道。”为他们也作此回向。

宗喀巴大师著作《菩提道次第广论》具有五种殊胜功德：

第一，所述殊胜。《广论》所述是依据着二大车轨的传承，浓缩了三藏十二部经典心要的三士道内容。

第二，讲授殊胜。何为讲授殊胜呢？讲授的内容有错是绝对不行的，所以必须性质无误，也就是所讲的内容本身没

有错；而且所讲内容是圆满的，内容不够的话也不行，数量圆满，也就是因缘圆满；还有，即使性质没有错误、数量也圆满，但是次序颠倒也不行，所以得多加一个正确的次第。

《广论》因所说内容依由次序、性质无误以及数量圆满无谬，所以是讲授殊胜。

第三，所在殊胜。宗喀巴大师著作《菩提道次第广论》的地方北边惹珍，是一个佛陀授记过的圣地。

第四，劝请著作者的殊胜。劝请宗喀巴大师著作《菩提道次第广论》的并非是一般凡人，而是菩萨化现的大弟子众。

第五，眷属殊胜。宗喀巴大师写作《菩提道次第广论》时陪伴身边的大弟子众，都是具有道地成就的大菩萨众，所以说眷属殊胜。

正因有此五种殊胜功德，所以自宗喀巴大师写下《菩提道次第广论》，至今六百多年间，有多少人依据这部《广论》而获得了道地的成就啊，这是没有任何疑惑的。因为宗喀巴大师不可思议的发愿，以及完全无谬精准的教法内涵，所以使得大师的事业如日中天，教法弘扬光大，弟子遍满藏地。《广论》的传承之所以如此兴盛，而且《广论》教授的方式很多，原因就在这里。

以上讲了从导师传到阿底峡尊者，再传至宗喀巴大师的整个传承的内容。

菩提道次第广论十八天教授 第二部分道前基础教授殊胜

此论教授殊胜分四：一、通达一切圣教无违殊胜，二、一切圣言现为教授殊胜，三、易于获得胜者密意殊胜，四、极大罪行自趣消灭殊胜。今初

圣教者，如《般若灯广释》中云：「言圣教者，谓无倒显示，诸欲证得甘露胜位，若人若天，所应徧知，所应断除，所应现证，所应修行。」即薄伽梵所说至言，谓尽胜者所有善说。

什么叫作“甘露胜位”？甘露是令我们不会死亡的药物。远离四魔不会死亡的涅槃果位就是甘露胜位。为了能够获得涅槃的缘故，无论是人还是天，应学习薄伽梵释迦牟尼佛所说的知苦、断集、证灭、修道的圣言。这些圣言，都是圣教。

达彼一切悉无违者，谓于此中解了是一补特伽罗成佛之道，此复随其所应，有是道之正体，有是道之支分。

“无违”，无有相违的意思。比如水与火就是相违的，因为它们没有同属。所谓同属，比如说某一个东西既是水又是火。没有一样东西既是火又是水，所以说水火是相违的，或是说是没有同属的。

此处说一切圣教无有相违，并不在建立有没有同属，而是从一个人修行的角度来说，佛所说的一切教法和道次的内涵，将来都会用上或者是现在都可以成为修行的助缘，如果能够通达这一点的话，我们就不会觉得佛所说的内涵会有所矛盾了。

比如佛在某些经典里说到了暇满人身的重要，语重心长地和我们说暇满人身以及人天的殊胜功德，所以我们必须要发愿，让自己的善业回向给将来能够继续暇满人身。但是佛在另外的经典里又说到，纵使人天，纵使是获得了暇满人身也没有什么值得随喜的，因为人身只是六道轮回中的一个臭皮囊而已，没有什么值得执着的，所以我们不应该去执

着，要往更长远的方向去追求。乍看之下，同样都是我们的导师，在一个地方说到了暇满人身很重要，在另一个地方又说到暇满人身不是那么重要，而且要舍弃，因为它是业和烦恼所带来的一个苦蕴，是苦谛。乍看之下的矛盾之说，其实并不矛盾，因为以一个人修行的次第来说，这两者都是需要的，涅槃的成就不是一次两次人身就可以成办的，是要生生世世去成办的，如果没有能让自己一直确保后世会获得增上生的暇满人身的话，怎能获得佛果位呢？

所以为了确保我们生生世世在成佛之道上走上去，我们必须先让自己确定后世获得暇满人身，必须把善业回向给将来我们能够获得暇满人身，这对我们现有的能力来讲是很重要的。可是，如果你只是把目标设定在获得暇满人身，那就太可惜了。因为纵使你获得了暇满人身，它仍然是业和烦恼所带来的苦蕴，仍然是苦谛，还是在轮回当中继续着。所以你不应该让自己的眼光只局限在暇满的目标上，而应该放大、放长你的眼光，往解脱的方向去追求才是啊。

如果我们能够了解到佛所说的内涵，属于道之正体或道之支分，属于现在或者将来可以修行的内容。能深深体会佛所说的任何一句话都是有用的，那就通达一切圣教无违了。什么是道之正体和道之支分呢？对《广论》所要特别度化的众生而言，最主要修学的内容，也就是道之正体是菩提心。下文可以看到，宗喀巴大师最主要是为了众生生起菩提心而写了这部《广论》。什么叫道之支分呢？要生起菩提心的话，必须要有很多基础，比如说要有出离心。要生起出离心，必须要放弃对今世的贪着，再舍弃对后世的贪欲。所以出离心以及舍弃今世后世贪欲等，都属于道之支分。

宗喀巴大师在这里先说到了通达圣教无违的纲要，之后再作广说。

此中诸菩萨所欲求事者，谓是成办世间义利，亦须徧摄三种种性所化之机，故须学习彼等诸道。如《释菩提心论》云：「如自定欲令，他发决定故，诸智者恒应，善趣无谬误。」《释量》亦云：「彼方便生因，不现彼难宣。」自若未能如实决定，不能宣说开示他故。

了知三乘道者，即是成办菩萨求事所有方便。阿逸多云：「诸欲饶益众生，由道种智成办世间利。」《胜者母》中亦云：「以诸菩萨应当发起一切道，应当了知一切道。谓所有声闻道，所有独觉道，所有佛陀道。如是诸道亦应圆满，亦应成办诸道所作。」故有说云：是大乘人故，不应学习劣乘法藏者，是相违因。

趣入大乘道者，有共不共二种道。共者即是劣乘藏中所说诸道，此等何因而成应舍？故除少分希求独自寂静乐等不共者外，所余一切，虽大乘人亦应修持。故诸菩萨方广藏中广说三乘，其因相者，亦即此也。

诸佛菩萨为了真正能够圆满利他的世间义利，会随着众生不同的根器而去说法。所以《现观庄严论》里面说到，为了能够饶益一切有情，菩萨们必须要生起道智。《现观庄严论》最主要依据的是《般若经》，我们也称为《母经》或者《圣者母经》等。《般若经》里面说到，诸佛菩萨应该要发起、知道以及圆满所有一切的声闻道、独觉道和佛道等，即所谓的生、证、满所有的道乘。如果有人说身为大乘者不应该学小乘法的话，这是完全错误的。如果自己不了解却要为他人宣说，这是非常困难的事，只有自己了解了才能真正满足他人，为他人说法。

而且，为了能够生起菩提心而趋入大乘道，也就是在成办菩提心之前的基础可分共与不共两种。共道基础，就是我们在小乘也可以看到的如四圣谛，还有出离心即舍弃今世、后世的贪着等。不共道基础，比如知母、念恩、报恩等，这

是菩提心不共的前因。所以一个生起大乘菩提心的修行者，他必须要去学习劣乘或说小乘的内涵，不能说我是大乘者，于是就忽略或者完全地藐视小乘的经典或者教法，这是不允许的。但是有一个特别的情况，“故除少分希求独自寂静乐等不共者外”，就是为了个人追求寂静乐等这种特殊的不共者除外，所有一切小乘的内涵都是大乘者要去修行的。所以大乘菩萨藏里面要广说三乘，为了能够圆满他利，身为大乘人，他必须要学习所有大小共乘的内涵。

复次正徧觉者，非尽少过圆少分德，是徧断尽一切种过，周徧圆满一切种德，能成办此所有大乘亦灭众过备起众德，故大乘道徧摄一切余乘所有一切断证德类。是故一切至言，悉皆摄入成佛大乘道支分中。以能仁言，无其弗能尽一过失，或令发生一功德故。又彼一切，大乘亦无不成办故。

而且证觉者或者是遍知者并非是断除少有过失，圆满少有的功德，而是遍断一切的过失，周遍圆满一切的功德。所以为了能够成办大乘，我们也必须要断除一切的过失，备具一切的功德，这就是为什么大乘道里面含摄了一切乘断证功德的原因，所以佛所说的一切教授都可以摄入成佛大乘的道支分中。因为以佛而言，没有不能断一过失，没有不能发起一功德，一切的功德无不能被大乘所成办。

设作是云，若入波罗蜜多大乘，虽须劣乘法藏所说诸道，然于趣入金刚乘者度彼岸乘，所有诸道非为共同，道不顺故。此极非理，以度彼岸道之体性，悉皆摄入。意乐，谓于菩提发心、行，谓修学六到彼岸。是则一切定应习近，如《胜金刚顶》云：「纵为活命故，不应舍觉心。」又云：「六度彼岸行，毕竟不应舍。」又余咒教，宣说非一。

如果有人说，假设般若乘进入大乘之前，必须要有小乘的基础如四圣谛、出离心或者是断除今世或后世的贪着，但如果是进入金刚乘或者密乘的话，是不需要经过般若蜜多乘

的，因为它们道不相顺。这样的讲话，是完全不合理的。以般若乘的性质来说，意乐是菩提发心，加行是六般若波罗蜜多，这些是金刚乘修行者一定要学习的内涵，如同金刚乘续经《胜金刚顶》里有说“纵为活命故，不应舍觉心”、“六度彼岸行，毕竟不应舍”。其他的密续经典里面也有说到，不止是一两部经，有很多部续经都有说到。

众多趣入无上瑜伽曼陀罗时，亦多说须受共不共二种律仪。共者，即是菩萨律仪。受律仪者，即是受学三聚戒等菩萨学处。除发心已如其誓受学所学处而修学外，虽于波罗蜜多乘中，亦无余道故。又《金刚空行》及《三补止》、《金刚顶》中，受阿弥陀三昧耶时，悉作是云：「无余受外密，三乘正妙法。」受咒律仪须誓受故，由见此等少有开遮不同之分，即执一切，犹如寒热徧相违者，是显自智极粗浅耳。

“曼陀罗”就是坛城，也就是诸佛的无量宫。许多的续经都要求弟子们在进入无上瑜伽部的坛城时，必须要受共与不共两种的律仪。什么叫作共律仪？就是菩萨律仪。菩萨律仪讲到了三聚净戒等菩萨学处，就是我们发心后受持菩萨戒的各种学处。其实在般若蜜多乘里面，所要学的学处除了三聚净戒以外也没有其他的律仪了。所以未进无上瑜伽部的坛城之前，所受的共律仪就是般若蜜多乘里面的律仪了。而且在《金刚空行》、《三补止》和《金刚顶》里面说到阿弥陀佛的三昧耶时，也说先要接受别解脱戒、菩萨戒以及金刚三昧耶戒。

由此我们可以知道，因为有少许的开遮不同，我们就执着显、密如同寒冷和炎热一样是相违的，那是因为我们的学识太粗浅，不知道而说这种非常错误的言论。西藏有一句俗语说：“酥油糕好不好吃，要看酥油好不好。密教的修持会不会有成就，要看修持者显教的基础稳不稳”。确实如此啊，没有显教的基础，没有发心、菩萨戒学，没有丝毫感触的情况

下，只是嘴巴念“吽吽呬呬”几十万或几百万遍，永远都只是嘴巴上的“吽呬”而已，没有真正的力量。但是当内心有了菩提心、有了菩萨戒这种基础，再加上密咒传承的加持，内心在有感受的情况下，嘴巴所念出的“吽呬”就不一样了。有些人说“不要修什么显教了，三大阿僧祇劫太久。不如修密，很快就能获得成就”，这一种说法代表说话的这个人佛法的内容不是很了解。所以宗喀巴大师在此有特别的提醒，我们必须要知道。

如是唯除少分别缘开遮之外，诸正至言，极随顺故。若趣上上三乘五道，必须完具下下乘道功德种类。波罗蜜多道者，如《佛母》中云：「所有去来现在佛，共道是此度非余。」是趣佛陀道之栋梁，故不应舍。金刚乘中亦多说此，故是经续二所共道。若于其上更加密咒诸不共道，灌顶三昧耶律仪二种次第及其眷属，故能速疾趣至佛陀。若弃共道，是大错谬。若未获得如是知解，于一种法获得一分相似决定，便谤诸余，特于上乘若得发起一似胜解，如其次第遂谤弃舍下乘法藏诸度彼岸，即于咒中亦当谤舍下三部等，则当集成极相系属，甚易生起尤重异熟毁谤正法深厚业障。其中根据至下当说。

除了有少许的地方有被开许、不被开许外，其他的显密教授都是非常随顺的。要能趋入上上的三乘五道，就必须圆满生起下下乘的功德种类。如同《般若蜜多经》里面说到：过去佛、未来佛、现在佛，都是依此共道而成就，除此以外没有其他的道路。所以般若蜜多乘乃成佛之栋梁，故不应舍。

而金刚乘里也说到，《般若经》所说的内涵是经、续二者必须要去共同成办的，乃“经续二所共道”。由般若蜜多乘共道，再加上密咒的不共修持，像是灌顶三昧耶或是生起次第、圆满次第以及平息、威猛等眷属修法等，才能够快速成

就佛果位。若是放弃了共道的基础，那是完全错误的。如果不知道这个道理，只是修学一个法门，觉得特别相应的时候，就去毁谤其他的法门，尤其是当你对上乘发起一个相似的定解，就慢慢地放弃了下乘的修法，比如学金刚乘无上瑜伽部的时候，就去毁谤事部、行部、瑜伽部等，这样的话是非常非常危险的。什么危险呢？就是谤法的危险。在众多的罪业里面，尤其是毁谤正法的业障是极为深重的，我们应该要特别小心才是。

是故应当依善依怙于其一切正言，皆是一数取趣，成佛支缘。所有道理，令起定解。诸现能修者，即当修习；诸现未能实进止者，亦不应以自未能趣而为因相，即便弃舍。应作是思：愿于何时于如是等，由趣遮门，现修学耶？遂于其因，集积资粮，净治罪障，广发正愿。以是不久，渐渐增长智慧能力，于彼一切悉能修学。善知识敦巴仁波卿亦云：

「能知以四方道，摄持一切圣教者，谓我师长。」此语即是极大可观察处。由是因缘，以此教授能摄经咒一切扼要，于一补特伽罗成佛道中而正引导，故此具足通达一切圣教无违殊胜。

所以我们应该依止善知识，视佛陀所说一切正教是为自己现在或将来修入佛道的种种顺缘，对这个道理我们生起定解。如果现在自己有能力去修学就去修学，现在还没能力修学的也绝对不要因此而放弃，应该这样去思惟：愿自己将来，能由趣遮门而去学习。因为有一些法门是要透过断除的方式，即遮门的方式去学习的；有一些法门是以成办的方式去学习的，所以说由趣遮门去学习。为了将来能够学习到这样的法门，我们更应该要策励自己集资净障并广发正愿。如果这样坚持下去的话，我们不久就能够渐渐增长智慧力，并且能够学习到一切的法门。如果我们能够把（道炬论）所有的教授，总摄一切般若乘、密咒乘等的扼要，都看作无有相

违，视作是为一个人成佛而说的顺缘，那我们就能够通达一切圣教无违了。

敦巴仁波切曾说过这样一句重要的话：“能知以四方道，摄持一切圣教者，谓我师长。”什么叫作“四方道”？很多《广论》的传承上师对四方道有着不同的解释。最主要是说当我们修学菩提心时，却又能够多元化地带动所有其他的法门，如出离心、放弃今世后世贪欲等等，就叫作四方道的修持。比如说我们在观修依止善知识时，如果只是串习《广论》中所说的依止善知识的几页内容，这当然没有错，可是好象感觉没有什么力量，视师如佛的心态有时候很难生起。但如果我们能结合皈依，思惟三宝的功德；再由深入思惟空性的道理，而去体会佛陀的智慧功德；由菩提心的功德，渐渐体会到佛陀的悲功德；思惟到我们的善知识如同佛一样具有悲智的功德，那样的话，感受会不会很强烈呢？为什么比喻为四方道？就像我们这个坐垫，它是四四方方的，你要动它并不需要四边都抓，你只要抓住其中的一边，就可以把它拉过来。同样的道理，虽然我们的道正体、道支分看起来好象是分别的，可是当你在修道之正体、道之支分的任何一个法门的时候，自然能够牵动其他所有的法门完全地呈现，这叫作真正体会到了圣教无违的殊胜。所以四方道的修持是非常重要的，我们的修行必须要具有这种的殊胜功德，才能避免谤法等恶业的造作。

一切圣言现为教授者，总之能办诸欲解脱，现时久远，一切利乐之方便者，是即唯有胜者至言。以能开示一切取舍要义，尽离谬误者，独唯佛故。如是亦如《相续本母》云：

「此世间中，更无善巧于胜者，徧智正知无余胜性定非余，是故大仙自立契经皆勿乱坏牟尼轨故，彼亦损于正法。」故诸契经及续部宝胜者圣言，是胜教授。虽其如是，然因未代诸所化机，若不具足定量释论及善教授，于佛至言自力趣

者，密意莫获。故诸大车，造诸释论及诸教授。是故若是清净教授，于诸广大经论，须能授予决定信解。若于教授虽多练习，然于广大佛语释论所有义理，不能授予决定信解，或反显示彼不顺道，唯应弃舍。

能够诠释圆满利他的方法，满足一切众生暂时利益，以及究竟成办众生解脱利益的，只有佛陀。为什么把佛陀取名为“胜者”？因为从烦恼四魔及所知障四魔而获得究竟胜利的，唯有佛陀。但是因末代众生根器不足的缘故，不一定能够真正地理解佛陀的究竟意趣，所以这时候只能依靠着诸大车师。

什么叫诸大车师？以中观派的开派师来说，最主要的精神导师亦即祖师是龙树菩萨，虽然深见派的传承是来自文殊菩萨，但以人类所示现的菩萨角度而言，是以龙树为主要的导师。同样的，广大行的传承上师虽然是从慈尊流传下来，但是以人类所示现的菩萨角度而言，是以无着为主。为什么龙树和无着祖师或说开派师，又被称为诸大车师呢？因为古代开路都是用马车开路的，所以西藏人所谓的大车师就是开派祖师的意思。诸大车师所造的论典，是注解佛陀教授的，所以我们必须要去参考，才有办法去了解佛陀的究竟意趣。

对于个人而言，如果我们虽然学习了很多的教授，可是所学的教授跟佛所说的经义没有办法结合起来帮助生起定解，甚至于更糟糕地会显示出相互矛盾的情况，那就应该先舍弃才对。我们应该选择的教授，是不仅跟佛的经典没有任何违背，而且透过这个教授可以让我们更深入地去了解佛经所说的最主要的大纲是什么，生起决定解，这种的教授才是我们应依止学习的。

若起是解：诸大经论是讲说法，其中无有可修要旨，别有开示修行心要正义教授，遂于正法执有别别讲修二法，应知是于无垢经续无垢释论，起大敬重而作障碍。说彼等中不

显内义，唯是开辟广大外解，执为可应轻毁之处，是集诽谤正法业障。是故应须作如是思而寻教授，诸大经论对于诸欲求解脱者，实是无欺最胜教授，然由自慧微劣等因，唯依是诸教典，不能定知是胜教授，故应依止善士教授，于是等中寻求定解。莫作是念起如是执，谓诸经论唯是开辟广博外解，故无心要。诸教授者，开示内义故是第一。

如果有人说这些大论典所讲述的法门并没有任何修行的内容，如果要修行的话，要依赖着其他的口诀，所以变成大论典所说只是属于了解佛理知识，而要修行的话就要远离大论典，另外去寻找口诀教授。这是对于正法产生的颠倒执，区别所谓的讲法和修法两者。我们应该知道，这是对于无垢经续和无垢释论产生的极大毁谤。这样的话，岂不是等于说大论典的内容对修行完全没有意义，只是作为辩论用的，只是开辟广大外解，用来增长知识而已，对修行一点帮助也没有。这种说法，就等于间接地毁谤了大论典，这也是毁谤正法的业障之一。

我们应该知道，大论典对于一个追求解脱者来讲是最殊胜的教授。但是由于自己智慧不够，不一定能够知道大论典的内涵，所以有必要依止善知识而去寻求定解。我们绝对不要认为大论典只是增长知识用的，对于修心没有帮助，这是完全错误的。

大瑜伽师菩提宝云：「言悟入教授者，非说仅于量如掌许一小函卷而得定解，是说了解一切至言皆是教授。」又如大依怙之弟子修宝喇嘛云：「阿底峡之教授，于一座上，身语意三，碎为微尘。今乃了解，一切经论皆是教授。」须如是知，如敦巴仁波卿云：「若曾学得众多法已，更须别求修法轨者，是为错谬。」虽经长时学众多法，然于修轨全未能知，若欲修法，诸更须从余求者，亦是未解如前说义而成过失。

大瑜伽师菩提宝说，真正懂得教授的话，并不是说只了解了手里拿着的一卷经函，而是通达佛所说的三藏十二部经典，都是为了断除今世后世的贪着而说，是为了让我们获得解脱而说，是为了生起菩提心而说，没有任何的矛盾和相违，这才是真正地理解“一切圣言现为教授”。

同样的，大依怙阿底峡尊者的弟子修宝喇嘛说：“我在一个坐垫上，让我所有的身、语、意碎为微尘，如此这般的精进努力，今天才好不容易了解一切的经论皆为教授。”所修的法和所学的法一定是一样的，否则的话有人学理用了十几年，可是当他去闭关修行的时候，居然学了十几年的佛法却派不上用场，闭关的时候又另外有一套闭关的法门，那就有区别讲法与修法二者的过失。

三大寺的学生们，其实你们在修学般若蜜多及中观的时候，没有比《广论》更殊胜的了。我们对照着来看《现观庄严论》，仅礼赞文短短的几个偈颂就已经包含了三士道一切的内容，礼赞文中说：“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼”，这时候就讲到了智慧深见的法门。而在七十义开始的时候又说到了，“发心及教授，四种抉择分，正行之所依，谓法界自性。诸所缘所为……”，讲到了菩提心的广大行教授。

《现观庄严论》的课程教授确实是非常殊胜，非常善巧地在领导着我们，不是吗？尤其是在现代，我们去教学佛法的时候，如果能配合着《现观庄严论》里面所说的教授去说，会有很大很大的利益。

如同《现观庄严论》里面说到的，“修行及诸谛，佛陀等三宝，不耽着不疲，周遍摄持道，五眼六通德，见道并修道，应知此即是，十教授体性”。首先从世间基本的因果缘起开始引导，因为肉眼可以看到，让人们知道什么叫缘起见。透过这种基本的因果缘起，再慢慢地让他们了解更细微的互

相依赖的缘起和唯名的缘起，最后才能了解到二谛虽异体但是同性的这种道理。透过二谛同性异体的认知，我们再来学习四圣谛的话，对四圣谛才能产生真正的信心。否则的话，只是会觉得佛陀讲了四圣谛而已，内心却没有什么感受。我们每个人都想要离苦得乐，我们不想要痛苦是由因缘产生的，我们想要的快乐也是由因缘产生的，这个因缘来自于哪里？原来是来自于善恶。善恶最根本是来自于哪里？是来自于有没有无明。透过二谛的认知，相信真相并非是像无明颠倒所执那样，才有办法对灭谛产生强大的信心。否则的话，虽然在大论典里面说到了灭谛的定义、分支、边界以及生起之量等，可是大论典所说的对我们而言只是词面上的认知，并没有办法体会它的内涵。相信了灭谛之后，证得了这种灭谛功德的，我们把他称作为僧宝。但毕竟那时候只是有学道的僧宝而已，到了究竟果位的时候，转为了无学僧宝，就是佛果位了。如是，我们透过这种二谛、四谛的内涵，好象三宝的内涵非常清楚地浮现了出来，我们才有办法体会到，原来佛所说的教法是多么的殊胜圆满。这样的话，我们再去反观善知识的功德，视师如佛才会非常地强而有力，我们也才有办法真正体会到暇满是如此难得。如果对佛法的架构或它的基础道理完全不了解，硬要接受视师如佛或暇满义大的话，那实在是太困难了，只是嘴巴上知道或者是词面上的认知，没有办法真正体会，我觉得我们一定要认知这个重点。

《现观庄严论》里面整理了许多非常重要的重点，如无执着、不贪着的教授，“佛陀等三宝，不耽着不疲”，就包含了不应贪着今世、不应贪着后世。在七十义的种相里面，先发心、后教授，之后说到了抉择分……这真的是把整个修行的次第都给说到了。虽然用意非常的深，非常的难解，可是《现观庄严论》的用词是非常简洁且强而有力。如同《现观

庄严论》的根本经《般若经》一样，《般若经》在诠释抉择分时的用词也是非常强而有力的。

没有比《现观庄严论》更为殊胜的道次第的内涵，可是《广论》与《现观》唯一的差别是，《现观庄严论》在解释这些重点的时候是分开的，而《广论》则针对不同根器的众生，非常善巧地安排了次序，让我们知道自己现在是在哪个能力范围，相应的我应该主要修学什么，之后我会增长到哪里。除此以外，《广论》里面并没有《现观庄严论》没讲的内容。如同袞坚喇嘛蒋扬协巴所说，五部大论里面最主要的还是《现观庄严论》，确实是如此。我们有时候因为不知道大论典的内涵，会觉得《现观庄严论》的内容好象观修不起来，但是观修《广论》就能一下子将整个次序浮现出来，这说明我们对《现观庄严论》还没有真正通达。透过《广论》的上师口诀，我们才更清楚地明白了《现观庄严论》里面所要表达的内义，才有办法把《现观庄严论》的教言视为对自己真正有益的教授。

我跟三大寺的学生们说，虽然在格鲁派里面非常排斥所谓的讲法和修法的不同，但这不只是嘴巴上说的，我希望在实践上，所说的法和所修的法都应该一致才对。如果我们修行的时候，所拿的经典是《广论》或者《略论》或者《三主要道》，而在辩论的时候，所拿的是大论典的内涵，好象和《广论》毫不相关，如果这样以为的话，那就错了。如同贾曹杰在著作《释量论》和《现观庄严论》的注释时，他的礼赞文里都有谈到的，我们应该要这样，在学习《般若经》或者是《现观庄严论》的时候，要配合着《广论》一起来教学，自然而然的觉得，好象针对《般若经》内涵的辩论就是对《广论》内涵的辩论。如果我们真的能达到这一点的话，我觉得非常殊胜，我们应该要达到这样的目标。否则的话，我们格鲁派虽然有说讲法和修法不同是不应有的，但实际行为

上却好象确实有所不同，这很危险，这是我们必须要去注意的。

此中圣教，如《俱舍》云：「佛正法有二，以教证为体。」除其教证二圣教外，别无圣教。教正法者，谓是抉择受持道理修行正轨；证正法者，谓是如其前抉择时，所抉择已而起修行。故彼二种，成为因果。如跑马时，先示其马所应跑地，既示定已，应向彼跑。若所示地是此跑处而向余跑者，定成笑事。岂可闻思抉择此事，若修行时修行所余。如是亦如《修次第后编》云：「复次闻及思慧之所通达，即是修慧之所应修，非应修余。如示跑地，而应随跑。」如是由此教授，能摄一切经论道之枢要，于从亲近善知识法乃至止观。此一切中，诸应舍修者，即作舍修；诸应举修者，即以择慧而正思择。编为行持次第引导，故一切圣言皆现为教授。

佛法可以分教正法和证正法两种，教正法是是非善恶如何取舍的修行内容，证正法是根据教正法而去付出实践的行为。教证二法是因果关系，教正法为因，证正法为果。比如我们在跑马的时候，首先要决定往哪个方向跑，之后才会让马往这个方向跑，如果却让马往相反方向跑的话，就是天大的笑事。同样的，我们在闻思时已经决定的修行内容，真的在修时却要去修另外一种跟闻思毫不相关的内容，这岂不是很好笑吗？

所以教正法必须要能摄持一切经论的主要内涵，由亲近善知识直至止观，修行者应以闻思善择的智慧去作正思惟，作为之后在修行上的次第引导，这样才有办法现一切圣言皆为教授。也就是说，该修止的就做止修，该修观的就做观修。比如九住心等内容是以止修为主，而无常、空性等智慧观察的内容就以观修为主。“舍修”是指止修的时候舍散乱和

沉没，破除这两种障碍，藏文直译过来叫止修；“举修”指以观察为主的修行法门，藏文直译过来叫观修。

若不尔者，于非圆满道体一分，离观察慧虽尽寿修，诸大经论非但不现为真教授，且于彼等，见唯开辟博大外解，而谤舍之。现见诸大经论之中所诠诸义，多分皆须以观察慧而正观择。此复修时若弃舍者，则于彼等何能发生定解，见为最胜教授？此等若非最胜教授，谁能获得，较造此等尤为殊胜教授论师？如是若能将其深广契经及释现为教授，则其甚深续部及论诸大教典，亦无少劳现为教授，则能发起执持彼等为胜教授所有定解，能尽遮遣妄执彼等非实教授，背弃正法诸邪分别罄无所余。

相反的，如果只有道体的某一部分，比如只专攻九住心禅修的人，因为九住心是不需要用智慧去观察的，于是这种人便认为诸大经论不是真正的教授，只是拿来辩论、增广佛学知识的，只是浪费时间而已，作此诽谤而舍经论学习。宗喀巴大师在此说到，诸大经论所诠的内义，几乎都是要透过非常深奥的智慧，深入观察之后才能够知道的，如果我们放弃了这种观察智慧，如何能生定解？如果大经论的教授不是最殊胜的教授的话，请问还有谁能有比这些大经论更殊胜的教授呢？如果我们能将《般若经》这些显教的经论视为教授的话，也就会很容易将金刚乘续部教典视为口诀教授了，如此即能发起对所有大教授的定解，并且遮遣舍弃正法的种种颠倒妄执。

易于获得胜者密意者，至言及论诸大教典，虽是第一最胜教授，然初发业未曾惯修补特伽罗，若不依止善士教授，直趣彼等难获密意。设能获得，亦必观待长久时期，极大勤劳。若能依止尊长教授，则易通达，以此教授，能速授与决定解了经论扼要，其中道理于各时中兹当广说。

“胜者密意”，就是从亲近善知识一直到止观的所有内涵，其中最重要的就是三主要道：出离心、菩提心和空正见。如果我们通达了三主要道的话，就是获得了胜者密意。如果我们视诸大论典无有相违，而且对自己来说都是教授的话，当然就很容易获得圣道三要的殊胜功德。所以对于一个初学者来说，要去了解整个大论典的内涵现为教授是相当困难的，需要一个长久的时间，而且得花极大的努力才有可能。而这部《菩提道次第广论》浓摄了整个大论典的内涵，尤其是三主要道的内容，如果我们依止了具格师长，配合着《菩提道次第广论》的讲解去修行的话，对于三主要道也就是胜者的密意也就容易通达了。

极大恶行自行消灭者，如《白莲华》及《谛者品》宣说：一切佛语，或实或权，皆是开示成佛方便。有未解是义者，妄执一类为成佛方便及执他类为成佛障碍，遂判好恶，应理非理，及大小乘，谓其菩萨须于是学。此不须学，执为应舍，遂成谤法。《徧摄一切研磨经》云：「曼殊室利，毁谤正法，业障细微。曼殊室利，若于如来所说圣语，于其一类起善妙想，于其一类起恶劣想，是为谤法。若谤法者，由谤法故，是谤如来，是谤僧伽。若作是云：此则应理，此非应理，是为谤法。若作是言：此是为诸菩萨宣说，此是为诸声闻宣说，是为谤法。若作是言：此是为诸独觉宣说，是为谤法。若作是言：此者非诸菩萨所学，是为谤法。」若毁谤法，其罪极重。《三摩地王》云：「若毁此赡部洲中一切塔，若毁谤契经，此罪极尤重；若弑尽殍伽沙数阿罗汉，若毁谤契经，此罪极尤重。」虽起谤法总有多门，前说此门极为重大，故应励力而断除之。此亦若能获得如前定解，即能遮除，故其恶行自趣息灭。此定解者，应由多阅《谛者品》及《妙法白莲华经》而寻求之。诸余谤法之门，如《摄研经》中，应当了知。

《妙法莲华经》及《谛者品》里面说，无论是说佛陀的真实意趣还是依据众生的根器而说，佛所说的一切教法都是为了成佛方便而作的开示。可是有一些不了解这个道理的人，却妄念执取只有一种法门才是真正成佛方便，其他类都是属于成佛的障碍，以一种轻视或者藐视其他法门的妄念心来判别所谓的好与坏，起善妙想、恶劣想，什么是应理、什么是非理以及大、小乘，说菩萨应该学这个法门不应该学那个法门，这种对佛语的辨别都属于谤法。所以在《徧摄一切研磨经》里面有说到：曼殊师利，应该要了解毁谤正法的业障是非常难以消灭的。说“细微”，是说实际上它的力量是非常强大的，是非常难消灭的缘故。

当然，如果配合着实际的状况，像内部的四部宗义，有一些宗义论师提出有些论典是对的，有些则是不圆满的，以尊重其他法门的一种心情去说，这是没有关系的。可是如果内心相应着烦恼，不是配合着实际的状况，以不尊重其他宗义思想、不尊重其他法门的藐视的心去作善恶的区别的话，那就是谤法了。这个我们一定要了解，不是说不分好坏。我们应该知道这是大乘法门，这是小乘法门，因为观修菩提心的缘故，这个行为就属于大乘的行为；因为远离了菩提心，是以自己别解脱的一种追求心而去修行的缘故，所以是小乘法门。但是当我们区别大小乘法门的时候，是以一种尊重的心情，符合实际的情况来做阐述的，而不是小看小乘，若带着自傲的心情去作区分，这就成了谤法。

讲完了《徧摄一切研磨经》之后，宗喀巴大师又引用了《三摩地王》经里面所说，毁掉南瞻部洲一切佛塔的罪障，跟毁谤佛陀经典的罪障，两者相较哪个罪更重呢？毁谤正法或毁谤经典的罪更为严重。又另外做了个比喻：如果我杀尽了殍伽沙数阿罗汉，这个罪是非常非常严重的，但是跟谤法的罪比较起来，谤法的罪更为严重。所以我们要非常谨慎谤

法的恶业，因为这是非常大的罪业，如果有谤法的话应该马上忏悔且消除谤法行为。我们可以透过《妙法白莲华经》及《摄研经》等了解忏悔之力，最主要的还是能看到一切圣教无违，并且现一切圣言为教授，如此即易获胜者之密意，那么一切的恶习自然就能够熄灭了。

有时候我们自认为是一个大乘的修法者，所以对于一些来自斯里兰卡或是泰国的出家人，好象很小看，“啊，你们是小乘，我们是大乘”，以这种心态去辨别大小乘的差别的时候，等于是谤法了，所以我们要特别特别小心。我曾去过泰国两次，到目前为止，他们还有所谓的托钵乞食，这样的完全符合原始佛教的善良行为。我觉得非常好奇，于是也一起参与了这个乞食的活动。把鞋子脱掉，赤脚陪着这些比丘们去乞食，不只拿到食物，还会拿到一些莲花等，非常有趣，只是语言上有一些问题而已。当我问及这些长老们一天的生活起居时，他们确实是完全依靠戒律里面所说，非常谨慎地执守着，都过午不食，真的非常值得我们随喜赞叹。如果我们看到这么清净的戒行之后，还以一种藐视的心态说“你是小乘”，这根本不应理。

以藏传佛教内部来说，宁玛派、噶举派、萨迦派和格鲁派等，噶举里面又分香巴噶举、噶玛噶举、竹巴噶举等，我们更不能相互毁谤。我们同样都是追随导师释迦牟尼佛的弟子，同样是修学大乘教法的，而且都是修学显密圆满殊胜教法的。在这种不共因缘的情况下，我们怎么能够互相毁谤说“你是格鲁派……”、“你是萨迦派……”、“你是噶举派……”以这种轻视或者是排斥的心态说“你是某某派别”，这是完全不应有的想法。无论是哪一个教派，一开始成立的时候，都是由有证量的大成就者来创立的，是完全符合佛陀意趣的条件下创立的教派，从历史我们就可以知道，我们现在只有随喜

而已，根本没有轻视或者不尊重的权利，我们没有这样的资格。

以我个人来说，我对各教派都尽量的观功念恩，是打从内心地观功念恩，而不是嘴巴说说。比如有一次，一位非常老实的老修行人，他是宁玛派修学大圆满的修行者，他想要闭关修行。因为我具有DL喇嘛的名称，所以他非常虔诚地跟DL喇嘛请法，向我请教宁玛派的“彻却”、“脱葛”两种法门。“彻却”翻译成中文叫本净观修，“脱葛”法叫作越证观修。那时候我并不了解宁玛的本净观修和越证观修，也就是对“彻却”和“脱葛”我并不了解，好在那时昆奴喇嘛还在世，所以我就对他说“对不起，我真的不了解，但是您可以去找昆奴喇嘛，跟他去请教”。有时候他们真的想要来学这些东西，想要在具如此名望的DL喇嘛的座下来得到某些教法，可是因为DL喇嘛的不了解，我个人没有去学习，而让他们失望了，我对此真的深感遗憾。

我们都是追随导师释迦牟尼佛的弟子，而且又是学习大乘法门，承诺要利益一切有情众生的。自己做不到的是是一回事，但自己应该要去努力做到圆满利他的事业才对。所以我一直记得这个教训，尽可能地让自己去接受一切教法，不分派别地学习，我觉得这是非常非常重要的。去年我在菩提伽耶的大菩提寺，有跟三大寺的出家人讲过，虽然我们修学格鲁派的教法，但是我们也应该找机会去学习宁玛派、萨加派、噶举派的道理。同样的，我也对萨迦、噶举、宁玛的学生们说到，你们应该多多学习格鲁派的教法。互相学习，不仅有利于教派之间相互的理解与和谐，对于个人的修行来说也是绝对有帮助的。比如说有些内容，在某个派别学时并不是很清楚，但是透过其他派别的解释，却能够马上了解说“哦，原来如此”。如我们讲到俱生原始光明的时候，不光可

以透过格鲁所说“空乐无二”的智慧，有时候也可以配合萨迦派道果的“有及无二”的法门，或者是噶举派的“大手印”以及宁玛派的“大圆满的原始俱有”等，透过这些教派的种种解释，我们可以对“俱生原始光明”有更深体会。否则我们就得在宗喀巴大师的“一切圣言皆为教授”里多作一个补充：“是啊，我要学习一切的圣教，除某某教派以外。”但宗喀巴大师并没有另加这一句啊。“无余受外密，三乘正妙法”，也没有多加一个补充说：除了某某教派以外，所有的三乘我都要学习。所以我们应该无有教派分别地去学习一切的教法，这样才能整个地了解，不然很有可能会因为自己只接触了一个教派而去毁谤其他教派，这是非常危险的，我们必须注意这一点。

导师释迦牟尼佛一切的言语，完全是为了他人能够获得解脱以及究竟成佛的利益而说。导师释迦牟尼佛以这么纯净的意乐、完全利益他人的动机所说的一切圣言，如果我们还去毁谤的话，因果丝毫不爽，我们当然会承受严重的现实恶报，这是绝对的。如果我们了解到一切的佛言，无论是道之正体或者道之支分，都是为了补特伽罗从凡夫到成佛的方便而说，都属成佛顺缘，我们就能够看到一切圣教无违的功德了，也因此能够看到一切圣言对自己来讲都是口诀教授，没有无用的佛言，于是我们就能够易于获得胜者密意了，极大谤法的恶行也就能够自行消灭了。

好比是一个人学画画，他必须先要了解许多不同颜色在画画中都是需要的，虽然白色并非红色、红色并非白色，可是在画画的时候既要用到红色，也要用到白色、黄色、蓝色等不同的颜色。虽然颜色本身相违，但在画画的过程当中是不相违的，都是画一幅画所需的条件。通达了一切圣教无违之后，如何现一切圣言为教授呢？就像是在画这幅画的时候，我要在什么情况下配上什么颜色，配完之后我必须要补上什么的颜色，才会使所画更明显、更鲜艳等，有一个前后

的顺序。所有的颜色都是非常有用处的，这就好比一切圣言现为教授了。配色的次第，就是画功或说画画的技术上我们能够抓到重点了，抓到重点就如同易于获得胜者密意了，那我们就有办法避免极大的谤法恶行了，所以说极大恶行即谤法的恶行能自行消灭。

菩提道次第广论十八天教授 第二部分道前基础闻说轨理

当我们以一个非常正直的角度去观察的话，这三者都是想要离苦得乐的，当然在此我们是以佛教的概念去作比较的，确实来说，一般有宗教信仰尤其是具有佛教信仰的人，内心会比较快乐。因为对宗教信仰完全没有兴趣，或者是完全排斥所有宗教信仰的人，他怎么可能会知道烦恼的过患呢？如果不知道烦恼的过患，不知道对治烦恼，他会觉得烦恼是理所当然的，心就会随着烦恼的情绪而走，生气、贪心、我慢、竞争比较、耍狠等等，他的内心会随着烦恼而产生极为强烈的起伏，他不懂得善心的殊胜力，不会刻意地去对治我们无始以来带来的恶劣的负面情绪，这样，内心就没有办法获得真正的安乐了。可是相反的，不止是有了宗教信仰，尤其是透过佛教一而再、再而三地反复强调烦恼过患的缘故，使我们知道不应该生气，应该修忍辱；不应该贪心，应该修满足；应该保持慈心和悲心，不止要爱周遭的人，也要爱一切的有情众生，于是内心深处永远都会给自己更多的勇气和自信。而且，我们不会觉得钱就是唯一有意义的人生象征，有钱不是唯一的目标，我们有更长远的目标，那就是

一切遍知，当我们深深体会到一切遍知为究竟目标的时候，那钱又算什么？可是，相反的，我们看到那些没有宗教信仰的人，有的人真的是很有钱，他们根本不需要担心自己会没钱，可是因为内心的不满足，所以有一要十、有十要百、有百要千、有千要万……虽然看起来是很富裕，但内心深处却像饥渴的乞丐一样，永远都是处于饥渴的状态，他的内心深处是贫穷的，他并不富裕。有时候，我认为人们的行为真的是很颠倒，人是为了快乐而要钱，还是为了钱而去牺牲快乐啊？我们应该说钱是我们的仆人才对，怎么我们反变成钱的奴隶去了？好象这一生所做的一切都是为了钱，钱成了主人，我们成了侍奉钱主人的奴隶。我们的做法完全颠倒，为了钱我们什么都可以牺牲，饭也没有好好吃，使得自己患了胃病，然后心中不喜，又不知道烦恼的过患，所以不知道怎样解决内心的种种问题。忧郁症等心理问题不是靠吃一大堆的药物就可以治疗的，药物没有办法来控制你的心，心的问题还是得由心去解决。有人找不到解决的方法，就拼命地灌酒，让自己整天都昏昏沉沉的，处于没有正知正念的状态，晚上又得服用安眠药才能睡着。如此的内心痛苦太多了，饱受痛苦的煎熬，纵使有了钱又能怎么样呢？内心还是一直无法满足，又能快乐到哪里呢？没有啊。相反的，如果懂得了烦恼的过患，我们知道说“为了利益一切有情众生，我必须成就无上菩提”，把一切遍知这么殊胜的长远目标当成人生意义的设定时，对于钱这些凡庸的利益，我们会把它看成是非常平常的世上追求的目标而已，不会真正去重视它，这样的话，我们才有办法懂得知足。而且，我们知道了烦恼的过患，就会修学忍辱，会以慈心、悲心让自己的内心永远保持在一个爱的温暖当中，给自己带来无比的勇气。“乃至虚空未尽之前、乃至众生未尽之前，我要安住在众生中去利益他们，去拔除众生一切的痛苦”，这种无比的自信和勇气会陪伴

着我们这一生，让我们这一生无论做什么样的事都赋予了意义。

于说法师住如医想者，如遭极重风胆等病，便求善医；若得会遇发大欢喜，随教听受恭敬承事。如是于宣说法善知识所，亦应如是寻求，既会遇已，莫觉如负担，应持为庄严，依教奉行，恭敬承事。摄德宝中作是说故：「故诸勇求胜菩提，智者定应摧我慢，如诸病人亲医治，亲善知识应无懈。」

对于说法的法师，我们要把他想作是医生。如果我们有严重的风病、胆病，我们就会去求医，若能遇到一个良医，我们就会非常地高兴，而且会完全遵照医嘱。同样，若遇善知识，我们应该欢喜有这样的殊胜因缘，不要觉得是一种负担，要依教奉行且恭敬承事。

依所教诫起药品想者，如诸病者，于其医师所配药品，起大珍爱。于说法师，所说教授，及其教诫，见重要已，应多励力，珍爱执持，莫令由其忘念等门，而致损坏。

仅仅有医生给我们看病也还不行，必须要有药物来对治我们的病症才行。同样的，仅仅有如同医生的说法者，而没有所说的法，也没有办法对治我们内心的烦恼。所以我们要把说法者所说的教法当作药物想，特别的珍惜教法，以正念正知把持，莫令忘失。

于殷重修起疗病想者，犹如病者，见若不服医所配药，病则不瘥，即便饮服。于说法师所垂教授，若不修习，亦见不能摧伏贪等，则应殷重而起修习，不应无修，唯爱多积异类文辞，而为究竟。是亦犹如害重癩疾，手足脱落，若仅习近一二次药，全无所济。我等自从无始，而遭烦恼重病之所逼害，若依教授义仅一二次，非为完足。故于圆具一切道分，应勤励力，如瀑流水，以观察慧，而正思惟。如大德月

大阿闍黎赞悔中云：「此中心亦恒愚昧，长时习近重病痾，如具癩者断手足，依少服药有何益？」

即使已知自己是个病人，也知说法者像医生，说法者所说的教法如同药物，但如果病人不去服用药物的话，纵使医生是最好的、药是最佳的，病还是没有办法痊愈。同样的道理，随着烦恼而转的我们，虽然有善知识以及所说的非常深奥、圆满的教法，如果自己不修行的话，也是没有办法对治贪、瞋等，故要殷重修习，不应无修。

如果只是因学习更多的生字、更多的佛学专有名词而觉满足，这是没有用处的。就像一个得了癩疾的人，严重到手足脱落，仅仅只是服用一两次的药物是不行的。更何况我们遭受到烦恼重病的逼害是自无始以来的，仅有依止一两次的教授也是完全不够的，所以必须要为圆满一切的道分而精进努力，不只是五分钟的热度而已，要像瀑布、流水般的精进，还要加上观察慧的正思惟，才有办法对治无始以来的烦恼重病。

由是于自作病者想，极为切要。如有此想，余想皆起。此若仅是空言，则亦不为除烦恼故。修教授义，唯乐多闻，犹如病者，求医师已，而不服药，若唯爱着所配药品，病终无脱。《三摩地王经》云：「诸人病已身遭苦，无数年中未暂离，彼因重病久恼故，为疗病故亦求医。彼若数数勤访求，获遇黠慧明了医，医亦安住其悲愍，教令服用如是药。受其珍贵众良药，若不服用疗病药，非医致使非药过，唯是病者自过失。如是于此教出家，徧了力根静虑已，若于修行不精进，不勤现证岂涅槃」又云：「我虽宣说极善法，汝若闻已不实行，如诸病者负药囊，终不能医自体病。」《入行论》亦云：「此等应身行，唯言说何益？若唯诵药方，岂益诸病者？」故于殷重修，应当发起疗病之想。言殷重者，谓于善知识教授诸取舍处，如实行持。此复行持，须先了知，

知则须闻，闻已了知，所有须要，即是行持。故于闻义，应随力能，而起行持，是极扼要。如是亦如《听闻集》云：

「设虽有多闻，不善护尸罗，由戒故呵彼，其闻非圆满。设虽闻寡少，能善护尸罗，由戒故赞彼，其闻为圆满。若人既少闻，不善护尸罗，由俱故呵彼，其禁行非圆。若人闻广博，及善护尸罗，由俱故赞彼，其禁行圆满。」又云：「虽闻善说知心藏，修诸三昧知坚实，若行放逸令粗暴，其闻及知无大义。若喜圣者所说法，身语如之起正行，是等具忍友伴喜，根护得闻知彼岸。」《劝发增上意乐》亦云：「谓我失修今何作，歿时凡愚起忧悔，未获根底极苦恼，此是爱着言说失。」又云：「如有处居观戏场，谈说其余勇士德，自己失坏殷重修，此是爱着言说失。」又云：「甘蔗之皮全无实，所喜之味处于内，若人嚼皮故非能，获得甘蔗精美味。如其外皮言亦尔，思此中义如其味，故应远离言说着，常不放逸思惟义。」

六想中，宗喀巴大师说自作病者想极为重要，因为有了这个自作病者想，其余的五想自然就会产生。不然的话，若只是嘴巴说说而内心却没有一点感触，就没有办法断除烦恼了。

对于佛所说的教授只是听闻而已，并不想要去真正实现，这有两种情况：第一种是被烦恼所转，不认为烦恼是病反而还乐在其中，说什么“人就是有七情六欲啊，这很正常的，也因为此，生活才多彩多姿啊”。这种病人已病得太严重了，他喜欢自己的生活，好象自己不生病才变得不正常。第二种是表面上知道烦恼是一种病，但实际上没有感觉，他听到教法也很欢喜，但只是因为往昔的业缘，心里却没有很深刻的觉得这种烦恼是毒药的体会。这种情况，就像是有一个病人他知道自己有病，很喜欢去看医生，也很喜欢看医生给自己配什么药，但是他不认为这个病会伤到自己，所以虽遇

到良医、良药，他却不会去服用药物，这样的话，他的病还是不可能获得治疗。

这以上是说到了对于善知识的教授我们应该殷重地、如实地去作取舍的修行，而在此之前，我们必须先要通过听闻，通达所取和所舍的内涵，然后马上付诸实践。《听闻集》里面有说，如果有人虽听了很多，但是却没有遵守戒律，他的戒行是应受喝斥的，而且他的闻也并非是圆满的，对于他的听闻和戒行二者我都不赞叹反而还去喝斥；如果有人，虽听闻的不多，听闻不受我的赞叹，但是却能够善护戒行，那应从戒行上赞叹他，而且他的听闻也是圆满的，因为他所听闻的有派上了用场；如果有人听得很多，而且也如实地遵守戒行的话，对于他所听闻及遵守的戒行，我都会赞叹，他这二者的行为都是圆满的。这最主要是说，光有听闻是不够的，必须要把所知道的内容付诸于实践，才有办法真正体会到法味，否则就像是在一再地解释一个食物，但是自己却并没有吃过一样，这真是太可惜了。

于如来所住善士想者，随念世尊是说法师，发起恭敬。

“善士”是具量士夫的意思，也就是具有最究竟的智慧以及无量的大悲功德的具量士夫。我们现在所依赖的医生以及医生所开的药方，都是有根有据的，源自具有无边智慧、无边悲悯的具量士夫的传承。当我们相信给自己看病的医生并不是没有执照的，他所给的药方也不是没有依据而随便乱开的，我们才有办法完全地相信这个医生以及他所开的药方。同样的道理，因为知道给我们传法的法师，他的传承来自于世尊，而世尊则是具有无量慈悲、无量智慧的，我们才有办法对法师生起恭敬。

于正法理起久住想者，作是思惟，何能由其闻如是法，令胜者教，久住于世。

复次于法若讲若听，将自相续若置余处，另说余法，是则任其讲何法事，不关至要。故须正为，抉择自身，而听闻之。譬如欲知面上有无黑污等垢，照镜知己即除其垢。若自行为，有诸过失，由闻正法现于法镜，尔时意中便生热恼，谓我自相续何乃至此。次乃除过，修习功德，是故须应随法修学。《本生论》云：「我鄙恶行影，明见于法镜，意极起痛恼，我当趣正法。」是如苏达萨子，请月王子宣说法时，菩萨了知彼之意乐，成闻法器而为说法。总之应作是念发心，谓我为利一切有情，愿当成佛。为成佛故，现见应须修学其因，因须先知，知须听法。是故应当听闻正法，思念闻法胜利，发勇悍心，断器过等而正听闻。

透过了上述五想，我们深深地感恩佛、感恩说法者以及感恩教法，因为能帮助我们治疗无始以来的烦恼重病，所以我们会自然而然地感恩这一切，于是起第六想：于正法理起久住想。

我们听闻法义要跟自心配合着才是，不是说所听的法是另外一个与自心毫无相关的内容，自己起心动念由着它去，听闻的内容也随它去，好象二者毫无相关，不应该以这一种意乐来听闻佛法。应该知道，听闻佛法是为了改自己的过失，要有这一种的动机才是。好比为了要拿掉脸上的污垢，所以我们会去照镜子一样。同样，为了能够改变自己的内心，去除一切的苦，我们从法镜来看自心的苦因来自于哪里。经过听闻佛法，我们才会知道“原来我们的内心里有这些的过患，如果这些过患不拿掉的话，我一直都会痛苦着”。因此，为除掉这些种种的过失而策励自己趋入正法。

总之，我们应该如此忆念：为了利益一切众生，我必须成就无上菩提。为了成佛的缘故，所以我必须要修学成佛之因。要修学之前，必须要知道法，要知道法之前必须要听

法。要以这种的意乐去发大心力，断器过等，而来听闻正法。

第二、说法轨理分四：一、思惟说法所有胜利，二、发起承事大师及法，三、以何意乐加行而说，四、于何等境应说不说所有差别。今初

若不顾虑利养恭敬名等染事，而说法者胜利极大。《劝发增上意乐》中云：「慈氏，无染法施，谓不希欲，利养恭敬，而施法施。此二十种是其胜利。何等二十？谓成就念、成就胜慧、成就觉慧、成就坚固、成就智慧、随顺证达出世间慧、贪欲微劣、瞋恚微劣、愚痴微劣、魔罗于彼不能得便、诸佛世尊而为护念、诸非人等于彼守护、诸天于彼助发威德、诸怨敌等不能得便、其诸亲爱终不破离、言教威重、其人当得无所怖畏、得多喜悦、智者称赞、其行法施是所堪念。」于众经中所说胜利，皆应至心发起胜解。其中成就坚固者，新译《集学论》中译为成就胜解，诸故译中译为成就勇进。

之前说到了闻法殊胜，现在说到了说法的殊胜功德。不为名闻利养而说法的功德是不可思议的。如同《劝发增上意乐》中说，如果不是为了自己的名闻利养恭敬而予法施的话，会有二十种功德：六个等流果，四个离系果，九个增上果和一个异熟果。

六个等流果：第一，成就念。就是说当我们以清净的意乐、非常纯净的动机为他人说法，能让他人增长智慧，也让我们自己生起一个新的前所未有的智慧，或者说是对于这个内容的记忆会更加的坚定。以我的个人经验来说，我自己一个人看《广论》的时候不一定记得很清楚，可是如果我是准备明后天给你们讲《广论》而去温习时，就会记得比较清楚。第二，成就胜慧。这里的“胜慧”，是指缘胜义谛根本定的修所生慧。第三，成就觉慧，是指缘世俗谛闻思后所得到

的慧。第四，成就坚固。是说自己所修或所学的内容，记忆会非常地坚定。第五，成就智慧。这个智慧是指资粮道、加行道的世间智慧，因为在资粮道和加行道还不算圣者，还是世间人。第六，随顺证达出世间慧，指见道以上的出世间智慧。

四种离系果：贪欲微劣、瞋恚微劣、愚痴微劣、魔罗于彼不能得便。

九种增上果：第一，诸佛世尊而为护念。第二，诸非人等于彼守护。“诸非人”不是指天龙八部，而是指欲界的天人。第三，诸天于彼助发威德。这里的“诸天”是指色界的天人，如大梵天王等。第四，诸怨敌等不能得便。第五，其诸亲爱终不破离。第六，言教威重。因为不在乎自己的名闻利养，所以要得罪的得罪，要教诫的教诫，劝人要纠正的纠正，非常地正直，所以“言教威重”。第七，其人当得无所怖畏。第八，得多喜悦。因为他不是为了自己，他所作的一切都是完全地为了他人，所以他内心不空虚，而是非常地充实，可以得到很多的喜悦。第九，智者称赞，这里的“智者”是说佛菩萨。

一个异熟果：其行法施是所堪念。

许多经文里都说到了说法的胜利。第四个等流果“成就坚固”有两种不同的翻译，在新的《集学论》的版本里面叫作“成就胜解”，在其他的旧的翻译版本里面翻为“成就勇进”。

发起承事大师及法者，如薄伽梵说佛母时，自设座等，法者尚是诸佛所应恭敬之田，故应于法，起大尊敬及应随念大师功德，及其深恩起大敬重。

说法者在未传法之前，应该对法生起大恭敬心。因为连佛薄伽梵在宣说佛母《般若经》的时候，自己都设了法座而去讲法的，佛于所要传授的法义都生起极大恭敬，更何况是

我们呢？这里的“大师”指的是导师。所以我们在说法时，也应当随念导师的功德及恩惠，于法起大敬重。

以何意乐加行而说中，其意乐者，谓应安住《海慧问经》所说五想。谓于自所应起医想，于法起药想，于闻法者起病人想，于如来所起善士想，于正法理起久住想，及于徒众修习慈心。应断恐他高胜嫉妒，推延懈怠，数数宣说所生疲厌，赞自功德举他过失，于法悭吝，顾着财物谓衣食等。应作是念，为令自他得成佛故，说法功德，即是我之安乐资具。其加行者，谓先沐浴，具足洁净，着鲜净服，于其清洁悦意处所，坐于座已，若能诵持伏魔真言，《海慧经》说则其周匝百逾缮那，魔罗及其魔众诸天所不能至，纵使其来亦不能障，故应诵咒。次以舒颜，具足审定义理所有喻因至教，而为宣说。《妙法白莲经》云：「智者常应无嫉妒，说具众义和美言，复应远离诸懈怠，不应起发厌患想，智者应离一切戚」，应于徒众修慈力，昼夜善修最胜法，智以俱胝阿庾喻。令众爱乐生欢喜，于彼终无少希欲，亦不思欲诸饮食，啖嚼衣服及卧具。法衣病缘医药等，于诸徒众悉无求，余则智者恒愿自，及诸有情当成佛。为利世故而说法，思彼即我安乐具。」

说法者应该具有什么样的意乐才能为徒众传法呢？在《海慧问经》里面说到五种想，也就是讲法者本身应该起医生想，所说的教法起药想，对于听闻者起病人想，对于如来起善士想，对于正法理起久住想。在这同时，对于弟子众应观修慈心，断除唯恐他人高胜于自己的嫉妒心，不应推延而懈怠、数数宣说而生起疲厌、赞自功德举他过失、悭吝于法以及贪恋自己的财物衣食而去说法等。应该避免种种过患，具有正确的意乐而说法。

说法者登上法座还没有说法前，为了能够摧伏我慢，当忆念无常。所以平常有这样一个习俗，念这个偈颂文：“如星

翳障或灯火，如幻朝露或水泡，如梦闪电或云彩，有为法应如是观”。念完之后以弹指的方式，提醒自己一切无常。在还没登上法座之前，我们会先对法座行礼拜，这是很重要的。有时候我们刚开始读书的时候非常谦虚，但后来慢慢地自己的学问增长了，弟子也变多了，得到了越来越多的人赞美时，原本很谦虚的人会变得都在讲自己的功德、讲他人的过失，好象脖子也变得越来越长了这种感觉，这不是好的现象。所以我觉得我们在还没有说法之前礼拜法座，对于摧伏我慢是非常重要的，我觉得这样做的话，我的内心会很舒坦。有时候我在灌顶大会上，还未登上法座之前，我要先对法座礼拜。有人可能会说DL喇嘛丹增嘉措不懂密教佛慢的观修，其实这不是不懂，观修佛慢那是另外一回事，即使是观了佛慢但还是人哪，这并没有改变，我知道。我觉得保持一种清净的意乐为广大弟子众讲法，这是非常重要的，这是我们说法者的一个责任。所以如果还未传灌顶之前对于法座作礼拜的话，我的内心会舒坦许多。透过无常观先摧伏我慢，完完全全的只是为了利益众生而去说法，以这种清净意乐去传教的话，才会对教法有益，不是吗？

登上法座后，诵持伏魔真言。“伏魔真言”就是《心经》中最后的咒语，“得雅他，嗡，揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提耶萨哈”。(1)按我们西藏人的做法，一般这个时候就念诵《心经》。可是从另外一个角度去想想，我们把“我”的这种真实执着和我执放在说法会场的中心，然后驱除其他的妖魔鬼怪到大海的对面去，你认为有意思吗？真正的魔王其实是在我们的内心当中啊，是不是这样子？如果能从内心深处真正地放掉这个魔王的话，那么再多的魔子魔孙也没有办法伤害我们那，这是肯定的，可是我们的做法却是颠倒的。

在此说到的去除魔罗及其魔众，并不是指所有的魔君、魔鬼或魔眷，而是指天子魔。所谓的天子魔，他会射出一种像是花朵一样的贪欲，是生起烦恼或促成烦恼因缘的魔箭，被这种箭给射到的话，将会容易增长烦恼或形成烦恼的助缘。好比是我们跟一个恶友在一起，随着这个恶友的言行举止，我们会很容易地受到他的影响，会讲一些增长烦恼的话语或绮语等。虽然恶语没有办法操控我们的心，但是有恶语的言行举止，很容易会使我们的烦恼增长，所以这种的恶友我们应该跟他保持距离。同样的道理，并不是所有的魔都会让我们增长烦恼，而天子魔就具有这样一个能力，能够发起这种增长烦恼的助缘。因为我们初学者内心不够稳定的缘故，所以这种的魔君、魔孙或魔子，我们尽可能避免的话就避免了。

登上了法座还未传正行法之前，我们一般会做一个说法前的课诵，这个课诵包含了诵经、随念、回向这三大内容。通过诵经的缘故，我们随念三宝的功德，之后作回向等。这个诵经、随念及回向，最主要的是随念三宝功德，这是非常重要的一环。为什么呢？因为我们随着自己的宗派或教派的传承，有时候只偏向于自己的传承上师、根本上师，好象导师释迦牟尼佛跟自己的传承都接不上关系似的，好象完全忘记了似的。一讲到上师的功德，没有释迦牟尼佛的名称在里面，只有自己教派的传承上师而已，会有这一种的危险。所以我们一定要反复地提醒自己，让自己知道我们教法的唯一导师是释迦牟尼佛，这是我们根本没有办法忘记的，也没有资格去忘记，这一点我们必须清楚。

做完说法前的课诵，我们再念诵七支供养。念七支供养的时候，要能随文忆念三宝的功德才有利益，如果自己不了解佛、法、僧三宝，只是观想佛在前方的虚空安住的话，那并没有多大的意义啊。就像外道观想自己的导师般，我们只

是在观想佛的模样而已，那所获得的利益并不大。真正的利益来自于对三宝的认知，如果我们知道三宝的殊胜功德，尤其是佛陀的悲智功德的话，我们就可以知道佛陀随着他的悲愿遍布一切虚空，纵使我们没有刻意的去邀请，佛也安住在我们的前方。如此的深信，对佛祈祷，才能获得真正的利益，所以我们当以随念三宝功德的意乐来念诵七支供养。

在念诵七支供养的时候，我平常都会合掌念诵。我看到很多人都没有合掌念，只有我一个人合掌在念，好象变成了白乌鸦一样。有时候我会半开玩笑的说我们的手真的很可怜，我们给了手很多很多的工作，就连生气的时候都要拿手去打人，我们烦恼的时候也给手工作，一般的世间俗事、杂事也让手干，好象做什么事情都要靠手一样。那我们行善的时候，拜托大家也为手想一下，也给它累积点善业福报，那样的话才会公平，不是吗？所以我们在念诵七支供养的时候，既然经典里面都说到了“合掌祈祷着念诵”这一句，我觉得我们在念诵七支供养的时候也可以合掌啊，而且合掌的礼仪也算是身礼敬啊。身的礼拜不一定要做大礼拜或者是跪拜等，其实只要随着善心，我们身体所表达出的一切行为都属对三宝尊敬的身体礼赞。当然，如果天气非常冷的话，那又是另外一回事了。像是在供养宰堵波的时候，我们一般都是在布达拉宫的楼顶上做这个荟供的，这时维那会唱大威德金刚的至胜仪轨，我还记得我的手好冷好冷，一直都想把手放在后面。但是现在印度这么热，并没有这种出不了手的问题啊。我们如果真的是在身语意完全礼敬三宝的情况下去念诵七支供养的话，会更加殊胜的。

念完了七支供养之后，我们可以迎请资粮田。迎请资粮田的同时，我们可以观想获得甘露的加持，也就是从资粮田流出甘露或光芒，融入自身。再观想传承资粮田的上师，一者融入一者，最后融入于自己，最终获得传承上师的加持。

这时候可以配合达波寺院唱诵的唱腔来唱诵对资粮田的祈请文，因为达波寺院的唱腔非常优美动听，所以我平常就习惯以达波寺院的唱腔去唱诵对资粮田的祈请文。

接着是供养曼达拉。供养曼达拉，最主要是弟子为了请师长传法而供。但是作为说法者来说，这时也应观想在自己的前方的虚空，安住着所有的传承上师，于是说法者对于前方的传承资粮田供养曼达拉，祈求传承上师资粮田允许我去传授法义，作此思惟。最后，再观想所有的传承上师融入于自己，获得加持。这个时候我们西藏有这样一个习俗，就是为了能够使周遭的天龙八部，像山神、地神、水神或天龙等都能够获得利益的缘故，我们会默默地在四周虚空扫视一下，就像是虽没看到鬼，但也要假装看到鬼的样子，好象在说“哦，我有看到你了，欢迎你来参与这个会场”一样，有这样一种做法。

之后我们再念诵“诸佛正法众中尊，直至菩提我皈依”。因为说法者现有的善业是说法的功德，所以这时候念到“我以所行施等善”时要改为“我以所行传法善，为利有情愿成佛”。而听者应该念诵“诸佛正法众中尊，直至菩提我皈依，我以所行闻法善，为利有情愿成佛。”念诵三次。这时说法者有这样一个习俗，就是必须要打开经典，对经典好好地进行祈祷、回向。在还没有传授正行的说法之前，还会念诵这样一个偈颂文：“仙龙及夜叉，地水神及人，愿能达我语，我今释法义。”也就是所有的仙人、天龙八部以及罗刹、夜叉等，甚至于山神、地神、水神，所有的地、水神以及一切的人天等，能够听懂我所说语，我今天要为你们传授导师释迦牟尼佛留下来的法义。念完这个偈颂文之后，观想在场的所有的天龙八部、人、非人等都能够因听闻而获得法义，使心生欢喜。我想天龙八部、非人的确是有的，我们不要忽略它们的存

在，昆都喇嘛丹增坚赞一般都会如此的去作回向，念完了这句偈颂文之后，他还一定会再多加一个导师释迦牟尼佛的礼赞文。我觉得这种做法非常的殊胜，值得我们去随喜，我觉得在说法前先念诵导师释迦牟尼佛的礼赞文会更加的圆满，所以平常我也有这样做。

在传正法的内容之前，我们一般有所谓的前行说法。在前行说法的时候，如果说法者以清净的意乐去说，听闻的人断三器过失以清净意乐去听，有时候闻法者可能自己观修的时候生不起证量，可是在说法的会场，与上师有不共的因缘，内外的因缘俱合的时候，确实会第一次生起证量，先前有一些大师曾经有这样说，这是绝对有可能的。所以我们不要小看正行前的说法先行，尽管《广论》的传授方式有很多，如果是配合着自己的觉受去传授《广论》的内容，我们必须在正行说法之前有一个前行的说法才是。

作完前行之后，再为会众宣说正确的法义。《妙法白莲经》也如是说，讲法的时候要配合大论典的内义，以及足够的理由、无谬的正因以及适合的比喻，善巧地为弟子宣说教法。“俱胝阿庾多”是梵文，意思就是千百万的意思了。先前有大师说“科判乱故，莫如乌鸦筑巢；舍弃要义，莫如老人咀嚼；未达内义，莫似无目医障”。说法的时候要远离这些种种的过失：一般小鸟的巢是很漂亮的，但乌鸦的巢却是很乱的，所以大师有说“科判乱故，莫如乌鸦筑巢”，强调我们在讲法的时候不要像乌鸦筑巢般的讲法。一般的人在讲法的时候，简单的内容会讲很多，而当遇到难处的时候就讲不下去了，就像老人在咀嚼东西的时候，只能吃软的，硬的就没有办法咬得动了，所以说“舍弃要义，莫如老人咀嚼”。当我看到这一句的时候，我会觉得宗喀巴大师真的是不可思议啊！宗喀巴大师的任何一部著作，如《广论》和《略论》，越简单的地方大师写得越简略，越难的地方大师解释得越清楚、

越详细。所以《广论》前面简单的部分，大师都简略地带过了，但是到后面尤其是毗钵舍那空性部分，越困难的部分大师就讲解得越多，《广论》有一半以上都是在解释最难最难的內义。可是颠倒的，对《广论》的许多注解，前面的道前基础等都讲得非常非常广，可是到毗婆舍那的时候就只有一点点的解释而已。如果自己不懂却要去为别人讲述是非常困难的，只有自己本身首先生起定解，才能为别人说。所以说“未达要义，莫似无目医障”，自己完全不懂的话，想要引导别人走上解脱之道，那是不可能的。

于何等境应说不说所有差别者，如《毗奈耶经》云：「未请不应说。」谓未启请不应为说，虽其请白亦应观器，若知是器，纵未劝请，亦可为说。如《三摩地王经》云：「若为法施故，请白于汝者，应先说是语：我学未广博，汝是知善巧，我于大士前，如何能宣说？汝应说彼语，不应忽尔说。观器而后行，若已知是器，未请亦应说。」复次《毗奈耶经》云：「立为坐者不应说法，坐为卧者不应说法，坐于底座为坐高座不应说法，妙恶亦尔。在后行者为前行者不应说法，在道侧者为道行者不应说法，为诸覆头抄衣双抄抱肩及抱项者不应说法，为头结髻着帽冠着鬘缠首不应说法，为乘象马坐辇余乘及着鞋履不应说法，为手执杖、伞、器、剑、钺及被甲者，不应说法。」反是应说，依无病也。

什么样的情况该说法义，什么样的情况不该说法义呢？“毗奈耶”是梵文，翻译成中文就是《戒经》或者《律经》。如同《毗奈耶经》里面有说到，“未请不应为说”，也就是说如果没有祈请的话就不应该为此而宣说，纵使此人祈请了，也应观察他是否具有足够的条件可去传授。如果已经知道他是一个具有条件的善男子或善女人的话，纵使没有祈请也应该说。宗喀巴大师在此引用了《三摩地王经》以及《戒经》里面更详细的解说，该对哪种对象说，不该对哪种对象说

等。但这些是针对没有病的特殊情况而言的，如果对方有病的话，按照当时的病况，纵使他是坐着、躺着的，因缘具足也是应该对他说，因为他是生病的缘故，所以这种是特别开缘的。

于完结时共作轨理者，由讲闻法所获众善，应以猛利欲心回向现时究竟，诸希愿处。若以是轨讲闻正法者，虽仅一座亦定能生如经所说所有胜利。若讲闻法至扼要故，依是因缘，则昔所集于法法师，不恭敬等一切业障，悉能清净，诸新集积亦截其流。又讲闻轨至于要故，所讲教授于相续上，亦成饶益。总之先贤由见此故，遂皆于此而起慎重，特则今此教授，昔诸尊重殷重尤极。

结束的时候的共作轨理，就是将如是的讲法、闻法所获的一切功德，以强烈的发愿回向给一切有情众生，使成无上菩提。如果我们完全如法地去讲听正法，即使只是在非常有限的时间内结了这样一个善缘，但却能获得如同上述经中所说的一切胜利。也因为如此，以前累积的对于法和法师的业障也都能获得清净，而且心相续中的不净业会被截断，于心续上会产生极大饶益。先贤大师们见有这种的殊胜功德，所以对于讲法和闻法都特别的慎重，今天宗喀巴大师在此非常殷重地为我们特别教授这种殊胜的利益功德。

现见此即极大教授，谓见极多由于此事未获定解，心未转故，任说几许深广正法，如天成魔，即彼正法而反成其烦恼助伴。是故如云初一若错乃至十五。故此讲闻入道之理，诸具慧者应当励力，凡讲闻时，下至应令具足一分讲教授前第一加行，即是此故。恐其此等文词浩繁，总略摄其诸珍要者，广于余处应当了知。教授先导已宣说讫。

有些人看了很多、听了很多深广正法，但是所学到的东西却没有办法帮助他调伏内心，反而变成了增长我慢的烦恼助缘，就像是可以帮助我们的人变成了伤害我们的魔鬼一

样，会有这种的危险。我们初学经典时，因为有很多不知道，所以很谦虚；可是因为后来学得越来越多了，见识也广了，慢慢地原本谦虚的个性就变得不见了，最后变成了我慢。因为这种傲慢心，就很容易去低估、藐视他人，这是完全不应有的行为。按理说，比起那些不知道法义的人，我们应该更谦虚才对，因为不知道法义的人并不知道我慢的过患，不知道为何要谦虚，可是我们知道了谦虚的功德，还反而表现出比不知道的人还要来得糟糕的我慢。所谓的好和坏、高与低都是从不同的角度来看的，某个地方我可能会比他学问，但在另一个地方我可能就比他还要差劲。或许是我讲话的内容确实比较深，他人可能不一定能懂，可是我讲话的言词可能就没有他人的美，或者是说我讲法的声音没有他人的好听，不可能我会在每一个角度都百分百地比他人来得更优越。何况，我们已经懂了法义，我们凭什么可以借由法义的力量让自己增长我慢呢？这是完全没有道理的。

我们在学任何教法时，应该把法义看作是自己内心的镜子一样，透过法镜去观察自己，边读经典边忏悔、随喜等，随正在阅读的经文内容而感受内心的变化，那就代表你所学与所行合一，我们应该要做到这一点，这样学习才会对自己有真正的帮助。如果所学觉得不过如此，只是听听而已，内心却没有改变的话，就很有可能会养成非常不好的恶习惯，而且相当难调伏。西藏有句俗语说：“皮革可由酥油所润滑，唯独装酥油的皮袋不可以”，同样的，“内心可由法义所调伏，唯独于法成恶惯性的的心不可以”，所以我们要特别特别地小心。宗喀巴大师在此反复地劝导弟子，如同“初一若错乃至十五”，一开始就错了的话以后会很容易走入歧途。所以，什么才是最好的说法之前的加行呢？无论是讲法者还是闻法者，都应该励力，要反复地去观察我们所讲、所学是否与心相应。

宗喀巴大师写作的方式有这样一个区别，如果写了“广于余处应当了知”的话，是代表这段里面虽然没有说，可是从宗喀巴大师自己所着的其他论典里有说到；如果写了“广从余处应当了知”，那就代表这段里面虽然没有说，但可以从非宗喀巴大师著作的其他佛经及论典里去了知。这里的“广于余处应当了知”，藏文版是“广从余处应当了知”，我想这可能是打字错误吧。

以上结束了教授先导的部分，教授先导即说法正行之前行。

(1)译者补充：接下来这段文里面有说到“踰缮那”这个单位，“踰缮那”所要表达的长度到底有多长，达赖喇嘛并没有作解释，我想我应该要作一个补充。五尺為一弓，五百弓為一个俱卢舍，八个俱卢舍為一个“踰缮那”。所以一个“踰缮那”就等于有二万尺，这里说“百踰缮那”，就是两百万尺的意思。

菩提道次第广论十八天教授 第二部分道前基础亲近善士

《摄决定心藏》云：「住性数取趣，应亲善知识。」又如铎巴所集《博朵瓦语录》中云：「总摄一切教授首，是不舍离善知识。」能令学者相续之中，下至发起一德，损减一过，一切善乐之本源者，厥为善知识。故于最初，依师轨理，极为紧要。《菩萨藏经》作如是说：「总之获得菩萨一切诸行，如是获得圆满一切波罗蜜多，地忍等持，神通总持，辩才回向，愿及佛法，皆赖尊重为本，从尊重出，尊重为生及为其处，以尊重生，以尊重长，依于尊重，尊重为

因。」博朵瓦亦云：「修解脱者，更无紧要过于尊重，即观现世可看他而作者，若无教者亦且无成，况是无间从恶趣来，欲往从所未经之地，岂能无师？」

“皆赖尊重为本，从尊重出”等，这段文字里的“尊重”是指上师，不是尊敬的意思，是说“皆赖上师为本，从上师出”等。要想获得解脱，没有比上师更为重要的了。以这一世的利益来说，如果没有人教我们，我们就不会有知识，无法成就。何况，我们无始以来都处于从恶趣到善趣、从善趣到恶趣的轮转当中，从未曾解脱过，怎么能够没有师长的教导呢？所以博朵瓦的这句话我们应该谨记：修解脱者，更无紧要过于尊重。

我们一开始能够听闻到教法，完全是因为上师的恩惠；之后，我们能够思惟，有所谓的思所生慧，也是因为上有上师的开导。如果没有思惟的话，如何修学教法？因为所谓的修学教法就是改变自己的内心，内心要改变的话靠的是一种觉受，是一种持续的感受或感动。在这之前，必须要先发起一种感触。要能发起感触，仅有闻思慧还是不够的，还必须要广大的福报资粮，众多的因缘聚合才行。有些人的头脑真的很好，他去学习法义的时候，不是不懂，可是内心却没有感触，这就是福报不够。我们不单是闻法、思惟法义是由上师的恩惠，生起感触并让感触持续，让内心与法相应，也需要请教上师。道地功德的增长，完全是通过上师的指导才能进行。比如我们修学菩提心的时候，如果只是靠经典对菩提心殊胜功德的解说，我们也会对菩提心的法门发起极大的欢喜，但如果我们能亲眼看到一个活生生的尊者，他日常的所作所为，完全符合经典里所说的菩提心以及菩萨行的话，这种活生生的实例比起文字对内心触动要大的多，会让我们印象非常深刻。从修法的角度而言，当我们看到一个真正有经验具有殊胜功德的修行者，与我们透过大论典认知到这个法

门的殊胜，两者对内心的影响是不同的。所以我们不只是一开始从上师听闻法义，是上师的恩惠；中间反复的思惟以及解除疑惑等也是因为上师的功德；之后对法生起感触并持续增长功德，也是因为善知识。确实，没有比善知识更有恩惠的了。

由是亲近知识之理分六：一、所依善知识之相，二、能依学者之相，三、彼应如何依师之理，四、依止胜利，五、未依过患，六、摄彼等义。今初

总诸至言及解释中，由各各乘增上力故，虽说多种，然于此中所说知识，是于三士所有道中，能渐引导，次能导入大乘佛道。如《经庄严论》云：「知识调伏静近静，德增具勤教富饶，善达实性具巧说，悲体离厌应依止。」是说学人，须依成就十法知识。此复说为自未调伏，而调伏他，无有是处。故其尊重能调他者，须先调伏自类相续。若尔须一何等调伏？谓若随宜略事修行，于相续中有假证德名，全无所益。故须一种顺总佛教，调相续法，此即定为三种宝学，是故论说调伏等三。

善知识的定义是什么？不同法门有不同的修法，因此不共的法义会说到不同的善知识的定义或说应具备的条件。

《广论》所释的是三士道的修心法门，一个能逐渐引导弟子入大乘佛道的善知识的条件是十条：调伏、静、近静、德增、具勤、教富饶、善达实性、具巧说、悲体、离厌。这十个条件中“调伏”为首，宗喀巴大师在此说得非常尖锐“自未调伏而调伏他，无有是处”，自己的内心还没有获得改变，根本就没有资格去调伏他人的内心，所以上师必须首先调伏自己的内心相续才是。以怎样的方式去调伏呢？如果自己只是随随便便地修行，假借着道证功德的名义，那是没有什么帮助的。调伏内心，须配合着整体教法所说的调伏法门—三学，也即依由闻、思、修，经、律、论三藏，而得的戒、定、慧

三学去调伏，这才是正确的调伏方法。有时我们看到一些出家人会卜卦，而且卜得很准，或者善修某种修法仪轨，但他们却对大论典的内涵完全不知，也就是没有所谓的闻思修，只是很懂卜卦或很会修某种法会议轨而已，这种出家人一般都是很受在家人欢迎的。而另一些出家人，他虽不是很懂修法仪轨，也不懂卜卦，叫他修个度母仪轨他都可能不会，但是他却对大论典的内涵通达无碍，可以解释得非常细致深入，而且他的戒行也非常地如法，只是非常谦虚不喜炫耀，这种出家人却往往不会受到在家人的重视。我们的做法往往就是如此颠倒，与宗喀巴大师这里所说是完全相违的。我们应该要知道，什么样的功德才是佛教我们追求向往的，不是神通、卜卦或者挺会做法会，而是内心调伏的道证功德，唯有经由闻思修经律论，才可透过三学而获得这种功德。

其中调伏者，谓尸罗学。《别解脱》云：「心马常驰奔，恒励终难制，百利针顺衔，即此别解脱。」又如《分辨教》云：「此是未调所化衔。」如调马师，以上利衔调咙悞马，根如悞马随邪境转，若其逐趣非应行时，应制伏之。学习尸罗，调伏心马，以多励力制令趣向，所应作品。

调伏，是“尸罗学”，也就是律学、戒学的意思。为什么要把调伏视为尸罗呢？因为我们内心的这匹野马要得调顺，先得透过身、语恶业的调治。“上利之衔”，是非常好的衔。内心这匹野马若顺着邪境所转，就以戒律来训练治伏它，不使朝着坏的方向做出身、语的恶业。戒律所要制止的就是恶业的造作，尤其是身业、语业部分恶业的造作。内心虽然相应着烦恼，但至少因为有尸罗的缘故，不会使相应烦恼的心去造作身、语恶业。“以多励力制令趣向，所应作品”就是说以精进力使我们的内心向着应该作的事情。

寂静者，如是于其妙行恶行，所有进止，由其依止念正知故，令心发起内寂静住，所有定学。

寂静，是定学的部分。“进止”就是取舍，取故而进，舍故而止。平常依由正念记住善恶取舍的内容，用正知观察我们的行为是否相应于所取和所舍。以正念和正知绑住内心，不使养成恶习惯，不使心相应于不应该相应的内容。这种内心定学的训练，详细的如何成办，是奢摩他的内涵，下面会说到的。一般的定学，就是专注一境的禅定，最主要是依靠正念和正知来成办。我们每个人都有正念、正知，如果平常我们反复去训练的话，正念、正知的力量会慢慢增大。反之，若是不去运用它，它就好象会生锈一样，没有办法产生效力。所以，在还没有正式学九住心，成办奢摩他之前，如何去增长我们的正念、正知，就要靠律学了。平常起居坐卧时，我们就要注意观察自己的言行举止，是否有违背戒学。反复地透过正念、正知，观察我们的身、语行为，它的效用会慢慢增长、扩大。如此，当我们在正行训练内心的时候，才能更有力或者更直接地去生起正念、正知来观察自心。寂静之前必须要有调伏才行，有了调伏之后，寂静的力量才会更加强大。

近寂静者，依心堪能奢摩他故，观择真义发起慧学。如是唯具调伏相续，三学证德，犹非完足，尚须成就圣教功德。

近寂静，就是对于真实义发起的慧学。所谓真实义，就是非常正确的真理。因为烦恼是来自于对实际状况的不认知或者是颠倒的执着，有了专注一境的定学之后，我们的内心才有办法受到自己的操控，让自己的内心不再随着无明而走，才有办法获得解脱。只有发起智慧，才有办法使内心相应于真理，不了解什么叫真理，内心就没有办法随着对于真实义而发起的慧学而走。所以，当我们具有了定学之后，我们就要对真实义发起慧学，得让自己了解何谓真理，才有办

法使心相应于这种智慧，这也就是我们为什么会把慧学取名为近寂静的原因。

可是，因为在此所说的是大乘善知识的条件，所以不是仅以三学调伏自心续为主的，为了要度众传法，大乘善知识还必须要成就圣教功德。

言教富者，谓于三藏等，成就多闻。善知识敦巴云：「言大乘尊重者，谓是须一，若讲说时，能令发生无量知解，若行持时，于后圣教，能成何益，当时能有何种义利。」

“言大乘尊重者”，就是所谓的大乘上师。“谓是须一”，必须要具备一个条件。这个条件就是，为度众说法的时候，能使弟子发起无量知解。“知”，不只是文字上的认知；“解”，是说在自己的思惟上能够获得定解，能够生起闻思的功德。“若行持时，于后圣教能成何益，当时能有何种义利”，这句话如果是藏文直接翻译过来的话就是，宣说了教法之后，在究竟的利益上会获得什么样的利益，在当下能够获得什么样的利益。因为藏文的“敦巴”，是宣说的意思。“后”，是讲到了究竟，不只是说说法之后，而是说宣说了教法之后于究竟的利益上能带来什么样的帮助。“当时能有何种义利”，是说暂时会带来什么样的利益。如果闻法的弟子，在闻思后的修持上，都能够知道究竟利益为何、暂时利益为何，就代表这个大乘善知识具有说法功德。

达实性者，是殊胜慧学，是谓通达法无我性，或以现证真实为主。此若无者，说由教理通达亦成。

所要通达的内容，就是人无我、法无我性。“或以现证真实为主”，是说以现证空性的证量为主。但是如果没有现证空性的证量，难道就不能成为大乘善知识吗？也不是。如果没有的话，能通达人无我和法无我的教理，也是可以的。

为什么宗喀巴大师在此只说法无我性，而没有说人无我性呢？因为在内部的宗义论师里面，小乘的宗义论师是不明讲法无我性的，只有大乘的宗义论师才明说法无我性，大乘善知识在通达法无我性的时候也会通达人无我性。宗喀巴大师在此明说法无我性，是以大乘善知识的定义而说的，我们不要因为只看到法无我性，而认为大乘上师不一定要知道人无我性，其实不是这样的。

如是虽能具足教证，若较学者或劣或等，犹非圆足，故须一种德增上者。《亲友集》中作如是说：「诸人依劣当退失，依平等者平然住，依尊胜者获尊胜，故应亲近胜自者。所有具最胜，戒近静慧尊，若亲近是师，较尊胜优胜。」如朴穷瓦云：「闻诸善士史传之时，我是向上仰望于彼。」又如塔乙云：「我于惹珍诸耆宿所，而作目标。」是须一种目向上望增上德者。

如果某位学者虽然具有上述的教证功德，但是这个学者的学问比自己还要来得低劣或者只是相同，那么以自己的角度而言，这位学者也不足以能够成为自己的善知识。所以大乘善知识还必须要具备一个条件，就是功德增上，即比自己具有更殊胜的功德。

这个定义我们必须厘清，你要学的是什么法，在这个领域内，对方确实比自己还要有功德，而不是一般所说的对方是否具有功德，那就很难说了。比如某个格西和一个老修行，老修行者没有格西那样的渊博学问，这个格西确实比较通达内明的认知，但是这个老修行却拥有很多的口授传承。在这种情况下，这个格西为了要得到某一种的口授传承，可以依止这位老修行者去获得。这种情况下的老修行，是具有大乘善知识条件的。所以，看为你传法的人有没有功德，是针对你要学什么样的内容来讲的，要搞清楚。

“惹珍”，指阿底峡尊者、宗喀巴大师等噶当派传承上师们的发源地，在惹珍这个地方。所以塔乙说到，我以噶当派的根本上师为学习目标。

如是六法，是自所应获得之德，诸所余者是摄他德。此亦如云：「诸佛非以水洗罪，非以手除众生苦，非移自证于余者，示法性谛令解脱。」若除为他说无谬道摄受而外，无有以水洗罪等事。其中四法，善巧说者，谓于如何引导次第而得善巧，能将法义巧便送入所化心中。悲愍者，谓宣说法等起清净，不顾利养及恭敬等，是由慈悲等起而说，是须犹如博朵瓦告懂哦瓦云：「黎摩子，任说几许法，我未曾受赞一善哉，以无众生非苦恼故。」具精勤者，谓于利他勇悍刚决。远离厌患者，数数宣说而无疲倦，谓能堪忍宣说苦劳。

善知识的十个功德里面，有六者是属于自证功德，其余四者属于利他功德。《经庄严论》里面所说，“知识调伏静近静，德增具勤教富饶，善达实性具巧说，悲体离厌应依止”中，调伏、静、近静、德增、教富饶、善达实性这六个是属于自得的部分，具勤、具巧说、悲体、离厌四者是属于摄他的功德。

佛是怎样利益众生的呢？佛并不是把恒河水加持一下就能洗涤众生的罪业，佛也没有办法亲手来去消除众生的痛苦，佛自己的证量功德也没有办法转移到他人的身上。佛的利众方法，唯有透过开示实际的状况，即开示法性真谛，使苦难的众生获得解脱。除了为他善巧说法，所说内容完全无谬，来使众生获得利益，之外并没有其他的利众法门。

如何“示法性谛令解脱”？宗喀巴大师在此说到了四个诀窍：

第一，“善巧说者”。所谓善巧说，是把法义送到他人心里，让他人的心和法义融合在一起，使他人能够行善断恶，制止现有言语、行为上的恶行，并且让自己的内心转为善心

或获得增上功德。“说”，并不是口才的训练而已，而是善巧地引导。

第二，“悲愍者”。为了能够善巧利众，动机是非常重要的，善巧利众必须要具有悲愍心。在此的悲愍，并非说自己具有大悲功德，而是说为了能够利益众生的悲愍动机，在说法的时候意乐清净，不是为自己的名闻利养而说。就像博朵瓦对懂哦瓦说，无论在任何时候，我传法从不为别人的赞美而说，因为我觉得为苦恼众生传法是我的责任，众生没有一个不是被烦恼操控而苦恼的。“黎摩子”，因为懂哦瓦来自黎摩这个地方，所以被叫作黎摩子，就是黎摩这个地方的人的意思。博朵瓦这句话的意思是说，就像我们每天都要吃饭，我们不会在吃饭的时候期待别人赞美我们吃饭吧？我们每天都要吃饭，这是一个很自然的事情，我们并不需要在每次吃饭的时候别人都赞美说“哦，你在吃饭哪”，用不着吧？同样的道理，当我们内心已经给自己一个概念说“我传法只是纯粹的为了这些苦恼众生，让他们能够获得解脱，让他们能够行善断恶”，以这种的责任感去传法的话，就像我们每天都要吃饭一样，何须在乎别人会不会给你赞美呢？这是没有道理的。

第三，“精勤者”。我们不单是需要在利他上有悲愍的动机，对于利他事业的态度应该要欢喜，要精进。如果我们虽然动机正确，行为上也能善巧引导，但却只是偶尔才为之，一般平常都不这样想，没有欢喜于善法的态度是不行的。在利众的事业上，一定要有大魄力，要欢喜。藏文“着瓦敦巴”，“着瓦”是欢喜的意思；“敦巴”是决定或者稳固的意思。就是说对于利众的事业，我们应该欢喜，而且这个欢喜心不是短暂或不稳定的。这一句藏文直译过来，就是“精勤者，谓于利他欢喜坚定。”

第四，“远离厌患者”。是说要吃苦耐劳的意思。“数数宣说而无疲倦”，如果说法的时间要持续好几天，甚至于一个月，而且每天都要好几个小时的话，没有吃苦耐劳的精神，就会说“啊，我还要讲这么久？”就会产生利众的一个障碍。宣说的时候，应能堪忍种种障碍，无苦劳感。这是利他功德第四，也是大乘善知识第十法的功德。

博朵瓦云：「三学及通达实性并悲愍心，五是主要。我阿闍黎向尊滚，既无多闻复不耐劳，虽酬谢语亦不善说，具前五德故，谁居其前悉能获益。宁敦，全无善说，虽说施愿，唯作是念，今此大众皆未解此，余无所知，然有前五，故谁近能益。」如是若于诸所学处，不乐修行，惟赞学处所有美誉，或其功德以谋自活者，则不堪任为善知识。宛如有人赞美梅檀，谋自活命。有诸欲求妙梅檀者，而问彼曰：「汝有檀耶？」答曰：「实无。」此全无义唯虚言故。《三摩地王经》云：「末世诸苾刍，多是无律仪，希欲求多闻，惟赞美尸罗，然不求尸罗。」于定慧解脱三种，亦如是说。次云：「如一类士夫，称扬梅檀德，谓梅檀如此，香相极可爱。次有诸余人，问如所称赞，梅檀少有耶，诸士夫此问，答彼士夫云：我是称赞香，以求自活命，非我有其香。如是末世出，诸不勤瑜伽，以赞戒活命，彼等无尸罗。」所余三种亦如是说故。如是修行解脱之尊重，乃是究竟欲乐之根本，故诸欲求依尊重者，应当了知，彼诸德相，励力寻求。具其相者，诸欲为作学人依者，亦应知此，励力具足如是德相。

在善知识的十法里面，哪几法才是主要的呢？博朵瓦说：我的阿闍黎向尊滚，没有多闻也不耐劳，也不善说。“虽酬谢语亦不善说”，如果以藏文直接翻译过来的话，就是一次也不曾为了获得别人的感谢而说法。可是他因具有“三学及通达实性并悲愍心”五种功德，谁在向尊滚的前面闻法都能获

益。另一位阿阇黎唎敦，也不善说，他在传法时的意乐就是，因为诸位对于法义都不了解，所以我今天在此传授。因他具前五德，而且为大众传法只有这种很单纯的概念，所以谁从唎敦的座前听闻教法都能够获得利益。

如果某一个说法者很会讲法，很会赞叹三学的功德，因此而获得了大众的欢喜，以说法来作为他的谋生手段的话，那是很遗憾的事。他是很会讲，可是自己却没有做到，而且不欢喜修行，自己的内心也不想去改变，这种人是不能成为善知识的。就像有一个人，他靠赞美栴檀过日子，他说有一种很特别的栴檀味道很香，因此而写了一本很厚的书并且到处去跟别人演讲，引起很多人的好奇，也很想要获得这种栴檀，当人们反复问他有没有真的闻过这个栴檀的香味时，他居然会回答说“我没有”，他只是嘴巴讲讲而已，他说他看过栴檀、闻过栴檀，但是实际上却没有，这样的虚言又有什么意义呢？

《三摩地王经》有说到末世诸苾刍，只是透过赞叹三学而去谋生，可是自身却不具足戒行，这样子是非常非常耻辱的一件事情。就像一个人一直在赞叹称扬栴檀的美德，它的味道如何的不共、具不可思议的妙香，如果有人问“你称赞的这个栴檀真的是存在吗？你有吗？”那个平常演讲或者著作关于栴檀书的人说“我只是称赞这个栴檀的香味而已，我是靠这个来谋生的，但我本身没有这个香。”如果我们只是靠赞叹戒学、赞叹佛法的功德而去活命，却不从自己内心去做改变，那就跟这个人一模一样，很没有意义啊。

所以，善知识虽然有摄他的功德，可是比起利他来，自心的调伏更为重要。修行解脱的上师，关系到我们将来的究竟利益，应当了知彼诸德相，励力寻求，反复观察，看看这个人有没有具足善知识的基本条件，具其相者就要好好依止

了。如果想要作为别人上师的人，应该要了解上述所说的内涵，让自己尽量具足上师应有的功德。

宗喀巴大师说的非常善巧和圆满，要讲的重点都说到了。首先，先说上师或善知识基本所需的条件，之后又劝弟子们要多多观察，不要马上依止，如果我们急切地寻找善知识，没有经过观察就马上去依止的话，是会有危险的。所以，为了自己的将来利益，我们应当反复观察上师有没有具足条件，如果有的话就要好好地依止他。而且，宗喀巴大师不只对学徒有这么说，又对传法的上师说了一句：身为别人的希望，别人所依的一个善知识，我们不应该辜负别人，应该要了解一个传法人须具基本条件，要让自己去具足上述所说的种种功德。这确实是语重心长的教导，除了灌顶、传戒，对于一般不了解佛法的人，对于传法师，可以把他作为法友想，不用急着马上依止善知识。但是灌顶和传戒就是另外一回事了，那就必须要有师徒关系，师徒三昧耶必须要建立。如果只是听闻法义，一开始我们不需要把传法者作师长想，我们把他作为法友想，从他的传法中我们可以知道法义，知道所谓的三学是什么、三藏是什么，再来观察这个传法者是否具有他所说的一样的功德，然后再去依止，这才是最稳妥的一个方法，初学者应特别小心。

我常说“活佛”这个名词，其实是很不恰当的，藏文里面并没有“活佛”这两个字。“活佛”是指活生生的佛，我们身为佛陀的弟子，怎么可能跟佛一样同等，而且还自称自己是活生生的佛？这个名词在藏传佛法里面是完全不被允许的，我希望你们以后不要再用“活佛”这两个字了。如果说转世仁波切是可以的，但转世仁波切和善知识之间没有互相定属的关系，也就是说转世仁波切不一定具有善知识的条件，具有善知识的条件的人也不一定被认证为转世的仁波切，这个关系一定要搞清楚。

但是，无论藏人还是华人佛教圈里面对藏传佛法有信仰者，很多人的佛法知识不够，是靠一般人的介绍而去产生对某喇嘛或善知识的信心的，所以尤其是对有很长名称的转世仁波切头衔的人，未经观察的状态下，信心就会很强烈。有些藏族的在家居士，当听到说“这是某位大师的转世”，好象马上就可以身语意供养给他似的，产生如此虔诚的信心。如果这个转世仁波切能够具有善知识的条件，那当然是值得我们去随喜的，这些信徒如是的供养也是绝对没有问题的。可是不一定的，有一些人不仅不具有善知识的条件，而且还转为了骗钱的恶知识，这是我们可以看得到的实际状况，所以要特别小心呐。因为无论是穿法衣的人，还是信赖穿法衣的法师们的这些居士们，佛教徒对佛法的法义认识不够，所谓的弘法活动，就只是在表面上而已。正因为我们基础不够，对佛教的信心只停留在表面上，不是真实的信心，那我们佛教的传承就有可能因我们佛弟子的不妥当、不如法的作为而毁灭，我们的传承真的会间断。为什么佛教有这么殊胜的教法，却会不断地产生各种的障碍？我们佛弟子真的要好好地思考这件事情，不然就真的会把佛法给败了。最好的弘扬佛教的方式就是让自己了解教义、通达法义，每一个佛教徒从自身做起，有通达法义的需求，佛法才能弘扬光大，我们才能够真正地把整个传承教法流传下去，这是唯一持教的方式。如果不是建立在通达法义基础上的持教、弘法，都是没有意义的。

平常我也说，西藏和华人的佛教圈，好象是哪一个上师带的随从多，他的证量就越高，我们这种感觉好象是完全错误的。龙树菩萨传记里面，我们也看不到说龙树菩萨有多少随从啊？但是龙树菩萨是我们每一个大乘教法的信徒们皈依的对象，大家如果尊重龙树菩萨，对于龙树菩萨的行为我们也应该要知道。而且，导师释迦牟尼佛给我们的三衣，我们

并没有好好地去保留，反倒是像中国皇帝给的或者是蒙古国王给的，有颜色的五花八门的帽子，我们却非常地重视，三衣摆在下面，帽子摆在上面，我们的做法真的是完全错误。外国人对我们藏传佛法不同教派的称呼，是以帽子的颜色来作区分的，不讲宁玛、噶举、萨迦、格鲁，而叫红教、白教、花教、黄教。这是我们自己的做法上真的错了，我们对教义不通达的时候，唯一能够做的就只是表面上的一种仪轨，只是表面上的一种做法而已。以第三者的眼光去看的时候，会说“啊，你们这都是迷信”，因为他看不到实质的内容，他只是看得到外表的一种仪式而已。为什么他们会觉得藏传佛教是落后的、不文明的，其实也是因为我们的做法不对，才让别人诽谤佛法。其实他人谤法的恶业不光是从他人产生，也是因为我们自己作为的不妥当而形成的，光是这一点就值得我们忏悔。我们真的要去好好学习法义了，真的，要好好学习。

由时运故，具全德者实属难得。若未获得如是师时，将如何耶？《妙臂请问经》云：「如其仅有一轮车，具马于道亦不行，如是若无修行伴，有情不能获成就。若有具慧形貌正，洁净姓尊趣注法，大辩勇悍根调伏，和言能施有悲愍。堪忍饿渴及苦恼，不供婆罗门余天，精悍工巧知报恩，敬信三宝是良伴。诸能完具如是德，于诤世中极稀故，半德四分或八分，应依如是咒师伴。」此中所说圆满伴相，八分之一为下边际。铎巴所集博朵瓦语录中，述大依怙说尊重相，亦复同此。故于所说完具圆满诸德相中，随其所应配其难易，具八分者，为下边际。

因为有所谓的正法和末法之分，佛法真的会断了传承的。如何使佛法的传承不要间断呢？光是靠法友想，对自己法义的认知可能会有帮助，可是却得不到佛法的传承。佛法的传承，必须要通过师徒的三昧耶才能够传承下去，还是要

依靠善知识而去得到教法传承。如果传承佛法的善知识条件不具足的话，那该怎么办呢？宗喀巴大师先引经据论来解释这一点。

《妙臂请问经》里面有说到：如同没有道路，纵使有马车也没有办法行走，同样的，没有善法友，我们是没有办法获得成就的。于是说到了善法友的定义，一般善法友的圆满相具十六：一是“具慧”；二是“貌正”；三是“洁净”；四是“姓尊”，即有高贵的种姓；五是“趣注法”，就是欢喜修行；六是“大辩”，以藏文直接翻译过来的话，就是具有自信者；七是“勇悍”；八是“根调伏”，就是能守护五门者；九是“和言”，是善巧宣说的意思；十是“能施有悲愍”；十一是“堪忍饿渴”；十二是“堪忍苦恼”；十三是“不供婆罗门余天”；十四是“精悍”，就是能干的意思；十五是“知报恩”；十六是“敬信三宝”。具有上述的十六种功德的就是良伴，就是善法友。

在五浊恶世的时候，要遇到这样圆满相的善法友也是很困难的，那又该怎么办呢？所以又说到了在这十六个功德里面应具有一半的功德，再不行的话，要么具四分之一功德或者八分之一功德。“应依如是咒师伴”，所依善知识的条件，至少是善法友十六功德中的八分之一，这是最下限。铎巴所集《博朵瓦语录》里面有说到，阿底峡尊者也说过上师的条件“亦复同此”。“随其所应配其难易”，在这十六个功德里面，不是说只挑几个简单的的条件，“啊，这两条我具足了，我有占八分之一了”，不是的。是要难的条件和简单的条件搭配起来，应该以这种方式去算八分之一。

第二能依学者，《四百论》曰：「说正住具慧，希求为闻器，不变说者德，亦不转听者。」《释论》解云：「说具三法堪为闻器。若具其三，则于法师所有众德，见为功德不见过失。犹非止此，即于听众所有功德，亦即于彼补特伽

罗，见为功德非见过失。若不完具如是器相，说法知识虽极徧净，然由闻者过增上故，执为有过。于说者过，反执为德。」是故纵得完具一切德相知识，然于其师亦难了知。若知彼已能亲近者，必须自具是诸德相。

之前讲的是依止的对象--善知识的条件，叫作“所依”。现在讲“能依”，由谁去依止呢？当然是由学徒依止善知识。能依的学者需要什么条件？

《四百论》中说，“正住、具慧、希求为闻器”。也就是说，能依学者需具三个条件：第一，“正住”，也就是具正直心。不应该先入为主，随贪瞋相应而去选择自己喜欢听的、放弃自己不喜欢听的等，如果闻法的意乐动机有偏移，就叫作不正直。正直心，须是一个第三者的中立态度。第二，“具慧”，就是具有善择是非、明判黑白的智慧。第三，“希求”，就是想学。“为闻器”的意思，就是作为一个闻法者所需要的条件。如同一个器皿，要能里面装干净的水，必须要有三种条件，就是非覆器、染器以及漏器。同样的，作为一个清净的闻法者，必须要有这三个条件。否则，因为我们不正直，我们可能不一定能看到说法者的功德，倒反而会把说法者的过失看成是功德。为了能使说法者的功德都能被看成是功德，以及听闻者自己的功德也能成为真正的功德，所以说了这三种的条件。三个条件为因，后两句“不变说者德，亦不转听者”是果，就是说法者的功德能够被看成功德，听者的功德也能够形成功德。

“释论解云：说具三法堪为闻器”，《四百论》的解释里面，有说到具有三种条件就能成为听法的器皿。“若具其三”，如果三种条件都具足的话，“则于法师所有众德，见为功德不见过失”，那法师所具有的功德才能真正的被看成功德，不会看成过失。“犹非止此，即于听众所有功德”，不只

如此，以一个法师的角度去看听众的功德的话，“亦即于彼补特伽罗见为功德非见过失”，于法师的角度去看的时候，这个人的功德才会被看成功德，而不是看成过失。之前是说听众看法师的功德成功德，现在是说法师看弟子的时候，弟子的功德也才能被看成功德，而并非看到过失。“若不具足如是器相”，如果弟子没有具足这种条件的话。“说法知识虽极徧净”，说法者的功德虽然是圆满的，他非常殊胜完美。“然由闻者过增上故执为有过”，由于听法者的过失，“增上”的意思就是强烈或者是未断除的缘故，会把善知识的功德执为过患。“于说者过反执为德”，或者是对说法的一个过失，反把它执着为说法者的功德。

引经据论之后，宗喀巴大师在此作了一个总结：“是故纵得完具一切德相知识”，纵使具有圆满条件的善知识在我们面前。“然于其师亦难了知”，但是我们不一定知道这个说法者具有的功德。“若知彼已能亲近者”，为了让我们能够知道这个善知识具有的圆满功德而去亲近的缘故。“必须自具是诸德相”，自己首先要具备这三种德相才行。

其中正住者，谓不堕党类，若堕党执，由彼蔽覆不见功德，故不能得善说妙义。如《中观心论》云：「由堕党恼心，终不证寂静。」堕党类者，谓贪着自宗，瞋他法派。应观自心，舍如是执。《菩萨别解脱经》云：「应舍自欲，敬重安住，亲教轨范，所有论宗。」

宗喀巴大师对正住又作解释，如果你先已给自己设定了一个观念“我什么情况下要听、什么情况下不应接受”，这叫“堕党执”，那你就只会听自己喜欢的，你会看到自己想要的，但这样的话是没有办法增长功德的。而且，因为你只是偏自己所喜爱，他人的功德你就不一定能看到了。如《中观心论》云：“由堕党恼心，终不证寂静”，如果抱着这种与

贪、嗔相应的心态而去听闻法义的话，那是没有办法解脱烦恼的。

《菩萨别解脱经》也有说到：“应舍自欲，敬重安住亲教轨范所有论宗”。如果具有正直心，在还没有成为佛教徒之前，我们不要抱着“只要是佛所说的，都是对的”的观念去听法，不然就有“堕党类”的过失，也就是所谓的不正住。纵使是佛所说的，也应该要观察，不应该先入为主，以“只要是佛所说的都是对的”的决定而去听闻，而应该以“纵使是佛所说的，还是要观察”，以这种的观念去听，那就是正直了。透过观察，当我们发现佛所说的和实际上是完全吻合的，这种真相却是我以前所不知道的，而且对我的离苦得乐很有意义，因此对佛产生信心的话，这才是有智慧的佛教徒。所以正直的意思就是以第三者中立的态度，两边都听、两边都去看，配合着实际的状况去观察，如果完全吻合的再去相信，这时候就不再是第三者了，信心开始产生了。我觉得这一点上，我们可以学习西方的科学家，他们在观察任何一件事情的时候，都会去做非常客观的研究调查，之后再决定，这种客观的观察方式值得我们学习。

若念唯此即完足耶，虽能正住，若无简择善说正道，恶说似道，二事慧力，犹非其器。故须具慧解彼二说，则能弃舍无坚实品取诸坚实。若念仅具二德足耶，纵有此二，若如画中听闻法者，全无发趣，仍非其器。故须具有广大希求。释中更加敬法法师，属意二相，开说为五。若如是者可摄为四：谓于其法具大希求，听闻之时善住其意，于法法师起大敬重，弃舍恶说受取善说。此四顺缘谓具慧解，弃舍违缘谓正直住。

具有正住的功德就足够了吗？这是不够的。纵使有了正住的功德，但如果我们没有具足辨明善恶的智慧，那还不具一个弟子应有的条件。也就是说虽然你有非常客观地去听两

边说什么了，可是你本身没有智慧去判断什么才是实际的状况，那你是两边都接受还是都要否认？因为你本身没有判断实际状况为何的智慧，你可能会信错一边。“故须具慧解彼二说”，所以，不只是应以客观的态度去听两边所说，而且也要有智慧去判断实际状况，以符合实际的状况去作定解。“则能弃舍无坚实品取诸坚实”，这样才能够舍弃把不实的、假的东西当成是真的错误。“若念仅具二德足耶？”我们如果有客观的态度、足够的智慧，这两种的功德就够了吗？“纵有此二”，虽然有这两者的功德。“若如画中听闻法者，全无发趣”。如果本身不想学习的话，那也没有用，“仍非其器”。“故须具有广大希求”，所以需要有广大希求，就是要有想要修法的心。因为我们虽然都想要离苦得乐，但却一直都是离乐得苦，我们要知道一定是哪里错了。为了能够离苦得乐，就要去寻找离苦得乐的方法，这种想要寻找方法的希求心要有。所以并不是一开始就设定说“我要学习佛法”，而是因为我们想要离苦得乐，所以要去寻找一个方法，这方法在哪里呢？是要有这样的希求心。如果所想的都是钱的话，那当然就不会从内心去希求了。

“释中更加敬法法师，属意二相”，《释论解》里面，又多加了要尊重法及法师两个条件。所以若以释论的解释来讲的话，弟子应有的条件总共有五个，也可以把它简略为四个，就是敬重法和法师不要分开为两个。这样子归纳为四个条件：第一希求；第二于法、法师起大敬重；第三具慧；第四正住。

是诸堪为尊重引导所有之法，应当观察为具不具。若完具者，应修欢慰；若不具者，须于将来能完因缘励力修作。故应了知能依诸法，若不了知如是德相，则不觉察，由此退失广大义利。

为了能够承受善知识引导我们走上成佛之道的所有法门，我们应当观察自己有没有具足上述所说的条件，如果具足的话应该随喜自己的功德，如果没有具足的话应马上努力精进去成办将来能够圆满的因缘。因为唯有圆满弟子具备的条件，我们才能够去觉察善知识的圆满功德，不然的话，我们不单不会把善知识的功德看成是功德，反而还会把过失看为功德。这样的话，就会退失广大义利。什么叫“退失广大义利”？由于有个人行为的不妥当，不单是自己个人暂时或究竟的利益会受损，以一个比较深远的角度来说，这对于教法的弘扬也会有所损害。所以要先具足弟子的德相，这样才能真正察觉善知识是否具有条件，才有办法依止真正的善知识。如果如法去依止而获得了道证功德，那自己就可以获得广大利益，无论是暂时还是究竟，甚至于对教法来讲，都是有帮助的。

可是这里有个问题，我们怎么会知道别人内心的功德如何呢？上面有说到弟子要观察上师，上师也要观察弟子。如果有人问，内在的功德是看不到的，相互的观察要怎样去施行呢？虽然内在的功德是看不到的，但是如果相处的时间够久，我们自然就能够知道，这个人他真实的想法是如何？他的言行是否一致？一般大概就会有个底了。如果相处的时间短促，当然是没有办法。我们就是用这样的方式，而去作观察的。

第三彼应如何依师轨理者，如是若自具足器相，应善观察尊重具否如前说相。应于具相，受取法益。是复有二传记不同，谓善知识敦巴与桑朴瓦。桑朴瓦者，尊重繁多，凡有讲说，即从听闻。自康来时，途中有一邬波索迦说法而住，亦从听闻。徒众白曰：「从彼听闻，退自威仪。」答云：「汝莫作是言，我得二益。」善知识敦巴者，尊重甚少，数未过五。博朵瓦与公巴仁勤喇嘛共相议论，彼二谁善。谓于

未修心，易见师过，起不信时，善知识敦巴轨理善美，应如是行。现见此说，极为谛实，应如是学。

如果已经具足了弟子应有的条件，那我们就可以观察善知识是否具有之前所说的条件，已经确定了是具格善知识，那就应该从此获得法义。至于要依止多少位善知识？善知识敦巴以及桑朴瓦有两种不同的传记。桑朴瓦尊者有很多的善知识，有一次桑朴瓦尊者从康地来时，途中有一个居士说法，桑朴瓦就从这位居士座前听闻教法，有一些徒众说：“桑朴瓦尊者，您如果从居士听闻教法，不是有损您的威仪吗？”桑朴瓦回答说：“你不要这样说，我因此得到二利。”但是相反的，善知识敦巴所依止的上师并不多，没有超过五位。博朵瓦和公巴仁勤喇嘛共同议论，善知识敦巴和桑朴瓦，哪一个的做法才是正确的呢？最后，他们两个的结论是，如果未修心，容易看到师长的过患，或者是没有办法生起强烈信心的时候，应该要配合着敦巴的这种轨理会比较安全。如果我们能够把一切众生视为自己的师长，具有强大的信心，所见一切都是功德，不容易去毁谤别人，那就可以依止很多的善知识。两者的不同，最主要是根据各人的个性、根器而定。宗喀巴大师认为博朵瓦和公巴仁勤喇嘛共同认定的结论，是相当符合实际状况的，应该如是才对。

如是应知，曾受法恩，特于圆满教授导心知识如何依止。其理分二：一、意乐亲近轨理，二、加行亲近轨理。初中分三：一、总示亲近意乐，二、特申修信以为根本，三、随念深恩应起敬重。今初

《华严经》说：「以九种心，亲近承事诸善知识，能摄一切亲近意乐所有扼要。」即彼九心摄之为四。弃自自在，舍于尊重令自在者，如孝子心。谓如孝子自于所作，不自在转，观父容颜，随父自在，依教而行。如是亦应观善知识容颜而行。现在佛陀现证《三摩地经》中亦云：「彼于一切应

舍自意，随善知识意乐而转。」此亦是说，于具德前乃可施行，任于谁前不能随便授其鼻肉。

《华严经》里面说到了以九种心来依止善知识，这九种心又可以归纳为四者：

第一心，叫作弃自自在，也叫孝子心。就是完全让善知识引导我们，如同一个非常孝顺的儿子，他不会自己随心所欲想要干嘛就干嘛，而是要看自己父母的容颜，会听从双亲的教诲，依教而行。同样的，如果我们确实找到了这个具相的善知识，那就不应该随心所欲想要怎么样就怎么样，而应完全把自己交给善知识，随善知识的意乐而转。

宗喀巴大师引经据论之后，作了一个非常重要的结论：“此亦是说于具德前乃可施行，任于谁前不能随便授其鼻肉”，只有具足条件的善知识，我们才可以这样做，不是说任何人都可以把我们的鼻子牵走。宗喀巴大师讲法非常地果断，而且这些需要注意的地方，用词都非常的尖锐。确实如此，还没有依止善知识之前，要好好地观察，这是宗喀巴大师反反复复、语重心长地对弟子的劝说。一旦我们确定了这个善知识具有圆满的功德，那就要把自己所有的一切交给善知识，让他来引导我们。可是，也不是随便都可以给的，没有具足条件的人，不要把自己的鼻子随便让他牵走啊，否则会很危险。如果我们把鼻子随便让人牵，若是遇到了一个很爱面子的恶知识，当你问他一些法义的问题，他不能回答，可是他又很爱面子，那怎么办呢？他就只有随便编一套了。这样的话，自己不是会误入歧途吗？如果我们真正依止了一位具有圆满功德的善知识，他就会非常正直、诚实，他真的不知道就会说不知道，绝对不会把我们带到错误的道路上去，我们真的可以把自己完完全全的交给这位具有功德的善知识，那是绝对没有问题的。

谁亦不能离其亲爱能坚固者，如金刚心。谓诸魔罗及恶友等，不能破离。即前经云：「应当远离，亲睦无常，情面无常。」

第二心，金刚心。“谁亦不能离其亲爱能坚固者”，也就是说，无论是自己的亲友还是恶友，任何的人来障碍师徒三昧耶，都无法得逞。

荷负尊重一切事担者，如大地心。谓负一切担，悉无懈怠。如博朵瓦教示懂哦瓦诸徒众云：「汝能值遇如此菩萨，我之知识，如教奉行，实属大福，今后莫觉如担，当为庄严。」

第三心，大地心。我们今天好不容易有这样一个机缘，能够遇到一位具有功德的菩萨，也就是我们的善知识，能够听从这尊菩萨的教诲是我们的福气，绝对不要认为是一种负担，应该很荣耀地去依教奉行才是。

荷负担已应如何行，其中分六。如轮围山心者，任起如何一切苦恼，悉不能动。懂哦住于汝巴时，公巴德炽因太寒故，身体衰退，向依怙童称议其行住。如彼告云：「卧具安乐，虽曾多次住尊胜宫，然能亲近大乘知识，听闻正法者，唯今始获，应坚稳住。」

第四心，此中又包含了九心里面的其余六心。首先就是轮围山心，就是无论发生任何的障碍，我们都不会因此而动摇。就像懂哦住在汝巴这个地方，那时公巴德炽因为太寒冷的缘故而身体衰退，他就和依怙童商量，是否应该到其他的地方去，被告知说：“我们纵使去了很多次的尊胜宫，像是天人的这种宫殿，具有很好的卧具安乐等，又能怎么样呢？可是亲近大乘知识听闻正法，唯有今天才有机会，所以你就不要再跑了，在这里给我好好地住下来。”

如世间仆使心者，谓虽受行一切秽业，意无惭疑，而正行办。昔后藏中，一切译师智者集会之处，有一泥滩，敦巴

尽脱衣服扫除泥秽，不知从何取来干洁白土覆之，于依怙前作一供坛。依怙笑曰：「奇哉，印度亦有类似汝者。」

第五心，世间仆使心。既然我们一切都完全交给上师了，那么上师无论任何的命令，我们都不要再费力地去胡思乱想，应勿庸置疑地去行持。就像有一次，阿底峡尊者要去拜见后藏一切的大译师、智者，可是集会的地方有一个泥滩，仲敦巴大师看见后，马上脱掉了自己的衣服去扫除泥秽，也不知从哪里取到了干净的白土把泥滩填平了，又于阿底峡尊者座前摆了一张桌子，桌子上摆上曼达拉。阿底峡尊者笑着说，“奇哉，印度亦有类似汝者。”应该是这样一个语气才对：“奇哉！如果印度也有像你这样的人的话……”。

如除秽人心者，尽断一切慢及过慢，较于尊重应自低劣。如善知识敦巴云：「我慢高坵，不出德水。懂哦亦云：「应当观视春初之时，为山峰顶诸高起处，青色徧生，抑于沟坑诸低下处，而先发起。」

第六心，除秽人心。也就是断一切的慢心及过慢心，绝对不能有丝毫的想法认为自己比上师还要具有功德。如同敦巴仁波切有说到：在我慢的高坵上，是不会流出功德水的。同样的，懂哦瓦也说到：春天到来的时候，是先看到山顶高峰处处青色，还是先看到沟渠等低下处的绿意呢？从这里观察，也可知该断慢心。

如乘心者，谓于尊重事，虽诸重担极难行者，亦勇受持。

第七心，乘心。上师交待的事情，有再大的困难也应欢喜受持。

如犬心者，谓尊重毁骂，于师无忿。如朵龙巴对于善知识画师，每来谒见便降呵责，画师弟子娘摩瓦云：「此阿阇黎于我师徒，特为瞋恚。」画师告云：「汝尚听为是呵责耶？我每受师如此赐教一次，如得黑茹迦一次加持。」《八

千颂》云：「若说法师于求法者现似毁咨，而不思念。然汝于师不应退舍，复应增上希求正法，敬重不厌，随逐师行。」

第八心，犬心。上师如何毁骂，也于师无忿。弟子娘摩瓦对善知识画师说：“这个阿阁黎朵龙巴，怎么对我们两个这么凶啊？”画师对娘摩瓦说：“难道你觉得朵龙巴是在指责我们吗？我不觉得啊。我每次受到师长如此的赐教，就好象得到了一次胜乐金刚的加持。”“黑茹迦”，即胜乐金刚。

如船心者，谓于尊重事任载几许，若往若来，悉无厌患。

第九心，船心。对于上师的事，任载多少，若往若来，都没有厌患。

有时候因为我们的善知识谦虚的缘故，不一定有自己这么多的弟子，很明显地，弟子众多，自己也受到弟子众的爱戴，这也是有可能的。在这种情况下，我们很有可能会这样想“我比我的师长还要来得优秀”。绝对不要有这样的想法，最好的对治力是缘起见。我们可以想想，今天我凭什么能够受到弟子的爱戴？自己的一切善德美誉，都是因为善知识的关系。自己所有的功德，最主要的因缘来自于哪里？不是无因而生，也不是常因而有，不是完全靠自己的努力而来的，虽然自己的努力也占有少许的一部分因缘，但是大多数的因缘都是因由善知识而来。如此的思惟，自然就会摧伏我们的我慢。有时候，我们真的会有这种的慢心，这样的慢心发起的话，确实不是一件很好的事情，这是我们要去特别注意的。

第二修信为根本者，《宝炬陀罗尼》云：「信为前行如母生，守护增长一切德，除疑度脱诸暴流，信能表喻妙乐城。信无浊秽令心净，能令离慢是敬本，信是最胜财藏足，摄善之本犹如手。」《十法》亦云：「由何出导师？信为最

胜乘，是故具慧人，应随依于信。诸不信心人，不生众白法，如种为火焦，岂生青苗芽？」

如上所云，龙树菩萨在《宝鬘论》里面有说，信、慧乃增上生和决定胜的根本，所以信心和智慧是多么的重要。如同《阿毗达摩集论》里面有说到三种信心：清净信、安乐信及胜解信。缘善知识可以生起这三种的信心。相信善知识是一切三宝的总摄，因此而对善知识生起皈依，这种的信心称之为清净信；相信善知识乃一切安乐之泉源、功德之根本，这是胜解信；依教奉行善知识的胜教，如是的信心乃欢乐信。信心有许多种，在此的信心最主要是指对善知识的信心。

由进退门，而说信为一切德本。敦巴请问大依怙云：「藏地多有修行者，然无获得殊胜德者，何耶？」依怙答云：「大乘功德，生多生少，皆依尊重，乃能生起。汝藏地人，于尊重所，仅凡庸想，由何能生？」有于依怙发大声白：「阿底峡请教授。」如其答云：「哈哈，我却具有好好耳根，言教授者，谓是信心信信。」信为极要，其信总之亦有多种，谓信三宝、业果、四谛。然此中者，谓信尊重。

仲敦巴问：西藏有很多修行人，但是真正获得殊胜功德的人却很少，为什么呢？大依怙阿底峡尊者回答说：大乘的功德能生多少，是靠对上师的信心有多强烈。你们西藏人，只是把上师想成一个凡人，怎么可能会生起大乘功德呢？有一次，有一个弟子对着阿底峡尊者高声叫道：“阿底峡请教我。”阿底峡尊者说：“我耳朵很好啊，但是真正能获得教授，是要靠信心。信心！信心！”信心是极为重要的。信心有多种，信三宝、业果、四谛等，这里说的信心，是对上师的一种信心。

但是，要做到视师如佛之前，我们不能鲁莽，不可以在没有经过观察的情况下，就马上依止上师，就作视师如佛，

那就完全错误了。应首先以法友想，长时间的跟他相处，听闻说法，后来透过对法义的认知，以大乘善知识的功德加以观察，如果我们完全地相信他有资格成为自己的上师，那时候再作视师如佛的观修。不是一开始完全不经过调查，马上就想“上师所示现的一切都是佛的功德，都是佛为我们所示现的”，这样子随便把自己的鼻子交给一个人牵走，是很危险的，我们必须要了解这一点。宗喀巴大师都说了：不要这样做。

如果透过长时间的观察，法义我们也认知了，我们知道从凡夫地到佛地的这条道路，完全地知道了，只是自己还没修而已。如果要修的话，不是只看地图而已，唯有依靠上师才有办法使我们的道地功德增上，这时候就要依止善知识了，要视师如佛。不要想自己不能够做到视师如佛，我们都可以做到，我们相信金刚手的手记还有从前伟大上师的传记。上师们内在的功德确实与佛完全无二，但却完全示现出凡夫的模样来调伏众生。比如无著菩萨，他这么有福报成就的人，最初见到慈尊弥勒菩萨的时候，只是看到了一只母狗。同样的，密勒日巴也是如此，他的上师玛尔巴也是完全示现凡夫的模样，玛尔巴所示现的化相，是一个脾气非常暴烈，很会打架的人。玛尔巴的佛母雍达嫫要去嫁给玛尔巴的时候，雍达嫫的双亲对自己的女儿说：“这个玛尔巴很会打架，脾气非常暴烈，他可能会和你离婚，要把你赶走啊，你要有心理准备。”我们从这些历史传记里面可以知道，玛尔巴所示现的确实是一个非常暴躁或者情绪非常不稳定、非常粗鲁的凡夫相，可是玛尔巴真正的内在功德，他确实是密集金刚、胜乐金刚的化身，确实是非常不可思议的成就者。宗喀巴大师在写《五次第论》的时候，最主要的根据是来自于玛尔巴的著作。又比如密勒日巴，他所示现的跟乞丐完全没有两样，当我们面对密勒日巴的时候，我们完全不敢相信自己

面前的是一位即身成佛的成就者。所以，我们所看到的凡夫一定是实际上的凡夫吗？不一定。我们不能完完全全相信自己眼睛所看到的，因为有时候也会有看错的情况发生。像玛尔巴所依止的根本上师那若巴，那若巴以前去找笛若巴的时候，笛若巴所示现的是我们今天在路边看到的印度人的样，身上有很多的毛，很黑很脏，在那里钓鱼。从这些伟人的历史传记，我们可以看到佛陀为了要救众生，他只能示现凡夫的相来救护众生，除此之外没有办法。如果我们这样想，那么我们就可以知道说，不是我们没有办法视师如佛，而是我们不去做而已。

而且，我们一般都太相信自己眼睛所看到的，但如果以空性的角度来讲，我们眼睛看到的都是有自性、真实的，实际上是这样的吗？不是。我在一部《广论》的解释里，有看到这样的内容，我觉得很有帮助，其中说：如果弟子做到的，只是把上师的功德视为功德的话，那其实是谁都可以做到的，这不是师徒三昧耶的不共殊胜。把功德视为功德，那很简单，难就难在把上师的过失也视为功德，这才是弟子的不共殊胜。就像大乘经典里面所说到的，对于可怜的、没有依怙的这些众生生起悲悯心，这并不稀奇。真正稀奇的，是我们去帮他，他却反而想要害死我们，对这个仇敌生起悲悯心的话，才是真正的悲悯。

此复弟子于尊重所，应如何观？如《金刚手灌顶续》云：「秘密主，弟子于阿阇黎所应如何观，如于佛薄伽梵即应如是。其心若如是，其善常生长，彼当速成佛，利一切世间。」诸大乘经亦说应起大师之想，毗奈耶中亦有是说。此诸义者，谓若知是佛，则于佛不起寻求过心，起思德心。于尊重所，特应弃舍一切寻察过心，修观德心。此复应如彼续所说，依之而行。「应取轨范德，终不应执过，取德得成就，执众过不成。」谓其尊重虽德增上，若仅就其少有过

处，而观察者，则必障碍自己成就。虽过增上若不观过，由功德处而修信心，于自当为得成就因。是故凡是自之尊重，任其过失若大若小，应当思惟，寻求师过所有过患，多起断心而灭除之。设由放逸烦恼盛等之势力故，发起寻觅过失之时，亦应励力悔除防护，若如是行，力渐微劣。复应于其具诸净戒，或具多闻，或信等德，令心执取，思惟功德。如是修习，设见若有少许过失，由心执取功德品故，亦不能为信心障碍。譬如自于所不乐品，虽见具有众多功德，然由见过心势猛故，而能映蔽见德之心。又如于自虽见众过，若见自身一种功德，心势猛利，此亦能蔽见过之心。

要如何观上师的功德呢？宗喀巴大师引用了《金刚手灌顶续经》里面所说：我们应该如同看待佛薄伽梵般的去观上师的功德。如果我们能够做到视师如佛的话，一切功德由此而生，一切过失由此而断，并能速速成就一切佛果，利益一切众生。其他的大乘经典里面也如是说：“起大师之想”，在此的“大师”是指导师释迦牟尼佛。《毗奈耶经》里面也如是说：如果我们能真正的把自己的师长看作是佛，对于上师所作的一切都能够放弃过失心，起功德想，那么一切的功德就会因此而增上，不会依由观师过而犯下一切的毁谤恶业等。

依止善知识的方式有很多种，不一定要视师如佛，但为什么宗喀巴大师在此说到了要以视师如佛的方式来依止善知识呢？

因为《广论》是为了引导学徒使入大乘而说，在进入大乘之前，必须要学习与下士道及中士道共同的前行。所以三士道中在说下士道和中士道内涵的时候，没有只讲下士道和中士道，而是多加了一个“共”字，是共下士道、共中士道。这样有两种殊胜：第一，可以圆满只寻求下士道、中士道人的所需；第二，可同时圆满引导大乘人的所需。而且，《广论》的究竟目的不只是引导大乘而已，最主要是引导入密

乘。所以《广论》从一开始就说了许多密乘的殊胜功德，《菩提道次第广论》实际是《密宗道次第广论》的前行。宗喀巴大师写这两部《广论》的最主要的目的，是让凡夫都能够认知从凡夫地到佛地的整个道次第。如果要完全了解整个道次的话，唯有加入密法才能圆满，否则的话只是算进入大乘而已，进入大乘之后，如何成佛的更细微的内涵就没有办法了解了。在显教般若乘里面，虽然说到了成办佛陀法身的不共因缘，就是现证空性的根本智，可是并没有说到成办佛陀色身的不共因缘。如同佛的法身需要不共因缘般，色身也是需要的。还有，佛地的时候，佛的身、语、意三者完全属于一个性质，佛的身即是佛的语，佛的意即是佛的身，佛的身也是佛的语等，是互相同属的。像这种的三密无二的不共成就，也是因缘而生。这种细微的因缘，是如何成办的？只有无上瑜伽部里面才有说到，是由最细微的俱生光明因缘而去成办的。

如果真的要了解到成佛的圆满道次，必须要经过密乘才有办法。所以宗喀巴大师所说的三士道，不只是为引入大乘而说，最主要还是为了让我们将来成就佛果位而说。要成就佛果位必须要经由密乘才有办法，所以在金刚乘里面，上师瑜伽是非常非常重要的。因为所谓的“加持”是什么？以藏文来讲，加持是“紧拉”，是改变我们内心的意思。我们获得加持力，最主要的是靠对上师的一种尊重与依止。如果对上师没有丝毫的尊重心，没有对上师的依止的话，那就根本不会获得加持。无论是获得传承的加持，还是道证功德的加持，或者是功德增上、功德稳定坚固的加持，完全都是由对上师的依止而生起的。我们不要觉得道地功德的增上甚至于坚定，是完全来自于自己单一的学习因缘而已，内外的因缘有很多种，要共同聚合之后才有办法产生的。我们不要认为是由一因而去生一果，事实上是由无量的因才去成办一个果的。同

样的，内在的功德也是如此，不光只是自己学习，还有对上师的信心、坚定的依止、对三宝的皈依以及对法的信心等，各种各样众多的因缘才有办法使我们道地功德增上。

仅有慧不能增长道次的证功德，还需要有信。尤其是在金刚乘无上瑜伽部，这个信当中，对于上师的信心更为重要。宗喀巴大师著作《广论》，是为了引导弟子不只是进入大乘，将来最终还要能够成就佛果位。成就佛果位之前，必须要进入金刚乘无上瑜伽部，所以在此以视师如佛的方式，来为弟子说到了如何依止上师，这一点我们必须要去了解。否则，可能会误会说：佛教徒依止上师的方式一定要把上师看成佛吗？所有的上师都是佛吗？难道菩萨不能成为上师吗？成为佛教徒法师的一定要成为佛吗？会有如此等等的问，又不知如何去解答。

当然，我在此一直讲“视师如佛”，这绝对不是要间接在说或者暗示你们“我是佛”，绝对没有这个意思，我只是一个平平凡凡的比丘而已，所以你们不要误会。如果我在此不明确地说清楚的话，你们可能会认为我一直在强调“视师如佛”，好象是要表现出“我是佛”的样子，绝对不是的。这一点，你们一定要注意。

为什么要把上师视为佛呢？因为自己想要离苦得乐，最主要的原因是这个。如同之前所说，不只是现在，将来修金刚乘无上瑜伽的时候，为了能够真正获得无论是传承还是道证上的发起、增上、坚定的功德加持，要靠信心才有办法，最主要的信心源自于一切功德田的根本——上师，如果我们能够把上师视为是佛，那这种积资净障的力量就不可思议了。唯有透过视师如佛的方式，道证功德才能非常快速地增上，会有如此广大的福报功德啊。如果我们反复地去看上师的过患，只是看上师的平庸部分，如何能够得到加持呢？所以，为了自己的离苦得乐，让自己获得加持，使道地功德发

起、增上及坚定，我们才视师如佛，这一点我们必须要了解。

换个角度去想，即使自己的上师不是佛，但是我们把他视为佛的话，就能够得到许许多多的加持啊。但如果自己的上师真的是佛，可是你不把他视为是佛，即使是导师释迦牟尼佛在你面前，你也把他视为平庸者的话，那你就不会获得加持。所以，自己会不会获得加持，会不会获得道地的成就，不是说我们所学习的对象是平庸者还是佛的问题，而是自己怎么样去看待的问题，也就是自己的信心和敬心是不是强大的问题。同样是在导师释迦牟尼佛在世的时候，有些人因为敬佛而获得了解脱，有些人却因为毁谤佛而累积了许多的恶业堕落地狱。所以，我们会不会造业、会不会获得成就，不是去看敬的对方，而是要看自己的心。

佛金刚持曾作预言：末法时代，我会示现凡夫的模样，来传承教法利益广大有情。所以我们应该知道，我们所看到的凡夫不一定是真正的凡夫，说不定就是示现，这很有可能。什么叫示现凡夫？佛菩萨与凡夫的差别不是来自于外表，而是来自于内心的功德。哪一个人的内心随着圆满的大悲、智慧而转，圆满了一切的道证功德，断除了一切的障碍，成就了一切的他利事业和自利事业，心随顺种种的功德的就是佛。哪一种人，心随顺着烦恼，相应于烦恼而驰走的话，那就是凡夫。所以，所谓示现凡夫，就是他表现出自己的心被烦恼所转移的样子。金刚持都如此授记了，说他自己会化现成内心随顺烦恼、相应于烦恼的样子，所以我们现在看到的这个说法者，看他的样子是相应于烦恼的，可是实际上并不是如此，应该要观察啊。我们仔细想一想，我们眼睛所看到的一切并不都是真实的，这种不清净的情绪示现，透过瑜伽者的一种观修，可以把不净都视为清净。断除一切凡夫的相续，让自己获得成就，这完全是靠修心的功德。

修学菩提心的大乘学者，即使是对方真的是抱着强烈的嗔心来伤害你，可是你却因此而感恩敌人，而且爱他胜过爱自己，为了他人而让自己吃一切的苦，这是绝对可以做得到的。大乘行者确实做到了，靠的是什么力量？是靠自己修心的力量。所以今天我们不用觉得自己没有办法视师如佛，我们可以做到，只是自己愿不愿意去做而已。而且，我们可用另外的角度去想：今天好不容易能够知道什么叫三藏、三学，好不容易知道什么叫三宝，对三宝产生了一点点的信心功德，对四圣谛有这么一点点认知。透过《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》，我们可以知道解脱成佛的道路，这两部道次如同是如何成佛的一个大地图，我们都可以看得一清二楚，只是自己愿不愿意去走上这条道路而已。如果要走的话，下一步要怎么做，我们都可以知道啊。纵使这一世没有很精进的生起道证功德的成就，可是至少我们留下了一个不共的非常殊胜的习气，听到佛法的时候，内心会有一种悲喜交加的感触，这真的都是来自于上师的恩惠。佛没有亲自跟我们讲这些教法，是上师他接受了佛陀的整个传承的加持，给予了我们佛陀的教法。无论上师的功德是不是跟佛相等，但是光是以恩惠的角度来讲，上师的恩惠就超过了佛的恩惠。如果这样去想，我们就有办法做到视师如佛，绝对可以做得到。

今天我们能够值遇正法，得到整个传承的加持，能够听闻菩提心如此殊胜的功德，让自己的内心有了真正的依靠，找到了人生的目标，知道什么叫作有意义的人生，靠的不是上师示现法身，因为能够亲眼看到佛法身的唯有佛而已；不是上师示现报身让我们看到，因为能够看到报身的唯有菩萨而已；也不是上师示现胜应身，因为示现胜应身的佛早已经圆寂，而且唯有业清净的人才能够看得到。现在，如果上师把他自己真实的一面表现出来的话，我们看不到，那

我们是怎么从上师听闻正法及得到教法的传承的呢？是因为上师他示现凡夫相的缘故。上师如果示现他本来清净的模样，我们因为我们业的关系没有办法看到，所以上师他委屈了自己，示现成相应烦恼的模样让我们看，让我们能够得到整个教法的法义，让我们能够真正获得离苦得乐。我们这样去想，上师所示现的一切，虽然看似相应于烦恼，但实际上并非如此，他完全都是为了我们，从这一点上我们就应该要去感恩上师。如果能够这样思惟，那么纵使看到上师的过患，也不会以为就是过失，而是能够转化为对于上师恩惠忆念的一种助缘。

以上最主要是说如何依止善知识之理。当然，每个人的根器不同，早期的社会环境，那时候的人比较单纯，信心都非常强烈，所以按照宗喀巴大师所说的道次第来慢慢引导的话，应该是不会有很大的问题。可是在二十一世纪的今天，大家都是讲道理的、求逻辑的，所以以我个人的个性来说，我宁可先从《广论》后面的毗婆舍那开始学起。因为透过毗婆舍那空性的部分，才让我相信原来一切烦恼的根本来自于无明，无明刚刚好是与实际上完全颠倒的一种执着，这时候再配合共中士道四圣谛的道理，才有办法对四圣谛生起信心。因为对四圣谛生起了信心，由灭谛、道谛认知了共下士道的皈依三宝的功德，这时候再去学习视师如佛，会更有感触。否则的话，因为现在的人什么都要讲理由，所以如果我们的地基不是很坚定的话，马上就从依止善知识来引导的话，好象是没有地基的墙壁，不太稳定，不是吗？佛陀的悲功德，要到菩提心的时候看到，佛陀的智功德，在毗婆舍那的时候可以看到。如果佛的悲智功德都看不到的话，那我们要怎么看佛陀的功德？很难。看不到佛陀的功德，视师如佛也就根本没有基础了，不是吗？所以，首先先以法友的身份，先把整个道次第听一遍，之后再对法义做专注的研究。

当我们看到了从凡夫地到佛地的整个地图，为了能够使自己道地功德增长，那时候再去寻求善知识、依止善知识，那整个道的成长才会更加稳定。

复次如大依怙持中观见，金洲大师持唯识宗，实相分见，由见门中虽有胜劣，然大乘道总体次第及菩提心，是由依彼始得发起，故执金洲为诸尊重中无能匹者。

如同大依怙阿底峡尊者虽然持的是中观正见，金洲大师所持的是唯识见，以见解来讲的话，中观见解胜过唯识见解，可是因为金洲大师是传授阿底峡尊者菩提心教授的一位具有恩惠的上师，所以在阿底峡尊者众多的善知识里面，金洲大师是最主要的上师。所以，自己怎么样去看待上师，是自己的看法而已，不是上师本身的问题，宗喀巴大师以这个比喻来作解释。

下至唯从闻一偈颂，虽犯戒等，亦应就其功德思惟，莫观过失，悉无差别。《宝云经》云：「若知由其依止尊重，诸善增长不善损减，则亲教师或闻广博或复寡少，或有智解或无智解，或具尸罗或犯尸罗，皆应发起大师之想。如于大师信敬爱乐，于亲教师亦应信乐，于轨范师悉当发起恭敬承事。由此因缘菩提资粮，未圆满者悉能圆满，烦恼未断悉能断除。如是思已，便能获得欢喜踊跃，于诸善法应随顺行，于不善法应不顺行。」《猛利问经》亦云：「长者，若诸菩萨求受圣教及求读诵。若从谁所听闻受持，施戒忍进定慧相应，或是集积菩萨正道资粮相应，一四句偈，即应如法恭敬尊重此阿阇黎，随以几许名句文身开示其偈，假使即于尔所劫中，以无谄心，以一切种，利养恭敬及诸供具，承事供养此阿阇黎。长者于阿阇黎，作应敬重阿阇黎事，犹未圆满，况非以法而为敬事。」

第三随念恩者，《十法经》云：「于长夜中，驰骋生死寻觅我者，于长夜中，为愚痴覆而重睡眠，醒觉我者，沉溺

有海拔济我者，我入恶道示善道者，系缚有狱解释我者，我于长夜，病所逼恼为作医王，我被贪等猛火烧燃，为作云雨而为息灭，应如是想。」《华严经》说：「善财童子，如是随念痛哭流涕。诸善知识，是于一切恶趣之中，救护于我。令善通达法平等性，开示安稳不安稳道，以普贤行而为教授。指示能往一切智城，所有之道，护送往赴一切智处，正令趣入法界大海，开示三世所知法海，显示圣众妙曼陀罗。善知识者，长我一切白净善法。」

“是于一切恶趣之中救护于我”，这一句是讲资粮道和加行道所有的功德，都是来自于善知识；接下来讲到了见道，“令善通达法平等性”；初地到七地的所有功德，“开示安稳不安稳道”；第八地的功德，“以普贤行而为教授”；第九地功德，“指示能往一切智城所有之道”；第十地功德，“护送往赴一切智处”；法身功德，“正令趣入法界大海，开示三世所知法海”；报身功德，“显示圣众妙曼陀罗”；化身功德，“长我一切白净善法”。以上是说，从凡夫地一直到资粮道、加行道、见道、修道的十地以及果位之后的三身功德，全都是由善知识所引发的。

应如此文而正随念。一切句首，悉加「诸善知识是我」之语。于前作意善知识相，口中读诵此诸语句，意应专一念其义理。于前经中，亦可如是，而加诸语。

前文说五道十地的一切功德都来自于善知识，如在每一句之前，多加“诸善知识是我”的话，会更有感触。如果自己有很多上师，可以称“诸善知识”加“是我”；如果自己所依止的上师只有一位，或者是以根本上师为主，那就称“某某根本上师的名称”，多加“是我”，如“诸善知识是我以普贤行而为教授”，“诸善知识是我指示能往一切智城所有之道”，“诸善知识是我护送往赴一切智处”，“诸善知识是我正令趣入法界大

海，开示三世所知法海”，“诸善知识是我圣众妙曼陀罗”等等，我们以这种方式去念诵，会更有感触。

又如《华严经》云：「我此知识说正法，普示一切法功德，徧示菩萨威仪道，专心思惟而来此。此是能生如我母，与德乳故如乳母，周徧长养菩提分，此诸善识遮无利，解脱老死如医王。如天帝释降甘雨，增广白法如满月，犹日光明示静品，对于怨亲如山王。心无扰乱犹大海，等同船师徧救护，善财是思而来此，菩萨启发我觉慧，佛子能生大菩提，我诸知识佛所赞，由是善心而来此。救护世间如勇士，是大商主及怙依，此给我乐如眼目，以此心事善知识。」应咏其颂而忆念之，易其善财而诵自名。

我们可以依由宗喀巴大师所引用的这些经文来念诵，忆念上师的功德。在念诵偈颂文的时候，把其中“善财是思而来此”换上自己的名字，“某某是思而来此”。可以从三种角度去思惟忆念、感恩善知识：

第一，善知识比佛更具有恩惠。无始以来到现在，花了三大阿僧祇劫，从凡夫到佛地，累积资粮获得成就的佛是无量无边的。可是，我们居然在这么长久的时间内都没有听闻得到正法，就好象有一大群人，大家都已经得到了希望，都已经获得了利益，而我们还呆在一个黑暗的边边角角里，无论怎么痛哭、呼叫，都没有人理会我们。唯有悲悯我们的善知识，他示现成凡夫的模样，来拉拔我们，把我们拉到有曙光、有希望的地方，所以善知识的恩德比过去一切佛的恩德都还要来得大。是善知识让我们与导师释迦牟尼佛的教法接上因缘，使我们能够听到导师释迦牟尼佛的殊胜教法，所以善知识的恩惠其实比释迦牟尼佛还要来得大。如果这样去思惟，内心对于师长的感恩，确实会有很大的帮助。

第二，因为传授教法的缘故，所以我们应该感恩善知识。确实是如此啊。我们从导师释迦牟尼佛的本生故事里面

可以看到，佛为了一四句偈颂文，就能够牺牲自己的生命。可是今天的我们呢？我们只是自己不想学、不想听，上师他真的是不辞辛劳地在为我们说法，而且希望我们能够学习。如同之前我们所看到的，西藏人花了多大的心力，甚至于牺牲人命，才迎请到阿底峡尊者至藏地弘法。同样的，那若巴、玛尔巴是以多大的苦行，来得到整个教法的口诀的啊。更何况密勒日巴，说得难听点，他确实是被玛尔巴给欺负得不行。这一切都是为了什么？也唯有如此，这些弟子才有今天如此的成就。可是相反的，我们却好象是等着上师给予我们教法一样，而不是自己去求教法。我们要知道，上师如此教诫我们，哪怕是呵责我们，那是为了我们能够断除恶业、累积资粮而说。因为，唯有积资净障的清净内续，才有基础去增长道次功德，否则没有办法。

第三，内心道地功德的增长唯有透过上师的加持，光是这一点，我们也要感恩善知识。有时候我们在听法的时候，突然会觉得有一种未曾有过的欢喜，这完全是靠上师的加持力，内外因缘聚合而获得。尤其是对上师信心很强烈的时候，内心会发起未曾有过的感触，那是因为上师的加持啊。

以上属于意乐部分，接下来我们看加行的部分。

第二加行亲近轨理者，如《尊重五十颂》云：「此何须繁说，励观彼及彼，应作师所喜，不喜应尽遮。金刚持自说，成就随轨范，知已一切事，悉敬奉尊长。」总之应励力行，修师所喜，断除不喜。作所喜者，谓有三门：供献财物，身语承事，如教修行。如是亦如《庄严经论》云：「由诸供事及承事，修行亲近善知识。」又云：「坚固由依教奉行，能令其心正欢喜。」

“励观彼及彼”，第一个“彼”是指师所喜，第二个“彼”是指师所不喜。亲近善知识的加行有三：一是供献财物，二是身语承事，三是如教修行。

其中初者，如《五十颂》云：「恒以诸难施，妻子自命根，事自三昧师，况诸动资财。」又云：「此供施即成，恒供一切佛，此是福资粮，从粮得成就。」复如拉梭瓦云：「如有上妙供下恶者，犯三昧耶，若是尊长喜乐于彼，或是唯有下劣供物，则无违犯。」此与《五十颂》所说符顺，如云：「欲求无尽性，如如少可意，即应以彼彼，胜妙供尊长。」此复若就学者方面，以是最胜集资粮故，实应如是。就师方面，则必须一，不顾利养。霞惹瓦云：「爱乐修行，于财供养，全无顾着，说为尊重，与此相违，非是修行解脱之师。」

第二者，谓为洗浴按摩擦拭及侍病等，当如实赞师功德等。

第三者，谓于教授遵行无违，此是主要。《本生论》云：「报恩供养者，谓依教奉行。」设若须随师教行者，若所依师引入非理及令作违三律仪事，如何行耶？《毗奈耶经》于此说云：「若说非法，应当遮止。」《宝云》亦云：「于其善法随顺而行，于不善法应不顺行。」故于所教，应不依行。不行非理者，《本生论》第十二品亦有明证。然亦不应以此诸理，遂于师所，不敬轻訾而毁谤等。如《尊重五十颂》云：「若以理不能，启白不能理。」应善辞谢而不随转。如是亲近时，亦如《庄严经论》云：「为受法分具功德，亲近知识非为财。」是须受行正法之分。博朵瓦云：「差阿难陀为大师侍者时，谓若不持大师不着之衣，不食大师之余食，许一切时至大师前，则当侍奉承事大师。如此慎重，其意是在教诲未来补特伽罗。我等于法全不计较，虽少许茶，悉计高低，谓师心中爱不爱念，此是心内腐烂之相。」

先讲第一，供献财物的部分。以学徒来说，如果自己有上妙的供物，但是我们却供下劣之物，那会违背师徒三昧

耶，因为这代表不尊重。但是也有例外，如果是师长欢喜的，或者自己真的没有上妙供只有下劣供，那就没有违犯的意思了。因为学徒为了真正能够累积资粮，所以应以最强烈的尊敬心去奉承师长。宗喀巴大师不单只针对学徒而言，也送到了师长要注意的地方，师长必须不顾名闻利养，讲得非常好。

第二，是身语承事部分，包括为洗浴、按摩、擦拭及侍病等，当如实赞师功德等。

第三，如教奉行，是对于上师最主要的承事。如同《本生论》里面说到的：“报恩供养者，谓依教奉行”。

宗喀巴大师在此提出了一个问题，假如上师引我们入于非理或是违背戒学的时候，我们应该要怎么办呢？如教奉行，是不是上师所说的一切，我们都必须要去奉行呢？虽然我们要视师如佛，但是我们也要记得，上师为了我们示现凡夫，所以也可能会为了我们而示现引导我们入非理或违背戒律等的样子，这不是没有可能的。所以这时候我们要依法，而不是依人，应以法为主。宗喀巴大师引用了律经里面所说作此回复，“若说非法，应当遮止”。同样，在《宝云经》里面有说到：只要是善的，都可以做；若是恶的，纵即使是上师叫我们去做，也不应做。

“《本生论》第十二品亦有明证”，是说佛陀所说的《本生论》第十二品里面，曾有这样一个公案：佛在过去世的时候，有位婆罗门老师教佛的前世及其他的同学说：“今天我要教你们如何偷盗，因为你们正在学习，所以你们今天的偷盗不算造罪业。”于是，除了佛的前世，其他同学都去偷盗了。婆罗门老师问佛的前世：“咦，你为什么不去？怎么没反应？”佛的前世就对这位老师说：“我觉得这不如法，这跟老师平常所教导的是不同的。”婆罗门老师听到这样的回复，非

常地欢喜，给予赞叹说：“今天我是故意试探你们的，你们虽然对我非常尊敬，但是我不希望你们完全接受我所说的一切，尤其是我说到这些不如法的内容的时候。今天，你是非常有智慧的，你以自己的智慧来区分是非善恶，纵使是我所说，也不会愚盲地完全接受，这才是对的啊。”

但是，我们也不能因为《本生论》第十二品里有这样说，所以就对师之教诲轻视或是去毁谤，不应该这样子。宗喀巴大师非常谨慎、详细的对弟子说每一个小小的细节部分，所以在此又说到了，“如《尊重五十颂》云：‘若以理不能，启白不能理。’应善辞谢而不随转。”也就是说，如果这个善知识说了不如法的内容，引导入不如理处，我们可以用善巧的方式来回避或者是直接去提问，不要随着上师所说的而走，这时候不应依教奉行。

接下来，举例说尊者阿难，他并没有因为说佛希望我做什么，就马上无条件地答应。佛希望阿难做他侍者的时候，阿难跟佛提出了三个条件，“不持大师不着之衣，不食大师之余食，许一切时至大师前，则当侍奉承事大师”。佛答应之后，阿难才答应做佛的侍者。为什么要如此慎重？是因为希望教诲我们这些未来众生，在修法的时候，希望重视法，而不是说重视茶的好坏，或者是重视老师到底在想什么，我要怎么去配合我的老师。不是的，不是无条件地完全接受老师心中的爱与不爱，绝对不是，要重视的是有没有与法相应。如果我们不重视有没有与法相应，只是在乎茶的多少，或者只是在乎善知识心中在想什么，想要去阿谀奉承的话，那是内心没有教法的腐烂象征。

亲近几时者，如博朵瓦云：「有一来者，是加我担，若去一二，是担减少，然住余处，亦不能成，是须于一远近适中经久修习。」

我们要花多长时间来亲近善知识呢？如博朵瓦说到的：不要太过亲近，我觉得这很辛苦，好象是一个负担；但如果是完全不亲近的话，又不能获得成就。所以应是“远近适中，经久修习”，既不要五分钟的热度，完全地阿谀奉承，也不要完全不尊重上师。长时间的尊重，适中的承事，这才是最好的。“经久修习”，这四个字最重要。

第四亲近胜利者，近诸佛位，诸佛欢喜，终不脱离大善知识，不堕恶趣，恶业烦恼悉不能胜，终不违越菩萨所行，于菩萨行具正念故，功德资粮渐渐增长，悉能成办现前究竟一切利义，承事师故，意乐加行悉获善业，作自他利资粮圆满。如是亦如《华严经》云：「善男子，若诸菩萨，为善知识正所摄受，不堕恶趣。若诸菩萨，为善知识所思念者，则不违越菩萨学处。若诸菩萨，为善知识所守护者，胜出世間。若诸菩萨，承事供养善知识者，于一切行不忘而行。若诸菩萨，为善知识所摄持者，诸业烦恼难以取胜。」又云：「善男子，若诸菩萨，随善知识所有教诫，诸佛世尊心正欢喜。若诸菩萨，于善知识所有言教，安住无违，近一切智。于善知识，言教无疑，则能近于诸善知识。作意不舍善知识者，一切利义，悉能成办。」《不可思议秘密经》中亦云：「若善男子，或善女人，应极恭敬，依止亲近承事尊重。若如是者，闻善法故成善意乐，及由彼故成善加行，由是因縁，造作善业，转趣善行。能令善友，爱乐欢喜。由是不作恶业，作纯善故，能令自他不起忧恼。由能随顺护自他故，能满无上菩提之道，故能利益趣向恶道诸有情类。是故菩萨应依尊重，圆满一切功德资粮。」

以上是说我们亲近善知识会获得什么样的利益。

复次由其承事知识，应于恶趣所受诸业，于现法中身心之上，少起病恼，或于梦中而领受者，亦能引彼令尽无余。又能映蔽供奉无量诸佛善根，有如是等最大胜利。《地藏

经》云：「彼摄受者，应经无量俱胝劫中，流转恶趣所有诸业，然于现法因疾疫等，或饥馑等，损恼身心而能消除，下至呵责，或唯梦中亦能清净。虽于俱胝佛所，种诸善根，谓行布施，或行供养，或受学处，所起众善，然彼仅以上半日善，即能映蔽。承事尊重，成就功德不可思议。」又云：「诸佛无量功德神变，应观一切悉从此出，是故应如承事诸佛，依止亲近供事尊重。」《本生论》亦云：「悉不应远诸善士，以调伏理修善行，由近彼故其德尘，虽不故染自然熏。」

宗喀巴大师又说到，因为我们非常恭敬承事善知识的缘故，将来要在地狱里面遭受的无法忍受的痛苦，可以由现世轻微的病来取代，甚至于在梦中领受。也就是说使得过去造的这种堕落三恶道的业还清，在这一世就能把这个业给引发，使得这个业感果，不再存在。依由承事师长的缘故，所造作的功德，比供养无量诸佛还要广大。

所以我不应该远离具有条件的善知识，如果我们接近他们，我们自然就能够熏染到他们的功德，虽然我们没有刻意的想要去得到他们的功德，或者是刻意的想要去获得这种善意的熏染，但是自然而然就会得到。相反的，如果我们不遵从或是不尊敬善知识，纵使善知识身上具有无比的功德，可是我们也不会因此而获得善德的熏染。

博朵瓦云：「我等多有破衣之过，如拖破衣，唯着草秽，不沾金沙。其善知识，所有功德，不能熏染，略有少过，即便染着。故于一切略略亲近，悉无所成。」

如同博朵瓦所说：因我们内心有很多的破衣裳的缘故，所以着染的是草秽而不是金沙。善知识的所有功德，我们不能熏染，若是有一点点的过失，便马上会染着。所以若是很急促的想要去亲近上师的话，是不会获得成就的。(1)

第五不依过患者，请为知识若不善依，于现世中，遭诸疾疫非人损恼，于未来世，当堕恶趣，经无量时受无量苦。

《金刚手灌顶续》云：「薄伽梵，若有毁谤阿阇黎者，彼等当感何等异熟？世尊告曰：金刚手，莫作是语，天人世间悉皆恐怖，秘密主然当略说，勇士应谛听。我说无间等诸极苦地狱，即是彼生处，住彼无边劫，是故一切种，终不应毁师。」《五十颂》亦云：「毁谤阿阇黎，是大愚。应遭疾疔及诸病，魔疫诸毒死，王火及毒蛇，水罗叉盗贼，非人碍神等，杀堕有情狱。终不应恼乱，诸阿阇黎心，设由愚故为，地狱定烧煮。所说无间等，极可畏地狱，诸谤师范者，佛说住其中。」善巧成就寂静论师所造《札那释难论》中，亦引经云：「设唯闻一颂，若不执为尊，百世生犬中，后生贱族姓。」

又诸功德，未生不生，已生退失，如《现在诸佛现证三摩地经》云：「若彼于师住嫌恨心，或坚恶心，或恚恼心，能得功德，无有是处。若不能作大师想者亦复如是。若于三乘补特伽罗，说法苾刍，不起恭敬，及尊长想，或大师想者，此等能得未得之法，或已得者，令不退失，无有是处。由不恭敬，沉没法故。」

之前所说的是依止善知识的殊胜功德利益，这里是说反师的过患，也就是不仅不依止善知识，而且是颠倒依止善知识的过患。如果只是很单纯的没有依止善知识，那我们就没有办法获得解脱，但也不会因此而造下无比的恶业而堕入恶趣。但是如果我们反师，也就是所谓的颠倒依止，即毁谤善知识，这种损害行为所感得的恶果就不可思议了。因为善知识是非常殊胜的功德田，如果我们去毁谤，就是一种损害的行为。藏文“顿珠罗那”，就是颠倒依止的意思。所以这里中文的“未依”不是单纯的不善依，应该说的是依止颠倒。依止

颠倒或反师的过患，会有增长贪瞋痴三毒以及造诸恶业等种种过患。

设若亲近不善知识及罪恶友，亦令诸德渐次损减，一切罪恶渐次增长，能生一切非所爱乐，故一切种悉当远离。

《念住经》云：「为贪瞋痴一切根本者，谓罪恶友，此如毒树。」《涅槃经》云：「如诸菩萨怖畏恶友，非醉象等，此唯坏身，前者俱坏善及净心。」又说彼二，一唯坏肉身，一兼坏法身。一者不能掷诸恶趣，一定能掷。

现在又说到了另外一种情况，也会让我们增长三毒，那就是亲近不善知识以及亲近恶友。所谓的恶友或者恶师，并不是说他们头上会长着像是魔王一样的面孔来吓唬我们，绝对不是的，他们长得不一定很难看或很恐怖，反而都是嘴巴非常甜蜜的，会说“我要帮你”、“我这样做都是为了你啦”，以这种非常善巧的方式来引导我们增长贪瞋的，就叫作恶师、恶友。

宗喀巴大师在此非常详细地不只说到了依止颠倒师长的过患，还特别慎重提醒我们弟子众，不应该亲近恶师和恶友。为什么呢？因为醉象只能够坏身，可是恶友能够坏善以及坏心。

如果身体坏掉，只是坏一世，醉象不能够把我们丢到三恶道去。可是当我们的善业、法身坏掉的话，那就不同了，因为没有善业，故无法投身善趣，那就一定会堕落恶趣。

《谛者品》亦云：「若为恶友蛇执心，弃善知识疗毒药，此等虽闻正法宝，呜呼放逸堕险处。」《亲友集》云：

「无信而慳吝，妄语及离间，智者不应亲，勿共恶人住。若自不作恶，近诸作恶者，亦疑为作恶，恶名亦增长。人近非应亲，由彼过成过，如毒箭置囊，亦染无毒者。」恶知识者，谓若近谁能令性罪遮罪恶行，诸先有者不能损减，诸先

非有令新增长。善知识敦巴云：「下者虽与上伴共住，仅成中等，上者若与下者共住，不待劬劳，而成下趣。」

什么叫恶知识？谁去亲近这个人，以前有过的恶行不会减损，以前没有过的性罪和遮罪反而还会增长，那你所依止的师长就是恶知识了。什么叫性罪？什么叫遮罪？性罪的意思是说，某一种行为，无论是谁去造作，都会感得恶果。遮罪是说佛制定的戒律，如果是受戒者去触犯，这种恶业会感得恶果；可是如果没有受戒的人犯同样的行为，却不会感得恶果。比如过午不食，是佛对出家人讲的戒，如果佛没有制定过午不食的戒，那过午有食就不算犯罪，可是出家人有被佛制定过午不食的戒条，所以出家人过午有食则会犯罪等。

善知识敦巴云：“下者虽与上伴共住仅成中等，上者若与下者共住，不待劬劳而成下趣”。就是说下者跟上者一起同居的话，下者不会马上变上者，他只会变中者而已。可是上者和下者一起同住的话，虽然下者变中了，可是上者不会变中，上者会马上变成下者。这说明什么呢？我们行善是非常困难的，但是造恶却非常容易。所以，为什么要特别小心，要远离恶师、恶友呢？我们已经知道了恶师、恶友的定义，无论跟谁在一起，无论这个人的言行举止是怎么样的花言巧语，如果以前有过的恶业不会减少、未有的恶业却在增长的话，这个人就是恶师或者是恶友，我们要去记住这一点。

第六摄彼等义者，世徧赞说尊长瑜伽教授者，应知即是如前所说。若一二次，修所缘境，全无所至。若是至心欲行法者，须恒亲近，无错引导，最胜知识。

所谓上师瑜伽，这个非常有名的法门，要怎样去修学呢？其实，就是按照前面所说的内容去修学。如果只修一次两次上师瑜伽的话，那是完全没有用处的，不会有成就。所以，如果我们真的诚心想要修法的话，应该恒长亲近善知

识，而且必须依止能无错引导的最胜善知识。宗喀巴大师的每一句话都说得非常诚恳，而且非常强而有力。

尔时亦如伽喀巴云：「依尊重时，恐有所失。」谓若不知依止轨理而依止者，不生利益反致亏损。故此依止知识法类，较余一切极为重要。见是究竟欲乐根本，故特引诸无垢经论，并以易解，能动心意，符合经义，诸善士语，而为庄严，将粗次第，略为建设。广如余处，应当了知。

“伽喀”是尸陀林的名称，因为伽喀巴时常在尸陀林，也就是墓地里面修行，“伽喀巴”的意思就是“墓地者”的意思。

如果不知道依止善知识的轨理，而去依止的话，不仅不会带来利益，反而会造成亏损。能如法去依止善知识，那是非常重要的。因为一切究竟欲乐的根本，都是因由善知识所引发。如前所说，仅有智慧了解佛所说的教义还是不够的，要把教义配合日常生活去修行。可是在修行时候，为了使道地功德增长，要众多内外因缘聚合才有办法，而能让我们发起证量的根本原因，最主要来自于依止善知识的力量，较之其他更为重要。

如果我们不了解什么是依止善知识的轨理，就随便依止的话，那是很危险的。所以，为了让我们不要走入歧途，宗喀巴大师引用了前面的大论典为根据，非常谨慎的为我们宣说。在此的“广如余处应当了知”，是广从其他的大论典应该了知的意思。

我等烦恼极其粗重，多不了知依师道理，知亦不行，诸闻法者，反起无量依师之罪，即于此罪亦难发生悔防等心。故应了知如前所说，胜利过患，数数思惟，于昔多生，未能如法依止诸罪，应由至心而悔，多发防护之心。自应励备法器诸法，数思圆满德相知识，积集资粮，广发大愿，为如是师，乃至未证菩提以来摄受之因。若如是者，不久，当如志力希有常啼佛子，及求知识不知厌足善财童子。

你看如果我们跟某个人讲话讲久了，所说的都是抱怨的内容，这代表什么？内心的烦恼很多。我们很少会去赞叹别人的功德，但如果是说八卦、说某某人的坏话、别人的缺点的话，谈话的时间就会非常长，所谈内容也非常地丰富。通过谈话这样很简单的行为，我们也可以知道，我们内心所思惟的，都是跟烦恼相应的内容。“多不了知依师道理”，一般的人不可能知道法义，不知道依止道理。纵使知道法义，“知亦不行”，只把佛法当成知识去学习，即使知道了也不去做。反而还会发起颠倒依止，去亲近恶师、恶友。即使犯了种种罪行，自己也不察觉，即使有所察觉也不后悔，不知道忏悔。

所以要反复思惟之前所说的内容，因为我们在过去生没有真正如法依止，所以才发起了这些种种罪行，到今天我们还是凡夫，没有丝毫的改变。想要离苦得乐，我们不仅是要忏悔过去所犯的罪行，因为过去已经过去，最主要的还是将来，我们应该多发防护之心，让自己将来不要再次犯错。而且自己要励令自己，让自己具备佛弟子的功德，成为一个法器，能够接受佛陀的一切教授，去反复思惟善知识的圆满功德，以及累积广大的资粮。累积资粮以后，一定要记得发愿回向。

菩提道次第广论十八天教授

第二部分道前基础修习轨理

略说修习轨理分二：一、正明修法，二、破除此中邪妄分别。初中分二：一、正修时应如何，二、未修中间应如何。初中分三：一、加行，二、正行，三、完结。今初

修持可以分两者，正修和未修。我们要知道如何在一天二十四个小时内无有间断地修行，包括吃饭、上洗手间时、跟别人谈话时，甚至于在工作的时候，只要知道修法的扼要，我们真的能够如法修行，纵使连睡觉的时候也是可以的。所以，不只是正修时我们可以修习法义，在未修的时候也是可以做到的，这个我们一定要去了解，这才有办法在二十四小时之内一直都修习法义。很多人会认为，所谓的修法好象就是要打坐，是身体挺直之后的一种观想，起座后又回复到世间俗人一样，这其实是错误的。在未修的时候，也要保持正修时候的那个温度，使这个温度一直持续下去，这才是重点。如果这个温度在慢慢的消弱，变得越来越微弱，那就要趁热打铁，再用正修的方式提起修习正法的温度。能让善的温度一直保持的话，我们二十四小时之内都可以无有间断地修行。

初加行法有六，乃是金洲大师传记，谓善洒扫所住处所，庄严安布身语意像。由无谄诳求诸供具，端正陈设。

加行六法里面的第一法，“善洒扫所住处所”，就是要把家里用来正修的会场打扫干净。就像我们一般家里要迎请贵宾时，会把家里先打扫干净一样，因为在正修的时候，我们会迎请三宝资粮田到修法的会场，所以需要去打扫修法的会场。“庄严安布身语意像”。安置佛像，身为佛教徒，我们应该以导师释迦牟尼佛的佛像为主尊，无论是由黄金所制造还是由泥巴或者是铜所制造，无论质料为何，导师释迦牟尼佛的佛像应该属于佛像中的主尊，应该放在中间才是。

有一个德国朋友，他对佛法很有兴趣，但并非是佛教徒。有一次他和我很诚实地反应说：“为什么佛教寺院里面本尊是第一世尊哪？释迦牟尼佛的像却放在旁边，并非放在中间，难道释迦牟尼佛不是你们的导师吗？为什么不摆在中间呢？”确实如此，有时候我们真的好象是有一点本末倒置的感

觉，无论自己主修什么本尊，一般在陈设佛像的时候，都要以导师为主，这个原则是不应该放弃的。之后，我们在旁边就可以陈设本尊或是放其他佛菩萨的像等，那就没问题了。

在陈设佛像的时候，如果最主要是看佛像的质料或者是佛像的大小如何，这样的话，我们原本在行第二加行法的时候，是要累积善业的，可是因为内心的这种分别作意，我们很可能会去造下恶行。因为当你内心有一点点轻视泥土所塑造的佛像的时候，其实已经属于一种间接的毁谤，所以我们要特别的小心。还有，如果是看这个佛像我花了很多钱去买，所以我要摆在中间，花很少钱去买的我要摆旁边，这样更不可以，这也要特别去注意。有一些人更糟糕，以买卖佛像来赚钱营利，最后变成了很有钱的富翁。但是因果是丝毫不爽的，自己的业最后还是得自己去承担。

藏传四派中，无论哪一派都有自己不共的传承上师，可是我们在陈设佛像的时候，如同之前所说的，应该以导师为主。我觉得在这个精神上，噶当派的作法值得我们去效法。噶当派最主要依止的是“噶当四尊”，导师释迦牟尼佛、大悲观音、事业本尊度母以及祛除障碍的不动佛。再加上经、律、论，我们称为“噶当七宝”。

说到陈设语的部分了，《菩提道次第广论》、《菩提道次第略论》都可以摆在佛堂。如果空间够的话，佛陀的经藏以及大师的论藏等都能够陈设的话，就更殊胜、更圆满不过了。我们会用佛塔来做佛陀意功德的象征。如是的，庄严安布佛的身语意像。

第二加行，“由无谄诤求诸供具”。“无谄诤”，以两种的方式来去作解释：一是在质料上应该远离谄诤的污染；二是在意乐上。

质料上远离谄诤的意思，就是说不要以邪命所换取的物品来作供养。如果由邪命来夺取物品，这个供物因是用不干

净的手段获得的，供养三宝不但没有善业，反而还会造下恶业。

用不如法的方式去获得物品，就叫作邪命。《宝鬘论》里面说到有五种邪命：第一是诈现威仪，平常自己没有什么修行，可是在广大群众面前，却要假装一副很有修行的样子，比如在大众面前说“我过午不食”，可是回到自己的房间却拼命吃，这种就是诈现威仪。第二是谄媚奉行，为了得到名闻利养，所以就编出一些有的、没有的奇遇。第三是旁敲侧取，为了要得到某个自己喜欢的东西，就间接地暗示别人说“这个东西真的很好看哪”、“这个多好啊”等等的，以一种间接的方式提醒别人自己很想要那个东西。第四是巧取勒索，这有两种情形，一是以不道德的方式直接去勒索；一是通过敲诈、欺骗的方式去获得。第五是赠微搏厚，就是之前已经得到了这个供物，但觉得还不满足，为了能够得到新的供物，所以就跟自己的施主说“之前你给我的东西很不错”之类的话，以此来获取更多的新供物。如果我们在供养三宝的时候，是以这种邪命的手段来获取的，那是没有意义的。如果自己真的什么都没有，那没有关系，即使能供养一杯水，也是有极大功德的。

意乐上来讲，不能说是为了好看而来作供养或陈设这些供品，为了给别人看，或者是为了炫耀自己很有财力，意乐上不清净而去陈设供品，那也是不行的。

次如《声闻地》中所说：「从昏睡盖，净治心时，须为经行。除此从余，贪欲等盖，净治心时，应于床座，或小座等，结跏趺坐。」故于安乐卧具，端正其身，结跏趺坐，或半跏趺，随宜威仪。既安住已，归依发心，决定令与相续和合。

第三加行，如果我们在修禅定的时候，有昏沉欲睡的感觉，可以透过经行等的方式来提升心力，保持清醒。因为昏

沉是心一直往内收，使变得非常低沉的缘故，对治力是透向外缘取的方式，比如作光明想，或者是缘一些会让自己内心欢喜的事，像是思惟上师三宝的功德等，使得心力提升，内心清明一点。而当内心随着贪欲驰走，一般都是心力比较高昂，心又很容易散乱，漂浮不定。这时，可以跏趺坐姿安住身体，让心力往内收。比如可以念颂皈依、发心的仪轨文。一般可念“诸佛正法众中尊，直至菩提我皈依……”，反复念。至于要念多少遍，要看各人的心力如何。如果念诵了100万遍，内心还是没有任何感触，那就没有用。如果是念一遍就能够马上生起感触，那么念一遍也是可以的。问题不在念不念皈依、发心，最主要是看心力是否强烈。如果我们对皈依的性质能够认知，畏惧恶苦以及对三宝有强烈的信心，内心真的有此感触，那就是真正做到皈依了。

于前虚空明现观想，广大行派及深见派，传承诸师。复有无量诸佛、菩萨、声闻、独觉及护法众为资粮田。

第四加行，观想资粮田。

皈依之前，我们必须要去迎请资粮田。资粮田有许多不同的观想方式，但一般来讲我们可以观想成像是个金字塔形，这个金字塔有四层：最上顶端是导师释迦牟尼佛；第二层中间安住着阿底峡尊者，左右是墨赖拜喜绕以及仲敦巴大师，就是炯墨敦三尊；第三层中间安住着宗喀巴大师，右手边安住着智慧师至尊喜绕桑给，左手边安住着更登珠巴；第四层安住着自己的根本上师，左右边安住着事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部的本尊。

还有一种资粮田的观修方式，我们称为上师五座。在一个非常大的法座上，有五个小的法座，中间安住着释迦牟尼佛，释迦牟尼佛的前面是我们的根本上师，释迦牟尼佛的右手边是慈尊，释迦牟尼佛的左手边是文殊，释迦牟尼佛的后面则是金刚持。慈尊的周边围绕着所有广大行的传承上师，

文殊的旁边围绕着所有深见行的传承上师。我们的根本上师以及金刚持的周围都围绕着所有的传承诸师，那里面主要包括有噶当派的传承上师，周围也安住着事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部的本尊和眷属。

平常我们如何观资粮田，主要是看本人，只要是能使内心发起感受，能让自己马上去忆念到三宝功德，就以这个为主来观修。

在此，大阿阇黎更登嘉措说到了配合着无上瑜伽的一种修法，“生世尊迎智尊”，于是观想生起空乐无二的智慧。但是，对于一个《广论》的初学者而言，因为没有接受过灌顶，所以不知道空乐无二的空乐象征的意思是什么，所以，虽然更登加措著作的仪轨有非常深奥的不共殊胜，可是还要看弟子的因缘是否成熟。有时候我们在做加行的时候，看到很多的仪轨文，不是说所有的都要去念诵，要看自己个人的因缘，是否可承受来作决定，这是我们要知道的。在念仪轨文的时候，有些人要慢慢地念诵才会有内心的感受，有些人觉太慢会造成障碍，速度适中才行；有些人要念很多、很广，内心才会觉得比较踏实，才会容易生起感受，也有些人觉得很多、很广的加行念太久了比较容易睡觉，会影响他的正行观修，反而没有利益等。随每一个人的因缘不同，我们在观修的时候，其实最主要的目的是要让内心获得改变，要让内心感受非常鲜明、非常强烈、非常深刻。为了达到这一点，我们可以随着自己的根器，随着自己所习惯的最好的方式，而来作内心的培训。

又自相续中，若无能生道之顺缘，积集资粮，及除逆缘净治业障二助缘者，唯励力修所缘行相之正因，亦难生起。是故次应修习七支以治身心，摄尽集净诸扼要处。

关于加行第五法和第六法，有两种不同的解说。以《菩提道次第广论》来讲，第五是集资净障和七支供养，第六是

曼达拉。可是以格桑敦格的六加行法里面，第五是集资净障，第六是七支供养。

在正行皈依的时候，最主要是思惟前方资粮田的功德。观想自己周遭的一切有情现为人身，他们都和自己一样想要离苦得乐，但却被烦恼给控制着，无能自主，想要离苦得乐，却总是离乐得苦，无奈地承受着无有间断的痛苦。唯有通过通达无我的现证空性的智慧，才有办法断除一切烦恼的根本——无明，因此深信灭谛和道谛两者功德，也唯有这两者正法宝，才能让我们真正获得救护，所以这两者为正皈依；具有这两者法宝的，获得究竟成就的导师，依由他的经验为我们宣说正法，所以导师佛宝也是我们的皈依处；现在正具有这两个法宝，正在努力修行的僧宝们，也是我们的皈依处。于是，缘众生的悲心，以及对烦恼和烦恼习气所产生的厌恶和畏惧，再加上对于前方资粮田的信心，以内外种种的因缘发起心力，对三宝产生极为强烈的投靠心态，让自己完全地投靠于前方的资粮田，那就是真正的皈依心。在这种强大的意乐下，无论自己念多少的皈依偈颂文都无所谓，最主要是必须实实在在地、充分具有上述所说的内容就可以了。

之后，再观想甘露降于自身，也观想一切众生都获得了皈依，在自己的请求下，诸佛菩萨答应救护一切有情众生。透过甘露融入于自身的观想，观想自己以及一切有情过去所造的一切业障得到了净除，最主要是说众生现在真的获得了三宝的救护。我们可以分开观想，也可以作一个总相的观想。什么叫分开的观想呢？首先我们做四皈依的话，皈依上师的缘故，所以由上师资粮田流出甘露，融入于自身，得到了上师所有的加持，洗涤一切的罪障，得到了上师的救护；因为皈依佛宝，所以由佛流出了甘露，融入于自身，净除了一切的罪障，获得了佛的救护等。我们可以这样作分开的观

想，也可以做总相的观想，都是可以的。接下来再念发心仪轨，去作发心部分的观想，也就是“我以所行施等善，为利有情愿成佛”，提起为了能够利益有情众生，必须成就无上菩提的心力。

如果有受到无上瑜伽灌顶的话，或者是接受过一般灌顶的话，可以按照自己所修的无论事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部的仪轨，如法地观想自己所得到的续部本尊与导师释迦牟尼佛无二地安住在前方，非常地欢喜。因为我们真实的皈依发心，所以主尊导师释迦牟尼佛非常欢喜，显出第二尊跟主尊同样的导师释迦牟尼佛融入于弟子，让弟子获得主尊一切的身语意功德加持，作这种果位转道的观修方式。如果没有接受过密部灌顶，那就不能作如是的观修，也不能以这种方式去观想甘露。可以观想主尊释迦牟尼佛，身语意各放光芒，光芒照到自身，自己身上所有的污点由光芒的照耀获得了净化。

其礼敬支中，三门总礼者，谓「所有」等一颂。非缘一方世界及一时之佛，应缘十方过去、当来及现在所有一切诸佛，以至诚心，三业敬礼，非随他转。智军阿阇黎释中云：「此复若仅顶礼一佛，所得福德，且无限量，何况缘礼尔许诸佛！」

现在讲七支供养里面的第一支—礼敬支，我们可以身、语、意三门一起来作礼敬，也可分别作礼敬。如果是三门总礼，不要只缘一尊佛或一方世界以及一时之佛，应该缘十方佛以及过去、未来、现在等一切的诸佛，以一颗非常强烈的虔诚心来作敬礼。宗喀巴大师引用智军阿阇黎的解释说：如果我们只顶礼一佛，所得福德是无量广大，更何况是礼敬无量诸佛。

三门别礼中身礼敬者，「普贤行愿」等一颂。谓以方时所摄一切诸佛，以意攀缘，如现前境。变化自身等诸佛刹，

极微尘数而申敬礼。此复是于诸境，所有普贤妙行，发净信力，由此信力，发起礼敬，一身顶礼其福尚大，况以尔许身业礼敬，其福尤大，智军阿闍黎所释也。

意敬礼者，「于一尘中」等一颂。谓于一一微尘之上，皆有一切尘数诸佛安住菩萨围绕会中，应发胜解，随念诸佛所有功德。

语敬礼者，「各以一切」等一颂。谓于诸佛功德胜誉，不可穷尽。化一一身，有无量首，化一一首，有无量舌，以微妙音而称赞之。此中音者，即是赞辞，其支分者，谓因即是舌根（此与汉文稍有出入）。海者是繁多辞。

这里说的是身语意分别礼敬。(1)

供养支中，有上供者，「以诸最胜」等两颂。最胜华者，谓人天等处，所有众多希有散华鬘谓配贯种种妙华。此二种中，皆有一切，或实或假。伎乐者，谓诸乐具若弦若吹，若打若击。涂香者，谓妙香泥。胜伞盖者，谓诸伞中诸胜妙者。灯烛者，谓香油等气香光明，及摩尼宝有光明者。烧香者，谓配众香，或唯一种所烧然香。胜衣服者，谓一切衣中最胜妙者。最胜香者，谓妙香水供为饮水，以氛馥香徧三千界所熏水等。末香者，谓妙香末可撒可烧，或积为堆，或画坛场，支配颜色形量高广等妙高峰。聚者加于前文一切之后，有众多义及庄饰义并种种义。

无上供者，「我以广大」等一颂。言有上者谓世间供，此中乃是诸菩萨等神力所变微妙供具。颂后二句，于前一切，不具足此二句义者悉应加之。是说敬礼及诸供养所有等起及其境界。（此与汉文稍有出入）。(2)

悔罪支者，「我昔所作」等一颂。依三毒因身等三事，其罪自性谓我所作，此复具有亲自所作，及教他作，或于他作而发随喜。总摄一切说「诸恶业」，应念此等所有过患，

悔先防后，至心忏除，则昔已作，断其增长，诸未来者，堵其相续。

接下来是忏悔的部分，忏悔一切由三毒相应的意乐所引发的身语意三业，无论是自己作或教他人作或他作随喜等的所有恶业。“悔先防后”，在此说到了在正行忏悔的时候，依四种的对治力。对于过去所造的恶业生起厌患，也就是以后悔心生起厌患对治力；由皈依发心这种强大的心力而来消灭恶业，是所依对治力；发愿将来不再犯同样的错误，是防护对治力；持咒、大礼拜，或者是作空性的观想等，为了能够断除恶业而去作种种的善行，那就是现行对治力了。所以，以上就说到了由四力来作忏悔的部分。

随喜支者，「十方一切」等一颂，随念此五补特伽罗所有善利修习欢喜，犹如贫者获得宝藏。

接下来是随喜支。在此的“五补特伽罗”，是声闻、独觉、菩萨、佛以及上述四种以外的所有众生。

劝请转法轮支者，「十方所有」等一颂。谓于十方刹土之中，现证菩提，获得无着无障碍智，未经久时，变尔许身，劝请说法，智军阿阇黎作「现证菩提」，而为解释。

这时候，我们平常会有这种的作法：我们可以供养一个七束或者是七把的曼陀罗，把它观想为*轮而来作供，并劝请转*轮。

请住世支者，「诸佛若欲」等一颂。谓于十方刹土之中，诸欲示现般涅槃者，为令发起一切众生究竟利益，现前安乐，故变无量身，劝住佛刹，微尘数劫，不般涅槃。

这时，我们可以供养一个五束或者五把的曼陀罗，把它观想为一个非常大的庄严坐垫，愿诸佛能够安住在这个坐垫上，不住涅槃，作此观想。

回向支者，「所有礼赞」等一颂。以上六支善，表举所有一切善根，悉与一切有情共同，以猛利欲乐回向令成大菩

提因，永无罄尽。如是了解，此诸文义，意不余散，具如文中所说而行，则能摄持无量德聚。此中礼敬、供养、劝请、请住、随喜五者，是为顺缘，积集资粮，悔者是除违缘，净治罪障。随喜支中一分，于自造善，修欢喜者，亦是增长自所作善。其回向者，是使积集，净治长养诸善，虽极微少，令增广多。又使现前诸已感果将罄尽者，终无穷尽，总之摄于积集、净治、增长无尽三事之中。

回向支。

次令所缘明了显现，供曼陀罗，应以猛利欲乐，多返祈祷，谓「唯愿加持，从不恭敬善知识起，乃至执着二种我相所有一切颠倒分别，速当灭除。从敬知识，乃至通达无我真实，所有一切无颠倒心，速当发起，及其内外一切障缘，悉当寂灭。」

做完了七支供养之后，现在就是加行第六法——供养曼陀罗了。

供养曼达拉之后，还未修正行之前，我们也可以念诵《广论祈请文》，再次地缘三宝或者是前方资粮田圣众的功德，尤其是缘佛陀四身的内容，再念一次七支供养，这是非常殊胜的。

资粮田的主尊释迦牟尼佛的前方有自己的根本导师，我们先观想从根本上师的胸部放出了光芒，融入于自身，之后再作正行的观想。如果是要观依止善知识的内涵，那就如同《广论》的次第来作思惟：依止的功德，不依止的过患，依止的意乐和加行，如何依止，为什么要视师如佛，如何视师如佛等等。透过这种种的思惟，之后决定视上师为佛，生起对上师强烈的信心。

做完正行观修快要结束的时候，再观想：从资粮田流出了甘露，融入于自身，净除了自己所有的罪障。同样的，自己身旁的一切六道众生，也因由这甘露而净化了他们所有的

罪障，而生起了不共的成就证量。因为现在观修的内容是依止善知识，所以亲近善知识的这种证量由此发起，特别地要针对这个证量而作观想。之后，再作回向。

正行分二：一、总共修法，二、此处修法。今初

所言修者，谓其数数于善所缘，令心安住，将护修习所缘行相。盖从无始，自为心所自在，心则不为自所自在，心复随向烦恼等障，而为发起一切罪恶。此修即是，为令其心，随自自在，堪如所欲，住善所缘。次复若随，任遇所缘，即便修者，则于所欲，如是次第，修习尔许，善所缘境，定不随转。反于如欲善所缘境，堪任安住，成大障碍。若从最初令成恶习，则终生善行，悉成过失。故于所修诸所缘境，数量次第，先须决定。次应发起猛利誓愿，谓如所定，不令修余。即应具足忆念正知，而正修习，如所决定，令无增减。

所谓修的意思，就是反复地观想善所缘的境相，令我们的心安住在善所缘上，使修习力增长。“将护修习”的“护”字有增长的意思，以藏文直接来看的话，应该不是保护的意思，而是增长的意思。从无始以来，烦恼一直跟随着我们，障碍着我们，使我们无法自在，不能操控自己的内心。心被对实际状况不了解以及颠倒执着的烦恼所控制，随无明烦恼而造恶。修的目的，是为了让自己的心被自己所操控，不要安住在无明上，而应该随心所欲安置在善所缘上。如果我们随便修修地想到什么就修什么，没有透过次第的训练将心缘善所缘，心就不会随心所欲地受到我们的操控。所以从一开始的时候就要特别小心，不然很容易养成坏习惯，这是非常危险的，会对修法造成最大障碍，纵使我们行善了，因为有这种恶性习惯的缘故，也会产生过失。因此在正修之前，必须要去决定要修什么，性质无误、数量圆满、次第正确。一旦决定就不要再三心二意，以正念和正知如所决定般的去学习。

奢摩他成办的因缘，《广论》中后面会说到。所谓三心二意，是说对修学九住心等深感欢喜，但是却没有产生定解，一直保持着疑惑。疑惑本身没有错，可是自己不经过智慧思惟去作定断，永远在一个疑惑的状态，那也是麻烦。比如说，听人说数息修禅的方式很不错，于是就采用数息的方式去修禅；过了没多久，听人说做光明想修禅很有帮助，于是就放弃了数息，以光明想的方式来修禅；又听人说毫无作意修禅更有帮助，于是就以毫无作意的方式修禅；之后又听到说缘佛像修的方式更为殊胜，不只能够成办禅定，缘佛像当下也可以累积资粮，于是又被他人影响改用缘佛像的方式来修禅……这样的话，禅定永远不可能成办。这就是缺乏定解的一种三心二意的修禅方式，这是不应有的。

还有另外一种人，他可能会产生这种疑惑：因为宗喀巴大师说“尔正修习，如所决定，令无增减”，他认为“无增减”就是对于已决定的禅定内容应不多不少地去修就可以了，要专注修学，不要三心二意。所以除了禅定，其他的内容都不需要了解。如果有这种的想法，又是不懂大师的原意了。因为，当我们“通达一切圣教无违”、“一切圣言现为教授”的时候，我们所了解的不单只是定学的殊胜啊，戒定慧三学都应成为教授，而不是只有定学成为教授。而且，我们也需要去了解修禅的目的是为了什么？是为了将来能够成办现证空性的止观双运。如果你认为修禅的时候只要修禅，其他的内容都不需要去观待学习，禅定没有成办之前什么都不用讲，慧学都不用理会，因为佛已经说了戒定慧了嘛，没有定何来的慧？所以慧学根本不需要去理会。如果有这种的想法，又是一种偏执堕党的想法，这与“一切圣言现为教授”的大师所言产生相违了。

此处修法者，先应思惟依止胜利速成佛等，及不亲近所有过患，谓能引发现法后世诸大苦等。次应多起防护之心，

谓不容蓄，分别尊长过失之心。随自所知，应当思惟，戒定智慧闻等诸德，乃至自心未起清净行相信时，应恒修习。次应思惟如前经说，于自己作当作诸恩，乃至未发诚敬而修。

之前所谈的是一般正行要去注意的内容，我们在修学整个道次第的时候，了解了“一切圣教无违”，通达“一切圣言现为教授”，知道了从凡夫地到佛地的大地图是如何走，已决定没有任何疑惑了，所以就不会三心二意了。正要走的时候，必须要一步一步地慢慢走上去，所以有个别所要观修的法门。我们现在要观想的是依止善知识，那我们在正行的时候可以反复思惟观想依止的功德、不依止的过患等。一定要注意的就是，我们每次观想的时候，一定要让自己的内心产生强烈的感受，那种依止上师的感恩心一定要强烈地把它提升起来。如果是把“视师如佛”作为正所缘的话，“我们的善知识就是佛”的这种感受一定要强烈地生起，最主要是靠这种感受让我们的证量生起，这一点我们一定要记住。

虽然我们现在观的是依止善知识的内容，但这不代表说我们不能观下面的念死无常、暇满义大等等的内容。正修的时候是修依止善知识，当这个感受生起之后，为了让我们对整个道次第能够更加熟悉，所以接下来我们可以用默念的方式，把整个科判重新温习一下，将来我们观想到下一个所缘境时就会更加的容易了。

后时如何行者，应将所集众多福善，以猛利欲由普贤行愿及七十愿等，回向现时毕竟诸可愿处。如是应于晨起、午前、午后、初夜，四次修习。此复初修，若时长久，易随掉沉自在而转。此若串习，极难医改，故应时短，次数增多。如云：「有欲修心，即便截止，则于后次心欲趣入。若不尔者，见座位时，即觉发呕。」若待稍固时渐延长，于一切中，应离太急太缓加行过失。由此能令障碍减少，疲倦昏沉等亦当消灭。

如果是一个初学者，应该把握一个关键，就是“短时多次”。因为一开始没有经验，时间久了内心会提不起心力，很容易随着沉没、掉举而转。如果一开始不注意，虽然是有修，但却是没有感触的修，这种恶性习惯养成是很难改回来的，所以要特别注意。“有欲修心即便截止”，也就是说我们在修正行的时候，还有想修的感觉时就应该要停止了，这样的话，意犹未尽，之后还会再想修。如果不这样的话，五分钟热度来了尽量修，后来已经没有感受了，还强迫自己在没有心力的情况下修，那之后看到这个修法的会场，都会觉得反感，“见座位时，即觉发呕”。所以，我们应该视自己的能力来作适当的调整，“由此能令障碍减少，疲倦、昏沉等亦当消灭”。如法观修，在心力已经提起，意犹未尽的时候，也就是对法味甘露的甜甜感觉还没有完全消失之前，暂时先把它停住，慢慢再延长修法时间。

未修中间如何行者，总之虽有礼拜旋绕及读诵等，多可行事，然今此中正主要者，谓于正修时励力修已，未修之间，若于所修行相所缘，不依念知，任其逸散，则所生德，极其微渺。故于中间应阅显说此法经论。数数忆持，应由多门，修集资粮生德顺缘。亦由多门，净治所有违缘罪障。一切之根本应如所知，励力守护所受律仪。故亦有于所缘行相净修其心，及律仪戒积集资粮三法之上，名为三合而引导者。

正修之后就进入一般生活中的作息了，在未修时我们应该做什么呢？可以去绕塔或者是作礼拜、持诵咒语等，但最主要的是让正修时的法味不要完全消失，要继续地持续这种感触，就像是一种温度一样，不要让它完全冷却掉。如果完全“任其逸散”，就是说修的时候努力精进让自己生起了感受，可是一下座就像是放假一样完完全全的把它舍弃了，内

心里面没有一点点正修时的温度，那我们正修时所证的功德就没有办法持续，力量就会变得非常微弱了。

经典里面有说“三合引导”，一是正行时专注观修所缘行相净修其心；二是律仪戒，就是在正修和未修时都透过持戒来使自己正行善法时的温度持续；三是讲未修时的积集资粮，累积资粮的方式有多种。以这三合引导，可令我们在正修、未修的时候都一直处于善法当中。经中说：“若无观修，如火已油尽；若无戒体，如宝无主人；若无积净，如种离滋润。”

由此可见这三者的重要。当然，这三者里面真正能够使我们内心获得调伏改变的，是透过正行观修的力量，没有观修如同没有油的火一样。可是如果没有戒体的话，我们的功德就像是倒进了一个已经漏底的器皿一样，会完全地丧失。有了清净的戒体，才可以把已有的功德累积起来，所以要以正念正知把持住。“若无积净，如种离滋润”，我们的道地功德要增长，所需的内外因缘很多，最主要的是要有足够的福报，如同虽有种子但没有水分它就不会生长一样，若无积资净障，就像是种子远离了水分的滋润一样。

复应学习四种资粮，是易引发奢摩他道、毗钵舍那道之正因，所谓密护根门，正知而行，饮食知量，精勤修习怵寤瑜伽，于眠息时应如何行。

接下来宗喀巴大师说到了四种能够引发奢摩他和毗钵舍那的资粮：第一是守护根门；第二是正知而行；第三是饮食知量；第四是修习怵寤瑜伽，也就是在睡觉的时候应如何修。“怵寤瑜伽”比较精准的翻译应该是不睡觉的瑜伽，因为藏文直译过来，“眠涅巴”是不睡觉，“眠涅文涅”就是不睡瑜伽了。

初中有五：一、以何防护者，谓徧护正念及于正念起常委行。其中初者，谓于防护根门诸法，数数修习令不忘失。

二者谓于正念，常恒委重而修习之。二、何所防护者，谓六种根。三、从何防护者，谓从可爱及非可爱，六种境界。四、如何防护，其中有二。守护根者，谓根境合，起六识后，意识便于六可爱境六非爱境，发生贪瞋，应当励力，从彼诸境护令不生。即以六根而防护者，若于何境，由瞻视等，能起烦恼，即于此境，不纵诸根而正止息。其守护根者，是于六境，不取行相，不取随好。若由忘念烦恼炽盛，起罪恶心，亦由防护而能止息。取行相者，谓于非应观视色等，正为境界，或现在前，即便作意彼等行相，现前往观。取随好者，谓于六识起后，能引贪瞋痴三之境，意识执持，或其境界虽未现前，由从他闻，分别彼等。五、防护为何者，谓从杂染守护其意，令住善性，或无记性。此中所住无覆无记者，谓威仪等时，非是持心住善缘时。

首先讲密护根门，由五个方面来作解释：

第一，“以何防护者”。我们要守护自己的根门的话，是由什么来防护的呢？是由正念来防护的。我们以正念去防护的时候又分两个内容：一是“徧护正念”，是说无论在什么样的情况下，我们该看的或不该看的内容，都必须反复地思惟，让自己去记住，不要忘记。二是“于正念常恒委行”。有一些人会认为“我记性好，我所学的内容不会忘记了，所以我不需要再刻意去提醒自己”，错了，为了能够密护根门，所以我们必须要刻意地时常去提醒自己所学、所行及不应行是什么，这叫“常恒”。“委重”是说要尊敬法义，不只是提醒自己所做和不应做，内心没有感触、没有尊重，不应该这样子。常恒、委重，是要以尊敬的心来让自己恒长忆念法义。

第二，“何所防护者”。于何处去作正念的防护呢？眼耳鼻舌身意六根。

第三，“从何防护者”。在什么样的情况下去防护呢？当我们看到可爱和不可爱境的时候。由六种根门去接触六种境界的时候，都会接触到可爱以及不可爱，也就是可爱和厌恶境两者，不可爱不只是说否认了可爱，而是指厌恶。我们大部分的贪嗔都是当我们的六根接触到六境产生六识的时候，由六识去引发所有的贪嗔，所以这时候要特别去防护我们的心不要随着贪嗔而走。

第四，“如何防护”。如何防护可以分二：守护根以及以六根而守护。

第一种防护是守护根，我们一般产生烦恼是根和境触碰之后产生相，境是所缘，根是增上缘，加上之前的意识是等无间缘，这些众多因缘聚合之后而生识，产生对于境的执取。所谓执取的意思是说，无论他知道的是否是实际的状况，但是至少他有一种“我知道”的感觉，执取的作用就会产生。对于可爱境或者是厌恶境的执取产生之后，意识会去忆念，在未通达空性及证悟到空性时，忆念到可爱境自然会产生贪，忆念到厌恶境的时候就会产生嗔。守护根，是说虽然根境识这三者接触了，已经产生了所谓的执取作用，可是当意识在忆念的时候，刻意地透过正知力量察觉，正念防护说“我内心不应该产生贪嗔”，于是去回忆起贪嗔的过失，让自己的心不要受到贪嗔的影响。第二种防护的方式是以六根而防护，是从根门上去截断，就是眼睛不应该看不该看的东西、耳朵不应该听不该听的东西等。

之后，又针对守护根者这部分作了更详细的解释，“守护根者，是于六境不取行相、不取随好”。不取行相，就是对不该看的境界，虽已看到但不要去在意它，停止非理作意，不要去添增境上的好坏。不取随好，是说无论是自己看过了，还是从别人那里听闻了，不应作意“到底是怎么回事呢？

是不是应该这样子呢？”不应该有这种的幻想，以这种方式来截断贪嗔。

第五，“防护为何者”。防护的目的是什么？是使我们的
心从烦恼的杂染当中远离，安住在善性或者是无覆的无记性。无覆的无记，是说没有烦恼的无记。人我执或者是法我执，就是有覆的无记。为什么人我执和法我执算无记性，不算是恶性呢？因为凡夫众生只要是未通达空性，他都是把善的境看作是有自性，把自己的行为看成是自性善，以自性的我来作自性的善行，所以一切的善行都是在自性的执着当中去做的，因为自性执取的缘故，这种的善业再怎么去累积都不能成为解脱之因。可是以自性执着本身来讲的话，它并非善业也并非恶业，属于无记，在有覆无记和无覆无记里面，是有覆无记，这种无记的业会让我们仍然继续在轮回当中。我们防护让心安住无覆无记，是说当我们的心没缘善恶法时，行住坐卧等生活起居的意乐，并非善也并非恶，无有执取。

正知而行者有二：何为所行事；于彼行正知。初中有二：谓五行动业及五受用业。其中初五之身事业者，谓若往赴所余聚落余寺院等。若从彼还。眼事业者，一若略睹，谓无意为先，见种种境。二若详瞻，谓动意为先，而有所见。一切支节业者，谓诸支节，若屈若伸。衣钵业者，谓若受用及其受持三衣及钵。乞食业者，谓饮食等。寺内五种受用业中，身事业者，若行谓往经行处，或往同法者所，或为法故行经于道。若住谓住行处，同法亲教，轨范尊重，似尊等前。若坐谓于床等上结跏趺坐。语事业者，谓若请受，曾所未受，十二分教分别了解。诸已受者，或自诵读，或为他说，或为引发正精进故，与他议论所有言说。意事业者，谓诸默然，若于中夜而正眠卧，若赴静处，思所闻义。若以九心修三摩地，若正勤修毗钵舍那，或于热季极疲倦时，于非

时中起睡眠欲，略为消遣。昼夜二业者，谓于永日及初后夜，不应睡眠。此亦显示身语二业，言睡眠者，显示唯是夜间之业及是意业。

四种资粮的第二个资粮是正知而行。

正知而行可以分两者：“何为所行事”以及“于彼行正知”，也即于何处行正知和能行的正知本身。

第一，于何处行正知，可以分两者：五行动业和五受用业。

五行动业又可以分五者：身事业、眼事业、支节业、衣钵业和乞食业。聚落、寺院的来往事业，是针对出家人说的。

五种受用业又可以分五者：身事业、语事业、意事业、昼事业和夜事业。夜可以分三时，初夜、中夜以及后夜，“初后夜”即初夜、后夜。惛寤瑜伽即不应睡眠的瑜伽，是说在白天的时候不应该睡、初夜的时候不应该睡、后夜的时候不应该睡，中夜的时候可以睡。睡眠不是五种受用业以外的第六种事业，它可以含摄在夜间之业以及意业里面。

于此十事正知行者，谓随发起若行动业，或受用业，即于此业先应住念，不放逸行。由彼二种所摄持故，应以何相而正观察，如何方便而正观察，即以是相，如是方便观察正知。此中复有四种行相：初谓于其身事业等十种依处，应以何相如何观察，即于是处以是行相，如是观察，譬如于其往返事业，如律所说，往返行仪，正了知己，即于其时正知现前，行如是事。二谓于其何种方所，应以何相如何观察，即于是方，以是行相如是观察，譬如行时，应先了知沽酒等处，五非应行，除此所余是可行处，于彼彼时，安住正知。三谓于其何等时分，应以何相如何观察，即于是时，以如是相如是观察，譬如午前可赴聚落，午后不可，既了知己，即如是行，尔时亦应安住正知。四于所有此诸事业，应以何相

如何观察，即应于其尔所事业，以如是相，如是观察，譬如宣说行时应当极善防护而入他家，所有此等行走学处，悉当忆念。总之所有若昼若夜一切现行，悉应忆念，了知其中，应不应行，于进止时，一切皆应安住正知，谓我现前正行如是，若进若止，若如是行，则现法中不为罪染，没后亦不堕诸恶趣，诸道证德未获得者，即住能得正因资粮。

此与密护根门二者，如圣无着引经解释而正录取。若能励力修此二事，则能增长一切善行，非余能等。特能清净尸罗及能速引止观所摄无分别心胜三摩地，故应勤学。

第二，于彼行正知。针对上述所说的十种事业，在还未做之前，应该以正念让自己记得这十事的内容，并以正知来做观察，令心把持不使放逸。“以何相而正观察”以及“如何方便而正观察”，这两者是不同的。以何相而正观察，是说观察我们内心的起心动念到底是什么；如何方便而正观察，是说如果我们察觉到自己的起心动念有不如法的时候，要如何去避免，以何种方便来制止它。以这两种的方式，来使内心获得摄持。我平常说到，最好的员警不是外在的员警，外在的员警不在的话，我们可能还会悄悄地做一些以为不为人知的像贪污等等的坏事；内在的员警才是真正的好员警，正知好比内心比较温柔的员警，它只会给你警告而已，如果这个警告再不听的话，那就会由正念这个比较强悍的员警把我们的心手铐上手铐，就是靠正念的力量，让自己的内心安住在善所缘上。

观察可以分四者：观察相、观察处、观察时以及观察业。什么是观察相？我在行住坐卧的时候或者是往返的时候，行宜是否符合戒经，作这种的观察叫观察相。观察处是说，观察我现在要去的地方，哪些是可去的哪些是不可去的，卖酒的地方、妓院、赌博的地方、皇宫、宰杀动物的地方，这五个地方是不可去的。为什么皇宫不可去呢？因为后

宫有很多皇妃、宫女等等。观察时是说观察在什么样的情况下，在什么时候才可去或者是不可去等。什么叫观察业呢？就是戒经里面说到的许多戒条，去什么地方，不只是我们去的行为或者是去的时间、地点应合法，去的时候要注意些什么，这种的业行学处，必须要如法的去了解并且作观察。

总之，无论是在白天还是晚上，在任何时候的行为，都当先以正念正知来观察该不该行。密护根门和正知而行，这两者非常的重要。清净的戒体，能够快速地引发禅定等等的功德，所以应勤学。

饮食知量者，谓具四法。非太减少，若太减少饥虚羸劣，无势修善，故所食量，应令未到次日食时无饥损恼。非太多食，若食太多，令身沉重，如负重担，息难出入，增长昏睡，无所堪任，故于断惑全无势力。相宜而食消化而食者，依饮食起，诸旧苦受，悉当断除，诸新苦受，皆不生长。非染污心中量食者，谓不起众罪安乐而住。又于饮食爱着对治者，谓依修习饮食过患。过患有三：由受用因所生过患者，谓应思惟任何精妙色香味食，为齿所嚼，为涎所湿，犹如呕吐。由食消化所生过患者，谓思所食至中夜分，或后夜分，消化之后，生血肉等，诸余一类变成大小便秘不净，住身下分。此复日日应须除遣，及由依食生多疾病。由求饮食所起过患，此有五种：由为成办所生过患者，谓为成办食及食因，遭寒热苦，多施劬劳，若不成办忧憾而苦，设若成办，亦恐劫夺及损失故，发起猛利精勤守护，而受诸苦。亲友失坏者，谓由此故，虽父子等互相斗争。不知满足者，由于饮食爱增长故，诸国王等互相阵战，领受非一众多大苦。无自在过失者，诸食他食者，为其主故，与他斗竞，受众多苦。从恶行生者，谓为饮食，饮食因故，三业造罪，临命终时，忆念其罪，追悔而死，没后复当堕诸恶趣。虽乃如是，然亦略有少许胜利，谓由饮食安住其身，若唯为此故，依止

饮食，不应道理。故应善思而后受用，谓由身住，我当善修清净梵行。施者施主亦为希求殊胜果故，榨皮血肉而行惠施，亦当成办彼等所愿，令得大果。又应忆念集学论说，应当思念饶益施主，及身中虫，现以财摄，于当来世，当以法摄。又应思惟当办一切有情义利，而受饮食。《亲友书》亦云：「应知饮食如医药，无贪瞋痴而近习，非为憍故非慢故，非壮唯为住其身。」

第三资粮，是饮食知量。饮食知量可以分四者来解说：第一，饮食的量不应太少，太少的话身体容易虚弱。正确的食量应该是到隔天吃饭之时，不会有饥渴损恼。第二，不应太多。饮食太多的话，身体容易沉重有负担，而且呼吸会比较困难，容易昏睡，使头脑不太清醒，对于法义的思惟会有障碍。第三，相宜而食、消化而食。是说正确的饮食量，不会引发旧病等苦，也不会因此产生新的病苦等。第四，不要以烦恼、污染心来饮食。

如何避免以污染心来饮食呢？最主要就是思惟饮食的过患，来对治贪着。思惟食物本身有三种过患：第一，无论是色香味多好的饮食，经过牙齿的咀嚼、口水的滋润，就会变成呕吐的食物。第二，由食消化所生过患。食物消化分解之后，会长成我们的血肉，其余部分就变成我们的大小便，我们每天都要排除这些不净物，不然的话由饮食会产生很多疾病。第三，由饮食所起过患。因为饮食的缘故，会产生五种副作用：一是由为成办所生过患者。也就是说为了得到食物，我们要饱受寒热之苦，多施劬劳，又担心没有食物等，或者是纵使好不容易有了食物了，又惶恐会被劫夺，有所损失等，所以要用很大的力气来守护。二是亲友失坏者。因为食物的关系，即使父子也会互相争斗等。三是不知满足者。因为对食物过分的贪着，甚至会造成国家之间的互相伤害等。四是无自在过失者。为抢夺食物，而与他竞争，产生与

他人结下恶缘等种种过患。五是从恶行生者。也就是因为饮食贪着的缘故，所以我们会去造作很多的恶业。

虽然如此，并不是说饮食完全都是会带来坏处的，它也是有好处的，它的唯一好处是使我们的生命得以持续，使我们的身体能够继续地运作。身体能够运作，是为了什么？是为了修学善法。如果身体能够运作，我们就有办法透过这个修法的工具，来修清净的梵行，当如此正确思惟。

精勤修习惺寤瑜伽，于眠息时如何行者。《亲友书》云：「种性之主于永昼，夜间亦过初后分，眠时亦莫空无果，具足正念于中眠。」此显永日及其夜间初后二分，若正修时，若其中间，如所应行。故行坐时，应从五盖，净修其心；令不唐捐，如前已说。此与护根正知三中，皆具修时修后二法，此中所说，是修后者。眠睡现行是修后事，故此莫令空无果。如何眠者，谓于永日及夜三分，于初分中，修诸善行，过初分已至中分时，应当眠息，诸为睡眠所养大种，由须睡眠而增长故。若能如是长养其身，于诸善品修二精进，极有堪能，极为利益。临睡息时，应出房外，洗足入内，右肋而卧，重迭左足于右足上，犹如狮子而正睡眠，如狮子卧者，犹如一切旁生之中，狮力最大，心高而稳，摧伏于他。如是修习惺寤瑜伽，亦应由其大势力等，伏他而住，故如狮卧。饿鬼诸天及受欲人，所有卧状，则不能尔。彼等一切悉具懈怠，精进微劣，少伏他故。又有异门，犹如狮子右肋卧者，法尔令身，能不缓散，虽睡沉已，亦不忘念，睡不浓厚，无诸噩梦。若不如是而睡眠者，违前四种，一切过失，悉当生起。

第四资粮是修习惺寤瑜伽。什么时候才睡眠？睡眠时应如何行？《亲友书》里有说到，白天不应该睡觉，晚上初夜、后夜分不应该睡觉，应该远离五盖净修其心，不要浪费时间。睡眠的正确时间应该是在中夜。前面说正修和未修的

的两种时段，都当密护根门。在此所说修学惺寤瑜伽，属于未修时段，不要令它没有善果的去浪费。因为睡眠本身是一种心所，具随他性，是随他而转的一种心所。临睡之前，如果能够保持善念的话，无论睡多久，因为是以善心入睡的缘故，睡八个小时等于就是我们连续行善八个小时。但是，如果我们睡之前是随着贪念、恶念而睡的话，那等于睡多久就在多久的时间内造恶业，相应于烦恼。我们每天都要睡觉，而且睡眠的时间很长，如果能够好好把握这样一个因缘，我们就不会浪费这个睡眠的时间去修行，最主要是看还没睡之前的念头是如何，是善性是恶性还是无记性，睡时就随这种念头而转。

睡眠对身体有帮助，足够的睡眠和睡眠品质好，能让我们更为精进，所以睡眠是很重要的。在此的“二精进”，就是我们平常藏人说的恒常精进以及加行精进。在还没睡之前，应该“洗足入内，右胁而卧，重迭左足于右足上，犹如狮子而正睡眠”，要以狮子的卧姿而去睡眠，这样可以得到许多的殊胜功德。“又有异门，犹如狮子右胁卧者，法尔令身能不缓散”，“又有异门”，是说以另外一种角度来说的话，如果能够以狮子的卧姿来睡眠，自然会感得一种什么样的作用呢？果从因生，法性如此。这样的同狮子的卧姿一样睡眠，“法尔令身不能缓散”，就是说不会让我们的身体懈怠，之后不会改变姿势使睡姿变得很难看，睡着了也不会忘念，不会有恶梦等种种的过失。

以何意乐睡眠有四：光明想者，谓应善取光明之相，以其光心而睡眠之，由是睡时心无黑暗。念者，谓闻思修，诸善法义，所成正念，乃至未入熟睡之际，应令随逐，由此能令已睡沉时等同未睡，于彼诸法心多随转，总之睡时亦能修诸善行。正知者，谓由如是依止念时，随起烦恼即能了知，断除不受。起想有三：初者谓一切种，其心不应为睡所蔽，

应以精进所摄之心，惊惧而眠，犹如伤鹿，由此睡眠，不甚沉重，不越起时，而能醒觉。二者谓作是念，我今应修，佛所开许恬寤瑜伽，为修此故，应大励力，引发欲乐。由是能依佛所开许狮子卧式眠无增减。三者谓应作是思，如我今日勤修恬寤及诸善法，明日亦应如是勤修，由是于善欲乐相续，虽妄念中亦能精勤修上上品。此食睡行，若能无罪，具义而行，现见能遮众多无义虚耗寿数故。如圣者无着引经，如所抉择，而为解说。如是唯除正修时中所有不共修法之外，加行、正行、完结、中间诸应行者，从此乃至毗钵舍那，所修一切所缘行相，皆如是行，已释中间所应行说。

我们应该以什么样的意乐来睡眠呢？有四种想：第一，光明想。就是缘光明而睡，这样睡时心无黑暗。第二，念。就是思惟闻思修等诸善法义一直到入睡为止，这样的话，我们即使是在睡眠，所睡的时间也都在修学善行。第三，正知。就是如果我们内心发起烦恼，就马上由正知去察觉并且断除。第四，起想。由起想来睡眠，又可以分三：一是睡时应该如同已经受伤的野鹿一样，不会完全地昏睡，会随时保持警醒，随时会醒来。二是应作如是思惟，我今天所行的一切包括睡眠，都是按照佛言所做，即使是睡眠也是按照佛所开许的睡眠瑜伽的方式而做修行，由此而产生欢喜。三是起想，我在行住坐卧的时候都能够修行善法，这样能使我的善业福报资粮无有间断地持续下去，我不会随着无益的事情而浪费了今世的生命，这是非常有意义的，以这种想而睡眠。

第二破除于此修轨邪执分别者，心未趣向圣言及释诸大教典，现教授者，作如是言，正修道时，不应于境数数观察，唯应止修，若以观慧数观择者，是闻思时故。又诸分别，是有相执，于正等觉，为障碍故。此乃未达修行扼要，极大乱说。《庄严经论》云：「此依先闻，如理作意，起修

正作意，真义境智生。」此说从其思所成慧，如理作意，所闻诸义，修所成慧，真义现观，乃得起故。

未懂佛所说的圣言以及大教典教授的人会有这样的说法：观察是在闻思的时候，在正行修道的时候，不需要反复地去观察法义，只需要止修不需要观修，因为反复观察等于是分别心，这样的话又是一种执着，会形成成佛的障碍。宗喀巴大师回复说，这是完全没有通达修行扼要的极大乱说，是非常错误的谬论。《庄严经论》里面有说到：“此依先闻，如理作意，起修正作意，真义境智生。”也就是先听闻，后思惟，修行的时候是反复地去串习之前思惟已生定解的内容。在串习的时候有两种方式；一是让自己的心定住在之前已决定的法义上，这叫止修；可是当我们的感受慢慢消落的时候，要透过反复的观修，让我们把之前决定的法义内容看得更加清楚，再次地产生觉受，这主要是靠观修的方式。所以我们去串习这个已生定解的法义，不只是强迫自己一直去缘这个法义，还是要透过反复的观察才会更强而有力，才有办法显其真实义。

故所应修者，须先从他闻，由他力故而发定解，次乃自以圣教正理，如理思惟所闻诸义，由自力故而得决定，如是若由闻思决定，远离疑惑，数数串习，是名为修。故以数数观察而修，及不观察住止而修，二俱须要。以于闻思所抉择义，现见俱有不观止住，及以观慧思择修故。是故若许一切修习皆止修者，如持一麦说一切谷，皆唯是此，等同无异。

所谓修，必须要先从他人听闻，之后自己将已听闻的内容配合着正教之理，看有没有符合逻辑，有没有正因等，透过这种种的思惟法义，以自己的力量来作决定，由闻思而生定解。当我们生起定解的时候，就能远离疑惑，反复地去串习这个已决定远离疑惑的法义，这就叫作修。在反复地去接

近、去习惯的串习时，有两种的方式：一个是透过观察，一个是专注。这两种的方式，都是修所需要的。

所以对于闻思所抉择义，大论师都现见有两种的串习方式：一是具有不观止住，以这种方式去做串习；二是观慧思择修，以观慧的方式而来做修学，去做串习。如果你说一切的串习方式，唯有透过专注而不需要思惟的话，那就等于是手持着一粒麦，却说自己持有一切谷一样。

复如闻所成慧，以闻为先，思所成慧，以思为先，如是修所成慧，亦应以修为先，以其修慧从修成故。若如是者，则修所成慧前行之修，即是修习思所成慧所决定义，故说修慧从思慧生。以是若有几许多闻，亦有尔多从此成慧，此慧几多其思亦多，思惟多故从思成慧，亦当不尠。如思慧多，则多修行，修行多故，则有众多灭除过失，引德道理。故诸经论，皆说于修，闻思最要。若谓闻思所抉择者，非为修故，唯是广辟诸外知解，若正修时，另修一种无关余事。如示跑处另向余跑，则前所说悉无系属，亦是善破诸圣言中，诸总建立三慧次第生起之理，则其乱说「趣无错道，不须多闻」亦成善说。未达此等扼要之相，即是多习经典续部，与一从来未习教者，于正修时，二人所修，全无多寡。又彼行者，是执闻法及观择等以为过失，诸恶轨派令成坚固。

我们讲到闻所生慧，要先有闻才有闻所生慧；同样的，思所生慧要先有思才有慧；修所生慧要先有修才有慧，就是说要成办修所生慧之前，必须要先有修。怎么修？是靠思所生慧的决定意义而修。所以才有闻、思、修的次第产生，修慧是由思慧所生，我们越是多闻的话，就有更多的闻所生慧，有越多的闻所生慧就有更多的思，由更多的思生起更多的思所生慧，由更多的思所生慧而去产生更多的修力以及修德，而去成办修所生慧。

如果所修的内容跟之前所闻、所思的内容，完全是两码事的话，那就等于说我们闻思的时候好象正在学一般的知识一样，而修则变成了一个无关紧要的仪式。这就好比有个人叫我们往东边跑，但是我们却跑向西方一样，两下里毫无相关。如果是这样，就等于破除了佛所说的善言，佛的善言说闻思修三慧的次第是决定的。这种认为修行的时候不需多闻、多思的歪理乱说，是因为没有通达佛陀善言扼要的缘故。等于是在说，我们学了许多的经典，无论是显教般若蜜多乘还是金刚乘续部，与完全没有学过的人，在正修的时候是一模一样的。那种认为修行的时候，如果我们去闻法、去观察思惟法义都是过失的见解，是完全错误的，如果这样的颠倒谬论已非常坚固，这是很危险，必须要去防范。

是故串习闻思二慧所决定义，虽非修成，然许是修，有何相违。若相违者，则诸异生未得初禅未到定时，应全无修。以欲地中，除说已得入大地时，由彼因缘，可生修所成慧之外，余于欲地无修所成，《对法论》中数宣说故。故言修者，应当了知，如《波罗蜜多释论明显文句》中云：「所言修者，谓令其意，成彼体分，或成彼事。」譬如说云修信修悲，是须令意生为彼彼。以是诸大译师，有译修道，有译串习。如《现观庄严论》云：「见习诸道中。」盖修习二，同一义故。

所以修行也就是串习闻思二慧所决定义，虽然不一定已成修所生慧，但这是修啊，这并没有任何的相违。修所生慧和修是有差别的，修所生慧是奢摩他以上才有，一般在三界里面来说的话，为欲界所摄的情况下是没有修所生慧的，唯有色界所摄以上才有所谓的修所生慧。换句话说，如果没有得到奢摩他，没有得到初禅未到定时，因为还没有修所生慧，难道你就要否定没有修吗？如果你认为修所生慧跟修是一样的话，那就错了，因为纵使这些凡夫没有得到初禅未到

定，也就是九住心里面最后住心的奢摩他境界还没得到，难道没有修吗？也是有修的。

在欲界所摄的情况当中，只有一种情况会有修所成慧，那就是在六地菩萨入大地的时候。那时由欲界所摄的心，依由菩萨的非常殊胜的不共禅定力量，可以使欲界所摄的心形成修所成慧。除这种特殊情况以外，所有欲界所摄的心都并非是修所成慧，可是却仍然可以有闻思修，我们要知道有这种的差别。

这在《阿毗达摩论》里面有说到，而且在《波罗蜜多释论明显文句》里面也有说到，所谓修的意思是什么？“所言修者，谓令其意”，就是让我们的心转为要修的内涵，“成彼体分”就是转为这种的体性，“或成彼事”，或者是缘这个内涵。就像是我们修学信心或者悲悯心的话，那就把能修的心转为所修的信或所修的悲，与信和悲转为同一个体性，这是第一个“成彼体分”的意思。“或成彼事”，就像学习无常、学习空性的话，当然心也是无常、心也是空性，这没有错，但这不是说像转为信、转为悲的这种转化，而是以一种所缘的方式来作观察。所以，修有分两者。一些西藏的大译师们在翻译修的时候，也会翻译成串习，所以修和串习是一样的内涵。就像《现观庄严论》里面有说到“见习诸道中”，这里的习或者是串习和修是同一个意思。

我们平常说话的时候，有时也会有这种的语病，如说“我已经学完了五部大论，现在我要去深山闭关修行，不需要再学习大论典了。”这种讲话的方式，就有点像宗喀巴大师要破斥的那个谬论，好象去深山闭关修行就跟学习思惟大论典没有关系了，好象要脱离的样子，这是我们时常会犯的一种语病，要加以注意。

又如至尊慈氏云：「抉择分见道，及于修道中，数思惟称量，观察修习道。」此说大乘圣者修道，尚有数数思惟，

称量观察。思择此语，则知若说，将护与修二事相违，是可笑处。

而且，慈尊菩萨也有说到，大乘修行者不只是资粮道、加行道、见道，修道的时候都说到了“数数思惟，称量观察”。明明慈尊菩萨已经如此说了，如果知道了此说，还说观与修是相违，那真的是无可救药了，是可笑处。“护”，是修的意思。

如是如说修习净信，修四无量，修菩提心，修无常苦，皆是数数思择将护，说名为修，极多无边。《入行论》及《集学论》云：「为自意修我造此。」是二论中所说一切道之次第，皆说为修。《集学论》云：「以如是故，身受用福，如其所应，当恒修习，舍护净长。」此说身及受用善根等三，于一一中，皆作舍护净长四事，说此一切皆名为修。故言修者，不应执其范围太小。

像这种反复思惟而来守护法义的内涵，把它取名为修，许多的经论都有如此说，如同《入行论》及《集学论》就有说到。所以你不要把修的范围限定在止修而已，那样的话范围就太小了，真正修的内容是非常广泛的。

又说一切分别是相执故，障碍成佛，弃舍一切观察之修，此为最下邪妄分别，乃是支那和尚堪布之规。破除此执，于止观时，兹当广说。又此邪执障碍敬重诸大教典，以彼诸教所有义理，现见多须以观察慧而思择故。诸思择者，亦见修时无所须故。又此即是圣教隐没极大因缘，以见诸大经论，非是教授，心不重故。

之前这个人说了修一定是止修，在修的时候并没有正思惟观察，这是他所说的第一个谬论。他的第二个谬论，又说一切的分别都是执着，一旦执着就会成为佛道的障碍。这是支那和尚堪布所说谬论，下面在奢摩他、毗钵舍那部分，自当广说如何破除。

如果认为一切的观察都会障碍成佛之道，等于是对一切大教典的敬重造成极大的损害。为什么呢？因为我们看龙树菩萨所着的《中论》或者是《中观理聚六论》、月称菩萨所著作的《入中论》，以及寂天菩萨的《入行论》、法称论师的《释量论》等大论典，大部分都是用因明的正因辩论方式，反复地来观察思惟而去立宗的。如果反复思惟、观察会形成成佛的障碍，那不是等于说这些大论典所建立的思想对于修法是没有用的？如果我们修行的时候完全用不上大论典的内涵，那我们干麻还要去尊重大论典？那没有意义啊。所以，如果认为“一切分别是相执”，都是一种执着，只要是执着都应该放弃的话，那就等于是间接障碍对于一切大论典的尊重，以及间接毁谤一切大论典所阐释的法义了。这是圣教隐没的极大因缘，是败法的主要因缘。

有时候我们在读经，有说到“分别即妄念”、“相执即无明”或是“执取即谬因”等等的经文时，要特别地小心。要了解，在此的“执取”、“妄念”、“相执”所指是什么，并不是所有的执取都要完全地毁谤，这个我们一定要辨别清楚。

支那堪布的“一切分别是相执”的想法是什么呢？他认为只要一旦有这个东西、那个东西的想法时，自性执着就会跟着产生。所以他认为只要我们去执取任何一种东西的时候，自然就会看到这个东西的自性，也会执取这个东西的自性。他把“这个东西”和“这个东西的自性”混为一谈，所以一旦执着某一个境的时候，就会自然执着到这个境的自性了。他的这种的想法，是分不清楚“有”和“自性有”，认为一旦执取了“它的存在”就等于执取了“它的自性存在”，所以说一切的执取都是相执、都是实执。但实际上并不是只要“有”都是“自性有”，“有”和“自性有”是不同的，这个搞不清楚就很麻烦，就会产生上述的谬论。

如是修道有思择修，及不思择止修二种。然如何者思择修耶，及如何者止住修耶？谨当解释。如于知识修习净信，及修暇满，义大难得，死没无常，业果，生死过患，及菩提心，须思择修。谓于此等，须能令心猛利，恒常变改其意。此若无者，则不能灭此之违品，不敬等故。起如是心，唯须依赖数数观察思择修故。如于贪境，若多增益，可爱之相，则能生起猛利之贪，及于怨敌，若多思惟不悦意相，则能生起猛利瞋恚，是故修习此诸道者，境相明显不明皆可，然须心力猛利恒常，故应观修。

若心不能住一所缘，于一所缘，为令如欲，堪能住故，修止等时，若数观察，住心不生。故于尔时则须止修。于止观时此当广说。

什么样的情况下应该观修？什么样的情况应该止修呢？宗喀巴大师回答：如果我们修学亲近善知识，去培养对于善知识的净信心以及暇满义大，或是念死无常、业果、生死过患或者是菩提心等，思惟这些法义的时候，应该以观修为主。因为透过观修，可以使这种的信心或者是菩提心的感受力，变得非常的猛利而且增大。如果没有透过反复的思惟观修，这种的感受就没有办法生起。就以亲近善知识的法义来讲，就是通过反复地数数观察、思惟依止的功德、不依止的过患，才能够消灭不依止的过患。比如对于贪境，我们反复地去思惟它的好处、它的可爱之相，就会增益它更好的一面，贪心就会更加地强烈；如果对于仇敌或者是不悦意的、厌恶的境，反复地负面思惟的话，就会添增这种不悦意相而生起猛烈的瞋恚。同样的道理，修道也是如此，境相明不明显没有关系，最主要是靠反复的思惟力量去恒常观修。

还有一种情况，就是我们的心没有办法安住在一个境上，容易散乱，没有办法随心所欲地想要在一个境上安住多

久就住多久，那这时就必须透过止修。在《广论》后面止观部分，会有更详细的解说。

又有未解此理者，说凡智者，唯应观修。凡孤萨黎唯应止修。此说亦非，以此一一皆须二故。虽诸智者，亦须修习奢摩他等。诸孤萨黎，于善知识，亦须修习猛信等故。又此二种修行道理，于诸经藏及续藏中，俱说多种。须由观察而修习者，若无观修或是微少，则不能生无垢净慧，道胜命根。慧纵略生，亦不增长，故于修道全无进步。道所修证最究竟者，如敬母阿闍黎云：「慧中如徧智。」谓能无杂简择一切如所有性，尽所有性，即是慧故。

又有人说，具有智慧的人以观修为主；“孤萨黎”，就是行善者，是以止修为主。这也是错误的说法，无论是智者还是修善者，都需要止修和观修两者的方式来修行。智者要修习奢摩他，行善者也需要依止善知识而去修学信心的。所有的道地功德的增长，都是靠智慧来增长的，智慧不增长，道就无法增长，智慧要增长的话，思惟的力量就比较强大。

是故于道几许修习，反有尔许重大忘念，念力钝劣，简择取舍意渐迟钝，当知即是走入错道正因之相。

有一些人，他打坐的时候因为心往内收摄，不再散乱，感觉心很静、很平稳、很舒服，分不清楚细微的沉没和粗分的沉没，只是觉得反复的观察会影响到他内心原本非常宁静的层次，他就觉得心不应该散乱、不应该多多的思惟。原本是很聪明的一个人，可是因为修法上的错误，慢慢的他就不训练他的正知、不训练他的智慧了。智慧心所很奇妙的是，你不去用它，它的作用就会慢慢地削弱，所以就会变得越来越迟钝，反应越来越慢。这个修行者他一直浸泡在安享禅定的安乐之中，慢慢地没有了正念也没有了正知，变得反应非常迟钝，这是很危险的，我们要特别注意这一点。

又于三宝等功德差别，若能多知，依此之信，亦多增长，若多了知生死过患，故生众多厌患出离。若由多门，能见解脱所有胜利，故亦于此猛利希求。若多了解大菩提心，及六度等希有诸行，则于此等诸不退信，欲乐精进，渐能增广。如是一切皆依观慧，观察经义修习而起，故诸智者应于此理，引起定解，他不能转。

对三宝的功德思惟得越多，了解得越多，信心就会越强；同样的，对于生死过患思惟得越多，才有办法生起更多的厌离，增长出离心；透过多种的角度来看解脱的胜利，我们才有办法生起猛烈的希求解脱的心；了解到菩提心以及六度万行等殊胜功德，我们才能对大乘道生起不退失的信心，这些都是透过反复观察的智慧而来发起的。所以，对于观慧能生这些殊胜功德的内涵，上述已经引用了许多大论师所说圣言来做决定，智者应该要生起如是的定解，不要随意地被他人所转。

诸于修理见解极狭者，作如是言，若以观慧，极多思择而修习者，则能障碍，专注一缘胜三摩地，故不能成坚固等持。此当宣说，若谓其心于一所缘，如其所欲，堪能安住，此三摩地，先未成办现新修时，若数观择众多所缘，定则不生，乃至其定未成以来，于引定修，唯应止修，亦是我许。若谓引发如是定前，观修众多即许是此定障碍者，是全未解大车释论宣说引发三摩地轨。

又有另外一个问题了：如果反复思惟的话，内心一直要往外去缘取，对内心收摄会产生障碍，会有矛盾，这样子专注一境的定力就不能坚固了。为了能够成办三摩地，我们不应该一直往外去思惟，应该以专注一境的禅定为主啊。

为了能够成办奢摩他，在正行奢摩他之前，唯有透过止修来缘自己的所缘境，我也是如此主张的。可是，在没有正行奢摩他之前，要有众多的因缘去促成奢摩他，比如你至少

要知道为何要修奢摩他，要对奢摩他生起欢喜心你才会修嘛。而要了解奢摩他的殊胜功德，如果没有数数观察的智慧，你如何对奢摩他生起欢喜呢？这是没有办法的，必须要透过观慧才能知道。如果你认为在正行修学奢摩他之前，多多思惟法义会障碍三摩地的话，那就是你完全不了解大论典的内容了。

所谓“反复思惟会障碍一切的禅定”，你的问题要把它解剖得更仔细一点。如果是在奢摩他正行的时候，那当然不能反复地思惟观察，那时候应以止修为主。可是，如果你在奢摩他正行之前或者是正行之后，在未修的这个时段的话，当然可以思惟观察。如果你认为在未修的时段，反复的思惟会障碍三摩地的话，那就跟大论典所说的法义是完全相违的，那你就是完全不了解大论典所说法义了。

谓如黠慧锻师，将诸金银数数火烧，数数水洗，净除所有一切垢秽，成极柔软堪能随顺，次作耳环等诸庄严具，如欲而转堪能成办。如是先于烦恼随惑及诸恶行，如在修习诸黑业果，生死患等时中所说，应以观慧数数修习彼等过患，令心热恼，或起厌离，以是作意如火烧金，令意背弃诸黑恶品，净此诸垢。如在修习，知识功德，暇满义大，三宝功德，白净业果及菩提心诸胜利等，时中所说。以观察慧数数修习此等功德，令心润泽，或令净信，以此作意，如水洗金，令意趣向诸白净品，爱乐欢喜，以白善法泽润其心。

一个真正具有智慧的锻师，他会反复地用火来烧金银、用水去洗金银，以净除金银上的一切污垢，并让金银变得非常柔软，能够按自己的意愿去做耳环、项链等庄严具。所以，好质料的金银，能够成为非常好看的耳环或者是一条非常美丽的项链，是需要经过这些种种的过程，而不是一直只用火去烧它啊。虽然在火烧的时候不能用水洗，水洗的时候不能用火烧，它是完全相违、互相障碍的，可是这不代表说

整个过程中都是相违的啊。同样的道理，我们的心是非常非常顽固的，而且有很多的污垢，如果要让这个心改变的话，有时靠思惟恶业的过患，让内心产生厌恶或者是内心收摄的这种感触，有时也要思惟三宝的功德以及白业的殊胜，让心产生欢喜，让内心变得更加柔软，具有善法的滋润，是以这种方式反复地去调伏内心的。

我们在修禅定的时候，心的起伏过高容易产生散乱，过低容易产生沉没。所以当我们的心力过于低沉的时候，我们就要想令心欢喜的法义，像是三宝的功德、菩提心的殊胜等，然后去缘内心欢喜的内容令我们的心力提升，这样就不会受到沉没的障碍。同样的，当内心的起伏过高的时候，应该多多思惟让心往内收摄的内涵，像是思惟轮回的过患、恶业的过患以及不依止善知识的过患等等，透过这种的思惟，让自己的内心往内收摄，就能够避免散乱的障碍。这一些的法义的思惟，也是透过平常的闻思才有办法明白啊。其实，更多的观慧对于禅定的修持来讲是有帮助的，而不是造成相违的，从整体上来讲是如此。当然，在正行修学禅定的时候，是以止修为主，但这并不相违，入定前或者是初禅后，都要有闻思的基础。

如是成已，随所欲修若止若观，于彼属意无大劬劳，即能成办。如是观修，即是成办无分别定胜方便故。如是亦如圣无着云：「譬如黠慧锻师或彼弟子，若时为欲，净除金银，一切垢秽，于时时中，火烧水洗，柔软随顺，现前堪能，成办彼彼，妙庄严具，黠慧锻师若彼弟子，随所了知，顺彼工巧以诸工具，随所欲乐妙庄严相，皆能成办。如是诸瑜伽师，若时令心，由不趣向贪等垢秽，而生厌离，即能不趣染污烦恼，若时令心，由于善品，爱乐趣向，即生欢喜。次瑜伽师，为令其心于奢摩他品，或毗钵舍那品，加行修

习，即于彼彼极能随顺，极能安住，无动无转，如为成办所思义故，皆能成办。」

如果我们懂得什么时候应该修止、什么时候应该修观的扼要的话，那我们就不需要花太大的劳力，自然就能够容易成办奢摩他了，这是用止观双运之理来成办空性无分别定的殊胜方便法。

又能令心坚固安住，一所缘境胜三摩地，所有违缘要有二种，谓沉及掉。是中若有猛利无间，见三宝等功德之心，则其沉没极易断除，以彼对治，即是由见功德门中策举其心，定量诸师，多宣说故。若有无间猛利能见无常苦等过患之心，则其掉举极易断除，以掉举者，是贪分摄散乱之心，能对治彼，诸经论中，赞厌离故。是故从于知识修信，乃至净修行心以来，若有几许众多熏修，即有尔许速易成办，智者所喜妙三摩地。

心能坚固安住在所缘的善所缘上的障碍有两者：沉没及掉举。如果沉没非常强烈而且无有间断的时候，我们可以由观三宝功德门去对治，许多有成就的大师们都是如此宣说的。如果内心有强烈的掉举来障碍我们，对治的方式是如经论所赞的厌离观。掉举，是由贪心摄持的一种散乱之心。厌离观就是观修无常、观修苦等，对于内心的收摄是很有帮助的。所以，从修依止善知识，一直到发菩提心愿心、行心等的修行，如能如此地去修学的话，我们就能够快速成办智者所欢喜的妙三摩地。

又非但止修，即诸观修，亦须远离掉沉二过，将护修习。此教授中诸大善巧先觉尊长，随授何等应时所缘，为令于其所缘法类，起定解故。由师教授，引诸经论，应时之义，更以先觉语录，庄严环绕其心，圆满讲说。又如说云：「若善说者为善听者宣讲演说，如法会中所变心力，暗中独思难得生起。」善哉，诚然。故不应谓此是修时方略策励，

以此所说「闻思之时，修行时者。」即是计执说众多法与正修持，二时相违，之邪分别故。

然能了解，一切讲说皆为修持者，实属少际，故能略摄所应修事，亦可别书。

能不能现一切至言皆教授者，唯是于此修习道理，获与未获决定知解，随逐而成。况于法藏诸未学者，纵于经咒广大教典，诸久习者，至修道时，现见多成，自所学习经论对方。此亦虽应广为抉择，然恐文繁故不多说，破于修理诸邪分别，已广释讫。

以上最主要是破斥认为正修的时候不需要思惟，思惟归思惟，正修归正修，这两者是相违的这种邪执。又，不只是止修要远离沉掉，连观修也须远离沉掉。

能真正了解一切讲说都是配合着修持的人毕竟是少数，所以宗喀巴大师说在此也只能简略地解说，修持和闻思是绝对不能分开的。如果要知道更详细的解说，我们可以阅读宗喀巴大师著作的其他论典。

至于能不能把一切圣言现为教授，那就要看各人对教授内容了解的程度，能否生起定解，得看情况而说了。如果对于法义完全不了解，当然是没有办法现一切圣言为教授的。或者还有另外一种情况，就是纵使有广大的学习经论，可是因为平常的修行是以自己修行的法义为主，所以有时也会产生这种的错误，好象修学的时候是自己平常所修的，但是一讲到经论好象就是跟自己毫无相关，所以叫做“经论对方”。针对这类的错误，应该要做更广的抉择，因宗喀巴大师在其他地方已经写了，这里就不再重复多说。对于破除这种所修和所闻是分开的邪执，在此已略为大众说明。

(1)译者补充：在语礼敬时，《普贤行愿品》的这句中文翻译“各以一切音声海”，藏文的直译是“称讚辞等支分海”。宗喀巴大师说“谓因即是舌根”，是因为我们在讚叹的时候，主

要是以舌根去作讚叹。因為中文的“各以一切音声海”，没有所谓的“支分”的意思，怕我们并不是很清楚，所以法尊法师说这里与汉文稍有出入。

(2)译者补充：中文本“我以广大胜解心，深信一切三世佛，悉以普贤行愿礼，普徧供养诸如来”，与藏文本也有点不太一样。这个偈颂文讲的是“切巴康娜姆”，即“一切供养”，是“无上供者”，并非只是世间的广大供养。“言有上者”，藏文本有“无上”的意思，可是中文本里面却看不到，所以法尊大译师说“此与汉文稍有出入”。

菩提道次第广论十八天教授

第二部分道前基础暇满

暇 满

今应显示如前所说如理依止善知识之弟子，尊重应当如何引导之次第。

第二、依已如何修心之次第分二：一、于有暇身劝取心要，二、如何摄取心要之理。初中分三：一、正明暇满，二、思其义大，三、思惟难得。初中分二：一、闲暇，二、圆满。今初

如《摄功德宝》云：“由戒断诸畜趣体，及八无暇常得暇。”谓离八无暇即是其暇，八无暇者，如《亲友书》云：“执邪倒见，生傍生、饿鬼、地狱、无佛教，及生边地、憍戾车，性为駮哑，长寿夭。于随一中受生已，名为八无暇过患，离此诸过得闲暇，故当策励断生死。”此复若无四众游行，是谓边地。愚哑缺耳，断支节等，名根不具。妄执无有前世后世、业果、三宝，是邪见者。无佛出世，名无佛教。

四中初二及最后者，不能了解应取应舍，第三不能信解正法。三恶趣者，极难发生修法之心，设少生起，亦因苦逼不能修行。长寿天者，《亲友书释》中说是无想及无色天，《八无暇论》中，亦说常为欲事散乱诸欲界天。无想天者，《对法》中说：于第四静虑广果天中，处于一分，如聚落外阿兰若处。除初生时及临没时，余心心所，现行皆灭，住多大劫。无色圣人非是无暇，故是生彼诸异生类，以无善根修解脱道，故是无暇。恒散欲天，亦复如是，故说彼等亦名无暇。如《亲友书释》云：“此八处中，以无闲暇，修作善品，故名无暇。”

闲暇，是指有多余的时间能够修法。为了能够有足够的时间或者能力学习佛法，我们必须远离八种无暇修法的过患，远离八无暇，就属于暇满。

什么是八无暇呢？如《亲友书》中有说。第一是邪见，这是最主要的过患。邪见有很多种，有增益的邪见、减损的邪见或是毁谤的邪见。在此最主要讲的是减损邪见，否定前后世、业果、三宝等，一旦有此邪见，修学佛法的基础就完全没有了。

第二是生畜生道，第三是饿鬼，第四是在地狱。如果是生在三恶道的话，很难发起向上求学的心，即使稍微有想要学法的心，“亦因苦逼不能修行”，因为太苦了，无法修学。

第五是无佛教，最主要是说没有佛出世的时段。没有佛所留下来的圣言经典，属于无佛教的随顺。以现在来讲的话，当然佛已经示现涅槃了，可是我们并没有无佛教的过患，为什么呢？因为我们有佛教的随顺，所以就等于有佛教，而不是无佛教。什么叫有佛教的随顺呢？就是有佛所说的圣言经典，今天仍然可以看到。虽然没有佛在世，但也等于佛在世，因为佛在世最主要的目的就是说法。

第六生边地。有四众弟子的地方就是佛教的中心点，是佛教盛行的地方，没有四众弟子的地方就是佛教所说的边地。虽然没有四众弟子，但是自己所居住的地方有一起修学善法的法友，那就是无边地的一种随顺。生为边地，没有善知识，连善法友都没有，一个人是没有办法修行的。

第七不具根。就是“愚、哑、缺耳、断支节等名根不具”。如果耳朵听不到圣言，眼睛又无法阅读经典，加上天生智障无法思考等等，要想了解法义是很困难的，没有办法以智慧去作法义的取舍。

第八长寿天。《亲友书释》里面说是无想天及无色天。宗喀巴大师对无想天的长寿天人作了解释：第四静虑天也即四禅天有很多天，广果天里面有个聚落，聚落外有个非常寂静的地方，称之为阿兰若，阿兰若是梵文寂静的、无有喧哗的地方。这里的天人只有两种想法：出生以及死亡的时候，会有“我生了”、“我死了”的想法，除此以外没有其他的想法，不会再有任何的心和心所的现行或说呈现，寿命非常长，一住就住很多大劫。长寿天也包括无色界的天人，就是在无色界里面的非想非非想天等。宗喀巴大师非常详细地解说，并不是所有无色天的天人都属长寿天，因为有小乘圣人会生无色界，所以“无色圣人非是无暇”，已经获得圣者果位者，怎能说他没有时间修法呢？这是种特殊情况。除了无色界圣人，生无色界或说无色天的凡夫，没有善根可修解脱道，所以说是无暇。“异生”，就是没有获得圣果的凡夫，他们根本没有因缘可以接触到圣教。无色界，顾名思义就是没有声音，没有任何的色法。还有另外一种长寿天的解释，《八无暇论》里面说到，一些欲界的天人，时常沉浸在五欲中过分地享受，心贪着五欲而散乱，没有时间学法，也属长寿天。

第二圆满分二：五自圆满者，如云：“人，生中，根具，业未倒，信处。”言生中者，谓能生于四众弟子所游之地。诸

根具者，谓非駸哑，支节眼耳皆悉圆具。业未倒者，谓未自作或教他作无间之罪。信依处者，谓信毗奈耶是世出世一切白法所生之处，毗奈耶者此通三藏。此五属于自身所摄，是修法缘，故名自满。五他圆满者，如云：“佛降，说正法，教住，随教转，有他具悲愍。”言佛降世或出世者，谓经三大阿僧祇劫积集资粮，坐菩提座现正等觉。说正法者，谓若佛陀或彼声闻宣说正法。教法住世者，谓从成佛乃至未示入般涅槃胜义正法，可现修证未坏灭故。法住随转者，谓即如是证正法者，了知有力能证，如是正法众生，即如所证，随转随顺教授教诫。他悲愍者，谓有施者，及诸施主与衣服等。此五属于他身所有，是修法缘，故名他满。《声闻地》中所说前四他圆满者，现在不具。然说正法，法教安住，随住法转，尚有随顺堪为具足。

圆满可以分两者：五种的自圆满以及五种的他圆满。这也就是所谓的八暇十满，暇满殊胜的意思。

五种自圆满功德：第一，生于人道。第二，生在非边地的具有四众的地方。“生中”的“中”是指中央、中心，具有四众的地方，也就是佛教的中心。“四众”是指出家男女众、在家男女众。第三，根门具足。第四，业未倒。业未倒的意思是说，不是自己去造作或者是叫他人去造作无间罪。无间罪的业障非常重，如果自作或教他作任何无间罪的话，就会障碍修法圆满。第五，信依处，就是相信戒律是一切世间和出世间功德的根本。“毗奈耶”，一般指戒律，宗喀巴大师在此作了一个解释，说这里的毗奈耶并非只有律藏而已，也包括了经藏和论藏。所以补充说“毗奈耶者，此通三藏”，就是包括经、律、论三藏。上面所说的五种，最主要是由自己的因缘去促成修法的圆满，所以说是五种自圆满。

五种他圆满功德：第一，有佛降住。第二，佛亲自为我们转*轮。如果没有，随顺的话就是善知识为我们转*轮。纵使

佛在世，可是众生因缘不具足的话，佛是不会说法的。同样，纵使善知识在世，可是善知识不说法的话，我们也是没有办法听闻到教法的，所以说正法。第三，教住。就是从佛示现成佛一直到未示现涅槃之前，佛亲自所传授的一切正法，一直到现在，所有的传承都无有间断地安住，内容必须要正确。“胜义正法”的“胜义”并非是胜义谛的胜义，而是讲真正的、没有错误的、无谬的意思。其随顺呢，就是从佛一直到自己的根本上师，传承无有间断，仍然具有教证二法。第四，法住随转。意思是说如同自己能无误了解教法般，也有能力使对正法相应的众生了解法义。如果有善知识，善知识也说法，而且所说的是正法，具有传承，可是这位善知识如果没有办法使他的弟子依由他的教授而相应于正法的话，那也是不行的。正圆满来讲的话，就是具有教证功德的佛能够使弟子也同样获得他所拥有的教证功德，透过他的教诫使他所度化的弟子也能够获得同样的功德。随顺来说，就是具有教证功德的善知识能够透过他的教授，对于他所度化的众生，也能让他们获得与自己相同的教证功德。第五，具悲愍。是说自己在行善法的时候，不需要为了自己的衣食住卧而担心，因为有施主有悲愍心，会促成我们修法的顺缘。以上所说的五种，是由他缘而去促成的圆满，所以说是五种他圆满。《声闻地论》有说到，前四者圆满，以正圆满来讲的话，因为我们现在并没有佛示现、转*轮等，所以不具。可是因为随顺具足，所以我们也能说具有五种他圆满。

第二思惟暇满利大者，为欲引发毕竟乐故，若未清净修习正法，仅为命存以来引乐除苦而劬劳者，旁生亦有，故虽生善趣，等同旁生。《弟子书》云：“犹如象儿为贪着，深阱边生数口草，欲得无成堕险坑，愿现世乐亦如是。”

总之修行如是正法，特若修行大乘道者，任随一身，不为完具，须得如前所说之身。

如何思惟暇满义大呢？我们这个人身能够带来暂时和究竟的一切利益，可是如果我们不为究竟的利益而去修学清净正法，只是为维持自己的性命图口饭吃的话，这跟畜生是没有两样的。因为畜生只要肚子填饱了能持续它的生命就足够了，它没有其他的意义。所以在此说到“旁生亦有”，“旁生”就是畜生的意思。“故虽生善趣，等同旁生”，虽然我们现在投生于善趣，获得了人身，但是跟畜生道是没两样的。如同小象因为贪食陷阱旁的几口草，就不小心落入了猎人所设下的陷阱，如果我们只是贪着暂时的五欲安乐，因此就会损失很大的利益。我们要修学正法，尤其是要修学大乘教法，不是随便一种身体就可以的，必须要得到八暇十满的人身才行。

如《弟子书》云：“善逝道依将成导众生，广大心力人所获得者，此道非天龙得非非天，妙翅持明似人腹行得。”《入胎经》亦云：“虽生人中，亦具如是无边众苦，然是胜处，经俱抵劫，亦难获得，诸天临没时诸余天云，愿汝生于安乐趣中，其乐趣者即是人趣。”诸天亦于此身为愿处故。又有欲天，昔人世时，由其修道习气深厚，堪为新证见谛之身，然上界身，则定无新得圣道者，如前所说，欲天亦多成无暇处，故于最初修道之身，人为第一。此复俱卢洲人，不堪为诸律仪所依，故赞三洲之身，其中尤以瞻部洲身，为所称叹。

投生于人道，虽也有很多的痛苦，但却是值得的，因为这是经好几劫的时间很难获得的。有些天人在临死的时候，会如此发愿：“愿我将来能够投生于善趣”，这里的“善趣”就是指人道，天人是以人身作为发愿对象的。有些天人依由前世在人道时修习善法，善的随眠习气非常深厚，如果此生还在人道，他可以在这一世获得见道。可是，因为投生于天界，没有对痛苦的体会，所以没有办法初次获得胜道。天界没有很强烈的痛苦，大都处于五欲的安乐享受之中，没有时间学

法，时间都用来享受了。要生起胜道，必须要发起很强烈的出离心才有办法，从修法的角度来讲，人身是最好的修法工具。

人道又分四洲，北俱卢洲的人业障非常深厚，没有办法得到戒体，“故赞三洲之身”，所以赞叹除北俱卢洲以外的其他三洲。尤其是南瞻部洲，无上瑜伽部里面有说，唯有南瞻部洲的胎生具有六戒的人身才有办法即身成佛，所以在此说到“尤以瞻部洲身为所称叹”。

是故应当作是思惟：我今获得如是妙身，何故令其空无果利？我若令此空无利者，更有何事较此自欺，较此愚蒙，而为重大？曾数驰奔诸恶趣等无暇险处，一次得脱，此若空耗仍还彼处者，我似无心，如被明咒之所蒙蔽。由此等门应数数修，如《圣勇》云：“得何能下种，度生死彼岸，妙菩提胜种，胜于如意珠，功德流诸人，谁令此无果？”

所以要如是思惟：我好不容易得到了这个非常殊胜的修法工具，怎能不好好地善加利用，而让它白白空过？如果我不好好地利用这个人身，还有什么比这更愚蠢的事呢？随着业力，我们无始以来一直到现在，几乎都是在恶趣里面轮转着，好不容易有一次机会我们获脱了，就像我们造了很多的业，好不容易有个善业躲在角落里，没有被嗔心给摧毁，我们才好不容易投身为人道。因为今天众多的因缘，突然间恶业增长、成熟，再次落入恶趣，这也是有可能的。所以，如果我们不好好去利用这个难得人身，岂不是太可惜了吗？我们懂得了这个道理，还在浪费此生，不好好地去修学，那我到底还有没有心肝啊？难道我是被人下蛊了，所以才变得如此愚蠢吗？

如此数数思惟，好不容易在轮回的时候，能够种下一个度脱生死彼岸的妙菩提胜种，大悲心、菩提心的殊胜功德超

胜于世间一切的如意珠宝，唯有人才有办法真正强烈生起，没有比人身更殊胜的工具，能够在轮回中作此大利啊。

《入行论》亦云：“得如是暇已，我若不修善，无余欺过此，亦无过此愚。若我解是义，愚故仍退屈，至临命终时，当起大忧恼。若难忍狱火，常烧我身者，粗猛恶作火，定当烧我心。难得利益地，由何偶获得，若我如有知，仍被引入狱，如受咒所蒙，我于此无心，何蒙我未知，我心有何物？”敦巴亦谓懂哦瓦云：“忆念已得暇满人身乎？”懂哦亦于每次修时必诵一遍《入中论》颂中“若时自在转顺住，设不于此自任持，堕险成他自在转，后以何事从彼出。”而为心要，应如是学。

在快死亡的时候，如果随着业力投身地狱，尤其是炎热地狱或是海枯地狱，随着业风会看到各种各样的幻像，会看到自己活生生地被火焚烧，这是绝对有的。当自己有能力的时候，要好好地为自己做准备，改天自己没有能力了，变成别人的掌中物时，再去想要逃脱或是想要去做些什么，已无法自主，那时候后悔都来不及了。

如其看待毕竟义大，如是看待现时亦然，谓增上生中，自身受用眷属圆满之因，布施持戒及忍辱等，若以此身易能成办，此诸道理亦应思惟。如是看待若增上生，若决定胜，义大之身。若不昼夜殷勤励力此二之因，而令失坏，如至宝洲空手而返，后世亦当匮乏安乐，莫得暇身。若不得此，众苦续生，更有何事较此欺诳？应勤思惟，如《圣勇》云：“若众善富人，由无量劫得，愚故于此身，未略集福藏，彼等趣他世，难忍忧恼室，如商至宝洲，空手返自家，无十善业道，后亦不能得，不得人唯苦，如何能受乐？他欺无过此，无过此大愚。”如是思后，当发极大取心要欲。如《入行论》云：“与此工价已，令今作我利，于此无恩利，不应与一

切。”又云：“由依人身筏，当度大苦流，此筏后难得，愚莫时中眠。”又如博朵瓦《喻法》中云：“虫礼骑野马，藏鱼梅乌食。”应如是思，发起摄取心要欲乐。

纵使投身人道了，如果没有教法，完全听闻不到佛法的声音，就像是黑暗骑，没有办法知道脱离生死苦海的方法；纵使佛陀的教法在世，可是如果我们投身在完全听不到教法的地方，那也麻烦；好不容易投身在可以听到教法的地方，但自己本身根门不具的缘故，所以看也看不到、听也听不到，更麻烦的是还有智障，根本没有办法去思考；再即使是投身在具有正法的背景下，家庭具有佛法的传统习俗，可是自己如果心生邪见，认为我们没有前后世、没有因果，那根本是没有基础可以学习佛法的。可是，还好，我们不是投身于一个完全黑暗没有佛法的时代，教法还安住在这世间，我们现在可以听闻教法，五根都具足，可以听到、看到，得到正法的滋润，也有智慧去思惟，没有否定前世后世、否定因果的邪见，今天我们非常地幸运，没有学习佛法的这些违缘。透过种种的思惟，我们真的应该庆幸自己，能够遇到这么好的教法。既然在这一生好不容易内外因缘聚合，让我们知道有如此殊胜的传承和教法，我们就要好好地去利用它，不然真的是太可惜太可惜了！

有了这个暇满人身，我们不只是要成办今世、后世、再后世的利益，甚至于解脱生死，不只是为了解脱自己的生死，也要成办他人解脱生死的利益。人身具有不可思议的能力，过去天竺的这些大师，像是龙树父子、无着兄弟等，像是藏传的这些传承上师、大成就者，比如密勒日巴，他们所得到的肉身和我们现在的人身是一样的，都是母亲胎里所生，都是五大和合的，没有任何的差别，所听闻的教法是一样的，所获得的传承也是一样的，为什么他们有这样的成就而我们没有？只是自己愿不愿意下决心去努力而已，我们这个人身

的力量是绝对不可以小觑的啊，绝对可以有非常强大的力量来成办有利益的事情。

如同敦珠顿贝晋美宁波曾经有说到：“应做人身如意宝，不做人身灾祸源”。人的智慧确实不可思议，比起其他的动物或者生命体的话，人的智慧可以发挥到无限，不只是可以对自己也对其他人都带来无比的帮助，不只是让今世活得更意义，也能够让后世铺上安乐之路，从究竟的角度来讲，能够圆满自他二利，我们的人身绝对有这样的能力去做到。可是，相反的，如果要去伤害别人的话，没有比人更糟糕、更有破坏力了，那真的是灾祸之源。从地球有生物形成一直到现在，天空飞的、海里游的动物有多少，但都没有比人更能破坏这世界。从历史来看，我们大家就都心知肚明。所以，我们不要小看我们人的智慧，它的力量真的是非常非常强大。只是，要看我们往哪个方向去走，是行善还是行恶。如果我们投生于人道，却不好好地去行善的话，那还不如不要投生人道的好，造那么多恶业做什么？用我们好不容易得到的人身来制造恶业，那真的是太可惜了。我们应很诚恳地问问自己：从出生一直到现在，我吃了多少饭、穿了多少件衣服，我到底有没有做些有意义的事情？如果有，最好不过了。如果没有，那得好好地把握现在的时机，不要再浪费时间了。因为人身不是一次再一次很容易获得的，是非常非常难得的。既然投生人道，知道善恶是非，我们就要好好策励自己，下定决心努力去修行善法，如果我们吃饭、穿衣只是为了维持生命，那又有什么意义呢？仔细地去思惟吧。

博朵瓦在这里说到了种种稀有珍贵的比喻。“梅乌”是藏文，是一种糌粑所作的糕，所以这里叫作“梅乌食”。“骑野马”并非是指一般的马，而是指盱(1)，是一种看起来有点像驴但并非是驴的动物名称。

第三思惟极难得者，如是暇身如《事教》中说，“从恶趣死复生彼者，如大地土，从彼死没生善趣者，如爪上尘。从二善趣死生恶趣者，如大地土，从彼没已生善趣者，如爪上尘。”故从善趣恶趣二俱难得，若作是念，彼由何故如是难得？

《事教》中说到，我们从恶趣中死后再转为恶趣，如同大地的沙土一样的多；可是从恶趣死后到善趣，如同爪上的灰尘一样的少。同样的，从人天的善趣死了之后投往到恶趣，如同大地的沙土一样多；从善趣死后到善趣，如同爪上尘一样的少。所以，无论是从恶趣来还是从善趣来，要投生到善趣，都是一样困难。

如《四百颂》云：“诸人多受行，非殊胜善品，是故诸异生，多定往恶趣。”谓善趣人等，亦多受行十不善等，非胜妙品，由是亦多往恶趣故。

人身为何这么难得呢？如《四百论》里面所说：我们世间的人，大部分所做的都是与烦恼相应的恶行，要去恶行善真的是难之又难，要去行和烦恼相应的恶业则非常非常的简单，甚至有人认为有贪嗔是很自然的事，不然后人就不是人了。我们问问自己就可以知道了，我们的心念、行为是相应烦恼的多还是相应善法的多。由贪心、嗔心所造的几乎都是恶业啊，这就是为什么生到善趣非常困难，生到恶趣非常简单的原因了。虽是善趣人，可是我们所造的行为自然而然地大部分都是恶业，所以所感得的果报也几乎都是恶趣啊。

又如于菩萨所，起嗔恚心，一一刹那，尚须经劫住阿鼻狱，况内相续，现有往昔多生所造众多恶业，果未出生，对治未坏，岂能不经多劫住恶趣耶？如是若能决定净治往昔所造恶趣之因，防护新造，则诸善趣虽非希贵，然能尔者，实极稀少。若未如是修则定往恶趣，既入恶趣则不能修善，相续为恶，故经多劫，虽善趣名亦不得闻，故极难得。《入行

论》云：“我以如是行，且不得人身，人身若不得，唯恶全无善。若时能善行，然我不作善，恶趣苦蒙蔽，尔时我何为？未能作诸善，然已作众恶，经百俱胝劫，不闻善趣名。是故薄伽梵，说人极难得，如龟项趣入，海漂轭木孔。虽刹那作罪，尚住无间劫，况无始生死，作恶岂善趣？”若作是念，由受恶趣苦尽昔恶业已，仍可生乐趣，故非难脱也。即受彼苦之时，时时为恶，从恶趣没后，仍须转恶趣，故难脱离。如云：“非唯受彼已，即便能脱离，谓正受彼时，复起诸余恶。”如是思惟难得之后，应作是念，而发欲乐摄取心要，谓若使此身为恶行者，是徒耗费，应修正法而度时期。如《亲友书》云：“从旁生出得人身，较龟处海遇轭木，孔隙尤难故大王，应行正法令有果。若以众宝饰金器，而用除弃吐秽等，若生人中作恶业，此极愚蒙过于彼。”《弟子书》中亦云：“得极难得人身已，应勤修证所思义。”此又如大瑜伽师谓懂哦云：“应略休息。”答云：“实当如是，然此暇满，实为难得。”又如博朵瓦云：“如昔垒宇有一雕房，名玛卡喀，甚为壮丽，次为敌人所劫，经久失坏。有一老人因此房故，心极痛惜，后有一次闻说其房为主所得，自不能走，凭持一矛透迤而至，如彼喜曰，今得玛卡喀，宁非梦欤。今得暇满，亦应获得如是欢喜，而修正法。”乃至未得如是心时，应勤修学。

尤其，如果我们对菩萨生起嗔恚心，嗔恚心发起的每一个刹那，都足够让我们长劫住在无间地狱里面。我们对菩萨很容易生起嗔恚心，因为菩萨不是从外表就可以知道的，他内在的功德才使其成为菩萨。可是，我们一般的凡人不知道这个人有没有修，所以很容易去毁谤别人，因为以一个凡夫的眼光来看，菩萨和凡夫从外表看是无法分清的。只要我们对某一位外貌似凡夫但真的是具有菩提心的尊者生起嗔恚

心，那真的是非常非常危险了。何况，我们过去所造的那么多恶业还没有去忏悔，怎可能不会使这个恶业感果，让我们在恶趣待更长的时间呢？这是绝对会的。

如果我们决定要忏悔往昔所造的恶业，而且再也不造作新的恶业，那投身善趣不是一件困难的事情，可是真正能够做到的人又能有多少呢？非常非常的少。如果我们没有魄力下定决心忏悔一切的恶业，以及不再造作任何新的恶业，那我们就还是跟往昔一样，继续在造恶业，那就必定会感得恶趣的果报。所以要一直在三恶道轮转，是非常容易的一件事情，而要在恶趣里面行善是非常困难的，如同我们可以看得到的畜生道的众生，它们之间互相搏斗、嗔恨，要发起善心应该是非常非常困难的。因为善心是要通过智慧发起，而后去行持善心才有善行。所以不要认为在三恶道里面好象只有还业受苦，错了，它们还在继续造恶业，堕落地狱的怨言、嗔恨所造的恶业更加恐怖，导致一直在恶趣里面打转，连人天的名称都听不到，很难有机会脱离恶趣到善趣。

博朵瓦说了一个比喻故事，有一位老人非常伤心，因为他的雕房被劫了。雕房名玛恰，这里的中文翻译为“玛卡喀”。后来老人听说雕房又有机会可以再得，他虽已行走不便，但还是颠颠簸簸地跑去看，欢喜地说：这不是做梦吧？今天，我们获得暇满人身，要有老人失而复得雕房的欢喜心一样才是。仅有欢喜还不够，还要用欢喜心来修正法。如果还没有生起这种欢喜心，那就要在暇满义大这部分多多加强。

如是若于暇身，能发一具相取心要之欲乐，须思四法。其中须修行者，谓一切有情，皆唯爱乐而不爱苦，然引乐除苦亦唯依赖于正法故。能修行者，谓外缘知识，内缘暇满，悉具足故。此复必须现世修者，现世不修，次多生中，暇满之身极难得故。须于现在而修行者，谓何日死无决定故。其

中第三，能破推延于后生中修法懈怠。第四能破虽于现法定须修行，然于前前诸年月日，不起修行，而念后后修行，亦可不趣懈怠。总摄此二为应速修，作三亦可，是则念死亦与此系属，然恐文繁至下当说。

针对暇满的内容，我们真的要发起具足条件的修行，必须要思惟四法：第一，须修行。我们每一个众生都想要离苦得乐，而离苦得乐唯有依赖正法才能办到，所以我决定必须修行。第二，能修行。因为外缘的善知识以及内缘的八暇十满我都具足了，所以我绝对有能力能够修行。第三，必须现世修。因为暇满并不是每一次都可以得到的，得到暇满是非常困难的。第四，必须现在修。我现在不修而等明天，明天还有明天，永远都不会有机会修了。这时候，我们应该配合着念死无常来做修行，念死无常的内容下面会说到。

如是若由种种门中正思惟者，变心力大，故应思惟如前所说。若不能者则应摄为，如何是为暇满体性，现竟门中利大道理，因果门中难得道理，随所相宜从前说中，取而修习。其中因门难获得者，谓仅总得生于善趣，亦须戒等修一净善，特若获得暇满具足，则须净戒而为根本，施等助伴，无垢净愿为结合等，众多善根。现见修积如是因者，极为希少，比此而思善趣身果，若总若别，皆属难得。由果门中难获得者，观非同类诸恶趣众，仅得善趣，亦属边际，观待同类诸善趣众，殊胜暇身极属希少，如格喜铎巴云：“殷重修此，余一切法由此引生。”故应励力。

我们应该反复地由上述种种的道理去思惟，使我们对暇满的思惟力增强。如果没有办法如上所述作详细的正思惟，我们可以简略地大义观修暇满的体性、暇满义大、暇满难得，“随所相宜从前说中取而修习”，截取其中重要的部分来作观修。比如说暇满的因难得，就连善趣的因都非常难得，因为真正持戒清净的人非常难得，而暇满不只是要戒清净这

个根本的因，还要布施、忍辱、精进、禅定、智慧等为助伴，再加上无垢净愿等，要有众多的因缘才能合成，所以暇满确实是极为稀少，非常非常难得。

我们不讲三千大千世界，就以这个南瞻部洲——地球来作比喻好了，全世界有六十多亿人口，其中能够听闻佛法的人不多，听闻佛法之后能够对佛法产生正信的人又更少，对佛法有信心又想要修行的人更是少之又少，那些穿著佛法三衣面具，以佛法作为赚钱工具作买卖的人，真的是很可耻。真正能听闻佛法、正信佛法的人是少之又少，想要彻底消灭烦恼的人更是少之又少，所以戒清净的人就很少很少了。在现代这个社会，有时候我们很容易事不从心，生意也不如意等，这时候我们会想：因果到底是不是对的？怎么布施的人反而变穷了，不杀生的人、吃素的人反而更短寿了等，会产生这种种的疑惑，这说明对佛法信心坚定的人很少。要促成暇满的因缘是如此的漂浮不定，在这种不稳定的因缘下，我们怎么可能会获得暇满呢？纵使我们今天信心是坚定了，但是真正把烦恼视为仇敌，我们做到了吗？问问自己。无论外在暇满的人数有多少，我们自己本身暇满的因缘有没有具足，往自己的内心看就知道了。好比我们去一家百货公司，里面有各种各样五花八门的生活用品，可是如果我们的钱包里面没有钱的话，那么即使有再多可购之物也是没有用的。我们仔细地想一想，我们对佛法有如此的信心，也听闻正法，也有善知识，自己本身也获得了暇满的功德，可是当我们去对治烦恼的时候，力量是多么的微弱。要去行一件善行的时候，有了前行没有正行，有了正行没有前行，有了前行、正行又没有了回向，真正想圆满善业真的是太困难了。早晚念经的时候，念到一半就想昏睡，即使没有昏睡，有时却忘记了回向，如果念的时候也很有精神，回向的时候也回向的不错，可是前行的动机居然又错误，这类的事

比比皆是啊。所以，我们所行的善业的力量，怎么可以跟自己所行的恶业的力量比呢？太难了！明明知道恶业需要忏悔，四力忏悔是唯一恶业的对治力，可是要真正生起四力忏悔的力量也太难了吧？对于往昔所造的恶业产生后悔心，这个姑且我们可以做到。但是防护心呢？许下承诺告诉自己以后不再做的防护心我们真的做到了吗？相反的，我们还一次又一次，反复地去造作种种的恶业，我们怎么会对往昔恶业真正的发起了后悔心呢？如此去思惟，我们就可以知道，我们行恶业真的是太简单了，就连所做的大部分的梦，都是跟烦恼相应的恶梦，跟善法相应的梦非常稀有难得。如果我们真的做到了与善法相应的梦，我们当天就会非常地高兴，因为非常难得嘛。从这么个小地方，我们就可以知道，无论外在的暇满因缘如何，最主要的是要看我们内在的暇满因缘有没有具足，这比什么都来得重要，我们自己好好观看自己的内心，自然就会知道了。

不要认为自己年纪老了，已经没有能力修行了，我们的身体再怎么糟糕，毕竟它是暇满身，比畜生、饿鬼、地狱三恶道的身躯还要殊胜上千上万倍。纵使是老人的身体，只要是暇满身，就有它的殊胜，身体情况再怎么糟糕，我们至少还可以念一句六字大明咒，可以观想菩提心。虽然菩提心生起是非常地困难，可是至少我们还可以多多地祈祷、发愿，为能生起菩提心而发愿，身体再怎么样的不行，我们都能够做到啊。我们不要做一个非常愚蠢的人，他把手持着的金砖给抛弃了，然后跑到寺院里面，在佛像面前发愿祈祷说“愿我明天得到黄金”。我们不要笑话别人，说不定我们自己就是这种人。自己现有的暇满没有好好地把握，但却祈求三宝让自己后世再继续获得暇满，我们就是这种人，不是吗？所以，要多多地思惟，不要浪费现有的时间，要好好珍惜暇满，好好地运用它。

做正行观修时，如前所说迎请资粮田，观想资粮田在前方安住，然后一一思惟《广论》所说的内涵，从一开始的八暇十满，哪八暇？哪十满？自圆满的五者有哪些？他圆满的五者有哪些？为何暇满义大等，让自己生起欢喜。之后，祈求传承上师以及前方的资粮田加持于我，愿我及一切有情众生能够早日获得暇满义大的证量，断除一切的懈怠和颠倒的执着。再观想，前方的资粮田流出甘露，融入于自身，净化了所有的罪障。之后，再作回向。如是的反复去观修，直到我们真正发起宗喀巴大师在上面提到的欢喜心为止，欢喜地去修学善法。

(1)骡：为雄驴与雌马交配所生，兼二者之长。耳长、鬃短、蹄小，尾端有一簇毛。体大、结实。耐力及抗病力皆强，力大，可负重行远。

菩提道次第广论十八天教授 第二部分道前基础道次引导

道次引导

第二、如何取心要之理分二：一、于道总建立发决定解，二、正于彼道取心要之理。初中分二：一、三士道中总摄一切至言之理，二、显示由三士门如次引导之因相。今初

佛初发心，中集资粮，最后现证圆满正觉，一切皆是为利有情，故所说法一切亦唯为利有情。如是所成有情利义，略有二种，谓现前增上生，及毕竟决定胜。其中依于成办现前增上生事，尽其所说，一切皆悉摄入下士，或共下士所有法类。殊胜下士者，是于现世不以为重，希求后世善趣圆

满，以集能往善趣因故。《道炬论》云：“若以诸方便，唯于生死乐，希求自利义，知彼为下士。”决定胜中，略有二种，谓证解脱仅出生死及一切种智位，其中若依诸声闻乘及独觉乘，尽其所说一切皆悉摄入中士，或共中士所有法类。中士夫者，谓发厌患一切诸有，为求自利，欲得度出三有解脱，以趣解脱方便之道三种学故。《道炬论》云：“背弃诸有乐，遮恶业为性，若惟求自静，说名中士夫。”如觉窝所造《摄行炬论》云：“尊长佛说依，密咒度彼岸，能办菩提故，此当书彼义。”谓修种智方便有二，谓密咒大乘及波罗蜜多大乘。此二摄入上士法类。上士夫者，谓由大悲自在而转，为尽有情一切苦故，希得成佛学习六度及二次第等故。《道炬论》云：“由达自身苦，若欲正尽除他一切苦者，是为胜士夫。”此士夫所修菩提方便，谓波罗蜜多及咒，下当广说。

佛从最初发心，到行广大行累积资粮，到最后圆满现证一切正觉果位，完全都是为了利益一切有情，所说一切教法也都是唯为利益一切有情。成办有情利益大致可以分二：暂时的利益以及究竟的利益。

暂时利益就是增上生，也即今生后世的人天善趣，可以摄入下士或共下士法类。下士夫的意思是智慧比较低劣，只追求暂时利益的人。殊胜下士，所求暂时利益不只为今生，也想到了后世，比只求今生的下士更为殊胜、更有智慧。当然，最好是暇满，为追求究竟利益而做共下士。

究竟利益就是决定胜，也可以分二：只求自己解脱的别解脱、追求佛陀一切遍知的智慧。只求自己解脱的，像声闻乘和独觉乘的法义，可以摄入为中士或是共中士法类。中士夫的意思是不寻求暂时的利益，寻求永恒的安乐，他深知一切痛苦都是来自于无明，所以厌患烦恼和烦恼的根本——无明所造作的一切，为了能够从无明当中获得度脱，而去寻求

解脱之方便，去学三学等。“诸有”、“三有”，也就是三界的意思。“三种学”就是指戒定慧三学。

追求一切种智，如同觉窝也就是阿底峡尊者有说，成办一切种智的方法有两者：修大乘般若蜜多乘（显教）和密咒教。这两乘的法义，都属于上士的内涵。上士夫也叫胜士夫，意思是心被大悲心给控制，随着大悲心而转，发心“为了一切有情能够脱离痛苦，所以我必须成就无上菩提”，于是学习菩萨的六度万行以及生起次第和圆满次第等。

至于菩提发心以及六度的修持，《菩提道次第广论》后面会广说。而密乘也即金刚乘的内涵呢，在《密宗道次第广论》里会广说。

三士之名，《摄抉择》曰：“复有三士，谓有成就正受非律仪非非律仪所摄净戒律仪，亦有成就正受声闻相应净戒律仪，亦有成就正受菩萨净戒律仪。其中初者为下，第二为中，第三为胜。”与此义同，复说多种上中下士建立道理。如《道炬》所说：世亲阿闍黎于《俱舍释》中，亦说三士之相。下士夫中，虽有二类，谓乐现法及乐后世。此是第二，复须趣入增上生无谬方便。

三士夫或三士道的名称，是有印度大论典的根据的。如同《摄抉择》里面有说到：下士夫的成就，就是“正受非律仪，非非律仪所摄净戒律仪”。“正受非律仪”的意思是说，所正受的律仪并非是由厌离轮回的出离心而受持的别解脱律仪，所以说非律仪。“非非律仪”就是说，它不是否定断除十恶业的律仪，也就是说它是断除十恶业的律仪。下士夫所修的法义，最主要就是要断除十恶业，行十善道，所以所受律仪是断除十恶业所摄的净戒律仪。中士夫的成就，“正受声闻相应净戒律仪”，是以别解脱的出离心所得的声闻乘、独觉乘的净戒律仪。上士夫成就，“正受菩萨净戒律仪”。

如《道炬》所说，世亲阿闍黎于《俱舍释》中亦说三士之相。所谓的下士夫，就是说只看暂时利益的人。只看暂时利益的人又可以分两种：凡庸下士夫和殊胜下士夫。凡庸下士夫只看今世现在的利益，殊胜下士夫的暂时利益，不只局限在今世也涵盖了后世。“此是第二”，在此的下士是指后者殊胜下士夫的意思。“复须趣入增上生无谬方便”，这才是我们要讲的下士的意思。

士夫的梵文叫作布鲁噶，意思是具有能力。也就是说依由每个人不同的能力，能够成办暂时利益的这种人是下士夫；能够成办究竟利益的人，又可以分两种：只成办自己利益的中士夫；不只成办自己的利益，也可以成办他人利益，圆满一切自他二利的上士夫。

佛所作的一切都是为了利益众生，众生的利益不外乎暂时利益和究竟利益，三士道次第完全涵盖了三藏十二部经典的内容，所以说“三士道中总摄一切至言之理”。

显示由三士门如次引导之因相分二：一、显示何为由三士道引导之义，二、如是次第引导之因相。今初

如是虽说三士，然于上士道次第中，亦能摄纳余二士道无所缺少，故彼二种是大乘道或分或支。马鸣阿闍黎所造《修世俗菩提心论》云：“无害与谛实，与取及梵行，舍一切所执，此是善趣行。遍观生死苦，断故修谛道，断除二种罪，此是寂静行。亦应取此等，是出离道支。由达诸法空，生悲众生流，无边巧便行，是胜出离行。”是故此中非导令趣，唯以三有之乐，为所欲得下士夫道，及为自利唯脱生死，为所欲得中士夫道，是将少许共彼二道，作上士道引导前行，为修上士道之支分。

是故若发如前所说取心要欲，取心要之法，如《中观心论》云：“谁不将无坚，如蕉沫之身，由行利他缘，修须弥坚实。上士具悲故，将刹那老死，病根本之身，为他安乐本。

具正法炬时，断八无暇，应以上士行，令其有果利。”谓应念云，我身无实，如蕉如沫，众病巢穴，老等众苦所出生处，应以上士所有现行度诸昼夜，令其不空而趣大乘。

若尔，理应先从上士引导，云何令修共下中耶？谓修此二所共之道，即上士道发起前行，此中道理后当宣说。

马鸣阿阇黎在《修世俗菩提心论》里面已说，上士道其实已经包含了中士道及下士道的内容。换句话说，下士道和中士道的法义及修行，其实是属于上士道的支分。

所以《菩提道次第广论》的宣说，并非是引导弟子众追求下士道的目标或是中士道的目标。《广论》最主要的目的是为了能够引导弟子进入大乘而说，因为这才是最有意义的人生。讲共下士道、共中士道的目的，是因为上士道的前行，要与下士道者、中士道者共同修学、共同成办的缘故。

有人在此就提出了疑惑：如果《广论》是以上士道为主，下士道和中士道只是属于上士道的支分，那就干脆只要讲上士道就好了，根本不用分讲下士道、中士道啊。宗喀巴大师回复说：这个道理，我在后面会作解释。

如是次第引导之因相分二：一、正明因相，二、所为义。今初

转趣大乘能入之门者，谓即发心于胜菩提。若于相续中生起此心，如《入行论》云：“若发大心刹那顷，系生死狱诸苦恼，应说是诸善逝子。”谓即获得佛子之名，或菩萨名，其身即入大乘之数。若退此心，亦从大乘还退出故。是故诸欲入大乘者，须以众多方便励力令发，然发此心须先修习发心胜利，令于胜利，由于至心勇悍增广，及须归依七支愿行，是能开示菩萨道次最胜教典，《集学处论》及《入行论》中所说。

什么叫作入大乘门呢？如果在自己的心相续上，对于无上菩提产生任运自然的需求心也就是菩提心，就是进入了大

乘门，也就是成为了佛子。如同《入行论》里面有说：无论是谁，不管他在轮回六道里面的哪一道，只要发起了这颗菩提心，我们都应该尊称他为佛子。

有了菩提心，便称为菩萨，已列为大乘修行者的行列了。如果退失菩提心，便从大乘退出，不再是大乘人了。所以欲入大乘门，应励力令发菩提心。可是如果不了解菩提心的殊胜功德，怎么能够发起菩提心呢？要了解菩提心的殊胜功德，才有办法发起菩提心啊。不然，这种勇悍的菩提心是无法增广的。

如是所说胜利略有二种，谓诸现前及毕竟胜利。初中复二，谓不堕恶趣及生善趣。若发此心能净宿造众多恶趣之因，能断当来相续积集。诸善趣因，先已作者，由此摄故，增长广大，诸新作者，亦由此心为等起故，无穷尽际。毕竟利义者，谓诸解脱及一切种智，亦依此心易于成办，若于现时毕竟胜利，先无真实欲得乐故，虽作是言，此诸胜利从发心生，故应励力发起此心，亦唯空言，观自相续，极明易了。若于增上生及决定胜，二种胜利发欲得者，故须先修共中下士所有意乐。如是若于二种胜利，发欲得已，趣修具有胜利之心者，则须发起此心根本大慈大悲。此复若思，自于生死安乐匮乏，众苦逼恼，流转道理，身毛全无，若动若转，则于其他有情流转生死之时，乐乏苦逼，定无不忍。

为了能够生起菩提心，在此说到了菩提心的两种殊胜利益：暂时利益和究竟利益。暂时利益是不堕恶趣，以及后世继续投生善趣。如果我们发了菩提心，依由菩提心这种广大善心的力量，过去许多堕落三恶道的因缘会被净除，也能截断未来恶业因缘。以前已作善趣的因缘由此而增长广大，未来将作的新的善业，也依由菩提心而无穷无尽。这些，都是属于暂时利益的部分。究竟利益，也是由菩提心来成办的。

如果我们对于菩提心的暂时和究竟的利益，没有真正地
从心生起，不是真实地在追求的话，那么虽然我们再怎么去
劝说别人发起菩提心，那也只是嘴巴说说而已。我们看看自
己的心，问问自己就知道了。如果要对暂时的利益增上生以
及究竟的利益决定胜发起真实的追求，那就要去学习共中士
和共下士的意乐了。

所以，如果我们真的要对菩提心的殊胜有所了解，要想
真正发起这颗殊胜的菩提心的话，就要去学习菩提心的根本
大悲心，大悲心发起之前必须要成办大慈心。当思惟自己生
死轮回的过患时，如果不能产生身毛孔耸立的内心感触，那
么对于他人遭受烦恼压迫的痛苦，也是绝对无法产生不忍的
悲悯心的。

《入行论》云：“于诸有情先，如是思自利。梦中尚未
梦，何能生利他？”故于下士之时，思惟自于诸恶趣中，受苦
道理；及于中士之时，思惟善趣，无寂静乐，唯苦道理。次
于亲属诸有情所，比度自心，而善修习，即是发生慈悲之
因，菩提之心从此发生。故修共同中下心者，即是生起真菩
提心所有方便，非是引导令趣余途。

在观悲愍有情之前，必须要先从自身去体会烦恼的痛
苦，当我们自己真正厌离烦恼痛苦时，才有办法由自身的经
历而转移到他人的身上，产生悲愍心。“梦中尚未梦，何能
生利他？”如果在梦里你都不厌离三有轮回，你又怎么可能会
真的想帮助他人摆脱轮回痛苦呢？这是不可能的，只是嘴巴
说说而已。

所以，共下士道和共中士道的目的，并不只是为了让自
己获得后世的增上生，或是为了让自己获得别解脱而已，而
是为了能够生起菩提心，成办大乘而说。

如是又于彼二时中，思惟皈依及业果等，多门励力，集
福净罪，如其所应，即菩提心之前行，修治相续之方便，七

支行愿及归依等。故应了知此等即是发心方便，此中下中法类，即是发无上菩提心支分之道理，尊重亦当善为晓喻，弟子于此应获定解。每次修时当念此义，修菩提心发生支分，极应爱重，若不尔者，则此诸道与上士道别别无关。乃至未至实上士道，于菩提心未得定解，而成此心发生障碍，或于此间失大利义，故于此事应殷重修。

而且，要生起菩提心，要透过长时间的集积广大福报资粮以及净除障碍才行，比如透过七支供养还有皈依等，要具有很多这种的因缘，我们应该都要了知。

以上，说了为什么要说三士道的主要原因，最主要的是为了能生起菩提心。宗喀巴大师在此呼吁，传授道次第的师长们，为弟子传授《广论》的时候，要对上述所说内容产生决定解。一定要让弟子们知道，修学共下士道和共中士道的法门是为了发起菩提心，现在所说一切都是为了能够跟菩提心结上因缘，这是非常重要的。如果变成下士道而不是共下士道，中士道而不是共中士道，下士道和中士道跟上士道没有关系，弟子们只有到上士道的时候才会思惟菩提心的利益，那这种引导方式就是完全错误的。其实，在共下士道和共中士道的时候，需要知道菩提心的殊胜利益，对菩提心发起信心，而不是说只有在上士道的时候才会对菩提心产生殊胜欢喜，这要特别地加以注意。

如是修习中下之道及善修习，如上士时所说道已，于相续中，随力令生真菩提心。次为此心极坚固故，应以不共归依为先而受愿轨，由愿仪轨正受持已，于诸学处应励力学。次应多修欲学之心，谓欲学习六度四摄菩萨行等。若由至心起欲学已，定受行心清净律仪。次应舍命莫令根本罪犯染着，余中下缠及诸恶作，亦应励力莫令有染，设若有犯，亦应由于如所宣说，出犯门中，善为净治。次应总学六到彼岸，特为令心于善所缘，堪能随欲而安住故。应善学习止体

静虑，《道炬论》说：为发通故，修奢摩他者，仅是一例，觉窝于余处亦说为发毗钵舍那，故为生观亦应修止。

为了能够使我们的心续中生起真实的菩提心，并使这个菩提心坚固，所以先以大乘不共的皈依来受愿心仪轨，之后如果真正想要学习六度万行的菩萨学处，就应该要受菩萨戒，行菩萨行了。如果受了菩萨戒，一定要好好地去遵守，不应违犯根本罪，至于其他种种学处，也应特别小心地去遵守。如果对菩萨学处有所违犯，应立即忏悔。

接下来，我们就要好好地修止观了。虽然在《道炬论》里面说，为了发通而修学奢摩他，但这只是理由之一。最主要的，如同阿底峡尊者在其他的论典里面有说，为了发毗钵舍那而修止。所以呢，受了菩萨戒之后，我们就要好好地去修学止观。

次为断执二我缚故，以见决定无我空义。次应将护无谬修法，成办慧体毗钵舍那。如《道炬释》说：除修止观，学习律仪学处以下，是为戒学。奢摩他者，是三摩地，或为心学。毗钵舍那，是为慧学。复次奢摩他下是方便分，福德资粮，依世俗谛所有之道，广大道次。发起三种殊胜慧者，是般若分，智慧资粮，依胜义谛甚深道次。应于此等次第决定，数量决定，智慧方便，仅以一分不成菩提，发大定解。

为了能够成办出世间的止观双运，必须要缘空性，而且这个空性的内涵必须要无谬正确。所以，为断除人我执和法我执烦恼根本，必须要去决定无我空义。用已成办的止观，来缘取性空，这样才有办法真正断除人我执和法我执。

整个道次第的内容，其实都包含在三学里面。而且，最主要的也是由二谛来宣说福德资粮和智慧资粮，福报资粮是缘世俗谛而发起，智慧资粮是依由缘胜义谛而去累积，能直接消除人我执和法我执的通达空性的止观双运，是缘胜义谛

的。所以，道次第的内容完全符合佛陀胜教的精髓，也就是由二谛所说的二资粮以及三学、三藏等所有的内涵。

由如是理，欲过诸佛功德大海，佛子鹅王是由双展，广大方便，圆满无缺，世俗谛翅，善达二种，无我真实胜义谛翅，乃能超过。非是仅取道中一分，如折翅鸟所能飞越。如《入中论》云：“真俗白广翅圆满，鹅王列众生鹅前，承善风力而超过，诸佛德海第一岸。”

所以要越过菩萨五道十地的功德大海到达佛果彼岸，必须要展开两个翅膀：第一个是广大方便圆满无缺的世俗谛翅，第二个是善达二种无我真实胜义谛翅。没有这两个翅膀的话，是无法超越的。

如是以诸共道净相续已，决定应须趣入密咒。以若入密速能圆满二资粮故。设若过此非所能堪，或由种性功能羸劣，不乐趣者，则应唯将此道次第，渐次增广。

如果显教的基础已经建立好，如前所说有生起菩提心，为了使菩提心坚固而受愿心仪轨；接着，如果觉得可以遵守菩萨学处，行菩萨行的话，去受菩萨戒，发起行心；之后修止观，再去学习空正见，以止观去缘性空。这些显教基础已经成办之后，就必须要去学习密咒乘了，因为密乘能够使我们快速圆满二资粮。如果真的觉得自己没有能力学密乘，没有这样的因缘乐趣密乘，那就好好地把般若蜜多乘的基础打稳，令道次第的功德增广。

若入密咒者，则依知识法胜出前者，依咒所说应当随行，以总一切乘，特密咒中，珍重宣说故。次以根源清净续部，所出灌顶成熟身心。尔时所得一切三昧耶及律仪，应宁舍命如理护持。特若受其根本罪染，虽可重受，然相续已坏，功德难生，故应励力，莫令根本罪犯染者。又应励防诸支罪染，设受染者，亦应悔除，防止令净，以三昧耶及诸律仪，是道本故。

求学密咒，上师瑜伽是非常重要的，依止善知识的心力要比般若蜜多乘时还要来得强大，密咒乘一切的成就，都是由之前所说的亲近善知识来成办，所以亲近善知识要做得非常好。亲近善知识之后，我们要以清净的心续来接受灌顶，接受灌顶的目的是为了成熟身心，促成这样的因缘。进入坛城接受灌顶，会接受到金刚三昧耶，这个三昧耶就等于是戒体，我们要遵守密咒的戒学，要如同守护自己的性命般来护持金刚三昧耶。因为金刚乘的戒体跟别解脱戒是不同的，根本罪破了是可以再受，可是已经破掉根本，相续已坏，再生功德就非常困难，所以应尽量不要让自己违犯到根本戒。如果没有违犯根本罪，其他罪行有犯的话，应立即以忏悔心来净治。因为密咒里面清净的三昧耶和清净的律仪，是成就密乘功德的根本。

次于续部，若是下部有相瑜伽，若是上部生次瑜伽，随其一种善导修学。此坚固已，若是下部无相瑜伽，或是上部满次瑜伽，随于其一善修学。

如果我们一开始接触的是金刚乘的下三部，那就先学事部、行部、瑜伽部的有相瑜伽，等有相瑜伽坚定之后再去修学下三部的无相瑜伽。如果一开始接触的是密乘上部——无上瑜伽部，那就先学起次第，再学圆满次第。

《道炬论》说：如是建立道之正体，故道次第亦如是导，大觉窝师，于余论中亦尝宣说。《摄修大乘道方便论》云：“欲得不思议，胜无上菩提，赖修菩提故，乐修为心要。已得极难得，圆满暇满身，后极难获故，勤修令不空。”又云：“如犯从牢狱，若有能逃时，与余事非等，速从彼处逃。此大生死海，若有能度时，与余事非等，应当出有宅。”又云：“归依增上戒，及住愿根本，应受菩萨律，渐随力如理，修行六度等，菩萨一切行。”又云：“方便慧心要，修止观瑜伽。”《定资粮品》亦云：“先固悲力生，正等菩提心，不着

有报乐，背弃诸摄持。圆满信等财，敬师等于佛，具师教律仪，善勤于修习。瓶密诸灌顶，由尊重恩得，行者身语心，清净成就器。由圆满定支，所生资粮故，速当得成就，是住密咒规。”

所谓道次的引导，就是要真正地由小乘到大乘，由显乘到密乘，圆满地来引导。“大觉窝”，也就是阿底峡尊者，在其他的论典也有如是的宣说。

第二所为义者，若中下士诸法品类，悉是上士前加行者，作为上士道次足矣，何须别立共中下士道次名耶？别分三士而引导者，有二大义：一为摧伏增上我慢，谓尚未起共同中下士夫之心，即便自许我是大士。二为广益上中下心，广饶益之理者，谓上二士夫，亦须希求得增上生及其解脱。故于所导上中二类补特伽罗，教令修习此二意乐，无有过失，起功能故。若是下品补特伽罗，虽令修上，既不能发上品意乐，又弃下品俱无成故。

如果共下士道和共中士道法义都属上士道前行，那么岂不是等于说整部《广论》都在讲上士道了？如果是这样，又何需多加“共中士”和“共下士”这样的分类呢？其实这个问题前面就已经问过，宗喀巴大师那时说过“我会作解说”，在此就是宗喀巴大师的解说。

所以要分共下士、共中士和上士的主要原因有两个：

第一，如果没有经过共下士和共中士就自以为是大乘者，那就是增上我慢。进入大乘者必须要经过共中和共下，有一些人不知道这个法义，就妄称“我是大乘”，产生增上我慢。为了摧伏这种我慢，有这种的殊胜，所以如此分类。

第二，为了能够广泛地饶益一切的下士夫、中士夫和上士夫。虽然《广论》最主要是为了生起菩提心，是为了进入大乘而说了共中、共下。可是，如果有士夫他真的没有办法生起菩提心，没有能力学上士道，至少他可以配合着共下或

共中的法义来满足自己的所需，有这种的利益。所以下品补特伽罗如果因缘不具足，没有办法发起上品意乐的话，至少他没有放弃下品利益，他可以圆满他所需求的下品意乐。

复次为具上善根者，开示共道，令其修习，此诸功德，或先已生，若先未生，速当生起。若生下下，可导上上，故于自道非为迂缓。须以次第引导心者，《陀罗尼自在王请问经》中，以黠慧宝师渐磨摩尼法喻合说，恐文太繁，故不多录。

况且，说共中和共下的殊胜，不只是对中、下士夫有利益，对于上士道者也是有利益的。上士道者，必须要先生起这些共道的内涵。如果这些共道功德先已生起，会有增上的功德；如果还没有生起这些功德的话，会马上生起。所以，不会耽误他放慢步伐，是一直有路可以学上去的，可以一直让自己增上。

龙猛依怙亦云：“先增上生法，决定胜后起，以得增上生，渐得决定胜。”此说增上生道及决定胜道，次第引导。圣者无着亦云：“又诸菩萨为令渐次集善品故，于诸有情，先审观察。知劣慧者，为说浅法，随转粗近教授教诫。知中慧者，为说中法，随转处中教授教诫。知广慧者，为说深法，随转幽微教授教诫。是名菩萨于诸有情次第利行。”圣天亦于《摄行炬论》，成立先须修习到彼岸乘意乐，次趣密咒渐次道理。摄此义云：“诸初业有情，转趣于胜义，正等觉说此，方便如梯级。”《四百论》中亦说道次极为决定：“先遮止非福，中间破除我，后断一切见，若知为善巧。”此说道有决定次第。敬母善巧阿闍黎亦云：“如净衣染色，先以施等语，善法动其心，次令修诸法。”月称大阿闍黎亦引此教为所根据，成立道之次第决定。现见于道引导次第，诸修行者，极应珍贵，故于此理，应当获得坚固定解。

经典里面有说到，具智慧者制作摩尼宝的次第。我们可以配合着宗喀巴大师所引印度大阿阇黎、大论师所说，来知道三士引导的道次，先有增上生后有决定胜、先有般若蜜多乘后有金刚乘的决定内涵。我们修行者要了解从凡夫地到佛地的整个前后道的次序，这是非常重要的。

菩提道次第广论十八天教授 第三部分共下士道念死无常

有人说，修学佛法一直在想痛苦，我们已经够苦了，干嘛还要想苦？不是的，我们学佛不是叫我们修苦。说实在的，学佛者所要的快乐，今世的快乐无法满足，后世的快乐也不能满足，所要的是完全没有痛苦的快乐。这种对于快乐渴望的大魄力、大勇气，是无人能及的。而且，不只是自己要这种纯净的快乐，我要一切有情众生都是如此地快乐。这种对快乐渴望的希求心，其远见与卓识，超胜过一切的凡人。所以学佛不是让我们思惟痛苦，不是的。那为什么又要思惟这么多的痛苦呢？因为这些痛苦是一定要去经历的，既然是一定要去经历，与其避开还不如早点去面对。问题在于，如果逃避问题，问题会自然消失吗？不会。而且因为逃避，问题反而会越来越多，变得越来越严重。如果平常没有去思惟它，只是一种逃避的心态，那当你真正要去面对时，就没有办法去承受。逃避，不是解决问题的办法。正确的学佛精神就是很理智地面对现实，真正死亡来临的时候，我们就不会惊慌失措，好象天蹋下来一样。因为平常就已经做好准备，就有点像一个见惯了世面的老人，当他听到某一个年轻人说：哇，怎么会发生这种事情？真是不可思议，无法想象。老人会静静地劝导这个年轻人说：哎，这没什么大惊

小怪的，世事本就如此。死亡是每一个人都必须要经历的，尤其是修学上座部无上瑜伽的观修，每天都必须去观修一遍死亡，所以当我们真正面对死亡的时候，我们才有办法将平常观修的内容，套用在实际所面对的情况下。因为修行者每一天去观修死亡的缘故，对死亡已经很熟悉了，所以当真正死亡来临的时候，就不会感到畏惧，才能随机应变，以智慧去面对死亡，很安稳地为后世做准备。好比有两个人，他们必须要到另外一个村落去，可是途中要经历一条非常恐怖的山路，常有猛兽和强盗出没，这条山路地形又非常复杂，而且从来也没有走过。其中有个人，他说：我们什么都不要去想了，就走一步算一步吧。这其实是种愚蠢的做法，因为不想不等于说路途上没有危险。另一个人他就说：我们最好先去打听一下，有没有人走过这条路，请教一下该怎么走这条路，遇到强盗等又该如何随机应变，怎样才能安全通过这条险径。这个人就非常智慧，他不会说走一步算一步。所以思惟死亡并不是苦上加苦的意思，而是有许多殊胜的功德，如督促我们行善，提醒自己不应该造恶，尤其是让我们精进，使我们的善法快速增长。

第二修习之胜利者，谓若真起随念死心，譬如决断今明定死，则于正法稍知之士，由见亲属及财物等不可共往，多能任运遮彼贪爱，由施等门乐取坚实。如是若见为求利敬及名称等世间法故，一切劬劳皆如扇扬诸空谷壳，全无心实，是欺诳处，便能遮止诸罪恶行。由其恒常殷重精进，修集归依及净戒等诸微妙业，遂于无坚身等诸事取胜坚实。由是自能升胜妙位，亦能于此导诸众生，更有何事义大于此？是故经以多喻赞美，《大般涅槃经》云：“一切耕种之中，秋实第一；一切迹中，象迹第一；一切想中，无常死想是为第一，由是诸想能除三界一切贪欲无明我慢。”如是又以是能顿摧一切烦恼恶行大椎，是能转趣顿办一切胜妙大门，如是等喻而

为赞美。《集法句》中亦云：“应达此身如瓦器，如是知法等阳焰，魔花刃剑于此折，能趣死王无见位。”又云：“如见衰老及病苦，并见心离而死亡，勇士能断如牢家，世庸岂能远离欲？”总之能修士夫义时，唯是得此殊胜暇身期中，我等多是久住恶趣，设有少时暂来善趣，亦多生于无暇之处。其中难获修法之时，纵得一次堪修之身，然未如理修正法者，是由遇此且不死心，故心执取不死方面，是为一切衰损之门。其能治此忆念死者，即是一切圆满之门。故不应执，此是无余深法可修习者之所修持，及不应执，虽是应修然是最初仅应略修，非是堪为恒所修持。应于初中后三须此之理，由其至心发起定解而正修习。

如果我们真正有念死无常，就像决定明天就要死，那我们就不会去贪着亲属和现有的一切财物了，因为知道亲属和财物等不可能带到后世去，就会自然遮挡对于这些亲属和财物的贪着，会欢喜去做布施。如果我们真正看到世间名闻利养，如同稻米等，如果是实心的话就不容易被风所吹动了，但它却是空心的谷壳，很容易被风所吹跑。世间的利益真是太虚伪了，相当短暂，完全不坚实，世间法的一切辛苦都没有意义。如果我们真正能够了解这种利害关系，我们自然就会知道，原来贪着现世今生的这种实执是欺骗我们的，为了要能遮止这种恶行，所以我们必须要看清现实的这种过患。于是乐取法义，令自己对教法生起一种坚信，我们才有办法以一种大魄力、大毅力，以恒常心、殷重心来精进修学，学习皈依，清净戒律等来集资净障，以众多的微妙善业，有一笔真正坚实的本钱带到后世去，增长道地功德，不仅使自己获益，也能引导众生获得最大利益，哪里有比这更有意义的事情呢？

这里，宗喀巴大师以佛所说的经典来做根据，讲到了念死无常的种种殊胜。总之，我们应该如是思惟：好不容易获

得这个暇满人身，不然往昔我们一般都是在恶趣的；纵使获得了这个暇满的身躯，可是再次获得暇满实在是太困难了；好不容易有这样一个暇满人身的机会，却没有办法修法的最主要的障碍，是源于不死的常执心。我们不要认为念死法门很简单，谁都会知道，于是不需修学，不要这样想。其实，就是因为常执才让我们贪着于今世，没有真正修法，唯一的对治方法就是念死无常。念死无常虽然很简单，但是如果不去反复思惟观修，只是偶尔想一下而已，那内心是不会真正发起感受的。应恒常去念死无常，我随时都会死，这种心必须随时要有。

在座的每一位仔细地想想，我们最多也只能活一百岁，即使再怎么样的有成就，也就这一百年内的辉煌而已，百年过后，我们就完全消失了。如果所带走的是一大堆的恶业，那要花很长的时间在三恶道里面。问题是，一旦到了三恶道的时候，就很难再返回了。为了百年的短暂利益，却要花好几劫的时间在地狱和饿鬼、畜生道，这样值得吗？我们认真地算一算，就会知道这不划算。说不定有些人可以活到一百二十岁、一百三十岁，不过活一百二十岁或一百三十岁的高龄者，世界上也没几个，屈指可数的聊聊几人而已。纵使我們活到了一百三十或者一百四十岁了，如果没有修学正法，只是贪着今世利益的话，那又有什么意义呢？我相信我们在座的诸位，大部分只能活到八十岁而已，八十年以后就都不见了，成为了历史人物。我们现在讲法的会场，说不定到那时会因为大地震而变成了废墟，这也很难说的。然后后代人来此，会指着这个地方说：西元某年某月某日，某某曾在这里说法，听法的会众有多少。时间就是这么残酷无情，一百年后，我们每一个人都会走掉，没有一个人能够活下来。有没有后世，还是另外一个问题，我们必死却是无疑的。如果

有后世的话，那我们只贪着今世的利益，也真是眼界太狭小了，不是在做真正有意义的事情啊，我们应如此去思惟。

第三当发何等念死之心者，若由坚着，诸亲属等增上力故，恐与彼离起怖畏者，乃是于道全未修习畏死之理，此中非是令发彼心。若尔者何？谓由惑业增上所受一切之身，皆定不能超出于死。故于彼事虽生怖惧，暂无能遮，为后当来世间义故，未能灭除诸恶趣因，未能成办增上生因决定胜因，即便没亡而应恐怖。若于此事思惟怖畏，则于此等有可修作，能令临终无所怖畏，若未成办如是诸义，总之不能脱离生死，特当堕落诸恶趣故，深生畏惧，临终悔恼。《本生论》云：“虽励不能住，何事不可医？能作诸怖畏，其中有何益？如是若观世法性，诸人作罪当忧悔，又未善作诸妙业，恐于后法起诸苦。临终畏惧而蒙昧，若何能令我意悔，我未忆作如是事，复善修作白净业，安住正法谁畏死？”《四百论》中亦云：“思念我必死，若谁有决定，此弃怖畏故，岂畏于死主？”故若数数思惟无常，念身受用定当速离，则能遮遣，希望不离彼等爱着，由离此等所引忧恼增上力故，怖畏死没皆不得生。

当发何等念死心者，也就是说念死无常要怎么观修呢？念死无常，绝非是对于佛法完全不了解的一种恐惧，像是说：啊，我好担心我会和我的亲友分离呀，这好恐怖啊。这种畏死心理，并不是所要发起的念死无常心。由业和烦恼所带来的这个身体是绝对会死的，即使我们害怕死亡也是于事无补，因为没有办法遮挡死亡。宗喀巴大师说，我们要观修的念死无常，是要害怕在还没死之前，没有来得及为后世铺路，去灭除诸恶趣因，没有累积成办增上因就去死亡，应该要感到恐怖，是为此而说到了念死无常。因为如果我们死之前没有去灭除恶业，累积善业，后世绝对会堕入恶趣，这才是我们恐怖的事情。通过念死无常，不仅能够为我们成办究

竟的决定胜，暂时的利益也能够使我们的后世不堕入恶趣，再去获得增上生。

我们反复地思惟无常，自然就会决定说，其实身外之物迟早有一天是要离开的，死亡时是绝对要放弃的，所以就不会对身外之物抱太大的希望，不会因贪着而恐惧死时的分离。我们之所以这么怕死，主要原因就是因为没有办法舍得现世所得到的一切。但如果我们已经下定决心，死的时候就是要完全分离的，是不可能带走的，那对现世的贪着自然就会降到最低，由这种贪着而产生的无法舍弃的畏惧就能减少，所以就不会怕死。

第四、如何修念死者。谓应由于三种根本、九种因相、三种决断门中修习。此中有三：一、思决定死，二、思惟死无定期，三、思惟死时除法而外，余皆无益。

思决定死、思惟死无定期、思惟死时除法而外余皆无益，为念死三个根本。每个根本都说到了三种因相，共有九种因相。每一个根本之后又说了一个决断门，所以三个根本就有三个决断门：由第一根本思决定死，决定一定要修法；由第二根本思惟死无定期，决定现在修法；由第三根本思惟死时除法而外余皆无益故，决定唯有修法。

初中分三。思惟死主决定当来，此复无缘能令却退者，谓任受生何等之身，定皆有死。《无常集》云：“若佛若独觉，若诸佛声闻，尚须舍此身，何况诸庸夫！”任任何境，其死定至者，即彼中云：“住于何处死不入，如是方所定非有，空中非有海中无，亦非可住诸山间。”前后时中诸有情类，终为死摧等无差别，即如彼云：“尽其已生及当生，悉舍此身而他往，智者达此悉灭坏，当住正法决定行。”于其死主逃不能脱，非以咒等而能退止，如《教授胜光大王经》云：“譬如若有四大山王，坚硬隐固成就坚实，不坏不裂无诸陨损，至极坚强纯一实密。触天磨地从四方来，研磨一切草木本干及诸

枝叶，并研一切有情有命诸有生者，非是速走易得逃脱，或以力退，或以财退，或以诸物及咒药等易于退却。大王，如是此四极大怖畏来时，亦非于此速走能逃，或以力退，或以财退，或以诸物及咒药等易于退却。何等为四？谓老病死衰。大王，老坏强壮，病坏无疾，衰坏一切圆满丰饶，死坏命根。从此等中，非是速走易得逃脱，或以力退，或以财退，或以诸物及咒药等易于静息。”迦摩巴云：“现须畏死，临终则须无所恐惧。我等反此，现在无畏，至临终时，用爪抓胸。”

先看第一个根本，思决定死的第一因相，“思惟死主决定当来，此复无缘能令却退者”。就是说，没有任何因缘可以决定阻挡死亡的来临。无论我们具有怎么殊胜的身躯，最后都会败坏，就连具三十二相八十种随形好的佛，也都要现涅槃相，必须要离开这世间的。无论我们逃到哪个地方，都无法避免死亡，老病死衰是没有任何因缘可以退却的。现在害怕的话，死的时候就不会害怕了，而我等则刚好颠倒。

思惟寿无可添，无间有减者。如《入胎经》云：“若于现在善能守护，长至百年或暂存活。”极久边际仅有尔许，纵能至彼，然其中间寿尽极速。谓月尽其年，日尽其月，其日亦为昼夜尽销，此等复为上午等时而渐销尽，故其寿命总量短少。此复现见多已先尽，所余寿量，虽刹那许亦无可添，然其损减，则遍昼夜无间有故。《入行论》云：“昼夜无暂停，此寿恒损减，亦无余可添，我何能不死？”此复应从众多喻门，而正思惟。谓如织布，虽织一次仅去一缕，然能速疾完毕所织。为宰杀故，如牵所杀羊等步步移时，渐近于死。又如江河猛急奔流，或如险岩垂注瀑布，如是寿量，亦当速尽。又如牧童持杖驱逐，令诸畜类，无自主力而赴其所，其老病等，亦令无自在引至死前。此诸道理，应由多门而勤修

习，如《集法句》云：“譬如舒经织，随所入纬线，速穷纬边际，诸人命亦尔。如诸定被杀，随其步步行，速至杀者前，诸人命亦尔。犹如瀑流水，流去无能返，如是人寿去，亦定不回还。艰劳及短促，此复有诸苦，唯速疾坏灭，如以杖画水，如牧执杖驱，诸畜还其处。如是以老病，催人到死前。”如传说大觉窝行至水岸，谓“水淅淅流，此于修无常极为便利。”说已而修。《大游戏经》亦以多喻宣说：“三有无常如秋云，众生生死等观戏，众生寿行如空电，犹崖瀑布速疾行。”又如说云：“若有略能向内思者，一切外物，无一不为显示无常。”故于众事皆应例思，若数数思能引定解，若略思惟，便言不生，实无利益，如迦摩巴云：“说思已未生，汝何时思？昼日散逸，夜则昏睡，莫说妄语。”非但寿边为死所坏，而趣他世，即于中间行住卧三，随作何事，全无不减寿量之时。首从入胎，即无刹那而能安住，唯是趣向他世而行，故于中间生存之际，悉被老病使者所牵，唯为死故导令前行，故不应计于存活际，不趣后世安住欢喜，譬如从诸高峰堕时，未至地前空坠之际，不应欢乐。此亦如《四百颂释》引经说云：“人中勇识如初夜，安住世间胎胞中，彼从此后日日中，全无暂息趣死前。”《破四倒论》亦云：“如从险峰堕地坏，岂于此空受安乐？从生为死常奔驰，有情于中岂得乐？”此等是显决定速死。

思惟决定会死的第二个理由是，寿命无可添增，减损却是无有间断。也就是说，每分每秒，我们的寿命都在减损当中，就像一头正被拉到屠宰场的羊，正走在往屠宰场的路上，这时候，每走一步就离死亡走近一一步。我们只是不去思惟这个现实状况，如果真的去思惟的话，那我们就会警惕自己说：我不该再浪费时间了！确实如此，宗喀巴大师在呵斥我们。

如果我们反复思惟无常的话，就会看到诸法其实都在示现无常给我们看。我们不要因为我们自己学习得不够精进，不自如，而去抱怨说：我确实有这样在想啊，但却没有成就，没有证量。比如有一些人来找我时会说：我有照大论典的内涵去修，可是为什么生不起证量呢？好象有点带有怨气的感觉，这样抱怨是没有用的。我平常都这样回复：黑鲁姆·洛桑加措是位非常有福报有智慧的大学者，可是他的大成就不是一下子能够成办的。这么有福报的人，他还需要花四十年的苦行，最后才能有成就啊，何况是我们呢？真正的成就并不是一年两年就可以成办的，要反复思惟，不是仅思惟一、两次。只是用五分钟热度去观修的话，是没有用的。要反反复复，数数地思惟，与法完全相应，当所见一切都是法相时，才是真正地思惟到了。

我们从入胎开始，寿命就在减短当中，如同一个人从高崖上掉下来，在还没有掉到地面时，又有什么值得我们欢喜呢？我们从一生长下来，就决定走向死亡，牵引我们到死的使者，是烦恼和烦恼的奴隶老病衰等，在这个过程当中，我们有什么值得欢喜的呢？

思于生时亦无闲暇修行妙法，决定死者。谓纵能至如前所说，尔许长边，然亦不应执为有暇，谓无义中，先已耗去众多寿量，于所余存，亦由睡眠分半度迁，又因散乱徒销非一，少壮迁谢至衰耄时，身心力退，虽欲行法，然亦无有勤修之力，故能修法时实为少许。《入胎经》云：“此中半数为睡覆盖，十年顽稚，念年衰老，愁叹苦忧及诸患恼亦能断灭，从身所生多百疾病，其类非一亦能断灭。”《破四倒论》亦云：“此诸人寿极久仅百岁，此复初顽后老徒消耗，睡病等摧令无可修时，住乐人中众生寿余几。”伽喀巴亦云：“六十年中，除去身腹睡眠疾病，余能修法，尚无五载。”

第三个理由是“思于生时亦无闲暇修行妙法，决定死者”。如果没有思惟死无常，绝对没有时间去修行，我们死时就只能决定是在不知法义的情况下去死。所以我们不要认为自己还有时间能久住，就把很多时间都耗费在没有意义的事情上，比如睡觉等。小时候一般都不会想到要修行，除非是非常有善根者，一般来讲几乎是不太可能的。到老时想要修了，但却已经没有时间了。正如贡唐仁波切所说：“没修没修二十载，要修要修二十载，未修未修二十载，空白自传已记载。”确实如此啊！如果我们期待修法的时间自己会来找我，那就错了。如果我们想说，等眼前的这些事情都完全做好了，等以后一切因缘都聚合了我再修学，那就真的是像贡唐仁波切所说的“空白自传已记载”了。

真正能够学法的最好时候，就是趁我们还年轻，青春年少是最好最好的修法期，可是一般人都还在上小学、中学直到大学，都在学习一般的世间知识上打转而已，“没修没修二十载”就这样过了。等到思想成熟，比较能够思惟的时候，就会觉得外在的物质没有办法安慰内心，于是想要去学习教法，可是又因为工作上的压力、家庭上的琐事等耽搁，所以是“要修要修二十载”，只是嘴巴说要修要修，可是又没有修，就这样散乱度过。直到老了，退休了，好不容易才静下来，可以修学了，也真的想要学习了，但是因为身心衰退，病苦煎熬，没有办法专心一意去修学，于是就抱怨说：以前我为什么没有好好修呢？就这样，反复念着一个怨言，“未修未修二十载”。我们的人生，就是这样记载的啊。就像是在梦中，做了个生老病死的梦，醒来发现以前所发生的一切已变成了回忆。虽然看似好象有几十载，可是过去经历的一切，我们在几秒当中就可以回忆起。其实人生就像是梦境，就这

么快就过去了，只是我们没有去觉察到，没有去思惟这个内涵而已。

如是现法一切圆满，于临死时唯成念境，如醒觉后，念一梦中所受安乐。若死怨敌定当到来，无能遮止，何故爱着现法欺诳。如是思已，多起誓愿，决断必须修行正法。如《本生论》所说而思，“嗟呼世间惑，匪坚不可喜，此姑姆达会，亦当成念境。众生住于如是性，众生无畏极希有，死主自断一切道，全无怖惧欢乐行。现有老病死作害，大势怨敌无能遮，定赴他世苦恼处，谁有心知思爱此。”《迦尼迦书》中亦云：“无悲愍死主，无义杀士夫，现前来杀害，智谁放逸行？故此极勇暴，猛箭无错谬，乃至未射放，当勤修自利。”

通过思惟决定会死的这三种的道理，让我们决定必须要修法。

我们在人世间再怎么贫穷困苦，即使是自己的所有亲友都不在了，还是会有现前的力量来帮助我们，真的很苦很苦的时候，别人会怜悯我们。再怎么苦，我们还是会有办法生存的。可是，当我们死掉的那一天，没有任何一个人可以帮到我们，能够帮我们的唯有自己平常所造的善业。死亡的时候，我们的意识是随业力而走的，现实就是这样子。业力不是无因而有的，是自己去造作的，因果丝毫不爽，我们会随着我们意识的续流持续下去，是随着自己造作的业力而流转的。如果自己平常造善业的话，死时才能获得利益，获得帮助，除此之外没有任何人能够在死亡的时候帮助到我们，真是叫天天不应，叫地地不灵。死亡来杀我们时，无论多聪明多能干的人，都没有办法逃出它的手掌心的。

所以，我们应该知道，在死亡还没有来临之前，要抓紧时间好好修学，不然到死亡的时候，后悔就来不及了。死亡的来临，并不是说有一个死神会来招呼你。生的因缘一旦促成，当下就具坏灭的性质，既有生必有死，其实死的因就是

生。生性形成的当下就已形成了死性，因为每一个因缘都具有坏灭性，所谓坏灭性就是说由因而转，无常就是这么现实。

第二思惟死无定期者，谓今日已后，百年以前，其死已定，然此中间，何日而来，亦无定期，即如今日，谓死不死，俱不决定。然心应执死亡方面，须发今日定死之心。以念今日决定不死，或多分不死，其心则执不死方面，便专筹备久住现法，不能筹备后世之事，于此中间为死所执，须带忧悔而没亡故。若日日中筹备死事，则多成办他世义利，纵不即死，造作此事亦为善哉。若即死者，则此尤其是所必须，譬如自有能作猛利损害大敌，从此时期至彼时期，知其必至，然未了知何日到来，须日日中作其防慎。

若日日中，能起是念，今日必死，下至能念多分是死，则能修作，所当趣赴后世义利，不更筹备住现世间。若未生起如此意乐，于现世间见能久住，便筹备此，而不修作后世义利。譬如若念久住一处，则计设备住彼所须，若念不住当他往者，则当备作所趣之事，故日日中，定须发起必死之心。

接着说第二个根本：思惟死无定期。也就是说，大多数的人最多能活到一百岁，死是决定的。可是从现在到一百岁中间，何时会死，我们不知道，今天会不会死也不一定。如果我们的的心朝着会死的方向去思惟，那就会有准备。如果我们的的心一直朝不死的方向去想，就只会为今世利益而忙碌，直到死的时候都不会为后世筹备，结果死亡来临时就只有忧悔而死，决定去到三恶道了。

所以，虽然我今天没有死，但若是能为后世而准备，就不但能够成办后世的利益，也能够随顺成办今世的利益。因为行善事不只是为了后世而已，我们在行善事的同时，内心深处是充实而有自信的，会有一种快乐。所以我们讲到要为

后世做筹备，其实并不是完全忽略了今世，成办后世利益的同时当下就能获得利益。我们在造作乐因时，内心真是快乐，不只是在造作未来的快乐，当下就已经感到快乐了。更何况，如果今天真的要死了，我们已经有准备了，如果不死也没有关系，因为已经做了不仅是对今世而且对后世也有利的事情，何乐而不为呢？就像我们知道从今天一直到某一天，一定会有敌人来伤害我们，就是不知道敌人哪一天来，于是我们随时保持着谨慎的心来预防着。如果没有任何预防的话，那是很危险的，敌人随时都会打过来的。我们知道了敌人总有一天会来打我们，我们就时刻准备着。思惟死亡就是如此，好比我们知道说，这个地方不值得我们久住，这个房子不坚固，我们随时都有可能要搬家，那我们就不必花很多的时间来装潢这里的房子了，我们就要准备筹更多的钱来搬家了。就是说当我们的的心朝向死无定期思惟，我们就不会太看重今世的利益，而是会更多为后世做准备。

此中分三，思瞻部洲寿无定者，总之俱卢寿量决定，诸余处者各各于自，能住寿量，虽无决定，然亦多数能得定限。瞻部洲寿极无定准，劫初寿数，经无量年，今后须以满十岁为寿长际，即于现在老幼中年，于何时死，皆无定故。如是亦如《俱舍论》云：“此中寿无定，末十初无量。”《集法句》云：“上日见多人，下日有不见，下日多见者，上日有不见。”又云：“若众多男女，强壮亦歿亡，何能保此人，尚幼能定活？一类胎中死，如是有产地，又有始能爬，亦有能行走，有老有幼稚，亦有中年人，渐次当趣没，犹如堕熟果。”应当作意所见所闻，若诸尊重，或友伴等，寿未究竟，忽由内外死缘，未满心愿而死。念我亦定是如是法，应数思惟应令发生必死之心。

死无定期有三个理由，第一个就是南瞻部洲人的寿命是无有定期的。

在四洲里面，北俱卢洲人的寿命是确定的，其他三洲人的寿命都不确定，地球属于南瞻部洲。而且，除北俱卢洲外的其他三洲中，只有南瞻部洲人的寿命很难确定，另两洲大致也都差不多可以知道。地球人的寿命只能说大概可以活到几十岁，但任何人都有不定期死亡的可能性。所以我们要好好规划这一生的时间，至多用百分之五十的时间来筹备今生，另百分之五十的时间要用来筹备后世，不然我们的时间真的会随着世间琐事而浪费掉。如同贡唐仁波切所说：“今生烦多事，如水无间流，一事复一事，做时更生事。”世间的琐事真的是越做越多，如果我们要等所有的事情都结束，再来修法的话，那真的是已经太晚了。

《俱舍论》中说，劫初人寿命无量，劫末人的寿命最长只能到十岁，现在是老幼中年寿命不定的。那人是怎么形成的呢？按《俱舍论》所说，人一开始是由天人慢慢演变而成的，天人最初是以禅定维持生命，所以不需饮食。慢慢地，由于天人的贪心作祟，慢慢开始吃果食，再慢慢转为人道。按现代科学家的说法，人是由猴子慢慢演变成的。我觉得这两种的说法都是有可能的吧？我们西藏人的民间传说中，有说到人是由猴父菩萨与母罗刹女结合而生，这个说法与科学家的观点非常吻合，人是由猴子慢慢演变成的。至于母罗刹女，是类似天人和非人的，由禅定来维持性命，但后来因贪心而堕落，与猴父菩萨结合而生人类。西藏的传统说法确实不错，与今天科学家的结论满巧合的。所以我说，人是由天人堕落及人是由猴子演变而来，这两种的说法可以配合起来说。

思惟死缘极多，活缘少者，谓于此命有多违害，谓诸有心及诸无心，若诸魔属，人非人等，众多违害及旁生类，损此身命，亦有多种。彼等如何违害之理，如是内中所有诸病及外大种违损之理，皆应详思。复次自身由四大种成，彼等

亦复互相违害，诸大种界若不平等，有所增减能发诸病，而夺命根，此诸违害，是与自体，俱生而有，故于身命无可安保。如是亦如《大涅槃经》云：“言死想者，谓此命根，恒有众多怨敌围绕，刹那刹那渐令衰退，全无一事能使增长。”《宝鬘论》亦云：“安住死缘中，如灯处风内。”《亲友书》亦云：“若其寿命多损害，较风激泡尤无常，出息入息能从睡，有暇醒觉最希奇。”《四百论》亦云：“无能诸大种，生起说名身，于诸违云乐，一切非应理。”现是五浊极浓厚时，修集能感长寿久住大势妙业，极其稀寡，饮食等药，势力微劣，故皆少有能治病力，诸所受用，安然消后，能长身中诸大种分，势用亏减，故难消化，纵能消已亦无大益，资粮寡集，恶行尤重，念诵等事，势力微劣，故延寿等，极属难事。又诸活缘，亦无不能为死缘者，为不死故，求诸饮食房舍伴等，此复由其受用饮食太多太少及不相宜，房舍倒塌，亲友欺侮，是等门中而成死缘，故实不见有诸活缘，非死缘者。

复次存活即是趣向于死没故，活缘虽多，然无可凭。《宝鬘论》云：“死缘极众多，活缘唯少许，此等亦成死，故当常修法。”

死无定期的第二个理由，是死缘极多，活缘极少。

促成死的外缘有各种各样，现在主要讲内缘部分，因为这更麻烦。我们身体是四大和合的体系，四大本身就是互不相容的，只有当体内四大力量均衡时，身体才能健康。如果四大的力量不平衡，那人就要生病。所以我们的身体是多么的不稳定，并不像我们平常认为的那样坚固、安稳。更何况，当我们的身体形成的时候，它同时就已经形成了损害它的因缘，它的本性就是如此。如果说损害的因缘是来自外在，那我们还有办法在有外敌侵犯我们时，我们去躲藏起

来，躲到深山里或者是渡海到彼岸去等等。可是，当对身体的损害是来自于它本身，是生下来时体内就具有的，那我们还能怎么办呢？《四百论》说，“无能诸大种，生起说名身，于诸违云乐，一切非应理。”用词非常简而有力，由互相伤害而恰势均力敌的四大所和合的作用，称作是身体健康，把这叫做快乐，这不是很愚蠢吗？

在这世间上，能够真正找到一个活缘，当我们享受这个因缘时就不会死吗？没有，找不到这种因缘。为了维持我们的寿命，我们需要饮食，可是尤其是现在，很多的农作物都是靠农药生长的，这些农药对我们的身体有很大的副作用，活缘变成了死缘。如果我们吃得太多，又很容易变胖，变胖了又会有血压的问题、呼吸的问题和心脏的问题等，所以胖有胖的苦。如果太瘦又有太瘦的苦，好象是一个骷髅头外面盖了张人皮似的，感觉会很没有力气。年轻的时候，我们渴望自己早一天长大成人，早一点成熟。可是当你真正变老的时候，你又会说，好象大家都不怎么理我了。总之，无论怎样，都是痛苦。明明想要快乐，可是每一个人背后都有一部难念的经，不仅是一辈子有一部难念的经，就是每一个当下，也都有一部难念的经，都有烦恼的因缘。这说明什么？我们是随业和烦恼所生的，所以总没有什么好事情，无论做什么都有违缘或说障碍、困难存在，这就是法性。因为我们是被业和烦恼所生，烦恼就是痛苦的根源，那我们还能逃到哪里去呢？没办法的。这就是为什么死缘极多，活缘极少的原因。即使我们现在去看医生，医生说你现在身体健康状况非常良好，没有什么问题。我们也许可以认为，自己有百分之九十九的可能性明天不会死，但谁能百分之百保证明天绝对不会死呢？不能，因为会不会死的因缘有很多种，死法有很多种。既然我们不能有百分之百的把握，决定自己明天不会死，那就当如是思惟死无定期。

思惟其身极微弱，故死无定期者。身如水沫，至极微劣，无须大损，即如名曰芒刺所伤，且能坏命，故由一切死缘违害，是极易事。《亲友书》云：“七日燃烧诸有身，大地须弥及大海，尚无灰尘得余留，况诸至极微弱人。”如是思后，不见死主何时决定坏其身命，莫谓有暇，应多立誓，决从现在而修正法。如《迦尼迦书》云：“死主悉无亲，忽尔而降临，莫想明后行，应速修正法，此明后作此，是说非贤人，汝当何日无，其明日定有。”瑜伽自在吉祥胜逝友庆喜亦云：“国主所借身，无病衰乐住，尔时取坚实，病死衰无畏，病老衰等时，虽念有何益？”三根本中极重要者，厥由思惟死无定期，能变其心故应励修。

死无定期的第三个理由，是“其身极微弱故”。我们身体是非常微弱的，如果遇死缘侵略，因缘聚合的话，身体是很难经得起打击的。

思惟死无定期，所以决定我们不仅仅要接受法义，而且要从现在起就要修习正法。在念死无常的三种根本当中，死无定期的思惟是最为重要的，所以应当励力去修学。

第三思惟死时除法而外，余皆无益之三者。如是若见须往他世，尔时亲友极大怜爱而相围绕，然无一人是可随去，尽其所有悦意宝聚，然无尘许可得持往，俱生骨肉尚须弃舍，况诸余法。是故现法一切圆满，皆弃舍我，我亦决定弃舍彼等，而赴他世。复应思惟，今日或死，又应思惟，尔时唯法是依是怙，是示究竟所有道理。《迦尼迦书》云：“能生诸异熟，先业弃汝已，与新业相系，死主引去时，当知除善恶，余众生皆返，无一随汝去，故应修妙行。”吉祥胜逝友亦云：“天王任何富，死赴他世时，如敌劫于野，独无子无妃，无衣无知友，无国无王位，虽有无量军，不见无所闻，下至无一人，顾恋而随往，总尔时尚无，名讳况余事。”

念死无常的第三个根本是，思惟死时除法而外余皆无益。也就是说，在死的时候除了自己所造作的善法外，没有其他的因缘能够真正地帮助我们。这也有三个原因，我们在死的时候，有三种弃：第一，我们一切的亲友都必须得放弃，亲友放弃我们，我们也必须放弃亲友；第二，我们累积的一切财物都得放弃，财物放弃我们，我们也得放弃财物。第三，我们一直坚持爱执的这个血肉之躯也得放弃。“是故现法一切圆满皆弃舍我，我亦决定弃舍彼等而赴他世。”

我平常有说，当我在世的时候，因有DL喇嘛的名称，我相信一定会有人愿意为我牺牲。可是当我死去的那一天，即使有再多的弟子，我也是没有办法带走的，那时候只有靠自己平常努力累积的善念来救自己，唯一的依怙是我，唯一的皈依境是我，真正能够帮自己的就是自己。事实就是如此，在这世界上，纵使有一个最有钱的人，他有办法满足世间所有人的所需，他有办法解决世间所有的疾苦，他拥有如此多的财富，可是他死的时候能带走一毛钱吗？不能，他没办法带走。不要说身外之物、亲友家眷了，就连自己的身体都没有办法带走，更何况是其他呢？

透过这一种的思惟，我们就知道死的时候，真的是现世的一切圆满都没有办法带走，我们都得舍弃，我们得完全舍弃所有的利益，独自到后世去。唯一跟随我们走的是什么呢？是我们的心念意识，是意乐所造的业，这个业的力量会跟随着我们意识的续流带到后世去。因此，我们必须决定唯有学习法义，这才有办法真正帮助我们。

如果我们能够学习观想死相，是有很大的殊胜利益的。观想自己已经罹患了一种绝症，没有办法通过医药去治疗，做再多的法会也没有办法活命。尤其是当我们被送到了安宁病房的时候，差不多自己已经知道决定要离开这个世界了。期间，医生为了安慰我们，也会跟我们说：你没事的，绝对

可以好转。而是他私底下又对我们的亲属说：你们要有所准备，怕是快不行了。而亲属们每一次来看望我们时，个个都强颜欢笑，表面上是在微笑，但内心却是非常悲痛的。这时，我们自己也慢慢地认清了实际的状况，知道自己必须要接受离开人世的这个非常残酷的现实，所以花了很长时间来说服自己，要接受死亡。慢慢地，身体越来越衰败，好象手和脚都不再是自己的，变得非常僵硬。吃饭已很难吞咽下去了，从嘴角旁边慢慢地流了出来，这是我们吃的最后一餐。即使是用甘露丸或者长寿丸等泡在水里面，想要给临死的人服用一些加持甘露，可是加持过的大悲水却从我们嘴角边慢慢地流了出来，这就是我们喝的最后一杯水。离开这个人世所说的最后一句话叫做遗言，但是就这几个字都没办法发音发得很清楚，因为说话非常困难，气喘得非常厉害，再加上舌头非常的干，无论触碰到任何地方，都好象觉得是被刺到的感觉一样，非常地痛苦。我们的亲属想听又听不清楚，而我们内心又担心他们听不清楚，就是在这种痛苦煎熬当中，我们最后吐出了一大口气，就走了，这是我们离开人世间的最后一个画面。这时，围绕在旁边的亲属，他们不是欢喜地送我们离去，而是每一个人都在哭泣。慢慢地，我们可以看到自己的身体，也就是自己的尸体，这是第一次看到自己的尸体，就躺在那里，但我们对自己的身体已没有办法再控制了。只是，我们的意识却是非常地清楚，这时候想要后悔什么，也都来不及了。因为业风已经吹起，业相已经显现，我们只能随着业力而走了。如果早点知道有后世，之前可以有做准备的，死时再后悔就来不及了。我们如此地去思惟死亡，反复地去观修死相，让自己经历一次死亡，这样是会有很大帮助的。

如是思惟有暇义大而实难得，及虽难得然极易坏，念其死亡，若不勤修后世，以往毕竟安乐，仅于命存引乐除苦

者，则诸旁生有大势力，尤过于人，故须超胜彼等之行，若不尔者，虽得善趣，仍同未得。如《入行论》云：“畜亦不难办，为是小利故，业逼者坏此，难得妙暇满。”以是此心纵觉难生，然是道基，故应励力，博朵瓦云：“除我光荣者，即是修习无常，由已了知，定当除去亲属资具等，现世一切光荣，独自无伴，而往他世，除法而外，皆无所为，不住现法，始得生起，乃至心中未能生此，是乃遮阻一切法道。”铎巴亦云：“若能兼修集资粮净治罪障，启祷本尊及诸尊长，并发刻勤殷重思惟，虽觉百年亦不能生，然诸无常不安住故，略觉艰难即得生起。”于迦玛巴请求另易所缘境时，重述前法。请其后者，则云后者全未能至。

如是自心若能堪任，应如前说而正修习。若不堪者，则随其所称，取三根本九种因相，观现法中所有诸事，犹如临杀饰以庄严，应当乃至意未厌离，数数修习。若经论中，何处有说亲近知识暇满无常，诸法品类，皆应了知，是彼彼时所有行持，取而修习，乃能速得诸佛密意。余处亦当如是了知。

如果只是要去寻求食物，有些动物的器官非常地敏锐，天生具有某种能力，寻求食物的能力比人还强，比如狗的嗅觉就超过我们人类。如果人只是满足于暂时的填饱肚子所需，这种生活理念真的是太可惜了，跟畜生没有两样。

为了能够发起念死无常的证量，不只是一要多思惟法义，还要集资净障，并多做上师本尊无二的祈祷观修。众多的内外因缘聚合，直到念死无常的感受自然而然地生起为止。什么叫做自然任运呢？就是说不需要经过有理由的思惟，只要因缘触碰到，就马上就能够产生。比如我们遇到贪的因缘时，贪心就会自然产生，不需要经过大脑思考，这就叫做自然任运。如果是虽然遇到了因缘，但还需要透过法义的思惟，才有办法产生感受，这叫做蓄意、刻意地念死无常的证

量。而自然任运的证量，就是说只要遇到因缘，不需要进行思考，念死无常的证量已经任运生起。如同我们被判了死刑，执行官已把我们拉到了刑场，我们不会去贪着身上戴着的庄严饰品。同样的，世间虽有种种的安乐享受，但我们因为有更重要的事必须要去成办，所以不会把重心放在今世的安乐享受上。

菩提道次第广论十八天教授 第三部分共下士道三恶趣苦

如是决定速死没故，于现法中无暇久居，然死而后亦非断无，仍须受生，此复唯除二趣之外无余生处，谓生善趣或是恶趣。于彼中生，非自自在，以是诸业他自在故，如黑白业牵引而生。如是我若生恶趣者，当为何等，故应思惟诸恶趣苦。如龙猛依怙云：“日日恒应念，极寒热地狱，亦应念饥渴憔悴诸饿鬼，应观念极多愚苦诸旁生。断彼因行善，瞻部洲人身，难得今得时，励断恶趣因。”此中所修生死总苦，恶趣别苦，至极切要。谓若自思堕苦海理，意生厌离，能息傲慢。由见苦是不善果故，于诸恶罪极生羞耻，不乐众苦故，而乐安乐。由见安乐是善果故，于修善法深生欢喜，由量自心而悲愍他，由厌生死希求解脱，由畏众苦，发起猛利真归依等，故是能摄众多修要大嗚陀南。如是亦如《入行论》云：“无苦无出离，故心汝坚忍。”又云：“复次苦功德，厌离除憍傲，悲愍生死者，羞恶乐善行。”又云：“我由畏怖故，将自奉普贤。”此诸苦德，《入行论》中虽依自身已有之苦增上而说，然其当受众苦亦尔，以是因缘，思恶趣苦。

其中分三：一、思惟地狱所有众苦，二、旁生所有众苦，三、饿鬼所有众苦。初中分四：一、大有情地狱，二、近边地狱，三、寒冷地狱，四、独一地狱。今初

谓从此过三万二千逾缮那，下有等活地狱。从此渐隔四千四千逾缮那，下而有余七。如是八中，初等活者，谓彼有情，多共聚集，业增上故，种种苦具次第而起，互相残害，闷绝于地，次虚空中，发如是声：汝诸有情可还等活。次复欬起，如前残害，由是当受无量众苦。二黑绳者，其中所生诸有情类，谓多当受如是众苦，诸守狱卒，以黑绳拼，或为四方，或为八方，或为种种非一纹画，如其所拼，如是以刀，或斫或割。三众合者，谓彼有情，或时展转而共集会，尔时狱卒驱逐令入，如二孺头铁山之间，从此无间两山合迫，尔时从其一切门中，血流涌注，如是如诸羊马象狮及如虎头，合迫亦尔。又集会时，驱逐令入极大铁槽，压迫全身，如压甘蔗。又集会时，有大铁山从上而堕，于铁地基若斫若剖，若捣若裂，如是等时，血流涌注。四号叫者，谓彼有情，寻求宅舍，即便趣入大铁室中，始才入已，火便炽起，由是燃烧。五大号叫者，多与前同。其差别者，谓其铁室层匝有二。六烧热者，谓彼有情为诸狱卒，置于众多逾缮那量，极热烧然，大铁釜中，展转烧烤，犹如炙鱼，炽然铁弗，从下贯入，彻顶而出，从口二眼，二鼻二耳，一切毛孔，猛焰炽生。又置炽然大铁地上，或仰或覆，以极炽然炎热铁椎，或打或筑。七极热者，谓以三尖大热铁弗，从下贯入左右二锋，彻左右膊，中从顶出，由是因缘从口等门，猛焰炽生。又以炽然炎热铁鏝，遍裹其身。又复倒掷，炽然涌沸弥满灰水大铁镬中，其汤涌沸，上下漂转，若时销烂皮肉血脉，唯余骨髓，尔时漉出，置铁地上，待其皮肉血脉生已，还掷镬中，余如烧热。八无间者，谓自东方多百非一逾缮那地，猛火炽然，即从其中腾焰而来，由此渐坏，彼诸有

情，皮肉筋骨，直彻其髓，遍身一切猛焰炽然，烧如脂烛；所余三方，悉皆如是。四方火来，于彼合杂，所受苦痛，无有间隙，唯因号哭叫苦声音，知是有情。又于盛满炽然铁炭大铁箕中，而为搯簸。又命登下热铁地上，诸大铁山。又从口中拔出其舌，以百铁钉，钉而张之，令无皱褶，如张牛皮。又置铁地令其仰卧，以大铁钳，钳口令开，炽然铁丸，置其口中。又以洋铜而灌其口，烧口及喉，彻诸腑脏，从下流出。所余诸苦，如极烧热。此但略说粗显苦具，非余种种众多苦具而不可得，如是所住，住处之量及诸苦等，是如《本地分》中所说录出。

此诸大苦，要经几时而领受者，如《亲友书》云：“如是诸苦极粗暴，虽受经百俱胝年，乃至不善未尽出，尔时与命终不离。”谓其乃至能受业力未尽以来，尔时定须受彼诸苦。此复人间五十岁，是四天王众天一日一夜，以此三十为一月，十二月为一岁，此五百岁是四天王众天寿量。总此一切为一日夜，三十日夜为一月，此十二月为一岁，此五百岁，是为等活地狱寿量。如是人间百岁二百四百八百千六百岁，如其次第是三十三，乃至他化自在诸天，一日一夜，其寿量者，谓各自天千岁二千四千八千万六千岁。如此次第，是从黑绳，乃至烧热一日一夜。以各自岁，从千乃至一万六千。

《俱舍论》云：“人中五十岁，是欲界诸天，下者一日夜，上者俱倍增。”又云：“等活等六次，日夜与欲天，寿等故彼寿，数与欲天同，极热半无间中劫。”《本地分》中亦同是义。

“谓从此过三万二千逾缮那，下有等活地狱”。“此”是哪里呢？是印度菩提迦耶的大菩提寺里的，佛陀证得大菩提果位的大菩提树下的金刚座。从大菩提树下金刚座下面开始算起的三万两千逾缮那，下有等活地狱。经典上虽有如此说，但实际上是否如此，我觉得我们要客观地去观察。因为佛自己

也说：“比丘与智者，当善观我语，如炼截磨金，信受非唯敬。”佛说对于我所说的话，不要马上就相信，必须要通过理由反复地去思惟观察。

假设今天这里有一台很大的机器，可以从金刚菩提寺开始，一直钻钻钻，到了三万两千逾缮那深度，我们会不会看到地狱呢？应该是不会的，因为在这下面就是美国了，因为地球是圆的，我们没有办法说美国是地狱啊。可是为什么佛会这么说呢？我有时候会开玩笑地说，佛陀来到这个世间，绝对不是为了跟地球人讲地球有多大，或者是地狱的深度有多少的。佛来到世间是为了引导众生离苦得乐，是为了宣说正法，如此殊胜的四圣谛教法，确实未曾有人说过，是导师释迦牟尼佛启开了我们的智慧之眼，佛是为了能够转四圣谛的法门才来到这世间的。佛的究竟意趣是诸法无有自性，可是在讲法的时候，佛是随当时的气候环境，尤其是根据众生的根器而说，所以有时说有我，有时说常一自主的我，有时说没有我但蕴体却是真实有的，有时说人无我却好象法有我，有时又说法无我。为什么要对世人开示不同的法义呢？因为佛说法最主要是为了利益他人，只要能够帮助到他人，佛会配合当时的状况来善巧地引导他人。

佛还未来到这世间之前，当时的印度受到婆罗门教的影响非常大，《俱舍论》里面如须弥山及四周的说法，还有天堂、地狱的内涵，跟印度婆罗门教的说法是完全一模一样的。所以在佛陀还没有来到这世间之前，印度当时的环境下，大家对这样的说法不会产生任何的疑惑。但是如果佛跟人们说，从我们这里的金刚大菩提树下一直钻洞下去，会到达美国，就没有人会相信佛，而且佛根本不需要去讲这个内容，因为这对离苦得乐没有直接的帮助。所以佛说法时很善巧地适应当时的文化背景，用符合印度婆罗门教的说辞来说地狱、天堂、须弥山和四周的内容。但佛说法的精髓是四圣

谛法义，而绝非是描述三千大千世界的模样。所以佛说“比丘与智者，当善观我语，如炼截磨金，信受非唯敬。”

那我们要如何去观察佛语呢？什么的经文能够由字面上去安立，什么样的经文不能由字面上去安立呢？一般，我们所了解的事物大致可分三种：用佛教的专有名词来讲，叫现前分、细微隐蔽分和极细微隐蔽分三者。现前分，就是我们可以用眼睛看到、耳朵听到，能够直接去了解、去证实它的存在。细微隐蔽分，就是没有办法直接去了解，但却可以通过理由去思考、推理，然后去相信、去证实它的存在。比如很细微的无常，每一刹那都在改变，而且在这么短的时间里面，它的性质一直在变化的这种事实，是肉眼看不到、耳朵听不到的。只有通过推理来认知，因为有粗分的无常，所以必定有细微的无常。极细微隐蔽分，也是肉眼看不到，无法直接去证实的，用理由也无法思惟，唯有通过相信来证实它的存在。比如我，DL喇嘛，生于一九三五年七月六号，这是事实。可是我的眼睛看不到我是什么时候生的，因为我一生下来的时候根本就不知道是哪年哪月，所以我出生这件事对我来说不是现前分，也不是细微隐蔽分，我怎么会知道我什么时候生的呢？没有办法通过逻辑的理由去思考。只有透过相信，相信我母亲说的。这一种的相信，也是有很多理由的，因为妈妈不可能骗我，而且母亲对于我生日的讲述没有前后的矛盾，与现实状况差异不太大，也就是不会与现量产生违害。如果我妈妈跟我说，我是一九三五年七月六号生，可是却又跟我说，我现在是个十几岁的小孩子，这就与现量有违害了，因为我现在睁开眼睛就可以知道，我现在根本不可能是一个十几岁的小孩。与现量无有违害，与比量无有违害，讲述者前后的词句不矛盾等众多的因缘，我们才有办法相信这个事实真正地存在。

法义本身有三种的层次，所以我们去认知法义的时候就有三种的量来了解。了解现前分是靠现量，就是直接了解。了解细微隐蔽分是靠比量，是用推理的方式来了解。了解极细微隐蔽分，比如非常细微的业果，佛在本生故事里面有说到，在其他经典里面也说到，这种很细微的因果，没有办法用理由去推。我们是可以用理由来推理说，果必由因而生，因也绝对会感果，如果在没有受到其他外缘的阻碍下，因有生果的能力。可是，很细微的因果，什么样的因会感得什么样的果？这种非常细的解说，唯有通过相信。可是这种的相信，不是因为佛说了就相信，不是这么简单，是要具备很多条件的，我们一般说是由三净相来相信。哪三净相呢？就是不被现量所违害；不被比量所违害；以及讲述者前后说词没有矛盾，而且不须欺诳。依这些种种的道理，我们来相信佛所说的细微业果的内涵。

就地狱的深度来讲，就被现量所违害了，须弥四周等也是如此，所以虽然是佛所说的，但是三净相中的第一个条件就不成立了。当然，我们现在说的是南赡部洲，三千大千世界非常广大，有情众生所居住的器世间也是无有限量的，只要虚空未尽，众生就会在，众生在就有他的器世间在。某一些器世间，说不定在它的三万两千逾缮那下，就真的有等活地狱，这一点我们就无从得知了。我们这里说地球深度还有须弥四周等，并不否定在其他的方真的有可能有，我们要否认的话也要有理由呀，没理由否认。但至少，我们现在这个地球是不是如同《俱舍论》里面所说的，是附属在须弥山旁边的南赡部洲呢？这个就有点疑惑了，因为与现量有所违害。这里所说有一点细微差别，我并没有完全否定须弥山，其他地方真的有可能有的。

但是很细微的因缘是可以相信的，如为什么布施可以感得财富的果报，没有现量违害，没有比量危害，而且佛以悲

恼心来说，不需要欺诳我们，而且经文上没有产生前后矛盾，所以关于细微业果的阐述我们是可信的，这就叫极细微隐蔽分。至于地狱是否存在，是细微隐蔽分，我们可以通过理由来推理认知，虽然我们没有办法直接现量看到地狱在哪里，可是可以通过比量来证明。其实所谓的地狱，就是形容非常非常地痛苦，而这些无法想象的痛苦，来自于无法想象的恶业。我们可以知道，这个世界上有着很多非常坏的行为，无法想象的坏行为，如果没有透过四力去忏悔，有此因必感此果。同样的，这世界上也有着很多无法想象的善行，因此而能感得无法想象的善果，所以说到了天堂，形容享受非常的快乐。所以天堂是存在的，地狱也是存在的，从业因上我们就可以去相信。同样的，轮回有三界：欲界、色界、无色界。虽说眼睛看不到有三界，但我们可以通过理由去推理而相信。像有一些人，他的心一直往外跑，就想要到外面去玩，没有办法待在家里，从他的行为上我们就可以知道说，这跟欲界众生的行为是相当吻合的。因为欲界之所以称为欲界，就是因为对五欲非常贪着，无法往内心收摄，一直往外跑，在这种情况下去投生，当然就生在欲界了。而有一些人，他不喜欢往外跑，心一直往内收摄，由此而生到了上界，也就是色界和无色界。当然，这不是很简单的事，真正投生到上界，还需要许多的条件，得内心收摄到某一种程度才行。由不同的业可以感不同的果，我们可以从人不同的起心动念知道。要我们直接去相信地狱，那是比较困难了，所以得绕这么一大圈，由这些理由去推理，才去相信。我有一个印度的朋友，他人非常好，也非常谦虚。有一次他跟我讲，他去我们图书馆听佛学的讲课，当听到有关慈悲、四圣谛时，他感触非常深刻，觉得非常殊胜，于是就十分随喜和赞叹。但是，当他听到地狱的内涵时，他说怎么会一下子好热，一下子又好冷？所以他干脆就不再去听课了。

当我们通过三净相相信极细微隐蔽分的时候，其实最主要的是要相信佛陀的悲智功德。虽然在大论典里面说，以相信三净相来去相信极细微隐蔽分，可是这不是那么简单的，它里面包含了很多的内涵，还有其它很多的因素我们都必须要具足，如果我们没有真正深信佛陀的智慧功德，我们就不会觉得他所说是如此具有远见，或者说是深见，能看到我们看不到的更深奥的一层。但是当我们深信佛陀的智慧绝对超过我们，而且通达一切的话，那对于佛所说的极细微隐蔽分，才有办法真正发起坚定的相信。

我们要如何去相信佛具无比的智慧呢？透过缘起性空的道理。通过大论典里面的性空内涵，反复地一次再一次地去思惟，当我们体会到依由缘起而说性空，原来一切的痛苦产生于对性空的不认知。如果真实体会到了这一种法味甘露，那我们对佛的智慧就真的是五体投地地钦佩。第一次宣说缘起性空的导师是谁呢？是释迦牟尼佛，如此殊胜的教法唯有佛才能自在地宣说。当我们认识到了无始以来都没有认知的这种深奥的内容，千真万确的实相就摆在自己的面前，但是自己却一直都没有看到，现在被佛给点醒的时候，我们真的是从内心深处尊敬佛的慧功德。加上菩提心，如果自己真的去修行爱他胜于爱己，尤其是爱一切有情众生的这种悲悯，真切感受到那种甘味的时候，对于佛陀的功德，我们真是打从心底里钦佩，不再会有任何的疑惑。当我们真正深信、体会到佛的悲智功德，不仅对皈依有强大的帮助，对佛所说的极细微隐蔽分的信任也是绝对有帮助的。这时候再以三净相来相信佛所说的极细微隐蔽分，才会是真正的强而有力啊。不然的话，我们只是按照大论典里面所说，由三净相去相信佛所说的极细微隐蔽分，好象只是嘴巴说说而已，内心并没有感触。所以宗喀巴大师在写《缘起赞》的时候如此说：“缘起道之正因相，见真说法无能比，由此证知尊与法，亦为定

量起决定。”依由佛说了缘起的缘故，当我相信到缘起性空的内容时，我更相信佛所说的其他的一切教法。同样的，《四百论》里提婆菩萨也说到：“若于佛所说，深事以生疑，可依无相空，而生决定信。”对佛所说的极细微隐蔽分的内涵，如果产生一点点丝毫疑惑的话，可以由无相空性缘起的内容，去相信佛陀所说的其余一切教法，生决定信。

近边者，谓彼八种大那落迦，一一各有四墙四门，其外皆有铁城围绕，其城亦复各有四门，一一门外，有余四四，有情地狱，谓煨坑。尸粪臭泥或秽粪泥，恶臭如尸。利刀道等，无极大河。其中初者，谓有塘煨，没齐膝许，彼诸有情，为求舍宅，游行至此，下足之时，皮肉及血，并皆销烂，举足之时，皮等还生。第二者，谓即与此无间，相邻有秽粪坑，臭如死尸，彼诸有情，为求舍宅，游行至此，颠陷其中，首足俱没，其粪泥内，多有诸虫，名曰利刺，穿皮入肉，断筋破骨，取髓而食。第三者，谓与此泥无间相邻，有多利刀，仰刃为路，彼诸有情，为求舍宅，游行至此，下足之时，皮肉筋血，悉皆刺截，举足之时，复生如故。与此无间，有剑叶林，彼诸有情，为求舍宅，游行至此，遂趣其阴，才坐其下，众多叶剑，从树而落，斫截其身，一切支节。是诸有情，便即蹙地，来诸厘狗，揜制脊膂，而啖食之。从此无间，有铁设拉末梨林，彼诸有情，为求舍宅，游行至此，遂登其上，当登之时，诸刺向下，欲下之时，复回向上。由是贯刺一切支节。次有大鸟名曰铁嘴，上彼头顶，或上其膊，探啄眼睛而啖食之，是等同是刀剑苦害，故合为一。第四者，设拉末梨，无间相邻，有广大河，名曰无极，沸热灰水，弥满其中。彼诸有情，为求舍宅，堕中煎煮，上下漂没，如以豆等置大镬中，以水弥满，猛火煎煮。其河两岸，有诸狱卒，手执杖索，及以大网行列而住，遮不令出，或以索胃，或以网漉，仰置炽然，大铁地上，问何所欲，彼

若答曰：我等今者竟无觉知，然甚饥渴，便以极热烧然铁丸置其口中，及以洋铜而灌其口。此等皆如本地分说，其中复说近边，独一二中寿量，无有决定，然其能感如是苦业，乃至未尽，尔时即当于如是处，恒受诸苦。

“八种大那落迦”，即八种地狱。

八寒地狱者，谓从八大有情地狱，横去一万逾缮那外，是有彼处。即从此下三万二千逾缮那处，有寒疱狱。次下各隔二千二千逾缮那处，有余七焉。其中疱者，谓遭广大寒触所触，一切身分悉皆卷缩，犹如疮疱，疱裂之中，所有差别，谓疮卷皱，如泡溃烂。嘍嘶訖，郝郝凡，虎虎凡者，是以叫苦声音差别，而立其名。裂如青莲者，谓遭广大寒触所触，其色青瘀裂五或六。裂如红莲所有差别，谓过青已，变为红赤，皮肤分裂，或十或多。裂如大红莲所有差别，谓其皮肤变极红赤，分裂百数，或更繁多。如是次第，处所量齐，及诸苦等，皆是依于《本地分》说。《本生论》云：“断无见者于后世，当住寒风黑暗中，由此能销诸骨节，谁欲自利而趣彼？”此说住于黑暗之中，《弟子书》中亦云：“无比严寒侵骨力，遍身栗战而缩屈，百疱起裂生诸虫，嚼抓脂髓水淋漓，寒迫齿战毛发竖，眼耳喉等悉寒逼，身心中间极蒙蔽，住寒地狱苦最极。”

受如是苦经几时者，谓乃至未尽如是恶业。此又如《本地分》云：“生寒地狱有情寿量，当知望于诸大有情地狱有情，次第相望各近其半。”《俱舍释》中引经说云：“苾刍，譬如此间摩羯陀国，纳八十斛胡麻大，以诸胡麻高盛充满。次若有人经越百岁，取一胡麻，苾刍，由是渐次容八十斛胡麻大速当永尽，然我不说生寒疱中诸有情寿，而能永尽。诸苾刍，如二十疱，如是乃为一疱裂量，广说乃至，又诸苾刍，如其二十裂如红莲，如是裂如大红莲量，其一亦尔。”谓乃至尔许寿量受苦。

独一地狱者，谓于寒热地狱近边。《本地分》说人间亦有。《事阿笈摩》亦说住于近大海岸，犹如僧护因缘中说。

《俱舍释》亦云：“如是十六有情地狱，是由一切有情共业增上而成，独一地狱，或由众多，或二或一，别业而成。此等形相差别非一，处所无定，若河若山，若旷野处，若所余处，若于地下，悉皆有故。”如是能感于彼等中受生之因，如下当说。极近易为，于日日中亦集多种，先已集者现有无量，是故不应安稳而住，应思此等深生畏怖，与彼中间唯除隔绝，悠悠之息而无余故。如是亦如《入行论》云：“已作地狱业，何故安稳住？”《亲友书》亦云：“诸作恶者唯出息，未断之时而间隔，闻诸地狱无量苦，如金刚性无所畏。见画地狱及听闻，忆念读诵造形相，尚能引发诸恐怖，况诸正受猛异熟。”生死苦中，诸恶趣苦，极难忍受，其中复以地狱诸苦极难堪忍，于一日中，以三百矛，无间猛刺，所有痛苦，于地狱中，微苦少分，亦莫能比，诸地狱中，又以无间苦为至极。《亲友书》云：“如于一切安乐中，永尽诸爱为乐主，如是一切众苦中，无间狱苦极粗猛。此间日以三百矛，极猛贯刺所生苦，此于地狱轻微苦，非喻非能及少分。”能感如是众苦之因，唯是自内三门恶行，如是知己应尽士夫力用策励，轻微恶行，莫令染着。即前书云：“此诸不善果种子，即身语意诸恶行，汝应尽力而策励，纵其尘许莫令侵。”

思惟旁生苦者，谓旁生中诸羸劣者，为诸强力之所杀害。又为人天资生之具，自无自在，为他驱驰，遭其伤杀捩打损恼。《本地分》说：与诸人天共同依止，无别处所。

《俱舍论》云：“旁生谓诸水陆空行，其处根本是谓大海，余者皆从大海散出。”《亲友书》亦云：“旁生趣中遭杀害，系缚打等种种苦，诸离寂灭净善者，互相吞啖极暴恶。有因真珠及毛骨，由肉皮故而死亡，无自在故由他驱，足手鞭钩及

棒打。”其中初颂，显示总苦；其第二颂，显示别苦；言打等中等摄驱驰及穿鼻等，此是依于由人非人作杀害等。互吞啖者，是约傍生众同分中，所为损害。寂灭净善者，谓能证得涅槃善法。远离此者，显极愚蒙，不堪道器。从足踢使，至以棒打，而为驱使，五事如次，谓马水牛驴象牛等。此等是如《亲友书释》中所说，其余尚有生于黑暗及以水中，老死于彼，负重疲劳，耕耘剪毛，强逼驱使。又以非一，杀害方便，苦恼而杀。又受饥渴，寒暑逼恼。又由猎士，多方恼害，应于此等常悬畏惧，思惟众多苦恼道理，厌患出离。其寿量者，《俱舍论》云：“旁生长经劫。”谓寿长者，能达劫量，短则无定。

思惟饿鬼苦者，谓诸习近上品悭者，生饿鬼中，彼复常与饿渴相应，皮及血肉悉皆枯槁，犹如火炭，散发覆面，口极干焦，舌常舐略。此中有三。于诸饮食有外障者，谓彼若趣泉海池沼，即于其处，为余有情持剑枪矛，遮其泉等不令趣近，及见其水变为脓血，自不乐饮。于诸饮食有内障者，谓有其口细如针孔，口或如炬，或有颈瘦，或腹广大，纵得饮食无他障碍，自然不能若食若饮。于诸饮食自有障者，谓有饿鬼名猛焰鬘，所有一切若饮若食，悉皆然烧，有名食秽，食粪饮溺，及有唯能饮食不净，生熟臭秽，有损可厌，或有唯能割食自肉，不能受用净妙饮食。

是等处所如《俱舍释》云：“诸饿鬼王名为琰魔，诸鬼本处琰魔王国，于此瞻部洲下过五百逾缮那而有，从此展转散居余处。”《亲友书》亦云：“于饿鬼中须依近，欲乏所生相续苦，无治饥渴寒热劳，怖畏所生极暴苦。或有口细如针孔，腹等山量为饥逼，下劣捐弃不净物，尚不具足寻求力。有存皮骨裸形体，如枯枝叶多罗树，有于夜分口炽然，受用口中烧然食。有下种类诸不净，脓粪血等亦无得，面互相冲有受用，颈瘦成熟所生脓，诸饿鬼中于夏季，月炎冬季日亦

寒，令树无果诸饿鬼，略视江河亦当干。”其中初颂显示总苦，所余诸颂显示别苦。劳为食故，遍处驰求。畏谓由见，执剑杵索诸士夫故，而起畏怖。下劣捐弃，谓随意弃。夜分者，谓至夜间其口烧然。口中烧然者，谓随所食皆烧其口。受用谓食。眼如恶毒之然烧，甘凉泉河悉当枯竭。又于一类显似猛焰，火炭充满。又于一类显为脓河，种种秽虫弥漫流注，是释中说。《弟子书》亦云：“猛渴遥见无垢河，欲饮驰趣彼即变，杂发青污及烂脓，臭泥血粪充满水，风扬浪洒山清凉，檀树青荫末拉耶，彼趣猛焰遍烧林，无量株杌乱杂倒。若奔畏浪高翻滚，泡沫充溢大水藏，彼于此见热沙雾，红风猛乱大旷野。此住其中望云雨，云降铁箭具炭烟，流飞炽炎金刚石，金色电闪降于身。热逼雪纷亦炎热，寒迫虽火亦令寒，猛业成熟所愚蒙，于此种种皆颠倒。针口无量由旬腹，苦者虽饮大海水，未至宽广咽喉内，口毒滴水悉干销。”

其寿量者，《本地分》及《俱舍论》说，鬼以人间一月为一日，乘此自年能至五百。《亲友书》云：“常无间息受众苦，由其恶行坚业索，系缚一类有情寿，五千及万终不死。”其释说为一类饿鬼寿量五千，或有一类寿量万岁。《本地分》说，三恶趣中身量无定，由其不善增上力故，大小非一。

若思如是恶趣众苦，应作是念，现在探手糖煨之中住一昼夜，或于严冬极寒冰窟裸而无衣，住尔许时，或数日中不用饮食，或蚊虻等啣咬其身，尚且难忍，何况寒热诸那落迦，饿鬼旁生互相吞啖，是等众苦，我何能忍？度现在心，乃至未能转变心意，起大怖畏，应勤修习。若虽知解，或未修习，或少修习，悉皆无益。如《事阿笈摩》说，庆喜妹家二甥出家，教其读诵，彼读数日，懈怠不读，附与目犍连子，仍如前行。庆喜嘱曰：应令此二意发厌离。目犍连子引至昼日所经处所，化为有情大那落迦，彼等闻其斫截等声，

遂往观视，观见斫截所有众苦，又见彼处有二大镬，涌沸腾然。问云：此中全无入者耶？报云：阿难陀有二甥，既出家已，懈怠废时，死后当生此中。彼二惶恐，作如是念：设若知者，现或置入，次返目犍连子处，详白所见。目犍连子告云：二求寂，若此过患，若余过患，悉是由其懈怠所生，当发精进。彼二遂发精进，若未食前，忆念地狱，则不饮食；若于食后而忆念者，即便呕吐。又引至余昼经行处，于余一处，化为诸天，彼由闻其琵琶等声，遂往观视，见有天宫，天女充满而无天子，问其无有天子因缘，答云：阿难陀有二甥，既出家已，发勤精进，彼二死后，当生此中。彼二欢喜，还白目犍连子。教曰：二求寂，若此胜利，若余胜利，悉从勤发精进而生，应发精进。次发精进受圣教时，见如前引，真实相应经中宣说，从诸善趣而生恶趣。问云：圣者，我等若从人天之中死后复生三恶趣耶？告云：二贤首，乃至未能断诸烦恼，尔时于其五趣生死，如轳辘理，应须轮转。彼二厌离，作是白云：今后不行诸烦恼行，惟愿为说如是正法。目犍连子为说法已，证阿罗汉。是故能灭懈怠，能发精进，勤修正道，策发其意，令希解脱，及证解脱。其根本因者，谓赞修苦。纵有大师现住世间，于此教授，更无过上而可宣说，即于此中，发生下中士夫意乐，次第极显。

净修心量，亦是乃至未起如是意乐以来，应须恒常励力修习。内邬嚩巴亦云：应观能生彼中之因，先作未作，现作未作，为念不念，当来应作，若先已作，或现正作，或念后时，而当作者，则当生彼。若生彼中，尔时我当何所作耶，我能忍乎？作是念已，作意思惟，必须令其脑浆炎热，起坐惶惶，无宁方便，随力令发畏怖之心。此是切要，现得善身，若如是思，能净先作，未来减少。先所作善，由猛欲乐，发愿令转增长繁多。诸当新作堪能趣入，则日日中能使暇身具足义利。若于现在不思彼等堕恶趣时，虽求从彼畏怖

之中，救护依处，然不能得。尔时于其应不应作，无慧力故，不能取舍。如《入行论》云：“若时能行善，然我未作善，恶趣苦蒙蔽，尔时我何为？”又云：“谁从此大畏，能善救护我，睁其恐惧眼，四方觅归依，见四方无依，次乃遍迷闷，彼处非有依，尔时我何为？故自今归依，诸佛众生怙，勤救众生事，大力除诸畏。”此仅粗分，广如《念住经》说。定须观阅，数数观阅，于所观阅，应当思惟。

宗喀巴大师在此非常语重心长地跟我们说，用词也非常强而有力，他只是简略地为我们说到了三恶道的痛苦而已，如果我们要知道更多的内涵，必须要去看《念住经》。光是阅读一两次是不够的，“数数观阅”，把内容给记下来。光是记住内容也还不够，还要反复思惟生起定解，所以“于所观阅应当思惟”。

这以上说到的三恶道的痛苦，我们不能说像是看电视或是看电影一样的，以一种保持距离的方式来做观想，那是错的。应该要把自己当做是主角，亲身去体会，让自己生起畏惧的感受为止。观想越清楚的话，感受力就会越强，对三恶道的畏惧力会越大，这非常重要。对三恶道畏惧的真正发起，不只是一两次，而是要长时，我们才会真正害怕什么叫做业障。如果我们害怕业障，对业障的制造者一烦恼，我们才会更加害怕。由此我们才会断除对今世的贪着以及断除对后世的贪着，才有办法真正生起厌离心。出离心是由此发起的，所以对三恶道痛苦的思惟很重要，必须要反复地去观修，直至真正生起畏惧为止。

菩提道次第广论十八天教授第三部分共下士道皈依三宝

皈依三宝

第二、习近后世安乐方便分二：一、趣入圣教最胜之门净修归依，二、一切善乐所有根本发深忍信。

是不是佛教徒，最主要是看他内心有没有皈依，广义来说，就是某个补特伽罗（某人或某个生命体），他一旦认可三宝为究竟皈依处，这个人就成为了佛教徒。当然，成了佛教徒之后，随着对教法的闻思修的训练，对三宝功德的认知会慢慢提升。

初中分四：一、由依何事为皈依因，二、由依彼故所皈之境，三、由何道理而正归依，四、既归依已所学次第。今初

因虽多种，然于此中是如前说，于现法中速死不住，死殁之后，于所生处亦无自在，是为诸业他自在转。其业亦如《入行论》云：“如黑暗依阴云中，刹那电闪极明显，如是佛力百道中，世间福慧略发起，由是其善唯羸劣，恒作重罪极强猛。”诸白净业势力微劣，诸黑恶业至极强力，故堕恶趣。由思此理，起大畏怖，次令发生求依之心。犹如陈那菩萨云：“安住无边底，生死大海中，贪等极暴恶，大鲸嚼其身，今当归依谁？”总为二事，由恶趣等自生怖畏，深信三宝，有从彼中救护堪能。故若此二，唯有虚言，则其归依亦同于彼；若此二因，坚固猛利，则其归依亦能变意，故应励力勤修二因。

皈依的两大因是畏和信。比如一个人遇到了极大困难，他真的是无能为力的时候，他就会想到要去投靠某人，请求

某人的协助，这种的投靠、皈依，最主要的是来自两个因缘：一是他畏惧某一种困境或难处或者是无法解决的痛苦，二是他相信某人有能力能够帮助他解脱困苦，所以他就去投靠、皈依某人。同样的，能不能成为佛教徒，主要就是看有没有皈依，是由有畏、信而生起了皈依之心。如果我们畏、信之心没有发起，那皈依也只是嘴巴说说而已，并没有真正生起。如果畏、信两者非常坚固，皈依心也是非常强烈的。所以应当要好好地勤修畏、信二因。

先来说畏，畏惧的意思是说，我们今世毕竟是有限的，而且时间流转得非常快，死时无自主地随着业力而转，业由烦恼造作，心被烦恼控制着，由于业和烦恼的操控，我们虽然不想堕落到三恶道去，但却无有自主地被逼着要堕落到三恶道去，由对三恶道的种种痛苦发起大怖畏心，于是强烈地想要从这种痛苦当中获得脱离，而自己又没有这样的能力，所以发起寻求依靠之心。

要生畏心，先得思惟三恶道痛苦，不是像看电视、电影一样，以长距离方式来观看，而是要观想亲身经历般的去经受三恶道种种的痛苦。再，要思惟烦恼的过患。要真正看到烦恼的种种过失，以及烦恼是如此的狡猾，烦恼所带来的作用真的只是伤害我而已，真正体会到烦恼是如此的恐怖，烦恼势力是如此的大，我要怎样才能解脱？我怎么能够战胜它？要获得胜利，我必须依靠三宝。由缘畏惧三恶道的痛苦以及因畏惧烦恼所产生的畏惧，才是最主要的。若是大乘不共皈依，是缘烦恼所留下来的习气，也就是缘所知障所产生的畏惧。

至于信心的部分，最主要是思惟三宝的功德，三宝是具有能让我们获救的能力的，如是深信。最主要是要了解到佛陀的悲智功德，我们必须配合着《释量论》的第二品，其中对为何说佛是具量士夫，成为了我们的皈依之境的理由，阐

述得非常清楚。还必须再添加中观的思想，来对佛陀的智慧做反复的思惟观察。再配合着《宝性论》所说的心的唯明唯知体性，以及无上瑜伽部的俱生原始光明，让自己思惟法宝是真正的存在，这才是真正生起信心的主要来源。由众多因缘加起来，我们才有办法真正相信，灭道二谛是绝对可以成办的，现在正在具有灭道二谛，还未究竟的僧宝们是绝对存在的，究竟圆满灭道二谛的一切果位的佛宝也是绝对存在的。如果对三宝功德不了解，我们的信心就只是一种表面的信心，非常肤浅、表面化，非常地不坚定、易动摇。

第二、由依彼故所归之境分二：一、正明其境，二、应归依此之因相。今初

如《百五十颂》云：“若谁一切过，毕竟皆永无，若是一切种，一切德依处。设是有心者，即应归依此，赞此恭敬此，应住其圣教。”谓若有一，能辨是依非依慧者，理应归依，无欺归处佛薄伽梵，由此亦表法及僧宝，如《归依七十颂》云：“佛法及僧伽，是求脱者依。”

我们皈依的目的是什么？是为了去除痛苦、获得得安乐。要拿掉苦因，断除烦恼的过失，我们皈依的对象，必须是断除了烦恼的人才行。更何况，我们不仅是要断除自己的烦恼，也要断除一切众生的烦恼，一定要了解到一切万法，了解到一切众生的根器，我们才能因材施教以最适合他人的法门来利益到他。为了成就一切遍智，我们必须去断除所知障。要断除所知障，我们就必须要去断除一切的过失，证得一切的功德，这是我们最究竟的皈依目的。所以，我们的皈依境必须要具备这样的功德，才能成为我们的皈依境。如果皈依境本身是具有殊胜功德的，可是皈依境却没有大悲心想要帮助我们，那我们向他投靠他也不会救我们的。可是三宝皈依境并非如此，不只是已断一切过失，证得了一切功德，

更重要的是他具有真正无有欺诳的爱他胜己的大悲悯心，所以三宝是值得我们去皈依的。

我们皈依的目的是可以有很多种，比如暂时性的皈依，像现在外面下大雨，要是想出门的话，为了要避免被淋湿，我们就需要一把雨伞或是一件雨衣。如果皈依的目的是为了能够获得生死烦恼苦痛的解脱，那么三宝才是希求解脱者的正确皈依处，因为他具有辨别是非善恶的最究竟的智慧，同时具有大悲心的缘故。

应归之相分四，初者谓自即是，极调善性，已能证得无畏位故，若未得此，则如倒者，依于倒者，不能从其一切畏中救护他故。第二者谓于一切种，度所化机，善方便故，此若无者，纵往归依，亦不能办所求事故。第三者谓具大悲故，此若无者，虽趣归依，不救护故。第四者谓以一切财而兴供养，未将为喜，要以正行而修供养，乃生喜故，此若无者，则定顾视先有恩惠，不与一切作归处故。总之，自正解脱一切怖畏，善巧于畏度他方便，普于一切无其亲疏，大悲遍转，普利一切有恩无恩，是应归处，此亦唯佛方有，非自在天等，故佛即是所归依处。由如是故，佛所说法，佛弟子众皆可归依。由是若于摄分所说此诸理上，能引定解，专心依仰，必无不救，故应至心发起定解。由能救自二种因中，外支或因，无所缺少，大师已成，然是内支，未能实心持为归依，而苦恼故。是故应知，虽未请求，由大悲引，而作助伴，复无懈怠，无比胜妙真归依处，现前安住为自作怙，故应归此。《赞应赞》云：“自宣我是汝，无怙者助伴，由大悲抱持，一切诸众生，大师具大悲，有愍愿哀愍，勤此无懈怠，有谁与尊等？汝是诸有情，依怙总胜亲，不求尊为依，故众生沉溺。若正受何法，下者亦获利，能利他诸法，除尊非余知。一切外支力，尊已正成办，由内力未全，愚夫而受苦。”

为什么三宝值得我们去皈依？理由有四：

第一，因为佛的心续已经获得调伏，并且已经证得了一切无畏的成就，所以值得我们去皈依。如果他本身也是一个烦恼众生，那我们依止烦恼众生怎可以脱离烦恼呢？这不可能。就像你已经跌倒了，你希望有人把你拉起来，你不可能拜托一个和你一样正跌倒的人拉你起来吧？你自己本身已经被烦恼所转，为了能够脱离烦恼，再去依止一个与烦恼相应的人，这理由说不过去。

第二，佛会非常善巧地引导我们，走向解脱之道，获得我们想要的果位。佛陀调教众生的方式，就像妈妈喂小孩子吃饭一样。因为婴儿的牙齿不好，所以只喂他奶；慢慢孩子长大些了，牙齿也长出来了，但是刚开始长出来的牙齿是软的，所以只给予比较稀释的一些东西吃；再等孩子慢慢长大些，才给予硬的可咀嚼的食物。同样的，佛也像一个非常爱护病人的医生，他会依病人的病情给他适中的药，因为如果病人身体很虚弱的话，是没有办法去服用强烈的药物的，得依病况给予病人适中的，对他最需要或说最有帮助的药。佛陀在引导我们的时候，就是这样非常善巧地配合着我们的根器，跟我们说对我们真正有利益的教法。有时候你想帮助一个人，对方是不是真正能够获得帮助，是需要具足很多因缘才有办法的，并不是说你给他最好的东西，就能够真正帮助到他。

佛如此善巧调伏众生的经验，更让我们相信，对于其他宗教建立尊重是很重要的。从教义的角度来讲，佛教的教义确实是非常地渊博深广，真的可以说是无人能及。可是对方因缘不聚合，你再怎么讲他都听不下去，你坚持说我要拿佛教的教法来帮助你，这是没有意义的。既然我们想帮助他，希望他能够真正获得利益，只要他去好好地行善，慢慢地通过善心的累积，恶业就会慢慢地减少，因为他行善的缘故他

就会慢慢获得快乐。这个世界上的一切传统的宗教信仰，到目前为止都是具有传播善法、劝人行善的作用的。许多的宗教信仰者，他们随着自己的宗教信仰，确实已慢慢地把自己改变成了一个善良的人。虽然佛教的教义不能直接地帮助到他们，因为佛法帮助到他的因缘还没有成熟，所以我们就不要去强迫，至少我们看到他们由自己的宗教信仰而慢慢转为了想要行善的人，光是这一点就值得我们随喜了。

第三，佛具大悲心。佛陀日夜所思所想的，就是要帮助我们从无明当中获得解脱，去除我们一切的痛苦以及痛苦所留下来的习气种子，让我们获得最究竟的安乐。佛具有如此大悲的缘故，永远都是凝视着我们，想要帮助我们的。

第四，佛绝非是随供养财物而转的。绝对不是你供养他才救你，不供养就不救你。

由上述四种的理由，宗喀巴大师在此做了一个总结：“总之自正解脱一切怖畏，善巧于畏度他方便，普于一切无其亲疏大悲遍转，普利一切有恩无恩是应归处。”皈依的四个理由，在这短短的四句话里面都已经说到了。唯佛平等爱护一切众生，所以佛即是所皈依处，佛所说的灭道二谛功德是正皈依法宝，与正在证悟二谛的僧宝们都是我们的皈依处。对这些道理反复思惟并发起定解，我们可以知道，三宝是绝对值得我们去皈依的，所以专心依仰三宝，绝对能够获得救护。

自己能够获得救护有两个因缘：外缘和内缘。外缘部分已经具足了，因为导师释迦牟尼佛所说的教法，以及有其传承的善知识，我们现在都已经具足。内缘部分就是自己本身要有畏信，真正从内心去发起定解，来做皈依。如果没有诚心，生不起畏、信，那谁也救不了自己。如果自己本身畏信因缘具足，纵使我们没有请求三宝的救护，三宝也是绝对会救我们的。因为三宝被大悲心所转，只要我们因缘具足，三

宝随时都在凝视着我们。最主要是内心发起定解，把前方的资粮田三宝视为是自己的依怙，作此皈依。

第三、由何道理而归依者。《摄抉择》中略说四事：一、知功德，二、知差别，三、自誓受，四、不言有余而正归依。

初知功德而归依者，须能忆念归处功德，其中有三：一、佛功德，二、法功德，三、僧功德。

身功德者，谓正思念诸佛相好，此亦应如喻赞所说，而忆念之。如云：“相庄严尊身，殊妙眼甘露，如无云秋空，以星聚庄严。能仁具金色，法衣端严覆，等同金山顶，为霞云缚缠。尊怙无严饰，面轮极光满，离云满月轮，亦莫能及此。尊口妙莲花，与莲日开放，蜂见疑莲华，当如悬索转。尊面具金色，洁白齿端严，如赞秋月光，照入金山隙。应供尊右手，为轮相殊饰，由以手安慰，生死所怖人。能仁游行时，双足如妙莲，印画此地上，莲华何能严！”

讲述佛的功德，要从佛的身、语、意三种的功德来解释。这里先讲身功德的部分，再说话功德与意功德。

语功德者，谓随世界，所有有情，同于一时，各各申一异类请问，能由刹那心相应慧，悉皆摄持以一言音，答一切问，彼等亦能各随自音，而生悟解。应思惟此希有道理，如《谛者品》云：“若诸有情于一时，发多定语而请问，一刹那心遍证知，由一音酬各各问。由是应知胜导师，宣说梵音于世间，此能善转正*轮，尽诸人天苦边际。”又如《百五十颂》云：“观尊面可爱，从彼闻此等，极和美言音，如月注甘露。尊语能静息，贪尘如雨云，拔除嗔毒蛇，等同妙翅鸟。摧坏极无知，翳障如日光，由摧我慢山，故亦等金刚。见义故无欺，无过故随顺，善缀故易解，尊语具善说。且初闻尊语，能夺闻者意，次若正思惟，亦除诸贪痴。庆慰诸匮乏，

亦放逸者归，令乐者厌离，尊语相称转。能生智者喜，能增中者慧，能摧下者翳，此语利众生。”应如是念。

意功德分二。

智功德者，谓于如所有性，尽所有性，一切所知，如观掌中庵摩洛迦，智无碍转，能仁智遍一切所知。除佛余者，所知宽广，智量狭小，悉不能遍。如《赞应赞》云：“唯尊智能遍，一切所知事，除尊余一切，唯所知宽广。”又云：“世尊堕时法，一切种生本，如掌中酸果，是尊意行境。诸法动非动，若一若种种，如风行于空，尊意无所碍。”应如是念。

悲功德者，如诸有情为烦恼缚，无所自在，能仁亦为大悲系缚无所自在，是故若见诸苦众生，常起大悲恒无间断。如《百五十颂》云：“此一切众生，惑缚无差别，尊为解众生，烦恼长悲缚。为应先礼尊，为先礼大悲，尊知生死过，令如此久住。”《谛者品》亦云：“若见痴黑暗，常覆众生心，陷入生死狱，胜仙发悲心。”又云：“若见欲蔽意，大爱常耽境，堕爱贪大海，胜者发大悲。见烦惑众生，多病忧逼恼，为除众苦故，十力生大悲。能仁常起悲，终无不起时，住众生意乐，故佛无过失。”应随忆念。

从两种角度来对佛的意功德做赞叹：一是以佛陀的智功德，一是以佛的悲功德。

首先赞叹智功德。因为佛断除了所知障的缘故，所以能够完全地了解一切如所有性和尽所有性，所以看诸法的时候如同看手掌上的庵摩洛迦。庵摩洛迦是一种果实，味道有点酸酸涩涩的，内外透彻。佛陀看诸法的时候，也如同看手掌上的一个内外透明的果实一样，不只是能见果实外表的部分，也可以看到里面的部分，非常清楚透彻，能无障碍而见一切的世俗谛和胜义谛。为什么佛能够看到而我们不能？我们唯明唯知的心本来有能力能够通达一切事物，但是由无明

烦恼所留下来的习气，执取二谛为异性，成为心的污染，阻碍着我们对事物的认识。而无明是可以被断除的，佛陀就是断除了所知障，所以佛能无有障碍通达一切事物。

再赞佛之悲功德。我们的心是被烦恼控制着的，所以我们是凡夫。佛能圆满自他二利，是因为佛陀的心被爱他胜于爱己的悲悯一切众生的心所转。佛陀说法，并非是佛陀先发起意乐，说我要帮助众生，然后去说法。只要因缘聚合，佛陀会自然说法，因为佛完全被大悲心所转，只要内外因缘具足，不需要佛特别地去想，发起帮助众生的意乐，大悲心所产生的佛事业就会成熟，很自然地与众生的事业而去转*轮。这是有很多种种的因缘的，加上佛自己以前的发愿和大悲心等。

如果要真正地体会到佛陀的悲功德，不仅要这样去读诵《广论》本文，而是要多多去观想菩提心，让自己的心转为菩提心，尝到菩提心这种甘露法味，再去体会悲悯的强大感受。当从自己的少许经验去推理预测，菩萨的悲悯功德是如此的不可思议，更何况是佛陀呢？这时才有办法真正发起对佛悲功德的信心。否则的话，只是表面上对佛悲功德的认知，实际上没有办法去体会。而且佛陀的悲悯，是符合实际情况的一种悲悯，绝非是片面的悲悯。片面的悲悯心，还有贪嗔的存在，有时会带来负作用，会让人陷入伤心痛苦的境地而无法自拔。但是佛陀的悲悯却是完全符合实际状况的，非常理智，没有爱恨冤亲，所以不仅不会让自己陷入无法自拔的痛苦，反而会使内心带来无比的信力和勇气，这种的安乐是无法用言语来形容的，唯有自己去体会才知道。

有人说，我们干嘛要去思惟众生的痛苦，我们自己已经够苦的了，再去思惟众生的痛苦，还要承担一切众生的痛苦，那岂不是让自己更加痛苦吗？错了，就是因为我们的内心有这样的想法，所以才永远是痛苦的。就是因为有自私自利

的爱我执的想法，所以我们的的心就局限在一个非常狭小的“我”上，谁爱这个“我”，就会造成阻碍和伤害，即使只是有那么一点点小小的挫折，他都会有崩溃的感觉。但是相反的，如果你的心是缘一切有情众生，像爱自己一般去真正地爱一切有情众生的话，当自己真的发起心力要去承担一切众生痛苦的时候，自己的痛苦又算得了什么？两种不同的思惟模式，实际上心力差别悬殊非常大，因为觉得自己的痛苦都受不了，干嘛要去承担众生的痛苦，所以心力变得非常微弱，经不起打击；但另一者却刚好相反，觉得自己的痛苦算什么，因为想要承担一切众生的痛苦，为众生离苦得乐而努力精进，当他发起这种大心力的时候，又有什么挫折和痛苦可以难倒他呢？他能够违缘转为道用，再痛苦的因缘，只能让他生起更强烈的悲悯。纵使遇到仇敌，他也会像看到自己的善知识一样的去爱护他，因为他知道仇敌对我的伤害并非来自于仇敌，而是来自操控这个人的烦恼，所以于伤害自己的人会更强烈地发起悲悯，同时又非常理智地想要去销毁他人内心的烦恼。这种的悲悯心，怎么可能会带来痛苦？不可能。所以当佛被这种大悲所转，是非常理智的，内心的心力非常强大，非常有勇气地去面对事实，来真正帮助一切有情众生。而且，佛陀不仅是具有这种悲悯，还具有了解一切诸法的智慧，在这种悲智双运下，才有办法真正圆满自他二利的事业。

业功德者，谓身语意业，由其任运无间二相，而正饶益一切有情。此复由于所化之别，堪引化者，能仁无不令其所化会遇圆满，远离衰损，定作一切所应作事。如《百五十颂》云：“尊说摧烦恼，显示魔谄动，说生死苦性，亦示无畏所。思利大悲者，凡能利有情，此事尊未行，岂有此余事？”《赞应赞》云：“尊未度众生，何有是衰损？未令世间会，岂有此盛事？”应忆念之。

此是略说念佛道理，若由种种门中忆念，亦由多门能发净信，若能数数忆念思惟，则势猛利常恒相续，余二宝德，亦复如是。

由如是修，若善了解，则诸经论多是开示三归功德，此等皆能现为教授。

念观察修，皆是分别，于修行时，而舍弃者，是遮此等集聚资粮，净治罪障非一门径，故于暇身摄取无量坚实心藏，应当了知为大障碍。此等若作常时修持，心随修转。故于初时修心稍难，后时于彼能任运转。又若能念，愿我当得，如所随念，如是佛者，是发菩提心，一切昼夜恒得见佛，于临终时任生何苦，然随念佛终不退失。《三摩地王经》云：“教汝应悟解，如人多观察，由住彼观察，心能如是趣。如是念能仁，佛身无量智，常能修随念，心趣注于此，此行住坐时，欣乐善士智，欲我成无上，胜世愿菩提。”又云：“清净身语意，常赞佛胜德，如是修心续，昼夜见世依。若时病不安，受其至死苦，不退失念佛，苦受莫能夺。”博朵瓦云：“若数数思，渐能深信，渐净相续，能得加持。由于此上获得定解，故能由其诚心归依，若于所学能正习学，则一切事悉成佛法。吾等对于诸佛妙智，尚不计为准洽占卜。”此复说云：“譬如有一准利卜士说云，我知汝于今年无诸灾患，则心安泰。彼若说云，今岁有灾，应行此事，彼事莫为，则励力为；若未能办，心则不安，起是念云，彼作是说，我未能办。若佛制云，此此应断，此此应行，岂置心耶？若未能办，岂忧虑耶？反作是言，诸教法中，虽如彼说，然由现在，若时若处，不能实行，须如是行。轻弃佛语，唯住自知。”若不观察，随心爱乐，唯乱于言。若非尔者，内返其意，详细观察，极为谛实。故当数数思佛功德，励力引发至心定解。此若生者，则于佛所从生之法及修法众，亦能发起

如是定解，是则归依至于扼要，此若无者，即能转变心意归依，且无生处，况诸余道。

有些人认为，反复的观察是不需要的，因为是一种分别心。有此执着的话，是一个很大的障碍，阻碍集资净障，使暇满不能取得大益。

其实我们每一个人在修行当中，一开始一般都是困难的，因为心不熟悉法义，即使是念法义名词，都会觉得有点困难。但是只要我们不放弃，一次再一次地去训练，不只佛学名词会讲得很流利，其涵义哪怕再难，也都能慢慢了解。如果一开始就说好难，就放弃了，那就太可惜了。应该如此思惟，我们每个人都有佛性，我现在不懂是因为我还不熟悉，只要我肯学习，哪里会有不懂的事情？慢慢熟悉法义之后，再反复地去思惟观想，让自己的心相应于菩提心，如此我们就能够真正发起菩提心。如果佛交待我们办的事情我们未能办，内心会有不安的感觉，如果我们真正皈依三宝，那对于佛所制定的戒律，该做什么不该做什么，应时常反观自己有没有依教奉行。渐渐地，我们的心就能安泰。业清净之后，我们昼夜都能见到三宝，恒时可见佛陀。

法功德者，谓由敬佛而为因缘，应作是念，佛具无边功德者，是由证修灭道二谛，除过引德，以为自性，教证二法，而得生起。如《正摄法经》云：“诸佛世尊所有无边无际功德，从法生起，受行法分，法所化现，法为其主，从法出生，正法行境，依于正法，法所成办。”

思惟法功德的时候，最主要的是先必须让自己去证实法宝的存在，有没有灭谛、道谛。如果通过对整个佛理的认知，让自己相信法宝的存在，我们就自然能够了解法功德，了解法宝对我们是多么的重要，才有办法真正发起对三宝功德的非常坚定的信心。如果对法宝是否存在都有疑惑，那纵使我们在念法功德文，要想真正产生信心也是很困难的。如

果连法宝是否存在都未曾思惟过，就更不能了解由此而成就的究竟佛宝功德，那对三宝功德的认知就没有基础了。

如同《正摄法经》中所说：“诸佛世尊所有无边无际功德，从法生起”，道证功德从法生起；“受行法分”，因为所有的道证功德由法生起的缘故，所以我们能够享受这种法的安乐；“法所化现”，因为能够享受这种无漏法，从无漏法可以化现出种种余功德；“法为其主”，由相应于法，我们能够让自心操控自心；“从法出生”，透过禅定即三摩地的力量，相应于无漏法的心出生；“正法行境”，如实地依教正法来奉行；“依于正法”，依由教正法而获证正法功德；“法所成办”，依由证正法而圆满成办一切有利于自他的事。

僧功德中，正谓诸圣补特伽罗，此亦由念正法功德，由其如理修行门中，而为忆念。《正摄法经》云：“于诸僧伽，应如是念，谓说正法，受行正法，思惟正法，是正法田，受持正法，依止于法，供养于法，作法事业，法为行境，法行圆满，自性正直，自性清净，法性哀愍，成就悲愍，常以远离为所行境，恒趣向法，常白净行。”

思惟忆念僧功德，“谓说正法，受行正法，思惟正法，是正法田”，使我们的身语意成为证正法的功德田；“受持正法”，持有教证二法；“依止于法”，使我们的心依止于法；“供养于法，作法事业”，不只是自己供养于法，我们也做法事业，为他人说法，让其他人也相应于正法；“法为行境”，所行一切都如法；“法行圆满”，不只相应于法，所做一切都圆满；“自性正直”，无有欺诳；“自性清净”，断除烦恼及烦恼种子的缘故，不受烦恼的污染；“法性哀愍，成就悲愍”，具有大悲；“常以远离为所行境”，常于寂静阿兰若处，所做一切行持远离烦恼污染；所以，“恒趣向法，常白净行”。

由知差别而归依者，如《摄分》说：由知三宝内互差别而正归依。此中分六，相差别者，现正等菩提是佛宝相，即彼证果，是法宝相，由他教授，而正修行，是僧宝相。业差别者，如其次第，善转教业，断烦恼苦所缘为业，勇猛增长业。信解差别者，如其次第，应树亲近承事信解，应树希求证得信解，应树和合同一法性共住信解。修行差别者，如其次第，应修供养承事正行，应修瑜伽方便正行，应修共受财法正行。随念差别者，谓应别念三宝功德，如云：“谓是世尊等。”生福差别者，谓依补特伽罗及法增上，生最胜福，佛及僧二是依初义，此复依一补特伽罗，及依众多补特伽罗生长福德，以于僧伽定有四故。

由知道三宝各各差别而去做皈依，是说由不同的角度去了解三宝的定义和作用，如同《摄分》里面说有六种差别：

首先是相差别。由整个教法的形成过程来说，在这世间是先有佛，佛来到世间后转法，使得凡夫补特伽罗生起了道灭功德转为圣者，形成了三宝。先有佛，后有法，然后有僧。由此能够了解到三宝的性相差别，“现等菩提是佛宝相，即彼证果是法宝相，由他教授而正修行是僧宝相”。

第二，业差别。按次第来说，佛宝的作用是“善转教业”，依由弟子福报而为转*轮；法宝的作用是“断烦恼苦所缘为业”，自己内心相续生起法宝的缘故，才有办法真正断除烦恼，所以我们真正从烦恼当中获得救护是靠法宝的力量；僧宝的作用是“勇猛增长业”，就是说我们在修行的这条路上，有时候光是听法义不一定能够生起很强烈的感受，可是当我们亲眼看到在自己的身旁，确实有这么一位苦行精进的大师，他如此地为众生付出，有僧宝作为我们的楷模、追随的对象，信心会更加强烈，僧宝带给我们的是法义上的勇猛增长。

第三，信解差别。佛宝是我们亲近承事的对象；法宝是我们所希求证得的；能与僧宝一起走上修行道，我们对法义的信心会非常坚定。

第四，修行差别。是说我们缘佛宝如何修，缘法宝如何修行，缘僧宝如何修行。我们应该供养承事佛宝，应该让自己的心续上生起法宝；对于僧宝，我们要供养财物，同时在法上作为皈依和楷模的概念来和合共修。

第五，随念差别。就如同《随念三宝经》上所说，在此以藏文来说只说了“谓是世尊等”。中文的《随念三宝经》，随念佛经时，说“佛、薄伽梵者，谓：如来、应、正等觉、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、薄伽梵。”于是，说了佛种种的功德。在随念法经时，说到了“正法者，谓：善说梵行。初善、中善、后善。义妙、文巧。纯一、圆满、清净、鲜白。”随念僧经时，说“圣僧者，谓：正行、应理行、质直行。所应礼敬，所应合掌。清净功德，净诸信施，所应惠施，普应惠施”等种种的功德。应如《随念三宝经》所说，来作随念的差别。

第六，生福差别。依佛宝和僧宝补特伽罗以及法宝为资粮田，而去发起增上福报资粮，是为最胜福田。所依补特伽罗不只是一个，而是有众多。因为在三宝来讲有四众三宝，在此的“四众”并不是指出家男女众和在家男女众，而是指声闻僧宝、独觉僧宝、菩萨僧宝以及佛僧宝。佛本身也是僧宝，凡是圣者都是僧宝，圣者有声闻圣者、独觉圣者、菩萨圣者以及佛圣者四种，所以僧宝有四众。

由自誓受而归依者，谓由誓受依佛为师，依般涅槃为正修法，归依僧伽为修助伴，由如是门而正归依，如《毗奈耶广释》中说。

那我们如何皈依呢？发誓承诺，以这种方式来行皈依。所谓承诺，就是说在皈依的时候有一种想要投靠的信

念。如果是具有了畏和信的因缘，而发下了如此的承诺，“谓由誓受依佛为师，依般涅槃为正修法，皈依僧伽为修助伴”那就是真正的皈依了。“由如是门而正皈依，如《毗奈耶广释》中说。”戒经里面说，如果我们要获得出家的戒体，必须要发起出离心，但在出离心发起之前必须要以皈依为根本。

由不言余而归依者，谓由了知内外大师及其教法，诸学法者，所有胜劣，唯于三宝执为归处，不执与此相违师等，是所应归。

此二所有差别之中，师差别者，谓佛圆满无边功德，所余大师与此相违。《殊胜赞》云：“我舍诸余师，我归依世尊，此何故为尊？无过具功德。”又云：“于余外道教，如如善思惟，如是如是我，心信于依怙。如是非遍智，宗过坏其心，心坏者不见，无过大师尊。”教差别者，谓佛圣教，由安稳道得安乐果，息生死流，净诸烦恼，终不欺罔，乐解脱者，唯一善妙，清净罪恶，外道教法与此相违。如《殊胜赞》云：“何故由尊教，安乐得安乐，故于说法狮，尊教此众生。”《赞应赞》亦云：“谓应趣应遮，清净及杂染，此是雄尊语，与余言差别。此纯显真如，彼唯欺罔法，尊语与余言，除此须何殊？此专一妙善，彼唯障碍法，尊语与余言，除此有何别？由彼染极染，由此能清净，此即依怙语，与余言差别。”僧伽差别由此能知。

我们在皈依的时候，应该要了解内外道之间的差异，抉择出三宝才是最究竟的皈依处来做皈依。尽管在某一种因缘下，三宝是最胜皈依处，不适合对其余的外道众说，但是我们自己必须要了解内外之间的差异而行皈依。唯有内道的三宝为唯一皈依处，与内道三宝相违的外道导师、外道教法以及外道修行者等，并非是我们应该皈依的学处。

第四、既归依已，所学次第分二：一、摄分中出，二、教授中出。今初

初中有二四聚。初四聚中，亲近善士者，谓如前说。善知识者，乃是一切功德依处，观见是已而正亲近，由归依佛即是归依示道大师。随顺此之正行，即是亲近示道师故。听闻正法及如理作意者，随其所应，谓当听闻若佛所说，若佛弟子所说，法教诸契经等，及若作意何种所缘，能息烦恼，即应作意。由归依法，于教证法应当现证，此即是彼随顺行故。法随法行者，谓应随顺般涅槃法，而修正行。由归依僧，于趣涅槃补特伽罗应执为伴。其随顺行，谓应与诸趣解脱者，共同学故。

皈依学处有二，摄分与教授分。摄分有二四聚：

第一个四聚是：第一，“亲近善士者，谓如前说善知识者，乃是一切功德依处。观见是已而正亲近，由皈依佛即是皈依示道大师，随顺此之正行，即是亲近示道师故。”皈依佛的缘故，所以我们要正亲近善知识。第二，“听闻正法及如理作意者，随其所应，谓当听闻若佛所说、若佛弟子所说法教诸契经等，及若作意何种所缘能息烦恼，即应作意。”我们必须要闻正法并如理作意来修行。第三，“由皈依法，于教证法，应当现证，此即是彼随顺行故。法随法行者，谓应随顺般涅槃法而修正行。”皈依法的缘故，所以我们必须要努力地让自己心续当中现证涅槃的随顺之法。能够证得涅槃当然是最好，纵使今生没有办法成办涅槃，也应当生起相应于解脱正道的涅槃随顺之法的证量功德。第四，“由皈依僧，于趣涅槃补特伽罗应执为伴，其随顺行，谓应与诸趣解脱者共同学故。”由皈依僧的缘故，我们应当要了解，往解脱道上行走的补特伽罗都是自己的法友，应共同修学。

第二四聚中，诸根不掉者，谓根于境放散之后，意亦随逐，于境掉动，深见过患，令意厌舍。受学学处者，谓随力受学佛制学处。悲愍有情者，谓佛圣教，由悲差别，故归依此。于诸有情，亦应悲愍，断除损害。应时时间，于三宝所勤修供养者，谓应日日供养三宝。

第二个四聚是，第一，“诸根不掉者，谓根于境放散之后，意亦随逐于境掉动，深见过患令意厌舍”，守护五门。第二，“谓随力受学佛制学处”，当发大精进力而去受学以及遵守学处。第三，“悲悯有情者，谓佛圣教由悲差别，故皈依此。于诸有情，亦应悲悯断除损害。”因由悲悯的缘故，就不应该造作对任何一个众生的损害，当然最好是能够去帮助别人。如果帮助不了别人，至少也不应该去伤害别人。第四，“应时时间于三宝所勤修供养者，谓应日日供养三宝。”

第二、教授中出分二：一、别学，二、共学。初中分二：一、遮止应学，二、修行应学。今初

如《涅槃经》云：“若归依三宝，是谓正近事，终不应归依诸余天神等。归依正法者，应离杀害心。归依于僧伽，不共外道住。”此说有三，谓不归余天，于诸有情舍离损害，与诸外道不应共住。其中初者谓于世间，若大自在遍入天等，尚不执为毕竟归处，况诸鬼趣山神龙等。此是不可不信三宝，归心彼等。若于彼等，请其助伴，现前如法，所作事业，则无不可，如求施主为活命伴，依诸医师为治病伴。第二谓于人及畜等，若打若缚若禁穿鼻，实不能负强令负等，意乐加行，损害有情，悉应远离。第三谓与不信三宝，为可归宿，而毁谤者，不应共住。

“遮止应学”，就是不应该做的事。

因皈依佛的缘故，“不归余天”，就是不应皈依欲界、色界、无色界的天人，像色界的大梵天王、遍入天以及欲界的

第四天王等，这种世间人供奉为无上皈依境天人，不应是佛教徒去皈依的对象。如果连大梵天王、大自在天或遍入天等，都不成为究竟的皈依对象，更何况是世间的天龙八部甚至是鬼趣、山神、龙等，更不可成为皈依的对象。如果因为暂时所需，祈求世间的天龙八部等来帮助的话是可以的，因为我们有时确实需要这种帮忙。“如求施主为活命伴，依诸医师为治病伴”，如果是以这种方式来向天人祈求协助，不会违背皈依学处。但是不可对三宝产生不信，像皈依三宝般的去皈依这些世间天神，这是违背皈依学处的。

因为皈依法的缘故，“于诸有情舍离损害”，我们要遮止对于有情的损害。“谓于人及畜等，若打若缚、若禁穿鼻、实不能负强令负等，意乐加行损害有情，悉应远离”，无论是在意乐上或是加行上，对于众生都不应该造作任何损害的行为。

因为皈依僧的缘故，“与诸外道不应共住”，不应该与毁谤三宝或不信三宝者走得太近，或者把他当成内心的一种依赖，结交这样的至交好友，这是不应有的。当然，如果我们对基督教或者是回教等外道的法友们，相处时要互相尊重、互相信赖，这种的信赖是可以的，但是并非是内心的一种依靠，如亲朋好友般地内心依赖他，这是不行的，不应共住是这个意思。并不是说一切外道法友都不值得信赖，不是这个意思，是我们内心不应该把他们作为一种依靠。因为对方他不信三宝甚至于毁谤三宝，如果我们把这种对象视为是内心的信赖，那就跟皈依三宝的学处产生了矛盾。

三种修行应学者，谓于佛像，若塑若画，随好随丑，不应讥毁，置麀险处，及押当等，不敬轻毁，皆当断除，应当执为是可敬田，犹如大师。《亲友书》云：“随工巧拙木造等，智者应供善逝像。”《分辨阿笈摩》说，劫毗罗、摩纳

婆，由于学无学僧众，说十八种异类恶语。谓云：“汝等象头，岂能了知是法非法”等，感有十八异类头形摩羯陀鱼，自迦叶大师时，乃至释迦法王住旁生中。《杂事》中说：拘留孙大师般涅槃后，端妙大王令建大塔。有一工人曾经二次作是讥云：今令树其如是大塔，不知何日乃得完竣？后善成已，深生忧悔，将其工价，造一金铃，挂于塔上，其后感生容颜丑恶，身形矮小，声音和美，名曰善和。故于佛像不应说言，此如此类，于他所造诸佛像等，若因善妙，若量广大，不应讥毁及遮止等。大瑜伽师奉曼殊像，于觉窝前，请观视云：此善丑何似？若善妙者，可将绒巴迦格瓦所供之四钱金授予购取。觉窝答云：至尊妙音之身，无所不善，师工中等，说已置顶，于一切像，悉如是行。虽于正法四句以上应离不敬，又应断除一切不敬，谓抵押经卷，贸为货物，置秃土地灰尘险处，鞋袜并持及跨越等，应起恭敬，等如法宝。传说懂哦瓦善知识，凡见有持经典来者，合掌起立，后不能起，殷勤合掌。又说觉窝至哦日前，有一咒师不从闻法，大依怙尊，见一记录，以齿污秽，沾其经书，深生不忍，说云可愍，不可不可，咒师生信，遂从闻法。霞惹瓦亦云：我等于法任何玩耍，无所不作，然不敬法及法师者，是坏慧因，现在愚蒙，如此已足，莫更作集愚痴之因，若愚过此，更有何能？

现在讲三种修行应行学处。

因为皈依佛的缘故，所以我们对于佛像应特别地恭敬，无论是塑像还是画像，无论画师或制造佛像的人工巧如何，都不应该对佛像有所批评，也不应该将佛像安置在有灰尘或者是很危险的地方，更不能把佛像做押当品，拿佛像来做买卖交易等。应把佛像视为导师，来做尊敬。《分辨阿笈摩》说劫毗罗、摩纳婆由于对学无学僧众说十八种异类恶语，骂他们是象头等等，后来感得异熟果，长成有十八种异类头形

的摩羯陀鱼，自迦叶大师至释迦法王时一直住于旁生中。

《法句经》中也说，拘留孙大师般涅槃后，端妙大王令建大塔，有一工人曾经两次嘲笑说：“今令树其如是大塔，不知何日乃得完竣？后善成已，深生忧悔，将其工价造一金铃挂于塔上，其后感生容颜丑恶、身形矮小；声音和美，名曰善和。”由如是因感如是果，所以我们不应该对佛像说三道四。“于他所造诸佛像等，若因善妙，若量广大，不应讥毁及遮止等。”如同有大瑜伽师欲供养一尊文殊师利像，请阿底峡尊者看看像之善丑。阿底峡尊者答言：“文殊菩萨哪里有不好，只是这塑工中等。”说完将像放在自己的头顶做顶礼。“于一切像，悉如是行”，所以我们有见画师画的佛像或者是塑的佛像时，要特别地小心，不可以对佛像不恭敬。如果做工实在是不令人随喜时，也千万不要去嘲笑，否则的话很容易造恶业。

同理，在任何纸上有写到四句以上的经书，应该远离不敬，断除一切不敬。不应拿经书去做抵押，当做是一种货物来买卖，或是随便放在地上有灰尘的地方，或者跟鞋袜摆在一起，或是跨越经书等，这些都是完全不应该做的。有时候我们学经典的人，尤其是我们出家人时常跟经典生活在一起，有时候会在经典上面放笔等很多东西，这都是不应该的，要特别小心，应恭敬法宝。“传说恺哦瓦善知识，凡见有持经典来者，合掌起立，后不能起，殷勤合掌。”又说阿底峡尊者到阿里时，有一咒师不从闻法，大依怙尊者见他用手指去沾自己的口水来翻阅经书，深生不忍，对他说不能这样做。咒师生信，遂从闻法。霞惹缚亦云：“我等于法任何玩耍，无所不作，然不敬法及法师者，是坏慧因。现在愚蒙，如此已足，莫更作集愚痴之因。若愚过此，更有何能？”

若于僧伽或出家众，持沙门相及于其相不骂不毁，又一切种不应分党，视如怨敌，云：汝等我等，应当敬重，犹如僧宝。《劝发增上意乐会》云：“希乐功德住林藪，不应观察他过失，不应起心作是念，我是超胜我第一。此憍是诸放逸本，永不应轻劣苾刍，一劫不能得解脱，此是此教正次第。”敦巴仁波切与大瑜伽师见碎黄布，在行路中皆不轻越，抖置净处，如是行持，应随修学。自能如何恭敬三宝，则诸众生亦能如是恭敬自故，如《三摩地王经》云：“作集如何业，当得如是果。”

我们在家人只要看到穿上袈裟的出家众，就应当恭敬，把他视为僧宝，无论如何都不应该毁骂。出家人自己也不应该说：你那边，我这边，不应该有此分党的情况。《劝发增上意乐会》云：“希乐功德住林藪，不应观察他过失，不应起心作是念：我是超胜，我第一。此憍是诸放逸本，永不应轻劣苾刍，一劫不能得解脱，此是此教正次第。”敦巴仁波切与大瑜伽师在路上见到破了的僧服碎布，都不会跨越，会把碎黄布捡起来抖一抖，放到干净的地方。这样的行持，值得我们学习。由如是因感得如是果，我们如何恭敬三宝，众生就如何恭敬我们。如同在家众要恭敬出家众一样，出家众也要好好守持戒律，让自己成为一个值得在家人恭敬、供奉的人才是。所以我时常有说，出家人不一定要多，但一定要精、一定要好。否则不只是自己的善根会受到损害，也会影响到在家人对出家人的整体看法。一般在家人看到某个出家人行为不妥当的时候，他不是只毁谤这个别的出家人，而是会说“这些出家人……”。由自己的不正当行为，影响到了整个出家人的名誉，这非常不好。毁谤的那个在家人，他毁谤的因缘，也是由于自己的行为不妥当才形成的，是由于我们的恶缘而使得他人去造恶业，这是一件非常不好的事情，所以我们一定要非常谨慎小心才是。

共学分六，初者随念三宝功德差别，数数归依者。谓数思惟如前所说，内外差别，及三宝中，互相差别，并其功德。

因为皈依三宝，随念三宝的恩惠，我们应该常常对三宝皈依境进行供养。

第二随念大恩恒勤供养，嚼啖之先亦当供养者。如《三摩地王经》云：“由佛福德获饮食，愚夫不知报佛恩。”此是以获饮食为喻，随自所有一切乐善，悉应了知是三宝恩。由报恩德意乐供养，此中复二，谓供养事及供养意乐。

我们可以从日常生活中的一些小事情开始，不花很大的辛劳也可以累积很大的功德。比如我们每一次进食的时候，都应如此思惟：今天有机会投生到人道，而且没有吃不饱穿不暖，能够进食，最主要是因为过去的善业感得如此善果。做为佛教徒，是三宝引导我们去行善断恶，其实我现在所进食的每一口饭，都是来自于三宝的恩惠。因此在进食之前，应对三宝进行供养。如果我们学习如此去供养，可以累积很大的福报资粮。

初中有十，供养身者，谓亲供养真佛色身。供养塔者，谓供为佛所建塔等。现前供养者，谓前二事，现自根前而设供养。不现前供养者，谓佛佛塔非现在前，普为一切佛佛塔故而设供养。又若于佛般涅槃后为供佛故，造像及塔，若一数等，亦非现供，若供此二随一之时，作如是念而供养者，谓此一法性，即是一切法性，是故现前供养此二，亦即供养其余三世一切诸佛，及供十方无边佛塔。此是俱供现不现前。论说初者，获广大福，第二较前获大大福，第三较前获最大福。故于一佛或佛像等，修供养时，应忆法性无所差别，先当遣意供养一切，极为切要。自作供养者，谓非由于懈怠懒惰放逸增上，而令他作，唯自手作，教他供养者，谓念自己略有少物，然诸有情贫苦薄福，无力供养，若教此

供，当获安乐，由悲愍心，唯教他供。又亦劝他共供养者，谓自他俱共同供养，此三福果，大小如前。财敬供养者，谓供种种衣服饮食卧具坐具病缘医药，供身什物，熏香末香涂香华鬘伎乐及诸灯烛，敬问礼拜，奉迎合掌，唱种种赞，五支遍礼，右旋围绕，又供田等无尽奉施，又供摩尼耳环臂钏，诸庄严具，下至供养诸小鸣铃，散诸珍奇，缠宝缕线，供养诸佛，或佛塔庙。广大供养者，谓以如是利养恭敬常时供养，此复有七，谓所供物，众多微妙，现、非现前，自作、教他，至心欢喜，猛利胜解，而为供养，复将此善回向无上正等菩提。非染污供养者，谓不由轻蔑放逸懈怠而教他供，自手供养，殷重供养，不散漫心而设供养，不以贪等杂染供养，不于信佛国王等所为得利敬而为供养，以随顺物而设供养。随顺物者，谓诸净物，远离不净，雌黄所涂，酥所灌洗，局囷罗熏，遏迦花等及诸所余非清净物。

又若如是财物供养自无所集，无从他求，应于一切世界之中，所有如来诸供养具，以欢喜俱及于广大胜解俱心，周遍思惟，一切随喜少用功力，而修无量广大供养，摄集菩提广大资粮，恒常于此以真善心，起欢喜心，当勤修学。又如《宝云经》及《建立三三昧耶经》所说：无主摄持诸华，果树及珍宝等，亦当供养。正行供养者，谓于下至构牛乳顷，精勤修习四无量心，四种法集，随念三宝，波罗蜜多，及能胜解甚深空性，无分别住，于净尸罗，起防护心，于菩提分，六度四摄，精勤修学。若能由此十种供养供养三宝，应知是名圆满供养。

由如是等，兴供养时，有六意乐，能于三宝随一之所，少分思惟，而生无量广大果利，一者无上大功德田，二者无上有大恩德，三者一切有情中尊，四者犹如邬昙妙华极难值遇，五者三千大千世界独一无二出现，六者一切世出世间圆满根本，作是思惟而设供养，此等是如《菩萨地》说而正摘录。

恒常时中，于如是等随应而行，若遇佳节及大时会，当随力能修妙供养。

供养事有十：先讲前三，现前供养、不现前供养以及俱现前不现前的供养。这三种的供养对象有二：身和塔。供养身，是供养未示现涅槃的佛的胜应身，这个我们现前供养已经没有办法做到，因为佛已经示现入灭几千年了。供养塔，佛涅槃之后，为了供佛，我们造佛塔等来做供养。所谓现前供养的意思是说，自己亲眼看到，并且亲自前往去做供养。不现前供养是说，虽然自己并非亲自看到或亲自前往去供养，可是意乐却观想为一切的佛、一切的佛塔做供养。既是现前供养也是非现前供养的供养是什么呢？就是观想胜应身的佛以及现在我们所看到的佛塔，跟十方三世的诸佛、十方无边的佛塔，法性都是一样的。在法性相同当中，我供养一尊佛，就等于供养其他诸佛；供养一座塔，也等于供养十方无边的塔。以这种法性无有差别的理念去做诚心供养。论中说“初者获广大福，第二较前获大大福，第三较前获最大福”，所以我们在供养佛及佛像的时候，应该做无自性、法性相同之想，福报会非常广大。

第四，自作供养。不能因为自己懒惰不供而让他人去供。我们应该学习阿底峡尊者，他年岁已高时，手一直都颤抖着，可是还坚持着要自己亲自给三宝田供水。

第五，教他供养。当自己看到贫困众生，由悲悯心，为了能够使他们累积福报资粮，所以给他们资物，让他们去做苦力，教他们行持供养。

第六，劝他共供养。就是不只自己做供养，也教他做供养，两者都具有，谓自他俱共同供养。自作供养、教他供养以及自他俱共同供养，这三者来讲，哪个福报为大呢？“此三福果，大小如前。”也就是说，如现前供养、不现前供养、俱

现前不现前的供养三者的福报一样，自作供养福报为大，教他供养福报更大，自他俱共同供养的福报为最大。

第七，财敬供养。“谓供种种衣服、饮食、卧具、坐具、病缘医药，供身什物、熏香、末香、涂香、华鬘、伎乐及诸灯烛，敬问礼拜，奉迎合掌、唱种种赞，五支遍礼，右旋围绕。又供田等无尽奉施，又供摩尼耳环、臂钏诸庄严具，下至供养诸小鸣铃，散诸珍奇，缠宝缕线，供养诸佛或佛塔庙。”其中“五支遍礼”，是说礼拜的时候一定要五个地方触碰到地面，所以为什么大论典里面都有说到五支遍礼或五支礼敬。肢体的哪五个部位要触碰到地面呢？双腿的膝盖以及双手的手掌还有自己的额头，这五个地方一定要触碰到地。有时候我们会懒惰，膝盖一定会碰到，但有时嫌地面太脏，额头就没有碰到地面，这就成了四肢礼拜，是经典上未曾有过的，不是真正的礼拜。所以我们一定要记住，既然要礼拜，就一定要以五支触地的方式来做礼拜。

第八，广大供养。谓以如是利养恭敬常时供养。此复有七，谓所供物，众多微妙，现非现前，自作教他，至心欢喜，猛利胜解，而为供养。复将此善回向无上正等菩提。

第九，非染污供养。“谓不由轻慢、放逸、懈怠而教他供，自手供养，殷重供养，不散漫心而设供养，不以贪等杂染供养，不于信佛国王等所为得利敬而为供养，以随顺物而设供养。随顺物者，谓诸净物，远离不净。雌黄所涂，酥所灌洗，局咄罗熏，遏迦花等及诸所余非清净物。”(1)“又若如是财物供养自无所集，无从他求，应于一切世界之中，所有如来诸供养具，以欢喜俱及于广大胜解俱心，周遍思惟，一切随喜，少用功力而修无量广大供养，摄集菩提广大资粮，恒常于此以真善心起欢喜心，当勤修学。又如《宝云经》及《建立三三昧耶经》所说，无主摄持诸华、果树及珍宝等，亦当供养。”这里说到了“无主供养”，之前第七财敬供养，不

只是供养自己的财物，一切无主之物，山河大地等等的一切不被人占有的美妙之物，都可以当成是供养物。最主要的是自己的信心，可以把世间最好的一切，三千大千世界，甚至是十方世界的一切最好之物，都是可以拿来作供养的。

第十，正行供养。“谓于下至构牛乳顷，精勤修习四无量心、四种法集、随念三宝、波罗蜜多，及能胜解甚深空性、无分别住，于净尸罗起防护心，于菩提分、六度四摄精勤修学。若能由此十种供养供养三宝，应知是名圆满供养。”甚至是在挤奶的时候，我们都可以做正行供养。正行供养是十供养里面最重要的供养，无论何时，内心应思念着法义，让自己的心与法相应。

供养意乐有六：“一者无上大功德田；二者无上有大恩德；三者一切有情中尊；四者犹如邬昙妙华极难值遇；五者三千大千世界独一无二出现；六者一切世出世间圆满根本。”“三千大千世界独一无二出现”，是说三千大千世界里的每一个世界都有一尊佛，不是说全世界唯独只有一尊佛出现。供养三宝时，作此六种思惟，生无量广大果利。

“恒常时中，于如是等随应而行，若遇佳节及大时会，当随力能修妙供养。”

此复非以糕之瘀处，菜叶黄处，是须择其妙者而供。又供茶时，现一切人，如洒扬尘，唯弹少许，不成供养，是霞惹瓦语录中出。譬如有一极肥沃田，至下种时而不种，任其荒芜，如是废止，实生不忍，如是能生若现若后一切善乐，最胜福田。于其四季一切时中，常恒无间，堪种一切善乐种子，复应于此如经说云：“当以信犁，耕耘福田。”若未能作，至极堪惜，故如《赞应赞》云：“如尊之福田，三世间非有，施处尊第一，是净令座净，犹如虚空界，横竖无边际，于尊为利害，异熟无尽际。”于最胜田，尚不见，如庸俗

之田，此是我等无贤善相，故一切时，当勤精进供养三宝。若如是行，由于胜田种善根力，于诸道次，慧力增长。故于听闻不能持文，思惟不能解义，修习相续不生，慧力至极微劣之时，依福田力，是要教授。如是亦如《吉祥敬母》云：“作诗大善根，我慧依尊故，如夏季江河，虽小极增长。”又如说云：“供养亦复不赖其物，是在自信。”若有信心，用曼陀罗及诸净水，并无主摄诸供具等，皆可供养，无余财物，应如是行。如现实有，而不能舍，作是念云：“我无福德极贫穷，诸余供财我悉无。”等同博朵瓦云：“于一稔螺杯中，略掷少许香草，念云：旃檀冰片妙香水，是诸生盲欺明眼者。”又如朴穹瓦云：“我于最初供养香草，其气辛辣，次有四合长香供养，其气甘美，现在供养，若沉水香，啍噜迦等，其气香馥。”若于微供轻而弗供，则永生中终是唯尔，若纵微少，发起殷重，渐得上妙，应如此师行持修学。传说此师每配一次，须用二十二两金之香。若诸已得资具自在大菩萨众，尚化其身为多俱胝，于一一身，复各化现百千等手，往一切刹，经无量劫，供养诸佛。诸由少许相似功德，便生喜足，云我不于此上希菩提者，是于正法极少知解，造次乱言，以是应如《宝云经》中所说而行。如云：“应当听闻诸契经中，所有如是广大供养，广大承事，由其最胜真实善心，增上意乐，回向诸佛及诸菩萨。”

因为我们每一天都需要进食，如果养成进食前做供养的这种习惯，不需要花大力气而能圆满无边的资粮。当自己受用任何东西，都要想让三宝先使用，即使是在喝水的时候，都应想此清净水源先供养给三宝。最主要是要训练这颗心对三宝的尊敬，让心能随时随地跟三宝联系在一起。

一般我们西藏做荟供的时候，会用很多可口的酥油，因为荟供完都会送到自己的嘴巴里面，我们知道要做得好吃。

但是供养给三宝的朵玛，事后好象是给乌鸦的，所以就用水做而不放酥油。这是错误的，真正供养给三宝的朵玛，应该比给我们自己吃的还要好才对，而我们却刚好颠倒。所以这里说到“此复非以糕之瘀处、菜叶黄处，是须择其妙者而供”。供养，都应选最好的来供，目的是训练我们的这颗心与三宝相应。因为尊敬三宝的缘故，我们自然而然会想，自己的好东西要给自己最心爱、最亲近的人一份。如同自己还没进食之前，都会给自己的双亲供食一样，进食之前要把最好的先给三宝食用，之后自己才食用。现在的人在供茶的时候，就像是洒洒灰尘似的，根本不是在行真正的供养。如霞惹瓦语录中说，有这么好的一块随时随地都可以长出善妙果实的最胜福田不去耕种，我们自己荒废了它，岂不是太可惜了吗？我们在修行的时候，“听闻不能持文、思惟不能解义、修习相续不生、慧力又极微劣”的时候，也就是纵使听闻也不知道在说什么，去思惟也搞不懂，修的时候内心没有感觉，自己的心续上不生证量，这代表我们福报不够啊。“依福田力是要教授”，宗喀巴大师在此非常真切地说出了最好的口诀，让我们听闻能持文、思惟能解义、修习则生证功德的口诀教授，就是平常在三宝的资粮田上，尽量种植更多的福报资粮。因为三宝田随时随地都在，只要我们用心去栽培，由这样的福报资粮的力量，就能解除自己闻思修的种种困惑。

最主要是信心，随时随地让自己的心跟三宝连在一起，看到好风景时也观想供养给三宝，希望三宝能够享受这样的美景，把自己所拥有的一切都供养给三宝。其实三宝不会在意我们供什么，但如果我们能够好好运用三宝田，我们就能够累积福报资粮，有更大的力量去行善断恶生起证量，这是三宝所在意的。

我们供养，不要像是按上师命令而去做一个差事似的随便应付。如博朵瓦所说，在一个很肮脏的杯子里面，放上一

点点的香草，却说这是梅檀冰片妙香水等，这就和一个瞎子拿着肮脏的东西去骗有眼睛的人是一样的。虽然我们供养的时候，资物或许并不圆满，也不美妙，但通过反复的供养串习，可以让自己对三宝的信心越来越坚定，我们的福报资粮就会越来越浑厚。如果你永远都只是随便应付，那么所得到的福报也是很微弱的。

菩萨们尚且会化身无量，对一切遍满虚空的诸佛去做供养。有些人因为不懂经文，对三宝资粮田做了少许供养后就觉得很满足，而且还说我们对于无上菩提是没有希望的。不要听他们这种胡言乱语，不要这样说。菩萨们今天能够如此殊胜地供养三宝，是因为从一开始很少资粮时慢慢累积来的，所以我们不要认为菩萨能够如此供养而让自己灰心，说自己对无上菩提没有希望，不要这样想。最主要的是看我们的这颗心，心念力越强，供养的力量就越强。

第三随念悲故，亦应安立于诸众生于是道理者。谓由悲愍，随能安立诸余有情令受归依。

第四随作何事，有何所须，皆当供养启白三宝，弃舍世间诸余方便者。谓随作为何种所作，随见何等紧要重事，应依三宝及兴随顺三宝供养，于一切种，不应依止不顺三宝邪道等仪，一切时中应当至心归凭三宝。

无论做任何的事情，都要以三宝为先。就像我们在家里，大大小小的家事要处理，都要先问问家中的长辈。同样的道理，当我们的内心完全与三宝贴紧在一起的时候，我们生活中一切大大小小的细节，都应依三宝教诫来行事，以这种的原则去做日常生活中的修行实践。

第五由知胜利，昼三夜三，勤修归依分二：一、摄分所出胜利，二、教授所出胜利。

初中有二四聚，初四聚中，一、获广大福者，如《无死鼓音陀罗尼》云：“佛世尊难思，正法亦难思，圣僧不思議，

诸信不思议，异熟亦难思。”《摄波罗蜜多论》亦云：“归依福有色，三界器犹狭，如大海水藏，非握能测量。”二获大欢喜者，如《念集》中云：“若诸日夜中，能随念诸佛，正归依佛者，此是人所得。”于余二宝亦如是说，我今获得依止如是三宝归宿，是为善得，作意思惟，增长欢喜。三获三摩地，四获大清净，谓由等持及以慧学而得解脱。

第五勤修皈依，摄分功德有二四聚。先讲前四者功德：

第一，获广大福报。皈依三宝的善果是不可思议的，因为佛的功德不可思议、法的功德不可思议、圣僧的功德不可思议、相信三宝的信心不可思议，所感得的果报也是不可思议。如果这个果报是有形色的话，那三千大千世界都没有办法容纳下如此广大的福报。

第二，获大欢喜。由皈依三宝的缘故，我们可以生起一个很大的欢喜心。因为三宝田就像是身旁有一个很大的福田，随时随地你都可以种植并收获福报资粮，有这么好的机会，谁不欢喜呀？只要你的心跟三宝随时相应，就像是一个生意人，他随时随地都可以往银行存钱，利息会是十万倍、百万倍、千万倍、百千万倍地增长。这么好的银行，任何生意人都会欢喜。三宝资粮田，就是这样一个累积、生长福报利息的银行，当我们的内心相应于三宝的时候，就等于是随时随地为自己存钱，为什么不欢喜呢？应该是生极大欢喜的。

第三，获三摩地。由好好地运用三宝资粮田积资净障，累积广大的福报资粮，所以我们能够非常容易地趣入三摩地，获得戒定慧的证量。

第四，获大清净。因戒定慧三学的成就，因而获得解脱的缘故，所以获大清净。

第二四聚中，一具大守护者，至下当说。二于一切种邪胜解障，皆得轻微，或永灭尽者，谓由信解，归依恶师恶法

恶友增上力故，造诸恶业，皆得轻微，当得清净。三得堕入正行正至善士数中，四为其大师同梵行者，及于圣教净信诸天，爱念欢喜者。谓得趣入善士数中，为大师等之所喜乐，诸天如何欢喜者，谓彼欢喜唱如是言，我等由其成就归依，从彼处没来生此间。是诸人等，今既成就多住归依，亦当来我众同分中。

摄分后四功德：

第一，具大守护。因为皈依三宝的缘故，我们自然就会去遵守三宝的教诫，不敢放逸、懈怠，会遵守三宝所说学处，防护各种恶业，所以可得三宝的加持，从人与非人的障碍中获得大守护。

第二，能够远离恶师恶友，或者以前依止恶师、亲近恶友等恶业，依由清净皈依三宝，恶业没有办法增上，而且它的力量在削弱以至于永灭。

第三，列为善士。由皈依三宝的缘故，我们所行一切都是令诸佛欢喜的善行，所以我们就列入善士之一了。

第四，因为所行都是善行，所以不只诸佛菩萨欢喜，众天龙八部也生欢喜，而来护持我们。真正皈依三宝学处，内心相应三宝，所以所行一切都是善业，因由这个善果感得投生于人天的增上生。行善法的世间天人对此会很欢喜，他们会说，此人因为皈依行善法的缘故，将来会投生成为我们的伴侣，做我们的朋友和法友，于是赞叹。

教授所出胜利分八：一得入内道佛弟子者，总有多种，建立内外差别道理，然共称许，觉窝与寂静论师，以有归依而为判别，谓得归依，乃至未舍，是故最初入佛弟子者，须由至心于三宝所受为大师等，此若无者，任作何善，皆不能入佛弟子数。二成一切律仪所依处者，《俱舍释》云：“受归依者，是受一切律仪之门。”《归依七十论》亦云：“近事归三宝，此是八律本。”此中意趣，谓由归依而能坚固涅槃意

乐，从此意乐律仪发生。三先集业障轻微灭尽者，《集学论》中，显示归依能净罪时，说云：“此中应以生猪因缘，而为譬喻。”谓有天子当生猪中，由归依故，即未生彼，是由归依能净当生恶趣因故。“若有归依佛，彼不往恶趣，舍弃人身已，彼当得天身。”于法及僧亦如是说。故先集罪，有者轻微，有若罄尽。四积广大福者，如前所说。五不堕恶趣，由前应知。六人与非人不能为难者，如经云：“诸遭怖畏人，多归依山林及归诸园囿，归所供树木，其归非尊胜，其归非第一，虽依其依处，不能脱众苦。若时有归依，佛法及僧伽，由知苦苦集，正超越诸苦。八支圣道乐，当趣般涅槃，以智慧观见，诸四圣谛理，此归为尊胜。此归是第一，由归此归处，能解脱众苦。”此中应以成就风索外道等缘，而为譬喻。七随一切想悉当成办者，随行何等如法所作，若先供养归依三宝，祈祷成办，则易成就。八速能成佛者，如《师子请问经》云：“由信断无暇。”谓由获得殊胜闲暇，遇归依处，学殊胜道，由此不久当得成佛，如是忆念诸胜利故，于日日中，昼三夜三，勤修归依。

勤修皈依的教授胜利有八：

第一，得入内道佛弟子。有幸成为佛教徒，是因为皈依的缘故。内道和外道的区别，依阿底峡尊者和寂静论师所说为标准，就是以有无皈依而来判别。从内心深处深信三宝有能力使我们从轮回当中获得解脱，心量上有如此的信心和承诺，那就是具有皈依。如果我们心量上没有如此的承诺和信赖，那就是非佛教徒了。所以，关键是我们的心上有无皈依的这种量，分别是不是佛教徒并非在外相上，像是看一种证书什么的。我有听说华人佛教界里，皈依是由皈依证来做判别。事实上，真正的皈依最主要是靠自己心念上的一种承诺，而不是以证书来做判别。第二，成一切律仪所依处。如果没有皈依，任何内道的戒体都不能得，因为皈依是所有内

道戒体的根本。也就是说成为了佛弟子，才能够得到佛教戒的传承，得到戒体。皈依是一切戒的学处，没有皈依是得不到任何佛教戒体的。第三，先集业障轻微、灭尽。由诚心皈依的强大力量，使得我们之前所累积的恶业转变，或者力量削弱甚至完全消失。第四，积广大福。如前所说，皈依的福报，如果是有形色的话，三界都没有办法容纳。第五，不堕恶趣。由前面所说就知道，因为皈依的缘故，会改变恶业的方向，转变恶业的性质，甚至于恶业完全消失。既然没有了恶业，原本将堕入恶趣的，就不会再堕恶趣。第六，人与非人不能为难。第七，随一切想悉当成办。“随行何等如法所作，若先供养皈依三宝，祈祷成办，则易成就。”第八，速能成佛。“如《师子请问经》云：‘由信断无暇’。谓由获得殊胜闲暇，遇皈依处，学殊胜道，由此不久当得成佛。”

“如是忆念诸胜利故，于日日中，昼三夜三，勤修皈依。”

第六下至戏笑乃至命缘，应当守护不舍三宝者。身命受用，定当舍离，若为此故，弃舍三宝，则一切生辗转受苦，故任至何事，不舍归依。作是念已，数起誓愿，虽为戏笑亦不应说舍归依语。诸先觉等说一学处谓随往何方，于彼如来应学归依，未见根据。

无论何时，纵遇命难，都不应该舍弃皈依。生命迟早会舍弃，舍后可再得，但是一旦舍弃皈依，生生世世想要再遇到三宝行皈依的话，那就非常困难了。所以即使是开玩笑，也不应该说我要放弃皈依，这是决定不行的。有一些先贤大师说，无论我们要去哪一个方向，如要朝东方走的话，就要对东方的佛世尊做礼拜皈依；要去西方，就要对西方的佛菩萨做礼拜皈依。因为十方都有如来安住，所以要如此礼拜皈依，但是宗喀巴大师说“未见根据”。宗喀巴大师真是不简单，这么细节的部分都帮我们整理解说得这么好。

如是六种共同学处，是如《道炬释论》中说。各别学处等三种者，契经中说。后三种者，出于归依六支论中。如彼说云：“应于形像颂，及诸碎黄布，信解为大师，亲口说诸法，不谤应顶戴，净未净诸人，应观为善士。”《摄抉择》中所说此等。迦摩跋云：“此诸学处，内邬苏跋，想亦宣说，我二同从阿兰若师所闻。”此语出于此师所传垄跋缚道次第中。

以上所说六种学处，宗喀巴大师引经据论说出了种种的依据。“迦摩跋”是噶当派的格西。(2)

若有违犯此诸学处，当成亏损及弃舍之理者。有说违犯六种成舍，谓初三种各别学处及恒修归依，为命不舍供养三宝。有说由其九种成舍，谓加违后三种，各别学处，其余仅是亏损之因，然作是思，若与为命亦不弃舍，有违犯者，实舍归依，如是虽未弃舍三宝，然俱爱执三宝异品，大师等三，亦违不言有余大师，心未诚归，故亦成舍，若未犯此，仅违学处，非是舍因。

接下来说违犯了什么样的学处，算是弃舍了皈依？什么样的情况下叫做亏损？弃舍跟亏损不同，弃舍是说之前有皈依，可是现在已经完全没有了；亏损是说皈依量还在，但现在因违背了皈依的学处，有所亏损。

有人说违犯六种学处叫做弃舍，前三是遮止学处，加上恒修皈依、为命不舍和供养三宝，违反这六种学处就是弃舍六因。宗喀巴大师说到“有说”两个字的时候，就是说这并非是宗喀巴大师所说的，而是有人这么说。又有人说，得加上有违修行应学三种，共有九因，才是弃舍，其余则属于亏损。宗喀巴大师却不这样认为，如果我们心里面认为生命重要，皈依次要，有此想法，违背了为命不舍的学处，我们的皈依就不存在了，就是弃舍。如果内心并没有舍弃三宝，但我们不只喜欢三宝，也喜外道大师和外道教法、外道修行者，那就变成有二心了，也违背“不言有余”的学处，“心未诚

归，故亦成舍”。如无这样的违反，仅违学处，属于亏损因缘，不属弃舍因缘。

是故归依，是于佛教，能入大门。若有归依，非唯虚言，则是依止最殊胜力，内外障缘不能违害，功德差别，易生难退，倍转增长。故如前说，由于怖畏及由忆念功德等门，受持归依，励力不违归依学处，是极扼要。

设作是念，如是念死及思死后当生恶趣，而起怖畏，能从其中救拔归处，是为三宝。若归三宝不违学处，然其归处，如何救拔？如《集法句》云：“能断有箭道，我教示尔等，如来是大师，尔等应须行。”佛是归依大师，僧是归依正行助伴，故正归依是为法宝。若能得此，解脱畏故。最下法宝，亦是由其初修业时，远一分过，修一分德，断证二事，倍转胜进而为安立，非离此外，忽从他来。

因为害怕后世会堕落到三恶道，相信三宝能救护我们，所以我们皈依三宝。那三宝是如何救护我们的呢？“佛是皈依大师，僧是皈依正行助伴，故正皈依是为法宝。若能得此，解脱畏故，最下法宝，亦是由其初修业时远一分过，修一分德，断证二事倍转胜进而为安立，非离此外忽从他来。”佛是通过引导的方式，僧众是通过法友的方式来帮助我们的，可是真正能够直接帮助到我们从恶趣当中获得解脱救护的，是我们内心里面的法宝。也就是说，当自己的内心里面真正生起了灭道二谛的话，那才是真正的从三恶道或是从轮回的畏惧当中得到了救护。真正的法宝生起，是要慢慢地遮挡过失之后，才生起一种功德，断除一种过失，就会增长一种功德，慢慢地来增长，而并非是突然间产生的。

灭谛功德是怎么形成的呢？我们第一次获证灭谛，是在见道解脱道的时候，由见道无间道的现证空性智慧去获证的。由见道无间道现证空性的智慧，去正对治见道所断，所以在第二刹那见道解脱道的时候，我们才有办法获证第一次

的灭谛。所以，先有道谛，后有灭谛，这个道谛最主要是现证空性的智慧。

现证空性的智慧要怎么形成的呢？必须要先通达空性，同时必须要成办缘空性的止观双运，长时间地反复观修，对于缘空性时产生的二相慢慢地稀释、淡化之后，能够以现量的方式看到空性，并非是以比量的方式，这叫现证空性的智慧。可是之前要以比量的方式慢慢修学空性，通过加行道暖、顶、忍、世第一法的方法，慢慢稀释掉缘空性时的义共相，最后现量证空性。

所以灭谛和道谛的功德，绝非是突然产生，或是认为只要通达空性，就马上可以获得解脱，绝非是如此的。通达空性；还要反复地去串习，先以比量去串习；还要有足够的禅定力去专注缘空，不然很容易动摇；还要加上毗婆舍那来更专注地看清楚空性，所以叫缘空止观双运；这样才有办法把缘空所产生的义共相慢慢稀释掉，最后转为以现量去现见空性。现量现见空性的时候，是整个地对治见道所断的烦恼。见道无间道时，正在对治的状态下；第二刹那见道解脱道的时候，就获得了第一次的灭谛功德，是在见道位。

得到了灭谛之后，是在入定的状态，修行者会发现自己缘空的空证现量，还没有办法断除更细微的烦恼，于是他会出定。出定时他会累积广大的福报资粮，如果福报资粮未够，以现量入缘空三摩地的话，是没有办法断除更深的执着障碍的，直到广大资粮足够的时候再去让自己入三摩地，这时现证空性的三摩地，才可以断除自己更深层的修道烦恼。修道的烦恼有九品：上中下品，每品又分三，如上品又分上上品、上中品、上下品。先以无间道去对治修道上上品的粗分烦恼，之后获得解脱道，也就是第二刹那的灭谛功德，这时再次地以现量去缘空性，发现没有办法去对治修道上中品的烦恼，于是出定，再去累积广大的资粮。当资粮福报足够

的时候，再去入定，再去正对治修道中品的烦恼……以这种方式去修学。

故于此时，是须善巧，善不善业及果差别，如理取舍而修正行，是为修法。若不久思二业及果，如理取舍，则不能遮诸恶趣因，纵畏恶趣，然亦不能脱此畏故。是故救拔果位恶趣，须于因时，纠治其意随不善转，此复依赖于诸业果得深忍信。

如果我们不想要三恶道的痛苦，我们就要从三恶道的苦因上来做对治，一旦苦因被遮止，苦果就不会产生。为什么遮止苦因就不会感得苦果？这种因果之间的关系，我们必须要去深信，如果我们不相信的话，我们就不会为了预防苦果而去遮止苦因。你对业果本身就不相信，怎么会为了遮止苦果而去预防造作苦因呢？这是没有道理的。所以为了能够让我们不堕入恶趣，我们必须先要去预防苦因、断除苦因，为了能够做到这种取舍的修持，我们必须要去相信业果。

四圣谛的内涵，是针对污染谛和清净谛而说到的两种因果关系。我们不要的是痛苦，痛苦最主要是来自于烦恼，污染谛的因果二谛就是苦谛和集谛。清净谛，顾名思义是远离了痛苦和苦果的缘故，故说清净。我们要快乐，因为众生都想要离苦得乐，针对快乐的果以及快乐的因，我们把它取名为清净谛，清净谛的因果二谛就是道谛和灭谛。

四圣谛的内涵是在中士道的时候才说到，可是在下士道的时候，我们也可以按照四圣谛的解说来诠释共下士道。因为下士夫不想要三恶道的痛苦，三恶道痛苦是下士夫的苦谛；三恶道的痛苦是来自十恶业，这是下士道的集谛；由获得增上生，暂时获得解脱而说了灭谛；获得增上生的方法是十善业行，所以十善业或者说十善道是道谛。这是依下士道的快乐与痛苦的因果次第，而说了下士道四圣谛的内容。

(1)译者补充：不净物“局咄罗熏”，就是黑香，又称安息香，字典上这样说。“遏迦花”，就是有毒的花。

(2)译者补充：如果是讲大宝法王的话，藏文的正确翻译叫做“迦阿摩跋”，迦字后带一个卷舌音。在此的迦摩跋，是噶当派一格西。

菩提道次第广论十八天教授 第三部分共下士道深信业果

复次尸罗轨则净命正见四中，后未亏损，前三未能圆满清静，少亏损者，说生龙中。《海龙王请问经》云：“世尊！我于劫初，住大海内，时有拘留孙如来出现世间，尔时大海之中，诸龙龙子龙女悉皆减少，我亦减少眷属。世尊现大海中，诸龙龙子龙女，悉皆如是无有限量，不能得知数量边际。世尊！有何因缘而乃如此？世尊告曰：龙王！若于善说法毗奈耶而出家已，未能清静圆满尸罗，亏损轨则，亏损净命，亏损尸罗，未能圆满，然见正直，此等不生有情地狱，死没已后，当生龙中。”此复说于拘留孙大师教法之中，在家出家有九十八俱胝；金仙大师教法之中，有六十四俱胝；迦叶大师教法之中，有八十俱胝；吾等大师教法之中，有九十九俱胝；由其亏损轨则净命，尸罗增上，于龙趣中已生当生。吾等大师，般涅槃后，诸行恶行，毁犯尸罗，四众弟子，亦生龙中。然亦宣说，彼等加行，虽不清净，由于圣教尚未退失，深忍意乐，增上力故，从龙死殁，当生人天。除诸趣入于大乘者，一切悉当于此贤劫诸佛教中，而般涅槃。是故微细黑白诸业，如影随形，皆能发生广大苦乐。当生坚固决定解已，虽微善业，应励力修，微少恶罪，应励力断。如《集法句》云：“如鸟在虚空，其影随俱行，作妙行恶行，

随彼众生转。如诸少路粮，入路苦恼行，如是无善业，有情往恶趣，如多有路粮，入路安乐行，如是作善业，有情往善趣。”又云：“虽有极少恶，勿轻念无损，如集诸水滴，渐当满大器。”又云：“莫思作轻恶，不随自后来，如落诸水滴，能充满大器，如是集少恶，愚夫当极满，莫思作少善，不随自后来。如落诸水滴，能充满大瓶，由略集诸善，坚勇极充满。”《本生论》亦云：“由修善不善诸业，诸人即成惯习性，如是虽不特策励，他世现行犹如梦。若未修施尸罗等，随具种色少壮德，极大势力多富财，后世悉不获安乐。种等虽卑不着恶，具足施戒等功德，如夏江河能满海，后世安乐定增广。应善定解善非善，诸业他世生苦乐，断恶励力修善业，无信岂能如欲行？”

由事物门故力大者，施有情中正法布施，供养佛中正行供养，较诸财施财物供养，最为超胜。此是一例，余皆应知。

第三，事物门。以布施来讲，没有比法布施更好的布施了。同样，以供养来讲，没有比依教奉行更好的供养。比起其他一切财物的布施、供养，法布施与依教奉行这两者的善业力量是最为强大的。

由意乐门故力大者，《宝蕴经》说：较三千界一切有情，各建佛塔，量等须弥。于此诸塔，复经微尘沙数之劫，以一切种可供养事，承事供养。若诸菩萨不离一切智心，仅散一华，其福极多。如是由其攀缘所得，若有胜劣，及缘自他利益事等意乐差别。此复由其强盛、微弱恒促等门，应当了知。又于恶行，若烦恼心，猛利恒长，其力则大，其中复以嗔力为大。《入行论》云：“千劫所集施，供养善逝等，此一切善行，一恚能摧坏。”此复若嗔同梵行者，及嗔菩萨较前尤重。《三摩地王经》云：“若互相嗔恚，非戒闻能救，非定

非兰若，施供佛能救。”《入行论》中亦云：“如此胜子施主所，设若有发暴恶心，能仁说如恶心数，当住地狱经尔劫。”

第四，意乐门。由之前的第三我们也可以知道说，正法的布施是布施门中最大的布施，同样的，邪法的布施也是非常恐怖的。如同我们依教奉行，能够使我们善业的力量变得非常强大，同样的，毁谤教法的力量或者是邪知邪见的力量，也是非常强大的。

有没有菩提心意乐所累积的善业的力量，会产生强大的差别，差别可分四种：所得差别、自他差别、强微的差别、恒促的差别。第一是由攀缘所得的差别。攀缘所得即所要追求的究竟目标，菩萨无论做任何善事，因由菩提心而去行善，所以会把行善的最究竟目标，回向给一切有情众生成就无上菩提，所以具有所得的差别。第二，凡庸众生所缘是今生自己的利益，所以善业的力量变得非常微弱。可是菩萨缘无边有情众生，所以所行善业的力量就变得非常强大。第三，心力本身的强微。凡夫众生行善的时候，要么相应于世间八法，要么以无明真实执着的概念来行善，要么相应于爱我执来行善，所以所行的善业的力量是非常微弱的。可是菩萨们行善的时候，背后是强大的悲悯心，大慈大悲，还有菩提心、空正见，这种非常强大的心力下所行的善，力量是很强大的。第四，恒促。众生去行善业的时候，行善的时间是很短暂的，并非持久。可是菩萨们去行善的时候，所发的愿力是：乃至虚空未尽之前，我都要住在世间来帮助一切有情。所以单从时间的角度来讲，凡夫众生行善的时间是完全不可能跟菩萨行善的时间来相比的，所以有恒促的差别。

如上所说是以善的方面来做解释，在众多的善行里面菩提心的力量最为强大。同样的，如果以恶的部分来做解释，那在恶心里面，嗔心的力量最为强大。尤其是如果对菩萨生

嗔恚心会非常危险，所以如有发起对菩萨的嗔恚，应马上努力制止，并且去忏悔。

第三其果分三，异熟果者，谓十业道，一一皆依事及三毒上中下品，有三三等。《本地分》说：此中上品杀生等十，一一能感生那落迦；中十，一一感生饿鬼；下十，一一能感旁生。《十地经》说：中下二果与此相违。

十恶业的果分三：异熟果、等流果、增上果。

恶业是不会轻易放过我们的，如果我们今天造了一个杀人的杀业，不只是异熟果让我们堕落于地狱，就是经过了好几世好几劫已从在地狱里面转为人道，仍然必须要去接受这个杀业的等流果。等流果又分造作等流果、领受等流果。像是投生人道之后，因为之前杀人令别人寿命减短的缘故，所以自己的寿命会减短，这是领受的等流果。因为之前杀人的缘故，所以今世就变得很喜欢去杀某些动物等，有时我们可以从一些小孩子身上看到，小孩子父母亲都没有这种习惯，奇怪为什么这小孩这么喜欢杀害小动物，这是有杀生的造作等流的缘故。

异熟果者，十业道一一依事及三毒，有上中下品。《本地分》中说，十恶中上品杀生等感生地狱，中品感生饿鬼，下品杀生、偷盗等十感生畜生。《十地经》里面所说有点不同，尤其是在中下二果时是相违的，说中品感得畜生，下品感得饿鬼。

等流果者，谓出恶趣，次生人中，如其次第，寿量短促，资财匱乏，妻不贞良，多遭诽谤，亲友乖离，闻违意声，言不威肃，贪嗔痴三，上品猛利。《谛者品》及《十地经》中，于其一一说二二果，谓“设生人中，寿量短促多诸疾病，资财匱乏与他共财，眷属不调或非可信妻有匹偶，多遭诽谤受他欺诳，眷属不和眷属鄙恶，闻违意声语成斗端，语不尊严，或非堪受无定辩才，贪欲重大不知喜足，寻求无利

或不求利，损害于他或遭他害，见解恶鄙谄诳为性。”诸先尊长说纵生人中，爱乐杀生等事，是造作等流果。前所说者，是领受等流果。

异熟果是由杀生的业直接感得的果报，我们平常说会受果报、遭报应，是指异熟果。异熟果受过，乍看好象已经还清了业债，其实不然，还有剩余的业的力量存在，会产生等流果，等流里又分造作等流和领受等流。

先讲领受等流的部分。由杀生感受到的领受等流是寿量短促；由偷盗感召资财匮乏；邪淫感得妻不贞良；由四种语的恶业感得多遭诽谤、亲友乖离、闻违意声、言不威肃；由贪嗔邪见三种，上品感得强烈的贪嗔邪见。

《谛者品》及《十地经》中，“于其一一说二二果”，由杀生的缘故，虽生人中，寿量短促，多诸疾病；由偷盗的缘故，资财匮乏，与他共财；由邪淫的缘故，眷属不调，或非可信，妻有匹偶；由妄语的缘故，多遭诽谤，受他欺诳；由两舌的缘故，眷属不和，眷属鄙恶；由恶口的缘故，闻违意声，语成斗端；由绮语的缘故，语不尊严，或非堪受，无定辩才；由贪的缘故，贪欲重大不知喜足或寻求无利或不求利；由嗔恚的缘故，损害于他，或遭他害；由邪见的缘故，感得见解恶鄙，谄诳为性。

纵使投生人道，但是还是会欢喜杀生等，是造作等流果。

诸主上果或增上果者，谓由杀生，能感外器世间所有饮食及药果等，皆少光泽，势力，异熟及与威德，并皆微劣，难于消变，生长疾病。由此因缘，无量有情，未尽寿量而便中天。不与取者，谓众果鲜少，果不滋长，果多变坏，果不贞实，多无雨泽，雨多淋漓，果多干枯及全无果。欲邪行者，谓多便秘，泥粪不净，臭恶迫迮，不可爱乐。虚妄语者，谓农作行船，事业边际，不甚滋息，不相谐偶，多相欺

惑，饶诸怖畏恐惧因缘。离间语者，谓其地处丘坑间隔险阻难行，饶诸怖畏恐惧因缘。粗恶语者，谓其地所多诸株机，刺石砾瓦，枯槁无润，无有池沼，河流泉涌，干地卤田，丘陵坑险，饶诸怖畏恐惧因缘。诸绮语者，谓诸果树不结果实，非时结实，时不结实，未熟似熟，根不坚牢，势不久停，园林池沼，可乐极少，饶诸怖畏恐惧因缘。贪欲心者，谓一切盛事，经历一一年时月日，渐渐衰微，唯减无增。嗔恚心者，谓多疫疠，灾横扰恼，怨敌惊怖，狮子虎等，蟒蛇蝮蝎，蚰蜒百足，毒暴药叉诸恶贼等。诸邪见者，谓器世间所有第一胜妙生源悉皆隐没，诸不净物乍似清净，诸苦恼物乍似安乐，非安居所，非救护所，非归依所。

增上果一般都是偏属于共业的部分，也就是由自己的业慢慢去影响到自己的周遭环境。由杀生，感外器世间所有饮食及药果等皆少光泽，势力、异熟及与威德并皆微劣，难于消变，生长疾病。由此因缘，无量有情，未尽寿量而便中天。由偷盗的缘故，众果渺少，果不滋长，果多变坏，果不贞实，多无雨泽，雨多淋漓，果多干枯及全无果。由邪淫感得多便秘、泥粪不净，臭恶迫迮，不可爱乐。由虚妄语而感农作、行船事业边际不甚滋息，不相谐偶，多相欺惑，饶诸怖畏、恐惧因缘。由离间语，感得地处丘坑间隔、险阻难行，饶诸怖畏、恐惧因缘。由粗恶语，感得所在地多诸株机、刺石砾瓦，枯槁无润，无有池沼、河流泉涌，干地卤田，丘陵坑险，饶诸怖畏、恐惧因缘。由诸绮语，感诸果树不结果实，非时结实，时不结实，未熟似熟，根不坚牢，势不久停，园林池沼可乐极少，饶诸怖畏、恐惧因缘。由贪欲心，感一切盛事经历一一年时月日，渐渐衰微，唯减无增。由嗔恚心，感多疫疠、灾横扰恼、怨敌惊怖，狮子虎等、蟒蛇蝮蝎、蚰蜒百足、毒暴药叉诸恶贼等。现在世界很多的灾难，就是由嗔恚所感得的一种共业增上果报。由诸邪见，感

得器世间所有第一胜妙生源悉皆隐没，诸不净物乍似清净，诸苦恼物乍似安乐，非安居所、非救护所、非皈依所。

思惟白业果分二：一、白业，二、果。今初

《本地分》说：于杀生、不与取、欲邪行，起过患欲解，起胜善心，若于彼起静息方便，及于彼静息究竟中，所有身业。语四、意三，亦皆如是。其差别者，谓云语业及云意业，事及意乐，加行究竟，如应配合。例如远离杀生业道事者，谓他有情。意乐者，谓见过患，起远离欲。加行者，谓起诸行静息杀害。究竟者，谓正静息圆满身业。以此道理，余亦应知。

以上说抉择黑白业果差别，显示黑业果的部分已讲，现在讲显示白业果。

白业的意思，就是通过对杀生过患的思惟，刻意地去防护杀生等罪行；透过偷盗过患的思惟，刻意地去防护或者是静息偷盗的恶行；透过邪淫过患的思惟，刻意地发起善心去静息邪淫。也就是说当遇到有杀生的因缘、偷盗的因缘、邪淫的因缘时，透过于患的思惟刻意地去阻挡、防护，这个叫不杀生、不偷盗、不邪淫。并不是说没有善恶的辨别，没有杀生叫做不杀生的善业等。

不杀生的善业，也如先前所说恶业，须具事、意乐、加行、究竟。远离杀生的善业，事是他有情；意乐，是看到杀业的过患而想要去远离杀业；加行者，是平息杀业；究竟者，是完全地防护，决定不杀。同样的，不偷盗、不邪淫等其余九种的善业，也都有事、意乐、加行、究竟这四者，我们也要如实了解。

果中有三，异熟者，谓由软中上品善业，感生人中、欲界天中、上二界天。诸等流果，及增上果，违于不善，如理应知。《十地经》说：以此十种怖畏生死，离诸悲心，由随顺他言教修习，办声闻果。又诸无悲，不依止他，欲自觉

悟，善修缘起，办独胜果。若心广大，具足悲心，善权方便，广发宏愿，终不弃舍一切有情，于极广大诸佛智慧，缘虑修习，成办菩萨一切诸地波罗蜜多。由善修习此一切种，则能成办一切佛法。如是二聚十种业道，及彼诸果，凡余教典未明说者，一切皆是如《本地分》、《摄抉择分》意趣而说。

白业也同样分异熟果、等流果及增上果三者。

异熟果，是由软中上品善业，感生人中、欲界天中、上二界天。不杀生等善业的等流果和增上果，正与不善业种种果报相反。

《十地经》里面有说，依由十种的善业，我们生起了出离心，但是在没有大悲心的情况下，依他人的言教来修习，会感得声闻果。同样的，对生死产生怖畏，可是却没有大悲所滋润，善修缘起，不需要依靠他教导能够自己觉悟，成办独觉果。如果悲心广大，善权方便，广发宏愿，终不弃舍一切有情，于极广大诸佛智慧，缘虑修习，成办菩萨一切诸地波罗蜜多。由大悲心滋润的十善业道，将能成就一切遍智，也就是正觉果位。

以上黑白十种业道，还有十种业道引发的果实，在其他教典没有讲清楚的地方，我们可以参考《本地分》和《摄抉择分》来了解。

第三显示业余差别中，引满差别者，引乐趣业是诸善法，引恶趣业是诸不善。诸能满者，则无决定。于乐趣中，亦有断支，关节残根，颜貌丑陋，短寿多疾，匮乏财等，是不善作。于诸旁生及饿鬼中，亦有富乐极圆满者，是善所作。由如是故，共成四句。谓于能引善所引中，有由能满善所圆满及由不善圆满二类；于诸能引不善引中，有由能满不善圆满及由善法圆满二类。《集论》云：“应知善不善业，是能牵引及能圆满。于善恶趣受生之业，能牵引者，谓能引异

熟；能圆满者，谓既生已，能令领纳爱与非爱。”《俱舍论》云：“由一引一生，能满则众多。”谓由一业能引一生，非能引多，亦非众多共引一生。诸能满中，则有众多。《集论》则说：“颇有诸业，唯由一业牵引一生。又有诸业，唯由一业牵引多生。颇有诸业，由众多业牵引一生。亦有诸业，由众多业牵引多生。”《释》中说云：“有由一刹那业，唯能长养一世异熟种子，及由彼业而能长养多世异熟种子。有由多刹那业，唯能数数长养一世种子，及由众多互相看待，而能数数长养展转多生种子。”

业余差别所要讲的内容是，无论黑业白业，又可以分为引业、满业两种。

让我们投生善趣的引业，一定是善法；让我们投生恶趣的引业，一定是恶业。可是在善趣的满业，不一定是善业；在恶趣的满业，不一定是恶业。如虽然由引业生人道善趣，可是人道里面有时常生病，或做什么都很不顺利等痛苦，这是由恶的满业来形成的。虽然由恶的引业投生到畜生道中，可是由善的满业却非常富贵，受到主人的照顾。(1)

虽然引业是善，但引业不一定能圆满，满业有善有恶。同样，在恶的引业里面，也有善的满业和恶的满业。《俱舍论》里面认为，一个引业只能引一生不能引众多生，可是满业却不一定，能够满好多世。但是《集论》里面却有不同说法，有些引业是引一生，有些引业是由一业牵引多生，就像造一个业五百世感得畜生道的人。有众多的引业去牵引一生，也有诸业牵引多生的。

定不定受业者，如《本地分》云：“顺定受业者，谓故思已，若作若增长业。顺不定受业者，谓故思已，作而不增长业。”作与增长所有差别者，即前论云：“云何作业？谓若思业，或思惟已身语所起。”又云：“增长业者，除十种业，谓

一、梦所作，二、无知所作，三、无故思所作，四、不利不数所作，五、狂乱所作，六、失念所作，七、非乐欲所作，八、自性无记，九、悔所损害，十、对治所损。除此十种业，所余诸业。不增长业者，谓即所说十种。”《摄抉择分》亦说四句：一、作杀生而非增长，谓无识别所作，梦中所作，非故思作，自无乐欲他逼令作，若有暂作，续即发起猛利追悔及厌患心，恳责厌离，正受律仪，令彼薄弱，未与异熟，便起世间所有离欲，损彼种子及起出世永断之道，害彼种子。二、增长而非作者，为害生故，于长夜中，数随寻伺，然未杀生。三、作而增长者，谓除前二句一切杀生。四、非作非增长者，谓除前三。从不与取乃至绮语，随其所应如杀应知。于意三中，无第二句。于初句中，亦无不思而作他逼令作。

接下来说到作与增长的差别，也就是定不定受业。

定业，就是已作、已增长的业。不定业，已作、不增长或增长却没作的业。如我们透过思惟，由身体已经形成了杀生这个动作，像杀鱼或者是杀动物等杀业，这个叫作业，因为已经做了。可是这个业不一定叫做增长业，因为增长业必须要除去十种情况，在这十种条件内叫不增长业：一梦所作；二无知所作；三无故思所作；四不强烈、没有反复所作；五狂乱所作，像是昏迷、迷惑时作；六失念所作；七非乐欲所作，并非是自己想要作的；八自性无记，本身无辨别是非善恶的能力的天生智障，就叫自性无记补特伽罗了；九悔所损害，做完之后马上后悔或者忏悔；十对治所损，通过对法义的思惟来对治正做的恶法。增长但没有作，就是很想作，一直都在思惟想要杀或偷盗等，可是没有作成，这叫做虽增长然未作的业，属于不定业。定业感果的能力非常强大，决定会感得异熟果。不定业的力量，比定力微弱，从感果的优先次序来讲，它是排后的，所以称为不定。

《摄抉择分》亦说四句：一作杀生而非增长。针对杀生来讲，这一句话应该叫做智人所作。因为从藏文来讲的话，“迷开巴”是智者，不应该念成“米开巴”（没有智慧）。智者所作，所以才是不增长。并不是明知顾犯地去作；是被他所逼的情况下去作；还未感果之前，通过禅定的力量，让自己暂时远离欲界；或是还没有感得异熟果报之前，透过现证空性智慧的力量，让自己完全断除这个种子。二增长而非作者。虽然是增长，可是并没有作。就像为了损害，一直在想如何去杀，可是却还没有真正去作成杀生的行为。三作而增长者。既不是已作未增长，也不是增长未作，那就变成作和增长皆是。四非作非增长者。前三者都不是的情况下，就是甲乙皆非。

不只杀生，同样的道理，从不偷盗乃至绮语，我们都应该如之前所说去理解作与增长的关系。但是在意业也就是贪嗔邪见里面，并没有所谓的增长未作，因为贪意其实就是反复去想，当它反复去想的时候，增长的时候就已经在作了。意业里面，也没有作而不增长，因为意在思的时候就已经作了，这跟身体不一样，有时候想要用身体去作某个动作，但是身体不一定作。没有所谓的不思而作，因为没有人可以控制我们的思想。

决定受中，依受果时分三。其中现法受者，谓即彼果现法成熟。《本地分》说此复有八，若由增上顾恋意乐，顾恋其身，财物诸有，造作不善，于现法受。若由增上不随意乐，不顾彼等，作诸善法。如是若于诸有情所，增上损恼，增上慈悲；又于三宝尊重等所，增上憎害，及于此所，增上净信，胜解意乐；又于父母诸尊重等恩造之所，由增上品，酷暴背恩，所有意乐，所作不善，于现法受。若由增上报恩意乐所作善法，于现法受。顺生受者，谓于二世当受其果。顺后受者，谓于三世以后成熟。

于相续中，现有众多善不善业成熟理者，谓诸重业即先成熟，轻重若等。于临终时何者现前，彼即先熟。若此亦等，则何增上多串习者。若此复等，则先所作，彼即先熟。如《俱舍释》所引颂云：“诸业于生死，随重近串习，随先作其中，即前前成熟。”

至于什么时候会感果，宗喀巴大师在此有说到三种不同的时段：一是现世报，也就是今世绝对会感果。二叫顺生受报，就是第二世的时候感果。三是顺后受者，就是第三世以后感果报。

一般临死的时候非常关键，会决定后世到哪里去，平常所做业哪个多，就先感哪一个果。如果平常对善业的串习力足够的话，临终可以提发善串习力，滋润之前所造善种子，感得善趣。同样的，如果平常多做恶行，临终随自己的恶行去滋润以前所造恶种子，感得后世入恶趣。如果善恶业同等，那就看哪一个业较为强大来做决定。

第二、思惟别者。谓由远离十种不善，虽定能获善妙所依，然若成一圆具德相，能修种智，胜所依者，修道进程非余能比，故应成办如此所依。此中分三：一、异熟功德，二、异熟果报，三、异熟因缘。

初中分八：一、寿量圆满者，谓宿能引牵引长寿，如其所引，长寿久住。二、形色圆满者，谓由形色显色善故，面容殊妙，根无阙故，众所乐见，横竖称故，形量端严。三、族姓圆满者，谓生世间，恭敬称扬，诸高贵种。四、自在圆满者，谓大财位，有亲友等广大朋翼，具大僚属。五、信言圆满者，谓诸有情信奉言教，由其身语于他无欺，堪为信委，于其一切诤讼断证，堪为量故。六、大势名称者，有大名称，有大美誉，谓于惠施，具足勇健精进等德，由此因缘，为诸大众所供养处。七、丈夫性者，谓成就男根。八、大力具足者，谓由宿业力，为性少病，或全无病，于现法

缘，起大勇悍。此复第一谓住乐趣，第二谓身，生为第三，财位僚属为四，第五谓为世间量则，第六谓彼所有名称，七谓一切功德之器，第八谓于诸所应作势力具足。

远离十恶业行十善道，我们能够获得增上生，如果暇满人身能有具八种异熟功德的圆满德相，我们就能够非常快速地去累积或成办成佛之因，在修法的道路上会走得更顺利一点。

异熟功德的好处就是异熟果报，异熟功德的因缘是异熟因缘。

先说异熟功德，有八种的功德：第一，寿量圆满。如果是真正修法的人，绝对是对长寿有帮助的。如果能够善利用此圆满寿量，就会有更多的时间去行善断恶，不只是自己修法累积更多的善业使增长广大，也会带来更多众生的利益。如果我们的寿命只是用来造恶业，那还不如短寿好了。透过如此的思惟，能避免重的恶业及善巧增长少许的善业，这真是非常妙的一个口诀。第二，形色圆满。五官端正、相好庄严。第三，族姓圆满。第四，自在圆满，有财富，没有经济上的困难等。第五，信言圆满。说话有说服力，大家都相信你所说。第六，大势名称。就是美名十方，受众供养等。第七，丈夫性。成就男根，属男众。第八，大力具足。在修善法上没有什么障碍，一世都很顺利。

异熟果报分八：初者依自他利，能于长时，积集增长，无量善根。第二者谓诸大众暂见欢喜，咸共归仰，凡所发言，无不听用。第三者谓所劝教，无违敬用。第四者谓以布施摄诸有情，令其成熟。第五者谓以爱语利行同事，摄诸有情，速令成熟。第六者谓由营助一切事业，布施恩德，为报恩故，速受劝教。第七者谓为一切胜功德器，欲乐勤勇，堪为一切事业之器，智慧广博，堪为思择所知之器。又于大众都无所畏，又与一切有情同行，言论受用，或住屏处皆无嫌

碍。第八者谓于自他利，皆无厌倦，勇猛坚固，能得慧力速发神通。

异熟的功德会带来什么样的好处呢？这里说异熟果报分八：

第一，因为长寿的缘故，所以我们可以增长无量的善根。第二，因为相好庄严的缘故，所以大众暂见欢喜，咸共归仰，凡所发言无不听用。第三，因为种族高贵的缘故，所劝教，无违敬用。第四，因为具有财富的缘故，以布施摄诸有情，令其成熟。第五，因为自己所言具有威性力的缘故，以爱语、利行、同事摄诸有情，速令成熟。第六，因为美名十方的缘故，由营助一切事业，施布恩德，为报因故，速受劝教。第七，因为是丈夫性的缘故，谓为一切胜功德器，欲乐勤勇，堪为一切事业之器；智慧广博，堪为思择所知之器。又于大众都无所畏。又与一切有情同行，言论受用，或住屏处皆无嫌碍。第八，因为具有大力的缘故，谓于自他利皆无厌倦，勇猛坚固，能得慧力速发神通。

所以如果我们真正具有上述所说的八种异熟功德，确实可以带来很大很大的利益，尤其是在利益有情以及对于教法的利益，确实能够造成如此大的殊胜功德。不只是获得了后世人身增上生，具有这八异熟功德，会更加圆满。

异熟因分八：初者谓于有情，不加伤害，及正依止不害意乐。又云：“善放将杀生，如是利其命，遮止害众生，则当得长寿。承事诸病人，善施诸医药，不以块杖等，害众生无病。”第二者谓能惠施灯等光明，鲜净衣物。又云：“由依止无嗔，施庄严妙色，说无嫉妒果，当感妙同分。”第三者谓摧伏慢心，于尊长等，勤礼拜等，于他恭敬，犹如仆使。第四者谓于乞求衣食等物，悉皆施惠，设未来乞亦行利益，又于苦恼及功德田，乏资具所，应往供施。第五者谓修远离语四不善。第六者谓发宏愿，于自身中摄持当来种种功德，供养

三宝，供养父母，声闻独觉，亲教轨范，及诸尊长。第七者谓乐丈夫所有功德，厌妇女身，深见过患，乐女身者，遮止欲乐，将失男根，令得脱免。第八者谓他不能作，自当代作，若共能办，则当伴助，惠施饮食。如是八因，若具三缘，能感最胜诸异熟果。于其三缘，心清净中待自有二，谓修彼因所有众善，将用回向无上菩提不希异熟，由纯厚意，修行诸因势力猛利。待他有二，谓见同法者，上中下座，远离嫉妒，比较轻毁，勤修随喜。设若不能如此而行，亦应日日多次观择所应行事。加行清净中观待自者，谓于长时无间殷重，观待他者，谓未受行赞美令受。已受行者，赞美令喜，恒无间作不弃舍作。田清净者，谓由彼二意乐加行，能与众多微妙果故，等同妙田。此等是如《菩萨地》说，以释补满而为宣说。

异熟功德的因缘是怎么成熟的呢？异熟因分八：

初者，长寿的因就是于有情不加伤害，及正依止不害意乐等。第二，相好庄严是由能惠施灯等光明、鲜净衣物等获得。第三，得到高贵种族的因缘是摧伏慢心。第四，获得广大财富是由于乞求衣食等物，悉皆施惠，以及供施等。第五，远离语四不善，让我们言性圆满。第六，成就大势名称，美名十方是由发宏愿，于自身中摄持当来种种功德，供养三宝，供养父母、声闻、独觉、亲教轨范及诸尊长。第七，成就大丈夫性，是由乐丈夫所有功德，厌妇女身等。第八，成办大力具足，是因代他不能作，若共能办，则当伴助，惠施饮食。

不只是这八因，如果加上三种的因缘，那是绝对能够感得八种异熟果的。三缘为：心清净、加行清净和三田清净。第一，心清净。缘自力的因有二，一是将善力回向给无上菩提，这样我们就不会有要获得果报的想法，布施他人不是希望后世得到更大的财富，而是为了利益一切有情众生我必须

成就无上菩提。二是由纯厚意而来修行，就是在修行的时候猛利提起心力。缘他力的因有二，一是远离嫉妒、比较、轻毁，勤修随喜。二是如果没有办法做到，至少也要让自己的内心往这方面去相应，反复地去思惟观察缘上嫉妒、缘中比较以及缘下轻毁的过患。第二，加行清净。自己要长时间地殷重学习，对他人“谓未受行，赞美令受，已受行者，赞美令喜；恒无间作、不舍弃作”。第三，田清净。因为自己的心清净了，意乐上清净了，加行上也清净，那我们的功德田自然就会清净。

第三、思已进止道理中分二：一、总示，二、特以四力净修道理。今初

以上已很详细说了善业和恶业以及善恶业的果报，又说了八种异熟功德，以及八种异熟功德的作用及其因缘。业决定的意思是说善业必感善果、恶业必感恶果。可是业本身也是因缘法，可以随因缘而改变，如何去行善断恶，改变已造的恶业呢？所以又说到了四力净修的道理。

如《入行论》云：“苦从不善生，如何定脱此？我昼夜恒时，理应思惟此。”又云：“能仁说胜解，一切善品本，又此之根本，恒修异熟果。”谓既了知黑白业果，非唯了知即便止住，应数修习，以此是为极不现事，极难获得决定解故。此复如《三摩地王经》云：“设月星处皆堕落，具山聚落地坏散，虚空界可变余相，然尊不说非谛语。”于如来语，应修深忍，若未于此获得真实决定信解，任于何法，悉不能得，胜者所爱，决定信解。如有一类，说于空性，已获决定，然于业果无决定信，不慎重者，是乃颠倒了解空性。解空性者，谓即见为缘起之义，是于业果发生定解为助伴故。即彼经云：“一切诸法如水月，等于幻泡阳焰电，虽诸死已往他世，有情意生不可得。然作诸业终不失，如其黑白成熟果，如此

理趣门贤妙，微细难见佛行境。”是故应于缘起二业，及诸因果发生定解，一切昼夜观察三门，断截恶趣。

同类因必感同类果、业可以增长广大等因果法性轨则，我们可以了解到。但细微的业果道理就非常难了解，它不是能用肉眼看到或用理由可以推理的，要反复地去思惟。如果没有思惟业果，佛所说的极细微隐蔽分，我们就没有办法了解。但是如果我们平常思惟业果的话，对于佛所说的极细微隐蔽分便能产生决定信解。如果对佛所说的因果法不相信，修法就没有基础了，对佛说的其他教法也就不会相信了。有些人自称了解空性，但却轻视业果，觉得这是初学者学的内容，如果如此不尊重业果，是对空性完全不了解。有时候我们会说：这没什么，这是空性。这种说词是完全不被允许的，我们根本不应该这么说的，因为空性的缘故所以才有业果，如果它本身并非自性空，又何需要依赖因缘而起呢？所以，若对空性了解得越深，应该要越相信业果才是。

若不先善因果差别，纵少知法，然将三门放逸转者，唯是开启诸恶趣门。《海问经》云：“龙王，诸菩萨由一种法，能断生诸险恶恶趣，颠倒堕落。一法云何？谓于诸善法观察思择，作如是念，我今若何度诸昼夜。”若能如是观相续者，诸先觉云：此因果时，校对正法，全不符顺，于此乃是我等错误，全无解脱。校对业果，是观顺否，若以法校自相续时，全无符顺，而能至心了知如是，是为智者。《集法句》云：“若愚自知愚，是名为智者。”若校法时，与法乖反，犹如负尸，自妄希为法者、智者、净者，极顶是为下愚。《集法句》云：“若愚思为智，说彼为愚痴。”故其极下，亦莫思为于法已解。又博朵瓦则引此《本生论》文观察相续，如云：“虚空与地中隔远，大海彼此岸亦远，东西二山中尤远，凡与正法远于彼。”此说我等凡庸与法，二者中间如彼诸喻，极相隔远。此颂是月菩萨从持善说婆罗门前，供千两金，所

受之法。朵珑巴亦云：“若有观慧而正观察，如于险坡放掷线团，与法渐远。”

如果我们不了解善恶的差别利害，只是因为懂得一点点法义，就随着我慢而去放纵自己，“唯是开启诸恶趣门”。宗喀巴大师在此说得非常好，用词非常强而有力。如果能够反复观察自心，加上思惟业果，察觉到自心与法义完全不吻合，认识到自己原来所做是错的，没有解脱的可能性，透过业果法义来校对自己的心，这时我们才是真正的智者。犹如背死尸，背者和所背的尸体是完全分开的，如果以法义来观察自心是完全颠倒，却妄言说自己是修行者、智者、净者，这才是真正的愚痴。一开始学法，未消化之前，往往大部分的人都会认为自己非常正直，根本没有做过什么恶事情。如果修法修了很久，还觉得自己没有什么问题，没有需要改善的空间，那可真的就是有问题了。透过法义的认知和学习，慢慢了解了白业的殊胜和黑业的恐怖，原先自以为理所当然可以做的事，在法义的反观下知道说这是不应该做的，来自心跟法是如此疏远，因为烦恼而做错了好多事。我们能够如此察觉到的话，是好现象，说明真的是有了进步，这是我们初学者必须要跨出的第一大步。怕就怕学了好几年法义，还是说自己没有什么问题，那就有问题了。

如是思已，遮止恶行之理者，如《谛者品》云：“大王汝莫为杀生，一切众生极爱命，由是欲护长寿命，意中永莫思杀生。”谓十不善及如前说，诸余罪恶，发起意乐，亦莫现行。应修应习，应多修习，静息之心。若未如是遮止恶行，虽非所欲，然须受苦，任赴何处，不能脱故。是故现前似少安乐，然果熟时，虽非所欲，泪流覆面，而须忍受，如是之业是非应作。若受果时能感受用无罪喜乐，如是之业是所应行。《集法句》云：“若汝怖畏苦，汝不爱乐苦，于现或不现，莫作诸恶业。设已作恶业，或当作亦然，汝虽急起逃，

然不能脱苦。任其居何处，无业不能至，非空非海内，亦非入山中。”又云：“诸少慧愚稚，于自如怨敌，现行诸恶业，能感辛楚果。作何能逼恼，泪覆面泣哭，别别受异熟，莫作此业善。作何无逼恼，欢喜意欣悦，别别受异熟，作此业善哉。自欲安乐故，掉举作恶业，此恶业异熟，当哭泣领受。”又云：“恶业虽现前，非定如刀割，然众生恶业，于他世现起。由其诸恶业，各受辛异熟，是故诸众生，于他世了知。如从铁起锈，锈起食其铁，如是未观作，自业感恶趣。”康珑巴谓朴穷瓦云：“善知识说唯有业果，是极紧要，现今讲说听闻修习，皆非贵重，我念唯此极难修持。”朴穷瓦亦云：“实尔。”又敦巴云：“觉窝瓦心莫宽大，此缘起微细。”朴穷瓦云：“我至老时，依附贤愚。”霞惹瓦云：“随有何过，佛不报怨，是方所恶，宅舍所感，皆说是由作如此业，于此中生。”

因为了解到了恶业的过患，我们如是思惟：如果恶业没有被遮止，那么我们即使不想去恶趣，但却因被业和烦恼所转，没有办法从恶趣获得自在脱离，所以我们要尽力学习防护恶业的十善道。乍看之下，造作恶业好象会给自己安乐，可是恶业感果的时候，我们得非常无奈地去忍受种种的痛苦。同样，我们去行善的时候，虽然当下并没有很强烈的欢乐，但善业感果却能够让我们感受到非常快乐的果报，所以这是我们应该做的。

举例来说，比如依由偷盗而获得了财物，可是这个短暂利益的主因并不是由偷盗产生，而是之前我们布施产生的异熟果报，偷盗只是一种缘，促成了这个果早日成熟。由于之前布施的缘故，说不定你本来可以获得未来一百年享受荣华富贵的果报，可是因为你偷盗的因缘，一百年的享受就缩短成了一年的无忧财富，这是有可能的。总而言之，因果分得非常细微，黑就是黑，白就是白，不可能说偷盗会成为你现

在具有财富的主因，这是不可能的。因由偷盗的缘故，将来获得的果报就是没有财富，现世报则是今世坐牢成为囚犯。如果我们前世没有累积财富的因缘，那么纵使我们去偷也偷不到东西。

因果关系是非常细微的，如果我们没有搞清楚的话，会以为偷盗可以带来财富，那因果本身就有矛盾了，其实不是的。恶业乍看之下好象会带来安乐，但实际上以长久的眼光来看，确实唯有带来痛苦，甚至于会缩短你安乐的异熟果报，跑到哪里都没有办法解脱。所以，我们应该多多修学防护恶业。修习善道之行，乍看之下并非欢乐，可是它能带来究竟的安乐，这是我们必须要去做的。

第二特以四力净修道理者，如是励力，虽欲令其恶行不染，然由放逸，烦恼盛等增上力故，设有所犯，亦定不可不思放置，须励力修，大悲大师所说，还出方便。此复堕罪还出之理，应如三种律仪别说。诸恶还出者，应由四力。《开示四法经》云：“慈氏，若诸菩萨摩诃萨成就四法，则能映覆诸恶已作增长。何等为四？谓能破坏现行，对治现行，遮止罪恶及依止力。”作已增长业者，是顺定受，若能映此，况不定业。

虽然我们不想让恶业污染我们，但是我们还是会随着放逸、烦恼等而去犯恶业。那该怎么办呢？大慈大悲的导师教导我们忏悔的方便，针对三种律仪各别地说出了如何堕罪还出的对治之理。也就是说，当我们有违反了别解脱戒的时候，戒经里有说到如何以不杀的方式等，来净除我们的自罪。同样，在菩萨戒里，佛说了如何去忏悔违反菩萨戒学处；在讲密乘金刚三昧耶的时候，也针对金刚三昧耶的违反戒学部分，说到了如何还净罪行的仪轨道理。

总摄来说，就是由四力来做忏悔。“何等为四？谓能破坏现行、对治现行、遮止罪恶及依止力”。透过四力，一切的罪

障都能够净除。“能映覆诸恶已作增长”，已作又增长的是定罪，如果定业都能够被忏除，更何况是不定业呢？所以，我们应当精进地通过四力忏悔方式来忏悔自己所作的恶业。

此中初力者，谓于往昔无始所作诸不善业，多起追悔，欲生此者，须多修习感异熟等，三果道理，修持之时，应由《胜金光明忏》及《三十五佛忏》二种悔除。第二力中分六：依止甚深经者，谓受持读诵《般若波罗蜜多》等契经文句。胜解空性者，谓趣入无我光明法性，深极忍可本来清净。依念诵者，谓如仪轨念诵百字咒等诸殊胜陀罗尼。《妙臂请问经》云：“如春林火猛焰炽，无励遍烧诸草木，戒风吹燃念诵火，大精进焰烧诸恶。犹如日光炙雪山，不耐赫炽而消溶，若以戒日念诵光，炙照恶雪亦当尽。如黑暗中燃灯光，能遣黑暗罄无余，千生增长诸恶暗，以念诵灯能速除。”此复乃至见净罪相，应当念诵。相者，《准提陀罗尼》说：“若于梦中梦吐恶食，饮酪乳等，及吐酪等，见出日月，游行虚空，见火炽然，及诸水牛，制伏黑人，见苾刍僧苾刍尼僧，见出乳树象及牛王山狮子座及微妙宫，听闻说法。”依形象者，谓于佛所获得信心，造立形像。依供养者，谓于佛所及佛塔庙，供养种种微妙供养。依名号者，谓听闻受持诸佛名号，诸大佛子所有名号。此等唯是《集学论》中已宣说者，余尚众多。第三力者，谓正静息十种不善。《日藏经》说：由此能摧所作一切自作教他，见作随喜，杀生等门，三门业障，诸烦恼障及正法障。《毗奈耶广释》中说：若无诚意防护之心，所行悔罪，唯有空言。《阿笈摩》中是故于此密意问云：“后防护否？”故防护心后不更作，至为切要。能生此心，复赖初力。第四力者，谓修归依及菩提心。此中总之，胜者为初发业，虽说种种诤恶之门，然具四力，即是圆满一切对治。

先讲第一力，破坏现行力。也就是所谓的厌患对治力，透过对恶业所感异熟果、等流果还有增上果过患的反复思惟，对以往所造恶业生起极大的后悔，通过《胜金光明忏》及《三十五佛忏》来做忏悔。

第二力，对治现行力。生起了后悔心之后，直接地去消除现行，就是直接地去消灭已造的恶业。其中分六：第一，依止甚深经者，就是读诵《般若波罗蜜多经》等经文来忏悔罪障。第二，胜解空性者，就是思惟空性的道理，观诸法无有自性，以法性空来清净恶业。其实最强而有力的就是胜解空性，因为一切的恶业都是在执着自性当中去造的，所以一切恶业的根本就是自性执着，把它消灭的话，由自性执着所带来的魔子魔孙就自然能够被消灭。第三，依念诵者，像念诵百字明咒等，念到生起净罪相为止。业障净除的时候，有所谓的净罪相产生。《准提陀罗尼》说：“若于梦中梦吐恶食、饮酪乳等，及吐酪等；见出日月，游行虚空；见火炽然及诸水牛制伏黑人；见苾刍僧、苾刍尼僧；见出乳树象及牛王狮子座及微妙宫，听闻说法。”第四，依形像者，如造佛像、画佛像等。第五，依供养者，对佛像或者佛塔等做供养。第六，依名号者，以持佛名号的方式来净除以前的恶业。“此等唯是《集学论》中已宣说者，余尚众多。”

第三力，返回对治力，就是遮止罪恶，也叫防护力。因为后悔以前所造的罪障，所以决心再也不犯同样的错误，努力防护或说遮止将来的罪恶造作。第三力会不会强大，最主要的是看第一力的力量，第一力的力量越强大，第三力的力量就越强大。所以我们一般在做羯磨的时候会问：有没有看到自己的过失？将来会不会防护？虽然我们嘴巴会说：我看到了，我会防护。但是最好是内心里面要有感触，这样才会有效。

第四力，所依对治力，也就是依止力。依止力的意思，谓修皈依及菩提心。为什么依止力是要修皈依和菩提心呢？因为我们所造的恶业，是缘上资粮田与下众生田这两个对象而产生的。从哪里跌倒，我们就要从哪里爬起来，我们从哪一个对象造恶，就要针对这个对象而去净除所有的罪障。所以所依对治力，顾名思义就是针对造业依据的田来做净除，来做忏悔。所以透过皈依和菩提心，皈依缘上、菩提心缘下来净治以前的恶业。

经文中有所说到，根据不同的仪轨、不同的学处及违犯的内涵，说到不同的净治，可是整体来讲的话，如果具有四力去做忏悔，是可以圆满对治一切罪障的。

恶净之理者，谓诸能感于恶趣中极大苦因，或令变为感微苦因，或生恶趣，然不领受诸恶趣苦，或于现身稍受头痛，即得清净。如是诸应长时受者，或为短期，或全不受。此复是由净修之人力之大小，四力对治，圆不圆具，势猛不猛，及时相续恒促等门，故无定准。诸契经中及《毗奈耶》皆说：“诸业纵百劫不亡。”意谓未修四力对治，若如所说而以四力对治净修，虽顺定受，亦说能净。《八千颂大疏》中云：“谓若凡是近对治品，可损减法，彼由成就有力对治，能毕竟尽如金秽等，正法障等一切皆是如所说法，由此正理，则妄执心，所作堕处可无余尽。诸经说云，诸业虽百劫等者，应知是说，若不修习能对治品，若不尔者，则违正理及违多经。说顺定受，应知亦是如此所说。说定者，虽不修习能对治品，然亦应知不定感果。”如是由悔及防护等，伤损能感异熟功能者，虽遇余缘，亦定不能感发异熟。如是由生邪见嗔恚，摧坏善根，亦复同尔。《分别炽然论》云：“若时善法，由生邪见，嗔恚亏损，或诸不善，若由厌诃防护悔除，是等对治，伤损其力。彼等虽得众缘会合，然由伤损，若善不善种子功能，岂能有果，从彼感发？由无缘合，时亦

迁谢，岂非从其根本拔除？如经说云，受持正法，虽其所有顺定受恶，亦当变为于现法受。又如说云，复次诸往恶趣业，此唯能感头痛许。设作是云，若尚有果，唯头痛者，岂是从其根本拔耶？诸恶业果，无余圆满，谓当感受那落迦苦，若尚不受那落迦中诸轻微苦，岂非即从根本拔除？于此略起头痛等故，岂是本来原无果报？”虽未获得真能对治坏烦恼种，然由违缘令伤损故，纵遇众缘亦不感果，内外因果，多是如是。故虽勤修众多善法，若不防护嗔恚心等坏善之因，则如前说。故须励力防护嗔等，精勤修习不善还出。

透过四力去净除，是不是一切的业障都会瞬间消失？或是由大变小？怎样的情况，才叫做恶净之理？随着自己忏悔力量的大小，以及有没有持续忏悔，来决定业障净除的层次。如果我们恒常以四力来忏悔，而且忏悔时心力具大势力，那就可以把所有的业障彻底消除，使不感果。但如果忏悔的时候力量并非强大，那苦果由大化中、由中化小、由小化无，都是有可能的。将来要感得在恶趣里面受极大苦的，因为忏悔的力量，可能只是在今世感得稍微的小苦。有时候，我们在行善法的时候，会觉得障碍很多，怎么平常不会生病的人，修了善法反而病多了？其实我们不必过于担心，因为这是一种净相。随着我们心向于善，我们把所有的专注力都放在修善上，就像一个人一旦决定要做大事情，他所做的一切都会朝向这个目标。既然你的重心已经用在了修善上，依由非常强大的善业力量，会去削弱恶业或者是转调恶业的方向，让将来要堕落恶趣的苦果，变成了在修持善法时的稍微的头痛，这也是有可能的，由现在的小苦取代了将来的大苦。有时候，看到那种十恶不赦的罪人，会奇怪他为什么会这么顺利？因为他现在的重心在行恶上，所以使得他将来能够获得极大善果的善业转换了方向，只是变成为今世短缩的一个善果。

很细微的业果，真是不可思议。相信佛所说的，才能了解到最细微最精准的部分，就是极细微隐蔽分。但是因果的力量是绝对存在的，同类因绝对感同类果，而且善业的力量决定能够转恶业。至于怎么样转变，很详细很详细的情况，必须得靠佛经我们才能够了解。也就是说，本该要长时间受苦恶业，因由四力忏悔的力量，转变成了短期受苦或者是完全不受。得看自己的心力是否强大、四力有没有圆满或者是有没有恒常去做四力忏悔等，没有一定的标准。

虽然经典里有说到诸业纵百劫不亡，好象是业不能被摧毁，但原意应该要多加一句才是：未修四力对治，诸业纵百劫不亡。为什么要多加“未修四力对治”？因为以四力来去做对治，任何的定业都可以被解除，这是经典上说的。所以在毗奈耶还有契经里面所说的“诸业纵百劫不亡”，意思是如果没有被四力所忏悔的话，业是会被消灭的，应该要这样去解读。

宗喀巴大师引经据论说到，四力里面最主要是看防护、后悔的力量强不强大，防护力量强不强最主要是看后悔力，所以悔心是最重要的。悔心的力量强不强大，要看对于过患的认知强不强大。如果对过患的认知越深，那我们后悔的力量就会越强大，由防护力的强大，四力的力量就会强大。如果四力强大去忏悔恶业的话，那这个恶业将来感果的能力就会受到阻碍，就像能够生苗芽的种子放在火里面去烧烤了一样，纵使再种在田里面，它也不会发芽感果了，恶业就是如此能够被净除。

同样的，邪见、嗔恚也能够消灭善业，因为善业也是可以透过因缘而改变的。有时候我们认为自己已经累积了足够的善法，所以感到很满足，这是错的。所累积的善业，也是随着因缘而改变的，嗔恚心、邪见等违缘会去伤害它。所以如果没有防护嗔恚心、邪见的话，再多的善业也会被伤害，

我们要特别地小心，不要随着烦恼来“忏悔”掉我们之前的善业。

若能尽净有力之业，云何经说唯除先业所有异熟？谓感盲等异熟之时，现在对治难以净除，若在因位，尚未感果，则易遮止，密意于此故如上说，无有过失。《分别炽然论》云：“设作是云，若诸恶罪至极永尽，云何说除先业异熟耶？意谓已受生盲，一目缺足，颠跛及哑聋等，自性因果，故作是说。何以故？以诸业果，若已转成异熟位体，非有功能，令其遍尽。若因位思、正造作者，获得所余思差别力，能令永尽。犹如开示指鬘、未生怨、娑缚迦、杀父及无忧等。设作是云：未生怨王及杀母等，若已生起所余善思，何故其业未得永尽，生无间耶？是为令于所有业果，发信解故，现示感生诸无间等，非是未能，无余永尽所有诸业。如击彩球，击而跃，生彼即脱，虽那洛迦火焰等事，亦未能触。由是则成，最极拔除诸恶根本，亦非诸业全无果报。”

有人疑惑说，既然四力忏悔能够净除一切罪业，那经典里面有说“唯除先业所有异熟”，这不是有矛盾了吗？不是说一切恶业都可以忏除吗？宗喀巴大师在此说到，所谓四力忏除的恶业，是指在因位上来忏除，如果已经感果的话，要忏除就非常困难。忏除，最主要是在因地上来忏，让它不要感果。我们在因地上要尽量去消除那个感果的能力，使它从大化中、从中化小、从小化无，这是可以做到的。可是因已经感果了，要去忏除就困难了。就像如果随以前的恶业，已经感果变成了瞎子，透过四力忏悔会再长眼睛吗？那是没有办法的。还没有形成满业之前，可以忏除。异熟果报还未成熟之前，通过四力忏悔的力量，慢慢让它生果的能力大大地减少，这是可以做到的。经上说除了先业所有异熟都可忏除，异熟非是因而是果，所以没有任何的过失。

又有一个问题，像阿奢世王，他已通过四力忏悔把业净除，为什么后来还是堕落于无间地狱呢？这是为了让后来的佛弟子众能够相信业果的缘故，所以阿奢世王现堕落于无间地狱，并非是没有净除业障。就像我们在打篮球的时候，把球拍下去，它碰到地面又马上会往上弹，阿奢世王虽然堕落于地狱，但瞬间他就远离了地狱。由这种的示现，让我们了解到，一切的业都具有生果的能力，都会感果，可是透过忏悔的力量可以把感果的能力彻底地消灭掉。由这个示现，可让我们知道因果的微妙关系。

补特伽罗差别一类，不决定者，《三摩地王经》说：“勇授大王，杀华月严，遂起追悔，为建塔庙，经九十五俱胝千岁，广兴供养，一日三时，悔除罪恶，善护尸罗，然寿没后，生无间中，经六十二阿庾他俱胝劫，受盲目等无边众苦。”虽则如是，然其悔罪非为唐捐。若不悔除，须受极重恒常大苦，尤过彼故。

又由悔护清净无余，然从最初无罪染之清净，及由悔除清净之二，有大差殊。犹如《菩萨地》中所说，犯根本罪，虽可重受菩萨律仪，而能还出，然于此生，决定不能获得初地。《摄研磨经》亦云：“世尊，设若有一，由近恶友增上力故，造作如此诽谤正法，世尊，尔时如何能脱此罪？作是请已，世尊告妙吉祥童子云：曼殊室利，设七年中，一日三时于罪悔罪，后乃清净，其后至少须经十劫，始能得忍。”此说诸恶虽已清净，然得忍位，任如何速，须经十劫，是故无余清净之义。谓是能感非悦意果，无余永净，起道证等，极为遥远，故应励力，令初无犯。是故圣者，于微小罪，虽为命故，不故知转。若忏悔净，与初无犯二无差别，是则无须如是行故，即如世间，亦可现见伤手足等，虽可治疗，然终不如初未伤损。

如是励力，如《集法论》云：“若作诸恶未修福，误失正

法得非法，具恶业人死怖畏，如于大海散朽船。若已修福未作恶，行诸善士妙法轨，此则终无死亡怖，如乘固船登彼岸。”莫依前作，应如后行。此复若说众多应理言辞而放逸转，义利微劣。若有仅知微少法义，然随所知正行取舍，义利殊大。《集法句》云：“若人宣多如理语，放逸而不如是行，譬如牧人数他畜，彼非能得沙门分。设虽少说如理语，然能正行法随法，及能远离贪嗔痴，此等能得沙门分。苾刍乐防慎，深畏诸放逸，自导出恶趣，如象出淤泥。苾刍乐防慎，深畏诸放逸，能抖一切恶，如风吹树叶。”如是《亲友书》亦云：“若希善趣诸解脱，愿多修习于正见，若人邪见虽妙行，一切皆具苦异熟。”此于缘起二业因果，正观见者乃是能成一切诸乘，及办一切士夫义利，必不容少根本依处。故应多阅前文所说，及《念住经》、《贤愚因缘》、《百业》、《百喻》及《毗奈耶》、《阿笈摩》中诸多因缘，并诸余典，令起猛利恒常定解，应当持为极扼要义。

一些特别的补特伽罗，不一定能像阿奢世王一样，能够瞬间地从无间地狱远离。虽则如是，然其悔罪并非是没有意义。如果没有忏悔，苦果会来得长久重大。

既然我们可以透过四力去忏悔犯罪，那为什么许多经典里面又说到，要守护自己的戒体、学处，如同守护自己的性命一般呢？因为即使犯了也是可以忏悔的啊？宗喀巴大师针对这种邪执来做解释：由四力忏悔可以使得恶业清净无余，但之前完全没有造恶的人，和犯了罪通过忏悔完全清净的人，这是有大差别的。在别解脱戒、菩萨戒和金刚三昧耶戒这三律仪里面，后二戒虽犯根本罪，可以忏悔净除后再次重受，可是原本今世可以获得初地的加行道菩萨，却没有办法获得初地了。《摄研磨经》中说一人因近恶友造谤法罪，虽经七年日夜忏悔使罪净除，但需要经过十劫的时间才得忍位。所以透过忏悔的力量能够净除一切的恶业，是说使恶业

不会感果的意思，叫做清净之义。可是对于自己生起道地功德的证量，还是会形成障碍，这是没有办法透过忏悔的力量来忏掉的。

所以业的影响层面是非常细微的，非常不可思议。就像恶业会使得我们享用善业果报的时间缩短，原本是后世可得乐果的大善，今世由大善变成小善提前享用完。虽然可以通过忏悔的力量，不让恶业感异熟果、等流果和增上果，可是因由这种恶业的影响，却会影响到我们道地功德的增上。这种细微的业果，真的是同经中所说的，你要去深信。就像我们的手脚受伤，虽然可以通过治疗让它痊愈，可是不会像以前没有受伤时候的手足一样了。

所以，我们一旦了解，就要马上去做。不要说了一大堆，却什么都没有做，那是没有意义的。相反，如果我们知道的并不多，可是自己知道的都去做了，这才会有意义。

第二生此意乐之量者，谓先有无伪，希求现世，其求后世，唯虚言辞。即换其位，令成希求后世为主，现在为副，则为生起。然须令坚固，故此生已，仍须励力善为修习。

共下士道和下士道生起的量，标准在哪里？原本我们认为今世是最重要的，忽略后世、不在乎后世。现在透过法义的思惟，我们观念颠倒了，变成了今世次要、后世重要。如果能油然而生起这种的想法，就是生起了共下士道或者是下士道之量。

第三除遣于此邪分别者，谓有一类，以佛经说，悉应背弃生死所有一切圆满，为错误事。作是念云：身受用等诸圆满事，增上生者，皆是生死，发求此心不应道理。然所求中略有二类，谓于现位须应希求，及是究竟所应希求。生死之中身等圆满，希解脱者，于现法中，亦须希求，以由展转渐受此身，后边乃得决定胜故。非凡所有身及受用，眷属圆满，增上生事，一切皆是生死所摄。以其身等圆满究竟，即

佛色身，圆满佛土，佛眷属故。故《庄严经论》于此密意说云：“增上生谓受用身，圆满眷属勤圆满。”此说由前四度，成办增上生。又多教典，说由此等成色身故。是故修种智者，经极长时，修诸极多，诸极殊胜，戒施忍等，亦是希求彼等妙果，最极殊胜身等胜生。成办究竟决定胜者，谓如《入行论》云：“由依人身舟，度脱大苦海。”是须依止以人所表善趣之身，度诸有海，趣妙种智，此复须经多生，故能办此身胜因尸罗，是道之根本。

又有人认为，佛说由业和烦恼所生一切都是轮回，都是不圆满，那我们干嘛还要去获得增上生？后世生人天的增上生，还是在生死的流转当中，我们不应该对增上生发起追求之心啊？宗喀巴大师解答说：我们要追求的目标有二，暂时的和究竟的。如果我们把增上生视为究竟目的，那如你所说，那是不应有的想法，增上生绝对不是究竟目标。可是，要获得究竟目标，非是一世可以成办，必须要生生世世来成办。可是我们不可能在恶趣生生世世修呀，所以必须要修增上生，由增上生才有办法生生世世走上解脱之道。增上生是暂时的目标，究竟目标是决定胜，所以并没有你所说的这种矛盾。而且，并非所有的增上生，都是生死所摄。佛地的时候，佛身、佛土和眷属圆满等的因缘，佛经里说，是由前四度去成办的。

若善趣身而不圆满一切德相，仅能成就一少分德，虽修诸道，进程微少，故定须一最圆满者，此中护求寂等未圆学处，犹非满足，故须励力，护苾刍等圆满学处。

有作是说：护持尸罗，若是为办诸善趣者，则近住等亦能获得，何须艰难，义利微少，诸苾刍等。又余众云，若别解脱所有要义，是为获得阿罗汉故。然苾刍者，未满二十，则不堪受，近事之身，亦有能得阿罗汉者，应赞其身。难行少义，苾刍何为？应当知此是全未知圣教扼要，极大乱言。

应以下下律仪为依，受上上者，委重护持圆满学处。已说于共下士道次净修心论。

纵使我们获得了增上生，但是如果如果没有具足八种异熟功德，在修行的道路上会遇到困难，没有办法很顺利地来成办解脱之道或成佛之道。所以为了确保后世能够很顺利地走上解脱成佛之道，我们必须圆满一切的因缘。以出家人来讲，不应为沙弥戒就感到满足，“求寂”是指沙弥戒这个未圆学处，应该以比丘具足戒为圆满学处。

有人说，如果守戒律是为了获得后世增上生，何须要受比丘戒呢？因为受居士戒或近住等的戒体，就能够使后世获得增上生。又有说，如果受比丘戒是为了解脱，那近事之身也有得阿罗汉的，应赞叹近事之身才对。宗喀巴大师答说：“应当知此是全未知圣教扼要，极大乱言”。之前，宗喀巴大师其实已引经据论说，由所依门差别，业力的轻重。《宝蕴经》中说：在家菩萨行再多的供养，纵使是三千大千世界一切有情都发起了菩提心，变成了转轮圣王，取最好的器具，如同大海般的去供养三宝，这种的福报还不及出家菩萨用小灯烛去供塔的百分之一的福报。所以如果能够圆满善业的话，当然要选择最圆满的因缘，最圆满的戒体当然就是比丘戒体。所以上述两种邪执所说，是对教法不了解而说的极大乱言。

以上，已圆满解说了共下士道净修心。

所谓修法，就是要放弃今世的贪着利益，如果我们不放弃对今世的贪着，就不算是个修行者。有些人能够真正地完全放弃今世世俗的一切琐事，上山闭关修行，具有这种大魄力、大决心的人，值得我们去随喜，但这并不是我们多数的人能够做到的，只有极少数的人才能够做到。我们大多数人没有办法到深山闭关修行，那要怎么办呢？其实放弃对于今世的贪着，并不是叫我们对今世完全不要去理睬，绝对不

是这一回事。而是比较今世和后世哪个更重要之后，以后世为主、今世为次的方式去修行，不只同时可以成办后世的利益，今世也可以一起兼顾到，这就是断除对于今世贪着的意思。如果我们大部分是以今世为主，后世几乎就没有去想，或者即使有想也是以后世为次，那这样的话对自己的长久利益是有损害的。既然我们不只是要今世的快乐，也要后世的快乐，那就应该以后世为主、今世为次，以这种方式来学习、修行，才有办法真正相应于法。

如是的思惟上述所说的业果，认知白业的功德、恶业的过患之后，应去遵守对我们教诫的学处。先贤大师有说，业障没有任何的好处，唯有一个优点，那就是如果去忏的话是可以铲除的。对于过去已造的恶业，我们要透过四力去忏悔，并且遮止恶业继续的造作，防护将来不去犯同样的恶业，同时累积善业。只要我们好好地遵守十善业道、断除十恶业，那我们后世获增上生绝对是没有问题的。

《菩提道炬论》里面对于下士道的诠释说：“若以何方便，谓于生死乐，但求自利益，知名下士夫”。透过方便法，去追求生死中自己后世增上生的安乐，这样的补特伽罗就是下士夫或共下士夫。这是《广论》共下士道部分所讲内涵的最重要的依据。

(1)译者补充：“由如是故共成四句”，这四句就是有四边关系，因为很重要，所以我想做补充说明。四句或四边是：第一边，某属甲乙皆是，我们找到一个东西，既是甲也是乙，甲乙有同属；第二边，甲不一定是乙；第三边，乙不一定是甲；第四边，甲乙皆非。就引业和满业来说，有善的引业不一定有善的满业，有善的满业不一定有善的引业，所以善的引业和善的满业有四边关系。有善的引业也有善的满业，那么他投生于人道，受用都非常良好，甲乙皆是，甲乙有同属。如非常富贵具权利的人，具暇满人身，一切都非常圆

满，引业是善，满业也是善，所以叫甲乙有同属。有善引业不一定有善满业，如投生于人道的乞丐，他有善的引业但是没有善的满业，所以甲非定属乙。虽然有善的满业，但不一定有善的引业，如富贵人家的宠物，它有善的满业所以受照顾，可是没有善的引业所以投生于畜生道，是乙非定属甲。没有善的引业也没有善的满业，如无间地狱里面受苦的众生，两者皆非。

菩提道次第广论十八天教授

第四部分共中士道希求解脱

第四部分共中士道

希求解脱

敬礼胜尊具大悲者足

如是随念当死及思死后堕恶趣之道理，能令其心厌舍现世，于后善趣发生希求。次由共同皈依及由定解黑白业果，励力断恶修善，则能获得善趣妙位。然非以此便生喜足，是令发起共下士之意乐及发共中士之意乐，厌舍生死一切事已，依此因缘而发大菩提心，引入上士。故于此中，须修中士之意乐。所谓虽得人天胜位，然仍未能出于行苦。若即于此执为乐性，实为颠倒。故于真实全无安乐，其后定当堕诸恶趣边际恶故。譬如有一无间定当堕于悬险，现于险崖暂为休息。《入行论》云：「数数来善趣，数受诸安乐，死后堕恶趣，常受极大苦。」《弟子书》中亦云：「诸常转入生死轮，而于暂憩思为乐，彼定无主渐百返，漂流等非等诸趣。」故于善趣亦当厌患，犹如恶趣。《四百论》云：「诸智畏善趣，等同奈洛迦，不畏三有者，此中遍皆无。」《摄

功德宝》中亦云：「诸具贪生死意恒流转。」《弟子书》中亦云：「如如于诸趣中起乐想，如是如是痴暗极重厚；如如于诸趣中起苦想，如是如是痴暗极微薄；如如修习净相极增长，如是如是贪焰极炽然；如如修习不净极增长，如是如是贪焰极殄息。」此说从无始来，执着三有盛事为乐，增益串习诸净妙相。能治此者，若修苦性及不净相，彼等便息，若不修习便增痴贪，转诸有轮，故修诸有过患为要。

《菩提道矩论》于中士道的时候有说到：“背弃三有乐，遮止诸恶业，但求自寂灭，彼名为中士。”下士夫先认为获得后世的增上生是最究竟的意趣，但后来知道即使是在人天善趣，仍然是业和烦恼所生，毕竟还是在生死轮转里面没办法真正解脱。认知其意之后，“背弃三有乐”，完全地放弃世间所有的一切，无论善趣和恶趣，凡是由业和烦恼所带来的一切都放弃。“遮止诸恶业”，中士夫不只是遮止三有乐，同样一并遮止烦恼和烦恼的主因—根本无明。“但求自寂灭”，完全消灭堕落轮回的因缘，才有办法真正获得永恒寂灭痛苦的安乐境界。把自己的寂灭作为追求目标，“彼名为中士”，这样的人我们称作中士夫，此道我们称为中士道。

虽然对于恶趣业果等的种种思惟，使我们想要去获得后世的善趣，而且也真正可以得到后世的增上妙味，但我们不要以此为满足，还要发起共中士心，厌舍生死一切事，这样才有办法真正生起大菩提心，进入上士道，成就一切遍知的最究竟果位。虽然我们获得了人天增上生的功德，但人还是在行苦当中，真实说来并没有真正获得永恒安乐，我们现在只是在悬崖旁边暂时获得歇息而已，还会随着业和烦恼所转，后世再堕入三恶趣。所以即使是获得了增上生，我们也要去思惟增上生的过患。一个真正的智者，他看三界任何一处都和地狱一样痛苦，因为一切都被业和烦恼所转，无有自在。我们无始以来，在轮回里面待得太久，已经习惯把轮回

中的安乐颠倒执为真实的安乐，实际上它是一种苦相，如果我们不把它视作是痛苦，就永远也不可能从轮回当中获得脱离。所以，我们要再再思惟，轮回是苦，凡是被业和烦恼所转的一切法都是苦性。

共中士道次修心分四：一、正修意乐，二、彼生起之量，三、除遣于此邪执分别，四、抉择能趣解脱道性。初中分二：一、明求解脱之心，二、发此之方便。今初

言解脱者，谓脱诸缚。此复业及烦恼，谓于生死是能系缚。即由此二增上力故，若依界判，欲界等三。以趣分别，谓天趣等或五或六。依生处门，谓胎等四，即于其中结蕴相续，是系缚之体性。故从此脱，即名解脱。欲求得此，即是希求解脱之心。又此解脱，非为惑业诸行生已息灭。以诸生法，于第二时定不安住，不待修习能治等缘，则不须励力，一切解脱便成过失。故若未生对治，当于未来结生相续。由其发起对治力故，结生相续即便止息。

什么叫做解脱？我们时常会听到“有寂”这两个字，“有”是说三有，“寂”就是寂静。或者又有说轮回与涅槃、轮回与解脱。我们要了解解脱，先要了解有一种系缚，把我们绑得紧紧的，这就是轮回，也叫做三有。由什么绑住？绑住谁？于何处绑呢？由业和烦恼死死绑住，绑着我们—被业和烦恼所控制的众生，使我们无有自主地必须要去取有苦蕴的身心，因其本身是行苦，所以会带来坏苦、苦苦，让我们一直在三界或说六道或说四生当中无有间断地轮转。六道中阿修罗和天人归为一类的话，就是五道众生。四生是以生门而言，包括胎生、卵生、化生及湿生。由系缚而获得脱离，故称解脱。我们也要了解由何而得解脱？谁解脱？于何处解脱？由了解诸法究竟性质空性的智慧，来破除一切烦恼的根本—无明。无明所执是有自性，而认知诸法究竟性质的智慧所了解的是无有自性，所缘相同，所执正相违。消灭了烦恼，烦恼

就不会再去滋润业了，或纵使有业也没有办法感果，于是就不再被业和烦恼无奈而转去取近取苦蕴了，由此获得解脱。解脱者是原本被业和烦恼所缚的补特伽罗，是从心上获得解脱，依由对究竟实际状况的认知，而从对实际状况不了解的颠倒执中脱离。

解脱，是业和烦恼的息灭，但要知道“息灭”有不同的含义。一切有为法都是无常，每一刹那都在转变性质，第一刹那时的事物在第二刹那时就已不存在，也就是说第一刹那时的事物在第二刹那时息灭了。业和烦恼的息灭，是因为业和烦恼无常，但解脱并非是第二刹那时的事物不再存在了就是解脱，不是的。如果解脱是这样子的，烦恼的平息就不需要任何的精进了。因为任何的有为法于第二刹那时都不会安住，那我们早就获得解脱了。所谓系缚，就是必须无有间断地、无奈地去承受后世的近取蕴身心。欲求能脱此系缚，即是希求解脱之心。意识的续流会一直持续下去，不会间断，也没有办法去阻挡。意识流本身并不会带来生老病死，但如果意识流被业和烦恼控制，就会受到污染，我们就必须去投生、必须去无自主地经历生老病死的痛苦轮转。这种意识续流的污染，是可以获得脱离的。真正的解脱，就是透过对治的力量，使业和烦恼永远不会再生起。如果没有生起对治，业和烦恼还会继续再生起，那就还未解脱。

菩提道次第广论十八天教授 第四部分共中士道思惟苦谛

思惟苦谛

第二发此之方便者，譬如欲得止息渴苦，由于渴逼，见非爱相。如是欲得诸取蕴苦寂灭解脱，亦由观见取蕴苦性所有过患。故若未修三有过患，于彼发起欲舍之心，则于苦灭不起欲得。《四百论》云：「谁于此无厌，彼岂敬寂静，如贪着自家，难出此三有。」

解脱要怎样去成办呢？比如想要从饥渴的痛苦当中获得解脱，那我们就先要了解饥渴是怎样痛苦，如果不想要饥渴的苦，我们才想要止息饥渴。同样的道理，如果我们觉得轮回太舒服了，那就根本不会想要从轮回当中获得解脱。所以，我们首先要了解到轮回—凡是被业和烦恼所产生的一切，都是苦性，这才会想要真正获得解脱。成办解脱的先决条件，就是我们必须要认识痛苦。

认识痛苦，并不是让我们做最坏的打算。而是要认识到快乐有许多，而且快乐的层次不同，我们要的是最究竟的、最永恒的快乐。比起究竟永恒的快乐来讲，轮回中业和烦恼所产生的快乐太短暂了，太容易转成其他性质了。比如天很热的时候，我们跑到树荫底下或者去吹冷气，就会觉得是一种安乐，可是冷气吹久了又会觉得太冷了，又变成一种苦性了。又比如，我们饥渴的时候去吃一顿饭，会觉得很好吃，但如果吃多了又会觉得太撑或者会拉肚子。世间任何的安乐，都是不究竟的，并不是真正的快乐。如果是真正的快乐，应该是你越享受它，就会带来越多的快乐，而不是说你越享用就会变成痛苦。世间的快乐是苦与乐之中的一种平衡而已，并非真正的快乐。和究竟永恒的解脱安乐相比，轮回中一切享受太短暂了，太没有意义了。如果我们要追求快乐，就要寻求真正让我们安乐永恒的境界，这才值得去追求，而不该一直贪恋暂时的安乐。为了长久的安乐，我们宁可牺牲短暂的安乐。

在轮回中的时候，我们的心被业和烦恼所转，所以纵使想要离苦得乐，又怎能如愿？我们仔细观察这世间每一个人，你和他谈话后会发现，谁都会抱怨。这说明什么？说明每一个人心里都有困难，而且是自己不想要的、必须要无奈承受的困难，这就是不自主啊。如果真的要解放自己，让自己的心获得自由的话，那我们就必须要追求解脱，要从业和烦恼当中获得解脱。真正永恒的安乐，就是随心所欲，就是自在。而痛苦却没有这一种的自在，所以我们不想要痛苦。把痛苦的因缘彻底拿掉，才叫做真正的安乐。因为脱离了业和烦恼的系缚，我们不需要再去无奈地造苦因和承受苦果，就会随心所欲地完全自在地得到解脱。

希求解脱之方便分二：一、由于苦集门中思惟，二、由于十二缘起思惟。初中分二：一、思惟苦谛生死过患，二、思惟集谛流转次第。初中分二：一、显示四谛先说苦谛之意趣，二、正修苦谛。今初

集谛为因，苦谛是彼之果，故集是先，果应是后。何故世尊不顺彼义之次第，而作是说：诸苾刍此是苦圣谛，此是集圣谛耶？大师于此违因果次第而宣说者，以有至大修持扼要，故无过失。此复云何？谓诸所化，若于生死自先未发无倒希求解脱之心，根本断绝，彼于解脱云何能导？以诸所化无明暗覆，于诸苦性生死圆满，执为安乐，颠倒所诳。如《四百论》云：「此大苦海中，悉无诸边岸，愚人沉此中，云何不生畏？」先须为说此实是苦，非有安乐，说多苦相令起厌离，是故于初先说苦谛。此后自见堕于苦海，则于苦海欲求脱离，便见其苦必须灭除。此复了知：未止其因苦终不灭，便念其因复为何等，由此始能了知集谛，是故集谛于苦后说。次知生死众苦，皆由有漏业生，其业复由烦恼发起，烦恼根本是为我执，便知集谛。若见我执亦能止灭，誓愿现证灭苦之灭，故于集后宣说灭谛，若尔，开示苦谛之后，即

于解脱发生希求，苦谛之后应说灭谛。答云无过。尔时虽有欲解脱心，欣得寂灭众苦之灭，然犹未明众苦之因，未见其因定能遮止，故于解脱，不能定执为所应得，定当证灭。如是若执定当证灭，定当解脱，便念何为趣解脱道，趣向道谛，是故道谛最后宣说。如是亦如《相续本母》云：「如病应知断病因，当得乐住应依药，苦因彼灭如是道，应知应断应证修。」如是四谛，大小乘中皆数宣说，是为善逝总摄生死流转，生死还灭诸扼要处。故修解脱极为切要，亦是修行大嗷陀南，故须如是次第引导学者。若未真实思惟苦谛，厌舍生死，则求解脱亦唯虚言，随其所作悉成集谛。若未思集，善知惑业生死根本，犹如射箭未见鹄的，是即断截正道扼要，遂于非脱三有之道妄执为是，劳而无果。若未能知应断之苦集，则亦不明静苦之解脱，故欲求解脱，亦唯增上慢耳。

以四圣谛的生起次第来说，污染谛的因果二谛是先有集后有苦；清净谛的因果二谛是先有道谛才有灭谛，是先以见道无间道的现证空性的智慧去正对治烦恼，见道无间道时候的现证空性的智慧就是道谛，才会获得见道解脱道时候的断除见道所断的灭谛的功德。

既然集谛先有苦谛后有，为何世尊不按照这种次第而说，却是先说苦谛后说集谛呢？宗喀巴大师说，导师释迦牟尼佛没有按照因果次第宣说四圣谛，而以现观次第宣说，这是有极大妙意的，没有过失。为什么呢？如果有情不想获得解脱，那么再怎么跟他说解脱之道，他也不会去追求啊。虽然先有道谛后有灭谛，可是如果他对灭谛没有生起稀有心，他就不会想要去增上道谛。必须先看到灭谛的殊胜功德，知道为何要去寻求灭谛？为什么要求解脱？因为我们现在非常痛苦，我们现在所拥有的轮回中的安乐只是短暂的，我们只是被暂时欺骗、迷惑住了，以为这是真正的安乐，所以才

感到心满意足。我们并非是必须要去承受短暂的安乐来满足自己，实际上，有更长久的安乐值得我们去追求。透过这一种非常有智慧的引导方式，首先要让所度化的众生了解到，原来只要被业和烦恼所转都没有任何的安乐，于此苦相认知，才会想要厌离，才会想要去寻求苦因。不然，想从痛苦当中解脱，只是一种想法、一种祈求，并不实际。如果是真的想要从痛苦当中获得脱离，那就不应该只是一种发愿或是祈求的状态，而是应该去寻找痛苦之因来自于那里，那就是集谛了。

以现观生起的次第来讲，现观次第就是证量生起的思惟的模式，先思惟我们为什么苦？是真的苦吗？反复地去思惟这一苦相的道理。如果痛苦是不能解决的，那思惟痛苦当然就完全没有用处的，还不如干脆不要去想痛苦好了。但痛苦是可以解决的，所以思惟痛苦就很有意义，我们应该更积极地让自己获得更长远更永久的快乐才是。

从无始以来到现在，我们未曾停过离苦得乐的欲求，为了快乐我们一直累积错误的因缘，所以纵然是想要离苦得乐，可是其结局却是离乐得苦。如果我们追求快乐的方式不改，那我们再怎么想要离苦得乐，结果还是会跟今天一样，纵使再过千劫、万劫、亿劫，也都是一样，不会有任何的改变。因为因果丝毫不爽，我们离苦得乐的权利，居然非常愚蠢地完完全全交给了爱我执和我执去操控。爱我执心胸如此狭小，它只执着想自己的利益；我执对实际状况完全不了解，是一种真实的颠倒执着。我们虽然嘴巴说皈依佛，但实际上我们真正名符其实皈依的是爱我执和我执。一直如此的做法，所感得的果报是什么呢？如宗喀巴大师所说：“四大瀑流猛漂激，业绳系缚难挣脱。”一直想要离苦得乐，一直想要从痛苦的苦海当中脱离，可是却被生老病死激烈的瀑流冲击而走，一直无有自主地漂流着。如果漂流的时候我们有手

脚，或许还可以游泳，有一线脱离的机会，可是我们不仅是被四大瀑流牵引带走，同时也被业的绳索紧紧捆绑着，无法挣脱。

还有，我们并非是在看到烦恼过患或者修法之后就不会再造业了，即使是看到了烦恼的过患，但在没有透过对治力去消灭烦恼的根本之前，我们就一直在随着烦恼造业。只要内心烦恼生起，心与烦恼相应，我们的身语意就每一秒、每一刹那都在造业。我们先所感果的，可能只是一个业引发了好几世，我们必须要花那么多的时间去感果。可是一个业所引发的好几世里面，我们可以累积多少的的业？不要说一世……一天，就说一个小时里面，我们会造多少业？甚至是百万、亿万、百千万亿的业，我们的业只会越增越多，而且大部分都与烦恼相应。所以业绳真的是紧紧绑系，怎么能够挣脱呢？过去的业还没消受完，又在造新业，真是太恐怖了。四大瀑流就这样一直把我们逼得死死的，牵引着我们随着瀑流无有自主地漂走，同时又被业绳紧缚，被投入我执的坚铁网当中，我们所做的事几乎都是随着爱我执和真实执着去做，都是在心胸非常狭小的观念下去做，与实际完全颠倒，想要从生老病死当中获得脱离，太难。“既入我执坚铁网，复被无明大暗蔽”，如果眼睛可以看得到，那至少内心还可以安稳一点，可是很可惜的却又被无明的黑暗给蒙住，根本没有办法看到实际的状况。在这一种内外烦恼缘据的情况下，我们如何有能够看到正法的善因缘呢？所以《入行论》里面说到：善法好比是我们长久居住在黑暗当中的一刹那的闪电一样，是如此的短促，如此的微弱。“无边生死生复生，三苦逼害恒相续”。

痛苦一直源源不断，一定是我们在离苦得乐的方法上错了，如果方法没有错，无始以来到现在我们都在努力想要离苦得乐的，今天应该是很快乐才对啊，可是却没有。仔细思

考这一问题，我们认知了痛苦，并且去寻找苦因。所以佛在宣说四圣谛的时候，不是以四圣谛的生起次第而说，而是以四圣谛现证思惟的模式，以现观生起次第而说，先说苦后说集，次说灭再说道。

所化的意思就是所要度化的众生，如果对于生死想要脱离的希求之心还没有发起，对于现有的轮回安乐深感喜足，对于灭谛没有希求又怎么可能会走上道谛呢？这不可能。所以虽然以因果生起次第来讲，先有道，后有灭，可是以现观次第的思惟模式来讲，佛先说了灭，对灭谛发起了欢喜心之后，才会想要去学道。

贪嗔的最主要原因，是因为我们看到悦意境的时候会觉得悦意境是从它那边而有，是以自力去形成了悦意的作用，我们会如此地看到并且如此地执着，把它看为真实，由悦意境真实的执着而产生了对悦意境的贪，由不悦意境的真实执着而产生了不悦意境的嗔。当我们去寻找烦恼的因缘，思考烦恼的根本是不是可以断除，于是就会从实际的情况来寻找，悦意境与不悦意境是否有自性？是否真实存在？我们透过怀疑更深入地了解到诸法究竟的存在性，并非是如我们眼睛所看到般的真实时，我们才相信，原来让我痛苦的真正原因是什么呢？是我无始以来到现在都没能知道空性。于是深信透过现证空性能够断除一切烦恼的根本，“誓愿现证灭苦之灭”，才会相信断除灭苦的功德并发誓要去证得。“故于集谛后宣说灭谛”。

有人有疑问：开示了苦谛之后，因对苦谛发起了厌离心，对解脱产生了希求心，所以应该在苦谛之后说灭谛呀？虽然想要从痛苦当中获得脱离，可是如果不知道痛苦的原因，那么想要脱离痛苦的心是不切实际的，所以得配合实际的状况来修行。先看到痛苦，要去寻求苦因，再去确认这个苦因是不是可以断除，应如此思惟才有逻辑性。一看到痛苦

就说：哇，好苦，我想要脱离。这样的厌离苦、希求解脱的心是没有办法坚定的，只是一种发愿，一种祈求的状态而已。没有看到苦因，就马上相信解脱，只是一种希求，绝对没有办法生起定解。当我们完全深信灭谛的时候，绝对会想说透过什么样的方法去获得解脱呢？是故道谛最后宣说。

如《相续本母》里面说到：一个病人首先要知道自己是有病，他才会去找医生，希望医生帮他找病因，如果他自己都觉得没病的话，他也不会去找医生了。如果要从病苦当中脱离，必须先知道自己真的罹患某种疾病，之后才去断病因，追求远离疾病的安乐。为了能够得到远离疾病的安乐，所以必须要透过药物来让自己灭除疾病。同样的道理，苦谛如同知病，断除病因如同断除集谛，所以说知苦断集；因为想要得到远离疾病的安乐，应依药，所以佛说了证灭，说了修道。所以说四圣谛的时候，不只说了“此是苦谛，此是集谛，此是灭谛，此是道谛”，佛也说了“知苦、断集、证灭、修道”。“如是四谛，大小乘中皆数宣说”。四圣谛的内容非常重要，是所有佛教的精神所在，所以《现观庄严论》的第二品和第四品，会反复说到四圣谛。

如果对苦谛不认识，而说要追求解脱，那也只是嘴巴说说而已，他并不真正知道解脱是什么，如何追求解脱。如果没有了解集谛，却说自己了解一切的业和烦恼，了解生死根本等，那简直如同没有看清射箭的标的就乱发箭一样。这样子会很危险，就是真正修行的根本被断截了。因此说什么“毫无作意”，认为一切的作意都是烦恼、都是无明，一切的痛苦最主要的是来自于执着，所以所有的执着都必须要断除，善恶都不分了。这一种情况就属于“断截正道扼要”，因为善恶不分，那就没有所谓的四圣谛根本了，因为四圣谛的根本就是针对善恶两者而说了污染谛的因果二谛，以及清净谛的因果二谛。善恶、污染和清净都不分，那就没有四圣谛可言。

若对集谛认知不够，修行就会劳而无果，再怎么努力修学都没有办法。下部论师认为，所有烦恼的根本是补特伽罗独立自主的我执，但中观应成认为，所有烦恼的根本来自于细微的，亦即自性我、我所执。若以下部的概念去修学，只会让我们压伏粗分的烦恼，但细微的烦恼仍然还存在。为什么能压伏粗分烦恼呢？因为补特伽罗独立自主的这一种执着所产生的烦恼，可以透过补特伽罗我空的认知来压伏。可是更细微的自性执着所产生的烦恼，还没有办法去伤害啊。具有补特伽罗我空见，并不代表能够认知自性空，所以自性执着仍然存在。自性执着相应或者由自性执着所带来的烦恼仍然存在的缘故，所以劳而无果，还是没有办法获得解脱。所以苦、集认识得不够，所获得的解脱也是有限的，它只是暂时压伏烦恼，没有办法真正伤害到烦恼的根本。所以不了解苦集的情况下而说追求解脱等，其实都是我慢心作祟。因为认知苦谛和集谛非常重要，所以宗喀巴大师针对苦、集二谛作了详细的解说。

第二、正修苦谛分二：一、思惟生死总苦，二、思惟别苦。初中分三：一、思惟八苦，二、思惟六苦，三、思惟三苦。今初

如《亲友书》云：「仁和应厌于生死，欲乏死病及老等，无量众苦出生处。」应如是修。此中修习厌生死者，谓思惟彼是众苦根源。苦者，谓已显说欲乏等四。「等」字摄四，共为八种。此八种苦，是薄伽梵于多经中明苦谛时数所宣说。

“等字摄四，共为八种”，在此“等”字包含四苦：怨憎会苦、爱别离苦、所欲求不得苦、五种取蕴为苦。八苦，包括生、老、病、死四苦，加上等字所摄四苦。八苦中最主要的就是生、死二苦。佛在解释苦谛的时候，反复地说到了八苦。

修共中士一切所缘法类，如共下时所说共法，此亦应取。诸不共之修事，若有慧力，如下所写皆当善修。若慧劣弱，可暂舍置所引教文，唯当修习应时义体。此等虽是思择而修，然除应修诸所缘外，余善不善无记等上悉不应散。当于所缘遮心掉等，亦莫令随昏睡沉没增上而转，当令其识极为明净，渐次修习。《入行论》云：「虽长夜修行，念诵苦行等，若心散乱修，佛说无义利。」此说一切散乱善行，其果微少。又《修信大乘经》云：「善男子，由此异门，说诸菩萨，随其所有信解大乘，大乘出生，当知一切皆是由其不散乱心，正思法义之所出生。」此中不散乱心者，谓除善所缘，不向余散。法及义者，谓文及义。正思惟者，谓以观慧观察思择。由此显示随修一切功德之法，皆须此二。故说引发三乘一切功德，皆须二事：一、除善所缘心不余散，专一而住真奢摩他或其随顺。二、善观察善所缘境，如所有性尽所有性，毗钵舍那或其随顺。如是亦如《解深密经》云：「慈氏，若诸声闻，或诸菩萨，或诸如来，所有世间及出世间一切善法，当知皆是此奢摩他、毗钵舍那所得之果。」此中若无真实止观及随顺二，则三乘一切功德，非定皆是止观之果。

修共中士道法义时，很多地方必须要跟共下士道共同修学，如思惟出离心时也要思惟暇满以及无常等内涵。不是说我现在学到中士道了，之前所学就都不用去学习了，不是的。为了发起出离心，依止善知识、暇满义大以及念死无常，这些的道理我们还是要思惟，尤其是皈依三宝和思惟业果，要反复地观修。

对于在共下士道没有说到，只有在共中士道说到的不共之修事，具有智慧的人，不只是能对宗喀巴大师所作总结或大意解说进行观修，对宗喀巴大师引经据论的经文也都应该要反复地去思惟。如果没有办法做到的话，那引用的经文部

分我们可以先暂时舍弃，但最主要的内容要反复地去思惟。也就是说，每一个不同时段所说的重点应反复地去思惟，最主要是透过观察思惟的方式而来做修行。思惟要远离散乱，要去专注思惟法义，跟法义无关的善法、恶法、无记法都不应该去思惟。内心不要往外去攀缘，不然容易产生散乱，没有办法专注。也要尽量避免沉没等，不要思惟到一半又随着沉没而转，要让内心感觉非常有活力。

一切的功德都来自于止观。观修就是反复思惟法义，止修是让自己的内心安住在思惟的法义上面，让自己的内心尽量生起强烈的感受。如果感觉有点变弱了，那就再反复地思惟法义，再次地把感受提升，感受提升的时候，先暂时不要去思惟，让内心安住在这种感受上，使这种觉受反复地提升。以这种方式来学习，止观二修互相地双运。

三乘功德产生的根本有二：一是远离一切散乱，缘空性的奢摩他或是随顺奢摩他。还未经过九住心获得真奢摩他之前，任何如法所修的禅定就是随顺奢摩他，它的作用与奢摩他相似，就是内心没有散乱，安住在境上。二是毗钵舍那或者是毗钵舍那的随顺。如果不加“随顺”二字，而说三乘一切的善法都是由真实止观所发起，那就不一定。拿菩提心来讲，一旦发起自然任运的菩提心，我们就获得大乘资粮道。可是生起菩提心之前，不一定要有真正的奢摩他和毗钵舍那，但却必须要依赖着止与观的修学，就是思惟的修行以及专注的修行，这是一定要依赖的，那止修就是奢摩他的随顺，观修就是毗钵舍那的随顺。当然生起菩提心之前先获得真实止观的也有，不是没有，但是生起菩提心的话一定需要真实止观吗？不一定。

如是八苦之中，初思惟生苦分五。众苦所随故生为苦者，谓诸有情那洛迦中，及诸一向唯苦饿鬼，并诸胎生、卵生，如是四类，于初生时，便有无量猛利苦受，随逐而生。

粗重所随故生为苦者，谓三界一切诸行，为烦恼品粗重所随，无堪能性，不自在转。三界有情诸行生起，皆为烦恼品类粗重随逐。总之由有生住增长烦恼种子随逐流转，故无堪能安住善事，亦不如欲自在而转。众苦所依故生为苦者，谓于三界既受生已，由此因缘，便能增长老病死等无边众苦。烦恼所依故生为苦者，谓于生死既受生已，便于贪境、嗔境、痴境发生三毒，由此能令身心苦恼不静，不安乐住。谓诸烦恼，由种种门逼恼身心。不随所欲离别法性故生苦者，谓一切生最后边际，咸不出死，此非所爱，此复能令唯受众苦。故应思惟如是生时，众苦俱生，粗重俱生，生复能引衰老病等烦恼死亡，此亦能令受苦道理。

接下来说八苦的内涵，这非常重要。宗喀巴大师在此所说的痛苦，并非是看不到的痛苦，而是我们可以亲身经历，亲眼所见到的种种痛苦，就连人道的这种痛苦我们都无法忍受，更何况是三恶道的痛苦呢？透过中士道痛苦的思惟，才有办法对下士道的痛苦产生非常强烈的信心。有时候，虽然道次第以生起的次第来讲是由下士生起上士的，可是在思惟模式上我们可以先从上士思惟，这对下士的生起是绝对有说明的。所以我们不要认为下士道还未坚定之前，上士道不用思惟，这完全是错误的想法。当然每一个人个性不同，以我个人来讲，直接看三恶道的痛苦，尤其是看地狱的痛苦时，对非常热、非常冷会产生一点点的疑惑，但是通过中士道的思惟，尤其是对业果的思惟，才相信说：哦，原来由不可思议的恶业会感得不可思议的苦果，所以不可思议的冷和热也是绝对有可能的。由很多的因缘去作众多的思惟，感触会比较深刻。

八苦：生、老、病、死、怨憎会苦、爱别离苦、所欲求不得苦以及五种取蕴苦。

首先，生苦又可以分五：

第一，众苦所随故生为苦。无论地狱众生和一向唯苦的饿鬼，还是胎生、卵生的人与畜生出生时，都有无量猛苦逼迫而生。以人道来讲，在胎里面就有种种的痛苦，而从母亲胎里一生下来时也是有很大的痛苦，所以小孩子一生下来没有不哭的，因为在胎里已经习惯了，一出来接触到外面的空气，那种刺痛婴儿是无法忍受的，所以他就会放声号啕大哭。

第二，粗重所随故生为苦。在下面说奢摩他、毗钵舍那时会说到所谓的粗重为性，我们在行善法的时候，心缘善法已经够困难，更何况是要身去行善法，因为身体粗重为性，我们没有办法随心所欲地驱使身来行善法。很奇怪哟，我们的身体去做坏事情的时候好象都不会觉得疲倦，可是我们的身体想要来行善的话却会找出很多的借口，如说“我累了”或者是“想睡了”等，这就是身的粗重为性。心当然不用说了，粗心是更为严重的。随着身心的这种粗重为性，我们是没有办法堪能地来行善法的。我们投生的时候也不是随心所欲说我要去那里，而是无有自在地、无奈地来接受后世的轮转。生的时候是由业和烦恼所生，所以业和烦恼所带来的身心几乎都是烦恼的因缘，只要遇到小小的因缘就会马上产生烦恼。拿身体来讲，身体健康的时候容易产生贪欲，长得庄严容易产生傲慢，长得丑陋容易产生嫉妒、愤恨或者没有自信、沮丧，身体衰败时容易生起嗔心等等。只要身体有那么一点点的变化，就马上会产生烦恼，身体本身就像是制造烦恼的机器一样。一切生老病死痛苦的原因是来自有这个身体，它是过去一切痛苦的所依、现在痛苦的正依以及未来痛苦的所依。这个身体会造作许多的业，我们未来须去承受许多的痛苦，而且心的痛苦和身的痛苦又是互相相应、互相的依赖和增长。因为身心的粗重为性，所以粗重所随故生为苦。

第三，众苦所依故生为苦。既然被业和烦恼所生，那就没有什么好事，由业和烦恼所带来的种种问题从此发起，自然也是由业和烦恼而死。靠众苦所依的业和烦恼所生，光是这一点就值得痛苦了。

第四，烦恼所依故生为苦。被业和烦恼生下来之后，不是说就没有烦恼，由业和烦恼带来的身心是容易相应于烦恼的。如上所说到的，身体的好坏会直接地影响到我们的心，马上产生烦恼，身体好的时候就贪、慢，身体坏掉的时候又嗔。心也一样，起心动念都很容易起烦恼。由业和烦恼所产生的四蕴：受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，只要因缘具足，没有刻意地去对治烦恼，几乎都是自然地趋向烦恼的。诸先贤大师有说：如果我们没有刻意地发起对治力、精进力去对治烦恼，如果觉得烦恼可以自己消失，那是绝对不可能的，如果我们放纵烦恼，烦恼就会吃定我们，唯一断除烦恼的方式只有发起大精进力刻意地去对治它，除此之外没有其他方式。

第五，不随所欲离别法性故生苦。既然被业和烦恼所生，下述所说的种种痛苦都会引发，我们没有办法自在地让自己离苦得乐。

在八苦里面生苦和死苦最为重要，应当反复地思惟。

特住胎时受何苦者，如《弟子书》云：「极猛臭秽极逼切，最狭黑暗遍蔽覆，住胎犹入那洛迦，身屈备受极重苦。」此诸文义，如《入胎经》云：「无量不净，周遍充满，多千虫类之所依处，具足最极臭秽二门，具足非一骨锁穴孔，复有便利清脑脑膜髓等不净，生藏之下熟藏之上，面向脊骨背对肚皮，于月月中，出诸血相以之资养，母食食时，以二齿鬣细嚼吞下，其所吞食，下以口秽津涎浸烂，上为脑膜之所缠裹，犹如变吐。所有食味，从母腹中入自脐孔，而为资长，渐成羯罗蓝、頞部陀、闭尸健南，手足微动，体相

渐现。手足面等胎衣缠裹，犹如糞秽，生臭变臭猛暴黑暗，不净坑中上下游转，以诸苦酸粗咸辣淡，犹如火炭。食味所触，犹如苍蝇，以不净汁而为资养。如坠不净，臭秽炽然，淤泥之中命根非坚。又母身内所有火力，煎炙遍炙极遍煎炙，烧热遍热极遍烧热，烧然遍然极遍烧然，受诸猛利粗恶难忍，非所悦意极大苦受。如如其母转动遍动极遍转动，如是如是如被五缚，亦如投掷糖煨坑中，受诸猛利粗恶难忍，非所悦意，难以为喻，极大苦受。」如其母，若受饮食太多太少及食太腻太干太冷太热，咸淡苦酸及太甘辛，若行欲行，若太急走，若跳若倒，若住火前，或蹲居坐，亦说于胎起大痛苦。生藏上压熟藏下刺，如被五缚插之尖鏢。从胎产时及产出时，所有众苦，亦如《弟子书》云：「此渐如硬压油具，压迫其次方得生，然未尔时即舍命，唯是受苦业力强，住不净中颠倒身，湿烂裹胎极臭秽，猛逼切痛如溃疮，犹如变吐宿念舍。」此诸文义，如《入胎经》云：「次彼渐生一切肢节，从其粪厕腐烂滴坠，不净暴恶生臭变臭，黑暗可怖，粪尿熏粘臭气垢秽，血水常流疮门之中，由其先业异熟生风，吹足向上令头向下，两手缩屈被二骨轮，逼迫逼迫周遍逼迫，由诸粗猛难忍非悦，最大苦受令其身分悉皆青瘀，犹如初疮，难可触着，身一切根悉皆楚痛，极秽胎垢遍粘其身，由干渴故，令其唇喉及以心脏悉皆枯燥，住此迫迮难忍苦处。此由因缘增上，宿业异熟，生风吹促至极艰辛，始得产出。生已无间，被外风触如割涂灰，手衣触时如利剑割，当受粗猛难忍非悦极大苦受。」又说如牛剥皮，被虫所食，及如癞人遍身溃烂，加诸鞭撻极受楚切。又产已无间，取怀抱等及寒热触，亦当受诸粗猛难忍，非悦意苦。八苦之中，特于此初及于最后，须殷重修。故如前说，当以观慧数数观察而善修习。

上述说五种生苦时说到了“众苦所随故生为苦”，以人来讲主要是胎生，宗喀巴大师特别针对我们人道而说了如何受生的苦。在母亲胎里面，就有种种的痛苦。我们的身体是由母亲和父亲的精血这一种的不净物而产生，父母的精血由那里产生呢？由祖父母的精血而产生。祖父母是由曾祖父母的精血而产生，曾祖父母的精血由曾曾祖父母的精血而产生……经过了这么多世纪的不净物辗转之下而产生的身体，有什么值得去执着呢？如果被不净物所生还情有可原，可是既被业力所生，又要被烦恼给控制。促成它的因缘，是对实际不了解的颠倒执着(无明)，业又是由伤害别人的恶业所产生，其结果是什么呢？光是以身体来讲，我们从小到大一直爱护自己的身体，我们把世间任何的美味送进嘴里，所排出来的却是不净物粪便。从这个角度去看的话，其实我们的身体就是一个制造粪便的大机器。我们爱护一个人、服务于一个人，到最后至少得有点成果，比如说他会懂得感恩、报恩，我们将会受到他的照顾。可是我们爱护身体，它给予我们什么？就是更多的粪便而已。我们仔细去想想，从小到大所吃的饭有多少？所喝的饮料有多少？累积起来真的是不可思议啊，由此所产生的排泄物堆积起来也是不可思议。我们真的是很努力地吃，也很努力地排泄，到最后呢？如果光是执取这个身体，又有什么意义？没有什么好稀奇的啊，不是吗？

思惟老苦分五。盛色衰退者，谓腰曲如弓，头白如艾，额如砧板，皱纹充满，由如是等，衰其容貌令成非爱。气力衰退者，谓于坐时，如袋断索，起如拔树，语言迟钝，行步缓慢等。诸根衰退者，谓眼等不能见色等，重忘念等，减念力等。受用境界衰退者，谓受饮食等，极难消化，又无堪能受诸欲尘。寿量衰退苦者，谓寿多灭尽，速趣于死。应当数数思惟此等。《广大游戏经》中亦云：「由老令老坏少壮，

犹如大树被雷击，由老令耄朽屋畏，能仁快说老出离。诸男女众由老枯，如猛风摧娑罗林，老夺精进及勇势，譬如士夫陷淤泥。老令妙色成丑陋，老夺威德夺势力，老夺安乐作毁訾，老夺光泽而令死。」懂哦瓦云：「死苦虽重，而时短促。此老最重。」迦玛瓦云：「老渐渐至，故稍可忍，若一时顿至，实无能忍之方便。」

以上解说了生苦的部分，现在解说老苦的部分。思惟老苦分五：一是盛色衰退；二是气力衰退；三是诸根衰退；四是受用境界衰退；五是寿量衰退。

如同噶当派的大师有说：“老渐渐至，故稍可忍，若一时顿至，实无能忍之方便”。确实是如此，所谓的衰老是慢慢、慢慢形成的，所以我们会慢慢去习惯它，至少还好一点，如果是突然间来临，我们仔细地思惟老苦，那真的是无法忍受啊。年青时吃什么都可以消化，身体非常地健康，好象不可能有病的感觉，可是慢慢地觉得吃饭吃不下了，或者能吃却没有办法消化了；以前想做什么都可以做什么，现在好象觉得力不从心了；以前记忆力很好，现在变得连人名都记不住了，最后连自己子女的名字都忘记了，想叫却叫不出来；吃饭的时候必须要挑比较软的食物才有办法吃；牙齿没有了；头发也没有了；眼睛慢慢地也看不清楚了；最后连自己都要睡弃自己的身体，而且别人也嘲笑我们说“这个老头子”、“这个老婆婆”等等，讲得更难听一点，甚至于亲朋好友因为不想养活自己，私底下诅咒说“希望这个老头子赶快走啦”；当自己真的完全无能为力，想要去寻求别人协助，苦苦哀求别人来照顾我们的时候，别人却捂着鼻子嫌我们身体酸臭，这和饿鬼简直没有两样，我们的身体慢慢已经形成了饿鬼相；衰老时，落坐“砰”的一声“如袋断索”，而起坐又如拔树根一样，左右摇摆半天；说话的时候也变得语言迟钝了……就这样，慢慢地，有一天达赖喇嘛老的时候也是如此啊。

思惟病苦分五。身性变坏者，谓身肉销瘦，皮肤干枯等。增长忧苦多住忧苦者，谓身中水等诸界，分不平均，增减错乱，身生逼恼，心起忧痛，而度昼夜。不能受用悦意境界者，谓若有云：诸可意境于病有损，虽欲享受而不自在。如是诸威仪道，亦多不能随欲。诸非可意境受用，虽非所欲须强受用者，谓诸非悦饮食药等，须强食用。如是火炙及刀割等诸粗苦事，皆须习近。速离命根者，谓见病难治，便生痛苦。当于此等审细思惟。《广大游戏经》云：「多百种病及病苦，如人逐鹿逼众生，当观老病坏众生，惟愿速说苦出离。譬如冬季大风雪，草木林药夺光荣，如是病夺众生荣，衰损诸根及色力。令尽财谷及大藏，病常轻蔑诸众生，作诸损恼嗔诸爱，周遍炎热如空日。」

第三苦，病苦。思惟病苦分五：一是身性变坏；二是增长忧苦、多住忧苦；三是不能受用悦意境界；四是诸非可意境受用，以及虽非所欲须强受用；五是速离命根。

思惟死苦分五。谓舍离圆满可爱财位，舍离圆满可爱亲族，舍离圆满可爱朋翼，舍离圆满可爱身体，死时当受猛利忧苦，乃至意未厌此诸苦。当数思惟，前四为苦之理者，谓见当离此四圆满而发忧苦。《广大游戏经》云：「若死若没死没时，永离亲爱诸众生，不还非可重会遇，如树落叶同逝水。死令王者无自在，死劫犹如水漂木，独去无伴无二人，自业具果无自在。死擒多百诸含灵，如海鲸吞诸众生，犹龙金翅象遇狮，同草木聚遭猛火。」

第四苦，死苦。思惟死苦分五：一是舍离圆满可爱财位；二是舍离圆满可爱亲族；三是舍离圆满可爱朋翼；四是舍离圆满可爱身体；五是当看到远离上述所说四圆满之后，由此而发的忧苦。

思惟怨憎会苦分五，谓如遇怨敌，便生忧苦，畏其制罚，怖畏恶名，遭非赞颂，畏苦恼死，违正法故，畏惧死后，堕诸恶趣。当思此等。

第五苦，怨憎会苦。如同遇到怨敌我们会产生忧苦般，在此世界上有太多的怨憎会苦了，有太多不如意的事情，我们必须要去承担和面对啊，明明是最不想要的，刚刚好冤家路窄就会遇到了。怨憎会苦又可以分五：一是畏其制罚；二是怖畏恶名；三是遭非赞颂；四是畏苦恼死；五是违正法故，畏惧死后，堕诸恶趣。

思惟爱别离苦分五。谓若舍离最爱亲等，由此令心发生忧戚，语生愁叹，身生扰恼，念彼功德，思恋因缘令意热恼，应受用等有所缺乏。当思此等。

第六苦，爱别离苦。最想要的又必须要离开了，所以叫做爱别离苦。爱别离苦有五种：一是舍离最爱亲等，由此令心发生忧戚；二是语生愁叹；三是身生忧恼；四是念彼功德，思恋因缘令意热恼；五是应受用等有所缺乏。

思惟所欲求不得苦分五。如爱别离，求不得者，谓务农业秋实不成，及营商贾未获利等，由于所欲励力追求而未得故，灰心忧苦。

第七苦，所欲求不得苦。想要的却又得不到，就是所欲求不得苦。分五，如爱别离。求不得，如农业秋实不成、经商未获利等，所欲励力追求而未得，所以灰心忧苦。

思惟宣说五种取蕴总为苦义分五。谓是当成众苦之器，及依已成众苦之器，是苦苦器，是坏苦器，是行苦器。于此诸苦当数思惟。其中初者，谓依受此取蕴，能引来生以后众苦。第二谓依已成之蕴，为老病等之所依止。第三、第四，谓彼二苦粗重随逐能生彼二。第五谓初成取蕴，即便生为行苦自性，以一切行为宿惑业他自在转，是行苦故。于三苦时，此当详说。若于生死取蕴自性，未能发起真实厌离，则

其真实求解脱心，无发生处。于诸有情流转生死，亦无方便能起大悲，故随转趣大小何乘，然此意乐极为切要。发生此者，亦随当从无垢圣语，如量解释，先正寻求清净了解。次须长时观择修习，引发其心猛利变动。故薄伽梵令知苦谛生死过患，宣说八苦，所有密意，如圣无着极善抉择而为宣释。如博朵瓦云：「于六趣中，随生何趣，其后发生病痛死等众苦恼者，是病者病，是死者死，非彼不应，忽尔而起。是生死相，或生死性，住生死时，必不能越。我等于此若起厌离，须断其生，此须断因。」当于前说，生老病死等已生众苦，如是思惟。

第八苦，五种取蕴苦。此苦又分五：当成众苦之器、依已成众苦之器、是苦苦器、是坏苦器、是行苦器。

首先，为什么说当成众苦之器呢？因为依受此取蕴，能引来生以后众苦。所以这个世界上没有比烦恼更坏的了，无论是在因上、性质上还是在果上，甚至于已经感果了，可是因为受到之前烦恼的影响，还是会陆陆续续让我们一直接二连三发生更多的痛苦，所以烦恼是想尽办法让我们痛苦的。因由过去的烦恼造业，业力让我们今世获得一个近取苦蕴。有了这个近取苦蕴之后，其实更多的烦恼、更多的业才开始，再次地生烦恼的魔子魔孙，再次地去造业，几乎没有机会让你逃脱，一直不断地在给我们痛苦，真的是很恐怖啊。所以近取苦蕴是当成众苦之器，也是依已成的众苦之器。第二，依已成的众苦之器。因为依已成之蕴，是老病等之所依止。第三、第四，因为随逐能生粗重苦苦、坏苦。第五，初成取蕴，即便生为行苦自性，以一切行为宿惑业他自在转，是行苦故。有了这一个身心苦蕴之后，我们过去所造的业，也因为这一个由业和烦恼所带来的近取苦蕴才能感果。因为有了这一个取蕴，所以才有所谓的苦苦，坏苦，以及行苦。行苦

的意思就是被业和烦恼所转，无有自在。在讲三苦时，还会详讲。

如果没有对痛苦真正的认知，那大小乘任何的功德都没法生起，所以无论大小乘，对于痛苦的认知以及解脱追求的意乐是非常重要的。当我们真正了解到烦恼的苦性，真正具有智慧的人就会很积极地想尽办法把苦因彻底断除，而不是在苦果上一直抱怨，对于苦果的承受，他会抱着非常非常乐观的态度，因为现实就是如此啊。真的如同博朵瓦所说：“是病者病，是死者死”。一定会病的人他病了，没有什么好奇怪的；一定会死的人他死掉了，又有什么好稀奇的呢？所以他会非常正面地去看待已经因缘聚合所发生的苦果的受用，就是非常乐观地去看待所谓的报应。但是在这同时，真正的智者他会非常积极地来断除苦因，也就是让我们堕落轮回的业和烦恼的造作者。

第二思惟六苦者，《亲友书释》宣说七苦，其最后者是别过患，故于此中当思六种。

上述所说的八苦，是我们可以亲身经历感受的，这很重要，需要反复思惟。接下来说六苦，《亲友书释》中说到七苦，最后一苦是别过苦，就是六道中某道个别的过患。可是在此是以轮回的总相来说，故不必说别过苦。

当思六苦：第一无定过患；第二无饱足过患；第三数数舍身过患；第四数数结生过患；第五数数高下过患；第六无伴过患。

其中无定过患者，谓于生死流转之时，父母等亲，于他生中转为怨敌，诸怨敌等转成亲属，如是父转为子，子转为父，母转为妻，妻转为母等，唯是次第展转流转，是故全无可凭信处。《亲友书》云：「父转为子母转为妻，怨仇众生转为亲，及其返此而死殁，故于生死全无定。」即现法中亦复展转，互为亲怨。如《妙臂经》云：「有时怨敌转为亲，

亲爱如是亦为怨，如是一类为中庸，即诸中庸复为怨。如是亦复为亲爱，具慧了知终莫贪，于亲当止爱分别，于心善法安乐住。」如是修习，破于亲怨分别党类而起贪嗔，观生死法，任何全无安心之处，应起厌离。

第一，无定过患。无定过患的意思是说，在轮回中随生死流转，今世的父母于其他世变成了怨敌，今世的怨敌于其他世变成了亲友，父转为子子转为父，母转为妻妻转为母，如此辗转，没有一定的亲友及仇敌。透过这种思惟，我们应该要远离亲怨等分别党类而生起的贪嗔，并且应该观待在生死轮回中没有真正让我们可以安心的地方，对轮回产生厌离。

无饱足过患者，如云：「一一曾饮诸乳汁，过于四海于今后，随异生性流转者，尚须多饮过于彼。」谓当思惟，一一有情，饮母乳酪昔饮几许，今后若不学解脱道当饮几何。此是略喻，更当思惟生死之中，盛事苦事，无所未经，令心厌离。

若谓受乐令意满足，然三有乐，任受几多，非但无饱，后后转复增长贪爱，由此常夜驰骋生死，经无量劫，受诸至极难忍大苦，然其安乐不及一分。如《亲友书》云：「如诸癞人为虫痒，为安乐故虽近火，然不能息应了知，贪着诸欲亦如是。」《弟子书》亦云：「岂有百返未经趣，岂有昔未多受乐，未得吉祥如白拂，岂有是事反增贪？岂有昔未多经苦，众生无欲能饱满，无有情腹未曾卧，然何生死不离贪？」应如是思。又如《除忧经》说而思极能厌离，如云：

「数于地狱中，所饮诸烱铜，虽大海中水，非有尔许量。生诸犬豕中，所食诸不净，其量极超过，须弥山王量。又于生死中，由离诸亲友，所泣诸泪滴，非海能为器。由互相斗争，积所截头首，如是高耸量，出过梵世间。为虫极饥虚，所啖诸土粪，于大乳海中，充满极高盛。」如是又如《华严

经》云：「汝应忆念为诸欲，徒耗诸身前边际，今求菩提具禁戒，由禁于此摧诸欲。汝应忆念为诸欲，徒耗诸身前边际，未能成事恒沙佛，未从佛闻如是语。」谓尽所得三有盛事，悉皆欺诳，领受无量无义大苦。如前唐捐无量色身，皆当忆念，若后仍不策励勤修，更当如是。思惟此理，令起厌离。懂哦瓦云：「觉沃敦巴从无始来，曾受何身，然皆未修大乘正法，犹如今日，故须策励。」又如桑朴瓦云：「此生死中须多仰覆，此于心中实觉不安。」乃至未能起心如此，须勤思惟，纵起亦当恒常修习。

第二，无饱足过患。如果说我们在生死当中也有所谓的快乐，这个快乐会让我们感到满足。错了，我们对于生死轮转的世间安乐不但不懂得满足，反而是有一要十、有十要百、有百要千、有千要万，只会增长我们的贪爱，我们从未曾对世间的安乐有过真正的满足。因为无法满足而去造作更多的恶业，所以我们在轮回中所得的安乐，与在轮回中所遭受到的苦难，是无法相比的。“此生死中须多仰覆”，仰是到三善趣，覆是到三恶趣。

数数舍身过患者，如云：「一一身体诸骨聚，超过几多须弥峰。」谓一一有情受身之骨，若不烂坏，多于须弥。

第三，数数舍身过患。

数数结生过患者，如云：「虽将地丸如柏子，数母边际未能尽。」昔诸先觉解释此义，谓一有情为母之量，此非正义。即此释中引经文云：「诸苾刍，譬如有人，从此大地执取诸丸，量如柏子，作是数云：此是我母，此是我母之母，而下其丸。诸苾刍，此大地泥速可穷尽，然诸人母展转非尔。」是显自母及彼母等母展转次第，此论亦说母边际故。此成厌患因之理者，如《四百论》云：「若时虽一果，初因非可见，见一亦增多，尔时何不畏。」其《释》亦云：「此

显由诸难可度量稠林相续，令极难行生死大野，常应厌患，随顺于此，当如理修。」如此当知。

无始以来的生死轮转当中，我们成为别人的母亲、别人成为我们的母亲，互相辗转为母，这种次数是数不清楚的，反复地一次又一次地结生，却搞不懂这个因是从那里来的，每一次结生又要去造上百世、上千世、上万世、上亿世的业，每一分、每一秒都在造业，每一个业又会再一次地引发其他生，无论是做别人母亲还是作为别人的子女，一世又可以再次带来几千世、几万世、几亿万世的后世，不觉得疲倦吗？真的是很累呀，这个苦果实在是太恐怖了。如果有一个苦果必须要去承受，我们虽不知道它是从那里来的，没关系，让我来承担，赶快把它用尽就好了，纵是委屈毕竟只是一个苦果。可是不是这样啊，这个苦果它会瞬间突然增长，成倍地增长，变成一大堆的苦果，这种苦果非常恐怖啊。我们在生死轮转当中，完全不知道生死轮转的因缘是从那里来的，糊里糊涂来到这一生，也不知道生死轮转要如何截止，而且每一分每一秒又再造更多通往后世的业，一世所造的业能够带来多少的后世，真的是数也数不清。“见一亦增多”，一世带来无数多的后世，由一个苦果突然倍增无数多的苦果，真的是需要畏惧的。

数数高下过患者，如云：「既成百施世应供，业增上故复堕地，既满转轮圣王已，复于生死为奴婢。天趣天女乳腰柔，长受安乐妙触已，后堕地狱铁轮中，当受粗磨割裂触。长时安住须弥顶，安足陷下受安乐，后游糖煨尸泥中，当念众苦极难忍。天女随逐受欢迎，游戏端妙欢喜园，后当住止剑叶林，获割耳鼻刖手足。天女殊妙如金莲，共同游泳徐流池，后堕地狱当趣入，难忍灰水无极河。虽得天界大欲乐，及诸梵天离欲乐，后堕无间为火薪，忍受众苦无间绝。得为日月自身光，照耀一切诸世间，后往极黑阴暗处，自手伸舒

亦莫睹。」磨等三铁轮者，如其次第，谓于众合、黑绳、烧热三中而有。天女随逐者，谓为天女之所依附。天界欲乐者，谓忉利以上欲天所有。日月光者，是如世间共许而说，未分能依及所依处，若分别说，乃是彼二宫殿之光。此等为喻，当思一切从高堕下所有道理，厌患三有，以其三有一切盛事，最后边际，衰所摄故。此如《调伏阿笈摩》云：「积聚皆销散，崇高必堕落，合会终别离，有命咸归死。」

第五，数数高下过患。在轮回当中，有时我们会到天堂享受最富贵的安乐日子，也会因投生天道的力量消失，又突然随恶业堕落于地狱无间受难忍众苦。轮回的过患之一，就是会产生如此极端的差异。“诸梵天离欲乐”，离欲乐就是远离淫行，所以也称梵行。“后堕地狱铁轮中，当受粗磨割裂触”，地狱磨等三铁轮，在众合地狱、黑绳地狱、烧热地狱里都有。“得为日月自身光，照耀一切诸世间”，在此宗喀巴大师所说日月的光芒，是以世间共许的情况而说，并非说天人天女依靠着日月光芒而照耀世间，也没说日月光芒依靠着天人天女而去照耀世间。

月球本身没有光芒，是靠着太阳的反射而产生月光。我们如果按照时轮金刚续经里面所说，在日食和月食的时候我们的左右二脉会产生非常微妙的变化，比如月食的时候仔细去观察，确实气比较容易入中脉，左右二脉的气会非常平衡。如果你们有兴趣的话，可以用手轻轻地放在自己的鼻孔，看看自己的呼吸就知道了。

无伴过患者，如云：「若能了知如是过，愿取三福灯光明，独自当趣虽日月，难破无边黑暗中。」了知过者，谓当了知如前所说，须如是死，愿取福光。三种福者，谓三门善事，或施所生等三种善事。无边黑暗者，谓无明黑暗。无伴而趣者，如《入行论》云：「独生此一身，俱生诸骨肉，坏

时尚各散，何况余亲友。生时独自生，死时还独死，他不取苦分，何须作障亲。」

第六，无伴过患。生死轮转中没有人能陪伴我们，完全都是靠自己一个人的，一个人糊里糊涂来到这世间，又糊里糊涂死去到了后世。

如是六苦总摄为三，谓于生死中，无保信处，受彼安乐，终无饱期，无始而转。初中有四：一于所得身不可保信者，谓身数数舍；二作诸前益不可保信者，谓无决定；三于得盛事不可保信者，谓高下变易；四于诸共住不可保信者，谓无伴而往。第三者，谓数数结生，展转受生不见边际。如是总摄亦当思惟。

上述所说的六苦，我们也可以把它总摄为三苦：

第一，“谓于生死中，无保信处”。生死轮转当中没有真正值得我们信赖的东西，我们明明觉得它是一个安乐的因，享用着它的时候又变成苦因了；明明觉得这是我最好的朋友，不要说后世如何，就今世来讲，上半辈子认为最好的朋友，下半辈子就可能是自己最讨厌的仇敌。有什么值得信赖？生死当中，一切都是业和烦恼操控。自己的心去造业，自己的心却被烦恼所控制。因为不了解实际的状况，因为我们没有学习过空性的道理，我们看什么都觉得他是自性有，所以很容易被自己的眼睛所骗走。为什么要承受这么多的痛苦？虽然想离苦得乐，但却离乐得苦？就是因为无明，因为不知道空性的缘故。

无保信处又可摄四：一是数数舍身；二是无决定；三是高下变易；四是无伴而往。

第二，“受彼安乐，终无饱期”。世间一切的安乐，我们再怎么享用都没有饱足感，永远都没有办法满足自己。所以所获得的成果就是，痛苦永远多于快乐。

第三，“无始而转”。我们轮转的次数是无有限量的。

第三修三苦者，谓譬如极热或疮或痛，若于其上洒以冷水，似为安乐。于生死中所有乐受，若坏灭时，还起众苦，故名坏苦。此复非唯其受，即此相应余心、心所及为所缘诸有漏境，皆是坏苦。又如热痛逼切，触热水等变异触时，起极楚痛。如是当知苦受，随纔生起，便能触恼或身或心，故名苦苦。譬如肾痛，此复如前，非唯其受。又如热痛，俱未触会二触之时，有漏舍受，为诸粗重之所随逐，故名行苦。此亦如前，非唯其受，此由先业烦恼自在而转，故名为苦，及为能发后烦恼种，所随逐故，名为遍行粗重所随。如是若起乐受贪欲增长，若起苦受嗔恚增长，苦乐俱非随粗重身，则于无常执为常等，愚痴增长。其中贪欲能感当来于五趣中生等众苦，嗔于现法起忧戚等，于后法中感恶趣苦。痴于前二所感二苦随逐不舍。故于乐受，应观为苦，灭除贪欲。于诸苦受，应作是思：此蕴即是众苦因缘，苦从此生，犹如毒箭，灭除嗔恚。于诸舍受，应观无常销灭为性，灭除愚痴。不于三受为三毒因，此如《瑜伽师地》及《摄抉择》意趣而说。如负重担，随其重担当负几久，便有尔许不乐。取蕴重担亦尔，乃至执持尔时受苦，以此蕴中有苦烦恼粗重安住，故为行苦。既有此已，虽于现在苦受未生，然其无间由种种门能起众苦，故此行苦遍一切苦，及是所余二苦根本，故应于此多修厌离。

三苦，就是坏苦、苦苦、行苦。

第一，坏苦。宗喀巴大师在此比喻说，我们长热疮或者热痛的时候，皮肤会感到非常炎热不舒服，如果在上面撒些冷水，就会得到片刻短暂的清凉快感。其实这并非是一种真正的快乐，只是把很大的无法忍受的痛苦暂时压下来而已，实际上苦的性质还在。三有生死里面，所有世间的享受安乐都非是真正的快乐，只是暂时获得一点点喘息的机会，我们却错以为是快乐。因为它的本质是苦性，不会变成乐性，乐

只是暂时性的。所以世间任何的安乐，如果我们享受久了，就会变成苦性，就会觉得不快乐了，这就是坏苦的一个最明显的特征。如果是真实的乐，那么快乐的性质就不应该变质。我们把世间安乐的快乐感受取名为坏苦，就是因为它的本质会坏灭，会变成苦性的缘故。可是坏苦不一定只是快乐的感受而已，因为如果讲感受，那就只是一个心所而已，于此心所相应的心王以及其他的心所，也都可以称为坏苦。所以宗喀巴大师在此特别注明“此复非唯其受”，不只是受心所而已，心王以及其他心所，还有所缘诸有漏境，皆是坏苦。

第二，苦苦。如同我们长热疮，如果再去碰热水的话会变得更痛，这就是一种苦的感受。“随才生起，便能触恼或身或心，故名苦苦”。一般痛苦的感受取名为苦苦，有漏安乐的感受取名为坏苦。所谓有漏，顾名思义就是会漏下来、掉下来的意思。由业和烦恼所转，所以会掉落于生死轮转当中，故称有漏法。由业和烦恼所产生的一切快乐的感受都是有漏的乐受，都是坏苦。“此复如前，非唯其受”，同样的道理，苦苦并非只是指感受的心所，与此相应的心王和其他心所，以及苦受所缘境的一切有漏法都是苦苦。

第三，行苦。比如我们长了一个热疮，冷水、热水都没有碰到时，没有暂时缓歇的感受也没有遭遇强大的痛苦感受，但它本身就是一种痛苦，这种苦称为行苦。“为诸粗重之所随逐，故名行苦”，在此“粗重”的意思就是无法堪忍，就是没办法随心所欲去行善法。简单点解释，粗重的意思就是障碍。一切障碍的所依处，就是行苦。被业和烦恼所操控，所行一切皆是痛苦。“此亦如前，非唯其受”。行苦不是说只有感受而已。有了这一个业和烦恼所带来的身心的苦蕴，由此会感得更多的烦恼造更多的业，变成将来许多痛苦的所依，现在痛苦的所依，以及过去业能够感果的所依，所以是一切障碍的所依处，所以叫“遍行粗重所随”。所随一切的障碍、

一切痛苦都会跟随着业和烦恼所带来的身心，好象影子随着身体跑一样的而随行着我们。“如影随形，故称行苦”。一旦我们有了业和烦恼所产生的这个身和心，就非常容易产生烦恼，也很容易造业。因为一旦有了这个业和烦恼所产生的身心，我们快乐的时候就容易产生贪心，痛苦的时候就容易产生嗔心，既不快乐也不痛苦的时候又容易产生痴心。这个由业和烦恼所带来的身心，随时随地都跟烦恼连在一起，由烦恼又去造业。然后，又让自己后世再不断地无有自主地，去接受另一个业和烦恼所产生的身心。如此思惟行苦过患，应生厌离。

一般，我们大部分的人，有痛苦感受的时候都会手指着外面，以为是某某的外缘带来了这种痛苦，其实错了。人生痛苦的根源来自于那里？是由业和烦恼所带来的身心引发了痛苦，就像被毒箭射中自然会产生毒斑，一旦有了这个由业和烦恼所产生的身与心，就一定会有痛苦。因为它本身就是一个苦囊，从这里所产生的有漏的感受都是相应于苦的。除非透过空正见现证空性，产生无漏智而生不共的无漏快乐。痛苦的根本，是来自于自己，而不是来自于他人。

三苦里面，行苦是最主要的，我们应该反复思惟行苦的过患。要了解行苦的过患，就要多多思惟烦恼的过患。一旦我们真的痛恨烦恼，把烦恼视为最主要的仇敌，那么自然就对烦恼控制我们觉得不欢喜了，会产生厌离。如果我们喜欢烦恼，我们就会觉得被烦恼操控也无所谓。如果只是要远离苦苦，动物也都想要的，所以远离苦苦的这种厌离心，并非是佛家不共所要诠释的内涵。如果是要远离坏苦，那外道也有，像四禅以上的外道者，他们说有快乐的感受就会有散乱，会影响到他们的禅定，于是厌离快乐的感受而去追求舍受，四禅以上都是舍受，所以远离坏苦的内涵并非是佛家不共的法义。厌离行苦，才是佛教不共所要追求的法义。

又能增贪现前乐受，多是于苦，渐息灭位妄起乐觉，全无不待除苦所显自性之乐。譬如太走为苦，略为住息遂生乐觉。现见此是先生大苦，渐息灭时乐渐次起，故非性乐。若太久坐，仍复如前，生众苦故。若是性乐之因者，应如苦因，随其习近，其苦渐增，如是习近行住坐卧，饮食日阴等，亦应随其几久习近，便有尔许安乐渐起。现见太久唯生苦故。如是亦如《入胎经》云：「难陀，行住坐卧诸威仪中，应当了知别别是苦。诸静虑师，应观彼彼威仪自性，若行度日，不住不坐不卧，彼则于行，唯别受苦。别别领受猛性、粗性、难可忍性、非悦意性。非于其行，起安乐想。」余三威仪亦如是说：「难陀，然由彼彼威仪之苦，暂间断故，遂于余余新生众苦，妄起乐想。难陀，生唯苦生，灭唯苦灭；生唯行生，灭唯行灭。」《四百论》亦云：「如安乐增长，现见反成苦，如是苦增长，然非可转乐。」

世间的安乐其实并非真正的快乐，就像一个人如果走太久，暂时休息一下就会觉得快乐一样。如果快乐是真实的，那就应该越享受越快乐才对。可是，无论我们行住坐卧，一开始觉得还挺舒服的，但走久了就觉得腿脚累，坐太久了觉得屁股累，睡久了头会痛。同样的，饮食也都是这样。如果是真正快乐之因，应该越享受越快乐，就像痛苦之因一样，越享用就越苦。行住坐卧饮食等，我们受用久了就会觉得苦，那正代表其实我们享用的并非真正的乐，而是苦因，所以越受用痛苦就一直在增长。一切都是苦性当中生，一切都是苦性当中灭。一切都是行苦当中生，一切都是行苦当中灭。

第二思惟别苦有六。三恶趣苦，已如前说。

人苦者，谓饥渴寒热，不可意触，追求劳苦，复有生老病死等七，如前当知。又如《资粮论》云：「恶趣苦无余，人中亦现有，苦逼等地狱，贫如琰魔世。此中旁生苦，强力

于羸弱，制罚及损害，相续如暴流。有因贫乏起，余从不足生，追求难忍苦，一切谋略杀。」《四百论》云：「胜者为意苦，庸流从身生，二苦日日中，能坏此世间。」

非天苦者，如《亲友书》云：「诸非天中意苦重，由其性嗔天德故，此等由其趣性障，具慧不能见圣谛。」此由不忍，嫉天富乐，令意热恼。由此因缘，与天斗争，受割裂等伤身众苦。此等虽具智慧，然由异熟障故，于彼身中不堪见谛。《念住经》说此为旁生，《瑜伽师地论》说为天趣。

思惟苦谛的时候分总苦、别苦，总苦是讲整个轮回中任何一道都会得到的痛苦，以上已说八苦、六苦以及三苦。现在思惟别苦，是讲轮回六道中个别道众生的痛苦，有六种。三恶趣的部分，之前已说。这里讲人与非天的部分。非天因为时常嫉妒天道，有时候会跟天人发生战争。虽然有智慧，但却因为业障的缘故，这一世没办法现量看到空性得到见道位，所以叫“不堪见谛”。

思惟天苦分二：一、欲天三苦，二、上二界粗重苦。今初

初死堕苦中有二。死殁苦者，如云：「诸天趣乐虽极大，然其死苦大于彼，如是思已诸智者，莫爱有尽天趣乐。」谓较昔受天欲生乐，将临殁时，五死相现，所起痛苦，极重于彼。五死相者，即如彼云：「身色变为不可爱，不乐本座华鬘萎，衣服垢染身出汗，是于先时所不出。天趣报死五死相，起于住天界诸天，等同地上诸人中，传报当死诸死相。」堕下处苦者，如云：「从天世间死殁已，设若全无少余善，彼无自在往旁生，饿鬼地狱随一处。」悚栗苦者，谓由有成就广大福聚及上妙五欲天子生时，诸薄福天子见已惶怖，由此因缘受大忧苦。斫裂杀害苦者，谓天与非天斗争之时，受断支节破裂，其身及杀害苦，若断其头，即便殒殁，伤身断节，续还如故。驱摈者，谓诸具足强力诸天，

纔一发愤，诸劣天子便被驱摈出其自宫。又如《资粮论》云：「所有受欲天，彼亦无乐心，遭欲贪炽然，内火而烧煮。若诸心散乱，彼岂有安乐？非于无散心，刹那能自在。散逸扰乱性，终不能寂灭，等同有薪火，遍受大风吹。」又云：「如病愈未久，食所不宜食。」

思惟天苦分二，欲界天与上二界天。先说欲界天人的死堕苦有二：一是死殁苦；二是堕下处苦。死殁苦又可分为临死时的五种死相。因为在天道的时候福报大部分用尽，所以天寿尽的时候大都会堕落到地狱、饿鬼、畜生三趣之一。

色及无色上界诸天，虽无此诸苦，然烦恼随逐，有诸障碍，于死于住悉无自在，故彼亦由粗重为苦。又如《资粮论》云：「色无色诸天，超越于苦苦，以定乐为性，住劫不倾动。然非毕竟脱，从彼仍当堕，似已得超越，恶趣苦暴流。虽励不久住，等同空飞鸟，如童子射箭，堕落为边际。如久燃诸灯，刹那刹那坏，诸行变坏苦，仍当极侵恼。」

色界和无色界诸天，虽然已经暂离苦苦，没有苦受，可是最终还是会上堕落恶趣，因为烦恼的根本没有断除故。

如是思惟五趣六趣，总别诸苦，厌患生死意欲出离，便当观察其因，念云如是生死以何为因。

由上所说总苦和别苦，了解苦谛的过患，我们应该透过苦相而去寻找苦谛的因缘。生死因缘从哪里来？为此必须要去认识四圣谛里面的第二谛—集谛。

菩提道次第广论十八天教授 第四部分共中士道思惟集谛

思惟集谛

第二、由集谛门思惟流转生死次第分三：一、烦恼发生之理，二、彼集业之理，三、死没及结生之理。今初

成办生死之因，虽俱须惑业，然以烦恼而为上首。若无烦恼，虽有宿业超诸量数，然如种子，若无润泽及其土等，定不发芽。如是诸业缺俱有缘，亦定不能发苦芽故。又若有烦恼，纵无宿业，无间新集，取后有故。如是亦如《释量论》云：“超度诸有爱，非余业能引，灭尽俱有故。”又云：“若有爱，仍当出生故。”是故开示烦恼对治极为重要。此复赖于先知烦恼，故于烦恼，应当善巧。

惑就是烦恼，虽然轮回须要透过烦恼和业，可是两者里面，烦恼为主，业为次。理由之一，虽有种子，可是没有因缘也不会感果。有业无烦恼的话，业不会感果，这个苦业必须要有烦恼去滋润才有办法感果。理由之二，假使我们没有以前任何的业，但只要有烦恼，就会有与烦恼相应的动作，新造的业就会感得痛苦了。

要对治烦恼的话，我们就必须要认识烦恼，如果不认识烦恼而想要对治烦恼就非常困难。就像我们为了要战胜敌人，我们就必须要了解敌人的军情，所谓“知己知彼，百战百胜”。其实我们最该认知的仇敌不是外在的仇敌，而是内心的烦恼敌。外在的仇敌，相互认识了解之后，变成了自己的好朋友，这种例子到处都是。即使没有变成好朋友，如果藉由这个因缘修习忍辱，可让自己的忍辱力增上，累积很多的福报资粮。可是我们却完全没有办法从烦恼中获得丝毫利益，烦恼只能带来百分之百的负面作用，没有丝毫正面的殊胜功德。既然无法从烦恼当中获得利益，那我们就要完全地对治烦恼。

此中分四：一、正明烦恼，二、如何生起之次第，三、烦恼之因，四、烦恼过患。今初

烦恼总相者，如《集论》云：“若有法生，即便生起极不静相，由彼生故，令心相续，极不静起，是烦恼相。”谓若何生，令心相续，极不寂静。

各别相中有十烦恼：贪者，谓缘内外可意净境，随逐耽着，如油着布难以洗除，此亦耽恋自所缘境与彼所缘，难以分离。嗔者，谓缘诸有情及苦苦具，谓刀杖荆棘等，发恚恼心，发粗猛心，于彼诸境思作无义。慢者，谓依止萨迦耶见，缘内外之高下好恶，令心高举，高相随转。无明者，谓于四谛业果，三宝自性，心不明了，染污无知。疑者，谓缘谛等三法，念其有耶无耶，是耶非耶。坏聚见者，谓缘取蕴，计我、我所，染慧为性，我、我所见。其中坏是无常，聚是众多。为欲显此所见之事唯是无常，非一之法，全无常一补特伽罗，故为立名曰坏聚见。边执见者，谓缘萨迦耶见所执之我，计为常恒，或见断灭，无从此没，结生当来，染慧为性。见取者，谓缘萨迦耶见、边见、邪见，三中随一，及彼所依见者之蕴，执为最胜染慧为性。戒禁取者，谓缘坏戒，可舍之戒，及诸行状轨则，身语定转，所有邪禁及缘彼等所依之蕴，见为能净罪恶，能解烦恼，能出生死，染慧为性。邪见者，谓谤无前世后世及业果等，或计自在及胜性等为众生因，染慧为性。此十烦恼，是如《集论》、《瑜伽师地》、《释五蕴论》所出而说。

烦恼的定义是什么？“谓若何生，令心相续，极不寂静”。当我们内心生起一种意乐或想法，使原本平静的心变得情绪起伏，无法欢喜，这就是烦恼。

烦恼的分法有很多种，在此宗喀巴大师是以见与非见十种烦恼的方式来做解释的。非见烦恼和见烦恼的差别是什么？非见烦恼，是由非理性的情绪而产生的烦恼。见烦恼，

不是靠情绪而是靠理性，只是这种理性是由错误思惟或说颠倒思惟而产生，所以也称为邪慧，属于邪慧烦恼。见烦恼和非见烦恼比较，哪种力量比较强？见烦恼的力量强于非见烦恼。因为我们的情绪会随着理性而改变，若思想错误，他的情绪也会跟着错；而如果一个人的思想正确，那么即使之前有一些不好的恶行习惯，也会随着思想的正确而慢慢改变过来。

先讲非见烦恼，包括贪、嗔、慢、痴、疑五种：

第一，贪。贪心就是缘可爱境的心完全附着在这个境上，如同布泡浸在油里面，油和布就无法分开一样。贪心是一种心所，这个心所的作用就是贪恋于自己的所缘境，所以没办法使心和境分离。如果贪心强烈，会使我们平常很平静的心变得不平静，一直想要得到某样东西，饭也吃不下、觉也睡不着，好象完全变了一个人似的。

第二，嗔。嗔恚心的意思就是排斥所缘境，以一种粗暴的动机想要做一些没有意义的伤害别人的行为。

第三，我慢。由我执(亦即萨迦耶见，也称坏聚见)，产生一种轻视他人的心，叫我慢。当一个人很高傲的时候，我们从他的眼神、颈部等的细微表情可以感觉得到。慢心强烈，对心的寂静有很强烈的伤害，最主要的阻碍是他没有办法上进。经典里面有说七种慢相等。

第四，无明。非见烦恼的无明，也就是贪嗔痴慢疑中的痴，不是烦恼根本无明的意思，不是颠倒执着，而是不了解四圣谛、业果、三宝等内涵。

第五，疑。疑和烦恼疑有不同的，如果为了得知实相而产生的疑惑就不是烦恼疑。烦恼疑是不经过思虑而产生的疑惑。比如不加思虑就随便说“有集谛吗”、“有灭谛吗”、“有道谛吗？”苦谛是可以看到的，他不会产生疑惑，可是集谛、灭谛、道谛是看不到的，所以他才产生疑惑。

接下来说见烦恼部分：

第一，坏聚见，也就是萨迦耶见。缘我和我所产生的自性执着或真实执着，就叫做坏聚见。为什么取名坏聚呢？因为我和我所是坏也是聚。为什么称坏？因为无常的缘故而说坏。为什么称为聚？因为众多因缘所聚的缘故。由坏聚两个字，我们自然可以了解到，原来我也是无常法，因为坏故；原来补特伽罗我并不非常一自主。“染慧为性”，染慧看似智慧但实际上是一种邪慧。因为它具有观察，所以有一种慧的作用。可是因为这种观察是颠倒观察或者说观察错误，故称染慧或邪慧。缘我和我所的这种错误执著称作萨迦耶见；缘他人自性有的执着，我们称作人我执，跟萨迦耶见有点不同。萨迦耶见一定是我执，可是我执不一定是萨迦耶见。

第二，边见，也称为边执见。缘我，执取为常恒，或者是断灭，没有后世，这种邪见称做边见。“染慧为性”，它的性质是一种邪慧。

第三者：见取。把错误的见解像是萨迦耶见、边见、邪见，执取为是最正确的见解，这种见烦恼叫见取。

第四，戒禁取见。把错误的戒行、错误的修法仪轨，执取为是最殊胜的戒体和最殊胜的修法，就叫戒禁取见。

第五，邪见。这里的邪见，不一定是十恶业里面减损的邪见，除了谤业果及前后世，他还有增益邪见，比如认为有造物主。把有视为无，把无视为有。

这里所说的十种烦恼，是依上下部共同的烦恼相来做解释的。

第二、如何生起次第者，如许萨迦耶见与无明异者，譬如盘绳，略降黑暗，于绳实体不能明了，于彼遂起执蛇之觉。如是障蔽明见蕴体，由无明暗误蕴为我，从此发生诸余烦恼。如许彼二为一，即萨迦耶见为烦恼根本。此复由其萨迦耶见，执为我已，遂即分判自他差别。如是分已，贪着自

党，嗔恚他品，缘我高举，执我常断，于我见等及彼相属所有恶行执为第一。如是便于开示无我之大师，及师所说业果四谛三宝等法，邪见谓无，或复生疑为有为无是耶非耶。如《释量》云：“有我知有他，执嗔自他分，与此等系属，生一切过失。”

如何生起之次第，也就是说烦恼是如何产生的呢？宗喀巴大师在此根据两派不同的说法做了解说：如光线暗时误把绳看作是蛇，是先有看不清楚，然后才会执绳为蛇。同样道理，先是有对于实相状况不了解的无明，才会产生萨迦耶见，然后才会产生十种烦恼中的其他烦恼。这是把萨迦耶见和无明分开而论的一派宗义说。另一派认为，萨迦耶见是烦恼的根本，跟无明为一体。烦恼的根本是对实相的颠倒执着，把无自性的东西视为有自性，由此才发起其他的种种烦恼。

第三、能生烦恼之因分六：所依者，谓烦恼之随眠。所缘者，谓顺生烦恼境界现前，猥杂者，谓随学恶友非善士夫。言教者，谓听闻邪法。串习者，谓增长烦恼昔串习力。作意者，谓妄增益爱非爱相，及于无常妄执常等非理作意。

能生烦恼之因有六：第一，所依。因为有烦恼随眠在，也就是有烦恼的种子。第二，所缘。就是有引发烦恼的许多因缘，像是可爱境或不可爱境等等。第三，猥杂。受到恶知识或恶友等的影响。第四，言教。听闻邪法。第五，串习。因为串习，使以前的烦恼力量增长。第六，作意。就是由非理作意去增长可爱相和不可爱相，或是非理作意把无常执为常等。

对于一个初学者来讲，应该如前所说守护根门，远离烦恼境。因为我们现在还没有足够的能力来直接对抗烦恼，为了不让自己被烦恼侵害，暂时先依阿兰若处，远离喧哗，远离烦恼因缘，这对初学者来说较为重要。

第四过患者，谓烦恼才生，先能令心杂染，倒取所缘，坚固随眠同类烦恼，令不间断，于自于他于俱损害，于现于后于俱生罪，领受苦忧感生等苦。远离涅槃，退失善法，衰损受用，赴大众中，怯惧无乐及无无畏，一切方所恶名流布，大师护法圣者诃责，临终忧悔死堕恶趣，不能获得自己义利。《庄严经论》云：“烦恼坏自坏他坏净戒，退损失利护法大师呵，斗争恶名他世生难处，失得未得意获大忧苦。”

《入行论》亦云：“嗔爱等怨敌，全无手足等，非勇智如何，彼令我如仆，安住我心中，欢乐反损我，于此忍不愤，忍非处应呵。一切天非天，设与我作敌，彼不能令入，无间大火中。此大力惑敌，若遇须弥峰，且不留灰尘，能刹那掷我。如我烦恼敌，长时无始终，余敌皆不能，至如是久远。若随顺成事，悉为作利乐，若亲诸烦恼，返作苦损恼。”此说过患，皆当了知。又如阿兰若师云：“断除烦恼，须知烦恼过患体相对治生因。由知过患，观为过失，计为怨敌。若不知过患，则不知为怨敌。故如《庄严经论》及《入行论》所说思惟。”又云：“知烦恼相者，亦须听对法，下至当听《五蕴差别论》，了知根本及随烦恼于心相续。若贪、嗔念随一起时便能认识，此即是彼，他今生起，与烦恼斗。”须如是知。

烦恼的过患：

第一，“令心杂染”。因由烦恼，让心产生错乱，一直无法静下来。

第二，“倒取所缘”。一旦被烦恼所转，我们就被一个对实际状况不了解甚至于颠倒了解的笨蛋所控制着。

第三，“坚固随眠同类烦恼”。烦恼的串习力量太强了，修法的人明明知道不应该生气、不应该贪等，可还是一直无法自主，烦恼接二连三地产生。

第四，“令不间断”。烦恼真的是具大势力，非常地恐怖，如果没有发起大精进想要对治烦恼，烦恼所带来的痛苦会没完没了。

第五，“于自于他于俱损害”。烦恼不只是损害他人，连自己也受极大的损害，甚至烦恼到最后会跑去自杀，这是我们可以看到的事实。

第六，“于现于后于俱生罪，领受苦忧感生等苦”。不只是于后世产生伤害，在烦恼生起的当下，会让自己做出很多愚蠢不理性的行为。原本平静的心，因为有烦恼生起的缘故，我们内心就没有平和了，瞬间好象变了个人似的。平常很理性的人，当他生起强烈烦恼时，完全被情绪给控制了，让人很奇怪，这人还是我认识的那个人吗？因为他已经完全丧失理性，生气时会说不应该说的话。等他的嗔心慢慢消落，内心稍平静时他会后悔说：我当初生气说了不该说的话。

第七，“远离涅槃”。

第八，“退失善法”。佛所说的教法是用来对治烦恼的，可是因为烦恼非常强烈的缘故，我们居然把教法当作是谋取世间名闻利养的工具，真是非常可悲的一件事情。好不容易有善根能够听闻佛法，可是随烦恼而转而完全丧失理智，嘴巴正说着如何对治烦恼，内心里面却因烦恼作祟而去在乎自己的名闻利养，完全被世间八法所控制，好象是以佛法来做买卖一样。对治烦恼的因缘，变成了增长烦恼的助缘，这就是被烦恼所骗的缘故，烦恼就有这么厉害，非常非常狡猾。

第九，“衰损受用”。一个人被烦恼所控制的话，再多的受用也还是不够。如果被嗔心所控制，再多的受用也是没有意义的。

第十，“赴大众中，怯惧无乐及无无畏”。如果确实被烦恼所控制，做了许多令人无法想象的坏事，他怎么还会有勇气敢面对群众呢？

第十一，“一切方所恶名流布”。因为做了很多坏事，当然恶名昭彰。

第十二，“大师护法圣者呵责”。导师和三世诸佛，会为我们的烦恼而深感遗憾；护持正法的白业护法者也会呵责我们的。真正的护法，不需要我们去修供养护法的仪轨，他才来护我们。只要我们真正依据三藏去行三学，确实是在努力闻思修佛陀教诫，这些护持佛教的护法们就一定会来护我们，即使你并没有修护法仪轨。如果说修仪轨他才护我们，不修仪轨他就不护我们，那可能这个护法就有点颠倒了，他就不是真正的护法。我们不会有这种观念说，导师释迦牟尼佛，跟着他修法他来保佑我，不跟他修法他就不保护我。因为导师释迦牟尼佛具有大悲心，他所做的事是非常正直的。同样，护法很正直，只要我们做得对，他绝对会护我们，这根本不用担心。

第十三，“临终忧悔，死堕恶趣，不能获得自己义利”。如果这一世完完全全被烦恼所控制，做了一些没有意义的事情，那我们临终时反观今世所造的一切，真的是万般悔恨，那时再要想做些什么也就来不及了。因此死堕恶趣，不能获得自己的利益。

如果我们没有刻意对治嗔心和贪心，却反说生气和贪爱是一种自然现象，认为人理所当然要有嗔和贪爱，如此相应于烦恼，那我们就绝对被烦恼吃定了。嗔心等烦恼怨敌，既没有勇气也没有智慧，连手脚也没有，但它却不需要动任何的力气，就让我们死心塌地去做它的奴仆，而且还在内心深处皈依它，使它安住在心中。可是我们如此的供奉烦恼，它唯一的作用是什么呢？“欢乐反损我”。它很高兴地伤害着我

们，不只是现在伤害，还鼓励我们去造恶业感受果报，在承受果报的时候又要去造业，又要去带来新的烦恼……这就是烦恼产生的作用。所以《入行论》中说：如果是外在的敌人，他除了伤害我们外，他还有自己的事情要做，比如他要填饱自己的肚子，以及找衣服穿等等。可是烦恼不需要吃饭，无需顾虑任何的事情，它住在我们心中，唯一想要做的事就是要伤害我们。我们居然还非常欢喜地把烦恼放在内心深处并且奉成皈依它，如此所得的果报就是烦恼欢乐反损我。

一切的天人和非天，如果他们成为我的敌人，他们具大势力，想要摧毁须弥峰的话，连灰尘都不会留下来。可是即使是如此具大势力的仇敌，他们却没有办法把我打到无间地狱。能让我入无间地狱的仇敌只有烦恼敌，可见真正恐怖的敌人唯有烦恼。而且烦恼是这样的狡猾，居然让我们死心塌地的成为它的奴隶。如果是外在的敌人想要杀我，大不了就是一死。可是烦恼敌，从无始以来到现在都不曾放过我们，久远地跟随着我们，不止一世二世地害我们。如果是外在的敌人，我们非常恭敬地去讨好他、利益他，这个敌人说不定会转为我们的亲友，而来帮助我们。可是烦恼绝对不会，我们对它越好，它给我们带来的伤害就越大。如果我们了解了这样的真相，我们还有办法对烦恼忍辱吗？不应该的。修忍辱，是说我们对某人修忍辱，那对我们绝对会有利益。可是对烦恼修忍辱，只有伤害自己，没有丝毫的利益。所以，我们应该要彻底地消灭烦恼敌。

第二、彼集业之理分二：一、正明所集之业，二、如何集业之理。初中分二：一、思业，二、思已业。今初

如《集论》云：“云何为思？谓令心造作意业，于善、不善及无记中，役策心为业。”谓令自相应心，于境转动之心所意业。

第二者，谓彼思发起身语之业。《俱舍论》云：“业谓思彼起，思即是意业，彼起身语业。”于身语业分为二种：有表、无表。婆沙师许唯是有色，世亲论师破之，许为与身语表俱转之思，故二种业俱说为思。总业有三，谓善、不善、无记，此说初二。善业有二，谓有漏、无漏，此明有漏。其中复二，谓圣人相续中有，及异生相续中有，此说后者。其不善业者，谓非福业。福业者，谓欲界所摄善业，不动业者，谓色、无色地所摄有漏善业。如是亦如《俱舍论》云：“福欲界善业，不动从上起。”何故名为不动业耶？谓如欲界中，应于天身成熟之业，有于人畜饿鬼之身，而得成熟，果是可动。如是上界，应于此地成熟之业，除此地外不于余熟，故名不动。《俱舍论》云：“由于彼地中，业熟不动故。”

业可以分思业和思已业。思业，就是思心所。思心所的作用就是役策心去发起作用或者是于境发起作用。五十一种不同心所里面，思心所的作用叫做思业。思已业，就是身语业，由思心所所产生的身语动作叫做身语业。身语业又可以分两种：有表色和无表色。身语业是否是色法？这有两种不同的说法，毗婆沙有部宗师认为身语业是色法；而世亲论师不认为是色法，世亲论师认为身语业并非是身和语的动作，而是说在身语动作的同时内心的思心所才叫做身语业。所以，世亲论师主张，思业和思已业都是思心所。

业的另一种分法，分善业、恶业和既非善也非恶的无记业。善业又可分二：有漏、无漏。有漏的善业又可分两者：圣者的善业和凡夫的善业。这里是在说凡夫的有漏善业。

业还可以分成：福业、非福业和不动业。这是针对三界而说的，由福业投生于欲界善趣，由非福业投生于欲界恶趣，由不动业投生于色界和无色界。所以不善业一定是非福业，没有所谓的支分。但是善业就不同，善业又可分圣者的

善业、凡夫的善业，欲界所摄的善业和色界、无色界所摄的善业。福业是欲界所摄的善业。欲界人所摄的善业不一定是欲界心所做的善业。比如我虽然是欲界人，可是我获得了初禅，我的心就转变成初禅心了，就被初禅心所摄了。初禅心所摄造的善业，就并非是欲界心所摄。虽人处在欲界，可是因为透过禅定的关系，使心远离了非常粗糙的欲界心状态，变得越来越细微、越来越明晰。具有初禅心种种功德摄持所造的业，叫做初禅界所摄的善业。福业是欲界心所摄的善业，不动业是色界和无色界所摄的有漏善业。为什么称不动？以欲界心所摄来讲，它会随着外缘转变，比如许多的满业，我们原本应该在天道当中而去成熟的善业，后来随着因缘转变到人道和畜生道当中去享受了。前面我们讲过，因由行善的关系，本来将去地狱遭受的痛苦，可以使得我们在人道里面以暂时头痛或修法时身感不适来代替。所以欲界心所摄的善和不善的业，是很容易随着外缘动摇的。而色界和无色界所摄的业，不会像欲界心所摄的业一样容易动摇，所以叫做不动业。

第二集业之理者，总诸圣者，于诸善业发生增长。预流、一来，亦有造集不善业者。然诸圣者，定不积集善趣恶趣引生死业。《中观论》云：“生死本为行，故智者不造，故愚为造者，非智见性故。”世亲论师亦云：“见谛无能引。”是故乃至自随补特伽罗我执而转，尔时容造能引之业。现证无我真实义已，虽于生死由业烦恼增上受生，然不新造能引之业。预流、一来，亦能不忍断除我执，譬诸强力制伏羸劣，《瑜伽师地论》作此说故。是故造集能引生死业者，谓住大乘加行道上品，世第一法以下一切异生。

见道位以上的圣者，因为现证空性的缘故，虽然他们没有完全断除我执，因为无始以来的我执是非常深厚的，不是说现证空性就马上可以断除，所以还是会出定。出定后因由

过去我执的串习，还是会产生我执，由我执而造恶业。可是因为已现证空性，所以我执的力量变得非常弱小，由此产生的烦恼的力量也非常微弱，因为业的力量不够，不足以称为引业，所以没有办法去引发后世。所以现证空性后的圣者们，绝对不会新造引业，因为空性的力量太强，我执的力量太弱的缘故。一般的补特伽罗，如果被真实执着所控制，那就会有引业。可是圣者因为已现证空性，所以他不再被真实执着给控制，他只是偶尔会产生真实执着。业和烦恼还是会继续使其轮转于后世，可是不会再造作新的引业了。“预流、一来，亦能不忍断除我执”，这句话从藏文直接翻译过来应该是这么说：预流、一来也不会刻意地去执有我执。不会刻意地去执有我执，也就是不会被我执所转，所以就不要再造作新的引业了。如同一个力量非常强大的人去制服了力量微弱的人一样，所以在加行道以下才会新造引业，见道位之后就不会了。

如是若由染污无明萨迦耶见，他自在转，三门作行杀等不善，集非福业。若行舍施守护戒等欲界善法，是集福业。若修静虑无色地摄奢摩他等，是为积集诸不动业。若尔，于三有中一切盛事，见为过患，希求解脱欲乐，发起修众善业，又于无我义如理观察慧相应思诸善净业，是否集谛生死因耶？总资粮道、加行道者，虽集庸常能引之业，然由如斯意乐所起，及于无我观慧相应诸善净业，是后有爱能对治品，与生死本我执行相，相违而转，故非寻常真能引之集谛。然能随顺引后有集，故立为集摄。如是亦如《摄抉择分》云：“问：若世间诸法，厌患后有，能背后有，引出世道，彼等何故集谛所摄？答：虽彼自性，厌背后有，然能随顺后有身语意妙行，是故当知是集谛摄。”此说善思生死过患，厌离生死意乐所起，引出世道诸善净法，为随顺集故当励力，引此意乐及无我慧。

于是又有个问题：之前您说若由染污无明萨迦耶见所转的情况下，所造恶业叫做非福业；由无明萨迦耶见所转的情况下，施舍、守护戒等的善业是福业，是欲心所摄；由色和无色的奢摩他所摄的情况下去累积的善业为不动业。可是如果看到这三有生死轮回等一切享受，“见为过患”，有非常强烈的出离心而去累积的善业，以及由空性的认知所累积的善业，这是否是集谛生死因缘呢？

宗喀巴大师回答说：在资粮道、加行道的时候虽然会新造引业，可是因由强烈的出离心所发起的善业，以及由无我的正见所发起的善业，因为与真实执着相违，所以并非真正的集谛，但是却有随顺集谛的作用，所以也可以被集谛所摄。《摄抉择分》里面的“厌背后有，然能随顺后有身语意妙行，是故当知是集谛摄”，这句话的意思是说，以出离心所累积的善业或者由空正见所累积的善业，这是与自性执着颠倒的。因为缘空性，由出离心所累积的善业是由强烈出离心所发起的缘故，所以与生死轮转的集谛是有相互矛盾的作用。“厌背”有对治或相违的意思；“后有”，就是生死轮回的意思。因为与生死轮转的集谛相违，所以并非是集谛，可是这种善业可以使得在轮回道上产生各种各样的身语意的妙行，获得增上生的殊胜妙果。所以虽然并非真正的集谛，但是可以说是随顺集谛，故称被集谛所摄。

由是因缘，若未由多异门观察修习生死过患，于生死盛事破除贪爱，获得对治。又未如理以正观慧观无我义。又离修习二菩提心。余诸善行，唯除少数依福田力，悉是庸常集摄，转生死轮。

“由是因缘，若未由多异门观察修习生死过患，于生死盛事破除贪爱，获得对治。又未如理以正观慧观无我义，又离修习二菩提心”，都没有办法成为真正的解脱之因，更不要说是成佛之因了。只有一种特殊的情况，“唯除少数依福田力，

悉是庸常集摄，转生死轮”。唯有依靠福德田的力量，由这种特殊资粮田的力量，能够把我们所行的善业转换为解脱之因或成佛之因。除此以外，平常我们所做的善行，几乎都是由自性执着所摄的情况下去做的，最后都变成了生死轮转的因缘。所以我们要特别小心啊，尤其是我们每天念诵经文或者每天做早晚课的时候，要尽量以空性的思惟或者以强烈的出离心和菩提心来做，没有这三根本，我们所做的善业几乎都变成了生死轮转的集谛，都是流转生死之因啊。

又增长业分为二类：一为乐受义故增长，二为舍受义故增长。

初中复二：一为受用色声等欲尘，所生诸乐。二于外乐，厌舍贪着，为定生乐受，而增长业。初复有二：一、正缘未死以前现法乐故，造非福业。二、正缘来世诸欲乐故，增长福业。正缘定生乐受者，谓集能生第三静虑，下至初禅诸不动业。若于诸欲舍离贪着，复由乐受令意厌患。为舍受故而作业者，谓集能生第四静虑，乃至有顶诸不动业。此是世亲论师意趣。由此正理，若普厌弃一切诸有，为解脱故三门行善，则能渐远生死，渐近涅槃。

增长业分为二类：为乐受义故增长，为舍受义故增长。

为乐受义故增长业又分二：为受用色、声等欲尘所生诸乐；于外乐厌舍贪着，为定生乐受而增长业。初又复分二：第一，正缘未死以前现法乐故，造非福业。为了今世的安乐所造的业几乎都是非福业。第二，正缘后世的安乐而去造的业就是福业了。为了生起由定所生安乐而造的业，是从初禅到三禅的这种业；如果是由定想要去舍离一切的苦受和乐受贪着，那就是从四禅一直到顶天即非想非非想天的不动业。

根据不同的情况造作不同的业，所以意乐是非常重要的。如果是为了解脱而去行业，那才有办法成为解脱之因。

否则的话，在生死轮转当中所做的一切善业，都是轮转的因缘。

第三、死歿及结生之理分五：一、死缘，二、死心，三、从何摄暖，四、死后成办中有之理，五、次于生有受生道理。今初

寿尽死者，谓如宿业所引寿量，一切罄尽而死，是为时死。福尽死者，谓如无资具死。未舍不平等死者，谓如经说，寿未穷尽，有九死因缘，谓食无度量、食所不宜、不消复食，生而不吐、熟而持之、不近医药、不知于己若损若益、非时非量、行非梵行。

第二、死心分三：善心死者，谓由自忆，或他令忆，乃至粗想现行以来，信等善法现行于心。又行善不善补特伽罗将命终时，或自忆念，或他令忆，昔于何法多所串习彼便力强，由此令心于彼流注，余皆忘失。若于二事平等串习，先忆何法便不退舍，不起余心。又作善者，如从暗处趣向光明，临命终时，犹如梦中见有种种可意之色，非不可爱，安祥而逝，临死其身无重苦受。造妙业者，解肢节苦亦极轻微。

不善心死者，谓由自忆，或他令忆，乃至粗想现行以来，追念贪等现行不善，临死其身受重苦受。造不善业当死之时，现受先造不善业果，所有前相，谓如梦中多怪色相，于彼显现，如从光明趣向暗处。诸造上品不善业者，由见彼等不可爱相，身毛恐竖手足纷乱，遂失便秘，扞摸虚空，翻睛咀沫，此等相现。若造中品不善，彼诸相中有现不现，设有不俱。作恶业者，解肢节苦，最极尤重。又解肢节，除天那落迦，所余生处，一切皆有。又一切人临命终时，乃至未到昏昧想位，长夜所习我爱现行，复由我爱增上力故，谓我当无，便爱自身，此即能成中有之因。此中预流及一来者，

虽其我爱亦复现行，然慧观察制而不着，譬如强力制伏羸劣。诸不还者，我爱不行。

无记心死者，谓行善不善者，或未行者，自未能念此二种事，无他令忆。此临终时，俱离苦乐。善心死者，是于有粗想时，若细想行时，善心即舍，住无记心。彼于尔时，于曾习善亦不能忆，他亦不能令其忆念。不善亦尔。故细想行时，一切死心皆是无记。《俱舍释》说：“善不善心行相明了，不能随顺当断死心。”

对死心的认知，是很重要的。如果一个人平常行恶行，他后世能否转生善趣，就要看他死亡时的意乐，如果他能生起非常强烈的善心，那真的还有希望。所以如果平常我们有亲友死去的话，要尽可能在他的面前摆放他平常相信的上师或者他信奉的佛像，让他的眼睛能够看到，在一个舒适的角度能够看着佛像或者是看着上师的尊像死去，这样对他是绝对有帮助的。纵使是非佛教徒，也要尽可能让你们的亲朋好友，死时在一种安宁的情况下死去，而不是产生强烈的情绪起伏而死，这对死者来讲是非常不好的。

死心分三：善心死、恶心死、无记心死。“先忆何法便不退舍，不起余心”。人一旦快死的时候，死心缘善法或缘不善，就不会再去缘其他的，就随这一个善所缘或恶所缘走了，所以这时候的心是非常重要的。

善心死者，如果平常有串习就由自己忆念善法，不然帮忙往生的朋友要尽量去帮助他忆念善法。“善者如从暗处趣向光明，临命终时，犹如梦中，见有种种可意之色，非不可爱，安祥而逝；临死其身无重苦受。造妙业者，解肢节苦，亦极轻微。”

不善心死者，也就是由恶心而死亡，无论是自己发起恶心还是由他人而令发起恶心，总而言之在临终的时候，会随着之前的恶业陷进种种的幻想而产生畏惧，如从光明趣入黑

暗。我们有些朋友听说自己的亲友死去时，因为病得非常严重，所以临终时会看到一些很奇怪的幻象，随着业力而看到无法解释的异像是绝对会有的，都是业力所显。如果是犯了极大恶行，“由见彼等不可爱相，身毛恐竖、手足纷乱，遂失便秘，扞摸虚空，翻睛咀沫，此等相现”。这是由强烈恶心死亡时的一种形象。由中等恶心死亡的话，上述所说相有现有不现，不一定。

临终的时候，想到说我会消失，由这种强烈的我执增上，而去成办了中有之身。虽然初果和二果的时候也是有我爱，可是因为有真正空性的智慧，所以虽有我爱但是力不强。如果到第三果（不还果），就没有我爱了，临终时不会有我爱现起。我爱就是贪着我的一种心，在不还果的时候是不会有的，可是在预流果（初果）和一来果（二果）的时候还是会有。

无记心死者，就是并非由自忆念或者是由他令忆念生起善心或生起恶心，是在一种既非善也非恶的心态中而死亡，临终时也没有所谓的苦和乐的感受。在此是以《俱舍论》中显教的角度来说，我们的心在细微的时候只有无记的状态，没有办法转为善行，尤其是在死亡的时候，心处于非常细微的状态，虽然死前由善心所死，可是到最细微的时候都会转为无记。同样的，虽然一开始由恶心死亡，可是在最细微的死亡意念状态也转为无记。如果以密教来讲，可以通过瑜伽的力量，让他去缘空性，将这种很细微的死亡光明转为道用。

第三、从何摄暖者，造不善者，识于所依从上分舍，上分先冷，乃至心处。造善业者，自下分舍，下分先冷。二者俱从心处识舍。识最初托精血之中，即为肉心，最后舍处即最初托。如是先从上身摄暖至心，或从下分收暖至心。次虽未说，从下或上，亦摄至心。然当类知。

我们死的时候，身体会慢慢变得十分冰冷，暖会慢慢收摄，怎么收摄呢？虽然经典里面并没有明说是收摄到心，只说从上收从下收。但是因为父母精血和我们前世的意识融合结生的地方，就是我们体内的这个心脏，所以宗喀巴大师说由这点我们也可以知道，暖最后是收摄至心脏。意识一开始结合到精血的地方，也是将来意识离开的地方。所以暖收摄，最后收摄到心脏，而不会收摄到其他的地方。

如果是行恶业的人，以恶心去死亡，后世会到恶趣的话，那他的暖是从上往下，从顶部慢慢地越来越冷，最后到心。如果是由善心死亡，后世决定到善趣的话，那就从下往上而去摄暖。这是善心死与恶心死两者的不同。无记心死亡的话，最后还是得决定去善趣还是恶趣，所以如果是到恶趣，同样是从上收摄到下，如果是到善趣是从下收摄到上。

第四死后成办中有之理者，如前所说识从何舍，即于彼处无间而成，死与中有，如秤低昂。依二种因，谓我爱已生故，无始乐着戏论已熏习故，善不善业已熏习故。又此中有，眼等诸根悉皆完具，当生何趣即彼身形，乃至未受生有以来，眼无障碍，犹如天眼；身无障碍，如具神通。《俱舍》亦云：“为当本有形，此谓死以前，生刹那以后，同类净眼见，具业神通力，根全无障碍，不转为寻香。”此说中有是同类见，及修所得离过天眼能见。成办何趣中有，次定不可转趣余生。《集论》中说容有转改。本有者，《俱舍论》中总说四有：死已未生是为中有，当正受生初一刹那是为生有，从此第二刹那乃至死有最后刹那以前是为本有，临终最后刹那是为死有。此望将来受生之死有，是其本有。有误解此说为前生身形，又有见说是后形故，说三日半为前生形，次三日半为后生形。此说全无清净依据，唯增益执。《瑜伽论》说识不住故，于前世身不起欲乐，故有说云：见前世身而生忧苦，亦属增益。造不善者所得中有，如黑糝光，或阴

暗夜。作善中有，如白衣光，或晴明夜，见已同类中有，及见自等所当生处。《入胎经》云：“地狱中有如烧机木，旁生中有其色如烟，饿鬼中有色相如水，人天中有形如金色，色界中有其色鲜白。”此是显色差别。从无色没生下二界则有中有，若从下二生无色者则无中有。于何处没，即于其处成无色蕴。堪为根据诸教典中，除此而外，未说余无中有之例。故说上下无间，皆无中有，亦不应理。经中又说天之中有头便向上；人之中有横行而去；诸作恶业所有中有，目向下视倒掷而行，意似通说三恶趣者。《俱舍论》说：人鬼畜三，各如自行。寿量者，若未得生缘，极七日止；若得生缘，则无决定。若仍未得则易其身，乃至七七以内而住，于此期内定得生缘，故于此后更无安住。堪依教典，悉未说有较彼更久，故说过此更能久住，不应道理。如天中有七日死已，或仍生为彼天中有，或转成办人等中有，谓由余业转变势用，能转中有诸种子故。余亦如是。

接下来讲到中有的部分。什么叫做中有？一般我们在轮回时候有四有：生有、本有、死有、中有。生有，我们父母精血开始结合的第一刹那时叫做生有；从第二刹那起，一直到死亡意识现起之前，都属于本有；在死亡刹那，叫死有；死亡刹那之后，生有之前，叫中有，就是所谓的中阴身。如果死后没有遇到衔接后世的因缘，就没有办法生，这中间衔接的时段称中有，也就是中阴身。中阴身的模样是怎样的？并非是依照前世的模样，而最主要是依后世将投生到哪一个道或哪一个趣来决定。如果后世投生到人道，就是人的模样；后世投生到天道，那就是天人的模样；中阴身有神通如天眼通啊等等，这是由业力所感的缘故。

中阴身形成的因缘有二：一是由贪着我的我爱去执着身体；二是由善业或恶业的熏习。中阴身会不会转道？这有两种不同的说法。假设我们后世是投生到狗道，那中阴身的模

样就会变成狗的样子。如果以《俱舍论》来讲的话，狗的中阴身一定是会投生到狗，不可能投生到其他的道；可是《集论》说，道可以转变的。

宗喀巴大师又引经据论解释中阴身的寿命，一般是以七天为一次寿命。这个七天，又有两种不同的演算法。贡唐仁波切说，以后世转生的这一个趣或者道来计算，如后世转生为天人，就以天人的时间来计算七天。但是宗喀巴大师的一位大弟子，在他注解的一个抄录里面曾说，这七天是以人的时间来计算的。七天之内，如果没有遇到投生的因缘，那还会再次具有七日的寿命。最长最长是四十九天，所以称七七四十九天，四十九天内是绝对可以投生的。有些人认为，中阴身七日寿命中，前三天半是前世的形状，后三天半是后世的形状，这是没有依据的错误解释。因为《瑜伽论》有说“识不住故，于前世身不起欲乐”，所以有人说中阴身的时候，看到前世的身体会产生烦恼，这种的解释也是错误的，对前世身不起欲乐，与看到前世的身体会产生烦恼，在层次上是不一样的。

如果是由恶心死亡，然后决定投生到恶趣的话，那中阴身大部分的时间所看到的都是黑暗；如果是由善心死亡，决定到善趣的话，会有白衣光或晴明夜等。《入胎经》里面说，“地狱中有如烧杌木，旁生中有其色如烟，饿鬼中有色相如水，人天中有形如金色，色界中有其色鲜白。”有此种种不同的差别。

唯有一个比较特别的，就是从色界到无色界或者从欲色到无色界，是不需要中阴身的。因为无色界没有一个地方投生形色，所以叫无色界，他不需要依靠色法。所以，色界和欲界的众生，后世绝对要往生到无色界的话，是瞬间投生，立即形成无色界的蕴体。可是从无色界投生到色界，或者是欲界，那就有中阴身了，这是有不同的。

依据教典，宗喀巴大师未曾看过有比四十九天更久的中有时间，所以有人说中有能住更久的话是没有依据的。如投生于天道的中有，七日过后，随着因缘转变可能会转为人道的中有，所以即使在天道内没有遇到生缘，还是会随着因缘而转变。反正在四十九天之内，绝对会投生。

第五、次于生有结生之理者，若是胎生，则彼中有于当生处，见有自己同类有情，为欲看彼及戏笑等，遂愿往趣当生之处。次于父母精血，起颠倒见。尔时父母未行邪行，犹如幻变，见行邪行，便起贪爱。此复若当为女，欲令母离，贪与父会；若当生男，便欲父离，贪与母会。《瑜伽师地》是说非实见其父母，误于精血，见行邪行。生此欲已，如如渐近，如是如是渐渐不见男女余分，唯见男女二根之相，于此发愤，中有即没，而生其中。此复父母贪爱俱极，最后决定各出一滴浓厚精血，二滴和合住母胎中，犹如熟乳凝结之时，与此同时中有俱灭，与灭同时，即由阿赖耶识力故，有余微细诸根大种和合而生，及余有根同分精血和合转生。尔时识住，即名结生。诸有不许阿赖耶者，许为意识结生相续。若薄福者，当生下贱种，彼于死时及入胎时闻纷乱声，及自妄见入诸芦荻稠林等中。造善业者，当生尊贵族，闻有寂静美妙音声，及自妄见升于高阁宫殿等处。又住胎者，凡经七日，有三十八，胎中圆满一切肢节。次经四日，当即降生。如《入胎经》云：“此经九月或过九月，是极圆满，住八月者虽亦圆满，非极圆满，若经六月，或住七月，非为圆满，或复缺肢。”此等广说如《入胎经》，应当了知。

若于生处不欲趣赴，则必不往。若不往者，定不应生。故作感那洛迦业及增长已，谓屠羊宰鸡，或贩猪等诸非律仪中有，犹如梦中，于当生处见有羊等，由先所习喜乐驰趣。次由嗔恚生处之色，中有遂灭，生有续起。如是于余似那洛迦瘦鬼等中受生亦尔。若生旁生、饿鬼、人间欲天、色天，

便于生处，见己同类，可意有情。次由于彼起欣欲故，便往其所，嗔当生处，中有遂灭，生有续起。此乃《瑜伽师地论》说。若非宰鸡及贩猪等不律仪者，生那洛迦，理同后说。《俱舍论》云：“余求香宅舍。”谓湿生欲香，化生求舍，而受生也。

复如释说，若是当生热那洛迦，希求暖热；生寒地狱，希求清凉，中有遂往。诸卵生者，《俱舍论》说亦同胎生。死没及结生之理，无特外者，皆如《本地分》说。

接下来说结生之理。如果是胎生，中阴身首先会看到自己的同类有情，为了能跟他们在一起嬉笑或者看他们，所以心会往同类有情方向去，生缘具足时，随着业力对父母的精血起颠倒见，虽然父母并不一定有行淫行，但却会看见父母行淫，于是产生贪爱。如果投生于女身，就远离母亲贪着父亲感得女身；如果投生于男身，就会远离父亲贪着母亲感得男身。《瑜伽师地论》里面说，这并非真正看到父母亲，而是由业力看到精血上的一个景像，于是产生贪欲，慢慢就不见男女而只看到男女生殖器，由此产生厌离父或母之后，中有就结束了，于是投生精和血的和合体里面。有没有阿赖耶识有两派的说法，如果认为有阿赖耶识，那么是由阿赖耶识和非常浓厚的精血和合，我们的四大就由这里产生，这称为结生。如果认为没有阿赖耶识，则由意识与精血结生相续。

如果福报不够，就会生在比较低贱的种族，而且入胎时会听到一些纷乱声或自己看到入诸芦荻稠林里面。如果是具有福报的人，投胎下一世时，“闻有寂静美妙音声，及自妄见升于高阁宫殿等处。”住胎情形，如《入胎经》中说。如果我们不想去投生的地方，中阴身就不会过去，那就绝对不会生。以前做了许多感生地狱的业，像是杀羊宰鸡贩猪肉等的屠夫或者是具有非律仪者，下定决心要做什么坏事，许下这

种承诺的人叫非律仪者。我们戒体的产生，是许下承诺，乃至尽行寿之前我要做什么善事，只要这个承诺未破之前或者承诺的时间还未到之前，我们心续上就会随着这种承诺而产生戒体，所以这个戒体会一直跟随着我们，直到破戒或者是我们承诺的时间而截止。如果许下承诺要造恶业，像一定要杀某个人，不杀他我就无法报仇等，许下这种承诺就叫做非律仪，也类似戒体一样，但却是不善的戒体，或说邪戒体、恶戒体等，这就叫做非律仪。这些非律仪者或者是屠夫等，随之前所造堕落于地狱的业力增长成熟时，便犹如在梦中可以看到有羊有鸡或有猪等，因为之前习气的关系，所以会欢喜地想要去宰羊或者是杀鸡，当想要跑过去的时候，就不想呆在自己原有的地方了，因有这种贪嗔做祟，依由嗔心使中有消灭，依由贪心续起生有。中有和生有，在这个瞬间中，一者消灭一者生起，而衔接到后世去了。

其他的地狱像是瘦鬼等的中有如何消灭，下一世的生有是如何产生，结生的方式是一样的。同样的，如果是投生到畜生、饿鬼、人道或者是天人，我们会看到和自己相同的一个同类有情，现可爱相在某个地方，于是我们的心就会厌离原来所在的地方，朝可爱相方向去。由嗔心使得中有遂灭，由贪心使得生有续起，这是《瑜伽师地论》里所说。如果并非是杀羊宰鸡或者贩猪等等的屠夫以及不律仪者，生地狱又是怎样生法呢？宗喀巴大师说：理同后说。后者就是说，会看到跟自己同类的一个可爱有情，产生爱以及嗔而去投生那洛迦等。

之前所说是胎生，“湿生欲香，化生求舍，而受生也”。如果是要投生于炎热地狱，就希求暖热；如果是要投生于寒冷地狱，就希求清凉而前往。卵生，跟之前胎生所说的一样。

译者补充：两派中哪一派的说法才是正确的呢？第二派应成派的说法才是正确的。第一派自续派认为人我执是烦恼的根本，而法我执是人我执的根本。为了要断除烦恼，只需要断除烦恼的根本人我执就够了，不需要断除法我执，这是自续派以下的共同说法。应成派认为，烦恼究竟的根本不断除，烦恼怎么能断除？自续派回答说，只要断除烦恼的根本就可以了，不需要断除烦恼的究竟根本。应成派于是引经据论，说三乘的智慧无二的道理，无论是人我执还是法我执都是烦恼的根本，要断除烦恼的根本就必须断除人我执也必须断除法我执。若以究竟的义趣来讲，第二派的说法才是正确的。这是我个人所做的一点补充说明。

译者补充：应成派认为身语业是色法，跟毗婆沙派一样，但是经部、唯识不这样认为。为什么应成派认为身语二业是色法呢？因为依据佛经中说，我们在做大礼拜的时候，身礼拜能够覆盖的地方，从礼拜的地方向下一直到多少个逾缮那，期间所有的微尘数，就等于我们将来可以投生转人的次数。由此可知，身体越大，他在礼拜时所造的善业就越大，会累积越多的功德。这是身业和语业是色法的第一个理由。第二个理由是，戒体并非是想要持戒的心，戒体是一个色体，是遍布于我们体内的，所以这一世睡觉的时候虽然没有戒心，还是会随著色法的戒体累积善业。所以应成派在身语业是色法的主张上，跟有部所说一样。这是我个人所做的一点补充。

译者补充：接下来是我个人所做的一点补充。其实达赖喇嘛已说，我们快死时候的意乐是非常重要的，即使我们这一世平常所作都是恶行，可是临终如果能产生一个强烈的善心，让他在这个善的状态当中死亡的话，后世几乎就决定到善趣了，因为这个善心会滋润到你以前的善业，所以这是此生最后的一个希望了。同样，如果临终是以恶心状态死亡，

非常危险，因为后世绝对会堕落到恶趣里去，即使我们今世行了很多的善业，因为临终时候的意乐会滋润我们过去所造的业，决定投生到那里去。如果是以无记的状态死亡，我们将会投生到那里去呢？那就要看我们今世，是对善的串习力量大，还是对恶的串习力量大。如果善恶串习力量等同，那就要看我们是在善业里面还是在恶业里面有大势力的业，由具有非常强大力量的业而来做决定。如果善恶业势力均等，那就要看哪一者先造业就先感果了。

菩提道次第广论十八天教授 第四部分共中士道十二缘起

十二缘起

第二、由十二缘起门中思惟分四：一、支分差别，二、支分略摄，三、几世圆满，四、此等摄义。今初

十二缘起支中，初无明者，如《俱舍》云：“无明如非亲实等。”此亦如说怨敌虚诳，非唯遮无亲友谛实，及异亲实，是说亲友实语相违所对治品。如是无明，亦非仅遮能对之明及明所余，是明相违所对治品。此中能治明者，谓正明了补特伽罗无我之义。此相违者，谓补特伽罗我执萨迦耶见。此乃法称论师所许。无著论师兄弟则许倒执实义、蒙昧实义二中后者，总谓邪解、未解二心之中，为未解心。然此相违能治上首，则同许为觉无我慧。又此愚蒙，《集论》中说略分二种，谓业果愚及真实义愚。初能招集堕恶趣行，后能招集往乐趣行。

生死流转是靠十二支因缘而去轮转的，想要详细了解生死流转的过程，认知十二缘起非常重要。

首先讲第一支，无明。无明是一切生死根本的缘故，所以为十二缘起里面的第一支。无明的意思，并非是遮止明，而是与明颠倒的执着。比如我们说好和不好，不好的意思不是说不是好，而是指坏的意思。又如讲到非亲的时候，并不是说不是亲人，而是指仇敌。非实，并不是说不是实话，而是讲假话。不是实话不一定是假话，就像瓶子和柱子并非是一种话，它并非是一种言语，所以瓶子和柱子并非是实话，也并非假话。非实语并不是说不是实语，而是说虚诞语。无明不只是不了解实际的状况而已，而是与实际状况颠倒的执取，这是法称论师所说。无着和世亲兄弟认为，无明是对于实际状况无有了解，“未解心”叫做无明。但是两者都认为，消除无明的唯一方式就是通过无我的智慧正见。《集论》里面把无明分二：业果愚及真实义愚。由否定业果，对业果的一种颠倒执着，所以去造堕落于三恶道的业；由真实义愚，对于实际状况不了解的缘故，所以造业堕落于生死轮转，“初能招集堕恶趣行，后能招集往乐趣行”。

我们的身语意以意为主发生作用，由意业再去引发语业和身业。如果意被这种颠倒执着的无明给控制，那么由此所造的业就是轮回之业了。因为由颠倒执着所产生的业，看不清楚实际状况，所以就会产生痛苦。由无明产生行，行的意思就是说会带来痛苦或者快乐。以藏文字面来解释，行乐或者行苦，故称为行。行这种动作，它会感果。可是很多的业是在好几劫前所造，而感果却是在好几劫以后，中间的衔接最主要是来自于那里呢？来自于意识的续流。我们的意识续流不会间断，所以之前所造的业会感果。继续轮回的主要原因，就是因为有识。意识的续流到后世的时候，一开始会形成第四支名色，名是五蕴里面的受想行识，色是五蕴里面的

色蕴。有五蕴的缘故，眼耳鼻舌身意六处也会跟随着产生。五根接触到五境的时候，就会产生五种的根识；意根遇到境而产生了意识。因为根境识三种的和合，而产生了触。有了触之后就会产生受，缘可爱境而产生乐受，缘不可爱境产生苦受，缘既非可爱也非非可爱的舍境而产生舍受。有了受之后，我们自然就对快乐的感受产生不离爱，不想离开；对痛苦的感受产生乖离爱，想要排斥，想要远离。光是有触和受不会产生爱，有了无明，有触和受，才会产生爱，是一种贪心。这种爱的贪欲会增长，增长到非常强烈，足够滋润过去所造的业，我们把这种贪心叫做取。取是更为强烈的贪心，它有能力可以去滋润过去所造的业，于是就会产生第十支有。有是过去的业因由取的滋润而形成的非常强烈的一种业力。我们会随着这个强而有力的业力再次地投生，所以产生了第十一支生，最后当然就是老死。十二支缘起，就是讲我们是怎样生死流转的详细过程的。

行即是业。此有非福业能引恶趣，及能引善趣业。后复有二，谓能引欲界善趣之福业，及能引上界善趣之不动业。

行即是业，业又分福业、非福业及不动业等，如同上述所说。

识者，经说六识身。然此中主要，如许阿赖耶者，则为阿赖耶；如不许者，则为意识。此复若愚，从不善业起苦苦果，造作增长诸不善业，此业习气所熏，现法之识者，是因位识。由依此识，未来世中于恶趣处结生之识者，是果位识。如是由于无我真实义愚增上力故，未如实知善趣真苦，妄执为乐，即便造集福不动业。尔时之识，是因位识。由依于此遂于欲界上界善趣结生之识，是果位识。

虽然经书中有九识、六识、三识等不同识的说法，但大部分都说六识。如果认为有阿赖耶识，就说到了八识，以阿赖耶识为主。如果不认为有阿赖耶识存在，那就以意识为

主。识又可以分二：因位识和果位识。因位识，是说造业当下的那个意识；果位识，是感果时候的意识。

名色中名者，谓受、想、行、识非色四蕴。色者，若生无色，唯有色种而无实色，除此余位羯罗蓝等色，如应当知。

如果投生无色界，那就只有名没有色；色界以下都是有名色两者。

六处者，若是胎生，由其最初识入精血，为羯罗蓝；与名俱增，成眼等四处；身与意处，于羯罗蓝位而有。若是化生，结生之时，诸根顿起，无此渐次。卵生、湿生，唯除住胎，余者悉同。是《本地分》所说。由是因缘，成就名色得身自体，成就六处成身差别，是为成就能受用者。五有色处者，于无色中无。

眼耳鼻舌身这五者，在无色界是没有的，唯有意处存在。

触者，谓由根境识三种和合，取诸可意、非可意、中庸三境。说“六处缘”者，亦表境识。

透过根、境、识结合，之后产生触。由触而产生受。

受者，谓触取三境，顺生三受，谓苦、乐、舍。

受有三种，即苦受、乐受、舍受。有了受之后，因无明未断，所以由无明去而触、受时，自然就会产生爱了。

爱者，谓于乐受起不离爱，于诸苦恼起乖离爱。说“由受缘生爱”者，是从无明和合触缘，所生之受而能生爱。若无无明，虽有诸受，爱终不生。由是因缘，触是境界受用，受是生受用，或异熟受用，若此二圆满，即为受用圆满。其中三界有三种爱。

如果没有无明，有触有受不会生爱。当第八支爱的力量慢慢变得强烈的时候，这种贪欲就转为能够滋润引业的贪欲，我们把它取名为取。

取者，于四种境起四欲贪，谓欲着于色、声等欲尘，及除萨迦耶见余诸恶见，恶见系属恶戒、恶禁及萨迦耶见，是为欲取、见取、戒禁取、我语取。

“四境”，色、声、香、味。取又分四取，欲取最主要是针对欲界众生而说，见取、戒禁取、我语取最主要是缘上界的众生而说。由取去滋润过去所造业，使得业的力量增长广大。这种具有强大力量的业，我们把它取名为第十支有。

有者，谓昔行于识，熏业气习，次由爱、取之所润发，引生后有有大势力，是于因上，假立果名。

虽然在第十支有的时候还没有后世的生有，可是因为有了这个有，就等于已经决定将来一定会有生有了，所以把它取名为有。“假立果名”的意思是说，虽然他当下还不是总统，可是他是准总统，已通过人民的选举确定他将来会成为总统，故我们也把他取名为总统。同理，因为有了第十支有，已经决定后世会有生有，故在因上取名。

生者，谓识于四生最初结生。

有了第十支有，后世就绝对会有第十一支生有，所以又说到了生。

老死中老者，谓诸蕴成熟转变余相。死谓舍弃同分诸蕴。

有了生之后又会有老死。严格意义上来讲，生后的第二刹那起就老了。

第二支分略摄者，如《集论》云：“云何支分略摄？谓能引支、所引支、能生支、所生支。能引支者，谓无明、行、识。所引支者，谓名色、六处、触、受。能生支者，谓爱、取、有。所生支者，谓生、老、死。”若尔，引生两重因果，为显有情一重受生因果耶？抑显两重耶？若如初者，则已生起果位之识，乃至受，后生爱等不应道理。若如第二，则

后重因果中缺无明、行及因位识，前因果中缺爱、取、有。
答：无过。谓能引因所引之法，即能生因之所生起。所引已生，即于此立生、老死故。若尔，何为说两重因果耶？答：为显引果苦谛，与生果苦谛相各异故。前者于所引位唯有种子，自体未成，是未来苦。后者已生苦位，现法即苦。又为说明果之受生有二种因，谓能引因及此所引生起之因，故说二重因果。如《本地分》云：“问：识等至受及生、老死，若是杂相，何故说为二种相耶？答：为显苦相异故，及显引生二差别故。”又云：“问：诸支中几苦谛摄，及现法为苦？答：二，谓生及老死。问：几苦谛摄当来为苦？答：识乃至受诸种子性。”是故能生之爱与发爱之受，二者非是一重缘起。发爱之受，乃是余重缘起果位。

十二支缘起又可以归类为能引支、所引支、能生支、所生支这四者。“能引支者，谓无明、行、识。所引支者，谓名色、六处、触、受。能生支者，谓爱、取、有。所生支者，谓生、老死”。于是有人就问，十二支缘起是讲两重因果还是讲一重因果？如果是一重因果，无明、行、识，这识应该是因位识，爱、取、有之后才是果位的识，然后才有名色、六处、触、受、爱等等。所以你应该在因位识讲完之后直接讲爱、取、有才对。所以。如果是按照一重因果的前后次序模式来轮转，这十二支缘起没有道理。如果是按照两重因果来轮转，也不成道理。因为每一次因果都必须要有无明、行、识，如果是两重因果，后面的因果就没有无明、行、识了。而且还有另外一个问题，前因果当中如果要圆满一次因果，要有爱、取、有，可是前一个因果里面有没有爱取有？十二支缘起的次第为什么要这样安排呢？宗喀巴大师回答说：没有过失。其实所引支是由能生支所产生的，同样的，所生支也是由能引支的因缘而产生。所以后重因果里面虽然没有直接讲到无明、行、识，前因果里面也没有明显讲到爱、取、

有，但实际上已经包含在内容里面了。十二支缘起的前后次序，如上述所说，是为了两重因果而说。

为什么要说到两重因果呢？理由一，是为了让我们能够了解到引果的苦谛和生果的苦谛的不同。所谓引果苦谛，就是能引支、所引支两者，也就是从无明、行、识而说到了名色、六处、触和受。所谓生果苦谛，就是由爱、取、有，说到了所生支的生、老死。这两个苦谛如何不同呢？能引支无明、行、识，只是一个感果的种子，并没有说会马上感果，而实际上是蕴藏着将来会感果的能力。感果的种子要经过多久才会感果呢？无从得知。至于生果苦谛，如果我们今世有了能生支的爱、取、有，尤其有了第四支有，因为业非常强大的缘故，所以后世绝对会感果。理由二，是让我们知道投生后世最主要有两个因缘，不止是爱、取去滋润我们以前所造业而感得后世，还有之前有无明、行、识，所以才让我们感得无有间断的痛苦轮转。

我们如果知道“是故能生之爱与发爱之受，二者非是一重缘起，发爱之受乃是余重缘起果位”这一句，就知十二因缘如此安排的奥妙了。第七支受和第八支爱，乍看之下好象是同一个缘起形成的，但实际上是不同缘起。因为是前世因由无明造业——就是第二支行，由识带到今世，而感得了生、名色、六处、触、受等。可是第八支爱，同一轮缘起的这个无明非是第七支受的无明；第八支爱的这个业，也就是第二支行，也并非第七支受同一轮的行。因为第七支受的同一轮缘起的行已经过了，可是第八支爱相同一轮缘起的行，正去滋润当中，由爱和取去滋润它，所以是不同轮缘起的。如果了解到这一点，意味着什么呢？一轮的缘起还未尽之前，其实我们已经造作了无量的更多的新缘起，所以源源不断，一直都在轮转当中。

因果的前后次序来讲应该是这样的，无明、行、识(这时是因位识)，之后由爱和取去滋润过去的业而产生有，由有带来生、名色、六处、触和受，其实最后应该是老死了，可是导师在受之后并没有直接讲老死，而是讲了爱、取、有。这代表什么？十二支缘起的轮转不只是转一轮而已，而是一轮还没转完之前，我们就会随着无明去造更多的业，又会再次引发新的轮转。所以受之后不是直接跳到老死，而是跳到了爱，由爱再去滋润之前由无明所造的业，再去引发另一个新的缘起。为了能够了解到这一个内涵，所以十二缘起的次第如是安排，二重因果，有它如此深奥的意趣。

四相当知能引所引。一、何为所引，谓果位识乃至其受，共四支半。二、以何而引，谓依无明之行。三、如何而引，谓于因位识中熏业习气之理。四、所引之义，谓若遇爱等能生，堪能转成如是诸果。三相当知能生、所生。一、以何而生，谓以爱缘取。二、何为所生，谓生、老死。三、如何而生，谓由行于识，所熏业习润此堪能令有大力之理。

《缘起经释》中，以生一支为所生支，老死则为彼等过患。由是由愚业果无明起不善行，于识熏建恶业习气，令其堪成三恶趣中果时之识乃至于受。次以爱、取数数润发，令彼业习渐有势力，于当来世恶趣之中感生、老死。又由愚无我真实义无明，起欲界摄戒等福行，及上界摄奢摩他等诸不动行，于识熏习妙业习气，令其堪成欲界善趣及上界天果位之识乃至其受。次以爱、取数数润发，令其业习渐有势力，于当来世诸善趣中生起生等。如是十二有支，复于烦恼、业、苦三道，悉皆摄尽。如龙猛菩萨云：“初八九烦恼，二及十为业，余七者是苦。”《稻秆经》说十二有支摄为四因，谓无明种者，于业田中下识种子，润以爱水，遂于母胎生名色芽。

针对能引支、所引支部分的内涵，有四相必须要去了解。第一，所引是什么？是果位识，还有名色、六处、触、

受。因为识分因位识和果位识，果位识算识的一半，所以在此说到了“四支半”。第二、以何而引？是由无明、行而去引发。第三，如何而引？就是为什么会引所引之果呢？所引支是在因位识上有这种的习气，所以才会引发果位识，还有名色、六处、触、受等。第四，所引之义如何引发？遇到爱、取，自然就会滋润业而产生有，引发众苦。

在能生和所生的内涵上，有三相我们必须要去了解。第一，由何而生？由爱取而生。第二，何为所生？所生的内涵就是生和老死。第三，如何生者？怎么产生的呢？由之前意识流所熏习的业力来滋润它，使业力增长广大，而生后世的生和老死。

在《缘起经释》里面说到了能生支、所生支，所生支是以生为主，并没有说生加上老死两支，但老死支确实说成了生的过患。由业果愚而造了不善行，透过因位识带有的恶业的力量，由爱和取数数去滋润，让这种业的力量增长，而去感得了后世的三恶趣，感得了生和老死。同样的，由真实义愚的无明而去造业，无论是欲界的福业或者是色界、无色界的不动业等，透过意识的续流带着这种的业力，由爱和取数数去滋润它，令这种业增长广大投生于善趣，产生了生和老死。

十二缘起的性质可以分三：烦恼性、业性、苦性。第一支无明、第八支爱、第九支取，这三支属于烦恼性。第二支行、第十支有都属于业性。其他七支属于苦性。

第三几世圆满者，能引、所引支之中间，容有无量劫所间隔，或于二世即能生起无余世隔。其能生支与所生支二无间隔，速者二生即能圆满。如于现法新造天中顺生受业，即于现法满二支半，谓无明、行及因位识，临终以前圆满爱、取及有三支，于当来世圆满所引四支及半，并圆所生二支分故。迟久亦定不过三生，谓其能生及一所生并三能引各须一

生，诸所引支于所生支摄故，能引、能生中间，纵为多世间隔，然是其余缘起之世，非此缘起之世故。此未别算中有之寿，如是已生诸果支时，然而全无实作业者及受果者补特伽罗之我。如前所说从唯法因支，起唯法果支，由不了知生死道理，于彼愚蒙妄执有我，求我安乐，故造三门善不善业仍复流转。故从三惑起二支业，及从彼业出生七苦。复从七苦而起烦恼，又从烦恼如前而转。故三有轮，流转不息，龙猛菩萨云：“从三出生二，从二而生七，从七复生三，数转三有轮。”若正思惟，由如是理，漂流生死，即是最胜厌离方便。从无量劫造集能引善不善业，异熟未出，对治未坏。今以爱、取而为滋养，由此增上，则当漂流善趣恶趣。诸阿罗汉昔异生时，虽造无数能引之业，然无烦恼，解脱生死，若于是理获决定解，则于烦恼执为怨敌，于灭烦恼能发精进。此中朴穷瓦大善知识，专于十二缘起有支净修其心，思惟缘起流转还灭，着道次第。此复是说，思惟恶趣十二有支流转还灭，为下士类。次进思惟二善趣中十二有支流转还灭，为中士类。如是比度自心，推想曾经为母有情，亦皆由其十二支门漂流生死，发生慈悲，为利彼故，愿当成佛，学习佛道，为大士类。

十二支因缘的生死流转，几世能得圆满？

第一种情况，能引支无明、行、识，还有所引支名色、六处、触和受，这两者可以允许有无量劫的间隔。好几劫以前由无明发起我们造了一个恶业，无明、行、识，识是因位识，这中间有隔无量劫，一直没有被爱、取去滋润，之后随着某种的因缘而滋润它，于是堕落于恶道或者投生到善趣等。

第二种情况，能生支和所生支，今世由无明所造的业，由今世的爱、取去滋润，后世马上感果，没有间隔其他世。因为爱、取、有，爱和取去滋润的那个业，中间不会间隔，

而是会马上感果。随着业的力量增长，我们所投生的这个后世，绝对是由今世的爱、取去滋润业所引发的，所以中间不可能有间隔。“速者二生即能圆满”的意思，就是说在整个一轮十二缘起的流转中，最快是两生能够圆满，一生是不可能的。为什么呢？因为无明去造业还有因位的识，这个业必须要由爱和取去滋润，之后业增长广大，才去投生，产生后世的生、名色、六处等，所以不可能在一世里面圆满十二支缘起。比如今世造业，因由无明去造业，无明有了，行有了，还有因位的识有了。今世所造的业，由今世的爱、取去滋润，而感得第十支有，所以今世成办了这五支半，因由这个业的力量投生到后世，后世就成办了生、名色、六处、触、受以及老死，还有果位的识，所以最快需要两世才能够圆满。

最迟，圆满的时间也不会超过三世。无明、行、识为一世，这个业一直没有被爱和取给滋润，所以时间隔了一阵子，之后在某一世的时候被爱和取给滋润，而形成了有。所以无明、行、因位识为一世，爱、取、有为一世，所以就是两世，这个业力增长无有间隔，后世就产生果位的识、生、名色、六处、触、受还有老死，所以最迟不会超过三世。如果三世来圆满十二支缘起，就是能引支一世、能生支一世、所生支和所引支算一世，所以最迟不会超过三世。虽然在能引支的无明、行、因位识，还有能生支的爱、取、有中间，可能会经过好多好多劫，过好多世，可是这中间间隔的生死是其他的缘起，并非是它们两个的缘起，同一轮的缘起，最迟是三世就能够圆满，这中间不算中阴身。

从十二缘起我们可以知道，在一轮缘起还未尽之前，只要无明未断，又会随着新的烦恼而去造业，由业又再次感得新的缘起轮回，无有间断。龙树菩萨说：“从三出生二，从二而生七，从七复生三，数转三有轮”。“从三出生二”，由三种

的烦恼，无明、爱、取而去反复地造业，这个业就是第二支行、第十支有；“从二而生七”，由第十支有和第二支行，而生苦性七支；“从七复生三”，又不断去造业，产生烦恼三支；“数转三有轮”，这三支又去造业，形成业性二支行和有，如此轮转没有间断。

十二支流转、还灭的次第思惟也是非常重要的，而且通过流转、还灭的次第，我们也可以了解到整个下士道、中士道、上士道的内涵，有助于三士道的观修。也就是说，有了无明第一支，绝对会有第二支行，有了行之后当然是意识的续流不会间断，所以我们以前所造的业的力量，如果没有刻意地努力去对治、忏悔破除的话，它绝对会跟着我们的意识续流走下去的。而且，再加上爱和取去滋润绝对会感果的。感果之后，我们就要受到名色、六处、触和受的种种苦性。同时，因期间无明没有断，又会再次去造业。所以只要有第一支无明，其他后支都会有，这就叫做流转次第。还灭次第呢？为了要灭生死，所以我们必须要去灭除生。要灭生的话，让我们产生生的主要是第十支有，必须要去消灭这个非常强而有力的业。要消灭有，必须要去消灭取。取要消灭的话，必须去消灭爱。所以为了能够消灭后支，我们必须要去消灭前支，这就叫还灭次第。通过这种流转和还灭，也就是趋与遮的次第，而来思惟十二支因缘，是非常重要的。

第四此等摄义者，如前所说，由业惑集增上力故，生起苦蕴生死道理，及特由其十二有支转三有轮，于斯道理善了知已，正修习者，能坏一切衰损根本极重愚暗，除遣妄执内外诸行从无因生及邪因生一切邪见，增盛佛语宝藏珍财，如实了知生死体相，便能发起猛利厌离，于解脱道策发其意，是能醒觉诸先修者，能得圣位微妙习气最胜方便。如是亦如《妙臂请问经》云：“于愚痴者，以缘起道。”《稻秆经》说：“善见缘起，则能遮除缘前后际，及缘现在一切恶见。”

龙猛菩萨云：“此缘起甚深，是佛语藏宝。”毗奈耶教中说第一双（即舍利弗与目犍连）所有现行，谓时时中游观五趣，游观之后还瞻部洲，为诸四众宣说彼等所有众苦。诸有共住近住弟子，不乐梵行，即便引彼付第一双，请为教诲，二人受已教诲彼等，得教授已，爱乐梵行便能证得殊胜上德。大师见此，问阿难陀启白其事，佛曰：一切时处，不能遍有如第一双，应于门房画生死轮，分为五分，周围当画十二缘起流转还灭。其次乃兴画生死轮。又为仙道大王寄佛像时，于下绘写十二缘起流转还灭而为寄之。大王受已，至天晓时，结跏趺坐，端正其身，住对面念，善观缘起二种道理而证圣果。

第二生此意乐之量者，如是由于苦集二谛及其十二缘起支门，详细了知生死体相，欲舍生死，欲彼寂灭及欲证得。虽才生此，亦是出离意乐，然唯尔许犹非止足，如《六十正理论释》云：“处于无常炽然大火三地之中，如入火宅决欲超出。”又云：“如囚欲脱狱”等。如前所引，谓如误入炽热火宅及堕牢狱，不乐彼处，能生几许欲脱之心，即当发生如彼心量，次后更须令渐增长。

又此意乐如霞惹瓦说：“若仅口面漂浮少许，如酸酒上所掷粉面，则于集谛生死之因，见不可欲亦仅尔许。若如是者，则于灭除苦集之灭，求解脱心，亦复同尔。故欲正修解脱道心，亦唯虚言。见他有情漂流生死，所受众苦，不忍之悲，亦无从起，亦不能生有大势力策发心意无上真菩提心，故云大乘，亦唯随言知名而已。故当取此中士法类，以为教授之中心而善修习。

何谓生起中士道和共中士道的意乐呢？就是随时随地自然而然的，对三界轮回的任何一种享受都不再贪着，而且会想到要厌离、发呕吐心。就像是如果我们现住的房子发生了火灾，正被大火燃烧着，我们一定会想尽办法脱离这个房

子，而不会再去贪恋这个房子里面的一些装璜或者是饰品等。同样的道理，对三界轮回产生这种出离火宅的心，如能自然而然发起，那才是真正生起出离心的量，在这之前必须要努力精进地去发起。

如霞惹瓦说，如果我们现在的出离心，就像是在酸酒上面洒了一点点的面粉一样，那一点点的面粉只是在酒上漂浮着而已，不像是一大袋的面粉完全倒在酒里面，变得融在一起的话，那我们追求解脱的发心也只是表面上的，说生起了大乘菩萨心也只是表面上的。“故当取此中士法类以为教授之中心而善修习”。

菩提道次第广论十八天教授 第四部分共中士道除邪分别

第三除遣此中邪分别者，若作是云，若于生死修习厌患令心出离，则如声闻堕寂灭边，于生死中不乐安住。故修厌患，于小乘中可名为妙，然诸菩萨不应修此。《不可思议秘密经》云：“诸菩萨者，为欲成熟摄受有情，于生死中见大胜利，非于涅槃见如是利。”又云：“若诸菩萨，于生死行境生怖畏者，堕非行境。”又云：“薄伽梵，声闻怖畏生死行境，菩萨返应周遍摄受无量生死。”此是倒执经义，成大错谬。经说不应厌离生死，此义非显由于惑业增上力故，漂流三有生老病死，是等诸苦不应厌离。是显菩萨为利众生，乃至生死最后边际，擐披誓甲学菩萨行，虽总众生一切大苦，一一刹那降自身心，然不由此厌离怖畏，于广大行勤发精进，于生死中不应厌离。如是月称论师亦云：“众生众苦无余尽至，尽

生死边，刹那刹那种种异相损害身心，然不因此而起恐怖。众生众苦一时顿至，尽生死际，发大勇进，刹那刹那悉能生起一切众生一切种智无量无边珍宝资粮。知此因已，应当更受百千诸有。”为证此故，引彼诸经。

又于三有见为胜利之理者，即彼经说菩萨精勤义利有情，如于此事所发精进，如是其心而获安乐。故不厌患三有之义，是于生死义利有情不应厌患，当于此事而发欢喜。若由烦恼及业增上漂流生死，众苦逼迫，尚不能办自己义利，况云利他！此乃一切衰损之门，较小乘人，极应厌患，极应灭除。若由大悲愿等增上于三有中摄取生者，则应欢喜。此二不同。若未如是分别，如前宣说，则此说者，若有菩萨律仪，《菩萨地》说犯一恶作，是染违犯，恐繁不录。故见三有一切过失，虽极厌离，然由大悲牵引意故，不断三有者，是为希有。若见三有盛事，如妙天宫，爱未减少，借利他名而云我等不舍生死，智者岂能将以为喜？《中观心论》亦云：“见过故非有，悲不住涅槃，利他具禁行，而安住三有。”又《菩萨地》说百一十苦，是于一切有情发大悲之因。由见如是无边众苦，心生恒常猛利不忍。而云于生死不稍厌患，极为相违。若于生死心善出离，次见有情皆自亲属，为利他故入三有海，此道次第亦是菩萨观行《四百论》之意趣。月称论师于彼释中亦详明之，如云：“由其宣说生死过患，令意怖畏求解脱者，为令决定趣大乘故，世尊告曰：诸苾刍，有情类中，不易可得少数有情，经于长夜流转生死，不为汝等若父若母儿女亲族随一处所。”了知世尊如斯言教，菩萨为以大乘道筏，度脱无始流转生死，为父母等诸亲眷属，无依无怙诸众生故，安忍跃入。无上密咒亦须此理，如《圣天摄行炬论》云：“以此次第，应当趣入极无戏论行。其次第者，谓修行者最初当念无始生死所有大苦，求涅槃乐，遍舍一切猥杂。下至王位自在，亦当修苦想。”

有人说对于生死起厌离，这是声闻和独觉小乘人要去发起的，菩萨们不应该生起对生死的厌离。他们引用《不可思议秘密经》里面所说“诸菩萨者为欲成熟摄受有情，于生死中见大胜利，非于涅槃见如是利”，又引用一些其他的经文，说诸菩萨会住在生死，不厌离生死。宗喀巴大师回答说：这是对于经义不了解，完全颠倒执着而产生的大错误。菩萨们对于生死不会厌离的意思，并不是说没有看到烦恼和业的过患而产生的不厌离。菩萨们因有大智慧，所以对于烦恼的恐怖过患，比声闻、独觉还要看得明白，体会得更深刻，所以其对烦恼和业以及生死轮转的厌离心是声闻、独觉所不能及的。可是，菩萨不会为自己个人的利益而想要脱离生死，因为有利他的悲心，为了利益有情，宁可在这种生死苦海中为利有情而发大精进。这才是菩萨不厌离生死的道理，并不是说菩萨没有看到烦恼的过患，这是我们必须要去了解的。

如果不厌离的内涵都搞不清楚，反而被业和烦恼的增长而漂流生死，自己的问题都没办法解决，更何况是利益一切有情呢？这是不可能的。自己的出离心都还没有生起，还说要帮助他人出离，比起小乘者的修行，要糟糕百倍千倍万倍。如果由自己身上体会了轮回的过患而生真实出离心，从他人身上去体会轮回过患而产生了悲悯心，由大悲愿增上，菩萨愿意为了利益有情让自己住在生死轮回当中，这才是真正的稀有啊！“此二不同，若未如是分别，如前宣说；则此说者，若有菩萨律仪，《菩萨地》说犯一恶作，是染违犯”。“若见三有盛事，如妙天宫，爱未减少，借利他名而云我等不舍生死，智者岂能将以为喜？”宗喀巴大师说得真是非常好，非常强而有力！

要进入金刚乘，也要有这种非常强烈的出离心。因为这是金刚乘的基础，菩提心要生起，必须要有出离心。

菩提道次第广论十八天教授

第四部分共中士道解脱正道

解脱正道

第四抉择能趣解脱道性者，如室利胜逝友云：“沉溺三有流，苦海无边底，喜掉无厌畏，何物在我心？贫难求护坏，离及病老衰，入恒炽然火，觉乐宁非狂？”又云：“噫世具眼盲，虽现前常见，后仍不略思，汝心岂金刚？”当自策励，修习生死所有过患。如《七童女因缘论》云：“见住世动摇，如水中月影，观欲如嗔蛇，盘身举头影。见此诸众生，苦火遍烧然，大王我等乐，出离往尸林。”依正世间，刹那不住，灭坏无常，犹如水月为风所动。诸欲尘者利小害大，等同毒蛇身所现影。又见五趣炽然，三苦大火烧恼，由见是故，厌舍三有，生如北方孩童之心，欣乐欲得出离解脱。北方孩童者，传说北方炒面稀贵，于日日中唯食蔓菁，孩童饥饿，欲食炒面，向母索之，母无炒面，给以生蔓菁，云我不要此，次给以干蔓菁，亦云不要，次给以新煮者，又云不要，更给以熟冷者，亦云此亦不要，心不喜曰：此都是蔓菁云。如是我等，见闻忆念世间安乐，一切皆应作是念云：此是世间，此亦世间，此皆是苦，非可治疗，发呕吐心。如是思惟，昔从无始漂流生死，厌患出离，及思今后仍当漂流，令实发生畏惧之心，非唯空言。如《亲友书》云：“生死如是故当知，生于天人及地狱，鬼旁生处皆非妙，生是非一苦害器。”生生死死中乃是一切损害根本，故当断除。此复要待灭除二因，谓烦恼、业。此二之中，若无烦恼，纵有多业亦不受生。若有

烦恼，纵无宿业率尔能集。故应摧坏烦恼。坏烦恼者，赖修圆满无谬之道。

“见、闻、忆念世间安乐，一切皆应作是念云：此是世间，此亦世间，此皆是苦，非可治疗。发呕吐心”。如果不用刻意思惟，能够自然而然产生厌离世间之心，这才是真正发起出离心之量。“故应摧坏烦恼。坏烦恼者，赖修圆满无谬之道”。

此中分二：一、以何等身灭除生死，二、修何等道而为灭除。今初

如《亲友书》云：“执邪倒见及旁生，饿鬼地狱无佛教，及生边地蔑戾车，性为駸哑长寿夭。随于一中受生已，名为八无暇过失，离此诸过得闲暇，故当励力断生死。”是须于现得暇满时断除生死，生无暇中无断时故，如前已说。大瑜伽师云：“现是从畜分出之时。”博朵瓦云：“昔流尔久未能自还，今亦不能自然还灭，故须断除。断除时者，亦是现得暇满之时。”此复居家，于修正法有多留难，及有众多罪恶过失。出家违此。断生死身出家为胜，是故智者应欣出家。若数思惟在家过患出家功德，先已出家令意坚固，未出家者安立醒觉妙善习气。此中道理当略宣说。其居家者，富则守护劬劳为苦，贫则追求众苦艰辛，于无安乐愚执为乐，应当了知是恶业果。《本生论》云：“于同牢狱家，永莫思为乐，或富或贫乏，居家为大病。一因守烦恼，二追求艰辛，或富或贫乏，悉皆无安乐，于此愚欢喜，即恶果成熟。”是故执持众多资具，求无喜足非出家事，若不尔者居家无别。又居家者与法相违，故居家中难修正法。即前论云：“若作居家业，不能不妄语，于他作罪者，不能不治罚。行法失家业，顾家法岂成，法业极寂静，家事猛暴成，故有违法过，自爱谁住

家。”又云：“骄慢痴蛇窟，坏寂静喜乐，家多猛苦依，如窟谁能住。”应数思惟如是等类在家过患，发愿出家。

好不容易今天获得了暇满人身，现在不修何时修？以何等身灭除生死最为殊胜呢？宗喀巴大师引经据论解释说，如以在家身修学正法，有种种的障碍和过失。钱多有钱多的痛苦，钱不够了有钱不够的痛苦，所以我们会为了外在的物资而去烦恼。随着自己的家眷和亲朋好友一起生活，不能脱离大大小小种种世间琐事。有时为了配合自己的家人眷属，虽然不想妄语但也必须妄语等；虽然自己吃素，可是为了自己的儿女而杀生的事例到处都是。虽然想要修习正法，时常会觉心有余而力不足，没有办法真正去行善法。可是出家却能够断除这种种的违缘，成办累积资粮修学正法的顺缘，从断生死的工具——身体来讲，出家的功德确实是非常不可思议的，所以智者应当欢喜出家。如是数数思惟在家过患和出家的功德，使得我们对出家的意念坚定，发愿出家。但宗喀巴大师又对出家众说：如果我们出了家，对外在资具的欢喜追求还是如在家一样，那有没有出家又有什么差别？

复应愿以粗劣衣钵乞活知足，于远离处净自烦恼，为他供处，如《七童女因缘论》云：“愿剃除发已，守持粪扫衣，乐住阿兰若，何时能如是？目视轭木许，手执瓦钵器，何时无讥毁，于家家行乞？何时能不贪，利养及恭敬，净烦恼刺泥，为村供施处？”又应希愿用草为座，卧无覆处霜露湿衣，以粗饮食而能知足，及于树下柔软草上，以法喜乐存活寝卧。“何时从草起，着衣霜湿重，以粗恶饮食，于身无贪着？何时我能卧，树下柔软草，如诸鸚鵡绿，受现法喜乐？”房上降雪，博朵瓦云：“昨晚似于《七童女因缘》所说，心很欢喜，除欲如是修学而无所余。”又应希愿住药草地流水边岸，思惟水浪起灭无常，与自身命，二者相同，以妙观慧灭除我

执，三有根本能生一切恶见之因，背弃三有所有欢乐，数数思惟依正世间如幻化等。“何时住水岸，药草满地中，数观浪起灭，同诸命世间？破萨迦耶见，一切恶见母，何时我不乐，三有诸受用？何时我通达，动不动世间，等同梦阳焰，幻云寻香城。”此等一切，皆是希愿作出家身，作此诸事。伽喀巴云：“若能以大仙行，住苦行山间，始为文父真养子。”霞惹瓦亦云：“于诸在家事忙匆时，应披妙衣往赴其所，令彼念云出家安乐，则种未来出家习气。”《勇猛长者请问经》亦云：“我于何时能得出离苦处家庭，如是而行，何时能得作僧羯摩，长净羯摩，解制羯摩，住和敬业？彼当如是爱出家心。”此说在家菩萨应如是愿。此之主要为慕近圆。《庄严经论》云：“当知出家品，具无量功德，由是胜勤戒，在家之菩萨。”如是非但修行解脱，脱离生死叹出家身，即由波罗蜜多及密咒乘修学种智，亦叹出家身最第一。出家律仪，即三律仪中别解脱律仪，故当敬重圣教根本别解脱戒。

“慕近圆”就是比丘戒，应该发愿将来能够获得具足戒，也就是圆满戒。出家律仪即三律仪中别解脱律仪，故当敬重圣教根本别解脱戒。

第二修何等道而为灭除者，如《亲友书》云：“或头或衣忽然火，尚应弃舍灭火行，而当励求无后有，因无余事胜于此。应以戒慧静虑证，寂调无垢涅槃位，不老不死无穷尽，离地水火风日月。”应学宝贵三学之道。其中三学，数定有三：初看待调心次第数决定者，谓散乱心者令不散乱，是须戒学；心未定者为令得定，谓三摩地，或名心学；心未解脱为令解脱，是谓慧学，由此三学，诸瑜伽师一切所作，皆得究竟。看待得果数决定者，谓不毁戒果，是为欲界二种善趣；毁犯之果，是诸恶趣；心学之果，谓得上界二种善趣；慧学之果，即是解脱。总其所生，谓增上生及决定胜。初有

上下二界善趣，故能生法亦有二种，此二即是《本地分》说。又诸先觉，待所断惑亦许三种，谓破坏烦恼，伏其现行，尽断种子，故有三学。次第决定者，《本地分》中引《梵问经》显此义云：“初善住根本，次乐心寂静，后圣见恶见，相应不相应。”此中尸罗是为根本，余二学处从此生故，次依尸罗能得第二心乐静定，心得定者见如实故；能得第三成就圣见，远离恶见。三学自性者，如《梵问经》云：“应圆满六支，四乐住成就，于四各四行，智慧常清净。”此中戒学，圆满六支，具净尸罗，守护别解脱律仪，此二显示解脱出离尸罗清净。轨则所行，俱圆满者，此二显示无所讥毁，尸罗清净。于诸小罪见大怖畏者，显无穿缺尸罗清净。受学学处者，显无颠倒尸罗清净。四心住者，谓四静虑。此于现法安乐住故，名乐成就，是为心学。四谓四谛。各四行者，谓苦中无常、苦、空、无我，集中因、集、生、缘，灭中灭、静、妙、离，道中道、如、行、出。达此十六有十六相，是为慧学。若导寻常中士道者，此应广释于三学中引导之理。然非如是，故修止观心慧二学，于上士时兹当广释，今不繁述。

依修何道而灭除生死？透过戒、定、慧三学来灭除生死。戒、定、慧三学中，以戒学为主，有了戒才会有定、慧等的一切功德，所以宗喀巴大师在此详细解说了三学的功德、三学的果位以及三学的性质。

三学的功德：戒学的功德，最主要是一种防护的作用，不被烦恼所侵害。因为我们会随着烦恼的散乱而去做出种种的恶行，就像要跟敌人打仗，还没开始打击对方之前，至少先要防护好自己不让对方打倒我们。坚固捍卫自己的事，是由戒学来做的。不只如此，戒还可以使自己的善业功德增长。没有戒学的大地，就长不出道谛功德的果实和树木，所以一定要有戒学。定学的意思，是说我们真要去消灭烦恼仇

敌的话，必须要有非常尖锐的武器才行。如果没有专注于善所缘的定学，我们的心就很容易随着散乱而走。我们必须要有定学，使专注于自己所要修学的善所缘。慧学，也是不可缺少的，有慧学才有办法去对治我执，正对治烦恼。因为一切烦恼最主要的根本是自性执着，是执取有自性。唯有透过无自性的认知，才有办法去对治有自性的执着，所以一定要有慧学。戒定慧三学，是不可分离的。

三学的果位：如果我们好好遵守戒学，将会投生于欲界的人天善趣，不然将会堕入恶趣；由定学故，我们可以投生到色界和无色界两种善趣；慧学之果，是解脱。有另外一种说法：说戒学为破坏烦恼；定学为伏其现行；慧学为尽断种子。三学的次第决定，透过戒律才有办法生起定，心得定故见如实，能得第三成就圣见，远离恶见。“尸罗”就是戒学、戒体。

三学的性质：包括戒学的圆满六支、定学的四乐住成就以及慧学的“于四各四行，智慧常清净”。戒学的圆满六支是：第一，具净尸罗；第二，守护别解脱律仪。“此二显示解脱出离尸罗清净”。第三，轨则所行；第四，俱圆满者。“此二显示无所讥毁，尸罗清净”。第五，“于诸小罪见大怖畏者，显无穿缺尸罗清净”。第六，“受学学处者，显无颠倒尸罗清净”。定学的四乐住成就：“四心住者，谓四静虑”。也就是初禅、二禅、三禅和四禅。“于现法安乐住故，名乐成就，是为心学”。

慧学的“于四各四行”：“于四”的“四”是四圣谛；“各四行”就是每一谛都有它的四种形象。于四各四行，就是四谛十六种形相。苦谛的四种形相是无常、苦、空、无我；集谛的四种形相是因、集、生、缘；灭谛的四种形相是灭、静、妙、离；道谛的四种形相是道、如、行、出。为什么要说四谛十

六种形相呢？是为了要破除十六种颠倒执着，如苦谛上有无常执为常、苦执为乐、空执为境、无我执为有我这四种颠倒愚痴等。

如果在此是讲中士道，并非是讲共中士道的话，那就会针对三学做很广泛的解释。但是在此最主要是为了引导上士道而说，而且定学和慧学呢，将会在奢摩他和毗婆舍那中广说，所以在此宗喀巴大师就不多做解释了。

当略宣说学戒之理，此中最初当数思惟尸罗胜利，令其至心增长欢喜。如《大涅槃经》云：“戒是一切善法之梯。戒是根本，犹如地是树等根本；戒是一切善法前导，如大商主是为一切商人前导；戒是一切法幢，如帝释幢；戒毕竟断一切罪恶，及恶趣道；戒如药树，治疗一切罪恶病故；戒是险恶三有道粮；戒是甲剑，能摧烦恼诸怨敌故；戒是明咒，能除烦恼诸毒蛇故；戒是桥梁，度罪河故。”龙猛菩萨亦云：“戒是一切德依处，如动不动依于地。”《妙臂请问经》云：“一切稼穡依于地，无诸灾患而生长，如是依戒胜白法，悲水浇灌而生长。”应如思惟，若受不护，过患极重，如《苾刍珍贵经》云：“或有戒为乐，或有戒为苦，具戒则安乐，毁戒则成苦。”此说受学通于胜利、过患二品，是故亦应善思过患，敬重学处。

宗喀巴大师在此引经据论略学学戒之理。“戒是一切德依处，如动不动依于地。”“动”是讲有情，“不动”是讲花草树木等，皆是依地慢慢成长。同理，一切的功德都是由戒学来增长广大的。如果去遵守戒学，将会获得广大的功德；如果受了戒体，却没有守护，这种的过患是非常严重的。所以，有些人因为戒体而安乐，有些人因为戒学而痛苦。“是故亦应善思过患，敬重学处”。

如何修学之理者，四犯因中，无知对治者，谓当听闻，了知学处。放逸对治者，谓于取舍所缘行相不忘忆念，及以正知，率尔率尔观察三门，了知转趣，若善若恶，依自或法增上力故，羞耻作恶是为知惭，恐他讥毁羞耻为愧，及由怖畏恶行异熟怀恐惧等，当如是学。不敬对治者，谓于大师师所制立，同梵行所，应修恭敬。烦恼炽盛对治者，应观自心何烦恼盛，励修对治。若不如是策励修学，思违越此，许其罪轻微，于诸佛制放纵而转，当获纯苦。如《分别阿笈摩》云：“若于大师大悲教，起轻微心少违犯，由是而获苦增上，折篱失坏庵没林。现或有于王重禁，违越而未受治罚，非理若违能仁教，如医钵龙堕旁生，”故应励力，莫为罪染。

宗喀巴大师在此讲到了四种的修学之理，再次说到了烦恼的对治法。烦恼之所以能够增长广大，是因为我们缺乏四种的对治力：第一，无知对治。无知是对法义不了解。第二，放逸对治。放逸是由于随着妄念而没有正知、正念，再加上无惭、无愧等。第三，不敬对治。对三宝不敬等。第四，烦恼炽盛对治。应该有针对性地对治自己三毒烦恼里比较强大的那个烦恼。如果不是如此思惟，修学对治烦恼，放纵自己的果报绝对是唯有痛苦而已，所以说“当获纯苦”。“故应励力莫为罪染”。

假设已染，莫不思虑而便舍弃，当如佛说还出罪犯，励力悔除。《梵问经》云：“于彼学寻求，及勤修彼行，终不应舍弃，命难亦无亏，常住正行中，随毗奈耶转。”《成就真实尸罗经》云：“诸苾刍，宁可离命而死，非可毁坏尸罗。何以故？离命而死，唯令此生寿量穷尽。毁坏尸罗，乃至百俱胝生，常离种姓，永失安乐，当受堕落。”此具因说，故当舍命而善守护。若不能尔，则应审思，我剃须发披坏色衣，空无所义。如《三摩地王经》云：“于佛圣教出家已，仍极现行诸

恶业，于财谷起坚实想，贪诸乘具及象车。诸不殷重持学处，此等何故而剃头？”若欲逃出有为生死，趣解脱城，坏戒足者，非仅不能实行，反当流转生死，众苦逼恼。并及譬喻如《三摩地王经》云：“若人为诸盗贼逼，欲活命故而逃避，如其人足不能行，仍为贼执而摧坏。如是愚人毁净戒，而欲脱离诸有为，由戒坏故不能逃，为老病死所摧坏。”故此经又云：“为着居家服，我所说学处，尔时诸苾刍，亦无此学处。”为近事说五种学处圆满守护，苾刍亦无。若于此时精修学处，其果犹大，故应励策。即此经云：“若经俱胝恒沙劫，净心以诸妙饮食，伞盖幢幡及灯鬘，成事百亿俱胝佛。若于正法极失坏，善逝圣教将灭时，昼夜能行一学处，其福胜前俱胝倍。”

如果犯了罪，应马上忏悔来洗涤我们的罪障。如果我们没有好好地持守戒律，没有戒的双足，是不可能到达解脱生死的王城的，而且还一定会堕落受众苦逼恼。

不能守戒，即使剃了头发、披了袈裟，也没有意义啊。现在是五浊恶世的时候，慢慢已经有这种衰败的现象了，连比丘都没有办法好好地去守持五戒。如果我们能精进学习戒学，其果的殊胜真的是不可思议的。

又若念云，毁犯可悔，无后不犯防护之心，放逸转者，说可还出，如食毒药。如《弥勒狮子吼经》云：“慈氏，末世末劫后五百岁，有诸在家出家菩萨，出现于世。彼作是云，悔除恶业能无余尽，造作众罪造已当悔，增上毁犯而不防护，我说彼等是作死业。云何为死？谓如人食毒，此亦同彼，命终之后，颠倒堕落。”又云：“慈氏，于此圣法毗奈耶说为毒者，谓诸违越所制学处，故说汝等莫自食毒。”若具别解脱律仪，应以如是道理守护。密咒亦然。如《妙臂请问经》云：“佛我所说别解脱，净戒调伏尽无余，在家咒师除形

相，轨则诸余尽当学。”此说虽诸在家咒师，除出家相，羯摩轨则少分遮罪，尚如调伏所出而行，况出家咒师。又能成就密咒根本，亦是尸罗。《妙臂请问经》云：“咒本初为戒，次精进忍辱，信佛菩提心，密咒无懈怠。如王具七宝，无厌调众生，如是咒成就，七支能调罪。”《曼殊室利根本续》云：“念诵若毁戒，此无胜成就，中悉地亦无，又无下成就。能仁未曾说，毁戒咒能成，非趣涅槃城，境域及方所。于此愚恶人，何有咒能成？此毁戒有情，何能生善趣？且不得天趣，又无胜安乐，何况佛所说，诸咒岂能成？”康珑巴亦云：“若年饥荒，一切事情皆至粮麦，如是一切皆绕于戒，当勤学此，又戒清净，不思业果必不得成，故思业果是真教授。”霞惹瓦亦云：“总有祸福皆依于法，其中若依毗奈耶说，无须改易内心清净，堪忍观察，心意安泰，边际善妙。”善知识敦巴云：“有一类人依律毁咒，依咒轻律，除我尊长教授，无余能使调伏为咒助伴，及令密咒为调伏伴。”觉沃亦云：“我印度中，凡有大事或忽然事，集诸受持三藏法师，问三藏中不曾遮耶？既抉择已，于此安住。我毗迦玛拉希拉诸师，则于其上，更须问云：菩萨行中不曾遮耶？不违彼耶？安欲根本随持律转。”

有人说：既然犯了罪可以忏悔，那再犯也无所谓啊，可以反复忏悔么。宗喀巴大师引用了许多的经文，说以这种的心态来受戒，如食毒药。

如果是修学金刚乘的密咒修行者，除了一些少许的羯摩，也就是出家人所做的仪轨以及少许的遮罪，如出家人应守的必须要穿三衣等的这种遮罪不应行以外，其余的戒学，即使是在家人都应该像比丘一样地去持守，更何况是出家人，应非常严谨地按戒经所说的来行持。“如同调伏所出而行”中的“调伏”是指戒。为什么把戒律我们称为调伏呢？因为

由戒调伏身语意恶业的缘故。金刚乘成就的根本，最主要是戒的成就。

如是戒净，又如内邬苏巴云：“现在于内与烦恼斗，唯此为要。不斗烦恼，戒不能净。若尔不生伏断烦恼，定学慧学，当须毕竟漂流生死。”又如前说认识烦恼，思彼过患离彼胜利，以念正知而为防慎。烦恼稍出，即应用矛数数击刺。此复自心随何烦恼生已无间，视如怨敌与之斗战。若不尔者，初起忍受非理作意，令其资养成无可敌，唯随彼行。如是励力纵未能遮，亦当速断莫令相续。应如画水，莫如画石。如《亲友书》云：“当了知自心，如画水土石，烦恼初为上，乐法应如后。”若于法品，与上相违。《入行论》亦云：“我应记恨此，与此共战争，如是相烦恼，除能坏烦恼。我宁被烧杀，或被断我头，然于烦恼敌，终不应屈敬。”善知识朴穷瓦亦云：“我虽忽被烦恼压伏，后我从下而为切齿。”博朵瓦闻之曰：“若能如是，当下即退。”世庸怨敌，一次摈逐遂居他方，待得力时仍来报怨，烦恼不同。烦恼于身，若能一次拔出根本，无往他方，亦无报复，然由我等不能精勤破坏烦恼之所致耳。《入行论》云：“摈庸敌出国，摄受住他方，养力仍返报，烦恼敌不尔。烦恼为惑慧眼断，遣离我意能何往，岂能住余返报我，唯我志弱无精进。”女绒巴云：“烦恼起时不应懈怠，当下应以对治遮除。若不能遮，应即起立设曼陀罗及诸供具，供养祈祷尊长本尊，次缘烦恼，忿怒念诵，即能折伏。”朗日塘巴亦云：“彼又云移动住处，劲举项颈，亦能折伏，可见彼与烦恼斗争。”此复应如阿兰若师云：“昼夜唯应观察自心，岂有余事？”依此而行，乃能生起。又传说大觉沃一日随见几次。尔时定问“生善心否”。

宗喀巴大师解释了为什么必须要守戒、持戒必须要严谨后，又接着说到了如何戒净？即为了使戒能够增上，使戒更为清净，我们应该如何行？

如内邬苏巴云：“现在于内与烦恼斗，唯此为要，不斗烦恼戒不能净。若尔不生伏断烦恼定学慧学，当须毕竟漂流生死”。“如前说认识烦恼，思彼过患，离彼胜利，以念正知而为防慎。烦恼稍出，即应用矛数数击刺。”在此的“矛”是指正念和正知的矛。我们的烦恼一开始产生的时候并不强烈，非理作意的力量不是很强。可是如果我们放纵烦恼，非理作意就会慢慢增长，到最后紧要的时刻，当我们强烈的贪嗔生起，我们就会想说：嗨，无所谓了，反正豁出去了。有这种的心态，就已经太晚了。当然，如果没有学过烦恼学问的人，因为不了解烦恼，他不会察觉这种念头是烦恼。可是我们现在已经知道了烦恼过患的形象，当烦恼念头快要生起时，就应想想是不是要这样做？要马上消灭它。如果不消灭它而放纵它或者还自愿承许它，藏文的意思是说自愿接受，没有刻意地去对治，有点类似明知故犯，那么这种非理作意令其增长，资养成无可敌的话，最后就变成随它去了，那就太晚了。所以一开始我们念头快要产生的时候，就要把小火一样的烦恼念头当下截断，这非常非常重要。“应如画水莫如画石”，对于烦恼来说，应让它如水上画画一样马上消失。而对于善法的修行，要如同在石头上作画一样，需非常深刻。

世间的敌人如一次被消灭，它还有办法慢慢养精蓄锐，最后再次地反击来打倒我们。可是烦恼敌却不是，只要烦恼敌的根本一旦被断除，从自心生起了看清诸法实相的智慧，只要实相存在，这个智慧就永远存在，烦恼就被永远断除，再也不会产生。为什么我们不策励自己好好地去断除烦恼呢？烦恼，以梵文来讲是一种虚弱、微弱的意义，但翻译成藏文是三毒烦恼的意思。于是我就问昆努喇嘛仁波切，为什

么烦恼在梵文里面是微弱或者是力小的意思，烦恼的威力其实很大啊？昆努喇嘛仁波切笑着回答说：要消灭烦恼不需要原子弹。从另一个角度来讲，确实是如此，消灭烦恼比较简单。要消灭外在的敌人，你跟他讲道理好言相劝不行，最后真的是无可奈何，只能投下一颗原子弹去消灭外敌。可是烦恼不是，想要消灭烦恼，其实只要你讲道理，使看清楚实际的状况，烦恼就会被自然消灭。所以烦恼看起来很有力量，但实际上你仔细地去解剖它，它很容易被分解。烦恼的基础是非常不稳定的，它只是靠一种强大的串习力量，来势汹汹而已。你去仔细地看看这个烦恼到底长什么模样的时候，烦恼就慢慢消失了，所以烦恼在梵文中的意思就是微弱者。“烦恼为惑慧眼断”，藏文翻译的三毒烦恼，这个烦恼由智慧的眼而断。对烦恼的解释，有此两种不同的方式。

曾经有这样的传闻，有人一天去见阿底峡尊者多次，阿底峡尊者每次都要问：“生善心否？”所以我们为了对治烦恼，不只是要好好遵守戒行，还必须要使戒获得增上使戒净。

此诸烦恼如何断者，谓痴罪重极难远离，为余一切烦恼所依。彼之对治，多修缘起，善巧生死流转还灭。若能修此，则五见等一切恶见悉不得生。嗔与现后二世大苦，断诸善根，是大怨敌。如《入行论》云：“无罪能如嗔。”故一切种莫令生起，励修忍辱。若不生嗔，则于现法亦极安乐。如《入行》云：“若能励摧嗔，此现后安乐。”贪爱能令先造一切善不善业渐增势力，能生生死。又欲界者，从受用境，触缘生受，味着生爱，应多修习内外不净及贪欲尘所有过患，而正遮除。世亲大阿阇黎云：“鹿象蛾鱼蝇，五类被五害，一害况恒常，近五何不害？”又易生难离，谓爱四事，利誉称乐。及于此等四相违品，意不欢喜，当修对治。此复总修生死过患，特修念死，即能退除。慢于现法最能障碍当生之

道，及是当来奴贱等因，故应断除。断除道理，如《亲友书》云：“当数思惟老病死，亲爱别离及诸业，终不能越自受果，由对治门莫憍慢。”若于四谛三宝业果获得定解，则不复生疑惑随眠。

烦恼要如何断呢？为能断除痴心，我们应多多思惟缘起，“若能修此，则五见等一切恶见，悉不得生”。为了遮止嗔心，应励修忍辱。嗔心不只是能够感得现世以及后世的种种痛苦，也能断除我们过去所造的善根，所以它才是真正的大怨敌。如《入行论》云：“无罪能如嗔”，故一切种莫令生起，尤其是修学大乘菩提心法门的修心者，更不应该生起嗔恚心。“若不生嗔，则于现法，亦极安乐”。为了对治贪心，当修不净观等，否则由贪心会使我们不断地流转在生死当中。

总之，为了对治烦恼，应观察生死过患，所以念死无常是非常重要的。

又睡眠、昏沉、掉举、懈怠、放逸、无惭、无愧、妄念、不正知等诸随烦恼最易生起，障修善品，当知过患修习对治，率尔率尔令渐微劣。其过患者，如《亲友书》云：“掉悔嗔恚及昏沉，睡眠贪欲并疑惑，应知如是五种盖，劫善法财诸盗贼。”《劝发增上意乐经》云：“若乐睡眠与昏沉，痰癘风病及胆疾，其人身中多增长，令彼诸界极扰乱。若乐睡眠与昏沉，集饮食垢腹不清。身重容颜不和美，所发言语不清晰。”又云：“若乐睡眠与昏沉，其人愚痴失法欲，凡稚退失一切德，退失白法趣黑暗。”《念住经》云：“诸烦恼所依，独一谓懈怠，谁有一懈怠，彼便无诸法。”《集法句》云：“若行于放逸，即坏凡夫心，如商护财货，智当不放逸。”《本生论》云：“舍惭为天王，意违于正法，宁瓦钵蔽衣，观敌家盛事。”《亲友书》云：“大王应知念身住，善逝说为唯

一过，故当励力勤守念，失念则坏一切法。”《入行论》云：“虽诸具多闻，正信乐精进，由无正知过，而令有犯染。”不能如是断诸烦恼及随烦恼，然当不顺烦恼，不执彼品，视如怨敌，是为现在必不容少，故应励力摄对治品，破除烦恼，清净自内所受尸罗。大觉沃弟子吉祥阿兰若师谓内邬苏巴云：“智然后有人问汝弟子众，以何而为教授中心，则定答为已发神通或见本尊。然实应说于业因果渐渐决定，于所受戒清净护持。”故修之成就，当知亦是无明等惑渐趣轻微。能感现后二世纯大罪苦，谓与他斗争，然于尔时一切众苦，舍命强忍，其伤疤等返自显示，谓此即彼时所伤，若断烦恼发精进时，忍耐苦行，极为应理。《入行论》云：“无义被敌所毁伤，若尚爱为身庄严，为大义故正精进，小苦于我岂为损？”若能如是战胜烦恼，乃名勇士。战余怨敌如割死尸，虽不杀害自亦当死。《入行论》云：“轻蔑一切苦，摧伏嗔等敌，胜此名勇士，余者如斩尸。”故又如论云：“住烦恼聚中，千般能安住，如野干围狮，烦恼不能侵。”道所治品，莫令侵害，而当胜彼。已说共中士道次第。

在此又说到睡眠、昏沉、掉举、懈怠、放逸、无惭、无愧、忘念、不正知等其余的烦恼。如果我们可以从身心处看到烦恼的过患，好比是我们跟一个人相处久了，可是我们慢慢知道了，这个人其实是想要伤害我们的，他不是真想要对我们好，这人品性非常坏，想尽办法来伤害我们，虽然他嘴巴一直说要帮助我们，但他其实非常虚伪也非常狡猾，伪装得非常好，所以至今为止我们都被他欺骗了。当我们一旦看到他庐山真面目的时候，那么即使是在某种因缘下我们必须跟他相处，可是我们会打从内心深处慢慢跟他远离的。同样的道理，无始以来到今天，我们都被烦恼的虚伪给骗了，不知道烦恼的真实面目如何。可是从今天起，透过法义我们

看到了烦恼的真实面目，从内心深处决心慢慢远离烦恼，烦恼自然就不再具大势力来侵害我们了。

修行的最主要目的是什么？现在有些人会认为，是为了发神通、为了见本尊。很少人会说是为了了解业和因果、为了尸罗的清静。一般世间的愚夫，他们会觉得说在战场上杀敌才是最高的荣耀，所以在战场上被敌人割伤留下的刀疤，会拿来作为战绩炫耀。可是这种的利益，与为了断除无始以来就跟随我们的烦恼大敌的这种大毅力相比，消灭外在敌人的利益真的是小之又小，非常的轻微啊。可是为了这么微小的利益，我们都能如此觉得荣耀，那么为了消灭无始以来跟随我们的烦恼敌这么大的利益，受一点点的痛苦又算什么呢？相反的，为了断除烦恼，我应该更欢喜地去接受一切的痛苦才是。如果只是消灭外在的敌人，你不杀他他自己也会死，就如同斩杀尸体一样，没有什么特别的意义。真正的勇士，是要消灭无始以来到现在都跟随我们的烦恼敌啊。

这以上已经圆满了共中士道部分。

菩提道次第广论十八天教授

第五部分上士道入大乘门

第五部分上士道 入大乘门

我们先来看《菩提道炬论》的上士道部分：“若以自身苦，比他一切苦，欲求永尽者，彼是上士夫。”由自身体会，厌离烦恼，希求解脱，叫做出离心。如果将同样的厌离心移

情到他人身上，则生悲悯心，遍一切有情，由此而希望一切众生都能离苦得乐，发起为利有情愿成佛的无上菩提心，“彼是上士夫”。

“为诸胜有情，求大菩提者，当说诸师长，所示正方便。对佛画像等，及诸灵塔前，以花香等物，尽所有供养。亦以普贤行，所说七支供，以至菩提藏，不退转之心。信仰三宝尊，双膝着于地。恭敬合掌已，先三遍皈依。次一切有情，以慈心为先，观恶趣生等，及死殁等苦。无余诸众生，为苦所苦恼，从苦及苦因。欲度诸众生，立誓永不退，常发菩提心。如是发愿心，所生诸功德，如华严经中，弥勒应宣说。或读彼经或师闻，了知正等菩提心，功德无边为因缘，如是数数发其心。勇施请问经，亦广说此福，彼略摄三颂，今此当摘录。菩提心福报，假设有色者，充满虚空界，其福犹有余。若人以宝珍，遍满恒沙数，一切佛世界，供献于诸佛。若有人合掌，心敬大菩提。此供最殊胜，其福无边际。既发菩提愿心已，应多励力遍增长，此为余生常忆念，如说学处当遍护。”

以上说到了发愿心的功德，以及为令心坚固所说的受愿心仪轨的部分。

敬礼至尊成就大悲诸善士足

如是恒长修习生死种种过患，见一切有如同火坑，欲证解脱息灭惑苦，由此希求策逼其意，学三学道，能得解脱离生死。又此解脱无所退失，非如善趣，然所断过及所证德仅是一分，故于自利且非圆满，由此利他亦唯少分，后佛劝发当趣大乘。故具慧者，理从最初即入大乘。如《摄波罗蜜多论》云：「无力引发世间利，毕竟弃舍此二乘，一味利他为性者，应趣佛乘由悲说。」又云：「知乐非乐等如梦，见痴过逼诸众生，弃舍利他殊胜业，此于自利何精勤？」如是见诸众生堕三有海与我相同，盲闭慧眼不辨取舍，履步蹉跎不

能离险，诸有成就佛种性者，不悲愍他，不勤利他，不应正理。即前论云：「盲闭慧目步蹢躅，欲利世间有佛种，何人不起悲愍心，谁不精勤除其愚？」当知此中，士夫安乐，士夫威德，士夫胜力，谓能担荷利他重担，唯缘自利共旁生故。

明明知道实际情况是，三界一切有情都跟自己一样，具有相同的能力、相同的权力以及相同的离苦得乐的欲望，看到别人也在受苦，我们又怎能只为自己的离苦得乐，独自的享受而去思惟呢？如果我们只求自利，或者只能满足自己身边的眷属，这种心态也太自私了，这是不应该有的。如此的狭小利益，畜生道的众生也能够做到的，动物们捕获到猎物或是寻找到食物的时候，不只是自己能填饱肚子，也可以让自己的儿女填饱肚子的。如果我们只是思惟自己或自己眷属的利益，那我们几乎跟动物没有两样。

故诸大士本性，谓专一趣注行他利乐。《弟子书》云：「易得少草畜亦食，渴逼获水亦欢饮，士夫此为勤利他，此圣威乐士夫力。日势乘马照世游，地不择担负世间，大士无私性亦然，一味利乐诸世间。」如是见诸众生众苦逼恼，为利他故而发匆忙，是名士夫亦名聪睿。即前书云：「见世无明烟云覆，众生迷堕苦火中，如救头然意勤忙，是名士夫亦聪睿。」是故能生自他一切利乐本源，能除一切衰恼妙药，一切智士所行大路，见闻念触，悉能长益一切众生。由行利他兼成自利，无所缺少，具足广大善权方便。有此大乘可趣入者，当思希哉，我今所得诚为善得，当尽所有士夫能力，趣此大乘。此如《摄波罗蜜多论》云：「净慧引发最胜乘，能仁遍智从此出，此是一切世间眼，具足照了如日光。」由种种门观大乘德，牵引其意起大恭敬，而当趣入。

当太阳升起的时候，阳光无私地遍照着世间一切万物，驱除了一切的黑暗。同样的，缘虚空未尽之前的一切有情众

生，想要去利乐他们的这一颗殊胜善心，就像是消灭一切黑暗的太阳般，这种因位上的大乘发心非常广大，由此发心所行的善行及所思惟的法义也是非常地广大殊胜，所得的果报是无量的、非常圆满的。因为在因地上、正行上以及果位上，都是无有能及，极其广大、殊胜，故称大乘。

我们今天应要随喜自己，有此善根因缘，能得听闻大乘的教法。应善谛听！

菩提道次第广论十八天教授 第五部分上士道菩提心次第

菩提心次第

由是因缘于上士道次修心分三：一、显示入大乘门唯是发心，二、如何发生此心道理，三、既发心已学行道理。今初

如是若须趣入大乘，能入之门，又复云何？此中佛说二种大乘，谓波罗蜜多大乘与密咒大乘，除此更无所余大乘，于此二乘随趣何门，然能入门唯菩提心。若于相续，何时生此未生余德，亦得安立为大乘人。何时离此，纵有通达空性等德，然亦堕在声闻等地，退失大乘。大乘教典多所宣说，即以正理亦善成立。故于最初入大乘数，亦以唯发此心安立，后出大乘亦以唯离此心安立。故大乘者，随逐有无此心而为进退。如《入行论》云：「发菩提心刹那后，诸囚系缚生死狱，然应称为善逝子。」又云：「今日生佛族，今为诸佛子。」此说发心无间，即为佛子。

佛说了二种大乘：显教波罗蜜多大乘，即一般所说的大乘；以及密咒的大乘，即金刚乘。入大乘门，唯是发菩提心。无论是谁，只要是他的心续上生起了这颗殊胜的菩提心，那么纵使他没有其他的功德，也称为大乘人；无论是谁，离开了这颗菩提心，纵使他是现证空性智慧的圣者，也会堕落于声闻或独觉等地，退失大乘。不只许多大乘经典有如此说，而且通过正理我们也可以如此善安立，若要进入大乘，唯有透过发菩提心。大乘的功德，是随着有无菩提心而进退的。无论是处于畜生道或地狱道的众生，只要发起了这一种的菩提心，瞬间就会成为菩萨，也就是佛子了。

《圣弥勒解脱经》云：「善男子，譬如破碎金刚宝石，然能映蔽一切胜妙金庄严具，亦不弃舍金刚宝名，亦能遣除一切贫穷。善男子，如是发起一切智心金刚宝石，纵离修习，然能映蔽声闻、独觉一切功德金庄严具，亦不弃舍菩萨之名，能除一切生死贫穷。」此说虽未学习胜行，然有此心，便名菩萨。龙猛菩萨云：「自与此世间，欲证无上觉，其本菩提心，坚固如山王。」《金刚手灌顶续》云：「诸大菩萨，此极广大，此最甚深，难可测量，秘密之中最为秘密，陀罗尼咒大曼陀罗，不应开示诸恶有情。金刚手，汝说此为最极希有，昔未闻此，此当对何有情宣说？金刚手答曰：曼殊室利，若有正行修菩提心，若时此等成就菩提心。曼殊室利，尔时此诸菩萨行菩萨行，行密咒行，当令入此大智灌顶陀罗尼咒大曼陀罗。若菩提心未圆满者，此不当入，亦不使彼见曼陀罗，亦不于彼显示印咒。」故法虽是大乘之法，不为满足，最要是彼补特伽罗入大乘数。

“虽未学习胜行”，虽没有现证空性的智慧，“然有此心，便名菩萨”。

为什么宗喀巴大师在此要引用《金刚手灌顶续》呢？因为之前有说到，进入密乘也需要菩提心。所以宗喀巴大师所

引用的经论，不只是显教波罗蜜乘的经文，也引用了金刚续经密咒的经典。如果没有了菩提心，不只是不能进入坛城，连密教的续经都不会给予显示，更何况是会有成就呢？金刚乘又分四部，最上是无上瑜伽部。即使所学是无上瑜伽部，但如果没有发起菩提心，光是所修的法最殊胜，也是没有用的。好比我们有台最好的机器，但却完全不会使用一样，那是没有利益的。如果没有菩提心为基础，即使是有最殊胜的法，也没有办法获得成就。最主要的是，要发起菩提心，变成佛子或说菩萨，而去学、修，才会有用。

又大乘人依菩提心，假若此心仅有解了，大乘亦尔。若有此心德相圆满，则其大乘亦成真净，故当勤学。如《华严经》云：「善男子，菩提心者，犹如一切佛法种子。」当获定解，故更释之。此如水粪及暖土等，与稻种合为稻芽因，与麦豆等种子相合为彼芽因，故是共因。如麦种子任会何缘，终不堪为稻等芽因，故是麦芽不共之因。由此所摄水粪等事，亦皆变成麦芽之因。如是无上菩提之心佛芽因中，犹如种子，是不共因。解空之慧，如水粪等是三菩提共同之因。故《上续论》云：「信解大乘为种子，慧是能生佛法母。」谓菩提心如父之种，证无我慧如同慈母。如父是藏人，决定不生汉胡等子，父是子姓决定之因。母是藏人，生种种子，故是共因。龙猛菩萨云：「诸佛辟支佛，诸声闻定依，解脱道唯汝，决定更无余。」此赞般若波罗蜜多，声闻，独觉亦须依此，故说般若波罗蜜多为母，是大小乘二子之母。故证空慧，不能判别大乘小乘，以菩提心及广大行而分判之。《宝鬘论》云：「诸声闻乘中，未说菩萨愿，大行及回向，何能成菩萨？」此说不由见分，当以行分。如是证空性慧，尚非大乘不共之道，况诸余道。故若不以菩提心为教授中心而正修习，仅于起首，略忆文句，而于余道微细一分多般重修，显然于法知见太浅。

如果我们对菩提心的认知，只是一种文句表面上的了解，或是仅对其微细分支有所认知，这并非是内心真正的功德。如果我们在心续上真的有生起如此殊胜的菩提心，那我们所证得的大乘一定是真正的、德相圆满的大乘。

比如有了阳光、水粪、肥料等，稻的种子才会产生稻芽。同样的，有了阳光、水粪、暖、土等，麦的种子会产生麦芽。阳光、水粪、肥料等，属于稻和麦发芽的共同因。麦的种子遇到任何因缘都不会产生稻芽，只会产生麦芽，麦种是麦芽的不共因缘。同样的道理，能够成就佛芽的不共因缘唯有菩提心。空正见如阳光、水粪等的顺缘，是三乘共同成就的因缘。声闻乘成就阿罗汉必须要有空正见，独觉乘要成就阿罗汉果位也必须要空正见，菩萨为了能够成就佛果位也必须要空正见。大小乘唯一不共的因缘是，有没有菩提心。菩提心为父，空正见为母。孩子是属于藏人、汉人还是胡人等，这最主要是由父亲决定，而不是由母亲决定。大小乘的区别，不是以智慧去作分别的，而是由菩提心方便品的广大行来作区别。

如果我们不以菩提心为主要的修行，而只是了解到了一些偈颂文的内涵，或只是殷重修行某一个法门，却自称自己是大乘，那代表我们对法义的认知太肤浅了。

子俱须父母，道支圆满亦须方便、智慧二品。特须方便上首发菩提心，智慧上首通达空性。设修一分而未全修，若唯希求解脱生死，于奢摩他须莫误为毗钵舍那，善修无我空性之义。然若自许是大乘者，是则必须修菩提心。如慈尊云：「智不住三有，悲不住寂灭。」以慧遮止堕生死边，以悲遮止堕寂灭边，慧不能遮堕寂灭故。不堕有边小乘有故，菩萨道者，正所断除，堕寂边故。

解佛密意堪为定量诸佛子等，若有如此宝贵之心，于内生起执为希有，叹生如此希有妙道。若内心生愚夫所爱微分

功德，则不执为如是希奇。《入行论》云：「余自利不起，利益有情心，此希胜心宝，先无今得生。」又云：「岂有等此善，何有此知识，岂有如此福？」又云：「谁发胜心宝，即礼彼土身。」又云：「从摇正法乳，出此妙醍醐。」此说是出佛语心藏胜教授故。是故吉祥阿底峡尊持中观见，金洲大师持唯识中实相之见。然菩提心依金洲得，故为师中恩最重者。若有了解圣教扼要，观此传记，于道扼要有大了解。

就像生子，俱须父母。虽然菩提心是大乘不共因缘，可是要成就大乘，也是需要空正见的。“智不住三有”，因为由空性智慧去消灭自性执着时，就不会再次造业，堕落于轮回三有。“悲不住寂灭”，因由缘众生的悲悯心，菩萨们就不会像小乘阿罗汉等，只在一种获得个人别解脱的寂灭安宁的状态当中享受，他宁可出定而住、在三有世间来利益有情。菩萨住在三有，并非是因为业力，而是因由悲愿的力量，这是菩萨稀有的伟大善行。

所以在佛陀众多三藏十二部教授里面，最主要的精髓、最强而有力的法门就是菩提心。阿底峡尊者虽然具有中观的正见，就正见而言是胜过自己的老师金洲大师的唯识见的。可是因为阿底峡尊者的菩提心教授是来自于金洲大师的缘故，所以阿底峡尊者说：在我的师长当中，恩最重者唯金洲大师。我们可以透过阿底峡尊者的传记，了解到菩提心在整个道次第上的重要性。

若勤修此生真实心，虽施乌鸦少许饮食，由此摄持，亦能堕入菩萨行数。若无此心，纵将珍宝充三千界而为布施，亦不能入菩萨之行。如是净戒乃至智慧，修诸本尊、脉息、明点等，皆不能入菩萨之行。犹如世说刈草磨镰，若此宝心未至扼要，任经几久励修善行，无甚进趣，如以钝镰刈诸草木。若令此心至于扼要，亦如磨镰，虽暂不割使其锋利，其后刈草虽少时间，能刈甚多。一一刹那亦能速疾净治罪障，

积集资粮，虽微少善能令增广，诸将尽者能无尽故。《入行论》云：「大力极重恶，非大菩提心，余善何能映。」又云：「此如劫火一刹那，定能烧毁诸罪恶。」又云：「若思为除疗，诸有情头痛，具此利益心，其福且无量。况欲除一一，有情无量苦，欲为一一所，成无量功德。」又云：「余善如芭蕉，生果即当尽，菩提心树果，恒无尽增长。」

如果我们能真正发起自然任运的菩提心，那么即使只是给乌鸦少许的饮食，功德也是不可思议的，这个行为就属于菩萨行。但是如果没有这种的发心，那么纵使以充满三千大千世界的珍宝供养三宝或布施，也不能成为菩萨行；即使是在修学无上瑜伽部的本尊、脉息、明点等，也都不是真正密乘的行为，不是菩萨的行为。

有了菩提心去做供养，才是真正的无上供养，没有比这更为殊胜的供养。同理，也没有比菩提心更殊胜的集资净障的法门。一切的资粮由此心快速地圆满，一切的罪障由此心快速地净治。生起菩提心，过去的许多罪障能够瞬间地消除，一切的非人都不能损害我们。去除非人障碍的方式，没有比观修菩提心更好的了。因为正伤害我们的非人，我们却珍惜他，爱他胜过于爱己，如此观修慈悲，把善业回向给他，还有什么法门比这更好呢？没有。不只自己可以获得利益，他人也可以获得利益，所以他又怎么会伤害我们呢？因为他看到这个修行者爱我胜过于爱他本人，所以这个非人也没有办法造成伤害。有了菩提心，我们能成办一切的顺缘，去除一切的逆缘，道地功德能够快速地生长，所以菩提心是一切利乐的根本。

昆奴喇嘛曾说：若要利益一切有情，观修菩提心；昆努喇嘛曾说：若要利益一切有情，观修菩提心；若要让自己成为一切有情的亲友，有更多的好朋友，观修菩提心；若有更多的善知识，观修菩提心要成办自利的话，观修菩提心；

要圆满他利的话，观修菩提心；要使教法久住的话，观修菩提心；要证得涅槃功德的话，观修菩提心。生气时观修菩提心，我们就不会生气了；起贪心时观修菩提心，我们就能够懂得满足；沮丧时观修菩提心，我们就能够发起自信；成就时观修菩提心，我们就不再生起傲慢。懒惰、散乱的时候观修菩提心，我们就能够精进；痛苦的时候观修菩提心，乃至虚空未尽之前，我愿住在苦的世间，为利益一切有情众生发起如此的心力，有什么困难能够难倒我们呢？所以菩提心是此生后世一切利乐的根本，是一切功德的根本，能够让我们快速地累积资粮，尽除一切障碍，是成就佛果位的不共因缘。如同诸经中所说，确实是如此。

第二、如何发生此心道理分四：一、由依何因如何生起，二、修菩提心次第，三、发起之量，四、仪轨受法。

初中有三：初从四缘发心道理者，若见诸佛及诸菩萨难思神力，或从可信闻如是事，依此发心，谓念所住所修菩提有大威力。虽无如是若见若闻，而由听闻依于无上菩提法藏，信解佛智而发其心。虽未闻法，由见菩萨正法将灭，便作是念而发其心，谓念如是正法久住，能灭无量有情大苦，我为令此菩萨正法久安住故，定当发心。虽未观见正法欲灭，然见恶世上品愚痴、无惭、无愧、嫉、妒、悭等，便作是念，于此世中虽于声闻、独觉菩提能发心者，尚属难得，况于无上菩提发心，我且发心，余当随学，见难发心而发其心。共为四种发心之理，论说于大菩提发心，故是发心欲证菩提。由何缘者，初由见闻希有神变生希有想，念我当得如是菩提。第二谓从说法师所闻佛功德，先生净信，次于此德发欲证心。第三谓由不忍大乘圣教迁灭，于佛妙智发欲得心。此中由见圣教不灭，则能灭除有情大苦，亦缘除苦而发其心。然其发心主要因缘，是由不忍圣教寢灭，若不尔者，则与下说依悲发心有重复过。第四由见此心大利极为希贵，

正由此缘之所激动，便于佛所发欲得心。又此发心，由于菩提发欲得心而为建立，非就所为而为安立。若不于佛功德修信，则于佛位不希证得，不能灭除，于办自利执唯寂灭为足之心。若由修习慈悲门中，见于利他须大菩提欲得佛者，此能遮遣于利他中执唯寂灭为足之心，不能遮前满足执故，又无余法能遮彼故。又于自利执唯寂灭为足之心，非不须遮。以于小乘唯脱生死，唯有一分断证功德，其自利义不圆满故。

先说四缘发心，发心有四种理由：一是看到了诸佛菩萨的广大神通力，产生随喜而发起菩提心；二是听闻大乘法藏，信解佛智而发菩提心；三是不忍正法衰败，为使正法久住而发其心；四是知菩提心的功德非常地殊胜珍贵，于是而发起菩提心。

“若不于佛功德修信，则于佛位不希证得，不能灭除于办自利执唯寂灭为足之心。”透过对佛圆满功德认知的信心，才能灭除仅为成办自利而追求寂静，感到满足的执着。如果没有得到佛位的希求，绝对不会证得佛的圆满功德果位。为了得到佛的圆满果位，我们就不应该因由寂灭而感到满足。

遮止寂灭为足之心，有两种方法：一是通过他利来思惟。透过慈悲心、大悲心的力量，我们必须利益一切有情众生，不应该有因由寂灭而满足的想法。但是，这不能遮止因由自利需求而产生的寂灭为足之心。二是通过佛功德的思惟。如果光是寂灭为足，只是为了自己个人的利益而去成就别解脱功德，那么即使是在自利上，也没有完全地圆满。只有通过思维佛的功德，才能以自利的角度来断除寂灭为足的心

又此虽脱三有衰损，然未解脱寂灭衰故。又经宣说圆满自利是佛法身故，故于佛德净修信已，则能观见，况云利他即办自利。若不得佛，亦必不可，是为不退小乘最大因缘。

又前所说初二发心，曾未见说慈悲所引，诸余经论亦多仅说见佛色身法身功德，引起欲得成佛之心，名曰发心。又说誓愿安立一切有情成佛，亦名发心。故此二中，虽一分亦应预入发心之数。圆满一切德相发心者，仅见利他必须成佛，引起欲得成佛之心，犹非满足，即于自利亦见成佛必不可少而引欲得。又此亦非弃舍利他，亦须为求利益他故。《现观庄严论》云：「发心为利他，欲正等菩提。」此说双求菩提与利他故。

虽然小乘阿罗汉已解脱了三有的衰损，可是他还没有从寂静边的衰损而获得解脱。而且经里面说到，所谓圆满自利是具有佛陀的法身，而小乘阿罗汉并没有佛陀的法身。况且，要成就圆满利他的事业，必须要圆满自利。而要圆满自利，不成佛是绝对没有办法的。

之前所说的发心四种因缘中，前两种因缘所说的发心，只是很单纯的，因为看到佛陀色身功德、法身功德而有追求佛果的发心。宗喀巴大师说光是看到了佛陀的色身功德或法身功德，所起的发心，不足以成为菩提心的发心之量。因为经中说：愿安立一切有情而成佛，故名发心。所以能够成就发心的因缘，必须具足两个：一是为利有情而成佛的这种发心；二是看到佛陀的色身、法身功德，因此必须要成就佛果位。

宗喀巴大师在此引用了《现观庄严论》而说发心的两大因缘：“发心为利他，欲正等菩提”。为了自利也为了他利，这两者因缘具足的话，才叫做发菩提心。

二从四因发心者，谓种姓圆满，善友摄受，悲愍有情，而不厌患生死难行，依此四因而发其心。

四因发心，“谓种姓圆满、善友摄受，悲愍有情而不厌患生死难行”。

三从四力发心者，谓由自功力欲大菩提，是名自力；由他功力希大菩提，是名他力；昔习大乘，今暂得闻诸佛菩萨称扬赞美而能发心，是名因力；于现法中亲近善士，听闻正法，谛思惟等长修善法，名加行力。依此四力而发其心。

《菩萨地》说依上总别八种因缘，若由自力或由因力而发心者，是名坚固。又由依止此诸因缘，或由他力或加行力而发心者，名不坚固。如是善知总诸圣教及大乘教，将近隐灭，较诸浊世最为恶浊，现于此世，应当了知，至诚发心极为希少。当依善士听大乘藏，谛思惟等，勤修加行，非唯他劝非随他转，非为仿效其规式等。当由自力至诚发心，树立根本，以其菩萨一切诸行皆依此故。

四力发心者，第一是“由自功力欲大菩提，是名自力”；第二是“由他功力希大菩提，是名他力”；第三是“昔习大乘，今暂得闻诸佛菩萨称扬赞美而能发心，是名因力”；第四是“于现法中，亲近善士、听闻正法、谛思惟等长修善法，名加行力”。

《菩萨地》中说，“若由自力或由因力而发心者是名坚固”。因为自力是由自己往昔的串习力，主要是靠自己的力量而去产生对于大菩提的一种追求心而发起菩提心，不是靠他人的力量或善知识在你旁边，所以自力是坚固的。因力为坚固的原因，是因为过去世对于大乘的串习力量非常深厚，所以在今世只要听到诸佛的名号或菩萨的一种称赞的话，自然就能够发起菩提心。因由过去串习的力量，所以自力和因力是名坚固。

第二、修菩提心次第者。从大觉沃所传来者现分二种：一、修七种因果教授；二、依寂天佛子著述所出而修。今初

七因果者，谓正等觉菩提心生，此心又从增上意乐，意乐从悲，大悲从慈，慈从报恩，报从念恩，忆念恩者从知母生，是为七种。

从阿底峡尊者所传的修菩提心次第，有两大传承：七因果、自他换。先讲第一种修法：七因果。

此中分二：一、于其渐次令发定解；二、如次正修。初中分二：一、开示大乘道之根本即是大悲；二、诸余因果是此因果道理。

初中有三：初重要者，若由大悲发动心意，为欲拔除一切有情出生死故，起决定誓。若悲下劣，不能如是。故荷尽度众生重担，赖此悲故，不荷此担便不能入大乘数故。悲初重要，如《无尽慧经》云：「大德舍利弗，又诸菩萨，大悲无尽。所以者何？是前导故。大德舍利弗，如息出入是人命根之所前导，如是诸菩萨所有大悲，亦是成办大乘前导。」

《伽耶经》云：「曼殊室利，诸菩萨行，云何发起？何为依处？曼殊室利告曰：天子，诸菩萨行，大悲发起，有情为依。」若不修学至极广大二种资粮，终不能满如是誓愿，观见是已，转趣难行广大资粮，故为转入诸行所依。

大乘道之根本，是大悲。在大乘的修习里面，大悲心是非常非常重要的，菩提心是否坚固最主要是看大悲心是否坚固。大悲心坚固，菩提心就坚固；大悲心弱，菩提心就弱。有了大悲心，才能引发菩提心，才会圆满广大两种资粮。如果大悲心弱，菩提心也会跟着衰弱，很容易退转菩提心。

所以大悲心于初而言是非常重要的，于中而言也是重要的，于后而言同样是重要的。在此有说到初、中、后重要之理。

中重要者，如是一次发如是心趣入正行，然因有情数量众多，行为恶暴，学处难行，多无边际，经劫无量，见已怯畏退堕小乘，非唯一次发起大悲，应恒修习渐令增长。于自苦乐全不顾虑，于利他事毫无厌舍，故易圆满一切资粮。如《修次初篇》云：「如是菩萨大悲所动，全不自顾，极欲希求利益他故，而能趣入至极难和长夜疲劳集聚资粮。如《圣

发生信力经》说，其大悲者，为欲成熟一切有情，全无苦生是所不受，全无乐生是所不舍。若趣如是极大难行，不久即能圆满资粮，决定当得一切智位，是故一切佛法根本惟是大悲。」

即使是生起了菩提心，进入了大乘，但在行广大的菩萨行时，因为时间非常地久远，加上众生种种恶劣的行为，所以大悲心不够坚定，很容易退失。如果一旦大悲心退失，菩提心就没有了根本，就会跟着退失，所以应该恒常修习大悲，坚定大悲心。

后重要者，诸佛获得果位之时，不如小乘而住寂灭，尽虚空住义利众生，亦是由于大悲威力。此若无者，同声闻故。如《修次第中篇》云：「由大悲心所摄持故，诸佛世尊虽得圆满一切自利，尽有情界究竟边际而善安住。」又云：「佛薄伽梵无住大涅槃，因即大悲。」譬如稼禾初以种子，中以雨泽，后以成熟而为最要。佛之稼禾，初中后三，悲为最要。吉祥月称云：「以许悲为佛胜苗，初如种子增如水，长时受用如成熟，是故我先赞大悲。」由见此义，《正摄法经》云：「世尊，菩萨不须学习多法。世尊，菩萨若能善受善达一法，一切佛法皆在其手。一法云何？所谓大悲，世尊，由大悲故，一切佛法皆能自来菩萨手中。世尊，譬如转轮圣王轮宝所至，一切军众皆至其处。世尊，如是菩萨大悲所至，一切佛法咸至其所。世尊，譬如命根若在，余根亦在。世尊，如是大悲若在，菩提余法亦当生起。」若于如是胜道扼要无边教理之所成立，获得定解，于菩萨心根本大悲所有法类，何故不执为胜教授？故如响那穷敦巴说：「于觉窝所虽请教授，终唯教云舍世间心，修菩提心。」善知识敦巴讥笑告曰：「此是掘出觉窝所有教授中心。」知法扼要，获决定解，唯此最难。故应数数集聚净治，阅《华严》等诸

大经论，求坚定解。如吉祥敬母云：「尊心宝即是，正等菩提种，唯尊知坚实，余凡莫能晓。」

小乘的阿罗汉证得果位的时候，会入定安住寂静的涅槃。可是菩萨们成就果位，也就是圆满正觉果位时，不像小乘住寂静边，而是在虚空未尽之前利益着有情众生，这是因由大悲心的缘故。所以不只是一开始入大乘门的时候大悲心重要，在中间行菩萨行的时候大悲心重要，最后圆满正觉、成就了佛果位，也是由大悲心的缘故才有办法真正地去圆满利他的事业。

我们今世好不容易获得了暇满人身，值遇到了大乘教法，在内外因缘都具足的时候，真想要做有意义的人生，就要去发起利乐一切有情的菩提心。可是菩提心最主要的根本是来自于大悲心，所以要策励自己精进地去学习、观修大悲心。如果大悲心坚固，利益有情的悲悯心坚固，由此所形成的菩提心才能够坚固，利他的发心和利他的事业就会坚固。那我们就可以在短促的今世，累积大乘殊胜的善随眠，由此善种子，我们才有办法快速地成办道地功德，这才是暇满真正的大义。

第二诸余因果是此因果之理。初从知母乃至慈为因之理者，总欲离苦，数数思惟其有情苦即能生起。然令此心易生猛利及坚固者，则彼有情先须悦意爱惜之相。如亲有苦不能安忍，怨敌有苦心生欢喜，亲怨中庸若有痛苦多生舍置。其中初者，因有可爱，此复随其几许亲爱，便生尔许不忍其苦。中下品爱，下品不忍。若极亲爱，虽于微苦，亦能生起广大不忍。见敌有苦，非但不生欲拔之心，反愿更大愿不离苦，是不悦意相之所致。此亦由其不悦大小，于苦欢喜而成大小。亲怨中庸所有痛苦，既无不忍，亦无欢喜，是由俱无悦、非悦意相之所致。如是应知，修诸有情为亲属者，是为令起悦意之相。亲之究竟是为慈母，故修知母，忆念母恩，

及报恩三，是为引发悦意可爱。爱执有情犹如一子，此悦意慈是前三果。由此即能引发悲心。欲与乐慈及拔苦悲，因果无定。故知母等三种所缘，即是与乐慈及拔苦悲二者根本，故于此中当勤修学。又发心因，修诸有情皆为亲者，是月称论师及大德月莲花戒论师等之所宣说。

在大乘的初中后三者都非常重要的悲心，并非是一般的悲悯心而已，而是一种特别的悲心，是能够发起增上意乐的悲心。为了能够生起这种大悲心，我们必须要知道这个悲心的因果，从何而来、会成就什么样的果位等。

知母、念恩、报恩、悦意慈心，是大悲之因。为什么呢？透过反复思惟种种痛苦的行相和过患，先从自身去体会，再从有情身上去体会，虽然能够生起希望有情离苦的想法，但要使此心能够猛烈生起，以及生起之后成为坚固，那就不只是要思惟痛苦，至少也要如爱己般的去爱一切有情众生，才有办法对一切有情众生生起大悲心，也就是能够发起增上意乐的大悲心。否则只是说有希望他们远离痛苦的这种想法，并不会真正想要帮助众生远离痛苦。必须要把有情视作是非常悦意的对象来爱护珍惜，至少要像爱己般的爱一切有情，否则我们一般的凡夫，就是见到亲友遭苦的时候，无法忍受；怨敌有痛苦的时候，我们心里不只不会想要他远离痛苦，反而还心生欢喜；对于非亲也非怨的中庸者，他们若有痛苦，好象这不是我的事情一样，不会给予理睬。这样子，我们的悲心就没有办法遍布一切有情。

对于亲友的痛苦我们无法安忍的原因，最主要是因为有个可爱相在作祟。对亲友的爱有多少，对他的痛苦不忍的程度就会有多少。所以“中下品爱下品不忍，若极亲爱，虽于微苦亦能生起广大不忍”。相反的，“见敌有苦，非但不生欲拔之心，反愿更大、愿不离苦”，这是因为不悦意相所致。因为内心不喜欢他，所以对方遭受痛苦，我们内心就不会产生不

忍。所以为了能对一切有情生增上意乐的大悲心，我们必须观待一切有情众生像是自己最亲最亲的亲友一样，来观修这个悦意之相。我们众多的亲属里面，一般来说最亲的是自己的母亲，当然也有个案的不同，如有些人因为没有母亲，所以父亲对他最有恩惠，或者是其他的亲友对他最有恩惠。在此，“母亲”只是一个象征性的解说，并不是说一定要观修成母亲，最主要的是我们能够从何处产生感恩，以这种恩人的角色，去观想一切有情众生都曾对我们具有如此的恩惠。

生起大悲心之前，要有悦意慈心。真正地爱护众生，至少像爱自己般的爱一切有情众生，这种悦意慈心要怎么发起呢？因为一切有情众生都跟我今世的恩人一样没有差别，所以说到了“知母”；因为无论是前世、今世，都对我有恩的缘故，所以我们要“念恩”；因此，我们必须“报恩”。所以知母、念恩、报恩这三者，是慈心的因缘。

一般所说的，希望他人获得安乐的慈心，以及希望他人远离痛苦的悲悯心，慈、悲这两者是没有固定的因果的。可是现在我们所谈的能发起增上意乐的大悲心，以及悦意慈心，这种慈能生悲，就是因果决定了。所以宗喀巴大师在此交待的非常详细，知母、念恩、报恩，能令慈心增长，也能使悲心增长，是慈、悲的共同因缘，“故于此中当勤修学”。

增上意乐及以发心为果之理者，由其如是渐修其心，悲心若起，便能引发为利有情，希得成佛即此便足，何故于此添增上心？欲令有情得乐离苦，慈悲无量，声闻、独觉亦皆有之。若自荷负一切有情，与乐拔苦，则除大乘决定非有。故须发此心力强胜增上意乐。是故仅念一切有情，云何得乐、云何离苦，非为满足。须自至诚，荷此重担，故当分辨此等差别。《海慧问经》云：「海慧，如有商主，或有长者，唯有一子，可悦可爱可惜可意见无违逆。然此童子因其幼稚而作舞娱，堕不净坑。次其童子若母若亲，见彼童子堕

不净坑，见已虽发号哭忧叹，然终不能入不净坑拔出其子。次童子父来至其所，彼见一子堕不净坑，见已急急举止慌措，欲出其子心甚爱顾，全无呕吐，跳不净坑取出其子。」此说三界为不净坑。独爱一子谓诸有情，若母苦亲者，谓声闻、独觉，见诸有情堕生死中，忧戚叹嗟然不能出。商主长者，谓诸菩萨。法譬合说。又说独一爱子落不净坑，如母之悲，声闻、独觉亦皆共有。故依悲愍，当发荷负度众生担增上意乐。如是若发度有情心，然我现时不能圆满利一有情。又非止此，即使证得二罗汉位，亦仅利益少数有情，利亦唯能引发解脱，不能立于一切种智，故当思惟无边有情。谁能圆满此诸有情现前究竟一切利义？则知唯佛方有此能，故能引发为利有情，欲得成佛。

先已说大悲心之因，现在讲大悲心之果。有人问：“由知母、念恩、报恩、悦意慈心、大悲心，自然就会讲到为利有情我要成佛了。又何需多加一个增上意乐呢？”宗喀巴大师回答说：希望有情离苦得乐的四无量慈悲心，声闻、独觉也是有的，可是声闻、独觉小乘罗汉只是希望有情能够离苦得乐而已，并非是以一种责任感来承担一切有情众生的安乐，只有大乘才有这一种负责任的悲悯心。“须自至诚荷此重担”，在此特别说明了增上意乐的重要，是自己真正从心深处想要去担负众生离苦得乐的责任。

由《海慧问经》中所说的譬喻，能跳到不净坑救拔自己独子的唯有父亲，母亲等亲友则不能，能够发起大悲心、增上意乐的，唯有大乘。所以大乘初中后三都重要的悲悯心，不仅是拥有无量的慈悲，最主要的是具有非常强烈的责任感。

可是我现有的能力，不要说是利益有情，连我自己都没有办法救。即使是获得了罗汉果位，能够利益有情的数目也

是非常有限的，没有办法圆满他利。唯有佛才能圆满他利，所以由此思惟引发欲成佛之心。

当然，并不是说一切有情众生都能够被我们救护，才叫做圆满他利事业。而是说与自己业缘亲近的有情，都能够依由自己成佛的缘故而获得解脱，甚至于成佛。具有这种救护的能力，叫做圆满他利。因为你想要帮助他人的时候，并不只是凭着自己单方面的想法就能达成，要利益到他人，需要有许多内外的因缘。同样的，佛在救护有情的时候，不是说佛想要帮助他，就能够使他得到利益。佛度有缘人，佛本身利他的一切因缘都具足，但获利者本身也要有这个缘，因缘聚合的情况下，才能获得救护。当一个凡夫通过修行慢慢成佛的时候，与他业缘亲近的所有有情都可以获得救护。但是小乘者虽证得了最究竟的阿罗汉果位，利众的能力却没有圆满，虽然可以帮助少许与自己业亲近的众生，但却没有办法帮助一切与自己业缘亲近的众生，即使是与自己有缘的人，也没有办法去圆满地度化他们。如果我们快一点成佛的话，所有与我们业亲近的有情，都因由自己成佛的缘故而能够获得救度。所以，为利有情，我必须快速成佛。

第二、如次正修分三：一、修习希求利他之心；子二、修习希求菩提之心；子三、明所修果即为发心。初中分二：一、引发生起此心所依；二、正发此心。初中分二：一、于诸有情令心平等；二、修此一切成悦意相。今初

如前下、中士中所说诸前行等所有次第，于此亦应取来修习。又若此中不从最初遮止分党，令心平等，于诸有情一类起贪，一类起瞋，所生慈悲皆有党类，缘无党类则不能生，故当修舍。又舍有三：行舍、受舍及无量舍。此是最后，此复有二，谓修有情无贪、瞋等烦恼之相，及于有情自离贪、瞋令心平等。此是后者，修此渐次为易生故，先以中庸无利无害为所缘事，次除贪、瞋令心平等。若能于此心平

等已，次缘亲友修平等心。若于亲友心未平等，或由贪、瞋分别党类，或贪轻重令不平等。此亦平已，次于怨敌修平等心。此若未平，专见违逆而起瞋恚，若此亦平，次当遍缘一切有情，修平等心。

如果我们至少能够像爱自己般的去爱一切有情，就不应该有爱恨、亲疏的分别心。只爱自己的亲友和有恩的人，排斥害自己的人，这样的悲悯心是不需要刻意去修学的，不学大乘教法的人也是有的。我们要学习的慈悲心，是能遍布一切有情的慈悲心，所缘对象是没有局限的，无论是亲友、仇敌，还是非亲非怨的中庸者，都一律对待，全部都爱。

要做到这种的慈悲，应先修舍。舍可分为三种：行舍、受舍及无量舍。在此的修舍是说修无量舍，就是缘无量有情，不因缘亲而产生贪，不因缘怨而产生瞋，遮止爱恨、亲疏的差别。修学平等舍的时候，首先缘一个中庸的有情，他此生没有伤害也没有帮助我们。想他前世也是我的恩人，我为什么不爱他？我应该爱他才对。再想，他前世也是我的仇人，为什么我不憎恨他？尽量让自己的心保持平静，再换一个角度缘今世的亲友，想他虽然这一世对我很好，但他前世是伤害我的怨敌，所以我不必为今世他对我好而产生强烈的贪着。就像那个中庸有情，他前世也对我很好，为什么我不会对他产生贪着呢？如是思惟，使远离对亲友的贪。然后再缘怨敌，想他虽然今世伤害我，可他前世是对我最有恩惠的人，我为什么要瞋恨他呢？这根本没有道理啊。这样去做思惟，令心平等。

心的平等是很重要的，我们要建立知母的证量时，如果地基没有打稳，高凸不平，那我们的知母就没有办法真正地遍布一切有情。为了能遍布一切有情，而且是无有区别地遍布，所以我们对于亲、怨、中庸这三种的有情，要做平等的对待。

观修的时候，有一点很重要：一开始我们不应观总相的有情，应该观别相的有情，即应观个别的众生，必须是我们真正可以看得清对方模样的，去做观修。别相观修做得不错时，再慢慢扩展到更多的有情，最后到一切有情。如果一上来就观总相有情，好象可以对一切有情升起慈悲，但当我们看到个别有情时，慈悲心又不见了，会有这种的危险。

若尔于彼由修何事能断贪、瞋？谓修二事。就有情者，谓念一切欣乐厌苦皆悉同故，缘于一类执为亲近而兴饶益，于他一类计为疏远，或作损恼或不饶益，不应道理。就自己者，当作是思，从无始来于生死中，未经百返为我亲属，虽一有情亦不可得，于谁应贪，于谁当瞋？此是《修次中篇》所说。又于亲属起贪爱时，如《月上童女请问经》云：「我昔曾杀汝一切，我昔亦被汝杀害，一切互相为怨杀，汝等如何起贪心？」及如前说无定过时，一切亲怨速疾变改所有道理，当善思惟，由此俱遣贪、瞋二心。此取怨亲差别事修，故不须遣亲怨之心，是灭由执怨亲为因所起贪瞋分党之心。

在观修平等舍时，要断除亲、怨所产生的贪瞋。如何观修？第一，缘一切有情众生观修。众生都和我一样，有着相同的离苦得乐的想法，具有相同的权利、相同的能力，贪着一类、损害另一类是没有道理的。第二，缘自己观修。无始以来到现在，经过了多少生生世世，今世的亲属可能前世是怨敌，今世的怨敌可能前世是亲属，谁才是真正的亲属？谁又是真正的怨敌呢？所以我不应该贪着于谁或者是嗔恨于谁，这是没有道理的。像这种平等舍的观修，主要是透过自他换来进行。

透过这两种的思惟，而去远离由亲怨所产生的贪瞋。亲属和怨敌本身并非要去遮止，因为从名言上来说，亲、怨也是世间共许的部分。因缘就是这样，我们的生父、生母以及其他亲友，随着因缘而决定，这不是自己可以操控掌握的。

我们可以控制的是，透过思惟去破斥由亲怨所产生的贪嗔，这是我们可以做得到的。

引发一切成悦意相者，《修次中篇》云：「慈水润泽内心相续，如湿润田，次下悲种易于增广，故心相续以慈熏习，次应修悲。」所说慈者，谓于诸有情，见如爱子悦意之相。又此所说由修等舍，息灭贪、瞋不平恶涩，如调善田。次以见为悦意慈水而润泽已，下以悲种，则大悲心速疾当生，应当了知极为切要。

修完平等舍，把贪嗔等逆缘拿掉之后，接下来要做的是，为了能够引发对一切有情众生真正的爱护，像是爱自己的独生子般的成悦意之相，就要修知母、念恩、报恩，使我们修学菩提心的田地变得非常调伏，成为善田。之后，再以悦意慈的水分来滋润此田，再种下大悲的种子，才能速疾发起菩提心。

此中有三：初修母者，生死无始，故自受生亦无始际，若生若死辗转传来，于生死中未受此身，未生此处决定非有，亦无未作母等亲者。如《本地分》引经说云：「我观大地，难得汝等，长夜于此未曾经受无量生死。我观有情，不易可得，长夜流转，未为汝等若父若母兄弟姊妹轨范亲教，若余尊重，若等尊重。」此复非仅昔曾为母，于未来世亦当为母，无有边际。如是思惟，于为自母，应求坚固决定了解。此解若生，次念恩等亦易发生。此若未生，则念恩等无所依故。

先说知母，在此的母亲是象征性说，最主要的是观于自己最有恩惠的人。为什么一切众生都曾经做过我们最有恩惠的人呢？因为生死轮转无数次，我们未生过的地方，没有；我们未得过的身体，没有。每一次的胎生或卵生，我们都有母亲。尤其是胎生，需要有人照顾，我们才能够长大。我们每一世的成长，都需要有一个照顾我们长大的恩人。因为生

死无数，所以恩人也是无量，一切有情都曾做过我们的恩人，这就是知母。如果知母做得好，接下来的念恩、报恩才会生起。知母是很重要的，否则念恩、报恩就没有根本。

二修念恩者，修习一切有情是母之后，若先缘于现世母修，速疾易生。如博朵瓦所许而修，先想前面母相明显，次多思惟非唯现在，即从无始生死以来，此为我母过诸数量，如是此母为母之时，一切损害悉皆救护，一切利乐悉皆成办。特于今世，先于胎藏恒久保持，次产生已黄毛疏竖，附以暖体十指捧玩，哺以乳酪授以口食，口拭涕秽手擦屎尿，种种方便，心无厌烦而善资养。又饥渴时与以饮食，寒时给衣，乏时给财，皆是自己未肯用者。又此资具皆非易得，是负罪苦及诸恶名，受尽艰辛，求来授予。又若其子有病等苦，较其子死宁肯自死，较其子病宁肯自病，较其子苦宁肯自苦，出于自心实愿易代，用尽加行除苦方便，总尽自己知所能，但有利乐无不兴办，凡有损苦无不遣除，于此道理，应专思惟。如是修已，若念恩心非唯虚言真实生者，次于父等诸余亲友，亦当知母如上修习。次于中人知母而修，若能于此生如亲心，则于怨敌亦应知母而正修习。若于怨敌起同母心，次于十方一切有情，知母为先渐广修习。

在观修念恩的时候，以今世的母亲来做观修，再慢慢缘一切有情都具有如此的恩惠来做忆念，才会比较简单。

我们今世的母亲，不只是今世做自己的母亲，前世无量世中也都做过我们的母亲。我们在胎里时，母亲就开始照顾我们，饮食、行动等处处小心，生怕我们受到伤害，纵使自己行动不便，但她却很高兴，小心翼翼地捧着自己的肚子慢慢走路……当我们生下来之后，母亲整日怀抱着哺乳养育，用自己的体温给我们暖体……怕我们吃饭喝水烫着、凉着，母亲自己先用口尝，温度适中时再喂我们……清理我们的大小便以及鼻涕等，为我们清理什么样的脏事，她都不会觉得

厌烦，而且还非常欢喜……母亲想尽办法在我们饥渴的时候给予食物，寒冷的时候给予衣服，没钱用时想尽办法赚钱来给我们用……而这些，并非都是容易得到的，“是负罪苦及诸恶名，受尽艰辛求来授与。”……当自己的孩子有病苦时，母亲宁愿自己病苦；当自己孩子死亡时，母亲宁可自己死亡；母亲真心愿代孩子受苦，以除孩子一切的苦。

通过这种对母亲的念恩观修之后，再来观修父亲等其余亲友，像忆念母亲恩惠一样，使感恩心强烈产生；再以同样的观修，对中庸者做念恩的观修；接下来，再以怨敌为所缘境而做念恩观修。

三修报恩者，如是唯除转生死故，不能相识而实是我有恩之母，彼等受苦无所依怙，舍而不虑自脱生死，薄无惭愧何甚于此？如《弟子书》云：「诸亲趣入生死海，现如沉没大水中，易生不识而弃舍，自脱无愧何过此？」故若弃舍如有恩，于下等人且不应理，况与我法岂能随顺？如是思已，取报恩担。即前书云：「婴儿始产全无能，饮谁慈力授乳酪，依慈多劳此诸母，虽最下等谁乐舍？」又云：「由得谁腹而安住，由谁悲慎而取此，此母烦恼苦无依，最下众生孰乐舍？」《无边功德赞》云：「有情无明盲，意乐衰损慧，为父子承事，慈悲饶益我。弃此独解脱，非是我之法，故汝发愿度，无怙诸众生。」若尔如何报其恩耶？生死富乐，母自能得，然彼一切无不欺诳，故我往昔于由烦恼魔力所伤，如于重伤注硝盐等，于性苦上更令发生种种大苦，慈心饶益，应将彼等安立解脱涅槃之乐而报其恩。《中观心论》云：「又由烦恼魔，伤害已成疮，我如注灰水，反令苦病苦。若有于余生，慈敬及恩益，欲报其恩惠，除涅槃何有？」不报恩担，重于大海及须弥担。若能报恩，即是智者称赞之处。如《龙王鼓音颂》云：「大海及须弥，地等非我担，若不知报恩，即是我重担。若人心不掉，报恩及知恩，

令恩不失坏，智者极赞此。」总之自母未住正念，心狂目盲复无引导，步步蹊蹶趣向可怖险崖而行，其母若不祈望其子，复望于谁？若子不应从其险怖救度其母，又应谁救？故应从此而救度之。如是若见为母众生，由烦恼魔扰乱其心，自心无主而成狂乱。又离慧眼观增上生决定胜道。又无真实善友引导，一一刹那造作恶行，如步蹊蹶。总于生死，别于恶趣，奔驰悬险。母当望子，子应济母。如是思已，拔出生死而报其恩。《集学论》云：「烦恼狂痴盲，于多悬险路，步步而蹊蹶，自他恒忧事，众生苦皆同。」此说如是观已，不应于他寻求过失，见一功德应觉希有，然此亦合苦恼之理。

以世间伦理道德来讲，不懂得报恩的行为，归类为恶行；懂得报恩的行为，归类为善行。对有恩者知恩不报，在世间也会被人唾弃；如果一个人知恩图报，我们就会称他为贤善之士。世间人都知道的道理，我们怎能不知道呢？我们不可以有恩不报。但是，我们要如何报恩呢？真正的报大恩，是要想尽办法让自己的父母有情不再随烦恼和业所转，让他们与烦恼和业脱离，让他们获得解脱涅槃之乐。

第二正发此心分三：初修慈中，慈所缘者，谓不具足安乐有情。行相者，谓念云何令遇安乐，惟愿令其获得安乐，我应令其遇诸安乐。

慈的所缘境，是缘不具有涅槃和正觉果位的有情；所看到的相，是希望有情能够得到安乐，更强烈地希望我能够令他们得到安乐。这种慈心的观修，是悦意慈的形象。

胜利者，《三摩地王经》云：「遍于无边俱胝刹，尽其无量众供养，以此常供诸胜士，不及慈心一数分。」此说较以广大财物，于究竟田常时供养，其福尤大。《曼殊室利庄严佛土经》云：「于东北方有大自然自在王佛，世界曰千庄严，其中有情皆具安乐，如诸苾刍入灭定乐。设于彼土修净梵

行，经过百千俱胝年岁，若于此土最下乃至至于弹指顷，缘一切有情发生慈心，其所生福较前尤多，况昼夜住。「《宝鬘论》云：「每日三时施，三百罐饮食，然不及须臾，修慈福一分。天人皆慈爱，彼等恒守护，喜乐多安乐，毒刀不能害。无劳事得成，当生梵世间，设未能解脱，得慈法八德。」若有慈心，天人慈爱自然集会。佛以慈力战败魔军，故守护中为最胜等，故虽难生，然须励力。《集学论》说：当一切心思惟金光明中，开示修习慈悲偈文，下至语中读诵而修。其文为「以此金光胜鼓音，于三千世界中，恶趣诸苦阎罗苦，匮乏苦苦愿息灭」等。

慈心的八种功德：第一，“天人皆慈爱”；第二，“彼等恒守护”；第三，“喜乐”，是内心意乐上的欢喜；第四，“多安乐”，不只是内心欢喜，由此可以成办更多安乐的顺缘；第五，“毒不能害”，包括下蛊、诅咒等，都不能害我们；第六，“刀不能害”，不只是外在的兵器不能害，主要是非人等一切障碍不能害我们；第七，“无劳事得成”；第八，“当生梵世间”。

修慈次第，先于亲修，次于中庸，次于怨修，其次遍于一切有情，如次修习。修习道理，如于有情数数思惟苦苦道理便生悲愍，如是亦当于诸有情数数思惟缺乏有漏无漏诸乐，乐缺乏理，若修习此，欲与乐心任运而起，又当作意种种妙乐，施诸有情。

修学慈心的次第，先从自己的亲友做观修，再观修中庸者，再观修怨敌。先对个别对象做观修后，再遍布一切有情。思惟有情的痛苦，可让我们产生悲悯；思惟有情缺乏安乐，希望他们获得安乐，可以令我们产生与乐的悦意慈心。

二修悲中，悲所缘者，由其三苦，如其所应苦恼有情。行相者，谓念云何令离此苦，愿其舍离我当令离。修习渐次，先于亲友，次于中者，次于怨修。若于怨处如同亲友，

心平等转，渐于十方一切有情而修习之。如是于其等舍慈悲，别分其境。次第修者，是莲华戒论师随顺《阿毗达磨经》说，此极扼要。若不别分，初缘总修似生起时，各各思惟，皆悉未生。若于各各皆生前说变意感觉，渐次增多，后缘总修随缘总别，清净生故。修习道理，当思为母，此诸有情堕生死中，如何领受总别诸苦，具如前说。

悲心的所缘境，是三苦所逼恼的有情。所看到的相是，希望他们能够远离种种的痛苦，我愿意帮他们远离这种种的痛苦。修习悲心的次第，先从亲友，再从中庸者，再从怨敌来做观修，慢慢遍布一切有情。

先针对个别的境去做观修，这是有依据的，是莲华戒论师随顺《阿毗达磨经》所说，这是非常重要的。如果没有从个别的境先去做观修，一开始就观修总相，亲友或怨敌等都非常抽象。看起来好象会生起悲心，但在做个别思惟时，却一点用处都没有。无论是观修亲友，还是观修怨敌，我们要能真正看到那个对象，他的脸很清楚地展现在自己的面前，要做这种的个别观修。别相观修感受发起，再慢慢扩展到一切有情，再去缘总相，这种修法才是清净的正修。

此复若修前中士道已生起者，比自心修易于生起，若于自上思惟此等，则成引发离心因。若于他上而思惟者，则成引发悲心之因。然未先于自上思惟，则不能生令至扼要。此乃略说，广则应如《菩萨地》说，悲心所缘百一十苦，有强心力应当修学。此说较诸声闻现证究竟苦谛，以厌患心所见诸苦，菩萨修悲思苦众多，若无量门思惟无乐苦恼道理，慈悲亦多。若恒思惟，则能发生猛利坚固，故少教授便觉饱足，弃修诸大教典所说，力极微弱。此如前说趣大乘门，是发心理及以大悲为根本理，善别此等以观察智，思择修习后生证悟。若其知解未善分别，唯专策勤略生感触，全无所至，修余事时皆如是知。

通过上述中士道痛苦的解说，若从自心上思惟，容易发出离心；若是从他人身上去思惟，则能产生悲心。如果自己都没有先去体会到痛苦，要从他人身上去体会痛苦是没有基础的。所以菩萨们思惟苦谛比声闻、独觉还要更深、更广，是以多门来做思惟的。所以我们也应该以更多的法义来思惟种种痛苦，不要知少教授便感满足。应该依照大论典的内涵反复思惟，了解怎么修、什么是生起之量、所缘境是什么、行相是什么、对治力是什么等，以智慧反复观察，决定之后再去做修，修学地基才会坚固，才会力量坚定，真正做到。如果只是靠五分钟的情绪热度去修学，力量是很微弱的，也是非常不稳定的。

其悲生量者，《修次初篇》云：「若时犹如可意爱子，身不安乐，如是亦于一切有情，欲净其苦，此悲行相任运而转，性相应转。尔时即是悲心圆满，得大悲名。」此说心中最爱幼儿，若有痛苦，其母能生几许悲痛，即以此许而为心量。若于一切有情悲任运转，说为圆满大悲体相，由此生起大慈之量，亦当了知。又彼论续云：「由修如是大悲力故，立誓拔济一切有情，愿求无上正等菩提，以为自性菩提之心，不须策励而得生起。」此说能生愿心之因，须前所说如是大慈。由此当知大菩提心发生之量。

生起大悲心的量是什么？就像父母亲只有一个独生子，非常爱护。当自己孩子身体有病苦时，父母亲无论在上班、买菜、做饭等，干什么都在惦记着自己的孩子到底怎样了。这种想照顾孩子，为他负起责任的悲愍心，不需要经过思虑会自然生起，任运而转。同样的道理，缘一切有情众生，希望他们早日远离烦恼以及烦恼习气所造成的痛苦，无论行、住、坐、卧都一直在惦念着，有这种油然而生起，任运而转的悲愍心，就是生起大悲心之量。

此非已至高上圣道所有发心，初发业者所有发心，说为如是。《摄大乘论》亦云：「清净增上力，坚固心升进，名菩萨初修，无数三大劫。」三无数劫起首菩萨，亦须发起如是之心。

故全未知此之方境，仅作是念，为欲利益一切有情，愿当成佛，为此义故我行此善。发此意乐便大误会，未得谓得，坚固所有增上之慢。不以菩提心为教授中心而善修习，追求余事励力欲想超迈多级，了知大乘扼要观之，实可笑处。多经宣说诸胜佛子，于多劫中尚须执为修持中心，而正修学，况诸唯能了知名者。又此非说不修余道，是说须将修菩提心，而为教授中心修习。

当我们生起了大悲心的时候，并非是什么至高的圣道发心成就，此时连大乘门还没有进入，因为菩提心还没有生起。由大悲心慢慢地引发菩提心，当希求为利一切有情我必须成佛的菩提发心油然生起时，这才是真正生起菩提心之量，这时才开始进入大乘门。三大阿僧祇劫成佛，是从油然生起菩提心的这一刻开始算起的。

并没有了解大乘的真实法义，只是有为利有情我要成佛的想法，没有从内心深处发起真实感受，行善的动机上也并没有菩提心摄持，就说自己已经进入了大乘，是增上慢在作祟。于一个了知大乘扼要的修行者来看，会觉得这些无明众生很可怜，会很怜悯我们。许多大乘经典都说到，菩萨或佛子于多劫中，都需要以自然任运的菩提心，作为修持的根本来正修学。只了知菩提心名词的自称大乘的修法者，你们怎么可能会知道大乘菩提心的精髓呢？有许多人只是把大乘名称挂在嘴上讲得很好听，实际所修却是另一套，并没有把大乘的发心作为修行的根本。只是有念念修法仪轨“诸佛正法众中尊，直到菩提我皈依，我以所修施等善，为利有情愿成佛。”念完之后的正行，却是另修一套，与菩提心没有关系。

当然，这并不是说我们不要学习修菩提心以外的法门，而是说应视菩提心为大乘教授的精髓。

总未能生前说领感，若善了知大乘学处，坚信大乘亦可先为发心正受律仪，次乃修习菩提之心。如《入行论》，先受律仪及菩提心，次于彼学六度之中，修静虑时乃广宣说修菩提心。然为成就此法器故，于先亦须修众多心，谓思惟胜利，七支归依，修治身心，了知学处，发心欲护。故进道中，修空性解，须渐增进尚有名在。然此相等大菩提心，亦须善修上上转胜，令道升进，名亦弗存。此于一切佛子唯一真道波罗蜜多教授论中，宣说二十二种发心，从诸论师解释此等进道之理，应当了知。

虽然并没有生起上述所说的觉受，但却是真的了解大乘学处，而且对大乘信心非常坚定，可以先受发心仪轨和菩萨戒的律仪。仪是发心仪轨，律是菩萨戒，应先有仪后有律，次乃修习菩提之心。一般次第是，先有愿心，再受愿心仪轨，之后再受菩萨戒，在得到菩萨戒的当下，愿心就转为行心了。但虽没有自然任运生起菩提心，但对大乘学处善了知，而且信心非常坚定，可以先受发心仪轨或受菩萨戒，再修学菩提心。

第三修增上意乐者，如是修习慈悲之后，应作是思：噫！此诸有情可爱悦意如是乏乐，众苦逼恼，云何能令得诸安乐，解脱众苦？便能荷负度此重担，下至语言亦当修心。前报恩时虽亦略生，然此说者，仅生慈悲与乐离苦，犹非满足，是为显示须有慈悲，能引是心，我为有情成办利乐。又此非唯于正修时，即修完后，一切威仪皆能忆念，相续修习增长尤大。《修次中篇》云：「此即大悲，或住定中，或于一切威仪之中，于一切时一切有情皆当修习。」悲是一例，随修何等所缘行相，一切皆同。如大德月大论师云：「心树自从无始时，烦恼苦汁所润滋，不能改为甘美味，一滴德水

有何益？」谓如极苦「啗咤」大树，以一二滴糖汁浇灌不能令甜。如是无始烦恼苦味熏心相续，少少修习慈悲等德，悉无所成。是故应须相续修习。

第二修习希求菩提之心者，由如前说次第所致，便见他定须菩提，起欲得心，然仅有此犹非满足，如《归依》中说，由思惟身语意三事业功德，先应尽力增长净信。论说信为欲依，次于彼德发起诚心证得之欲，则于自利亦定了知，一切种智必不可少。能为引生发心之因虽有多种，然悲为胜，自力所发极为殊胜，此是《修次初篇》引《智印三摩地经》所说。

有为利有情愿成佛的想法很好，可是仅有这点还不够。必须要真正了解佛身语意的三种功德，让自己生起定解：唯有一切种智，才能真正圆满他利。为圆满自他二利，必须要获得一切种智。

就生起菩提心的次第而言，因地中大悲心是最主要的。对众生的怜悯心力量越强，责任感就会越强，为利有情愿成佛的想法自然就会越坚定。之前说自力所发心最为殊胜，自力发心是由悲悯心所产生的。

第三显所修果即为发心者，总相如前所引《现观庄严》教义。其差别者，随顺《华严经》义。《入行论》云：「应知如欲往，正往之差别，如是智应知，此二别如次。」此说分为愿、行二种。异说虽多，然作是念，为利有情，愿当成佛或应成佛，作是愿已，于施等行随学未学，乃至何时未受律仪，是名愿心。受律仪已，当知此心，是名行心。《修次初篇》云：「为利一切诸有情故，愿当成佛，初起希求，是名愿心。受律仪后修诸资粮，是名行心。」此中虽有多种争难，兹不广说。

之前所说慈心、悲心、增上意乐等的善果，即是菩提心。菩提心的定义，如前所引用的《现观庄严论》中说“发心为利他，欲正等菩提”。

菩提心又可分愿心和行心两者，如同想去某个地方，与之后实际正去某个地方一样，先发起为利有我愿成佛的菩提愿心，之后以行心正修学。未受菩萨戒之前任运成就的菩提心是愿心，之后受菩萨戒，得到菩萨戒体，此时的菩提心为行心。光是愿心仪轨是没有办法成办行心的，成办行心的唯一方法是要通过菩萨戒律仪。

“此中虽有多种争难，兹不广说”。有哪些引起争论的问题呢？比如，如果在还未能任运成就菩提心之前受菩萨戒，菩萨戒体会不会生起？这有两种不同的说法，因为在菩萨戒的仪轨里面有说到：汝是否生起菩提心？汝是否是菩萨？如果我们回答说：我还没有生起菩提心，我还不是菩萨。那就没办法按仪轨来传授菩萨戒了。对此仪轨文，有两种不同的解释，一者说：我们必须生起真实的菩提心；一者说不需要生起真实的菩提心，只要对菩提心发起真实的信解就可以了。但如果在受菩萨戒的时候，不需要生起菩提心就可以得戒，也就是说还没有真正发起菩提心之前，就已经有菩萨戒体了。那么，这个补特伽罗一发心就成了行心，便没有愿心了。这些问题，会另有详细解说，这里就不多说了。

第二、依寂天佛子著述而修分三：一、思惟自他能换胜利及不换过患；二、若能修习彼心定能发生；三、修习自他相换法之次第。今初

如寂天菩萨在《入行论》中所说：“若人欲速疾，救护自与他，当修自他换，胜妙秘密诀”。如果我们想要断除自他一切的痛苦和苦因，就要改变原有的思惟模式，把原本很爱护、很在乎自己的心，转移到他人身上；把原先对他不经意、不在乎、不重视或排斥的种种心态转移到自己身上。此

自他相换的修学，是离苦得乐的秘密口诀。自他相换，并非是自己换成他人，他人换成自己，而是把缘自我的爱心转移到他人身上，变成主要爱护他人、关照他人；把原本排斥他人、不在乎他人、视他人为次要的心态转移到自己身上，变成自己为次要，自利不需要去在乎，甚至去排斥自己的利益。如果我们真能做到自他相换，这种的善心所引发的就不只是现世的快乐，而是生生世世的快乐，甚至于将来能够成就像佛一样的圆满自他利益的功德。

从导师释迦牟尼佛到我们的根本上师，所有的传承上师、登地菩萨们都是如此，自己经历、发起觉受并为他人教授这种殊胜的菩提心口诀。我们今天能听到大乘教法，并油然而产生一种信心、恭敬心，这是不可思议的。具足如此良好的内外因缘，我们应发起心力，好好思惟，要能够生起殊胜的菩提心，度过一个有意义的人生，不要让自己的人生空虚浪费。菩提心是完全为他人着想、完全利益他人的善心，是一切佛法精髓当中最主要的精华，佛陀身语意功德如此圆满殊胜，都是由这颗菩提心发起。即使是不信宗教或是反对宗教信仰的人，没有一个人会去排斥真正想要利益他人的这颗善良的心。因为每个人都知道，善良的心带来的只有利益，只有正面的影响，没有任何人会对善良的心有丝毫疑惑或反对。而发起最究竟的善良的心，是佛法最主要的一个意趣。佛法最主要的精髓就是完全利益他人，把他人视为比自己更重要。

我们随着业和烦恼，不自主地投生在今世，由业和烦恼所产生的这个身心近取蕴，是我们不想要的，但却没办法，但至少可用这个臭皮囊为众生带来些利益，而不是再去做损害众生和教法的事，那样对自己没有任何好处。善心的利益，是我们每个人都可以看到的，是没有争议的。我们这一生完全有能力发起真正利益他人的想法，只是我们自己愿不

愿去做而已。佛教诠释这颗善良的心时，不仅是肉眼可看到的自他的暂时利益，就连无法用肉眼看到的究竟利益，也可以由此心来成办。这种成办并非是没有逻辑道理的一种诠释，如果以一种正直、智慧的角度去好好观察，佛所说的教言，前后相联、环环相扣。如果我们更深层地去思惟，这颗善良的心所带来的利益是无比的。有了这颗善良的心，因为完全为别人着想，把爱我执视为仇敌而去破执，不只可以消灭我慢，也可消灭嗔心、贪心、嫉妒以及缘自己所产生的种种烦恼。爱我执会牵动种种烦恼，而缘自己所造作的种种恶业，绝对都能被消灭。善良心的培养，并非靠祈愿的力量，而是靠有次第的学习，来引导我们发起这颗善良的心。

我们在这世间生存，不可能独自一人养活自己，生命要维持下去，需要依赖众多的外缘，没有农夫何来米饭？没有工人何来我们的日常生活用品？人与人相处，要互相依靠才有办法维持生命。如果我们对我们所依靠的对象产生伤害心、嫉妒心、损恼心，这又有什么好处呢？可是，我们人有时比动物还要表现得糟糕，像蚂蚁、蜜蜂等，尚且知道团结和谐才有办法生存。比如蜜蜂，它不只有采蜜的公蜂，而且还有蜂后，各自有各自的工作。虽然它们没有什么学问，也不知道过去发生过什么、明天会发生什么，也没有智慧像人一样有计划地过日子，可是它们却能了解到现实的层面，就是必须团结才可以生存。所以它们不会互相伤害，而是互相协助、相互依赖、互相配合着。我们人虽自称很聪明，但却往往因自私自利，看不清现实的情况，完全不顾及他人的立场去损害他人，不了解损害他人就等于是伤害了维持自己生命所依赖的对象这一点。

爱他的善心，是社会利乐的泉源。更何况是像爱己般爱一切有情，甚至于更深层的、更殊胜的是爱他人胜过爱己的菩提心，更是所有利乐的泉源。我们生命的最主要目的，是

为培养帮助他人、利益他人的这颗爱他心而来。生为爱他心而生，死为爱他心而死。无论做什么，我们都要尽可能地回向利益他人的这颗爱他心，未发令发起，生起令增长，生起不衰退，如此的去发愿。虽然我们被业和烦恼所生，会有接二连三无有间断的痛苦，可是因为这颗善良的心，“乃至有虚空，以及众生住，愿我住世间，尽除众生苦。”即使有再大的困难，我们也有强有力的心力来承担一切众生的痛苦。

有了这颗发心，当我们安乐的时候，我们会把现有的安乐泉源回向给一切有情众生，所以我们是真正懂得如何享受安乐的。我们不只是在享受过去的善业乐果，同时又能累积新的乐因，而且这种乐因是非常强大增上的，这才是真懂得享受的人。同样，当我们痛苦时，我们不会因痛苦而沮丧，不会因痛苦而抱怨，反而因痛苦而累积更大的资粮。因为我们会从心深处如此祈愿：让自己去承担一切众生的痛苦。所以，业和烦恼的力量再大，能够难倒我们吗？不能。如果真能做到像伽喀巴大师所说，“由自胜解力，催苦及恶名，求治我执教，今死亦无憾”，由爱我执的因缘所生的痛苦，完全都不要去在乎它，相反我要把握现有的时间，好好去求教调伏爱我执的教授，纵然死去也不会后悔。那么，从此绝对已经打开了安乐的大门，我们已经跨进去了。

以我个人来讲，我对你们所说的修学菩提心的法，我会仔细地去思惟，有时间就尽量地回向令菩提心早日生起。同样也希望你们能如此地发愿，精进地往这颗善良的心努力修行。我平时真的有这样想，我能用我的嘴来说菩提心的殊胜教授，这真的是因缘非常难得，很有福报。同样，你们能用你们的耳朵来听闻如此殊胜的教授，真的是很有善根。我们要懂得随喜自己的善业，但不要因此而满足，要恒常励力来发起殊胜菩提心，这样的话，无论是对个人今世乃至后世、生生世世，还是对家庭、对整个社会而言，都绝对会带来利

益。纵使今世只有这个可学，没有其他法门可学，也应没有任何遗憾。否则如果我们来到这世间，只是为了要伤害他人，那又有什么意义呢？比如人类为了自己的长寿，研发了很多药物，要牺牲很多的老鼠和白兔等。因为怕它们活蹦乱跳，在做实验前就先打麻醉针，把它的手脚割断、肚子剖开，甚至把它的头脑切一块下来观察脑的状况。当麻醉药力消失后，动物还没有死，它们就这样在无有医护、没有救助的情况下活活疼死，它们的哭泣也没有人能听到，就这种非常无奈地死去。这就是我们人类给畜生造成的活生生的地狱苦痛，是畜生的地狱。虽然从另外一个角度来说，如果真的研发了许多治疗疾病的药物也确实不错，可是我们的手法上真的是太残忍了。同样，有些人虽然非常有智慧，可是内心因被嗔心和怨恨所控制，他的杀伤力无人能及，一时可夺走千百万人的生命，这样害人的生命又有什么意义呢？相反的，如果我们懂得自他相换的菩提心殊胜教授，当我们看到损害众生、损害教法的这些人的时候，我们的内心会产生极大的悲悯心。如此只为个人利益而夺取千百万人寿命的极大恶行，完全是因为他内心被烦恼所控制，无有自主地被烦恼所骗，欢喜造恶业，但却不知恶果的恐怖所致，这人是多么的可怜！如是去思惟，我们才有正面积积极的思惟模式，当对方伤害我们的时候，我们也不会嗔恨。因为对方并非真正想要伤害我，他是被烦恼所控制而产生了伤害我的念头。就连我已听到过烦恼的过患，我还是会生起烦恼，更何况是他，这个连烦恼的过患都没有听到过的人呢？如此地思惟，纵使遇到怨敌，我们仍然会保持悲悯心。

佛在二千六百年前说了爱他胜于爱己的自他相换殊胜教法，这确实是不可思议的殊胜法门，绝不会因时代变迁而变质。到今天为止，人们还是一致地认为善良的心是绝对可以带来利益的。通过希愿有情能够远离痛苦的悲悯来发生增上

意乐，是要由自力来成办他人的安乐，这种能力我现在没有，唯佛能够圆满自他的利益。烦恼是暂时性的污染，烦恼是有对治力可以去消灭的。因为污染是暂时的，加上心的体性是唯明唯知的，所以我们绝对能够发起由希求他利为因与希求菩提发心相应的心王菩提心。当我们能够一遇到因缘，不需要经过思考，就能油然而发起这种为利有情愿成佛的心时，就是真正生起了菩提心。

思惟自他能换胜利及不换过患者，《入行论》云：「若有欲速疾，救护自及他，彼应自他换，密胜应受行。」又云：「尽世所有乐，悉从利他生，尽世所有苦，皆从自利起。此何须繁说，凡愚作自利，能仁行利他，观此二差别。若不能真换，自乐及他苦，非仅不成佛，生死亦无乐。」谓当思惟，唯自爱执，乃是一切衰损之门；爱执他者，则是一切圆满之本。

思惟自他相换的殊胜功德以及自他不换的种种过失：

《入行论》云：“若有欲速疾，救护自及他，彼应自他换，密胜应受行。”如果想要快速地、真正地离苦得乐，唯一的秘密口诀就是自他相换。

为什么呢？理由是：“尽世所有乐，悉从利他生。”这世间所有的安乐，都是由利益他人的善行而产生；“尽世所有苦，皆从自利起。”这世间所有的灾难，无论大小，无论天灾人祸，都是由爱我执去造业，苦因感苦果。

“此何须繁说？凡愚作自利，能仁行利他。”还需要多说吗？凡夫所以是凡夫，就是因为有爱我执，自私自利；佛所以能成佛，是由于利他的缘故。“观此二差别”。所以我们透过这两者就可以了解，我们是要做凡夫还是要成佛，像佛一样具有功德，那就要看自己的作为是随着爱我执走，还是要随着爱他行。

“若不能真换，自乐及他苦，非仅不成佛，生死亦无乐。”如果我们还是随着爱我执走，那么即使是在生死轮转当中也不会有安乐；如果我们愿意修自他交换，把爱己的心转移到他人身上，把排斥他人的心转移到自己身上，那么不只是可以成佛，因为爱他的殊胜功德，连遇到仇敌都有办法感恩，转违缘为道用，还有什么事情能难倒我们？纵使是在生死当中，我们也是安乐的。

所以，应当思惟：“唯自爱执，乃是一切衰损之门；爱执他者，则是一切圆满之本。”

若修自他换易意乐，定能发起。如先怨敌闻名便怖，后若和顺相结为友，设无彼时，亦能令生最大烦恼，一切悉是随心而转。故若能修观自如他，观他如自亦能生起。即此论云：「困难不应退，皆由修力成，先闻名生畏，后无彼不乐。」又云：「自身置为余，如是无艰难。」若作是念：他身非我身，云何于彼能生如自之心耶？即此身体亦是父母精血所成，是他体分，然由往昔串习力故而起我执。若于他身修习爱执，宛如自体亦能生起。即彼论云：「如汝于他人，一滴精血聚，虚妄执为我，如是应修余。」如是善思胜利过患，则能至心爱乐修习，又见修习便能生起。

如果修学自他换，这一种的意乐是绝对能够发起的。我们不要认为原本爱己的心转换到他人身上，排斥他人的心转换到自己身上很困难，其实困难不困难，是看自己的心有没有习惯它而已，习惯的事就会很简单。难就难在自己愿不愿意去习惯它，如果自己真的愿意去习惯它，就没有什么困难的。就像以前听到某个仇敌的声音都会感到恐怖，可是因由某种机缘，这个冤家后来变成了朋友，于是内心的苦恼就发生了转变，如果没有这个人在，倒反而不习惯了一样。对他人像是对自己一样去爱护，观自己就像排斥他人一样去排

斥，或者说把自己视为次要而不是主要。这种自他换，只要去串习，没有办不到的。

有人说：他人的身体是他人的，我的身体是我的。他人身上受苦，我并没有感受，我怎么可能会像爱己般地来爱护他人、照顾他人呢？宗喀巴大师回复说：我们这个血肉之躯，是由父母的精血辗转而来，其实它应该是父母的身体才对。可是由于往昔爱我执串习的力量，我们的意识在结生的时候，就把它占取为自己的身体。就像我们在一个房子里面住久了，就说这房子是我的一样。实际上这房子是父母买的，产权是父母的，并不是我的房子。又比如，如果独生子身体有病的话，痛在孩子的身体上，但母亲的心却会更痛一样。所以会不会有痛的感触，主要是在自己的心。如果真正想去珍惜爱护他、关照他，产生了悦意之相，就会产生感受。

彼修自他换易之理，次第云何？言自他换，或说以自为他以他为自者，非是于他强念为我，于他眼等念为我所而修其心。乃是改换爱着自己，弃舍他人二心地位，应当发心爱他如自，弃自如他。故说改换自乐他苦，应知亦是于我爱执视如怨敌，灭除爱重我之安乐；于他爱执见为功德，灭除弃舍他人痛苦，于除他苦殷重修习，总当不顾自乐而除他苦。

所谓的自他相换，把他人想成自己，自己想成他人，并不是说是把他人的眼睛想成自己的眼睛等，不是这种的修学方式。而是把原本爱我的心转变去爱他人，把原本排斥他人的心转移到排斥自己。发心爱他如自，弃自如他，是知爱我执过患、爱他执功德，所以不顾自乐而除他苦。

此中分二：一、除其障碍；二、正明修法。今初

修习此心有二障碍：一谓执自乐他苦所依自他二身，犹如青黄各各类别。次于依此所生苦乐，亦便念云：此是我者应修应除，此是他者轻而弃舍。能治此者，谓观自他非有自

性各各类别，唯互看待，于自亦能起如他心，于他亦能起自觉故。如彼山此山，譬如彼山虽就此岸起彼山心，若至彼山则定发起此山之觉。故不同青色，任待于谁唯起青觉，不起余色之觉。如《集学论》云：「修自他平等，坚固菩提心，自他唯看待，妄如此彼岸。彼岸自非彼，观谁而成此？自且不成自，观谁而成他？」此说唯由观所待处而假安立，全无自性。

在修学自他相换时，有两种障碍：

第一种障碍，认为自己的快乐和他人的痛苦，是由自他不同的身躯所产生，自己的苦乐和他人的苦乐一点关系都没有，就像是青色和黄色不同一样。

其实，如果是以第三者的角度去看，自和他并不是独立自主而有的，而是互相看待下形成。你、我、他，都是互相看待下产生，并没有一个永远的我、永远的你和永远的他。我的利乐、你的利乐，或者我的衰损、你的衰损，也不是独立自主的，是在看待的角度下来说的，就像是彼山和此山一样。如果自、他真的是如青色和黄色一样不相干，那你认为不必为别人的利乐着想，说不定还有一定道理。可事实并非如此，自己的苦乐与他人的苦乐是有着直接联系的。如果你周遭的人，每一个都活得不快乐，那你怎么能活得快乐呢？没有办法。但如果你周遭的人，每一个都活得很欢喜，那你多多少少也会因周遭人的欢喜而有一分欢喜。我们自己的苦乐等的种种感受，并不完全是自己独立而有，而是跟周遭的人有直接的、密切的关系。只是我们一般的人，会执取说我的部分就是我的，你的部分就是你的，会把自他分得很清楚。这是一种错误执着，源于独立自主的自性执着，以为不须看待、不须依赖、无有缘起的这一种错误概念。

二谓又念他之痛苦无害于我，为除彼故不须励力。除此碍者，谓若如是，则恐老时受诸苦恼，不应少年积集财物，

以老时苦无害于少故。如其手亦不应除足之痛苦，以是他故。老时幼年前生后生仅是一例，即前日后日、上午下午等，皆如是知。若谓老幼是一相续，其手足等是一身聚，故与自他不相同者，相续与身聚，是于多刹那、多支分而假施設，无独立性，自我他我，亦皆于假聚相续而安立。故言自他皆观待立，全无自性，然由无始串习爱执增上力故，自所生苦便不忍受，若能于他修习爱执，则于他苦亦能发生不忍之心。

第二种障碍，是认为他人的痛苦不会伤害到我，所以我为什么要为他人的痛苦去伤脑筋呢？所以我不需要去除他人的痛苦。

宗喀巴大师回复说：如果你认为他人的痛苦不需要我去承受，所以我不需要为他人着想，那么你老时的痛苦，年轻时的你也不会感受到，为什么你还要在年轻的时候，就要为预防老时的痛苦而去累积财物呢？又，当我们脚受伤时，为什么我们会以手来帮脚敷药呢？手归手、脚归脚，手脚是分开的啊？所以，认为自己不该为他人着想的想法是不应该的。

我们一直有一种概念，认为自己和他人是分开的，这种非常强烈的独立自我的概念，障碍了自他相换。可是若仔细地思惟，无论是天人还是饿鬼、畜生、地狱的众生等，虽然我们并没有一个个地看到，但是他们都是决定要离苦得乐的。就像我们虽然不知道每一片树叶的种类或者每一朵花的种类，但是我们可以决定知道说，每一片树叶、每一朵花都会雕落。因为一切的有为，都是无常的，所以我们可以推理出树叶与花朵的无常性质。同样的道理，虽然我们并不能认知每一个众生，但是我们可以知道，每一个众生真的都是非常积极地在为着自己的离苦得乐而努力。为什么要离苦得乐？最主要的原因是什么？没有理由，就是想要离苦，就是

想要得乐，就是这么简单。从这一点来说，我们和众生是一致的。既然一致，干嘛还要分你、我、他？这没有道理。

就像身体有很多支分，如我的头、我的手、我的脚、我的眼睛、我的器官、我的内脏等等，但当我们讲到身体的时候，其实已经包括了这些分支。所以无论是手、脚或是眼睛、耳朵等任何一个支分遭受痛苦，我们身体其他的支分都会想尽办法去消除它的痛苦。同理，既然我们大家都想离苦得乐，那么无论有谁痛苦，我们都必须要去负起责任，帮助消灭他的痛苦才对，干嘛要分你我他呢？这不成道理。当我手痛的时候，我觉得是我的身体痛，不会觉得说是我的身体里面的手痛，不会分得这么细。同样的道理，众生痛苦的时候，我也跟着难过；众生欢喜的时候，我也跟着快乐；众生行善的时候，我内心跟着随喜。当任何一个有情遭受到困难痛苦时，我们能自然产生悲悯心；无论是谁去造善业的时候，我们能够油然而产生随喜心。如果我们能够真正做到这样，那我们就会远离上述所说的障碍了。

有一个差别很奇妙，虽然你、我、他是随着不同的角度而说，可是每个人身上的我永远都是一个，而你和他却永远都是无数。牺牲一个，而去满足更多人的利益，甚至是无限个体的利益，这是智者的做法；牺牲无数人的利益而来满足自己单个的利益，是愚者的做法。为什么永远都是我最重要？为什么要让自己当愚者呢？这是没有道理的。所以自他相换绝对不是一种凭着宗教信仰的虔诚心来做的修行，而是非常理性、非常有逻辑的。我们时常也说，为了能够成就更伟大的事业，要牺牲小我、完成大我，就是如此啊。

如果能够成就一切有情众生的利益，那么自己的安乐和痛苦又算得了什么？每当我们真正地发起如此的心力，想要去承担一切众生的痛苦，那我们自己再怎么苦也都不会觉得苦了。自愿去承担痛苦和自己必须无奈接受痛苦，两者比较

起来，无奈接受痛苦对自己来说是真正的内心带有烦恼的痛苦，自愿承担痛苦不叫痛苦，而是一种面对困难的勇气，是用智慧去化解问题。自愿去承受时，内心深处有无比的自信、无比的勇气。认为去承受每一个人的痛苦，不是会更苦吗？这一种想法，是爱我执在作祟。因为爱我执，思想就会如此狭小。当我们没有经验、没有勇气、见识小的时候，哪怕是遇到了一点点的挫折，就好象是天塌下来了一样，无法承受。是爱我执把自己的心量给缩小了，是爱我执把我们给宠坏了，所以连最小的痛苦也没办法承受，只好无奈地去接受痛苦，这才是真正的痛苦啊。

格西伽喀巴在快圆寂的时候，跟他的侍者说：“赶快做朵玛，要做供养，因为我的心愿没办法达成。”侍者说：“师父，您平日观修大乘法门这么有成就，有什么心愿没有办法达成呢？”伽喀巴回复说：“我想为利有情，承担他们的痛苦。我唯一的心愿就是要让自己投身到地狱去，可是我现在却看到了净土，这没有办法满足我的心愿。所以赶快帮我做朵玛，快去做供养。”因果就是如此丝毫不爽，想要让自己获得究竟永恒的安乐，我们就要给予一切有情众生安乐，这才是真正利益自己的唯一方式。我时常说，这一个公案对我讲是非常有帮助的。我们不要再以愚痴的方式来利益自己了，要以智慧的自私方式，才能够真正达到让自己安乐的目标。

更敦朱巴年老的时候，他的弟子祈求说：“上师，因缘聚集的话，就能够往生净土。您已经获得了一切成就的果位，请不要抛弃我们这些可怜的众生。”更敦朱巴回答说：“我从来没有想过要到净土去，我一直想让自己留在这污染的世间，来帮助那些没有依怙的可怜众生们。”更敦朱巴所说的这些话，对我也非常地有帮助。由菩提心所生的不可思议的功德，真的能使我们从内心深处发起尊敬和恭敬。就是因为有

了这颗菩提心，才能够累积起如此广大的资粮和殊胜的功德。

有人又反驳说：虽然老年时的痛苦，少年时不会感受，可是老和幼毕竟是同一个人去承受，老和幼是相续的。就像手和脚虽是分开的，但却是一个身体的手和脚啊，这跟自和他是不同的。宗喀巴大师回答：相续与身聚，只是我们意识缘取的概念。并没有所谓老、幼的独立自性，自和他也是如此无有自性，最主要的是看我们的心如何安立。如果我们真的去爱护他人、关照他人的利益，那么由这一种的假相安立，他人行善的时候，我们随喜，由此而累积功德；他人痛苦的时候，我们产生悲悯心，又由此累积功德。自他的苦乐关系是非常密切的，如果我们真的发起了利益有情的菩提心，可以利益无量有情；但是相反地，如果我们想要伤害有情，由我们的智慧再加上我们的嗔恨心，我们会伤害到很多的有情。如果我们把他人安立成是一个我去怨憎的对象，那么因由嫉妒的缘故，他人欢喜的时候，我们就会痛苦。就像我们把手和脚安立为是我们的身体，因为内心如此取有的缘故，所以当我的脚痛或者手痛的时候，就会说我的身体痛了。同样的道理，当我们的内心真正地去利益他人、爱护他人的时候，由我们的意识作此安立，他人行善我们会随喜，他人痛苦我们会起悲悯，绝对是会产生这种作用的。

如是除自他换诸障碍已正修习者，谓由于自贪着力故，起我爱执；由此执故，无始生死乃至现在，发生种种不可爱乐，欲修自利作自圆满，行非方便经无数劫，自他二利悉无所成，非但无成，且唯受其众苦逼恼。若自利心移于利他，则早定成佛，圆满自他一切利益。由未如是，故经长时劳而无益。今乃了知第一怨敌即我爱执，应后依止念及正知，坚固决定励力灭除。其未生者当令不生，其已生者令不相续。

《入行论》云：「此于生死中，百返损害我，意汝欲自利，

虽经众多劫，以此大疲劳，汝唯引生苦。」又云：「若汝从往昔，能作如是业，除佛圆满乐，定无如斯时。」如是不执自言，不护自品，当数修心，将自身财及诸善根，悉无顾虑惠施有情。

正修习自他相换的时候，就是反复地去思惟爱我执的过患和爱他心的功德。

无始以来到现在，我们为离苦得乐想尽了办法，但为什么没有真正做到离苦得乐呢？原因就是，我们是透过爱我执的方式而去采用各种各样的办法，因地上错了，所以再怎么样做都无法校正，无法获得离苦得乐之果。因若正确，果绝对是正。如果爱我执能够给自己真正带来安乐，那我今天应该是最快乐的，可是却没有啊。如果我们还要按照以前的模式，随着爱我执走的话，那就永远是一个凡夫，永远都是离乐得苦而已。如果我们的爱心重点不是爱自己，而是爱他人，是把自己作为次要角色的话，我们早已成佛，已经圆满一切自他利益的事业了。但是我们却没有这样做到，所以我们再怎么努力，都没有办法真正地满足自己的利益。所以我今天才了解到，爱我执才是我最主要的敌人，我要依照正知正念彻底地去消灭它。消灭爱我执的最主要的力量就是爱他心，每一个有情都是增长爱他心的助缘，所以我们必须从内心深处去感恩每一个属于他的有情。

《入行论》中说，在生死当中反反复复地轮转，我的心啊，因为你只缘自己的利益，所以纵使经历了无数生死大劫，绞尽了脑汁和心血来成办自己的安乐，却只成办了痛苦而已。如果你从前就知道，爱我执是一切痛苦的根本，爱他心才是一切利乐之缘，而去真正爱护一切有情，那你今天就不应该像现在这样凄惨，应该已经圆满了佛所拥有的一切功德了。

透过这样的反复思惟，我们不再执取自己，不再随着爱我执而走。相反的，我们把自己所有的善根，一切的一切，从内心深处布施给一切有情，目的就是为了消灭爱我执。

又施彼已即应利彼，不应于彼而行邪行，故于身等应当灭除自利之心。如云：「意汝定应知，自为他自在，除利诸有情，汝今莫想余。他自在眼等，不应作自利，眼等于利他，不应作邪行。」若见身等弃舍利他，攀缘自利，或身语意而反于他作损害缘，应作是念而正遮止，此于往昔亦曾令受无边众苦，现今若于相似利益而生错误，随彼转者当生大苦。如云：「汝昔伤害我，已往可不谏，我见汝何逃，应摧汝憍慢。今汝应弃舍，思我有自利，我于余卖汝，莫厌应尽力。放逸不将汝，惠施诸有情，汝则定将我，授予诸狱卒。如是汝长时，舍我令久苦，今念诸怨恨，摧汝自利心。」如是数思爱他胜利，当由至心发生勇悍，弃他之心未生不生，其已生者令不相续，于他令发可爱可乐可意之相。

既然我们已经把自己所有的一切都布施给了一切有情，那就要好好利用这个臭皮囊去利益有情，不要再做伤害有情的事情了。

如同《入行论》中所说，我的心啊，从今天起，我已经把自己的身、自己的一切都布施给了属于他的有情了，除了利益诸有情，你就不要再想其他的事了。我的眼睛、耳朵等五根，已布施给了他人，所以不应该因贪着自利，再用五根来造作恶业了。从前，你随着爱我执走，随着业和烦恼走，才使我受到伤害，把我拉到三恶趣受苦。我今天不再听信你随爱我执走了，我要把你完全奉献给爱他心，看爱我执还能往哪里逃？我要完全彻底地摧毁你爱我的骄慢。从今天开始，我的心啊，你再也不要缘自利了，我已经把你卖给了爱他心了。如果我今天不把你交给爱他心，你还是随着爱我执走，你绝对会把我交给地狱的狱卒。无始以来到现在，这么

长的时间里，因为跟随着爱我执走，起心动念都是随着烦恼而造恶业，所以我永远都是充满痛苦的凡夫。我今天好不容易知道，原来受苦最大的祸根是爱我执，所以从今天起，我要彻底地消灭爱我执。

“如是数思爱他胜利，当由至心发生勇悍，弃他之心未生不生，其已生者令不相续，于他令发可爱、可乐、可意之相。”

如昔于自爱乐执着，今于他所应令发起爱执之心。如云：「应执余如我。」能发如是爱执有情，其因谓当念彼恩德，或见于自所作饶益。此复犹如见诸沃田善植种子，能结众多上妙果实便极珍爱。如是若于有情福田植施等种，亦能出现时究竟一切利乐。若获定解，亦起爱执，故于是等应当思惟。

如果把爱我的心转到他人身上，就会结出种种的善妙果实，我们将累积无比的善业，所以要好好地珍爱这一颗爱他的心，于此而生定解。

《入行论》云：「有情与诸佛，同能生佛法，如其敬信佛，何不敬有情？」此如令诸有情欢喜颂说，若杀有情则能引其堕三恶趣，若救其杀能引善趣复得长寿，若于有情不与而取及施资财，发瞋恚心及修慈悲，亦能引生善趣恶趣。特缘有情乃得发心，为利有情始修诸行，是故成佛亦须有情，要依有情施等乃满。当审思惟。

如果我们能好好地利用有情这块肥沃的良田，我们就可以累积无比广大的资粮。相反，如果我们伤害有情，对自己来讲绝对会获苦果。而且为了能够成佛，我们必须要去圆满六度，圆满六度必须要靠有情。成佛的功德，一半来自三宝功德田，另一半来自至尊有情。应当如是思惟。

《释菩提心论》云：「世间善恶趣，其爱非爱果，皆由于有情，作利损而生，若无上佛位，且依有情得。人天诸资

财，梵释及猛利，护世所受用，于此三趣中，无非利有情，所引此何奇？地狱鬼畜中，有情之所受，苦事非一种，从损有情起。饥渴互打击，及侵害等苦，难遮无穷尽，皆损有情果。」诸声闻等果报下劣，是由未能广行利他。诸佛获得究竟果位，是由广利有情而生。应思此理，不应刹那贪着自利，即前论云：「于有情离贪，如毒应弃舍，诸声闻离贪，岂非下菩提，由不弃有情，佛证大菩提。若知生如是，利非利诸果，则于刹那顷，岂有贪自利？」是则专住利他及菩提果，亦见是从菩提心苗之所出生，此心根本见为大悲。故诸佛子爱乐修习，若多修习令其坚固，则能任运趣极难行诸广大行。

爱我执不但使生死轮转中带来种种的痛苦，即使是好不容易看到生死过患，获得了生死解脱的小乘罗汉等，也会因由爱我执的缘故，而没有办法圆满自利。虽然他们已经发起精进力，有坚固的禅定，现证了空性的智慧，获得了不可思议的涅槃功德，但却因为爱我执的障碍，没有办法圆满功德。再再地思惟，我们要把爱我执视为最主要的仇敌，不应该再随爱我执走，要以多门力彻底地去消灭爱我执。只要恒常地修学大悲心，再怎么痛苦、难行的利他善行，我们都能做到。

即前论云：「悲坚为根本，菩提心苗生，专利他觉果，诸佛子应修。若修令坚固，诸怖他苦者，能舍静虑乐，而趣入无间，此奇此应赞，此为胜士法。」今于此义，亦应用诸先贤言论而发定解。如觉窝云：「不知修慈悲之菩萨，唯藏人能知。」

“此奇此应赞，此为胜士法”，这就像之前伽喀巴的回向一样，“求治我执教，今死亦无憾”。“今于此义，亦应用诸先贤言论而发定解”。

还记得我小时候，大约十岁时，曾经跟达若仁波切说道：“密咒非常的好，金刚乘非常的殊胜，可是菩提心好象很难生起。”就如同这里阿底峡尊者所说，他不知道那一尊菩萨不修慈悲，唯有藏人才会知道。这个“藏人”就是讲我吧，我想大概是的。

若尔当如何修？「须从最初次第学习。」朗日塘巴云：「霞婆瓦与我，有十八种人方便，一种马方便。人方便者，谓发大菩提心，随作何事悉学利益有情。马方便者，谓菩提心未生者令不生，已生者令不住，不使增长者为我爱执。故特于彼尽力违害。正对有情尽力利益。」大瑜伽师谓善知识敦巴云：「我有风息平等转等，如此如此三摩地。」答云：「汝修纵能耳边击鼓不可破坏，若无慈悲及菩提心，犹当生于昼夜应悔之地。」此中意趣，似说当成能生无暇无色等处异生之因。康垄巴云：「我等于觉窝有情颠倒行事，有情于我等亦当如是行。」立与未立大乘根本，入与未入大乘之分，一切皆是相值于此。故一切时应观于此，令心生起。若生者善，若未生者莫如是住，应常亲近开示此法大善知识，常与如是修心伴侣共同居住，观阅显示此法经论，勤修此因积集资粮，净此障碍。自能如是净修其心，则定能下圆满种子。诚非小事，理应欢喜。如大觉窝云：「欲趣大乘门，觉心如日月，除暗息热恼，励劫亦令生。」

“觉窝有情”就是至尊有情，“觉窝”是至尊的意思。有情为什么被称为至尊？原因是因为有情对我们太有恩德了。我们的善业，完全是依靠有情福田。无论是生死轮转中的一切乐果，还是解脱生死、圆满成佛的果位，都得靠有情的这个资粮田才有办法。所以说有情是为至尊，我们要感恩有情。

“欲趣大乘门，觉心如日月，除暗息热恼，励劫亦令生。”纵使需要花长久的时间，来生起这么殊胜的菩提心，我也愿意。

第三此心发起之量，如前已说，应当了知。

自他相换的生起之量，如同之前所说，只要遇到因缘，不需要经过思考，能够油然而生，这就代表我们真的生起了自他相换。

《广论》有的不同的教授方式，在自他相换觉受的教授中，又有思惟自他平等、爱我执的过患、爱他心的功德来修取舍的不同科判。也就是说，在观修自他相换之前，我们也需要观想自他平等的内涵。只不过这里的平等舍，跟知母之前所修的平等舍是不同的。知母之前所修的平等舍是无量舍的意思，是说远离对有情的贪嗔。而这里自他相换前的平等舍，是说自己与他人是同等的，没有差异。如同提江仁波切曾经的教授，许多的大论典也都有如此说。

先从他人的角度来思惟，一切的有情众生，当然自己包括在内，都同样地想要离苦得乐。但虽然想要快乐，却一直得不到快乐，就像是十个乞丐，同样穷困，都缺乏生活资具。我们怎么可能再去分党这十个乞丐，说你是这一派，我是那一派呢？这不成道理。这是由缺乏乐，由离乐的部分去做思惟的。再由得苦的部分去做思惟，就像十个病人，都同样遭受难熬的病苦，我们怎么可能从这十个病人当中，来做区分说，你是这派的，我是那派的呢？没有道理。同样的，我们无始以来都受到烦恼病的煎熬，我们怎么可能再去区分自方或他方呢？这是没有道理的。

以自己的角度来讲，一切的有情众生，在无量的过去世当中，都曾经当过了我们最有恩惠的恩人，而且未来还会继续地利益我们。虽然他们也伤害过我们，或者是做过中庸有情，可是别人会不会真正伤害我们，最主要还是要看我们自己的心念。如果我们的的心念坚定，别人是伤害不了我们的。同样的伤害因缘，菩萨不但不会因此受伤，反而还会因此增长他的忍辱修行，因为唯有仇敌才会增长菩萨的忍辱。行菩

萨行，必须要学习忍辱波罗蜜多，而忍辱波罗蜜多，唯有透过真正想要伤害我们的仇敌，才有办法修习。不是真的想要伤害我们的人，根本不叫做仇敌。就自己和他人来说，我们同样都是无常苦性，再去分出自方、他方，这没有道理。好比是将被屠夫宰杀的十只羊，正走在通往屠宰场的路上，再在这十只羊里面，去分自方的羊和他方的羊，没有意义。其实我们都是要被烦恼所造的业给宰杀的，既然如此，那我们为什么还要分自己和他人呢？这是没有道理的。

从他方应修自他平等，由自方应修自他平等。由胜义的角度来讲，也应该修自他平等。因为由胜义的角度来说，没有完全独立的亲人和完全独立的怨敌。虽然名言上有所谓的亲人，有自己的生父生母。错误执着亲属、怨敌有独立自性，所以才缘自己的亲属产生贪着，缘怨敌产生嗔恨。从胜义的角度来讲，自他也是平等的，并没有任何亲属或者怨敌的独立自性。如果从胜义的角度来说，自他真的不平等，那如来应该说才对，可是如来并没有这样说。其实一切的众生，都是被业和烦恼所掌控着的。无论是从世俗还是从胜义角度来讲，我们都不应该分别亲、怨，产生贪嗔，这是没有道理的。

寂天菩萨著作的《入行论·忍辱品》中，透过无量门的理由，非常详细地说到了嗔心的过患、忍辱的思惟、如何面对仇敌等。我们没有办法修学自他平等时，可以看看忍辱品，这对我们是绝对有益的。无法修自他平等的最主要的原因，就是缘怨敌的嗔恨在作祟。通过忍辱品的思惟，我们可以知道，如果想要使自己真正获得成就，唯有透过仇敌这一关的测验才有办法。如果这一关的测验通不过，我们就永远被卡在原地。仇敌，其实是帮助我们获得成就的，没有仇敌这一难关，我们要往上突破是非常困难的。

透过上述种种思惟，观修自他平等之后，再来思惟爱我执的过患。如同上面已说过，一切的过患，都是来自爱我执。相反的，如果把原来爱己的心转移去爱他人，把排斥他人的心转移到排斥自己，让自己的心随着爱他心而转，一切的利益都由此而发生。

透过自他心的利害认知之后，来去修取舍。如果我们配合着七因果、自他相换两者一起作观修：首先观修在知母之前说的无量舍，做平等舍的观修，缘一切有情远离爱恨亲疏，然后再去知母、念恩。

念恩的时候，可以如同《广论》上所说去作观修，也可以这样思惟：要成就佛果，必须要去成办六度。六度中第一个是布施，如果没有众生，我们如何去修布施？没有办法。所以至尊有情福德田，才可以让我们去成办布施波罗蜜多。布施和布施波罗蜜多是有差异的，小乘阿罗汉有布施，可是不成为布施波罗蜜多，原因就是因为他们没有菩提心，没有强烈的利他心摄持而行布施，所以小乘者做再大的布施，也不能称为布施到彼岸——布施波罗蜜多。不单是布施需要依赖有情福德田，布施波罗蜜多也是由至尊有情来圆满成办的。同样的，像是持戒，不要说别解脱戒，就连最基本的十善道，断十恶业的戒体而言，也是因为有无量有情福德田，我们才有办法去成办。没有令我们想要产生杀念的有情，我们如何去防护杀业？没有想要让我们造恶业的有情，我们如何防护恶业呢？没有办法。那更何况是第三度忍辱波罗蜜多，更是需要一个真的想要伤害我们的怨敌，我们才有办法去修学忍辱波罗蜜多。所以，就想要成佛的利益来说，一切都来自于有情资粮田。不只是出世间的广大福德善行，是由有情资粮田而去成办，就连今世我们从母胎出生一直活到现在，也全部依靠着有情资粮田。就拿我们西藏来讲，我们日常的食物是糌粑，做糌粑时需要透过许多有情的手来做，而

且为了让糍粑好吃，就要加酥油进去，酥油是工人制作的，原料是牛奶，得有牛产奶才有办法生产酥油。其实牛奶本应该是小牛饮用的，但我们人的贪欲剥夺了小牛的权力，把饮用牛奶的权利占为己有。尤其是我们吃肉更是如此，是我们杀了动物，动物牺牲了自己的性命，给予我们皮、肉、骨头等。如此去思惟，我们真的要好好地反省，有情对于我们的恩惠，今世的衣食住等，一切的功德和利益都完全来自于有情。比如名誉，就是来自于他人，在今天这个社会，一个人的名声，需要透过媒体的力量打响、打亮，一传十、十传百，才成为有名的人。所以今世的利益，也都完全是由有情资粮田产生的。

透过念恩，而去产生强烈的报恩。知母、念恩、报恩之后，再去思惟上面所说的自他平等，之后观想：我永远是一个，他人是无尽，我们要做智者还是要做患者？透过思惟爱我执的过患、爱他心的功德，决定将原来爱己的心转去爱他人，将排斥他人的心转到自己身上。为了能够消灭无始以来跟随着我们的爱我执，我一定要透过他人来培养爱他心。他人是帮助我消灭最大仇敌的最大恩人，于是去感恩他人，产生悦意相。

我平常对外国人这样讲：菩萨们圆满自利的方式，真的是最有智慧、最善巧的。菩萨们最懂得自私，很会照顾自己。因为菩萨以智慧照顾自己的缘故，所以他把所有的重点摆在他人身上，在成办他利的时候，随顺着成办自利，初中后三时圆满自他二利，没有任何的副作用，没有任何的苦果、伤害。可是我们凡夫，以愚蠢的方式来成办自利，搞到最后，所想一切都和烦恼相应，所说一切都和恶业相应，所得一切都是要去三恶道。我们不懂得照顾自己，要照顾自己这本没有错，我们要以智慧来照顾自己，而不是以顽固的愚蠢的方式去行自私自利。

透过缘众生的悦意慈心，再加上之前在共中士道所说的种种痛苦的思惟，而去产生缘有情的悲心。由慈心观舍，由悲心观取，来作取舍的观修。取舍的次第虽然没有决定，但是许多大论典有说先修取、后修舍，但最主要是看个人。怎么观修？透过悲悯心，取一切众生所有的不好，恶业、烦恼、所知障等，完全让自己来取代，像是毒蝎或者是非常肮脏的黑色云团，完全融入在自身，压在爱我执的身上，以毒攻毒，彻底地把爱我执消灭。透过慈心，把自己三世所造一切善业，透过白色的光芒或是白色清净的甘露流出，回向给一切有情众生，让他们获得自己所累积的一切福报资粮。以这种慈悲取舍的方式，来增强我们自他相换的证量。之后再发起增上意乐，为利益有情，我一定要努力负起一种责任感。最后，再去生起为利有情愿成佛的希求无上菩提的发心。

如此的观修，是把七因果和自他相换相结合的一种观修菩提心方式。

菩提道次第广论十八天教授

第五部分上士道仪轨受法

仪轨受法

第四仪轨正受者，如大觉窝云：「欲修令此生，应励恒修习，慈等四梵住，应除贪及嫉，以仪轨正发。」若修心已，于其发心获得定解，当行受此之仪轨。

发心之后，为了使发心能够更坚定的缘故，所以在此说到了受愿心仪轨。

此中分三：一、未得令得；二、已得守护不坏；三、设坏还出之方便。初中分三：一、所受之境；二、能受之依；三、如何受之轨则。今初

觉窝于尊长事次第中仅云：「具相阿阇黎」，更未明说。诸先觉说：「具足愿心住其学处，犹非完足，须具行心律仪。」此与胜敌论师说：「当往具菩萨律仪善知识所」，极相符顺。《十法经》中，由他令受而发心者，说有声闻，是说由彼劝令厌离而受发心，非说声闻为作仪轨。

我们受愿心仪轨，可以从上师座前得到。上师是具相阿阇黎，但阿底峡尊者并未详细解说如何是具相之理，于是宗喀巴大师就引用诸先觉所说，这个为我们传授愿心仪轨的上师，必须是生起菩提心、得到菩萨戒的菩萨。虽然也有经论说到由声闻来令受发心，但是宗喀巴大师说，这里的声闻是指劝令厌离而受发心，并不是说由声闻来做授仪轨的上师。

能受之依者，总如胜敌论师说：「若善男子或善女人，具足圆满身及意乐。」谓天龙等其身意乐堪发愿心者，一切皆可为此之依。然此中者，如《道炬释论》说：「厌离生死，忆念死没，具慧大悲。」谓于前说诸道次第已修心者，是于菩提心略为生起转变意者。

由菩提心的思惟，使心获得了调伏转变，有了菩提心觉受的人，就可以成为愿心仪轨的接受弟子。

如何受之轨则分三：一、加行仪轨；二、正行仪轨；三、完结仪轨。初加行仪轨分三：一、受胜归依；二、积集资粮；三、净修意乐。初中分三：一、庄严处所安布塔像陈设供物；二、劝请归依；三、说归依学处。今初

远离罪恶众生之处，善治地基令其平洁，以牛五物涂洒其地，以栴檀等上妙香水而善浇洒，散妙香花，设三宝像谓铸塑等，诸典籍等，诸菩萨像，安置床座或妙棹台，悬挂幡盖及香花等，诸供养具，尽其所有。又当预备伎乐、饮食、

诸庄严具，用花严饰大善知识所居之座。诸先觉等又于先时供养僧伽，施食鬼趣集聚资粮。若无供具，应如《贤劫经》说，其碎布等皆成供养。有者则应无诸谄曲，殷重求觅，广兴供养，令诸同伴心难容纳。传说西藏诸知识在莽宇境及桑耶等处，于觉窝前请发心时，觉窝教曰：「供养太恶不生。」所供像中，须善开光大师之像，必不可少。经典亦须摄颂以上诸般若经。次如《尊长事次第》说迎请圣众，诵念三遍供养云陀罗尼，应赞诵之。其次弟子沐浴着鲜净衣，合掌而听。尊长开示福田海会所有功德，令其至心发生净信，教彼自想，住于一佛菩萨前，徐徐念诵七支供养。先觉多云：「龙猛、寂天所传来者俱修七支，慈氏、无着所传来者唯修礼拜、供养二支。若修悔罪，必须追悔，令意不喜，菩提心者具足踊跃欢喜方生。」不应道理。大觉窝师于发心及律仪仪轨说：「礼敬供养等。」以「等」字摄略。《尊长事次第》中，于发心前明说七支，又其因相，若果如是，则龙猛及寂天派中，亦当许不生。

“所供像中，须善开光大师之像，必不可少”，在此，“大师”是指导师释迦牟尼佛。

宗喀巴大师在此有辨析先觉们的一些说法：有说从龙树、寂天菩萨传来的愿心仪轨，和从慈尊、无著菩萨所传来有些不同，龙树、寂天菩萨所传，加行上要念诵七支供养，慈氏、无著菩萨所传则不需作七支供养，只需做礼拜和供养二支。原因是因为，忏悔支会使心有厌离，而受愿心仪轨时弟子应该非常欢喜才是，所以忏悔支不需要做。宗喀巴大师破斥说，这样说是没有道理的。第一个理由，大觉窝师也就是阿底峡尊者，在说愿心仪轨时有说到了敬礼、供养等，这个“等”字，就不是在说仅有敬礼、供养二支而已，这个“等”字也包含了其他七支。第二个理由，如果说慈氏、无著菩萨传来的仪轨，不需要念诵忏悔支，是因为会使心厌离，使心无

法欢喜。如果你说的道理符合逻辑，那龙猛和寂天也是一样啊，他们也应该不念忏悔、不修七支啊，这不是与前说要修七支有矛盾了吗？

第二者，次说于师须住佛想，故应作佛胜解，礼敬供养，右膝着地，恭敬合掌，为菩提心而正请白：「如昔如来应正等觉及入大地诸大菩萨，初于无上正等菩提而发其心。如是我名某甲亦请阿闍黎耶，今于无上正等菩提而发其心。」乃至三说。次应为授殊胜归依，谓佛为世尊，法是大乘灭道二谛，僧为不退圣位菩萨，以为其境。

大乘不共皈依，皈依的佛是说大乘法的世尊，皈依的法宝是大乘的灭道二谛，皈依的僧宝是大乘见道位以上的不退转圣位的菩萨。

时从今起，乃至未证大菩提藏，为救一切诸有情故，归佛为师，正归于法，归僧为伴。具此总意乐，特如《道炬论》说，「以不退转心」，当发猛利欲乐，令如是心一切时中而不退转。威仪如前而受归依：「阿闍黎耶存念，我名某甲，从今时始乃至证得大菩提藏，归依诸佛薄伽梵两足中尊。阿闍黎耶存念，我名某甲，从今时始乃至证得大菩提藏，归依寂静离欲诸法众法中尊。阿闍黎耶存念，我名某甲，从今时始乃至证得大菩提藏，归依不退菩萨圣僧诸众中尊。」如是三说。归依一一宝前，各一存念，及归法文句，与余不同，皆如觉窝所造仪轨。

归依学处者，前下士时所说学处，今于此中阿闍黎耶亦应为说。

积集资粮者，《发心仪轨》中，于此亦说修礼供等，《释论》中说修七支供，忆念诸佛及诸菩萨，若昔若现诸善知识，应如是行。供诸尊长者，前供养时亦应了知。七支者，《普贤行愿》、《入行论》文，随一即可。

修净心者，《道炬论》说慈心为先，观苦有情而发其心，谓令慈悲所缘行相，皆悉明显，俱如前说。

正行仪轨者，谓于阿阇黎前，右膝着地或是蹲踞，恭敬合掌而发其心。如《道炬论》云：「无退转誓愿，应发菩提心。」《仪轨》中说：「乃至菩提藏」。故非仅念为利他故，愿当成佛而为发心，是缘所发心乃至未证菩提誓不弃舍，当依仪轨发此意乐。若于愿心学处不能学者，则不应发如是之心。若用仪轨仅发是念，为利一切有情我当成佛者，则于发心学处，能不能学皆可授之，愿心容有如是二类。

之前是说前行部分，现在讲正行。大乘不共皈依，都包含在愿心仪轨里。受愿心仪轨的最主要目的，是使我们的愿心坚定。

受愿心仪轨，容有两种：如果你觉得可以遵守愿心学处，那你就可以透过仪轨许下承诺，接受愿心的学处；如果你觉得没有办法接受学处，但是又很想让发心坚定，也可以受愿心仪轨，但是你不要许下承诺遵守愿心学处。

若用仪轨受其行心，若于学处全不能学，则一切种决定不可。故有说云：龙猛与无着所传律仪仪轨，于众多人有可授不可授之差别者，是大蒙昧。复有一类造《初发业行法论》，说受行心仪轨令数数受，然全不知诸总学处及根本罪，未尝宣说所学差别，是令受行最大无义。《教授胜光王经》说：「若不能学施等学处，亦应唯令发菩提心，能生多福。」依据此意，《修次初篇》云：「若一切种，不能修学诸波罗蜜多，彼亦能得广大果故，方便摄受，亦当令发大菩提心。」此说若于施等学处不能修学，容可发心，不可受戒，最为明显。

如果于学处不能学，就不要去承诺接受行心菩萨戒的仪轨。有一些人说龙猛和无著菩萨的仪轨是不同的两类，这完

全是不了解之故。有说可多次受行心仪轨，但却不知所受的学处及根本罪是什么，那样的话，受菩萨戒仪轨就没有意义了。

虽然没有办法去遵守愿心的学处，但是仅仅是发起愿心，也能累积无比资粮。所以如果你觉得没有办法遵守学处的承诺，也没有关系，也是可以接受发心仪轨的。因为发心仪轨可令发心更坚定，还可以累积广大的资粮。所以虽然没办法受戒承诺接受学处，光是坚定发心，也是值得我们去做的。

受心仪轨者，「惟愿现住十方一切诸佛菩萨于我存念，阿阇黎耶存念，我名某甲，若于今生若于余生，所有施性、戒性、修性善根，自作教他见作随喜。以此善根，如昔如来应正等觉及住大地诸大菩萨，于其无上正等菩提而发其心。如是我名某甲，从今为始乃至菩提，亦于无上正等菩提而发其心，有情未度而当度之，未解脱者而令解脱，诸未安者而安慰之，未涅槃者令般涅槃。」如是三说。归依仪轨，及此二种，虽未明说须随师念，然实须之。

正行，就是念三次仪轨文，来圆满愿心仪轨。

这是说在上师座前去获得愿心仪轨，跟随着师而去念诵。

是有师之轨，若未获得阿阇黎者应如何受？觉窝所造《发心仪轨》云：「若无如是阿阇黎耶自发菩提心之仪轨者，自当心想释迦牟尼如来，及其十方一切如来，修习礼供诸仪轨等，舍其请白及阿阇黎语，归依等次第悉如上说。」如此而受。

完结仪轨者，阿阇黎耶应为弟子，宣说愿心诸应学处。

仪轨结束之后，戒师必须要为弟子们说到愿心学处等。

第二、得已守护不令失坏者，谓当知学处故应宣说。此中分二：一、修学现法不退发心之因；二、修学余生不离发

心之因。初中分四：一、为于发心增欢喜故应当修学忆念胜利；二、正令增长所发心故应当修学六次发心；三、为利有情而发其心应学其心不舍有情；四、修学积集福智资粮。今初

若阅经藏或从师闻，思菩提心所有胜利，《华严经》中广宣说故，应当多阅。如前所引说如一切佛法种子，又说总摄菩萨一切行愿故，犹如总示。谓若广说，支分无边，于总示中能摄一切，故谓总示。又如喁陀南，摄集一切菩萨道法所有扼要，说为喁陀南。《菩萨地》中所说胜利，是愿心胜利，彼最初发坚固心有二胜利：一谓成就尊重福田，二能摄受无恼害福。第一者，如云「天人世间皆应敬礼」，谓发心无间，即成一切有情所供养处。又如说云：「发心无间，由种性门，亦能映蔽诸阿罗汉。」谓成尊上。又说：「虽作小福，亦能出生无边大果，故为福田，一切世间悉应依止，犹如大地。」谓如一切众生父母。第二者，如说得倍轮王护所守护，若寝若狂或放逸时，诸恶药叉、宅神、非人不能娆害。若余众生为欲息灭疾疫灾横所用无验咒句明句，若至此手尚令有验，何况验者。由此显示息灾等业，发心坚固则易成办。诸共成就，若有此心亦得速成，随所居处，于中所有恐怖斗争，饥谨过失非人损恼，未起不起，设起寻灭。转受余生少病无病，不为长时重病所触，常为众生宣说正法，身无极倦，念无忘失，心无劳损。

一开始发起菩提心，有二种胜利：成就尊重福田；能摄受无恼害福。

菩萨安住种性之时，由其自性粗重微薄，既发心已，身心粗重转复薄弱。由其成就堪忍柔和，能忍他恼不恼于他，见他相恼深生悲恼，忿嫉谄覆等多不现行，设暂现起亦无强力，不能久住速能远离，难生恶趣，设有生时速得解脱，即

于恶趣受小苦受，即由此缘深厌生死，于彼有情起大悲心。菩提心福若有色形，虽太虚空亦难容受，以诸财宝供养诸佛，尚不能及此福一分。《勇授问经》云：「菩提心福德，假设若有色，遍满虚空界，福尤过于彼。若人以诸宝，遍满恒沙数，诸佛刹土中，供养世间依。若有敬合掌，心敬礼菩提，此供最殊胜，此福无边际。」传说觉窝绕金刚座时，心作是念：当修何事而能速证正等菩提？时诸小像起立请问诸大像曰：欲速成佛，当修何法？答曰：当学菩提心。又见寺上虚空之中，有一少女问一老妇，亦如前答。由闻是已，于菩提心，心极决定。由是能摄大乘教授一切扼要，一切成就大宝库藏，超出二乘大乘特法，策发菩萨行广大行，最胜依止，应知即是菩提之心。于修此心，当渐增长勇悍欢喜，如渴闻水，乃至多劫以希有智，最极深细观察诸道，诸佛菩萨唯见此是速能成佛胜方便故。如《入行论》云：「能仁多劫善观察，唯见此能利世间。」

正令增长所发心故应当修学六次发心分二：一、不舍所发心愿；二、学令增长。今初

如是以佛菩萨知识为证，立彼等前立大誓愿，未度有情令度脱等。次见有情数类繁多行为暴恶，或见长久须经多劫励力修行，或见二种资粮无边难行皆须修学，为怯弱缘，若更舍置发心重担，较别解脱他胜之罪尤为重大。如《摄颂》云：「虽经亿劫修十善，欲得独胜及罗汉，尔时戒过戒失坏，发心重过他胜罪。」此说菩萨毁犯尸罗。以能防护二乘作意，即是菩萨最胜尸罗，故若失此即是破戒。若未舍此，纵于五欲无忌受用，犹非破坏，菩萨不共防护心故。即前经云：「菩萨受用五欲尘，归依佛法及圣僧，作意遍智愿成佛，智者应知住戒度。」若弃如是所受之心，则须长夜驰骋恶趣。《入行论》云：「于少恶劣物，由意思布施，若人后不施，说为饿鬼因。若于无上乐，至心请唤已，欺一切众

生，岂能生善趣？」是故此论又云：「如盲于粪聚，获得妙珍宝，如是今偶尔，我发菩提心。」谓当思念我得此者极为希有，于一切种不应弃舍。更当特缘此心，多立誓愿刹那不舍。

之前在说愿心仪轨的时候，我们在众佛菩萨面前发大誓愿：为了利益一切有情，未度者令度脱等，已经许下了这一种的承诺。但在后来行菩提道的时候，会反复看到有情随着烦恼而现种种暴恶的行为，加上时间这么长久，有时会觉得好困难，于是沮丧而去退失之前的发心。当我们生出舍弃一个有情的心，就等于舍弃了一切有情众生，这种罪障会比出家破别解脱戒根本罪还要来得严重。在此的“别解脱他胜”，“他胜”的意思是根本罪，被他所胜、被烦恼所胜的缘故叫他胜，也就是犯根本罪。宗喀巴大师引用经论说：如果已经决定要去布施东西，结果却没有去作布施，这会成为堕落饿鬼的因缘。我们在诸佛菩萨资粮田的面前，许下如此的承诺，要利益一切有情众生。结果今天却违背了承诺，那就等于是欺骗了一切有情众生，所以我们会长时间地堕落于恶趣。为了使我们的发心坚定不退转，不舍弃任何一个有情，所以就带到了昼三次、夜三次，励力使发心增长的观修。

第二者，如是不舍尚非满足，须昼三次及夜三次，励令增长。此复如前所说仪轨，若能广作即如是行，若不能者，则应明想福田，供诸供养修慈悲等六返摄受。其仪轨者，谓「诸佛正法众中尊，乃至菩提我归依，以我所修布施等，为利众生愿成佛。」每次三返。

学心不舍有情者，《道炬论》及《发心仪轨》中说学处时，虽未说及，《道炬释》云：「如是摄受不舍有情，于菩提心所缘及其胜利，发心轨则，共同增长及不忘故，应当守护。」尔时数之与根本文，意无乖违，故于此事亦应修学，

心弃舍之量者，依彼造作非理等事而为因缘，便生是念，从今终不作此义利。

舍心，比破出家根本罪还要来得严重。那么什么是舍心？舍心的量是什么？任何一个有情，由于他的恶业造作，造作非理等事的因缘，便从心生是念：这个人的利益，我永远不可能去成办。其他人我都可以帮助，唯独这个人我绝对没有办法去帮他。如果内心深处真有这种的想法，就是舍心。这个念头生起的当下，就已经没有菩提心了。这种的罪业是非常严重的，所以我们要特别地小心。虽然为了防护众生的恶业，我们有时必须要做出严厉的回答，这是可以的。但是不应该从内必深处说，这个人我是永远不可能来帮助他的，我永远都不可能做出对他有利益的事情。内心这样想，是绝对不行的。

修学积集二种资粮者，从以仪轨受愿心已，当日日中供三宝等，勤积资粮，是能增上菩提心因。此除先觉传说而外，虽未见有清净根据，然有大利。

先觉虽有说，从受愿心仪轨后，“当日日中供三宝等勤积资粮，是能增上菩提心因”。宗喀巴大师说这种说法并没有见到有清净的根据，不过，这样做是有很大的利益，所以也可以这么做。

第二、修学余生不离发心之因分二：一、断除能失四种黑法；二、受行不失四种白法。

上述所说昼三次、夜三次励令增长发心的思惟，是于今世不要退失发心之理。这里接着说后世不离发心之因。

《大宝积经·迦叶问品》说成就四法，于余生中忘失发心，或不现行。又成就四法乃至未证菩提中间，不忘菩提之心，或能现行，此即愿心学处。四黑法中，欺诳亲教及阿阇黎尊重福田者，当以二事了知：一境，二师，易知。言尊重者，谓欲为饶益。言福田者，谓非师数，然具功德。此是

《迦叶问品释论》所说。二即于此境由作何事，而成黑法，谓于此等随一之境，故知欺诳则成黑法。欺诳道理者，《释论》解云：「谓彼诸境以悲愍心举发所犯，以虚妄语而蒙迷之。」总其凡以欺诳之心，作蒙蔽师长等方便，一切皆是。然谄诳非妄者，如下当说。此须虚妄，以《集学论》说断除黑法即是白法。能治此者，即四白法中第一法故。若于尊重启白余事，而于屏处另议余事，说善知识已正听许，亦是弟子欺蒙师长。

愿心学处有八：断除四种黑法、行四种白法。如果我们行四种白法，四种黑法就自然能断除了。

第一黑法，“欺诳亲教及阿阇黎尊重福田者”。由境和加行两方面来认知：境是亲教师和阿阇黎两者随一，这容易了解。“尊重者”，指的是能带来利益的善士或具量士夫等。“福田者”，并非是指自己的善知识，是指具有功德的资粮田。加行是什么呢？就是明明知道并非如此，却跟他们撒谎、打妄语，于是而成黑法。

谄诳跟妄语是不同的，下面会说到，这里是说打妄语。还有一种叫欺蒙，跟师长禀告的时候所说是一回事，私底下又说成是另外一回事，说善知识已经知道这事了，这也是欺蒙师长的黑法。

于他无悔令生追悔，其中亦二：境者，谓他补特伽罗修诸善事，不具追悔。于境作何事者，谓以令起忧悔意乐，于非悔处令生忧悔。《释论》中说，同梵行者正住学处，以谄诳心令于学处而生蒙昧。此上二法能不能欺，生不生悔，皆同犯罪。《释论》亦同，然《释论》中于第二罪作已蒙昧。

第二黑法，“于他无悔令生追悔”。境是指行善行不后悔的人；加行是通过言语等，让他觉得我所行的并非是善法，有所后悔，于是黑法成立。能不能欺、对方生不生后悔，都

是同样的罪行。《释论》中不只是说后悔，又说到令于学处生蒙昧，就是使对方不知道该怎么做。

说正趣大乘诸有情之恶名等。境者，有说已由仪轨正受发心而具足者，有说先曾发心现虽不具为境亦同，此与经违，不应道理。其《释论》中仅说菩萨，余未明说。然余处多说具菩萨律学所学处者，谓正趣大乘，似当具足发心。于此作何事者，谓说恶名等。由瞋恚心发起而说，与《释论》同。对于何境而宣说者，《释论》说云：「如彼菩萨欲求法者，信解大乘或欲修学，为遮彼故对彼而说。」然了义者即可。其恶称者，如云本性暴恶，未明过类。恶名者，如云行非梵行，分别而说。恶誉者，如云以如是如是行相，行非梵行广分别说。恶赞者，通于前三之后。是《释论》解。此于我等最易现行，过失深重前已略说。又如菩萨起毁訾心，则此菩萨须经尔劫恒住地狱。《寂静决定神变经》说：惟除毁谤诸菩萨外，余业不能令诸菩萨堕于恶趣。《摄颂》亦云：「若未得记诸菩萨，忿心诤毁得记者，尽其恶心刹那数，尽尔许劫更擐甲。」谓随生如是忿心之数，即须经尔许劫，更修其道，则与菩提极为遥远。故于一切种当灭忿心，设有现起，无间励力悔除防护。即前经云：「应念此心非善妙，悔前防后莫爱乐，彼当学习诸佛法。」若有瞋恚，则其慈悲先有薄弱。若先无者，虽久修习亦难新生，是断菩提心之根本。若能灭除违缘瞋恚，如前正修，则渐渐增长以至无量。《释量论》云：「若无违品害，心成彼本性。」又云：「由前等流种，渐次增长故，此诸悲心等，若修何能住？」

第三黑法，“说正趣大乘诸有情之恶名等”。这也分境和加行两者：境是什么？有说是获得了菩萨戒的菩萨，有说先曾发心，现不具菩萨戒的菩萨，这些都是没有根据的说法，与经相违，不成道理。《释论》里面说到了菩萨，但到底是怎样的菩萨，有没有具足菩萨戒，却并没有多作解释。但是

在其他多处都有说到，具足菩萨律仪、承诺菩萨学处的对象是为境。所以宗喀巴大师说，所谓“正趣大乘”的意思，应该是具足菩提心者。加行是什么？如同《释论》中说，由嗔恚心对具有菩提发心的菩萨说粗言恶语，有四种诽谤方式：一是恶称，说这个人的本性很粗暴；二是恶名，说他破戒了，行非梵行；三是恶誉，详细说他在什么样的情况下，去行什么样的非梵行等；四是恶赞，于说前三之后，说这个人真坏或者说这个人真不行。

宗喀巴大师在此劝到，我们无法知道哪一个人是佛菩萨的化现，所以我们只能凭自己的眼睛来判断对方的好坏，这是不公平的，而且我们时常会判断错误。一旦我们诽谤的对象真的是已发起菩提心的福德田，那我们的罪障会非常深，这种过失我们往往最容易犯，所以要特别小心。菩萨造业令堕恶趣，唯一的就诽谤菩萨。如果对菩萨产生忿怒，每一刹那都足够让我们堕入地狱一劫，有多少刹那就等于有多少劫数将会住于地狱。所以宗喀巴大师在此非常殷重地说到，菩萨们必须要以多门力而去思惟嗔心的过患，一旦嗔心生起，应马上去忏悔。如果有嗔恚心的话，那我们好不容易修学的大慈心、大悲心，就马上被削弱了。未发心之前，也是因为嗔心，所以没有慈心、悲心，再怎么样去修学慈悲心，也很难发起菩提心。所以嗔心是断除菩提心的根本，要特别特别地谨慎小心。

于他人所现行谄诤，非增上心。境者，谓他随一有情。于此作何事者，谓行谄诤。增上心者，《释论》说为自性意乐。谄诤者，谓于秤斗行矫诈等。又如胜智生，实欲遣人往惹玛，而云遣往垛珑，后彼自愿往惹玛。《集论》中说，此二俱因贪着利养增上而起贪痴一分。诤谓诈现不实功德，谄谓矫隐真实过恶。言矫隐者，谓于自过，矫设方便令不显露。

第四黑法，“于他人所现行谄诌，非增上心。”就是说以非增上心，来谄诌他人。境，是随便任何一个有情。加行，就是行谄诌。“非增上心”是什么意思？增上心，《释论》说是自性意乐，也就是说还有理智。那么非增上意乐谄诌，就是说不理智去谄诌。有些人天生智障，没有自性意乐，就是说没有理智去辨别是非黑白。谄诌的意思是什么呢？。“诌谓诈现不实功德，谄谓矫隐真实过恶。言矫隐者，谓于自过，矫设方便，令不显露。”就像是于秤斗行矫诈等，又如同胜智生，这个人想要派一个人去惹玛这个地方，可是他怕直接让人去惹玛，那个人不愿意，他就很狡猾地说，让被派的人去垛垄这个地方。因为此人到了垛垄之后，离惹玛就比较近了，会自愿前往惹玛。以这种狡猾奸诈的方式，来利用他人，是一种谄诌。这一种黑法，是因为有贪心驱使，贪着利养的缘故。

四白法中初白法中，境者，谓凡诸有情。事者，谓于彼所以命因缘下至戏笑，断除故知而说妄语。若能如是，则于亲教及轨范等殊胜境前，不以虚妄而行欺惑。

第一白法。又可分境、加行二者：境是一切有情中任何一个；加行是纵使要舍弃自己命的因缘，下至一般的开玩笑，都不会造作妄语。所以于亲教及轨范等殊胜境前，也不以虚妄而行欺惑。

第二白法，境者，谓一切有情。事者，谓于彼所不行谄诌住增上心，谓心正直住。此能对治第四黑法。

第二白法。境者，谓一切有情中任何一个；加行是心非常坦诚，没有谄诌的意念。此能对治第四黑法。

第三白法，境者，谓一切菩萨。事者，谓起大师想，于四方所，宣扬菩萨真实功德。我等虽作相似微善，然无增相。尽相极多，谓由瞋恚毁谤破坏菩萨伴友，而致穷尽。故能断此及破坏菩萨者，则《集学论》说：依补特伽罗所生诸

过悉不得生。然于何处有菩萨住，非所能知，当如《迦叶问经》所说，于一切有情起大师想，修清净相赞扬功德。谓有听者时至，非说不往四方宣说，便成过咎。此能对治第三黑法。

第三白法。境者，谓一切菩萨。加行，“谓起大师想，于四方所宣扬菩萨真实功德”。我们虽然作有相似微善，但功德一直没有办法增长的原因，就是因为以嗔恚心来讲谤菩萨法友，所以导致福报用尽。真正的菩萨化身成什么相，我们无法知道，无从了解。应于一切有情起导师释迦牟尼佛想，观功念恩，以乐观的角度去赞扬他人的功德，不应以负面的角度去看待他人的过失。此能对治第三黑法。

第四白法，境者，谓自所成熟之有情。事者，谓不乐小乘令其受取正等菩提，此就自己须令所化受行大乘。若彼所化不能发生大乘意乐，则无过咎，非所能故。由此能断第二黑法。若由至心欲安立他于究竟乐，定不为令他烦恼故，而行令他烦恼加行。《师子请问经》云：「由何一切生，不失菩提心，梦中尚不舍，何况于醒时！」答曰：「于村或城市，或随住境中，令正趣菩提，此心则不舍。」又《曼殊室利庄严佛土经》说：「若具四法不舍大愿，谓摧伏我慢，断嫉，除悭，见他富乐心生欢喜。」《宝云经》说：「若于一切威仪路中修菩提心，随作何善，以菩提心而为前导，于余生中亦不舍离如此心宝，如如若人多观察。」等明显宣说。

第四白法。境者，是由自己所度化的众生，由自己的因缘使善业成熟的众生。加行是什么呢？这个所度对象不欢喜小乘，想要获得大乘正觉菩提的果位。所以就通过自己的教言令对方受行大乘，依教奉行。如果对方不能发生大乘意乐，也不会有过失，因为这是对方因缘不够具足。如果我们能从内心深处想要帮助他人，以这种想要他获得究竟安乐的利益来度化他人，而不是令他烦恼，所以不会犯第二黑法。

第三犯已还出道理者，多作是说，犯四黑法及心舍有情之五，或加念云我不能成佛弃舍发心，共为六种。若越一时则舍愿心，若一时内而起追悔，仅是失因。若犯六次发心及学二资粮，亦唯退失之因。若已失者，应以仪轨重受愿心，若唯退失因者，则不须重受，悔除即可。其中若念我不能成佛故舍发心者，即彼无间弃舍，无待一时，故一切种毕竟非理。四黑法者，非是现法失发心因，是于他生令所发心不现起因，故于现法而正遮止。《道炬论》云：「此为余生忆念故，如说学处应尽护。」言如说者，谓如《迦叶问品》所说也。即此经意，亦是如此。四白法时显然说云：「迦叶，若诸菩萨成就四法，一切生中生已无间，菩提之心即能现起，乃至菩提中无忘失。」四黑法时，虽无现后明文，故亦当知是约后世。然于现法若行黑法，则所发心势力微弱。若非尔者，则具菩提心律仪者，为戏笑故，略说妄语，于有情所略起谄诳，瞋恚菩萨略说恶名，于他善根略令生悔，自无追悔，过一时竟，皆当弃舍菩萨律仪。以由此等弃舍愿心，若舍愿心即舍律仪，《菩萨地》中及《集学论》俱宣说故。若许尔者，亦应立彼为根本罪。然任何中悉无立者，不应理故。又算时者，当是依于《邬波离请问经》。然彼全非义，我于《戒品释》中已广抉择，故此不说。心舍有情者，若缘总有情，谓我不能作此许有情之事，心弃舍者，即舍愿心，极为明显。若缘别有情，谓我终不作此义利。若起是心，如坏一分即坏整聚，便坏为利一切有情所发之心。若不尔者，则弃二三四等多有情已，为余有情而发心者，亦当能发圆满菩提之心。

有很多的人说，犯有六种：四黑法、第五心舍有情、第六有念“我不能成佛”的弃舍发心。如果超越一个正修的时段，叫做舍弃愿心；如果在一正修时段内起后悔，并非是破

根本，只是退失之因。如果我们犯了根本的罪，可以通过仪轨来重受愿心；如果只是退失之因，不须重受，悔除即可。

宗喀巴大师回复说，只要我们内心里面有想：好累啊，我没有办法成佛。一旦有此念头发起，瞬间我们就已经坏失了菩萨戒，犯了根本罪，不需要超越一个正修时段。上述所述，不应理。之前说到违犯四黑法，叫做退失因。并非如此，四黑法的作用是让我们在后世没有办法现起菩提心，会忘失菩提心，并不是说在现世会让我们退失菩提心。造四黑法并不会犯根本罪，纵使过了一个正修时段，也不会破根本罪。但是如果我们这一世行四黑法，会使我们的发心势力减弱。四白法的作用，能让我们后世，乃至无上菩提之前都能一直现起菩提心。如果说犯了四黑法，过了一个正修时段，我们的愿心就会舍弃，那就变成说造了四黑法，连菩萨戒根本都破坏了。因为没有菩萨愿心，就不可能有菩萨行心。菩萨戒的根本是由愿心生起的。这是没有依据的，《菩萨地》、《集学论》中都没有这么说。你又说到过一个正修时段，这个时间又要怎样来计算呢？当然是依《邬波离请问经》所说，但经中的原义并非如此。我在《戒品释》里面已经作了很详细的解释，在此就不说了。

心舍有情是什么意思？有两种：一是缘总相；一是缘别相。缘总相，就是说一切有情有这么多，我没有办法去成办他们的利益。如果真有产生这种想法，那就瞬间舍弃愿心，这是非常明显的。缘别相，就是说这个人没救了，我绝对帮不了他。当内心深处真的有此怨憎之想，那也是舍弃了愿心。一个团体的一分坏掉，由这种种支分所聚起来的团体就会跟着坏灭。如果你认为舍弃一个有情也无所谓，那么舍弃两个、三个也无所谓，四个、五个、六个、七个也无所谓。一边舍弃有情，一边还说为利一切有情愿成佛，那就很奇怪了。若有一个有情不包含在内，就无法圆满菩提发心。

如是于此发心学处，《道炬释论》别说，因陀罗补底、龙猛、无着、勇识、寂天、大德月、静命等派各有差别。有者许为尽初发心及行诸行所有学处，又有许为经说一切皆应守护，复有许为资粮道所有学处。余者有谓不许如此如此定相。有余更许于其归依学处之上应护八法，谓不忘心法及忘失心法。说此诸轨，皆是经说，应随自师所传受持。说云「我师所说」，许彼一切皆是经义。总此《释论》从善知识敦巴所传，诸大知识皆不说是觉窝自造，拿错所传，则说是觉窝造，是拿错之秘法。然诸先觉传说觉窝，于补让时作一略释，次在桑耶，译师请其更为增释，觉窝教令广之即可。是以觉窝所作略解，更引众谈说之事而为增补，故亦略有数处谬误，然于正义亦多善说。诸无谬者，我于余处及《道次》中亦多引述。此说学处多不可信，若以发心是为行心，其学处者则于归依学处之上，仅加取舍白黑八法，定非完足，故不应理。若单取愿心者，则其学处不须俱学经说一切，及入行以后所有学处。若非尔者，则与律仪学处无差别故。除前所说二学处外诸余学处，是如《道炬论》及《发心仪轨》所说。须学《七法经》者，说是欲求速发通者所应修学，故非发心特别学处，此中不录。如是自宗除舍愿心，心舍有情犯余学处，乃至未具菩萨律仪，无依菩萨之罪犯，仅违所受中类善性学处，故是恶行，应以四力而悔除之。从得菩萨律仪之后，即犯违越律仪学处，如论所说还出罪法，依行即可。故即摄入行心学处，非为别有。然六次发心，是为愿心不共学处。

以上说到了《释论》的解说及依据是否是清净，之前有种种不同的争议。宗喀巴大师说到，“此说学处多不可信”，如果发心指行心，行心学处只是皈依学处加上黑白八法，这并不是我们遵守菩萨戒所行的菩萨律仪。如果发心指愿心，

发心学处即是愿心学处，那就不需要行心生起之后的所有学处了，这样不对。

除了黑白学处以外的所有其他学处，是依照《道炬论》和《发心仪轨》里面所说，要修学《七法经》说是发起神通等等的学处，宗喀巴大师说这并非是发心的特别学处，所以在此不说。

总之，自宗除舍愿心、心舍有情，有犯其余的学处，乃至未受菩萨戒之前都不会犯菩萨根本罪。只是违反中类善性学处，即与承诺有所违犯，应以四力悔除。如果得了菩萨戒之后，有违背菩萨学处的罪行，就按照菩萨戒经中的忏悔方式而来作净治，这属于行心学处。而昼夜六次发起愿心，是愿心不共学处。

我们从《菩提道炬论》中的第十九句来看：

**除行心体诸律仪，非能增长正愿心，由欲增长菩提愿，故当
励力受此律。**

若常具于七，别解脱律仪，乃有菩萨律，善根余非有。
七种别解脱，如来所宣说，梵行为最胜，是比丘律仪。
当以菩萨地，戒品所说轨，从具德相师，受此彼律仪。
善巧律仪轨，自安住律仪，堪传律具悲，当知是良师。
若努力寻求，不得如是师，当宣说其余，受律仪规则。
如昔妙吉祥，为虚空王时，所发菩提心，如妙祥庄严。
佛土今所说，如是此当书，于诸依怙前，发大菩提心。
请一切众生，度彼除生死，损害心忿心，悭吝与嫉妒。
从今至证道，此等终不起，当修行梵行，当断罪及欲。
爱乐戒律仪，当随诸佛学，不乐为自己，速得大菩提。
为一有情因，住到最后际，当严净无量，不思議佛土。
受持于名号，及住十方界，我之身语业，一切使清淨。
意业亦清淨，不作不善业。

接下来，说到了戒的部分：

自身语心清净因，谓住行心体律仪，由善学习三戒学，于三戒学起敬重。

如是勤清净，菩萨诸律仪，便当能圆满，大菩提资粮。
福智为自性，资粮圆满因，一切佛共许，为引发神通。
如鸟未生翼，不能腾虚空，若离神通力，不能利有情。
具通者日夜，所修诸福德，诸离神通者，百生不能集。
若欲速圆满，大菩提资粮，要勤修神通，方成非懈怠。
若未成就止，不能起神通，为修成止故，应数数策励。
止支若失坏，即使勤修习，纵然经千载，亦不能得定。

菩提道次第广论十八天教授

第五部分上士道学菩萨行

学菩萨行

第三、既发心已学行道理分三：一、发心已后须学学处之因相；二、显示学习智慧方便一分不能成佛；三、正释学习学处之次第。今初

如是发愿心已，若不修学施等学处，虽如前引慈氏《解脱经》说有大胜利，然不修学菩萨学处定不成佛，故于胜行应当修学。《伽耶经》云：「菩提是以正行而为坚实，诸大菩萨之所能得，非以邪行而为坚实诸人所有。」《三摩地王经》亦云：「故以正行而为坚实，何以故？童子若以正行而为坚实，无上正等菩提非难得故。」言正行者，谓成佛方便，即是学习菩萨学处故。《修次初篇》亦云：「如是发心菩萨，自未调伏不能伏他。如是知己，自于施等极善修学，若无正行不得菩提。」《释量论》云：「具悲为摧苦，当修

诸方便，彼方便生因，不现彼难宣。」谓于他所，若有大悲须除他苦。又除彼苦但有善心，愿其离苦犹非满足，故应转趣除苦方便。又若自不先趣方便，不能度他，故欲利他当先自调。又于自调，经说「正行而为坚实」。其正行者，说「受律仪已，学其学处」。故以正行为坚实者，于所行处无错为要。

“菩提是以正行而为坚实”，正行就是六度万行，是六度波罗蜜多。光是在一种发心的状态中也是不行的，要将发心付诸于实践，遵守菩萨学处，策励行菩萨行。而且要以“无错为要”，也就是要正确地修习。

第二者，如是欲求成佛犹非满足，应须进趣成佛方便。又此方便须无错谬，于错谬道，任何励力终不生果，如欲构乳而扯牛角。若虽不错，然不圆满，纵多励力亦不生果，犹如种子及水土等，随缺一缘亦不生芽。故如《修次中篇》云：「若于错因殷重修习，虽极长时终不能获所欲得果，譬如从角而构牛乳。若不修行一切因者，亦不生果，如种子等随缺一缘，亦不发生芽等果故。故欲得果，当依无错一切因缘。」若尔何为圆满无错因缘耶？如《毗卢遮那现证菩提经》云：「秘密主，一切种智者，从大悲根本生，从菩提心因生，以诸方便而至究竟。」其中大悲如前已说。菩提心者，谓世俗、胜义二菩提心。方便者，谓施等圆满。是莲花戒大师所说。

如果因错，是不可能感得佛果位的，如同要挤奶，却去抓牛角一样。因缘不圆满也不行，如种子无足够水土等因缘就不会生芽一样。

什么是正确而又圆满的成佛因缘呢？如《毗卢遮那现证菩提经》云：「秘密主，一切种智者，从大悲根本生，从菩提心因生，以诸方便而至究竟。」大悲，如前已说，就是能够发起增上意乐的大悲，于初中后三极为重要；菩提心，又

可以分世俗菩提心和胜义菩提心两者；方便，谓布施、持戒、忍辱、精进、静虑、智慧六度，这是莲花戒大师所说。

支那堪布等，于如此道颠倒分别。有作是云：「凡是分别，况恶分别，即善分别亦能系缚生死，其所得果不出生死。金索绳索皆是系缚，黑白二云俱障虚空，黑白狗咬皆生痛苦，是故唯有无分别住是成佛道。其施、戒等，为未能修如是了义愚夫而说。若已获得如是了义，更修彼行，如王为农，得象求迹。」和尚于此引《八十种赞叹无分别经》根据成立，此说一切方便之品，皆非真实成佛之道。毁谤世俗破佛教之心藏，破观察慧思择无我真实义故。故亦远离胜义道理，任何胜进终唯摄于奢摩他品，于此住心执为胜道，是倒见中最下品者。莲花戒大菩萨以净教理已善破除，宏扬如来所爱善道，然由圣教将近隐没，能以了义无垢教理，判决正道圆满扼要，诸善士夫亦尽灭亡。又诸有情多是薄福，虽于正法略有信仰，然其慧力最极羸劣，故现仍有轻毁行品持戒等事，于修道时弃舍此等，宛如和尚所教而修。又有一类除不毁谤方便而外见解道理，许和尚说而为善哉。又有余者弃舍观慧，全不思惟，意许和尚修法为善。此等之道，全未接近修空方所。纵许修空，然若说云已得无倒空性之义无谬修习有修证者，唯当修空，不当更修世俗行品。或说行品不须执为中心，多门修习，亦与一切圣教相违，唯是违越正理之道。

为了能够无误地圆满成佛之因，宗喀巴大师在此破除支那堪布的错谬邪见：以为只要是分别，无论执着善或恶，就会让我们堕落于三有轮回当中，无论是金索还是绳索都是用来绑的，无论是黑云白云都会遮蔽阳光、障碍虚空，无论是被黑狗白狗咬都会痛苦。唯一能够安住佛道的方式就是无分别，没有任何执着。佛说的布施、持戒等修持，是对那些愚夫、下根器的人而说，如果已经知道了了义，知道了最究竟

的修佛意趣，再来学习布施、持戒，就好比把国王当作农夫了，或者是已经获得了大象，却又要经由象迹来寻求象一般。

宗喀巴大师说，支那和尚这种说法，认为通达了了义之后，一切的方便资粮都不是成佛之道，这样的话就等于破坏了世俗谛的方便法门。如果世俗谛的方便法门被破坏，那也等于是破坏了胜义谛的道理。为什么呢？因为声闻、独觉罗汉虽有通达现证空性的智慧，可是却因缺乏了菩提心的摄持，所以他们的空正见不称做胜义菩提心，只叫做现证空性的智慧，并非是成佛之因。如果没有了世俗菩提心的摄持，又怎么会有胜义菩提心呢？所以这种谬见不只是破除了世俗谛所缘的一切方便资粮，就连胜义菩提心也一并破除了。心安住于无有分别的观修上，再怎么增长也只是奢摩他而已，没有毗婆舍那。如果执取安住于奢摩他的境界，是最殊胜的成佛之道，这是非常颠倒的一种邪见。

莲花戒大师以清净的教理来破除支那和尚的种种邪见，而去解说并弘扬了诸佛欢喜的教义。然因圣教慢慢衰败，今已进入了末法时代，通达教义的善士夫也慢慢示现圆寂相。所以很少人能够真正了解了义的无垢教理，缺乏对正道的圆满扼要的认知。有些福薄有情，虽对正法有点信心，可是因为慧力非常羸劣，所以说布施、持戒不需要去做，修法的时候就像是支那和尚所说的无分别去做观修；又有一些人，虽不诽谤布施、持戒等方便品，可是见解上却跟支那和尚所说的一样，而且还赞叹支那和尚所说；还有一些人，观修胜义谛的时候，完全不去做思惟，只是缘空奢摩他而已，并不是缘空毗婆舍那，许支那和尚说为最殊胜。上述三种修法，并不是正确修空的方法，连边都还没有沾到。如果以为修空，根本就不需要修学世俗谛的方便资粮，不需要以多门力来做思惟观察，这种见解是与圣教义趣完全相违的。

以诸大乘人所应成办，是为无住大般涅槃。其能不住生死者，是由觉悟真实义慧，依胜义道次甚深之道，智慧资粮智慧支分之所成办故。不住寂静般涅槃者，是由了悟尽所有慧，俗谛道次广大之道，福德资粮方便支分之所成办故。如《秘密不可思议经》云：「智慧资粮者，谓能断除一切烦恼。福德资粮者，谓能长养一切有情。世尊，以是因缘，菩萨摩訶萨当勤修习福智资粮。」圣《虚空库经》云：「由慧智故，而能遍舍一切烦恼。由方便智故，而能不舍一切有情。」圣《解深密经》云：「我终不说一向弃背利益众生事者，一向弃背发起诸行所作者，能得无上正等菩提。」《无垢称经》云：「何为菩萨系缚解脱？若无方便摄取三有，是为菩萨系缚。若以方便趣向三有，是为解脱。若无智慧摄取三有，是为菩萨系缚。若以智慧趣向三有，是为解脱。方便未摄慧为系缚，方便所摄慧为解脱。慧所未摄方便为缚，慧摄方便是为解脱。」如是广说。是故欲得佛果，于修道时须依方便、智慧二分，离则不成。《伽耶经》云：「诸菩萨道略有二种。何等为二？谓方便、智慧。」《祥胜初品》云：「般若波罗蜜多者是母，善巧方便者是父。」《迦叶请问经》云：「迦叶，譬如大臣所保国王，则能成办一切所作。如是菩萨所有智慧，若由方便之所摄持，能作一切诸佛事业。」故当修习完具施等一切方便，具一切种最胜空性。仅以单空，于大乘道全无进趣。《宝顶经》云：「应披慈甲住大悲处，引发具一切种最胜空性而修静虑。何等名为具一切种最胜空性耶？谓不离布施，不离持戒，不离忍辱、不离精进，不离静虑，不离智慧，不离方便。」如经广说。《上续论》中释此义云：「此诸能画者，谓施戒忍等，具一切种胜，空性为王像。」谓如有一善能画首不善画余，有知画手不知余等，集多画师画一王像，若缺一师亦不圆满。国王像

者譬如空性，诸画师者譬如施等。施等方便若有缺少，则同缺头残手等像。

大乘人所要追求的目标是无住涅槃，无住涅槃的意思是慧不住生死、悲不住涅槃，第一不住生死，第二不住涅槃，是透过智慧不住于生死，透过福德方便不住于寂静涅槃。仅有空正见，只是小乘人的别解脱寂静涅槃而已。大乘菩萨因由大悲心，不会让自己安住在享受个人的涅槃静虑的欢乐当中，相反的，他会去利益有情众生，所以叫不住涅槃。没有方便品，大乘人如何成就无住涅槃呢？没有办法。

宗喀巴大师引用了许多经文来强调，成佛之道最主要的精髓是福智双运，不只是为了修学胜义谛的智慧资粮，也要修学世俗谛的福报资粮。由菩提心摄持空正见，由空正见摄持菩提心，这样才能获得解脱。

所以菩萨们需要修学具一切种最胜空性，就是由菩提心摄持的情况下，以多门力去思惟空性的道理。“最胜”的意思，就是由菩提心摄持。菩萨了解空性，并不只是为了让自己通达，更是为了让众生能够了解空性。所以菩萨需要去了解更多的譬喻、更多的理由，以善巧的方式来引导众生。这是跟声闻、独觉不同的，声闻、独觉只是个人通达空性而已，不需要以无量多门的道理来了解空性。“仅以单空，于大乘道全无进趣。”如果没有菩提心摄持的空性观修，是没有办法进入大乘道的。

又若执谓唯应修空余不应修，世尊亲为敌者而善破斥。谓若果尔，则菩萨时多劫行施，护尸罗等，悉成坏慧，未解了义。《摄研经》云：「弥勒，若诸菩萨为欲成办正等菩提，修行六种波罗蜜多。然诸愚人作如是说，菩萨唯应修学般若波罗蜜多，何须诸余波罗蜜多？此是思惟，破坏诸余波罗蜜多。无能胜，此作何思？前为迦希王时，为救鸽故自肉施鹰，岂慧坏耶？弥勒白言：不也，世尊。世尊告曰：弥

勒，我昔修行菩萨行时，修集六种波罗蜜多相应善根，是诸善根有损我耶？弥勒白言：不也，世尊。世尊告曰：无能胜，汝亦曾于六十劫中正修布施波罗蜜多，六十劫中正修尸罗波罗蜜多，六十劫中正修忍辱波罗蜜多，六十劫中正修精进波罗蜜多，六十劫中正修静虑波罗蜜多，六十劫中正修般若波罗蜜多。彼诸愚人作如是说，唯以一法而证菩提，谓以空法，此等未能清净诸行。」故若说云，有空解者，不须励力修方便分，是谤大师昔本生事，为是未解了义之时。设作是念，由种种门修施等行，是未获得坚固空解，若有空解即此便足，是大邪见。此若是实，则已获得无分别智，证胜义谛大地菩萨，及诸特于无分别智获得自在八地菩萨，不须修行。然此非理。《十地经》说：「于十地中，虽各各地于施等行别别增上，然于余行非不修行。」故一一地中说皆修六度或修十度，此等经义，无能胜尊、龙猛、无着皆如是释，定不可作余义解故。

特八地位灭尽一切烦恼，安住寂灭一切戏论胜义之时，诸佛于彼作是劝云：「惟此空解，不能成佛，声闻、独觉亦皆得此无分别故。当观我身及智土等，此无量德，我之力等汝亦非有，故当精进。又当思惟，未能静寂诸有情类，种种烦恼之所逼恼，亦复不应弃舍此忍。」尚须修学菩萨诸行，得少三昧便生喜足，弃舍余舍余德，诚为智者所轻笑处。如《十地经》云：「佛子，若有菩萨安住菩萨此不动地，诸佛世尊于此安位（住）法门之流，发宿愿力，为令善修如来智慧，作是教言：善男子，善哉善哉，当随证悟一切佛法。此虽亦是胜义法忍，然汝尚无我之十力及无畏等圆满佛法。为遍求此圆满佛法故，当发精进，亦不应舍此法忍门。善男子，汝虽得此静寂解脱，当思此诸异生凡夫未能静寂，起种种惑，种种损恼。又善男子，当念宿愿，饶益有情，不可思议智慧之门。又善男子，此乃诸法法性，随诸如来出不出

世，然此法界恒常安位（住）。谓一切法空性，一切法不可得性。非以此故差别如来，一切声闻、独觉亦皆得此无分别法性。又善男子，当观我身无有限量，无量智慧，无量佛土，无量成办智，无量光明轮，无量清净音声，汝亦当如是修。」《十地经》又说：「譬如大船入大海已，顺风所吹一日进程，未入海前励力牵行，纵经百年亦不能进，如是已至八地不待策励，须臾进趣一切智道，若未得入此地之前，纵经亿劫励力修道，亦不能办。」故若唱言有速疾道，不须修学菩萨行者，是自诳自。

执着只要修学空性，其他都不需要修的想法，早已被世尊给破斥了。如果真是如此，那菩萨们长劫修学布施、持戒等，都是坏失智慧品，就没有办法让自己成佛了。这与《摄研经》中所说完全相违。由经文可以很清楚地看到，佛陀往昔在行菩萨道的时候，曾经牺牲自己的性命而去圆满布施波罗蜜多等。如果说只要修学空性就好了，其他都不需要，那这些菩萨行就都变成没有用处了，这才是真正不了解空性而说的荒谬话语，是诽谤佛陀本生事。金刚乘无上瑜伽里面有说到一道修法，是说在这一道殊胜法门里面，已经具足了大乘的方便品和智慧品的一切资粮，并不是说只修学空性，忽略或是不需要方便品。

有人说，布施、忍辱、精进等的修持，是没有了解空性之前要修的，了解空性之后就都不需要修了。这种想法是大邪见，如果真是如此，已经现证空性的大地菩萨们便不需要去修学方便品的资粮了，这是完全不符合佛经中所说法义的。《十地经》中说：“于十地中，虽各各地，于施等行别别增上，然于余行非不修行。”对于其他的波罗蜜多等，并不是不修，而且个别的像是初地，布施具有不共的殊胜；二地，尸罗具有不共的殊胜等。由每一地增上的不同，而说到了十度不同的殊胜功德。宗喀巴大师引用《十地经》破斥了上述

邪论之后，总结说，针对这种经典的内涵，无能胜也就是慈尊菩萨，以及龙树菩萨、无著菩萨等大论师，都是同样的解释。

而且，菩萨入八地之后，因为他已经断除了一切的烦恼障，所以如果入禅的时间稍微久一点，佛陀就会以弹指的方式来唤醒这位正在入定的八地菩萨，说：你们不该入禅这么久，不然就跟声闻、独觉享受寂静乐没有两样了，你们现在还没有获得像我一样的圆满功德，所以必须要出禅定。由此法义，我们也可以知道说，纵即使是通达空性甚至于现证空性，而且已获八地菩萨的果位，仅靠空正见也没有办法成就佛果位，必须要缘世俗谛积集福报资粮。更何况是连资粮道、加行道的菩萨果位还没有得到之前，就说有一无有分别的禅定就已经满足了，这是最高空性的境界，这真的是被智者所轻笑处。仅是空性，不能区别三乘。因为“一切声闻、独觉亦皆得此无分别法性。”如果以为有一种不需要通过方便资粮，可以快速成就的成佛之道，那是自己欺诳自己。

设谓非说不须施等，然即于此无所思中完具施等，不着所施、能施、施物，具无缘施，如是余度亦悉具足。经中亦说一一度中摄六六故。若仅由此便为完足，则诸外道心一境性奢摩他中，亦当具足一切波罗蜜多，于住定时亦无如是执着故。特如前说声闻、独觉，于诸法性无分别时，应成大乘，具足一切菩萨行故。若因经说一一度中摄六六度，便以为足，若尔供献曼陀罗中「具牛粪水即是施」等文，亦说具六，唯应修此。故见摄行，方便摄慧者，譬如慈母丧失爱子，烦恼所逼，与诸余人言说等时，任起何心，烦恼势力虽未暂舍，然非一切心皆是忧心。如是解空性慧，若势猛利，则于布施、礼拜、旋绕、念诵等时，缘此诸心虽非空解，然与空解势力俱转，实无相违，如初修时若菩提心猛势为先，入空定时，其菩提心虽非现有，此力摄持亦无相违，故于如

此名无缘施。若全无舍心则不能施，如是于余亦当了知。方便智慧不离之理，当知亦尔。又经宣说福资粮果，为生死中身及受用长寿等事，亦莫误解。若离智慧善权方便虽则如是，若由此摄持，亦是解脱一切智因。如《宝鬘论》云：「大王总色身，从福资粮生。」教证无边。又汝有时说一切恶行一切烦恼恶趣之因，皆能变为成佛之因，有时又说施戒等善增上生因，是生死因，非菩提因，应当令心正住而说。

成佛，必须福智双运才行。经中并没有说我们不需要布施等，但如果我们在布施的时候，没有通过空性的思惟来做布施，而是执取布施的对象、布施的行为、布施者这三轮有真实自性，那我们所行的布施就不能称为布施波罗蜜多。我们虽然要做布施，但要以无自性的概念来做布施。而光是以无自性的概念来做布施，如声闻、独觉，也没有办法成为布施波罗蜜多。所以我们不只要以空性的概念来做布施，还要以菩提心摄持来做布施，这样才能够成为布施波罗蜜多。持戒、忍辱、精进等都应该如此。

经中说“一一度中摄六六故”。布施中不只要具足空正见和菩提心的摄持，也要具足尸罗度、精进度等。布施时，还要把功德回向给一切有情，布施里面再去做布施，所以布施里面具有布施度；为了防护悭吝的烦恼作祟而行布施，里面就具有了尸罗度；行布施时，不因他人的不善良反应而使布施有所减损，这种以忍辱心、慈悲心来做的布施里面就具足忍辱度了；布施时，欢喜布施，因为欢喜善法的缘故，在布施里面就具足了精进度；不以散乱或昏沉的方式来做布施，而是专注来做布施，所以具足了静虑度；布施时以空正见思惟来做布施，所以具足了般若度。一一度中摄六六故，就是每一度里面都具足其他六度。大乘菩萨们每一个善行里面，都具有六度，所以区别于声闻和独觉。

如果觉得圆满布施波罗蜜多，是不需要通过缘世俗谛的方便品的，只要以一种无分别的概念专住，那外道早已圆满布施波罗蜜多了。像非想非非想天的外道，他们就是毫无作意的以一定性安住在奢摩他中，难道这叫做圆满波罗蜜多吗？没有。非想非非想天的天人，没有任何的分别执着，如同之前所说的长寿天人，只有生的时候有“我生了”、死的时候有“我死了”这两种念头。

之前说到由菩提心、空正见摄持，这是什么意思呢？观修空性的当下，所要遮挡的是自性，所缘的是无自性。所以在空正见现起的当下，菩提心是没有办法现起的。那么空正见被菩提心所摄持是什么意思呢？如同一个母亲丧失了独生子，无论别人跟她说什么话，她缘丧子的这种忧恼心，像是虽没有火，但余温一直存在般，任何时候的心都会受到这种忧恼的影响。同样的，正行布施的时候，并不是了解空性的智慧，然因为之前对空性的概念非常地深刻，所以由此摄持，就像是空正见的余温还存在般的，会受到影响。所以无缘布施，就是先思惟空性的道理，再去行正行布施，因之前思惟空性的缘故，所以空正见的力量还在。由空正见的思惟、菩提心的思惟，再去行布施正行，在行布施的当下虽然不一定有菩提心和空正见现起，可是却被菩提心和空正见所摄持。这就是经中所谓的福智双运、两者摄持的意思。行布施的时候，有一个舍心存在。我要布施的这种心，和菩提心不一样的，和空正见也不一样的。但是我要布施的这种心，却可以被菩提心和空正见所摄持的。同样的，其他度也是如此。

经里面又说到了广大福报资粮，在生死当中我们可以得到暇满身、圆满受用、长寿等。但宗喀巴大师说“亦莫误解”，我们不要搞错了。若由空正见去摄持，暇满身、受用、长寿等就不再是生死轮转当中的安乐因缘了，而是成为了解

脱和一切遍知的因缘。佛陀的法身，由空正见而去成办；而成办佛陀的色身，唯有通过方便品的福报资粮，最主要是由菩提心摄持，造作一切的善行。

布施的因，在什么样的情况下变成生死轮转的福业？在什么样的情况下成为解脱之因？又在什么样的情况下，成为成佛的因？这些，我们都需要去了解。由自性执着摄持下的布施、持戒等善行，只是轮回中的福业，是生死之因；空正见摄持下，去做布施、持戒等善行，就会成为解脱之因；由空正见和菩提心摄持下，来做布施、持戒等善行，才会成为大菩提，也就是成佛之因。

又如经说：「着施等六，是为魔业。」《三蕴经》说：「堕所缘故而行布施，由戒胜取守护戒等，如是一切皆悉忏悔。」《梵问经》云：「尽其所有一切观择，皆是分别。无分别者，即是菩提。」于此等义亦莫误解。

支那和尚引用经文来证明自己的见解：无分别的思惟、不作意，才是唯一成佛之道；缘世俗方便品的资粮道是对愚夫所说，如果通达了义，则知方便品在成佛当中是一种障碍。所引经文有三：第一，“着施等六是为魔业”；第二，《三蕴经》中说：“堕所缘故而行布施，由戒胜取守护戒等，如是一切皆悉忏悔。”第三，《梵问经》里云：“尽其所有一切观择，皆是分别。无分别者即是菩提。”宗喀巴大师说，你并没有真正地理解经文的内涵，请不要误解。

初经义者，谓于二我颠倒执着，所起施等未清净故，说为魔业，非说施等皆是魔业。若不尔者，六度俱说静虑般若，亦当许为是诸魔业。

接下来，宗喀巴大师针对每一段经文来做分析，破斥支那和尚谬见。

第一句，“着施等六是为魔业”。宗喀巴大师解说：佛并没有说光是布施等就是魔业，而是说以自性执着摄持的布施

等是魔业。如果按照你的方式去解释，那么修学智慧波罗蜜多也算是魔业了，因为是“施等六”，并不是“施等五”，那你不是自己打自己的嘴巴吗？因为你其实在说，通达了义也是魔业了。以自性的执着来修学智慧，那当然是魔业。而真正的智慧般若波罗蜜多，不应以自性的执着去修学。同样，布施波罗蜜多等也不应该以自性的执着去修学。并不是说布施波罗蜜多不用修学，智慧波罗蜜多也不用修学，不是这个意思。如果你觉得不需要多加一个自性执着的区别，只是很单纯地说布施波罗蜜多就是魔业，那也就是在说智慧波罗蜜多也是魔业，通达了义的智慧是魔业。那你又说通达了义是唯一成佛之道，其他都是魔业。这不是自语相违了吗？

第二经义，亦于颠倒执着所起未清净者作如是说，非说不应修习施等。若不尔者，说堕所缘而行布施，则不须说堕所缘故，理应总云行施当悔，然未作如是说故。《修次下编》如是回答，理最切要。若倒解此，则一切行品皆为补特伽罗，或法我相执，许为有相故。又若舍心念舍此物，及防护心防此恶行，如是等类诸善分别，一切皆是执着三轮法我执者，则诸已得法无我见，于一切种理应断除，如瞋、慢等不应习近。又诸分别念此为此，一切皆是分别三轮法我执者，则思知识所有功德，及思暇满，死没无常，诸恶趣苦，净修皈依，从如此业起如是果，大慈大悲及菩提心，修学行心所有学处。一切皆思此者为此，此从此生，此中有此功德过患而引定解。如于此等增长定解，当是渐增诸法我执，又法无我增长定解，此道定解渐趣微劣。行见二品违如寒热，故于二品全无发生猛利恒常定解之处。故如果位，安立法身为所应得，及立色身为所应得，二无相违。于如是道时二我相执所缘之事，虽微尘许戏论永离，引发定解，及于此从此生，此中有此功德过失。引发定解，二须无违。此复依赖因位正见，抉择二谛之理。故以教理抉择，生死涅槃一切诸

法，于自本性无少自性立胜义量；与因果法各各决定无少紊乱，安立因果名言之量。此二互相，况为能损所损，实互为伴。获此定解，其后乃为证二谛义，始得堕入获得诸佛密意数中。此理于毗钵舍那时，兹当广说。

针对第二句经文“堕所缘而行布施，由戒胜取守护戒等，如是一切皆悉忏悔。”宗喀巴大师如是解释：因为在经里面多加了四个字“堕所缘故”，如果佛的意趣是说光是行布施就要忏悔的话，就用不着多加这四个字了，可是佛并没有这样讲。佛多加了这四个字“堕所缘故”，是说由颠倒执着，由未清净的执着来行布施，那就要去忏悔了。并不是你认为说光是做布施，就要去忏悔的意思。佛陀说每一个字，都有他特别的用意，所以我们不应误解。

可以参考《修次下篇》里面所说的回答，这非常重要。如果我们不知道如何去理解佛经法义，执着一切的行善资粮都成为了执人我执和法我执的自性相，那这样就等于谤一切的世俗谛了。并不是要去舍除一切的是非善恶的分别，不是的。我们要懂得辨别何为是非善恶，不然，善知识的功德和不依善知识的过患，我们都不需要去了解；思惟暇满义大、念死无常的功德以及不念死无常的过患，也不需要去了解；四圣谛也都不需要了，因为四圣谛讲到了污染谛的过患，必须要去舍弃，必须要去获得清净谛的灭道二谛功德。那这样的话，就等于破除了佛说的一切法义，便成了是非善恶都分不清楚了。如果我们认知了善知识的功德、暇满义大的功德、念死无常、皈依以及修学慈心、菩提心都是增长法我执的话，那就很奇怪了。那就变成我们在修学佛法时，无害行和意乐缘起见，没有办法融于一体，有行没有见，有见没有行。好象寒冷和炎热互相矛盾一样，见解永远是见解，没有办法付诸行为，我们的行为也不需要见解，只靠自己的感觉。那可真的是智者可轻笑处了。

如同法身需要因一样，色身也需要它的因缘，这是没有违背的。我们在修道的时候，破除了人我执和法我执的所执相，透过智慧脱离生死而获得了涅槃；同时，因为性空现缘起因果法则，两者并没有任何相违，反而还相互依赖。由这种的正见来抉择二谛之理，发起定解，才有办法真正获得诸佛的密意。关于这方面的理义，将会在毗钵舍那部分做比较深入的解说。

第三经义，其经文时正是观择生等之时，故说施等真实无生。言分别者，显其唯是分别假立，非说施等不应习近而应弃舍。是故乃至未成佛前，于此诸行无不学时，故须学习六度等行。此复现在当由至心励力修行，诸能修者策励而修，暂未能者当为愿境，于能修习此等之因，集聚资粮，净治业障，广发大愿，是则不久当能修行。若不如是行，执自不知及不能行，谓于此等不须学者，自害害他，亦是隐灭圣教因缘，故不应尔。《集经论》云：「观察无为厌有为善，是为魔业。知菩提道而不寻求波罗蜜多道，是为魔业。」又云：「若诸菩萨离善方便，不应勤修甚深法性。」《不可思议秘密经》云：「善男子，如火从因然，无因则灭。如是从所缘境心乃炽然，若无所缘，心当息灭。此诸善巧方便菩萨般若波罗蜜多遍清净故，亦能了知息灭所缘，于诸善根不灭所缘，于诸烦恼不生所缘，安立波罗蜜多所缘，亦善观察空性所缘，于一切有情以大悲心亦观所缘。」此中别说无缘有缘，当善分别。如是烦恼及执相缚当须缓放，学处之索则当紧束。当坏二罪，不当灭坏诸善所作。学处系缚与执相缚，二事非一。护律缓放与我执缚缓放，二亦不同。一切种智由多因成，仅一一因非为完足。获妙暇身，本当从其种种门中而取坚实。若说一石惊飞百鸟，修道一分不修余者，当知是遮二资粮门不善恶友。

针对第三段经文“尽其所有一切观择，皆是分别。无分别者即是菩提。”宗喀巴大师解释到：在此的分别，是说布施时自性执着所产生的分别，而并非说布施时候的善行要舍弃，不应该学习，并没有这样讲。

“是故乃至未成佛前，于此诸行无不学时，故须学习六度等行。此复现在当由至心励力修行，诸能修者策励而修，暂未能者当为愿境。”能够修学就尽量修学，如果自己能力不够暂无法修学，也应该好好地发愿，祈愿自己能够早点修习。不要因为自己办不到，就跟别人讲这不需要修学，这是使教法坏灭的因缘。

这里，宗喀巴大师详细说到了有缘、无缘，还有紧、缚之间的差别，我们也都要了解。不应以自性执着来缘取的部分要舍除，由无自性来做布施等，叫无缘。虽然经里面说到了紧束和放缓，但要看情况而定，并不是说一切都放缓，像对烦恼和我执一样；或一切都紧束，就像我们对菩萨戒非常严谨地遵守一样。行学处应紧束，我们要好好地遵守紧缚，这和被我执所相缚的意思是完全不同的。同样，戒律的缓放和我执的缓放也完全不一样。成就一切遍知，并非一个无分别智因缘就可以满足了。生死轮转中获一个暇满人身，尚且需要很多的因缘。如果有人说：一石惊飞百鸟，修道一分即可不需修其他。这么说的人，就是恶师或是恶友。

又大小乘，亦是修时学不学习无边资粮。曰少分乘，及曰小乘，二是异名。少分义者，是一分故。现在劣果饮食等事，尚须众多因缘成办，而于士夫第一胜利欲修成佛，反计一分而为完足，极不应理。果随因行，是诸缘起法性尔故。

《悲华》于此密意说云：「少分成少分，一切成一切。」《如来出现经》云：「若诸如来出现于世，非一因缘。何以故？最胜子，诸如来者要以十亿无量正因，乃能成办。何等为十？谓以无量福智资粮圆满正因。」乃至广说。《无垢称

经》亦云：「诸友伴，如来身者从百福生，从一切善法生，从无量善道生。」如是广说。龙猛菩萨亦云：「若佛色身因，如世间无量，尔时法身因，如何而可量。」如是方便智慧，以六波罗蜜多总摄修学者，如前所说，是诸密咒与波罗蜜多二所共同。诸大咒典释诸宫殿及中诸尊，尽其所有，一切皆是内心德时，数数说为六波罗蜜多，三十七菩提分，十六空等圆满波罗蜜多道故。故除少数补特伽罗差别，以诸欲尘为正道等与波罗蜜多所说，略有取舍，当知诸余唯是共学。若以上说而为种子，善思惟已非一分道，于全分道未获定解，则不能知大乘总道。故具慧者，当于此发坚固定解，由多门中渐增大乘种性堪能。

宗喀巴大师在此又强调，小乘之所以称为小乘或少分乘，原因就是因为它没有像大乘一样去学习无边的资粮，由少分的学习所获得的当然是少分果位，所以此道称为少分乘或名小乘。如果要圆满一切功德，圆满因缘不应该是单一的资粮，必须智慧和福报资粮都具足才行，才能圆满果位。一般世间短暂的利益，都需要多因缘才有办法圆满，更何况是士夫第一胜利，成就最究竟的目标呢？通过单一的因缘而要去满足佛果位，这是完全没有道理的。果随因行，这是法性，本来就是如此。

大乘的金刚乘和波罗蜜多乘，两者大致都是共同的，只有少数不同，如金刚乘里有说到无量宫、坛城还有本尊等，而讲到内心功德的时候，都是同样反复说到了六波罗蜜多、三十七道品、十六空等圆满波罗蜜多道。小乘所学，几乎都是大乘与小乘的共同学处，只有少数的差别。比如小乘说要完全断除五欲，可是大乘菩萨为利有情，会刻意地以贪心因缘来促成利众的事业，像是故意现为转轮圣王，娶妻生子等。除了这种少数的区别，其实下下乘是上上乘的基础，下下乘是上上乘所要共同学习的内涵，不应弃舍。我们如果要

了解整个大乘道，就并非是只学一法门而已，应该发生定解，要去完全地认知全分道。这样的话，我们的大乘种性才有办法慢慢地增上。

以上说到了发心的殊胜利益，我们不只需要使这一颗已发的心坚定，更重要的是要去实践菩萨行。如果只是说一说或只是想一想，那就会变成有口无心、表里不一了，会有这种的问题。要如何实践呢？要悲智两双运，累积无边的资粮。任何善行，都不应该舍弃菩提心、空正见这两个根本。要在菩提心、空正见的摄持下，行无边的善行，断无边的恶行。

第三、正释学习学处之次第分二：一、于总大乘学习道理；二、特于金刚乘学习道理。初中分三：一、净修欲学菩萨学处；二、修已受取佛子律仪；三、受已如何学习道理。今初

律咒二中，若先未受各各律仪，不可听闻所有学处。此不同彼，此诸学处先当善知净修相续，次乐受者，乃可授予诸律仪故。如《菩萨地》云：「欲受菩萨净戒律仪，先应为说菩萨法藏摩怛履迦。其中所说菩萨学处及犯处相，若慧观察自思择已至心爱乐，非为他劝非为胜他，当知是名坚固菩萨，堪受菩萨净戒律仪。如受戒法，彼亦应受，亦应授彼。」故先了知诸所学处，为作意境。若于学处至心爱乐，修欲学已，次受律仪则极坚固，是善方便。此及下文二处宣说，文恐太繁，当于后释。

别解脱戒、菩萨戒、金刚三昧耶三者的不同点就是，在未得别解脱戒和金刚三昧耶戒戒体之前，是不允许听闻所要受戒的内涵的，受戒之后才可以学习所受的戒条的内容。可是菩萨戒不同，未受菩萨戒、还没有得到菩萨戒体之前，就可以好好地听闻而且是必须要去学习菩萨戒的内涵，看自己有没有办法去欢喜接受菩萨戒，让自己获得戒体。“摩怛履

迦”是论藏或本文的意思，菩萨论藏有《菩萨地》论，经文是《华严经》。

第三、受已如何学习道理分三：一、何所学处；二、其中能摄诸学道理；三、于此如何学习次第。今初

若广差别虽无边际，随类略摄，于六度中尽摄菩萨诸应学事，故六度者摄菩萨道一切扼要大喁柁南。四摄亦即于其中，摄施易知。爱语者，是依六度教诫所化；利行者，是安立他于所教义；同事者，是自亦同所化行故。又二资粮及三学等，亦摄菩萨一切正道。然如六度所引解了，诸余能摄则不能尔，故以六度为能摄事最为第一。

虽然对菩萨行有不同的解说，但最主要的是以六度来诠释所有菩萨学处，最为圆满。菩萨的一切善行，都可以被六度所摄，连四摄也是。

第二分二：一、正义数量决定；二、兼说次第决定。今初

佛薄伽梵略说六度总喁柁南，最胜绍尊如佛密意而为开解，解释如是重要因相，令发定智，即此数量决定道理。若于此理获胜定解，则执六度修持为胜教授故，当得定解。其中分六。

为什么菩萨一切的善行都被六度所摄？理由有六。

看待增上生数决定者，谓圆满菩提广大行者，必须转经无量生世。此复进道，若无圆满德相之身，如现在身略有少相，纵勤修行实难增进，故须身德一切圆满。又须具足所受用财、能受用身、同受用伴、凡所作业悉能成办四种圆满。又此盛事亦多变为烦恼之缘，故须不随烦恼力转。此犹非足，尚须对于诸取舍处，能善分辨无倒进止。若不尔者，犹如竹蕉结子便枯，骡孕自死，即彼盛事而为害故。若有智慧，知是往昔妙业之果，更勤修因令渐增长。若无智慧，受尽先果而不增新，后苦起首。故于余生感六盛事，非为无

因，不平等因，其随顺因定为六度。故于现法，当修当习当多修习六到彼岸，以殊胜因能感如是殊胜果故。此是现前增上生果。身圆满等究竟增上生者，唯佛地有。如《庄严经论》云：「受用身眷作，圆满增上生，恒不随惑转，诸事无颠倒。」

第一，观待增上生数决定。修行者必须转经无量生，才有办法圆满广大的菩萨行。在这么多生生世世里面，必须具足圆满德相的修法工具，也就是我们的身德须圆满。因为布施，受用部分不会有困难；因为持戒，能得人身；因为嗔心会使我们失去好友，所以我们修忍辱，而得真正善友作法伴；由精进的缘故，凡所作业悉能成办；行善的时候，很容易随着烦恼而转，所以由静虑来压伏烦恼；由智慧来善辨是非黑白等，才能使我们继续精进，如果缺乏智慧，不能断除以前的种种恶业，而且现在所拥有的善业也会有用竭的那一天。由六度的缘故，我们才能真正获得一具足八德的暇满身。

以如是身学菩萨行，菩萨唯有二所作事，谓正引发自利利他。是故观待引发二利数决定者，其修利他，先须以财而作饶益。此若损恼有情而施，亦无所济。善遮损他及所依事，利他极大，故须尸罗。若不能忍他作怨害，报一报二，戒难清净。故戒究竟，须耐怨害忍。由不报复，能免众多他所造罪，他若信乐堪令行善，故是最大利他。自利者，谓以慧力得解脱乐。若心散乱不能得此，故须静虑令心住定，堪能如欲安住所缘。有懈怠者不能生此，故须昼夜发勤精进，无有劳倦。此即彼等一切根本，故修二利，六度决定。如云：「勤行利有情，修舍不害忍，住脱及根本，一切自利行。」此中利他非一切种。言住脱者，心住所缘，是静虑行迹。解脱生死，是慧行迹。若辨此二，则于寂止不致误为毗

钵舍那。如是自许甚深持心，亦仅是此静虑一分，故于六度圆满之体，当求定解。

第二，由自利和他利而言，也是六度决定。

以利他而言，决定须布施、持戒、忍辱。先以布施无论是法施还是财施等来饶益有情；若是随着嗔恚来损恼有情，纵使布施也没有办法摄受他人，所以应修学忍辱；而且要真正做到利他，必须要通过清净的戒体，若自己的行为不妥当，就没有办法使别人相信、尊敬。

以自利而言，决定须智慧、禅定、精进后三度。首先决定须智慧，因为唯有慧力能得解脱；但即使是有智慧，心若散乱也没有用，“故须静虑令心住定”，才能随心所欲地安住在善所缘上；为了能够获得禅定，精进很重要。

观待引发圆满一切利他数决定者，先以财舍除其匱乏，次于有情不为损恼，且忍怨害，于助他事发起精进而无厌离，依于静虑以神通等引摄其意，若成法器，次依智慧善说断疑，令解脱故六度决定。如云：「不贪及不害，耐怨事无厌，引摄善说故，利他即自利。」此二颂说修自他利，不可不依六度。若于引发自他利理，获得定解，则能殷重修习六度。

第三，仅是利他，也是六度决定。不只是自利和他利两者的角度而言，六度决定，光是以利他的角度来讲，六度也是决定的。

首先以财施或法施等，使他人远离对于法义、财物上的缺乏；通过尸罗，让自己不去损恼众生；而且去忍辱他人对我们的伤害；于利他的事业发起精进，不会疲倦；以静虑等引发神通来摄众；若成法器，再以智慧来善说离苦解脱。

观待能摄一切大乘数决定者，谓已得财位无所贪着，及于未得不希求故，于诸财位能不顾恋，有此则能守护学处，受戒敬戒，依情非情所生众苦，能堪忍故不起厌患，修善所

作勇悍无厌，修奢摩他无分别瑜伽，及毗钵舍那无分别瑜伽。以此六事摄尽一切能趣大乘，此由六度次第引发无须更多。如云：「不乐着受用，极敬，二无厌，无分别瑜伽，诸大乘唯此。」由是因缘，欲入大乘舍弃六度，实为相违。

第四，观待能摄一切大乘数决定。

“修善所作勇悍无厌”，这里的“勇悍”，藏文是“欢喜”。

依一切种道或方便数决定者，谓于已得境界受用无贪欲道或方便者，谓行惠施，由修能舍离彼贪故。诸未得境为得彼故功用散乱，防护方便，谓持净戒，由能安住苾刍律仪，一切事业边际散乱悉不生故。不舍有情方便，谓能堪忍，不厌怨害一切苦故。增善方便，谓发精进，由发精进善增长故。净障方便，谓后二度，静虑伏惑，般若能净所知障故。故六度决定。如云：「不贪诸境道，余防为得散，不舍有情增，余二能净障。」又不随已生欲尘散乱自在转者，谓无贪施。若先未生预遮灭者，则须尸罗，防护无义非义散乱。恶行有情数多易遇，由此因缘退舍利他。能对治者，谓当修习有力堪忍。净善众多长时修作，令增长者，要由思惟此胜利等，发起恒常猛利勇进。暂伏烦恼，须修静虑。灭烦恼种及所知障，谓须般若。此于六度，能与最大决定知解。

第五，以大乘所说来讲，也是六度决定的。

“暂伏烦恼，须修静虑。灭烦恼种及所知障，谓须般若”。由静虑先压伏烦恼，让烦恼不现起，由智慧把烦恼的根本彻底消灭。

“发起恒常猛利勇进”，“猛利”是欢喜的意思。

观待三学数决定者，戒学自性即是戒度。此要有施，不顾资财，乃能正受，是戒资粮。既正受已，由他骂不报骂等忍耐守护，忍是眷属。静虑心学，般若慧学，精进遍通三学所摄，故六度决定。如云：「依三学增上，佛正说六度，初学摄前三，后二摄后二，一通三分摄。」如是当以何等胜

身，圆满何等自他二利，安住何乘，由具几种方便之相，修行何学，能满能摄如是身、利、大乘、方便及诸学者？当知即是六波罗蜜，总摄菩萨一切修要大嗚陀南，乃至未得广大定解，应当思惟。又初不令超出生死，其因有二，谓贪资财及着家室。能治此者，谓施及戒。设暂出离，不能究竟而复退堕，其因有二，谓由有情邪行众苦、长修善品而生厌离。能治此者，谓忍及进。以耐众苦及他怨害，经无量时犹如一日，善知修习勇悍之法，若多修练发起忍进，则能对治退堕之因，极为扼要。非但修此菩萨诸行，即现在时修诸善行，于少艰辛忍力薄弱，于所修道无大勇悍，以是因缘初入虽多，然于中间能不退者，实不多见，皆由未修忍辱精进教授所致。又于中间虽未退转，然有二种失坏之因，谓心散乱不住善缘，及坏恶慧。对治此者，谓静虑、般若，佛说散心修念诵等无大义故。若于内明法藏之义无简择慧，虽于粗显取舍之处，亦起错误。颠倒行故。此依断除所对治品，能治增上数量决定。依能成办一切佛法根本扼要数决定者，谓初四度是定资粮。以此四种能成不散静虑度故，依此因缘若修妙观，则能通达真实义故。随顺成熟有情增上数决定者，与前所说第三义同，此是圣者无着所许，如狮贤论师所立而说，对于六度引发定解，最为切要。

第六，观待三学数决定。

“初学摄前三”，布施、持戒、忍辱三者是戒学。“后二摄后二”，静虑是定学；智慧是慧学。“一通三分摄”，无论是戒、定、慧，都需要精进。故六度摄三学。

第二兼说次第决定分三：生起次第者，若能布施于诸资财，不顾不贪则能受戒；若具尸罗善防恶行，则于怨害而能堪忍；若有忍耐不厌难行，退缘微少能发精进；若能昼夜发勤精进，能发正定，心于善缘堪能安住；若心定者，乃能如实通达真实。胜劣次第者，前前微劣，后后殊胜，粗细次第

者，前较后者易转易作，故相粗显，后较前者难转难作，各较自前，故为微细。《庄严经论》云：「依前而生后，安住胜劣故，粗显微细故，说如是次第。」

“胜劣次第者，前前微劣，后后殊胜”。前前较易修，后后较难修；前前为下品，后后为上品。

菩提道次第广论十八天教授

第五部分上士道布施波罗蜜

布施波罗蜜

第三、于此如何学习次第分二：一、初于总行学习道理；二、特于后二波罗蜜多学习道理。初中分二：一、学习六度熟自佛法；二、学习四摄熟他有情。初中分六：一、学习布施；二、持戒；三、忍辱；四、精进；五、静虑；六、般若道理。初中分四：一、布施度性；二、转趣发起布施方便；三、布施差别；四、此等略义。今初

《菩萨地》云：「云何施自性？谓诸菩萨不顾自身一切资具，所有无贪俱生之思，及此所发能舍施物身语二业。」谓善舍思，及此发起身语诸业。圆满布施波罗蜜多，不待于他舍所施物，捐除众生所有贫穷。若不尔者，现有众多贫乏众生，过去诸佛所行布施，当非究竟。是故身语非为主要，唯心为主。谓自所有身财根善，一切悭执皆悉破除，至心施他。又非唯此，即诸舍报亦施有情，由修此心到极圆满，即满布施波罗蜜多故。如《入行论》云：「若除众生贫，是施到彼岸，现有贫众生，昔佛如何度？一切有及果，心与诸众

生，说名为施度，以是施即心。」故修布施波罗蜜多，现无财物可施于他，当由多门引发舍心渐令增长。

所谓的布施，是由思心所而思舍，缘取想要布施的形象，由这种布施愿去引发身语布施的行为。当然，布施需要菩提心和空正见来摄持，才有办法圆满布施波罗蜜多。所谓的圆满布施波罗蜜多，并不是把世间穷人所有的问题都解决了，而是说从心上圆满一切的舍意，把悭吝及其所有的种子都完全地舍掉；不求果报，只是很单纯的为了利益有情，为了去除众生的贫苦，这就是圆满布施波罗蜜多。修学布施波罗蜜多，不一定说自己要有很多的钱，不是这个意思。最主要的是布施的那种心态，要慢慢、慢慢地去增长。

第二者，唯尽破除身财悭吝，犹非布施波罗蜜多。悭是贪分，小乘罗汉并其种子无余断故，故非唯除悭执施障，须由至心发心施他一切所有。此须修习摄持过患，惠施胜利，故当宣说。《月灯经》云：「此腐烂色身，命亦动无主，如梦如幻化。愚夫由贪此，造极重恶业，而随罪恶转，不智被死乘，当往那洛迦。」此说身不洁净，命常动摇如悬岩水，身命俱是随业自在，无我主宰，观其虚妄犹如梦幻，灭除贪着。贪若未除，则随贪转，造大恶行而往恶趣。《修无边门陀罗尼经》云：「诸有情斗争，根本为摄持，故于境断爱，断爱得总持。」《集学论》云：「如是我身心，一一刹那灭。若以无常身，垢秽常流注，得常净菩提，岂非获无价？」

《本生论》云：「无我易坏无坚身，众苦无恩恒不净，此身若能饶利他，不生欢喜非聪睿。」虽勤守护无坚实身，然定须舍，若思施他能办众多自他义利，未能如是净修其心，当自思择我诚愚痴，故当发心施他身等。《入行论》云：「舍一切涅槃，我心修灭度，一切终顿舍，施诸有为胜。」《摄波罗蜜多论》云：「资财无常现可见，若能任运起大悲，当知布施极顺理，犹如他物寄自舍。若施由此无恐怖，置于自

家生怖畏，无足共他恒须护，若施无此诸过失，由施能生他世乐，不施现法亦生苦，人间诸财如流星，定无不舍诸财物。诸未施财无常灭，由施反成有财库，饶利有情所惠施，诸财无坚亦有实。若能惠施智者赞，此诸愚夫乐集财，摄持终无不离散，由施恒感诸盛事。由舍不起染污执，慳非圣道生烦恼，若施即是道中尊，圣呵余者为恶道。」随修大小一切善根，至心回向成办有情，现前究竟广大利乐而行布施，则由依于一一有情得尔许福，速当圆满福德资粮。如《宝鬘论》云：「如所说福德，假说有色相，殄伽沙数，世界难容纳。此是世尊说，正因亦现成，有情界无量，欲利亦复然。」又能障碍舍心增长，增长慳贪，能令舍心未生不生，已生退失，所有眷属及诸资财，先已有者不应摄持，若他施与亦不应受。《摄波罗蜜多论》云：「由何增长慳吝过，或能不令舍心增？虚诳摄持为障碍，菩萨应当尽断除。若诸能障惠施心，及障真正菩提道，如是财宝或王位，皆非菩萨所应取。」如是行时，若由慳心贪着资具，应念能仁舍一切有而证菩提，我亦誓愿随佛学习；我将身财一切善根，于有情所先已惠施，若我今者仍贪资财而受用者，如同诸象为日所逼，入水洗沐，至干岸已，于地滚倒，见土沾身仍下水洗。次复如前，如是思已当修无贪。即前论云：「应念诸佛殊胜行，当自立誓思随学，为除贪着摄持故，以善分别观察心。我身已施诸众生，施身果法我亦舍。我若反贪诸外物，如象洗垢非我理。」如是多思能舍胜利，若能引发广大欢喜，及多思惟摄持过患，若能引发极大怖畏，则能任运生惠施心。

光是破除慳吝，并不叫做圆满布施波罗蜜多，因为小乘阿罗汉断除了一切烦恼，但还有烦恼的种子。慳是一种贪心，贪心的种子完全彻底都断除了，慳吝也就跟着断除了。不仅如此，须有布施给一切有情的施心，才能圆满布施波罗蜜多。

在此必须要反复地思惟慳吝的过患以及布施的功德。

如是修习慈悲之心，及善思惟诸佛菩萨传记等后，亦当引发能舍之心。发起道理者，如《入行论》云：「身及诸受用，三世一切善，为利诸有情，故当无惜施。」谓身受用善根三法为所缘境，思惟惠施一切有情。如是若于一切所有破我所爱，数数修习施他之心，是名菩萨。如《摄波罗蜜多论》云：「此等一切是汝物，于此我无我所慢，数数观察此希有，随行正遍觉功德，谁有此德名菩萨，难思胜士佛所说。」现在力弱，胜解未熟，意乐将身已施有情，不当真实施彼肉等。然于身命，若不净修能舍意乐，由未修故，后亦不能惠施身命。

我们现在的布施心力还不够坚定，所以因缘还没有成熟的情况下，虽然意乐上是在布施自己的身、受用财物给一切有情，但不应该真实地布施自己的身体。可是意乐上若没有去做这种的思惟观修，将来要布施这个身体也是绝对没有办法做到的。所以意乐上应先思惟到，直到因缘成熟，我们可以真正欢喜地布施自己的身肉。如果没有这种非常强烈的欢喜，那是不允许布施身肉的。

《集学论》中作如是说，故从现在当修意乐。《集学论》说，如是至心于有情所，已舍衣食及房舍等，若受用时当作是念，为利他故受用此等。若忘此心，爱着自利而受用者，是染违犯。若无爱着，或忘安住缘利一切有情之想，或贪利益余一有情，非染违犯。

因为我们从内心上真的这么想，已经把身、受用财物等完全布施给了一切有情，那我们再去享受自己的资财时，应该要想，我现在受用是为了利益他人，应以这种的意乐去享受。否则，会有可能犯别解脱的根本罪。如果忘记了布施一切有情，只是很单纯地来受用这些资财，并非是染违罪行；可是如果忘掉了布施一切有情，以贪着心、自利心来受用的

话，就会违犯这个学处；不是贪着自己的利益，而是为了帮助、利益他人，可是在这个利益上产生了贪着，因为不是为了自己而去享受的缘故，所以非染违犯。

于已施他作他物想，为自受用成不与取，若价满足，犯别解脱他胜处罪。此中有说：以是回施一切有情，待一有情价不能满，故无他胜。有余师说：于一一有情皆施全物，前说非理。余者又云：虽已施他，他未摄受，故无他胜。其密意者，谓于人趣至心回施，他亦了知执我有时，作他物想为自利取，若价满足可成他胜，故说是为他部之义，亦不应理。若谓受用他有情物作利他事，由作是念而受用者，悉无违犯。《集学论》云：「以有主财护有主身，若由是念受用无罪。仆使恒时为主作业，非自有财以为存活。」设作是念：此诸资具已施有情，他未听许用当有罪。无如是过，即前论云：「譬如有仆善勤主事，主因病等其心狂乱，虽未听许受用无罪。」现于有情一切不施，以心惠施实为欺诳。故如此修全无坚实，莫生不信。即前论云：「若有一类于如是行诸菩萨前未见实施而不信解，不应道理。当知舍心最希有故，于此道理有起疑惑，不应道理。」

如果我们已从内心上布施给他人财物了，这时还以自物想来受用，这跟偷盗是没有两样的。如果所偷盗的价值，刚好满足戒经里面所说的不与取的价值，那就会犯别解脱的根本罪。“他胜处罪”，即根本罪。

关于这一点，有不同的说法。有说“以是回施一切有情，待一有情价不能满，故无他胜”。也有说“于一一有情，皆施全物，前说非理”。又有说：“虽已施他，他未摄受，故无他胜”。宗喀巴大师说，从内心里面已经布施给他人了，而且他人已经产生“这是我的”想法时，我们以贪着自利的想法而去取用，所取的物质刚好满足偷盗罪的价值，那就犯根本罪。

其他人所说，是不合法义的。如果为了利益有情，所以我去享用他人的资财，以这种的意乐来受用，不会有所违犯。

如果我们听到了布施的功德，认为只要心想说布施给一切有情就可以了，反正一切有情众生也不会真的得到，以这种想法来做布施观修叫欺骗，这种观修是完全没有利益的，所以绝对不要这样做。

第三、布施差别有三：一、总一切依当如何行；二、观待别依所有差别；三、布施自性所有差别。今初

初中具六殊胜：依殊胜者，依菩提心，由此发起而行布施。物殊胜者，总诸施物无余行施。若于别物而行施时，亦应不忘总施意乐。所为殊胜者，为令一切有情现前安乐究竟利义而正惠施，善巧方便殊胜者，经说无分别智之所摄持，初发业者，当以通达法无性慧之所摄持。回向殊胜者，回向施善于大菩提。清净殊胜者，《摄大乘论》说，灭烦恼障及所知障。具足六种波罗蜜多者，如行法施，防止声闻、独觉作意，是名持戒；于种智法信行堪忍，忍恕他骂，为令法施倍复增长，发起欲乐，是名精进；心专一趣不杂小乘，回向此善于大菩提，是名静虑；了知能施所施受者悉如幻化，是名般若。具足六种，力最强大。此是《八千颂广释》所说。

我们应该如何布施？先说无论在家、出家的菩萨，行布施时应具有的意乐，具六殊胜：第一，依殊胜。依由菩提心发起而行布施。第二，物殊胜。虽然我们布施他人的是个别的资具，但不要忘记观想，要有布施一切给予他人的意乐。第三，所为殊胜。布施的目的是为利益一切有情。第四，善巧方便殊胜。是以无自性的概念来做布施。第五，回向殊胜。回向施善于大菩提。第六，清净殊胜。灭烦恼障及所知障。

这种布施具足六种波罗蜜多。

第二者，总之经说在家菩萨应修财施，出家菩萨应行法施。《菩萨别解脱经》云：「舍利子，若有在家菩萨，以七珍宝充满殑伽沙数诸佛国土，供养如来应正等觉，舍利子，若有出家菩萨，开示宣说一四句颂，此所生福极多于彼。舍利子，如来未许出家菩萨修诸财施。」《集学论》说，此中密意障碍闻等，谓遮出家特集财宝而行布施，若无妨害自善所作，由宿福力多所获得，当行财施。霞惹瓦云：「我不为汝说施功德，我是宣说摄持过患。」是于出家辛勤追求，集积财宝而行布施，令其净戒多生疮尤不喜之语。

现在是讲个别的意乐，经说在家菩萨应修财施，出家菩萨应行法施。

宗喀巴大师解释说，如来未许出家菩萨修财施的意思，是说不要为了布施而去刻意地累积很多的财宝。可是随着自己以前善心的力量，纵使我们出家，还是可以获得许多财物的话，那当然要去行布施。

施性差别有三：法施者，谓无颠倒开示正法，如理教诲工巧等明，世间无罪事业边际，令受学处。

无畏施者，谓从王贼等人间怖畏，狮虎鲸等非人怖畏，水及火等大种怖畏，救护有情。

财施分二：一、实舍财施；二、唯意乐施。初中分三：一、舍财道理；二、若不能舍当如何行；三、习近对治布施障碍。初中分四：一、惠施何田；二、何心惠施；三、如何行施；四、施何等物。今初

略有十种：一、诸亲友于自有恩，二、诸怨敌谓作损害，三、中庸者俱无恩怨，四、有德者谓具戒等，五、有过者谓戒犯等，六、劣于己，七、与自等，八、胜于自，九者富乐，十者贫苦。

惠施的对象。

意乐分二：初当具足何等意乐者，缘所为事，谓作是念，当依此故圆满无上菩提资粮，圆满布施波罗蜜多。缘所施物，谓于自物作他物解，所施之物如取寄存，当念菩萨一切所有，于有情所先已施故。缘行施田，为善知识，谓于来乞未乞诸田，应念此等满我布施波罗蜜多。当具如是三种意乐。《摄波罗蜜多论》云：「乞者现前诸佛子，为增菩提资粮故，当于自物住他想，于他应起知识想。」施一一物，念为如是如是而施，缘所为事意乐广说。如《妙手问经》及《摄波罗蜜多论》，应行了知。如前所说缘田意乐，于一切境皆应起故，是总意乐，别意乐者，于诸怨害以慈意乐，于诸有苦以悲意乐，于诸有德以喜意乐，于诸有恩以诸意乐，而行惠施。又于诸田当住舍心，行善施果，亦当回施乞等有情，特于苦田当住悲愍。如月称云：「施谓离悭贪，于诸器非器，平等心等施，此施施者净，悲施及施果，二俱施来求，此施无悭吝，善士所称赞。」《无量功德赞》云：「若见诸贫劣，众生有求心，无悲希果报，寻余有德器，意坏虽行施，等同诸乞丐，故尊由大悲，布施诸乞者。」

我们在布施的时候，一开始就要具足三种意乐：

第一，为什么要布施？是为了圆满无上菩提的资粮，圆满布施波罗蜜多。

第二，缘所施物，谓于自物作他物解。他人的东西放在我这里，他现在有难，所以我必须还给他了。要以这种的意乐去做布施。

第三，缘行施田为善知识。视布施的对象为我们能够修学布施度的善知识而去行布施，应念此等满我布施波罗蜜多。

“如前所说缘田意乐，于一切境皆应起故，是总意乐。”

针对不同的对象，我们要用不同的意乐。“别意乐者，于诸怨害以慈意乐，于诸有苦以悲意乐，于诸有德以喜意乐，

于诸有恩以诸意乐而行惠施。又于诸田当住舍心，行善施果，亦当回施乞等有情，特于苦田当住悲悯。”

次当断除何等意乐中，无恶见取意乐者，谓念布施全无果报，及念杀害而行惠施以为正法；或计瑞相吉祥而施，或念唯由布施圆满，便证世间出世离欲。莫如是施。当无高举意乐者，谓不毁求者，不为胜他；亦不施已而起傲慢，谓我能施余则不尔。《清净业障经》说：「若诸异生行布施时，于诸悭吝便生不信，他发愤恚而堕地狱，故于布施而为障碍。」又说：「守护戒时毁訾犯戒，令多有情起不信心，他由不信而堕恶趣，住忍等时毁訾安住，此等逆品故障戒等。」故当如《无量功德赞》说而行。如云：「汝闻慧大时，未尝自赞叹，余少德众生，亦曾高恭敬，自住功德时，取自微恶行。」当无依止意乐者，谓不望名称而行惠施。当无怯弱意乐者，谓施前欢喜，施时心净，施后无悔，闻诸菩萨广大施时，莫自轻蔑恐怖退弱，增长勇悍。当无背弃意乐者，谓于亲怨及诸中庸不随朋党，悲心而施。当无望报意乐者，谓非望他报恩而施，观诸众生缺乏安乐，爱火所烧，无除苦力本性苦故。当无希望异熟意乐者，谓不希望后世异熟身财圆满，观一切行悉无坚实，无上菩提有胜利故，非破现前希此诸果，是破唯以三界身财为所欲得。复次当无邪命意乐，谓念行施为国王等知其能施，而起敬事，不应虑贫而不行施。又于乞者无欺诳心，不喜忿恚，心行散乱，乞者来作种种邪行应无厌患，虽见乞者欺诈等过，无宣布心，从别别施生别别果，深忍而施不为他动。

次说，当断除何种意乐来行布施。

如何行施分二：不以何等加行而施者，谓不速与，稽留乃与；令起烦恼，然后乃与；令行非法或违世间道理之业，而后施与；先誓与此后减少给，或给下劣；数恩而与；一时能与而为渐次少少相给；自为国王夺他妻子，而为惠施；逼

取父母奴辈等财，而有余者；由能损害他人方便而行惠施；自懒惰住，教他行施；于来求者呵责嗤笑，旁言轻弄，粗言恐吓，而后给与；违越佛制学处而施；不能如有资财而施；长时积集然后顿施。是为应断，故当舍离此等加行，又诸菩萨见积集施，其施有罪；见随得施，其施无罪。谓若积集然后顿施，福并无多，及于集时退却众多求资具者，令生嫌恨后施诸余未求者故。《菩萨地》中所说此等极为重要，谓见集时生长悭等众多烦恼，护等劬劳障多善行，多于中间发生损失，不能毕竟惠施事故。

如何行施有二：应该远离什么样的加行而来作布施，以及应以怎样的加行来做布施。

第一，应该远离什么样的加行而去作布施呢？明明现在自己有能力给，却说要迟些才能给；令生烦恼，后再布施；令行非法或违世间道理之业而后施与；先誓与此，后减少给，或给下劣；之前答应了给他人，布施时少给，或者是给人脸色看，或者算计之前你给我多少、我给你多少；明明可以全部给，却分批慢慢地给；自己做国王时，夺他妻子而惠施；逼取父母、奴辈等财而给人；由能损害他人方便而行惠施；自懒惰住，教他行施；于来求者，呵责嗤笑、旁言轻弄、粗言恐吓而后给与；违越佛制学处而施；不能如有资财而施，长时累积之后再去顿施，这是不应有的加行，因为为了我们累积资财，有人来求我们不给，等积聚资粮后再去布施，别人就不求了。这些，都是应断的布施加行。

当以何等加行而舍者，谓舒颜平视，含笑先言，随对何田，皆应恭敬，亲手应时，于他无损，耐难行苦，而行惠施。此等果者，如《谛者品》云：「由恭敬施，感亲友等而为敬重；由舒手施，感得承事；由应时施，感一切事应时成办。」又云：「不损他施，感得坚固资财；由忍苦施，感知心眷属。」《俱舍论》说：「舒手惠施得广大财。」坚固资

财者，如《俱舍释》说：「他于资财不能障难，火等无毁。」又助他施加行者，谓若自有可施财物，见有悭吝，曾未少施，应往其家，欢喜安慰如是告言：我家现有广大资财，我为圆满布施波罗蜜多，希欲乞者。若有求者与汝会过，莫令空返，可取我财惠施彼等，或是将彼引到我所。我行惠施当生随喜，彼财无减即便欢喜。能如是行，如是令彼渐种能除悭垢种子，由渐修习自施少财，依下无贪进得中品，依中无贪进得上品。如是若自亲教，轨范弟子助伴，是悭贪性不能惠施，或虽非悭，然无资财，与彼资财，令于三宝树修布施，自己不作。由此因缘，自所生福弥更弘多。令余一类调伏烦恼，圆满一类善法乐欲，摄受有情成熟有情。如是若自现无资财，应以工巧事业之处集财惠施；或于他所宣正法语，令诸贫者及悭吝者悉乐惠施；或诸求者教往俱信富饶之家，躬诣其所，随力随能助其惠施。又于施物择胜妙施，及将所备可施财物圆满惠施。

第二，说当以何等加行而行布施。

第四、施何等物分二：一、略示应舍不应舍物；二、广释。今初

谓由施此物，能令现前离恶趣因，引生乐受究竟利益，能令断恶，或立善处。又于现前虽无安乐，然于究竟能生义利，是则菩萨当施于他。若由施此，现生逼恼后亦无义，或虽现乐于后有害，不应施他。

什么时候该布施？什么时候不该布施？有现前和究竟两种利益，一定要布施；虽然没有现在利益，可是对究竟有利益，要布施；现前和究竟两者利益都没有，不应该布施；现前有利，究竟无义或究竟有害，不应该布施。

第二分二：一、广释内物可舍不舍；二、广释外物可舍不舍。

若知不舍内物道理与此相违，知是应舍，故当先说不舍

道理。此中分三：初就时门不应舍者，菩萨身等虽已至心先施有情，然乃至未广大悲意乐，不厌乞求肉等难行，纵有求者亦不应舍。《集学论》云：「由何能令精进厌患？谓由少力而持重物，或由长夜而发精进，或由胜解尚未成熟而行难行。」如施肉等，此虽将身已施有情，然于非时，唯应遮止不令现行。若不尔者，能使菩萨厌诸有情，由此失坏菩提心种，故即失坏极大果聚。是故圣《虚空库经》云：「非时欲行，是名魔业。」《入行论》云：「悲心未清静，不应舍其身，若能成现后，大利因应舍。」就所为门不应舍者，若为小事不应舍身。即前论云：「能行正法身，为小不应损，如是能速满，诸有情意乐。」若就自分已离悭等布施障碍，而就他分若不舍身，能办众多有情利义大事之时，有求肢等亦不应施。若为令作杀生等事，俱害自他诸恶行故来乞求者，则自不应暂施于他。就求者门不应舍者，若魔众天，或由彼天所使有情，怀恼乱心来求肢等，不应舍与，勿令于彼有损害故。若诸疯狂心乱有情来乞求者，亦不应与，此等非是实心来求，唯于众多浮妄言故。非但不施此等无罪，施则成犯。除此等时来求身者，则应施与。此复有二，谓割身支等毕竟施与，及为办他如法事故为作仆等暂施自在。

如果我们知道了不要舍的情况，就可知道要舍什么了，因为不舍的对立方就是应舍。

“内物”，指身体。我们的身体手足等，什么样的情况下不应做布施呢？有三种情况：

第一，时机不对不能布施。就是在菩提心还没有坚定之前，如果布施自己手足等，有可能会失坏菩提心种。所以虽然我们意乐上已经把身体布施给了一切有情，但时机还没有成熟，在我们还没有办法发起很强烈的对施舍身肉的欢喜时，不应施自己的身体手足等。

第二，不应为了小利益而去做布施。纵使自己已经具有坚定欢喜的菩提心，可如果只是为满足一个人的所需，而去丧失众多有情的利益，是以小损大，这种情况下不应布施。

第三，就求者门不应舍者，“若为令作杀生等事，俱害自他诸恶行故，来乞求者则自不应暂施于他”。“若魔众天，或由彼天所使有情怀恼乱心来求肢等，不应舍与，勿令于彼有损害故”；“若诸疯狂心乱有情来乞求者，亦不应与”，因为不是真正来求，只是众多浮妄言故。这种情况下，不但不应布施，如果布施了还要犯罪。

如果无上述三种情况，那就应该布施了。有两种布施：第一，割掉自己的手足等，就对方的需要，布施我们身体的一部分；第二，暂时把自己的自在布施给他人，做他人的奴隶。

广释外物可舍不舍理分二：一、不舍外物道理；二、惠施外物道理。今初

初中有五：一就时门不应舍者，如于出家及诸近住，施午后食。

不舍外物有五：

第一，就时门不应布施。像是对于出家人或是斋戒的人，不应给予午后食。

二就施境门不应舍者，于持戒者施残饮食，或与便秘涕唾变吐脓血所杂所染饮食，于诸不食葱蒜肉者，不饮酒者，纵欲饮食，然具律仪不当授彼，施与蒜等及所杂染。虽复先以正言晓喻，令其于施生欢喜心，然于怨家、药叉、罗叉凶暴所覆，不知报恩，诸忘恩惠来乞求者，与子仆等，病人来求非宜饮食，或虽相宜，然不知量而与饮食，若已饱满性极馋嗜，来求妙食惠施妙食。若诸外道为求过端及非求知经典之义，以财货想而来乞求，舍彼经典，《菩萨地》中略说如是，广如《菩萨地》摄抉择分中应当了知。如云：「若是已

写完善经典，有婴儿慧众生来乞，若施与之当知有罪。若为施彼转向余求，亦是有罪。若我令他持诸深法及观彼能如实信解，唯以是思而惠施者，是为无罪。若令诸具正信有情，书写相似正法典籍，或外道论，或先已写现在手中而施信者，或从他乞而施与者，是名有罪。手中现有已写似典，菩萨应令改拭彼典书佛圣教，自亦应知彼无坚实，亦应为他说其非善。若诸纸叶犹未书写，有来乞者，尔时菩萨应问彼言：汝今以此欲何所为？若云转卖以充食用，菩萨若是将此纸叶预书正法，则不应施。若有财者应施价值，若无价值，二俱不施，亦无有罪。若非预为写正法者，应即施与，令彼随意受用安乐。如是若乞欲书最极下劣典籍，不施无罪。如欲书写极恶典籍，如是欲修中典亦尔，若欲书写最胜经典，不施求者，当知有罪。」

第二，就施境门不应布施。对持戒的人不应给以肮脏的饮食，或者是他们不吃葱蒜肉、不喝酒类等，不应布施这些饮食；怨家、药叉、罗叉凶暴所覆，不知报恩，诸忘恩惠来乞求自己的儿女、仆人等，不应给予；病人来求非宜饮食，或虽相宜然不知量而与饮食，这种情况下不应给；若已饱满性极馋嗜来求妙食惠施妙食，这是贪心作祟，不应给；若诸外道为求过端及非求知经典之义，以能赚到换纸的钱来乞求舍彼经典，不应给。“《菩萨地》中略说如是，广如《菩萨地》摄抉择分应当了知。”“婴儿慧”，即劣慧。

三就自身门不应舍者，若自了知，于经卷等其义未辨，又于经卷亦无愠垢而将经卷惠施求者。此不应施之理者，谓行如是法施，为成三种随一所需。若不施者，尚有后二殊胜所需，施则无故。初一所需已辨讫故，谓我自心都无愠垢，故愠烦恼不须更除。若不施者，见增众多妙智资粮，施则无之。若不施者，便能修集妙智资粮，利益安乐一切有情，即为爱念此一有情及余一切，若施唯是爱此一故。《菩萨地》

中所需轻重如是宣说。《入行论》亦云：「为小勿舍大。」故不施此非仅无罪。不施方法者，不应直言此不施汝，要当施設方便善巧，晓喻遣发。方便善巧者，谓诸菩萨先于所有一切资具，以净意乐回向十方诸佛菩萨。譬如苾刍于法衣等为作舍故，舍与亲教轨范师等而守持之。由如是舍，虽复贮蓄众多资具，亦名安住圣种菩萨，增无量福。此于如是一切资具，如佛菩萨所寄护持。见乞者来，若施与彼此诸资具，称正理者，应作是念：诸佛菩萨无有少物不施有情，思已而施。若不称理，即当念先作净施法，由已舍故，告言：贤首，此是他物，不许施汝。软言晓喻，或以纸价二倍三倍施与遣发，令他了知菩萨于此非贪爱故不施于我，定于此经不自在故，不能施我。如是行者，是巧慧施。

第三，就自身门不应布施。具非常殊胜传承的珍贵经典，在还没有得到广大利益之前，虽然这位菩萨对经卷不会产生悭贪，可是如果有人来乞这部经典，是不应该布施的。为什么呢？因为这时候，为了一个人的利益而布施，对于教法和更多的有情而言，都会有利益上的损失，这时候就不应该布施。无论有没有布施，没有任何悭贪烦恼的问题。如果没有布施，有二殊胜：不布施，可以增长妙智资粮；修集妙智资粮，则能利益安乐一切有情。而布施，只能利益、安乐一个有情。所以不应损失大益而去成办小益，不应布施。

这个时候不布施，但不应该直接说“不给你”，而是要以方便善巧的方式来说。就像比丘在受比丘戒的时候，为了使善因清净，就会请戒师、阿阇黎进行加持。菩萨们先以清净的意乐，将自己所有的资具回向给了十方诸佛。所以此时就说：对不起，这是已经供养给三宝的东西，不方便给你。“或以纸价二倍、三倍施与遣发，令他了知菩萨于此非贪爱故不施于我，定于此经不自在故，不能施我”。如是行者，是巧慧施。

四就施物门不应舍者，若自父母、有虫饮食、妻子、奴等，未正晓喻，虽正晓喻若不信解。若自妻子形容软弱，族姓之人，虽说此等不施为奴。然亦即是物之重者，故堕物数。《菩萨地》摄抉择分说，若是三衣及余长物佛所听许，无慳意乐，于修善品极所须者，虽不施与亦无有罪。如云：「出家菩萨除三衣外，所余长物佛所听许，身所受用顺安乐住，若故思择施来求者，当知无罪。若顾善品非堕欲贪，虽不施与亦唯无罪。」《菩萨别解脱经》云：「舍利子，若诸菩萨重来求者，舍与三衣，此非修习少欲。」故出家菩萨施自三衣，即是有犯。

第四，就施物门不应布施。在家菩萨不应舍的物品，如自父母、有虫饮食，妻子、奴等。出家菩萨不应舍三衣。

五就所为门不应舍者，若有来乞毒火刀酒，或为自害，或为害他，即便施与；若有来乞戏乐等具，能令增长堕恶趣因，是应呵止，反施彼物；若有来求或来学习罩罗置鞞，为害有情，教施彼等；由此显示，凡害众生身命资财，皆不应学彼等教授。若为杀害或陆或水所住众生，来乞水陆即施此等；若为损害此国人民，或为害他，来求王位而行惠施，若有怨家来求仇隙，施彼仇敌。

第五，就所为门不应布施。“凡害众生身命资财，皆不应学彼等教授”。

第二应施外物之道理者，若即此身非是大师所遮之时，于彼补特伽罗舍所施物，非不称理，于彼相宜即应施与。又若自身与前相违，于诸经卷有慳吝心，虽未已辨经典之义，应施来求乐胜智者。此复若有二书即应施与，若无二者应与书价，价亦无者应作是念：我行此施，纵于现法而成痴，不忍慳贪，如是思已定当惠施。若所施物除前所说，又自作王时，终不抑夺余妻子等，令离其主而转惠施，唯持村等可施求者，如是不为堕恶趣因。诸戏乐具及罩罗等，不损于他众

生所居水陆之处，不伤众生，无虫饮食，应施求者。若有来求毒火刀酒，为自饶益或饶益他，即当施与。若如是行财施之时，来二求者，一贫一富，应如何施？先作是念：设二求者来至我所，若堪于二充足满愿，即当俱施满愿充足；若不堪者，则当圆满贫者所愿。由其先作如是念故，若不能满二所欲时，即当满足贫者所愿。应以软语晓喻富者，告曰：贤首，我此资具于此贫者先已舍讫，切莫思为特不施汝。受菩萨律初发业者，如是学施极为紧要，故特录出，凡无别义者，皆如《菩萨地》意趣而释。

排除了上述所说的情况之后，就应该布施了。

至于非常稀有的经典，如果还没有成办正法的利益，我们对经典有悭贪心，应该不应该布施呢？如果有两部经典就应该布施一部；如果没有两部经典，那就布施这部求施者想要经典相同的价钱。若连书钱也没有，应做是思：“我行此施，纵于现法而成痴症，不忍悭贪。”一定要布施。

若是行财施之时，来求者一贫一富两个人，应如何施？如果有能力能够让他们俩个都满愿，那就去做；若不能满二人愿，当先布施给贫穷的人。同时应以软语晓喻富者，说：我并不是不给你，而是已经给了这个贫困的人。

因为在菩萨学处里，布施是第一要学的，对一个初学者来说，特别重要。所以宗喀巴大师在此把主要的内涵做了一个摘录。如果在这边还有没看到的，另有疑惑，应该去参考《菩萨地》来了解。

第二不能舍时当如何行者，若有求者正来求时，为悭覆者，应作是思：此可施物定当离我，此亦弃我我亦舍此，故应舍此令意喜悦，摄取坚实以为命终；若舍此者，则临终时不贪财物，无所忧悔发生喜乐。如是思已仍不能舍。如《勇利经》说：「应以三事晓喻求者，谓我现今施力微弱善根未熟，于大乘中是初发业，随不舍心自在而转，住于取见我我

所执，唯愿善士忍许，不生烦恼。如何能满汝及一切有情意乐，我当如是渐次而为。」此是断余不信过失，非无慳过。

《集学论》说，菩萨慳吝是应呵责，然如是行似能避免「由慳不施财法他胜。」《摄波罗蜜多论》亦云：「若有求者现在前，力极微故不能施，必令求者不退弱，应以软语慰其意。以后若再来前乞，必定不应令失悔，当除慳吝诸过失，为断爱故应勤修。」

如果我们被慳贪所转，没有办法布施，该怎么办？应该思惟：我终究要离开现有的资具。如果我能布施，可以去除慳心，获得广大资粮，过一个有意义的人生，而且死时也不会因为贪着财物而烦恼。如果这样思惟，还是没有办法布施，如同《勇利经》里面所说，思惟：我今天因为慳贪的缘故，所以善业的力量是如此的微弱，如果不能布施，就永远都没有办法增上。我是一个大乘的初学者，再不应该被我执和我所执而操控。如果没有办法布施，那我曾经许下承诺要利益一切有情众生，就都是假的了吗？我如何才能满足一切有情？以这种的方式，来呵斥自己。

第三习近对治布施障。障者，如《摄抉择分》略说四种，谓未串习、匱乏、耽着、未见大果。其中初者，谓虽现有可施财物，然于求者不乐惠施，能治此者，应速了知如此过患，是我于施先未串习，今若不施，则于后世亦不乐施。强思择已而行惠施，不随未习过失而转。第二者，由其财物极鲜阙故，不生舍心。能治此者，应作是念：我于生死流转之时，或由宿业或系属他，于他人所未能饶益，令我具受众多难忍饥渴等苦，设由利他，于现法中发生众苦乃至殒歿，此施于我犹为善哉，非空发遣诸来求者，纵无彼财尚有菜叶可以活命。如是思已，忍匱乏苦而行惠施。第三者，贪可施物极为悦意最上胜妙，于来求者不能生起舍与之心。能治此者，应速了达耽着过失，我今于苦倒执乐想，由此能生当来

众苦，如是知已断除耽着，即将此物而行惠施。第四者，未见行施能生正等菩提胜利，观见广大资财胜利而发施心。能治此者，当速见其过，总应观察一切诸行，皆念念灭，特观资财速灭速离，一切所施皆当回向广大菩提。若唯顾视财等异熟，则唯能得广大财位，不得解脱。如诸商贾为与价故，一切资财悉无吝惜舍与于他，此唯得利，非能得福。《四百颂》曰：「云于此行施，能生大果利，为报而行施，如商利应呵。」

要怎么样去对治布施的障碍呢？障碍有四：未串习、匮乏、耽着、未见大果。

第一，对治未串习。如果现在不布施，将来也不会欢喜布施，永远被卡在原点，没有办法增上。要从自己觉得可以布施的小事做起，慢慢地让自己养成布施的习惯，使舍心变得强大。

第二，对治匮乏。应做思惟：无始以来到现在，就是因为没有饶益他人，所以我今天才必须承受众多的饥饿痛苦。就是因为过去没有布施，所以今天我才这么贫穷。所以即使我现在并没有很多的财物，但我仅有的也应该尽量做布施。而且，我也不会因布施而活不下去啊。只要我能够吃得饱、穿得暖，多余的，我都应该要布施。

第三，对治耽着。轮回中没有真正的安乐，一切都是痛苦之因。如果我把苦执为乐，随着这种颠倒邪见，我将来绝对会痛苦的，所以应去对治耽着的过失。

第四，对治未见大果。从布施的功德思惟布施的利益：通过布施，我们绝对能够成办无上正等菩提的功德，所以一定要做。如果我们布施的利益不是为了回向无上菩提，只是想我今天布施将来可以获得财富，以这种意乐来行布施，跟做买卖是没有两样的。纵使能够获得财位，能够变成富有的人，但不能获得解脱。只是暂时获得了一种从贫困远离的利

益，以究竟的眼光来看，还是在生死轮回当中，有没有布施都是一样，没有任何的差别。

第二惟意乐布施者，内居闲静由净意乐淳厚净信，分别化现种种广大无量财宝，胜解惠施一切有情，以少功用生无量福，亦名菩萨巧慧布施。是《菩萨地》说。《妙手问经》虽说此是无资财者所应修学，非有财者不应修习。无资财时巧慧布施，是为乃至未证增上清净意乐初极喜地，若证此地，则诸资财定无匮乏。如《菩萨地》云：「如是菩萨现无财宝，巧慧方便而行布施，此说乃至未证增上清净意乐，若诸菩萨已证增上清净意乐，如已获得超诸恶趣，如是生生必当获得无尽财宝。」

即使没有财物可以布施，或者是没有乞者来求布施，我们也可以透过意念观想的方式来做布施。这种布施，不用劬劳，但是却能够积集无量福德，这是菩萨的善巧布施。《妙手问经》说到，虽说这是没有资财的人而去修学的一种布施，但也并不是有资财的人不应修行这种布施。

无资财的菩萨，是指没有获得初地的菩萨。菩萨获得初地之后，绝对没有资财上的匮乏。菩萨已证“增上清净意乐”，亦即证初地（欢喜地），“已获得超诸恶趣，如是生生必当获得无尽财宝。”

第四此等略义者，正受菩萨律仪已，学习大地布施道理，发愿修学。如前所说布施之理，当先了知现在进修开遮之处而勤学习，特于悭吝身财善根而修对治，励力增广能舍之心，能如是修应自庆喜，心若未能如是熏修应生忧恼。若如是者，则如《妙手请问经》说，于当来世，少用功力能满布施波罗蜜多。若此一切皆悉舍置，即于现法亦当恒为重过所染，于当来世心不趣入，极难趣入诸菩萨行。又如《摄波罗蜜多论》云：「布施根本菩提心，勿弃如此能施欲，世间具此能施欲，佛说此为施中尊。」此说应当忆念修习菩提

心，为诸行所依，愿证菩提即是一切能舍根本，是为一切能舍之尊，故于此心应励力学，此即总摄《妙手问经》胜扼要义。

如果我们有真正做到上述的布施，来对治悭吝，我们应该随喜自己。如果现在不修，后一世不只更难修，我们也很难去真正地遵守或是行持菩萨行。“应当忆念修习菩提心，为诸行所依，愿证菩提即一切能舍根本，是为一切能舍之尊，故于此心应励力学，此即总摄《妙手问经》胜扼要义。”

菩提道次第广论十八天教授 第五部分上士道持戒波罗蜜

持戒波罗蜜

第二、尸罗波罗蜜多分五：一、尸罗自性；二、趣入修习尸罗方便；三、尸罗差别；四、修尸罗时应如何行；五、此等摄义。今初

从损害他及其根本，令意厌舍，此能断心，即是尸罗。由修此心增进圆满，即是尸罗波罗蜜多。非由安立诸外有情悉离损恼，为满尸罗波罗蜜多。若不尔者，现诸有情未离损恼，过去诸佛尸罗波罗蜜多应未圆满，亦不能导此诸有情，往离损害诸方所故。是故其外一切有情与诸损害随离不离，自相续上有离损他能断之心，修此即是受行尸罗。《入行论》云：「鱼等有何处，驱彼令不杀，由得能断心，说为尸罗度。」戒虽有三，此约律仪尸罗增上，说为断心，此复若具等起增上，断十不善是十能断，若就自性增上，断七不善是七能断，身语业性。《入中论疏》云：「此由不忍诸烦恼故，不生恶故，又由心中息忧悔火清凉性故，是安乐因，为

诸善士所习近故，名为尸罗。此以七种能断为相，无贪、无瞋、正见三法为其等起，故具等起尸罗增上说十业道。」

厌离、断除损恼他人的心及其根本，叫做持戒。

持戒波罗蜜多，并不是说一切有情众生都远离了伤害，而是自己的戒行能够圆满。所以真正的戒行，是由自心相续上去守持的，是由自己去断除损恼他人的心。菩萨戒最主要有三：律仪戒、持善法戒和饶益有情戒。在此，最主要的是以律仪戒为主。

第二趣入修习尸罗方便者，如是发心受学诸行，此即誓办一切有情，令具正觉尸罗妙庄，应修其义。此复自须先生清净戒力，以自未能清净尸罗及有亏损当堕恶趣，况云利他，即自利义莫能办故。故勤利他，当爱尸罗不应缓慢，必须力励守护防范。《摄波罗蜜多论》云：「若具正觉戒庄严，勤修一切众生利，先当善净自尸罗，发起清净尸罗力。」又云：「毁戒无能办自力，岂有势力而利他？故劝善修利他者，于此缓慢非应理。」如是能令尸罗清净，依赖于诸进止之处，如制行持。又此随逐猛利坚固欲守护心，故当久修，未护过失善护胜利，而令发起欲护之心。初者如前论云：「当见猛利大怖畏，可断虽小亦应断。」谓由过患深生怖畏，虽于小罪励力断除。尸罗障品其粗显者，谓十不善所有过患，如前已说当思惟之。其胜利者，前亦略说。吉祥勇猛所说者，即前论云：「可爱天物及人财，妙乐妙味天盛事，由戒因生有何奇，当观佛法皆此生，」又由依此，能令相续辗转胜进，与诸菩萨大悲性者共同学处，永断一切恶行种子，得净妙智。余庄严具太老太少，若着戴者成讥笑处，非为端严。尸罗庄饰，老幼中年任谁具足，皆生欢喜，故为第一庄严之具。诸余香者，能熏顺风，非熏逆风，是有方限；戒名称香，熏一切方。能除炎热檀等涂香有违出家，能除烦恼炎热涂香，于出家者随顺无违。虽同具足出家之相，

具戒财者胜出余人。即前论云：「尸罗能得殊胜道，与诸悲性平等修，清净胜智以为性，离过第一庄严具。遍熏三界悦意香，涂香不违出家众，行相虽同若具戒，此于人中最超胜。」又虽未说虚赞邪语，未以勤勇功力积集，所须资财任运而得，不以暴业而令怖畏，然诸众生悉皆礼敬，非为亲属，先未利彼，初本无识，然诸众生自然慈爱，足迹之尘亦为天人恭敬顶戴，得者持去供为福田，此诸胜利悉由戒生。即前论云：「未曾出言未力集，能摄所须诸资具，无怖世人悉敬礼，无功未集得自在。非可说为诸亲族，未作利益及除害，先无相识诸众生，皆礼持戒胜士夫。足履吉祥诸尘土，顶戴接受诸天人，稽首礼拜得持供，故具尸罗为胜种。」如是智者善为思惟，功德过失应善守护。即如此论云：「菩萨应护诸尸罗，莫耽自乐而破坏。」又云：「得自在故恒受乐，智赞护戒妙庄严，圆满具足诸学处，极圆无慢依尸罗。」又护尸罗非唯为自怖畏恶趣，及唯希望人天盛事，当为安立一切有情于妙尸罗。即前论云：「若欲安立无边世，一切有情于净戒，为利世故修尸罗，说为尸罗到彼岸。非畏恶趣希王位，及愿善趣诸圆满，唯愿善护净尸罗，为利世间而护戒。」

第三、戒差别分三：一、律仪戒；二、摄善法戒；三、饶益有情戒。今初

《菩萨地》说，即是七众别解脱戒，故若具足别解脱律仪而住菩萨律仪者，或在家品或出家品，所有真实别解脱律仪，及诸共同能断律仪，是律仪戒。若非堪为别解脱律仪之身而具菩萨律仪者，谓共别解脱断除性罪及诸遮罪，随其所应能断律仪，是律仪戒。

律仪戒即是别解脱戒，以在家菩萨来说，居士五戒是律仪戒；出家菩萨的话，比丘戒是律仪戒。有了律仪戒，才有

后二戒，没有律仪戒则后二戒就没有办法增上。所以，律仪戒是很重要的。

摄善法者，谓缘自相续六度等善，未生令生，已生不失令倍增长。

饶益有情者，谓缘十一种利有情事，如其所应引发彼等现法后法无罪利义。此等广如《戒品释》中我已抉择，定应于彼数数参阅。

故别解脱所制诸戒，是诸出家菩萨律仪学处一分，非离菩萨学处别有。三聚戒中律仪戒者，谓于真实别解脱戒或此共戒而正进止，此于菩萨亦为初要，故当学彼。《摄抉择菩萨地》云：「此三种戒，由律仪戒之所摄持令其和合，若能于此精进守护，亦能精进守护余二；若有于此不能守护，亦于余二不能守护。是故若有毁律仪戒，名毁菩萨一切律仪。」是故若执别解脱律是声闻律，弃舍此律开遮等制，说另学余菩萨学处，是未了知菩萨戒学所有扼要。以曾多次说律仪戒，是后二戒所依根本及依处故。律仪戒中最主要者，谓断性罪。摄诸性罪过患重者，大小乘中皆说断除十种不善。故于彼等善护三业，虽等起心莫令现起。《摄波罗蜜多论》云：「不应失此十业道，是生善趣解脱路，住此思惟利众生，意乐殊胜定有果。应当善护身语意，总之佛说为尸罗，此为摄尽尸罗本，故于此等应善修。」月称论师于尸罗波罗蜜时，亦说是断十种不善。《十地》等经多如是说。故先于此如前所说修静息心，则诸余戒亦易成办。

“饶益有情者，谓缘十一种利有情事”，这部分的详细解说，宗喀巴大师在《菩萨戒品释》里面有讲到，应多多参读。

第四如何修此等者，谓应具足六种殊胜，及具六种波罗蜜多而正修习。具六波罗蜜多修时，自住尸罗，亦能将他安住尸罗，是尸罗施。余如前说。

修尸罗时，也可成办其他六种波罗蜜多。如尸罗施，就是尸罗里面具有布施，不但自己戒律清净，也让他人获得戒体。同理，精进尸罗，就是尸罗里面的精进度；专注尸罗就是尸罗里面的静虑等。每一度里面都有六度，应该做此思惟。

第五此等摄义者，诸行所依谓菩提心，不应失坏渐令增长者，是为趣入戒等诸行所有根本，亦是第一遮止损害一切有情，大地以上所持尸罗为所愿境，于初发业诸进止处，当从现在至心修学。特当了知十不善等性遮诸罪，日日多起防护之心，又于自受律仪诸根本罪，尤应励力数起防护。

菩提道次第广论十八天教授

第五部分上士道忍辱波罗蜜

忍辱波罗蜜

忍波罗蜜多分五：一、忍之自性；二、趣入修忍之方便；三、忍之差别；四、修忍时如何行；五、此等摄义。今初

耐他怨害，安受自身所生众苦，及善安住法思胜解。此等违品亦有三种，初谓瞋恚，次谓瞋恚及怯弱心，三谓不解无其乐欲。圆满忍辱波罗蜜多者，唯由自心灭除忿等修习圆满，非为观待一切有情悉离暴恶，非能办故，调伏自心即能成办所为事故。《入行论》云：「恶有情如空，非能尽降伏，唯摧此忿心，如破一切敌。以皮覆此地，岂有尔许皮，唯以鞋底皮，如覆一切地。如是诸外物，我不能尽遮，应遮我自心，何须遮诸余。」

对于他人给我们的伤害，无论是名誉上还是利益上的伤害，无论是对心还是对身的伤害等，我们刻意地让心不随着嗔心而转，使心住于不动的状态，不会随着嗔心而动摇，这叫耐怨害忍，是忍辱。忍辱的定义就是不动作意，也称做不动，就是使心不随着嗔心而动。

刻意地去思惟痛苦的功德，以正面的、乐观的角度积极地去看待痛苦，我们才有办法承受更多的苦缘、苦性，才能够安乐地去接受痛苦，这种苦忍叫做安受苦忍。

通过对法义的认知，对法义产生极大的信心，让自己欢喜修法，这叫思择法忍。

三种忍的障碍有三：障碍耐怨害忍的是嗔心，因为他人给我们伤害时，我们会产生嗔恚心；安受苦忍的障碍，不只是嗔心，还有怯弱，见到痛苦时产生一种怖畏心；思择法忍的障碍，是因为不了解法义的殊胜功德而产生，对法义不会产生欢喜心。

由忍辱的性质、定义，知忍辱波罗蜜多，并不是指完全去除世间所有的憎怨，最主要的是自己内心远离了嗔恨。

第二趣入修忍之方便者，虽有多门，且当宣说修忍胜利不忍过患。其中胜利，如《菩萨地》云：「谓诸菩萨，先于其忍见诸胜利，谓能堪忍补特伽罗，于当来世无多怨敌，无多乖离，有多喜乐，临终无悔，于身坏后当生善趣天世界中。见胜利已自能堪忍，劝他行忍，赞忍功德，见能行忍补特伽罗慰意庆喜。」《摄波罗蜜多论》云：「若有弃舍利他意，佛说忍为胜方便，世间圆满诸善事，由忍救护忿过失。是具力者妙庄严，是难行者最胜力，能息害心野火雨，现后众害由忍除。诸胜丈夫堪忍铠，恶人粗语箭难透，反成赞叹微妙华，名称花鬘极悦意。」又云：「忍为巧处成色身，功德端严相好饰」。谓有情邪行不退利他，从能摧坏众多善根忿恚怨敌而为救护，下劣为害亦能堪忍，是极悦意庄严之

具。诸难行者，破烦恼逼恼最胜之力，能灭害心大火之水，诸暴恶人以邪行箭不能透铠，微妙色身具金色相，夺诸众生眼观意思，是能造此黠慧巧师，以如此等众多胜利而为赞叹。《入行论》云：「若励摧忿勃，此现后安乐。」若能恒常修习堪忍不失欢喜，故于现法一切时中常得安乐，于当来世破诸恶趣生妙善趣，毕竟能与决定胜乐，故于现后悉皆安乐。此等胜利皆由忍生，于此因果关系乃至未得坚固猛利定解之时，当勤修学。

如何修行忍辱？就是多多思惟修习忍辱的功德及不修的过患。

这里，先说了修习忍辱的殊胜功德。

瞋恚过患中，不现见之过患者，《入行论》云：「千劫所施集，供养善逝等，此一切善行，一恚能摧坏。」此是如其《圣勇》所说，录于《入行》。《曼殊室利游戏经》说，摧坏百劫所积众善。《入中论》亦说：「由起刹那忿恚意乐，能摧百劫修习施戒波罗蜜多所集诸善。」须瞋何境者，或说菩萨或说总境，前者与《入中论》所说符合。如云：「由瞋诸佛子，百劫施戒善，刹那能摧坏。」生恚之身者，《入中论释》说：「菩萨生瞋且坏善根，况非菩萨而瞋菩萨。」境为菩萨随知不知，见可瞋相随实不实，悉如前说能坏善根。总其能坏善根，非是定须瞋恚菩萨。《集学论》云：「圣说一切有教中亦云：诸苾刍，见此苾刍以一切支礼发爪塔，发净心否？如是，大德。诸苾刍，随此覆地下过八万四千逾缮那乃至金轮，尽其中间所有沙数，则此苾刍应受千倍尔许转轮王位。」乃至「具寿邬波离来世尊所，恭敬合掌安住一面，白世尊言：世尊说此苾刍善根如是广大，世尊，如此善根何能微薄销灭永尽？邬波离，若于同梵行所而为疮患，为疮患已我则不见有如是福。邬波离，此大善根由彼微薄销灭永尽。邬波离，故于枯树且不应起损害之心，况

于有识之身。」坏善根义，有诸智者作如是说：摧坏先善速疾感果之功能，令果久远，先当出生瞋等之果，非后遇缘不自生果，以世间道皆不能断所断之种，定不能断烦恼种故。然此理不定。如诸异生，以四对治力净治不善所获清净，虽非断种，然后遇缘其异熟果定不生故。又已感异熟善不善业，虽非断种，然后遇缘亦定不生异熟果故。又加行道得顶、忍时，未断邪见及恶趣因不善种子，然遇缘时，亦定不起邪见及恶趣故。又如前引「诸业于生死随重」，随先熟一善不善业，暂遮余业成熟之位，仅以此义不能立为坏善不善，亦未说故。又异熟暂远，不能立为坏善根义。若不尔者，应说一切有力不善业，皆坏善根故。故于此中清辨论师如前所说：以四种力净治不善，及由邪见损害之心摧坏善根，俱如败种，虽遇助缘而不发芽，后虽遇缘亦不能生果。又如前说，虽以四力净所造罪而得清净，而与发生上道迟缓无相违义，故有一类虽坏布施、护戒之果圆满身财，然不能坏修习能舍及能断心作用等流，后仍易起施、戒善根。又有一类虽坏施，戒作用等流同类相续，然未能坏发生圆满身资财等。又有一类如前所说，若不瞋恚授记菩萨，一劫所能圆满道证，由起瞋心自相续中，已有之道虽不弃舍，然一劫中进道迟缓。总之如净不善，非须尽净一切作用，故坏善根亦非坏尽一切作用，此极重要。唯应依止佛陀圣教，及依教之正理而善思择，故当善阅经教而善思择。如是能引极非可爱粗猛异熟，及能灭除余业所引最极可爱无量异熟，是为非现见之过患。

现在讲瞋恚的过患，即不修忍辱的过患。

生起瞋恚，能坏灭百劫所积善业的瞋恚境是什么？有人说是菩萨，有人说是一般的有情众生。宗喀巴大师说，这种瞋恚境必须是菩萨，这与《入中论》所说是相符合的。生起瞋恚的人呢？如果是菩萨，都会摧毁百劫所累积的布施、持

戒等波罗蜜多的功德，更何况是非菩萨呢？谁是菩萨我们无法知道，可是我们却知道，如果对菩萨产生嗔恚心，是件非常恐怖的事。如果嗔恚境不是菩萨，也会坏掉我们的善根。

怎样坏灭以前的善根呢？

有智者说：坏善根的意思，是让善果没有办法成熟。生起嗔恚的过失，并不能灭善的种子，而是使果熟的时间变长远了，因为是世间道的关系。同样的，透过四力忏悔也不能断烦恼的种子，唯有出世间的见道位才能够断烦恼的种子。所以坏灭善业，并不是把种子消灭，将来遇缘，还是绝对会生果的。

宗喀巴大师反对这种说法，因为如果我们以强大的四力忏悔力量去对治之前所造的恶业，这个种子是没有办法消灭，见道位之前，一切烦恼的种子都不能灭，可是这个种子生果的能力完全不见了，纵使遇到因缘，生果的能力已被破坏，不会感果了。又，加行道时，世第一法当然不用说，在顶和忍的时候，虽然没有断除恶趣的种子，可是即使遇到再大的恶缘，也不会产生邪见而堕落入地狱。所以善业、恶业被破坏的理由，并不是果成熟早晚的问题，不能以这种方式来做解释。善业、恶业被坏灭，最主要是看它正相违的力量是否强大，也就是说一切有力的恶业都能坏除一切的善业，一切有力的善业都能坏除一切的恶业。种子虽然没有灭掉，但是种子生果的能力却被破坏掉了，如同坏掉的种子，虽遇助缘也不发芽，后虽遇缘亦不能生果。以这种理由来解释坏善或坏恶，才是正确的。

虽然可以以四力忏悔来让恶种子坏灭，但这并不代表说这个恶业完全没有负作用。比如原本我们可以在今世获得加行道位或见道位的，因为我们造了恶业，虽然忏悔了，这个恶业不会感果实，但我们今世已经没有办法获得加行道或见道的果位。尤其是破菩萨的根本戒或别解脱戒，更会延迟我

们解脱的时间。虽然这个业的种子会被坏灭，但并不代表说，这个业的影响力会完全被坏灭。比如透过嗔心，虽然会坏掉我们布施感果的种子，可是因为我们之前能够串习布施，串习力是以前所造布施的影响力还在，那我们后世还是会喜欢布施，这种等流习气没有被坏灭。也有只坏等流作用，未坏果的情形。

什么能坏？什么不能坏？这我们必须要去了解，这极重要。可是很细微很细微的部分，是极细微隐蔽分，宗喀巴大师说“唯应依止佛陀圣教及依教之正理而善思择，故当善阅经教而善思择。如是能引极非可爱粗猛异熟，及能灭除余业所引最极可爱无量异熟，是为非现见之过患。”

现法过患者，意不调柔，心不静寂。又诸喜乐，先有失坏后不可得，睡不安眠，心失坚固平等而住。若瞋恚重，虽先恩养忘恩反杀，诸亲眷属厌患弃舍，虽以施摄亦不安住等。《入行论》云：「若持瞋箭心，意不受寂静，喜乐不可得，无眠不坚住。有以财供事，恩给而依止，彼反于瞋恚，恩主行弑害。由瞋亲友厌，施摄亦不依，总之有瞋恚，全无安乐住。」《本生论》亦云：「忿火能坏妙容色，虽饰庄严亦无美，纵卧安乐诸卧具，忿箭刺心而受苦。忘失成办自利益，由忿烧恼趣恶途，失坏名称及义利，犹如黑月失吉祥。虽诸亲友极爱乐，忿堕非理险恶处，心于利害失观慧，多作乖违心愚迷。由忿串习诸恶业，百年受苦于恶趣，如极损他来复讎，怨敌何有过于此？此忿为内怨，我如是知己，士夫谁能忍，令此张势力？」此等过患皆从忿起，乃至未得决定了解，应当修习。如《入行论》云：「无如瞋之恶，无如忍难行，故应种种理，殷重修堪忍。」由见胜利过患为先，应以多门勤修堪忍。初句之理由，如《入中论释》云：「如大海水，非以秤量能定其量，其异熟限亦不能定。故能如是引非爱果，及能害善，除不忍外，更无余恶最为强盛。」若仅

生最大非爱异熟而不坏善根，则非如此最大恶故。然能双具引大异熟及坏善根所有恶行，除瞋而外余尚众多，谓诽谤因果所有邪见，及谤正法，并于菩萨尊长等所起大轻蔑，生我慢等，如《集学论》应当了知。

上述说到了嗔恚对后世的损害，那嗔恚心会带给我们今世什么样的过患呢？

当我们生气，无法堪忍的时候，就会“意不调柔、心不静寂。又诸喜乐先有失坏后不可得，睡不安眠，心失坚固平等而住。若瞋恚重虽先恩养忘恩反杀，诸亲眷属厌患弃舍，虽以施摄亦不安住等。”

第三、忍差别分三：一、耐怨害忍；二、安受苦忍；三、思择法忍。初耐怨害忍分二：一、破除不忍怨所作害；二、破除不喜怨家富盛，喜其衰败。初中分二：一、破除不忍障乐作苦；二、破除不忍障利等三、作毁等三。初中分二：一、显示理不应瞋；二、显示理应悲悯。初中分三：一、观察境；二、有境；三、所依瞋非应理。今初

初中有四：一观察有无自在不应瞋者，应当观察，于能怨害应瞋之因相为何。如是观已，觉彼于自欲作损害，意乐为先，次起方便遮我安乐，或于身心作非爱苦。为彼于我能有自在不作损害，强作损害而瞋恚耶？抑无自在由他所使，而作损害故瞋恚耶？若如初者，瞋不应理，他于损害无自在故，谓由宿习烦恼种子境界现前，非理作意，因缘和合起损害心，纵不故思，此诸因缘亦能生故。若彼因缘有所缺少，则故思令生，亦定不生故。如是由诸因缘起损害欲，由此复起损害加行，由此加行生他苦故。此补特伽罗无少主宰，以他亦随烦恼自在，如烦恼奴而随转故。若他自己全无自在，为余所使作损害者，极不应瞋。譬如有人为魔所使随魔自在，于来解救饶益自者，反作损害行捶打等。彼必念云：此为魔使，自无主宰，故如是行。不少瞋此，仍勤励力令离魔

恼。如是菩萨见诸怨家作损害时，应如是思：此为烦恼魔使无主，故如是行。不少瞋此补特伽罗，须更发心为欲令其离烦恼故，我应勤修诸菩萨行。如《四百论》云：「虽忿由魔使，医师不瞋怪，能仁见烦恼，非具惑众生。」月称论师亦云：「此非有情过，此是烦恼咎，智者善观已，不瞋诸有情。」《入行论》中虽说多理，然唯于此易生定解，对治瞋恚最为有力。《菩萨地》说修唯法想，堪忍怨害与此义同，故于此上乃至定解当勤修习。若诸有情能有主宰皆应无苦，以此诸苦非所愿故，有自在故。又诸有情若为猛利烦恼激动，尚于最极爱惜自身而作损害，或跳悬崖，或以棘刺及刀剑等而自伤害，或断食等，况于他人能不损哉？应如是思，灭除瞋恚。《入行论》云：「一切皆他使，他主自无主，知尔不应，瞋一切如化事。」又云：「故见怨或亲，为作非理时，谓此因缘生，思已当乐住。若由自喜成，皆不愿苦故，则一切有情，皆应无有苦。」又云：「若时随惑转，自爱尚自杀，尔时于他身，何能不为损？」

宗喀巴大师在此说到，不论以任何的理由来看，生气都是没有道理的。以四种方便来解释：

第一，观察有无自在不应瞋者。你为什么要生气呢？理由在哪里？他明明可以不伤害我，可是他却产生了想伤害我的念头，而且想尽办法伤害我的身和心，所以我必须要生气。冷静地仔细思惟，观察怨敌是在有自在还是在无自在的情况下而去瞋恚的，如果他是有自在不应瞋，如果他无自在更不应瞋。

先来看第一点，生气的理由：对方明明可以不伤害我们，可是他却伤害我们，他不是没有自主能力，而是有自主自在能力的。宗喀巴大师答说：这不是实际的状况，因为对方确实没有办法控制自己。他人今天造成对我的损害，是众多因缘聚合才成，如果因缘不聚合，他即使想伤害我，也是

没有办法的。所以他人会不会伤害到我，并不是他想伤害我这么单纯的念头所致，而是有很多的因缘的。今天的这个损害，并不是百分之百都是由他人带来的。如果自己往昔没有造被损害的业，他人再怎么想伤害我们，我们也不会受到损害的，因为我们没有那个业因。而且，不仅是自己和他有这种种的因缘，间接看待的因缘也是很多的。对方想要伤害我的念头，也是因为对方往昔对烦恼的串习的缘故，无有自主的心被烦恼所控制才来伤害我。所以并不是这个具体的人想要伤害我，他也是被烦恼所操控。就拿我自己来讲，透过对佛法的认知，我明明知道烦恼的过患，可是我的烦恼还是会生起，更何况是他人呢？所以，如果我们认为，他就是一切损害的根源，百分之百的损害都是来自于他人，这个认识是错误的。其实我今天受到这种伤害是有原因的，是因缘具足才如此，他人只是一个助缘而已。为何我只是嗔恨他人这一个助缘，而不嗔恨伤害自己的以前所造恶业呢？因为是以以前的恶业才造成了今天的这种伤害。而且他人想要伤害我的因缘，是因为他被烦恼控制着，心无法自主。所以他先有损害的想法，而后造成了这种损害的行为，他也是很可怜的。可是我却只对这一个人嗔恚，对其他众多的造成损害的因缘都不嗔恚，这有什么道理吗？没有道理。比如他是拿着一块石头来打我的，可我为什么不对这块石头生气？石头也是损害我的一个因缘啊？或者他是拿着刀枪来害我的，我为什么不对刀枪生气？因为刀枪也是害我的因缘之一啊？而且如果讲到间接因缘的话，制作刀、枪的工厂，是不是我也要生气呢？透过这种的思惟，我们可以了解到，对他生气是没有理由的。

再看第二点，如果他人是在完全无自在的情况下，是被人所逼，无奈地来做这种伤害的话，那就更不应该生气了，生气是完全没有道理的。如果有情众生真有自在的能力的

话，那就没有人会痛苦了。其实想要伤害你的人，他根本不具备自在的能力。如果有自主自在的能力，那么每个人都想要离苦得乐的，为什么他今天还有痛苦？如果没有痛苦的话，他干嘛要伤害你？没有人以欢喜心而去伤害别人，一般都是在痛苦的情况下才会去造成伤害。伤害你的怨敌，他也是无有自主的，他想要快乐但却得不到。一个人在痛苦当中，随着烦恼所转，连自己的宝贵性命都会舍弃，跑去自杀等，更何况是对他人呢？被烦恼损害的情况下，他什么事情都能够做得出来，但这不是他真正想要做的。

第二观是客现及是自性皆不应瞋者，损他之过不出二事，谓是否有情之自性。若是自性，瞋不应理，如不应瞋火烧热性。若是客现，亦不应，瞋如虚空中有烟等现，不以烟过而瞋虚空。应如是思，灭除瞋恚。《入行论》云：「若于他恼害，是愚夫自性，瞋彼则非理，如瞋烧性火。若过是客来，有情性仁贤，若尔瞋非理，如瞋烟蔽空。」

第二，观是客现及是自性皆不应瞋者。所谓客现，就是突然间产生；自性，是原本就是如此。无论是突然发生的，还是本来如此的，透过任何的理由来做思惟，都也不应该生气。就像是如果我们不小心被火烫着了，我们不会生气说：火啊，你干嘛要这么热啊？因此而对火产生一种瞋恚，那才是最奇怪呢，因为火本来就是热的，热是火的自性，是火本来的一个性质。或者，像是有人不喜欢空气中的烟雾，见到突然起雾就生气骂空气说：你为什么会下雾啊？我们不会这样的。应如是思，灭除瞋恚。

第三观其直间由何作损皆不应瞋者，若瞋直接发生损害能作害者，应如瞋恚补特伽罗瞋刀杖等；若瞋间接令生损害能作害者，如刀杖等为人所使，其人复为瞋恚所使而作损害，应憎其瞋。如云：「杖等亲为害，若瞋能使者，此亦为瞋使，定当憎其瞋。」故不瞋杖，亦不应憎能使之者。若瞋

能使，理则亦应瞋其瞋恚。不如是执，即是自心趣非理道，故应定解一切道理悉皆平等，令意不瞋补特伽罗，如不瞋杖。此未分别杖与能使有无怨心者，由前所说破自在理应当了知。

第三，观其直、间由何作损皆不应瞋者。无论是去观察直接损害的因缘还是间接损害的因缘，我们都不应该生气，生气是没有理由的。就像是有人拿着刀或是棍子来打我们时，直接的因缘是刀、杖，可是我们不会对刀、杖生气。间接的因缘，究竟来讲就是瞋心，是因由瞋心而造成了对我们的伤害，而不是那一个人，那个人也被瞋心所控制着，所以我们不应该瞋恨那一个人，而应该要去反驳他内心的那个瞋恚才对。可是他人内心的瞋恚，不是透过我们的瞋恚心而去消灭的，唯有通过修习忍辱的方式才能够消灭真正的烦恼敌，所以我们不应该对他人瞋恚，对他人生气是没有道理的。如果我们不对刀、杖生气，而是生气那个持有刀、杖的人，不成道理。因为那个人也被他自己的瞋心所控制，所以应憎其瞋。如果还坚持说我一定要讨厌那个人，要生气那个人的话，那就是自己不讲道理了。

第四观能发动作害之因不应瞋者，受由怨害所生苦时，若是无因不平等因则不生苦，要由随顺众因乃生，此因是宿不善业故。由自业力发动能害令无自主，故自所招不应憎他。作是念已应怪自致，于一切种破除瞋恚，如那落迦所有狱卒，是由自己恶业所起，为自作害。如云：「我昔于有情，曾作如是害，故害有情者，我理受此损。」又云：「愚夫不愿苦，爱着众苦因，由自罪自害，岂应憎于他？譬如诸狱卒，及诸剑叶林，由自业所起，为当憎于谁？由我业发动，于我作损害，此作地狱因，岂非我害他？」霞婆瓦云：「若云非我所致，实是显自全无法气。」

第四，观能发动作害之因不应瞋者。如果我们仔细去想，其实今天这个怨敌造成的伤害，是由我过去所造恶业才招致，他人恶行只是一个缘而已。好比是触苦囊的筷子，它本身是没有苦味的，它只是让苦味散发出来的一个缘，真正的苦味来自于哪里？是那个苦囊。同理，既然我们的身体是被业和烦恼操控而产生，那么真正伤害我们的最主要的因，是自己的烦恼和所造恶业，他人只是一个缘而已。是因为我们自己的因，而招致他人今天伤害我们的缘，是我们给了他人机会去造作恶业，会让他人将来堕入恶趣，我们应当忏悔才是。如果我们不被业和烦恼所操控，那么今天即使遇到再多的缘，他人也都没有办法去造成对我们的伤害，他人就没有办法去造恶业，因为没有圆满的事、意乐、加行、究竟，他的恶业就无法圆满。所以仔细去想，应该怪自己才对。他人的恶业会圆满，主因是我们，因为我们被业和烦恼所控制着，由往昔恶业的缘故，促成了他人今天恶业的圆满。如果我们还一直在说：啊，这个跟我没有关系，这不是我做的。这样，就连一点法的味道都没有了。

观察有境不应瞋者，若于怨害发生瞋恚，是因于苦不能忍者，诚为相违，以不能忍现在微苦，极力引生恶趣无量苦因故。故应自念我极愚痴而自羞耻，励防莫瞋。如云：「于现在微苦，我且不能忍，何不破瞋恚，地狱众苦因？」其怨所生苦，是我宿世恶业之果，由受此故，尽宿恶业。若能堪忍不造新恶，增长多福。他似不顾自法退衰，为净我罪而行怨害，故于怨害应视其恩。如《本生论》云：「若有不思自法衰，为净我恶而行损，我若于此不堪忍，忘恩何有过于此？」《入中论》云：「许为尽昔造，诸不善业果，害他忿招苦，如反下其种。」如为医重病当忍针灸等方便，为灭大苦而忍小苦，最为应理。

如果现在这种他人对于自己的小小损害，我们都不能忍受，没有办法控制自己的心，而去随着嗔恚造恶业的话，那我们怎么能忍受由恶业所感的三恶道的无量痛苦呢？所以应做这样的思惟：为了将来能够避免受大苦，现在的小苦应该要忍受。如果你要生气的理由是因为他人损害我，我没有办法忍受，那你更不应该生气了，因为生气所造的恶业，感得的是三恶趣果，痛苦比现在还要来得强烈千百倍。如果小苦你都无法忍，那你如何能忍大苦？从另外一个角度去想，如果我们对于怨敌所造成的损害能够修行忍辱，由此我们不但不会去造作新的恶业，而且还会感得很多的福报资粮。如此，岂不是等于他人为了成就我们，所以他自己造恶业而堕落于地狱受苦了？无论他人的意乐如何，但实际情况就是这样的，所以我们就更应该感恩这个伤害我们的人了。

观察所依不应瞋者，一观能害因及有过无过，如云：
「他器与我身，为应于谁瞋？如人形大疮，痛苦不耐触，爱盲我执此，损此而瞋谁？」又云：「有由愚行害，有因愚而瞋，其中谁无过，谁是有过者？」

二观自所受者，若诸声闻唯行自利，不忍而瞋且不应理，何况我从初发心时，誓为利乐一切有情，修利他行，摄受一切有情。修利他行摄受一切诸有情者，如是思惟发堪忍心。博朵瓦云：「佛圣教者谓不作恶，略有怨害不修堪忍，即便骂为。此从根本破坏圣教，由此即是自舍律仪。圣教根本由此破坏，虽总圣教非我等有，自失律仪是灭自者。」又云：「如翻鞍牛缚尾而跳鞍反击腿，若缓秋落始得安乐。若于怨害而不缓息，为其对敌反渐不安。」

我凭什么生气？小乘修行者，他们并没有承诺要去利益一切有情众生，如果要生气，他们应该很有理由生气才对。可是他们都能够修学忍辱，断除嗔心和嗔心种子的过患，更

何况是我？我已经承诺要利益一切有情众生，要行菩萨行，所以我不应该生气。

第二理应悲愍者，谓当至心作是思惟：一切有情无始生死，无未为我作父母等亲属友善，又是无常命速分离，常为三苦之所苦恼，为烦恼魔之所狂魅，灭坏自己现后利义，我当哀愍，何可瞋恚及报怨害？

破除不忍障利等三作毁等三分二：一、破除不忍障誉等三；二、破除不忍作毁等三。初中分三：一、思惟誉等无功德之理；二、思惟有过失之理；三、故于破此应当欢喜。今初

若他赞我称我称誉，全无现法延寿无病等，及无后世获福德等二种利益。故彼失坏若不喜者，则无屋用沙屋倾塌愚童涕哭，与我今者等无有异，应自呵责而不贪着。如云：「赞称及承事，非福非长寿，非力非无病，非令身安乐，我若识自利，彼利自者何？」又云：「若沙屋倾塌，儿童极痛哭，如是失赞誉，我心如愚童。」

我们可能会认为，其他的我都不在意，可是他损害了我的名誉，我最在乎我的名誉了，而他今天损害了我的名誉，所以我当然要生气呀，生气是有道理的。这种想法，也不是生气的理由。所以宗喀巴大师在此说到：他人称赞我们，对于今世的延寿、消灾等没有任何的帮助，对于后世来讲，也没有办法获得福德。所以他人的称赞，只是他人以恭敬心来累积功德，对我来讲并没有什么利益。当然，如果我们用自己的名誉来做广大的利益有情的事情，那又是另外一回事。对于自己来讲，一点都不会影响到现世、后世利益的名誉，纵使损害了，又有什么关系呢？就像孩童去海边用沙堆积房子，即使倒塌了也无所谓，因为这对孩童来讲并没有什么伤害，可是幼稚的孩童却会因此而哭泣。难道我们要像这个幼

稚的孩童一样吗？因为别人损害了我们的名誉，我们就哭泣、难过，那就跟这个幼稚孩童没有什么两样。

第二、赞誉等者，于诸非义令心散乱，坏灭厌离，令嫉有德，退失善事，如是思已则于彼等令心厌离。如云：「赞誉等令我散，彼坏厌离心，嫉妒诸有德，破坏圆满事。」

如果我们的名声太过响亮，别人过多的赞美，很容易让我们的内心飘浮不定，产生散乱，没有办法安住正法；只要别人对我们稍微有一点点的诽谤，我们就会立刻非常嗔恨；当别人比我们更有名誉时，我们很容易产生嫉妒。所以在内心不被调伏的情况下，被烦恼所控制的凡夫，有过多的名誉并不是件好事，过分的名闻利养，反而还会带来更多的恶业，让我们堕落恶趣。应当做此思惟，对于名誉的贪着产生厌离才是。

第三、如是令我退失誉称及利敬者，是于恶趣救护于我，斩除贪缚遮趣苦门，如佛加被。如是思已，应由至心灭瞋生喜。如云：「故若有现前，坏我誉等者，彼岂非于我，救护堕恶趣？我为求解脱，无须利敬缚，若有解我缚，我何反瞋彼？我欲趣众苦，如佛所加被，闭门而不放，我何反瞋彼？」

今天，如果有人阻挡了我们累积三恶趣的因缘，我们应该感恩才是。这种的因缘，好比是佛的加持，去阻挡我们堕落恶趣一样，所以我们应当欢喜才是。

第二破除不忍作毁等三者，心非有体非他能害，若直害身间损于心，毁等于身亦不能损。既于身心二俱无损，故应欢喜，如是思已断除忧悒，忧悒若灭，瞋不生故。亦如论云：「意非有形故，谁亦不能坏，由耽着于身，故身为苦损。毁訾及粗语，并其恶名称，于身若无害，心汝何故瞋？」霞惹瓦云：「若于康垄巴、内邬苏巴、照巴三人，任说何语，与向土石全无差别，故得安乐。后时诸人耳根薄

弱，故无安乐。」若对馨敦说某作是言，答曰：「暗中诃骂国王，汝犯离间，应当忏悔。」有谓慧金刚瑜伽师云：「人说我等为伏后者。」答云：曰：「人不于人作言说事，又于何事？」次云：「速断离间。」若作是念，由毁訾等，则余补特伽罗于我不喜故不欢喜。若余不喜我，于我有损可为实尔。然此于自全无所损，故应断除不欢喜心。如云：「余不喜于我，此于现后世，俱不损于我，何故我不乐？」若作是念，虽他不喜无损于我，然由依此，即能障碍从他人所获得利养，故于毁訾、毁谤、传恶名者而发憎愤，所得利养须置现世，瞋他之恶随逐而行，故无利养速疾死没，与以邪命长时存活，前者为胜。设获利养长时存活，然于死亡终无免脱，终须有死。至临终时，先经百年受用安乐，与唯一年受用安乐，二者相等，唯为念境。尔时苦乐无差别故，譬如梦中受乐百年与唯须臾领受安乐，二睡醒时，乐与不乐全无差别。如是思惟，若于利敬能破贪着，则于毁訾扬恶名等不生忧悒。以不求于他显我殊胜，虽不显扬喜无退故。亦如论云：「能障利养故，若我不喜此，我利置此世，诸恶则坚住。我宁今死殁，不邪命长活，我纵能久住，终是死苦性。梦受百年乐，若至于醒时，与受须臾乐，若至于醒时。醒已此二者，其乐皆不还，寿长短二者，临终唯如是。设多得利养，长时受安乐，亦如被盗窃，裸体空手行。」

我们可能会说，这个怨敌伤了我的心了，所以我必须要生气。答说：心又没有形色，怎么会受到伤害？如果我们说是透过身体间接受害，可身体受损并不代表心会受到损害。更何况，即使他人没有去造作损害的行为，我们的身体也会随着无常而坏掉，何须去嗔恚呢？没有道理。如果别人不欢喜我，对我有什么伤害？别人不欢喜我，是他人去造作恶业，对我来说，不会因为别人不欢喜而损失了福报，或是

后世将堕落于三恶趣。反之，他人的赞叹，也不会让我增长功德，投生于善趣。故应做此思惟，断除不欢喜心。

第二破除不喜怨敌富乐喜其衰损者，本为利乐诸有情故发菩提心，今于有情自获安乐反起瞋恚。又云惟愿一切有情皆当成佛，今见彼等略有下劣利养恭敬，反生烦恼极为相违。故应于他几大富乐，断除嫉妒，至心欢喜。若不尔者，则菩提心利乐有情唯假名故。如云：「为乐诸有情，而发菩提心，有情自获乐，何故反瞋彼。云令诸有情，成佛三界供，见下劣利敬，何故起烦恼？若汝所应养，当由汝供给，亲友得自活，不喜岂反瞋？不愿众生乐，岂愿得菩提，故若憎他富，岂有菩提心？若他从施获，或利在施家，此俱非汝有，施不施何关？」怨家衰败而生欢喜，及暴恶心愿其失败，仅由此心于怨无损，唯令自苦。设能损他，然亦俱害。思此过患，当一切种而正灭除。如云：「设怨有不喜，汝有何可乐，仅由汝希愿，岂为损他因？纵由汝愿成，他苦汝何喜，若谓满我心，损失岂过此？彼烦恼渔夫，利钩之所执，我于地狱镬，定受狱卒煎。」

如是若于障碍我乐及我亲乐为作非乐，并于怨家所有盛事一向视为不可乐相，由此生忧，忧增发瞋。若能破其一向不喜，则止其忧；由忧息故，瞋则不生。故应以前所显正理，于此破其一向不喜，由众多门灭除瞋恚，以其过失最重大故。能灭教授亦即上说佛子正理，要与烦恼而兴驳难，向内摧坏第一仇敌瞋恚之理。是故若能以观察慧善为思择，以多正理而正破除，则能遮止多类瞋恚。由众多门发生堪忍，能得坚固微妙习气，以是由其无垢正理，于正教义获定解故。有舍观慧思择修者，即舍此等菩萨一切广大妙行，当知即是自他暇身受取心要无上障碍，犹如毒蛇应当远离。

我之前已经承诺为利有情愿成佛了，希望一切众生都能得到安乐，可是今天却会因为他人富裕或被人尊敬、赞美而

不高兴，见到他人衰败反而会高兴，我怎么会这样子呢？如何破除这样的心态？“……应以前所显正理，于此破其一向不喜，由众多门灭除瞋恚，以其过失最重大故。”

“若能以观察慧善为思择，以多正理而正破除，则能遮止多类瞋恚，由众多门发生堪忍，能得坚固微妙习气，以是由其无垢正理，于正教义获定解故。有舍观慧思择修者，即舍此等菩萨一切广大妙行，当知即是自他暇身受取心要无上障碍，犹如毒蛇应当远离。”

第二、引发安受苦忍分三：一、必须安受苦之理；二、引发此之方便；三、处门广释。今初

如《入行论》云：「乐因唯少许，苦因极繁多。」我等恒有众苦随逐，故以苦为道不可不知。若不尔者，如《集学论》说，或生瞋恚，或于修道而生怯弱，即能障碍修善行故。此复有苦是由他起，亦有诸苦无论于道若修不修由宿业起。又有一类如下所说，由修善行始得发起，若不修善则不发生。如是若由宿业及现前缘增上力故决定起者，此等暂时无能遮止，起已必须安然忍受。若不能忍，则反于此原有苦上，由自分别更生心苦，极难堪忍。若能安忍，虽根本苦未能即退，然不缘此更生内心忧虑等苦。若于此上更持余苦助道方便，则苦极微而能堪忍，是故引发安受苦忍极为切要。

我们因由业和烦恼所产生的这个近取苦蕴身心，而去随苦轮转，不能将违缘转为道用，以苦作为修道之顺缘，以乐观、积极、正面的角度去看待苦行的话，痛苦就很容易让我们产生嗔心，障碍善行，对修道怯懦或者是退失道心等。其实，如果知道很多的痛苦都是由我们过去所造的恶业所引发，我们就会知道说，自己所欠的债务原本就该由自己去还，自己所造的罪业应该由自己去承担。如果你不懂得如此去思惟，自己身体已经够苦的了，内心还一直在报怨说：为什么别人都没有苦，只有我最苦？那么，身受苦外又多加了

心苦，更是会令你难以忍受。透过对现实状态的认知，正面、积极地去看待痛苦，知道自己必须去承受，那么虽然身体是痛苦的，可是因为内心上是欢喜的去承受，就会减少痛苦或感受不到痛苦。我们平常通过这种的思惟，从小地方开始做起，能够堪忍小苦，那么之后也就能够堪忍大苦，所以引发安受苦忍是很重要的。

第二、引发此之方便分二：一、有苦生时破除专一执为不喜；二、显示其苦理应忍受。今初

若已生苦有可治者，是则其意无须不喜。若不可治，纵不欢喜。亦无利益。非但无益，且有过患。若太娇爱，虽于微苦亦极难忍；若不娇爱，其苦虽大亦能忍故。如云：「若有可治者，有何可不喜？若已无可治，不喜有何益？」又云：「寒热及风雨，病缚捶打等，我不应太娇，若娇苦反增。」

我们要去对治于苦不忍之前，必须要去对治内心对缘苦的一种不欢喜。如果我们遇到痛苦的时候，内心产生不高兴、不欢喜的感觉，而不去对治的话，不只没有利益反而还有很大的过患，我们会太纵容自己情绪随不欢喜而走，无法忍受哪怕是小小的痛苦。如果我们不去纵容自己，反而平常去训练自己的话，那么即使有再大的痛苦，我们也都能够忍受。如果问题可以解决，内心干吗要不欢喜？如果问题无法解决，那么内心不高兴又有什么帮助呢？

第二、显示其苦理应忍受分三：一、思惟苦之功德；二、思惟能忍众苦难行之功德；三、从微渐修无难之理。今初

功德有五，谓若无苦，则于苦事不希出离，故有驱意解脱功德。由苦逼迫坏诸高慢，故有除遣傲慢功德。若受猛利大苦受时，则知其苦从不善生，不爱其果，须止其因，故有羞耻作恶功德。由苦逼恼希求安乐，若求安乐须修善因，故

有欢喜修善功德。由比我心度余有情，知皆是苦，于诸漂流生死海者，能发悲愍。以上诸德及此所例诸余功德，自应先知数数修心，谓此诸苦是所愿处。如云：「无苦无出离，故心应坚忍。」又云：「又苦诸功德，谓以厌除慢，悲愍生死者，羞恶而喜善。」

如果我们能从正面去看待痛苦，其实痛苦是有很多功德的：第一，如果没有痛苦，我们就不会发起出离心，不会想要去追求解脱。因为有痛苦，所以我们才能认知痛苦，才会想要去追求解脱。第二，因为有痛苦，我们才会逐渐减少我们的傲慢心。因为有困难，我们才能够看清楚自己的本事，不会高估自己，所以痛苦能摧毁我们的我慢心。第三，如果没有痛苦，我们就不知道恶业的恐怖，就不会去行善法了。所以对痛苦的认知，给了我们羞耻心，我们可以有防护做恶的功德，断除恶业，去行善业。第四，因为有痛苦，所以我们想要获得安乐，想要去寻求乐因，因此有欢喜修善的功德。第五，因为对痛苦的认知，有从自己身上真正去体会，所以才有办法去体会一切有情众生的痛苦，而发起悲悯。从多种角度观痛苦的功德而修心，那么痛苦来临时就不需要内心不欢喜，因为内心不喜才会产生嗔恚。

第二、思惟能忍众苦难行之功德分二：一、思解脱等诸大胜利；二、思能遮止无量苦所有胜利。今初

我昔流转生死之时，为求微劣无义欲故，虽知有苦，尚能轻蔑非一大苦，作感当来无量苦因，忍受非一无义大苦。况我今者，为求引发自他无量利益安乐，尚应故知忍受过前百千俱胝倍数大苦而修善行，况轻于彼，应数思惟令心坚固。《入行论》云：「为欲曾千返，受烧等地狱，然于自他利，我悉未能办。现无尔许苦，能成诸大利，为除众生苦，于苦唯应喜。」思惟往昔于自他利俱无所成，尚能忍受尔许难行。今为引发极大利益，于诸微苦何故不忍？故虽有苦，

然有此利，我实善得，如是思惟令心高起。又由恶友之所诳惑，尚能趣向无义恶途，忍诸苦行，谓跳三尖矛及炙五火等。又为世间微劣事故，能强忍受务农，徇利战竞等事，非一大苦。如是思已，当于苦行而发无畏。

思能遮止无量苦所有胜利者，如有一人是应杀犯，若截手指能免杀罪，发大欢喜。如是若由人间小苦，总能脱离无边生死，别能永断那洛迦等恶趣众苦，极为善哉。若能善思现前久远二苦差别，则于难行能生心力全无所畏。如云：

「若截杀人手，能脱岂非善？若以人间苦，离狱岂非善？」

从微渐修无所难者，如云：「若习不易成，此事定非有，故修忍小苦，大苦亦能忍。」若被忍甲受苦意乐，杂诸小苦渐次修习，则忍苦力渐能增广。《集学论》亦云：「此中若修小苦为先，则于大苦及极大苦而能串习。譬如一切有情由串习力，于诸苦上妄起乐想。如是若于一切苦上，安住乐想而渐串习，则亦能住安乐之想。」又生此想，复如《猛利请问经》云：「应当舍离，如树棉心。」《华严》亦云：

「童女，汝为摧伏一切烦恼故，应当发起难行之心。」谓须心力最极坚稳，非心微薄之所能成，故若先发坚强志力，则诸大苦亦成助伴。譬如勇士入阵战时，见自出血，以此反能助其勇志。若先未闻如是之法，虽闻云我不能行此自轻蔑者，则苦虽微，亦能成彼退道之缘，譬如怯夫，虽见他血亦自惊倒。如云：「有若见自血，反增其坚勇，有虽见他血，亦惊慌闷绝，此由心坚固，怯弱之所致。」

一切都由串习而去成办，习惯就会变得自然、变得容易。怕就怕，我们不愿意从小事情去做。

处门广释者，若须安忍所生苦者，为当忍受由何生苦？此分八处：依止处者，所谓衣服、饮食、坐具、卧具、病缘医药、供身什物，是能增长梵行之依。此等诸物若得粗鲜，他不恭敬，稽留乃与，不应忧郁，当忍由此所生众苦。世法

处者，衰、毁、讥、苦、坏法坏、尽法尽、老法老、病法病、死法死，如是九种是为世法。依此一切或依一分所生众苦，应善思择而忍受之。威仪处者，行住坐卧是四威仪，第一第三昼夜恒时从诸障法净修其心，由此生苦悉当忍受，终不非时胁着床座草敷叶敷。摄法处者，供奉三宝，供奉尊长，谘受诸法，既谘受已为他广说，大音赞诵，独处空闲无倒思惟，修习瑜伽作意所摄若止若观，为七摄法于此劬劳所生众苦悉当忍受。乞活处者，剃须发等誓受毁形，受持裁染坏色之衣，从其一切世间游涉兢摄住故，别行余法，舍务农等从他所得而存济故，依他存活，不应受用集所获故，尽寿从他求衣服等，断秽行故，尽寿遮止人间诸欲，舍离歌舞笑戏等故，及离与诸亲友同龄欢娱等故，尽寿遮止人间嬉戏，为七乞活。由依此等所生众苦，应当忍受。勤劬处者，勤修善品，劬劳因缘所生众苦悉当忍受。利有情处者，谓十一事。从此生苦，皆应忍受。现所作处者，谓出家者，便有营为衣钵等业，诸在家者，则有无罪营农经商仕王等业，从此生苦，悉当忍受。如是八处所生众苦，随何苦起，皆应别别精进不废正趣菩提，已正趣入不令成其退转障碍，令意全无不喜而转。

由何生苦？此分八处：

第一，“依止处者，所谓衣服、饮食、坐具、卧具、病缘医药、供身什物，是能增长梵行之依，此等诸物若得粗妙，他不恭敬，稽留乃与，不应忧悒，当忍由此所生众苦。”

第二，“世法处者，衰、毁、讥、苦、坏法坏、尽法尽、老法老、病法病、死法死，如是九种是为世法，依此一切或依一分所生众苦，应善思择而忍受之。”

第三，“威仪处者，行、住、坐、卧是四威仪，第一、第三昼夜恒时，从诸障法净修其心，由此生苦悉当忍受，终不非时胁着床座草敷叶敷。”

第四，“摄法处者，供事三宝，供事尊长谘受诸法，既谘受已为他广说，大音赞诵，独处空闲无倒思惟，修习瑜伽作意所摄若止若观，为七摄法，于此劬劳所生众苦，悉当忍受。”

第五，“乞活处者，剃须发等誓受毁形；受持裁染坏色之衣；从其一切世间游涉兢摄住故，别行余法；舍务农等从他所得而存济故依他存活不应受用集所获故，尽寿从他求衣服等；断秽行故，尽寿遮止人间诸欲；舍离歌舞笑戏等故，及离与诸亲友同龄欢娱等故，尽寿遮止人间嬉戏，为七乞活，由依此等所生众苦应当忍受。”

第六，“勤劬处者，勤修善品，劬劳因缘所生众苦悉当忍受。”

第七，“利有情处者，谓十一事；从此生苦皆应忍受。”

第八，“现所作处者，谓出家者，便有营为衣钵等业；诸在家者则有无罪营农、经商、仕、王等业，从此生苦悉当忍受。”

第三引发思胜解忍中胜解之境，略有八种：一、净信境者，谓三宝功德。二、现证境者，谓无我真实。三、希乐境者，谓诸佛菩萨广大神力。此复有三，谓神通力、六波罗蜜多力及俱生力。四、五取舍境者，谓诸妙行、诸恶行因，及此所招爱、非爱果，此分为二。六、七所修境者，谓大菩提是应得义及菩萨学一切诸道，是能得彼所有方便，此亦分二。八、闻思随行境者，谓所知境。卓垄巴师说为无常等。然《力种性品》说十二分教等正法为第八种，或应如是。胜解之理者，谓如实知此诸境已，无所违逆数数思惟。安受众苦及思择法俱分八类者，如《菩萨地》所说而录，特于思法此说极广。

透过对法义的深入修习，我们会对修法的不可思议的殊胜功德产生欢喜之心，因为将来可得殊胜的果位，所以在修行的时候就不会产生退损之心。

修此等时如何行者，谓随修一能堪忍时，皆令具足六种殊胜，具足六种波罗蜜多，唯除令他安立于忍，是忍施外余如前说。

第五此等摄义者，谓应随念发菩提心，为行依止而修行者，是欲安立一切有情于漏尽忍所有根本，故须令此渐次增广大地诸忍作所愿境而勤修习。诸初发业所应学忍善了知已，如理修学。如于所说有所违越，应当精勤而令还出，若修此时舍而不修，恒为非一大罪所染，于余生中亦极难修最为殊胜诸菩萨行。若能视为胜道扼要，诸能行者现前修行，未能行者亦能于上净修意乐，则如《妙手问经》所说，以少功力及微小苦而能圆满波罗蜜多。

菩提道次第广论十八天教授 第五部分上士道精进波罗蜜

精进波罗蜜

学习精进波罗蜜多分五：一、精进自性；二、趣入修习精进方便；三、精进差别；四、正修行时应如何修；五、此等摄义。今初

缘善所缘勇悍为相。《入行论》云：「进谓勇于善。」《菩萨地》说为摄善法及利有情，其心勇悍无有颠倒，及此所起三门动业。

什么叫做精进？精进就是欢喜善法。精进和努力是不太一样的，努力不一定是精进，因为努力的对象可以有很多，像是努力做世间杂七杂八的琐事等，这种的努力，是坚持、不放逸或奋斗不息，可是并不一定是精进，因为它并不一定是欢喜于善法。所谓的精进，是对善法能产生极大的欢喜，这是精进的自性，精进的定义。

第二趣入修习精进方便者，谓应多思精进胜利、不进过患，此若串习精进起故。其胜利者，《劝发增上意乐会》云：「能除诸苦及冥暗，是能永断恶趣本，诸佛所赞圣精进，此是恒常应依止。此世所有诸工巧，及出世间诸巧业，若发精进非难得，智者谁厌精进力？若有趣佛菩提者，彼见昏睡诸过失，常发精进而安住，我为策彼而说此。」《庄严经论》亦云：「资粮善中进第一，谓依此故彼后得，精进现得胜乐住，及世出世诸成就。精进能得三有财，精进能得善清净，精进度越萨迦耶，精进得佛妙菩提。」又云：「具进受用无能胜，具进烦恼不能胜，具进厌患不能胜，具进少得不能胜。」《菩萨地》亦云：「惟有精进，是能修证菩萨善法最胜之因，余则不尔，故诸如来称赞精进，能证无上正等菩提。」《摄波罗蜜多论》亦云：「若具无厌大精进，不得不证皆非有。」又云：「非人皆喜饶利彼，获得一切三摩地，昼夜诸时不空度，功德资粮无劣少，获得诸义过人法，如青莲华极增长。」过患者，《海慧请问经》云：「有懈怠者，菩提遥远最极遥远。诸懈怠者，无有布施乃至无慧，诸懈怠者，无利他行。」《念住经》亦云：「谁有诸烦恼，独本谓懈怠，若有一懈怠，此无一切法。」若无精进，随懈怠转，一切白法悉当亏损，退失一切现时毕竟士夫义利。

如何修习精进？要多多思惟精进的胜利，以及思惟不精进的过患等。

精进差别分二：一、正明差别；二、发生精进之方便。初中有三：一、擐甲精进；二、摄善法精进；三、饶益有情精进。

《菩萨地》说：「谓诸菩萨于发精进加行之前，其心勇悍，先应如是擐意乐甲。若为除一有情苦故，以千大劫等一昼夜，集为百千俱胝倍数三无数劫，唯住有情那洛迦中乃能成佛。我亦勇悍为正等觉，非不进趣，发精进已终不懈废，况时较短其苦极微。如是名为擐甲精进。若有菩萨于此精进，少发胜解，少生净信，亦名坚固，尚能长养为求无上大菩提故，发起无量精进之因。何况成就如是精进，于求菩提饶益有情，无有少分难行事业，可生怯劣难作之心。」若能修习如是意乐，定能醒觉大乘种性所有堪能，故应修习。

《摄波罗蜜多论》云：「设等生死前后际，成为极长大昼夜，集此为年成长劫，以尽大海水滴量。发一最胜菩提心，须以此相渐集余，一一资粮悲无厌，无诸懈怠修菩提。自心莫思流转苦，而擐无量稳固甲，住戒悲性诸勇识，是为最初所应取。」此亦是说擐甲精进。又如《无尽慧经》所说：「设从无始生死以来，现在以前为一昼夜，三十昼夜而为一月，于十二月计为一年，经十万年始发一次菩提之心，见一次佛，如是等一殑伽沙数，始能知一有情心行。以如是理，须知一切有情心行，亦无怯弱而擐誓甲，为无尽甲。」是为无上擐甲精进。总之若能引发少分如此意乐，速能圆满无边资粮，净无量障而成最胜不退转因，如于长劫能生喜乐，如是亦能速当成佛。若于无边妙行及于极长时等，全无勇悍，唯乐短时速当成佛，反于成佛极为遥远，以能障碍诸菩萨众发最殊胜大志力故。为何义故，如是擐甲发勤精进？其中有二。摄善法精进者，谓为正引发六种波罗蜜多故，修彼加行。饶益有情精进者，谓于十一事，如其所应而发精进。

擐甲精进是什么意思？只是为了一个有情除苦，真的从心深处，以千大劫等为一昼夜，集为百千俱胝倍数三无数劫，唯有去住有情地狱才能够成佛，我愿意。具有这种的心力，叫做擐甲精进。如果能够恒常地发起擐甲精进，一切的事业都能够成办。从无始以来到现在假设只是一个昼夜，三十昼夜而为一月，于十二月计为一年，经十万年始发一次菩提之心，见一次佛，如是等一殑伽沙数的长时间内，才能够真正帮助一个有情，也愿意。具有这种的心力，是为无上擐甲精进。即使是短暂地思惟上述所说的内涵，从心深处发起如此的心力，就能够累积无边的资粮，净除无量的障碍，更何况是长时间的如是精进力的培养呢？“如于长劫能生喜乐，如是亦能速当成佛。若于无边妙行及于极长时等，全无勇悍，唯乐短时速当成佛，反于成佛极为遥远，以能障碍诸菩萨众发最殊胜大志力故。”

第二发生精进之方便者，如前所说，二种资粮一切白法，由依此故生住增长，故修精进极为重要。此亦唯见寂天菩萨论说，易解便修最圆满故，当说此宗。

此中分四：一、舍离障碍精进违缘；二、修积顺缘护助资粮；三、依上二缘发勤精进；四、由此身心堪能之理。初中分二：一、明所治品；二、修断彼方便。今初

不入道者略有二类：一、虽见能修而不趣入；二、怯弱不入，谓我岂能如是修习。虽尚有余能不能修未尝思择而不趣者，然此是说求解脱者，彼非此说。初中有二：一、推延懈怠，谓念后时有暇能修。二、虽非如是，然于庸常诸下劣事，贪着覆蔽。如《入行论》云：「说其所治品，懈怠耽恶事，自轻而退屈。」能生懈怠之因者，谓诸懒惰味着微乐，爱睡眠乐，不厌生死。如云：「懒惰受乐味，爱习近睡眠，不厌生死苦，当生诸懈怠。」有释前二句文，谓明如何生起之相。

不入成佛之道的人，大致有两种情况：一是明明知道大乘功德的好处，可是因由懈怠而导致没有办法趋入成佛之道；二是看到诸佛不可思议的圆满功德，认为自己没有办法圆满，或者听到三大阿僧祇劫这么长的时间，觉得困难而开始退转道行。当然，也有另外一种情况，就是对佛的功德、大乘的殊胜功德，连思惟都未曾思惟过，所以不入成佛之道。可是，这里是针对求解脱者而说，尤其是对大乘者而说，所以另外的情况就不列为我们现在所要讨论的内容。因懈怠而没有办法趋入者，又可以分成两类：一是推延懈怠，推说：现在不急于要修，以后有时间再修；二是贪着于庸常、下劣琐事而产生一种懈怠。懈怠之因是贪心，贪着于世间安乐以及爱睡眠，对生死没有产生厌患。

修断彼方便分三：初破除推延懈怠者，略有三种，谓已得之身速当坏灭，命终之后堕诸恶趣，如此人身极难再得。由修此三能除执为有暇懈怠，引发恒觉无暇之心。此三于前下士之时，已广宣说。二破除贪着恶劣事业者，应观正法，是能出生现后无边喜乐之因；无义狂谈掉等散乱，是能失坏现前大利，引发当来无义众苦无依之处，修习对治，而正灭除。如云：「弃妙喜正法，无边欢喜因，汝何故反喜，苦因散掉等。」三破除退屈或自轻者，如是破除推延、耽恶事已，虽于正法能起勇悍，然非以此便为喜足，应于大乘精勤修学，故应除遣于彼怯弱，谓念如我何能修证。此中分三：于所应得破除退屈，于能得方便破除退屈，于所安住修道处所破除怯弱。

如何破除懈怠？

首先，破除推延懈怠者，略说有三种思惟：一是思“已得之身速当坏灭”；二是思“命终之后堕诸恶趣”；三是思“如此人身极难再得”。由此引发恒觉无暇之心，此三在前下士之时，已广宣说。

第二，破除贪着恶劣事业者，应当如何思惟呢？“应观正法是能出生现后无边喜乐之因，无义狂谈、掉等散乱，是能失坏现前大利，引发当来无义众苦无依之处；修习对治而正灭除。”

第三，破除没有自信和自轻者，“此中分三：于所应得破除退屈；于能得方便破除退屈；于所安住修道处所破除怯弱。”看下文。

所得佛者，谓是永尽一切过失，毕竟圆满一切功德。我修一德断一过失，且极艰难，故我岂能获如是果？若实发起如此退怯，已舍发心，过患极重。设未实起，亦应从初灭不令起。破除道理者，应作是念策举其心，佛薄伽梵定量士夫，是谛语者，是实语者，不虚妄语，不颠倒语。彼尚记说蚊虻等类能证菩提，何况我今生在人中身报贤善，有智慧力观择取舍。故我若能精进不废，何故不能证得菩提？如云：

「不应自退怯，谓不证菩提，如来谛语者，作此谛实说。所有蚊虻蜂，如是诸虫蛆，彼发精进力，证无上菩提。况我生人中，能知利非利，不舍菩提行，何不证菩提？」又于往昔过去诸佛及现在佛并未来佛，此等亦非先已成佛次修诸道。初唯如我，由渐升进而得成佛及当成佛。由如是思破除怯弱。《宝云经》云：「菩萨应念所有如来应正等觉，谓诸已现等觉，今现等觉，当现等觉，此等皆以如是方便，如是修道，如是精进，已现等觉，今现等觉，当现等觉。」乃至说云：「此诸如来，亦非皆是成如来已而现等觉，故我亦当于其无上正等菩提而现等觉，我亦应发共同一切有情精进，普缘一切有情精进，如是如是策励寻求。」《无边功德赞》云：「虽诸已得善逝位，亦曾堕诸极下处，佛堕险时不自轻，不应自轻壮亦怯。」生此怯弱，是由善知诸佛功德无有边际，果随因行，故修道时，须无量门引发功德，及无量门灭除过失。次观自身而生怯弱，若谓诸佛无量功德，于修行

时，仅由专恳修学一分微少功德即能成就，于道生此颠倒了解，则于现在全无所怯。然此非是贤善之相，是于修道之理未获定解，或虽少有散涣了解，然皆未曾亲切修持，总觉容易障覆所致。若至实行，虽略显示道之首尾粗概次第满分之体，生恐惧云，若须如是谁复能修而舍弃故。霞惹瓦亦云：「未曾实行诸菩萨行，如看射箭，总觉甚易全无怯弱。现在之法无完善者，故不致到怯弱自轻之地；若善圆满，恐必多起，怯惧自轻。」此言极实。

如果我们因为见到诸佛已断一切过失、圆满了一切功德，而这样想：我修一种功德或断一种过失都如此困难，如何能圆满一切功德、断一切的过失呢？因此而产生了退却，丧失了自信，认为自己没有办法成佛，这就犯了舍心的过患了，已经退失了菩提心。我们一开始就要小心，来防护这种舍心的过患。应如何思惟呢？佛是谛语者、实语者、不虚妄语者、不颠倒语者，彼尚授记说蚊、虻、蜂等类都能证菩提，更何况我今世是在人中，具有善根、智慧、观择取舍的能力。“故我若能精进不废，何故不能证得菩提？”应当如此来策励自己，不要让自己没有自信。过去的佛、现在的佛、未来的佛，一开始也都跟我一样，并不是一开始就是佛，而是“由渐升进而得成佛”。

如果未曾对诸佛菩萨的圆满功德产生畏怯，也未必是件好事，说明我们没有真正去思考诸佛的功德。或虽有少许了解，可是自己却没有真正去亲身体会，只是嘴巴说说而已。如果亲自去修持，会产生畏怯，那是正常的现象，我们不必因此而感到沮丧，应该提起自信。

于能得方便破除怯退者，谓念成佛须舍手足等，我不能尔。如此之苦应须堪忍。即不修行，自任运住。流转生死，亦曾多受斫裂刺烧此等大苦，不可说数，然亦未能成办自利。为求菩提难行之苦，较其前苦尚无一分，然能成办自他

大利。如云：「若谓舍手等，是我所怖畏，是未察轻重，愚故自恐怖。无量俱胝劫，曾多受割截，刺烧及解裂，然未证菩提。我今修菩提，此苦有分齐，为除腹内病，如受割身苦。诸医以小苦，能治令病愈，故为除众苦，小苦应堪忍。」又舍身者初怖畏时，非可即舍，先于布施渐次学习，至于自身全无贪着，大悲心力开发之时，若有大利方可施舍，故正舍时全无难行。如云：「如此治疗法，胜医且不用，以柔和仪轨，治无量大病。导师先令行，惠施蔬菜等，习此故而后，自肉渐能施。若时于自身，觉如诸菜叶，尔时舍肉等，于此有何难？」是故有说波罗蜜乘，须舍身命故生逼恼，是难作道。今此教典善为破除，谓于发生难行想时不须即舍，如与菜等极易舍时，方可舍故。

如果我们畏惧的理由是说，要成佛的话，我必须要割舍自己的手足，这我可没有办法做到啊。不要因此而丧失了自信。为什么呢？我们可以做此思惟：如果不修行的话，随烦恼的操控流转生死，也需要受斫裂刺烧等大苦，而且还是无止境的，到最后也未能成办自利。可是，追求菩提成就的这种痛苦，比起反复死亡的痛苦程度来说，连百分之一都没有达到，而且它是有止境的，最后不单可以成办自利，还能够圆满他利，所以我为什么不能堪忍呢？当我们去布施自己手足的时候，并不是说自己没有这个能力时，因缘不具足的话，光有强烈的悲悯，也是不准布施的。是要从小的地方慢慢去学习，一直到对于自己的身体没有丝毫的贪着，佛才开许让我们布施，这时布施手足对我们是没有任何困难的。

所以道次第的解说，确实有殊胜的功德。一开始说要透过自他换的修学而发起菩提心，或者这里修学精进度时，觉得要割舍自己的手足，好象完全无法接受。可是阿底峡尊者非常善巧地引导着我们，就好象是对一个小孩子，你要让他去读博士论文是不行的，可是若从最基本的拼音字母教起，

慢慢地通过小学、中学、大学，一直到研究生院，最后读了博士班，那么他不仅自己可以阅读了，而且还能够写博士论文。道次第的殊胜就是如此，一开始我们无法接受的殊胜法义，透过如此善巧的引导，我们就可以慢慢地接受了。

于所安住修道处所破除怯弱者，谓念成佛须于生死受无量生，尔时生死众苦逼恼，故我不能修如是行。应如是思：菩萨由其已断诸恶以因遮故，必不能生苦受之果，坚固通达，生死如幻，悉无自性，故心无苦，若其身心安乐增盛，虽处生死无厌患义。如云：「断恶故无苦，善巧故无忧，谓由邪分别，罪恶害身心。福令身安乐，智故心亦安，利他处生死，悲者何所厌？」又云：「故遍除疲厌，骑菩提心马，从乐而趣乐，有智谁退屈？」如是虽延无量时劫不应怯弱，唯时长久非厌因故。谓苦极重，虽时短促亦生厌离，无苦安乐时虽久远，无所厌故。《宝鬘论》云：「重苦虽时短，难忍况久远，无苦而安乐，无边时何害？此中身无苦，意苦从何有？唯悲世间苦，由此而久住，故谓佛久远，智者无退屈，为尽过集德，恒勤修资粮。」又念成佛必须圆满无边资粮，此极难作故我不能，亦莫怯退。若为利益无边有情，求证诸佛无边功德而为发起，住无量劫，欣乐修集无边资粮而受律仪，则于一切，若睡未睡，心散不散，乃至有此律仪之时，福恒增长量等虚空，故无边资粮非难圆满。即前论云：「如一切诸方，地水火风空，无边如是说，有情亦无边。菩萨普悲愍，此无边有情，欲度诸苦厄，安立于佛位。如是坚住者，从正受戒已，随其眠不眠，及放逸而住。如有情无边，恒集无边福，无边福非难，证无边德佛。若住无量时，为无量有情，求无量菩提，而修无量善。菩提虽无量，以此四无量，资粮非久远，如何不得证。」

如果认为成佛需要这么长时间，而我没有办法这么长时间在生死里面流转，反复地接受生死的痛苦，于是产生了退

转心，对成佛没有自信。这时候我们应该如此思惟：菩萨们虽然处于生死轮回当中，可是却由菩提心而断一切的恶因、行一切的善行，所以即使是在生死轮转中，他们是生为众生而生、死为众生而死，这种的善心是没有办法感得极大恶苦的，依由这种善心也不会堕落于三恶趣，所以在生死当中又有什么好恐惧的呢？更何况，当我们的内心，真的是完全布施给了一切有情众生，那一份内心深处的心力，那一股的勇气以及由此勇气所带来的一种悦意，是可以让我们活得非常有意义、非常欢喜的。如果处于痛苦当中，即使是时间非常短促，我们也会觉得非常长久，难以忍受；可是如果是处于安乐之中，那我们又何必去在乎安乐时间的久远呢？没有人会去计较快乐的时光很长啊。随着殊胜的菩提心，给我们心里面带来如此的安乐，我们又何必去在乎三大阿僧祇劫的时间呢？如果所做的一切都是为了利他，又何须在乎利他时间的长短呢？如果我们认为说，要累积如此广大的成佛资粮好困难，我怎能有办法做得到呢？不要对自己没有自信，我们是可以做到的。因为当我们发起了如此殊胜的菩提心，受了菩萨戒，即使是在睡觉或者放逸的时候，随着菩萨戒的律仪，我们也时时都在累积无比的资粮，量等虚空，成办无边资粮只是早晚的事情，并不是说很难圆满。

是故若由最极猛利大慈大悲，及菩提心冲动其意，为利有情，愿于短时速成佛者，极为希有。然若未近此之方隅，仅由见于极长时劫，须正修学无边诸行及多难行，便作是念谁能如是，故妄说云求速近道，此于愿心间接损害，正损行心，令大乘种渐趣劣弱，故于成佛反极遥远。以与龙猛、无着抉择如来密意，最极增长菩提心力所有道理极相违故。

如是若仅怯弱而住，全无所益，反渐怯劣，故应善知诸能修证菩提方便，策举其心，则办诸利如在掌内。如《本生论》云：「怯弱无益悦匮乏，是故不应徒忧恼，若依能办利

聪睿，虽极难事亦易脱。故莫恐怖莫忧恼，如其方便办所作，智者威坚而策举，办一切利如在掌。」圣者无着数数说为，「当具二事：一、虽善了知于广大法学习道理，应无怯弱，二、于下劣功德，不应喜足。」然现在人若生少分相似功德，或生少分真实功德，便觉已进极大道位，计唯修此便为满足。若为智者知道扼要，依于教理善为开晓，谓此虽是一分功德，然唯以此全无所至。果能了解意必怯退，是故能于一分功德不执为足，更求上胜，及知须学无边学处而无怯弱，极为稀少。

“若由最极猛利大慈大悲及菩提心冲动其意，为利有情愿于短时速成佛者极为稀有”。如果有人只是畏惧长久积集资粮之难行，而想要一步登天来快速成佛，这不只不会让我们成佛，反而还会间接地损害愿心、直接地损害行心。所以我们在行成佛之道的时候，应该以龙树菩萨和无著菩萨抉择的波罗蜜为准绳。无论是世间还是出世间任何的情况下，对自己没有信心，这种的畏惧都是于事无补的，没有办法带给我们任何的利益。

我们不要因为现在少许的相似功德或少分真实功德而感到满足，要不断地上进。可是当我们在上进时，看到诸佛的圆满功德，我们又很容易怯弱，或是会随着自己少有的功德而感到自信甚至于傲慢。真正懂得如实修法的人，真是少之又少啊，宗喀巴大师这么感叹地说。这是间接地在暗示我们弟子众，只要我们老实地做，一直往上希求，绝对能够圆满功德。

如果我们把持这种的原则而去修学成佛之道，不因现有的功德而感骄慢，也不因见诸佛的圆满功德而感到退怯，这才是一个正确的修行精神。

第二、修积顺缘护助资粮分四：一、发胜解力；二、发坚固力；三、发欢喜力；四、暂止息力。今初

诸论中说，欲为进依，此中胜解即是欲乐。须发此者，如云：「我从昔至今，于法离胜解，感如此困乏，故谁弃法解，佛说一切善，根本为胜解。」胜解如何而起者，如云：「又此之根本，恒修异熟果。」此说修习从黑白业生爱非爱诸果道理。诸论又说信为欲依，以从二种深忍之信，能引取舍二种欲故。此是思惟诸总业果，及特思惟菩萨行所有胜利，及越诸行所有过患诸因果等。如是胜解大乘入大乘门，即是誓除自他一切过失，誓引自他一一功德。然一一过及其习气究竟清净，一一功德毕竟圆满，必须经历多劫修习，不见我有净除过失引发功德一分精进，我实徒耗有暇之身，如是思惟自行策发。如云：「我应除自他，无量诸过失，然尽一一过，须经诸劫海。未见我有此，断过精进分，堕无量苦处，我心何不裂？我应勤引发，自他众功德，然修一一德，须历经劫海。我终未能起，修此得一分，我将难得身，空弃实奇哉。」

发胜解力的意思，是指我想要学的追求上进的强大希求心。先认知教理，透过信心来引发这种胜解力。

坚固力者，谓于何事发起精进，即于彼事究竟不退。此初不应率尔而行，当善观察，见其能办次乃进趣，若不能者则莫趣入，与其既行中间废舍，莫若最初不趣为胜。其因相者，以于中间弃舍誓愿，若成串习，由此等流，则余生中亦弃所受学处等故。于现法中增长众恶，于余生中增长苦果。又因先思作此事故，未修余善，退舍先作，其果下劣，即此一事亦未究竟，故其所作终无圆满。总之誓作何事，其事未成亦障余事。由其等流，令其誓愿所受律仪，亦不坚固。如云：「先应观加行，应作不应作，未作为第一，作后不应退。余生亦成习，当增诸恶苦，障余及果劣，此亦未能办。」是故愿令誓愿究竟，应修三慢。如云：「于业惑功能，三事应我慢。」其业慢者，谓自修道，全不赖他为作助

伴，唯应自修。如云：「谓我应自为，此即事业慢。」《亲友书》亦云：「解脱唯依于自修，非他于此能助伴。」此是念其我当自修，不希望他。与慢相似，假名为慢。功能慢者，谓诸众生随烦恼转，尚不能办自己利义，况能利他，念我能引自他利义而勤修行。如云：「此世随惑转，无能引自利，众生非如我，故我应修此。」又此诸人于下劣业且勤不舍，我今此业能引妙果何故不为？作是思已而正修习。如云：「余尚勤劣业，我如何闲住？」然修此二，非轻蔑他而自憍慢，谓应观为可悲愍相，无慢杂糅。如云：「非以慢修此，自无慢为胜。」由念我能余则不能，与慢相似，假名为慢。烦恼慢者，谓一切种轻毁烦恼，我当胜此，终不使此有胜于我，为欲摧伏诸所治品，令心勇悍，令心坚稳。如云：「我当胜一切，不使谁胜我，诸佛狮子儿，应住此我慢。」若不如是而退弱者，障品虽小，亦能为害。如云：「若遇死毒蛇，鸟亦如鹏鸟，若我太软弱，小罪亦为损，怯劣弃功用，岂能脱匱乏？」霞惹瓦云：「弃法之乐，较往昔乐全无过上，于现法中若弃正法，应思当来所受诸苦无有边际。若自不能勤加功用，烦恼亦必不觉悲愍，对治不说汝不能修，我自圆满，诸佛菩萨亦不能救。」若能生起如前我慢，障品虽大，不能为障，是故应须发起慢心。如云：「若起慢功用，障大亦难胜，故心应坚固，摧伏诸罪恶。」若不尔者，修行之人为罪所胜，犹愿战胜三界烦恼，实为智者所耻之处。如云：「我为罪所胜，胜三界可笑。」此由轻毁诸烦恼故，欲为摧伏，故假名为烦恼我慢。诸作释者虽有异说，然觉此说与论相符。如是应断希望于他，当擐誓甲愿我自作；此复觉其非余所能，唯我始能自负其任。如是见已，正修之时令心坚固，唯应向外摧伏烦恼，不令烦恼向内摧伏。更思中途弃舍誓愿所有过失。善思择已，随所作事，一切誓愿悉愿究竟，乃至未获坚稳以来净修其心。

坚固力的意思是说，为了使自己的精进能够坚固，我们在承诺做任何事情之前，应该要以智慧去观察，自己有没有能力去承办它，一旦答应了就要做到，马上就去做，有始有终。没有能力做就不要答应，不然答应了很多事情，最后却一件也没能成办。如果养成了这种坏习惯，不只今世一事无成，后世也没有办法成就任何事业。

为了能使答应的事情做圆满，在此说到了修三种慢：业慢、功能慢、烦恼慢。这三种慢，非是烦恼的我慢心，相反的正是破除烦恼的慢心。第一，业慢。就是认为，我绝对可以做到，给予自己自信。这看起来跟烦恼我慢有点相似，因为烦恼我慢就是以我为主，自以为是。正因为此，所以取名为慢，但实质上并非是烦恼我慢，而是自信依靠自力可以成办修行。第二，功能慢。见众生因随烦恼而无法成办自利之事，可是自己却不是如此，有善知识的引导，内外因缘具足，自己知道法义，有办法来成办圆满自他二利的事业。以此来策励自己，给予自己自信，精进修学。上述二业，并非是轻视他者，自高自大，而是具足悲悯相，没有烦恼我慢心的混杂。第三，烦恼慢。相信自己绝对能够消灭烦恼，烦恼绝对没有办法消灭我。就像是生起了一般的高傲我慢：他绝对没有办法胜我，我绝对可以赢他。可是在此要赢的对象不是针对于补特伽罗，而是针对于烦恼，所以说是烦恼慢。

发欢喜力者，如是由其猛利欲乐胜解之力，精进未生能令生起，又令已生不退之因，谓由成就坚固之力或我慢力，最初入时欢喜而入，已趣入时，于其事业不欲断绝无饱意乐者，即欢喜力，故应引发。应发何等无饱之理？如云：「此于所作业，如欲游戏乐，应着其事业，喜此业无饱。」谓应励力发起喜心，如同小儿游戏之业，无饱足心。又如乐果无所饱满，其因之业亦应无饱。如诸俗人于安乐果能不能得尚有犹豫，且策励转，况行此业决定能生安乐之果。如云：

「成乐否无定，尚为乐作业，若业定感乐，不修云何乐？」又以此理亦不应饱足。如云：「诸欲如刀蜜，尚且无饱足，况福感乐果，寂静何故饱？」如锋刀蜜虽亦略有甜味可尝，但若舐之必能割舌。可爱欲尘虽与现前少分安乐，然生现后极大痛苦，其受用者尚无饱足，况诸资粮能与无罪现前久远无边安乐，何应饱足？如是思已，应当发生无饱意乐，故为圆满所修善业，乃至未生，如日中时日炽诸象趣向可意莲池之心，应善修习。如云：「为圆满业故，如日中炽象，遇池而入池，亦应趣其业。」

我们不只需要产生胜解力、坚固力，在精进过程当中，初、中、后都应该保持一种极大欢喜心，这是非常重要的。不应以一种不欢喜、昏昏沉沉的心态来学习。不只一开始进入的时候是非常的欢喜，在修学中途的时候，这种欢喜的感觉也应该一直不间断。如果世间有一种百分之百绝对会赚钱的生意，那我们每个人都会去做，可是世间并没有这种保证会赚钱的生意，而我们都非常欢喜去做。更何况是百分之百绝对会带来他二利，圆满一切功德、福报，获得一切一切美好的这种正觉果位，我们为什么不去做呢？我们应该欢喜去做才是啊。比起世间身外之物的钱财利乐来讲，生生世世、永久的自他事业圆满的利乐，我们应该更欢喜才是。

暂止息力者，发勤精进身心疲劳，须暂止息，若不尔者，则极厌离，能障后时发精进故。休息无间仍发精进，前事究竟，不应以此便为喜足，应于上胜更发精进。如云：「若时力衰乏，为后故暂舍，为趣后后故，善竟即应舍。」此后所说极为重要，若以前德而为喜足，则能障碍修证众多胜功德故。此又显示发精进规，谓应俱断太为炽然、功用过猛及太散缓，当恒相续如瀑流水。吉祥敬母云：「修殊胜德时，尊曾无急缓，故尊诸胜德，前后无差别。」博朵瓦亦云：「如席摩主巴之逐盗者无益，应如绛巴之逐盗者，初先

预备，次乃至未及盗处而追，如是缓追，又须耐久。譬若全不停息，速猛而进，走至极乏，坐不能起，等同未进。」

不急不缓，保持中庸的精进功效刚刚好，最主要是恒常相续同瀑流水。

如是了知精进三种违缘，修习对治。其未生修持，能令生起之顺缘，谓胜解力。若已生者能令不退之因，谓坚固力，修彼业时不欲断绝者，谓欢喜力。更以息舍力勤发精进。若于此理已得善巧，则于精进当发欣乐之力。兹当宣释。

第三发勤精进断所断时，如云：「如与惯战敌，斗剑于阵前，当避烦恼剑，返击烦恼敌。」如惯战智者与诸怨敌斗剑等时，不应专谋害他，当善二事，谓须善避他来击刺，及返害他。行者亦尔，与烦恼斗时，一须善防避烦恼来伤自心，二须依止对治更进害他。若不尔者，虽以对治灭除一分烦恼作用，然余烦恼则又劫夺一分善法，或令心中起一大罪，损利平均，则诸善行极难生故。喻如欲修法者，觉以先知为要，唯于了解执为坚实，极力寻求。此以多闻虽能除遣无知之愚，若不防慎诸余烦恼，即于尔时染多恶行，致令身心极不调顺。又如念云：调伏身心要于多闻。若专重其修不防愚敌，不闻不学正法，即自所受律仪进止之处，亦极愚蒙，则亦恒为众罪侵害。又如临阵手剑失落，恐被他杀，无间拾取。如是与烦恼斗时，若失明记取舍进止所缘行相忆念之剑，恐堕恶趣，亦须无间依止正念。如云：「临阵剑失落，畏怖速拾取，如是落念剑，畏地狱速取。」龙猛菩萨亦说此念极为重要，如云：「大王佛善说，念身为共道，故应勤守念，失念坏诸法。」又所念境先以慧别，次乃念取，以念无择境力故。慧须分别何法者，谓总诸经中所说一切应进止之处，尤以自所受律仪中应取应舍。若能于彼住念正知，其所修法乃能圆满。若唯于住心所缘修念正知，全无所益。

又如阵中，先必励力令剑不失，设有所失无间急取，是因实畏所杀，非仅空言故。诸修道者，先恐失落明记取舍所有正念，设有所失无间能修者，亦因心中实畏忘失念时，为罪染着堕恶趣果，非虚言故。能生此心，尤以修习业果为要，吾等若未知此为甚深教授，则为断绝道中精髓，聪睿所爱功德之本。若尔何须于微小罪见大怖畏，无间灭除不令相续耶？答：譬如毒箭略伤于身，以此不久毒遍全身，故当速割。如是恶行略伤心时，若舍不顾速遍全心。实非微小，速能广大，故于最初须灭令不生，设已生起无间应断。如云：「如毒依于血，速能遍全身，如是罪得便，亦能遍全心。」若尔欲胜烦恼阵者，云何依止念正知耶？如云：「如执满钵油，执剑住其后，溢则畏其杀，禁者如是励。」谓应如是策励，广如《迦旃延那因缘》，应当了知。如是策励之时，总诸恶行，特见睡等懈怠之因现在前者，应不忍受迎面遏止。如云：「如蛇入怀中，故应急起立，如是睡懈生，皆应速遏止。」非但断除，应于犯罪心生不喜，谓我往昔如是转故，乃至现在漂流生死，尤以正受菩萨律仪，而反安住学处障品极可诃责，及愿今后于如是罪定不令生，防护当来，于彼二心应多修习。如云：「一一罪生时，应当自诃责，必不令更生，恒思如是行。」应励修学能相续生有力正念最深之因，谓与善师善友共住，及应依止多闻等因。如云：「于此等时中，谓当串习念，此因能遇师，或行应理事。」总须多闻善辨菩萨学处取舍，次于所知法义，一切威仪，恒依正念发勤精进，故于所精进处要无错误。

临阵惯战的将军，与诸怨敌斗剑时，能攻能守，不只是会去攻击敌人，他还懂得护身，不会轻易被敌人攻击到。同样的道理，我们与烦恼敌斗时，不只是一要懂得去攻击烦恼，还要懂得防护被烦恼侵害，否则损利平均，善行极难生。我们要知道，修行是最主要的目的。如果只是把多闻法义做为

重点，却没有以正念正知去防护烦恼的侵袭，就没有办法调伏身心，让自己随着烦恼而造出许多的恶业，这就有问题了。又，如果觉得只要好好修就可以了，不需要多闻，这也是很危险的。因为没有多闻广学，对所受律仪的学处都不懂，就很容易犯罪。所以，我们既要懂得去攻击烦恼，又要懂得防护被烦恼侵袭。

第四身心由此堪能之理，谓自在之力。如《不放逸品》说：「必须善学菩萨学处，及受已不学过患极重，当视烦恼犹如仇敌，于诸难行莫觉为担，应发心力视为庄严。」于未修业前先修此等，破除身心于诸善事无堪能性、一切怯弱，学菩萨行令成轻利。如云：「定于修业前，令一切有力，忆不放逸论，令自成轻利。」如是励力能发何等精进耶？谓如树棉，去来飘动随风而转，自内身心于善勇悍，随勇悍转，此后精进能善成办。由生精进乃能成办一切资粮。如云：「如树棉去来，随风飘动转，如是勇悍转，由是事皆成。」又诸难行，唯应策励，不应弃舍，如吉祥敬母云：「不修难行业，不获难得位，故佛不自顾，令精进增长。」

“破除身心于诸善事无堪能性、一切怯弱，学菩萨行，令成轻利”。“令成轻利”就是很容易去行善，没有任何困难。

第四正修此时应如何行。随发何精进，皆当具足六种殊胜及六波罗蜜多。精进施者，谓自住精进而安立他。余如前说。

第五此等摄义。应当随念发菩提心为诸行依而勤修习，则于精进为欲安立诸有情故，策发修学渐令增长。次于大地所发精进修为愿境，于初发业所行精进随力勤学，尤应断除精进不共所治诸怯弱等。又于所得菩提，及为一切有情与乐拔苦，经极长时，集无边资粮行无量难行，先当勇悍擐精进誓甲。《妙手问经》说：「若略发此广大意乐，即已积集广大资粮。」故当勤学。若不学着，不能增长种性堪能，恒为

众多恶行染着，于余生中亦极难学诸菩萨行。如是知己，虽尚未能如实修学，然心亦应趣向彼品，随力随能发勤精进，如《妙手问经》说，则于余生少以功力无诸苦难，速能圆满精进波罗蜜多。

译者补充：法尊法师翻译的《广论》，确实是完全按照藏文原意而去翻译的，我们在学习《广论》的时候，一定要生起欢喜心。因为没有宗喀巴大师加持的话，他不可能翻译得这么殊胜，几乎是把原文的意思，没有任何缺少和添增地完完全全地翻译成了汉文，这是值得我们随喜的。可是我不知道为什么，法尊法师翻译“精进”的时候，一直都翻译成“勇悍”。“精进”，由藏文“卓哇”直接翻译过来，就是欢喜善法，欢喜去行善，是一种欢喜心，而不是行善的一种勇气。如果“勇悍”是代表有勇气和魄力，藏文的“卓哇”可以这样间接译出。所以我们在下面读到本文的时候，“勇悍”二字其实就是欢喜的意思。这个问题，我也问过西藏的一些大格西，“卓哇”有没有勇悍的意思呢？他们说在字面的意思上，“卓哇”就是欢喜的意思。而中文“勇悍”的意思，我想大家都知道，是欢喜还是勇气？这要看我们怎么去解释。这是我个人多做的一个补充。

菩提道次第广论十八天教授

第五部分上士道静虑波罗蜜

静虑波罗蜜

学习静虑波罗蜜多分五：一、静虑自性；二、修彼方便；三、静虑差别；四、正修彼时应如何行；五、此等摄义。今初

住所缘境心不散乱，善心一境性，如《菩萨地》云：「谓诸菩萨于菩萨藏闻思为先，所有妙善世出世间心一境性，心正安住，或奢摩他品，或毗钵舍那品，或双运道俱通二品，当知即是菩萨静虑自性。」《入行论》云：「既发精进已，意当住等持。」

有关禅定的内容，下面奢摩他部分会很详细地说到，所以在此宗喀巴大师只作简略说。

“住所缘境心不散乱，善心一境性”，这就是定的定义了。

第二修彼方便，谓当思惟修习静虑所有胜利，及不修过患，奢摩他时兹当广说。

第三静虑差别。如前所引，就自性分二，谓世、出世。就品有三，就作业分，谓身心现法乐住静虑、引发功德静虑、饶益有情静虑。初谓住定即能引生身心轻安所有静虑。二谓诸静虑能引神通、解脱、遍处及胜处等共诸声闻所有功德。三谓有静虑能引十一种饶益有情事。

第四正修彼时应如何行。随修何善三摩地，皆当具足六种殊胜、六波罗蜜多。自住静虑亦安立他，是静虑施。余如前说。

第五此等摄义。随念发心为诸行依而正修习，则于无漏静虑，为欲安立一切有情策励修学。此坚固增长已，以地上诸静虑作所愿境，虽未能生圆满静虑，亦应时时精进不舍，随力学习心一境性诸三摩地。若不尔者，恒违学处罪所染着，于余生中亦极难学菩萨等持所有学处。若能学者，即于现法亦少散乱心，所修善行势力强盛，当来亦如《妙手问

经》说，身心喜乐静虑波罗蜜多极易圆满。于奢摩他时当广解释，故此不说。

菩提道次第广论十八天教授

第五部分上士道般若波罗蜜

般若波罗蜜

学习般若波罗蜜多分五：一、慧之自性；二、生慧方便；三、慧之差别；四、正修慧时应如何行；五、此等摄义。今初

慧谓于所观事能拣择法，此处是说通达五明处等慧。如《菩萨地》云：「谓能悟入一切所知，及已悟入一切所知拣择诸法，普缘一切五明处转：一、内明，二、因明、三、医方明，四、声明，五、工巧明，当知即是菩萨慧之自性。」能悟入慧者，是未得地前慧，已悟入者，是得地慧。

“般若”就是智慧，“波罗蜜”就是到彼岸的意思。

什么叫做智慧？对所缘实相具有观察作用的心所，称为慧。《广论》中说“于所观事能拣择”，“拣择”有观察、通达两者的意思，所以具有观察和通达作用的心所叫做慧。这里说菩萨所要了解的事物分五种，也就是五明：一、内明；二、因明；三、医方明；四、声明；五、工巧明。以大乘的角度来说，凡夫和圣者之间的差异，是未悟入、已悟入智慧的差别。未证得初地，叫做能悟入慧者；已证得初地以后智慧的大乘圣者，就是已悟入者。

第二生慧方便，谓当思惟生慧功德及未生之过失。其有无通达如实无我性慧之功德过失，毗钵舍那时兹当广说。今

当略说所余德失，先说功德。此中慧是现后一切功德根本者，如龙猛菩萨云：「慧为见不见，一切功德本，为办此二故，应当摄受慧。明是求法义，及大解脱本，故应先敬持，大般若佛母。」慧如施等五度之眼者，如《摄颂》云：「若时为慧所摄持，尔时获眼得此名，如画事毕若无眼，未画眼来不得值。」于余功德皆须慧者，譬如妙金所作庄严，虽已殊妙，若更嵌饰帝青等宝，尤为可意。如是从施乃至静虑五种金庄严具，若以拣择理非理慧钿宝嵌饰，更为希有。由此能令施等五法成清净故。犹如意识，能于眼等五根之境，分别德失而为进止。如吉祥勇云：「此施等福德，若有妙慧力，如诸金庄严，嵌宝尤光显。慧于彼彼义，增广功德力，如根于自境，由意显其力。」如是信等根中以慧为主，若有慧主，则善了知施信等德，慳等过失。次乃善巧尽诸烦恼，增长功德所有方便。如云：「信等根中慧为主，如余根中须意识，有此为主知德失，亦能善巧断烦恼。」

智慧要如何生起呢？如同之前五度一样，也是要多多思惟生起智慧的功德以及不生智慧的过失。详细说通达空性智慧的殊胜功德，以及未证智慧的过失，毗钵舍那部分会说。这里略说，一般的智慧功德与过失。

智慧是现在以及将来一切功德的根本。智慧如同布施、持戒、忍辱等的眼睛，因为如果没有智慧，再多的布施也只是生死轮转的集谛而已，没有办法成为布施度；再多的持戒、忍辱、精进、静虑，都只是随着自性执着而转，没有办法成为解脱之因。唯有现证空性的智慧，才有办法使之前所有的广大善行，转为解脱之因。“此施等福德”，“等”字包含了精进、戒、定、慧其他四者。“如是信等根中以慧为主”，三十七道品里有说五根、五力，这里说到了五根：信根、精进根、念根、定根还有慧根，主要是以慧为主。智慧不仅是前五度的眼睛，更能够强烈发起五度，如同五度的一个助缘。

又诸菩萨将自身肉施诸求者，如从药树而取，无慢怯等分别变异，亦因智慧现证真实。又由慧故，能观生死涅槃所有衰损，为利他故，修学尸罗能令戒净。由慧通达忍与不忍功德过失，令心调伏，则邪行众苦，无能夺转。由慧善知为应精进事，即勤修彼道极升进。又住真实静虑所有最胜喜乐，亦是由慧依止正理之所引发。故净施等五法以慧为依。如云：「菩萨开慧眼，虽施自身肉，如从药树取，无别无高下。」又云：「慧见三有狱，胜解度世间，持戒非自利，何况为三有！」又云：「慧者有忍德，怨敌莫能害，如调伏象王，堪多业差别，唯勤堕苦边，有慧成大利。」又云：「诸已趣歧途，集过重罪染，恶人岂能成，静虑妙喜乐？」又二功德似有相违，由是慧故能令无违。譬如菩萨作转轮王，王四大洲，然能不随欲尘迁转，是由具足慧臣之力。如是虽生猛利慈心，见诸有情极可悦意，然无少分贪欲和杂染；见有情苦，虽生恒常猛利难忍大悲，然无懈怠忧恼蔽覆不乐善行。又虽具足欢喜无量，心于所缘全无散动。又虽具足大平等舍，然于众生所有义利刹那不舍。此皆由慧成，以慧力故，灭除此等力均之障。如云：「菩萨具王位，根境如天物，性不变非理，是慧臣德力。慈心纯利他，然无贪熏染，悲不忍他苦，不忧懈低劣。虽喜无散动，舍不弃利他，诸德所治品，由慧灭故妙。」又如《赞应赞》云：「不弃舍法性，亦随顺世俗。」谓诸相缚所执之事，虽微尘许亦不可得，于此法性获大定解而不弃舍，然与世俗内外因缘各别生果，所获定解无违随顺。

菩萨做了转轮圣王，拥有着四大洲的一切金银财宝和眷属，但却不会随着贪欲所转，这是因由智慧的功德；菩萨虽然对众生生起了猛烈的慈心，可是却没有丝毫的贪着杂染，这是因为智慧的功德；菩萨对众生的痛苦而产生了非常强大的悲悯心，但却不会因此懈怠、堕落或是忧恼不喜，这是因

为智慧的功德；菩萨内心时常欢喜，但却不会因此散乱、放逸，像一般人那样一高兴整个人都像要飞起来似的轻浮，菩萨内心非常稳重，这是因为智慧的功德；菩萨虽然具足大平等舍，可是却从来未曾放弃过利益众生，这都是由智慧所成办的。

智慧的功德，能使两种看起来相违之事无违。菩萨们因为对法性获得大定解，不会有任何自性执着而不舍弃，可是菩萨也不会舍弃内外因缘所生的善果，绝不会放弃诸善行。明明知道诸法无有自性，可是又非常精进地修行善法，没有丝毫的相违，这是因为智慧的缘故。因为菩萨了解性空，由性空现缘起，所以就会更加精进修行善法、断除恶法，不会因为性空而遮挡一切好与坏的认知。

又诸余人认为极相违事，然具慧者皆能随顺令无所违。如前论云：「若开若遮止，佛语或有定，或是不决定，然皆不相违。」谓大小乘及经咒中，见有众多开遮不同，若以一人双修二事，寻求无边经论密意时，诸愚无慧虽觉相违，然诸智者实见无违，亦是慧之所作。如是无慧，觉为相违，及有慧者，见不相违事虽有无边，然二谛建立及经论中互相开遮众多不同，以慧分辨意趣无违，即是智慧无上功德。一切功德皆从慧生者，如云：「世间圆满从慧生，如母育子有何奇，善逝十力超胜力，一切无等最胜事，及余一切功德聚，皆依如是慧因生。世间艺术及胜藏，所有如眼诸经典，救护觉慧及咒等，种种建立法差别。众多异门解脱门，彼彼利益世间相，大力佛子所显示，此等皆从慧力生。」

如果智慧不够的人，他会认为既然不应执着自性，那么对善法也不应执着了，干吗还要去行善？他会觉得行善与不执自性完全相违。唯有智者才知道说，就是因为无有自性，所以我们更需要断除恶业，更应该要去修行善法。所以一般的人认为非常相违的事情，因由智慧能够去除这种违缘，而

且不只是去除违缘，还令其非常随顺相合。佛是根据不同根基的众生而说了不同的法门，我们乍看之下会觉得佛说的法义不一样，好象会有一种相互矛盾的感觉。唯有透过智慧，才能通达圣教无违，了解到导师的究竟义趣。尤其是在二谛上，乍看之下有矛盾，可是实际上完全没有矛盾。相反的，下下部的见解却能够辅助上上部，这是透过智慧，才能够让我们去体证的。

无慧过患中，施等无慧，如无眼目。《摄颂》云：「俱胝度他无导盲，路且无知岂入城？五度无慧如无眼，无导非能证菩提。」是故施等不能清净，亦复不能获得正见。如云：「无慧求果报，施体不能净，利他为胜施，余唯为增财。」又云：「无破暗慧光，不能成净戒，多由无慧故，尸罗成浊染。」又云：「慧倒心混乱，不信住忍德，不乐观善恶，如无德王名。」又云：「智者所称赞，无余最细深，欲未障直道，无慧不能住。」又云：「心不勤修慧，其见不能净。」王名称者，谓如无德之王，名称一扬，后仍退失，乃至未发大慧光明，愚痴黑暗终不可灭。慧发即灭，故于发慧应随力能精勤修习。如云：「由发大慧光明力，犹如出现大日光，众生身中黑暗覆，悉皆除遣唯余名。」又云：「故应尽自一切力，于如是慧勤修习。」愚痴之因，谓近恶友，懈怠懒惰，极重睡眠，不乐观择，不解方广，未知谓知，起增上慢，上品邪见，或生怯弱，念我不能，不乐亲近诸有智者。如云：「懈怠懒惰近恶友，随睡眠转不观择，不信能仁最胜智，邪慢所覆而轻问。心劣自眈以为因，不信亲近有智士，并其邪妄分别毒，及诸邪见为痴因。」故又云：「恭敬承事可亲师，为引慧故求多闻。」谓应亲近智者，随自力能而求多闻若不尔者，闻所成慧思所成慧皆不得生，是则不知修何法故。若有多闻，由思所闻法义，能生思慧，从此能生广大修慧。如吉祥勇云：「寡闻生盲不知修，彼无多闻何所

思，故应精勤求多闻，因此思修生广慧。」慈尊亦云：「三轮诸分别，是名所知障，悭等诸分别，是为烦恼障。除慧无余因，能断此二障，闻为胜慧本，故闻为第一。」《集学论》云：「应忍求多闻，次当住林藪，精勤修等引。」自释中云：「不能忍者，则由厌患，不能堪耐，退失闻等。无多闻者，则不能知静虑方便，净惑方便，故应无厌而求多闻。」《那罗延问经》云：「善男子，若具多闻能生智慧，若有智慧能灭烦恼，若无烦恼魔不得便。」是故圣道最胜命根谓择法慧。

如果没有智慧，会有什么样的过失呢？在此就说到，施等无慧如同没有眼睛的盲目善行。“是故施等不能清净，亦复不能获得正见”

智慧的正违缘，即愚痴的原因是什么？近恶友、懈怠懒惰、爱睡眠、不喜欢观察和深入思考、明明不知假装知道、高估自己、有强烈的邪见、没有自信、不喜欢亲近善知识或智者。所以宗喀巴大师说到，如果要增长智慧，应多亲近智者，以自己的力量去多听闻法义。由闻生闻所生慧；以听闻的内涵反复地去思惟的缘故，而生思所生慧；这样，我们才有内容可以修啊，由修才有办法生起修所生慧。如果不多闻法义，不知修何法，就没有智慧生起的根本。

“三轮诸分别，是名所知障。”这里的“诸分别”不应该只是一种执着，不然应该是烦恼障才对，不应该是所知障。在此应该要解释说是三轮诸分别之习气，是对三轮执着的一种串习力，否则很难解释。

听闻是增长智慧的根本，多听闻我们才能增长智慧。将来会不会生起证量，命根在了解法义或说是善择诸法的智慧。

慧无上因，谓于无垢经论勤求多闻，以诸教理善为成立。然诸欲修法者，尚不能知闻为必须者，是由于修时不能

定解必须观慧思择而修，反颠倒解不须多闻过失所致。故自爱者，应弃此过犹如恶毒。大瑜伽师云：「觉窝瓦，欲成佛一切种智者，不于牛负量经函辨其所作，而将掌许若讲若藏，皆无所成。」朴穷瓦开启经卷安置枕前，曰：「我等是学者故，纵未能看，应于此等而发愿心。若不知法，云何能修？」懂哦之弟子送博朵瓦时，三云「汝等快乐」，次云：「能得依止我如天覆地之知识，不须于他更起口水，不劳多看红红本释，事业微少，不劳思业果内心安泰，以多咒法成多事业令心饱满。」霞惹瓦云：「乃至未成佛求学无完，至成佛时始得完毕。」迦摩瓦云：「若谓修法何须求知，是自失坏。我寡闻者易生此失，易说修行不须求知。然修法者，实定须知。纵于此短寿未能圆满，须不失暇身，相续多闻。若谓修者不须，说者乃须，说说法师易生此罪，以修者尤须故。」如是修者慧及慧因多闻，不容或少，应获广大定解。然此定解于未知修时，必须观察修者极难生起。虽自许为受持三藏之法师，亦多认为修之前导，或仅为佐证，非实教授。由此因缘，说欲速成佛则须勤修，欲利圣教则须多闻。内自修与利圣教别执为二，此是矛盾最大狂言。以圣教中，除教证法别无圣教。前者是令了知修行之轨，后者是令知己予以实行，故修行能无错谬者，即是最胜住持圣教。

智慧从哪里来？是精进地去多学多闻，依据无垢大论典的法义内涵，透过教理、比喻等，让自己的思惟来安立、成就智慧的。有一些修行人不觉得听闻很重要，所以在修的时候就没有办法产生定解，因为他所听闻的内容不多，思惟的内容有限，以智慧去观察的时候，就会有偏倚，不能全面化，没有办法以真正的智慧去思择，反而生起颠倒解。这就是没有听闻的过失，所以我们应该要远离不闻的过失。什么时候，学习才会结束？成佛的时候。

有人说，我们最主要是修法为主，干吗要去学习这么多呢？如果有这种想法的话，那是自毁前程，这是寡闻者最容易犯的一个错误。不是讲法的人需要听闻法，如果光是讲法不修，多闻反而让他造恶业，会拿佛法当买卖，这样的人还不如不要听闻，不知道反倒还好。因为不闻，他就不知，就没东西可讲，就不会造这种恶业了。谁需要去多闻多思呢？是真正要学法的人。要去修行成办智慧，因缘就是多闻、多学、多行，不可缺少。在定解还没有发生之前，要透过反复地观察，这反复观察的部分，是相当困难的。宗喀巴大师在世的时候，虽然有很多的人成就，但也有许多不真懂法义的人，自许是三藏法师。或者另一派认为，多听多闻只是修行的前行，修行是有根据的，听闻只是一种佐证的作用而已。以为正修与所听闻、思惟的内容没有直接关系，修行是要透过口诀的。要成佛，就要勤修；要利圣教，才去多闻。于是就内自修与利圣教别执为二，宗喀巴大师说“此是矛盾最大狂言。以圣教中除教证法，别无圣教。前者是令了知修行之轨，后者是令知己予以实行，故修行能无错谬者，即是最胜住持圣教。”

又能无错住持修证之圣教，必依无错了解教法故，故先知多法者，修时即应修彼法义，不可忘失。若先未知亦勿怯退，当随慧力而求多闻。复非听闻此法，别修他法，即所修处而求闻思，故又不应唯修一分，定应依止初业菩萨所修圆满道之次第。若慧劣弱即令修彼，若慧广大，或初虽微劣，由修习故增广之时，将此道次渐为增广，能与一切清净经论相属而修，亦非定须别求多闻，故凡圆满无错教授，略亦能摄一切经咒大小诸乘道之宗要。若广开解，亦能遍入一切教法，未获如斯教授之时，于少分修易生喜足，然于圣教全体修行宗要，难获定解。故应亲近良师，净持尸罗，数闻教授，每日四次修习所缘，至诚祈祷师长本尊。又由多门积集

资粮净除业障，若能勤修此圆满因，其慧倍复殊胜增长，乃能生起彻底定解。如先觉云：「先所闻法令心总现，数数思惟称量观察，若忘其法专学持心，则无助伴。」故上修者是上法师，中品修者是中法师，凡所修法即知彼法。若由是思定解坚固，则诸恶友唱说，善恶一切思惟，皆是分别。悉应舍弃者，自知法中无如是语，良师不许，便能不随彼转。若无此解有信无慧，见哭则哭，见笑则笑，随他所说觉为真实，犹如流水随引而转。

佛所说的教法，就是教正法和证正法两者。为什么要讲教正法？因为我们要修行，就要知道修行的内容，为了了解修什么而去求教正法。修的时候，就是对教正法所诠释的内涵，如实地去实践，让自己的心与之相应。所以先由教正法来确定，我们要修的内涵是什么；正修时，反复地去思惟，以正念和正知来观察内心；如果我们的内心，远离了教正法的内涵，就要由正念正知把它拉回来，这样才有办法生起无误的证正法的证量功德。

我们要怎么修学呢？绝对不是说，听的是这种法，修的时候是另外一种法，那就错了。是因为要修法的缘故，我们才去听法，要以所听闻的法来做修行，而且修行时不应该只修一分，应该圆满地来修行。智有微劣，我们并不是一开始就都具有强大的慧力。初业菩萨如果智慧不够，那就尽自己的能力慢慢修学；因由修习，智慧增强或智慧广大的时候，这时所修的道次第内涵也慢慢增广，才有办法于一切清净经论相属而修，没有任何相违。这样完全符合大论典法义的修学，才有办法圆满显教般若乘即经乘、密咒乘即金刚乘的一切教授。

在此，宗喀巴大师跟我们讲到了如何开启智慧的口诀，就是通过亲近善知识，自己持戒清净，反复地去翻阅学习教授，而且每日四次去做上师瑜伽的观修，视上师本尊无二做

至诚的祈祷，反复地积资净障。如果我们能够如此努力精进，那我们的智慧就能够倍数地增长，才有办法对法义产生彻底定解。

如果能对法义生起定解，那么纵使恶友再怎么说一切善恶的思惟都是分别，必须要断除，我们自己也会知道说，法义里面并没有这样说，善知识没有这样说，不容易被他们所牵引。如果对法义没有彻底的定解，只有信心但却没有智慧，就很容易被别人所骗，觉得恶友所说才是真实法义。

第三、慧之差别分三：一、通达胜义慧；二、通达世俗慧；三、通达饶益有情慧。今初

谓由总相觉悟，或由现量觉悟无我实性。

总相的意思，就是义共相，并非现量所见，是透过与此物类似的影像，去间接地了解此物。我们用肉眼看到前面事物时，是现量所证。可是当我们闭上眼睛，用意识分别心来缘取此物的时候，并非是如肉眼一样看得清楚，而是一种类似此物的模糊影像，这就是此物的义共相了。以比量去了解一切东西，都是透过义共相的，所以在此说到总相觉悟。刚开始通达空性的时候，是以比量证空，是以义共相去证空的，之后这种义共相才慢慢、慢慢地稀释，透过修专注一境的奢摩他和毗婆舍那，在加行道暖、顶、忍、世第一法时，义共相越来越稀释，慢慢地减少，之后完全彻底地消除，就像是用肉眼看到前方的事物一样看到空性，就是现量觉悟空性了。详细的内容，下面毗婆舍那部分会说到，在此只是简略说。

第二通达世俗慧，谓善巧五明处慧。如《庄严经论》云：「若不勤学五明处，圣亦难证一切智，故为调伏及摄他，并自悟故而勤学。」谓为调伏未信圣教者故，应求声明及因明处；为欲饶益已信者故，应求工巧及医方明；为自悟故，应求内明。此是别义。又此一切皆为成佛故求，是为通

义。第三通达饶益有情慧，通达能引有情现法后法无罪义利。

第四正修慧时应如何行。发三慧时，应令具足六种殊胜，及具六种波罗蜜多。自住慧已，立他于慧，是为慧施。余如前说。

第五此等摄义。虽有现证空性之慧，若无大菩提心，仍非菩萨之行。故应增长大菩提心为行所依，地上慧度修所愿境。其能圆满无上妙智资粮所有方便，谓发三慧，现应励力而求多闻。若不尔者，违越学处罪所染着，诸余生中亦不乐多闻，不能学习菩萨学处。若于现法勤修开发智慧方便，能遮现法不学之罪，如《妙手问经》所说，余生亦能速疾圆满般若波罗蜜多。如是经咒二道栋梁，六度之中，修习静虑之次第，尚似略存，修余五度之次第，皆已隐没，故于修行摄要及引发定解之方便，略为宣说。诸大经论所说，修习缘如所有及尽所有般若自性毗钵舍那之次第，及修习静虑自性奢摩他之次第，后当广释。凡菩萨成佛，皆依六度而得成佛。

《菩萨地》中，于六度一一之后，皆珍重宣说，故应了知，此是过去、未来、现在诸菩萨众共行之道，此六即是一切白法大海，故是修行宗要无上大嘜柁南。如《菩萨地》云：

「如是六种波罗蜜多，菩萨为证无上正等菩提果故，精勤修集，是大白法溟，名大白法海；是一切有情一切种类圆满之因，名为涌施大宝泉池。又即如是所集无量福智资粮，更无余果可共相称，唯除无上正等菩提。」

菩提道次第广论十八天教授

第五部分上士道四摄法

四摄法

第二、四摄成熟他相续分五：一、四摄自性；二、立四之理由；三、四摄之作业；四、摄受眷属须依四摄。五、略为解说。今初

布施如前六度时说，爱语者，谓于所化机开示诸度。利行者，如所教义，令所化机如实起行，或令正受。同事者，谓教他所修，自亦应修，与他同学。如《庄严经论》云：「施同示劝学，自亦随顺转，是为爱乐语，利行及同事。」

四摄，就是布施、爱语、利行和同事。

布施，如前六度时说；爱语，就是对于所要度化的众生，开示种种波罗蜜多的功德；利行，不只是帮助所化众生了解法义，也希望他们能够实践法义；同事，不只让所化众生实践法义，自己也同样实践法义。

第二立四之理由。何故定为四摄耶？答：谓摄受眷属令修善行，须先使欢喜。此必先须施以资财，饶益其身。既欢喜已，令修道时，先须令知云何应修。此由爱语宣说正法，除其无知断其疑惑，令其无倒受持法义。既了知己，由其利行令修善行。若自不修而为他说应取应舍，彼不信受反作是难：且不自修何为教他，汝今尚须为他所教。若自实行他便信受，谓教我等所修之善，彼自亦修，若修此善定能利益安乐我等，先未修者能新修行，已修行者坚固不退，故须同事。如云：「能利他方便，令取令修行，如是令随转，四摄事应知。」

为什么叫做四摄？四摄最主要是为了利他而说。之前的六度，最主要是为了利自而说。菩萨所行事，就是利自和利

他。要想利他，一般是先布施，无论是法施还是财施，先让对方获益，让对方欢喜，才会被我们所摄持。等对方欢喜想要修行时，必须要知道所修的内容，所以爱语不只是法施，最主要的还是要懂得善巧引导，使这个欢喜的众生能够了知法义。当我们所度化的众生了知了法义之后，还要督促他、鼓励他去实践法义。但这时如果自己不修而为他说应取应舍，他不只不会相信你的话，反而会说：你自己都没有修，怎么还叫我修？所以不只是为了教他人修行，自己本身也要如此地去实践。

第三四摄之作业。以此四摄于所化机何所作耶？谓由布施故，令成闻法之器，以于法师生欢喜故；由爱语故，能令信解所说之法，以于法义令正了解断疑惑故；由利行故，如教修行，由同事故，已修不退长时修行。如云：「由初为法器，第二令胜解，由三使修行，第四成净修。」

四摄的作用是什么呢？“由初为法器，第二令胜解，由三使修行，第四成净修。”

第四摄受眷属须依四摄。佛说此为成办一切众生意利贤善方便，故摄徒众，应须依此。如云：「诸摄眷属者，当善依此理，能办一切义，赞为妙方便。」

第五略为解说。爱语有二：一、随世仪轨语，谓远离鬻蹙，舒颜平视，含笑为先，慰问诸界，为调适等，随世仪轨慰悦有情。二、随正法教语，谓为利益安乐有情，依能引发信戒闻舍慧等功德，宣说正法。又于能杀害怨敌之家，无秽浊心说利益语；于极钝根心无疑虑，誓受疲劳，为说法语，令摄善法；于其谄诈欺二师等，行邪恶行诸有情所，无恚恼心说利益语，于此难行爱语，亦当修学。又于相续未熟，欲断诸盖向善趣者，为说先时所应作法，谓施及戒。又于已离盖，相续成熟心调善者，为说增进四圣谛法。又在家出家多

放逸者，为令安住不放逸行，无倒谏诲。又疑惑者，为断疑故，为说正法论议抉择。是为一切门爱语。

利行略有二种：一、未成熟者能令成熟，二、已成熟者能令解脱。又分三种：一、于现法利劝导利行，谓劝令如法招集守护增长财位。二、于后法利劝导利行，谓正劝导舍弃财位，清净出家乞求自活，由此定获后法安乐，不必获得现法安乐。三、于现法后法利劝导利行，谓正劝导在家出家，趣向世间出世离欲，由此现法能令获得身心轻安，于后法中或生净天或般涅槃。又应修行难行利行：一、于往昔未种善根者，难令行善。二、现有广大圆满财位者，难行利行，由其安住大放逸处故。三、诸已串习外道见者，难行利行，由憎圣教，愚痴邪执不解理故。又应修行渐次利行，谓于劣慧者，先令修行粗浅教授；若成中慧，转中教授；成广大慧，为说深法，随转幽微教授教诫。

同事者，谓于何义劝他安住，即于此义自当安住，若等若增。如是随作何事，先应缘于有情义利，定不应离利他意乐。然其加行则先自调伏，如《无边功德赞》云：「有未自调伏，虽说正理教，违自语而行，不能调伏他。尊知此义故，心念诸众生，自未调伏时，暂勤自调伏。」

又四摄事可摄为二，谓以财摄及以法摄。财施为初，余三属法。法为所缘正行清净之法，如云：「由财及以法，谓所缘法等，由此二摄门，说为四摄事。」又此即是三世一切菩萨利他方便，故是共道。如云：「已摄及当摄现摄悉皆同，是故此即是成熟有情道。」又菩萨行总有无边，然大嗷陀南即是六度四摄，以诸菩萨唯二所作：一、自内成熟成佛资粮，二、为成熟他有情相续，六度四摄即能成办此二事故。如《菩萨地》云：「由诸波罗蜜多能自成熟一切佛法，由诸摄事能成熟他一切有情，当知略说菩萨一切善法作业。」故于此中略说彼二。若欲广知，应于《菩萨地》中寻

求。又此根本、后得时，应如何行者，如尊者云：「六波罗蜜等，菩萨广大行，由本后瑜伽，坚修资粮道。」谓初业菩萨受菩萨戒，住资粮道，根本、后得皆不出六度。故六度中有是根本定时所修，有者是于后得时修。谓静虑自性奢摩他，及慧度自性毗钵舍那一分，是于根本定时所修。前三波罗蜜多及静虑般若一分，是后得时修。精进俱通根本、后得，忍中一分定思深法于定时修，如尊者云：「起根本定时，遍观一切法，修幻等八喻，能净后分别，应正学方便，于根本定时，应恒常修习，止观分平等。」若由未习如是希有难行诸行，闻时忧恼，应念菩萨于最初时亦不能行。然由先知所作愿境渐次修习，久习之后，不待功用能任运转，故其串习极为切要。若见现前不能实行，即便舍弃全不修心，是极稽留清净之道。如《无边功德赞》云：「若由闻何法，令世间生怖，尊亦于此法，久未能实行。然尊习其行，时至任运转，是故诸功德，不修难增长。」故受菩萨律仪者，定无方便不学诸行，未如仪轨受行心者，亦当励力修欲学心。若于诸行勇乐修学，次受律仪极为坚固，故应勤学。上士道次第中，已说净修愿心，及学菩萨总行道之次第。

我们不应该一开始就说这好难修、无法修，不要退怯，其实最主要的是自己愿不愿意渐次去习惯它，一旦习惯了，原本觉得很难的事情，最后连想都不用想就能够自然任运而转。就像一开始不知道怎么念经的人，后来念久了，就会自然而然地朗诵出经文。没有什么事情真正能够完全难倒我们，让我们绝对没有办法去承受，这是不可能的。如果自觉很困难，不愿意去修，那就永远没有办法修了，好不容易才有的机会却被我们放弃了，以后再要想修就非常非常困难了。

以上已结束了菩萨行最主要的六波罗蜜多以及四摄部分。禅定、智慧二度的内容，非常地深奥，自然会产生不同

的意见。虽然宗喀巴大师在世的时候，西藏确实有很多有成就的大智慧者，可是同时，也有对法义完全不了解甚至颠倒了解的邪说颇为盛行，所以宗喀巴大师做了一个别说奢摩他和毗钵舍那，针对这较难的部分做了更详细的解释。

菩提道次第广论十八天教授第五部分上士道奢摩他

奢摩他

先看《菩提道炬论》第三十九句：“止支若失坏，即使勤修习，纵然经千载，亦不能得定。故当善安住，定资粮品中，所说诸支分，于随一所缘，意安住于善。瑜伽若成止，神通亦当成。”

礼敬胜尊具大悲者足

第二、别学后二波罗蜜多，谓：修奢摩他、毗钵舍那。如其次第，即是静虑及慧波罗蜜多之所摄故。

如果没有奢摩他和毗钵舍那，纵使生起再多的善心、累积再多的善行，力量还是非常地微薄，没有办法持续。即使有大慧力了解无常及通达空性的正见，但正见生起的时间非常短暂，没有办法持续。最主要的原因，是我们的心很容易漂浮，如果不去刻意制止，会随着散乱而走。

梵文的“奢摩他”，意思是“喜内”，是止住。“止”，是停止、阻止的意思，就是阻止了散乱和沉没，使心不随着散乱和沉没而走。“住”，是能够随心所欲安住在所缘境上。通过“止住”的修行，可以使心往内收摄，不再往外散乱，远离身心的粗重为性。所谓“粗重为性”，就是我们现在的身没有办

法去持续行善，很容易感到疲倦；心缘善法时，心力无法提起，去缘恶的时候却容易感到欢喜。透过奢摩他的修习，远离了身心的粗重为性之后，会生起身心轻安，生起未曾有过的强烈的安乐感受。这时虽然内心非常欢喜，但不仅不会因强烈欢喜而往外散乱，反且还会让自己随心所欲地安住在要缘取的境上，想要安住多久就能够安住多久，这种定力就叫做“奢摩他”，或称作“止住”。因为内心能按自己的想法，想住多久就能够住多久，有了奢摩他的力量，再去以智慧观察，就不容易移动焦点，可以看得非常清楚。

在未证奢摩他之前，我们观察时缺乏“止住”，很容易散乱，没有办法在一个点上专注观察很久。可是有了“止住”之后，观察力就不会再产生散乱。经由反复的观察和思惟，无论是从世俗谛的角度还是从胜义谛的角度，我们会解剖得越来越清楚、看得越来越清楚。经由这种观察的力量，又会再度生起未曾有过的身心轻安，这时候的身心轻安又与“止”时候的身心轻安不同。“止”时候的身心轻安是由止力发起，胜观时产生的身心轻安是由观力所生起，这时候看到的所缘境性质的观慧，称之为“胜观”。胜观跟普通的观不同，普通的观很容易随散乱而走，胜观却不是，胜观对诸法性质看得非常地清楚。中文的“胜观”，梵文叫做“毗钵舍那”。

奢摩他，不只是内道有，外道也是有的，是由内外禅定所证得。所以修奢摩他属于世间和出世间的共同功德。可是缘空性的奢摩他和毗钵舍那，是外道没有的，是属于出世间的功德。唯有透过了解空性，由通达空性的奢摩他和毗钵舍那的止观双运，才有办法让我们获得圣者的果位，断除烦恼。

此中分六：丑一、修习止观之胜利；丑二、显示此二摄一切定；丑三、止观自性；丑四、理须双修；丑五、次第决定；丑六、各别学法。今初

大小二乘世出世间一切功德，皆止观之果。如《解深密经》云：「慈氏，若诸声闻，若诸菩萨，若诸如来，所有世间及出世间一切善法，应知皆是此奢摩他、毗钵舍那所得之果。」若谓止观，岂非已得修所成者身中功德，今说彼一切功德皆止观之果，云何应理？答：如下所说真实止观，实是已得修所成之功德，则大小乘一切功德，非尽彼二之果。然以善缘心一境性，诸三摩地悉皆摄为奢摩他品，及凡拣择如所有性尽所有性诸妙善慧，悉皆摄为毗钵舍那品。故密意说三乘所有一切功德，皆止观之果，无相违过。又于此义，《修信大乘经》亦密意说云：「善男子，由此异门，说诸菩萨尽其所有大乘信解、大乘出生，应知皆是无散乱心，正思法义之所出生。」无散乱心，谓奢摩他品心一境性，正思法义，谓毗钵舍那品妙观察慧。故大小乘一切功德，皆以观慧思择而修，及于所缘心一境性，二所成办，非唯止修或唯观修一分而成。

《解深密经》中有说，“所有世间及出世间一切善法，应知皆是此奢摩他、毗钵舍那所得之果。”有人就问道：这怎么可能呢？奢摩他和毗钵舍那是修所成果，闻所生慧和思所生慧就不是修所生果，所以怎么能说一切善法皆是止观之果呢？

宗喀巴大师答道：如果我们讲的止观，是指真正的奢摩他和毗钵舍那，那是修所生果。这样的话，一切大小乘的功德，就不一定是奢摩他和毗钵舍那所生的功德了。如生起出离心和发起任运自然成就的菩提心，就不一定先有奢摩他或者是毗钵舍那。但是，如果我们讲的是很单纯的专注一境性的三摩地，它可以被奢摩他所摄类，是随顺奢摩他品，因为它类似奢摩他；同样的，一切观察实相的智慧，不一定是毗钵舍那，但它跟毗钵舍那的作用非常相似，所以属于随顺毗钵舍那品。一切对如所有性和尽所有性做观察的智慧，都是

被毗钵舍那所含摄的，是毗钵舍那的随顺品。《解深密经》是因由这种的密意，而去说了三乘一切的功德皆属于止观之果。经中所说止观，并非是说真正的奢摩他和毗钵舍那，而是说随顺奢摩他品和随顺毗钵舍那品。所以与你刚刚所说的问题，没有矛盾。

什么是如所有性和尽所有性？当我们通过胜观去观察诸法存在的究竟性质时，会发现诸法最究竟的存在真相是无有自性，“法性原来如此”，所以叫做“如所有性”，就是空性的意思。以二谛来讲，如所有性就是胜义谛。尽所有性，是我们现在所能看到的诸法的存在样子，以二谛来讲，尽所有性属于世俗谛。

大小乘一切的功德，皆是由两种的修行而来成办：一是观修；一是止修。透过对法义内涵的反复思惟观察，使心的感受慢慢、慢慢地增长广大，之后再让心安住在刚刚已思惟的内涵上，让这种强烈的感受恒常持续。由止修和观修的互相双运，而成办大小乘一切的功德。虽然这种止修并非是奢摩他，这种的观修也并非是毗钵舍那，可是因为这个止修跟奢摩他的作用非常相似，所以被奢摩他所摄；这种的观修与毗钵舍那非常相似，所以被毗钵舍那所摄，所以说大小乘一切的功德，皆是由止观二者所成办。我们讲到止观的时候，要分清楚其含义，不能光看字面所释义而混淆。

如《解深密经》云：「众生为相缚，及为粗重缚，要勤修止观，尔乃得解脱。」言粗重者，谓心相续中所有习气，增长内心颠倒堪能。相者，谓于外境前后所生颠倒习气。

《般若波罗蜜多教授论》说，前者为观所断，后者为止所断。此上是引有止观名者所有胜利，余未说止观名者，凡说静虑般若胜利，其义同故，应知皆是止观胜利。

《解深密经》中说：“众生为相缚，及为粗重缚”。“相缚”是什么意思？因为外在的可爱境、不可爱境太多，我们的心

很容易随外境所转，产生颠倒的习气，这就是“相缚”。“粗重缚”中的“粗重”是什么意思？是指因往昔的等流习气，使我们的去相应善法的时候非常困难，相应恶法时却非常地容易，这就叫做“粗重”。

上述所说的止观的种种胜利，其实也是静虑和般若的胜利，意思是一样的。我们应当知道，三乘一切的功德，皆是止观所产生的善果。

第二显示此二摄一切定。譬如一树，虽有无边枝叶花果，然总摄彼一切扼要厥为根本。如是经说大小乘无边三摩地，然总摄一切之宗要厥为止观。如《解深密经》云：「如我所说，无量声闻菩萨如来，有无量种胜三摩地，当知一切皆此所摄。」故欲求定者，不能寻求无边差别，应求一切等持总聚止观二品，一切时中恒应修学。如《修次下编》云：

「世尊虽说诸菩萨众无量无数等持差别，然止观二品，能遍一切胜三摩地，当说止观双运转道。」《修次中编》亦云：「由此二品能摄一切三摩地故，诸瑜伽师一切时中应修止观。」

光是以三摩地的分支及差别来讲，有太多种不同的三摩地可以去修学。可是，一切的三摩地，都是被奢摩他和毗钵舍那所含摄。如果我们抓住了这个根本，就可以成办所有的三摩地。换句话说，如果奢摩他和毗钵舍那没有成办，就没有办法获得任何的三摩地功德。

第三止观自性分二：初奢摩他自性，如《解深密经》云：「即于如是善思惟法，独处空间内正安住，作意思惟，复即于此能思惟心，内心相续作意思惟，如是正行多安住故，起身轻安及心轻安，是名奢摩他。如是菩萨能求奢摩他。」义谓随所定解十二分教中，五蕴等义为所缘境，由念正知，令能缘心于所缘境，相续安住而不散乱。故心于境能

任运住，若时生起身心轻安所有喜乐，此三摩地即奢摩他。此由内摄其心不散所缘即能生起，不要通达诸法真实。

奢摩他的定义是什么呢？所缘境是善所缘，独处空间正安住，令心相续作意思惟，使收摄安住于善所缘上，这样子的反复修行，起身轻安及心轻安，叫做奢摩他。

这里，宗喀巴大师是依据《解深密经》所说而作的解释。可以缘取佛所说三藏十二部经典所说，五蕴的任何一蕴为所缘境，由正念和正知令能缘心在这个所缘境上恒常相续安住，而且不散乱也不沉没。“任运住”就是随心所欲，能住多久就可以住多久，不会散乱、不会沉没，心和境是贴紧的，像是磁铁吸住铁一样地抓紧，因此而生起了一种未曾有过的身心轻安，而且这一种强烈的欢喜，并不会使你的禅定产生散乱，反而会帮助你的禅定更加安住于善所缘，此时的三摩地名为奢摩他。奢摩他不需要依赖通达空性的智慧，因为外道也有奢摩他。

二毗钵舍那自性，即前经云：「彼由获得身心轻安为所依故，舍离心相，即于如所善思惟法内，三摩地所行影像观察胜解，即于如是胜三摩地所行影像所知义中，能正思择、最极思择、周徧寻思、周徧伺察，若忍、若乐、若觉、若见、若观，是名毗钵舍那。如是菩萨能善巧毗钵舍那。」此经宣说毗钵舍那是观察慧，最极明显无可抵赖。传说支那堪布见已谤云：「此是经否不得而知。」用足毁踏。因彼妄计一切分别皆执实相，要弃观慧全不作意，乃为修习甚深法义，不顺此经故用足毁，现见多有随此派者。圣无着说：「正思择者，谓思择尽所有性，最极思择，谓思择如所有性，以有分别慧作意取诸相时，名周徧遍寻思。真实观时，名周徧伺察。」寻谓粗思，伺谓细察。取诸相者，非执谛实，是明了境相，由是思择如所有性尽所有性，皆有周徧寻思及周徧伺察。

由奢摩他力获得了身心轻安，舍离了心的散乱、沉没等种种障碍，针对之前所缘取的善所缘，透过思惟观察三摩地中所看到的影像，以此来作观察胜解，就是毗钵舍那。

什么叫“三摩地所行影像”？之前奢摩他时观佛像的并非是眼识而是意识，当我们用意识去观佛像的时候，并非是像用眼睛直接看到佛像般，而是透过前面说过的义共相一类似于佛像的一个影像，来间接地缘取佛像，这个影像就是三摩地所行影像。针对这个影像而去做观察，其实也等于是在观察佛像。

“能正思择”，就是思择尽所有性；“最极思择”，就是思择如所有性。从世俗谛和胜义谛的不同角度，来作思惟。“周徧寻思”，是以总相来作思惟；“周徧伺察”，是以别相来作思惟。“若忍、若乐、若觉、若见、若观，是名毗钵舍那，如是菩萨能善巧毗钵舍那。”

《解深密经》非常明显地从文义上直接说到，毗钵舍那是一种观察的智慧。因为非常明显的缘故，所以就没有办法抵赖了。“传说支那堪布”，“支那堪布”有两个意思。寂护论师在世时，桑耶寺就已经有了不动静虑洲，有支那堪布在讲禅，也就是从汉地来的出家人被迎请到藏地。那时候的支那堪布修禅的方法是非常正确的，所以寂护论师当时并没有排斥、反对或给予负面的评论，而且还非常欢迎来自汉地的禅师到桑耶寺做观修。可是寂护论师知道将来会有一个持邪见的支那堪布会造成圣教上的危险，所以曾经留下遗言说：将来有持邪见的支那堪布来藏地破坏圣教，可以到印度去迎请我的大弟子莲花戒，来破斥他对圣教的毁谤。所以有两个不同的支那堪布：一个是正派，一个是邪派。一个是莲花戒的老师没有阻挡的正派支那堪布，另一个是被莲花戒大师阻挡的邪派支那堪布。不是所有支那堪布的见解都是错误的，这

一点我们一定要分清楚。这里的“传说支那堪布”，是指邪派的支那堪布。《解深密经》解释得非常清楚，毗钵舍那是观察慧。而这个具有邪见的支那堪布看到《解深密经》之后，就毁谤说：“这是释迦牟尼佛说的吗？我不敢相信。”于是，他就用脚来毁踏经书。这个支那堪布不但见解偏邪，连行为看起来也是比较邪恶的。这个持有邪见的支那堪布妄以为：所有善恶的执取，只要执取境，就都属于分别心，都属于真实执着。真正的观慧是完全没有丝毫的作意，这才叫做修学真正的空性。他认为什么都不要作意，执取境就不是真正的观慧，就不是毗钵舍那。这个支那堪布所持有的见解，与《解深密经》是完全相违的，所以他无法接受，就用脚来毁踏《解深密经》。

宗喀巴大师在世的时候，有许多的论师具有邪派支那堪布的见解，所以说“现见多有随此派者。”因此，宗喀巴大师引用了无着大师所说：“正思择者，谓思择尽所有性。最极思择，谓思择如所有性。以有分别慧作意取诸相时，名周徧寻思。真实观时，名周徧伺察。”无论是从胜义谛或世俗谛角度，无论是以总相粗思或以别相细察，观察思惟都是有的。

《宝云经》说，义同深密，如云：「奢摩他者，谓心一境性。毗钵舍那者，谓正观察。」慈尊于《庄严经论》云：「应知诸法名，总集为止道，应知妙观道，思择诸法义。」又云：「正住为所依，心安住于心，及善思择法，应知是止观。」依定住心说名为止，善择法慧说名为观。前经密意作是解已，令更不能别解经义。《菩萨地》云：「于离言说唯事唯义所缘境中系心令住，离诸戏论，离心扰乱想作意故，于诸所缘而作胜解，于诸定相令心内住安住等住，广说乃至一趣等持，是名奢摩他。云何毗钵舍那？由奢摩他熏修作意，即于如先所思惟法思惟其相，如理简择，最极简择，极简择法，广说乃至觉明慧行，是名毗钵舍那。」此与前说极

相随顺。此文双解经意及慈尊意，故于前文所明止观应生定解。《修次中编》亦云：「外境散乱，既止息已，于内所缘恒常相续任运而转，安住欢喜轻安之心，是名奢摩他。即由安住奢摩他时，思择真实，是名毗钵舍那。」

宗喀巴大师所解释的奢摩他和毗钵舍那的内涵，绝非是没有依据的，而是有众多依据的。这里不只用了《解深密经》作依据，还引用了慈尊菩萨以及其他大论师在大论里面所说来作依据。

《般若波罗蜜多教授论》云：「尽所有性如所有性，无分别影像者，是止所缘。尽所有性如所有性，有分别影像者，是观所缘。」

在此说到了“有分别影像”和“无分别影像”。当意识去修学奢摩他和毗钵舍那的时候，所缘的影像是义共相，奢摩他是安住在上面，让自己的心专注地跟这个像粘在一起，没有作观察作用，这叫做“无分别影像”；毗钵舍那不只是心已定住在这个像上，还需要更深层地去观察、解剖这个境的存在性，无论是从胜义谛的角度或是从世俗谛的角度，这叫做“有分别影像”。

“分别”所诠释的内涵有很多种，像是爱恨亲疏的这种分别心是不应有的，属于烦恼品。而如果是讲到根识或意识的分别与无分别，并不需要把分别都去断除。一切的比量都是分别心，因为都是透过义共相所产生的，凡是具有义共相的识，都是属于分别心。无分别就是不需要透过义共相去缘取境，比如执着瓶子的根识等，就是无分别心。同样是“分别”二字，其内涵却不同，我们要看了前、后文之后才能够知道。这里所说影像的分别和无分别，只是很单纯的，看有没有观察作用的意思。

此说于如所有性尽所有性不分别住，名奢摩他；思择二境，名毗钵舍那。《解深密经》云：「世尊，几是奢摩他所

缘？告曰一种，谓无分别影像。几是毗钵舍那所缘？告曰一种，谓有分别影像，几是俱所缘？告曰有二，谓事边际、所作成办。」《集论》于事边际，开说如所有性及尽所有性之二。寂静论师如前所说，止观皆能俱缘如所有性尽所有性。是故止观非就所缘境相而分，既有通达空性之止，亦有不达空性之观。若能止心于外境转，住内所缘即说名止，增上观照即名胜观。

《解深密经》里面说到：“几是俱所缘？告曰有二，谓事边际、所作成办。”“事边际、所作成办”的意思，是说所缘取的内涵不外乎两者：要么是如所有性、要么是尽所有性。从看待境的角度来讲，也是这两者，就是透过如所有性或是尽所有性的角度去观察。所以止和观的区别，并不是像有些人认为的，说缘世俗谛的是止，缘胜义谛的是观，不是这样的。有通达胜义谛的止，也有不通达胜义谛的观。止和观两者所要缘取的境是相同的，都具有如所有性和尽所有性，都具有胜义谛也具有世俗谛，所以由此成办的内涵有世间和出世间两者。止、观的区别不在于境上，而在于它本身的作用。所以宗喀巴大师在此说到，“若能止心于外境转，住内所缘即说名止”，由此而产生的增上观照就是胜观。

有说内心无分别住，无明了相，说名为止，有明了力，说名为观，此不应理。以与佛经及慈尊、无着之论，并《修次第》等诸广抉择止观相者，说于所缘心一境性胜三摩地名奢摩他，于所知义正拣择慧名毗钵舍那皆相违故。又无分别心有无明了之力者，是因三摩地有无沉没之差别。以此为止观之差别，极不应理。以一切奢摩他定皆须离沉，凡离沉没三摩地中，心皆定有明净分故。故缘如所有性之定慧，是就内心证与未证二无我性随一而定，非就其心住与不住，明了安乐无分别相，而为判别，以心未趣向无我真实者，亦有无量明乐无分别三摩地故。

又有人认为：止是内心不散乱、不随分别心而走，但是对象却不是很明显地可以看到；观是很明显地看到境。宗喀巴大师回答说：“此不应理”。这种对于止观差别的认识，是与诸大论典相违的。

还有人说，止、观都是无分别心，从有无明了之力和有无沉没，来说止和观的差别。认为止是无分别心，没有明了力，但是也没有沉没患；观是无分别心，可是有明了力，却具有沉没患。宗喀巴大师回答说：“此极不应理。”一切的奢摩他，都是必须要远离沉没的。沉没是让心没有办法看到境，心跟境没有办法粘紧在一起。在细微沉没的时候，虽然会明显地看到，可却好象是松弛、松散的那种感觉。应该不只是心明显地看到境，还要能够抓紧这个境，像是磁铁牢牢吸住般，这样就没有细微的沉没来作祟了。

以奢摩他和毗钵舍那看到的境，都是同样的明了、不散乱、远离沉没的；差别在于对境上，一是安住的作用，一是观察的作用，只是从作用上去做区别。即使是没有了解空性，以世间的奢摩他来讲，明乐无分别三摩地不止是一者、两者，而是有无量，外道也有。“明”是明显地看到，“乐”是具有身心轻安，“无分别”是远离了散乱和沉没。

虽未获得实性见解，但若执心令无分别，现可生起。故未解空性，生无分别定无少相违。若能由此久摄其心，以摄心力风生堪能，身心法尔能生喜乐，故生喜乐亦不相违。喜乐生已，即由喜乐受相明了力令心明了。故说一切明了安乐无分别定，皆证真性，全无确证。诸证空性妙三摩地，虽有明乐无所分别，诸未趣向空性之定，亦有极多明了安乐及无分别，故应善辨二定差别。

虽然没有了解空性，可是如果我们用正念正知把持着内心，令心往内收摄，不随散乱和沉没所转，还是可以生起这一种明乐无分别三摩地的。只要我们修法正确，慢慢、慢慢

地，由心安住的缘故，心之所依即我们体内的气流就能够安稳下来，当气流安稳的时候，产生身的堪能，由此破除了身的粗重为性，由身的堪能使得心也跟随着堪能。这是一个很现实的因果，因由这种的法性，使得我们的身心会产生极大的欢喜。但如果认为所谓的明乐无分别三摩地，一定要了解空性的话，这是没有根据的。虽然通达空性的妙三摩地也有所谓的明乐无分别，可是这不代表不了解空性的定就没有，而是有很多，我们要了解这种的差别。

第四理须双修。修止观一种，何非完足必双修耶？答：譬如夜间，为观壁画而燃灯烛，若灯明亮无风扰动，乃能明见诸像；若灯不明，或灯虽明而有风动，是则不能明见诸色。如是为观甚深义故，亦须定解真义无倒妙慧，及心于所缘，如欲安住而无扰动，乃能明见真实。若仅具有心不散乱无分别定，然无通达实性妙慧，是离能见实性之眼，于三摩地任何熏修，然终不能证真实性。若虽有见能悟无我真实性义，然无正定，令心专一坚固安住，则无自在，为分别风之所动摇，亦定不能明见实义，是故双须止观二品。如《修次中编》云：「惟观离止如风中烛，瑜伽师心于境散乱不能坚住，不生明了智慧光明，故当双修。」《大般涅槃经》云：「声闻不见如来种性，以定力强故，慧力劣故。菩萨虽见而不明显，慧力强故，定力劣故。唯有如来遍见一切，止观等故。由止力故如无风烛，诸分别风不动心故，由观力故，永断一切诸恶见网，不为他破。」《月灯经》云：「由止力无动，由观故如山。心无散乱，安住所缘，是修止迹。证无我义，断我见等一切恶见，敌不能动，犹如山王，是修观迹。故于此二应知差别。」

奢摩他和毗钵舍那，这两者都需要去成办。光有奢摩他是不够的，不要因此而满足。为什么呢？就像我们晚上去观看壁画，光有烛火是不够的，还必须要让火远离风的吹动，

如果风太大，火随着风而飘动摇摆，就无法看清楚壁画。同理，光有观察诸法的智慧，假如没有奢摩他去驱除散乱和沉没，我们的内心就只能在短暂的时间内思惟、了解空性，没有办法持续，把空性看得很透彻。所以必须要像没有被风吹动的烛火般，我们要通过奢摩他的力量来远离沉没和掉举，才有办法持续思惟空性。当然，如果只是没有风而没有火，你还是没有办法看到壁画，所以必须点上蜡烛火之后才行。同理，光是有奢摩他而没有毗钵舍那，就没有办法细微透彻地看到空性，远离生死轮转。所以，奢摩他和毗钵舍那这两者都是需要的。

“观迹”，是说由修毗钵舍那而获得的成绩。如同经由足迹，我们可以知道是由某个人走过一般。同样，透过修学毗钵舍那所感得的善果，就像是由毗钵舍那走过而留下的足迹一般，所以叫做“观迹”。

又于未奢摩他前，虽以观慧观无我义，心极动摇如风中烛，无我影像且不明显。若成止后而善观察，则已灭除极动过失，方能明了无我影像。故毗钵舍那不散动心，是从无分别奢摩他生，通达实义非从止生。譬如灯能照色，是从前念灯火而生，非从遮风帐幔等起，灯固不动，则从幔生。若心无掉沉不平等相，住奢摩他定，次以慧观能证真实。故《正摄法经》密意说云：「由心住定，乃能如实了知真实。」《修次初编》云：「心动如水，无止为依，不能安住，非等引心，不能如实了知真义，故世尊说由心住定，乃能如实了知真实。」

在没有成办奢摩他之前，虽然能够通达空性，可是这时候心的状态，如同风中之烛般不定，没有办法看清楚壁画。不散动的心，是从无分别奢摩他而生起。如果成办了奢摩他之后来作善观察，这时就已经灭除了动摇的过失。

可是通达实义空性，并非是由奢摩他所产生，就像灯火能够照亮形色，遮挡风动的帐幔却不能。灯火的坚固不动，是由遮风的帐幔所产生。同样的道理，若心远离了掉举、散乱、沉没以及不平等相，“住奢摩他定，次以慧观能证真实”。

又成就奢摩他已，非仅能遮，正观无我性慧动摇过失，即修无常业果、生死过患、慈悲、菩提心等，凡此一切修观慧时，于所缘境散乱过失，亦皆能遣。各于所缘无散乱故，所修众善皆有大力，未得止前多是散心，故所修善皆悉微劣。如《入行论》云：「诸人心散乱，住烦恼齿中。」又云：「虽经长时修，念诵苦行等，心散乱所作，佛说无义利。」

成办奢摩他，不只对于远离动摇、坚固空正见有帮助，对于无常、业果、生死过患、慈悲、菩提心等都有很大的帮助，在观修上述这些善行的时候，于所缘境的散乱过失都能够遣除。于所缘无有散乱的缘故，所以所修善业的力量就变得非常地强大了。在没有获得奢摩他之前，随着散乱心所修的善行，善力都非常地微劣。如同《入行论》中说：“诸人心散乱，住烦恼齿中。”又说：“虽经长时修，念诵苦行等，心散乱所作，佛说无义利。”

尤其是在修学密法时，如果我们具有坚固的禅定功夫，再加上菩提心和空正见的摄持，就能够快速地成办生起次第和圆满次第。所以，禅定对于二次第的生起有极大的帮助。

如是成就无分别定，心于所缘不余散者，义为令心于善所缘，成就堪能如欲而住。此复系心于一所缘，即能安住，欲令起时须于无边善所缘境，如欲而转，如通利沟引诸流水。故成止后，更须修集缘如所有及尽所有妙慧、施心、戒心、忍辱、精进、净信及厌离等无边众善，灭无边失。若唯安住一所缘境者，是未了知修止之义，不能增长广大善行。

如是若舍行品观品妙观察慧，唯修三摩地心一境性，其利极小。

成办了这种殊胜奢摩他，就可以随心所欲让我们的心安住在善所缘上，想安住多久就能安住多久，能够具有这种的能力。但我们不应该就此而感到满足，最主要的是要去成办如所有及尽所有妙慧、施心、戒心、忍辱、精进、净信及厌离等无边众善，如此才能够灭除无边的过失。如果只是满足于奢摩他，是不了解修学奢摩他的目的，不能够增长广大善行，那么这种的利益就非常小了。

又于无我义，若无观慧引生恒常猛利定解，缘如所有性毗钵舍那，唯久修习正奢摩他，仅能压伏现行烦恼，终不能断烦恼种子。故非唯修止，亦定应修观。如《修次中编》云：「诸瑜伽师若唯修止，唯能暂伏烦恼现行，不能断障。以未发生智慧光明，则定不能坏随眠故。」《解深密经》云：「由静虑故，降伏烦恼；由般若故，断诸随眠。」《三摩地王经》云：「虽善修正定，不能破我想，后为烦恼乱，如外道修定。若观法无我，观已善修习，是证涅槃因，非余能寂灭。」《菩萨藏经》亦云：「若未闻此菩萨法门，亦未听闻圣调伏法，唯三摩地而得喜足，为憍慢转堕增上慢，不能解脱生老病死愁叹苦忧及诸衰恼，不能解脱六道轮回，不能解脱诸大苦蕴。」如来于此密意说云：「从他听闻解脱老死，故欲断诸障发净智者，应依奢摩他而修妙慧。」《宝积经》云：「住戒能得定，得定能修慧，由慧得净智，智净戒圆满。」《修信大乘经》云：「善男子，若诸菩萨不住于慧，我不说彼能信大乘，能生大乘。」

如果只是观修奢摩他，仅能压伏烦恼的现行，没有办法断除烦恼的种子，这样就非常可惜了，所以不应该只修学奢摩他而已，更需要缘空性去成办毗钵舍那。

唯有现证空性的智慧才能断除烦恼的根本，除此以外没有其他的办法。《三摩地王经》云：“虽善修正定，不能破我想，后为烦恼乱，如外道修定。若观法无我，观已善修习，是证涅槃因，非余能寂灭。”这句《三摩地王经》的经文，在后面讲到毗钵舍那时还会再被引用一次。

第五次第决定。如《入行论》云：「当知具止观，能摧诸烦恼，故应先求止。」谓先修止，次依止故，乃修妙观。若作是念：《修次初编》云：「此二所缘无定。」此说止缘无有决定。前文亦说：止所缘中俱有法及法性。故先了解无我深义，缘彼而修，则心无散乱之止及缘空性之观同时俱起，何必先求奢摩他已，次乃修观耶？答：此说观前先修止者，非说引生正见通达无我须先修止。虽无止者，亦能生正见故。又此正见内生强力之感觉，亦不须以止为先。以无止者，仅以观慧数数思择，此亦能生强力感觉，无所违故。若相违者，则修无常、生死过患、菩提心等，引生强力之感觉，皆须依止。太为过失，理相等故。

止观的次第，是先有奢摩他，再有毗钵舍那。止和观的所缘境没有决定，就是说修学奢摩他、毗钵舍那的时候，可以缘任何的相、任何的境，没有规定说一定要缘哪一个。

“止所缘中俱有法及法性”，“法及法性”的意思是说同一有法及有法的性空。如果要成办缘空奢摩他和缘空毗钵舍那，就必须要先了解空性，再来成办缘空奢摩他，之后再生起缘空毗钵舍那。这时的次第是没有决定的，我们可以先修止观，再生起空正见；也可以先生起空正见，然后生起奢摩他，再生起毗钵舍那。

有人就此问道：“何必先求奢摩他已，次乃修观耶？”宗喀巴大师回答得非常清楚：生起空正见之前不一定需要奢摩他，所以空正见可以在奢摩他之前先生起，也可以在奢摩他之后才生起，这都是可以的。可是缘空奢摩他，就必须要先

有空性，如果不了解空性，奢摩他就没有办法缘取性空，要了解到这一种的区别。虽然没有生起奢摩他，也能了解空性。而且其他的如菩提心、大悲心、念死无常等的强烈感受要生起的话，也不需要奢摩他，如果反复地观察思惟，也能够让心产生强烈的感受，这是没有任何相违的。不然的话，觉得念死无常的感受、菩提心等的生起之前都必须要有奢摩他，这也太荒谬了。

若尔，观前修止为何耶？如《解深密经》说，若以观慧而修思择，最极思择，乃至未起身心轻安，尔时但是毗钵舍那相应作意，生轻安已乃名妙观。故先未得止者，仅以观慧而修思择，终不能发身心轻安所有喜乐。若得止已，后以观慧思择而修，轻安乃生，故观须止因，下当广说。故若非仅由住一境，即以观慧思择之力，若能引发轻安之时，乃是成办毗钵舍那。虽缘空性为境，若但由其住一所缘，引生轻安，仍未能出修止之法，非此即得毗钵舍那。又未得止者，先求了解无我之义，次缘此义数数思择，由此思择不能得止。若不思择安住而修，由此为依虽可得止，然除修止之外，而无修观之法，更须修观。故仍未出先修止已，次修胜观决定次第。

在修毗钵舍那之前，为什么要先修学奢摩他呢？因为透过观力而生起身心轻安，才有办法产生妙观。“修思择”是对法作思择，“最极思择”是对法性作思择。我们在缘取境的时候，不只是安住在境上，最主要是透过观察、思择的力量，由观力来引发身心轻安，这时才叫做毗钵舍那。由止力所引发的身心轻安，不叫做毗钵舍那。所以身心轻安有两种，一种是由止力所引发，一种是由观力所引发。如果没有透过止力所产生的身心轻安，就不可能由观力而去产生身心轻安。获得了奢摩他之后，再来以观慧思择而修，才有办法由观力

产生身心轻安，因此在毗钵舍那之前必须要有奢摩他才可以。

以空性为所缘境，心安住在空性上，由止力而产生身心轻安的奢摩他，叫做缘空奢摩他；同样的，缘住空性之后，由观力而产生身心轻安的时候，叫做缘空毗钵舍那。由缘空奢摩他和缘空毗钵舍那，入加行道。资粮道的菩萨也有止观，也了解空性，但却没有缘空奢摩他和缘空毗钵舍那，这个差别我们要了解。

缘空奢摩他和缘空毗钵舍那是怎么产生的呢？要先了解空性；心安住于了解的空性内涵上，生起缘空的奢摩他；再在所缘空性的内涵上，反复地去思惟，去成办缘空毗钵舍那。如果只是让止力去安住空性，就太可惜了，虽已证得了缘空奢摩他，却之不修缘空毗钵舍那，就没有办法把空正见转为现证空性的智慧。

若不以思择引发轻安，建立为观者，则先修止次乃修观，全无正理。若不如是次第而修，亦不应理。《解深密经》说，要依奢摩他乃修毗钵舍那。又「依前而生后」，说六度中静虑与般若之次第，及依增上定学而生增上慧学之次第，皆先修止而后修观。又如前引《菩萨地》文，《声闻地》亦说，当依奢摩他而修毗钵舍那。《中观心论》及《入行论》、《修次三编》、智称论师、寂静论师等，皆说先修奢摩他已，后修胜观。故印度少数论师，有说无须别求正奢摩他，最初即以观慧思择，亦能引生毗钵舍那者，违诸大辙所造论典，非诸智者可凭信处。

如果否定以思择引发的轻安，而来建立缘空毗钵舍那，那么你认为先修止后修观或者说还有其他的次第，是没有道理的。缘空奢摩他和缘空毗钵舍那的次第，是先了解空性；针对空性的所缘境，反复安住在上面，由止力去引发身心轻安的当下，产生缘空奢摩他；再反复地由慧力去观察性空，

由观力再去生起身心轻安，产生缘空毗钵舍那。这时才由资粮道到了加行道，是以这种的次第而来作解释的。

又此止观次第，是就新生之时应如是修。若先已生，则无决定次第，亦可先修毗钵舍那，次修奢摩他。何故《集论》说有先得胜观而未得止，彼应依观而勤修止耶？答：此非说未得第一静虑未到定所摄之止，是说未得第一静虑三摩地以上之止。此复是说证四谛已，次依此观，而修第一静虑以上之止。《本地分》云：「又已如实善知从苦至道，然未能得初静虑等，于此无间住心，更不择法，是依增上慧而修增上心。」又为便于立言说故，于九住心通说为止，思择等四通说名观。然真实止观如下所说，要生轻安乃可安立。

上述所说的止观次第，先有奢摩他、后有毗钵舍那，是就一开始生起奢摩他、毗钵舍那而言，次第是决定的。如果是先已生起了奢摩他、毗钵舍那，那次第就不一定了。就像是由初禅的毗钵舍那，可以引发二禅的奢摩他；或者是先有初禅的前行毗钵舍那，后有初禅正行的奢摩他，这时是先有毗钵舍那，后有奢摩他的。

在《本地分》里面，以善巧的方式通说九住心是奢摩他，四谛的思惟叫做毗钵舍那。可是真正的奢摩他、毗钵舍那的内容并非是如此，必须先有身心轻安，才可以安立奢摩他和毗钵舍那，在未证得身心轻安之前，是没有奢摩他和毗钵舍那的。所以，光是思惟四圣谛的内涵，不会成为毗钵舍那；同样的，九住心里面的内住、续住等，也不会成为奢摩他，因为那时候还没有获得身心轻安。

第六、各别学法分三：一、学奢摩他法；二、学毗钵舍那法；三、学双运法。初又分三：一、修止资粮；二、依止资粮修奢摩他；三、修已成就奢摩他量。今初
诸瑜伽师先集资粮，即是速易成止之因。其中有六：一、住随顺处，住具五德之处：易于获得，谓无大劬劳得衣食等。

处所贤善，谓无猛兽等凶恶众生，及无怨等之所居住。地土贤善，谓非引生疾病之地。伴友贤善，谓具良友戒见相同。具善妙相，谓日无多人夜静声寂。如《庄严经论》云：「具慧修行处，易得贤善处，善地及善友，瑜伽安乐具。」二、少欲，不贪众多上妙衣服等事。三、知足，虽得微少粗弊衣等，常能知足。四、断诸杂务，皆当断除行贸易等诸恶事业，或太亲近在家、出家，或行医药算星相等。五、清净尸罗，于别解脱及菩萨律，皆不应犯性罪遮罪破坏学处；设放逸犯，速生追悔，如法悔除。六、断除贪欲等诸恶寻思，于贪欲等当修杀缚等现法过患，及堕恶趣等当来过患。又生死中爱非爱事，皆是无常可破坏法，此定不久与我分离，何为于彼而起贪等。由是修习，能断贪等诸恶寻思。此如《修次中编》之意，于《声闻地》应当广知。

成办奢摩他的因缘有六：

第一，住随顺处。随顺处有五种功德：一是易于获得衣食等，不需要花很大的力气，烦恼衣食等。二是处所贤善，没有猛兽或凶恶众生以及没有怨敌等居住的地方。三是地土贤善，不会引发传染病等疾病的地方。四是伴友贤善，能与自己具有相同正见的法友在一起。五是善妙相，白天没有人声喧哗，夜晚也极安静。

第二，少欲。就是不贪着众多上妙衣服等事。

第三，知足。虽得微少粗弊衣等常能知足。

第四，断诸杂务。就是断除行贸易等诸恶事业，或太亲近在家、出家，或行医药、算星相等。不去贪着这种世间杂乱琐事。

第五，清净尸罗。于别解脱戒、菩萨戒，不应犯性罪、遮罪等，应当防护破坏学处，要远离放逸，如果因放逸而破坏学处时，应当要马上如法地去做忏悔来遣除。

第六，断除贪欲等诸恶寻思。不要太过分执着于今世、后世的安乐，这跟第二部分的少欲是不同的，少欲是针对现有五欲贪着的破除，这里要断除的是对生死轮转中的利乐的贪着。

如是六法能摄正定，未生新生，生已不退，安住增长因缘宗要。尤以清净尸罗，观欲过患，住相顺处为其主要。善知识敦巴云：「我等唯觉是教授过，专求教授。然定不生，是未安住资粮所致。」言资粮者，即前六法。又前四度，即是第五静虑资粮。《修次初编》云：「若能不着利等诸欲，善住尸罗，性忍众苦，勤发精进，速能引发正奢摩他。故《解深密经》等，亦说施等为后后因。」《道炬论》云：「失坏止支分，虽励力修习，纵经多千年，不能成正定。」故真欲修止观定者，应励力集《声闻地》中正奢摩他十三粮资，极为主要。

要生起奢摩他，这六种的资粮是非常重要的。尤其是清净尸罗、观察现后世生死贪欲的过患以及住随顺处这三者，更为主要。还有另外一种资粮的说法，布施、持戒、忍辱、精进四度，是第五静虑的资粮。

“故真欲修止观定者，应励力集《声闻地》中正奢摩他十三资粮，极为主要。”“十三资粮”是：自他资具圆满；具有善根；禁戒；护根；饮食知量；恬寤瑜伽；依止善知识；从善知识听闻正法；反复思惟法义；驱除障碍；舍心；无谄诳心或说无欺诳心；远离疾病等。

第二、依止资粮修奢摩他分二：一、加行；二、正行。
今初

修如前说加行六法，尤应久修大菩提心。又应净修共、中、下士所缘自体，为菩提心之支分。

如果我们具足了这六种资粮，在自己的寺院里以《广论》所讲的修学方式来成办奢摩他，那就要把重心点摆在禅

定观修上，可以缩短平常做早晚课的时间。初学者一定要记得这样一个口诀：次数要多，但每一次观修的时间要短。如此，就不会对修禅定有厌倦，一天二十四小时里，除了睡觉，十八到二十个小时，几乎都是在修学奢摩他了。

可是，如果没有菩提心的摄持，很可能我们在修学禅定的时间里，几乎都变成无记的状态，因为禅定本身并非善业也并非恶业，尤其是在观修数息时，是非善非恶的。如果是以菩提心摄持来修持禅定，那么不管我们修禅的时间有多久，都会变成在修大乘的善法，这是非常重要的。如果觉得内心有点稳定了，禅定的力量也在增上的话，就可以到深山去闭关了。

第二、正行分二：一、身何威仪而修；二；正释修习之次第。今初

如《修次中编、下编》所说，于安乐具身具八法。足者，谓全跏趺，如毗卢遮那佛坐，或半跏趺。眼者，谓不应太开亦非太闭，垂注鼻端。身者，谓非过后仰莫太前屈，端身内念。肩者，谓平齐而住。头者，莫扬莫低莫歪一方，自鼻至脐正直而住。齿与唇者，随自然住。舌者，令抵上齿。息者，内外出入莫令有声，粗猛急滑，必使出入无所知觉，全无功用徐徐而转。《声闻地》说于佛所许，或床或座或草敷上，结跏趺坐，有五因缘：一、善敛其身速发轻安，由此威仪顺生轻安故。二、由此宴坐能经久时，以此威仪不极令身疾疲倦故。三、由此威仪不共外道及异论故。四、由此威仪，令他见已极信敬故。五、由此威仪，佛佛弟子共所开许共依止故。正观如是五因缘故，结跏趺坐。端正身者为令不生昏沉睡眠，先应令身具八威仪，尤于调息如说善修。

“安乐具”，是打坐的垫子，前面低一点、后面高一些，这样能够坐得比较久一些。

“身具八法”：金刚跏趺坐，无论是双盘腿或单盘腿都可以。眼睛不要完全都闭起来，也不应太开，很自然地垂注鼻端。不用刻意去看鼻端，如果刻意去看，鼻子比较高和挺的也许会好一些，如果鼻子不够挺，刻意盯着看眼睛会很痛。身体不要后仰和前屈，要挺直，端身内念。肩膀平齐而住。头莫扬、莫低、莫歪一方，如果从鼻尖垂一条线下去，线的末端刚好垂到肚脐。齿与唇随自然住，舌头抵上齿。呼吸时内外出入不能有声，也不能太急、太慢，使自己全无感觉般的，很自然、不刻意的去做呼吸，徐徐而转。

《声闻地》说于佛所许，或床或座或草敷上，结跏趺坐，有五种功德。

第二正释修习之次第。诸道次第，多依《辨中边论》所说，由八断行，断五过失，修奢摩他。善知识拉梭瓦所传之教授，更于彼上加《声闻地》所说六力、四种作意及九住心。德称大师《道次第》云：「四作意中，摄九住心及断六过八对治行，是为一切正定方便，众多契经及《庄严经论》、《辨中边论》、无著菩萨《瑜伽师地论》、中观宗三编《修次》等，开示修静虑之方便中一切皆同。若能先住正定资粮，以此方便励力修习，决定能得妙三摩地。现在传说修静虑之甚深教授中，全不见此方便之名。若不具足正定资粮及无此方便，虽长时修定终不成。」此语是于诸大教典修定方法，得清净解。又总三乘修道次第，无著菩萨于五分中极广决择，故彼为最广开示修行之论，然于一处广说之事，余则从略。止观二法，《摄决择》说于《声闻地》应当了知，故《声闻地》最为广者。慈尊则于《庄严经论》、《辨中边论》说九住心及八断行，狮子贤论师、莲花戒论师、寂静论师等印度智者随前诸论，亦多着有修定次第。又除缘佛像、空点、种子形等所缘不同外，其定大体，前诸大论与咒所说，极相随顺。

德称大师，即霞惹瓦大师在《道次第》里面有说到：“四作意中摄九住心及断六过八对治行，是为一切正定方便”。一般来说是断五过，五过中的沉没、掉举分开，就是断六过。至于四种作意、九住心、断五种的过失、八种对治等，在下面会说到。

宗喀巴大师在此引用了许多大论师著作的大论文，来讲到禅定的观修方式。密咒乘和显教之间，除了所缘境如缘佛像、明点、种子字等有少许的不同，禅定大体的修持是一样的。“随顺”，是相似的意思。“空点”，即是明点。

尤于定五过失及除过方便等经反较详，然能依彼大论修者，几同昼星。将自心垢责为论过，谓彼唯能开辟外解，妄执开示心要义理别有教授。于彼所说修定次第，正修定时，竟为何似，全无疑惑。然此教授一切修行，前后皆取大论所出，故于此处修定方法，亦取大论而为宣说。

尤其是说禅定的五种过失，以及如何对治的方法等，反而在显教的经典里面更为详细。但是真正能够如大论典所说去修学的，如同白天的星星一样，少之又少。多数的人，都没有把这些问题认识得很清楚，认为大论典只是增长知识用的，修行的时候又企图从其他地方来寻找口诀教授。

宗喀巴大师在此所说的一切，都是可以拿来实际修行的。我们所修的一切，都必须依据大论典。虽然我们都自称是宗喀巴大师的弟子，可是却很有可能如宗喀巴大师所说，所学是一套，所修又是另外一套。我们在三大寺学习《善显密意疏》、《入中论》、《现观庄严论》等，似乎是用来辩论的；而当讲到《广论》、《略论》的时候，好象是拿来作修行用的；《广论》的教授又可分为讲授和觉受，一个好象是用作讲授用的，一个好象是用来修行生起觉受用的，会有这样的认识差别。这就和宗喀巴大师在此呵斥的物件没有两样了，我们要特别地谨慎小心。

此又分二：一、引生无过三摩地法；二、依彼引生住心次第。初又分三：一、系心所缘先如何修；二、住所缘时应如何修；三、住所缘后应如何修。今初

若不能灭不乐修定，乐定障品所有懈怠，初即于定不令趣入，纵一获得亦不能相续，速当退失，故灭懈怠为初切要。若能获得身心轻安，喜乐增广，昼夜行善能无疲厌，懈怠尽除。然生轻安，须于能生轻安之因妙三摩地，恒发精进。然生精进，须于正定具足恒常猛利希欲。欲乐之因，须由观见正定功德，生坚定信心。故应先思正定功德，数修信心。此等次第，修者观之极显决定，故应认为最胜宗要。

《辨中边论》云：「即所依能依，及所因能果。」所依谓欲勤所依故，能依谓勤或名精进；欲因谓信深忍功德，勤果谓轻安。此中所修正定功德，谓由获得奢摩他已，现法乐住，身心喜乐；及由获得身心轻安，于善所缘心如欲转。又由息灭于颠倒境散乱无主，则诸恶行皆不得生，随所修善皆有强力。又止为依，能引神通变化等德。尤由依止，能生通达如所有性毗钵舍那，速疾能断生死根本。若能思惟此诸功德，则于修定增长勇悍；生勇悍故，恒乐修定，极易获得胜三摩地，得已不失能数修习。

如果我们没有看到禅定的殊胜功德，不欢喜禅定，那就绝对不会修禅，纵使修了也没办法持续，很容易退失。所以灭除修禅的懈怠，作为初学者是最为切要的。欲乐之因，是先要看到禅定的功德，反复修持信心，因此先看到禅定的功德是最主要的。

由正定功德，获得奢摩他后，现法乐住，身心喜乐以及由获得身心轻安，就能够随心所欲的去修学善法；因为断除了一切散乱，正念正知的力量就非常地强大，我们就不会再去造诸恶业，随所修善就非常地强而有力；有了奢摩他之后，我们能够成办神通等功德，可以快速地断除生死的根

本。透过这种的思惟，看到三摩地的殊胜功德而身心欢喜，对禅定产生极大的希求心，所以强烈欢喜修学三摩地，容易获证三摩地，并且在获得了三摩地之后也不容易退失。

第二、住所缘时应如何修分二：一、明心住之所缘；二、心于所缘如何安住。初又分二：一、总建立所缘；二、明此处之所缘。初又分三：一、正明所缘；二、显示何等补特伽罗应缘何境；三、显示所缘异门。今初

如世尊言，修瑜伽师有四所缘，谓周徧所缘、净行所缘、善巧所缘、净惑所缘。周徧所缘复有四种。谓有分别影像、无分别影像、事边际性、所作成办。就能缘心立二影像，初是毗钵舍那所缘，二是奢摩他所缘。言影像者，谓非实所缘自相，唯是内心所现彼相。由缘彼相正思择时，有思择分别故，名有分别影像。若心缘彼不思择住，无思择分别故，名无分别影像。又此影像为何所缘之影像耶？谓是五种净行所缘、五种善巧所缘，二种净惑所缘之影像。就所缘境立事边际，此有二种，如云唯尔更无余事，是尽所有事边际性；如云实尔非住余性，是如所有事边际性。其尽所有性者，谓如于五蕴摄诸有为，于十八界及十二处摄一切法，四谛尽摄所应知事，过此无余。如所有性者，谓彼所缘实性真如理所成义。就果安立所作成办，谓于如是所缘影像，由奢摩他、毗钵舍那，作意所缘，若修若习若多修习，远离粗重而得转依。

在修禅的时候有四种所缘：周徧所缘、净行所缘、善巧所缘和净惑所缘。

周徧所缘又可以分四种：有分别影像、无分别影像、事边际性、所作成办。有分别影像是毗钵舍那所缘，无分别影像是奢摩他所缘。“影像”的意思，这个像并非是我们对面所看到的佛像，而是意识缘取佛像的内心所现。有分别与无分别的区别，在于有没有去做观察。此影像为何所缘？有五种

净行所缘、五种善巧所缘和二种净惑所缘。范围非常广，我们可以缘任何的所缘境，佛像、数息等，一切的世俗谛和胜义谛。“事边际”的意思，是它所缘的边界，事边际性包括尽所有事边际性、如所有事边际性，也即包括一切法。如所有性，就是诸法的空性，诸法的究竟性就是无有自性；尽所有性，如于五蕴所含摄的十八界及十二处、四圣谛等一切法。以果来说，就是由奢摩他和毗钵舍那所产生的不同的三摩地层次。

净行所缘者，由此所缘能净贪等增上现行，略有五种，谓不净、慈愍、缘起、界别、阿那波那。缘不净者，谓缘毛发等三十六物名内不净，及青瘀等名外不净。是于内心所现不净非可爱相，任持其心。慈谓普缘亲、怨、中三，等引地摄，欲与利益安乐意乐。即由慈心行相，于彼所缘任持其心，名曰缘慈，是于心境俱说为慈。缘缘起者，谓唯依三世缘起之法，生唯法果，除法更无实作业者，实受果者，即于是义任持其心。缘界差别者，谓各别分析地、水、火、风、空、识六界，即缘此界任持其心。缘阿那波那者，谓于出入息，由数观门住心不散。

净行所缘，是针对自己哪一个烦恼比较强烈，而来选择对自己最适合、最有效的所缘境。略有五种：不净、慈愍、缘起、界别、阿那波那。如果是贪强烈，则观修不净，如缘毛发等三十六种内不净物，或者青瘀等外不净。如果嗔心强烈，就观修慈愍。痴心强烈，则观修缘起。因为透过对缘起的认知，会让我们看到更多的法相，会增长智慧。还有一种解释，就是痴心最主要是来源于对自性的执着，透过缘起的道理来了解无自性，从而可去破除痴心。慢心强烈，就观修界别。为什么呢？因为对界别了解得更多之后，知道天外有天、人外有人，觉得自己是井底青蛙，才不会自以为是，产生慢心。还有一种说法，因为了解界别的缘故，我们从自己

身上去找“我”在哪里？从地大、水大、火大、风大、空大找，或是从“我”的意识去找，都无法找到“我”，当知道“我”由六界所摄，并非是独立实有的时候，由此所产生的慢心也会跟随着减少，所以由界别的观修可以断除我慢。如果散乱强烈，观修阿那波那非常有帮助，也就是观修数息。

善巧所缘亦有五种，谓善巧蕴、界、处缘起及处非处。蕴谓色等五蕴。蕴善巧者，谓能了知除蕴更无我及我所。界谓眼等十八界。界善巧者，谓知诸界从自种生，即知因缘。处谓眼等十二处。处善巧者，谓知内六处为六识增上缘，知外六处为所缘缘，知无间灭意为等无间缘。缘起谓十二有支。缘起善巧者，谓知缘起是无常性、苦性、无我性。处非处者，谓从善业生可爱果是名为处，从不善业生可爱果是名非处。处非处善巧者，即如是知。此即善巧缘起。其中差别，此是了知各别之因。又以此等作奢摩他所缘之时，谓于蕴等所决定相，任持其心一门而转。

前面谈到的所缘境，是针对现有或过去的所缘。善巧所缘，是为了破斥将来的我执所做的禅定观修的所缘境。有五种：善巧蕴、界、处、缘起及处非处。

又净惑者，谓唯暂伤烦恼种子及永断种。初所缘者，谓观欲地乃至无所有处下地粗相，上地静相。第二所缘，谓四谛中无常等十六行。又以此等作奢摩他所缘之时，谓于诸境所现影像，随心决定任持其心，不多观察。

净惑所缘分为暂时烦恼种子和永断种，也就是说，我们要断除烦恼的方式有两种：一是暂时压制，让它没有办法现起，叫做压伏烦恼；另一是把烦恼的根本连根拔起，完全彻底地消灭它，叫做永远断除烦恼。

如果只是暂时地压伏烦恼，那我们可以修下地粗相、上地静相的粗静相。欲界的烦恼众多，故称下地粗相；欲界之上是初禅等天，比之欲界的烦恼过患要寂静许多，故称上地

为静相。同样的道理，假如证得初禅天的禅定，仍然还有初禅的烦恼，所以叫做粗相；比起初禅，二禅更为寂静的缘故，所以二禅叫做静相。三界中最高的是非想非非想天，上面再没有其他天的缘故，所以非想非非想天不可能成为下地，能够成为下地的天只有无所有处天，故此说到“欲地乃至无所有处下地粗相、上地静相”。这种的观修方式，是暂时压伏烦恼。

如果想要永远消灭烦恼，就要修学无我的智慧，彻底地永断烦恼种子。它的所缘，是四谛中无常等十六种行相。

因为奢摩他最主要是以止力安住而非以观察力，这里“诸境所现影像”中“影像”的意思是指义共相，即我们之前所说的，在观察佛像时并非是用肉眼去直接看佛像，而是以意识去缘取佛像的影像。

《修次中编》说三种所缘。谓十二分教，一切皆是随顺趣向临入真如，总摄一切安住其心。或缘蕴等总摄诸法，或于见闻诸佛圣像安住其心。其于蕴等住心之法，谓先了知一切有为五蕴所摄，次于五蕴渐摄有为，即缘五蕴任持其心。譬如观择而修，能生观慧。如是摄略而修，亦引生胜三摩地，摄心所缘而不流散，此即《对法论》之教授。如是亦应了知界、处摄一切法，渐摄于彼任持其心。

又，净行所缘，上品贪行等易除贪等，依此易得胜三摩地，故是殊胜所缘。善巧所缘，能破离彼诸法之补特伽罗我，随顺引生通达无我毗钵舍那，故是极善奢摩他所缘。净惑所缘，能总对治一切烦恼，故义极大。徧满所缘，离前所缘非更别有，故当依殊胜奢摩他所缘修三摩地。有缘块石草木等物而修定者，自显未达妙三摩地所缘建立。又有说于所缘住心，皆是着相，遂以不系所缘无依而住，谓修空性。此是未解修空之现相。当知尔时若全无知，则亦无修空之定。若有知者，为知何事，故亦定有所知。有所知故，即彼心之

所缘，以境与所缘所知，是一义故。是则应许，凡三摩地皆是着相，是故彼说不应正理。又是否修空，须观是否安住通达实性之见而修，非观于境有无分别，下当广说。又说安住无所缘者，彼必先念：「我当持心，必令于境全不流散。」次持其心。是则缘于唯心所缘，持心不散。言无所缘，与自心相违。故明修定诸大教典，说多种所缘，义如前说，故于住心之所缘，应当善巧。又《修次论》说奢摩他所缘无定，《道炬论》说随一所缘者，义谓不须定拘一种所缘差别，非说凡事皆作所缘。

宗喀巴大师在此讲了四种不同的所缘境的殊胜处和差别：修禅时不只是为了能够获得奢摩他，也希望能够一举两得地断除自己强烈的烦恼，那就应该去缘取净行所缘来修学奢摩他，透过净行所缘证得奢摩他的同时，能够减少我们的贪心等，以此方式而容易获得胜三摩地，具有这种的殊胜功德。透过善巧所缘，在修证奢摩他的时候，不仅可以拥有世间奢摩他的成就，上根者也能够引发出世间的奢摩他。透过净惑所缘，无论是世间的外道还是出世间的内道，都具有对烦恼整体压伏或者是彻底对治的作用，具有这种殊胜的利益。徧满所缘，即周徧所缘，即是上述三者所缘境，除此以外更无其他所缘。

当然，有人缘取石头、草木等也是可以的，只不过在成办奢摩他的时候，不会成办其余一切的殊胜功德。又有人说，于所缘住心都是一种相执，应无所缘而住，才叫做修空性。宗喀巴大师回复说：这种说法，表明根本不了解什么是真正的空性观修。有境才有识，有能知才有所知。有知才会有境，有了境才会自然地去认知、去了解境。如果认为一切的意识都是相执，远离执取，没有了意识才叫做修，那是错误的。没有心、没有识，如何来作空性的观修？一定要有意识、有心去修空，这才叫做空性的观修。如果说有了心，就

不叫做观修空性，是去执取所缘境，那就根本没有一个修空的人了。修空的时候没有识，有识的时候又不应该说修空，这不是自相矛盾吗？这根本是不符合逻辑的。那些持有无分别作意的人，他们认为应远离一切的相执，修空时这样想：我必须既不想善的念头，也不要想恶的念头。这样想本身就是自相矛盾，因为你在执取我不要执取一个东西。

在大圆满的教授里，随着不同的善巧引导方式，会说到识和知的不同。以大圆满的教授来看，识属于由暂时的习气气流所产生的一种心。这只是所取名相的不同，对心有不同的诠释，这点我们要了解。

二显示何等补特伽罗应缘何事。若贪增上，乃至寻思增上补特伽罗，如《声闻地》引《頡隶伐多问经》云：「頡隶伐多，若有苾刍勤修观行，是瑜伽师。若唯有贪行，应于不净缘安住其心；若唯有瞋行，应于慈愍；若唯痴行，应于缘性缘起，若唯有慢行，应于界差别安住其心。」又云：「若唯有寻思行，应于阿那阿波那念安住其心。如是名为于相称缘，安住其心。」《声闻地》云：「此中若是贪、瞋、痴、慢及寻思行补特伽罗，彼于最初，唯应先修净行所缘而净诸行，其后乃能证得住心。又彼所缘各别决定，故于所缘定应勤修。」故于所缘定应勤学，若是等分或是薄尘补特伽罗，于前所缘随乐摄心，无须决定。《声闻地》云：「等分行者，随其所乐精勤修习，唯为住心非为净行。如等分行者，薄尘行者，当知亦尔。」贪等五增上者，谓先余生中于贪等五，已修已习已多修习，故于下品贪等五境，亦生猛利长时贪等。等分行者，谓先余生中于贪等五不修不习不多修习，然于彼法未见过患，未能厌坏，故于彼境无有猛利长时贪等，然贪等五非全不生。薄尘行者，谓先余生中于贪等五不修习等，见过患等，故于众多美妙上品可爱境等贪等徐起，

于中下境全不生起。又增上贪等，经极长时，等分行者，非极长时；薄尘行者，速证心住。

烦恼不同的人，观修的所缘境也不同。烦恼强烈的众生，是指由于过去对烦恼强烈的串习所致，即使现在只是有一点点的因缘，也能够产生猛烈的贪欲、瞋心或慢心等。中品烦恼的众生，烦恼没有前述众生那么的强烈，烦恼作祟的时间也没那么长。下品烦恼的众生，只是在具有非常强大的贪、瞋因缘时，烦恼才会慢慢地产生，遇到中、下品烦恼境时烦恼是不会生起的。烦恼强烈的人在生起烦恼时，持续的时间会比较长久；中品烦恼的人起烦恼时，持续的时间会比较短；而下品烦恼的人起烦恼时，能够马上止息、获得调伏。

善巧所缘为何补特伽罗之所勤修？如《诃隶伐多问经》云：「诃隶伐多，若有苾刍勤修观行，是瑜伽师。若愚一切诸行自相，或愚我有情命者、生者、能养育者补特伽罗事，应于蕴善巧安住其心。若愚其因，应于界善巧；若愚其缘，应于处善巧；若愚无常、苦、空、无我，应于缘起、处非处善巧安住其心。」此五所缘正灭愚痴。净惑所缘为何补特伽罗安住其心？亦如前经云：「若乐离欲界欲，应于诸欲粗性，诸色静性；若乐离色界欲，应于诸色粗性，无色静性，安住其心。若乐通达及乐解脱遍一切处萨迦耶事，应于苦谛集谛灭谛道谛安住其心。」此诸所缘，通于毗钵舍那思择修习，及奢摩他安住修习二种所缘，非唯奢摩他之所缘。然因有是新修奢摩他之所缘，有是奢摩他生已胜进所缘，故于修止所缘中说。

宗喀巴大师在此引用了《诃隶伐多问经》来讲不同的所缘方法，大家应该明白，这些所缘不是宗喀巴大师自己杜撰出来的，而是来自于佛经论典。

“若乐离欲界欲，应于诸欲粗性、诸色静性。若乐离色界欲，应于诸色粗性、无色静性，安住其心。”这是属于压伏烦恼的部分。“若乐通达及乐解脱遍一切处萨迦耶事，应于苦谛、集谛、灭谛、道谛安住其心。”这是属于彻底断除烦恼根本的部分。

有一些人不了解奢摩他的所缘境，没有生起奢摩他，故要了解奢摩他的生起；有一些人已经生起了奢摩他，已经知道了如何去修学。针对这两种人，宗喀巴大师在奢摩他所缘境的部分做了广泛的解说。

三显示所缘异门。正定所缘摄持心处，即前所说心中所现所缘之影像。其名异门，如《声闻地》云：「即此影像亦名三摩地相，亦名三摩地所行境界，亦名三摩地方便，亦名三摩地门，亦名作意处，亦名内分别体，亦名光影。如是等类，当知名为所知事同分影像诸名差别。」

“异门”，是指同一个意思的不同的诠释方式。所缘，还有其他许多种不同的名称和诠释的方式。

二明此处所缘者，已说如是多种所缘，今当缘何而修止耶？答：如前经说，无有限定，须各别缘，以补特伽罗有差别故。尤其上品贪行者等修奢摩他时，所缘各别决定。若不尔者，纵或能得奢摩他相应三摩地，然不能得实奢摩他。若不久修净行所缘，尚说不得正奢摩他，况全舍弃净行所缘！多寻思者，尤应修息。若是等分补特伽罗，或是薄尘补特伽罗，于前所说诸所缘中，随意所乐作所缘处。

有这么多的所缘，对自己来讲，我们应该缘哪一种的所缘才是最合适的呢？

宗喀巴大师明确地回复说：众生根机不同，可以缘自己想要缘取的任何所缘境。但是如果烦恼非常强烈，根据这种烦恼而来作个别所缘境的观修，才会真正成办奢摩他，否则奢摩他是无法成办的，因为非常强烈的烦恼会障碍奢摩他。

对一个烦恼非常强烈的众生而言，如果远离了净行所缘，是没有办法成就禅定功德的。尤其是内心非常散乱、很容易漂浮的寻思者，更应该去观修数息。如果是中品和下品烦恼的众生，可以根据自己喜好的所缘境来进行观修。

又《修次第》中、下二编，依于《现在诸佛现住三摩地经》及《三摩地王经》，说缘佛像修三摩地。觉贤论师说多所缘，如云：「止略有二，谓向内缘得及向外缘得。内缘有二，谓缘全身及依身法。缘身又三，谓即缘身为天形像，缘骨鏤等不净行相，缘骨杖等三昧耶相。缘依身法又有五种，谓缘息，缘细相、缘空点、缘光支、缘喜乐。向外缘者亦有二种，谓殊胜、平庸。殊胜又二，谓缘佛身、语。」《道炬论释》亦引此文。

其缘佛身摄持心者，随念诸佛故，能引生无边福德。若佛身相明显坚固，可作礼拜供养发愿等积集资粮之田，及悔除防护等净障之田，故此所缘最为殊胜。又如《三摩地王经》说，临命终时随念诸佛不退失等功德，若修咒道于本尊瑜伽尤为殊胜，有如是等众多义利。又此胜利及思佛之法，广如《现在诸佛现住三摩地经》所明。又如《修次下编》所说，定当了知。因恐文繁，兹不俱录。故求所缘既能成就胜三摩地，余诸胜事兼能获得，如是乃为方便善巧。

当以何等如来之像为所缘耶？答：如《修次下编》云：「诸瑜伽师，先当如自所见所闻如来形像安住其心修奢摩他。当常思惟如来身像黄如金色，相好庄严，处众会中，种种方便利益有情。于佛功德发生愿乐，息灭昏沉掉举等失，乃至明见如住面前，应于尔时勤修静虑。」《三摩地王经》云：「佛身如金色，相好最端严，菩萨应缘彼，心转修正定。」如此所说而为所缘，此复有二，谓由觉新起及于原有令重光显，后易生信又顺共乘，故于原有令相明显。

另外，《修次第》中下二篇、《现在诸佛现住三摩地经》及《三摩地王经》，都说到了缘取佛像而做三摩地的观修，也是具有很大的殊胜功德。缘佛像不仅能够成办奢摩他，而且在缘佛像的当下，还能够随念诸佛的功德，因此具有两种的利益。

那么应当观想什么样的佛像？如何来观呢？《三摩地王经》里面说到：“佛身如金色，相好最端严，菩萨应缘彼，心转修正定。”如此所说而为所缘。观有两种的情况：一是以金刚乘的方式生起，迎请世尊而新起佛像；二是“原有令重光显”。我们要缘的佛像最好是以后者为主，无论显密观修都可以。“原有”，意思是不需要刻意地去迎请佛像或由意识观想资粮田，是以现有的因缘为主。“光显”，意思是所缘取的佛像的长短，最好如手掌般大小，在自己的额头、眉间的前面。没有说离自己非常远，但也没有说离得很近，是在一个适中的距离上。观想佛像放大光芒，而且光是越明亮越好，非常透彻。我们观的佛像不能是暗暗的，大放光芒，会有消除沉没的缘起和作用；所观佛像有重重的感觉，会有去除掉举、散乱的缘起和作用。

先求持心所缘处者，谓先当求一若画若铸极其善妙大师之像，数数观视善取其相，数数修习令现于心，或由尊长善为晓喻，思所闻义令现意中求为所缘，又所缘处非是现为画铸等相，要令现为真佛形相。有说置像于前目覩而修，智军论师善为破之，以三摩地非于根识而修，要于意识而修；妙三摩地亲所缘境，即是意识亲所缘境，须于意境摄持心故。又如前说是缘实境之总义，或影像故。影像亦有粗细二分，有说先缘粗分，待彼坚固次缘细分，自心亦觉粗分易现起故，应先从粗像为所缘境。

在观导师世尊的像时，无论是画像还是塑像，都应该观作是佛像，不能认为是在观佛的画像而已，佛的画像不是佛。最主要的是观成真正佛的样子，而来做观想。

有人说，观修佛像的时候，要眼睛一直看着佛像。宗喀巴大师引用智军论师所说来破斥，这种说法是错误的，因为修学禅定不是靠眼识的力量，而是要依靠意识的力量而修，禅定所缘就是意识所缘。

观想佛像时，可以分粗、细两种。详细的，下面会说到，先以粗分为主，再修细分。

尤为要者，谓如下说乃至未得如欲定时，不可多迁异类所缘修三摩地。若换众多异类所缘修三摩地，反成修止最大障碍。故于修定堪资定量之《瑜伽师地论》及三编《修次》等，皆说初修定时，依一所缘而修，未说迁变众多所缘。圣勇论师于修静虑时显此义云：「应于一所缘，坚固其意志，若转多所缘，意为烦恼扰。」《道炬论》云：「随于一所缘，令意住善境。」说「于一」言是指定词，故先应缘一所缘境，待得止已后乃缘多。《修次初编》云：「若时已能摄其作意，尔时乃能广缘蕴处界等差别。如《解深密》等说瑜伽师缘十八空等众多差别所缘。」

很重要的一点：如果还没有成办奢摩他，那么所缘境可由自己来决定，无论是佛像、数息等都行。可是，一旦决定了要缘某一种的所缘境，那就不要去随便改换所缘境。比如，今天决定观修佛像，明天换成了缘修数息，后天觉得修习无常比较好，大后天又去观修无我等……如果是这样，那我们就无法成办奢摩他，反而还会成为修习奢摩他的最大障碍，这是要特别特别注意的。如果已成就了奢摩他，获得了身心轻安，已得堪能，那就可以再去缘其他任何的所缘境了。如果在正修奢摩他或闭关修禅之前，或者是还未决定缘何种所缘境修之前，无论想选择哪一种的所缘境都是可以

的。然而，一旦你确定下来修习某一种所缘境，那就不要轻易地去改变它。

宗喀巴大师每说到一个理论时，都会在后面引用某大论师或某大论典的经文来作补充。引经据典的用意，就是让我们知道：修行的内涵，没有比大论典来得更为殊胜。假使我们要修行，就要从大论典里面去寻找。就连还没有获得奢摩他之前，只能修一个所缘；在获得奢摩他之后，可以修任何的所缘。宗喀巴大师都引用了这么多大论典的经文，为的就是让我们这些弟子众知道，所修和所学的内涵是一，不能分开。由此可见，宗喀巴大师确实是用心良苦。

如是初得摄心所缘之量，谓先次第明了攀缘一头二臂，身体余分及二足相，其后思惟身之总体。心中若能现起半分粗大支分，纵无光明应知喜足，于彼摄心。此中道理，若以此许犹不为足而不持心，欲求明显数数攀缘，所缘虽可略为显了，然非仅不得妙三摩地令心安住，且障得定。又若所缘虽不明显，然于半分所缘持心，亦能速得妙三摩地，次令明显其明易成。此出智军论师教授，极为重要。

我们观修佛像是以总相来观的，并不一定是观想得很细微，如果观得太细微，反而可能会产生障碍。一开始时要用眼睛好好地去看，但在正修行奢摩他时，最主要是由意识来缘取。如果是初学者，观修时用眼睛和意识一起去缘取，这并没有过失。因为我们很容易会随着掉举、沉没而转移焦点，看不清楚所缘境。因为初学者还没有习惯，不懂得善巧的缘故，所以就要用眼睛好好地去看，同时用心去缘取，用这两种的方法去做观修。一开始要好好地看、仔细地看，看完之后要用意识来做主要的缘取，缘取在一个总相上，那时就不用去看很细微的部分了。如果太注重于细节，一直在细节的部分移来移去，也就是在所缘境上变来变去，把注意力放在佛像手的法印、脚的位置、身体的姿态、衣服、璎珞、

法器等这些细微的方面，就会变成不是在缘取佛像了。然而，虽然我们没有把佛像的细节部分观想得很清楚，可是因为一直缘佛像的总相的缘故，也是能够快速获得奢摩他的。这里的“妙三摩地”即是奢摩他。这是宗喀巴大师引用智军论师的教授，来教导我们如何观修，这很重要。

又所缘境现显之理，虽有二种四句之说，然由补特伽罗种性别故，种种无定行相现显有难有易，即已现中有明不明，此二复有坚不坚固。若修密咒天瑜伽时，天之行相定须明显，乃至未能明显之时，须修多种明显方便。此中佛相若极难现，于前随一所缘持心，以此主要在得止故。又缘像修，若像不现任持心者，不能成办所乐之义，故须行相现而持心。又缘总身像时，若身一分极其明显，可缘彼分。若彼复没，仍缘总像。若欲修黄而现为红，显色不定，或欲修坐而现为立，形色不定，或欲修一而现为二，数量不定，或欲修大而现为小，形体不定，则定不可随逐而转，唯应于前根本所缘为所缘境。

有人说到所缘境现显的差异，有的明显但不一定坚固，有的坚固但不一定明显，或者明显和坚固两者都是，又或者明显和坚固两者都不是。宗喀巴大师说，因为补特伽罗不同的种性，有一些人很容易显现，有一些人则很难看到。如果是做本尊瑜伽的观修，就不应该在总相上满足，细微的部分，像是法器、手势等等，所有的细节部分，都要去做观修。如果我们对于佛像的所缘境很难做观修，那也可取其他任何的所缘境来做观修，因为观修所缘境的目的是为了获得奢摩他，不一定非要缘取佛像来观。我们在观修佛像时，哪一个所缘境看得最清楚，就针对这个像而去做观修，并且要固定住，不要轻易地变动，如果是想观黄色而现为红色，想观修坐着而现为站立，想观大却现为小等等，经常改变所缘境，会产生修禅的障碍，这是要注意的。

第二、心于所缘如何安住分三：一、立无过规；二、破有过规；三、示修时量。

今初

此中所修妙三摩地具二殊胜：一、令心明显具明显分；二、专住所缘无有分别具安住分。有于此上加乐为三，余有加澄共为四者。然澄净分初殊胜摄，不须别说。适悦行相喜乐之受，是此所修定果，非初静虑未到分摄定相应中所能生起。三乘功德最胜依处第四静虑三摩地中，皆无身乐心乐相应而起，故此不说。极明显分，虽于无色地摄少数定中亦不得生。然如《庄严经论》云：「静虑除无色。」除少获得自在菩萨，余诸菩萨皆依静虑地摄正定引发功德，故说明显殊胜无有过失。

所修奢摩他须具有两种殊胜：第一，具明显分。就是心不只是把境抓得紧紧的，看得很清楚，心还非常有精神。第二，具安住分。有人在在明显分和安住分上面又多加了第三，乐；以及第四，澄。变成了修学奢摩他，需四种的功德。

到底什么样的标准，才是成办奢摩他所需呢？宗喀巴大师在此作分析说：澄，被第一明显分所摄，再加是没有道理的；乐，是由定所生的果，也并非是一切定相应必须的条件。

“三乘功德最胜依处第四静虑三摩地”，是说在入根本定时，要以三界哪一种所摄的心缘空性现证空性最为合适呢？如果是欲界心，不可能，因为太粗糙；如果是非想非非想天的心，也不行，因为太细微，不明显。可是密宗就不会有以上这两种问题，那时心虽然处于非常细微甚至最最细微的状态，但此时心的状态是大乐，因由大乐的缘故，使心非常地明显同时又非常地细微，这跟非想非非想天心是完全不同

的。无色界诸天的禅定，都是止力胜过于慧力，因为心不明显，故不适合修学空性；三禅以下的禅定都是慧力胜过止力；唯有第四禅定的止力和慧力刚刚好平衡，是现证空性最好的状态。但第四禅定相应的受里面，并没有说到乐受，所以乐相不应该是妙三摩地所应该有的一个条件。任何的禅定都要有明显分，可是这里的“极明显分”，克滇阿旺多杰大师曾经有作过解释：在非想非非想的无色禅来说，虽有明显分，但却没有像一开始获得奢摩他那时候的极明显分。

昏沉能障如是明显，掉举能障无分别住，沉掉二法为修净定障中上首，亦即此理。故若不识粗细沉掉，及虽识已，不知净修胜三摩地破彼二轨，况云胜观，即奢摩他亦难生起，故智者求三摩地，于此道理应当善巧。沉掉乃是修止之违缘，违缘及破除之方法皆于下说，故此当说修止顺缘引生三摩地之理。

三摩地最需要的是明显分和安住分，所以禅定中最主要的障碍就是沉没和掉举。如果不了解什么是沉没和掉举，或者虽知道了却不懂得如何去对治，那就会无法生起奢摩他，更不要说是生起毗钵舍那了。

此中三摩地者，谓心专住所缘，复须于所缘相续而住。此须二种方便：一、于根本所缘令心不散，二、于已散未散将散不散如实了知。初即正念，次是正知。如《庄严经论释》云：「念与正知是能安住，一、于所缘令心不散，二、心散已能正了知。」若失正念忘缘而散，于此无间弃失所缘。故明记所缘，念为根本。由此正念于所缘境住心之理，谓如前说明观所缘。若能现起最下行相，令心坚持，令心策举，即此而住莫新思择。念如《集论》云：「云何为念？于串习事心不忘为相，不散为业。」

三摩地或禅定是一个心所，其作用是让心安住在一个所缘境上，这是禅定或说三摩地的定义。帮助禅定获得增长

的，一是正知，二是正念。正念可以使得内心不会散乱，安住在所缘境上，并且使安住相续长久。正知分聪明的正知和反应迟钝的正知，反应迟钝的正知，是指已经发生了散乱，之后才知道；聪明的正知，是指在还未发生散乱之前，有警告的作用。

此说具足三种差别：一所缘境之差别，先未习境，念则不生，故说于串习事，此中即令现起先所决定所缘之相。二行相差别者，谓心不忘，即心明记其境，此中谓不忘所缘。言不忘者，非因他问或自思察，仅能记忆师所教示所缘如此，是须令心安住所缘，相续明记无少散动。能生散乱其念便失，故于所缘安住心已，须起是念已住所缘，次不更起重新观察，相续将护此心势力，是修念心最切要处。三作业差别者，谓从所缘心不余散，如是调心令住所缘。如调象喻，譬如于一坚牢树柱，以多坚索系其狂象，次调象师令如教行，若行者善，若不行者，即以利钩数数治罚而令调伏。如是心如未调之象，以正念索缚于前说所缘坚柱，若不住者，以正知钩治罚调伏渐自在转。如《中观心论》云：「意象不正行，当以正念索，缚所缘坚柱，慧钩渐调伏。」《修次中编》亦云：「用念知索，于所缘树，系意狂象。」前论说正知如钩，后论说如索，亦不相违。正能令心于所缘境相续住者是明記念，正知间接亦能令心安住所缘，谓由正知了知沉掉或将沉掉，依此能不随沉掉转，令住根本所缘事故。

正念具有三种的差别：一是所缘境差别。所念是之前要知道的某个东西，如果之前完全没有接触，不了解，是没有办法来忆念的。而且，越熟悉，忆念就越清楚。二是行相差别。让自己的心明显去看到境，不忘念，也就是不转移焦点，长时间把心摆在这个所缘境上，越长越好。三是作业差别者。正念的作用就是使我们的心不会散乱，不会转移到其他所缘上。如同调象师，为了要驯服狂象，会用结实的绳索

把狂象绑缚在坚固的树干上，若象不听话，就用利钩数数治罚而使调伏。同样的道理，我们的心就如同这只未被调伏的狂象，正念好比是结实的绳索，所缘境就像是坚硬的树干，如果心不听话，就用正知的利钩来数数治罚，让自心可以操控自己。

又如世亲菩萨亦说，念知俱能令心住所缘故，又说依念生定及说记念如索，正于所缘相续系心。故修念之法即修能引三摩地之主因，念之行相为定知相，故修定者若无定知之相，唯憨然而住，心纵澄净，然无明显定知，有力之念定不得生，亦未能破微细之沉，故三摩地唯有过失。又全不住像等所缘，唯修无分别心者，亦须忆念住心教授，令心于境全不分别。次则令心不流不散，令不流散，义同正念明记所缘，故仍未出修念之规。如彼修者，亦须修习具足定知有力之念。

澄净和明显是不同的，澄净是把境看得很清楚，明显不只是澄净，还要反应非常敏捷、很有精神。如果没有明显分，就没有办法破除细微的沉没。我们在修禅的时候，虽然可以很清楚地看到境，安住分也非常地坚定，一直都是住在所缘境上，可是内心却有一点懒懒的、好象提不起心力的感觉，这就是细微的沉没。如果长时间修学这种禅定，会转变成成为细微的沉没，从而使原本反应敏捷的人变得非常地迟钝，不具有智慧，会有这样的危险。

如果没有修学缘佛像以及上述所说的净行所缘、净惑所缘等，只是想要修学无分别心，那么按照修学奢摩他的教授，让自己的心缘“我什么都不要去想”的境界，不要转移焦点，去想与所缘境无关的内涵，这样的修学也是可以的，只不过是所缘境变成了无分别或者说无有作意而已。

第二破有过规。有此邪执是所应破，谓若如前说策举其心无分别住，虽无少许沉没之过，掉举增上，现见不能相续

久住。若低其举缓其策，现见住心速能生起。遂谓「此方便是大教授，发大音声，唱言善缓即是善修。」此是未辨沉修二法差别之论，以无过定，须具前说二种差别，非唯令心无分别住一分而足。若谓于境令心昏昧可名为沉，今无彼暗内心澄净，故三摩地全无过失。此乃未辨昏沉二法差别之言，下当广说。故若太策举，虽能明了，由掉增上住分难生；若太缓慢，虽有住分，由沉增上又不明了。其不堕入太急太缓，缓急适中界限难得，故极难生俱离沉掉妙三摩地。大德月云：「若精勤修生掉举，若舍精勤复退没，此界等转极难得，我心扰乱云何修？」精勤修者，谓大策举，策则生掉。若舍策励太缓慢者，心住其内，复起退没。义谓俱离沉掉平等安住，心于此界平等而转实属难得。佛静释云：「言精勤者，谓于善品发起勇悍，策励而转。」又云：「由见掉过，舍其精勤，弃其功用，心于内沉。」《悔赞》又云：「若励力转起掉举，若励缓息生退没，修此中道亦难得，我心扰乱云何修？」其释中云：「若起功用励力运转，便生掉散摧坏其心，从功用中心不得住。若如是行即是过失。为遮此故，缓息励力运转之心，弃舍功用，则由忘所缘等之过失，令心退没。」故说远离沉掉二边，修此中界，平等运转妙三摩地极属难得，若可太缓则无难故。

有一种邪见认为，如果内心的起伏很高，就很容易产生散乱，所以为了能够培养安住力，应该让内心不要高昂，一直保持低沉的状态，就很容易培养止力，这样才有办法快速地成办三摩地，所以这是修禅的大教授。宗喀巴大师说：这是不了解沉没的过患，把沉没当成了禅定观修的一种谬论。没有过失的奢摩他必须要远离沉没和掉举，并不是只透过无分别住或者是透过单一的止住的因缘就能够满足的。于境提不起心力，懒懒的，这种感觉叫做沉。

还有人认为，如果我们把境看得很清楚，就会远离沉没，所以只要有澄净分和安住分，三摩地就没有任何的过失。宗喀巴大师说：这是未辨昏沉和沉没差别而说的谬言。昏沉和沉没是不同的，很多人认为自己把境看得非常清楚，就觉得自己没有沉没了，错了。光是看得清楚，有澄净分是不够的，还要有明显分，就是内心非常有精神的这种感觉。

要想生起奢摩他是非常困难的，因为我们很难控制内心的高低起伏，内心有一点点高时，容易产生掉举、散乱；往内收摄、内心稍微低一点的时候，又非常容易产生沉没。既非太急、又不太缓的程度很难抓到，要保持这种平等运转的奢摩他，确实非常难得。

又说从缓发生沉没，则以此理修三摩地，显然非理。又极缓心仅明澄分，犹非满足，须策励相。如无著菩萨云：「于内住等住中，有力励运转作意。」此于九种住心方便，初二心时，作如是说。《修次初编》云：「除沉没者，当坚持所缘。」《修次中编》云：「次息沉没，必须令心明见所缘。」言心明见，故非说境略明显。是说心相极显极坚，修念之规此为最要。未能知此盲修之相，谓修愈久忘念愈重，择法之慧日返愚钝，有此多过反自矜为有坚固定。

明显分，“心相极显极坚”，不只是看得很清楚，还有把心绑得紧紧的意思，不是字面上那种坚固不动的意思，是止住、安住，不散乱、不动摇的意思。如果不了解细微的沉没，认为看得很清楚，内心也安住在所缘境上，就视之为奢摩他的话，那么修的时间越久，忘念也就越重。

若谓如前以念令心住所缘已，尔时可否分别观察于所缘境持未持耶？答：定须观察。如《修次中编》云：「如是于随乐所缘安住心已，后即于此等住其心；善等住已，即应于心如是观察，为于所缘心善持耶？为沉没耶？为外散耶？」此非弃舍三摩地已，如是观察，是住定中观其住否根本所

缘，若未住者，当观随逐沉掉何转，非纔住定时太短促亦非太久。是于中间时时观照。若于前心未尽势力，修此观察，能生心力相续久住，亦能速疾了知沉掉。

如果我们以正念把心摆在所缘境上，这时候的心要不要去抓住所缘境呢？宗喀巴大师回答说：一定要这样做。尤其是初学者，我们在缘所缘境佛像时，以正念让自己知道“我在想佛像”，与此同时，还要反复提醒自己“我有没有在想佛像”。初学者一定要这样做，这非常重要。不然，如果是过了很久，才知自己的心是在随散乱而走，这会白白浪费许多的时间。只有透过反复的提醒，心随散乱而走时，才能马上知道。

然能时时忆念所缘而修者，必须有力相续运转正念之因，故应修念。如《声闻地》云：「云何心一境性？谓数数随念，同分所缘流注无罪适悦相应，令心相续，名三摩地，亦名为善心一境性。何等名为数数随念？谓于正法听闻受持，从师获得教授教诫，以此增上，令其定地诸相现前，于此所缘正念流注随转安住。」《辨中边论释》云：「言念能不忘境者，谓能不忘住心教授意言之增语。」故修正念，为于所缘灭除忘念。能灭之明记所缘者，谓所缘意言即是数数作意所缘，譬如恐忘所知少义，数数忆念即难遗忘。故若时时忆念所缘，是生有力正念所须。于所缘境摄心不散而正观察，是生有力能觉沉掉正知方便。若谓此等皆是分别而遮止者，应知难生有力正念正知。

如果我们不想忘记某一样事的话，就会不断地反复去想起它。同理，在观修禅定的时候，我们也要反复地去提醒自己有没有在缘善所缘，这是很重要的。如果认为观修禅定时反复提醒自己，是散乱、是执相，那我们就不会生起强而有力的正知正念。

第三示修时量。由念令心住所缘境，应住几久？有无定量？答：西藏各派诸师皆说「时短数多。」此中因相，有说「时短乐修中止，则于下次爱乐修习，若时长久则觉厌烦。」有说「时久易随沉掉增上而转，则极难生无过正定。」《声闻地》等诸大论中，未见明说修时之量。《修次下编》云：「由是次第或一正时，或半修时，或一修时，乃至堪能尔时应修。」此是已成奢摩他后修胜观时所说时量，初修止时想亦同此，应如是行。若能如前修念正知，时时忆念观察所缘，时虽略久亦无过失。然初业者，若时长久多生忘念散乱，尔时其心或沉或掉，非经久时不能速知，或虽未失念，然亦易随沉掉而转，沉掉生已不能速知。前能障生有力记念，后能障生有力正知，是则沉掉极难断除。尤以忘失所缘不觉沉掉，恶于未忘所缘不能速疾了知沉掉，故为对治散乱失念，修念之法极为重要。若忘念重，正知羸劣，不能速疾了知沉掉则须短小。若不忘念，能速了知沉掉之时，长亦无过。故密意云，或一时等，未说定时，总以随心所能，故云「乃至堪能。」又若身心未生疾病即应安住，有病不应勉强而修，无间放舍除治诸界病难乃修，是诸智者所许，如是修者应知亦是修时支分。

我们初修禅定，应该是次数多而时间短。为什么呢？如果修学的时间短，会有意犹未尽的感觉，叫做“乐修中止”，那么下次就会爱乐修习。假如修学时间太过长久，原先强而有力的正知正念就会渐渐消退，到后来即使是心随沉掉而转，自己也很难发现。如果很难生起正知和正念，就无法断除沉掉。如果要发起强而有力的正知和正念，就应该在较短的时间内反复地去提醒自己。如果我们知道了沉没和掉举的过患，并且知道，只要我们能够不忘念，就算时间再长也无所谓。如《修次下编》中说“一时等”，就是说没有固定一定

要修多长的时间，而且是以“乃至堪能”这四个字来做总结，就是根据自己能力来修的意思。

第三、住所缘后应如何修分二：一、有沉掉时应如何修；二、离沉掉时应如何修。初又分二：一、修习对治不知沉掉；二、修习知己为断彼故对治不勤功用。初又分二：一、抉择沉掉之相；二、于正修时生觉沉掉正知之方便。今初

掉举如《集论》云：「云何掉举？净相随转，贪分所摄，心不静照，障止为业。」此中有三：一、所缘，可爱净境；二、行相，心不寂静向外流散，是贪分中趣境爱相；三、作业，能障其心安住所缘。于内所缘令心住时，由贪色、声等之掉举，于境牵心令不自在，贪爱散乱。如《悔赞》云：「如缘奢摩他，令心于彼住，惑索令离彼，贪绳牵趣境。」问：由余烦恼，从所缘境令心流散，及于所余善缘流散是否掉举？答：掉是贪分，由余烦恼流散非掉，是二十随烦恼中散乱心所。于善缘流散随其所应，是善心心所，非一切散皆是掉举。

沉掉是三摩地最大的障碍。

掉举就是心会随着可爱的、想要的、悦意的境而转，从而使心没有办法安住和寂静。散乱、掉举是有区别的，掉举被贪心所摄，而如果是缘其他烦恼而转移焦点，不是掉举。如果是随善缘流散，相应的是善心所。所以，并非所有的散乱都是掉举。

沉者亦译退弱，与丧心志之退弱不同。于此沉相，雪山聚中修静虑者，多于「安住不散，相不明澄之昏昧。」许之为沉。此不应理。论说昏昧为沉之因，二各别故。《修次中编》云：「此中若由昏沉睡眠所蔽，见心沉没，或恐沉没。」《解深密经》云：「若由昏沉及以睡眠，或由沉没，或由随一三摩钵底诸随烦恼之所染污，当知是名内心散

动。」此说由昏沉及睡眠力令心沉没，名内散动故。《集论》亦于说随烦恼散乱之时说其沉没，然彼说散乱亦有善性，非定染污。昏沉如《集论》云：「云何昏沉？谓痴分摄，心无堪能，与一切烦恼及随烦恼助伴为业。」是痴分中心心沉重无堪能性。《俱舍论》云：「云何昏沉？谓身重性及心重性，即身无堪能性及心无堪能性。」沉没谓心于所缘执持力缓，或不极明，故虽澄净，若取所缘不极明显，即是沉没。《修次中编》云：「若时如盲，或如有人趣入暗室，或如闭目，其心不能明见所缘，应知尔时已成沉没。」未见余论明说沉相。沉没有二，谓善与无记。昏是不善，或有覆无记，唯是痴分。诸大经论皆说除遣沉没，思佛像诸可欣境，及修光明相策举其心，故心暗境晦及心力低劣，皆应灭除。双具所缘明显与策举之力，唯境明显及唯心澄清非为完足。掉举易了，唯沉没相诸大经论多未明说，故难了知。然极重要，以易于彼误为无过三摩地故。应如《修次》所说，从修验上细心观察而求认识。

沉，也译作退弱，但与丧失心志、没有自信的退弱是不一样的。昏沉是痴分摄，一定是染污烦恼，是随烦恼之一；沉没就不一定了，沉没有善与无记两种状态。沉没的意思，是我们的心缘境的抓紧力不够，或者是没有办法缘境看得很清楚，虽然澄明，但却没有精神，懒懒的提不起心力来。沉可以分粗、中、细三种：粗品的沉是昏沉，没有澄净分和明显分；中品的沉没是无记，有澄净分但是却没有明显分，没有精神；细微的沉没是善心，有澄净分但却缺少了少许的明显分，还有一点点的没有精神。

除掉沉没有两种方式：一是用光明想，二是提高自己的心力。要让我们的心变得更有精神，从而断除沉没。关于掉举的部分，在很多大经论中都有非常详细地讲解到，以经验来讲也是比较容易察觉到它的过患的。然而，要了解细微的

沉没却很困难。所以宗喀巴大师在此呼吁我们，要多多地去作观察，要从自己的觉受和经验上去体会，再配合大论典的内容来作思惟。

于正修时生觉沉掉正知之方便者，非唯了知沉掉便足，须于修时能生正知，如实了知沉没掉举生与未生。又须渐生有力正知，沉掉生已，须生无间能知之正知固不待言，即于未生将生，亦须正知预为觉了。《修次》中、下编云：「见心沉没，或恐沉没」，又云：「见心掉举，或恐掉举」，乃至未生如斯正知，纵自断言，从彼至此中无沉掉，所修无过，然非实尔，以生沉掉不能知故，有力正知未生起故。如《中边论》云「觉沉掉」，觉了沉掉须正知故。若未生正知，凡沉掉生必无所觉，则虽久修不觉沉掉，必以微细沉掉耗时。

如果没有生起强而有力的正知，却说自己所修的三摩地完全正确，没有沉没、掉举等的障碍，事实上却并非如此。如果我们没有正知力，就无法察觉到细微的沉掉，虽久修而不觉沉掉，即是在浪费时间。

正知云何生耶？答：前修念法，即修正知重要一因。以若能生相续忆念，即能破除忘境流散，亦能遮止沉掉生已久而不觉，故生沉掉极易觉了。又觉失念之沉掉，与觉未失念之沉掉，二时延促观心极显。故《入行论》密意说云：「住念护意门，尔时生正知。」《辨中边论释》云：「言正知者，由念记言。觉沉掉者，谓安住念始有正知。是故说云由念记言。」余一因者，是正知不共修法，即令心缘佛像等所取之相，或缘能取明了等相，次如前说于修念中，观察于余散与未散，任持其心，即修正知极切要处。《入行论》云：「数数审观察身心诸分位，总彼彼即是守护正知相。」由此能生沉掉将生了知正知。由修念法，是遮散后所起忘念，应善辨别。若不尔者，杂一切心全无分别，如今后人修习而修，由

混乱因，三摩地果恐亦如是。故应顺大论细慧观察修验抉择，极为重要，不应唯恃耐劳。如《摄波罗蜜多论》云：

「独修精进自苦边，慧伴将护成大利。」

努力发起这样的正念：“我要记住这个境”，可以帮助增长正知。

增长正知的另一个不共因缘，就是无论是缘佛像还是缘唯明唯知之光明体性，都要反复地观察、反复地提醒自己：“我现在有没有被沉掉所转？”

第二修习知已为断彼故对治不勤功用。修习正念正知之法，若如前说善修习已，生起有力正念正知。由正知故，极细沉掉皆能觉了，必无不知沉掉之过。然彼生已，忍受不修破除功用，是三摩地最大过失。若心成习，难生远离沉掉之定，故生沉掉，为断彼故，对治不行应修行功用之思。

透过修学正念正知，我们在极细沉掉生起之时，即能马上察觉并予以破除。如果不勤修对治沉掉，是修三摩地最大过失。心若被沉掉而转成了习惯，便难生离沉掉之定。

此中分二：一、正明其思灭沉掉法；二、明能生沉掉之因。今初

如《集论》云：「云何为思？令心造作意业，于善、不善、无记役心为业。」如由磁石增上力故，令铁随转，如是于善、不善、无记随一能令心之心所，是名为思。此中是说生沉掉时，令心造作断彼之思。

思，即是“役心”，就是让心去促成某一种的动作，无论是缘善、不善或无记，像磁石吸铁般紧紧地相应于境。这里是说起沉掉时，应思如何断除沉掉。

为断沉掉发动心已，复应如何除沉掉耶？心沉没者，由太向内摄，失攀缘力，故应作意诸可欣事，能令心意向外流散。谓佛像等极殊妙事，非生烦恼可欣乐法；又可作意日月光等诸光明相。沉没除已，即应无间坚持所缘而修。如《修

次初编》云：「若由昏沉睡眠所覆，所缘不显，心沉没时，应修光明想，或由作意极可欣事佛功德等，沉没除已，仍持所缘。」此不应修厌患所缘，由厌令心向内摄故。又以观慧思择乐思之境，亦能除沉。《摄波罗蜜多论》云：「由勤修观力，退弱而策举。」沉没与退弱者，谓缘所缘力渐低劣说名沉没，太向内摄说名退弱，故由策举力及广所缘即能除遣。《中观心论》云：「退弱应宽广，修广大所缘。」又云：「退弱应策举，观精进胜利。」《集学论》云：「若意退弱，应修可欣而令策举。」诸大智者同所宣说，故除沉没最要之对治，谓思惟三宝及菩提心之胜利，并得暇身大利等功德，令如睡面浇以冷水顿能清醒，此须先于功德观择修习已生感触。又沉没所依之因，谓昏沉睡眠及能生昏睡之心黑暗相。若修光明，则不依彼而生沉没，生已灭除。《声闻地》说：「威仪应经行，善取明相数修彼相，及念佛、法、僧、戒、舍、天六中随一，或以所余清净所缘策举其心，或当读诵显示昏沉睡眠过患之经论，或瞻方所及月星等，或以冷水洗面。」若沉微薄，或唯少起，励心正修。若沉浓厚，或数现起，则应暂舍修三摩地，如其所应修诸对治，待沉除已后乃修习。若心所取内外所缘相不明显，内心黑暗随其厚薄，若不断除而修习者，则其沉没极难断除，故应数数修能对治诸光明相。《声闻地》云：「应以光明俱心、照了俱心、明净俱心、无暗俱心，修习止观。汝若如是于止观道修光明想，设有最初胜解所缘相不分明，光明微小，由数修习为因缘故，于其所缘胜解分明光明转大。若有最初行相分明光明广大，其后转复极其分明光明极大。」此说最初所缘分明者尚须修习，况不分明？应取何等光明之相，即前论云：「应从灯明，或大火明，或从日轮，取光明相。」如此之修光明相，非唯限于修三摩地，余亦应修。

“若沉浓厚或数现起，则应暂舍修三摩地”，或冷水洗面使清醒，或思惟三宝及菩提心之胜利并得暇身大利等功德，又数数修能对治诸光明相等，待沉除后再修习。

掉举者，由贪为门，令心追趣色、声等境。此应作意诸可厌事，能令心意向内摄录。以此息灭掉举无间，于先所缘应住其心。《修次初编》云：「若忆先时喜笑等事，见心掉举，尔时应当作意思惟诸可厌事，谓无常等。由此能令掉举息灭，次应励力令心仍于前所缘境无作用转。」《中观心论》云：「思惟无常等，息灭掉举心。」又云：「观散相过患，摄录散乱心。」《集学论》云：「若掉举时，应思无常而令息灭。」故掉举太猛或太延长，应暂舍正修而修厌离，极为切要。非流散时，唯由摄录而能安住。若掉举无力，则由摄录，令住所缘。如《摄波罗蜜多论》云：「若意掉举时，以止而遮止。」经中说云「心善安住」，瑜伽释为掉举对治。

掉举是心往外散乱，我们应该透过对出离心、念死无常等法义的思惟，让心往内收摄，而令心起伏的层次降低。

《集学论》中说：如果掉举太猛或太延长，就应该暂时停止奢摩他的正修而修习厌离；如果掉举无力，不是很强烈，那么我们可以摄心安住，不需要停止奢摩他的观修。

总之若心掉动，应于所缘善住其心。若沉没时，于可欣境应善策举。如《声闻地》云：「由是其心于内摄略，若已下劣或恐下劣，观见是已，尔时随取一种净妙举相，殷勤策励庆悦其心，是名策心。云何持心？谓修举时其心掉动，或恐掉动，观见是已，尔时还复于内摄略其心修奢摩他，是名持心。」心掉动时，不应作意净可欣境，以是向外散动因故。

第二明能生沉掉之因者，《本地分》云：「何等沉相？谓不守根门，食不知量，初夜后夜不勤修行觉寤加行，不正

知住，是痴行性。耽着睡眠，无巧便慧，懈怠俱行，欲勤心观，不曾修习正奢摩他，于奢摩他未为纯善，一向思惟奢摩他相，其心昏暗，于所缘境不乐攀缘。」沉没相者，应知是说沉没之因。懈怠俱行者，通勤心观。又前论云：「何等掉相？谓不守根等四，如前广说，是贪行性，不寂静性，无厌离心，无巧便慧，太举俱行，欲等如前，不曾修举，于举未善唯一向修，由其随一随顺掉法亲里寻等动乱其心。」掉举相者，谓掉举因。太举者，谓于可欣境太执其心。与此俱行欲等四法如前广说。

由是前说未修中间防护根门等四，于灭沉掉极为利益。沉掉虽微，皆以正知正觉了已，悉不忍受，毕竟灭除。若不尔者，名「不作行」。《辨中边论》说是三摩地过。故若有说微细掉举及散乱等初时难断，舍而不断。又谓彼等若无猛利恒常相续，微劣短促不能造业故不须断，为断彼故而不作行。此皆不知修习清净三摩地法，诈现为知欺求定者，以舍慈尊等所决择修习三摩地之法故。

如是灭沉掉时，多因掉举散乱为障，先励断彼，由此励力便能止息粗显掉散，获少安住。尔时应当励防沉没。励力防慎沉没之时，又有较前微细掉动障碍安住。为断彼故，又应策励。掉退灭已住分转增，尔时又有沉没现起，故于断沉又应励力，总散掉时应当录心，住内所缘而求住分，住分生时励防沉没令心明了。此二辗转修习无过胜三摩地，不应唯于澄净住分全无持力俱行明了而起希求。

沉没和掉举最主要是来自于不守根门，食不知量，初夜、后夜不勤修行觉寤加行，不正知住等等。有一些人认为，微细的沉掉不会造业，不需要去断除。这是不了解修学清净三摩地正法的缘故，与慈尊所说的内涵是完全相违的。

宗喀巴大师在此讲到了修学奢摩他的次第：先是以正念正知来对治粗品的掉举和散乱；当粗品掉散获得止息，心获

得少许的安住之后，就会产生沉没，这时再以正知和正念来防慎沉没；接着会产生细微的掉举，使内心的安住力受到影响，这时要用正念正知去察觉，来断除细微的掉举；然后又有细微的沉没现起，我们要以正念正知知道什么是细微的沉没，并且去励力对治，让心一直保持在非常有精神的状态上。如此反复修习，才是正确的。

第二离沉掉时应如何修。如前勤修断除微细沉没掉举，则无沉掉令不平等，其心便能平等运转，若功用行是修定过，于此对治应修等舍。《修次中编》云：「若时见心俱无沉掉，于所缘境心正直住，尔时应当放缓功用，修习等舍如欲而住。」何故作行或有功用为过失耶？此由于心掉则摄录，沉则策举，防护修习。有时沉掉俱不现起，若仍如前防沉防掉策励而修，反令散乱。如《修次》后二编云：「心平等转，若仍功用，尔时其心便当散动。」故于尔时须知放缓。此是放缓防慎作用，非是放舍持境之力。故修等舍，非是一切无沉掉时，乃是摧伏沉掉力时，若未摧伏沉掉势力无等舍故。

于初学者而言，反复提醒自己有没有在所缘境上是非常重要的。当我们慢慢地察觉到，自己不像先前一样会反复产生粗分的沉掉，到后来连细微的沉掉也不像先前那么频繁时，我们就可以放缓对治沉掉的功用。当我们能够完全控制自己的沉没和掉举，自己察觉到完全没有沉掉在作祟的时候，就不用刻意地一次又一次地提醒自己有没有在观所缘境，这时候应该修学等舍。

云何为舍？答：舍总有三：一、受舍，二、无量舍，三、行舍。此是行舍。此舍自性，如《声闻地》云：「云何为舍？谓于所缘心无染污，心平等性，于止观品调柔正直任运转性，及调柔心有堪能性，令心随与任运作用。」谓得此舍时修三摩地，于无沉掉舍现前时，当住不发太过功用。此

所缘相，如前论云：「云何舍相？谓由所缘令心上舍，及于所缘不发所有太精进。」修舍之时，亦如彼云：「云何舍时？谓止观品所有沉掉心已解脱。」

舍分三种：行舍、受舍和无量舍。等舍，属于行舍，就是不需要刻意地去作对治。当没有沉掉来影响我们的时候，再去反复提醒自己有没有被沉掉所转，又会容易散乱了。所以此时就应该不要再反复提醒自己了，令心平静安住既可，不需要刻意多作防护，不需要像以前一样地去反复观察，应令心放缓。当然，这里所说的令心放缓，不是指心对境的持有力量的放缓，心还是要将境紧紧抓持，永远都不能放松或放缓。

如是引发无过三摩地法，是依慈尊《辨中边论》。如云：「依住堪能性，能成一切义，由灭五过失，勤修八断行。懈怠忘圣言，及沉没掉举，不作行作行，是为五过失。即所依能依，及所因能果，不忘其所缘，觉了沉与掉，为断而作行，灭时正直转。」其依住者，谓为除障品发勤精进。依此而住，于此能生心堪能性胜三摩地。此能成办胜神通等一切义利，是神变之足，或是所依，故说「能成一切义」。

云何能生此三摩地？谓为断除五过失故，勤修八行从此因生。五过失者，谓加行时懈怠为过，于三摩地不加行故；勤修定时忘失教授是其过失，若忘所缘心于所缘不能定故；已住定时沉掉为过，彼二令心无堪能故；沉掉生时不作功用是其过失，以此不能灭二过故；离沉掉时行思是过，《修次》等说沉掉二过合一为五，若各分别是六过失。对治此等为八断行。对治懈怠有四，谓信、欲、勤、安。对治忘念、沉掉、不作行、作行，如其次第谓念，觉了沉掉之正知，作行之思，正住之舍，广说如前。

此即修定第一教授，故莲花戒论师于三编《修次》，及余印度诸大论师于修定时，皆数宣说。《道炬论释》于修止

时亦引宣说，道次先觉亦皆说其粗概次第。然见乐修定者，犹未了知应如何修，故广决择。此乃一切以念正知远离沉掉修三摩地心一境性共同教授，不应执此是相乘别法，非咒所须，无上瑜伽续中亦说是所共故。如《三补止》初章第二品云：「断行俱行欲三摩地神足，谓住远离，住于离欲，住于灭尽，由正断成，由彼欲故而正修习，非极下劣及太高举。」于勤观心三三摩地亦如是说。前说正定妙堪能性，是神变等功德所依，犹如足故名为神足。《辨中边论释》等说成此定略有四门，谓由猛利欲乐所得及由恒常精进所得。由观择境得三摩地，名欲三摩地，进三摩地，观三摩地。若心宿有三摩地种，依彼而得心一境性，名心三摩地。极下劣者谓太缓慢，太高举者谓太策励，义为离彼二边而修。

如何发起这种三摩地呢？要断除五种的过失，有相应八种的对治力，所以需勤修八行。

五种过失：第一，加行时懈怠。第二，勤修定时忘失了所缘内涵。第三，已住定时发生沉掉。第四，沉掉发生时不去对治。不去对治，沉掉就不会自己消失。第五，离沉掉时行思。就是没有沉掉时却还刻意地去对治，从而产生散乱，这时应修等舍。第四是说不治的过失，第五是说对治的过失，第三沉掉二者若分开，就有六种过失。

八种的对治分别是：对治懈怠有信、欲、勤、安四种；对治忘念是念；对治沉掉是觉了沉掉之正知；对治作行是思；对治不作行是正住之舍。

以上所说奢摩他修行内涵，是大小乘共同的教授，并不只是金刚乘所须。

第二、依彼引生住心次第分三：一、正明引生住心次第；二、由六力成办；三、具四种作意。今初

初中九心：一内住者，谓从一切外所缘境摄录其心，令其攀缘内所缘境。《庄严经论》云：「心住内所缘。」

九住心的第一住心，内住。我们一开始修禅都属于内住的状态，内住的象征，就是我们会发现自己有许多的妄念，这表示我们是在修内住。一般，如果我们没有刻意地去修禅，去专注的话，我们就不会发现自己的散乱，原来我们的妄念是这么繁多、这么恐怖。一旦我们去修禅，去缘所缘境的时候，就会察觉自己的心很轻易地随着掉举和散乱而转移焦点，无法安住在所缘境上。正是因为我们修内住的缘故，心散乱才能被我们察觉到。

二续住者，谓初所系心令不散乱，即于所缘相续而住。如云：「其流令不散。」

第二住心，续住。因为内住时发觉散乱非常强烈，所以就会想尽一切办法把散乱流失的心一次又一次地抓回来，让它重新安放在所缘境上。如此反反复覆，慢慢地，心安住在所缘境上的时间就会变得长久，不会马上流失了。这时叫做续住，好象有一种获得歇息的感受。

三安住者，谓由忘念向外散时，速知散已，还复安置前所缘境。如云：「散乱速觉了，还安住所缘。」

第三住心，安住。反复观修之后，续住心于所缘境上安住的时间要比内住心长久，但散乱发生时还是没有办法马上察觉到，安住心时则就能马上察觉到散乱的发生。安住心基本上都能缘在所缘境上，只是偶尔心会随着散乱突然飘出或流散出去，这时的正念正知会把心抓回来，就好比是在一大群的羊中，突然有两三只羊跑出了群，牧羊人会马上把跑散的羊抓回来一样。

四近住者，《修次初编》说，前安住心是知散断除，此近住心是散乱断已，励力令心住前所缘。《般若波罗蜜多教授论》说，从广大境数摄其心，令性渐细上上而住，如云：

「具慧上上转，于内摄其心。」《声闻地》说：「先应念住，不令其心于外散动。」谓起念力，令不忘念于外散动。

第四住心，近住。近住心几乎不会往外散乱，也就是说不管我们在缘什么，几乎都可以安住在所缘境上，不会散乱。这时的止住力比较坚定，可是却会有粗品沉没的危险，所以要特别小心粗品沉没。

五调伏者，谓由思惟正定功德，令于正定心生欣悦。如云：「次见功德故，于定心调伏。」《声闻地》说，由色等五境及三毒男女随一之相，令心散动，先应于彼取其过患，莫由十相令心流散。

第五住心，调伏。调伏心安住在所缘境上的止住力量非常强大，内心很容易收摄，不太容易往外流失，但会产生中品和细品的沉没，这时候要发起强烈的正知正念，去专门对治中品和细品的沉没。

六寂静者，谓于散乱观其过失，于三摩地止息不喜。如云：「观散乱过故，止息不欣喜。」《声闻地》说，由欲寻思等诸恶寻思，及贪欲盖等诸随烦恼能扰乱心，先应于彼取其过患，于诸寻思及随烦恼不令流散。

第六住心，寂静。调伏了中、细品的沉没之后，寂静心时就不会再产生沉没，然而又会产生细微的掉举，亦即心虽然是安住在所缘境上没有往外流失，但好象会有点动摇和晃动的感觉，使心不太稳定，这时要以强烈的正知来对治细微的掉举。

七最极寂静者，谓若生贪心忧戚昏沉睡眠等时，能极寂静。如云：「贪心忧等起，应如，是寂静。」《声闻地》说，由失念故，若起如前所说寻思及随烦恼，随生寻断，能不受。

第七住心，最极寂静。此时，虽然沉掉没有办法再伤害到我们，但还是要发起作意，亦即需要用正知正念来作观察，看看自己的心有没有被沉掉所转。

八专注一境者，为令任运转故而正策励。如云：「次勤律仪者，由心有作行，能得任运转。」又如《声闻地》云：「由有作行令无缺间，于三摩地相续而住，如是名为专注一趣。」第八心名专注一趣，即由此名易了其义。

第八住心，专注一境。在一开始要缘所缘境时，我们需要刻意地去想“我要缘这个所缘境”，而当心一旦安住在这个善所缘上之后，就不需要再去作“自己有没有被沉掉所转”的思惟了。也就是说，在还未进入状况之前，我们需要仔细地去观察思惟；而在进入状况之后，我们就不需要刻意地来作观察了，可以放心随境而住，这叫专注一趣。

九平等住者，《修次》中说，心平等时当修等舍。《般若波罗蜜多教授论》说，由修专注一趣，能得自在任运而转。如论云：「从修习不行。」《声闻地》说名等持。如云：「数修数习，数多修习为因缘故，得无功用任运转道，由是因缘，不由加行不由功用，心三摩地任运相续，无散乱转，故名等持。」此中九心之名，是如《修次初编》所引，如云：「此奢摩他道，是从般若波罗蜜多等所说。」

第九住心，平等住。此时完全不需要专注，只要内心一想到要缘什么，就能很自然地缘住这个善所缘，而且想缘多久就能够缘多久，不需要采用任何的对治。

第二由六力成办。力有六种：一、听闻力，二、思惟力，三、忆念力，四、正知力，五、精进力，六、串习力。此等能成何心者，一由听闻力成内住心，谓唯随顺从他所闻，于所缘境住心教授，最初令心安住内境，非自数思数修习故。由思惟力成续住心，谓于所缘先所住心，由数思惟将护修习，初得少分相续住故。由忆念力成办安住、近住二心，谓从所缘向外散时，忆先所缘于内摄录，又从最初生忆念力，从所缘境不令散故。由正知力成办调伏、寂静二心，谓由正知了知诸相诸恶寻思及随烦恼流散过患，令于彼等不

流散故。由精进力成办最极寂静、专注一趣，虽生微细诸恶寻思及随烦恼，亦起功用断灭不忍。由此因缘，其沉掉等不能障碍妙三摩地，定相续生。由串习力成等住心，谓于前心极串习力，生无功用任运而转三摩地故。此等是如《声闻地》意，虽见余处亦作余说，然难凭信。

九住心是奢摩他未生起前的一个流程，由六力来成办。六力是：一、听闻力；二、思惟力；三、忆念力；四、正知力；五、精进力；六、串习力。由听闻力来成办内住心；由思惟力成办续住心；由忆念力来成办安住心和近住心；由正知力来成办调伏心和寂静心；由精进力成办最极寂静、专注一趣；由串习力来成办等住心。

若得第九住心，譬如读书至极串熟，最初发起欲诵之心，虽于中间心往余散，然所读诵任运不断。如是初念于所缘境，令心住已，次虽未能一类相续依念正知，然三摩地能无间缺长时流转，由其不须功用相续恒依念知，故名无加行或名无功用。能生此者，先须一类功用依念正知，令沉掉等诸障品法不能障碍，生三摩地经极长时，此即第八住心。此与第九虽沉掉等三摩地障，不能为障，二心相同。然于此心必须无间依念正知，故名有行或有功用。能生此者，须于微细沉掉等法，随生随除而不忍受，故须第七心。生第七心，须先了知诸恶寻思，及随烦恼散乱过患，由有力正知于彼等上观察令不流散，故须第五及第六心，此二即是有力正知所成办故。能生此者，须于散失所缘境时速忆所缘，及须最初从所缘境念不令散，故须第三及第四心，以此二心即彼二念所成办故。又生此者，须先令心安住所缘，及令住已相续不散，故应先生初、二种心。

若得“无功用任运而转”第九住心，因为已完全没有沉掉的障碍，就不需要刻意去对治什么、防护什么，可以很自然地让心去缘善所缘了。就像是读熟了的经文，一旦读起来，

中间虽有心不在焉时，还是可以一直诵读不断。同样的道理，禅定串习的力量在第九住心时，只要想着“我要使心安住在这个境上”，心就会自然地安住在境上。这时候的三摩地能无间断地长时间流转，可以随心所欲地安住，要安住多久就能安住多久，不需要刻意去防护沉掉，“故名无加行或名无功用”。在第八住心和第九住心的时候，是不会有沉掉来作障碍的，但是第八住心一开始时要专注，而第九住心是一开始就不需要作专注，能很轻松自然地安住。在专注一境的第八住心生起之前，必须要依赖着不间断的正念和正知去刻意地对治沉掉，所以叫做“有行或有功用”。为了能够生起专注一境的第八住心，必须于微细沉掉等法，随生随除而不忍受，因此需要依赖第七住心。要想生起第七住心，必须要先了知诸恶寻思以及烦恼等散乱的过患，要有非常强而有力的正知来做作观察、以正念来让心不流散，所以必须要透过第五以及第六住心来成办。在第五以及第六住心时，当心随着沉掉而转的时候，我们必须马上知道，这就要成办强而有力的正念和正知。为了要成办这个强而有力的正念和正知，必须要成办第三及第四住心。要想成办第三及第四住心，必须先要让心安住在所缘境，并且要相续不散，所以要先发起第一和第二住心。

宗喀巴大师以一个还灭的角度来解释九住心，解释得非常圆满。由此，我们就可以对九住心产生一个整体的概念，知道修禅的时候会遇到什么样的情况，届时应该采取怎样的对治法，以及在无沉掉时应该要依止无功用等。

如是总谓，先应随逐所闻教授，善令心住。次如所住数数思惟，令略相续将护流转。次若失念心散乱时速应摄录，忘所缘境速应忆念。次更生起有力正念，于所缘境初不令散。若已成办有力忆念，又当生起猛利正知，观沉掉等能从所缘散乱过失。次当起功用力，虽由微细失念而散，亦能无

间了知断截。既断除已，令诸障品不能为障，定渐延长。若生此心策励修习，得修自在，即能成办第九住心，无诸功用胜三摩地。是故未得第九心前，修瑜伽师须施功用，于三摩地安住其心，得九心已，虽不特于住心功用，然心亦能任运入定。虽得如是第九住心，若未得轻安，如下所说尚不立为得奢摩他，何况能得毗钵舍那？然得此定，有无分别安乐光明而严饰者，误为已生根本后得共相合糅无分别智。尤有众多于《声闻地》所说第九住心，误为已生无上瑜伽之圆满次第者，下当广说。

如果我们能把“数数思惟……无诸功用胜三摩地”这一段全部背下来，反复地去思惟所说内涵，对修禅是绝对有很大的利益和帮助的。

未得第九住心之前，修瑜伽师还须施功用于三摩地安住其心，当得到第九住心之后，不会随着沉掉而转，内心安住于所缘境上，此时没有刻意地去想善也没有刻意地去想恶，无有分别，非常安乐，而且看得非常光明而严饰。这种从未有过的感受，会让许多人误认为是已经生起了根本定，甚至误以为是已经得到了无上瑜伽圆满次第的最高境界，这真的是太愚昧了。这只是第九住心而已，连奢摩他都还不是，下当广说。

第三具四种作意。如《声闻地》云：「即于如是九种心住，当知复有四种作意：一、力励运转，二、有间缺运转，三、无间缺运转，四、无功用运转。于内住、等住中，有力励运转作意；于安住、近住、调伏、寂静、最极寂静中，有有间缺运转作意；于专注一趣中，有无间缺运转作意；于等持中，有无功用运转作意。」此说初、二心时，须勤策励，故有力励运转作意。次五心时，由昏沉掉举故，中有间缺不能久修，故有有间缺运转作意。第八心时，昏沉掉举不能为

障，能长时修，故有无间缺运转作意。第九心时既无间缺，又不恒常勤依功用，故有无功用运转作意。

九种住心具四种作意：一、力励运转；二、有间缺运转；三、无间缺运转；四、无功用运转。一开始住心时，我们要以积极的正念和正知对治沉掉，所以叫做“有力励运转作意”。从第三到第七的五个住心，因为之前积极对治沉掉的缘故，这时的沉掉力量减少了，观察的正念和正知力就可以稍微缓一些，不需要像第一、第二住心那么样的强烈，但这时候还有沉掉的障碍，所以叫做“有间缺运转作意”。到了第八住心的时候，沉掉不会生起了，所以叫做“无间缺运转作意”。在第九住心的时候，完全不需要去专注，不需要去依止任何的对治功用，所以叫做“无功用运转作意”。

若尔，初、二心时，亦有有间缺运转，中五心时，亦须力励，云何初、二不说有间缺运转作意，于中五心不说力励运转作意？答：初、二心中，心入不入定，后者极长，中间五心住定时长，故于后者就三摩地障碍立名，前者不尔。故虽俱有力励运转，然间缺运转有无不同，故于力励运转作意，未说中间五心。如是住前所说资粮，恒依精进修三摩地，乃能成办正奢摩他。若略修习一次二次，还复弃舍所修加行，必不能成。如《摄波罗蜜多论》云：「由无间瑜伽，精勤修静虑，如数数休息，钻木不出火，瑜伽亦如是，未得胜勿舍。」

有人问道：在第一、第二住心的时候也会有沉掉，为什么不说是“有间缺运转作意”呢？第三到第七五个住心时也必须努力去对治沉掉，为什么只在初、二的时候说“有力励运转作意”呢？宗喀巴大师就此作了答复。

第三、由修成办奢摩他量分三：一、显示奢摩他成与未成之界限；二、显示依奢摩他趣总道轨；三、显示别趣世间

道轨。初又分二：一、显示正义；二、有作意相及断疑。

今初

若善了知如前所说修定之轨而正修习，则九住心如次得生。第九心时，能尽远离微细沉掉，长时修习，此又不待策励功用，相续依止正念正知，而三摩地能任运转，是否已得奢摩他耶？兹当解释。得此定者，有得未得轻安二类。若未得轻安，是奢摩他随顺，非真奢摩他，名奢摩他随顺作意。如《解深密经》云：「世尊，若诸菩萨缘心为境内思惟心，乃至未得身心轻安，于此中间所有作意，当名何等？慈氏，非奢摩他，是名随顺奢摩他胜解相应作意。」《庄严经论》云：「由习无作行，次获得圆满，身心妙轻安，名为有作意。」此说作意即奢摩他。《声闻地》文，至下当说。《修次中编》云：「如是修习奢摩他者，若时生起身心轻安，如其所欲，心于所缘获得自在，应知尔时生奢摩他。」此说须具二事，谓于所缘得自在住，及发轻安，故《修次初编》说：「若时于所缘境不用加行，乃至如欲心任运转，尔时应知是奢摩他圆满。」意在已得轻安，《修次中编》显了说故。又《辨中边论》说，八断行中之舍与此第九心同一宗要，但此非足。彼论亦说须轻安故。《般若波罗蜜多教授论》云：「如是菩萨独处空闲，如所思义作意思惟，舍离意言，于心所现多数思惟，乃至未生身心轻安，是奢摩他随顺作意。若时生起，尔时即是正奢摩他。」此说极显，此等一切，皆是决择《深密经》义。

第九住心的时候，是不是已得奢摩他？宗喀巴大师解释说，得第九住心者有两类人：一种人已获得了身心轻安，那就是得到了奢摩他；另一种人没有获得身心轻安，这时候的禅定虽然被奢摩他所摄，与奢摩他很相似，但却不是真正的奢摩他，而叫做奢摩他随顺作意。

因为第九住心可以缘善所缘想住多久就能住多久，能够长时间安住而没有沉掉，也可以不带功用作意，所以很多人就误以为第九住心就是奢摩他，其实并非如此。宗喀巴大师引用了许多经文来证明，奢摩他必须具足两种功德：第一，于所缘得自在住；第二，发轻安。获九住心后得身心轻安，才是奢摩他。

若尔，未生轻安以前，此三摩地何地摄耶？答：此三摩地欲界地摄，三界九地随一所摄，而非第一静虑近分以上定故。又得近分，决定已得奢摩他故。于欲地中虽有如此胜三摩地，然仍说是非等引地，而不立为等引地者，以非无悔欢喜妙乐轻安所引故。如《本地分》云：「何故唯于此等名等引地，非于欲界心一境性？谓此等定，是由无悔欢喜轻安妙乐所引，欲界不尔，非欲界中于法全无审正观察。」由是因缘，未得轻安，虽三摩地不须一类依止正念，能无分别心任运转，复能合糅行住坐卧一切威仪，然是欲界心一境性，应当了知不能立为真奢摩他。

如果在第九住心时没有得到身心轻安，这种禅定的层次是何地所摄？宗喀巴大师回答说：这种三摩地被欲界所摄，连初禅前行以上的层次都还未达到。因为要获得初禅第一静虑近分，就一定要有奢摩他。“第一静虑近分”就是初禅的前行。“等引地”是色界和无色界的禅定所摄的三摩地。获得了第九住心但还未获得身心轻安之前，只是欲界里面最细微的心，并没有产生妙乐轻安，所以仍然被欲界所摄，就连初禅的前行都还未达到，更何况是初禅的正行呢？

若尔，云何能得轻安？得轻安已，云何而能成奢摩他？答：应知轻安如《集论》云：「云何轻安？谓止息身心粗重，身心堪能性，除遣一切障碍为业。」身心粗重者，谓其身心，于修善行，无有堪能随所欲转。能对治此身心轻安者，由离身心二种粗重，则其身心于善事转极有堪能。又能

障碍乐断烦恼，烦恼品摄内身粗重。若勤功用断烦恼时，其身重等不堪能性，皆得遣除，身获轻利，名身堪能。如是能障乐断烦恼，烦恼品摄内心粗重，若勤功用断烦恼时，爱乐运转攀缘善境，不堪能性皆得遣除，心于所缘运转无滞，名心堪能。如安慧论师云：「身堪能者，谓于身所作事轻利生起。心堪能者，谓趣正思惟，令心适悦轻利之因心所有法。由此相应于所缘境无滞运转，是故名为心堪能性。」总略应知，若得轻安，于断烦恼起功用欲，如行难行，恒常畏怯身心难转不堪能性皆得遣除，身心最极调柔随转。如是身心圆满堪能，是从初得三摩地时，便有微劣少分现起，次渐增长，至于最后而成轻安，心一境性妙奢摩他。

什么是身心轻安？为什么得到了身心轻安之后，就能够成奢摩他呢？

宗喀巴大师答说：灭除了身心粗重为性，使身心堪能的妙触能使身心轻安。当我们去行善的时候会觉得非常疲倦、劳累，而当我们去放逸、行恶的时候，却又觉得容易和简单，这就是身心粗重为性在作祟。修学三摩地一开始的时候，心就是往内收摄的，气流会被调伏，这时比起内心时常散乱的人，无论是身还是心，都会有一种很明显的寂静、安乐的作用。随着心往内收摄愈加地坚定，我们的安乐就会慢慢、慢慢地生起，一直到最后身心轻安，获得心一境性妙奢摩他。透过身心轻安，可以除遣身心粗重，令身和心在行善法的时候具有堪能性，很容易行持善法。

又初微时难可觉了，后乃易知。如《声闻地》云：「先发如是正加行时，若心轻安若身轻安，身心调柔微细而转，难可觉了。」又云：「即前所有心一境性，身心轻安渐更增长，由此因果辗转道理，而能引发强盛易了心一境性身心轻安。」将发如是众相圆满易了轻安，所有前相，谓勤修定补特伽罗，于其顶上似重而起，然其重相非不安乐。此生无

间，即能远离障碍乐断诸烦恼品心粗重性，即先生起能对治彼心轻安性。如《声闻地》云：「若于尔时不久当起强盛易了心一境性身心轻安，所有前相，于其顶上似重而起非损恼相，此起无间能障乐断诸烦恼品心粗重性皆得除灭，能对治彼心调柔性心轻安性皆得生起。」次依内心调柔轻安生起力故，有能引发身轻安因风入身中，由此风大徧片全身分，身粗重性皆得远离。诸能对治身粗重性，身轻安性即能生起。此亦由其调柔风力，徧一切身状似满溢。如《声闻地》云：「由此生故有能随顺起身轻安，诸风大种来入身中。由此大种于身转时，能障乐断诸烦恼品身粗重性，皆得遣除。能对治彼身轻安住，徧满身中状如满溢。」

身心安乐的感受，在初微时不易被察觉。那我们怎么能够知道，什么样的感受叫做身心轻安呢？宗喀巴大师说道：获得身心轻安的时候，头顶会有种重量感，这种重量感不会带来身体的不舒服，之后会远离一切心的粗重为性，就是不欢喜行善、喜欢行恶的粗重为性会立即断除，由此而获得心轻安。由内心非常调柔生起轻安而引发身轻安，因为心往内收摄，引发了体内的气流，非常调柔的风徧满全身，便遣除了身的粗重性，使身在行善法时具有堪能性，这叫做身轻安。

此身轻安，谓极悦意内身触尘，非心所法。如安慧论师云：「欢喜摄持身内妙触，应当了知是身轻安。契经中说，意欢喜时身轻安故。」此身轻安最初生时，由风力故身中现起最极安乐。由此因缘，心中喜乐转更胜妙，轻安初势渐趣微细。然非轻安一切永尽，是初强盛太动其心，彼渐退已，如影随形，有妙轻安无诸散动与三摩地随顺而起。心踊跃性亦渐退减，心于所缘坚固而住，远离喜动不寂静性乃为获得正奢摩他，《声闻地》云：「彼初起时，令心踊跃令心喜悦，欢喜俱行令心喜乐，所缘境界于心中现。从此已后，彼

初所起轻安势力渐渐舒缓，有妙轻安随身而转，心踊跃性渐次退减，由奢摩他所摄持故，心于所缘相寂静转。」如是生已，或名得奢摩他，或名有作意，始得堕在有作意数。以得第一静虑近分所摄正奢摩他，乃得定地最下作意故。如《声闻地》云：「从是已后，其初发业修瑜伽师名有作意，始得堕在有作意数。何以故？由此最初获得色界定地所摄少作意故。由此因缘，名有作意。」言定地者，是上二界地之异名。

身轻安是身体的一种触，并非是心法；而心轻安是心所之一，能够令心具有堪能性。当我们生起身轻安之后，身体会感到非常地安乐，由这种身的安乐又会帮助我们心安乐，使心的欢喜比未获得身轻安之前来得更强烈。当这种强盛欢喜的感受慢慢减缓，就是说轻安没有初获得时那样强烈时，就会如影随形般产生妙轻安，内心的止住分慢慢地爬起来，突然间产生一种未曾有过的安稳，止住力非常地强烈，这时候的妙三摩地叫做奢摩他，也叫做第一静虑近分所摄正奢摩他。虽然是初禅的前行而非正行，但已属被色界和无色界所摄禅定中的最下一者。此时虽然获得了奢摩他，比欲界的心要来得殊胜，但如果是以三界九地整个轮回来看的话，其实连色界、无色界四种禅定的正行都还没有达到，只是被初禅所摄的前行而已。如果我们明白这一点，就不会生起慢心了。“定地”和等引地同义，就是被色界和无色界的禅定所摄的三摩地。

第二分二，初有作意相。具何相状能令自他了知是为已得作意？谓由获得如是作意，则得色地所摄少分定心，身心轻安心一境性，有力能修粗静相道，或谛相道净治烦恼，内暂持心身心轻安疾疾生起。欲等五盖多不现行，从定起时亦有少分身心轻安随顺而转。如《声闻地》云：「得此作意初修业者，有是相状，谓已得色界少分定心，已得少分身心轻

安心一境性，有力有能善修净惑所缘加行，其心相续滋润而转，为奢摩他之所摄护。」又云：「于内正住暂持其心，身心轻安疾疾生起，不极为诸身粗重性之所逼恼，不极数起诸盖现行。」又云：「虽从定起出外经行，而有少分轻安余势随身心转。如是等类，当知是名有作意者清净相状。」

由获得了身心轻安的相状，我们就知道已经证得了奢摩他。

由得具足如是相状作意力故，奢摩他道极易清净。谓由奢摩他心一境性住定之后，速能引起身心轻安。轻安转增，如彼轻安增长之量，便增尔许心一境性妙奢摩他，互相辗转能增长故。如《声闻地》云：「如如增长身心轻安，如是如是于所缘境心一境性，转得增长。如如增长心一境性，如是如是转复增长身心轻安。心一境性及以轻安，如是二法辗转相依辗转相属。」总之若心得堪能者，风心同转，故风亦堪能。尔时其身，便起微妙殊胜轻安。此若生起，心上便生胜三摩地。复由此故，其风成办殊胜堪能，故能引发身心轻安，仍如前说。

证得奢摩他之后，由奢摩他定力，会再次引发身心轻安增上。由身心轻安增长故，又能增长缘境的止住力。由身心轻安和缘境止住力的互相帮助、辗转增长，因为心和心所依的气流一起运转的缘故，所以当心获得堪能，心的所依一风，也能够获得堪能。

第二断疑者，如是前说第九心时，不须策励勤加功用，心任运转趣三摩地，无诸分别，又尽灭除微细沉没，具明显力。又如前身轻安时说，由其风大堪能故，能与身心胜妙安乐。此三摩地又如前于相状时说，贪欲等盖诸随烦恼多不现行，虽从定起不离轻安。若生具此功德之定，于五道中立为何道？答：若生如是妙三摩地，昔及现在总有多人立为入大乘道，尤由随顺生轻安风，一切身中安乐充满，依此身心

起大调适。此又具足无诸分别、最极明显二种殊胜，故许为无上瑜伽中备诸德相圆满次第微妙瑜伽。然依慈尊、无着等诸大教典及《中观修次》等，明显开示修定次第，定量诸论而观察之，此三摩地尚未能入小乘之道，何况大乘？《声闻地》说，即修根本第一静虑观粗静相诸世间道，皆依此定而引发故。外道诸仙由世间道，于无所有以下诸地能离欲者，皆须依此而趣上地。是故此定是内外道二所共同。若无颠倒达无我见及善觉了三有过失，厌离生死希求解脱，由出离心所摄持者，是解脱道。若菩提心之所摄持，亦能转成大乘之道。如与畜生一抔之食，所行布施及护一戒，若由彼二意乐摄持，如其次第，便成解脱及一切智道之资粮。然今非观察，由余道摄持趣与不趣能证解脱及一切种智道，是就此定自性观察为趣何道。

既然得九住心之三摩地，没有诸烦恼现行，又具身心轻安等不可思议功德，那么这种禅定属于五道中的哪一道呢？宗喀巴大师回答说：过去及现在的许多人都把它列为是大乘道，尤其是当身心轻安生起，身心获得了大调适，充满了安乐，去行善时具有堪能，心缘善所缘，无需刻意去想“有没有运用正知正念来对治沉掉”，即可自然运转。因此种种功德，很多人都认为它是无上瑜珈中具诸德相圆满次第的微妙瑜伽。可是，依慈尊、无着等诸大教典，及《中观修次》等明显开示修定次第的定量诸论而观察之，这一种的三摩地连小乘的资粮道都还未到达，更何况是大乘呢？它只不过是大小乘共同要修的初禅的前行而已。连外道也都是要透过这种的奢摩他修持，才能够生起初禅、二禅、三禅、四禅等色界、无色界的禅定，这种三摩地只不过是内外道共同的一个禅定基础而已。如果远离了无颠倒的无我正见，或者是远离了出离心、菩提心的摄持，那么你再怎么修学奢摩他，都无法成为大小乘的功德。被出离心或空正见所摄持的是解脱道，唯

有被菩提心所摄持的才是大乘之道。同样施与畜生一搏之食或者是护一戒的功德，如果是被出离心所摄持，就是小乘道；如果拥有了菩提心，就一定是大乘道，决定已具出离心，虽然还没有空正见。有没有成为大乘道，关键是看有没有菩提心。可是现在的人们并不了解这种意趣，远离了正确的成佛解脱之道，反而从余道当中来作追求。

又中观师与唯识师决择毗钵舍那所观境时，虽有不同，然总明止观及于相续生彼证德全无不合。故无著菩萨于《菩萨地》及《摄决择分》、《集论》、《声闻地》中别分止观二中，若修止者，说由九心次第引发。此复于《声闻地》决择最广，然不许彼定即是修毗钵舍那法。故诸论中离九住心，别说修毗钵舍那法，《声闻地》亦别说修观法故。如是《中观修次》及《般若波罗蜜多教授论》等，亦以九心为奢摩他道，别说毗钵舍那道。慈氏五论所说诸义，除无著菩萨所解之外更无所余。故于此事，一切大辙同一意趣。

宗喀巴大师引用诸大论典来说明，奢摩他的修法都是一样的，都是以九住心来成办的。可是在说到出世间不共的毗钵舍那修持方法时，最主要是缘空性，尽管对空性的解释会有不同。

若谓《声闻地》所说者，虽有安乐明显，然无甚深无分别相，唯是寂止，若有无分别即空三摩地。所言甚深无分别者，深义云何？为由观慧正见决定，次于其上无分别住耶？抑不思择无分别住耶？初者吾等亦许如此即是空三摩地。若汝许此，则应分别有无实性见解二类。若有彼见补特伽罗，次住见上修无分别，是修甚深空三摩地。若无彼见补特伽罗，唯不分别而修，则非修习甚深空性。理应如是分别宣说，不应宣说凡无思惟一切痴修皆是无缘，或于无相或于空性修静虑师。若谓无论有无了悟空性正见，但若心无分别，全不思择，一切止修皆是空定，则前所引《声闻地》说奢摩

他品诸三摩地，虽非所欲，亦应许为空三摩地。由彼定时除念正知势力微时，略起观察，余时全不略起分别，谓此是此非，故诸能引正奢摩他妙三摩地。

有人问《声闻地》里面所说，虽有安乐明显，可是没有甚深的无分别相，只是寂止的奢摩他；如果这个奢摩他有无分别的话，就是了解空性的三摩地。这里所说的甚深无分别是什么意思呢？宗喀巴大师解释说：所说甚深无分别，是透过观察的智慧而去决定无有自性，安住于这个无有自性的内涵上远离沉掉？还是一开始就没有思惟、没有观察，叫做无分别呢？如果是前者，我也认为这是空三摩地。如果你的看法和我一样，那就应该要区分出有没有实性见解的两类众生，如果是先去看到无有真实，然后在这个无有真实、无有自性上去修学无分别的人，这才是真正修学胜三摩地。如果没有看到诸法无有自性的空性道理，只是很单纯地不去想、不去作意，那就不是在修习甚深空性，这种什么都不想的观修是一种愚痴的行为。如果认为在未正修空性之前，无论有没有了解空性、观察空性，只要正修时心无分别、不去思择，就是空三摩地的话，那就是说奢摩他以上的三摩地都叫做缘空三摩地了。因为奢摩他生起之后，就不需要以正念和正知来观察自己有没有被沉掉所转，完全不需要去对治作意，是以无功用运转作意来长时间安住于所缘境上的，这个安住的过程中不会起分别。如果奢摩他以上的禅定都是缘空或观空的妙三摩地，那就是说在三界中流转不叫做是在生死轮回了，色界以上的禅定就都已经解脱生死了，这很荒唐。因为到达色界必须要获得色界初禅的前行，而初禅的前行是被色界初禅之心所摄，如果把获得初禅前行的奢摩他叫做缘空性的妙三摩地的话，那么比初禅的前行更高的初禅正行岂不是有一个更高的空性见解了吗？这种说法是非常荒谬的。

《解深密经》说缘无分别影像。《声闻地》亦云：「彼于尔时成无分别影像所缘，即于如是所缘影像，一向一趣安住正念，不复观察，不复思择，不极思择，不徧寻思，不徧伺察。」止观二中于奢摩他，作是说故。《声闻地》又云：「又若汝心虽得寂止，由失念故及由串习诸相寻思，随烦恼等诸过失故，如镜中面所缘影像数现在前，随所生起，即更当修不念作意，谓先所见诸过患相增上力故，即于如是所缘境像，由所修习不念作意，除遣散灭，当令毕竟不现在前。」此亦是于修止时说。诸定量论皆说修奢摩他时，不观察修，唯安住修，故许一切不分别修，皆是修空，实为智者所应笑处，尤其说修不念作意皆是修空，《声闻地》文善为破除。又《修次初编》云：「奢摩他自性者，唯是心一境性，故此即是一切奢摩他总相。」《慧度教授论》云：「应当远离缘虑种种心相意言，修奢摩他。」意言者，谓分别此是此等。又《宝云经》说，奢摩他是心一境性，已引如是众多经论，曾经多次说奢摩他全无分别。故无分别略有二种，谓修空无分别，及于空性全未悟解诸无分别。故不应执凡有一切安乐明显无分别者，皆是修空。此等乃是略示方隅，应善策励了知慈尊及无着等所解，修止观法。若不尔者，尚未得止，便于少分无分别定，误为能断三有根本毗钵舍那。于此起慢，谓修无缘，空度时日，定欺自他。定量智者所造论中，说于新修奢摩他时，唯应止修无分别住，初修观时，以观察慧思择而修。若执一切分别，皆是实执，舍此一切，即违一切定量经论，未得无谬无我正见。凡无分别，皆是修甚深空义毗钵舍那，纯粹支那堪布修法，细观三编《修次第》中自当了知。

宗喀巴大师引用了许多大论典的论文为依据，说到了诸定量经论都认为，在修学奢摩他的时候，把不观察、唯安住而修的一切不分别修都叫做是修习空性，这是非常荒谬的。

什么都不了解、什么都不去想的无分别，和了解空性的无分别，这两者是完全不同的。如果把前者当作是修习空性，那是完全不应理的。如果把这种无分别作意的禅定，视为是断除一切烦恼根本的毗钵舍那，那不仅仅是欺骗自己，在为他人讲说这种错误观点时也使他人受到欺骗，这对自他和教法都没有好处。对空性毫无观察，一开始就否定一切分别作意，这是一种完全错误的观修空性的方法。

第二显示依奢摩他趣总道轨。如是已得如前所说无分别三摩地作意，又有明显无分别等殊胜差别，唯应修此无分别耶？答：于相续中引发如此妙三摩地，是为引生能断烦恼毗钵舍那。若不依此，令生毗钵舍那，任如何修此三摩地，尚不能断欲界烦恼，况能尽断一切烦恼，故当更修毗钵舍那。此复有二：一、能暂伏烦恼现行，趣世间道毗钵舍那。二、能永断烦恼种子，趣出世道毗钵舍那。除此更无上进方便。如《声闻地》云：「已得作意诸瑜伽师，已入如是少分乐断，从此已后唯有二趣更无所余。何等为二？一者世间，二出世间。」如是已得正奢摩他，或作意者，或欲修习世间道毗钵舍那，或欲修出世道毗钵舍那，皆于先得奢摩他道应多修习。如是修故，所有轻安心一境性皆得增长，其奢摩他亦极坚固。又应善巧止观众相，后于二道随乐何往，即于彼道发起加行。如《声闻地》云：「彼初修业诸瑜伽师，由有作意，或念我当往世间趣，或念我当往出世趣。复多修习如是作意，如如于此极多修习，如是如是所有轻安心一境性，经历彼彼日夜等位转复增广。若此作意坚固相续，强盛而转，发起清净所缘胜解，于止观品善取其相，彼于尔时或世间道或出世道，随所乐往，即当于彼发起加行。」其中世间毗钵舍那修粗静相，谓观下地粗性、上地静性。其出世间毗钵舍那，《声闻地》所说者，谓于四谛观无常等十六行相，主要通达补特伽罗无我正见。

如前所说，奢摩他具有无分别作意种种殊胜，光修这种无分别可以获得生死解脱吗？宗喀巴大师答说：没有奢摩他，就不会产生毗钵舍那；没有通达空性的毗钵舍那，就没有办法对治烦恼的根本。所以修奢摩他，是成办解脱的基础。但是仅修奢摩他，离开了缘空性的毗钵舍那的观修，不要说是解脱生死轮转，就连欲界的烦恼都没有法压伏和断除，因为进入初禅的正行是需要毗钵舍那的。所以奢摩他虽然具有众多的功德，但仅仅只修奢摩他是不足的，我们应当更进一步地来修习毗钵舍那。

断除烦恼有两种方法：一种是暂伏烦恼现行，就是暂时不要让烦恼生现起，进入世间的毗钵舍那道；二是永断烦恼种子，趣入出世间的毗钵舍那道。除此二种断除烦恼的方法以外，没有其他更上进的方便之道。其中世间的毗婆舍那，应该观修粗静相，也就是观下地为粗相、上地为静性；如果是出世间的毗钵舍那，如同《声闻地》所说，应于四谛观无常等十六种行相，最主要是通达补特伽罗无我正见，也就是了解人无我、法无我空性的毗钵舍那，以此来获得出世间的毗钵舍那。

若得前说奢摩他作意，有几种补特伽罗，于现法中不趣出世道而趣世间道？如《声闻地》云：「问，此中几种补特伽罗，即于现法乐往世间道非出世道？答：略有四种：一、一切外道，二、于正法中根性钝劣先修止行，三、根性虽利善根未熟，四、一切菩萨乐当来世证大菩提非于现法。」外道瑜伽师一切得如前说奢摩他者，然于无我无观察慧观择而修，彼于无我不信解故，或唯修此无分别止，或更进修粗静行相毗钵舍那，故唯能往世间之道。又正法中佛诸弟子，若是钝根，于奢摩他先多修习，故不乐修于无我义观慧思择，或虽乐修，然不能了真无我义，故于现法亦唯能往世间之道，以唯修住分，或唯能修粗静行相毗钵舍那故。又诸利根

佛弟子众，虽能悟解真无我义，若谛现观善根未熟，则于现法亦不能生诸出世间无漏圣道，故名唯往世间道，非缘无我不能修习毗钵舍那。又菩萨成佛，虽一生补处亦必来世，于最后有从加行道四道俱生，于一生补处时圣道不起，故于现法唯往世间道，非未通达真无我义。如《俱舍论》云：「佛麟喻菩提，依边定一坐，前顺解脱分。」此顺小乘教成佛道理，非无著菩萨自许如是。由是外道修粗静相道伏烦恼现行，内佛弟子修无我义断烦恼根本，皆须先得如前所说奢摩他定。故前所说此奢摩他是内外道诸瑜伽师伏断烦恼所依根本。

又大小乘诸瑜伽师亦皆须修此三摩地，即大乘中若显密乘诸瑜伽师，一切皆须修奢摩他，故此奢摩他是一切修观行者共所行道，最要根本。

“又菩萨成佛，虽一生补处亦必来世”的意思，像弥勒菩萨现在正在兜率天，是当来下生的弥勒佛，这尊菩萨到成就正觉果位的佛，必须还要投生一世。只需再投生一次就可成佛的菩萨，叫一生补处的菩萨。这是以小乘经典来解释的，大乘经典并不这样讲。“于一生补处时圣道不起”，菩萨最后一生如果已经投生，就不叫一生补处了，这最后的一生，加行道、见道、修道、无学道在一座生起，所以一生补处时圣道不起。

奢摩他是内外道共同修学的基础，无论是暂时压伏烦恼现行还是永远断除烦恼的根本。就内道而言，大小乘所有的瑜伽禅师都必须修学奢摩他；以大乘来讲，奢摩他是显、密瑜伽师所必须要共同修学的。

又咒教所说奢摩他，唯除少分所缘差别，谓缘形像，或缘三昧耶相，或种子字等，及除少分生定方便差别而外，其断懈怠等三摩地五种过失，及能对治依止正念及正知等。其次获得第九住心，从此引发妙轻安等，一切皆共。此三摩地

极其宽广，故《解深密经》密意宣说，大乘小乘一切等持，皆是止观三摩地摄。故欲善巧诸三摩地，应当善巧止观二法。

无上瑜伽部有讲到缘本尊、种子字等不共的所缘处差别，所以在观修毗钵舍那部分会有不同，但是在奢摩他的修法上都是一样的。以无上瑜伽部的修法来讲，修奢摩他时所缘的是气脉和明点，会使我们的气随着所缘境的气脉和明点去流转，用这种方法生起毗钵舍那之后，就不需要再透过观力去生起毗钵舍那了。因为用观力去生起身心轻安的毗钵舍那，最主要也是要使我们的空性生起不共的定解。不过这种对于空性的不共定解，除了透过观力来产生，还可以通过另外一种更殊胜的方便来产生，在无上瑜伽部里讲到，可以透过止力来随顺成办殊胜的毗钵舍那，这是无上瑜伽部的不共殊胜。贡杰喇嘛蒋杨协巴曾经说过：在第八、第九住心的时候，透过圆满次第的不共观修，可以使我们的奢摩他和毗钵舍那一起成办，而不是先有奢摩他后有毗钵舍那。但是，在九住心最基本的六力、四作意、断五种过失、八种对治力等的修持上，都是相同的。

生此三摩地奢摩他作意，义虽多种，然主要者是为引发毗钵舍那之证德。毗钵舍那又有二种：一、内外大小乘所共，能暂伏烦恼现行粗静行相毗钵舍那；二、唯佛弟子内道别法，毕竟断除烦恼种子，修习无我真实行相毗钵舍那。前是圆满支分，非必不可少，后是必不可少之支。故求解脱者，应生能证无我真实毗钵舍那。以若得前说第一静虑未到地摄正奢摩他，纵未获得以上静虑及无色奢摩他，然即依彼止修习胜观，亦能脱离一切生死系缚而得解脱。若未通达未能修习无我真实，仅由前说正奢摩他，及依彼所发世间毗钵舍那，断无所有下一切现行烦恼得有顶心，然终不能脱离生死。如《赞应赞论》中赞置答云：「未入佛正法，痴盲诸众

生，乃至上有顶，仍苦感三有。若随佛教行，虽未得本定，诸魔勤看守，而能断三有。」故预流、一来，一切能得圣道毗钵舍那所依之奢摩他，即前所说第一静虑近分所摄正奢摩他。如是当知一切顿证诸阿罗汉，皆依前说正奢摩他而勤修习毗钵舍那，证阿罗汉，故若身中未得前说奢摩他定，必不得生缘如所有或尽所有毗钵舍那真实证德，后当广说。故修无上瑜伽观行师，虽不必生缘所有粗静行相毗钵舍那，及彼所引正奢摩他，然必须生一正奢摩他。初生之时，亦是生起圆满二次第中初次第时生。总应先生正奢摩他，次即依彼或由粗静行相毗钵舍那，渐进诸道乃至有顶，或由无我真实行相毗钵舍那，渐行五道而趣解脱或一切智，是佛教中总印所印。故随修何种瑜伽，皆不应违越，是谓总显依奢摩他趣上道轨。

生此三摩地奢摩他作意，虽有许多种不同的意义，但是最主要的意义是为了能够引发毗钵舍那的证德。毗钵舍那又有二种：一、内外大小乘所共。就是能够暂伏烦恼现行的粗静行相的毗钵舍那。二、唯佛弟子内道别法，毕竟断除烦恼种子。就是修习无我真实行相的毗钵舍那，这是内道的不共法。如果具有前者，也是可以的，但不是必不可少。但是后者，却是解脱必不可少，一定要有的。如果只是获得了初禅前行的奢摩他，即使没有获得初禅的正行，也是可以透过通达无我的毗钵舍那来获得解脱的。但是如果没有了解空性，仅仅是透过初禅前行的奢摩他和毗钵舍那，以及初禅正行的奢摩他和毗钵舍那，一直到二禅、三禅、四禅……、一直到无所有天、非想非非想天等三界最顶的细微心，终究不能够脱离生死。

小乘四果中第一预流果和第二一来果时，内心所拥有的禅定成就只是属于初禅前行的境界而已。为什么那时候他没有获得初禅正行呢？因为要获得初禅正行，就得断除欲界的

烦恼。他虽然并不是从根本上断除了烦恼，但此时已经压伏了欲界的烦恼，所以就不会再来欲界了。当得到第三不来果时，就是不再来世间的意义，所以称不来或不还，这里的世间是指欲界。预流的意思，是因为还有少数欲界烦恼的缘故，所以还会堕落于欲界，在欲界当中继续修持。一来的意思，是因为欲界大部分的烦恼都已被断除了，他只需要一世的时间来断除欲界的烦恼，所以叫做一来果。以小乘来讲，也是透过第一静虑近分所摄正奢摩他，来获得见道果位的。第一静虑近分所摄正奢摩他，也就是我们一开始获得的奢摩他，缘空性的力量，能够让我们获得见道的圣者果位。

“一切顿证诸阿罗汉”，就是透过第一静虑近分所摄正奢摩他来对治烦恼，将三界所摄的烦恼一起断除。预流果、一来果、不还果，是有次第地来压伏欲界烦恼，之后再压伏色界、无色界的烦恼，先压伏粗分的烦恼，再彻底地铲除烦恼的根本，是以这种方式来获得阿罗汉果位的。可是上上根的阿罗汉，不愿意浪费这么多的时间，他不愿意先去压伏粗分烦恼，再来彻底铲除烦恼根本，他一开始就从烦恼的根本下手，一旦断除了烦恼的根本，就不需要像前者那样按次一步一步来对治烦恼了，而是三界九品的烦恼都一并被断除。他先把欲界、色界、无色界上上品的九种烦恼一起连根断除；然后把欲界、色界、无色界上中品的九地烦恼及根本一并断除；再来断除欲界、色界、无色界上下品的九地烦恼及根本。所以叫做“一切顿证诸阿罗汉”。

所以透过第一静虑近分所摄的正奢摩他，也能够让我们获得阿罗汉的果位。一开始获得的奢摩他，就像是一把非常锐利的断除烦恼的斧头般，非常好用。但是要运用好这把锐利的工具，还必须要具有无我的正见，如果没有无我的智慧，就好比是一个力量非常微弱的人玩耍舞弄一把非常锋利的斧子一样，会被斧子所伤害的。

第三、显示别趣世间道轨分二：一、显往粗静相道须得正奢摩他；二、依奢摩他离欲之理。今初

由了相门修粗静相道，须得前说正奢摩他。如《庄严经论》云：「由此令彼增，由增极远行，而得根本住。」谓得前说第九住心及诸轻安，由此增长彼三摩地，依此引发根本静虑。又从第九心乃至未得作意时，说名作意初修业者。从得作意，为净烦恼修习了相作意时，名净烦恼初修业者。故修了相，是先已得作意。如《声闻地》云：「云何作意初修业者？谓专注一缘勤修作意，乃至未得所作作意，未能触证心一境性，是名作意初修业者。云何净烦恼初修业者，谓已证得所修作意，于诸烦恼欲净其心，发起摄受正勤修习了相作意。」《第四瑜伽》卷首亦说已得作意，次修世间及出世间离欲道故。又先具足如前所说正奢摩他，次修世间及出世间毗钵舍那。暂伏永断烦恼之理，于余对法论中未见明显如此广说。故昔善巧大小对法诸先觉等，于此先修专住一缘正奢摩他，及依此故，暂伏永断烦恼之理，皆未能显。若未善解《声闻地》义，便觉静虑无色最下之道，是初静虑之近分。于彼说有六种作意，初是了相。故起误解谓初生近分摄心，即了相作意，若如是计极不应理。以若未得正奢摩他，必不能生初静虑之近分，未得近分，定不能得奢摩他故。了相作意是观察修，由修习此，若先未得正奢摩他不能新生故。

这里讲到了运用世间道的毗钵舍那来断除欲界的烦恼，这里的断除二字是指暂时压伏烦恼而不是指真正断除烦恼，只是取名的时候有一个断除烦恼的名称，因为可以暂时压伏烦恼，使烦恼不会现起，但不是从根本上去断除烦恼，这一点我们要知道。

从初禅的前行到初禅的正行，这期间是大有学问的，从因地上讲有六项，从果位上讲有七支。因地的六项是：一、

了相。就是对自地为粗相，上地为静相的了知。二、胜解。透过反复思惟自己所拥有的过患，去观察上地静相功德，生起了毗钵舍那。三、远离。远离了欲界的上三品烦恼，即欲界上上品、上中品、上下品的烦恼。四、摄乐。远离了欲界中三品的烦恼，即中上品、中中品、中下品的烦恼。五、观察；因为已经远离了欲界中大部分的烦恼，所以会觉得已经断除了欲界中所有的烦恼，但实际上并没有断除所有的烦恼，这时候还要透过观察的力量，让自己察觉到自己仍然还存有一些烦恼，会再一次的去行加行。六、加行究竟。断除了欲界下三品的烦恼，也就是欲界下上品、下中品、下下品的烦恼。当欲界的九品烦恼都被完全地被压伏之后，而获得了初禅正行，就是加行究竟果作意。

获得了第九住心诸轻安，发起了奢摩他，可是还没有到达了相的时候，这时候的奢摩他叫做“作意初修业者”，与第一静虑近分所摄正奢摩他的意思是一样的。获得了了相之后的奢摩他，叫做“净烦恼初修业者”。作意初修业者和净烦恼初修业者，两者的内涵是不同的，净烦恼初修业者叫做了相的奢摩他；而作意初修业者并不是了相的奢摩他，只是身心轻安之后而发起的奢摩他而已，这时并没有刻意去作意或者是观修自地为粗相、上地为静相。以前有许多的瑜伽师，他们时常误把一开始所获得的奢摩他即初禅近分，和初禅近分的了相，视作为是一体，把净烦恼初修业者和作意初修业者混淆在一起，所以宗喀巴大师在这里做了很详细的区别。

又如先引《本地分》说，欲界心一境性无诸轻安。《解深密经》等说，未得轻安即不得止。故未得近分即未能得正奢摩他，故初近分六作意之最初者，是修近分所摄毗钵舍那之首，非初近分之最初，其前尚有近分所摄奢摩他故。未得初近分所摄三摩地前，一切等持皆是欲界心一境性。若依诸大教典之义，得奢摩他者亦极稀少，况云能得毗钵舍那。

如果讲到“近分六作意”，即初禅正行在因地上的六项，是从了相开始算起，而不是从作意初修业者算起，了相是近分所摄的毗钵舍那的第一因。如果我们讲到六作意的毗钵舍那，那是由了相作意所产生的毗钵舍那；可如果并非是由了相作意，只是以很单纯的作意来生起的毗钵舍那，那就不属于是六作意里面的胜解。所以六作意里面的胜解毗钵舍那，与由很单纯的作意而生起的毗钵舍那是不同的，这一点我们要知道。

在了相之前已经生起了初禅近分所摄的奢摩他，就是作意初修业者，在还没有获得作意初修业者之前，所有的奢摩他都是属于欲界心所摄的禅定。若依诸大教典之义，得到奢摩他者，也是极为稀少的，何况是能得毗钵舍那。

第二依奢摩他离欲之理。唯修前说，具足明显无分别等众多殊胜正奢摩他，全不修习二种胜观，且不能伏欲界所有现行烦恼，况能永断烦恼种子及所知障？故欲离欲界，欲得初静虑者，应依此止而修胜观。前说修奢摩他能伏烦恼现行，岂不相违？答：无有过失。前依世间毗钵舍那悉皆摄为奢摩他而说，此依二种毗钵舍那前行初禅近分所摄奢摩他说。能引离欲毗钵舍那略有二种，谓由谛行相及由粗静相离欲之理，此说由其后道离欲。修此之身，谓未少得无我正见诸外道众，及正法中具足无我见者二所共修。彼修何道而断烦恼？如《声闻地》云：「为离欲界欲勤修观行，诸瑜伽师由七作意，方能获得离欲界欲。何等为七？谓了相、胜解、远离、摄乐、观察、加行究竟、加行究竟果作意。」最后作意是证离欲根本定时所有作意，即所修果，前六作意是能修因。

有人问：您之前说唯有透过毗钵舍那才能够压伏和断除烦恼，也说到奢摩他具有使烦恼不能现行的功德，就是说奢摩他可以压伏烦恼，您这样说岂不是自语相违？宗喀巴大师

答道：没有过失，这只是解说的角度不同。对治烦恼，分暂时压伏烦恼和彻底铲除烦恼两种。之前在说到奢摩他的功德时，是以世间毗钵舍那所摄的奢摩他角度来做解说的，奢摩他的功德就是内心会非常寂静、非常沉稳，烦恼在定中不会现起。而当我们讲到烦恼的真正对治，要让欲界的上品烦恼不会现起、中品烦恼不会现起、下品烦恼不会现起，讲到烦恼的这种个别的对治，仅仅是有奢摩他是没有办法成办的，唯有透过毗钵舍那才有办法。

由粗静相离欲的毗婆舍那怎么修呢？说到了七作意：了相、胜解、远离、摄乐、观察、加行究竟、加行究竟果作意。以前六作意为因，第七作意为果，才能够断除欲界烦恼。

若此非由修无我义而断烦恼，为决择修习何义而断烦恼耶？虽由此道亦伏欲界余惑现行，然唯说名离欲界欲。故主要者，谓由修习欲贪对治而断烦恼。其欲贪者，此为贪欲五种欲尘，故能对治，是于欲尘多观过患。违贪欲相而善修习，由能于欲界离欲。此虽无倒了解诸欲过失及初静虑功德，而有坚固了相定解。若先未得正奢摩他，随久观修此二德失，然终不能断除烦恼。又虽已得正奢摩他，若无明了观察，随修几久，亦定不能断除烦恼。故须双修止观方能断除。此一切伏断烦恼共同建立。如是别思上下诸地功德过失善了其相，时为闻成，时为思成，故此作意闻思间杂。由如是修超过闻思，唯有修相一向胜解粗静之义，是名胜解作意。《声闻地》云：「于所缘相修奢摩他毗钵舍那。」第六作意时亦云：「修奢摩他、毗钵舍那。」初作意时说缘义等六事，此于余处毗钵舍那中亦多宣说，是故此等虽非修习无我正见，然是毗钵舍那亦不相违。故此诸作意之时，是由双修止观而断烦恼。修习之理，谓若分辨粗静之义数数观察，即是修习毗钵舍那，观察之后于粗静义一趣安住，即是修习正奢摩他。如是所修初、二作意，是为厌坏对治。如是辗转

修习止观，由修习故，若时生起欲界上品烦恼对治，是名远离作意。又由间杂熏修止观，若能伏断中品烦恼，是名摄乐作意。次若观见能障善行欲界烦恼，住定出定皆不现行，不应粗寻便谓我今已断烦恼，当更审察，为我实于诸欲尚未离欲而不行耶？抑由离欲而不行耶？作是念已，为醒觉故，随于一种可爱净境攀缘思惟，若见贪欲仍可生起，为断彼故喜乐修习，是名为观察作意。由此能舍未断，谓断诸增上慢。次更如前于粗静义别别观察，于观察后安住一趣，由善熏修此二事故，若时生起欲界下品烦恼对治，是名加行究竟作意。第三、第四、第六作意，是能伏断烦恼对治。

以世间的毗钵舍那断除欲界的烦恼时，不是透过无我的正见，而是透过粗静相。

在此宗喀巴大师说到：反复思惟欲界的过患、上界的功德，而产生的坚固定解，叫做“坚固了相定解”。如果没有正奢摩他，再怎么长久观修欲界的过患、上界的功德，也是没有办法能断欲界烦恼的。如果虽得了奢摩他，但是没有获得毗钵舍那，再怎么观修自地为粗相、上地为静相，也是没有办法断除欲界烦恼的。所以在获得了奢摩他之后，必须要由此生起毗钵舍那才可以。为了要生起毗钵舍那，要多多地听闻、思惟，一次又一次地做观修。当观力没有办法生起的时候，我们就再次地从奢摩他出定，再次地听闻、思惟，然后再去观修，直到有观力，生起毗钵舍那为止。

这里是针对从欲界到初禅的过程而讲，同样的，从初禅到二禅也是要具足七种的作意，再从二禅的近分到二禅的正行，从三禅的近分到三禅的正行……经由反复的闻思间杂，由观力生起了毗钵舍那的时候叫做胜解。虽然没有了解到空性，可是藉由观力所生的也是毗钵舍那，这没有任何的相违。在第三远离作意圆满之时，就能够断除欲界的上品烦恼；第四摄乐作意，断除欲界的中品烦恼；观察作意，是看

自己是否可以真正断除欲界的烦恼；加行究竟作意，是正在断除欲界下品烦恼的对治；彻底完全断除欲界下品烦恼的时候，就获得了初禅正行。在第三、第四、第六作意的时候，是欲界烦恼上品、中品、下品的正对治。这里的正对治，是压伏的意思，而不是连根断除。

如是若断软品烦恼，即是摧坏一切欲界烦恼现行，暂无少分而能现起，然非毕竟永害种子。由此能离无所有处以下诸欲，然尚不能灭除有顶现行烦恼，何况能得永度生死？然依静虑，亦能获得五种神通，恐繁不录，如《声闻地》，极广宣说，应当了知。

透过粗静相来作观修，可以压伏无所有处天以下的烦恼，但不能压伏非想非非想天的现行烦恼，因为到了非想非非想天的时候，意识变得太细微了，几乎处于不现行的状态，除了生时有“我生了”与死时有“我死了”的念头外，根本无法产生了相、胜解等的对治力。为什么会这样呢？因为在之前无所有处天的时候，他觉得只要有念头就会有烦恼，所以就把所有的念头都遮止了，由此因力而感得了非想非非想天的果，所以非想非非想天的烦恼无法被粗静相观修压伏，更何况能得永度生死。

现在无修此等根本静虑之理，故亦无有错误引导，然于此等若真了解，则于余定亦断歧途最为利益。如是四种静虑、四无色定及五神通，与外道共，唯得此定非但不能脱离生死，反于生死而为系缚，故于奢摩他不应喜足，更当寻求真无我见毗钵舍那。纵未广知修初静虑等根本定法，然于前说修奢摩他，或名作意法，定当了知。此是《般若波罗蜜多甚深经》等所说九种住心，《中观修次》之所建立，如前已引。又《庄严经论》及无著菩萨，于《菩萨地大乘对法摄决择分》解彼意趣。又《摄决择分》于止观二法，指《声闻地》，故《声闻地》解释最广。又此诸义，《中观修次论》

及《慧度教授论》亦曾宣说。又《辨中边论》说，由八断行断五过理，修奢摩他法。今善观彼等诸心要义，略示一二，全无杜撰。现在修静虑者，且无此等之名。又有一类先学论时，虽知其名，然未善其义，后修行时，见无所须弃而修余。又有众多略得止品所摄正定，便谓已得空三摩地，或得内外所共第九住心定，便谓已得无上瑜伽具众德相圆满次第，及谓已得根本、后得合杂无间无分别智，皆是未得善解之相。若于上说善得定解，则不因其假说修无所缘，无相了义，美妙名称而生误解。若能实知此定之义，便能了知歧非歧途，故于此诸定量教说修三摩地次第，应当善巧。

经及广释论善说修定轨，因文简直故狭慧未能解，反谓此经论无无分别教，不于有处求无处求谓得，尚且未能辨内外定差别，况能善分辨小乘及大乘，显教与密教三摩地差别，见此故显说大论修定法。久习大论友莫舍自珍宝，而取他假石愿识宝自有。佛见除汝学别无教授义，赞闻住林乐愿观察彼义。无分别止道修法与修量，未得善了解劬劳修定师，尚须依智者如实知修法，否则暂休息于教损害小。慈尊无着论所说修止法，为圣教久住故今略解释。

已释上士道次第中，学菩萨行，于奢摩他静虑自性如何学法。

菩提道次第广论十八天教授

第五部分上士道毗钵舍那

毗钵舍那

如是唯以如前已说正奢摩他，心于一缘，如其所欲安置而住无诸分别，复离沉没，具足明显，又具喜乐胜利差别，不应喜足，应于实义，无倒引发决定胜慧，而更修习毗钵舍那。若不尔者，其三摩地与外道共。唯修习彼，如外道道，终不能断烦恼种子，解脱三有。如《修次初篇》云：「如是于所缘境心坚固已，应以智慧而善观察，若能发生智慧光明，乃能永害愚痴种子。若不尔者，如诸外道，唯三摩地不能断惑。」此中说言「虽修三摩地」者，谓如前说，具无分别明等差别妙三摩地。虽修习此，然终不能断除我执，故云「然彼不能坏我想」。由其我执未能断故，其后仍当生诸烦恼，故云「其后仍为烦恼恼」。

虽然奢摩他具有心一境性、无有分别、远离沉没、有非常明显的身心轻安等种种殊胜的功德，可是我们不应该就此而感到满足，还必须要去引发无有颠倒的空性决定胜解，去修学缘空毗钵舍那。如果没有生起缘空毗钵舍那，那么修习奢摩他就只能够暂时压服烦恼而不能彻底断除烦恼，这就跟外道没有任何区别了。

若尔，由修何等能得解脱耶？即前引经无间又云：「设若于法观无我。」谓若观察无我之法，能生智慧了无我义。又云：「既观察已若修习。」谓已获得无我见者，若能修习无我正见。又云：「此因能得涅槃果。」谓此因即能得涅槃果。如由修此能得解脱，若修余法能解脱否？又云：「由诸余因不能静。」谓除此外而修余道，若全无此，苦及烦恼不能寂静。此言明显，唯无我慧乃能永断三有根本。《修次论》中亦引此文破和尚执，故于此义当获定解。

外道诸仙亦有定通等德，然由缺乏无我正见，故终不能略越生死。如是前引《菩萨藏经》亦云：「未知经说诸真实

义，唯三摩地而生喜足，即便于此起增上慢，谓是修习甚深义道，故终不能解脱生死。故我于此密意说云，由从他闻解脱生死。」此是大师自取密意显了宣说，从他闻者谓从他闻解释无我。又此定为破除邪执，谓外不从善知识所听闻、思惟无我深义，内自能生，故说「从他闻」等。

除了空性，还有没有其他方式能够破除烦恼根本，让我们获得解脱呢？

宗喀巴大师回答说：除了认知空性，没有其他任何方法能够帮助我们获得解脱。唯一能够让我们断除烦恼根本的因缘，就是缘空毗钵舍那的止观双运。除此之外，没有任何的办法能够真正对治烦恼。外道的诸仙人们，虽然有妙三摩地，有非常坚定的禅定，拥有由奢摩他引发的种种神通功德，但是因为他们缺乏无我的正见，所以终究不能够超越生死。

总诸佛语，有者直显真实性义，未直显者，亦唯间接令于实性趣向临入。乃至未发真实慧光，不能灭除愚痴黑暗，发则能除，故唯由其心一境性奢摩他者，智不能净亦不能灭愚痴黑暗，故当寻求达真实性无我空义，定解智慧。如是思已，定须求慧。如《修次中篇》云：「其次成就奢摩他已，应当修习毗钵舍那。当如是思，世尊所有一切言教皆是善说，或有现前显示真实，或有间接趣向真实。若知真实，便能永离一切见网，如发光明便除黑暗。唯奢摩他，智不能净，亦不能遣诸障黑暗。若以智慧善修真实，即能净智，能证真实。唯以智慧正断诸障，是故我当住奢摩他，而以智慧遍求真实，不应唯由奢摩他故，便生喜足。云何真实？谓于胜义一切有事，由补特伽罗及法二我空性。」又此真实是诸度中慧度所证，非静虑等所能通达。莫于静虑误为慧度，更须生慧，如《解深密经》云：「世尊，菩萨以何等波罗蜜多，取一切法无自性性？观自在，以般若波罗蜜多取。」前

引《修信大乘经》，亦于此义密意说云：「若诸菩萨不住般若信解大乘，于大乘中随修何行，我终不说能得出离。」

佛所说的教法，都是为了让众生了解空性。如果众生一时无法了解到空性，佛就以间接的方式，来使众生趣向空性。如果没有发起空性的智慧，就绝对不可能灭除愚痴的黑暗。心一境性的奢摩他，并非与真实执着正相违，所以仅凭心一境性的奢摩他，是没有办法灭除自性执着的。为了能够彻底断除烦恼的愚痴黑暗，就必须获得通达真实的空性智慧。宗喀巴大师再次地引用经文来说明：为了要断除烦恼，就一定要了解空性。“真实”，就是诸法存在的究竟性。诸法分二：我和非我以外的一切存在法，即人和法。

第二、学习毗钵舍那之法分四：一、依止毗钵舍那资粮；二、毗钵舍那所有差别；三、修习毗钵舍那之法；四、由修习故毗钵舍那成就之量。今初

亲近无倒了达佛语宗要智者，听闻无垢清净经论，由闻思慧引发通达真实正见，是必不可少毗钵舍那正因资粮。若于实义无决定见，必不能生通达如所有性毗钵舍那故。又此正见，要依了义而善寻求，不依不了义，故须先知了不了义所有差别，乃能解悟了义经义。此若不依定量大辙解密意论，如同生盲又无导者而往险处，故当依止无倒释论。为当依止何等释论？谓佛世尊于多经续明了授记，能解深义圣教心藏，远离一切有无二边，曰：圣龙猛遍扬三处，应依彼论而求通达空性见解。

为了能够了解佛陀的究竟意趣，我们必须要去听闻无垢的清净大论典，透过闻思修来引发通达真实的空性正见，才能有办法生起缘空性的毗钵舍那。不了解空性，即使有毗钵舍那，也是没有办法生起通达空性的毗钵舍那的，所以发起通达空性的毗钵舍那之前，我们必须要了解空性。为了了解空性，我们要依赖了义经。在依赖了义经学习空性之前，我

们必须先了解什么是了义和不了义。为了明白何为了义、何为不了义，我们又须依赖大师们所著作的大论。如同盲人无向导指引，正走向非常危险的悬崖一样，我们必须依靠向导做自己的眼睛，才能从前方的险境脱离出来。佛在很多的经文里面都有授记，能够真正解说究竟空性意趣，远离一切有边和无边的人是圣龙树菩萨。所以我们应该要依止龙树菩萨著作的大论典，去寻求空性的见解。

此又分三：一、明了义不了义经；二、如何解释龙猛意趣；三、抉择空性正见之法。今初

诸欲通达真实性者，须依佛语。然诸佛语由种种机，意乐增上亦有种种，当依何等求深义耶？谓当依止了义佛语通达真实。若尔，何等名为了义，何等名为不了义耶？答：此就所诠安立。诠显胜义是名了义，诠显世俗应知即为不了义经。如《无尽慧经》云：「何等名为了义契经，何等名为不了义经？若有安立显示世俗，此等即名不了义经；若有安立显示胜义，此等即名了义契经。若有显示种种字句，此等即名不了义经；若有显示甚深难见、难可通达，此等是名了义契经。」

要了解空性的道理，就必须依赖于佛语。然而，佛随着众生不同的根器，而说了种种不同的法门，要如何从众多的法门当中，去分辨、取舍了义经和不了义经呢？宗喀巴大师答说：了义经和不了义经，最主要是以它们所诠的内涵而去作区别的。如果所诠的内涵是胜义谛，也即是不需要依赖其他诠释的究竟义、圆满义，这种经典就叫做了义经；如果所诠的内涵是世俗谛，是不究竟义，这种经典就叫做不了义经。

若由显示世俗成不了义，显示世俗其理云何？又由显示胜义而成了义，显示胜义复云何显？即彼经中明显宣说，如

彼经云：「若有由甚种种名言，宣说有我、有情、命者、养者、士夫、补特伽罗、意生、儒童、作者、受者，于无我中显似有我，此等名为不了义经。若有显示空性，无相、无愿、无作、无生、不生、无有情、无命者、无补特伽罗及无我等诸解脱门，此等是名了义契经。」此说开示无我及无生等，断绝戏论，是名了义；宣说我等是不了义。故亦应知无我无生等是为胜义，生等是世俗。《三摩地王经》云：「当知善逝宣说空，是为了义经差别，若说有情数取士，其法皆是不了义。」《中观光明论》云：「是故应知，唯说胜义是名了义，与此相违是不了义。」《入一切佛境智慧光明庄严经》云：「所有了义是名胜义。」《无尽慧经》说无生等是名了义，故定应知唯无生等说名胜义。故《中观理聚》及诸解释，应知如实宣说了义，以广抉择离生灭等一切戏论真胜义故。

那么不了义经是如何诠释世俗谛，了义经又是如何诠释胜义谛的呢？宗喀巴大师答说：我们所见到的一切法，以被自己看到而满足，在无寻无找当中，它们都是存在着的，有利害关系、有善恶、有因果作用等。如果不以被自己所看到而满足，去寻找它的作用却找不到，它完完全全没有以自己的力量而去形成自己的性质，也就是说无有自性，这就是诸法存在的最究竟性。每一法都有世俗谛和胜义谛，在无寻无找当中找到了世俗谛的作用，在有寻有找之后却找不到自性的存在，也就是说在它存在的究竟性中，并没有以自己的力量让自己存在，它的存在完全是依赖他者而有，由此知道了无有自性的胜义谛。同样的一法，可以从不同的角度去看待，佛解释诸法时绝对不会超越这两种角度而来解释。以世俗谛的角度来作解释的缘故，佛说了不了义经；以胜义谛的角度去解释诸法存在的究竟性时，佛说了了义经。

何故如是二种宣说，而名了义、不了义耶？谓由此义不能更于余引转，故名为了义或义定了。此义即是真实性义，过此已去不可引转，所抉择事到究竟故。诸余补特伽罗，除此不可引显余义，由其具足能成量故。如《中观光明论》云：「何等名为了义？谓有正量，依于胜义增上而说，此义除此，余人不能向余引故。」由此宣说之力，其不了义亦能了解，谓若此义不可如言而取，须引余义释其密意，或虽可如言而取，然彼非是究竟真实，除彼更须求彼真实，故非了义或义未了。

那么，什么叫做为了义、不了义呢？宗喀巴大师答说：当我们了解到一法内涵的究竟性时，就能完全彻底地看到它的存在性就是如此，这叫做为了义；如果了解到了这一法的内涵，但仍然无法知道它的究竟存在性，还必须要透过其他的理由去认知，这就叫做不了义。

有作是说，诸了义经是如实说，故若彼经宣说无生、无补特伽罗等应须执为全无有生、补特伽罗，若不尔者应非了义，以其言声非如实故。然不应理！如是说法大师，现见众多了义之经，遮生等时加胜义简别。若有一处已加简别，于未加者亦应例加，是共法故。又此即是彼法真实，岂能成立如是说者为非了义？若不尔者，总破生故，亦别破句，故不能立如是宣说了义之经。故经或论，若不就其前后所说总体之理，唯由其中少分语句不可如言而取义者，应知不坏为了义经。又若彼语纵可如言而取其义，然亦不成非不了义。

有人说，在了义经中讲到了无生、无补特伽罗、无有情、无寿、无命等等无我的内涵，因为是为了义的缘故，那么实际情况就是没有补特伽罗、没有寿者等了。难道补特伽罗等诸法真的都不存在吗？这样没有办法依照词面所诠释的内涵来安立的经典，为什么叫做为了义经呢？应该是非了义经才对。

宗喀巴大师答说：导师释迦牟尼佛在许多的了义经里面，讲到没有生、没有寿者、没有补特伽罗的时候，会多加一个简别，就是以胜义谛的角度来解释此法存在的究竟性是没有的，是无有胜义之生、无有胜义之补特伽罗。但这个简别并不是每一处都要加的，只要在一个地方加了简别，其他的地方我们都要以此类推来了解，因为这是共法。一般的写作方式就是这样的，只要是共同的话，只要讲一次就可以了，之后的每一个事物就不用再加简别了。了义经所诠释的内涵是胜义谛，也就是诸法最究竟的存在性，这怎么可能是非了义经呢？如果破除生等诸法自性，诠释胜义谛的经典不是了义经典，那么佛陀所说的教法里面就根本找不到了义经了。简别“没有”，是胜义上的没有、自性上的没有，并不是你以为的是什么都不存在，连名言都被破除了的没有。所以我们在看经典的时候，无论是经还是论，如果没有根据前后文相关的内容来了解到整体的大意，只是局部地、断章取义地用其中某一段话来解读经典的意思，那就没有办法了解到经典真正的内涵。

佛所说的经典里面，哪些是可以依照词面义来安立的，哪些是不可以依照词面义来安立的呢？这最主要是看，经典所诠释的内涵有没有与正理相违。如果与正理相违，就不应该依照词面义去安立。我们要知道，佛陀当时说法是依不同根器而说，为了善巧引导某个特定背景下的补特伽罗，在那样的因缘宣说的经文，称作不了义经，不可以用词面文字所表义来安立实际的状况。如果经文词面上所诠释的内涵与实际状况即正理没有相违，就被称作是了义经。

第二如何解释龙猛意趣。般若经等宣说诸法，皆无自性、无生灭等，其能无倒解释经者厥为龙猛。解彼意趣有何次第？答：佛护、清辨、月称、静命等大中观师，皆依圣天

为量，等同龙猛。故彼父子是余中观师所依根源，故诸先觉称彼二师名根本中观师，称诸余者名随持中观师。

同样都是佛所说的经文，有的可以用词面的意思来诠释，有的却不可以，了义、不了义的辨别最主要是靠正理，而不是说还要靠其他的经典来证明。否则我们会以为，要理解佛所说词面上的内涵是了义和不了义，须依靠龙树菩萨，好象龙树菩萨比佛陀还要厉害，那我们就错了。要这么说的话，龙树菩萨说得对与不对，又要靠谁来鉴别呢？还要再靠另外的经典吗？如果这样的话，就会变得无有止境，我们会永远找不到最根本的依据了。我们要辨别经文所诠释的内涵是否符合实际的时候，最主要是靠正理。而我们要理解正理，也必须要透过闻思经文来了解。那么，这个因果次序不是非常复杂了吗？

所以宗喀巴大师在此说道：不要马上草率地以自己的见解认为，哪一个经文可以按照词面意思去理解、哪一个经文不可以按照词面意思去理解。应该透过中观诸大论师们共同认许的大论典的学习，让自己的智慧慢慢增长，对二谛有了清楚的认知之后，再来以自己的智慧来判别了义、不了义经。这是以正理来作判断的，而不是依据某个经典来作判别的。如果我们在学习的时候，不去参考任何经论，仅凭自己的智慧是没有办法判别的。要了解佛陀最究竟的意趣—空性，我们就要参考龙树菩萨所著作的经典，因为龙树菩萨曾经被佛多次授记过，是大车轨师，是能够把甚深中观空性正见发扬广大的一位大师。为了能够了解龙树菩萨所解释的空性内涵，我们也可以参考佛护论师、清辨论师、月称菩萨、静命论师即寂护论师等大中观师所著作的论典，因为这些论典都是以龙树菩萨的大心子提婆菩萨也即圣天菩萨的著作为依据的。龙树菩萨和圣天菩萨父子，是一切中观师见解的来源。

又有一类先觉知识，作如是言：「就立名言而立名者，略于二类大中观师，谓于名言许外境者，名经部行中观师，及于名言不许外境者，名瑜伽行中观师。就立胜义亦立二名，谓许胜义谛现空双聚，名理成如幻，及许胜义谛唯于现境断绝戏论，名极无所住。」二中初者许是静命论师及莲华戒等，其如幻及极无所住之名，印度论师亦有许者。总其印、藏自许为中观之论师，虽亦略有如是许者，然仅抉择龙猛菩萨弟子之中大中观师，有何宗派，若诸细流谁能尽说。

有人以名言上是否有外境的角度，把中观师分为两类：认为在名言上有外境的中观师，叫做经部行中观师；在名言上不认许有外境的中观师，叫做瑜伽行中观师。以立胜义的角度来分，也有两类中观师：“许胜义谛现空双聚，名理成如幻”，在了解空性的同时也能够了解缘起，空性是非遮法，遮空的同时可以看到缘起；“许胜义谛唯于现境断绝戏论，名极无所住”，胜义谛并非是识的境，进入空性无意识。认许有外境的经部行中观师，如清辩论师等；不认许有外境的瑜伽行中观师，如静命论师及莲华戒等。认许现空双聚理成如幻及极无所住的论师，在印度也是有的，但能抉择龙树菩萨弟子之中大中观师有何宗派，能讲出详细差别者，几乎没有。

又其觉慧大译师云：「就胜义门所立二宗，是令愚者觉其希有。」此说极善，以彼所说，唯就理智比量所量之义为胜义谛。理智所量顺胜义谛故，假名胜义。《中观庄严论》及《光明论》俱宣说故。又诸余大中观师，亦不许唯以正理断除戏论便为胜义谛，故非善说。

胜义谛不一定要被现证空性的现量来了解，也可以被比量所知道。为什么呢？因为理智所量非常地相顺胜义谛。“理智”，就是观察诸法究竟性的智慧，被观察究竟性的智慧所知道的内涵，是最殊胜、最究竟的。通达空性的比量，就是观察诸法究竟性质的理智。所以通达空性比量的所量之义，“假

名胜义”。“胜义”中“胜”，是指被智者所见，凡夫不能见。“胜义”，唯有智者见到的内涵，是现证空性的智慧所了解到的内涵。比量所了解的内涵是胜义谛没错，因为其内涵实质与智者所了解的内涵是相同的，但并非是智者所见，所以假名为胜义。这不只是觉慧大译师有这样讲到，《中观庄严论》以及《光明论》，也都是这么解释的。有一些自称是大中观师的人，却不主张通达空性的比量能够了解空性，不承认通达空性的比量所知道的内涵是胜义谛，这并非是善说。

智军论师云：「圣父子所造中观论中，未明外境有无之理，其后清辩论师破唯识宗，于名言中建立许有外境之宗。次静命论师依瑜伽行教，于名言中说无外境，于胜义中说心无性，别立中观之理。故出二种中观论师，前者名为经部行中观师，后者名为瑜伽行中观师。」次第实尔，然月称论师虽于名言许外境有，然不随顺余宗门径，故不可名经部行者。如是有说同婆沙师，亦极非理。雪山聚中后宏教时，有诸智者于中观师安立二名，曰：应成师及自续师。此顺《明显句论》，非出杜撰。故就名言许不许外境定为二类，若就自心引发定解，胜义空性之正见，而立名亦定为应成自续之二。

智军论师有说到，在龙树父子所著作的中观论典里面，虽然没有很明显地说到有无外境的道理，但其后清辩论师在破除唯识宗的时候，于名言上建立了有外境。后来寂护论师依由瑜伽行教说无外境的同时，说胜义上心无有真实，别立中观之理，这跟唯识派说无外境是不一样的。所以许有无外境，如智军论师所说，是以中观见解演变的历史来讲。简单地把中观论师划分为经部行和瑜伽行，是不妥当的。以月称论师的见解来讲，认为在名言上是存在外境的，但月称论师并不是经部行中观论师，有人把月称论师称为是有部行中观论师，也是很荒谬的。把中观论师分为自续派和应成派，这

才是最正确的，这并非是宗喀巴大师自己杜撰出来的，而是依据《明显句论》所说。名言上有没有外境，这并不是中观论师见解上最根本的差别，最关键的差别只在无有真实的同时，有没有自相有没有自性。所有的中观论师都认许无有真实，只不过一派认为有自相、有自性，另一派认为无自相、无自性而已，这才区分出自续派和应成派。

若尔于此诸大论师应随谁行，而求圣者父子意趣？大依怙尊宗于月称论师派。又此教授，随行尊者之诸大先觉，亦于此派为所宗尚。月称论师于中观论诸解释中，唯见佛护论师圆满解释圣者意趣，以彼为本，更多采取清辩论师所有善说，略有非理亦为破除，而正解释圣者密意。彼二论师所有释论，解说圣者父子之论最为殊胜，故今当随行佛护论师、月称论师，抉择圣者所有密意。

那么，这么多大中观论师的著作，我们应该参考谁的著作，来了解龙树父子的究竟意趣呢？阿底峡尊者最主要是以月称论师的著作为主，宗喀巴大师在此也是依月称菩萨的中论解释，来解释龙树菩萨的空性意趣。而月称论师最主要是依佛护论师的论典来作解释的，他在著作前先参考了众多龙树菩萨大弟子的中观论典，视佛护论典最为殊胜。所以虽也采用了清辩论师的许多善说，但对清辩论师著作里面少数非理的部分作了破斥。佛护论师、月称菩萨的著作，是诠释龙树父子密义最殊胜的论典。因此，我们应当随行佛护论师和月称论师的意趣，来抉择圣者的所有密意。

第三、抉择空性正见之法分二：一、悟入真实义之次第；二、正抉择真实义。今初

何者名为所应现证实性涅槃及能证得涅槃之方便？其悟入真实又从何门而悟入耶？答：若内若外种种诸法，实非真实，现似真实，即此一切并诸习气永寂灭故，于一切种悉皆灭尽我、我所执，是为此中所应证得实性法身。

如何悟入真实之次第者，谓先当思惟生死过患，令意厌离，于彼生死生弃舍欲。次见若未永灭其因，则终不能得还灭果，便念何事为生死本。由求其本，便于萨迦耶见或曰无明，为受生死根本之理。须由至心引生定解，发生真实断彼欲乐。次见若灭萨迦耶见，必赖发生智慧通达无彼所执之我，故见必须破除其我。次依教理观察其我，有则有害，能成其无而获定解，是求解脱者，不容或少之方便。如是于我、我所无少自性获定见已，由修此义而得法身。

我们要如何现证空性达到涅槃？要从何门而悟入真实呢？

宗喀巴大师答说：我们看到内外种种诸法作用时，看似很真，好象是其自身形成的，但实际上并非如此。当我们把这种从自身而有的自性执着，以及执着所留下来的习气完全断除之后，就能够获得法身的功德。怎样去了解实际的状况是非由自力形成，是无有自性呢？首先，思惟生死的过患，令内心厌离轮回，生起想从生死轮转中脱离出来的出离心。为了能够解脱，就要去寻求解脱生死的根本。当我们去寻求生死根本时，会发现生死来自于业，业来自于烦恼，而烦恼来自于把一切缘取物看得太真实，以为是其本性具有好或坏的实性作用。一切的烦恼，都是来自于萨迦耶见或说无明，这就是生死的根本。我们透过大论典的依据，经由反复闻思修的力量，使内心发起定解，相信所看到的实际状况并非有如此的自性，并没有如此地真实。萨迦耶见或说无明的破除，必须要通过对空性的认知。在认知了空性之后，再以奢摩他、毗钵舍那来缘取空性，证得通达空性的奢摩他和毗钵舍那，才能够断除烦恼的根本。再加上菩提心的摄持，才有办法断除烦恼所留下来的习气—所知障，从而获得法身。所以，对空性的认知，是求解脱者不可缺少的唯一的解脱之门。

如《明显句论》云：「若诸烦恼业身作者及诸果报，此等一切皆非真实，然如寻香城等惑诸愚夫，实非真实实现真实相。又于此中何为真实，于真实义云何悟入耶？兹当宣说。由内外法不可得故，则于内外永尽一切种我、我所执，是为中真实性义。悟入真实者，慧见无余烦恼过，皆从萨迦耶见生，通达我为此缘境，故瑜伽师当灭我，此等应从《入中论》求。」又云：「修观行者，若于真实起悟入欲，而欲无余永断烦恼及诸过失，应如是观何者为此生死之本。彼若如是正观察已，则见生死以萨迦耶见而为其本。又见我是萨迦耶见所缘境界，由我不可得故，则能断除萨迦耶见。由断彼故，永断烦恼及诸过失。故于最初唯应于我谛审观察：何为我执所缘之境？何等名我？」

于是宗喀巴大师就引用了《明显句论》来说明，唯有透过对自性的认知，才有办法获得法身的道理。“无少自性”，就是连一点点的自性都不存在，一切的法都无有自性。

又于无量各别之法，佛说无量破除自性之理，然修观行者悟入之时，应略抉择修习我及我所悉无自性。此是《中论》第十八品之义，月称论师依佛护论师所说而建立。《入中论》说补特伽罗无我，亦即广释第十八品之义。若谓此中，岂非宣说悟入大乘真实之法，故唯灭尽我、我所执，非是所得真实性义。又唯抉择我及我所悉无自性，亦未抉择诸法无我，故名悟入真实之道不应正理。答曰：无过。于一切种永灭我、我所执，略有二种：一、若以烦恼更不生理而永断者，虽于小乘亦容共有，然由永断内外诸法戏论之相，皆无可得，即是法身。又若通达我无自性，于彼支分诸蕴，亦能灭除有自性执，譬如烧车则亦烧毁轮等支分。如《明显句论》云：「依缘假立，诸具无明颠倒执者，着为我事，即是能取五蕴为性，然所执我为有蕴相耶？为无蕴相耶？求解脱者当善观察。若一切种善观察已，求解脱者见无所得。故于

彼云『我性且非有，岂能有我所。』由我不可得故，则其我所我施設处亦极不可得，犹如烧车，其车支分亦为烧毁，全无所得。如是诸观行师，若时通达无我，尔时亦能通达蕴事我所皆无有我。此说于我达无性时，亦能通达我所诸蕴，无我、无性。《入中论》释云：「由缘色等自性成颠倒故，亦不能达补特伽罗无我，以于诸蕴施設我事而缘执故。如云乃至有蕴执，尔时有我执。」此说未达蕴无自性，不能通达补特伽罗无我性故。

有人问：光是断除我执以及我所执，这并不是大乘者真正想要追求的目标啊？《入中论》说到了人无我及解释了《中论》的第十八品，可是并没有讲到趣入大乘的真实法门法无我啊？

宗喀巴大师答第一问：灭尽我、我所执有二，如果只是讲到灭尽我、我所执的根本，那么这是大小乘共同的；而如果说到灭尽我、我所执所有的烦恼习气，也即必须完全遮止内外一切诸法真实有、自性有的戏论之相，这唯有法身才可以办到。如果你说的“灭尽我、我所执”是指灭尽我、我所执的根本，这样来解释《中论》第十八品或《入中论》，这是我不认许的。如果灭尽我、我所执的意思，是指灭尽我、我所执的随眠习气，这是我认许的。唯有法身，才能够断除我和我所执留下来的习气，断除一切内外诸法的戏论相。既然《中论》第十八品和《入中论》是为了法身而说，那你怎么能说“非是所得真实性义”呢？这是不成道理的。

宗喀巴大师答第二问：如果通达了人无我，就能自然去破除诸法的自性，等于是通达了法无我。就像车子被烧，轮胎等其他的支分也就被烧一样。同样的道理，因为兔子的角不存在，所以无需去想象兔子角的颜色、形状、大小等细节部分，也就是说既然不存在兔子的角，那么兔子角的形状和颜色等自然会被一并破除。又譬如，如果没有石女儿，也就

不会去怀疑石女儿有没有眼睛、有没有嘴巴了。换个角度来说，如果不了解法无我，也就不能通达人无我。只要法我执存在，人我执是不能够被破除的。

若即通达补特伽罗无自性慧，而是通达蕴无性慧，则有通达二种无我二种觉慧成一之过，法与补特伽罗二各别故，能达彼二无性二慧，亦应各别，如达瓶柱无常之慧。若即通达补特伽罗无自性慧，不能通达蕴无自性，则正通达补特伽罗无我之时，如何安立亦能通达蕴无自性耶？初问非许，当释后问。谓正通达补特伽罗无自性慧，虽不即执蕴无自性，然即由此慧不待余缘能引定智，决定诸蕴皆无自性，能断蕴上增益自性诸增益执。故说通达补特伽罗无自性时，亦能通达蕴无自性。如《佛护论》云：「属我所有名曰我所，若我且无，由无我故，何能更云此是我之所有？」譬如定知无石女儿，虽不即由此慧执云无彼耳等，然能断除计有耳等增益妄执。故若定知无真实我，则能灭除执彼眼等真实有故。

于是又有人问说：如果通达了人无我，就能够通达法无我，那不是变成说人无我与法无我是同一种智慧了？

宗喀巴大师答说：人无我和法无我的智慧，并非是同一个。但假如人无我与法无我的智慧是各别分开的话，那么通达人无我的智慧就不会知道法无我了。就像了解了瓶子无常的智慧，并没有办法了解柱子的无常，了解到瓶子空性的智慧，没有办法了解柱子的空性。假如是这样，那么了解了人的空性的智慧，也就不能够了解法的空性。但为什么说了了解了人无我的智慧，就等于是通达了法无我呢？因为你了解了人无我，只要用同样的理由缘在法上，自然就不需要透过其他多余添增的理由，就能够马上知道原来诸法都无有自性。所以有了人无我的智慧之后，再去看其他的法就能自然了解。这并不是说，人无我的智慧本身就是法无我的智慧，这二者是有差别的。就像知道没有石女儿，和知道没有石女儿

的耳朵，这是两个不同的智慧，可是如果我们知道了没有石女儿，不需要透过其他的因缘，就会决定知道没有石女儿的眼睛、没有石女儿的衣服等。同样的道理，如果我们了解了人无我，虽然在了解人无我的比量当中并不了解法无我，可是通达人无我的空正见可以不需要透过其他的理由，当它缘法的时候自然就能够了解到法无我。所以通达了人无我，也就是等于通达了法无我。

若尔自部说实宗，许补特伽罗为假有者，亦皆不许补特伽罗为胜义有，则彼诸师亦当通达眼等诸法皆无自性。若如是者，眼及苗等诸粗显法，彼等亦皆许为假有，亦应通达皆无自性。若谓实尔，违汝自许，应不更成苗等无实。善恶业道亦应建立于相续上，应许相续是无自性。如《显义论》云：「若同梦者，无十不善及布施等，则未睡时岂非同于已睡之时？」则中观师说彼如梦，无实之时应无驳难。故说实宗，说胜义世俗成与不成，与中观宗说世俗胜义成与不成极不相顺。故彼诸师世俗所许诸法，由中观师自量断之成胜义有，彼师许为胜义有者，中观义成世俗有，全无所违，应详辨别。又彼诸师所许假有补特伽罗与此论师所许假有补特伽罗，二名虽同，其义各异。以此论师说彼诸师，皆无通达补特伽罗无我见故。由未通达诸法无我，亦不能达补特伽罗无我义故。故此论师，许其乃至未舍诸蕴实有之宗，亦执补特伽罗实有，彼宗诸师未能通达补特伽罗胜义无故。

有人反驳说：自宗(1)有部、经部说实派也说到补特伽罗是假有，也都承认补特伽罗非胜义有。如果通达了补特伽罗非胜义有，岂非等于说，有部和经部也了解到了诸法无有自性的道理吗？

宗喀巴大师答说：有部、经部说实派主张的补特伽罗为假有，有他们自己的解释方式，不同于中观论师所说的假有的内涵。如果他们能够了解中观论师所承许的补特伽罗为假

有的内涵，那么他们就能够了解补特伽罗是无有自性。可是有部和经部的说实派论师，并不承许中观论师所说的假有义，否则，有部和经部说眼睛与苗等的诸法都是假有，就是了解无有自性的内涵了。然而，有部和经部并不觉得诸法是无有自性的，反而认为诸法是有自性和真实的。他们认为善因会生善果、恶因会生恶果，是因为善和恶都是真实的缘故。感果的因从哪里来？是从业而来，所以业是真实的。有部和经部就是这么来认为诸法是有自性的，不是以中观派论师解说假有的方式来主张假有的，我们不能把对假有的不同解释方式混为一谈。中观论师破除的真实有，被下部论师认为是最究竟性的存在；而下部论师认为最殊胜的胜义有，却被中观论师认为是世俗有。虽然名相是同一个，但内涵却是完全不同的。

第二、正抉择真实义分三：一、正明正理所破；二、破所破时应成能立以谁而破；三、依其能破于相续中生见之法。初又分三：一、必须善明所破之因相；二、遮遣余派未明所破而妄破除；三、自派明显所破之理。今初

譬如说此补特伽罗决定无有，必须先识其所无之补特伽罗，如是若说无我无性决定此义，亦须善知所无之我及其自性。若未现起所破总相，则其破彼亦难决定是无颠倒故。

《入行论》云：「未触假设事，非能取事无。」其所破之差别虽无边际，然于总摄所破根本而破除者，则能灭一切所破除。又若不从究竟微细所破枢要而灭除者，有所余存便堕有边耽着实事，终久不能解脱三有。若未了知所破量齐破太过者，失坏因果缘起次第，堕断灭边，即由彼见引入恶趣。故应善明所破为要。此未善明，决定发生或是常见或断见故。

讲到空性，是为了遮止自性，因为有自性不符合实际。我们只有先了解了空性，才有办法破除自性执着而证得空

性。如果不了解所要破的内涵，会有两种危险：一是没有真正破除该破除的，自性执着还在；二是把自性和存在混为一谈，在破除自性的同时也把存在给破除了，这样就会毁谤因果，认为一切都不存在。所以我们要好好地去了解所要破的内涵，不应该破得太多，也不应该破得太少。如果破得太少，自性执着还存在，仍然不会解脱三有；如果破得太多，就会堕于断边，会毁谤业果的存在。没有恰到好处地了解自性的边界，就有可能堕落于常边或者是断边，会有这种的危险。

第二、遮遣余派未明所破而妄破除分二：一、明所破义遮破太过；二、明所破义遮破太狭。初又分二：一、说其所欲；二、显其非理。今初

现自许为释中观义者，多作是言，就真实义，观察生等有无之理，从色乃至一切种智一切诸法，皆能破除。随许何法，若以正理而观察，皆无尘许能忍观察。由破一切有无四边，非有一法此不摄故。

又见真实之圣智，全不见有生灭系缚解脱等法，如彼所量应是真实，故无生等。设许生等为能忍否，观察实性正理观察，若能忍者，则有堪忍正理所观之事，应成实事；若不堪忍，则理所破义而云是有，如何应理？如是若许有生等为量成不成，若有量成不应正理，见实性智见无生故。若许由名言眼识等成者，彼是能成之量不应道理，彼等是量已被破故。如《三摩地王经》云：「眼、耳、鼻非量，舌、身、意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？」《入中论》云：「世间皆非量。」若虽无量成而许是有，既非自许亦非正理，故亦不成。

现今有许多自称中观师的人说，用观察空性的理智来观察诸法的存在性时，因为诸法不能被理智所堪忍，所以就被理智所破除了。“堪忍”的意思，就是去寻找这一法究竟性的

智慧，能够接受这一法的究竟自性存在，就是说这一法的确是自性存在。如果去观察诸法自性存在的时候，理智无法堪忍，就是诸法找不到自性。

被理智所堪忍和被理智所破除，意思是不同的，可是他们却不了解。如同不能被理智所看到，和没有被理智所看到，这两者是不一样的。没有被理智所看到，表示诸法真的是不存在，可是诸法并非是被理智看成了没有。把理智在观察当中不能看到诸法，理解成是诸法被理智所破除，这是错误的。一切的事情都不能够被理智所堪忍，理智的作用是用来观察有没有自性的，如果观察有没有自性的理智能够堪忍，此法就具自性了。诸法虽然不能够被理智所堪忍，却不代表说诸法都被理智所破除。

有人说，在《般若经》等许多诠释空性的经典里，说到了破除非有、非无、非有无、非非有无四边，一切都含摄在内，所以都无法言说，就破除了诸法存在的概念。看到真实义的圣者，在现证空性中，完全看不到生、灭、解脱生死等万法，可是圣者的智慧并没有任何的错误。如果有生、灭、解脱生死等万法，那就会被圣者的智慧所看到，可是圣者的智慧看不到，所以说万法都不存在。生、灭等世俗谛诸法，如果能够被正理所堪忍，就是有自性存在；如果不能被正理所堪忍，就被理智所破。在被理智所破的情况下，说诸法是存在的，这不应理。因为只要有一个正量，即与实际状况不颠倒的无我智慧，能够证明它的不存在或来破除它的存在，那么这一法就不应该存在，不应该是法。生、灭等世俗法能否被量所了解？如果能被量所了解，就与经典相违背。因为看到胜义谛的智者，在现证空性的智慧中，并没有看到生、灭等世俗法。如果说了解生、灭等的眼识、耳识，能够成彼世俗谛之量，这是不对的，因为有与无的正量并不是用名言识来作决定的。《三摩地王经》说：“眼耳鼻非量，

舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”《入中论》也说：“世间皆非量。”世间一切的名言识，都不是抉择有与无的正量。那要用什么来证明色法等的存在呢？

又若许生，非胜义许须世俗许，此亦非理。《入中论》云：「于实性时由何理，破自他生不应理，即由彼理于名言，非理汝生由何成？」此说由于胜义破生正理，于名言中亦能破故。又若不许从自他等四句而生，则于胜义观察四句，破除生时应不能破，以除彼等有余生故。若从四句随一而生，不许余三应从他生，此不应理。《入中论》云：「世间亦无从他生。」故破生时不应更加胜义简别，《明显句论》破加胜义简别语故。

此有一类虽于名言亦不许生等，余者则于名言许有，然彼一切皆作如是畅亮宣说：由诸正理，于诸法上破除自性，是此论师所宗无可疑赖，以双于二谛破自性故。如是无性复有何法，故于所破，冠加胜义简别语者，唯是中观自续师轨。

又说生虽非是胜义有，但却属于世俗有，这是不成道理的。如同《入中论》中所说：“于实性时由何理，破自他生不应理，即由彼理于名言，非理汝生由何成？”寻找之后找不到，你在名言当中如何说它是存在的呢？又有说，在观察胜义的时候，说到了并非是自生、他生、自他共生和无因而生。如果有生就应该是四种生之一，可是在观察胜义的时候，《中论》里面说到，无四生中任何一者，所以生也就不应该存在了。而且，在《入中论》里面，月称论师说到无他生时没有加胜义简别。加上胜义简别的，是自续派。可见，生、灭等一切法都是不存在的。《明显句论》在破除他生的时候，说到如果加了胜义简别就会与正理相违，而对胜义简别加以破除的。

自续派为什么会产生这种问题？如果每一法没有由自己的力量所现起的性质，自性就不存在，自性不存在就等于这一法不存在。所以无论是《中论》还是《般若经》，说到诸法无有自性的时候，以自续派的论师来看无有自性这句时，会多加一个胜义的简别，诸法无有胜义的自性，而不直接讲无有自性，这是中观自续派的师轨。

在《东敦格藏》这部论典里面，曾经指出：如果在名言识的境上此法是存在的，那我们就可以安立此法是存在的。那么，同样的道理，换成胜义识的角度，观察到不存在时，也应该安立此法是不存在的，否则就完全没有道理。如果说诸法不存在，那么，即使是在名言上也是不存在的。

以上，就是他派所说的观点。

第二、显其非理分二：一、显彼破坏中观不共胜法；二、显所设难皆非能破。初又分三：一、明中观胜法；二、彼如何破坏；三、诸中观师如何答彼。今初

如《六十正理论》云：「此善愿众生，集修福智粮，获得从福智，所出二殊胜。」由大乘行令所化机，于果位时获二胜事，谓胜法身及胜色身。此于道时须如前说方便般若，未单分离积集无量福智资粮。此复看待至心定解世俗因果，从如此因生如此果，胜利过患信因果系，即于尽所有性获得定解，及由至心定解诸法，皆无自性如微尘许，即于如所有获得定解。若无此二，则于双具方便智慧二分之一道，不能至心而修学故。如是果位能得二身之因，有赖根本抉择正见，道无错误。其抉择正见之法，即无间所说双于二谛获决定解，除中观师，任何补特伽罗皆见相违，无慧宣说无违之理。唯具深细贤明广大观慧中观智者，善巧方便达二谛，抉择令无相违气息能得诸佛究竟密意。由此因缘，于自大师及佛圣教，生起希有最大恭敬，发清净语，以大音声数数宣

告：「诸具慧者应知性空之空义，是缘起义，非作用空无事之义。」

大乘根器的众生，透过菩萨行，由福报和智慧两种资粮成就果位的时候，可以获得自利法身及他利色身。成办自利法身及他利色身最主要的因缘，来自于方便品及智慧品的资粮，也就是方便和般若。单方面一者的资粮，是没有办法成佛的。如果要成办方便品和智慧品资粮，我们要知道，方便品缘世俗谛，智慧品缘胜义谛，要对二谛的内涵生起定解，在世俗谛和胜义谛互相双运的情况下，才有办法使方便和智慧融汇贯通，一并修学，互相地摄持而非相违来修学。二资粮互相双运而来累积成佛因缘，它的所缘境—世俗谛和胜义谛不能相违，不是说有了世俗谛要否定胜义谛，或有了胜义谛就要否定世俗谛，即有了方便就要否定智慧，有了智慧就要否定方便，这完全不成道理。唯有具足深细贤明的广大观慧中观智者，才有办法去善巧通达二谛的内涵，抉择令无任何相违的气息，能够获得诸佛的究竟密意。所以，这些中观师，由如实了解和通达二谛无有相违、互相双运的甚深诸佛密意，而对导师和圣教生起非常强大的恭敬心，发清净语，以大音声数数宣告：具有智慧的人应该了解，所谓性空的空义是由缘起所产生的，空义就是缘起，缘起就是自性空，并非是没有作用的意思。

为什么会缘起？为什么这一法要依赖他者？因为他依靠自己的力量，没有办法形成自己的性质和产生作用，所以就会依赖他者而去形成自己的性质和作用。如果由自力本身可以产生自己的不共作用和性质，依赖他缘就没有道理了。之所以需要去依赖他者，就是因为自力所生起的自性不存在。缘起，就是没有自性的缘故。由无有自性，否定自性，就应该更加了解缘起，怎能去否定缘起不存在呢？怎么可以说一

切的生、灭法是不存在的呢？应该更加去坚定有缘起的生、灭法才对。

诸说实事自部智者，虽善修习众多明处，犹不能许中观正见。故于中观师作如是诤：一切法皆无自性自体空者，则系缚解脱、生死盘涅一切建立皆无立处。如《中论》云：「若此悉皆空，应无生无灭，则诸四圣谛，于汝皆应无。」此说若自性空，生灭四谛皆不应理。《回诤论》云：「设若一切法，皆非有自性，汝语亦无性，不能破自性。」此说诤论若语无性，则不堪能破除自性成立无性。若无自性则能生所生、能破能立之作用，皆不应理。

说实派论师们认为，中观的无有自性见解是不能被主张的，所以就对中观师作了毁谤。他们说：如果没有自己不共的性质，那怎么存在呢？如果一切法不是由它本身境上的力量而存在，难道是我们的意识想什么就有什么了吗？我们可以把善想成恶、把恶想成善，事实上善会变恶、恶会变善吗？不会的。我们能够把佛想成众生、把众生想成佛吗？也不可以啊。所以光靠想是不行的。善、恶本身有自己的不共自性，每一法都有它自己的独立性质，而且是从境上本身要存在，不是光靠意识去缘取的。如果仅是靠意识去缘取，想什么就是什么，那不等于就没有因果了？如果我们可以把苦谛想成灭谛、把集谛想成道谛，那四圣谛不也就不存在了吗？同理，既然可以把凡夫想成是圣者，那我们何必还要去苦苦追求圣者的果位呢？以此类推，那也没有生死、没有解脱了。所以，一切法不光是要靠意识去缘取，而是在境上本身也要独立存在。

你说没有自性就可破除自性，以我说实派的角度来看是错的。如果没有自性，你说“没有自性”这句话本身就没有自性，那和你在讲“这是瓶子”就没有什么两样。那你如何去破除“这是瓶子”、“这是柱子”的自性呢？没有办法。因为你讲的

“这是瓶子”和“这没有自性”两句话，它们两者都没有自己的性质，所以根本没有差别。所以你说无自性，要如何去破除自性呢？没有办法。

此是由觉破自性理，能破一切能作所作，故相辩诤。故实师与中观师，诤论二宗不共之事，唯诤性空可否安立生死涅槃一切建立，故无尘许自性自体，然能许可所生能生及破立等生死涅槃一切建立，是乃中观之胜法。如《中论》第二十四品云：「应成诸过失，于空不成过，汝破空成过，彼于我无过。若谁可有空，于彼一切成，若谁不许空，于彼皆不成。」此说于无性者，非但不犯「若一切皆空」等过，且于性空之宗，有生灭等，于自性非空之宗反皆不成。如《明显句论》云：「于我宗中，非但不犯所说众过，其四谛等一切建立且极应理。」为显此故，颂云：「若谁可有空」引文而释。又《中观论》第二十六品，显示十二缘起，顺转生起次第及逆转还灭之次第；第二十五品重破自性；第二十四观圣谛品，极广抉择，自性不空，其生灭等生死涅槃一切建立不成之理，及自性空，彼等一切可成之理。故应了知，持此品义遍一切品。故现自许讲中观义者，说无性中能生所生等一切因果，悉不得成，乃说实事之宗。

宗喀巴大师说：说实派的问题在于，把没有自性等同于没有作用。说实派和中观派两者的诤论焦点是：有没有自性，是否等于有没有作用？说实派认为，没有了自性就等于没有作用；中观师却认为，有了自性才没有作用。

如果有自性，那么因果就不需要互相依赖了。既然是由自己的力量去形成自己的性质，那就不需要依赖他力来产生，依他缘而转就毫无道理，果也不需要依赖因而有。如果是从境上自己产生，那么一切就不需要观待意识而有了。假如不需要观待意识而有，因就无法依赖果而说是果的因了。我们讲到某一物的因时，这个因必须要观待将来会出生的果

而说，现在的这个因，是将来某一个果的因。因时并没有果，这是依赖意识看待而有。比如我们说“这是苗的因”，可是如果没有苗，苗的因如何成立？所以不只是果从因产生，因也是依赖着果而来安立的。这种安立的作用不是从境上而有，如果是境上已有，那就不需要意识看待了。如果不需要意识看待，那么因如何去依赖着果而成立为此物之因呢？因为在种子成长为苗之前并没有苗，既然境上本身没有苗，又怎么说种子是苗的因呢？我们在讲苗的因时，是心意识看待将来会生苗，而去说它具有苗因的作用。这种作用是意识去看待产生的，并非是境上自己所形成的。

有了自性，那才不会有作用。如果它自己有本身的不共性，那就根本不需要去依赖因缘而产生。如果不需要依赖因缘而有，那么苦谛就不需要依赖着集谛而有，灭谛就不需要透过道谛而去成办了，这就等于否定了四圣谛。那么凡夫就永远是凡夫，不可能成为圣者，因为他本身在境上的性质就已经决定了，这个作用是不可由他缘来改变的。你所说的没有四圣谛、没有解脱等，其实只有了解了自性空，才不会有这样的过失。可是相反的，你却破除了无自性，认为是有自性，正因为你说了有自性，才会没有四圣谛、没有解脱等。而中观论师在说无自性的时候，就不会有上述的过失。任何一法，如果没有以自己的力量去形成自己的性质，那就必须要去看待他缘而来成立。如果有自己的性质，是由自己的力量去形成自己的作用，那就不需要依赖他缘而有了，而事实上这种不是缘起的法是不存在的。正因为是无有自性的缘故，所以就需要依赖缘起、依赖他力了。不只破除了自性，不会有你们说实派所说的过失，相反，正因为你们认为有自性，所以才会有这些过失。

中观论师以这种的狮子吼，来破除说实派的争论。我们去看两派的争论时，会发现一者比另一者更聪明，智慧真的是非常尖锐、不可思议。你们大家有没有这种感觉？

龙猛菩萨之所许，谓依如此如此因缘，生灭如此如此众果，即应依此因果建立而求性空及中道义。如第二十四品云：「若缘起所生，即说彼为空，即依他假设，亦即是中道。若非依缘起，是法全非有，故若非性空，全非有是法。」此说性空能遍缘起，莫故违说，凡因缘生定有自性。《回诤论》云：「若谁有此空，彼有一切义，若谁无空性，彼一切非有。诸说空缘起，中道为一义，无等第一语，敬礼如是佛。」《七十空性论》云：「由一切诸法，自性皆是空，诸法是缘起，无等如来说。」《六十正理论》云：「诸不许缘起，着我或世间，彼遭常无常，恶见等所劫。若有许缘起，诸法有自性，常等过于彼，如何能不生。若有许缘起，诸法如水月，非真非颠倒，彼非见能夺。」《出世赞》云：「戏论说众苦，自作及他作，俱作无因作，佛则说缘起。若法从缘起，佛即许是空，说法无自性，无等狮子吼。」此等唯说，由缘起因故自性空，故缘起义现为无性空性之义，即是龙猛菩萨不共之宗。

龙树菩萨是由缘起的关系而讲到了性空，是由缘起现性空，由性空现缘起。所以若了解了性空，怎么会去破除缘起生灭法呢？这极不应理。如《中论》第二十四品说：“若缘起所生，即说彼为空，即依他假设，亦即是中道。若非依缘起，是法全非有，故若非性空，全非有是法。”我们不能够说，凡是因缘而生就一定是有自性，这是不成道理的。宗喀巴大师在此引用了龙树菩萨著作的众多论文来加以证明。

若谓无性之空，是就中观自宗安立，而缘起因果之建立，于自宗中不善安立，便谓就他而假立者，非缘起义。如

云：「若谁可有空，于彼一切成。」此说何宗许无自性，即于彼宗生死涅槃一切缘起，皆应理故。若尔许空性宗生死涅槃如何成耶？答：一切诸法自性空者，是由依因缘生起之理，故说彼空，后当广释。故于此宗缘起成立，此成立故苦亦成立，苦依因缘缘起建立，若无缘起，苦不成故。若有苦谛，生苦之集，灭苦之灭，能灭之道，亦皆应理，故有四谛。若有四谛，则于四谛，知断证修亦皆成立。若有知等，则三宝等一切皆成。如《明显句论》云：「若于谁宗，有一切法皆自性空，即于彼宗如所宣说此等一切皆可得成。云何得成？答：我因缘起故说是空，故谁有空，即有缘起，谁有缘起，则四圣谛于彼应理。云何应理？答：谓由缘起故乃有苦谛，非无缘起，彼无性故即为性空。若有苦者，苦集苦灭趣苦灭道，皆可成立，故知苦、断集、证灭、修道，亦得成立。若有知苦谛等，则有诸圣果。若有诸果，住果亦成，若有住果，则有诸向。若有住果及向，即有僧宝。有诸圣谛，即有正法。若有正法及僧伽者，佛亦得成。是故三宝得成立，则世出世一切诸法差别证德一切皆成。诸法、非法及其果报，并其世间一切名言亦皆得成。故云：若谁可有空，于彼一切成。若谁无空则无缘起，故一切不成。」言成不成，应知是说彼等有无。又前引《回诤论》之诤，龙猛菩萨明显答云于无自性能作所作皆悉应理。《回诤论》云：「若法依缘起，即说彼为空，若法依缘起，即说无自性。」《自释》中云：「汝由未解诸法空义，故汝难云：汝语无性故，应不能破诸法自性。然此是说，诸缘起法即是空性，何以故？是无自性故。诸缘起法其性非有，无自性故。何故无性？待因缘故。若法有性，则无因缘亦应恒有，然非如是，故无自性，故说为空。如是我语亦是缘起，故无自性，无自性故，说空应理。如瓶、衣等，是缘起故，自性虽空，然能受取蜜水、乳糜，及能遮蔽风寒日曝，如是我语，是缘起故，虽无

自性，然能善成诸法无性。故说『汝语无自性故，不能破除一切法性』，皆悉不成。」此极显说若有自性，不待因缘，若待因缘，定无自性。顺行逆返及无性语，而能作为破立等事，由依因缘，染净诸法生灭缘起与无自性随顺和合，固不待言，即此缘起，为达无性最无上因，当知唯是中观智者所有胜法。

无有自性的空性，是中观应派自宗所安立的最究竟、最殊胜的见解，是由完全依赖他者的缘起内涵来安立的。下部论师于自宗中不能善巧地安立空性，而说到了另外意义上的空性，那并非真正的空性，也并非缘起义。

龙树菩萨说：“若谁可有空，于彼一切成。”只要是自性空，就可以非常合理地去观待他缘而形成任何一法并产生作用，生死、涅槃等一切法皆是缘起。有人问，为什么承认空性就能够成立生死、涅槃等所有法呢？于是宗喀巴大师就引用了诸多的论文来证明，因为无有自性，所以就需要依赖于缘起。因为依赖缘起，所以四圣谛、生死、涅槃等才有办法成立。“若有自性，不待因缘；若待因缘，定无自性。”

若执缘起生灭定有自性，破自性理而破生灭缘起，如天变成魔，于能如实得中观义作大障碍。故于诸法，若见无有尘许自性引生定解，则就自宗于因果系全无引生定解之处，须就他许。若就自宗于因果上善引定解，则于无性自宗全无定解之处，而于无性取密意者，应知未得中观正见。应于能得正见之因，净护所受净戒为本，多门策励积集资粮，净治罪障，亲近善士，勤求闻思。能于如是现空二事，双引定解者，至极少际，故极难得中观正见。《中论》二十四品密意说云：「由知诸劣慧，难达此深法，故于说正法，能仁心退舍。」《宝鬘论》云：「且此不净身，粗恶是现境，恒常而显现，若尚不住心，尔时此正法，无所住深细，非现最甚深，于心何易转？此法甚深故，知众生难悟，故能仁成佛，

欲舍不说法。」经论皆说极难通达，若不如是，仅于少数堪为定量之论，见说观察瓶等与自支分，以一异理抉择无性而起误解。便观瓶等于自支分嘴顶等中为是何事，若于彼中全无所得便起定解，谓瓶非有，次于观者亦如是观，则觉观者亦定非有，尔时观者且无所得，又由谁知瓶等为无。由是便谓非有非无，以相似理引颠倒解。若安立此为得正见，诚乃易事。故具慧者应于了义经及《中观》等清净释论所说空义即缘起义，中观智者所有胜法；尤于佛护论师、月称论师无余尽解，圣者父子所有密意，最微细处谓依缘起于无自性生定解法，及性空法现为因果之理，当生定解，他莫能转。

既然无有自性，那如何安立它存在，如何产生作用？这是最难理解之处，也是最殊胜、最深奥的法义。缘起之理，是能破除自性的唯一最殊胜、最究竟的正理。如果把缘起生灭执为有自性，或把破除自性理解成是破除缘起生灭，那就无药可救了。如果我们对无自性发生了定解，但是对因果缘起却没有产生真正的定解，那就意味着不了解空性；或者我们对因果生起了定解，可是却对无自性完全无法相信，这就表示不了解中观正见。

为了能够了解中观正见，我们要好好地持守戒体，以净戒为根本，多多的去积资净障，亲近善知识，反复听闻、思惟，才有机会去生起现空二事。所谓现空二事，就是由缘起生起性空，由性空生起缘起。

但是真正能够了解到缘起现性空、性空现缘起中观正见道理的人少之又少，只是属于有可能而已，非常难得。为什么缘起现性空、性空现缘起很难生起呢？我们以观察瓶子为例，从瓶子的顶部、中部和底部等来寻找瓶子在哪里时，都找不到瓶子。因为瓶口不是瓶子、瓶子的中部不是瓶子、瓶子的底部也不是瓶子等等。这时有很多的人会误以为，瓶子找不到，就是瓶子的空性，究竟上就是没有瓶子，但这是错

的。可是当我们说到没有瓶子的时候，必须要有一个正量来证明瓶子是没有的。那这个正量在哪里呢？于是就从观者的意识上去寻找，但观者的意识也是无法找到的，这就成了没有人能够知道瓶子是有还是没有。所以最后就说到，非有也非无，这种看似有理但却无理的颠倒见解。

要获得甚深的现空二事双运的正见，是非常困难的。因此智者应该依据着了义经，以及中观大论师所著作的大论典，来反复地思惟。为了能够了解龙树父子的意趣，在众多解释《中论》的著作当中，我们更应该去依据佛护论师和月称论师所著作的论典，才有办法从最微细的地方去生起定解，以性空来说明生起缘起的正见，由缘起来说明生起性空的正见，这才是正确之道。

第二彼说如何破此之理。如是龙猛菩萨之宗，谓诸法全无尘许自性，若由自性生死涅槃一切建立皆不得成。然此建立不可不有，其缚脱等一切建立皆当安立，故亦定须许无自性。然汝等说若一切法，皆无自性余复何有，破除缚脱及生灭等，不须更加胜义简别，即由破除自性正理而能破除，故于无性安立缚脱及生灭等，应当审思云何非破。若谓论师就名言许系缚解脱、生死涅槃一切建立，我于名言亦许彼等故无过失，此非应理。月称论师于名言中，亦许诸法全无自性，汝亦共许，若尔破除自性之理，于名言中亦须破彼自性故，又许破自性之理，能破系缚及解脱等，故于名言亦破系缚及解脱等，极为明显。总许无性与系缚解脱生灭等相违，则于性空之空，生死涅槃一切建立而应理者，随于二谛皆不得成，故汝破坏中观所有唯一胜法。若不许彼为相违者，许于所破全不简别，以破自性之理而破生灭系缚解脱等，全无正因。若以破自性之理而破因果，则无性中无生灭等，是与第二十四品「若此等皆空，应无生无灭，则诸四圣谛，于汝应皆无。」实事师宗所起诤论，及《回诤论》中「设若一切

法，皆非有自性，汝语亦无性，不能破自性。」**实事师宗所起诤论显然无别。若谓性空不空，其生灭等皆不得成，我俱不许性空不空，故无过失者，此定非论义。《明显句论》云：「其生灭等非但于我无不成过，其四谛等且极应理」，本论亦善分辨性空之宗，彼等皆成，不空之宗则皆不成。《入中论》云：「事空如像等，依缘非不许，如从空像等，能生彼相识，如是诸法空，然从空事生。」又以正理破缚脱等，非于胜义而能破除，须于世俗中破，然于名言破除生死涅槃一切建立之中观论师，诚为先所未有者。**

以龙树菩萨的宗见来讲，任何一法都没有丝毫的自性。因为如果有自性，就不会有缘起，要是没有缘起，那么生死、涅槃等就没有办法成立。只有建立无自性的道理，才能成立一切的生死、涅槃等。

可是没有办法了解中观正见的劣慧者你们却认为，如果没有自性，就是没有自己的不共性质，就等于没有这一法了，怎么还会有存在呢？而且你们在解释龙树菩萨论文的时候，不直接按照龙树菩萨词面上的内涵去作解释，而是多加了胜义简别，诠释成是无有胜义的自性。更荒谬的是，你们居然拿破除自性的缘起正理来破除无有自性，这真是荒谬极了。

有人说：在胜义当中虽然找不到自性，可是在名言当中自性是存在的，因为名言当中自性是存在的缘故，所以在名言当中一切的生死、涅槃等都是存在的。如果这样回答，就没有上述所说的种种过失了。

宗喀巴大师说：此非应理。因为月称论师在名言当中，非常明显地说了诸法完全无有自性。如果你说名言上有自性、有生死，那么请问破除自性的道理是否在名言上存在？如果在名言上存在破除自性的道理，也等于破除了生死、涅槃、解脱等，那么在名言上也就没有生死、涅槃、解脱等，

你有这种自相矛盾的问题。只要认为有自性，就没有办法安立二谛。如果你们认为二谛并不相违，那么对于所破就完全不要简别。破除自性的唯一道理就是缘起，可是缘起并没有破除生灭、系缚、解脱等。在破除自性的同时，又能破除生灭、系缚、解脱等的正因是找不到的。

还有人说：有了自性，生灭等皆不得成。没有了自性，生灭等也皆不得成。所以我不认为有自性，也不认为无有自性。有没有自性空，我都不主张。

宗喀巴大师说：这种说法并非是大论典的意趣。如同《明显句论》说到：“其生灭等非但于我无不成过，其四谛等且极应理。”我们通达了空性，不但不会破坏四圣谛，而且会使四圣谛的理由更为和顺、更有道理，所以主张自性空并没有过失。《入中论》也说到：“事空如像等，依缘非不许，如从空像等，能生彼相识，如是诸法空，然从空事生。”虽然诸法无有自性，可是在无有自性当中却产生种种的善恶、好坏等作用。

还有人说：因由正理来破除生死涅槃的时候，并非是在胜义当中破除，必须要在世俗谛当中来破除。所以是在世俗谛里面，或者说是在名言上破除生死涅槃。

宗喀巴大师回答说：这一种的说法，实在是前所未有的。

第三诸中观师如何答复。若诸法性空，生死涅槃所有因果不可安立，龙猛菩萨谓此诤论是中观师破他之过，今向自掷应遮回耳。《中论》二十四品云：「汝将自诸过，欲转为我过，如现乘马上，而自忘其马。若有见诸法，是由自性有；则汝见诸法，皆无有因缘。」又云：「若此不皆空，应无生无灭，则四圣谛等，于汝应皆无。」故谓若无自性，余更何有者，显然未分苗无自性与苗全无二者差别，亦未能分苗有自性与苗芽有。故谓若有必有自性，若无自性则谓断

无。若非尔者，何故说破自性正理，能破于有及生灭等。如是若时许有苗等，尔时便说有自性苗，若全无性，说断无者，定堕二边，与实事师全无差别。《四百论释》云：「如实事师，若时说有诸法，尔时即说是有自性；若时无性，尔时便说诸法一切永无，等同兔角，未出二边，故此所乐一切难成。」乃至未解月称论师所分，有无自性与有无法四者差别，定堕二边，不能通达中观深义。谓以若无自性则全无法，于性空之空，全无安立因果之处，故堕断边；若许有法，必许有性，则不能立因果如幻，实无自性，现似有性，故堕常边。若达一切法，本无自性如微尘许，不堕有边。如是则于苗等诸法，非由作用空而为无事，有力能作各各所作，引决定智，远离无边。

诸法无有自性，并不是代表生死涅槃所有因果不可安立。龙树菩萨在《回诤论》里面说到，说实派反驳中观师，有着相同的过失，因为你们不懂无自性和没有、有自性和有之间的差别。你们对我说的所有过失，不只不会伤害到我，反而你们会被自己抛出来的过失伤害到，就像一个人骑在马上却忘记了自己在骑马一样。

说实派的想法就是：有就是有自性、没有就是无自性。而实际上，这是完全颠倒的。因为有，才会无自性；无自性，不表示没有。

《显句论》中亦明了辨别无与无性，如云：「若汝立诸法皆无自性，如世尊说自所作业自受异熟，则彼一切皆为汝破，诽谤因果，故汝即是无见之主。」答曰：「我非无见，我是破除有无二边，光显能往般涅槃城无二之道。我亦非说断无诸业作者果等。若尔云何？谓善安立彼无自性。若无自性，能作、所作不应理故，过失仍在。此过非有，唯有自性不见作用故，唯无自性见有作用故。」此实事师谓若无自性以破自性理，即破从业生诸异熟，与许破自性理破因果者，

所许无别。若破因果即成断见之主，虽中观师与实事师共同许可，然中观师自不许为破除因果，而实事师觉破自性，亦定破因果，故说中观师为断无者或断见者。藏地自许中观师者，多许破自性理，能破因果，顺实事师，反说以理破坏因果是中观宗，而起胜解。又答诤云：「我非无见，是破有无二边显解脱道。」余文即明破有無理。其中说云：「我等非说无业果等。」是除无边，谓若许无业果等，则成无见者，然我不许尔。其次问云：「若尔云何」，答云：「安立或许彼业果等全无自性。」是遣有边。次云：「若无自性，能作、所作不应理故，过失仍在。」是实事师诤云：「汝虽说云，非是无见是说无性，然前设过，若无自性因果不成，尚未能断。」以于彼宗无性与无，二无差别，故如是诤。次答彼云：「因生果等，能作、所作于有自性不可成立，唯于无性彼等乃成。」

《显句论》非常清楚地辨别了没有和没有自性的差别。

《显句论》中实事师说：你(中观师)说无自性，如此世尊说的作业、因果都被你破除了，你就成为执邪见的首领。中观师回答：我不是主张什么都没有，我说的是，破除有自性和破除完全没有这二边，才能够往涅槃城，这是唯一的无二解脱之道。我所要破除的有，是破除自性有。我们不要认为没有自性就是没有作用，这是不成道理的，是有过失的。有自性存在，才不会产生作用；只有无自性，才会有作用。

虽然中观师与实事师都共同许可，破了因果即成断见。可是实事师认为，中观师是间接地破除因果，他们认为破除自性就等于破除因果，所以说中观师是断无者或断见者。在藏地，也有许多人自称是中观师，他们认为自性被破除后就破除了因果。“顺实事师”，跟实事师没有什么差别，反而还说以理破坏因果是中观宗，而起胜解。

我们要知道，经典里面所说的破有和破无的差别，要破的有是哪一个有？不破的是哪一个无？这一点要了解清楚。在此宗喀巴大师把说实派下部论师的诤论引用出来之后，透过《显句论》的论文，对应地来作了答复。

《四百论释》云：「我非说无事，是说缘起故。汝说有事耶？非，唯说缘起故。汝何所说？宣说缘起。何为缘起义？谓无自性义，即自性无生义、能生性如幻现、阳焰、影像，干闥婆城、化、梦果义，空无我义。」此显由许缘起，能除有事、无事二边之理。此由说缘起义是自性无生，故能除有实事论。显说能生如幻等果为缘起义，故能除无事论。言「有事」者略有二义，谓自性义及作用义。实事师之有事，是有自性义；无事论之事，是有作用义。除彼二执即破自性，显有因果如幻化故。

透过缘起的道理，来让我们入中道，能除有事、无事这二边。有事边的“事”和无事边的“事”要分开来理解，同样一个“事”字，所诠的内涵是不同的。当我们讲到“事”时，一是指自性或真实性；二是指具有作用。有事边的“事”，是指有自性、真实性；无事边的“事”，是指作用性，具有因果作用。一切的事物都是有为法，是存在的，并非没有，是有因果作用的，并非没有作用。破除了无事边，也就是破除了无作用的主张。除掉了没有因果法，也就正立了因果法。所以在破除诸法有自性存在的同时，还能够破除否定诸法的存在，破除了否定诸法的存在，也就等于建立了诸法的存在。在破除有事的同时，可以破除无事，在破除了自性之后，就会视因果等诸法如同幻化。

又《四百论释》云：「岂无缘过去境之念耶？谁云其无？我等非破缘起，如其所有即如是定解。论主已安立云，念谓于倒义，唯颠倒而生，故念所缘是过去事。若彼有性，其念由缘实有义故，亦可有性。若过去事全无自性，则缘彼

念亦应无性，故云颠倒亦善成立。言颠倒者，是无自性及缘起义，非是余义。事断无义非颠倒义。又过去事，非一切种全无所有，是所念故，见彼果故，亦非有性，应性常故，应可取故。」此说过去等事，既非全无，亦非有性，其颠倒虚妄义即缘起义，非无事义。故许诸法有自性者是实事论，或堕有边，非说唯有法者，即实事论及实有师。如是若说内外诸法，由作用空为无事者，是无事论，或堕无边，非说彼无性者即堕无边。

认为诸法有自性，才是堕落于有边，并非是一说到“有”，就是堕落在有边。同样的，说到没有因果、诸法没有作用的时候，才被叫做无事论，这才叫做堕落于无边，并不是讲到没有自性就等同于堕落无边。

若未如是分别全无与无自性，有性与有之差别，而于破除有无边时，但作是说：我非说无，是说非有，及非说有，是说非无者，纯相违语，非能略说中观深义。由破他时观察有无自性等而破，自亦现许彼二决断。而又许有俱非义故。随于何事观察自性，或有或无，于有无二，须能决断，若第三聚非彼所摄，理不应观自性有无，如同有说显色中有，问青中有或黄中有。如是能断自在有无决定者。须总于所知，能断有无决定。如于谛实，能断谛实一多决定者，须总于一多能得决定。能如是决断者，须能遮第三聚，故许有俱非之法，实属乱说。如《回诤论》云：「若违无自性，应是有自性。」如是许者，随于何法，皆不能遮第三聚法而得定数，唯怀疑惑，以于有无等决断一品，则于他品不决断故。若许于是非等，无第三聚者，则于有无亦相同故。然彼说者，是于《中观论》宣说非有非无之语所起误解。若许尔者，如不可说为有为无，亦不应说非有非无，俱于四句如是说故。

《中观论》云：「说有是执常，言无是断见，故于有无二，智者不应住。」然非仅说有无，是说诸法若有自性成常断

见，如《明显句论》解释前文执有执无，为有事无事见。其后又云：「何故若见有事无事成常断见耶？若有自性者，非无故应常，若先有现无，是故应成断。若说法由自性而有，性无可灭终不应无，故许有性应成常见。又先住时许法有性，如是后坏许为无故，应成断见。」此说若许由自性有则成常见，即先自性，若许后坏，则成无见，非说有与坏。

《佛护论》云：「言有言无成常断见者，是说彼法若有自性。」此等明显宣说常断之理。总若有说，无自性之空，非善妙空性，而破除者，谤《般若经》，由谤法故，当堕恶趣。若于无性虽起胜解，然说：「若无自性余更何有。」谤一切法毕竟非有，亦是堕于断见险处。如云：「若恶观其空，少慧受衰损。」《明显句论》云：「且于空性若谓一切非有者即成倒见。」如云：「若倒执此法，不智当失坏，谓彼当沉没，无见不净中。」设若不欲谤毁一切，尔时便云：

「此一切法现前可得，云何为空，故无性义非是空义，是则谤空。若如是谤，则作匮乏正法之业，定堕恶趣。」如《宝鬘论》云：「又若倒执此，愚者慢为智，谤法暴恶性，倒堕无间中。」

但是不了解“有”和“自性有”、“无”和“无自性”的差别的论师们，却如是说：在破除有、无边的时候，我并没有说无，是说非有；我并没有说有，只是说非无。

宗喀巴大师认为，这种文字游戏玩得太自相矛盾了。因为非有就是无，非无就是有。怎么能说“我并没有说无，是说非有；我并没有说有，只是说非无”呢？这是一种非常矛盾的说法。表明你对中观的深义完全没有了解，才会产生这种很奇怪的见解。

当我们讲到某个有法时，就只有这两条路，要么是有、要么是无，除了有和无以外，并没有第三者。同样的道理，在抉择自性有和自性无的时候，也是只有这两条路，没有其

他的第三句了。如果我们说有或没有看到某个东西，只有两个答案，不然就说不通了。比如，我们面前决定只有两种颜色，不是青色就是黄色，不是黄色就是青色，你不能说它是颜色，又非青、非黄。就像要么是一个、要么是多个，多是两者以上，既非一又非多个的法没有。

龙树菩萨在《回诤论》里面也说到：“若违无自性，应是有自性。”如果是否定了无自性，就应该是自性。不能跑出“并非无自性，也非有自性”这种荒谬的话来。(2)

既然你已经说了“非有”，那就等于否定了“有”，应该讲“无”才对，不能说还存在一个“非说无”。一旦你否定了“无自性”，你就是主张“有自性”的，你不可再说“我不说有自性”，不然就会与《回诤论》相违，你只能够从二者之中选择一者。

设谓我若先许诸法，后见无者可成无见，然我从本未许彼有，有何可断而成断见。「若先有现无，是故应成断。」说如此者，乃为断见。《明显句论》云：「诸瑜伽师达世俗谛唯无，知生全无自性，达彼空性是胜义相，不堕二边，若法现在无，尔时更何有，如是诸法自性，先未获得后亦非见为无。」此不应理，若断见中，皆须先许所断法者，则顺世等亦非先许前世后世及业果等，后乃谤无。本来不许彼等为有，亦应非断灭见故。「若先有现无，是故应成断」者，是实事师。若许诸法有自性者，决定当生常断二见，谓若许自性一切时中无转变者，应成常见。若许先有后时坏者，应成断见。故显自无先时有性执后时坏所成断见者，以自不许诸法有性如微尘许可成正因，非此能离一切断见。

有人反驳说：由无自性而说无有生灭等，这并非断见。所谓的断见，就是先主张某法的存在，之后再否定此法的存在，这才是真正的断见。我并非是一开始说有自性，后

来才说无自性的。我是一开始就说无自性无有生灭的，并不是事后才突然冒出来这样说，所以我并没有断见的过患。

宗喀巴大师答说：如果必须要先主张所断内容，然后再否定它的存在，这才称作叫断见，这是没有道理的。比如顺世派否认有前后世，他们是断见的持有者。按照你的逻辑，顺世派岂不是应该要先主张有前后世，然后再自己打自己的嘴巴否认有前后世的存在？可是顺世派从来没有承认过有前后世的存在。

如果认为诸法有自性，就一定会堕落于常边或断边。如果诸法有自性，那么请问这个法会不会改变？如果它从一开始就不会改变，那就是常法，这就堕落于常边；如果这个法会改变，一开始有，在第二刹那时就转变成了没有，就堕落于断边。因为所有的无常法，在第一刹那坏灭之后，还存在第二刹那续流的原因是，第一刹那与第二刹那的事物要有关连。可是如果有自性，那么第一刹那的事物和第二刹那的事物，之间就没有联系了，两者毫不相关，就像柱子坏了不会影响到瓶子一样。因为有自性，第二刹那并非是由第一刹那所产生，所以第一刹那坏灭时不会产生第二刹那的续流，也就是说如果第一刹那的事物一坏灭，续流也就中断了，就成了完全没有。这就意味着，一切无常法存在的时间只是一刹那而已，这样就等于是否定了一切的无常法。

中观论师就是以上述的逻辑，来找出实事师主张的矛盾，而来反驳实事师的。关于断见，有许多种不同的意思，如断除因果、前后世等，把有的说成了没有。产生各种断见，有不同的原因。这里所说的堕落断见的意义，是指把有视为自性有，因为把自性有和有混为一谈，所以把无有自性说成是没有，由此堕于断见。

其余不同说无因果断见之理，《明显句论》广说，谓断见者，许无因果及无后世。中观论师许彼无性，是立宗之差

别。又中观师由缘起因，说业果等皆无自性，诸无见者，不许业果等皆是缘起，故不以彼为因。是由未见现在有情，从其前世而来此世及从此世而往后世，以此因相说彼等无，故于因相差别极大。《明显句论》云：「有师难云，诸中观师与无见者全无差别。何以故？此说善、不善业，作者、果报、一切世间，皆自性空，诸无见者亦说彼无，故中观师与无见者全无差别。然非如是，诸中观师说有缘起，由缘起故说此世他世等一切无性。诸无见者非由如是，是缘起故，就性空门，达后世等是无实事。若尔云何？谓缘现世诸法行相自性，然未见彼从前世而来此世及从此世而往他世，谤无余世等同此世可缘之事。」若谓诸中观师与无见者，因虽不同，然达业果及前后世无性是同，此无性见则极相等。此亦不同，他许无性是毕竟无，于二谛中俱不许有。中观论师许世俗有业果等故。《明显句论》云：「若尔彼等亦于诸法无性，通达为无，由此见故，且有相等。答曰非有，中观论师许世俗有，彼等不许，故非相等。」此即显示若中观师，于世俗中不许业果等与顺世派见解相同。又与断见不同之理，论师未说，彼有所许我无所许。又未曾说彼等许无，我不说无是许非有；而许是说无性及立为缘起因，并于世俗许诸建立。

又有人说：中观师见解与顺世派断见，虽然生起的方式有所不同，可是两者的内涵和结论都是一样的啊，因为两者都认为业果无有自性、前后世无有自性。

宗喀巴大师说：这两者是不同的。中观师是在究竟性当中说业果无有自性、前后世无有自性，并没有在世俗谛层面上说没有业果、没有前后世。因果在究竟性当中去找是找不到的，所以于究竟性中不存在；可是因果在世俗谛中是存在的，这一点顺世派却这么不认为。如果中观师在世俗谛当中也不认为有业果存在，那么你就说对了。可是中观师在世俗

谛当中是承认有业果的，中观师认为无生、无灭、无有业果的无自性道理，与顺世派主张无有业果的内涵完全不同。

《明显句论》中，月称论师并没有讲“我非说有，我非说无”，好象你说有、无，我都不承认，有也非、无也非，什么都去遮挡，看起来很玄一样。并不是这样，月称论师说得很明确，非常肯定地说“没有自性”。没有自性的正因是缘起，而因为缘起的关系，所以世俗谛就能够被建立。

若谓业果等法皆无自性是极应理，然断见者亦说无彼，故许彼等无有自性。就无性分同中观师。此最不同，譬如于一窃财之贼，有人不知是彼所窃妄说彼窃，有人见是彼贼所窃，云是彼窃，如其二人说彼窃财，贼虽实窃，然一是妄语，一是实语，故不相同。如《明显句论》云：「若云事同。设无实事虽如是同，然证者异，故不相同。譬同于一盗，有非实知由非爱故，覆意倒说是此所窃，余见彼窃正为破除。其事虽无异，然由觉者异故，应说前人是说妄语，余是实语。若审观察，前者恶称有罪，余则不尔。如是此中，诸如实知诸法自法，了解宣说，与无见者非如实知诸法自性，同时知说，皆不相等。」此亦善破「有说了解无自性时，认为正理破业果等，遂于自宗不立因果，彼于世俗虽是邪行，然得无谬空品正见。」

是故空者，非作用所空之空，虽无自性，须可安立因果缘起。如《四百论释》云：「如是若有法，生时无所来，如是灭无去，于此定无性。若谓无性余更何有？答曰：若以染净为因，缘起为性，彼法则有。」此文明答：「若无自性余更何有。」佛护论师亦明分辨，有与有性善差别而答。二十二品释云：「外曰：设若无时，亦无因果及缘和合，余更何有，是故汝是说断无者。我非说无，唯汝所执时等有性，非应正理，然有彼等依缘假立。」此说是破如实事师，所许自

性不应正理，然有缘起，依缘假立。若能如是分辨有无与有无性，能遮无边颠倒分别，则于破除有性正理，不致发生破有错误。中观诸师答诸实事智者，其主要者即彼四门，故略宣说。

有人说：业果等法都无有自性，这是有道理的。但是断见者们也送到了没有业果，没有业果就等于没有自性，这就跟中观论师所说的业果等法无有自性是相同的。

宗喀巴大师说：这是不同的。断见者们所说的无有自性，是在否定了业果之后而去成立业果等法无有自性。他们只是很单纯地说，业果等法都没有，而说无有自性。中观师是在看到了业果等法无有自性之后，才以此理由安立说无有自性。好比一个人因为偷了别人的东西被叫做小偷，另一个人并没有偷别人的东西，但被人妄语说成是小偷。虽然两人都被称作是小偷，但是实际上却不相同，一个是真的，一个是假的。同样的，虽然中观师和断见者都说无有自性，但内涵却是不同的。

如果能够分别有和有自性的差别、无和无自性的差别，就不会发生上述堕于常边和断边的过失了。所以宗喀巴大师在此以四种的角度，来解释甚深的空性。

第二、显所设难皆非能破分四：一、观察堪不堪忍正理思择而为破除然不能破；二、观察由量成不成立而为破除然不能破；三、观察是否四句所生而为破除然不能破；四、观察有事无事等四句而为破除然不能破。今初

若于实义，如理观察色等诸法，为有为无生不生等，是名观察真实正理，及名观察究竟正理。我亦不许色等之生，堪忍以彼正理观察，故无应成实事之过。

这里的“正理”并非指正因，而是指正确无误的理智，就是观察色法等自性是否真实存在的智慧。所观察的内容，能够被理智接受、获得或说堪忍，就是有自性、具真实性。

可是这不是中观论师所主张的，因为理智去观察的时候，无法获得任何一法。比如，当我们生气的时候，会用手指指向自己或是他人，似乎自己或他人是能独立自主、真实存在着的，可以用手指指出来。可是当我们用理智去观察自、他的真实性时，却找不到。“我”不在我的头上、也不在我的脚上、并非是在我的眼上……，我们这样去寻找“我”的时候，被观察的“我”，没有办法真实地被理智获得或说堪忍。任何一法都是如此，不可以被理智所堪忍。

若彼不堪正理观察，理所破义，云何能有？此于不堪正理观察与理所破误为一事，有多人说：「观察实性正理虽破，然有生等。」此乃乱说，非我所许。堪不堪忍正理观察之义，谓以观察真实之理，有得无得。如《四百论释》云：

「我等欢察唯为寻求自性故。」是于色等，寻求有无生灭等性，即于色等寻求有无自性生灭，非以彼理寻求生灭。故说彼理名观实性，以彼观察有无真实生灭等故。若以彼理观察寻求，无有少分生等可得，名不忍观察，非唯彼理所未能得，便名彼破。若是有法须由彼成，彼所未成乃名彼破。色等生灭是由名言识所成立，色等虽有，非由理智所成，故彼未得如何名破。譬如眼识虽不得声，非眼能破。故生灭等，若有自性或真实有，则须由彼正理所得，以彼正理是于色等如理观察有无自性之生灭故。由如是理未得生等，能破自性或真实生灭，以有自性须彼所得，彼未得故。譬如若东方有瓶，其寻瓶者决定能得，若于东方寻瓶未得，彼虽能遮东方有瓶，然彼何能遮瓶是有。如是若有自性之生，则中观理决定能得，若寻求时彼未得生，由彼能破自体或自性之生，然生是有如何能破？如《四百论释》云：「故以正理如是观察，若根境识无有自性，则非性成，设若彼等由自性成，则以正理正观察时，如其安住，应极明了见有自性，然不可得

故成性空。又色声等诸世俗法，虽其是有，非观真实，或观有无自性正理之所成立，故正理观察不于彼转，此大论师曾数宣说。又以正理观察时，若以正理未能获得，便坏彼诸世俗法者，说是对于建立世俗未获善巧」。若观有无自性之理，能破彼等，则正理观察，于色受等诸世俗法亦极应转。然此论师之论中，于一切种毕竟破除，故说观察有无自性正理未得之义，即是正理破除之义者，是极漂流中观之外。

有人认为，不被理智所堪忍，就是被理智所破除。宗喀巴大师说：不被理智所堪忍，和被理智所破除，这是两个不同的道理，不能混为一谈。不被理智所堪忍，不代表就被理智所破除。比如我们在能被眼识所看到的范围，去寻找一个色法，如果这个色法存在，应该能被眼识所看到；如果眼识看不到这个色法，就说明这个色法不存在，也就是说眼识可以破除这个色法的存在。但如果所要找的色法不是在眼识所能看到的范围，虽不被眼识所堪忍，并不就代表被眼识所破。就像声音，不被眼识所看到，不代表说眼识破除了声音。同样的道理，理智去观察瓶子、柱子的自性真实性时，如果自性真实性是有的，就应该能被理智所看到。可是理智却看不到，所以自性真实性不被理智所堪忍，自性真实性就被理智所破除。因为自性真实性，是被理智所观察的内容。但理智观察的内容不是有没有色法，色法存在不存在，不是由理智来观察的，所以理智没有办法获得色法，不代表说色法能被理智所破除。

可是很多人错误地认为，观察色法自性的理智，没有办法看到色法自性的时候，在破除了色法自性存在的同时也一并破除了色法的存在。色法存不存在，不是由理智去观察的。理智观察的是色法的自性有没有存在，如果色法的自性存在，那么就被理智所获得，可是理智无法获得的缘故，所以色法的自性就被理智所破除。好比说用智慧去寻找东边有

没有瓶子，如果有的话，那么就被智慧所看到，可是智慧没有找到东边的瓶子，所以就破除了东边有瓶，不只是堪忍，还做了破除。可是智慧去破除东边有瓶的时候，并不是说破除了一切的瓶子，因为一切的瓶子，并非是这个要找东方瓶子的智慧所要观察的对象。同样的道理，理智去观察的并非是瓶子等色法有或没有，而是去观察色法的自性是否存在。如果理智所观察的内容不被理智所堪忍，那就是被理智所破除了。可是，如果是与理智观察的物件无关的内容，不被理智堪忍，并不叫做被理智所破除。

许多自称是中观师的论者认为，用观察生灭究竟性的理智，去观察生灭在哪里的时候，没有办法找到生灭，所以理智就破除了生灭。这是错乱之说，完全非是中观的意趣。因为理智要找的东西不是生灭的存在，而是生灭的自性是否存在。理智无法接受和堪忍的内容，并非都能被理智所破除。在这个细微难解处，时常都会产生错乱。为了避免错误的认识，宗喀巴大师在此引经据典作了诠释。

如是根本圣智，是未能见色等生灭，岂彼是见生灭等无。观察有无自性之理，亦是未能得生灭等，非是量定生灭等无，故未辨别诸不堪忍正理观察与正理所破。根本圣智未见生灭与见无生灭，观察有无自性理智未得生灭与得无生灭，混执为一。况现在人，即诸先觉亦有误解，故具慧者应细观察，善辨彼等。

圣者在根本定现证空性的时候，只是没有看到色法等的生灭性而已，并不是说看到了色法等的生灭没有。没有看到，和看到没有，这两者是不同的。同样的，以观察自性的理智来讲，它没有办法看到生灭，但并非说是由理智来决定生灭等是完全没有的，绝对不是如此。因为把没有办法被正理所堪忍，和正理所破，两者混为一谈，没有办法辨别的缘故，所以产生了上述的这些过患。根本圣智现证空性的智

慧，没有看到生灭，以及看到了生灭的没有，与理智未得生灭，以及得到了没有生灭，这是不可以混淆为一的。过去就有很多人如此混淆，更何况是现在的人呢？所以具慧者应当仔细观察，善辨彼等。

由是因缘我非是说，较胜义量诸名言识势力强大，及非是许诸名言识破胜义量。然汝若说观察真实之正理，观察名言色受等境，若彼未得即是彼理之所破者，非但不能破除于他，返以世间共许之量破彼破者。《入中论》云：「若世于汝无所损，应就世间而破此，汝先与此世间诤，我后当依有力者。」

我并不是说名言识比胜义识的力量大，也不是说名言识破除了胜义量。如果你认为理智观察名言色、受等境时，没有办法得到色等，就叫做破除了色等，实际上不只不能破除色等，反而还会被世间共许的名言识给破除，而否定了色等的破除，因为名言识可以去证明生灭等法的存在。无论你怎么诤论，要去破坏火或冰的自性，但只要你把手放入火里就会被烧、摆在冰上就会被冻，这是可以直接看到的事实。如果你所说从世间名言识的角度不被损害，那么我会按照你的意思，和你一起去破除生灭等世俗之法。但是，无论我们再怎么努力，都无法改变现实，火还是会有热的作用、冰还是会有冷的作用。所以，你先跟世间诤，诤得过的话，我会帮你；如果你诤不过，我会依赖着具有力量的世间共许名言识，来安立诸法的存在与否。

其释论云：「我为破除世间世俗住极艰辛，汝今当破世间世俗，设若世间于汝无损，我亦于汝当为助伴，然彼世间定能损汝。」此说「我为破除世间世俗住极艰辛」者，是说为净此眼识等错乱心故，及色尘等错乱境故，策励修道，不许彼是正理所破，是由修道所破之事。次言「汝今当破世间世俗」等者，是中观师破彼实有依他起性，彼云我亦以正理

破汝世俗出相同过。答曰：如我能破依他性，若汝能以正理破除世俗，我当于汝亦为助伴。此说若理能破，我亦不须为破彼故，修道难行是为所欲，故显正理非能破除诸世俗法。又说非但不能破除，若强破者反为世间共量所害。由名言识能害如是相似正理，故较彼等亦许力大。诸实事师以正理观察，破外境等世俗法时，仅是彼理未能获得，非彼能破。

宗喀巴大师在此，对《入中论释》中“我为破除世间世俗住极艰辛”这句话作解释。这句话很难解释，我并没有办法完全清楚地作解释。《现观庄严论》里说到，当我们的识清净的时候，境也会跟随着一起清净。同样的，这里也说到，净除了眼识等错乱心，能知的部分净除了之后，所知的境也会跟随着净除。所知的境如何净除？净除的意思又是什么？当我们看到色法时，会产生自性相的看法，这是识上所产生的错乱，也会代表境上有错乱，不然境上的错乱如何能净除？那么境上的错乱，和识上的错乱，又有什么不同呢？这个很难懂，我是不知道。但是经典上说：当识的错乱净除之后，境的错乱也会跟随着净除。所以错乱的眼识并非为正理所破，假如是正理所破，那就意味着没有了，只要任何一者被智慧所破，就是没有。可是被修道所破，却不一定是没有，比如烦恼可以被修道所破，但却不被正理所破，因为烦恼是存在的。烦恼是量所知，由量可以知道烦恼是存在的，烦恼并非正理所破，而是被修道所破。同样的道理，错乱的眼识并非为正理所破，而是被修道所破。所以要破除修道所破而非正理所破的法，想要依由正理来破除，非常地困难。因为它不是可以被正理破除的，可是我们却硬是要用正理来破除，这是相当困难的一件事情。

宗喀巴大师又对《入中论释》中，“汝今当破世间世俗”这句话来作解释。如同中观师破除了唯识派依他起的实有性一样，我要以正理去破除世俗上的生灭等法，因为它们有相

同的过失。如果你真的可以破除世俗所有的生灭，也就是说你把手放在火中而觉火不热，那么我们就破除了火是热的，也就是破除了名言上所说的作用，如果真的可以这样来破除，我绝对会站在你那一边的。但是实际上，它并非是正理所破，而是修道所破。像是错乱的眼识会有它错乱的作用，这个作用是确实存在的，这种错乱我们可以通过对治力来对治它，但是却没有办法透过智慧或理智来否定它的存在，不然会有相当的困难。不但破不了，反而会被世间共量所害。我们再怎么去想没有错乱的眼识，可实际上眼识还是错乱的；我们再怎么去想没有烦恼，可是烦恼仍然存在。你用你的理智一直坚持去破除它，但还是破不了，比起你这种羸弱理智的力量，我还是宁可相信世间名言识的力量较为强大。正理去观察的时候，只是没有办法获得世俗法而已，并不是以正理来破除。所以，正理未能获得和理智破除，是两个不同的意思，这一点我们要知道。

有说于名言中，不破色等之义，是依牧童等世人不破，观察实性正理能破。极不应理。具观慧者，是于观察实性正理能不能破而有疑惑，未由宗派改变心者，不能破除无所疑故。若观实性正理能破，须于名言而破除故。观察实性正理，非能破一切生者，月称论师明了宣说。

又有人说：在名言上，没有破除色等生灭法，是针对没有哲学思想、不懂宗义教理如牧童等对象而说的，可是由观察实性的正理，还是可以破除色等生灭法的。

宗喀巴大师说：极不应理！因为在此我们关于色等生灭法的破与不破，就是针对具有宗义思想的智慧者而言，就是在解说观察实性的正理会不会破除色等生灭法的疑惑，牧童等人不会有此破与不破的疑惑。再，如果被理智破除了此法的存在，这一法在名言上就不应该有。观察实性正理的理

智，没有办法破除一切法的生灭，这是月称论师非常明显地为我们宣说的。

《四百论释》云：「若此观察破一切生，显示有为皆无生者，尔时彼等不应如幻，应以石女儿等而为量度，然恐违犯无缘起过，故不顺彼喻，令如幻等，不违缘起。」言此观察者，谓观察真实之正理。言破一切生者，谓于所破不加简别，凡是有生，一切皆破。言石女儿等者，谓破一切生，如石女儿及兔角等，一切作用空成为无事。若如是者，恐犯断无缘起之过，故不同彼，永离一切作用功能，石女儿等之无生，当如幻等，破除实有或自性生。

宗喀巴大师在引用了《四百论释》之后再次作解释：如果被观察真实的正理所破，在破一切生的时候，是不需要加以简别的，但是如果一切生灭等法，都被观察真实的正理所破除，那就像是用破石女儿的存在一样，来破一切生。也就是说，如果破一切法的作用，如石女儿及兔角等完全没有，那就会犯下破除缘起的过失。所以我们并不是这样去破除生灭等的存在，说没有生灭的作用、没有生灭的功能等，而是说生灭等色法如同幻化一样，是以这种方式来破除它的实有性或自性生的。

又《四百论释》云：「设若眼等非有，何故建立眼等诸根业异熟体？我等岂破此异熟体。若破眼等彼何非破？我等观察唯为寻求自性故，我等于此破除有性诸法，非破眼等所作缘起业异熟体。彼可容有，故有所说异熟眼等。」此显然说，以诸正理齐此破除，齐此非破，如此辨别一处说已，余未说者，一切皆同，定须了知。故自寻求时，境上有性，正理能破，非破其有。说诸正理唯为寻求自性为胜，故彼正理，是为寻求自性有无。说正理破亦是破除自性之义，故当分辨彼二差别。

非但不破如斯业果，说中观师定须受许，即彼论后又云：「是故智者于世间义，莫以所说顺见真实正理观察，应当受许不可思议诸业异熟，如从变化起变化理，一切世间皆当受许。」如是自己建立二谛，若以抉择胜义之理，妨害自己所建立世俗，建立二谛自内相违，岂可称为安立二谛殊胜智者。若二建立无少相违，则以抉择胜义之理，破除世俗建立而成相违。《明显句论》云：「汝于胜义及世俗谛，不善巧故，则于一法以理观察，由非正理破坏其法，我善安立世俗谛故，住世间品。汝为破除一分世俗立余道理，我以余理而返破除，如世耆长，唯为破汝失世间法者，非破世俗。」此说唯破失坏世俗诸宗论师，不破世俗。若以观察实性之理，破坏世俗，说是不善安立二谛，故以正理破世俗色等，决定非此论师真意。总之，非唯中观论师，凡是自部印度诸宗，许有二谛建立者，虽可由他补特伽罗于自所立二谛建立出相违过，然彼自于所立二谛，许胜义理破世俗义，我敢断言定无一人。

透过《四百论释》我们可以知道，观察实性的正理所破除的是诸法的自性。什么该破？什么不该破？这里有明显说到，破除的是诸法自性的存在，不应破除诸法的存在。有和自性有，一定要分开；无和自性无，也一定要分开。以后看到其他经中说到有和没有，我们应该了知。是破除境上的自性，而不是破除境的存在。因为观察实性的理智，最主要是观察自性到底有没有存在，如果自性是存在的，就应该被理智所获取才对。唯一能证明自性存在的是正理，可是正理并没有办法去证明自性是存在的，所以自性就会被正理所破除。

但是对于业果等缘起的内涵，正理不只不能破除，而且更应该要去相信，因为中观师是由性空而说到了缘起。如果自己讲了胜义谛的同时却又破除了世俗谛，安立了世俗谛的

同时却又没有办法阐述胜义谛，如何能够无有相违地来安立二谛呢？建立世俗谛的同时，能够更相顺地安立胜义谛，这才是真正能够安立二谛殊胜的智者。在有部、经部、唯识、中观四部里面，每一部都说到了二谛的内涵，虽然下部论师会反驳中观论师所建立的二谛，上下部的论师会针对二谛的内涵来作争论，但是凡已建立二谛的安立者，绝对不可能由自宗建立的胜义谛，来破除自宗建立的世俗谛，没有一个人做过这样的事情。那我们为什么要这么愚蠢，要由胜义谛的建立而来破除世俗谛，或由世俗谛的建立而来破除胜义谛呢？这是没有道理的。

第二观察由量成不成立而为破除，然不能破。许有色等，非许量所未成要许量成。若尔论云「世间皆非量」，云何应理？此破世间眼等诸识于真实为量，非破于一切境为量。《入中论释》云：「如是思惟真实，唯诸圣者乃为定量，非诸非圣，为说世间诸违害故。」若观察真实许世间见亦为定量，故云：「设若世间是定量，世见真实圣何为，诸余圣道何所作，愚蒙是量亦非理。」释云：「若唯眼等能定真实，为证圣道力励持戒闻思修等应非有果，然非如是。」故云「世间皆非量，世无害真实。」《六十正理论释》云：「若见彼等有，则非见真实，故世尊谓眼耳鼻等皆非量。」引此等证，显然是于胜真实境破彼为量，非于余境。若不尔者，则说「若眼等识，于色声等名言义境是定量者，为见真实，不应更求圣道。」全无关系，等同说云「眼识见色为闻声故耳应无义。」

“观察由量成不成立而为破除然不能破”，这部分内容很深、比较繁乱。主要内容是：自续派以下的论师不认为自性有是可以破除的，他们认为正量可以证明自性是存在的。一切的现识无分别心，这里的分别和无分别，不是指爱恨亲疏

的那种有无分别，而是指不管以何种的根识去反映境的时候，不需要透过义共相，是以现量的方式去反映，这个叫做无分别心，也即现识。意识是透过义共相去反映境的，叫做分别心，如比量。以无分别心去反映某一法的时候，现识或说现量是不应有错的。既然现识没有错误，那么看到某一法，就可以证明自性有是存在的。比如了解瓶子的眼现识，在看到瓶子的时候不会有错，它是一种正量，它非是义共相的模糊影像存在，是直接看到瓶子的。如果这个看法上有错，那我们怎样才能证明瓶子的存在呢？以这个没有错误的正量去看瓶子的时候，就会看到瓶子的自性有，所以自性有是存在的，是可以被量所成立的。

但是应成派却认为，只要不是圣者现证空性的智慧，无论是根识无分别心还是意识分别心，都是被无明所污染的，反映出的所见境都是错乱的。所见境都是错乱识，但不一定是邪识。所执境上产生的错乱，才叫做邪识。应成派主张有色法等，有正量来证明色法等是存在的。于是有人就问到：如果你说有正量来证明色法等是存在的，可是论里面有说到“世间皆非量”，一切世间的名言识都并非是正量，那就无法证明世俗谛是存在的啊？宗喀巴大师回答说：“世间皆非量”的意思，是指意识、眼识、耳识、鼻识等一切世间的名言识，在看到世俗谛的时候，会看到生灭的自性有，这是错误的。如看到瓶子的眼识，看到瓶子是正确的；会看到瓶子的自性，这是错误的。执瓶眼识所执取的是瓶子而非瓶子的自性，这是正确的、是量；如果是执取瓶子的自性，那就是错的，这不叫执瓶眼识，而叫执瓶自性的识，这是邪识，也叫做颠倒识。这跟自续派以下论师的观点不同，自续派以下的论师认为：只要是以正确的眼识去看任何一法的时候，无论是从所看到的角度还是从所执取的角度而言，都是对的，没

有任何的错误。为了要破除这一点的缘故，所以说了“世间皆非量”，是说执取自性是错的。

《入中论释》里说，如果眼识看到了色法等的自性是正确的，那么就不需要学习圣道来破除烦恼了，因为烦恼的根本是来自于执着诸法有自性。既然实际的状况就是有自性，那又何必要去追求圣道来破除烦恼呢？

如果一切的名言识都不是量的话，那么《中论》就不需要多做解释了，可以直接说：“眼识见色为闻声故耳应无义。”说眼识是没有意义的、耳识是没有意义的……，这一切的识都是没有意义的，因为都是错误的。

若谓「为观色声等寻求圣道应无有义」是所乐许，由此岂能成所非欲。《四百论释》云：「若彼于此诸根识等增益为现，又许为量，极无系属。不欺诳识世见为量，然世尊说此识是有为故，是虚妄欺诳法，犹如幻事。」若是虚妄欺诳之法及如幻者，非不欺诳。以住此相之事，现余相故，若如是者，计执为量不应道理，余一切识皆成量故。总破眼等诸识是量，如何会解。

于是，反对派说：讲“眼识见色为闻声故耳应无义”，这句话也没有错啊。因为眼识、耳识等看到的生灭色法等，在圣道的时候是不会被看到的。圣道只需要看到胜义谛而不需要看到世俗谛，为求圣道现证空性的智慧而言，眼识、耳识这些世俗谛是没有意义的。这是我们非常乐意主张的内涵，你要如何来破我呢？这一派人引用《四百论释》说，世尊都说了，除了胜义谛，一切的世俗谛都是虚妄法，一切的名言识都是欺诳识，犹如幻化。既然是欺诳、错乱的，就不应该执取为量。错乱识不应成为能够证明某个事物存在的正量，所以我们不应该认为色法生灭等都是存在的，因为没有正量可以证明它的存在。你要怎么解释呢？

此与眼耳鼻等，皆非量等不同，是大疑处，故当详释。如是破诸识等是现及量者，是破分别师许，故当先述彼宗。如《四百论释》云：「此分别师全未熟悉世间义故，如诸愚童，最初唯应令练习彼，为显此故诘问观察。汝现云何，答谓现识。为何等识，谓离分别。分别为何，诸于境义增益名种，散动转想。五种根识由离彼故，于不可议境自相转，故名为现。」谓离分别无错乱识许为现识。无错乱者，谓于境自相如实而取，由五根现识量度自相，故色声等自相是彼五现识之所量。五识成量之处，亦即五境之自相也，然此论师如下所说，虽于名言亦不许有自性自相，岂许诸根识于自相为量。故此破除根识为量者，是破许彼等于五境自相为量。破除之理，即引世尊说彼诸识虚妄欺诳而破。由说欺诳破不欺诳即是破量，以不欺诳是量相故。欺诳之理即住此相之事，现为余相。谓色声等五境，实无自相，于诸根识现有自相，故说彼等于自相境非是正量。

宗喀巴大师说：量与非量所成的内容非常详实，我将会对此难题做详细的解说。

“此分别师全未熟悉世间义故”，这里的“分别师”是指推理者，是说在与实际状况不吻合的情况下，凭自己的想法来做推理和评论的宗义者，我们称之为分别师。

自续派以下的论师，对现识的定义有二：第一，远离分别，也即远离义共相。就是直接缘取事物，而非透过影像来缘取事物。就象我们用眼识去看某个物品时，是非常直接地看到，不是透过某一种影像去看到。可是当我们闭上眼睛用意识去缘取的时候，我们在前面奢摩他品时曾经讲到，所缘境是模糊的影像，叫做义共相，具有义共相的识我们称之为分别心。之所以称为分别，是因为并不是有什么就会被完完全全地看到，而是截取想要看到的某个部分。就像昨天的瓶子，今天已经不存在了，可是我们却可以透过昨天瓶子的义

共相，来看到昨天的瓶子。实际上它现在已经不存在了，是透过分别心的筛选或说挑选，而来缘取的。可是当现识去看境的时候却非如此，现识是直接去看的，境上有什么就完完全全能够看到什么，不是透过自己的筛选去看。所以有一种说法，说现识是愚蠢的，分别心是聪明的。第二，是无错乱识。无错乱的意思，是在所见境上不会有错乱，有什么就看到什么，非常地直接。换句话说，就是它看到什么就应该有什么，这叫做无错乱识。具有上述两种条件，就叫做现识。因为看到什么就是什么的缘故，当以现识去看任何事物的时候，就看到了事物的自相。如眼识看到了色法的自相；耳朵听到声音的同时，也知道了声音是从某一个地方而产生的，从而也就听到了声音的自性或自相等。在现识所听、所看的角度而言，是没有错误的，因为它是非常直接的，而不是透过筛选、挑选的方式去看到的。所以五种根识，针对于五境的自相而成为量。

宗喀巴大师在此说到，自宗佛护论师、月称论师说，在名言当中既没有自性也没有自相。也就是说自性和自相是完全不存在的，所以又怎么可能会说，根识等以看到自性的角度而言无有错误呢？这是不能答应的。世间皆非量的意思，是说以看到自性、自相的角度而言是错误的。破除眼识等为量之理，是世尊说一切识都是虚妄欺诳的，而来作破除。因为说了欺诳，所以就破不欺诳。以看到自性的角度而言是错误的，既然是错误的，就不能被证明它是存在的。一般所谓的正量非正量，最主要是看对于境而言，有没有欺诳、错误。无欺诳、无错误就是正量；有欺诳、有错误就是非正量。佛说一切的世间量都是虚妄欺诳识，这里的虚妄欺诳识，并不是否定一切世间量都非正量，而是以看到自性自相的角度而言。所以不能以现识看到自相自性，而来说自相自性的存在。欺诳的意思，就是所看到的和所存在的不相同。

看到有，却并非存在；实际上有的东西，在看到的时候，却又成了另外一回事。虽有色声等五境，然实际上无有自性，但是于诸根识现有自相。所以世尊说到了世间皆非量，世间量皆是虚妄欺诳的道理。

总此意趣，谓诸根识于五境自相非是正量，以待五境所现自相是欺诳故。五境实空无自相，现自相故，如现二月之识。其实事诸师，谓色声等若无自相自性，则说彼等空无一切作用功能而成无事，故若不于五境自相为现量，则于五境无成量之处。若于五境成量，亦许于彼自相成量。此论师谓，若有自相或有自性，则成实有，安立实境之量，虽须于自相为量，然境虚妄，故立此境之量不须于自相为量。《四百论释》云：「以世间见，遣真实见，亦非正理。彼唯于世间立为量故，彼所缘义亦是虚妄欺诳法故。」故破于自相为量，非须全破其是量。故非总破名言诸识为量。若不尔者，则说「不欺诳识世见为量」不应正理。一切名言识，破为量故。《明显句论》云：「故由如是四量，安立世间通达诸义。」与此建立现比教喻四量相违故。

自相是欺诳的，五境实空而无自相。会看到自相，如同二月之识。月亮实际上只有一个，如果看到有两个月亮，那这个看法就是错误的。同样的，没有自相却看到了有自相，这就表示看法错误。世间皆非量，是以这个意趣而来说的。

如果有某个正量来证明境的存在，那就要去证明五境具有自性或自相。假如五境不具有自性或自相，那就无法证明境是存在的。量成与不成，最主要的争论来自这里。

但是佛护论师和月称菩萨认为：如果有自相或有自性，就会变成真实存在了，因为有正量来证明。如果是真实有、自性有，那这些境都不应该是虚妄欺诳才对。然而五境是虚诳的，佛也说了五境虚妄欺诳，如同幻化。因为境是虚诳的缘故，所以我们虽然在看法上感到非常真实，但实际上却并

非如此。虽是正量，但在看法上产生了错误，这是没有矛盾的，如同《四百论释》中说到：“以世间见遣真实见，亦非正理。彼唯于世间立为量故，彼所缘义亦是虚妄欺诳法故。”以看到瓶子的眼识或现识来讲，虽然以看到瓶子自性的角度来讲是错误的，但是它本身是正量，因为它主要的境是瓶子，眼识所看到或所执取的瓶子是存在的。也就是说，虽然在看法上产生了错误，但是它所执的境没有错，是正量。不能说错了一个，就完全否定了其他。以执取瓶子的分别识或比量而言，它在看法上也是错误的，因为它在看法上会把瓶子的影像即义共相看成是瓶子，但实际上瓶子的义共相不是瓶子，因为瓶子的义共相不能够盛水，不具瓶子的作用。这个执瓶的比量或分别识，虽然把瓶子的义共相看成是瓶子，这是错误的，但是下部论师你们不会认为比量或分别识都不是正量吧？因为正量分现量和比量两者，不能说一切的正量都是现量啊，否则就违背经论了。虽然在看法上有错误，可是你们也认为在根本的所执境上没有错，而能够成立为正量。

以名言上来讲，我们不是说一切的现识都并非正量，不然一切的名言识就都不是正量了，如此就与经论相矛盾。

《明显句论》中说到“故由如是四量，安立世间通达诸义。”说到了由此建立四种的正量：了解现前分的现量；了解粗分隐蔽分的比量；了解细微隐蔽分的教量；为能了解现前分、粗分隐蔽分以及细微隐蔽分的喻量。如果一切的名言识都不是正量，那么就与这四种的正量完全相违了，因为你已经认为一切的名言识都非量了。

又破有性能量所量，不破缘起观待所立能量所量，即前论云：「此等皆是观待假立，若有能量乃有所量义，若有所量义乃有能量，能量所量非有自性。」故无翳等内外错乱因缘损害诸根识等，唯无明力错乱，执取实无自性现有性境，此不能害无倒名言。《入中论》云：「许妄见有二，根明有

过根。诸有过根识，望善根识倒，诸无损六根，所取世共证，就世为谛实，余就世立倒。」此说名言识境，待名言识各立二类，谓倒无倒内身所有损根因缘。《入中论释》云：「若诸翳膜黄眼等病，及食达都罗等，是为内有坏根因缘。」身外有者，如前论云：「由油水镜及空谷等发言说声，又由日光处时差别，正现前等，是为外有损根因缘。内虽未有损根因缘，由此诸缘而于影像谷响阳焰，亦成妄执水等因缘。如是幻师等所配咒药亦当了知。能损意者，谓前诸事及诸邪宗，诸似比量。」此说邪宗及诸似因，皆是损害意识因缘。又睡眠等，是损梦中意识因缘，故无明所执之境，如下当说虽于名言亦无，然由无明所作损害，非此所说违害因缘。

而且，在此要破的是有自性的能量所量，并不是要破除缘起观待的能量所量。如同《明显句论》说到：“此等皆是观待假立，若有能量乃有所量义，若有所量义乃有能量，能量所量非有自性。”

应成派说，以世间名言的角度来讲，有正、倒世俗两者。并没有两个月亮，也没有石女儿、兔子角。如果看到了两个月亮，或看到了石女儿，或看到了兔子角，那这个眼识就是属于以世间名言角度所说的倒世俗。而看到瓶子、柱子的眼识，是正世俗，因为以大家共许的名言角度来讲，瓶子、柱子是存在的。

可是，以世俗谛的名称来讲，有没有叫正世俗谛、倒世俗谛呢？没有。一切的世俗谛都是倒世俗，因为世俗谛的存在都是无有自性的，它所呈现的都不是真实的，似乎是从它那边自力而有，事实上却是完全依赖他力。

执着有自性，不能够破除世间名言共许下所安立的正世俗。因为世间名言安立的正、倒世俗，不是以有没有看到自性而来作分别的，而是以有没有内外错乱因缘而来安立的。

设作是念，若五根识，无余错乱因缘损害，便于名言为不错乱，则彼所现自相，于名言中亦应许有，然此师不许，故须许为错乱。若如是者，则此诸识为于名言安立色等之量，不应道理，以于名言色等亦错乱故。答曰：清辩论师许色等境于名言有自相之性，破唯识师于遍计执。由无自相之性，谓相无自性时，于遍计执设能计所计双关观察，若能遍计自性差别之名觉，许于名言无自相之性者，则谤依他起事，是显然许依他起性，于名言中有自相性。第二十五品《般若灯论》云：「若谓说色意言言说遍计执性皆为无者，是谤有事。毁谤意言及言说故。」《观禁大疏》云：「此文显示瑜伽诸师谓遍计执，由相无自性性，故说为无性。若于说色自性差别，意言分别言说名言能遍计性，谓由相无性性故无自性者，是谤世俗依他起事，不应道理。」此说名觉所摄依他，若于名言许相无性则成诽谤。其相无自性之相者，即是自相或名自性。唯识诸师说遍计执无彼自相，于依他起有彼自相故有自性。然从他生无自然性，说名无性，《解深密经》亦如是说。谓一切法皆无自性，是密意说。莲华戒论师云：「彼经显示三种无性所有密意，开显远离二边中道，故是树立了义之宗。」若于胜义增益依他有自性者，是遍计执，故彼非，有。由于名言依他起性有自相故，遣除损减，故许显示中道之义，故此论师亦于名言许有自相。《入中论释》云：「如于绳上蛇是遍计，于实蛇是圆成实。如是自性，若于缘起诸所作性依他起上是为遍计，于佛行境立为圆成，如是了知三性建立。次当解说经中密意：若经所说非实意，知不了义当引释。」谓《解深密经》立三自性是不了义。自宗之遍计，谓于依他执有自性，故于名言亦不许依他有自相之性。唯识诸师除遍计执，不许依他及圆成实相无自性。故许彼二，是有自相或有自性。正依《解深密经》，故

许彼二是胜义有。佛护论师月称论师，谓若有自相所成实体，则是实有，清辩论师等，唯尔不许是胜义有。

假如五种根识远离了内外一切错乱因缘，以世间名言的角度来说是不错乱的，它们确实是看到了自相，所以在名言当中应该安立有自相才对。宗喀巴大师说：中观应成派不承认这种说法。只要是非圣者现证空性的智慧，一切的识就都是错乱识。此人又反驳说：如果一切的现识是错乱的，那就不应该由此来安立色法生灭等，因为它本身就是错乱的。

于是，宗喀巴大师作了一个详细的解释：

自续派的清辩论师，在破除唯识派宗义的时候，建立了一个有自相和有自性的主张，唯识派认为遍计执是无自性、无自相的，所以这个遍计执无自相之性被清辩论师所破除。清辩论师说，如果遍计执是无有自性、无有自相的话，从遍计执的能计和所计无论怎么去观察，在名言当中都没有自相，那么就等于毁谤了依他起的存在。从这一点我们可以很明显地看到，清辩论师基本上是主张，依他起性在名言当中是有自性、有自相的。在《般若灯论》和《观禁大疏》中，清辩论师非常明显地说到，如果能取的声音、能诠的识等都没有自相，如何去取、如何去诠释呢？这就等于是间接毁谤了依他起的存在。

可是唯识派却不这样认为，唯识诸师依由三法性而说了三种的无性：依由依他起而说无生性，一切的依他起是缘他而生，不是由自力所产生，所以是无自然性，无自生性；依由遍计执而说无自性；依由圆成实而说无实性。《解深密经》在解释《般若经》中“一切法皆无自性”时，说这是佛善巧引导而说，事实上佛并不是说一切法皆无有自性，因为依他起和圆成实是有自性的，只有遍计执没有自性、没有自相。

唯识派所许遍计执无自相、无自性的宗义，被清辩论师给破除了。如果遍计执无有自相、无有自性，那就等于诽谤了依他起。因为法我就是遍计执，要遮挡的遍计执像法我，如果遍计执是无有自相、无有自性，那么能取的法我执也应该无有自相、无有自性了。而法我执是依他起，你又说依他起有自相，所以遍计执就是有自性、有自相的。清辩论师是以唯识派这种的内部矛盾，而来作破除的。

清辩论师的主张：什么是遍计执？就是缘依他起是真实有、胜义有的执着，就像色法等是真实有的执着叫遍计执。实际上色法等并非真实有、胜义有，遮止真实有、胜义有的法无我，叫做圆成实。空依有法，就是依他起。依他起、遍计执、圆成实三法性，是唯识、自续和应成派所共同使用的名称。依他起是有自性、有自相的，如果认为依他起无有自性、无有自相，就会堕于断边，这部分被遣除；如果依他起是胜义，就会破除落于常边。由此而说了中道之义。所以清辩论师认许在名言中有自相，他也说到了《解深密经》是依由三法性解说三种无性，由此而来解释《般若经》的究竟意趣的，但他却认为《解深密经》的解释其实并非真正圆满的。

应成派的遍计执，是依他起有自性的执着；在名言上不认为依他起有自性或有自相；圆成实就是依他起无自性或无自相。

唯识派认为依他起和圆成实是有自性、有自相的，也是真实有、胜义有。清辩论师却不这样认为，他认为并非真实有，可却是自性有。佛护论师和月称论师认为，如果是真实有或胜义有，那就一定是自性有，换句话说只要是自性有，就一定是真实有、胜义有。这是唯识、自续和应成三大派之间的不同点。

又唯识师云：「一一极微非根识境，不显现故，众多积聚亦非彼境，无实体故，如现二月。」《分别炽然论》答云：「若成未积单位极微非诸根境，是成已成。」答后难云：「若以积聚一种极微为宗，说此非因，无实体故，而立因者，其因是他不极成，谓一种类极微体性，彼彼皆有益境功用，故彼皆为境体支分。于极微尘生起现似积相之觉，从其积聚一类极微而成瓶等，我等亦许彼为实有，犹如极微，何以故，犹如极微亦是八微积聚为体，许其实有，故和合体所有瓶等，亦是实有，单不可成。」此说积聚一一极微皆是根识之因，复是实有。

现在又引用清辩论师所著作的《分别炽然论》文，针对唯识派的主张作反驳，来安立一切法有自性、有自相。清辩论师认为，能够积聚和合体的个别细微的微尘，都是根识的所缘缘，叫做根识之因，也是实质有。这里的“实有”，不是真实有的意思，也不是指胜义有，而是实质有即取有的意思。因为清辩论师已经说了，诸法皆无实有。

又许彼是微尘究竟，故许无分极微是所缘缘。是故根识，若无前说内外乱缘之所损害，许为无乱，许于名言是所缘缘，与经部同。

“无分极微是所缘缘”，因为太细微了，超越了我们现识所能观察的范围，无法用肉眼去区分或划分。

东吞·章嘉仁波切曾经说过：一切的中观论师都说了无有真实，不可能主张有无方分的法。清辩论师并不主张有所谓的方分极细微微尘，他认为一切的根识、现识，只要远离了内外一切错乱的因缘，就叫做无错乱。这部分现识的安立，与经部相同，因为经部也说到只要是现识即是无乱识。

《入中论释》云：「有说经部师宗说为胜义，中观诸师即许彼法而为世俗。当知此说是未了知中论真实。有说婆沙诸师所说胜义，中观诸师许为世俗，此亦未知论之真实。说

出世法与世间法而相同等，不应理故。故诸智者决定当知此宗非共，此显彼诸部宗，不共假立无有方分能所取等，虽于名言亦不受许。」《四百论释》云：「自部诸师如胜论师，许实极微不应正理。」此说不许无分极微。前二部师许为胜义，中观诸师虽于世俗且不许者，谓无方分等事，非说彼二所许实法，中观诸师于世俗中皆悉不许，如色声等彼许实有，中观诸师许为世俗。

为了反驳清辩论师的上述理论，宗喀巴大师引用了应成派论文，因为应成派不认为有实质有的细微的微尘存在。

有部、经部师认为是胜义有，“中观诸师许为世俗”，“中观诸师”指的是自续派。“当知此说是未了知中论真实。说出世法与世间法而相同等，不应理故。”有部、经部师认为是胜义有，中观诸师连世俗上都不主张的内容，是有部、经部主张的无方分微尘，是指无法用眼睛去分别的极细微的实质有的微尘，不是真正的无方分。中观论师都不应该去主张的，因为一切的中观论师都是主张有方分的，没有任何一个中观论师会主张无方分的法。凡是有部和经部认为是胜义的法，不是完全都被中观诸师不安立为世俗，就像色法、声音等就是世俗谛；也不是完全都安立为世俗，就像无方分等。

《四百论释》就诸根微尘积聚位，破许一一根识因。又即诸根与诸微尘，若即若离皆不得成。故依彼假立为识所依。如是诸境亦依他立而为假有，是根识境。此许诸识是假现，诸境是真现，故此论师与清辩论师虽二同许诸外境义，然其安立根境道理，极不相同。前破根识于自相境为量之时，说「住余相事现余相故」，谓色声等境，于根识前现似有自相，然如所现，虽于名言亦定非有，故此论师虽于名言亦许诸识皆是错乱。然诸根识于名言中，是能立色声等境之量，无不应理。

清辩论师认为诸识是假现，诸境是真现。这里的“真现”，是实质有。从这一点，我们可以知道，佛护论师、月称论师以及清辩论师，也就是应成与自续两大派，都共同主张有外境。可是如何由境来安立根识，说法不同。

佛护论师和月称论师在根识的安立上，与清辩论师不同之处是：我们去看境的时候，会看到境的自相或者说以自己的方式呈现，但是实际上却并非如此，所以叫做“住余相事现余相故”，也就是说实际情况是这样，可是所呈现的却又是另外一回事，所在和所现是不同的。佛护论师和月称论师认为，除了圣者现证空性的智慧，名言上一切的识都是错乱识。虽然是错乱的，但这些根识于名言中能够安立色、声等境的正量，这都是有理的。

立彼诸识错乱之因，谓如所现无自相义，此乃观察有无自相之理智所能成立，非名言量之所能成，故待名言量，非为错乱。现第二月及现影像等诸识，如所现义无第二月及本质等不待理智，即名言量便能成立。故此诸识与前诸识为正倒世俗之差别，亦皆应理。

因为我们看到了自相的存在，不是以名言根识或现识去作区别的，而是由观察有无自性的理智去做决断的。以世间共许的名言角度而言，它并没有错乱的因缘。能够找出错乱因缘的是理智，是否错乱是要通过理智来了解的，并非是由名言识去了解。比如，以看到瓶子的眼识来讲，它执取的境不是瓶子有没有自性、自相，它所执取的境就是瓶子而已。如同眼识执取瓶子，瓶子是存在的，从世间共许的名言识所执取的作用来讲，这是没有错误的。虽然它在看法上产生了错误，把瓶子的没有自性看成了有自性，但这种错误不是从名言上能够找出来的，而是要透过理智的角度去看，才会找到

错误。以世间人共许的角度而言，分正倒二世俗，但实际上并没有正倒二世俗，最主要的原因也是如此。

当我们看到了两个月亮，以及看到了从镜子里反射出来的自己的脸等，能够了知这些都是虚幻的，不是真实的，这通过用名言识就可以了解到，不需要透过理智就能够找出它的错误。所以有一些的错误，即使是透过名言识也可知道；而有一些的错误，却不可以从名言识的角度来了知。这就是从名言识的角度，有分正、倒世俗差别的原因。

若谓由依理智及名言量，通达错乱虽有差别，然如实无现似本质等义，如是亦无现似自相之义。如有自相所空之色等，如是亦有本质所空诸影像等，是故诸识看待通常之名言觉是倒非倒悉无差别。

有人反驳说：由理智看到自相与由名言识看到自相虽然有差别，但在内涵上是一样的啊。镜子里反射出来的自己面孔的影像，并不是自己的面孔，这与实际上并没有自相但看似有自相的道理是一样的。再说，虽然没有自相但却会呈现自相的色法等，虽然没有面孔的本质但却有面孔的影像，从这个角度来说也是一样的。所以以名言的角度来讲，并没有所谓的正、倒世俗，因为都是一样的啊。

若尔反问，自相之体与现似本质之义，于名言中二者同无，色等像等于名言中二者同有。则《入中论释》云：「缘起影像及谷响等略为虚妄，具无明者亦可现见，然青等色及心受等略现谛实，其真自性具无明者一切不现，是故此性与于世俗现虚妄者非世俗谛。」安立青等为世俗谛，不立像等为世俗谛，如此差别不应道理。当有何答。

宗喀巴大师说：没有自性和没有面孔的影像，虽然两者都是没有，但这两者都是能够被看到的。你的这种反问，《入中论释》其实已经回答了。世间人随着无明而转的缘故，没有办法相信青色等没有自性，因为他没有学习过空性的内涵，

他不了解实际的状况是如何，他没有用理智去作观察。然而，世间人可以非常明确地知道，从镜子中反射出的面孔，并非是自己的脸。所以世间，人以世俗的角度，会认为青色等是谛实有，是真实无误的；但世间人不会安立自己面孔的影像就是自己的脸，因为他知道在世间角度来讲这也是虚妄的。于是，宗喀巴大师反问道：难道世间人的这种差别都可以不理睬吗，你要怎么回复我？

若谓此二，于名言识虽同显现，然影像等由世间识能达为妄，故不立为世间俗谛，青等虽妄，然其为妄由世间识不能证知，故安立为世间俗谛。如彼二境待名言识谛妄应理，如是二心待名言识，是倒非倒亦应正理。若谓待名言识既不颠倒，于名言中错乱相违。若于名言说为错乱，错乱之名言与待何识立不颠倒名言之识，二者是一，则犯相违，然彼二种名言各别，有何相违。谓以正理破除色等有自性体时，非就胜义，须就名言，于此名言识，则诸根识皆是错乱，除此所余，于诸通常名言识则非错乱，故不相违。譬如世间言说中，说几人有及几人无，说云几者，其语虽一，然所有之几与所无之几，不立为同。

他人回答说：在名言当中，虽然无有自性但是会看到有自性的色法，就好比影像虽非是面孔，但是却可以看到像似面孔的影像。你说以世间的角度来讲，我们的确不知道青色有没有自性，但我们却可以知道，镜中反射出来的脸的影像并非是我们的脸。所以由世间的角度可以分正、倒世俗二者，并不是不可分的。也就是说，青色等在名言识可以被安立，那么这个名言识应该是不颠倒识，并非是邪识。可是，既然你说名言识不是邪识，是不颠倒识，那你又说它是错乱识，这不是犯相违吗？

宗喀巴大师答说：说名言识是不颠倒识和错乱识，如果是从同一个角度来解说，那当然是相违的；但如果是以不同的角

度来解释，那就没有相违了。如同之前所说看到色法的眼识，以看到色法的角度来讲它是没有错的，所以我们说不颠倒，而且这也是名言识最主要的一个作用，因为没有颠倒的缘故，所以它是不颠倒识。可是在它的看法上，却产生了错误，这是由理智来知道的，是以不同的角度来解释的。就象我们说世间人，有一些人是存在的，有一些人是不存在的，有一些人拥有某些东西，有一些人却不拥有某些东西。我们要知道存在与不存在的分别是哪些人，拥有与不拥有的东西分别是什么，是站在不同的时间、不同的角度而言的，这样就不相违了。以看自相的角度来讲，我们并非说不颠倒，我们看到自相是错误的，因为自相是不存在的，所以我们称之为错乱。但是我们不说这个识是颠倒识，因为决定是否颠倒识，最主要来看它所执取的境是什么，如果所执取的境是色法，而色法是存在的缘故，那么就没有颠倒。这是从不同的角度去说的，所以这没有矛盾。

又彼错乱是待通常世识，非中观师许彼不错，如云：「唯由世为谛」等，故中观师立彼错乱。然以安立诸虚妄境，亦无相违，若立实境许以乱心而安立者，则成相违。又于名言，许一切法皆如幻化，故于名言皆是虚妄，然立彼等为世俗谛，亦不相违。如云无明障性故世俗，于无明世俗立为谛实，与破诸法有自性时，于彼世俗立为虚妄，二无违故。又说于世俗中现虚妄者非世俗谛，谓以名言量能达虚妄者，非说凡于名言为虚妄者。

另外一个角度，对世间没有接受过空性宗义理论训练的人来讲，会认为看到了自性，认为自性是存在的，经论里面也说到“唯由世为谛”，就是以世间的角度来讲，这种自性的看法是正确的，一般世间的人都会这么认为，但是中观师不会这样认为。虽然说它是错乱的，可是由这种错乱的识来安立虚妄的境，这并没有相违。就像梦境本身是不符合实际的、是

虚妄的，但是看到虚妄为真实的梦本身也是错的，梦识可以安立梦境的存在，这没有相违。如果我们说这个境是非常真实的，但是我们又说这个识是错乱的，那么由这个错乱的识来安立真实的境当然是相违的。如果说境本身是虚妄的，安立的识本身也是虚妄的，那么由虚妄识去安立虚妄境，这就没有错误。又说到这个虚妄境是世俗谛，也没有错误，因为以世俗的角度来讲，它是谛实有、是正确的。在经论里面也说到世俗就是无明障性，就是被无明所污染的缘故而说到了世俗，从无明的角度来讲认为是真的，可是以空正见的角度来讲是假的，这两者是没有相违的。

以名言量能达虚妄者，和于名言中为虚妄者，这两者是不同的。以青色来讲，青色于名言中是虚妄的，青色属于后者而非前者，因为名言量没有办法知道青色是虚妄。所以在世俗中虚妄者非世俗谛的意思，是说到了可以由名言识、名言量知道是虚妄的意思，并不是说在名言当中是虚妄而已。在名言当中虚妄，不一定代表由名言量就可以了解虚妄，就如青色。青色在名言中是虚妄的，因为它所呈现的有自性和所存在的无有自性是不同的，青色并非是真实有，所以是虚妄者、欺诳者，是一个幻境；可是青色并没有办法以名言量来了解这是虚妄者，因为唯有理智才能了解青色是虚妄者，没有受过空性观察的世间名言识，是没有办法了解到青色是虚妄的。

如是中观师于名言中，自宗安立生死涅槃众多建立，及于名言破实事师所乐不共妄计诸义。此诸道理极难通达，故能无倒通达二谛建立者，绝无或有。谓于世俗破实事师所许诸法，须以正理观察而破，然自于世俗许生灭等，亦作是念，具观慧者许与不许，是由有无能立，能立复待随正理行。次以正理正观察时，见自所许诸世俗法，与实事师遍计所执，若正理害二俱妨害，若不妨害二俱不害。次见大自在天及自

性等，于名言中若许为无，则自色等亦须许无，若于名言许色等有，则自在等亦须许有，二者相等。故觉自宗任于何法此是此非皆不可说，恃为获得中观真实。又有随顺如此误解，住无所取，便为修习清净正见尤为众多。诸如此类，非是智者所爱正论，由未了知如前所说正理所破，遂以破除自性正理破坏一切名言建立。是执正见与诸邪见，错则俱错，不错则俱不错，大邪见故。故如此类虽长时修，非但不能略近正见，反渐遥远，由与自宗缘起正道，可许一切生死涅槃缘起建立，极相违故。

因此，中观师于名言上建立了生死轮回、涅槃等世俗谛和众多的名言相，同时却能在名言上破除了实事师所欢喜的不共妄计诸义—自性，也就是说在名言上破除自性的同时，却又能够建立诸法的存在。虽然没有说到诸法可以自己产生自己的性质，但是却说到了诸法依由缘起反而更应该存在的道理。而且，这种存在的道理、存在的作用，是在名言安立的情况下产生的。能够通达这种道理的，“绝无或有”。“绝无或有”是藏文直接翻译过来的，意思是指仅有可能，有可能而已，不是完全没有。

许多没有通达中观而自称是中观论师的人认为，要破除实事师的自性，必须依由正理的观察，因为正理看不到自性，所以就破除了自性；同样的道理，在观察瓶子、柱子等世俗谛的时候，因为看不到世俗谛，所以就破除了世俗谛。他们认为，有智者所主张的内容应随着正理而说，正理能立就存在，正理不能立就不存在。因为正理找不到自性，所以就破除自性；同样，正理也找不到世俗谛，也就破除了世俗谛。正理如果不破除自性，自性就不会被破除；正理如果不破除世俗谛，世俗谛也不会被破除。所以自性被害，世俗谛也要跟着被害；世俗谛不被害，自性也跟着不被害。比如我们去寻找大自在天造物主，却找不到。在观察大自在天是否存在

的时候，因为找不到的缘故，而否定了大自在天的存在。同样的道理，观察世俗谛，也找不到，所以就一起破除。他们认为如果有自性，世俗谛才会成立，如果自性被正理所破除，世俗谛也会跟着被破除。应此，错解中观宗的人认为没有办法说它是完全存在的，因为被正理所破除；也没有办法否定，因为佛说这会堕落于断边。于是，就把诸法变成“此是此非皆不可说”的状态和性质，会产生这种“什么都不可说”的误解，而且还会傲慢地将它执为是清净的中观正见，是在修习空性。这种观点并不是佛陀所欢喜的正道，如果把破除自性当作是破除一切，二谛就没有办法同时建立。因为持这种说法的人特别多的缘故，所以在此特地作了详细的说明。

《入中论》云：「无知睡扰诸外道，如其遍计妄计我，幻阳焰等诸遍计，此于世间亦非有。」此说外道不共欲乐及如前引自部实事诸师不共欲乐诸遍计执，于自世俗亦说非有，此义当释。此于名言许有许无，为从何门而安立耶，谓若有一于名言识是所共许，如所许义，余名言量无能违害，及能如理观察真实或有无自性，以此正理亦无违害，则于名言许彼为有，与此相违，即许为无。

“外道不共欲乐”就是外道所主张的不共内义，像是造物主大自在天王。共主相的自性，以及实事师认为的诸法有自性等，在名言上都是不存在的。宗喀巴大师针对这个内涵，作了更详细的解说。

通常我们看到事物的存在，不会觉得是意识取有的缘故而存在的，换句话说，这一法存在的力量(或说重量)并非是靠意识、名言的安立，而是觉得境上本身就具有存在的重量，跟意识毫无关系。宗喀巴大师对此作了破斥，境的存在与否，或是境的存在重量，绝对不是来自于境。那么有和无的界限在哪里呢？有须具足三个条件，都与意识有关。一是“于名言

识是所共许”，就是世间共许；二是“余名言量无能违害”，对于这个世间共许的内涵，没有另外的名言识来违害；三是“能如理观察真实或有无自性”，就是不被胜义识或理智所违害。世俗谛或名言上有和无的定义，就是以这三者为边界或准绳的。世间共许、不被名言识所害、不被胜义识所害都具足了，此法就存在了；如果三者中有一者不具，此法就不存在。

其名言识，谓任于何法，唯如所显随顺而转，不更观察其所现义，为唯于心如是现耶抑为彼义实如是耶，名不思择真实义识，非是一切全无观察。此唯如世间共许，或如名言识显现而转，非观真理为何而随转故，亦名世许。故如此识遍于宗派，变未变心一切皆有。任于谁身，皆名世许或名无观察识。莫执唯于世间常人未以宗派变心者乃有，即由宗派已变心者，虽有众多有观察识，谓观唯如名言许耶抑于真实如是住耶，然非彼一切识，皆是观察实理之识。

世间共许，就是被名言识所共许。首先要先了解到什么是名言识？名言识是随诸法呈现的所露之相而转的识，它并不会去观察这个境到底是不是有自性、是否真实存在，不会观察思择这是由心看到的相还是境上真实的存在。当然，它虽然没有这方面的观察作用，但并非完全没有观察。观察有很多种，比如作这里有没有黄金的思惟，这也是观察。但名言识并不观察有没有自性、是否真实，不会去针对诸法存在的究竟性作观察。

被名言识认定了的存在，由名言识去执取它，就叫做世间共许。这里的“世间”就是指名言识。“共许”的意思，是由这个名言识于境显现而转，是由非观真理的意识所转，无论有没有宗义思想的人，都具有这种名言识。“于宗派变未变心”，是指接受或没有接受过宗派或宗义思想训练的人，接受的叫宗派变心者，没有接受的叫宗派未变心者。我们不要认为名言

识好象是未由宗派而变心的人才拥有，即使是由宗派已变心者，也有许多的观察识是属于名言识的。并非一切的观察识都是观察法有没有真实性或此法究竟性的，不一定。

故问何为世共许，非是唯问离诸宗派世间老人，即可观察五蕴身中无观察识，如何而转。言于彼识共许，谓所显现或所领纳设名言处。又诸业果及地道等，虽于庸俗未能遍许，然由听闻及领纳等，缘彼境时，于诸通常不观实理之识，亦能显现，故无世间不许之过。

什么叫名言识？不是去问远离世间宗派的非常有经验和学问的老人，而是看正在辩论的立者即答者和敌者即问者二人，辩论时有没有辩论到自性、真实性，如果他们所观察的都与胜义谛无关，那这种的辩论都属于无观察识。（3）从这点，我们可以知道什么是名言识。有观察识和无观察识，要看情况来作解说，这里的无观察识、名言识是指没有观察胜义的内涵，并不是说它本身没有观察的作用。这个，我们要分清楚。由名言识共许的最主要的内涵，是被名言识所显现或由名言识所领纳即感受或感触的境，我们叫做名言处或名言有，这是所取。能取的，叫做名言识。什么叫世间共许？共许的意思就是被名言识所转、所持有或者所感受得到。唯有佛和大地菩萨才能够知道很细微的业果和初地、二地等的道地功德，虽然凡庸的凡夫并不能够知道，但是可以透过听闻来了解，这种了解的意识并不是观察真实、观察自性的理智，所以非常细微的业果和道地等也是世间共许的。因为领纳、执取或者是显现的名言识是世间识，并非是观察自性和真实的理智，所以没有世间不许之过。

余名言量所违害者，譬如于绳妄执为蛇及于阳焰妄执为水，虽是未观实理识所执取，然彼所取义，由名言量而能违害，故于名言亦无彼等。

什么是不被余名言识所损害？如果把草绳看作是蛇，那么就会被其他的名言识所损害。其他的名言识，可以来自于自己，也可以来自于其他人。比如在光线很暗的情况下，把草绳看成了蛇。可是，当第二天光线具足的时候再去看，发现原来是条绳子而不是蛇。原先把绳视成蛇的名言识，就被了解真相的名言识所损害了，这个余名言识来自于自方。如果自己虽然把绳看成了蛇，可是有人告知我们，那不是蛇而是绳子。透过第三者的讲述，去违害之前自己把绳看成了蛇的名言识，这个余名言识来自于他方。又如把阳焰妄执为水的违害，并非理智所取，阳焰不是水的名言识本身并没有观察有没有自性，但是透过阳焰非水的名言识，可以来断除阳焰是水的妄执。所以阳焰为水，是可以被名言识所损害的。

如理观察有无自性之正理无违害者，谓于名言所立诸义，虽名言量之所成立，然正观察有无自性正理之识，于一切种定须无害。若由彼理之所成立，是由自性成立为有，则违名言之义。故无妄执理智无害与彼所成二事为一，说于名言，从诸善恶感生苦乐与自在自性造生若乐，是则俱是，非则俱非，邪分别处。自在自性造生苦乐与善不善感生苦乐，二虽俱非观察有无自性正理之所成立，然以正理违不违害，于一切种不平等故。

不被胜义识所损害是什么意思呢？像瓶子、柱子、生灭、轮回等这些内容，并非由胜义量所成立，而是由名言量来成立的，但这不代表说会被正观察有无自性的理智所损害。理智虽然没有去成立世俗谛的存在，但不代表理智否定了世俗谛的存在，这一点要分清楚。但是，如果这一法存在，得有一个先决条件，就是不被胜义识所损害。因为只要被胜义识损害，被任何一个正量所否定，就代表说这一法是不存在的。被正量、理智所否定，就是不存在。不被理智所否定，不代表就被理智所损害，这之间是有差别的。比如以执瓶的眼识

来讲，执瓶的眼识不会看到柱子，但不代表说执瓶的眼识否定了柱子的存在。同样的道理，理智虽然看不到世俗谛，无法成立世俗谛，因为成立世俗谛的量是名言量，可是并不代表理智损害或否定了世俗谛。

观察有没有自性之后，如果被堪忍，就是有自性。如果理智成立了自性的存在，那么自性就应该是有的，要有也是名言上的有。自性如果是在名言上存在，那么就会与中观应成派所说的在名言上没有自性的内涵是相违的。

不被理智违害和被理智所认可，这是不同的。不被理智违害，不一定代表被理智所认可，如果把这二者视为一，就会产生很多的麻烦。不被正理所成立，不代表被正理所违害，像是善因感得善果、恶因感得恶果等，这既不是由理智所成立的，也不是被理智所违害的。同样的，不被理智所成立，也不代表不被正理所违害，像是由造物主自在天王去创造苦乐之因，或者说是由共主相的自性因去形成了苦因、乐因等，虽然并非是由理智所成立，可是观察之后并没有找到共主自性，所以这是被理智所违害的。所以不被正理所成立，不一定被正理所违害，也不一定不被正理所不违害。这一种的区别，我们要分清楚。

又自他部诸实事师，不共欲乐遍计无时分方分之能取所取，及神我自性大自在等，彼师立时，是以道理已观自性是否如是，次自亦谓是由如是观察正理，已得彼义而后安立。故于彼义，以余观察有无自性正理观察，亦应受许，以许彼义是堪正理所观察故。如是观时，若不能堪无垢正理观察重担，故彼非是正理所得，即便遮遣，以彼若有，须此正理所获得故。色声等者，唯于无内外乱缘所损名言诸识，如其共许而为安立。非观彼等唯名言耶，亦实义如是耶，由彼观察获得自性，然后乃许。故于彼等，不可以观察有无自性之理而为观察，以未许彼义堪忍正理观察故。等如有人，说此是羊，

不可观察是马是象。又于世间，虽是无始共许之义，若理所害则于名言亦定非有，如由无明于诸法上增益自性，及萨迦耶见执有自性我及我所，及执昨日山为今日山等诸境界，故非世间所许一切，中观诸师便于世俗而遍受许。

实事师的不共主张，是遍计执取有无时分、无方分。所谓无时分，认为意识由续流组成，是由不同时间段的前端接后端而产生，而当我们去仔细解剖前端、后端的时候，实事师们认为有一个究竟点是无法再解剖下去的，这个究竟点就叫做无时分。同样的，当我们去解剖一个色法时，实事师们认为解剖到一个最究竟点的时候，就没有办法再继续解剖下去了，这个无法分割的色法就叫做无方分。由无时分、无方分说到了能取、所取，说到了造物主大自在天及共主相等的主张，都是因为安立了有自性的概念。实事师们觉得一定要找到一个最究竟、最真实的基础，才来说到上述种种的观念。这个跟我们安立瓶、柱是不一样的，我们安立瓶、柱，只是很简单地因为眼睛看到了瓶子和柱子，所以安立瓶、柱。可是实事师去安立这些肉眼看不到的无时分、无方分、造物主大自在天及共主相自性等内容时，需要透过深思熟虑，由长时间的思考，他们认定一定要抓到一个真实的根本、一个最究竟坚固的基础—自性，这才来安立或主张自己的这些观点。

实事师们由自性的角度而来主张的这些论点，是可以被正理所破坏的，用观察自性是否存在的理智破除了自性之后，就可以破除上述这些种种的谬论。透过正理的观察，自性不能被正理所堪忍，所以不能被正理所成立，而且被正理所遮遣，被正理所害。为什么呢？如果无时分、无方分等是存在的，那就必须被正理所认定。就像如果我们眼前正有一只大象，那就应该会被我们的肉眼所看到一样，如此才能安立大象是存在的。如果我们的肉眼看不到大象，我们就可以用肉

眼看不到为由，来破斥大象的存在。但是如果在很远之处确实有大象，我们不需要用肉眼来看到就能够确知是有大象，那我们不能因为自己眼睛没有看到大象，就否认大象的存在。同样的道理，如果这个东西是存在的，而且它的存在须被理智所看到，但理智却看不到，这就叫做被理智所破坏。如果这个东西的存在，不一定要被理智所看到，这时候理智看不到，就不叫做被理智所破坏。如果自性存在，观察自性是否存在的理智应该会看到自性才对，可是因为看不到的缘故，自性就被破坏了。但这不代表说，理智看不到的都要被理智所破坏，像世俗谛等。

色、声等世俗谛的内涵，不一定要被理智成立之后才存在。它们要成立非常简单，只要没有内外损害的因缘，以正确的眼识、耳识看到色、听到声，就可以成立其存在。既然色、声等的存在不一定要被理智所成立，那我们就应该说，因为理智没有看到色、声等，它们就是不存在的。因为色、声等的存在，与理智有没有看到毫无关系。怎么可以用毫无相关的例子，去说某一法的存在与否呢？就像我们说羊是有的，但是有一个人却说因为没有马、象的缘故，所以羊是没有的，这样毫无相关的理由是不成立的。同样的，瓶、柱等色法的存在，不是依靠有没有瓶、柱等色法的自性，而来成立存在。色、声的成立，只要单纯地透过没有内外错乱的因缘，由正确的根识看到、听到就可以，并不需要透过长时间的观察来成立。

虽然是无始以来看到或执取为有自性，可是因由理智所伤害的缘故，所以名言当中也无有自性，中观师也不是把世间认许的所有一切都安立为有的。

又色声等，于名言中与诸外道妄执假立有无不同之理，有说前者，一切世间皆可共许，后唯邪宗乃称说故。此未能判别，若不尔者，于名言中应无如幻色等，应有自性所成，此

过繁多。《六十正理论释》云：「又颠倒者，谓执乐等，虽于世俗诸法亦非住彼性故。不颠倒者，谓执苦等，于世俗中诸法容有彼体性故。」此说常恒等四，虽于世间共同称许，然执是为彼虽于世俗亦说为倒，无常等四，虽于世间未遍称许，然执是彼则不颠倒。如是执蕴为无常等之分别，虽于现境有所错乱，然于执境无量能害，故名不倒或不错乱。诸根之识，于现境错乱，又无所余无错乱分，故不名无错乱。又诸根识，于所显现错乱虽同，然如所显义，就世间有无，则现影像等之根识，是邪世俗。除此诸余无损根识，是正世俗。又诸分别执蕴常等之境名言中无，故可破除。然执无常等之境名言中有，故非正理所能破除。

有人认为，什么叫做于名言中存在？就是世间共许；什么是“诸外道妄执假立”？是唯有邪宗乃称说。说到这种的差别。宗喀巴大师在此反驳说：名言上的存不存在，不是以世间有没有共许来认定的。如果把世间共许作为名言上存在的依据，那么自性就应该是存在的。

“执蕴为无常等之分别”，这一句是说执取蕴体(即身心)为无常的分别心。这里的分别和无分别，是指现量和比量之间的差异。为什么叫做分别心呢？之前我们曾经谈到过，用义共相去看诸法的时候，是透过影像去分别取有某一法的特征，这叫做分别心、分别执，不是指远离爱恨亲疏的那种分别心。通达空性的比量也是分别心，因为它是透过空性的义共相去执取空性的，跟现量不同。因由透过空性的义共相去看空性的缘故，这个分别心——即证空的比量会把空性看作是有自性，所以它所看到的所见境(即现境)会有错乱。可是以执取境这个角度来说，因为它是执取空性为境，所以并没有错。就像执瓶的分别执，去看瓶子的时候，看像上错误了，因为它会把瓶子的义共相看作是瓶子，但实际上瓶子的义共相并非

是瓶子，所以现境上有错。但是在执境上没有错，因为它主要是执取瓶子本身而非执取瓶子的自性，而瓶子是存在的。

“诸根之识，于现境错乱”，最主要是指倒世俗的现识，而不是说一切的根识都是错的。比如我们照镜子的时候，镜中反映出的脸的形像，这种把影像视为脸的根识或者是看到了两个月亮、蓝色雪山的根识，不只是现境错乱，就连执境上也是错乱的，所以叫做错乱识或颠倒识。这一类的根识都属于邪世俗，并非是正世俗。所以即使是名言识，其中有一类是错误的，有一类则是正确的，这一点我们要分清楚。

又于胜义，或由自性所成常等四法，而非是有，如是于彼二中，无常等四亦是非有，故看待真实，执有彼八，全无是倒非倒之别。故密意说「随行色常、无常、苦、乐、有我、无我皆行于相。」

在观察诸法存在的究竟性或胜义时，找不到任何法，无论是常法还是无常法。在观察究竟性的当下，没有所谓的正、倒世俗的差别，这时唯有胜义谛，一切的诸法都没有办法看到。如果是观察空性本身，所观的空依有法的空性也是看不到的，但是破自性空的空性可以被看到。比如去观察瓶子是如何存在的时候，去观察瓶子是否有真实性的胜义谛的时候，是看不到瓶子的，但是最后会看到瓶子的空性，因为完全遮挡了自性的缘故。当完全遮挡了自性时，就看到了空性。同样的道理，去观察空性本身是否有自性时，这个空依有法的空性是看不到的，可是却看到了空空，因为空性上的自性被遮挡了。所以于胜义当中看不到任何的诸法，因为去寻找诸法的自性是否存在的时候，找不到；唯一能够被看到的，就是破除自性的那个遮分，那个当下即是空性本身。

若谓若以正理，破于诸法增益自性无明之执，而不破坏名言诸义，二者相违。《入中论》云：「痴覆自性故世俗，由此

伪法现谛实，佛说彼是世俗谛。」此说由无明增上安立色等为世俗谛故。答曰：无过。立色声等为世俗谛之谛，是由意乐增上为谛。此意须是谛执，故于增益自性无明而为谛。故于已断染污无明二阿罗汉及八地以上诸菩萨前，所现诸法唯虚伪性非谛实性，以无谛实增上慢故。论说于诸无实执者，唯现世俗，其理即此。故色声等，虽由无明立为谛实，然非由无明立色声等，譬于执绳为蛇之邪识，虽绳为蛇，然绳非由彼邪识安立。其能安立色声等之心，谓无损害眼等六识。故此所立义名言中有，非是正理所能破除，其无明所执，虽于世俗亦非有，以此是于诸法增益自性，如此自性，虽于名言亦定无故。是故正理虽于名言亦能破除，假若正理不能破此，则于名言不能成立诸法如幻。又于愚痴所增自性，次更增益爱非爱等诸差别相起贪瞋等，故以正理亦能破坏贪等行相。如《四百论释》云：「贪等唯于痴所遍计诸法自性，而更增益爱非爱等差别而转，故非异痴而转，必依于痴，痴最胜故。」此诸烦恼，虽是无始俱生而转，然彼行相正理能破，故彼所着境，名言亦无。是故俱生心有二境，谓以正理能不能破。其能安立此色声等诸名言量俱生之境，名言中有，非以正理所能破除。如是佛护论师及月称论师宗中，虽于名言亦破自性，故名言诸义极难安立。若未善知安立彼等离诸妨难，则于行品不能善得定解，现见多成毁谤恶见，故具慧者，应当善巧此宗安立世俗之理，恐繁不说。

在此又有一派说：如果透过理智破除了自性的执着，可是这个理智却不破坏名言上的世俗谛，这是相违的。因为《入中论》中有说到：“痴覆自性故世俗，由此伪法现谛实，佛说彼是世俗谛。”就是说由无明增上而来安立了世俗谛，既然理智破除了安立世俗谛的无明，那就没有任何一法可以安立世俗谛了，所以世俗谛也跟着一起被破除了。

宗喀巴大师说：世俗谛之所以被称作谛，“谛”是真谛，是因为以无明的角度去看的时候，会看得非常真实，故称世俗谛。然而世俗谛并非是真的真谛，所以世俗谛的谛执就是指无明。完全断除了烦恼障的二阿罗汉及八地以上诸菩萨，他们去看世俗谛时就会看到世俗法皆是虚妄，并非是真的谛实有。所以论里说只现世俗而不现世俗谛，有这样的差别，道理就是如此。可是世俗的真谛部分虽然是由无明来安立的，但是世俗法本身却绝非是由无明来安立的。比如，把绳视为蛇的邪见会安立绳为蛇，这没有错；可是我们很明显地可以知道，把绳视为蛇的邪执没有办法安立绳子，绳是由正量来安立的，因为绳子是存在的，并不是由邪执来安立的。同样的道理，世俗为谛的安立，是由无明邪执来安立的，可是世俗法本身并不是由无明来安立的。所以，名言的存在是因为有正量证明了它的存在，没有任何的正量可以否定它的存在，理智是没有办法破除的。而由无明所执着的自性，在名言当中是不存在的，因为可以由理智来破除。如果理智没有办法破除自性，那么在名言当中就没有办法安立世俗谛。因为诸法本身没有自性，如同梦、幻、泡、影一般，可是因由愚痴而执为自性的缘故，所以才会产生贪、嗔。当我们破除了自性执着的时候，其实就等于断除了一切由自性执着所产生的烦恼。一切的烦恼，虽然无始以来就非常自然而然地产生，可是因为这种烦恼所看到的自性相在名言上并没有的缘故，所以可以由正理破除。

我们一般人认为自然所产生的、本来就有的意识即俱生心，可以分正确的和错误的两种：自性执着虽然是自然产生的，但它是错误的，可以由理智或正理来破除；然而像是安立色、声等的俱生心，却是不可以由理智或正理来破除的，这个我们要分清楚。在破除自性的时候，很容易会把这一法的存在也一起破掉，分不清楚破除存在和存在的自性这两者，

是非常危险的。我们一定要知道，在破除自性安立空性的时候，绝对不能把名言有存在的部分一起破掉，那样就等于是在谤法，会堕落于断见。在安立空性的时候，更应当要善巧地来安立世俗之理，这是我们要去注意的地方。

第三观察是否四句所生而为破除，显不能破。由破自、他、俱、无因生，若能破生，则四句生虽于名言此宗说无，故于破生不须简别。若不能破，则破四生亦不能破胜义之生。前说非许，当答后难。若许胜义之生，须许堪忍观真实性正理观察。尔时须以正理观察自他等四从何句生，由许胜义生，故定须许四句随一观察。若仅受许依此因缘有此生起，未许实生。未许彼故，云何能以观真实之理，观从自他等何者而生，以不须许堪忍正理所观察故。又依缘生，即能破除四句之生，《入中论》云：「诸法依缘起，非分别能观，故此缘起理，断诸恶见网。」故月称论师，许依缘生破四句生，汝若许不从四句生则全无生，故违月称所许而说。又彼论云：

「无因自在等，及从自他俱，非能生诸法，是故依缘生。」如汝则成自语相违，故依缘而生之缘起，永离四边。莫更问云：离四边者为四何边，此等亦是未分无生自性无生二者差别而成过失。云何论说「真实时若理，观从自他生，非理以此理，名言亦非理。」此显若许自相之生或实有生，则于名言由彼正理亦能破除，然非破生。即彼论结合文云：「若谓染净之因须实体生，此说唯余言说存在，何以故，真实时等。」广引彼颂，其释又云：「故自相生，于二谛中皆悉非有，虽非乐欲，亦当受许。」故自性生是胜义生，若此许者虽名言许，如彼胜义生而当破除。是此论师所许胜处，故于名言亦不应许有自性生。

所谓的“四句”，就是自生、他生、自他二俱而生、无因而生。他方认为：因由破自生、破他生、破自他二俱而生、破无因而生的缘故，生也一起被破除。如果是这样，四句生在

应成派名言上也是没有的，所以在破除生的时候不需要加胜义简别。自续派不认同在名言上破四生，尤其是他生的部分，自续派认为果是由他生的，因为果是由因而生，而因并非是果，所以果由他生。可是龙树菩萨说了四生的道理，所以自续派就多加了“果不从胜义他生”的简别，而来作区别。可是此宗并不这样说，此宗认为，因为在名言上破除生的时候不需要加简别，所以在名言上没有四生，名言上生是不存在的。如果要生就一定是自生、他生、自他二俱而生、无因而生，除此以外没有其他的生法。因为没有四生，这四种生法都被破除了，所以生也就一并都被破除了；如果破除了四生之后，生不能破的话，那么即使我们破了四生，又怎么能够破胜义之生呢？

宗喀巴大师回答说：破除了四生，不代表破了生。至于后面的问，破除了四生之后，不只不会破生，更可以破除胜义之生。如果生性是真实存在的，当用理智观察如何生时，应该可以被理智所堪忍才对。既然是真实生，那么我们就可以透过生的四种(也叫四边或四句)的角度来观察，除了这四种生法就没有其他生可选择的了。如果只是因缘而生，并非是真而生生的话，它就不需要从境上去寻找到它的存在，因为一切的存在是名识安立的情况下就满足了的，所以根本就不需要跨越名识的范围，而去寻找它是如何生的了。在唯名唯识安立的情况下而存在的生不是真实生，所以就根本不需要承受理智的观察。这就是为什么由因缘生，而能破除四句之生，却又能保留生存在的原因。因为它是因缘和合而有的，所以是完全由意识共许的情况下而产生的，所以生是存在的。这种存在的方式，是唯名识安立的情况下而感到满足的生，不应该再去寻找从四边的哪一边而生，这是没有道理的。所以如果了解了因缘而生，不只不会破除生，于此同时也能够破除四句之生。

《入中论》云：「如石女儿自体生，真实中无世非有，如是诸法由自性，世间真实皆不生。」若执自性无生或无生性谓全无生，反难缘生与无性生二者相违，呵为无耳无心。说无性生，未闻所说自性，妄执无生意谓无耳，及说自性未解其义，意谓无心。如《六十正理论》云：「缘生即无生，胜见真实说。」其释中云：「若见缘起诸法自性皆不可得，以依缘生者，即如影像，无性生故。若谓既依缘生岂非是生，云何说彼无生，若云无生则不应说是依缘生，故此非理互相违故。噫唏呜呼无心无耳，亦相攻难，此实令我极为难处。若时我说依缘生法，即如影像自性无生，尔时岂有可攻难处。」故应珍重判彼差别。《无热恼请问经》云：「若从缘生即无生，于彼非有生自性，若法仗缘说彼空，若了知空不放逸。」初句说言「缘生即无生」，第二句显示无生之理云：「于彼非有生自性。」是于所破加简别，言谓无性生。颇见一类，闻彼诸句未解彼理，专相违说「生即无生，依即无依」，狂言愈大，知见愈高。《明显句论》引《楞伽经》云：「大慧，无自性生，我密意说一切法无生。」此说极显。又破生等应不应加胜义简别，义虽已答，然分别答至下当说。如果把自性无生或无生性诠释为不生，由此而来反驳缘生与无性生二者完全相违，在论典里面被呵斥为无耳或无心，因为他没有通达无自性和生、无生之间的差异，妄执无自性生叫做无生。缘生与无性生二者并非相违，有一些人不了解经里面所说的道理，完全依照词面去解释缘生就是无生，所以就把生认为是没有生，把依当作没有依。这种的解说，完全不了解世尊的密意，是一种狂言。因为佛自己都说了：我所谓的诸法无生，是缘无自性的密意而说诸法无生的。所以要多加“无有自性生”的胜义简别。简别，就是多加字来诠释的意思。不应该很单纯地就词面上说“无生”，而应多加“无有自

性生”简别。无有自性生的胜义简别我们确定了，更详细的内涵后面还会讲到。

此等皆是，显示彼一切能破，皆不能破无自性中因果建立。似能破中最究竟者，谓自破他如何观察，即彼诸过于自能破无余遍转。汝等所立，即似能破最究竟者，以破他宗观察正理害不害等皆被遮回，其能破理成所破故。若谓汝许有色等，故于彼等此观察转，我等无宗故，彼观察不能转入。此答不能断彼诸过，于应成派及自续派，何决择时兹当宣说。

因为说实派把色法的存在和色法自性的存在，视为是一，当说到色法存在的时候就认为是色法自性的存在，所以会有上述种种的过失。可是自宗不认为自性的存在和存在为一体，它们是分开的，所以自宗就没有这种过失。至于更详细的解释，宗喀巴大师将会在下面解说应成派和自续派时详说。

第四破除有事无事四句无能妨害。若谓中观诸教典中，破一切事，或破自性有无二俱二非四句无不摄法，故以正理能破一切。此如前说事有二种，若以自性所成之事，随于二谛许何谛有皆当破除，能作用事于名言中非能破除。又无事中，若于无为许由自性所成无事，如此无事亦当破除，如是之有事无事二俱当破，有自性之俱非亦当破除。故一切破四句之理，皆当如是知。若未能加如此简别而破四句，破除有事及无事时，作是破云「俱非彼二」，次又破云「亦非非二」，是自许相违。虽知如是而云无过，强抵赖者，我等不与疯狂共诤。

这里的“四句”是哪四句呢？如果诸法有自性，一定是自性的有事、自性的无事、自性的有事无事两者皆是、自性的有事无事两者皆非。这里的有事、无事，是指具有能力者及非具有能力者。这里的能力(或作用)，是指能够生果的能力(或作用)。有生果的能力，叫做有事或事物；没有生果的能力，就是无事物或非事物。有事、无事也就是有为法和无为法的意思。

思。如果诸法有自性，要么就是有自性的有为法、要么就是有自性的无为法，要么是两者皆是、要么就是两者皆非。除了这四边，不存在第五句，一定被这四句所摄。如果破除了这四句的自性，那我们就能够破除自性的存在。

破除四句，是说到破除自性的有事、自性的无事，两者皆是的自性和两者皆非的自性都是要破除的，而并不是破除名言上的有事等。因为这里说到自性若存在的话，就一定是自性的有事、自性的无事、两者皆是或两者皆非。因为这四边都不存在，所以就无有自性。并不是说没有有事、没有无事，不是这个意思。如果只是单纯地说破除四句，并没有多加自性简别的话，就会产生很多矛盾。某个有法，它是有事？无事？两者皆是？还是两者皆非呢？我们要怎么来回答？如果这四个都反对，否定了有事就成立了无事。既然如此，你又怎么破除无事呢？否定了无事，其实就等于成立了有事。两者皆是，应该既是有事又是无事才对，怎么能说是两者皆非呢？所以不加自性简别，就会有自相矛盾的问题出现。如果你还是一定要坚持自己的错误宗见，那我不与你这种狂者争论了。

复次破蕴自性之体，或破其我便发智慧，了无自性或了无我。

破除了自性的当下，就会了解到无有自性。就像在某法上破除了一个属常的性质，自然就可以了解到无常。同样的道理，我们在某法上破除了它自性的性质之后，马上就能够知道原来这是无有自性。

若复破慧无自性境，是为破坏中观正见，由破能达诸法无性智慧缘故。若许双破有无自性，应问彼云，决定诸蕴无自性慧，其境无性如何能破，应当宣说。若谓《中论》云：「若少有非空，亦当有少空，若无少不空，空亦云何有。」全无

不空故，无自性空亦非有。此中空不空者，谓有自性空与不空，全论前后一切皆然。故性不空即是有性。若谓无少自性无性之空亦非有者，更有何事尤为可笑。

可是，如果再去破除这个已了解无我或无自性的内涵，那就等于破除了中观正见，即等于破除了通达诸法无自性的智慧。所以，宗喀巴大师反问道：如果认为自性和无自性两者都要破除的话，那要怎么破呢？他派引用《中论》说，因为一切都是空性，所以空也就没有了，空也不应该存在才对。宗喀巴大师反驳说：《中论》中所说的空性是指自性空，而不是否定了它的存在。空与不空，要加自性的简别。如果自性不被否认，那就是有自性；如果自性被否认，那就应该是无自性。可是，在否认自性的同时，却又去说无自性不存在，那就没有什么比这更可笑的了。因为存在就只有有和无这两边而已，如果两者都不是的话，那是什么呢？

如于苗芽执无自性时，此决定解唯于苗芽执性非有，俱不执云，其无自性为有为无，应当闭目向内观之极易明了。由是因缘，于无自性不可执有，为遣更执无性为有，故以正理破有空性。纵使应理，然亦唯是更以余心，破除另执无性为有觉心之境，若破通达苗芽无性智慧之境极不应理。我等破除苗芽自性，便决定解自性非有，次由余心纵执无性是有，然所执境亦非正理所破。若许空性是有自性，则当破除。

当我们去执取苗无有自性的时候，只是很单纯地认为苗无有自性，而去破除自性。不会去想苗的自性到底有没有，是有？还是没有？还是两者皆非呢？不会这样去想的，只会很单纯地去想苗无有自性。如果我们自己仔细地去想一想，我们的意识是如何执取境的，就可以马上知道了。所以，破除自性不是指把自性和无自性两者都一起破除，而是在破除自性的那个当下，就证得了无有自性，这叫做空性。如果再去破除这个空性的话，那就没有任何意义了。不应该把破除自

性的空性，再次地想成有没有自性，把空性执为有自性，这是无可救药的邪见。空性如果有自性，是可以被正理所破除的，如果去寻找空性的假义的话，是找不到的，所以空性本身也是无有自性的。

透过空性无有自性、是自性空的正见智慧，能破除空性为自性有的执着。但是，空性也无有自性的智慧，是没有办法破除苗无性智慧的所执境的。苗芽无有自性的智慧，没有办法透过苗空性的无自性的智慧来破除。苗之空性也无自性的智慧，能够破除苗之空性有自性的执着。所以苗之空性有自性的执着被破除的时候，苗之空性智慧的内涵不会被一起破除。

尔于无自性，云何能起有自性执，谓缘苗芽无自性时，虽不执苗有自性，然能起执苗之无性是有自性。如于无瓶，虽不执谓瓶实是有，然能执谓无瓶是实。由是若说，以无少许非自性空，故芽无性空亦无自性，是为正因。《四百论释》说，是破有性之空，如云：「若所说空少有自性，是则诸法亦当有性。」为显非有，故说颂言，「若无不空者，空复从何生，如无余所治，能治云何起。」不尔若破无性之空，则无无性。若尔则当有自性体，于一切种性不可破。如《回诤论》云：「若即无自性，能遣无自性，遮无自性已，即成有自性。」《自释》亦云：「如云莫言即言遮言，如是若以无自性语遣法无性其喻应理。然此唯以无自性语，破诸法性，若无性言即能遣除诸法无性，破无性故诸法有性，有自性故即非是空。」此说极显。故前所引《中观论》云：「空亦云何有」，其后又云：「诸佛说空性，为出一切见，若复见于空，说彼无可治。」此说见于空者，非说凡见自性为空，是说于性空之空执为谛实或见为实事。《佛护论》云：「若执诸法有性为彼说空，谓由缘起因缘增上假名有事，非是诸事实有自性，由显诸法自性空故，能遣彼执。若有于空执为实

事，谁亦不能破除其执，譬如说云，悉无所有，若复乞云，其无所有愿当惠施，何能令彼了解为无。」及喻显说。

如果光是讲空性是否存在的话，它是存在的，是不能被破除的。因为破除了自性之后，就是无有自性了，无有自性是存在的，是可以被正量所了解的。可是如果认为无有自性的空性是有自性的，那就要被破除了。所以有人问道：你已经破除了自性，怎么会再次地把空性执为有自性呢？宗喀巴大师答说：了解了苗芽无自性的时候，虽然不会执着苗芽是有自性的，可是对于苗破除了自性之后的无自性的性质，因为是存在的，所以又会执取为有自性。好比在讲到“没有瓶子”的时候，我们在知道没有瓶子的那个当下，不会认为瓶子是真实有的，但有可能会觉得没有瓶子它本身是真实的，把空性再次执为有自性的邪执，就是这样产生的。所以佛会说到许多空空的道理，空性本身也是无有自性的。

若不尔者，喻则不合，犹如有一向他乞财，说无财时，若作是念，此人无财，此执非过。若于无财反执为财，尔时不能令知无财。若问诸法有无自性，告曰无性，若执无性，说者实欲令起是解，彼岂是过。然于无性反执有性，是为过失。若依汝意说，无财时执为无财，亦当被破，故依我说最为端严。《明显句论》云：「于空执事」非是破空，故唯见空，亦非有过。故《般若摄颂》说，「菩萨若执此蕴空，行相非信无生处。」《宝鬘论》说「诸见我无我，故大能仁遮。」诸余经论说，不可起空无我见，皆如前说应当了知。若不尔者，则舍利子问观自在，欲行甚深般若波罗蜜多当云何学，答云：「应正随观彼诸五蕴皆自性空。」《摄颂》云：「遍知诸法无自性，是行般若波罗蜜。」《入中论》云：「故由观我我所空，此瑜伽师当解脱。」此等多能与彼相违。

比如，“没有钱”的事实是存在的，就是很单纯的没有钱而已。但是，如果有人把没有钱执取为是一种有钱的情况，即把无财本身当作是有财富，那这个世界上就没有没有钱的事实了。因为一切的无财都是有财，那么无财的可能性也就没有了。好比是当一个乞丐向我们要钱的时候，我们对他说：“我没有钱给你。”那个乞丐说：“请把你的没有钱给我吧”。因为他认为“没有钱”本身就是财富，这是非常荒谬的。如果光是讲到无有自性，这怎么会是过失呢？这是不可能成为过失的。因为破除自性的当下，就是很单纯地说到了无有自性。如果执空性是有自性，按照你的说辞，就变成了执无财是有财了，这是非常荒谬的。还不如依我所说的，更为圆满。

是故一切衰损根本，即是增益自性无明，而能与彼行相正反，拔除彼者，唯达无性或无我慧。若破此相即破真实义见，虽非所乐然须受许。《四百论》云：「无二寂静门。」释云：永尽贪爱是能证得涅槃之因，除无性见更无少法，是能如是尽贪之因，故无自性为相无我，是无第二寂静之门，趣涅槃城，此乃无等唯一之门。虽亦有空无相无愿三解脱门，然唯无我正见最胜，由了诸法悉皆无我，一切法贪无余永尽，岂于少法见少可求或相可缘。故唯无我是无第二寂静之门。是故《菩提资粮论》云：「无自性故空，是空取何相，遣一切相故，智者何所愿。」此将经说三解脱门，与此处说唯性空见一解脱门，断相违失，以教理成此为解脱门。断性之境何须更破以证彼者即能对治二我相执，于彼全无相执气故。若于如此分别亦见过患，善恶分别悉破除者，显然欲树支那堪布所遗教规。

世间一切衰损的根本，就是自性执着。唯一能够破除这种自性执着的，就是了解无有自性的智慧。唯有空正见才有办法

让我们获得解脱，除此之外没有第二条路。虽然也有说到空、无相、无愿三解脱门，也都是为了了解空性的智慧。远离了空正见，没有其他的解脱之门。所以三解脱门是缘它的性质而说了空性(性无自性)、缘它的因质而说了空性(因无自性)、缘它的果质而说了空性(果无自性)，最主要的还是了解空性的智慧。

但如果认为一切都无有自性，就连善恶都不用去分别，这是支那和尚的邪见，要远离。

第二破所破太狭。有作是言，所破自性具三差别，一自性非由因缘所生，二时位无变，三不待他立。如《中论》云：

「自性从因缘，出生则非理，若从因缘生，性应成所作。若性是所作，云何应道理。自性非新作，及不观待他。」若许芽等内外诸法有如是性，中观诸师虽亦须破，然于此中明所破者是当明其所破根本，由破彼故，须于相续生中观见，证法无性。诸有为法是因缘生及有变坏，自部诸师皆共极成，对彼不应更成无性，彼亦应达诸法无性。有是等过，故彼岂是不共所破。

遣除自性之前，必须要先了解何谓自性。有一派的人，引用《中论》里面所说自性的三种特征来说自性的内涵：非因缘所生；是时位不变的常法；不观待他而立。但是宗喀巴大师说，如果所要破除的自性，只是非因缘所生、时位不变、不待他立的内涵，那就太简单了。因为自部诸师无论是有部、经部、唯识、中观，只要是佛教徒，都知道一切有为法皆是因缘所生。难道自部所有的宗义论师们都通达无自性吗？

虽《中观论》多难彼云：「若有自性，应不待因缘及不变等。」是就能遍说彼过失，非就所破当体而明。又胜义有及真实有并谛实有，亦应不由因缘生等，然彼非是胜义等义。譬如于瓶虽遍无常，然非无常即是瓶义，虽立大腹等为瓶之义。如是若胜义有等，虽应许为无方分法，然非无方分法即

根本所破，以彼唯是宗派妄执不共假立，此执非诸有情系缚生死之本故。又虽决择彼无自性极善修习，然于无始无明妄执全无违害，即使究竟现证彼义，然终不能遣除俱生诸烦恼故。

如果有自性，那么就会有这三种的特征，但这并非就是自性的内涵。就像如果是胜义有、真实有及谛实有，那就不应该由因缘所生，可是并不代表不被因缘所生就是胜义有的内涵。比如瓶子一定是无常，可是无常并不是瓶子本身的内涵或定义。瓶子的定义，是具有瓶口、瓶腹，能够盛水的器物。瓶子的定义并不是无常，可是瓶子一定是无常。同样的道理，如果有自性，一定不被因缘所生、时位不变、不观待他立，但不被因缘所生、时位不变、不观待他立，这些并不就是自性本身的内涵或定义。

同样的，如果是胜义有、真实有及谛实有，可以许为无方分，就是不可以再分解下去的有。然而，执取诸法为无方分法并不是俱生执，它是一种遍计执着，是由宗派改变思想者才会有的执着。仅是透过这种无方分法的认知，把它认作是无自性来极善修习，对于无始以来的俱生无明妄执是完全没有伤害的。因为我们的俱生概念里面，不会认为有为法是无方分法，即使我们再怎么通达无方分法，可是对破除烦恼根本的俱生无明没有帮助，最终还是不能够断除烦恼的根本。

故以正见善决择时，若不了知正为决择俱生无明所执义无，于彼支分破除分别所执诸境，不破俱生无明行相。破人我时，惟破常一自在之我，破法我时，唯破无分极微所取，及破能取无分刹那，并破具三差别自性等宗派假立诸法，于一切种决定不可。若不尔者，决择见时唯决择彼，修时亦应唯修习彼，以决择见义为修故。故修已观证及修究竟亦唯应尔，如是由见无彼分别执计二我，便谓已断俱生烦恼，太为

过失。《入中论》云：「证无我时断常我，非许此为我执依，故达无我为尽拔，我见根本最希有。」释论亦云：「为以喻门显示此义互无系属，故说颂曰：见自室有蛇，除畏云无象，谓能除蛇怖，奇哉为他讥。」此虽是说补特伽罗无我，然法无我亦同。可作是说「证无我时断妄我，不许此为无明依，故知无我谓尽拔，无明根本甚希有。」

所以我们在抉择何谓空性内涵的时候，如果没有仔细思惟俱生我执的所执境是什么，就没有办法真正了解空性的道理。只是在粗分我执的所执境上去作破除，是没有办法破除俱生无明行相的。如果我们破人我的时候，只是破除常一自在的我；破法我的时候，只是破除无方分、无时分，“并破具三差别自性等宗派假立诸法”，还是没有办法真正破除法无我和人无我的。我们现在抉择的内涵，就是将来所修学的内涵。假如我们按照这种内容去修持，因为所观的内涵并非真正的空性，所以所得到的也就并非空正见，最后得到的成果仍然还是生死轮转。所以透过断除常一自主的我、断除无方分和无时分，就认为俱生我执也就跟着断除了，这过失也太大了。

若尔论师如前所引，说非新作及不待他为自性相，此说为就观察门耶？抑为许有如是性耶？说彼即是诸法法性，即于彼上立为自性，非是新作非依仗他。彼性是有，《入中论释》云：「论师许有如是差别行相性耶，世尊依何增上广说，随诸如来出不出世，诸法法性恒如是住，有彼法性。所言法性，此复云何，即此眼等自性。眼等自性复为何等，谓彼非新作性无待于他。离无明翳智所证性为有此耶，谁云其无。彼若无者为何义故，诸菩萨众修习波罗蜜多诸道，为证法性。故诸菩萨发起如是多百难行。」并引经证而善成立。于前岂非破一切法有自性耶，我等岂未多次宣说诸法，若非由内心立其自性有，尘许亦无，于如此性，虽法性胜义谛亦无

少许，况诸余法。《明显句论》云：「三世无乱非由新造作火之本性，此非先无后新生起，非待因缘。如火热性，或彼此岸或长与短，当知说此名为自性。火如是性为可有耶，然此亦非由自性有亦非全无，虽然如是，为令闻者离恐怖故，增益强说世俗中有。」即于此性亦破自性说名言有。

有人问：如同之前所引用的《入中论》和《释论》，说到了“非新作”及“不待他”，叫做自性相。请问这是以假设的角度而说的呢？还是真的有这种自性呢？

宗喀巴大师回答说：认为诸法法性上存在非是新作、非依仗他的性质，这就是自性的内涵。但实际上这种自性是不存在的。（4）

因为讲到了自性的内涵，所以有人就误会自性是存在的。其实之前所引用的经文，并不是说自性是存在的，而是说如果有自性的话，自性的内涵是什么？有人对此产生了疑惑。于是宗喀巴大师就说：我已经反复讲过很多次了，难道我没说吗？自性是不存在的。诸法连一点点的自性都没有，连无自性胜义谛都没有自性，更何况是世俗谛呢？

若谓此说为断闻者恐怖故，增益说即不许有。此不应理，余法皆是为彼假说，彼亦应无。又如前引，若无彼义，则修梵行应空无义，说彼过难，成立此有。《入中论释》云：「又此自性非唯论师自许，亦能教他受许此义，故此自性，是于两俱建立极成。」不尔则应许中观宗不得解脱。得涅槃者现证涅槃，复说涅槃即是灭谛。又说彼是胜义谛故。无胜义谛故，得涅槃时必须现证胜义灭谛，《六十正理论释》以多力励已善成立。

有人说：说世俗诸法存在的意思，是怕那些对空性没有办法理解的人产生恐怖，实际上世俗并非存在，所谓的世俗存在是增益说。增益说，即本来没有，是添加而说。

宗喀巴大师说：此不应理。如果是这样，那就表示佛陀让我们行善断恶、出家修行等这些取舍的内涵，也都变成了为断除恐怖而增益说了。以应成自宗来讲，梵行等种种的取舍，这些世俗万法都是存在的，并不是没有。

《入中论释》和《明显句论》的作者是同一个人，同样一个论师，在《入中论释》说到了“是于两俱建立极成”，就是说二谛都是存在的。如同胜义谛是存在的那样，世俗谛也是存在的，绝非是增益而说。之前《明显句论》中讲到了“增益强说”，这是作者在某种特殊的情况下而说的，我们要透过上下文去看，才能够了解到作者的本意，否则很容易断章取义。作者的本意是什么？如同胜义谛是如何随顺安立般，世俗谛也应该如此，所以说两者必须要同时建立。如果不是如此，认为只有胜义谛才有办法建立极成，世俗谛没有办法建立极成，那么中观宗的宗见就没有办法让我们获得解脱。因为涅槃本身即是灭谛，如果世俗谛是不存在的，那么四圣谛也就不存在了，四圣谛不存在的话，涅槃也不存在，涅槃不存在，就等于胜义谛也不存在，如此就什么也没有了。所以如果我们毁谤了世俗谛，也就等于是间接毁谤了胜义谛。我们可以透过《六十正理论释》知道。

由是眼等有为，于自性体非可为有，于以法性所立性中，亦不可有，故随于何性皆悉不成，真胜义谛虽于法性所立性中，而可为有，然立此性非无新作及不待他，于自性体亦无少许，故亦唯于名言说有。言新作者，谓先无新生之所作性。不待他者，谓不待因缘。色等诸法，于二自性，悉不成立。故于法性所立自性，为见彼性而修诸道，所修梵行非空无义。又说毕竟不许诸法有自性体，与今忽尔许有自性二不相违。《入中论释》云：「奇哉错误，若已不许少许实事，忽许自性非由新作不观待他，汝乃专说互违义者，兹当宣说。汝未了知此论意趣，此论意趣谓说眼等缘起本性，愚稚

异生所能执取。若彼即是彼法自性，其性颠倒，为证彼故而修梵行，则空无义。由非即彼便是自性，故为见自性，修净梵行则有义利。此复我由待世俗谛，说非新作及不待他。若性非是愚夫所见，此为自性亦应正理。仅以此故胜义非事，亦非无事。此即自性寂静性故。」此中有事无事，如前宣说二边时说，谓自性有及毕竟无。

眼耳鼻舌身等有为法，在究竟的性质当中是不存在的，如果要从境上找到任何一个自己的性质，是完全找不到的。我们说到的胜义谛于法性中存在的这个性，是“非无新作”即并不是本有，及“不待他”即完全没有自性，是名言上存在的意思。一切的存在，都是在名言当中安立的。我们一般人都会从境上去找它的存在性，这是错误的，因为它存在的力量根本就不是来自于境本身，而是在名言安立的情况下才有的。

所以如果我们讲到一个本有的自性体，这是不存在的，完全没有；如果不是本有，而是新作的一个自性，那么这是存在的。就像是忽然而有，它不是本来就是如此，而是因缘产生的，这种的性质是存在的，取名为或许有自性。或许有自性和自性体是完全不同的，这两者是不相违的。《入中论释》中有事、无事，如同之前说到，破除自性有就是破除有事，破除了毕竟无叫做破除无事，而不是破除自性无叫破除无事。既远离了自性有，又远离了毕竟无，那么唯一剩下的就是名言有了，它是存在的，只是存在的方式是于名言当中存在，不是从境上本身存在。

如是决择诸法无微尘许自性实体，此由自性所空空性，于色等法差别事上，此为能别法。故于一心之境，有彼二事，非为相违。。

在诸法上一点点实体微尘的自性都没有，自性空的空性是安置在色法上的一个特征。色法和空性，一个是事物，一个是特征。也即一个是差别、一个是能别。

“故于一心之境，有彼二事，非为相违。”这句话非常深奥，不同的讲义上有许多种不同的解说法，哲蚌寺洛色林的讲义和色拉杰的讲义就是不同的。我想这句话的内涵如同宗喀巴大师著作《中论》的解释文《正理海》里面说到的“在通达苗之无有自性时，必须缘取苗已，次知苗之无性。”应该是同一个内涵。关于各讲义之间不同的差异和争论，具体内涵我也不是很清楚，这个你们要个别地去学习不同的讲义，来作更深层次的了解。

由其未能遣二相故，此空是为假胜义谛。若修能达无性正见，现证彼义实无自性，现似有性一切乱相于彼悉遣。故此现证法性之智，不见色等。如是之法及法性，于彼慧前二皆非有。故立彼二为法及法性者，是就其余名言识立。

通达空性的比量，在看空性的时候没有办法远离二相。二相，就是此是识、彼是境的感觉。因为通达空性的比量当中还是有识、境二相的感觉存在，所以这时候所了解的空性，并非是真的如同词义诠释般的胜义谛，是假胜义谛或取名为胜义谛。如果是现证空性，那么二相、实质相、义共相等都会被遣除。这个现证空性的智慧，不缘色等。在此的“见”，以藏文来说不是指看到，而是不缘取之意，不缘色等。虽然是同一个智慧，但是它的境上唯有胜义谛而已，完全没有了世俗谛。所以这个现证空性的智慧，它是有境的，它本身是识，但是这种境、识的关系不是用现证空性的智慧本身去安立的，而是必须要透过名言识去安立，现证空性的智慧所了解的胜义谛才是真正的胜义谛。通达空性的比量，它的所见境上会看到义共相，而且会有境、识的感觉，它的境上不是只有胜义谛而已，还有属于世俗谛的内涵存在。可是现证空性的智慧不同，现证空性的智慧所看到的、所执取的，都完全只有胜义谛而已，如同水融入于水一般，会有识

融入于境的感觉。现证空性的智慧本身没有办法去区别何谓识、何谓境，这种区别要靠名言识才有办法。

由是因缘，胜义谛者，是于寂灭一切自性戏论之上，更离无性现似有性一切戏论，而为安立。故许彼有，岂须许有自性自体。《明显句论》云：「无明翳力缘诸事相，由不见彼，此性即是离无明翳，圣人之境，即立此性为彼自性。」又云：「诸事之无生自性，此复俱非。唯属无事无体性故，非于诸事自性中有。」

真正的胜义谛，如同词义解说的胜义谛内涵，是现证空性当下所缘取的空性内涵，如果承许了胜义谛的存在，就完全不需要承许自性的存在。

我们依由无明业障的缘故，在看到诸法世俗谛的时候，会连带看到诸法自性的存在，看相上如此。可是，远离了无明的业障和无明串习的力量之后，我们看到诸法存在的最究竟性时，也就是现证空性的当下，是完完全全看不到世俗谛的，这时所看到的胜义谛的内涵，才是诸法存在的究竟性。这种诸法存在的真实性质，才是诸法存在的最究竟自性。在此的“自性”，是指它自己所存在的最究竟的性质，不是指我们要破除的人我、法我等的自性。要真正看到世俗谛存在的究竟性，那就是现证空性的当中，完全看不到世俗谛的时候，才是真正最究竟地看到世俗谛存在的性质。如同经文里面所说，“不见乃胜见”。

又有许胜义谛，不于所断二我戏论而为安立，谓于能证真实之心无乱境中，自现在相，如青黄等。又以知如是有，便为通达深义正见。又谓通达内外诸法，有情执为二我所依，为无自性，是正见歧途。此出一切大乘小乘经教之外，由许破除一切有情系缚生死根本我执。然说通达我执所计我事，无性不能遣执，而说通达与彼无关余实有法，反能遮遣我执缚

故。譬如东方无蛇，妄执为有恐怖忧苦，为遣彼苦，而说令达东方无蛇，不能遣其蛇执，当令别执西方有树，方能除遣蛇执忧苦，与此说者全无差别。

胜义谛是在完全断除人我、法我的当下而安立的，可是有人却不这样说，“谓于能证真实之心无乱境中，自现在相，如青黄等。”也有人说到，胜义乃他空的内涵。以上两种说法都不是正确的见解。

诸自爱者，应当远弃如此邪执，次于破除系缚生死，一切衰损根本无明行相之方便，谓当依止建树诸了义经，及将经义不令向余引转诸正理聚圣者龙猛父子论典，度越三有大海彼岸。由于所破破除邪执，是于得中观断除歧途，最为切要，故今广说。

第三、自宗明显所破之理分三：一、正明所破义，二、于余所破加不加此之理，三、释于所破应不应加胜义简别。今初

总所破事略有二种，谓道所破及理所破。初如《辨中边论》云：「于诸烦恼障，及以所知障，此摄一切障，尽此得解脱。」谓烦恼及所知二障，此所破事于所知有，此若无者，应一切有情不加功用而得解脱故。理所破者，如《回诤论》云：「又有于化女，起实女邪执，以化而破除，今此亦如是。」《自释》中云：「若有士夫，于自性空变化妇女，谓是实女而起邪执，邪执彼故遂起贪爱。次有如来或如来弟子变一化身，以此化身遮彼邪执，如是我语空如变化，于一切法无性本空，等同化女，遮遣邪执为有自性。」此说邪执为所破事，及彼所执实有自性亦为所破，故有二种。然正所破厥为后者，以破颠倒心须先破彼所执境故。如缘起因破人法上所有自性，故此所破须所知中无，有则不能破故。虽如是无，然能发生增益执有，故定须破。破除之理，亦非如以锤击瓶，是于无令起知无定解。若定解无，即能遮遣执有乱

识。如是以理成立，亦非如种发芽先无新生，是于如是法起决定智，知其如是。《回诤论》云：「虽无能破语，其无亦成立，然此语云无，令解非令除。」《自释》中云：「虽无汝语，若无之灭亦本成立，何为更说一切诸法皆无自性，汝说彼语有何作为。此当为释说一切法皆无自性，非由此语令一切法成无自性，然说诸法皆无自性，是令了解破无自性。譬如天授原未在家，有云家有天授，有于无彼说云其无，此语非令天授成无，惟显天授家中非有。如是说云，诸法无性，非由此语令其诸法成无自性，然一切法皆无自性。诸愚众生，为无明蔽增益自性，如于幻士愚其原无士夫实体，唯为令解自性非有。故汝说云，若性非有，即无语言，不假语言，自性非有亦极成立。说无自性此语何为。此诸言说皆不应理。」此说极显，当如是知。

我们要破除、遮挡或者要舍弃的，叫做所破。所破分两种：道所破及理所破。道所破，是烦恼和所知二障，这是一定存在的。如果烦恼障、所执障不存在，那一切有情就都不需要透过精进而得解脱了。此所破于所知即在法上是有的，它的正对治是必须要透过善法修行的力量来破除。理所破就不一定存在了。理所破分二：邪执和邪执所执之境，一个是自性的执着，一个是自性执着所执取的境—自性本身。自性的执着，即识的部分是存在的；而自性执着所执取的境，那是完全没有的。在此最主要要破的内涵，就是邪执所执取的境。必须要先破除邪执所执境，之后才有办法破除邪执。邪执的境是从未有过的，只是依由增益执而认为是有。所以邪执境的破法，不是把有的东西给破除，这跟道所破及理所破的识是不同的，不是用锤子把瓶打烂后破除瓶子，而是在看清楚实际的状况之后，对没有的东西产生知无定解，以这种方式来破除增益有的执着。如果决定了是没有的，那么执着为有的颠倒识或错乱识才能够被遮遣、破除。

所以破除自性的意思，并不是说经过道理的认知之后，把原本有的东西变成了没有。而是完全没有、从未曾有过的自性，因为我们不了解的缘故，我们才一直把它错认为是有。当我们透过了道理的认知，看清楚了自性原本就未曾有过，因此而破除了自性的执着。

故有说云：有不能破，无不须破，离诸破立，以多破立正理观察，唯练名言。此全未见正理及道破立影像相违乱言，自现宣说。有不能破无不须破之因，破斥他人破立观察，而谓不应破立故。又以所立之因，破斥他许之破立，不应正理。有不能破无不须破故。以正理破者，是为遮遣颠倒错乱之分别。以正理立者，是能引发无倒定解之方便。故欲遣邪执及欲生正觉，定当随行龙猛等之正理众论，于无倒破立引生定解。

有人说：“有不能破，无不须破，离诸破立”。如果是有的话，那就不能够破了，因为它是存在的；如果一开始是没有的，那么就根本不需要破了，因为它本来就是没有的。所以建立种种的破立道理，只是训练我们的口才而已。

这一种的想法，是完全未见正理及道破立影像相违乱言。如果真是有不能破、无不须破，那么就没有所谓的宗义了，既无法破除颠倒执着或邪说，也无法安立自宗的道理，这会产生许多的问题。“故欲遣邪执及欲生正觉，定当随行龙猛等之正理众论，于无倒破立引生定解。”

如是以正理破，若是由破倒执，为欲引发无倒定解者，当以正理破何心之境耶。总所破分别，虽无边际，然以何颠倒分别而为一切过失之根本，当先明彼破其所执之境。若能破彼则一切过失悉遮遣故，经说贪等诸余对治，是一分之对治，说无明对治是一切之对治。无明即是一切过失之根本，如《明显句论》云：「佛依二谛说，契经等九部，就诸世间行，于此广宣说。其为除贪说，不能断瞋恚，为除瞋故说，

亦非能尽贪，为断慢等说，彼不坏余垢，故彼非广遍，彼皆无大义。若为断痴说，彼尽坏烦恼，诸佛说一切，烦恼皆依痴。」何者为痴，谓执内外诸法由自相生，增益自性之心，此为无明。如《四百论释》云：「若识增益诸法自性，由彼染污无知增上贪着诸法，是为流转生死种子，于一切种永灭除故，即便安立生死还灭。为显此义故说颂云：「三有种为识，境为彼行境，若见境无我，三有种当灭。」此显由见境无自性，于一切种破除贪因三有种识，安立声闻独觉及得无生法忍菩萨生死还灭。」又即说彼是为实执，如身根于身，愚痴遍安住，故坏痴能坏一切诸烦恼。《四百论释》云：

「痴于诸法分别谛实极愚蔽故，遂于诸法增益实性而转。」

如果是要以正理来破除邪执，从而去引发正确无倒定解，应以什么样的理由来破除邪执之境呢？宗喀巴大师说：邪执有很多种，破除一切邪执的根本，这才是真正的善巧。经里面说到，不净观只是断除贪而已，没有办法断除嗔；同样的，对治嗔的慈心，没有办法断除贪的烦恼。可是无明的对治，则是一切烦恼的对治，因为无明是一切过失之根本。

什么是痴？依自力，由自相生，而产生增益自性之心，即为无明。与痴相应的贪嗔，也是执取有自性的，可这是由他力来执取有自性的。可是，一切烦恼的根本无明，是由自力来执取为自性的。所以这里加“依自力”会比较好。

如是若无明是生死根本，则《入中论》与《显句论》说萨迦耶见为生死根本不应道理，主要之因无容二故。其无明与萨迦耶见，余师所许中士道时已宣说讫。此说月称论师所许，余中观师许为所知障之执法谛实，此许为无明，且是染污无明。如前所引《四百论释》说为染污。《入中论释》云：「由此能令诸有情类，于观如所住事而起愚蒙，故愚痴无明，法非有性而强增益，于见自性障覆为性，名曰世俗。」又云：

「如是由有支所摄染污无明增上力故，建立世俗谛。」说为

十二缘起初支，故是染污非所知障。若尔，何为所知障耶，此后当说。故十二支中初无明支，是生死根本，又说萨迦耶见为生死根本者。以无明是总，萨迦耶见是别，故不相违。其无明者，谓明相违品，其明亦非任随何明，是了无我真实义慧。其相违品，非唯无慧及所余法，是须与彼相违执者，即增益有我。此复有二，谓增益法我及增益补特伽罗我。故法我执与补特伽罗我执，俱是无明。是故宣说萨迦耶见为余一切烦恼根本，非不宣说无明为本。「乃至有蕴执，尔时有我执」，此说法我愚之无明，为补特伽罗我愚之因，显示无明内中二执因果之理。故说萨迦耶见除无明外，为余一切烦恼根本，皆无相违。若不了知如是解释论师意趣，则说生死有二根本，其相违过极难断除。

有人反驳说：《入中论》与《显句论》里面，很明确地说到萨迦耶见是生死的根本。既然如此，那么无明就不应该是生死的根本了，根本怎么会有两个呢？

宗喀巴大师答道：无明和萨迦耶见的内涵，在中士道的时候就已经说过。在此我们以月称论师所主张的内涵来作解说，与余师如自续派中观师所说有很大的差异。自续派中观师认为，法我执所执法是真实有、谛实有，他们把这种执着认为是所知障。可是月称菩萨不这样认为，他认为自性有的法我执不是所知障，而是烦恼障，一切人我执和法我执都是烦恼障。就生死轮转十二缘起中第一支而言，无明支是生死根本，是烦恼障，而不是所知障。什么是所知障呢？后面会说到。

经典里面也说到了无明是生死的根本，这与《入中论》与《显句论》里面说萨迦耶见是生死的根本，两者其实是不相违的。因为无明是总摄，萨迦耶见等属于别支。萨迦耶见一定是无明，而无明不一定是萨迦耶见，故不相违。什么叫无明？无明就是与明正相违。并不是随便一个正量都叫做明

的，明是指通达无我真实义、通达空性的智慧。相违品，并不是说并非是空正见或者是其他的法，而是与空正见的所执境一无自性正相违的自性执着，即增益有我。说到萨迦耶见是一切烦恼根本的时候，其实并不是否认了无明是一切烦恼的根本。《中论》里面也说到，有法我执的时候就会有人我执。很明显地说到了法我执是一切生死的根本，但法我执并非是萨迦耶见。所以人我执、法我执，一切的自性执着都是烦恼的根本，这并没有什么相违。

如是明无明之理，乃是龙猛菩萨所许。如《七十空性论》云：「因缘所生法，若分别真实，佛说为无明，彼生十二支，是真知法空，无明则不生，此是无明灭，故灭十二支。」《中论》二十六品云：「若永灭无明，诸行当不生，能灭无明者，由知修真实。由前彼彼灭，后彼彼不生，纯一大苦蕴，皆当如是灭。」又与「乃至有蕴执」说执蕴为生死根本，极相符顺。又是圣天所许，如前所引「如身根于身」等，及「生死本为识」等，显了宣说。又阿闍黎于《中论》等尽其所说，破除所破，所有正理，一切皆为破除愚痴，于诸法上增益自性，而显诸法皆无自性。故所说种种正理，皆是唯为破无明执。如《佛护论》云：「为何义故宣说缘起，答云，阿闍黎耶大悲为性，见诸有情为种种苦之所逼切，为解脱故，欲显诸法真如实性，随说缘起。故云：见非真系缚，见真实解脱。何为诸法真实性？答曰：谓无自性。诸不智者，由愚痴暗障蔽慧眼，而于诸法分别自性。由是彼等遂起贪，瞋若时了知缘起，发慧光明除愚痴暗，由智慧眼照见诸法无自性性，尔时无所依处，贪瞋不生。」

因为贪瞋都是要靠自性执取的境才有办法产生，所以如果无有自性，贪瞋的依处都不存在了，贪瞋就没有办法生起了。

第二十六品结合文云：「问云，汝已宣说以大乘数，转入胜义，汝今当说以声闻教转入胜义。答曰：无明覆后有」等。

第二十七品结合文云：「问云，汝今当依顺声闻乘契经边际，显示恶见行相非有。答曰：说过去时生」等。故佛护论师亦许增益诸法自性为十二支初支无明，及许声闻独觉证法无我，极为明显。是故声闻独觉证法无性，最大能立，当知即此以法我执为十二支无明之理。

佛护论师等也认为，法我执是一切生死根本的第一支一无明，也非常明显地主张，声闻、独觉等小乘罗汉也了解法无我。从此我们可以知道，法我执并非是所知障，因为声闻、独觉也会断除法我执而证法无我。

《四百论》云：「缚为分别见，彼是此所破。」其分别者，非说一切分别，是说增益诸法自性之分别。释论云：「分别者，谓增益非真自性之义。」又许彼是染污无明，若说凡是「念此为此」，一切分别之境，皆是正理所破者，是全未详细观察。若不尔者，其真实义，于诸异生非现见故，除分别外无余方便能解空义。若谓一切分别之境，皆理所违害，则定智之境，亦如增益自性错乱邪识。若尔，应无正见导赴涅槃，于中观等论勤闻思等一切无果。

在《四百论》里面说到，生死根本乃分别见，这是由空正见来破除的。这里的“分别”，是指诸法并无自性，可是却增益诸法有自性的分别执着，这才是要破除的，并不是指一切的分别。如果以为“这是瓶子、这是柱子”的分别心，都是正理所破，那是未经详细观察而说。

“异生”即凡夫，在现证空性之前，必须要比量先证空性。一切的比量都是具有义共相的执着识，属于分别心的范畴。唯有透过比量分别心，没有其他的方便能解空义，否则凡夫就永远不可能成为圣者了。如果一切的分别都是自性执着的话，那要靠什么来破除自性执着呢？

《四百论》云：「言我般涅槃，非不空见空，如来说邪见，不能般涅槃。」又以前说无明所执之境为根本，自他宗部诸

师，而更增益众多差别。若拔无明所执之境，如拔树根，则由邪宗一切假立一切俱断，故具慧者当知俱生无明所执之境，为所破之根本，不应专乐破除宗派妄计分别。以破所破者，非无事而寻事，是见邪分别心执所破事，系缚有情流转生死，故破其所境。能于生死系缚一切有情者，是俱生无明故。分别无明唯邪宗方有，为生死本不应理故。故能于此分别决定，极为切要。

要破除自性，应该是以俱生我执无明之境为破除的根本，而不是只在一种妄计分别上而来作破除。

如是计执所破究竟之邪分别，即十二支之初支，俱生无明。分别所破，亦以彼为根本，唯是增益。故根识等无分别识，一切行相，终非正理之所能破。故正理所破之心，唯属分别意识。后以二种我执或于我执所计之境，增益差别诸分别心，非谓一切分别。由彼无明如何增益自性之理者，总此论师之论中，虽于诸世俗义，亦云自性或自体等，设立多名。然此中者，谓于诸法或补特伽罗，随一之境非由自心增上安立，执彼诸法各从自体，有本住性即是其相，如彼取境之诸法本体，或名曰我，或名自性，是就假观察而明。

在此所说的法我执、人我执，就是十二缘起支里面的第一支—俱生无明，也是一切烦恼的根本，其本身又是邪执。邪执可以分二：减损和增益。无明，是属于增益的邪执。识可以分眼识等根识，分别识和无分别识等。在此的增益邪执不是根识，也非是无分别识，而是分别意识。没有法我、人我，但却增益为有的执着，就是这里要破除的增益邪执。并不是说，所有的分别心都是要破除的增益邪执。

那么法我执、人我执是怎样增益出自性的呢？宗喀巴大师说：于诸法或补特伽罗随一之境，认为非由意识安立而有，而是境上本身有自己存在的性质，这叫做“我”，也叫做“自性”，“是就假观察而明”。假观察而明的意思，就是实际上没

有“我”，过去未曾有过、未来也不会有，完全不存在，但因为没有了解空性的关系，我们会随着看法上的错误而去执取有“我”了。这是以假设的角度而说有“我”，如果有自性的话，它就长这个样子的意思。

如云：「此皆无自性，是故我非有。」《四百论释》云：「若法自性自体自在，不仗他性。」此说彼诸异名，不仗他者，非谓不仗因缘，是说有境名言之识为他，非由彼增上安立为不仗他。言自在者，谓彼诸境各本安住不共体性，即彼亦名自性自体。此如计绳为蛇，其蛇唯就妄执之心假计而立。若观何为彼蛇自性，则于境上蛇全非有，故彼差别无可观察。如是诸法，亦唯于名言识，如所显现观察安立，若于境上观察诸法本性如何，全无所有，不如是执，谓非唯名言识增上安立，执彼诸法各由自体有可量见本安住性。如《四百论释》云：「惟有分别方可名有，若无分别则皆非有，此等无疑如于盘绳假计为蛇，定非由其自性所成。」此说自性所成之相。故若非由内心增上安立，于其境上就自性门有所成就，说彼为我或名自性。若于差别事补特伽罗境上无此，名补特伽罗无我。若于眼等法上无者，名法无我。由此当知，若于法上及补特伽罗执有此性，是二我执。如《四百论释》云：「所言我者，谓若诸法不依仗他，自性自体。若无此者，是为无我。此由法与补特伽罗有差别故，当知有二名，法无我及补特伽罗无我。」

“若法自性自体自在、不仗他性。”这里的“自性自体自在”，是指完全由境本身而存在。“不仗他”，不是指不依赖因缘，而是指不依赖意识安立而有。“他”，指名言识。如果仅是不依赖因缘，一切的无为法都是不依赖于因缘而有的，但是无为法并不是自性有。如果诸法的存在有自性，那就不是透过意识安立而存在的，而是自己本身而有。

就像在黄昏时分，把远处的一团草绳看成了蛇。为什么很多印度经典里面，大师们时常要用蛇来作比喻？是因为印度本身有太多的蛇。这个所看到的蛇，是唯有意识安立而有的，草绳上并没有蛇存在，没有任何蛇的差别即特征或自性，再怎么观察也是看不到的。同样的道理，当我们去观察一个色法的时候，我们所看到的色法是唯有名言识安立的情况下才有，境上本身没有任何色法存在。但是如果不被名言识安立而满足，跨越了这个界限，再从境上寻找它的存在的话，这个就叫做自性。如果境上真的有它自己存在的真实性，那就与正理相违背了。如果境上真的有它自己存在的真实性，透过观察应该越来越明显地被看到才对，可是，观察之后反而境的真实性越来越模糊，甚至完全不存在了。所以如果真是从境上本身而有，就像如果草绳本身真的有蛇的特征存在，那么在草绳上寻找蛇的时候，应该可以看到蛇才对，但是在绳上却完全找不到蛇。

所以存在就只有两者：一个是境上而有，是境本身存在；一个是由意识安立而有。既然从境上不存在，可是它的作用又确实是存在的，那么这个存在的方式就唯有无奈地去选择由名言识安立而有，是意识取有。而且这种取有的方式，是依据了此法的施設处而来安立有的，就是说是透过了一个不属于它的东西而来安立了它。因为于一个境上，此境的施設处和此境本身永远是相违的。可是此境的安立，永远是透过此境的施設处而来安立此境的存在。所以意识去安立境有的时候，是依据了一个不属于此境的事物，是借由他事而来安立此境。所以境的存在不是由自力，而是完全依靠他力，叫做无自主唯他力。

你们听得懂吗？有感触吗？以前我对空性的认知，对色法本身没有产生任何的疑惑，色法是存在的，这个根本就不需要去怀疑和否认，于是从色法上另寻一种真实自性，而来作破

斥。后来我读了《实执诤论》之后，才发现我原来的概念，刚好就是自续派的主张。色法本身，我们完全没有去动摇，它的执着一直保存着，我们却去色法上另寻一种自性来作破斥，这是完全错误的。这样对色法执着本身，没有办法产生任何的伤害。所谓的自性，它本身是怎么存在的？针对这一点，我们要仔细地去观察才对。通过种种的观察，当我们真正看到诸法的时候，会觉得说：啊，原来诸法的存在，只是唯名唯识安立而有。产生这种感觉的时候，似乎会有一种疑惑：意识想什么，就会变成什么吗？可是仔细观察之后，其实只有这条道路，没有其余的路。

为什么蛇上有蛇的作用，而草绳上没有蛇的作用呢？不是因为草绳的境和蛇的境本身具有蛇的作用，不是这样去解说的。如果草绳上有蛇的作用，会被后者的名言识所损害；可是蛇身上具有蛇的作用，不会被名言识所损害，是世间共许。因为不会被名言识所损害、不会被胜义识所损害的缘故，所以蛇上产生蛇的作用。不是在蛇的境和绳的境上去作区别的。当我们透过这样的反复观察，发现境上完全没有任何的作用，一切的作用都是唯意识安立而产生的时候，这真的是非常难理解，的确是要很大的福报资粮才有办法了解。只有反复地去作观察思惟，才有办法真正地体会到，这也是宗喀巴大师说学习中观最难理解的地方。

如何不是从境上带来，而是透过唯名识安立的情况产生作用？如果我们反复地去思惟，绝对会感受到一种唯名识安立而有的体会，透过深入的观察思惟，我们绝对可以对空性产生坚定的信心，在看诸法的时候，觉得如同梦幻泡影般。因为看到的时候，虽然好象是从境上而产生作用的，但在实际上绝非是如此。因为从境上没有任何的作用，所以就更需要缘起，唯意识安立而有的这种缘起概念会更加地强烈。这样才有办法依由胜义谛极顺安立世俗谛，由胜义谛去累积智慧

资粮，由世俗谛去累积福德资粮，才有办法成就佛的法身和色身的果位。

若谓执补特伽罗有自相，为补特伽罗我执，不应道理。若不尔者，缘他补特伽罗执有自相，亦应是补特伽罗我执。若尔应成萨迦耶见，彼不执我萨迦耶见，不应理故。执补特伽罗有自性者，理应许为补特伽罗我执，如前说补特伽罗有性，为补特伽罗我故。然非补特伽罗我执，皆是萨迦耶见。若尔何为萨迦耶见我执，萨迦耶见分别我执。如正量部一分说缘蕴执我，虽无决定，然俱生我执，《入中论》中破蕴为所缘，释说缘依蕴假立之我，故非缘蕴，唯缘补特伽罗。复须可执为我之补特伽罗，故他补特伽罗亦非所缘。于此所缘执相云何？《入中论释》云：「萨迦耶见执我我所行相而转。」谓非但执有自相，须执为我。《入中论释》云：「惟萨迦耶见是所应断，此由悟入无我之我，即能断除。」此说通达所缘之我，无其实我或无自性，由其行相相违而断，故是执着慧相违品，此后是执补特伽罗有自性，即是执有自相之我，执有所萨迦耶见，亦当了知。若不执为我及我所，唯执实有补特伽罗，即愚补特伽罗我之无明，非不染污。由是因缘，以有自性所立之我及念我心取境之我，二中初者是正理所破，后者许名言有，故非所破。此显不破萨迦耶见俱生所缘，然非不破彼执行相自性之我。譬如不破执声为常所缘之声，然破彼执境之声常，无有相违。故圣父子及此二论师之论中，「若自性有，若自体有，若自相有，若是实有」，其自性等应知如前所说。显无彼之句义，当知亦是显示无明所执之义无。

有人反驳说：如果把执补特伽罗有自性(或有自相)叫做人我执，这是没有道理的。不然，缘他人执有自性，也叫做人我执吗？如果是的话，那缘他人的自性执着也应是萨迦耶见。但是，它并不是执我萨迦耶见啊，所以不对。

宗喀巴大师答道：缘他人的自性执着是人我执并没有错，可是人我执不一定是萨迦耶见。萨迦耶见，是缘“我”和“我所”产生的自性执着。“我所”即是“我的”意思，缘“我所”仅是很单纯地指缘取“我的”而已，而不是缘我的眼睛、缘我的鼻子等，是属于法我执的内涵。所以缘他人和他所的补特伽罗的自性执着，并不是萨迦耶见的所缘境，不叫做萨迦耶见。这并没有相违。

那么萨迦耶见的执相是什么呢？《入中论释》里面说到：“萨迦耶见执我我所行相转”，最主要是缘“我”、“我所”而执取为有自性。这个萨迦耶见与空正见是正相违的，因为萨迦耶见一定是执取“我”和“我所”有自性，而空正见是否定、破除有自相和有自性，所以两者在所执境上是正相违的。

如果不执着“我”和“我所”是真实有、自性有，只是很单纯地执取自性的补特伽罗，那么就叫做人我执，或者叫做人我执之无明，这是烦恼障。“我”，可以分自性的我和很单纯名言有的我。自性的我是可以被正理所破的；很单纯的名言有的我，并不能破。所以萨迦耶见的所缘境“我”和“我所”是不能够破的，同样的，人我执所缘取的名言有的“我”，也是不能够破的。要破的是什么呢？是萨迦耶见的所执境，因为所执境执取“我”为有自性，而不是那个很单纯的名言有我。至于萨迦耶见的所缘境“我所”到底是“人”还是“法”？不同的讲义有不同种的解说，有的讲义说是“人”，有的讲义说是“法”。但是如果在讲“这是我的”的时候，在产生那个“我的”想法的时候，都会跟“我”的想法一起产生，不是吗？仔细想想，真的会有这种感觉。所以破除的不是萨迦耶见的所缘境，而是萨迦耶见的所执境。例如，以把声音执为常的常法而言，它的所缘境是缘取声音，它的所执境是缘取声音之后，执取声音上的常性，它的所执境是错误的。声音并非是常法，它的所

缘境是对的，声音是存在的。无明的所执境是没有的，这是要破除的。而无明的所缘境，却只是名言上很单纯的“我”或“法”，这是不可破除的。

第二于余所破加不加之理。若石女儿及兔角等，诸毕竟无，直可云无，不须简别。如是虽于所知有，然依时处有有、有无，若说彼时处无，亦不须简别。若中观师虽于名言不许彼有，唯由自他实事诸宗，不共增益，破彼等时虽就意乐，有时须加，然实无须新加自性简别，以彼诸宗已许彼义故。除彼所余中观诸师，于名言中所立诸义，任破何义皆须简别。若不简别，则于能破之正理，过失同转唯成似破，又如前说中观诸师，于名言中所立诸义，必须观察有无自性之正理及名言量所不能害。若不尔者，则于名言不许大自在等，而许色声等所有差别全不得成。

如果是完全不可能有的，就不需要加自性的简别。所以我们只要说没有石女儿、没有兔角就可以了，并不需要说没有自性的石女儿、没有自性的兔角，不需要这样去多作解释。石女儿和兔角，是“没有”的比喻，而不是对可能有的东西来作观察，所以我们在否定有的时候，只要直接说没有石女儿、没有兔角就可以了。如果实际上是存在的，但是有时候会有、有时候会没有，我们只要直接说它是在某个时候有、某个时候没有就行了，并不需要说它在某个时候是有自性、某个时候是没有自性，不需要多加自性的简别。

以中观师的角度来讲，名言上是不存在无方分、无时分等的，但是有部和经部认许有无方分等，这时只要直接破除无方分或无时分就可以了，不需要加简别。但如唯识派认许的三法性和三无性，这是唯识派的不共增益，要破唯识派的见解，就要多加自性的简别了。佛说的依他起无生性，是指依他起无自性的生性，所以中观师是以这种方式来作破除的，一切的诸法不应该有不同的三种无性，而应该有共同的

无性，那就是无有自性。如果是破除无方分、无时分或者无自证分等的时候，就不需要多加自性的简别。要不要加简别，最主要是要看当时的情况，这个差别我们必须要了解。

除此之外，经典里面说到无眼耳鼻舌身意、无色声香味触法、无瓶柱等的时候，都必须要多加自性的简别。如果没有多加自性简别，就会否定一切的世俗谛，名言上就没有任何的存在了，这会产生许多的问题，造物主的大自在和色声等，都被一起破除了，这是不成道理的。造物主的大自在没有自性也没有，观察之后也找不到。可是这跟色声等是不同的，色声等没有自性，寻找之后找不到，可是色声等是存在的。这两者不能混为一谈，这个差别我们也必须要了解。

云此是道、此是非道，此宗应理、此不应理等，世、出世间，皆无安立之方便。于自性空生死涅槃一切建立，皆应正理之特法不可成故。若量无害而欲破彼，是为智者轻笑之处，故破彼时定当简别。《四百论释》及《六十正理论释》破所破时有极多处，加彼简别。《中观》本论及佛护释，《明显句释》，并《入中论》本释等中，亦多处加，因见文繁及多已加，意其未加亦易通达。故未加处亦定须加，由彼无少加与不加差别理故。又云「观察非有」，亦有多加观察之简别者，此如前说，若有自性，须许观察实性正理之所能得，由未得故则无自性当知与说无有自性，同一宗要。如《四百论释》云：「设此诸法，非如火轮及变化等，唯现欺诳而无实事，尔时若以正理观察，定如金等自性可缘最极显现，然彼唯由颠倒因生，若以观察慧火烧炼，其性非有。」

如同之前所说，如果是有自性，那么观察自性的正理应该要得到自性才对，可是得不到，所以自性是不存在的，由此而说无有自性。但在说到无有自性的时候，也并不是说没有。所以不被正理所得，并不代表被正理所损害，这之间的差别我们必须要了解。如果自性真的存在，应该像炼金般的，

自性的黄金应该越来越明显才对，可是在观察之后，却是越来越模糊，甚至于完全没有。

第三释于所破应不应加胜义简别。说于所破加胜义简别，唯是中观自续派者，极不应理。《入中论释》引《佛母》云：

「长老须菩提，岂无所得无所证耶？须菩提曰：长老舍利子，虽有所得亦有所证，然非二相之理。长老舍利子，其得证者，是依世间名言而立。预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨，亦依世间名言而立，若胜义中无得无证。」须如是许，岂谓《入中论释》所引为自续派之经耶，如是诸了义经加胜义简别者，实亦繁多。《七十空性论》云：「住生灭有无，劣等或殊胜，佛依世间说，非是依真实。」《宝鬘论》云：「言有我我所，此于胜义无。」又云：「若种子虚妄，其生岂谛实。」又云：「如是世如幻，虽现有生灭，然于胜义中，生灭皆非有。」于所破加胜义谛实真实者极多，未加彼时亦多加无自性自体自相等简别。

在破除法我和人我的时候，要不要多加胜义的简别呢？有人说：“于所破加胜义简别，唯是中观自续派者。”宗喀巴大师反驳说：这种说法极不应理的。因为即使是应成派，也必须加胜义简别的。只是在破自性之后，就不需要多加胜义的简别，因为自性和胜义是一样的，既加胜义，又加自性，就多此一举了，没有意义。可是加胜义简别需要吗？需要。这和加自性简别一样，因为以应成来说，自性有、谛实有、真实有和胜义有是同样的道理。

于是，宗喀巴大师引用了许多中观的主要论典来说明，虽然有所得、有所证，然而却不是远离二相，即远离常、断二边。应是在胜义中无得无证，在名言上有得有证，就远离了二边、远离了二相。所以《般若经》并不只是自续派所引用的经典，而且除《般若经》外，还有很多的经论也说到了胜义的简别，如《七十空性论》说：“住生灭有无，劣等或殊

胜，佛依世间说，非是依真实。”—佛在此所说的众多的没有，是依真实有的角度而说。这里多加了“真实”，即胜义的简别。《宝鬘论》也说到：“言有我我所，此于胜义无。”加了“胜义”的简别。又说：“若种子虚妄，其生岂谛实？”这里又加了“谛实”的简别。又说：“如是世如幻，虽现有生灭，然于胜义中，生灭皆非有。”加了“胜义”的简别。谛实有、真实有、胜义有是同样的意思。在许多的经典里面，如果没有加谛实有、真实有、胜义有的简别，也都加了自性的简别、自体的简别、自相的简别等。

《佛护论》云：「诸佛说正法，正依于二谛，世间世俗谛，及以胜义谛。」若以世间世俗谛故，可说有瓶、有席，即以此故，亦可说彼无常，瓶坏、席烧。若时意依真实，尔时瓶席唯是假名且不应理，况其坏烧云何应理。复次，如来若以世间世俗增上可说无常，谓如来老及说如来已般涅槃。若时意乐依于胜义，尔时如来且不应理，况老涅槃云何应理。

以上最主要讲到，以世间名言的角度而言，这些都是存在的；但是以胜义的角度而言，这些都是不存在的。

月称论师说破实生，非破有生，如《六十正理论释》云：

「若于何相影像可得，缘生虚妄，我不说彼现可得者，名为无生，然于何性立为无生，即于彼性说为无生。为于何性立无生耶，谓许实自性非虚妄性，以许彼于妄性为缘起故。」

此说不破虚妄幻生唯破实生，故说缘生与性无生二不相违，即前论云：「生与无生二境异故，有何相违。」又云：「若

时我说缘生，即性无生，犹如影像，尔时何有攻难之处。」

此答缘生与性无生相违之诤。《入中论》云：「由此次第，当知法实性无生，世间生。」此于无生加实性简别。又云：

「如此瓶等实性无，而于世间许为有，如是一切法皆成，故无过同石女儿。」此说内外一切诸法，于真实无，于名言有，故非于所破不加胜义之简别。总于所破，若全不许加胜

义简别，则不可立二谛差别，谓于胜义如此如此，及于世俗如此如此，全未说有如此之中观师，故唯邪分别。《明显句论》破「于所破加胜义之简别」者，是就破自生，非唯破生，释中极显。《入中论》云：「阿闍黎耶未加简别，总云『不自』而破其生，若简别云，『诸法胜义不自生，有故，如有思』，当知其胜义之简别，全无义利。」故中观自续师与应成师，非就于所破加不加胜义简别判之为二，然于名言破不破自性则有差别。若于内外诸法破自性时，如应成派则不须新加或胜义或真实或谛实之简别，以有自性，即已成为胜义等故。若自续派于彼不加胜义等者，则不能破，故加胜义或真或谛。然于生灭及系缚解脱等，若不简别或云胜义或自性等而说能破，两派中观俱所不许。

如果在有和无的解说上，没有加胜义或者是谛实有、真实有、自性有、自体有、自相有的简别，那么就很难分清楚什么是有、什么是没有，所以一定要加胜义简别。

有人反问：在《明显句论》里面，破除了于所破加胜义简别啊，那又怎么解释呢？

宗喀巴大师答说：以破自生的角度来说，应成派不需要加胜义简别，因为在名言上没有自生。可是自续派不这样认为，自续派说要多加胜义的简别，来破自生，尤其是破他生。但是应成派认为自生、他生在不须加胜义简别的情况下，就可以从名言上破除，加简别的话是没有道理的。这是应成和自续的不同点。一般在讲有或无中观道理的时候，是要多加胜义或自性的简别的。唯有在自生和他生的主张上，自续派和应成派是不同的，这个情况特殊。自续派主张要加胜义的简别，所以破除胜义的自生、他生；可是应成派却不这样认为，应成派说在名言上根本就没有自生和他生，所以就没有胜义的自生，因此也就不需要加胜义的简别，就像没有石女

儿、没有兔角一样。在这种情况下加简别，就被《明显句论》破除了。

中观自续派与中观应成派，并非是以是否加简别来作区别的，最主要的是于名言上破不破自性而有差别。在破自性的时候，就不用多加胜义了，因为这样会有重复的感觉。我们不须说没有自性胜义瓶子，只须说没有自性的瓶子或没有胜义的瓶子就可以了，不需要加两次。因为以应成派的角度，自性有就是胜义有。无论是中观自续派还是中观应成派，一定要加简别之后，才来破所破的法我或人我，如果不加简别，就没有办法破除法我或者人我了。

若尔何为胜义无之义？此中义谓所知，胜谓第一，二同一事。又胜谓无分别智，彼智之义或境故名胜义。又无分别智现证胜义，顺彼之慧说名胜义。如云：「此中诸地等，于胜义无生。」《炽然分别论释》云：「言胜义者，是所知故名义，即所观所了之增语。胜是第一之异名，略云胜义。谓此是义复是最胜故名胜义。又胜之义，以是无分别胜智之义故名胜义。又顺胜义，谓于随顺能证胜义之慧，有彼胜义故名顺胜义。如云于胜义非有。或说云无彼说之胜义，即最后者。如此论云：若尔，胜义超一切心，破法自性是文字境，是故岂非无可破耶。胜义有二，一谓无作行转，出世无漏无诸戏论，二谓有作行转，福智资粮随顺清净，名世间智有诸戏论。此中立宗取彼差别故无过失。」此取闻思以上，如理观察真实义慧，不应唯取圣后得智。《中观光明论》云：

「言胜义无生等，其义通许一切闻思修所成慧，皆名胜义，无倒心故。是此之胜义故，现与不现而有差别。由彼增上知一切法，皆唯无生，故说胜义无生者，是说彼等由正知故生皆不成。」与前说同。《中观庄严论释》难云：「何为无自性性，谓于真实。言真实者，谓随事势转，比量所证真实性，真实义相观察即空。由此宣说真实及胜义等。又唯真智

说名真等，是彼所缘故。由此真智意乐增上，名无自性，非由世俗无智增上。」于无自性加真等简别，《般若灯论》、《炽然分别》，二论多说。犹如《般若灯论释》十五品云：「若无自性，云何是事，若是事者应非无性，故以彼语有谤自宗。」谓立宗云事无自性，则有自语相违过失，即前论中答此诤云：「非许胜义诸事有性，次立宗说彼无自性，故无谤宗义。非因不成，故此无过。」谓许诸法胜义无性，非毁谤故。若于名言谓无自性，许为毁谤极为明显。又彼论云：「胜义诸内法皆无自性性，所作性故，殊胜言说待所依故，譬如幻师所化人等。」此破自性决定当加胜义简别。言胜义无者，义谓若以如理观察之正理，观实性时见彼非有。此诸论师一切皆同。故清辨论师论中，立世俗时，亦说不以顺见真实观察，破自性时，多说以理观察为无，此与前说诸师皆同。然凡有性，堪忍观察实性正理推察，许否不同，此二论师若有自性，则定须忍观察实性正理推察，故亦定成胜义中有，如前数说。

什么叫做胜义无呢？宗喀巴大师在此针对胜义有和胜义无的“胜义”二字来作解释。“义”，就是所知或者是某一个识的境。是什么识的境呢？是胜智，即无分别智的境。胜义，也不一定是境，也可以讲是识本身，所以有很多不同的诠释，无分别智的境叫做胜义，无分别智本身也叫做胜义。胜义谛，是由圣者的智慧去看、去执取的胜智之境。可是胜义无是什么呢？去观察诸法究竟如何存在时，没有被理智堪忍或获得，在胜义上不存在，就叫做胜义无。

被观察诸法究竟如何存在的理智堪忍，叫做胜义有；不被去观察诸法究竟如何存在的理智堪忍，叫做无胜义。在这个道理的层面上来讲，自续派和应成派是一样的。两派唯一的不同是：自续派的论师认为，理智去观察诸法究竟如何存在的性质时，找不到胜义的堪忍，可是自性仍然是存在的；应成

派不这样认为，应成派认为去寻找诸法究竟如何存在的性质时，即使是自性也无法堪忍，无法被获得，所以自性是不存在的。

破所破时应成自续以谁而破分二：一、明应成自续之义，二、身生正见当随谁行。今初

佛护论师释中，未明分别应成自续，建立应成。然于解释「非自非从他，非共非无因，诸法随何处，其生终非有」时，唯依说举他宗违害而破四生。清辩论师出过破，谓全无能成立自宗及破他宗。然佛护宗无如是过，月称论师广为解释，谓中观师自身发生中观方便，须用应成，自续非理，破他宗已显应成宗。

要理解这部分的内容，是非常困难的。这部分内容，我们把它取名为应遮，即是以应成的方式而去遮挡，很深、也非常难懂。我们在宗喀巴大师著作的《正理海》，即解释《中论》的一部著作中，可以了解到其内涵的深广。

通观佛经，导师释迦牟尼佛所宣讲的佛经，可以分为下部论师的经典和上部论师的经典。比如说上部唯识派的经典，就是唯识派的论师们引用来建立唯识观点的这部分经典。至于是随经还是随理的唯识派，这是发菩萨愿的大论师们依着众生根器的不同，而说的不同教法，最主要是由唯识论师之间不同的论点来作区分。唯识宗最主要的精神是依据经典而说，只是在唯识宗义的诠释上，又支分出随经唯识派、随理唯识派。

同样的道理，上部中观派也是依佛经而说，而中观论师之间又因不同的观点而支分为自续派和应成派。中观论师的依据，都是以龙树菩萨所著作的《中论》为主的。龙树菩萨的大弟子提婆、佛护、清辨等，在诠释《中论》论典的时候，观点有所不同。佛护论师写了一本《佛护论典》，里面在解释《中论》中的“非自非从他，非共非无因，诸法随何处，其

生终非有”时，是以应成的方式来破他宗、立自宗的。所谓应成的方式，就是如果你这样讲，那么就on应该要成为什么样的过失。而龙树菩萨的另一位大弟子，年长的清辩论师，对《佛护论典》的应成理论却不以为然，他遮止了应成的这种反驳方式。他认为，要让对方真正地了解到中观正见，必须要以自续因的方式来建立。

后来，月称论师对《佛护论典》作了详细的诠释，就像是擦亮了我们的眼睛一般，更加显明了《佛护论典》的最究竟意趣。《佛护论典》没有任何过失，为了使他人发生中观正见，必须要用应成的方式，而不是用自续因的方式。月称论师绝对不是以贪嗔的方式来维护《佛护论典》的，他对清辩论师所说的善言，完全符合龙树父子意趣的论文部分，还是完完全全地保留了下来，并且给予支持和赞叹；对于清辩论师少数错误的观点，予以反驳及多加解释，对清辩论师对《佛护论典》的反驳进行了再次的反驳。由此，引发出了中观自续和应成两大派不同的观点。

至于自续和应成之间的争论，是非常复杂和难懂的，这一部分的内涵叫做应遮。如果想要详细了解，当然可以依据各自不同的讲义。如果是以宗喀巴大师为依据的，那么就要以宗喀巴大师著作的《正理海》为主来了解。

应成自续两派分二：一、破除他宗分二，二、安立自宗。初又分二：一、出计，二、破执。今初

虽有多种安立应成自续之理，然彼一切孰能尽说，故当于中略说少分。其庆喜师所说《入中论疏》云：「有作是言，若许应成因，其因为量成耶抑未成耶，若谓已成，尔时俱成，云何他许，若谓未成，则他不许，云何他许。当答彼曰：凡量所成应是俱成，此非我知，诸立论者立能立时，其所立因自虽量成，然他量成自何能知，他心差别非自现量，比量境故。又自量成亦何能知，错谬因缘长夜摄持，有欺诳

故。故唯由其立论对论，许量之力，许诸法性，故依所许破除他宗。」此说因于敌者量成不成，立者不知，以彼无乐，俱非立者二量成故。自亦不知因是量成，自虽决断是量所成，亦有欺诳，故无双方量成之因。就许为量量虽未成，然就所许破亦应理。又于自续之因宗云：「若因与所立以量成遍，（即同品定有异品遍无也）尔时当许自续之能立，然遍不成，谓能成遍之量或现或比，现且不能成其为遍，谓于灶房由现可缘不可缘故，遂谓火烟，此有则彼有，彼无则此无，通达无则不生，然非于一切境，亦非由比。彼境定故，谓比量境非通一切，何以故，若有所立相属之因，唯于彼生无常等智，非一切时处，故唯依世许，成立为遍非以量成，故应成因破除他宗，如何非理。此说有火，遍于有烟。及无常性遍于所作，若以量成则自续应理，然非量成。若以量成，应须成立一切时处有火无常遍烟所作，然以现比于灶瓶等成其为遍，是一分故。故遍亦惟就许而成。」此说若用量成三相是自续派，毕竟唯用他许三相是应成派。

虽然有许多种的解释，来说到应成和自续的不同，可是谁又能尽说一切？所以宗喀巴大师在此简略地介绍了几种对于应成和自续差别的不同说法。

第一家，庆喜师的观点，大致上可以分三：

第一个论点，具有三相的正因，于敌者和立者两者而言，都无法由正量来成立。因为立者自己也不敢确定正因到底成不成，没有办法以现量或比量来证明成立，好象觉得自己了解了，可是在被他人反驳或问难的时候，又会产生疑惑，所以还是有欺诳的因素存在。再加上又没有他心通的能力，不了解敌者是不是已经知道了所要举出的正因。

第二个论点，因为正因无法以量来成立，所以只要承许就可以了。如以敌者的立场来讲，认为“声是常”；而以立者的角度来讲，“声是无常”。现在立者破敌者的时候，举出了正

因：“声音有法，应成非常，有为法故”。在有法、所立法以及正因这三法当中，这个“有为法故”，就是“声音是有为法”的内涵，只要敌者和立者两者承许就可以了，不需要用正量来知道，因为知道的话太困难了，我们又没有他心通，怎么知道敌者是否知道声音是有为法啊？所以只要承许就可以了。

第三个论点，像是“烟山有法，应有火，有烟故”。以这个正因来讲，它的同品遍是：“有烟，必有火”；它的异品遍是：“无火，必无烟”；它的比喻是：如灶房。当我们在了解到同品遍和异品遍的时候，可以从灶房的比喻来了解：有烟必有火、无火必无烟。可是，庆喜师却认为：这时候我们是用现量去了解同品遍呢？还是用比量去了解同品遍？如果是用现量去了解同品遍的话，我们只是看到灶房的烟定有灶房的火而已，没有办法看到所有有烟的地方都有火。所以“有烟，必有火”的这个定所的内涵，没有办法用现量看到。用比量也看不到，因为比量去了解一切有烟的地方有火，须依靠一个现量，而这个现量又没有。所以庆喜师认为，同品遍和异品遍，只是局限在灶房上的烟定有灶房上的火而已，没有办法真正去了解有烟就有火。这种同品遍和异品遍，有此就有彼、无彼则无此的内涵，并没有办法用现量和比量来了解。“有烟，必有火”，只是世俗上大家共同去承许而已，并不是真正可以由量去了解的。

所以，以世间共许的因来破除他宗，这个叫应成。如果一定要量所成，这叫自续因。自续因是不成立的，我们只有在灶房里有烟的地方才能看到有火，没有办法透过灶房了解一切有烟的地方有火，这是现量的部分；比量的部分，也没有办法去了解一切有烟的地方都有火。因为没有办法知道，所以我们只能靠世间共许，大家承许“有烟，必有火”，以这种承

许的方式来成立应成因。如果一定要由量来成立，这叫自续派；如果只是用世间共许来成立三相，那就是应成派。

彼之弟子诸译师云：「中观师者，唯破他许余无自宗。其有法等二无共许故，自续非理正理之果亦唯令舍他宗，除彼之余，自无所许，故一切种不应宣说自续之因，唯用应成。又能立应成，即自续究竟，故唯应许能破应成。其因及遍就现前许或究竟许，非由量成。依此因缘略有四门，断他所许或断戏论。一，举唯应成，谓他所许生有尽有义，若许自生，举相违云，若从自生是有而生，生应无义及无穷尽，故许有义有尽不应正理。若许彼者，而云自生不应道理，令他知己舍宗为果。二，他许比量，如云许自生芽应不自生，自体有故。举说他许有法因等，而反破他。虽云无自生，亦唯破他许之自生，非自成立无自生义，故自无宗。三，能立同所立，他为成立自所宗故，所立因喻一切如前皆不极成。四，因相相等，谓若许彼，即当许此因相无别，令其相等。若尔汝有无欲破他所许，有即是宗，应有立彼自续之因，无则不应宣说正理，破他所许。答，观胜义时，若许无性或以无生为所立者，则须受许自续宗因，然不许彼故无过失。若略有欲即有所宗，则一切欲皆应有宗。」此说自己无所立宗唯破他宗，虽有所欲亦无所宗。又自无宗，是就观察胜义之时，谓不立宗无自性等，非说一切全无所许。故于观察胜义之时，若许无性为所成立，而于自宗成立无性是自续派，若自无许唯破他欲是应成派。

第二家，是庆喜师的弟子，他最主要的说法：说中观师在破除他人的主张外，自己于胜义上并没有任何宗见。他认为透过一切正理观察所立的主张或结论，是为了舍弃和破除他宗而说，不是来成立自宗的。以自宗来讲，透过观察，没有任何的结论，没有办法透过自续的正因来安立任何的论点，唯有透过应成的方式来反驳他者。也就是说，“如果你这样主张

的话，应该成为……”，于是就找出对方的矛盾，来破除对方。除此之外，没有办法透过正因来安立自宗。于是，他说了有四种的应成。

“无宗”的意思，就是在观察胜义的时候没有自宗，并不是指自己没有宗派。认为在观察胜义的时候，如果成立无有自性，那么就是自续派；如果在观察胜义的时候，没有任何的主张，唯有破除他者，那就叫做应成派。

现在自许是应成中观者，作如是说随依胜义及依名言，虽于名言自宗无许。若有彼宗，亦须许有能立因喻成自续派，故应成派全无自宗。如《回诤论》云：「若我有少宗，则我有彼过，然我无所宗，故我唯无过。若以现量等，略见有少法，或立或破除，无故我无难。」《六十正理论》云：「诸大德本性，无宗无所诤，彼尚无自宗，岂更有他宗。」《四百论》云：「若有无二俱，谁全非有宗，虽长时于彼，不能举过难。」说中观师无宗无立故。《明显句论》云：「凡中观师，理不应用自续比量，不许他宗故。」又云：「应成破义亦唯属他，非属我等，自无宗故。」《入中论》云：「能破所破不会破，及会而破所说失，若定有宗彼成过，我无彼宗故无失。」说自无宗过不转故。故中观师一切建立皆唯就他而立。《入中论》云：「如汝依他事，我不许世俗，果故此虽无，我依世说有。」《回诤论》云：「所破无所有，故我全无破，是故云能破，是汝兴毁谤。」说破他宗亦非有故。

第三家，认为无论在世俗名言或胜义的角度，应成都是完全没有自宗的。现在有许多自称中观应成的人，不要说是胜义，就连名言上都认为自己没有任何的宗见，好象应成派没有任何自己的主张似的。

又昔西藏中观智者，随行月称论师善破诸宗，说中观师自无所宗及无能立之量。次自宗时破以正理，观择自相所许能量所量建立及事力转现比二量，然许名言不加推察，世间共许能量所量。次中观师自于敌者建能立言，以真正因立无实义，然非自续，以就世间共许之量，未加推察而安立故。

第四家，完全破除说中观师自己没有任何的宗见，以及中观师不立正量的内涵，认为中观师是有自宗的。在以正理观察的时候，是没有现量和比量的；只有在名言不加推察、世间共许的情况下，有所谓的能量和所量。这种说法是说，在观察胜义时，任何观察识都不成为现量和比量，一切的现量和比量只有在没有观察的时候才会形成。因为他们认为以正因来安立无有实义，这叫做自续因；但一切的安立是以世间共许之量、未加推察而成。所以在观察胜义时候的理智，并非是现量和比量；一切的现量和比量，唯有在世间共许的情况下才有办法产生。这又有一点类似“只要世间共许，就是存在”的意思。

第二破执分四。破第一家，入中论疏派，说因遍非由量成，说因非以量成之理，且不应理。以许因须由立敌俱用量成之家，非由立者未知敌成便不许因，故汝彼理不能破，须敌者以量成故。又以未知敌者他心，立为不知他用量成者，亦不应知他许彼义，则以他许而破他等，亦非理故。他虽说云，我如是许现可决定，然如所说非定许故，及不知他心故。说遍非以量成之理亦不应理，以于灶上成立有火遍有烟时，灶是所通达处，其上所达之义，唯取有火遍于有烟，非取灶中有火遍灶有烟，岂取时处一分之遍。若不尔者，灶非此遍已定之处，须更显示已定之处。如于声上，所定无常所成立法，须于声瓶二事随转，非立声上一分无常。由此道理，许无比量成立能遍，亦当了知不应正理。如有说非由量成，唯由立敌所许而成，亦不应理。唯以彼许为因，不能破他。

以他所许其义不成，量于自他俱非有故。若谓所许而分差别，如此则成，此则不成者，如是分别。若以所许为因等同所立，若以量有无而分，失量无欲。

现在破第一家。

第一个论点认为，正由于立者和敌者两者而言，都没有办法由量来成立。宗喀巴大师说：这不应理。因为以陈那和法称论师三相正因的论点来讲，如果立者和敌者都不了解宗法，这个正因是没有办法形成的。也就是说，必须要先了解到声音是有为法，才知因为是有为法的缘故，所以声音是无常。如果对声音是否是有为法还有疑惑，那么对这个问题应再提出另外的正因才对。如果照你所说，立家和敌家都不需要由正量来成立正因，仅是靠承许就行。那么请问，只靠承许就能形成正因的理由是什么？是不是需要另外一个承许？另外一个承许为什么只要承许就可以成为正因的理由？是不是又要靠另外一个承许？……这样的话，形成正因就无有边际了。如你所说，没有办法以现量、比量来了解，也没有他心通的能力来知道，那什么时候才能够形成正因呢？难道“声音是常法”的这种执着，没有破除的时候吗？难道我们没有办法透过理由去了解声音是无常吗？这没有道理。

第二个论点认为，了解同品遍和异品遍的时候，只是以现量或比量很单独地去了解到“灶房有烟、灶房有火”，没有办法了解到“有烟，必有火”，这是无法由量成立的。宗喀巴大师说：这不应理。于灶房上成立“有烟，必有火”的时候，灶房只是一个比喻。并不是说：依由灶房有烟，必有灶房之火。就像我们透过声音，去了解到一切有为法都是无常的时候，不是说声音有为法一定是声音的无常。如果按照你所说，我们就没有办法了解到诸行无常。因为你去了解同品遍和异品遍的时候，必须要透过一个境来了解，而你又说这只是境上

的一个特征，不能够遍布于一切。那我们也就没有可能会了解到，一切有为法都是无常的道理了。(5)

第三个论点认为，因为没有办法用量去成立，所以只要承许就可以了。这也是一个问题，因为光是承许就可以的理由是什么？每一个人承许的不同，你要依哪一个？难道是另外一个承许吗？那第二个承许为什么能够成立第一个承许？是不是还需要第三个承许？第三个承许为什么能够证明第二个承许是正确的呢？这是不是要靠第四个承许？……这样子就会没完没了了。这个叫做因同所立，那就会没完没了。就像“声音是无常”。为什么？因为它是无常。那为什么是无常呢？因为它是无常啊。为什么？……所立和因是相同的，就会这样无止境下去，这不是正因的诠释方式。

破第二家，观真实时以不许无自性宗。谓不立自续宗之义者，为以理智观有无自性，不能立宗，故不许彼宗耶，抑以观真实时故为因，不许彼宗耶。如初说者，若以理智不能成立无性宗义，则以理智亦不能破有性宗义，因相等故。若谓观察真实义时，亦不能破有性宗义，极不应理。前说以诸正理观察破他宗故，无观察心不能破他宗故。若不尔者，何须别说自宗无立，即破他宗亦不许故。若许应成破他宗者，则破有性即立无性，如前《回诤》本释论说，于此更无第三聚故。若不尔者，则翻说云，是立无性非破有性，有何答难，若谓决断无性定遮有性，则遮有性定成无性，理相等故。若谓是观真实义时，故不可立无性等宗，更当宣说其中因相，若谓观真义时，有所立者即胜义有，故不应许，此不应理。若亦不许观真义时，应许全无以中观理观察时位。若立彼时，亦定须许能观之人，观察之理，所观之事，与谁同观之敌者等。尔时所有，何须一切皆胜义有。又说应成，唯就他许或究竟许，虽无量成而能出过，非能满足，如破初家而当破除。又若立云，观真实时无所受许，名言有许。亦不应

理。其观真实时，非于胜义须于名言，此相违故。又若观真义时无，即胜义无之义，凡中观师全无受许胜义有者，非应成派殊胜法故。

现在破第二家。

第二家的论点认为，在观察胜义的时候如果主张无自性是自续派；不主张无自性，是应成派。宗喀巴大师反驳道：观察胜义的时候，理智会不会去破自性？如果会破自性，自性执着的境被破除的时候，无自性自然就能够呈现。因为破除了自性的那个当下，除了无自性被自然安立，就没有第三者了。但是你现在说到了观察胜义的时候不会破自性，这不是自相矛盾吗？如果你还是坚持说：破除自性，但不叫立无性。那我反过来说：我今天立无性，可是我不破有性。你要怎么说？如果你回答说：安立无性，就等于是安立有性。那么同样的道理，我也可以反过来说：破除有性，就等于是安立了无性。

破第三家，说中观师虽于名言亦无许者，是如前说未善明了正理所破。以彼理性破除他宗，翻难自时便见自宗，亦如是转，不知安立自宗离过，生死涅槃一切缘起与大自然，有无相同，是故此乃谤中观师最鄙恶心者，破除此执前已广说。观中观师有许无许，由具何事，名中观师，则彼中观定当受许。须许通达全无尘许胜义中有及许名言缘起之义，一切如幻，故有所许。又安立此，亦须破除彼二违品，许胜义有及名言无诸恶言论。

破第三家的论点。

第三家认为，中观师于胜义和世俗上，都没有任何的自宗宗见。

宗喀巴大师说：如果认为在名言上中观师亦无承许，那是了解正理，前面已破。为什么取名为中观？就是因为持有中观正见的缘故。

故有正量通达立破，如自所证，以中观语无倒教他，亦可得故。建立此等，无一敌者而能如法求少分过，是故此宗最极清净。由是因缘，若自不知安立离过智中观宗，莫谤为无，应当受许缘起正理，斩断一切诸恶见网。贤正慧者，应立中观宗离一切违，不应专求抵赖为能。《明显句论》云：「如是我宗最极清净，一切建立无违而住，与彼自宗具粗近过，有相违时，愚蒙不见功德过失如何而住，汝自诸过失」等。如前所引，此说于中观宗，由决择胜义之量及名言量道所兴建立，无过可设，最极清净。生死涅槃一切建立，皆可安立，当得定解。若不尔者，谓中观师全无自宗无过可设，则说一切语言皆是妄语，亦全不能破，以一切因相悉相等故。又不可说，于无所许不可以有许征察，故无过设，无所许故。若如是者，则说一切语言皆虚妄者，亦说一切语言皆妄，不当观察彼言为实，不能显其自语相违。《入中论》云：「若我少成实有事，如心应非不可说。」如犍子部许有实我，而不可说与蕴一异。破云，若是实有，当说与蕴或一或异，云于此中俱不可说不应道理，则不能破。彼可答云，我说实我，若一若异俱不可说，不可推察或一或异，令有说故。若言「若说实有补特伽罗，不可说与蕴若一若异，则成相违，俱不可说不应正理，故此观察可于彼转。」则云无许，已渐有许，亦不可说全无所许，理相等故。若作是言：「云我无财，乞云愿施无财之财，我说无许教许无许，二说相等。」此乃未解敌者之意，我非总说令许无许。若尔云何，汝云无许实渐有许，显示汝言须许无许，故不能断自语相违。

你认为“我没有自己的宗见”时，其实你已经立了宗了，你的宗见就是“我没有自己的宗见”。就像是有人说“我没有钱”，把“没有钱”当成了钱，如前已说。所以，你无法断除自相矛盾的过患。

若汝此说非中观宗，则引圣父子等正教成立，而成相违，不可立为月称师宗。又非所余佛弟子宗，故汝已出此法之外。若是中观，尤其是月称宗者，许自无宗则成相违。如是意欲解脱有许，云诸建立唯就他立亦不应理。说唯就他许有色等，此纵未许色等是有，然就他立定须受许，故终不能免脱有许。尔时就谁安立之他及能安立之自等，皆须受许。故说唯就他许，于自无宗非但无益，且有违害。若云：「我全未说无有自宗，唯就他许，唯汝自现。」顺世外道，尚所不能抵赖现事，汝全抵赖，汝自所说自无所觉，由我听闻汝乃了知，实为希有。若如是者，何须定说无许等言，随说何事后抵即足，无过难故。若说应成亦说他立，自宗不许，则亦何须破自续派，树应成教，信月称宗。如于自宗不许自续，如是应成亦不可许。如就他前可许应成，如是就他所需增上，亦须许自续故。如于自宗不许唯识，唯就他许不可立彼为唯识师，如是自若不能立，以应成理决择中义，唯就他立，则亦非是应成派人，亦非自续，显然自说非中观师。

就连最没有智慧的外道顺世派，也不会否认现在所看到的一切，他会觉得现在所看到的一切都是存在的。如果你连现在所看到的一切都完全否定，岂不是比顺世派还要来得糟糕吗？如果你没有自宗宗见，那又何须去破自续、树应成呢？如果你说没有自宗，是为了他人而许自宗的话，那么你也可以说是为了他人而许自续啊，这是相同的道理。如果自己完全没有宗见，那你不属于中观宗，何须自称是中观师呢？不立宗的人，显然就不是中观师。

又云：「果故此虽无，我就世说有。」此义非说一切建立唯就他立，以诸法无性，须以如理观察有无自性理智安立，非于庸常名言识前能安立故。若彼能立无性，理智应无义故。论云：「我就他说有。」此说立有色等就世立故。言不许世俗者，谓如唯识宗所许依他，自不许之义，非说自宗不许世

俗，故云如汝依他事。又即彼论连续文云：若汝正理能遣依他，我即以汝正理遣汝世俗。为答此诤，如汝所许依他实事，堪忍正理之所观察，我诸世俗未如是许，正理能不能破有所不同，是此义故。言就世者，非说就他而非自宗，是于无损名言诸识，安立一切世俗义有，皆就此故。诸中观师自身亦有此诸安立名言量故。言虽无者，是自相无，不可释为虽自相无，然于彼有，及虽无而有。以是自宗立名言义之理，其自相有，虽于名言亦非有故。释论引经证云：「世许有无，我亦许尔。」不可无故。故如常说，「于胜义无，然世俗有」，其有无义异故无过失。

接下来，宗喀巴大师就他宗所引用的论文而加以解释。

《入中论》中说：“果故此虽无，我就世说有。”宗喀巴大师说：论文的意思非是说一切都是以世间而说，实际上却没有，不是这个意思。诸法无有自性的内涵，是透过理智来安立的，并不能以名言识来了解无有自性的道理。如果以庸常名言识就能安立空性的话，那么理智就没有内涵了。这就是论文里面说到“我就他说有”或“我就世说有”的原因。“果故此虽无，我就世说有。”这句话的内涵是什么呢？果像是色声等世俗谛的法，虽然并不是像我们所看到的如此真实般地存在，可是以唯名识安立的世俗谛的角度来讲是存在的，并不是没有。有和无的界限，是在不被世间共许的名言识所损害、不被胜义识所损害的情况下，而说到了有。果以境的角度来讲，是完全没有；可是以唯名或唯识的世间安立的角度来讲，是存在的。

“不许世俗者”的意思是什么呢？唯识宗所主张的有自性的依他道理，自宗不主张，所以说到了不许世俗，不是自宗没有世俗谛的意思。之后又说到了“若汝正理能遣依他，我即以汝正理遣汝世俗”，这句话是说，如果以正理能够遣除唯识宗所说的依他起，那么唯识宗就能够以同样的正理，来遣除中观论

师所说的世俗谛。中观论师回答这种诤论说：你们唯识宗所主张的依他起，是自性有的依他起。如果依他起是自性有，那么应该能被，观察自性的理智所堪忍才对，但是无法被堪忍的缘故，所以被理智破除。可是色法等如果是存在的话，就不需要被观察自性的理智所堪忍。这两者是不同的。我就世界的角度而说的意思，并非指实际上没有。如果有，要么是境上有，要么是唯名言安立而有。如果是从境上来解释有，那么很抱歉，这是没有的；我是就唯名言安立的角度来讲有，除此以外，没有其他的有法。经论里面说到的无或没有，是指自相无或自相没有，我们不可说自相在名言当中存在，也不能够说这一法在名言当中完全没有。

若尔《回诤论》说，无宗无立，其义云何，应当宣说。若立宗云芽无自性，次辩因云是缘起故，喻如影像，皆须受许。如是三相之因及因所成立之宗，并依能立言令诸敌者生悟彼之比量，亦须受许。尔时惟唯瞋自续之名，何故劬劳破自续耶。彼中虽有如汝所引似说无宗无立之文，然亦多说须立自许。故仅引彼文，岂能立为自无所宗。然许无性宗，则成自续，实有此疑，此乃最细难解处故。立自宗时当为答释。

《回诤论》里面说到：我不立宗，因此我就没有过失。这是什么意思呢？如果立宗的话，就必须透过某一个正因来说，“苗因无自性，缘起故，如影像”，以此来使敌者破除邪见，了解无自性，通达空性的比量。有人反驳道：这样就属于自续因的内涵了，我们只是不喜欢自续的名称罢了，但实际上自续因的内涵已经存在了。宗喀巴大师说：虽然在许多的论文里面说到了“无宗无立”，但这不表示自己没有宗派和宗义。你产生错误也是情有可原的，因为以三相的正因去产生通达空性的正见，你会觉得这个因就是自续因。产生这种

疑惑也不能怪你，因为这的确非常难解，我在下面立自宗的时候，会针对何谓自续因来作解释。

《回诤论》说无立宗者，谓中观师说法无自性，实事师难云：「如是立宗之言，若有自性，说一切法无性非理，若无自性，则不能破法有自性。」乃是从此诤辩而出。虽无自性，立破作用皆应理者，如前所引《回诤》本释。故有无宗者，非总诤有无，是于宣说一切诸法皆无自性，立宗之言诤性有无。若于如斯立宗之言许有自性，则与立一切法皆无自性，我有相违之过。然我不许尔，故无彼过。是显此义非立无宗，无与无性二者差别，极重要故。又「若由现等义」等文，说现量等无少可缘者，亦如前引《明显句论》，是显能量所量无自性之能缘所缘，非显全无缘起之能量所量。又此论意，是答他难，他意中谓，若由现量立法自相，次破应理。然中观师说一切法皆自性空，是则现量及所量境，法所摄故亦当性空，若尔则无，故不能破。《回诤论》云：「若现量缘法，次乃能遮遣，然能缘诸法，其现量全无。」其释亦云：「若汝现量缘一切法，次遮一切诸法皆空，乃可应理，然彼非理。何以故，一切法中摄现量故，亦应是空。能缘法者，此亦是空，故量无所缘。若无所缘，破亦非理。故彼说云一切法空不应道理。」《四百论》说「有无及二俱。」等者，释说：「于说空者，虽经长时，不能破责。」汝说虽空亦复不许，云何能于全无许者，而资佐证。《入中论》云：「于说假有此二边论皆不应理。故依二边，若破若答，于中观师毕竟无难。」

之前在《回诤论》里面说到：中观论师因为无有立宗，所以没有过失。中观师说诸法无自性时，实事师就反驳说：你说“诸法无自性”，这句话如果是有自性，那么就与你所说诸法无自性产生了矛盾；如果你说的这句话无有自性，那么就是没有作用，如果这句话没有任何作用，那就不能够破除诸法

有自性。在此争论的有没有宗，并不是说诸法有没有存在，而是争论说诸法无有自性的这句话本身是否有自性。中观论师回答说：虽然我说诸法无有自性，说无自性的这句话也无有自性，但是说诸法无自性的语言仍然是具有作用的，故自性还是可以被破除的。因此我说无立宗，是说我无立下自性之宗，没有你说的那种过失。

同样的，在论文里面说到了现量没有所缘境，不是说没有缘起的所缘境，而是说没有有自性的所缘境。他人认为：如果诸法无有自性，那要由什么样的正量去了解？如果是以现量和比量去了解，那么它所了解的所缘境应该要有自性存在。如果没有自性存在，就等于是没有了，既是没有，现量和比量又如何去了解？所以无自性的宗见是没有办法由现量和比量去证实的。因为没有自性，所以自性也不能破。但是自宗却不这样认为，因为即使没有自性，可是作用仍然还是存在的。

如圣天云：「有无等」引此四句，谓引此证于破自性所成实物许假有者，诸实事师许有自性，及无事师断遮色等一切诸法所有作用二不能破，故亦不成无宗之据。又有无等宗，是二边论宗，最极明显，如前破四句生及破有无论时所说。

你以什么样的理由来说我们中观论师没有自宗呢？如果你引用说实派说到的有自性的道理来破我，你不能破；如果你说中观论师断一切的色法等，那我并不这样认为，所以你还是不能破我。有边和无边之间的差异，之前在破四句生及破有无论时已说。(6)

《六十正理论》所说者，如其释云：「若时由见无事无自他宗，尔时见者当断烦恼。」无宗之因说为无事，此以自相或以自性安立为事，若以作用为事，说见无彼能灭烦恼成相违故。故以不许自性法宗，说为无宗。即彼论前文，《六十正理论释》云，诸未测此缘起法性遍计诸事，有自相者，「若

许有实事，决定生贪，瞋执怖暴恶见，从彼起诤论。」说于诸法增益自相，为许事故。故此诸教，非显中观全无自宗。故《显句论》中引《回诤论》及《四百论》「不许他宗故」之义，当如是知。

“无宗”的意思是指无有自性、无有自相，而并非是否定了自宗的存在。如果是完全没有也没有作用，那么中观论师就没有办法透过中观论典或见解，来断除烦恼，如此就产生了相违，干嘛还要成为中观论师呢？何必为要断除烦恼去学习中观正见？所以无宗的意思，是指无有自性之宗、不许自性法宗，并不是中观没有自宗。

又云「所破无所有，故我全无破」者，所破有二，若以增益有性境界所破，以彼为因说不破者，不应正理。故以能增益之心为所破。其释又说「能破亦非有。」彼二无者，是说无自相之能破所破，汝妄执有，谓以彼破此而兴诽谤，然非不许彼二如幻。如《回诤论》云：「如以化破化，及诸幻士夫，以幻破其幻，此破亦如是。」又云：「此执若有性，应非从缘起，若执是缘起，即此岂非空。若执有自性，谁能遮其执，余执理亦然，故我无彼难。」此说执阳焰为水，若有自性不应依自因缘而生，此执任谁不能遮故。《明显句论》说「自无宗故」，亦非全无自宗之据，此是说无自续之宗故。

在此“所破”与“无破”的意思是说，如果是以自性的角度来讲，没有不破的，是完全都破，不破不应正理。所破有二：如果是道之所破，就不应被正理所破，因为它是存在的；如果是理之所破，理之所破又可以分二，执着的邪识是存在的，属于烦恼，有其作用，不应否定它的存在，这是不破的。我们要知道什么该破、什么不能破。

《入中论》说「无宗」者，是说自宗能破所破，俱许无性，汝许因果由自性有，故以正理推察征破因能生果为会不会，

故其能破不于我转，未许能堪理推察故。故全非说无有自宗，即彼释云：「于我宗中过不同转，何以故，以我宗中能破所破，会亦不破，能破所破未会亦不破，能破所破俱无性故。故会未会俱不应思。」谓实事师所设正理推征不转之理，是无自性，未立无许故。又为证此引《佛母经》舍利子问须菩提云：「生无生法，由何而得证无生法。」双破以彼二得。次舍利子问云：「若尔无得证耶。」次如前引彼二虽有，然非由二边。又是名言，非于胜义，引此为喻自如是许。《入中论释》云：「此显堕二边过，俱破以生法或无生法得，然彼二无亦不应理，故未推察于世名言而许有得。如是能破与所破非会未会，然于名言应知能破破其所破。」此显然说，以会未会正理观察，于彼二中虽俱无破，然彼不能遮其有破，故于名言许破他宗。又非唯此，亦许以因成立所立，即前所引无间又云：「复次如日轮上有差别，蚀时汝能见于影，日影会否皆非理，唯依缘有名言生。如为净相虽无实，有用如是亦应知，能净慧面诸正因，离实而能证所立。犹如影像全非有故，观察其生为与日轮会与未会，于一切种虽全非有，然由色缘现前影像可得，决定能令达所乐义。如是以性空之能破破其所破，及以性空离实能立之因，成其所立，无二边过，故于我语谓过同等当知非理。」此说破他之理，于自不能同等俱转，作如是答，未说无宗。

所谓无宗的意思，是说自宗能破所破，都没有自性。如果认为一切有自性，它的存在是由它自己本身来形成的，不是在唯名言的角度而来安立的，那就会产生很多问题。像因生果，是因与果触碰之后生果的呢？还是未触碰时生果的？在此的“会不会”，是指因和果有没有接触的意思。如果是接触之后才生果，那就不应该先有因后生果；如果是不触碰就生果，那我们怎么证明说此果是某因的果或者此因是某果之因呢？如果你用同样的问题来反问我，我会回答：我们不用去

寻找其中的假义，因为即使因时还没有果存在，可是由将来会生果的缘故，由唯名识安立而形成了因的作用，所以你没有办法以同样的反驳来破我宗。因为我不认为一切的法都有自性存在，我不认为寻找假义之后一定要找得到。可是你既认为要从境上去寻找真实存在，那就要从境上找到真实存在才对，但却找不到。

实事师们反驳自宗的时候，为什么自宗没有他们说的种种过失？不是说自宗没有立宗，而是自宗的理论不立自性的缘故，所以就不会有这些过失。是自性自宗不存在，而不是说自己没有立宗，这要分清楚。如果仅是以理智去观察，是不会破除因和果的存在的，但假如依实事师所说，因为安立了有自性，就没有办法遮挡正理的观察。所以自宗承许，在名言当中没有自相自性。如果他人以同样的道理来反驳，我们是不会有过失的。

又许因果有自性者，因生果为会未会观察破除，其过于自不能转者，亦以自许无性为因而离其过，非谓无宗而能远离。

《入中论释》云：「汝云何许，谓此等法俱如幻化，故我无过亦有世法，若如谁宗能生所生是有自相，则此观察于彼可转。若如谁宗诸法如幻，遍计所生是无生性，虽无自性是分别境无可思察，如眩翳者见毛轮等，故我非有所说过咎。诸世间法未加观察，亦是有故，一切皆成。」此说过失于他转之理，谓许自相，自无过理，谓许如幻。

如是知己应当了悟，安立中观离过之宗。了义诸经中观诸论，凡说此为如是此非如是，此及此无，此及此有，总有无边，此等皆是造者所许，无须特外引教成立。若不尔者，则诸教中未说受许，如彼之处，释彼义时，则不能辨此是造者所宗所许，此非宗许，设若定须云许云受及云所宗差别语者，亦多宣说。如《回诤论》云：「若不许名言，我等不能

说。」《六十正理论》云：「如于法生灭，假名之为灭，如是诸善士，亦许如幻破。」又云：「若法依缘生，犹如水中月，许非真非倒，此不被见夺。」《出世赞》云：「若法从因生，无因则非有，显同影像性，何故而不许。」又云：「无所受无受，故受性无我，佛意许此受，自性全非有。」又云：「作者及业性，佛依名言说，互看待为性，是为佛所许。」又云：「且从已坏因，生果不应理，从未坏亦非，佛许生如梦。」又云：「若是缘起生，佛即许是空。」《入中论释》云：「诸聪智者，当思此宗无过有德，定当受许。」又云：「是故如许缘起唯有此缘，如是唯许依缘假立，故于我宗一切名言无断灭失，他亦应当受许此宗。」说定须许，如是等类余尚繁多。《入中论释》云：「已说四宗，次以正理为成彼故，颂曰：此非自生岂从他，亦非由俱岂无因。」此说四宗，《明显句论》亦同彼说，故龙猛菩萨及月称宗中，是有自许自受自宗。

为什么中观师不会有因果是有会而生还是无会而生观察的过失？不是因为中观师无自宗，而是中观师许无自性。

破第四家，此于名言许有自相，然于名言亦破自相堪理观察，非为善哉，前已广说。又说月称论师宗中，许诸中观师对实事师，以他比量成立宗时，许有两宗极成三相之因，不应正理。《明显句论》于如是因分别破故。若许此因，虽未立名事力转因，然是自续之因，无可遮故，此等且止，后当广说。

现在破第四家的论点。

第四家主要认为，由名言安立的情况下才叫做有，在观察的时候没有自宗，是以名言共许的情况下有自宗的。如果是这样，那就是说在名言当中有自相自性，这是错误的观点。之前已经透过许多的道理破除了自性，所以这种的理论非善。

而且第四家认为，以比量成立破除他人邪见的时候，必须要敌者和立者两边一起形成三相之因，就是要在两者都共同承许的情况下产生一个共相有法。这就不应正理了。《明显句论》对此作了特别的破斥，没有这种共相有法。这在后面会更详细地说到。

第二、安立自宗。述应成派破自续宗而立自宗，二宗俱解，当如是说。《明显句论》多说此事，然恐文繁，今于此中略显宗要。

此中分二：一、正破自续，二、自不同破之理。初又分二：一、显示所依有法不极成之宗过。二、由此过故显示因亦不成。初又分二：一、出计，二、破执。今初

《明显句论》所说此事，极难通达，当引彼文而为解说。如云：「若谓如说声是无常，是乃取总法及有法，非取差别。若取差别，能比所比名言皆无，若取四大所造声者，于他不成，若取空德，于佛弟子自不极成。如是胜论立声无常，取所作声于他不成。若取显声于自不成，随其所应坏灭亦尔。若有因者，于佛弟子自不极成。若无因者，他不极成，是故于彼唯应取总法及有法，如是此中亦舍差别，唯取有法。」

在这个科判里面，就讲到了没有共相有法的问题。什么是共相有法呢？一般在辩论时，立者以“声音有法，应成无常，有为法故”这个正因，去反驳敌者的声音常执，敌者认为造物主创造的声音是有法，所以敌者和立者之间就争论。我们佛家在辩论的时候，是以无常性的声音来作为有法的，但是外道却认为声音是常法。所以如果是以不同的宗见去诠释，就没有共同的有法。如果立者要破除敌者的邪执，应该要远离宗见的差别，以单纯的声音作为有法来成立三相的正因，才有办法进一步破斥声音是常执的宗见。

从上述引用的《明显句论》里面可以看到，我们在讲声是无常的时候，这个声音有法是属于总相的声音，并非取个别的

声音，不会多加是造物主所造或具无常等的特征。如果是以四大所形成的声音来作正因，那么胜论派不会安立；如果是如印度婆罗门教说到的空德的声音，则无法被佛弟子所安立。如果是讲到无常的声音，那么胜论派不会承认；如果说到显声，不被自派所承认。“显声”，意思是说在因地的时候就存在，果时生起的声音叫做显声。因为自宗不讲自生，所以显瓶、显柱、显色或显声等都不被自宗承认。每一法坏灭的性质是从哪里来的？生它的因本身就具有坏灭的性质，所以这一法形成之后就会自然坏灭，坏灭的性质不需要透过其他的因缘而产生。如果认为坏灭的性质需要其他的因缘而产生，那是佛弟子没有办法承许的；但是如果说到坏灭的性质是因本身具有，不需要透过其他的因缘，那么婆罗门就没有办法安立了。所以在敌者和立者的辩论之中，应该取有单纯的声音就好了。

此中义者，谓佛弟子对胜论师立声无常，若取大种造声为有法者，胜论不成。若取空德声为有法，于自不成。如是胜论对声显论立声无常，若取所作声为有法，声显不成。若取先有由缘显声而为有法，于自不成。故不应取不共别许而为有法。有法乃是立敌二家，观察能别法之所依，必须两家共极成故。如其有法必须共许，如是其法亦须共许，取总无常莫取差别。又于成立所立之前，于所立喻先须极成，如是中观诸师，成眼等内处或色等外处，对他部宗立不自生及对自部实事诸师立无他生，取实眼等以为有法于自不成，取妄眼等以为有法于他不成。舍此差别唯将眼色立为有法，是中观师与实事师，观察有无自生等能别法之所依，须二共许故。共成之义，谓于敌者以何量成立，则于立者亦以比量而为成立。

同样的，在胜义谛的辩论上，也就是在辩论有没有自性的时候，可不可以有这种共相有法呢？这里，宗喀巴大师针对《明显句论》的文字来做消文。

要形成正因，敌者和立者必须要有辩论的基础，对于两者都认同的有法，才有办法辩论，这个有法就是共相有法。不只是有法的声音，就连所立的声音也是以总法的无常而言，而不是指个别的像是声音的无常、瓶子的无常等，不应该取别相的无常性。有法是声音，所立是无常，能立的因是有为法，比喻就像是瓶、柱等。有法、所立、能立的因都是要两者共同了解之后，才有办法成立三相的正因。中观论师在与实事诸师辩论的时候，如说到“眼睛有法，无有自性，因无自性，缘起故”。如果是以这个正因来讲，这时的眼睛如果是指胜义的、真实的、实有的眼睛，那么就与自宗不成；如果是说到如同梦幻泡影的眼睛，那么于他宗就不成。所以要远离这种差别，只是安立很单纯的眼睛为有法，这样两者共许的情况下而形成的有法，就叫做共相有法。

“共成之义”，是指如同敌者对于一个有法的认知般，立者也要有同样的认知，在敌者和立者的量所成立完全相同的情况下，才会有共相有法的存在。可是诤论胜义谛内涵的时候，没有敌者和立者共同的量所成立。因为下部论师和自续派的论师们，在诤论诸法有没有自性的时候，他们认为当我们的量去看到色法的时候，是从色法本身呈现出来而让我们看到的，于是他们就会觉得这就是色法的基本存在了。所以他们的量所成立里面，色法就是自性的色法。因为在量所成立上没有办法产生共鸣，所以就没有共相的有法，这与世俗谛时诤论有没有无常是不同的。我们听到声音的时候，不一定都认为是由无常所形成的声音，或者是由造物主创造的声音；但如果是量所成立的声音，那就不同了，我们是以声音一定是从它自身显现而让我们听到的方式而去成立声音的。在诤

议世俗谛的时候，有共相有法；可是在诤议胜义谛的时候，没有共相有法。最难理解的，也就是在这里。

第二、破执分二：一、义不应理，二、喻不相同。今初

《显句论》云：「此非如是，若许破生为所立法，尔时真实所依有法，唯是颠倒所得我事，悉皆失坏是此自许，倒与非倒互相异故。是故若时，如眩翳者见毛轮等，由颠倒故非有执有，尔时岂有少分实义是其所缘。若时如无眩翳见毛轮等。无颠倒心，不妄增益非真实事，尔时由何而为世俗，此非有义，岂有少分是其所缘。以是之故，阿闍黎云：若由现等义，有少法可缘，应成立或破，我无故无难。何以故，如是颠倒与不颠倒而相异故，无颠倒位其颠倒事，皆非有故。岂有世俗眼为有法，是故宗不成过及因不成过，仍未能遣，此不成答。」

为什么在观察胜义的时候没有共相有法呢？宗喀巴大师引用《显句论》来作解释。

自续派的主张，认为在破除自生的时候，如果这时所依有法是真实有的，那就是由颠倒执执取的境，也即所谓的“我”。如果“我”是存在的，那将会失坏一切。在此说到了，要破除的有法必须要无真实性。因为倒与非倒是完全相违的，就像是有眩翳的人和没有眩翳的人，所看到的毛发等是完全不同的，有眩翳的人会对看到的毛发产生颠倒执着，而无眩翳的人对看到的毛发不会产生颠倒执着，他们两者的看法是完全相违的。这也是为什么没有办法以总法的眼睛作为有法的原因，因为没有办法去避免宗的过失和因的过失，所以这种自续之因是没有办法成立的，这是我的答案。因为对于有法来讲，没有一个共同的量之所成，所以终究不成，因没有办法成、喻也没有办法成，所以自续因也就没有办法成了。所谓自续因，就是由自主的境而去形成了自主的有法、自主的所

立、自主的能立。即如果由有自性的有法、自性的所立以及自性的能立去形成正因，这个叫做自续因。但任何的正因上都没有自主的有法、自主的所立以及自主的能立，所以任何的正因都并非是自续之因。

此若例云：「色处无自生，有故，如现前瓶。」易于领解，当就此上而为宣说。此论答文，显无极成有法之理。此复云何，谓显极成有法与诸敌者不得成立。不能极成之敌者，《明显句论》谓尔时是破自生之敌者，然总许诸法胜义有性诸实事师，及于名言许彼诸法有自相性自续诸师，皆是敌者。中观自续，虽亦名为无自性师，然此论中为删繁故，言无性师当知是说应成派师，言有性师当知是说实事诸师及自续师。若立色处以为有法，成立彼者，须以取彼眼识现量而为成立，此若不以不错乱识而成立者，则非能立实义现量，故须无乱。彼等宗中，成无分别不错乱者，谓于何处成不错乱，定须观待现彼自相，如现而有。由是因缘，敌者何量成其有法，而于立者不许彼量。因于名言任随何法，皆无自相所成自性，故无能成彼性之量，此阿闍黎以此密意破自续师。

如果是以“色处为有法，因无自生有故，如现前瓶”这个正因来作比喻和解说，就没有办法形成立者和敌者的共相有法。在此的敌者是谁？立者又是谁呢？敌者是指说实派和自续派的中观论师，立者是指应成派。如果有一个共相有法，那就要有共相的量之所成了。如果要有共相的量之所成，敌者要以何量去成立有法的色处呢？是由看到色处的眼识来成立的。可是他们对于能够成立色处的这个眼识，在解说上说是这是不错乱识。他们认为现量就是不错乱识，一切的现量必须要如同所看到般地存在，所以必须要没有错乱。而既然说了不错乱，那就要如同看到诸法的自性般的存在。但是这个

内涵是立者不许的，因为以应成派来讲，现量所看到的所见境是错误的，虽然以所执境来讲是不错乱，因为它的所执境是色处本身，可是它的所见境是错乱的、是不存在的，所以它是错乱识，但不是颠倒识。颠倒识是以所执境为主，错乱识是以所见境为主。可是敌者自续派以下的论师们却不这样认为，所以就没有办法产生共同的量之所成。这与世俗谛不同，以听到声音的量来讲，无论是内道或外道，听到的都是总相的声音，不会是造物主所创造的声音或是由四大所形成的声音等。

月称阿阇黎及佛护论师依由这种密意，即没有共同量之所成的的缘故而破自续。因为没有办法形成共相有法，自续的所立和能立不存在的缘故，所以就没有自续因了；因为没有自续因的缘故，自续师的主张也就不成立了。

此复是说，令他新生通达诸法无性正见支分之中，破说必须自续之理。若是中观应成诸师，自内互相为生通达尽所有义比量支中，观察须否自续之理，暂置未说。

于是又有人提出了问题：因为没有共相有法，立者和敌者就没有办法产生一个共同有法，既然是没有共相有法，难道未曾了知无自性的人，就没有办法透过正因来让他了解无自性吗？你要怎么解说呢？

虽然在这里宗喀巴大师说这部分的内涵暂时不说，可是按照《东敦》里面所说，应成师互相之间会有共相有法。因为就应成师而言，不一定说要了解无自性才叫做应成师，只要在他的宗义里面完全认可了无有自性，这就属于应成派的一个不共见解，这时候此人就属于应成师了。虽然他承许了无有自性、坚信无有自性、已经完全肯定了无有自性，但是他却不一定通达无有自性，不一定完全彻悟地了知无有自性。针对这个人，我们可以把他列为敌者，或者是举正因的一个物件来跟他说“色处无有自性，缘起故，如现前品”。这时候就

会有共相有法了，因为在量之所成上有共同点，他会认为虽然我的眼睛会看到有自性，可是能成的量是错乱识。他所主张的概念，能立的这个量是错乱识，这跟立者的角度是相同的。所以立者和敌者都共同承许无有自性的有法、无有自性的所立、无有自性的能立，建立了一个共同的有法。之后，为了能够彻彻底底破除自性执着，这时候再举无有自性之因，就能够破除对方自性的执着了。所以在中观应成诸师之间，为了互相通达空性的缘故，这时候所举出的正因并非是自续之因，而是共相有法，这个差别我们必须要了解。

此与论文合而释之，从曰「若许」至曰「自许」，义谓所立法之所依有法，或眼或色等，失坏实有而不极成，此是清辨论师自许。何等有法，谓唯由无明损害颠倒所得我事，即眼识等名言诸识所立之义。彼自许者，谓若已破于胜义生，其所立法，可依有法。言尔时者，谓以是故，若真实有为彼所依，成相违故。若谓纵许尔当有何过，谓彼色等非真实有，非真实义，非无乱识所得之义。是虚妄心名言诸识之所得境，故彼皆是无明错乱。故无乱识所得之义，于错乱识则不显现，于错乱识所现境义，无错乱识则非能得。颠倒乱识与无颠倒不错乱识，自境互异，趣异境故，即彼论说「倒与倒相异」之义。又释此义，从曰「若时」至曰「是其所缘」。言颠倒者，谓眼等名言诸识被无明乱。言由彼等非有执有者，谓色声等无自性相根识执有。无分别识之所执者，是显现义，谓即色等现似自相。又言尔时岂有少分实义，是其所缘者，义谓如是实无自相，妄显现故。此等诸识，岂能成立有微少义由自相有。无自相义妄现之喻，谓如毛轮等。此等是说，彼诸根识现色声等，是错乱故，不能成立境有自相。次为显示无错乱识全不少执有色声等，说云若时无眩翳等。不颠倒者，谓无乱识，此于现证真实乃有，余者皆无。此不增益非真实者谓色声等非真实义，而不增益不执为有。譬如

清净离翳眼识，则不能见毛轮乱相。言为世俗者，谓色声等虚妄之义。言非有者，谓无自相缘真实义无错乱识，不能成立彼等少分，义谓色等非彼见故。证此诸义，次引龙猛菩萨论云「若等」，此说现量等四，不成少分有自相义，以此为据。次云「何以故如是」等者，摄前说义。次言「岂有世俗眼为有法」者，非为显示全无世俗眼等有法。义如前说，由自相有或无错乱现量所立色等有法，名言亦无。言「是故」等者，义谓无自性师与实事师安立色处为有法时，无乱现量不得极成，于二宗中无量能立极成有法，故自续因于诸敌者，不能安立无过之宗。若作是念，于名言中不许自性之宗，虽则如是，然我于名言，不许如是有无过宗，许有自续有法等故。于名言许有如是性不应道理，前已广说，后亦当释。故汝此答不应正理。

在此宗喀巴大师针对之前《显句论》：“若许破生为所立法，尔时真实所依有法，唯是颠倒所得我事，悉皆失坏是此自许，倒与非倒互相异故。……”整段而作消文解释。

就清辩论师的主张而言，他认为有共相有法，所以是有自续因的。因为清辩论师在破自生或他生的时候，认为立敌两者有共同的量之所成，那就是看到色法无错乱的眼识。因为对方看到色法的眼识是不错乱识，而立者也是，故立敌两者有共同点即共相有法。在宗喀巴大师著作的《辨了义不了义善说藏论》里面，解释破除共相有法的时候说：因为清辩论师认为能立色法的眼识无错乱，所以色法是真实的，虽然并非说是真实有，但是以不错乱识的角度而言，它是没有错误的。自续派认为，能立的量所见到的自相是存在的；可应成派却不这样认为。因为有错和无错是颠倒的，就像真和假是颠倒的一样，所以就没有办法形成共相有法。《辨了不了义论》和《毗婆舍那》都破共相有法，内涵和目标都是相同

的，可是破的方式有所不同，《辨了不了义论》是以真假颠倒的缘故而破，这里是以量的成不成立来破。(7)

第二喻不相同。《显句论》云：「喻亦非等，于彼二者不说差别，许有总声及总无常。如是总眼性空诸师与不空师，世俗不许，亦非胜义，故喻不同。」此中义者，非是显示可有总声，非大种造及非空德亦非所作先有缘显，有总无常，俱非观待不观待因，而无实妄俱非眼等，此是立敌俱不许故。如是法喻，谁亦不能成非等故。若尔云何，谓或曰大种所造之声，或曰虚空功德之声，不以随一差别简别而定有声，立者敌者彼二宗中，皆可容有。

你以“声为有法，应成无常，有为法故”这个比喻，来说在破除自生或自性的时候应该有共相有法，我说“喻不相同”。因为总法的声音是存在的、总法的无常是存在的、总法的眼睛也是存在的；但却没有远离了观待之后的不观待的眼睛，无论是敌者还是立者，眼睛都一定是观待的，没有办法成立有所谓的远离观待的眼睛。不是说在世俗的角度上有总法的声音，但在胜义的角度上却没有总法的眼睛。当立者或敌者以量去成立声的时候，不是以大种所造之声或者是虚空功德之声的差别或简别而去以量成立。无论是立者或敌者，有共同能立声音的量，就是不加任何简别的总相有法的声音。

性空诸师性不空师二者宗中，若非不乱识所成立，亦非错乱识所成立，无量能成总眼或色。若由错乱识所成立，敌者不成。由无错乱识所得者，则为立者量所不成，故说其喻非可相同。无错乱者，总谓现量缘胜义谛诸根本智。然此俱说于显境自相不乱现量，及于着境自相不乱比量，能成有法及因三相，如此之量毕竟非有。

但在辩论有没有自性的时候，立者和敌者却是不同的，因为这时没有成立共同眼睛或色法的能立之量。自续派以下的论师认为，能够成立眼、色等的量是不错乱识，但是应成派却

认为是错乱识，他们没有共同的量。应成派认为，唯有圣者的现量即唯有现证空性的证量才是真正的无错乱识。所以自相真实存在而且无错乱的三相之因是没有的，由这三相之因所形成的证量也是完全没有的。

故无乱识所得境义非是有法。此言自相者，非同因明师所许有作用法。是如前说，随于有事无事许各各自性之性，故有性师虽缘无事之比量，亦许于如是性所着之境，为无错乱。若于彼性无错乱识，随于现境或于着境无有错乱，则于真实须无错乱，故许自宗无如斯量。

这里的“自相”，并非是因明师所称具有作用的意思。如同之前所说的“非新作”以及“不依他性”的自相，是自性的意思。(8) 自续派以下认为，缘无事之比量，对于自己所执着的境为无错乱，如同他所执取般的是存在的。而且他们说所谓真正的无错乱识，不只是执着境无错乱，必须对现境无错乱，也就是所见境和所执境都无错乱。可是以应成派自宗来说，是没有这种量的，因为除了圣者现证空性的证量以外，凡夫无论是现量或比量，去看任何一法的时候，都会把此法看作是自性有。所以除了现证空性的证量以外，没有任何一种识与所见境是无错乱的。

成有法等，非说立敌二者身中无名言量缘眼色等。敌者身中如前所说，无损根识所引定解，略有色等此定智境，理无违害。此若细释，如执有芽，总有三种执取道理，一执芽实有自性，是执实有，二执芽无性如幻而有，是执妄有，三俱不执取实妄差别，唯执总有。虽尚执芽常无常等，然若不执此三随一，则无执取，故于此中不说彼等。

虽然立敌二者之间没有共同的量之所成，但却不代表说敌者不可能了解色或眼睛等，还是有办法了解色和眼睛的。如果要详细解释，如同我们执取苗芽的时候，有三种执取的道理：一是执芽实有自性，执实有；二是执芽无性如幻而有，

是执妄有；三是俱不执取实妄差别，唯执总有。执取芽有常性、无常性等，都被这三种所包含，或执取芽为自性有，或执取芽为无自性，或远离自性和无自性的差别而执取芽。除了此三者，没有其他的方法去执取芽。

若有情身未生正见，通达诸法无自性者，唯有二执，一执总有，二执实有，不起如幻无性之执。未见诸法如幻有情，凡执为有诸分别心，说彼一切皆执实有，于一切种不应道理。于前解释名言量时，及辨有无与性有无四差别时，已数宣说。若不尔者，未解无性正见之前，谓分别所设，一切名言皆是实执，如前所说。未为错乱因缘所坏世间名言所建立义，中观诸师于名言中所许一切，皆被正理之所违害，与大自在有无无别。此颠倒见，是证中观义最大障碍故。由彼等门邪解空性，所有相状即先由分别所修行品众多善行，后自妄为得正见时，见前一切皆是执相，生死系缚。次生倒解，谓彼善行是为未得如此了义正见者说。遂于一切分别，妄见过失，由邪分别诽谤正法，现见多如支那堪布。

如果没有获证空性之前，就只有两种：一是执总有；二是执实有。

又诸补特伽罗未得无性正见以前，不能判别唯是总有与自相有二者差别。凡是有者，即如前引《四百释》说，遍计执为由自性有。由是因缘，于无自性执为遍无，故于性空起多攻端，谓因果等不可安立。若于相续已生通达无性正见，此身可生三种执取。然生见已，乃至未失正见功力，若以正理观察思择自性有无，许有自性妄执实有，则暂不生，非彼不起俱生实执。以是正见通达无性，生已未失，其相续中执有芽心，非此一切皆执如幻。若不尔者，彼等心中实执现行，应不生故。

在没有了解空性之前，我们是无法区分总相有的色法和自性有的色法的，我们无论看任何事物，都是把事物的存在和事

物的自性存在混淆在一起。所以在未证空性之前，会觉得如果自性空的话就是等于没有，因果等就无法安立了。我们如果了解了空性，生起了证空性的比量，那我们对色法的执取就有三种方式：一是执取色之自性；二是执取色之无自性如幻化；三是没有自性或无自性的妄执差别，执取总相的色法。

了解了空性、生起了通达空性的正见，一直到空正见的作用还没有消失之前，即没有忘记空性的法义之前，因为空正见没有忘念，这时由宗义的概念而去执取有自性的遍计自性执是暂时不会产生的，但还没有断除。虽然这种遍计自性执着还没有产生，但不代表俱生的实执不会产生，还是会有的。了解了空性之后、在空正见未失念之前，虽然会有执芽的识，却并不是说一切执芽之识都是执芽为幻化的识。如果不是这样，那么心中就不应该产生俱生实执了，但实际上并非如此。

于名言中，许诸法有自性自相，清辨师等诸中观师，于自宗中许自续之因者，亦因于名言许有自性自相，故于自宗安不安立自续因者，亦是至此极细所破。以是彼宗显现自性无损根识，许于名言中对所现境不为错乱。又执芽等，有如是性诸分别心，于所着境亦非错乱。若不尔者，许彼错乱，与实事师二宗何有极成之量。

清辩论师等于名言中安立了有自性、有自相，所以在自宗中也承许了自续之因；应成派却不安立自续之因。所以应成与自续的差别，最主要的是有没有安立自性。清辩论师认为，当我们以无错乱识去看一切的时候，所现境（所见境）是没有错乱的，不但看到或执取芽的眼识是无错乱识，而且对芽自性有的看法上也无错乱，即由看到芽之后产生的芽有自性的

分别心所执境也无错乱。如果不是这样，那么立敌二者之间应该要有共相有法才对，可是怎么会有共相的量之所成呢？若如月称论师所许，对实事师成立实无自性，现有自相妄现根识。若时有法已得成立即成无性，则自续因复何所为。若谓于他自成即可，不须中观与彼共成，此非自许，亦非正理。若如是者，一切因式唯就他许，是则随顺应成转故。静命师等，许诸外境名言都无，然于名言许青等色，以识为体，同实相师，显现青等所有根识，看待青等是取自相义，故待青相是不错乱。若立眼等，不显见事为有法时，虽彼不为现量亲成，然其究竟根本能立，必至现量。是一切宗诸师共许，以诸比量，如盲相牵，故其根本能立，亦许至于现量为境。

有人说：在破除实事师自性有的执着时，只需要透过应成的方式去破除，不需要透过正因、透过共相有法的方式。宗喀巴大师说：如果是这样，那就是说破除一切的邪见惟有透过应成的方式，没有办法透过正因来破除，这不是应成派自宗所承许的内涵，应成派也是承许三相正因的。(9)

静命论师也认为，以眼识看到青色的时候，自相是存在的，看法上是没有错乱的。一切承许因明的宗义论师，都认为在比量最究竟的依据上必须要有一个现量，如此才有办法形成比量。因为比量的产生是透过正因，正因的形成要有有法、所立、能立以及比喻。当我们要了解比喻的时候，这个比喻如果是能够以现量知道的话，这就是将来成就比量的一个所依现量；如果这时候的比喻不能够被现量了解，而是以之前的一个比量所了解的话，那么之前的比量必须要再依靠之前的一个正因，但这个宗因喻还是会有同样的问题，这个宗因喻的成立是由现量所成立的呢？还是由比量所成立？如果是由比量所成立，那么它又要依靠正因，这个正因的宗因喻必须要由量所成，那么这个量是现量呢？还是比量？若是比量

的话，又要透过正因，所以最终一定要依据到一个现量。所以许多自续以下的论师们都认为，一切比量最究竟的根本依据必须是无错乱的现量，承许因明的论师都会有如此的共许。但是应成派就不以为然，他们说即使是所见境上有错误，但是所执境却是正确无误的，所以还是会成为比量的依据。

尔时所许根本现量，或是无乱见分，或是无乱自证，复如前说，于所显现自相之义，须于境上如现而有，是彼所许。故彼诸师与无性中观二宗之中，无立极成不乱现量。未至现量亦能答难，未许自性师，随于有为无为量所成义，是须成立于诸境上有彼诸法各各实性，以诸正理能破彼义，故能立量不应道理。

唯识派认为我们的识证悟境的时候有二分：一个是他证分，另一个是自证分。“见分”是他证的意思。无论是无乱的自证还是无乱的他证，去看到任何一法的时候，会看到这一法是从它那方面呈现而让我们看到自相的，而且实际上必须要如此。所以敌立双方就没有办法成立共同的不乱现量，两者没有共相所成的现量。自性论师们所说，有为法和无为法自己境上产生实体，这是可以透过正理来破除的。虽然他们说这是由量所成，但以应成派的角度来看，这种自相、自性的力量是没有道理的。

第二由此过显因亦不成。《显句论》云：「即此所说所依不成宗过之理，亦当宣说其有故因不成之过。」此显前说性空不空立敌两宗，无量能成极成有法，故自续因中色处之有法及无自生之法，二合总宗或名所立皆悉非有。即以此理于两宗中，亦无正量成其有故。极成之因立因不成之理，如前当知。

如同上述所说，有法上没有办法形成共同的量之所成，所以就没有共相有法了；有法与所立的二合总宗即宗上来说，也

没办法成为共宗；就能立因相而言，也没有办法产生共同的量之所成。所以因无法成立的道理，如前应当了知。

《显句论》云：「如是彼过如所说义，此分别师自己许故。如何许耶，谓他安立诸内六处，唯有能生因等，如来如是说故。凡如来说，即应如是，如说涅槃寂静，此于他之能立，举过难云，汝所许因为于世俗如来说耶，于胜义如来说耶。若于世俗，则其因义于自不成。」又云：「若于胜义，则彼能立不极成故，因犯不成及相违过。如是此师，自以此理许因不成，故凡立实事法为因，一切比量因等于自皆不成，故一切能立自皆破坏。」

《显句论》的这段话说到，不只是应成派认为没有共相有法，以应成派的角度去看自续派清辩论师的时候，认为清辩论师也应该要承认没有共相的能立之因。虽然清辩论师在这上面没有很清楚地说到有没有共相的能立，但是以应成派的角度去看待的时候，清辩论师应该要否定共相的能立。

释此义中，有诸自许随月称行者，作如是说，《分别炽然论》等立量说云，地于胜义非坚硬性，是大种故，如风。若于胜义立大种故，自所不成。若于世俗立大种故，于实事师敌者不成。若不由此立因不成，则说由此二门不成，因定不成自许相违。又有说云，立唯大种，以理智未成而破。以此理破，全非论意，清辩论师非如是许。故于两派，俱成倒说。

在对上面《显句论》进行解释时，有一派自称是月称随行者的中观论师说：依清辩论师著作的自续派论典《分别炽然论》立量，说到这样的宗因喻，“地有法，应成非胜义坚硬性，是大种故。如风。”在此的因，“是大种故”。这派人说：如果讲到胜义大种，自续派没有办法成立，因为没有胜义有

的大种；但如果是以世俗谛的角度去立大种，实事师他们不成，因为实事师不认为大种是世俗有，他们认为大种是真实有。两者都无法安立故，所以因就没有办法成立。另有一派说：如果只是安立大种，在此的因只是大种的话，这会被理智所破除，因为理智没有办法去安立大种，所以说到了因不成。自续派也认为因不成，就是共相的能立没有办法成立。上述两种观点全非论意，清辩论师不是这样承许的，所以这两派都是颠倒说。

若尔云何，其「如所说义，此分别师自己许」文，如前说者，谓前所说有法不成及因不成，以前论无间说彼义故。义谓成立有法及因所有现量，不出二类，谓错不错乱。若以错乱识所得义立为因等，于实事师不能极成。若以无乱识所得义立为因等，自量不成。故自续因及有法等，前已宣说不极成者，是「如所说义」，显由此门立为不成。

按照之前所说，如果是以应成派的角度来讲，如同没有共相有法般，也没有共相能立的因。为什么呢？因为能够成立有法或因相的现量，或者是错乱识，或者是不错乱识。如果是错乱识所得义为因等的话，实事师不能成立，因为他们认为这个现量是不错乱识；如果是以无错乱识所得义为因等的话，那么应成派不认许，因为应成派认为这是错乱识。所以不只没有自续有法，也没有自续因，如前所说。但是这种的解释方式，清辩论师又没有办法答应，因为清辩论师认为现量是无错乱的。清辩论师虽然没有明显地说到有没有共相能立，只是说到了有共相有法，但是以应成派的角度去看，清辩论师应该要许。

清辩论师如何许者，谓于如来如是说故，由二谛门而为推察。有说此义，谓征难云：如来是说世俗说故立为因耶，胜义说故立为因耶，全非论义。如前自立有法，谓不可加实妄差别，若异此者，便有立敌随一不成，于因喻等亦许如是。

于斯粗显似破之理，巧慧圆满，若此论师岂容错误。故是问云：「如来说故彼因之义二谛为何。」若是世俗自不许尔，于自不成。若是胜义，我于胜义，破果从其有因无因及二俱生，故我不成。不许俱非二谛义故，无须明破。

清辩论师如何许呢？依据《显句论》里面所说，由二谛门而为推察。有一派人说到：他在能立上应该举出如此的争议，即如来说世俗谛是因，或者说胜义谛是因。但实际上绝非如此。如果是很明显地说到胜义谛或世俗谛的差别，清辩论师如此的巧慧圆满，怎么会容许如此简单的错误呢？所以这并不是清辩论师所主张的。

又问：既然这样，那么“如来说故彼因之义二谛为何”是什么意思呢？

如果大地是世俗谛的话，说实派就无法安立，因为他们认为这是真实有而非世俗有；如果是胜义谛的角度去解说，在因相上即能立上的胜义谛，已被清辩论师完全地破除了，清辩论师认为无论是果上、因上、无因上还是二俱生都说到了没有胜义生，所以胜义的诸法都不存在，在能立上、因相上不需要多加胜义或世俗的简别。

今自立云，是大种故。亦当如前反诘彼云，彼因大种，二谛为何，若问「二谛大种立何为因。」是全未解立者之意。如是诘问二谛为何，若是胜义虽自不成，然是世俗云何可说于他不成。若不尔者，立诸内处为有法时，世俗有故，亦应敌者不极成故。若尔如所说过，清辩论师为如何许，以二谛理推求他因耶。兹当宣说，此论师意以无错乱识所得，名为胜义。以错乱识所得名为世俗。问云「二谛为何」，与问二识何者所得，同一扼要。以所立因义，俱非真俗因即不成，与所立因义俱非错不错乱二识所得，因亦不成二理相等，故说是此自许，非亲许也。次说「故立实法为因」别说实法，清辩论师自立因中，有是无错乱现量亲成，及有以无错乱现量

为究竟能立，然此论师正为破彼。如前引说中观师不许他宗，谓理不应许自相之义，为证此故，引「若由现等义」等文，说无能量自相之量，是对清辩论师弟子而成立故。

所以在因相上只是大种而已，而并非是加上了胜义或世俗的大种。因为加上胜义简别的话，自续派就没有办法成立；而若是加上世俗简别的话，说实派他们就没有办法成立。如果你不认同加上世俗简别，那么在破眼睛无有胜义的时候，我加世俗简别的眼睛，敌者也应该认同才对，但是敌者没有办法以量来成立世俗的眼睛。

在此并没有说到清辩论师有如此的答应，而是说以应成的角度去看自续派，自续派应该会承许没有共相的能立。因为以佛护论师和月称论师的究竟意趣，无错乱识所得之义叫做胜义，错乱识所得叫做世俗。当我们问到什么叫胜义、什么叫世俗的时候，其实就是在问了解境的识是错乱识还是非错乱识，两个问题的意思是一样的。在因相上，一者的量之所成是错乱识，另一者是无错乱识，所以就没有办法形成共相的能立或共相的因。以同样的道理来推理，自续派应该要承认没有共相能立才对，但是这并非是说清辩论师自己有这样的承许。

总而言之，因为清辩论师认为在自续因当中，一切正因最究竟的意趣都依赖着现量，可是清辩论师却认为这个现量必须要由无错乱识所成，或者是有一些因是直接由现量所成，或者它的究竟意趣是无错的现量，但这部分内容却被佛护论师所破除，中观师不许他宗就是不许自相之意。以上最主要是说，没有能够证明自相是存在的正量，也就是说自相没有办法被任何的正量所证明。

第二自不同过。若谓于他比量，说有有法及因不成等过。于自比量，岂非亦转，是故于他不应征难。答云，他有彼过，是因他许自续比量，我等不许自续比量，故无彼过。此中比

量是说论式。若许自续，则立自相之量先须立敌极成，次以彼量立敌二家成立三相再成所立。若无比量，则有法等皆不得成。若不许自续，则依实事师他自所许比量而成，于自不须以比量成故。诸论中所说比量，亦皆唯为破除他宗是他彼量，非自续量。如《中论》第三品云：「此见有自体，于自不能见，若不能自见，云何能见他。」如以不能自见为因，成立眼等不能见他，自许此因宗之见他无性中观师亦许，此等量式名他比量。《显句论》云：「我等不用自续比量，以诸比量唯破他宗而为果故。」此许立量皆非自续，及许唯为破除他宗，故非全不立量。

因为应成派自宗不承许有自续因的缘故，所以就不会有上述所说的过失，他人有这种过失是因为他人承许了自续因、自续比量。这里的比量，是指宗因喻形成正因的论式，而非指现量与比量的那个比量。如果要承许自续因，那就要立敌两家共同去成立有自相的能立之量，但是没有任何的正量可以证明自相和自性的存在。因为没有正量可以去证明三相自性的存在，所以有法等宗因喻的宗就没有办法形成，宗必须要有有法和所立形成才叫做宗。因为没有共相有法，自续因没有办法举出正因，所以就没有办法去破除任何的邪执。

可是自宗不同，应成派认为，虽然我们不讲自续因，但是我们说到了他许因。他许因的意思，是针对他人所承许的内涵，去找出他人主张的矛盾点。为了使他人舍弃自性的承许，而立出了他许因。因为是以他许因来提出反驳的，所以就不需要产生共相有法，不是自宗要安立他方的承许，这个跟自续因是不同的。这里应成派自宗所说的比量一因，是指为破除他宗而说的他比量或他许因，并非是自续因。

他比量、他许因的宗因喻，举例来说，“眼睛有法，不应以自性见青色，自己不见自己故，如瓶子。”因为眼睛自己看不到自己，所以眼睛无法以自性去看到青色，看到他者，如同瓶

子。如果有自性，那么所见处、能见者和见识这三轮当中，就不应该有缘起看待的关系了。因为有了见识、所见处，才会有能见者的形成，能见者是完全依赖着一个非属于他的情况才形成的。如果能见者的形成不需要依赖着所见处，也不需要依赖着见识，那么就是说能见者能够看到他自己了。因为没有所见处啊，他会看到什么呢？岂不是自己看到自己了？因为自己看不到自己，所以看到什么就一定要有因缘。眼睛没有办法看到它自己，是因为眼睛要看待因缘才有办法看某个东西。正因为自己看不到自己，所以我们可以知道不是由自性去看任何一法的，以自性去看青色是不成立的。

安立量式破他宗者，如彼又云：「谓他分别眼是能见，彼亦许眼是不自见法，若无见他法，则许不生。是故破云，若彼彼法不能见自，则彼彼法不能见他，譬如瓶等。眼亦不能见自，故此亦不见他。故不见自，而见青等相违之他，违自比量，是以他已成比量而为破除。」在敌者名自许，看待立者诸中观师名曰他许，二同一义，立他许量破除邪执，极为切要，故当细说。言「他已成」者，非谓有法眼同喻瓶不自见因，及所立法不见青等，自宗不许，唯是他宗，故因三相名唯他成。

他许因和自续因，是按照不同的角度来说的。以中观的立场来讲，他许因是找出对方所承许的论点之间的矛盾，而来举出论式、举出正因。如果是以敌者的角度来讲，那就是自续因了。所以，他许因和自续因两个是同一内涵。

什么是他许因呢？在此的他已成因、他许因或者是唯他成因，并不是说宗因喻三者唯有他方去承许，而自宗完全不成立，不是这个意思。像是刚才所说的他许因，其实以自宗来讲，宗因喻三者都是承认的，承认眼睛有法，不应以自性看青色的所立也承认，有法加所立即眼睛不应以自性看青色的宗也承认，眼睛自己不能见自己的因成立，瓶子不会看青色

的喻也成立。所以宗因喻不只是他人成立，自方也是成立的。

“非谓有法眼同喻瓶不自见因”的意思，是说并非只是他方知道而已，不是这个意思，其实是在自方也成立的情况下，才能够叫做他许因。

若尔云何，彼等自宗亦许，然能成立彼等之量，若量自性虽于名言自宗亦无。诸有性师成立彼时，定须彼量乃能成立，故无两宗极成之量而量自性。故非共许，唯名他许或唯他成。若于名言亦无比量，则由彼所成，应如增益自性，为正理所害，则依彼等，云何能得中观正见。若所依理为量所害，而能获得无谬正见，一切邪宗亦当得故。谓彼敌者，许眼有法不自见因，如瓶之喻，并所立法不见青等，此执之境，自宗亦于名言许有。故以正理非能害彼。然由敌者未辨彼等有与有性二者差别，故执彼等由量自性量所成立。于彼执境正理违害，岂以正理破他身中无损名言诸识所成。故自他宗未能共许能量自性之量，故非自续所能成立，唯当显他自许相违。此如前立他许量式，眼有法上不能自见之因，于名言可有。其有自性能见青等，于有法上名言亦无，故前能破后。若于眼上因及所破，有则俱有，无则俱无，彼二岂成能破所破。故他比量之有法及法因等须名言有，非唯由他许有便足，眼等有法他已许有，中观论师何须更成。若强抵赖谓我不成，更当成者，是则全无不赖之事，与此辩论徒劳无果，谁有智者与斯对论。

如果是按照自宗无有自性的角度来说宗因喻，他人就没有办法安立；如果是以敌者有自性师的角度而来成立宗因喻，因为自方不认为有自性，所以也没有办法成立。因为两者没有办法产生共相，所以他许因就不叫做共许因。“唯名他许或唯他成”的意思，是按照他人的说词而来找出他内部的矛盾作出反驳。

于是有人就说：既然你说是他许因，那就是说承许他人的有自性，然而有自性在名言当中是没有办法以正量来安立的，是为正理所害的，怎么可以说是由他许因而来得到中观正见呢？因为认为有自性本身是颠倒识。这样的话，一切邪宗就都可以获得中观正见了。

宗喀巴大师答道：其实他许因在宗因喻上都是存在的，没有被正理所违害，并不是邪执。可是敌家没有办法了解有与自性有之间的差别，他会觉得有就是自性有，能够证明眼睛的量就是等于证明眼睛的自性。理智去破除的时候，只是破除自性的部分，而不是去破除名言的部分。所以我们没有办法透过自续因，来破除他人邪宗的宗义，因为没有共同点。惟有找出他人内部的矛盾，才有办法来作破除，即惟有透过他许因的方式，才能破除他人对自性的宗立。

眼睛自己看不到自己，是名言上有的；但是以自性来看到青色，这在名言上是没有的；所以透过眼睛不能看到自己的因，是能够破除眼睛无法以自性看到青色的。也就是说，眼睛以自性看到青色的后者，是能被前者所破除的。如果前者和后者都必须要有相同存在，那就没有办法破了。“有法及法因等，须名言有，非唯由他许有便足。”“有法”指眼睛；“法”指所立之法，是指宗法，即宗的一部分，不是宗，宗包括有法和所立之法两者；“因”，能立的因。这三者在名言上都必须要存在，并非是唯有他许才能满足。就是说实际上都要存在，这样才有办法形成他许因。

中观论师在举他许因的时候，不是说他人已经承诺的东西，为了让它更加坚定，而来作反驳。就像眼睛是他人已经承许有的，我们不需要为了他人再去树立眼睛是存在的这种理念。如果明明知道眼睛是存在的，还抵赖说我不知道有眼睛存在，遇到这种人，干麻要跟他争论呢？没有意义。

此又有说，若由他许眼不自见及见青等有自性体，显示相违，其相违义由何而知。若相违义由量成者，须两极成，则不应说是他所许。若由他许立相违者，则他自许不能自见及能见他，二不相违，故以他许而立相违不应道理。若由自许立相违者，太为过失。以于敌者云何可说，汝许此义不相违者不应正理，我等说此犯相违故。此过非有。若不自见而有自性，犯相违过是由量成，非唯他许而为安立。

又有人反驳：我们透过“眼睛有法，不应以自性见青色，自己不能见自己故，如瓶子”的他许因来说，因是自己不能见自己，所立法是不应以自性见青色。要使同品遍形成，必须要因定数所立，也就是因自己无法见自己，一定不会以自性见青色。从这个同品遍我们可以知道，自己见到自己与以自性见到青色是相违的。那么这种的相违是由谁来了解的？是由正量来了解的吗？如果是由正量来了解，那么敌家和立家都要了解，这怎么可以叫做他许因呢？如果不需要以正量来了解，只需要承许的话，那么请问是谁承许？敌家不许，因为他觉得任何的眼识都是自己看不到自己，可是任何的眼识都是以自性去看青色的，这是不相违的。如果是中观论师自家承许相违，而说对方也承许相违，那就很可笑了。

宗喀巴大师回答说：这是没有过失的。这种的相违是由量来成办的，不一定需要敌家和立家都成办才叫做量所成办。因为自己看不到自己以及由自性去看青色，这的确是相违的，是由量来成办的，这就应该满足了。不需要敌立两者去共同成办才说相违，也不是说仅由承许就可以安立他许因。

若尔，于他显示彼量，令其了知相违便足，何须依止他所许耶。于实事师成立相违之量，须待彼许自性乃能成立。若彼不许唯由自许，如何于彼能成相违。若他已许所量无性及立能量无相违过，则由彼量成立相违他已获得通达诸法无性正

见，何须更成，若不自见见有自性而为相违。故欲通达月称师宗，当于彼等审细观察而求定解。

接下来问：如果有了解相违的正量，我们就直接能够证明相违了，何须还要按照他人的方式去寻找他内部的矛盾呢？

宗喀巴大师答说：如果实事师要成立这种相违之量，他自己首先得承许自性无法成立，必须要由量去成立。可是实事师不承许无有自性之量，惟有自许的成立之量，如何于彼能成相违呢？没有办法。假设实事师真的不只承许，还了解所量无性及立能量无相违的过失，真的能够知道自己看不到自己以及以自性去看青色是相违的，则由彼量早就通达诸法无性正见了，这时候再跟他讲这是相违的，然后再用他许因去破他的邪执就根本没有意义了。为了要通达月称师宗，我们应该要针对中观应成的观点，来审细观察而求定解。

若尔云何依他自许，显示若不自见定无见他性耶。若佛护论师说：「譬如有水见地滋润，由有火故见水温热，由有蔻花见衣香馥，共见定须水等三上有润等三，汝亦自许，如是诸法若有自性，自性于自理当先有，次于余法乃见有彼。若先于自不见有者，云何于余而见有彼。如于蔻花不见恶香，于彼香衣亦无恶臭。」此就敌者自许正理，随有逆无先令决定，次合法时，「是故于眼若有见性先于自见，次色等合而见色等乃应正理。然由彼眼不见自故亦不见他。」《四百论》亦云：「若法有自性，先当于自显，是则眼于眼，何故而不取。」

又有一问：我们如何依靠他人的主张，来了解到自己没有办法看到自己，与以自性去看青色是相违的呢？

宗喀巴大师就引用佛护论师的话说到，“随有逆无先令决定”，意思是说由此必有彼，无彼必无此。“随有”是随有此，应有彼的意思；“逆无”，是反方向之义。《四百论》亦云：“若法有自性，先当于自显，是则眼于眼，何故而不取？”

若谓如火不自烧而能烧他，如是眼不自见而能见他亦无相违。非是总破火能烧木，眼能见色，是破眼有见他之性。若如是者，须以火有烧木自性而为同喻，尔时引喻等同所立，不应道理。谓火与木若有自性，自性不出或一或异。二者为何，若是一者火当自烧，复云何成火是能烧木是所烧。若能成者，今我翻云，火是所烧木是能烧，当如何答。若性异者，则无木时火当可得，如无马时可得其牛。《四百论》云：「火即烧热性，非热何能烧，是故薪非有，除彼火亦无。」如是于烧，若许自性，既不自烧不应烧他，如是若许眼有见性，既不自见不应见他，前过未移，由见如是为许自性所说过难，即能弃舍执有性宗。次亦能知无自性中，能作所作皆悉应理，辨了无与无性差别，故亦能分有性与有。又能通达无性之量，而量无性所量事等。

有人反驳说：如同火能烧木，火不烧自己而能烧他。所以眼虽不能见自己，但是眼能够见他，这是没有问题的。

宗喀巴大师反驳说：我并不是要破除火能烧木、眼能见色，而是要破除眼睛以自性见到青色或他色的内涵。如果你一定要把火烧木和眼睛能自性见列为相同的比喻，这是没有道理的。为什么呢？如果火和木都是有自性，那么它们是自体还是异体？如果火和木是自体，火和木是同一个，那么火就应该是自己烧自己，没有所谓的能烧和所烧的差别了。如果你还是坚持有差别，那我反过来说，火是所烧，木是能烧，你要怎么反驳我？如果火和木是异体，那么两者就没有关系了。木头是火的因，因由木头才有了火的因果关系就不成立了。因为是自性有的，就是从自己而独立产生作用，不需要依靠他者，那么要形成火也就不需要依靠其他的因，即使没有火因也会有火。如果是这样，那么没有马的时候可以得牛，因为两者毫无相关，没有因果关系，我为什么不可以这么说呢？《四百论》中说：“火即烧热性，非热何能烧？是故

薪非有，除彼火亦无。”所以火和木并非是自性一，也并非是自性异。如果是自性存在，就是或一或异，而现在两者都不是，那就是无有自性。如果许有自性，如同不烧自己般也不会烧他，之前的过失仍然存在。

透过上述所引的论文，我们反复去思惟，就可以了解到如果有自性，就会有上述种种的问题，所以先舍弃有自性的承诺和宗义。之后才会觉得，原来在无有自性的情况下，一切作用的存在都是符合道理的，但这时候还没有了解空性。通过不断的反复思惟和串习，就能够辨清无与无自性的差别、有与有自性的差别，才能够通达无性之量以及由正量来证明无性所量事等。

通达火薪无性之量，彼非现量当许是比，若尔所依因为何等耶。由见有性不出一异，破一异性定无自性，即成三相。决定了解无一异性，即宗法性，故有三相之因。由此为依，决定火薪无自相者，即是比量。由此当知前立他许三相量式及正引生比量之理。若有自性，性应一异，若一性者，火应自烧。此等皆以他许为因，出他非乐，如是等类是为应成。以此为例，诸余应成皆当了知。由是敌者乃至未舍事实宗时，必待量度自性所量而成能量。若时以量达无少法由自性成，即便舍弃事实宗见。《明显句论》云：「有以随一所成比量，即彼比量而破他耶。答，有谓以自成因而反破自非由他成，即于世间亦现见故。犹如世间有时立敌以证为量，由证语断或胜或负，有时唯由自语而断，非由他语，或胜或负，如其世间正理亦尔。唯世名言，于正理论正适时故。」此说可以他许为因，举喻引证。诸分别师，说于敌者，以何等量成立三相，立者亦须比量而成，故许立敌二者极成。又破彼欲，即此论云：「设谓能立能破，皆须二家共许，非随一成，或犹豫性。」彼亦当许如所宣说，依世比量，以教破者，非唯二家共许之教。若尔云何，亦以自许，自义比量，

于一切种。唯以自许力强，非是俱成。故分别师所说之相，非所必须。诸佛亦以自许之理，于诸未知真实众生，兴饶益故。由是因缘，若以前说之量，立敌共成之因，成立所立，名自续因。若不以彼，唯由敌者所许三相，成立所立名为应成。此乃论师所有意趣最极明显。

通达火薪无有自性的正量，非是现量而是比量，那么比量所依的正因是什么呢？

先透过应成的方式去思惟，让他觉得有自性和有是没有办法联在一起的，于是舍弃自己有自性的宗见。自续因的定义是：立敌两家共同量之所成产生了共相有法，这种有法、所立和能立三相所形成的正因，叫做自续因。不是以自续因的内涵，而是跟随着敌者所承许的，去找出他内部的矛盾，对有法、所立和能立三相作反驳或破斥的正因，叫做应成。

以上我们已经跨越了毗钵舍那最难的高峰，现在就可以缓缓地往下走了。接下来的内容，就比较轻松了。

第二身生正见当随谁行。如是随圣父子大中观师。若有应成自续二派，应随谁进行耶？此中是随应成派行。此如前说，于名言中破除自性，破自性后，须善安立生死涅槃一切建立，于彼二理，当获定解。此二论师，论中数说，若许诸法有自性者，则以观察实性正理可推察转，与圣父子诸论善顺。由见是故，当许彼宗，故如前说，当许应成宗派。

第三、依此能破于相续中生见之理分三：一、抉择补特伽罗无我，二、抉择法无我，三、修习此见净障之理。初又分三：一、正抉择我无自性，二、显由此成我所无性，三、此诸正理于余例明。初又分二：一、立喻，二、合义。今初

《入中论释》引经说云：「言我是魔心，汝昔起是见，此行蕴皆空，此中无有情，如依诸支聚，假名说曰车，如是依诸蕴，说世俗有情。」此如依自车轮等支假名为车，依于诸蕴假名为我或曰有情。

我执有缘人所产生的我执以及缘法所产生的我执，所以说到了人无我和法无我。为什么先说人无我，后说法无我呢？是因为人无我比较容易了解而法无我比较难懂吗？不是的。人无我和法无我在空的内涵上都是一样的，没有任何粗细所证的差别；惟有在空依有法上有差异，去认知人无我会较为容易。就像我们针对人去寻找“我”的时候，一下子无法找到；可是去寻找“法”的时候，可以用手指出来。因由这种空依有法的差别，初学者比较容易趣入人我，所以先说人无我。

佛家为什么要把空性诠释为“无我”呢？因为梵文里面的“我”字，不只是包含有人的内容，还有另外一个自主的意思。以梵文的词义来解释无我，是无自主的意思。以藏语来解释，无我的我是指人，从词面上并没有办法体会到自主的意思。佛家所说无我，是依据梵文说到的无自主而来解释的。

所谓的“我”是这样形成的呢？如同透过车的施設处而来安立车子一样，依由色受想行识五蕴的施設处而来安立“我”。施設法、施設事，即能施設者和施設处(即所施設的地方)，没有同属，永远相违。当我们的意识去取有“我”的时候，是借由非“我”的身心其中之一蕴而来安立“我”；就像我们要去安立车子的时候，是借由非车的某一物而来安立车子一样。

先说车喻。此中分四：一、显车无性而为假有，二、于彼断诤，三、由名差别皆得成立，四、依此速得正见胜利。今初

《入中论》云：「如车非许离自支，亦非非异非具支，非依他支非支依，非聚非形此亦尔。」如车与自支，于一异等七中皆无故唯假有。我与取蕴说亦如是。此中若车有自体性，则以正理观性有无，于一异等七相之中，定有所得，然于彼七皆非有故，定无自性。

车子并非是有自性的。如果车子有自性，从境上去寻找应该能被找到才对。在此，就做七相观察：一、车与车支是同

体？二、车与车支是异体？三、能依的车子不应以自性依赖着所依的车支；四、所依的车支也不应以自性依赖着能依的车子；五、车子不应以自性聚有车支；六、车支聚不应该成为车子；七、车型不应成为车子。透过这七相的观察来寻找车子的假义，找不到，所以车子定是无自性。

言车支者，谓轴轮辖等，车与彼支自性非一。若性一者，如支众多车当亦多，如车是一支亦当一，作者作业皆当成一，有此等过。

第一相，车与车支非是同体。假如车与车支是同体，那么车与车支就完全是一个东西，那么车子很多不同的部件如轴、轮、辖等，难道说车子有多少的部件，就会有多少部的车子吗？这是很奇怪的事。所以车与车支是同体的说法，会有这种的过失。

又与自支体性非异，异如瓶衣各别可得，不可得故。亦当无有施設因故。

第二相，车与车支非是自性异体。如果车与车支是自性异体，那么车与车支之间就完全没有关系了。因为有自性的个别体，一切的作用和性质都是由自己形成，完全不需要依赖他者，岂不是如瓶子和衣服一样是完全个别分开的？那么，有车的地方不一定有车支，有车支的地方不一定有车子，而且车支没有办法变成车子的施設处或施設因，会有这种种的问题。

能依所依二品自非支依，如酪在盘，亦非依支，如天授在帐。若性各异，此二容有无别性故。此中非破互有，是破能依所依有实自相。所举二喻亦就他许，谓有自相能依所依，如此一切当知皆尔。

第三、四相，能依、所依二品并非以自性互相依赖着。如果能依和所依以自性互相依赖着，那么能依的车子就是所依车支的依赖处，如乳酪依赖着所装的盘子一样。如同乳酪在上

盘子在下般，难道车子在上车支在下吗？这就很奇怪了。一般在此不破除车子和车支是互相依赖本身，但是这种的依赖是在唯名言安立的情况下而产生的，而不是以自性。如果是自性依赖，那么就会如同乳酪和盘子两者是毫不相关一样，它们不会在唯名的情况下而产生互依，我们不会因由盘子的施設处，而去取名为这是乳酪，也不会因有乳酪的施設处，而去取名为这是盘子。就像天授在帐篷里一样，难道是车支在里面车子在外面吗？这样又很奇怪。在此并不是破除互相依赖，而是要破除以自性的互相依赖。(10)

又具支者亦不应理，若车具支，应如天授具足牛等异体可取。如是车与自支各异亦应可取，然不可取故无具义。如云天授有耳，车有支者亦不应理，已破异性故。若此具支有自性者，应是一性前已破故。天授有耳，于名言有，此非所破，车亦许尔，故是破除自相之具。

第五相，车子不应以自性聚有车支。如果车子聚有车支，仅是聚有不破除，可是如果是自性聚有，那么车子和车支毫无相关的情况下，而说到了车子聚有车支，那么我也可以说天授这个人具有牛的体型。就像天授有耳朵般，车也是有车支的，这不是要破除的。但如果是以自性而有，那就要破除了。因为若是自性而有，要么是自性一，要么是自性异，自性一和异，上述已经破除了。

余二执者，如云：「若合聚为车，散住车应有，无有支无支，形车亦非理。」此有二执，谓以支聚及形差别安立为车。其中唯以支聚为车不应道理。此中有二，一违正理，谓轮等支分离散布，完聚一处亦应有车，以为支聚即是车故。二违自许，谓自部实事诸师，许无有支唯许支集。若尔，支亦应无，无有支故，是则亦无唯支合集，是故支聚亦不成车。破支聚为车，是此论师所许不须简别，聚合是车施設事故。说蕴是我所施設事，非是我故。

第六相，以车的支聚和合叫做车，不应道理。以两种的方式来破除：第一是违正理。如果我们把车子的零件全部拆卸下来堆在一起，这时候还会有车存在吗？因为你认为车的支聚就是车啊，这是与正理相违的。第二是违自许。这是实事派的一个矛盾问题，他们时常说到“我”是取有，蕴是实质有。(11)这就有矛盾了，因为诸实事师说到的聚支者并非是实质有，可是却又说到了车支分的集合叫做车。车的聚支者并非是车子，可是车的支集是实质有，这就会非常矛盾。如果没有聚支者的实质有，何来实质有的车支呢？不成道理。就像没有车子就没有车的支分般，没有实执的车，怎么会有实执的车支？没有聚支者的实执体，如何会有支合集的实质有呢？如果在没有实质有的情况下，你怎么去安立车？因为你认为车是取有，而一切取有的形成都必须要有实质有的内涵，可是在此却找不到实质有啊，车的支分不是、车支的支聚也不是，这就等于没有车了。所以车支的支聚不应该成立为车。这里破支聚为车的时候，不需要多加自性的简别，因为车支的支聚在名言上即使没有加自性的简别，也不是车。以应成派的角度来讲，车支的聚合是车子的施設处，是由此而取名的地方。与说实派不同的是，应成派不认为一切取有的成立必须要有实质有的内涵，不需要有一个让我们抓得紧紧的很实在的东西，再来让我们去取有。应成派只是说施設处与施設事两者是一定相违的，如蕴体是“我”的施設处，“我”是蕴体的施設事，施設处和施設事是永远相违的，所以蕴体并非是“我”。同样的，车的支聚是车的施設处，车的支聚并非是车。

若唯支集不许为车，以支合时形状差别立为车者，此如前说无有支者，支亦无故，唯以支形安立为车，不应正理。过违自许，亦字显示非仅支聚为车非理。又许形为车，为散支形耶为支聚形耶。若散支形与先未合时形，无异形耶抑异先形

有别形耶。初有过云：「如汝各支先有形，立为车时形亦尔，如支分散不名车，如是合车亦非有。」此谓先未合时与后合时，轮等形状全无差别。如分散时，其车非有，如是合时亦应无车。若后合时与先未合轮等支形，有别异形立为车者，亦有过失。如云：「若现成车时，轮等有异形，可取然非有，故唯形非车。」谓前后时，若轮轴等有别异形，理应可得，然任何观终不可得，故异前形后形为车不应正理。若各支形不许为车，以诸支分合聚总形立为车者，亦有过失。如云：「汝聚无实故，形应非支聚，若依非实法，此中何有形。」

第七相，特别的具有不共差别的形状安立为车，不应道理。如同之前所说，既然没有聚支者，又怎么会有车支呢？如果没有车支，就没有所谓的车形了，把车形安立为车，是你内部矛盾之处。假如实质有的车子不存在，那么实质有的车支也不应该存在，实质有的车支不存在，这种特别的具有像是车形的形状就不应该存在了。因为车支是属于取有，而你又认为一切的取有，都必须要有实质有才能安立。那你取有所依据的实质有在哪里呢？找不到。所以你有自相矛盾的问题，不只是车支聚不是车，同样的，就连车形也不是车子。如果你把这个特别的具有不共差别的形状视为车的话，那么这个形状是指车的零件分散还未组装时的状态呢？还是指车的零件已经组装在一起时的状态呢？如果是这个分散的车支形状还处于未组装的状态，那么会有过失。因为未组装之前车零件的形状和组装之后的形状是一模一样的，既然如此，车的零件未组装之前就如同没有车般，那么在车的零件组装之后，也不应该有车才对。如果你是说组合之后的形状和未组合之前的形状有差别，那么仍然有过失。因为如果真的是有差别，那么我们应该看得到才对，但却看不到这种的差别，所以两者形状有差别不应道理。

此谓依支聚之形名车非理，聚非实故，依假支聚施設形状不应理故，一切假有所施設事要实有故。又支集聚无实自性，若有自性与能聚支，不能出于自性一异。若许尔者，如破车时悉能破故，然于自宗假有所依不许实有，支聚假形是车所依，车是依彼假施設法，非唯所依即许为车，故破聚形为车，亦于所破不须简别。

有说，个别车支的形状不能安立为车，但是整个车支和合体的形状可安立为车。这种说法是有过失的。因为整个车支和合体的形状，是由车支聚安立而有的，所以车支聚必须要实质有，可是车支聚并非是实质有，所以车支聚的这个形状就不应该称为假有了。而你又说一切假有的成立，必须要有实质有的施設处，所以你有自相矛盾的问题存在。

而且，车的支聚并没有自性。如果车支聚和车支聚的形状两者都有自性，那么是自性自体呢？还自性异体呢？以这种方式去观察，我们在前面讲到车和车支无有自性一和自性异的时候，就已经破除了自性自体 and 自性异体的概念，这里也同样可以来破除。可是以应成派来讲，一切的取有不需要依赖实质有，支聚的形状是车的施設处，车是这个形状的施設事。因为即使是在名言上，车支聚形也并非是车，所以就不需要多加自性的简别。

依无实聚，立无实形，无不应理，则依无实因无明种等，生无实果行及芽等，一切应理。如云：「如汝所许此，则依无实因，当知生一切，无实性诸果。」又此车喻，亦破色等八尘合集，立为瓶等。又破依于八种实尘，假立瓶等。又破依于实有色等形状差别，假立瓶等，以色等尘自性无生，彼无性故实有非理。如《入中论》云：「由彼色等如是住，觉为瓶等不应理，性无生故色等无，形为瓶等亦非理。」

他方又说：由无实的无自性的支聚，而安立无有自性的形状，这是非常符合道理的。

宗喀巴大师同意这种说法：如同无自性的支聚可以安立为无自性的形状般，由无自性的无明种子，可以产生无自性的果行及芽等一切的作用。同样的，有人把八尘和合体安立为瓶子，在此透过七相观察的比喻，就能够破除由八种实质有的微尘成立瓶子取有的内涵，也可以破除实质有的形状而来取有瓶等的理论。

若谓瓶若如车，非自支分合集形者，则腹大等应非瓶相，彼是形故。答，若法大腹长颈等相，许彼为瓶，非大腹等形状为瓶。若异此者，理亦应许腹颈是瓶。

对方反驳说：如果车支聚的形状不是车，那么同样的，似大腹长颈等形状具有盛水作用的器皿也不应该叫瓶子，因为大腹长颈等形状本身是一个形状啊。

宗喀巴大师回答说：虽然具有大腹长颈能够盛水的器皿是瓶子，可是大腹长颈的形状它不是瓶子，这个形状不是能够盛水的器皿。

第二于彼断诤。诸实事师于彼难云，若以观察有无自性之理，如前所说七门求车，由彼无得理应无车，则诸世间应无施設车名之处，然此非理，现见可云车来买车车持去等，故有车等。《入中论释》答说，彼过唯实事师有，及自宗非有。初者，谓世间名言说车来等，若如汝许理应皆无，以汝安立诸法为有，要以正理寻求有无自性而后安立，然以彼理七相推求车不可得故，汝又不许有余方便安立事故，故车应无。若以寻求有无自性正理推求无所得者，车应非有。诸实事师所设征难，现在自许讲中观者，说中观宗许有此难，若许如是，定犯一切名言建立皆无之过。

有人问：如果透过七相去观察车的自性，是完全找不到的。因为无法找到车子的自性，所以在名言上就不应该有车。因为如果有车，就应该要被找到，但是却找不到啊？

宗喀巴大师答说：名言上是有“车来了”、“我要买车”、“我要开车”、“车驰去”等，车子是有它的作用。不会有车子的问题，实事师才有，你的反驳对应成派来讲不会产生任何的过失。因为实事师认为，如果有，就一定是自性有。所以实事师只有在观察有自性之后，才有办法安立为有；如果没有自性，实事师就不知道该如何去安立它存在的方式了。不只是实事师有这个问题，就是那些自称是中观师的人，因为在名言上承许有自性、有自相，所以也有如此的过失。

二自无过者，如云：「或于实性或世间，虽以七相皆不成，若不推察就世间，此依自支而假设。」义谓，若以寻求有无自性正理推求于七相中车，就二谛俱不可得，虽于七相以理未得，岂能破车。以许有车，非由观察有无自性正理所立，是舍正理观察，唯以世间寻常无损诸名言识之所成立，故建立彼是依自支立为假有。若作是念，修观行师如是观察，以彼正理车无所得，虽车无性，然车支分自性应有。烧布灰中寻求缕线，汝诚可笑。如云：「若时其车且非有，有支无故支亦无。」若无有支，亦无支故。

即使七相没有办法获得车，可是这不代表车就被破除了。车的存在不会被破，可是车的自性应该被找到才对，可是自性是没有的。所以车的自性被破除，而车的名言没有被破。

又有人说：虽然车没有办法获得，可是车支还是存在的啊？

宗喀巴大师说：就像布已被烧成了灰，你想从中找寻出丝线，是不可能的。同样的，车已完全被摧毁了，怎么还会剩下车支呢？车的自性被摧毁后，车也应无有自性才对。

若作是念，彼不应理，车虽散坏，轮等支聚犹可得故。然此非尔，唯先见车，乃执轮等是车之轮，余则不执。如车坏时，轮等与车全无系属，非车之支，是故非无有支之车而有车支。尔时其车支及有支，二俱非有，然彼轮等待自支分可名有支，余分为支，故无有支不能立支。又无有支无支之

义，如云：「譬如烧车无支分，慧火烧有支无支。」如此譬喻，应当了知。

又有人反驳说：车子虽然坏掉了，可是车的零件不一定会坏掉啊？

宗喀巴大师答说：车子坏掉时，轮子就不叫做车支了。为什么会有车支？是因为先看到了车，然后我们才会去说这是车的轮子、车的某个零件等，才会产生车子和车支之间的关系。既然车子都没有了，那么即使是有轮子，但这个轮子已经不属于车支了。

第三由名差别皆得成立。《入中论释》云：「此宗非但由世共许假立车名显然成立，即此诸名差别，由无观察世间共许而当受许。」如云：「即此有支及有分，众生说车为作者，众生又许为受者。」此说车待轮等诸支诸分。共许名为有支有分。如是观待轮等所取之事，说名作者，观待所受，说名受者。自部有说唯许诸支诸分合集，异彼别无有支有分，不可得故。如是唯说有业而无作者，又异所取不可得故，说有所取而无受者，彼皆倒说世间世俗。若尔，支等亦当无故。

《入中论》于此密意说云：「莫坏世许诸世俗。」如于胜义无有支等，支等亦无，如于世俗支等可有，有支亦有，作如是说不坏二谛。

一切都是在唯名的情况下所安立的，可是此部却说是个别支体的和合而有，但是却又不说聚支者，这就很矛盾了。如同在胜义谛的角度上，没有聚支者就没有支分般；同样的，世俗谛上的支分可以成立，那么聚支者也可以成立。这样的说法，才可以不坏二谛。

第四依此速得正见胜利。《入中论释》云：「如是观察世间世俗虽皆非有，若不推察，共许有故。修观行者以此次第，观察世俗速疾能测真实渊底。」如何而测，「七相所无如说有，此有观行师未得，此于真实亦速入，此中如是许彼

有。」此说由其观车正理，速测真实无自性义，故彼正理极为切要。观择实义诸瑜伽师，作是思择而生定解。所谓车者，若有自性，由一异等七相门中，寻求有无自性之理，正推求时定无犹豫，七随一中而能获得，然于彼中皆无所得。虽由如是未能获得，然车名言不可遮止。故言车者，唯由无明眩翳坏慧眼者分别假立，非自性有，此瑜伽师于真实义速能悟入。颂言「此于真亦尔」，亦字显亦不坏世俗。

透过七相观察，可以获得怎样的胜利？七相的观察对于无自性的认知是非常重要的。因为如果车支有自性，那么车与车支的关系要么是自性一，要么是自性异，或者是自性的互相依赖，或者是车子必须要自性聚有车支，或者是车支聚必须要成为车子，或者是车形必须要成为车子。除了这七相，车子就没有其他的存在方式了。但是，透过反复的思惟，七者里面的任何一者，都没有办法获得。可这并不代表车子的名言可以被遮止。由此我们能够知道，虽然我们去看车子的时候会看到自性，可是这种自性的看法，是由无明的污染让我们看到的，实际上并非是如此。车子没有自性，但车子的名言不被破除。因此，修行者就能够快速地了解真实义。先前《入中论释》里的“此于真亦尔”的“亦”字，代表不坏世俗的意思。

破车自性最决断者，七相推求，此最显了破斥之理亦极明显。故依此理，易于通达车无自性。总依前说车之建立有三功德，一，易破增益诸法自性常见功德。二，易破无自性缘起非理断见功德。三，此二功德以何观察易于生起修观行者推察次第。初者，惟唯破一异而破有性，此理太略，难以通达，广则太劳，七相推察极为相称。第二者，从初破时即于所破简别而破，由此门中虽破自性，不坏名言有能所作。第三者，若有自性，决定不出一异等七相，次于彼等一一逐次

显其违害，见七相中皆有妨害。由破能遍，所遍亦破，先知此已，次于无性多引定解。此后观见如是无性，然车名言不可遮止，便觉甚奇，业惑幻师幻此车等，极为希有。以从各各因缘而生，无少紊乱，各各自性亦非有故。如是能于缘起之义自性无生获定解故。如《四百论释》云：「瓶等诸法，从自因生为一为异，五相观察虽皆非有，然依缘假立，而能盛取蜜及水乳，作用皆成宁非希有。」又云：「若无自性，然亦可得，如旋火轮，自性皆空。」

七相观察有三种功德：

第一，易破增益诸法自性常见。如果仅是以离一、离异的正因来破除自性，会太过简略而难以通达；如果讲的理由太多，又不容易了解；可是如果以七相来观察，那就不多不少刚刚好，由此来破除人我是非常适合的。

第二，易破无自性缘起非理断见。以七相去作推察的时候，像是离一离异、能依依赖着所依、所依依赖着能依等，都要多加自性或自相的简别。而且车支聚有车子，都必须要多加自性或自相的简别。所破是车的自性部分，车与车支离一离异、相互依赖的部分并没有被破除，它们在名言上还是存在的。

第三，透过破除常见、断见，能够对无自性的理解更为坚定。“由破能遍，所遍亦破”，因为破除了能遍，所以所遍也自然能够被破除。像无常是瓶子的能遍，瓶子是无常的所遍，就是说无常可以遍于一切的瓶子，但是瓶子却不能够遍于一切无常，所以瓶子并非是无常的能遍，相反的无常才是瓶子的能遍。只要一破无常，那么瓶子也就被破除，并非无常那就一定不是瓶子。透过了对常见、断见的破除，如此反复的思惟，就能够对无自性的道理引生定解。

第二、合义分二：一、合无自性义，二、合由名差别成就义。初又分四：一、破我与蕴性一品，二、破我与蕴性异品，三、由此亦能破诸余品，四、依彼能见补特伽罗犹如幻化。今初

总凡世间现见一法，心若决定彼为有对，遮其无对，若是无对，则遮有对。由此道理，总于一异或于一多，遣第三聚。有对无对即一多故。若能总于一多决断，别于自性若一若异，亦能决断，如是若我或数取趣有自性者，亦不能出若一若异，故当观察我与取蕴，为一性耶抑为异性。修瑜伽者先观我蕴二是一性有何过失，于计一品当求过难。

所谓“合义”，先前讲到了车子的比喻，现在配合着这个比喻而说人无我的内涵。

以世间的角度来讲，当我们说到同伴、对的时候，就自然遮遣无对；当我们说到无对、无有同伴的时候，则自然而然遮遣对。同样的道理，如果自性是存在的，那么要么是一、要么是异，或者要么是一、要么是多，多是两个以上。除此之外，就没有第三条道路了。“总于一多决断，别于自性若一若异亦能决断”，是以这种方式来破除自性的。

这里所说的一和异的一是指同体的意思，而非是同性之义。我和蕴若是同性，没有过失；若是同体，则有过失。同性和同体的差别是什么呢？如果把奶倒入水中，杯中的奶和水是无法用肉眼分辨出来的，所以以人的角度来讲奶和水是同性的，因为我们无法用现量去辨别两者之间的差异。又像是瓶子和瓶子上的无常，或是声音和声音上的无常，当我们以现量去看到瓶子或以耳朵听到声音的时候，境上有什么现量就会看到什么，不像分别心那样会去选择境上的特征而取有。眼睛去看瓶子的时候，没有办法辨别瓶子的存在性和有为法性，因为我们的眼识无分别现量无法去区别两者的差别，这是瓶子和瓶子的无常同性。但是瓶子和瓶子的无常并非是同

体，同体就是完全同一性，如果了解瓶子的话，也就了解了瓶子的无常性，这样就会有许多的过失。

佛护论师于此宣说三种过失，谓计我无义，我应成多，应有生灭。其中初过，若许我蕴二性是一，妄计有我全无义利，以是蕴异名故，如月及有兔。《中论》亦说此义，二十七品云：「若除取蕴外，其我定非有，计取蕴即我，汝我全无义。」第二过者，若我与蕴自性是一，一数取趣如有多蕴我亦应多，如我唯一蕴亦应一，有斯过失。《入中论》云：「若蕴即我故，蕴多我应多。」第三过者，十八品上云：「若蕴即是我，我应有生灭。」二十七品云：「取性应非我，我应有生灭。」应知此中取即说蕴。

我和蕴如果是同一性体的，那么就成为了一个。如此，过失有三：第一，计我无义。我和蕴如果是同一个，那么屏除了蕴，我就没有任何意义了。第二，我应成多。如果我和蕴是同体的，那么蕴有多少我就应该有多少。蕴有色、受、想、行、识五者，我也应该有五个。第三，我应有生灭。

如是许我刹那生灭当有何过，《入中论本释》说三过失，一过，忆念宿命不应道理，二过，作业失坏，三过，未作会遇。初者，若我刹那生灭，我之生灭应自性有，前后诸我自相应别。若如是者，佛不应说尔时我是我乳大王，我乳之我与佛之我二相别故。譬如天授念宿命时，不作是念我是祠授，若不尔者，前者所受后者能忆，虽性各异，然不相违。则天授所受祠授不忆，亦当宣说不同之理，然不可得。此如破他生之理，若他许种芽皆有自性而为因果，乃可难云，如此可成因果，则从火焰亦当生黑暗。然非许异皆有彼难。若尔，彼经显示佛与我乳二为一耶。彼经唯是遮他相续，非显是一，故彼经云：「尔时彼者莫作异念。」此即月称论师所许。误解彼经有作是云：「佛与彼诸宿生有情应是一人。经云，我于昔时为彼说二是一。又有为法刹那坏灭，是一非

理，故彼二常。」此是前际四恶见中第一恶见。为破此故龙猛菩萨于二十七品云：「说过去已生，彼不应道理，昔时诸已生，彼即非是此。」若如是者，则一众生应成六趣，彼等渐受六趣身故，前后诸人是常一故。如是亦破前后性别。若我有性，前后诸人或是一性，尔时应常，或是异性，则成断见。故诸智者不当许我有实自性。

有问：如果我有生灭，会有什么过失呢？有三种过失：

第一过，忆念宿命不应道理。如果我和我的蕴是同体的，那么前世的蕴和今生的蕴是毫不相关的，我是有生灭的，前世和今生是完全分开的和毫无关联的，会有这样的过失。如果两者毫无关系，前世和今生是各自以自性的方式而存在，是完全不同的两个人，那么今世的我就不应该回忆起前世发生的事情。那么，释迦牟尼佛的前世和释迦牟尼佛就是毫不相干的了，不是来自于同一个意识续流。假如不是来自于同一个意识续流，那么释迦牟尼佛就不应该忆念起当时我是我乳大王，因为两者没有关系嘛。又好比天授在回忆前世的时候，不应该说当时的我叫祠授。如果一个人可以忆念起毫无相关的另一者，那么天授所做的一切，祠授都要能想起来才对，但是却不会。就像在破他生时，因果的关系如果有自性，果是从自性他而独立产生作用的，那就不应该再去生了，因为毫无关系么。假如在没有关系的情况下可以生，那么黑暗也可以从火生了，但难道火会带来黑暗吗？这以上最主要是破除自性的他，而并非是破除名言的他。

有人反驳说：难道佛和佛的前世我乳大王是自体吗？

宗喀巴大师答说：经中所说的佛和佛前世我乳大王是来自于同一个意识续流的，并非是来自于别的意识续流，所以不是毫无相干的人；但也不是同一个人，若是同一个人，则又有过失了。如果我和我的前世在名言上是同一个，会有这样的过失：如果我的前世是畜生道，那我今世在人道也是畜生道

众生了；或我今世是人道，应有六道不同的身体；而且，如果我和我的前世是一体，第一刹那与第二刹那毫无改变，第二刹那就是第一刹那，那我就成常性了。我和我的前世并非自性一体，但是并不代表在名言上不是一体；我和我的蕴在名言上是异体，只是并非是自性异体。如果我和我的前世是自性异体，那就没有任何的关系了，那就否定了前世的存在。透过仔细的观察，因为我和我的蕴体在名言上无有自性，所以无有自性异体；我和我的蕴体在名言上是一体的存在，但是并非自性一体。

二过作业失坏者，谓若许我一一刹那自相生灭，前我作业后我受果，如下当破。先造业果应无人受，作业之我未受果前已灭坏故，无余我故。前后诸法其自性异，故除前我别无后来异性之我，前未受果果无受故。若谓是一相续，下亦当破，故不能断业失坏过。

第二过，作业失坏。如果我和我的蕴体是自性异体，是相互分开的，那么过去所造作的业今世感果就没有道理了。

三过未作会遇者，若谓前我虽已坏灭，然由后我受所作果，无失坏过。若尔，诸余补特伽罗未作少业，当受彼业果报因缘，亦当受余补特伽罗作业之果，以此自性补特伽罗所作业果，由彼异性补特伽罗而受用故。

第三过，未作会遇。如果在毫无相关的情况下可以感得果报，那么别人造的业我也会感果了，即使是自己没有造业也会得到果报了。

《入中论》云：「未般涅槃前刹那，无生灭作故无果，余所作者余应受。」又《入中论》虽尚说有余三过失，然唯破除自部所许，今为破共，故不摘录。以上二理，二十七品云：

「若此是余者，无前亦应生，如是前当住，前未死当生，前断业失坏，余所作诸业，当由余受果，此等皆成过。」月称

论师即录业坏等二，言「若此是余者」，义谓昔生时我与现在我二性若异。若尔于前全无依托，不依前者后亦当生。又如造瓶，衣无须坏，后我生时前当不坏而常安住，又前不死当于此生。

月称论师说到：如果我和我的蕴体是自性异体，会有种种的矛盾和过失。那么母亲刚生下时的那个我，和现在这个长大的我就是完全分开的，那么刚生的小婴儿就永远是小婴儿的模样，不需要脱胎换骨就会完全长大。就像造瓶子，衣不需要坏灭一般。我的前世会永远存在，不用坏灭就可以来到今世。

若谓前后生我体性虽别然无业坏及未造业会遇之过，相续一故。此同各别自相未成尚待成立，若自性异是一相续，不应道理。犹如弥勒邬波笈多，《入中论》云：「真实相续无过者，前观相续已说过。」前如何观察者，即彼论云：「弥勒近护有诸法，是余性故非一续，诸法若由自相别，是一相续不应理。」谓若自相各别如二相续，不可立为是一相续。第二十七品云：「若天人各异，相续不应理。」总谓若自性异，应堪观察实性正理之所思择，然以彼理详审思择，下无尘许堪思择事。故自性异，前所造业后若受果，则异相续一切皆同，无可分别。此于一切处，皆当了知。

有人反驳道：前世的我和今世的我在名言上虽然是异体，但是没有之前所说的作业失坏以及未作会遇的过失，因为是同一个意识续流所产生的。

宗喀巴大师回答道：以名言上的角度来讲，的确是。可是如果以自性的角度而言，就会有上述种种的矛盾和过失。如果是自性异体，就没有办法说前世的我和今世的我是同一个意识续流所形成的。透过对自性的观察，如果的确是自性异体，应该能被观察实性的正理所思择、堪忍才对，但是却连

一点点的微尘自性也无法被堪忍。如果是自性异体，那么之前所造业就不需要被一个毫不相关的后者所感果。

若尔，自宗前时所受后时忆念，二者非一，如异相续，则忆先受及先造业，后者受果不应道理。答云，无过。是一相续此宗无违，唯于他宗是一相续不应理故。如满瓶酪置茅屋内，鸽住屋顶，虽鸽足爪未入酪瓶，然彼爪迹于酪可得。如是现法补特伽罗未往前世，然忆宿受亦无相违。《四百论释》云：「诸因果法应离分别一性异性，由因差别果相显现，唯有诸行相续无常，能取假我随念宿生应正道理。于彼诸法皆无自相，若有如是诸缘现前变为余相无不应理。是故当知，诸法因缘皆无自相，作用差别不可思议。如稀酪器置于屋中，多草覆顶，鸽居其上迹虽可得，然足入酪理定非有。」《入中论》中，当广研求，当释正义。

有人反驳说：你应成派自宗说，前世造业的我和今生感果的我并非是同体，在名言上也是承许异体的。既然前世今生是异体，那就应该是异相续，而不应该是来自同一个意识续流。所以就会有无法忆念前世、先造业失坏以及未作会遇等种种的过失啊？

宗喀巴大师答说：他宗因为认许了有自性，所以就没有办法安立同一个续流。因为自宗认为我和我的蕴体在名言上是来自于同一个相续，如同虽没有看到鸽子，但可以透过鸽子的爪迹知道鸽子曾经来过这里一样。所以前世所造的业今世会感果或者可以忆念前世等，没有你说的这种过失。

如是若许我蕴是一，二十七品云：「云何所取法，而成能取者。」此是大过。如名言云，此数取趣受如是身，蕴是所取，我是能取。若许彼二是一，作业作者亦当成一。能斫所斫，瓶及陶师，火与薪等，皆当成一。如十品云：「若薪即是火，作者业成一，以此火薪理，我与所取等，及瓶衣等

俱，无余尽当说。」《入中论》云：「取者与取理非一，业与作者亦当一。」

如果我和我的蕴体是同一性，还会有另外一种过失：就是蕴体是所取、我是能取，能取和所取就成为了同一者；那么作业和作者就是同一者，制陶器的人和陶器本身是同一者，或者能烧的火和所烧的薪是同一者等，会有这许多种种的过失。

如是若许我蕴是一，许我无义，我当成多，作及作者理当成一，造业失坏，未造会遇，说忆宿生不应道理。有六过故，不当许一。

因为若是我和我的蕴体是同一性，会有六种过失：许我无义；我当成多；作及作者理当成一；造业失坏；未造会遇；说忆宿生不应道理。所以不许我和我的蕴体视为同一性。

第二破异品。若我与蕴二性非一，而许性异，当有何过。第十八品出此过云：「若我异诸蕴，应全无蕴相。」若我自性异蕴而有，应不具蕴生住灭相，如马异牛不具牛相。若谓如是，《明显句论》立他比量难，谓彼应非设我名言处非我执境，是为无为故，如虚空花，或如涅槃。佛护论师说，我若不具生灭之相，即应是常，常则无变，全无作为，计执有我，毫无义利，流转还灭皆不成故。若离诸蕴变碍等相，自性异者应如是可得，譬如色心异相可得，然不可取，故无异我。第二十七品云：「我离所取蕴，异者不应理，若异无所取，应见然不见。」《入中论》云：「故无异蕴我，除蕴不执故。」故诸外道增益离蕴异义之我，是未了解我唯假名。又见与蕴一不应理，由邪宗力妄兴增益，非彼相续名言诸识见如是我。以如是理，乃至能见我与诸蕴，若自性异有诸过难，得坚定解应当修习。若未于此一异品过，引生清净决定了解，纵自决断补特伽罗皆无自性亦唯有宗，终不能得清净见故。

有人问道：我与蕴虽然并非是自性一体，但如果是自性异体的话，会有什么过失呢？

宗喀巴大师回答：如果我和蕴体是自性异体，那两者就会毫无相干，就像我在这边，而我的身心在那边的感觉，实际上是不可以分开的。如果真是有一个与我毫不相干的身心，应该要看到才对，可是却看不到，所以这种身心之蕴就没有。既然没有这个与我毫无相干的蕴体，所以这个蕴体就不具生、住、灭相。好比有一头长得跟马完全不同的牛，我们应该看到才对，可是我们现在缘取的这个跟马毫无关系的牛完全看不到，我们就可以完全去否定它的存在。

外道认为一切的有都是实质有，不懂取有之意，所以没有办法把我安立为取有，就安立了常一自主的我。

我们应该透过我与蕴离一、离异的反复思惟，生起决定解。否则，人无我只是一种承诺，并没有真正的内涵，终不能得清净见。

若欲观察有无真实补特伽罗，当观真实补特伽罗与蕴一异。若计是一，究竟过难，谓火薪等作者与业皆当成一。此等若一，即以世间现量能破，立敌二宗诸不共许不成过难。如是若异，应如色心各别可见，未见是事，此以常识不取为难，宗派不共不成过难。故于观察真实义时，一切过难究竟根本，要至立敌相续之中，无有损害名言诸识。故云「于真实时世无害」者，是如前说，于真实义不许为量，非于观察真实义时，无有损害名言诸识，不许为难。若不尔者，各别所许诸不共量既不能害，诸至教量有许不许，种种非一，即共许者，了非了义多不合顺。彼复尚须以理证成，余有何理，可为显说。又于他许，谓若许彼亦应许此，若不许此亦莫许彼。如是因相，若无正理何能决定，是故能破能立，一切根本究竟，要至立敌无损名言诸识，违彼而许见自内心能违害故，不可违越。此乃中观因明一切共规。虽则如是，然名言

识亦无成立无性等过，犹如现量虽能成立声是所作，然非现量成立无常。总其能破能立根本，究竟虽须至于现量，根本所立岂须由于现量而成。

如果补特伽罗的确如同它所呈现般的真实存在，那就要观察这个真实的具自性的补特伽罗与他的蕴是一还是异？如果我和蕴体是一者，那就不应该说我是能取、蕴是所取了。如果在我是能取、蕴是所取的情况下是一体，那么能烧的火和所烧的薪就是同一者了，作业或作事与作者也都应该成为一者了。如果是这样，那就不用以立敌二宗的不共殊胜来破除，只要以世间的现量就可以破除了，因为大家都知道作者与作事是不同的。如果我和蕴体是自性异体，那么就应该是完全分开而毫无相关了。毫无相关的我和我的蕴体如果真有，那就应该被看到才对，就像我们可以用常识了解到色和心是不同的一样，同样的，我和我的蕴体分开的话，也应该被看到才对，然而却看不到。

所以在争论有没有真实、有没有自性，或者在争论世俗谛、胜义谛的时候，最根本的一个基础是立敌两家要有一个共识，那就是不能够损害名言识。如果立敌两家没有一个共同承许的内涵，那就没有办法辩论或争论下去，也没有办法观察，就成了各说各的。如果这个界限都没有搞清楚，辩论是真实有还是自性有，也就毫无意义，两者的辩论就变成了一方强迫另一方去接受，没有办法以理来证明。所以在能破和所破的争论当中，最根本的就是不能够被名言识所损害，这个基本的原则一定要把持住。如果被名言识所损害，完全否定诸法的存在，那么凭自己的经验也可以知道一切法都是有作用的啊，我们怎么可以去否定眼睛明明看得到的事实呢？

有人问：虽然我们眼睁睁地看到这一切的作用，但是我们也可以看到自性啊？

宗喀巴大师答：这是不同的。这一切的作用都可以用现量来感觉到和证明其存在，可是它的自性却没有办法用现量来感觉到而证明它的存在。就像声音有能被听到的作用，经由耳朵我们就可以知道；然而耳朵却不会知道声音的无常，声音的无常要通过另外一个比量的观察和思惟才能够了解，仅是听到不能够为成立之量。所以声音和色法的作用，可以被耳识和眼识所感觉到，也可以成为成立之量；但是声音和色法的无常，却没有办法用耳识和眼识来成立，必须要透过比量来成立。同样的道理，虽然眼睛和耳朵可以感觉到声音和色法的自性，但不能成立声音和色法的自性，此时眼睁睁看到、听到的这个理由，不足以成立自性的存在，这和作用不同。在辩论胜义谛的内涵当中，一切的比量能依正因的根本，都是来自于一个现量，可是这不代表所有的内涵都是由现量所成。根本所立，就是有没有自性的内涵，不需要现量所成。可是由正因而来反驳他方的时候，正因的最根本的依据必须要透过某一个现量，这个现量是什么呢？就是不被名言识所损害。

第三由此亦能破诸余品。若有异性如盘中酪，或我依蕴，或蕴依我，可有能依所依二品，然无异性，故无所依及以能依，如前说车。《入中论》云：「蕴非有我我无蕴，何故若此有异性，观察于此乃可成，无异性故妄分别。」又我与蕴具足品者，当知亦如车说。

如同之前的七相观察，如果我和我的蕴体是自性异体，如同盘中有乳酪般，乳酪在上面而盘子在下面，或者如同天授在帐篷里面般，我在里面，我的蕴体在外面。可是这种分开的蕴体我们找不到，我的蕴体里面也找不到我在哪里，所以就没有自性的所依和能依。

即前论云：「非我具色何以故，由我无故无具义，非异具色异具牛，我色俱非一异性。」言具牛者，如云天授具足诸

牛。言具色者，如云天授具足妙色。若尔唯蕴合集即是我耶，此亦非理，说依五蕴假施名我，其所依事即能依法，不应理故。《入中论》云：「经说依蕴故，唯蕴集非我。」又唯蕴聚，即是我者，《入中论》本释俱说业与作者成一之过。

在七相观察时说到，如果车和车支是自性异体，那么车就不应该聚有车支，因为在毫无相关的情况下一个叫聚支者或叫能聚者、一个叫被聚处，这是没有道理的。比如天授的长相跟牛没有任何的关系，却说天授长得像牛一样，这就非常奇怪了；或者天授长得并不是很庄严，却说天授长得很庄严，这也非常奇怪，因为两者根本没有任何的关联。如果我和我的蕴体是毫无相关的，那么我说“我具有蕴体”，不应道理。

那么，蕴的和合体是我吗？不是。施設处和施設事是完全相违的，施設处永远不可能成为施設事本身，所以“我”的取名是依由五蕴安立而有，五蕴是我的施設处，它不可能成为五蕴安立而有的施設事。

许一一蕴是我所取，当许五蕴俱是所取，则诸蕴聚亦所取故，说蕴积聚是我所依，非即是我，则蕴相续显然亦应如是而许。

如果说到蕴聚是我，那么就有所取和能取成为一的过失。因为五蕴是所取、我是能取，如果五蕴是我，那么我就变成所取了，所取和能取就变成了一者，依次类推，作业或作事与作者就都变成一者了。如同五蕴是我的施設处、我是五蕴的施設事，所以就不可能成为一者般；同样的道理，意识的续流、蕴的相续也是如此。蕴的相续是我的施設处、我是蕴相续的施設事，所以也不会成为一者。我的蕴相续并非是我，是由蕴相续安立了我而已。我的施設处不只有我的蕴体，蕴的相续也是，可以透过我的作为来安立我，因此我的作为有时候也可以成为我的施設处。就像因为我做了某一些事情，

由此安立了“我做了”，作事者的我是由这个作为来安立的。所以施設处不一定局限在某一个点上，但是必须要成立在一个非属于我的法上，才有办法形成我的施設处，这是肯定的。如果是我的话，那么就绝对不可能成为我的施設处了。若谓彼等虽皆非我，然如配合轮轴等时，得一殊形安立为车，色等合聚于殊特形，应立为我。若尔，形状唯色乃有，应于心等不立为我。《入中论》云：「形为色有故，汝唯说色我，心等聚非我，心等无形故。」是故如车于七种相皆无自性，然依有支假名为车，我与诸蕴一异等性，七中皆无，然由依蕴假名为我。二者相似，经以彼二说为法喻，故此善成。

有人反驳说：把车的零件组装起来之后会有车的形状，由此我们把它安立为车；同样的，蕴和合的特殊形状，就叫做我。

宗喀巴大师回答：形色的安立，只有在色法上才有，在心法上是没有的。心与色和合成一个形状是不成立的，所以你说的不应道理。你可以把车的零件组合起来后的不共形状安立为车，但是你没有办法把色和心组合起来的形状叫做我，形状这个东西不在心法上只在色法上，所以色和心组合起来之后是没有办法成为形状的。

“我”到底是怎样的一个存在法？反复地去思惟观察，“我是在身上”？“我是在心上”？“我和我的身心到底是什么关系”？这样去寻找我的话，的确是找不到。可是，又不能说我是没有的。因为如果说我是不存在的话，那么可以拿一根针扎一下自己，检验一下自己是否存在，虽然我们可以装作若无其事，但实际上是感觉疼痛。是谁在痛？当然是我在痛。所以我是绝对有的。可是我是以怎样的方式存在的呢？一者认为是从境上而有，一者认为是唯意识安立而有，除此以外就没有其他任何的存在方式了。如果我是从境上而有的，那么从

境上应该能够寻找得到才对，可是寻找之后却无法获得。反复思惟“我在哪里”？一直找不到自己的时候，慢慢地会有我是完全没有的感觉。当我们完全遮挡了“我不见了”、“我不存在了”的时候，不会有“我虽然不存在，但是却有另外一种的我”的感觉，就像是根本被锯子锯断般，毫无剩余，就是完全遮止了我的存在，会有这种感觉产生。但是这种感觉会让人产生畏惧，有时候会觉得惊讶：奇怪！这跟原本我的想法怎么不一样呢？于是就会产生害怕等的情绪。当一次再一次地去反复思惟“我是完全没有”的内涵，会有一种像油灯燃尽火熄灭般，完全不会有任何的剩余的感觉，这也是为什么说空性是无遮法的原因。无遮法的意思是，在遮遣之后不会暗示有任何的成立法。配合着这样的观修，我们会产生一种非常稀有、未曾有过的奇妙感觉，虽然这并不是真正空性的认知，但透过反复的思惟我们会慢慢地趣向空性，绝对是离空性越来越近。

就格鲁派而言，会有堕于常边的危险，但却不会有堕断边的危险，因为宗喀巴大师再三强调：不要被名言识损害。章嘉活佛说：“我们现在所看到的五花八门的幻象，不能破除啊！”所以名言识所安立的一切，是不能被损害的。但是除此之外，还存在有吗？没有。因为透过反复的思惟，被完完全全地遮挡了，没有剩下丝毫的东西，好象是虚空一样，只剩下唯名安立而有的一种作用，真的是如同梦幻泡影。这跟我们平常所看到的，是完全不同的，平常我们所看到的是从境上产生的一种作用或性质，不会把它看成是一种唯名安立而有的存在。这种感觉真的是很奇妙，但确实是如此。

应成派就是在这种不被名言识损害的情况下去破除自性的，而不是像自续派所说的那样，自续认为看任何的色法，从它境上所呈现的部分不要去遮挡，因为这是它最基本的存在方

式，要再去寻找另外一种的真实去作破除。自续的这种说法是毫无意义的，这不叫做不被名言识损害，这叫做堕落于常边。这中间非常细微的边界，我们要非常清楚地区分出来。什么叫做不被名言识所损害？什么叫做应该安立眼睛所看到的瓶柱等境上所呈现的自性，而来破除另外一种的真实？这中间的差异我们必须要了解。如果我们现在所看到的瓶柱，从它那边呈现而有的看相，我们认为它是没有错误的，要去另寻一种真实性来作破除，那么贪嗔就永远断除不了，烦恼的根本仍然存在。但是要破除这一点，不代表要损害名言识。这中间的差距非常地困难，这是我们必须要学习的内涵之一。

第四依彼能见补特伽罗犹如幻化。如幻之义，略有二说，一说胜义谛如幻，谓唯可言有而破谛实，二说色等幻，谓自性虽空，现有色等现境如幻。今说后义，又后义中有前幻义，前中不定有后幻义。

这里说到幻化，有两个比喻，我们一定要去反复思惟，尤其是那些真正在认真学习经典的人。只有去反复思惟，才能对如梦幻泡影的内涵有更深的体会。

第一个比喻：一切万法都是唯识安立而有。唯识安立的意思，如同之前曾经讲过的比喻，在黄昏时分把远处的一段草绳误以为是蛇，这时候会因为蛇的作用而产生畏惧，那时候我们会觉得蛇是从那边而产生的，会有蛇的作用，但是境上完全没有蛇的丝毫性质。此时把绳视为蛇，是唯意识安立而已。同样的，由意识安立的方式，我们也去安立了色等一切诸法。草绳上并没有蛇，可是瓶子上有瓶子，这两者的差别在哪里呢？不是来自于境上，而是来自于有没有世间共许。一者被名言识损害，一者没有被名言识损害，所以一者没有、一者是有，如此而已，跟境上一点关系都没有。

第二个比喻：当我们去照镜子的时候，镜子里会反射出自己脸的影像。透过这个影像，我们可以知道自己长什么样子，或者哪里有痘子，哪里有污垢需要去清洗等的作用。可是就镜子本身而言，完完全全没有丝毫脸的性质、作用存在。虽然这个影像并非是脸，可是却能够透过一个像似脸的如幻化的影像，产生种种与脸有关的作用，这个影像是唯意识安立的。同样的道理，诸法虽然并不是从境上产生，就象我们的脸并非从影像所产生般，可是却有诸法的作用。

幻化有二：针对胜义谛以及世俗谛而说。针对胜义谛的幻化说到了空空的内涵，即空性也如同幻化；但是这里主要是针对世俗谛的幻化而作了解说。如果了解了后者缘世俗的幻化，那么就自然能够了解到前者胜义谛的幻化。但是，了解了前者的幻化之后，却不一定能够了解后者的幻化。因为你即使了解了空空，也不代表你安立了世俗的存在。堕落于断边的人会认为空性也是不存在的，他认为胜义谛也如同幻化而不存在，但是他不觉得世俗谛是幻化，因为他否定了世俗谛的存在。所以即使有前者，却不一定有后者；但如果有后者，就一定有前者。

修后幻法要依二心，一取现境，二决定空。喻如变幻所现象马，要眼识见，如所幻现实无象马，意识决定。依此因缘乃能定解所现象马是幻或妄，如是补特伽罗等，于名言识显现无遮，及以理智决定了彼自性本空，依彼二心乃能定解补特伽罗是幻或妄。此中理智不能成立显现为有，其名言量不能成立自性为空，此即双须寻求有无自性理智与取色等名言诸识所有因相，故若色等不现如幻，其取色等诸名言识任运而有，生此方便不须劬劳。当以观察有无自性之正理，多观色等，于破自性起大定解，次观现境乃现如幻。无余决择幻空之理。

那么要如何了解缘世俗谛的幻化呢？最主要有两个因缘：一要知道我们是如何看境的；二要决定实际上并非是如同我们所见到般的真实，也就是自性空。比喻就像变幻出来的象、马，要知道是幻象幻马，就必须要知道两个道理：第一，它并非是真的象、马；第二，要知道自己的眼睛的确看到了象、马。理智不能成立诸法的存在，名言量不能了解诸法的自性空，这两者都不能舍弃。透过理智，来了解空性；透过名言量，来了解自己所看到的这个取现境。由此，而去了解诸法如同幻化。

针对名言识所安立的部分是比较简单的，因为这是我们大家都知道的。像是色等，我们可以用眼睛看到而来安立它们的存在，这一部分的内涵是不需要多花精力的，最主要的是要去反复思惟无有自性的内涵，这才是重点。在不能损害名言识的情况下，多多思惟无有自性的内涵，生起大定解之后，再回过头来看我们平常是怎样去看瓶、柱的，透过无自性的思惟，这时候我们会了解到如幻是妄。

昔诸智者说以理智于现有法唯遮自性生灭等空，名如虚空空性，次性虽空现似有性色等显现，名如幻空性。如是临修礼拜旋绕及念诵等行品之时，先以观性有无之理，观察彼等破除自性，以彼定解智力摄持，次修彼事学习如幻，于此幻中，修礼拜等。知此宗要定中当修如空空性，由彼力故，于后得时，善解现境如幻空理。

在经典上，有虚空空性和幻空性两种名称。只有遮挡自性的当下，叫做空性，这是虚空空性。诸法的所见和所在是不相同的，虽然是自性空，但是我们却没有办法看到，只看到了自性有，这个内涵叫做幻空性。如我们在做大礼拜或绕山、绕塔等时，最主要的是以幻空性的方式来做善行的。

根本定与后得时要如何双修呢？在根本定时，最主要是修虚空空性；在出定的时候，最主要是修幻空性。这样，就一直在空性当中作思惟了。

此如前说，若不善知所破量齐，唯以正理观一异等，见一异等有妨难时，便谓全无补特伽罗等及谓补特伽罗等法，如兔角等一切作用皆空无事成大断见，当知即是正见歧途。如云：「如是则三有，云何能如幻。」《四百论释》云：「若能如实见缘起者，当如幻化，非如石女儿。若此观察破一切生，说诸有为皆无生者，尔时此非如幻，石女儿等乃能量度，我因恐怖无缘起过，不能顺彼，当不违缘起顺如幻等。」故寻求有无自性之理智，执有幻义虽亦是过，然以彼理观察破除自性之后，于诸法上定当引生执有幻义，非是过咎。《四百论释》云：「是故如是周遍思择，诸法自性皆不成就，诸法别别唯余如幻。」此说须余如幻义故。又若破除苗芽自性乃至正理作用未失，尔时若以正理观察应不应理，虽于苗芽不执有性，然于苗芽无自性义念为谛实，及于性空显现如幻念为谛实。此执有过，亦是正理之所破除。若不执实，但取有幻，决不当谓取幻亦复有执着故，应当弃舍。若不尔者，缘起定解一切皆无，成大过故，如前广说。此复定是未能分辨如幻义有与谛实有二者差别。

如果不了解要破的量不多不少、不过不狭，那么就很有可能在破的时候连它的有也一起破除了，这样就会否定一切诸法的作用，堕落于断边成大断见，没有办法了解正见，后得时也没什么好修了。如果把苗芽的幻化执取为自性有，这是要被理智所破的，是不应该的；如果又把一切皆无的幻化执为是谛实，那就没有办法真正了解什么是幻化有、什么叫谛实有了。诸法如幻化的意思是，我们所看到的诸法，似乎是从它那边呈现而让我们看到，但实际上并非真实存在，我们所

看到的一切都是不真实的，或者说诸法所呈现出来的都是假的，实际上不是从那边呈现而有的，所以如同幻化。

又先观境以理分析觉境非有，次于观者亦见如是。再次于能决定无者亦复非有，任于何法，此是此非，皆无能生定解之处。次觉现境杳茫无实，由是未分自性有无与仅有无，以诸正理尽破一切之所引生。如此之空，是为破坏缘起之空。故证此空，引觉现境杳茫显现，毕竟非是如幻之义。故以正理思择观察，觉补特伽罗等，于自性境无少安住，依此因缘，此诸现境杳茫显现并非难事，如此显现，凡诸信解中观宗义，少闻显说无性法者，一切皆有。然最难处，谓尽破自性及以无性补特伽罗，立为造业受果者等，至心定解，而能双立此二事者，至最少际，故中观见最极难得。

先以正理反复地观察，于是就破除了我、诸法的存在。再去思惟：诸法真的是不存在吗？于是又没有办法决定，因为完全都被破除了，没有可生定解之处，没有办法决定到底有还是没有。这时觉得所看到的一切都非常地渺茫、没有真实性，好象是完全空的感觉，可又没有办法分辨什么叫自性有、什么叫做完全无，只是用观察的理由破除了一切所现的相而已，这种的空性不是真正的空性，反而是破坏缘起的空性，这绝非是幻化之义。

所以宗喀巴大师在此语重心长地说到：其实寻找之后找不到的内涵，并不是很难理解。很多人在找不到的情况下，会觉得一切都是空的，于是就破除了一切，以慢心自以为这就是空性。如果把这视为是空性，那也太简单了，但这不是真正的空性。空性最难的地方是什么呢？在破除了我的自性之后，在唯识安立的情况下，在唯名当中产生作用，这是空性最困难的地方。

“唯名”的意思，在宗喀巴大师著作的《正理海》里面说到：“唯名之唯，并非去除非名之意。”也就是说，唯名的唯字，

并不是否定了名词所要诠释的意思。比如以人的名词来讲，有藏文的、印度文的等，不同国家的语言就有不同的名词，名词所诠释的内涵是有的。所以唯名的唯字并非是要破除非名之意，而是对在唯名安立的情况下产生的作用感到不满足，还要从境上去寻找它的作用，这才是唯名的唯字所要破除的内涵，这是最难了解的。

破除了境上所有的作用，却又能够在唯名当中产生一切的作用，而且还没有任何的矛盾、非常地相顺，所以中观见最极难得。

然若未得如斯正见，定见增长，则于行品定解损减。若于行品定解增长，则其定见决定损减，则于二品，无余方便能正引生势力均等广大定解，是故决定或堕妄执实有自性，增益常见有事见边，或堕妄计诸法作用一切皆空，损减断见无事见边。如《三摩地王经》云：「尔时无罪具十力，胜者说此胜等持，三有众生犹如梦，此中无生亦无死，有情人命不可得，诸法如沫及芭蕉，犹如幻事若空电，等同水月如阳焰。全无人从此世歿，而更往去余世间，然所造业终无失，生死异熟黑白果。既非常住亦非断，无实造业亦无住，然既造已非不触，亦无他造自受果。」谓以正理虽不能得若生若死补特伽罗，然诸法如幻生黑白果。故造业已定触其果，非不领受。又无他人所造诸业，其余补特伽罗不造而遇领受其果，如此所说当获定解。求定解法如前所说，令善现起正理所破。次善思惟，自心无明，如何增益自性之理，当善认识。次当思惟若有此性，决定不出一异道理及于双方妨难之理，分别思察。引生观见妨难定解，后当坚固定解补特伽罗全无自性，于此空品应多修习。

在未得中观正见之前，很有可能会堕落于断见或常见，会在破除自性的时候连作用也一起破除，或者是在作用存在的时候连自性也一起存在，所以就很难入中道。

我们修学空性的意思，并不是说在破除自性之后，以一定的距离观修空性，就像瓶子、柱子在那边，然后我去专注认知空性，这不是真正的观空。观空的意思是什么呢？让心缘取破除自性的那个当下，好象有一种溶入于境的感觉，这才叫做真正的观空。当然是在通达比量的情况下，而并非是现量。

其次补特伽罗名言不可遮止，令于心现，即安立此为造业者及受果者，作意思惟诸缘起品，于无自性缘起得成，于成立理当获定解。若觉彼二现相违时，当善摄取影像等喻，思不违理，谓如形质所现影像，虽所现为眼耳等事皆悉是空，然依镜质缘合则生，若此众缘有缺则灭，如彼二法同于一事不可遮止。如是补特伽罗虽无自性若微尘许，然造业者及受果者，又依宿业烦恼而生，皆无相违，当净修习。如是道理，于一切处皆当知之。若尔，了知彼影像等随所显现决定是空，即是通达彼无性者，则诸异生现证无性，皆成圣者。若非通达，彼等何能为无性喻。若彼诸喻无自性义，更须依因而通达者，随别安立彼之喻等观察推求，当成无穷。

又有一个问题：如果是透过影像的比喻来了解空性，那么依由缘起所以无有自性的同品遍和异品遍，要在何处建立？如果是在影像上建立，就成“影像有法，应成无有自性，因缘起故”。这时又需依赖另外一种比喻来了解影像，否则敌者就必须通达影像无有自性，那就根本不需要为了通达空性而来作出这个正因了。

宗喀巴大师反驳道：如果是以现量知道影像无有自性，那就成圣者了。如果是以比量来了解影像无有自性，又须要另外一个正因，而这个比喻又必须要依赖另外一个比喻，这样就会无有止境了。

先有答云：「虽已现证诸影像等无自性义，然非圣者，唯达少分有法空故，圣须现证一切诸法皆无自性。」然不应理。

《四百论》云：「说见一法者，即见一切者，以一法空性，即一切空性。」此说通达一法无性空性，即能通达诸法空故先有人回答说：凡夫可以用现量来现证影像无有自性，但并非圣者。

宗喀巴大师说：这种说法是不符合道理的。虽然通达此法的比量，并不是通达诸法的空性，但是因为通达了一法的空性，只要转移了这个空依有法，回忆同品遍和异品遍，就可以马上通达空性。所以我们只要通达一法的空性，就会很容易地了解到其他法的空性内涵。不要说对方以现量来现证影像的空性了，就是以比量能通达影像的空性，也不需要为了通达空性而再作正因的破斥。所以上述他人的回复，不应道理。

故达影像本质虽空，不执实质，然于影像执为实有，有何相违。又诸童稚不善言说，见质影像于彼戏等，彼等是执实有本质。若诸高迈已善言说，虽知彼等实无本质，本质所空，然即执彼现似本质影像有性，是谛实执。此于自心现有，领觉能成，虽其如是，然亦堪为无性喻者，谓随所现即彼性空，故所显现实无彼性现量可成，即彼为喻。若随所现即彼性空，于芽等上以量成者，即是通达苗芽无性，故与影像理非全同。以此当知，「如此瓶等真无性，而于世间共许有。」对实事师安立瓶等，为无性喻，亦如影等取少分空，非取瓶等无自性空，以如前说车等譬喻尚多成彼无自性故。如是如幻，有观看者，于象马等执为谛实，幻师了知象马虚妄，亦少分空。又梦所见依正等事，醒时执彼如所现事空而虚妄，及于梦时能如是执，然此皆是执其梦中所现男女，为余真实男女所空，非是通达梦无自性，如同了解影像无质。又如前引「于幻阳焰等假立，此就世间亦非有」，谓于阳焰幻梦执水象马及男女等，俗名言量皆能违害，了知无彼所执

义者，非是通达法无性见。如是前说彼诸幻义，亦当讽咏甚深经偈而正思惟，此如三摩地王经所说而思。如云：「犹如阳焰寻香城，及如幻事并如梦，串习行相自性空，当知一切法如是。犹如净空所现月，影像照显澄海中，非有月轮入水内，当知诸法相皆尔。如人住于林山内，歌说嬉笑及号哭，虽闻谷响而无见，当知一切法如是。歌唱妓乐如是哭，依此虽有谷响现，彼音于响终非有，当知一切法如是。犹如梦中受欲行，士夫醒后不可见，愚夫希乐而贪着，当知一切法如是。如诸幻师化诸色，象马车乘种种事，如所显现悉皆无，当知一切法如是。犹如幼女于梦中，自见子生寻即死，生时欢喜死不乐，当知一切法如是。犹如夜分水中月，显现无浊澄水中，水月空伪不可取，当知一切法如是。犹如春季日午时，行走士夫为渴逼，于诸阳焰见水聚，当知一切法如是。如于阳焰全无水，有情愚蒙欲饮彼，终不能饮无实水，当知一切法如是。如于鲜湿芭蕉树，若人剥彼欲求实，内外一切无心实，当知一切法如是。」

虽然世人知道影像所现和影像所存在的不同，但仅仅是了解这一点，不一定能够了解到无有自性。如果是小孩子，也许会执着说影像所现就是实际上所存在的，因为影像所现的是自己的脸，他会觉得自己的脸好象就在镜子上面。但如果是经验成熟的大人，就会知道镜中反射出来的脸的影像不是自己真正的脸，所以看到影像的时候就可以知道，如同所见般的不真实，诸法实际上是不存在的。可是仅仅了解到这一点，并不能够通达影像的无有自性。

为什么影像能够成为通达空性正因的比喻呢？因为影像上所现和所在的不同。但即使是了解到了影像的这一点，不一定能够了解影像的自性空。但是在瓶柱上，如果了解到所现和所在的不同，就一定会了解到瓶柱的空性。因此影像可以作为比喻，由所现和所在不同的影像做比喻，进而了解到瓶柱

上的所现和所在的不同。如果在苗芽上了解到所现和所在的不同，就可以通达苗芽的无有自性。所以以影像做比喻，就没有所谓的无穷之患。就像是幻化师把石头变化成了象马，旁边观看的人会觉得这是真的象马，但是幻化师明白这不是真的象马，是虚妄的。或者如同做梦般，在梦中看到了男女，会觉得是真实的男女，但是梦醒之后会知道梦中的男女是虚幻的。幻化师知道所幻化的象马，所现是不存在的；同样的，梦醒的人也知道梦是不真实的。但是这并不代表能够了解到幻化的象马无有自性、虚幻的梦无有自性。同样的道理，影像也是如此。假如真的了解到了影像无有自性，就能够通达瓶柱的无有自性。诸法最究竟的无有自性的内涵，在任何法上都没有粗细的差别，只要通达一法无有自性，就可以通达其他一切的法皆无有自性。

第二合由名差别成就义。如依轮等假名为车，其诸支分名为所取车为取者，如是依于五蕴六界及以六处假名为我，彼为所取我为取者。又如安立车与车支为作者及业，如是我取蕴等有作用故，名为作者，蕴等是我所取业，故名为所作。

《入中论》云：「如是以世许，依蕴界六处。许我为取者，取业此作者。」此亦如车观真实义，我于七相皆不可得无少自性，然未观察许世俗有。

破除的是我的自性，并不是破除我的名言。

第二显示由此亦破我所。如是若以寻求有无自性之理寻求我时，于彼七相俱不可得，破我自性，尔时云何能以正理得此即是我之眼等，由是我所亦无自性。修观行者，若全不见我我所性，能脱生死，此下当说。十八品云：「若我且非有，岂能有我所。」《入中论》云：「由无作者则无业，无我故亦无我所，故由见我我所空，彼瑜伽师当解脱。」由已通达

我无性力，亦能通达我所无性，并其断疑，如前已说，应当了知。

同样的道理，因为我无有自性，所以我所也无有自性。

第三此诸正理于余例明。如观我蕴等同观车，如是瓶衣等事亦当了知，谓以寻有无自性之理，观瓶衣等与自色等，为一异等七相寻求，于七相中双就二谛，俱不可得，然就名言，无观察识安立为有。如《三律仪经》云：「世与我诤，然我不与世间诤论，以于世间许有许无，我亦许尔。」自许正理不破世间，共许事故。如《入中论》云：「若瓶及衣帐，军林并鬘树，宅舍与车乘，客店等诸法。众生由何门，说有知彼有，何故以能仁，不与世诤故。又诸支德贪，能相及薪等，有支有德贪，所相火等义。彼如观察车，七相皆非有，其余如世间，共许而为有。」谓此世间众生，由何门故宣说彼等，亦莫观察唯当知有，此复云何，谓彼支分及有支等。以瓶为喻，瓶是有支有德所相，瓦等是支，大腹张口及长颈等是为能相，衣等亦尔。贪是坚执，其有贪者是彼所依，释论说为有贪补特伽罗。火是能烧，薪是所烧，由依支故，假名有支，及依有支假名为支，乃至待火假名为薪，及以待薪假名为火。十八品云：「依业名作者，依作者名业，除此缘起外，未见有余因。」又云：「由业及作者，余法尽当知。」谓当了知能生所生，行走行者，能见所见，能相所相，能量所量，此等一切皆无自性，唯是互相看待而立。由是因缘，如于一我云何观察，能知性空及无自性作用皆成，安立二谛。次以彼理观一切法，易能通达一切无性，故于前说法喻二事，当获定解。《三摩地王经》云：「如汝知我想，如是观诸法，一切法自性，清净如虚空。由一知一切，一能见一切，故尽说多法，于说不生慢。」

以七相来观察我和蕴，不能够获得我与蕴的自性。同样的道理，去观察任何一法的时候也是如此。如果是形色法，去观

察每一个形色法，都是有方分的。再怎么解剖都可以再解剖，没有无方分。如果说有一个无方分的微尘色体，这个无方分的微尘，一定有东西南北四面。如果没有四面，接触东面就等于是接触西面，那就是说没有，只有没有的东西，才说接触东面就是接触西面。如果它有四面，那就又可以剖析了。所以没有一个形色体是无方分，都是有方分。同样的道理，任何一个意识都是有时分的，心念前后段续流相连才形成意识，任何意识续流都有它的前端后端。如果没有前端后端被剖析，接触前端就等于接触后段，那就是说没有。所以，仔细去观察有形色与无形的意识，都是有方分、有时分的。聚支者与它的支分两者，去做观察，无能获得。所以，一切法都是无有自性的。世间与我争论的原因，是我说无有自性；可是我不与世间争论的原因，是因为我所立的一切虽无有自性，可是我不损害世间名言共许。

以上就结束了人无我的部分。

第二决择法无我。补特伽罗假施設事，谓五蕴地等六界眼等六处，是名为法，彼自性空名法无我。决择此理虽有多种，《入中论》中以破四生决择诸法皆无自性，释论说彼为法无我，故于此中当略宣说。

破除了人无我后，那么人所安立的施設处即五蕴、六界、六处等，就是人、法里面的法，了解并破除了法的自性，就叫做法无我。法无我的解释虽然有很多种，但是《中论》最主要的是以破除四生的方式而来解释法无我，所以宗喀巴大师在此对四生的破除作简略的宣说。

如初品云：「非自非从他，非共非无因，诸法任于何，其生终非有。」谓内外诸法，任于何所其从自生终非所有，于余三宗亦如是立。

《中论》初品中说：一切依因缘所生内外诸法，并非是自身有，也非是他生有、自他共生有、无因而有。

如是以应成式破自生者，谓如是立已，于此未说能立因喻，是于违逆彼诸宗者，显示妨难。此谓若由自性生者，待不待因两关决断，其待因中，因果二性一异两关，亦能决断。其中因果一性生者是为自生，异性生者是从他生。其中复有自他各别，自他共生二关决定。各别即是自生他生，唯破四生即遣余边，道理即尔。

在此最主要是以应成的方式，而不是以正因的方式去破除他人。应成的方式，就是“如果……，应成为……”，这样就有相违，是自相矛盾。而不是说，“因为……的缘故，所以应该……”，不是以理由或正因的方式去破除他人，不需要比喻。

如果是自性而生的，那么就只有两种可能：要么是有因而生、要么是无因而生。有因而生可以分两种：自他个别而生，或同性因而生即自生，或异性因而生即他生；又有自他共同而生。有因而生三边，加上无因而生一边，所以总共是四边。破除了四生的自性，就破除了生的自性。

若诸苗芽从芽体生，生应无义，生是为得所生体故，苗芽自体已得讫故，譬如已显苗芽。其生又当无穷，已生种子若更生者，即彼种子当数数生。若尔唯有种子续生，其苗芽等不得生位，故成过失。二十品云：「若因果是一，能所生当一。」《入中论》云：「彼从彼生全无德，生已更生不应理，若计生已更当生，故此不得生芽等。」又云：「故此妄计法自生，真实世间俱非理。」

苗芽是由种子及其他因缘聚合才产生的，如果苗芽是自己生自己，那就不需要依赖种子等其他的因缘条件了，那我们去种种子生苗芽就没有任何意义了。“生应无义”，是苗芽会自己生自己的一个过患。

假使苗芽自己可以生苗芽，那么已生的苗芽再去生苗芽，会一直生下去，生无穷尽。那么种子也可以自生种子，已生的种子再去生种子……，种子就永远都不可能变成苗芽。

这里是说到了自生的两种过患：不仅生无意义，而且生无穷尽。

若谓经说从他四缘而生果故从他生者，若从异性因生果者，当从火焰亦生黑暗，以是他故。又从一切是因非因，当生一切是非之果，同是他故。义谓若许种芽有性，则诸稻芽与非自因火焰等事，由自性门性异之理，及与自因稻种子性异性之理，二种性异一切相同。由是因缘，如与非因见异性时，觉诸异性互无仗托，与自稻种见异性时，相异之分亦觉如是。又此现为殊异之理，若是彼等自体之性，则其不从火等出生，从稻种生所有差别，于一切种不能分别。若谓可判能不能生所有差别，则其性异殊异之理，亦当分别，此显相违。如《入中论释》云：「如能生稻种，与自果稻芽是为异性。如是诸非能生火炭麦种彼等亦异。又如从他稻种而生稻芽，如是亦当从火炭麦种等生。又如他稻芽从稻种生，如是瓶衣等亦当从生，然未见是事故彼非有。」此说显然，故许唯以一类因力成其决定相非论师意。其中过难，如破灶上不成有烟定有火时，已广说讫。

芽从稻种而生，非从火焰而生，这个差别要说出来。如果芽从自性的稻种而生，那么因为芽和稻种是自性分开的缘故，两者是完全独立各自而生的，就不需要互相依赖了。假如互相不需要依赖的情况下，芽可以从稻种而生，那么岂不等于说芽也可以从火焰而生吗？如果你还坚持说芽从稻种而生跟芽从火焰而生不同，那你就需要了解芽从自性而生与芽不从自性而生的差别。如果你不了解芽从自性的稻种而生与不从自性的稻种而生的差别，而去说芽从稻种而生但不从火焰而生，那就是自相矛盾。

第二十品云：「若因果性异，因非因应同。」《入中论》云：

「依他若有他法生，从焰亦当生重暗，当从一切生一切，诸非能生他性同。」又于此能破，谓是一相续摄不摄等，亦不能答，以异性他是一相续，非是极成，与前等故。又谓现见其生不生有决定者，亦不能答。其异非由名言心立，现是观察境上自性，云见决定如何应理。

他生的过患，是由一切因可感一切果，这很荒谬。

从此也可知，自性异是没有同一相续的。因为自性异的缘故，两者完全独立，没有前后相续的衔接。所以前后衔接的相续，也可以透过自性异的方式而来破除。一旦有相续，那就绝对不是自性异；或者是自性异，那就绝对没有相续了。

在此，不能决定的意思，是说观察胜义谛的理智，无法决定苗是否从稻种生。理智只是决定苗绝对不从稻种自性而生。苗是不是从稻种生，这是属于世俗谛的内涵，没有办法以观察胜义谛的理智来决定。

计俱生者作是说云，瓶由泥成是从自生，由陶师等是从他生。内如天授由前余生有命根故，而受今生，天授与命二是一故，是从自生。又从父母及黑白业生，是从他生。唯自不生唯他亦不生，二俱乃生。以前正理即能破彼，谓自生分以破自生正理而破，从他生分以破他生正理而破。《入中论》云：「俱生亦非正理性，俱有已说诸过故，世间真实皆无此，从各各生未成故。」

以自他二者而生，不应道理。因为既然不是自生，也不是他生，自他个别生都不是，那么两者的和合体就更不用说了。以破除自他个别生的缘故，所以自他共生不应道理。

自然生者作是说云，莲藕粗硬，莲瓣柔软，未见有人功用而作。如是孔雀等类，未见有人捉而彩布形色显色，故诸法生唯自然生。此不应理。若无因生，则于一时一处有者，一切时处皆当为有或全非有。于此时处生不生理，不可说是因有

无故。乌鸦应有孔雀色等，总之一生一切当生或全不生。又诸世人为得果故，勤作其因皆应无义。《入中论》云：「若见唯是无因生，一切恒从一切生，世人不应为果故，多方撮集种子等。」

如果是无因而生，那么生灭就不需要观待因缘了。如果生灭不需要观待因缘，有就是永远有，没有就是永远没有。因为不需要观待因缘，没有的东西，要靠什么来让它生起呢？已有的东西，没有因缘能让其坏灭，那就会永远有。如果真是这样，那么世人为了得到果子，而去种种种子就没有道理了。

如是由见四生违害，即能成立四边无生，于此能立皆无性生，如前遮止余边时说。故于诸法皆无自性，亦由依此而生定解。此是依止应成作用引生比量，非有论式亲成所立。

《入中论》云：「诸法非从自他共，无因而生故离性。」总说违害四生义者，是显安立应成果中依止正因，云何引生比量之理，非从最初便对敌者，安立如是他许比量。如是若依破自性生，能解有事无自性者，次于无事亦易获得无性定解，故易获得达一切法性空中观。如第七品云：「若法是缘起，其自性寂灭。」《入中论》云：「若法依缘生，分别不能观，故此缘起理，断诸恶见网。」依缘起因，若能定解芽等性空，断诸歧途于心最显，故略宣说。如立他比量云：

「芽无自性，依自因缘所生起故，譬如影像。」譬如本质所现影像，诸儿童等于彼所现眼耳等事，不谓于心如是显现，非如所现实有斯义，反执眼等自性实有。诸有情类于自所受，所见诸法，不谓由心如是显现增上安立，妄执此义如所显现，于彼境上自性实有，即是增益有自性理。彼境自性即是自体自性自在之义。若有彼性，依他因缘则成相违。若不相违许已成瓶，依诸因缘不须更生，不应道理。

破除四生的方式，是应成式，是以寻找他许论式中的矛盾之处而来作破斥的，不是以亲自承许的正因方式而来破除他人的邪见。

在破除自性的众多因当中，最好的理由就是缘起。依由“缘”故，不观待的常边自性就会被消灭；依由“起”故，让我们了解到并非是完全没有，可以防止堕落于断边。“缘起”二字，可以让我们更好地趣入中道，而不会堕落于二边。

在此，宗喀巴大师以“芽有法，因无自性，因缘所生故。譬如影像”的论式，来略微宣说缘起之意。凡夫在看任何一法的时候，都会觉得是从境上显现自性而让我们看到，这是因为凡夫未学过空性道理的缘故，所以会去增益自性、执取自性，会觉得自己所看到的是对的。可是，如果真的是有自体、自性、自在，那就跟缘起完全相违了。

《四百论》云：「若法缘起有，即应无自在，此皆无自在，故我终非有。」其释说云：「若法是有自性自体自在，不依他性，则由自有应非缘起，然一切有为皆是缘起。如是若法是缘起有，即非自在，依仗因缘始得生故。此一切法皆无自在，故皆无我，皆无自性。」言自在者，义谓现似有自性时，所现实有，觉非依仗诸识而现。然以不依因缘为自在义，则破彼义对自部师不须更成。又破彼义不能立为得中观见，故于境上，若由自性能自立性，是自在义。故性空义，即是离彼自在之性，非谓全无作用之事。故缘起因能破自性，即前释云：「是故此中是缘起故，离自在性，离自在义即是空义，非谓一切皆是无事。」故见全无作用事者，是谤如幻染净缘起，是颠倒见。又若见有自性之事，亦是颠倒，以此自性无所有故。即前释论无间又云：「故谤此中缘起如幻染净因者是倒无见，又无性故，见有实事亦是颠倒。故说诸法有自性者，无有缘起成常断见而为过失。」故欲远离常断二见，应当受许无性如幻染净缘起。

我们在看任何东西的时候，会觉得是跟唯识安立毫无相关的，好象是从境上独立产生不需观待的。从境上自己存在，从它本身就拥有，是自性义。“所现实有，觉非依仗诸识而现”，不依仗的内涵不是指不依赖因缘，如果是不依赖因缘的话，说实派的自部论师们也可以远离这种不依见的，这不能立为中观正见。

若作是念，作用缘起破自在性，离自在义即缘起义，汝何破我，我许缘起有作用故。故汝与我全无差别。汝虽亦许缘起因果，然如愚儿见质影像执为实质，即于缘起增益自性，说为诸法实有自性，故于缘起非如实知，非如实说。我许无性故说缘起彼即差别，即前释论无间又云：「若作是思，无自在义即缘起义，若尔汝难何损于我，汝我何别。答曰：汝未如实了知宣说缘起之义，此即差别。如诸愚童不善言说，于诸影像增益实有，反破如实住性空性执有自性，不知是影。汝亦如是虽许缘起，然未了解等同影像缘起性空如实住性，于无自性而不执为无自性故。于非有性反增益为有自性故，亦不善说。不能宣说无自性故，反说诸法有自性故。」虽同受许因果缘起，然许无性与有性故，说于缘起如实证知与不实知，如实善说与不善说，所有差别。由此若说，许作用事与实事师许彼实有诤有无谛实，唯诤于名，如是若谓许名言中有作用事与自续师诤名言中有无自相，唯诤于名，以自续师说名言中有自相故，此诸妄执显然亦破。如是说者，犹如说云：「诸数论师，说耳识境所闻义常，故若许此耳识境义，然破声常唯瞋于名。」诸余有情许因缘生，依此反执实有自性，故成系缚。余诸智者依彼因缘破有自性，于无自性引生定解，断边见缚。故缘起因成立无性，是最希有善权方便。世尊由见此义，故云：「若从缘生即无生，其中非有生自性，若法依缘即说空，若知空性不放逸。」初二句说从缘生者，皆无性生，第三句说依仗因缘缘起之义即性空义，第

四句显通达空性所有胜利。如是又云：「聪睿通达缘起法，毕竟不依诸边见。」说达缘起能断边执。若有自性，佛及弟子当能观见，然未曾见。又彼自性非缘能改，则执有实相诸戏论网，应不可断故无解脱。如《象力经》云：「设若诸法有自性，佛及弟子当见知，常法不能般涅槃，聪睿终无离戏论。」三四五品破处蕴界自性之理，决择法无我虽亦甚善，然恐文繁故不广说。

实事师反驳说：你如何能透过缘起的正因来破除我的自性呢？因为缘起的道理，我也一样认许啊？

宗喀巴大师回答说：虽然你也说你知道缘起，但是你所了解的缘起是非常表面的，并不了解缘起的真正内涵。因为你说诸法有自性，这不是真正的通达缘起，你所认知的缘起和我所知道的缘起相差太多。你所说的缘起，是指诸法从它的境上产生了作用才说的缘起，那不是真正的缘起，因为一切的作用并非是从境上真实产生，而完全是由意识安立所形成。最细微的缘起就是依靠着名言识安立而有，但你却不这么认为，反而把从境上产生的作用，视为是最基本的存在，之后再去诠释另外一种缘起。这样就太粗浅，在名言上会产生种种的问题，也会被理智所破。如果真有自性，那么诸佛及其佛弟子、罗汉们应该能看见才对，但是却没有被看到。《中论》的第三、四、五品，也由破处蕴界自性之理，抉择法无我。

克主·洛桑嘉措，中文翻译过来是宝海大师，是克主杰大师的主要心子，也是二世嘉瓦仁波切根敦嘉措的根本上师。在克主·洛桑嘉措的许多礼赞文中说到，他即生获得三身果位，无论是在教理上还是在个人证量上，都是一位不可思议的大成就者。他曾经有说：“通达圆满正见已，由依能知根识力，见各各境为显现，莫须正理及因相，即能生起空性忆。犹如某人因眼翳，无有二月悉知力，见二月即知非有。如是通达

空性义，于何时处见何境，唯名取有即能立。”这句话的意思是说，在什么样的情况下才叫做通达空性呢？当我们以眼、耳、鼻、舌、身任何的根识去看境时，光是看到个别境而不需要透过任何的理由，就能够马上生起无有自性的忆念。比如有一个人因为眼睛患病的缘故，当他看到天上有两个月亮的时候，会马上知道实际上只有一个月亮存在，因为他在眼睛没有患病之前就知道天上只有一个月亮。同样的道理，通达空性也是如此，无论在何时看到任何境，只是一看到，不需要藉由其他的理由，就马上能够成立唯名取有的概念，这就叫做圆满通达空性。

第三修习此见断障之理。如是若见我及我所无少自性如微尘许，由修彼义便能灭除我我所执萨迦耶见。彼见若灭，则欲取等广如前说四取皆灭。此取若灭，则无取缘所生之爱，故以爱缘结蕴相续其生亦尽，便得解脱。

我和我所的自性执着被断除，萨迦耶见也就跟随着断除。萨迦耶见被断除，就不再会有烦恼生起。烦恼如果被断除，往昔所造的业虽然还存在，但是因为没有任何的顺缘去滋润它，就不能够成熟，所以由烦恼衔接的后世的相续也就被断除，而后获得解脱。

如十八品云：「我我所灭故，无我我所执。」又云：「若于内外法，尽我我所慢，即能灭诸取，彼尽故生尽。」取是烦恼，有即是业，其生之因业惑已尽，故得解脱。即前论云：

「业惑尽解脱。」由尽何法业惑乃尽，即前论云：「业惑从分别，分别从戏论，戏论以空灭。」此谓流转生死，系从业生，唯污染心三业诸行，乃是能感生死之业，故业从烦恼生。若不令起非理分别，于境增益净不净相，则不能生萨迦耶见为本一切烦恼，故萨迦耶见为本，贪瞋等烦恼从非理分别生。唯由妄执世间八法男女瓶衣色受等实，乃有非理作意分别分别诸境，故彼分别从执谛实戏论而生。

昆努喇嘛丹增坚赞说：戏论于空灭和戏论以空灭，两者的意思是一样的。如果是讲到以空灭，就是以了解空性的现量，反复思惟来消灭戏论。主张灭谛是空性的这一派认为，我们的烦恼于何处消灭呢？是于心的自性空中消灭，因此灭谛是空性，叫做于空灭。

以空灭，就是透过反复思惟空性的道理，以这种的观察思惟来生起空正见，这个通达空性的正量叫做比量。再生起缘空的奢摩他和毗钵舍那，当生起缘空的奢摩他时是资粮道，但生起缘空的毗钵舍那时就是加行道了。透过缘空的毗钵舍那反复地去观空，慢慢地，缘空性的二相就会被逐步地稀释，最后当缘空的境识二相或义共相完全消除不见时，就是以现量现证到了空性。此时就是从凡夫地到了圣者地，无论大小乘都是如此。如果是大乘，就是大乘见道的初地菩萨；如果是小乘，就是小乘见道的圣者果位。之后再配合着初入道时的菩提心与菩萨广大的六度行，再去入定，反复地以根本定和后得道双运观修，到八地的时候就会断除一切的烦恼障。烦恼障未断之前无法断除所知障，所以烦恼障必须要先断，在八地之前断除。为什么未断烦恼障就无法断除所知障呢？因为所知障是烦恼留下来的习气，从无始以来到现在，烦恼的串习实在是太坚厚了，烦恼不断除的话，烦恼的串习就没有办法断除。如同经典中的比喻，如果不把蒜头从碗中拿掉，碗里始终都会有蒜味一样。同样的，不先断除烦恼，烦恼的串习也就无法被断除，所以在八地之前要先断除烦恼障。八地、九地、十地，因为清净了烦恼障的缘故，所以被叫做清净三地。断除了所知障，就是成就了一切遍知正觉的果位，这就是“戏论以空灭”的意思。

《显句论》云：「世间戏论皆以空灭，谓由观见一切法空，故能灭除。云何能灭，谓缘实事乃有如前所说戏论。若未曾见石女之女，诸贪欲者缘彼戏论即不生起。若不戏论，则于

彼境亦定不起非理分别。若不分别，则从贪着我及我所萨迦耶见以为根本诸烦恼聚皆不得生。若不生起萨迦耶见以为根本诸烦恼聚，则不造诸业。若不造业，则不更受生及老死生死轮转。」由达空性灭彼之理，即前论云：「由依如是，戏论永灭，行相空故，能离戏论。由离戏论，灭诸分别，分别灭故，灭诸烦恼。由惑业灭故生亦灭，故唯空性是灭一切戏论行相，名曰涅槃。」此说极显，即此显示空见违害三有根本，成立等同解脱道命，于此当得坚固空解。

是故龙猛菩萨诸论，明显宣说声闻独觉亦证一切诸法无性，以说解脱生死要由无性空见乃成办故。声闻独觉乃至未尽自心烦恼当修彼见。若烦恼尽，以此便足不长时修，故不能断诸所知障。

自续派以下的说法，认为烦恼障和所知障的差别，是源于不同的执着。尤其是自续和唯识认为，人我执是烦恼障、法我执是所知障。所以宗喀巴大师就引用了龙树菩萨著作的论典，很明显地说到：声闻和独觉必须要证得法无我性。换句话说，就是只有破除法我执，才有办法解脱生死。小乘的罗汉只有断除了烦恼障而已，可是他必须要断除法我执。从这里我们就可以明显知道，法我执并非是所知障。因为声闻、独觉只在内心烦恼未断除时会精进修学，烦恼障断除之后他们就觉得满足了，不会再去修行，因此不能断所知障。声闻、独觉的阿罗汉断除了法我执，但却没有断除所知障，由此我们可以知道法我执绝非是所知障。

诸菩萨者，唯断烦恼自脱生死不以为足，为利一切有情欲求成佛，故至断尽诸所知障，经极长时无边资粮庄严而修。如是拔除二障种子，真能对治，虽是前说空性正见，然由长时修不修故，有唯能断诸烦恼障而不能断所知障者。譬如唯一通达无我，俱是见惑修惑对治，然由唯能现见无我，若断见

惑不断修惑，断修惑者须长时修。如是断除所知障者，仅长时修犹非能断，亦必观待学余众多广大妙行。不修对治诸所知障，唯修能断诸烦恼障所有方便，故说声闻独觉证法无我，无圆满修。《入中论释》云：「声闻独觉，虽亦现见此缘起性，然而彼等于法无我未圆满修，有断三界烦恼方便。」由是因缘，余中观师许为法我执者，在此论师许为染污无明。又虽断彼修法无我，然法无我无圆满修，当知如前及此所说。

但是菩萨们不会满足于仅仅是断除烦恼障，为利一切有情欲成就无上菩提，还必须要断除所知障，而且要透过很长时间积集无边资粮，才有办法断除所知障的种子。因为透过前说无我正见的通达，虽然可以断除见道所断的见惑，能够现证空性，但却无法断除修道所断。要断除修道所断，就要花更长的时间来断除九品的烦恼，光是长时间修也不够，还必须要具足广大的妙行。

佛护论师和月称论师认为，法我执是烦恼障，为了能够断除烦恼障必须要修学法无我，如果没有圆满修学法无我，就没有办法脱离生死轮转。这里，我们要分清楚小乘和小乘宗义者。一般，小乘佛教或大乘佛教是就宗义而言，而小乘宗义者或小乘宗义论师是指承许有部或经部宗义主张的人。小乘宗义者不一定是小乘者，也不一定是大乘者。如果已任运发起了菩提心，但内心的宗见却是有部或者经部的，他是大乘菩萨，是大乘者，又是小乘宗义者。如果他是小乘宗义者，但是既没有发起菩提心，也没有出离心，那他并非是小乘者，也并非是大乘者。因为要成为小乘者，必须要进入小乘资粮道，而生起自然任运的出离心才是入小乘资粮道的标准，没有自然任运的出离心就不是小乘者。同样的道理，大乘宗义者和大乘者也是有差别的，能够承许唯识、中观宗义的人叫做大乘宗义者，可是大乘宗义者不一定是大乘者，因

为他不一定发起了菩提心。一个属于宗义部分，一个属于修行部分，这是两码事。大乘宗义者也可能是小乘者，比如有人虽然主张应成派的宗见，但是在修行上却没有办法利益一切有情众生，只能够为了自己而追求解脱，生起了自然任运的出离心，那他是大乘宗义者，又是小乘者。一切的小乘阿罗汉，一定是大乘宗义者，因为只有应成派最究竟的见解才有办法获得小乘罗汉的果位；要获得一切圣者的果位，都必须成为中观应成论师，否则就没有办法现证空性，这是肯定的。

若尔，此宗何为所知障耶，谓从无始来着有自性，由彼耽着熏习内心，安立令成坚固习气，由彼习气增上力故，实无自性，错乱显现名所知障。《入中论释》云：「此于声闻独觉及诸菩萨，由其已断染污无明，观见诸行如影像等。唯现假性非是谛实，以无谛实增上慢故，于诸愚夫而现欺诳。于诸圣者唯现世俗，缘起性故犹如幻等。此于诸圣有相行者乃得显现，以所知障相无明现行故，非于诸圣无相行者。」永断染污无明菩萨，如前所引《四百论释》，谓得无生法忍菩萨，是得八地。故小乘罗汉及八地菩萨，乃尽新熏错乱习气，然昔所熏错乱习气尚有众多应净治者，其后更须长时净修。由修彼故，错乱习气无余永灭，是名为佛。

有人问道：以应成派的角度来讲，什么叫做所知障呢？

宗喀巴大师回答说：因为反复串习的缘故而产生了坚固的习气，由这种习气的力量，使得虽然没有自性，但却看起来有自性二相，这叫做所知障。在未证佛果之前，所有的根识或意识，除了现证空性以外，都会有自性幻象的存在，看到境与识二相，故而一切识都是错乱识。这种的二相或错乱相叫做所知障。

有问：在后得道的时候看诸法犹如幻化；后得道的时候没有现证空性的智慧，看诸法都是自性有、真实有；把诸法看成幻化有与把诸法看成真实有，难道不是相违吗？

答：我们可以用幻化师的比喻来了解。幻化师把石头变成象马的时候，自己心里知道所看到的非是真实，但观众却不知道，观众认为自己所看到的象马是真实的象马。两者根识所见没有差别，幻化师和观众都看到了象马，但是幻化师内心知道象马是幻化的，而观众的内心却执象马是真实。同样的道理，菩萨现证空性之后，虽然在出定的时候看到诸法如同幻化有，可是自性有的看法仍然存在，因为所知障的缘故。

问：以大乘的角度而言，何时断除所知障呢？

答：如果是一开始没有经过小乘，就直接进入大乘，只有在第八地的时候才会断除烦恼障。如果之前经过小乘罗汉的果位，则不一定是八地才断除烦恼障，这是有差别的。开始时先进入小乘，慢慢地经由小乘资粮道、加行道、见道、修道、无学道，断除了烦恼障，证得了罗汉的果位；后被佛陀弹指出定，在佛陀的劝导下发起了菩提心，再进入大乘，这样他在大乘资粮道的时候就已经断除了所有烦恼障，他的道地功德的增长最主要依靠广大的福报资粮的修学，再慢慢升到大乘资粮道、见道、二地、三地……一直到八地，这时候就和一开始进入大乘的菩萨一样。当烦恼所留下来的习气即所知障，被彻彻底底断除之后，就是佛正觉果位。

圣者父子说大小乘了义见同。此中可引二种希有定解，一况云成佛，若无通达一切法无性正见，无余方便解脱生死。由此定解，以多方便发大精勤，求彼净见。二能判大乘小乘不共特法，谓菩提心及诸菩萨广大妙行。由此定解，于诸行品特能认为教授中心，受菩萨戒学习诸行。此说颂云：「佛在共称灵鹫峰，最胜希有大山王，六返震动此大地，神变光明满百刹。能仁妙喉善演说，犹如经咒二道命，生诸圣子为大

母，无比善说名慧度。授记勇识曰龙猛，如理解释造胜论，名为吉祥根本慧。如日共许其释中，佛护佛子无比论。于彼善说为善说，善通达已广解释，谓月称论显句义。彼等无垢清净宗，谓于无性如幻法，生死涅槃缘起理，作用皆成略显说。修习甚深中论友，汝心虽觉全无性，因果缘起难安立，然彼乃是中观宗。依此宣说最端严，不尔为他所立过，自宗不能如实离，愿谓无宗尚应学。如是圣父子，论中求见理，令作此善说，为佛教久住。」

龙树父子说大小乘的空正见是一样的，此中可引二种稀有定解：一、如果没有通达法无我，那么就连生死轮回都无法解脱，更何况是成佛呢？二、大小乘的差别是在方便品上而不在智慧品上。任运生起了缘自己解脱的出离心，当下就进入小乘资粮道；同样的，任运生起菩提心就是菩萨，当下就进入了大乘的资粮道。所以大小乘的差别最主要是方便品，而不是智慧品。就智慧品而言，大小乘的成就都必须透过空性。

佛是在灵鹫峰这座山上讲《般若经》的，所以此山被称为是“最胜稀有大山王”，非常殊胜。龙树菩萨曾被佛陀授记，会来到这世间弘扬般若波罗蜜多广大正见。龙树菩萨众多的理聚论中，最主要的是《中论》，是一切中观论师的依据，“名为吉祥根本慧”就是指《中论》。对《中论》解释最最圆满的，是佛护论师著作的《佛护论典》。而月称论师又对《佛护论典》作了显明广释，《显句论》是对《中论》的词面义所作的消文解释，《入中论》则是对《中论》的内义所作的解释。这些论师们著作虽多，但其最主要的宗义，即最殊胜的见解是什么呢？“谓于无性如幻法，生死涅槃缘起理，作用皆成略显说”。宗喀巴大师在此说“略显说”，可是我们怎么觉得这么难呢？最主要的见解就是：一切都无自性，一切的作用如同幻化般存在。

第二观之差别。如是依止《修次中篇》所说，亲近善士，遍求多闻，如理思惟，毗钵舍那三资粮已，若有正见证二无我，次当修习毗钵舍那。若尔所修毗钵舍那总有几种？此暂不重宣说大地毗钵舍那，正为显示异生所修毗钵舍那，圆满修彼毗钵舍那，谓修四种三种及修六种毗钵舍那。

问：所修毗钵舍那有几种？

宗喀巴大师答：如果是到了具有很高功德的大地菩萨的果位，会有许多种不同的毗钵舍那功德。在此不以这个为主要内涵，而是针对凡夫所修学的毗钵舍那作分类：有修四种、三种及六种的毗钵舍那。

一、四种者，《解深密经》说思择等四。正思择者缘尽所有，最极思择缘如所有。初有周遍寻思周遍伺察之二，第二亦有寻思伺察之二，谓粗细相思择其义。如《声闻地》云：

「云何四种毗钵舍那，谓有苾刍依止内心奢摩他故，于诸法中能正思择，最极思择，周遍寻思，周遍伺察。云何名为能正思择，谓于净行所缘，或于善巧所缘，或于净惑所缘，能正思择尽所有性。最极思择如所有性，由慧俱行有分别作意，取彼相状周遍寻思，审谛推求周遍伺察。」《集论》毗钵舍那道，亦说彼四。《慧度教授论》明彼等相，如《声闻地》。

修四种的毗钵舍那，《解深密经》说思择等四：正思择者和最极思择。正思择者分周遍寻思和周遍伺察两者，最极思择也分寻思和伺察两者。所以总共有四者。寻思，是以简略的角度去了解观察对象的大意，虽也是观察，但却观察得不够仔细；伺察，是观得非常地深入和仔细。正思择的意思，是缘尽所有，即缘世俗谛的观察所看到的一切；最极思择，就是缘如所有即胜义谛，真如本性是无有自性。

又三种者，如《解深密经》云：「世尊，毗钵舍那凡有几种。慈氏，略有三种，一者有相毗钵舍那，二者寻求毗钵舍那，三者伺察毗钵舍那。云何有相毗钵舍那，谓纯思惟三摩所行有分别影像毗钵舍那。云何寻求毗钵舍那，谓由慧故，遍于彼彼未善了解一切法中为善了故，作意思惟毗钵舍那。云何伺察毗钵舍那，谓由慧故，遍于彼彼已善了解一切法中。为善证得极解脱故，作意思惟毗钵舍那。」《声闻地》说：「谓于所闻所受持法，或于教授，由等引地作意暂思，未思、未量、未推、未察，如是名为唯随相行。若复于彼思量推察，尔时名为随寻思行。若复于彼既推察已，如所安立复审观察，如是名为于已寻思随伺察行。是名三门毗钵舍那。」总此诸义，初者例如缘无我义，作意彼相，不多抉择。第二于前未决定义为决定故，正善抉择。第三谓于已决定义，如前伺察。

修三种的毗钵舍那：第一，对止观无我的内涵没有多作观察；第二，透过观察而生起了定解；第三，虽然已经产生了定解，但是为了要去看更深层的内涵，而作更深入的观察。

又六种者，谓缘六事，此是寻思毗钵舍那。寻思之理，谓寻思一义二事三相四品五时六理。既寻思已，复审伺察。寻思义者，谓正寻思如是语中有如是义。寻思事者，谓正寻思此为外事，此为内事。寻思相者，谓正寻思诸法二相，此是自相，此是共相，或共不共。寻思品者，谓寻思黑品过失过患及寻思白品功德胜利。寻思时者，谓寻思如是事曾在过去世，寻思如是事当在未来世，寻思如是事今在现在世。寻思理者，谓正寻思四种道理，一观待道理，谓诸果生，观待因缘。此别寻思世俗胜义及彼诸事，二作用道理，谓一切法各有作用，例如火有烧作用等，此寻思相谓此是法，此是作用，由此法故作此作用。三证成道理，谓所立义不违诸量，是正寻思于此法中，有无现比至教三量。四法尔道理，谓火

烧热性，水湿润性等，于彼法性应发胜解，是为世间共许法性，难思法性，安立法性。不应思惟有余道理，令其如是。

建立如是六种事者，谓瑜伽师所知唯三，谓言说义及所知中尽所有性，如所有性。依第一故，立义寻思。依第二故，立事寻思自相寻思。依第三故，建立余三及共相寻思。

《声闻地》云：「如是六事差别所缘及前三门毗钵舍那，略摄一切毗钵舍那。」谓彼所说能摄一切毗钵舍那。又初四种毗钵舍那其门有三，即彼三中随寻思行，说有六种寻思之理，是故三门六事寻思，摄于前四。又前所说，力励运转作意等四，《声闻地》说是奢摩他毗钵舍那二所共同，故毗钵舍那亦有四种作意。《慧度教授论》云：「如是四种毗钵舍那修习圆满，便能解脱诸粗重缚，九奢摩他修习圆满解脱相缚。」诸大论中多作是说，故修观者，谓如《解深密经》所说，由思择等四门而修。其修止者，谓由无分别九住心修。

修六种的毗钵舍那，有六种寻思毗钵舍那：一义；二事；三相；四品；五时；六理。其中第六寻思理又有四种道理：一、看待道理，即寻思因果看待的道理。二、作用道理，寻思每一法都有不共的作用道理。三、证成道理，如果这样承许会有如此的过患，不这样承许会有如此的功德，透过这种的成立来作决定即是证成道理。四、法尔道理，就是法性的道理，每一法都有它自己的性质，比如火是热的、水是液体等，或者果是看待因而生，并非是造物主创造出来，这些都是法性的道理。

第三、修观之法分二：一、破他宗，二、立自宗。

初中有四：破第一宗者，有作是说，虽未证得无我正见，但能执心令无分别，便是修习本性实义。以实义空，永离一切是此非此，如是住心与彼实义随顺转故，以境全非有，心全无执故。当问彼云：如是修者，于诸境界全无所有，为已了知全无所有，次随顺彼心全无执而安住耶？为先

未知由境实义无所有故，心无执住即为修习境实义耶？若如初者，云彼未得正见而成相违，汝许彼是了义见故。若如我说彼乃未明正理所破界限，凡有所许，便见正理之所违害。其次全无所受取处，是诽谤见，故住彼上，非是修习无倒真空，前已广说。若作是思，若以观察实义正理推察诸法，其诸有事无事法等皆非正理，能立其有。故于胜义，诸法永离一切戏论，虽彼补特伽罗未如是知，然彼住相与彼相顺，是修空者，太为过失。一切根识皆不妄执此是此非顺境实义，应彼一切皆修实义。又如前说，一切外道无分别止，皆应修空。此等尚多。又境本性与彼住心，二相随顺，唯由余人证知便足，则外道等皆成修空，无可遮遣。若谓不同，此要由彼补特伽罗自知随顺次乃安住。若知如是随顺道理，即得正见，云未得见无执安住便是修空，成相违失。若谓任随分别何事，一切分别皆系生死，故无分别住是解脱道，前已广破。若如是者，则于和尚派，亦无少过可设。《修次后篇》云：「起如是思，立如是论，诸分别心，起善不善业增上故，令诸有情受善趣等果流转生死。若全不思惟，全不造作，则解脱生死。以是因缘，当全不思惟，全不应修施等善行。修施等者，唯为愚夫增上而说。彼乃毁谤一切大乘，大乘既是一切乘本，由谤彼故谤一切乘。言不思惟，谤观察慧，审观察慧是正智本，谤彼即谤出世间慧，断其本故。言不应修施等善行，毕竟谤毁施等方便。总其智慧方便，是名大乘。如圣《伽耶经》说，诸菩萨道略有二种，何等为二，谓慧及方便。圣《如来秘密经》说，方便智慧，由此二种，总摄菩萨一切正道。故谤大乘作大业障，由是因缘，毁谤大乘是诸寡闻执者我见，未能承事聪睿丈夫，未能了解如来语言，自害害他违越教理。彼毒语言，凡诸聪睿自爱乐者，犹如毒食，而当远弃。」此先安立和尚所许，显然说其若如是许，则是诽谤一切大乘，如是敌者汝当了知。

第一宗说：即使是没有了解空性，但使内心远离一切的是非杂染妄念，不产生任何的想法或分别执着，这个就叫做修学空性。

这种的想法，对西方人来讲是比较危险的。比如白天工作非常繁忙，晚上回到家之后，为了让自己得到休息，就刻意放弃一切的妄念，什么也不去想，内心会获得暂时的缓息。如果把这种空的感觉认为就是空性的观修，这是完全错误的，这跟空性的观修一点关系也没有，只是让内心毫无作意而已。

宗喀巴大师反问道：你所谓的无所有，一切的境界都不存在，是在知道了之后才来想这是全无所有呢？还是在没有了解全无所有之前，刻意让心不去执着呢？

如果是先了解了无所有，再去毫无作意，叫做修学空性的话，那么你就会产生自语相违的问题。因为你之前说到，虽然没有了解空性的道理，可是在内心无分别叫做修学空性；而现在又说，要使内心无分别，就必须先要去了解，岂不是先已通达了空性？这是自相矛盾的。以我自方的角度来反驳，所谓的毫无作意并不是真正空性的道理，因为有作意并非理智所要去破除的内涵，假如有作意或有作用是理智所要去破除的内涵，就会堕落于断边，这个内容我之前已经讲过很多遍了。如同之前所说，破除自性要透过正理去反复观察，自性并非理智所堪忍，所以在胜义谛上远离了一切自性的戏论。可是你却说不需要经过观察，只是让心不去执着，这就叫做修空，这就太为过失了。根识不会去执取这是什么、那是什么，不会有此是彼、此非彼的想法，眼睛看到瓶子的时候，执瓶的眼识仅仅只是执取瓶子而已，不会去执取瓶子是有为法还是无常。所以我们一般会去形容根识很笨、意识很聪明。因为根识非常单纯，境上有什么就会看到什么，不会有此非彼的想法，想法是由意识来了解的。根识

不会妄执此是、此非，难道你会说一切的根识都是在修学空性吗？或者如同之前所说，难道外道的无分别止修也是在修学空性吗？有观修空性的外道吗？有此种种的过失。

如果你认为不需要先了解无所有，毫无作意就是修学空性。那么请问：你是怎么知道自己在修学空性的呢？如果说是由他人而知道，那么一切正在修学毫无作意的外道就是在修学空性，虽然他们自己不知道毫无作意就是修空，可是由第三者可以证明他们是在修学毫无作意，难道这些外道是在修空吗？所谓人无我或空性的认知，必须要透过道理来知道毫无自性，只有透过正见才有办法真正修学空性。如果在未得正见的情况下，只是无执安住当作修空，那就与真正的修学空性相违了。如果认为一切的分别执取都是生死的根本，针对这种无分别住的解脱道前面已经很详细地破除了，这种思想跟支那和尚的邪见没有两样。如果认为完全不需要思惟，毫无作意、无分别而住是修学空性，这是愚夫所说，而且还间接地毁谤了大乘。

若谓我许修施等行不同彼者，若唯以修施等行故，与他分别，是说我与和尚修了义见同。若不尔者，无分别定亦当分别，又一切分别皆系生死，汝岂非求解脱生死，若求解脱，则行惠施持净戒等皆须分别，修彼何益，前已广说。以是若许一切分别皆系生死，和尚尤善，汝被相违重担所压。

他方反驳说：我的布施、持戒、忍辱等行为与支那和尚的布施、持戒等行为是不同的。

宗喀巴大师说：你说在方便品上不同，并不表示你在见解上也不相同。假如你的见解与支那和尚无分别的见解不相同，那么你的无分别见解又是什么呢？如果说到一切分别都是生死的根本，那难道你不想要解脱生死吗？六度是以分别心来修的，你不了解布施的内涵怎么去修布施？不了解什么是戒

体怎么去持戒？一切的广大行都是靠分别执去修行的，这不是与你所说一切分别执都是生死根本相违了吗？分别有很多种的解释，这里的分别最主要的意思是指具有义共相的识。意识取某物的时候，会觉得瓶子是有为法，这一种的执取属于分别执取，不同于根识执取瓶子。支那和尚认为这一种的分别执是生死根本，问题就卡在这里。支那和尚对一切分别都是生死根本的问题解释得非常详细，如果你的主张跟支那和尚的主张相同，那就会有很多的矛盾。

又彼学者，有作是念，若多观察二我相执之境，其次乃断能执之心。如犬逐石是名由外断截戏论，故从最初持心不散，如犬逐咬掷石之手。由修彼故，于相执境令心不散，一切戏论自内断截。故学教理决择正见，唯于名言漂流随转。此乃最下邪见，谤毁一切佛经六庄严等聪睿诸论。以彼经论，唯用教理决择义故。又二我相执所执之义，当善观察境为何等，次以清净教理，于彼所执定解为无。须从根本倾彼谬妄。若全未得如斯定解，唯持其心，尔时于二我境虽未流散，然非唯彼证无我义。若不尔者，则重睡眠闷绝等位，彼心无散，彼等亦当通达无我，太为过失。犹如夜往未谙崖窟，有无罗刹心怀恐怖，不使然烛照观有无，除彼怖畏，而云持心莫令罗刹分别散动与彼相同。《修次下编》说，犹如战时，不效勇士张目，善观怨敌所在而相击刺，反如怯兵，见他强敌闭目待死。如云：「《曼殊室利游戏经》云：童女，云何菩萨胜诸怨敌？白言：曼殊室利，谓善观察，见一切法皆不可得，故瑜伽师应张智眼，以妙慧剑败烦恼敌，住无所畏，不应如彼怯人闭目。」故如于绳误以为蛇生恐怖时，当生定解，知彼盘者是绳非蛇，灭其错误及怖畏苦。如是误执实有二我，由彼错误起生死苦，应以教理引决定解，决断全无我执之境，了知我执纯为错乱。次修彼义灭除错误。若彼灭者，则彼所起生死众苦一切皆灭。《中观论》等

观境破者理由即尔。提婆菩萨云：「若见境无我，能灭三有种。」《入中论》云：「分别依有实事生，实事非有已思择。」此说由边执分别执有实事，彼等乃生，已多观察彼境非有。又云：「通达我为此境已，故瑜伽师先破我。」正理自在云：「若未破此境，非能断此执，故断有德失，贪欲瞋恚等，由不见彼境，非以外道理。」其说极多。

又有学者认为：如果是透过教理的反复观察，再来断除人我执和法我执，就像是用石头把狗赶走一样，只是一种表面的名言上的断执而已，并非真实的断执。最佳的方式，就是一开始就使心不流散，好比是用手紧紧地抓住欲丢的石头，妄念就如欲丢的石头般不会散乱，心不会流散到二执境，一切的戏论就可以从内部来截断，这才是最究竟的道理。

宗喀巴大师反驳说：这是最下邪见。三藏十二部经典在诠释法义时，都是透过反复的观察思惟，如果按照你所说，观察思惟都没有用处，这就等于间接毁谤了三藏十二部经典。如果没有透过清静的道理来反复观察，只是把持住心不使往外流散，不要去执取人我和法我，这种光是不想自性并不叫做了解空性。之前我们说到，如果是已经通达了空性，在苗芽的认知上有三：一是以自性的差别执取为苗芽，像俱生法我执；二是以无自性的差别来执取苗芽，如同幻空性已经通达了空性，见苗芽如同梦幻泡影；三是无有自性与无自性的差别，只是很单纯地执取苗芽而已，这种情况难道就是执取空性吗？这很奇怪。更有甚者，说在睡得很熟、昏倒、内心不散乱的时候，能够通达无我，这也太过过失了。假如是这样，空性的认知就太简单了，昏倒一次就能了解空性一次，熟睡一次就会通达空性一次，实在太荒谬。这种观修空性的方式，好比是我们去了某个黑暗的地方，担心那里是否有罗刹而心怀恐惧，这时候我们如果不是以火烛或者是用手电筒，直接地去照明四周来查看是否有危险，只是强迫自己不

去想到底有没有罗刹，试图以不去想而来断除罗刹的存在，这是非常愚蠢的行为。如《修次下编》说，战场上真正的勇士是以兵器来反击、彻底消灭敌人的，而不是看见强敌就闭上眼睛，试图以自己看不到敌人而来逃避对敌人的畏惧，这是于事无补的。

又若宣说，一切分别皆系生死，故修空时应当断除一切分别，应如是观，异生修空，空无我义，为现不现。若现见者，彼补特伽罗应成圣者，以现通达无我义故。若汝妄说现证无我，不违异生。我等亦说虽未现证空无我义补特伽罗，不违圣者，遍相等故。若谓如此现证真实补特伽罗，未知自境是真实义，更待诸余补特伽罗，以圣教因成立真实令彼了解，尤为智者堪笑之处。以说弟子现量证得，犹待师长比量立故。如斯言论，莫于了知正理者前而妄谈说。又不应该说虽以现量证真实义，以比量因成立其名。正理自在云：「彼为极愚者，牧女已成故。」谓已成义乃至牧女皆能立名，若于彼义仍复愚蒙，乃立彼因，愚痴如斯，若许亦能现证真实，当说更有何等愚人不证真实。纵是真实，譬如白相虽亦是牛，然非牛相，如是唯由现见真实，不可安立为真实相，亦违自许。故说成立真实名言，显然言竭，兹不广破。若修空者所修无我空义非是现事，则许无分别识取非现事，尤为可笑。总其修空，异生之心，于无我境心未趣向，修空相违，若心趣向，其境定是现否随一。现证无我应成圣者，若许异生其无我义是不现见，尔时唯以总相证无我义，与离分别，则成相违。又加行道世第一法，尚须总相证无我义，而许现在初发业者，修习空性心离分别，最为相违。于无我义若离分别，犹易成立。其无错乱，应是瑜伽现量，于无我义，是离分别无错识故。故若未得正见，以正理破我执境，唯执持心于二我等不令逸散，许为修习真无我义，及许异生离分别识修习无我，是极漂流教理道外。

又若有人说：一切分别执都是生死根本，所以观修空性的时候应该远离一切的分别执。

宗喀巴大师说：请问正在修空的这个凡夫，他正在观修空性的那个正量是现量还是比量？如果是以现量在了解空性，那这个人就不应该叫凡夫而应该叫圣者才对。如果你胡说八道说现证空性的不一定不是凡夫，那我也可以说在还没有现证空性的时候，不一定不是圣者，道理是相同的。还有，这个以现量了解无分别执的居然不是自己，还要透过他人才能了解，这种说法很是荒唐。

他方又说：是以现量了解空性，可是现量了解空性的部分是由比量来成立的。

宗喀巴大师说：如此愚蠢的回复，居然能够成为现证空性的圣者，那么还有谁不能现证空性呢？既然不能说现证真实，但却以比量立为真实相，有上述所说相违的话，那么现在又说现见真实、以现量来证空性，可是却不可以比量安立为真实相，那就更加相违了。既然不能以比量去安立已经证得的空性的名相，那么可见你已经无话可说了，如果没有任何名言可以成立，那你现在立的又是什么宗呢？如果正在观修的这个凡夫并不是以现量证空，那就必须以分别执来观修空性，因为是以非现识去执取空性的。无分别识或现识所了解的境就是现量所了解的境，无分别识或现识两者是一样的意思，既然你说不是以现识了解境，那你又说是无分别识所安立，这岂不是很奇怪吗？如果不是以无分别识所安立，那就必须要由分别识所安立了。总之，凡夫在观察空性的时候，心没有去缘取空相的内涵而说是修空，这是非常矛盾的。如果心去缘取空性的内涵，要么是现量、要么就是非现量，如果是现量的话就会变成圣者，如果是非现量的话就是分别心或分别识，而你现在又说是离分别，那就相违了。在加行道世第一法的时候，就是以分别识来了解空性的，可以你现在

连资粮道也没有达到，甚至还只是一个刚开始了解空性的初学者，居然会说修学空性就是远离一切的分别识，那岂不是比加行道还要厉害？这是非常相违的。“于无我义若离分别，犹易成立。其无错乱，应是瑜伽现量，于无我义，是离分别无错识故。故若未得正见，以正理破我执境，唯执持心于二我等不令逸散，许为修习真无我义，及许异生离分别识修习无我，是极漂流教理道外。”

破第二宗者。有作是说，若未获得无我空见，不分别住理非修空，我等亦许，故前非理。然得无我了义正见补特伽罗，其后一切无分别住，皆是修空。此亦非理。若得正见补特伽罗，凡彼所修无分别义，一切皆修了义正见所决择义，则彼补特伽罗修菩提心，有何理由非修正见，汝当宣说。若谓修菩提心，虽是已得了义正见补特伽罗所修之事，然于尔时，非忆彼见，安住见上而修习故。若尔，已得正见补特伽罗于修行时，若忆彼见安住见上所有修习，纵是修空，然彼一切无分别住，云何皆为修习正见。故得见已，于修习时当忆前见所决择义而修真空，唯闷然住无所分别，非修空义。此中自宗言全不分别，前奢摩他及此科中，多数宣说，谓不多观察此是此非，执一所缘而便安住，非离分别。

第二宗说：没有了解空性之前的无分别住观修，不叫做空性的观修，我也如此承许，第一宗所说是合理的。但是，如果了解了空性之后的无分别住，就都是修空。而了解空性的人在修学菩提心的时候并没有想空性，因为菩提心本身是分别执或分别识，没有安住在空正见上来修学菩提心。

宗喀巴大师反驳说：了解了空性之后的无分别住，都是修空，那也不应理。如果已经了解空性的这个人，“凡彼所修无分别义，一切皆修了义正见所抉择义，则彼补特伽罗修菩提心，有何理由非修正见？”你说要让自己的心安住在正见上才叫做修空，那么请问，了解了空性之后所有的无分别住、所

有的不想，怎么会叫做想空义呢？因为你所谓的想空义是刻意地让心去缘在空义的内涵上，无分别住就是完全地不想和不执着，既然是不执着，那就跟想空义完全相违。就像是昏倒时完全地不想和不执着，但是这种的无分别住却不叫做想空义，所以无分别住并非是修空。在自宗里面所谓不分别的意思，之前奢摩他时也已说，不透过观察此是彼、此非彼而来安住叫做无分别修，但这并不是远离分别之意，只是让心毫无作意，而这个正在缘取毫无作意的心本身就是一个分别识。

克主·洛桑嘉措说过：在很特殊的情况下，因缘具足的上师和一切因缘都具足的弟子，当弟子内心善的习气快要成熟的时候，在这种非常难能可贵的机缘当下，上师会给予特殊的口诀，通过气脉明点的观修来修学无有作意、无分别心。因由金刚乘上师的传承或是与上师无二的本尊的加持，加上弟子个人的善根习气，在众多因缘聚合的时候，透过无分别的作意来了达空性，这是种很特别的情况，因为有一些人具有这种特殊的实力。但想要以这一种方式去引导所有的众生，这太愚蠢了，因为每个人的根基都不同。所以我时常说到，教法的弘扬方式有两种：第一种，是以个别的根器，是以当时的情况，师徒之间的三昧耶关系等众多的因缘，而传授个人不共的口诀。这种的传教方式，仅限于师徒之间的一个互动而已，不适合于一切圣教的弘扬。第二种，一切圣教的弘扬，最主要是依据大论典的内涵，尤其是那烂陀寺整个教授的传承，这才是对整个圣教弘扬有最大帮助的方式。

破第三宗者。有作是说，不许初宗未得正见无分别住为修真空，其得见后无分别住皆修空性，亦非所许。然每临修无分别时，先以观慧观察一次，其后一切无分别住，皆是修习空性之义。此亦非理。若如是者，则临睡时，先以正见观察一次，其后重睡无分别时，亦成修空，太为过失。以此二者同

以正见观察为先，不须当时安住见上而修习故。故以正见善观察已，住所决择无自性义，次略延长便失其见，全无分别安住其心，亦非修空。故当令自分别敏捷，住不住见相续观察而善修习。

第三宗说：在每一次的无分别住之前，先思惟空性的内涵，之后再进入无分别住，这叫做观修空性。

宗喀巴大师答：此也非理。还未睡觉之前想空性的内涵，到熟睡打呼之后还叫观修空性，这也太为过失了。因为在作无分别住观修的当下，并没有任何空性的思惟，所以这不叫做观修空性。

破第四宗者。有作是说，不许前三，修空性时，当于空性先引定解。次于彼义摄持其心，不观余事，正安住者，是为无倒修习空性。以非如初宗心未向空，非如二宗修无分别不忆空见，非如三宗见观为先，次无分别不住见故。此言以见观察义，谓忆其见，次于见上唯修安住许为修空，非应正理。如是于空作止住修唯奢摩他，仍无观修毗钵舍那修习之理，故无止观双运修法，唯一分故。

第四宗说：必须要了解空性，不许第一宗不了解空性就去做无分别修；不许第二宗以为了解了空性之后一切的无分别修是修空；也不许第三宗所说那样，以为每一次的无分别之前有一次空性的观修就可以了。而是每一次的无分别修之前先了解空性，在空性的概念仍然存余的情况下进行无分别修，这叫做观空。

宗喀巴大师说：不应正理。你所说的是缘空奢摩他的观修方式，非是缘空毗钵舍那的修习。所以不是止观双运修法，仅是一分而已。

第二自宗。若未得无我了义正见，其身一切修行，皆未趣无我，故须先得无我正见。又此非唯了知便足，于正修时当忆其见而复观察，于所观义应善修习。又于无我义须二种修，

谓不观察住与观慧思择，非以一分便为满足。

此中分三：一、双修止观之理，二、于彼断诤，三、略摄修要。

双修止观之理者，于无我义，若无决断定见，则不能生毗钵舍那功德，以说此见是彼因故。又说未闻彼见圣教障彼观故，《解深密经云》：「世尊，此奢摩他毗钵舍那，以何为因？慈氏，清净尸罗，闻思所成清净正见，以为其因。」又云：「于诸圣教不随欲闻，是毗钵舍那障。」《那罗延请问经》说，「由闻生慧，慧断烦恼」等，如前所引多宣说故。

生起缘空毗钵舍那之前，要对无我的内涵产生绝对的定解。反复思惟观察并且通达空性，才有办法生起缘空毗钵舍那。未听闻学习圣教，是缘空毗钵舍那最大的障碍。

从彼正见生毗钵舍那之理，谓初决择时，由多教理观察决择。既决择已，不以观慧数思择修，唯止住修犹不能生，故成奢摩他后，正修观时当观察修。

如何透过无我的正见来修学毗钵舍那呢？刚开始时以教理反复地观察，去决定无我的正见；无我的内涵决定之后，先暂不以观慧数数观察，只是把心安住在已抉择的内涵上，这叫做缘空奢摩他；生起了缘空奢摩他之后，就不能只安住在无我的内涵上了，要再次地去反复思惟和观察，才有办法生起缘空毗钵舍那。

此有一类，初虽不许全不观察，然以闻思决择之后于正修时，谓观察修诸分别心皆是相执，不如是修，是许分别皆是相执，及诸异生离分别识而修无我，前已广破，不应道理。

很多人误以为分别识(或分别执)，一定都是缘取(或执取)自性的。不只是过去，现在也有很多这样的人，认为修学空性就是毫无分别执着。因为这种错误概念是如此严重，所以宗喀巴大师反复地提醒弟子们不要这样错认。

又彼一切分别皆是谛执，于正修时须破除者，正决择时亦是分别决择，彼等亦应破除。又为弟子讲说辩论著述观阅，彼等一切皆是分别，汝于尔时，亦当破除。以诸谛执修时应破，余时不破，无差别故。

虽然宗喀巴大师苦口婆心一再教导，分别识(或分别执)不一定是谛执，但还是有人坚持自己的错误见解。谛执，指谛实有的执着。谛实有，与真实有、自性有、自相有是同一个意思，只是名称不同。于是，宗喀巴大师就以反问的方式来回复他方：你跟大家讲不要执着，那你在讲说、辩论、著作或观阅经典时，也是以分别心作崇而去作的啊，你怎么不去破除分别呢？你在给弟子讲授的时候，一定会立宗，这个立宗的执着也应该一起破除才对啊？既然你说要破除一切的谛执，但你在与他人辩论时也会有谛执，你又为什么不去破除呢？

若不许尔，而说教理多门观察，是于未解无我义时，为求通达，已得正见正修行时，则无所须。若尔真见道中，现证无我，次更修习已见无我，当成无义。若谓须修，以诸修惑由修乃断，唯以现见不能断除。此亦相同，前以闻思虽已决择，更当修习所决择故。如几许修所决择义，则有尔许猛利恒常明了坚固定解等德，可现见故。《释量论》云：「决定与增益，能害所害故。」此说彼二能所害故，如其定解坚固猛利，增益便受尔许伤损。故于此中，亦须渐增无性定解，当由多门思惟能破及能立故。若不尔者，则于无常业果生死过患，大菩提心及慈悲等，得了解已，应不更观察，惟念我死而修习之，理由等故。故欲引生清净定解，惟念我死，为利有情愿当成佛，众生可愍等，但有誓愿而非完足，当以众多理由思惟。如是坚固猛利无性定解，唯有誓愿亦非完足。当由众多能立能破门中思惟，于下士时已数宣说。

对方反驳道：不是这样的，在未通达空性之前必须要由教理多门观察。可是已经通达空性之后，观修空性时就不需要再去观察修了。

宗喀巴大师反问：如果我说在见道位现证了空性之后，就不需要再观修空性了，观空没有什么意义，你要怎么回答？

他方回答道：即使是已经现证了空性，空性的观修还是需要的。因为现证空性之后，修道所断的烦恼还没有断除。为了要断除修道所断烦恼，还必须要修学现证空性的智慧。

宗喀巴大师说：那么，同样的道理。即使是了解了空性，还是需要反复观修的。只有透过反复的思惟，内心才会慢慢的与空性接近，产生更猛利、更长久、更明了、更坚固的空正见，最后现证空性的智慧。如果不是这样，那么是否发起了大菩提心、慈悲心之后，就不需要再去念死无常，不需要去思惟业果和生死过患了呢？理由也是相同的。这种猛利、恒常的空正见，并非是透过发誓获得，而是必须要通过反复的观察思惟，由众多的能立、能破才有办法生起。这种的道理，在下士道的时候就已经多次说过。

《修次》三篇，皆说成就奢摩他后，正修观时数观察修。

《入中论》云：「故瑜伽师先破我。」说正修时应修思择。瑜伽师者，谓于止观得随一故，未得止前，非于正见不求解故。又静虑后，于般若时，说见观察，意谓由彼次第修静虑后观二无我。《中观心论》云：「具慧住定后，于名言所取，彼诸法有事，以慧如是观。」释论说为生定之后，见观察修。《入中论》中，依静虑品修奢摩他，次修般若说以正理，观择修故。又后二度及后二学，一切次第皆先修定，次修智慧以为次第。

正确的修行，虽然是先有缘空奢摩他，后有缘空毗钵舍那，但这并不代表说在奢摩他还未得到之前就不能观察空性。未得奢摩他之前，可以观察空性，空正见也可以生起。如果在

奢摩他之前已经证得了空性，那么就以决定的空性，以无观察的方式，来安住在自性空的所缘境或所执境上，这叫做缘空奢摩他的观修方式。在缘空奢摩他生起之后，再以反复观察、反复思惟的力量，去生起缘空毗钵舍那。是以这样的次第，而来做观修的。

又修慧时，凡说观察如所有性，尽所有性，一切皆是修行次第，莫作异观。又非但此，诸大经论皆如是说，故正修时定应观察。如是成就奢摩他后，若修观时纯修观察，前止失坏复新修，则无寂止，由无止故，观亦不生。

生起了缘空奢摩他之后，为了要生起缘空毗钵舍那，要观察空性这没有错，也惟有透过观察的力量才能够生起缘空毗钵舍那。可是，这时候要特别小心，如果只是观察，而完全不去像温习一样生起缘空奢摩他的话，已证得的缘空奢摩他很有可能会受损或失坏。如果缘空奢摩他没有生起，缘空的毗钵舍那也就无法生起。此间的拿捏，我们要特别去注意。所以，在修行或训练缘空毗钵舍那的同时，偶而也要去生起缘空奢摩他。

已如前说，故须双修前安住止及新修观，谓修观后即于彼义而修寂止，故缘无我而能修成止观双运。《修次中篇》云：

「圣《宝云经》云：如是善巧诸过失已，为离一切诸戏论故，当于空性而修瑜伽。如是于空多修习已，若于何处令心流散令心欣乐，即于是处寻思自性了解为空。又于内心亦当寻思了解为空，次更寻思能了解心所有自性，亦知其空。由如是解而能悟入无相瑜伽，此显要由寻思为先。悟入无相，显然显示非唯舍弃作意思惟及不以慧推求法性，而能悟入无分别性。」此论宣说，要先推求心散乱境及散乱心了达为空，寻求观察能解空者，亦达其空，彼等皆是修空时修。由其观察了达为空，乃能悟入无相瑜伽，故若不以正理观择推求为先，如和尚许，唯摄散心舍弃作意，显然不能悟入无

相，或无分别。故如前说，当于诸法以正理剑，破二我性令无尘许，于无我理引发定解。如是若无二我实有，破我无事岂能实有。

在证得了缘空毗钵舍那之后，就是真正获得了缘空的止观双运。

反复的观察是需要的，虽然看似内心好象要流散到某一个境上，但你的心如果不趣向于空性的话，就不会了解到空性，无相瑜伽也就没有基础了。无相瑜伽的观修，不是像支那和尚所说的那样心往内收摄、放弃一切的作意，这显然不是真正远离一切自性、自相的分别执而悟入无相瑜伽。透过观察正理的剑，来破除人我执和法我执。既然已经通达了人无我和法无我，又怎么可能还会有自性执着呢？所以空空的内涵，也必须要去了解。

譬如若执无石女儿无事实有，必待先见石女与儿，若曾未见石女与儿，谁亦不说无实女儿而是实有。任于何处，若先未曾见实有事，则执实有无事分别亦终不生。执相分别一切皆灭，以诸分别执实有者，皆是妄执有事无事而为实有，能遍既灭所遍亦灭，《修次第》中作彼说故。如是应于有事无事决定全无尘许实性引生定解，及当安住所决断义，迭次而修，乃能引发无分别智。非于境界全不观察，唯摄作意所能引发，以不能断谛实执故。唯于执有，不起分别，非是通达无谛实故。如是唯不分别有我非达无我，唯由修彼则于我执全无损故，故于实有及于二有不起分别，与达无实及无二我，应善分别最为切要。

无分别作意，是指不要有任何执着，不去想有没有自性。断除自性执着，并不是说不要去碰它、不去想它有没有自性，这没有办法直接损害到自性，只是暂时的逃避而已。自性执着是不是符合实际？惟有通达实际状况是无有自性，才能够直

接对治有自性的概念，才能直接损害自性执着。无分别作意与损害自性执着的差别，一定要了解。(12)

第二断诤。若作是念，于无我义推求观察，是分别心，从此能生无分别智实属相违，因果二法须随顺故。世尊于此并喻而答《迦叶问品》云：「迦叶，譬如两树为风振触便有火生，其火生已还焚两树。迦叶，如是观察生圣慧根，圣慧生已烧彼观察。」此说观察发生圣慧。《修次中篇》云：「彼由如是以慧观察，若瑜伽师不执胜义诸法自性，尔时悟入无分别定，证一切法无自性性。若不修习以慧观察诸法自性，唯一修习弃舍作意，终不能灭所有分别，终不能证无自性性，无慧光故。如世尊说，从观察生如实智火，烧分别树，犹如钻木钻出之火。」若不尔者，从有漏道，亦不应有无漏道生，亦无异生而得圣果，因果二法不相似故，如是白种发生青芽，从火生烟，从女生男，现有彼等无边因果极不相似。

有人反驳说：观察无我的观察识是分别执、分别识，你说由这种观察会生起空正见，最后获得无分别识的现量，也就是现证空性的智慧，这是不可能的。因为分别识和无分别识是异类因，因果二法应该随顺不相违背，你要怎么解说呢？

宗喀巴大师说：虽然一个是分别识、一个是无分别识，可这不代表它们是异类因，因为它们所执境的内涵是相同的，都是无我正见。同不同类，最主要是通过所执境而来解说的，并不是因为一者是分别、一者是无分别而就说是异类。于是就引用世尊答《迦叶问品》的内容而来作说明。如果你所说的同类和异类的定义是，因为无分别识不可能跟分别识产生同类性质，所以分别识就不可能完全产生无分别识，那么有漏道和无漏道也要完全异类性质才对，有漏道就没有办法生出无漏道的果实了？以你的逻辑来说，凡夫就永远不可能获得圣果而成为圣者，因为是你所说的因果二法不相顺故。同

类和异类的性质，不是如你所说的那样去定义的。比如白色的种子，可以生出青色的苗芽。你不能说因为它们颜色不同，就定义它们是异类。还有从火生烟、从女生男等等的道理，也都是如此。

又圣无分别智，是已现证二我执境空无我义，为生彼故现当思择我执之境，通达彼无而善修习。彼虽亦是分别，然是无分别智极随顺之因，如前所引《三摩地王经》云：「若于诸法观无我。」《修次下篇》云：「此修虽是分别为性，然是如理作意自性，故能出生无分别智，乐此智者当依彼修。」

现证空性的智慧、无分别智，所通达的内涵就是无我义。无我义需要透过思择，反复地去观察，破除了人我和法我之后，才有办法证得。通达空性的比量，虽然是分别识，但在所执境上是与无我义吻合的，所以绝对能够帮助产生无分别现证空性的现量。

若作是念，《般若经》说若于色等空无我行，亦是相行，故观察空不应道理。如是等类，是说于空执为实有，非说取空，前已广说。

有人说：《般若经》里面说到，色等的空相也是空的，所以不应该光讲空性啊。

宗喀巴大师反驳说：这部分的内容前面已经说过了，对空性不应该执取为谛实有、自性有。

若不尔者，即彼经云：「菩萨摩訶萨，若行般若波罗蜜多，修习般若波罗蜜多，如是观察如是思惟，何为般若波罗蜜多，即此般若波罗蜜多，是谁所有，若无何法，若不可得，是名般若波罗蜜多耶，若如是观察如是思惟。」此说正修般若度时，当须观察。《般若心经》问如何行甚深般若波罗蜜多，答：「照见五蕴自性皆空。」《摄颂》亦云：「若为无为黑白法，慧析尘许不可得，于世说预慧度数。」此说以慧观察诸法，虽微尘许见不可得预慧度数。如此等类说须观

察，云何相违。若不许尔，经说不应观察诸法，有何道理。若如和尚说，一切分别皆系生死，则念当请无分别教授及当修行无分别等，应许一切皆是系缚，破彼邪执前已广说。故于诸法不应执实，是彼经义。

透过所引经文，经中也非常明显说“观察”二字。宗喀巴大师一次、再一次地殷重说：惟有透过观察有无自性的理智，才有办法真正生起通达空性的比量正见；由比量才有办法生起缘空毗钵舍那，生起现证空性的现量，断除见道所断；如此长时间地修习，才有办法断除修道所断，最后才有办法断除烦恼。如果是大乘，在第八地断除烦恼之后，还要再透过广大的福德资粮，来断除八地、九地、十地的所知障。至于支那和尚所主张的，毫无作意的空性观修的邪见，前已广说破除。

又如于绳误以为蛇起忧苦时，了知无蛇如心所执，能灭错误非余方便，于执实境，当以正因定知无实，修习彼义，乃能灭除执实分别，非唯摄录执实之心，便能灭除。又当受许执实为误，若非错误无可破故。虽许心误，若不了知无彼执境，其心错误云何能知，以误为误，唯由有无所执境故。又无执实如所执境，非为誓许便能成立，必待清净能成教理。如是立已，决择无实，次不分别实谛而住是我所许，故无分别须以观慧观察为先，非不分别便为满足。

执绳为蛇的畏惧，惟有透过绳非蛇的正确认知，才有办法予以消灭，而不是以逃避、不去想它的方式来对治。同样的道理，要破除实执所产生的烦恼怖畏，必须要先了解自性是否真的存在？惟有透过了解无有自性，才能真正消灭烦恼。仅是承许无有自性是不够的，无法消灭烦恼，必须要透过清净教理的反复观察才行。

当知如《修次下篇》云：「故正法中，凡说无念及无作意，当知皆以审察为先。何以故，由审观察乃能无念，能无作

意，非余能尔。」又云：「毗钵舍那，以审观察而为体性。」圣《宝云经》、《解深密》等，皆如是说。如《宝云经》云：「毗钵舍那善思择故，了达无性悟入无相。」圣《楞伽经》云：「大慧，以慧推察，乃不分别自相共相，名为一切诸法无性。」设若不须审观察者，世尊如是彼彼经中，宣说多种审谛观察，皆与相违。故理当说我慧下劣，精进微少，未能周遍寻求多闻，然佛世尊赞叹多闻，故一切时不应谤彼。如是经说，从色乃至一切种智心皆不住者，谓不应执有实可住境。若不尔者，于六度等亦如是说，则亦不应住六度等，不应执实而安住者，亦如前说。要先了解彼等无实，凡经宣说，如是无住及无分别，当知一切皆以破除诸境自性，或谛实性观察为先。故经说为不可思议，超心境等，是为破除诸增上慢，唯以闻思便能证得甚深空义，显示彼义唯圣内证，余人难思。又为破除，于甚深义妄执实有非理思惟，故作彼说，当知非破以正观慧如理观察。

经中说到“不应住六度”，不是指不用修六度，而是说六度一定要修，但不应以实执而修、不应以实执而住，是这个意思。

经中也说到了空性“不可思议”，最主要是针对有些人一听闻空性或思惟空性，就自认为已经了解了空性，于是产生很大的傲慢，为了断除这种的我慢，所以说空性不可思惟。还有另外一种解释，圣者以现量现证空性的感受，是没有办法以言语来形容的，就像我们吃甘蔗时感觉是甜的，但却没有办法用语言来描述这个甜，只有你自己亲自去吃甘蔗才能真正了解。这两者的意思是一样的。现证空性的境界，用语言来说是远离二相，没有所谓的境、识的距离感，是一个无遮的状态。但如果要真切感触那种深刻的感受，就只有自己亲自去现证。所以说圣者们以现量现证空性的当下，是无法用言语来形容的，故经说不可思议、不可说，并非凡夫所能够

了解的。又，有一些愚蠢的众生，说破除自性之后的无自性又是自性有，为了要断除这一种的愚痴执着，也说不可思议。

如《修次下篇》云：「如是若闻彼彼经中难思等语，谓若有思，唯以闻思能证真实，彼彼经中为破如是增上慢故，显示诸法唯各内证。又当了知，是为破除非理思惟，非为破除审正观察。若不尔者，违多教理。」违多教者，如《迦叶品》云：「迦叶，云何中道观察诸法？迦叶，谓若于法观察无我，及无有情，无命，无养，无士夫，无补特伽罗，无意生，无儒童，迦叶，是名中道观察诸法。」与如是等悉皆相违。《修次初篇》云：「《入无分别陀罗尼》云：由无作意断色等相。此中密意，以慧观察见无可得，名无作意，非说全不作意。如无想定暂伏作意，非能断除无始时来色等爱着。」此论师所造，此陀罗尼释中，亦显然解释。总于大乘，除圣龙猛及圣无着，造论解释二见之外，更无余见。印藏智者，亦定依止此二所解二见随一，故此二派随一之见，各如论说，当善寻求。依圣父子论寻求之理，如前广说。若随圣无着行，谓于真实异体二取，一切本空，然于愚夫现似异体，如其所现执境为实，名遍计执，于依他上以正教理，破除一切其无二义，名圆成实，于此当得坚固定解。次当安住彼见之上，双修止住及修观察。若仅获得如斯解，正修之时不住于见，唯不分别亦非修空。决择彼宗正见之理，及于已决择义，别修止观，合修双运。《般若波罗蜜多教授论》中，最为明显，故当观阅。若善解此宗，能如论说而正修习，亦极希有。大乘经论，下至总略显甚深义，其数极多，然未说者，亦复不少，于未说中当引已说，于未广说当引广说。如是广大行品，当知亦尔。若无甚深或无广大，仅于一分，不应执为如是便足，故多经论，于示道师圆满德相，密意说云「善一切乘」。

如果是依止圣龙树菩萨父子所说的中观正见，如前广说。如果是随圣无著菩萨兄弟所说见解而来修行，就以二取空即唯识派法无我的内涵来观修。首先，以观察慧去了解二取空的内涵，生起通达二取空的正见；之后再生起缘取二取空的奢摩他；之后再反复地思惟观察，生起缘二取空的毗钵舍那。修法的次第和修法的方式，都是一样的。

第三略摄修要。若如前说，已得了义见者，于能发生我我所执，我我所事，如前决择无自性时，应以观慧数数观察，次于彼义发起定解，余势当间杂修，持心不散与观慧思择。尔时，若由多观择故，住分减少，当多修止令生住分。若由多修止力，住分增盛不乐观察，若不观察，于真实义不生坚固猛利定解。若未生彼，则不能害定解违品增益我执，故当多修观察，令其止观二分平均。如《修次下篇》云：「若时多毗钵舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，如风中烛令心摇动，不能明了见真实义，故于尔时当修正奢摩他。若正奢摩他势力增上，如睡眠人，不能明了见真实义，故于尔时当修智慧。」

生起了缘空的奢摩他之后，为了要生起了缘空的毗钵舍那，如同之前说要反复的观察、观察、再观察，但是在观察的时候也不能忽略了之前所证得的缘空的奢摩他。观、住二力一定要同等，如此才有办法真正生起止观双运，有时如果观力过强，住（即止）力可能就会减少，当察觉到观力或止力减少的时候，像是温习般的又要再次让自己生起缘空奢摩他，这时候应多修止力。

加行结行及未修间，应如何行，当知如同下士时说。如是修习无我义时，沉掉生起如何了知，为断沉掉修念正知，得无沉掉，平等舍任运转时，缓功用等，当知同前奢摩他时所说，《般若波罗蜜多教授论》说，于所修境，修奢摩他令起轻安。又于彼境，观察修习毗钵舍那引发轻安。各别修已次

乃双运。若如此说，非定一座连修止观，是许亦可别别分修。此中要者，谓内无明如何增益，须破其执，彼相违品，谓自性空。于此空上应当引起猛利定解，而修空性。若于我执及无明执，全未破坏别修余空，于二我执毫无所损，故诸先觉数数说如「东门有鬼，西门送俑」，现见实尔。上述此等唯粗概要，其正修时微细得失，更须亲近聪睿知识及自内修而当了知，故不广说。如是修法，是依先觉道次教授，略为增广，如博朵瓦《宝瓶论》云：「有于闻思之时，正理抉择无性，修唯修无分别，如是非真对治，别修无关空故。是故修时亦以缘起离一异等，修何即当观察，亦略无分别住，此修能治烦恼，觉窝弟子所许，欲行到彼岸法，彼即修慧方便。又当先修人空，次法如是随转。」觉窝亦云：「由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。」其导引法，如觉窝所造中观教授说先修观察，次住所观之义间杂而修。此与莲华戒论师宗义无别。又如前说《入中论》、《中观心论》，寂天论师等，意趣皆尔。慈氏诸论。圣无着论，亦多宣说。住持彼宗无倒聪睿寂静论师，于般若波罗蜜多教授论中，解释尤显。故修毗钵舍那法，龙猛无着两派所传，论典教授皆相随顺。

正行的部分已说，加行、结行以及未修时应如何行？如同下士时说。

“东门有鬼，西门送俑”，为了要驱魔或山神、水神等，要做朵玛，有点像人形状的“俑”，去送给非人所在的地方，如果非人在东门，而送朵玛在西门，那就没有任何的损害。同样的道理，无论是缘空奢摩他还是缘空毗钵舍那，先决条件就是空性的认知，破除自性。破除自性唯一的方式，就是针对自性执着的所执境而去直接消灭它。直接消灭、直接相违自性，只有透过无自性的认知，而不是不去想无自性。所以，空性是解脱的无二法门。

第四修观成就之量。如是观慧观择修习，乃至未生前说轻安，是名随顺毗钵舍那，生轻安已乃是真实毗钵舍那。轻安体相生起道理，俱如前说。又奢摩他先得未失，亦有由彼所引轻安，故非略有轻安便足。若尔云何，谓修观察，若由自力能引轻安，此后乃名毗钵舍那。缘尽所有性及缘如所有性，二种毗钵舍那，得限皆同。如《解深密经》云：「世尊，若诸菩萨乃至未得身心轻安，于如所思所有诸法，内三摩地所行影相作意思惟，如是作意当名何等？慈氏，非毗钵舍那，是随顺毗钵舍那胜解相应作意。」《般若波罗蜜多教授论》云：「彼由获得身心轻安为所依止，即于如所善思惟义，内三摩地所行影像，胜解观察，乃至未生身心轻安，是名随顺毗钵舍那所有作意。若时生起，尔时即名毗钵舍那。」此说缘于尽所有性成奢摩他，毗钵舍那及双运等，与缘如所有性相同。若由自力能引轻安，则亦能引心一境性，故由观慧思择自力而能引生心一境性，是由已成正奢摩他所有功德。如是善成奢摩他者，由修观察亦能助伴正奢摩他，故不应执凡修观察，住分损减。又成不成缘如所有止修观修毗钵舍那，谓由是否随于一种无我正见，获得无谬清净了解缘彼而修，而为判别，非余能判。

未生起由观察力所生的轻安之前的观慧，是类似于毗钵舍那的随顺毗钵舍那，并非是真的毗钵舍那。直到生起了由观察力所生的身心轻安时，此时的观慧才是真正的毗钵舍那。至于身心轻安的定义，以及生起轻安的功德胜利等，在奢摩他部分已经讲过了。但是，之前已有由奢摩他引起的身心轻安了，那什么是由止力所生的身心轻安？什么是由观力所生的身心轻安呢？我们可能会混淆。宗喀巴大师说：要有一个未曾有过的身心轻安，而且要能够非常强烈地让我们明显知道，我们这才了解到是由观力所生的身心轻安。如果获得了

这种身心轻安，之后的观力绝对不会去损减止力(或住力)。未获这种轻安前，如果观察过多，止力(或住力)就会减少；可是获得了由观力所生的身心轻安后，不只不会减损止力(或住力)，更多的观察反而会带来止力(或住力)的帮助，具有这种的胜利功德。

生起奢摩他、毗钵舍那的过程，或其身心轻安的胜利功德，无论是缘世俗谛或者是缘胜义谛，都是一样的，差别不在所缘境。由观察力能够形成正奢摩他，由安住力能够辅助观察力，这时候就是获得了止观双运。

为由何等不能判别，谓修习故，心境二相粗分皆灭，如净虚空，心具显了澄净差别，如无风烛不动久住。意识所现内外诸相皆觉如虹或如薄烟，久住彼相。又于意识现起一切所取境界，住心观察皆不忍观渐趣隐没。又彼先从粗相外境，色声等上，如是显现。次渐修习，内心了别领触等相亦渐离脱，于彼住心皆不堪住，虽有彼等境相现起，然非获得，通达无二真实正见。又彼诸境，现为杳茫，亦全不能立为通达中观所说如幻之义，以于正见心未趣向久修住分，皆有如是境相现故。如幻之义要如前说，依止二量乃能现起，一决断无性理智定解，二显现难遮名言量成。色等诸境于意识前，现为薄净似虹霓者，是离所触碍着之相，及虽无碍而甚明显二相聚合。此定解中，全无无性真定解故，是将所破自性，与质碍触执二为一，假名无自性故。

虽然透过止观双运，会产生种种未曾有过的、不可思议的不共觉受，可是这种觉受不足以证明我们就已经通达了空性。得到了止观双运，依由身心气脉而获得了粗相的调伏，在见诸法的时候，会有一种如同梦幻泡影的感觉存在，这时候的梦幻泡影并非是幻空性的意思，并不是说已经获得了空正见。至于虚空性、幻空性的道理，或什么是无自性如梦幻泡影的定义，之前已经说得非常明白了。一定要透过观察慧，

而不是把未经观察，仅依由奢摩他、毗钵舍那的观修和身心气流的调伏而产生的觉受称为空性。没有经过观察，是不可能获得空正见的。所以这里有说到，种种的觉受不能够成为证空性的理由。

若不尔者，许彼即是中观所说如幻妄义，见如虹霓薄烟之事，应不于彼起诸分别，执有自性，以于彼事所起定解，即是定解境无性故。又凡取其质碍触事，应不于彼引无性解，以取彼事即是妄执有自性故。是故色等如是现时，现为微薄澄净等相，非能破坏执实之境，故亦非是如幻之义。若已先得清净正见未忘失者，容现如幻，前已广说。

在出定的时候，再去看同样的事物，会不会产生自性执着？马上去回忆修止观双运时的如同梦幻泡影般的感受，会不会损害自性执着就可以知道了。

善知识阿兰若师所传诸道次中，关于引生空解道理，曾作是说：「先修补特伽罗无我，次于法无我义，若念正知摄持而修，若时太久，念知难摄，时沉时掉利益极小，故以上午下午初夜后夜四座之中各分四座，一昼夜中修十六座，尚觉明了感触之时，即当止息。由如是修觉修未久，然观时间日时速逝，是摄心相。若觉久修观时未度，是未摄心，摄持心时烦恼轻微，自觉一生似无睡眠，次能一座经上午等。尔时生定能具四相，一无分别，谓住定时，虽息出入皆不觉知。息及寻思至极微细，二明了，谓与秋季午时空界明了无别。三澄净，谓澄如杯中，注以净水置日光下。四微细，谓住前三相之中，观外诸法细如毛端了了可见。如是随顺无分别智，然若观待无分别智，则此自性仍是分别，说名颠倒。《辨中边论》云：「随顺为颠倒。」《如辨中边》论，说诸异生修习空性，其最善者，亦当立为随顺颠倒，故虽未生所余众相，若修前说无谬正见，是名修习无我之义。若未能修决择无谬正见之义，纵有四相不能立为修诸了义，是故是否修如

所有义，如前所说。如修彼故，后现如幻亦如前说，应当了知。

即使是获有之前所说的，奢摩他的无分别、明了、澄净、微细的非常殊胜的觉相，但却不能够安立为通达空性。通达空性的内涵，之前已经说得非常详细，我们应该反复地去思惟。

第三止观双运法。如前成就止观量时所说，若先未得止观二法，无可双运，必须先得止观二法。此复初得毗钵舍那即得双运，其中道理，谓依先得奢摩他故，修正观察。论于此中亦说渐生力励转等四种作意。若时生起，如前所说第四作意即成双运，此谓修习观察之后，杂修安住，若得住相如前奢摩他时所得，则成双运。如《声闻地》云：「齐何当言奢摩他毗钵舍那，二种和合平等俱转，由此说名双运转道？答：若有获得九相心住中，第九相心住谓三摩呬多，彼用如是圆满三摩地为所依止。于观法中修增上慧，彼于尔时由观法故。任运转道无功用转。如奢摩他道不由加行，毗钵舍那清净鲜白，随奢摩他调柔摄受，齐此名为奢摩他毗钵舍那，二种和合平等俱转，由此名为奢摩他毗钵舍那，双运转道。」

《修次下篇》云：「若时由其远离沉掉平等俱转，任运转故，于真实义心最明了，尔时当缓功用而修等舍，当知尔时是名成就奢摩他毗钵舍那，双运转道。」何故彼名双运转道？答：由未双得止观之前，唯以观慧修观察力，不能引生无分别住，止修观修必须各别功用修习，得二品已，即以观慧观察之力，便能引生正奢摩他，故名双运。此中观察，即是毗钵舍那。观后安住即奢摩他，其殊胜者谓缘空性。《般若波罗蜜多教授论》云：「从是之后，即缘有分别影像，若时此心无间无缺，作意相续，双证二品，尔时说名双运转道。其奢摩他毗钵舍那，是名为双运，谓具足更互系缚而转。」无间缺者，谓观察后不须别修无分别住，即由观修，

便能引生无分别住。证二品者，谓缘无分别影相正奢摩他，及缘有分别影相毗钵舍那，二品俱证，然非同时，谓即观修作意无间相续而证。

在此很详细地说到了，已获缘空奢摩他未证缘空毗钵舍那之前，可以做个别的观修，直到由观察力生起了身心轻安为止。因由观察力生起了身心轻安之后，此时的观察力不会伤害止力(或住力)，止力(或住力)也不会伤害到观察力，两者能够互相辅助，不只是能安住，而且还能把所缘境看得更清楚，这就是止观双运的意思。

若尔，前说成就奢摩他后，即由观慧修习观察能引住分，岂不相违？答：若未成就奢摩他前，数数观察杂修正奢摩他，定不能成正奢摩他。若已获得奢摩他后，如是杂修正奢摩他答可得成，前文为显如是差别，故不相违。又将成就毗钵舍那，其前无间由观察修，有时能引专注一趣，前亦思彼。今此宣说毗钵舍那未成之前，以观察修不能引生无分别者，除彼例外，意取其前未能成时。总其未成奢摩他前。观察之后杂修正奢摩他，不能成就正奢摩他。若已成就奢摩他后，毗钵舍那未成之前，观察自力不能引发坚稳安住专注一趣，故以观察数数观察，即由观察而能引得坚稳住者，要得毗钵舍那乃有，故亦从此建立双运。是故唯于未坏坚稳无分别住，兼能观察无我空义，犹如小鱼游安静水，不当误为止观双运。如是止观双运之理，应如彼等清净论典所说而知，余增益说，非可凭信。由此等门而修正观，虽尚可分众多差别，然恐文繁故不多述。

有人问：你不是说在奢摩他之后，观力会伤害到住力吗？但你说透过观力，可以帮助到住力，这不是相违吗？

宗喀巴大师答：不相违。未获得奢摩他之前，如果止观两者间杂而修，是绝对不能够成办奢摩他的；在获得奢摩他之后，如果只有观力而没有止力的温习，就会失坏止力，失坏

奢摩他；但是此时如果两者间杂而修，那么不但不会失坏奢摩他，反而会生起由观察力引起的身心轻安；因由这种身心轻安的生起，使身心的粗重为性得以断除，所以此时观力不再伤害止力(或住力)，具有这种的特殊功德。这并没有相违，前文已经说得非常明显。

以上已经结束了毗钵舍那的内涵。下面，讲到了整个道次第的总义。

今当略说道之总义，谓于最初道之根本，即是亲近知识道理，故于彼上当善修炼。次于暇身，若起真实取心要欲，彼从内策令恒修行，为生彼故当修暇满。次若未灭求现法心，则于后世不能发生猛利希求，故当勤修人身无常，不能久住，死后流转恶趣道理。尔时由生真心念畏，便能诚信三宝功德，安住皈依不共律仪，学其应学。次于业果当由多门引发坚固深忍信解，是为一切白法根本，勤修十善，灭十不善，相续转趣四力之道。如是善修下士法已，当多思惟，若总若别生死过患，总于生死令心厌舍。次观生死从何因生，当识烦恼及业自性，发起真实乐断之欲，便于真能解脱生死三学总道能引定解，特于所受别解脱戒当勤修学。如是善学中士法已，作意思惟，如自堕落三有苦海，众生皆尔，应当勤修慈悲为本大菩提心，必令生起。若无此心，其六度行二次第等，皆如无基而建楼阁。若相续中，略能生起菩提心相，当如仪受勤学学处，坚稳愿心。次当听闻菩萨所有诸广大行，善知进止，发生猛利乐修学欲。发此心已，当如法受行心律仪，学习六度成熟自身，学四摄等成熟有情，尤当勤猛舍命防范诸根本罪，中下缠犯及诸恶作，亦当勤防莫令有染。若有误犯，应勤还出。次当特学最后二度，故当善巧修静虑法引发正定。又于相续当生清净远离断常二无我见，得彼见已，应住见上善知清净修法而修，即于如是静虑般若立止观名，非离后二波罗蜜多，而为别有。故是正受菩萨律

仪，学彼应学从中分出。此复若能修习下下，渐于上上增欲得心，听闻上上而于下下渐欲修行，是最切要。若于前者全无所，专修心住专乐见解，难至宗要，故须对于圆满道体引生定解。修彼等时，亦当聪利令心平等，谓于引导修道知识，敬心微劣，则断一切善法根本，故当勤修依师之法，如是若心不乐修行，当修暇满，若着现法当修无常，恶趣过患以为主要。若觉漫缓所受佛制，当自思惟是于业果定解劣弱，则以修习业果为主。若于生死缺少厌患，求解脱心则成虚言，故当思惟生死过患。若凡所作，皆为利益有情之心不猛利者，是则断绝大乘根本，故当多修愿心及因。若受佛子所有律仪，学习诸行而觉执相系缚猛利，当以理智，破执相心一切所缘，而于如空如幻空性，净修其心。若于善缘心不安住为散乱奴，则当正修安住一趣，是诸先觉已宣说者。以彼为例，其未说者亦当了知。总之，莫令偏于一分，令心堪修一切善品。

已释上士道次第中学菩萨行，应如何学慧性毗钵舍那之法。

第二特学金刚乘法。如是善修显密共道，其后无疑当入密咒，以彼密道较诸余法最为希贵，速能圆满二资粮故。若入彼者，如《道炬论》说，先以财敬奉教行等，令师欢喜。较前所说尤为过上，然是对于能具咒说最下之德相者，乃如是行。其次先以清净续部能熟灌顶，成熟身心。次当听闻了知守护尔时所受三昧耶律。若为根本罪犯染着，虽可重受，然于相续生道功德最为稽留，故常勇猛莫令染着。又当励力莫犯粗罪，设有误犯，亦当勤修还出方便，彼等皆是修道基础，若无彼者，则如墙倾，诸危屋故。《曼殊室利根本教》云：「佛未说犯戒，能成就诸咒。」此说全无上中下品三等成就。无上瑜伽续说，若不守护诸三昧耶，下劣灌顶，不知真实，此三虽修终无成就。故若不护三昧耶律而云修道，是

极漂转咒理之外。

若能如是护三昧耶，及诸律仪而修咒道，当先修习堪为依据续部所说，生起次第圆满尊轮。以咒道中不共所断，谓于蕴处界执为平俗庸常分别，能断彼者，亦即能转外器内身及诸受用，为殊胜事生次第故。如是善净庸常分别，一切时中恒得诸佛菩萨加持，速能圆满无边福聚，堪为圆满次第法器。其次当修堪为依据续部所说圆满次第，弃初次第，唯修后摄道一分者，非彼续部及造彼释聪睿所许，故当摄持无上瑜伽圆满道体二次宗要。此中唯就彼等诸名，略为显示入咒方隅，于诸咒道次第，应当广知。能如是学，即是修学总摄一切经咒宗要之圆满道体，令得暇身具足义利，能于自他增广佛教。

现在我们翻《道炬论》：

由咒力成就静增等事业及修宝瓶等八大悉地力

获得了缘空奢摩他和止观双运之后，就应该要去学习密乘。

欲安乐圆满大菩提资粮若有欲修习事行等续部所说诸密咒

为求师长灌顶故当以承事宝等施依教行等一切事使良师长心欢喜

由于师长心喜故圆满传授师灌顶清净诸罪为体性是修悉地善根者

初佛大续中极力遮止故密与慧灌顶梵行者勿受

倘持彼灌顶安住梵行者违犯所遮故失坏彼律仪

其持禁行者则犯他胜罪定当堕恶趣亦无所成就

若听讲诸续护摩祠祀等得师灌顶者知真实无过

燃灯智上座见经法等说由菩提光请略说菩提道

以上结束了《道炬论》的口授传承。

能观无央佛语目 如实善达一切法 能令智者生欢喜 由亲诸修如斯理

知识初佛妙音尊 智者恒护持	善归依故是彼力	故愿善择真实义	彼胜
南洲聪睿顶中严 菩提道次第	名称幡幢照诸趣	龙猛无着渐传来	谓此
尽满众生希愿义 吉祥善说海	故是教授大宝王	摄纳经论千流故	亦名
此由然灯大智者 多时未瞑闭	光明显扬雪山中	此方观视佛道眼	故经
次见如实知圣教 增广圣教故	宗要聪睿悉灭亡	即此妙道久衰微	为欲
尽佛所说诸法理 当修道次第	摄为由一善士夫	乘于大乘往佛位	正所
此论文言非太广 教理正引出	一切要义无不具	虽诸少慧且易解	我以
佛子正行难通达 如实知前悔	我乃愚中最为愚	故此所有诸过失	当对
接下来是回向：			
于此策勤有集积 慧目诸众生	二种资粮广如空	愿成胜王而引导	痴蔽
未至佛位一切生 胜道令佛喜	愿为妙音哀摄受	获得圆满教次第	正行
如是所解道中要 住持佛教法	大悲引动善方便	除遣众生冥暗意	长时
圣教大宝未普及 如是利乐藏	虽遍迁灭于是方	愿由大悲动我意	光显
从佛菩萨微妙业 修持诸佛事	所成菩提道次第	乐解脱意与胜德	令长

在未证得一切圆满正觉果位之前，希望文殊师利菩萨大悲摄

受我，不是仅学一道分或一方教，而是获得圆满的教法；不但能够学习听闻，还能够如实地修学，做出令佛欢喜的事业；也愿以此功德，使我生生世世在文殊菩萨的摄持下，以大悲心来利益一切有情众生，做利益一切有情众生的事业，愿教法能够长久住世！

由此可见，悲悯心、大悲心于初、中、后，唯有善行，唯有利益。

愿编善道除违缘 办诸顺缘人非人 一切生中不舍离 诸佛所赞真净道

若时我于最胜乘 如理勤修十法行 尔时大力恒助伴 吉祥德海遍十方

总摄一切佛语扼要，龙猛无着二师道轨，能住一切种智地位胜士法范，三士所修一切次第圆满开示，如此菩提道次第者，谓依哦姓具慧般若摩诃萨埵，彼之绍师精善三藏，正行法义，拔济众生，长养圣教，宝戒大师，及因前代持律师中，众所称赞贾持调伏。（号精进然）彼之绍师智悲教证功德庄严，大雪山聚持律之中高胜如幢，第一律师嚧朴堪布宝吉祥贤，并诸余众诚希求者，先曾屡劝。后因精善显密众典，珍爱三学，荷担圣教无能伦比，善娴二语大善知识，摩诃萨埵胜依吉贤殷勤劝请。系从至尊胜士空讳（号虚空幢）闻兰若师，传内苏巴及懂哦瓦所传道次。又从至尊胜士贤号，（名法依贤）闻博朵瓦传霞惹瓦及博朵瓦传授铎巴道次等义。教授根本《道炬论》中，唯除开示三士总相，余文易解故未全引。以大译师（具慧般若）及卓珑巴父子所着道次为本，并摄众多道次要义，圆满道分易于受持，次第安布无诸紊乱。雪山聚中辟道大辙，于无量教辩才无畏，如理正行经论深义，能发诸佛菩萨欢喜，最为希有摩诃萨埵，至尊胜士睿达瓦等，（号童慧）顶戴彼诸尊长足尘。多闻苾刍修断

行者东宗喀生，善慧名称吉祥，着于惹珍胜阿兰若狮子崖下福吉祥贤书。

一般在结束论典的口授传承时，我们习惯在结束之后会念诵一小段前面的经文：

南无姑如曼殊廓喀耶（藏语）

敬礼尊重妙音（汉译）

俱胝圆满妙善所生身，成满无边众生希愿语；

如实观见无余所知意，于是释迦尊主稽首礼。

是无等师最胜子，荷佛一切事业担；现化游戏无量土，礼阿逸多及妙音。

如极难量胜者教，造释密意瞻部严；名称徧扬于三地，我礼龙猛无着足。

摄二大车善传流，深见广行无错谬；圆满道心教授藏，敬礼持彼然灯智。

徧视无央佛语目，贤种趣脱最胜阶；悲动方便善开显，敬礼此诸善知识。

今勤瑜伽多寡闻，广闻不善于修要；观视佛语多片眼，复乏理辩教义力。

故离智者欢喜道，圆满教要胜教授；见已释此大车道，故我心意徧勇喜。

以上就结束了《菩提道次第广论》的圆满教授。

(1)译者补充：承许四法印之自宗者。

(2)译者补充：因明学里面有说到，“由二遮所遮之成立”，就是由两个遮遣而得的成立，就像是我们平常所说的“负负得正”的意思是一样的。你不能说已经遮止了两个负，却又变成“并非为正”来，那就很奇怪了。

(3)译者：原译文“五蕴身中”应改成“有立敌者中”，由藏文直接翻译过来是这个意思。

(4)译者补充：“非是新作”，以藏文的解释来讲，有点类似“本有”，本来就是如此的意思。也就是说，当我们在看某一法的时候，会觉得这一法的存在或作用，它不共的性质本来就是如此。如火本身就是热的、水本身就是液态的。感觉好像是境上本来就带有那种性质，这叫做“觉玛明巴”或“觉明”。“不待他”（并非蓄意或刻意，有自然而有）的意思，是说从境上产生的作用，是由境本身存在的，不是透过他缘而带来的。

(5)译者补充：“有火遍于有烟”，这是藏文的文法，意思是说火的范围大过于烟。有火的地方，遍佈一切有烟的地方。所以就成“有烟必有火”，而不是“有火必有烟”。就像无常遍于一切的瓶子，不说瓶子遍于一切无常。如果瓶子遍于一切无常，那无常就一定是瓶子了，这不对。无常遍于一切瓶子的缘故，所以瓶子一定是无常，这就对了。

(6)译者补充：在毗婆舍那部分，如果不是写“真实有”，只是单纯“实有”的话，是“实质有”的意思。实质有和真实有的内涵，以藏文来讲的话是完全不同的，实质有的藏文音译是“择悦”，真实有的藏文音译是“敦巴尔朱巴”。实质有的正相违是取有，而不是假有；真实有的正相违是假有。所以这一句“引此证于破自性所成实物许假有者”，以藏文正确翻译过来应是“引此证于破自性所成实物许取有者”。说实派的下部论师们，对于色法等如补特伽罗是取有的，但他会说补特伽罗是真实有，不会认为补特伽罗是假有。有这种的差别，我希望你们能够了解。

(7)译者补充：自续派的中观论师难道没有办法通达空性吗？因为没有共相有法，没有办法让他破除自性邪执，那难道自续派的论师就没有通达空性的可能性吗？这是不成问题的。因为如果这个自续中观师透过无自性的解说，反覆地去思惟，先从他的宗义上去改变有自性的承许，而承许无有自

性，但是这种的承许并不代表他已经通达了无有自性。所谓承许的意思，就是他通过反覆的观察思惟，认为有自性的道理没有，而无自性的道理却比较多，或者是有自性的过患较多，而无自性的内涵却无有过患。这样反覆思惟，然后决定主张无有自性。当他宗义改变的时候，其实他已经不是自续师而成为了应成师。既然他的宗义承许了无有自性，所以这时候在量之所成上，他已经承许了能立的这个量是错乱识。这时候在因缘聚合的情况下，如果有另外一位通达空性的应成派中观师说到了“苗有法，应无自性，缘起故”，以这种的比喻加上正因，来破除他的自性邪执的时候，就有办法产生共相有法。如果我们了解到这种的差别，我们可以知道，在属于自续师的情况下，是没有办法破除自性邪执的；惟有自续师舍弃了自续的宗见，而转为了应成的宗见之后，才有办法了解空性。

(8)译者补充：在此所说到的“有事无事”是指有为法和无为法，《广论》里面时常看到“有事”、“事物”、“无事”、“非事物”。“有事”或“事物”一定指有为法；“无事”或“非事物”的法是指无为法。事物，是指具有作用者。在此的作用，是说具有生果的作用。

(9)译者补充：要破除自续以下的实事论师们心中的自性执著，在他们自性执著的承许还未放弃之前，只有透过应成的方式，先让他们暂时舍弃自己的宗义。但并不是说应成派只有以应成的方式去反驳他宗立自宗，应成派也是由正因来树立自宗的。是先以应成的方式去反驳他人的宗义，等他人的宗义改变了，承许为无自性之后，再以正因的方式来破除根本邪执。

(10)译者补充：车和车支互相依赖的关系，如果是自性有，就不需要由施設处去安立而有，不需要因由车支去安立车子或者因由车子而去安立车支。因为自性有，车支就不是因由

意识去安立，也不是因由车子的施設处再加上意识而产生，而是从车支的境上自己产生作用。同样的，為什麼会形成车子，这跟意识毫不相关，跟车子也毫不相关，而是车子本身的境上产生了车子的作用，所以就不需要由车支来安立车子了。如果不需要车支就可以有车子的作用，那麼就像即使没有帐篷，天授还是天授一样。果真如此，那麼车子与车支互相依赖的关系，就像天授现在帐篷里面或者是乳酪和盘子的依赖关系一样，这种依赖方式并非是以施設处去取有施設事般。

(11)译者补充：实质有和取有是不同的。实质有是非常真实的，先要有一个东西可以让我们抓住，然后再来把它取名为我、你、他等。诸实事师说，一切的取有，必须是实质有，他们認為身心為实质有，“我”是取有。

(12)译者补充：所谓的“石女儿”，并不是指从石头中出生的女儿，而是指不可能会生孩子的女人所生的儿子。不可能会生孩子的女人，是石女。因為石女完全没有生育的能力，所以她所生的儿子即石女儿也是不存在的。

回向文

久勤所积福智二资粮，无限宽广如空尽所有。
为导愚痴蔽障慧眼众，我愿速得成就胜者王。
未到彼位生生轮转中，皆得文殊菩萨悲摄受，
值遇显密胜道全次第，无间修习令诸胜者喜。
我所实解殊胜道联要，皆由猛利大悲引方便，
无余灭除众生愚蒙心，长久住持法王圣者教。
诸凡佛陀圣教未被地，或虽已蒙被护复衰微，
心为大悲所感极撼动，显扬如是利乐法眼藏。
佛及佛子清净希有业，圆具所成菩提道次第，
祈赐益求解脱众者心，永护胜者无边大事业。
成办修道广大妙顺缘，及除违缘障碍人非人，

愿我生生世世不远离，诸佛所赞圆满清净道。
若时如理精勤恒修习，最极胜乘道中十法行，
尔时力士不舍常作伴，吉祥大海遍及广十方。

，人以世俗的角度，会认为青色等是谛实有，是真实无误的；但世间人不会安立自己面孔的影像就是自己的脸，因为他知道在世间角度来讲这也是虚妄的。于是，宗喀巴大师反问道：难道世间人的这种差别都可以不理睬吗，你要怎么回复我？

若谓此二，于名言识虽同显现，然影像等由世间识能达为妄，故不立为世间俗谛，青等虽妄，然其为妄由世间识不能证知，故安立为世间俗谛。如彼二境待名言识谛妄应理，如是二心待名言识，是倒非倒亦应正理。若谓待名言识既不颠倒，于名言中错乱相违。若于名言说为错乱，错乱之名言与待何识立不颠倒名言之识，二者是一，则犯相违，然彼二种名言各别，有何相违。谓以正理破除色等有自性体时，非就胜义，须就名言，于此名言识，则诸根识皆是错乱，除此所余，于诸通常名言识则非错乱，故不相违。譬如世间言说中，说几人有及几人无，说云几者，其语虽一，然所有之几与所无之几，不立为同。

他人回答说：在名言当中，虽然无有自性但是会看到有自性的色法，就好比影像虽非是面孔，但是却可以看到像似面孔的影像。你说以世间的角度来讲，我们的确不知道青色有没有自性，但我们却可以知道，镜中反射出来的脸的影像并非是我们的脸。所以由世间的角度可以分正、倒世俗二者，并不是不可分的。也就是说，青色等在名言识可以被安立，那么这个名言识应该是不颠倒识，并非是非识。可是，既然你说名言识不是非识，是不颠倒识，那你又说它是错乱识，这不是犯相违吗？

宗喀巴大师答说：说名言识是不颠倒识和错乱识，如果是从同一个角度来解说，那当然是相违的；但如果是以不同的角度来解释，那就没有相违了。如同之前所说看到色法的眼识，以看到色法的角度来讲它是没有错的，所以我们说不颠倒，而且这也是名言识最主要的一个作用，因为没有颠倒的缘故，所以它是不颠倒识。可是在它的看法上，却产生了错误，这是由理智来知道的，是以不同的角度来解释的。就象我们说世间人，有一些人是存在的，有一些人是不存在的，有一些人拥有某些东西，有一些人却不拥有某些东西。我们要知道存在与不存在的分别是哪些人，拥有与不拥有的东西分别是什么，是站在不同的时间、不同的角度而言的，这样就不相违了。以看自相的角度来讲，我们并非说不颠倒，我们看到自相是错误的，因为自相是不存在的，所以我们称之为错乱。但是我们不说这个识是颠倒识，因为决定是否颠倒识，最主要来看它所执取的境是什么，如果所执取的境是色法，而色法是存在的缘故，那么就没有颠倒。这是从不同的角度去说的，所以这没有矛盾。

又彼错乱是待通常世识，非中观师许彼不错，如云：「唯由世为谛」等，故中观师立彼错乱。然以安立诸虚妄境，亦无相违，若立实境许以乱心而安立者，则成相违。又于名言，许一切法皆如幻化，故于名言皆是虚妄，然立彼等为世俗谛，亦不相违。如云无明障性故世俗，于无明世俗立为谛实，与破诸法有自性时，于彼世俗立为虚妄，二无违故。又说于世俗中现虚妄者非世俗谛，谓以名言量能达虚妄者，非说凡于名言为虚妄者。

另外一个角度，对世间没有接受过空性宗义理论训练的人来讲，会认为看到了自性，认为自性是存在的，经论里面也说到“唯由世为谛”，就是以世间的角度来讲，这种自性的看法是正确的，一般世间的人都会这么认为，但是中观师不会这

样认为。虽然说它是错乱的，可是由这种错乱的识来安立虚妄的境，这并没有相违。就像梦境本身是不符合实际的、是虚妄的，但是看到虚妄为真实的梦本身也是错的，梦识可以安立梦境的存在，这没有相违。如果我们说这个境是非常真实的，但是我们又说这个识是错乱的，那么由这个错乱的识来安立真实的境当然是相违的。如果说境本身是虚妄的，安立的识本身也是虚妄的，那么由虚妄识去安立虚妄境，这就没有错误。又说到这个虚妄境是世俗谛，也没有错误，因为以世俗的角度来讲，它是谛实有、是正确的。在经论里面也说到世俗就是无明障性，就是被无明所污染的缘故而说到了世俗，从无明的角度来讲认为是真的，可是以空正见的角度来讲是假的，这两者是没有相违的。

以名言量能达虚妄者，和于名言中为虚妄者，这两者是不同的。以青色来讲，青色于名言中是虚妄的，青色属于后者而非前者，因为名言量没有办法知道青色是虚妄。所以在世俗中虚妄者非世俗谛的意思，是说到了可以由名言识、名言量知道是虚妄的意思，并不是说在名言当中是虚妄而已。在名言当中虚妄，不一定代表由名言量就可以了解虚妄，就如青色。青色在名言中是虚妄的，因为它所呈现的有自性和所存在的无有自性是不同的，青色并非是真有，所以是虚妄者、欺诳者，是一个幻境；可是青色并没有办法以名言量来了解这是虚妄者，因为唯有理智才能了解青色是虚妄者，没有受过空性观察的世间名言识，是没有办法了解到青色是虚妄的。

如是中观师于名言中，自宗安立生死涅槃众多建立，及于名言破实事师所乐不共妄计诸义。此诸道理极难通达，故能无倒通达二谛建立者，绝无或有。谓于世俗破实事师所许诸法，须以正理观察而破，然自于世俗许生灭等，亦作是念，具观慧者许与不许，是由有无能立，能立复待随正理行。次

以正理正观察时，见自所许诸世俗法，与实事师遍计所执，若正理害二俱妨害，若不妨害二俱不害。次见大自在天及自性等，于名言中若许为无，则自色等亦须许无，若于名言许色等有，则自在等亦须许有，二者相等。故觉自宗任于何法此是此非皆不可说，恃为获得中观真实。又有随顺如此误解，住无所取，便为修习清净正见尤为众多。诸如此类，非是智者所爱正论，由未了知如前所说正理所破，遂以破除自性正理破坏一切名言建立。是执正见与诸邪见，错则俱错，不错则俱不错，大邪见故。故如此类虽长时修，非但不能略近正见，反渐遥远，由与自宗缘起正道，可许一切生死涅槃缘起建立，极相违故。

因此，中观师于名言上建立了生死轮回、涅槃等世俗谛和众多的名言相，同时却能在名言上破除了实事师所欢喜的不共妄计诸义—自性，也就是说在名言上破除自性的同时，却又能够建立诸法的存在。虽然没有说到诸法可以自己产生自己的性质，但是却说到了诸法依由缘起反而更应该存在的道理。而且，这种存在的道理、存在的作用，是在名言安立的情况下产生的。能够通达这种道理的，“绝无或有”。“绝无或有”是藏文直接翻译过来的，意思是指仅有可能，有可能而已，不是完全没有。

许多没有通达中观而自称是中观论师的人认为，要破除实事师的自性，必须依由正理的观察，因为正理看不到自性，所以就破除了自性；同样的道理，在观察瓶子、柱子等世俗谛的时候，因为看不到世俗谛，所以就破除了世俗谛。他们认为，有智者所主张的内容应随着正理而说，正理能立就存在，正理不能立就不存在。因为正理找不到自性，所以就破除自性；同样，正理也找不到世俗谛，也就破除了世俗谛。正理如果不破除自性，自性就不会被破除；正理如果不破除世俗谛，世俗谛也不会被破除。所以自性被害，世俗谛也要

跟着被害；世俗谛不被害，自性也跟着不被害。比如我们去寻找大自在天造物主，却找不到。在观察大自在天是否存在的时候，因为找不到的缘故，而否定了大自在天的存在。同样的道理，观察世俗谛，也找不到，所以就一起破除。他们认为如果有自性，世俗谛才会成立，如果自性被正理所破除，世俗谛也会跟着被破除。应此，错解中观宗的人认为没有办法说它是完全存在的，因为被正理所破除；也没有办法否定，因为佛说这会堕落于断边。于是，就把诸法变成“此是此非皆不可说”的状态和性质，会产生这种“什么都不可说”的误解，而且还会傲慢地将它执为是清净的中观正见，是在修习空性。这种观点并不是佛陀所欢喜的正道，如果把破除自性当作是破除一切，二谛就没有办法同时建立。因为持这种说法的人特别多的缘故，所以在此特地作了详细的说明。

《入中论》云：「无知睡扰诸外道，如其遍计妄计我，幻阳焰等诸遍计，此于世间亦非有。」此说外道不共欲乐及如前引自部实事诸师不共欲乐诸遍计执，于自世俗亦说非有，此义当释。此于名言许有许无，为从何门而安立耶，谓若有一于名言识是所共许，如所许义，余名言量无能违害，及能如理观察真实或有无自性，以此正理亦无违害，则于名言许彼为有，与此相违，即许为无。

“外道不共欲乐”就是外道所主张的不共内义，像是造物主大自在天王。共主相的自性，以及实事师认为的诸法有自性等，在名言上都是不存在的。宗喀巴大师针对这个内涵，作了更详细的解说。

通常我们看到事物的存在，不会觉得是意识取有的缘故而存在的，换句话说，这一法存在的力量(或说重量)并非是靠意识、名言的安立，而是觉得境上本身就具有存在的重量，跟意识毫无关系。宗喀巴大师对此作了破斥，境的存在与否，

或是境的存在重量，绝对不是来自于境。那么有和无的界限在哪里呢？有须具足三个条件，都与意识有关。一是“于名言识是所共许”，就是世间共许；二是“余名言量无能违害”，对于这个世间共许的内涵，没有另外的名言识来违害；三是“能如理观察真实或有无自性”，就是不被胜义识或理智所违害。世俗谛或名言上有和无的定义，就是以这三者为边界或准绳的。世间共许、不被名言识所害、不被胜义识所害都具足了，此法就存在了；如果三者中有一者不具，此法就不存在。

其名言识，谓任于何法，唯如所显随顺而转，不更观察其所现义，为唯于心如是现耶抑为彼义实如是耶，名不思择真实义识，非是一切全无观察。此唯如世间共许，或如名言识显现而转，非观真理为何而随转故，亦名世许。故如此识遍于宗派，变未变心一切皆有。任于谁身，皆名世许或名无观察识。莫执唯于世间常人未以宗派变心者乃有，即由宗派已变心者，虽有众多有观察识，谓观唯如名言许耶抑于真实如是住耶，然非彼一切识，皆是观察实理之识。

世间共许，就是被名言识所共许。首先要先了解到什么是名言识？名言识是随诸法呈现的所露之相而转的识，它并不会去观察这个境到底是不是有自性、是否真实存在，不会观察思择这是由心看到的相还是境上真实的存在。当然，它虽然没有这方面的观察作用，但并非完全没有观察。观察有很多种，比如作这里有没有黄金的思惟，这也是观察。但名言识并不观察有没有自性、是否真实，不会去针对诸法存在的究竟性作观察。

被名言识认定了的存在，由名言识去执取它，就叫做世间共许。这里的“世间”就是指名言识。“共许”的意思，是由这个名言识于境显现而转，是由非观真理的意识所转，无论有没有宗义思想的人，都具有这种名言识。“于宗派变未变心”，是

指接受或没有接受过宗派或宗义思想训练的人，接受的叫宗派变心者，没有接受的叫宗派未变心者。我们不要认为名言识好象是未由宗派而变心的人才拥有，即使是由宗派已变心者，也有许多的观察识是属于名言识的。并非一切的观察识都是观察法有没有真实性或此法究竟性的，不一定。

故问何为世共许，非是唯问离诸宗派世间老人，即可观察五蕴身中无观察识，如何而转。言于彼识共许，谓所显现或所领纳设名言处。又诸业果及地道等，虽于庸俗未能遍许，然由听闻及领纳等，缘彼境时，于诸通常不观实理之识，亦能显现，故无世间不许之过。

什么叫名言识？不是去问远离世间宗派的非常有经验和学问的老人，而是看正在辩论的立者即答者和敌者即问者二人，辩论时有没有辩论到自性、真实性，如果他们所观察的都与胜义谛无关，那这种的辩论都属于无观察识。（3）从这点，我们可以知道什么是名言识。有观察识和无观察识，要看情况来作解说，这里的无观察识、名言识是指没有观察胜义的内涵，并不是说它本身没有观察的作用。这个，我们要分清楚。由名言识共许的最主要的内涵，是被名言识所显现或由名言识所领纳即感受或感触的境，我们叫做名言处或名言有，这是所取。能取的，叫做名言识。什么叫世间共许？共许的意思就是被名言识所转、所持有或者所感受得到。唯有佛和大地菩萨才能够知道很细微的业果和初地、二地等的道地功德，虽然凡庸的凡夫并不能够知道，但是可以透过听闻来了解，这种了解的意识并不是观察真实、观察自性的理智，所以非常细微的业果和道地等也是世间共许的。因为领纳、执取或者是显现的名言识是世间识，并非是观察自性和真实的理智，所以没有世间不许之过。

余名言量所违害者，譬如于绳妄执为蛇及于阳焰妄执为水，虽是未观实理识所执取，然彼所取义，由名言量而能违害，故于名言亦无彼等。

什么是不被余名言识所损害？如果把草绳看作是蛇，那么就会被其他的名言识所损害。其他的名言识，可以来自于自己，也可以来自于其他人。比如在光线很暗的情况下，把草绳看成了蛇。可是，当第二天光线具足的时候再去看，发现原来是条绳子而不是蛇。原先把绳视成蛇的名言识，就被了解真相的名言识所损害了，这个余名言识来自于自方。如果自己虽然把绳看成了蛇，可是有人告知我们，那不是蛇而是绳子。透过第三者的讲述，去违害之前自己把绳看成了蛇的名言识，这个余名言识来自于他方。又如把阳焰妄执为水的违害，并非理智所取，阳焰不是水的名言识本身并没有观察有没有自性，但是透过阳焰非水的名言识，可以来断除阳焰是水的妄执。所以阳焰为水，是可以被名言识所损害的。

如理观察有无自性之正理无违害者，谓于名言所立诸义，虽名言量之所成立，然正观察有无自性正理之识，于一切种定须无害。若由彼理之所成立，是由自性成立为有，则违名言之义。故无妄执理智无害与彼所成二事为一，说于名言，从诸善恶感生苦乐与自在自性造生若乐，是则俱是，非则俱非，邪分别处。自在自性造生苦乐与善不善感生苦乐，二虽俱非观察有无自性正理之所成立，然以正理违不违害，于一切种不平等故。

不被胜义识所损害是什么意思呢？像瓶子、柱子、生灭、轮回等这些内容，并非由胜义量所成立，而是由名言量来成立的，但这不代表说会被正观察有无自性的理智所损害。理智虽然没有去成立世俗谛的存在，但不代表理智否定了世俗谛的存在，这一点要分清楚。但是，如果这一法存在，得有一个先决条件，就是不被胜义识所损害。因为只要被胜义识损

害，被任何一个正量所否定，就代表说这一法是不存在的。被正量、理智所否定，就是不存在。不被理智所否定，不代表就被理智所损害，这之间是有差别的。比如以执瓶的眼识来讲，执瓶的眼识不会看到柱子，但不代表说执瓶的眼识否定了柱子的存在。同样的道理，理智虽然看不到世俗谛，无法成立世俗谛，因为成立世俗谛的量是名言量，可是并不代表理智损害或否定了世俗谛。

观察有没有自性之后，如果被堪忍，就是有自性。如果理智成立了自性的存在，那么自性就应该是有的，要有也是名言上的有。自性如果是在名言上存在，那么就会与中观应成派所说的在名言上没有自性的内涵是相违的。

不被理智违害和被理智所认可，这是不同的。不被理智违害，不一定代表被理智所认可，如果把这二者视为一，就会产生很多的麻烦。不被正理所成立，不代表被正理所违害，像是善因感得善果、恶因感得恶果等，这既不是由理智所成立的，也不是被理智所违害的。同样的，不被理智所成立，也不代表不被正理所违害，像是由造物主自在天王去创造苦乐之因，或者说是由共主相的自性因去形成了苦因、乐因等，虽然并非是由理智所成立，可是观察之后并没有找到共主自性，所以这是被理智所违害的。所以不被正理所成立，不一定被正理所违害，也不一定不被正理所不违害。这一种的区别，我们要分清楚。

又自他部诸实事师，不共欲乐遍计无时分方分之能取所取，及神我自性大自在等，彼师立时，是以道理已观自性是否如是，次自亦谓是由如是观察正理，已得彼义而后安立。故于彼义，以余观察有无自性正理观察，亦应受许，以许彼义是堪正理所观察故。如是观时，若不能堪无垢正理观察重担，故彼非是正理所得，即便遮遣，以彼若有，须此正理所获得故。色声等者，唯于无内外乱缘所损名言诸识，如其共许而

为安立。非观彼等唯名言耶，亦实义如是耶，由彼观察获得自性，然后乃许。故于彼等，不可以观察有无自性之理而为观察，以未许彼义堪忍正理观察故。等如有人，说此是羊，不可观察是马是象。又于世间，虽是无始共许之义，若理所害则于名言亦定非有，如由无明于诸法上增益自性，及萨迦耶见执有自性我及我所，及执昨日山为今日山等诸境界，故非世间所许一切，中观诸师便于世俗而遍受许。

实事师的不共主张，是遍计执取有无时分、无方分。所谓无时分，认为意识由续流组成，是由不同时间段的前端接后端而产生，而当我们去仔细解剖前端、后端的时候，实事师们认为有一个究竟点是无法再解剖下去的，这个究竟点就叫做无时分。同样的，当我们去解剖一个色法时，实事师们认为解剖到一个最究竟点的时候，就没有办法再继续解剖下去了，这个无法分割的色法就叫做无方分。由无时分、无方分说到了能取、所取，说到了造物主大自在天及共主相等的主张，都是因为安立了有自性的概念。实事师们觉得一定要找到一个最究竟、最真实的基础，才来说到上述种种的观念。这个跟我们安立瓶、柱是不一样的，我们安立瓶、柱，只是很简单地因为眼睛看到了瓶子和柱子，所以安立瓶、柱。可是实事师去安立这些肉眼看不到的无时分、无方分、造物主大自在天及共主相自性等内容时，需要透过深思熟虑，由长时间的思考，他们认定一定要抓到一个真实的根本、一个最究竟坚固的基础—自性，这才来安立或主张自己的这些观点。

实事师们由自性的角度而来主张的这些论点，是可以被正理所破坏的，用观察自性是否存在的理智破除了自性之后，就可以破除上述这些种种的谬论。透过正理的观察，自性不能被正理所堪忍，所以不能被正理所成立，而且被正理所遮遣，被正理所害。为什么呢？如果无时分、无方分等是存在

的，那就必须被正理所认定。就像如果我们眼前正有一只大象，那就应该会被我们的肉眼所看到一样，如此才能安立大象是存在的。如果我们的肉眼看不到大象，我们就可以用肉眼看不到为由，来破斥大象的存在。但是如果在很远之处确实有大象，我们不需要用肉眼来看到就能够确知是有大象，那我们不能因为自己眼睛没有看到大象，就否认大象的存在。同样的道理，如果这个东西是存在的，而且它的存在须被理智所看到，但理智却看不到，这就叫做被理智所破坏。如果这个东西的存在，不一定要被理智所看到，这时候理智看不到，就不叫做被理智所破坏。如果自性存在，观察自性是否存在的理智应该会看到自性才对，可是因为看不到的缘故，自性就被破坏了。但这不代表说，理智看不到的都要被理智所破坏，像世俗谛等。

色、声等世俗谛的内涵，不一定要被理智成立之后才存在。它们要成立非常简单，只要没有内外损害的因缘，以正确的眼识、耳识看到色、听到声，就可以成立其存在。既然色、声等的存在不一定要被理智所成立，那我们就应该说，因为理智没有看到色、声等，它们就是不存在的。因为色、声等的存在，与理智有没有看到毫无关系。怎么可以用毫无相关的例子，去说某一法的存在与否呢？就像我们说羊是有的，但是有一个人却说因为没有马、象的缘故，所以羊是没有的，这样毫无相关的理由是不成立的。同样的，瓶、柱等色法的存在，不是依靠有没有瓶、柱等色法的自性，而来成立存在。色、声的成立，只要单纯地透过没有内外错乱的因缘，由正确的根识看到、听到就可以，并不需要透过长时间的观察来成立。

虽然是无始以来看到或执取为有自性，可是因由理智所伤害的缘故，所以名言当中也无有自性，中观师也不是把世间认许的所有一切都安立为有的。

又色声等，于名言中与诸外道妄执假立有无不同之理，有说前者，一切世间皆可共许，后唯邪宗乃称说故。此未能判别，若不尔者，于名言中应无如幻色等，应有自性所成，此过繁多。《六十正理论释》云：「又颠倒者，谓执乐等，虽于世俗诸法亦非住彼性故。不颠倒者，谓执苦等，于世俗中诸法容有彼体性故。」此说常恒等四，虽于世间共同称许，然执是为彼虽于世俗亦说为倒，无常等四，虽于世间未遍称许，然执是彼则不颠倒。如是执蕴为无常等之分别，虽于现境有所错乱，然于执境无量能害，故名不倒或不错乱。诸根之识，于现境错乱，又无所余无错乱分，故不名无错乱。又诸根识，于所显现错乱虽同，然如所显义，就世间有无，则现影像等之根识，是邪世俗。除此诸余无损根识，是正世俗。又诸分别执蕴常等之境名言中无，故可破除。然执无常等之境名言中有，故非正理所能破除。

有人认为，什么叫做于名言中存在？就是世间共许；什么是“诸外道妄执假立”？是唯有邪宗乃称说。说到这种的差别。宗喀巴大师在此反驳说：名言上的存不存在，不是以世间有没有共许来认定的。如果把世间共许作为名言上存在的依据，那么自性就应该是存在的。

“执蕴为无常等之分别”，这一句是说执取蕴体(即身心)为无常的分别心。这里的分别和无分别，是指现量和比量之间的差异。为什么叫做分别心呢？之前我们曾经谈到过，用义共相去看诸法的时候，是透过影像去分别取有某一法的特征，这叫做分别心、分别执，不是指远离爱恨亲疏的那种分别心。通达空性的比量也是分别心，因为它是透过空性的义共相去执取空性的，跟现量不同。因由透过空性的义共相去看空性的缘故，这个分别心——即证空的比量会把空性看作是有自性，所以它所看到的所见境(即现境)会有错乱。可是以执取境这个角度来说，因为它是执取空性为境，所以并没有错。就

像执瓶的分别执，去看瓶子的时候，看像上错误了，因为它会把瓶子的义共相看作是瓶子，但实际上瓶子的义共相并非是瓶子，所以现境上有错。但是在执境上没有错，因为它主要是执取瓶子本身而非执取瓶子的自性，而瓶子是存在的。

“诸根之识，于现境错乱”，最主要是指倒世俗的现识，而不是说一切的根识都是错的。比如我们照镜子的时候，镜中反映出的脸的形像，这种把影像视为脸的根识或者是看到了两个月亮、蓝色雪山的根识，不只是现境错乱，就连执镜上也是错乱的，所以叫做错乱识或颠倒识。这一类的根识都属于邪世俗，并非正世俗。所以即使是名言识，其中有一类是错误的，有一类则是正确的，这一点我们要分清楚。

又于胜义，或由自性所成常等四法，而非是有，如是于彼二中，无常等四亦是非有，故看待真实，执有彼八，全无是倒非倒之别。故密意说「随行色常、无常、苦、乐、有我、无我皆行于相。」

在观察诸法存在的究竟性或胜义时，找不到任何法，无论是常法还是无常法。在观察究竟性的当下，没有所谓的正、倒世俗的差别，这时唯有胜义谛，一切的诸法都没有办法看到。如果是观察空性本身，所观的空依有法的空性也是看不到的，但是破自性空的空性可以被看到。比如去观察瓶子是如何存在的时候，去观察瓶子是否有真实性的胜义谛的时候，是看不到瓶子的，但是最后会看到瓶子的空性，因为完全遮挡了自性的缘故。当完全遮挡了自性时，就看到了空性。同样的道理，去观察空性本身是否有自性时，这个空依有法的空性是看不到的，可是却看到了空空，因为空性上的自性被遮挡了。所以于胜义当中看不到任何的诸法，因为去寻找诸法的自性是否存在的时候，找不到；唯一能够被看到的，就是破除自性的那个遮分，那个当下即是空性本身。

若谓若以正理，破于诸法增益自性无明之执，而不破坏名言诸义，二者相违。《入中论》云：「痴覆自性故世俗，由此伪法现谛实，佛说彼是世俗谛。」此说由无明增上安立色等为世俗谛故。答曰：无过。立色声等为世俗谛之谛，是由意乐增上为谛。此意须是谛执，故于增益自性无明而为谛。故于已断染污无明二阿罗汉及八地以上诸菩萨前，所现诸法唯虚伪性非谛实性，以无谛实增上慢故。论说于诸无实执者，唯现世俗，其理即此。故色声等，虽由无明立为谛实，然非由无明立色声等，譬于执绳为蛇之邪识，虽绳为蛇，然绳非由彼邪识安立。其能安立色声等之心，谓无损害眼等六识。故此所立义名言中有，非是正理所能破除，其无明所执，虽于世俗亦非有，以此是于诸法增益自性，如此自性，虽于名言亦定无故。是故正理虽于名言亦能破除，假若正理不能破此，则于名言不能成立诸法如幻。又于愚痴所增自性，次更增益爱非爱等诸差别相起贪瞋等，故以正理亦能破坏贪等行相。如《四百论释》云：「贪等唯于痴所遍计诸法自性，而更增益爱非爱等差别而转，故非异痴而转，必依于痴，痴最胜故。」此诸烦恼，虽是无始俱生而转，然彼行相正理能破，故彼所着境，名言亦无。是故俱生心有二境，谓以正理能不能破。其能安立此色声等诸名言量俱生之境，名言中有，非以正理所能破除。如是佛护论师及月称论师宗中，虽于名言亦破自性，故名言诸义极难安立。若未善知安立彼等离诸妨难，则于行品不能善得定解，现见多成毁谤恶见，故具慧者，应当善巧此宗安立世俗之理，恐繁不说。

在此又有一派说：如果透过理智破除了自性的执着，可是这个理智却不破坏名言上的世俗谛，这是相违的。因为《入中论》中有说到：“痴覆自性故世俗，由此伪法现谛实，佛说彼是世俗谛。”就是说由无明增上而来安立了世俗谛，既然理智

破除了安立世俗谛的无明，那就没有任何一法可以安立世俗谛了，所以世俗谛也跟着一起被破除了。

宗喀巴大师说：世俗谛之所以被称作谛，“谛”是真谛，是因为以无明的角度去看法的时候，会看得非常真实，故称世俗谛。然而世俗谛并非是真的真谛，所以世俗谛的谛执就是指无明。完全断除了烦恼障的二阿罗汉及八地以上诸菩萨，他们去看世俗谛时就会看到世俗法皆是虚妄，并非是真的谛实有。所以论里说只现世俗而不现世俗谛，有这样的差别，道理就是如此。可是世俗的真谛部分虽然是由无明来安立的，但是世俗法本身却绝非是由无明来安立的。比如，把绳视为蛇的邪见会安立绳为蛇，这没有错；可是我们很明显地可以知道，把绳视为蛇的邪执没有办法安立绳子，绳是由正量来安立的，因为绳子是存在的，并不是由邪执来安立的。同样的道理，世俗为谛的安立，是由无明邪执来安立的，可是世俗法本身并不是由无明来安立的。所以，名言的存在是因为有正量证明了它的存在，没有任何的正量可以否定它的存在，理智是没有办法破除的。而由无明所执着的自性，在名言当中是不存在的，因为可以由理智来破除。如果理智没有办法破除自性，那么在名言当中就没有办法安立世俗谛。因为诸法本身没有自性，如同梦、幻、泡、影一般，可是因由愚痴而执为自性的缘故，所以才会产生贪、嗔。当我们破除了自性执着的时候，其实就等于断除了一切由自性执着所产生的烦恼。一切的烦恼，虽然无始以来就非常自然而然地产生，可是因为这种烦恼所看到的自性相在名言上并没有的缘故，所以可以由正理破除。

我们一般人认为自然所产生的、本来就有的意识即俱生心，可以分正确的和错误的两种：自性执着虽然是自然产生的，但它是错误的，可以由理智或正理来破除；然而像是安立色、声等的俱生心，却是不可以由理智或正理来破除的，这

个我们要分清楚。在破除自性的时候，很容易会把这一法的存在也一起破掉，分不清楚破除存在和存在的自性这两者，是非常危险的。我们一定要知道，在破除自性安立空性的时候，绝对不能把名言有存在的部分一起破掉，那样就等于是谤法，会堕落于断见。在安立空性的时候，更应当要善巧地来安立世俗之理，这是我们要去注意的地方。

第三观察是否四句所生而为破除，显不能破。由破自、他、俱、无因生，若能破生，则四句生虽于名言此宗说无，故于破生不须简别。若不能破，则破四生亦不能破胜义之生。前说非许，当答后难。若许胜义之生，须许堪忍观真实性正理观察。尔时须以正理观察自他等四从何句生，由许胜义生，故定须许四句随一观察。若仅受许依此因缘有此生起，未许实生。未许彼故，云何能以观真实之理，观从自他等何者而生，以不须许堪忍正理所观察故。又依缘生，即能破除四句之生，《入中论》云：「诸法依缘起，非分别能观，故此缘起理，断诸恶见网。」故月称论师，许依缘生破四句生，汝若许不从四句生则全无生，故违月称所许而说。又彼论云：

「无因自在等，及从自他俱，非能生诸法，是故依缘生。」如汝则成自语相违，故依缘而生之缘起，永离四边。莫更问云：离四边者为四何边，此等亦是未分无生自性无生二者差别而成过失。云何论说「真实时若理，观从自他生，非理以此理，名言亦非理。」此显若许自相之生或实有生，则于名言由彼正理亦能破除，然非破生。即彼论结合文云：「若谓染净之因须实体生，此说唯余言说存在，何以故，真实时等。」广引彼颂，其释又云：「故自相生，于二谛中皆悉非有，虽非乐欲，亦当受许。」故自性生是胜义生，若此许者虽名言许，如彼胜义生而当破除。是此论师所许胜处，故于名言亦不应许有自性生。

所谓的“四句”，就是自生、他生、自他二俱而生、无因而生。他方认为：因由破自生、破他生、破自他二俱而生、破无因而生的缘故，生也一起被破除。如果是这样，四句生在应成派名言上也是没有的，所以在破除生的时候不需要加胜义简别。自续派不认同在名言上破四生，尤其是他生的部分，自续派认为果是由他生的，因为果是由因而生，而因并非果，所以果由他生。可是龙树菩萨说了四生的道理，所以自续派就多加了“果不从胜义他生”的简别，而来作区别。可是此宗并不这样说，此宗认为，因为在名言上破除生的时候不需要加简别，所以在名言上没有四生，名言上生是不存在的。如果要生就一定是自生、他生、自他二俱而生、无因而生，除此以外没有其他的生法。因为没有四生，这四种生法都被破除了，所以生也就一并都被破除了；如果破除了四生之后，生不能破的话，那么即使我们破了四生，又怎么能够破胜义之生呢？

宗喀巴大师回答说：破除了四生，不代表破了生。至于后面的问，破除了四生之后，不只不会破生，更可以破除胜义之生。如果生性是真实存在的，当用理智观察如何生时，应该可以被理智所堪忍才对。既然是真实生，那么我们就可以透过生的四种(也叫四边或四句)的角度来观察，除了这四种生法就没有其他生可选择的了。如果只是因缘而生，并非真实而生的话，它就不需要从境上去寻找到它的存在，因为一切的存在是名识安立的情况下就满足了的，所以根本就不需要跨越名识的范围，而去寻找它是如何生的了。在唯名唯识安立的情况下而存在的生不是真实生，所以就根本不需要承受理智的观察。这就是为什么由因缘生，而能破除四句之生，却又能保留生存在的原因。因为它是因缘和合而有的，所以是完全由意识共许的情况下而产生的，所以生是存在的。这种存在的方式，是唯名识安立的情况下而感到满足的生，不

应该再去寻找从四边的哪一边而生，这是没有道理的。所以如果了解了因缘而生，不只不会破除生，于此同时也能够破除四句之生。

《入中论》云：「如石女儿自体生，真实中无世非有，如是诸法由自性，世间真实皆不生。」若执自性无生或无生性谓全无生，反难缘生与无性生二者相违，呵为无耳无心。说无性生，未闻所说自性，妄执无生意谓无耳，及说自性未解其义，意谓无心。如《六十正理论》云：「缘生即无生，胜见真实说。」其释中云：「若见缘起诸法自性皆不可得，以依缘生者，即如影像，无性生故。若谓既依缘生岂非是生，云何说彼无生，若云无生则不应说是依缘生，故此非理互相违故。噫唏呜呼无心无耳，亦相攻难，此实令我极为难处。若时我说依缘生法，即如影像自性无生，尔时岂有可攻难处。」故应珍重判彼差别。《无热恼请问经》云：「若从缘生即无生，于彼非有生自性，若法仗缘说彼空，若了知空不放逸。」初句说言「缘生即无生」，第二句显示无生之理云：「于彼非有生自性。」是于所破加简别，言谓无性生。颇见一类，闻彼诸句未解彼理，专相违说「生即无生，依即无依」，狂言愈大，知见愈高。《明显句论》引《楞伽经》云：「大慧，无自性生，我密意说一切法无生。」此说极显。又破生等应不应加胜义简别，义虽已答，然分别答至下当说。如果把自性无生或无生性诠释为不生，由此而来反驳缘生与无性生二者完全相违，在论典里面被呵斥为无耳或无心，因为他没有通达无自性和生、无生之间的差异，妄执无自性生叫做无生。缘生与无性生二者并非相违，有一些人不了解经里面所说的道理，完全依照词面去解释缘生就是无生，所以就把生认为是没有生，把依当作没有依。这种的解说，完全不了解世尊的密意，是一种狂言。因为佛自己都说了：我所

谓的诸法无生，是缘无自性的密意而说诸法无生的。所以要多加“无有自性生”的胜义简别。简别，就是多加字来诠释的意思。不应该很单纯地就词面上说“无生”，而应多加“无有自性生”简别。无有自性生的胜义简别我们确定了，更详细的内涵后面还会讲到。

此等皆是，显示彼一切能破，皆不能破无自性中因果建立。似能破中最究竟者，谓自破他如何观察，即彼诸过于自能破无余遍转。汝等所立，即似能破最究竟者，以破他宗观察正理害不害等皆被遮回，其能破理成所破故。若谓汝许有色等，故于彼等此观察转，我等无宗故，彼观察不能转入。此答不能断彼诸过，于应成派及自续派，何决择时兹当宣说。

因为说实派把色法的存在和色法自性的存在，视为是一，当说到色法存在的时候就认为是色法自性的存在，所以会有上述种种的过失。可是自宗不认为自性的存在和存在为一体，它们是分开的，所以自宗就没有这种过失。至于更详细的解释，宗喀巴大师将会在下面解说应成派和自续派时详说。

第四破除有事无事四句无能妨害。若谓中观诸教典中，破一切事，或破自性有无二俱二非四句无不摄法，故以正理能破一切。此如前说事有二种，若以自性所成之事，随于二谛许何谛有皆当破除，能作用事于名言中非能破除。又无事中，若于无为许由自性所成无事，如此无事亦当破除，如是之有事无事二俱当破，有自性之俱非亦当破除。故一切破四句之理，皆当如是知。若未能加如此简别而破四句，破除有事及无事时，作是破云「俱非彼二」，次又破云「亦非非二」，是自许相违。虽知如是而云无过，强抵赖者，我等不与疯狂共诤。

这里的“四句”是哪四句呢？如果诸法有自性，一定是自性的有事、自性的无事、自性的有事无事两者皆是、自性的有事无事两者皆非。这里的有事、无事，是指具有能力者及非具

有能力者。这里的能力(或作用), 是指能够生果的能力(或作用)。有生果的能力, 叫做有事或事物; 没有生果的能力, 就是无事物或非事物。有事、无事也就是有为法和无为法的意思。如果诸法有自性, 要么就是有自性的有为法、要么就是有自性的无为法, 要么是两者皆是、要么就是两者皆非。除了这四边, 不存在第五句, 一定被这四句所摄。如果破除了这四句的自性, 那我们就能够破除自性的存在。

破除四句, 是说到破除自性的有事、自性的无事, 两者皆是的自性和两者皆非的自性都是要破除的, 而并不是破除名言上的有事等。因为这里说到自性若存在的话, 就一定是自性的有事、自性的无事、两者皆是或两者皆非。因为这四边都不存在, 所以就无有自性。并不是说没有有事、没有无事, 不是这个意思。如果只是单纯地说破除四句, 并没有多加自性简别的话, 就会产生很多矛盾。某个有法, 它是有事? 无事? 两者皆是? 还是两者皆非呢? 我们要怎么来回答? 如果这四个都反对, 否定了有事就成立了无事。既然如此, 你又怎么破除无事呢? 否定了无事, 其实就等于成立了有事。两者皆是, 应该既是有事又是无事才对, 怎么能说是两者皆非呢? 所以不加自性简别, 就会有自相矛盾的问题出现。如果你还是一定要坚持自己的错误宗见, 那我不与你这种狂者争论了。

复次破蕴自性之体, 或破其我便发智慧, 了无自性或了无我。

破除了自性的当下, 就会了解到无有自性。就像在某法上破除了一个属常的性质, 自然就可以了解到无常。同样的道理, 我们在某法上破除了它自性的性质之后, 马上就能够知道原来这是无有自性。

若复破慧无自性境，是为破坏中观正见，由破能达诸法无性智慧境故。若许双破有无自性，应问彼云，决定诸蕴无自性慧，其境无性如何能破，应当宣说。若谓《中论》云：「若少有非空，亦当有少空，若无少不空，空亦云何有。」全无不空故，无自性空亦非有。此中空不空者，谓有自性空与不空，全论前后一切皆然。故性不空即是有性。若谓无少自性无性之空亦非有者，更有何事尤为可笑。

可是，如果再去破除这个已了解无我或无自性的内涵，那就等于破除了中观正见，即等于破除了通达诸法无自性的智慧。所以，宗喀巴大师反问道：如果认为自性和无自性两者都要破除的话，那要怎么破呢？他派引用《中论》说，因为一切都是空性，所以空也就没有了，空也不应该存在才对。宗喀巴大师反驳说：《中论》中所说的空性是指自性空，而不是否定了它的存在。空与不空，要加自性的简别。如果自性不被否认，那就是有自性；如果自性被否认，那就应该是无自性。可是，在否认自性的同时，却又去说无自性不存在，那就没有什么比这更可笑的了。因为存在就只有有和无这两边而已，如果两者都不是的话，那是什么呢？

如于苗芽执无自性时，此决定解唯于苗芽执性非有，俱不执云，其无自性为有为无，应当闭目向内观之极易明了。由是因缘，于无自性不可执有，为遣更执无性为有，故以正理破有空性。纵使应理，然亦唯是更以余心，破除另执无性为有觉心之境，若破通达苗芽无性智慧之境极不应理。我等破除苗芽自性，便决定解自性非有，次由余心纵执无性是有，然所执境亦非正理所破。若许空性是有自性，则当破除。

当我们去执取苗无有自性的时候，只是很单纯地认为苗无有自性，而去破除自性。不会去想苗的自性到底有没有，是有？还是没有？还是两者皆非呢？不会这样去想的，只会很单纯地去想苗无有自性。如果我们自己仔细地去想一想，我

们的意识是如何执取境的，就可以马上知道了。所以，破除自性不是指把自性和无自性两者都一起破除，而是在破除自性的那个当下，就证得了无有自性，这叫做空性。如果再去破除这个空性的话，那就没有任何意义了。不应该把破除自性的空性，再次地想成有没有自性，把空性执为有自性，这是无可救药的邪见。空性如果有自性，是可以被正理所破除的，如果去寻找空性的假义的话，是找不到的，所以空性本身也是无有自性的。

透过空性无有自性、是自性空的正见智慧，能破除空性为自性有的执着。但是，空性也无有自性的智慧，是没有办法破除苗无性智慧的所执境的。苗芽无有自性的智慧，没有办法透过苗空性的无自性的智慧来破除。苗之空性也无自性的智慧，能够破除苗之空性有自性的执着。所以苗之空性有自性的执着被破除的时候，苗之空性智慧的内涵不会被一起破除。

尔于无自性，云何能起有自性执，谓缘苗芽无自性时，虽不执苗有自性，然能起执苗之无性是有自性。如于无瓶，虽不执谓瓶实是有，然能执谓无瓶是实。由是若说，以无少许非自性空，故芽无性空亦无自性，是为正因。《四百论释》说，是破有性之空，如云：「若所说空少有自性，是则诸法亦当有性。」为显非有，故说颂言，「若无不空者，空复从何生，如无余所治，能治云何起。」不尔若破无性之空，则无无性。若尔则当有自性体，于一切种性不可破。如《回诤论》云：「若即无自性，能遣无自性，遮无自性已，即成有自性。」《自释》亦云：「如云莫言即言遮言，如是若以无自性语遣法无性其喻应理。然此唯以无自性语，破诸法性，若无性言即能遣除诸法无性，破无性故诸法有性，有自性故即非是空。」此说极显。故前所引《中观论》云：「空亦云何有」，其后又云：「诸佛说空性，为出一切见，若复见于

空，说彼无可治。」此说见于空者，非说凡见自性为空，是说于性空之空执为谛实或见为实事。《佛护论》云：「若执诸法有性为彼说空，谓由缘起因缘增上假名有事，非是诸事实有自性，由显诸法自性空故，能遣彼执。若有于空执为实事，谁亦不能破除其执，譬如说云，悉无所有，若复乞云，其无所有愿当惠施，何能令彼了解为无。」及喻显说。

如果光是讲空性是否存在的话，它是存在的，是不能被破除的。因为破除了自性之后，就是无有自性了，无有自性是存在的，是可以被正量所了解的。可是如果认为无有自性的空性是有自性的，那就要被破除了。所以有人问道：你已经破除了自性，怎么会再次地把空性执为有自性呢？宗喀巴大师答说：了解了苗芽无自性的时候，虽然不会执着苗芽是有自性的，可是对于苗破除了自性之后的无自性的性质，因为存在的，所以又会执取为有自性。好比在讲到“没有瓶子”的时候，我们在知道没有瓶子的那个当下，不会认为瓶子是真实有的，但有可能会觉得没有瓶子它本身是真实的，把空性再次执为有自性的邪执，就是这样产生的。所以佛会说到许多空空的道理，空性本身也是无有自性的。

若不尔者，喻则不合，犹如有一向他乞财，说无财时，若作是念，此人无财，此执非过。若于无财反执为财，尔时不能令知无财。若问诸法有无自性，告曰无性，若执无性，说者实欲令起是解，彼岂是过。然于无性反执有性，是为过失。若依汝意说，无财时执为无财，亦当被破，故依我说最为端严。《明显句论》云：「于空执事」非是破空，故唯见空，亦非有过。故《般若摄颂》说，「菩萨若执此蕴空，行相非信无生处。」《宝鬘论》说「诸见我无我，故大能仁遮。」诸余经论说，不可起空无我见，皆如前说应当了知。若不尔者，则舍利子问观自在，欲行甚深般若波罗蜜多当云何学，

答云：「应正随观彼诸五蕴皆自性空。」《摄颂》云：「遍知诸法无自性，是行般若波罗蜜。」《入中论》云：「故由观我我所空，此瑜伽师当解脱。」此等多能与彼相违。

比如，“没有钱”的事实是存在的，就是很单纯的没有钱而已。但是，如果有人把没有钱执取为是一种有钱的情况，即把无财本身当作是有财富，那这个世界上就没有没有钱的事实了。因为一切的无财都是有财，那么无财的可能性也就没有了。好比是当一个乞丐向我们要钱的时候，我们对他说：“我没有钱给你。”那个乞丐说：“请把你的没有钱给我吧”。因为他认为“没有钱”本身就是财富，这是非常荒谬的。

如果光是讲到无有自性，这怎么会是过失呢？这是不可能成为过失的。因为破除自性的当下，就是很单纯地说到了无有自性。如果执空性是有自性，按照你的说辞，就变成了执无财是有财了，这是非常荒谬的。还不如依我所说的，更为圆满。

是故一切衰损根本，即是增益自性无明，而能与彼行相正反，拔除彼者，唯达无性或无我慧。若破此相即破真实义见，虽非所乐然须受许。《四百论》云：「无二寂静门。」释云：永尽贪爱是能证得涅槃之因，除无性见更无少法，是能如是尽贪之因，故无自性为相无我，是无第二寂静之门，趣涅槃城，此乃无等唯一之门。虽亦有空无相无愿三解脱门，然唯无我正见最胜，由了诸法悉皆无我，一切法贪无余永尽，岂于少法见少可求或相可缘。故唯无我是无第二寂静之门。是故《菩提资粮论》云：「无自性故空，是空取何相，遣一切相故，智者何所愿。」此将经说三解脱门，与此处说唯性空见一解脱门，断相违失，以教理成此为解脱门。断性之境何须更破以证彼者即能对治二我相执，于彼全无相

执气故。若于如此分别亦见过患，善恶分别悉破除者，显然欲树支那堪布所遗教规。

世间一切衰损的根本，就是自性执着。唯一能够破除这种自性执着的，就是了解无有自性的智慧。唯有空正见才有办法让我们获得解脱，除此之外没有第二条路。虽然也有说到空、无相、无愿三解脱门，也都是为了了解空性的智慧。远离了空正见，没有其他的解脱之门。所以三解脱门是缘它的性质而说了空性(性无自性)、缘它的因质而说了空性(因无自性)、缘它的果质而说了空性(果无自性)，最主要的还是了解空性的智慧。

但如果认为一切都无有自性，就连善恶都不用去分别，这是支那和尚的邪见，要远离。

第二破所破太狭。有作是言，所破自性具三差别，一自性非由因缘所生，二时位无变，三不待他立。如《中论》云：

「自性从因缘，出生则非理，若从因缘生，性应成所作。若性是所作，云何应道理。自性非新作，及不观待他。」若许芽等内外诸法有如是性，中观诸师虽亦须破，然于此中明所破者是当明其所破根本，由破彼故，须于相续生中观见，证法无性。诸有为法是因缘生及有变坏，自部诸师皆共极成，对彼不应更成无性，彼亦应达诸法无性。有是等过，故彼岂是不共所破。

遣除自性之前，必须要先了解何谓自性。有一派的人，引用《中论》里面所说自性的三种特征来说自性的内涵：非因缘所生；是时位不变的常法；不观待他而立。但是宗喀巴大师说，如果所要破除的自性，只是非因缘所生、时位不变、不待他立的内涵，那就太简单了。因为自部诸师无论是有部、经部、唯识、中观，只要是佛教徒，都知道一切有为法皆是因缘所生。难道自部所有的宗义论师们都通达无自性吗？

虽《中观论》多难彼云：「若有自性，应不待因缘及不变等。」是就能遍说彼过失，非就所破当体而明。又胜义有及真实有并谛实有，亦应不由因缘生等，然彼非是胜义等义。譬如于瓶虽遍无常，然非无常即是瓶义，虽立大腹等为瓶之义。如是若胜义有等，虽应许为无方分法，然非无方分法即根本所破，以彼唯是宗派妄执不共假立，此执非诸有情系缚生死之本故。又虽决择彼无自性极善修习，然于无始无明妄执全无违害，即使究竟现证彼义，然终不能遣除俱生诸烦恼故。

如果有自性，那么就会有这三种的特征，但这并非就是自性的内涵。就像如果是胜义有、真实有及谛实有，那就不应该由因缘所生，可是并不代表不被因缘所生就是胜义有的内涵。比如瓶子一定是无常，可是无常并不是瓶子本身的内涵或定义。瓶子的定义，是具有瓶口、瓶腹，能够盛水的器物。瓶子的定义并不是无常，可是瓶子一定是无常。同样的道理，如果有自性，一定不被因缘所生、时位不变、不观待他立，但不被因缘所生、时位不变、不观待他立，这些并不就是自性本身的内涵或定义。

同样的，如果是胜义有、真实有及谛实有，可以许为无方分，就是不可以再分解下去的有。然而，执取诸法为无方分法并不是俱生执，它是一种遍计执着，是由宗派改变思想者才会有的执着。仅是透过这种无方分法的认知，把它认作是无自性来极善修习，对于无始以来的俱生无明妄执是完全没有伤害的。因为我们的俱生概念里面，不会认为有为法是无方分法，即使我们再怎么通达无方分法，可是对破除烦恼根本的俱生无明没有帮助，最终还是不能够断除烦恼的根本。

故以正见善决择时，若不了知正为决择俱生无明所执义无，于彼支分破除分别所执诸境，不破俱生无明行相。破人我

时，惟破常一自在之我，破法我时，唯破无分极微所取，及破能取无分刹那，并破具三差别自性等宗派假立诸法，于一切种决定不可。若不尔者，决择见时唯决择彼，修时亦应唯修习彼，以决择见义为修故。故修已观证及修究竟亦唯应尔，如是由见无彼分别执计二我，便谓已断俱生烦恼，太为过失。《入中论》云：「证无我时断常我，非许此为我执依，故达无我为尽拔，我见根本最希有。」释论亦云：「为以喻门显示此义互无系属，故说颂曰：见自室有蛇，除畏云无象，谓能除蛇怖，奇哉为他讥。」此虽是说补特伽罗无我，然法无我亦同。可作是说「证无我时断妄我，不许此为无明依，故知无我谓尽拔，无明根本甚希有。」

所以我们在抉择何谓空性内涵的时候，如果没有仔细思惟俱生我执的所执境是什么，就没有办法真正了解空性的道理。只是在粗分我执的所执境上去作破除，是没有办法破除俱生无明行相的。如果我们破人我的时候，只是破除常一自在的我；破法我的时候，只是破除无方分、无时分，“并破具三差别自性等宗派假立诸法”，还是没有办法真正破除法无我和人无我的。我们现在抉择的内涵，就是将来所修学的内涵。假如我们按照这种内容去修持，因为所观的内涵并非真正的空性，所以所得到的也就并非空正见，最后得到的成果仍然还是生死轮转。所以透过断除常一自主的我、断除无方分和无时分，就认为俱生我执也就跟着断除了，这过失也太大了。

若尔论师如前所引，说非新作及不待他为自性相，此说为就观察门耶？抑为许有如是性耶？说彼即是诸法法性，即于彼上立为自性，非是新作非依仗他。彼性是有，《入中论释》云：「论师许有如是差别行相性耶，世尊依何增上广说，随诸如来出不出世，诸法法性恒如是住，有彼法性。所言法性，此复云何，即此眼等自性。眼等自性复为何等，谓彼非

新作性无待于他。离无明翳智所证性为有此耶，谁云其无。彼若无者为何义故，诸菩萨众修习波罗蜜多诸道，为证法性。故诸菩萨发起如是多百难行。」并引经证而善成立。于前岂非破一切法有自性耶，我等岂未多次宣说诸法，若非由内心立其自性有，尘许亦无，于如此性，虽法性胜义谛亦无少许，况诸余法。《明显句论》云：「三世无乱非由新造作火之本性，此非先无后新生起，非待因缘。如火热性，或彼此岸或长与短，当知说此名为自性。火如是性为可有耶，然此亦非由自性有亦非全无，虽然如是，为令闻者离恐怖故，增益强说世俗中有。」即于此性亦破自性说名言有。

有人问：如同之前所引用的《入中论》和《释论》，说到了“非新作”及“不待他”，叫做自性相。请问这是以假设的角度而说的呢？还是真的有这种自性呢？

宗喀巴大师回答说：认为诸法法性上存在非是新作、非依仗他的性质，这就是自性的内涵。但实际上这种自性是不存在的。（4）

因为讲到了自性的内涵，所以有人就误会自性是存在的。其实之前所引用的经文，并不是说自性是存在的，而是说如果有自性的话，自性的内涵是什么？有人对此产生了疑惑。于是宗喀巴大师就说：我已经反复讲过很多次了，难道我没说吗？自性是不存在的。诸法连一点点的自性都没有，连无自性胜义谛都没有自性，更何况是世俗谛呢？

若谓此说为断闻者恐怖故，增益说即不许有。此不应理，余法皆是为彼假说，彼亦应无。又如前引，若无彼义，则修梵行应空无义，说彼过难，成立此有。《入中论释》云：「又此自性非唯论师自许，亦能教他受许此义，故此自性，是于两俱建立极成。」不尔则应许中观宗不得解脱。得涅槃者现证涅槃，复说涅槃即是灭谛。又说彼是胜义谛故。无胜义谛

故，得涅槃时必须现证胜义灭谛，《六十正理论释》以多力励已善成立。

有人说：说世俗诸法存在的意思，是怕那些对空性没有办法理解的人产生恐怖，实际上世俗并非存在，所谓的世俗存在是增益说。增益说，即本来没有，是添加而说。

宗喀巴大师说：此不应理。如果是这样，那就表示佛陀让我们行善断恶、出家修行等这些取舍的内涵，也都变成了为断除恐怖而增益说了。以应成自宗来讲，梵行等种种的取舍，这些世俗万法都是存在的，并不是没有。

《入中论释》和《明显句论》的作者是同一个人，同样一个论师，在《入中论释》说到了“是于两俱建立极成”，就是说二谛都是存在的。如同胜义谛是存在的那样，世俗谛也是存在的，绝非是增益而说。之前《明显句论》中讲到了“增益强说”，这是作者在某种特殊的情况下而说的，我们要透过上下文去看，才能够了解到作者的本意，否则很容易断章取义。作者的本意是什么？如同胜义谛是如何随顺安立般，世俗谛也应该如此，所以说两者必须要同时建立。如果不是如此，认为只有胜义谛才有办法建立极成，世俗谛没有办法建立极成，那么中观宗的宗见就没有办法让我们获得解脱。因为涅槃本身即是灭谛，如果世俗谛是不存在的，那么四圣谛也就不存在了，四圣谛不存在的话，涅槃也不存在，涅槃不存在，就等于胜义谛也不存在，如此就什么也没有了。所以如果我们毁谤了世俗谛，也就等于是间接毁谤了胜义谛。我们可以透过《六十正理论释》知道。

由是眼等有为，于自性体非可为有，于以法性所立性中，亦不可有，故随于何性皆悉不成，真胜义谛虽于法性所立性中，而可为有，然立此性非无新作及不待他，于自性体亦无少许，故亦唯于名言说有。言新作者，谓先无新生之所作性。不待他者，谓不待因缘。色等诸法，于二自性，悉不成

立。故于法性所立自性，为见彼性而修诸道，所修梵行非空无义。又说毕竟不许诸法有自性体，与今忽尔许有自性二不相违。《入中论释》云：「奇哉错误，若已不许少许实事，忽许自性非由新作不观待他，汝乃专说互违义者，兹当宣说。汝未了知此论意趣，此论意趣谓说眼等缘起本性，愚稚异生所能执取。若彼即是彼法自性，其性颠倒，为证彼故而修梵行，则空无义。由非即彼便是自性，故为见自性，修净梵行则有义利。此复我由待世俗谛，说非新作及不待他。若性非是愚夫所见，此为自性亦应正理。仅以此故胜义非事，亦非无事。此即自性寂静性故。」此中无事无事，如前宣说二边时说，谓自性有及毕竟无。

眼耳鼻舌身等有为法，在究竟的性质当中是不存在的，如果要从境上找到任何一个自己的性质，是完全找不到的。我们说到的胜义谛于法性中存在的这个性，是“非无新作”即并不是本有，及“不待他”即完全没有自性，是名言上存在的意思。一切的存在，都是在名言当中安立的。我们一般人都会从境上去找它的存在性，这是错误的，因为它存在的力量根本就不是来自于境本身，而是在名言安立的情况下才有的。所以如果我们讲到一个本有的自性体，这是不存在的，完全没有；如果不是本有，而是新作的一个自性，那么这是存在的。就像是忽然而有，它不是本来就是如此，而是因缘产生的，这种的性质是存在的，取名为或许有自性。或许有自性和自性体是完全不同的，这两者是不相违的。《入中论释》中有事、无事，如同之前说到，破除自性有就是破除有事，破除了毕竟无叫做破除无事，而不是破除自性无叫破除无事。既远离了自性有，又远离了毕竟无，那么唯一剩下的就是名言有了，它是存在的，只是存在的方式是于名言当中存在，不是从境上本身存在。

如是决择诸法无微尘许自性实体，此由自性所空空性，于色等法差别事上，此为能别法。故于一心之境，有彼二事，非为相违。。

在诸法上一点点实体微尘的自性都没有，自性空的空性是安置在色法上的一个特征。色法和空性，一个是事物，一个是特征。也即一个是差别、一个是能别。

“故于一心之境，有彼二事，非为相违。”这句话非常深奥，不同的讲义上有许多种不同的解说法，哲蚌寺洛色林的讲义和色拉杰的讲义就是不同的。我想这句话的内涵如同宗喀巴大师著作《中论》的解释文《正理海》里面说到的“在通达苗之无有自性时，必须缘取苗已，次知苗之无性。”应该是同一个内涵。关于各讲义之间不同的差异和争论，具体内涵我也不是很清楚，这个你们要个别地去学习不同的讲义，来作更深层次的了解。

由其未能遣二相故，此空是为假胜义谛。若修能达无性正见，现证彼义实无自性，现似有性一切乱相于彼悉遣。故此现证法性之智，不见色等。如是之法及法性，于彼慧前二皆非有。故立彼二为法及法性者，是就其余名言识立。

通达空性的比量，在看空性的时候没有办法远离二相。二相，就是此是识、彼是境的感觉。因为通达空性的比量当中还是有识、境二相的感觉存在，所以这时候所了解的空性，并非是真的如同词义诠释般的胜义谛，是假胜义谛或取名为胜义谛。如果是现证空性，那么二相、实质相、义共相等都会被遣除。这个现证空性的智慧，不缘色等。在此的“见”，以藏文来说不是指看到，而是不缘取之意，不缘色等。虽然是同一个智慧，但是它的境上唯有胜义谛而已，完全没有了世俗谛。所以这个现证空性的智慧，它是有境的，它本身是识，但是这种境、识的关系不是用现证空性的智慧本身去安立的，而是必须要透过名言识去安立，现证空性的

智慧所了解的胜义谛才是真正的胜义谛。通达空性的比量，它的所见境上会看到义共相，而且会有境、识的感觉，它的境上不是只有胜义谛而已，还有属于世俗谛的内涵存在。可是现证空性的智慧不同，现证空性的智慧所看到的、所执取的，都完全只有胜义谛而已，如同水融入于水一般，会有识融入于境的感觉。现证空性的智慧本身没有办法去区别何谓识、何谓境，这种区别要靠名言识才有办法。

由是因缘，胜义谛者，是于寂灭一切自性戏论之上，更离无性现似有性一切戏论，而为安立。故许彼有，岂须许有自性自体。《明显句论》云：「无明翳力缘诸事相，由不见彼，此性即是离无明翳，圣人之境，即立此性为彼自性。」又云：「诸事之无生自性，此复俱非。唯属无事无体性故，非于诸事自性中有。」

真正的胜义谛，如同词义解说的胜义谛内涵，是现证空性当下所缘取的空性内涵，如果承许了胜义谛的存在，就完全不需要承许自性的存在。

我们依由无明业障的缘故，在看到诸法世俗谛的时候，会连带看到诸法自性的存在，看相上如此。可是，远离了无明的业障和无明串习的力量之后，我们看到诸法存在的最究竟性时，也就是现证空性的当下，是完完全全看不到世俗谛的，这时所看到的胜义谛的内涵，才是诸法存在的究竟性。这种诸法存在的真实性质，才是诸法存在的最究竟自性。在此的“自性”，是指它自己所存在的最究竟的性质，不是指我们要破除的人我、法我等的自性。要真正看到世俗谛存在的究竟性，那就是现证空性的当中，完全看不到世俗谛的时候，才是真正最究竟地看到世俗谛存在的性质。如同经文里面所说，“不见乃胜见”。

又有许胜义谛，不于所断二我戏论而为安立，谓于能证真实之心无乱境中，自现在相，如青黄等。又以知如是有，便为通达深义正见。又谓通达内外诸法，有情执为二我所依，为无自性，是正见歧途。此出一切大乘小乘经教之外，由许破除一切有情系缚生死根本我执。然说通达我执所计我事，无性不能遣执，而说通达与彼无关余实有法，反能遮遣我执缚故。譬如东方无蛇，妄执为有恐怖忧苦，为遣彼苦，而说令达东方无蛇，不能遣其蛇执，当令别执西方有树，方能除遣蛇执忧苦，与此说者全无差别。

胜义谛是在完全断除人我、法我的当下而安立的，可是有人却不这样说，“谓于能证真实之心无乱境中，自现在相，如青黄等。”也有人说到，胜义乃他空的内涵。以上两种说法都不是正确的见解。

诸自爱者，应当远弃如此邪执，次于破除系缚生死，一切衰损根本无明行相之方便，谓当依止建树诸了义经，及将经义不令向余引转诸正理聚圣者龙猛父子论典，度越三有大海彼岸。由于所破破除邪执，是于得中观断除歧途，最为切要，故今广说。

第三、自宗明显所破之理分三：一、正明所破义，二、于余所破加不加此之理，三、释于所破应不应加胜义简别。今初

总所破事略有二种，谓道所破及理所破。初如《辨中边论》云：「于诸烦恼障，及以所知障，此摄一切障，尽此得解脱。」谓烦恼及所知二障，此所破事于所知有，此若无者，应一切有情不加功用而得解脱故。理所破者，如《回诤论》云：「又有于化女，起实女邪执，以化而破除，今此亦如是。」《自释》中云：「若有士夫，于自性空变化妇女，谓是实女而起邪执，邪执彼故遂起贪爱。次有如来或如来弟子变一化身，以此化身遮彼邪执，如是我语空如变化，于一

切法无性本空，等同化女，遮遣邪执为有自性。」此说邪执为所破事，及彼所执实有自性亦为所破，故有二种。然正所破厥为后者，以破颠倒心须先破彼所执境故。如缘起因破人法上所有自性，故此所破须所知中无，有则不能破故。虽如是无，然能发生增益执有，故定须破。破除之理，亦非如以锤击瓶，是于无令起知无定解。若定解无，即能遮遣执有乱识。如是以理成立，亦非如种发芽先无新生，是于如是法起决定智，知其如是。《回诤论》云：「虽无能破语，其无亦成立，然此语云无，令解非令除。」《自释》中云：「虽无汝语，若无之灭亦本成立，何为更说一切诸法皆无自性，汝说彼语有何作为。此当为释说一切法皆无自性，非由此语令一切法成无自性，然说诸法皆无自性，是令了解破无自性。譬如天授原未在家，有云家有天授，有于无彼说云其无，此语非令天授成无，惟显天授家中非有。如是说云，诸法无性，非由此语令其诸法成无自性，然一切法皆无自性。诸愚众生，为无明蔽增益自性，如于幻士愚其原无士夫实体，唯为令解自性非有。故汝说云，若性非有，即无语言，不假语言，自性非有亦极成立。说无自性此语何为。此诸言说皆不应理。」此说极显，当如是知。

我们要破除、遮挡或者要舍弃的，叫做所破。所破分两种：道所破及理所破。道所破，是烦恼和所知二障，这是一定存在的。如果烦恼障、所执障不存在，那一切有情就都不需要透过精进而得解脱了。此所破于所知即在法上是有的，它的正对治是必须要透过善法修行的力量来破除。理所破就不一定存在了。理所破分二：邪执和邪执所执之境，一个是自性的执着，一个是自性执着所执取的境—自性本身。自性的执着，即识的部分是存在的；而自性执着所执取的境，那是完全没有的。在此最主要要破的内涵，就是邪执所执取的境。必须要先破除邪执所执境，之后才有办法破除邪执。邪执的

境是从未有过的，只是依由增益执而认为是有。所以邪执境的破法，不是把有的东西给破除，这跟道所破及理所破的识是不同的，不是用锤子把瓶打烂后破除瓶子，而是在看清楚实际的状况之后，对没有的东西产生知无定解，以这种方式来破除增益有的执着。如果决定了是没有的，那么执着为有的颠倒识或错乱识才能够被遮遣、破除。

所以破除自性的意思，并不是说经过道理的认知之后，把原本有的东西变成了没有。而是完全没有、从未曾有过的自性，因为我们不了解的缘故，我们才一直把它错认为是有。当我们透过了道理的认知，看清楚了自性原本就未曾有过，因此而破除了自性的执着。

故有说云：有不能破，无不须破，离诸破立，以多破立正理观察，唯练名言。此全未见正理及道破立影像相违乱言，自现宣说。有不能破无不须破之因，破斥他人破立观察，而谓不应破立故。又以所立之因，破斥他许之破立，不应正理。有不能破无不须破故。以正理破者，是为遮遣颠倒错乱之分别。以正理立者，是能引发无倒定解之方便。故欲遣邪执及欲生正觉，定当随行龙猛等之正理众论，于无倒破立引生定解。

有人说：“有不能破，无不须破，离诸破立”。如果是有的话，那就不能够破了，因为它是存在的；如果一开始是没有的，那么就根本不需要破了，因为它本来就是没有的。所以建立种种的破立道理，只是训练我们的口才而已。

这一种的想法，是完全未见正理及道破立影像相违乱言。如果真是有不能破、无不须破，那么就没有所谓的宗义了，既无法破除颠倒执着或邪说，也无法安立自宗的道理，这会产生许多的问题。“故欲遣邪执及欲生正觉，定当随行龙猛等之正理众论，于无倒破立引生定解。”

如是以正理破，若是由破倒执，为欲引发无倒定解者，当以正理破何心之境耶。总所破分别，虽无边际，然以何颠倒分别而为一切过失之根本，当先明彼破其所执之境。若能破彼则一切过失悉遮遣故，经说贪等诸余对治，是一分之对治，说无明对治是一切之对治。无明即是一切过失之根本，如《明显句论》云：「佛依二谛说，契经等九部，就诸世间行，于此广宣说。其为除贪说，不能断瞋恚，为除瞋故说，亦非能尽贪，为断慢等说，彼不坏余垢，故彼非广遍，彼皆无大义。若为断痴说，彼尽坏烦恼，诸佛说一切，烦恼皆依痴。」何者为痴，谓执内外诸法由自相生，增益自性之心，此为无明。如《四百论释》云：「若识增益诸法自性，由彼染污无知增上贪着诸法，是为流转生死种子，于一切种永灭除故，即便安立生死还灭。为显此义故说颂云：「三有种为识，境为彼行境，若见境无我，三有种当灭。」此显由见境无自性，于一切种破除贪因三有种识，安立声闻独觉及得无生法忍菩萨生死还灭。」又即说彼是为实执，如身根于身，愚痴遍安住，故坏痴能坏一切诸烦恼。《四百论释》云：「痴于诸法分别谛实极愚蔽故，遂于诸法增益实性而转。」

如果是要以正理来破除邪执，从而去引发正确无倒定解，应以什么样的理由来破除邪执之境呢？宗喀巴大师说：邪执有很多种，破除一切邪执的根本，这才是真正的善巧。经里面说到，不净观只是断除贪而已，没有办法断除瞋；同样的，对治瞋的慈心，没有办法断除贪的烦恼。可是无明的对治，则是一切烦恼的对治，因为无明是一切过失之根本。

什么是痴？依自力，由自相生，而产生增益自性之心，即为无明。与痴相应的贪瞋，也是执取有自性的，可这是由他力来执取有自性的。可是，一切烦恼的根本无明，是由自力来执取为自性的。所以这里加“依自力”会比较好。

如是若无明是生死根本，则《入中论》与《显句论》说萨迦耶见为生死根本不应道理，主要之因无容二故。其无明与萨迦耶见，余师所许中士道时已宣说讫。此说月称论师所许，余中观师许为所知障之执法谛实，此许为无明，且是染污无明。如前所引《四百论释》说为染污。《入中论释》云：「由此能令诸有情类，于观如所住事而起愚蒙，故愚痴无明，法非有性而强增益，于见自性障覆为性，名曰世俗。」又云：「如是由有支所摄染污无明增上力故，建立世俗谛。」说为十二缘起初支，故是染污非所知障。若尔，何为所知障耶，此后当说。故十二支中初无明支，是生死根本，又说萨迦耶见为生死根本者。以无明是总，萨迦耶见是别，故不相违。其无明者，谓明相违品，其明亦非任随何明，是了无我真实义慧。其相违品，非唯无慧及所余法，是须与彼相违执者，即增益有我。此复有二，谓增益法我及增益补特伽罗我。故法我执与补特伽罗我执，俱是无明。是故宣说萨迦耶见为余一切烦恼根本，非不宣说无明为本。「乃至有蕴执，尔时有我执」，此说法我愚之无明，为补特伽罗我愚之因，显示无明内中二执因果之理。故说萨迦耶见除无明外，为余一切烦恼根本，皆无相违。若不了知如是解释论师意趣，则说生死有二根本，其相违过极难断除。

有人反驳说：《入中论》与《显句论》里面，很明确地说到萨迦耶见是生死的根本。既然如此，那么无明就不应该是生死的根本了，根本怎么会有两个呢？

宗喀巴大师答道：无明和萨迦耶见的内涵，在中士道的时候就已经说过。在此我们以月称论师所主张的内涵来作解说，与余师如自续派中观师所说有很大的差异。自续派中观师认为，法我执所执法是真实有、谛实有，他们把这种执着认为是所知障。可是月称菩萨不这样认为，他认为自性有的法我执不是所知障，而是烦恼障，一切人我执和法我执都是烦恼

障。就生死轮转十二缘起中第一支而言，无明支是生死根本，是烦恼障，而不是所知障。什么是所知障呢？后面会说到。

经典里面也说到了无明是生死的根本，这与《入中论》与《显句论》里面说萨迦耶见是生死的根本，两者其实是不相违的。因为无明是总摄，萨迦耶见等属于别支。萨迦耶见一定是无明，而无明不一定是萨迦耶见，故不相违。什么叫无明？无明就是与明正相违。并不是随便一个正量都叫做明的，明是指通达无我真实义、通达空性的智慧。相违品，并不是说并非是空正见或者是其他的法，而是与空正见的所执境一无自性正相违的自性执着，即增益有我。说到萨迦耶见是一切烦恼根本的时候，其实并不是否认了无明是一切烦恼的根本。《中论》里面也说到，有法我执的时候就会有人我执。很明显地说到了法我执是一切生死的根本，但法我执并非萨迦耶见。所以人我执、法我执，一切的自性执着都是烦恼的根本，这并没有什么相违。

如是明无明之理，乃是龙猛菩萨所许。如《七十空性论》云：「因缘所生法，若分别真实，佛说为无明，彼生十二支，是真知法空，无明则不生，此是无明灭，故灭十二支。」《中论》二十六品云：「若永灭无明，诸行当不生，能灭无明者，由知修真实。由前彼彼灭，后彼彼不生，纯一大苦蕴，皆当如是灭。」又与「乃至有蕴执」说执蕴为生死根本，极相符顺。又是圣天所许，如前所引「如身根于身」等，及「生死本为识」等，显了宣说。又阿闍黎于《中论》等尽其所说，破除所破，所有正理，一切皆为破除愚痴，于诸法上增益自性，而显诸法皆无自性。故所说种种正理，皆是唯为破无明执。如《佛护论》云：「为何义故宣说缘起，答云，阿闍黎耶大悲为性，见诸有情为种种苦之所逼切，为解脱故，欲显诸法真如实性，随说缘起。故云：见非真系

缚，见真实解脱。何为诸法真实性？答曰：谓无自性。诸不智者，由愚痴暗障蔽慧眼，而于诸法分别自性。由是彼等遂起贪，瞋若时了知缘起，发慧光明除愚痴暗，由智慧眼照见诸法无自性性，尔时无所依处，贪瞋不生。」

因为贪瞋都是要靠自性执取的境才有办法产生，所以如果无有自性，贪瞋的依处都不存在了，贪瞋就没有办法生起了。

第二十六品结合文云：「问云，汝已宣说以大乘数，转入胜义，汝今当说以声闻教转入胜义。答曰：无明覆后有」等。

第二十七品结合文云：「问云，汝今当依顺声闻乘契经边际，显示恶见行相非有。答曰：说过去时生」等。故佛护论师亦许增益诸法自性为十二支初支无明，及许声闻独觉证法无我，极为明显。是故声闻独觉证法无性，最大能立，当知即此以法我执为十二支无明之理。

佛护论师等也认为，法我执是一切生死根本的第一支一无明，也非常明显地主张，声闻、独觉等小乘罗汉也了解法无我。从此我们可以知道，法我执并非是所知障，因为声闻、独觉也会断除法我执而证法无我。

《四百论》云：「缚为分别见，彼是此所破。」其分别者，非说一切分别，是说增益诸法自性之分别。释论云：「分别者，谓增益非真自性之义。」又许彼是染污无明，若说凡是「念此为此」，一切分别之境，皆是正理所破者，是全未详细观察。若不尔者，其真实义，于诸异生非现见故，除分别外无余方便能解空义。若谓一切分别之境，皆理所违害，则定智之境，亦如增益自性错乱邪识。若尔，应无正见导赴涅槃，于中观等论勤闻思等一切无果。

在《四百论》里面说到，生死根本乃分别见，这是由空正见来破除的。这里的“分别”，是指诸法并无自性，可是却增益诸法有自性的分别执着，这才是要破除的，并不是指一切的

分别。如果以为“这是瓶子、这是柱子”的分别心，都是正理所破，那是未经仔细观察而说。

“异生”即凡夫，在现证空性之前，必须要比量先证空性。一切的比量都是具有义共相的执着识，属于分别心的范畴。唯有透过比量分别心，没有其他的方便能解空义，否则凡夫就永远不可能成为圣者了。如果一切的分别都是自性执着的话，那要靠什么来破除自性执着呢？

《四百论》云：「言我般涅槃，非不空见空，如来说邪见，不能般涅槃。」又以前说无明所执之境为根本，自他宗部诸师，而更增益众多差别。若拔无明所执之境，如拔树根，则由邪宗一切假立一切俱断，故具慧者当知俱生无明所执之境，为所破之根本，不应专乐破除宗派妄计分别。以破所破者，非无事而寻事，是见邪分别心执所破事，系缚有情流转生死，故破其所境。能于生死系缚一切有情者，是俱生无明故。分别无明唯邪宗方有，为生死本不应理故。故能于此分别决定，极为切要。

要破除自性，应该是以俱生我执无明之境为破除的根本，而不是只在一种妄计分别上而来作破除。

如是计执所破究竟之邪分别，即十二支之初支，俱生无明。分别所破，亦以彼为根本，唯是增益。故根识等无分别识，一切行相，终非正理之所能破。故正理所破之心，唯属分别意识。后以二种我执或于我执所计之境，增益差别诸分别心，非谓一切分别。由彼无明如何增益自性之理者，总此论师之论中，虽于诸世俗义，亦云自性或自体等，设立多名。然此中者，谓于诸法或补特伽罗，随一之境非由自心增上安立，执彼诸法各从自体，有本住性即是其相，如彼取境之诸法本体，或名曰我，或名自性，是就假观察而明。

在此所说的法我执、人我执，就是十二缘起支里面的第一支—俱生无明，也是一切烦恼的根本，其本身又是邪执。邪执

可以分二：减损和增益。无明，是属于增益的邪执。识可以分眼识等根识，分别识和无分别识等。在此的增益邪执不是根识，也非是无分别识，而是分别意识。没有法我、人我，但却增益为有的执着，就是这里要破除的增益邪执。并不是说，所有的分别心都是要破除的增益邪执。

那么法我执、人我执是怎样增益出自性的呢？宗喀巴大师说：于诸法或补特伽罗随一之境，认为非由意识安立而有，而是境上本身有自己存在的性质，这叫做“我”，也叫做“自性”，“是就假观察而明”。假观察而明的意思，就是实际上没有“我”，过去未曾有过、未来也不会有，完全不存在，但因为没有了空性的关系，我们会随着看法上的错误而去执取有“我”了。这是以假设的角度而说有“我”，如果有自性的话，它就长这个样子的意思。

如云：「此皆无自性，是故我非有。」《四百论释》云：「若法自性自体自在，不仗他性。」此说彼诸异名，不仗他者，非谓不仗因缘，是说有境名言之识为他，非由彼增上安立为不仗他。言自在者，谓彼诸境各本安住不共体性，即彼亦名自性自体。此如计绳为蛇，其蛇唯就妄执之心假计而立。若观何为彼蛇自性，则于境上蛇全非有，故彼差别无可观察。如是诸法，亦唯于名言识，如所显现观察安立，若于境上观察诸法本性如何，全无所有，不如是执，谓非唯名言识增上安立，执彼诸法各由自体有可量见本安住性。如《四百论释》云：「惟有分别方可名有，若无分别则皆非有，此等无疑如于盘绳假计为蛇，定非由其自性所成。」此说自性所成之相。故若非由内心增上安立，于其境上就自性门有所成就，说彼为我或名自性。若于差别事补特伽罗境上无此，名补特伽罗无我。若于眼等法上无者，名法无我。由此当知，若于法上及补特伽罗执有此性，是二我执。如《四百论释》云：「所言我者，谓若诸法不依仗他，自性自体。若无此

者，是为无我。此由法与补特伽罗有差别故，当知有二名，法无我及补特伽罗无我。」

“若法自性自体自在、不仗他性。”这里的“自性自体自在”，是指完全由境本身而存在。“不仗他”，不是指不依赖因缘，而是指不依赖意识安立而有。“他”，指名言识。如果仅是不依赖因缘，一切的无为法都是不依赖于因缘而有的，但是无为法并不是自性有。如果诸法的存在有自性，那就不是透过意识安立而存在的，而是自己本身而有。

就像在黄昏时分，把远处的一团草绳看成了蛇。为什么很多印度经典里面，大师们时常要用蛇来作比喻？是因为印度本身有太多的蛇。这个所看到的蛇，是唯有意识安立而有的，草绳上并没有蛇存在，没有任何蛇的差别即特征或自性，再怎么观察也是看不到的。同样的道理，当我们去观察一个色法的时候，我们所看到的色法是唯有名言识安立的情况下才有，境上本身没有任何色法存在。但是如果不被名言识安立而满足，跨越了这个界限，再从境上寻找它的存在的话，这个就叫做自性。如果境上真的有它自己存在的真实性，那就与正理相违背了。如果境上真的有它自己存在的真实性，透过观察应该越来越明显地被看到才对，可是，观察之后反而境的真实性越来越模糊，甚至完全不存在了。所以如果真是从境上本身而有，就像如果草绳本身真的有蛇的特征存在，那么在草绳上寻找蛇的时候，应该可以看到蛇才对，但是在绳上却完全找不到蛇。

所以存在就只有两者：一个是境上而有，是境本身存在；一个是由意识安立而有。既然从境上不存在，可是它的作用又确实是存在的，那么这个存在的方式就唯有无奈地去选择由名言识安立而有，是意识取有。而且这种取有的方式，是依据了此法的施設处而来安立有的，就是说是透过了一个不属于它的东西而来安立了它。因为于一个境上，此境的施設处

和此境本身永远是相违的。可是此境的安立，永远是透过此境的施設处而来安立此境的存在。所以意识去安立境有的时候，是依据了一个不属于此境的事物，是借由他事而来安立此境。所以境的存在不是由自力，而是完全依靠他力，叫做无自主唯他力。

你们听得懂吗？有感触吗？以前我对空性的认知，对色法本身没有产生任何的疑惑，色法是存在的，这个根本就不需要去怀疑和否认，于是从色法上另寻一种真实自性，而来作破斥。后来我读了《实执诤论》之后，才发现我原来的概念，刚好就是自续派的主张。色法本身，我们完全没有去动摇，它的执着一直保存着，我们却去色法上另寻一种自性来作破斥，这是完全错误的。这样对色法执着本身，没有办法产生任何的伤害。所谓的自性，它本身是怎么存在的？针对这一点，我们要仔细地去观察才对。通过种种的观察，当我们真正看到诸法的时候，会觉得说：啊，原来诸法的存在，只是唯名唯识安立而有。产生这种感觉的时候，似乎会有一种疑惑：意识想什么，就会变成什么吗？可是仔细观察之后，其实只有这条道路，没有其余的路。

为什么蛇上有蛇的作用，而草绳上没有蛇的作用呢？不是因为草绳的境和蛇的境本身具有蛇的作用，不是这样去解说的。如果草绳上有蛇的作用，会被后者的名言识所损害；可是蛇身上具有蛇的作用，不会被名言识所损害，是世间共许。因为不会被名言识所损害、不会被胜义识所损害的缘故，所以蛇上产生蛇的作用。不是在蛇的境和绳的境上去作区别的。当我们透过这样的反复观察，发现境上没有任何的作用，一切的作用都是唯意识安立而产生的时候，这真的是非常难理解，的确是要很大的福报资粮才有办法了解。只有反复地去作观察思惟，才有办法真正地体会到，这也是宗喀巴大师说学习中观最难理解的地方。

如何不是从境上带来，而是透过唯名识安立的情况产生作用？如果我们反复地去思惟，绝对会感受到一种唯名识安立而有的体会，透过深入的观察思惟，我们绝对可以对空性产生坚定的信心，在看诸法的时候，觉得如同梦幻泡影般。因为看到的时候，虽然好象是从境上而产生作用的，但在实际上绝非是如此。因为从境上没有任何的作用，所以就更需要缘起，唯意识安立而有的这种缘起概念会更加地强烈。这样才有办法依由胜义谛极顺安立世俗谛，由胜义谛去累积智慧资粮，由世俗谛去累积福德资粮，才有办法成就佛的法身和色身的果位。

若谓执补特伽罗有自相，为补特伽罗我执，不应道理。若不尔者，缘他补特伽罗执有自相，亦应是补特伽罗我执。若尔应成萨迦耶见，彼不执我萨迦耶见，不应理故。执补特伽罗有自性者，理应许为补特伽罗我执，如前说补特伽罗有性，为补特伽罗我故。然非补特伽罗我执，皆是萨迦耶见。若尔何为萨迦耶见我执，萨迦耶见分别我执。如正量部一分说缘蕴执我，虽无决定，然俱生我执，《入中论》中破蕴为所缘，释说缘依蕴假立之我，故非缘蕴，唯缘补特伽罗。复须可执为我之补特伽罗，故他补特伽罗亦非所缘。于此所缘执相云何？《入中论释》云：「萨迦耶见执我我所行相而转。」谓非但执有自相，须执为我。《入中论释》云：「惟萨迦耶见是所应断，此由悟入无我之我，即能断除。」此说通达所缘之我，无其实我或无自性，由其行相相违而断，故是执着慧相违品，此后是执补特伽罗有自性，即是执有自相之我，执有所萨迦耶见，亦当了知。若不执为我及我所，唯执实有补特伽罗，即愚补特伽罗我之无明，非不染污。由是因缘，以有自性所立之我及念我心取境之我，二中初者是正理所破，后者许名言有，故非所破。此显不破萨迦耶见俱生所缘，然非不破彼执行相自性之我。譬如不破执声为常所缘之

声，然破彼执境之声常，无有相违。故圣父子及此二论师之论中，「若自性有，若自体有，若自相有，若是实有」，其自性等应知如前所说。显无彼之句义，当知亦是显示无明所执之义无。

有人反驳说：如果把执补特伽罗有自性(或有自相)叫做人我执，这是没有道理的。不然，缘他人执有自性，也叫做人我执吗？如果是的话，那缘他人的自性执着也应是萨迦耶见。但是，它并不是执我萨迦耶见啊，所以不对。

宗喀巴大师答道：缘他人的自性执着是人我执并没有错，可是人我执不一定是萨迦耶见。萨迦耶见，是缘“我”和“我所”产生的自性执着。“我所”即是“我的”意思，缘“我所”仅是很单纯地指缘取“我的”而已，而不是缘我的眼睛、缘我的鼻子等，是属于法我执的内涵。所以缘他人和他所的补特伽罗的自性执着，并不是萨迦耶见的所缘境，不叫做萨迦耶见。这并没有相违。

那么萨迦耶见的执相是什么呢？《入中论释》里面说到：“萨迦耶见执我我所行相转”，最主要是缘“我”、“我所”而执取为有自性。这个萨迦耶见与空正见是正相违的，因为萨迦耶见一定是执取“我”和“我所”有自性，而空正见是否定、破除有自相和有自性，所以两者在所执境上是正相违的。

如果不执着“我”和“我所”是真实有、自性有，只是很单纯地执取自性的补特伽罗，那么就叫做人我执，或者叫做人我执之无明，这是烦恼障。“我”，可以分自性的我和很单纯名言有的我。自性的我是可以被正理所破的；很单纯的名言有的我，并不能破。所以萨迦耶见的所缘境“我”和“我所”是不能够破的，同样的，人我执所缘取的名言有的“我”，也是不能够破的。要破的是什么呢？是萨迦耶见的所执境，因为所执境执取“我”为有自性，而不是那个很单纯的名言有我。至于萨

迦耶见的所缘境“我所”到底是“人”还是“法”？不同的讲义有不同种的解说，有的讲义说是“人”，有的讲义说是“法”。但是如果在讲“这是我的”的时候，在产生那个“我的”想法的时候，都会跟“我”的想法一起产生，不是吗？仔细想想，真的会有这种感觉。所以破除的不是萨迦耶见的所缘境，而是萨迦耶见的所执境。例如，以把声音执为常的常法而言，它的所缘境是缘取声音，它的所执境是缘取声音之后，执取声音上的常性，它的所执境是错误的。声音并非是常法，它的所缘境是对的，声音是存在的。无明的所执境是没有的，这是要破除的。而无明的所缘境，却只是名言上很单纯的“我”或“法”，这是不可破除的。

第二于余所破加不加之理。若石女儿及兔角等，诸毕竟无，直可云无，不须简别。如是虽于所知有，然依时处有有、有无，若说彼时处无，亦不须简别。若中观师虽于名言不许彼有，唯由自他实事诸宗，不共增益，破彼等时虽就意乐，有时须加，然实无须新加自性简别，以彼诸宗已许彼义故。除彼所余中观诸师，于名言中所立诸义，任破何义皆须简别。若不简别，则于能破之正理，过失同转唯成似破，又如前说中观诸师，于名言中所立诸义，必须观察有无自性之正理及名言量所不能害。若不尔者，则于名言不许大自在等，而许色声等所有差别全不得成。

如果是完全不可能会有，就不需要加自性的简别。所以我们只要说没有石女儿、没有兔角就可以了，并不需要说没有自性的石女儿、没有自性的兔角，不需要这样去多作解释。石女儿和兔角，是“没有”的比喻，而不是对可能有的东西来作观察，所以我们在否定有的时候，只要直接说没有石女儿、没有兔角就可以了。如果实际上是存在的，但是有时候会有、有时候会没有，我们只要直接说它是在某个时候有、

某个时候没有就行了，并不需要说它在某个时候是有自性、某个时候是没有自性，不需要多加自性的简别。

以中观师的角度来讲，名言上是不存在无方分、无时分等的，但是有部和经部认许有无方分等，这时只要直接破除无方分或无时分就可以了，不需要加简别。但如唯识派认许的三法性和三无性，这是唯识派的不共增益，要破唯识派的见解，就要多加自性的简别了。佛说的依他起无生性，是指依他起无自性的生性，所以中观师是以这种方式来作破除的，一切的诸法不应该有不同的三种无性，而应该有共同的无性，那就是无有自性。如果是破除无方分、无时分或者无自证分等的时候，就不需要多加自性的简别。要不要加简别，最主要是要看当时的情况，这个差别我们必须要了解。

除此之外，经典里面说到无眼耳鼻舌身意、无色声香味触法、无瓶柱等的时候，都必须要多加自性的简别。如果没有多加自性简别，就会否定一切的世俗谛，名言上就没有任何的存在了，这会产生许多的问题，造物主的大自在和色声等，都被一起破除了，这是不成道理的。造物主的大自在没有自性也没有，观察之后也找不到。可是这跟色声等是不同的，色声等没有自性，寻找之后找不到，可是色声等是存在的。这两者不能混为一谈，这个差别我们也必须要了解。

云此是道、此是非道，此宗应理、此不应理等，世、出世间，皆无安立之方便。于自性空生死涅槃一切建立，皆应正理之特法不可成故。若量无害而欲破彼，是为智者轻笑之处，故破彼时定当简别。《四百论释》及《六十正理论释》破所破时有极多处，加彼简别。《中观》本论及佛护释，《明显句释》，并《入中论》本释等中，亦多处加，因见文繁及多已加，意其未加亦易通达。故未加处亦定须加，由彼无少加与不加差别理故。又云「观察非有」，亦有多加观察之简别者，此如前说，若有自性，须许观察实性正理之所能

得，由未得故则无自性当知与说无有自性，同一宗要。如《四百论释》云：「设此诸法，非如火轮及变化等，唯现欺诳而无实事，尔时若以正理观察，定如金等自性可缘最极显现，然彼唯由颠倒因生，若以观察慧火烧炼，其性非有。」

如同之前所说，如果是有自性，那么观察自性的正理应该要得到自性才对，可是得不到，所以自性是不存在的，由此而说无有自性。但在说到无有自性的时候，也并不是说没有。所以不被正理所得，并不代表被正理所损害，这之间的差别我们必须要了解。如果自性真的存在，应该像炼金般的，自性的黄金应该越来越明显才对，可是在观察之后，却是越来越模糊，甚至于完全没有。

第三释于所破应不应加胜义简别。说于所破加胜义简别，唯是中观自续派者，极不应理。《入中论释》引《佛母》云：

「长老须菩提，岂无所得无所证耶？须菩提曰：长老舍利子，虽有所得亦有所证，然非二相之理。长老舍利子，其得证者，是依世间名言而立。预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨，亦依世间名言而立，若胜义中无得无证。」须如是许，岂谓《入中论释》所引为自续派之经耶，如是诸了义经加胜义简别者，实亦繁多。《七十空性论》云：「住生灭有无，劣等或殊胜，佛依世间说，非是依真实。」《宝鬘论》云：「言有我我所，此于胜义无。」又云：「若种子虚妄，其生岂谛实。」又云：「如是世如幻，虽现有生灭，然于胜义中，生灭皆非有。」于所破加胜义谛实真实者极多，未加彼时亦多加无自性自体自相等简别。

在破除法我和人我的时候，要不要多加胜义的简别呢？有人说：“于所破加胜义简别，唯是中观自续派者。”宗喀巴大师反驳说：这种说法极不应理的。因为即使是应成派，也必须加胜义简别的。只是在破自性之后，就不需要多加胜义的简别，因为自性和胜义是一样的，既加胜义，又加自性，就

多此一举了，没有意义。可是加胜义简别需要吗？需要。这和加自性简别一样，因为以应成来说，自性有、谛实有、真实有和胜义有是同样的道理。

于是，宗喀巴大师引用了许多中观的主要论典来说明，虽然有所得、有所证，然而却不是远离二相，即远离常、断二边。应是在胜义中无得无证，在名言上有得有证，就远离了二边、远离了二相。所以《般若经》并不只是自续派所引用的经典，而且除《般若经》外，还有很多的经论也说了胜义的简别，如《七十空性论》说：“住生灭有无，劣等或殊胜，佛依世间说，非是依真实。”—佛在此所说的众多的没有，是依真实有的角度而说。这里多加了“真实”，即胜义的简别。《宝鬘论》也说到：“言有我我所，此于胜义无。”加了“胜义”的简别。又说：“若种子虚妄，其生岂谛实？”这里又加了“谛实”的简别。又说：“如是世如幻，虽现有生灭，然于胜义中，生灭皆非有。”加了“胜义”的简别。谛实有、真实有、胜义有是同样的意思。在许多的经典里面，如果没有加谛实有、真实有、胜义有的简别，也都加了自性的简别、自体的简别、自相的简别等。

《佛护论》云：「诸佛说正法，正依于二谛，世间世俗谛，及以胜义谛。」若以世间世俗谛故，可说有瓶、有席，即以此故，亦可说彼无常，瓶坏、席烧。若时意依真实，尔时瓶席唯是假名且不应理，况其坏烧云何应理。复次，如来若以世间世俗增上可说无常，谓如来老及说如来已般涅槃。若时意乐依于胜义，尔时如来且不应理，况老涅槃云何应理。

以上最主要讲到，以世间名言的角度而言，这些都是存在的；但是以胜义的角度而言，这些都是不存在的。

月称论师说破实生，非破有生，如《六十正理论释》云：

「若于何相影像可得，缘生虚妄，我不说彼现可得者，名为无生，然于何性立为无生，即于彼性说为无生。为于何性立

无生耶，谓许实自性非虚妄性，以许彼于妄性为缘起故。」此说不破虚妄幻生唯破实生，故说缘生与性无生二不相违，即前论云：「生与无生二境异故，有何相违。」又云：「若时我说缘生，即性无生，犹如影像，尔时何有攻难之处。」此答缘生与性无生相违之诤。《入中论》云：「由此次第，当知法实性无生，世间生。」此于无生加实性简别。又云：「如此瓶等实性无，而于世间许为有，如是一切法皆成，故无过同石女儿。」此说内外一切诸法，于真实无，于名言有，故非于所破不加胜义之简别。总于所破，若全不许加胜义简别，则不可立二谛差别，谓于胜义如此如此，及于世俗如此如此，全未说有如此之中观师，故唯邪分别。《明显句论》破「于所破加胜义之简别」者，是就破自生，非唯破生，释中极显。《入中论》云：「阿闍黎耶未加简别，总云『不自』而破其生，若简别云，『诸法胜义不自生，有故，如有思』，当知其胜义之简别，全无义利。」故中观自续师与应成师，非就于所破加不加胜义简别判之为二，然于名言破不破自性则有差别。若于内外诸法破自性时，如应成派则不须新加或胜义或真实或谛实之简别，以有自性，即已成为胜义等故。若自续派于彼不加胜义等者，则不能破，故加胜义或真或谛。然于生灭及系缚解脱等，若不简别或云胜义或自性等而说能破，两派中观俱所不许。

如果在有和无的解说上，没有加胜义或者是谛实有、真实有、自性有、自体有、自相有的简别，那么就很难分清楚什么是有、什么是没有，所以一定要加胜义简别。

有人反问：在《明显句论》里面，破除了于所破加胜义简别啊，那又怎么解释呢？

宗喀巴大师答说：以破自生的角度来说，应成派不需要加胜义简别，因为在名言上没有自生。可是自续派不这样认为，自续派说要多加胜义的简别，来破自生，尤其是破他生。但

是应成派认为自生、他生在不须加胜义简别的情况下，就可以从名言上破除，加简别的话是没有道理的。这是应成和自续的不同点。一般在讲有或无中观道理的时候，是要多加胜义或自性的简别的。唯有在自生和他生的主张上，自续派和应成派是不同的，这个情况特殊。自续派主张要加胜义的简别，所以破除胜义的自生、他生；可是应成派却不这样认为，应成派说在名言上根本就没有自生和他生，所以就没有胜义的自生，因此也就不需要加胜义的简别，就像没有石女儿、没有兔角一样。在这种情况下加简别，就被《明显句论》破除了。

中观自续派与中观应成派，并非是以是否加简别来作区别的，最主要是于名言上破不破自性而有差别。在破自性的时候，就不用多加胜义了，因为这样会有重复的感觉。我们不须说没有自性胜义的瓶子，只须说没有自性的瓶子或没有胜义的瓶子就可以了，不需要加两次。因为以应成派的角度，自性有就是胜义有。无论是中观自续派还是中观应成派，一定要加简别之后，才来破所破的法我或人我，如果不加简别，就没有办法破除法我或者人我了。

若尔何为胜义无之义？此中义谓所知，胜谓第一，二同一事。又胜谓无分别智，彼智之义或境故名胜义。又无分别智现证胜义，顺彼之慧说名胜义。如云：「此中诸地等，于胜义无生。」《炽然分别论释》云：「言胜义者，是所知故名义，即所观所了之增语。胜是第一之异名，略云胜义。谓此是义复是最胜故名胜义。又胜之义，以是无分别胜智之义故名胜义。又顺胜义，谓于随顺能证胜义之慧，有彼胜义故名顺胜义。如云于胜义非有。或说云无彼说之胜义，即最后者。如此论云：若尔，胜义超一切心，破法自性是文字境，是故岂非无可破耶。胜义有二，一谓无作行转，出世无漏无诸戏论，二谓有作行转，福智资粮随顺清净，名世间智有诸

戏论。此中立宗取彼差别故无过失。」此取闻思以上，如理观察真实义慧，不应唯取圣后得智。《中观光明论》云：

「言胜义无生等，其义通许一切闻思修所成慧，皆名胜义，无倒心故。是此之胜义故，现与不现而有差别。由彼增上知一切法，皆唯无生，故说胜义无生者，是说彼等由正知故生皆不成。」与前说同。《中观庄严论释》难云：「何为无自性性，谓于真实。言真实者，谓随事势转，比量所证真实义性，真实义相观察即空。由此宣说真实及胜义等。又唯真智说名真等，是彼所缘故。由此真智意乐增上，名无自性，非由世俗无智增上。」于无自性加真等简别，《般若灯论》、《炽然分别》，二论多说。犹如《般若灯论释》十五品云：

「若无自性，云何是事，若是事者应非无性，故以彼语有谤自宗。」谓立宗云事无自性，则有自语相违过失，即前论中答此诤云：「非许胜义诸事有性，次立宗说彼无自性，故无谤宗义。非因不成，故此无过。」谓许诸法胜义无性，非毁谤故。若于名言谓无自性，许为毁谤极为明显。又彼论云：

「胜义诸内法皆无自性性，所作性故，殊胜言说待所依故，譬如幻师所化人等。」此破自性决定当加胜义简别。言胜义无者，义谓若以如理观察之正理，观实性时见彼非有。此诸论师一切皆同。故清辩论师论中，立世俗时，亦说不以顺见真实观察，破自性时，多说以理观察为无，此与前说诸师皆同。然凡有性，堪忍观察实性正理推察，许否不同，此二论师若有自性，则定须忍观察实性正理推察，故亦定成胜义中有，如前数说。

什么叫做胜义无呢？宗喀巴大师在此针对胜义有和胜义无的“胜义”二字来作解释。“义”，就是所知或者是某一个识的境。是什么识的境呢？是胜智，即无分别智的境。胜义，也不一定是境，也可以讲是识本身，所以有很多不同的诠释，无分别智的境叫做胜义，无分别智本身也叫做胜义。胜义谛，是

由圣者的智慧去看到、去执取的胜智之境。可是胜义无是什么呢？去观察诸法究竟如何存在时，没有被理智堪忍或获得，在胜义上不存在，就叫做胜义无。

被观察诸法究竟如何存在的理智堪忍，叫做胜义有；不被去观察诸法究竟如何存在的理智堪忍，叫做无胜义。在这个道理的层面上来讲，自续派和应成派是一样的。两派唯一的不同是：自续派的论师认为，理智去观察诸法究竟如何存在的性质时，找不到胜义的堪忍，可是自性仍然是存在的；应成派不这样认为，应成派认为去寻找诸法究竟如何存在的性质时，即使是自性也无法堪忍，无法被获得，所以自性是不存在的。

破所破时应成自续以谁而破分二：一、明应成自续之义，二、身生正见当随谁行。今初

佛护论师释中，未明分别应成自续，建立应成。然于解释「非自非从他，非共非无因，诸法随何处，其生终非有」时，唯依说举他宗违害而破四生。清辩论师出过破，谓全无能成立自宗及破他宗。然佛护宗无如是过，月称论师广为解释，谓中观师自身发生中观方便，须用应成，自续非理，破他宗已显应成宗。

要理解这部分的内容，是非常困难的。这部分内容，我们把它取名为应遮，即是以应成的方式而去遮挡，很深、也非常难懂。我们在宗喀巴大师著作的《正理海》，即解释《中论》的一部著作中，可以了解到其内涵的深广。

通观佛经，导师释迦牟尼佛所宣讲的佛经，可以分为下部论师的经典和上部论师的经典。比如说上部唯识派的经典，就是唯识派的论师们引用来建立唯识观点的这部分经典。至于是随经还是随理的唯识派，这是发菩萨愿的大论师们依着众生根器的不同，而说的不同教法，最主要是由唯识论师之间不同的论点来作区分。唯识宗最主要的精神是依据经典而

说，只是在唯识宗义的诠释上，又支分出随经唯识派、随理唯识派。

同样的道理，上部中观派也是依佛经而说，而中观论师之间又因不同的观点而支分为自续派和应成派。中观论师的依据，都是以龙树菩萨所著作的《中论》为主的。龙树菩萨的大弟子提婆、佛护、清辨等，在诠释《中论》论典的时候，观点有所不同。佛护论师写了一本《佛护论典》，里面在解释《中论》中的“非自非从他，非共非无因，诸法随何处，其生终非有”时，是以应成的方式来破他宗、立自宗的。所谓应成的方式，就是如果你这样讲，那么就应该要成为什么样的过失。而龙树菩萨的另一位大弟子，年长的清辩论师，对《佛护论典》的应成理论却不以为然，他遮止了应成的这种反驳方式。他认为，要让对方真正地了解到中观正见，必须要以自续因的方式来建立。

后来，月称论师对《佛护论典》作了详细的诠释，就像是擦亮了我们的眼睛一般，更加显明了《佛护论典》的最究竟意趣。《佛护论典》没有任何过失，为了使他人发生中观正见，必须要用应成的方式，而不是用自续因的方式。月称论师绝对不是以贪嗔的方式来维护《佛护论典》的，他对清辩论师所说的善言，完全符合龙树父子意趣的论文部分，还是完完全全地保留了下来，并且给予支持和赞叹；对于清辩论师少数错误的观点，予以反驳及多加解释，对清辩论师对《佛护论典》的反驳进行了再次的反驳。由此，引发出了中观自续和应成两大派不同的观点。

至于自续和应成之间的争论，是非常复杂和难懂的，这一部分的内涵叫做应遮。如果想要详细了解，当然可以依据各自不同的讲义。如果是以宗喀巴大师为依据的，那么就要以宗喀巴大师著作的《正理海》为主来了解。

应成自续两派分二：一、破除他宗分二，二、安立自宗。初又分二：一、出计，二、破执。今初

虽有多种安立应成自续之理，然彼一切孰能尽说，故当于中略说少分。其庆喜师所说《入中论疏》云：「有作是言，若许应成因，其因为量成耶抑未成耶，若谓已成，尔时俱成，云何他许，若谓未成，则他不许，云何他许。当答彼曰：凡量所成应是俱成，此非我知，诸立论者立能立时，其所立因自虽量成，然他量成自何能知，他心差别非自现量，比量境故。又自量成亦何能知，错谬因缘长夜摄持，有欺诳故。故唯由其立论对论，许量之力，许诸法性，故依所许破除他宗。」此说因于敌者量成不成，立者不知，以彼无乐，俱非立者二量成故。自亦不知因是量成，自虽决断是量所成，亦有欺诳，故无双方量成之因。就许为量量虽未成，然就所许破亦应理。又于自续之因宗云：「若因与所立以量成遍，（即同品定有异品遍无也）尔时当许自续之能立，然遍不成，谓能成遍之量或现或比，现且不能成其为遍，谓于灶房由现可缘不可缘故，遂谓火烟，此有则彼有，彼无则此无，通达无则不生，然非于一切境，亦非由比。彼境定故，谓比量境非通一切，何以故，若有所立相属之因，唯于彼生无常等智，非一切时处，故唯依世许，成立为遍非以量成，故应成因破除他宗，如何非理。此说有火，遍于有烟。及无常性遍于所作，若以量成则自续应理，然非量成。若以量成，应须成立一切时处有火无常遍烟所作，然以现比于灶瓶等成其为遍，是一分故。故遍亦惟就许而成。」此说若用量成三相是自续派，毕竟唯用他许三相是应成派。

虽然有许多种的解释，来说到应成和自续的不同，可是谁又能尽说一切？所以宗喀巴大师在此简略地介绍了几种对于应成和自续差别的不同说法。

第一家，庆喜师的观点，大致上可以分三：

第一个论点，具有三相的正因，于敌者和立者两者而言，都无法由正量来成立。因为立者自己也不敢确定正因到底成不成，没有办法以现量或比量来证明成立，好象觉得自己了解了，可是在被他人反驳或问难的时候，又会产生疑惑，所以还是有欺诳的因素存在。再加上又没有他心通的能力，不了解敌者是不是已经知道了所要举出的正因。

第二个论点，因为正因无法以量来成立，所以只要承许就可以了。如以敌者的立场来讲，认为“声是常”；而以立者的角度来讲，“声是无常”。现在立者破敌者的时候，举出了正因：“声音有法，应成非常，有为法故”。在有法、所立法以及正因这三法当中，这个“有为法故”，就是“声音是有为法”的内涵，只要敌者和立者两者承许就可以了，不需要用正量来知道，因为知道的话太困难了，我们又没有他心通，怎么知道敌者是否知道声音是有为法啊？所以只要承许就可以了。

第三个论点，像是“烟山有法，应有火，有烟故”。以这个正因来讲，它的同品遍是：“有烟，必有火”；它的异品遍是：“无火，必无烟”；它的比喻是：如灶房。当我们在了解到同品遍和异品遍的时候，可以从灶房的比喻来了解：有烟必有火、无火必无烟。可是，欢喜师却认为：这时候我们是用现量去了解同品遍呢？还是用比量去了解同品遍？如果是用现量去了解同品遍的话，我们只是看到灶房的烟定有灶房的火而已，没有办法看到所有有烟的地方都有火。所以“有烟，必有火”的这个定所的内涵，没有办法用现量看到。用比量也看不到，因为比量去了解一切有烟的地方有火，须依靠一个现量，而这个现量又没有。所以欢喜师认为，同品遍和异品遍，只是局限在灶房上的烟定有灶房上的火而已，没有办法真正去了解有烟就有火。这种同品遍和异品遍，有此就有彼、无彼则无此的内涵，并没有办法用现量和比量来了解。

“有烟，必有火”，只是世俗上大家共同去承许而已，并不是真正可以由量去了解的。

所以，以世间共许的因来破除他宗，这个叫应成。如果一定要量所成，这叫自续因。自续因是不成立的，我们只有在灶房里有烟的地方才能看到有火，没有办法透过灶房了解一切有烟的地方有火，这是现量的部分；比量的部分，也没有办法去了解一切有烟的地方都有火。因为没有办法知道，所以我们只能靠世间共许，大家承许“有烟，必有火”，以这种承许的方式来成立应成因。如果一定要由量来成立，这叫自续派；如果只是用世间共许来成立三相，那就是应成派。

彼之弟子诸译师云：「中观师者，唯破他许余无自宗。其有法等二无共许故，自续非理正理之果亦唯令舍他宗，除彼之余，自无所许，故一切种不应宣说自续之因，唯用应成。又能立应成，即自续究竟，故唯应许能破应成。其因及遍就现前许或究竟许，非由量成。依此因缘略有四门，断他所许或断戏论。一，举唯应成，谓他所许生有尽有义，若许自生，举相违云，若从自生是有而生，生应无义及无穷尽，故许有义有尽不应正理。若许彼者，而云自生不应道理，令他知己舍宗为果。二，他许比量，如云许自生芽应不自生，自体有故。举说他许有法因等，而反破他。虽云无自生，亦唯破他许之自生，非自成立无自生义，故自无宗。三，能立同所立，他为成立自所宗故，所立因喻一切如前皆不极成。四，因相相等，谓若许彼，即当许此因相无别，令其相等。若尔汝有无欲破他所许，有即是宗，应有立彼自续之因，无则不应宣说正理，破他所许。答，观胜义时，若许无性或以无生为所立者，则须受许自续宗因，然不许彼故无过失。若略有欲即有所宗，则一切欲皆应有宗。」此说自己无所立宗唯破他宗，虽有所欲亦无所宗。又自无宗，是就观察胜义之时，谓不立宗无自性等，非说一切全无所许。故于观察胜义之

时，若许无性为所成立，而于自宗成立无性是自续派，若自无许唯破他欲是应成派。

第二家，是庆喜师的弟子，他最主要的说法：说中观师在破除他人的主张外，自己于胜义上并没有任何宗见。他认为透过一切正理观察所立的主张或结论，是为了舍弃和破除他宗而说，不是来成立自宗的。以自宗来讲，透过观察，没有任何的结论，没有办法透过自续的正因来安立任何的论点，唯有透过应成的方式来反驳他者。也就是说，“如果你这样主张的话，应该成为……”，于是就找出对方的矛盾，来破除对方。除此之外，没有办法透过正因来安立自宗。于是，他说了有四种的应成。

“无宗”的意思，就是在观察胜义的时候没有自宗，并不是指自己没有宗派。认为在观察胜义的时候，如果成立无有自性，那么就是自续派；如果在观察胜义的时候，没有任何的主张，唯有破除他者，那就叫做应成派。

现在自许是应成中观者，作如是说随依胜义及依名言，虽于名言自宗无许。若有彼宗，亦须许有能立因喻成自续派，故应成派全无自宗。如《回诤论》云：「若我有少宗，则我有彼过，然我无所宗，故我唯无过。若以现量等，略见有少法，或立或破除，无故我无难。」《六十正理论》云：「诸大德本性，无宗无所诤，彼尚无自宗，岂更有他宗。」《四百论》云：「若有无二俱，谁全非有宗，虽长时于彼，不能举过难。」说中观师无宗无立故。《明显句论》云：「凡中观师，理不应用自续比量，不许他宗故。」又云：「应成破义亦唯属他，非属我等，自无宗故。」《入中论》云：「能破所破不会破，及会而破所说失，若定有宗彼成过，我无彼宗故无失。」说自无宗过不转故。故中观师一切建立皆唯就他而立。《入中论》云：「如汝依他事，我不许世俗，果故此虽无，我依世说有。」《回诤论》云：「所破无所有，故

我全无破，是故云能破，是汝兴毁谤。」说破他宗亦非有故。

第三家，认为无论在世俗名言或胜义的角度，应成都是完全没有自宗的。现在有许多自称中观应成的人，不要说是胜义，就连名言上都认为自己没有任何的宗见，好象应成派没有任何自己的主张似的。

又昔西藏中观智者，随行月称论师善破诸宗，说中观师自无所宗及无能立之量。次自宗时破以正理，观择自相所许能量所量建立及事力转现比二量，然许名言不加推察，世间共许能量所量。次中观师自于敌者建能立言，以真正因立无实义，然非自续，以就世间共许之量，未加推察而安立故。

第四家，完全破除说中观师自己没有任何的宗见，以及中观师不立正量的内涵，认为中观师是有自宗的。在以正理观察的时候，是没有现量和比量的；只有在名言不加推察、世间共许的情况下，有所谓的能量和所量。这种说法是说，在观察胜义时，任何观察识都不成为现量和比量，一切的现量和比量只有在没有观察的时候才会形成。因为他们认为以正因来安立无有实义，这叫做自续因；但一切的安立是以世间共许之量、未加推察而成。所以在观察胜义时候的理智，并非是现量和比量；一切的现量和比量，唯有在世间共许的情况下才有办法产生。这又有一点类似“只要世间共许，就是存在”的意思。

第二破执分四。破第一家，入中论疏派，说因遍非由量成，说因非以量成之理，且不应理。以许因须由立敌俱用量成之家，非由立者未知敌成便不许因，故汝彼理不能破，须敌者以量成故。又以未知敌者他心，立为不知他用量成者，亦不应知他许彼义，则以他许而破他等，亦非理故。他虽说云，我如是许现可决定，然如所说非定许故，及不知他心故。说

遍非以量成之理亦不应理，以于灶上成立有火遍有烟时，灶是所通达处，其上所达之义，唯取有火遍于有烟，非取灶中有火遍灶有烟，岂取时处一分之遍。若不尔者，灶非此遍已定之处，须更显示已定之处。如于声上，所定无常所成立法，须于声瓶二事随转，非立声上一分无常。由此道理，许无比量成立能遍，亦当了知不应正理。如有说非由量成，唯由立敌所许而成，亦不应理。唯以彼许为因，不能破他。以他所许其义不成，量于自他俱非有故。若谓所许而分差别，如此则成，此则不成者，如是分别。若以所许为因等同所立，若以量有无而分，失量无欲。

现在破第一家。

第一个论点认为，正由于立者和敌者两者而言，都没有办法由量来成立。宗喀巴大师说：这不应理。因为以陈那和法称论师三相正因的论点来讲，如果立者和敌者都不了解宗法，这个正因是没有办法形成的。也就是说，必须先了解到声音是有为法，才知因为是有为法的缘故，所以声音是无常。如果对声音是否是有为法还有疑惑，那么对这个问题应再提出另外的正因才对。如果照你所说，立家和敌家都不需要由正量来成立正因，仅是靠承许就行。那么请问，只靠承许就能形成正因的理由是什么？是不是需要另外一个承许？另外一个承许为什么只要承许就可以成为正因的理由？是不是又要靠另外一个承许？……这样的话，形成正因就无有边际了。如你所说，没有办法以现量、比量来了解，也没有他心通的能力来知道，那什么时候才能够形成正因呢？难道“声音是常法”的这种执着，没有破除的时候吗？难道我们没有办法透过理由去了解声音是无常吗？这没有道理。

第二个论点认为，了解同品遍和异品遍的时候，只是以现量或比量很单独地去了解到“灶房有烟、灶房有火”，没有办法了解到“有烟，必有火”，这是无法由量成立的。宗喀巴大师

说：这不应理。于灶房上成立“有烟，必有火”的时候，灶房只是一个比喻。并不是说：依由灶房有烟，必有灶房之火。就像我们透过声音，去了解一切有为法都是无常的时候，不是说声音有为法一定是声音的无常。如果按照你所说，我们就没有办法了解到诸行无常。因为你去了解同品遍和异品遍的时候，必须要透过一个境来了解，而你又说这只是境上的一个特征，不能够遍布于一切。那我们也就没有可能会了解到，一切有为法都是无常的道理了。(5)

第三个论点认为，因为没有办法用量去成立，所以只要承许就可以了。这也是一个问题，因为光是承许就可以的理由是什么？每一个人承许的不同，你要依哪一个？难道是另外一个承许吗？那第二个承许为什么能够成立第一个承许？是不是还需要第三个承许？第三个承许为什么能够证明第二个承许是正确的呢？这是不是要靠第四个承许？……这样子就会没完没了了。这个叫做因同所立，那就会没完没了。就像“声音是无常”。为什么？因为它是无常。那为什么是无常呢？因为它是无常啊。为什么？……所立和因是相同的，就会这样无止境下去，这不是正因的诠释方式。

破第二家，观真实时以不许无自性宗。谓不立自续宗之义者，为以理智观有无自性，不能立宗，故不许彼宗耶，抑以观真实时故为因，不许彼宗耶。如初说者，若以理智不能成立无性宗义，则以理智亦不能破有性宗义，因相等故。若谓观察真实义时，亦不能破有性宗义，极不应理。前说以诸正理观察破他宗故，无观察心不能破他宗故。若不尔者，何须别说自宗无立，即破他宗亦不许故。若许应成破他宗者，则破有性即立无性，如前《回诤》本释论说，于此更无第三聚故。若不尔者，则翻说云，是立无性非破有性，有何答难，若谓决断无性定遮有性，则遮有性定成无性，理相等故。若谓是观真实义时，故不可立无性等宗，更当宣说其中因相，

若谓观真义时，有所立者即胜义有，故不应许，此不应理。若亦不许观真义时，应许全无以中观理观察时位。若立彼时，亦定须许能观之人，观察之理，所观之事，与谁同观之敌者等。尔时所有，何须一切皆胜义有。又说应成，唯就他许或究竟许，虽无量成而能出过，非能满足，如破初家而当破除。又若立云，观真实时无所受许，名言有许。亦不应理。其观真实时，非于胜义须于名言，此相违故。又若观真义时无，即胜义无之义，凡中观师全无受许胜义有者，非应成派殊胜法故。

现在破第二家。

第二家的论点认为，在观察胜义的时候如果主张无自性是自续派；不主张无自性，是应成派。宗喀巴大师反驳道：观察胜义的时候，理智会不会去破自性？如果会破自性，自性执着的境被破除的时候，无自性自然就能够呈现。因为破除了自性的那个当下，除了无自性被自然安立，就没有第三者了。但是你现在说到了观察胜义的时候不会破自性，这不是自相矛盾吗？如果你还是坚持说：破除自性，但不叫立无性。那我反过来说：我今天立无性，可是我不破有性。你要怎么说？如果你回答说：安立无性，就等于是安立有性。那么同样的道理，我也可以反过来说：破除有性，就等于是安立了无性。

破第三家，说中观师虽于名言亦无许者，是如前说未善明了正理所破。以彼理性破除他宗，翻难自时便见自宗，亦如是转，不知安立自宗离过，生死涅槃一切缘起与大自在，有无相同，是故此乃谤中观师最鄙恶心者，破除此执前已广说。观中观师有许无许，由具何事，名中观师，则彼中观定当受许。须许通达全无尘许胜义中有及许名言缘起之义，一切如幻，故有所许。又安立此，亦须破除彼二违品，许胜义有及名言无诸恶言论。

破第三家的论点。

第三家认为，中观师于胜义和世俗上，都没有任何的自宗宗见。

宗喀巴大师说：如果认为在名言上中观师亦无承许，那是不了解正理，前面已破。为什么取名为中观？就是因为持有中观正见的缘故。

故有正量通达立破，如自所证，以中观语无倒教他，亦可得故。建立此等，无一敌者而能如法求少分过，是故此宗最极清净。由是因缘，若自不知安立离过智中观宗，莫谤为无，应当受许缘起正理，斩断一切诸恶见网。贤正慧者，应立中观宗离一切违，不应专求抵赖为能。《明显句论》云：「如是我宗最极清净，一切建立无违而住，与彼自宗具粗近过，有相违时，愚蒙不见功德过失如何而住，汝自诸过失」等。如前所引，此说于中观宗，由决择胜义之量及名言量道所兴建立，无过可设，最极清净。生死涅槃一切建立，皆可安立，当得定解。若不尔者，谓中观师全无自宗无过可设，则说一切语言皆是妄语，亦全不能破，以一切因相悉相等故。又不可说，于无所许不可以有许征察，故无过设，无所许故。若如是者，则说一切语言皆虚妄者，亦说一切语言皆妄，不当观察彼言为实，不能显其自语相违。《入中论》云：「若我少成实有事，如心应非不可说。」如犍子部许有实我，而不可说与蕴一异。破云，若是实有，当说与蕴或一或异，云于此中俱不可说不应道理，则不能破。彼可答云，我说实我，若一若异俱不可说，不可推察或一或异，令有说故。若言「若说实有补特伽罗，不可说与蕴若一若异，则成相违，俱不可说不应正理，故此观察可于彼转。」则云无许，已渐有许，亦不可说全无所许，理相等故。若作是言：「云我无财，乞云愿施无财之财，我说无许教许无许，二说相等。」此乃未解敌者之意，我非总说令许无许。若尔云

何，汝云无许实渐有许，显示汝言须许无许，故不能断自语相违。

你认为“我没有自己的宗见”时，其实你已经立了宗了，你的宗见就是“我没有自己的宗见”。就像是有人说“我没有钱”，把“没有钱”当成了钱，如前已说。所以，你无法断除自相矛盾的过患。

若汝此说非中观宗，则引圣父子等正教成立，而成相违，不可立为月称师宗。又非所余佛弟子宗，故汝已出此法之外。若是中观，尤其是月称宗者，许自无宗则成相违。如是意欲解脱有许，云诸建立唯就他立亦不应理。说唯就他许有色等，此纵未许色等是有，然就他立定须受许，故终不能免脱有许。尔时就谁安立之他及能安立之自等，皆须受许。故说唯就他许，于自无宗非但无益，且有违害。若云：「我全未说无有自宗，唯就他许，唯汝自现。」顺世外道，尚所不能抵赖现事，汝全抵赖，汝自所说自无所觉，由我听闻汝乃了知，实为希有。若如是者，何须定说无许等言，随说何事后抵即足，无过难故。若说应成亦说他立，自宗不许，则亦何须破自续派，树应成教，信月称宗。如于自宗不许自续，如是应成亦不可许。如就他前可许应成，如是就他所需增上，亦须许自续故。如于自宗不许唯识，唯就他许不可立彼为唯识师，如是自若不能立，以应成理决择中义，唯就他立，则亦非是应成派人，亦非自续，显然自说非中观师。

就连最没有智慧的外道顺世派，也不会否认现在所看到的一切，他会觉得现在所看到的一切都是存在的。如果你连现在所看到的一切都完全否定，岂不是比顺世派还要来得糟糕吗？如果你没有自宗宗见，那又何须去破自续、树应成呢？如果你说没有自宗，是为了他人而许自宗的话，那么你也可以说是为了他人而许自续啊，这是相同的道理。如果自己完

全没有宗见，那你就不属于中观宗，何须自称是中观师呢？不立宗的人，显然就不是中观师。

又云：「果故此虽无，我就世说有。」此义非说一切建立唯就他立，以诸法无性，须以如理观察有无自性理智安立，非于庸常名言识前能安立故。若彼能立无性，理智应无义故。论云：「我就他说有。」此说立有色等就世立故。言不许世俗者，谓如唯识宗所许依他，自不许之义，非说自宗不许世俗，故云如汝依他事。又即彼论连续文云：若汝正理能遣依他，我即以汝正理遣汝世俗。为答此诤，如汝所许依他实事，堪忍正理之所观察，我诸世俗未如是许，正理能不能破有所不同，是此义故。言就世者，非说就他而非自宗，是于无损名言诸识，安立一切世俗义有，皆就此故。诸中观师自身亦有此诸安立名言量故。言虽无者，是自相无，不可释为虽自相无，然于彼有，及虽无而有。以是自宗立名言义之理，其自相有，虽于名言亦非有故。释论引经证云：「世许有无，我亦许尔。」不可无故。故如常说，「于胜义无，然世俗有」，其有无义异故无过失。

接下来，宗喀巴大师就他宗所引用的论文而加以解释。

《入中论》中说：“果故此虽无，我就世说有。”宗喀巴大师说：论文的意思非是说一切都是以世间而说，实际上却没有，不是这个意思。诸法无有自性的内涵，是透过理智来安立的，并不能以名言识来了解无有自性的道理。如果以庸常名言识就能安立空性的话，那么理智就没有内涵了。这就是论文里面说到“我就他说有”或“我就世说有”的原因。“果故此虽无，我就世说有。”这句话的内涵是什么呢？果像是色声等世俗谛的法，虽然并不是像我们所看到的如此真实般地存在，可是以唯名识安立的世俗谛的角度来讲是存在的，并不是没有。有和无的界限，是在不被世间共许的名言识所损害、不被胜义识所损害的情况下，而说到了有。果以境的角

度来讲，是完全没有；可是以唯名或唯识的世间安立的角度来讲，是存在的。

“不许世俗者”的意思是什么呢？唯识宗所主张的有自性的依他道理，自宗不主张，所以说了不许世俗，不是自宗没有世俗谛的意思。之后又说到了“若汝正理能遣依他，我即以汝正理遣汝世俗”，这句话是说，如果以正理能够遣除唯识宗所说的依他起，那么唯识宗就能够以同样的正理，来遣除中观论师所说的世俗谛。中观论师回答这种诤论说：你们唯识宗所主张的依他起，是自性有的依他起。如果依他起是自性有，那么应该能被，观察自性的理智所堪忍才对，但是无法被堪忍的缘故，所以被理智破除。可是色法等如果是存在的话，就不需要被观察自性的理智所堪忍。这两者是不同的。我就世界的角度而说的意思，并非指实际上没有。如果有，要么是境上有，要么是唯名言安立而有。如果是从境上来解释有，那么很抱歉，这是没有的；我是就唯名言安立的角度来讲有，除此以外，没有其他的有法。经论里面说到的无或没有，是指自相无或自相没有，我们不可说自相在名言当中存在，也不能够说这一法在名言当中完全没有。

若尔《回诤论》说，无宗无立，其义云何，应当宣说。若立宗云芽无自性，次辩因云是缘起故，喻如影像，皆须受许。如是三相之因及因所成立之宗，并依能立言令诸敌者生悟彼之比量，亦须受许。尔时惟唯瞋自续之名，何故劬劳破自续耶。彼中虽有如汝所引似说无宗无立之文，然亦多说须立自许。故仅引彼文，岂能立为自无所宗。然许无性宗，则成自续，实有此疑，此乃最细难解处故。立自宗时当为答释。

《回诤论》里面说到：我不立宗，因此我就没有过失。这是什么意思呢？如果立宗的话，就必须透过某一个正因来说，“苗因无自性，缘起故，如影像”，以此来使敌者破除邪

见，了解无自性，通达空性的比量。有人反驳道：这样就属于自续因的内涵了，我们只是不喜欢自续的名称罢了，但实际上自续因的内涵已经存在了。宗喀巴大师说：虽然在许多的论文里面说到了“无宗无立”，但这不表示自己没有宗派和宗义。你产生错误也是情有可原的，因为以三相的正因去产生通达空性的正见，你会觉得这个因就是自续因。产生这种疑惑也不能怪你，因为这的确非常难解，我在下面立自宗的时候，会针对何谓自续因来作解释。

《回诤论》说无立宗者，谓中观师说法无自性，实事师难云：「如是立宗之言，若有自性，说一切法无性非理，若无自性，则不能破法有自性。」乃是从此诤辩而出。虽无自性，立破作用皆应理者，如前所引《回诤》本释。故有无宗者，非总诤有无，是于宣说一切诸法皆无自性，立宗之言诤性有无。若于如斯立宗之言许有自性，则与立一切法皆无自性，我有相违之过。然我不许尔，故无彼过。是显此义非立无宗，无与无性二者差别，极重要故。又「若由现等义」等文，说现量等无少可缘者，亦如前引《明显句论》，是显能量所量无自性之能缘所缘，非显全无缘起之能量所量。又此论意，是答他难，他意中谓，若由现量立法自相，次破应理。然中观师说一切法皆自性空，是则现量及所量境，法所摄故亦当性空，若尔则无，故不能破。《回诤论》云：「若现量缘法，次乃能遮遣，然能缘诸法，其现量全无。」其释亦云：「若汝现量缘一切法，次遮一切诸法皆空，乃可应理，然彼非理。何以故，一切法中摄现量故，亦应是空。能缘法者，此亦是空，故量无所缘。若无所缘，破亦非理。故彼说云一切法空不应道理。」《四百论》说「有无及二俱。」等者，释说：「于说空者，虽经长时，不能破责。」汝说虽空亦复不许，云何能于全无许者，而资佐证。《入中论》云

：「于说假有此二边论皆不应理。故依二边，若破若答，于中观师毕竟无难。」

之前在《回诤论》里面说到：中观论师因为无有立宗，所以没有过失。中观师说诸法无自性时，实事师就反驳说：你说“诸法无自性”，这句话如果是有自性，那么就与你所说诸法无自性产生了矛盾；如果你说的这句话无有自性，那么就是没有作用，如果这句话没有任何作用，那就不能够破除诸法有自性。在此争论的有没有宗，并不是说诸法有没有存在，而是争论说诸法无有自性的这句话本身是否有自性。中观论师回答说：虽然我说诸法无有自性，说无自性的这句话也无有自性，但是说诸法无自性的语言仍然是具有作用的，故自性还是可以被破除的。因此我说无立宗，是说我无立下自性之宗，没有你说的那种过失。

同样的，在论文里面说到了现量没有所缘境，不是说没有缘起的所缘境，而是说没有有自性的所缘境。他人认为：如果诸法无有自性，那要由什么样的正量去了解？如果是以现量和比量去了解，那么它所了解的所缘境应该要有自性存在。如果没有自性存在，就等于是没有了，既是没有，现量和比量又如何去了解？所以无自性的宗见是没有办法由现量和比量去证实的。因为没有自性，所以自性也不能破。但是自宗却不这样认为，因为即使没有自性，可是作用仍然还是存在的。

如圣天云：「有无等」引此四句，谓引此证于破自性所成实物许假有者，诸实事师许有自性，及无事师断遮色等一切诸法所有作用二不能破，故亦不成无宗之据。又有无等宗，是二边论宗，最极明显，如前破四句生及破有无论时所说。

你以什么样的理由来说我们中观论师没有自宗呢？如果你引用说实派说到的有自性的道理来破我，你不能破；如果你说中观论师断一切的色法等，那我并不这样认为，所以你还是

不能破我。有边和无边之间的差异，之前在破四句生及破有无论时已说。(6)

《六十正理论》所说者，如其释云：「若时由见无事无自他宗，尔时见者当断烦恼。」无宗之因说为无事，此以自相或以自性安立为事，若以作用为事，说见无彼能灭烦恼成相违故。故以不许自性法宗，说为无宗。即彼论前文，《六十正理论释》云，诸未测此缘起法性遍计诸事，有自相者，「若许有实事，决定生贪，瞋执怖暴恶见，从彼起诤论。」说于诸法增益自相，为许事故。故此诸教，非显中观全无自宗。故《显句论》中引《回诤论》及《四百论》「不许他宗故」之义，当如是知。

“无宗”的意思是指无有自性、无有自相，而并非是否定了自宗的存在。如果是完全没有也没有作用，那么中观论师就没有办法透过中观论典或见解，来断除烦恼，如此就产生了相违，干嘛还要成为中观论师呢？何必为要断除烦恼去学习中观正见？所以无宗的意思，是指无有自性之宗、不许自性法宗，并不是中观没有自宗。

又云「所破无所有，故我全无破」者，所破有二，若以增益有性境界所破，以彼为因说不破者，不应正理。故以能增益之心为所破。其释又说「能破亦非有。」彼二无者，是说无自相之能破所破，汝妄执有，谓以彼破此而兴诽谤，然非不许彼二如幻。如《回诤论》云：「如以化破化，及诸幻士夫，以幻破其幻，此破亦如是。」又云：「此执若有性，应非从缘起，若执是缘起，即此岂非空。若执有自性，谁能遮其执，余执理亦然，故我无彼难。」此说执阳焰为水，若有自性不应依自因缘而生，此执任谁不能遮故。《明显句论》说「自无宗故」，亦非全无自宗之据，此是说无自续之宗故。

在此“所破”与“无破”的意思是说，如果是以自性的角度来讲，没有不破的，是完全都破，不破不应正理。所破有二：如果是道之所破，就不应被正理所破，因为它是存在的；如果是理之所破，理之所破又可以分二，执着的邪识是存在的，属于烦恼，有其作用，不应否定它的存在，这是不破的。我们要知道什么该破、什么不能破。

《入中论》说「无宗」者，是说自宗能破所破，俱许无性，汝许因果由自性有，故以正理推察征破因能生果为会不会，故其能破不于我转，未许能堪理推察故。故全非说无有自宗，即彼释云：「于我宗中过不同转，何以故，以我宗中能破所破，会亦不破，能破所破未会亦不破，能破所破俱无性故。故会未会俱不应思。」谓实事师所设正理推征不转之理，是无自性，未立无许故。又为证此引《佛母经》舍利子问须菩提云：「生无生法，由何而得证无生法。」双破以彼二得。次舍利子问云：「若尔无得证耶。」次如前引彼二虽有，然非由二边。又是名言，非于胜义，引此为喻自如是许。《入中论释》云：「此显堕二边过，俱破以生法或无生法得，然彼二无亦不应理，故未推察于世名言而许有得。如是能破与所破非会未会，然于名言应知能破破其所破。」此显然说，以会未会正理观察，于彼二中虽俱无破，然彼不能遮其有破，故于名言许破他宗。又非唯此，亦许以因成立所立，即前所引无间又云：「复次如日轮上有差别，蚀时汝能见于影，日影会否皆非理，唯依缘有名言生。如为净相虽无实，有用如是亦应知，能净慧面诸正因，离实而能证所立。犹如影像全非有故，观察其生为与日轮会与未会，于一切种虽全非有，然由色缘现前影像可得，决定能令达所乐义。如是以性空之能破破其所破，及以性空离实能立之因，成其所立，无二边过，故于我语谓过同等当知非理。」此说破他之理，于自不能同等俱转，作如是答，未说无宗。

所谓无宗的意思，是说自宗能破所破，都没有自性。如果认为一切有自性，它的存在是由它自己本身来形成的，不是在唯名言的角度而来安立的，那就会产生很多问题。像因生果，是因与果触碰之后生果的呢？还是未触碰时生果的？在此的“会不会”，是指因和果有没有接触的意思。如果是接触之后才生果，那就不应该先有因后生果；如果是不触碰就生果，那我们怎么证明说此果是某因的果或者此因是某果之因呢？如果你用同样的问题来反问我，我会回答：我们不用去寻找其中的假义，因为即使因时还没有果存在，可是由将来会生果的缘故，由唯名识安立而形成了因的作用，所以你没有办法以同样的反驳来破我宗。因为我不认为一切的法都有自性存在，我不认为寻找假义之后一定要找得到。可是你既认为要从境上去寻找真实存在，那就要从境上找到真实存在才对，但却找不到。

实事师们反驳自宗的时候，为什么自宗没有他们说的种种过失？不是说自宗没有立宗，而是自宗的理论不立自性的缘故，所以就不会有这些过失。是自性自宗不存在，而不是说自己没有立宗，这要分清楚。如果仅是以理智去观察，是不会破除因和果的存在的，但假如依实事师所说，因为安立了有自性，就没有办法遮挡正理的观察。所以自宗承许，在名言当中没有自相自性。如果他人以同样的道理来反驳，我们是不会有过失的。

又许因果有自性者，因生果为会未会观察破除，其过于自不能转者，亦以自许无性为因而离其过，非谓无宗而能远离。

《入中论释》云：「汝云何许，谓此等法俱如幻化，故我无过亦有世法，若如谁宗能生所生是有自相，则此观察于彼可转。若如谁宗诸法如幻，遍计所生是无生性，虽无自性是分别境无可思察，如眩翳者见毛轮等，故我非有所说过咎。诸

世间法未加观察，亦是有故，一切皆成。」此说过失于他转之理，谓许自相，自无过理，谓许如幻。

如是知已应当了悟，安立中观离过之宗。了义诸经中观诸论，凡说此为如是此非如是，此及此无，此及此有，总有无边，此等皆是造者所许，无须特外引教成立。若不尔者，则诸教中未说受许，如彼之处，释彼义时，则不能辨此是造者所宗所许，此非宗许，设若定须云许云受及云所宗差别语者，亦多宣说。如《回诤论》云：「若不许名言，我等不能说。」《六十正理论》云：「如于法生灭，假名之为灭，如是诸善士，亦许如幻破。」又云：「若法依缘生，犹如水中月，许非真非倒，此不被见夺。」《出世赞》云：「若法从因生，无因则非有，显同影像性，何故而不许。」又云：「无所受无受，故受性无我，佛意许此受，自性全非有。」又云：「作者及业性，佛依名言说，互看待为性，是为佛所许。」又云：「且从已坏因，生果不应理，从未坏亦非，佛许生如梦。」又云：「若是缘起生，佛即许是空。」《入中论释》云：「诸聪智者，当思此宗无过有德，定当受许。」又云：「是故如许缘起唯有此缘，如是唯许依缘假立，故于我宗一切名言无断灭失，他亦应当受许此宗。」说定须许，如是等类余尚繁多。《入中论释》云：「已说四宗，次以正理为成彼故，颂曰：此非自生岂从他，亦非由俱岂无因。」此说四宗，《明显句论》亦同彼说，故龙猛菩萨及月称宗中，是有自许自受自宗。

为什么中观师不会有因果是有会而生还是无会而生观察的过失？不是因为中观师无自宗，而是中观师许无自性。

破第四家，此于名言许有自相，然于名言亦破自相堪理观察，非为善哉，前已广说。又说月称论师宗中，许诸中观师对实事师，以他比量成立宗时，许有两宗极成三相之因，不应正理。《明显句论》于如是因分别破故。若许此因，虽未

立名事力转因，然是自续之因，无可遮故，此等且止，后当广说。

现在破第四家的论点。

第四家主要认为，由名言安立的情况下才叫做有，在观察的时候没有自宗，是以名言共许的情况下有自宗的。如果是这样，那就是说在名言当中有自相自性，这是错误的观点。之前已经透过许多的道理破除了自性，所以这种的理论非善。

而且第四家认为，以比量成立破除他人邪见的时候，必须要敌者和立者两边一起形成三相之因，就是要在两者都共同承许的情况下产生一个共相有法。这就不应正理了。《明显句论》对此作了特别的破斥，没有这种共相有法。这在后面会更详细地说到。

第二、安立自宗。述应成派破自续宗而立自宗，二宗俱解，当如是说。《明显句论》多说此事，然恐文繁，今于此中略显宗要。

此中分二：一、正破自续，二、自不同破之理。初又分二：一、显示所依有法不极成之宗过。二、由此过故显示因亦不成。初又分二：一、出计，二、破执。今初

《明显句论》所说此事，极难通达，当引彼文而为解说。如云：「若谓如说声是无常，是乃取总法及有法，非取差别。若取差别，能比所比名言皆无，若取四大所造声者，于他不成，若取空德，于佛弟子自不极成。如是胜论立声无常，取所作声于他不成。若取显声于自不成，随其所应坏灭亦尔。若有因者，于佛弟子自不极成。若无因者，他不极成，是故于彼唯应取总法及有法，如是此中亦舍差别，唯取有法。」

在这个科判里面，就讲到了没有共相有法的问题。什么是共相有法呢？一般在辩论时，立者以“声音有法，应成无常，有为法故”这个正因，去反驳敌者的声音常执，敌者认为造物主创造的声音是有法，所以敌者和立者之间就争论。我们佛家

在辩论的时候，是以无常性的声音来作为有法的，但是外道却认为声音是常法。所以如果是以不同的宗见去诠释，就没有共同的有法。如果立者要破除敌者的邪执，应该要远离宗见的差别，以单纯的声音作为有法来成立三相的正因，才有办法进一步破斥声音是常执的宗见。

从上述引用的《明显句论》里面可以看到，我们在讲声是无常的时候，这个声音有法是属于总相的声音，并非取个别的声音，不会多加是造物主所造或具无常等的特征。如果是以四大所形成的声音来作正因，那么胜论派不会安立；如果是如印度婆罗门教说到的空德的声音，则无法被佛弟子所安立。如果是讲到无常的声音，那么胜论派不会承认；如果说到显声，不被自派所承认。“显声”，意思是说在因地的时候就已经存在，果时生起的声音叫做显声。因为自宗不讲自生，所以显瓶、显柱、显色或显声等都不被自宗承认。每一法坏灭的性质是从哪里来的？生它的因本身就具有坏灭的性质，所以这一法形成之后就会自然坏灭，坏灭的性质不需要透过其他的因缘而产生。如果认为坏灭的性质需要其他的因缘而产生，那是佛弟子没有办法承许的；但是如果说到坏灭的性质是因本身具有，不需要透过其他的因缘，那么婆罗门就没有办法安立了。所以在敌者和立者的辩论之中，应该取有单纯的声音就好了。

此中义者，谓佛弟子对胜论师立声无常，若取大种造声为有法者，胜论不成。若取空德声为有法，于自不成。如是胜论对声显论立声无常，若取所作声为有法，声显不成。若取先有由缘显声而为有法，于自不成。故不应取不共别许而为有法。有法乃是立敌二家，观察能别法之所依，必须两家共极成故。如其有法必须共许，如其法亦须共许，取总无常莫取差别。又于成立所立之前，于所立喻先须极成，如是中观诸师，成眼等内处或色等外处，对他部宗立不自生及对自部

实事诸师立无他生，取实眼等以为有法于自不成，取妄眼等以为有法于他不成。舍此差别唯将眼色立为有法，是中观师与实事师，观察有无自生等能别法之所依，须二共许故。共成之义，谓于敌者以何量成立，则于立者亦以比量而为成立。

同样的，在胜义谛的辩论上，也就是在辩论有没有自性的时候，可不可以有这种共相有法呢？这里，宗喀巴大师针对《明显句论》的文字来做消文。

要形成正因，敌者和立者必须要有辩论的基础，对于两者都认同的有法，才有办法辩论，这个有法就是共相有法。不只是有法的声音，就连所立的声音也是以总法的无常而言，而不是指个别的像是声音的无常、瓶子的无常等，不应该取别相的无常性。有法是声音，所立是无常，能立的因是有为法，比喻就像是瓶、柱等。有法、所立、能立的因都是要两者共同了解之后，才有办法成立三相的正因。中观论师在与实事诸师辩论的时候，如说到“眼睛有法，无有自性，因无自性，缘起故”。如果是以这个正因来讲，这时的眼睛如果是指胜义的、真实的、实有的眼睛，那么就与自宗不成；如果是说到如同梦幻泡影的眼睛，那么于他宗就不成。所以要远离这种差别，只是安立很单纯的眼睛为有法，这样两者共许的情况下而形成的有法，就叫做共相有法。

“共成之义”，是指如同敌者对于一个有法的认知般，立者也要有同样的认知，在敌者和立者的量所成立完全相同的情况下，才会有共相有法的存在。可是诤论胜义谛内涵的时候，没有敌者和立者共同的量所成立。因为下部论师和自续派的论师们，在诤论诸法有没有自性的时候，他们认为当我们的量去看到色法的时候，是从色法本身呈现出来而让我们看到的，于是他们就会觉得这就是色法的基本存在了。所以他们的量所成立里面，色法就是自性的色法。因为在量所成立上

没有办法产生共鸣，所以就没有共相的有法，这与世俗谛时争论有没有无常是不同的。我们听到声音的时候，不一定都认为是由无常所形成的声音，或者是由造物主创造的声音；但如果是量所成立的声音，那就不同了，我们是以声音一定是从它自身显现而让我们听到的方式而去成立声音的。在争议世俗谛的时候，有共相有法；可是在争议胜义谛的时候，没有共相有法。最难理解的，也就是在这里。

第二、破执分二：一、义不应理，二、喻不相同。今初

《显句论》云：「此非如是，若许破生为所立法，尔时真实所依有法，唯是颠倒所得我事，悉皆失坏是此自许，倒与非倒互相异故。是故若时，如眩翳者见毛轮等，由颠倒故非有执有，尔时岂有少分实义是其所缘。若时如无眩翳见毛轮等。无颠倒心，不妄增益非真实事，尔时由何而为世俗，此非有义，岂有少分是其所缘。以是之故，阿闍黎云：若由现等义，有少法可缘，应成立或破，我无故无难。何以故，如是颠倒与不颠倒而相异故，无颠倒位其颠倒事，皆非有故。岂有世俗眼为有法，是故宗不成过及因不成过，仍未能遣，此不成答。」

为什么在观察胜义的时候没有共相有法呢？宗喀巴大师引用《显句论》来作解释。

自续派的主张，认为在破除自生的时候，如果这时所依有法是真实有的，那就是由颠倒执执取的境，也即所谓的“我”。如果“我”是存在的，那将会失坏一切。在此说到了，要破除的有法必须要无真实性。因为倒与非倒是完全相违的，就像是有眩翳的人和没有眩翳的人，所看到的毛发等是完全不同的，有眩翳的人会对看到的毛发产生颠倒执着，而无眩翳的人对看到的毛发不会产生颠倒执着，他们两者的看法是完全相违的。这也是为什么没有办法以总法的眼睛作为有法的原

因，因为没有办法去避免宗的过失和因的过失，所以这种自续之因是没有办法成立的，这是我的答案。因为对于有法来讲，没有一个共同的量之所成，所以终究不成，因没有办法成、喻也没有办法成，所以自续因也就没有办法成了。所谓自续因，就是由自主的境而去形成了自主的有法、自主的所立、自主的能立。即如果由有自性的有法、自性的所立以及自性的能立去形成正因，这个叫做自续因。但任何的正因上都没有自主的有法、自主的所立以及自主的能立，所以任何的正因都并非是自续之因。

此若例云：「色处无自生，有故，如现前瓶。」易于领解，当就此上而为宣说。此论答文，显无极成有法之理。此复云何，谓显极成有法与诸敌者不得成立。不能极成之敌者，《明显句论》谓尔时是破自生之敌者，然总许诸法胜义有性诸实事师，及于名言许彼诸法有自相性自续诸师，皆是敌者。中观自续，虽亦名为无自性师，然此论中为删繁故，言无性师当知是说应成派师，言有性师当知是说实事诸师及自续师。若立色处以为有法，成立彼者，须以取彼眼识现量而为成立，此若不以无错乱识而成立者，则非能立实义现量，故须无乱。彼等宗中，成无分别无错乱者，谓于何处成不错乱，定须观待现彼自相，如现而有。由是因缘，敌者何量成其有法，而于立者不许彼量。因于名言任随何法，皆无自相所成自性，故无能成彼性之量，此阿闍黎以此密意破自续师。

如果是“色处为有法，因无自生有故，如现前瓶”这个正因来作比喻和解说，就没有办法形成立者和敌者的共相有法。在此的敌者是谁？立者又是谁呢？敌者是指说实派和自续派的中观论师，立者是指应成派。如果有一个共相有法，那就要有共相的量之所成了。如果要有共相的量之所成，敌者要

以何量去成立有法的色处呢？是由看到色处的眼识来成立的。可是他们对于能够成立色处的这个眼识，在解说上是说这是不错乱识。他们认为现量就是不错乱识，一切的现量必须要如同所看到般地存在，所以必须要没有错乱。而既然说了无错乱，那就要如同看到诸法的自性般的存在。但是这个内涵是立者不许的，因为以应成派来讲，现量所看到的所见境是错误的，虽然以所执境来讲是不错乱，因为它的所执境是色处本身，可是它的所见境是错乱的、是不存在的，所以它是错乱识，但不是颠倒识。颠倒识是以所执境为主，错乱识是以所见境为主。可是敌者自续派以下的论师们却不这样认为，所以就没有办法产生共同的量之所成。这与世俗谛不同，以听到声音的量来讲，无论是内道或外道，听到的都是总相的声音，不会是造物主所创造的声音或是由四大所形成的声音等。

月称阿阇黎及佛护论师依由这种密意，即没有共同量之所成的的缘故而破自续。因为没有办法形成共相有法，自续的所立和能立不存在的缘故，所以就没有自续因了；因为没有自续因的缘故，自续师的主张也就不成立了。

此复是说，令他新生通达诸法无性正见支分之中，破说必须自续之理。若是中观应成诸师，自内互相为生通达尽所有义比量支中，观察须否自续之理，暂置未说。

于是又有人提出了问题：因为没有共相有法，立者和敌者就没有办法产生一个共同有法，既然是没有共相有法，难道未曾了知无自性的人，就没有办法透过正因来让他了解无自性吗？你要怎么解说呢？

虽然在这里宗喀巴大师说这部分的内涵暂时不说，可是按照《东敦》里面所说，应成师互相之间会有共相有法。因为就应成师而言，不一定说要了解无自性才叫做应成师，只要在他的宗义里面完全认可了无有自性，这就属于应成派的一个

不共见解，这时候此人就属于应成师了。虽然他承许了无有自性、坚信无有自性、已经完全肯定了无有自性，但是他却不一定通达无有自性，不一定完全彻悟地了知无有自性。针对这个人，我们可以把他列为敌者，或者是举正因的一个物件来跟他说“色处无有自性，缘起故，如现前品”。这时候就会有共相有法了，因为在量之所成上有共同点，他会认为虽然我的眼睛会看到有自性，可是能成的量是错乱识。他所主张的概念，能立的这个量是错乱识，这跟立者的角度是相同的。所以立者和敌者都共同承许无有自性的有法、无有自性的所立、无有自性的能立，建立了一个共同的有法。之后，为了能够彻彻底底破除自性执着，这时候再举无有自性之因，就能够破除对方自性的执着了。所以在中观应成诸师之间，为了互相通达空性的缘故，这时候所举出的正因并非是自续之因，而是共相有法，这个差别我们必须了知。

此与论文合而释之，从曰「若许」至曰「自许」，义谓所立法之所依有法，或眼或色等，失坏实有而不极成，此是清辨论师自许。何等有法，谓唯由无明损害颠倒所得我事，即眼识等名言诸识所立之义。彼自许者，谓若已破于胜义生，其所立法，可依有法。言尔时者，谓以是故，若真实有为彼所依，成相违故。若谓纵许尔当有何过，谓彼色等非真实有，非真实义，非无乱识所得之义。是虚妄心名言诸识之所得境，故彼皆是无明错乱。故无乱识所得之义，于错乱识则不显现，于错乱识所现境义，无错乱识则非能得。颠倒乱识与无颠倒不错乱识，自境互异，趣异境故，即彼论说「倒与倒相异」之义。又释此义，从曰「若时」至曰「是其所缘」。言颠倒者，谓眼等名言诸识被无明乱。言由彼等非有执有者，谓色声等无自性相根识执有。无分别识之所执者，是显现义，谓即色等现似自相。又言尔时岂有少分实义，是其所缘者，义谓如是实无自相，妄显现故。此等诸识，岂能成立

有微少义由自相有。无自相义妄现之喻，谓如毛轮等。此等是说，彼诸根识现色声等，是错乱故，不能成立境有自相。次为显示无错乱识全不少执有色声等，说云若时无眩翳等。不颠倒者，谓无乱识，此于现证真实乃有，余者皆无。此不增益非真实者谓色声等非真实义，而不增益不执为有。譬如清净离翳眼识，则不能见毛轮乱相。言为世俗者，谓色声等虚妄之义。言非有者，谓无自相缘真实义无错乱识，不能成立彼等少分，义谓色等非彼见故。证此诸义，次引龙猛菩萨论云「若等」，此说现量等四，不成少分有自相义，以此为据。次云「何以故如是」等者，摄前说义。次言「岂有世俗眼为有法」者，非为显示全无世俗眼等有法。义如前说，由自相有或无错乱现量所立色等有法，名言亦无。言「是故」等者，义谓无自性师与实事师安立色处为有法时，无乱现量不得极成，于二宗中无量能立极成有法，故自续因于诸敌者，不能安立无过之宗。若作是念，于名言中不许自性之宗，虽则如是，然我于名言，不许如是有无过宗，许有自续有法等故。于名言许有如是性不应道理，前已广说，后亦当释。故汝此答不应正理。

在此宗喀巴大师针对之前《显句论》：“若许破生为所立法，尔时真实所依有法，唯是颠倒所得我事，悉皆失坏是此自许，倒与非倒互相异故。……”整段而作消文解释。

就清辩论师的主张而言，他认为有共相有法，所以是有自续因的。因为清辩论师在破自生或他生的时候，认为立敌两者有共同的量之所成，那就是看到色法无错乱的眼识。因为对方看到色法的眼识是不错乱识，而立者也是，故立敌两者有共同点即共相有法。在宗喀巴大师著作的《辨了义不了义善说藏论》里面，解释破除共相有法的时候说：因为清辩论师认为能立色法的眼识无错乱，所以色法是真实的，虽然并非说是真实有，但是以不错乱识的角度而言，它是没有错误

的。自续派认为，能立的量所见到的自相是存在的；可应成派却不这样认为。因为有错和无错是颠倒的，就像真和假是颠倒的一样，所以就没有办法形成共相有法。《辨了不了义论》和《毗婆舍那》都破共相有法，内涵和目标都是相同的，可是破的方式有所不同，《辨了不了义论》是以真假颠倒的缘故而破，这里是以量的成不成立来破。(7)

第二喻不相同。《显句论》云：「喻亦非等，于彼二者不说差别，许有总声及总无常。如是总眼性空诸师与不空师，世俗不许，亦非胜义，故喻不同。」此中义者，非是显示可有总声，非大种造及非空德亦非所作先有缘显，有总无常，俱非观待不观待因，而无实妄俱非眼等，此是立敌俱不许故。如是法喻，谁亦不能成非等故。若尔云何，谓或曰大种所造之声，或曰虚空功德之声，不以随一差别简别而定有声，立者敌者彼二宗中，皆可容有。

你以“声为有法，应成无常，有为法故”这个比喻，来说在破除自生或自性的时候应该有共相有法，我说“喻不相同”。因为总法的声音是存在的、总法的无常是存在的、总法的眼睛也是存在的；但却没有远离了观待之后的不观待的眼睛，无论是敌者还是立者，眼睛都一定是观待的，没有办法成立有所谓的远离观待的眼睛。不是说在世俗的角度上有总法的声音，但在胜义的角度上却没有总法的眼睛。当立者或敌者以量去成立声的时候，不是以大种所造之声或者是虚空功德之声的差别或简别而去以量成立。无论是立者或敌者，有共同能立声音的量，就是不加任何简别的总相有法的声音。

性空诸师性不空师二者宗中，若非不乱识所成立，亦非错乱识所成立，无量能成总眼或色。若由错乱识所成立，敌者不成。由无错乱识所得者，则为立者量所不成，故说其喻非可相同。无错乱者，总谓现量缘胜义谛诸根本智。然此俱说于

显境自相无乱现量，及于着境自相无乱比量，能成有法及因三相，如此之量毕竟非有。

但在辩论有没有自性的时候，立者和敌者却是不同的，因为这时没有成立共同眼睛或色法的能立之量。自续派以下的论师认为，能够成立眼、色等的量是不错乱识，但是应成派却认为是错乱识，他们没有共同的量。应成派认为，唯有圣者的现量即唯有现证空性的证量才是真正的不错乱识。所以自相真实存在而且不错乱的三相之因是没有的，由这三相之因所形成的证量也是完全没有的。

故无乱识所得境义非是有法。此言自相者，非同因明师所许有作用法。是如前说，随于有事无事许各各自性之性，故有性师虽缘无事之比量，亦许于如是性所着之境，为不错乱。若于彼性不错乱识，随于现境或于着境无有错乱，则于真实须不错乱，故许自宗无如斯量。

这里的“自相”，并非是因明师所称具有作用的意思。如同之前所说的“非新作”以及“不依他性”的自相，是自性的意思。(8) 自续派以下认为，缘无事之比量，对于自己所执着的境为不错乱，如同他所执取般的是存在的。而且他们说所谓真正的不错乱识，不只是执着境不错乱，必须对现境不错乱，也就是所见境和所执境都无错乱。可是以应成派自宗来说，是没有这种量的，因为除了圣者现证空性的证量以外，凡夫无论是现量或比量，去看任何一法的时候，都会把此法看作是自性有。所以除了现证空性的证量以外，没有任何一种识与所见境是不错乱的。

成有法等，非说立敌二者身中无名言量缘眼色等。敌者身中如前所说，无损根识所引定解，略有色等此定智境，理无违害。此若细释，如执有芽，总有三种执取道理，一执芽实有自性，是执实有，二执芽无性如幻而有，是执妄有，三俱不

执取实妄差别，唯执总有。虽尚执芽常无常等，然若不执此三随一，则无执取，故于此中不说彼等。

虽然立敌二者之间没有共同的量之所成，但却不代表说敌者不可能了解色或眼睛等，还是有办法了解色和眼睛的。如果要详细解释，如同我们执取苗芽的时候，有三种执取的道理：一是执芽实有自性，执实有；二是执芽无性如幻而有，是执妄有；三是俱不执取实妄差别，唯执总有。执取芽有常性、无常性等，都被这三种所包含，或执取芽为自性有，或执取芽为无自性，或远离自性和无自性的差别而执取芽。除了此三者，没有其他的方法去执取芽。

若有情身未生正见，通达诸法无自性者，唯有二执，一执总有，二执实有，不起如幻无性之执。未见诸法如幻有情，凡执为有诸分别心，说彼一切皆执实有，于一切种不应道理。于前解释名言量时，及辨有无与性有无四差别时，已数宣说。若不尔者，未解无性正见之前，谓分别所设，一切名言皆是实执，如前所说。未为错乱因缘所坏世间名言所建立义，中观诸师于名言中所许一切，皆被正理之所违害，与大自然有无无别。此颠倒见，是证中观义最大障碍故。由彼等门邪解空性，所有相状即先由分别所修行品众多善行，后自妄为得正见时，见前一切皆是执相，生死系缚。次生倒解，谓彼善行是为未得如此了义正见者说。遂于一切分别，妄见过失，由邪分别诽谤正法，现见多如支那堪布。

如果没有获证空性之前，就只有两种：一是执总有；二是执实有。

又诸补特伽罗未得无性正见以前，不能判别唯是总有与自相有二者差别。凡是有者，即如前引《四百释》说，遍计执为由自性有。由是因缘，于无自性执为遍无，故于性空起多攻端，谓因果等不可安立。若于相续已生通达无性正见，此身可生三种执取。然生见已，乃至未失正见功力，若以正理观

察思择自性有无，许有自性妄执实有，则暂不生，非彼不起俱生实执。以是正见通达无性，生已未失，其相续中执有芽心，非此一切皆执如幻。若不尔者，彼等心中实执现行，应不生故。

在没有了解空性之前，我们是无法区分总相有的色法和自性有的色法的，我们无论看任何事物，都是把事物的存在和事物的自性存在混淆在一起。所以在未证空性之前，会觉得如果自性空的话就是等于没有，因果等就无法安立了。我们如果了解了空性，生起了证空性的比量，那我们对色法的执取就有三种方式：一是执取色之自性；二是执取色之无自性如幻化；三是没有自性或无自性的妄执差别，执取总相的色法。

了解了空性、生起了通达空性的正见，一直到空正见的作用还没有消失之前，即没有忘记空性的法义之前，因为空正见没有忘念，这时由宗义的概念而去执取有自性的遍计自性执是暂时不会产生的，但还没有断除。虽然这种遍计自性执着还没有产生，但不代表俱生的实执不会产生，还是会有的。了解了空性之后、在空正见未失念之前，虽然会有执芽的识，却并不是说一切执芽之识都是执芽为幻化的识。如果不是这样，那么心中就不应该产生俱生实执了，但实际上并非如此。

于名言中，许诸法有自性自相，清辨师等诸中观师，于自宗中许自续之因者，亦因于名言许有自性自相，故于自宗安不安立自续因者，亦是至此极细所破。以是彼宗显现自性无损根识，许于名言中对所现境不为错乱。又执芽等，有如是性诸分别心，于所着境亦非错乱。若不尔者，许彼错乱，与实师二宗何有极成之量。

清辩论师等于名言中安立了有自性、有自相，所以在自宗中也承许了自续之因；应成派却不安立自续之因。所以应成与自续的差别，最主要的是有没有安立自性。清辩论师认为，当我们以无错乱识去看一切的时候，所现境（所见境）是没有错乱的，不但看到或执取芽的眼识是无错乱识，而且对芽自性有的看法上也无错乱，即由看到芽之后产生的芽有自性的分别心所执境也无错乱。如果不是这样，那么立敌二者之间应该要有共相有法才对，可是怎么会有共相的量之所成呢？

若如月称论师所许，对实事师成立实无自性，现有自相妄现根识。若时有法已得成立即成无性，则自续因复何所为。若谓于他自成即可，不须中观与彼共成，此非自许，亦非正理。若如是者，一切因式唯就他许，是则随顺应成转故。静命师等，许诸外境名言都无，然于名言许青等色，以识为体，同实相师，显现青等所有根识，观待青等是取自相义，故待青相是不错乱。若立眼等，不显见事为有法时，虽彼不为现量亲成，然其究竟根本能立，必至现量。是一切宗诸师共许，以诸比量，如盲相牵，故其根本能立，亦许至于现量为境。

有人说：在破除实事师自性有的执着时，只需要透过应成的方式去破除，不需要透过正因、透过共相有法的方式。宗喀巴大师说：如果是这样，那就是说破除一切的邪见惟有透过应成的方式，没有办法透过正因来破除，这不是应成派自宗所承许的内涵，应成派也是承许三相正因的。(9)

静命论师也认为，以眼识看到青色的时候，自相是存在的，看法上是没有错乱的。一切承许因明的宗义论师，都认为在比量最究竟的依据上必须要有一个现量，如此才有办法形成比量。因为比量的产生是透过正因，正因的形成要有有法、所立、能立以及比喻。当我们要了解比喻的时候，这个比喻如果是能够以现量知道的话，这就是将来成就比量的一个所

依现量；如果这时候的比喻不能够被现量了解，而是以之前的一个比量所了解的话，那么之前的比量必须要再依靠之前的一个正因，但这个宗因喻还是会有同样的问题，这个宗因喻的成立是由现量所成立的呢？还是由比量所成立？如果是由比量所成立，那么它又要依靠正因，这个正因的宗因喻必须要由量所成，那么这个量是现量呢？还是比量？若是比量的话，又要透过正因，所以最终一定要依据到一个现量。所以许多自续以下的论师们都认为，一切比量最究竟的根本依据必须是无错乱的现量，承许因明的论师都会有如此的共许。但是应成派就不以为然，他们说即使是所见境上有错误，但是所执境却是正确无误的，所以还是会成为比量的依据。

尔时所许根本现量，或是无乱见分，或是无乱自证，复如前说，于所显现自相之义，须于境上如现而有，是彼所许。故彼诸师与无性中观二宗之中，无立极成不乱现量。未至现量亦能答难，未许自性师，随于有为无为量所成义，是须成立于诸境上有彼诸法各各实性，以诸正理能破彼义，故能立量不应道理。

唯识派认为我们的识证悟境的时候有二分：一个是他证分，另一个是自证分。“见分”是他证的意思。无论是无乱的自证还是无乱的他证，去看到任何一法的时候，会看到这一法是从它那方面呈现而让我们看到自相的，而且实际上必须要如此。所以敌立双方就没有办法成立共同的不乱现量，两者没有共相所成的现量。自性论师们所说，有为法和无为法自己境上产生实体，这是可以透过正理来破除的。虽然他们说这是由量所成，但以应成派的角度来看，这种自相、自性的力量是没有道理的。

第二由此过显因亦不成。《显句论》云：「即此所说所依不成宗过之理，亦当宣说其有故因不成之过。」此显前说性空

不空立敌两宗，无量能成极成有法，故自续因中色处之有法及无自生之法，二合总宗或名所立皆悉非有。即以此理于两宗中，亦无正量成其有故。极成之因立因不成之理，如前当知。

如同上述所说，有法上没有办法形成共同的量之所成，所以就没有共相有法了；有法与所立的二合总宗即宗上来说，也没办法成为共宗；就能立因相而言，也没有办法产生共同的量之所成。所以因无法成立的道理，如前应当了知。

《显句论》云：「如是彼过如所说义，此分别师自己许故。如何许耶，谓他安立诸内六处，唯有能生因等，如来如是说故。凡如来说，即应如是，如说涅槃寂静，此于他之能立，举过难云，汝所许因为于世俗如来说耶，于胜义如来说耶。若于世俗，则其因义于自不成。」又云：「若于胜义，则彼能立不极成故，因犯不成及相违过。如是此师，自以此理许因不成，故凡立实事法为因，一切比量因等于自皆不成，故一切能立自皆破坏。」

《显句论》的这段话说到，不只是应成派认为没有共相有法，以应成派的角度去看自续派清辩论师的时候，认为清辩论师也应该要承认没有共相的能立之因。虽然清辩论师在这上面没有很清楚地说到有没有共相的能立，但是以应成派的角度去看待的时候，清辩论师应该要否定共相的能立。

释此义中，有诸自许随月称行者，作如是说，《分别炽然论》等立量说云，地于胜义非坚硬性，是大种故，如风。若于胜义立大种故，自所不成。若于世俗立大种故，于实事师敌者不成。若不由此立因不成，则说由此二门不成，因定不成自许相违。又有说云，立唯大种，以理智未成而破。以此

理破，全非论意，清辩论师非如是许。故于两派，俱成倒说。

在对上面《显句论》进行解释时，有一派自称是月称随行者的中观论师说：依清辩论师著作的自续派论典《分别炽然论》立量，说到这样的宗因喻，“地有法，应成非胜义坚硬性，是大种故。如风。”在此的因，“是大种故”。这派人说：如果讲到胜义大种，自续派没有办法成立，因为没有胜义有的大种；但如果是以世俗谛的角度去立大种，实事师他们不成，因为实事师不认为大种是世俗有，他们认为大种是真实有。两者都无法安立故，所以因就没有办法成立。另有一派说：如果只是安立大种，在此的因只是大种的话，这会被理智所破除，因为理智没有办法去安立大种，所以说到了因不成。自续派也认为因不成，就是共相的能立没有办法成立。上述两种观点全非论意，清辩论师不是这样承许的，所以这两派都是颠倒说。

若尔云何，其「如所说义，此分别师自己许」文，如前说者，谓前所说有法不成及因不成，以前论无间说彼义故。义谓成立有法及因所有现量，不出二类，谓错不错乱。若以错乱识所得义立为因等，于实事师不能极成。若以无乱识所得义立为因等，自量不成。故自续因及有法等，前已宣说不极成者，是「如所说义」，显由此门立为不成。

按照之前所说，如果是以应成派的角度来讲，如同没有共相有法般，也没有共相能立的因。为什么呢？因为能够成立有法或因相的现量，或者是错乱识，或者是不错乱识。如果是错乱识所得义为因等的话，实事师不能成立，因为他们认为这个现量是不错乱识；如果是无错乱识所得义为因等的话，那么应成派不认许，因为应成派认为这是错乱识。所以不只没有自续有法，也没有自续因，如前所说。但是这种的解释方式，清辩论师又没有办法答应，因为清辩论师认为现

量是无错乱的。清辩论师虽然没有明显地说到有没有共相能立，只是说到了有共相有法，但是以应成派的角度去看，清辩论师应该要许。

清辩论师如何许者，谓于如来如是说故，由二谛门而为推察。有说此义，谓征难云：如来是说世俗说故立为因耶，胜义说故立为因耶，全非论义。如前自立有法，谓不可加实妄差别，若异此者，便有立敌随一不成，于因喻等亦许如是。于斯粗显似破之理，巧慧圆满，若此论师岂容错误。故是问云：「如来说故彼因之义二谛为何。」若是世俗自不许尔，于自不成。若是胜义，我于胜义，破果从其有因无因及二俱生，故我不成。不许俱非二谛义故，无须明破。

清辩论师如何许呢？依据《显句论》里面所说，由二谛门而为推察。有一派人说到：他在能立上应该举出如此的争议，即如来说世俗谛是因，或者说胜义谛是因。但实际上绝非如此。如果是很明显地说到胜义谛或世俗谛的差别，清辩论师如此的巧慧圆满，怎么会容许如此简单的错误呢？所以这并不是清辩论师所主张的。

又问：既然这样，那么“如来说故彼因之义二谛为何”是什么意思呢？

如果大地是世俗谛的话，说实派就无法安立，因为他们认为这是真实有而非世俗有；如果是胜义谛的角度去解说，在因相上即能立上的胜义谛，已被清辩论师完全地破除了，清辩论师认为无论是果上、因上、无因上还是二俱生都说到了没有胜义生，所以胜义的诸法都不存在，在能立上、因相上不需要多加胜义或世俗的简别。

今自立云，是大种故。亦当如前反诘彼云，彼因大种，二谛为何，若问「二谛大种立何为因。」是全未解立者之意。如是诘问二谛为何，若是胜义虽自不成，然是世俗云何可说于他不成。若不尔者，立诸内处为有法时，世俗有故，亦应敌

者不极成故。若尔如所说过，清辩论师为如何许，以二谛理推求他因耶。兹当宣说，此论师意以无错乱识所得，名为胜义。以错乱识所得名为世俗。问云「二谛为何」，与问二识何者所得，同一扼要。以所立因义，俱非真俗因即不成，与所立因义俱非错不错乱二识所得，因亦不成二理相等，故说是此自许，非亲许也。次说「故立实法为因」别说实法，清辩论师自立因中，有是无错乱现量亲成，及有以无错现量为究竟能立，然此论师正为破彼。如前引说中观师不许他宗，谓理不应许自相之义，为证此故，引「若由现等义」等文，说无能量自相之量，是对清辩论师弟子而成立故。

所以在因相上只是大种而已，而并非是加上了胜义或世俗的大种。因为加上胜义简别的话，自续派就没有办法成立；而若是加上世俗简别的话，说实派他们就没有办法成立。如果你不认同加上世俗简别，那么在破眼睛无有胜义的时候，我加世俗简别的眼睛，敌者也应该认同才对，但是敌者没有办法以量来成立世俗的眼睛。

在此并没有说到清辩论师有如此的答应，而是说以应成的角度去看自续派，自续派应该会承许没有共相的能立。因为以佛护论师和月称论师的究竟意趣，无错乱识所得之义叫做胜义，错乱识所得叫做世俗。当我们问到什么叫胜义、什么叫世俗的时候，其实就是在问了解境的识是错乱识还是非错乱识，两个问题的意思是一样的。在因相上，一者的量之所成是错乱识，另一者是无错乱识，所以就没有办法形成共相的能立或共相的因。以同样的道理来推理，自续派应该要承认没有共相能立才对，但是这并非是说清辩论师自己有这样的承许。

总而言之，因为清辩论师认为在自续因当中，一切正因最究竟的意趣都依赖着现量，可是清辩论师却认为这个现量必须要由无错乱识所成，或者是有一些因是直接由现量所成，或

者它的究竟意趣是无错的现量，但这部分内容却被佛护论师所破除，中观师不许他宗就是不许自相之意。以上最主要是说，没有能够证明自相是存在的正量，也就是说自相没有办法被任何的正量所证明。

第二自不同过。若谓于他比量，说有有法及因不成等过。于自比量，岂非亦转，是故于他不应征难。答云，他有彼过，是因他许自续比量，我等不许自续比量，故无彼过。此中比量是说论式。若许自续，则立自相之量先须立敌极成，次以彼量立敌二家成立三相再成所立。若无比量，则有法等皆不得成。若不许自续，则依实事师他自所许比量而成，于自不须以比量成故。诸论中所说比量，亦皆唯为破除他宗是他彼量，非自续量。如《中论》第三品云：「此见有自体，于自不能见，若不能自见，云何能见他。」如以不能自见为因，成立眼等不能见他，自许此因宗之见他无性中观师亦许，此等量式名他比量。《显句论》云：「我等不用自续比量，以诸比量唯破他宗而为果故。」此许立量皆非自续，及许唯为破除他宗，故非全不立量。

因为应成派自宗不承许有自续因的缘故，所以就不会有上述所说的过失，他人有这种过失是因为他人承许了自续因、自续比量。这里的比量，是指宗因喻形成正因的论式，而非指现量与比量的那个比量。如果要承许自续因，那就要立敌两家共同去成立有自相的能立之量，但是没有任何的正量可以证明自相和自性的存在。因为没有正量可以去证明三相自性的存在，所以有法等宗因喻的宗就没有办法形成，宗必须要有有法和所立形成才叫做宗。因为没有共相有法，自续因没有办法举出正因，所以就没有办法去破除任何的邪执。

可是自宗不同，应成派认为，虽然我们不讲自续因，但是我们说到了他许因。他许因的意思，是针对他人所承许的内涵，去找出他人主张的矛盾点。为了使他人舍弃自性的承

许，而立出了他许因。因为是以他许因来提出反驳的，所以就不需要产生共相有法，不是自宗要安立他方的承许，这个跟自续因是不同的。这里应成派自宗所说的比量一因，是指为破除他宗而说的他比量或他许因，并非是自续因。

他比量、他许因的宗因喻，举例来说，“眼睛有法，不应以自性见青色，自己不见自己故，如瓶子。”因为眼睛自己看不到自己，所以眼睛无法以自性去看到青色，看到他者，如同瓶子。如果有自性，那么所见处、能见者和见识这三轮当中，就不应该有缘起看待的关系了。因为有了见识、所见处，才会有能见者的形成，能见者是完全依赖着一个非属于他的情况才形成的。如果能见者的形成不需要依赖着所见处，也不需要依赖着见识，那么就是说能见者能够看到他自己了。因为没有所见处啊，他会看到什么呢？岂不是自己看到自己了？因为自己看不到自己，所以看到什么就一定要有因缘。眼睛没有办法看到它自己，是因为眼睛要看待因缘才有办法看某个东西。正因为自己看不到自己，所以我们可以知道不是由自性去看任何一法的，以自性去看青色是不成立的。

安立量式破他宗者，如彼又云：「谓他分别眼是能见，彼亦许眼是不自见法，若无见他法，则许不生。是故破云，若彼彼法不能见自，则彼彼法不能见他，譬如瓶等。眼亦不能见自，故此亦不见他。故不见自，而见青等相违之他，违自比量，是以他已成比量而为破除。」在敌者名自许，看待立者诸中观师名曰他许，二同一义，立他许量破除邪执，极为切要，故当细说。言「他已成」者，非谓有法眼同喻瓶不自见因，及所立法不见青等，自宗不许，唯是他宗，故因三相名唯他成。

他许因和自续因，是按照不同的角度来说的。以中观的立场来讲，他许因是找出对方所承许的论点之间的矛盾，而来举

出论式、举出正因。如果是以敌者的角度来讲，那就是自续因了。所以，他许因和自续因两个是同一内涵。

什么是他许因呢？在此的他已成因、他许因或者是唯他成因，并不是说宗因喻三者唯有他方去承许，而自宗完全不成立，不是这个意思。像是刚才所说的他许因，其实以自宗来讲，宗因喻三者都是承认的，承认眼睛有法，不应以自性看青色的所立也承认，有法加所立即眼睛不应以自性看青色的宗也承认，眼睛自己不能见自己的因成立，瓶子不会看青色的喻也成立。所以宗因喻不只是他人成立，自方也是成立的。

“非谓有法眼同喻瓶不自见因”的意思，是说并非只是他方知道而已，不是这个意思，其实是在自方也成立的情况下，才能够叫做他许因。

若尔云何，彼等自宗亦许，然能成立彼等之量，若量自性虽于名言自宗亦无。诸有性师成立彼时，定须彼量乃能成立，故无两宗极成之量而量自性。故非共许，唯名他许或唯他成。若于名言亦无比量，则由彼所成，应如增益自性，为正理所害，则依彼等，云何能得中观正见。若所依理为量所害，而能获得无谬正见，一切邪宗亦当得故。谓彼敌者，许眼有法不自见因，如瓶之喻，并所立法不见青等，此执之境，自宗亦于名言许有。故以正理非能害彼。然由敌者未辨彼等有与有性二者差别，故执彼等由量自性量所成立。于彼执境正理违害，岂以正理破他身中无损名言诸识所成。故自他宗未能共许能量自性之量，故非自续所能成立，唯当显他自许相违。此如前立他许量式，眼有法上不能自见之因，于名言可有。其有自性能见青等，于有法上名言亦无，故前能破后。若于眼上因及所破，有则俱有，无则俱无，彼二岂成能破所破。故他比量之有法及法因等须名言有，非唯由他许有便足，眼等有法他已许有，中观论师何须更成。若强抵赖

谓我不成，更当成者，是则全无不赖之事，与此辩论徒劳无果，谁有智者与斯对论。

如果是按照自宗无有自性的角度来说宗因喻，他人就没有办法安立；如果是以敌者有自性师的角度而来成立宗因喻，因为自方不认为有自性，所以也没有办法成立。因为两者没有办法产生共相，所以他许因就不叫做共许因。“唯名他许或唯他成”的意思，是按照他人的说词而来找出他内部的矛盾作出反驳。

于是有人就说：既然你说是他许因，那就是说承许他人的有自性，然而有自性在名言当中是没有办法以正量来安立的，是为正理所害的，怎么可以说是由他许因而来得到中观正见呢？因为认为有自性本身是颠倒识。这样的话，一切邪宗就都可以获得中观正见了。

宗喀巴大师答道：其实他许因在宗因喻上都是存在的，没有被正理所违害，并不是邪执。可是敌家没有办法了解有与自性有之间的差别，他会觉得有就是自性有，能够证明眼睛的量就是等于证明眼睛的自性。理智去破除的时候，只是破除自性的部分，而不是去破除名言的部分。所以我们没有办法透过自续因，来破除他人邪宗的宗义，因为没有共同点。惟有找出他人内部的矛盾，才有办法来作破除，即惟有透过他许因的方式，才能破除他人对自性的宗立。

眼睛自己看不到自己，是名言上有的；但是以自性来看到青色，这在名言上是没有的；所以透过眼睛不能看到自己的因，是能够破除眼睛无法以自性看到青色的。也就是说，眼睛以自性看到青色的后者，是能被前者所破除的。如果前者和后者都必须要有相同存在，那就没有办法破了。“有法及法因等，须名言有，非唯由他许有便足。”“有法”指眼睛；“法”指所立之法，是指宗法，即宗的一部分，不是宗，宗包括有法和所立之法两者；“因”，能立的因。这三者在名言上都必须

要存在，并非是唯有他许才能满足。就是说实际上都要存在，这样才有办法形成他许因。

中观论师在举他许因的时候，不是说他人已经承诺的东西，为了让它更加坚定，而来作反驳。就像眼睛是他人已经承许有的，我们不需要为了他人再去树立眼睛是存在的这种理念。如果明明知道眼睛是存在的，还抵赖说我不知道有眼睛存在，遇到这种人，干麻要跟他争论呢？没有意义。

此又有说，若由他许眼不自见及见青等有自性体，显示相违，其相违义由何而知。若相违义由量成者，须两极成，则不应说是他所许。若由他许立相违者，则他自许不能自见及能见他，二不相违，故以他许而立相违不应道理。若由自许立相违者，太为过失。以于敌者云何可说，汝许此义不相违者不应正理，我等说此犯相违故。此过非有。若不自见而有自性，犯相违过是由量成，非唯他许而为安立。

又有人反驳：我们透过“眼睛有法，不应以自性见青色，自己不能见自己故，如瓶子”的他许因来说，因是自己不能见自己，所立法是不应以自性见青色。要使同品遍形成，必须要因定数所立，也就是因自己无法见自己，一定不会以自性见青色。从这个同品遍我们可以知道，自己见到自己与以自性见到青色是相违的。那么这种的相违是由谁来了解的？是由正量来了解的吗？如果是由正量来了解，那么敌家和立家都要了解，这怎么可以叫做他许因呢？如果不需要以正量来了解，只需要承许的话，那么请问是谁承许？敌家不许，因为他觉得任何的眼识都是自己看不到自己，可是任何的眼识都是以自性去看青色的，这是不相违的。如果是中观论师自家承许相违，而说对方也承许相违，那就很可笑了。

宗喀巴大师回答说：这是没有过失的。这种的相违是由量来成办的，不一定需要敌家和立家都成办才叫做量所成办。因为自己看不到自己以及由自性去看青色，这的确是相违的，

是由量来成办的，这就应该满足了。不需要敌立两者去共同成办才说相违，也不是说仅由承许就可以安立他许因。

若尔，于他显示彼量，令其了知相违便足，何须依止他所许耶。于实事师成立相违之量，须待彼许自性乃能成立。若彼不许唯由自许，如何于彼能成相违。若他已许所量无性及立能量无相违过，则由彼量成立相违他已获得通达诸法无性正见，何须更成，若不自见见有自性而为相违。故欲通达月称师宗，当于彼等审细观察而求定解。

接下来问：如果有了解相违的正量，我们就直接能够证明相违了，何须还要按照他人的方式去寻找他内部的矛盾呢？

宗喀巴大师答说：如果实事师要成立这种相违之量，他自己首先得承许自性无法成立，必须要由量去成立。可是实事师不承许无有自性之量，惟有自许的成立之量，如何于彼能成相违呢？没有办法。假设实事师真的不只承许，还了解所量无性及立能量无相违的过失，真的能够知道自己看不到自己以及以自性去看青色是相违的，则由彼量早就通达诸法无性正见了，这时候再跟他讲这是相违的，然后再用他许因去破他的邪执就根本没有意义了。为了要通达月称师宗，我们应该要针对中观应成的观点，来审细观察而求定解。

若尔云何依他自许，显示若不自见定无见他性耶。若佛护论师说：「譬如有水见地滋润，由有火故见水温热，由有蔻花见衣香馥，共见定须水等三上有润等三，汝亦自许，如是诸法若有自性，自性于自理当先有，次于余法乃见有彼。若先于自不见有者，云何于余而见有彼。如于蔻花不见恶香，于彼香衣亦无恶臭。」此就敌者自许正理，随有逆无先令决定，次合法时，「是故于眼若有见性先于自见，次色等合而见色等乃应正理。然由彼眼不见自故亦不见他。」《四百论》亦云：「若法有自性，先当于自显，是则眼于眼，何故而不取。」

又有一问：我们如何依靠他人的主张，来了解到自己没有办法看到自己，与以自性去看青色是相违的呢？

宗喀巴大师就引用佛护论师的话说到，“随有逆无先令决定”，意思是说由此必有彼，无彼必无此。“随有”是随有此，应有彼的意思；“逆无”，是反方向之义。《四百论》亦云：“若法有自性，先当于自显，是则眼于眼，何故而不取？”

若谓如火不自烧而能烧他，如是眼不自见而能见他亦无相违。非是总破火能烧木，眼能见色，是破眼有见他之性。若如是者，须以火有烧木自性而为同喻，尔时引喻等同所立，不应道理。谓火与木若有自性，自性不出或一或异。二者为何，若是一者火当自烧，复云何成火是能烧木是所烧。若能成者，今我翻云，火是所烧木是能烧，当如何答。若性异者，则无木时火当可得，如无马时可得其牛。《四百论》云：「火即烧热性，非热何能烧，是故薪非有，除彼火亦无。」如是于烧，若许自性，既不自烧不应烧他，如是若许眼有见性，既不自见不应见他，前过未移，由见如是为许自性所说过难，即能舍弃执有性宗。次亦能知无自性中，能作所作皆悉应理，辨了无与无性差别，故亦能分有性与有。又能通达无性之量，而量无性所量事等。

有人反驳说：如同火能烧木，火不烧自己而能烧他。所以眼虽不能见自己，但是眼能够见他，这是没有问题的。

宗喀巴大师反驳说：我并不是要破除火能烧木、眼能见色，而是要破除眼睛以自性见到青色或他色的内涵。如果你一定要把火烧木和眼睛能自性见列为相同的比喻，这是没有道理的。为什么呢？如果火和木都是有自性，那么它们是自体还是异体？如果火和木是自体，火和木是同一个，那么火就应该是自己烧自己，没有所谓的能烧和所烧的差别了。如果你还是坚持有差别，那我反过来说，火是所烧，木是能烧，你要怎么反驳我？如果火和木是异体，那么两者就没有关系

了。木头是火的因，因由木头才有了火的因果关系就不成立了。因为是自性有的，就是从自己而独立产生作用，不需要依靠他者，那么要形成火也就不需要依靠其他的因，即使没有火因也会有火。如果是这样，那么没有马的时候可以得牛，因为两者毫无相关，没有因果关系，我为什么不可以这么说呢？《四百论》中说：“火即烧热性，非热何能烧？是故薪非有，除彼火亦无。”所以火和木并非是自性一，也并非是自性异。如果是自性存在，就是或一或异，而现在两者都不是，那就是无有自性。如果许有自性，如同不烧自己般也不会烧他，之前的过失仍然存在。

透过上述所引的论文，我们反复去思惟，就可以了解到如果有自性，就会有上述种种的问题，所以先舍弃有自性的承诺和宗义。之后才会觉得，原来在无有自性的情况下，一切作用的存在都是符合道理的，但这时候还没有了解空性。通过不断的反复思惟和串习，就能够辨清无与无自性的差别、有与有自性的差别，才能够通达无性之量以及由正量来证明无性所量事等。

通达火薪无性之量，彼非现量当许是比，若尔所依因为何等耶。由见有性不出一异，破一异性定无自性，即成二相。决定了解无一异性，即宗法性，故有三相之因。由此为依，决定火薪无自相者，即是比量。由此当知前立他许三相量式及正引生比量之理。若有自性，性应一异，若一性者，火应自烧。此等皆以他许为因，出他非乐，如是等类是为应成。以此为例，诸余应成皆当了知。由是敌者乃至未舍事实宗时，必待量度自性所量而成能量。若时以量达无少法由自性成，即便舍弃事实宗见。《明显句论》云：「有以随一所成比量，即彼比量而破他耶。答，有谓以自成因而反破自非由他成，即于世间亦现见故。犹如世间有时立敌以证为量，由证语断或胜或负，有时唯由自语而断，非由他语，或胜或负，

如其世间正理亦尔。唯世名言，于正理论正适时故。」此说可以他许为因，举喻引证。诸分别师，说于敌者，以何等量成立三相，立者亦须比量而成，故许立敌二者极成。又破彼欲，即此论云：「设谓能立能破，皆须二家共许，非随一成，或犹豫性。」彼亦当许如所宣说，依世比量，以教破者，非唯二家共许之教。若尔云何，亦以自许，自义比量，于一切种。唯以自许力强，非是俱成。故分别师所说之相，非所必须。诸佛亦以自许之理，于诸未知真实众生，兴饶益故。由是因缘，若以前说之量，立敌共成之因，成立所立，名自续因。若不以彼，唯由敌者所许三相，成立所立名为应成。此乃论师所有意趣最极明显。

通达火薪无有自性的正量，非是现量而是比量，那么比量所依的正因是什么呢？

先透过应成的方式去思惟，让他觉得有自性和有是没有办法联在一起的，于是舍弃自己有自性的宗见。自续因的定义是：立敌两家共同量之所成产生了共相有法，这种有法、所立和能立三相所形成的正因，叫做自续因。不是以自续因的内涵，而是跟随着敌者所承许的，去找出他内部的矛盾，对有法、所立和能立三相作反驳或破斥的正因，叫做应成。

以上我们已经跨越了毗钵舍那最难的高峰，现在就可以缓缓地往下走了。接下来的内容，就比较轻松了。

第二身生正见当随谁行。如是随圣父子大中观师。若有应成自续二派，应随谁进行耶？此中是随应成派行。此如前说，于名言中破除自性，破自性后，须善安立生死涅槃一切建立，于彼二理，当获定解。此二论师，论中数说，若许诸法有自性者，则以观察实性正理可推察转，与圣父子诸论善顺。由见是故，当许彼宗，故如前说，当许应成宗派。

第三、依此能破于相续中生见之理分三：一、抉择补特伽罗无我，二、抉择法无我，三、修习此见净障之理。初又分

三：一、正抉择我无自性，二、显由此成我所无性，三、此诸正理于余例明。初又分二：一、立喻，二、合义。今初

《入中论释》引经说云：「言我是魔心，汝昔起是见，此行蕴皆空，此中无有情，如依诸支聚，假名说曰车，如是依诸蕴，说世俗有情。」此如依自车轮等支假名为车，依于诸蕴假名为我或曰有情。

我执有缘人所产生的我执以及缘法所产生的我执，所以说到了人无我和法无我。为什么先说人无我，后说法无我呢？是因为人无我比较容易了解而法无我比较难懂吗？不是的。人无我和法无我在空的内涵上都是一样的，没有任何粗细所证的差别；惟有在空依有法上有差异，去认知人无我会较为容易。就像我们针对人去寻找“我”的时候，一下子无法找到；可是去寻找“法”的时候，可以用手指出来。因由这种空依有法的差别，初学者比较容易趣入人我，所以先说人无我。

佛家为什么要把空性诠释为“无我”呢？因为梵文里面的“我”字，不只是包含有人的内容，还有另外一个自主的意思。以梵文的词义来解释无我，是无自主的意思。以藏语来解释，无我的我是指人，从词面上并没有办法体会到自主的意思。佛家所说无我，是依据梵文说到的无自主而来解释的。

所谓的“我”是这样形成的呢？如同透过车的施設处而来安立车子一样，依由色受想行识五蕴的施設处而来安立“我”。施設法、施設事，即能施設者和施設处(即所施設的地方)，没有同属，永远相违。当我们的意识去取有“我”的时候，是借由非“我”的身心其中之一蕴而来安立“我”；就像我们要去安立车子的时候，是借由非车的某一物而来安立车子一样。

先说车喻。此中分四：一、显车无性而为假有，二、于彼断诤，三、由名差别皆得成立，四、依此速得正见胜利。今初

《入中论》云：「如车非许离自支，亦非非异非具支，非依他支非支依，非聚非形此亦尔。」如车与自支，于一异等七中皆无故唯假有。我与取蕴说亦如是。此中若车有自体性，则以正理观性有无，于一异等七相之中，定有所得，然于彼七皆非有故，定无自性。

车子并非是有自性的。如果车子有自性，从境上去寻找应该能被找到才对。在此，就做七相观察：一、车与车支是自体？二、车与车支是异体？三、能依的车子不应以自性依赖着所依的车支；四、所依的车支也不应以自性依赖着能依的车子；五、车子不应以自性聚有车支；六、车支聚不应该成为车子；七、车型不应成为车子。透过这七相的观察来寻找车子的假义，找不到，所以车子定是无自性。

言车支者，谓轴轮辋等，车与彼支自性非一。若性一者，如支众多车当亦多，如车是一支亦当一，作者作业皆当成一，有此等过。

第一相，车与车支非是自体。假如车与车支是自体，那么车与车支就完全是一个东西，那么车子很多不同的部件如轴、轮、辋等，难道说车子有多少的部件，就会有多少部的车子吗？这是很奇怪的事。所以车与车支是自体的说法，会有这种的过失。

又与自支自体性非异，异如瓶衣各别可得，不可得故。亦当无有施設因故。

第二相，车与车支非是自性异体。如果车与车支是自性异体，那么车与车支之间就完全没有关系了。因为有自性的个别体，一切的作用和性质都是由自己形成，完全不需要依赖他者，岂不是如瓶子和衣服一样是完全个别分开的？那么，有车的地方不一定有车支，有车支的地方不一定有车子，而且车支没有办法变成车子的施設处或施設因，会有这种种的问题。

能依所依二品自非支依，如酪在盘，亦非依支，如天授在帐。若性各异，此二容有无别性故。此中非破互有，是破能依所依有实自相。所举二喻亦就他许，谓有自相能依所依，如此一切当知皆尔。

第三、四相，能依、所依二品并非以自性互相依赖着。如果能依和所依以自性互相依赖着，那么能依的车子就是所依车支的依赖处，如乳酪依赖着所装的盘子一样。如同乳酪在上盘子在下般，难道车子在上车支在下吗？这就很奇怪了。一般在此不破除车和车支是互相依赖本身，但是这种的依赖是在唯名言安立的情况下而产生的，而不是以自性。如果是自性依赖，那么就会如同乳酪和盘子两者是毫不相关一样，它们不会在唯名的情况下而产生互依，我们不会因由盘子的施設处，而去取名为这是乳酪，也不会因有乳酪的施設处，而去取名为这是盘子。就像天授在帐篷里一样，难道是车支在里面车子在外面吗？这样又很奇怪。在此并不是破除互相依赖，而是要破除以自性的互相依赖。(10)

又具支者亦不应理，若车具支，应如天授具足牛等异体可取。如是车与自支各异亦应可取，然不可取故无具义。如云天授有耳，车有支者亦不应理，已破异性故。若此具支有自性者，应是一性前已破故。天授有耳，于名言有，此非所破，车亦许尔，故是破除自相之具。

第五相，车子不应以自性聚有车支。如果车子聚有车支，仅是聚有不破除，可是如果是自性聚有，那么车和车支毫无相关的情况下，而说到了车子聚有车支，那么我也可以说天授这个人具有牛的体型。就像天授有耳朵般，车也是有车支的，这不是要破除的。但如果是以自性而有，那就要破除了。因为若是自性而有，要么是自性一，要么是自性异，自性一和异，上述已经破除了。

余二执者，如云：「若合聚为车，散住车应有，无有支无支，形车亦非理。」此有二执，谓以支聚及形差别安立为车。其中唯以支聚为车不应道理。此中有二，一违正理，谓轮等支分离散布，完聚一处亦应有车，以为支聚即是车故。二违自许，谓自部实事诸师，许无有支唯许支集。若尔，支亦应无，无有支故，是则亦无唯支合集，是故支聚亦不成车。破支聚为车，是此论师所许不须简别，聚合是车施設事故。说蕴是我所施設事，非是我故。

第六相，以车的支聚和合叫做车，不应道理。以两种的方式来破除：第一是违正理。如果我们把车子的零件全部拆卸下来堆在一起，这时候还会有车存在吗？因为你认为车的支聚就是车啊，这是与正理相违的。第二是违自许。这是实事派的一个矛盾问题，他们时常说到“我”是取有，蕴是实质有。(11)这就有矛盾了，因为诸实事师说到的聚支者并非是实质有，可是却又说到了车支分的集合叫做车。车的聚支者并非是车子，可是车的支集是实质有，这就会非常矛盾。如果没有聚支者的实质有，何来实质有的车支呢？不成道理。就像没有车子就没有车的支分般，没有实执的车，怎么会有实执的车支？没有聚支者的实执体，如何会有支合集的实质有呢？如果在没有实质有的情况下，你怎么去安立车？因为你认为车是取有，而一切取有的形成都必须要有实质有的内涵，可是在此却找不到实质有啊，车的支分不是、车支的支聚也不是，这就等于没有车了。所以车支的支聚不应该成立为车。这里破支聚为车的时候，不需要多加自性的简别，因为车支的支聚在名言上即使没有加自性的简别，也不是车。以应成派的角度来讲，车支的聚合是车子的施設处，是由此而取名的地方。与说实派不同的是，应成派不认为一切取有的成立必须要有实质有的内涵，不需要有一个让我们抓得紧紧的很实在的东西，再来让我们去取有。应成派只是说施設

处与施設事两者是一定相违的，如蕴体是“我”的施設处，“我”是蕴体的施設事，施設处和施設事是永远相违的，所以蕴体并非是“我”。同样的，车的支聚是车的施設处，车的支聚并非是车。

若唯支集不许为车，以支合时形状差别立为车者，此如前说无有支者，支亦无故，唯以支形安立为车，不应正理。过违自许，亦字显示非仅支聚为车非理。又许形为车，为散支形耶为支聚形耶。若散支形与先未合时形，无异形耶抑异先形有别形耶。初有过云：「如汝各支先有形，立为车时形亦尔，如支分散不名车，如是合车亦非有。」此谓先未合时与后合时，轮等形状全无差别。如分散时，其车非有，如是合时亦应无车。若后合时与先未合轮等支形，有别异形立为车者，亦有过失。如云：「若现成车时，轮等有异形，可取然非有，故唯形非车。」谓前后时，若轮轴等有别异形，理应可得，然任何观终不可得，故异前形后形为车不应正理。若各支形不许为车，以诸支分合聚总形立为车者，亦有过失。如云：「汝聚无实故，形应非支聚，若依非实法，此中何有形。」

第七相，特别的具有不共差别的形状安立为车，不应道理。如同之前所说，既然没有聚支者，又怎么会有车支呢？如果没有车支，就没有所谓的车形了，把车形安立为车，是你内部矛盾之处。假如实质有的车子不存在，那么实质有的车支也不应该存在，实质有的车支不存在，这种特别的具有像是车形的形状就不应该存在了。因为车支是属于取有，而你又认为一切的取有，都必须要有实质有才能安立。那你取有所依据的实质有在哪里呢？找不到。所以你有自相矛盾的问题，不只是车支聚不是车，同样的，就连车形也不是车子。如果你把这个特别的具有不共差别的形状视为车的话，那么这个形状是指车的零件分散还未组装时的状态呢？还是指车

的零件已经组装在一起时的状态呢？如果是这个分散的车支形状还处于未组装的状态，那么会有过失。因为未组装之前车零件的形状和组装之后的形状是一模一样的，既然如此，车的零件未组装之前就如同没有车般，那么在车的零件组装之后，也不应该有车才对。如果你是说组合之后的形状和未组合之前的形状有差别，那么仍然有过失。因为如果真的是有差别，那么我们应该看得到才对，但却看不到这种的差别，所以两者形状有差别不应道理。

此谓依支聚之形名车非理，聚非实故，依假支聚施設形状不应理故，一切假有所施設事要实有故。又支集聚无实自性，若有自性与能聚支，不能出于自性一异。若许尔者，如破车时悉能破故，然于自宗假有所依不许实有，支聚假形是车所依，车是依彼假施設法，非唯所依即许为车，故破聚形为车，亦于所破不须简别。

有说，个别车支的形状不能安立为车，但是整个车支和合体的形状可安立为车。这种说法是有过失的。因为整个车支和合体的形状，是由车支聚安立而有的，所以车支聚必须要实质有，可是车支聚并非是实质有，所以车支聚的这个形状就不应该称为假有了。而你又说一切假有的成立，必须要有实质有的施設处，所以你有自相矛盾的问题存在。

而且，车的支聚并没有自性。如果车支聚和车支聚的形状两者都有自性，那么是自性自体呢？还自性异体呢？以这种方式去观察，我们在前面讲到车和车支无有自性一和自性异的时候，就已经破除了自性自体 and 自性异体的概念，这里也同样可以来破除。可是以应成派来讲，一切的取有不需要依赖实质有，支聚的形状是车的施設处，车是这个形状的施設事。因为即使是在名言上，车支聚形也并非是车，所以就不需要多加自性的简别。

依无实聚，立无实形，无不应理，则依无实因无明种等，生无实果行及芽等，一切应理。如云：「如汝所许此，则依无实因，当知生一切，无实性诸果。」又此车喻，亦破色等八尘合集，立为瓶等。又破依于八种实尘，假立瓶等。又破依于实有色等形状差别，假立瓶等，以色等尘自性无生，彼无性故实有非理。如《入中论》云：「由彼色等如是住，觉为瓶等不应理，性无生故色等无，形为瓶等亦非理。」

他方又说：由无实的无自性的支聚，而安立无有自性的形状，这是非常符合道理的。

宗喀巴大师同意这种说法：如同无自性的支聚可以安立为无自性的形状般，由无自性的无明种子，可以产生无自性的果行及芽等一切的作用。同样的，有人把八尘和合体安立为瓶子，在此透过七相观察的比喻，就能够破除由八种实质有的微尘成立瓶子取有的内涵，也可以破除实质有的形状而来取有瓶等的理论。

若谓瓶若如车，非自支分合集形者，则腹大等应非瓶相，彼是形故。答，若法大腹长颈等相，许彼为瓶，非大腹等形状为瓶。若异此者，理亦应许腹颈是瓶。

对方反驳说：如果车支聚的形状不是车，那么同样的，似大腹长颈等形状具有盛水作用的器皿也不应该叫瓶子，因为大腹长颈等形状本身是一个形状啊。

宗喀巴大师回答说：虽然具有大腹长颈能够盛水的器皿是瓶子，可是大腹长颈的形状它不是瓶子，这个形状不是能够盛水的器皿。

第二于彼断诤。诸实事师于彼难云，若以观察有无自性之理，如前所说七门求车，由彼无得理应无车，则诸世间应无施設车名之处，然此非理，现见可云车来买车车持去等，故有车等。《入中论释》答说，彼过唯实事师有，及自宗非有。初者，谓世间名言说车来等，若如汝许理应皆无，以汝

安立诸法为有，要以正理寻求有无自性而后安立，然以彼理七相推求车不可得故，汝又不许有余方便安立事故，故车应无。若以寻求有无自性正理推求无所得者，车应非有。诸实事师所设征难，现在自许讲中观者，说中观宗许有此难，若许如是，定犯一切名言建立皆无之过。

有人问：如果透过七相去观察车的自性，是完全找不到的。因为无法找到车子的自性，所以在名言上就不应该有车。因为如果有车，就应该要能被找到，但是却找不到啊？

宗喀巴大师答说：名言上是有“车来了”、“我要买车”、“我要开车”、“车驰去”等，车子是有它的作用。不会有车子的问题，实事师才有，你的反驳对应成派来讲不会产生任何的过失。因为实事师认为，如果有，就一定是自性有。所以实事师只有在观察有自性之后，才有办法安立为有；如果没有自性，实事师就不知道该如何去安立它存在的方式了。不只是实事师有这个问题，就是那些自称是中观师的人，因为在名言上承许有自性、有自相，所以也有如此的过失。

二自无过者，如云：「或于实性或世间，虽以七相皆不成，若不推察就世间，此依自支而假设。」义谓，若以寻求有无自性正理推求于七相中车，就二谛俱不可得，虽于七相以理未得，岂能破车。以许有车，非由观察有无自性正理所立，是舍正理观察，唯以世间寻常无损诸名言识之所成立，故建立彼是依自支立为假有。若作是念，修观行师如是观察，以彼正理车无所得，虽车无性，然车支分自性应有。烧布灰中寻求缕线，汝诚可笑。如云：「若时其车且非有，有支无故支亦无。」若无有支，亦无支故。

即使七相没有办法获得车，可是这不代表车就被破除了。车的存在不会被破，可是车的自性应该被找到才对，可是自性是没有的。所以车的自性被破除，而车的名言没有被破。

又有人说：虽然车没有办法获得，可是车支还是存在的啊？

宗喀巴大师说：就像布已被烧成了灰，你想从中找寻出丝线，是不可能的。同样的，车已完全被摧毁了，怎么还会剩下车支呢？车的自性被摧毁后，车也应无有自性才对。

若作是念，彼不应理，车虽散坏，轮等支聚犹可得故。然此非尔，唯先见车，乃执轮等是车之轮，余则不执。如车坏时，轮等与车全无系属，非车之支，是故非无有支之车而有车支。尔时其车支及有支，二俱非有，然彼轮等待自支分可名有支，余分为支，故无有支不能立支。又无有支无支之义，如云：「譬如烧车无支分，慧火烧有支无支。」如此譬喻，应当了知。

又有人反驳说：车子虽然坏掉了，可是车的零件不一定会坏掉啊？

宗喀巴大师答说：车子坏掉时，轮子就不叫做车支了。为什么会有车支？是因为先看到了车，然后我们才会去说这是车的轮子、车的某个零件等，才会产生车子和车支之间的关系。既然车子都没有了，那么即使是有轮子，但这个轮子已经不属于车支了。

第三由名差别皆得成立。《入中论释》云：「此宗非但由世共许假立车名显然成立，即此诸名差别，由无观察世间共许而当受许。」如云：「即此有支及有分，众生说车为作者，众生又许为受者。」此说车待轮等诸支诸分。共许名为有支有分。如是观待轮等所取之事，说名作者，观待所受，说名受者。自部有说唯许诸支诸分合集，异彼别无有支有分，不可得故。如是唯说有业而无作者，又异所取不可得故，说有所取而无受者，彼皆倒说世间世俗。若尔，支等亦当无故。

《入中论》于此密意说云：「莫坏世许诸世俗。」如于胜义无有支等，支等亦无，如于世俗支等可有，有支亦有，作如是说不坏二谛。

一切都是在唯名的情况下所安立的，可是此部却说是个别支体的和合而有，但是却又不说聚支者，这就很矛盾了。如同在胜义谛的角度上，没有聚支者就没有支分般；同样的，世俗谛上的支分可以成立，那么聚支者也可以成立。这样的说法，才可以不坏二谛。

第四依此速得正见胜利。《入中论释》云：「如是观察世间世俗虽皆非有，若不推察，共许有故。修观行者以此次第，观察世俗速疾能测真实渊底。」如何而测，「七相所无如说有，此有观行师未得，此于真实亦速入，此中如是许彼有。」此说由其观车正理，速测真实无自性义，故彼正理极为切要。观择实义诸瑜伽师，作是思择而生定解。所谓车者，若有自性，由一异等七相门中，寻求有无自性之理，正推求时定无犹豫，七随一中而能获得，然于彼中皆无所得。虽由如是未能获得，然车名言不可遮止。故言车者，唯由无明眩翳坏慧眼者分别假立，非自性有，此瑜伽师于真实义速能悟入。颂言「此于真亦尔」，亦字显亦不坏世俗。

透过七相观察，可以获得怎样的胜利？七相的观察对于无自性的认知是非常重要的。因为如果车支有自性，那么车与车支的关系要么是自性一，要么是自性异，或者是自性的互相依赖，或者是车子必须要自性聚有车支，或者是车支聚必须要成为车子，或者是车形必须要成为车子。除了这七相，车子就没有其他的存在方式了。但是，透过反复的思惟，七者里面的任何一者，都没有办法获得。可这并不代表车子的名言可以被遮止。由此我们能够知道，虽然我们去看车子的时候会看到自性，可是这种自性的看法，是由无明的污染让我们看到的，实际上并非是如此。车子没有自性，但车子的名言不被破除。因此，修行者就能够快速地了解真实义。先前《入中论释》里的“此于真亦尔”的“亦”字，代表不坏世俗的意思。

破车自性最决断者，七相推求，此最显了破斥之理亦极明显。故依此理，易于通达车无自性。总依前说车之建立有三功德，一，易破增益诸法自性常见功德。二，易破无自性缘起非理断见功德。三，此二功德以何观察易于生起修观行者推察次第。初者，惟唯破一异而破有性，此理太略，难以通达，广则太劳，七相推察极为相称。第二者，从初破时即于所破简别而破，由此门中虽破自性，不坏名言有能所作。第三者，若有自性，决定不出一异等七相，次于彼等一一逐次显其违害，见七相中皆有妨害。由破能遍，所遍亦破，先知此已，次于无性多引定解。此后观见如是无性，然车名言不可遮止，便觉甚奇，业惑幻师幻此车等，极为希有。以从各各因缘而生，无少紊乱，各各自性亦非有故。如是能于缘起之义自性无生获定解故。如《四百论释》云：「瓶等诸法，从自因生为一为异，五相观察虽皆非有，然依缘假立，而能盛取蜜及水乳，作用皆成宁非希有。」又云：「若无自性，然亦可得，如旋火轮，自性皆空。」

七相观察有三种功德：

第一，易破增益诸法自性常见。如果仅是以离一、离异的正因来破除自性，会太过简略而难以通达；如果讲的理由太多，又不容易了解；可是如果以七相来观察，那就不多不少刚刚好，由此来破除人我是非常适合的。

第二，易破无自性缘起非理断见。以七相去作推察的时候，像是离一离异、能依依赖着所依、所依依赖着能依等，都要多加自性或自相的简别。而且车支聚有车子，都必须要多加自性或自相的简别。所破是车的自性部分，车与车支离一离异、相互依赖的部分并没有被破除，它们在名言上还是存在的。

第三，透过破除常见、断见，能够对无自性的理解更为坚定。“由破能遍，所遍亦破”，因为破除了能遍，所以所遍也自然能够被破除。像无常是瓶子的能遍，瓶子是无常的所遍，就是说无常可以遍于一切的瓶子，但是瓶子却不能够遍于一切的无常，所以瓶子并非是无常的能遍，相反的无常才是瓶子的能遍。只要一破无常，那么瓶子也就被破除，并非无常那就一定不是瓶子。透过了对常见、断见的破除，如此反复的思惟，就能够对无自性的道理引生定解。

第二、合义分二：一、合无自性义，二、合由名差别成就义。初又分四：一、破我与蕴性一品，二、破我与蕴性异品，三、由此亦能破诸余品，四、依彼能见补特伽罗犹如幻化。今初

总凡世间现见一法，心若决定彼为有对，遮其无对，若是无对，则遮有对。由此道理，总于一异或于一多，遣第三聚。有对无对即一多故。若能总于一多决断，别于自性若一若异，亦能决断，如是若我或数取趣有自性者，亦不能出若一若异，故当观察我与取蕴，为一性耶抑为异性。修瑜伽者先观我蕴二是一性有何过失，于计一品当求过难。

所谓“合义”，先前讲到了车子的比喻，现在配合着这个比喻而说人无我的内涵。

以世间的角度来讲，当我们说到同伴、对的时候，就自然遮遣无对；当我们说到无对、无有同伴的时候，则自然而然遮遣对。同样的道理，如果自性是存在的，那么要么是一、要么是异，或者要么是一、要么是多，多是两个以上。除此之外，就没有第三条道路了。“总于一多决断，别于自性若一若异亦能决断”，是以这种方式来破除自性的。

这里所说的一和异的一是指同体的意思，而非是同性之义。我和蕴若是同性，没有过失；若是同体，则有过失。同性和

同体的差别是什么呢？如果把奶倒入水中，杯中的奶和水是无法用肉眼分辨出来的，所以以人的角度来讲奶和水是同性的，因为我们无法用现量去辨别两者之间的差异。又像是瓶子和瓶子上的无常，或是声音和声音上的无常，当我们以现量去看到瓶子或以耳朵听到声音的时候，境上有什么现量就会看到什么，不像分别心那样会去选择境上的特征而取有。眼睛去看瓶子的时候，没有办法辨别瓶子的存在性和有为法性，因为我们的眼识无分别现量无法去区别两者的差别，这是瓶子和瓶子的无常同性。但是瓶子和瓶子的无常并非是同体，同体就是完全一体性，如果了解瓶子的话，也就了解了瓶子的无常性，这样就会有许多的过失。

佛护论师于此宣说三种过失，谓计我无义，我应成多，应有生灭。其中初过，若许我蕴二性是一，妄计有我全无义利，以是蕴异名故，如月及有兔。《中论》亦说此义，二十七品云：「若除取蕴外，其我定非有，计取蕴即我，汝我全无义。」第二过者，若我与蕴自性是一，一数取趣如有多蕴我亦应多，如我唯一蕴亦应一，有斯过失。《入中论》云：「若蕴即我故，蕴多我应多。」第三过者，十八品上云：「若蕴即是我，我应有生灭。」二十七品云：「取性应非我，我应有生灭。」应知此中取即说蕴。

我和蕴如果是同一性的，那么就成为了一个。如此，过失有三：第一，计我无义。我和蕴如果是同一个，那么屏除了蕴，我就没有任何意义了。第二，我应成多。如果我和蕴是同体的，那么蕴有多少我就应该有多少。蕴有色、受、想、行、识五者，我也应该有五个。第三，我应有生灭。

如是许我刹那生灭当有何过，《入中论本释》说三过失，一过，忆念宿命不应道理，二过，作业失坏，三过，未作会遇。初者，若我刹那生灭，我之生灭应自性有，前后诸我自相应别。若如是者，佛不应说尔时我是我乳大王，我乳之我

与佛之我二相别故。譬如天授念宿命时，不作是念我是祠授，若不尔者，前者所受后者能忆，虽性各异，然不相违。则天授所受祠授不忆，亦当宣说不同之理，然不可得。此如破他生之理，若他许种芽皆有自性而为因果，乃可难云，如此可成因果，则从火焰亦当生黑暗。然非许异皆有彼难。若尔，彼经显示佛与我乳二为一耶。彼经唯是遮他相续，非显是一，故彼经云：「尔时彼者莫作异念。」此即月称论师所许。误解彼经有作是云：「佛与彼诸宿生有情应是一人。经云，我于昔时为彼说二是一。又有为法刹那坏灭，是一非理，故彼二常。」此是前际四恶见中第一恶见。为破此故龙猛菩萨于二十七品云：「说过去已生，彼不应道理，昔时诸已生，彼即非是此。」若如是者，则一众生应成六趣，彼等渐受六趣身故，前后诸人是常一故。如是亦破前后性别。若我有性，前后诸人或是一性，尔时应常，或是异性，则成断见。故诸智者不当许我有实自性。

有问：如果我有生灭，会有什么过失呢？有三种过失：

第一过，忆念宿命不应道理。如果我和我的蕴是同体的，那么前世的蕴和今生的蕴是毫不相关的，我是有生灭的，前世和今生是完全分开的和毫无关联的，会有这样的过失。如果两者毫无关系，前世和今生是各自以自性的方式而存在，是完全不同的两个人，那么今世的我就不应该回忆起前世发生的事情。那么，释迦牟尼佛的前世和释迦牟尼佛就是毫不相干的了，不是来自于同一个意识续流。假如不是来自于同一个意识续流，那么释迦牟尼佛就不应该忆念起当时我是我乳大王，因为两者没有关系嘛。又好比天授在回忆前世的时候，不应该说当时的我叫祠授。如果一个人可以忆念起毫无相关的另一者，那么天授所做的一切，祠授都要能想起来才对，但是却不会。就像在破他生时，因果的关系如果有自性，果是从自性他而独立产生作用的，那就不应该再去生

了，因为毫无关系么。假如在没有关系的情况下可以生，那么黑暗也可以从火生了，但难道火会带来黑暗吗？这以上最主要是破除自性的他，而并非是破除名言的他。

有人反驳说：难道佛和佛的前世我乳大王是自体吗？

宗喀巴大师答说：经中所说的佛和佛前世我乳大王是来自于同一个意识续流的，并非是来自于别的意识续流，所以不是毫无相干的人；但也不是同一个人，若是同一个人，则又有过失了。如果我和我的前世在名言上是同一个，会有这样的过失：如果我的前世是畜生道，那我今世在人道也是畜生道众生了；或我今世是人道，应有六道不同的身体；而且，如果我和我的前世是一体，第一刹那与第二刹那毫无改变，第二刹那就是第一刹那，那我就成常性了。我和我的前世并非自性一体，但是并不代表在名言上不是一体；我和我的蕴在名言上是异体，只是并非是自性异体。如果我和我的前世是自性异体，那就没有任何的关系了，那就否定了前世的存在。透过仔细的观察，因为我和我的蕴体在名言上无有自性，所以无有自性异体；我和我的蕴体在名言上是一体的存在，但是并非自性一体。

二过作业失坏者，谓若许我一一刹那自相生灭，前我作业后我受果，如下当破。先造业果应无人受，作业之我未受果前已灭坏故，无余我故。前后诸法其自性异，故除前我别无后来异性之我，前未受果果无受故。若谓是一相续，下亦当破，故不能断业失坏过。

第二过，作业失坏。如果我和我的蕴体是自性异体，是相互分开的，那么过去所造作的业今世感果就没有道理了。

三过未作会遇者，若谓前我虽已坏灭，然由后我受所作果，无失坏过。若尔，诸余补特伽罗未作少业，当受彼业果报因

缘，亦当受余补特伽罗作业之果，以此自性补特伽罗所作业果，由彼异性补特伽罗而受用故。

第三过，未作会遇。如果在毫无相关的情况下可以感得果报，那么别人造的业我也会感果了，即使是自己没有造业也会得到果报了。

《入中论》云：「未般涅槃前刹那，无生灭作故无果，余所作者余应受。」又《入中论》虽尚说有余三过失，然唯破除自部所许，今为破共，故不摘录。以上二理，二十七品云：

「若此是余者，无前亦应生，如是前当住，前未死当生，前断业失坏，余所作诸业，当由余受果，此等皆成过。」月称论师即录业坏等二，言「若此是余者」，义谓昔生时我与现在我二性若异。若尔于前全无依托，不依前者后亦当生。又如造瓶，衣无须坏，后我生时前当不坏而常安住，又前不死当于此生。

月称论师说到：如果我和我的蕴体是自性异体，会有种种的矛盾和过失。那么母亲刚生下时的那个我，和现在这个长大的我就是完全分开的，那么刚生的小婴儿就永远是小婴儿的模样，不需要脱胎换骨就会完全长大。就像造瓶子，衣不需要坏灭一般。我的前世会永远存在，不用坏灭就可以来到今世。

若谓前后生我体性虽别然无业坏及未造业会遇之过，相续一故。此同各别自相未成尚待成立，若自性异是一相续，不应道理。犹如弥勒邬波笈多，《入中论》云：「真实相续无过者，前观相续已说过。」前如何观察者，即彼论云：「弥勒近护有诸法，是余性故非一续，诸法若由自相别，是一相续不应理。」谓若自相各别如二相续，不可立为是一相续。第二十七品云：「若天人各异，相续不应理。」总谓若自性异，应堪观察实性正理之所思择，然以彼理详审思择，下无

尘许堪思择事。故自性异，前所造业后若受果，则异相续一切皆同，无可分别。此于一切处，皆当了知。

有人反驳道：前世的我和今世的我在名言上虽然是异体，但是没有之前所说的作业失坏以及未作会遇的过失，因为是同一个意识续流所产生的。

宗喀巴大师回答道：以名言上的角度来讲，的确是。可是如果以自性的角度而言，就会有上述种种的矛盾和过失。如果是自性异体，就没有办法说前世的我和今世的我是同一个意识续流所形成的。透过对自性的观察，如果的确是自性异体，应该能被观察实性的正理所思择、堪忍才对，但是却连一点点的微尘自性也无法被堪忍。如果是自性异体，那么之前所造业就不需要被一个毫不相关的后者所感果。

若尔，自宗前时所受后时忆念，二者非一，如异相续，则忆先受及先造业，后者受果不应道理。答云，无过。是一相续此宗无违，唯于他宗是一相续不应理故。如满瓶酪置茅屋内，鸽住屋顶，虽鸽足爪未入酪瓶，然彼爪迹于酪可得。如是现法补特伽罗未往前世，然忆宿受亦无相违。《四百论释》云：「诸因果法应离分别一性异性，由因差别果相显现，唯有诸行相续无常，能取假我随念宿生应正道理。于彼诸法皆无自相，若有如是诸缘现前变为余相无不应理。是故当知，诸法因缘皆无自相，作用差别不可思议。如稀酪器置于屋中，多草覆顶，鸽居其上迹虽可得，然足入酪理定非有。」《入中论》中，当广研求，当释正义。

有人反驳说：你应成派自宗说，前世造业的我和今生感果的我并非是同体，在名言上也是承许异体的。既然前世今生是异体，那就应该是异相续，而不应该是来自同一个意识续流。所以就会有无法忆念前世、先造业失坏以及未作会遇等种种的过失啊？

宗喀巴大师答说：他宗因为认许了有自性，所以就没有办法安立同一个续流。因为自宗认为我和我的蕴体在名言上是来自于同一个相续，如同虽没有看到鸽子，但可以透过鸽子的爪迹知道鸽子曾经来过这里一样。所以前世所造的业今世会感果或者可以忆念前世等，没有你说的这种过失。

如是若许我蕴是一，二十七品云：「云何所取法，而成能取者。」此是大过。如名言云，此数取趣受如是身，蕴是所取，我是能取。若许彼二是一，作业作者亦当成一。能斫所斫，瓶及陶师，火与薪等，皆当成一。如十品云：「若薪即是火，作者业成一，以此火薪理，我与所取等，及瓶衣等俱，无余尽当说。」《入中论》云：「取者与取理非一，业与作者亦当一。」

如果我和我的蕴体是同一性，还会有另外一种过失：就是蕴体是所取、我是能取，能取和所取就成为了同一者；那么作业和作者就是同一者，制陶器的人和陶器本身是同一者，或者能烧的火和所烧的薪是同一者等，会有这许多种种的过失。

如是若许我蕴是一，许我无义，我当成多，作及作者理当成一，造业失坏，未造会遇，说忆宿生不应道理。有六过故，不当许一。

因为若是我和我的蕴体是同一性，会有六种过失：许我无义；我当成多；作及作者理当成一；造业失坏；未造会遇；说忆宿生不应道理。所以不许我和我的蕴体视为同一性。

第二破异品。若我与蕴二性非一，而许性异，当有何过。第十八品出此过云：「若我异诸蕴，应全无蕴相。」若我自性异蕴而有，应不具蕴生住灭相，如马异牛不具牛相。若谓如是，《明显句论》立他比量难，谓彼应非设我名言处非我执境，是为无为故，如虚空花，或如涅槃。佛护论师说，我若不具生灭之相，即应是常，常则无变，全无作为，计执

有我，毫无义利，流转还灭皆不成故。若离诸蕴变碍等相，自性异者应如是可得，譬如色心异相可得，然不可取，故无异我。第二十七品云：「我离所取蕴，异者不应理，若异无所取，应见然不见。」《入中论》云：「故无异蕴我，除蕴不执故。」故诸外道增益离蕴异义之我，是未了解我唯假名。又见与蕴一不应理，由邪宗力妄兴增益，非彼相续名言诸识见如是我。以如是理，乃至能见我与诸蕴，若自性异有诸过难，得坚定解应当修习。若未于此一异品过，引生清净决定了解，纵自决断补特伽罗皆无自性亦唯有宗，终不能得清净见故。

有人问道：我与蕴虽然并非是自性一体，但如果是自性异体的话，会有什么过失呢？

宗喀巴大师回答：如果我和蕴体是自性异体，那两者就会毫无相干，就像我在这边，而我的身心在那边的感觉，实际上是不可以分开的。如果真是有一个与我毫不相干的身心，应该要看到才对，可是却看不到，所以这种身心之蕴就没有。既然没有这个与我毫无相干的蕴体，所以这个蕴体就不具生、住、灭相。好比有一头长得跟马完全不同的牛，我们应该看到才对，可是我们现在缘取的这个跟马毫无关系的牛完全看不到，我们就可以完全去否定它的存在。

外道认为一切的有都是实质有，不懂取有之意，所以没有办法把我安立为取有，就安立了常一自主的我。

我们应该透过我与蕴离一、离异的反复思惟，生起决定解。否则，人无我只是一种承诺，并没有真正的内涵，终不能得清净见。

若欲观察有无真实补特伽罗，当观真实补特伽罗与蕴一异。若计是一，究竟过难，谓火薪等作者与业皆当成一。此等若一，即以世间现量能破，立敌二宗诸不共许不成过难。如是若异，应如色心各别可见，未见是事，此以常识不取为难，

宗派不共不成过难。故于观察真实义时，一切过难究竟根本，要至立敌相续之中，无有损害名言诸识。故云「于真实时世无害」者，是如前说，于真实义不许为量，非于观察真实义时，无有损害名言诸识，不许为难。若不尔者，各别所许诸不共量既不能害，诸至教量有许不许，种种非一，即共许者，了非了义多不合顺。彼复尚须以理证成，余有何理，可为显说。又于他许，谓若许彼亦应许此，若不许此亦莫许彼。如是因相，若无正理何能决定，是故能破能立，一切根本究竟，要至立敌无损名言诸识，违彼而许见自内心能违害故，不可违越。此乃中观因明一切共规。虽则如是，然名言识亦无成立无性等过，犹如现量虽能成立声是所作，然非现量成立无常。总其能破能立根本，究竟虽须至于现量，根本所立岂须由于现量而成。

如果补特伽罗的确如同它所呈现般的真实存在，那就要观察这个真实的具自性的补特伽罗与他的蕴是一还是异？如果我和蕴体是一者，那就不应该说我是能取、蕴是所取了。如果在我是能取、蕴是所取的情况下是一体，那么能烧的火和所烧的薪就是同一者了，作业或作事与作者也都应该成为一者了。如果是这样，那就不用以立敌二宗的不共殊胜来破除，只要以世间的现量就可以破除了，因为大家都知道作者与作事是不同的。如果我和蕴体是自性异体，那么就应该是完全分开而毫无相关了。毫无相关的我和我的蕴体如果真有，那就应该被看到才对，就像我们可以用常识了解到色和心是不同的一样，同样的，我和我的蕴体分开的话，也应该被看到才对，然而却看不到。

所以在争论有没有真实、有没有自性，或者在争论世俗谛、胜义谛的时候，最根本的一个基础是立敌两家要有一个共识，那就是不能够损害名言识。如果立敌两家没有一个共同承许的内涵，那就没有办法辩论或争论下去，也没有办法观

察，就成了各说各的。如果这个界限都没有搞清楚，辩论是真实有还是自性有，也就毫无意义，两者的辩论就变成了一方强迫另一方去接受，没有办法以理来证明。所以在能破和所破的诤论当中，最根本的就是不能够被名言识所损害，这个基本的原则一定要把持住。如果被名言识所损害，完全否定诸法的存在，那么凭自己的经验也可以知道一切法都是有作用的啊，我们怎么可以去否定眼睛明明看得到的事实呢？

有人问：虽然我们眼睁睁地看到这一切的作用，但是我们也可以看到自性啊？

宗喀巴大师答：这是不同的。这一切的作用都可以用现量来感觉到和证明其存在，可是它的自性却没有办法用现量来感觉到而证明它的存在。就像声音有能被听到的作用，经由耳朵我们就可以知道；然而耳朵却不会知道声音的无常，声音的无常要通过另外一个比量的观察和思惟才能够了解，仅是听到不能够为成立之量。所以声音和色法的作用，可以被耳识和眼识所感觉到，也可以成为成立之量；但是声音和色法的无常，却没有办法用耳识和眼识来成立，必须要透过比量来成立。同样的道理，虽然眼睛和耳朵可以感觉到声音和色法的自性，但不能成立声音和色法的自性，此时眼睁睁看到、听到的这个理由，不足以成立自性的存在，这和作用不同。在辩论胜义谛的内涵当中，一切的比量能依正因的根本，都是来自于一个现量，可是这不代表所有的内涵都是由现量所成。根本所立，就是有没有自性的内涵，不需要现量所成。可是由正因而来反驳他方的时候，正因的最根本的依据必须要透过某一个现量，这个现量是什么呢？就是不被名言识所损害。

第三由此亦能破诸余品。若有异性如盘中酪，或我依蕴，或蕴依我，可有能依所依二品，然无异性，故无所依及以能依，如前说车。《入中论》云：「蕴非有我我无蕴，何故若

此有异性，观察于此乃可成，无异性故妄分别。」又我与蕴具足品者，当知亦如车说。

如同之前的七相观察，如果我和我的蕴体是自性异体，如同盘中有乳酪般，乳酪在上面而盘子在下面，或者如同天授在帐篷里面般，我在里面，我的蕴体在外面。可是这种分开的蕴体我们找不到，我的蕴体里面也找不到我在哪里，所以就没有自性的所依和能依。

即前论云：「非我具色何以故，由我无故无具义，非异具色异具牛，我色俱非一异性。」言具牛者，如云天授具足诸牛。言具色者，如云天授具足妙色。若尔唯蕴合集即是我耶，此亦非理，说依五蕴假施名我，其所依事即能依法，不应理故。《入中论》云：「经说依蕴故，唯蕴集非我。」又唯蕴聚，即是我者，《入中论》本释俱说业与作者成一之过。

在七相观察时说到，如果车和车支是自性异体，那么车就不应该聚有车支，因为在毫无相关的情况下一个叫聚支者或叫能聚者、一个叫被聚处，这是没有道理的。比如天授的长相跟牛没有任何的关系，却说天授长得像牛一样，这就非常奇怪了；或者天授长得并不是很庄严，却说天授长得很庄严，这也非常奇怪，因为两者根本没有任何的关联。如果我和我的蕴体是毫无相关的，那么我说“我具有蕴体”，不应道理。

那么，蕴的和合体是我吗？不是。施設处和施設事是完全相违的，施設处永远不可能成为施設事本身，所以“我”的取名是依由五蕴安立而有，五蕴是我的施設处，它不可能成为五蕴安立而有的施設事。

许一一蕴是我所取，当许五蕴俱是所取，则诸蕴聚亦所取故，说蕴积聚是我所依，非即是我，则蕴相续显然亦应如是而许。

如果说到蕴聚是我，那么就有所取和能取成为一的过失。因为五蕴是所取、我是能取，如果五蕴是我，那么我就变成所取了，所取和能取就变成了一者，依次类推，作业或作事与作者就都变成一者了。如同五蕴是我的施設处、我是五蕴的施設事，所以就不可能成为一者般；同样的道理，意识的续流、蕴的相续也是如此。蕴的相续是我的施設处、我是蕴相续的施設事，所以也不会成为一者。我的蕴相续并非是我，是由蕴相续安立了我而已。我的施設处不只有我的蕴体，蕴的相续也是，可以透过我的作为来安立我，因此我的作为有时候也可以成为我的施設处。就像因为我做了某一些事情，由此安立了“我做了”，作事者的我是由这个作为来安立的。所以施設处不一定局限在某一个点上，但是必须要成立在一个非属于我的法上，才有办法形成我的施設处，这是肯定的。如果是我的话，那么就绝对不可能成为我的施設处了。若谓彼等虽皆非我，然如配合轮轴等时，得一殊形安立为车，色等合聚于殊特形，应立为我。若尔，形状唯色乃有，应于心等不立为我。《入中论》云：「形为色有故，汝唯说色我，心等聚非我，心等无形故。」是故如车于七种相皆无自性，然依有支假名为车，我与诸蕴一异等性，七中皆无，然由依蕴假名为我。二者相似，经以彼二说为法喻，故此善成。

有人反驳说：把车的零件组装起来之后会有车的形状，由此我们把它安立为车；同样的，蕴和合的特殊形状，就叫做我。

宗喀巴大师回答：形色的安立，只有在色法上才有，在心法上是没有的。心与色和合成一个形状是不成立的，所以你说的不应道理。你可以把车的零件组合起来后的不共形状安立为车，但是你没有办法把色和心组合起来的形状叫做我，

形状这个东西不在心法上只在色法上，所以色和心组合起来之后是没有办法成为形状的。

“我”到底是怎样的一个存在法？反复地去思惟观察，“我是在身上”？“我是在心上”？“我和我的身心到底是什么关系”？这样去寻找我的话，的确是找不到。可是，又不能说我是没有的。因为如果说我是不存在的话，那么可以拿一根针扎一下自己，检验一下自己是否存在，虽然我们可以装作若无其事，但实际上是感觉疼痛。是谁在痛？当然是我在痛。所以我是绝对有的。可是我是以怎样的方式存在的呢？一者认为是从境上而有，一者认为是唯意识安立而有，除此以外就没有其他任何的存在方式了。如果我是从境上而有的，那么从境上应该能够寻找得到才对，可是寻找之后却无法获得。反复思惟“我在哪里”？一直找不到自己的时候，慢慢地会有我是完全没有的感觉。当我们完全遮挡了“我不见了”、“我不存在了”的时候，不会有“我虽然不存在，但是却有另外一种的我”的感觉，就像是根本被锯子锯断般，毫无剩余，就是完全遮止了我的存在，会有这种感觉产生。但是这种感觉会让人产生畏惧，有时候会觉得惊讶：奇怪！这跟原本我的想法怎么不一样呢？于是就会产生害怕等的情绪。当一次再一次地去反复思惟“我是完全没有”的内涵，会有一种像油灯燃尽火熄灭般，完全不会有任何的剩余的感觉，这也是为什么说空性是无遮法的原因。无遮法的意思是，在遮遣之后不会暗示有任何的成立法。配合着这样的观修，我们会产生一种非常稀有、未曾有过的奇妙感觉，虽然这并不是真正空性的认知，但透过反复的思惟我们会慢慢地趣向空性，绝对是离空性越来越近。

就格鲁派而言，会有堕于常边的危险，但却不会有堕断边的危险，因为宗喀巴大师再三强调：不要被名言识损害。章嘉活佛说：“我们现在所看到的五花八门的幻象，不能破除

啊！”所以名言识所安立的一切，是不能被损害的。但是除此之外，还存在有吗？没有。因为透过反复的思惟，被完完全全地遮挡了，没有剩下丝毫的东西，好象是虚空一样，只剩下唯名安立而有的一种作用，真的是如同梦幻泡影。这跟我们平常所看到的是完全不同的，平常我们所看到的是从境上产生的一种作用或性质，不会把它看成是一种唯名安立而有的存在。这种感觉真的是很奇妙，但确实是如此。

应成派就是在这种不被名言识损害的情况下去破除自性的，而不是像自续派所说的那样，自续认为看任何的色法，从它境上所呈现的部分不要去遮挡，因为这是它最基本的存在方式，要再去寻找另外一种的真实去作破除。自续的这种说法是毫无意义的，这不叫做不被名言识损害，这叫做堕落于常边。这中间非常细微的边界，我们要非常清楚地区分出来。什么叫做不被名言识所损害？什么叫做应该安立眼睛所看到的瓶柱等境上所呈现的自性，而来破除另外一种的真实？这中间的差异我们必须要了解。如果我们现在所看到的瓶柱，从它那边呈现而有的看相，我们认为它是没有错误的，要去另寻一种真实性来作破除，那么贪嗔就永远断除不了，烦恼的根本仍然存在。但是要破除这一点，不代表要损害名言识。这中间的差距非常地困难，这是我们必须要学习的内涵之一。

第四依彼能见补特伽罗犹如幻化。如幻之义，略有二说，一说胜义谛如幻，谓唯可言有而破谛实，二说色等幻，谓自性虽空，现有色等现境如幻。今说后义，又后义中有前幻义，前中不定有后幻义。

这里说到幻化，有两个比喻，我们一定要去反复思惟，尤其是那些真正在认真学习经典的人。只有去反复思惟，才能对如梦幻泡影的内涵有更深的体会。

第一个比喻：一切万法都是唯识安立而有。唯识安立的意思，如同之前曾经讲过的比喻，在黄昏时分把远处的一段草绳误以为是蛇，这时候会因为蛇的作用而产生畏惧，那时候我们会觉得蛇是从那边而产生的，会有蛇的作用，但是境上完全没有蛇的丝毫性质。此时把绳视为蛇，是唯意识安立而已。同样的，由意识安立的方式，我们也去安立了色等一切诸法。草绳上并没有蛇，可是瓶子上有瓶子，这两者的差别在哪里呢？不是来自于境上，而是来自于有没有世间共许。一者被名言识损害，一者没有被名言识损害，所以一者没有、一者是有，如此而已，跟境上一点关系都没有。

第二个比喻：当我们去照镜子的时候，镜子里会反射出自己脸的影像。透过这个影像，我们可以知道自己长什么样子，或者哪里有痘子，哪里有污垢需要去清洗等的作用。可是就镜子本身而言，完完全全没有丝毫脸的性质、作用存在。虽然这个影像并非是脸，可是却能够透过一个像似脸的如幻化的影像，产生种种与脸有关的作用，这个影像是唯意识安立的。同样的道理，诸法虽然并不是从境上产生，就象我们的脸并非从影像所产生般，可是却有诸法的作用。

幻化有二：针对胜义谛以及世俗谛而说。针对胜义谛的幻化说到了空空的内涵，即空性也如同幻化；但是这里主要是针对世俗谛的幻化而作了解说。如果了解了后者缘世俗的幻化，那么就自然能够了解到前者胜义谛的幻化。但是，了解了前者的幻化之后，却不一定能够了解后者的幻化。因为你即使了解了空空，也不代表你安立了世俗的存在。堕落于断边的人会认为空性也是不存在的，他认为胜义谛也如同幻化而不存在，但是他不觉得世俗谛是幻化，因为他否定了世俗谛的存在。所以即使有前者，却不一定有后者；但如果有了后者，就一定有前者。

修后幻法要依二心，一取现境，二决定空。喻如变幻所现象马，要眼识见，如所幻现实无象马，意识决定。依此因缘乃能定解所现象马是幻或妄，如是补特伽罗等，于名言识显现无遮，及以理智决定了彼自性本空，依彼二心乃能定解补特伽罗是幻或妄。此中理智不能成立显现为有，其名言量不能成立自性为空，此即双须寻求有无自性理智与取色等名言诸识所有因相，故若色等不现如幻，其取色等诸名言识任运而有，生此方便不须劬劳。当以观察有无自性之正理，多观色等，于破自性起大定解，次观现境乃现如幻。无余决择幻空之理。

那么要如何了解缘世俗谛的幻化呢？最主要有两个因缘：一要知道我们是如何看境的；二要决定实际上并非是如同我们所见到般的真实，也就是自性空。比喻就像变幻出来的象、马，要知道是幻象幻马，就必须要知道两个道理：第一，它并非是真的象、马；第二，要知道自己的眼睛的确看到了象、马。理智不能成立诸法的存在，名言量不能了解诸法的自性空，这两者都不能舍弃。透过理智，来了解空性；透过名言量，来了解自己所看到的这个取现境。由此，而去了解诸法如同幻化。

针对名言识所安立的部分是比较简单的，因为这是我们大家都知道的。像是色等，我们可以用眼睛看到而来安立它们的存在，这一部分的内涵是不需要多花精力的，最主要的是要去反复思惟无有自性的内涵，这才是重点。在不能损害名言识的情况下，多多思惟无有自性的内涵，生起大定解之后，再回过头来看我们平常是怎样去看瓶、柱的，透过无自性的思惟，这时候我们会了解到如幻是妄。

昔诸智者说以理智于现有法唯遮自性生灭等空，名如虚空空性，次性虽空现似有性色等显现，名如幻空性。如是临修礼拜旋绕及念诵等行品之时，先以观性有无之理，观察彼等破

除自性，以彼定解智力摄持，次修彼事学习如幻，于此幻中，修礼拜等。知此宗要定中当修如空空性，由彼力故，于后得时，善解现境如幻空理。

在经典上，有虚空空性和幻空性两种名称。只有遮挡自性的当下，叫做空性，这是虚空空性。诸法的所见和所在是不相同的，虽然是自性空，但是我们却没有办法看到，只看到了自性有，这个内涵叫做幻空性。如我们在做大礼拜或绕山、绕塔等时，最主要是以幻空性的方式来做善行的。

根本定与后得时要如何双修呢？在根本定时，最主要是修虚空空性；在出定的时候，最主要是修幻空性。这样，就一直在空性当中作思惟了。

此如前说，若不善知所破量齐，唯以正理观一异等，见一异等有妨难时，便谓全无补特伽罗等及谓补特伽罗等法，如兔角等一切作用皆空无事成大断见，当知即是正见歧途。如云：「如是则三有，云何能如幻。」《四百论释》云：「若能如实见缘起者，当如幻化，非如石女儿。若此观察破一切生，说诸有为皆无生者，尔时此非如幻，石女儿等乃能量度，我因恐怖无缘起过，不能顺彼，当不违缘起顺如幻等。」故寻求有无自性之理智，执有幻义虽亦是过，然以彼理观察破除自性之后，于诸法上定当引生执有幻义，非是过咎。《四百论释》云：「是故如是周遍思择，诸法自性皆不成就，诸法别别唯余如幻。」此说须余如幻义故。又若破除苗芽自性乃至正理作用未失，尔时若以正理观察应不应理，虽于苗芽不执有性，然于苗芽无自性义念为谛实，及于性空显现如幻念为谛实。此执有过，亦是正理之所破除。若不执实，但取有幻，决不当谓取幻亦复有执着故，应当弃舍。若不尔者，缘起定解一切皆无，成大过故，如前广说。此复定是未能分辨如幻义有与谛实有二者差别。

如果不了解要破的量不多不少、不过不狭，那么就很有可能在破的时候连它的有也一起破除了，这样就会否定一切诸法的作用，堕落于断边成大断见，没有办法了解正见，后得时也没什么好修了。如果把苗芽的幻化执取为自性有，这是要被理智所破的，是不应该的；如果又把一切皆无的幻化执为是谛实，那就没有办法真正了解什么是幻化有、什么叫谛实有了。诸法如幻化的意思是，我们所看到的诸法，似乎是从它那边呈现而让我们看到，但实际上并非真实存在，我们所看到的一切都是不真实的，或者说诸法所呈现出来的都是假的，实际上不是从那边呈现而有的，所以如同幻化。

又先观境以理分析觉境非有，次于观者亦见如是。再次于能决定无者亦复非有，任于何法，此是此非，皆无能生定解之处。次觉现境杳茫无实，由是未分自性有无与仅有无，以诸正理尽破一切之所引生。如此之空，是为破坏缘起之空。故证此空，引觉现境杳茫显现，毕竟非是如幻之义。故以正理思择观察，觉补特伽罗等，于自性境无少安住，依此因缘，此诸现境杳茫显现并非难事，如此显现，凡诸信解中观宗义，少闻显说无性法者，一切皆有。然最难点，谓尽破自性及以无性补特伽罗，立为造业受果者等，至心定解，而能双立此二事者，至最少际，故中观见最极难得。

先以正理反复地观察，于是就破除了我、诸法的存在。再去思惟：诸法真的是不存在吗？于是又没有办法决定，因为完全都被破除了，没有可生定解之处，没有办法决定到底有还是没有。这时觉得所看到的一切都非常地渺茫、没有真实性，好象是完全空的感觉，可又没有办法分辨什么叫自性有、什么叫做完全无，只是用观察的理由破除了一切所现的相而已，这种的空性不是真正的空性，反而是破坏缘起的空性，这绝非是幻化之义。

所以宗喀巴大师在此语重心长地说到：其实寻找之后找不到的内涵，并不是很难理解。很多人在找不到的情况下，会觉得一切都是空的，于是就破除了一切，以慢心自以为这就是空性。如果把这视为是空性，那也太简单了，但这不是真正的空性。空，性最难的地方是什么呢？在破除了我的自性之后，在唯识安立的情况下，在唯名当中产生作用，这是空性最困难的地方。

“唯名”的意思，在宗喀巴大师著作的《正理海》里面说到：“唯名之唯，并非去除非名之意。”也就是说，唯名的唯字，并不是否定了名词所要诠释的意思。比如以人的名词来讲，有藏文的、印度文的等，不同国家的语言就有不同的名词，名词所诠释的内涵是有的。所以唯名的唯字并非是要破除非名之意，而是对在唯名安立的情况下产生的作用感到不满足，还要从境上去寻找它的作用，这才是唯名的唯字所要破除的内涵，这是最难了解的。

破除了境上所有的作用，却又能够在唯名当中产生一切的作用，而且还没有任何的矛盾、非常地相顺，所以中观见最极难得。

然若未得如斯正见，定见增长，则于行品定解损减。若于行品定解增长，则其定见决定损减，则于二品，无余方便能正引生势力均等广大定解，是故决定或堕妄执实有自性，增益常见有事见边，或堕妄计诸法作用一切皆空，损减断见无事见边。如《三摩地王经》云：「尔时无罪具十力，胜者说此胜等持，三有众生犹如梦，此中无生亦无死，有情人命不可得，诸法如沫及芭蕉，犹如幻事若空电，等同水月如阳焰。全无人从此世歿，而更往去余世间，然所造业终无失，生死异熟黑白果。既非常住亦非断，无实造业亦无住，然既造已非不触，亦无他造自受果。」谓以正理虽不能得若生若死补特伽罗，然诸法如幻生黑白果。故造业已定触其果，非不领

受。又无他人所造诸业，其余补特伽罗不造而遇领受其果，如此所说当获定解。求定解法如前所说，令善现起正理所破。次善思惟，自心无明，如何增益自性之理，当善认识。次当思惟若有此性，决定不出一异道理及于双方妨难之理，分别思察。引生观见妨难定解，后当坚固定解补特伽罗全无自性，于此空品应多修习。

在未得中观正见之前，很有可能会堕落于断见或常见，会在破除自性的时候连作用也一起破除，或者是在作用存在的时候连自性也一起存在，所以就很难入中道。

我们修学空性的意思，并不是说在破除自性之后，以一定的距离观修空性，就像瓶子、柱子在那边，然后我去专注认知空性，这不是真正的观空。观空的意思是什么呢？让心缘取破除自性的那个当下，好象有一种溶入于境的感觉，这才叫做真正的观空。当然是在通达比量的情况下，而并非是现量。

其次补特伽罗名言不可遮止，令于心现，即安立此为造业者及受果者，作意思惟诸缘起品，于无自性缘起得成，于成立理当获定解。若觉彼二现相违时，当善摄取影像等喻，思不违理，谓如形质所现影像，虽所现为眼耳等事皆悉是空，然依镜质缘合则生，若此众缘有缺则灭，如彼二法同于一事不可遮止。如是补特伽罗虽无自性若微尘许，然造业者及受果者，又依宿业烦恼而生，皆无相违，当净修习。如是道理，于一切处皆当知之。若尔，了知彼影像等随所显现决定是空，即是通达彼无性者，则诸异生现证无性，皆成圣者。若非通达，彼等何能为无性喻。若彼诸喻无自性义，更须依因而通达者，随别安立彼之喻等观察推求，当成无穷。

又有一个问题：如果是透过影像的比喻来了解空性，那么依由缘起所以无有自性的同品遍和异品遍，要在何处建立？如果是在影像上建立，就成“影像有法，应成无有自性，因缘起

故”。这时又需依赖另外一种比喻来了解影像，否则敌者就必须通达影像无有自性，那就根本不需要为了通达空性而作出这个正因了。

宗喀巴大师反驳道：如果是以现量知道影像无有自性，那就成圣者了。如果是以比量来了解影像无有自性，又须要另外一个正因，而这个比喻又必须要依赖另外一个比喻，这样就会无有止境了。

先有答云：「虽已现证诸影像等无自性义，然非圣者，唯达少分有法空故，圣须现证一切诸法皆无自性。」然不应理。

《四百论》云：「说见一法者，即见一切者，以一法空性，即一切空性。」此说通达一法无性空性，即能通达诸法空故先有人回答说：凡夫可以用现量来现证影像无有自性，但并非圣者。

宗喀巴大师说：这种说法是不符合道理的。虽然通达此法的比量，并不是通达诸法的空性，但是因为通达了一法的空性，只要转移了这个空依有法，回忆同品遍和异品遍，就可以马上通达空性。所以我们只要通达一法的空性，就会很容易地了解到其他法的空性内涵。不要说对方以现量来现证影像的空性了，就是以比量能通达影像的空性，也不需要为了通达空性而再作正因的破斥。所以上述他人的回复，不应道理。

故达影像本质虽空，不执实质，然于影像执为实有，有何相违。又诸童稚不善言说，见质影像于彼戏等，彼等是执实有本质。若诸高迈已善言说，虽知彼等实无本质，本质所空，然即执彼现似本质影像有性，是谛实执。此于自心现有，领觉能成，虽其如是，然亦堪为无性喻者，谓随所现即彼性空，故所显现实无彼性现量可成，即彼为喻。若随所现即彼性空，于芽等上以量成者，即是通达苗芽无性，故与影像理

非全同。以此当知，「如此瓶等真无性，而于世间共许有。」对实事师安立瓶等，为无性喻，亦如影等取少分空，非取瓶等无自性空，以如前说车等譬喻尚多成彼无自性故。如是如幻，有观看者，于象马等执为谛实，幻师了知象马虚妄，亦少分空。又梦所见依正等事，醒时执彼如所现事空而虚妄，及于梦时能如是执，然此皆是执其梦中所现男女，为余真实男女所空，非是通达梦无自性，如同了解影像无质。又如前引「于幻阳焰等假立，此就世间亦非有」，谓于阳焰幻梦执水象马及男女等，俗名言量皆能违害，了知无彼所执义者，非是通达法无性见。如是前说彼诸幻义，亦当讽咏甚深经偈而正思惟，此如三摩地王经所说而思。如云：「犹如阳焰寻香城，及如幻事并如梦，串习行相自性空，当知一切法如是。犹如净空所现月，影像照显澄海中，非有月轮入水内，当知诸法相皆尔。如人住于林山内，歌说嬉笑及号哭，虽闻谷响而无见，当知一切法如是。歌唱妓乐如是哭，依此虽有谷响现，彼音于响终非有，当知一切法如是。犹如梦中受欲行，士夫醒后不可见，愚夫希乐而贪着，当知一切法如是。如诸幻师化诸色，象马车乘种种事，如所显现悉皆无，当知一切法如是。犹如幼女于梦中，自见子生寻即死，生时欢喜死不乐，当知一切法如是。犹如夜分水中月，显现无浊澄水中，水月空伪不可取，当知一切法如是。犹如春季日午时，行走士夫为渴逼，于诸阳焰见水聚，当知一切法如是。如于阳焰全无水，有情愚蒙欲饮彼，终不能饮无实水，当知一切法如是。如于鲜湿芭蕉树，若人剥彼欲求实，内外一切无心实，当知一切法如是。」

虽然世人知道影像所现和影像所存在的不同，但仅仅是了解这一点，不一定能够了解到无有自性。如果是小孩子，也许会执着说影像所现就是实际上所存在的，因为影像所现的是自己的脸，他会觉得自己的脸好象就在镜子上面。但如果是

经验成熟的大人，就会知道镜中反射出来的脸的影像不是自己真正的脸，所以看到影像的时候就可以知道，如同所见般的不真实，诸法实际上是不存在的。可是仅仅了解到这一点，并不能够通达影像的无有自性。

为什么影像能够成为通达空性正因的比喻呢？因为影像上所现和所在的不同。但即使是了解到了影像的这一点，不一定能够了解影像的自性空。但是在瓶柱上，如果了解到所现和所在的不同，就一定会了解到瓶柱的空性。因此影像可以作为比喻，由所现和所在不同的影像做比喻，进而了解到瓶柱上的所现和所在的不同。如果在苗芽上了解到所现和所在的不同，就可以通达苗芽的无有自性。所以以影像做比喻，就没有所谓的无穷之患。就像是幻化师把石头变化成了象马，旁边观看的人会觉得这是真的象马，但是幻化师明白这不是真的象马，是虚妄的。或者如同做梦般，在梦中看到了男女，会觉得是真实的男女，但是梦醒之后会知道梦中的男女是虚幻的。幻化师知道所幻化的象马，所现是不存在的；同样的，梦醒的人也知道梦是不真实的。但是这并不代表能够了解到幻化的象马无有自性、虚幻的梦无有自性。同样的道理，影像也是如此。假如真的了解到了影像无有自性，就能够通达瓶柱的无有自性。诸法最究竟的无有自性的内涵，在任何法上都没有粗细的差别，只要通达一法无有自性，就可以通达其他一切的法皆无有自性。

第二合由名差别成就义。如依轮等假名为车，其诸支分名为所取车为取者，如是依于五蕴六界及以六处假名为我，彼为所取我为取者。又如安立车与车支为作者及业，如是我取蕴等有作用故，名为作者，蕴等是我所取业，故名为所作。

《入中论》云：「如是以世许，依蕴界六处。许我为取者，取业此作者。」此亦如车观真实义，我于七相皆不可得无少自性，然未观察许世俗有。

破除的是我的自性，并不是破除我的名言。

第二显示由此亦破我所。如是若以寻求有无自性之理寻求我时，于彼七相俱不可得，破我自性，尔时云何能以正理得此即是我之眼等，由是我所亦无自性。修观行者，若全不见我我所性，能脱生死，此下当说。十八品云：「若我且非有，岂能有我所。」《入中论》云：「由无作者则无业，无我故亦无我所，故由见我我所空，彼瑜伽师当解脱。」由已通达我无性力，亦能通达我所无性，并其断疑，如前已说，应当了知。

同样的道理，因为我无有自性，所以我所也无有自性。

第三此诸正理于余例明。如观我蕴等同观车，如是瓶衣等事亦当了知，谓以寻有无自性之理，观瓶衣等与自色等，为一异等七相寻求，于七相中双就二谛，俱不可得，然就名言，无观察识安立为有。如《三律仪经》云：「世与我诤，然我不与世间诤论，以于世间许有许无，我亦许尔。」自许正理不破世间，共许事故。如《入中论》云：「若瓶及衣帐，军林并鬘树，宅舍与车乘，客店等诸法。众生由何门，说有知彼有，何故以能仁，不与世诤故。又诸支德贪，能相及薪等，有支有德贪，所相火等义。彼如观察车，七相皆非有，其余如世间，共许而为有。」谓此世间众生，由何门故宣说彼等，亦莫观察唯当知有，此复云何，谓彼支分及有支等。以瓶为喻，瓶是有支有德所相，瓦等是支，大腹张口及长颈等是为能相，衣等亦尔。贪是坚执，其有贪者是彼所依，释论说为有贪补特伽罗。火是能烧，薪是所烧，由依支故，假名有支，及依有支假名为支，乃至待火假名为薪，及以待薪假名为火。十八品云：「依业名作者，依作者名业，除此缘起外，未见有余因。」又云：「由业及作者，余法尽当知。」谓当了知能生所生，行走行者，能见所见，能相所

相，能量所量，此等一切皆无自性，唯是互相观待而立。由是因缘，如于一我云何观察，能知性空及无自性作用皆成，安立二谛。次以彼理观一切法，易能通达一切无性，故于前说法喻二事，当获定解。《三摩地王经》云：「如汝知我想，如是观诸法，一切法自性，清净如虚空。由一知一切，一能见一切，故尽说多法，于说不生慢。」

以七相来观察我和蕴，不能够获得我与蕴的自性。同样的道理，去观察任何一法的时候也是如此。如果是形色法，去观察每一个形色法，都是有方分的。再怎么解剖都可以再解剖，没有无方分。如果说有一个无方分的微尘色体，这个无方分的微尘，一定有东西南北四面。如果没有四面，接触东面就等于是接触西面，那就是说没有，只有没有的东西，才说接触东面就是接触西面。如果它有四面，那就又可以剖析了。所以没有一个形色体是无方分，都是有方分。同样的道理，任何一个意识都是有时分的，心念前后段续流相连才形成意识，任何意识续流都有它的前端后端。如果没有前端后端被剖析，接触前端就等于接触后段，那就是说没有。所以，仔细去观察有形色与无形的意识，都是有方分、有时分的。聚支者与它的支分两者，去做观察，无能获得。所以，一切法都是无有自性的。世间与我争论的原因，是我说无有自性；可是我不与世间争论的原因，是因为我所立的一切虽无有自性，可是我不损害世间名言共许。

以上就结束了人无我的部分。

第二决择法无我。补特伽罗假施設事，谓五蕴地等六界眼等六处，是名为法，彼自性空名法无我。决择此理虽有多种，《入中论》中以破四生决择诸法皆无自性，释论说彼为法无我，故于此中当略宣说。

破除了人无我后，那么人所安立的施設处即五蕴、六界、六处等，就是人、法里面的法，了解并破除了法的自性，就叫

做法无我。法无我的解释虽然有很多种，但是《中论》最主要的是以破除四生的方式而来解释法无我，所以宗喀巴大师在此对四生的破除作简略的宣说。

如初品云：「非自非从他，非共非无因，诸法任于何，其生终非有。」谓内外诸法，任于何所其从自生终非所有，于余三宗亦如是立。

《中论》初品中说：一切依因缘所生内外诸法，并非是自身有，也非是他生有、自他共生有、无因而有。

如是以应成式破自生者，谓如是立已，于此未说能立因喻，是于违逆彼诸宗者，显示妨难。此谓若由自性生者，待不待因两关决断，其待因中，因果二性一异两关，亦能决断。其中因果一性生者是为自生，异性生者是从他生。其中复有自他各别，自他共生二关决定。各别即是自生他生，唯破四生即遣余边，道理即尔。

在此最主要是以应成的方式，而不是以正因的方式去破除他人。应成的方式，就是“如果……，应成为……”，这样就有相违，是自相矛盾。而不是说，“因为……的缘故，所以应该……”，不是以理由或正因的方式去破除他人，不需要比喻。

如果是自性而生的，那么就只有两种可能：要么是有因而生、要么是无因而生。有因而生可以分两种：自他个别而生，或同性因而生即自生，或异性因而生即他生；又有自他共同而生。有因而生三边，加上无因而生一边，所以总共是四边。破除了四生的自性，就破除了生的自性。

若诸苗芽从芽体生，生应无义，生是为得所生体故，苗芽自体已得讫故，譬如已显苗芽。其生又当无穷，已生种子若更生者，即彼种子当数数生。若尔唯有种子续生，其苗芽等不得生位，故成过失。二十品云：「若因果是一，能所生当一。」《入中论》云：「彼从彼生全无德，生已更生不应理，

若计生已更当生，故此不得生芽等。」又云：「故此妄计法自生，真实世间俱非理。」

苗芽是由种子及其他因缘聚合才产生的，如果苗芽是自己生自己，那就不需要依赖种子等其他的因缘条件了，那我们去种种种子生苗芽就没有任何意义了。“生应无义”，是苗芽会自己生自己的一个过患。

假使苗芽自己可以生苗芽，那么已生的苗芽再去生苗芽，会一直生下去，生无穷尽。那么种子也可以自生种子，已生的种子再去生种子……，种子就永远都不可能变成苗芽。

这里是说到了自生的两种过患：不仅生无意义，而且生无穷尽。

若谓经说从他四缘而生果故从他生者，若从异性因生果者，当从火焰亦生黑暗，以是他故。又从一切是因非因，当生一切是非之果，同是他故。义谓若许种芽有性，则诸稻芽与非自因火焰等事，由自性门性异之理，及与自因稻种子性性异之理，二种性异一切相同。由是因缘，如与非因见异性时，觉诸异性互无仗托，与自稻种见异性时，相异之分亦觉如是。又此现为殊异之理，若是彼等自体之性，则其不从火等出生，从稻种生所有差别，于一切种不能分别。若谓可判能不能生所有差别，则其性异殊异之理，亦当分别，此显相违。如《入中论释》云：「如能生稻种，与自果稻芽是为异性。如是诸非能生火炭麦种彼等亦异。又如从他稻种而生稻芽，如是亦当从火炭麦种等生。又如他稻芽从稻种生，如是瓶衣等亦当从生，然未见是事故彼非有。」此说显然，故许唯以一类因力成其决定相非论师意。其中过难，如破灶上不成有烟定有火时，已广说讫。

芽从稻种而生，非从火焰而生，这个差别要说出来。如果芽从自性的稻种而生，那么因为芽和稻种是自性分开的缘故，两者是完全独立各自而生的，就不需要互相依赖了。假如互

相不需要依赖的情况下，芽可以从稻种而生，那么岂不等于说芽也可以从火焰而生吗？如果你还坚持说芽从稻种而生跟芽从火焰而生不同，那你就需要了解芽从自性而生与芽不从自性而生的差别。如果你不了解芽从自性的稻种而生与不从自性的稻种而生的差别，而去说芽从稻种而生但不从火焰而生，那就是自相矛盾。

第二十品云：「若因果性异，因非因应同。」《入中论》云：

「依他若有他法生，从焰亦当生重暗，当从一切生一切，诸非能生他性同。」又于此能破，谓是一相续摄不摄等，亦不能答，以异性他是一相续，非是极成，与前等故。又谓现见其生不生有决定者，亦不能答。其异非由名言心立，现是观察境上自性，云见决定如何应理。

他生的过患，是由一切因可感一切果，这很荒谬。

从此也可知，自性异是没有同一相续的。因为自性异的缘故，两者完全独立，没有前后相续的衔接。所以前后衔接的相续，也可以透过自性异的方式而来破除。一旦有相续，那就绝对不是自性异；或者是自性异，那就绝对没有相续了。

在此，不能决定的意思，是说观察胜义谛的理智，无法决定苗是否从稻种生。理智只是决定苗绝对不从稻种自性而生。苗是不是从稻种生，这是属于世俗谛的内涵，没有办法以观察胜义谛的理智来决定。

计俱生者作是说云，瓶由泥成是从自生，由陶师等是从他生。内如天授由前余生有命根故，而受今生，天授与命二是一故，是从自生。又从父母及黑白业生，是从他生。唯自不生唯他亦不生，二俱乃生。以前正理即能破彼，谓自生分以破自生正理而破，从他生分以破他生正理而破。《入中论》云：「俱生亦非正理性，俱有已说诸过故，世间真实皆无此，从各各生未成故。」

以自他二者而生，不应道理。因为既然不是自生，也不是他生，自他个别生都不是，那么两者的和合体就更不用说了。以破除自他个别生的缘故，所以自他共生不应道理。

自然生者作是说云，莲藕粗硬，莲瓣柔软，未见有人功用而作。如是孔雀等类，未见有人捉而彩布形色显色，故诸法生唯自然生。此不应理。若无因生，则于一时一处有者，一切时处皆当为有或全非有。于此时处生不生理，不可说是因有无故。乌鸦应有孔雀色等，总之一生一切当生或全不生。又诸世人为得果故，勤作其因皆应无义。《入中论》云：「若见唯是无因生，一切恒从一切生，世人不应为果故，多方摄集种子等。」

如果是无因而生，那么生灭就不需要观待因缘了。如果生灭不需要观待因缘，有就是永远有，没有就是永远没有。因为不需要观待因缘，没有的东西，要靠什么来让它生起呢？已有的东西，没有因缘能让其坏灭，那就会永远有。如果真是这样，那么世人为了得到果子，而去种种种子就没有道理了。

如是由见四生违害，即能成立四边无生，于此能立皆无性生，如前遮止余边时说。故于诸法皆无自性，亦由依此而生定解。此是依止应成作用引生比量，非有论式亲成所立。

《入中论》云：「诸法非从自他共，无因而生故离性。」总说违害四生义者，是显安立应成果中依止正因，云何引生比量之理，非从最初便对敌者，安立如是他许比量。如是若依破自性生，能解有事无自性者，次于无事亦易获得无性定解，故易获得达一切法性空中观。如第七品云：「若法是缘起，其自性寂灭。」《入中论》云：「若法依缘生，分别不能观，故此缘起理，断诸恶见网。」依缘起因，若能定解芽等性空，断诸歧途于心最显，故略宣说。如立他比量云：

「芽无自性，依自因缘所生起故，譬如影像。」譬如本质所现影像，诸儿童等于彼所现眼耳等事，不谓于心如是显现，

非如所现实有斯义，反执眼等自性实有。诸有情类于自所受，所见诸法，不谓由心如是显现增上安立，妄执此义如所显现，于彼境上自性实有，即是增益有自性理。彼境自性即是自体自性自在之义。若有彼性，依他因缘则成相违。若不相违许已成瓶，依诸因缘不须更生，不应道理。

破除四生的方式，是应成式，是以寻找他许论式中的矛盾之处而来作破斥的，不是以亲自承许的正因方式而来破除他人的邪见。

在破除自性的众多因当中，最好的理由就是缘起。依由“缘”故，不观待的常边自性就会被消灭；依由“起”故，让我们了解到并非是完全没有，可以防止堕落于断边。“缘起”二字，可以让我们更好地趣入中道，而不会堕落于二边。

在此，宗喀巴大师以“芽有法，因无自性，因缘所生故。譬如影像”的论式，来略微宣说缘起之意。凡夫在看任何一法的时候，都会觉得是从境上显现自性而让我们看到，这是因为凡夫未学过空性道理的缘故，所以会去增益自性、执取自性，会觉得自己所看到的是对的。可是，如果真的是有自体、自性、自在，那就跟缘起完全相违了。

《四百论》云：「若法缘起有，即应无自在，此皆无自在，故我终非有。」其释说云：「若法是有自性自体自在，不依他性，则由自有应非缘起，然一切有为皆是缘起。如是若法是缘起有，即非自在，依仗因缘始得生故。此一切法皆无自在，故皆无我，皆无自性。」言自在者，义谓现似有自性时，所现实有，觉非依仗诸识而现。然以不依因缘为自在义，则破彼义对自部师不须更成。又破彼义不能立为得中观见，故于境上，若由自性能自立性，是自在义。故性空义，即是离彼自在之性，非谓全无作用之事。故缘起因能破自性，即前释云：「是故此中是缘起故，离自在性，离自在义即是空义，非谓一切皆是无事。」故见全无作用事者，是谤

如幻染净缘起，是颠倒见。又若见有自性之事，亦是颠倒，以此自性无所有故。即前释论无间又云：「故谤此中缘起如幻染净因者是倒无见，又无性故，见有实事亦是颠倒。故说诸法有自性者，无有缘起成常断见而为过失。」故欲远离常断二见，应当受许无性如幻染净缘起。

我们在看任何东西的时候，会觉得是跟唯识安立毫无相关的，好象是从境上独立产生不需观待的。从境上自己存在，从它本身就拥有，是自性义。“所现实有，觉非依仗诸识而现”，不依仗的内涵不是指不依赖因缘，如果是不依赖因缘的话，说实派的自部论师们也可以远离这种不依见的，这不能立为中观正见。

若作是念，作用缘起破自在性，离自在义即缘起义，汝何破我，我许缘起有作用故。故汝与我全无差别。汝虽亦许缘起因果，然如愚儿见质影像执为实质，即于缘起增益自性，说为诸法实有自性，故于缘起非如实知，非如实说。我许无性故说缘起彼即差别，即前释论无间又云：「若作是思，无自在义即缘起义，若尔汝难何损于我，汝我何别。答曰：汝未如实了知宣说缘起之义，此即差别。如诸愚童不善言说，于诸影像增益实有，反破如实住性空性执有自性，不知是影。汝亦如是虽许缘起，然未了解等同影像缘起性空如实住性，于无自性而不执为无自性故。于非有性反增益为有自性故，亦不善说。不能宣说无自性故，反说诸法有自性故。」虽同受许因果缘起，然许无性与有性故，说于缘起如实证知与不实知，如实善说与不善说，所有差别。由此若说，许作用事与实事师许彼实有诤有无谛实，唯诤于名，如是若谓许名言中有作用事与自续师诤名言中有无自相，唯诤于名，以自续师说名言中有自相故，此诸妄执显然亦破。如是说者，犹如说云：「诸数论师，说耳识境所闻义常，故若许此耳识境义，然破声常唯瞋于名。」诸余有情许因缘生，依此反执实

有自性，故成系缚。余诸智者依彼因缘破有自性，于无自性引生定解，断边见缚。故缘起因成立无性，是最希有善权方便。世尊由见此义，故云：「若从缘生即无生，其中非有生自性，若法依缘即说空，若知空性不放逸。」初二句说从缘生者，皆无性生，第三句说依仗因缘缘起之义即性空义，第四句显通达空性所有胜利。如是又云：「聪睿通达缘起法，毕竟不依诸边见。」说达缘起能断边执。若有自性，佛及弟子当能观见，然未曾见。又彼自性非缘能改，则执有实相诸戏论网，应不可断故无解脱。如《象力经》云：「设若诸法有自性，佛及弟子当见知，常法不能般涅槃，聪睿终无离戏论。」三四五品破处蕴界自性之理，决择法无我虽亦甚善，然恐文繁故不广说。

实事师反驳说：你如何能透过缘起的正因来破除我的自性呢？因为缘起的道理，我也一样认许啊？

宗喀巴大师回答说：虽然你也说你知道缘起，但是你所了解的缘起是非常表面的，并不了解缘起的真正内涵。因为你说诸法有自性，这不是真正的通达缘起，你所认知的缘起和我所知道的缘起相差太多。你所说的缘起，是指诸法从它的境上产生了作用才说的缘起，那不是真正的缘起，因为一切的作用并非是从境上真实产生，而完全是由意识安立所形成。最细微的缘起就是依靠着名言识安立而有，但你却不这么认为，反而把从境上产生的作用，视为是最基本的存在，之后再诠释另外一种缘起。这样就太粗浅，在名言上会产生种种的问题，也会被理智所破。如果真有自性，那么诸佛及其佛弟子、罗汉们应该能看见才对，但是却没有被看到。《中论》的第三、四、五品，也由破处蕴界自性之理，抉择法无我。

克主·洛桑嘉措，中文翻译过来是宝海大师，是克主杰大师的主要心子，也是二世嘉瓦仁波切根敦嘉措的根本上师。在

克主·洛桑嘉措的许多礼赞文中说到，他即生获得三身果位，无论是在教理上还是在个人证量上，都是一位不可思议的大成就者。他曾经有说：“通达圆满正见已，由依能知根识力，见各各境为显现，莫须正理及因相，即能生起空性忆。犹如某人因眼翳，无有二月悉知力，见二月即知非有。如是通达空性义，于何时处见何境，唯名取有即能立。”这句话的意思是说，在什么样的情况下才叫做通达空性呢？当我们以眼、耳、鼻、舌、身任何的根识去看境时，光是看到个别境而不需要透过任何的理由，就能够马上生起无有自性的忆念。比如有一个人因为眼睛患病的缘故，当他看到天上有两个月亮的时候，会马上知道实际上只有一个月亮存在，因为他在眼睛没有患病之前就知道天上只有一个月亮。同样的道理，通达空性也是如此，无论在何时看到任何境，只是一看到，不需要藉由其他的理由，就马上能够成立唯名取有的概念，这就叫做圆满通达空性。

第三修习此见断障之理。如是若见我及我所无少自性如微尘许，由修彼义便能灭除我我所执萨迦耶见。彼见若灭，则欲取等广如前说四取皆灭。此取若灭，则无取缘所生之爱，故以爱缘结蕴相续其生亦尽，便得解脱。

我和我所的自性执着被断除，萨迦耶见也就跟随着断除。萨迦耶见被断除，就不再会有烦恼生起。烦恼如果被断除，往昔所造的业虽然还存在，但是因为没有任何的顺缘去滋润它，就不能够成熟，所以由烦恼衔接的后世的相续也就被断除，而后获得解脱。

如十八品云：「我我所灭故，无我我所执。」又云：「若于内外法，尽我我所慢，即能灭诸取，彼尽故生尽。」取是烦恼，有即是业，其生之因业惑已尽，故得解脱。即前论云：

「业惑尽解脱。」由尽何法业惑乃尽，即前论云：「业惑从分别，分别从戏论，戏论以空灭。」此谓流转生死，系从业

生，唯污染心三业诸行，乃是能感生死之业，故业从烦恼生。若不令起非理分别，于境增益净不净相，则不能生萨迦耶见为本一切烦恼，故萨迦耶见为本，贪瞋等烦恼从非理分别生。唯由妄执世间八法男女瓶衣色受等实，乃有非理作意分别分别诸境，故彼分别从执谛实戏论而生。

昆努喇嘛丹增坚赞说：戏论于空灭和戏论以空灭，两者的意思是一样的。如果是讲到以空灭，就是以了解空性的现量，反复思惟来消灭戏论。主张灭谛是空性的这一派认为，我们的烦恼于何处消灭呢？是于心的自性空中消灭，因此灭谛是空性，叫做于空灭。

以空灭，就是透过反复思惟空性的道理，以这种的观察思惟来生起空正见，这个通达空性的正量叫做比量。再生起缘空的奢摩他和毗钵舍那，当生起缘空的奢摩他时是资粮道，但生起缘空的毗钵舍那时就是加行道了。透过缘空的毗钵舍那反复地去观空，慢慢地，缘空性的二相就会被逐步地稀释，最后当缘空的境识二相或义共相完全消除不见时，就是以现量现证到了空性。此时就是从凡夫地到了圣者地，无论大小乘都是如此。如果是大乘，就是大乘见道的初地菩萨；如果是小乘，就是小乘见道的圣者果位。之后再配合着初入道时的菩提心与菩萨广大的六度行，再去入定，反复地以根本定和后得道双运观修，到八地的时候就会断除一切的烦恼障。烦恼障未断之前无法断除所知障，所以烦恼障必须要先断，在八地之前断除。为什么未断烦恼障就无法断除所知障呢？因为所知障是烦恼留下来的习气，从无始以来到现在，烦恼的串习实在是太坚厚了，烦恼不断除的话，烦恼的串习就没有办法断除。如同经典中的比喻，如果不把蒜头从碗中拿掉，碗里始终都会有蒜味一样。同样的，不先断除烦恼，烦恼的串习也就无法被断除，所以在八地之前要先断除烦恼障。八地、九地、十地，因为清净了烦恼障的缘故，所以被

叫做清净三地。断除了所知障，就是成就了一切遍知正觉的果位，这就是“戏论以空灭”的意思。

《显句论》云：「世间戏论皆以空灭，谓由观见一切法空，故能灭除。云何能灭，谓缘实事乃有如前所说戏论。若未曾见石女之女，诸贪欲者缘彼戏论即不生起。若不戏论，则于彼境亦定不起非理分别。若不分别，则从贪着我及我所萨迦耶见以为根本诸烦恼聚皆不得生。若不生起萨迦耶见以为根本诸烦恼聚，则不造诸业。若不造业，则不更受生及老死生死轮转。」由达空性灭彼之理，即前论云：「由依如是，戏论永灭，行相空故，能离戏论。由离戏论，灭诸分别，分别灭故，灭诸烦恼。由惑业灭故生亦灭，故唯空性是灭一切戏论行相，名曰涅槃。」此说极显，即此显示空见违害三有根本，成立等同解脱道命，于此当得坚固空解。

是故龙猛菩萨诸论，明显宣说声闻独觉亦证一切诸法无性，以说解脱生死要由无性空见乃成办故。声闻独觉乃至未尽自心烦恼当修彼见。若烦恼尽，以此便足不长时修，故不能断诸所知障。

自续派以下的说法，认为烦恼障和所知障的差别，是源于不同的执着。尤其是自续和唯识认为，人我执是烦恼障、法我执是所知障。所以宗喀巴大师就引用了龙树菩萨著作的论典，很明显地说到：声闻和独觉必须要证得法无我性。换句话说，就是只有破除法我执，才有办法解脱生死。小乘的罗汉只有断除了烦恼障而已，可是他必须要断除法我执。从这里我们就可以明显知道，法我执并非是所知障。因为声闻、独觉只在内心烦恼未断除时会精进修学，烦恼障断除之后他们就觉得满足了，不会再去修行，因此不能断所知障。声闻、独觉的阿罗汉断除了法我执，但却没有断除所知障，由此我们可以知道法我执绝非是所知障。

诸菩萨者，唯断烦恼自脱生死不以为足，为利一切有情欲求成佛，故至断尽诸所知障，经极长时无边资粮庄严而修。如是拔除二障种子，真能对治，虽是前说空性正见，然由长时修不修故，有唯能断诸烦恼障而不能断所知障者。譬如唯一通达无我，俱是见惑修惑对治，然由唯能现见无我，若断见惑不断修惑，断修惑者须长时修。如是断除所知障者，仅长时修犹非能断，亦必观待学余众多广大妙行。不修对治诸所知障，唯修能断诸烦恼障所有方便，故说声闻独觉证法无我，无圆满修。《入中论释》云：「声闻独觉，虽亦现见此缘起性，然而彼等于法无我未圆满修，有断三界烦恼方便。」由是因缘，余中观师许为法我执者，在此论师许为染污无明。又虽断彼修法无我，然法无我无圆满修，当知如前及此所说。

但是菩萨们不会满足于仅仅是断除烦恼障，为利一切有情欲成就无上菩提，还必须要断除所知障，而且要透过很长时间积集无边资粮，才有办法断除所知障的种子。因为透过前说无我正见的通达，虽然可以断除见道所断的见惑，能够现证空性，但却无法断除修道所断。要断除修道所断，就要花更长的时间来断除九品的烦恼，光是长时间修也不够，还必须要具足广大的妙行。

佛护论师和月称论师认为，法我执是烦恼障，为了能够断除烦恼障必须要修学法无我，如果没有圆满修学法无我，就没有办法脱离生死轮转。这里，我们要分清楚小乘和小乘宗义者。一般，小乘佛教或大乘佛教是就宗义而言，而小乘宗义者或小乘宗义论师是指承许有部或经部宗义主张的人。小乘宗义者不一定是小乘者，也不一定是大乘者。如果已任运发起了菩提心，但内心的宗见却是有部或者经部的，他是大乘菩萨，是大乘者，又是小乘宗义者。如果他是小乘宗义者，但是既没有发起菩提心，也没有出离心，那他并非是小乘

者，也并非是大乘者。因为要成为小乘者，必须要进入小乘资粮道，而生起自然任运的出离心才是入小乘资粮道的标准，没有自然任运的出离心就不是小乘者。同样的道理，大乘宗义者和大乘者也是有差别的，能够承许唯识、中观宗义的人叫做大乘宗义者，可是大乘宗义者不一定是大乘者，因为他不一定发起了菩提心。一个属于宗义部分，一个属于修行部分，这是两码事。大乘宗义者也可能是小乘者，比如有人虽然主张应成派的宗见，但是在修行上却没有办法利益一切有情众生，只能够为了自己而追求解脱，生起了自然任运的出离心，那他是大乘宗义者，又是小乘者。一切的小乘阿罗汉，一定是大乘宗义者，因为只有应成派最究竟的见解才有办法获得小乘罗汉的果位；要获得一切圣者的果位，都必须成为中观应成论师，否则就没有办法现证空性，这是肯定的。

若尔，此宗何为所知障耶，谓从无始来着有自性，由彼耽着熏习内心，安立令成坚固习气，由彼习气增上力故，实无自性，错乱显现名所知障。《入中论释》云：「此于声闻独觉及诸菩萨，由其已断染污无明，观见诸行如影像等。唯现假性非是谛实，以无谛实增上慢故，于诸愚夫而现欺诳。于诸圣者唯现世俗，缘起性故犹如幻等。此于诸圣有相行者乃得显现，以所知障相无明现行故，非于诸圣无相行者。」永断染污无明菩萨，如前所引《四百论释》，谓得无生法忍菩萨，是得八地。故小乘罗汉及八地菩萨，乃尽新熏错乱习气，然昔所熏错乱习气尚有众多应净治者，其后更须长时净修。由修彼故，错乱习气无余永灭，是名为佛。

有人问道：以应成派的角度来讲，什么叫做所知障呢？

宗喀巴大师回答说：因为反复串习的缘故而产生了坚固的习气，由这种习气的力量，使得虽然没有自性，但却看起来有

自性二相，这叫做所知障。在未证佛果之前，所有的根识或意识，除了现证空性以外，都会有自性幻象的存在，看到境与识二相，故而一切识都是错乱识。这种的二相或错乱相叫做所知障。

有问：在后得道的时候看诸法犹如幻化；后得道的时候没有现证空性的智慧，看诸法都是自性有、真实有；把诸法看成幻化有与把诸法看成真实有，难道不是相违吗？

答：我们可以用幻化师的比喻来了解。幻化师把石头变成象马的时候，自己心里知道所看到的非是真实，但观众却不知道，观众认为自己所看到的象马是真实的象马。两者根识所见没有差别，幻化师和观众都看到了象马，但是幻化师内心知道象马是幻化的，而观众的内心却执象马是真实。同样的道理，菩萨现证空性之后，虽然在出定的时候看到诸法如同幻化有，可是自性有的看法仍然存在，因为所知障的缘故。

问：以大乘的角度而言，何时断除所知障呢？

答：如果是一开始没有经过小乘，就直接进入大乘，只有在第八地的时候才会断除烦恼障。如果之前经过小乘罗汉的果位，则不一定是八地才断除烦恼障，这是有差别的。开始时先进入小乘，慢慢地经由小乘资粮道、加行道、见道、修道、无学道，断除了烦恼障，证得了罗汉的果位；后被佛陀弹指出定，在佛陀的劝导下发起了菩提心，再进入大乘，这样他在大乘资粮道的时候就已经断除了所有烦恼障，他的道地功德的增长最主要依靠广大的福报资粮的修学，再慢慢升到大乘资粮道、见道、二地、三地……一直到八地，这时候就和一开始进入大乘的菩萨一样。当烦恼所留下来的习气即所知障，被彻彻底底断除之后，就是佛正觉果位。

圣者父子说大小乘了义见同。此中可引二种希有定解，一况云成佛，若无通达一切法无性正见，无余方便解脱生死。由此定解，以多方便发大精勤，求彼净见。二能判大乘小乘不

共特法，谓菩提心及诸菩萨广大妙行。由此定解，于诸行品特能认为教授中心，受菩萨戒学习诸行。此说颂云：「佛在共称灵鹫峰，最胜希有大山王，六返震动此大地，神变光明满百刹。能仁妙喉善演说，犹如经咒二道命，生诸圣子为大母，无比善说名慧度。授记勇识曰龙猛，如理解释造胜论，名为吉祥根本慧。如日共许其释中，佛护佛子无比论。于彼善说为善说，善通达已广解释，谓月称论显句义。彼等无垢清净宗，谓于无性如幻法，生死涅槃缘起理，作用皆成略显说。修习甚深中论友，汝心虽觉全无性，因果缘起难安立，然彼乃是中观宗。依此宣说最端严，不尔为他所立过，自宗不能如实离，愿谓无宗尚应学。如是圣父子，论中求见理，令作此善说，为佛教久住。」

龙树父子说大小乘的空正见是一样的，此中可引二种稀有定解：一、如果没有通达法无我，那么就连生死轮回都无法解脱，更何况是成佛呢？二、大小乘的差别是在方便品上而不在智慧品上。任运生起了缘自己解脱的出离心，当下就进入小乘资粮道；同样的，任运生起菩提心就是菩萨，当下就进入了大乘的资粮道。所以大小乘的差别最主要是方便品，而不是智慧品。就智慧品而言，大小乘的成就都必须透过空性。

佛是在灵鹫峰这座山上讲《般若经》的，所以此山被称为是“最胜希有大山王”，非常殊胜。龙树菩萨曾被佛陀授记，会来到这世间弘扬般若波罗蜜多广大正见。龙树菩萨众多的理聚论中，最主要的是《中论》，是一切中观论师的依据，“名为吉祥根本慧”就是指《中论》。对《中论》解释最最圆满的，是佛护论师著作的《佛护论典》。而月称论师又对《佛护论典》作了显明广释，《显句论》是对《中论》的词面义所作的消文解释，《入中论》则是对《中论》的内义所作的解释。这些论师们著作虽多，但其最主要的宗义，即最殊胜

的见解是什么呢？“谓于无性如幻法，生死涅槃缘起理，作用皆成略显说”。宗喀巴大师在此说“略显说”，可是我们怎么觉得这么难呢？最主要的见解就是：一切都无自性，一切的作用如同幻化般存在。

第二观之差别。如是依止《修次中篇》所说，亲近善士，遍求多闻，如理思惟，毗钵舍那三资粮已，若有正见证二无我，次当修习毗钵舍那。若尔所修毗钵舍那总有几种？此暂不重宣说大地毗钵舍那，正为显示异生所修毗钵舍那，圆满修彼毗钵舍那，谓修四种三种及修六种毗钵舍那。

问：所修毗钵舍那有几种？

宗喀巴大师答：如果是到了具有很高功德的大地菩萨的果位，会有许多种不同的毗钵舍那功德。在此不以这个为主要内涵，而是针对凡夫所修学的毗钵舍那作分类：有修四种、三种及六种的毗钵舍那。

一、四种者，《解深密经》说思择等四。正思择者缘尽所有，最极思择缘如所有。初有周遍寻思周遍伺察之二，第二亦有寻思伺察之二，谓粗细相思择其义。如《声闻地》云：

「云何四种毗钵舍那，谓有苾刍依止内心奢摩他故，于诸法中能正思择，最极思择，周遍寻思，周遍伺察。云何名为能正思择，谓于净行所缘，或于善巧所缘，或于净惑所缘，能正思择尽所有性。最极思择如所有性，由慧俱行有分别作意，取彼相状周遍寻思，审谛推求周遍伺察。」《集论》毗钵舍那道，亦说彼四。《慧度教授论》明彼等相，如《声闻地》。

修四种的毗钵舍那，《解深密经》说思择等四：正思择者和最极思择。正思择者分周遍寻思和周遍伺察两者，最极思择也分寻思和伺察两者。所以总共有四者。寻思，是以简略的角度去了解观察对象的大意，虽也是观察，但却观察得不够仔细；伺察，是观得非常地深入和仔细。正思择的意思，是

缘尽所有，即缘世俗谛的观察所看到的一切；最极思择，就是缘如所有即胜义谛，真如本性是无有自性。

又三种者，如《解深密经》云：「世尊，毗钵舍那凡有几种。慈氏，略有三种，一者有相毗钵舍那，二者寻求毗钵舍那，三者伺察毗钵舍那。云何有相毗钵舍那，谓纯思惟三摩所行有分别影像毗钵舍那。云何寻求毗钵舍那，谓由慧故，遍于彼彼未善了解一切法中为善了故，作意思惟毗钵舍那。云何伺察毗钵舍那，谓由慧故，遍于彼彼已善了解一切法中。为善证得极解脱故，作意思惟毗钵舍那。」《声闻地》说：「谓于所闻所受持法，或于教授，由等引地作意暂思，未思、未量、未推、未察，如是名为唯随相行。若复于彼思量推察，尔时名为随寻思行。若复于彼既推察已，如所安立复审观察，如是名为于已寻思随伺察行。是名三门毗钵舍那。」总此诸义，初者例如缘无我义，作意彼相，不多抉择。第二于前未决定义为决定故，正善抉择。第三谓于已决定义，如前伺察。

修三种的毗钵舍那：第一，对止观无我的内涵没有多作观察；第二，透过观察而生起了定解；第三，虽然已经产生了定解，但是为了要去看更深层的内涵，而作更深入的观察。

又六种者，谓缘六事，此是寻思毗钵舍那。寻思之理，谓寻思一义二事三相四品五时六理。既寻思已，复审伺察。寻思义者，谓正寻思如是语中有如是义。寻思事者，谓正寻思此为外事，此为内事。寻思相者，谓正寻思诸法二相，此是自相，此是共相，或共不共。寻思品者，谓寻思黑品过失过患及寻思白品功德胜利。寻思时者，谓寻思如是事曾在过去世，寻思如是事当在未来世，寻思如是事今在现在世。寻思理者，谓正寻思四种道理，一观待道理，谓诸果生，观待因缘。此别寻思世俗胜义及彼诸事，二作用道理，谓一切法各

有作用，例如火有烧作用等，此寻思相谓此是法，此是作用，由此法故作此作用。三证成道理，谓所立义不违诸量，是正寻思于此法中，有无现比至教三量。四法尔道理，谓火烧热性，水湿润性等，于彼法性应发胜解，是为世间共许法性，难思法性，安立法性。不应思惟有余道理，令其如是。

建立如是六种事者，谓瑜伽师所知唯三，谓言说义及所知中尽所有性，如所有性。依第一故，立义寻思。依第二故，立事寻思自相寻思。依第三故，建立余三及共相寻思。

《声闻地》云：「如是六事差别所缘及前三门毗钵舍那，略摄一切毗钵舍那。」谓彼所说能摄一切毗钵舍那。又初四种毗钵舍那其门有三，即彼三中随寻思行，说有六种寻思之理，是故三门六事寻思，摄于前四。又前所说，力励运转作意等四，《声闻地》说是奢摩他毗钵舍那二所共同，故毗钵舍那亦有四种作意。《慧度教授论》云：「如是四种毗钵舍那修习圆满，便能解脱诸粗重缚，九奢摩他修习圆满解脱相缚。」诸大论中多作是说，故修观者，谓如《解深密经》所说，由思择等四门而修。其修止者，谓由无分别九住心修。修六种的毗钵舍那，有六种寻思毗钵舍那：一义；二事；三相；四品；五时；六理。其中第六寻思理又有四种道理：一、观待道理，即寻思因果观待的道理。二、作用道理，寻思每一法都有不共的作用道理。三、证成道理，如果这样承许会有如此的过患，不这样承许会有如此的功德，透过这种的成立来作决定即是证成道理。四、法尔道理，就是法性的道理，每一法都有它自己的性质，比如火是热的、水是液体等，或者果是观待因而生，并非是造物主创造出来，这些都是法性的道理。

第三、修观之法分二：一、破他宗，二、立自宗。

初中有四：破第一宗者，有作是说，虽未证得无我正见，但能执心令无分别，便是修习本性实义。以实义空，永

离一切是此非此，如是住心与彼实义随顺转故，以境全非有，心全无执故。当问彼云：如是修者，于诸境界全无所有，为已了知全无所有，次随顺彼心全无执而安住耶？为先未知由境实义无所有故，心无执住即为修习境实义耶？若如初者，云彼未得正见而成相违，汝许彼是了义见故。若如我说彼乃未明正理所破界限，凡有所许，便见正理之所违害。其次全无所受取处，是诽谤见，故住彼上，非是修习无倒真空，前已广说。若作是思，若以观察实义正理推察诸法，其诸有事无事法等皆非正理，能立其有。故于胜义，诸法永离一切戏论，虽彼补特伽罗未如是知，然彼住相与彼相顺，是修空者，太为过失。一切根识皆不妄执此是此非顺境实义，应彼一切皆修实义。又如前说，一切外道无分别止，皆应修空。此等尚多。又境本性与彼住心，二相随顺，唯由余人证知便足，则外道等皆成修空，无可遮遣。若谓不同，此要由彼补特伽罗自知随顺次乃安住。若知如是随顺道理，即得正见，云未得见无执安住便是修空，成相违失。若谓任随分别何事，一切分别皆系生死，故无分别住是解脱道，前已广破。若如是者，则于和尚派，亦无少过可设。《修次后篇》云：「起如是思，立如是论，诸分别心，起善不善业增上故，令诸有情受善趣等果流转生死。若全不思惟，全不造作，则解脱生死。以是因缘，当全不思惟，全不应修施等善行。修施等者，唯为愚夫增上而说。彼乃毁谤一切大乘，大乘既是一切乘本，由谤彼故谤一切乘。言不思惟，谤观察慧，审观察慧是正智本，谤彼即谤出世间慧，断其本故。言不应修施等善行，毕竟谤毁施等方便。总其智慧方便，是名大乘。如圣《伽耶经》说，诸菩萨道略有二种，何等为二，谓慧及方便。圣《如来秘密经》说，方便智慧，由此二种，总摄菩萨一切正道。故谤大乘作大业障，由是因缘，毁谤大乘是诸寡闻执者我见，未能承事聪睿丈夫，未能了解如来语

言，自害害他违越教理。彼毒语言，凡诸聪睿自爱乐者，犹如毒食，而当远弃。」此先安立和尚所许，显然说其若如是许，则是诽谤一切大乘，如是敌者汝当了知。

第一宗说：即使是没有了解空性，但使内心远离一切的是非杂染妄念，不产生任何的想法或分别执着，这个就叫做修学空性。

这种的想法，对西方人来讲是比较危险的。比如白天工作非常繁忙，晚上回到家之后，为了让自己得到休息，就刻意放弃一切的妄念，什么也不去想，内心会获得暂时的缓息。如果把这种空的感觉认为就是空性的观修，这是完全错误的，这跟空性的观修一点关系也没有，只是让内心毫无作意而已。

宗喀巴大师反问道：你所谓的无所有，一切的境界都不存在，是在知道了之后才来想这是全无所有呢？还是在没有了解全无所有之前，刻意让心不去执着呢？

如果是先了解了无所有，再去毫无作意，叫做修学空性的话，那么你就会产生自语相违的问题。因为你之前说到，虽然没有了解空性的道理，可是在内心无分别叫做修学空性；而现在又说，要使内心无分别，就必须先要去了解，岂不是先已通达了空性？这是自相矛盾的。以我自方的角度来反驳，所谓的毫无作意并不是真正空性的道理，因为有作意并非是理智所要去破除的内涵，假如有作意或有作用是理智所要去破除的内涵，就会堕落于断边，这个内容我之前已经讲过很多遍了。如同之前所说，破除自性要透过正理去反复观察，自性并非是理智所堪忍，所以在胜义谛上远离了一切自性的戏论。可是你却说不需要经过观察，只是让心不去执着，这就叫做修空，这就太为过失了。根识不会去执取这是什么、那是什么，不会有此是彼、此非彼的想法，眼睛看到瓶子的时候，执瓶的眼识仅仅只是执取瓶子而已，不会去执

取瓶子是有为法还是无常。所以我们一般会去形容根识很笨、意识很聪明。因为根识非常单纯，境上有什么就会看到什么，不会有此非彼的想法，想法是由意识来了解的。根识不会妄执此是、此非，难道你会说一切的根识都是在修学空性吗？或者如同之前所说，难道外道的无分别止修也是在修学空性吗？有观修空性的外道吗？有此种种的过失。

如果你认为不需要先了解无所有，毫无作意就是修学空性。那么请问：你是怎么知道自己在修学空性的呢？如果说是由他人而知道，那么一切正在修学毫无作意的外道就是在修学空性，虽然他们自己不知道毫无作意就是修空，可是由第三者可以证明他们是在修学毫无作意，难道这些外道是在修空吗？所谓人无我或空性的认知，必须要透过道理来知道毫无自性，只有透过正见才有办法真正修学空性。如果在未得正见的情况下，只是无执安住当作修空，那就与真正的修学空性相违了。如果认为一切的分别执取都是生死的根本，针对这种无分别住的解脱道前面已经很详细地破除了，这种思想跟支那和尚的邪见没有两样。如果认为完全不需要思惟，毫无作意、无分别而住是修学空性，这是愚夫所说，而且还间接地毁谤了大乘。

若谓我许修施等行不同彼者，若唯以修施等行故，与他分别，是说我与和尚修了义见同。若不尔者，无分别定亦当分别，又一切分别皆系生死，汝岂非求解脱生死，若求解脱，则行惠施持净戒等皆须分别，修彼何益，前已广说。以是若许一切分别皆系生死，和尚尤善，汝被相违重担所压。

他方反驳说：我的布施、持戒、忍辱等行为与支那和尚的布施、持戒等行为是不同的。

宗喀巴大师说：你说在方便品上不同，并不表示你在见解上也不相同。假如你的见解与支那和尚无分别的见解不相同，

那么你的无分别见解又是什么呢？如果说到一切分别都是生死的根本，那难道你不想要解脱生死吗？六度是以分别心来修的，你不了解布施的内涵怎么去修布施？不了解什么是戒体怎么去持戒？一切的广大行都是靠分别执去修行的，这不是与你所说一切分别执都是生死根本相违了吗？分别有很多种的解释，这里的分别最主要的意思是指具有义共相的识。意识取某物的时候，会觉得瓶子是有为法，这一种的执取属于分别执取，不同于根识执取瓶子。支那和尚认为这一种的分别执是生死根本，问题就卡在这里。支那和尚对一切分别都是生死根本的问题解释得非常详细，如果你的主张跟支那和尚的主张相同，那就会有许多的矛盾。

又彼学者，有作是念，若多观察二我相执之境，其次乃断能执之心。如犬逐石是名由外断截戏论，故从最初持心不散，如犬逐咬掷石之手。由修彼故，于相执境令心不散，一切戏论自内断截。故学教理决择正见，唯于名言漂流随转。此乃最下邪见，谤毁一切佛经六庄严等聪睿诸论。以彼经论，唯用教理决择义故。又二我相执所执之义，当善观察境为何等，次以清净教理，于彼所执定解为无。须从根本倾彼谬妄。若全未得如斯定解，唯持其心，尔时于二我境虽未流散，然非唯彼证无我义。若不尔者，则重睡眠闷绝等位，彼心无散，彼等亦当通达无我，太为过失。犹如夜往未谙崖窟，有无罗刹心怀恐怖，不使然烛照观有无，除彼怖畏，而云持心莫令罗刹分别散动与彼相同。《修次下编》说，犹如战时，不效勇士张目，善观怨敌所在而相击刺，反如怯兵，见他强敌闭目待死。如云：「《曼殊室利游戏经》云：童女，云何菩萨胜诸怨敌？白言：曼殊室利，谓善观察，见一切法皆不可得，故瑜伽师应张智眼，以妙慧剑败烦恼敌，住无所畏，不应如彼怯人闭目。」故如于绳误以为蛇生恐怖时，当生定解，知彼盘者是绳非蛇，灭其错误及怖畏苦。如

是误执实有二我，由彼错误起生死苦，应以教理引决定解，决断全无我执之境，了知我执纯为错乱。次修彼义灭除错误。若彼灭者，则彼所起生死众苦一切皆灭。《中观论》等观境破者理由即尔。提婆菩萨云：「若见境无我，能灭三有种。」《入中论》云：「分别依有实事生，实事非有已思择。」此说由边执分别执有实事，彼等乃生，已多观察彼境非有。又云：「通达我为此境已，故瑜伽师先破我。」正理自在云：「若未破此境，非能断此执，故断有德失，贪欲瞋恚等，由不见彼境，非以外道理。」其说极多。

又有学者认为：如果是透过教理的反复观察，再来断除人我执和法我执，就像是用石头把狗赶走一样，只是一种表面的名言上的断执而已，并非真实的断执。最佳的方式，就是一开始就使心不流散，好比是用手紧紧地抓住欲丢的石头，妄念就如欲丢的石头般不会散乱，心不会流散到二执境，一切的戏论就可以从内部来截断，这才是最究竟的道理。

宗喀巴大师反驳说：这是最下邪见。三藏十二部经典在诠释法义时，都是透过反复的观察思惟，如果按照你所说，观察思惟都没有用处，这就等于间接毁谤了三藏十二部经典。如果没有透过清静的道理来反复观察，只是把持住心不使往外流散，不要去执取人我和法我，这种光是不想自性并不叫做了解空性。之前我们说到，如果是已经通达了空性，在苗芽的认知上有三：一是以自性的差别执取为苗芽，像俱生法我执；二是以无自性的差别来执取苗芽，如同幻空性已经通达了空性，见苗芽如同梦幻泡影；三是无有自性与无自性的差别，只是很单纯地执取苗芽而已，这种情况难道就是执取空性吗？这很奇怪。更有甚者，说在睡得很熟、昏倒、内心不散乱的时候，能够通达无我，这也太为过失了。假如是这样，空性的认知就太简单了，昏倒一次就能了解空性一次，熟睡一次就会通达空性一次，实在太荒谬。这种观修空性的

方式，好比是我们去了某个黑暗的地方，担心那里是否有罗刹而心怀恐惧，这时候我们如果不是以火烛或者是用手电筒，直接地去照明四周来查看是否有危险，只是强迫自己不去想到底有没有罗刹，试图以不去想而来断除罗刹的存在，这是非常愚蠢的行为。如《修次下编》说，战场上真正的勇士是以兵器来反击、彻底消灭敌人的，而不是看见强敌就闭上眼睛，试图以自己看不到敌人而来逃避对敌人的畏惧，这是于事无补的。

又若宣说，一切分别皆系生死，故修空时应当断除一切分别，应如是观，异生修空，空无我义，为现不现。若现见者，彼补特伽罗应成圣者，以现通达无我义故。若汝妄说现证无我，不违异生。我等亦说虽未现证空无我义补特伽罗，不违圣者，遍相等故。若谓如此现证真实补特伽罗，未知自境是真实义，更待诸余补特伽罗，以圣教因成立真实令彼了解，尤为智者堪笑之处。以说弟子现量证得，犹待师长比量立故。如斯言论，莫于了知正理者前而妄谈说。又不应该说虽以现量证真实义，以比量因成立其名。正理自在云：「彼为极愚者，牧女已成故。」谓已成义乃至牧女皆能立名，若于彼义仍复愚蒙，乃立彼因，愚痴如斯，若许亦能现证真实，当说更有何等愚人不证真实。纵是真实，譬如白相虽亦是牛，然非牛相，如是唯由现见真实，不可安立为真实相，亦违自许。故说成立真实名言，显然言竭，兹不广破。若修空者所修无我空义非是现事，则许无分别识取非现事，尤为可笑。总其修空，异生之心，于无我境心未趣向，修空相违，若心趣向，其境定是现否随一。现证无我应成圣者，若许异生其无我义是不现见，尔时唯以总相证无我义，与离分别，则成相违。又加行道世第一法，尚须总相证无我义，而许现在初发业者，修习空性心离分别，最为相违。于无我义若离分别，犹易成立。其无错乱，应是瑜伽现量，于无我义，是

离分别无错识故。故若未得正见，以正理破我执境，唯执持心于二我等不令逸散，许为修习真无我义，及许异生离分别识修习无我，是极漂流教理道外。

又若有人说：一切分别执都是生死根本，所以观修空性的时候应该远离一切的分别执。

宗喀巴大师说：请问正在修空的这个凡夫，他正在观修空性的那个正量是现量还是比量？如果是以现量在了解空性，那这个人就不应该叫凡夫而应该叫圣者才对。如果你胡说八道说现证空性的不一定不是凡夫，那我也可以说在还没有现证空性的时候，不一定不是圣者，道理是相同的。还有，这个以现量了解无分别执的居然不是自己，还要透过他人才能了解，这种说法很是荒唐。

他方又说：是以现量了解空性，可是现量了解空性的部分是由比量来成立的。

宗喀巴大师说：如此愚蠢的回复，居然能够成为现证空性的圣者，那么还有谁不能现证空性呢？既然不能说现证真实，但却以比量立为真实相，有上述所说相违的话，那么现在又说现见真实、以现量来证空性，可是却不可以比量安立为真实相，那就更加相违了。既然不能以比量去安立已经证得的空性的名相，那么可见你已经无话可说了，如果没有任何名言可以成立，那你现在立的又是什么宗呢？如果正在观修的这个凡夫并不是以现量证空，那就必须以分别执来观修空性，因为是以非现识去执取空性的。无分别识或现识所了解的境就是现量所了解的境，无分别识或现识两者是一样的意思，既然你说不是以现识了解境，那你又说是无分别识所安立，这岂不是很奇怪吗？如果不是以无分别识所安立，那就必须要由分别识所安立了。总之，凡夫在观察空性的时候，心没有去缘取空相的内涵而说是修空，这是非常矛盾的。如果心去缘取空性的内涵，要么是现量、要么就是非现量，如

果是现量的话就会变成圣者，如果是非现量的话就是分别心或分别识，而你现在又说是离分别，那就相违了。在加行道世第一法的时候，就是以分别识来了解空性的，可以你现在连资粮道也没有达到，甚至还只是一个刚开始了解空性的初学者，居然会说修学空性就是远离一切的分别识，那岂不是比加行道还要厉害？这是非常相违的。“于无我义若离分别，犹易成立。其无错乱，应是瑜伽现量，于无我义，是离分别无错识故。故若未得正见，以正理破我执境，唯执持心于二我等不令逸散，许为修习真无我义，及许异生离分别识修习无我，是极漂流教理道外。”

破第二宗者。有作是说，若未获得无我空见，不分别住理非修空，我等亦许，故前非理。然得无我了义正见补特伽罗，其一切无分别住，皆是修空。此亦非理。若得正见补特伽罗，凡彼所修无分别义，一切皆修了义正见所决择义，则彼补特伽罗修菩提心，有何理由非修正见，汝当宣说。若谓修菩提心，虽是已得了义正见补特伽罗所修之事，然于尔时，非忆彼见，安住见上而修习故。若尔，已得正见补特伽罗于修行时，若忆彼见安住见上所有修习，纵是修空，然彼一切无分别住，云何皆为修习正见。故得见已，于修习时当忆前见所决择义而修真空，唯闷然住无所分别，非修空义。此中自宗言全不分别，前奢摩他及此科中，多数宣说，谓不多观察此是此非，执一所缘而便安住，非离分别。

第二宗说：没有了解空性之前的无分别住观修，不叫做空性的观修，我也如此承许，第一宗所说不合理的。但是，如果了解了空性之后的无分别住，就都是修空。而了解空性的人在修学菩提心的时候并没有想空性，因为菩提心本身是分别执或分别识，没有安住在空正见上来修学菩提心。

宗喀巴大师反驳说：了解了空性之后的无分别住，都是修空，那也不应理。如果已经了解空性的这个人，“凡彼所修无

分别义，一切皆修了义正见所抉择义，则彼补特伽罗修菩提心，有何理由非修正见？”你说要让自己的心安住在正见上才叫做修空，那么请问，了解了空性之后所有的无分别住、所有的不想，怎么会叫做想空义呢？因为你所谓的想空义是刻意地让心去缘在空义的内涵上，无分别住就是完全地不想和不执着，既然是不执着，那就跟想空义完全相违。就像是昏倒时完全地不想和不执着，但是这种的无分别住却不叫做想空义，所以无分别住并非是修空。在自宗里面所谓不分别的意思，之前奢摩他时也已说，不透过观察此是彼、此非彼而来安住叫做无分别修，但这并不是远离分别之意，只是让心毫无作意，而这个正在缘取毫无作意的心本身就是一个分别识。

克主·洛桑嘉措说过：在很特殊的情况下，因缘具足的上师和一切因缘都具足的弟子，当弟子内心善的习气快要成熟的时候，在这种非常难能可贵的机缘当下，上师会给予特殊的口诀，通过气脉明点的观修来修学无有作意、无分别心。因由金刚乘上师的传承或是与上师无二的本尊的加持，加上弟子个人的善根习气，在众多因缘聚合的时候，透过无分别的作意来了达空性，这是种很特别的情况，因为有一些人具有这种特殊的实力。但想要以这一种方式去引导所有的众生，这太愚蠢了，因为每个人的根基都不同。所以我时常说到，教法的弘扬方式有两种：第一种，是以个别的根器，是以当时的情况，师徒之间的三昧耶关系等众多的因缘，而传授个人不共的口诀。这种的传教方式，仅限于师徒之间的一个互动而已，不适合于一切圣教的弘扬。第二种，一切圣教的弘扬，最主要是依据大论典的内涵，尤其是那烂陀寺整个教授的传承，这才是对整个圣教弘扬有最大帮助的方式。

破第三宗者。有作是说，不许初宗未得正见无分别住为修真空，其得见后无分别住皆修空性，亦非所许。然每临修无分

别时，先以观慧观察一次，其后一切无分别住，皆是修习空性之义。此亦非理。若如是者，则临睡时，先以正见观察一次，其后重睡无分别时，亦成修空，太为过失。以此二者同以正见观察为先，不须当时安住见上而修习故。故以正见善观察已，住所决择无自性义，次略延长便失其见，全无分别安住其心，亦非修空。故当令自分别敏捷，住不住见相续观察而善修习。

第三宗说：在每一次的无分别住之前，先思惟空性的内涵，之后再进入无分别住，这叫做观修空性。

宗喀巴大师答：此也非理。还未睡觉之前想空性的内涵，到熟睡打呼之后还叫观修空性，这也太为过失了。因为在作无分别住观修的当下，并没有任何空性的思惟，所以这不叫做观修空性。

破第四宗者。有作是说，不许前三，修空性时，当于空性先引定解。次于彼义摄持其心，不观余事，正安住者，是为无倒修习空性。以非如初宗心未向空，非如二宗修无分别不忆空见，非如三宗见观为先，次无分别不住见故。此言以见观察义，谓忆其见，次于见上唯修安住许为修空，非应正理。如是于空作止住修唯奢摩他，仍无观修毗钵舍那修习之理，故无止观双运修法，唯一分故。

第四宗说：必须要了解空性，不许第一宗不了解空性就去做无分别修；不许第二宗以为了解了空性之后一切的无分别修是修空；也不许第三宗所说那样，以为每一次的无分别之前有一次空性的观修就可以了。而是每一次的无分别修之前先了解空性，在空性的概念仍然存余的情况下进行无分别修，这叫做观空。

宗喀巴大师说：不应正理。你所说的是缘空奢摩他的观修方式，非是缘空毗钵舍那的修习。所以不是止观双运修法，仅是一分而已。

第二自宗。若未得无我了义正见，其身一切修行，皆未趣无我，故须先得无我正见。又此非唯了知便足，于正修时当忆其见而复观察，于所观义应善修习。又于无我义须二种修，谓不观察住与观慧思择，非以一分便为满足。

此中分三：一、双修止观之理，二、于彼断诤，三、略摄修要。

双修止观之理者，于无我义，若无决断定见，则不能生毗钵舍那功德，以说此见是彼因故。又说未闻彼见圣教障彼观故，《解深密经云》：「世尊，此奢摩他毗钵舍那，以何为因？慈氏，清净尸罗，闻思所成清净正见，以为其因。」又云：「于诸圣教不随欲闻，是毗钵舍那障。」《那罗延请问经》说，「由闻生慧，慧断烦恼」等，如前所引多宣说故。

生起缘空毗钵舍那之前，要对无我的内涵产生绝对的定解。反复思惟观察并且通达空性，才有办法生起缘空毗钵舍那。未听闻学习圣教，是缘空毗钵舍那最大的障碍。

从彼正见生毗钵舍那之理，谓初决择时，由多教理观察决择。既决择已，不以观慧数思择修，唯止住修犹不能生，故成奢摩他后，正修观时当观察修。

如何透过无我的正见来修学毗钵舍那呢？刚开始时以教理反复地观察，去决定无我的正见；无我的内涵决定之后，先暂不以观慧数数观察，只是把心安住在已决择的内涵上，这叫做缘空奢摩他；生起了缘空奢摩他之后，就不能只安住在无我的内涵上了，要再次地去反复思惟和观察，才有办法生起缘空毗钵舍那。

此有一类，初虽不许全不观察，然以闻思决择之后于正修时，谓观察修诸分别心皆是相执，不如是修，是许分别皆是相执，及诸异生离分别识而修无我，前已广破，不应道理。

很多人误以为分别识(或分别执)，一定都是缘取(或执取)自性的。不只是过去，现在也有很多这样的人，认为修学空性就是毫无分别执着。因为这种错误概念是如此严重，所以宗喀巴大师反复地提醒弟子们不要这样错认。

又彼一切分别皆是谛执，于正修时须破除者，正决择时亦是分别决择，彼等亦应破除。又为弟子讲说辩论著述观阅，彼等一切皆是分别，汝于尔时，亦当破除。以诸谛执修时应破，余时不破，无差别故。

虽然宗喀巴大师苦口婆心一再教导，分别识(或分别执)不一定是谛执，但还是有人坚持自己的错误见解。谛执，指谛实有的执着。谛实有，与真实有、自性有、自相有是同一个意思，只是名称不同。于是，宗喀巴大师就以反问的方式来回复他方：你跟大家讲不要执着，那你在讲说、辩论、著作或观阅经典时，也是以分别心作崇而去作的啊，你怎么不去破除分别呢？你在给弟子讲授的时候，一定会立宗，这个立宗的执着也应该一起破除才对啊？既然你说要破除一切的谛执，但你在与他人辩论时也会有谛执，你又为什么不去破除呢？

若不许尔，而说教理多门观察，是于未解无我义时，为求通达，已得正见正修行时，则无所须。若尔真见道中，现证无我，次更修习已见无我，当成无义。若谓须修，以诸修惑由修乃断，唯以现见不能断除。此亦相同，前以闻思虽已决择，更当修习所决择故。如几许修所决择义，则有尔许猛利恒常明了坚固定解等德，可现见故。《释量论》云：「决定与增益，能害所害故。」此说彼二能所害故，如其定解坚固猛利，增益便受尔许伤损。故于此中，亦须渐增无性定解，当由多门思惟能破及能立故。若不尔者，则于无常业果生死过患，大菩提心及慈悲等，得了解已，应不更观察，惟念我

死而修习之，理由等故。故欲引生清净定解，惟念我死，为利有情愿当成佛，众生可愍等，但有誓愿而非完足，当以众多理由思惟。如是坚固猛利无性定解，唯有誓愿亦非完足。当由众多能立能破门中思惟，于下士时已数宣说。

对方反驳道：不是这样的，在未通达空性之前必须要由教理多门观察。可是已经通达空性之后，观修空性时就不需要再去观察修了。

宗喀巴大师反问：如果我说在见道位现证了空性之后，就不需要再观修空性了，观空没有什么意义，你要怎么回答？

他方回答道：即使是已经现证了空性，空性的观修还是需要的。因为现证空性之后，修道所断的烦恼还没有断除。为了要断除修道所断烦恼，还必须要修学现证空性的智慧。

宗喀巴大师说：那么，同样的道理。即使是了解了空性，还是需要反复观修的。只有透过反复的思惟，内心才会慢慢的与空性接近，产生更猛利、更长久、更明了、更坚固的空正见，最后现证空性的智慧。如果不是这样，那么是否发起了大菩提心、慈悲心之后，就不需要再去念死无常，不需要去思惟业果和生死过患了呢？理由也是相同的。这种猛利、恒常的空正见，并非是透过发誓获得，而是必须要通过反复的观察思惟，由众多的能立、能破才有办法生起。这种的道理，在下士道的时候就已经多次说过。

《修次》三篇，皆说成就奢摩他后，正修观时数观察修。

《入中论》云：「故瑜伽师先破我。」说正修时应修思择。瑜伽师者，谓于止观得随一故，未得止前，非于正见不求解故。又静虑后，于般若时，说见观察，意谓由彼次第修静虑后观二无我。《中观心论》云：「具慧住定后，于名言所取，彼诸法有事，以慧如是观。」释论说为生定之后，见观察修。《入中论》中，依静虑品修奢摩他，次修般若说以正

理，观择修故。又后二度及后二学，一切次第皆先修定，次修智慧以为次第。

正确的修行，虽然是先有缘空奢摩他，后有缘空毗钵舍那，但这并不代表说在奢摩他还未得到之前就不能观察空性。未得奢摩他之前，可以观察空性，空正见也可以生起。如果在奢摩他之前已经证得了空性，那么就以决定的空性，以无观察的方式，来安住在自性空的所缘境或所执境上，这叫做缘空奢摩他的观修方式。在缘空奢摩他生起之后，再以反复观察、反复思惟的力量，去生起缘空毗钵舍那。是以这样的次第，而来做观修的。

又修慧时，凡说观察如所有性，尽所有性，一切皆是修行次第，莫作异观。又非但此，诸大经论皆如是说，故正修时定应观察。如是成就奢摩他后，若修观时纯修观察，前止失坏复新修，则无寂止，由无止故，观亦不生。

生起了缘空奢摩他之后，为了要生起缘空毗钵舍那，要观察空性这没有错，也惟有透过观察的力量才能够生起缘空毗钵舍那。可是，这时候要特别小心，如果只是观察，而完全不去像温习一样生起缘空奢摩他的话，已证得的缘空奢摩他很有可能会受损或失坏。如果缘空奢摩他没有生起，缘空的毗钵舍那也就无法生起。此间的拿捏，我们要特别去注意。所以，在修行或训练缘空毗钵舍那的同时，偶而也要去生起缘空奢摩他。

已如前说，故须双修前安住止及新修观，谓修观后即于彼义而修寂止，故缘无我而能修成止观双运。《修次中篇》云：

「圣《宝云经》云：如是善巧诸过失已，为离一切诸戏论故，当于空性而修瑜伽。如是于空多修习已，若于何处令心流散令心欣乐，即于是处寻思自性了解为空。又于内心亦当寻思了解为空，次更寻思能了解心所有自性，亦知其空。由如是解而能悟入无相瑜伽，此显要由寻思为先。悟入无相，

显然显示非唯舍弃作意思惟及不以慧推求法性，而能悟入无分别性。」此论宣说，要先推求心散乱境及散乱心了达为空，寻求观察能解空者，亦达其空，彼等皆是修空时修。由其观察了达为空，乃能悟入无相瑜伽，故若不以正理观择推求为先，如和尚许，唯摄散心舍弃作意，显然不能悟入无相，或无分别。故如前说，当于诸法以正理剑，破二我性令无尘许，于无我理引发定解。如是若无二我实事，破我无事岂能实有。

在证得了缘空毗钵舍那之后，就是真正获得了缘空的止观双运。

反复的观察是需要的，虽然看似内心好象要流散到某一个境上，但你的心如果不趣向于空性的话，就不会了解到空性，无相瑜伽也就没有基础了。无相瑜伽的观修，不是像支那和尚所说的那样心往内收摄、放弃一切的作意，这显然不是真正远离一切自性、自相的分别执而悟入无相瑜伽。透过观察正理的剑，来破除人我执和法我执。既然已经通达了人无我和法无我，又怎么可能还会有自性执着呢？所以空空的内涵，也必须要去了解。

譬如若执无石女儿无事实有，必待先见石女与儿，若曾未见石女与儿，谁亦不说无实女儿而是实有。任于何处，若先未曾见实有事，则执实有无事分别亦终不生。执相分别一切皆灭，以诸分别执实有者，皆是妄执有事无事而为实有，能遍既灭所遍亦灭，《修次第》中作彼说故。如是应于有事无事决定全无尘许实性引生定解，及当安住所决断义，迭次而修，乃能引发无分别智。非于境界全不观察，唯摄作意所能引发，以不能断谛实执故。唯于执有，不起分别，非是通达无谛实故。如是唯不分别有我非达无我，唯由修彼则于我执全无损故，故于实有及于二有不起分别，与达无实及无二我，应善分别最为切要。

无分别作意，是指不要有任何执着，不去想有没有自性。断除自性执着，并不是说不要去碰它、不去想它有没有自性，这没有办法直接损害到自性，只是暂时的逃避而已。自性执着是不是符合实际？惟有通达实际状况是无有自性，才能够直接对治有自性的概念，才能直接损害自性执着。无分别作意与损害自性执着的差别，一定要了解。(12)

第二断净。若作是念，于无我义推求观察，是分别心，从此能生无分别智实属相违，因果二法须随顺故。世尊于此并喻而答《迦叶问品》云：「迦叶，譬如两树为风振触便有火生，其火生已还焚两树。迦叶，如是观察生圣慧根，圣慧生已烧彼观察。」此说观察发生圣慧。《修次中篇》云：「彼由如是以慧观察，若瑜伽师不执胜义诸法自性，尔时悟入无分别定，证一切法无自性性。若不修习以慧观察诸法自性，唯一修习舍弃作意，终不能灭所有分别，终不能证无自性性，无慧光故。如世尊说，从观察生如实智火，烧分别树，犹如钻木钻出之火。」若不尔者，从有漏道，亦不应有无漏道生，亦无异生而得圣果，因果二法不相似故，如是白种发生青芽，从火生烟，从女生男，现有彼等无边因果极不相似。

有人反驳说：观察无我的观察识是分别执、分别识，你说由这种观察会生起空正见，最后获得无分别识的现量，也就是现证空性的智慧，这是不可能的。因为分别识和无分别识是异类因，因果二法应该随顺不相违背，你要怎么解说呢？

宗喀巴大师说：虽然一个是分别识、一个是无分别识，可这不代表它们是异类因，因为它们所执境的内涵是相同的，都是无我正见。同不同类，最主要是通过所执境而来解说的，并不是因为一者是分别、一者是无分别而就说是异类。于是就引用世尊答《迦叶问品》的内容而来作说明。如果你所说的同类和异类的定义是，因为无分别识不可能跟分别识产生

同类性质，所以分别识就不可能完全产生无分别识，那么有漏道和无漏道也要完全异类性质才对，有漏道就没有办法生出无漏道的果实了？以你的逻辑来说，凡夫就永远不可能获得圣果而成为圣者，因为是你所说的因果二法不相顺故。同类和异类的性质，不是如你所说的那样去定义的。比如白色的种子，可以生出青色的苗芽。你不能说因为它们颜色不同，就定义它们是异类。还有从火生烟、从女生男等等的道理，也都是如此。

又圣无分别智，是已现证二我执境空无我义，为生彼故现当思择我执之境，通达彼无而善修习。彼虽亦是分别，然是无分别智极随顺之因，如前所引《三摩地王经》云：「若于诸法观无我。」《修次下篇》云：「此修虽是分别为性，然是如理作意自性，故能出生无分别智，乐此智者当依彼修。」

现证空性的智慧、无分别智，所通达的内涵就是无我义。无我义需要透过思择，反复地去观察，破除了人我和法我之后，才有办法证得。通达空性的比量，虽然是分别识，但在所执境上是与无我义吻合的，所以绝对能够帮助产生无分别现证空性的现量。

若作是念，《般若经》说若于色等空无我行，亦是相行，故观察空不应道理。如是等类，是说于空执为实有，非说取空，前已广说。

有人说：《般若经》里面说到，色等的空相也是空的，所以不应该光讲空性啊。

宗喀巴大师反驳说：这部分的内容前面已经说过了，对空性不应该执取为谛实有、自性有。

若不尔者，即彼经云：「菩萨摩訶萨，若行般若波罗蜜多，修习般若波罗蜜多，如是观察如是思惟，何为般若波罗蜜多，即此般若波罗蜜多，是谁所有，若无何法，若不可得，是名般若波罗蜜多耶，若如是观察如是思惟。」此说正修般

若度时，当须观察。《般若心经》问如何行甚深般若波罗蜜多，答：「照见五蕴自性皆空。」《摄颂》亦云：「若为无为黑白法，慧析尘许不可得，于世说预慧度数。」此说以慧观察诸法，虽微尘许见不可得预慧度数。如此等类说须观察，云何相违。若不许尔，经说不应观察诸法，有何道理。若如和尚说，一切分别皆系生死，则念当请无分别教授及当修行无分别等，应许一切皆是系缚，破彼邪执前已广说。故于诸法不应执实，是彼经义。

透过所引经文，经中也非常明显说“观察”二字。宗喀巴大师一次、再一次地殷重说：惟有透过观察有无自性的理智，才有办法真正生起通达空性的比量正见；由比量才有办法生起缘空毗钵舍那，生起现证空性的现量，断除见道所断；如此长时间地修习，才有办法断除修道所断，最后才有办法断除烦恼。如果是大乘，在第八地断除烦恼之后，还要再透过广大的福德资粮，来断除八地、九地、十地的所知障。至于支那和尚所主张的，毫无作意的空性观修的邪见，前已广说破除。

又如于绳误以为蛇起忧苦时，了知无蛇如心所执，能灭错误非余方便，于执实境，当以正因定知无实，修习彼义，乃能灭除执实分别，非唯摄录执实之心，便能灭除。又当受许执实为误，若非错误无可破故。虽许心误，若不了知无彼执境，其心错误云何能知，以误为误，唯由有无所执境故。又无执实如所执境，非为誓许便能成立，必待清净能成教理。如是立已，决择无实，次不分别实谛而住是我所许，故无分别须以观慧观察为先，非不分别便为满足。

执绳为蛇的畏惧，惟有透过绳非蛇的正确认知，才有办法予以消灭，而不是以逃避、不去想它的方式来对治。同样的道理，要破除实执所产生的烦恼怖畏，必须要先了解自性是否真的存在？惟有透过了解无有自性，才能真正消灭烦恼。仅

是承许无有自性是不够的，无法消灭烦恼，必须要透过清净教理的反复观察才行。

当知如《修次下篇》云：「故正法中，凡说无念及无作意，当知皆以审察为先。何以故，由审观察乃能无念，能无作意，非余能尔。」又云：「毗钵舍那，以审观察而为体性。」圣《宝云经》、《解深密》等，皆如是说。如《宝云经》云：「毗钵舍那善思择故，了达无性悟入无相。」圣《楞伽经》云：「大慧，以慧推察，乃不分别自相共相，名为一切诸法无性。」设若不须审观察者，世尊如是彼彼经中，宣说多种审谛观察，皆与相违。故理当说我慧下劣，精进微少，未能周遍寻求多闻，然佛世尊赞叹多闻，故一切时不应谤彼。如是经说，从色乃至一切种智心皆不住者，谓不应执有实可住境。若不尔者，于六度等亦如是说，则亦不应住六度等，不应执实而安住者，亦如前说。要先了解彼等无实，凡经宣说，如是无住及无分别，当知一切皆以破除诸境自性，或谛实性观察为先。故经说为不可思议，超心境等，是为破除诸增上慢，唯以闻思便能证得甚深空义，显示彼义唯圣内证，余人难思。又为破除，于甚深义妄执实有非理思惟，故作彼说，当知非破以正观慧如理观察。

经中说到“不应住六度”，不是指不用修六度，而是说六度一定要修，但不应以实执而修、不应以实执而住，是这个意思。

经中也说到了空性“不可思议”，最主要是针对有些人一听闻空性或思惟空性，就自认为已经了解了空性，于是产生很大的傲慢，为了断除这种的我慢，所以说空性不可思惟。还有另外一种解释，圣者以现量现证空性的感受，是没有办法以言语来形容的，就像我们吃甘蔗时感觉是甜的，但却没有办法用语言来描述这个甜，只有你自己亲自去吃甘蔗才能真正了解。这两者的意思是一样的。现证空性的境界，用语言来

说是远离二相，没有所谓的境、识的距离感，是一个无遮的状态。但如果要真切感触那种深刻的感受，就只有自己亲自去现证。所以说圣者们以现量现证空性的当下，是无法用言语来形容的，故经说不可思议、不可说，并非凡夫所能够了解的。又，有一些愚蠢的众生，说破除自性之后的无自性又是自性有，为了要断除这一种的愚痴执着，也说不可思议。

如《修次下篇》云：「如是若闻彼彼经中难思等语，谓若有思，唯以闻思能证真实，彼彼经中为破如是增上慢故，显示诸法唯各内证。又当了知，是为破除非理思惟，非为破除审正观察。若不尔者，违多教理。」违多教者，如《迦叶品》云：「迦叶，云何中道观察诸法？迦叶，谓若于法观察无我，及无有情，无命，无养，无士夫，无补特伽罗，无意生，无儒童，迦叶，是名中道观察诸法。」与如是等悉皆相违。《修次初篇》云：「《入无分别陀罗尼》云：由无作意断色等相。此中密意，以慧观察见无可得，名无作意，非说全不作意。如无想定暂伏作意，非能断除无始时来色等爱着。」此论师所造，此陀罗尼释中，亦显然解释。总于大乘，除圣龙猛及圣无着，造论解释二见之外，更无余见。印藏智者，亦定依止此二所解二见随一，故此二派随一之见，各如论说，当善寻求。依圣父子论寻求之理，如前广说。若随圣无着行，谓于真实异体二取，一切本空，然于愚夫现似异体，如其所现执境为实，名遍计执，于依他上以正教理，破除一切其无二义，名圆成实，于此当得坚固定解。次当安住彼见之上，双修止住及修观察。若仅获得如斯解，正修之时不住于见，唯不分别亦非修空。决择彼宗正见之理，及于已决择义，别修止观，合修双运。《般若波罗蜜多教授论》中，最为明显，故当观阅。若善解此宗，能如论说而正修习，亦极希有。大乘经论，下至总略显甚深义，其数极多，

然未说者，亦复不少，于未说中当引已说，于未广说当引广说。如是广大行品，当知亦尔。若无甚深或无广大，仅于一分，不应执为如是便足，故多经论，于示道师圆满德相，密意说云「善一切乘」。

如果是依止圣龙树菩萨父子所说的中观正见，如前广说。

如果是随圣无著菩萨兄弟所说见解而来修行，就以二取空即唯识派法无我的内涵来观修。首先，以观察慧去了解二取空的内涵，生起通达二取空的正见；之后再生起缘取二取空的奢摩他；之后再反复地思惟观察，生起缘二取空的毗钵舍那。修法的次第和修法的方式，都是一样的。

第三略摄修要。若如前说，已得了义见者，于能发生我我所执，我我所事，如前决择无自性时，应以观慧数数观察，次于彼义发起定解，余势当间杂修，持心不散与观慧思择。尔时，若由多观择故，住分减少，当多修止令生住分。若由多修止力，住分增盛不乐观察，若不观察，于真实义不生坚固猛利定解。若未生彼，则不能害定解违品增益我执，故当多修观察，令其止观二分平均。如《修次下篇》云：「若时多毗钵舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，如风中烛令心摇动，不能明了见真实义，故于尔时当修正奢摩他。若正奢摩他势力增上，如睡眠人，不能明了见真实义，故于尔时当修智慧。」

生起了缘空的奢摩他之后，为了要生起了缘空的毗钵舍那，如同之前说要反复的观察、观察、再观察，但是在观察的时候也不能忽略了之前所证得的缘空的奢摩他。观、住二力一定要同等，如此才有办法真正生起止观双运，有时如果观力过强，住（即止）力可能就会减少，当察觉到观力或止力减少的时候，像是温习般的又要再次让自己生起缘空奢摩他，这时候应多修止力。

加行结行及未修间，应如何行，当知如同下士时说。如是修习无我义时，沉掉生起如何了知，为断沉掉修念正知，得无沉掉，平等舍任运转时，缓功用等，当知同前奢摩他时所说，《般若波罗蜜多教授论》说，于所修境，修奢摩他令起轻安。又于彼境，观察修习毗钵舍那引发轻安。各别修已次乃双运。若如此说，非定一座连修止观，是许亦可别别分修。此中要者，谓内无明如何增益，须破其执，彼相违品，谓自性空。于此空上应当引起猛利定解，而修空性。若于我执及无明执，全未破坏别修余空，于二我执毫无所损，故诸先觉数数说如「东门有鬼，西门送俑」，现见实尔。上述此等唯粗概要，其正修时微细得失，更须亲近聪睿知识及自内修而当了知，故不广说。如是修法，是依先觉道次教授，略为增广，如博朵瓦《宝瓶论》云：「有于闻思之时，正理抉择无性，修唯修无分别，如是非真对治，别修无关空故。是故修时亦以缘起离一异等，修何即当观察，亦略无分别住，此修能治烦恼，觉窝弟子所许，欲行到彼岸法，彼即修慧方便。又当先修人空，次法如是随转。」觉窝亦云：「由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。」其导引法，如觉窝所造中观教授说先修观察，次住所观之义间杂而修。此与莲华戒论师宗义无别。又如前说《入中论》，《中观心论》，寂天论师等，意趣皆尔。慈氏诸论。圣无着论，亦多宣说。住持彼宗无倒聪睿寂静论师，于般若波罗蜜多教授论中，解释尤显。故修毗钵舍那法，龙猛无着两派所传，论典教授皆相随顺。

正行的部分已说，加行、结行以及未修时应如何行？如同下士时说。

“东门有鬼，西门送俑”，为了要驱魔或山神、水神等，要做朵玛，有点像人形状的“俑”，去送给非人所在的地方，如果非人在东门，而送朵玛在西门，那就没有任何的损害。同样

的道理，无论是缘空奢摩他还是缘空毗钵舍那，先决条件就是空性的认知，破除自性。破除自性唯一的方式，就是针对自性执着的所执境而去直接消灭它。直接消灭、直接相违自性，只有透过无自性的认知，而不是不去想无自性。所以，空性是解脱的无二法门。

第四修观成就之量。如是观慧观择修习，乃至未生前说轻安，是名随顺毗钵舍那，生轻安已乃是真实毗钵舍那。轻安体相生起道理，俱如前说。又奢摩他先得未失，亦有由彼所引轻安，故非略有轻安便足。若尔云何，谓修观察，若由自力能引轻安，此后乃名毗钵舍那。缘尽所有性及缘如所有性，二种毗钵舍那，得限皆同。如《解深密经》云：「世尊，若诸菩萨乃至未得身心轻安，于如所思所有诸法，内三摩地所行影相作意思惟，如是作意当名何等？慈氏，非毗钵舍那，是随顺毗钵舍那胜解相应作意。」《般若波罗蜜多教授论》云：「彼由获得身心轻安为所依止，即于如所善思惟义，内三摩地所行影像，胜解观察，乃至未生身心轻安，是名随顺毗钵舍那所有作意。若时生起，尔时即名毗钵舍那。」此说缘于尽所有性成奢摩他，毗钵舍那及双运等，与缘如所有性相同。若由自力能引轻安，则亦能引心一境性，故由观慧思择自力而能引生心一境性，是由已成正奢摩他所有功德。如是善成奢摩他者，由修观察亦能助伴正奢摩他，故不应执凡修观察，住分损减。又成不成缘如所有止修观修毗钵舍那，谓由是否随于一种无我正见，获得无谬清净了解缘彼而修，而为判别，非余能判。

未生起由观察力所生的轻安之前的观慧，是类似于毗钵舍那的随顺毗钵舍那，并非是真的毗钵舍那。直到生起了由观察力所生的身心轻安时，此时的观慧才是真正的毗钵舍那。至于身心轻安的定义，以及生起轻安的功德胜利等，在奢摩

他部分已经讲过了。但是，之前已有由奢摩他引起的身心轻安了，那什么是由止力所生的身心轻安？什么是由观力所生的身心轻安呢？我们可能会混淆。宗喀巴大师说：要有一个未曾有过的身心轻安，而且要能够非常强烈地让我们明显知道，我们这才了解到是由观力所生的身心轻安。如果获得了这种身心轻安，之后的观力绝对不会去损减止力(或住力)。未获这种轻安前，如果观察过多，止力(或住力)就会减少；可是获得了由观力所生的身心轻安后，不只不会减损止力(或住力)，更多的观察反而会带来止力(或住力)的帮助，具有这种的胜利功德。

生起奢摩他、毗钵舍那的过程，或其身心轻安的胜利功德，无论是缘世俗谛或者是缘胜义谛，都是一样的，差别不在所缘境。由观察力能够形成正奢摩他，由安住力能够辅助观察力，这时候就是获得了止观双运。

为由何等不能判别，谓修习故，心境二相粗分皆灭，如净虚空，心具显了澄净差别，如无风烛不动久住。意识所现内外诸相皆觉如虹或如薄烟，久住彼相。又于意识现起一切所取境界，住心观察皆不忍观渐趣隐没。又彼先从粗相外境，色声等上，如是显现。次渐修习，内心了别领触等相亦渐离脱，于彼住心皆不堪住，虽有彼等境相现起，然非获得，通达无二真实正见。又彼诸境，现为杳茫，亦全不能立为通达中观所说如幻之义，以于正见心未趣向久修住分，皆有如是境相现故。如幻之义要如前说，依止二量乃能现起，一决断无性理智定解，二显现难遮名言量成。色等诸境于意识前，现为薄净似虹霓者，是离所触碍着之相，及虽无碍而甚明显二相聚合。此定解中，全无无性真定解故，是将所破自性，与质碍触执二为一，假名无自性故。

虽然透过止观双运，会产生种种未曾有过的、不可思议的不共觉受，可是这种觉受不足以证明我们就已经通达了空性。

得到了止观双运，依由身心气脉而获得了粗相的调伏，在见诸法的时候，会有一种如同梦幻泡影的感觉存在，这时候的梦幻泡影并非是幻空性的意思，并不是说已经获得了空正见。至于虚空性、幻空性的道理，或什么是无自性如梦幻泡影的定义，之前已经说得非常明白了。一定要透过观察慧，而不是把未经观察，仅依由奢摩他、毗钵舍那的观修和身心气流的调伏而产生的觉受称为空性。没有经过观察，是不可能获得空正见的。所以这里有说到，种种的觉受不能够成为证空性的理由。

若不尔者，许彼即是中观所说如幻妄义，见如虹霓薄烟之事，应不于彼起诸分别，执有自性，以于彼事所起定解，即是定解境无性故。又凡取其质碍触事，应不于彼引无性解，以取彼事即是妄执有自性故。是故色等如是现时，现为微薄澄净等相，非能破坏执实之境，故亦非是如幻之义。若已先得清净正见未忘失者，容现如幻，前已广说。

在出定的时候，再去看同样的事物，会不会产生自性执着？马上去回忆修止观双运时的如同梦幻泡影般的感受，会不会损害自性执着就可以知道了。

善知识阿兰若师所传诸道次中，关于引生空解道理，曾作是说：「先修补特伽罗无我，次于法无我义，若念正知摄持而修，若时太久，念知难摄，时沉时掉利益极小，故以上午下午初夜后夜四座之中各分四座，一昼夜中修十六座，尚觉明了感触之时，即当止息。由如是修觉修未久，然观时间日时速逝，是摄心相。若觉久修观时未度，是未摄心，摄持心时烦恼轻微，自觉一生似无睡眠，次能一座经上午等。尔时生定能具四相，一无分别，谓住定时，虽息出入皆不觉知。息及寻思至极微细，二明了，谓与秋季午时空界明了无别。三澄净，谓澄如杯中，注以净水置日光下。四微细，谓住前三相之中，观外诸法细如毛端了了可见。如是随顺无分别智，

然若看待无分别智，则此自性仍是分别，说名颠倒。《辨中边论》云：「随顺为颠倒。」《如辨中边》论，说诸异生修习空性，其最善者，亦当立为随顺颠倒，故虽未生所余众相，若修前说无谬正见，是名修习无我之义。若未能修决择无谬正见之义，纵有四相不能立为修诸了义，是故是否修如所有义，如前所说。如修彼故，后现如幻亦如前说，应当了知。

即使是获有之前所说的，奢摩他的无分别、明了、澄净、微细的非常殊胜的觉相，但却不能够安立为通达空性。通达空性的内涵，之前已经说得非常详细，我们应该反复地去思惟。

第三止观双运法。如前成就止观量时所说，若先未得止观二法，无可双运，必须先得止观二法。此复初得毗钵舍那即得双运，其中道理，谓依先得奢摩他故，修正观察。论于此中亦说渐生力励转等四种作意。若时生起，如前所说第四作意即成双运，此谓修习观察之后，杂修安住，若得住相如前奢摩他时所得，则成双运。如《声闻地》云：「齐何当言奢摩他毗钵舍那，二种和合平等俱转，由此说名双运转道？答：若有获得九相心住中，第九相心住谓三摩呬多，彼用如是圆满三摩地为所依止。于观法中修增上慧，彼于尔时由观法故。任运转道无功用转。如奢摩他道不由加行，毗钵舍那清净鲜白，随奢摩他调柔摄受，齐此名为奢摩他毗钵舍那，二种和合平等俱转，由此名为奢摩他毗钵舍那，双运转道。」

《修次下篇》云：「若时由其远离沉掉平等俱转，任运转故，于真实义心最明了，尔时当缓功用而修等舍，当知尔时是名成就奢摩他毗钵舍那，双运转道。」何故彼名双运转道？答：由未双得止观之前，唯以观慧修观察力，不能引生无分别住，止修观修必须各别功用修习，得二品已，即以观慧观察之力，便能引生正奢摩他，故名双运。此中观察，即

是毗钵舍那。观后安住即奢摩他，其殊胜者谓缘空性。《般若波罗蜜多教授论》云：「从是之后，即缘有分别影像，若时此心无间无缺，作意相续，双证二品，尔时说名双运转道。其奢摩他毗钵舍那，是名为双运，谓具足更互系缚而转。」无间缺者，谓观察后不须别修无分别住，即由观修，便能引生无分别住。证二品者，谓缘无分别影相正奢摩他，及缘有分别影相毗钵舍那，二品俱证，然非同时，谓即观修作意无间相续而证。

在此很详细地说到了，已获缘空奢摩他未证缘空毗钵舍那之前，可以做个别的观修，直到由观察力生起了身心轻安为止。因由观察力生起了身心轻安之后，此时的观察力不会伤害止力(或住力)，止力(或住力)也不会伤害到观察力，两者能够互相辅助，不只是能安住，而且还能把所缘境看得更清楚，这就是止观双运的意思。

若尔，前说成就奢摩他后，即由观慧修习观察能引住分，岂不相违？答：若未成就奢摩他前，数数观察杂修正相，定不能成正奢摩他。若已获得奢摩他后，如是杂修正奢摩他答可得成，前文为显如是差别，故不相违。又将成就毗钵舍那，其前无间由观察修，有时能引专注一趣，前亦思彼。今此宣说毗钵舍那未成之前，以观察修不能引生无分别者，除彼例外，意取其前未能成时。总其未成奢摩他前。观察之后杂修正相，不能成就正奢摩他。若已成就奢摩他后，毗钵舍那未成之前，观察自力不能引发坚稳安住专注一趣，故以观察数数观察，即由观察而能引得坚稳住者，要得毗钵舍那乃有，故亦从此建立双运。是故唯于未坏坚稳无分别住，兼能观察无我空义，犹如小鱼游安静水，不当误为止观双运。如是止观双运之理，应如彼等清净论典所说而知，余增益说，非可凭信。由此等门而修正观，虽尚可分众多差别，然恐文繁故不多述。

有人问：你不是说在奢摩他之后，观力会伤害到住力吗？但你说透过观力，可以帮助到住力，这不是相违吗？

宗喀巴大师答：不相违。未获得奢摩他之前，如果止观两者间杂而修，是绝对不能够成办奢摩他的；在获得奢摩他之后，如果只有观力而没有止力的温习，就会失坏止力，失坏奢摩他；但是此时如果两者间杂而修，那么不但不会失坏奢摩他，反而会生起由观察力引起的身心轻安；因由这种身心轻安的生起，使身心的粗重为性得以断除，所以此时观力不再伤害止力(或住力)，具有这种的特殊功德。这并没有相违，前文已经说得非常明显。

以上已经结束了毗钵舍那的内涵。下面，讲到了整个道次第的总义。

今当略说道之总义，谓于最初道之根本，即是亲近知识道理，故于彼上当善修炼。次于暇身，若起真实取心要欲，彼从内策令恒修行，为生彼故当修暇满。次若未灭求现法心，则于后世不能发生猛利希求，故当勤修人身无常，不能久住，死后流转恶趣道理。尔时由生真心念畏，便能诚信三宝功德，安住皈依不共律仪，学其应学。次于业果当由多门引发坚固深忍信解，是为一切白法根本，勤修十善，灭十不善，相续转趣四力之道。如是善修下士法已，当多思惟，若总若别生死过患，总于生死令心厌舍。次观生死从何因生，当识烦恼及业自性，发起真实乐断之欲，便于真能解脱生死三学总道能引定解，特于所受别解脱戒当勤修学。如是善学中士法已，作意思惟，如自堕落三有苦海，众生皆尔，应当勤修慈悲为本大菩提心，必令生起。若无此心，其六度行二次第等，皆如无基而建楼阁。若相续中，略能生起菩提心相，当如仪受勤学学处，坚稳愿心。次当听闻菩萨所有诸广大行，善知进止，发生猛利乐修学欲。发此心已，当如法受行心律仪，学习六度成熟自身，学四摄等成熟有情，尤当勤

猛舍命防范诸根本罪，中下缠犯及诸恶作，亦当勤防莫令有染。若有误犯，应勤还出。次当特学最后二度，故当善巧修静虑法引发正定。又于相续当生清净远离断常二无我见，得彼见已，应住见上善知清净修法而修，即于如是静虑般若立止观名，非离后二波罗蜜多，而为别有。故是正受菩萨律仪，学彼应学从中分出。此复若能修习下下，渐于上上增欲得心，听闻上上而于下下渐欲修行，是最切要。若于前者全无所有，专修心住专乐见解，难至宗要，故须对于圆满道体引生定解。修彼等时，亦当聪利令心平等，谓于引导修道知识，敬心微劣，则断一切善法根本，故当勤修依师之法，如是若心不乐修行，当修暇满，若着现法当修无常，恶趣过患以为主要。若觉漫缓所受佛制，当自思惟是于业果定解劣弱，则以修习业果为主。若于生死缺少厌患，求解脱心则成虚言，故当思惟生死过患。若凡所作，皆为利益有情之心不猛利者，是则断绝大乘根本，故当多修愿心及因。若受佛子所有律仪，学习诸行而觉执相系缚猛利，当以理智，破执相心一切所缘，而于如空如幻空性，净修其心。若于善缘心不安住为散乱奴，则当正修安住一趣，是诸先觉已宣说者。以彼为例，其未说者亦当了知。总之，莫令偏于一分，令心堪修一切善品。

已释上士道次第中学菩萨行，应如何学慧性毗钵舍那之法。

第二特学金刚乘法。如是善修显密共道，其后无疑当入密咒，以彼密道较诸余法最为希贵，速能圆满二资粮故。若入彼者，如《道炬论》说，先以财敬奉教行等，令师欢喜。较前所说尤为过上，然是对于能具咒说最下之德相者，乃如是行。其次先以清净续部能熟灌顶，成熟身心。次当听闻了知守护尔时所受三昧耶律。若为根本罪犯染着，虽可重受，然于相续生道功德最为稽留，故常勇猛莫令染着。又当励力莫

犯粗罪，设有误犯，亦当勤修还出方便，彼等皆是修道基础，若无彼者，则如墙倾，诸危屋故。《曼殊室利根本教》云：「佛未说犯戒，能成就诸咒。」此说全无上中下品三等成就。无上瑜伽续说，若不守护诸三昧耶，下劣灌顶，不知真实，此三虽修终无成就。故若不护三昧耶律而云修道，是极漂转咒理之外。

若能如是护三昧耶，及诸律仪而修咒道，当先修习堪为依据续部所说，生起次第圆满尊轮。以咒道中不共所断，谓于蕴处界执为平俗庸常分别，能断彼者，亦即能转外器内身及诸受用，为殊胜事生次第故。如是善净庸常分别，一切时中恒得诸佛菩萨加持，速能圆满无边福聚，堪为圆满次第法器。其次当修堪为依据续部所说圆满次第，弃初次第，唯修后摄道一分者，非彼续部及造彼释聪睿所许，故当摄持无上瑜伽圆满道体二次宗要。此中唯就彼等诸名，略为显示入咒方隅，于诸咒道次第，应当广知。能如是学，即是修学总摄一切经咒宗要之圆满道体，令得暇身具足义利，能于自他增广佛教。

现在我们翻《道炬论》：

由咒力成就静增等事业及修宝瓶等八大悉地力

获得了缘空奢摩他和止观双运之后，就应该要去学习密乘。

欲安乐圆满大菩提资粮若有欲修习事行等续部所说诸密咒

为求师长灌顶故当以承事宝等施依教行等一切事使良师长心欢喜

由于师长心喜故圆满传授师灌顶清净诸罪为体性是修悉地善根者

初佛大续中极力遮止故密与慧灌顶梵行者勿受

倘持彼灌顶安住梵行者违犯所遮故失坏彼律仪

其持禁行者则犯他胜罪定当堕恶趣亦无所成就

若听讲诸续护摩祠祀等得师灌顶者知真实无过

燃灯智上座见经法等说由菩提光请略说菩提道

以上结束了《道炬论》的口授传承。

能观无央佛语目 诸修如斯理	如实善达一切法	能令智者生欢喜	由亲
知识初佛妙音尊 智者恒护持	善归依故是彼力	故愿善择真实义	彼胜
南洲聪睿顶中严 菩提道次第	名称幡幢照诸趣	龙猛无着渐传来	谓此
尽满众生希愿义 吉祥善说海	故是教授大宝王	摄纳经论千流故	亦名
此由然灯大智者 多时未瞑闭	光明显扬雪山中	此方观视佛道眼	故经
次见如实知圣教 增广圣教故	宗要聪睿悉灭亡	即此妙道久衰微	为欲
尽佛所说诸法理 当修道次第	摄为由一善士夫	乘于大乘往佛位	正所
此论文言非太广 教理正引出	一切要义无不具	虽诸少慧且易解	我以
佛子正行难通达 如实知前悔	我乃愚中最为愚	故此所有诸过失	当对
接下来是回向： 于此策勤有集积 慧目诸众生	二种资粮广如空	愿成胜王而引导	痴蔽
未至佛位一切生 胜道令佛喜	愿为妙音哀摄受	获得圆满教次第	正行
如是所解道中要 住持佛教法	大悲引动善方便	除遣众生冥暗意	长时
圣教大宝未普及	虽遍迁灭于是方	愿由大悲动我意	光显

如是利乐藏

从佛菩萨微妙业 所成菩提道次第 乐解脱意与胜德 令长修持诸佛事

在未证得一切圆满正觉果位之前，希望文殊师利菩萨大悲摄受我，不是仅学一道分或一方教，而是获得圆满的教法；不但能够学习听闻，还能够如实地修学，做出令佛欢喜的事业；也愿以此功德，使我生生世世在文殊菩萨的摄持下，以大悲心来利益一切有情众生，做利益一切有情众生的事业，愿教法能够长久住世！

由此可见，悲悯心、大悲心于初、中、后，唯有善行，唯有利益。

愿编善道除违缘 办诸顺缘人非人 一切生中不舍离 诸佛所赞真净道

若时我于最胜乘 如理勤修十法行 尔时大力恒助伴 吉祥德海遍十方

总摄一切佛语扼要，龙猛无着二师道轨，能住一切种智地位胜士法范，三士所修一切次第圆满开示，如此菩提道次第者，谓依哦姓具慧般若摩诃萨埵，彼之绍师精善三藏，正行法义，拔济众生，长养圣教，宝戒大师，及因前代持律师中，众所称叹贾持调伏。（号精进然）彼之绍师智悲教证功德庄严，大雪山聚持律之中高胜如幢，第一律师唵朴堪布宝吉祥贤，并诸余众诚希求者，先曾屡劝。后因精善显密众典，珍爱三学，荷担圣教无能伦比，善娴二语大善知识，摩诃萨埵胜依吉贤殷勤劝请。系从至尊胜士空讳（号虚空幢）闻兰若师，传内苏巴及懂哦瓦所传道次。又从至尊胜士贤号，（名法依贤）闻博朵瓦传霞惹瓦及博朵瓦传授铎巴道次等义。教授根本《道炬论》中，唯除开示三士总相，余文易解故未全引。以大译师（具慧般若）及卓珑巴父子所着道次

为本，并摄众多道次要义，圆满道分易于受持，次第安布无诸紊乱。雪山聚中辟道大辙，于无量教辩才无畏，如理正行经论深义，能发诸佛菩萨欢喜，最为希有摩诃萨埵，至尊胜士睿达瓦等，（号童慧）顶戴彼诸尊长足尘。多闻苾刍修断行者东宗喀生，善慧名称吉祥，着于惹珍胜阿兰若狮子崖下福吉祥贤书。

一般在结束论典的口授传承时，我们习惯在结束之后会念诵一小段前面的经文：

南无姑如曼殊廓喀耶（藏语）

敬礼尊重妙音（汉译）

俱胝圆满妙善所生身，成满无边众生希愿语；

如实观见无余所知意，于是释迦尊主稽首礼。

是无等师最胜子，荷佛一切事业担；现化游戏无量土，礼阿逸多及妙音。

如极难量胜者教，造释密意瞻部严；名称徧扬于三地，我礼龙猛无着足。

摄二大车善传流，深见广行无错谬；圆满道心教授藏，敬礼持彼然灯智。

徧视无央佛语目，贤种趣脱最胜阶；悲动方便善开显，敬礼此诸善知识。

今勤瑜伽多寡闻，广闻不善于修要；观视佛语多片眼，复乏理辩教义力。

故离智者欢喜道，圆满教要胜教授；见已释此大车道，故我心意徧勇喜。

以上就结束了《菩提道次第广论》的圆满教授。

(1)译者补充：承许四法印之自宗者。

(2)译者补充：因明学里面有说到，“由二遮所遮之成立”，就是由两个遮遣而得的成立，就像是我们平常所说的

“负负得正”的意思是一样的。你不能说已经遮止了两个负，却又变成“并非为正”来，那就很奇怪了。

(3)译者：原译文“五蕴身中”应改成“有立敌者中”，由藏文直接翻译过来是这个意思。

(4)译者补充：“非是新作”，以藏文的解释来讲，有点类似“本有”，本来就是如此的意思。也就是说，当我们在看某一法的时候，会觉得这一法的存在或作用，它不共的性质本来就是如此。如火本身就是热的、水本身就是液态的。感觉好像是境上本来就带有那种性质，这叫做“觉玛明巴”或“觉明”。“不待他”（并非蓄意或刻意，有自然而有）的意思，是说从境上产生的作用，是由境本身存在的，不是透过他缘而带来的。

(5)译者补充：“有火遍于有烟”，这是藏文的文法，意思是说火的范围大过于烟。有火的地方，遍佈一切有烟的地方。所以就成“有烟必有火”，而不是“有火必有烟”。就像无常遍于一切的瓶子，不说瓶子遍于一切的无常。如果瓶子遍于一切的无常，那无常就一定是瓶子了，这不对。无常遍于一切瓶子的缘故，所以瓶子一定是无常，这就对了。

(6)译者补充：在毗婆舍那部分，如果不是写“真实有”，只是单纯“实有”的话，是“实质有”的意思。实质有和真实有的内涵，以藏文来讲的话是完全不同的，实质有的藏文音译是“择悦”，真实有的藏文音译是“敦巴尔朱巴”。实质有的正相违是取有，而不是假有；真实有的正相违是假有。所以这一句“引此证于破自性所成实物许假有者”，以藏文正确翻译过来应是“引此证于破自性所成实物许取有者”。说实派的下部论师们，对于色法等如补特伽罗是取有的，但他会说补特伽罗是真实有，不会认为补特伽罗是假有。有这种的差别，我希望你们能够了解。

(7)译者补充：自续派的中观论师难道没有办法通达空性吗？因为没有共相有法，没有办法让他破除自性邪执，那难道自续派的论师就没有通达空性的可能性吗？这是不成问题的。因为如果这个自续中观师透过无自性的解说，反覆地去思惟，先从他的宗义上去改变有自性的承许，而承许无有自性，但是这种的承许并不代表他已经通达了无有自性。所谓承许的意思，就是他通过反覆的观察思惟，认为有自性的道理没有，而无自性的道理却比较多，或者是有自性的过患较多，而无自性的内涵却无有过患。这样反覆思惟，然后决定主张无有自性。当他宗义改变的时候，其实他已经不是自续师而成为了应成师。既然他的宗义承许了无有自性，所以这时候在量之所成上，他已经承许了能立的这个量是错乱识。这时候在因缘聚合的情况下，如果有另外一位通达空性的应成派中观师说到了“苗有法，应无自性，缘起故”，以这种的比喻加上正因，来破除他的自性邪执的时候，就有办法产生共相有法。如果我们了解到这种的差别，我们可以知道，在属于自续师的情况下，是没有办法破除自性邪执的；惟有自续师舍弃了自续的宗见，而转为了应成的宗见之后，才有办法了解空性。

(8)译者补充：在此所说到的“有事无事”是指有為法和无為法，《广论》里面时常看到“有事”、“事物”、“无事”、“非事物”。“有事”或“事物”一定指有為法；“无事”或“非事物”的法是指无為法。事物，是指具有作用者。在此的作用，是说具有生果的作用。

(9)译者补充：要破除自续以下的实事论师们心中的自性执著，在他们自性执著的承许还未放弃之前，只有透过应成的方式，先让他们暂时舍弃自己的宗义。但并不是说应成派只有以应成的方式去反驳他宗立自宗，应成派也是由正因来树立自宗的。是先以应成的方式去反驳他人的宗义，等他人的

宗义改变了，承许為无自性之后，再以正因的方式来破除根本邪执。

(10)译者补充：车和车支互相依赖的关系，如果是自性有，就不需要由施設处去安立而有，不需要因由车支去安立车子或者因由车子而去安立车支。因為有自性，车支就不是因由意识去安立，也不是因由车子的施設处再加上意识而产生，而是从车支的境上自己产生作用。同样的，為什麼会形成车子，这跟意识毫不相关，跟车子也毫不相关，而是车子本身的境上产生了车子的作用，所以就不需要由车支来安立车子了。如果不需要车支就可以有车子的作用，那麼就像即使没有帐篷，天授还是天授一样。果真如此，那麼车子与车支互相依赖的关系，就像天授现在帐篷里面或者是乳酪和盘子的依赖关系一样，这种依赖方式并非是以施設处去取有施設事般。

(11)译者补充：实质有和取有是不同的。实质有是非常真实的，先要有一个东西可以让我们抓住，然后再来把它取名為我、你、他等。诸实事师说，一切的取有，必须是实质有，他们認為身心為实质有，“我”是取有。

(12)译者补充：所谓的“石女儿”，并不是指从石头中出生的女儿，而是指不可能会生孩子的女人所生的儿子。不可能会生孩子的女人，是石女。因為石女完全没有生育的能力，所以其所生的儿子即石女儿也是不存在的。

回向文

久勤所积福智二资粮，无限宽广如空尽所有。
为导愚痴蔽障慧眼众，我愿速得成就胜者王。
未到彼位生生轮转中，皆得文殊菩萨悲摄受，
值遇显密胜道全次第，无间修习令诸胜者喜。
我所实解殊胜道联要，皆由猛利大悲引方便，
无余灭除众生愚蒙心，长久住持法王圣者教。

诸凡佛陀圣教未被地，或虽已蒙被护复衰微，
心为大悲所感极撼动，显扬如是利乐法眼藏。
佛及佛子清净希有业，圆具所成菩提道次第，
祈赐益求解脱众者心，永护胜者无边大事业。
成办修道广大妙顺缘，及除违缘障碍人非人，
愿我生生世世不远离，诸佛所赞圆满清净道。
若时如理精勤恒修习，最极胜乘道中十法行，
尔时力士不舍常作伴，吉祥大海遍及广十方。