

菩提道次第廣論講記

道前基礎（一）

宗喀巴大師	造
法尊法師	譯
智敏上師	講

多寶講寺

<內部資料，初步整理，僅供參考>

《講記》與《廣論》原文、《集註》頁碼對照表

第一講（《廣論》第一～四頁；《集註》第一～九頁）	1
第二講（《廣論》第四～五頁；《集註》第一零～一四頁）	13
第三講（《廣論》第六～一零頁；《集註》第一四～二五頁）	27
第四講（《廣論》第一零～一三頁；《集註》第二五～三一頁）	41
第五講（《廣論》第一三～一六頁；《集註》第三一～三六頁）	54
第六講（《廣論》第一六～一八頁；《集註》第三七～四三頁）	68
第七講（《廣論》第一八～二零頁；《集註》第四三～四八頁）	81
第八講（《廣論》第二零～二四頁；《集註》第四九～五六頁）	94
第九講（《廣論》第二四～二七頁；《集註》第五六～六三頁）	109
第十講（《廣論》第二七～三一頁；《集註》第六四～七一頁）	123
第十一講（《廣論》第三一～三三頁；《集註》第七二～七七頁）	140
第十二講（《廣論》第三四～三五頁；《集註》第七九～八二頁）	154
第十三講（《廣論》第三五～三八頁；《集註》第八四～八八頁）	170
第十四講（《廣論》第三八～四一頁；《集註》第八八～九四頁）	185
第十五講（《廣論》第四一～四四頁；《集註》第九五～一零零頁）	197
第十六講（《廣論》第四四～四六頁；《集註》第一零一～一零六頁）	211
第十七講（《廣論》第四六～四九頁；《集註》第一零六～一一三頁）	224
第十八講（《廣論》第四九～五一頁；《集註》第一一四～一一八頁）	238
第十九講（《廣論》五一～五四頁；《集註》第一一九～一二二頁）	252
第二十講（《廣論》五四～五八頁；《集註》第一二三～一三二頁）	266

整理說明：

本資料系根據上師講課錄音記錄整理而成，未經上師審閱。

本資料主要面對講寺內部及函授學員學習臨時使用，不足為憑。僅供參考，請勿翻印。由於記錄整理者水平、時間所限，其中可能存在諸如誤聽誤記等錯誤，如在閱讀中發現，請及時指出，並反饋給講寺函授部，以便更正。

聯係地址：317102 浙江省三門縣高枧多寶講寺函授部編輯室

電話：0576-3117311，013325960233

網址：<http://www.duobaosi.com/bbs/>

電子信箱：editor@duobaosi.com

目 錄

緣起.....	1
說明.....	1
傳承.....	2
菩提道次第廣論卷一.....	2
序分.....	2
甲一 論前歸敬.....	2
歸敬文殊菩薩.....	2
讚禮釋迦佛.....	3
讚禮彌勒菩薩、文殊菩薩.....	4
讚禮龍樹、無著二大論師.....	4
讚禮阿底峽尊者.....	5
讚禮傳授佛法諸善知識.....	5
甲二 造論宗旨.....	6
甲三 敦囑勸學.....	7
甲四 略述本論之重要.....	7
正宗分.....	8
甲一 爲顯其法根源淨故開示造者殊勝.....	9
乙一 圓滿種中受生事理.....	10
乙二 其身獲得功德事理.....	10
丙一 知見廣博獲教功德事理.....	11
真相唯識、假相唯識——引《宗義寶鬘》.....	14
虛相唯識、實相唯識——引《佛教四大部派宗義講釋》.....	16
丙二 如理修行獲證功德事理.....	19
成就戒學.....	19
成就最勝別解脫戒律儀.....	20
成就菩薩律儀.....	21
成就金剛乘律儀.....	23
成就定學.....	25
成就慧學.....	26
乙三 得已於教所作事業.....	27
丙一 於印度所作事理.....	27
丙二 藏中所作事理.....	29
甲二 令於教授起敬重故開示其法殊勝.....	35
乙一 通達一切聖教無違殊勝.....	35
問題解答.....	41
乙二 一切聖言現爲教授殊勝.....	48
乙三 易於獲得勝者密意殊勝.....	58
乙四 極大罪行自趣消滅殊勝.....	59

甲三 如何講聞二種殊勝相應正法.....	64
乙一 聽聞軌理.....	64
丙一 思惟聞法所有勝利.....	64
丙二 於法法師發起承事.....	70
聽聞軌理——引《瑜伽師地論》.....	70
聽聞軌理——引《略論釋》.....	73
丙三 正聞軌理.....	76
丁一 斷器三過.....	76
丁二 依六種想.....	79
乙二 講說軌理.....	95
丙一 思惟說法所有勝利.....	95
丙二 發起承事大師及法.....	97
丙三 以何意樂加行而說.....	98
丙四 於何等境應說不說所有差別.....	101
乙三 於完結時共作軌理.....	104
甲四 如何正以教授引導學徒之次第.....	106
乙一 道之根本親近知識軌理.....	107
丙一 令發定解故稍開宣說.....	107
丁一 所依善知識之相.....	110
自利六德.....	113
攝他四德.....	118
問題解答.....	123
丁二 能依學者之相.....	127
丁三 彼應如何依師之理.....	131
戊一 意樂親近軌理.....	133
己一 總示親近意樂.....	134
己二 特申修信以為根本.....	141
信的問題.....	147
根本修信.....	150
一、應觀師為佛之原因.....	153
二、能觀之原因.....	154
三、如何觀法.....	155
(一)、上師是佛乃金剛持所許.....	156
(二)、上師是一切佛事業之作者.....	157
(三)、即於現在諸佛菩薩仍在利益有情.....	159
(四)、自所見相無法決定.....	160
菩提道次第廣論卷二.....	165
己三 隨念深恩應起敬重.....	167
念恩生敬.....	172
一、師恩勝佛.....	172
(一) 師恩總勝一切佛.....	172
(二) 師恩別勝釋迦牟尼佛.....	174

二、說法恩.....	175
三、加持心相續恩.....	176
四、以財物攝受為眷屬恩.....	177
戊二 加行親近軌理	179
丁四 依止勝利.....	183
丁五 未依過患.....	189
丁六 攝彼等義.....	195
丙二 略說修習軌理.....	198
丁一 正明修法.....	198
戊一 正修時應如何.....	198
己一 加行.....	198
(一) 莊嚴安布身語意所依.....	198
(二) 無諂誑求諸供具端嚴陳設.....	198
(三) 身具八法修歸依發心.....	199
(四) 觀想資糧田.....	199
(五) 修習七支集資淨障.....	200
加行六法——引《略論釋》	200
(一) 淨地設像 分四.....	201
(二) 莊嚴供具.....	203
(三) 入座皈依.....	204
禮敬支.....	206
供養支.....	208
悔罪支.....	210
隨喜支.....	213
勸請轉法輪支.....	214
請住世支.....	214
迴向支.....	215
(六) 三事求加.....	216
大禮拜.....	217
供曼荼.....	218
四力懺悔——引《略論釋》	219
己二 正行.....	221
庚一 總共修法.....	221
庚二 此處修法.....	223
己三 完結.....	225
戊二 未修中間如何行.....	226
己一 三合引導.....	226
己二 學習四種資糧.....	227
庚一 密護根門.....	228
庚二 正知而行.....	233
庚三 飲食知量.....	244
庚四 惺寤瑜伽.....	249
修習惺寤瑜伽——引《瑜伽師地論》	253
丁二 破除此中邪妄分別.....	259
思考題.....	280

第一講 （《廣論》第一～四頁；《集註》第一～九頁）

緣起

今天，我們開始試探性地講一下《菩提道次第廣論》。這個講經的緣起，就是我們在這一次安居之後，看到內部有一些不正的言論，思想不統一，所以提出再學一次《菩提道次第廣論》的要求。

本來我們說，《廣論》，台灣日常法師講的磁帶已經很夠用了，再說還有帕繃喀大師的《掌中解脫》，還有我們最足以參考的昂旺堪布的《略論釋》，這幾本書大家參考著學習已經夠了。但是在學習中間發現一些問題：就是我們用的法本是法尊法師的譯本，這裏邊的文字比較古澀，有些比較願意探討深刻一點的人就感到文不好解。不好解就經常來問，我就隨便說了一句：“我們以後乾脆來一次銷文的講解。”這個話是對內部說的，就是說內部學《廣論》，銷文中有困難我們就來次銷文，那是很簡單的，就是把文字銷一下結束了。但是這個話傳出去以後呢，傳到居士間去了，那麼紛紛要求講《廣論》，再加上又送來很多裝置，錄音的什麼東西，那就騎虎難下，逼上梁山，非講不可了。那麼這個情況呢，就是講，這個《廣論》本來是認為夠了，不需要再講了，但是在這種情況之下不得不講一下。

但是講《廣論》違緣很大。本人在八七年從廣化講課迴來之後，在上海的時候，曾經給上海居士講過一次《廣論》的下士道。當講到支那堪布的邪見的時候，就突然眼睛裏邊流出跟墨水一樣的，瀰漫著這個眼球，東西就看不清楚了，後來去檢查說是什麼病，“晶體渾濁”。這個牽制了幾乎兩年，那個障很大，後來，出了障以後，下面就沒有講下去了。以後就到成都去了，到成都休息了一段時間，也勉強地給他們講一些經。最後寶光寺開了個班，辦校的時候基本上好了，那麼就開始給他們辦校。那就是說，障很大。

所以說這次雖然答應來講，還是心有餘悸。那麼我就給南無寺的佛爺通過一次電話，就把這個情況陳白了，佛爺感到很驚奇：“噢，那麼大障！”結果他停了一下，在定中觀察：“不要緊，我給你念經。”這個話就把我的顧慮消除了，佛爺他已經觀察了，不要緊，同時念經加持，正在宗大師金剛法會之前的那幾天他念、加持，這樣信心具足，就膽大地開始了。

說明

那麼這個情況我們還是要講一下。法尊法師翻的譯文確實不但是古文，而且還有些藏語的文法和漢語的詞彙糾纏起來，很多講起來是有極大困難的。

假使我舉個例，在他們學日常法師講記的時候，有人提個問題：阿底峽尊者的見是中觀見，但是他傳承的根本上師——金洲大師是唯識宗的，唯識宗下的實相分見。這個話很費解。“實相分”，我們漢地的法相，實相就指真如，唯識宗的實相當然就是圓成實性。依這樣講，中觀宗，我們從漢人的法相講，中觀宗講的是一切法自性空，而唯識宗講的是圓成實性，是有的，那個“見”。那個“分”就不好講了，那麼勉強地過去了。

但是後來決定要講之後，就要把這個文再琢磨一下。那就是依靠了我們學僧

裏邊有兩個稍微懂點藏文的，把藏文的原文對照一下，然後把這個字查出來再去查藏文字典。結果發現，“實相分”就相當於我們漢地的“有相唯識”。所以說這個“實相分”如果不經過這樣一番研究，查藏文的字呢，那就是沒有辦法講的，絕對不會想到“有相唯識”這條路上去，實相分就是有相的相分。那麼就是說，我們說以前的難陀、安慧他們是古唯識，講相分是沒有的，那麼說是無相唯識。講護法菩薩，還有他前面講因明的，他們就主張有相唯識，相分是有的，那麼這樣子講，就把這個事情溝通了。

這就是舉個例。其中很多這類的事情，我們不可能每一個都有去考，那考起來時間很長，有時候還會疏忽，沒有發現，所以說這次講解祇可以說是摸象的解釋。因為我們畢竟還沒有通藏文，原文沒有可以正確地對照，祇是憑著漢語的文法、法相，跟漢語的語法，來給大家講一下。

講的原因呢，因為很多人銷不了文，對學法就不踏實。現在新的譯本沒有出來，舊的參考書又僅僅有這麼幾本，在這個條件下，我們試探性地來一次摸象的解釋，做一個對現在的參考。當然，將來藏文人才多了，能夠正確地把這些模糊、模稜兩可的文字把它搞清楚之後呢，那當然就更正確，更好。我們也希望將來這樣的人才早一點出來，可以把《廣論》徹底地搞清楚。這個就是我們講的緣起。

傳承

現在還談一談，我們寺院裏邊呢，經常會出現關於傳承的問題。本論的傳承，我們是海公上師的傳承了。海公上師在康薩仁波卿的座下，他學過《菩提道次第》，也學過《現觀》；同時透過佛爺，他是學過阿底峽尊者的一部，叫做《菩提巴他扎底邦》這部書，這部書五部論的總的傳承都有的。

那麼後來，我在南無寺的時候，佛爺慈悲，又特別給我加了一個，為我一個人傳了一個菩提道次第跟五大部的傳承，叫《降區朗杰突突》，又給我個人傳了一次。那就是說，海公上師的傳承，佛爺又加上一個傳承，菩提道次第跟五大部的是夠的。這方面請大家放心，不是亂說。這是我們第三個講的問題。

下邊我們就看《菩提道次第廣論》的原文。

菩提道次第廣論卷一

序分

甲一 論前歸敬

歸敬文殊菩薩

南無姑如曼殊廓喀耶（藏語）

敬禮尊重妙音（漢譯）

“南無姑如曼殊廓喀耶”，他翻的是藏語，漢語是“敬禮尊重妙音”，就是文殊菩薩，就是敬禮上師文殊菩薩，歸依上師文殊師利菩薩。上師文殊師利菩薩的翻譯有兩種：一種是歸依上師跟文殊菩薩；有的翻譯，直接上師就是文殊菩薩，文殊菩薩就是上師，這裏有兩種說法。這是歸敬頌裏邊的總的一個歸依、歸敬文殊菩薩。

我們這裏就要探討一下為什麼第一個總歸依要歸依文殊菩薩呢？它裏邊一般是這樣講的。一般就是說，在講經之前，總有歸敬頌了。歸敬頌總的，講經的時候，一般是歸依諸佛菩薩，經是講定的。講律的時候，一般是歸依佛，因為祇有佛能說律藏，那麼是講戒律的。講論的時候呢，論是講慧的，文殊菩薩智慧第一，那麼就是歸依文殊菩薩。所以說，這部《菩提道次第廣論》是論了，那就是歸依的是文殊菩薩。

那麼是不是每一部論都是歸依文殊菩薩呢？也不盡然。我們學過《俱舍》，《俱舍》開頭的歸敬頌：“諸一切種諸冥滅，拔眾生出生死泥，敬禮如是如理師。”

“諸一切種”是智德，“諸冥滅”是斷德，“拔眾生出生死泥”是悲德，這三個全備的就是佛。那就是歸依的是佛，《俱舍論》的歸敬頌歸依的是佛。“如理師”就是具足這樣自利利他功德的師，也就是給我們開正法的師，那麼這裏邊歸敬的是佛陀。《現觀莊嚴論》的開端是歸依“大覺佛佛子”，這是海公上師翻的，《現觀莊嚴論》歸敬的是佛菩薩。那麼這些都是論，它就不一定歸敬文殊菩薩。但是總的來說，一般論以歸敬文殊菩薩的為多。

這裏總的是說跟一般性的一樣歸依文殊菩薩，總的，論常是這樣子。那麼特別的一些原因呢，就是說宗大師與文殊菩薩的關係比較深刻。他是多世以來都是宗大師的本尊，經常得到文殊菩薩的加持的，而宗大師在現世的時候多次地親眼見到文殊菩薩，所以說在這裏更特別強調要歸依文殊菩薩。

這是為什麼總的歸敬頌裏邊第一句歸依文殊師利菩薩。下邊分別地講了。

讚禮釋迦佛

俱胝圓滿妙善所生身 成滿無邊眾生希願語

如實觀見無餘所知意 於是釋迦尊主稽首禮

第一個頌是我們熟悉的。這是我們的“具足百千妙善所生身，能滿無邊眾生願欲語，如實而觀徧知無盡意，於是釋迦尊主求加持”¹，就是這個頌。法尊法師與海公上師翻的字不一樣，意思是一樣的，那就是讚歎釋迦牟尼的功德。釋迦牟尼功德怎麼讚歎呢，它分身、口、意三部份來讚歎。

“俱胝圓滿妙善所生身”，釋迦牟尼的身是無數的圓滿的善妙的法所感而生的，釋迦牟尼的身體是修的福、善法圓滿之後才感到的。那就是三十二相八十種好，種種功德的所感的。這是身的功德。

“成滿無邊眾生希願語”，眾生他所希願的，這個希願裏邊有暫時的需要的發願的人天安樂，有究竟的解脫涅槃，甚至度生成佛成大覺。這些希願，他無邊眾生有各式各樣的希願，眾生有上中下三根，他們的根器不同，這樣子的無邊眾生，各式各樣根機的，各式各樣的希願的眾生，佛對他們說法都能夠圓滿成就他

¹《上師無上供養觀行法》“承傳上師啟請求加持文”。

們的願，所以所說的這個法是無邊的法，是殊勝的應機的法。這是語的功德。

“如實觀見無餘所知意”，釋迦牟尼的心意他是觀見一切所知。我們學過《攝大乘論》就知道，什麼所知呢？一切法。凡是我們思索的對象，都是沒有顛倒地如實地能夠觀見，清清楚楚地，一點也不錯的，一切法都能夠徹底地了解。這樣的意，意的功德。

具足這樣的身、口、意圓滿的功德的釋迦牟尼佛，我向他頂禮。這就是頂禮釋迦牟尼佛教主。我們一切法的來源是釋迦牟尼佛講的，這是根本的來源。

那麼下邊，第一個頌是頂禮彌勒菩薩，跟妙音菩薩，就是文殊菩薩。

讚禮彌勒菩薩、文殊菩薩

是無等師最勝子 荷佛一切事業擔 現化遊戲無量土 禮阿逸多及妙音

“無等師”也就是佛，無等等，正等正覺，沒有可以與他等的。那麼最勝的子呢，就是菩薩，佛的長子。彌勒佛是補處菩薩，文殊菩薩是三世諸佛的師，一切成佛的智慧都靠文殊菩薩來的，最殊勝的菩薩，是佛的最勝的菩薩，最勝的子。佛教嘛，佛與佛那裏不是家庭了，指的是法子，最殊勝的法子。指文殊菩薩和彌勒菩薩，他們可以荷擔一切佛的事業，佛的成佛度生的事業，他們兩位全部能夠負擔起來。一般說佛的成佛事業十二種，我們在《攝大乘論》裏邊也講了很多，這個可以去參考，這裏就不多講了。那麼一切佛所以度眾生的事業，他們都能夠負擔起來。

“現化遊戲無量土”，那麼示現變化，遊戲人間，無量無邊的佛土裏邊都能示現變化來度眾生。這樣子的“阿逸多”就是彌勒菩薩了，“妙音”文殊菩薩，頂禮這兩位大菩薩，頂禮彌勒菩薩、文殊菩薩。這是從釋迦牟尼佛的根本的教的來源呢，從他們兩位開出兩大派，文殊菩薩的深見派跟彌勒菩薩的廣行派，這兩位祖師向他們頂禮。

這個傳下去，文殊菩薩傳的是，最有名的是龍樹菩薩。彌勒菩薩傳的，我們大家都知道的《攝大乘論》的作者——無著菩薩。那麼下面接下去就是歸依頂禮這兩位大菩薩、大論師。

讚禮龍樹、無著二大論師

如極難量勝者教 造釋密意膽部嚴 名稱徧揚於三地 我禮龍猛無著足

文殊跟彌勒他們開了兩個大派，傳下去的就是龍樹菩薩跟無著菩薩，直接接他們兩個傳承的。那麼這裏就是說，最極難量、最甚深難解的“勝者教”，這個勝者教，這裏翻的是比較隱一點。我們考了海公上師的《心論》²，跟藏文的原文，都是佛母教——《大般若》，就是指的《大般若經》，這個《大般若經》是最甚深的難量，難以思惟的。

“造釋密意膽部嚴”，而能夠把這個《般若經》，把它的深處的密意透顯出來，造這個註解解釋的，把它的密意能夠顯示出來的，是成為南瞻部的頂上的莊

²《菩提道次第心論》：“至極難逢難解佛母教，導引深密南洲頂莊嚴，德善名稱普聞徧三地，龍樹無著聖師頂禮讚。”（見《海公上師全集》第三輯《教理初基》）

嚴。頂上的莊嚴是最莊嚴的，國王頭頂上的莊嚴是最大的寶、稀有的寶，這兩位也是我們南瞻部洲最稀有的寶。

他們的名稱普徧稱揚於三地。這個三地一般就是說天上、人間和龍宮，這個三地——天上、人間、地下龍宮。

這兩位菩薩能夠把佛說的甚深難量的《般若經》的教，就造了註解，能把這個密意傳說出來，成了我們南洲的莊嚴，他們的名稱徧揚於天上、人間和地下的龍宮，這兩位就是龍樹跟無著菩薩足下頂禮。這兩大車的，是人間的祖師。

讚禮阿底峽尊者

攝二大車善傳流 深見廣行無錯謬 圓滿道心教授藏 敬禮持彼然燈智

這就是頂禮阿底峽尊者。阿底峽尊者的功德，就是說，把兩大車的清淨善妙的法流都繼承下來。那麼這兩大車就是兩個大派了——深見派、廣行派。這深見派是文殊菩薩傳給龍樹的。廣行派又分兩個，一個是彌勒菩薩傳給無著菩薩的，一個是文殊菩薩傳給寂天論師的。那麼就是說深觀派是一個，廣行派是兩個傳承，而阿底峽尊者把這三個傳承都繼承下來了，所以說能夠攝持這兩大車的善妙的清淨的傳承法流的。

這什麼法流呢，就是深見派廣行派，而它的無錯誤的圓滿的這兩個道的心要，心授教要的寶藏，這個寶藏呢，就是阿底峽尊者能夠攝受這個寶藏。這個寶藏是什麼寶藏呢，就是兩大車清淨善妙的傳承法流，流下來的，哪兩個呢？深見廣行兩派，而把它們沒有錯的圓滿的道的心要教授攝受下來的寶藏，阿底峽尊者就有這個東西，能夠攝持這個寶藏的，能夠依這個寶藏滔滔不絕地取之不盡，用之不竭了。這樣子為眾生開示一切的，這樣子的阿底峽尊者，向他頂禮。

那麼就是說從釋迦牟尼佛傳到文殊和彌勒菩薩，再傳到龍樹和無著，再把他們這兩派他們的所有傳承全部承繼下來的阿底峽尊者，都頂禮。

讚禮傳授佛法諸善知識

徧視無央佛語目 賢種趣脫最勝階 悲動方便善開顯 敬禮此諸善知識

這就是說阿底峽尊者以下，宗喀巴大師親自得到傳承的，親自教導教授教誡的那些師承，在這裏都頂禮。

“徧視無央佛語目”，無央就是無邊，無邊無盡的佛說的話，都能夠看過，那就是能夠攝持一切佛說的經藏。

“賢種趣脫最勝階”，這個我們考了一下，“最勝階”藏語一般說是“路、正路”。能夠很好地趣入最勝解脫道路的，這個道路是什麼呢？

“悲動方便善開顯”，這些祖師們，悲心——大悲所自在了，善巧方便地開示這些正路。那麼在海公上師《心論》裏³，就直接翻成“入解脫行賢能引導師”，那就是說這些善知識已經把佛的所有經論，三藏十二部，都已經學透了，他的悲心以方便善巧為我們開示解脫的那些殊勝的道路。那麼這些善知識呢，都一再地

³《菩提道次第心論》：“流佈聖言一切正觀眼，入解脫行賢能引導師，仁慈感動善巧作方便，開明心地諸師頂禮讚。”（見《海公上師全集》第三輯《教理初基》）

向他們敬禮，那就是說阿底峽尊者以後的那些師，尤其是宗大師親自得到教授教誡的那些師，頂禮那一些師。

那麼這是從釋迦牟尼佛以後流傳下來的師承頂禮完了。

我們這個歸敬頌，它什麼意思呢？我們說有幾個意思：一個是提出我們所宗奉的是佛，或者是法，或者是僧，三寶。那麼區別於外道，外道他們所宗奉的不是三寶。就是說我們提出所歸敬的是三寶，就區別於我們下面所講的不是外道的邪論，亦不是世間的戲論，是佛說的正論。那麼我們的來源，都是釋迦牟尼佛一直流傳下來的那些都是有修有證的祖師。

那麼為什麼要歸敬呢？一個就是要造論，歸敬的目的能夠使造論的時候一切違緣障礙消除，一切不利的因素排除，同時順緣具足，也可以得到佛、歷代祖師的加持，使這個論沒有錯謬，正確地能夠宣說出佛的原意。那麼這是造歸敬頌一般的用意目的都是如此。

那麼下邊就是造論的宗旨，宗大師他為什麼要造這個論。

甲二 造論宗旨

今勤瑜伽多寡聞 廣聞不善於修要 觀視佛語多片眼 復乏理辯教義力
故離智者歡喜道 圓滿教要勝教授 見已釋此大車道 故我心意徧勇喜

這就是說現在的根器，有勤修瑜伽的就是我們所說的老修行，他修行苦行非常行，也捨得幹，不倒單，吃一頓，什麼的都行，但是“多寡聞”，卻對佛的法聽的很少，就是盲修瞎練了。

“廣聞不善於修要”，另外一個極端呢，聽了很多，廣聞他都做到了，“不善於修要”，單是聞了很多，該怎麼修，要點拿不出來。那就不修了，單聞不修。一個是單修不聞。這都是兩個極端，不能得到佛的精要，也不能成佛道了。那麼這個偏差，當時在宗大師時存在很嚴重了。

“觀視佛語多片眼”，同時，看佛的話，看佛的經——三藏十二部經，“多片眼”，就是用偏見的眼睛去看，不是圓滿地去看，執到一邊去了。

“復乏理辯教義力”，一方面是有偏見的看，以自己的主觀成見去看佛語，同時對道理的思辯，思辯這個教義的能力也不夠，就是說缺乏思辯的量，所以說對這個教義不能辯析清楚，這些都是缺點了。

所以說“故離智者歡喜道，圓滿教要勝教授”，就是說以他們這樣的學修，對智者——有智慧的所歡喜的道就遠離了。那麼智者的歡喜道，真正的歡喜道是什麼呢？我們在《三主要道》裏有一個頌，那就是佛的歡喜道了，這個智者是最高的智者，佛的歡喜道是什麼呢，是有一個頌：“能見輪涅一切法，從因生果皆不虛，且能破諸所執境，彼入佛陀所喜道。”他能夠把看生死輪迴跟涅槃一切法，他們從因生果一點也不錯的，而且能夠破除一切所執著的。那就是我們《上師供》的“生死涅槃纖毫自性無，緣生因果如如不虛誤”。這個道理能夠透徹地觀照的，這就是緣起性空的道理。能夠看到的呢就是佛最歡喜的道，那是佛的本懷他能夠得到了，那麼智者歡喜的道呢？跟佛歡喜的道應當是一樣的。所以說像前面存在的那些缺點，佛陀智者所歡喜的道他遠離了，不能得到。那麼這個歡喜的道

裏面圓滿的教要、主要的精要的教授也得不到。那麼這樣修行不能成就。

“見已釋此大車道”，那麼宗大師悲心動了，他就看到這些情況之下呢，就解釋這個大車道，深見廣行兩派的大車道，把它解釋一下。

那麼這個樣子，所以宗大師，“故我心意徧勇喜”，我以這樣的動機，就心裏非常之高興地，也是勇猛地奮勉地來幹這個事情。因為這是有利眾生的事情，應當見義勇為嘛，要好好地去做。那麼也是需要了，我們說什麼事都是需要做，如果不需要的你去做，這個是要名要利，那不好，沒有意思。在宗大師當時，極需要一個把這兩大車道正確地解釋一下的那些教授教誡。所以宗大師他就悲心啟動，來勇於擔任這個事情，而且很歡喜地來做。那麼就是為什麼造論的宗旨就在這裏。下邊是勸大家好好學。

甲三 敦囑勸學

諸有徧執暗未覆 具辨善惡妙慧力 欲令暇身不唐捐 諸具善者專勵聽

“諸有”，就是說那些沒有被“徧執”的黑暗所蓋住的。如果“徧執”的黑暗蓋住，這句話就聽是進去了，你給他說就白說了。那麼有一些沒有被“徧執”的黑暗、無明所蓋覆的那些人，同時“具辨善惡妙慧力”，對善的惡的能夠分別的，有這個殊勝的慧的力量的，就是他的慧能夠辨別善惡的。如果你的慧善惡辨不清楚了，你給他說了很多善法，他不曉得你說的到底善的惡的搞不清楚。

很多現在我們學佛的，你給他說佛法，他去聽聽法輪功啊、啥個氣功啊講些神通，感到還有味道些，他去學那些去了，跑掉了。那麼這是沒有善惡的鑑別力嘛，沒辦法了，這些呢，無可教化了。

那麼不是這些的，有辨別善惡的殊勝的智慧的這些人，也沒有被那些徧執的黑暗所蓋覆的人，這些人呢，假使要你現在得到的有暇圓滿的身不浪費，“不唐捐”，不要浪費的話呢，這些具辨善惡的人應當專心地努力地聽聞這部論了。

就是說我們學法呢，還是要有一些，自己要有條件了，要沒有邪執的暗所蓋的，也有具有分別善惡的能力的人，也知道暇滿人身難得，不要空過，那麼這樣的人呢，非要聽這個法不可了。否則的話你要錯失這個良好機會呢，暇滿的人身就白白浪費掉了。

這是勸我們學者要好好地學這部論。這個頌之後就是長行。

甲四 略述本論之重要

此中總攝一切佛語扼要，徧攝龍猛、無著二大車之道軌。往趣一切種智地位勝士法範，三種士夫，一切行持所有次第無所缺少。依菩提道次第門中，導具善者趣佛地理，是謂此中所詮諸法。

那麼這裏就是說，我們這部《菩提道次第廣論》講些什麼呢，講什麼法呢？這裏就是說，把一切佛的所講的三藏十二部的話的扼要攝攏來。同時呢，把龍猛、無著兩大車軌的，就是兩大派——深見派、廣行派的那些法呢，都攝起來的。

“往趣一切種智地位”，趣向佛地，“一切種智”，就是佛的智慧，趣向佛的智慧的地位就是成佛了。“勝士法範”，這個殊勝的士夫，他的一些規則。“三種士夫”，下士道、中士道、上士道了，他所有的行持，所有的次第，沒有少、沒有缺的，按了菩提道的次第引導那些具善根的人能夠趣向佛地的道理。這個就是我們《廣論》裏所要講的法。

總的來說，就是把佛的三藏十二部扼要的道理都攝完了。兩大車軌——龍樹跟無著兩大車軌的那些教授教誡也全部攝在裏邊。那麼要走向佛的地位，殊勝的透過三個士夫他要做的行持，按了次第，圓滿的沒有缺少的引導他們，引導有善根的人，能夠從凡夫走向佛地的所有道理，就是我們要講的那些法。

此中傳有二派釋儀。勝那蘭陀諸智論師，許由三種清淨門中，詮釋正法。謂軌範語淨，學者相續淨，所說法清淨。後時止迦摩囉室囉，聖教盛行，彼諸智者，則許三種而為初要。謂正法造者殊勝，正法殊勝，如何講聞彼法軌理。今於此中，應如後釋。

“此中傳有二派釋儀。勝那蘭陀諸智論師，許由三種清淨門中，詮釋正法”，解釋法有兩種傳承。一種是那蘭陀寺的那些有智慧的大論師，他們的傳承由三種清淨門來解釋正法。哪三個清淨門呢？“謂軌範語淨”，軌範師，就是造論的論師他要清淨；他說的教，他說的語，語教也要清淨，“軌範語淨”，這兩個都要淨；“學者相續淨”，能學的人，他的身心要清淨；第三個，“所說法清淨”，所說的法要清淨。這三個清淨就可以講法了。這是過去那蘭陀寺的規矩。

“後時止迦摩囉室囉”，這個就是迦濕彌羅，一般我們翻譯是迦濕彌羅，這裏翻得道地一點，“止迦摩囉室囉”。但後來迦濕彌羅佛教大興的時候，“聖教盛行，彼諸智者”，那些大論師他們又規定了三種，“則許三種而為初要”，規定三種是最重要的。哪三種呢？“謂正法造者殊勝”，就是說造這個論的人要殊勝，那就是軌範師清淨了，就是前面的；“正法殊勝”，所說的法殊勝；“如何講聞彼法軌理”，那麼講怎麼講，聽怎麼聽。講這個法怎麼講，聽這個法該怎麼聽，它的規矩，這個道理，這個是第三個。

那麼跟前面差不多。就是前面的學者清淨，他這裏說講的人，又要講的法、講的規矩也要清淨，聽的人也要如法地去聽。就是比前面更完備了一些。

“今於此中，應如後釋”，那麼我們這裏講照後邊的那個來講的，按後邊的解釋的。就是根據迦濕彌羅的講經的方式來說的。

正宗分

由是菩提道次引導分四：^一為顯其法根源淨故開示造者殊勝，^二令於教授起敬重故開示其法殊勝，^三如何講聞二種殊勝相應正法，^四如何正以教授引導學徒之次第。今初

“由是菩提道次引導分四”，這個科了。

“一、為顯其法根源淨故開示造者殊勝”，那麼這個法的根源清淨，就是要

說造這個論的人的殊勝。

“二、令於教授起敬重故開示其法殊勝”，那麼這個教授要使人尊重那個教授呢，就要說他說的法是殊勝的。

“三、如何講聞二種殊勝相應正法”，講該怎麼講，聽該怎麼聽。這兩種殊勝的要相應的這個法。這是第三個。

“四、如何正以教授引導學徒之次第”，怎樣子教授學徒的次第，怎樣恰當的教授。這後邊都要講。

第一個科，法的根源清淨，就是說造論的人清淨。

甲一 爲顯其法根源淨故開示造者殊勝

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

“總此教授，即是至尊慈氏所造，《現觀莊嚴》所有教授”，這個裏邊的教授，總的來說，這個教授是根據彌勒菩薩的《現觀莊嚴論》的教授來講的。“別則此之教典，即是《菩提道炬》”，就是說宗喀巴大師造的《菩提道次第廣論》，總的依據，是依據彌勒菩薩的《現觀莊嚴論》，別的依據就是阿底峽尊者的《道炬論》。當然，總的跟別的來說，別的要親一些。

“故彼造者，亦即此之造者。彼復即是大阿闍黎勝然燈智，別諱共稱勝阿底峽”，既然我們這個《菩提道次第》，最親的就是依據勝阿底峽造的《菩提道炬論》來造的。那麼所以說，造那個論的人，也是《菩提道次第》的造者。那麼那個論是誰造的呢？就是大阿闍黎勝然燈智，他的另外一個名字，大家共同都叫他勝阿底峽。那麼這就是說，《菩提道次第》的造者，就是阿底峽尊者。

這個話怎麼講呢？我們根據帕繃喀大師的話⁴。他說，菩提道的《道炬論》出來之後，以後的《道次第》也好，《勝道》也好，各式各樣的《聖教次第》等等很多同類的著作，一切相關的著作，它的根本就是根據《道炬論》來的。所以說呢，阿底峽尊者實際上就是這些著作的作者。那就是其他的作者作的論著都是依據《道炬論》爲根本的，所以從這一點來說，其他那些論也可以說作者就是阿底峽尊者。

這個裏邊，宗喀巴大師自己謙虛，他說我是造不來的，這是阿底峽尊者造的。也就是說他根據阿底峽尊者的《道炬論》造的。這個裏邊呢有兩層意思。一個是造者殊勝，就是阿底峽尊者。再一個，宗大師自己謙虛，自己不留個名。

下邊，他的殊勝分三個。那麼這個造者的殊勝，造者就是阿底峽尊者。那麼阿底峽尊者哪些殊勝呢？下邊要分三個講。

其殊勝分三：一圓滿種中受生事理，二其身獲得功德事理，三得已於教所作事業。今初

“圓滿種中受生”，阿底峽尊者他受生的殊勝，他是在王宮裏受生的，圓滿

⁴ 《菩提道次第廣論集註》卷一註①（第七頁）。

的。他受了生之後，即生獲得什麼功德，依這個功德做了什麼事業。這三個殊勝都要講。第一個，受生的殊勝。

乙一 圓滿種中受生事理

如拏錯大譯師所造《八十讚》云：“東薩賀勝境，其間有大城，謂次第聚落。其中有王都，名為有金幢。其宮極廣博，受用位饒盛，等支那國王。其國王善勝，妃名吉祥光。父母有三子，名蓮藏月藏，並其吉祥藏。太子蓮華藏，有五妃九子。長子福吉祥，現時大善巧，稱為陀那喜。幼子吉祥藏，苾芻精進月。次子月藏者，即現至尊師。”

“如拏錯大譯師所造《八十讚》云”，拏錯大譯師是西藏派到印度去請阿底峽尊者的一個譯師，如他所造的一部叫“《八十讚》”裏邊說，阿底峽尊者的事跡。

“東薩賀勝境”，東薩賀是一個地方，殊勝的一個地方。“其間有大城”，中間有一個大城。“謂次第聚落”，這個名字叫“次第聚落”。“其中有王都”，這個聚落裏邊有它的首都，國王住的地方。“名為有金幢”，叫“有金幢”。

“其宮極廣博，受用位饒盛”，它的宮殿麼極廣博，裏邊的受用也是非常殊勝。“等支那國王”，相當於我們中國的國王，中國在當時是大國。

“其國王善勝”，這個次第聚落的國王的名字叫善勝。“妃名吉祥光”，他的王妃叫吉祥光。

“父母有三子”，國王跟他的王妃一共有三個兒子。“名蓮藏月藏，並其吉祥藏”，三個兒子，大的叫蓮花藏，第二個叫月藏，第三個吉祥藏。

“太子蓮華藏”，是長子了，就是做太子的了。“有五妃九子”，太子蓮花藏有五個妃子，生了九個孩子。“長子福吉祥”，最大的叫福吉祥。“現時大善巧，稱為陀那喜”，就是現在的大善巧的論師，外號叫陀那喜的。

“幼子吉祥藏，苾芻精進月”，這個國王最小的孩子，就是第三個兒子，叫吉祥藏，就是現在的精進月大苾芻。這個苾芻也善巧密法的，得了生起次第三摩地的。

“次子月藏者”，第二個兒子月藏，“即現至尊師”，就是我們的阿底峽尊者。這是說他的出生是王宮裏，一個大國王的第二個兒子。

這是他出生的圓滿。下邊他的功德圓滿。

乙二 其身獲得功德事理

獲得功德事理分二：一、知見廣博獲教功德事理，二、如理修行獲證功德事理。今初

他得到一些什麼功德呢？這個又分兩個。“一、知見廣博獲教功德事理”，他學得很多，教上的功德。“二、如理修行獲證功德事理”，證的功德。教證兩個，先是教的功德。

丙一 知見廣博獲教功德事理

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

“如《讚》云”，就是那個《八十讚》裏邊，說“二十一歲中”，他在二十一歲之前，已經學了很多東西了。

“善巧六十四，技術及一切，工處善構言，及一切諸量”，在二十一歲以前已經善巧六十四種技藝，及“一切工處”，那是工巧明。那麼“善構言”，能夠善巧的組織那些言辭，聲明。“及一切諸量”，現量、比量等等，因明。就是說二十一歲之前呢，已經四個明都學會了。

“謂於二十一歲以內，學習內外四共明處”，五明裏邊，這四個明通內通外的，佛教裏邊也學，不是佛教徒的也學的。那麼內明，不共的，單是佛教徒學的。內明是佛教的內涵。那麼二十一歲之前呢，內外共的四個明他都學會了。哪四個明呢？“聲明、因明、工巧業明，及醫方明，善巧究竟”，全部學得最好的。

“特如大卓龍巴云”，特別像卓龍巴論師他這麼說的。他說，“十五歲時，僅聞一次《正理滴論》，與一點慧戲論外道興辯，令彼墮伏，美譽徧揚”，他說他在十五歲的時候，就是說他因明的善巧到什麼樣子呢，就是卓龍巴論師他說過。在十五歲的時候，僅僅聽了一次《正理滴論》，那是法稱論師的七部因明之一。他聽了一次，他就跟一個很聰明的戲論外道辯論，而把他折服，名稱徧揚。那就是說在十五歲的時候，僅僅聽了一次《正理滴論》，就把一個外道給辯倒了。那就是因明的善巧可想而知，他還沒到二十一歲。

於其黑山道場，瑜伽自在，親見歡喜金剛尊身，獲得金剛空行佛母授記之尊重羅睺羅多前，具足請受一切灌頂，立密諱爲智密金剛。

這是密法的功德。在黑山道場裏邊，有一個瑜伽得到自在的，親自見到歡喜金剛現了身的，得到金剛空行母授了記的一個尊重，就是一個師長，叫做羅睺羅多的。在他的面前，具足請受一切灌頂。他請了，也受到了一切的灌頂，都受了，那麼給他起的名字叫做智密金剛。這是在黑山道場羅睺羅多下面，他也受了一切的灌頂，替他立的名字叫智密金剛。

二十九歲以內，於多獲得成就師前，習金剛乘教典教授，善巧無餘。於諸密咒唯我善巧，作是念已，諸空行母於其夢中，陳示眾多昔所未見密咒經函，摧其慢意。

“二十九歲以內，於多獲得成就師前，習金剛乘教典教授，善巧無餘”，在二十九歲之前，在很多的得到大成就的上師前面學了密宗金剛乘的教典教授，等等學了很多。他都學了之後，而且善巧無餘，全部掌握了。那麼單是學，學了不懂那沒有用了。他學了之後能夠善巧無餘，全部學會了。那麼就是很殊勝。

“於諸密咒唯我善巧”，這個時候阿底峽尊者，他自以為一切密法裏邊，我是最了不得的，最善巧的。因為他一切都學到了麼。他這個念頭一起，空行母來教化他了。

“諸空行母於其夢中，陳示眾多昔所未見密咒經函，摧其慢意”，那麼他起了這麼一個念頭，因為他學了很多，也一切的頂都灌了，他以為密法裏邊，我是第一的。這個念頭一起，空行母來教化了。在他夢中裏邊給他看很多的從來沒有見過的一些密咒的經，金剛乘經函。那麼就是說你還有很多看都沒看過了，學都沒學了，你怎麼驕慢起來了。“摧其慢意”，把他的慢心折服了。

此後尊重及諸本尊，若寤若夢，隨其所應，勸云：若出家者，則於聖教及諸眾生，起大饒益。依是勸已，如《讚》中云：“共稱汝親教，為加行道者。”隨請大眾部持律上座，得加行道一分真實三摩地者，厥號戒鎧為親教師，而正出家，其諱又名，勝然燈智。

在摧伏他的我慢心之後，“尊重及諸本尊”，他的上師還有很多的本尊，在夢中也好，醒的時候也好，在相應的時候，都勸他說，你假使出家的話，那麼對佛教聖教，為了一切眾生有大饒益。就是說你在家身份起的作用還不大，要真正住持正教、弘揚正法、饒益眾生，最好是出家。

這樣子勸他之後，《讚》裏邊有一句話：“共稱汝親教，為加行道者”，大家都稱他的和尚，“親教”就是出家的和尚，是修加行道的人。那麼這個是一句《讚》裏邊的話。

事實上，他聽了這些勸之後，就請“大眾部”的一個“持律”的“上座”。“大眾部”，根據他的傳記裏邊是大眾部裏邊一個佛智論師那一派，大眾部一個大派，裏邊還有好多小派。佛智論師那一派裏邊就是現在的說出世部，大眾部裏邊說出世部，就是佛智論師傳下來的。

那個教派裏邊一個上座，這個上座得到“加行道”的“一分真實三摩地”。加行道有四個，中間一分，就是得到加行道的三摩地的一個上座，叫“戒鎧”，有的地方翻成戒護，鎧和護是一樣的，鎧是鎧甲，保護身體的，護麼保護。有的地方翻戒鎧，有的地方翻戒護，拜他為和尚親教師出家。

出家的師父叫戒鎧，那麼他又取了個名字，出家的名字叫“勝然燈智”。也就是我們現在常用的那個名字——“勝然燈智”。

那麼這就是他聽了他的本尊、上師的勸解，他就依了大眾部中說出世部裏邊一個得了加行道的戒鎧論師做親教和尚出家，取個名字叫勝然燈智。

此後乃至三十一歲，習學相乘內明，上下諸藏。特於能飛聚落，法鎧師前，十二年中聽受《大毗婆沙》，極善根本四部教典，雖諸異部，作受食等，諸微細分，互捨取處，徧知無雜。

“此後乃至三十一歲，習學相乘內明，上下諸藏”，他就學相乘，我們說性相二宗，相乘是法相宗。“相乘內明”前面說他內明早就通了，這時候內明是學相乘的內明。“上下諸藏”，大小二乘的都學了。

特別在“能飛聚落”這個地方，法鎧論師前面，“十二年中聽受《大毗婆沙》，極善根本四部教典，雖諸異部，作受食等，諸微細分，互捨取處，徧知無

雜”，那麼這是他學法學內明，從出家到三十一歲專門學法，內明的上下二藏都學了。特別地指出，在能飛聚落那個地方，法鎧論師前面十二年功夫，把《大毗婆娑》學完了。

我們說《大毗婆娑》雖然多，要學十二年嗎？那是說整個阿毗達磨藏以十二年功夫學，這是一般的。在他的《傳》裏邊，阿底峽尊者非常精進七年就學好了，一般人要十二年，他七年就學好了。有的地方說，這七年也是示現的，實際上他很快就精通了。這裏我們說，十二年也好，七年也好，總之是很用功了，花了很多功夫，把《大毗婆娑》——阿毗達磨藏全部精通了。

不但如此，他律部也非常善巧，“極善根本四部教典”，根本四部就是律藏裏邊四部：上座部、大眾部、正量部、一切有部。那麼他出家是大眾部出家的了，但是他，不是他的教派的，大眾部裏邊好幾派了，好幾個部——一共是十八部嘍，我們說，他包括上座部的、大眾部的、其他的正量部的、一切有部的，這個我們說在西藏的根本的四部呢，就是這個四部：上座部、大眾部、正量部、一切有部，那麼這四部的教誡他都學會了。併“雖諸異部”，這十八部裏邊作受食等最微細的事情，就是吃飯的時候該怎麼吃、怎麼作，這些他都學得非常精通。

“互捨取處，徧知無雜”，他那些這部怎麼作的、那一部是怎麼作的，哪一些該取的，哪一些互相取捨，這一部取那一部長處的，那一部取那一部長處的，他徧學的，全部知道。那麼就是說這一部怎麼作法，那一部怎麼作法，那一部爲什麼這麼作，那一個長處，那一部又怎麼作，怎麼怎麼，這十八部裏邊的全部精通。這個不容易呀！我們說，我們學一部精通都不容易，你說精通了，你大概知道一點，我們自己的《四分律》知道一些已經不簡單了。他十八部全部精通，最微細的都能夠知道，那就是學得極好。這是學法的功德。

由是度越自他諸部宗海彼岸，故是無倒解了一切教正法中樞要處者。

這樣子學呢，“度越自他諸部宗海彼岸”，就是說這個自他諸部的一切宗要像海一樣大，他能夠度過這個海到彼岸去。他一切都學會了，所有部裏邊的重要的東西都學會了。所以說他，“是無倒解了一切教正法”，我們法有兩種，教正法，還有證正法。所以從教正法裏邊最重要的地方全部知道，而且沒顛倒的、如實地知道。這是教法裏邊的功德。

第二講 （《廣論》第四～五頁；《集註》第一零～一四頁）

上一次我們講的開端，歸敬頌。下邊就是作者阿底峽尊者的殊勝。他受生的殊勝講過了，他身上還有一些功德的殊勝，那麼分兩個。教功德的殊勝我們也講了，今天接下去是證的殊勝。

那麼在昨天，我們講的裏邊，有人通過侍者師提了個問題。那麼說不是我們舉個喻嘛，“實相分”這個名相，如果不透過藏文原文的對照，很容易誤解到圓成實性和真如的方面去，透過原文我們就發現，實相分的見就是實相唯識的見。那麼這個問題就是說，要講《廣論》的銷文，法尊法師的論文是有一定困難的。所以說，裏邊我們儘量地把可以解決的解決，有些可能還有發現、還沒有解決的也

可能有。但這個問題是解決了。

他的意思說，這個講法跟西藏不一樣，好像是錯了。那麼我們就查依據，我們根據《宗義寶鬘》的裏邊有個關於唯識宗的。它說唯識宗分兩派⁵，一個真相唯識派，假相唯識派。那麼真相唯識、假相唯識，他的說法，就是說這個藏文的名詞原文，或者是翻成“實相唯識”，就是我們的“實相分”，或者“有相唯識”，或者“真相唯識”三個。那麼假相唯識又有兩個名字，一個是對實相來說的叫“虛相唯識”，對有相來說的叫“無相唯識”。

這個裏邊，就附了個表。有相唯識的傳承，我們那一次也講了，護法，前面一個陳那，我就想不起來了，今天趁機補充一下。從彌勒、無著、世親，經過陳那、護法，這一類是有相唯識；從無著開始到安慧，就是西藏那一個安慧、就是法稱這一派，就是無相唯識的，也叫假相唯識。

問題本來到此結束，就是說是有依據的，我們說所謂實相分就是我們的有相唯識，也就是他們的實相唯識。問題本來可以解決了，但是問的人意猶未盡，他說這個還是不對，他說添了些內涵去了。我們說的意思呢，實相唯識、有相唯識，這是一個東西。但是他好像把有相、無相歸納到呂澂方面去了，節外生枝了。

這個含義我們是沒有講的。因為唯識宗分兩派，在印度本來已經形成了。傳到西藏去，傳到中國來，漢傳的、藏傳的，他們的傳承不同，當然講的方法大同小異，互為出入一點，但這個兩派是肯定的，不會動搖的。那麼說呂澂的有相唯識不是那個實相唯識，這個有點驚異了。他還說是三大寺都這麼講的，那麼這個好像是老師爺的架子拿出來了，好像是跟藏人全部反起來了。

那麼這個問題，我們說第一個，我們沒有說漢傳的跟藏傳的是一模一樣，這個沒有說。另外一個，我們也沒有提起漢傳、藏傳的唯識的內涵，僅是說有這麼兩大派，這個實相唯識就是兩大派之一，這個問題到此為止了。那麼如果一定要追下去的話呢，這是節外生枝的問題。為了把事情澄清，免得造成一些輿論不利於講學，我們也可以追蹤這個問題，探討一下。

那麼，我們就看看《宗義寶鬘》的說法是怎麼樣的。

真相唯識、假相唯識——引《宗義寶鬘》

唯識宗分兩派：真相唯識派和假相唯識派。這兩派有下述的差別：

在（看見青顏色的）持青眼識中，（客體的）青色現出青色的映相；這個映相究竟是真是假，就是真相唯識、假相唯識兩派爭論的焦點。

真相唯識派主張：在持青眼識中，（客體的）青色就像所映現的青色（映相）一般地存在（二者是一模一樣的）。

假相唯識派主張：在持青眼識中，（客體的）青色並不像所映現的青色（映相）一般地存在（二者有所不同）。

他說唯識宗分兩派，一個是“真相唯識”，一個是“假相唯識”。這兩派的差別在哪裏？他講的當然是藏傳的講法。他說假如我們看一個青的顏色，那麼在看青顏色的眼識裏邊，青顏色出現一個青的“映相”。這個映相是什麼呢？我們說相當於見分的行相。這個映相是真的假的呢？就是真唯識、假唯識爭論的焦點。

⁵ 《宗義寶鬘》第七章（下同）。

真唯識的唯識派——真相唯識派，“在持青眼識中”，就是這個眼識裏邊，客觀的青色就像所映現的青色，那就是它反映的這個映相，“一般地存在”的，“二者是一模一樣的”。就是說這個反映的映相跟那個對象是一樣的。

而假相唯識派的主張，“在持青眼識中”，客體的青色不是像我們所言的青色的映相。就是我們映相不能反映客觀的，不能跟客觀一樣存在的，有不同的。

這就是說，這個映相，有的是真相唯識派，是客觀一樣的，假相唯識派是不一樣的。

爲什麼這樣說呢？因爲，這兩派雖然都一致同意：在（見青色物體的）持青眼識中，（1）青色現出青色（的映相）；（2）青色現爲立體的物象，（3）青色現爲外境。

爲什麼這樣說呢？這是一個總說，還不清楚。因爲這兩派雖然一致同意就是這個客觀存在的事實，一致同意：假使我們看青的一個東西的時候，是青顏色的眼識裏邊，一個是出現青色是映相，就是見分，第二個是青色現爲立體的物象，就是相分，第三個青色現爲外境，那就是說客觀的存在的物體。

不過，真相唯識派主張：在持青眼識中，青色現爲外境（這部份）已受無明染污（所以看起來就像真有一個外在的客體）；然而青色現出青色，以及現爲立體物象（這部份）並未受無明染污（換言之，青色映相完全是外顯青色的真實反映——真相）。

真相唯識的主張，在持青顏色的眼識裏邊，青色現爲外境，就是說客觀存在的外境，這一部份已受了無明的污染的，看起來有個客觀的外境。受了無明污染的意思就是說，它是偏計所執的，不存在的——就是說識以外，沒有一個客觀的東西的。這是唯識宗，識外是沒有物的，祇是見相二分的關係。所以說見分、相分是有的，那麼客觀存在的物體，受了無明污染，那是虛假的，沒有的，沒有真的。那麼看起來，好像客觀有東西的，這個學過唯識的都知道。《二十唯識》這個都講得很多。

“然而青色現出青色，以及現爲立體物象，（這部份）並未受無明染污”，那就是說青色現爲青色的映相，跟現爲立體的物象的相分，這兩個沒有受無明的染污，這就是說依他起，這兩個都存在的。“換言之，青色映相完全是外顯青色的真實反映——真相。”就是映相跟相分，兩個是一致的，兩個都是依他起，都是存在的。這是真相唯識。

假相唯識主張：不但青色現爲外境已受無明染污，連青色現出青色，以及現爲立體物象，也同樣受無明染污（換言之，青色映相並非外界青色的真實反映——假相）。

假相唯識怎麼說呢？“不但青色現爲外境已受無明染污”，就是客觀的物體是虛假的，“連青色現出青色，以及現爲立體物象，也同樣受無明染污”，那就是說，這個“青色映相並非外界青色的真實反映”，那就是假相。也就是說，不但客觀的離識以外的外境是沒有的，連相分、見分都沒有的。

因此，主張“根識中所現的立體物象，一如（客體的）現象一般存在”的唯識師，就是真相唯識派的定義。主張“根識中所現的立體物象，不如（客體的）現象一般存在”的唯識師，就是假相唯識派的定義。

我們簡單說，承認的相分是實在的，就是真相唯識，這個實相分，真實的相分；不承認這個相分是實在的有的，就是說假相唯識，就是相分不承認的，那就是假相。主要是相分裏邊分真假。

那麼再說到究竟，安慧的時候連見分也取消了。那麼這個看起來跟我們說的呂澂《印度佛教史》的文字是差別，意義還不是一樣的，這個兩派。

虛相唯識、實相唯識——引《佛教四大部派宗義講釋》

那麼再看一看四部宗要的一個解釋，它是關於佛教四大部宗派的一個講釋⁶。它怎麼說呢？

此宗分虛相唯識與實相唯識兩大派。實相派之性相：此派雖不許所取境為實有，但許如根識所現為實有。虛相派之性相：此派非但不許所取境是實有，並如根識所現也不許為實有，即識亦說是假。

它說唯識宗裏邊，“分虛相唯識與實相唯識”，那麼就是說一個是真相、假相，虛相、實相，或者有相、無相，就是一個東西，它這裏翻成虛相跟實相。

什麼是實相的實相派呢？“此派雖不許所取境為實有，但許根識所現為實有。”就是說我們所取的外境是不存在的，而根識所現的相分是存在的。

那麼虛相唯識派的性相呢？他怎麼說呢？“此派不但不許所取境是實有，並如根識所現也不許為實有。”就是說客觀的外境固然是沒有的，唯識嘛，無境嘛。而這個根識所現的相分也不許實有的。連識也是假的，見分也是假的。那麼更明顯了，跟呂澂的基本是一致的。

[講釋] 這裏有幾個語詞，應該先行了解。

一、“所取境”：乃指世間認取的外境。

二、“根識”：即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識等五種有色根識。

三、“如根識所現”：完整地說，應是“如根識所現境”。“性相”中說，不許外境有，是此宗的共許。故其所謂外境，都認為是以根識所現為根據，而根識所現的境，則是由自內識轉變。但是，若談到“如根識所現”之境是真實還是虛假？各派的看法，就不一樣了。

那麼這個裏邊他有解釋，有幾個名詞的解釋：

什麼叫“所取境”？就是世間認識的外境。那麼所取的境是沒有的，外境是不存在的，這是唯識宗，當然是不承認外境。

什麼叫“根識”？那麼就是五根的識，眼、耳、鼻、舌、身這五個識，有色根。

什麼叫“如根識所現”？完整地說，應該是根識所現的境。“性相中說，不許外境有，是此宗的共許”，就是說客觀的外境，識外的境不許有，唯識宗管你實相、虛相都承認的。“故其所謂外境，都認為是以根識所現為根據，而根識所現

⁶ 《佛教四大部派宗義講釋》第二章第二節第一 唯識宗（第223～230頁）。

的境”，他實在的外境沒有的，那麼我們生出的“境”是什麼呢？就是根識所現的相分爲依據。那麼這個根識所現的境什麼呢？“則是由自內識轉變”，自內的識的轉變，變成相分、見分。“但是，若談到如根識所現之境是真實還是虛假？各派的想法”，不一樣。下邊就是說實相派的，認爲根識所現的相分，境是有的。

下面，且談談此問題各派的不同看法。

實相派根據《觀所緣緣論》，許每一識體都能轉變見、相二分。見分是能緣識，相分是所緣境。當識體轉變相分時，能緣識必帶所緣境之行相生起，因此，說見分就是行相。再者，相分境必有實體，才能令能緣識托之而生；又，凡是境，理須生其現已之識，所以，根識所現，必如其境而現。由境是實有，根識所現亦許是實有。是故說：“如根識所現為實”。

那麼下邊，談這個問題了。

實相派依據的“《觀所緣緣論》，許每一個識體都能轉變見、相二分，見分是能緣識，相分是所緣境。當識體轉變相分”的時候，“能緣識必帶所緣境之行相生起，因此”，“見分就是行相”。那麼前面說的那一本《宗義寶鬘》裏邊說的心的映相，那就是說行相，行相所現的境就是相分。

相分必有實體的，才能令能緣的識托之而生；如果相分是沒有實體的，能緣的識也不能生起。所以，實相唯識認爲相分是實有的。

“又，凡是境，理須生起現已之識”，既然是稱到境，決定能生緣它的識，境識是相對的，稱境必然相對的識能夠引它生起，所以說根識所現的必如其境而現，他說根識，行相所現的是根據它的相分的境所現的一模一樣的。“由境是實有，根識所現亦許是實有”，那麼這是相分、見分，都是實有的。

這是說實相派，這跟呂激講的一模一樣。

虛相派根本不立有能生識的相分所緣境，自然更不許有外境作所緣。安慧《三十唯識釋》但說：“外境無故，祇有識即爲境的行相生起，應知如夢中的識。”如夢中之識，“獨唯有識，雖種種色、聲、香、味、觸、舍、林、地、山似義影現，而於此中都無有義。”由此理趣，所言“如根識所現”境者，誰能說是實有呢？當然不能。

“虛相派根本不立有能生識的相分所緣境”，他認爲相分是假的，“自然更不許有外境作所緣”，那麼客觀外境就更不要說了。安慧，他的《三十唯識》解釋裏邊說，“外境無故，祇有識即爲境的行相生起”，因此“如夢中的識”。外境是沒有的，識的行相生起就是夢裏一樣，沒有客觀外境的，夢裏邊我們看到山河大地，客觀實際都是不存在的。“如夢中之識，獨唯有識，雖種種色、聲、香、味、觸、舍、林、地、山似義影現，而於此中都無有義。”這個境是假的，那麼就是虛相唯識認爲所緣境是假的，相分是假的。“由此理趣，所言如根識所現境者，誰能是實有呢？”從夢的比喻來說，我們根識所執的相分，怎麼說是有呢？也是假的。這是它的論據，這是去了相分。

其次，所言“即識亦是假”者，安慧釋《唯識三十頌》之第二十八頌說：“所取有時，能取亦有；但所取無時，能取亦無。因為所取無時，能取無亦可被知，

而不是單了所取無。”“能取”即是識，故說“識亦是假”。

進一步，“其次，所言即識亦是假”，安慧釋的《唯識三十頌》裏邊第二十八個頌：“所取有時能取有”，所取有的話能取也有，“所取無時能取無”，所取沒有的話，能取當然也無，這兩是相對的，不能一個有一個無，既然所取無，能取也是沒有。因為“所取無時能取無亦可被知，而不是單了所取無”，那麼“能取即是識”，所以識也是假的，所以見分也是假的。

那麼這一段文，我們看看，跟漢傳的有相唯識、無相唯識有什麼差別？這和西藏講的不一樣，我們不知道不一樣在哪裏了。

那麼西藏不一樣的，也有，下邊他說這個再下邊。我們說實相唯識裏邊分三派，總的來說實相唯識它是見分、相分都有的實相唯識派，但是在現量的根識的相緣的時候，如何這個境現起來的，這個是在實相唯識派裏邊從它的境緣識的差別的功能分了三個派，並沒有否定實相見分、相分都實在的根本的大前提，並沒有否定。那就是說西藏的下邊講的三種漢傳是沒有，但並沒有否定漢傳，僅僅是把共同的實相派的裏邊緣境的時候，一些微細的差別分了三派。

實相唯識派分三：一是能、所同數派，如識緣各色布，所緣青、黃等，與能緣識數量相等。二是心、境各半派，境上所現隨能緣識成交雜狀，而實是一境；心識亦然，雖成交雜，而實是一識，故云各半。三是種種無二派，境相種種而識是一。

虛相唯識派分二：一是具垢派，許心自性忽有垢染，於佛盡所有智所緣虛妄境界許其為有。二是無垢派，與上相違。

實相派裏邊分三派：一個是能所同數派，能緣的見分，它緣境的時候所緣的數量是相同的；第二個是心境各半派，心境是一體的，緣的時候各一半，那麼各分一半去；最後一種是混同的，緣的時候緣個總相，混同而緣的。這是說心緣境的時候有三種不同的派系，並不是說否定前面的實相派，這是應當要搞清楚。

那麼虛相派，假相派裏邊，就境識相緣的時候，也分了兩種：一種是有垢派，一種是無垢派，那麼這些我們就不說了。

又，有將此宗分為隨教行和隨理行兩大派的。其遵奉《瑜伽師地論》的，稱之為隨教行唯識派；其遵奉七部量論的，稱之為隨理行唯識派。此中，隨教行派即虛相派，隨理行派即實相派。

下面又說：“有將此宗分為隨教行與隨理行兩大派”，這個唯識宗，除了前邊說的分實相派和假相派之外，又分“隨教行”，依教而行的，隨著教行的，跟“隨理行”，隨著道理行的兩派。依教行的依《瑜伽師地論》為主的，叫隨教行派；依法稱論師的七部量論為主的這一派，叫隨理行派。這是說隨教行派和隨理行派的來源是這樣的。那麼隨教行派就是虛相派，隨理行派是實相派。

這是把這個宗又分了兩個名字，所以不要說這個漢傳沒有的，西藏沒有的，就是分了兩個東西，不要誤會，就是這個。再一個，下邊接下去。

復次，在漢文系唯識學中，也有相當於藏文系的差別：一是真諦所傳的古唯識學，一是玄奘所傳的今唯識學；前者相當於隨教行虛相派，後者相當於隨理行實相派。

一模一樣。所以這些問難好像有點過於求過的意思了。本來我們並沒有提呂激的內涵，一定要強加進去，我們也可以探討，加進去也沒有違背西藏的。那麼西藏的講法到底怎麼樣的，那你可以講講看。我們依據西藏的依據，還是一樣的。

好了，這個問題已經耽擱時間了，我們就不再說了。

下邊，我們要接下去講獲得證德事理。那麼，我們說佛的教分教證二部份，佛的正法有教證二部份，教就是講三藏的，證是戒定慧的行持。那麼前面的教的功德講完了。下邊，我們講證的功德。

丙二 如理修行獲證功德事理

獲得證德事理者。總佛一切教法聖教，三藏寶攝，故證聖教亦須攝入三學寶中。

“獲得證德事理者”，他證的功德得到的那些事情，他的道理呢，“總佛一切教法聖教，三藏寶攝，故證聖教亦須攝入三學寶中”，佛的教法總的來說，可以把一切佛的教法都攝入三藏裏，“三藏寶”是什麼呢？三藏就是寶，那麼一切教法都在三藏裏面所攝。那麼一切證法，證的聖教，就是佛法的證法，都要攝入三學中——戒定慧。這個我們說經、律、論，戒、定、慧，他就是說一個是教正法，一個證正法。大概這麼分，當然說三藏裏邊也講戒定慧。一個從教理上說，一個從行持上說，我們說一個教正法，一個證正法。

其中戒學，至言及釋數數讚爲定慧學等一切功德之所依處。故須先具戒學增上諸證功德。其中分三。

“其中戒學，至言及釋數數讚爲定慧學等（，）一切功德之所依處”。這裏的標點不太正確。其中的戒學，我們講證功德，證功德是戒、定、慧。第一個是戒，戒學來說呢，“至言及釋”，“至言”，佛說的話，就是經；“釋”，解釋佛說的話，那就是論。經論裏邊“數數讚爲定慧學等（，）一切功德之所依處”，那麼這個“等”不要點了，點了之後斷掉了，意思看不出來了。

這個戒學，不管經也好，論也好，都經常說是定慧學的一切功德的所依的地方，就是說由戒這個根本，產生一些定慧學的功德，那就是說由戒生定，由定生慧。定慧的功德，一切從戒而生的，戒是他們的依處。

“故須先具戒學增上諸證功德”，所以說，先要學戒學的功德。什麼叫“增上諸證功德”呢？戒學就是我們以前說的增上戒學，由戒可以增上到定，由定增上到慧，由慧增上到涅槃。這個增上的意思，就是我們以前數數講了，這裏就簡單提一下。由戒的增上的功德，那麼要先說了。

“其中分三”，那麼這裏分三個說，那就是別解脫戒、菩薩戒跟三昧耶戒，分三段來說。

成就戒學

成就最勝別解脫戒律儀

成就最勝別解脫律儀事理者。如《讚》中云：“尊入聲聞乘門已，護戒如鼈牛愛尾，具妙梵行勝苾芻，持律上座我敬禮。”

“成就最勝別解脫律儀事理者”，第一個講別解脫戒，他成就了別解脫戒裏邊這個最殊勝的功德。那麼怎麼說呢？

“如《讚》中云”，就是前面那個《八十讚》。“尊入聲聞乘門已，護戒如鼈牛愛尾，具妙梵行勝苾芻，持律上座我敬禮”，這個讚歎他的話，他說他受了別解脫戒。這個“聲聞乘”呢，實際上我們不要誤會，這個後邊講三士道的時候就要講，中士道也好，下士道也好，都是上士的基礎。聲聞，什麼叫聲聞呢？佛說的聲音聽到了叫聲聞，不一定是小乘。一般指聲聞是小乘的，但我們大乘的菩薩也是聽見佛的聲音了，所以說這裏當然是指別解脫戒。“聲聞乘”，就是受了別解脫戒之後，他對戒的保護“如鼈牛愛尾”，這個下邊要解釋。這個下邊說吧。

謂其正受圓滿苾芻諸律儀已，如愛尾牛，若尾一縷掛著於樹，雖見獵士將離其命，寧捨其命護尾不斷。

那麼說：“謂其正受圓滿苾芻諸律儀已”，進入聲聞的戒的門之後，就是指他受了圓滿的苾芻諸律儀，我們說律儀裏邊最初的是五戒，然後是八戒，然後是沙彌的十戒、式叉摩那的六戒，最後是苾芻的二百五十戒，最圓滿的。當然苾芻尼戒更多，但是最高的是苾芻。所以最圓滿的苾芻戒受了之後，他愛護戒，“如愛尾牛”。這個話呢，如鼈牛愛尾不是很好嘛？

這個鼈牛有個什麼特性呢？它就是對毛特別愛護，哪怕是它尾巴一根毛，假使勾在樹上，即使打獵的人來了，要把它命斷掉，要殺它了，它情願不要命，而要把這個毛要摘下來。那麼這是說苾芻愛護戒應當這樣子犧牲生命要保護一個小戒，大戒固然要保護，哪怕一個尾巴上的小毛這麼小的輕的小戒，也得要犧牲生命去愛護，這個就是持戒的真的精神。

如是雖於一輕學處，尚寧捨命防護不犯，況其所受重大學處，是故成大持律上座。

“如是雖於一輕學處”，哪怕一個很小的戒，學處就是戒，“尚寧捨命防護不犯”，寧可犧牲生命受這個輕戒不犯，“況其所受重大學處”，那麼其他的重的戒當然了更不犯了，這樣子成爲一個“大持律上座”。他具妙梵行，他這個別解脫戒，苾芻戒的梵行，是非常圓滿地受持，跟鼈牛愛尾一樣，這樣子的持律上座，敬禮。這是持律的上座，這是標準的。我們說佛在世的持戒的最突出的，就是根支具尊者。我們念的《羅漢儀軌》的第一位就是他。佛制的戒不論大不論小，佛制之後從來不犯一條的，所以說他的持戒是最標準的。

那麼有的人就看了，唉！很多人就是對外道的神通比較嚮往，持戒死板板的有什麼功德呢？假設我們說一個公案，也就是根支具尊者公案。佛在世的時候，有地方毒龍經常擾害老百姓，那麼吐火什麼東西。老百姓很苦，那麼請這些大的阿羅漢去降龍。結果去了之後，你顯神通，它也顯神通，來個不相上下。怎麼辦呢？大家向佛面前去訴苦，這個龍危害很厲害，希望佛來想個辦法，救他們苦難。佛就說了：“根支具尊者你去吧。”這個人，大家很奇怪，根支具尊者雖然持

戒很嚴的，沒有神通的，他是一個沒有具神通的苾芻。大家很奇怪，具神通的精通三藏的，對它說法也好，顯神通也好，這個龍尚且不服，那麼來了一位既不能說法，又不能顯神通，怎麼去降龍呢？

但是根支具尊者對佛是信心百倍。所以說我們現在的人，對依止師信心都是不夠的，說的話都懷疑的。根支具尊者深信不疑，明明知道自己沒有神通，也沒有四無礙辯，但是佛說我能降，我就能降，我就去了，毫不猶豫地去了。

去了之後，大家看稀奇，這尊羅漢怎麼降龍呢？大家跟著去看。結果跑到那個地方，那個龍在那邊吐火。根支具尊者就很客氣地說：“賢者，你好走了吧。”很尊重他，叫他賢者，你好走了。大家一看，龍這尾巴一搖跑掉了，再不來了。

唉？這個奇怪了，怎麼一句話就走了呢？大家去問佛。佛說他持戒的功德，戒德威光。因爲他持的戒大小都不犯的，一次也不犯的，那麼具這個威力，龍就降了。所以說降龍羅漢，我們想像總是一個力氣很大、神通廣大的樣子，或者是一個威武的樣子，實際上就是一個持戒的苾芻。

那麼現實生活中我們也碰到這些。當我在四川寶光寺教學的時候，有一位科技大學的教授，他帶著夫人一起來聊聊。那麼聊到氣功的時候，就談到氣功是搞些假神通了什麼東西。他的太太就說，她在公園裏邊，有個氣功師就要耍把戲了——對那些公園的人，叫他跑，他就跟著跑，叫他滾，他就地下打滾。自己作不了主的，隨了氣功師的擺布，自不由主——因爲氣功師有鬼嘛，有鬼神嘛他叫你滾就滾了，他叫你跑就跑了。那麼他的夫人就說，我就在他旁邊，他再也弄我不動。唉？奇怪了，怎麼弄不動一個老太太，什麼原因？她說我受五戒啊！僅僅一個五戒，一個老太太受五戒，大概她持的還蠻好的啊，氣功師動她不了。那麼想想看，根支具尊者二百五十條戒大小都不犯的，那當然這個威力可想而知了。

那麼這裏就是說他戒的功德，這個別解脫戒的功德。

成就菩薩律儀

成就菩薩律儀者。如《讚》中云：“尊入度彼岸門已，增上意樂善清淨，覺心不捨諸眾生，具慧大悲我敬禮。”

第二個，“成就菩薩律儀者”，他菩薩戒律儀的功德怎麼樣呢？“如《讚》中云”，這個《讚》裏邊說了。“尊入度彼岸門已”，度彼岸就是前面講過的，就是波羅蜜乘，大，那菩薩戒，菩薩乘。

受了大乘之後，“增上意樂善清淨”。“增上意樂”，我們這個增上意樂，殊勝的意樂，可以這麼說。但是我們特殊地講一下呢，就可以迴憶到，發菩提心的七重因果——知母、念恩、慈心、悲心、增上心，這個增上的意思也可以接上去。就是說度眾生的事情，我一定要擔當，就是我要擔當，這個殊勝的意樂心。那麼“清淨”，非常清淨的殊勝的意樂心生起。

“覺心不捨諸眾生”，發菩提心不捨一個眾生，這樣子的具慧大悲菩提心，他有大悲心的，有智慧的。我們說有慧沒有悲，就太理智了，會傷害人的。有悲沒有慧，就是世間上的那些慈悲了，有的是會害人的。那麼慧跟悲不能離開的，既有慧又有悲，要大悲不要小悲了，大悲，這個無緣大悲。

這樣子的尊者，“我敬禮”，有這樣功德的人我給他敬禮。這裏是一個頌。

總具修習慈悲爲本，菩提之心眾多教授，特依金洲大師，多時修習，至尊慈氏及妙音尊，傳授無著及寂靜天，最勝教授。

他的修慈悲，菩提心的根本是慈悲心，尤其是大悲心。《入中論》一開始就讚歎大悲，這就是菩提心的來源，沒有大悲，菩提心生不起來。大悲什麼？救濟一切眾生。那麼我們要生起菩提心，以“慈悲爲本”，爲根本。所以說以慈悲爲根本的，要修起以慈悲爲根本的菩提心，很多的教授，那麼這個很多的教授了。

特別的呢，依止的是金洲大師，“多時修習”，這依著金洲大師的教授教誡長時地修習，“至尊慈氏及妙音尊，傳授無著及寂靜天，最勝教授”，這個語法就是依西藏的語法了。那就是什麼呢，廣行派裏邊我不是說過兩個嗎？一個是彌勒菩薩傳無著的七重因果的修法；一個是文殊菩薩傳給這個寂靜天，就是寂天論師的自他相換修法。這是從金洲大師那邊得來的殊勝教授，他是長時地多時地修習，那麼得了菩提心。因爲菩提心從這個金洲大師來呢，那麼後邊也說了，雖然金洲大師的見解是唯識宗的實相分見，就是實相唯識的見地不如中觀的高，但是金洲大師奉爲他的根本上師。因爲他的菩提心教授都是金洲大師教他，那是對他最大恩德的上師。

如《讚》中云：“能捨自利以利他，爲勝是即我師尊。”謂心發起，愛他勝自菩提之心，以此願心所引行心，受學菩薩廣大妙行，學受隨行所有學處。行賢妙故，能不違越諸勝者子所有制限。

“如《讚》中云：‘能捨自利以利他，爲勝是即我師尊。’”這個下面就說解釋。“謂心發起，愛他勝自菩提之心”，這個菩提心發起來了，菩提心的內涵呢，愛他、利他勝過自己，就是說把人家看得重，把自己看輕。

所以前面的“能捨自利以利他爲勝”，這個標點該點在下邊的，當然它是一個頌，祇好是幾個字一點了。所以說意思來說呢，能夠捨得自利以利他爲勝的這個就是我們的師尊，就是他有這樣殊勝菩提心的，他的師父了，敬禮了。

那他下邊就是說心發起來了，這個菩提心，什麼心呢？“愛他勝自”，愛他的就是利他勝過利自己的，就是說自己的東西可以捨棄，犧牲一切而利他。這樣子的菩提心生起之後，“以此願心所引行心”，那麼這是願菩提心了，那麼引生的行心，就是受菩薩戒的菩提心啊。“受學菩薩廣大妙行”，那麼發了菩提心麼，就要受菩薩戒了，願菩提心生起麼，要行菩提行。要行啊，那麼就要受菩薩戒了。那麼去受菩薩的廣大妙行的菩薩戒了，“學受隨行所有學處”，那麼受有的菩薩戒該要受的學處呢，隨行的學處都受。

“行賢妙故”，他的這個菩薩戒戒行非常好，所以說能夠不違越，“諸勝者子所有制限”，勝者子是菩薩了，一切菩薩該做的他都不違越。“勝者子”，菩薩所要制限的不要做的事情他都不做，不違越，那就是說受了菩薩戒呢，不犯的，就是這個意思。那麼這是說他受菩薩戒的功德。

他的菩薩戒從菩提心而來，菩提心的教授從金洲大師而來，金洲大師的教授就是兩個傳承，一個是七重因果的，是彌勒菩薩傳給無著菩薩的；一個是自他相換的，就是文殊菩薩傳給寂天論師流傳下來的，那麼他都承受兩個傳承。

下邊是金剛乘的戒律。

成就金剛乘律儀

成就金剛乘律儀者。如《讚》中云：“尊入金剛乘門已，自見天具金剛心，瑜伽自在獲中者，修密護禁我敬禮。”成就觀見自身即天生起次第，及金剛心圓滿次第第三摩地故。總讚爲其瑜伽中尊，特讚如理護三昧耶，不越制限。

“成就金剛乘律儀者。如《讚》中云”，還是引《讚》說了。“尊入金剛乘門已，自見天具金剛心，瑜伽自在獲中者，修密護禁我敬禮”，這個裏邊又費解了。那麼我們略略地把這個頌翻一下，銷一下，下邊廣講，下邊要講的。

“尊”者，就是指阿底峽尊者。“入金剛乘門已”，就是說受學了金剛乘，進了金剛乘，就是說受了灌頂，受了三昧耶戒之後。“自見天具金剛心”，“自見”呢，見“天”，自見本尊。下邊有一句話，“具金剛心”，就是金剛心圓滿次第。“瑜伽自在”，這個三摩地得到了。“獲中者”，這個話費解。“中”，我們查了字典，是中脈，當然了，這個不是中脈。下邊有的，我們下邊再看好了。那麼這樣子的“修密護禁”，修密法，持三昧耶戒的，嚴格持的這個尊者，“我敬禮”。這是《讚》，下邊解釋。

“成就觀見自身即天”，成就，成就了。“觀見自身即天生起次第”，就是說修生起次第成就了，把他自己已經能夠現出本尊的相來了，觀自己就是本尊，生起次第修成功了。“及金剛心圓滿次第第三摩地故”，這個圓成次第的金剛心的三摩地也成功了。

“總讚爲其瑜伽中尊”，這個“中”，“獲中者”這個意思呢，就是說大家讚歎他，是修瑜伽裏邊一個最尊貴的人。“特讚如理護三昧耶”，那麼這是一個頌講完了。所以說“獲中者”這個解釋，就是大家讚歎他爲瑜伽中，修瑜伽裏邊的最尊貴的一個人，他特別讚歎，這裏說生圓次第的功德。而特別讚歎他的如理獲三昧耶戒、不違越制。三昧耶戒怎麼來的？如法而來的，就是受了如理的灌頂得了如法的三昧耶戒，受了得到之後，受持不犯，“不越制限”，不違犯的。

亦如《讚》云：“由具念正知，不作意非戒，慎念無諂誑，犯罪不染尊。”

這個裏邊，就是說他具正念正知，正念就是把學到的東西刻刻掛在心上，三昧耶戒哪幾條哪幾條不能作的。正知，時時觀察不要違越。“不作意非戒”，不作意，違背戒的事情想也不去想它。“慎念無諂誑”，他很謹慎地沒有諂曲地；不是假裝地這樣子去做，念頭，去守護好念頭。“犯罪不染尊”，不犯戒的，一點也沒有染著這個犯戒的障的尊者，這個是經義。

如是於諸三種律儀淨戒學處，非僅勇受，如其所受隨行防護，不越制限，設少違犯，亦以各各還出儀軌，疾疾令淨。

這是總結。於這個三種律儀淨戒學處，別解脫戒、菩薩戒、三昧耶戒，三種律儀，淨戒的學處，就是說戒的那些，反正戒都是學處，我們該學的地方，這三種戒不但是勇於受……

我們這裏很多人，我就碰到了很多人不敢受戒。最近我到海口去一次，我們去的時候，有些居士就要求授歸依。最起碼的，歸依，五戒都不敢受。但是還有很多人旁邊在看，不敢受歸依。爲什麼呢？受了歸依之後這個做不得，那個做不得，他就害怕，不敢勇於受。結果呢，旁觀了好幾次，很多人受歸依，這批這批

這批，受到我迴去了，還是旁觀者，歸依都不敢受，五戒就不要說了。那麼這樣子，就是碰到佛法，入了寶山空手歸，什麼都沒有得到。

還有，我記得還是在寶光寺，有一個老居士，她跟我說：“唉呀糟糕，我受了五戒。”我說你受了五戒很好麼，恭喜你，你受了五戒。“唉呀，什麼恭喜，我這裏癢得很，我‘啪’一下，打死個蚊子，犯戒了，糟糕了，下地獄。唉呀，難過死了。”我說，“你真正受了戒要學戒，你無意地弄死了一隻蚊子，不犯的，不會下地獄的，以後注意一點就是了，受戒好嘛。”你一樣地不殺蚊子，也不偷東西，也不邪淫，也不打妄語，不受戒僅僅是一個不做壞事的人，什麼功德也沒有。而你受了戒之後，這五條戒一受，同樣地也是不殺，也是不偷東西，也是不邪淫、也不打妄語，而你將來能成佛了，越來越上去的，你這個功德也不空，單是五戒的功德就不可量，能生人天，下一輩子不下地獄，不墮惡道，決定生人天。而你這些事情不做，沒有受五戒，沒有這個保證——不但是生人天，將來還輾轉增上會成佛。你不受五戒，雖然你做的很好，但是你人天的果尚且得不到，何況成佛呢？根本想也想不到，所以說要勇受，不要害怕，勇於受。

那麼很多人不敢灌頂，為什麼？三昧耶戒，唉呀那麼多，不好受。依止法把我捆得緊緊的，都要聽上師的話，一點也不敢違背，我幹啥麼？我不受好了，不受很自在嘛。自在是自在，成佛成不了了。我執，我慢貢高煩惱越厲害，惡道有份，並不好嘛！

那麼這個這裏是“非僅勇受，如其所受隨行防護”，不但是勇於受，有的人受都受了還是犯，這個不行的。受的時候勇受，受了之後，“隨行防護”，隨你哪一條都要防護。“不越制限”，不要違背那個戒相。“制限”，就是限制，不要做的就不要去做了。

“設少違犯”，假設有一點點的違犯，“亦以各各還出儀軌，疾疾令淨”，“各各還出儀軌”，就是說懺悔的儀軌，每一種戒要怎麼懺悔，別解脫戒怎麼懺，菩薩戒怎麼懺，三昧耶戒怎麼懺，都有各各的方法。所以說是各各還出儀軌，照它去懺悔。“疾疾令淨”很快地，馬上要乾淨。那麼一般說犯了戒，不要過夜。假使說你今天別解脫戒裏邊什麼戒犯了，馬上不要過夜，發露懺悔，那麼這樣子，對戒是慎重嘍。

如是淨傳，應知是諸通達聖語扼要智者，所喜愛傳，隨諸正士應當修學。

“淨傳”，這個裏邊呢，這個是一些西藏的話。這個“淨傳”，清淨的傳記，清淨的業跡。也可以翻成，有的人就翻作風，這樣子清淨的作風，清淨的事跡。這個時候呢，“是諸通達聖語扼要智者”，就是說一切博通三藏的有智慧的人所歡喜。對這個大家所喜愛的優良的作風，這些作風也就是說，是一切有智慧的通達聖語的人所喜愛的作風，清淨的作風，就是大家所讚歎的。

“隨諸正士應當修學”，那麼這些呢，這個我們都是要跟他學習的。

那麼這裏我們要補充一個的，就是說三昧耶戒清淨，為什麼要講他的生起次第、圓滿次第的成就？那麼高的事情也講了，有啥意思呢？有什麼原因呢？這個我們就參考《略論釋》裏邊有這麼一句話，這個講得很好，所以說我們錄下來，大家就可以參考了。

守戒而詳二次第者，以堅護諸根門生起次第，捨去凡俗，如本尊意，知此爲守戒方便。圓滿次第中之空樂禪定，若能安住，乃最大守戒方便。⁷

《略論釋》裏邊說：“守戒而詳二次第者”，你說題目是戒律的清淨，分了三科，這裏講的是三昧耶戒，而把他的生圓次第的成就講得那麼詳細幹什麼呢？

“以堅護諸根門生起次第”，堅護諸根的生起次第，“捨去凡俗，如本尊意，知此爲守戒方便”，那什麼意思呢？我們要修生起次第，自成本尊。自成本尊之後，你想，假設你修《五字真言》的，“我是文殊菩薩”，那麼你是文殊菩薩，有些事情該不該做的——殺、盜、姪、妄你該不該做？文殊菩薩做這樣的事情啊？那麼文殊菩薩要該做的事情，布施、愛語、持戒，或者那些度眾生，你也該做嘛。這樣子你自成本尊，當然持戒的方便，是最好的方便，不會去犯去了。這是一個生起次第的成就本尊的一個好處嘛。

圓滿次第裏面的三摩地，就是成四瑜伽自在，得到圓滿次第的空樂的三摩地的禪定以後。假使這個定得到之後，那這戒不會犯了，是守護戒的最好的方便。

生起次第是一個方便，已經是很好的方便了；再高的方便，圓滿次第的三摩地。我們從這個比喻嘛，得了禪定的人，他就不會犯戒了，這些別解脫戒他都不犯了。那麼這裏得圓滿次第的金剛心的三摩地的人，當然三昧耶戒不會犯了，那就是更大的保障。所以說在講三昧耶戒裏邊的護持的裏邊，特別提出他成就了生起次第、圓滿次第，那就是說這兩個成就就保證他不會犯戒。所以從這個很有力的保證，他是不會犯的。這裏強調他的三昧耶戒的清淨。這是講他戒律的功德。

成就定學

成就定學分二：共者，謂由奢摩他門，得堪能心。不共定學者，謂具極穩生起次第。此復三年或六年中，修明禁行。

第二個，戒定慧——定嘛。“成就定學分二：共者，謂由奢摩他門，得堪能心”，這個“奢摩他門”，止，止得了堪能心，自在了，那麼得定了。“共”啥呢？就是這個顯教的。顯的波羅蜜乘跟那個金剛乘所共的，都要修的。

那麼不共的，顯教不修的，單是金剛乘修的。“不共定學者，謂具極穩生起次第”，身得到了極堅固的生起次第。

“此復三年或六年中，修明禁行”，這個，他得到極堅固的生起次第這個定之後，三年、六年裏邊修明禁行。什麼叫明禁行？我們也採取《略論釋》的解釋。

今天有人提了學《廣論》的參考書，我們說最好的，雖然《略論釋》是講《略論》的，但是說現有我們的《廣論》的參考書來說，是最好的一本。那麼其他的，《掌中解脫》也講，但是《掌中解脫》講的《廣論》，基本上不是按照次第的，有些都是不講，跳掉的。還有一本最近出版的，就是羅桑嘉措的一本《廣論》的語體釋，他高興的時候多發揮一些，有的時候就略掉了，也有這個缺陷。而且他的雖然是解釋，發揮的道理不如《略論釋》發揮的好。

那麼我們看，最好的參考書還是《略論釋》。那麼這兩部參考，尤其是帕繡喀大師的，當然是也很好。

⁷《菩提道次第略論釋》卷一“具足金剛乘戒”一科。（第二十六頁）

那麼我們這裏引的《略論釋》的“明禁行”是什麼東西呢？我們就引一下。他說明禁行就是密乘裏邊的不定行，集爲定行⁸。就是說密乘裏邊本來不定的把它軌定，積集起，把它集中起來，成一個定。“明”，什麼叫明呢？就是持明。“禁”呢，制止一些不好的這個行動。那麼這裏主要是不定的那些行動，把它集中起來，成一個定的行動，那麼就是明禁行。

爾時遙聞，飛行國中，諸空行母謳歌之聲，心中亦有所憶持者。

他這樣子這個定學的功德成就呢，那時候就有遠的聽到，“飛行國中”，就是空行母的那個淨土裏邊，空行母唱歌的聲音。心中亦有，因爲定力強了呢，空行母的淨土很遠嘍，他能夠聽到他們國土裏邊，淨土裏邊空行母唱歌的聲音，而且不但聽到，心裏邊還憶得起。那麼就是聽的很清楚啦。這是定學的功德。

成就慧學

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

“成就慧學中，共者，謂得止觀雙運毗鉢舍那三摩地”，這個跟顯教通的，毗鉢舍那，止觀雙運的毗鉢舍那得到了。

我們這裏說一下，這個我們漢地的修禪定呢，一般是重於止，不重於觀。那麼很多人就是說：“不思惡嘍，不思善嘍。”一心把它安住，不動就完了，就得到了。那麼這樣子在《廣論》裏是批判得很多的，前後都批判了很多次。這就是單止不觀的話，一個當下的缺陷，我們的智慧會衰退。因爲祇用心止下去了，不觀了，而我們要出生死，一定要生起觀的慧，就是般若波羅蜜多的般若。般若生起來之後，無分別智生了，《攝論》說的，斷一切煩惱、習氣，然後才能夠成佛。你這個慧不生的話，單是止，哪怕你定再深，像佛在世的時候，那些外道得到非想非非想定，是最深的定了，但是他八萬四千劫的享受以後，墮落還是惡道去的可能性還是有，所以說不解決問題的。

還有一個，就是說如果你心修的是止，止得太厲害了，像無想定之類的。那麼你這個智慧萎縮了，不發達，將來就是畜生道，可能性極大。因爲畜生愚癡，愚癡就是墮畜生的，那你智慧沒有了就愚癡嘛，愚癡你就墮畜生道去啦。那麼我們這裏有幾位，他止修的很好，甚至於可以不吃飯。那麼這樣的人我們是讚歎，但是要鼓勵他要修觀。單是修止是不行的，不夠的，哪怕你修了再高的定，甚至得到很多的禪觸，甚至於可以得神通，也解決不了問題。一定要修觀啊，因爲你修止修多了，觀的能力很弱，學法很困難，這個已經多了一個毛病了，已經出現了偏差，如果再不努力學觀的話，將來下去還要糟糕！如果你把觀這方面再加緊的提高起來呢，將來止觀雙運的可能性就會生起來。所以說偏於止的呢，一定要把觀補上去。

這裏說的共同道的慧呢，止觀雙運的毗鉢舍那。這個毗鉢舍那一般就是說通達空性，通達中觀的空性，得到啦。所以一般說是加行位，這一般說是加行位的

⁸ 《略論釋》卷一：“禁制（藏文都夕⁸宿⁵），乃密乘中之不定行，集爲定行。”（第二十七頁）

功德，下邊就說了，是加行道。

那麼不共的，就是說“謂得圓滿次第殊勝三摩地”，得到了圓滿次第殊勝的三摩地，幻化身的成就。那麼這裏邊止觀雙運的三摩地，有人說就是通達中觀的空性，就是在顯教裏邊的加行位。那麼密宗裏邊，下邊《讚》云：“如密咒乘教，顯是加行道”，按照密乘教的論來看也是加行道，“顯是加行道”。

那麼這是說他證的功德，從這三個學處來看，就是戒、定、慧。戒裏邊就分了三個：別解脫戒、菩薩戒跟三昧耶戒。定裏邊分兩個：共同的，就是跟顯教通的；還有一個不共的，金剛乘的。慧裏邊也同樣分兩個：共同的，跟顯教通的；不共的，密宗裏邊的。

那麼今天就講到這裏，下邊要講事業了。他成就了功德之後，對佛教裏邊有什麼貢獻？做了什麼事業？那麼裏邊當然，他是印度人，在印度的時候做了一些什麼事業？後來請到西藏之後，也成就了什麼事業？下邊都要講。

第三講 （《廣論》第六～一零頁；《集註》第一四～二五頁）

以前把阿底峽尊者受生圓滿、功德圓滿、殊勝都講了，今天接下去他的事業。

乙三 得已於教所作事業

於聖教所作事中分二：一於印度所作事理，二藏中所作事理。 今初

丙一 於印度所作事理

阿底峽尊者印度人，他沒有請到西藏之前，在印度弘法利生的事情做了很多，請到西藏之後做的更多了。這裏簡單地介紹一下。

於勝金剛座大菩提寺，曾經三次以法戰敗外道惡論住持佛教。

在“金剛座”那個地方有一個廟，叫“大菩提寺”。這個寺院每年都是有辯論會的，辯論的時候內道外道都有。那麼哪個輸了之後，他就是要把他自己的信仰放棄了，服從對方的，他自己所有財產也歸了對方——勝者那方去了，所以這個是有關鍵問題的。印度跟西藏爲什麼辯論特別發達呢？因爲正法的存亡都在辯論的輸贏上面，所以說辯論特別重要。到漢地來，這個就沒有那麼嚴重了。當然，我們說開始進來的時候，“白馬馱經”到了白馬寺的時候，迦葉摩騰與竺法蘭跟道教還是搞過一次較量，道教輸了，佛教才能夠住下來。他們印度輸了之後，不是輸了就算數的，輸了之後改變信仰的，一切財產、弟子全部要歸納到勝的那一方去的。所以說這個是舉足輕重的辯論。

那麼阿底峽尊者，在大菩提寺裏邊曾經三次以正法辯論降伏了那些外道的惡

論。那些外道很厲害，根據《略論釋》裏邊，有十三蓋的外道，就是說辯論勝了要供養個寶傘，他已經得了十三個寶傘了，那就是經常勝利的。那還有七個傘的，還有五個傘的，那麼這些大的外道的頭全部都給降伏。那麼住持正法，這是功勞非常大，他對外道能夠降伏。

即於自部，上下聖教，所有未達，邪解疑惑，諸惡垢穢，亦善除遣，而弘聖教。故一切部，不分黨類奉為頂嚴。

“即於自部”，自部就是內部，就是自宗，佛教內部，“上下聖教，所有未達，邪解疑惑，諸惡垢穢，亦善除遣，而弘聖教”，在內道，我們佛教內部。上下聖教，就是說大乘、小乘，小乘十八部啦，諸部的聖教裏邊有一些沒有學好的，“未達”，不能通達的，產生一些“邪解”或者“疑惑”，產生這個是聖教的垢，那麼這些他也能夠把它除遣。能夠以甚深的道理把這些懷疑、邪見都解除，而弘揚佛的聖教。

這樣子，“故一切部，不分黨類奉為頂嚴”，這就是說，佛教內部來說，因為他精通一切部，能夠把一切部的正規的意思都拿出來，所以說一切部的部主他也不分黨，都奉他為最高的導師。“頂嚴”，是頂上的莊嚴。國王頭上的一個莊嚴品，是最珍貴的。那麼就是說，在內部大家也奉他為最高的論主。

如《讚》中云：“於大菩提寺，一切集會中，自部及他部，諸惡宗敵者，以獅吼聲語，一切腦漿崩。”

“如《讚》中云：”引一個《讚》來證明。“於大菩提寺，一切集會中，自部及他部，諸惡宗敵者，以獅吼聲語，一切腦漿崩”，那麼在大菩提寺的時候，“一切集會”，也就是大法會的時候，“自部”，佛教內部的，“他部”，外道的，各種邪惡的宗派敵人，他都能以作大獅子吼把他們降伏，就是說像獅子一吼，把那些野乾腦漿都崩裂出來，嚇死了。有這樣大的威力。另外一個頌很費解。

又云：“能飛聚落中，出家二百半，能映覆戒中，出家不滿百。四本部全住，尊部無傲舉，摩羯陀境內，一切寺無餘，成大師四眾，一切頂上珠，尊居十八部，一切頂中時，一切皆受教。”

這就是說阿底峽尊者，在當時，一切教派都奉他為最高的一個教主，一切都受他的教。雖然他的本部是大眾部出的家，但其他三部呢，就是上座部、正量部、一切有部，跟他們分出的十八部，都奉他為最高的頂嚴，就是以他說的為主。

“能飛聚落中”是一個地方，“出家二百半”照字面講兩百五十個出家人。“能映覆戒中，出家不滿百”，這個“能映覆戒中”，我們根據《傳記》裏面⁹，能飛聚落中有一個廟寺院，叫止迦摩羅尸羅。止迦摩羅尸羅是印度話，翻成漢語叫戒映覆，戒能映覆一切的寺院。那麼就是說在能飛聚落裏邊有一個大的寺院，就叫止迦摩羅尸羅。

這個廟，我們根據《傳記》說。因為這個話很難解，照字面解呢，講的意思透不出來的。那麼根據《阿底峽尊者傳》，有這麼一個記載。在那個寺院裏邊，他是寺主，這個寺院經常供養四大部的大德高僧，四大部就是前面說過的上座部、大眾

⁹ 《菩提道次第廣論集註》卷一註④。（第一五頁）

部、正量部跟一切有部。這四大部裏面的高僧，最有名的每一部二十七個人，一共一百零八個，四個二十七一百零八。那麼還有客比丘位置，安了十二個客比丘的位置，另外還加上一些學習因明的、聲明的，那麼整個的寺院加起來，供養的那些大德大概是有兩百多位僧人。這些僧人都是在一般僧人裏面最高的佼佼者，都是三藏精通的法師，五明俊彥，都是通五明通三藏的。那麼，當時最著名的呢，這兩百多個僧人裏面最著名的當時有五十七個人。那麼這樣子就是說“能飛聚落中，出家二百半，能映覆戒中，出家不滿百”就把這個算起來講。就是能飛聚落中供養的那些高僧一共有兩百多，那一個半呢，當然我們不能摳嚴格的數字，我們扣不上。那麼“能映覆戒中”，能映覆戒呢，就是止迦摩羅尸羅，這個廟裏面最著名的不滿一百個，就是五十七個。

那麼這個裏面“四本部全住”，這個四個本部就是上座部、大眾部、正量部、一切有部都有，而阿底峽尊者“無傲舉”。他本來是一個大眾部的，他沒有特別自以爲高傲，這四大部他都學，而且都學得很善巧。

“摩揭陀境內”，因爲他一切部都通，“摩揭陀境內，一切寺無餘”，在摩揭陀境內，這個國，一切廟、所有的廟都成了阿底峽尊者的弟子，四眾了。“一切頂上珠”，一切都把他看成頂上的一個摩尼寶珠一樣。甚至於十八部，“一切頂中時”，這個阿底峽尊者在十八部的，作十八部的“頂上珠”的時候，就是大家奉他爲最高的那個大德的時候，“一切皆受教”，那些人都聽他話的。

阿底峽尊者他有這個德行，本身是大眾部，並沒有擡高大眾部。他不但是四部都學通了，而且對其他的教派一視同仁，不分親疏，平等看待。所以大家都非常服他，他的話呢，都有聽他的教誡。這是講他的功德。

這是印度的那些事業，下邊西藏。

丙二 藏中所作事理

藏中所作事理者，天尊師長叔姪，如其次第起大殷勤，數數遣使洛拶嚙賈精進獅子，及拏錯戒勝往印迎請。

“天尊”是他們兩個國王的姓。“天尊師長叔姪”，他們一個是智慧光或者叫智光，他的下邊菩提光。在西藏一般他們說叔姪實際上並不是叔姪，祖孫的關係，他們隔一代叫叔姪的，這是他們的特殊的稱法。所以說在西藏執政的國王一個是前面的智慧光，下面接他位的菩提光，在他們兩個秉政的時候，派了他們的那個……，當時西藏的佛法很衰敗，他們就非常殷勤的要去請印度的大德。那麼派了好幾次，請人去迎請。這裏就介紹了兩個，“洛拶嚙賈精進獅子”跟“拏錯戒勝”，那麼一共去了四次，最後請回來。

“往印迎請”，那麼中間有一些動人的故事。就是智慧光——智光他秉政的時候，請印度的大德就派人去了。去了之後，就是說請大德不是輕易好請的，要重金才請得到。那麼他開始的金子西藏境內的拿去不夠，那麼回來之後，智慧光就再到處去找金子。開金礦的地方到處去找，結果跑到鄰國的境內這地方採金。那個國家的領導是信邪道的，他聽到這個國王來他境內採金子，他的目的請印度大德來的，他就非常不高興，他就把這個國王抓起來了，關起來了。他說，你要麼

是把請印度大德的事情放下，或者你要把金子來贖你這個人回去，就會放你回去。要多少金子呢？跟他身體一樣重，同樣重的金子，要那麼多的金子。

那麼菩提光，他的子孫啦。這個時候他抓起來了，菩提光做國王了，就親自去看他。去看他，就湊了很多金子，拿去一稱呢，僅僅夠他的身體，還有一個頭的份量還不夠。那麼菩提光就勸他的祖父說，不要著急，我們再去請。那麼智慧光就很開明，他說他的年紀大了，就是放出去也活不了十年，他說你把這個金子不要來贖了，拿去到印度去請阿底峽尊者。那麼這樣子，沒有好久智慧光就死掉了。死了以後呢，那麼菩提光就沒辦法了，祇好再去請。就把所有的金子，好像說是七百兩金子全部拿去請阿底峽尊者，經過很多的轉折，最後才請到西藏。

那麼所以說，西藏的佛教的復興，後弘期的復興是以國王的生命為代價才得到的。所以說要正法久住的話，不是輕而易舉的，要做一定的犧牲的。那麼我們就說要很隨便的馬馬虎虎的要想正法住世，不經過努力的話，這個是不容易得到的。那麼西藏的事情就表明這個情況了。

菩提光時，請至哦日鐸，啟請治理佛陀聖教。依是因緣，總集一切經咒要義，束為修行次第，遂造《菩提炬論》等，而興教法。

開始請來之後呢，就請到“哦日鐸”。這個“鐸”我們看到就感到很費解，那麼經過藏文的考核，鐸就是上部，哦日的上部，就是上哦日的地方。哦日的地方分上、下部，請到這個地方。“啟請治理佛陀聖教”，請尊者整理佛的聖教，因為那麼地方很亂了。

“依是因緣，總集一切經咒要義，束為修行次第，遂造《菩提炬論》等”，那麼阿底峽尊者就把一切佛的經咒，就是顯密的要義，全部歸納成一個修行次第，這個就是《道炬論》，造了一部《道炬論》。那麼還有其他著作，“而興教法”，就在西藏興起佛的教法。

此復住於哦日三載，聶塘九歲，衛藏餘處五年之中，為諸善士，開示經咒教典教授，罄盡無餘。

那麼阿底峽尊者在西藏住呢，哦日這個地方住了三年，聶塘住了九年，衛藏就是後藏地方，其他地方又住了五年。在這些地方跟那些善士，就是善男子善女人，就是信徒了，開示顯密的教授教誡。“罄盡無餘”，那就是講的非常詳細。

聖教規模，諸已沒者，從新建樹。諸略存軌倍令增廣，諸被邪解垢穢染者皆善治除，令聖教實悉離垢染。

那麼這樣子呢，經過阿底峽尊者的那麼多年的努力，聖教就是佛的教，已經隱沒的重新建起來。已經略掉的，廣的沒有了，“諸略存軌”，已經存下來很略的，“倍令增廣”，使它廣大起來。那些被邪見、那些髒染污的，能夠把那些全部治除，把它弄乾淨，去除邪見，令佛教、聖教的實悉離垢染。這個實是比喻，一個寶弄髒了要把它洗乾淨，那佛教一樣的，佛教已經染污那些邪的知見，他把它清除，跟一個寶洗乾淨一樣。

總之雪山聚中前弘聖教，謂聖靜命及蓮華生，建聖教軌。然由支那和尚堪布，解了空性未達扼要。以是因緣，謗方便分，遮止一切作意思惟，損減教法，爲蓮華戒大阿闍黎善破滅已，決擇勝者所有密意，爲恩極重。

“總之雪山聚中前弘聖教”，那麼這裏歸納一下。“雪山聚”，西藏，前弘期。過去西藏的宗教是苯教，是一種鬼神教，搞神通什麼都有，屬於邪派能害人的那些教。那麼後來請了印度的靜命論師，靜命論師去了之後，打不開，因爲苯教的勢力很大，他們有神通。那麼靜命論師請蓮華生大士，這是印度神通最大的。請來之後呢，一路就是降魔了。最後在西藏建立了第一個寺院——桑耶寺，把佛教樹立起來了，“建聖教軌”。

那麼這個聖教在西藏站穩之後，但是那個時候，有個漢地的和尚——支那堪布，他對空性“未達扼要”。就是解空，我們說前面講了緣起性空是互不相違的，相輔相成的。而支那堪布的解空，他是抹殺了緣起的那一部份，祇講空性，就是說方便跟智慧兩個，他是略了一個方便。那麼“未達扼要”，就把空性的要點沒有抓住。“以是因緣，謗方便分”，緣起那一部份就是方便，性空那一部份就是智慧，就是甚深的智慧跟廣大的方便應當兩個就是配合的。那麼他因爲對空性沒有達到扼要的了解，就是解錯了，所以說他祇強調性空，而不要方便，不要緣起那一部份。

“遮止一切作意思惟，損減教法”，他修的時候就是一切的作意思惟都不要，就是止下來就完了，不思善，不思惡，什麼都別想。這樣子呢，把聖教“損減教法”，把佛教損毀了，損壞了，把緣起那一部份不要了。等於說後面一個比喻，一個鳥有兩個翅麼，一個是緣起一個是性空，這兩個翅展開就能高飛，你祇有性空不要緣起了，一個翅你怎麼飛，損減麼。

“爲蓮華戒大阿闍黎善破滅已，決擇勝者所有密意，爲恩極重”，那麼後來他們西藏就請了蓮華戒大師來，因爲這個是靜命論師授過記的，你們有什麼困難的時候，到印度去請蓮華戒大師。蓮華戒大師跟支那堪布大概辯論了三年，最後支那堪布輸了。他們辯論的約定就是說哪個輸了之後，因爲當時國王搞不清楚，蓮華戒是搞中觀的，支那堪布是禪宗的一派，那麼國王就說，你們兩位就辯論，哪個輸了就給勝者獻花，從此退出西藏。結果辯論下來支那堪布輸掉了，輸掉之後呢，支那堪布就向蓮華戒獻了花，退出西藏。

那麼這樣子呢，“蓮華戒大阿闍黎善破滅已”，把不正的見破滅之後，“決擇勝者所有密意”，把“勝者”——佛所有的講緣起性空的秘密的意思都能夠把它決擇，講清楚。“爲恩極重”，這個對西藏恩德是極大的。這是前弘期。

於後宏聖教，則有一類妄自矜爲善巧智者及瑜伽師，由其倒執相續部義，於教根本清淨梵行，作大損害，爲此善士，善爲破除。復能殄滅諸邪執著，弘盛增廣無倒聖教，故其深恩普徧雪山一切眾生。

那麼後宏期的時候，因爲時間久了，這個後來朗達瑪——藏王朗達瑪滅法，他是信苯教的，把佛教幾乎滅盡了。那麼這個佛教就衰敗下去了，這個時候西藏的佛教極差。那麼後來的後弘期呢，就是智慧光、菩提光他們兩位要振興西藏的佛教，就派了人，到印度去請阿底峽尊者。

那麼爲什麼要請尊者呢？因爲當時的西藏有一些“則有一類妄自矜爲善巧智

者及瑜伽師”，他自以為是自己很通，是一個智者，就是說精通三藏的，或者瑜伽師，修行極好的。“由其倒執相續部義，於教根本清淨梵行，作大損害”，他對“相續部義”，就是密宗的那些道理“倒執”，顛倒執了。他把密宗的一些道理誤解了，對教的根本的清淨梵行作大損害。就是說密宗裏面修雙身法的那些法呢，他們執為是最高，以為是隨便好修的，而對那些持清淨梵行的別解脫戒的那些呢，他們認為這些是執著，不需要的。那麼這是搞錯了。那麼這樣子呢，“為此善士，善為破除”。阿底峽尊者，對這類惡見他全部把它破掉了。

“復能殄滅諸邪執著，弘盛增廣無倒聖教”，還有那些其他的一些邪執都能夠把它消除，“弘盛增廣無倒聖教”，把真正的佛教宏揚起來，增長廣大。“故其深恩普徧雪山一切眾生”，所以他的恩也普徧到西藏的一切的眾生，都蒙他的恩能夠得到真正佛教。否則，他不來，那些倒執的裏邊就把佛教的意思搞錯了。

這一類我們現在還是有，他要對清淨梵行呢，他就不重視。阿底峽尊者破除這個，宗大師繼承了阿底峽尊者的教授教誡，就是說出家人不能修這個。

這個我們這裏，尊者的事業講完了，三個殊勝都講完了。那麼他造論了，有受生的殊勝，他的功德的殊勝，事業的殊勝，那麼可以造論了。

如是造論，光顯能仁所有密意。復有三種圓滿勝因，謂善所知五種明處，及具教授，謂從正徧知展轉傳來，於其中間善士未斷修持彼義扼要教授，並得謁見本尊天顏，獲言開許。

“如是造論，光顯能仁所有密意”，要光揚顯示佛所說的一切經教的密意，那麼要能夠造論的話，還要“三種圓滿勝因”，還有三個因相。就是假使要造論的話，有三種圓滿的因相能夠具足呢，造論才有正確的，否則的話就不敢保證一定是正確的。那麼哪三個圓滿的殊勝的因呢？

“謂善所知五種明處”，對五明都精通的，這是第一個。我們說要光揚佛的聖教要精通五明，如果不精通五明的話打不開。因為我們說現在你弘法了，很多人，氣功師弄些假的科學，來修飾他的理論，你如果對這一方面你不懂，你就辯不過他的，那麼所以說要五明都要懂、都精通。

第二個，“及具教授”，單是學了五明還不夠，要具教授。“謂從正徧知”——正徧知就是佛，從釋迦牟尼佛“展轉傳來”的。“於其中間善士未斷”，就是師師相授中間的法流——清淨法流沒有斷掉的。“修持彼義扼要教授”，修持那些法義的重要的一些教授教誡，要有這個東西，這些教授要有。那麼這是第二個，就是要有這些教授。這些教授是什麼，就是從佛開始展轉傳下來，清淨法流沒有斷，中間師師相授，沒有斷掉的傳承，它裏面那些教授要有、具足。

第三個，“並得謁見本尊天顏，獲言開許”。那就是見本尊，本尊印可的，可以造論。那麼要具足這三種條件呢，造的論是最殊勝的。

此等隨一雖能造論，然三齊具極為圓滿，此大阿闍黎三皆備具。

“此等隨一雖能造論，然三齊具極為圓滿”，那麼這三個裏面雖然說祇要具足一個也可以造論，但是三個能夠全部完備的話，那是最殊勝最圓滿的。“此大阿闍黎三皆備具”，我們說阿底峽尊者他造論的時候這三個條件都具足的，也就是說，他造的論極殊勝，是可信的，不要懷疑。

其爲本尊所攝受者。如《讚》云：“勝歡喜金剛，立三昧耶王，雄猛世自在，主尊度母等，謁顏得許故，或夢或現前，常聞最甚深，及廣大正法。”

“其爲本尊所攝受者”，那麼再講阿底峽尊者爲他所修的法的本尊攝受他，那些依據在哪裏？

“如《讚》云：勝歡喜金剛，立三昧耶王，雄猛世自在，主尊度母等，謁顏得許故，或夢或現前，常聞最甚深，及廣大正法。”這是說阿底峽尊者得到本尊所攝受的。他這裏舉了四個，一共大概有五個，還有一個沒有寫，就是“等”。

四個就是，“勝歡喜金剛”，是一個本尊名；“立三昧耶王”，三昧耶王尊者也是一個本尊的名字；“雄猛世自在”就是千手觀音，觀自在，“雄猛”就是勇士，第三個就是觀自在本尊；第四“度母”；那麼“等”，還有其他的。他這些本尊都親自現身允許。或在夢裏面或在現前，經常聽到他們給他講最甚深的廣大的正法，就是兩個深見派的廣行派的法，本尊或者夢裏面，或者是定中現身給他講。這就是說得到本尊攝受。

師傳承中，有所共乘及其大乘二種傳承。

他的傳承有兩個，一個是“共乘”，共二乘的，一個是“大乘”，這專指大乘的，這兩個傳承。

後中分二，謂度彼岸及秘密咒。度彼岸中復有二種傳承，謂見傳承及行傳承。其行傳承復有從慈尊傳及妙音傳。

大乘的傳承裏面又分兩個，“謂度彼岸及秘密咒”，“度彼岸”就是波羅蜜乘，就是顯教的那一派。“秘密咒”就是金剛乘，密宗的。那麼就是說大乘裏面也分兩個，波羅蜜乘跟金剛乘。

“度彼岸中復有二種傳承”，那麼顯教的大乘裏面又有三個傳承，“謂見傳承及行傳承”，深觀派——深見派或者第二個是廣行派，那麼深見派，廣行派是兩個。廣行派又分兩個，一共是三個。“其行傳承，復有從慈尊傳及妙音傳”，他的三個傳承呢，就是說廣行派的行傳承，就是廣行的傳承又分兩個，一個是從彌勒傳下來的，傳到無著菩薩的；一個是從妙音，就是文殊菩薩傳給寂天尊者的。那麼這是一共三個。

於密咒中，亦復具足傳承非一，謂五派傳承，復具宗派傳承，加持傳承，及其種種教授傳承等。

“於密咒中，亦復具足傳承非一”，在密法裏面他的傳承不是一個，很多。“謂五派傳承”，那麼他總的說呢，有五派傳承，這五派呢，我們在傳記裏面就有，哪個五派呢？就是說第一個，一切密咒的總的傳承，第二是集密的傳承，第三個是母部的傳承，第四個是格瑜的傳承，第五是閻曼德迦的傳承，一共五個，這是《傳記》裏面有的。那麼其他的，還有這個“宗派傳承，加持傳承，及其種種教授傳承等”，那就不詳細說了。

親從聞學諸尊長者，如《讚》云：“恆親近尊重，謂寂靜金洲，覺賢吉祥智，

多得成就者。尊又特具足，從龍猛展轉，傳來最甚深，及廣大教授。”說有十二得成就師，然餘尚多善巧五種明處者，前已說訖。是故此阿闍黎能善決擇勝者密意。

“親從聞學諸尊長者，如《讚》云：”他親自從那裏學的那些尊長，有哪些呢？那麼《讚》裏邊就說，就是親自學的那些師承，“恆親近尊重”，他經常親近的師長就是上師，“謂寂靜”，有的地方叫馨底巴，“金洲”，金洲大師，“覺賢吉祥智，多得成就者”，他舉了三個，實際上還有很多，都是得了大成就的。

“尊又特具足，從龍猛展轉，傳來最甚深，及廣大教授”，而尊者又特別的具足了從龍猛傳來的最甚深的廣大的教授教誡，這個他都具足。

“說有十二得成就師”，這個補充，前面舉了三個名字，一般說他有十二個得了大成就的師承。“然餘尚多”，實際上說其他的還更多。“善巧五種明處者，前已說訖”，善巧五明的，前面已經講過了，一開頭就講過了，這裏不講了。

“是故此阿闍黎能善決擇勝者密意”，所以這個阿底峽尊者能夠善巧的決擇佛的密意。因為他那麼大的功德，學了那麼多，又得到本尊的印可的，能夠很善巧的決擇佛的密意。

此阿闍黎於五印度、迦濕彌羅、鄔僅、尼泊爾、藏中諸地，所有弟子不可思數。

這是說他的弟子，阿底峽尊者在印度也好，迦濕彌羅也好，其他的尼泊爾等等地方，還有西藏，他的弟子數字不可思數，弟子很多。

然主要者印度有四，謂與依怙智慧平等大善巧師，號毗陀跋，及法生慧、中獅、地藏，或復加入友密爲五。

主要的，“印度有四，謂與依怙智慧平等大善巧師，號毗陀跋”，這一位是跟阿底峽尊者智慧幾乎平等的一個大善巧的師叫毗陀跋，這個我們都不熟悉了。

“及法生慧、中獅、地藏”，印度有四個大弟子，或者加上一個“友密”，爲五個，那麼友密也是一個，那是很有名的。

哦日則有寶賢譯師、拏錯譯師、天尊重菩提光。

這是最有名的幾個。拏錯譯師就是去迎請阿底峽尊者的那個，菩提光是國王。

後藏則有迦格瓦，及廓枯巴天生。羅札則有卡巴勝位，及善護。康地則有大瑜伽師、阿蘭若師、智慧金剛、卡達敦巴。

那麼多，那麼幾位。

中藏則有枯、鵝、種三。

這是略名。那麼他的大弟子就是到處徧，最著名的就是這幾個。

是等之中，能廣師尊所有法業，大持承者，厥爲度母親授記荊，種敦巴勝生是也。

這些大弟子裏面能夠把阿底峽尊者所有的弘法事業，把他擴大而且成長起來的，就是種敦巴，度母親自授了記的種敦巴。

造者殊勝略說如是，廣則應知，出《廣傳》文。

這個造這部論的他的殊勝，這個前面我們說阿底峽尊者是造《道炬論》的，但是因爲這部《菩提道次第廣論》是依據《道炬論》造的，也可以說就是阿底峽尊者造的，那麼這個論的造的人的殊勝，我們介紹大概說到這裏。廣說，要去看他的廣的傳文。這就把阿底峽尊者的事跡，就是造論主的殊勝的事跡講了一下。那麼他的法當然是非常殊勝，下面顯示法的殊勝。

甲二 令於教授起敬重故開示其法殊勝

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

那麼現在要顯示法的殊勝。這個法是這個教授的基論，就是我們依據那一部論造的，就是《菩提道炬論》。那麼這一部論是阿底峽尊者造的，阿底峽尊者造的論不光這一部，“雖有多論”，但是說這裏面最根本圓滿的就是《道炬論》。

他包含一切“經咒所有樞要，而開示故”，把佛教裏面顯密的一切重要的道理全部包括在一起開示講了，所講的是圓滿的，顯密都有。

“調心次第爲最勝故”，調伏心就是修行，他的次第，按照次第來調心修行的，最殊勝。“易於受持”，也容易受持，那麼就是說這部論的殊勝。

“又以善巧二大車軌，二師教授而莊嚴故，勝出餘軌”，他又善巧了二大車軌，就是深見廣行；這是兩個師教授，就是無著、寂天這些教授來莊嚴，所以說勝出其他的。這是說法的殊勝。

此論教授殊勝分四：^一通達一切聖教無違殊勝，^二一切聖言現爲教授殊勝，^三易於獲得勝者密意殊勝，^四極大罪行自趣消滅殊勝。

“此論教授殊勝分四”，那麼此論的教授它的殊勝，這部論有什麼殊勝的地方呢？它教授的殊勝分四個來講：

“^一通達一切聖教無違殊勝”，與一切聖教沒有違背的。我們經常看到大乘、小乘要辯論，空、有要辯論，顯、密也要辯論，好像有違。那麼一違呢一邊就要造謗法的罪。這裏面就跟你說了，佛說的法都沒有違背的，那就可以避免謗法的罪。

“^二一切聖言現爲教授殊勝”，一切佛說的話都是教授教誡，這是殊勝。

“^三易於獲得勝者密意殊勝”，而容易得到佛的密意。

“^四極大罪行自趣消滅殊勝”，很大的罪可以消滅。

那麼這是這部論的殊勝處大概分四點。

乙一 通達一切聖教無違殊勝

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

什麼叫聖教，這裏就解釋一下。一本書叫《般若燈廣釋》裏面說，什麼叫聖教呢？就是沒有顛倒的開示那些要證到甘露勝位，就是成佛的，管你是人也好，天也好，凡是要證到甘露勝位的，對他們開示。

開示什麼？“所應徧知”，哪些東西你是都要知道的，就是苦啦，要知道一切世間上有漏事都是苦的。“所應斷除”，你應當要全部斷掉的，這是集了，集諦，一切煩惱跟業要斷掉的。那麼苦就是煩惱感到的果，你要除苦，要把煩惱斷盡，知苦才斷集。這個我們不是《三歸依觀》有嘛，這個集諦壞在哪裏？就是它的果是苦。你知道這個果是苦，你才知道因不是好東西，要斷掉他，否則的話，你對這個煩惱還認為很好，那就不想斷了。“所應現證”，那麼我們苦不要了，要證到什麼呢？要證到這個滅諦。所以修行要除了這個，斷除這個集諦，要證滅諦的話，該怎麼修呢？道諦。

那麼就是說苦應徧知，一切苦都要知道。我們說一般的人苦苦都知道，給人家殺啦打啦罵啦，或者是關起來，下油鍋了，地獄裏邊了，這是苦苦，都知道。壞苦就不知道，當你世間上享受了，所謂幸福的生活來了，就糊裏糊塗了。那麼行苦就更不知道了。要徧知的話，苦苦、壞苦、行苦都要知道，這個你知道之後，才知道三界從地獄乃至非想非非想天全部是火宅，都是苦的，沒有一個地方是安樂的，這才能真正生起出離心了。否則的話，你出離心是不究竟的，僅僅吃了苦頭了，出家了修行了，明天人家把你捧起來了，你就還俗了，去享受去了。所以說這些呢，我們苦要徧知，一切都要知道。

集要徧斷，全部要斷完，留一點點的尾巴，就出不了三界。滅諦要徧證，全部要證到，如果說證了一個聲聞的寂滅，那還是不夠的，那就是對成佛的那個無住涅槃還沒有達到。道徧修，一切道都要修，所以我們說法門無量都要學。

有的人就是說，密宗我不要學的。那麼你不要學，你怎麼成佛呢？我們的顯教也要學，你要成佛的話，密宗也要學，不要把密宗看成一個毒蛇猛虎一樣的害怕，當然搞錯的前面說的，那是不對了，對的是佛親自說的，那害怕什麼呢？很多偏見，對密法有偏見的，這是對佛教不瞭解。那麼我們說道要徧修啦，管你是顯的密的，一切修法都要知道，你才能度眾生。否則的話，碰到修密的根器你度不了他，你自己也缺一塊，也成不了佛。

“即薄伽梵所說至言”，那麼所謂聖教，就是佛說的一切經教，“謂盡勝者所有善說”，凡是佛所說的一切善說的話，都是佛說的聖教；那麼扼要的說，就是苦集滅道四諦。

那麼這個是什麼叫聖教，就給你講了，一切聖教都沒有違背的。那麼裏面就是顯密大小，經常要辯論。這個裏面怎麼說它們沒有違背呢？

達彼一切悉無違者，謂於此中解了是一補特伽羅成佛之道，此復隨其所應，有是道之正體，有是道之支分。

那麼這裏就是說，什麼叫這個我們說的聖教呢？一個補特伽羅他要成佛，這些法都要。“此復隨其所應”，這個這些法都要，但是，也不是一把抓，——鬚

子眉毛一把抓。有的是“正體”，有的是主要，有的“支分”，幫助他的，並不是說全部的意思一樣的看法。當你修這個事的時候，這是主要的，那個是次要的，當你修那個的時候，這個是主要的，其他的是次要的。所以說，都是要的。

此中諸菩薩所欲求事者，謂是成辦世間義利，亦須徧攝三種種性所化之機，故須學習彼等諸道。

“此中”，那麼裏面就是說，菩薩要做的事情要“成辦世間義利”，要度眾生啦，那麼他三種種性的機都要化他，所以說他們的道，聲聞緣覺道都要會。你如是祇知道菩薩乘，聲聞乘跟人天乘的法你都不會，那你怎麼教化他？所以說都要學，不要說我是行菩薩道的，我祇要學大乘好了，其他我不要學，不要學你就教化不了眾生，教化不了眾生，就不叫菩薩啦，“故須學習彼等諸道”！

如《釋菩提心論》云：“如自定欲令，他發決定故，諸智者恆應，善趣無謬誤。”

那麼你自己已經要令他發起決定，就是說聲聞乘假如發心證他的果。那麼緣覺乘證他的果，菩薩乘證他的果，那麼“諸智者恆應，善趣無謬誤”。那麼你一定要對他們沒有錯的好好地開示他們，他們才能夠發起決定向他們的解脫道上去走了。你如果不懂他的那一方面的意義，沒有方法教化他了。

《釋量》亦云：“彼方便生因，不現彼難宣。”自若未能如實決定，不能宣說開示他故。

“《釋量》亦云”，也是一部書。“彼方便生因，不現彼難宣”，那就是說你要跟人家說法，自己先要會。你自己不會的話，你怎麼跟人家說呢？這句話比較費解。我們把《略論釋》的話拿來，看一看。《略論釋》就是說“欲為人說法，須先知說法之方法，已知，然後為人說。”¹⁰

下邊一句話就比較清楚。“自若未能如實決定，不能宣說開示他故”，自己都沒有決定下來，這個法還沒有好好地修過，那麼你怎麼給他講呢？那麼“彼方便生因，不現彼難宣”，就是這個意思。假如說自己不了解的話，那你沒有辦法，難宣就是沒有辦法給他說的。那這裏就是說一切法都要學。

了知三乘道者，即是成辦菩薩求事所有方便。

那麼菩薩要做的事情，三分道都要知道，才可以度眾生。

阿逸多云：“諸欲饒益眾生，由道種智成辦世間利。”

“阿逸多云”，就是彌勒菩薩，在《現觀莊嚴論》裏邊有這句話：“諸欲饒益眾生，由道種智成辦世間利”，你要饒益眾生的話，“由道種智”，道種智就是菩薩的智。《現觀莊嚴論》分三個智：一切智——聲聞緣覺的智，道種智是菩薩的智，一切種種智是成佛的智，這個三智。那麼菩薩道，要饒益眾生，他修的是道種智。你要饒益眾生，一定要用種種的方法，三乘道都要會，才能饒益世間。

¹⁰《略論釋》卷一：“《因明論釋》云：‘欲為人說法，須先知說法之方法，已知，然後為人說。’未修三士道法即不能攝受三士，即不能滿菩薩希求。”（第四十四頁）

《勝者母》中亦云：“以諸菩薩應當發起一切道，應當了知一切道，謂所有聲聞道，所有獨覺道，所有佛陀道。如是諸道亦應圓滿，亦應成辦諸道所作。”

《勝者母》就是《般若經》，《佛母經》。勝者是佛，佛的母就是般若。那麼《般若經》裏邊有句話，“以諸菩薩應當發起一切道”，修菩薩道的人，一切道都要修，“應當了知一切道”。為什麼呢？哪些道呢？就是“所有聲聞道、所有獨覺道、所有佛陀道”，就是大乘的菩薩道了，這些道亦應圓滿。“如是諸道”，就是說不但是要圓滿佛陀的道，大乘的菩薩道，聲聞道、獨覺道你也得圓滿。“亦應成辦諸道所作”，這些道該怎麼做的，你都要會。那麼你要教化麼，你自己都不會，沒有修過，怎麼教化人呢？

我們說要救眾生，大乘去度就對了，為什麼要聲聞緣覺度呢？我們說這個眾生的根器是不一樣的。如果他是聲聞乘的根器，你給他說大乘，他不來的。他不相信的，他就不修了。那獨覺道也一樣了。你不是對他的機，你說的法他不接受，不接受在佛教之外，度不了他麼。你聲聞道去度他，緣覺道度他，跟《法華經》一樣到了化城之後，再度他到佛道去，那才是真正度眾生。你前面的方便沒有，直接要他成佛道，他不去的。那麼你要方便善巧，就是要先滿他的願，然後麼再轉到佛道去。所以說你聲聞道緣覺道都要的，沒有的話就不能教化那些人了。

故有說云，是大乘人故，不應學習劣乘法藏者，是相違因。

所以說有的人說，學大乘的人不要學劣乘法藏，就是說二乘的法是不要學的，這個話是不對的。學大乘的人什麼都要學，學了之後才好度。那《法華經》就說的，佛也親自這樣度的。聲聞給他說大乘法，他接受不了，就給他說聲聞法。最後到了一定的時候了，《法華經》就迴小向大，再給他趣向大乘。所以這個方法菩薩都要會的，那就三個道都要學。

趣入大乘道者，有共不共二種道。

學大乘的，就是修大乘道的，有共不共兩個。

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

這就是說，大乘的人，對其他的法藏還是要學的原因。那麼這裏趣入大乘的有共、不共二個道，共的就是你還是要學的。“劣乘藏中”，就是二乘裏邊，大乘還是要學。為什麼？因為你要教化。

那麼我們三士道一樣的，三士道，下士道是人天要得到增上生的，得人天身的。中士道是解脫的，你說修上士的人要不要修？要修，修了這個你才能往上走。你下邊的基礎都沒有，你這個大乘大不了，你也是上不去，這個後邊要廣講。那麼這裏就是說學大乘的人呢，共道，就是說你也要學——聲聞緣覺也要學的那些道你還是要學，這叫共道。

“此等何因而成應捨？”這些為什麼要捨掉它呢？不要捨的。那麼要捨什麼呢？“少分希求獨自寂靜樂等不共者外，所餘一切，雖大乘人亦應修持”，就是

說他們的發心，祇求自己解脫，這個心你不要學。我們要學的是要廣度眾生了，聲聞緣覺祇求自己解脫，那個心是不要學的，但是他修持的方法你是要學的。除了這個“獨自寂靜樂等”這些少分的東西不能學之外，不共的不要學之外，所餘一切，即使是聲聞緣覺乘的，大乘人也要修持，不但是學也要修也要持。我們在菩薩戒裏面也有，聲聞律你不能誹謗，你還是要持，但是個人解脫的心，“持聲聞律捨劣心”，這個下劣的心不能要的。

“故諸菩薩方廣藏中”，所以說菩薩的大乘裏邊，“方廣藏”就是大乘，大乘藏裏邊“廣說三乘”，你說菩薩修大乘修一乘就夠了，為什麼說三乘呢？道理就是這個，就是要為了度眾生，三乘都要學的，都要修的。這就是說，不要說菩薩道，聲聞乘的東西就不要了。

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

那麼這裏就是說，要學的原因。

“正徧覺”指佛，佛不是單單去掉一部份的過失，圓滿了一部份的功德，而是要“徧斷盡一切種過”，一切過失都要斷完的，一切功德都要圓滿的。“能成辦此所有大乘，亦滅眾過備起眾德”，佛是一切功德都圓滿的，一切過失都斷完的，那麼你修大乘道也是一樣的，一切過失都要除掉，一切功德都要修起來。

“故大乘道徧攝一切餘乘所有一切斷證德類”，所以說其他乘裏面的斷德、證德等那些功德，菩薩道的人都要修。因為你要斷一切過失，聲聞乘的功德你還是要的，聲聞乘的過失你還是要斷的。那麼你怎麼可以把他們道裏的不要呢？他們斷的德、證的德都要有。

“是故一切至言”，所以說，佛的一切教法，就是佛說的經都“攝入成佛大乘道支分中”，所說的一切都是成佛大乘的，要麼是正體，要麼是支分，沒有一個不要的。那就是說一切法都是要的。一個眾生成佛，一切法沒有一個是不要的。那就是說，沒有矛盾的。如果一矛盾呢，你怎麼要呢？這個也要，那個也要，那不是矛盾了嗎？

“以能仁言，無其弗能盡一過失，或令發生一功德故”，這個話引西藏的文法，就是不好解的。以佛的話，是一切過失都要斷的，或者一切功德都要修的。

“又彼一切，大乘亦無不成辦故”，那麼這些修大乘的人都要成辦的。就是說，一切過失都要斷掉，一切功德都要修起來。聲聞緣覺的過失也要斷，聲聞緣覺的功德也要成就。

設作是云：若入波羅蜜多大乘，雖須劣乘法藏所說諸道，然於趣入金剛乘者，度彼岸乘，所有諸道非為共同，道不順故。

這也是一個不正知見。有的人這麼說：你前面說，“入波羅蜜多大乘”，那麼二乘法是要修的，這些是要的。但是你到密乘來了，你“趣入金剛乘”，大乘裏面的法你就不要修的。“非為共同”，跟密教是不順的，應當不要了。

此極非理，以度彼岸道之體性，悉皆攝入：意樂，謂於菩提發心；行，謂修學六到彼岸。是則一切定應習近。如《勝金剛頂》云：“縱爲活命故，不應捨覺心。”又云：“六度彼岸行，畢竟不應捨。”又餘咒教，宣說非一。

“此極非理”，這個是極錯的。因爲波羅蜜多“度彼岸道”，他的體性，都攝在裏面的。這個話不透了，其他的本子這麼說：“以度彼岸道之體性，悉皆攝入發菩提心意樂，及六度彼岸行。”¹¹

“意樂”，波羅蜜乘的意樂是什麼呢？“謂於菩提發心”，要發心；“行，謂修學六到彼岸。是則一切定應習近”，那麼我們說金剛乘裏面，對發菩提心、修六度是要的！那麼大乘的道的體性，它就說都可以攝到菩提心的意樂跟修六度的行持裏邊。一個是願菩提，一個是行菩提。大乘的道就可以攝這兩個，全部可以攝進去的，一個是發菩提心的願菩提，一個是行六度萬行的行菩提。那麼這兩個金剛乘怎麼不要呢？還是要。“謂修學六到彼岸。是則一切定應習近”，意樂是發菩提心，行是修六個彼岸。那麼這樣說呢，這一切都要學的。

“《勝金剛頂》”，這是密部的一本經，他這麼說：“縱爲活命故，不應捨覺心”，“六度彼岸行，畢竟不應捨”，那麼這個就是說金剛密乘裏邊對菩提心跟六度萬行、六度都是很重視的。大乘的波羅蜜乘的核心就是這兩個，你說這個不要，那密乘裏邊的這個也就不要了嗎？那就不對啦。這個證明密乘裏邊也要菩提心，也要六度萬行。他舉兩個，《勝金剛經》，引經來說，“縱爲活命故，不應捨覺心”，就是說死也不要放下菩提心。那怕爲了活命，就是說你放下菩提心給你活，不放的話要把你弄死，以這個因緣之下，也不要放下菩提心。那就是說密乘對菩提心非常重視。波羅蜜乘也是要依菩提心的，你怎麼波羅蜜乘不要了呢？

下邊說行。修行“六度彼岸行，畢竟不應捨”，修六度的那些大行，無論時候不能捨掉的。那麼你波羅蜜乘修的也是六度行，怎麼波羅蜜乘不要呢？所以說“極非理”，全部錯掉了。

“又餘咒教，宣說非一”，這是取一部經的話，其他的密乘的教，說這類話很多。那就證明修金剛乘的跟波羅蜜乘是一致的，不是說不相順的，是順的，還是需要的。那就是說佛的教都需要的，不是說顯、密、大、小都要分開來的。

眾多趣入無上瑜伽曼陀羅時，亦多說須受共不共二種律儀。共者即是菩薩律儀，受律儀者，即是受學三聚戒等菩薩學處。

那麼這個說我們修密宗的人，趣入無上部，進入壇城的時候，都要受兩種律儀。共的就是菩薩戒，不共的就是三昧耶戒。那麼這個大家受過灌頂的都有迴憶，我們在灌頂的時候，都要受菩薩戒。菩薩戒，說密乘跟菩薩乘相反的、不順的，這個話當然錯。事實上證明，一定要先受菩薩戒才能受三昧耶戒。什麼叫共的？就是菩薩戒。受菩薩戒的時候，就是受三聚淨戒——攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。菩薩戒分了三個，“受學三聚戒等菩薩學處”。

除發心已如其誓受學所學處而修學外，雖於波羅蜜多乘中，亦無餘道故。

除了發心的時候，要發願受那些學處、修學。那麼發心，這是發心，那麼其他的波羅蜜乘，沒有其他的，都是要修菩薩戒的。

¹¹ 《廣論》（廣化舊版）：“以度彼岸道之體性，悉皆攝入發菩提心意樂，及六度彼岸行。”

又《金剛空行》及《三補止》、《金剛頂》中，受阿彌陀三昧耶時，悉作是云：“無餘受外密，三乘正妙法。”受咒律儀須誓受故，由見此等少有開遮不同之分，即執一切，猶如寒熱徧相違者，是顯自智極粗淺耳。

“又《金剛空行》及《三補止》”，這是密宗的一些法，“《金剛頂》中，受阿彌陀三昧耶時”，受蓮花部的三昧耶戒的時候，“悉作是云”，都這麼說的。

“無餘受外密，三乘正妙法”，這個話我們很陌生。我們如果把海公上師的翻譯一看就很熟悉，就是蓮花部的“外顯內密及三乘，正法各各作受持”¹²，外密、內密、三乘的戒都要受。那麼什麼叫外密呢？下三部的，事部、作部、理部、瑜伽部的叫是外密，無上部的是內密，內密的戒、外密的戒跟三乘的戒都要受，那麼也是證明大乘的戒不能捨棄的。

“受咒律儀須誓受故”，我們受三昧耶戒的時候要發這個願，所以一切的律儀都要受的，“由見此等少有開遮不同之分，即執一切，猶如寒熱徧相違者，是顯自智極粗淺耳”，噢，時間過了，那麼這一節講完。

因為密宗裏邊當它修行的時候，對這個別解脫戒有開的。有的時候遮，有的時候開，有一些不同的方法的，你就執了一個開遮的一部份，而“執一切”，把密乘的三昧耶戒跟那些別解脫戒、菩薩戒，兩個是絕對相反的，好像寒、熱相違的，就是像水火不能相容的。這麼看法，這是表示自己智慧太差，並不是佛叫你這麼做的，你是搞錯了。

這裏一段說修密法的也不能放下菩薩戒。所以有的人說，修無上瑜伽的人，修密法的人不要波羅蜜乘的，那是錯的，非理的。今天時間到了。

第四講（《廣論》第一零～一三頁；《集註》第二五～三一頁）

問題解答

上一次我們講到，這部論有四個殊勝，第一個是通達一切聖教無違的殊勝。這裏邊有人提了一個問題，就是關於銷文的。在第十頁第三行（《集註》第二十四頁）。“設作是云，若入波羅蜜多大乘，雖須劣乘法藏所說諸道，然於趣入金剛乘者，度彼岸乘，所有諸道非為共同，道不順故。此極非理。”

這是後面的一段——問題是後頭的問題，他說“眾多趣入無上瑜伽曼陀羅時，亦多說須受共、不共二種律儀”，他就是說，進入無上瑜伽的壇城灌頂的時候要說受共的和共的二種律儀，共的就是菩薩戒。“共者即是菩薩律儀，受律儀者，……”那麼菩薩律儀怎麼受呢？就是“受學三聚戒等菩薩學處”，菩薩戒就是三聚淨戒：別解脫戒、攝善法戒、饒益有情戒這三個。問題就是下面的這一段文不好銷了。

“除發心已，如其誓受，學所學處而修學外，雖於波羅蜜大乘中，亦無餘道故”，這裏有個混淆，就是說“除發心已，如其誓受”，“誓受”，一般是密乘戒。就在這一段的最後第二行，“受咒律儀須誓受故”，受三昧耶戒就是誓戒，要誓受了。那麼菩薩戒，就是一般受了就對了。但是這個“誓受”擺在這裏就混淆

¹² 《上師無上供養觀行法》。

了。結果我們查了藏文原本，就是“受學”，沒有“誓受”的意義在裏面，那麼就是說受菩薩戒了。就是說除了發心以後，就是受菩薩戒了，照菩薩戒六度去學以外，“雖於波羅蜜多乘中，亦無餘道故”，就是跟波羅蜜多乘的六度，菩薩戒是一樣的，並沒有另外一個菩薩戒。

那就是說共的菩薩戒和波羅蜜多乘學的是一樣的。發了菩提心之後，就要受菩薩戒。不共的，就是下面說了要受三昧耶戒。那麼所以說，即使密乘裏面他也要受菩薩戒的，並不是說密乘對波羅蜜多乘就不要了。是說明這個問題。

這裏邊還有一些。

我們在第一天就提出的，這本書的第一句——“南無姑如曼殊廓喀耶”，他寫的是藏文，我們因為尊重法尊法師，就沒有給它下結論。但是我們看下來，可能是後輩人加的，應該是梵音或梵語，這是印度的話嘛。“姑如”就是上師，是印度話，藏語叫“喇嘛”，所以這裏應該說是“梵音”或者“梵語”。

另外還有些混淆的，大家提出討論的，我們也可以把再它重復一下。因為我們這次重點是銷文，是儘自己力量能做到的，把文能夠銷得好一點，看起來“把實”一點。

這裏第九頁（《集註》第二十三頁）我們看一看，最後一行：“復次正偏覺者，非盡少過圓少分德，是偏斷盡一切種過，周徧圓滿一切種德”，那麼這裏就是說佛，正偏覺，佛並不是斷少部份的過失，圓滿了少部份的功德，而是斷盡一切的過失，周徧圓滿了一切的功德。佛的功德是什麼都圓滿的，佛，一切過失全部斷得乾乾淨淨，一點也沒有的。把佛的標準提出之後，“能成辦此所有大乘，亦滅眾過備起眾德”，能夠成辦世間、能夠成佛的那些大乘道，包括是金剛乘、波羅蜜乘，同樣也要滅一切過失，要具備一切功德，都要圓滿的。“故大乘道徧攝一切餘乘所有一切斷證德類”，所以大乘道要斷一切過失，聲聞乘的、下士道的跟中士道的，他們的過失也要斷完，他們的功德也要證到，他們一切的斷證功德都要有。

“是故一切至言悉皆攝入成佛大乘道支分中”，所以，一切佛的教言，“至言”就是佛的話或教法，全部都攝到大乘裏面了。因為大乘裏面要斷一切過、要圓滿一切功德，那其他乘裏的，二乘的也好，人天乘的也好，這些的斷過、證德都要包進去了，它的支分裏面。本體是大乘的功德，它的支分就是二乘、人天乘的那些，就是中、下士道的。那麼，下邊就是費解的。

“以能仁言，無其弗能盡一過失，或令發生一功德故”，這句話很不好講。我們看了其他的一些翻譯，也是翻得多離了文的。最近有一本羅桑嘉措譯師翻的，他說，假使說祇斷一部份的過失或是圓滿一部份的功德，不是佛說的話，佛不是這樣講的，佛是斷一切過失、圓滿一切功德的。那麼這個跟文配起來有一點不太合適。因為“無其弗能”，兩個否定，那麼根據語法，我們查了，法尊法師基本根據藏文的意思，是同的，根據這個，我們就這樣講了。

昨天我們討論了一下，覺得佛說的話，是沒有不能斷一個過失或者發生一個功德的，那就是說佛的話都是有作用的。那麼所有一切佛的話，我們都要攝到大乘的支分裏面，它都能有斷、有證的作用的。那麼這樣子講基本上能講得通。我們就暫且依這個銷文方式試試看，那麼假使其他的藏文的註解有更好的解釋，當然可以採取。

“又彼一切，大乘亦無不成辦故”，那麼他這些功德呢，大乘裏面都要成辦的，他的過失大乘都要除掉的。那是說大乘裏面把所有的其他乘的那些功德都要成辦，它的過失都要去除。那麼這裏是一個。

下邊還有一個比較費解的。在哪裏呢？我看看。第九頁（《集註》第二十一頁）第三行：“如《釋菩提心論》云：‘如自定欲令，他發決定故，諸智者恆應，善趣無謬誤。’”這裏也是句子的語法。漢文是看不清楚的，查了藏文後，大概的意思是這樣的：“如自定”，自己能夠正確了解經的意義，得到定解之後，就是自己搞通了。“欲令他發決定故”，想要使得他也要發決定的定解，那就向人家說了。因為這樣的緣故，“諸智者”，有智慧的，就是善知識。“恆應”，應當經常這樣子做，“善趣無謬誤”，就是要善巧地趣入，不要錯。這個“無謬誤”，我們看有兩個都照顧的：自己發定解的時候不要錯謬；講給人家聽的時候，也不要錯謬。這兩個都不要搞錯。自己要對了，對人家講就不會搞錯了。所以重點還是自己要定解正確的得到，才能夠無謬的給人家講了，這是一個。

下面《釋量論》中：“彼方便生因，不現彼難宣”，也是很費解。

《釋量論》我們去查了，因為時間關係沒查到。我們就採取一個羅桑嘉措的譯本查一查。這個圖便宜了，它現成的，暫時用一下。他說“彼方便”，“方便”是什麼呢？他說，所要講的經典的內容自己要了解，這個“方便”，那就是說備課，自己備課要備好，自己要講的經必須自己能夠徹底了解。“彼方便生”，這個“方便”自己搞好了，他產生一個結果，“方便生”是什麼呢？就是跟人家講，自己備課備好了，就是要講了。“方便生”就是給人家講了。“方便生因”，跟人家講的因是什麼呢？還是備課，所以“方便生因”就是“方便”。“彼方便生因不現”，他方便生的因即是他自己的方便要通達，備課，把經教搞清楚，生起定解，“不現”就是隱蔽的，不顯現的時候，就是自己備課沒有備好，那麼“彼難宣”，要跟人家講呢是困難的。那麼這樣說呢，基本上可以講通了。

那《釋量論》裏怎麼說呢？就看以後再去查了。那麼他怎麼講呢？當然他有他的傳承和依據，暫且用這個。那麼意思還是一樣的，你要給人家說法，一定要自己搞清楚了才可以給人家說，這是《略論釋》的一個解釋。但是他這個跟文字掛不起來，那麼這本把文字就扣上了。

再說一遍，“彼方便”就是說，想要跟人家講，自己先要把經典的內容搞清楚，生起決定的解。“方便生”，自己搞清楚了，“生”怎麼銷？結果呢，跟人家講了，將這個搞清楚的東西講給大家聽。“方便生因”，講給人家聽的因，又迴過來了，就是自己備課的事情。要把課備好，把經典內容全部搞清楚。這個因假使不現，沒有把它搞清楚，就是自己備課沒有備好，那麼“彼難宣”，要講給人家聽那就困難，人家不會懂。這個問題就這樣解決了。下面的話就是這個意思。

“自若未能如實決定”，自己假使對經教的意思沒有如實的產生決定的瞭解，“不能宣說開示他故”，你要講給人家聽，那就不可能使人家懂的。自己都不懂，人家怎麼會懂呢？自己都搞不清楚糊裏糊塗，人家不會懂的。那麼就是說，要跟人家講呢，把自己要搞清楚。

這兩段裏引的文，就是這個意思，但他說的方式就是轉彎彎的，所以看起銷文有點困難。好，這些難點提出的把它重新補充一下。下邊我們接下去了。

上一次我們講到，修密法的也是要受菩薩戒。那麼舉一個蓮花部的三昧耶戒，那裏邊怎麼說呢？它就是說，“無餘受外密，三乘正妙法”，就是內密、外密、還有三乘的法、戒都要受的。“外顯內密及三乘，正法各各作受持”，這是我們經常念的，那麼這些，不但是內密的、外密的戒，那個根本乘的、就是大乘的那些戒都要受。

“受咒律儀須誓受故”，因為受三昧耶戒是要發誓受的，就是誓戒，要誓受的。“由見此等少有開遮”，但是在這個裏面有少部份的開遮跟大乘的、或者是二乘的戒裏面開遮有一些少數的不同，極少部份的開遮的不同，那麼他就說一切都是不同的，“猶如寒熱遍相違者”，好像水火不相容的那樣的想法，就是表示自己智慧太少了，太淺薄了。那就是說，固然裏面稍稍有點開遮不同之處，但是總的來說，三昧耶戒受了之後，菩薩戒、別解脫戒等等都是要受的。

如是唯除少分別緣開遮之外，諸正至言，極隨順故。

除了我們前面說的少分的、極少部份的開遮一些不同的情況之外，“諸正至言”，那麼就是佛說的法，都是“隨順”的，沒有違背的，沒有互相矛盾的。

我記得以前我們看一個雜誌，歐洲一個學者，他不是佛教徒，是一個佛學家，他研究了三藏十二部，基本上都看了，看了研究了很多年，最後的結論呢，他說：“佛說的經典是一個‘大雜燴’，什麼都有，矛盾百出。結果就不了了之了。”這就是智慧太少了，就沒有看到宗大師的《廣論》，如果他看一看的話，或許他會把這個錯誤的觀點至少可以取消一點。佛說的話，都是一致的、隨順的、沒有矛盾的。

若趣上上三乘五道，必須完具下下乘道功德種類。

那麼你要“趣”，就是得到，“上上三乘”，這上上、下下就是相對而言了。三乘就是聲聞、緣覺、菩薩。你要得菩薩道，你就菩薩乘的“五道”，那麼你必須完具緣覺乘的五道功德；你要具足緣覺道的五道功德，必須完具聲聞道的五道功德。那麼假設你要完成聲聞道的五道功德，那也必須完成下士道的那些功德。那就是說上上乘把下下乘，即上面上面的，對下面下面的所有的五道的功德都要有的。那就是前面一樣。大乘裏面包括一切下面的一些都是他的支分。

波羅蜜多道者，如《佛母》中云：“所有去來現在佛，共道是此度非餘”，是趣佛陀道之棟梁，故不應捨。

“波羅蜜多道者，如《佛母》中云：所有去來現在佛，共道是此度非餘。”對於大乘道，“《佛母》”指《大般若經》，不管過去、未來、現在的佛，他成佛都是靠六個波羅蜜多的共道，沒有其他的。就是成佛都要經過修六度菩薩道，那麼你說密乘不要菩薩道的那是不對的。三世諸佛的共道都是六個波羅蜜多，不是其他的。

“是趣佛陀道之棟梁，故不應捨”，這個六度，大乘的六度是趣向成佛陀道，就是要成佛道的棟梁。有的地方這個“棟梁”翻“橋梁”，就是“主要的”。棟梁也好、橋梁也好，都是“主要的”。要趣成佛的道，這個六度是最主要的，不能捨的。

金剛乘中亦多說此，故是經續二所共道。若於其上更加密咒諸不共道，灌頂三昧耶律儀，二種次第及其眷屬，故能速疾趣至佛陀。

“金剛乘中亦多說此”，密乘裏面也多說這個話，就是說不能捨掉六度了。“故是經續二所共道”，那麼就是說，“經”就是顯教的，“續”就是密部的，這個顯密兩個共同的道，就是波羅蜜多乘。假使上面再上密咒的不共的，就是說金剛乘裏面除了波羅蜜多之外，還有不共的，更多的。什麼呢？就是“灌頂、三昧耶律儀”，這個再加上去之後，還有“二種次第”：生起次第、圓成次第，再加上它的一些“眷屬”。那麼密法的東西加上去之後，“故能速疾趣至佛陀”，那就是說成佛會更快一些。

密乘並不是說離開顯教的另外一個法。這個誤解，現在的人還是很多，總以為密乘好像不是佛教，是喇嘛教，甚至婆羅門變種等等這些誹謗的話。那麼就是沒有學《廣論》，所以學習《廣論》呢，誹謗的話就可以避免了。

那麼僅僅是因為要快一些成佛，金剛乘在波羅蜜多乘的共道之上、六度之外，再加上那些灌頂、三昧耶律儀、生圓二次第等等，這個目的是快一些成佛。

若棄共道，是大錯謬。

假使說你認為金剛乘裏，祇要灌頂，三昧耶律儀，二種次第，好了，夠了，“共道”那些波羅蜜多的六度是不要了，那是極大的錯誤。

若未獲得如是知解，於一種法獲得一分相似決定，便謗諸餘，特於上乘若得發起一似勝解，如其次第遂謗棄捨下乘法藏諸度彼岸，即於咒中亦當謗捨下三部等，則當集成極相係屬，甚易生起尤重異熟毀謗正法深厚業障。其中根據至下當說。

假使說我們沒有得到“如是知解”——就是前面說的金剛乘也不能捨棄波羅蜜多乘，波羅蜜多乘又包括下三乘的一切法。這個知見假設沒有得到的話，他於某一種法得到“一分相似決定”。就是說對整個的佛的圓滿教理沒有看到，祇於一部份執著，而且是“相似決定”，他自以為搞懂了，實際上，並不是真的懂，是相似的懂，那麼就不是真正的懂，就要誹謗其他的。特別“於上乘”，假若發一種相似的勝解，有定解生起來，他以為這個是對的。就像密法裏面他祇是要三昧耶戒，灌頂之後，下邊的波羅蜜多乘就不要了。

他發起這種“勝解”，就誹謗，“如其次第遂謗棄捨下乘法藏諸度彼岸”，那麼在下乘的佛的教法不要了。就是說，假使說是上乘的，就是波羅蜜多乘的，他就以為這個是最殊勝的，修大乘，二乘就不要了，他就誹謗下乘的法道；假使密乘的，他就認為這個是最殊勝的，得到這個呢，他就誹謗下乘的，不但聲聞緣覺乘的，乃至波羅蜜多乘的度彼岸也不要了。“如其次第”就是這個意思。“如其次第”，就是上上乘的對下下乘的那個次第都誹謗都不要了。

對金剛乘來說，“諸度彼岸”六度也不要了。那麼再說，就是金剛乘裏面，“即於咒中，亦當謗捨下三部等”，執了無上部是最好的，那麼下三部——瑜伽部、理部、事部的或者作部的這三部密法也認為不需要了。

這樣子做的話，“則當集成極相係屬”，這個話也是很長一句話，這樣子做要積集一些，“極相係屬”，就是很容易聯繫到生起什麼特別重的產生異熟果的

毀謗正法的深厚業障，就要產生這些業障。毀謗之後就產生很苦的異熟果了，毀謗正法了，那麼這些毀謗正法要產生的異熟果，聯繫起來了，“極相係屬”，馬上就會聯繫到產生這個業障的。

那麼為什麼要產生業障呢？是什麼樣的業障呢？其中的根據呢？下邊第四科會說，毀謗正法的那一科。

是故應當依善依怙，於其一切正言，皆是一數取趣，成佛支緣，所有道理，令起定解。

所以說，前面講那麼多，我們應當依靠善知識，“一切正言”，就是佛所說的法，都是一個補特伽羅成佛所需要的支分或者是一個緣，這個道理要起定解。就是一切法都需要的，成佛都需要的，沒有矛盾的。

我們漢地也有嘛，有些根本乘說大乘非佛說，大乘說二乘是“焦芽敗種”，就是不能成就的。這些話都是把道理沒搞清楚才產生的一些。那麼我們說“焦芽敗種”這個話是佛說的嘛，他為什麼說這個話呢？開始你不肯修，就直接叫你修大乘，你不行。那麼修二乘，引你修，那麼二乘，他就高興了，就修了，修到那個地步他不走了，到此已究竟了，那就要罵了，“你是焦芽敗種，你怎麼走了一半就停下來了呢？”這個是呵斥，是呵斥他已經到了那個地方不進取，並不是說修這個法就是“焦芽敗種”。那麼既然修這個法是“焦芽敗種”的話，佛何必要勸他修呢？修了半天搞成功了，“你是焦芽敗種”，那不是開玩笑嗎？

所以這個是有密意的。開始他心量小，大乘接受不了，那先把這個法修起來，修到成功了，他心識改變了，再指出他：“你這個是焦芽敗種了，不行啊！還要往前走哇！”這個《法華經》講得很清楚，一看就知道了。

諸現能修者即當修習，諸現未能實進止者，亦不應以自未能趣而為因相，即便棄捨。

這個定解生起之後，現在能夠修的馬上就要修起來，現在還不能修的，這個“進止”就是後邊的“趣遮”，“趣”就是修了、功德了；“遮”就是斷過失。但總的來說就是修行了。現在還不能修行的，修不起的，就是說，還沒有到這個水平的，那麼也不應當說自己還不能修，以這個為藉口不修了，捨棄了，不修了。

應作是思：願於何時於如是等，由趣遮門，現修學耶。

他應該這樣想：我要發個願，什麼時候對這個，我現在還修不起的那些“趣遮”的那些法，就是該修的功德、該斷的過失，這些修法，能夠現前修起來。現在修不起，要發個願麼，將來要把它趕快的修起來。

遂於其因，集積資糧，淨治罪障，廣發正願。

因為現在還修不起嘛，就“集積資糧、淨治罪障、廣發正願”，自己能夠修起的因廣泛的積集，因積集之後，將來因緣成熟就行了。

以是不久，漸漸增長智慧能力，於彼一切悉能修學。

這樣子把他修法的因素儘量的積集起來，那麼他的智慧能力慢慢增長了，增

長到一定的時候呢，就能夠行了。他以前不能修的，也能修了。

善知識敦巴仁波卿亦云：“能知以四方道，攝持一切聖教者，謂我師長。”此語即是極大可觀察處。

這個話很有意思，可以觀察。這是什麼話呢？“四方道，攝持一切聖教者”，祇有我師長才能做到。這個解釋很多，我們採取兩個：一個，“四方道”是什麼呢？他說，不捨一道就是說四方道，四方大通道，不是專門定的一個，一切都能受持的，四方的道都要受持。那麼，你看那東南西北的道互相違背的，你怎麼一起受持呢？祇有能夠知道，佛所說的一切話都不相違背的，這樣的人才能四方道都能受持。這是一個註解。

另外一個說法，就是說什麼“四方”呢？不講道路，那麼它的四方，假設我們丟的小孩子玩的投子或者叫骰子，他是怎麼丟，都是方方的，四面都是方方的。那麼就是說，你各個法門怎麼樣修行，都看它都是方的。就是一切法都是不相違背的，都是方的，這是又一個說法。

海公上師採取的是前面那個說法。那麼其他的方面，講丟“骰子”採取的也很多。那麼這兩個我們都介紹了。其他還有沒有？還有。其他的講起來更轉彎，我們就不提了。總的來說，一切法都是沒有違背的。這個話你大大可以研究一下，思考思考，可以觀察。

由是因緣，以此教授能攝經咒一切扼要，於一補特伽羅成佛道中而正引導。故此具足通達一切聖教無違殊勝。

這是第一個殊勝。這是總結。“由是因緣”，前面講的那麼多，所以說這個教授呢，就是我們這個《廣論》的教授，能夠含攝經（顯教）、咒（密宗、密教），它一切的扼要都能夠攝在裏頭。就是說，“於一補特伽羅成佛”的道路之中“而正引導”，就是說，一個補特伽羅，要成佛的話，一切顯教的、一切密宗的那些修法、教理都是要的，沒有違背的。所以說這個“具足”地“通達一切聖教無違”的“殊勝”，就這樣子的說了。這是第一個殊勝。

在現實的社會上不能通達這個道理的是非常的廣泛。有的地方謗密法的，有的地方又是看不起顯教的。我記得有一些老居士，他修密法的，他對那些修顯宗法的人說：“你們是幼兒園，我們是大學的專科、大學的研究生，你們差遠了。”把自己擡得高高的，這個也不必。總算還沒有把他排斥到佛教外了，那麼有些就是“大乘非佛說”，把大乘排到佛教以外了。那麼有些說密法是婆羅門教的變種，這是誹謗得很厲害的話。

這些我們是感到要多學。為什麼要多學呢？不學會上當。他說的那些話，好像很有依據。很多一些海外寫印度佛教史的專家，他都這麼說。我就看過一本英國人寫的，什麼名字忘掉了，他就把密法看成婆羅門的變種，他祇看到某一部份，跟婆羅門的教有相似之處，就說它是婆羅門的變種，這個謗得太厲害了。就是佛教內部，也有很多對密法不理解的，會產生誹謗。這個就是沒有把《廣論》學過。

那麼我們學過《廣論》的佔了一個大便宜。知道一切法都是一個補特伽羅成佛都需要的，沒有違背的，顯的、密的、大的、小的、講空、講有的，它的道理都是一致的，都隨順的。根據什麼時候要就用哪一個法。這樣子來，誹謗的罪就可以避免

了。所以說學過這部論，有大好處。

乙二 一切聖言現為教授殊勝

一切聖言現為教授者。總之能辦諸欲解脫，現時久遠，一切利樂之方便者，是即唯有勝者至言。以能開示一切取捨要義，盡離謬誤者，獨唯佛故。

第二個殊勝，“一切聖言現為教授”這個殊勝。他就是說，一切聖言都是教授，都是教我們修行的方法。這一科怎麼說呢？

總的來說，他說能夠成辦想解脫的、要求解脫的，或者是現世解脫，或者是將來解脫，將來久遠，將來很遠的能夠解脫。“現時久遠，一切利樂之方便”，現時的利樂的方便，將來的一切利樂的方便，這個，“唯有勝者至言”。祇有佛說的法才有，才能夠做到。

“以能開示一切取捨要義，盡離謬誤者，獨唯佛故”，因為佛說的法，能夠告訴我們一切該取的、該捨的，重要的道理都講給我們聽了。能夠得到義利的、該取的就要做，不能得利益的，要受苦的，叫人趕快捨掉。“盡離謬誤者，獨唯佛故”，這一切重要的道理都能開示我們，而且能離開一切錯謬的，毫無錯誤的、全部正確的告訴我們的、祇有佛的話。因為佛本身就是離開一切錯誤的，佛是一切智者，他一切錯誤全部離開了，祇有佛才能做得到嘛！

如是亦如《相續本母》云：“此世間中更無善巧於勝者，徧智正知無餘勝性定非餘，是故大仙自立契經皆勿亂，壞牟尼軌故彼亦損於正法。”

這本書怎麼說呢？這個世間裏邊超過佛更善巧的人是沒有了。“徧智”，佛的智慧徧知，而且正確的知道。“無餘勝性”：“無餘”，知道的沒有再餘了，就是全部知道，圓滿的知道；“勝性”，我們一般這裏說是空性了，是屬於勝義諦的性，空性。此法空性祇有佛能夠正確的無餘知道，“定非餘”，其他的人呢，不行。知道不了的。

所以說，“是故大仙”，這個“大仙”是指佛，我們佛教徒對這個仙看了覺得有點不大逗機。佛教裏邊，這個仙也可以指佛的，“大仙”就是指佛了。所以佛“自立契經皆勿亂”，佛說的話，沒有亂的。就是前面說過的，不會矛盾的。佛不會說，這個一會兒這麼說，一會兒那麼說，互相矛盾不會的，也不會把了義的說不了義的，不了義的說成了義的，等等，這些都不會亂的。都是按著次第，有他的體系，不亂的。

“壞牟尼軌故，彼亦損於正法”，你假使誹謗佛的軌範，那就是對正法有大損害的。就是佛說的話應當相信，否則的話，你損害正法的。

故諸契經及續部寶、勝者聖言，是勝教授。

所以說從這個經典話來看，一切“契經”，凡是顯教的也好，“續部寶”，密宗的經典也好，佛說的話都是殊勝的教授，教我們修行的方法。

雖其如是，然因末代諸所化機，若不具足定量釋論及善教授，於佛至言自力趣者，密意莫獲。

當然，話這麼說，佛的一切話都是殊勝的教授。但是在末法時期，“諸所化機”，就是我們這些受化的人，他假使說“不具足定量釋論及善教授”，他沒有定量的釋論，定量的釋論就是說夠格的，就是前面說的，造論要幾個殊勝的因相。沒有這些因相，夠格的釋論跟那些好的教授，“於佛至言自力趣者”，他好的教授沒有，那些好的，合格的，定量的解釋佛經的那些論、釋也沒有，他自己的力量來看佛的書，“於佛至言自力趣者”，自己的力量趣向佛的話，那麼“密意莫獲”。他的密意你得不到，你會看錯。

所以說西藏為什麼要強調傳承呢？你自己去看，自己能力有限。不一定把佛的密意看出來。要是看錯了，就錯掉了。

故諸大車，造諸釋論及諸教授。

為什麼這樣？“諸大車”就是深、廣兩派，造了很多“釋論”、“諸教授”。

我們漢地有這種見：佛說那麼多經，你造論幹啥？我們看經就夠了，三藏十二部來都來不及看，造論沒有用，又不是佛說的。那麼，佛說的經的密意你看不到，你祇能依靠那些祖師，他們造的論，通過那個才能知道。所以說必定要學論。所以說漢地有種說法：他們密宗是專門學論的，我們是學經的，我們比他們高。論是菩薩造的、祖師造的；我們是佛說的，比他們高。這是自吹自擂的話。你真正能得到經的密意得到沒有？如果你沒有得到，不靠論你怎麼能學得通經呢？我們說《俱舍論》是通《四阿含》的。《四阿含經》沒有《俱舍論》，等於說保險櫃沒有鑰匙，你開不開的。《俱舍論》的序中講，要打開《四阿含》的鑰匙的話，就要靠《俱舍論》¹³。那麼所以說論是重要的。

正因為這個原因，“諸大車”就是深、廣兩派，造了很多的釋論，又說了很多的教授。一些教授是經裏來的，成了口訣，那麼這個口訣也是通達經義的鑰匙一類的東西。你沒有它，你通達不了。

是故若是清淨教授，於諸廣大經論，須能授與決定信解。

“是故”，假使“清淨教授”，或者是諸大經論，“須能授與決定信解”，那麼你要對它生起決定信解。

若於教授雖多練習，然於廣大佛語釋論所有義理，不能授與決定信解，或反顯示彼不順道，唯應棄捨。若起是解：諸大經論是講說法，其中無有可修要旨，別有開示修行心要正義教授，遂於正法執有別別講修二法。應知是於無垢經續無垢釋論，起大敬重而作障礙。

這就是搞錯了。假使“於教授”雖說都“練習”了，“然於廣大佛語釋論所有義理”，不能產生決定信解的，或者反而顯示他不順道的，那麼這個就該棄捨了，這個不要了。

“若起是解”，那麼假使你起這個想法的話，“解”就是自己的見解。什麼

¹³《俱舍論頌疏》序：“斯論乃四含幽鍵，六足玄關，法相川源，義門江海，文清清兮玉潤，理明明兮月華，啟學人之昧心，發智者之明慧。”

見解呢？說諸大經論是講法的，經啊，論啊，廣大的論是講道理的，它裏面修行的要旨是沒有的。那“別有開示修行心要正義教授”，那麼除了廣大經論之外，還有一種專門是修行要的，正修行的心要，它是真正的教授，就是說把教授跟經論分了兩個。“遂於正法執有別別講修二法”，那麼就把佛的法就把它分了兩個。一個是專門講的，一個是專門修的。

“應知是於無垢經續無垢釋論，起大敬重而作障礙”，你這樣子這個見解起的話，對佛說的沒有垢的，就是最完美的經，顯教的經及密宗的書還有無垢的，就是沒有垢穢的，最清淨圓滿的釋論，佛的經典，佛的顯教密教的經也好，對於解釋經的釋論也好，你要對它起大敬重的障礙，就是說起不起敬重了，你這樣一說呢，就是說這些修行不要的，就不起敬重了，另外去追求一種專門修行心要的教授去了，這個見解就錯了。

說彼等中，不顯內義，唯是開闢廣大外解，執為可應輕毀之處，是集誹謗正法業障。

那麼甚至於說，這些廣大的經論裏邊，它不能告訴我們佛教裏邊修行的精要的，“內義”是精要的那些地方。“唯是開闢廣大外解”，這個“外解”不是外道，這個外解是表面的文章，專門表面上講些大道理，修行的精要的內義沒有的。那麼這個“執為可應輕毀之處”，那就是說，這些產生輕毀了，它不能修行的嘛，用不著那麼尊重它了，那就是產生輕毀了。這個就是要謗法了。那就是造，“集”就是造，造了毀謗正法的業障。謗法的業就造起來了。

是故應須作如是思而尋教授：諸大經論對於諸欲求解脫者，實是無欺最勝教授，然由自慧微劣等因，唯依是諸教典，不能定知是勝教授，故應依止善士教授，於是等中尋求定解。

那麼你對教授該怎麼想呢？應該像下面這樣子才對的。你應當這樣想，對教授做這麼的想，怎麼想呢？就是說，“諸大經論對於”那些要“求解脫”的人，佛的經也好，菩薩造的論也好，對要求解脫的人來說，是最好的，沒有欺誑的，最殊勝的教授。但是自己的智慧微劣等等的原因，單是看這些經，“唯依是諸教典，不能定知是勝教授”，我們看不出來，在這些佛的經，菩薩造的論裏邊，我們自己智慧力差，或者業障重，不能看出裏邊它是殊勝的教授。那麼所以說要依止善知識的教授。“於是等中尋求定解”，在善知識的教授裏邊來得到定解。

莫作是念起如是執：謂諸經論唯是開闢廣博外解，故無心要，諸教授者，開示內義，故是第一。

千萬不要這麼說：“經論祇是講講表面文章的，修行的心要是沒有的。”這個是不能這麼說。

就是說我們這麼想，自己智慧差，業障重，煩惱重，那些大的經教釋論，我們看不出來它是殊勝教授的定解生不起來。那麼就靠善知識的教授了裏邊去求定解。那就是說，廣大經論我們直接去取它的心要教授取不到，那麼就靠善知識的教授教誡裏邊，從這個渠道去得到。這樣想麼可以。前面說的經論說的是講表面的一些文章的，沒有修行的，心要是沒有的。這個話是不能說的，這是謗法的。

“諸教授者，開示內義，故是第一”。什麼叫教授呢？就是“開示內義”，是開示我們修行的精要的，重要的意義，這是最重要的，一切佛的經，後來解釋佛經的論，都是殊勝教授。至於我們看不出來是我們的問題，並不是說那些不是教授。那麼這一點，我們有這些錯見的人也是不少。有的人說，不要學經，你就念一個簡單法門可以修就對了。這些就是屬於這一類的。

大瑜伽師菩提寶云：“言悟入教授者，非說僅於量如掌許一小函卷而得定解，是說了解一切至言皆是教授。”

“瑜伽師菩提寶云”，就是阿底峽尊者的弟子，他說，“言悟入教授者，非說僅於量如掌許一小函卷而得定解，是說了解一切至言皆是教授”，那麼前面說，我們說一切佛經、顯教的、密教的論都是教授。

“悟入教授者”，就是產生定解，知道一切都是教授。這個並不是說，“僅於量如掌許一小函卷”，就是這個經卷祇有我們手掌那麼大一點點，就是極少部份的經卷得了定解了，你就說悟入教授了，這一點點經卷你說悟入教授，這是不夠的。怎麼說呢？“是說了解一切至言皆是教授”，一切佛說的法都是教授。你要這個看到了，才能“悟入教授”，你看了一點點就是教授了，就悟到了，這個還不夠。那麼，這是量應該擴大到一切佛的話都是教授。

又如大依怙之弟子修寶喇嘛云：“阿底峽之教授，於一座上，身語意三，碎為微塵。今乃了解，一切經論皆是教授。”須如是知。

“又如大依怙之弟子修寶喇嘛云”，他怎麼說呢？“阿底峽之教授”，《道炬論》。“於一座上，身語意三，碎為微塵。今乃了解，一切經論皆是教授”，這句話又是費解的。這個字面上看呢，阿底峽尊者的教授，就是《道炬論》這部書了，主要是《道炬論》，“於一座上，身語意三，碎為微塵”，我們修一座法，把身語意都打成微塵才能夠了解。

這個看起來好像莫名其妙。他就是說，阿底峽尊者的教授，我們要經過怎麼樣子才能了解一切經論都是教授的這個道理呢？他是在一座上，就是在一座修行的時候，“身語意三，碎為微塵”，就是下功夫下到好像把身語意都碎成微塵那麼厲害地精進去修，這樣子才了解一切經論皆是教授，就是說你對阿底峽尊者的教授稍稍下一點功夫，他的密意是通達不了的。你說下大精進，下功夫，把身語意都碎為微塵，這樣大的功夫下下去，極大的精進，然後修持之後，這樣子修行之後，才了解一切經論都是教授。所以說我們單是看看文字，“喔，都是教授。”這個表面文章。你要經過修了之後，才能真正知道阿底峽尊者是千真萬確的，不是一句話說過算數的。“須如是知”，應當這樣子知道。

如敦巴仁波卿云：“若曾學得眾多法已，更須別求修法軌者，是為錯謬。”

他說，假使一個人學了很多法，再去求另外一個修法。這個是極錯的。我記得《掌中解脫》帕繃喀大師說過一個公案。他說有一個喇嘛，他學了很多的經教，修不來，跑到紅教那裏去求個修法，修起來了。他感到這個太可惜了，那麼多都是教授，都是修法，學了之後，一點也不知道，另外又求一個修法，那就極錯了。

雖經長時學眾多法，然於修軌全未能知，若欲修法，諸更須從餘求者，亦是未解如前說義而成過失。

那就是這一類的人。經過長時，學了很多的法。“然於修軌全未能知”，到底該怎麼修，修行的道路一點也不知道。那麼要修法的時候呢，他就從其他地方去求了。學的法是另外一迴事，他要修呢，另外再去求修法，這也是沒有知道前面說過的道理產生的過失。這些人多得很，我也接到很多信，這些還是比較好的，他不執著，他說他以前學佛學了多年，十多年的老居士，到現在為止，到底怎樣修，路子還是找不清楚，他學的淨土宗的華嚴宗的天臺宗的什麼的都學過，到底怎麼下手不知道，這些人太多了。

此中聖教，如《俱舍》云：“佛正法有二，以教證為體。”除其教證二聖教外，別無聖教。

“此中聖教、如《俱舍》云：‘佛正法有二，以教證為體’”，那麼這個聖教，什麼叫聖教，再來解釋一下，那麼引《俱舍》。《俱舍》裏說一句話，學過《俱舍》的人很清楚，佛的正法有兩種，“教證為體”，一個是教，一個是證，它的體就證、教兩個，這是佛的正法，佛的正法是這兩個。

“除其教證二聖教外，別無聖教”，這裏就是說，除了教跟證這兩個聖教之外，再去找聖教是沒了。這是反過來說了。《俱舍》說的正面，佛的正法有兩個：一個是教正法，一個證正法。那麼反過來說，除了教正法，證正法之外，再去求佛的正法，沒有了，就是這麼兩個。

教正法者，謂是決擇受持道理修行正軌。

“教正法者”，那麼這裏解釋。什麼叫教正法呢？“謂是決擇受持道理修行正軌”，我們在學法的時候，“決擇”就是我們去選擇，有智慧地選擇修行的道理。“受持道理修行正軌”，就是我們學了那麼多法，去決擇，把“受持道理”拿來修行的，正確的道理，把道理搞清楚如何修行了。

證正法者，謂是如其前決擇時所決擇已，而起修行。

“證正法”呢？“謂是如其前決擇時，所決擇已而起修行”，前面教正法有智慧決擇定下來了，所決擇下來的道路，照著這個道路去走，去修。

簡單說，“教正法”就是決擇修行的一些方式方法；那麼“證正法”就是照你決擇下來的去做，行動，去修。

故彼二種，成為因果。

所以這兩個教證，成為因果的。先有教的因，然後去修行，是果。

如跑馬時，先示其馬所應跑地，既示定已，應向彼跑。若所示地是此跑處而向餘跑者，定成笑事。

那麼打個比喻，“如跑馬時，先示其馬所應跑地，既示定已，應向彼跑”，那就是賽馬。跑馬的時候，你“先示其馬所應跑地”，你給馬，馬鞭子指一指：你向這邊跑。把它指方向指定了，這就是教正法。把修行的方向肯定了，叫它往這

邊跑，那麼“既示定已”，決擇好了之後，“應向彼跑”，那麼這個馬就行動了，向那邊跑去，就去修了。

“若所示地是此跑處而向餘跑者，定成笑事。”假使說，你所示地叫馬向這邊跑，這個馬反過來向後轉，往後面跑，這是成一個笑話了。那麼這個一樣的，我們這個“教證法”，決擇下來的道路，修行的方式方法給你決擇好了，你修的時候不照這個去修，另外去找一個修法去修，那就跟這個馬一樣了，告訴你該跑的地方不跑，另外反過來，跑另外地方去了，這個是笑事了。

豈可聞思決擇此事，若修行時修行所餘。

我們聞思的時候，抉擇下來的是這個東西，你修的時候修其他的東西去了，那不是跟跑馬一樣跑錯了嘛。

我們聞思修的關係，這個學過《俱舍》的就知道。聽聞正法，聽聞正法後得到聞慧，就是說對佛的道，講的道理有一個初步認識。這個思，把佛說的法，就是說跟自己的思想，行動要把他接近起來，把自己思想跟佛說的要把他靠近了，那麼思慧。然後修，就是把聞思的那些內涵，從定裏邊把它決定下來，使它成一個現實的行動，那麼這是一貫的。

聞思修是一貫的。你說聞思，修的時候修另外一個東西，那不是拆開了，兩端了嘛？那修也無所謂修起來，修出來也是錯的，就那個馬一樣的，向後轉了跑了，跑錯了，那就是修行成問題了。

“豈可聞思決擇此事，若修行時修行所餘”，聞思的時候決擇就是這個道理，這個事情，修的時候修另外一個，那就是教證二法不配合。

如是亦如《修次第後編》云：“復次聞及思慧之所通達，即是修慧之所應修，非應修餘，如示跑地，而應隨跑。”

“如是亦如《修次第後編》云”，《修次第》它有《初編》、《中編》、《後編》。它裏邊怎麼說呢？“復次聞及思慧之所通達，即是修慧之所應修，非應修餘，如示跑地，而應隨跑”，就是這個意思啦，聞跟思這個智慧，聞慧跟思慧所通達的道理，就是我們要修的，就是修慧，要修的就是這個。聞慧、思慧通達的道理，修慧就是接下去，跟了它把它修起來，能夠使它堅定下來。

聞思，我們海公上師經常打這個比喻，聞思就是說做一個土坯子，假使我們做陶器瓷器，做一個土的坯子。這個土坯子像是像了，跟佛的法是相近了，但是一碰就爛的，不堅固的，經過窯裏一燒，那就經過定火的鍛鍊，成了一個器了，那就水沖不爛。本來一個陶器瓷器如果說沒有燒過的話，不要說開水，冷水一沖它就化掉啦，成了泥巴啦，但是定火一燒之後，就是窯裏一燒之後，什麼冷水開水再怎麼水倒下去，不爛。那就是說定把它堅固下來。

聞思是不堅固的，要用定、修慧把它堅固起來，那麼這是一貫的，如果你把聞思跟修拆開了，那做的坯子不去燒，去燒另外一個東西，你這燒起來啥東西啦？那就這裏就是跑馬啦，你馬教它往這邊跑，你就往這個方向跑嘛，你往後面跑了，你就跑錯了。

如是由此教授，能攝一切經論道之樞要，於從親近善知識法乃至止觀。此一切中諸應捨修者即作捨修，諸應舉修者即以擇慧而正思擇，編為行持次第引導，故一切聖言皆現為教授。

時間差不多了，那麼這裏就把這一句講了。“如是由此教授”能夠攝一切經論的道的重要的地方，這個修行的道理從哪裏開始呢？從第一步，親近善知識開始，一直到最高的止觀，修止修觀，就是奢摩他、毗鉢舍那，這裏邊所有的道，其中一切該捨的修的就是“捨修”。該舉修的“即以擇慧而正思擇”，捨修修止，舉修修觀。那麼這樣子該修止的，該修觀的，把它組織成一個修持的次第，再作我們的引導。

“故一切聖言皆現為教授”，所以說一切聖言，都是我們的教授、教誡，不要說，說的是一套，空的，修的要該另外找一套，這是不對的啊！聞思的就是修的，所以說，要通達一切佛說的話都是教授教誡。

今天就講到這裏。

第五講（《廣論》第一三～一六頁；《集註》第三一～三六頁）

《菩提道次第廣論》。上一次我們講到四個殊勝的第二個殊勝，就是說這些聖言都是現成一個教授。

那麼這個裏邊我們有最重要的一句話，這是宗大師在世時候向一個大善知識請問什麼叫“噶當”。那位善知識就說：對一切佛的教法跟它的釋論，一個字也不漏的全部視為教授的，這就是“噶當”。那麼“噶當”的意思很多，最準確的就是這樣子講。

那麼這句話，宗大師聽後非常滿意。那就是說把所有佛說的一切聖言，跟那些大論——解釋佛說的，都是教授，要把這個概念生起來。那麼這不容易了，就要通過《道炬論》這些大的合格合量的論我們才可以通達到，因為末法時期的根機鈍了，直接佛說的密意還得不到，要通過那些。下一科就要講密意了。

在這個裏邊我們要補充一些的，就是說一切佛的教言全部是我們為了一個補特伽羅成佛所需要的，那麼說就是我們也是補特伽羅之一。如果我們這樣的想，一切佛說的正言就是為我一個人說，讓我成佛的一切教授教誡。那麼，這樣子想的時候，就對一切佛的教言起極大的尊重、恭敬心，不會起產生不恭敬了。

那麼這裏，有的說把佛說的大經大論都是講法的，修的要旨——就是心要，裏面沒有的，那麼另外要去找一個修行心要的教授教誡。那麼把正法分了兩半：一個是講大道理的，一個是講修法的。這樣子對經論的尊重起極大的障礙。那麼如何把這個障礙去掉呢？就是說要知道所有佛說的，跟那些大經大論，都是為我一個人成佛所需要的一切法，教授教誡。那麼這樣子把整個障礙就可以去掉。

那麼這裏邊，昨天我們講一段，有人提問題。因為這一段我還沒有仔細講，就是最後那一段。就是：

“如是由此教授，能攝一切經論道之樞要，於從親近善知識法乃至止觀。此一切中諸應捨修者即作捨修，諸應舉修者即以擇慧而正思擇，編為行持次第引

導，故一切聖言皆現為教授。”

就是說，一切聖言都是教授，怎麼樣體會呢？要這樣體會。那麼有人提一個問題，並不是說說體會，怎麼體會的意思他沒有問，卻是說了一些什麼呢？怎樣子止修，怎樣子觀察修？這個我們說後頭要廣講，這個現在我們按次第來，先把前面的四個重要性、殊勝，把它了解了。止觀後頭就要講，後面講是略講，到後面奢摩他毗鉢舍那的時候廣大地講，這是按次第來。現在沒到這個次第，不要忙，一步一步來。

那麼我們先把什麼叫一切佛聖言都是教授，怎麼體會呢？這段文就是一個很好的總結。它說“如是”，根據前面講的總結一下，“如是”就是前面講的，因為前面講的有相違，顯的、密的互相要攻擊；大的小的要互相攻擊。一個是說的和修的分了兩半，有的說的是講空的大道理的，沒啥價值的，而修的一些教授是真正講修行的要旨要點的、心要的。那麼這樣都是誹謗正法的話。

因為這兩個缺點，就是前面搞錯的兩個要謗法的東西，“由此教授”，由我們這個《菩提道次第》教授，“能攝一切經論道之樞要”，一切經、一切論，它裏邊重要的東西都攝完了。我們通達了一切法是佛說的聖言，是沒有違背的。那些顯密、大小的互相誹謗就會成解消掉了，一切都是佛的教授教誡。那麼說，學的時候是講的空的大道理，修的時候要另外找一種方法修，這個錯誤也可以去掉了。所以說本論，就是說，這個教授就是《菩提道次第廣論》把一切大經大論，佛說的經，菩薩作的論說的重要的地方全部把它攝完了。

那麼哪些內涵呢？最初的，我們修行最初“親近善知識”；那麼最高的，止觀雙運，密法裏面生圓次第。那就是從最初的修法——親近善知識，一直到最高的止觀成就，裏面一切要修的有兩種，一種是“捨修”，一種是“舉修”。

這個“捨修、舉修”，在藏本文裏邊兩個字是一樣的，就是後面的“止修”跟“觀察修”。他翻一個“捨修”、“舉修”，後面又翻“止修”、“觀察修”，確實有點混淆。我們查過了，藏文的字是一個字。那麼它分了兩個翻譯，就是一本書裏面出現兩種不同的翻譯，會使人產生混淆。我們這裏就知道了，這個的“捨修”就是最後面的“止修”，所謂“舉修”就是“觀察修”。

那麼現在我們——廣講我們後面要講了，略略的大概我們就引帕繃喀大師的解釋，他說“什麼叫觀察修”¹⁴？是廣泛地去應用教、理、譬喻、因，喻因就是因明的道理，教理就是根據佛的經教的道理、論的道理，進行思惟，這個修就是觀察修。那麼奢摩他之前的一切修法都屬於觀察修的。得了奢摩他之後的修法裏面就有止修了。所以說現在有人要問“止修怎麼修”，這是奢摩他以後的事情，你現在知道也沒有用，慢慢來嘛。

就是說從依止善知識一直到止觀雙運，裏面很多的修法，總的包括就是這兩種，一種是止修的，一種是觀察修的。哪一些該止修的就止修；哪一些要觀察修的就用決擇的智慧去觀察。“正思擇”就是不要胡思亂想，你根據佛的教理的軌道，根據因明的三支比量來思擇，就不會錯誤的了。

“編為行持次第引導”，什麼叫“編為行持次第引導”呢？就是說我們學習《菩提道次第廣論》，大概的科判大家心裏都有了。道前基礎裏面有多少——暇滿、

¹⁴《掌中解脫》：“所謂‘觀察修’，是指廣泛地應用教、理、喻、因等進行思惟而修。……奢摩他之前的一切修法是‘觀察修’。奢摩他成就之後的心一境性等是‘止住修’。”（二八四頁）

依止善知識等等；從三士道，下士道是念無常、觀惡趣、歸依三寶、明業果等等；中士道有戒、定、慧這些內涵。那麼這些你把那些所看到大經論裏面的話，都納入我們科的類裏面去，那麼你就可以知道說的經論都是教授教誡，因為我們《菩提道次第》就是教授教誡嘛。

我們打個比喻說。《四十二章經》裏佛問比丘：“人的壽命有多長？”有的說一天一夜，最後一位比丘說“在呼吸間”，佛就讚歎，生命就在呼吸間，一口氣出去了，第二口氣來不來還不知道，那麼這一章我們很好地想一下，迴想到“觀無常”那一科去了。¹⁵

還有經裏邊講的，某人歸依三寶之後，就是天人，他本投豬胎，帝釋天叫他念歸依三寶的文，他一念，就到豬胎裏，養下來就是死豬，他又迴到天上去了。那麼這一段文是啥東西呢？歸依三寶的功德，所以“歸依三寶”去了。

假使我們看到琉璃王殺釋迦種族，殺了很多。這個想通了，就是業果。過去釋迦族裏邊捕了好多魚，把它們殺了吃了。那麼這就是報了。這些就是業果的問題。

那麼當我們經裏面看到的東西能夠歸納到這些修行的科判裏去的時候，那麼這些就可很明白地知道，一切經論的話都屬於教授教誡了。

這個自己要學。當然你《菩提道次第》沒有學，科判都沒有，你歸納不了。如果你學得好，那你翻到經論都會想起：哦，這是修什麼的，這是修什麼的……都有個歸納了。那就是一切大經大論都屬於教授教誡。這個要自己體會，如果做到這一點，可以說很明白了，整個佛的聖言都是教授。這個道理自己會體會到。

若不爾者，於非圓滿道體一分，離觀察慧雖盡壽修，諸大經論非但不現為真教授，且於彼等，見唯開闢博大外解，而謗捨之。

假使你不是這樣做的話，不是圓滿的道理的，就是我們修道的一分，道體裏邊的一部份，也沒有好好地用智慧去觀察，你執了這一部份，哪怕你一輩子去修，這樣修下來什麼效果呢？那你得的效果，不但不會把佛說的經、那些大經大論現為教授，而且看到它們僅僅是講一些空道理，“開闢博大外解而謗捨之”，不要了。

那麼這個現前就有了。有的人提倡淨土宗，祇要一句阿彌陀佛、一本《無量壽經》就夠了，其他的都不要了，這就屬於這一類。他就不圓滿地、不是全部地，執了一部份，也沒有好好的觀察思擇，就對其他的講些空道理，不要，我們修行不需要的，那麼這樣就是犯錯誤了。

所以我們修行的人呢，沒有祖師的教授教誡，達不到佛的真正密意就會犯錯誤。這也是西藏為什麼重視傳承的原因之一。有傳承呢，師師相傳的，這個教授教誡基本上不會錯的。憑自己的腦筋想出來的，往往要犯錯誤。

那麼這個密意怎麼得到呢？下一科就要講了。所以說，這樣就劈為兩半，有些是需要的，有些是不需要的。不但不需要，“謗捨之”，那麼不需要了，就不要謗了。

¹⁵《四十二章經》第三十八章：佛問沙門：“人命在幾間？”對曰：“數日間。”佛言：“子未知道。”復問一沙門：“人命在幾間？”對曰：“飯食間。”佛言：“子未知道。”復問一沙門：“人命在幾間？”對曰：“呼吸間。”佛言：“善哉，子知道矣。”

現見諸大經論之中所詮諸義，多分皆須以觀察慧而正觀擇。此復修時若棄捨者，則於彼等何能發生定解，見為最勝教授。

我們現在所看到一切大經大論所講的道理，多分都是由觀察慧起正觀察而簡擇它的道理的。就是要觀察它的道理，決擇它的道理。假使你修的時候這些都不要了，你對它們怎麼能夠發生定解，說這是最勝的教授教誡呢？你認為它是一句空話，就是“開闢博大外解”的，那麼修的時候就不要的，它的教授教誡，你就得不到了。一定要跟我們前面一樣的做，才能夠得到教授教誡，才能看到一切佛的話，經論都是教授教誡。如果你執了一部份，就把其他論認為是講外解的，那麼它是教授教誡的這個定解就生不起來了。

此等若非最勝教授，誰能獲得，較造此等尤為殊勝教授論師。

假使說，“若非最勝教授”，順著這句話的文下去了，它們不是最好的教授教誡，“誰能獲得，較造此等尤為殊勝教授論師”。假使說佛的經跟祖師的論不是最好的殊勝的教授，那麼還有哪一個人能比造的這些經論更殊勝的論師呢？除了佛的經，那些菩薩祖師的論之外，哪個比它更殊勝呢？那就沒有了嘛！那麼這些不是教授、最勝的教授，哪個是最勝教授呢？那就是反駁那些持不正見的人。下面是正面講了。

如是若能將其深廣契經及釋現為教授，則其甚深續部及論，諸大教典，亦無少勞現為教授，則能發起執持彼等為勝教授所有定解，能盡遮遣妄執彼等非實教授，背棄正法諸邪分別罄無所餘。

“如是”，那麼照這樣子說呢，假使能夠“將其深廣契經及釋現為教授，則其甚深續部及論，諸大教典亦無少勞現為教授，則能發起執持彼等為勝教授所有定解，能盡遮遣妄執彼等非實教授，背棄正法諸邪分別罄無所餘”。如果你照正面那麼做下去的話，就是前面說的把一切大經大論都認為是最殊勝的教授教誡的話，假使你的一切深、廣的契經跟那些解釋的論都能看成是一個教授教誡的話，那麼這是顯教了；那麼，密法裏面的那些甚深的密部的經跟論，還有很多的教典，你也可以不要費很大的功夫能夠知道它也是教授。就是顯教通了，知道是教授了，那密部的甚深的經典、論典，也能夠不要下很大的功夫，稍稍地用點功，也知道這些也是殊勝的教授。這樣子得到顯密都是教授教誡的話，“則能發起執持彼等為勝教授所有定解”。那麼這個定解，決定的勝解生起了。這些顯也好、密也好，這些經啊、論啊都是最殊勝的教授，這個定解生起了。這個定解生起來有什麼好處呢？

“能盡遮遣妄執彼等非實教授，背棄正法諸邪分別罄無所餘”，那麼這個定解生起之後，那些錯誤的執為經論不是真正教授，另外要求其他的教授，修行時求其他方法去修的，“背棄正法……”，把經論的正法背棄、捨掉，這種邪的分別呢，全部掃得乾乾淨淨。那就是這個定解生起就有這個好處。

這個總結前面的兩個殊勝，這兩個殊勝是有一定聯繫的。第一個是說“一切佛的聖教都是不相違的”，第二個“不但不相違，而且都是我們修行的教授”。意思有相同之處，也有不同之處，正因為是經教是不相違的，所以都是我們的教授。第二個“現為教授”是進一層的，就是說凡是現為教授的，絕對是不相違的。

那第一層呢，一切經教不相違，還不一定就是教授。要第二個都是教授說出來之後，才能更上一層樓了。但是第二個上了一層樓了，前面的就包了。即使是教授的話，決定不相違的。這裏邊有這樣連貫的一些意思在裏面。

乙三 易於獲得勝者密意殊勝

易於獲得勝者密意者。

第三科就是說殊勝呢，“易於獲得勝者密意”。

佛講的經甚深，在當時佛在世時候根器利的一聽就開悟了証果了。那麼到末法時期，佛說的經我們看了就看不懂了。看不懂呢，就很難得益了，密意在哪裏也不知道了。

至言及論諸大教典，雖是第一最勝教授，然初發業未曾慣修補特伽羅，若不依止善士教授，直趣彼等，難獲密意。

“至言及論諸大教典，雖是第一最勝教授”，這個前面說過了，佛的話，經跟那些菩薩造的論，這些都是最勝的。“第一”，就是最勝的教授。“然初發業未曾慣修補特伽羅，若不依止善士教授，直趣彼等，難獲密意”，但是初修的，那是指末法時期了。在正法時候，佛在世的時候，初修的一碰到佛一開示就證果證道的很多。“初發業”是我們末法時期的那些才開始學佛的，“未曾慣修”，也沒有串習過，沒有修過，那麼就像我們這裏才來的那些，對佛教什麼都不瞭解的。那麼你開始聽經論就感到很吃力了，要抓住要點不一定抓得住了。所以說初發業的，沒有經過久修的那些補特伽羅，那些有情，假使不依止善士的教授，那就是依靠善知識了，不依靠善士的教授，直接趣向大經大論，直接去看經論去了，“難獲密意”，它的密意你看不出來的。

我們講《攝大乘論》的時候講過，有些話是有密意的。“殺父殺母就成佛，就解脫了”，怎麼殺父殺母是五無間罪，怎麼會解脫呢？它這裏“父”就是無明，無始以來我們在無明裏面混的；“母”就是貪愛，因為貪愛才投生的，那麼把這兩個東西去掉呢，就解脫了。這裏有密意嘛！你如果沒有人給你講這個道理的話，你自己去看，那真的把父母殺掉了，你還犯五無間罪了，不但解脫不了，受苦去了。那麼佛的話，他的密意你不知道，那就會搞錯。那麼就是說沒有善知識教授教誡的，你直接看經論，密意是得不到的。

我們現在的人，論不要，漢人要直接看經，他說佛經是佛說的，論是菩薩、祖師說的，總是佛說的高。我們念經，你們念論，你們祇要念儀軌。好像他高得很。但是你經能不能懂呢？你懂不了的話，你還不如降低點，從論裏邊去探討，把經的意思才拿得到。

所以說第一個是“難獲密意”。

設能獲得，亦必觀待長久時期，極大勤勞。

“設能獲得”，假設你得到了，“亦必觀待長久時期，極大勤勞”。即使你能得到一點點，必定要花很久的時間，花很大氣力才得到一點點，準不準確還成

問題。

若能依止尊長教授，則易通達，以此教授，能速授與決定解了經論扼要。其中道理於各時中茲當廣說。

假使你能夠“依止尊長”，就是上師。尊長的“教授”，這裏指的是《道炬論》，跟我們《菩提道次第》這一類的書。“則易通達”，那麼這個可以容易通達。

所以說我們的論，這些道次第之類的書，它就是我們通達大經大論的一把鑰匙。你如果不要它的話，經論我們直接密意得不到。所以說要靠這些尊長的教授，就是他們造的論，透過這些我們就會容易通達。

“以此教授”，因為這個教授能很快地“授與決定解了”，能夠很快地告訴我們，授給我們，並且得到決定，能夠解了經論的重要的一些內涵，這個道理，各個時候各個時候，慢慢的下面都要說了。

現在就說到這裏了。那麼勝者密意到底是什麼呢？這裏就沒有仔細講。我們從帕繃喀大師那裏說，他就是說，這個密意就是三主要道，就是正見、菩提心、跟出離心。它的依據就是在《三主要道》裏面有一個頌：“現相緣起不虛妄，離執空性二了解。何時見為相違者，尚未通達佛密意。”就是說緣起是如如不虛，我們《上師供》就有了，它的自性是空的，諸法一切自性都是空了，“緣生因果如如不虛誤”，就是這個。這兩種東西如果你當作兩個的看，有一點合不攏的，講了緣起就與性空相違，講了性空就與緣起相違。如果這兩個不是二互不違，那麼你佛的密意還未達到。

那就是說佛的密意就是要達到緣起性空二不相違，就是我們天天念的“生死涅槃纖毫自性無”，一切法一點自性也沒有，而緣生因果一點也不錯，“二互不違相助以出生”，這個東西達到了，佛的密意就得到了，那麼我們天天念了，達到沒有？求加持！你達不到就要求加持。那麼這是佛的密意，根據《三主要道》說的就是正見，緣起性空二不相違的，這個是佛的密意，這是一個。

根據帕繃喀大師的推論。他另外的一個依據，“一切佛經心要義”，從這個裏面指出，出離心也是一個。那麼“是諸菩薩所讚道”，就是菩提心也算一個。那麼正見、出離心、菩提心這三個在經都現出是佛的密意，那麼他就推論出來，真正佛的密意應當說就是三主要道，就是出離心、菩提心、正見，這也是我們《菩提道次第》扼要了，所以說能把菩提道次第抓住的話，那麼一切大經大論的密意你就抓得住了。這個是第三個殊勝，能夠得到佛說的經的密意，通過《菩提道次第》的學習能夠得到。

乙四 極大罪行自趣消滅殊勝

極大惡行自行消滅者。

最後一科了，最後這一科是果了，因為前面的那些殊勝得到之後，最後那個就是“極大惡行自行消滅”。那麼這些謗法的罪自然就消滅了。

如《白蓮華》及《諦者品》宣說，一切佛語，或實或權，皆是開示成佛方便。

“如《白蓮華》及《諦者品》宣說”，《白蓮花》就是我們的《法華經》，《諦者品》一般是指《寶積經》的《諦者品》。這個裏邊怎麼說呢？

“一切佛語，或實或權，皆是開示成佛方便”。那麼這個《法華經》大家都知道，《諦者品》可能看的人不多。《法華經》裏邊說，佛說的說話有實有權，實是直接了當給你說的，權是方便說的、轉個彎兒說的。但是或者權也好，實也好，都是開示成佛的一些方便。權就是說轉個彎兒，就是聲聞，先到化城，然後再引到菩提道，菩提的目的。那麼實的說的，那就是直接了當給大乘說了：你們應當趣向菩提。那麼管你實也好，權也好，目的都是成佛的。都成就方便，有的眾生根機鈍，他成佛太艱苦了，他不願意，他就給他方便了，來個權嘛，你先成個阿羅漢嘛，阿羅漢成好之後，自然就迴向大乘。

《法華經》也有個話，沒有一個阿羅漢，真正達到阿羅漢而不迴向大乘的，是不會有的。因為真正通達法性之後，自然要迴向大乘了，除非你是沒有通達，那麼你不迴向了。那麼真正通達了，成了阿羅漢的果，決定會迴向。這是權。不管你權也好，實也好，都是開示成佛的方便。

有未解是義者，妄執一類為成佛方便及執他類為成佛障礙，遂判好惡，應理非理，及大小乘，謂其菩薩須於是學，此不須學，執為應捨，遂成謗法。

那麼有些沒有懂這個道理的人，他就看了表面上的話，他就搞錯了。

“妄執一類為成佛方便”，執菩薩道為成佛方便，“及執他類為成佛障礙”了，那個聲聞乘是成佛的障礙，是焦芽敗種，是不能成佛的。他執錯了，以為它是成佛障礙，那麼就不要了，聲聞乘就不要了。他裏邊呢，大乘是好的，二乘是惡的，大乘是“應理”的，二乘是“非理”的。“及大小乘”，一個是大乘，一個是小乘，從這裏來了。我們再說，海公上師經常說，我們現在中國的一些佛教裏邊，不管是居士、出家的比丘，都有這麼說的。就是說大小乘在哪裏判呢？發心判的，不在法上判的。法都要的，這個前面講過麼，菩薩道要利益世間的話，那你三乘都要會，如果你不會的話，三士道都要會，不會的話你就不能利益世間。那麼至於說哪些要捨掉的呢？二乘的心，他自利的心，這些是不要的，那就是發心的問題了。發心不好，那是發心的問題。法沒有什麼好不不好的。

佛所說的法，《四十二章經》講佛的法就是譬如食蜜，吃蜜一樣的，中邊皆甜，中間也甜，邊上的也是甜的，都是一味的¹⁶。也沒有好壞是非，都是自己搞錯的人搞出來的。大小乘也是我們在講《印度佛教史》的時候講過了，一個是根本乘，所以說它是小乘，因為那個時候闢宗派見，把根本乘貶低了，說他是小乘。實際上是貶低的話，實際上沒有這個小乘大乘分的。心是有的，法上不能分大小乘。你發的心是有大小，發的成佛的是大心，發的是自了漢自利的，那是小的。那麼法不能說大小乘的法。

“謂其菩薩須於是學”，因為他搞錯了，分好、惡，是、非，合理、不合理，大的、小的。這麼一分的話，“謂其菩薩須於是學”，菩薩，這個要學的，那個不要學的，不要學的就捨掉它了。這樣子，謗法。

我們在《菩薩戒》裏邊也有，聲聞律是要學的，但是劣心——自利的心要捨掉的。學過菩薩戒的都知道啊。那麼就是說菩薩戒裏邊三聚戒都要的，但是二乘的心

¹⁶《四十二章經》第三十九章：佛言：“學佛道者，佛所言說，皆應信順，譬如食蜜，中邊皆甜，吾經亦尔。”

不要的。那麼你說二乘的東西不是菩薩道的，要捨掉的，那就是謗法了。所以說假使前面的這些沒有領會好，就很容易走上謗法的道路。

《遍攝一切研磨經》云：“曼殊室利，毀謗正法，業障細微。曼殊室利，若於如來所說聖語，於其一類起善妙想，於其一類起惡劣想，是為謗法。若謗法者，由謗法故，是謗如來，是謗僧伽。若作是云，此則應理，此非應理，是為謗法。若作是言，此是為諸菩薩宣說，此是為諸聲聞宣說，是為謗法。若作是言，此是為諸獨覺宣說，是為謗法。若作是言，此者非諸菩薩所學，是為謗法。”

“《遍攝一切研磨經》”這是一部經的名字。它裏邊怎麼說呢？

“曼殊室利，毀謗正法，業障細微”，這個誹謗正法很細的。我們看不出來的，有的以為自己還沒有謗，實際上早就謗起來了。

下邊詳細說。“若於如來所說聖語，於其一類起善妙想，於其一類起惡劣想，是為謗法”，在佛所說的經裏邊，你說一類是好的、善的、殊妙的，一類是不好的、下劣的，這樣子想的話這就是謗法。

“若謗法者，由謗法故，是謗如來，是謗僧伽”，假使你謗法的話，因為你謗法就是謗佛，法是佛說的，你既然謗法就是謗佛。既然謗了佛了，也謗僧了。因為僧是依這個法修的，依佛說的法而修的叫僧麼。那麼你既然謗佛了，謗法了，僧也謗了。你修的是錯的，你聽的話也是錯的，你跟著學的師父也是錯的。所以說把法一謗的話，整個三寶就謗完了。

“若作是云，此則應理，此非應理”，這個是合理的，那個是不合理的，“是為謗法”，這個就是謗法。

“若作是言，此是為諸菩薩宣說，此是為諸聲聞宣說，是為謗法”，這些法是給菩薩說的，這些法是給聲聞說的，你這麼一說，謗法！這個人家看看，這個對的麼，謗法啊。因為法是沒有大小的，祇有心有大小。

“若作是言，此是為諸獨覺宣說”，那麼一樣的，這些法是給獨覺說的，我們是不要學的，也是謗法。

“若作是言，此者非諸菩薩所學，是為謗法”，假如說這是聲聞獨覺的東西，菩薩不要學的，焦芽敗種，學了要成不了佛的，那麼也是謗法。

所以說謗法很微細，稍微一搞錯，謗法的罪就造出來了。所以要特別注意。那麼你去把你嘴關住不說話，你心裏還是要謗，怎麼辦呢？把前面的這幾科搞通呢自然就不謗了。因為你心裏沒有搞通呢，就謗了，一碰到就要謗起來了。

若毀謗法，其罪極重。《三摩地王》云：“若毀此瞻部洲中一切塔，若毀謗契經，此罪極尤重；若弑盡殑伽沙數阿羅漢，若毀謗契經，此罪極尤重。”

謗法的罪重不重呢？極重。“若毀謗法”，毀謗佛的正法，“其罪極重”。

“《三摩地王》”，一本經的名字，“云：‘若毀此瞻部洲中一切塔，若毀謗契經，此罪極尤重；’”他說你把瞻部洲的一切佛塔，包括其他的祖師塔、聲聞緣覺塔全部毀完了，你跟謗法的罪比起來呢，這個罪還特別重，就是謗法的罪比那些還重得多。“若弑盡殑伽沙數阿羅漢，若毀謗契經，此罪極尤重”，你把殑伽沙數，就是恆河沙數的阿羅漢，那麼多的阿羅漢殺完了，你跟謗法的罪比起來，謗法的罪比它還重得多，那就是可怕的很！我們千萬不能謗！你謗的話，阿

羅漢殺那麼多還沒有這個重。

雖起謗法總有多門，前說此門極為重大，故應勵力而斷除之。

那麼雖然說謗法有很多原因，“多門”就是很多門謗法。有的是外道要謗，有的是內道裏邊心裏他自己執著一個要謗其他的，那麼謗的因緣是很多了。

“前說此門極為重大”，我們前面說的那個門，前面說的那個門是什麼？就是不懂無知麼！把一切佛的經沒有違的不知道，以為有相違的，一切佛的經都是我們成佛的教授教誡，不知道，這些無知。那麼這個產生的謗法特別大，所以說應當“勵力而斷除之”。應當要努力斷除這個謗法的，杜絕這個門，就是這個無知要去掉。那就把前面搞懂，這無知就去掉了，這個謗法的罪就斷除了。

那麼這個裏邊我們參考一下昂旺堪布的，什麼叫無知？¹⁷

云無知者，即指不知上三節之義。如謂佛講說與修相違，及小乘與大乘相違等是。如知前說，一切經互不相違，一切經皆為教授，乃佛密意，即可關閉此謗法之門矣。

這個，我們感到傳承是厲害。昂旺堪布的話跟帕繃喀大師的話幾乎是一個印板出來的，就是發揮的有些廣略不同而已，而他的原則都是一條線的，這是傳承。昂旺堪布是帕繃喀大師的弟子。他也是康薩仁波卿的弟子，但是跟帕繃喀大師學的時間更長一些。所以他們說的話，幾乎是一個類型的，帕繃喀大師也這麼說。

他說什麼叫無知？就是前面三節，尤其是前兩節，一切聖言都是教授，一切聖言不相違的，再後一個要得到密意，易得到他的密意。這三個如果不知道的話，那麼就叫無知。就是說佛說的話與修相違的，大小乘相違的，顯密相違的等等，這樣子說，是謗法自然會來了。一切經互不相違，一切經皆為教授，這些是佛的密意，如果這三個知道之後，那麼這謗法的門就關掉了。

那麼所以說我們很幸運，在《菩提道次第》開端的時候先把這四個殊勝講了，那就是說第四個謗法極重的罪的門給我們關住了。不會謗了。如果說你《菩提道次第》學好，你還來謗的話，那你自造業了，你為什麼不照《菩提道次第》去做呢？明明知道了不能謗的，明明告訴你，不謗的那些方法都告訴你了，門也給你關了，你自己去打開，那你幹什麼？你學什麼東西了？那就是要學的，要拿來行動上做的。你說：“噢！我學過了，學好了。”結果又謗起來了，那你沒有學好，你恐怕懂也沒有懂麼！這個學麼就要，這四個殊勝學了之後，再不能謗了，要謗法的話，那可惜了。那麼我們看看帕繃喀大師又怎麼說呢？

如果我們能對前三種殊勝獲得決定，那麼就會感到佛語中無一字可捨，而將其全部視為實修教授，對它們生起同樣的恭敬。這樣的話，我們也就不會去分判法的優劣，從而自然而然地堵塞最嚴重的謗法之門。¹⁸

他說，如果我們能夠對前面三種殊勝得到決定解的話，那麼就會感到佛裏邊說的話，沒有一個字是可以捨掉的，而把它全部認為是真正修行的教授。對他們起了同樣的恭敬，每一句話都一樣的恭敬，沒有這個特別恭敬，那個是不恭敬是

¹⁷ 《略論釋》卷一。（第五十六頁）

¹⁸ 《掌中解脫》（一〇五頁）

可以捨掉的。如果我們遵照前面這個作到的話，我們也就不會去分別他的優劣了，就自然而然的堵塞了一些嚴重的謗法的門，就把它塞住了麼。那就是說我們把前面三個殊勝學了之後，第四個殊勝自然會來的，你謗法的門自然給你堵掉。那麼我們要好好學了，學了之後把謗法的門堵掉，如果還在謗的話，那就是這個門就是前面沒有學好，那趕快再補。這裏麼就是說，“斷除之”。

此亦若能獲得如前定解即能遮除，故其惡行自趣息滅。

那麼這個就是說了，假使我們把前面的“定解”，就是說一切佛的法都是不相違的，都是為了一個補特伽羅成佛的教誡，這些能夠得了“定解”，“定解”就是學了之後，已經真正懂了，再也不能動搖了。那麼這樣子，能夠遮除，把謗法的門就遮除了，那些惡行自然息滅，那就苦也不必受了，謗法的苦就不受了。

此定解者，應由多閱《諦者品》，及《妙法白蓮華經》，而尋求之。

那麼這個定解，前面講了，如果你要廣泛的參考，就是多看看《諦者品》、《妙法蓮華經》，多多去尋求、研究，那麼這個定解可以給你更堅固的生起來。

諸餘謗法之門，如《攝研經》中，應當了知。

那麼這裏說，謗法有多門，這一門，無知這一門呢，祇要把前面三個殊勝知道就可以堵住了。那麼其他謗法的門呢，這裏是沒有講，那麼你要去看“《攝研經》”，是前面那個“《徧攝一切研磨經》”。這裏邊看廣講，當然這部經我們好像是漢文沒有，那就到此為止。

那麼這裏我們要引一下昂旺堪布的話：¹⁹

或問：於見上生爭論，是否謗法。須知凡佛許大小中觀唯識，如謂非佛之道者為謗法，如著撰言說破斥邪見，非為謗法。

他說，“於見上生爭論，是否謗法”，我們說我們學法的時候，不是要辯論，辯論的時候要爭論，這個爭論是見上的爭論，這種爭論是不是謗法呢？一般人不敢迴答了。

“須知凡佛許大小中觀唯識，如謂非佛之道者為謗法。”佛的法，他們西藏是攝為四類，就是有部的、經部的、瑜伽的就是唯識的，跟中觀的，那麼這些法，假使你說這些法哪一個不是佛說的，那是謗法。就是說小乘說“大乘非佛說”，或者顯教說密宗是婆羅門變種，這些是謗法。

那麼假使說，如果我們把他裏邊某些不正之見，破斥那些邪見，在某一個宗派裏邊把那些不正見把它破除，那不叫謗法。我們說還有一些辨了不了義的，說中觀宗是了義的，其他的不了義的，這也不是謗法。因為這個佛說法本來有權有實麼。這不屬於謗法的。就說不是佛說的，是佛道以外的，這就是謗法了。那麼這些我們還是要避免謗法麼就要注意了。

在帕繆喀大師裏邊，他把這四個殊勝講了之後，又講了三大別法，特別殊勝的法。這三大別法是什麼呢？就是前面阿底峽尊者的《道炬論》的三大別法。因為我們說《菩提道次第》就是依據《道炬論》造的，那麼《道炬論》的功德它也有了。所以

¹⁹ 《略論釋》卷一（第五十七頁）。

除了這個特色——指出的四個殊勝之外，還有三個特殊的別法，就是這個《菩提道次第》也有，第八頁裏邊（《集註》第十九頁）。

第一個，“具攝經咒所有樞要開示故，所詮圓滿”，所講的東西是圓滿的，內涵是圓滿的，一切經，顯的密的，所有的裏邊的重點全部講完了。《道炬論》是這麼的，《菩提道次第廣論》也是這麼的。所以說《廣論》裏邊也具足第一個別法。

第二個，“調心次第為最勝故，易於受持”，他調心的次第講的是最殊勝，就是說講的最好，按著次第講，那麼容易受持。假使你不按次第講的話，就困難了。那麼因為按了次第講所以殊勝，那容易受持。

第三個，“又以善巧二大車軌，二師教授而莊嚴故，勝出餘軌”，這是根據無著跟龍樹兩大車軌，深見廣行兩個得來的，以這兩個教授來莊嚴的。那麼“勝出餘軌”，就是超過其他的說法了。

這是他的三大別法，特別的方法，《廣論》裏邊是屬於《道炬論》的，那麼既然《道炬論》有，《廣論》也有。所以讚歎《廣論》，不但有四種殊勝，還有三大別法。

為什麼這麼讚歎呢？就是我們好好學了。那麼殊勝的法擺在你面前，你不學的話，不是可惜嗎？跑倒跑到寶山了，寶一個也沒有拿，結果反而欠了一身債回去，這不是愚癡透頂麼。

這裏我們就把四種殊勝講了，下邊開始聽講的一些相應法。時間還有一點。

甲三 如何講聞二種殊勝相應正法

如何講聽二種殊勝相應法中分三：一聽聞軌理，二講說軌理，三於完結時共作軌理。初中分三：一思惟聞法所有勝利，二於法法師發起承事，三正聽軌理。

“如何講聞二種殊勝相應正法中”，講和聽這兩個殊勝的相應，怎樣子能殊勝相應呢？裏邊要分三個。“一聽聞軌理，二講說軌理，三於完結時共作軌理”，三種規範，聽講的時候的規矩，講經的時候的規矩，圓滿之後再怎麼做。

聽聞的時候有三種。“初中分三”，第一科分三個。

第一，“思惟聞法所有勝利”，聞法有什麼好處，這個就要把它搞清楚。如果聞法沒有好處，你何必要聞呢。肯定聞法有很大的好處，那麼就要聞法了。

第二，“於法法師發起承事”，既然法是殊勝的，那麼對這個法，對這個講法的法師對他發起承事的心，同時事也做起來了。

第三，“正聽軌理”，正在聽的時候要遵守什麼規矩。

第一個，聞法的勝利。

乙一 聽聞軌理

丙一 思惟聞法所有勝利

《聽聞集》云：“由聞知諸法，由聞遮諸惡，由聞斷無義，由聞得涅槃。”

“《聽聞集》”，《聽聞集》是阿羅漢把佛的經裏邊同類的，分類把它集中，集成頌，喏陀南之類的，就是把一類的集在一起。這裏就把聞法的好處集在一起。

“由聞知諸法，由聞遮諸惡，由聞斷無義，由聞得涅槃”，這個頌有幾種講法。那麼我們就採取了一種，太多了反而記不住。那麼我們就說一種。

“由聞知諸法”，由我們聽聞正法，能夠知道法的取捨，哪些是對的，哪些是錯的，這個正見。聞法之後，我們得了正見，正見呢就是好的就要取麼，不好的就要捨麼。得正見知取捨了，這是第一個。

第二，“由聞遮諸惡”，有了聞法之後，那就會持戒了。持了戒之後，就可以遮，哪些壞事就不做了，煩惱要造惡麼，你把這個聲聞的戒——別解脫戒，就把身口的惡遮掉了。菩薩戒呢就把意惡也遮掉了。那就是能夠把惡遮掉。

“由聞斷無義”，那麼你能夠聽聞正法，由戒生定了，生了定之後，無義的事情那些就可以遮住，把它斷掉了。那些屬於煩惱的，不該做的事情不給他不要做了。那個可以斷掉。戒祇能遮，定可以斷了。

“由聞得涅槃”，那麼由定生慧了，慧生了之後，把煩惱的根子都斷掉了，就可以證涅槃。

那麼這就是說，聞了正法之後，第一個得了正的知見，知道取捨，哪些該做，哪些不該做。該做的就是戒定慧了，那麼就持戒了。持了戒之後，一些惡行就把它遮掉了，由戒生定之後，那些無義的煩惱的現行把它斷掉了，就不起現行了。由定生慧，由慧把煩惱根子就斷了，就證涅槃。那麼這就是說，這些都是從聞法而來的。那麼其他還有很多解釋了，我們就不介紹了，自己去看也可以。

又云：“如入善覆蔽，黑暗障室內，縱然有眾色，具眼亦莫見。如是於此中，生人雖具慧，然未聽聞時，不知善惡法。如具眼有燈，則能見諸色，如是由聽聞，能知善惡法。”

假使說，我們進入一個“善覆蔽黑暗障室內”，蓋的很好的，就是包得嚴嚴的，漆黑的一個房間裏邊，就是把光線全部堵住的，縱然這個房間裏邊有很好的那些東西擺在裏邊，或者是花了什麼東西了，擺設得很漂亮的屋子，但是你就是有眼睛的人進去什麼也看不到，因為沒有光線，怎麼看呢。

“如是於此中”，那麼這是個比喻，對我們佛教裏修行來說，“生人雖具慧，然未聽聞時，不知善惡法。如具眼有燈，則能見諸色，如是由聽聞，能知善惡法”。如是在我們佛教裏邊，我們在這個裏邊說，這是比喻，我們從事上來說，“生人雖具慧”，我們生了人中，就是八有暇，生了人，而且有智慧，但是，“未聽聞時”，還沒有聽聞正法的時候，“不知善惡法”，哪些法是善的，哪些法是惡的，不曉得。等於前面的進入黑暗的房間一樣，雖然你是有眼睛的，人也能夠判別善惡的，你能力是有的，但是光線一點也沒有，你還是看不出來。你沒有聽正法，就像進黑暗房子一樣，什麼都不知道，善的惡的就知道了。

“如具眼有燈，則能見諸色”，那麼這是比喻，前面的房間假使有個燈，那麼你有眼睛的人，一切好的顏色就看到了。“如是”，那麼迴到我們這裏來，佛法裏邊，“如是由聽聞，能知善惡法”，因為你聽了正法之後，你才了別這個法，正見有了，知取捨了。正見有了，這是善的這是惡的就知道了，知道善惡就

取捨，好的就修起來，不好的惡的法斷了。這樣子才真正修行上路了。

所以聽聞是根本的，一切根本就是要從聽聞來。我們說證涅槃是果，果固然是最好的，果從何來？從得到慧來。慧能斷除煩惱斷完了，要證涅槃需要求慧，慧從何來呢？從定來。定又從何來呢？從戒來。戒又從哪裏來呢？聽聞正法而來。那是歸根到底，聽聞正法是重點，非常重要的根子。那麼我們要達到後邊的殊勝的果呢，一定要把聽聞正法，認真的把它聽好。

《本生論》亦云：“若由聞法發信意，成妙歡喜獲堅住，啟發智慧無愚癡，用自肉買亦應理。聞除癡暗為明燈，盜等難攜最勝財，是摧愚怨器開示，方便教授最勝友。雖貧不變是愛親，無所損害愁病藥，摧大罪軍最勝軍，亦是譽德最勝藏，遇諸善士為勝禮，於大眾中智者愛。”

那麼也是讚歎聞法的功德了。這個頌呢，是從一個王子，釋迦牟尼佛前生，大概他聽了一個仙人講四句頌，他就供養了四千兩黃金，每一個頌四句了，每一句供養一千兩黃金。這個厲害了。古代是福報大，黃金拿得出那麼多。後來這個他們西藏請阿底峽尊者，黃金就拿不出那麼多了。他們的第一個國王智光給他們關起來了，用黃金去贖，他要連頭連身那麼重，結果拿了七百兩，頭的分量還不夠，沒贖回來，最後麼去這個……，《布頓佛教史》裏邊說，這個前一個皇帝給他們殺掉的，犧牲了生命的。

那麼這裏他就多了，供養四千兩黃金，一下就拿出來了。那麼他的父親呢，這個國王，他就感到太大了，四句話要那麼多黃金幹啥呢？那麼他就，王子就說這個話了，他說，你能夠聽到正法之後，“發信意”，起勝信，信什麼呢，信三寶、信業果，乃至後邊的最高的緣起性空的道理。

那麼這是這個信生起來之後，“成妙歡喜獲堅住”，那麼這個信生起來之後，是極大的歡喜，那就對一切功德也就堅固了。有信心麼一切功德才生得起來。那《略論釋》裏邊翻的呢，他是“當成堅固妙歡喜”²⁰，他的翻法好像是順口一點。那麼這裏也可以，我們就這麼講好了。就是說，起了信心之後，起極大的歡喜，那麼可以一切功德堅住下來。

“啟發智慧無愚癡”，那麼信心有了之後，可以開發智慧麼，那就可以把無明滅掉，沒有愚癡了麼。

“用自肉買亦應理”。為了這樣子殊勝的法，用自己肉去買都劃得來。肉割下來麼你也死掉了麼。就像那個釋迦牟尼有一輩子，為了兩句話，捨身喂藥叉的一樣。你祇要有法好了，犧牲生命也不在乎。那麼這個西藏的國王也就照這麼做了。為了求法不惜生命了。他說這樣殊勝的法，把自己肉割下來買，命都斷掉了都合理的，都劃得來的，何況四千兩黃金呢，這不算什麼了。

下邊又說法的好處。“聞除癡暗為明燈”，聽聞正法之後，把我們的愚癡的黑暗都能掃除，好像明燈點起來一樣。

“盜等難攜最勝財”，世間上的財產，盜可以搶去，王可以沒收，水可以漂掉，火可以把你燒完，燒化掉。那麼這個“盜等”，等那些了不能拿著走了。這個我們的佛法裏邊的財，七聖財，第一個就是信。信、戒、慚、愧、聞、捨、慧，這個七聖財是最殊勝的財。那盜也盜不走，王也收不了，沒收不了，水也漂不了麼，火

²⁰ 《略論》作“當成堅固妙歡喜”。妙歡喜：淨化煩惱。堅住：於法堅穩。

也燒不掉。這個是最保險的，你生到哪裏跟到哪裏。這是最好的財。

“是摧愚怨器”，這也該點一下了，“愚怨”，怨是什麼呢？仇人，這個仇人就是愚癡。我們所以不能開悟證道就是愚癡啊。要把這個愚癡仇人把它去掉，摧毀它，就是能夠摧滅愚癡仇怨的利劍，“器”就是兵器了。那麼“愚”就是什麼呢，不信因果了，不信人空法空的道理了。那麼這是冤家了，把我們受苦的就是這個了。那麼我們把它摧壞它，利劍就是這個信。

“開示方便教授最勝友”，開示我們方便麼就是開示我們這個不錯的道路。沒有錯誤的教授、教誡，開示我們最殊勝的朋友。一般的朋友嘛，我們說世間上都是吃喝玩樂、酒肉朋友，最好的嘛不過困難的時候幫助你一下，再難的時候就幫不了你啦，你死的時候他根本沒有辦法。文化大革命最要好的時候、最要好的朋友，他不敢跟你說半句話，為什麼？自身難保，不敢。那麼這個就是說最好的朋友啦，他告訴你修行的教授，正規的教授，沒有錯誤的教授，他最殊勝的朋友。

“雖貧不變是愛親”，一般的青年朋友呢，有錢的時候他是拍你馬屁，沒有錢的時候看不起你。我記得以前念書的時候，蘇秦，那麼仔細記不起來了，大概他蘇秦開始沒有做官的時候，很窮嘛，他的嫂嫂看他不起，好像把他趕出去什麼啊，記不清了。後來他掛了六國宰相的印迴來了，他的嫂嫂呢，膝行，跪在地上走路，來歡迎他。那就很卑鄙的樣子作出來，那就是說就看你有沒有地位、錢。

它這個性雖貧不變。你再窮，它還是你最好的朋友，親戚。那它不變的，你再窮也好，富也好，它都是你最好的朋友，“雖貧不變是愛親”，是最親的親人。

“無所損害愁病藥”，世間上的藥，大家都知道，都有一個副作用。就像西藥更不能亂吃，吃多了就起不好的作用。我今年下半年，就是安居之後，這一段時間，突然感到全身無力，再怎麼休息也休息不好。什麼原因呢？後來醫生一查，西藥吃多了，把白血球都耗完了。那就是說抵抗力沒有了，那怕你睡好，睡得再多，還是沒有氣力。這個把西藥改了，一段時間就好了。所以說它有副作用。

那麼這個藥，它是除病藥，是治那個煩惱病的藥，沒有損害的，沒有副作用，是特別好。這個藥沒有副作用的藥，而且能夠把我們的煩惱，愁，這種病，去掉它。有煩惱就有愁。愁從何而來？苦而來。你煩惱去掉了，苦也沒有了。苦沒有了，你哪個愁啊？

“摧大罪軍最勝軍”，我們有了煩惱就要造業，就要造這個感很大的罪。那麼摧毀這個罪。這個軍隊裏邊最厲害的軍隊是什麼？即聞法，就是指聞法。

就是說聞法除暗是明燈；聞法，“盜等”，水火、王難都不能拿去，這個財產拿不走的；聞法是那個摧毀愚癡的最厲害的劍；聞法是可以開示我們修正道的最好的教授；是最好的一個告訴我們不錯教授的最勝的殊勝的朋友。聞法是我們雖窮不變的，你再窮，它還是跟你最好，這個親戚。聞法能夠把我們的煩惱病除掉而且沒有副作用的，聞了法之後可以把業煩惱造的罪把它摧毀，這個軍隊可以把罪軍摧毀的。

“亦是譽德最勝藏”，這個是三個東西，聞法是譽，得到名譽，可以得到道德，也是最殊勝的藏，寶藏。

“遇諸善士為勝禮”，我們參訪大善知識的時候，假使你多聞的，這是最殊勝的禮品，他看到你是多聞的人，他就特別歡喜，比你送他什麼白木耳還要高興，為什麼？這個世間禮品不希奇嘛，他那個能多聞的人，他是佛教裏邊的護持

正法的才嘛，就高興嘛。

“於大眾中智者愛”，因為你多聞呢，在大眾裏邊，僧團裏邊，有智慧的人對你特別愛敬，因為你多聞，你多聞他就歡喜你，也敬重你，大眾也敬重你。這是多聞的好處。噢，過了，這一段念完吧。

又云：“聽聞隨轉修心要，少力即脫生死城。”於其所說諸聞勝利，應當決心發起勝解。

又這麼一句，這也是經裏的話。由“聽聞”正法，可以“隨轉”，隨法而轉。我們現在心是隨煩惱轉的，現在聽聞之後隨法轉了，隨法轉了之後“修心要”，就可以把這個修行的東西重點可以修起來。

“少力即脫生死城”，花很少的氣力，因為你如法地、正法地照這個正規的修行呢，不要花很多氣力就可以出生死啦，了生死。

這裏所說的“諸聞勝利”，聽聞正法的勝利，“應當決心發起勝解”，應當要起決定的勝解。這些聽法的好處，一定要肯定下來，不要猶猶豫豫的，到底好不好啊，到底怎麼怎麼，那你得不到聽法的好處，得不到，下邊的聽聞軌理什麼的就跟不上來了，第一個要達到的，聽聞有那麼大的好處，你肯定下來發起定解，然後一步步後頭的跟上去。今天時間到了。

第六講（《廣論》第一六～一八頁；《集註》第三七～四三頁）

上一次我們講到聞法的勝利，那麼既然法有這麼好的，那麼我們對法應當起尊重心。那麼聞法之後，重要的不是打開自己的知見，是說要得到正知正見之後，然後呢要跟著行動，要跟上去的。如果聽聞了不修，那是祇增廣點知見也是不對的。那麼今天我們接下去。

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

那麼這裏就是說，聽法有什麼好處，該以五種想來聽聞正法，這是出於《瑜伽師地論》的四十四卷裏邊。那麼它裏邊，基本上是跟原文對起的，我們原文就不引了。他說，聽聞正法有五種的觀想，我們不是觀堂裏邊，“食存五觀”，吃飯的時候觀想。這個聽法的時候也這麼五種觀想。

第一個，“謂佛出世極罕難遇”，佛出世是極難得的，多少多少的時間，偶爾佛出現一次，出世之後，正法像法末法，過了之後什麼都沒有了，中間的眾生就是一片黑暗，正法都聽不到，行動也就亂搞，那麼最後的果，三惡道了。所以說，佛出世極難遇到，當然佛說的法，也是很不容易碰上了。佛出世尚且難遇，佛要說法更難了。因為他稀有可貴，所以說“作珍寶想”。

我們把法當珍寶的想，法寶，是個寶麼。這個寶比世間的珍寶要珍貴的不曉得多少。世間的珍寶，前面說過麼，它不能跟著你走的，王賊水火不肖子都可以

給你破壞的，而聽了佛法之後，這個寶呢，是什麼都破壞不了，就是你跑到哪裏它跟到哪裏，一直送你到菩提。那麼這個最珍貴的寶，要這麼想，第一個。

第二個，“時時增長俱生慧故，作眼目想”。那麼這裏就是產生一個問題，“俱生慧”是什麼？我們學過《俱舍》的知道有聞慧、思慧、修慧，前面還有一個“俱生慧”。這個“俱生慧”從哪裏來的？“俱生慧”，根據《瑜伽師地論》四十三卷裏邊，“宿智資糧所集成故。”過去我們修了智慧資糧，到現輩子產生“俱生慧”，這個“俱生慧”，俱生而來的。如果說我們過去沒有智慧的資糧，那麼這一輩子就沒有“俱生慧”，就是說不知好歹，或者白癡，什麼都不懂，對是非邪正辨不出來。那麼我們有這個“俱生慧”，就是過去的智慧資糧積集成功的。那麼我們這個“俱生慧”呢，因為聞法可以給它增長。

那麼這個法就是我們的眼睛一樣了。因為我們“俱生慧”有了之後，可以抉擇辨別是非邪正，那麼就是我們的眼睛。這是第二個，“眼目想”。

第三個，“由其所授智慧眼目能見如所有性及盡所有性故，作光明想”，這第三個，這個法是我們的光明，我們有了眼睛，如果沒有光明還是看不到東西。前面不是有個喻，在漆黑的房間裏邊，哪怕你裏邊陳列了很多極好的圖畫，或者極好的擺的布置，但是沒有光線，還是看不到。那麼現在有法寶的光明，使我們能夠看到什麼，看到“如所有性”。以智慧的眼睛，這個智慧的眼睛呢，法寶來的，這個智慧的眼睛生了之後，就能見到“如所有性”、“盡所有性”。這兩個名字我們在《攝大乘論》講過了，現在新的論，還是重新說一下。

在《瑜伽師地論》七十七卷裏邊，它這麼說：“盡所有性者，謂諸雜染清淨法中，所有一切品別邊際。”什麼叫“盡所有性”呢？有雜染的、清淨的兩種，雜染的、清淨的這兩種不一樣的。這兩種法裏邊，所有的一切品類，“品別邊際”，各式各樣的，都在裏邊，包在裏邊。“如所有性”是什麼呢？“如所有性者，謂即一切染淨法中所有真如。”前面說的雜染、清淨的法，他們裏含的真如就是這個如所有性。那麼我們說一切法的，“盡所有性”就是說一切法了，清淨的、雜染的，各式各樣的都在裏邊；“如所有性”就是這些法裏邊的真如性。

那麼有了聞法之後，就產生一個智慧的眼目。這個智慧的眼目，就可以看到如所有性，盡所有性，那麼這個就靠著法的光明而得到，所以作“光明想”。那麼這是第三個。

第四個，“於究竟時能與涅槃菩提果故，作大勝利想”，那麼我們聞法之後起行，最後究竟的時候，那麼能夠得到菩提涅槃，這個大的果。菩提，智慧的功德，涅槃是斷的功德，智德、斷德。我們這裏的涅槃就是佛的無住涅槃，我們的菩提也不是聲聞的菩提，是佛的大菩提。那麼於這個殊勝的“勝利想”，這是果上。

那麼不是果上，現在果還沒來怎麼說呢？“現在亦能得彼二之因，止觀樂故，作無罪想”，這第五個無罪想。現在這個菩提涅槃還沒有得到，那麼“能得彼二之因”是什麼呢？止觀，那麼我們要得菩提涅槃要修止觀了，修止觀的時候有一種喜樂。這種喜樂沒有罪的，就是說，極清涼，能夠滅罪的。戒尚能滅罪，何況定慧呢。所以說這個止觀是一點也沒有過失的，而且又具足定中之喜樂。所以說即使在沒有得到菩提涅槃的果的時候，現在可以得到它們的因，止觀的那些喜樂，這是無罪的。一些世間的樂是有罪的，這個樂是無罪的。

“作是思惟，即是思惟聽聞勝利”，那麼你這樣子觀想的時候，思惟的時

候，就是思惟聽法，聽聞正法有這麼大的利益。這也是根據聽法的利益。

接下來的，那麼下邊。“於法法師發起承事”，這是另外一科。我們第一科是“思惟聞法所有勝利”，第二科是“於法法師發起承事”。那麼第二科。

丙二 於法法師發起承事

於法法師發起承事者。如《地藏經》云：“專信恭敬聽聞法，不應於彼起毀謗。於說法師供養者，謂於師起如佛想。”

這是引《地藏經》的話，他說要專心的具足信心的恭恭敬敬的去聽聞正法，不應當在這個地方，起誹謗心。那所以說，我們聽法的時候，第一個要具信。如果不帶信的，那你恭敬也恭敬不了，那麼就要挑挑剔剔的在裏邊，不如法的一些事情就會出來了。所以說，就是要專一的，打妄想你聽不進去麼。專一的要具足信心的恭敬地聽法。這個聽法的時候不要起誹謗。

於說法師要怎麼樣供養呢？說要把這個法師起一個佛一樣的想，這是最大的供養。那麼就是說，應當把這個說法的師，看做是佛一樣。

應視如佛，以獅子座等恭敬利養而為供事，斷不尊敬。

“以獅子座等恭敬利養而為供事，斷不尊敬”，對法師怎麼供養呢，就是跟佛一樣的供養，“斷不尊敬”。所以說，既然把說法的人看做是佛一樣呢，那就是要把獅子座那些恭敬的東西去供養，利養，以斷除不尊敬。

不尊敬就不尊敬佛。我們說做法師的，他是不是自以為就是佛了，該收利養了，這個也不能這樣想。這個就是說，我們說法的時候代佛宣揚，因為尊重法的緣故，就坐一下高座，收一下利養，但並不是我個人的功德。祇是三寶加持，上師加持，在這個因緣和合的時候做這麼一個儀式講法。要尊重法的緣故要受供養，不單是供養你自己這個人。

應如《菩薩地》中所說，而正聽聞，謂應無雜染，不應作意法師五處。

“應如《菩薩地》中所說，而正聽聞”，那麼這個裏邊呢，聽聞的時候要該怎麼聽呢？《菩薩地》裏邊說的，照這個方法去聽。那麼這個《菩薩地》我們是抄下來了，這個原文，昂旺堪布也說了，《廣論》所引的跟菩薩地的有一點點的不一樣，但是《菩薩地》的文不引，這段文是不好解的，就是解起來有不透的。那麼有些不同，有沒有什麼關係呢？沒有關係。因為宗大師看到有些文呢，恐怕人看到了不能理解，乾脆就用正面的話來說了。那麼我們看這個文就可以知道。

我們先把昨天寫的，《瑜伽師地論》三十八卷的文念一下。

聽聞軌理——引《瑜伽師地論》

菩薩如是於善說法深生敬重。常樂聽聞諸善說法。無有勞倦亦無厭足。淨信淳厚，其性柔和，心直見直。愛敬德故，愛敬法故。往法師所，無難詰心，有敬重心，無高慢心。專為求善，非顯己德。為欲安立自他善根。不為利養恭敬因緣。菩薩

具足如是功德。往法師所，無雜染心，無散亂心，聽聞正法。

云何菩薩無雜染心聽聞正法。謂聽法時，其心遠離貢高雜染，其心遠離輕慢雜染，其心遠離怯弱雜染。由六種相，其心遠離貢高雜染。由四種相，其心遠離輕慢雜染。由一種相，其心遠離怯弱雜染。

謂聽法時，應時而聽，殷重而聽，恭敬而聽，不為損害，不為隨順，不求過失。由此六相，其心遠離貢高雜染。

又聽法時，恭敬正法，恭敬說法補特伽羅，不輕正法，不輕說法補特伽羅。由此四相，其心遠離輕慢雜染。

又聽法時，不自輕蔑。由此一相，其心遠離怯弱雜染。

菩薩如是無雜染心聽聞正法。

云何菩薩無散亂心聽聞正法。謂由五相，一者求悟解心聽聞正法，二者專一趣心聽聞正法，三者聆音屬耳聽聞正法，四者掃滌其心聽聞正法，五者攝一切心聽聞正法。菩薩如是求聞正法。菩薩何故求聞正法。謂諸菩薩求內明時，為正修行法隨法行，為廣開示利悟於他。²¹

“菩薩如是於善說法深生敬重”，對說法要非常敬重，這是前面跟下來的。

“常樂聽聞諸善說法”，那麼經常的意樂心要聽聞善的說法，當然不是不好的說法了。外道的法、其他的亂七八糟的法不在此例。

“無有勞倦亦無厭足”，不怕疲勞也不會滿足。有的人說，這個《廣論》我聽了好幾道了，不要聽了，這個是厭足。那麼我們說你聽了幾道你能夠全部掌握了沒有呢？有的人聽了很多，但是做起來全部不是那迴事情，他《廣論》雖然聽了很多，但聽法的時候，全部沒有照《廣論》的方法去聽，那麼等於沒有學一樣，反而增加我慢。我們說，南山律的道宣律師，他聽《四分律》聽了六十遍。你想想看，我們一遍都難得聽到，他一共一輩子聽了六十遍，不厭倦，不厭足。

“淨信淳厚，其性柔和，心直見直，愛敬德故，愛敬法故。往法師所，無難詰心”，這就是說，對菩薩對法敬重，他心裏心態這樣子。那麼他為了法的心情，到法師那個地方去，“無難詰心”，不要故意去刁難的心，“有敬重心”，而反過來祇有敬重的心。“無高慢心”。不要自以為我懂得很多，就起高慢。

“專為求善，非顯己德”，我們來聽法要求善法來滋養我的法身慧命，不是說我學了很多，你說的法哪裏對哪裏不對，挑挑剔剔，表示自己高人一等。

“為欲安立自他善根，不為利養恭敬因緣”，聞法的目的要使自他善根增長，安立起來增長，不為利養恭敬等等。

“菩薩具足如是功德”，以這樣子的功德，所以聽法的人要有功德，就是前面那些功德。

“往法師所，無雜染心，無散亂心，聽聞正法”，那麼這個我們有關了。

“云何菩薩無雜染心聽聞正法”？什麼叫無雜染心聽聞正法呢？“謂聽法時，其心遠離貢高雜染，其心遠離輕慢雜染，其心遠離怯弱雜染”，那麼這個雜染是什麼？我們學過《攝大乘論》就知道了，有三種雜染，煩惱雜染、業雜染和身雜染。這是講的煩惱雜染，煩惱雜染又特別提出三個，一個是貢高雜染，一個是輕慢雜染，還有一個怯弱雜染。這個怯弱雜染，這個《廣論》裏邊沒有講了。因為這是重點是前面兩個。

²¹ 《瑜伽師地論》第三十八卷“本地分中菩薩地第十五初持瑜伽處力種姓品第八”。

“由六種相，其心遠離貢高雜染”，離開貢高雜染有六種相。

“由四種相，其心遠離輕慢雜染”，離開輕慢雜染有四種相。

“由一種相，其心遠離怯弱雜染”，離開怯弱雜染有一種相。

那麼下面要廣說。“謂聽法時，應時而聽”，那就是離開貢高雜染有六個相。聽法的時候應時而聽，一個。“殷重而聽，恭敬而聽，不為損害，不為隨順，不求過失”，這六個。“由此六相，其心遠離貢高雜染”。

“又聽法時，恭敬正法，恭敬說法補特伽羅，不輕正法，不輕說法補特伽羅”，這是兩對，恭敬法、恭敬說法的人，不輕慢法，不輕慢正法，不輕說法的法師。這是兩個正兩個反一共四個相。“由此四相，其心遠離輕慢雜染”。

最後一個“怯弱雜染”，《廣論》裏邊沒有說，我們這裏帶便說一下。“又聽法時，不自輕蔑”，就是听法的時候，不要說自己我是不行的，我不是這個料，聽了沒用的。或者我聽了之後將來證不到這個果的，就自己退了，這個心不要有。但是這個《廣論》裏就沒說了。《廣論》裏就說了兩個。

那麼我們看原文跟對起來。

“應如《菩薩地》中所說，而正聽聞”，那麼他把《菩薩地》，就是我們說的三十八卷裏的。“謂應無雜染”，不要雜染，這個雜染指的是煩惱雜染。這個雜染裏邊包括兩個：高舉就是我們的貢高，另外一個輕蔑就是我們的輕慢。這個是翻譯的不同，意思應當是一樣的。這個跟《瑜伽師地論》引下來的應當是一樣的，但是翻麼翻得意思一樣，字稍微調動一下。那麼他就是說，“應無雜染”，這句話就是《瑜伽師地論》的貢高雜染和輕慢雜染這兩個煩惱心要離開。

第二個，“不應作意法師五處”。對法師不要五個地方去求他的缺點。那麼這是總的。這是總的把他起了一個標題，下邊分開講了。

那麼無雜染裏邊兩個，一個是高舉雜染。那麼他的解釋，什麼叫無雜染呢？第一個離高舉，就是我們的貢高的雜染。所以這一段文，如果不加《瑜伽師地論》來講的話，是不會講的那麼透的。那麼他下邊就是說，無雜染裏邊有兩個。

離高舉者，應時聽聞，發起恭敬，發起承事，不應忿恚，隨順正行，不求過失，由此六事而聽聞之。

“離高舉”雜染，什麼叫高舉雜染？“應時聽聞”，這個給對起了，要應時而聽。“發起恭敬”，就是殷重而聽，恭敬而聽。“發起承事，不應忿恚，隨順正行，不求過失”，這裏邊有一點點差異。那麼“由此六事而聽聞之”。這個六個我們對一下。

“應時聽聞”，這是一樣的。那麼什麼叫“應時聽聞”？這個《瑜伽師地論》裏邊，他《本地分》後邊《抉擇分》有些解釋前面的。所以我們《披尋記》裏邊就把八十四卷裏邊文的來解釋前面的，就是以論解論，就是本論裏邊解本論。

什麼叫“應時而聽、殷重而聽、恭敬而聽”？就是說，“坐卑座等”，坐在低下的座等等。“以謙下心坐於卑座，具足威儀，隨其所能，聽聞正法，起恭敬相。是名應時而聽²²”，這個是“應時而聽”、“殷重而聽”、“恭敬而聽”。那麼這裏

²²《披尋記》卷三十八：“坐卑座等，是名為時。以謙下心坐於卑座，具足威儀，隨其所能，聽聞正法，起恭敬相，是名應時而聽，殷重而聽，恭敬而聽。他說法時，應正了知，不障礙彼，多有所作，是名不為損害。為欲啟悟先未解義而興請問，是名不為隨順。若不悟解，或復沉疑，終不識誚，是名不求過失。義如《瑜伽師地論》卷八十四。”（二二一三頁）

邊就是說，“應時聽聞”、“發起恭敬”、“發起承事”就是這三個，意思還差不多，名相稍微多一點。

下面我們說，“不為損害”，那麼這個《瑜伽師地論》的解釋：“他說法時，應正了知，不障礙彼，多有所做，是名不為損害”。人家說法的時候，法師在說，他講了很多，你不要去擾亂他，不要損害。那麼這裏寫的“不應忿恚”，就是說你聽了不順耳的話，不要起煩惱心。

下邊“不違隨順”，我們這裏是“不違隨順”，“不違隨順”這個很費解。《瑜伽師地論》裏邊就是說，“為欲啟悟先未解義而興請問，是名不違隨順”。那麼你要問一些話，問一些話是題外的話，那麼不隨順了。這裏就是說，要“隨順正行”，要順著法師的正行做。不要去，他怎麼說你不要反去做了。

第六個“不求過失”是一樣的。《瑜伽師地論》說，“若不悟解，或復沉疑，終不譏誚。”假使講的法你不懂，或者有懷疑，你不要譏誚，這個叫不求過失。

那麼“由此六事而聽聞之”，那就是離貢高，離貢高雜染。

離輕蔑雜染者，謂極敬重法及法師及於彼二不生輕蔑。

離輕蔑雜染是一樣的。“謂極敬重法及法師及於彼二不生輕蔑”，一個是敬重法，敬重法師，第二個對法對法師不要生輕蔑，這就是離開輕蔑雜染的四個相。所以說這樣一配，這個文就很好解，沒有問題。

聽聞軌理——引《略論釋》

那麼我們看看這個《略論釋》裏邊怎麼講的。《略論》裏邊它本身這個文就比較明顯一些，它的文是怎麼說呢？

又《菩薩地》云：當離高舉與輕憊，於法與說法人二者應當敬重。

《菩薩地》與《廣本》所引略異。高舉，謂將己小慧，舉之令高。如才識名譽等妄自矜詡。《菩薩地》又云：聽法時，一、勿令法師擾亂。二、說過失時勿起瞋恨。三、隨念修行。四、不異辯，謂不故意與辯，此為合理，此不合理。即所講與佛意不合，或與班智達論不合，亦不可當場質問，致失威儀，心知其意可也。²³

“當離高舉與輕憊”，這就是高舉雜染和輕蔑雜染。他把這個重點說了。那麼我們看把這個可以參考一下。

他說當離高舉，就是高舉雜染不要有，輕蔑雜染也不要有，這是一個總標。

下邊，“於法與說法人二者應當敬重”，這就是輕蔑雜染裏邊的，寫了兩個，也沒有全部舉起來。那麼他下邊的文有一些很好，我們也把它念一下。他說，《瑜伽師地論》原文跟我們《廣論》裏的所引的有一點點差異，這個我們看過了是有一點點差異。那麼昂旺堪布的講法，什麼是高舉呢？

“將己小慧，舉之令高”，本來自己沒有什麼智慧，把他擡得高高的，講自己的才能，他的見識，名稱，本來是不高不大，他自己妄自高舉，以為不得，那麼叫高。那麼我們這裏六相都說了。

《菩薩地》說，聽法的時候不要擾亂法師，這個很重要。你把他擾亂之後，他

²³ 《略論釋》卷一，丙二、於法及說法者生起承事一科。（六十二頁）

的思路開了小差，前後不連貫了。那說法的利益大家就得不到了，你一個人妨礙大眾的利益，這是有罪過的。

第二，“說過失時勿起瞋恨”，當法師講經的時候，說某一個過失，很多人都会反應到自己，法師在罵我了。法師這樣說，有的人晚上迴去吃非時食。那些晚上吃東西的人，就說罵我了，就發起脾氣來了，講經來罵人了，藉講經的機會來罵人。其實法師根據經在講，經裏不能非時食，他自己本身有這個毛病，一下就聯繫到自己來了，說在罵他。“不應忿恚”。

第三，“隨念修行”，隨著法師講的好好的修行。

第四，“不異辯，謂不故意興辯，此為合理，此不合理。即所講與佛意不合，或與班智達論不合，亦不可當場質問，致失威儀，心知其意可也”。那麼這個就是聽經的道德。他就是說，在聽經的時候，不要跟法師辯論，說這個不對，那個合理那個不合理。即使說，這是退一百步的說，即使法師講的跟佛的意思不合的，或者跟班智達，就是大善知識那些不合的，也不好當面質問，致失威儀，那就是壞你自己的威儀。你知道這個麼就對了。

因為我們的智慧很小，你認為不合，實際上是合的——人家給你解釋一下，你就知道了，本身是通的。那麼你一定要把你自己的小小的智慧，知道一點點的，執的緊緊的，把其他沒看到的就抹殺了，那是你自己的過失。結果你這樣子一擾亂，把整個的法會，因為你就搞亂掉了，那麼過失就很大。這是西藏講法的一些，這個在《瑜伽師地論》是沒有。

那麼佛在世的時候，佛的無可擾亂的。我們看經上有什麼菩薩從座而起而問了，這是經常有的。但是後世的，不是佛說法，那就不要擾亂了。所以西藏當時就有這個規矩，不要當場詢問辯難，你後邊去說可以。那麼就是說，你認為跟佛說的不合，跟什麼大善知識說的不合，你心裏知道這個事情就對了。

又當以甚閒適，不忙亂之心情往聽。不可如小犬食乳，情慌意亂，令母犬心難應付。當如小駒食乳，次第安詳。

“又當以甚閒適，不忙亂之心情往聽”，你要聽經呢，不可匆匆忙忙的心去聽。他打個比喻，不要像小狗吃奶一樣，情慌意亂，把母狗弄得很難受，拼命亂吃。應當跟什麼小駒——馬駒，小駒吃奶的時候，“次第安詳”，按了次第很安詳的吃，那個母駒不感到不好受了。

又應不怒。昔西藏有大法師講法時，語次謂莫如噉惹人之性急。其時座中有多數噉惹人，便起責難曰：我噉惹人有何過失，而遭訶斥。對師如此即為失儀。

那麼他說，昔西藏有大法師講經時候，他話裏邊就提到，他說一個地方，噉惹這個地方的人性太急了。那麼恰碰到聽法的人有幾個噉惹地方的人在裏邊，他就馬上站起來，他說我們噉惹的有什麼壞處啊。當場罵起來了。這個對師這樣子態度呢，失威儀。也就是說自己犯了過失了。這個講經的時候，說一些話，你何必辯論呢？你是那邊的人，大部份人心急，你不心急你是例外麼，你何必氣呢。

這個裏邊我們補充一下。這是西藏的情況，他們特殊的我們要補充一下，因為《瑜伽師地論》有些沒有的，但是末法時期必須要的。

不應作意五處所者，謂戒穿缺，種性下劣，形貌醜陋，文辭鄙惡，所發語句粗不悅耳。

“不應作意五處所者”。那麼總的裏邊，就是說不應作意法師五處，法師有五個地方不要去評論。哪五個地方呢？

第一個，“戒穿缺”，這個法師他的戒或者是不太好，他來講法，你不要去揭他的短。第二個，“種性下劣”，他是出身在低賤人家的，這個你也不要說他，人不講出身高低。第三個，“形貌醜陋”，或者這個法師他長的形象很不好看，很醜陋，這個也不要說他，祇要法對就對了。第四個，“文辭鄙惡”，他的文字不高雅，這個你也不要說他，你祇要聽的法對你有好處就可以了。第五個，“所發語句粗不悅耳”，聽起來好像粗鄙得很，不好聽，跟文辭鄙惡差不多。這裏實際上指的是，講經的時候他是在呵斥不如法的事情，你不要生氣，不要說他在罵我了，法師在罵人、啥東西。

那麼這個，昂旺堪布就說，第五個粗不悅耳，“說法者有申斥語²⁴”。他舉個例，以前西藏有一個大法師，叫色喀奪吉搶，奪吉搶是很珍貴的名字，就是金剛上師。他對聽眾的一些過失，他不留餘地的要說的，那麼師父在說，假使聽眾一些不好的地方，他就說呢，這個說，聽的人不應當起煩惱的瞋恨心，不應該起。這個是說過失叫你改，是好事情，如果不說的話，你自己也不知道。

那麼我們說，後邊有了，所謂善知識要有勇。你如果說不敢說人家的過失，人家有了過失你包含在裏邊不敢說，那麼弟子改不掉了，你有什麼好處呢？所以說對法師這些地方不要作意，好好地順著聽就對了。

那麼這是聽的時候要避免兩種煩惱。貢高的，貢高的有六個相。要避免輕蔑的煩惱，那就是說有四個相。再一個就是說不要作意，不要去觀法師的五個短處，戒不好、種姓下劣、形貌醜陋、文辭不高雅、說的話語氣好像是呵斥的話等等。這些都不要作意。不要因為聽了這些話了之後，好像他罵人了。

便作是念，不從此聞，而棄捨之。

“便作是念”，就想，“不從此聞”，這個法師要罵人的，“而棄捨之”，就跑掉了。那麼這樣子不應當。

如《本生》中亦云：“處極低劣座，發起調伏德，以具笑目視，如飲甘露雨，起敬專至誠，善淨無垢意，如病聽醫言，起承事聞法。”

那麼聞法的時候該怎麼做呢？《本生經》裏邊有說，要坐在很低劣的座，那麼這個低劣的座，就是法師高座，聽法的人不要坐好的座，低劣的座。

“發起調伏德”，他的威儀要柔和，不要倔強的樣子，難調的樣子，要很順著這個法師。要柔和的外相。

眼睛“以具笑目視”，對法師以帶了笑的眼睛去看，那就不是瞋恨去看了。

“如飲甘露雨”，吃甘露麼，我們會供的時候不是甘露麼，那是一點點，這裏甘露雨，說法的時候大量的甘露下來了，甘露雨，你就是聽法的時候好像吃甘露一樣，高興得很，“具笑”，那就很高興的。好像吃甘露一樣的具笑的眼睛來看。

²⁴《略論釋》卷一：“丙二、於法及說法者生起承事一科。‘……五、說者有申斥語。皆不應作意。’昔藏中色喀奪吉搶說法時，於聽眾過失，訶斥不留餘地。師雖如此，聽者亦不應生起不愉。”（六十三頁）

“起敬專至誠”，要起恭敬，至誠地聽，專心至誠地聽。“善淨無垢意”，起什麼心呢？就是說恭敬的至誠的專致的，善的淨的，沒有那些髒的，以這樣的心去聽。

那麼打個比喻：“如病聽醫言，起承事聞法”，好像病人聽醫生的話一樣，一個病人他病得很重，自己沒有辦法，那個醫生，是名醫，給他說，他每一句都聽。你該怎麼做，什麼東西不要吃，什麼東西不要動，什麼東西，他都會聽。病人聽醫生話一樣的心去聽。起怎麼樣呢？起承事法師聽聞正法。這個就是說，對法及法師都要發起承事，以這樣的態度去。

下邊就是“正聽軌理”。聽的時候該怎麼做。正在聽的時候該怎麼做。

丙三 正聞軌理

正聞軌理分二：一斷器三過，二依六種想。

丁一 斷器三過

這個是我們《科頌》裏邊講得很多。《菩提道次第》一般也講得很透。那麼器是比喻，器，裝水的茶杯，我們說是茶杯吧。有三個過失不要有。那麼什麼過失呢？

若器倒覆，及縱向上然不淨潔，並雖淨潔若底穿漏。

“若器倒覆”，假使說我們茶杯要裝水，或者裝什麼飲料，你把它倒著拿，底朝上的，那麼人家再好的甘露倒進來，裏邊一點也沒有。

第二個，“及縱向上然不淨潔”，第二個就是說，杯子向上拿的，但是沒洗乾淨，甚至有毒的，放過那些帶毒的東西，沒洗乾淨的，那你再好的甘露沖進去也不能吃了。

第三種，“並雖淨潔若底穿漏”，他說，“並雖淨潔”，就是說前面的兩種過失都沒有，器也沒有倒置，那個也沒有不潔淨，但是“底穿漏”，這個底是漏的。那麼你這個裝進去，裝是裝進去了，裏邊也洗乾淨了，但是底是漏的。裝了半天漏完了，還是空空的，沒東西。下邊打個比喻。

天雖於彼降以雨澤，然不入內。

那麼雖然你這個器啊，天上下了甘露雨，但是你倒擺的，“不入內”。倒拿起的，在底上，裏邊一點也沒有。

及雖入內或為不淨之所染污，不能成辦餘須用事。

雖然是朝上拿了，甘露雨也沖進去了，但是裏邊也沒洗乾淨，不乾淨很髒，或者農藥等等不好的東西在裏邊，“不能成辦餘須用事”，那你要用來吃或者用什麼，不能用了，這個水還是浪費掉了。這個甘露也沒有用，雜了毒不行了。

或雖不爲不淨染污，然不住內，當瀉漏之。

那麼雖然說你第三種也沒有不淨的染污，“然不住內”，它衝是衝進去了，住不住，都漏掉了，那麼甘露還是吃不成了。那麼這是比喻，下邊迴到法上來。

如是雖住說法之場，然不屬耳。

雖然你在聽經的法會上坐在那裏，但是“不屬耳”，沒有聽進去，打妄想，心裏打算盤，我家裏還有什麼事情沒有做，明天什麼東西。或者昨天看了戲，那些戲裏的東西也反映出來，想這個演的好，那個演不好，那麼沒聽進去。

或雖屬耳然有邪執，或等起心有過失等。

“或雖屬耳然有邪執”，雖然是在聽了，心裏有邪執，那麼聽進去的東西就雜了，爲邪執所雜染了。“或等起心有過失等”，或者發起的意樂心有過失，那就是說，本來聽法爲修行、度眾生成佛，你這個爲了世間的名利的心，或者是其他的不好的意樂心，或者是要高人一等，或者什麼我學了法之後將來做法師，可以收供養，名聲徧全國等等，這樣的心不對的，有過失。發起等起心，就是發動的意樂心的過失，這是第二種。那麼也不好。

雖無上說彼等眾過，然聽聞時，所受文義不能堅持，由忘念等之所失壞，則其聞法全無大益，故須離彼等。

“雖無上說彼等眾過”，前面的兩種過失都沒有，“然聽聞時，所受文義不能堅持，由忘念等之所失壞，則其聞法全無大益”，聽了之後，倒是耳朵也聽了，那麼也沒有不好的意樂心，也沒有邪執，但是聽的時候，聽到的“文義不能堅持”，當時聽了好像懂了，迴去後呢你看看麼，迴去就把書一合，不管了。第二天來聽麼又打開，這樣子麼上一次的都忘掉了。

“由忘念等”，忘記掉了，聽的東西也就沒有了，漏掉了，這樣子聞法“全無大益”。我們過去，我們在某些寺院裏邊聽經法會上就有這個現象，有些人他的聽經是應付了事的，他一本書聽經的時候打開，迴去就合攏了。第二天聽經又拿出來，又來了。你這樣子怎麼學的進去呢？迴去看也不看，不管了。

我記得一個笑話，這是海外的，一個牧師跑到一個老太太的家裏，她信基督教的。她說，牧師來了，我也信基督教的，你看我還有《聖經》。櫃子裏翻出來一看，經裏邊夾了一副眼鏡，哎呀，這副眼鏡我掉了好多年，今天發現了。那就說她這部《聖經》好多年都沒看了，還自以爲是信徒呢。當然這個是海外的。

如果我們聽了經之後，把經書合起來了，很久不去看，你怎麼會得到好處呢？都忘掉了。所以這個第三種也不行。

“則其聞法全無大益，故須離彼等”，所以說這三種過失要離開。

此三對治，經說三語，謂善諦聽聞，意思念之。

“此三對治”，對治這三個過失的，經上有這個話的。經上怎麼說呢，“謂善諦聽聞，意思念之”。這個就是我們說的“諦聽諦聽，善思念之”。那麼在這個，下邊有。“此亦猶如《菩薩地》說”，《菩薩地》的一句話。這句話先說吧，這句話，昂旺堪布認爲是我們漢地翻得漏了一句。漏了一句，他就把它補上去了。那麼

我們看看他怎麼說的。

爲治彼三過故，經中常說：諦聽諦聽，善思念之。對治不淨，切勿忘失。

以此三過，正障聞思修三慧。初障聞，次障修，三障思。所以重言諦聽者，即爲對治覆口。云善思念者，即爲對治不淨。云切勿忘失，（唐譯本脫此句，應補入。）即爲對治漏罅。²⁵

《略論》裏邊，“爲治彼三過故”，要對治這個過失，經裏邊常常說的，這個《略論》倒是引全的。“諦聽諦聽，善思念之，對治不淨，切勿忘失”，這個昂旺堪布說，“切勿忘失”這句話我們漢地的譯本沒有這句話，應當補進去的。這是對治第三個過失的。

他說，這三個過失，器的三過，就是障礙我們聞思修三慧的。第一個倒覆，就是器倒障聞慧。你在聽經的時候打妄想，經的話一點也沒聽進去，那就聞慧得不到了，障聞慧。第二個，障修慧，你有不好的邪執或等起心有過失，你思惟就不能如法思惟了，不能如理思惟，那就不能產生修慧，障修慧。第三個，就是忘失。忘失之後，障思慧，因爲你有聞才能思麼，你聞的東西都沒有了，忘完了，思惟從何而來呢，就不能產生思慧。所以說這三個過失它是障聞思修三慧的。第一個是障聞慧，第二個障修慧，第三個障思慧。

下邊就要講經上的話。“諦聽諦聽，善思念之”，諦聽就是好好聽法麼，再來個“諦聽”是什麼意思呢，說第二個諦聽的話，就是對治覆口，就是聽法的時候，第一個好好聽了，再來個諦聽，你好好聽，不要把這個器倒起來放，就不是倒著拿。倒著拿聽不進去了，就是再重復一個諦聽，好好諦聽，好好聽，聞慧不要障掉。不要把底朝上了，聽不進去了。那就是再重新告訴你要好好聽麼。

“善思念之”對治不淨的，就是第二個，“云善思念者，即爲對治不淨”，對治第二個過失，心裏邊的邪執。

“切勿忘失”，對治第三個過失，就是忘掉了。那麼這個就是說昂旺堪布的意思這個“切勿忘失”藏本有，漢本沒有，如果漢本沒有的話，這句話就少了一個意思。就是針對這三個過失，第一第二過失有對治，第三個過失就沒有對治，所以應當要加進去。“切勿忘失”就是對治第三個，就是漏掉的。

這個是我們把《略論釋》大概對照一下。因爲昂旺堪布的發揮，他是學得很透的，很多地方有極大的參考價值。那麼我們下邊接下去。

此亦猶如《菩薩地》說：“希於徧知，專注屬耳，意善敬住，以一切心，思惟聽聞。”

這個就《略論》更容易明顯一些。《略論》裏怎麼翻的呢，“以欲知一切，及專注一境，屬耳注意，如理思惟而聽。”²⁶這個比較明顯一些。

他是說，“希於徧知”，你要希望知道一切，那麼你要專注好好地聽。“意善敬住”，那麼你就是心要好好的以恭敬心，“一切心”，就是全部的精神來思惟、來聽聞，努力思惟來聽，就是《菩薩地》也有這句話。

昂旺堪布的解釋可以念一下做參考。他說，你想知道一切，求知一切，爲什

²⁵ 《略論釋》卷一：丁初、除三種過一科。（六十四頁）

²⁶ 《略論釋》卷一：“又《菩薩地》云：‘以欲知一切，及專注一境，屬耳注意，如理思惟而聽’。”（六十四頁）

麼呢，要得它的意思了。使我們的聽聞必須要專注，要專門屬耳諦聽，這個就是意思要清清楚楚的明瞭地聽，能夠注意，“屬耳注意”，這裏是“專注”，注意聽當然心不散亂。

“意善敬住”，就是如理，能夠收攝六根，一心去聽。本來你這邊聽經，那邊聽音樂，外邊假使有音樂了，你兩邊一起聽。那就不好了，不如理。

那麼這樣子聽，是標準的聽經的該做到的，應當像這樣子做。這是《菩薩地》又這麼加了一句。這就是說聽經的時候該怎麼聽，他講了很多，重點就是不要有三個過失。下邊還有點時間。

丁二 依六種想

那麼依六想，我們這個很長。依六想，聽經的時候，依六種觀想來聽。這六個觀想如果觀的好的話，那聽經就是非常專心聽了。

（一）於自安住如病想

依六想中，於自安住如病想者。如《入行》云：“若遭常病逼，尚須依醫言，況長遭貪等，百過病所逼。”

那麼第一個講，“於自安住如病想者”，自己想自己是害病的人，法師麼當醫生。前面說過的，病人最聽醫生的話，醫生叫你怎麼，都會做。

《入行論》裏邊說，你平常的一般性的害病，這個苦逼惱的時候，一般人還會去看醫生，照醫生的話做，他目的是要把病治好麼。那麼我們現在無始以來，長期遭到貪瞋癡這些煩惱病，它的過失極多，“百過”，極大的過失的病，這樣的病逼惱我們的時候，我們當然一定要聽佛這個大醫王的話，去把病治好了。

延長難療，發猛利苦，貪等惑病，於長時中，而痛惱故，於彼應須了知是病。

“延長難療，發猛利苦，貪等惑病”，這個貪等病煩惱病，時間極長，而極難療，不好治。而它產生的苦，“發猛利苦”，給你要下惡道去受苦的，所以說這樣子的病，我們害了很久了。“於長時中，而痛惱故”，受了它的苦惱很久了。

“於彼應須了知是病”，那麼你要知道這個是病，不是好東西，有了病要看醫生了，把它治了，不要認為這還是很好的東西，保住，諱病忌醫，那就不行了。

迦摩巴云：“若非實事，作實事修，雖成顛倒。然遭三毒，極大乾病之所逼迫，病勢極重，我等竟無能知自是病者。”

“迦摩巴云”，這是噶當派的一個大德，不是噶瑪巴，他說一句話，說“若非實事，作實事修，雖成顛倒”，他說不是有的東西，你把它當有，是一個顛倒。這是一個比喻。

“然遭三毒，極大乾病之所逼迫，病勢極重，我等竟無能知自是病者”，他就是說，一般說沒有的東西當它有來看是顛倒，現在有這麼大的病，當它沒有，這個顛倒更厲害就是。有這麼大的病，所以說我們現在都受到三毒，貪瞋癡這是

極大的乾病，這個乾消病之類的重病。為這三個貪瞋癡三毒的極大的重病所逼迫的時候，這個病是極嚴重，那嚴重到怎麼樣呢，無始以來我們因為貪瞋癡，在三惡道裏邊不曉得呆了好久了，苦也不曉得受了多少了。

“我等竟無能知自是病者”，但是我們現在還不曉得自己是個病人。以為貪瞋癡不是病，有的時候貪心起來之後，還認為很高興呢。那麼這個是大大的顛倒。這個就是要認識到我們現在並不是健康的人，貪瞋癡的病很嚴重。這個病嚴重，趕快找醫生。自己是病人，要這麼想。

（二）於說法師住如醫想

於說法師住如醫想者。如遭極重風膽等病，便求善醫，若得會遇，發大歡喜，隨教聽受恭敬承事。

第二個，“於說法師住如醫想者”，那麼說法的法師要把他當醫生看。

普通的人他假使害了重病，瘋病、膽病等等，這個是世間上所謂的重病，那麼他當然求醫生了，而且要求名醫了，他假使碰到了，好容易碰到，你為什麼求名醫呢，這是重病麼，一般醫生看不了的。如果你感冒傷風了，這個也不要找名醫，因為這是重病嘛，要找名醫。

那麼假使一旦碰到了，那麼極大歡喜，因為這個不是到處有了，這個善的醫生能治這個重病的醫生很稀有，一旦碰上了，那極大歡喜。那麼“隨教聽受”，他那個醫生叫你怎麼做，都會聽。而且非常恭敬他，承事他。

如是於宣說法善知識所，亦應如是尋求，既會遇已，莫覺如負擔，應持為莊嚴，依教奉行，恭敬承事。

那麼這是個比喻。反過來，我們現在害的是貪瞋癡三個大病，這個大病普通的醫生醫不了。就是說叫氣功師能不能醫啊？氣功師有些小毛病給你醫了，也能治，鬼神也能治病，但是挖肉補瘡，把你這裏肉挖出來，把這塊病醫好了，表面上這塊病治好了，明天那個地方爛起來了，比這個病還要重，那就來不及了。

那麼氣功師治不了，其他的什麼宗教，能不能治你貪瞋癡病呢？治不了。他們的教主也會發脾氣嘛。我們看到一本，一個地方引了個他們的經典，說某個地方半夜，他們的教主大怒，就用什麼雷電去轟擊。這個他自己還有貪瞋癡，那麼可以治我們的病呢，治不了。

那怎麼辦呢？祇有佛教才有，佛教才能治貪瞋癡三個大病。所以說假使我們現在有貪瞋癡大病的，那麼應當要找醫生，這個醫生就是說法的人嘛。

“如是於宣說法善知識所，亦應如是尋求”，要能夠治我們貪瞋癡病的大善知識，要好好去找。有些找不到的，你其他的什麼哲學，科學，宗教，他不能治啊。那麼你要找這些大善知識，也去尋求。

尋求到了應當要生大歡喜，不要是一個負擔。怎麼負擔呢？找着個善知識，依止法來了，這個做不得，那個弄不得，好了，弄得自己不自由，是一個負擔，還是不要好一些。那麼你完了，你害了重病，醫生都不要，你怎麼會好呢？人家叫你這個做不得，那個做不得，那麼是要你病好啊，假使說害病的人，醫生總要告訴他，這個東西吃不得的，那些事情做不得的，那要聽，聽嘛你病好了。善知識叫你怎麼怎麼做，真麻煩，那麼你就不要，那你不行了啊。不要他就是一個負

擔，應當視為莊嚴，這是對我們的莊嚴，就是對我們有好處的。

“依教奉行”，依了他怎麼說，我們就怎麼做。應當這樣子做呢，是我的莊嚴，對我說是很體面的事情，不是個負擔，而恭敬承事。

《攝德寶》中作是說故：“故諸勇求勝菩提，智者定應摧我慢，如諸病人親醫治，親善知識應無懈。”

這個裏邊引一部書，“《攝德寶》”，裏邊有這部書，這是藏地的書。他裏邊是說，他說：“故諸勇求勝菩提，智者定應摧我慢，如諸病人親醫治，親善知識應無懈”，他說勇於求勝菩提，成佛的，大菩提的那些人，這些智者，一個要摧服我慢，就是要聽人家的，你要照我的做，不聽善知識的，那就求不到菩提了。我慢是煩惱嘛，你要請善知識與佛的正法來治，才治的了，才能成菩提。

“智者定應摧我慢，如諸病人親醫治”，那麼應該這樣子呢？好像病人，親近醫生一樣，醫生怎麼說，他就怎麼做。這個很老實，我們善知識怎麼做，他就怎麼做。一般就做不到，那麼你要是求智慧的，你要求勝菩提的，那一定要摧服我慢。不要依我的，要依善知識的。就像病人聽那個醫生的話一樣。

“如諸病人親醫治，親善知識應無懈”，那要親近善知識，精勤地去做，那麼就是說要求勝菩提，不要依我的知見為主，要聽善知識。病人聽醫生一樣，不但要聽他醫生的話，而且要精勤地、無懈地去做，那麼才能夠達到目的。這是前面兩個，六想裏邊最根本的兩個想，自己是病人，善知識、說法的法師是醫生。

今天時間到了。

第七講（《廣論》第一八～二零頁；《集註》第四三～四八頁）

上一次我們講了正聽的時候，應當要斷三個過失，依六種想。

斷三個過失，第一就是屬耳聽聞。不要像器——像茶杯一樣的倒著拿，那就甘露就灑不進去。第二個聽法的時候不要有邪執，或者發起心有過失。那麼雖然聽進去了，成了污染。那麼再有一個，第三個，就是雖然是杯子是正拿的，沒有污染，但是漏的，充滿之後，一會兒就漏完了。這三種過失對聽聞不能得益。

那麼斷了這三個過失之後，下邊就要以六個想。第一個自己做病人想。凡是害病的人都希望病好，要病好的話就要看醫生，就要吃藥。那麼，找到良醫之後，決定對他非常相信，他說的話都聽。那麼我們一切有情呢，無始以來貪瞋癡的病那麼嚴重，那麼不找善知識來對治，不是太可惜了麼。這是第一個，做病者想。

第二個，法師說法的要醫生想。那麼昨天就講到這裏。病人對醫生，碰到了好的醫生，決定起大歡喜，一切聽醫生的話，同時對這個醫生非常恭敬，承事。那麼我們對說法的善知識，也應當一樣。去尋求善知識，尋到之後，遇到之後，要生大歡喜，不要認為是一個負擔。負擔是什麼呢？叫你這個做那個做，就是做不起，心裏起煩了。應當視為莊嚴，就是說應當認為這是對我的一個莊嚴，就是說很有體面的事情。依教奉行，恭敬承事。一樣的。

下邊，第三個想。

（三）於所教誡起藥品想

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

那麼這裏就是說，既然醫生找到之後，那麼醫生開了藥，應當是起極大的珍貴的愛護，就靠這個藥把病治好了。

那麼我們對說法師所說的教授教誡，這個裏邊教授教誡有兩種說法，一種是《俱舍》的²⁷，“教是教授，令人修善”，就是說教你修好的；“誡是誡勗，令人斷惡”，斷惡修善叫教誡。在《俱舍》裏邊，教誡這個詞分兩節講，就是教授誡勗。教授叫你修善的，誡勗叫你斷惡的。這是《俱舍》的教授教誡的解釋。

還有昂旺堪布的解釋²⁸。他說教授就是說開示以前沒有說的，新的一些開示，以前沒有講過的。教誡，前面講過的，這次再提起來叫你好好的憶念，不要忘掉。

那麼這兩種我們都可以用。法師所說的話，他的教授，假使依《俱舍》講，叫你修善的，教誡叫你斷惡的。那麼你看這重要性呢就要努力去做了。假使說醫生說你這個病什麼東西不能吃的，要忌口的，那就是戒，就不要去吃。那麼哪些東西要吃的，那麼藥要吃的，那麼你要趕緊要吃了。醫生的話聽了之後病會好了，努力地照他去做。

“珍愛執持”，要起珍貴的心愛護執持，不要忘掉。“莫令由其忘念等門，而致損壞”，不要因為忘失了，就是前面說的三個過。這三個過把好好容易得到的藥品——這個教授教誡損壞了，得不到利益。找到醫生的目的還是要開藥方，藥開到了，那就是要好好吃了。照醫生說的，該做的做，該不要做的就不要做，這樣病會好麼。那麼藥拿到了之後該怎麼辦呢？

（四）於殷重修起療病想

於殷重修起療病想者。

我們聽了法之後，就是把藥拿到了，藏起來了，就什麼病就好了？要吃麼。那麼“殷重修”就是說，得了法之後，要依法修行，然後病會好麼。我們的煩惱病呢，要修持，單是聽了法不修，病還是好不了。

猶如病者，見若不服醫所配藥，病則不瘥，即便飲服。於說法師所垂教授，若不修習，亦見不能摧伏貪等，則應殷重而起修習，不應無修，唯愛多積異類文辭，而為究竟。

那麼說，這個比喻了。“猶如病者”，假使說醫生給你開了藥，你這個藥很好，很貴重，捨不得吃，把它藏起來了，那這個病怎麼好呢？好不了，馬上要吃下去病就好了。那麼同樣的，於說法師講的教授教誡，假使你照他的做，不修行，那麼你要摧伏你的煩惱病呢，也是不可能了。

那麼你該怎麼辦呢？殷勤地慎重地去修習，“不應無修”，不應當聽過算數，不修。“唯愛多積異類文辭，而為究竟”，很多人就是這樣子的，他聽經就

²⁷《俱舍論頌疏》卷一：“教是教授，令人修善；誡是誡勗，令人斷惡。斷惡修善，故名教誡。”

²⁸《略論釋》卷一：“教授即開示，謂說前所未說者。……教誡謂隨念，即已說者重為叮嚀，俾令不忘。”（第六十六頁）

求一個解，求個解之後呢，以後可以給人家說做個法師。至於修不修於他無干，他祇要會說就對了，懂了之後會說就對了。那就是說有了藥不吃，專門藏起來，去賣的。這個對自己沒好處。

是亦猶如害重癰疾，手足脫落，若僅習近一二次藥，全無所濟。我等自從無始，而遭煩惱重病之所逼害，若依教授義，僅一二次，非為完足，故於圓具一切道分，應勤勵力，如瀑流水，以觀察慧，而正思惟。

那麼還是拿比喻來說了。假使害的重癰病，癲瘋病之類的，那麼害病的到嚴重的時候，手和腳都會脫的，有種病甚至於頭會掉下來的。這個那麼你這樣的重病呢，吃了一次兩次的藥，當然不會馬上就好了，是沒有什麼用的。我們說前面的不但是有了藥不吃不會好，就是假使你病很重，單是一兩次也好不了的。那麼我們這個什麼病呢，無始以來煩惱重病所逼害，貪瞋癡慢疑了這些煩惱從來沒有這樣對治過，這個病很嚴重了，很長期的病，長病了。那麼假使我們這麼重的重病，聽了上師的教授教誡，修過一兩次當然不夠了，非為完足，是不夠的。

“故於圓具一切道分”，一切圓滿的教授要努力去修，“如瀑流水”，就像水一樣，不斷的去修。“以觀察慧，而正思惟”，這樣才能見效。

如大德月大阿闍黎《讚悔》中云：“此中心亦恆愚昧，長時習近重病痾，如具癰者斷手足，依少服藥有何益。”

“如大德月大阿闍黎《讚悔》中云：”一個大德，這個大阿闍黎他有本書叫《讚悔》裏邊這麼說：“此中心亦恆愚昧，長時習近重病痾，如具癰者斷手足，依少服藥有何益？”這也說明這個道理。這個我們的心經常是愚昧，無明所覆，無始以來那麼長的時間害了煩惱的重病，就像一個癲瘋病的手腳都斷掉了，那麼你吃一點點藥有什麼好處呢。就是要大量地吃，不斷地吃。

由是於自作病者想，極為切要。

那麼從這一點看呢，聽法的人自己要病人的想是很重要的。

如有此想，餘想皆起。

假使你自己認為是個病人，這個想生起了，那麼其餘想都容易生起。你這個重病號，當然要求醫生了，求了醫生當然吃藥了。這些都會來麼。如果說你自己不是一個病人，不是這樣想的話，那你也不要求醫了，即使醫生給你的藥你也不想吃，那就一切都徒然了，沒有了。

此若僅是空言，則亦不為除煩惱故，修教授義，唯樂多聞，猶如病者，求醫師已，而不服藥，若唯愛著所配藥品，病終無脫。

那麼就是說我們聽聞正法的時候，有個極大的毛病，就是說假如說我們聽了這個法，不是為了除煩惱的，不是為了除煩惱把這個教授修起來的，僅僅是歡喜多聞，那麼聽的法也是空言，沒有用的。

多聞對他有利，反正我們凡夫動機都是對自己求利。我們開始時念的聞法之資糧、修行的資糧，都是“為利有情故願大覺成”。但是你如果為了自利，修行也

好，聞法也好，爲了自己擡高自己，名聞利養，這個那麼就反其道而行之了。不但是得不到除病的效果——就是斷煩惱的效果，反而增加貢高我慢，就是天變成魔，一切法成了煩惱的營養品，煩惱越來越重。

所以說，不去修，不會除煩惱，修教授的意思，而執著多聞的，那等於說一個病人，醫生求到了，藥也開好了不吃，就把這個藥到處宣揚，我這個藥了不得，了不得。不吃，不吃呢，“病終無脫”，病是終好不了的。

那麼話說起來很輕鬆，自己要反省。凡是我們聽了法就是要照鏡子，我有沒有這個毛病？學了很多，也很愛學，也很用功，但學的目的是什麼？是不是斷煩惱？還是爲了提高自己，我能懂了很多法，誇誇其談地給人家說法去了。或者就象帕繃喀大師說的到蒙古去賣去了，這個是惡趣因，很危險的。那麼學了法之後，辛辛苦苦地感個惡趣因，這有什麼好處呢？那就是動機不正。

《三摩地王經》云：“諸人病已身遭苦，無數年中未暫離，彼因重病久惱故，爲療病故亦求醫。

有的，他說他的身因爲生病了，受了很多的苦，無數年，這個時間很長，從來沒有離開這個病，長病號。他因爲重病那麼長的時間，很長的時間受到這個重病的痛苦，那麼爲了治療這個病呢，當然求醫生了。

“彼若數數勤訪求，獲遇點慧明瞭醫，醫亦安住其悲愍，教令服用如是藥。

那麼假使說，這個人因爲病很苦，他爲了把病治好麼求醫生，那麼不斷的到處去求訪，最後碰到一個很聰明的醫生，高明的。這個醫生呢也是有悲心，那麼就開了藥方，叫他吃這些藥。

“受其珍貴眾良藥，若不服用療病藥，非醫致使非藥過，唯是病者自過失。

既然醫生開了很珍貴的藥，給你之後，這樣珍貴的良藥拿到了，趕快吃，可以療病。若不服用，假使你不吃，那麼你病就好不了。這個不是醫生的緣故，也不是藥不好，就是你自己不好。爲什麼？好容易碰到好的醫生開了良藥，不吃。

“如是於此教出家，偏了力根靜慮已，若於修行不精進，不勤現證豈涅槃。”

那麼這個比喻反過來，假使說在這個教——佛教裏邊已經放棄一切出家了，同時學了很多法，“偏了”，都學過了。什麼五根、五力、四靜慮、四無色等等，一些法相學了很多。“若於修行不精進”，假使你修行呢，單是學，懂了很多名相，不去修，“不勤現證豈涅槃？”你現在不好好地求證那些法，那你最後的涅槃怎麼得到呢？

那就是說要除一切痛苦的涅槃，一定要把那些法好好修行之後才能得到。你有了法不修，就像有了藥不吃，你怎麼會病好呢？那還是永遠受痛苦了。

又云：“我雖宣說極善法，汝若聞已不實行，如諸病者負藥囊，終不能醫自體病。”

又說，還是這本書。我雖然說了很好的法，就是說，法是講了很多，很好的都告訴你了。“汝若聞已不實行”，你聽了這個法不去做，那麼就像病人把藥麼

拿到了，背在身上不吃，而增加了負擔，病也好不了。“終不能醫自體病”，病總也好不了，又背了很重的負擔，那是自己受苦了。那就是，說有藥不吃，有法不修，就是成了這樣的過失。

《入行論》亦云：“此等應身行，唯言說何益，若唯誦藥方，豈益諸病者。”

那麼這些法你要身體力行的，這個“身行”當然包括身口意都在裏面，好好地身口意去修，單是嘴裏說是沒有用的，就像吃藥一樣的，你把藥方子背了很多，你這個病是好不了的。

那麼我們這個說了那麼多，就要提高警惕了。我們學法幹什麼？治病啊。有的人法學了很多，煩惱還是很重，那麼要迴想一下了，我學了那麼多法，用了沒有？沒有用的話，可惜了，把藥囊子背在身上，卻是病還好不了。

故於殷重修，應當發起療病之想。言殷重者，謂於善知識教授，諸取捨處，如實行持。

那麼對法要“殷重修”，這個修幹什麼呢？就是你起治病的想麼。你要病好就要吃藥麼。那麼你要離開一切痛苦呢，要好好修麼，單是聽了法之後不修，那是沒有用的。

怎麼叫殷重修？“言殷重者”，什麼叫“殷重”呢？“殷重”兩個字就是說，“謂於善知識教授，諸取捨處，如實行持”，善知識的教授哪些該取的，哪些該捨的，那麼要如實的行持。該取的取，該捨的就捨。叫你取不取，叫你捨不捨，那病就好不了。

此復行持，須先了知，知則須聞，聞已了知所有須要，即是行持。

那麼這裏說“行持”，你先要知道麼，知道哪些是該取的，哪些是該捨的，你才能行持麼。那麼你要知道這些道理，取捨的道理，要聽聞正法麼。所以說追到根，還是聞法的重要性。就是說我們要行持呢，根源還是要好好的聽聞。

有的人呢就是說執到一邊去了。行持重要，聞法就不要。我祇要好好修就對了，那麼盲修瞎練，也不對了。我們行持固然重要，但是行持你要知道該取該捨了。該取該捨的，你要知道從哪裏來呢，聽聞，聞了之後才了知。“所有須要”，哪些該捨的，哪些該要取的，這些就是行持。所以說，行持不能離開聽聞。離開聽聞的行持也是一個極端去了。

故於聞義，應隨力能，而起行持，是極扼要。

所以聽了法之後，對聞法所得到的義，應當隨自能力行持起來，這個是最重要的。

如是亦如《聽聞集》云：“設雖有多聞，不善護尸羅，由戒故呵彼，其聞非圓滿。設雖聞寡少，能善護尸羅，由戒故讚彼，其聞為圓滿。若人既少聞，不善護尸羅，由俱故呵彼，其禁行非圓。若人聞廣博，及善護尸羅，由俱故讚彼，其禁行圓滿。”

這個《聽聞集》裏邊又說了一個四料簡，就是“聞”跟“修”兩個的四料簡。

單聞不修，聞少而可以修，既不聞又不修，既能多聞又多修，這個四料簡。那麼看他怎麼說呢？

雖然“多聞”，多聞是好的麼，但是“不善護尸羅”，多聞之後知道取捨，取捨該做的做，該不做的就不做，就是尸羅，那就是護戒。那麼你聞倒聞了很多，但是你行持方面的戒律，“不善護”，沒有好好的去做。“由戒故呵彼”，那麼因為你戒“不善護”，戒就有缺，要呵斥他，“其聞非圓滿”。你雖然聽了很多，你這個聞質量不夠的。這個圓滿呢，不要把它是數量的圓滿，質量是不夠的。因為他聞的很多麼，你說不圓滿他聽了很多。但是你聞不修，單聞不修，你這個聞是不是圓滿的聞，就是質量不高的聞，還是有欠缺的。聞的目的就是要修的，你聞了之後不修，這個聞不是圓滿的聞。

若第二種，“設雖聞寡少”，假使你聞，雖然聽的不多，“能善護尸羅”，那麼卻是能很善巧的行持，聽一點就做一點，那這樣子好不好呢？“由戒故讚彼，其聞為圓滿”。因為他善護戒，行持好，那麼這個人值得讚歎。他的聞是圓滿的。這個圓滿也不是數量的圓滿了，他前面是寡聞了，聞是少的，但是這個聞呢質量是夠的，就是他聞了能夠行持，這個聞的，這種聞屬於圓滿的聞。就是聞了之後，既能夠聞，又能行持的，這個聞才是圓滿的。並不是數量的圓滿，質量上的夠格的，完善的，這是聞是好的聞了。

那麼這是兩種，下邊兩種。

“既少聞”，又“不善護尸羅”，那麼這個是差勁了。“由俱故呵彼”，因為他兩個都不行，聞也不聞，行持也不行，兩個都不夠，要呵斥了。“其禁行非圓”，他的戒行不圓。

那麼我們說，為什麼前面說聞不圓滿，後邊說戒不圓滿呢？那就是說我們看這個裏的意思就是說，戒呢行持呢必定從聞來的，你說戒不圓滿呢，包括聞也圓滿了。那麼所以說“少聞”並“不善護尸羅”，那麼他兩個都不行呢，他的戒行是不夠的。

假使一個人“聞亦廣博”，也“善護尸羅”，“由俱故”，那麼這個兩個都好，要讚歎他了，他的戒也是圓滿了。戒圓滿，包括聞也是圓滿的，因為聞圓滿才能戒圓滿了。

這個四料簡，對我們說很重要，就是讚歎要行持。單是聞是不夠的，聞要馬上要行的。昂旺堪布說，這裏的圓滿不圓滿，就是說以不失戒為圓滿的，能夠聞了之後，能夠護戒的，能夠行持的，這個聞才叫圓滿。並不是聞的多叫圓滿。

又云：“雖聞善說知心藏，修諸三昧知堅實，若行放逸令粗暴，其聞及知無大義。

他說你雖然聽聞正法，雖然是善說，雖然聞了，也能善說，知道心藏心要，心要的地方知道，同時也能夠“修諸三昧”，修那些定，“知堅實”，這個“堅實”，查藏文的原文也是心要的意思，修三昧的時候知道它的重點。“若行放逸令粗暴”，假使你行放逸，一般的放逸，根據後頭的昂旺堪布註解，就是不行十善，行動以十惡行來做的話，那麼粗暴，那就是很粗暴了。就是像個醉象一樣，到處亂衝。“其聞及知無大義”，你聞的法，你所知道的道理沒有什麼用處。

“若喜聖者所說法，身語如之起正行，是等具忍友伴喜，根護得聞知彼岸。”

反過來，假使說，對“聖者”，那些佛、大菩薩這些，他們所說的那些法，“身語如之起正行”，你聽了法之後，身語意依了那個法，如法地去行，這個當然是“正行”。那麼這樣的人，“具忍”，他有忍辱的心，他的同參教友都生歡喜心。“根護”，也能持戒，他做的很好，“得聞知彼岸”，我們一般說，一個法達到它的彼岸，就是這個法究竟，就是這個聞知是圓滿了，到最究竟了。

就是說你要聞知的究竟，應當說要行持跟上去，如果行持不跟上去，這個聞是不究竟的，那麼前面的意思是一樣的。多聞不善護尸羅，這個聞不圓滿的。你雖然少聞，能夠護尸羅，這個聞是圓滿的。這個聞的質量就是看你能不能行持而判的。你聞了之後，能隨起正行的，那麼你這個聞也好知也好是夠量的，得彼岸的，得了究竟的。

《勸發增上意樂》亦云：“謂我失修今何作，歿時凡愚起憂悔，未獲根底極苦惱，此是愛著言說失。”

那就是說，單說不修，單聞不修，那麼臨終的時候要受苦。他臨終的時候，我去實修，平時不修，到臨終的時候該怎麼做呢，他就是手足無措了，就是“凡愚”麼。不修的人，凡夫愚癡的人，平時沒有修麼，臨終的時候那些不好的境界現前呢，當然就“憂悔”，要起悔恨心，就是憂慮，受苦去了。“未獲根底”，就是修行的根底要旨沒有得到，那麼“極苦惱”，惡境現前呢極苦惱。這個是為什麼造成這樣子的呢？“此是愛著言說失”。這個是你單是聽了，祇歡喜他的言說不實行，這個過失。你單說不去做的話，臨終的時候悔恨都來不及了。

又云：“如有處居觀戲場，談說其餘勇士德，自己失壞殷重修，此是愛著言說失。”

同樣的，另外幾個喻。好像是在戲裏邊，它戲裏邊很多勇士，就是大將。他有怎麼怎麼功德怎麼大，他有什麼什麼好處。說了半天，是人家的事情，自己沒有好好修，自己功德一點也沒有。那麼說了半天，說食數寶，自己毫無益處。那麼這是“愛著言說失”。同樣這是單聽不行，執著那個言說產生的過失。

又云：“甘蔗之皮全無實，所喜之味處於內，若人嚼皮故非能，獲得甘蔗精美味，如其外皮言亦爾，思此中義如其味，故應遠離言說著，常不放逸思惟義。”

他舉了很多例，這是宗大師悲心，就是再再地勸我們聽了法之後要殷重修，不修的話，過失那麼多。我們好好思惟一下，感到很可怕。他下邊又舉個喻，又舉個聞了，原來這個書上的。

他說：“甘蔗之皮全無實，所喜之味處於內，若人嚼皮故非能，獲得甘蔗精美味”，那麼我們說甘蔗的皮是不甜的，你所歡喜的好的味道是在甘蔗裏邊的，不在皮上的。假使說我們單是嚼甘蔗的皮，那麼你甘蔗裏邊精美的味道，好的甜的味道得不到，那麼這是一個比喻。

同樣的，“如其外皮言亦爾”，我們的言說，就是那些說的經教的話，好像甘蔗的皮一樣的。“思此中義如其味”，把這個經裏邊的話，思惟它的道理，就像甘蔗的味一樣。“故應遠離言說著，常不放逸思惟義”，所以說你要像吃甘蔗

一樣，不要單嚼皮，不要貪著言說，而要不放逸地努力地去思惟這個道理。把道理思惟之後呢，就行持來了。但是貪著言說，這個說的好，那個說的不好，說了半天，嚼皮一樣的，味道一點也沒有吃進去。對自己來說呢，白白的幹了。

這麼說了半天，就是說聽聞正法固然重要，聽聞之後一定要如理思惟，然後法隨法行。單是聽聞到此為止，那就是很可惜。講了那麼多喻，就是叫我們聽聞之後要和行持配合起來。

這裏我們要把帕繃喀大師一個喻，叫“教油子”。這個很好，我們就把它拿來參考一下。他說單是學法學的很多，而不修行的，它有什麼壞處。我們千萬不要做這樣的人，否則的話，成了“教油子”，佛教裏進不去了。他怎麼說呢？

應該致力於實修而不是單注重於文字。如若不然，沒有比這個更能使我們成為“教油子”的原由了。據說聽聞數量多而修習數量少乃‘教油子’之因。我們在最初聽法的時候，似乎覺得有些受益，但如果不以經常迴憶和修習來加以鞏固的話，以後再聽時，這種感覺便會較以前減弱些，每次聽講，感覺愈來愈弱，最後發展成不論所聞之法是如何精深，都會以為全是老生常談，因而對自心沒有絲毫的益處；這時候就變成‘教油子’了，那是很下流的。²⁹

“應該致力於實修而不是單注重於文字”，單注重文字麼，聽了之後，感到講的好了，不修了。“如若不然”的話，則“沒有比這個更能使我們成為‘教油子’的原由了”，就是單是聽了經不修，著了文字的話，就會變“教油子”。他說聽聞的數量很多，到處去聽經，而修的極少，不修，這就是“教油子”的因。

“我們在最初聽法的時候”，開始聽法，“似乎覺得有些受益”，聽了之後有警惕。那麼這個受益就好好把它記住，好好修，“但如果不以經常迴憶”，就是思惟了，和修習來鞏固我們得到的益處的話，第一次好像有點好處，但是你不鞏固它，不去思惟，不去修持，第二次再聽的時候，這種受益呢感到比以前要小一些了。下一次，每一次聽每一次聽，這種受益的感覺就越來越少，最後發展到什麼呢，不論你說的法如何的精深，都認為老生常談。啊，這個我都聽過，因此對自己沒有絲毫的益處。一點受益的都沒有了。“這個時候就變成教油子了”。這個“教油子”是極不好的了。單是會說，不修行，而且對佛的法都稱為都是老生常談，我學的很多，我都聽過，你說了半天我都知道。這個那就進不去了。

那“教油子”有什麼不好呢？一個噶當派的祖師他這麼說的，“法能調罪人，難調教油子”³⁰。佛的法能夠調伏那些罪人，最壞的人，剛強難調的把他調的過來，但是“教油子”就調不了。“教油子”就油掉了，他經常在聽經，但聽了之後又不修，你說他不懂，他都懂，真正懂不懂呢，就是個不懂。真的懂了麼聽了就修麼。他又不修，他就是沒有懂透麼，懂透了，絕對不會不修的。那麼這個就是“教油子”調不了了。

“油能揉糙皮，難揉包油皮”，我們做皮的時候，皮革要靠油來把它滋潤的，使得皮可以變軟。本來很糙的皮用油把它揉之後，皮革就成了很柔軟，可以用了。但是那個包油的皮，一天到晚跟酥油泡在一起，包酥油的皮你再怎麼揉，梆硬的，調不了了。“教油子”呢，他經聽的太多，不修，成了“老皮參”，結

²⁹ 《掌中解脫》（一二九頁）。

³⁰ 見《掌中解脫》：噶當派祖師也說：“法能調罪人，難調教油子，油能揉糙皮，難揉包油皮。”（一二九頁）

果你再怎麼教，教不進去了。

“教油子”這個東西很容易做到，但是很難調。做到之後就不好調了。希望大家聽經要避免做“教油子”。這些人是不少的。聽的很多，但是修根本不修，人家一說呢，“我都知道”，甚至說的還比你多一些。那就糟糕了，這些人。那這裏就是說，聽聞正法，聽好之後要殷重修，不殷重修的話，那聽了也沒有用處。

（五）於如來所住善士想

於如來所住善士想者。隨念世尊是說法師，發起恭敬。

“於如來所住善士想”有兩個解釋，《廣論》說的是一個。其他地方，《略論》裏邊，又是一個。《廣論》、《略論》兩個對照，《廣論》說“念世尊是說法師”，佛是說法的人，要起恭敬。《略論》裏頭說，“隨念說法者如薄伽梵”³¹，把說法的善知識當佛的想。這兩個意思不一樣的。

那麼我們把帕繃喀大師的解釋說一下³²。第一個《廣論》的解釋，佛是說法的師，要恭敬。那就是說我們說法是哪個開始的呢？是佛說的，最初說法的是佛。那麼佛是證果證道的人，證了最高果位的人，那麼說對人我們說的法，如實開示取捨它的關要毫無錯誤的，這就是叫“善士夫”，那麼就是“善士”。佛是對我們說法的，最初對我們說法毫無錯誤的，說那些取捨的關要的，他說的法當然是正確的。那麼我們對他起恭敬心，這是一個。

另外一個說法，就是把說法的人、善知識，把他當佛一樣的看。這是一般的解釋。這兩個解釋都可以用。在聽聞正法的時候，兩個都能用。在講說的時候，也有做善士想，那就不能把說法的當佛那麼看，這就套不上去，就要用第一個解釋。

（六）於正法理起久住想

於正法理起久住想者，作是思惟，何能由其聞如是法，令勝者教，久住於世。

第六，我們聽聞正法的目的是什麼？要正法久住。所以在聽聞正法的時候，就要起這個想，使正法久住地想。我們怎麼樣子聽了這個法之後可以使佛的教久住於世間。就是說一切我們聞法的目的都是圍繞著正法久住的那個目的來做的。

那帕繃喀大師對這兩個想法，“於如來做善士想”，“於正法起久住想”，這兩個是有聯繫的³³。一個是第五個，“如來做善士想”，是修憶念佛的恩德，佛對我們有恩，給我們說正法。“正法起久住想”，就是報恩。我們要報佛恩，就要把正法久住，使佛的法久住於世間。所以這兩個有因果的關係。一個是說念佛的恩，一個是說報佛的恩。

復次於法若講若聽，將自相續若置餘處，另說餘法，是則任其講何法事，不關至要。

就是講法的時候，或者聽講的時候，把自己跟法聯繫起來，如果說法是法，我是我，分開了，那你再講什麼好的法，對自己毫不相干。

³¹ 《略論釋》卷一：“戊五、於如來作正士想一科：隨念說者如薄伽梵，生起敬重。”（七十一頁）

³² 《掌中解脫》：“最早宣說本法的佛陀現證諸果與道，為人如實宣說，開示取捨關要，絲毫無誤，是‘善士夫’。以此心態而修‘念佛’。另說：善士指上師，當思上師為釋迦佛化身。”（一三一頁）

³³ 《掌中解脫》：“五想是修憶念如來恩德，六想是修報答佛恩。”（一三二頁）

故須正爲決擇自身，而聽聞之。

那麼就是說，如日常法師說的照鏡子了，所以說呢，要爲了決擇自身而聽聞正法，就是我們聽了正法之後，要檢查自己，到底你這個法能不能相符合，要找差距。如果覺得差距很大，那趕快把它縮短。如果感到差距不大，那要把它更靠得近一點。使我們跟法成爲一個東西。以這樣的心態去聽聞。

譬如欲知面上有無黑污等垢，照鏡知己即除其垢。

打個比喻，假若說我們臉上有沒有髒的東西，那就要照鏡子了，鏡子一照看到哪裏髒了，那就把它擦掉了。這很快了。

若自行爲，有諸過失，由聞正法現於法鏡，爾時意中便生熱惱，謂我相續何乃至此。次乃除過，修習功德，是故須應隨法修學。

那麼我們聽法一樣的，聽了正法之後，法變成鏡子了，叫“法鏡”。它這個法聽了之後，對照自己，法上怎麼說的，我是怎麼做的，一看的話，差距極大，反其道而行之，那時呢，“意中便生熱惱”，他心裏就起個熱惱，起慚愧心了。他說“謂我相續何乃至此”。我這個相續我這個身心，我這個人怎麼這樣子呢，跟法距離那麼遠，甚至反其道而行之。那是不對了。看到錯誤了。就是鏡子照的時候看到髒的東西了，那麼趕快除掉它麼。“修習功德”，把過失除掉，功德修起來，“是故須應隨法修學”。那麼就是說要跟著法去修了。聽了法之後，不修不照鏡子，那這個法成了就是前面說的一無用處了。

那麼這個很難了。日常法師他經常說，這個鏡子一般都是朝外照的，照這個人不對，那人不對，全部不對。眾生又不是佛麼，以佛的標準來看哪一個對呢？都是錯的。但是他偏偏自己不照，我是最好的，人家都是錯的，什麼都怪人家，這個對不起我，那個對不起我。那裏不對，我要把他改造。你改造得了嗎？你又不是佛，你是佛麼才說可改造。你學都沒有學，你怎麼改呢？人家學了那麼都搞不好，你怎麼搞好了？你想想這個是絕對不合理的。

自己不要把自己擡得那麼高，把人家看得那麼低。你把自己照一照，學了那麼多《廣論》了，你自己照一照，你到底是個什麼樣子，這個過失多不多，多了你自己除過，慚愧懺悔都來不及，就不要去看人家的了。我們總發現呢，總是歡喜看人家的過失，自己總是很好。這個對修行是不利的。

《本生論》云：“我鄙惡行影，明見於法鏡，意極起痛惱，我當趣正法。”

這是一個公案³⁴。是一個斑足王，斑足王是蘇達薩的兒子，他做國王叫斑足王，極殘酷。那麼他聽月王子，月麼，一個名字，一個王子叫月王子，這是釋迦牟尼的前身。請說的時候，說了這個偈。

這個偈的公案略略地說一下。這個月王子的公案，上一次我們說，一個月王子爲了聽四句偈，每一個偈供養一千兩黃金。那也是這裏邊節出來的。那麼這裏又引了一個偈，可見宗大師對這段文非常重視，我們就略略地把他的事情說一下。

³⁴ 《掌中解脫》（一三二——一三六頁）。

這個斑足王，蘇達薩的兒子，斑足王，他做了王之後，他是一個極殘暴的人，他是吃人的。而且歡喜吃高貴的人，抓了很多王子來吃。

有一次月王子到一個花園裏邊去，一個仙人，一個修行的人面前聽法。正聽了一半，聽到外邊很喧鬧，王子就派人去看，發生什麼事情了。人家打聽之後迴來，說蘇達薩王的兒子斑足王打到這裏來了。他說我們的部隊都被打敗了，現在都逃散了，不曉得該怎麼辦。王子聽了很高興，他不管其他的兵、他的妃子、隨從的勸阻，直接跑到最鬧的地方，去見斑足王去了。就看到斑足王怒氣沖沖的到處拿了寶劍打。月王子一點也不害怕，他說：我就是月王子，我在這裏，你來好了。斑足王一看，我就要找你。你既然來了正好，他就拉起來放到馬背上，就走了。

到了斑足王住的地方，那地方很害怕人，極害怕的恐怖的地方，到處都是人的骨頭，地下都染紅了人的血，各式各樣的怪獸叫到處都聽得到。四周都是，他燒人吃了，火的煙都燻的黑咪咪的，這個房子，把他關在這個房子裏邊。他關好之後斑足王休息了，他就看著月王子，抓來了，長得非常好，他想一定很美味的，吃起來一定很好吃，他就正在看他。

月王子卻是想到他花園聽那個修行的人說法。說了法之後，就發生斑足王打來的事情，他還沒有供養。他心裏很痛苦，“哎呀，聽了那麼好的法沒有供養。”出眼淚了。

斑足王說：“你不要哭。你這個人，他們一向說你是堅強的，你被我抓來之後你哭了，你堅強是假的。”他說，這樣子老話是不錯的，什麼呢？“大難臨頭的時候，堅強是沒有用的，堅強是假的。真正大難臨頭，你還是要軟下來。苦惱憂愁的時候，聽聞是沒有用的。你聽經好好好，真正你痛苦來了，你能頂得過嗎？沒有用的。棒打之下沒有不怕疼的。鞭子棒子打幾下，沒有一個人不怕疼的，都害怕的。”這就是殘暴的人的邏輯，他認為聽經沒有用的，你什麼堅強都是假的，祇要棒頭皮鞭抽過來你都要降伏的，他說這些話倒是對的。

他說：“你跟我說個老實話，你是不是怕我殺你呀？或者你的親戚朋友，你的妃子，想起他們跟你離開了你就哭起來了，是不是啊？那你一定要給我老實說，你為什麼哭啊？”王子說：“我是在聽一個仙人在講開示，聽著聽著但是沒有供養，所以說現在很難過，你最好讓我回去，供養之後我保證一定迴來。”斑足王說：“笑話，你騙我，你想逃麼，你這個話全是假話，你從我這裏跑出去，從閻羅王口裏跑出去你還再來送死嗎？沒有那樣的人的，不會放你走的。”月王子說：“我給你保證要迴來的，從來不打妄語的。”儘管斑足王不相信，但是他想：你逃也逃不了，我部隊還有，我可以抓的麼。他就考驗一下，“你到底怎麼迴事？”他說，“好吧，你去吧，看你說話算不算數？那麼你去了之後趕快迴來，我正在這裏烤火，就等你迴來火燒起吃了，就把你吃了。”

王子迴到家裏，這個時候就拿四千兩金去供養婆羅門，供養那個仙人。那麼他的父親，就是前面講過，他說太貴了。那就是前面那個講了，用自己的肉去買了去供養都劃得來，四千兩金子算什麼呢。那麼他的父親就千方百計的勸他你不要迴去了，迴去命都沒有了。就這裏迴來就避掉了，算了。但是這個王子呢，講信用，父親再怎麼勸，他還是迴去了，迴到那個斑足王那裏。

斑足王看到王子來了，他很奇怪，這個人還倒不錯，真的來了。王子到他身邊，說：“好，現在我搞好了，供養過了，你要吃就吃吧。”斑足王說了：“吃

我會吃，我現在火還沒烤好，煙還很多，煙多烤起來肉不好吃，我等煙燒完了，再來烤。現在我倒要問問你，你花很多供養那個仙人，他到底給你講什麼東西？給你講什麼東西，你要迴去供養他。”他說：“他講的東西，教我們辨別是法非法，哪些對哪些不對的。你斑足王比羅叉還要壞，你聽這個法幹什麼呢？”

這句話把斑足王聽的很難受，他說：“你說我殺人，殘酷比羅叉壞，你們王族也是用刀兵去殺野獸，你還不是跟法相違的嗎？”王子說：“我們即使那些王族殺野獸固然是跟法是相違的，但比吃人肉好一些。吃人肉的人比他們更壞。而且人比野獸高，吃死人的肉尚且不可以，怎麼把活的人殺來吃呢？”

斑足王說：“你說殺人吃不好，你又迴來了，我看你是迴來送死給我吃，好像你對你講的教還不太精通。精通你就不該給我吃麼？”他說：“我迴到這裏來是守信用，我守信用就表示我對教是學的善巧的，如果是學不好就不講信用。”斑足王看他奇怪，他說：“我所抓的人都害怕的，你這個人不慌不忙，又很勇敢，好像不害怕死麼？”月王子說了：“那些做壞事做的多的人，他死的時候就現恐怖相，這害怕了。我又沒造什麼罪，死也不害怕，將來生到好地方去，有什麼怕呢？你要吃麼就吃。”

那麼這個話一說，斑足王已經感動了，他感到自己做了很多壞事，不對了，他就求月王子，他說：“你把婆羅門說的法給我說一說好不好？”月王子看著他已經調柔了，可以給他說了。斑足王就說這個話了，“我鄙惡行影，明見於法鏡，意極起痛惱，我當趣正法”，這是這個話的原因。

月王子給他調伏之後，斑足王感到自己做了那麼多壞事，用法的鏡子一照，確實看到自己太不好，心裏起了極大的苦惱，他說：“我以後要學正法了。”

是如蘇達薩子，請月王子宣說法時，菩薩了知彼之意樂，成聞法器而為說法。

“是如蘇達薩子”，就是斑足王，就請月王子給他說法。月王子菩薩，就是釋迦牟尼前身，知道他的意樂心已經成了法器，就是前面所說的斷三過了，這樣的法器成功，就給他說法。那麼這個也就是說，說明這個法鏡的要緊。

帕繃喀大師就說得很好，就是像斑足王那樣子難調的人，祇要有法的話，他尚且可以調伏，如果我們的心跟法兩個分開來，再好的教授教誡對我們也起不起作用。你把心跟法假使說合起來的話，你這個心殘暴的跟斑足王一樣，尚且可以調伏，但是你心沒有跟法聯繫起來，單是看人家的過失，不照自己，那再好的法對你是沒有用處的。

這個我們要好好思惟，法是沒有不好，但是你不會用的話呢，不但是自己沒有好處，還會成“教油子”，而且可以說就是《藥師經》說的，雖然多聞起增上慢就會毀謗正法，那就造很大罪了。

總之應作是念發心，謂我為利一切有情，願當成佛，為成佛故，現見應須修學其因，因須先知，知須聽法，是故應當聽聞正法，思念聞法勝利，發勇悍心，斷器過等而正聽聞。

“總之應作是念發心”，那麼我們聞法的時候該怎麼發心呢？就是要“我為利一切有情，願當成佛，為成佛故，現見應須修學其因”。那麼我們要發這個

心，爲利一切眾生，利益眾生要有極大能力，能力不夠就不能利益。像現在我們沒有好好修行的話，自己還利益不了，還利益什麼人呢？尤其像父母有病什麼什麼，想利益他，你怎麼利益呢？自己沒有能力麼。那麼就是靠修行，修行到能力最高的佛。成了佛之後，一切有情都能利益，所以說呢，我們要成佛。

“爲成佛故”，那麼要成佛，不是一下就成功了。“現見應須修學其因”，那麼現在我們要把成功的因把它學起來。果上的佛難成，因上的極力要搞起來。如果你因上不去努力，果上的佛天上掉不下來的。那麼你要求成佛的因，你該要先知道，什麼是成佛的因呢？要先知道，知道再去學。那麼你知道成佛的因，要聽聞正法。所以說歸根結底還是要從聽聞正法下手。

“是故應當聽聞正法，思念聞法勝利，發勇悍心，斷器過等而正聽聞”，那麼我們要成佛，要修成佛的因，果上的佛是難達到，因上的一個個成佛的緣起，一個個要積累。要積累成佛的緣起，你該怎麼積呢？需要知道。知道從何而知道呢？聽聞正法。所以說，我們要聽聞正法，要聽聞思念聽聞正法的利益，聽聞正法有這麼大的好處，我們才聽，沒有好處聽它幹什麼？

既然很大的好處，那麼“發勇悍心”，要自利利他的事情要做的話，不能怯弱，膽子小小的，什麼都不敢的，你有什麼成就呢？世間上幹一番事業要犧牲頭目腦髓，革命才成功。你如果什麼都害怕，你世間的事情都成不了，成佛度眾生大事情怎麼成功呢？所以說，要“發勇悍心，斷器過等而正聽聞”。這是開端，聽聞正法的時候，就是要考慮將來要成佛麼度眾生。那麼度眾生的成佛的因，要知道，知道因就要聞法，發勇悍的心，聽聞正法。

那麼這裏，我們還可以介紹一點點，這個對我們有一定的好處。也是帕繡喀大師的話³⁵，他說我們有的人聽法就是爲了獲得一些以前不了解的，沒有聽過的教授，就是擴大知識面，以這樣態度來聽法是不會利益自心的。對自己沒有好處的，有的人聽法是爲了對教授裏邊聽一些公案，感興趣，真正的道理他不管了，聽了個故事，那有什麼意思呢？

還有一些呢，聽法專門來聽說法師的內容是不是跟經論相符合的，而來糾正他的。有一個喇嘛，彩玲雍增仁波切他說過那些話，“現在的這些弟子似乎都成了上師的考官！”他就是說這些弟子，聽法的弟子，不是真正學法的，來考上師的，考官來考的。專門拿一個問題來問你，啊，對不對，對不對，最好抓一個辯子說你講錯啦。這樣子人我們說漢地有，那時候西藏早就有啦。

那這個末法時期我們想一想看，如果學法成了這樣的，你有什麼好處呢？這是過失背都來不及，這事情有啊，這些。“當知佛法是根本無法利益這類人的。因此，聽法時，最重要的是要將法落實在自己心上面”，不要去看人家，尤其不能看上師的。

“所以說，上師在講這個《菩提道次第》的時候，並不是以避免言詞上的失誤為主”，講法的時候語音上的誤失是會有的，想此說彼是會有的，那麼上一次本來想的《土觀宗教源流》，我說了一個《布頓佛教史》，想一下土觀，說了個布頓，後來我們把它改掉啦，那麼這些話是會有的。那麼你聽法並不是找這些小辯子，而聽什麼呢？講的法是“馴服弟子的心為主”，是調伏我們心的，弟子的心，就是佛的調伏的方法，這是重要的。

³⁵ 《掌中解脫》（一三六——一三八頁）。

“聽法的弟子也應避免上述那些不正確的聽法態度”，將說法師所說的內涵落實到自己心上來，這才是真正聽法的要做的事情。不要從文字語言裏邊找岔子，“以馴服自心為主來聽”，“如果這樣做的話”，那麼你開始修證的苗頭，就在這個法會裏生起來。

那麼他下邊說，在法會裏講的時候，要比請上師家裏供養之後，再來講一些開示更好。有的大眾聽法，大家來聽，沒什麼好處，一定要請到家裏來，個別的請，個別的說法，這個對我好像有大好處。實際上不是，真正法會裏才有好處。我們也可以說，佛在世的時候，一座經講下來，座上的有的發菩提心的，也有證初果、二果、三果，也有登地，初地、二地、三地的，當下就得大好處的，就是法會上得到的。他說在法會上得到的好處，比你請上師到家裏，先供養，再請他開示更好，更有效。那麼弟子在法會裏邊調柔自己的心，比自己在房間裏修更有效。就是聽經的重要性，就是法會裏邊能產生很大的效果。

以前一個博朵瓦格西，他說一個寓言，對聽眾都有極大的利益。那麼當時也一個大學者，叫格西卻吉沃色，他說的法，講的很深，也很廣，但是講的時候利益不了人家。有的人向博朵瓦請問這個事情：博朵瓦講一個寓言，講的很普通的法，對大眾聽眾極大利益；而這一位法師，格西，他講了很深的法，很廣的法，大家利益不大。有人就問博朵瓦：“這個是什麼原因呢？”博朵瓦迴答：“他說的法，雖然都是很好，都是佛說的法，但是我們講法的方法不一樣。”那麼就問他：“什麼不一樣呢？”“他以教我們知識為目的而講的，就是傳授知識的，而我講法是指向內心的，我的講法是調伏眾生心的。”一個是為修行而講，一個是為擴大知識面而講，那就效果就不一樣。這個話傳到格西卻吉沃色耳朵裏時，他就跑到博朵瓦面前來，親自來聽法，聽了之後對自己極大利益。他說：“我聽到的法，並沒有多一點，都學過，但是我沒有理解的教授卻是懂了很多。”話是一樣的，但是裏邊內涵就不一樣了。這是學法不是在知識面的廣啦！

那麼我們就是說，佛學院一個缺點就是擴大知識面，儘管你學了很多的經論，唯識、中觀講了很多，學得好不好也不曉得，反正是知識面是很廣，但是行持跟不上。當然也有仔細的，自己來搞行持的也有，但是沒有方向。他們講的是知識，指導行持方向的不會講很多的。所以說我們學法的目的要認清楚，以對治自己的煩惱，以行持為重點，聽講的目的也在此，並不是說學了很多東西，誇誇其談的可以壓倒一些其他的人，或者為了自己名聞利養，可以到蒙古去兜賣去了，這些惡趣因一定要避免。好，今天我們就講到這裏。

第八講（《廣論》第二零～二四頁；《集註》第四九～五六頁）

上一次我們講到聽法的軌理，再說說要聽法的時候，要斷三個過。第一個，就是說不要心不在焉，要屬耳聽。第二個，聽的時候不要有邪執，或者發起不好的意樂心。第三個，聽的時候要執持，不要忘失。那麼這是斷三個過失。這三個過失，就是妨礙聞思修三慧的。

那麼下邊說，要依六種想，最重要的是自己當病人想，自己害了重病，那決定有所要求。要求醫生，要吃藥，好好的治療。所以這個想有了之後，其餘的想都

會來，那麼自己做重病號的想。那麼把說法的法師，當醫生想。把所講的教授教誡，做良藥想。殷重地把那些教授教誡修起來，這個當治病想。治病除了吃藥，還要配合，一些該怎麼做的要做，哪些不要做的不要做，不要吃的不要吃。那麼各式各樣的方法依法去修。當療病的想，那麼這一科講了很多了。還有，佛當善說法的正士想，或者把說法的法師當佛的想。最後就是說，要聽了法之後，要起正法久住的想。就是我們聽了法之後，要發願把我們聽聞的功德將來修持功德都迴向給正法久住。為什麼正法久住呢，正法久住法流就不斷的可以弘揚出去，可以使很多人——病人得到治療。那麼這裏就是說，聽聞的人要有這樣子的功德。

下邊是說法的軌理，就是說法的人該按照什麼規則道理來做，分了四科。

乙二 講說軌理

第二說法軌理分四：^一思惟說法所有勝利，^二發起承事大師及法，^三以何意樂加行而說，^四於何等境應說不說所有差別。 今初

第一，“思惟說法所有勝利”，說法有什麼好處。

第二，“發起承事大師及法”，那麼說法的人，大師就是佛，給佛、說的法承事，承事就是恭敬侍奉。

第三，“以何意樂加行而說”，說法的時候，什麼的意樂心，怎麼的加行而開始說法。

第四，“於何等境應說不說所有差別”，說法的時候，對某一些人該說，某一些不該說。這一些還有很多差別。

那麼總的是四個大科。下邊是一個一個分開講。

丙一 思惟說法所有勝利

第一個，說法的勝利，說法有什麼好處。如果說法沒有好處，那就不要說；說法有極大的好處，那麼就是非說不可。

若不顧慮利養恭敬名等染事，而說法者勝利極大。

那麼第一，我們說法的時候要簡別，要考慮到爲了爭取名、利養、恭敬、名聞等等染污的煩惱的事情的話，那麼這個說法就是發起的等起心不好，說法的勝利也就沒有了。要把這些排開，不是爲了利養，不是爲了恭敬，也不是爲了名聞，甚至地位、權力等等，都不是爲了這些而說法，這樣子的人他的利益就極大。

《勸發增上意樂》中云：“慈氏，無染法施，謂不希欲，利養恭敬，而施法施。

這裏宗大師引一部經，是說，“《勸發增上意樂》”。它裏邊怎麼說呢？“慈氏”，就是佛對彌勒菩薩說，“無染法施”，沒有染污心的做法施，就是說法的

話，什麼叫無染法施呢？“謂不希欲，利養恭敬，而施法施”，不是爲了名聞利養，不要爲了人家的恭敬，而這樣說法的，說法布施的。這樣子的人，就叫無染的法施。那麼他這樣的法施有什麼好處？那就是說，下邊有二十種的好處。

“此二十種是其勝利。何等二十？謂^一成就念，^二成就勝慧，^三成就覺慧，^四成就堅固，^五成就智慧，^六隨順證達出世間慧，^七貪欲微劣，^八瞋恚微劣，^九愚癡微劣，^十魔羅於彼不能得便，^{十一}諸佛世尊而爲護念，^{十二}諸非人等於彼守護，^{十三}諸天於彼助發威德，^{十四}諸怨敵等不能得便，^{十五}其諸親愛終不破離，^{十六}言教威重，^{十七}其人當得無所怖畏，^{十八}得多喜悅，^{十九}智者稱讚，^{二十}其行法施是所堪念。”

“此二十種是其勝利。何等二十？”哪二十個殊勝利益呢？

第一，“謂成就念”，它可以成就正念。

第二，“成就勝慧”，這個勝慧是殊勝的慧，一般的註解就是修得的慧，修所成的慧。

第三，“成就覺慧”，這就是說成就思所成的慧。

第四，“成就堅固”，成就勝解，堅定不移的勝解。

第五，“成就智慧”，這個智慧指的是資糧道、加行道的智慧。

第六，“隨順證達出世間慧”，這是成就一種隨順能夠證達出世間的智慧，這是指的是見道修道的慧。那麼隨順證達出世間慧，出世間慧就是見道修道的慧。那麼聞法之後，可以得到一種隨順出世間的見修道的慧，就是將來能夠證達出世間的見修道的智慧，就是隨順的這個智慧可以出來。

第七，“貪欲微劣”，那麼聽了法之後，貪心會減低，輕微。

第八，“瞋恚微劣”，瞋恨心也可以減少。

第九，“愚癡微劣”，聽了法之後當然開了很多知見，那麼愚癡當然減少。

第十，“魔羅於彼不能得便”，因爲煩惱輕了，魔就不能得便。我們說魔爲什麼得便，就是你內魔很厲害，內魔就是煩惱，裏應外合。一切都是裏應外合而成其事的，假使說單是外魔，沒有內魔的話，外魔施展不了什麼大的功能，你裏邊的內魔跟他相合，那麼這個外魔就能得其便。所以說我們不要魔侵犯，重要的自己的煩惱不要太厲害。要克制煩惱，如果你煩惱很重，你要避免魔的侵犯，那很困難的。內魔已經很盛了，外魔就要乘機而入。你要避免外魔麼，你要把內魔降伏。這個是決定的。

那麼有附體的人很多。你要使附體不再附你的身上，你要把煩惱壓下去。你知道附體的都是跟你煩惱相應。你有什麼煩惱的，就有什麼附體會上來。那你這個煩惱輕了，甚至於把他壓制，不起現行，這個附體也就沒有依據，他也呆不住了。加上再念一些四歸依之類的呢，當然可以和平解決了，使他也歸信三寶，那就不能作害了。所以說，“魔羅於彼不能得便”，是跟著前面三個來的。

第十一，“諸佛世尊而爲護念”，因爲你堅信三寶，又得了正法的正知正念，那麼佛的加持就來了。這個就得到一切佛的護念。

第十二，“諸非人等於彼守護”，那些護法就保護他了，因爲護持了正念。

第十三，“諸天於彼助發威德”，那些善的天人幫助他，增長他的威德。

第十四，“諸怨敵等不能得便”，那麼既然有佛的護念，護法的守護，諸天的助發威德，那麼怨敵當然不能得其便。

第十五，“其諸親愛終不破離”，所親愛的不會，不能夠破壞。這個親愛不是指世間的親愛，就是說那些法的眷屬。法的眷屬，大家都有正知正念，就不會破離。爲什麼破離呢？起邪見麼，對法與法師起不正見，誹謗，那就是破離了。大家起了正念，又是三寶護法的護持，當然不會破離。

第十六，“言教威重”，你依法而來的，得了法的滋養，法的法流的加持，說的話有威信，有分量，“威重”。

第十七，“其人當得無所怖畏”，那麼說法的人他是無所畏懼，有法的加持麼，還有佛菩薩的加持，無所恐怖。

第十八，“得多喜悅”，因爲這些原因，經常法喜充滿，喜悅。

第十九，“智者稱讚”，你那麼大的功德，有智慧的人都讚歎。

第二十，“其行法施是所堪念”，他所行的法施是值得我們大家隨念的，可以值得我們憶念的。

那麼這是二十個功德，假使你如法的行法施，無染汙的，就是不是爲了名聞利養的話，這二十個功德決定會得到。

於眾經中所說勝利，皆應至心發起勝解。

那麼這是引的這部經，其他經裏邊也說了很多說法的勝利。這些應當至心地，都應該至心地，一心一意地，發起決定的定解，決定如是。

其中成就堅固者，新譯《集學論》中譯爲成就勝解，諸故譯中譯爲成就勇進。

“其中成就堅固者”，這裏邊第四“成就堅固”，在新翻譯的《集學論》裏邊翻成是“成就勝解”。我們的意思也是以勝解講，定解，不可轉移的定解。“諸故譯中，譯爲成就勇進”，一些舊譯翻成“勇進”，就是有勇的，有了定解就決定，勇猛就生出來了。這是意思是一貫的，字面是不一樣。

那麼這個二十個勝利，分成有幾個果，說的是有些不一樣的。昂旺堪布的說的有些不一樣，這可能是記的人記錯的。那麼帕繃喀大師的，跟那個羅桑嘉措說的是一樣的，它是有四種果。就是六個是等流果，四個離繫果，九個是增上果，一個是異熟果。那麼配怎麼配呢？第一到第六是等流果，第七到第十，四個是離繫果，第十一到十九是增上果，最後一個是異熟果。那麼這樣子配，這個配呢跟《俱舍》有一點點差異，但是大同小異，配得起來。

丙二 發起承事大師及法

發起承事大師及法者。

既然說法有那麼大的勝利，說法的是大師是佛，佛說的是法，要恭敬承事。

如薄伽梵說《佛母》時，自設座等，法者尚是諸佛所應恭敬之因，故應於法，起大尊敬，及應隨念大師功德及其深恩，起大敬重。

過去佛在說《佛母經》——《大般若》的時候，佛親自設座，親自敷設法座。那麼就是說，要說《大般若經》，這個經是非常珍貴的，佛還親自敷座，就是尊重這

個法的關係。所以說，法尚且是諸佛所恭敬的一個因素，我們更該恭敬。“故應於法，起大尊敬”，那麼對法我們應當起極大的恭敬。“及應隨念大師功德”，同時也要隨念佛的功德，法是佛說的，當然佛的功德也要憶念。三寶的功德，後頭講歸依三寶的時候要廣講。那麼這裏附帶的，就是對法要起極大的恭敬心，對能說法的大師他的功德也要經常繫念。那麼對他說法的恩，說了法之後，對眾生有利，眾生得了法，可以最下的離三惡道，中等的出輪迴，最上的成佛度眾生，這個恩極大，應當起極大的尊重。這是第二個。

丙三 以何意樂加行而說

以何意樂加行而說中，其意樂者，謂應安住《海慧問經》所說五想。

說法的時候，以怎麼樣的意樂心，說法之前有什麼加行。“其意樂者”，先說意樂。“謂應安住《海慧問經》所說五想”，那麼說法的人也做五個觀想。這五個觀想是《海慧問經》裏邊所說的，那麼哪五個呢？

謂於自所應起醫想，於法起藥想，於聞法者起病人想，於如來所起善士想，於正法理起久住想，及於徒眾修習慈心。

“謂於自所應起醫想”，第一個，自己說法的人，應當起我是醫生。那麼這個我們要說一下，醫生能治病，大家都知道，那麼醫生能治病的，但是醫生會不會害病？醫生還是會害病。醫生會害病，他自己能開藥，能夠治自己。所以說，不要說，說法的人當他佛看了，他就是一切病也不害了，怎麼醫生也看起病來了？這個不希奇，醫生是害病，但是病他自己會醫。“謂於自所應起醫想”，自己要做醫生想。那麼他是醫病人，眾生就是病人。

“於法起藥想”，說的法就是治病的藥麼。那麼這個對病人說很珍貴，我們說法不是隨便亂說，不是稱自己的功能說了一大套，到時候對眾生有沒有利就不管了。祇表示我能幹，我很廣博多聞。我能說很多法，說了法之後，起什麼作用不管的。祇要表示我的聰明才幹大就對了，這樣的說法沒有意思。我們說法主要是針對眾生的毛病，那麼給他與藥的想。

這個藥，我們經常說良藥苦口，不是很好吃的。甚至於西醫還要打針，還要開刀，有痛的，你聽了這個藥聽了刺耳，不要吃，那你糟了，病治不好了。而藥麼要，祇要有病麼就要吃藥。這個藥不會很甜，不是巧克力麼，治病的麼，總有點苦，甚至於要開刀，還痛麼，但是對你病有好處。這個你不要因為害怕苦，就不要吃藥了。那就自己的病就治不好了。

第三，“於聞法者起病人想”，那麼聽法的人，等於說是掛號的病人，都是有病來求醫生開藥的。那麼要起悲心了，使他們病都能好起來。你要好起來麼，要醫生開方子給他吃了，那就是不能敷衍了事，爲了討你歡喜，說些好聽的表面話，對你病是不負責，那個醫生是不好的。目的是要使病人的病治好，那麼該用什麼藥就要用什麼藥。

第四，“於如來所起善士想”，那個地方就是說，佛是能說法的人，說的法是絕對沒有錯誤的。那麼以這樣的想法來念佛。這是“於如來所起善士想”。

最後，“於正法理起久住想”，我們說法，最後目的正法久住。正法久住，法流不斷，一切眾生的病才能治好。如果正法滅掉了，法也就斷掉了，眾生的病就沒有醫生治了。那就是不可治麼就害病害死了。所以說，要起正法呢，要使眾生病都能治好，那麼正法一定要久住。

那麼說法的人，一定要有這個五種觀想。我們的迴向文，宗喀巴，都是迴向正法久住。也就是迴向一切眾生都能夠離苦了，苦就是病了。沒有正法久住，眾生的苦就除不了。這是對說法的應當有這五個觀想。

除此之外，“及於徒眾修習慈心”，除了前面五個觀想之外，對一切聽法的弟子，要去修這個慈悲心，不要起討厭的心，厭煩的心，或者是輕慢的心，或者是嗾眾取寵的心，表示自己能說很多法，這個對病人說是不慈悲了。

應斷恐他高勝嫉妬，推延懈怠，數數宣說所生疲厭，讚自功德舉他過失，於法慳悋，顧著財物謂衣食等。

“應斷”，那麼還要斷除那些煩惱。“恐他高勝嫉妬”，就是恐怕人家比自己高，這個嫉妒心要除掉。“推延懈怠”，那麼說法推延，今天推明天，明天推後天，“懈怠”，不願意精進地去幹這個事情。“數數宣說所生疲厭”，儘說儘說感到很疲勞，不想說了。

再一個，“讚自功德舉他過失”，說法的時候，儘是讚歎自己怎麼了不得，說人家不好。說人家不好麼就是顯得自己好麼。再讚歎自己功德麼更擡高自己，這個要避免這些過失。

“於法慳悋”，有些對法捨不得給人家講。這個法非常殊勝，自己花了很多的辛苦求得來，或者下了很多的劬勞，把這個法搞通了，那就不肯講給人家聽。

“顧著財物謂衣食等”，或者，著眼於供養的財物，當然那個時候是四事供養了，人民幣這些是沒有，不能供養苾芻這些金銀寶物，是不能供養的。祇是財了物了，這些東西。那麼你著眼於這個，也不好麼。有供養的，就大說一通，沒有供養的，就敷衍了事，說過算數，還要抱怨，說了半天什麼供養也沒有。那麼這些都要避免，要斷除。

應作是念，為令自他得成佛故，說法功德，即是我之安樂資具。

“應作是念”，應當做這樣的念，“為令自他得成佛故，說法功德，即是我之安樂資具”，說法的目的，正法久住，自他成佛。我說這個法使眾生的煩惱病都治好，可以淨修，大家都成佛，所以他不要那些報酬，就是說法的功德就是我本身的“安樂資具”，就是我們要求，苾芻出家人要求的是飲食、衣物、臥具、醫藥，生活的資具，生活的資具好的叫安樂的資具。那麼我們說，說法的報酬不需要那些實物供養，而說法本身的功德就是我最好的安樂資具，那就是最好的報酬，功德就是我最好的報酬，其他的不需求。

這個就是我們應當作的觀想。那這是說意樂心，說法的動機應當是這樣的，純粹的。為了自他成佛，不是為了一切自己的利養名聞等等。

那麼加行怎麼說，說法之前該怎麼做呢？

其加行者，謂先沐浴具足潔淨，著鮮淨服，於其清潔悅意處所，坐於座已，

若能誦持伏魔真言，《海慧經》說則其周匝百踰繕那，魔羅及其魔眾諸天所不能至，縱使其來亦不能障，故應誦咒。次以舒顏，具足審定義理所有喻因至教，而為宣說。

那麼說法之前，因為說法是大事，應該要沐浴，要清淨，著乾淨的衣服，不要穿的破破爛爛的，油膩很髒的衣服不能，一切都要乾淨，乾淨潔白麼無過，臟就是有過失，就是那個煩惱。所以這些要去除，於乾淨的地方悅意，供養了東西了很好的那些，悅意的地方。坐在座上，弘法。

在法座坐上之後，要念咒，降魔咒。這個降魔咒《海慧經》裏就說，這個咒一念的話，這個週圍一百踰繕那裏邊，魔跟他的魔子魔孫這些天都不能進來的，縱使你進來了，也不能做危害的事情，不能做障礙的事情，所以要誦咒。

這個規矩以前有，後來一般就用《心經》代。我們的傳承就是用《心經》。以前我們海公上師在清涼橋講經的時候，也是念《心經》，但是後邊一個拍掌的沒有加進去。那麼我們這裏根據南無寺的傳承，把拍掌的驅魔的加進去更完善一些。而傳承是一致的，我們以前也是念《心經》的。驅魔咒念了是很好，不念，後來的《心經》代，功效是一樣的。

那麼咒念完之後，“舒顏”，就是平舒，不是眉毛皺起，發怒的樣子，愁憂的樣子，要很舒坦的。“具足審定義理”，把這個講的道理決定它沒有錯的那些因了、喻了、那些至教，就是宗、因、喻，就是因明，還有佛的教。以這些來審定這個道理，就是不錯的道理，“而為宣說”，這樣子來講正法。

《妙法白蓮經》云：“智者常應無嫉妬，說具眾義和美言，復應遠離諸懈怠，不應起發厭患想。智者應離一切感，應於徒眾修慈力，晝夜善修最勝法，智以俱胝阿庾喻。令眾愛樂生歡喜，於彼終無少希欲，亦不思欲諸飲食，噉嚼衣服及臥具。法衣病緣醫藥等，於諸徒眾悉無求，餘則智者恆願自，及諸有情當成佛，為利世故而說法，思彼即我安樂具。”

下邊引《妙法白蓮經》，就是《妙法蓮華經》，這個經《安樂行品》裏邊的話。

他說“智者”，這個當然跟我們漢地翻譯有些字句是不一樣的，但意思是一樣的。“智者”，有智慧的說法的人，“常應無嫉妬”，講經的時候恆常應當沒有嫉妒的心。“說具眾義和美言”，要說“具眾義”，含的意思很多，就是說法裏邊含了極多意義的，“和美言”，聽上去很和雅的，不刺耳的，不粗僻的那些言辭。意義要具足，言語要和美，這樣子來說。

“復應遠離諸懈怠”，那麼還要離開懈怠不想說，“不應起發厭患想”，不要起厭患的想，這就是前面的意思一樣的，不要懈怠，推遲，不要“數數宣說所生疲厭”，就是厭患了，不想講了。

“智者應離一切感”，那麼說法的人要離開一切憂惱，《安樂行品》就是離諸憂惱了。那麼“一切感”就是一切憂惱的事情、心態不要生起來。

“應於徒眾修慈力”，那麼對於一些聽法的弟子要修慈悲力，就是要修慈悲心。使他們能夠早早的離開一切苦，快快的成佛。

“晝夜善修最勝法”，他自己晝夜要修殊勝的法。

“智以俱胝阿庾喻”，以無量的比喻，因為眾生單是說法不容易理解，講些比喻使他們容易懂。那麼又加很多的比喻。“令眾愛樂生歡喜”，起愛樂的心，起

歡喜心，“愛樂”麼，愛聽了，聽不懂那就歡喜心也生不起來。愛樂聽、想聽、歡喜聽，聽了又聽懂了，那麼歡喜心也生起來了。

“於彼終無少希欲，亦不思欲諸飲食，嗽嚼衣服及臥具。法衣病緣醫藥等，於諸徒眾悉無求”，那麼這個說法的人，對他的弟子，不要有什麼需求，就是說的目的不是化緣。化什麼緣呢？過去的出家人因為是不著金銀財寶的，所以說一般就是飲食、衣服、醫藥、臥具這個四種。飲食就是說，也不是說我說了法要你供養好吃的東西，或者這個飲食裏邊嗽的、嚼的幾類了，或者是衣服，臥具，或者法衣，病緣醫藥，供養好的藥，這些就是並不需求。那麼這些在徒眾裏邊，說法的時候一點也沒有要求這些東西。

那麼要什麼呢？“餘則智者恆願自，及諸有情當成佛。爲利世故而說法，思彼即我安樂具”，這個意思和前面是一樣的，這些都不要求，那麼餘下來該求什麼呢？“智者恆願自，及諸有情當成佛”，經常地要，恆常地發願，自己跟一切有情都要快快成佛。“爲利世故而說法”，爲了利益一切眾生而說法，就我們開始念的歸敬頌，“爲利有情願成佛”，就是這個意思。“思彼即我安樂具”，說法的功德就是我最好的安樂的資具。前面說的飲食、衣服、醫藥、臥具，再好，不需求，祇求說法的功德。說法的功德是什麼？並不是說說了法之後，這個功德將來我感發財致富，高地位，這不是，這個功德就是自他成佛。自他的成佛這個功德就是我最好的安樂資具，最好的你要供養飲食衣服什麼東西，這個不需求，祇要求大家成佛，這就是最好的。其他的不要。這是說法的要求。

丙四 於何等境應說不說所有差別

於何等境應說不說所有差別者。

那麼這個裏邊就是說對什麼人該說法，在什麼時候或者什麼處所對什麼人不該說，這牽涉到很多戒律的事情。我們既然《廣論》裏說了，我們也就不迴避，念過去，但是也不廣說。

如《毘奈耶經》云：“未請不應說。”謂未啟請不應爲說，雖其請白亦應觀器，若知是器，縱未勸請，亦可爲說。

“如《毗奈耶經》云”，這個戒裏邊說了，“未請不應說”，沒有請不要說，人家沒有請，你來不及說，這是對法不尊重。那個在《俱舍》裏邊我記得末法時期的現象，就是有這些，人家又不要聽，你說法的人跟在後頭，跟“討口子”一樣的啪啪講給他聽，講給他聽的目的是爲了利養了，這個好像是把法賤賣給人家，求自己的利養。這個是不對的。所以說法是尊貴的，沒有請的話，不要說。不請的不說。

“謂未啟請不應爲說”，人家沒有請，你就不要給他說。不請而說，很顯然的，你是有所要求了。你講給他聽，他好給你報酬，這個意思了。所以沒有請不要說。而且還有個呢，不對機。人家沒有這個要求，你給他說了，他不但是做不到，而且輕法慢法，對法不產生尊重的心。

“雖其請白亦應觀器，若知是器，縱未勸請，亦可爲說”，那麼你即使他請

了，也要觀察，他是什麼根器，該說什麼法。假使說，他請了，他是下士道的根器，說那些人天的法，惡趣、惡道的那些法，下士道。假使中等根器的，說中士道。上等根器的說上士道。乃至密法根器的說金剛乘的道。

也有一些他是以驕慢心請的，就不說，也可以。以試探心，看你懂不懂，看你說的善不善巧，以這種心來請法的可以不說。

下邊，有一些他確實是根器，假使沒有請，也可以給他說。這是一個例外。

如《三摩地王經》云：“若為法施故，請白於汝者，應先說是語，我學未廣博，汝是知善巧，我於大士前，如何能宣說。汝應說彼語，不應忽爾說。觀器而後行，若已知是器，未請亦應說。”

“如《三摩地王經》云：若為法施故，請白於汝者，應先說是語：我學未廣博，汝是知善巧，我於大士前，如何能宣說？”這個就是謙虛了。《三摩地王經》裏邊就有這個話，假使你為法施的時候，那麼有人“請白於汝”，請法，那麼當然這個對方是有一些身份、有一些知識的人。那麼你就這麼說，“先說是語”，應當這樣說，他說我學得並不很廣博，“汝是知善巧”，你是學得很多的，各方面都懂的。“我於大士前，如何能宣說？”我對你這樣子的大士——大菩薩之前，怎麼好講呢？對你之前沒什麼好講的。這是謙虛的話，那麼就是先謙虛一番。

“汝應說彼語，不應忽爾說”，那麼就是你把謙虛的話先說一下，不要沒頭沒腦的衝上去就說起來了。就是說之前，先謙虛一番，然後再慢慢說。

“觀器而後行，若已知是器，未請亦應說”，那麼要說法的時候，觀這個請法的人的根器而說，“而後行”，再說法。如果你說的不對機，他不但聽了修不起來，甚至於會謗法，會生懷疑等等。對不是無上密的人，你對他說無上密的法，他會毀謗。那麼這個所以說要“觀器而後行”。

“若已知是器”，那假使說你知道他是法器，“未請亦應說”，即使他沒有請，你感到時機到了，也可以給他說。這是法師要自己觀察了。這是《三摩地王經》裏邊有這麼說。

復次《毘奈耶經》云：“立為坐者不應說法，坐為臥者不應說法，坐於底座為坐高座不應說法，妙惡亦爾。在後行者為前行者不應說法，在道側者為道行者不應說法，為諸覆頭抄衣雙抄抱肩及抱項者不應說法，為頭結髻著帽著冠著鬘纏首不應說法，為乘像馬坐輦餘乘，及著鞋履不應說法，為手執杖傘器劍鉞，及被甲者，不應說法。”返是應說，依無病也。

“復次”，那就是宗大師說的話，都不是他自己說的，一切都是引經據典而說的。下邊又《毗奈耶經》裏邊有很多的規矩。

“立為坐者不應說法”，人家坐在那裏，你站在那裏，你不能給他說，不尊重法麼。我們說為什麼說法的人要坐高座，並不是說他擡高自己，也不是說人家搞個人崇拜，這是尊重法，因為他在說法，我們把他擡得高高的，他不說法那就不必了。這是尊重法的事情，不是尊重人。

“坐為臥者不應說法”，那你坐在那裏，人家睡在那裏，那你不可給他說法。那麼懶，這個說法還睡覺，那不好說。反過來講他害病，發高燒，你說：“我說法，跪下來。”這個也不對了，把他害死了。這個後邊說，有病可開許的。

“坐於底座爲坐高座不應說法”，自己麼坐在很底下，人家坐得高高的，那拍馬屁了，這些好像是給那些當官的、有大財勢的，他坐得很高，你在下邊給他說，這個當然是不應當的。

“妙惡亦爾”，人家坐在妙座，很高貴的華麗的座，你坐在一個破破爛爛的座，給他說法，也不應當。

“在後行者爲前行者不應說法”，人家跑在前頭走，你在後邊啪啪啪地給他說，跟“討口子”一樣的，這個當然是極不威儀，不要說。

“在道側者爲道行者不應說法”，人家在道中間在走，你在他一邊給他說，卑躬下膝的，那也不要。

下邊是各式各樣不恭敬的人的相貌。“覆頭”，頭上蓋包起來的。“抄衣”，把衣將身體裹起來的。“雙抄”，兩邊都包，包起來了。“抱肩”，肩上圍起來，“抱項”，頸項是圍起來，這些人就是不恭敬的表現，這樣的人呢不應說法。恭敬是什麼？我們經上都看到的，“偏袒右肩”，這是最恭敬的穿衣的方法。其他的包起、抄起、裹起的不是恭敬相，就不要給他說。

“爲頭結髻著帽冠著鬘纏首不應說法”，打個髻，老道一樣的，或者戴帽子的，著冠的，那些做官的冠，那麼著了華鬘的，頭上紮了鬚鬚的那些人都不要給他說法。那就是不恭敬，這些都是不恭敬的相。對說法麼要恭敬，對不恭敬的人不要給他說的。

“爲乘象馬坐輦餘乘”，乘象的、騎馬的、坐在車上的或者其他的，乘馬車羊車等等，或者是人拉的車，現在汽車等等，人家坐在車上你站在那裏給他說法，人家騎在馬上你給他說法，都不恭敬的，不要說。

那麼下邊呢，印度他們是地方不穿鞋的，他們說法鞋履都要脫掉的，進了殿就要脫掉的，所以說對著鞋履這些人不要說法。

手裏拿了杖、兵器、或者傘、或者寶劍、鉞、武器等等，披甲的，穿了盔甲的那些人都不要給他說，那些都是不恭敬的相。你要恭敬的話，我們經上都看到了，一些國王大臣看到佛來了，他就把劍了武器都棄在地下，把甲解了，再合掌恭敬再給佛頂禮聽法。所以著了這些東西就不能給他說。

“返是應說”，那麼反過來，不是這樣子的呢，就要說了。“依無病也”，那麼前面說的就是沒有病的人，有病呢就開了，有病的人他坐在那裏你給站著說也可以，他睡在那裏你坐在那裏說也可以。他坐的高一點，假使說在醫院裏，病人的床就很高，那你一定要他坐在下邊、坐在地下你給他說，這也不必。這是說法的一些規矩。總的來說呢，聽法的人帶了不恭敬的相的就不要說。

那麼我們在其他叢林，冬天戴帽子，這個是不恭敬的表現。那麼多寒國土，開許用種絨線帽，把頭包得緊緊的，跟頭的樣子一樣的，這個是開許的。大冷天的時候，你上殿可以戴一下，其餘的帽子、平頂帽一概在頂禮、誦經、說法的時候都不能戴的。這是不恭敬的表現。那麼也是“依無病”。有病的人要他帽子一定取掉，那也不行。病人要顧及他健康，他要帽子戴起，這個是有開許。

那麼這個是說法的時候，開始要念咒，中間有這樣的意樂心、加行，然後哪些該說哪些地方該說，哪些人該說，哪些不該說。說完了，該怎麼樣呢？

乙三 於完結時共作軌理

於完結時共作軌理者。

就是講圓滿之後，該怎麼做呢？

由講聞法所獲眾善，應以猛利欲心，迴向現時究竟，諸希願處。

經講完了，“迴向”。“迴向”怎麼迴向呢？那就是要把講的聞的功德發的一切善根，那就是說這個法會上聽講的跟講法的人，所有的善根、一切功德，以“猛利”的心，“欲心”，以猛利的心“迴向現時究竟諸希願處”。現在迴向什麼，發的什麼好的願，將來究竟的該發什麼願，成佛！那麼這是迴向。

我們不是有些法會也是嘛，現時的，就像我們今年夏天，迴向希願處，迴向佛爺長壽健康住世，那麼究竟的，願眾生離苦得樂成佛道，現時的、究竟的希願。

若以是軌講聞正法者，雖僅一座亦定能生如經所說所有勝利。

那麼下邊總結，開始、中間、最後圓滿，以這樣的規則來“講聞正法者”，那麼以這樣的規矩如法的去講、聽正法，這座法會呢，“雖僅一座亦定能生如經所說所有勝利”，哪怕你祇講一座，也決定能夠生起前面經書說的二十種勝利。那麼這二十種是一部經上說的，其他經上說的都包在裏邊。這是《勸發增上意樂》，它後邊說還有其他很多經，所說的勝利都能夠成就，很容易生起來。

若講聞法至扼要故，依是因緣，則昔所集於法法師，不恭敬等一切業障，悉能清淨，諸新集積亦截其流。又講聞軌至於要故，所講教授於相續上，亦成饒益。

“若講聞法至扼要故，依是因緣”，那麼假使講經聽經能夠達到這個高度的要求的，“扼要”就是說達到精要的，那麼這樣子的話，以這個講聞的因緣，有什麼好處呢？

“則昔所集於法法師，不恭敬等一切業障，悉能清淨”，那麼過去所造的對法或者法師不恭敬誹謗等等一些業障，就能夠在講聞之中清淨。因為你講聞的時候，如法做的時候，起極大恭敬心，對法與法師起極大恭敬心，過去一些不恭敬的誹謗的那些業障當下就根子都拔掉了，清淨！

“諸新集積亦截其流”，因為你生起決定堅固心、恭敬心，那麼以後要造的“截其流”，不會造了，把這個源流截斷了，等流不下去了。

“又講聞軌至於要故”，“講聞軌”，就是你講法、聽法能夠做到好的時候，做到扼要的時候，“所講教授於相續上，亦成饒益”，那麼你所講的教授，就在當下身心得好處。

總之先賢由見此故，遂皆於此而起慎重，特則今此教授，昔諸尊重殷重尤極。

“總之先賢由見此故，遂皆於此而起慎重”，那麼過去的那些大德們，看到這一點，所以對這個地方很尊重的，都是非常注意的。“特則今此教授，昔諸尊重殷重尤極”，特別來說，我們這個教授，“昔諸尊重”，就是我們傳承的師承，就是說本論的宗大師以前的傳承的師父，特別注重這個事情。

這句話就是說，過去的大德們，對講法的軌理是非常之注意的，尤其是宗大師的傳承諸師，對這些是特別加於重視的。

現見此即極大教授，謂見極多由於此事未獲定解，心未轉故，任說幾許深廣正法，如天成魔，即彼正法而反成其煩惱助伴。是故如云：初一若錯乃至十五。故此講聞入道之理，諸具慧者應當勵力，凡講聞時，下至應令具足一分，講教授前第一加行，即是此故。

那麼現在看到這個就是極大的教授，“謂見極多”，這是極大的教授，就是前面說的，很要尊重的。但是我們就看到，很多的人，對這個事情沒有得到定解，沒有把它重視起來，認為是決定要這樣做的。“心未轉故”，他的心態沒有轉變過來，那麼你說，“任說幾許深廣正法”，那麼你這樣子的人，不管你給他說多少的甚深的還是廣大的正法，他們聽了之後，起了反作用。

“如天成魔，即彼正法而反成其煩惱助伴”，他本來是天，什麼叫天³⁶？這裏我們一個註解。就是說，幫助修行的，一般就叫天。那麼這個有兩種：一種第一義天，第一義天就是佛菩薩；那麼世間天，世間天指那些護持佛法的護法。第一義天就是勝義的天，佛菩薩；那麼世間天就是護法。這裏說，“如天成魔”，這是一句西藏經常用的話。這裏的天是本尊，你本來修的是本尊，但是成了魔，修的不對，修的錯了，著魔了。“即彼正法而反成其煩惱助伴”，本來是正法，你聽了之後，沒有好好的適當的駕馭，一定的地位沒擺正，成了煩惱助伴。

那就是什麼呢？一般就是說，聽聞正法就是使我們起一個定解，能夠去修行，滅煩惱，修菩提成佛。這是好的，本來修本尊，就是起這個作用。但是你修了之後，就是前面所說的，聽了很多的法，沒有去修持，祇拿來作自己的莊嚴，說我學了那麼多的法，來批評人家，來說人家的過失，或者依此來求名聞利養，來取勝，那麼這就是作為我執而服務。那你拿了那麼多法，本來是滅煩惱的，現在成了你煩惱的滋養品，擡高你的我執。甚至於就是帕繃喀大師說的，學了很多法，到蒙古去兜售去了。那就為了自己的名利，到處宣說，這樣子擡高自己，天變成魔。本來該是天，修的是天，但是你不能夠善巧處理的話，反而成了魔。正法本來是滅煩惱的，現在成了煩惱的助伴，助長你的煩惱。

我記得我們以前也做一些開示，這些開示還在。就是引的《藥師經》³⁷，你還是雖然多聞，但是起增上慢，嫌謗正法，成了魔了。這個《藥師經》很現成的話都在裏邊，當時我們也發揮了一通。

這就是說，學正法不善巧的話，反而成了煩惱的助伴。那麼這樣子，是你開始聽法的時候搞錯了，初一錯了，初一當了三十，或當初二為初三，那麼初二成了初三，初四初五，一直錯到底。開頭一錯，越來越錯，錯到最後就不可開交。我們學過物理的就知道，你假使開始偏了一度，但是你這個直線一直延伸下去的話，這個距離就越來越大了。所以開始一錯，就越來越錯，乃至十五就更錯了。

“故此講聞入道之理，諸具慧者應當勵力”，有智慧的人，對講聞的那些規則道理，規矩道理應當要努力做到。

³⁶《菩提道次第廣論集註》卷一：“天，幫助修行者，一、第一義天，即是佛菩薩。二、世間天，護持佛法者。”（第五十五頁）

³⁷《藥師經》：“有雖多聞，而增上慢，由增上慢覆蔽心故，自是非他，嫌謗正法，為魔伴黨。如是愚人，自行邪見，復令無量俱胝有情，墮大險坑。此諸有情，應於地獄旁生鬼趣，流轉無窮。”

那麼這裏我們引一個龍樹菩薩的話³⁸，他說：“若不如理聽法，則如水中起火。”假使你不是如理聽法，就是帶了偏見，他的意樂心不正，等起心不正，爲了自己名利等等，取勝的心聞法，則如水中起火。水裏起了火了，本來水是滅火的，水裏起了火，那就沒有辦法。這個平時火起來了，拿水來滅，現在水本身起火了，你拿什麼來滅呢？那就沒有辦法，不可治了，這個火就是不可治的火。

那就是說，本來正法是滅煩惱的，你現在聽了正法，反而助長煩惱了，這樣子你這個人就不可救了。就是前面說的“教油子”這一類的這些人。那麼這是很危險的。對於聽聞正法的軌理，要如法這麼做，一定要做到，不做到的話，開始一錯，一錯錯到底。將來就不可收拾。所以“諸具慧者應當勵力”。

“凡講聞時，下至應令具足一分”，就是我們前面說的，聽聞正法，講說正法的那些需要具備的一些德相你要努力做到，能夠具足最好。“下至”，實在不行的話，哪怕做到一條兩條也好。你一點也不做到，那你開始聽的時候搞錯了，將來一錯錯下去，不可收拾，也就不可藥救了。本來聽正法是爲了滅煩惱的，現在做了煩惱助伴了，就是水本來是滅火的，水裏起火了，那你沒辦法了。所以說這個聽聞正法這些軌理你要如法做呢，這些當然不會產生了，不如法的話，就會搞錯了。搞錯了就是一錯錯到底，將來就不可收拾了。所以開始聽聞的時候，要努力做到。做不到的話，至少要做到一條兩條，這個才不會錯到底了。

“講教授前第一加行，即是此故”，我們說這個聽講之前，最重要的加行，就是前導就是這個東西。就是講說的條件，那麼這個一定要勵力做到。

恐其此等文詞浩繁，總略攝其諸珍要者，廣於餘處應當了知。教授先導已宣說訖。

那麼這類的文字很多，因爲恐怕寫太多，“浩繁”，大家沒有一個抓，得不到要領，所以說把他要點，“總略攝其諸珍要者”，最重要的珍貴的把它總攝起來，就是前面講了這麼一段。那麼，廣的、“餘處”，其他的經論裏邊講得很多，應當了知。就是說其他講得很多很廣的，如果你要去參考，可以參考了知。

“教授先導已宣說訖”，在教授前面要做的事情，他的前導就是加行，已經到此說完了。那麼就是聽、講的軌理，開始、中間加行、最後完結，這些要遵守的一些軌理、一些道理，那麼講完了。

甲四 如何正以教授引導學徒之次第

第四，如何正以教授引導學徒次第分二：一、道之根本親近知識軌理，二、既親近已如何修心次第。

“第四，如何正以教授”，真正教授引導學徒該怎麼做。前面講了聽、講的軌理，真地要講教授了，引導那些弟子們入道，它的次第是怎麼做呢？

接下去分兩個。第一，“道之根本親近知識軌理”，你要講經，你要哪個講

³⁸《菩提道次第廣論集註》卷一：“龍樹云：‘若不如理聽法，則如水中起火’，水本以滅火，如水中起火，則無法可救。”（第五十五頁）

呢，不能隨便拉一個人來就講起來了，親近善知識，請善知識講。我們道的根本，菩提道，三士道，從何下手？它的根本要依止善知識。這個我們天天念，大家都該知道了。那麼親近善知識，哪些善知識可以親近的？那麼聽聞正法當然要從善知識聽聞，不能隨便喊一個人來就講起來了。他是外道，他給你講外道話。

第二，“既親近已如何修心次第”，親近之後，該怎麼修心，就是說要對善知識起信心，起尊重心，該怎麼修。

乙一 道之根本親近知識軌理

初中分二：一令發定解故稍開宣說，二總略宣說修持軌理。 今初

“初中分二”，親近善知識又分兩個，“一令發定解稍開宣說”，“二總略宣說修持軌理。”下邊廣說。第一條“令發定解”要說一些什麼東西，下邊就會說。

丙一 令發定解故稍開宣說

《攝決定心藏》云：“住性數取趣，應親善知識。”

“《攝決定心藏》云”，一部叫《攝決定心藏》的經這麼說，“住性數取趣，應親善知識”，“住性”，就是住在種性裏邊的。

那麼什麼叫“住性”？我們引《瑜伽師地論》的話³⁹，第二十一卷，“謂住種性補特伽羅”，住性就是住在種性裏邊，“住性數取趣”就是住在種性的補特伽羅，他怎麼叫住種性，“有種子法”，這個種子法“由現有故，安住種性”，他現在有這個種子法安住他的種性裏邊，安住種性的補特伽羅，“若遇勝緣”，就是現在的種子還沒有起作用，但是他碰到殊勝的緣的時候，“便有堪任，便有勢力，於其涅槃，能得能證。”碰到殊勝的緣，他有堪任的能力，有大的勢力，於涅槃能得到、能證到。那就是有種性的補特伽羅是這樣的叫“住種性補特伽羅”。

“住性數取趣，應親善知識”，那麼勝緣，第一個勝緣，“善知識”，沒有善知識，這個種子發不了芽；如果親了惡知識，那這個種子就壞掉了。那麼當然說，住種性的應當說是不會壞的，但是你碰到惡知識永遠開不了芽是可以的。

又如鐸巴所集《博朵瓦語錄》中云：“總攝一切教授首，是不捨離善知識。”

那麼下邊說，“又如鐸巴”，一個人，“所集《博朵瓦語錄》中云：‘總攝一切教授首，是不捨離善知識。’”一切教授的首，最重要的。頭是人最重要的，我們說一個人最重要的東西都在頭部。能看的在頭部，能聽的在頭部，能聞的、能嘗味道的在頭部，能夠吸收氧氣的鼻子，接受飲食的口在頭部，能思考的腦袋也在頭部。頭是人身中最重要的，一切作用都是靠頭起。那麼一切教授裏邊的頭，最重要的是什麼呢？“是不捨離善知識”，不要捨離善知識，這是最重要的。

³⁹《瑜伽師地論》卷二十一：“云何種性？謂住種性補特伽羅，有種子法，由現有故，安住種性補特伽羅，若遇勝緣，便有堪任，便有勢力，於其涅槃，能得能證。”住性：決定性。

那麼我們就想起來，我們這裏以前有一個，他說他要到一個地方去，去修《菩提道次第廣論》去。你們想想看，修《菩提道次第》重要的，第一個重要的是不離善知識，他要離開這個道場，到一個地方去修《菩提道次第》，第一步就錯了！

那麼他堅定一定要去，他說我是修《菩提道次第》，不是去搞其他東西去的！他說在這裏嘛修不起來，要去找一個僻靜的地方去修，堅定要去。沒辦法，你去吧。去了之後，最後的下場呢？自殺掉了。沒有路走了，自己自殺了。那麼我們聽到他自殺了嘛，我們也很嘆息，這他自己搞錯了。離開了善知識，去修《菩提道次第廣論》，怎麼修嘛？這個一錯嘛，錯到底啦！最後走了那一條死路，很可惜！

能令學者相續之中，下至發起一德，損減一過，一切善樂之本源者，厥為善知識。故於最初，依師軌理，極為緊要。

那麼宗大師就這麼說了，“能令學者”，我們修學的人，“相續之中”，相續就是身心，我們的身心裏邊最低的限度，能夠發起一個功德，或者減掉一個過失，“一切善樂”的根、本源，一切就是說能夠生起一個功德，減掉一個過失，一切好的，善的、安樂的、根本的源頭，“厥為善知識”，就是善知識。善麼，修善法，樂麼，是得安樂的果，那麼這個本源都是從善知識而來的。

所以最初對依止善知識法這個軌則道理，是最重要的事，“道之初步正”。如果這一步不正，初一錯了，初二初三乃至十五，一直錯下去，錯到底。宗大師語重心長地說這個話，極為重要，緊要。

《菩薩藏經》作如是說：“總之獲得菩薩一切諸行，如是獲得圓滿一切波羅蜜多，地忍等持，神通總持，辯才迴向，願及佛法，皆賴尊重為本。從尊重出，尊重為生，及為其處，以尊重生，以尊重長，依於尊重，尊重為因。”

自己說了之後，引經據典。不是宗大師自己說了算數，他還引很多經論來說。

《菩薩藏經》裏邊這麼說：“總之獲得菩薩一切諸行，如是獲得圓滿一切波羅蜜多”，“地”，地道；“忍”，忍辱，無生法忍等等都在裏邊，生忍、法忍、無生法忍；“等持”，禪定；“神通總持”，陀羅尼嘛，“總持”；“辯才”，四無礙辯；“迴向”，就是《普賢行願品》的迴向；發“願”，成佛；“佛法”，一切佛法。

“皆賴尊重為本”，一切都靠善知識，“尊重”就是上師，上師為根本。“從尊重出”，他的身從尊重生出來，“尊重為生”，尊重是他出生的地方。“及為其處”，長養的地方。“以尊重生，以尊重長”，從尊重裏生出來，依靠尊重而長出來。“依於尊重，尊重為因”，他是依靠尊重，尊重是他的根本原因。這是再三強調的尊重的重要性，這是儘量這麼做。

博朵瓦亦云：“修解脫者，更無緊要過於尊重。即觀現世可看他而作者，若無教者亦且無成，況是無間從惡趣來，欲往從所未經之地，豈能無師。”

“博朵瓦”，這個一個大德，就是阿底峽尊者的下邊的，他也說，“修解脫者”，修解脫道的，當然這個解脫道，有聲聞的解脫道，有菩薩的解脫道，我們當然是菩薩的。修解脫的人，“更無緊要過於尊重”，沒有再重要的事情比那個上師尊重還重要的事，沒有的。

“即觀現世可看他而作者，若無教者亦且無成，況是無間從惡趣來，欲往從所未經之地，豈能無師”，他說就是現世的世間上，“可看他而做”的，看了人家怎麼做，自己模仿也想可以做得起來的這些事情。“若無教者，亦無所成”，假使沒有這個師父教你，你也學不成，為什麼？裁縫拿一個針，穿一個線，縫起來了，我們看看都會嘛。但是你去縫縫看，你做的衣服跟裁縫做的衣服比比看，那就不可比啦，裁縫的衣服掛在店上，大家高價要買，你的衣服送給人家恐怕也不要。你做的腫起、腫起的，大小又不平的，那個樣子，哪個要嘛？

所以說你看看好像很簡單，看看一看就會的，沒有師父教還不行，何況“無間從惡趣來”？你從惡趣才跑出來，“無間”，你剛從惡趣跑出來。這個話不是誇張，我們在輪迴六道裏邊，惡趣的時候多，人天是極少。就像大海裏邊那個浪頭，給你滾上滾下的，偶爾有個機會拋出海面，吸口氣。這是人天的一個機會，極大的部份，百分之九十九點九在惡趣裏邊。那麼我們過去一點善根，總算到人道了。那裏來的？無間，上一輩子還在惡趣裏，才出來的，才從惡趣裏出來。

“欲往從所未經之地”，要走上菩提道，這個道路無始以來沒有走過的路，你說沒有個師，你怎麼嘛？惡趣裏邊苦受夠了，一切智慧都沒有，一切走的路，都沒有走什麼路的，就是天天受苦的，你現在好容易跑出來，想自己走菩提道次第，把菩提的道路你想自己獨闢一條路出來，可不可能啊？絕對不可能。

“豈能無師”呢？所以一定要師啦！那麼這裏是強調善知識的重要性。

那麼下邊就是說親近善知識的，該要怎麼做，要有這樣子的善知識，那麼下一次廣講，今天就講到這裏。

第九講 （《廣論》第二四～二七頁；《集註》第五六～六三頁）

上一次我們講到善知識的重要性，今天我們接下去。上一次我們重點的講了一些講法的規矩。

講授的規矩，第一個，法施的勝利。二十種勝利，歸納成四個果。等流果六個，離繫果四個，增上果九個，最後異熟果一個。

第二個，要承事大師及法。那麼舉了一個喻，釋迦牟尼佛說《般若經》的時候，親自敷座。那麼佛還要尊重法，那麼我們更需要尊重法。那麼還要隨念佛的功德，對他的恩起敬重心。

第三個，加行、意樂心。那麼我們說法的時候，做五個想：自己做醫生的想；法做藥的想；聽法的人做病人想；於如來做善士想，說一切法沒有錯誤的大師；於正法做久住想。加行麼，要沐浴，著乾淨的衣服，悅意的處所，敷座。還有先念伏魔咒，或者我們這裏念《心經》。那麼這樣子呢，要離開一切貪著利欲的心，不要妒忌心等等。

第四個，差別。就是該說不說，什麼時候該說，什麼時候不說，哪些人該說，哪些人不說。總的一個原則，法是尊重的，要請了再說。請了之後要看是不是器，是法器就可以說，就說那一類的法。是哪一個法器，那麼應機說法，另外一種法。那麼假使是真正是法器，因緣成熟，沒有請也是可以說。那麼另外戒律裏邊很多，對於不恭敬的一些威儀不能給他說法的。開緣，有病。有病的人他的威儀差

一些，好像是不恭敬，但是為悲心出發，也可以為他講。

最後，迴向。迴向就是說，把我們說法的功德，一切善根用至誠懇切的猛利的心去迴向現時的究竟的那些利益。

下邊我們要講親近善知識的一些規矩。那麼前面說的一切功德，波羅蜜多、地道、忍辱、等持——定、神通、總持——陀羅尼、辯才、一切迴向發願，乃至佛法的一切功德都以上師為根本。“從尊重出，尊重為生，及為其處”，從他那個地方生出來的。“以尊重生，以尊重長”，從上師生，從上師增長。“依於尊重，尊重為因”，一切依靠尊重，尊重為根本的原因。

博朵瓦一句話，“修解脫者”，修行的人，沒有再比上師更重要的事情了。那麼我們現在世間上看了他做，能夠仿照他做的不太難的事情，但是沒有師父來教，那些手藝、方法也不能成功，他有經驗的。沒有經驗，單是看，是做不好的。所以說世間上的東西尚且要師教，那麼何況我們才從惡趣裏跑出來，要到從來沒有走過的菩提道上去走，這個路完全陌生的，那麼這樣子怎麼可能沒有師呢？他就是極力地強調了善知識的重要性。那麼善知識的重要是那麼重要了。

真正親近善知識，裏邊有什麼規矩要遵守呢？下邊是親近知識之理。分六科。

由是親近知識之理分六：^一所依善知識之相，^二能依學者之相，^三彼應如何依師之理，^四依止勝利，^五未依過患，^六攝彼等義。 今初

第一個：“所依善知識之相”，要親近善知識，不是說隨便找一個人，請他做善知識，要有一定的德相。

第二個：“能依學者之相”，所依的善知識的相具備了，能學的學者還要有一定的德相，否則的話不相應，善知識再好，對他也沒利益。

第三個：“彼應如何依師之理”，師和弟子德相都具備，該怎麼樣依止師。

第四個：“依止勝利”，依止有什麼好處。

第五個：沒有依止有什麼過患；

第六個：“攝彼等義”，總攝他的道理。一共分了六科。

丁一 所依善知識之相

總諸至言及解釋中，由各各乘增上力故，雖說多種，然於此中所說知識，是於三士所有道中，能漸引導，次能導入大乘佛道。

那麼這是說善知識。在佛的經裏面，“至言”，佛說的話，“解釋”，菩薩造的論。在經論裏面，對於每一乘，它的各方面都說了很多的善知識的德相。就說聲聞乘的，他的善知識是怎麼樣的，緣覺乘的、菩薩乘的，對於各一個乘，“增上力”，就是根據他們的需要，就說一些他們的善知識的相，說了多種。

我們這裏要說的是依什麼標準呢？我們這裏要說的善知識，“是於三士所有道中”，就是我們說的三士道，從下士、中士、上士這所有的道裏面，能夠漸漸地“引導”，“次能導入大乘佛道”，就是開始從下士道慢慢地引入到中士道，最後引導我們到大乘的上士道中去的善知識。這樣的善知識是我們現在要說的。

如《經莊嚴論》云：“知識調伏靜近靜，德增具勤教富饒，善達實性具巧說，悲體離厭應依止。”

《莊嚴經論》裏面就說了一個頌，這個頌把我們需要的善知識該具備的那些德都說了。但是我們所要的善知識就是說需要有：“調伏”，要有戒的；“靜”，就是要定的；“近靜”，這裏指的是慧；“德增”，他的德要超過學者的；“具勤”，要有精進的心的；“教富饒”，他的經教要學的很多的；“善達實性”，能夠通達一切法自性空的；“具巧說”，他說法有善巧的；“悲體”，他的以大悲為體的；“離厭”，對一切說法的厭倦，他沒有，離開厭離心的。具足這樣十種德性的善知識，我們應當依止他。那反過來說呢？不具足這些功德的善知識是不能依止，那就是說依止的對象是有一定的標準的。

是說學人，須依成就十法知識。

就是說我們修行的人，應該依止哪些呢？應該依止成就前面所說十個功德法的善知識，不是隨便依止。

此復說為自未調伏，而調伏他，無有是處。故其尊重能調他者，須先調伏自類相續。

“此復說為自未調伏，而調伏他，無有是處”，這個也說明了自己調伏，自己沒有學好修好，而能教他的，調伏他的，“無有是處”，不可能的。要教學生，自己需要有那些德，自己調伏了，然後才能調伏他。自己還沒有調伏自己，你說要調伏他，這個做不到的，“無有是處”。

“故其尊重能調他者，須先調伏自類相續”，所以說，“尊重”就是上師，他要調伏他的弟子的，那麼他自己要調伏自己。自己沒有調伏好，能調伏其他的人呢？那是不可能的。

若爾須一何等調伏，謂若隨宜略事修行，於相續中有假證德名，全無所益。

“若爾須一何等調伏”，那麼，照這樣說呢，自己怎調伏呢？就是該一個，怎麼樣調伏的人才算合格呢？

“謂若隨宜略事修行，於相續中有假證德名，全無所益”，那麼就是說，假使說，隨了一個，“隨宜”就是隨便地，略略地修行一下，在他自己身上，身心裏面，有一些“假證德名”，不是真正的證德，而有這樣假的證德的名聞的，“全無所益”，這樣的人呢，依止他沒有好處的。

故須一種順總佛教，調相續法，此即定為三種寶學，是故論說調伏等三。

“故須一種順總佛教，調相續法，此即定為三種寶學”，那麼要依止怎麼的人呢？要依止一種順著總的佛教，圓滿的佛教裏邊能夠調伏身心法的，要順著這個法的。就是總的，不是一類的、個別的一些修法，是總的佛教裏面，圓滿的佛教裏面，能夠調伏身心的，要順著這個法去修的，這樣子善知識，才可以有利益。

這樣子總的佛教的調伏法是啥東西呢？“此即定為三種寶學”，這方法決定是三學，“三種寶學”，三種寶貴的學處，就是戒定慧三學。“是故論說調伏等

三”，所以說論裏面，把調伏、靜、近靜，戒定慧三個擺在第一。

那麼這裏面，“假證德名”，我們給你看起來，好像具體地不能理解。我們把《略論釋》裏的文引一下，就很清楚了。《略論釋》怎麼說呢？

倘隨分修習，於身心有一分證德之名者，不能真實饒益於他。須隨佛教總相，如戒定慧三學，以調伏身心。彼調伏者，即是戒學。

總相，即指戒定慧三學。餘如修風息成就，能騰身虛空，或能攝迴已出之小便於三肘外，皆非此論之所謂調伏者；一分德，謂如一心修本尊法，或明王法，或親見，或夢見，得一分功德，皆不能調伏自心煩惱。宗喀大師秉承噶當派教授準繩，說成就之德相，為依三學調伏煩惱，此不共教義也。⁴⁰

它說“隨分修習”，假使說“隨分修習”，就是佛的法，隨便拿一種來修，不是總的那些圓滿的修，就是隨便選一種來修。“於身心有一分證德之名者”，身心裏面就產生了一部份證德的，有這樣的名稱的人，他不能真正饒益他人。

那麼他自己的，就是說，總的佛教的相，調伏身心，就是指戒定慧。其餘的“一分證德”指的是什麼呢？“修風息”成就，或者騰空，“騰身虛空”等等，這些所謂我們現在最迷信的，一些神通之類的東西，“皆非此論所謂調伏者”，這一分證德都不是我們這個論裏面所說的調伏。“一分德”，他前面所說的“一分證德”，“一分德”是什麼呢？“謂如一心修本尊法”，修了本尊的法，或修“明王法”，護法，“或親見，或夢見”，能夠見到本尊，親自看到，或者是夢到。得了一分的功德，這一類是很好了，但是也不屬於我們所謂的調伏身心的那個法。“皆不能調伏自心煩惱”，你見了一下本尊，見了一下明王，是不是算是調伏了身心呢？這都不能算。

宗大師的傳承，宗大師根據噶當派的教授的方法去說，成就的相決定以“三學”，不能以那些神通之類的。

這些，我們現實中也看到很多。我在87年，曾經到昭覺寺去。有一個溫州的出家人，年輕的，他是在九華山跟了上師——定公上師，定公上師在九華山講經，他也去了。他在那個時候，他歡喜修定，他這個人愛坐，就是說，他修定的座的裏邊親身見到了十三尊大威德現身。他感到很殊勝，他就追隨上師迴昭覺寺，準備灌頂，修大威德法。看起來根機很好，而且預兆也很好，見了本尊。

後來，我去了之後，他就給我做侍者師。因為他是我在清涼橋時候，溫州的一個僧人的一個弟子，他就做了侍者師。做了一段時間，好容易，灌頂呢，不是隨便就灌，要等一定時間灌。但是他也是有福報，他大概幾個月之後，新加坡來了幾個居士，遠地而來的，請求上師方便灌頂，上師也同意了。同意了很好嘛，他也參加了這個灌頂，大威德灌頂得到了，法也傳了，那就可以修了。但是不到半個月，他的廟裏面打電報給他，要他趕快回去。回去之後就沒有信息了。後來我到溫州去，聽說他沒有修那個法了，不知道搞什麼去了。

那就是說你這一分證德，他這一分證德，當然不是修出來的，僅僅是過去善根一現而已，這個頂不了什麼事的。他本身就沒有修上去，更不要用說教化人，調伏人了。

即使有些修了一些法，見了本尊，或者甚至於能騰空，或者得到些什麼正念

⁴⁰ 《略論釋》卷二，丁初、所依善知識之相一科中。（八十八頁）

風息，氣息成就等等，這都不屬於我們所說的圓滿的調伏法。甚至要做善知識，他自己要有調伏自己的方法的，決定是戒定慧。所以說，我們不要把戒定慧老生常談，看得很輕，看到人家一點神通，就稀奇的不得了。這個就是捨本求末，把重要的根本都捨掉了，把枝末的東西當寶貝來看，得不到真正的好處的。

所以說這裏說上師的功德，第一個最重要的是戒定慧，那些神通，變化，風息成就，都不在此。

自利六德

（一）調伏

其中調伏者，謂尸羅學。

那麼戒定慧，第一個，“其中調伏者，謂尸羅學”，尸羅學，就是戒學。

《別解脫》云：“心馬常馳奔，恆勵終難制，百利針順銜，即此別解脫。”

那麼這是打個比喻。我們的心像野馬一樣，到處亂跑，那麼你再怎麼努力，再怎麼這樣，“恆”，就是不斷地努力，恆常地努力，但是這個心馬制不了。

我們也碰到很多居士，他就這麼說，出家人也有，心制不住，念經也好，念咒也好，念佛也好，都心動，東打妄想，西打妄想，調不住。那麼我們無始以來，我們的心就像野馬一樣的，你說一下子把它攀住，當然沒有那麼快了。你能夠看到你的心東奔西奔的，你已經是進步了，你沒有修行之前，你的心亂奔亂跑的，你還不知道，你還認為很正常的，現在認為不正常，已經進步了。

那麼如何給它調伏下去，那就靠戒定慧。那麼第一個就是戒，戒有這個能力。“心馬常馳奔”，從來沒有停下來過，你再怎麼努力，再怎麼經常地去制止它，還是不聽話，還是難馴，“難制”。那麼有什麼東西能制呢？“百利針順銜”，一個馬銜，就是馬口鐵，有一百個針那麼厲害的，就是比喻，一百個針那麼厲害的馬口鐵，這個一下子碰到它呢，馬就聽話了。

這個我們在五台山看過。五台山因為靠騾馬搬東西的，馬呢，我們廟裏也有。馬野性發了，亂奔亂跳的時候，祇要把它口上那塊鐵拉緊好了，馬的嘴很嫩，碰不得的，一碰之後，拉緊之後它的全身麻掉了，痛得麻木了，嘴扎了，就呆下來了，動不了了，這個就是能制伏野馬的最厲害的一個武器，就是嘴上，含一塊馬口鐵在口裏邊去。

那麼別解脫戒，要制止我們的心馬，就是最厲害的就是別解脫戒，所以說別把戒看輕了。你說心亂蹦亂跳，要把它制伏，非要從戒下手不可。當然單是戒還不夠，後面還定慧，但是開頭下手就是要戒，硬是把它制下來，這個就要靠戒。

又如《分辨教》云：“此是未調所化銜。”如調馬師，以上利銜調†龍悞馬，根如悞馬隨邪境轉，若其逐趣非應行時，應制伏之。

“又如《分辨教》云”，裏邊另外一個，它說：“此是未調所化銜”，這個別解脫戒就是那些沒有調伏有情的馬口鐵，那些還沒有調伏的有情，你要調伏他，第一個就是要戒，戒能夠調伏他。那就是強調戒的重要性。

下面是宗大師的解釋。“如調馬師，以上利銜調†龍悞馬”，那麼調馬師，就是調馬的人，他用很厲害的堅利的馬口鐵來調那些“†龍悞馬”，就是最不聽話的

馬，烈馬。這是大家知道的，世間上有這個事情，祇要馬口鐵拉緊，再調皮的野的馬，也就聽話了。

“根如候馬”，這是比喻。那麼我們“根如候馬隨邪境轉”，我們的六根就像是野馬一樣，不聽話的馬一樣，跟著那些邪的境、不該看的境轉，眼睛要看不該看的顏色，耳朵要聽不該聽的聲音，鼻子要聞不該聞的味道，那些都是六根裏邊它追逐的境都是邪的。無始以來，跟著煩惱走的，哪有正的呢？當然是邪的。

“若其逐趣非應行時，應制伏之”，那麼我們六根，當它追逐那些不應該去的地方——邪境的時候，該怎麼做呢？“應制伏之”，把它制住，不給它跑。

這就是別解脫戒。別解脫戒，這個不能做，那個不能做，電視不能看，錄像不能看。我們就制止看錄像嘛，那就不要亂看嘛。亂看了之後，邪境看了之後，你不入道嘛。那麼這樣子呢，強迫它，用馬口鐵一樣，止下來，不準看，看了就犯戒了，這樣子呢，用戒來調伏。第一個是戒來調伏，我們現在是別解脫戒了。

戒律，我們學過《瑜伽師地論》，或者是《禪定品》，這個都知道。從別解脫戒下手，然後威儀，再進一層，根律儀，根律儀就是眼不亂看，耳不亂聽，鼻不亂聞，最後是意根律儀，心不亂想，做到這個高的層次，再進上去，就入定了。心能夠調伏，就入定境了，其他的境不亂攀緣，專緣一個善的境界，就入定了。所以這是按照次第，是從戒下手的。

學習尸羅，調伏心馬，以多勵力制令趣向，所應作品。

那麼，我們學的“尸羅”——學戒的話，把難調的“心馬”把它調伏下去。

“以多勵力制令趣向”，多下點努力，使它能夠走向該做的，該應做的那些事情去做。就是依戒而行，不應做的地方就不要去，不要去亂攀緣，那麼這樣子就靠一個戒了。

所以說，很多人他問我，心亂得很，停不下來，該怎麼做？今天《廣論》就給你一個答案，從戒下手，那些不該看的就不要看，不要聽的就不要聽。那麼有的人他修加行，他說家裏有一個電視，小孩子要看，他也祇好看，邊看電視邊修加行，你的心怎麼會定下來呢？當然等你電視看完，妄想紛飛。那就是說，你要守戒的話，就不要看了嘛。這個要多勵力，不是一下子就給你停下來了。調伏心馬要多多地學了戒之後，多多地努力，不要向那些邪境跑，要向該跑的地方去跑。

“所應作品”，就是該做的去，就是戒律裏認為該怎麼做的，就向這個地方去做。那麼這是戒。

（二）寂靜

寂靜者，如是於其妙行惡行，所有進止，由其依止念正知故，令心發起內寂靜住，所有定學。

第二“寂靜”，就是定。因為戒學好了，做好了，“於其妙行惡行，所有進止”，所以“妙行”的，應該進去，就是趣向“所應作品”；那麼“惡行”，就是邪境了，制止它，不向它，不給它到邪的分別的境上去。這樣子，在“妙行”的，叫它進；“惡行”麼，叫它止下來，依止戒的。“由其依止念正知故”，再靠了正念正知，正念，把這個正的念頭提起來，“正知”，就是觀察，這個正念不要給它失掉。

這樣子“令心發起內寂靜住”，從戒的進止開始，再用念頭觀察，這樣子使心“發起內寂靜住”，就是定了。在內，不向外了，緣內境，能夠靜下來，安住下來了，就入定了。這個就是定學。

那就是說善知識的功德第一個要具戒的，第二個，依戒能夠入定的。

（三）近寂靜

近寂靜者，依心堪能奢摩他故，觀擇真義發起慧學。

第三個，“近寂靜”，這個翻的我們看起來好像是還沒有到寂靜，這個翻譯好像要誤會，實際上就是“具慧”。在《略論》翻的是“具慧”，有智慧的。

“近寂靜”是什麼呢？“依心堪能奢摩他故”，前面說定學，心能夠得到奢摩他，就是入止，能夠止下來，能夠心緣一個境，能夠不動。“觀擇真義發起慧學”，那麼心定下來了，這個智慧，觀察真義，觀察真理，發生一種智慧。

假使心不定，就像一個，古代沒有燈，古代是蠟，蠟放在風裏面，一閃一閃的，看東西看不清楚的。那麼你心不止下來，念頭一動一動的，那你觀察真理也觀不清楚的，一定要心止下來，就是沒有風了，不動，定下來，然後光不閃了，不閃，光的力量就強了，強了，看東西就很清楚了，就看出來了。

所以說，止得到之後，觀的智慧才能好好地，這個時候，依止的，靜下來的去觀，產生的智慧，就是慧學。就是由戒生定，由定生慧。

如是唯具調伏相續，三學證德，猶非完足，尚須成就聖教功德。

“如是唯具調伏相續”，那麼這個就是說，最根本的善知識的功德，要具足戒定慧的。這三個有了之後，是不是夠了呢？“如是唯具調伏相續”，這裏的慧，我們說，還是比較粗的。那麼細的呢，在後頭。這個粗的慧，主要是能夠把煩惱，戒把它止下來；定把它壓下去，不動，沒有現行；慧把它除掉，從這一方面說的。真正的空性，無我的道理，那是在後頭“達實性”裏邊說的。

“如是唯具調伏相續，三學證德，猶非完足”，那麼我們說前面的戒定慧三個功德有了，這三個證德是有了，是不是夠了呢？還不完全，還不圓滿。還需要什麼？“尚須成就聖教功德”，還要有這個精通三藏，聖教，佛的教理要通達，要通達聖教的功德。

（四）言教富

言教富者，謂於三藏等，成就多聞。

“言教富者”，這是第四個功德。“教富”，就是佛的聖教要很豐富，就是學得很多。“謂於三藏等，成就多聞”，所謂“教富”，就是三藏裏邊要有“多聞”，能夠多聞經律論藏，那些三藏，經律論三藏要多聞。多聞就是“教富”。

善知識敦巴云：“言大乘尊重者，謂是須一，若講說時，能令發生無量知解，若行持時，於後聖教能成何益，當時能有何種義利。”

他說，大乘的上師，他是怎樣子的人呢？他是要具足這樣功德的人，這麼一個人，他講說的時候，“能令發生無量知解”，他講一個事情的時候，能夠貫通很多的道理。就是一個道理能夠引申很多道理，都通達。那麼“行持”的時候呢？

一個是講，一個是行，講的時候能夠貫穿，無量的道理能夠一個事上都貫穿起來。“行持”的時候，他就可以，“於後聖教能成何益”，行持的時候，對將來正法住世起什麼作用？起什麼好的作用。那麼這是將來，當下的時候，“當時能有何種義利”，當時對你所化的機，他能得到什麼利益。

那就是說，他的行持應當產生這兩個效果，他的講說應當產生貫穿的效果，這個才能說是大乘的善知識。那麼“教富”，他的經教要富，才能達到這個要求。

（五）達實性

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

第五個是“達實性”，這個要通達空性，也是慧的作用，是殊勝的慧學。前面的慧學還是粗淺的，這個“達實性”是殊勝的慧學。“是謂通達法無我性”，通達一切法無我的空性。那麼跟前面的慧學兩個比較，一個是粗的，一個是細的，這是細的，殊勝的。

“或以現證真實為正。此若無者，說由教理通達亦成”，那麼這個達實性呢就是通達這個一切法自性空的道理。當然能夠真正證到的，證到的，證到空性的最好，“為正”，最好的。正面說是應該通達的，證到空性的，假使達不到這個高度，那麼“教理通達”，就是說，教上能夠理解，也算數。就是說，雖然沒有證到，但從教上能夠通達，就是“大開圓解”，我們說的，那麼也可以算數，就是空性道理通達。這是達實性的一個要求。

（六）德增上

如是雖能具足教證，若較學者或劣或等，猶非圓足，故須一種德增上者。

“如是雖能具足教證”，戒定慧有了，教富是“教”，“證”就是達實性，“教證”功德都有了，“若較學者或劣或等，猶非圓足，故須一種德增上者”，那麼你說，教證功德有了，戒、定、慧、教富、達實性，總的來說，這個教的證的功德都有了，夠不夠呢？

假使說，做師的跟做他的依止的弟子，兩個是教證功德相等的，或者，甚至於差於弟子，那還不行了。那你做老師，你要教學生嘛，總是要比他高一等，相等的，你教什麼呢？沒什麼教了。比弟子還低，你該向弟子學了，你教啥東西呢？那就不夠了，“猶非圓足”，那麼要該怎麼呢？要“一種德增上者”。這個功德超過學生的，“德增上”的。

《親友集》中作如是說：“諸人依劣當退失，依平等者平然住，依尊勝者獲尊勝，故應親近勝自者。所有具最勝，戒近靜慧尊，若親近是師，較尊勝尤勝。”

《親友集》一本書裏邊說，假使我們修行的人，依止善知識，假使依止一個劣的，很差的，“當退失”，那麼你自己功德要退失了。因為他比你差嘛，你進不上去了，反而退了。“依平等者平然住”，假使依止的善知識是跟你一樣的，你還是“平然住”，沒進步，就是老樣子，呆原地。“依尊勝者獲尊勝”，假使善知識的功德比你高，你可以向他學習，你也能夠增勝，同樣能提高了。“故應親近勝自者”，所以親近善知識，要親近勝過自己的。

“所有具最勝，戒近靜慧尊”，那麼怎樣子叫勝過自己呢？“所有具最勝”的戒定慧的，這樣的善知識。那麼就是說，戒定慧爲主要。有的人呢，他自己會說一套，看了很多書，看了人家，好像人家不如他，不親近，但是他戒比你，定比你，或者調伏煩惱的慧比你，你該親近的，你不能因爲自己多看了幾本書就對人家不尊重，以爲是他不如你。這個，你的標準就錯了，這個後面還要講。

“若親近是師”，假使說親近這樣的具最殊勝的戒定慧的師呢，“較尊勝尤勝”，這個話就是說將來你可以超過你的師父，如果你努力的話，你至少呢，你可以增勝，就是可以上進，如果說，你有特殊的才幹，你可以超過你的師父。

那麼我們現實的證明，就是法稱法師，他是依陳那學因明的，結果他不但繼承了陳那的學問，而且超過了他的師父。那就是說，依尊勝的人，你有一個可能性，可以超過你的師父。

如樸窮瓦云：“聞諸善士史傳之時，我是向上仰望於彼。”又如塔乙云：“我於惹珍諸耆宿所，而作目標。”是須一種目向上望增上德者。

“如樸窮瓦云”，“樸窮瓦”是一個仲敦巴的弟子，他說，“聞諸善士史傳之時，我是向上仰望於彼”，他說，我去看那些大德們的歷史的時候，就是向上仰望，就是希望向他們看齊，他們有很大的功德，我是想生起一個向上的心，就是要看一個高的標準，這樣可以引起你的向上的心。

“又如塔乙云”，塔乙是一個噶當派的格西。他說，“我於惹珍諸耆宿所，而作目標”，“惹珍”是一座廟，是敦巴造的，是很有名的一個大廟，他說裏面很多大善知識，在惹珍寺裏的大善知識，他以他們爲目標，他向他們學習了。總是要向上看一個目標，自己才有向上學習的心。

所以說，這個很重要，要德勝的。“是須一種目向上望增上德者”，就是比自己功德大得多的，可以向他看齊的這一個大德。這樣子的人就是我們要求的善知識的一個德性。

如是六法，是自所應獲得之德，諸所餘者是攝他德。

前面六個法，戒、定、慧、教富、達實性，還有一個就是德增，這是自利的，善知識自己應該有的自利的功德。下面“諸所餘者，是攝他德”，利他的。一共十個功德，前面六個，自利的，自己應該得到的功德，下面的幾個，是利他的。

此亦如云：“諸佛非以水洗罪，非以手除眾生苦，非移自證於餘者，示法性諦令解脫。”

這句話非常重要，希望大家最好背下來。我們總希望修行佔便宜，碰到個神通廣大的師父，他手一點，我們就開悟了；什麼放一道光，身上的苦、病什麼都沒有了，總希望這樣子。或者再來一個什麼，簡單傳一個法，就成佛了。

這裏我們看一看。他說，“諸佛非以水洗罪”，印度過去有迷信，是婆羅門教的迷信，恆河裏的水，洗一個澡好了，一切罪都洗掉了。那麼這裏就針鋒相對的說，佛不是把你的罪用水洗洗就乾淨的，這個靠你去修懺悔法。佛的懺悔法有，告訴你了，你自己懺去，並不是像其他外道婆羅門教一樣，把水給你洗一洗，你的罪就沒有了。簡單是簡單，這是主觀唯心主義，做不到的。

“非以手除眾生苦”，就是說假使眾生身上戳了一個刺，或者生了一個瘡，你用手把他的刺拔掉，瘡呢把他膿擠掉，他就苦就沒有了。眾生受了很多苦，佛是不是用手給你除掉呢？這是一個妄想。苦從哪裏來的？是自己的業感的，這個業感的苦是在哪裏呢？是你自己心裏現出來的。學過《二十唯識》就知道，自心所現的。你做夢的惡夢，惡夢裏邊，你長了個很大的瘡，你讓人家給你的瘡洗掉，把它拔掉，怎麼可能呢？你醒過來，根本就沒有瘡了嘛！所以說，你把你的痛，用手給你除掉，也做不到的。

“非移自證於餘者”，這個更重要了。佛不是把自己證悟的東西給你一擺，噢，你也開始証悟了，這個太天真了，我們這樣子來，我們很簡單嘛，我們碰到佛嘛！以前我還記得什麼東西一碰，就開悟了，這個好像不要努力了嘛。開悟，就碰到個好的機會就開了，這個恐怕也做不到。佛就是說，以佛這麼大的功德，圓滿的功德的人，也不能把自己證到的送給你。

那麼，佛教化眾生怎麼教呢？罪也不給你洗掉，苦也拔不掉，證也證不到，怎麼說呢？“示法性諦令解脫”，就是給你說法的，法性的道理，真理告訴你，叫你好好去修，修了就解脫了。佛教化眾生就是這個原則性。

所以說不要討便宜，追求神通廣大的，什麼東西的，總想佔個便宜，可以解脫，可以苦沒有，這是妄想的。真正要求解脫，就是要靠說法。佛說了很多法，我們依法而修，就能解脫。你要求水洗罪，手除苦，或者證的功德送給你，這個做不到的。所以說這個，那麼就是說，重點就是說法。

若除爲他說無謬道攝受而外，無有以水洗罪等事。

除了給他說沒有錯誤的道，就是佛的正法來攝受你以外，從來沒有以水洗罪，以手拔苦等等的事情，是沒有的。那麼就是要教化眾生，度眾生，僅僅是爲他說無謬道。所以，下面利他的四個功德，就是下面四個。

攝他四德

（一）善巧說

其中四法，善巧說者，謂於如何引導次第而得善巧，能將法義巧便送入所化心中。

一個“善巧說”。你要說，要他聽得進去，樂意接受，同時，也適合他的根機，他能夠做到的，所以說要善巧，說法要善巧。對初機說過深的法，過於難的苦行，他聽了就害怕，他就跑掉了，所以說要“善巧說”。

“謂於如何引導次第而得善巧”，這樣子按照什麼次第引導他，要有善巧。深的跟他說淺的，我記得哪個講的一個比喻：大學裏念博士生的人，你跟他說“排排坐、吃果果”，他跟你感什麼興趣呢？太低了，他不要聽的；你跟幼兒園講高深的科學，他也聽不進去的。那麼要按次第講：是下士道的機，跟他說下士道；是中士道的機，跟他說中士道；上士道的機，說上士道。那麼這樣子叫善巧。

“能將法義巧便送入所化心中”，以善巧的方法，把佛說的法的道理，很善巧的送到他的心裏邊，就是講給他聽，使他能夠依法起行嘛。這就是解脫的一個方式，但是要有善巧。所以說，這裏第一個利他的裏邊。固然，佛度眾生，唯一的方法，就說法了。但是，你說法要善巧。是第一個，所以要善巧說。

（二）悲愍

悲愍者，謂宣說法等起清淨，不顧利養及恭敬等，是由慈悲等起而說，是須猶如博朵瓦告懂俄瓦云：“黎摩子，任說幾許法，我未曾受讚一善哉，以無眾生非苦惱故。”

第二個“悲愍”，說法動機要好，“謂宣說法等起清淨”，“謂宣說法”，我們說法，圍繞說法而來的。第一個說法本身要善巧，第二個說法的動機要清淨。“等起”，就是同等發起的，一個心是清淨的，發起的動作也是清淨的。那麼，我們的“等起”，簡單說就是動機，我們的動機要清淨。什麼叫動機清淨呢？就是為眾生除苦，不為名聞利養、權力等等這些。

“不顧利養及恭敬等，是由慈悲等起而說”，是因為慈悲心發起而說的，不是為了名聞利養，或要人家恭敬，或者要求人家什麼，供養什麼等等。

“是須猶如博朵瓦告懂俄瓦云”，那麼他就要像下面這樣子做。下面是什麼呢？博朵瓦和懂俄瓦都是仲敦巴的弟子了。他是說，“黎摩子”，是兩個人要好的話，“黎摩”，懂俄瓦的母親的名字，黎摩子就是懂俄瓦。他說，“黎摩子，任說幾許法，我未曾受讚一善哉”，這句話很不好講，他說：“不管你說多少法，我都不接受一個好，人家讚歎”，那就是說，自己沒有感到自己講法有好的功德，祇曉得眾生苦，我來說。

“以無眾生非苦惱故”，因為眾生都在受苦，那麼我就以悲心說法，給他們講很多法。至於講得好不好，人家讚歎不讚歎，這個不是我關心的事情。那麼，他等起的心，是以悲愍眾生的苦而出發的，這就是悲愍，他的等起是清淨的。

（三）具精勤

具精勤者，謂於利他勇悍剛決。

第三個，具精勤。利他的事情，碰到困難，退了，那就不好。“勇悍”，要勇往直前。“悍”，毫無畏懼。“剛”，不折不撓。“決”，決定如是，從來不改變的。祇要是對的，不變的，要這樣子的精進，把利他的事情一直做到底，再大的困難，不折不撓，不改變，就是“精勤”。

（四）遠離厭患

遠離厭患者，數數宣說而無疲倦，謂能堪忍宣說苦勞。

最後一個，遠離厭患。“數數宣說而無疲倦”，不斷地說，不要嫌疲勞。“謂能堪忍宣說苦勞”，那麼，說法還是很辛苦的，這個來了，說這個。才走了，又來一個，而且說的話也差不多的，那麼不是很疲勞嗎？這時呢，但是要忍辱，為什麼？悲心出發嘛，人家不懂嗎，你要給他說。

博朵瓦云：“三學，及通達實性，並悲愍心，五是主要。我阿闍黎嚮尊滾，既無多聞復不耐勞，雖酬謝語亦不善說，具前五德故，誰居其前悉能獲益。擘敦，全無善說，雖說施願，唯作是念，今此大眾皆未解此，餘無所知，然有前五，故誰近能益。”

“博朵瓦云：三學，及通達實性，並悲愍心，五是主要”，在前面這十個功

德裏邊，哪些是最重要的呢？博朵瓦的看法是：“三學”——戒、定、慧，“通達實性”——通達法的空性，還有個悲心，這五個主要的。

“我阿闍黎響尊滾”，他這裏舉了，我有一個阿闍黎叫“響尊滾”，“既無多聞，復不耐勞”，前面說的要教富，要多聞，他沒有。“復不耐勞”，他又不耐勞，不耐勞就是說厭患，稍稍宣說就感疲勞。“雖酬謝語亦不善說”，就是應酬的話，他也說不好。就是說這個人不大會說話，說話的才能是不高的。但是他具有前五德，他有戒定慧，有通達空性，還有悲愍心。“誰居其前悉能獲益”，哪個在他面前學法，都能得好處。

那麼這裏說並不是誇誇其談的，學了很多就了不得，自己就認為第一，老子天下第一，誰也不是我的師父，都看不上了。這個我們看一看，他既不會說法，也沒有多聞，也不耐勞，就是有戒定慧，有悲愍心，通達空性，這樣子的人，親近他，都能得好處。那麼，他舉了這個例。

第二個，“寧敦，全無善說”，這個“全無善說”不是說話不好，“全無善說”，就是不會說話，不善世禮。“雖說施願，唯作是念，今此大眾皆未解此，餘無所知”，這句話非常費解，但是，《略論釋》講得很清楚，他就是說哪怕施主給他供養，他要祝願，就是給他迴向了，發願，他說的話人家也聽不懂，不知道說的啥東西。“然有前五”，但是前面五個功德有，“故誰近能益”，因為前面戒定慧，通達空性，悲愍心有，那麼哪一個人親近他都能得到好處。

這個就是說，在十個功德裏面，最重要的還是，這是博朵瓦的看法，是三學、通達空性，還有悲愍心。

如是若於諸所學處，不樂修行，唯讚學處所有美譽，或其功德以謀自活者，則不堪任為善知識。

那麼這樣子說呢？“於諸所學處”，“諸學處”，戒定慧等等學處，他不想修行，他經教學得很多，到處讚歎，這個好，這個戒好，定好，功德怎麼大。有“美譽”，好的名稱，或者他的功德讚歎。“以謀自活”，他以這個來做本錢求利養生活的，“則不堪任為善知識”，這樣子的人不能作為善知識。就是說嘴裏經常讚歎戒定慧等等的功德，讚歎戒定慧的美譽，它的名聲，或者讚歎它的功德，有什麼好處，但是他自己不修，祇是拿來讚歎，求利養，求自己生活的，這樣子的人呢？不能作善知識。

宛如有人讚美栴檀，謀自活命。有諸欲求妙栴檀者，而問彼曰，汝有檀耶，答曰實無，此全無義唯虛言故。

這是打一個比喻。就像有個人讚歎“栴檀”，“栴檀”最好的檀香，讚歎栴檀香，以此來活命，求生活的。怎麼說呢？“有諸欲求妙栴檀者，而問彼曰，汝有檀耶，答曰實無，此全無義唯虛言故”，他讚歎了半天，那麼人家來問了，你說栴檀香那麼好，我想買了，有沒有啊？你有沒有啊？他說，沒有。沒有你讚歎幹啥呢？讚了半天你自己都沒有，全無意義，毫無意思，祇是一個空話。

《三摩地王經》云：“末世諸苾芻，多是無律儀，希欲求多聞，唯讚美尸羅，然不求尸羅。”於定慧解脫三種，亦如是說。

那麼這個《三摩地王經》裏也說了同樣的喻，“末世”，末法時候的那些苾芻，“多是無律儀”，這個是說末法時候現象，一些苾芻，他又不持戒，祇希望是多聞，多聞好說法嘛，說法好得利養麼。他說法的時候，當然佛是讚歎戒的，他當然順著佛的話說，戒怎麼好，怎麼怎麼，讚歎了半天，但自己不求，自己不修，不持戒，這樣子的人呢，不對的。

“於定慧解脫三種，亦如是說”，戒定慧，解脫，解脫知見，五個法蘊，戒如此，定慧解脫一樣，他自己沒有定，祇是希望多聞，讚歎定，而不求定。自己沒有慧，但是希望多聞，也讚歎慧，自己也不求這個慧。乃至讚歎解脫，自己也不求解脫，也沒有證到解脫。祇是希望多聞，多聞裏邊順了佛的話，讚歎解脫，自己解脫毫無氣味，一點也沒有。這樣的人也是不對的。“亦如是說”，定慧解脫同樣，都是一樣說。

次云：“如一類士夫，稱揚栴檀德，謂栴檀如此，香相極可愛。次有諸餘人，問如所稱讚，栴檀少有耶，諸士夫此問，答彼士夫云：我是稱讚香，以求自活命，非我有其香。如是末世出，諸不勤瑜伽，以讚戒活命，彼等無尸羅。”所餘三種亦如是說故。

“次云：如一類士夫，稱揚栴檀德”，同樣，接下去。它意思差不多的。有一些人讚歎栴檀香的功德。怎麼香，怎麼好，能夠聞多少地方，聞了之後有什麼好處等等。“謂栴檀如此，香相極可愛”，香的味道極好。

“次有諸餘人”，那麼他讚歎了半天，其他人來了。“問如所稱讚，栴檀少有耶”，你讚歎了半天，這麼好的香，你到底有沒有一點呢？“諸士夫此問”，那麼那些人就問他了。他就迴答那些人說，“我是稱讚香，以求自活命，非我有其香”，我是讚歎這個香，自求活命的。就是讚歎了半天麼，人家好供養。至於說你叫我拿香拿出來，我是拿不出來的。

“如是末世出，諸不勤瑜伽，以讚戒活命，彼等無尸羅”，那麼這是一個比喻。賣香的人讚了半天，人家買的話，他們拿不出來。他說：“我拿來求活命的，求自己生活才讚歎讚歎的，真的要拿出來，我拿不出來的。”

這個是比喻，配到上面來，就是說，末法時期的出現一些不勤修瑜伽的，不修行的人。他們也讚歎戒。讚歎戒麼，人家說你知見正，就供養他，就可以活命。

“彼等無尸羅”，但是他讚歎了半天，他又不修的，那麼戒沒有持。這跟賣香一樣的。讚了半天，香又拿不出來一點點。那有什麼用處呢？

“所餘三種亦如是說故”，前面說的定慧解脫，三種同樣還是把它填上去，換一個名字就對了。

如是修行解脫之尊重，乃是究竟欲樂之根本，故諸欲求依尊重者，應當了知，彼諸德相，勵力尋求，具其相者。

“如是修行解脫之尊重，乃是究竟欲樂之根本”，那麼這樣子說呢，假的不能要了，“修行解脫”的人，上師是我們“究竟欲樂之根本”，“究竟的欲樂”，成佛度眾生。我們要究竟達到我們的要求，就成佛度眾生的話，它的根本就是我們的上師。

“故諸欲求依尊重者”，要求依靠，親近，依止上師的人呢，“應當了知，

彼諸德相”，那麼你要親近上師，依止上師，你應當知道上師要具備那些德相，“勵力尋求，具其相者”，所以說要依止、親近善知識的人，應當了知善知識的德相，那麼你就努力的尋求具足這些德相的善知識，作依止。

諸欲爲作學人依者，亦應知此，勵力具足如是德相。

反過來，“諸欲爲作學人依者”，那些善知識要作學人依止的人，就是所依止的人，“亦應知此”，也應當知道這十相。爲什麼？“勵力具足如是德相”，作善知識的人，你要給人家作依止的，那你要知道這十個功德，你要儘量地做到，如果做不到，人家依止你就沒有好處。下邊說，現在的時候要具足十相功德的善知識是極少的，不容易找到的。今天我們稍微講一點點，時間差不多了。

康薩仁波卿的標準，他就是說，在十個裏邊，在下邊說，就是二分之一，四分之一，八分之一，這個好像具體的拿不出來。那麼康薩仁波卿具體的要求就是說，在末法時期，十全十美的善知識找不到的話，那麼具兩個的可以依止。一個是具戒的，具戒精嚴，持律，嚴格持戒的人；第二個具悲心的，發起的動機是爲悲愍眾生的，不是爲求名聞利養的。具足這兩個功德呢，就可以依止⁴¹。反過來，具足其他八個功德的，教言富，勇悍，又是什麼精進，又不厭疲勞等等，功德又大，而不具戒，沒有悲心，不能依止！不能依止這樣的人！

昂旺堪布的傳承，他有一個說法⁴²。他說他的上師，那麼可能是帕繃喀大師，說末法時期，上師的功德，“於自他二利之中，以利他爲主”；那麼就是說自他二利裏邊，以利他爲主，這也相當於悲愍，就是康薩仁波卿的悲心，那麼不要自利，以利他爲主的，這個善知識就可以。“於此生於後世，以重視後世爲主。”那麼這一世跟下一輩子，以重視下一輩子的爲主要的。具足這兩個相的善知識，是最低限度的善知識的相。那麼他也是兩個，就是說在自利，利他中間，以利他爲主的，在現世跟後世中間，以後世爲主的，那麼這樣子的人呢，是最低要求的依止的善知識的相，具足這兩個的，也可以作依止。這是昂旺堪布的傳承。

我們看看這兩個也差不多。利他爲主的就是悲愍，以後世爲主的，實際上就是持戒，持戒現世不一定會得到什麼，但是後世決定是生人天，沒有話說的，那麼這也是以後世爲主，不求現世的利益，求後世爲主的。那麼這兩個傳承基本上一樣，但說法不一樣。這裏昂旺堪布，他的上師在這裏有一個要訣，這個上師還是帕繃喀大師，還是說康薩仁波卿，他沒說。昂旺堪布主要是依帕繃喀大師學的，但是他也依止康薩仁波卿，不管是那一位，我們把這兩個傳承一比，幾乎是同樣的。

末法時期，整個的十個功德具足的善知識找不到。必須要具有的兩個功德，康薩仁波卿說的就是要有悲愍的，要持戒的。第一個要持戒的，一個是要有悲愍的。昂旺堪布他的上師的要訣，就是自利利他之中，以利他爲主的；現世跟後世之中，以後世爲主的。以這樣子的善知識，是最低限度的可以依止的德相。那麼這個，我們可以記住，因爲現在要求十相具足的確實難找，那麼我們最低的要求知道，也可以選擇，哪一些該依止，哪一些不該依止。今天時間到了。

⁴¹康公傳承，具戒及悲愍者爲可依止，反此雖具餘八，不可依止。

⁴²《略論釋》：“上師於此曾有要訣云：上師德相，於自他二利中，以利他爲主，於此生與後世，以重視後世爲主。此爲最低限度之上師德相。”（第九十五頁）

第十講（《廣論》第二七～三一頁；《集註》第六四～七一頁）

問題解答

上一次我們講到依止善知識的十個標準。這裏上一次有人提個問題，就是在二十三頁最後一行：“住性數取趣”。

我們這裏“住性數取趣”引的是《瑜伽師地論》的一個註解⁴³。《瑜伽師地論》是瑜伽部的，裏邊有的是主張五種性，也有主張有新薰的，可以變的。那麼這裏邊有人就執著，他說《瑜伽師地論》五種性，聲聞、緣覺、菩薩這三個種性是不能變的。那麼當然，他的涅槃性，就是在《廣論》裏邊，我們要知道都是以應成派的見解來講的。那麼這裏就是沒有定性聲聞、定性緣覺，是沒有的。就是《法華經》中說的，聲聞、緣覺是化城，還是要引導他們到大乘去的。這裏的“住性數取趣”，雖然他可以是聲聞、緣覺、菩薩的三種種性，但是最後都是引導到大乘去的。沒有定性的聲聞，因為應成派裏邊不存在有定性的，沒有自性，就是都能轉變的。

那麼後面這段文也就看出來了，就是在二十四頁的第八、九行，說“總諸至言及解釋中，由各各乘增上力故，雖說多種”，善知識很多種，每一個乘每一個乘的說法不一樣，但是“然於此中所說善知識，是於三士所有道中，能漸引導，次能導入大乘佛道”，這個善知識是這樣的善知識，那麼前面的“種性”，他找的善知識就是要找這樣的善知識，這樣的善知識決定能夠把他從三士所有道（下士、中士）都慢慢地引入大乘的上士道乃至金剛乘。所以說這個裏邊應當是一貫的，不要說有定性的，是沒有的。那麼這是一個問題。

還有的人提出，“阿羅漢能不能稱善知識？”

這兒看一看我們要求的善知識的標準。裏邊“調伏”，調伏是尸羅，阿羅漢當然別解脫戒是有的，但是菩薩戒就沒有了。定、慧，慧，我們說前面的“寂靜”跟“近靜”，這個“近靜”是慧了。這個慧，粗分的淨慧，就是粗分的法無我，這個是通自續派以下的，二乘也在了。但是我們的“達實性”，決定是殊勝的應成派的見，那就是說阿羅漢沒有的。“悲愍”，大悲也沒有；“教富”，教富裏邊聲聞藏、菩薩藏都要精通，乃至金剛乘的續部，那這是阿羅漢也不夠。所以我們這個善知識決定是“能漸引導，次能導入大乘佛道”的善知識，這個很明確的已經標出來了，所以說其他的都排斥了。

還有一個問題，二十三頁的，他是文銷不下來，倒數第五行，“下至應具足一分，講教授前第一加行”，這句話銷不下來。

這句話，語法可能是西藏的語法，漢人看起來就有點混淆。那麼這裏講的就是前面的這一段的開端，“現見此即極大教授”，就是講的、聞的這些軌理是極大的教授。那麼這個教授很多的人於此是沒有定解，對這個講說的軌理沒有得到

⁴³住性數取趣：《瑜伽師地論》卷二十一：“云何種性？謂住種性補特伽羅，有種子法，由現有故，安住種性補特伽羅，若遇勝緣，便有堪任，便有勢力，於其涅槃，能得能證。”住性：決定性。

定解，“心未轉故”，沒有照他做，那麼你再說怎麼深的、廣的法，正法說了，“如天成魔”，因為前面聽的動機不對，那麼就天變成魔。

“即彼正法而反成其煩惱助伴”，那就是說《藥師經》的雖然多聞，由增上慢，那麼誹謗正法，為魔伴黨，這個話就是這個註解。那麼你說雖然聽了很多正法，反而貢高我慢，增上慢了，誹謗其他的法，那成了煩惱，為魔的伴黨，天變成魔。所以這些，因為講聽的軌理沒有做好，就會產生這些流弊。

那麼這裏下邊說，有智慧的人“應當勵力，凡講聞時”，聽的講的時候，聽的時候，最起碼，對講聞軌理，應當做到一分乃至具分，最起碼的一分要做到，一點也不做的就不行了，哪怕你全部做不到呢，一分、二分的慢慢積聚起來。

為什麼這樣說？因為我們的教授裏邊第一個的加行，我們講聞的一個軌理教授呢，最重要的加行就是這個東西，就是講聞軌理，我們講教授這個就是最重要的加行。沒有它的話，初一錯了乃至十五全部錯完。所以說開始的時候，聽講的軌理一定要做到，做不全的話，至少一分、二分的要做到，那麼這就是鼓勵我們努力把這件事做起來，不要掉以輕心，隨隨便便聽，隨隨便便講，那就天要成魔了，這個很危險的。

那麼這些是有些提的問題，我們大概這樣迴答了。下邊，我們把前面這個善知識的十個條件，前面三個，“調伏”是戒，沒有問題。

第二是“寂靜”，寂靜就是說“依止正知正念，發起內寂靜住”，心就靜下來，“所有定學”。那麼我們參考其他的，帕繃喀大師的解釋，他就是說“以三摩地，息滅散亂的心”，把散亂的心息下來。這個戒是把那些妄念，東想西想的那些，心馬到處跑的，要走惡路的把它止下來，要它走應走的好的地方，走那個路。那麼心裏邊的事情，妄想、散亂心那要靠定。

慧學就是“近靜”，這個近靜——智慧。在帕繃喀大師說的裏邊是“徹底消滅我執，達到法的實性”，這個是“善達實性”。前面那個好像有人指出，跟昂旺堪布的好像不一樣。昂旺堪布的講法，前面那個慧學，就是“近靜”，是“觀察正理，發起粗分的淨慧”，這個淨慧是粗分的，包括聞思修。“達實性”指的是通達細分的法無我，那就是應成派的法無我，是修所成慧，這是高一檔的。

但是我們說這個裏邊，“此若無者”，現證真實的這是主要的，是要修所成的慧，假如這個沒有的，教理通達聞思也可以。那麼帕繃喀大師，他就是以聞所成的慧來解釋這個，從低層次的來講的，高層次的當然是修所成慧，現證的，但是從低層次的來講，聞所成的慧也可以，但是質量是一樣的。“達實性”是慧跟前面的“近靜”這個慧是有差別的，達實性的慧是細分的法無我，而前面的是粗分的，這個跟昂旺堪布講的是一樣。那麼就是說粗分的呢，是講法無我，自續派以下的都在裏頭，最高的應成派的法無我，這是屬於“達實性”裏邊說的。不管你是聞所成的，思所成的，修所成的都在裏邊。凡是以質的來分呢，“達實性”跟前面“近靜”是有這個區別。

我們說人無我、法無我，在根本乘的有部，它是法是有的，人沒有我，有法，無我，以法來去補特伽羅我的；那麼到了唯識以上，那就是說法也是空的，法無我。但是講的層次有高有低，有粗有淺。從唯識以上到自續派的，都是講粗分的法無我；應成派是最高的，細分的，那就屬於“達實性”那一個。所以我們把“達實性”跟前面的“近靜”的主要區別應當是質的區別，前面的是下邊的粗的

法無我；“達實性”是細分的法無我，是應成派的。

所以說應成派的跟下面的差別在哪裏？如果要仔細要自己去研究的話，那可以看《四宗要義》，這個裏邊就講得很仔細。那麼我們這裏不能把《四宗要義》拿起來講，那弄到一邊去了。那麼指出你們參考的資料就夠了。

今天我們就接下去。

由時運故，具全德者實屬難得。若未獲得如是師時，將如何耶。

“由時運”，時間慢慢的離開正法，那麼是末法時期，要具備前面說的十個功德具足的，那是實在是難得。我們看一看前面那些功德具足的人實在是難得，現在去找，可以說是絕無僅有，除非是示現的。假使得不到這樣的完全的具足十個德的善知識的時候，該怎麼辦？

《妙臂請問經》云：“如其僅有一輪車，具馬於道亦不行，如是若無修行伴，有情不能獲成就。若有具慧形貌正，潔淨姓尊趣注法，大辯勇悍根調伏，和言能施有悲愍，堪忍餓渴及苦惱，不供婆羅門餘天，精悍工巧知報恩，敬信三寶是良伴。諸能完具如是德，於淨世中極稀故，半德四分或八分，應依如是咒師伴。”

宗大師就舉一本《妙臂請問經》中的話來迴答，“如其僅有一輪車，具馬於道亦不行”。我們說馬車，過去的是沒有汽車，是馬車。馬車是二個輪子的，二個輪子馬拉起來當然很快，當時說是很快的車了。但是兩個輪子的話，如果說祇有一個輪子，那麼你拉了半天，在原地兜圈子，你再怎麼拉，馬的氣力再大，跑不遠，“具馬於道亦不行”，雖然你這個馬很好，但是你要上道要走呢，走不了，祇是打圈子。

“如是若無修行伴，有情不能獲成就”，修行假使沒有伴，沒有善知識的話，那就是一個輪子，一個輪子的話，你再努力再精進也是得不了成就的，那就是說善知識是不能少的。

“若有具慧”，那麼這裏就是說條件，假使有一個有智慧的，“形貌正”，他的外相也端正的，善知識當然不一定外相長得不好就不能做善知識，他就是說這個相，我們不是說長得好不好，就是他的形象是很端正的，就是沒有奸詐的凶惡的那些相貌的。

“潔淨姓尊趣注法”，他持戒很清淨，“姓尊”，種性高的，“趣注法”，趣向於法的。“大辯勇悍根調伏”，他有辯才，有勇猛，就是前面說的有勇。“根調伏”就是別解脫戒，戒律。

“和言”，他的說話愛語，能夠很和合地、和悅地跟你說話。“能施”，能夠有布施的心，“有悲愍”，有悲心。“堪忍餓渴及苦惱”，一切餓，飢、渴、還有其他的熱、冷等等的苦惱都能有堪能，能夠忍下來。

“不供婆羅門餘天”，外道的婆羅門那些天，他是不供養的，就是不皈依的，他是祇皈依三寶的。

“精悍工巧知報恩”，“精悍工巧”這個問題我們費了很多時間，“工巧”對“精悍”，精於工巧已經在善知識裏邊好像是有點距離。“有悍”，勇敢地做工巧，這個好像跟善知識關係不大。那麼我們查了藏文本，它裏邊也看不出個名堂，它字既不是“工巧”，但是跟“工巧”又相近，不敢肯定。最後請教聯波佛

爺的弟弟，他查了《四家註》之後，就註解裏的話：“精悍工巧”是翻譯有誤，是精通於善業，而且心趣向於善業，生歡喜心的，那麼這叫“精悍工巧”啊。這兒“工巧”裏邊我們不能作“工巧”講了，是精通於善業的，而且對善業是非常歡喜的，是樂意做這些善業的。“知報恩”，他能夠有報恩的心的。

“敬信三寶是良伴”，他是皈依三寶的，前面說的不皈依外道了，這兒正面說皈依三寶的，這樣的人是我們的良伴，這個良伴當然就是善知識。

“諸能完具如是德，於諍世中極稀故”，假使說前面說的那些條件，能夠完全具備的這些功德的，“於諍世中”，末法多諍論，世界叫“有諍”，在這個有諍的世界裏邊，就是末法時期呢極稀有的，就是很難得的，這些還是很難求的，那麼沒有辦法之下，怎麼辦呢？

“半德”，一半，“四分或八分”，四分之一或者八分之一。“應依如是咒師伴”，對於這樣的善知識，你可以依了。就是說前面的功德做不到，一半或者四分之一，乃至最低八分之一，那麼這樣的人也可以作善知識。

此說所說圓滿伴相，八分之一為下邊際。

那麼我們前面說的善知識的，《妙臂請問經》裏邊說了很多。假使這個圓滿的德相得不到的話，最低限度要有八分之一的功德，那麼是最少，再低就不行了。

那麼這個說了半天還是抽象的，這個八分之一到底指什麼呢？心裏還沒有一個定解。那麼我們就採取昨天說的，康薩仁波卿的說法。他是說二個是最要的，一個是持戒的，一個是有悲愍的。那麼這二個有，就可以依止。如果這二個沒有的話，其他八個都全的，不能依止，這個很厲害。八個都有，兩個沒有，戒沒有，悲愍沒有，不能依止！這個很厲害啊。這是康薩仁波卿的教誡，這是很尖銳指出，這二個非有不可，沒有它，其他八個都有都不行的。

那麼我們不是昨天上一次也講了昂旺堪布的標準，他說，他的上師有要訣：他是說於德相，就是上師德相最起碼的要求，最低要求就是說以利他為主，此生後生以後世為主，自他二利中以利他為主。這個上師，我們看一看帕繃喀大師，那確實就是帕繃喀大師的註解，帕繃喀大師也這麼說了。

他怎麼說呢，他說，依止的上師，他加了一條，應當是功大於過。就是我們依止上師，全部功德的十個功德具足的上師得不到，怎麼辦呢？第一個功大於過，上師的功德比他的過失要大，如果過大於功那就不能依止了。功大於過的，雖然有點過失的，但是功德比過失還要大。那麼這是一個，那麼下面兩個一模一樣的了。“視後世較現世為重，視別人較自己為重。”那就是說現世後世，後世為重，自己跟他人以別人為重。就是前面說的。所以說昂旺堪布的上師就是說的帕繃喀大師，這個是沒有疑問了。

那麼我們說八分之一，四分之一，半德沒有一個具體標準，我們就把當時在西藏最有名聞的日月二輪的兩位大師他們的教誡作為我們的標準好了。就是康薩仁波卿的跟帕繃喀仁波卿的，這兩個都可以用。意思我們也說過了，幾乎是同時的，都有聯繫的。

鐸巴所集《博朵瓦語錄》中，述大依怙說尊重相，亦復同此。

鐸巴他是一個大善知識，他所集的《博朵瓦語錄》裏邊說“大依怙”，就是阿

底峽尊者，他說的上師，就是善知識該具備什麼功德，就是尊重的相呢，跟這個也是一樣的。

故於所說完具圓滿諸德相中，隨其所應配其難易，具八分者，爲下邊際。

那麼所以說，要具足圓滿，十個德相的裏邊，“隨其所應”，看他的哪些難哪些易的，有八分之一的是最起碼的，這個話的還是肯定不下來了。那麼還是依二位大善知識的話，那麼這個是很具體好掌握。

這是講所依的善知識必須要有的條件，那麼能依的也有一些條件。能依所依配合，那麼這個作用就起了。如果所依的是夠格的，能依不夠格的，那教了也沒有用，他不聽呢。不聽，他的依止法做不好，那也沒有成就嘛。所以說，所依的講完了，能依的他也有一些條件，條件不夠，那也沒有用。所以觀察善知識，不但是弟子要觀察師父，師父也得觀察弟子。不是合格的弟子不能收，收了沒有用。

丁二 能依學者之相

第二能依學者。

所以“第二能依學者”，能依的學者就是弟子了，他有什麼條件呢？

《四百論》曰：“說正住具慧，希求爲聞器，不變說者德，亦不轉聽者。”

“《四百論》曰”，《四百論》裏邊這麼說，“說正住具慧，希求爲聞器，不變說者德，亦不轉聽者。”那麼就是說要做聽聞的弟子他要求的功德有三個，他是要“正住”的、要“具慧”的、要有“希求”的。“不變說者德，亦不轉聽者”，不把善知識的功德看成過失，也不把其他的聽眾的功德看成過失。下邊廣講。

《釋論》解云：“說具三法堪爲聞器。若具其三，則於法師所有眾德，見爲功德不見過失。猶非止此，即於聽眾所有功德，亦即於彼補特伽羅，見爲功德非見過失。若不完具如是器相，說法知識雖極徧淨，然由聞者過增上故，執爲有過。於說者過，反執爲德。”

“《釋論》解云”，解釋《四百論》的一個《釋論》，他就解釋，那麼我們就看他的註解。“說具三法堪爲聞器”，就是說，《四百論》裏邊說，具足三個法的可以是聽聞的弟子的根器，否則的話不是器。不是器那就水倒下去漏掉了，不行了。那麼獅子乳呢，一定要琉璃做器，其他的瓦的要炸掉的。所以說不是器的話，不但是盛不住，反而自己都炸掉了。

“若具其三，則於法師所有眾德，見爲功德不見過失”，那麼這個三個功德有的話，那麼法師就是善知識，他有的功德你能看到，這是真是功德，不是當作過失看了。看不清楚的呢，把功德當過失，過失當功德，那就搞錯了。沒有這三個功德的話，這個弟子就搞錯。

“猶非止此”，不但如此啊，“即於聽眾所有功德，亦即於彼補特伽羅，見爲功德非見過失”，不但是對法師，他的功德不能看做過失，要見到是功德，就是聽眾，在聽講的其他那些人，他們的功德也不能把他們，“彼補特伽羅”，就

是聽眾，他功德是功德，不是過失。要看清楚，不要把功德看成過失，不要把過失看作功德。

“若不完具如是器相”，假使這三個條件不夠，不成爲器的話，“說法知識雖極徧淨，然由聞者過增上故，執爲有過”，那麼這個法師雖然極清淨的，沒有過失的，但是聞者他本身自己有過，就看到他有過失。那就是有色眼鏡，你戴的是黑眼鏡，看到的都是黑漆漆的，本來是潔白的你看成是黑的，那麼過不在法師身上，在你自己身上。

“於說者過，反執爲德”，有的時候，那些說法的他有過失，你反執爲是功德。爲什麼？跟你相應，認爲這是對的嘛，那麼你本身有過嘛！所以說，不具備這三個條件的話，功德會當成過失，過失會當功德，全部顛倒了。

所以說，聽者，能學者也要有條件的，具足這三個條件，才夠格做個學者。這三個條件沒有的，不夠格，學了也沒有用。反而來毀謗，把過失當功德，把功德當過失。這裏所說的法師，聽眾當然同樣也在裏邊。

是故縱得完具一切德相知識，然於其師亦難了知。若知彼已能親近者，必須自具是諸德相。

所以說，即使你得到了完具一切功德的善知識，就是我們前面說的具足十個功德的善知識，即使你碰到了，但是你也知道他有那麼的功德。

“若知彼已能親近者”，假使說你要知道善知識確實有功德而能親近他的，那你必須自己要有弟子的三個德相。弟子的三個德相沒有，即使碰到善知識，你也不知道他是善知識。即使他功德具足的，你當他過失很多，這個沒有用了。所以弟子沒有這三個條件呢，擇師你擇不來的，選擇不了的，你選的標準不對的。那麼碰到善知識在你面前呢，你還不知道，你當他是過失很大，還要誹謗。

那麼這三個條件是什麼？下面會慢慢的一個一個講了。這個一段是講做弟子的，能依的學者決定要有三個功德；如果沒有的話，善知識會當面錯過，不但錯過，甚至會誹謗他是過失。

其中正住者，謂不墮黨類，若墮黨執，由彼蔽覆不見功德，故不能得善說妙義。

“其中正住者”，那麼三個條件，第一個正住，什麼呢？“謂不墮黨類”，不要心裏有黨的思想，什麼“黨”呢，就是自己的宗派見。

“若墮黨執，由彼蔽覆不見功德，故不能得善說妙義”，假使說你有黨執，你執著自己的宗派是對的，善知識說的是不對的，跟你不一樣的。那麼“由彼蔽覆”，由這種黨執把你蓋住了，善知識的功德看不到了。

“故不能得善說妙義”。即使他說得很好，有很深妙的意思，你還得不到。因爲你這個黨執把他蓋覆掉了，功德當過失了，妙義也得不到了。

如《中觀心論》云：“由墮黨惱心，終不證寂靜。”

因爲你墮黨，有黨執在心裏邊，惱害了自己的心，你要證到寂靜的涅槃，那是做不到的。因爲你黨執的心有偏執，聽的善法不能如量的接受，你怎麼證呢？

墮黨類者，謂貪著自宗，瞋他法派。應觀自心，捨如是執。

什麼叫墮黨類？下邊就說了。“謂貪著自宗，瞋他法派”，自己的宗派執爲第一，其他的派就瞋恨，人家有功德就誹謗了。

“應觀自心，捨如是執”，那麼你應當反照自己的心，把這種黨執要捨掉，才能夠公正地去聽法。以黨執的心去聽的話，絕對是偏見，絕對得不到妙義的。

《菩薩別解脫經》云：“應捨自欲，敬重安住，親教軌範，所有論宗。”

“《菩薩別解脫經》云”，菩薩戒的一個經。“應捨自欲，敬重安住，親教軌範，所有論宗”，那麼把自己的欲要放下，自己歡喜什麼要放下。要什麼呢？要恭敬尊重而且“安住”於“親教軌範”的，善知識的“所有”的“論宗”。

他怎麼講的，要敬重他，要恭敬他，要尊重他，要安住，就是安住於他所講的論宗裏邊。不要把自己的東西拿出來把他頂住了，那就是不能，既不敬，又不重，又不安住，那你聽了法你就沒有用了。這是第一，“正住”，心裏不要有偏見，沒有黨執，黨類的執不要有。

若念唯此即完足耶。

單是沒有黨執是不是夠了呢？

雖能正住，若無簡擇善說正道、惡說似道二事慧力，猶非其器。故須具慧解彼二說，則能棄捨無堅實品取諸堅實。

單是一個正住，沒有黨執，就是心沒有邪執，沒有偏執，是不是夠呢？還不夠！就是假使你沒有智慧，沒有一種“簡擇善說正道”，這個說的是“正道”，是“善說”，那個是“惡說”，說的是相似佛法。那麼這個二個事的簡別力的智慧沒有的話，“猶非其器”，還不是聽法的器。所以說要“具慧”，要有智慧。“解彼二說”，“解”，能夠了別這是善說，正法和這是惡說、似法，這個能力要有。“則能棄捨無堅實品”由這個能力，“無堅實品”，不是重要的就把它放下。“取諸堅實”，那是心要、重點的東西把它抓住。有的人他沒有簡別力，把一些不重要的抓了很多，重要的捨掉了，忘掉了，那沒有用。甚至於把錯的、不需要的東西你抓住，要的，珍貴的 he 不要了。所以說沒有這個智慧，聽法也沒有用。

那麼我們現見很多聽法的人他智慧太少了，聽下去的時候得益也不大的。因爲他聽哪個都是對的，這個人講也對，那個人講也對，到底哪個錯？哪個對？他搞不清楚的，這樣聽了沒有用的。如果你說信法輪功的，那是偏黨了，他祇會認爲他對的，你說的都不對的。那這樣的人你根本聽不進去的。那麼沒有智慧也不行的。所以說，我們說要有智慧。沒有智慧，我們中國人總有這個看法，這個人老實就是好的。就是老實，就是不壞嘛，就是好人，他是可靠的，可相信的。但是印度就不一樣，印度我們說看一看，斯裏蘭卡的那些翻譯，都是強調要有智慧。沒有智慧，再老實會上當。我們現在也有這個話：“老實就是笨蛋的一個好聽話”，這個人很老實就是很笨，沒有智慧的。

我們說，老實就是不好詐是好的，但是沒有智慧不行的。貪瞋癡，有貪有瞋固然不好，有癡也不好。不要認爲我們中國人的標準，癡沒有關係的，不貪不瞋好了。癡好像過失不大，其實很大，過失極大。不要有癡，沒有智慧是不行的。所

以佛教裏邊強調智慧，佛是覺，覺是智慧，沒有智慧怎麼覺呢？

若念僅具二德足耶。縱有此二，若如畫中聽聞法者，全無發趣，仍非其器。故須具有廣大希求。

“若念僅具二德足耶”，那麼再進一步說，是不是單單有前面兩個正住、具慧夠不夠呢？

“縱有此二，若如畫中聽聞法者，全無發趣，仍非其器”，你說這兩個有了夠不夠呢，那麼縱使你這兩個具備了，但是如畫中聽聞法的，畫一個畫，又在講經，這個畫的聽經的人，他“全無發趣”，就是說沒有意樂心的，他是畫出來假的，做做樣子的，那個有啥用處呢？如果我們說講經，擺了很多的偶像，就是這個做人的樣子，坐在那裏，有沒有用處啊！他又沒有意樂心，他又不要聽經，這個毫無用處。所以說像這樣子畫一樣的，畫出來聽經的人一樣的東西，根本內部沒有意樂心的，“全無發趣”的，還不是器。

所以還要加一個，“具有廣大希求”，有求法的意樂心的。那麼這個才是具備了能學的條件，那就是說，要正住、要具慧、還要希求。

《釋》中更加敬法法師、屬意二相，開說爲五。

“《釋》中更加敬法法師”，一般說是月稱論師著的，他又加一個要“敬法法師”，不但是具備正住、具慧、希求，還要敬重法跟能說法的法師。“屬意”，一心聽，“屬意”就是一心屬耳地聽，一心地聽。還要加這兩個。

那麼總的來說，變了五個了。前面說的，《四百論》是三個，《釋論》裏邊又加了二個，五個。那麼宗大師把它綜合起來，他說可以合成四個。

若如是者可攝爲四，謂於其法具大希求，聽聞之時善住其意，於法法師起大敬重，棄捨惡說受取善說。此四順緣謂具慧解，棄捨違緣謂正直住。

“若如是者可攝爲四”，那麼哪四個呢？“謂於其法具大希求”，這是希求，對法有意樂心的，你沒有意樂心的，你坐在那裏，他也不想聽，那聽不進去沒有用的。那麼第一個就是有意樂心的，有希求的心。

“聽聞之時善住其意”，屬耳屬意，聽的時候一心專注，一心專一地聽。

“於法法師起大敬重”，就是對於法法師起極大的尊重。

“棄捨惡說受取善說”，智慧。那些惡說、不好的東西，能夠棄捨，那些好的、善說要接受。

那麼這個宗大師歸納的四個。前面的不是還有具慧、正住不要了嗎？這個還是包在裏邊的。“此四順緣謂具慧解”，能夠做到的順緣就是具慧解。這個四個它的違緣，把它捨棄的正直住，那就是說不偏黨，把四個違緣都去掉了，有智慧，這個四個就做得到了。那麼這個還是包在裏頭。雖然分了四個，五個東西還是全的。

那麼這裏邊有三個樣子，《四百論》說的三個，《釋論》加了二個成五個。宗大師把它歸納成四個。意思是一樣的。

是諸堪爲尊重引導所有之法，應當觀察爲具不具。

那麼就是說“堪爲尊重”，能夠被善知識“引導”，“堪”就是說有這個堪

能性，爲善知識所“引導”的那些“法”，就是說前面做弟子該具的法，“應當觀察爲具不具”，自己做弟子的就要觀察，這些德相我有沒有，就是正直住、具慧、希求，尊重法及法師，屬意而聽，有沒有？

若完具者應修歡慰，若不具者須於將來能完因緣勵力修作。

假使說檢查一下，所以說我們照鏡子，儘量照自己鏡子。我說很感嘆，有的人專門照人家，總是到我這裏告狀，說了半天，自己從來不說一句話，都是我很好。這樣的人是很難教的！我們說自己照鏡子，自己找缺點，才能有進步，專門找人家缺點，你自己越擡越高，經再學得多，天變成魔！糟糕了！那麼自己要檢查，這些功德有沒有，假使有的，完具的，五個都有，應修歡喜，那很高興，要把它繼續保持，繼續下去，好好地再學，不要給它失掉，更進一步的完善。

“若不具者”，假使這個功德不夠，那怎麼辦？“須於將來能完因緣勵力修作”，將來能夠完成這個因的，它的因素，就是能夠完成這些功德的因素，好好的把它修起來。就是說我們因緣麼，緣起論麼，要達到這幾個果，它的因、它的緣把它兜起來。那麼你假使這五個條件你達不到，把它的因把它修起來，將來要得到這五個德相的果。

那就是說不要自暴自棄，沒有就算了，隨它去，反正我就是沒有。凡夫麼，就是這樣子的。這個話最好不要說，你要學佛的話，就不要把自己拉得很低，所以要向上看，不能往下去。自己達不到呢，好好的從因上去修起來，補起來。

故應了知能依諸法，若不了知如是德相，則不覺察，由此退失廣大義利。

所以說，能依的諸法這五個條件應當要了知，不了知的話，假使你不了知這個德相有什麼壞處？“則不覺察”，那自己到底有沒有自己就不知道了。你不知道有什麼壞處呢？“退失廣大義利”，不知道這個，善知識碰到也不知道，跟你說好的話你也當成過失，那一切義利都完了。所以說能依的學者，要具的功德，一定要自己具備。不具備的話，廣大的義利全部退失，沒有了。

那麼你自己要好好檢查，不要專門看人家。這是鼓勵我們學法的人，應當自己要好好照鏡子，自己這五個條件夠不夠，夠的生歡喜心，再把它擴大。不夠的，努力把它補起來，否則的話，你要喪失很大的義利。

丁三 彼應如何依師之理

第三彼應如何依師軌理者。

那麼自己具足聞的功德，那麼該怎麼來依止師的道理怎麼做呢？自己前面五個條件夠了，那麼怎麼依止呢？

如是若自具足器相，應善觀察尊重具否如前說相。應於具相，受取法益。

“如是若自具足器相”，自己做弟子的德相完備了，“應當觀察尊重具否如前德相”，自己有了這五個，然後你才看得出來，到底善知識是不是具足前面說的十個相。如果自己沒有這五個條件，善知識的功德也看不出來，他的過失會當

功德，功德會當過失。你要去選擇善知識，根本不可能！你標準都沒有的，亂的。

所以說弟子要選擇善知識，必須自己要有德相，自己五個條件夠了，你選擇善知識才是正確的，善知識才選得到；如果沒有這五個條件的，善知識在你面前你認不到，惡知識當善知識，你親近他去了，那你不是糟糕了？所以說自己要有這個德相，有這個德相，然後要觀察善知識是不是有前面的功德的相。

“應於具相，受取法益”，碰到具相的善知識，那麼好好依止他，聽聞正法，得到法的益處。

是復有二傳記不同，謂善知識敦巴與桑樸瓦。

“是復有二傳記不同”，那麼親近善知識的方式又有二種“傳記”，“謂善知識敦巴與桑樸瓦”，他們二種的說法。

桑樸瓦者，尊重繁多，凡有講說，即從聽聞。自康來時，途中有一鴈波索迦說法而住，亦從聽聞，徒眾白曰：“從彼聽聞，退自威儀。”答云：“汝莫作是言，我得二益。”

“桑樸瓦者，尊重繁多，凡有講說，即從聽聞”，桑樸瓦這個人，他的善知識極多，各式各樣的都有，凡是講經的，他都要去聽。

“自康來時，途中有一鴈波索迦說法而住，亦從聽聞”，他很多的善知識，哪裏有講經他都要去聽的，聽到一句話就是他的善知識。這我們後邊要講：凡是聽過一句偈的，都要當善知識看，要尊重他，不能說他的過失。那麼他都去聽，都是善知識。從康地來的時候，他路上碰到一個居士講法，他就也去聽了，也就坐在那麼聽起來了。

“徒眾白曰：從彼聽聞，退自威儀”，哎呀！你是個大善知識，出家的，怎麼去聽居士講法呢？好像是自己失威儀了嘛！

“答云：汝莫作是言，我得二益”，他說：你不要這樣說，我這麼一聽，不但是得聽聞正法的一個益處，另外還有個隨喜的功德，我得二個益處。你們聽法祇得一個聽聞正法的益處，我有二個。就是說他並不以為失威儀。那麼這是他的一種方式，這一種傳記。

善知識敦巴者，尊重尠少，數未過五。

另外一個“善知識敦巴”，就是種敦巴。他的“尊重尠少”，他的善知識不多，很少。“數未過五”，從前前後後數起來，一輩子沒有超過五個人。

那麼這二個人的方式不同，一個多，一個少，到底哪個對呢？

博朵瓦與公巴仁勒喇嘛共相議論，彼二誰善。

“博朵瓦與公巴仁勒喇嘛共相議論”，他們二個人就討論，這二種方式哪一種好？“彼二誰善”，大家議論，這二種哪一種好，就是我們向哪個學習呢？

謂於未修心，易見師過，起不信時，善知識敦巴軌理善美，應如是行。

他們的答案呢？共同的決定下來，就是說，“謂於未修心，易見師過”，當你心還沒修好，修什麼？就是後邊的善知識當佛的看。如果你能夠修好了，一切

善知識都是佛的看，那你根據桑樸瓦的方法做可以。但是一般人還沒有修好，沒有修心，“易見師過”，容易找善知識的過失的這些人，他見了過失就不信了。

“易見師過，起不信時”，這個時候“善知識敦巴軌理善美”，那麼還是照敦巴的方法好，善知識少一點好，“應如是行”，應當照這個方式做。討論的結果，初學的，或者修得還不夠格的，種敦巴的方式好，不要亂找善知識。

現見此說，極為諦實，應如是學。

“現見”，在現在我們就看這個說法確實是“諦實”，有現實意義，應當照這麼學。宗大師說的，事師不要太多。

那麼我們現在的人，就是也出於自己的自私自利，凡是善知識來了，來不及地頭伸過去摸頂、加持、灌頂，都來了。祇要有善知識，管你真的、假的，都去！我們就看到有假的，我們這裏來過的一個，他到瑞安去成了法王，聽眾上千，聲勢浩大，講一次經上千人以上！那麼其他的當然還有。最近也有人發現，亂吞加持丸。碰到加持丸馬上就吞下去，好不好也不知道，後來問了多珠師，不該吞的，哎呀！來不及了，懺悔！你自己已經受害了！

這個就是聽聽宗大師的話，善知識不要太多。但是善知識選的時候也要謹慎，不要隨便亂選。再退過來說，你要選善知識，還要你自己有條件，你要夠格，你的條件不夠，你還選不出！所以這個地方歸根到底，還要自己把五個條件好好修起來，再說善知識怎麼選。那麼這裏就是很明確地說，現在的時候，善知識不要太多，太多了你就難以適從。

以前，前兩年吧，東北有個居士打電話給我：“哎呀，不得了！”我問他怎麼回事？他說：他本來是信黃教的，現在到色達去了，紅教的頂灌了很多。現在碰到個問題，什麼問題？那邊說宗大師的《廣論》是不了義的。他說我沒辦法，我說了義的，那就違背了紅教的三昧耶；我說不了義的，又違背了黃教的三昧耶。我懸在中間，左也不是，右也不是，怎麼辦啊？

我們說是了義的，毫不懷疑，我們是黃教。你自己兩邊腳踏兩隻船，那你怎麼辦？我說你自己選了，我不曉得了，我沒有叫你到處灌嘛，宗大師也沒有叫你到處依善知識嘛！這裏宗大師《廣論》中講得有嘛。你自己去找了，紅教，花教還好，還是佛教，如果黑教的話，你才糟糕了，成了外道去了。

那你怎麼辦？所以這些地方要學嘛，不學你就蒙著個頭亂撞，撞到地獄裏去怪哪個呢？沒有智慧啊。智慧從學而來，所以要多學。

戊一 意樂親近軌理

如是應知，曾受法恩，特於圓滿教授，導心知識，如何依止。其理分二：^一意樂親近軌理，^二加行親近軌理。初中分三：^一總示親近意樂，^二特申修信以為根本，^三隨念深恩應起敬重。 今初

這是講依止法，曾經受過法恩的，特別是圓滿教授的，那些引導我們心要的善知識，該怎麼依止呢？分二個，意樂心、加行。意樂裏又分三：“^一總示親近意

樂，^二特申修信以爲根本，^三隨念深恩應起敬重。”

這個很重要，我們依止善知識要有信心，這個信心哪裏來？有人說我本來有的。本來的信心是不夠的！僅僅是聽人家這麼說，自己表面上看了看，這信心是很容易壞的。來的時候叩頭禮拜，那恭敬話：“善知識找到了，總算是碰上了，以後一輩子依止再也不離開了，乃至發願生生世世直至成佛依止。”沒有好久，罵起來了，毀謗了，跑掉了。哎呀！這些人我們這裏不少了，不是一個二個了。

那麼是什麼呢？未修信。你要修信，要修功德才有信心，要修恩德才起敬重。就是說，信從功德而來，敬從修恩德而來，既不修功又不修恩，哪來的信呢？哪會尊重呢？這就說不上了。

那麼第一個。“今初”。

己一 總示親近意樂

《華嚴經》說，以九種心，親近承事諸善知識，能攝一切親近意樂所有扼要。即彼九心攝之爲四。

“《華嚴經》說”，這是第一個，親近善知識的意樂。

《華嚴經》裏邊這麼說，“以九種心，親近承事諸善知識”，我們要親近善知識，要以九種心來承事他。“能攝一切親近意樂所有扼要”，《華嚴經》裏的九個心，把一切親近意樂的所有重點全部都包完了。

“即彼九心攝之爲四”，宗大師把這九個心分成四大類。

（一）棄自自在捨於尊重——孝子心

棄自自在，捨於尊重令自在者，如孝子心，謂如孝子自於所作，不自在轉，觀父容顏，隨父自在，依教而行。如是亦應觀善知識容顏而行。

“棄自自在，捨於尊重令自在者，如孝子心”，那麼“棄自自在”，我們現在的人，都是我執，我要怎麼做就怎麼做。這個“自在”，要聽我的，就是老子天下第一，一切我說了算數。每一個人都有大大小小的都有這個心。權力大了，我執膨脹更大，權力低微的，受人家差使的，表面上顯不出來，心裏還是有。“我哪一天當了官，我就要怎麼怎麼……”就是這麼想。這個就是“自自在”。

現在我們說要依止善知識呢，“棄自自在”，把自己自在的，我來做主的東西丟掉。“捨於尊重”，把這個自在“捨於尊重”，聽尊重的，聽善知識的，善知識叫我怎麼做就怎麼做，我自己不要這麼做。

有的人依止善知識有條件的，你要怎麼怎麼麼，我依止你，你不怎麼怎麼麼，我不依止你。那你自在，你要善知識聽你的話，那你這個怎麼依止善知識呢？這完全是顛倒了。那麼第一個就是要棄自自在。那麼要把這個自在，“捨”，就是供養給善知識，讓他來自在。

“令自在者，如孝子心”，打個比喻，就是《華嚴經》所說的“孝子心”了。怎麼是“孝子心”呢？“謂如孝子自於所作，不自在轉，觀父容顏，隨父自在，依教而行”，“孝子”，這是說古代的，古代的孝子，他要做什麼事情，不是自己想什麼做，要觀父親的容顏，看到父親，他做這個事情父親很高興，他就做

了，父親眉頭一皺，不高興了，不做了，父親不歡喜就不做了。這個孝子心，“隨父自在”，父親要怎麼做，他就怎麼做。父親不同意的，不贊成的就不做。“依教而行”，父親怎麼教就怎麼做，這是孝子心。現在是不行了，打父親殺父親的都有了，這個是不好說了。

那麼我們說這個孝子心呢，是那些真正的孝順的孝子，對父親是該怎麼做的，我們對善知識也要怎麼做了。比如說，對善知識做的事情呢，要看看善知識容顏而行。善知識有的時候，你這個樣子聳頭聳腦的又不好說，不好說呢，你不要自以為善知識同意了，允許了，就做起來了。實際上善知識又不好說你麼，說了你麼發脾氣了，罵起來了，謗法了。你看看他臉色麼，他很歡喜的就是贊成的，你去做吧。他不高興的樣子，你不要做了。所以說要看看善知識的容顏而行。

《現在佛陀現證三摩地經》中亦云：“彼於一切應捨自意，隨善知識意樂而轉。”

這是一本經，裏面說，把一切自己的意思丟掉，要根據善知識的意樂去做。

此亦是說，於具德前乃可施行，任於誰前不能隨便授其鼻肉。

“此亦是說，於其德前乃可施行”，那麼這個宗大師特別的提高警惕給我們說一下。這個話呢是怎麼說啊？“於其德前”，具足功德的善知識之前，你可以這樣做，觀他的容顏，以他的意志而做。

“任於誰前不能隨便授其鼻肉”，不是說什麼人面前就把鼻子給他牽著走，“鼻肉”就是牛的鼻子，交給他麼，被他鉤子鉤住了麼，牽著你走了麼，你不走的話，鉤子把你鼻子鉤得很痛，牛的鼻子很嫩的，它一痛，它難過死了，祇好跟你走了。那你就是不要太愚癡了，你要看看麼，這個善知識是不是夠格的，把前面的智慧拿出來，是那麼的，那就聽他做是對的。

如果說來一個人就把鼻子牽出去了，我們現在這個就很多，來一個善知識，把頭伸過去灌頂，灌頂三昧耶戒受了。那麼好聽他的話，他如果是黑教的，你怎麼辦？你也去灌了，灌了之後你就是黑教徒，外道去了。法輪功你去灌吧，灌了之後你自殺了，還要殺父殺母呢。不得了，五無間罪。

那麼就是不要隨便地授其鼻肉，就是要以智慧拿出來，看一看，是真的善知識，要聽話，不是真的善知識，不能把鼻子牽起走。這是第一個。

（二）誰亦不能離其親愛能堅固——金剛心

誰亦不能離其親愛能堅固者，如金剛心。

這是第二個了。那依止善知識之後，你親近善知識的心，誰也不能給你離間，能夠很堅固的不動的跟金剛一樣。金剛是不能摧壞的，最堅固的東西。你親近善知識的心呢，親近的心、愛樂的心，跟金剛一樣，哪個也不能把你離間起來。

謂諸魔羅及惡友等，不能破離。

“魔”也好，“惡友”也好，都不能把你跟善知識破開。什麼“惡友”呢？謗師啊、謗法的那些惡友。“魔羅”當然是破壞正法的。什麼叫“魔”，破壞你學修的就是魔。有的人以為魔就是畫裏畫出來的很可怕的恐懼的樣子，這個人表面

上跟你很好，但是對你學修有妨礙的，就是你的魔。那麼惡友呢就是說，對三寶上師不恭敬的，要誹謗的，這是惡友，不能給他親近的，親近惡友要受害的。

我們要親近善知識，要堅固得跟金剛一樣的心。任何魔也好惡友也好，不能使你破離，不能使你離開善知識。

即前經云：“應當遠離，親睦無常，情面無常。”

“即前經云”，前面那個經就說了，“應當遠離，親睦無常，情面無常”，世界上的一會兒好了，一會兒壞了，一會兒怎麼了，一會兒怎麼了，這些無常都要遠離，就是堅固不動。這是說依止善知識之後，什麼人也不能使你破壞善知識的意樂心。

（三）荷負尊重一切事擔——大地心

荷負尊重一切事擔者，如大地心。謂負一切擔，悉無懈怠。

這是又一個心了。心有九個了，金剛心什麼心，這九個心，宗大師把它分了四大類了。他就是說，“尊重”，善知識的一切事情，“事擔”，就是弘法利生的事情了，都要荷負，擔起來，跟“大地”一樣，大地什麼都擔，那麼你也是有這個心了。尊重，善知識叫我做的事情，都要負擔起來，不要嫌這個太重了，這我幹不來，那個太繁了，我不想干。這個要不得。

“謂負一切擔，悉無懈怠”，一切擔子都背起來，而且沒有懈怠心，很精進的很高興的去幹。

如博朵瓦教示懂哦瓦諸徒眾云：“汝能值遇如此菩薩，我之知識，如教奉行，實屬大福，今後莫覺如擔，當為莊嚴。”

博朵瓦、懂哦瓦，他們兩個都是善知識了，都是仲敦巴下邊的大善知識了。他對懂哦瓦的徒弟，他這麼說，你們能夠碰到這樣的菩薩，就是懂哦瓦了，“我之知識”，也是我的一個善知識了，“如教奉行”，你碰到他，以他的教法來奉行的話，“實屬大福”，實在是大福報的事情了。

“今後莫覺如擔，當為莊嚴”，今後呢，他的教誡呢，你不要當作是擔子，看做一個負擔了，應當認為是“莊嚴”。這個怎麼說呢？我們看有些少數民族，頭上戴了很多的珍珠寶貝，叮叮噹噹的，很重，恐怕有幾十斤。很重是負擔了，但是它是莊嚴。雖然很重，但是他感到戴了很高興，人面前感到很了不得的樣子，一點也不感到重。

那麼這個話就是說，我們的善知識分配我們的事情，雖然是很重的事情，但是我們當他莊嚴，不要當做個擔子。背了一個負擔的話，就想甩掉它了，不想擔了。莊嚴的話，拿掉你也不願意。哪個把你頭上的珍珠寶貝、帽子拿掉，你很不高興，要搶回來，戴上去。

那麼比喻裏邊還有一個盔甲。我們說，有一次我們小時候，他們電影演個戲，他們透露一些新聞了。就是演大將的，一個將軍，他身上的盔甲有幾十斤，戴上去的話，還要耍大刀，非常之重，不堪，沉重不堪。但是他演的是大將，戴的盔甲又亮又好看，他並不嫌重，還是在那很神氣的樣子。那也就是說，雖然很重，不要看做負擔，當做一個莊嚴。那麼莊嚴麼就不想拿掉麼，拿掉你也不願

意，不要說自己甩掉。那麼善知識叫你做的事情，一切事情呢，跟大地一樣，一切都擔下來，不但擔下來，而且不當做負擔，當做是莊嚴，很高興地去幹。

（四）荷負擔已應如何行

荷負擔已應如何行，其中分六：

下邊，“荷負擔已應如何行”，擔子擔起來了，該如何做呢？又分了六條。

如輪圍山心者，任起如何一切苦惱，悉不能動。懂哦住於汝巴時，公巴德熾因太寒故，身體衰退，向依怙童稱議其行住。

“如輪圍山心者”，輪圍山是須彌山。“任起如何一切苦惱，悉不能動”，一切苦惱不能動搖，須彌山什麼大的風刮了不動的。那麼一切苦惱的風刮起來，心不動，跟輪圍山一樣的心。就是擔子再重，吃了很多苦，人家都在罵，不動。

“懂哦住於汝巴時”，懂哦瓦在汝巴住的時候，“公巴德熾”一個人，“因太寒故，身體衰退”，他因為這個地方太冷了，他身體又不好，“向依怙童稱議其行住”，向一個依怙童稱，這是一個人了。他們兩個商量，該怎麼辦，到哪裏去學法，學法呢。可能是懂哦瓦在那裏講法，在汝巴的時候，那麼一個聽法的公巴德熾，他是天氣太冷，他身體吃不消。我們這裏也有啊，跑掉了。什麼？哎呀，這個條件太艱苦了，又冷又要起的那麼早，又吃兩頓飯，又是吃素的，哎呀吃不消，跑掉了。這個人也是，在那個地方太冷，他身體也很弱，他對一個“依怙童稱”商量，還是回去，還是留在這裏聽呢。

如彼告云：“臥具安樂，雖曾多次住尊勝宮，然能親近大乘知識，聽聞正法者，唯今始獲，應堅穩住。”

那個依怙童稱就告訴他，你說這裏冷，要好的“臥具安樂”。他說，“臥具安樂”這一類的享受，“雖曾多次住尊勝宮”，所以說我們無始以來輪迴不曉得多少次住在“尊勝宮”，最好的天宮裏邊，一切享受、最好的享受都享受過了，不是沒享受過。但是，“親近大乘知識，聽聞正法者，唯今始獲”，但是我們以前儘管享受，沒有修行，到處輪迴造惡，又去輪迴惡道去。天上固然享受了很久，但是惡道去的時候更多。但是現在，能夠親近大乘善知識，聽聞正法，可以出離了，現在才能夠得到。

“應堅穩住”，不能走，因為過去享受那麼多，沒有好處麼，現在好容易得到大乘善知識講說法，你怎麼不聽呢？趕快不能走，這是他的抉擇。這是有智慧的抉擇，那就是說，不要太著重於享受。那麼從這裏看，我們的善知識是大乘善知識，引導我們進入大乘的，不是小乘的。

那這是說，碰到困難的時候，不要動搖，不要專門想到享受，想到身體的保護身體，應當重視那個法，重視法身慧命。當然也不是找死。跑到很冷的地方，衣服也不夠，吃也吃不飽，就等餓死了，也不是這個意思。就是說，我們條件祇要不是能夠致死的條件，艱苦一點，“應堅穩住”。

如世間僕使心者，謂雖受行一切穢業，意無慚疑，而正行辦。

這個擔子下來了，受了苦惱、違緣，那麼該怎麼辦？不動搖。

假使這個擔子，做的事情很下賤的事情，跟世間上的僕使，做差事的童僕一樣，雖然做的事情都是那些下賤的事情、髒的事情，但是心裏沒有“慚疑”。既沒有慚愧的心、害羞的心，也沒有懷疑的心。“而正行辦”，而正規的照他去做。

昔後藏中，一切譯師智者集會之處，有一泥灘，敦巴盡脫衣服掃除泥穢，不知從何取來乾潔白土覆之，於依怙前作一供壇。依怙笑曰：“奇哉，印度亦有類似汝者。”

舉個例子，不要以為做下賤的事情，就感到不好意思，生起懷疑的心。要好好的去做。下邊就舉個例。他說，後藏的地方，有一次開個集會，裏邊一切大的譯師、智者、班智達等等，聚會的時候。那個地方有個泥灘，泥灘灘。那麼這個泥灘灘擺在那裏麼不莊嚴麼。那麼敦巴，仲敦巴把他衣服脫完了，去掃那個泥。掃好之後，又去找，不曉得哪裏找到一些乾淨的白土，把它蓋起來，把它弄乾淨了。在“依怙前”，阿底峽尊者前面呢，作了供壇，做個供壇把它供起來。那麼這樣子做呢，再臟的事情不嫌低微，沒有感到不好意思，很慎重地去做了。

那麼阿底峽尊者很高興，“笑曰：奇哉”，西藏有這樣的人很奇怪，印度像你這樣的人是有的，印度有像你這樣的人的，但西藏卻很稀有。那麼這個就是說，一切威儀不要起不好意思、懷疑的心，要好好的去做。

如除穢人心者，盡斷一切慢及過慢，較於尊重應自低劣。

“如除穢人心者”，這個“除穢人”，就是掃垃圾的、除大糞的人。印度他們種族嚴格，都是下賤種做的事情。“盡斷一切慢及過慢，較於尊重應自低劣”，除穢人心是做下賤人，心是低下的，自己是很低下的，自己是一個低下的，不會起我慢心。“盡斷一切慢及過慢”，“一切慢”，驕慢的心，“過慢”就是比驕慢還要過；驕慢就是跟人家比較了，你說我高；你比人家，比你高的你說還是比你高，這是過慢。這些慢，當然我們不要廣說了，有七個慢。這是學《俱舍》的都知道，學過的。那麼一切慢、過慢，這個心都要消除。

這個“較於尊重”，自己對於尊重，要“自低劣”。就是自己的心要放得很低，尊重放得很高。對善知識放得高，不要起我慢心，好像自己比善知識還要高，這些你厲害，那些我就比你懂一些。這個心千萬不要。自己要放得很低，對尊重要擺高些。自己要擺得低下。

如善知識敦巴云：“我慢高坵，不出德水。”

這是敦巴的話引一句，“我慢高坵，不出德水”，這個水在山沟裏的。“高坵”，高的山，我慢就是高了，我慢嘛。我慢的山堆堆呢，不會出水的，功德的水不會出來的。水總是出在下邊山沟裏的。所以說你再我慢，功德就沒有了，要有功德的話，要放低一些，心要放低一些，不能我慢。

謹哦亦云：“應當觀視春初之時，為山峰頂諸高起處，青色徧生，抑於溝坑諸低下處，而先發起。”

那麼謹哦瓦也說，你去看一看，春天的時候，“春初”，草發出來，春初發草的時候，還是山頂上的高的地方“青色徧生”，先生草，還是溝裏邊低下地方

先生草？當然下邊有水，草先生出來，慢慢地生到上邊去。所以說低下的地方才能夠長功德，你自己我慢貢高，不但功德沒有，還有過失。所以這裏，心要放低，要像除穢人一樣。除穢人，是印度做很下賤工作的人，這個人的心不會我慢的，這是最低的人，最下賤的人。這是心要放低。

如乘心者，謂於尊重事，雖諸重擔極難行者，亦勇受持。

下邊“如乘心者”，“乘心”，我們說車乘。一般說車乘，有人說橋樑，那麼我們這裏作車乘講吧。

“謂於尊重事，雖諸重擔，極難行者，亦勇受持”，這個善知識做的事情，他的擔子很重，而且很難做，“亦勇受持”，就像乘一樣，馬一樣，他很勇敢地擔乘這個事情。那麼這個就是說最難的事情、最不好做的事情，不要垮掉。“哇，我不行，你找他吧”，這個就不行了，就不肯擔了，擔子不肯擔了。大家都叫他，哪個他來擔呢？沒人幹了。所以說，好的事情我不幹，誰幹？這樣子，起這個心。我們經常給有的人說要見義勇為，《上師供》的“見義勇為求加持”，不要看了好的事情，推掉不幹，“勇於擔任”，要這個心，就是叫“乘心”。最極難的擔子，極重的擔子，勇於受持，有這個勇氣擔下來，這是乘心。

如犬心者，謂尊重毀罵，於師無忿。

“謂尊重毀罵，於師無忿”，“尊重”——善知識對你有過失的時候罵你，是叫你改，是好。如果不罵的話，以過失當功德，永遠改不了，脾氣越來越壞，這個善知識有過。善知識罵就是對自己的加持，不要起忿恨心。有的人，我記的有一個，他的師父很兇，要打的，打了幾下，熬不住了，他說你再打，我對打了。哦，這麼一個人，有啊！以前我也碰到這個人，後來畢竟還俗了，這個就是受不了。那麼對尊重的毀罵，要“無忿”，不要起忿恨心。

如朵壠巴對於善知識畫師，每來謁見便降呵責，畫師弟子娘摩瓦云：“此阿闍黎於我師徒，特為瞋恚。”畫師告云：“汝尚聽為是呵責耶，我每受師如此賜教一次，如得黑茹迦一次加持。”

下邊舉個喻，說“朵壠巴對於善知識畫師”，“畫師”是一個大善知識，畫師每一次來見他的師父朵壠巴的時候，他都要罵的，每次都罵。“畫師弟子娘摩瓦”，娘摩瓦他說，他跟他的師父說，“此阿闍黎於我師徒，特為瞋恚”，這個阿闍黎，這個善知識對我們兩個師徒，特別好像不歡喜，瞋恨很大。

“畫師”卻不是這樣講的，“畫師告云：‘汝尚聽為是呵責耶，我受師如此賜教一次，如得黑茹迦一次加持。’”你聽到是罵，我聽到是大加持，我聽每一次我的師父布施我這麼教誡一次，就像“黑茹迦”的加持得到一次一樣。“黑茹迦”是勝樂金剛的本尊，他就是得了本尊大加持，他的看法完全不一樣。這個畫師是真正的依止善知識的意樂心才有，他的弟子就不行了。

那麼這個，就是說，善知識呵斥的時候，不要認為是善知識發脾氣，起忿恨心，要當是大加持，這畫師有這個智慧才能看到。

《八千頌》云：“若說法師於求法者現似毀咨，而不思念。然汝於師不應退

捨，復應增上希求正法，敬重不厭，隨逐師行。”

“《八千頌》，《小品般若》。《小品般若》裏邊有這麼一句話，假使說法師於求法的人，“現似”，他表面上看起來好像是在罵，“而不思念”，不睬你，罵了一頓，睬也不睬你，跑了。那麼這樣子情況之下，“然汝於師不應退捨”，那麼他說你這樣子情況之下，你對你的師父不要放棄。

要怎麼呢？“復應增上希求正法”，更加地要希求正法。正法來之不易，就是說你還沒有福報，你還是不夠，你更要增上的希求正法。“敬重不厭”，還是要恭敬，不要起厭疲的心。“隨逐師行”，還是跟了師做，要依師而行，不能退。

如船心者，謂於尊重事任載幾許，若往若來，悉無厭患。

最後，“如船心者”。這個善知識的事情再怎麼重，再怎麼多，一會兒來，一會兒去，來來去去，“悉無厭患”，一點兒也不要厭患。密勒日巴的傳最好了，善知識叫他造房子，哇，造造造，造了之後。“不行，拆掉！”拆掉之後還不算，你哪裏取的石頭，原處擺好。一塊兒也不能擺錯，啊，擺好之後，再造，造了又拆，來來去去，拆了造，造了拆，不曉得好幾次，把背都磨破了，骨頭都露出來，還要造，不厭。這個密勒日巴大成就。船心也是這樣的，船能負擔。船是來來去去的，你再重的東西載在上邊，一會兒來，一會兒去，一會做這個，一會兒做那個，不怕煩，就是跟船一樣，願意承受。

以這幾個心來對善知識，這個意樂心才是完備的。今天時間過了。

第十一講（《廣論》第三一～三三頁；《集註》第七二～七七頁）

上次我們講到善知識的十個功德，依著學的也要具五個功德；接着講的，清淨的意樂心，就據《華嚴經》的九個心，分了四類。有人提了一些問題，我們今天解答一下。

問題解答

上次講的有一個“精悍工巧”，第二七頁，這裏藏文的字跟“工巧”是相近的，差一個字母，那就不能武斷是“工巧”。我們請人去查《廣論》最著名的註解——《廣論四家註》，裏邊說的是“精通善業”，對善業很精通。那就是打個比喻，應布施的時候該怎麼布施，能夠善巧地恰到好處，假使說你看病，病人需要的，你能夠很善巧地護理他，假使這個病人不能動的，你就不要勉強他去鍛煉；不能吃的那些東西也不要叫他吃。這就是說精通於善業，而且是歡喜地去做，並不是勉強地去做。這裏的翻譯就有點出入。

第二個問題，二九頁，能學的有五個功德，這五個功德，宗大師把它歸納成四個。就是二八頁的最後一行，第一個於法起大希求心，有意樂心要求法；第二個，聽的時候善住其意，屬耳專聽；第三個於法法師起大敬重；第四個棄捨惡說受取善說。能夠達到這四個順緣的（“此四順緣”），就是能夠具足前面四個要求

的，就要“具慧”，具慧才能知道善惡，才知道這個法師對不對，正的邪的，善法就屬耳去聽。那麼“棄捨違緣”，就是說把違緣除掉的，“正直住”。違緣是什麼？有偏黨的心，自己有個知見，不合自己的就不要聽，合自己的，錯的也當對的，這個就是違緣，把違緣除掉那就要正直心，不要偏黨心。那麼這就是歸納成四個以後，“順緣謂具慧解，棄捨違緣謂正直住”。

還有一個也是這一頁，倒數第五行，博朵瓦與公巴仁勒喇嘛互相討論之後，認為這兩種依止是哪一種好呢？“謂於未修心，易見師過，起不信時”，未修心就是沒有修依止法，心還沒清淨，這個時候就是初學，容易見師的過失的，要起不信，那個時候少點好，依敦巴的方式好，不要太多。

己二 特申修信以為根本

今天我們接下去，就是說重點提出來了，前面說的是意樂心該怎麼圓滿，要依《華嚴經》的九心，宗大師歸納成四個，這樣子依止的意樂心才算圓滿。那麼這意樂心從何而來呢？要從信心而來。你信心都沒有，叫你幹事情，就不幹了。再幹重的，要高高興興地去做，做不到的。所以說“修信為根本”。

第二修信為根本者。《寶炬陀羅尼》云：“信為前行如母生，守護增長一切德，除疑度脫諸暴流，信能表喻妙樂城。信無濁穢令心淨，能令離慢是敬本，信是最勝財藏足，攝善之本猶如手。”

《寶炬陀羅尼》這本經把信心的重要性講得很徹底。他說信是“前行”，是一切法根本的源頭，有信才有其他的功德，所以“信為前行”。“如母”一樣的，母親生孩子要把他養育、增長，那麼信同樣跟母親一樣，一切功德它的最基礎的因緣就在信上，信長養一切功德。“生”，沒有生的把它生出來。“守護”，已經生的使它安住，還要使它輾轉“增長”。一切功德就靠信生出來，來守護它，增長它。所以說“信”，《華嚴經》上稱作“信為道源功德母”，那就是一切功德都是從信而生的，從信而長，由信來守護。

“除疑度脫諸暴流”，“除疑”，信心正對的那個煩惱就是疑惑，疑就是產生不信的一個根源，那麼信心起了，一切疑惑就會除了。《金剛經》斷疑生信，因為信心才能把疑斷掉，疑就是一切煩惱的根本。

“度脫諸暴流”，這個暴流學過《俱舍》的就知道，一切善法都要被它漂掉的，叫暴流⁴⁴。這是我們學《隨眠品》的時候，煩惱裏邊有個叫暴流的，是把一切善法都像大水一樣把它沖掉的，叫暴流，這是有部的解釋。經部的解釋是這樣的，“於境界中，煩惱不絕，說名為漏”，煩惱也叫漏。當我們的根與境相對的時候，不能作意守護根門，煩惱就漏出來了，產生煩惱叫漏，“若勢增上，說名暴流”，開始的煩惱，力量不強的，叫漏，它的勢力增長了，不可抑制，就叫暴

⁴⁴《俱舍論》卷二十：“極漂善品故名暴流。”依經部釋：“於境界中，煩惱不絕，說名為漏，若勢增上，說名暴流。謂諸有情，若墜於彼，唯可隨順，無能違逆，湧泛漂激，難違拒故。”暴流有四：欲暴流、有暴流、見暴流及無明暴流也。

又《瑜伽師地論》卷十七：“暴流有六，謂眼暴流，能見諸色，乃至意暴流，能了諸法。”廣如彼論。

流。暴流大家知道，急流中什麼東西都站不住的，都要被衝走，衝下去的，這是說暴流。假使說有情進了暴流，祇能隨著它走，沒有辦法跑出來，它的勢力極強，隨著它就走了，“湧泛漂激”，被水衝來衝去，漂流，沒有辦法抗拒，就是說這個煩惱勢力極大，你一進這個暴流就出不來，就是死路一條了。

暴流有幾種呢？“欲暴流，有暴流，見暴流，無明暴流”。欲界的煩惱，稱欲暴流；上兩界的煩惱叫有暴流；那些不正的見，叫見暴流；還有三界的無明，叫無明暴流。分為四個暴流，這四個暴流，把眾生漂流在生死裏邊，頭出頭沒，不能出來。信心能度脫種種的暴流，四種暴流都能度脫，信心的力量很大，那是極好的東西。

“信能表喻妙樂城”，這個“妙樂城”就是說最殊勝的城，佛的法報化三身住的地方。那麼信心有這個象徵性，將來能夠達到這個殊勝三身。

“信無濁穢令心淨”，這個信，我們學過法相都知道，是善法之一；十一個善法裏邊，第一個就是信，它是善法。這個善法還有個特殊性，能夠把一切不信的那些渣子就像清水珠一樣把它們都澄清起來，使水乾乾淨淨的，所以說“信無濁穢”，這個信心是沒有煩惱的，沒有髒東西的，可以使心淨的。那麼這一點我們就要注意，一般的，信跟世間上的兩個人要好的感情不一樣的，世間的感情是帶煩惱的，這個信，清淨的。所以這個一定要突出，跟世間兩人所謂信不信任，要不要好，這是截然不同的。

“能令離慢是敬本”，有了信心可以離開驕慢，看到人家的功德，自己不如，就對人家起恭敬心了，所以說有信心的人，他的驕慢就沒有了，是恭敬的根本。如果說你對我有信心，而你自己我慢得很，認為你有些地方還不如我，那你根本沒有信心，有信心恭敬就會生出來，恭敬沒有出來，就表示你信心不夠。

“信是最勝財藏足”，信心是最勝的財，最勝的寶藏，最好的足。我們世間上要財寶，為什麼呢？因為財寶可以改善生活，使能享受生活的安樂。但我們世間上的財是不長久的，有的時候王賊水火，這些可以把你弄掉；有的時候財富多了，反而造很多麻煩，反而受很多的苦；或者因為人家搶劫，把你命也害掉了。

我記得海公上師經常講一個公案，過去有一個地主，他很有錢，每到過年的時候就是要算賬，要催債，弄得頭昏腦脹，有的人逃債不還，就非常煩惱，過年總是懊惱惱惱很不舒暢的。他的鄰居住住在一個草蓬裏邊，有兩個要飯的老夫妻，他們一到過年有唱有笑，非常快樂，因為他們沒錢，什麼都不用守護。過年要飯吃飽了，晚上就唱啊跳啊笑啊，很高興。這個財主就感到很奇怪，我們過年那麼煩惱，他們兩個一點錢也沒有，卻這麼快樂，這是什麼意思呢？管家就說，你看吧，你拿一小袋金子，扔出去，就扔在他們面前。他們是鄰居，就扔在他們的草屋子前面。那兩個老夫婦正在唱笑的時候，啪的一下子，屋子前面有個包掉下來了，趕緊去看是啥東西，打開一看，是一袋金子，趕緊偷偷摸摸地包好，拿進屋，關上門，拉好窗簾，數起金子，打起算盤：“金子來了，我們該怎麼用？”老頭說要去做生意，老太婆說要買好的傢具，兩人商量半天，到後來意見不合就吵起來了，吵到後來就打起來了，哇，不可開交。那個管家就對財主說，你看，怎麼樣，他們高興嗎？有錢就不高興了，沒有錢才高興。

所以說不要貪著世間的財。而信這個財卻是不一樣的，信這財誰也搶不去，而且不但使你現生安樂，下輩子更安樂，增上生，乃至將來會成佛，所以說信是

最好的財。寶藏，世間的寶藏，你倉庫裏放得再多，總有一天要用完，而信心這個寶藏，用之不盡，取之不竭，一切功德都從它生的，它本身就能增長一切功德的，取不完的，祇要你信心維持好了，是最勝的“藏”。“足”，我們要到涅槃城，到菩提，這個菩提道要走，最好的足就是信，它可以把你很平穩地、很快地帶到菩提城裏去。“攝善之本”，我們拿東西，要“手”拿。善法用什麼手來拿？信來拿，沒有信這個手，善法拿不到，就是說信心是攝善之本。那麼信心的好處，是寫得非常地透徹了。

《十法》亦云：“由何出導師？信爲最勝乘，是故具慧人，應隨依於信。諸不信心人，不生眾白法，如種爲火焦，豈生青苗芽？”由進退門，而說信爲一切德本。

《十法》經裏也說：“由何出導師？”這個不要把導師兩個字看成一起，看成是上師。用什麼方法使你到佛的地位去？這個師是大師，依什麼方法引導我們到佛的地位呢？“信是最勝”的“乘”，信心是最好的車乘。我們乘著這個信心的乘呢，就很快地穩速地達到佛地。“是故具慧人”，所以有智慧的人，“應”當要“依”靠“信”心，要培養信心。

那麼反過來，“諸不信心人”，沒有信心的人，“不生眾白法”，一切善法都生不起來的，沒有信心的話，一切善法都生不起來。“如種爲火焦，豈生青苗芽？”就像這個種子被火燒焦了，永遠長不成苗了。就是說你有不信的話，就像火把種子燒焦了，善法永遠生不起來了。

所以說我們要修善法，決定要生起信心，然後把不信消除。信跟不信，兩個相對的，信生起來了，不信就消滅了，你有幾分的信心，就能消滅多少的不信。不信的危害性很大，信的功德又極大，那麼我們當然要趕緊修習生起信心來。

“由進退門，而說信爲一切德本”，“進退門”就是說，有信的話一切功德就生起來；退的話就是說，假使沒有信的話，一切功德就退下去了，就喪失了。那麼從進也好，退也好來看，信是一切功德的根本，兩方面看信都是根本。

敦巴請問大依怙云：“藏地多有修行者，然無獲得殊勝德者，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，於尊重所，僅凡庸想，由何能生。”

“敦巴”有一次問阿底峽尊者，他說：“藏地多有修行者，然無獲得殊勝德者，何耶？”種敦巴就問阿底峽尊者，我們藏地的修行人很多，但是得到極高的功德的人，殊勝功德的人呢，卻沒有。就是修行呢，修得很好，很努力，但是他的功德成就呢，很殊勝的功德成就沒有，這是什麼原因呢？

“依怙答云：‘大乘功德，生多生少，皆依尊重，乃能生起。汝藏地人，於尊重所，僅凡庸想，由何能生？’”這個回答得極好，他說大乘的功德，我們說修行麼，前面說過了，我們的善知識是引導我們從三士道走向成佛的，所以大乘功德多也好，少也好，他要生出來，全靠善知識、尊重——上師，“乃能生起”。那麼你們藏地的人，“於尊重所”，對於上師、善知識來說的，就像普通的凡夫一樣在想，怎麼能生呢？

這個我們好好反省，我們對上師、善知識，到底怎麼想的？有的人就當作凡

夫想，甚至於一個很不能幹的凡夫想，好像我跟你作了很多能幹的事情，你什麼都不知道，我白辛苦，這樣子的想。甚至於有的人會說，你麼對他有偏見，對我麼不好，說善知識有偏見的，凡夫裏邊還是很差的，你怎麼會得好處呢？以這樣子的心來依止的話，那是根本得不到好處的。

有於依怙發大聲白：“阿底峽請教授。”如其答云：“哈哈，我卻具有好好耳根，言教授者，謂是信心、信、信。”信爲極要，其信總之亦有多種，謂信三寶、業果、四諦。然此中者，謂信尊重。

“有於依怙發大聲白：‘阿底峽請教授。’”有個人請阿底峽教授，他請了兩次，阿底峽尊者知道他的根器了，就沒有說話。那人就不耐煩了，第三次就大聲叫，阿底峽你教我教誡吧！“如其答云”，阿底峽尊者就迴答了，“哈哈，我卻具有好好耳根”，他說我的耳根蠻好的，不要這麼大聲音，“言教授者”，你說要教授，就是“信心、信、信”，就是信。你不要以爲什麼殊勝的教授，你信心都沒有，給你教授，最好的就是信。那麼這個就是說，從那人粗暴的態度來看就是沒有信心的，對一個善知識大聲地像下命令一樣地叫他教授。阿底峽尊者也很善巧，他說我的耳根蠻好，不用你這麼大聲，我聽得到的，輕點沒關係，你說要教授，好，那就是信心，你現在缺乏的就是信心。

“信爲極要”，信是極重要的，“其信總之亦有多種”，那麼這裏就把信來分析了，信有幾種呢？“謂信三寶、業果、四諦”，這裏說了三個，我們等一下分析。“然此中者，謂信尊重”，法相書上講三種信了，信三寶、信業果、信四諦，三種。但是我們這裏所說的信呢，是信尊重，對上師的信心。

再分析一下，我們先說昂旺堪布的書。他說信業果的，是認識的信，業果，作善的得樂報，作惡的得苦報，這是認識問題，認識的信，這個信作用是認識到這個事情。第二個信四諦，就是說意樂信，亦名真實信，信四諦，苦集要斷的，滅是要證到的，道是要修的，我有這個能力可以做到，就是我有這個意樂心，要去修的。信三寶呢，清淨信，三寶是有功德的，對有功德的三寶我們起的信心呢，是極清淨的，就是說經過清水珠把水裏的沙子都澄清的那個“信”，就是乾淨的信。所以說信上師，是屬於清淨信。

此復弟子於尊重所，應如何觀。如《金剛手灌頂續》云：“秘密主，弟子於阿闍黎所應如何觀，如於佛薄伽梵，即應如是。其心若如是，其善常生長，彼當速成佛，利一切世間。”諸大乘經亦說應起大師之想，毘奈耶中亦有是說。

下邊接下去，“此復弟子於尊重所，應如何觀？”那麼信有三種，信三寶、信業果、信四諦的，就是認識的信，清淨的信，還有意樂心的信。那麼我們這裏講的信是對上師的信，弟子對上師應有怎麼樣的信呢？如何觀呢？“如《金剛手灌頂續》”——密宗的一部經，“云：秘密主”，就是金剛手菩薩，“弟子於阿闍黎所應如何觀，如於佛薄伽梵，即應如是”，弟子於阿闍黎應怎麼觀想呢？應當跟佛一樣看，薄伽梵一樣看，作這樣的觀。“其心若如是，其善常生長，彼當速成佛，利一切世間”，假使你把上師當佛看的話，你的善法就會不斷地增長，沒有生的會生，已生的會長。“彼當速成佛”，這樣子他就很快地成佛，利益一切眾生，“利一切世間”。這是密部中這麼說。

“諸大乘經亦說應起大師之想”，大乘經裏也經常說，要起大師想，要把善知識當成佛想，“毘奈耶中亦有是說”，“毘奈耶”，狹義是指律藏，廣義是根本部的三藏，也這麼說。學過沙彌律的就知道，對你的剃度師或者是傳戒的師父、親教師，都應當作佛來看。這個律藏有的，並不是祇有密宗這麼說，顯宗一樣的，顯密是相同的。

此諸義者，謂若知是佛，則於佛不起尋求過心，起思德心。於尊重所，特應棄捨一切尋察過心，修觀德心。

爲什麼要把上師當佛想呢？因爲我們凡夫都是煩惱，看對方亦成了煩惱；就像自己戴了有色眼鏡，害了黃疸病的，看到的東西都是黃色的。上師本來是白的，清淨的善法是白法，但你看過去還是黃的，那就是說沒有正確的眼睛，前面說的，功德也當過失看了。這裏是說，你把上師當佛看，就不會找過失了，因爲佛是萬德圓滿的，一切過失都沒有的，怎麼會找過失呢？一般在上師面前找過失，就是沒有當佛看，如果你把上師當佛看的話，絕對不會找過失。如果佛你還要找過失的話，那還怎麼叫佛呢？佛是一切煩惱習氣都沒有的，“諸一切種諸冥滅”，什麼都滅完的麼，那還有什麼過失呢？祇有功德的想，“不起尋求過心，起思德心”，起思惟他功德的心。

“於尊重所，特應棄捨一切尋察過心，修觀德心”。我們在上師面前，特別的應捨棄一切尋過失的心，總是挑挑剔剔地看過失；要修觀功德的心。觀了功德才能起信心，你功德沒有，我信你幹啥？前面說的三寶，有功德才起信心。你沒有看到功德，卻說我信心好得很，你的好從哪裏來麼？這個信心即使有的話，也僅僅是世間上的歡喜心而已。看了順的，就是信心；不順的，就不信了。今天看了很順，明天意見不合，或者知見不一樣，就不順了，信心就不見了，這是不可靠的，祇是世間上普通的信，並不是真正的信。信心是善法。

此復應如彼續所說，依之而行，“應取軌範德，終不應執過，取德得成就，執眾過不成”，謂其尊重雖德增上，若僅就其少有過處，而觀察者，則必障礙自己成就。雖過增上若不觀過，由功德處而修信心，於自當爲得成就因。

“此復應如彼續所說，依之而行”。不要觀察過失，要觀察功德，要依前面講的“《金剛手灌頂續》”所說而做。怎麼做呢？“應取軌範德，終不應執過，取德得成就，執眾過不成。”應當要看軌範師，也就是他的上師，他的功德，不要去執著他的過失，就是不要去找過失。“取德得成就”，你去觀他功德，一切法能成就，乃至成金剛持。“執眾過不成”，你要是看他很多過失，那就是什麼都不能成就。

“謂其尊重雖德增上，若僅就其少有過處而觀察者，則必障礙自己成就”，就是說，我們的善知識雖然功德非常殊勝，但是你僅僅就他某一方面小小的一點過失而把它擴大，這樣去觀察的話，必定障礙自己成就。這個對對方沒有什麼關係，功德、過失客觀存在，你看錯了，是你自己障礙成就，對善知識毫不相干。

“雖過增上若不觀過，由功德處而修信心，於自當爲得成就因”，雖然，即使善知識有過失，假使你不去看他的過失，而專門看他的功德，修習信心。這裏可以看出，修信心要觀功德麼，觀功德才修信心。你如果對善知識功德一點也

不知道，你說你信心很好，這是廢話，根本沒有信心。你沒看到他功德，信心哪裏來呢？假使你不觀過失，而專門看功德修你的信心，這個信心修出來之後，“於自當為得成就因”，所以信心就是將來成就的一個根本的因，你祇要觀功德好了，觀功德就生信心，將來成就就靠這個信心，是成就的因。

是故凡是自之尊重，任其過失若大若小，應當思惟，尋求師過所有過患，多起斷心而滅除之。

所以說，假使你已經選好了善知識。這個話我們還要強調，在選擇善知識之前，要好好地根據自己的五個德，去看師的十個德，或者末法時期就是說，康薩仁波卿或者帕繃喀大師的標準來看，觀察好了之後，就不能再看過失了。你今天匆匆忙忙地，啊，善知識很好，我看到功德是全部圓滿的，依止了。過了幾天，過失看起來了，專門看過失，信心就退失了，誹謗也來了。這是不行的，依止法就不行了。你開始沒有依止之前，你好好地觀察，不行的就不要依止。前面說過，不如法的師，你把鼻子給他牽去走，那你入邪道下地獄去了。依止前要好好觀察，觀察好了之後，那就不要觀過失，再觀過失你自己倒霉。

所以說凡是自己的尊重，已經選定的善知識，“任其過失若大若小”，不管他過失大也好，小也好，“應當思惟，尋求師過所有過患”，應想尋師的過失有什麼壞處，“多起斷心而滅除之”，趕快起斷除它的心，把尋求過失的心滅掉。

設由放逸煩惱盛等之勢力故，發起尋覓過失之時，亦應勵力悔除防護，若如是行，力漸微劣。

假使說因為自己放逸或者過去的煩惱種子很多，煩惱熾盛勢力極大，滅不掉，尋過失的心不斷地生起的時候，“亦應勵力悔除防護”，亦應努力地懺悔要防護，不讓它生起來。這個尋過失的心起了之後，有什麼過患呢？你尋師的過，就會對善知識不信，不信就要誹謗，誹謗就要下金剛地獄，這種尋過心要受苦，這些要好好思惟，然後防止它不要生起來。“若如是行”，你這樣子做好了，雖然一次二次熄不下去，但是你多次做的話，“力漸微劣”，這個煩惱的心，尋過失的心，就會慢慢地熄下去。

我們這裏有一個師父，他寫一個條子給我，他說開始來的時候，信心具足，很想依止，多次說想依止。後來四皈依念到十萬多了，也得了好相，全身出了很多的髒東西。但是再念下去，不行了，惡念起來了，對善知識不信了，他感到很苦惱。這個不奇怪的，你過去無始以來，很多惡念，很多誹謗善知識的種子都在，你這一輩子前面修的法，有沒有不如法的，也不知道。那麼你四皈依修了之後，正氣增加，邪氣反撲，這些惡念就生起來了。生起來該怎麼辦呢？逃避？逃避沒有用的。就是這裏說的，我也給你寫了，一個是懺悔，一個是觀這個惡念的過患，你跟著惡念走，不斷地增長，你將來下什麼地方去？下金剛地獄受苦。那你不要受苦，就要“勵力悔除防護”，要努力地懺悔，把惡念壓下去，沒有生的，防護，不讓它生起來。祇要這樣做好了，即使一次二次壓不下去，你多次多次地做，“力漸微劣”，這個惡念的力量，尋過失的心就會慢慢輕下去，這就是對治法。如果你不照這個方法做，那就沒辦法，這是《廣論》說的法。

復應於其具諸淨戒，或具多聞，或信等德，令心執取，思惟功德。如是修習，設見若有少許過失，由心執取功德品故，亦不能為信心障難。

觀過失的心要勵力悔除防護，另一方面，對善知識的功德，善知識總有功德，持戒很好的，具足淨戒，或者是多聞的，或者是信心很足的，這些功德好好地思惟，“令心執取”，抓住不要放下，思惟他的功德。

“如是修習，設見若有少許過失，由心執取功德品故，亦不能為信心障難”。你這樣子修的話，即使有些過失，因為你執取功德，就是說儘量地修他的功德，執功德力量大。像有的時候，每個月有幾天，太陽月亮同時在天上的時候，太陽也在，月亮也在，但是月亮看不到，太陽的光把月亮遮得一點也看不清楚，祇看到太陽。那麼是一樣的，過失雖然有，但是你看功德的力量大的話，就把過失隱蔽掉了，看不到了。“由心執取功德品故”，即使有過失，因為儘量觀功德的話，“亦不能為信心障難”，不能損害你的信心，因為你看功德看得大，把尋過失的心遮蔽掉了。

譬如自於所不樂品，雖見具有眾多功德，然由見過心勢猛故，而能映蔽見德之心。

這裏打個比喻，你自己不歡喜的東西，假如說這個人是你的冤家，你很討厭他的，或者是你很妒嫉他的，那麼他雖然功德很大，你祇看他的過失，你看他過失的心極強，他再大的功德，你看不到。這個我們現實生活中都會碰到，假使這個人你對他不歡喜、或者妒嫉他、或者是討厭他、或者是對他有仇恨，那麼他功德再大，祇看他的過失，總是不好的。

又如於自雖見眾過，若見自身一種功德，心勢猛利，此亦能蔽見過之心。

對自己，總是看功德，自己一點點好處，無窮擴大；自己極大的過失，什麼都看不到，那麼這樣子也看不到過失了。我們中國有個土話，癩痢頭的儿子，他的父母看他還是好的，很漂亮。實際上這個孩子長得癩頭，頭髮都沒有的，長得很醜，在他父母看起來，很好看，很漂亮。因為是他自己的，看功德的地方太擴大了，就把一切過失都蓋掉了。這個意思就是說，對善知識呢，不要專去看過失，要多看功德，多看功德可以遮蔽尋過失的心，那麼你就不會受害麼。宗大師有個耳傳的要訣，是昂旺堪布傳下來的，他說，一看見上師過失的時候，你就想，這是亂識，是我看錯了，我自己業報的眼睛看錯了，這個後頭講得很多的。

學過《二十唯識》的就知道，同樣的水，餓鬼看的是膿血，人看的就是水，天人看的是琉璃或者是甘露。這是說我的眼睛有毛病，業報所感的毛病，就看不到功德，祇看到過失。那麼歸咎於自己的過失，不是上師的過失，這樣子可以避免觀過失。

信的問題

這裏我們要把信的問題再強調一下，就是說對上師善知識的信心絕對不能夾雜世間的那些煩惱的心。那麼《廣論》裏邊說，信心是根本。信心是根本的話，對上師生起信心，乾淨的信心，一切大乘的善法，從此而生。這個前面講過，《廣論》

裏說的。好比樹有根，則一切枝葉花果都會生出來麼，信心是根本，一切大乘的善法都會生起來。

信心有三種，潔淨的信仰、希求的信仰、認識的信仰。佛的圓滿的功德是精進而來的，精進是從了解而來的，就是你這個事情了解了，懂了之後才精進，懂也不懂，你怎麼精進呢？那麼了解從何而來？從信心而來。信心從何而來？就是從聽聞正法而來。所以說，有信才能了解，有了解才能行動，有行動才能證果證道，這個是一定的因果關係。

我們對上師的功德要生歡喜心，這個叫淨信，這個歡喜心不是世俗的歡喜，清淨的歡喜心。這裏邊包含兩個要素，一個是敬，一個是信，你觀功德是信心，觀恩德是敬心，那麼敬跟信具足了，叫清淨的信心。如果沒有這兩個條件，就不夠，你的信心就差一個支分。就是說對上師的信心，要觀功德，觀恩德。恩德怎麼觀後邊慢慢會講的。這裏把信心的問題再打開講一下。

云何爲信？於實德能，深忍樂欲，心淨爲性，對治不信，樂善爲業。然信差別，略有三種。一、信實有，謂於諸法實事理中，深信忍故。二、信有德，謂於三寶真淨德中，深信樂故。三、信有能，謂於一切世出世善，深信有力，能得能成，起希望故。由斯對治不信彼心，愛樂修證世出世善。忍謂勝解，此即信因，樂欲謂欲即是信果。……此信自相……心淨爲性，……此性澄清，能淨心等，以心勝故，立心淨名。如水清珠，能清濁水。……又諸染法，各別有相，唯有不信，自相渾濁復能渾濁餘心心所，如極穢物，自穢穢他，信正翻彼，故淨爲相。有說信者，愛樂爲相，應通三性，體應即欲，又應苦集，非信所緣。

《成唯識論》⁴⁵，漢地的法相，什麼叫信？信，十一善法之一，第一個就是信。

“於實德能”，這個學過法相的都知道，是實在的，有功德的，有堪能性的。“深忍樂欲”，深深地忍可，“樂欲”，希望，有希望心，“心淨爲性”，能夠使心乾淨，這是信心的本相。信心生起來了，就能使心王心所都乾淨起來，所以說我們真正的信心能使心王心所清淨起來，乾淨的，就叫信心。如果使心王心所不干淨的，不叫信心。那麼就是排斥世間那些染汙的信心。

它有什麼功能呢？“對治不信”，能把“不信”心所對治掉。“不信”是渾濁的，要染汙一切心王心所的，可以把它對治掉。“樂善爲業”，樂於幹那些善事，對於善事有了信心之後，就有意樂心去幹起來了，“樂善爲業”，它的業用就是這個。

那麼信心差別有三種，是我們漢地講的信心，三個差別，跟西藏基本上是一樣的，但說的話有點不一樣。

“一、信實有”，實在有的，“謂於諸法實事理中，深信忍故”，對一切法實在的事情，實在的道理，深深地承認，就是認識的信。

“二、信有德，謂於三寶真淨德中，深信樂故”，對於三寶真正清淨的功德，深深地信樂，信樂就是說希望得到。

“三、信有能，謂於一切世出世善，深信有力，能得能成，起希望故”，對於世間的出世間的一切善法，自己相信，我有這個能力能夠得到他，能夠成就他，起希望心。

⁴⁵ 《成唯識論》卷六。

“實、德、能”，實在的就是說對他忍可，有功德的起樂欲心，對世出世間善法自己相信有堪能性，我能做到，能證到。那麼就是說信的三個方面。跟西藏的基本上也配得起來。

“由斯對治不信彼心，愛樂修證世出世善”。因為信心生起之後呢，就對治那個不信，而能愛樂修證世出世法，起個愛樂心，要修證世出世間的善法。

前面說的“深忍樂欲”，忍是什麼？忍就是勝解心，這個是信的因，因為勝解了，就是前面我們說的，因為你了解了，你才相信他。那麼樂欲是，是信的果，因為我們相信之後，相信他了，會產生什麼果呢？希望得到他，三寶的功德希望我將來能成就，這是信的果。

那麼信本身是什麼？信的因是勝解，信的果是樂欲，這都不是信本身，信本身是什麼？信本身是“心淨為性”，能夠使心王心所清淨的，這就是信心。這個跟前面一樣，西藏稱信三寶為清淨信，我們漢地講法，不管你是信三寶也好，信業果也好，信四諦也好，這個信本身都是清淨的。勝解、樂欲僅僅是信的因、信的果，而本身是“心淨為性”——能使心王心所清淨的，這就叫信，這個信，澄信，信心的本身是澄淨的，能夠把心王心所都清淨的，好像清水珠放在水裏一樣，使整個的水乾淨。信心就起這個作用，使心清淨的，假使你心不清淨的，這不叫信心，說這些就是要排斥世間的那些。

“又諸染法，各別有相，唯有不信，自相渾濁，復能渾濁餘心心所”，那些染污法，各有各的作用，而這個不信呢，是信的對立面，它本身就是渾濁的，髒的，不但自己髒，還能夠把心王心所都染髒，所以說好像髒東西一樣、大便一樣的，本身是髒東西，你擺在那裏，那裏就給你搞髒了。擺在地下，地下就髒了；擺在凳子上，凳子也髒了。“不信”就是這麼個東西。反過來，信心就是說能夠去掉這個髒的，像清水珠能把髒去掉的。信心本身是清淨的，他擺在那裏，心王就清淨，心所也同樣清淨，就是說信心是清淨為相。

有的人說，信是愛樂，愛樂就是歡喜了。歡喜不是信心。歡喜是什麼？可以歡喜好的，也可以歡喜壞的，通三性的。信心是善性的，不一樣。

下面講了很多，我們就不講了。這是我們漢地講信心，“心淨為性”。

帕繃喀大師云：“信心有三種，這裏所要修的信心，是指觀師為真佛的澄淨信。”（《掌中解脫》三二五頁）

再看看帕繃喀大師怎麼講。他說“信心有三種”，一樣的，都是三種。“這裏所要修的信心，是指觀師為真佛的澄淨信”，《菩提道次第》所講的信心就是說，要把上師善知識觀成是佛一樣的澄淨的信，乾乾淨淨的信。把上師看成是佛的信絕對是乾淨的，不帶一點世間的色彩。

雍增·耶協堅贊所著《心與心所釋·明慧頸嚴》一書中解釋說：“一、澄淨信，見三寶等具功德者之功德故，自心澄淨……；二、勝解信，思惟佛所說緣起、業果理等獲得勝解；三、希求信，如思惟四諦道理已，決定苦、集二諦為應斷，滅、道二諦為應得，且知若如理勤修即能獲得而生決定當得之念。”（《掌中解脫》三二五頁）

我們把西藏一部講心王心所的書引下來，它裏邊說信有三種。

第一個是澄淨信，就是見到三寶的功德後，對自己的反應就是心澄淨了，也就是前面說的清淨心，一樣的。那你把上師觀成佛一樣，佛就是三寶，就是佛寶，當然心就澄淨了，是乾乾淨淨的信。

第二個勝解信，思惟佛所說的緣起也好，業果也好，這些道理是肯定的，不錯的。勝解信，也就是認識信，認識這是對的，得了一個勝解。

第三個希求信，就是“實德能”的“能”，將來能夠做到。“希求信，如思惟四諦道理已”，四諦搞清楚，“決定苦、集二諦為應斷，滅、道二諦為應得”，你祇要如法去修，決定能夠得到，這個信——將來能夠證到，就是希求信。

漢藏兩地關於信心的註解我們引了很多，都說“心淨為性”。那麼觀上師、觀三寶澄淨的信，不要帶世間積習。這個我們再三強調，就是因為有的人對修信心搞不清楚，把世間的信夾雜進去，結果決定出毛病的。所以說你開始沒有搞清楚，這是什麼信，那麼這裏提出的標準，就是說對上師修信心，這個信要提高到跟佛一樣的功德的信心。那是很高的要求，那絕對是最清淨的信。這後邊還要講。

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

“復次如大依怙持中觀見，金洲大師持唯識宗，實相分見”，這個我們前面一開始就講了，實相分見很會混淆，但我們都已經查清楚了，這就是有相唯識。這裏《廣論》舉了個喻，阿底峽尊者是中觀見，他的師父金洲大師持唯識見，唯識裏邊的實相分見。唯識分二派：實相分派、假相派，也叫實相唯識、假相唯識，相當於我們唯識的古學、今學二種，就是相分是實有、相分是假有了。那這是相分實有的那一派，這是唯識宗的一派，總的來說是唯識宗的見。

“由見門中雖有勝劣”，那從見來看，唯識宗是不了義，中觀是了義的，也就是有勝有劣了。“然大乘道總體次第及菩提心，是由依彼始得發起”，但是大乘道總體的次第，就是整個菩提道的次第，跟發菩提心的方法，是金洲大師教他的，所以阿底峽尊者把金洲大師看作一切上師中最高的那個上師。

這裏舉個喻就是說，雖然見不如阿底峽尊者，但他其他的功德很大，執取了其他功德之後就映蔽了(金洲大師)見劣的地方，而把他看成最高的一個上師，這就是教我們觀功德，不要看過失了。這裏以阿底峽尊者作個比喻，應該觀上師的功德，不要觀過失。阿底峽尊者“執金洲為諸尊重中無能匹者”，就是從這裏來的，就是從觀功德，不看過失而來的。

下邊我們介紹一些修信心的方法，介紹帕繃喀大師一些比較重要的修信心的方法。《廣論》也講了修信心的方法，但祇是一般性的講，有智慧的也能攝取其中的重點來修，但沒智慧的就抓不住重點，那就已抓好重點的我們介紹一下。

根本修信

分三小節：一、應觀師為佛之原因；二、能觀之原因；三、如何觀法。

根本的修信心該怎麼修？他分三科。一、“應觀師為佛之原因”，不是說要把

師提高到佛的高度，把師看成是佛，為什麼要這樣子？這是第一個。二、“能觀之原因”，怎麼能觀起來？三、“如何觀法”。分了三科，具體下邊講。

這裏所說的「信」，是指對上師生起真佛想的信心。在所有「道次第」所緣類中，這與「知母」二科最難生起。儘管困難，但我們還是要努力去修，不然的話，它們後面的那些道就無法在我們心中生起。

總的來說，信心是生起一切白法（善法）的基礎或根本。《寶炬經》中說：「信為前行如母生，守護增長一切德……」

這裏說的信，跟《廣論》講的一樣的，就是說要對上師生起真的佛的想。不要說，哦，我修上師是佛，這樣想一想，上師就是佛了，實際上上師不是佛。那麼這樣子想法呢，不是真的佛。我們說上師是不是佛呢？這是一個修法。所以說不是我們說，哦，相信了，對了，上師是佛就算了——這個修法是要修的，沒有修你不會生起這個想法的。

那麼如何修？這裏有啊。第一個，先把這個重心提出來，我們現在要修的信心，就是要把上師觀成真的佛一樣的信心。儘管是要把上師當佛，明明上師普通一個人，把他看成是佛，那就很困難的。

帕繃喀大師講過的，修菩提道次第有兩個最困難的、不好翻越的鐵欄杆的。一個是把上師觀為佛，這是困難的；第二個生菩提心。這兩個都不好過關的。也就是說針對我執來的，一般我們說我執，總聽我的，現在我不聽我的，要聽上師的，而且要把上師看成佛一樣，非聽不可，絕對要可信地聽，這個是把我執掃掉了，這是困難的。第二個生菩提心，我的利益全部掃掉，為了眾生利益要犧牲自己，這個也是針鋒相對對我了，這個我更擴大了，為了一切眾生利益，要犧牲自己我執的利益，這是更難。那麼這兩個是針對我執而來的，是兩個難關，也就是說，眾生執著不放的就是個我，要針對我執，難度就來了。

第一個把依止師真正看成佛，真正要生起來是極難的。難是難，但不修的話永遠上不了路，再難還要修，這個問題還是要說，總的來說，信心是生起一切白法，一切善法根本。如果不修信心，白法生不起來的，成佛不可能的。這裏再引經據典，《寶炬論》前面引過的，“信為前行如母生，守護增長一切德”。

以前，當有人連續二次請求阿底峽尊者說：「阿底峽，請傳教授！」時，尊者一直默不作聲。當此人再次大聲喊叫時，尊者笑而答道：「嘿嘿，我的耳朵好得很我的教授是：信心！信心！信心！」

又如嘉瓦·溫薩巴大師所說：「總之開悟之大小，賴修大小信心力，於悉地源具恩師，思惟功德不觀過，願持此教為中心，此誓無礙達究竟！」

以前有人要求阿底峽尊者教授，講了兩次，阿底峽尊者不睬他，他就大叫，阿底峽尊者，請教授。阿底峽尊者笑了，你說要教授，信心！信心！信心！最後還是信心，這是指信心的重要性。

溫薩巴大師說，“總之開悟之大小，賴修大小信心力”。開悟大，開悟小，就看你修的信心的大小。小的信心開小悟，大的信心開大悟，沒有信心就不開悟。“於悉地源具恩師，思惟功德不觀過，願持此教為中心，此誓無礙達究竟”，一切成就的根源就是上師，你祇能思惟他的功德，不要觀他的過失，把這個教為我

們修行的中心，不要違背它，就能夠成佛了。

我們能不能生起證悟，依賴於我們對上師是否有信心，以及信心的大小。要想成就最勝悉地，我們必須要具備兩個條件：一是具有視師為真佛的信心；二是具有無誤的教授。但是即便教授有誤，如果我們有信心的話，還是能成就微小共同悉地的。

我們能不能生起證悟，就靠對上師有沒有信心以及信心的大小。

要想成就最高的悉地，就是成佛，我們必須要具備兩個條件，一個是把上師看成真的是佛的信心，一個是要無誤沒有錯的教授，這兩個，我們不是講迷信，不是講唯心主義了，把上師看成佛一樣了，一切聽他的就對了。還要第二個，無誤的教授，沒有錯的教授，這兩個條件都有了，成佛就有餘，成佛就沒有什麼問題。再重複一下，一個是要把上師看成是真的佛一樣的信心，一個要沒有錯的教授，這兩個得到了，就會成佛。

這裏比較起來哪個重要？帕繃喀大師又舉例，即使我們的教授有錯，如果我們有信心的話，大的成就，成佛的成就固然達不到，因為教授有錯，但小的成就還是有的。他舉了幾個例。

以前有個藏人，到印度向上師求法，上師說了一句印度話「麻里勒札」，意思是「滾出去」。此人不解其意，還認為是上師傳予的教授，便計數誦持，後來他竟能以此為自己 and 別人治病。還有一位老嫗，她計數誦持《准提天女咒》，但將「雜」誤念成「巴」，而變成「噶巴勒布勒繃德娑哈」。然而有一次當地鬧飢荒時，她卻能煮石而食。如果我們單有智慧而缺乏信心，是不可能達到任何成果的。

過去有個藏人去印度求法，可能因為心不誠或有其他什麼缺點，上師就說了一句印度話“麻里勒札”，意思是滾出去，但那人不知道印度話，祇聽到“麻里勒札”，他以為這個就是教授，就把它當咒念起來了。後來他念成就了，有人生病，他念“麻里勒札”，病就滾出去了，病就好了。就是說你有信心的話，哪怕你教授錯了，也能得到小的成就。

那麼還有一個老太，她念的準提天女咒，念錯個字，那麼當然有錯，但是信心很足。有一次鬧饑荒，大家沒飯吃了，她就念那個咒，念那個咒之後，她把石頭煮了當糧食吃。

我們漢地也有這個傳說，一個人念六字大明咒“唵嘛呢白麥吽”，她念“唵嘛呢白麥牛”，但是信心很足。她也是個老修行，在山裏也沒有吃的，天天煮石頭吃，石頭變饅頭，“唵嘛呢白麥牛”。後來有人說：錯了！哪裏錯啊？“牛”還有個口旁，不讀“牛”，讀“吽”。哦，“吽”，“唵嘛呢白麥吽”，石頭不變饅頭了。信心退掉了。這信心退掉了，法是無誤的，但效果沒有啦；信心有的，雖然法錯了，成佛成不到，石頭還變饅頭，還有這個功能。

那麼裏邊還有狗牙的，他這裏沒有說，那麼我們也可以順便說一下。以前有個人做生意到印度去的，做生意去。他母親信佛的，“你印度去，給我求個舍利回來吧！”這個很難得，印度才有，其他沒有的。這個孩子做生意，賺錢回來，把他母親的話忘掉了，後來快回家的路上又想起了。“哎呀！母親叫我帶舍利的，忘掉了，怎麼辦呢？”他馬上路上到處找，找這個狗的牙齒，他拔下來，就

騙他母親了，“哦，找到了，這是阿羅漢的舍利，好不容易印度給你請來的。”他的母親就很高興，把它供起來，天天拜，後來放光了。那就是說信心具足的話，就是狗牙也有舍利作用，作用也起的。如果沒有信心的話，阿育王寺的舍利是真的，你看了啥東西呢？什麼光都沒有啊。

這就是說這裏強調信心重要性，就是說要成就，兩個條件：一個是要把上師看成佛的信心，一個是要沒有錯誤的教授。但是沒有信心即使教授不誤，也不能成就。而有信心即使教授誤了，大的成就固然不能有，小的成就還是會有，那麼就是信心更重要。

一、應觀師為佛之原因

應視師為佛的原因很簡單：我們都想獲利而不願虧損。如果是為了獲利，那麼上師是否真的是佛也就無關緊要了，為什麼呢？因為視師為佛對我們有很大的利益，能使我們不費力地成就今生、後世的一切願望等等。

那麼下邊就是說，為什麼要把上師看成佛。應該看到上師是佛的原因呢，很簡單。他說很簡單，我們說很困難。很簡單，帕繃喀大師說，“我們都想獲利”，我們都想賺便宜，都想得好處，不想吃虧嘛。那麼上師是佛不是佛，不是重要的，因為你把他照佛看了之後就有好處，你不把他當佛的看呢就得不到好處，吃虧——如果誹謗的話會吃虧，這是從我們的切身利益來說。他說，“因為視師為佛對我們有很大的利益”，我們把上師看佛的話，對我們有好處嘛。就這麼做對我們有好處嘛，能使我們毫不費力的成就今生後世的一切願望，得好的東西。

儘管上師本身的加持有大有小，但從我們自己這邊來說，我們怎樣來看待上師，如佛、菩薩等，就會出現怎樣的加持，如《藍色小冊》中說：「上師加持大與小，不關本身待自己。」所以，我們能不能獲得悉地，取決於我們對上師信心和恭敬的大小，阿底峽尊者也說：「汝藏人不獲悉地，乃於上師僅起凡庸想所致。」

“儘管上師本身的加持有大有小”，有成就的加持力大，沒有成就的加持力小，“但從我們自己這邊來說”，我們就要把上師看佛好了，就會得佛的加持。“如《藍色小冊》中說：‘上師加持大與小，不關本身待自己。’”上師加持大與小，不在上師身上，就在自己信心。信心夠了，當他佛的看，就佛加持；當阿羅漢的看，阿羅漢的加持；當凡夫的看，就凡夫的加持；當他笨蛋的看，什麼都不懂的，那就笨蛋的加持，——那你倒霉了，你自己糟糕了啊。

“所以，我們能不能獲得悉地，取決於我們對上師信心和恭敬的大小”。敦巴問阿底峽尊者，“我們藏地人很努力的修行，為什麼殊勝的悉地得不到呢？”阿底峽尊者說，“你們西藏人得不到悉地，就是因為把上師都凡夫的看，沒有當佛的看。”

反之，如果上師真的是佛，但我們對之不起信心的話，我們也見不到上師的功德，還會遭到虧損、產生種種的痛苦。

反過來說，假使上師真的是佛，我們也看不到他是佛，因為我們凡夫沒有這個功德看，就是佛在你面前也不是顯三十二相的樣子。就講彌勒菩薩，無著菩薩

修了好幾次慈心定沒見到，後來在路上看到癩皮老母狗，瘡生的一塌糊塗的，就是彌勒菩薩，他看了個癩皮狗。我們不起信心的話，也看不到上師的功德，那麼就誹謗，不信，那就遭虧損，就產生痛苦。所以說佛在世的時候，也有那些對佛不起信心的，那麼他最後受苦。這就是說把上師看成佛，就得佛的加持，看成是凡夫得凡夫的加持。這個原因不在上師是佛不是佛，就在我們自己怎麼看待。

今天就講“爲什麼要把上師看成佛的原因”，是對我們有好處。我們修行要上路的話，一定要把上師當佛的看。那麼下邊很多，今天時間到了。

第十二講（《廣論》第三四～三五頁；《集註》第七九～八二頁）

上次我們講到修信心，《廣論》裏邊基本上一些原則都講了。修信心就是說，信心有什麼好處？是一切功德的根本，沒有信心，一切功德生不出來，長不起來。信心有幾種？上次我們也詳細分析了，這裏的信心是指對上師的信心，是屬於澄淨信，乾乾淨淨的能夠去除一切渾濁的信。信的高度要提高到把上師當佛一樣地看，就是要觀功德，不要看過失，觀了功德，自然信心就生起來了，如果觀了過失，信心就會退下去，那一切功德就長不出來，對自己不利。

所以我們介紹帕繃喀大師的一個修法，就是說從多方面地觀察，把信心提高起來。帕繃喀大師的特色就是把一個所緣的境由多方面來觀察分析，得到的效果就是使自己的心有所變動，淨化自己的心，把不信的成分去掉，把信的成分提高，乃至提高到佛一樣的高度。就是“繞邊繞山”的方法，就是經多方面的觀察，分析一個問題，得到一個定解，然後心起變化。

昨天我們介紹了修信心的方法，第一個就是爲什麼要觀師如佛？這樣觀對自己有好處，我們要得到一切善法的增長，一定要這麼觀起來。自己成就的大小全靠你信心的大小，這是溫薩巴大師說的。修信心的第一科我們上次講了，爲什麼要把師觀成佛？因爲我們想得到最大的好處，最大的加持，不這樣觀的話，得不到的，爲了自己的切身利益，必須這麼觀，這是第一個。

二、能觀之原因

我們不僅應該這樣來看待上師，實際上我們自己也應該這樣來作，因為當我們的心注重於上師功德這方面的話，我們便能消除對上師的不信。縱然發現上師有一些微小過失，我們也可以通過以下二種方法來防止產生不信：（一）、注重於上師功德這方面，身心為強烈的信心所壓倒，使之不能成為信心的障礙；（二）、將觀察過失轉化為生起信心的助緣。《金剛手灌頂續》中說：「應取規範德，終不應執過；取德得成就，執過不成就。」

第二個，能不能觀呢？也就是能觀的原因，就是第二科。

前面說要把上師提高到佛的高度，不但是應該這樣子觀，而且應該這樣子去修，我們對上師這麼觀功德的話，就會消除不信的方面；即使發現有一些小的過失，也能通過《廣論》中所講的方法來消除不信。第一個，功德觀得多，它的力量就能把過失蓋住。上次講過，太陽月亮同時出現的時候，祇見到陽光，見不到月

光，那就是說，即使看到過失，但若觀功德的力量強，就把過失蓋住了，這是第一個方法。第二個方法，把觀察過失轉化為產生信心的助緣。這個下邊要介紹。

他引了一部書，就是《廣論》也引過的《金剛手灌頂續》，他說你應該觀善知識的功德，不應該看過失。你觀功德自己能成就，你觀了過失，得不到成就。所以前面一科說的，爲了自己成就必須要這麼觀。

由於受惡劣習氣的影響，我們總是側重於思惟上師的過失。但是，如果我們能轉而注重於思惟上師功德的話，觀察師過之心就會自然而然地消失，就像晦日雖有月亮升起，但天空為日光籠罩而看不見月亮一樣。又比如，因為我們總想著自己的功德，所以見不到自身的過失。即使發現上師稍有過失，我們也可以想，這是上師為了調伏化機所作的善巧方便，這樣我們就能將觀察師過轉化成生起信心的助緣。

我們凡夫無始以來煩惱習氣很厲害，總是要觀過失，不容易觀功德，觀過失很容易，祇要一點點，不管是真的還是假的，他就會執為極大的過失，可以否定一切功德。如果反過來，把上師功德多觀的話，把功德擴大之後呢，過失就看不到了。前面講過，太陽月亮同在，祇見到陽光不見月光。自己的孩子再長得醜，也認為長得好，人家的不如他。這就是說把好的地方抓得緊了，過失就看不到了。依這個原則，多觀功德，過失也會蓋掉。

第二個方法就是說把觀察過失轉化為產生信心的助緣，那該怎麼觀呢？即使看到善知識有過失的話，那麼我們怎麼觀想？這是善知識要調伏我們用的善巧方便，把過失轉化為產生信心的助緣。他並不是真的過失，是教化我們的一種善巧方便，這樣觀不但不觀過失，還能幫助產生信心。這兩個方法都可以用。

再者，當我們處在初業行人的階段時，我們所見到的上師均現凡夫相；獲「法流三摩地」時，所見到的上師現殊勝化身相；獲初地等時，所見到的上師則現受用身等相。直至有一天，所有的情器也都將顯現為「無量清淨」。

這裏他又介紹了一下，在初修的人，即使我們看到的上師是佛化的，我們也祇能看到是一個凡夫，看不到三十二相的佛的。佛世的時候善根厚的，或者得了法流三摩地的，他就可以看到三十二相的化身相；登地以後就看到報身相了。這個我們在《攝大乘論》裏也講過了。所以對凡夫來說，即使佛出現也祇能現凡夫相，看不到殊勝的化身相，更看不到受用身相。當我們真正成佛的時候，一切有情都成為本尊，一切國土都成為淨土，那是最高的成就。那就是說一切有情本來就是本尊，何況上師呢？這是說能觀的原因。

三、如何觀法

為了對此生起不可動搖的定解，我們必須依教、依理來加以成立，分四個方面：（一）上師是佛乃金剛持所許；（二）上師是一切佛事業之作者；（三）即於現在諸佛菩薩仍在利益有情；（四）自所見相無法決定。

下邊，該怎麼觀呢？用他的方法了。要從多方面的角度來觀察，他分了兩個。一個從教裏邊，一個從理上；從聖教量，一個是從理論的比量來觀察道理。

（一）、上師是佛乃金剛持所許

有人認為：「那些善知識本來不是佛，但我在修依止善知識法時，應該假裝這樣來看。」這種想法很危險，不應該執著這類錯誤的思想不放；這是極其重要的。相反的，我們應該這樣來思考：「雖然上師是佛，但我卻認識不到。上師是佛的原因是：現在金剛持正現上師相住世度化。」

《二觀察續》中說：「我於末法時，現阿闍黎身。」另一部密續中說：「最後五百年，我現規範相，當知彼即我，於彼生恭敬。」以及：「未來濁世時，我現凡夫身，種種方便相。」

經中也說：「見有義諦聽，我於末法時，當現親教身，住阿闍黎相。」

從聖教量來說，上師是佛，是金剛持所說的。有的人認為善知識本來不是佛，我們要修這個法，就把他觀成是佛，這是觀想出來的，並不是真的。帕繃喀大師說這種想法是極危險的，不應該這樣想。相反應怎麼想呢？就是說雖然上師是佛，但我們卻認識不到。原因在什麼呢？就是上師是佛，是金剛持親口說的。

在一本密宗的書裏，金剛持自己說，“我於末法時，現阿闍黎身”，我在末法時就現上師身。另外一本書說，“最後五百年，我現規範相，當知彼即我，於彼生恭敬”。也是金剛持說的，在最後的末法的五百年之中，我就現這個規範相，軌範相就是和尚阿闍黎，你們當知道這個軌範相就是我，應當對他起恭敬心。另外一個：“未來濁世時”，就是末法時期了，“我現凡夫身，種種方便相”。金剛持他說我現凡夫的身，各方面的方便來度眾生。

在顯教經裏也有，他說，“見有義諦聽”，“見有義”大概是一個人的名字罷，你好好聽，“我於末法時，當現親教身，住阿闍黎相”，在末法的時候，我就現親教師——就是和尚，或者阿闍黎的相。

像這樣在許多顯經、密續中，金剛持悲憫教誡道：未來濁世時，他本人將現普通阿闍黎相出現於世，希望弟子們到時候能認得他，所以不必以為再也無法見到他而感到失意。這些話都是很容易明白的，可以直接按字面的意思來理解。此外當知所謂的「濁世」，就是指現在。

因此在我們自己的上師中，肯定有金剛持化現的阿闍黎！原因是：我們深深地為業煩惱所苦，對於這些情況，慈悲的金剛持悉知悉見；另外金剛持也知道，現在正是能決定利益我們的良機，因為我們具有能了知取舍處及能修教義的人身等等。

再者，當知現在所有的上師都是金剛持的化身，如果不這樣看，而對每一位上師都想出一種理由來加以否定的話，我們便會將每一位上師都排除在外，到最後屬於金剛持的化身一個也沒了，這當然是與上述經教相違背的。在上師中一定有佛的化身，所以當思：祇想著上師為什麼不是佛的理由而失去認識佛的化身的機會，乃是自己的惡念所致。因此，我們應當將一切上師都視為佛的化身。

那麼在顯密經中金剛持都這麼說，未來末法的時候，他要現普通的阿闍黎相出現於世，希望弟子們這個時候就要認到，這個所現的阿闍黎相就是他示現，不要因為沒有辦法看到他感到失望。這些話就是經裏很明白地說的，有聖教證明的。

據此，我們的上師裏邊，肯定有金剛持化身的阿闍黎！因為金剛持是已達最

高成就的人，就是已成佛的，他是要度一切苦的。現在我們正在受苦，受煩惱逼害，他當然慈悲了，決定會來救我們的。祇要我們具弟子的相，佛決定會來度我們，就怕我們弟子相不具足。弟子相就是前面說的——作阿闍黎要具多少相，作弟子的也要具足五個相。這五個受教化的相有了，佛是發了願的，要度盡一切眾生的；有可度的機，他絕對會度我們。我們自己祇要把弟子相修好了，不要愁佛不來度我們。

現在阿闍黎就是佛示現的。我們應當這樣說，所有的上師都是金剛持的化身。假使我們不這樣想，對每個上師都看過失，他有這個過失，他不是金剛持現的。每一個都去觀的話，最後會一個也不是的。因為我們觀過失的心很強，雞蛋裏邊可以挑出骨頭的，不會有一個滿你願的，結果一個都不是金剛持化的，那麼金剛持發的願是空的，這話是不對的，跟顯密經論相違背的，不會。我們肯定相信既然顯密教裏都有這話，金剛持在末世時要現凡夫相來度我們眾生的，那我們要肯定相信，在上師裏邊一定有佛的化身在，不要專門找原因看過失，這個不是佛那個不是佛，有什麼過失，不要另外執個原因而失去了認識佛化身的機會。要知道這是自己的惡念，無始以來那些不好的念頭，使我們產生那些錯誤的感覺，應當把它去掉。這是從教方面證明，現阿闍黎相的就是金剛持自己。

（二）、上師是一切佛事業之作者

以前在介紹資糧田的時候，我曾經說過：諸佛之意——樂空不二智——在法界中是「一味」的，就像空中雖然祇有一個月亮，但卻能在有水的器皿中各別映現出影子。在所教化的有情面前，當以聲聞身作調伏者，諸佛樂空不二智便現聲聞相；當以緣覺身作調伏者，便現緣覺相；當以菩薩或佛身調伏者，便現菩薩相或佛相。不僅如此，如《父子相見經》中所說：「有時現梵釋，有時現魔相，饒益諸有情，世人難測度……」當以魔或梵天身作調伏者，諸佛樂空不二智便示現魔或梵天相，甚至化現鳥獸等相來調伏有情。

第二個就是說，佛的意，空樂不二的智慧，在法界裏是一味的，可隨機化現很多的相來度眾生。與觀音菩薩現三十二相一樣的，你得到了空樂不二的智慧之後，你可以，應以聲聞身得度的，就現聲聞相而來度他；以緣覺身得度的，現緣覺相；那麼以菩薩身得度的，現菩薩相；以阿闍黎身得度的，就現阿闍黎相而來度他，所以說佛有智慧示現一切相。有本顯教的經《父子相見經》裏邊這麼說，佛有的時候現梵王相，有的時候現魔的相，他都是饒益有情。這個事情，世間上的人是難測度，以為不可思議的。佛可以現梵天相，也可以現魔相，目的是調伏眾生，甚至於可化鳥獸的相。極樂世界的鳥都是佛化的，為調伏眾生，使眾生都生起念佛念法念僧之心。所以這些也有示現的。

諸佛對我們顯現普通善知識相，是因為這樣作方適合我們的緣分，除此之外，別無其他引導的方法。諸佛縱然對我們顯現比普通上師相高級的受用身等相，但因為我們見不到，所以也沒有什麼意義。其他殊勝化身、菩薩等相，我們也一樣沒有看得見他們的宿緣。同樣的，如果諸佛顯現比普通上師相低級的鳥獸等相的話，因為我們對之難起信心，所以也無法利益我們。

佛對我們現上師的相這個方法是最合適的。這怎麼說呢？假使現比上師高的

受用身的相，那是登地菩薩才看到，我們凡夫看不到。若現三十二相的釋迦牟尼佛的殊勝的化身相，我們也見不到。我們沒有這個緣，如果我們有這個緣的話，佛出世的時候我們就見到了，就是因為我們的福德資糧不夠，佛出世的時候我們才見不到。如果說現比阿闍黎相低的，現一個普通的在家人，或者是低的動物來給我們說法，就生不起信心。所以說最合適的佛示現的相，來度脫我們的，祇有上師相，就是善知識的相。比他高的，看不到；比他低的，生不起信心。而我們的善知識卻是現比丘相，也是弘持佛法能度我們的最標準的相。

因此，正如《供養上師儀軌》中所說：「從佛三身莊嚴輪……」等，一切佛的三身全部都攝集在上師的三密之中，所以，上師是一切佛的化身或事業的執行者。……我們應該以同樣的態度來認識自己的上師，當思諸位上師全是金剛持的化身，是調伏我們的一種善巧方便。

《上師供》裏邊也有這個道理，也就是“如來三智三身幻化輪”這個頌⁴⁶裏邊，就說佛示現各種各樣的相來度我們，我們應以這樣的態度來認識自己的上師，就是說是金剛持化的，這是調伏我們的最好的一種善巧方便。

此外，正如艾絨依靠聚光鏡方能取火，或是雖獲眾食若不進口難入腹中，佛的加持和賢善事業，祇有通過上師才能得以實現，或者說由於上師能作一切賢善事業，所以上師是一切佛事業的執行者。

有人可能會想：雖然上師是一切佛事業的執行者，但不一定就是佛。如有這樣的疑慮，我們便應作如下思考：佛的事業，也就是佛利益有情時所作的加持，必須通過上師方能趣入有情的相續。如果這樣的話，上師就祇能是佛而不是凡夫。不然，一切佛將依賴有情作為一切事業趣入之門，這就變成諸佛要依賴凡夫才能作利生之事。但事實並非如此，佛在利益有情的時候，連那些聲聞、緣覺和諸大菩薩都不依靠，怎可能依靠凡夫呢？

所以，佛陀僅僅是為了使有情能有見到他的緣分才化現為凡夫的。例如，當佛變化成船、橋等物時，我們卻以為這些是由木匠建造的。

正如薩迦班智達所說：「日光雖熾熱，無鏡火不生；如是佛加持，無師不能入。」噶舉派上師達沃仁欽（月光寶）也說：「障雲清淨時，彼日輪之光，以淨鏡緣起，能降薪木上。」

（帕繃喀大師以聚光鏡為喻，說明諸佛必須依靠上師，才能使其事業趣入所教化者的相續中。由此可知，如果上師不是佛，諸佛就不會依靠他們，這種情況和「富人和窮人」那則比喻所表現的意思完全相似：因為諸佛必須依賴上師，說明上師祇能是佛。）

還有一個想法，我們過去沒有火柴，取火要麼是用燧石打，要麼有焦距鏡，把太陽光集中起來，使火燒起來。佛就像太陽光，透過上師這個焦距鏡，火才能出現。所以一切佛的事業要透過上師才能夠達成成就，佛的事業要靠他的。

我們若這樣想，佛的事業是靠上師執行的，上師祇不過是執行者，他不一定是佛。這種設想我們也可以把它駁掉。佛的事業就是佛利益眾生的加持，一定要

⁴⁶《上師無上供養觀行法》：“如來三智三身幻化輪，方便善巧變化欲影事，初業修行融合通常理，圓滿大悲依怙所瓦德。”《掌中解脫》：“從佛三身莊嚴輪，方便善巧幻網中，現凡夫相度眾生，祈禱大悲依怙主。”

透過上師才進入我們的身心。上師真正就是佛，不是凡夫，為什麼？假使說佛要靠一個普通人，來把他的事業達到我們身上來，那就是說佛要依靠凡夫。他就打個比喻，有個富人、大財主，要向窮人討錢來用。佛要靠凡夫來做他的事業，那是不合理的。這就是說，即使上師祇是佛的執行者，而不是佛，這個想法也否定了。

就是說要多方面地建構上師必是佛的想法。下邊就引喻，太陽光再熱，沒有焦距鏡，生不起火來的；佛的加持，沒有上師是達不到眾生身上的。那麼上師不是佛，祇是執行者，也不可能。佛是不會求凡夫來完成他的事業的，佛那麼大能力，會求凡夫？那不可能的。這是一個幻想。

（三）、即於現在諸佛菩薩仍在利益有情

我們可以肯定地說，現在金剛持正以化身在利益眾生，為什麼呢？因為佛對一切有情的情況悉知悉見、毫不混亂，而且，佛對有情的悲憫要勝過母親對於獨子的感情。所以，他們永不間斷地作各種最能利益一切有情的事業：現在也一樣。因此，有什麼理由說他們不來利益我們呢！

再者，諸佛的最初發心，是為了饒益我們，積集資糧是為了能圓滿利益我們，成佛也是為了利益有情。所以，他們在成就佛果之後不可能不來利益我們的。如果一切佛不願利益我們而將我們捨棄的話，那就是一件最糟糕的事了。因此，所有的佛肯定在利益我們。至於利益的方法，則如以下偈頌所說：「諸佛非以水洗罪，亦非以手除眾苦，非將所證遷於他，示法性諦令解脫。」

還有一個想法，就是說，佛是發了願的，盡未來際度眾生的，那現在佛在不在度眾生呢？當然還在度了，佛在哪裏度呢？決定就是現阿闍黎身來度我們。我們可以肯定地說，現在的金剛持透過他的化身來利益眾生，因為佛對一切眾生都看到的，如來悉知悉見麼，一點也不錯的，對那些該要度的，他的悲心，比母親對獨生子還要大，絕對不會丟下我們不來利益我們的。我們要具足佛能度的因緣，佛金剛持決定會來度我們。所以，祇要我們具足能度的條件，佛決不會捨掉我們，佛是發了願的，盡未來際度眾生的。那度眾生怎麼度呢？還是前面我們那個話，我們說過的，不是用水來洗我們的罪，也不是用手來把我們的刺拔掉，也不是把自己所證到的搬到你身上來。而“示法性諦令解脫”，把解脫的法、成佛的法告訴我們，使我們達到解脫成佛的道路。

這個問題有人提了這麼一個，他把悟達國師用三昧水治人面瘡與水洗罪混淆起來了。悟達國師過去是漢朝的袁盎，殺了功臣晁錯，晁錯的冤鬼就一直跟著他報仇，因為他十世高僧，沒有機會報。這一世他是國師，皇帝賜給他一個檀香床，他生起了一念驕逸的心，就給晁錯鑽了空子，使他生了人面瘡。這個人面瘡的罪並不是用三昧水洗掉的，是透過他自己的懺悔，也透過他以前照顧過阿羅漢迦諾迦化的病人，因為這個因緣，他到四川去找迦諾迦尊者，因尊者的威力，才使晁錯的冤解掉了，並不是用三昧水洗洗就好了。三昧水僅僅是治人面瘡的藥水，你害病，醫生給你塗點藥，你說藥把業障洗掉啦，不是的，它僅僅是個把你瘡治好的緣。如果你的病，是四大病，該好的，就會好；如果不該好的，藥水洗洗，好不了，那你要修懺悔法，或者消業障，把冤解了，業障消了，再加上藥水敷，那當然就好了。所以說這個例子與水洗罪是不一樣的，他是通過自己的懺悔，加上尊者的加持，把他冤解掉了，才把人面瘡治好的。所以這個不要混淆。

這裏是說，佛要度眾生，主要的不是水洗，拔痛，也不是把自己修證的送給你，這個不可能的。所以說我們想投機地，找一個有神通的上師，他就會加持我什麼都得到了，這個設想，不明智的。

除此之外，別無他法。而能作饒益的佛的化身，除了為我們開示如何獲得最上利益——增上生和決定善方法——的上師之外，別人是沒有資格的。所以，格鄔倉·絳央蒙朗說：「過去佛菩薩，利現在眾生，若獲真實解，知即具相師。」我上師也說：「每個有情的頭上，都有全體的佛坐著。」

佛度眾生祇是說法，你法領會了，照他去修，那就成功，沒有其他方法。所以說除了把佛的法告訴你，使你解脫外，其他的方式是沒有的。那麼你開始得到解脫成佛的法的，那就要上師麼。普通的凡夫，在家人，他不會開示你吧；鳥獸也不會開示你吧；高一等的化身佛，我們又見不到，報身佛更見不到。佛唯一能示現的，祇能是上師身。過去佛及菩薩，利益現在眾生，假使你真正理解之後，曉得就是現這個上師。從這一方面道理可以推定，唯一能夠利益我們的示現的身決定就是上師身。佛就是示現上師身來利益我們。

（四）、自所見相無法決定

有人可能又會想：「雖然必須承認上師是真佛，以及是一切佛事業的作者。然而因為我見上師有這樣、那樣的過失，所以我祇能視他為凡夫而非佛。」對此我們應當明白，自己的感覺是不可靠的，也是不肯定的。

另一方面，我們所看到的是不肯定的。我們看到的上師不是佛，這個想法是不決定的。有的人會這麼想，我們必須承認上師是佛，是一切佛事業執行的人，但我所見到的上師有這個過失那個過失，過失很多，明明就是一個凡夫，不是佛，這個是擋住我們的觀想。那我們要怎麼觀想呢？我們的感覺是不可靠的，也不肯定的，就是我們看到的東西，我們的認識不一定正確的了。你說看了很多過失，是凡夫不是佛，但我們的看法不一定對。下邊講了一些道理。

由於我們視物的標準是受業力控制，又因為我們無法肯定曾經造過某種業和未曾造過某種業，所以在我們的業感景象中，事物存在與否也是不能確定的。

例如，《入中論》中提到，「鬼見膿河心亦爾」。它的意思是說：當天、人、餓鬼三者同時看同一茶杯中的水時，因為業力不同的關係，分別見為甘露、水和膿血。而對於那些餓鬼來講，夏季的月光是熱的、冬季的日光是冷的。對《時輪》和《俱舍》各自特別的化機來講，所見到的須彌山形狀分別是圓的和方的。

凡是我們看的標準，受業力的控制的；造什麼業，看東西就一個標準，這個標準是受你業的影響的，這個惡業是壞東西，你看東西也絕對不是正確的，是錯誤的。我們過去造什麼業也沒法肯定，現在受業力所感的那個所認識的東西也決定是不可能一定正確的。這裏又引了《入中論》的話，“鬼見膿河心亦爾”，上次引過《二十唯識》也同樣的，就是說水，鬼看到的是膿血，因為他業報所感麼，人的業報看的是水，但天人業報看到的是甘露或者是琉璃。業報不同，認識也不同。你看到的就不一定正確了，餓鬼說這一定是膿血，不對麼，天人看到的是甘露。我們的認識是受我們的業報局限的，不一定是正確的。

下邊又舉了個例，對餓鬼來說，夏天的月亮也是熱的，這是說，對該受熱的報的那些餓鬼，哪怕夏天的月亮，對世間上的人來說，白天太陽很熱，晚上月亮一出來就清涼了，很舒服，但是對這些餓鬼來說呢，哪怕夏天的月亮，也是熱的；對那些該受冷的餓鬼來說，哪怕冬天的太陽還是冷的。這是業報所感。

這裏又舉了須彌山的例，須彌山在《俱舍》的說法是方形的，在時輪金剛的說法是圓的，也是業報不同，看到的也不一樣。所以現在有人說，喜馬拉雅山就是須彌山，那是更不可靠了。

又例如，以前聖無著曾將至尊彌勒視為一條下身腐爛、爬滿蟲蟻的母狗；桑傑耶協（佛智）將阿闍黎絳貝協年（文殊知識）看成是一個耕地、喝蟲粥的僧相俗人；諦洛巴在世時，周圍所有的人都以為他是個打魚的，根本沒有人去猜測他可能是個大成就者，那若巴最初見到他時，他正在炙燒活魚。

再舉個例，無著菩薩想見彌勒菩薩，他到雞足山去修慈心定，修了幾次沒成功，後來下山了，看到一個癩皮的母狗，蟲子爬滿的，因為他修慈心，要把它除苦了，而且印度人都會從瘡中把膿血吸出來，使這個瘡慢慢好起來。他慈悲心起，雖然這個母狗很髒很臭，他還是閉了眼睛吸，一吸，臭得要嘔。但他悲心麼，還是吸下去，慢慢吸，吸到後來，不臭了；再吸下去，甜了；再吸下去，成甘露了；再一看，不是母狗，就是彌勒菩薩。那就是說沒有慈心的話，看到彌勒菩薩是癩皮狗，長了一身膿血的瘡，但慈心起了之後，當下就是彌勒菩薩。這個公案海公上師經常講的。無著菩薩看到彌勒菩薩很高興了，就把他背起到他寺院去，一路上路人都在叫，哎呀和尚背了一個癩皮狗，髒得很；有的說，哎呀你看這個和尚背了一個老太婆，跑到廟裏去了。就是說因業報不同，把彌勒菩薩有的看成是癩皮狗，有的是老太婆，各式各樣的。那就是說我們看到的不一定正確的。

下邊又舉一個，有位印度的大德帝洛巴，周圍的人看他都是打魚的，從來沒人認為他是大成就的。那若巴去參訪他的時候，有一次正看到他在燒活魚吃，那就是他看的有錯，並不是帝洛巴在燒魚吃，也沒有打魚。

所以，我們能見善知識是人，而不是馬、狗、驢什麼的，就應當覺得慶幸！京俄·洛卓堅贊（慧幢）說：「我等惡業障雖重，見師為人當歡喜；不見犬驢福報大，至心生敬釋迦子。」

這裏又說了，我們現在把佛化的上師看成是善知識，不是狗，也不是牛，我們已很有福報了，因為佛化的各式各樣都會有。有個大善知識說，“我等惡業障雖重”，我們雖然惡業造得很多，業障很重，“見師為人當歡喜”，但是看到我們的上師是一個人，應當生歡喜心。因為佛化的也可以化狗也可以化驢，“不見犬驢福報大”，“至心生敬釋迦子”。因此我們不要把上師當凡夫看了。這也是一種比量的觀察方法。

在這裏，我們需要運用《釋量論》中關於「不現不可得因」的那些解釋，仿照「未見鬼故不能成立無鬼」來立如下之量：「見上師即真佛為隱義之補特伽羅相續中，無緣見師為真佛；無見師為真佛之能緣量故。」

所以，不能親見上師為佛，並不等於上師不是佛。

反之，有人見似真佛卻不一定就是真佛。以前，當第四代付法師近隱阿羅漢在說法時，「歡喜自在魔」前來破壞，近隱將此魔調伏後說道：「因為我未曾見過佛陀，所以你變化出佛陀的樣子給我看。」於是魔便變化出與佛一樣的身體，具有相好等，近隱誤以為見到真的佛陀而準備頂禮時，魔的化身就消失了。而以前的那些大成就者，像吉祥怙主龍猛等，在一般人眼裏，雖顯現為普通比丘相，事實上卻是真正的佛。

下邊又引《釋量論》，總的意思是說，上師就是佛；我們所以看不到是真的佛的話，因為我們能緣的量——我們認識的器官有錯誤，看不到真的佛。我們雖然不能親自看到上師就是三十二相的佛，但並不等於說我們的上師不是佛示現的。

反過來說，即使你看到三十二相的，也不一定是佛。所以現在有些迷信於神通的，看到氣功師、邪教師搞起神通，還沒現三十二相，他就崇拜得五體投地，這是一種愚癡的行為。魔也能現三十二相。《維摩詰經》註解裏有個公案，就是說優婆鞠多，他度眾生度了無數，人家叫他無相好佛，他度的眾生跟佛在世時度的眾生幾乎差不多，但他沒有三十二相八十種好。有一次魔來擾他，他就不客氣用神通把魔擾得很難受，他送一根花鬘給魔，結果花鬘成了一條死的、腐爛發臭的蛇纏住魔。魔很難受，求優婆鞠多取下來，優婆鞠多達到目的就要求魔不能再擾害人，他對魔說，佛在世的時候你在嗎？你看到佛的相嗎？你能否現個佛的相讓我看看？魔就說，這個可以，但看了之後你不要拜，因為他畢竟是假的。魔就到森林裏去了，慢慢地他從森林裏出來，光明一由旬，三十二相、八十種好的樣子就出來了。優婆鞠多看到這個相好，就想起佛來，正要拜的時候，魔馬上把相隱掉了。那就是說，現三十二相的也不一定是佛。所以氣功師說看到觀音菩薩，看到什麼，是不是真的？不敢說。這是說，你看到的不是佛，不等於他不是佛；你看到跟佛一樣的三十二相，也不一定就是佛。我們的眼光有錯誤的，不能依靠它的。

不管怎樣，當追究過失的心自然現起時，我們不必立即強壓下去。譬如，當我們準備洗去衣服上的污垢時，應該先讓污垢浮現出來；因此，我們也應該先讓這種尋過心顯現出來，然後再作如下思考：「不知道我所見的這種過失，上師是真的有還是假的有。」如前所說，這未嘗不是一種業感幻相。膽病患者將白螺看成是黃色的；風病患者將雪山看成是藍色的；坐船有船行木移的感覺；有翳障的人，眼前似毛髮亂墜：連這麼一點點暫時的幻因都能造成這樣的障礙，更何況我們長期以來完全被無量的業煩惱所蒙蔽呢？

另外，當我們觀察上師過失的時候，這個心凡夫很容易生起了，那這個念頭該怎麼辦？是不是把它壓下去？帕繃喀大師的意思是不必馬上把它強壓下去。他打個比喻，我們洗衣服，髒的地方現出來了，正好，我們可以把它洗掉。如果你沒有找到，籠統地一洗，有的時候，這個髒地方因為沒有著力去揉它，反而洗不掉。它現出來了正好，——就是說尋上師過失的心生起來的時候，不一定要壓下去，就利用這個求過失的心來想，我看到的這個過失，到底是真的還是假的？要這樣去推測，前面說過，我們的認識是錯誤的，我們看到的不一定正確的。這樣一推理就把尋過失的心轉到信心的助伴上去了，所以不要用強壓的方法。

再打個比喻，船在走的時候，我們看到岸在後退；乘車的時候，發現月亮在跟我們跑，這些都是幻覺，月亮沒有動，樹也沒往後退，但有這些幻覺。還有一

個幻覺，兩架飛機對飛的時候，這個有的人沒有經驗，學過物理學的就知道，你看上去像錯開的，卻不一定，因為兩個都在動，我們的視覺會出錯的，有可能要碰到的；有時你看到正好相對，像要碰到了，其實不會，是錯開的。這個是很危險的，航空裏邊這些技術都是要掌握的，如果你單憑眼睛來看，要看錯的。

舉這些例子就是說，不要執著看到的過失就是真的過失。

佛的法身，祇有佛才能相互見到，連聖者菩薩也無法見到；佛的受用身，祇有聖者菩薩能見到；佛相好莊嚴的殊勝化身，祇有「業淨凡夫」以上的那些人能見到。《道次第·甘露藏》中說：「乃至未離惡業障，無量諸佛雖親臨，除此現在所見相，無緣得見相好身。」

法身佛，佛與佛才能相互看到，菩薩也看不到；佛的受用身，登地菩薩才能看到，未登地的就看不到；佛現的三十二相的化身，祇有業障清淨的那些凡夫才能看到，就是佛在世的那些人。除此以外，像我們業障重的凡夫，不要說法身看不到，報身也看不到，殊勝的化身也看不到，祇能看到凡夫身。

講了那麼多，就是教我們不要相信自己的看法。再舉幾例。

那若笨穹也將至尊密勒日巴視為凡夫、口出謗言：「人稱密勒日巴者，未見之前名聲大，說如印度大成就，待我近前作觀察，卻是裸臥一老漢！」

密勒日巴是即身成佛，有個人就想去看他到底是個什麼樣的人，他一看到就誹謗了：“人家說密勒日巴名聲很大，是西藏的大成就者，我親自去看一看，是一個不穿衣服的老漢，睡也睡那裏，哪有什麼成就呢？”密勒日巴大家都知道，是修苦行的，沒穿什麼衣服的。

由於我們對那些與我們同吃、同作的親戚朋友都不明底細，所以不管他們是誰，我們都應生起「淨相」，這是利益大而害處小的。我們不能單憑現象來判斷某人，以寂天大菩薩為例，當時的許多學者都認為他是「三想者」（祇關心三件事），發現不了他有任何功德。

還有一個，以前寂天菩薩，《入行論》出來之後名聲大振，之前大家說他祇知道三個事情：吃飯、睡覺、大小便，除此之外什麼都不會，他出名的是這麼一個人，但後來卻是一個大菩薩。所以你不能從表面上看的。

見某人有過失並不說明某人就一定有過失，我們看事物的方式往往受角度及成見的影響。善星比丘將佛如實見到後開示的那些業果道理，視為佛是為了自利而作的欺騙，他也不相信佛能斷盡一切過失。像他那樣的三藏法師都會被不正確的想法和成見所迷惑，我們自然就不必說了。

還舉了一些喻，佛在世的時候，善星比丘看不到佛的一切功德，他說佛是騙人的，他為了擡高自己，說了很多法，騙騙人的。他不相信佛是一切煩惱過失都斷完的人，他還是一個比丘、一個法師呢，卻還有這種不正確的想法。

又如，喜歡睡覺的弟子，往往會不滿誦經到深夜的老師；而那些喜歡喝酒的學生，卻對貪杯的老師心生歡喜，認為有功德。所以，我們怎能肯定所見到的上

師過失就一定不是上師的功德呢？再者，上師的那些過失難保不是為了利益我們的緣故，有意裝出來的。如果利生需要，如來可以示現心懷瞋恚或慳吝，以及瞎子、瘋子、犯戒等各種相。

下邊又說，一些懶的愛睡覺的弟子，看到他師父一天到晚地念經，半夜三更念經的，肯定不滿：“這個老師不好！”。為什麼？你念經，徒弟也不能睡覺，他想睡覺，可老師儘念，念不完地念，白天黑夜地念，就說他老師過失很大，吹毛求疵了。假使說有些，漢地現在也不能說沒有，正規的是沒有的，喝酒的，有些喝酒的弟子，看到他老師對酒也是歡喜的，覺得這個老師好，因為跟他相應。

再說一個，凡夫的眼光，總是跟我相應就說你好，有信心，不相應就沒信心了。我昨天收到一封信，很厚，什麼信呢？以前，他說對上師信心最好的，他每一次寫信也好，電話也好，都是說人家對他不起，要我幫他的忙，說人家不好。我說你看不到自己過失，就說人家不好，不對，你要把鏡子照自己，盡是這麼話。每一次來都是這麼說，後來他生氣了，他說上師不關心我，不幫我忙，信心退了，把以前給他的加持品寫給他的信全部一大包寄迴來了，退迴來了。這叫信心好？所以說這種不是信心，你跟我相應了，就說你有信心，有信心的目的是要你幫我的忙。當你不幫我忙的時候，我就沒有信心，就把全部東西，加持的東西都不要了。現實的，昨天就收到這麼一封信。

這就是說絕對不要以世間的相應不相應的眼光當作信心，我們的信心要從觀功德而生起來的。而最高的成就的信心，要把功德觀得跟佛一樣高，把上師觀成是佛，這種信心才是不可動搖的信心；否則的話，你的信心靠不住的。我們現在要明確，什麼叫信心？這個就叫信心。不是這樣產生的信心，談不上信心。這個信心不是天上掉下來的，也不是你前輩子帶過來，娘胎裏生出來的。固然前輩子修過信心的，這輩子信心的善根在，會起些作用，而前輩子信心哪裏來的？還是修出來的，前輩子修的，當然這輩子再修會更好；前輩子沒修過的，這輩子趕快修還來得及。

如果不修的話我們的信心是假的，僅僅是世間上一些相應不相應的問題，今天跟你相應，就是信心；明天不相應，信心也就沒有了。這些人我們看了很多了，最近這個比較突出；以前更突出的還有，不但是加持品不要，還要誹謗，這些還是有。這種信心不叫信心，我們的信心是要從法裏邊修出來的。根據這些年《菩提道次第》的方法修出來的才是信心，前輩子修的，這輩子帶來了，很好；前輩子沒有修的，這輩子好好修。但是總的來說，作為弟子的，過去總有一點信心修過的。憑這些力量，這輩子還來作弟子，假使你不進一步地修上去的話，你凡夫的煩惱很重，這一點點信心很薄弱，馬上會破掉的。因為你基礎不牢固的，還是建立在凡夫感情相應不相應的上面的。所以說這個一定要搞清楚。

金剛持認可是佛的上師，我們卻認為不是，而執意去盯著上師這樣那樣的過失，由於「此因不定」和「成為相違」的關係，我們應該運用上面所說的那些能立因，以「繞邊繞山」的方式來修，從而認識到上師本來就是佛。

像這樣以教理來成立，從而獲得上師即佛的定解，換句話說，如能生起上師與一切佛似乎是合在一起的體驗時，便是已生起如理依止善知識的證德。

菩提道次第廣論卷二

下至唯從聞一偈頌，雖犯戒等，亦應就其功德思惟，莫觀過失，悉無差別。

這個就是說，已經選好的善知識，你哪怕祇從他聽聞一個頌，雖然他本身是犯戒的，也有其他過失的，那你從他功德方面看，這個頌是佛說的，跟佛的意思是符合的，那麼這個功德也是很大了。那麼從他功德裏想，不要觀他的過失。“莫觀過失，悉無差別”，就是說對一切善知識都要祇觀功德，不要觀過失。

《寶雲經》云：“若知由其依止尊重，諸善增長不善損減，則親教師或聞廣博或復寡少，或有智解或無智解，或具尸羅或犯尸羅，皆應發起大師之想。如於大師信敬愛樂，於親教師亦應信樂，於軌範師悉當發起恭敬承事。由此因緣菩提資糧未圓滿者悉能圓滿，煩惱未斷悉能斷除。如是知己，便能獲得歡喜踴躍，於諸善法應隨順行，於不善法應不順行。”

《寶雲經》云：“若知由其依止尊重，諸善增長不善損減，則親教師或聞廣博或復寡少，或有智解或無智解，或具尸羅或犯尸羅，皆應發起大師之想”。這就是“悉無差別”。他說你祇要依止你的善知識，一切善法就能增長，不善的法可以減下去。依止善知識既然有這麼大的好處，那麼我們對善知識、親教師或者是“聞廣博”、多聞的，或者是聞得很少的，或者有智慧、有智解的，或者沒有智慧、沒有定解的，或者有尸羅、是持戒的，或者是犯戒的。“皆應發起大師之想”，都要生起佛的想，就是前面說的，“悉無差別”，不要以為這個善知識寡聞，那個善知識多聞，就對那個特別的尊重，對這個就看不起，這是錯的。現實中這樣的人特別多。

“如於大師信敬愛樂，於親教師亦應信樂，於軌範師悉當發起恭敬承事”。對佛一樣，這樣子的“信敬愛樂”，對他相信，對他恭敬。“愛樂”就是說對他發希望的心，將來要成佛的心。那麼對“親教師”一樣的，對他起信心，愛樂；對“軌範師”也同樣地“恭敬承事”。

“由此因緣菩提資糧未圓滿者悉能圓滿，煩惱未斷悉能斷除”，成佛的資糧，也就是福德資糧智慧資糧，沒有圓滿的可以圓滿起來；煩惱沒有斷的可以斷掉，這是斷德。“如是知己”，那麼既然有這麼大的好處，這樣知道之後就“歡喜踴躍”，“於諸善法應隨順行”，他們的善法也順著他做。“於不善法應不順行”，假使那些善知識犯戒的，見不正的，這些你就不要跟他做了。取其善，他講的經講的偈，是善的，你要取他，隨順而行；他本身有什麼過失，不要學他，他犯戒你也犯戒去了，他吃酒你也吃酒去了，這個不對的。這就是說，善知識裏邊不管他是犯戒也好，持戒也好，多聞也好，少聞也好，祇要對你講法了，對你有利，那你將來成佛的資糧、斷煩惱的方法都從他那兒來的，你應當歡喜踴躍，要同樣地恭敬。但是有一點要注意的，他的善的法你要照他做，不善的法，他有缺點的，你不要去照他做。

這裏講親教師、阿闍黎、軌範師，講了很多，我們把《四分律》裏邊的說一下。

親教師大家都知道，就是和尚。“阿闍黎”有五種⁴⁷：“出家阿闍黎”，就是剃度師，給我們剃頭的。那麼和尚是什麼？受戒的戒和尚。“受戒阿闍黎”，這個不是和尚，是羯磨師，是受戒的時候，白羯磨的阿闍黎，這是羯磨阿闍黎。“教授阿闍黎”，那就是教我們威儀的。還有一種“授經阿闍黎”，教我們經的。最後一種“依止阿闍黎”，新受戒的比丘，五年學戒、十年不離依止，那你依止的阿闍黎，就是依止阿闍黎。那麼安居自恣的時候要依止阿闍黎麼，這就是依止阿闍黎。

總的說阿闍黎有五種，軌範師就是阿闍黎，親教師就是和尚。阿闍黎有五種，一種是出家阿闍黎，剃度師；受戒阿闍黎，羯磨師；教授阿闍黎，教授師；授經阿闍黎，教經的；依止阿闍黎，依止他學法的，依止他而做的。那麼這是五種阿闍黎。下邊我們接下去。

《猛利問經》亦云：“長者，若諸菩薩求受聖教及求讀誦。若從誰所聽聞受持，施戒忍進定慧相應，或是集積菩薩正道資糧相應，一四句偈，即應如法恭敬尊重此阿闍黎，隨以幾許名句文身開示其偈，假使即於爾所劫中，以無諂心，以一切種，利養恭敬及諸供具，承事供養此阿闍黎。長者，於阿闍黎，作應敬重阿闍黎事，猶未圓滿，況非以法而為敬事”。

這就是說該怎麼恭敬承事阿闍黎。“《猛利問經》”裏說，“長者”，假使一個菩薩要“求受聖教”，求佛的教，或者要“求讀誦”。從哪裏，從什麼人？就是阿闍黎或者善知識，從他那裏“聽聞受持”，聽聞受持什麼呢？布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若相應的那些；或者是“集積菩薩正道資糧相應”的經教，哪怕是“一四句偈”，就是一個偈，哪怕是聽到一個偈關於六度的，關於菩薩道資糧的那些佛法，哪怕少得祇是一句偈，四句，那你“應如法恭敬尊重”這個“阿闍黎”。

“隨以幾許名句文身開示其偈”，假使這個偈，祇有四句話，他裏邊有多少名句文身，名句文身是指字母、文字這些東西，一個偈裏邊很多字母拼起來的，很多字湊起來的。那就是說，你把句子裏邊有那麼多字，假使說每一個字是一個劫，四句偈裏邊有多少字，就有多少劫，在這麼多劫的時間裏邊，你以“無諂”誑的“心”，就是正直的心，是真的供養，不是假的供養，“一切種”，所有的“利養恭敬及諸供具”，供養的東西，來“承事供養”這個“阿闍黎”。假使這樣子供養的話，佛就告長者，你這樣子供養阿闍黎還不夠，就是說你聽一句偈，這樣長時間來儘心地供養承事，還不圓滿，還不夠。祇聽了四句偈，何況多呢？

“況非以法而為敬事”，你如法地供養恭敬承事，那麼多時間還不夠，何況你沒有如法地供養恭敬他，那更不夠了。那就是說，得到一切法的話，那該是極大的恭敬供養。不能是祇聽了一句話，不在乎，不能這樣想。

下邊隨念恩。我們說觀功德生信心；觀恩德起敬心。你對他恭敬不恭敬，就看你觀了多少恩，你不觀恩，儘管你表面很恭敬，哪怕你腰彎到九十度，心裏不恭敬，可能還在罵。我們看到很多人——走路過去，——彎著腰，好像很恭敬，但是他心裏在罵，可能的，“你走路，要我彎著腰，受不了！”可能會罵的。但我們呢，你如法做你得福氣，與我無關。

⁴⁷《四分律》中五種阿闍黎：一、出家阿闍黎（剃度師）；二、受戒阿闍黎（作羯磨者）；三、教授阿闍黎（教威儀者）；四、授經阿闍黎（授經文義者）；五、依止阿闍黎（作依止者）。

真正的恭敬從念恩德來。如果沒有感恩的話，表面上做得再好，不是真恭敬。真的恭敬是從感恩而來的，你沒有感到恩，“他對我有什麼恩啊？我為什麼要恭敬他？”不會恭敬的。大家彎了腰，我也彎，這是勉強的，哪裏是真的恭敬呢？真的恭敬是從內心發的，不是憑空掉下來的。你說生了恭敬之後有功德，我要功德我就恭敬，這是假的。決定要從念恩才有恭敬心。所以下邊教我們如何念恩。

己三 隨念深恩應起敬重

第三隨念恩者，《十法經》云：“於長夜中，馳騁生死尋覓我者；於長夜中，為愚癡覆而重睡眠，醒覺我者；沉溺有海，拔濟我者；我入惡道示善道者；繫縛有獄解釋我者；我於長夜，病所逼惱為作醫王，我被貪等猛火燒燃，為作雲雨而為息滅，應如是想。”

“長夜中”，無始以來，到現在沒有醒過，這個夜很長，無始以來到現在，在幹什麼呢？“馳騁生死”，在生死輪迴裏邊頭出頭沒；或者是在生死大海中頭出頭沒，沒有救護；或者是在生死曠野裏邊，到處是毒蛇猛獸要危害我們，我們卻是一個人，沒有救護。在這最危險的時候，碰到一個來救我們的人，善知識，這個恩極大。

“於長夜中，為愚癡覆而重睡眠，醒覺我者”，就在這個生死曠野裏邊到處毒蛇猛獸要把我們吃掉的時候，我卻自己“愚癡”——就是無明，做大夢，還睡得沉沉的，醒不過來，那毒蛇猛獸來了，不是要把你害死了嗎？你能醒過來還能逃避麼。就在這個危險時候把我喊醒的，善知識，這個恩極大。否則就死掉了，被毒蛇咬死，及時把我喊醒，我可以逃避，所以這個恩極大。

“沉溺有海，拔濟我者”，在三有大海裏邊頭出頭沒，一般是惡趣時間多，就是沒在海裏邊的時間多，露出來的時間極少，在這個大海裏邊，把我從海裏邊拔出來的，這個恩也極大。

“我入惡道示善道者”，我造了很多惡業，要到險惡的惡道去的，他告訴我不造惡，要行善的，示我人天善道的，或者是解脫道的，這個恩德也極大。

“繫縛有獄解釋我者”，關在牢獄裏邊，這個牢獄是三界的牢獄，世間的牢獄當然也不要進去了，這個三界的牢獄就更糟了，關在三界的牢獄裏邊受苦的，突然之間牢門打開，把我放出去了，這個恩極大。

“我於長夜，病所逼惱為作醫王”，這麼長的時間，害了極重的病，極痛苦，他是個最好的醫生，把我治好了，這個恩極大。

“我被貪等猛火燒燃，為作雲雨而為息滅”，正被貪瞋癡那些猛火快燒死的時候，突然之間善知識來下甘露雨，把這個火息滅，把我救出來，這個恩極大。

“應如是想”，那麼對善知識應這樣想，這是念恩。

《華嚴經》說：“善財童子，如是隨念痛哭流涕。諸善知識，是於一切惡趣之中，救護於我。令善通達法平等性，開示安穩不安穩道，以普賢行而為教授。指示能往一切智城所有之道，護送往赴一切智處，正令趣入法界大海，開示三世所知法海，顯示聖眾妙曼陀羅。善知識者，長我一切白淨善法。”

“《華嚴經》”說：“善財童子，如是隨念痛哭流涕”，這是講《華嚴經》中的

善財童子參訪善知識，當他想到善知識對他教授教誡的恩德的時候，心裏隨念，想起的時候就痛哭流涕。他說“諸善知識，是於一切惡趣之中，救護於我”，在一切惡趣裏邊，地獄餓鬼畜生極苦的地方，把我救出來的，救出來教我修善法，惡趣就不去了。

“令善通達法平等性”，不但把我從惡趣中拔出來，還教我修法，能夠通達一切法平等的法性，也就是空性，一切法都是平等的，那麼就是證空性。“開示安穩不安穩道”，安穩道——解脫涅槃的道，不安穩道——惡趣的輪迴的道，他開示教我走安穩的道路，不要走不安穩的道，這也是極大的恩德。“以普賢行而為教授”，以普賢菩薩的行願來教我，成佛，普賢菩薩的十大願是成佛的方便。

“指示能往一切智城所有之道，護送往赴一切智處”，他告訴我通達到成佛的，“一切智城”是佛地，到佛地的道路，開示我成佛的道路，最後送我到成佛的地方去，淨土。“正令趣入法界大海”，那麼使我能夠走進這個法界的大海，趣入就是證入。“開示三世所知法海”，三世佛所知道的一切法，都開示告訴我，那就開一切智慧了。“顯示聖眾妙曼陀羅”，顯示出佛跟他的眷屬，所住的壇城，淨土。那麼這些都是最高成就的東西了，善知識可以使我達到這樣高的境界。“善知識者，長我一切白淨善法”，善知識增長我一切善法，世出世間的一切白淨善法都是靠善知識長養出來的，那麼這個恩德極大。這些就是說，給我們念恩舉了一些經文，我們也要這樣想。

應如此文而正隨念。一切句首，悉加“諸善知識是我”之語。於前作意善知識相，口中讀誦此諸語句，意應專一念其義理。於前經中，亦可如是，而加諸語。

“應如此文而正隨念”，應當照這個文去思念。“一切句首，悉加‘諸善知識是我’之語”，每一句前邊都加一個善知識是我的救星，把我從猛火中用甘露雨息滅的，是醫王，把我從長夜的病治好的等等，每一句都加上去。“於前作意善知識相，口中讀誦此諸語句，意應專一念其義理。於前經中，亦可如是，而加諸語。”前面所說的善知識的相，就是夠格的善知識了，口裏麼念這些文，心裏就一心地專一地想他的道理。前面的經就是《十法經》了，也可以同樣，“善知識是把我長夜裏救出來的，善知識是從無明的昏睡中喊醒我的，……”等等，這樣想，這樣念，感恩的心就會生出來。

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

“又如《華嚴經》云：‘我此知識說正法，普示一切法功德，徧示菩薩威儀道，專心思惟而來此。’”這是善財童子參訪彌勒菩薩之前，經過一個吉祥慧的大菩薩，教他去參訪彌勒菩薩，他以這樣子的心情去參訪的。他說這個善知識開示我一切正法，告訴我一切法的功德，教授我修菩薩行願的那些菩薩道，我是專

門爲求這些而來的。

“此是能生如我母”，他能夠生起一切善的菩薩行願，生起來，像母親一樣，本來我們人沒有的，從母親生出來，有了；菩薩的那些心、行就靠他生出來。

“與德乳故如乳母”，他給我吃功德的奶，像乳母一樣，生我的是生母，養我的是養母。“周徧長養菩提分”，菩提分這個“分”作方便講，成佛的方便，就是指那些資糧。他周徧長養我那些成佛的方便，福德智慧資糧，使我成長起來，這裏註解裏是指如父。一個是生母、一個是養母、一個是父親，父親長養我菩提分法。

“此諸善識遮無利”，這個善知識像我的善友一樣，把那些損害的東西捨掉，昂旺堪布說的，就是魔害的災難可以遮掉，哪裏有災難有魔害的，他叫你迴避，把它遮掉。“解脫老死如醫王”，把生老病死那些苦，把它解除。“醫王”，醫生就是治病麼，不會死麼。“如天帝釋降甘雨”，假使我們大旱的時候，沒有水，那是很苦，那麼帝釋天他是可以給我們降甘露雨，及時的把甘露雨降下來。

“增廣白法如滿月”，使我們的白法增長廣大，像月亮一樣圓圓滿滿的，全部增長圓滿。“猶日光明示靜品”，這個“靜品”是昂旺堪布的註解就是說涅槃，涅槃能夠照亮一切法，就像太陽能夠照徧山河大地一樣，那麼就是說涅槃跟太陽一樣，指示我們一切法，也可以說指示達到涅槃的道路。

“對於怨親如山王，心無擾亂猶大海”，這兩句意思就是說，對於怨是瞋，親是貪，對於怨親不動，似須彌山一樣不動，大海水一樣不受干擾，還是保持平靜，就是說不爲貪瞋所動搖，這是兩句意思一樣的，對冤親不動，對貪瞋不動，“如山王”，也不受它的擾害，像大海一樣平靜不動。“等同船師徧救護”，那就是說等於救生船嘍，海裏邊碰到那個掉到水裏，都救起來啊，“善財是思而來此”，那麼以抱了這樣子的心，來參訪善知識的。

“菩薩啟發我覺慧，佛子能生大菩提”，這是一個因、一個果，菩薩就是說我們參訪的菩薩，他啟發我、產生我的覺慧，一般就是發菩提心，成佛的因。“佛子能生大菩提”，佛子也是菩薩，他能夠使我成就大菩提的果。一個啟發我成佛的因，一個是成就我成佛的果。“我諸知識佛所讚，由是善心而來此”，我的這些善知識是佛所讚歎的，因爲他們這樣子殊勝呢，我才來參訪的。

“救護世間如勇士”，他們救護這個世間等於是勇士，“勇士”，有大力量的人，他可以救護一切，世間上一切苦難可以救護。“是大商主及怙依”，這裏指的是過去到大海裏採寶，採寶決定一個大商主帶路的，他是有經驗的，不會去危險的地方去，所以他就是我的“怙依”，是我們依靠的人。那麼採什麼寶呢？就是法化報三身的寶，或者是身口意三密的寶。身口意三密，法化報三身的功德，它是一致的，這兩個說法都是同樣的，那就是成佛的功德。“此給我樂如眼目”，給我開了這個慧眼，使我得到安樂。世間上的安樂是要壞的，慧眼開了之後，這個法上的安樂這是最安樂的。所以善知識能給我真正的安樂，就是開了我的慧眼。“以此心事善知識”，以這樣的心來承事善知識。那就是說對我有那麼大的恩，我決定要承事他，如果他沒有給我們恩，我承事他也是假的。

世間上承事爲了公事，有的人承事他爲了依怙，家庭的孩子，或者家庭的親屬關係的，他並不是真心要承事你。那是勉強的，因爲你這個身份定在那裏，不照顧不行，所以說照顧的時候態度極壞，甚至於要打、罵。這個就是沒有感恩心，如果有感恩的心，那就是盡心盡力承事還感到不夠，那麼就是前面說的一四句

偈，以那麼多字母的劫數來承事，儘量的承事供養，還是不圓滿，還是不夠的。

這就是說念了恩之後，自然敬重，敬重的表現就是承事，那麼這也反過來說，如果你沒有念恩，你也不會敬重，承事也是假的，總是有其他目的而承事的，或者說我在這裏學的法，將來可以去宏揚，可以作法師，那麼勉強的給你做一些事情，實際上心裏是不耐煩的，可以偷懶儘量地偷，這個就是沒有報恩的心。那麼報恩心生起來之後，那自然的敬重也生起來了，一些承事的事情也不要人說，你就自覺的做起來了。

報恩的心，這裏善財童子說了很多，我們作一個參考。其他的我們具體的事情上一點一滴都要自己去動腦筋。帕繃喀大師裏邊就說的，他現在能夠看經講法都是有過去的，分不開的，過去的教他字母的老師分不開的。如果他“ge、ga、ka”（藏文字母發音）沒有學過，經書交給他看不懂，學也學不進，講也講不來。所以說現在我們能夠學法，對教我們文字的這個恩還是很大，將來成佛有他一份。

所以說我們以前在上海，定公上師講經的時候，他說有一個大修行人，他觀想上師的時候，把一切上師都觀起來了，但是成就不了。最後他就問他師父，為什麼原因？他師父就問他，你是不是觀夠了？最後問出來，教他字母的那個老師沒有觀進去，那麼還缺一塊。所以說，凡是教我們的師都有大恩，都要念。那麼你現在能夠吃飯，爲了什麼原因？因爲出家了，人家供養，居士供養，居士爲什麼要供養？推上去善知識的恩，佛的恩都來了。如果你不會思考，哦，我過去的福報，有一分福就一分糧，自己感來的，與他有什麼相干呢？那好，你恩就念不來了，永遠是進也進不來了。那麼念恩的方法，帕繃喀大師也介紹很多，那麼這些我們下一次講。

第十三講（《廣論》第三五～三八頁；《集註》第八四～八八頁）

上次我們說了，對善知識第一是要修信心，信心從何而來？觀功德而來，功德最高的是佛，所以說對善知識我們要觀得跟佛一樣。那麼這是個難題，帕繃喀大師就曾說過這個話，全部的朗忍——就是《菩提道次第》了，有兩個鐵欄杆是極難翻過去的。第一個通達“上師就是佛”這個心；第二個，生起菩提心，這兩個是最難生起的。這兩個通過了，其餘的就有辦法了。

我們開始進道，第一個難關就是依止善知識。依止善知識大家都知道，但是如何依止？要當佛來看，那就很難做到了。昨天晚上我們燒護摩的時候，一些執事就談了這個問題，大家談得比較深刻的，就是說一般人極難達到的高度，要能夠認識到這個，生起定解，那是要經過努力的，就是要修的，不是天上掉下來，也不是人云亦云，自己聽了附和就算了，要經過自己思想裏邊去思惟。

帕繃喀大師也教導我們一個方式，就是說繞邊繞山的方法，就是說多方面地來觀察這個事情，把它一切能夠產生否定方面的、疑惑的心都要把它駁掉。駁的方式，一個是教證，一個是理證。用佛的言教來證明這個是事實；再一個多方面推理，達到一個結論。就是說每一個人產生的疑惑不一樣，那你要把自己的疑惑去掉，用多方面的教、理來把這些懷疑去掉，這是要經過艱苦的思想的鬥爭的。一下子憑空是生不起這個心的。

我們上次介紹了一些，這裏還有一些沒跟大家念的，因為有很多了，有些高層次的就不念了。看來補充一下還有必要，強調一下，我們對上師有沒有信心，信心大小，就是我們將來成就的大小，這個是成正比的。我們自己要有兩個條件。就是說一個把上師看成真的佛，有這個信心。第二個，要有沒有錯誤的教授。這兩個條件有了，一切悉地都能得到。

為什麼要把上師觀成佛呢？也很簡單，爲了我們自己成就。如果不觀成佛的話，就會觀過失，觀上師過失的話，不但不會成就，還要生出很多的過失，自己受苦、受報。這就是爲什麼要把上師觀成佛的原因。

那麼能不能觀呢？能不能觀，我們有兩個方式來防止這個不信心的產生。

一個觀上師的功德，功德觀得極強的時候，可以把一切過失都映蔽了，這個就是我們舉的太陽光可以把月亮光遮住的喻。

第二個，假使觀了過失，把尋過失的心轉成增長信心的助緣，就是說這個過失是上師調伏眾生的一種方便。昨天我們也提起這個話，《華嚴經》裏邊善財童子五十三參的時候，他參的一個善知識是一個國王，這國王極殘暴，把一些罪人丟在油鍋裏煮，砍，磨子磨，各式各樣的刑罰都幹。但我們學過《攝大乘論》就知道，這些受逼害的眾生是菩薩化的，並不是真的有情。而他這樣子做呢，使那些真的有情，看到造惡要受這麼苦的報，他就不敢造惡了。所以說這是一種善巧方便。你不能夠看到這個善知識把這麼殘酷的刑罰加於罪人，說他是過失，他恰恰是一個調伏眾生的善巧方便。能這麼想的話，即使你看到過失，也是產生信心的助緣，他是善巧，爲調伏眾生。所以說，因爲這兩個原因，我們說是觀得起的，這是能觀的原因。

怎麼觀呢？下邊又說了很多，一個是依教、一個是依理。依教的引了很多經，不但是密法的經，還有顯教，尤其是律藏裏邊的，要把親教師觀成是佛，學過沙彌戒的都知道。所以經教上都有這個話，尤其是密法裏邊，金剛持自己說的，在末法時期他現凡夫的身，現阿闍黎身來度眾生。那麼從理上看，他就分了很多方面，各式各樣的推理，總之使你產生不信的心能夠把它消滅。

我們具體地不能看到書上怎麼說也就依樣畫葫蘆，這個問題是在你心裏生起的，你自己心裏多少不信的心，就要靠自己的思惟，把這些不信消滅掉。自己個人消滅不了的，就大眾討論，由其他人經教學得好的他來幫你消滅。就是說不是我們學過聽過就算數的，要下邊經過艱苦的思想的勞動、艱苦的思惟，然後把這些不信的心一個個地消滅，最後達到上師就是佛的定解，決定不動搖的理解，要把它生出來。這個就是說觀法就成功。否則的話，你沒有觀好的話，一切功德生不起來，一切過失誹謗還會生起來，那反而受很多的苦難。不修的不好後邊還要說。

昨天又講了一些《華嚴經》的文，就是觀上師的恩。《華嚴經》的文是善財童子的親身經歷，到我們自己身上我們具體要看了，哪些是恩，哪些是我切實受到的，這個要仔細地觀的，不仔細觀的話就會說一切都是我自己的福報，哪有什麼恩呢？就看不出來了。

這裏我們還是介紹一下，帕繃喀大師對如何觀恩的方法也可以做個參考。儘管參考，但對你自己本身產生的問題，並不是跟書上一模一樣的，書上是原則性的可以告訴你，你應用他的原則來消除自己的不信、不敬。觀功德生信心，觀恩德生敬心，所以說信也好，敬也好，並不是天然有的，是要觀出來的。這個觀要會

觀，不會觀的話，功德也看不到，祇看到過失，恩德也看不到，祇看到我對他有恩，我對他做了那麼多好事，他對我毫無反應，那個就顛倒了。那麼敬也敬不起，信也信不起來。

如何觀恩呢？我們還是藉帕繃喀大師的方法⁴⁸，大家可以參考一下。

念恩生敬

按照格鄔倉父子的口授，分以下四種來修：一、師恩勝佛；二、說法恩；三、加持心相續恩；四、以財物攝受為眷屬恩。

第一「師恩勝佛」中又分二部分：（一）師恩總勝一切佛；（二）師恩別勝釋迦牟尼佛。

下邊是根據格鄔倉父子的口授，就是有傳承的，分四個方面來修。

第一個，是我們很難思惟的，就是“師恩勝佛”，我們說佛是最高的，怎麼還會勝過佛呢？第二個“說法恩”，第三個“加持心相續恩”，第四個“以財物攝受為眷屬恩”，就是說上師要度我們，先用財物攝受，然後用法，“畢竟安樂而建立之”——《藥師經》也有的，先要用財物攝受，那麼使你世間的滿足得到之後，才有暇去聽法，所以說以財物攝受，也是一種恩。

第一個，上師的恩超過佛，又分兩個部份來說。第一個師恩勝過一切佛，第二個師的恩比我們娑婆世界的教主釋迦牟尼佛還要超過。第一個是勝過泛泛的一切佛，第二個是我們本師，比起來還是上師恩大。這個我們在沒學這個法之前，根本不能想像的，怎麼師的恩會大於佛呢？佛是最高的，那麼看他怎麼說。

一、師恩勝佛

（一）師恩總勝一切佛

如上所說，從功德這方面來講，上師與佛是相等的；從恩德這方面來講，總而言之，師恩要比一切佛的恩德還要來得大些。

在過去無量劫中，雖有無數的佛在引導眾生，但我們卻不是他們教化的對象。正如所謂：「無量諸佛未調伏」等，單作為大師釋迦牟尼積資對象的佛，就有四萬五千、七萬六千或七萬七千之眾。不僅如此，即便在本劫中，也有「拘樓孫」

（壞輪迴）、「拘那含牟尼」（金仙）、「迦葉」（飲光）等佛出世，引導無邊所教化者，然而他們卻不能調伏我們。我們現在的上師，能為我們開示圓滿無誤之道，縱佛親臨，他們的所為也無過於此。所以，上師在功德這方面雖然與諸佛相等，但在恩德這方面卻較一切佛為大。

第一個說是說上師的恩超過一切佛。總的來說，一切佛，從功德方面我們前面說過了，上師與佛是相同的，要把上師看成佛，那麼功德是一樣的。但是恩呢，卻是說上師的恩比一切佛還要大。這是什麼原因呢？在過去無量劫以來，無數的佛都出現了，引導眾生，但是我們沒碰到，為什麼？我們不是那個機，成為弟子的機還沒有成就，教化不了，所以說也碰不到。

《上師供》裏“無數諸佛出現未就馴”，就是這個意思。無始以來無數的佛出

⁴⁸ 《掌中解脫》第八天“意樂依止法”。

現了，我們都沒有受到調伏，為什麼？沒有緣麼，我們不是那個機，碰不上。那麼釋迦牟尼佛本身他就親近過四萬五千、七萬六千、七萬七千，這個學過《俱舍》的就知道，他三大阿僧祇劫裏邊親近過無數的佛。就是在賢劫裏邊，也有七佛出世，這些佛都沒有調伏我們，為什麼？不是那個機，碰不上。

那麼現在我們的上師卻是對我們有緣，為我們開示圓滿無誤的道。釋迦牟尼佛的教導，圓滿地攝受在宗大師的教裏邊，我們遇上宗大師的教，遇上上師給我們講宗大師的教，就是開示我們圓滿沒有錯誤的道，即使佛來了，也是講這一些了。所以上師的功德雖然與佛相等，就恩德來說，佛對我們是間接的，直接地攝受我們，我們沒有這個福報。上師卻是直接地攝受教導我們，這個恩就特別大。

格西博朵瓦說，上師好比是施食於飢餓瀕死者的人；諸佛則如向生活本已奢華者再給予一份肉那樣的人。諸佛祇有在我們抵達較高修道層次時，才會對我們現身和安慰我們，而在我們現在弱小無力時卻愛莫能助；就像有人在我們脫貧致富時才布施食物、錢財給我們那樣；而上師卻能在我們快墮入惡趣深淵的時候，現身引導我們；如同某人在我們貧窮時施食於我們一樣。所以，我們現在能生起想獲得佛位的願望，乃是上師的恩德所致。克珠傑也說：「大悲勝過一切佛，無等大師前啟請。」

在我們遇不到其他任何佛菩薩的時候，值此匱乏正法之際，祇有上師能為我們宣說正法，所以說上師的悲心極大。

博朵瓦，這個大家都知道，是仲登吉的大弟子，他是成就的。他說上師好比是布施飲食，給我們餓得快死的人，給我們吃東西，這個恩特別大。因為我們這些都是福報差，智慧淺，是快要到惡道去的了人，而在這快下惡道的時候，上師給我們圓滿的教法，把我們救起來，就像我們餓得快死的時候，布施我們飲食，使我們活過來，這個恩特別大。那麼佛教導眾生，是對那些本來有福報的人，本來是智慧有的人，僅僅是對那些生活本來是可以的人，再給他一點好的飲食吃，那麼這個救命的恩就不一樣了。這個上師給我們吃東西，雖然不一定很好，但是可以把我們從這個饑渴的中間救活過來。所以說從這一點看，恩德是特別大。

祇有當我們修到一定層次的時候，才能碰到佛，他這個時候教導我們，我們可以說已是比較富有的人了，你再給我們飲食呢，跟給那些餓得快要死的窮人飲食，這個恩就不一樣了。這個時候我們達到了較高的層次，得了法流三摩地的才能看到殊勝的化身佛，登地以上的才能看到報身佛，成了佛的才能看到法身佛。——對我們現生的安慰，固然也有，但在我們現在這樣子，既不富有，又是苦，餓得要死的時候的幫助，佛卻沒做這個事情，因為我們沒有機緣，不能碰到。佛祇能現上師身來做這個工作，度我們。所以說，使我們離開貧窮，致富，再布施我們飲食，這是佛，本來已經有錢了，再給我們一點錢。而上師在我們快餓死，也就是說，造惡快到惡道受苦去的邊緣上，教導我們，使我們修善法，從惡道裏脫出來，這個恩德我們想想應當是特別大。

克珠傑說過這個話，“大悲勝過一切佛，無等大師前啟請”，無比的上師，他的悲心超過一切佛，因為他在苦難之中救我們，從這一點看，他的悲心勝過一切佛。當然我們是講緣起，我們碰不上佛，我們在苦難之中沒有機緣碰到佛，所以說能救我們的上師，他的悲心，從我們來看就特別大，這是勝過一切佛。

（二）師恩別勝釋迦牟尼佛

很久以前，有位轉輪王名叫「輻輳」，他有一千個兒子。當他們發菩薩心並各選一個世界作為未來教化之處時，他們發現在鬥爭劫中人壽百歲時候的眾生很難調伏，於是紛紛捨棄不選，祇有大師釋迦牟尼的前生——婆羅門「海塵」，發心調伏那些鬥爭劫中的有情。所以，對人壽百歲時的所教化者而言，大師釋迦牟尼要比其他佛的恩德大，但是對我們這些人連大師佛陀也無法調伏，祇能仰賴上師來調伏，所以師恩尤重。

第二個，就是我們的娑婆教主，對我們最親的，釋迦牟尼佛，跟上師比起來，恩還是上師的大。他是講緣起了。

過去一個轉輪聖王，我們漢地就是說法藏比丘，他這裏叫“輻輳”，有一千個孩子，當這一千個孩子發菩提心的時候，大家選一個世界去教化，就是攝受淨土。當他們發現，在人壽一百年的時候，鬥爭的時候，眾生剛強難調，這樣子的世界他們都不要，他們選那些好調的世界。當時有一個孩子叫“海塵”，後來就是釋迦牟尼佛，他說大家都不願意調伏那些難調的眾生，他說我就來調伏，我發心。那麼釋迦牟尼佛就比九千九百九十九個王太子悲心大了，他願意在人壽一百年的時候，最難調伏的時候，來發心攝受調伏那些眾生。這個《阿彌陀經》也有，剛強難調的時候，釋迦牟尼佛願意調，這是釋迦牟尼佛悲心要比他們大。

但是在佛出世的時候，我們卻沒有這個福報碰到佛，我們這些在佛在世的時候，剛強難調，沒有碰到佛調伏，也就說沒有資格給佛調，所以佛出現了我們還是沒有辦法調伏，祇有靠現在的上師來調伏我們。

在大師佛陀之後，印度出現過許多班智達和成就者，如七代付法師、八十大成就者、六莊嚴二殊勝等。藏地聖教前宏期中，出有「堪洛卻松」、主僕二十五人等；後宏期中出有薩迦五祖、瑪爾巴和密勒日巴等、阿底峽尊者父子及宗喀巴父子等智者成就師，但他們都無法為我們直接開示脫離廣大苦海的最佳方法——正法甘露。

佛出世之後，印度、西藏很多祖師，密勒日巴、阿底峽尊者、宗大師，是無比高的成就，也度了很多的眾生，但我們還是沒福報碰到他們，如果碰到了我們也得度了，因為我們還沒有這個資格去碰到這些大善知識，所以說他們出世了，雖然度了很多眾生，我們還沒有得度到，祇有現在的上師才來度我們，這就是說這個恩德是特別大。

簡言之，由於我們過去受生的地點、時間不對，所以那些先德誰都不能引導我們，而將我們棄置了，我們祇得留在濁世中最糟糕的時代，正如《入行論》中所說：「饒益眾有情，無數佛已逝，然我因自過，未得彼教養。」

因此，我們應當想：「現在這位上師能對我作這樣的引導方便，上師的悲心真大啊！」

《入行論》裏有一句話，“饒益諸眾生，無數佛已逝，然我因自過，未得彼教養”。無數的佛饒益一切眾生，但是他們都過去了，我為什麼不調伏呢？是自己的過失，就是說自己不具足弟子的德，所以縱使有那麼多的佛出世、饒益一切眾

生，而我卻不在這裏頭，沒有得到教養，祇有上師在引導我們，上師悲心那可以說是極大。

二、說法恩

上師的恩德遠不止上述的那些，以前，當釋迦牟尼還是菩薩時，他曾為了一個偈頌的緣故，寧願讓兇猛的羅刹把自己的兒子、女兒、妻子及他本人吃掉，當大師受生為乞林嘎哩達王時，為了聽法，他的身體被釘上一千枚鐵釘；當他受生為嘎那夏瓦王時，為了聽法，他的身上豎有一千支燈燭；他也曾為法而跳入火坑；當他受生為妙色王時，為了聽法，他剝皮為紙、析骨為筆。

那麼他有什麼恩呢？第一個說法的恩，上師的恩德遠不止上面說的那些，釋迦牟尼佛做菩薩的時候，為了一個偈，情願把自己的孩子、妻子及他本人都給羅刹吃掉，這個就是法的可貴。我們漢地也有麼，為了半偈捨身，這個是為了尊重法的原因。前面我們也說過，《菩提道次第》有一位大德，到一個地方去學法，很冷，他身體不行，他想退，調個地方去休養，結果跟他一位善知識商量，他說我們無始以來什麼地方都享受過了，而這個殊勝的法從來沒聽到過，你是要貪享受呢，還是要法呢？當然要法了，重要，這點點算什麼苦呢？不算苦，應當堅持下去，這個前面說了。這個還不算，釋迦牟尼佛為了一個偈，把自己的孩子、妻子、本身全部餵羅刹也願意。這是有一個公案的，他在做一個國王的時候，為了聽法，把自己身體，被人家一千根鐵釘釘住，他也願意。有一次在做嘎那夏瓦王的時候，為了聽法，他自己身上，點了一千支燈燭供養法，他為了法跳入火坑。當他做妙色王的時候，為了聽法，剝皮為紙，析骨為筆。前面也說過，作月王子的時候，為了聽法，不惜給斑足王吃掉，甚至於把斑足王教化過來了。

阿底峽尊者也一樣，他為了聽此「道次第」，不顧風暴、摩羯魚等的危險，在大海中漂浮十三個月，忍受眾苦。瑪爾巴、密勒日巴等祖師也是為了求法的緣故，歷經艱辛。以前去印度的道路不像現在，十分難走，但是那些譯師仍拚捨生命前往求法。他們全都以金曼荼羅供養上師，作為傳法的報酬，當他們事後迴憶起路途的艱辛時，往往戰慄不已。我們現在求法不需要受一點苦，上師便為我們開示全圓道之法，縱佛親臨也無過於此。由於可見，上師之恩真是昊天罔極！阿底峽尊者曾說：「你們現在不需要受苦，就能聽到這樣的深法，福報很大，所以你們應該認真地聽法！」

阿底峽尊者為了聽《菩提道次第》，不管大風大浪，過去航海工具很差，不管摩羯魚等海裏的危險，在海上漂了十三個月，忍受了一切苦，去親近金洲大師。這些我們可以想像，現在的海洋，危險還是很多，但比以前，裝置、通訊器材不曉得進步了多少了，以前航海，船也不是太大，帶的東西不能太多，在大風浪中漂上十三個月，這個苦我們想想看，可想而知。

我們中國的玄奘法師，大家知道的，到印度去，九死一生。看看《玄奘法師傳》，裏邊驚人的故事太多了。其他的也舉了很多了，都是經過千辛萬苦，為了法。這個法的恩，這個法是很尊重了。而我們現在，一點苦也不吃，安安逸逸地，上師給我們開示宗大師、這個佛的圓滿的教法，這個恩想想看，當然是極大了。

所以說阿底峽尊者說過話，他說你們現在呢，不要受苦，就能聽到這樣殊勝

的法，這個福報是大極了，那你們要好好地聽了，好好地修了，如果再不好好地聽、好好地修的話，那就是辜負自己了，過去求法那麼困難，現在現成的，吃用什麼都有，一點也不困難得到了，那就是要好好地學修了。

又如某人因服用藥、食、毒三者而瀕臨死亡時，如果有位醫師能使他將所服的毒吐出、將所進的食物轉變為藥、將所吃的藥轉變為無死甘露，這樣的話，這位醫師的恩德是極大的；同樣的，我們像吸毒一樣造有許多墮惡趣的不善業，對於這些惡業，上師命我們懺除。對於那些為了現世長壽、無病、利敬、聲望的目的而造的善業，上師命我們生起善妙動機和作清淨迴向發願來加以改變，使之成為能利益我們後世的正法。對於那些為了獲得後世增上生和解脫之故所造的善業，上師命我們將之轉變為無上圓滿正覺之因。所以，還有誰的恩德比上師更大呢？

這裏又講個比喻，有個人他吃了藥，也吃了食物，也吃了毒，三個東西一起吃。當然毒起作用了，毒發快死的時候，如果有個醫生能夠用一種藥使他吃的毒吐出來，把他吃的東西變成藥，把以前吃的藥變成不死的甘露，這樣子他就能活過來了，那這個醫生的恩德可以說是極大。我們過去就像吸毒一樣造了很多的惡業，要下惡道的，對這些惡業，上師叫我們懺悔、除掉，而對那些為了現世福報的東西，上師告訴我們迴向到將來，增上生、決定勝，這個恩德我們想想看，比那個臨死把毒吐出來還要大，因為這個是一輩子肉身的關係，那個是整個的法身慧命的關係，這個恩極大。

《甘露藏》中說：「等同一偈字數劫，供養亦難報師恩；遑論開示全圓道，如是恩德誰能量？」

下邊就說一個偈，意思跟《廣論》一樣的，哪怕你祇說一個偈，那滿這個偈子裏的字母有多少，就用那麼多數的劫，來供養、最大的供養，也不能報這個法的恩，何況說了那麼多的法呢？！所以這個恩是極大，難報。

又如：「如人羈獄受大苦，某人出資贖出獄，今住受用圓滿處，當稱彼為大恩人。是故諸師於我等，開示解脫惡趣法，暫令隨欲而受用，人天富樂施大恩。次善開示無上法，能滅輪迴諸衰損，導往三身妙果位，此等恩德胡不大？」

下邊還有一個偈，假使有的人，被人關在監獄裏受大苦，而碰到有個人把他保出來，拿錢保出來，出牢獄了，那麼這個恩極大。我們上師告訴我們解脫惡道的方法，使我們能不去惡道，而到人天裏邊，這個恩又有多大呢？！在得了人天報的時候，又給我們說無上的法，使我們脫離輪迴，能夠趣向法報化三身的最高的佛果，這恩再大也大不過去了。這是極力讚歎上師的恩。

三、加持心相續恩

我們心中所生的一切證德，是通過祈禱上師等加持我們心相續後所產生的結果，如果我們以「上師瑜伽」作為道之生命的話，我們將取得極大的修道進步，這也是因為上師加持的關係。

上師加持其弟子心相續的事例很多，例如：當諦洛巴將泥曼荼羅扔在那若巴臉上時，那若巴頓時生起三摩地達七日之久。又如，由於上師的加持，我們現在

心裏常能想著佛法，這是以前自己所做不到的。

那麼還有加持我們的身心。我們所做的很多事情，都是上師加持的結果。加持的方式是各式各樣的，諦洛巴對他的弟子那若巴的加持，是把一個泥的金科丟到他的臉上。這個我們莫明其妙，怎麼丟他臉上呢？因為他能夠觀機，結果那若巴當下生起三摩地，七日入定，這個是極大的加持。

再說我們這個法會，我們開頭就說，開始是因為障太大的，過去我也講過《菩提道次第》下士道，障極大。透過南無寺佛爺，跟他陳白，佛爺說：“你講，我給你加持，我給你念經。”我們到現在為止這個法會還是一帆風順，一切障礙都沒有，這個極大的加持，我們應當知道。這裏就是說，加持我們身心，這個加持力是極大的。

四、以財物攝受為眷屬恩

由於現在的這些人很看重財物，所以上師往往先以財物來攝受他們成為弟子，然後再引導他們進入正法之門。

再一個財物的攝受，我們說凡夫，你說沒有食物的需要，餓著肚子，挨了凍來學法，做不到。我們上師就給我們飲食、衣服，什麼都準備好的，以財物來攝受，最後以法來教導我們，這個也是恩德裏邊極大的一種恩德。

我的皈依怙主達波大寶上師住茅蓬的時候，貢波上部的止美丹喀家族派了一個僕人前來問卦，並帶了一包酥油作為供養。由於上師的住處很高，那個僕人爬得疲憊不堪，他邊走邊罵：「這個上師真和野獸差不多，別的地方不住，偏偏喜歡住在這麼高的山上。」當他來到上師跟前時，上師賜給他茶、美食及會供麵食，由此他轉而對上師生起了信心，並從上師那裡得到了大加持。所以，真正使那位僕人生起信心而成為上師弟子的，是上師的財物，他說：「這些會供真是美味可口啊！」在寺院中，有無數像這種老師以財物來攝受、教導弟子的事例。

他舉了一個例，是什麼呢？他說他自己的上師，叫達波上師，在住茅蓬的時候，那裏有一貴族派了一個僕使來給他問卦，帶了一包酥油的供養。他的上師住茅蓬住在很高的山上邊，那個僕使爬山爬得疲勞不堪，累死了就罵起來了，他就邊走邊罵，他說，這個上師跟野獸差不多，什麼地方不去住，住在那麼高的山上，他就罵起來了。當他跑到茅蓬的時候，見到上師了，上師很慈悲，給他喝茶，給他好的飲食，給他吃麵等等。他吃飽了，心裏對上師起了極大的恭敬心，罵也不罵了，這個就得加持了，所以說，吃東西也能得加持的。

不要看東西是世間法，對世間的凡夫來說，給他一點好的東西吃，他就會對你起好感，願意給你攝受，來受你的教。如果你沒有這個的話，他恐怕見了面還要罵。這些是說飲食的攝受也是一種大恩，這是善巧方便，因為飲食而進了法，否則的話你就不會聽法了。下邊一個是比較深的。

阿底峽尊者說：「我所有的功德都是上師的。」這句話的意思是：一切功德仰賴上師之恩才得以出生。在不作觀察的情況下，我們總以為現在的安、樂、名三者都是自己一手造就的，其實不然。例如，有兄弟二人，一個進入法門（出家），從而成為另一個的歸依境。他可以與其他出家眾在寺院中集會，受用應得的正法

和財物之分，安住於少事少業之中。然而，他之所以能成為一名比丘，並不是他自己所能做到的，這是親教師和規範師授於近圓律儀的恩德所致。

阿底峽尊者自己說，我自己的一切功德都是上師加持的，這就是說一切功德，靠上師的恩才有的。在我們不加觀察的情況下，以為現在的安樂、名聞利養，都是自己一手奮鬥出來的，實際上不是的。假使一個人他來出家了，他得到供養了，這些事情，他能夠做個比丘，想想看，是不是他一個人的福報得到的，沒有他的和尚、阿闍黎，沒人給他剃頭，沒人給他授戒，沒有那些大眾師父的加持，他怎麼能得到這麼大的地位呢？怎麼能成比丘呢？我們說要成比丘，條件很困難的，不是馬馬虎虎就成了的，要如法地羯磨，如法地結界，如法地什麼，一切如法才能成個比丘。那麼這是師承的恩，大眾的恩，尤其是上師的恩。這個不能以為祇是自己的，一切都是上師的恩加持的。

我們現在每天能讀幾百頁書，且能觀察書中的文義，這是教字母老師的恩德所致。我們現在有機會獲得灌頂，進入較佛出世更為稀有的密法之門，如果不犯三昧耶的話，在十六生內我們絕對能得四身果位，而為我們授灌頂、從而在我們相續上種下這種能熟種子的，乃是金剛阿闍黎之恩。如果未得能熟灌頂等的話，那麼就連密法方面的書我們都不能看。我們應該一邊迴憶師恩，一邊數念珠：「這位上師曾賜我這種恩德，那位上師曾賜我那種恩德……」

現在我們能看幾本書，把書的意思看懂了，推上去，固然教我們經的上師有極大的恩德，沒他教，我們一點也不懂，看了書也不懂，因為他教了之後，基礎有了，自己也能看了。再推上去，我們怎麼會認得字呢？就是啟蒙的老師，在藏文說就是從教字母的老師開始，這些都是對我們有恩。那麼能夠得到灌頂，可以學無上的密法，密法裏邊，祇要三昧耶戒不犯，最遲十六生決定能夠證果，那麼這個恩從何而來？阿闍黎給我們灌的頂。從這一些去推呢，我們就是說，觀恩要從帕繃喀大師說的路子去觀察，否則的話你就看不到上師的恩，祇看到自己，我有能耐，我能說法，大家恭敬我，我有聰明才幹，人家才敬仰我，這樣子的話，我慢貢高，過失就來了。一切都是上師加持的，沒有上師，自己什麼都沒有。要這樣去觀察，念恩的心才能生起來，念恩的心生起來，恭敬的心才能生起來，有了恭敬的心才能得加持。

所以說，我們所以能生信，所以能生敬，都是要靠自己仔細觀察，仔細慢慢地修起來。不是說聽了一遍《菩提道次第》，我信心生起來了，恭敬的心也生起來了，得大加持了，沒那麼容易。這就是說我們學了之後要用功，把第一步依止法做好，以後就什麼都上路了。否則的話，第一步錯了，初一錯了，初二初三一直到十五全部都錯了。

這裏我們就把這個介紹一下，這是觀察修，修有止住修、觀察修，開始觀察修就是這麼修。有書的可以去參考一下，好好地照這個方法去做。

現在我們就是說，這個觀功德、念恩過了之後，那麼加行，如何親近善知識的方法。第二，三十五頁最後一行。

戊二 加行親近軌理

第二加行親近軌理者，如《尊重五十頌》（《事師五十頌》）云：“此何須繁說，勵觀彼及彼，應作師所喜，不喜應盡遮。金剛持自說，成就隨軌範，知己一切事，悉敬奉尊長。”

《事師五十頌》中的一句話，假使這個對善知識親近的，這些事情不需要說得過多。總的來說原則性的，要努力地去觀，“勵觀彼及彼，應作師所喜”，上師所歡喜的事，你要做，不歡喜的都要遮掉，不要做，就是要使上師歡喜。“金剛持”就是佛，他自己說的，“成就隨軌範”，一切成就就是看你怎麼依止上師，“知己一切事”，這個道理懂了之後，就是說你一切成就都依靠上師的，你這個道理知道之後，一切事情要恭恭敬敬地侍奉供養上師。

總之應勵力行，修師所喜，斷除不喜。作所喜者，謂有三門：供獻財物，身語承事，如教修行。如是亦如《莊嚴經論》云：“由諸供事及承事，修行親近善知識。”又云：“堅固由依教奉行，能令其心正歡喜。”

“總之”一句話，就是“應勵力行，修師所喜，斷除不喜”。宗大師解釋，總的一句話說，具體地說那就是說不完的多了，但原則上總的來說應該努力地去什麼？上師所歡喜的儘量做，不歡喜的就斷除，不要做。“作所喜者”，那麼上師歡喜的哪些呢？“謂有三門”，從三點來說。

第一個是“供獻財物”，財物就是內財、外財，外財就是那些金銀財寶之類，內財就是自己的身口意。第二，“身語承事”，侍候上師做一些承事的事情，身的、語的事情。第三，“如教修行”。

這樣分三個門，要使上師歡喜的，第一個是供獻財物，第二個是身語承事，仲登吉就是一輩子敬佑（川俚）阿底峽尊者的。第三個，如教修行。

“如是亦如《莊嚴經論》云”，《莊嚴經論》也這麼說，“由諸供事及承事，修行親近善知識。”一模一樣的，你要親近善知識呢，有三個要點，一個是供養，第二個是承事，第三個如法修行。以這三種來親近善知識。

“又云：‘堅固由依教奉行，能令其心正歡喜。’”我們說最歡喜的是哪一個呢？最重要的還是第三個，依教奉行，這個能令上師的心極大歡喜。就是說這三個裏邊，最重要的就是依教奉行，這個堅固的做的是菩薩。

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

“其中初”的第一個就是供養財物，《五十頌》裏有說，“恆以諸難施，妻子自命根，事自三昧師，況諸動資財”，那麼我們供養上師，這個三昧師就是金剛

上師，密宗的，密乘的。那麼最難布施的東西是什麼呢？自己的妻子乃至自己的命，這個是最難了，這個我們可以想，世間法的事就是這樣子，以這樣子最難布施的東西來供養上師，何況其他的那些財產呢？“動資財”，可以移動的，今天是你的，明天是他的，金銀財寶這些東西，也可以王賊水火都可以拿著走的，這些財產就更不用說了，自己的妻子，自己的命根都可以供養，何況這些呢？

“又云：‘此供施即成，恆供一切佛，此是福資糧，從糧得成就。’”這樣子供養，就等於成就供養一切的佛一樣，而且恆供養，不斷地、經久地供養，這個就是福德資糧，從這個資糧可以得到成就。這個是《五十頌》裏的話。

下邊“拉梭瓦”，一個大善知識，他說：“如有上妙供下惡者，犯三昧耶，若是尊長喜樂於彼，或是惟有下劣供物，則無違犯”，他說，你怎麼供養呢？假設你好的東西藏著不供養，把不好的下的惡的東西供養上師的話，這是犯三昧耶戒的。但是假使上師歡喜這個東西，雖然是不太好的，但上師歡喜這個，那麼你供養沒有過失，或者你自己沒有好的，很窮，祇有不好的，你認為最好的東西，實際上不太好的，這個供養也不算犯三昧耶的。

那麼這些話與《事師五十頌》是符合的。《事師五十頌》怎麼說呢？

“欲求無盡性，如如少可意，即應以彼彼，勝妙供尊長”，這一句頌，我們看了《事師五十頌》好幾個版本，講的都不一樣，那麼我們最後採取的是宗大師自己註的那個。他怎麼說呢，“欲求無盡性”，假使你要求這無盡的法身的成佛的位子，你就要供養。“如如少可意，即應以彼彼”，就是說你雖然是自己極歡喜的，可意的東西，這個那個，“如如”就是說若此若彼，就是這些那些你極歡喜的，雖然很少，但是你把這個去供養之後，那就是最好的供養。那麼這是《事師五十頌》宗大師自己的註解，也就是說供養是叫你自己最歡喜的東西供養，這就是最好的供養，哪怕是很少。

我們也可以迴想一下，《密勒日巴傳》大家都看過，三品供養，有的人很奇怪，供養麼最好地供養，但是我們說三品都要供養。有一本書，它怎麼解釋這個頌呢？“如如少可意”，它說祇要你認為是好的，哪怕不是太好的，跟那個最好的，一起都要供養。這是另外一個解釋，這個解釋也有一定的道理。《密勒日巴傳》裏邊，馬爾巴有個已經成就的大弟子，有次會供，他去朝拜馬爾巴，把所有的財產都拿去供養了，就剩一個跛腳的羊，這個很不好，就沒拿去供養。結果馬爾巴說，你供養很好，你還有一個沒有供，那就是說你還有一個羊捨不得。他的弟子很聰明，一想還有個羊，就親自迴去把羊背來供養。供養並不是不好的就不供了，盡其所有地供養，這個也是一方面的說法。那麼好的供當然是最好。這裏的意思是說，你自己極歡喜的，哪怕是很少，祇要你拿去供養，那就是最好的供養。

“此復若就學者方面，以是最勝集資糧故，實應如是”，這是說，我們做弟子的，要積集資糧的話，這是最好的方法，應當這樣做。反過來，做上師的就不要這樣子了，“你什麼都要供養我，把最好的供養我！”，這個是成了貪心了。

“就師方面，則必須一，不顧利養”，祇有一個條件，這個是必須的。什麼呢？不要利養的，不貪利養的。“霞惹瓦”就說，“愛樂修行，於財供養，全無顧著，說為尊重。與此相違，非是修行解脫之師”，他說，合格的上師應當怎麼呢？歡喜修行的，對修行非常愛樂的，對財供養無所謂的，你供養也好，不供養也好，不管那些的，這樣的上師是我們要依止的。反過來，與此相違的，就是修

行倒不在乎的，對財物很著重的，弟子來了就看你供得好不好，供得好的，非常客氣，好好招待；沒有供養的，睬也不睬你，這個的上師不是我們修行解脫的師，那就不依止的了。第一個財供養的事講了這麼多。

第二者，謂為洗浴按摩擦拭及侍病等，當如實讚師功德等。

第二個承事，有的人問承事是啥東西，承事就是侍候他，做侍者師的事情。

“第二者，謂為洗浴按摩擦拭及侍病等”，那麼當然，洗浴按摩擦拭這些是對年紀大的上師，年輕的就不要你按摩等了，有病時照顧病了，這是身的侍役。口呢，“當如實讚師功德等”，要如實讚歎上師的功德。吹捧誇大的那些當然不需要，如實地讚歎這個要做，那就是說身語承事，身就是洗浴按摩擦拭侍病，語就是讚歎，就是前面說的身語承事。

第三者，謂於教授遵行無違，此是主要。《本生論》云：“報恩供養者，謂依教奉行。”

第三個，如教修行。“第三者，謂於教授遵行無違”，對上師的教授要遵行，照他做沒有違背，這是主要的。三個裏邊這個是最主要的，如法修行供養是最大的供養，這個普賢行願品裏也有。《《本生論》云：‘報恩供養者’》，什麼叫報恩供養呢？“謂依教奉行”，我們報上師的恩，要供養什麼，最主要的還是依教奉行，上師怎麼教，我們就怎麼做。

設若須隨師教行者，若所依師引入非理及令作違三律儀事，如何行耶。《毘奈耶經》於此說云：“若說非法，應當遮止。”《寶雲》亦云：“於其善法隨順而行，於不善法應不順行。”故於所教，應不依行。不行非理者，《本生論·第十二品》亦有明證，然亦不應以此諸理，遂於師所，不敬輕訾而毀謗等。如《尊重五十頌》云：“若以理不能，啟白不能理。”應善辭謝而不隨轉。

“設若須隨師教行者，若所依師引入非理及令作違三律儀事，如何行耶？”他這裏提個問題，我們對師要依教奉行，對師的教必須要尊重，隨他做了，但是假設我們所依的師教我們非理的事情，導引我們到非理的地方去，或者教我們做違背三律儀的，就是說別解脫戒、菩薩戒及三昧耶戒，不好的違背的事情，我們怎麼辦？“如何行耶？”

“《毘奈耶經》於此說云：‘若說非法，應當遮止。’”假使是不如法的事，就不要做了。“《寶雲》亦云：‘於其善法隨順而行，於不善法應不順行。’”說的善法要依他做，於不善的法就不要順著他做。“故於所教，應不依行”，這就是說，對他所教的，就不要照他做了。這就是說，你已經選好的善知識，如果還沒有選好，這樣的師叫你做非理的事，那就不要選了。《本生論·第十二品》裏邊也有這個證明，也就這個道理，不合理的你就不要做了。

“然亦不應以此諸理，遂於師所，不敬輕訾而毀謗等”，但是不要因為師說了一些教你做非法的事情，就以此對上師不恭敬，輕視，罵起來，或者毀謗，不能這麼做。昨天不是有個作業題麼，裏邊就提到兩個問題，看起來有些矛盾的，你們怎麼把它們溝通呢？你們去看一看。

《事師五十頌》裏有一句話，“若以理不能，啟白不能理”，假使照理上說不

能做的，要把爲什麼不能做的道理說清楚。“應善辭謝而不隨轉”，那就說，你很有禮貌地去辭謝，不做這個事，“而不隨轉”，不能跟著他做。那麼要很禮貌地去說；不要說，“我不幹！這違背戒律的怎麼叫我去做！”還罵起來了。

如是親近時，亦如《莊嚴經論》云：“爲受法分具功德，親近知識非爲財。”是須受行正法之分。

“如是親近時，亦如《莊嚴經論》云：”那麼這樣親近的時候呢，要做到《莊嚴經論》說的：“爲受法分具功德，親近知識非爲財”，我們親近善知識，是爲了受法，可以具足自己的功德，不是爲了世間的財物。“是須受行正法之分”，我們親近善知識，要受行正法這一分，我該做的這一分，要受法，不是爲了財。

博朵瓦云：“差阿難陀爲大師侍者時，謂若不持大師不著之衣，不食大師之餘食，許一切時至大師前，則當侍奉承事大師。如此慎重，其意是在教誨未來補特伽羅。我等於法全不計較，雖少許茶，悉計高低，謂師心中愛不愛念，此是心內腐爛之相。”

“博朵瓦”說，這裏是舉個例了，“差阿難陀爲大師侍者時”，當時釋迦牟尼佛要個侍者師，僧眾就差他的堂弟阿難陀做侍者，阿難陀怎麼呢？他說叫我做侍者師可以，但是有幾個要求，什麼要求呢？“謂若不持大師不著之衣，不食大師之餘食，許一切時至大師前，則當侍奉承事大師”，他說我要求這樣子做，佛不要穿的衣服我不穿的，佛吃剩的東西我不吃的，就是我不貪衣也不貪吃。還有一個就是“一切時至大師前”，什麼時候都可以到佛的面前去，爲什麼？問法。要求問法的時候沒限制的，什麼時候都可以去。如果這三個條件可以達到呢，我就好好地奉侍大師。那就是說，他是爲法，不爲財，不爲食，不爲衣。這個就是舉阿難陀做侍者的例，他是一不爲吃、二不爲穿，就是爲了個法，所以說這樣子地承事師父是對的。

“如此慎重，其意是在教誨未來補特伽羅”，他這樣子慎重地說這個話，是不是他標榜自己呢？不是，爲了教化未來的人。就是未來做侍者師親近大師的人，你們要注意，不要爲了吃、喝，要爲法，這是阿難陀的悲心。

那麼這個反過來說，博朵瓦說，“我等於法全不計較，雖少許茶，悉計高低，謂師心中愛不愛念，此是心內腐爛之相”，我們這些人對法是毫不計較，法給你，不要也會的，不在乎；而茶是最少的東西，上師身邊不僅是茶，吃的用的都有。“悉計高低”，上師給我一杯茶，給他一杯茶，他的好，我的差，上師心裏有偏見，看我不起，對他有偏愛，這個不公平。這些我們這裏的人都會有，那麼你自己想想，這是什麼呢？“謂師心中愛不愛念”，說上師心裏對他有偏愛，對我麼是看不起，不歡喜。昨天就有人打電話，說你歡喜他不歡喜我，等等等等說了一大堆，侍者師就把電話掛了，不跟他多說了。這個啥東西呢？“心內腐爛之相”，你心裏邊已爛掉了，你對依止師的法全做不起來，這是腐爛的煩惱極重的表現。那麼我們自己要提高警惕了，有沒有這些現象呢？恐怕多少會有點，那趕快要對治，否則的話後果就不好了。

親近幾時者，如博朵瓦云：“有一來者，是加我擔，若去一二，是擔減少，

然住餘處，亦不能成，是須於一遠近適中經久修習。”

“親近幾時者”，親近善知識要多少時候呢？“如博朵瓦云”，這話是什麼情況下說的呢？我們根據昂旺堪布的說法，是博朵瓦的弟子來告假。告假是什麼呢，就是想離開，要走了，他來向博朵瓦告假的時候，博朵瓦就跟他說，“有一來者，是加我擔，若去一二，是擔減少”，他說我不在乎，來一個人給我加一個擔子，來一個教化，要負責，加個擔子；那去一個二個，對我來說，把我的負擔減少，輕鬆，我一點也不在乎，就是說弟子你要告假你去，對我來說，減少個擔子，反而輕鬆。但是，你去了之後，“然住餘處，亦不能成”，你走到其他地方去了，你要想依止上師，要成就，做不到的，那麼你哪裏呢？“是須於一遠近適中”，在一個遠近適中，不太遠，不太近，因為你這裏不要住了，你要走，太遠也不行，離開了上師，教化沒有了。那麼不太遠不太近，有的時候要親近的時候還可以來一下，這樣可以，這是對那些來告假的人說的話。

那麼依止的時間多少呢？“經久修習”，要很長時間。依止不是三年五年，“我依止好了，會了，我走了。”《略論釋》裏後邊還有一句話，“若修行者心生決定，應在身邊”，假使已經心決定了，就是說依止的心已經決定了，信心、敬心已經修好了，那麼是身邊好，越遠越糟糕，離開了就得不到益麼。有些書上說的，誹謗得最厲害的就是上師身邊的人。那就是說，專門看過失的，信沒有決定的，那是這樣子的，越是在上師身邊，上師的過失就看得越多，他就會誹謗。那這事情我們這裏也有了，過去的侍者師，誹謗而走的，有麼，他就是在身邊麼，但是謗得很厲害，這些就是祇看過失不看功德麼，自己糟糕了。那麼假使說你的心已經決定的，就是信心、敬心修得好的，那麼你在身邊好，這是博朵瓦的話。

那麼時間多少長呢？《略論》裏邊本身就有一個話，“彼行者心生決定”，就是說弟子對修信心已經決定的人，“於具德引導不錯之善知識”，對於有功德的能夠不錯誤地引導你的上師，“應長時依止”，這個就是說不是短時間依止就能解決問題的。《廣論》裏邊後面有一句話，也可以參考的，就是在四十頁的最後第二行，“若是至心欲行法者，須恆親近無錯引導最勝知識”，真正要修法的，你要親近無錯引導的正規的、合格的、合理的善知識，“須恆親近”，要長時間地親近，不是說短時間或者一段時間，正規地說應當這樣子，這是說親近的時間。

我們根據《廣論》的原文，根據《略論》的原文，根據昂旺堪布的註解，都是這麼講的，其他的講法我們就不採取了，我們認為這個是正規的。

下邊還有時間就再念一點，就是說親近善知識有哪些條件已講完了。那麼到底親近有什麼好處呢？

丁四 依止勝利

第四親近勝利者，近諸佛位，諸佛歡喜，終不缺離大善知識，不墮惡趣，惡業煩惱悉不能勝，終不違越菩薩所行，於菩薩行具正念故，功德資糧漸漸增長，悉能成辦現前究竟一切利義，承事師故，意樂加行悉獲善業，作自他利資糧圓滿。

親近善知識有什麼好處？“近諸佛位”，第一個就是說，我們親近善知識，

最快成佛就是如法地依止，所以說“近諸佛位”，可以最快地成佛。親近善知識，“諸佛歡喜”，善知識就是佛，你親近善知識，佛就歡喜。

“終不缺離大善知識”，這是等流果，你能夠如法地親近善知識，將來總會碰到善知識。那麼我們說這輩子能不能碰到善知識，就看我們以前對善知識是不是如法親近，如法親近的話，下輩子、後輩子都會碰到善知識。如果你不如法去依止，那麼這一輩子你背離、背叛、誹謗，那你下一輩子要碰到善知識極難。所以這個等流果就是說，“終不缺離大善知識”，總會碰到。

“不墮惡趣”，因為善知識攝護叫你不要做壞事，當然不墮惡趣。“惡業煩惱悉不能勝”，你有惡業煩惱，你要聽善知識的話，對治調伏，不會被煩惱所勝。被煩惱所勝，煩惱把你鼻子牽起走，那就是跟了煩惱走，做惡業下惡道去了。

“終不違越菩薩所行”，菩薩所做的事情不會違越，善知識的教導，看見你不對就叫你改過來，有違越菩薩行的事情就不要做了。“於菩薩行具正念故”，就是根據前面的，不違越菩薩行，對菩薩行有正知正念，有這個正念。經常的能夠起正念的話，“功德資糧漸漸增長”，那麼你的功德的資糧，福德資糧、智慧資糧就不斷的增長。

“悉能成辦現前究竟一切利義”，能夠成辦現前的、究竟的一切義利，現前的增上生、究竟的決定勝，這些事情都能夠成辦。“承事師故，意樂加行悉獲善業，作自他利資糧圓滿”，因為你承事上師的緣故，你意樂也好、加行也好，都是善業，都是好事，這麼做了好事，自利利他的資糧很快地圓滿，能夠圓滿自利利他的資糧。這就是親近善知識的好處，總的來說。

如是亦如《華嚴經》云：“善男子，若諸菩薩，為善知識正所攝受，不墮惡趣。若諸菩薩，為善知識所思念者，則不違越菩薩學處。若諸菩薩，為善知識所守護者，勝出世間。若諸菩薩，承事供養善知識者，於一切行不忘而行。若諸菩薩，為善知識所攝持者，諸業煩惱難以取勝。”

下邊是據《華嚴經》的話，“善男子，若諸菩薩，為善知識正所攝受，不墮惡趣”，這是《華嚴經》裏佛給菩薩說，那些發了菩提心、受菩薩戒的都是菩薩。假使一些菩薩給善知識“正所攝受”，就是如法的攝受的話，“正所攝受”，就是說你要如法的依止，才能正所攝受，那就是說你要做弟子的德相要具足。具足弟子德相才能得到善知識的如法攝受，那就是正所攝受。那麼有什麼好處呢？“不墮惡趣”，不會下三惡道，菩薩攝受你，你做壞事要跟你說，你不做壞事當然就不下惡趣啦。

“若諸菩薩為善知識所思念者，則不違越菩薩學處”，你這個菩薩，假使善知識對你思念，把你憶念在心的，那麼你“不違越菩薩學處”，違背菩薩戒的不會做。善知識經常憶念你，看你做錯就會告訴你，叫你不要做。那就不會做，心裏也想到善知識正在注意我的，那些事情就不敢做，所以說不會違越菩薩學處。

“若諸菩薩，為善知識所守護者，勝出世間”，為善知識守護的，善知識經常照顧你的，來防護你不做壞事的，要“勝出世間”，一切世間上都可以超勝，就是說你可以超出一切世間的人，比他們都要勝。

“若諸菩薩承事供養善知識者，於一切行不忘而行”，假使你能承事供養善知識的，一切菩薩行，當然，一切善都在裏頭因為這裏講菩薩以菩薩行為主，包

含一切善行，都不會忘失，不會忘記掉，這是能夠正念，起正念，如法而行。

“若諸菩薩爲善知識所攝受者，諸業煩惱難以取勝”，爲善知識所攝受的那些菩薩，一切煩惱惡業，都不能勝過他。就是說善知識會調伏你，可以對治煩惱，對治不造惡業。如果說善知識不攝受的話，那麼你煩惱起了，就跟了煩惱走了，跟了煩惱走的話造惡業，那就下惡道啦。

所以依止善知識，有形無形的都能得到很大的利益。這個在《菩提道次第科頌》裏邊好像也講了很多，以前我們也講過，都可以作參考。下邊我們再念一點。

又云：“善男子，若諸菩薩，隨善知識所有教誡，諸佛世尊心正歡喜。若諸菩薩，於善知識所有言教，安住無違，近一切智。於善知識，言教無疑，則能近於諸善知識。作意不捨善知識者，一切利義，悉能成辦。”

“又云：善男子，若諸菩薩，隨善知識所有教誡，諸佛世尊心正歡喜”，假使說能聽善知識的教誡，去做的話，隨了善知識所有教誡去做的話，諸佛世尊心正歡喜，一切佛都歡喜。因爲你做的是依教而奉行，善知識的教誡都是佛的教誡，所以佛都歡喜，將來依這個教誡都能成佛麼。

“若諸菩薩，於善知識所有言教，安住無違，近一切智”，假使說對善知識的所有的言教，你能夠安住在言教裏邊，照他的做，不違背，那麼很快，你能成佛，就接近了“一切智”，“一切智”就是佛。

“於善知識，言教無疑，則能近於諸善知識”，對善知識的話、教誡，你沒有懷疑，那麼你這樣子才能親近善知識。否則的話，說一句話你就懷疑，“到底是不是這麼回事，到底是不是騙我”，你就不能如法親近了。

“作意不捨善知識者，一切利義，悉能成辦”，你祇要心裏不捨善知識，心裏有一個心，永遠不捨善知識的話，“一切利義”，一切好的事情，世出世間的，“悉能成辦”。那就是說總是你有什麼事情，必須要到遠地去，祇要你憶念的話，同樣“一切利義悉能成辦”。當然，真的如法依止就跟前面說的，祇要心決定的話，應該在身邊，不要走的太遠。

那麼今天時間差不多啦，我們就念到這裏。

第十四講（《廣論》第三八～四一頁；《集註》第八八～九四頁）

上次我們講了“加行親近軌理”，就是說一切要供養，主要是三個門，要使上師歡喜：一是供養財物、二是身語承事、第三如教修行。

昨天討論的時候有兩個問題，今天略略說一下。

第一個，三十五頁，“《尊重五十頌》云：此何須繁說，勵觀彼及彼，應作師所喜，不喜應盡遮。”這個我們採取了《事師五十頌》宗大師的註解⁴⁹，最標準的，以這個來迴答。

《事師法五十頌釋》：謂於依止上師所有分位，此中多說當何所用。應善受持

⁴⁹《事師法五十頌釋》：“此中多說何所用，令師歡悅所應作，令師不悅皆遠離，於彼於此當精進。悉地隨順軌範師，大金剛持所親說，既曉了已以諸事，一切爲令上師悅。”

總攝依止上師要門。既已曉了諸有能令上師悅者，便成辦之。既已曉了諸有能起不歡悅因，便遠離之。於彼於此，當勤精進。一切悉地皆由隨順金剛軌範令其歡悅。言隨順者，謂隨行止。是爲大金剛持之所親說。既曉了已便以三門一切事相令其上師金剛軌範歡悅忻樂。

宗大師的註解怎麼說呢？於依止上師所有的作爲上，就是說各式各樣的東西，不要再多說了，多說也沒啥用處。總的原則是什麼呢？應當總攝依止上師的重要原則，講一下。有些事情做了，能令上師歡喜的，就趕快把它做成功；若是知道哪些事情是上師不歡喜的，就遠離它，不要去做。那麼“於彼於此，當勤精進”，對上師歡喜的，要把它成辦；上師不歡喜的要遠離；這兩樣事情要精進地去做。一切悉地成就都是從隨順上師使他歡喜而來的。什麼叫隨順呢？就是說上師歡喜的去做，不歡喜的就不做，這叫隨順。這話是金剛持親自說的。我們知道這個事情之後呢，以後三門的事相都要使上師歡喜，這樣做。

“金剛持自說”，這話是金剛持親自說的。“成就隨軌範”，我們的成就就看你是不是隨順軌範師。這個道理知道之後呢，一切事情都要恭恭敬敬的，順著上師的意思去做。這個是宗大師本身的註解，是正確的。

還有一個接下去，“《莊嚴經論》云：由諸供事及承事，修行親近善知識”，這是順著前面說的三個，供養、承事、如教修行。下邊，“堅固由依教奉行，能令其心正歡喜”，“堅固”，說的是菩薩，這憑字眼不能解釋。我們特地托拉卜楞寺查《廣論四家註》，“堅固”是菩薩的異名，就是說，菩薩因爲有堅固的德性，“堅固”也就代替菩薩了。這就是說，所謂的菩薩，就是要依上師的教奉行，能夠使他的心真正地歡喜。上師最歡喜的就是依教奉行，能這樣子做就是菩薩。這個是比較困難的，因爲從字面上講是講不通的，這就要查註解。

先說供養，一般最難布施的妻子跟自己的性命，這個都要拿來供養，這個是最大的供養，最難施的能施。爲什麼供養呢？要成就自己的福德資糧，成就福德資糧可以成佛度眾生，目的還是爲了度一切眾生。承事分身語兩個，身是爲他做事情，按摩淋浴之類，舉個例了，以身做的都在裏邊。語就是讚歎。最後意，“於教授奉行無違”，真正報恩的是依教奉行，上師傳什麼教，就毫無違背地照他去做，這是主要的。就是說，三個裏邊最主要的還是依教奉行。《普賢行願品》也有，“諸供養中，法供養最”，如法修行供養，這些經論的道理都是一樣的。

下邊，一般人經常會產生這些疑問，善知識給的東西，給這個好的，給那個差的，以分別心說善知識的心“不平等、有偏愛”，這些很容易產生。博朵瓦說這是“心內腐爛之相”，心爛掉了就不能成就。食品爛了就不能吃，要扔掉了；心爛掉了修行也修不成了，要扔掉了。要避免腐爛，千萬不要對善知識起這個心，“偏見，對他好，對我不好”等等，這些一般人都會起，以世間的心理來對待上師是錯誤的。

下邊還有一個更重要，親近的時間要多少？一般是長時親近，有人說我學了一段時間要走了。當然爲了弘法利生，有僧事必須走，當然是可以。但是沒什麼事情無緣無故走了，對於依止也是不太殊勝的。

今天我們接下去。第四，親近的勝利。親近善知識有什麼好處？前面《華嚴經》的文昨天我們也已經念過了，下面。

《不可思議秘密經》中亦云：“若善男子，或善女人，應極恭敬，依止親近承事尊重。若如是者，聞善法故成善意樂，及由彼故成善加行，由是因緣，造作善業，轉趣善行。能令善友，愛樂歡喜。由是不作惡業，作純善故，能令自他不起憂惱。由能隨順護自他故，能滿無上菩提之道，故能利益趣向惡道諸有情類。是故菩薩應依尊重，圓滿一切功德資糧。”

“《不可思議秘密經》中亦云：若善男子，或善女人”，這個“善男子”，“善女人”，就是前面說的住性的眾生，他有善根、有種性、有涅槃性的，這些人“應極恭敬，依止親近承事尊重”，應當極恭敬地依止親近來承事上師，尊重就是上師。“若如是者”，若這樣子做的話，“聞善法故成善意樂”，親近上師就是聽聞正法，你聽了正法之後，我們的意樂，就是我們的心，心態淨化，也成善的。“及由彼故成善加行”，因為我們的意樂心善了，做的事情當然也是善的，所以成善的加行。

“由是因緣，造作善業”，我們的加行是善的，做的事情都是善業。“轉趣善行”，善業輾轉增上，越來越善，好的不斷增長，先是親近善知識，聽聞善法，意樂也善了；意樂善，加行也善；加行善，做的事情都是善的。這樣子增上，越來越好。“能令善友，愛樂歡喜”，善友就是那些正規的修行人，他們看到做善的事情，都很歡喜，愛樂，跟你親近；惡友就不對了，你做了善業，跟他反起來了，他就跟你遠離了。善友親近是對的了，善知識善友要親近的，使他歡喜，你做的都是善行，使善友“愛樂歡喜”。

“由是不作惡業，作純善故，能令自他不起憂惱”，因為你惡業不做了，純粹是善的事情，那麼自己不憂惱，他也不憂惱，不做惡業不擾害他，他就不憂惱，不擾害他人，自己做的善的，自己感到坦然，也沒有憂惱的心，所以說自他都不憂惱。

“由能隨順護自他故”，因為“自他不起憂惱”，能保護自己，保護人家都不起煩惱，“能滿無上菩提之道”，那麼就能夠圓滿成佛的道。“故能利益趣向惡道諸有情類”，那麼成就了無上菩提的道，他有堪能性，能使那些趣向惡道的有情，以善法攝受，使他不到惡道去，就是度眾生了。

“是故菩薩應依尊重，圓滿一切功德資糧”，所以說，有那麼多的好處，菩薩應好好地依止上師，圓滿一切功德資糧。這都是一層一層下來的，有因果關係的。因為善知識——最初的一個善因，最後能圓滿無上菩提的道，圓滿一切功德資糧，都能夠得到。

復次由其承事知識，應於惡趣所受諸業，於現法中身心之上，少起病惱，或於夢中而領受者，亦能引彼令盡無餘。又能映蔽供事無量諸佛善根，有如是等最大勝利。

這個我們很多人就誤會了，有的人做了好事，或修了一個加行，反而病起來了，他害怕了，以為是這個法修得不對頭。有的還好一些，認為是自己修得不如法，有的卻對這個法懷疑：這個法不對，怎麼修了之後反而害病、倒霉呢？產生疑惑甚至退了。這個《金剛經》也有，你念了《金剛經》，碰到人家譏毀，這是把過去的業消掉了；你過去造了很多的業，因為今天做了好事了，這個業果的關係，把它消掉了。在消的時候，你稍稍受點苦。這是你佔便宜了，這點小苦把你以後下

惡道地獄的苦都消完了，這是便宜的事情。但是有的人卻害怕，甚至於退道，這個你一定要知道，不是那迴事。

這裏告訴我們，有的人承事善知識，就是“承事”善“知識”這個事情，“應於惡趣所受諸業”，本來要下惡道受的那些業，就是過去造的惡業，將來要下惡道去受的，可以因為承事善知識之後，把它改變了，“於現法中身心之上，少起病惱”，就在現在，身上或者心上，稍稍地起些病，起些憂惱，就把那些惡業都消掉了。“或於夢中而領受者”，甚至於夢裏邊，做個惡夢，碰到一些不好的事情，“亦能引彼令盡無餘”，也可以把這個去惡道受苦的業全部消除。“又映蔽供事無量諸佛善根，有如是等最大勝利”，這個是說惡業可以消除。

修金剛薩埵的，大都有這個經驗，金剛薩埵法修到八九萬的時候，會碰到一些違緣。這個違緣來的時候，就表示過去很多的惡業，這點違緣就把它消了。否則的話，你那麼大的惡業，平平易易地消除，不會那麼容易；讓你受一點小小的憂愁苦惱就消了。這時若頂不過去，就要多修供養，多修供養三寶，可以衝過去，不會中斷，否則的話會中斷。

我聽說上海有一個居士，他很精進，十萬大頭磕到八萬九萬，但是吐血病倒了，去住院了，不能動了，那這十萬就報銷了，沒有了。如果他懂得這個道理，當你病開始起來的時候，趕快在三寶前興大供養，會衝過去。這些病是把他業障消掉了麼，你撐不住的話，就以供養的福報撐過去。這個是說消業了。

從好的方面說呢，又能“映蔽供事無量諸佛善根”，他承事善知識的功德，超過承事無量諸佛的善根的功德，把它們映蔽掉。要證明這麼大的勝利，他引《地藏經》說：

《地藏經》云：“彼攝受者，應經無量俱胝劫中，流轉惡趣所有諸業，然於現法因疾疫等，或饑饉等，損惱身心而能消除，下至呵責，或唯夢中亦能清淨。雖於俱胝佛所，種諸善根，謂行布施，或行供養，或受學處，所起眾善，然彼僅以上半日善，即能映蔽，承事尊重，成就功德不可思議。”

“彼攝受者，應經無量俱胝劫中，流轉惡趣所有諸業，然於現法因疾疫等，或饑饉等，損惱身心而能消除”，“彼攝受者”，就是指被善知識攝受的人，他本來有業，要經過無量俱胝極長的劫裏邊，在惡趣中流轉、受苦的。因為他被善知識攝受，如法地依止，就在現在害點病，或者受一點饑饉，使身體或者心有點損惱，害病就是身體損惱了，饑饉、憂慮，心也損惱了，但這點小小的損惱卻能消除無量俱胝劫裏邊流轉惡趣的業，那就很厲害了。

“下至呵責，或唯夢中亦能清淨”，下至給善知識呵斥一頓，或者做個惡夢，也能清淨你的業障。以前有個畫師他給他的善知識呵斥了很高興，“如得黑茹迦一次加持”，這個一點也不在乎。做個夢也無所謂了，把惡業都清淨了，這是佔大便宜的事情。

“雖於俱胝佛所，種諸善根，謂行布施，或行供養，或受學處，所起眾善，然彼僅以上半日善，即能映蔽”，那麼你在俱胝數的佛面前，種了很多的善根，什麼善根呢？布施供養，或受戒等等，做了很多的善，但是你在善知識面前祇有半天，做些善事好了，就能超過在俱胝佛所做的那麼多的善根。

“承事尊重，成就功德不可思議”，所以說承事上師的功德是不可思議的。

它能映蔽在那麼多佛面前做的善根，又能消滅那麼多要到惡趣受的惡業，這個功德是不可思議。這是《地藏經》說的。下邊：

又云：“諸佛無量功德神變，應觀一切悉從此出，是故應如承事諸佛，依止親近供事尊重。”

諸佛的無量的功德、神通變化，應當知道，我們要知道觀察，“一切悉從此出”，都是依了親近善知識而來的，如法地親近依止善知識，才產生這些功德的。“道之初步正”，一切後邊的功德，都從開始的如法依止而來。所以說，“是故應如承事諸佛”，我們對親近供事的上師，應當跟承事佛一樣的恭敬，慎重地去做這個事情。

《本生論》亦云：“悉不應遠諸善士，以調伏理修善行，由近彼故其德塵，雖不故染自然薰。”

任何情況之下都不要遠離善知識。“以調伏理”，這個我們正在查，現姑且用羅桑嘉措的解釋，“以調伏理”就是以極恭敬極調柔的心態去求善知識修他的善法，依教修善法。“由近彼故”，那麼因為你親近善知識故，“其德塵”，善知識的功德積得像灰塵那麼多。“雖不故染自然薰”，這個功德你雖然沒有刻意地去染到自己身上來，但自然身上就會染上這個功德的香味，上師的功德跟灰塵那麼多，你親近他，自然德的灰塵在你身上會有，你不用故意地，自然會有的，不求就會有了。

博朵瓦云：“我等多有破衣之過，如拖破衣，唯著草穢，不沾金沙。其善知識所有功德不能薰染，略有少過，即便染著。故於一切略略親近，悉無所成。”

“博朵瓦云：‘我等多有破衣之過，’”他說我們親近善知識呢，都有過失的，就像破衣服一樣，破的衣服有什麼過失呢？“如拖破衣，唯著草穢，不沾金沙”，我們穿了破衣服，破衣服拖在地上，草、穢土沾了不少，金沙不會沾到，金沙很重麼，沾不上衣上來，草了、泥土了、髒的東西了，卻是把拖在地上的衣服弄髒了，好的沾不到，弄了很多的髒東西。這個說明什麼呢？

“其善知識所有功德不能薰染，略有少過，即便染著”，我們對親近善知識，不看功德，祇看過失。所以他的功德再多，薰不到我們身上，他的過失一點點，你就執著了，就要去誹謗。“故於一切略略親近，悉無所成”，所以說你略略地親近一下，沒有真正地去觀功德，這樣做是沒有什麼成就的。你說親近善知識，馬馬虎虎過了一段時間就走了。沒有如法地去做呢，那是沒有什麼成就的。

前面是說親近善知識有什麼好處，下邊說不依過患。

丁五 未依過患

第五不依過患者。請為知識若不善依，於現世中，遭諸疾疫非人損惱，於未來世，當墮惡趣，經無量時受無量苦。

“不依”就是說不如法地依止。“請為知識若不善依”，請求他作你的善知

識，也就是說已經依止他了，但是“不善依”，沒有如法地去依止，那麼有什麼壞處呢？“於現世中，遭諸疾疫非人損惱，於未來世，當墮惡趣，經無量時受無量苦”，那麼在現世當中，要遭到那些疾疫，害病，還有非人的損惱。非人對這樣的人就會損惱，因為你沒有功德，祇有過失，他很容易損惱你，會受到非人的損害，那麼這是現世。未來世呢？“當墮惡趣”，將來的話，決定下惡道，時間無量時、受無量的苦，那麼很苦惱了。

所以我們說有些人呢，你不依止也就算了，開始麼說依止，信心好，一會兒就跑掉了，生氣了，說善知識歡喜這個，不歡喜那個，以世間上的煩惱心來看善知識。這樣子，我們倒不在乎，但是你自己很苦。所以說對他比較親近的人要挽救他，不然在現世受這麼多的苦，下世受無量劫的苦，劃不來。這個有悲心的要去幫助一下。

《金剛手灌頂續》云：“薄伽梵，若有毀謗阿闍黎者，彼等當感何等異熟。世尊告曰：金剛手，莫作是語，天人世間悉皆恐怖，秘密主，然當略說，勇士應諦聽。我說無間等，諸極苦地獄，即是彼生處，住彼無邊劫，是故一切種，終不應毀師。”

“《金剛手灌頂續》”，這是密宗的一部經，“云：薄伽梵，若有毀謗阿闍黎者，彼等當感何等異熟？”他問佛，假使有人毀謗阿闍黎，他感什麼異熟果呢？

“世尊告曰”，佛就告訴他說，“金剛手”，佛對金剛手菩薩說，“莫作是語”，哎呀這個話你不好說了，“天人世間悉皆恐怖”，這個話一說，天人世間上的人都要感到恐怖的，果太厲害了。“秘密主，然當略說”，但不說也不行，不說人家不知道，那就略略地說一下。“勇士應諦聽”，勇士就是菩薩，那麼你好好地聽。

“我說無間等，諸極苦地獄，即是彼生處，住彼無邊劫，是故一切種，終不應毀師”，那麼你說他的異熟果在哪裏呢？佛就告訴你，“無間等”極苦的地獄，無間地獄，金剛地獄，最苦的地獄，就是他住的地方，就是他下輩子生的地方，就是說下一輩子的異熟就到那裏去的。那麼生到那裏去之後，什麼時候出來呢？“住彼無邊劫”，住在這個極苦的地獄裏邊要住無邊的劫，那就是什麼時候出來沒有時間了。

“是故一切種”，所以說“一切種”，無論如何，一切情況之下，“終不應毀師”，不要去毀謗上師。這個凡是修密法的，他們都知道，毀謗上師，藏人都知道，他們都不敢的。漢人這方面從來教養沒有，造反的心理很強，儘愛造反，造了反之後，你跑到藏地去也好，好像是這裏造了反，到藏地找個上師好了。結果那邊上師就要呵斥你的，你怎麼毀謗上師呢？！所以不久都要來懺悔的。當然懺悔是好事，但是你是真懺悔還是假懺悔？真正的懺悔，從心底裏懺悔了，罪懺得掉。你爲了怕自己受苦了來懺個悔，表面上懺一懺，恐怕還是很困難的。因爲那麼大的罪，你想一句話就懺掉了，哪有這麼便宜呢？！

《五十頌》亦云：“毀謗阿闍黎，是大愚應遭，疾癘及諸病，魔疫諸毒死，王火及毒蛇，水羅叉盜賊，非人礙神等，殺墮有情獄。終不應惱亂，諸阿闍黎心，設由愚故爲，地獄定燒煮。所說無間等，極可畏地獄，諸謗師範者，佛說住其中。”

《事師五十頌》這個頌我們參考了幾個本子，最後我們採取的，還是比較標準的。“毀謗阿闍黎”，他要受什麼樣的害處呢？“是大愚應遭”，這個是極大的愚癡，他們要受什麼苦呢？分二種，一種是現法，當下就要受的，現世的；一種是不現見的，後世受的果。

那麼現世受的果是什麼呢？要遭到“疾”疫，及不好的“病”；“魔疫諸毒死”，魔擾的病及受人毒害，受毒而死；“王”難、“火”難“及毒蛇”難，被毒蛇咬死，“水”難、“羅叉”難、“盜賊”難，給盜賊殺害；“非人”鬼魅的那些擾害，還有“礙神”，那些倒引鬼，海公上師翻的是倒引鬼，被這些所殺害，被這些殺害是現法的過患。

那麼後輩子呢，“墮有情獄”，有情獄是八大地獄，現輩子受了那麼多的苦，業還是沒有消掉，下輩子的報就是八大地獄去了。

所以說“終不應擾亂，諸阿闍黎心”，所以說我們作弟子的一定不要去擾亂阿闍黎的心，“設由愚故爲”，假使你因爲愚癡，故意這樣去做了，那就決定要到“燒煮”“地獄”去受苦，哪些地獄呢？“所說無間等，極可畏地獄”，“無間”是金剛地獄，最苦的地獄，最可怕的地獄，就是要受苦去了。

“諸謗師範者，佛說住其中”，毀謗上師的人，佛說的，他將來就住在這個地方。那麼這都是經上的話，我們不要掉以輕心，有的事情就不要太稱興而爲了，做了之後還是自己受苦，劃不來。

善巧成就寂靜論師，所造《札那釋難論》中，亦引經云：“設唯聞一頌，若不執爲尊，百世生犬中，後生賤族姓。”

“善巧成就寂靜論師，所造《札那釋難論》中”，寂靜論師，善巧成就的，他作了一部論，引經裏邊說，“設唯聞一頌，若不執爲尊，百世生犬中，後生賤族姓”，假使你聽了一個頌，就是你僅僅從善知識那裏學了一個頌，聽聞了一個頌，那你不把他當作上師看，就是不恭敬的話，那麼你將來的果報呢，一百世作狗。狗就是不識好歹，下賤，你若是不識好歹，不尊重他，你就要一百世作狗，這一百世狗的報完了之後，即使生到人間來呢，生爲賤族姓。印度有四個種姓，最下賤的就是專門做那些最下賤事情的；他就要生在貧賤的家裏，最下劣的那些地方，做人間最下賤的人。這是說不如法依止的過患。下邊又說。

又諸功德，未生不生，已生退失，如《現在諸佛現證三摩地經》云：“若彼於師住嫌恨心，或堅惡心，或恚惱心，能得功德，無有是處。若不能作大師想者亦復如是。”

“又諸功德，未生不生，已生退失”，你要是不如法依止善知識的話，功德沒有生的，生不出來，已經生出來的，還會退掉。

“如《現在諸佛現證三摩地經》云：‘若彼於師住嫌恨心，或堅惡心，或恚惱心，能得功德，無有是處。’”假使你對上師生嫌恨心，就是前面說的，茶給我的少了、給他的好了，對他好了、對我不好了，起這些心，“或堅惡心”，那些堅利的瞋恨心，“或恚惱心”，煩惱的心。如果你對上師起了這樣的心，“能得功德，無有是處”，你想得到功德的話，無有是處，一點也不會得到。

“若不能作大師想者亦復如是”，不但如此，你不把上師當作佛的人，也得

不到功德。這個就是說，前面說了半天，要把上師觀成佛一樣，目的也是爲了我們得功德。如果我們不要功德，那就沒辦法了，想要功德的話，就要修這個觀想。

若於三乘補特伽羅，說法苾芻，不起恭敬，及尊長想，或大師想者，此等能得未得之法，或已得者，令不退失，無有是處。由不恭敬，沉沒法故。

那麼對那些爲三乘的有情說法的那些苾芻，能夠引導三乘進入大乘的那些苾芻，這些人呢，你如果“不起恭敬，及尊長想”，不當上師想，或當佛想。這樣的人呢，“此等能得未得之法，或已得者，令不退失，無有是處”，沒有得到的法能夠得到，已經得到的法叫它不退失，“無有是處”，不會的，——就是未得到的，得不到的；已經得到的，就要退掉的。

“由不恭敬，沉沒法故”，因爲你不恭敬麼，一切法就退失了，“沉沒”就沉到海底下去了，沒有了。所以說對一切都要起恭敬心，不但是你的上師，其他的說法的苾芻等等，都要作大師想。

那麼這是正面，親近善知識有什麼好處，不親近有什麼壞處。

設若親近不善知識及罪惡友，亦令諸德漸次損減，一切罪惡漸次增長，能生一切非所愛樂，故一切種悉當遠離。

“設若親近不善知識及罪惡友”，反過來，假使你親近的是不善知識，或者是罪惡友，不好的友，那麼這就是反過來了。“亦令諸德漸次損減，一切罪惡漸次增長”，假使說你親近了不善知識，惡知識或者是惡友的話，那你的果也是不好的，能令一切功德漸漸地損減，慢慢地退下去，一切罪惡增長，好的退了，罪惡增長。“能生一切非所愛樂”，一切非所愛樂的果都會生出來，你不想受的苦報都會來。“故一切種悉當遠離”，所以說，無論如何都要遠離惡知識，不管什麼情況之下，惡知識惡友是不能親近的，親近之後，一切衰損的事情都會來。

那麼什麼叫惡友、惡知識呢？下邊有，“謂若近誰，能令性罪遮罪惡行，諸先有者不能損減，諸先未有令新增長”。什麼叫惡知識？你親近了他，一切性罪、遮罪這些惡行，過去有的，不能使它減少，過去沒有的使新的增長起來，這就是惡友，就是惡知識。另外宗大師在《極樂發願文》裏也有一個，什麼叫不善知識呢？他說凡是與佛的意不相合的，皆爲不善知識，願我與之遠離。凡是跟佛說的話不合的，都是不善知識，自己發願跟他遠離，不要親近他。

那麼惡知識惡友不能親近的，他的作用跟魔一樣，損害我們修行的，我們對他怎麼辦呢？我們卻不能因爲他阻礙我們修行就打他罵他殺他，這個要不得，我們是慈悲心。海公上師經常說的，大威德能降伏一切，不爲一切所降伏的，靠的是什麼？是不是兵器器械呢？靠的是慈悲心，慈悲心是無敵的，兵器器械你打他，這次敗了，他去邀一些其他大力的鬼神魔啊，要再來跟你較量的。你慈悲心把他降伏了，他心服了，再也不跟你作對了，真正的無敵是這樣的。上次也給大家講過，釋迦牟尼佛菩提道場降魔的時候並不是化作三頭六臂，跟魔打仗，他是入慈心定，把一切魔射過來的箭、刀槍，都化成花朵，魔的力量無可所施，是這樣子用慈悲心把魔降伏的，這個原則我們要記住。我們在生活上碰到有些人阻礙我們修行的，不要跟他吵架、打架，要有慈悲心，使他穩下來，然後以佛的教化把他轉化過來，這才是真正的降魔。對惡知識應當這樣子做。

但你自己力量不夠的時候，還做不到，勸好的話，那就遠離，千萬不要跟他們接近，受他們的害。爲什麼要遠離呢？下邊。

《念住經》云：“爲貪瞋癡一切根本者，謂罪惡友，此如毒樹。”

我們身上貪瞋癡的根本是什麼？就是惡友，他引你做壞事，使你貪心瞋心癡心都生起來，就是說他是我們一切貪瞋癡的根本。我們當然不要貪瞋癡，這個根子要去掉它，就是不要去親近惡友。“此如毒樹”，這個惡友跟毒樹一樣。《律海十門》中“閻浮有毒樹”，這個毒樹毒到什麼樣子呢？根也好、枝也好、葉子也好、果也好，都是毒的，哪怕你聞到它的香味也是毒的，聽到的聲音也是毒的，你看了它的照片也是毒的，要死的，這麼一棵毒樹你還親近它幹什麼？！罪惡友就是這樣的毒樹，我們要趕快遠離，一碰到他就要倒霉了，聽到名字就要死掉的，你趕快遠離。

《涅槃經》云：“如諸菩薩怖畏惡友，非醉象等，此唯壞身，前者俱壞善及淨心。”又說彼二，一唯壞肉身，一兼壞法身。一者不能擲諸惡趣，一定能擲。

“《涅槃經》云：‘如諸菩薩怖畏惡友，非醉象等，此唯壞身，前者俱壞善及淨心。’”《涅槃經》也說惡友的不好，菩薩看到惡友就害怕，而醉象來了倒不怕，菩薩不怕醉象卻很怕惡友，爲什麼？“此唯壞身”，醉象來了，大不了給它踩死僅僅身體壞了，而法身慧命不壞。而惡友卻“俱壞善及淨心”，把你的善行及清淨心都破壞掉了，那你不能修行了。所以說惡友可畏，醉象倒還不可怕。

“又說彼二，一唯壞肉身，一兼壞法身”，這兩者的比較呢，醉象最多毀壞你的肉身，法身壞不了的；惡友則不但壞你的肉身，還要壞你的法身。壞你肉身叫你做壞事，做了壞事之後，要麼生愛滋病之類的病，肉身就壞掉了，要麼做了壞事，殺人放火，槍斃，肉身也就壞掉了。這些就是說肉身壞了，還要壞法身，法身慧命也斷掉了，善根也斷掉了，那你以後修行就沒有份了。所以說這個惡友比醉象還要可怕。

“一者不能擲諸惡趣，一定能擲”，一者就是第一個，醉象把你踩死，但你下輩子它不一定把你放到惡趣去，你假使修的是善行，下輩子就是人天，它沒辦法把你弄到惡趣去的。而惡友決定要把你弄到惡趣去的，惡友專門做壞事麼，做了壞事造了惡業，將來決定到惡趣受苦。

所以從多方面分析，惡友的恐怖遠遠超過醉象。我們現在的人的心理狀態，是反過來了，對醉象害怕得不得了，對惡友辨別不清。他跟你的煩惱相應，非常親近，這個我們要檢查，我們親近的道友裏邊是不是都是善友？有惡友的趕快遠離，能教化的當然要教化過來了。

《諦者品》亦云：“若爲惡友蛇執心，棄善知識療毒藥，此等雖聞正法寶，嗚呼放逸墮險處。”

“《諦者品》”裏也說，假使“惡友蛇”，惡友就是蛇一樣，把你毒死，假使惡友“執心”，兩個人要好了，他把你的心牽了走了。他掌握了你的心之後，就“棄善知識療毒藥”，善知識你就放棄了，善知識有法治療你的毒的，而惡友卻是毒蛇，把你的心執了之後，它的毒要把你毒死的，你親近善知識他可以把你的

毒解掉的，但是因為你親近惡友了，把你的心執住了，你就把善知識捨棄掉了，療毒的藥也不要了。這樣子的人，“雖聞正法寶”，即使你聽了正法，聽了邪法更不要說了，哪怕你聽的是正法，你還是“放逸”，跟惡友走就不會精進修行，放逸了。雖然聽的是正法，將來還是到惡道去的，因為你沒有好好修行放逸，跟惡友走決定是放逸的。如果他叫你修行的話，他就是善知識了，不是惡友了，所以惡友的壞處講了很多。

《親友集》云：“無信而慳悋，妄語及離間，智者不應親，勿共惡人住。若自不作惡，近諸作惡者，亦疑為作惡，惡名亦增長。人近非應親，由彼過成過，如毒箭置囊，亦染無毒者。”

“《親友集》云：‘無信而慳悋，妄語及離間，智者不應親，勿共惡人住。’”這個哪些人是惡友呢？具體地他說了一些，不講信用的，或者說對三寶沒有信心的，心很慳貪不肯布施的，要打妄語的，要離間人家的，這類人，有智慧的不要親近他，不要跟這些惡人住。為什麼不能跟惡人住呢？

“若自不作惡，近諸作惡者，亦疑為作惡，惡名亦增長”，假使說你自己沒有作惡，你跟惡人在一起，“近諸作惡者”，跟惡人很親近，人家就認為你也作壞事的，因為你跟他們在一起，他就懷疑你也是個壞人。“惡名亦增長”，你的惡名也流布增長。

“人近非應親，由彼過成過，如毒箭置囊，亦染無毒者”，假使一個人親近不該親近的人，不應當親近的就是惡知識惡友，我們應當親近的是善知識善友。而你親近了不應當親近的人，“由彼過成過”，那麼他的過失也就成了你的過失，為什麼呢？“如毒箭置囊，亦染無毒者”，箭囊裏若有幾支毒箭的話，這支毒箭的毒會傳染到其他的箭，那些箭本來沒有毒的，毒箭上的毒染上去了，那麼人被這些箭射到也會死掉的，祇要皮破一點點就會死掉的。那就是說你雖然本來是沒有毒的，是好的，但你親近惡人之後，惡人的毒就會傳染到你身上，你跟他的過失同樣了，“由彼過成過”，他有什麼過失，你也會一樣有這些過失。

惡知識者，謂若近誰能令性罪遮罪惡行，諸先有者不能損減，諸先非有令新增長。

什麼叫惡知識呢？你親近他之後，一切性罪也好、遮罪也好。性罪是指殺盜姪妄了；遮罪是佛遮止的飲酒之類，本來不是性罪，但佛定了之後，再做就是罪了。不好的行為，本來已經有的，不能損減，反而越來越多；本來沒有的，還要增長，就是不好的事情越來越多了，惡性循環，不好。

善知識敦巴云：“下者雖與上伴共住，僅成中等，上者若與下者共住，不待劬勞，而成下趣。”

這是說親近善友惡友的關係，“下者雖與上伴共住”，下等的人雖然與最上等的人共住，“僅成中等”，因為他本來下劣，跟上伴在一起，僅成中等，要成上等的人不容易，因為他本來下等的麼，要超過中等成為上等，是不容易的。下等的與上等打伴僅僅成個中等。“上者若與下者共住，不待劬勞，而成下趣”。但是本來是上等的，最好的，假使跟那些最不好的共住的話，不要你花多少功夫，

不要努力的，就成了下流了。就是說逆水行舟了，要去上遊要花很大氣力，也達不到最高的要求；如果順著水下流的話，那就很快，再好的人若跟惡知識一起的話，他也到下游去了。

這是說惡知識的壞處太多了，要提高警惕，即使你是最好的，但是你跟惡知識一起的時候，就跟他一樣了，上的變成下的；而下的要往上爬則很困難，哪怕你跟的是最好的，你僅僅能成個中等，經大努力，僅成中等。就是往上難，往下容易。千萬不要跟惡知識打對，往下是極快的，惡知識的壞處我們要知道。

下邊“攝彼等義”是總結。

丁六 攝彼等義

第六攝彼等義者。世徧讚說《尊長瑜伽》教授者，應知即是如前所說。若一二次，修所緣境，全無所至。若是至心欲行法者，須恆親近，無錯引導，最勝知識。爾時亦如伽喀巴云：“依尊重時，恐有所失。”謂若不知依止軌理而依止者，不生利益反致虧損。故此依止知識法類，較餘一切極為重要。

“世徧讚說《尊長瑜伽》教授者，應知即是如前所說”，世間上大家讚歎的，《尊長瑜伽》就是《上師供》，它裏面教授，就是我們前面說的，《上師供》大家看看，都是讚歎上師的功德，還有如法修行，我們前面說的。所以說你能夠“若一二次，修所緣境，全無所至”，對那個《上師供》我們說修的話，修個一二次，那毫無用處的，力量太小了。“若是至心欲行法者”，真正誠心誠意要修法的人，“須恆親近，無錯引導，最勝知識”，真正要修法的人呢，應當“恆”，就是前面說的，親近善知識不是一段時間，要經常親近；不是親近惡知識，“無錯引導”，沒有錯地能夠引導我們菩提道的最勝的知識，這個是要親近的，惡知識就不能親近。

“爾時亦如伽喀巴云：”正如伽喀巴說的，“依尊重時，恐有所失”，依止善知識的時候就怕沒有依止好，而遭到一些損失。這個意思就是說，“謂若不知依止軌理而依止者”，假使你不知道依止的法而依止善知識的話，“不生利益反致虧損”，那麼你這樣子依止的話呢，利益生不起來而虧損倒很多，就是說有很多過失，這是說親近善知識是好事，但是要知道依止的法。

“故此依止知識法類，較餘一切極為重要”，所以說依止善知識的法，比一切法都要重要。那就是“如理依止道之初步正”，我們天天念，但是它的內涵卻是透發不出來。我們已學那麼多了，對這句話該有深刻理解了，這是最重要的。

從依止善知識開始，後邊修的乃至最高的止觀雙運，都是從開始，第一步走對了後邊就都對了，如果第一步走錯了，初一錯，那麼初二初三一直到十五就全部錯完，好的果也得不到。所以說依止善知識的法，對一切來說，它是最重要的。第一個沒有搞對後邊都會錯，所以說這個是最重要的。

見是究竟欲樂根本，故特引諸無垢經論，並以易解，能動心意，符合經義，諸善士語，而為莊嚴，將粗次第，略為建設。廣如餘處，應當了知。

所以看到這個是“究竟欲樂”的根本，“究竟欲樂”是什麼？成佛。我們最高的欲樂心就是想成佛度眾生，這個是“究竟欲樂”的根本，要成佛的根本。所

以宗大師特別引了許多無垢的經論，最殊勝的經論，並且以容易理解的，能夠打動我們心意的，符合經義的那些善士、祖師的語錄等等，“而為莊嚴”，經說了之後，再把祖師的語錄，陪襯作個莊嚴。“將粗次第，略為建設”。大概地跟我們講一下，詳細的當然很多。“廣如餘處，應當了知”，廣的說有很多，經、祖師語錄，多得很，我們要知道。這裏祇粗略地講一點，廣的其他地方講得很多，我們應當知道。

我等煩惱，極其麤重，多不了知依師道理，知亦不行，諸聞法者，反起無量依師之罪，即於此罪亦難發生悔防等心。

那麼這裏是說我們對依止善知識的事情，我們做到沒有呢，自己檢查一下。

“煩惱極其麤重”，這個“麤重”我們有個註解⁵⁰，《攝大乘論無性釋》有個解釋。什麼叫“麤”？“惡故名麤，得此沉沒，故名麤重”，“重”就是很重，你得了這個惡的要沉到海底去的，沉沒的。那麼叫麤重，就是說本身是惡的，拿了之後要沉下去的，就是要下惡道的，這個叫“麤重”，就是煩惱的種子。這是《攝大乘論無性釋》的註解。

《法蘊足論》也有個註解⁵¹，它說，“云何麤重？謂身重性、心重性”，身心都重，什麼“重”呢？就是好像我們走路，沒有氣力，拖也拖不動那個樣子；聽經打瞌睡，提不起精神來；要思惟，腦筋動不過來。“重”，身也重，心也重。“身無堪能性”，沒有堪能，這個重就是沒有堪能性，心也沒堪能性，要做個事情，做不起來，身也沒有力量，心也沒有力量。“身剛強性，心剛強性”，強，你要他這麼，偏偏不這麼，心身都是剛強，身不調柔，心不調柔性。身不調柔，不聽話。你要他怎麼，他偏偏不這麼，不柔和。我們說麵粉要做麵食，廚師先要把這個麵粉，揉的軟軟的，做是什麼就做了，如果你沒揉好，它硬的，你把它彎地多一點，它裂開來了，不柔和麼，不調柔。

那麼這裏說麤重的總的意思就是這一些，我們的煩惱就是這樣子的，又是惡，又是重，又是剛強，又是難調，又是不調柔，沒有堪能性，是極其的麤重。

“多不了知依師道理，知亦不行”，對依止善知道道理多不知道，即使知道了也不行，不去做。“諸聞法者”，那麼你因為不去行依止道理呢，雖然聽法，反而起了很多依止上的罪，就是不如法依止，雖然你也在聽法，但是你聽法的時候不如法依止，那麼起了很多的罪。“即於此罪亦難發生悔防等心”，就是說造了很多罪，也不知道懺悔，也不知道防護，以後不要犯。所以說我們心麤重的很，就是這些能力都沒有。

故應了知如前所說，勝利過患，數數思惟，於昔多生，未能如法依止諸罪，應由至心而悔，多發防護之心，自應勵備法器諸法，數思圓滿德相知識，積集資糧，廣發大願，為如是師，乃至未證菩提以來攝受之因。若如是者，不久，當如志力希有常啼佛子，及求知識不知厭足善財童子。

“故應了知如前所說，勝利過患”，那麼這樣子的話呢，你也一定要知道，

⁵⁰ 麤重：麤指質，重指量。

《攝大乘論無性釋》卷三：“惡故名麤，得此沉沒，故名麤重，即是煩惱及隨煩惱所有種子。”

⁵¹ 《法蘊足論》卷九：“云何麤重，謂身重性，心重性，身無堪任性，心無堪任性，身剛強性，心剛強性，身不調柔性，心不調柔性，總名麤重。”

我們前面說的，依止的勝利與不如法依止過患，那你可以提高警惕了，你這個麻痺的、癱重的心可以改善一點。“數數思惟”，還要數數的去思惟，“於昔多生，未能如法依止諸罪”，不但是現在，過去多生多世都沒有如法依止，造了很多罪，這些罪都要下無邊苦的地獄去受無邊時間長的苦。“應由至心而悔”，要誠心誠意的懺悔，“多發防護之心”，對於未來的要防護，再也不要犯。過去的懺悔，現在未來的趕快防護，不能再犯了。那麼這個關鍵呢，看看勝利、過患，依止有那麼好處，如法依止有那麼好處，不如理依止有那麼壞處。人都不想受苦，那你不要受苦麼，你要好好的懺悔，那麼沒有做的要防護。

“自應勵備法器諸法”，那麼自己，要成就法器的那些法，就是作弟子的那些法、德相要具備，“數思圓滿德相知識”，那麼經常要思惟德相圓滿的，十個功德都具足的那些善知識。那麼這些善知識呢，現在碰不到，那麼你自己要作弟子的德相，然後希望圓滿功德的善知識將來遇到。

那麼你該怎麼辦呢？要“積集資糧”，要發廣大的願，“廣發大願，為如是師乃至未成菩提以來攝受之因”，對這樣子圓滿德相的善知識，祇要自己還沒成佛之前，希望他能攝受的因素，把它造起來，這個我們《廣論》經常講，你現在得不到，因把它造起來，你因造好之後，將來就能得到他的攝受，得了攝受之後就能穩速的成佛，所以說現在還沒碰到的，那麼你要好好的把因造起來，現在已經碰到的，要好好的如理的依止，不要不如理依止受那些過患。那麼重點，具足弟子的德相，法器的那些法，自己要具備。弟子的相沒有，碰到善知識你也不能依止，也當面錯過。

“若如是者”，假使你這樣子做的話，“不久當如志力希有常啼佛子，及求知識不知厭足善財童子”，那麼你如果這樣子好好的去做的話，你沒有好久，就可以成為一個意志極堅強的，稀有的毅力的一個常啼佛子。這個我們《般若經》裏邊的常啼菩薩，跟他一樣，或者《華嚴經》裏邊的徧參善知識的不知疲厭的那個善財童子。這些就是說，他們兩位，依止法是做得最好的，那麼我們如果從這方面努力做，將來也是可以趕上他們一樣。因為他們的因素是依止法做的好，那麼我們將來也可以果上面，可以像他們一樣，依止法做的極好，也能跟他們一樣的成就啦。那麼是鼓勵我們依止法好好做。那麼今天的時間到了，這裏吧。

第十五講（《廣論》第四一～四四頁；《集註》第九五～一零零頁）

上一次我們講了依止善知識的勝利，還有不依止的過患。今天我們準備講新的，上次有兩個地方正在查考的，現在查出來了，補充一下。

第一個，三十九頁的第一行，“依調伏理修善行”，查出來的是，與羅桑嘉措是差不多的，就是以柔輦的溫和的心態，依照善知識所教的教法去修善行。

另外一個也是這一頁，最後第二行，“嫌恨心、堅惡心、恚惱心”，這三心根據藏文的原文，都是瞋恨的意思，沒有什麼大的差別，但是註解裏邊就分層次了。嫌恨心是最厲害的，對善知識有殺害的心，害他的心；堅惡心，害的心沒有，但是不滿的心、瞋恨的心，充滿的；最後一個恚惱心，就是說內心裏邊是有瞋恨不滿的情緒，但是沒有形諸於外的。這三個就是層次不同，第一個是最厲害

的，第二個中等，第三個最輕。這三個，哪怕是最輕的，若以這樣子的心態去依止善知識的話，不能得功德，何況最重的呢！這個是根據註解裏邊才能查到的，在文字裏邊，尤其是我們漢文裏邊根本是看不出來的。好，把這個補充了。

丙二 略說修習軌理

略說修習軌理分二：一正明修法，二破除此中邪妄分別。初中分二：一正修時應如何，二未修中間應如何。初中分三：一加持，二正行，三完結。今初

今天要講這個“修習軌理”，分兩科，一、“正明修法”；二、“破除此中邪妄分別”。正明修法裏邊又分兩科，“正修時應如何”，“未修中間應如何”。這些修行的方法這裏都介紹了，不論你修哪一個法，都是這樣子做。

第一個“正修時應如何”又分“加持”，“正行”，“完結”——就是結行。一般我們說儀軌也好，修行也好，都有三個程序，一個是“加持”，準備工作；一個是“正行”，正修的時候；“完結”就是結行，迴向。

丁一 正明修法

戊一 正修時應如何

己一 加持

初加持法有六，乃是金洲大師傳記。

第一科，“初加持法有六”，我們說第一個是修加持法，有六個，來自“金洲大師傳記”，是金洲大師的傳承。

（一）莊嚴安布身語意所依

謂善灑掃所住處所，莊嚴安布身語意像。

這是第一個，“灑掃處所”，要很莊嚴地安布身語意像，“身語意像”是什麼呢？身就是佛像，這個是擺在中間；語就是經書，一般是擺在右邊；意是指鈴杵佛塔之類，表意的，擺在左邊。這些是身語意所依止的東西。處所要灑掃清楚。大家看帕繃喀大師的《掌中解脫》裏邊，對灑掃寫了很多的篇幅，又舉了小路尊者的公案，灑掃能夠證到阿羅漢果，就是說灑掃極重要；甚至於說有一次僧團裏邊灑掃的人不在，沒有人掃地，佛親自掃地，那就是說掃地是一個重要的修行的方式。在我們的佛堂裏邊，自己的或者大殿裏邊，他說每天至少要打掃一次。這個我們就要對照了，自己的佛堂中供的供品，長年的，可能過年時打掃一次可能已經很好了，這個就是要注意了，要多多地把它弄乾淨。

（二）無諂誑求諸供具端嚴陳設

由無諂誑求諸供具，端正陳設。

第二個，“無諂誑”就是依正當而來的，那些供的東西來源是正當的，“端正陳設”，八供之類的。

（三）身具八法修歸依發心

次如《聲聞地》中所說：“從昏睡蓋，淨治心時，須爲經行。除此從餘，貪欲等蓋，淨治心時，應於床座，或小座等，結跏趺坐。”故於安樂臥具，端正其身，結跏趺坐，或半跏趺，隨宜威儀。既安住已，歸依發心，決定令與相續和合。

“聲聞地”，就是指《瑜伽師地論》的“聲聞地”，裏邊說，修行的時候，假使有昏沉蓋起來了，“淨治心時”，要對治這個昏沉蓋，要經行。“除此從餘”，假使除了這個昏沉蓋要經行之外，其他的貪瞋癡這些蓋，要淨治心使它乾淨時候不是經行，要在床座或小座裏邊，“結跏趺坐”，修禪定。要麼是經行，要麼是宴坐，這兩個方式，白天就是這樣子做。比丘白天就是這樣，要不經行，對治昏沉；沒有昏沉，對治其他的蓋，就是結跏趺坐。

因爲這樣子，所以於“安樂臥具”，自己住的地方，弄得好一點可以坐得舒服，不要坐在翹起的地方，心就靜不下去。“端正其身”，好好坐在那裏，“結跏趺坐，或半跏趺”，這個都可以，不勉強，“隨宜”，哪一個威儀都可以。

“既安住已”，坐好之後，“歸依發心”，念歸依的頌，發心，發菩提心，“決定令與相續和合”，我們念的要跟心相續合成一個，不要口裏在念，心裏在想其他東西。

（四）觀想資糧田

於前虛空明現觀想，廣行派，及深見派，傳承諸師。復有無量諸佛菩薩，聲聞獨覺，及護法眾爲資糧田。

觀資糧田就是《上師供》裏邊“空樂無分”那一段，這個很復雜，道次第各個傳承觀的也不一樣。我們用的當然以《上師供》爲主，《上師供》爲主的資糧田。詳細觀，有些你想也想不起是什麼樣子，大概地說一下，根據《上師供》筆記。

在如意樹上邊有個寶座，這個寶座上邊現個“阿”字，下邊有個月輪，阿字放光加持一切有情世間、器世間。然後阿字的光收迴來，就現本師，一般我們是觀宗大師了，《上師供》說，假使宗大師觀不起，就觀自己的本師也可以，一般以觀宗大師爲主，我們就觀宗大師好了，當體就是佛，自己的本師和宗大師也是合二爲一的，在宗大師體裏邊。這是第一層觀三昧耶尊。

我們說密法裏邊三層勇心，智慧勇心還有靜慮勇心，這有兩個觀法。第一種觀法，是說宗大師心裏邊，智慧勇心是釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛心裏邊是毗盧遮那佛——金剛持，這個觀法也可以。第二種觀法，宗大師心裏是毘盧金剛，毘盧金剛心裏是阿閼毗佛，或者是金剛杵，這個是靜慮勇心。

《上師供》裏邊“胸間自在，毘盧金剛”，就是說第二層就是毘盧金剛，沒有說釋迦牟尼佛，毘盧金剛心裏邊是阿閼毗佛或者是金剛杵也就沒有說。這是三層勇心，觀好。

中間那個觀好之後，右邊是以彌勒菩薩、無著菩薩、世親菩薩爲主的廣行派，很多傳承師，名字很多，不一定講得完了，大概這麼想。左邊的是以文殊菩薩、龍樹菩薩、提婆菩薩、月稱菩薩爲主的深觀派傳承。頂上是歷代的上師，一直到本師

釋迦牟尼佛；就是歷代的一個一個從佛傳下來，一直到釋迦牟尼佛為止，釋迦牟尼佛是我們的本師，都聚集在頭頂上。

周圍有很多。無上部五尊金剛，大威德金剛在中間，右邊是勝樂金剛，左邊是密集金剛，勝樂金剛右邊是時輪金剛，密集金剛左邊是歡喜金剛，這是無上密的五大部。瑜伽部圍繞在無上部的外面，行部再圍繞在瑜伽部外邊，事部的又圍繞在外邊。再外邊是三十五佛，菩薩，聲聞緣覺。再外邊是空行，護法。大概是這麼一個排列，這是我們《上師供》的排列。

觀資糧田我們大概是這麼觀，以宗大師為主。

（五）修習七支集資淨障

又自相續中，若無能生道之順緣，積集資糧，及除逆緣淨治業障二助緣者，唯勵力修所緣行相之正因，亦難生起。是故次應修習七支以治身心，攝盡集淨諸扼要處。

“又自相續中，若無能生道之順緣”，這是說要修資糧，假使自己的身心裏邊沒有能夠生起這個道的順緣，這個順緣是什麼呢？“積集資糧”，就是福德資糧，智慧資糧，假使說沒有積集起來，“及除逆緣淨治業障”，順緣生起來要靠積集資糧，要除治違緣呢，要靠淨治業障，這二個助緣如果沒有的話，就是說我們沒有修這個加行，沒有積集福德資糧智慧資糧，同時也沒有淨治業障，“唯勵力修所緣行相之正因，亦難生起”，那麼你雖然很努力在修所緣的境，這個是正因，一個是助緣，那麼沒有助緣，這個正因也生不起來，亦難生起。

“是故次應修習七支以治身心”，所以我們要修普賢七支供，普賢七支供能調治我們的身心，就是積集資糧、淨除業障，普賢七支“攝盡集淨諸扼要處”，把積集資糧、淨除業障的扼要點都包完了，所以這裏以普賢七支來積集資糧、淨除業障。我們是用《四加行》，《四加行》裏邊，念四歸依、供曼荼，是積集資糧，大禮拜、念百字明咒，是淨治業障。這些是在修正行之前一定要有的。

有的人就不肯修加行，那你修正行決定出障，這個我們現實的看到很多。念《五字真言》出障的不很了解，念《大威德》出障的，因為人少，我看得很清楚。凡是資糧不夠的，加行不夠的，遲早都要出障。信心好一點的，障雖然出了，但是還耐得住，但是對他修行是極困難，坐也坐不掙，功也用不起，一天到晚昏沉。信心差的呢，跑掉了，不知去向了。所以這個加行是極重要的，不能掉以輕心，像《大威德》這個量極大的法，沒有加行是決定要出魔障的。

在講六加行的時候，我們要參考一下昂旺堪布的。他講得很仔細，我們可以作個參考⁵²。他這裏“加行六法”。

加行六法——引《略論釋》

（一）淨地設像，（二）莊嚴供具，（三）入座皈依，（四）觀想聖像，（五）積資懺淨，（六）三事求加。

⁵² 《菩提道次第略論釋》卷三（第一一七頁）。

(一) 淨地設像 分四

就是我們這裏說的“善灑掃所住處所，莊嚴安布身語意像”。

(1)、淨地。《現觀莊嚴論》云，須具五功德地：甲、易求資糧（容易生活）。乙、無盜賊殘害（無野獸殘害）。丙、不易生病（不太寒太濕太燥）。丁、常有勝友（法侶，指見行同道。擇友，須信業果，輕現世，重後世。）若已得定，通達正見，方可獨居。戊、修法順緣（距上師不遠，隨時得問難），此為修行共法。若修定，尤須具此五者，而於師友更為重要。

(1) “淨地”，根據《現觀莊嚴論》，有五種功德地。修行要有五個功德的地方才能修，假使不是這五種地方修行是不利的，很現實，他根據《現觀》的。

第一個“易求資糧”，就是生活上的資糧容易得到的，假使你在深山裏邊，買糧成問題的，那個地方修行雖然很僻靜，但是你生活就困難了，你買一點糧食要爬幾天的路程，那就困難了，所以說生活的資糧要容易求到的。

第二個“無盜賊殘害”的，盜賊要殺人搶東西的，不是這些地方，否則的話你修行不安逸的，你好不容易得了一些生活資糧，人家居士給你供了一些東西，他把你東西搶走，人也殺掉了，怎麼修呢？還要沒有野獸的，假使說有這些惡狼獅子老虎的地方，那你住了也不安逸，所以說這些要沒有。

第三個“不易生病”，那個地方不是太潮濕，不是太冷，也不是太乾燥，就是氣候宜人的。這是要緊的，因為我們修行，如果說這個地方太熱太冷，或者太潮，人病了，你怎麼修呢？四大有強有弱，在過去佛在世的時候，那些阿羅漢、比丘都是露地坐，他潮濕也不怕，地上也不要棚。我們現在的人不行，你晚上露地坐一夜，第二天要住院去了，打吊針去了，那不行。

第四個“常有勝友”，那些對修行有益的善友，你可以跟他經常交流，修行要有道友麼。什麼時候可以一個人閉關呢？得定了，正知正見已經得到了，就是說定中的空性的見——我們應成派的中觀見得到了，這時候你一個住可以了。那就是說你沒有得定，中觀見沒有證到以前，你一個人閉關住茅蓬是不行的。

我們漢地恰恰相反，很多人才出家就想閉關、住茅蓬，那麼你們看一看閉關的人，到底有幾個成就的？這樣條件不夠閉關不會成就的。這是蠻幹，蠻幹的結果說是著魔。以前我們在廣化的時候，有個年輕出家人，他說某山頂上茅蓬很多，但是發狂的也很多，每天從這個山頭跑到那個山頭，邊跑邊叫，“哇——”大叫，那就是說修得著魔發狂了。

還有一個我經常提的，我在寶光寺教書的時候，有一個福建的青年，他到昭覺寺來。還以為他是來報名，結果沒有，他說他要去修禪定，他是福州某寺的，那地方是禪宗的，他說他要迴去修禪定。過了兩年又見他了。第一次見他，臉色紅潤、精神煥發，年輕人很有為、很聰明的樣子；第二次，過了兩年見，形容憔悴，臉帶黑色。問他怎麼迴事，他說迴到寺院修禪，不倒單，一天吃一頓，很用功，用功不到幾個月，很明確地感到頭頂上有東西進去。這個進去之後就發狂了，精神病院去過三次，還沒斷根。我說你到四川來幹啥呢？他說找一個氣功師叫嚴新，叫他來治病。哎呀，我說你身上有鬼，你找氣功師，他身上還是個鬼，以鬼打鬼，那是大鬼打小鬼了，即使小鬼跑掉，那個大鬼又在了，有啥用處呢？還是去找定公上師去吧，介紹他找定公上師去。後來他去了之後怎麼樣子不知道了。

這就是說沒有這個功夫想閉關獨修是不行的。我們近慈寺的規矩，金剛院的上座，要上師認可，才能住茅蓬閉關。雲悟寺一般是閉關的地方，雲悟寺裏都是小茅蓬閉關的。這是金剛院的老上座，他們的修法，什麼都行了，出了魔障，出了什麼境界，自己會解除了，才允許去住。那就是說自己什麼辦法都沒有的不要輕易去住，一個人去閉關等等，這樣對修行反而不利的。

第五個是“修法順緣”，順緣是指什麼呢？跟上師不要太遠，有什麼問題隨時可以問的。記得以前博朵瓦告誡弟子說，你要出去麼可以，但是離上師太遠了也不好，要不遠不近，也就是說有什麼問題好問，這就是這個意思。

就是我們修行找地方，要找五個條件的地方可以住。假使這五個條件不合的，就不能住了。就是說要生活資糧容易得到的，糧、柴容易搞得到的，否則的話，吃也吃不飽，爲了吃飯要跑幾天路，你怎麼修行呢？第二個要沒有盜賊野獸殘害的地方。第三這個地方不是太冷太熱太潮，不是容易生病的地方。第四要有善友，經常可以交流，修行時可以問問。第五個，離開上師不要太遠，因爲你碰到一些疑難的問題要去問上師的。這是一般的修行，如果修定，這五個條件非做到不可，一個也不能少，對上師更要緊。那麼這是淨地。

（2）房舍。雖不求寬廣，但行住坐臥，亦須稍有迴旋餘地，若不能得，至低限度，亦須有大德曾在此修行，獲有勝果者。

（2）“房舍”，我們地掃好了，修行的房間怎麼搞呢？就是說不要太大，能行住坐臥，又能轉得過來的地方就行了。假使這些地方得不到，處所難找，過去的大德在其修習的地方，他們有修證的地方，能得加持，這個地方修也可以。

（3）作意。行者心境，為迎請三世諸佛降臨，故應潔除。如何潔除，即以通達無我之慧為帚，以之掃我與眾生宿世煩惱罪業。以此作意迴向菩提心，為眾生意義，我願成佛。

修此加行時，應思佛世周利盤陀伽，由掃除精舍而成羅漢。（周利盤陀伽，以夙世住定缺慧，至持誦一咒，尚不能憶記，僅念我掃塵、我去垢，而證羅漢果。）至平常掃除，亦可感得：甲、自悅，乙、他喜，丙、護法常來守護，丁、可意身，戊、生佛清淨刹土。並可獲增福生慧，去貪瞋癡諸煩惱之功德。

（3）“作意”，心裏怎麼想呢？“行者心境，為迎請三世諸佛降臨，故應潔除”。我們現在念經的時候，都要迎請，你要迎請佛來，如果你這個殿上很髒的，你怎麼好意思。既然請佛來麼，就要打掃乾淨。打掃乾淨的意思，不但是掃外邊的，還要掃自己心裏的煩惱。外邊很乾淨，自己心裏煩惱充滿的，佛來了你怎麼好交待？所以，一個是帕繃喀大師強調的，外面要掃乾淨。第二要用智慧的掃帚，就是一切法無我的智慧的掃帚，把自己、一切眾生的過去煩惱業掃乾淨，那麼要迴向菩提心，迴向度眾生，要成佛了，以這個心態修加行。

這裏舉了個週利槃特迦——小路尊者，他因爲打掃衛生成阿羅漢的。小路尊者是有善根的人，他過去是大法師，因爲吝法，人家求法他不捨得給，後來轉世就成了一個沒有智慧的人。佛看到他的根機，就教他掃地，把他的愚癡掃掉之後，智慧開了，那就證阿羅漢果。

我們平時不是像小路尊者這樣大根機的人，我們打掃佛堂大殿，有什麼好處

呢？第一，可以得到“自悅”，自己心裏很高興，地掃乾淨很高興；“他喜”，人家看了也歡喜；“護法也來守護”，因為掃得很乾淨，護法來保護；將來感的身體，“可意身”。

記得在佛的公案裏邊，有位尊者的前生是香燈師，每天打掃，打掃之後有個要飯的來了，他給他吃點東西，叫他去把垃圾倒掉，倒掉之後，香燈師生在後世，感的報就極莊嚴了，而那個倒垃圾的要飯的，後來感的報也是極莊嚴，長得極好，而且做國王。這個國王平時出去到處巡察的時候，老百姓就對著他看，因為他長得很莊嚴，目不暫捨地看他。但是有一次這個尊者來了，尊者來了之後，大家就不看國王，而去看尊者了，這個尊者長得更好。那個國王倒還生氣，還很謙虛地請這個尊者來應供，他就問這個事情，他說我以前到街上去巡察的時候，老百姓就對著我看，這次尊者來了，大家看尊者，不看我，這是什麼原因？尊者就跟他說，就是這個公案，你過去是個要飯的，就是給我倒倒垃圾，你感了那麼大的福報，而我是香燈師，佛堂裏邊都是我打掃的，當然我比你更超勝。那就是說打掃衛生有這麼多的好處。

“生佛清淨刹土”，將來可生清淨的佛的淨土。“並可獲增福生慧，去貪瞋癡諸煩惱之功德”。不要認為打掃衛生是小事，它能有這麼大的利益，還可以增福，還可以生智慧，可以去貪瞋癡，這些功德都有。做香燈的，或者自己家裏供佛的，那麼你要好好打掃。

(4)、陳設。謂身語意之所依。身，即佛像，如橫列，則以右為上首。首設上師宗喀巴，次佛，次菩薩，再次護法。語，即經籍。須置於像之右，如屬雜著，則另列之。意，即以鈴杵及塔、喀張喀（頭骨）等為表，則列於像之左。

(4) “陳設”，供什麼呢？身口意所依的，身，就是佛像。語，就是經書，意方面的就是鈴杵。鈴杵怎麼是意呢？念《大威德》的都知道，杵代方便，鈴表智慧，就是我們心裏修行的方式都在裏頭。佛像在中間，經書在右邊，鈴杵或者佛塔擺在左邊。

在房間裏邊，一個是打掃，一個是地方要選五個功德地，房間是不要太大的，能兜得轉就行了，心裏邊要用無我的掃帚把煩惱掃掉，地方還是要掃乾淨，供養佛像、經書、鈴杵之類的。

(二) 莊嚴供具

謂無諂供。(1)、非由欺騙諂誑而來。如搶劫他人之財，或以術欺詐而取者。

(2)、非由邪命而來。

又，供水之碗，相距須一青稞遠，太近感心量狹窄，太遠感遠離善知識。又須不空，表福不空。復次，供品雖多，水為無垢。印度地居熱帶，不易得清涼淨水。如中國之淨水，即具八種功德。又香、塗、食、饌，各種供品，亦各各有十功德。有單行廣六加行本，甚詳。其中有應念供養雲陀羅尼（咒），加持供品，令轉勝妙。最低限度，亦應念噶、阿、吽。

那麼供品怎麼擺呢？要用無諂的供品，就是不要不正當的手腕拿來的，不是欺騙或者搶來的，這些不要。不是邪命來的，邪命在《律海十門》講了，“詐現奇特相，出語故驚人……”，這五種邪命來的供品，不乾淨，不要。非法來的供

養，律藏裏講的很嚴格，假使你這個錢是不淨財，你造的佛像都要打爛，你搞的供品都要丟掉，就是說你財的來源不乾淨的話，都不要用的。這個我們現在的人不太注意了，錢越多越好，管你來源怎麼樣的，不管，這個在過去佛在世時非常重視，一定要無諂的正規的來源的。五個邪命我們就不說了，供品來源要好的。

（三）入座皈依

須以柔軟毛墊，方圓不拘，先於地下畫白卍字形，表地為金剛地基，置吉祥草三四莖，草向內，表佛成道時，有吉祥長壽諸加持。行者如修二次第，則身相甚嚴格，如修朗忍，則可稍隨便。單跏趺，如綠度母坐形亦可。

毘盧遮那七法，為極莊嚴身相，加調息，為八。腳跏趺，脊端直，頭微俯，如禾結實狀。肩平，眼視鼻端（按：係眼微閉，順鼻端看下去，離身約尺許，非注視鼻端。不可弄錯。）口齒任自然，舌（微觸）抵上齶，兩手結入定印。此八相與圓滿次第有關。

你坐好之後，要念歸依三寶。那麼坐的方式，他說在地上畫個“卍”字，這個我們倒還沒有用，這個“卍”字表示金剛地基。擺些吉祥草，這是表長壽加持。

我們現在講一個毘盧七法。就是很多人要問金剛結跏趺坐怎麼坐法，最標準的就是毘盧七法，修密宗的一定要照如法地修。顯宗可以放鬆一點點，稍微隨便一點點，但是修密法的一定要嚴格地照這毘盧七法做。毘盧七法是哪七法呢？

第一個就是兩個腳跏趺而坐，能夠做到雙跏趺的最好，單跏的也可以，背脊骨一定要直的，不能彎曲。念誦也好，修定也好，不能打瞌睡的，打瞌睡絕對是彎曲的，彎曲之後氣脈不通，將來中脈不通的話，什麼修行的成就不會有的。所以說真正修行的時候，一定要精神充沛地修的。

宗大師也說的，你如果養成了習慣，在修的時候昏沉，背彎起來修行，那以後是永遠也修不上路的，尤其是細昏沉，你呆在裏邊出不去了。海公上師叫“死水沱”，就是水裏邊有個漩渦，進入就被水漩下去的，到外邊游不過去的，很危險的地方。

這個地方就是說背脊骨要很直。這個背脊骨不是一節一節的嘛，像小孩子玩積木一樣，積木一節一節地搭上去，你一彎的話，要倒下去散掉的，祇能是筆直的，筆直的它不會倒下去。那你自己觀想，背脊骨是一節一節堆上去的，要直。

頭要稍微低點，就像長了麥子的麥桿子，背不要彎曲，頭稍微往前低一點點。這個結麥子事情呢，非常有意義，其他地方說什麼呢？我們人有一點點成績，就驕傲了，就是翹尾巴了，貢高我慢。而應該怎樣做呢？要像麥子一樣，麥子結得越大，它低得越厲害，謙虛。越是有成績，越是要低、謙下，這個才保得住，否則的話，有一點點成績，就貢高我慢，那麼過失就超過成績，那就天變成魔。所以麥子它結了麥之後要彎一點點，不是那麼翹起，頭也是彎一點點。

兩個腳要平的，不要左高右低，兩個要平。

眼睛，“眼觀鼻，鼻觀心”，這是話，眼觀鼻鼻觀心，那是說方向。如果你眼睛真的對了鼻子的尖看的話，眼睛會痛的，那就是說方向是順著鼻子看下去，光線就看到身體那個腳以外一尺左右的地方就可以了，不是盯了那個鼻子看。

口隨它自然，當然不要開得很大，牙齒碰不碰上都沒關係，嘴輕輕閉上好了，舌頭抵上齶，舌抵上齶一般說就是精神團結，有股勁往上頂在那裏。

兩手結定印，這是七個方式，結定印，左手在下，右手在上。彌陀印右手在下，定印一般左手在下。

這七個是毘盧七法。加個調息就是八法。這裏的重點是要把毘盧七法記住，照這個最標準的結跏趺坐。調息是說，如果你心妄想紛飛，那麼你調一下。調一下就是九節風，或者數息觀也可以。在我們的傳承，定公上師的，先是調身調脈，調脈是九節風，再調息，調息就是根據九節風最後的那個，數十次，一二三四五六七八九十。如果數到十，心還不定，那就再來十次。調息之後就是調心，調心是觀空，觀了空之後再開始念誦、修定。那麼事先有這些程序，調身、調脈、調息、調心，一般像我們這裏上殿，時間都緊得很，要調身也沒時間，調息也沒時間，那就在自己寮房調了，空的時候調一下。

發心。須先發起善心所，即發起菩提心，為救一切眾生（拔苦予樂），願速成佛，方為大乘法。能發大乘菩提心，則一切集資懺罪求加持，皆成為大乘法。昔宗喀大師問弟子，修之起首，應依何法。各答不同，或答身相八法，至羅桑卻吉降澤，答：「首在發菩提心，否則所修大乘法，亦變為世間法矣。」

發心，這個發心很重要，一定要發好的心，修行的時候你開始發的心千萬不要有世間個人的有漏的利益的心，那個就可惜了，把那些殊勝的法，去換很不值價的東西。所以說最好的發心是發菩提心。人家不瞭解，你經不念，念儀軌幹啥？儀軌都給你配好的，一開頭就是發菩提心，“諸佛正法賢聖僧，直至菩提我歸依，我以所修諸資糧，為利有情願成佛”這個就是我們一開頭要發的心，管你修定也好，修什麼也好，一開始就要發菩提心，度眾生的心。這個是大乘法了，如果說你不發菩提心，管你修什麼法，密法也好，大乘也好，都是世間有漏法，這個就很可惜。如果你發的不是好心，有個公案的，他“大威德”都成就了，結果為了報仇，用降伏法害一個仇人，結果下地獄，這個很可怕。所以發心很重要。

皈依。皈依應具二條件：一、皈依境，二、皈依因。境即觀所緣。

二、皈依因。依班禪大師羅桑卻吉降澤說，有二：（一）、生怖畏，（二）、真誠認識。由怖畏三惡道苦，而又極易墮入，為此希求救護。為第一因。由認識明確，實能具救護功能者，惟有三寶。為第二因。以此二因皈依，始為正皈依。

下邊是歸依。歸依的境我們前面說過，就是資糧田。歸依的因我們這裏要說一下，為什麼要歸依呢？就是這個意思。在這裏歸依的基本上都要講這個道理，因為不講這個道理，你歸依體得不到。這是一個重要的事情，我們就附帶地說一下。

根據班禪大師羅桑卻吉降澤說的，歸依的因有兩個，一個是生怖畏心，一個是真正地認識到哪個能救。生怖畏的心就是說，最可怕的怖畏是三惡道，這個三惡道，祇要我們起一些不好的煩惱心，都會下去的，所以說惡道是極容易下去。下惡道很苦，你要認識到哪個人能救。我們不想進惡道，就一定要求人來救，這裏有很多，過去婆羅門教，什麼大自在天，什麼什麼，現在基督教上帝教主，各式各樣都有。實際上從佛教的眼光看，這些教主本身也在輪迴之中。我們就看到基督教的《聖經》裏邊，上帝在天上，天子天女很快樂，那還是欲界天。我們看並不高，欲界天還在欲界裏邊，這有什麼了不得？他還是要輪迴，沒脫離，色界天大自在天，雖然是色界但還是沒有出三界。真正出三界解除一切苦難的祇有佛陀。

所以說我們對三惡道的苦，是最容易看到的，如果你高一點，就能看到輪迴的苦。那要救惡道苦輪迴苦，惟一的救星就是三寶。這個認識到了，歸依的因素就夠了。第一個是說對惡道的苦輪迴的苦害怕不想受，第二個認為能救我們出惡道苦輪迴苦的祇有三寶。這兩個因素有了，那麼你歸依體成就，歸依體得到了。

這樣的歸依是正式的歸依。如果說缺一個條件，或者兩個條件不夠的，不夠准的歸依，得不到歸依。以這個標準去衡量，世間上的歸依能得到的還是少數。我們說在世界上總的人口算起來，佛弟子並不多。我們中國有十幾億人口，但是你看看，信佛的有多少？沒多少。出家的，我們現在看出家人多得很，實際上跟整個人數比起來，並不多。真正受了歸依的或者出了家的，如法得戒如法得歸依的有多少？那更少了。所以說這個佛弟子也很難得，不要輕視。真正要歸依做佛弟子的一定要得如法的歸依，這兩個因素一定要知道。這些是我們修加行裏邊要知道的事情。這是普通的歸依，還有一個不共的歸依。

不共皈依。「諸佛正法賢聖僧，直至菩提我皈依，我以所修諸善根（六度萬行），為利有情願成佛」。前二句，為皈依。三句為行菩提。四句為願菩提。此念時如是。修時須先願後行。

不共歸依是什麼呢？就是我們念的“諸佛正法賢聖三寶尊，……”，他是把自己的一切修行資糧要成佛度眾生的。這是不共的歸依。前面兩句是歸依，第三句是修行，是行菩提，第四句，為利有情願成佛，是願菩提。修的時候先修願菩提然後是行菩提，發了菩提心才受菩薩戒。念的時候卻是先念行菩提，再說願菩提。這就是不共的歸依，也就是果上的歸依，因上的歸依是自己要求脫苦，果上的歸依是要成佛度一切眾生，那麼這就是我們歸依要發的心。以上是補充的。

下面看《廣論》是普賢七支。這個普賢七支我們漢地《普賢行願品》廣講，但是我們以七支來講的。這個七支天天念，但不一定搞得很清楚，這裏趁這個機會把這個七支好好地學一下。

禮敬支

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

第一個“敬禮支中，三門總禮者，謂‘所有’等一頌”，就是“所有十方世界中，三世一切人師子”這個頌裏邊，是身口意三門總禮一切世界上的佛。“非緣一方世界或一時之佛”，並不是說我們頂禮的祇是一方世界比如娑婆世界或者極樂世界，“一時之佛”，現在的佛，過去的佛，是一個時間的；我們緣的是十方的世界，頂禮的是過去、現在、未來三世所有一切的佛，這個就是範圍大了。“以至誠心，三業敬禮”，身口意都敬禮。我們說，一般的敬禮身拜，心裏沒有起恭敬心，屬於身敬禮；心裏起恭敬心，口裏讚歎，那麼是身口意一起來。“三業敬禮，非隨他轉”，不是人家說，你趕快拜，拜了有好處，自己不是自覺的，人家叫你拜的，功德不大。“非隨他轉”，就是說自己要這麼做。“智軍阿闍黎”在一本“釋”論“中”說，“此復若僅頂禮一佛，所得福德，且無窮量，何況緣禮爾許諸佛！”這個阿闍黎他這麼說，哪怕你祇頂禮一尊佛，你得到的福德已經是

無量無邊了，何況你緣的是那麼多的佛呢！十方三世的一切佛，都在禮拜，而且身口意一起禮拜，這個福德就大得不可限量，這個頌是三門總禮，總的禮拜。

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

第二頌是“別禮”，分開了，就是身敬禮，意敬禮，讚歎就是口。這裏的身的禮，“普賢行願威神力，普現一切如來前”，這個“頌”，他說，“謂以方時所攝一切諸佛，以意攀緣，如現前境”，“方”麼就是空間，“時”麼時間麼，空間是十方，時間是三世的，十方三世的佛，我心裏緣他，心裏緣十方三世一切佛，都緣這個境，就像在現前看到一樣，就是我心裏所緣的十方三世佛，很明顯的就像眼睛看到一樣。自己要拜那些佛呢，一個身體拜來不及了，十方都要用化身去拜，“變化自身等諸佛刹，極微塵數，而申敬禮”，把自己的身體化得跟那些佛刹裏的微塵數那麼多，到處去拜，有佛的地方就去拜。

“此復是於諸境，所有普賢妙行，發淨信力，由此信力，發起禮敬”，這個拜也不是一般性的拜，就在那麼多佛的境界上，以普賢菩薩的妙行，發清淨的信解力，這個頌子裏都有，以這個清淨的信解力，發起來禮拜的，那這個功德就更大。“一身頂禮其福尚大”，一個身體頂禮一尊佛功德無量，一個身體頂禮無量佛功德更大，以無數的身體去頂禮無數的佛，那個福就不好說了，“況以爾許身業禮敬”，何況我們變了那麼多的身去禮拜呢，這個福就極大。“智軍阿闍黎”在“釋”論裏邊的解釋就是這樣子。這個十支基本上都是以這個釋論來解釋。這個是身敬禮。

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

“意敬禮者，‘於一塵中塵數佛’”這個“頌”，一個一個微塵裏邊，都有一切微塵數諸佛安住在菩薩圍繞的大會之中，那就是觀想，在一個微塵裏邊有一切微塵數諸佛，這個數字就不好說了，每一個微塵數裏邊都有微塵數的佛在裏邊，每一尊佛都在菩薩的大會裏邊，數量就極多了。你要“發勝解”，就是說這是觀想的境界，勝解就是說決定如此，沒有懷疑，決定這樣起定解。“隨念諸佛，所有功德”，觀想的時候有那麼多佛，那麼多佛的功德在心裏觀想憶念，這是意敬禮。

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

“語敬禮者，‘各以一切音聲海’”這一“頌”。“謂於諸佛功德勝譽，不可窮盡。化一一身，有無量首，化一一首，有無量舌”，諸佛的功德，他的勝譽、名稱是說不完的。我們要怎麼說呢，一個頭，一張嘴來不及，要化無數的身，一個身有無數的頭，一個頭有無數的舌頭，這樣子來讚歎還贊不完。“以微妙音而

稱讚之。此中音者，即是贊辭，其支分者，謂因即是舌根”，“微妙音”就是贊辭，這個支分，我們漢文的《行願品》的頌裏沒有支分，藏地的有個支分。這個支分就是說話的因，就是發聲音的根本的因，就是舌頭了。在藏文的頌裏邊有個支分的，我們漢文稍有出入，沒有這個支分。他根據藏文講的，支分就是舌頭。每個頭化了很多的舌頭，每個舌頭髮出了很微妙的聲音來讚歎佛的功德。這些功德海什麼海，海就是極多，數不清的。這就是禮讚支。

禮讚支裏邊分了四個，一個是總的禮拜，一個是身的禮拜，一個是意的禮拜、敬禮，一個是語的敬禮。禮敬對我們有什麼好處呢？對治我慢，貢高我慢的，你對佛謙下頂禮，那就是對治我慢的了，身口意的罪也可以除掉。所以禮拜不但有積集福德的資糧，淨罪的功能也有，拜佛消罪麼；我們對佛禮拜，折伏我慢。但是很多人這一點沒有去理會，他拜佛很虔誠，但對一般的人卻是我慢貢高，他以爲自己拜的佛多，更貢高，這就錯了，我們拜佛的目的，本來就是要折伏我慢的，結果你拜佛的數字，“啊，我拜了一百萬！”，了不得，貢高我慢，這個意思就偏掉了。那就天變成魔，本來是折伏我慢的，你卻以這個資本增加你的我慢，這個就不對。

供養支

供養支中，有上供者，“以諸最勝”等兩頌。

第二個“供養支”，供養分有上的供養、無上的供養。“有上”的“供”養呢那就是一般的供養了，一般的供養不是差的供養，世間上好的拿得出來的東西供養，是有上的，佛菩薩神通化的那就是無上的，沒有功德是化不出來的。供養支裏邊分兩個，一個有上供養，一個無上供養，“以諸最勝妙花鬘”等這“兩”個“頌”，是有上的供養。

最勝華者，謂人天等處，所有眾多希有散華，鬘謂配貫種種妙華。此二種中，皆有一切，或實或假。

“最勝”的“花”是“人天等處”很“多稀有”的花，天上的花更好了，人間也有很多很好的花。這些花呢有“散花”，一朵朵分開的，“鬘”呢就是串起來的“種種妙花”，花了鬘了就是這兩種了。這兩種花裏邊，散的也好，鬘也好，都有兩種，什麼呢？真的，假的，真的花就是我們採下來的真花，假花是做的，不是真的花，我們現在有很多，塑料花，塑料花看起來很好看，但是假花無果實。我們不是《律海十門》念過了嗎，供的假花，沒果實的，真的花會結果的，假花你做莊嚴品是可以，從要結果的方面來說是不行了，這裏功德裏邊當然真的假的都有了，也允許你供，做個莊嚴也可以。

伎樂者，謂諸樂具若弦若吹，若打若擊。塗香者，謂妙香泥。勝傘蓋者，謂諸傘中諸勝妙者。

“伎樂者”，就是樂器，“謂諸樂具若弦若吹，若打若擊”，“弦”就是琴了琵琶之類的，“吹”就是嗩吶之類的，“打”的是鼓，“擊”的是鐃、鈸等等。“塗香者，謂妙香泥”，就是和了香做的泥，塗在身上的。最勝的“傘蓋”，傘裏邊最殊勝的，以前我們看到一個國王出來，都有個傘麼，蓋麼，佛上面用個傘

蓋，也是尊重莊嚴的意思。

燈燭者，謂香油等氣香光明，及摩尼寶有光明者。燒香者，謂配眾香，或唯一種所燒然香。

“燈燭者”，“香油”燈，當然我們現在用酥油麼更好，用香油爲什麼呢？“氣香光明”，用香油點的呢，它的氣味是香的，它的火焰比較亮，就用香油。“及摩尼寶有光明者”，摩尼寶裏邊發光明的，也屬於燈明一類的，我們現在的電燈，能發光的，也屬於燈明一類。

“燒香者，謂配眾香，或唯一種所燒然香”，或者是各種各樣香合攏來的，或者是單純一種的。像我們檀香就是單純一種的，還有一些配合攏的，像驅魔香之類就是各式各樣配起來的。這些香或者是各種香配起來的，或者單是一種的，燒的香，那就是燒的。

勝衣服者，謂一切衣中最勝妙者。最勝香者，謂妙香水供爲飲水，以氤馥香徧三千界所燻水等。

“勝衣服者”，最勝的衣服，“謂一切衣中最勝妙者”，最好的衣服，那就是說，人間的最殊妙的，天上的更好，天衣無縫的。“最勝香者，謂妙香水供爲飲水”，這個最勝的香呢不是塗香、燒的香，是吃的，很好的香水，供了作爲飲的，“以氤馥香徧三千界所燻水等”，就是香氣極好的香所燻的水，就是摻合了香的水，可以作爲飲料，這個是妙香水。

末香者，謂妙香末可撒可燒，或積爲堆，或畫壇場，支配顏色形量高廣等妙高峯。

“末香者，謂妙香末”，好的香末子，“可”以“撒”的，這個我們漢地不大有，藏地就有，香末子撒佛作爲供養也是可以的，也“可”以“燒”，都是供佛用的。“或積爲堆”，這些東西很多，積爲一堆堆的，“或”者“畫”爲“壇場”，或者以香末子等等作壇場，再加上一些彩畫，“顏色”配上去，“形量高廣等妙高峰”，這些堆起來，它的形量很高很廣，跟須彌山一樣，“一一皆如妙高聚”，我們漢地也是一樣。

聚者加於前文一切之後，有眾多義及莊飾義並種種義。

這個聚字有更大的意思，前面的聚都是，皆如妙高聚，那麼這個聚有什麼意思呢？眾多的意思，莊嚴的意思，還有種種各式各樣的意思。

這是供養支裏邊的有上供養，以世間上最好的東西來供養。

無上供者，“我以廣大”等一頌。言有上者，謂世間供，此中乃是諸菩薩等，神力所變微妙供具。

無上供養者，“我以廣大勝解心，深信一切三世佛，悉以普賢行願力，普徧供養諸如來”。這個就不是世間供，那是諸佛菩薩神通變化的微妙供具。“無上供者，‘我以廣大’等一頌”，前面“有上”的，是“世間”的“供”養，世間的供養不是最高，有比它更高的，有上供。這裏的是最高的，無上的，無上的是

指什麼呢？“是諸菩薩等，神力所變微妙供具”，以神通的力量變化出來的微妙供具，世間上拿不出來的，那是無上供。

頌後二句，於前一切，不具足此二句義者悉應加之。是說敬禮及諸供養所有等起及其境界。（此與漢文稍有出入）。

“頌後二句，於前一切，不具足此二句義者悉應加之”，這個就是說最後兩句，“我以廣大勝解心，深信一切三世佛，悉以普賢行願力，普徧供養諸如來”前面都要加這兩句，有上供養也好，什麼供養也好，都要加這兩句，這兩句的意思前面都要加進去的。“是說敬禮及諸供養所有等起”，等起就是指發的心了，清淨的等起就是指清淨的心，“及其境界”，他供養發的心、他的境界，他緣的那個境，都有這個意思，要包進去。這句話的漢文翻得有點不一樣，大致差不多。

這裏我們說供養對治什麼東西？對治慳貪，我們慳貪心的習氣可以用供養的心對治，是將來可以得到報身的因，屬於積集資糧的。我們說七支有淨障、有積資；積集資糧的，積集福德資糧，福德資糧有了之後，智慧資糧才生的起來。

那麼這裏昂旺堪布加了一些，那些菩薩有神通的，有最無上供，那麼凡夫有沒有無上供，他說凡夫也有無上供，這個無上供我們可以學得到的，那就是有這個必要把它說一下。

“凡夫亦具有四種無上供，一、以菩提心供”，發菩提心來作供養，這個凡夫能做到。真的發起菩提心來，當然是很高；相似的、有菩提心氣氛的，以這個心來供養，那是最好的供養，也是無上的。本來菩提心是無上的嘛，所以菩提心供養是無上供。“二、受持正法供”，受持正法來供養，這是法供養嘛。“三、聞法修行供”，聽聞正法，如法修行，這個也是。一個是受持，一個是聞修；這兩個，有一點點不一樣。“四、以善根變作供養”，把自己善根觀想它變化成了供養。這個以前我們大家記不記的，我們在傳這個《都史天頌》的時候，那些獅子座什麼，都以自己三世的善根，變成這個殊勝的供養來供養宗大師，就是說把自己所有修的善根，把它變化成供養去供養，因為是善根變的，也是無上供養。

總結一下，凡夫有四種無上供養，一是菩提心供養；一個受持正法，把正法受持起來；那麼第三個，聞法修行，如法修行；第四麼以自己善根變化的，這也是凡夫的無上供。

悔罪支

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

這個懺罪支懺那些東西呢？“依三毒因”，它的因是三毒，貪瞋癡那些煩惱，“身等三事”，發動的是身口意三個事情。那麼以三個毒為因，發動身口意造的那些罪，就是我們懺悔的東西。

它的自性是什麼呢？“其罪自性謂我所作”，自己所做的，是我造的，——人家造的罪與你無干，你去懺啥東西呢，那人家去懺。這個罪自性，是我造的。

我造的是不是都是親自造的呢？它有三個分別。一個是親自造的，假使殺雞，你親自殺的，固然是殺罪，但是你叫他殺的，叫他殺的，有的人很乖，“殺

雞犯殺戒的，我不殺，你給我殺一殺好不好？”這個心很不好，叫人家去犯罪，就避免了——一樣的，你叫他殺，罪還在你身上，固然他有罪嘛，你還是有罪。

“於他作而發隨喜”，人家殺，你讚歎，很高興，這個也是殺罪。

總的來說是自己做的，但自己做的裏邊，還有差別的：親自做的；教人家做的；不是你叫他做，隨喜。我們經常看到一些看電影的，小孩子看電影，看到一個壞人給殺掉了，哇，高興啊。這個好不好？沒有學佛的人認為這是好，這害了很多，給人家槍斃掉或是給人家殺掉了，這是大快人心。我們想一想是殺人，殺人你也隨喜，當然這個戲，但是你隨喜心還是很厲害，這個還是一個罪的因。如果真的看到一個壞傢伙，或者槍斃，你也高興，這個你就殺人了一樣的，這個隨喜就很厲害了。所以說對人家做的事情，不好的事情不要隨喜，人家偷東西，偷盜，你偷的好啊，讚歎你有本事，這個也不對。“總攝一切說‘諸惡業’”，“往昔所造諸惡業”，這些都攝在裏邊，叫做惡業。

“應念此等所有過患”，你應當憶念這些惡業，所有的過患，過患就是下地獄受苦，這有什麼好呢？“悔前防後”，以前做的，先做的要悔，悔就是說認錯啦，防後，以後再不做。懺悔的意思就這個嘛，悔前防後，以前做的絕對認錯，做錯了，毫不掩飾是錯啦，承認、發露，那麼防後，以後再也不做了啊，那麼這個兩個合起來嘛叫懺悔。“至心懺除”，至心誠意的把它除掉。“則昔已作，斷其增長，諸未來者堵其相續”，那麼這樣子懺悔的話，過去已經做的，斷其增長，就是把他切斷，再也不會增長。如果你不給他懺除的話，這個罪業還不斷的增長，就銀行裏放利息一樣的，你倒沒去管它，它越來越增長的，“增長業”，《俱舍》裏就有的。“諸未來者堵已相續”，還沒造的嘛，把他堵住，不讓它生出來嘛，不會再生起來了。

那麼這就是懺悔支，懺悔支對治的是煩惱，重的貪瞋癡都對治的。那麼他的果，將來成佛之後，就是成法身。這是屬於淨障的一個支分，積集資糧，淨除業障，這是淨障的。

下邊是隨喜。哦，過了，下一次再說。

第十六講（《廣論》第四四～四六頁；《集註》第一零一～一零六頁）

上一次我們講到加行六法。這個裏邊，第一個是“善灑掃所住處所，莊嚴安布身語意像”。

第二個“由無諂誑求諸供具，端正陳設”，上一次這個地方沒有打開講。“無諂誑”，《略論釋》裏邊舉了兩個⁵³：第一個不是欺騙，不是不正當的手腕來的供具；第二個不是五邪命來的。五個邪命講沒有講透，我們根據《三學》裏邊⁵⁴，重點提一下。五邪命就是：

第一種，“詐現異相”，這個，對於一般的人，他就故意地現出特異的形

⁵³《菩提道次第略論釋》卷二：“無諂供，一、非由欺騙諂誑而來。如搶劫他人之財，或以術欺詐而取者。二、非由邪命而來。”（119頁）

⁵⁴《基本三學》：“五種邪命：一詐現異相：於世俗之人，詐現奇特之相，以求利養者。二自說功德：自說己功德，以求利養者。三占相吉凶：學占卜而說人之吉凶，以求利養者。四高聲現威：大言壯勢，而現威勢，以求利養者。五說所得利以動人：於彼得利，則於此稱說之；於此得利，則於彼稱說之，以求利養者。”（27頁）

象，來求利養的。那麼，你跟大家差不多的，不希奇。你現個異相，人家看見這個人很不平常，就容易供養麼。那麼過去有些修苦行的，就是說在頭上帶個銅圈圈。甚至於海公上師講，一位老修行，他是在自己的胸骨的前面的這兩塊骨頭扣了個圈圈，就表示苦行，那麼這樣子當然是奇特相，人家就會供養。那麼就是正的修行，就不要做個奇怪的樣子。

第二種，“自說功德”，自己功德，自己不要說的，那麼自己讚歎自己功德大，那目的什麼呢？目的就是這個人功德很大，你給我來供養，那是求利。

第三種，“占相吉凶”，就是說學一些打卦的事情，說什麼你今天怎麼樣，明天怎麼樣，什麼樣子，要倒霉、要交運等等，以這一種來博取人家的信仰。那麼我們佛教裏邊，以戒而行的就對了，以經教的如法的去做，就對，不要去找那些看相的，他教你什麼方法，怎麼怎麼去做，他自己也解決不了問題，他怎麼能解決你的問題呢？我們說瞎子算命，你說聽了他的話，就會好，但他自己一輩子瞎子，給人家算命，不見得好。那麼他自己都管不了，怎麼能管你呢？這很簡單，所以說這些不要去相信。

第四種，“高聲現威”，這個說話，好像是氣勢很壯，表示很有威勢的樣子，以這種形態，來求利養，也是一種。

第五種，“說所得利以動人”，假使說某一個人供養他，他就給其他人說，他說某某居士，他供養我一萬元錢，這個人了不得，功德很大。說就個話就是說他給了我一萬元，你比他還要富，你起碼要兩萬。哦，這個樣子的逼人供養，都是邪命。

這就是說我們這個供具不是邪命來的。我們本道場這個事情要注意，我們殿上也好，哪裏也好，需要東西，不要去向居士要，而個人的更不能要。居士要發心供養的，可以接受。你自己提出要求，我缺什麼、缺什麼、什麼、什麼，這個就是邪命的一端了。希望大家注意這個事情，不要去向居士開口，要什麼要什麼。

第三個，“次如《聲聞地》中所說：‘從昏睡蓋，淨治心時，須為經行。除此從餘，貪欲等蓋，淨治心時，應於床座，或小座等，結跏趺坐。’故於安樂臥具，端正其身，結跏趺坐，或半跏趺，隨宜威儀。既安住已，歸依發心，決定令與相續和合。”

這個根據《瑜伽師地論·聲聞地》裏所說的：昏睡蓋要對治的時候，要經行。除了這個之外，就是說不昏沉的時候，那麼其他的蓋，什麼蓋呢？貪、瞋、癡、疑等等這些蓋來的時候，對治心的時候，要坐在那裏修定，那麼有“床座”、或者“小座”，“結跏趺坐”來修，對治這個蓋。“故於安樂臥具，端正其身，結跏趺坐”，“或半跏趺”坐都可以。坐好之後，念“皈依、發心”，在我們的儀軌，開始都有，以我們的“相續”，跟這個所念的東西要“和合”，你就是你念什麼，心裏就要這麼想，不要口是心非。我們中國有個俗語“小和尚念經，有口無心”嘴裏念得很好，心裏面都是胡思亂想，想一些煩惱的事情，那就沒有價值。

關於結跏趺坐，我們上一次已經介紹了，就是說要毗盧七法。哪毗盧七法呢？這裏有個頌⁵⁵，是溫薩巴作的頌，比較好記。他說“足手腰為三”，一共七個法。足結跏趺坐，手定印，腰要直，這是三個。那麼“唇齒舌合四”，我們的口唇、牙齒、舌頭，合了一個，這第四個，那麼“舌舐上顎”，“唇齒隨宜”——不

⁵⁵ 《掌中解脫》：“溫薩巴云：‘足手腰為三，唇齒舌合四，頭眼肩息四，即毗盧八法。’”（176頁）

要開太大就行了，也不要閉緊的，也不必，那麼這是四個。“頭眼肩息四”，頭稍微底一點，眼從鼻尖裏看下去，一尺遠的左右，肩平，這個是毗盧七法。那麼加一個調息，一共是八個，八個裏邊除了調息就是毗盧七法，那麼加進去就是毗盧八法，這個頌背起來容易記。

“於前虛空……”，就是“觀想資糧田”。一般我們用《上師供》的，我們介紹過了。還要“積集資糧”，這個問題有人也提了，我們再說一道。“又自相續中，若無能生道之順緣積集資糧，及除逆緣淨治業障二助緣者”，就是說我們修行，要有一個助緣，一個正因。假使自相續，自己身心裏邊，助緣沒有，哪兩個助緣呢？生道的順緣，就是積集資糧；消除業障的，這個消除逆緣的，淨除業障。這兩個助緣沒有話，那麼你單是“勵力修所緣行相”，修定、或者是修觀，或者是觀察修、或者止住修，這個是“正因”，那個是助緣。助緣沒有，單是努力去修正因的話，“亦難生起”，這個是有困難的。所以說助緣是不能沒有的。

“是故次應修習七支以治身心”，所以說跟下來，馬上要修“七支供”。這個普賢七支來調治自己的身心，這個七支包含的什麼？“攝盡集淨諸扼要處”，把積集資糧，淨除業障，這兩個助緣重要的地方都包完了。

那麼就是說，修加行的重要。我們在《四加行》的頭上一篇序，也引的這個話。那麼就是說正修，沒有加行，是困難的，甚至於出障的。現見我們念《五字真言》的不了解，修《大威德》的，我們經常看到，就是加行不夠的，出障的、退掉的、爬不上去的、經常是病難的這些人，就是不少了。那麼就是勸大家，就是說，像《大威德》這樣子的勢力大的法，資糧一定得多，越多越好，少了之後，自己修行有障，甚至於會退，沒有好處。

這裏就是說，真正要修的正因，沒有助緣是不行的，很難生起的。所以先要講七支。七支裏邊，我們已經講過了：第一個禮敬，禮敬又分三個：身禮、意禮、語禮，身的敬禮、意的敬禮、語的敬禮。

下面是供養，供養分兩種：有上供，就是世間上最勝的供養；還有無上供，就是菩薩神通變化的供養，這些就是世間上拿不出來的。那麼昂旺堪布又特意說四種凡夫也能做得到的無上供養。發菩提心的供養，受持正法的供養，聽聞正法、如教行持的供養，以自己的善根變化的供具來作供養，這個也叫無上供養⁵⁶。

這個裏邊，懺悔業障，就是淨障，對治貪、瞋、癡煩惱。

隨喜支

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

“隨喜支”，今天我們開始，就是隨喜支開始。

“隨喜支者”，“十方一切”諸眾生，二乘有學及無學……，就是這個頌，“隨念此五補特伽羅所有善利修習歡喜”，於五種補特伽羅，他們所有的功德、善根，修習生歡喜心。“如貧者獲得寶藏”，他們做那些好事情，我們生的歡喜心，就像一個窮人、或者乞丐，突然之間發現了一個寶藏，都是珍珠寶貝，那個歡喜極大。人家做了功德，我們的歡喜心也這麼大，這叫隨喜。而世間上恰恰，

⁵⁶《略論釋》卷二：“無上供，乃聖者供養，為世間所無之物。如普賢所供如意寶樹、八功德池、甘露、瓊漿等，以神通威力而變現者是。但凡夫亦具有四種無上供：一、以菩提心供。二、受持正法供。三、聞法修行供。四、以善根變作供養。”（147頁）

一般就是說，人家做的功德，不是隨喜——妒忌，甚至於妨礙，把他破壞。這個把人家的功德破壞了，自己也造很大罪，劃不來。隨喜功德，如果你真的隨喜的，跟那些做功德的人，功德一樣大，這是最便宜的事情。所以，看見人家做功德，趕快要賺個便宜，隨喜一下，不要妒忌，妒忌是自己招災，得不好的果。

五補特伽羅，一般有兩種說法，一種說是佛、菩薩、獨覺、聲聞有學、聲聞無學。這個就是頌子裏說的“二乘有學及無學、一切如來與菩薩”，那麼這是五種；還有一種，就是“十方所有諸眾生”也加進去，那麼聲聞裏的有學、無學不分，就是說佛、菩薩、獨覺、聲聞、眾生，這是五種。這兩種說法，都可以。那麼一切這五類補特伽羅的功德，我都隨喜。

這個是隨喜支。隨喜支對治什麼煩惱呢？對治妒忌的煩惱。得到的果，可以得到喜悅不厭足的果相，就是經常的歡喜，這個果。

勸請轉法輪支

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

就是“十方所有”世界中，最初成就菩提者……，這個，“謂於十方刹土之中，現證菩提”，證到菩提，就是十方，一切刹土裏邊，證到菩提的，現證到菩提的，馬上就請他轉法輪。“獲得無著無障礙智”，就是佛的智，無著無礙的，真證到菩提，得到佛的無礙無著智的時候，“未經久時”，他就是說成佛，還沒有好久，馬上就要去叫他轉法輪。“變爾許身”，那麼我就那麼多身，十方世界裏邊，有多少才成佛的，我就馬上就變那麼多的身，去一個一個的勸他們，轉法輪，“勸請說法”。“智軍阿闍黎作‘現證菩提’，而為解釋”，他這一科，以“現證菩提”來解釋的，就是說才成佛馬上就要去請，不是成佛好久才去請他。

這一支的功德，可以對治什麼煩惱呢？對治那些謗法的罪，過去謗法的罪，你勸轉法輪，就可以對治掉。感得什麼呢？清淨的微妙的梵音聲，得的果，可以得到清淨微妙的梵的音聲，這個最好的音聲了，這是勸請轉法輪的好處。

在積資懺淨中間，屬於積集資糧的；隨喜支，也積集資糧的；前面悔罪，是淨除業障的。

請住世支

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

“請住世支者”，那就是“諸佛若欲示涅槃”這個頌。“謂於十方刹土之中，諸欲示現般涅槃者，為令發起一切眾生究竟利益，現前安樂，故變無量身，勸住佛刹，微塵數劫，不般涅槃。”十方世界裏邊有要示現涅槃的，佛假使要想示現涅槃，“為令發起一切眾生究竟利益”，成佛——最高的利樂、利益，“現前安樂”，現前的暫時的安樂，就是說要發起一切眾生最後究竟的利益、現前的安樂，就這兩種。那麼我就請佛不要涅槃，就趕快的要住世，就變無量的身體，在每一個要入涅槃的佛面前。就請他不要涅槃，要住什麼時候呢，“住佛刹微塵

數劫”，就是不斷地住下去。這個我們說，佛是不是一定要住涅槃呢？就是我們娑婆世界的釋迦牟尼佛，他也曾經表示過，他對阿難說，佛的神力，如果說要住世的話，多少多少劫，都沒問題的。但是阿難被魔所迷，沒有及時的請佛住世，最後佛就雙林示寂，涅槃了。所以說，我們要趁機，不要弄得事後再請，事先就是儘量要勸請一切十方的佛，包括我們世間上一些大德們，對於佛法住世有利的，都請他們住世，不要入涅槃。

這個對治什麼煩惱呢？對治違師命罪，假使你過去對師父不恭敬，違背師父的意志，這個罪由勸請住世，可以對治；及惱師意罪，惱亂師的心，這個也可以來對治。又爲修長壽法之殊勝緣起，這個你勸了十方的佛，住世。那你對自己說也感長壽法的一個最好的緣起。這個就是說請佛住世支，對於自己有什麼好的利益。

迴向支

迴向支者，“所有禮讚”等一頌。以上六支善，表舉所有一切善根，悉與一切有情共同，以猛利欲樂迴向令成大菩提因，永無罄盡。如是了解，此諸文義，意不餘散，具如文中所說而行，則能攝持無量德聚。

最後“迴向支者，‘所有禮讚’等一頌”。這個總迴向，“以上六支善”，全部把它歸納起來，“表舉所有一切善根”，就是所有善根全部總結起來，“悉與一切有情共同，以猛利欲樂迴向令成大菩提因，永無罄盡”。就是說我自己所造的一切善根，是不是自己自私自利的迴向呢？“悉與一切有情共同”，對一切有情，大家是共產主義，都大家分的，都分給他們。那麼以猛利的欲樂，極堅強的一個意樂心，迴向一切眾生都要成佛，那麼這個就是成佛的因，將來的果就是成佛，永遠沒有盡的。

“如是了解此諸文義，意不餘散，具如文中所說而行，則能攝持無量德聚”。如果我們這樣子了解普賢七支的文義，心裏不打妄想，不亂想，全部集中精神，跟文裏所說的去做的話，這麼這樣子可以攝持無量的功德可以堆起來，無量的功德可以積聚起來。

此中禮敬供養勸請請住隨喜五者，是爲順緣，積集資糧，悔者是除違緣，淨治罪障。隨喜支中一支，於自造善，修歡喜者，亦是增長自所作善。

“此中禮敬供養勸請請住隨喜五者”，這是分析，這個禮敬支、供養支、勸請，請住就是請佛住世，隨喜支，這個五個，是順緣，積集資糧的，積集福德資糧的懺悔支，是懺除業障的，淨治罪障。我們說前面禮敬支，如果你懺悔的時候，禮拜，禮敬支一部份也是可以屬於淨除業障的。

隨喜裏邊分兩分，前面說的隨喜支，是屬於順緣，積集資糧的。但是說其中一部份，是說自己做的好事，也隨喜，人家的好事功德隨喜，那是很好，自己假使過去造一點好事，假使去年或者上個月，做了什麼好事，自己經常隨喜，那麼也是“增長自所作善”，對自己做的善呢，也可以使它增長的，做了這個事情之後，不斷隨喜，那個這個善業也可以增長，就是功德增長。如果說做了善業，起了退悔心，假使說你上個月，供養了一萬元錢，“這個供養很好”，不斷地隨喜，那麼就功德不斷地增長。如果說：“唉呀，這個我不該供養的，錢那麼多，供他劃不來。”那你的功德少了，就是退下去了。雖然錢還是花掉了，但是不行

了，因為追悔的心呢，功德就減下去了。所以說能夠隨喜自己的善，那麼功德會增長，會使自己所造的善業不斷地增長，那麼這個是“增長”，一個功能了。

其迴向者，是使積集，淨治長養諸善，雖極微少，令增廣多。又使現前諸已感果將罄盡者，終無窮盡，總之攝於積集、淨治、增長無盡三事之中。

迴向，“是使積集，淨治長養諸善”，使我們積集的資糧、淨除業障的那些善法，把它長養。“雖極微少，令增廣多”，雖然是開始並不多，微少，但是因為迴向這一支，使它們增廣，變得極多。“又使現前諸已感果將罄盡者，終無窮盡”，那麼過去造的善根，現在已經感果，已經用了，等於說存款已經用得差不多了，快用完了，你來一個迴向，把已經將用完的那些功德，又把它無邊地增長起來，終無窮盡。

總之它攝了三個。一個是“積集”資糧，前面說過的；一個是“淨治”業障，這個也說過的；再一個“增長無盡”。這個增長無盡，就是說隨喜支裏邊，隨喜自己的功德，也能增長。那麼迴向支，他把所有的功德都迴向，也能夠使少的善根，不斷地、無盡的、無窮地增長。總的歸納是“積集、淨治、增長無盡”三個。

普賢七支總結。迴向支對治什麼煩惱呢？對治的是邪見，那些撥無因果的，說沒有後世的，他就不這麼迴向。“迴向阿耨多羅三藐三菩提，這空的，渺茫得很的事情，為什麼這樣迴向呢？修的功德，現前享受就對了。”所以說，你能夠迴向，本身就是對治那些撥無因果的邪見，那麼果，可以感到佛的四身——法身、自受用身、他受用身、變化身，佛的四身能夠感到。那麼這是根據《略論釋》的，把它歸納一下，每一支對治什麼，它感什麼好的果。

那麼我們從帕繃喀大師的裏邊，這個七支對治什麼煩惱呢？他另外有一個，我們也可以參考一下。這個七支對治的煩惱，禮敬支對治我慢；供養支對治慳吝；懺悔支對治三毒，凡是一切皆懺麼，貪、瞋、癡都對治的；隨喜支對治妒忌；勸請支對治謗法；勸住世對治輕毀上師，對上師不恭敬、譏毀，可以對治這個煩惱；迴向支可以對治瞋恚。這個我們很奇怪，迴向支怎麼對治瞋恚呢？這個就是這樣子，你很多的功德，如果不迴向的話，一念瞋心起來，燒完就沒有了，如果你迴向掉了，再起瞋心，燒不掉了，已經用掉，已經迴向掉了，不屬於你的。你起這個瞋心燒，這個火就燒不到它去了，已經供於十方一切眾生了。那麼你這個火燒自己的，人家的你燒不掉，所以說迴向支對治瞋恚，有這個意思。同時也有對治瞋恚，這個就是本身他能夠迴向，就不會有瞋恨心。這個兩關的都可以講。

（六）三事求加

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

那麼下邊：“次令所緣明了顯現，供曼陀羅”，這個宗大師是非常強調的，要供曼茶。供曼茶也集聚資糧的，“應以猛利欲樂，多返祈禱”，以極強的意願心，多返地要祈禱，祈禱什麼？三個事情。

“謂維願加持，從不恭敬善知識起，乃至執著二種我相，所有一切顛倒分

別，速當滅除”。這是不好的事情。不好的事情，從頭到尾，從開始，從修行，不恭敬善知識開始，這是最初的，到最後我們要證到二我空相，空性證不到，而執著人、法二個相，人我、法我這兩個的所有的一切顛倒分別，希望很快地能滅除。

第二個“從敬知識，乃至通達無我真實，所有一切無顛倒心，速當發起”。這是正面的，從開始恭敬善知識初步，一直到最後，通達人我、法我都是無我的，這個“真實”就是空性；所有一切的，不顛倒的心，趕快地生起來，那麼這是正面的要生起。顛倒的心要趕快消除。

第三個“及其內外一切障緣，悉當寂滅”。那麼修行的中間，現前的內障、外障這一切障緣，都要消滅。

那麼這個就是說我們在修供曼茶的時候這麼迴向。這個就是供曼茶的，很多的地方，把這三個都列在裏邊的。

那麼這裏邊內外障緣⁵⁷，外障是哪些？就是大概共有四個：“(1)與人作賤卒走僕”，自己沒有主宰、給人家作差使的，過去做丫頭、奴僕這些，那是修行有障。“(2)被惡友誘惑”，不好的惡友，他來引誘你，做壞事去。“(3)王官不能如理信法”，你這個國家裏邊統治階級不信佛，不尊重佛的，那是外，對你修行也是不利的。“(4)兵災、王難”，兵災、王難這一些，這是屬於外障。

那麼內障呢？“內障難有三：(1)病災；(2)魔難；(3)乏食”，有病，有魔難，飲食不足，就是生活困難，那麼三個。有病就不能修，有魔來作對你也不能修，那麼飲食的資糧不具，你也修不成。這是內外二障。

另外他說還有一個密難，“行者不修尚好，修時，則怠惰貪瞋等過患叢起，是屬密障難”，他說你修行的人，不修麼倒還蠻好，一修起來就懈怠，就修不起，很重，眼也睜不開那個樣子；貪、瞋的心叢起，跟地上的草一樣的，一叢一叢地生起來，就是說極多；不修倒還沒事，一修麼這個身體也重，頭也抬不起，煩惱麼越來越重。——有的人就打妄想了，就走了，但是你這裏學過之後，想一想這就是密難，是一種難。有難的話，趕快要求加持，要消除，不是說跟了難就跑掉了，修行就中斷了，這個是很危險的事情。那麼這裏介紹了一下。

第三個願就是說修一切法，尤其修曼茶的時候，迴向就要這麼想，一切內外的障緣都要消滅。把你的功德就這麼去迴向，就可以產生一定的效果。那麼你把這個難，自己假使有這些情況的，要把它消滅。

下邊要參考一些其他的資料。這裏我們以前講《四加行》的時候經常說的；現在因為時間實在太緊張了，也不太說了。

大禮拜

這個頂禮的問題⁵⁸，就是大禮拜，我們以前是做個樣子給大家看看，現在傳了之後也沒有做，前面的會，大家迴去看一看算了。禮拜有兩種，一種是小拜，一種是大拜。我們漢地叫大拜、小拜，他們西藏叫短拜、長拜。短拜就是五體投地，就是我們一般的拜，大拜就是長拜，就是全身都撲在地下的。那麼拜的時候合掌，合掌的時候是不能兩個手並得緊緊地，這是外道的合掌。我們佛教的合掌，

⁵⁷《略論釋》卷二：“外障難分四：(1)與人作賤卒走僕；(2)被惡友誘惑；(3)王官（所在地主官）不能如理信法（謂非正淨意樂）；(4)兵災、王難（尚不止此，僅舉其著者）。內障難有三：(1)病災；(2)魔難；(3)乏食。此外尚有密難，如行者不修尚好，修時，則怠惰貪瞋等過患叢起，是屬密障難。”（169頁）

⁵⁸《略論釋》卷二（141頁）。

就是說手心要空的，大拇指擺在手心裏邊，這樣子，好像捧了如意寶一樣，這個就是合掌的一些重點。那麼也不要兩個大拇指翹起來，塞在鼻子裏，我看到有這麼樣子的人，這是不如法的我們要去掉。一般我們合掌要擺在胸間，表示一心，那麼拜的時候，先舉了頭，再眉間，再喉、心，然後再拜下去，

拜下去的時候，兩手著地，兩手著地感得什麼果呢？感到佛的手足有這個光綫，這個手腳裏邊有一個皮的東西一樣，但是不是皮，是光，——感得這個好相。拜下去之後，要馬上站起來，這就表示什麼？很快能解脫。站起來之後，要站直，表示什麼？感人天相。

反過來，假使說兩個手合掌的時候，握得緊緊地，這是外道相。兩手空，倒不是貼地緊緊地，這樣子空的，兩個大拇指不擺進的，中間空的，感什麼？生在邊地，沒有佛教的。假使說拜下去的時候，手要打開，如果拜下去的時候，這樣子的，那麼你感的就獸蹄相，這個動物的蹄，就是伸不開的，象馬蹄，它們的蹄是這樣子的。你假使躺在地下，不起來，偷懶休息一下，感得果就是腹行相，蛇、蚯蚓這一類的。假使你拜下去，頭不著地，或者頭抬起的，感什麼呢？感生昂首畜生，有一種畜生頭昂起的，那麼你拜大禮拜的時候，或者是拜小禮拜頭不著地的話，就要這個。那麼假使你站起來的時候，身體彎的，沒有站直的，那麼感得畜生相。這個就是大禮拜的時候要避免的。

那麼要正規的，兩個手中間不要碰攏，大拇指要伸在裏頭，那就是正規的合掌；拜下去的時候，掌要打開，站起來要很快地站起來，站的時候站直。這些都是對自己有好處。如果如法的拜的話，拜一拜，那麼你拜的地方，下邊土有多少微塵，那麼你將來呢，就感多少次轉輪聖王的報，一個微塵感一次報。你拜大禮拜的時候，你身所碰到的地，裏面的微塵是不少的，算也算不清楚地多，那麼你感轉輪聖王的報，就有那麼地多。那麼就是說拜的功德極大。我們說哪怕你看了佛，看了大德們合個掌，你也有很大的功德。

那麼另外，禮拜的時候，你自己拜了，能夠引起他人也一起拜，這個是六度裏邊的布施度。自己拜的時候，“清淨三業，遠離不合法而頂禮，合於戒”，那麼這是合戒的。你不斷地頂禮，不疲厭，熬得住，忍。“心生意樂，合於精進”。你對拜生極大的意樂心，精進地去拜，這是精進。“一心不亂，思三寶功德而頂禮，合於定”，這是屬於定的。“知能禮所禮，禮拜之事，三輪皆無自性，依緣起而頂禮，即具足智度”。假使能夠知道能禮所禮，三輪皆空，這就是般若。所以說在一個大禮拜裏邊，也可以具足六度，那麼我們不要小看這個大禮拜，拜的好處很多。這是關於禮拜的地方，我們補充一些。

供曼茶

其他的，供曼茶⁵⁹。供曼茶的情況，過去因為很多的居士或者是個別出家人，就是要求福報，要求曼茶，那麼我們就故意對治，說你慢慢修曼茶，你把其他的加行修夠了再說。實際上修曼茶是很重要的。那麼我們在這一段時間過了，希望大家求福報的心，我們說是世間人天福報，這個心息下之後還要修曼茶。我們不是有很多人，要請這個曼茶的修法，就是盤子裏邊，要拿這個法器來供養。那麼我們明年的春節就要教，教的時候，大家可以開始，要修曼茶的就好好修曼茶了。

⁵⁹ 《略論釋》卷二（146—148頁）。

我們說修曼荼的曼荼盤，一般我們是銅的，最上乘的可以是金的，也可以用銀的，那麼一般我們是銅的。假使銅的還得不到的，土的、木頭的都可以。那麼大小，一般是直徑一肘那麼大，這個是很大了，小的最小的是五寸，再小就不好。

這個是我們以前講過的，修息災的，圓的；那麼修增上的，是方的；修調柔的，就是息增懷伏，懷柔的用半圓形的，月亮一樣半圓的；那麼修威猛的、降伏的，三角形的。我們一般用的都是修息災的，圓形的。

裏邊，我們一般用的是糧食。昂旺堪布的傳承，最上乘的可用寶，全部用寶也可以；中的糧食；最後石頭。我們石頭就不必要用了，一般好的糧食，好的米，可以，裏邊擺一些寶也可以，全部是寶也可以，擺一些壳子就表示藥，可以身體健康，那這個都可以。

那麼這個是關於修曼荼的。那麼這裏就是說有一些話，他說印度有一個大成就的人，叫剛巴那，他說過假使修行人，沒有證到圓滿次第以前，不修曼荼的話，等於說把自己的空行勇士、護法都殺掉了。那這個就是修曼荼很重要的，不能停的，這是要當一個事情修。那麼具體的修法，我們還是將來傳的時候，這個三十七個怎麼堆，都會慢慢地說。這是供養支。

四力懺悔——引《略論釋》

懺悔支的，裏邊我們看看有什麼可以參考的。我們在《科頌》裏已經有過了，就是依四力門懺。這四力門這裏他也講了一些⁶⁰。

龍樹《中觀正理論》云：「無始所造重罪，依四力懺悔，如月離雲霧。」例如阿難陀，其初欲與煩惱最盛，即以懺悔而得成就。事見前述。又如梭麥澤瓦，為外道所惑，欲殺千人，取骨為珠，以求梵天果。最後將殺及母，遇佛化身比丘救之。梭麥捨母逐佛，任追不及，異之，乃請佛安住。佛為言，我常安住於三昧耶定中，為利眾生事業。汝常奔逐於煩惱罪業中。梭麥聞之，乃棄刀懺悔。佛為現本像，梭麥泣涕悲淚，切實懺悔。佛云：善男子，近前，我為汝剃度。即顯神通，使梭麥鬚髮自落。後證羅漢。

這個龍樹的《中觀正理論》，他說無始以來，我們造了很多的罪，要以四力來懺悔，就像把雲撥開，把月亮現出來一樣，就是可以罪障清淨。那麼也舉了例，在佛世的時候，阿難陀，就是難陀，他犯了，他開始修行是煩惱很盛的，那麼就是經過懺悔，成就阿羅漢果。還有央掘摩羅，他殺了九百九十九個人，但是經過懺悔，也成就阿羅漢果。那就是說，懺悔支極重要。下邊四力門懺悔。

（一）追悔力。須信業果，竭力追悔，此為主要。行者修此，須懇切猛勇。例如三人中毒，一死一危，余一人自生恐怖，求解求吐，須具此心，則追悔力大。

追悔力，要相信業果，自己過去作的錯事要悔，悔就是認錯，“以後不能再做了，這個是錯事，不能做的事情”，這個是最重要的。如果說這個認識沒有，就是修一些法，要把罪消掉，這個業感果的道理你不清楚，追悔的力量不夠的話，罪是懺不乾淨的。那麼要修這個追悔力，要極懇切、極猛利地去修。他作個比喻，追悔的程度要怎麼樣呢？三個人同時吃了毒藥，一個人已經死掉了，一個人

⁶⁰ 《略論釋》卷二（152頁）。

快死了，還有一個人沒有死掉。那麼這個沒有死掉的那個人，當然他心裏是非常之恐怖，一個已經死掉，一個快了，已經是倒地下是差不多了，那麼他還沒有倒下去，那這個時候就趕緊要求，求什麼？求方法把這個毒解掉，或者吐出來，這個就是追悔心。自己做了壞事，將來受大苦報，那麼趕快把這個壞的心要除掉，等於要把毒吐出來的迫切心一樣，這樣子追悔力量才大，才能夠真正的懺悔。

（二）依止力。所謂依者，猶俗言，何處跌下何處扶起，（意亦有謂由人身造業，即依人身懺悔。）其造罪，不外依三寶而來，故須修皈依。依眾生而來，須修慈悲，發菩提心。

依止什麼？依止三寶，那麼一切功德從三寶來，那個造的罪，要靠三寶的力量來消除；那麼依眾生，依修慈悲心，發菩提心，這樣子來消除。

（三）對治力。使罪性清淨。此中分六：（1）誦甚深經義。如《心經》《金剛經》《般若經》《虛空幢經》等。（2）修空觀。即修習空性。簡略言之，謂作者、受者與所作之事，三輪皆空無自性。（3）持咒。咒甚多，最要為金剛薩埵百字明咒，及三昧耶金剛咒二種。（4）塑像、畫像。陳設佛像，以三十五佛、藥師八佛，為對治主要所依佛尊。（最後有釋迦頂相佛，故為藥師八佛。）（5）供養，如前所說。（6）誦持名號。如漢地持阿彌陀佛名號，亦可。

總之，凡修一切善因，皆屬對治罪業。如施戒誦經等是。但殊勝在於發心，如施時發心為懺罪，則加此種心量，力尤殊勝。

使罪能夠清淨的話，就是說有六個法。讀誦甚深的經典，一般是《般若經》，那麼其他的當然《心經》，《金剛經》，都可以。修空觀，一切法自性空，這是對我們懺罪有好處。持咒，最好的“金剛薩埵”。造佛像，也能懺罪，那麼這個一般說三十五佛、藥師八佛，懺罪最主要的。供養，也可以懺罪。第六個，是持佛名號，持阿彌陀佛、藥師佛，都可以，持名號也能懺悔罪障，那麼這些。

（四）遮止力。即摧毀罪性力。云何為遮，即以後不再作之謂。與追悔義有別（回憶師教，追悔力，是摧毀罪性力。遮止力，是斷未來再犯），追屬既往，遮防未來。

第一個是追悔力；第二個是依止力；第三個是對治力；第四個是遮止力。遮止力就是以後再也不能做。追悔是對治以前的，以前的事情做錯了，就像吃了毒一樣，把它吐掉；遮止力，以後不能再同樣做。所以說，遮止力是對未來的。

這四個力，我們以前在《科頌》裏也講過，可以對照一下。懺悔，真正要達到效果，依這四個力，一定不要忽略。

己二 正行

正行分二：一總共修法，二此處修法。 今初

庚一 總共修法

所言修者，謂其數數於善所緣，令心安住，將護修習所緣行相。

那麼怎麼叫“總共修法”呢？第一個：“所言修者，謂其數數於善所緣，令心安住，將護修習所緣行相”。那麼什麼叫修？把自己的心安住於所緣的境，這個所緣的境，當然是善的，我們要修習，當然修善法，不會修惡法。那麼我們自己不修的時候，在不在修？惡法卻經常在修。你對這個東西貪著，假使說社會上男女的貪著，早想晚想的，緣了那個境不斷地在想，就在修，你修惡的所緣，不是善所緣，那麼結果就是犯罪，想得太厲害了，要行動起來了，行動就是犯罪。

我們說善法也是一樣，但是效果就不一樣了。要數數地來善的所緣，心就安住上邊，心就定在那個善的所緣去觀察。“將護修習所緣行相”，“將護”就是保護，心不要跑開，“修習”就是不斷地串修，數數地去緣這個“所緣行相”，那麼這就叫修。

那麼我們說，修，嚴格地說定中才叫修。那麼《俱舍》裏有一個話，“等引善名修，極能熏心故⁶¹”。因為定中修善法，才叫修。它極能改變我們的心，我們的心態在散心的裏邊思惟，要它改變不容易的，定中去薰修，極容易。所以說得了不淨觀，定修成功的，你對那些境來了，你就一觀好了，這個煩惱就生不起來。但是你看看書，思惟思惟的話，你馬路上一去，恐怕就不行了，這個力量還不夠。那麼這是嚴格的說，修一定要入定之後，能夠真正改變心態的叫修。在我們，如果入定叫修的話，在現在世間上，修不來了。那就是說數數思惟也叫修，這是《廣論》的說法。

蓋從無始，自為心所自在，心則不為自所自在，心復隨向煩惱等障，而為發起一切罪惡。此修即是，為令其心，隨自自在，堪如所欲，住善所緣。

無始以來，這個心不聽我們的話的，而我們反而被這個心牽起走了。我們清涼橋有這麼一個公案，清涼橋買的第一個毛驢，是怎麼買進來的呢？是很低價買進的。這是一個什麼緣起呢？一個老頭，他是來趕集了，他把他家裏一個小毛驢——毛驢子，毛驢子上面擺了很多的貨來做生意來了，這個毛驢子拉到大會的集市場還沒有到的時候，看一個母的毛驢，這個毛驢子就一站站起來，把背上的貨全部甩在地下，嘩地追過去了。那麼這個老人，“氣死了”，他到市場之後，貨擺在那裏還不動，第一個要賣的就是賣毛驢子，他這個毛驢子再也不要了，這樣子的一個毛驢，賤價買的。清涼橋正少一個毛驢，就把它買進來了。哦，這樣子就是說不聽話的了，它煩惱來了，它就跟了煩惱了，它什麼都忘掉了，這樣子的。

我們無始以來的心也是這樣子的，不聽話的。“自為心所自在”，我們的心把我們掌握了，我們要它做什麼，它不聽話的，那麼心又被什麼所自在呢？心為

⁶¹《俱舍論頌疏》卷十八：“釋曰：等引者，定也。謂離沉掉，名之為等，引生功德，名之為引。此定地善，極能熏心，令成德類，故獨名修。”

煩惱自在了，這個心它自己也沒有個主宰，起什麼煩惱就做什麼壞事。所以說無始以來我們自己永遠不是個主人，是聽心的；心又聽什麼呢？聽煩惱的。那就是說是煩惱的奴隸，做了那麼久，苦吃了那麼夠了，那該要自己作主。那麼就是說，無始以來，自己為心所自在、聽心的話；心不是我所自在，我掌握不了我的心，那麼什麼能掌握心呢？“心復隨向煩惱等障”，心跟著煩惱這些障，跟著它跑，就像這個毛驢子，一看到那個母驢一起煩惱，就什麼都不管了，隨它自在，自在之後就什麼，“發起一切罪惡”，一切壞事都做了。那麼這是壞的、不好的。

“此修即是，為令其心，隨自自在，堪如所欲，住善所緣”。那麼修什麼呢？我們所謂“修”，就是說要使這個心聽我的話，我叫它幹什麼就幹什麼，就是“堪如所欲”，我心裏要住在哪個善所緣裏邊，它就有這個堪能，住在那裏，要聽我的話，這就叫“修”。

此復若隨，任遇所緣，即便修者，則於所欲，如是次第，修習爾許，善所緣境，定不隨轉。返於如欲善所緣境，堪任安住，成大障礙。

這一段文，我們是要去查一下藏文的，結果來不及查，沒查。那麼好像是很複雜，勾來勾去的，但是《略論釋》，就是說得很簡單⁶²。就是說我們修行，不能隨自己，我要緣什麼就緣什麼，我要修什麼數量就修什麼數量，我要修什麼次第就按照什麼次第修。這樣子修的話，那麼真正要修的所緣，就生不起來的，反而成了大障礙。它就是說“此復若隨，任遇所緣”，隨便一個所緣的境我們就修，次第也不管，該修什麼數量也不管，那麼這樣子修，你原來所計劃修的那些善的所緣境，是不會起的，生不起來的，“定不隨轉”，一定不會生起來的。反而，跟你過去規定要修的善緣境，本來可以安住的，是成了個大障礙。那就是說修行呢，先要決定。決定次第、決定數量，不要自己隨心所欲，隨便改變。

若從最初令成惡習，則終生善行，悉成過失。故於所修諸所緣境，數量次第，先須決定。次應發起猛利誓願，謂如所定，不令修餘。即應具足憶念正知，而正修習，如所決定，令無增減。

“若從最初令成惡習，則終生善行，悉成過失”。假使你最初修的時候，養成了這個不好的習慣，隨便想到修什麼就修什麼，那麼你將來的修行，一輩子都是過失，沒有什麼成就。

“故於所修諸所緣境，數量次第，先須決定”。所以說我們修行，對我們所修的那些所緣的境，就是我們要修的那個緣的境，他的數量，他的次第，都要先決定好，然後按照這個次第，按數量去修。

“次應發起猛利誓願，謂如所定，不令修餘”。那麼自己定好之後，就發這個強的誓願，就是說，我這麼規定的時候，照它去修，不要求其他的，不能隨便增減，隨便改變。

“即應具足憶念正知，而正修習”，就是要“具足”，這個要下大功夫了；“憶念”，正念；“正知”。這個時候，要用正知正念去修，正知正念就可以對

⁶²《略論釋》卷二：“若於所緣隨意修習，依自己所想之數目與次第而修者，從初即養成任意之習慣，將至一世之善行無成，反成有過。故最初無論修習何種所緣，應決定其數目次第。此後應起猛利堅固之心，以自克服令如其所預定而修，於此定課，不得輕易增減，隨時變易。須具足正念正知而修習之。”（179頁）

治沉掉，昏沉掉舉就這兩個對治了。那麼就是說決定之後，要具足，要大力地，用正知正念去修習。

“如所決定，令無增減”。那麼你所決定的次第數量，不要多，不要少，根據你所決定的去修。這就是說，開始修行之前，自己要有一個計劃，這個計劃定好之後，就不要隨便改變。我們經常很多人就是心不定，一下兒修那個，一下兒修這個，這裏學《廣論》，他要看《因明》去了，還要看《羯磨文》去了，那你怎麼修得好呢？心要歸一，你全部力量去修、去學，也不一定學得好，你現在學這個看那個，學那個看這個，你什麼都沒有，因為你也不是上根利器。

庚二 此處修法

此處修法者。先應思惟依止勝利速成佛等，及不親近所有過患，謂能引發現法後世諸大苦等。次應多起防護之心，謂不容蓄，分別尊長過失之心。

“此處修法者，先應思惟依止勝利”，那麼修什麼法呢？我們說開始就是思惟依止善知識的好處，“速成佛等”，這個前面都講過了，會很快地成佛等等。

“及不親近所有過患”，那麼如果不親近善知識，不如法的親近有什麼過失呢？也好好地去思惟，這就是修我們所修的緣了。“謂能引發現法後世諸大苦等”。那麼什麼叫過患呢？“現法”，這一世這一輩子的；“後世”，下一輩子的；“諸大苦”，這個前面都講過了，對現世，要病，要什麼東西，將來下地獄等等，這些好好思惟，那麼這樣子想了之後，對依止善知識，決定不敢隨便。

“次應多起防護之心，謂不容蓄，分別尊長過失之心”。那麼這樣子修了之後，功德跟過失都好好地修過之後。那麼第二步，就是要起防護心，防護什麼？就是不准看尊長過失的心，看上師、善知識過失的心，不給它生起來，“謂不容蓄”，就是不容產生這些東西，不容它產生，就是要防護，不准讓它生起來。

隨自所知，應當思惟，戒定智慧聞等諸德，乃至自心未起清淨行相信時，應恆修習。

那麼這個看過失的心，一定要防護，不能讓它生起來，那麼好的一方面要生起來，“隨自”已“所知”道的，“應當思惟”，就是說我現在能夠知道的，對善知識的戒的功德，定的功德，智慧的功德，聞思修的功德等等，這些可以看得到的，自己了解的功德，那麼好好地去思惟，這就觀功德。觀功德什麼結果呢？

“乃至自心未起清淨行相信時”，我們前面講過，信有好幾種，這是對上師的信是清淨信，要清淨行相的這個信，就是對善知識的信還沒有生起的時候，不斷地要修，不斷地思惟。那就是說把現有的善知識，自己知道的他的功德，戒定慧啊，等等啊，不斷地思惟，一直思惟到什麼呢？清淨行相的信生起來了，那才是夠了，那就是說要信心生起來，要觀功德。如果你功德都不知道，來看過失，那怎會生信心呢？祇有生誹謗的心了，所以說要生信心，怎麼來的，要修來的。你不修，你說你信心很好，哪裏來？你功德都不知道，你對善知識有什麼功德，你不知道，唉，我信心很好，這信心哪裏來的？天上掉下來的？不可能的麼，這個是騙人的話！這是信心，那麼下邊要有恭敬的心了。

次應思惟如前經說，於自己作當作諸恩，乃至未發誠敬而修。

那麼信心修起來，修恭敬心。恭敬心要修觀恩，“次應思惟如前經說”，前面我們講過的，觀善知識的恩，就是善財菩薩的，《華嚴經》裏引了很多，這個要擺在自己身上，就是自己要好好地迴憶，我現在的這個師、善知識對自己，過去做了多少，現在正在做什麼，做哪些恩？過去對我做了多少恩，現在對我有多少恩，那麼不斷地去思惟。“乃至未發誠敬”，你至誠懇切地，恭敬心還沒有生起來前，不斷地要去修，不斷地思惟。

那這兩段就是說修信心，修敬心，該怎麼來的，就是告訴我們該怎麼做的。就是這個七支供加行修好之後，正修，一開頭就要修信心、敬心，那麼這個怎麼修呢？思惟，就是把心放在善的所緣裏邊，不斷地去思惟它，就是前面所說的。那麼第一個善的所緣，就是對善知識要有信心、敬心，那就是擺在善知識的功德裏邊去觀察，不斷地觀察，觀察到什麼時候？清淨行相的信心生起來了，那麼是修好了。如果這個行相沒有生起來，還得觀。會不會觀了不生的？不會！我們說一切法都是緣起，如法的緣有了，果決定會來。你如果緣裏邊摻了些雜的東西，觀過失心，那是果不會來。如果沒有的話，思惟思惟，思到後來清淨的信心決定會來，如果不來的話，《廣論》就騙我們了，不會！《廣論》絕對是從經論裏邊採來的精華，不騙我們的。我們照著做，清淨行相的信心會生起來。

那麼恭敬心怎麼生呢？信心生了之後，以前面《華嚴經》等等裏面所說的，擺到自己頭上，就看自己現在的善知識，過去對我做了多少的恩，現在又做什麼恩？好好地思惟，這個我們帕繃喀大師的書也給大家念過，這個恩要自己仔細地體會的，粗心大意地看，這是我自己搞得，這與他無幹，這樣子來呢，你就是心太粗了，真實的一些事情你觀不出來。那麼心裏仔細地去想的話，有的人就會觀到痛哭流涕，這個就是說恩真正觀出來了，那就是恭敬心也會生起來，那要生到怎麼樣子的恭敬心呢？至誠懇切的——恭敬心生了，那麼這就修好了，沒有生之前，還得要思惟。

這個就是說第一個我們要修的，就是說要修的是信心、恭敬心。怎麼修？加行——七支供，正行就把心在善的所緣裏邊數數地去思惟，要將護修習所緣，這樣子。現在我們不要聽心的話，要心聽我們的話，怎麼聽我們的話？不要去想善知識過失，要想善知識功德，我叫你想功德，你就要想功德，不能說你去想過失去了，想過失馬上防護，不準它生起來。那麼這樣子修呢？道裏邊入門的第一步，對善知識依止才會如法的生起來，第一個如法依止，就是說信心生起來了。信心生起來了，當然是不會錯了；如果信心不生起來，這個恭敬心也沒有，你做麼，做到後來，都是一塌糊塗，好的依止法不會出來的。那麼這兩個有了之後，依止法絕對是不會錯的，如法的依止就會來的。那麼今天時間到了。

第十七講（《廣論》第四六～四九頁；《集註》第一零六～一一三頁）

上一次我們講了這個修法。修法先加行，六個：第一個灑掃處所，安住身口意的相。第二個無諂地求供品。第三，五蓋裏邊，昏沉睡眠蓋的時候，要經行；其他的貪、瞋、癡——其他的蓋的時候，要結跏趺坐。第四個，觀想資糧田。第五就是

集資淨障，普賢七支供。最後就是供曼荼。

那麼供養支裏邊，有很多人提這個問題，那麼略略地把它說一下：無上供裏邊，最後兩句，它就是說：“頌後二句，於前一切，不具足此二句義者悉應加之。是說敬禮及諸供養所有等起及其境界”，那麼法尊法師麼括個括弧，說“（此與漢文稍有出入）”，出入就是說，我們是現在文是“普徧供養諸如來”，最後的藏文是“敬禮供養諸如來”，還有個“敬禮”。那麼就是說前面的敬禮也好，後面的供養裏邊有上供養也好，裏邊最後後邊兩句，不具足的都加進去。這個兩句的內涵什麼呢？就是敬禮供養的時候，“所有等起”，就是發起的心，清淨的普賢的願心，“及其境界”，所觀想的境界。這兩個前面有不夠的，有缺哪一支的，都加進去。他就是這個意思，那你看哪裏缺就哪裏加。

那麼最後供曼荼裏面，最重要的就是三個事情求加持，“三事求加”。“從不恭敬善知識起”，這是起步，做得不對的地方，“乃至執著二種我相”，最後要證二無我，他證不到，還是執著兩個我相，“所有的一切顛倒分別”，要趕快的滅除。第二個“從敬善知識”開始，到“通達二無我”的“真實”，“所有一切”沒有顛倒的心趕快生起來。第三個，其中內外所有一切的障全部消滅。這是修行必須的三個條件。在供曼荼的時候，要猛利的心，發這三個願。

下面是正修，先講什麼是修，然後，就是說我們現在要修的，就是修功德產生信心，觀恩德生起敬心，這是兩個。

己三 完結

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

“後時如何行者”，觀想好了之後該怎麼做呢？“應將所集眾多福善，以猛利欲由《普賢行願》，及《七十願》等，迴向現時畢竟諸可願處”。那麼我們這個修好之後該怎麼做呢？把我們所修的“福善”，就是福德、善根，“猛利欲”，猛利的願心，由《普賢行願》的這個願，或者是《七十願》，藏文的一本書，這樣子的方式，來迴向現在的、將來最究竟的，要發願的地方。現在的發願一般就是說修行的順緣，將來的發願就是最後成佛，這是究竟的願，那麼這樣子的迴向。

“如是應於”，那麼這樣子做法呢，這個修行該怎麼修呢？就是四次瑜伽，先於“晨起”，早上起來的時候，“午前”的時候、“午後”的時候、“初夜”的時候，“四次修習”，四次瑜伽。

“此復初修，若時長久，易隨掉沉自在而轉。此若串習，極難醫改，故應時短，次數增多”。那麼修的時候，這是“捫牙”，決竅，或者說口訣。初修的人，假使你一次修太長，那麼很容易進入昏沉、掉舉，昏沉是睡眠相應，掉舉是貪相應。那麼這兩個一產生之後，這個定就無法修。“自在而轉”，就是跟著昏沉掉舉的自在而轉，自己做不了主，跟了昏沉掉舉跑了。這樣子成了習慣之後，“極難

醫改”，那要再糾正的話，極困難。所以說開始的時候，時間要短一點，情願次數多一點，沒有等到昏沉掉舉產生，就趕快的修好了。

“如云：‘有欲修心，即便截止，則於後次心欲趣入。若不爾者，見座位時，即覺發嘔。’”就像這些話，這是以前大德的話，有欲修心，還想修的，修的心還沒有完，就是還想修下去這個心，當下就停了，就停下來了，不要不想修了才停，還想修的時候就停了，那麼這有什麼好處呢？下一次修的時候呢，心裏很快趣入，就是有這個趣向，接了這個修了。假使說你要修夠了才下來的話，那麼以後就是因為昏沉掉舉一產生之後，就感到這個修法不自在，不自在的時候不想修了，那麼以後看到座位，“發嘔”，就不想修了。吃東西的時候，你發嘔就不想吃了，那你修，發嘔就不想修了。有這個毛病，所以說在意樂心還沒有完之前，就停下來，這樣子，下一次有這個趣向，趣入。

“若待稍固時漸延長，於一切中，應離太急太緩加行過失。由此能令障礙減少，疲倦昏沉等亦當消滅”。這就是修行的方法。那麼開始呢，時間短一些，次數多一些。假使稍微鞏固一些了，就是修的時間長一點了，能夠不像初修那樣子容易發嘔了，就可以長一點。“於一切中”，修行，一切時裏邊，管你初也好，中也好，後也好，不要太急太緩，修加行的時候不要太急了，也不要太緩了，那麼要取中道。這樣子能夠離開太急太緩的話，能夠使這個障礙減少，疲倦昏沉也可以慢慢消滅。否則的話，太急了容易疲勞、昏沉，太緩又是掉舉多起來了，那麼這個都對修行有障，這是修行的一些基本的方式。

戊二 未修中間如何行

未修中間如何行者。

那麼“未修中間”，沒有正式修的中間，該怎么做？“如何行者”？

己一 三合引導

總之雖有禮拜、旋繞及讀誦等，多可行事，然今此中正主要者，謂於正修時勵力修已，未修之間，若於所修行相所緣，不依念知，任其逸散，則所生德，極其微渺。故於中間應閱顯說此法經論，數數憶持。

那麼這個裏邊就是說，在四座的之間，該怎么做？那麼這個當中很多的事情可以做。“總之”，總的來說，雖然也可以“禮拜”，也可以“旋繞”，繞佛，也可以“讀誦”，那麼等等，能做的事很多，但是這裏我們最主要的，正修的時候努力修持，努力修好了。“未修之間，若於所修行相所緣”，修的時候所緣行相，這個所修行相，所緣，就是我們心依緣的時候，意識裏邊的行相，所謂的境就是所緣。假使對“行相所緣，不依念知”，不用正知正念，正念正知，把它憶念，把它了知。“任其逸散”，修的時候很用功，修好了，下了座之後，就不去想它，那麼讓它散掉了，那麼所生的功德，極少。

“故於中間應閱顯說此法經論，數數憶持”，這裏一個標點，我們考了藏文的書，圈子該點在“數數憶持”后邊，前面是斷不了的，前面斷了，這句話就是

沒有著落，數數憶持沒有著落了，跟後邊連不起，而前面，卻是要這個意思一定要的。他說，在這個中間，就是四座之間，應當主要的要看，與我們修法，講我們這所修法的那個經、論，那麼這樣子看了之後，“數數憶持”，把這個裏邊的道理，不斷地把它記住，然後你下一次修的時候就可以用起來。否則的話，修過就放下了，下一次修，重新搞起來，那功德就很少。

應由多門，修集資糧生德順緣。亦由多門，淨治所有違緣罪障。

“應由多門，修集資糧”，那麼這是一個方式，就是說，在修的中間要把自己修行所用的法，講這法的經、論好好地去看、閱讀，然後再數數憶持，把他記住，這是一個重要的。另外，“應由多門”，各式各樣的方式，“修集資糧”，那麼就是禮拜，什麼東西，修集資糧。“生德順緣”，生起功德的順緣，就是積集資糧。那個，“亦由多門，淨治所有違緣罪障”，那麼還要，淨治業障，把違緣罪障，給它清淨、對治掉，那就是淨障，這個也要做。

一切之根本應如所知，勵力守護所受律儀。

那麼還要，一切的根本，這個戒是我們一切功德的根本，“應如所知”，大家都知道。對一切功德根本的那個戒，要“勵力守護”，要努力地守護，守護自己所受的戒，比丘守比丘戒，那麼沙彌守沙彌戒，比丘尼比丘尼戒，那就是自己所受的戒，要努力地去守護，不要犯。

這是三個。就是說“未修中間”呢，第一個最重要的，修法有關的經論，要經常去看，把它記住。第二要集資淨障。第三，守護別解脫戒。

故亦有於所緣行相淨修其心，及律儀戒、積集資糧三法之上，名為三合，而引導者。

引導我們修行的一個方法叫“三合”，這個方法就是前面所說的。一個是那個“所緣行相淨修其心”，修的時候，所緣行相；下來之後，不斷地去看有關的經論，數數憶持。把這個心，自己去修持。第二個要守護別解脫戒，要守護好。第三個積集資糧，那麼這個資糧，一個是助道的勝緣，一個是消除違緣的，淨障。這三個東西叫“三合”。“三合”，就是說在修的中間，要用來引導我們修行的。

己二 學習四種資糧

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

下邊“復應學習四種資糧”，下邊四種資糧，我們就請大家把我們以前講《定道資糧》的筆記帶來，有參考價值，當然不能全部念，自己看，有的地方要用的。就是還有四種資糧，這四個資糧為什麼要學習呢？“是易引發奢摩他道、毘鉢舍那道之正因”，那麼這四個資糧，是引發我們止觀的正因，就是最重要的因素，那麼你好好學習，將來就是很容易引發這個止觀的。

那麼哪四個資糧呢？“所謂密護根門，正知而行，飲食知量，精勤修習惺寤瑜伽，於眠息時應如何行”。就是這四個，這四個一切修法都要用的，那麼除了

所修的內涵不同之外，這些方法方式是一樣的，它極容易引起這個止觀。止觀的內涵儘管不同，但止觀都有這四個方法，是最容易引起來的，那麼下邊就是把這四個分別地一個個講了。

庚一 密護根門

初中有五。以何防護者，謂徧護正念及於正念起常委行。其中初者，謂於防護根門諸法，數數修習令不忘失。二者謂於正念，常恆委重而修習之。

第一個、密護根門，這裏，宗大師是採取的《瑜伽師地論》裏一段，分五個，他是略的，廣的是前面廣講，後面略的，可以分五個來看。

“（一）以何防護者”，這個密護根門就是說，把我們的根保護好，不要起煩惱。那麼以什麼來防護我們的根呢？“謂徧護正念及於正念起常委行”。那麼在《瑜伽師地論》就是說防守正念，常委正念這兩個東西。“徧護正念”，能夠防護我們六根不起煩惱的，就是要這個徧護正念，就是防護正念，就是要把這個正念修起來。又“及於正念起常委行”，這個正念要經常起，要委細、殷重地起，那麼這個力量大了，所以叫常委正念。

“其中初者，徧護正念，謂於防護根門諸法，數數修習令不忘失”。防護根門，佛經裏說了很多方法，如何防護這個根門，不要起煩惱，這些法要憶念，這個正念把它記住，數數修習，經常去修，使他熟練之後，不予忘失，這是防護正念。“二者謂於正念，常恆委重而修習之”，“常恆”就是無間的，沒有休息，沒有間斷的，“委重而修習之”，要怎麼樣子去修習呢？沒有斷地，委細而殷重地去修它，這樣子修呢，有正知力了，能夠，力量能夠？持，不會失掉。

那麼《瑜伽師地論》裏邊⁶³怎麼說呢？

如是由此多聞思修所集成念，於時時中善能防守正聞思修瑜伽作用，如是名為防守正念。云何名為常委正念？謂於此念恆常所作，委細所作，當知此中，恆常所作，名無間作，委細所作，名殷重作；即於如是無間所作，殷重所作，總說名為常委正念。

防守正念，“如是由此多聞思修所集成念”，由我們前面所說的多聞、思、修，所集成功的念——正念，“於時時中善能防守正聞、思、修瑜伽作用”，正聞、思、修以及修定的作用，這個作用把它守好，“如是名為防守正念”，這個正念就是我們能夠防守根門的正念。

那麼什麼叫常委正念呢？“謂於此念”，就是前面說的那個正念，“恆常所作，委細所作。當知此中，恆常所作，名無間作，委細所作，名殷重作”，委細就是殷重的意思，恆常就是無間的意思，“即於如是無間所作，殷重所作”，就叫“常委正念”。前面那個正念，無間的去作，殷常地去修，這叫常委正念，這樣子力量才大。所以說有這兩個正念，來防護我們的根門，這是由何防護。

何所防護者，謂六種根。

那麼第二個問題：“何所防護者”，防的是什麼東西呢？防守的就是六根，

⁶³ 《瑜伽師地論》卷二十三。

六個根，這六個根不要隨境起煩惱，所防護就這六個根。

從何防護者，謂從可愛及非可愛，六種境界。

“從何防護者”，這六個根從什麼地方防護它，“謂於可愛及非可愛，六種境界”。從境界上防護，這個可愛的境界生貪，不可愛的境界生瞋，這個起煩惱，那麼從這個可愛的，不可愛的境界裏邊防護它，不要起煩惱，這是從何防護。

如何防護，其中有二。

守護根者，謂根境合，起六識後，意識便於六可愛境六非愛境，發生貪瞋，應當勵力，從彼諸境護令不生。

第四個、“如何防護”，那麼分了兩個：“其中有二”。

“守護根者”，這個我們說是第一個，“謂根境合，起六識後”，這個大家學過法相都知道，六根對六個境，對起之後，然後起六識，就三合了。這三個合之後，起個觸就把這三個合攏來，就起六識，假使眼根對了可見的色境，然後就生眼識。這個眼識生起了之後，第二剎那意識就生了，眼識是自性了別，起貪、瞋的作用是沒有的。那麼隨念分別、計度分別，那是意識的作用，意識生起來之後，隨念分別、計度分別都來了，那麼就起貪、瞋，對可愛的境起貪著，不可愛的境起瞋。“意識便於六可愛境六非愛境，發生貪瞋，應當勵力，從彼諸境護令不生”。那麼要努力，從這個境裏邊使貪瞋不要生起來，這是守護根的一個方式。

即以六根而防護者，若於何境，由瞻視等，能起煩惱，即於此境，不縱諸根而正止息。

“即以六根而防護者”，這我們說是第二個，就是六根來防護的，一個是守護根，一個直接由六根而防護六根，這什麼呢？“若於何境，由瞻視等，能起煩惱，即於此境，不縱諸根而正止息”。那麼這個怎麼說呢？就是哪一個境，“由瞻視等”，假使眼睛看了，耳朵聽了，能夠起煩惱的，那麼這個境我們就不看，也不聽了，“不縱諸根而正止息”。就是修眼根律儀，根就不去看它，不應當看的就不看。假使我們到馬路上去，看見那些可貪的，起貪心，不可愛的起瞋心。那麼念防護，當你起貪心的時候、毒蛇，要害人的，不能起貪心，那麼就息下去；假使說你這個息不下去，你乾脆就不看，不看當然不起貪心，那就馬路不要去，不上馬路你看不到，看不到，你就貪瞋的心就不會起，那就乾脆不看。這是兩種。

那麼下邊，我們再念，再迴到《瑜伽師地論》⁶⁴再把它對照一下。

其守護根者，是於六境，不取行相，不取隨好。若由忘念煩惱熾盛，起罪惡心，亦由防護而能止息。取行相者，謂於非應觀視色等，正為境界，或現在前，即便作意彼等行相，現前往觀。取隨好者，謂於六識起後，能引貪瞋癡三之境，意識執持，或其境界，雖未現前，由從他聞，分別彼等。

“其守護根者”，這是解釋第一個的，什麼叫守護根呢？“是於六境，不取行相，不取隨好。若由忘念煩惱熾盛，起罪惡心，亦由防護而能止息”。就是說什麼叫守護根呢？我們對六境現行的時候，不要取它的行相，不要取它的隨好。前

⁶⁴ 《瑜伽師地論》卷二十三。

面是防守正念，常委正念。萬一這個正念忘失，忘失正念了，煩惱熾盛，要起罪惡的心，要起煩惱心。那麼也可以用這個防護，就是說把它的煩惱息下去，就是不取行相，不取隨好，就樣子的防護，就可以煩惱息下去。

“取行相者，謂於非應觀視色等，正為境界，或現在前，即便作意彼等行相，現前往觀”。取行相就是說不應當看的色，假使說一些唱歌、跳舞等等這些不應看的，這個現了前的時候，正在現前，或者它這個境界正現在這個根的前面，那麼這個時候就作意，想它們的行相，要去看，這就是叫取行相。

取隨好，“謂於六識起後，能引貪瞋癡三之境，意識執持”，第一念眼識耳識生了，第二念第六意識生了，第二念，它分別心大了，就起貪、瞋、癡，第一念看了這個境，它僅僅取行相，還沒有取貪瞋，再取貪瞋，就要取隨好了，貪瞋心一起，那麼這個“意識執持”，那麼就是隨好就去了。“或其境界雖未現前”，這個另外一個情況，就是說它意識，並不去緣當前一個境，而它迴憶，從以前人家講起這個東西是怎麼的，怎麼的，他把這些分別加到現在看到這些東西上邊，也能起一種貪、瞋、癡，這也叫隨好。

這個《瑜伽師地論》裏邊，兩種情況都引的。那麼今天帶來，有時間麼就翻一翻。我們先把這兩個看一看，就是說“其中有二”，你說有二，我們就跟《瑜伽師地論》對對，看看是不是對得起呢？那麼看《瑜伽師地論》裏邊⁶⁵。

云何名為念防護意？謂眼色為緣生眼識，眼識無間生分別意識，由此分別意識，於可愛色色將生染著，於不可愛色色將生憎恚。即由如是念增上力，能防護此非理分別起煩惱意，令其不生所有煩惱。如是耳鼻舌身廣說當知亦爾。

“云何名為念防護意？謂眼色為緣”，以眼、色作個例，耳、鼻、舌、身這些，乃至意跟法都一樣的。那麼眼跟色作個例，“眼”根跟“色”境為緣，那麼產“生眼識”。“眼識無間”，眼識生了之後，第二剎那沒有間隔的，就“生分別意識”，第六意識。“由此分別意識，於可愛色色”，這個可愛色就是色境，可愛色的那個色，“將生染著”，就要產生貪心，“於不可愛色色，將生憎恚。即由如是念增上力”，那麼我們修的那個防護的念它的力量，“能防護此非理分別起煩惱意”。這個非理分別，能夠起煩惱的這個第六意識，“令其不生所有煩惱”。使它不要生煩惱，就是說這個念頭，來防護這個根，使這個意識生起來呢，不要起煩惱；這是第一個。就是守護根。哦，這個還沒講完。

云何於此非理分別起煩惱意能善防護？謂於色聲香味觸法，不取其相，不取隨好，終不依彼發生諸惡不善尋思，令心流漏。若彼有時忘失念故，或由煩惱極熾盛故，雖離取相及取隨好，而復發生惡不善法，令心流漏，便修律儀。由是二相，故能於此非理分別起煩惱意，能善防護。

“云何於此非理分別，起煩惱意，能善防護”？這個非理分別能夠起煩惱的第六意識，什麼能夠防護呢？你說把它防護好，不要生煩惱，怎麼樣防護呢？怎樣子能使它不起煩惱呢？

“謂於色聲香味觸法，不取其相”，色聲香味觸六根都來了，這個眼識對色不取其相，行相。“不取隨好，終不依彼發生諸惡不善尋思，令心流漏”。那麼下

⁶⁵ 《瑜伽師地論》卷二十三。

邊是補充《廣論》裏的“守護根者”，補充第一個守護根的，那麼我們這裏直接把它連起來了。怎樣子可以使起煩惱的意識不生起來，不生煩惱呢？它就是說不取行相，不取隨好，那麼終不依彼發生諸惡不善的尋思，令心流漏，起煩惱了。

“若彼有時忘失念故”，假使有的時候，正念忘失，或者“煩惱極熾盛”，煩惱太盛。“雖離取相及取隨好”，雖說你不取相，也不取隨好，“而復發生惡不善法”，而還要產生惡不善法的話，“令心流漏，便修律儀”。那就乾脆修意根律儀。既不看，也不去管它了，遠離那個境。

爲什麼我們出家人修行要在寺院裏邊呢？就是遠離那個境，不產生那些煩惱麼。我記得，就是我們不久以前，有一個新來的沙彌還是比丘，說不得了，他說他要到城市裏邊去修，城市裏邊對境去修，那你這個跟佛的方式不一樣了。你初修，你要在這個色聲香味觸法五欲的境界去修，你不沉不去，哪個沉下去？你跟世間的人一樣的，一天到晚泡在五欲裏邊，你哪能不沉下去呢？如果你修行有力量，當然你可以保護自己的根門，不受它的影響，但是你才修，頭剃了沒好久，你跑那裏去，當然是要受害了。

我們再重復一次，海公上師的一個公案：那個公案就是說海公上師到上海去了，碰到一個老的出家人。他對海公上師說，他說我在家裏坐起，煩惱重的很，總是想這個想那個，心裏實在安不下去，乾脆到公園去看，一看呢，什麼煩惱都沒有，心裏邊很歡喜。他說什麼原因？海公上師說這個很簡單，你在家裏，你煩惱起了，沒有那個境，煩惱就不能遂它的願，那麼你心裏很難受，你想滿願麼，你到了公園裏看了，那些夏天的穿衣服穿了半裸體的女人你看了，你基本上滿了願了，那你心就停下來了。但是你這個願現在是滿了，將來這個願還要發展呢，發展到看看不夠了，要擁抱了，要怎麼了，那之後，你就犯戒了。所以說，你這個並不是心沒有煩惱高興，你是已經滿了，遂了一部份的願你感到高興的，感到心裏沒有事。但是你這個願是不會滿足的，你是現在以看看爲滿足，將來看看是不會滿足的，還要進一步的，那個時候，你要進一步的去做那個事情才感到心安起來，定下來了，那你越來越糟糕了。最後犯戒，完了。

所以說我們叫大家錄像不要看，也這個意思。開頭是看看錄像，就是看一個色，但是這個錄像，畢竟是一個光的影子，抓不到，摸不到的東西，看多了之後，不夠，不夠你的願了，要去看真的了，真的就完了。越來越不行了，這個就是不能看的！開始就要防護的。那麼這個裏邊，下邊我們念下去。

“由是二相故”，這是兩個相，一個就是說防守，這個守護根，一個就是說修意根律儀，由是二相，“能於此非理分別起煩惱意”，“能善防護”。這個非理作意，能起煩惱的這個意識，可以把它防護，真正做壞事的是意識。眼耳鼻舌身識，祇是自性分別，祇曉得這是什麼，哦，這是藍的，這是黑的，這個愛不愛，它不曉得的，那麼真正要起分別，可愛不可愛，那是意識。那麼防護的也是要防護這個意識，使這個非理分別的起煩惱的意識，能夠防護好，不起煩惱。

云何此意由是二相善防護已正行善捨或無記捨？謂即由是二種相故。

云何二相？謂如所說防護眼根，及正修行眼根律儀。如說眼根防護律儀，防護耳鼻舌身意根，及正修行意根律儀，當知亦爾。由是二相，於其善捨無記捨中令意正行。

“云何此意由是二相善防護已”，那麼這個意怎麼防護？那個“正行善捨或無記捨”呢？“謂即由是二種相故”，就是靠前面二個相。

“云何二相”？再重新問一下：什麼叫兩個相呢？“謂如所說防護眼根，及正修行眼根律儀”，兩個，防護眼根，正修行眼根律儀。那麼我們就配《廣論》的“守護根”跟“即以六根而防護”，就是修根律儀，那麼跟《瑜伽師地論》全部配上了。“云何二相，謂如所說防護眼根，及正修行眼根律儀”。這兩種，一個是防護眼根，由正念來防護，使這個能起煩惱的意識，不給它起煩惱，如果這個還沒辦法控制的話，乾脆修意根律儀，不看，就是遠離。

“如說眼根防護律儀”，眼根防護律儀兩種，一種是防護眼根，防護眼根律儀。那麼“防護耳鼻舌身意根，及正修行”眼根律儀，乃至“意根律儀當知亦爾。由是二相，於其善捨無記捨中，令意正行”。那麼這個意，把它煩惱，把它驅除了。那麼住了捨裏邊。捨有兩種，一種善的捨，一種是無記的捨。使這個意，不起煩惱，行在捨裏邊，捨有兩種，善的捨，無記的捨。這個我們就放一下。下邊配一些《廣論》的文。

防護為何者，謂從雜染守護其意，令住善性，或無記性。此中所住無覆無記者，謂威儀等時，非是持心住善緣時。

“防護為何者”，第五個問題。防護什麼東西呢？“謂從雜染守護其意”，在那些煩惱的中間，守護意，他提出個意來了，眼耳鼻舌身是自性分別，不會起煩惱的。但是意，第二剎那起的同時的意識，它就要起煩惱，所以守要守這個意。“令住善性，或無記性”，那麼這個善性，就是善捨，無記性就是無記捨。

“此中所住無覆無記者，謂威儀等時，非是持心住善緣時”。他這裏，宗大師解了一下，住善捨，善性呢，這個，他這裏說的是善性，在《瑜伽師地論》就把它表清楚，就是善的捨。

什麼叫善捨？我們從這個《雜集論》裏說⁶⁶。

捨者，依止正勤，無貪瞋癡，與雜染性相違，心平等性、心正直性、心無功用住性為體，不容雜染所依為業。心平等性等者，謂以初中後位辨捨差別。所以者何？由捨與心相應離沉沒等不平等性故，最初證得心平等性。由心平等遠離加行自然相續故，次復證得心正直性。由心正直於諸雜染無怯慮故，最後證得心無功用住性。

什麼叫捨？“依止正勤”，這個捨是心所法，就是十一個善心所裏一個，就是行捨。什麼叫捨呢？依止這個正勤，就是精進，無貪、無瞋、無癡，“與雜染性相違”的，這個“心平等性、心正直性、心無功用性”，它的體，“為體”。“不容雜染所依為業”，不容許雜染的，來依上來，這是它的功能。這個捨心起來，雜染就不能起來。

什麼叫“心平等性、心正直性、心無功用性”呢？它是初中後的層次的差異。

開始，就是說捨，心相應的時候，離開沉掉，昏沉掉舉都離開，心就平等了。昏沉掉舉一高一低了，沉就沉下去了，掉舉就往上掉了，那麼昏沉掉舉都沒有了，平等，既不沉，又不掉，平等性。

⁶⁶《雜集論》卷一。

證了心平等性之後，就不要去努力，自然可以等流下去，叫“心正直性”。

心正直性得到之後，對那些煩惱，就沒有害怕，不要說看到煩惱，“哦，不要來侵犯我了，心要倒亂了”。等到心正直性起的時候，那個煩惱不能侵犯了，所以叫“無功用性”，這個是無功用性的地位，這個就對煩惱不產生恐怖的心。

這就是說行捨，有三個層次：開始，心平等性；第二個，心正直性；第三，無功用性。無功用性就是我不下功用，不要用功，煩惱也進不來。那麼捨就是，這個地方的善住就是住了善的捨裏邊。

無記的捨，他就是說，給你註一下，“無覆無記”的捨，威儀，那些工巧明等等，這些也是沒有過失的，不是屬於煩惱的。但是心不住在善的緣的時候，住在無記的捨裏邊，也一樣的，它也不是起煩惱了。這兩種捨都可以，就是說離開了煩惱之後，就是住在善的捨裏邊，或者在無記的捨裏邊，都可以的。把意就是住在這兩個捨裏邊。

這就是說《瑜伽師地論》的文，跟《廣論》配下來，全部符合的。那麼裏邊，不取行相，不取隨好，我們那個筆記裏邊寫了很多，我想大家自己看吧。這個也不很難，那麼這個看了之後，對於這個《廣論》的文，增加它的理解，有一定的好處，因為這文很精練，不太多，那麼這個參考一下有好處。

庚二 正知而行

正知而行者有二，何爲所行事，於彼行正知。

“正知而行”分兩種，“正知而行者有二：何爲所行事；於彼行正知”。

“正知而行”行什麼東西呢？在它上面要正知呢？那麼就問一句，什麼行，正知而行，這個行啥東西？怎麼樣子正知呢？“何爲所行事”？我們所行的事，是什麼事情呢？在這個行的上面去正知，那麼他就迴答這個問題。

初中有二，謂五行動業及五受用業。

“初中有二”，我們所行的事情有兩個：一個是“五行動業”，五個行動業，這五個業是行動的；還有五個“受用業”，也叫作住的業。這個我們說一下，這是比丘的。行動業就是出了寺院到聚落裏去乞食，或者到其他寺院裏邊，或是到居士家裏去，這些事情；那麼所謂受用業呢？在寺院裏邊的事情。把它分兩個五，這個第一個五行動業，第二麼五個受用業。

其中初五之身事業者，謂若往赴所餘聚落、餘寺院等，若從彼還。

“其中初五”，五個行動業裏邊，第一個叫“身事業”，就是說身體的事情。“若往赴所餘聚落”，要到其他聚落去，或者是乞食去，或者到其他的寺院裏去等等，這是身的事情；那麼“若從彼還”，一往一返，這是身的事業。這是五個行動業裏邊的第一個，身事業。

眼事業者，一若略觀，謂無意爲先，見種種境。二若詳瞻，謂動意爲先，而有所見。

那麼眼的事業，也分兩種。一個是無意的，“若略睹”，這個無意地馬馬虎

虎地看了看，就是說無意，心沒有作意的，隨便的、隨緣而現的。“無意為先”，沒有內心作意看見所有境界。第二個作意的，“若詳瞻”，仔細看，“謂動意為先”，先作意，我想看這個，那麼仔細去看去了。這看有兩種。

一切支節業者，謂諸支節，若屈若伸。

“一切支節業者”，一切支節屈伸等等，這些身上的一切支節活動的事情。

衣鉢業者，謂若受用及其受持三衣及鉢。

“衣鉢業者”，受持衣鉢這些事情：三衣怎麼受持、怎麼穿，鉢怎麼持等等。

乞食業者，謂飲食等。

乞食業，乞食應該乞食，要幾家，要威儀怎麼樣子，不能自己要，在人家門口等在那裏要該怎麼樣子，等等這些。這個五個行動業。

寺內五種受用業中，身事業者，若行，謂往經行處，或往同法者所，或為法故行經於道。若住，謂住行處，同法親教，軌範尊重，似尊等前。若坐，謂於床等上結跏趺坐。

寺內五種的受用業，中間“身事業者，若行”，身的事情就是行住坐臥，那麼先說行，“謂往經行處”，經行的地方，來來去去經行；“或往同法者所”，自己的同學、同修裏邊去；“或為法故，行經於道”，為了法的緣故要求法去，路上走。那麼這是行。“若住”，站在那裏，“謂住行處”，在經行的時候站一會兒，“同法親教，軌範尊重，似尊重前”，或者站了同法的人前面，或者親教師前面，或者軌範師，善知識，或者似善知識——（善知識）同一輩的那些人前頭，那麼是住。“坐”，“謂於床等上結跏趺坐”。這個沒有什麼，好懂。

這是身的事業——行、住、坐、臥。臥，擺到後頭說，這是睡眠的事情。

語事業者，謂若請受，曾所未受，十二分教，分別了解。諸已受者，或自誦讀，或為他說，或為引發正精進故，與他議論所有言說。

“語事業者，謂若請受，曾所未受，十二分教分別了解”。十二分教裏邊，以前沒有傳過的，那麼要去請傳授，“分別了解”，這是要說話，要求法。“諸已受者”，已經受了的，你已經傳了的，“或自誦讀”，自己念，那要出聲音的。“或為他說”，那是語的事業。“或為引發正精進故，與他議論所有言說”，或者要引發正精進，要議論。所以說我們這個辨論不是沒有用處的，要引發正精進辨論是一個因素，跟他辨論，跟他議論，討論。你要把一個事情搞清楚，就要聞、思、修的階段，聞、思之後才能真正起行動，搞都搞不清楚，你怎麼行動呢？所以“引發正精進故，與他議論所有言說”。跟他議論要說話了，這屬於語的事業。

意事業者，謂諸默然，若於中夜而正眠臥，若赴靜處，思所聞義，若以九心修三摩地，若正勤修毘鉢舍那，或於熱季極疲倦時，於非時中起睡眠欲，略為消遣。

“意事業”，或者是“默然”，不說話，在思惟。“若於中夜而正眠臥”，

中夜的時候，休息，那意就就停止，休息了。“若赴靜處”，或者到靜處，“思所聞義”，聽到的法，好好地思惟，這個就要到靜處去思惟。“若以九心修三摩地”，九住心，初住、二住、三住、五住、乃至第九住，以這個九住心來修定，這也是“默然”的，也是不說話的意事業。“若正勤修毘鉢舍那”，修定也好，修毘鉢舍那——修觀也好，都是靠意來修的。

“或於熱季極疲倦時，於非時中起睡眠欲，略為消遣”。在夏天極熱的時候，感到極疲勞的時候，那麼“於非時中”——不是中夜，起了這個睡眠欲，就是睡眠止不住，那想休息一下，那麼“略為消遣”，稍稍地解勞，解你的疲勞，睡一下兒，也可以的。

《瑜伽師地論》二十四卷裏邊⁶⁷，就是說，“又於熱分極炎暑時”，就是最熱的時候，“勇猛策勵發勤精進，隨作一種所應作”，當你修行，發勤精進，勇猛策勵，修一種應該修的事情做了之後。“勞倦因緣，遂於非時”，因為這個事情做了很精進，很疲勞了，那麼這個疲勞的因緣呢，於非時，不是中夜的時候，“發起惛睡”，起這個睡眠的一些感覺了。“為此義故，暫應寢息”，因為這個起昏沉，為了解決這個問題，暫時要休息一下，“欲令惛睡疾除遣”，睡眠不是安逸，把這個疲勞的昏睡消除，消除它你唯一的方法，就是稍微休息一下。“勿經久時，損減善品，障礙善品”。但是休息呢祇能一會兒，一會兒把這個疲勞，把這個昏睡，把它解除了，那麼就趕快起來了，不要因為時間太久，把善品損減，或者障礙。這是《瑜伽師地論》對解勞睡有這麼一個註解。

還有重點，就是睡的時候要閉門的。你要白天睡覺，你是睡在房間裏門不關的話，就是有那些姪女來跟你搞非法的行動。所以說，你一定要隱蔽處，或者門關上。那麼我們這裏，如果白天要養息的時候，一定要關門。

晝夜二業者，謂於永日及初後夜，不應睡眠。此亦顯示身語二業，言睡眠者，顯示唯是夜間之業及是意業。

下邊第四第五個業，就是晝業、夜業，晝夜二個業。“謂於永日及初後夜，不應睡眠”，晝業，就是永日，整個的晝日，跟夜裏邊，初夜後夜，這是不應睡眠的。“此亦顯示身語二業”，那麼這個時候所做的事情，當然身語二業。“言睡眠者，顯示唯是夜間之業”，就是中夜的事情，“及是意業”，它是意，要休息了，這是意業。那麼晝夜業，也就是說晝，也可以用身語意，這個意業來表示的，那麼就是說晝夜，晝日跟初夜後夜是身語業，中夜休息的時候是意業，也是夜業。

這個就是把我們出家人，出廟行動的時候分了五個業，在廟裏邊住的時候也分了五個業，叫受用業。那麼這樣子把十個業分好。

於此十事正知行者，謂隨發起若行動業，或受用業，即於此業先應住念，不放逸行。由彼二種所攝持故，應以何相而正觀察，如何方便而正觀察，即以是相，如是方便觀察正知。

“於此十事正知行者”，於這十個事情正知而行。那麼他前面問兩個問題，一個是“何謂所行事”，那就是十個事情，“於彼正知行”，怎麼子來把它這個

⁶⁷《瑜伽師地論》卷二十四：“又於熱分極炎暑時，勇猛策勵，發勤精進，隨作一種所應作事，勞倦因緣，遂於非時發起惛睡。為此義故，暫應寢息。欲令惛睡疾除遣。勿經久時，損減善品，障礙善品。於寢息時，或關閉門，或令苾芻在傍看守，或毘奈耶隱密軌則，以衣蔽身，在深隱處，須臾寢息，令諸勞睡皆悉除遣。”

行正知，那麼第二個問題，於此十個事情正知而行，怎麼迴事呢？

這是總的說一下，這個前面所說的十個事情，怎麼講是正知而行，就是說，“謂隨發起若行動業”，不管你做一個行動業也好，你做一個受用業也好，就是前面十個事情裏邊，你隨便做哪個事情，就在這個事情上，先要“應住念”，再住“不放逸行”。這是要正念所攝，不放逸所攝，“由彼二種所攝持故”，由正念攝持，由不放逸行攝持。那麼這兩個的攝持，再去觀察，“應以何相而正觀察，如何方便而正觀察，即以是相，如是方便觀察正知”，該怎麼樣去觀察，就怎樣去觀察，該怎麼樣方便去觀察，就怎麼去觀察，下邊舉例。

此中復有四種行相。初謂於其身事業等十種依處，應以何相如何觀察，即於是處以是行相，如是觀察。譬如於其往返事業，如律所說，往返行儀，正了知己，即於其時正知現前，行如是事。

“此中復有四種行相”，那麼分了四種，《瑜伽師地論》裏邊說四種業，他扼要地說，有四個業。

第一個，“初謂於其身事業等十種依處，應以何相如何觀察，即於是處以是行相，如是觀察”，這個“以何相觀察”，“如是觀察”，這個說得很抽象，他舉個例就知道了。第一個就是說，我們前面說的十種事業裏邊，身事業等十種事業裏邊，你該怎麼觀察就怎麼觀察。

打個比喻說，“譬如於其往返事業”，第一個身事業，往返的事業，那麼根據律藏所說的，如何方便，就是根據律藏所說的，你往返的是個，威儀要怎麼樣，“正了知己”，你把律藏學好，你往返聚落，該怎麼樣，齊整紮衣裙這些東西，要做到的事情，你先學好，“正了知己，即於其時正知現前，行如是事”。那麼你往返的時候，就把正知提出來，律藏說該怎麼做，我就怎麼做。這個就叫“應以何相如何觀察，即於是處以是行相，如是觀察”，就是說，先把律藏的學好，往返的一些威儀行動，該怎麼做，然後你在往返聚落的時候，就根據律藏所說的不折不扣的照著怎麼做，這就叫正知而行。

那麼這裏就是說要正念，把你學的東西忘掉了，你怎麼做呢？你沒辦法了。不放逸行，有的時候，馬路走的時候，有鬧熱，去看鬧熱去了，放逸了，那你這個念頭也忘掉了，正知也沒辦法了。那麼你說一個要住正念，一個不放逸，然後以正知觀察，該怎麼做就怎麼做。

二謂於其何種方所，應以何相如何觀察，即於是方，以是行相如是觀察。譬如行時，應先了知沽酒等處五非應行，除此所餘是可行處，於彼彼時，安住正知。

第二個，“謂於其何種方所，應以何相如何觀察”，這個下邊舉例也知道了，“即於是方，以是行相如是觀察”。這個方所來說，你這樣子的觀察，這是經上這麼說，哪些好走、哪些不能走，那麼就這個樣子去觀察。

打個比喻說，行的時候，“應先了知沽酒等處，五非應行”，那麼我們假使到聚落中去，有五個地方是不能去的。那你這個方所知道之後，就照這個去看，那些方所就不要去。那麼五個地方，《瑜伽師地論》裏邊說的⁶⁸，“五種非所行處：

⁶⁸《瑜伽師地論》卷二十四：“諸苾芻略有五種非所行處，何等爲五？一唱令家，二姪女家，三酤酒家，四國王家，五旃荼羅羯耶那家。”

一唱令家，二姪女家，三酤酒家，四國王家，五旃荼羅羯耽那家”——下賤種，殺豬殺羊的，這些地方，這五個地方不能去的。那麼你根據律藏，經上所說的，“即於是方”，那麼就不要去了，“以是行相如是觀察”，你根據律藏，經上所說的，這些地方不能去的，那麼，你就觀察，我這個地方不能去，就不去。

所以這些都要正念在前，如果你沒有學過，根本念都沒有，那你哪裏好去哪裏不好去都不知道，那就亂跑了。“五非應行”，是不可以去的，“除此所餘是可行處”，除了這五個地方，餘下來的是可以去的。“於彼彼時，安住正知”，那麼這個時候你要正知，哪裏是可以行的，哪裏不能行的，這個方所要知道。

三謂於其何等時分，應以何相如何觀察，即於是時，以如是相如是觀察。譬如午前可赴聚落，午後不可，既了知己，即如是行，爾時亦應安住正知。

第三，“謂於其何等時分，應以何相如何觀察，即於是時，以如是相如是觀察”，那麼什麼時候以何相，根據經上所說的，什麼時候該做什麼事，那麼就是這個時候，以這個相去觀察它。

打個比喻說，“午前可赴聚落，午後不可，既了知己”，經裏邊說，你要去乞食，午前去，可以的，午後不能到聚落去，這是規定的。午前允許去是乞食，沒辦法的，一定要去的，午後日中一食已經過了，你還幹啥去？你放逸去了，去看戲去了，那就不允許。那麼經上、律上這麼規定的，“如是行相”，那就這樣觀察。“即如是行”，“爾時亦應安住正知”。那麼既了知，就這樣子做了，午前可以去，午後就不去了，那麼在這個時間，安住正知。

四於所有此諸事業，應以何相如何觀察，即應於其爾所事業，以如是相，如是觀察。譬如宣說行時應當極善防護而入他家，所有此等行走學處，悉當憶念。

第四，“於所有此諸事業，應以何相如何觀察，即應於其爾所事業，以如是相，如是觀察”，第四個總結：不管你什麼事情，時間、說話。這個裏邊還有，他是舉一個例，假使你在路上，哪些東西可以看的，哪些不能看的，那些年輕的女邑，就是女人，跳舞的、唱歌的，放逸的地方，都不能看的。那麼什麼該看的呢？老的、彎了背走的，駝的，那些病的，看了很害怕，那些人多看看。這就是看了什麼？起厭惡心，起無常心，老的、病的這些看看。那麼這些就是說：總的總結出來不管你做啥個事情，一切該要注意的東西，都要按其所說的正知而住，眼睛要看哪些東西的，耳朵要聽哪些的，鼻子要聞什麼味道的，行動的威儀要該怎麼樣子的，一切都要綜合起來，都要按了規矩做。“於所有此諸事業，應以何相如何觀察，即應於其爾所事業，以如是相，如是觀察”，就是說，你有多少事業就有多少事業，怎麼地想，怎麼地觀察，所以說，經上說什麼什麼的，都要做到。

“譬如宣說行時應當極善防護而入他家”，行的時候，不但是行的威儀，行動的時候該怎麼防護，眼睛不要亂看，等等等等，及碰到善知識該怎麼做？都要做到。然後要入他家，哪些家可以去，什麼時候可以去，這個都有一定的規矩的。假如這一戶居士家本來可以去的，他有急事，家人害病，或者家裏婚娶的事情，那就不要去。這些都要能夠正知，根據你知道的，就該去的去，不能去的就不去，一切都要知道，“所有此等行走學處，悉當憶念”。

總之所有若晝若夜一切現行，悉應憶念，了知其中，應不應行，於進止時，一切皆應安住正知。

那麼這些東西你要學過，沒有學過的，你怎麼知道該不該行呢？所以說一定要多聞。有的人說，“不要學，我祇要不做壞事，不做錯就對了”，你不學，什麼事叫壞事，什麼是錯事？你根本不知道，你怎麼對呢？不會對的！

那麼總的說，所有白天也好，晚上也好，“一切現行”，都要知道，就是律上怎麼說的，都要知道，那麼你照他做了。“了知其中，應不應行”，那麼就是我們前面說的，解勞睡，白天因為太疲勞了，太熱了，要稍微養息一下，這還是有很多的文章要做的，哪裏可以解勞睡？哪裏不能夠？要怎麼，要關門等等，這個很多事情，都要知道，知道之後，它怎麼說的就怎麼做——應當做就做了，不應當做的就不要做了。“於進止時”，進就是進去了，止就是不能做的，要止下來，“一切皆應安住正知”，要安住正知，該做的就做，不做的就停，不來了。

謂我現前正行如是，若進若止，若如是行，則現法中不為罪染，沒後亦不墮諸惡趣，諸道證德未獲得者，即住能得正因資糧。

“謂我現前正行如是，若進若止”，自己心裏全部很明確地知道，我現在正在做這個事情，或者是住，或者是止下來，這個事情不能做的就停下來。“若如是行”，這樣子做的話，“則現法中不為罪染”，在現在不會犯罪，不會犯戒。

“沒後”，下一輩子，死了以後，“亦不墮諸惡趣”，也不會到惡道。既然現在不作罪，不造罪、不犯戒，下一輩子當然不住惡道了。

“諸道證德未獲得者，即住能得正因資糧”，那麼修道該證到的一些功德，現要還沒有得到的，你這樣做的話，你以後證得這個道的因得到了，因就是資糧，它的正因，就是主要的因素得到了，將來你能夠得到道的證德，現在把因先種下去。那麼這個事情這麼做，因就種下去了，將來的證道證德，都能夠做到。

如果你不照這樣做的話，反過來說，將來諸道的證德，是毫無希望的。就是說一切要有正知。那我們就要檢查自己，????，做這個事情，自己還不曉得幹啥，這完全是失去正知了。我們說做一個事情，全部自己知道，“我在做啥？做得對不對？經上、律上是不是要該這麼做的？”每一個都要配合，經律的文都要對起看。這個就是一刻也不放逸的，要住正念，這叫正知而住。時間到了。

第十八講 （《廣論》第四九～五一頁；《集註》第一一四～一一八頁）

上一次我們講了四個資糧，能夠生起奢摩他毘鉢舍那的最重要的正因，四個資糧。第一個就是密護根門，第二個正知而行，第三飲食知量，第四精進修習惺寤瑜伽。昨天講了兩個，有些問題。

我們抄了一個講義，我們先把講義對一下，問題都在裏邊。昨天抄的沒有按我們的名詞來抄，是根據《瑜伽師地論》的整個一段抄的，今天我們把它勾一勾，你們可以在昨天的筆記上畫一個記號。

第一個我們說在四十七頁上，第一個就是“密護根門”，密護根門裏邊講了五種。“以何防護？”以什麼東西來防護根門呢？就是兩個東西，一個是“偏護

正念”，一個就是“於正念起常委行”，這是《廣論》上的話。我們根據《瑜伽師地論》的對照，徧護正念就是防守正念，那麼這段文是這樣子的。

如是由此多聞思修所集成念，於時時中善能防守，正聞思修瑜伽作用，如是名爲防守正念。

“如是由此多聞思修所集成念”，聞思修這樣子起的正念，“於時時中，善能防守，正聞思修瑜伽作用，如是名爲防守正念”。這個就是防守正念。

云何名爲常委正念，謂於此念，恆常所作，委細所作。當知此中恆常所作，名無間作。委細所作，名殷重作。即於如是無間所作，殷重所作，總說名爲常委正念。如其所有防守正念，如是於念能不忘失。如其所有常委正念，如是即於無忘失念得任持力。

那麼什麼叫“於正念起常委行”呢？就是常委正念，“謂於此念”，就是前面那個念，“恆常所作，委細所作”，“常”就是恆常，“委”，委細。“當知此中恆常所作”叫“無間作”，“委細所作”叫“殷重作”。無間就是恆常，委細是殷重，這個意思是一樣的。“即於如是無間所作，殷重所作，總說名爲防守正念”，就是前面這個正念要恆常地沒有間隔地把它修起來，還要殷重地修起來，仔細地修起來，那麼作用就起來了。如果你修了一下放下了，這個正念就忘失了。如果你不殷重地修，馬馬虎虎地修也不行，這個就是防護正念，把前面的正念恆常地無間地殷重地去修。那麼這是兩個名詞。這是能防護的正念。

何所防護者，謂六種根。從何防護者，謂從可愛及非可愛，六種境界。

如何防護，其中有二。守護根者，謂根境合，起六識後，意識便於六可愛境六非愛境，發生貪瞋，應當勵力，從彼諸境護令不生。

“何所防護者”，防什麼東西？拿這個念去防六根。從哪裏去防護六根？“謂從可愛及從非可愛，六種境界”，就是眼耳鼻舌身意對的六個境——色聲香味觸法，可愛的生貪，不可愛的生瞋，這是起煩惱。那麼防護這六根，從六個境裏邊不給他生貪瞋，這就是我們正念的作用。

那麼如何防護？這裏邊我們有這個註解，“如何防護，其中有二”：一者，“守護根者，謂根境合，起六識後，意識便於六可愛境六非愛境發生貪瞋，應當勵力，從彼諸境護令不生”，要這個意在這個境界裏邊不要生貪瞋等煩惱心。

這個我們在《瑜伽師地論》這一段，昨天是總的，這一段你們標一下。

云何名爲念防護意？謂眼色爲緣生眼識，眼識無間生分別意識，由此分別意識，於可愛色色將生染著，於不可愛色色將生憎恚。即由如是念增上力，能防護此非理分別起煩惱意，令其不生所有煩惱。如是耳鼻舌身廣說當知亦爾。

“云何名爲念防護意”？正念怎麼能防護意不生煩惱呢？“謂眼色爲緣”，眼根跟色境爲緣“生眼識”的時候，三和合生識，“眼識無間生分別意識”，眼識生起了，第二剎那第六意識就生起來了。第六意識昨天講了，它是能廣分別的。前五識祇能自性分別，祇曉得前面是這個東西就完了，它不能計度、隨念——過去的、比較的都沒有；第六意識起來，它廣泛地比較、推理等等都來了。

“由此分別意識，於可愛色色”，眼所對的就是色，眼根對的叫色色，意識所對的叫色法，“將生染著”，這個意識對可愛的色生貪的時候，“於不可愛色將生瞋恚。即由如是念增上力”，就是我們能守的那個正念，他的力量“能防護此非理分別起煩惱意，令其不生所有煩惱”，使他不生煩惱，就是說由我們的正念防護他，使意識生的時候不起煩惱，不隨煩惱。

書上下邊，“其守護根者”跳兩行過去。

取行相者，謂於非應觀視色等，正爲境界，或現在前，即便作意彼等行相，現前往觀。

什麼叫取行相？“謂於非應觀視色等，正爲境界，或現在前，即便作意彼等行相”。我們昨天講過，應當看的是什麼，是那些不可意色，那些老的病的不好看的人，這些要看的，觀苦。年輕的跳了唱了那些不要看。看了要起貪，不能看，那些不應當看的色，就是指那些年輕的——現前的時候，作意，取他們的行相，這就是“取行相”——去看了。“不取行相”就是不去看，這些現前的時候，要作意，不看它。

取隨好者，謂於六識起後，能引貪瞋癡三之境，意識執持，或其境界，雖未現前，由從他聞，分別彼等。

那麼“取隨好”呢？“六識起後”，就是前面眼識起了，一刹那第六分別意識生的時候，他就要起貪瞋，看到不該看的色要起貪心，有些看了要起瞋心，或者起癡心，這個時候意識生起來了。“或其境界雖未現前，由從他聞”，以前聽到人家說，這個色是什麼的什麼的，他就有意識地比較，想起過去聽的話，起比較的作用，推理的作用，那麼也可以生起煩惱。這兩種就是起隨好。不起隨好就是不以第六意識去分別他。

云何於此非理分別起煩惱意能善防護？謂於色聲香味觸法不取其相，不取隨好，終不依彼發生諸惡不善尋思，令心流漏。若彼有時忘失念故或由煩惱熾盛故，雖離取相及取隨好，而復發生惡不善法，令心流漏，便修律儀。由是二相，故能於此非理分別起煩惱意，能善防護。

《瑜伽師地論》怎麼說的呢？“云何於此非理分別起煩惱意能善防護”，這個非理分別的起煩惱的意識，怎樣子能防護他不起煩惱呢？接著上邊來的。要“令其不生所有煩惱”，怎樣使他不生呢？“謂於色聲香味觸法，不取其相”，色聲香味觸法六個境，不取它的相，“不取隨好，終不依彼發生諸惡不善尋思”，不因爲它們產生那些不好的念頭，“令心流漏”，心產生煩惱。這個就是不取相，不取隨好。“若彼有時忘失念故”，有的時候正念忘掉，“或由煩惱熾盛”，或者正念倒還沒有忘掉，煩惱太厲害了，把正念的力量超過了，“雖離取相及取隨好”，雖然你不取相，也不取隨好，“而復發生惡不善法”，他又發生惡不善法，“令心流漏，便修律儀”，在這個時候你怎麼辦呢？修意根律儀或者耳根律儀，乾脆遠離，不看，不聽。這是兩個。

下邊就是說，“由是二相”，哪個二相呢？一個是防護根，一個是修根律儀。“故能與此非理分別起煩惱”的“意”，“能善防護”，有這兩個東西，兩

個方法，能使本來要起煩惱的意識，能夠防護到使他不起。下邊這二相，我們再加一段，解釋這二相的。

云何此意由是二相善防護已正行善捨或無記捨？謂即由是二種相故。云何二相？謂如所說防護眼根，及正修行眼根律儀。如說眼根防護律儀，防護耳鼻舌身意根，及正修行意根律儀，當知亦爾。由是二相，於其善捨無記捨中令意正行。

“云何此意由此二相善防護已正行善捨或無記捨”？這個你們書上有，抄的也有，“謂即由是二種相故”，這裏目的是什麼呢？解釋這二種相。“云何二相？謂如所說防護眼根，及正修行眼根律儀”，這就是二相。“防護眼根”就是用正念，防護眼根使他不要起煩惱，用正念來防護，不取行相、不取隨好。另外一個，“正修行眼根律儀”，這是專門修習眼根律儀，就是不去看，眼根律儀就是說那些不應該看的就不要看。“如說眼根防護律儀”，眼根用正念來防護，有防護眼根、正修行眼根律儀兩個相，“防護耳鼻舌身意根”，同樣的也有兩種，防護耳根、正修耳根律儀，乃至防護意根、“正修意根律儀”，“當知亦爾”。“由是二相，於其善捨無記捨中令意正行”，那麼因這樣子的防護，意本來要起煩惱的，可以使他在善的捨裏邊行或無記捨裏邊行。

捨就把煩惱捨掉，捨裏邊分善捨跟無記捨。我們的《廣論》上就是說“謂從雜染守護其意”，在煩惱裏邊把意守住，“令住善性”，這個善性就是善捨，“或無記性”，這個無記性就是無記捨。他這裏把無記捨講了一下，善捨沒有講，什麼叫無記性呢？

“此中所住無覆無記者，謂威儀等時，非是持心住善緣時”。就是說修威儀，這些是無記的捨，他不起煩惱，把煩惱捨掉，住心於威儀方面去了，沒有住在善的境界上。

那麼善捨，這裏沒說，所以我們就抄了一個講義，根據《雜集論》的。

《雜集論》卷一：“捨者，依止正勤無貪瞋癡，與雜染住相違，心平等性心正直性心無功用住性爲體，不容雜染所依爲業。心平等性等者，謂以初中後位辯捨差別。所以者何？由捨與心相應離沉沒等不平等性故，最初證得心平等性。由心平等遠離加行自然相續故，次復證得心正直性。由心正直於諸雜染無怯慮故，最後證得心無功用住性。”

什麼叫捨？這個善捨就是善心所法裏的行捨，“捨者，依止正勤無貪瞋癡”，就是這四個法，正勤、無貪、無瞋、無癡，這四個法“與雜染性相違”的，就是跟這個煩惱相違的，煩惱起的時候，用這四個東西可以把煩惱去掉的，這就是善捨善心的捨，因爲它是善心所，善心的，能捨煩惱的。它的行相是“心平等性心正直性心無功用性爲體，不容雜染所依爲業”，不容許雜染所依，那就是排除煩惱的，煩惱依不上來的，這地方煩惱不能依的。

什麼是“心平等性等”呢？捨有三個層次，最初是心平等性。“所以者何？由捨與心相應”，這個行捨心所法，跟我的心王相應的時候，“離沉沒等”。這個“沉沒”我們又引了《廣五蘊論》裏的⁶⁹，就是說不但是沉沒，離昏沉掉舉都在裏頭，沉、掉都在裏頭，沉、掉，沉是往下的，掉是往上的，這兩個就不平等。離

⁶⁹《廣五蘊論》：“遠離昏沉掉舉諸過失故。”

沉掉等不平等性，所以叫“最初證得心平等性”。

“由心平等，遠離加行，自然相續，故此證得心正直性。”心平等之後，第二步就可以放鬆了，不要努力了，它自己就可以相續，這個平等心能夠自己等流下去，不要你加功用行，那麼叫正直性。就是自己不要去加行，不要努力，它自己可以等流下去，叫心正直性。由心正直性再進一步，“於此雜染無怯慮故”，心正直性，對那些雜染煩惱不害怕，就無功用性，不用功，煩惱自然不會來，這是最高的“無功用性”。這個是說善捨，這個“善性”是什麼東西，根據《瑜伽師地論》就是“善捨”。

《大乘五蘊論》：“云何爲捨？謂即無貪乃至精進，依止此故，獲得所有心平等性，心正直性，心無發悟性。又由此故，於已除遣染汙法中無染安住。”

我們又引《五蘊論》，這個“捨”是什麼東西呢？就是無貪、無瞋、無癡、精進，四個心所合攏來，這是表示我們所說的善性就是這個善捨，無記性就是我們說的無記捨，跟《瑜伽師地論》配起來就是這樣子。

這樣標一下可能清楚一點，但祇是這樣子聽一道還是不太清楚的，還得迴去仔細思惟。現在聽到的是聞慧，僅是表面的，你還沒有深入到你內心去，自己心裏邊思想發出來的是不是那迴事還不一定。那麼你要經過思惟考慮，一個人坐在房間裏思惟也可以，跟大家一起討論也是思惟。經過思惟階段，深入一下，把經論所說的東西，跟自己的心把它合成一個，生個定解，決定如此，那就是思惟的效果。那麼一定要經過這個階段，不經過思惟，不會產生這個效果的。

“不取行相，不取隨好”，就是說前五識取的是行相，第六識取的是隨好，看以前《定道資糧》的講義，在第十七頁最後一段。

云何於眼所識色中不取其相？言取相者，謂於眼識所行色中，由眼識故，取所行相，是名於眼所攝色中執取行相。若能遠離如是眼識所行境相，是名於眼所識色中，不取其相。

“云何於眼所識色中不取其相？言取相者，謂於眼識所行色中”，眼識看色的時候，“由眼識故，取所行相”，眼識對著色境，它取它行相，行相就是色反映在眼識裏邊，這就是行相，“是名於眼所攝色中執取行相”，這個色的行相反映到眼睛來了，這就是取相。“若能遠離如是眼識所行境相，是名於眼所識色中，不取其相”。假使你遠離這個眼睛採取的反映，假使說你看到一個很漂亮的人，你就執取這個相，這是取行相，但是你遠離這個行相，不去執取它，那就不取其相，眼識如此，鼻舌身意一樣的，這裏就不說了。

云何於眼所生識中不取隨好，取隨好者，謂即於眼所生識色中眼識無間，俱生分別意識，執取所行境相，或能起貪或能起瞋或能起癡，是名於眼所攝色中不取隨好。若能遠離是所行相，於此所緣不生意識，是名識所攝色中不起隨好。

“不取隨好”，“云何於眼所生識中不取隨好，取隨好者，謂即於眼所生識色中眼識無間”，眼識第二剎那要生“俱生分別意識”，這個分別意識“執取所行境相，或能起貪”，第六意識執著這個相的話，力量就強了，或者起貪，或者起瞋，或者起其他的癡，“是名於眼所攝色中不取隨好。若能遠離是所行相，於

此所緣不生意識，是名識所攝色中不起隨好。”這個講得很仔細，去看一下好了。

另外一種，下邊一段，就是《廣論》裏邊的“或其境界雖未現前，由從他聞，分別彼等”。

言取相者，謂色境界在可見處，能生作意，正現在前，眼見眾色，如是名為執取行相。取隨好者，謂即色境在可見處，能生作意，正現在前，眼見色已，然彼先時，從他聞有如是眼所識色，即隨所聞名句文身為其增上，為依為住，如是士夫補特伽羅，隨其所聞，種種分別眼所識色，如是名為執取隨好。

“言取相者，謂色境界在可見處，能生作意，正現在前，眼見眾色，如是名為執取行相。”這是另外一種說法。

“取隨好者”，這是《廣論》中的，“謂即色境在可見處，能生作意，正現在前，眼見色已，然彼先時，從他聞有如是眼所識色”，他看到這個色的時候，假使看到一個茶杯，他想起以前茶杯是怎麼怎麼的，他就迴憶起來，那麼就產生比較，而“即隨所聞名句文身為其增上”，以前聽到的名句文身，它的增上力量，“為依為住”，這個“補特伽羅隨其所聞種種眼所識色”，以這些以前的識與現在的識產生的比較，叫隨好。假使說看到一個人，這個人以前聽說是怎麼樣怎麼樣的，極壞的，那麼你一看到他就產生討厭的感覺，瞋恨心就生起來了，這也是隨好的。隨好兩個情況，一種是當下生分別意識，看看是可愛不可愛起貪瞋，一種是以前聽到的，聽到的也可以起貪瞋，那麼這是兩種。

隨好、行相講得很仔細，一下子聽不懂，迴去仔細看，經過討論。

另外一個問題就是說，四十八頁第九行，“由彼二種所攝持故”。這是跟著上邊來的，那就是說，“於此十事正知行者”，這十個事情怎麼叫正知而行呢？

“謂隨發起若行動業，或受用業，即於此業先應住念”，在這個前面的五個行動業，五個受用業，隨你發起哪一個，那麼你就這個業上，先要住正念，再一個住不放逸行。一個是要正念起來，假使說你要走路，走路你要正念起了，律藏裏邊說到聚落去，或者到城市裏邊去該怎麼走，眼睛怎麼看，這些正念要提起來。不放逸行，有了正念，還要不放逸。你去打妄想放逸，正念就失掉了，那你不能如法而行了。那麼就是“由彼二種所攝持故”，由正念攝持，由這不放逸攝持。那麼就起觀察，你正念沒有，放逸，正念失掉，那沒辦法觀察，所以這兩種攝持，正念跟不放逸行已經解決了。

“十種依處”就是十種業，我們就依了這十個業來觀察，“應以何相如何觀察，即於是處以是行相，如是觀察”，假使說你是走路的，或者你是持鉢的，那麼你持鉢的時候，該怎麼持，這個我們受過比丘戒的都教過，鉢該怎麼用，吃的時候該怎麼吃，“應以何相”，就是說我們以戒律裏面講過的這些相來觀察，就依這個地方，在吃飯的時候就以這個相來觀察。你依什麼樣學過的，就對你這個事情當下對照來觀察，是不是如法，就是這個東西。

今天我們接下去。昨天講到十個事怎樣正知而行，十個事就是說，在寺院以外的就是五個行動業，在寺院裏邊的五個受用業，——這十個事情要觀察，處所要觀察，時間要觀察，最后總的全部一切觀察，叫“四種行相來觀察”。

此與密護根門二者，如聖無著引經解釋而正錄取。若能勵力修此二事，則能

增長一切善行，非餘能等。特能清淨尸羅及能速引止觀所攝無分別心勝三摩地，故應勤學。

“此與密護根門二者，如聖無著引經解釋而正錄取”。“此”就是“正知而行”，跟前面第一科“密護根門”，這裏兩個，《廣論》是根據無著菩薩，“聖”，無著菩薩是登地的，他是聖者，“引經解釋而正錄取”，無著菩薩引了經裏邊來講的，“而正錄取”，把它摘錄下來的，“若能勵力修此二事，則能增長一切善行，非餘能等”。密護根門跟正知而行，這兩個事情你如果努力去修的話，能夠增長一切善行，其餘的沒有跟它相等的，就是其餘的沒那麼厲害，這兩個是最能夠增長善行的。

“特能清淨尸羅及能速引止觀所攝無分別心勝三摩地，故應勤學”。那麼一切善行都在增長，特別的能使戒律清淨，——你看麼，隨時隨地地在觀察，根據我們佛所說的律藏、經論觀察自己的行動，那當然這個戒律絕對清淨的。不要說大的戒，就是微細的，怎麼走路，怎麼眼睛不看了，怎麼樣子入聚落了，全部以律藏的方法來觀察的話，當然不會犯戒了，是極清淨的，所以說能特別地清淨尸羅——戒律。同時因為戒律清淨，它的效果就是由戒生定，所以說能夠很快地引出止觀所攝的無分別心勝三摩地，止觀裏邊有一種無分別心的殊勝的三摩地，這個是最容易生起來，那就是由戒生定了。因為能夠防護清淨尸羅的，才引發這個定，最殊勝的定能引出來。所以說這兩個絕對重要，要好好地努力去修學。那麼是特別強調密護根門跟正知而行的重要性。

庚三 飲食知量

飲食知量者，謂具四法。

飲食知量，當然是為了護持我們這個身體，來修行而定下來的飲食知量。我們要修行，密護根門也好，正知而行也好，都是靠這個身體，這個身體怎麼滋養它呢？飲食知量。第三科“飲食知量”，“謂具四法”，他這裏分四科來講。

非太減少，若太減少饑虛羸劣，無勢修善，故所食量，應令未到次日食時無饑損惱。

第一個是“非太減少”，不要太少，“若太減少饑虛羸劣，無勢修善，故所食量，應令未到次日食時無饑損惱”。飲食知量裏邊，第一個就是說不要太少，飲食要知量，該多少自己要知道，吃多少。太少了之後有什麼壞處？“若太減少饑虛羸劣”，肚子裏空了，感到飢餓，有餓的感覺修行就打岔了，“羸劣”，沒有氣力，要坐，坐不動，要念，念不動，這個修行就不行，“無勢修善”，沒有力量來修善法。所以說吃的東西應當這樣子，吃到第二天要吃飯的時候，我們吃兩頓的，這一頓你午飯吃了要維持到第二天早上吃飯的時候，不感到非常的餓。

“無饑損惱”，不因爲饑而產生一些損惱。身上氣力不夠，心裏起個不舒服的感覺，餓狠了心慌掉了。那就是數量要能夠維持到第二天吃飯的時候，不會太飢餓的，這個量就夠了。不要吃得脹得第二天吃飯還在打嗝，這個是太多了，所以說第二個不要太多。

非太多食，若食太多，令身沉重，如負重擔，息難出入，增長昏睡，無所堪任，故於斷惑全無勢力。

“非太多食”，若食太多有什麼壞處？“令身沉重”，這個大家都有感覺，吃太飽了，路也不想走，心也不想動，就想睡覺。所以說吃太多，令身沉重，身體沉重沒有堪能性。“如負重擔，息難出入”，好像背了一個重擔子一樣，不輕鬆了；呼吸也困難；“增長昏睡”，容易打瞌睡；“無所堪任”，沒有堪能性。——心要打瞌睡，身像背擔子一樣，跑不動，這個修行就不行了。“故於斷惑全無勢力”。我們修行要為什麼？斷煩惱麼，你心沉重，沒有堪能性，斷什麼煩惱呢！毫無勢力的，一點力量也沒有了。

相宜而食消化而食者，依飲食起，諸舊苦受，悉當斷除，諸新苦受皆不生長。

第三，要“相宜而食消化而食者”。“相宜而食”，要吃合適的東西，不能吃的東西不要吃，太辣的、太燥熱的、太涼的，不要吃；“消化而食”，不消化的東西不要吃，太硬的，或者那些太冷消化不了的東西不要吃。“依飲食起，諸舊苦受，悉當斷除，諸新苦受皆不生長”。就是說因為飲食不宜，或飲食不消而產生的一些病痛，這是苦受，過去因為這樣子產生的受，應當把它斷除。因為吃的飲食合適，這些過去吃的不消化的，吃了不相宜的飲食，產生的病的苦惱，可以消除。那麼吃得合適，新的痛苦也不會生出來，新的病也不會生，不害病就不會有那些痛苦。這就是說要“相宜而食，消化而食”，不要吃不相宜的東西，也不要吃不消化的東西。

非染污心中量食者，謂不起眾罪安樂而住。

第四種，“非染污心中量食者”，吃的時候不要依染污心，不要起貪心，中量而食。中量而食是對前的，不太多不太少。“謂不起眾罪安樂而住”，“不起眾罪”，這個我們根據《瑜伽師地論》⁷⁰的：

“若以正法追求飲食，不染不愛，乃至廣說，而受用時，是名無罪”。什麼叫“不起眾罪”呢？“以正法追求”，我們吃飯飲食不要起邪命，五個邪命得到的飲食那就是有罪的。如法地追求來的飲食，乞食得到的；飲食得到之後，好的也不貪，給你差的也不瞋，平等而食，這樣不會產生罪的，“謂不起眾罪”，“無罪”。怎麼“安樂而住”呢？“若所食已”，吃了之後，“身無沉重，有所堪能，堪能修斷，乃至廣說，是名安穩而住”。《瑜伽師地論》是說“安穩而住”，這裏“安樂而住”，一樣的。那就是說你飯吃了之後，不是吃太多，也不太少，“身無沉重”，吃了之後沒有沉重性，有堪能性，堪能修堪能斷——修善斷惡的堪能性都有，這樣子叫安穩而住。所以說吃飯要這樣子。

這一段是《瑜伽師地論》的，《定道資糧講義》上可能也有。

又於飲食愛著對治者，謂依修習飲食過患。

“又於飲食愛著對治者”，出家人很奇怪的，因為他其他的煩惱都堵住了，男女的事情離開了，在深山老林裏邊看也看不到；那麼他餘下來的，衣服也是很

⁷⁰《瑜伽師地論》卷二十三：“若以正法追求飲食，不染不愛，乃至廣說而受用之，是名無罪。若受食已，身無沉重，有所堪能，堪任修斷，如前廣說，如是名為安穩而住。”

《瑜伽師地論》卷二十三：“不平等食者，謂或極少食，或極多食，或不宜食，或不消食，或染汙食。”

簡單，房屋麼也是很簡陋，這個吃東西還是要吃的，那就專門到吃東西上打算盤去了。所以叢林裏一些老和尚，他也很規矩，什麼壞事也不做，就是燒小鍋吃。燒小鍋吃就是要口味，當然有的時候他的腸胃不行，大眾菜不能吃，這個也是一種原因，但是有的他胃口也蠻好，他就是要燒小鍋，燒小鍋吃得好一點了。因為其他的享受不允許了，這個吃飯還是允許他吃了，燒小鍋去——實際上叢林燒小鍋也不允許。

那麼這就是說對飲食有貪著，這個要對治。我們說修行的時候，貪瞋都不能起，即使你說飲食是不能斷的，但吃的時候也不能起貪，瞋當然更不能起。那麼假使對飲食的貪還不能斷掉的，我們說人間貪，男女貪，飲食貪，男女貪還是可以除掉，飲食貪，是一輩子，活一天要吃一天飯的。儒家也有，“飲食男女，人之大欲存焉”，人的欲，有兩個，自我的生存就是要飲食，子孫的繁衍要男女，這是人的最大的欲望，這個很難除的。那麼更微細的是飲食，這裏要把飲食的貪著對治掉。

那麼該怎麼對治呢？“謂依修習飲食過患”，修習飲食有什麼壞處。飲食的壞處有多少？分三科：

過患有三，由受用因所生過患者，謂應思惟任何精妙色香味食，為齒所嚼，為涎所濕，猶如嘔吐。

“由受用因所生過患”，下邊還有，“由食消化所生過患”，第三，“由求飲食所起過患”，總科分了三個。最後一科又分五個，講了很多。

先說第一個，“由受用因所生過患”，受用就是吃下去，因為受用飲食，產生一個不好的過患。什麼過患呢？“謂應思惟任何精妙色香味食”，就是說我們要好好思惟，再怎麼好的飲食，顏色好看，味道很可口，它的香味又很好，這樣子的飲食，“為齒所嚼，為涎所濕”，假使你擺在口裏一嚼，口水一拌，“猶如嘔吐”，再吐出來的話，就像嘔出來的東西一樣，沒有人要吃了。你說一個很好的飲食，你擺在口裏嚼，嚼爛了，口水也拌過了，吐出來說，“你吃吧”，哪個要吃呢？沒有人要吃。這跟嘔吐一樣的東西，這是因受用產生的過患。

由食消化所生過患者，謂思所食至中夜分，或後夜分，消化之後，生血肉等，諸餘一類變成大小便穢不淨，住身下分。此復日日應須除遣，及由依食生多疾病。

“由食消化所生過患”，那就更厲害了。嘴裏吐出來還像個東西，消化之後更不成了，臭得不得了。“謂思所食至中夜分”，以前都是過午不食，從中午吃到中夜分，十二小時，消化了；“或後夜分”，或者消化慢點到後夜分。“消化之後，生血肉等”，那麼一部份的營養，生血生肉，“諸餘一類變成大小便穢不淨，住身下分”。餘下的渣子，就變了大小便，它們沉重往身下排，要排掉。

“此復日日應須除遣”，每天要把大小便排除，這個就是由消化而產生的過患，臭不堪聞的東西。吐出來的固然是很髒，也沒那麼臭，大小便，我們不用說大小便，跑到廁所裏邊，那個味道就不好聞了。以前我們在廣化的時候，工人在廁所裏面吃飯。這個廁所是新的，還沒有用過，新建的一個很考究的現代化的廁所，他們沒地方吃飯的就在那裏吃，用過之後再怎麼好他也不要到那邊去吃了。

“及由依食生多疾病”，大小便臭的排除不要說，因為吃東西還要產生很多

的病，病由口入，這個東西大家都知道。吃東西時稍有不當心，就會產生很多的病。這是第二個，由食消化產生的過患。

由求飲食所起過患，此有五種，由爲成辦所生過患者，謂爲成辦食及食因，遭寒熱苦，多施劬勞。若不成辦憂憾而苦，設若成辦，亦恐劫奪及損失故，發起猛利精勤守護，而受諸苦。

第三“由求飲食所起過患”，因追求飲食所生的過患很多，“此有五種”。

“由爲成辦所生過患者”，第一種，由爲成辦飲食所生的過患，“謂爲成辦食及食因”，“成辦食”，你要成辦食，吃飯，你要種地，要打麥子，收割，這麼些，拿著麥棍來要捶等等。“食因”，你要有錢去買糧食，你要去做工作，或者做生意等等。爲了成辦食也好，爲了成辦食因也好，你要遭寒熱的苦。你種地，夏天很燙的要下地去種，做生意，到最冷的地方，東北也要去，“多施劬勞”，要很辛苦。“若不成辦憂憾而苦，設若成辦，亦恐劫奪及損失故，發起猛利精勤守護，而受諸苦”。你花了很多功夫，假使不成辦，生意失敗，錢收不回來，破產，那不是很憂慮麼。假使成辦了，成功了，發了財，“亦恐劫奪及損失”，也恐怕人家來搶，也恐怕其他的損失，一天到晚要很精勤努力去守護它，要花很多的功夫，守護當中要受很多的苦。這是第一種，成辦所生的過患。

親友失壞者，謂由此故，雖父子等互相鬥爭。不知滿足者，由於飲食愛增長故，諸國王等互相陣戰，領受非一眾多苦。無自在過失者，諸食他食者，爲其主故，與他鬥競，受眾多苦。從惡行生者，謂爲飲食，飲食因故，三業造罪，臨命終時，憶念其罪，追悔而死，沒後復當墮諸惡趣。

第二，“親友失壞者”。“謂由此故”，爲了飲食的緣故，“雖父子等互相鬥爭”，最親的父子也因爲飲食包括財產，互相鬥爭。

第三，“不知滿足者，由於飲食愛增長故，諸國王等互相陣戰，領受非一眾多苦”。因爲飲食的原因，他的貪心是沒有止境的，不斷地增長他的貪，國王互相地鬥爭，打仗的目的就是掠奪，掠奪地方的財富。這些要領受非一的眾多苦，那就要受很多的苦。過去的時候是刀箭，現在還原子彈，那更糟糕，要受這些大苦。

第四，“無自在過失者，諸食他食者”，“食他食者”是給人家作差使的，就是說吃人家的飯的，“爲其主故，與他鬥競，受眾多苦”。爲了他的主人，要跟人家去鬥，要受很大的苦，本來這個事情他不用跟他鬥的，爲了他的主人，他吃他的飯，要聽他的話，跟他去鬥去，鬥的時候要受很多苦。這個《瑜伽師地論》講了很多了，我們講義裏也有麼，可以去參考。

第五種，“從惡行生者，謂爲飲食，飲食因故”，爲了飲食，飲食的因，這前面講過的，“三業造罪”，身口意造了很多的罪，“臨命終時，憶念其罪，追悔而死”，臨終的時候，想起他一生做了很多的壞事，追悔而死，過去造了很多罪，蠻想好好享受的，但是臨終那個罪還在，享受根本就沒有了。“沒後復當墮諸惡趣”，不但是死了之後錢一個也帶不走，而且死了之後還要下惡道受苦去。

這些就是說飲食的過患，這些過患經常去思惟，對貪著飲食的心就可以對治下去了。那麼就是希望大家，有的人對飲食是比較貪的，就是胃口很好了，歡喜

吃好的，那麼這些多觀想。

雖乃如是，然亦略有少許勝利，謂由飲食安住其身，若唯爲此故，依止飲食，不應道理。故應善思而後受用，謂由身住，我當善修清淨梵行。

飲食這麼多壞處，我們不吃好不好？不吃也不行。“雖乃如是”，雖然說飲食的過患有那麼多，“然亦略有少許勝利”，但是說它一點好處也沒有，也不是，也有一點點的好處的，“謂由飲食安住其身”，什麼好處啊？吃了飯之後可以把身體安住，沒有飲食要餓死了，你說你不吃，不吃你不是要餓死了，餓死有什麼好呢？餓死自殺了，所以說飲食能安住其身。“若惟爲此故，依止飲食，不應道理”，假使說我們就是爲了身體安住去吃飯，這個在世間上說很對，佛教說這不對的，你爲了把身體安住求飲食，但是祇爲這個道理，“惟爲此故，不應道理”，這是不對的。那爲什麼要吃飯呢？

“故應善思而後受用”，那麼我們要好好思惟一下再受用這個飯，“謂由身住，我當善修清淨梵行”。身體住了之後，維持下去才能修行，清淨梵行才有能力去修，爲了這個原因才吃飯。爲了修清淨梵行要自己身體住下來，維持下來，身體維持下來就必定要飲食，爲了這個原因，爲了修清淨梵行我們就要吃飯。

施者施主，亦爲希求殊勝果故，搾皮血肉而行惠施，亦當成辦彼等所願，令得大果。

“施者”，拿給我的人，“施主”，出錢的人，出錢的人他不一定親手施，叫人家拿來施給你。施者也好，施主也好，他們都是要求殊勝的果，他們的目的當然是要求福報，最後也成佛，他們自己“搾皮血肉而行惠施”，就是說他們的錢都是因受了很多的辛苦，等於皮血肉裏搾下來的錢給我們吃的，供養我們的。那麼他們這樣子供養之後，要滿他們的願，成他們的果。現世的願，他們要求消災，要求什麼，要滿他的願，最大的將來的究竟利益，成佛，都要滿他願。你如果不吃的話，施主的願就滿不了。這是第二個原因。

又應憶念《集學論》說，應當思念饒益施主，及身中蟲，現以財攝，於當來世，當以法攝。又應思惟當辦一切有情義利，而受飲食。

第三個，“又應憶念《集學論》說”，要憶念《集學論》裏面所說的一個道理，說什麼呢？“應當思念饒益施主，及身中蟲”，不但是我們吃飯饒益施主，還要饒益我們身上的蟲，身上有八萬四千蟲，對這些蟲，“現以財攝，於當來世，當以法攝”。現在我們吃飯，吃下去，身上的蟲也沾光，它也吃了，這是財攝。將來我們說法，能夠究竟解脫，法攝。那麼這就是說，現在財攝，跟它結了緣了，將來他就會跟你來學法。

記得以前有個公案，有個出家人，修行很好，就是沒有弟子，後來有一個老修行告訴他，你每天把吃剩的飯，喂麻雀去。他就照這樣子做了，喂麻雀。過了十多年，他弟子很多，都是年輕的，哪裏來的？麻雀變的。你財施給麻雀，給它發願，他投入身了，他跟你緣，他來做你弟子，他後來就有很多弟子。我們這個道場，很多人修《水陸供》，也是這個原因。《水陸供》布施水陸的眾生，將來他也要找你，這是財攝，將來是法攝。所以也有這個關係在裏頭。這是饒益身上的蟲。

“又應思惟當辦一切有情義利，而受飲食”。爲了一切有情義利，現前的利益，將來的成佛的究竟的果，要成辦這些事情，饒益有情的話，非要吃飯不可。不吃飯身體都支不住了，你怎麼成辦呢？所以說吃飯要考慮到這些，吃才是有意義的。單純爲了身體安住那是沒有利益的。

《親友書》亦云：“應知飲食如醫藥，無貪瞋癡而近習，非爲憍故非慢故，非壯唯爲住其身。”

馬鳴菩薩著的《親友書》裏邊也說，飲食跟吃藥一樣的，不要去貪著它，“無貪瞋癡而近習”，我們親近飲食，不要以貪瞋癡心去吃。吃藥哪個喜歡，“我吃藥很好，吃藥吃上癮了”，沒有這種人的。吃飯也跟吃藥一樣，不要以貪瞋癡的心去吃，是對治毛病而吃的。“非爲憍故”，不要產生驕逸，也不要產生我慢，也不是爲了身體強壯，“爲住其身”，要修行。

這個《瑜伽師地論》裏邊講了很多，驕逸有無病的驕逸，少壯的驕逸，長壽的驕逸等等，各式各樣的驕逸都有。這個筆記裏邊也很多，《定道資糧》裏邊，“於食正觀資糧第七”講了很多。過患也講了很多，更仔細。迴去可以仔細看一看。防護的過患也講了很多，父母鬥爭，因爲飲食可以破壞親愛，兄弟姐妹、父子母女都爲了飲食互相爲非、鬥爭，甚至於刀杖等互相侵害、加害。他不得自在，吃人家飯的。假使一類爲王所使，叫他去打仗，受了很多的苦惱，打仗裏邊把銅燒化，互相地澆注，那就是澆到身上痛死的，這等苦都是不得自在而有的。全部一樣的，講得極廣。吃了之後不要驕逸，應住慚愧，遠離驕逸，不要自倨，不要驕傲。不輕蔑他，這個也講了很多。好，這個迴去自己看一看。我們再接下去。

庚四 惺寤瑜伽

精勤修習惺寤瑜伽，於眠息時如何行者。《親友書》云：“種性之主於永晝，夜間亦過初後分，眠時亦莫空無果，具足正念於中眠。”此顯永日，及其夜間初後二分，若正修時，若其中間，如所應行。故行坐時，應從五蓋，淨修其心，令不唐捐，如前已說。

“精勤修習惺寤瑜伽，於眠息時如何行者”。這是最後第四科。

“《親友書》云：‘種性之主於永晝，夜間亦過初後分，眠時亦莫空無果，具足正念於中眠。’”這個偈就是講“惺寤瑜伽”。“種性之主”，就是指那些具種姓的補特伽羅，那是有修行根性的人。“於永晝”，整個白天，印度是晝夜六時，白天分三分，夜也三分，永晝整個的白天，三分都在裏頭；“夜間亦過初後分”，晚上包括初夜、後夜分，這是精進用功的時候。“眠時亦莫空無果”，中夜的時候要睡眠，也不要空無果，就是睡眠的時候也有方法，他不會空過。“具足正念於中眠”，這個方法，“具足正念”，睡覺的時候要有正念，這樣子睡覺不會空無果的。本來睡覺的時候，中夜分這幾個小時是浪費的，但是你具足正念而臥，那就是不空過。就是睡著也沒有空過，也在修善法。這是很便宜，睡覺也不耽擱。這是《親友書》裏的一個偈，那就是教我們修惺寤瑜伽的一個簡單的模式。

“此顯永日，及其夜間初後二分，若正修時，若其中間，如所應行”。那麼就是說白天要修行的，整個的白天跟那個夜間的初後二分，是正修的時候，那麼

他中間該怎麼做？“故行坐時，應從五蓋，淨修其心；令不唐捐，如前已說”。這個時候要麼是經行，要麼是宴坐，除五蓋，淨修其心，令不唐捐，這個前面已經說了。前面好像也沒有很詳細說，《瑜伽師地論》這個地方我們摘了一段，下午可以抄一下，《瑜伽師地論》二十四卷裏邊：

惛寤瑜伽者，謂如說言，於晝日分經行宴坐，從順障法淨修其心。於初夜分經行宴坐，從順障法淨修其心。淨修心已，出住處外，洗濯其足。還入住處，右脅而臥，重累其足。住光明想，正念正知，思惟起想，巧便而臥。至夜後分，速疾惛寤，經行宴坐，從順障法淨修其心。

什麼叫“惛寤瑜伽”呢？“謂如說言”，就是這麼說，“於晝日分”，白天，“經行宴坐”，兩個事情，要麼經行，要麼宴坐，結跏趺坐，“從順障法淨修其心”，坐了幹啥？順了那個障的法來對治他的心。“於初夜分經行宴坐”，一樣的，白天這樣子修，初夜分同樣修，“從順障法淨修其心”。初夜分過了，修好了，“出住處外”，從你坐的地方，房間裏跑出去，“洗濯其足”，把足洗乾淨，“還入住處”，迴到你住的地方，“右脅而臥，重累其足，住光明想，正念正知，思惟起想，巧便而臥”，這是睡的時候的規矩。要右脅而臥，“重累其足”，兩個足是重起，累起，心裏麼作光明想，要起正念，正知，思惟起想，這後面都有，這樣子善巧而臥。“至後夜分”，那麼趕快起來，“速疾惛寤”，到後夜分馬上醒過來，“經行宴坐”，又是經行宴坐，“從順障法淨修其心”，從順障的法來修他的心。白天跟初夜後夜都是這樣子的，中夜是休息，作光明想。

所言障者，謂五種蓋。順障法者，謂能引蓋，隨順蓋法。

云何五蓋？謂貪欲蓋，瞋恚蓋，惛沉睡眠蓋，掉舉惡作蓋，及以疑蓋。順障法者，謂能引蓋隨順蓋法。云何順障法？謂淨妙相，瞋恚相，黑暗相，親屬國土不死尋思，追憶昔時笑戲喜樂承事隨念，及以三世，或於三世非理法思。

什麼是順障法淨修其心呢？“所謂障者”，什麼叫障？“謂五種蓋”，五個蓋叫障，“貪欲蓋，瞋恚蓋，惛沉睡眠蓋，掉舉惡作蓋，及以疑蓋”，這是大家知道，五蓋。五蓋就是障。

什麼叫“順障法”呢？能夠引起蓋，隨順蓋的這個法。那麼哪些呢？舉例，“謂淨妙相”，看到淨妙的相，這是會引起貪蓋。“瞋恚相”，就是看了一種可厭的樣子，引起瞋恚蓋。“黑暗相”，引起昏沉睡眠的。還有“親屬國土”，想家鄉，想過去的那些歡喜的事情，嬉笑等等，這就是屬於掉舉惡作蓋的。那麼考慮三世有沒有，法非法這些，疑蓋。這些法生的時候，就用對治心，不給它蓋生起來，這就叫順障法淨修其心。那麼這個《瑜伽師地論》有，迴去抄一下。

“應從五蓋，淨修其心”。就是說不要產生五蓋。順著生五蓋的法，碰到之後要對治，使心乾淨，不要生起五蓋。這個時間“不”要“唐捐”，不要浪費時間。

此與護根、正知三中，皆具修時修後二法，此中所說，是修後者。眠睡現行是修後事，故此莫令空無果。

“此與護根、正知三中，皆具修時修後二法”。那麼“惛寤瑜伽”跟“密護根門”、“正知而住”這三個裏邊，都有修時修後二個法。一個是正在修的時候；一

個是修好之後，該怎麼做？

“此中所說，是修後者”，那麼我們這裏說的是修後。就是說白天修的那些前面說過了，不廣說了，這裏要說的就是說，你這個白天初夜後夜經行宴坐之後，該怎麼樣子中夜的修行，這個是修後了，中夜修起來，這個要說一下。“此中所說，是修後者”。修後就是中夜眠息了。

“眠睡現行是修後事”，“睡眠現行”，這個是修後的事情。“故此莫令空無果”，那麼這個睡眠是耽擱時間了，不修了，來休息了，那不是浪費時間了？那麼我們要利用休息的時候，也不要空無果，要使它也對善法有利。

如何眠者，謂於永日及夜三分，於初分中，修諸善行，過初分已至中分時，應當眠息，諸為睡眠所養大種，由須睡眠而增長故。若能如是長養其身，於諸善品修二精進，極有堪能，極為利益。

“如何眠者”，該怎麼睡眠呢？“謂於永日及夜三分”，整個一天晝三分夜三分，那麼永日是修行的時候。夜三分裏面，於初分中，“修諸善行，過初分已至中分時，應當眠息，諸為睡眠所養大種，由須睡眠而增長故”。有些四大種，是睡眠才能長養的，有些四大種，用飲食長養的，祇要吃飲食好了，四大種就長養起來了。那麼有些，非要睡眠才能長養，你不睡眠的話，單是吃還不行，它維持不了。所以需要睡眠，需要睡眠才能長養他。

“若能如是長養其身，於諸善品修二精進，極有堪能，極為利益”。假使你你睡眠，把它長養了，那麼你修善品的兩種精進，一般就是說經行、宴坐，這兩個事情就有堪能性。“極為有利”，那麼這一點我們就說了，除非你是佛在世的阿羅漢，得了定的，你就不倒單，否則的話，你不倒單，你這個利益就沒有了，需要睡眠長養的大種，不能恢復的話，你這個由“善品修二精進”，就沒有堪能，就沒有利益。

我們就看到叢林裏邊很多人，他是老修行，講不倒單。有的時候我去看了，晚上他是沒有倒單，但他的頭掛下來的，一個東西倒掛的一樣，跟那個身體平行的，氣脈都塞住了；也有歪歪倒倒的，歪歪扭扭的；還有的，甚至掛個繩子，掛在頸子上睡覺，這太危險啦。這樣子硬套的、硬搞的不倒單，第二天上殿的時候怎麼樣呢？就在睡覺。一座經沒有念清楚的，就是糊裏糊塗一座經，講經也是糊裏糊塗一座經，這樣子一天到晚糊裏糊塗，晚上睡覺雖然沒倒下去，也一個糊裏糊塗，白天也是糊裏糊塗。我們說我們修行，要覺，要智慧的覺，你這個智慧的覺沒有，永遠是糊塗，你怎麼能修行呢？所以說做不到的事情，沒有這個堪能性，就不要勉強的做。這是不按次第，你是按次第的話，得了禪定，你不睡覺，完全可以，那沒有得禪定的話，或者你定的力量不夠的話，那你不睡覺對自己祇有損失，沒有好處。所以這裏說得很清楚。

“若能如是長養其身，於諸善品修二精進，極有堪能，極為利益”，你晚上睡好了，白天經行也好，宴坐也好，都有堪能性，也有“從順障法淨修其心”，得好處，可以減五蓋，你沒有長養好，那這個堪能性就沒有，利益就得不到了。那麼睡的時候該怎麼睡？

臨睡眠時，應出房外，洗足入內，右脅而臥，重疊左足於右足上，猶如獅子

而正睡眠。如獅子臥者，猶如一切旁生之中，獅力最大，心高而穩，摧伏於他。如是修習惺寤瑜伽，亦應由其大勢力等，伏他而住，故如獅臥。餓鬼諸天，及受欲人，所有臥狀，則不能爾。彼等一切悉具懈怠，精進微劣，少伏他故。

“臨睡息時，應出房外，洗足入內”，要睡之前，要出去，洗個腳，足洗好再入內，“右脅而臥，重累左足於右足上”，這個大家都知道，左腳擺在右足上邊，“猶如獅子而正睡眠”，跟獅子一樣。

“如是臥者”，為什麼要獅子臥呢？“猶如一切旁生之中，獅力最大，心高而穩，摧伏於他，如是修習惺寤瑜伽，亦應由其大勢力等，伏他而住，故如獅臥”。為什麼獅子臥？打個比喻，一切畜生裏邊，獅子力量是最大的，它的心高而穩，它“心高”就是說它是獸中之王，“而穩”，非常安穩，不怕，沒有恐懼心，“摧伏於他”，它這個心高而穩，它這個力量能夠摧毀一切其他的旁生的。

“如是”，同樣我們“修習惺寤瑜伽”，也要跟獅子一樣，“有大勢力”，這個力量可以摧毀一切煩惱，“伏他而住”，獅子能夠摧服一切旁生，我們要摧毀一切煩惱，所以說要如獅子臥。

“餓鬼諸天，及受欲人，所有臥狀，則不能爾”。一般說餓鬼是俯臥，就是說臉朝下睡的；諸天仰臥，臉朝上的；受欲人左脅而臥，這些人這些臥法不能做到前面的降伏煩惱而住，做不到的。“彼等一切悉具懈怠”，他們的幾個睡法，都有懈怠的，“精進微劣，少伏他故”，他的精進力量也小，懈怠就沒精進，不能降伏，力量薄弱，不能降伏煩惱。

又有異門，猶如獅子右脇臥者，法爾令身，能不緩散，雖睡沉已，亦不忘念，睡不濃厚，無諸惡夢。若不如是而睡眠者，違前四種，一切過失，悉當生起。

“又有異門，猶如獅子右脇臥者，法爾令身，能不緩散，雖睡沉已，亦不忘念”。另外一個說法，獅子臥的法，“法爾”，天然，身體可以沒有渙散，睡的跟泥一樣的，什麼都不知道了。雖然睡得很熟，不忘念，念頭還是會不忘念，這個睡不會太重，有的人睡的喊也喊不醒的，那個樣子不會，同時沒有惡夢，獅子臥有這好處。假使“不如是而睡者，違前四種，一切過失悉當生起”，假使不照獅子臥，那這些過失就會生起來。所以說要採取獅子臥，這兩個原因，一個前面一個，一個後面一個。哦，時間到了。

第十九講（《廣論》第五一～五四頁；《集註》第一一九～一二二頁）

上一次我們講了四個資糧，第一個密護根門講過了，正知而住，飲食知量，精勤修習惺寤瑜伽，講到這裏了。

有人提問，他說修習惺寤瑜伽，對治五蓋，是不是五蓋起的時候，不隨五蓋轉，又打個比喻，想家鄉的時候，就把這個念頭捨掉，尋思其他的也這樣子。那麼這個，《瑜伽師地論》⁷¹裏邊廣講，我們可以參考一下。

⁷¹ 《瑜伽師地論》卷二十四。

修習惺寤瑜伽——引《瑜伽師地論》

常勤修習惺寤瑜伽者，謂如有一世尊弟子，聽聞惺寤瑜伽法已，欲樂修學。便依如是惺寤瑜伽，作如是念：我當成辦佛所聽許惺寤瑜伽；發生樂欲精進勤劬；超越勇猛，勢力發起；勇悍剛決不可制伏；策勵其心無間相續。

“常勤修習惺寤瑜伽者，謂如有一世尊弟子”，有一佛弟子，“聽聞惺寤瑜伽法已，欲樂修學”，聽到惺寤瑜伽這個方法之後，他有樂欲心要去修習這個方法。“便依如是惺寤瑜伽，作如是念：我當成辦佛所聽許惺寤瑜伽”，他就依他的惺寤瑜伽這個念頭，“我當成辦”，就是要修成功佛所說的惺寤瑜伽。“發生樂欲精進勤劬”，起大精進，“超越勇猛，勢力發起，勇悍剛決不可制伏，策勵其心無間相續”，就是要起大勇猛心，無間的相續，不要停下來了。

此中，云何於晝日分經行宴坐從順障法淨修其心？言晝日者，謂從日出時至日沒時。言經行者，謂於廣長稱其度量一地方所，若往若來相應身業。言宴坐者，謂如有一或於大床或小繩床，或草葉座結跏趺坐。端身正願安住背念。所言障者，謂五種蓋。順障法者，謂能引蓋，隨順蓋法。云何五蓋？謂貪欲蓋、瞋恚蓋、昏沉睡眠蓋、掉舉惡作蓋，及以疑蓋。云何順障法？謂淨妙相、瞋恚相、黑闇相、親屬國土不死尋思、追憶昔時笑戲、喜樂、承事隨念，及以三世或於三世非理法思。

發了這個心之後，“此中，云何於晝日分經行宴坐，從順障法淨修其心”，那麼這樣子從順障法修他的心，他講得很仔細。

什麼叫“晝日”呢？“謂從日出時至日沒時”，太陽出來到太陽下山，這是晝日。“言經行者，謂於廣長稱其度量一地方所，若往若來相應身業”，經行，在一個地方，它的廣度、長度合量的，這個地方“若往若來”，來來去去，相應來去，這是身業。什麼“宴坐”呢？“謂如有一或於大床或小繩床，或草葉座結跏趺坐，端身正願安住背念”，“背念”，就是跟不好的念相背的。

什麼障呢？“所言障者，謂五種蓋”。順障法就是順了五個蓋的。什麼叫順障法呢？“謂能引蓋，隨順蓋法”，能夠引起蓋，或者隨順蓋的，這叫順障法。

下邊再說什麼叫五蓋。“謂貪欲蓋、瞋恚蓋、昏沉睡眠蓋、掉舉惡作蓋，及以疑蓋”，這個五個蓋。

“云何順障法”？“謂淨妙相”，淨妙相是順著貪欲蓋的，“瞋恚相”，是順著瞋恚蓋的。“黑闇相”，就是順著昏沉睡眠蓋的。“親屬國土不死尋思”，想自己家鄉、國土，自己不死打什麼計劃，這是掉舉惡作蓋。“尋思追憶昔時笑戲喜樂承事隨念”，這些都是掉舉惡作蓋。“及以三世，或於三世非理法思”，三世裏邊不合理的那些思想，這是疑蓋。

那麼下邊，他一步步講了，這樣子的，順障法。

問：於經行時，從幾障法淨修其心？云何從彼淨修其心？

答：從昏沉睡眠蓋，及能引昏沉睡眠障法，淨修其心。為除彼故，於光明相善巧精懇，善取善思、善了善達。以有明俱心及有光俱心，或於屏處或於露處往返經行。於經行時，隨緣一種淨妙境界，極善示現、勸導、讚勵、慶慰其心。謂或念佛或法或僧，或戒或捨或復念天。或於宣說昏沉睡眠過患，相應所有正法。於此法中

爲除彼故，以無量門訶責毀訾昏沉睡眠所有過失；以無量門稱揚讚歎昏沉睡眠永斷功德。所謂：契經、應頌、記別、諷誦、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法及以論議。爲除彼故，於此正法聽聞受持，以大音聲若讀若誦，爲他開示，思惟其義、稱量觀察。或觀方隅、或瞻星月諸宿道度，或以冷水洗灑面目。由是昏沉睡眠纏蓋，未生不生，已生除遣。如是方便，從順障法淨修其心。

“問：於經行時，從幾障法淨修其心”，經行的時候，那麼說五個蓋了，那五個障了。哪幾個障是經行時候修的？修淨修其心的。“云何從彼淨修其心？”怎麼樣來淨修其心。

“答：從昏沉睡眠蓋及能引昏沉睡眠障法，淨修其心”，淨修的時候，主要是對治昏沉睡眠的，或者順了昏沉睡眠的那些法要起來了，那麼就用經行來對治，淨修其心。“爲除彼故，於光明相善巧精懇，善取善思、善了善達”，爲了對治昏沉睡眠，要起光明想，光明想要善巧地精勤地取他的相，好好地思惟，好好地了解通達。“以有明俱心及有光俱心”，“明俱心”，那是法的光明，“光俱心”，那是其他的光明。

“或於屏處或於露處往返經行”，那麼反正你昏沉睡眠引起，有明俱的心也好，由光明的心也好，於屏處或於露處往返經行。於經行的時候，“隨緣一種淨妙境界”，他緣一種好的境界，“極善示現、勸導、讚勵、慶慰其心”，什麼淨妙境界呢？他就說的，“謂或念佛或法或僧，或戒或捨或復念天”，六念。“或於宣說昏沉睡眠過患相應所有正法”，那是呵斥睡眠的，昏沉睡眠的那些過患的，這些有關的正法。

“於此法中爲除彼故，以無量門訶責毀訾昏沉睡眠所有過失”，以這個法裏邊，以無量的門，就是說多方面的觀察來訶責毀訾昏沉睡眠所有過失。“以無量門稱揚讚歎昏沉睡眠永斷功德”，把昏沉睡眠斷了之後，有什麼功德，儘量地讚歎。“所謂”，這些法就是說，“契經、應頌、記別、諷誦、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法及以論議”，以前有人問十二分教，那麼這個就是十二分教。在這個《定道資糧》筆記的第三十四頁可以抄一抄。那麼“爲除彼故”，爲了除昏沉睡眠蓋，“於此正法聽聞受持”，那麼你要除蓋的話，你先要聽聞正法，在這些十二分經裏邊有關於呵斥昏沉睡眠的過失的，讚歎昏沉睡眠斷了的功德的，那些法好好地聽。“以大音聲若讀若誦，爲他開示”，聽了之後，大聲地讀或者是背，再給人家開示，“思惟其義”，好好的思惟它的意思。還要“稱量觀察”，多方面的觀察。

“或觀方隅”，或者看四方，“或瞻星月諸宿道度”，或者看星、月亮它們的道度，它的軌道。“或以冷水洗灑面目”，或者以冷水洗臉、洗眼睛。

“由是昏沉睡眠纏蓋，未生不生已生除遣。如是方便從順障法淨修其心。”於這些方法，講了很多，來去除昏沉睡眠纏蓋，沒有生起來的不給它生起來，已經生出來的把它除掉，這就叫從順障法淨修其心。這是經行的時候，主要是對治昏沉睡眠的，如何對治，這裏說了。

問：於宴坐時，從幾障法淨修其心？云何從彼淨修其心？

答：從四障法淨修其心，謂貪欲、瞋恚、掉舉惡作、疑蓋及能引彼法，淨修其心。爲令已生貪欲纏蓋速除遣故，爲令未生極遠離故。結跏趺坐端身正願安住背

念，或觀青瘀，或觀膿爛，或觀變壞，或觀腠脹，或觀食噉，或觀血塗，或觀其骨，或觀其鎖，或觀骨鎖，或於隨一賢善定相，作意思惟。或於宣說貪欲過患相應正法。於此法中爲斷貪欲，以無量門訶責毀訾欲貪、欲愛、欲藏、欲護、欲著過失；以無量門稱揚、讚歎一切貪欲永斷功德。所謂契經、應頌、記別乃至廣說。爲斷貪欲，於此正法聽聞受持、言善通利，意善尋思，見善通達。即於此法如是宴坐，如理思惟。由是因緣，貪欲纏蓋，未生不生，已生除遣。如是方便，從順障法淨修其心。

那麼坐的時候，對治什麼呢？“問：於宴坐時，從幾障法淨修其心？”經行的時候是昏沉睡眠蓋，順了昏沉睡眠的法來淨修其心。那麼坐的時候，順哪些法來淨修其心呢？“云何從彼淨修其心？”怎麼樣來淨修其心呢？

“答：從四障法淨修其心”，一共五個障。一個障在經行的時候除的，還有四個障坐的時候除。那麼哪四個呢？“謂貪欲、瞋恚、掉舉惡作、疑蓋”，這四個在坐的時候淨修其心。“及能引彼法”，這五個法跟能夠引起它們的法，都在這個時候除。“淨修其心”。“爲令已生貪欲纏蓋速除遣故；爲令未生極遠離故”，那麼目的，已經生的貪欲蓋或者其他的瞋恚蓋，能夠趕快的除遣；沒有生的遠離，不要它生起來。那麼怎麼辦呢？

“結跏趺坐，端身正願，安住背念”，那麼觀什麼呢？觀不淨觀。“或觀青瘀，或觀膿爛，或觀變壞，或觀腠脹，或觀食噉”，“食噉”，就是野獸吃了的身體殘餘的骨頭的。“或觀血塗”，這些《三皈依觀》都有。“或觀其骨”，單是觀白骨。“或觀其鎖”，骨頭一節一節的鎖。“或觀骨鎖”。“或於隨一賢善定相，作意思惟。”

“於宣說貪欲過患相應正法，於此法中爲斷貪欲，以無量門，訶責毀訾欲貪、欲愛、欲藏、欲護、欲著過失；以無量門，稱揚讚歎一切貪欲永斷功德”，一樣的，呵斥貪欲的過患的過失，讚歎貪欲斷了的功德，這些經多看。“所謂契經、應頌、記別乃至廣說”，十二分教，一樣的。“爲斷貪欲，於此正法聽聞受持，言善通利”，受持之後，把它念得通利，口裏念得通利，很順口。“意善尋思”，心裏邊好好地尋思。“見善通達”，見上面要好好的通達。“即於此法如是宴坐如理思惟，由是因緣，貪欲纏蓋、未生不生，已生除遣，如是方便，從順障法淨修其心。”這是貪蓋。

於瞋恚蓋法有差別者，謂如是宴坐，以慈俱心，無怨無敵，無損無惱，廣大無量，極善修習；普於一方發起勝解，具足安住。如是第二，如是第三，如是第四，上下傍布，普徧一切無邊世界，發起勝解，具足安住。餘如前說。

瞋恚蓋，“有差別者，謂如是宴坐，以慈俱心”，不是觀不淨，要慈悲的心，要“以慈俱心，無怨無敵”，沒有怨，沒有敵的。“無損無惱”，不損害人家，也不惱害人家。“廣大無量”，這個心廣大無量，慈悲心，修慈心。“極善修習；普於一方發起勝解，具足安住。”假使說東方，無邊的對那些人都是以慈悲心對他們的，沒有怨沒有敵，也不生惱。第二方，東南西北，四維上下，到處地觀想。“普徧一切無邊世界，發起勝解，具足安住。”其餘的，跟貪欲一樣的，就不多說了。

於掉舉惡作蓋法有差別者，謂如是宴坐，令心內住，成辦一趣，得三摩地。餘如前說。

那麼掉舉惡作蓋，它的不同之處，坐的時候，“令心內住，成辦一趣，得三摩地”，掉舉惡作它對治的就是把心內住，內住就是要九住心。“成辦一趣”，把心一境性，緣在一個緣裏邊，那麼得到三摩地。其他的，相同的不說了。

於疑蓋法有差別者，謂如是宴坐，於過去世、非不如理作意思惟；於未來世、於現在世、非不如理作意思惟。我於過去爲曾有耶？爲曾無耶？我於過去爲曾何有？云何曾有？我於未來爲當何有？云何當有？我於現在爲何所有？云何而有？今此有情從何而來？於此殞沒當往何所？於如是等不如正理作意思惟，應正遠離。如理思惟去來今世唯見有法，唯見有事，知有爲有，知無爲無。唯觀有因，唯觀有果，於實無事不增不益；於實有事不毀不謗。於其實有，了知實有，謂於無常苦空無我一切法中，了知無常苦空無我。以能如是如理思惟，便於佛所無惑無疑。餘如前說。於法、於僧、於苦、於集、於滅、於道、於因及因所生諸法，無惑無疑。餘如前說。

疑蓋的不同，“謂如是宴坐，於過去世、非不如理作意思惟；於未來世、於現在世、非不如理作意思惟”，過去的那些不如理的想，未來的、現在的不如理的思惟都不要有。那麼哪些想法呢？“我於過去爲曾有耶”，這個我們就是十四無記這一類。他說，我在過去世是不是有的？“爲曾無耶”，還是沒有的？“我於過去爲曾何有？云何曾有”，怎麼樣的有，“我於未來爲當何有？云何當有”，將來有沒有，現在有沒有等等這些。“今此有情從何而來”，現在的有情，我們看到的他從哪裏來的？他死了之後往哪裏去的？“於如是等不如正理作意思惟，應正遠離”，這些不要去想它，要遠離這些不正的思惟。

那麼要如理地思惟，“去來今世唯見有法，唯見有事，知有爲有，知無爲無。唯觀有因，唯觀有果，於實無事不增不益；於實有事不毀不謗。於其實有，了知實有，謂於無常苦空無我一切法中，了知無常苦空無我。以能如是如理思惟，便於佛所無惑無疑。餘如前說。”那就是說，他是我這個補特伽羅，是沒有的，無我。那麼祇有法，祇有因祇有果。要觀這些。不要去說，我是從哪裏來的，到哪裏去等等。這些是等於說沒有東西，你問他來源，無所從來的。那麼天上一個空華，你眼睛有毛病，看到天上滿天的華，你說這個空華從哪裏來的，從東方的虛空來的嗎？南方虛空來的嗎？或者是虛空中自己生出來的呢？這都是無義的說法。本來沒有空華的。你如果眼睛好，空華根本沒有的，怎麼哪裏來呢，談不上。那麼這些都是不如理地思惟這些，產生很多懷疑，甚至於如果你想得太厲害，會發狂的。所以說要離開這些蓋。

“於掉舉惡作蓋應作是說，爲斷掉舉惡作及順彼法，於此正法聽聞受持乃至廣說”，這是總結的文，不說了。

這個裏邊這個講義，我們聽過《定道資糧》的都有。可能多的還有，沒有的可以請一本。《瑜伽師地論》有更好，沒有，這裏引了很多，也可以略略地參考一下。

有些我們引《瑜伽師地論》原文之後，他的註解《披尋記》裏邊也引了不少。假使說剛才念的“超越勇猛，勢力發起”，這是“被甲精進”。“勇悍”就是“加行精進”。“剛決”就是“不下精進”等等。這些都註的有，可以參考一下。

“端身”，什麼叫端身？策舉的身，令身坐端，身坐直，身體坐端，心不會昏沉睡眠的困擾，你如果一開始彎起坐的，那沒有好久昏沉就來了。

“正願”，這個心不要有諂曲，要離開諂、離開詐，要調柔正直叫正願。

什麼叫“背念”呢？如理相應的念，背棄一切違背於道的那些異品，不好的那些都不要。

“住光明想”裏邊，光明有三種：一種是治闇的光明，一種是法的光明，一種是身的光明。天上的人，天人身上有光明。治闇光明，晚上有月亮、星，白天太陽。還有一種，白天晚上都有的，火、燭，電燈，這些屬於治闇的光明。法的光明，他有一個，受了所思惟的觀察的法，或者修六念，這些都是法的光明。身的光明，天上的一些天人，自然身上有光明。這是依身光明。光明分三種。這裏面我們把它摘取了一些。這個大家可以參考一下，很多。我們就不念那麼多了。

下邊我們接下去。昨天講到“獅子臥”，獅子臥有什麼好處呢？“法爾”，自然的以獅子臥睡，身“不緩散”，不會掉動；“雖睡沉已”，雖然你睡的很熟，不會忘念；不會睡的醒不過來的樣子；沒有惡夢。那麼有的人睡覺，睡沉了，喊都喊不醒，喊的醒過來還要發脾氣，這個就是說睡得太沉了，他就不願意醒過來。“獅子臥”就不會這樣子。這個就有這麼四個好處。假使不是以獅子臥的方式睡，那就前面四個好處得不到，一切過失都會生起來。好，今天我們開始。

以何意樂睡眠有四。

睡眠的意樂心有多少，有四種。

光明想者，謂應善取光明之相，以其光心而睡眠之，由是睡時心無黑闇。

我們說，昏沉睡眠，就是黑闇了，一片黑。那麼我們睡的時候，要反其道而行之，觀想光明。光明，我們前面念過，有治闇的光明，也有法的光明，也有依身的光明，這個三個光明。

念者，謂聞思修，諸善法義，所成正念，乃至未入熟睡之際，應令隨逐，由此能令已睡沉時等同未睡，於彼諸法心多隨轉，總之睡時亦能修諸善行。

這個極好，也就是法的光明。它說提起正念，什麼“正念”呢？“聞思修”的念，“諸善法義，所成正念”，聞思修的善法，聞的善法，思的善法，修的善法，他所成的念頭。這個念頭，你還沒有睡著的時候，“應令隨逐”，就是不要離開那個念。就是還是專門地想這個法的正念。這樣子你睡著了之後，“由此能令已睡沉時”，即使你睡著了，也等於沒有睡。“於彼諸法心多隨轉”，你睡的時候，心裏還是跟著那個法在轉。“總之”即使睡的時候，也能夠修善行。就是說也就是你臨睡的時候，好好思惟正念，法的正念，聞思修法的正念，那麼你睡覺也不會虛度，即使睡了，裏邊還在隨轉。

我們以前學法相的時候，就有人是這樣子。他法相裏邊一個問題解不了，就不斷地思惟，臨睡的時候還在思惟，思惟到後來，夢裏邊會有啟示，想通了。這個樣子的事情，以前我們同學裏邊有這些的。這就是說睡眠並沒有虛度。

正知者，謂由如是依止念時，隨起煩惱即能了知，斷除不受。

睡的時候要有正知，你這樣子，“依止念時”，前面依止正念的時候，假使起了煩惱，馬上了知，把這個煩惱斷掉，不給它繼續下去。“不受”，就是不接受那個煩惱，把它斷除。你在修念的時候，或者中間生起煩惱，你要正知，正知就是糾察師一樣的，他是看到你一個煩惱起來了，馬上給你糾了，不給你生出來。

起想有三，初者謂一切種，其心不應為睡所蔽，應以精進所攝之心，驚懼而眠，猶如傷鹿，由此睡眠，不甚沉重，不越起時，而能醒覺。

“起想”，起想就是第二天早上起來，有三種。第一種，“一切種”，無論什麼情況之下，這個心不為睡眠所蓋住，就是應當以精進所攝的心，以極警惕的心而睡。“猶如傷鹿”，這個傷鹿，有的地方是野鹿。

海公上師就是說，這個鹿是膽子很小的動物，不要說沒有受傷，受了傷更膽小。那麼有的是心裏受傷了，心裏害怕了。它們睡覺怎麼睡的呢？第一個鹿，帶頭鹿睡下了，第二個就挨著它尾巴旁邊睡下去，第三個就是挨第二個的尾巴睡下去一排。每一個鹿就感到後頭有個鹿在它後頭很安心的睡了。但是最後那個鹿，它睡下去之後，提心吊膽，它後面沒有，沒有呢它是感到不安全，它就往前跑，跑到第一個鹿的前頭它睡下，睡下之後它後頭有一排鹿，它放心，就睡著了。那麼這個中間，最後第二個鹿，它中間晚上驚醒之後，一看後邊沒有，它又擔心，後邊有什麼東西，野獸來了，沒有人報警，它趕快跑，跑到第一個鹿前頭，後頭一長排，安心睡下了。那麼這樣子輪班的，那最後一個鹿看到後面又沒有了，又跑到前面去。海公上師說，一個鹿晚上睡覺，要翻幾個山頭，睡覺的話，第二天醒過來，幾個山頭翻過了。就是這樣睡覺的，提心吊膽的。

那麼我們要有這樣的心來睡覺，這個睡眠不會很沉重，也不會越時起，不會睡過頭。有的時候，太疲勞了，打了鐘也不知道，醒過來，人家上殿都上好了，吃飯了。那個就是不會，這樣子睡就不會。“不越起時，而能醒覺”。到那個時候，自然警覺，就像野鹿一樣。這是第一種。

二者謂作是念，我今應修，佛所開許恬寤瑜伽，為修此故，應大勵力，引發欲樂。由是能依佛所開許獅子臥式眠無增減。

那麼第二種，他就自己說，做個念頭自己這麼想，現在我要修佛所開許的恬寤瑜伽，由修這個法，應努力地引發欲樂。就是說，恬寤瑜伽白天，初夜後夜經行宴坐。那麼中夜，佛開許的，以佛開許的獅子臥睡眠。沒有增減，不超過這個時候，中夜過了之後，到後夜馬上就起來。那麼這樣子的心睡下去，也不會過時，到時候自然會醒來。

三者謂應作是思，如我今日勤修恬寤，及諸善法，明日亦應如是勤修，由是，於善欲樂相續，雖忘念中亦能精勤修上上品。

第三個就是說，他這樣想，我現在今天，我勤修恬寤瑜伽，一天修得很好，“及諸善法”，修了很多善法，今天現在中夜休息，休息明天我要早早起來，還是這樣子勤修。那麼這個善法的樂欲相續不斷，這樣子，即使你忘念，睡著念頭失掉了，也能夠修上品。就是不虛度。那麼這個很多人會有經驗。假使說你明天你是作意，要幾點鐘起來的，到那個時候就會起來。這個心的不思議力。

心理學也有這個試驗。一個催眠師，他給你說，你明天早上兩點半起來，這個受了催眠的人，他自然明天兩點半就起來了，他也莫名其妙。就是人的心本身有這個力量，有的時候護法菩薩有加持，你睡的假使三點鐘，你說要起來的，突然夢裏邊有人喊你，或者什麼聲音在響，你就醒過來了。這就是說，自己的心，還有護法菩薩都會給你打招呼。有這個心，如果你說我明天睡個懶覺，好好休息一下，那你完了，起不來的，那就不會起來的。要有起想，有起想是會做到。

此食睡行，若能無罪，具義而行，現見能遮眾多無義虛耗壽數故。

“此食睡行”，就是吃飯的飲食的資糧，睡眠的恬寤瑜伽，假使能“無罪”，好好做，“具義而行”，按照這個規矩做，“現見”，我們就看到可以“遮”很多“無義”的“虛耗壽數”。就是你即使吃飯睡覺，也在修行。那麼這樣子做我們就不虛度時間了，否則的話，一輩子裏邊，吃飯、睡覺、大小便等等，算下來真正修行有多少呢，修行是極少。

如聖者無著引經，如所決擇，而為解說。

這一些，我們都是根據無著菩薩引的經，他所決擇的，我們來這樣子引過來解釋的。那就是《瑜伽師地論》的那些，根據他解釋的。

如是唯除正修時中所有不共修法之外，加行正行完結中間諸應行者，從此乃至毘鉢舍那，所修一切所緣行相，皆如是行，已釋中間所應行說。

這個一些恬寤瑜伽四種資糧，就說，這個裏邊，除了正修，你修暇滿，或者修無常，或者修什麼，這個正修的科題有改變的話，其餘的，正知，護根門，恬寤瑜伽，飲食知量，這是都是一樣的。那麼就是你修止觀的時候，修的方法是要換的，這些是不動的，都是一樣的。除中間不共的修法之外，就是你修的時候，有修暇滿的，有修什麼的，這要變。其他的，加行、正行、完結，這些中間所做的事情，從現在依止善士法到最後止觀雙運，中間這些做法都是一樣的。那麼“已釋中間所應行說”。中間就是裏邊該做的事情，修的中間該做的事情說完了。

那麼第二個大科就是要破除一些修軌的邪執分別，一些邪見，要給它破除。

丁二 破除此中邪妄分別

第二破除於此修軌邪執分別者。

這些修的方法裏邊一些邪的分別，要把它破除。

心未趣向聖言及釋諸大教典現教授者，作如是言：正修道時，不應於境數數觀察，唯應止修，若以觀慧數觀擇者，是聞思時故。

有些心沒有趣向聖教，就是佛說的經，“聖言”，“及釋諸大教典”，解釋佛經的那些論。“現教授者”，這些都是教授，修行的教授教誡。他還心不了解，沒有趣向，不知道一切佛所說的，跟解釋佛經的論典，都是教授的話。那麼他就“作如是言”，他就自己的說法了，他說正修道時候，不要在境上數數觀察的，

祇要止修，定在一方面，一個境上修好了。假使你有觀慧，不斷地觀察的話，這是聞思的時候。就是把聞思修分兩站，聞思的時候要有觀慧觀察的，修的時候就不要觀察。那就是說前面的一切佛經都是教授，這個道理他沒有會通。他以為這是講道理的，講道理麼聞思的時候講大道理講了很多，修的時候這些不要了，祇要一心緣一個境，就不要那些多的聞思了。多的那些觀察，把這個心搞亂了，反而修不成了。

這種修法，西藏從支那堪布這個見以來，一直還是殘餘的都有一點。當然當時是給蓮華戒破了。當時西藏藏王是這樣說的，支那堪布的見，跟他們印度的蓮華戒請來了，他們有預言的，預兆的，就是說，第一次西藏的佛教前弘期，靜命論師跟蓮華生大師開創了西藏的佛教之後，那麼中間他們就知道，在某個時候有教難的。那麼靜命論師就給他們說，那個時候你們就到印度去請蓮華戒大師，請他來可以破除。那麼後來支那堪布他的邪見出來，那些人就請蓮華戒，辯論。國王還不清楚哪個對的，他就說你們辯論，哪個勝了，我們西藏就信哪個法。敗的自動地離開西藏，不要在西藏呆。這樣子辯了三年，最後支那堪布輸掉，輸掉了根據要求，親自向蓮華戒獻華，同時宣布他離開西藏。實際上佛教史講他並沒有離開西藏，就在西藏的邊區還呆在那裏，所以說他的見西藏還是流傳的有。我們漢地的更多，就是修的時候什麼不要想。他說用觀慧觀察，是聞思的時候需要，修的時候就不要了。

又諸分別，是有相執，於正等覺，為障礙故。

不但如此，他說你是分別一切法，是有相的，那是執著，有相的執著。我們成佛要無相的，不要執著的。你有相的執著的方法修，將來的果也是有相的，有執著的，那成不了佛的。他這樣子說，就修的時候，把一切如理分別都不要了，祇要呆呆的，什麼都不要想就是修。

此乃未達修行扼要，極大亂說。

這種都是不知道修行的要點，是極大的亂說，就是錯誤的言論。

那麼下邊要辯了，引經據典來辯。先把那些不正之見，說了兩個。

一種就是說，在聞思的時候，需要觀察的，在修的時候，要止。

還有一種更厲害，一切分別都是相執，對於修行、成佛都是障礙，就不要的，全都不要的，聞思都不要的。那麼這些都是極大的亂說。

《莊嚴經論》云：“此依先聞，如理作意，起修正作意，真義境智生。”

宗大師就來批駁他們的，引《莊嚴經論》來說：“此依先聞，如理作意，起修正作意，真義境智生。”他先要從聞，如理作意，聞之後，如理的思惟，起修的正作意，修行的作意，如理的作意之後，就是修的淨慧，修慧才生出來，“真義境智生”，清淨的智慧就生出來了，他說聞思修是一貫的。

此說從其思所成慧，如理作意，所聞諸義，修所成慧，真義現觀，乃得起故。

他說先要聞所成慧，聞所成慧是什麼呢？就是聽聞正法而得到的慧，因聞而成的慧。“從其思所成慧，如理作意，所聞諸義”，這個話有點倒了，就是說，

從所聞的那些道理，如理地思，成了思所成慧，然後以這個思所成慧，去修成了修所成慧，修慧就起來。“修所成慧，真義現觀。”就起現觀了，真義就是緣那個實相，這個緣真義的現觀就起，起了之後智慧也生了，緣真義實觀要無分別智緣無分別境了，這個智慧才能起來。這個智慧要起來要從聞思的慧才生的。這個我們學過《攝大乘論》就知道，《攝大乘論》的加行智都是有分別的，一直到現觀的時候無分別智才起來。所以說這個是不能離開聞思的，這是他引的《莊嚴經論》。

故所應修者，須先從他聞，由他力故而發定解，次乃自以聖教正理，如理思惟所聞諸義，由自力故而得決定。

“故所應修者，須先從他聞”，你要修什麼，應修的東西先要聞，“由他力故而發定解”，從聞——“由他力”，聞是他說的話，就是佛說的話，我們聽了生定解。佛怎麼說的搞清楚，聽過了決定是如此，不會錯了，不會再搖動了。

“次乃自以聖教正理，如理思惟所聞諸義，由自力故而得決定。”那個聞得到的定解是他說的，對自己的心，不是自己心裏出來的，那麼你要經過思的階段，把聖教的道理，自己拿聖教的道理來如理地思惟，聽到佛說的話這個道理，自己來思惟，到底對不對，各式各樣的比量來推理，現實的現量來比較，那麼你感到確實如此。那麼這個是“由自力故而得決定”。這是自己決定的，不是他力決定的。自己也能夠達到這個定解，自力決定。

如是若由聞思決定，遠離疑惑，數數串習，是名為修。

聞思得到決定的定解，離開了一切疑惑，離開懷疑，不斷地去修，不斷的串習。一次一次的熏修，這個就叫修。那麼聞思跟修是一貫的。離開聞思就談不上修，離開聞就沒有思，離思就沒有修，這個東西是整個一連串的，等流下來的。

故以數數觀察而修，及不觀察住止而修，二俱須要。

那麼我們說，修有兩種了，一種是觀察修，一種是住止修，就是止修、觀修，這兩個都要的。數數觀察而修，跟不住觀察。當你觀察好了，已經得了決定了，你要使這個境明瞭，那就住在這個境上，不觀察了，這個止修。這兩種都要的。並不是說祇要止修，不要觀修，“二俱須要”。

以於聞思所決擇義，現見俱有不觀止住，及以觀慧思擇修故。

那麼我們對聞思，為什麼說二俱須要呢？以聞思所決擇的道理，“現見”，現實的我們就看到有兩種。一種，聞思所決擇的道理，“不觀止住”，不去觀察，住在止裏邊。第二種，“以觀慧思擇修”。觀修、止修，兩種都有。現實我們事實上也是這麼在做的。

是故若許一切修習皆止修者，如持一麥說一切穀，皆唯是此，等同無異。

所以，修裏邊本來是兩種都有的。你說一切修都是止修，不要觀修的，那麼等於說一切五穀，你拿了一個麥，說一切五穀就是一個麥，那就不對了。五穀裏邊有穀、稻好幾種。那麼修裏邊也有兩種，止修、觀修。你說一切修就是止修，那無異把麥說一切穀都是麥，其他的沒有的，那就是錯了。“等同無異”，這個比喻

同樣犯了錯誤。

復如聞所成慧，以聞爲先，思所成慧以思爲先，如是修所成慧，亦應以修爲先，以其修慧從修成故。

這裏解名相。我們說，“聞所成慧”是“聞爲先”，因爲由聞才成功的、得到的慧叫聞所成慧。“思所成慧以思爲先”，因爲有思惟，那麼你結果思惟達到決定之後，成了思所成慧。那麼照這個推下來，“修所成慧亦應以修爲先”，要修就是不斷地串習，那麼這個修慧才會生出來。就是說先要有修，才有修所成慧。“以其修慧從修成故”。這個修慧，從修而成功的，聞慧從聞而來的，思慧從思而來的，修慧當然從修而來。這從名相上看，決定如此。

若如是者，則修所成慧前行之修，即是修習思所成慧所決定義，故說修慧從思慧生。

這樣子說有什麼道理呢？他就是把他的道理說出來。你要是承認這樣的話，就是說修所成慧是從修而來的。修所成慧，修慧還沒有生起之前，前面那個修，修什麼？因爲從修而來，因爲先有修才有修所成慧，那麼修所成慧還沒有成功，這個修，修什麼呢？就是“修習思所成慧所決定義”，“思所成慧”，思慧所決定的道理，不斷地去一次一次地熏修，這就是修。“故說修慧從思慧生”，修慧從思慧生的，你說不要思慧不要聞慧，修從何而來？修慧從哪裏來？這是證明修慧一定要從聞思來的。他前面辯了這一套法相名詞，主要是證明，修慧不是不動腦筋，不思擇，就產生修慧，不會的，一定要從聞思而來的，直接從思而來的。

以是若有幾許多聞，亦有爾多從此成慧，此慧幾多其思亦多，思惟多故從思成慧，亦當不謬。如思慧多，則多修行，修行多故，則有眾多滅除過失，引德道理。

這就是說，聞思修不但是一貫的，而且聞越多，思越多；思越多，修越多；修多了之後，滅除過失引生功德就越多。所以，你說沒有聞思的話，修就沒有；修沒有的話，過失也滅不了，功德也生不起。

那麼你說有的人說，“簡單修法”，簡單修法可以，聞少思也少，你修的功德也少，你滅的過失也少，你引的功德也少。所以說還是沒有便宜好賺的。佛法裏邊不是做生意，可以賺便宜的，沒有便宜賺的。下一分功夫得一分效果。想取巧是沒有的。但是便宜也有，發菩提心。菩提心一發了之後，功德就無邊增長，因爲你緣的是一切眾生。但是這個也不是便宜，實際上法爾有這個道理而已。你菩提心生了，也不是隨便好生的，“噢，我菩提心生了”，哪裏生的起啊？菩提心要修出來的，還是花了功夫來的。

這裏邊他說，“以是”，就是從前面推論下來，“若有幾許多聞，亦有爾多從此成慧”，你聽了多少的正法，你聞慧就有多少，聽得越多，聞慧越多，這個是必然的。因爲聞慧從聞來的，聽的多聞慧越多。“此慧幾多其思亦多”，思慧從聞慧來的，思慧把聞慧所決定的東西，加以如理思惟。那麼聞慧越多，思惟的東西越多，思惟的東西越多，思所成慧也越多。所以說此慧，就是聞所成慧多了，那你思惟的材料也多，思惟多的話，思所成慧必然也多。所以說從思成慧，當然

不虧，不會少的。“如思慧多”，那麼思所成慧很多，那麼你要修慧從思所成慧多多地去串修。你多多修思所成慧，修的多那麼修成的慧也多，那麼它多了之後，過失滅除的也多，引生的功德也多，所以說效果也大。所以說修行不要貪便宜。簡單法門，簡單法門就是滅的過也少，成的功德也少，沒有什麼便宜。

故諸經論，皆說於修聞思最要。若謂聞思所決擇者，非爲修故，唯是廣闡諸外知解，若正修時，另修一種無關餘事。如示跑處另向餘跑，則前所說悉無係屬，亦是善破諸聖言中，諸總建立三慧次第生起之理，則其亂說“趣無錯道，不須多聞”亦成善說。

這是破了，宗大師這裏用很多的量來破這些邪說。那麼他說，“故諸經論”，所以說一切經也好論也好，都是說，“於修”，對修來說，“聞思最要”。就是前面直接貫下來的。聞思修，思從聞而來的，修的慧從思來的，這是不能隔開的。再一個關係，聞越多，思惟越多，思惟越多，修慧越多。修慧多了之後，斷的過失也多，生的功德也多。所以說這個，從修來說，這個聞思是最重要的，沒有聞思的話，修就生不出來的。所以說，“皆說於修聞思最要”。在修的方面說，聞思是最重要的，是它的根本。

“若謂聞思所決擇者，非爲修故。”假使你搞錯了，你說聞思所決擇的道理，得定解不是爲了修的，僅僅是開闢一些外部的知見，於我們內部的修習沒有相關的。“若正修時，另修一種無關餘事”，要修一種跟聞思沒有相干的另外一個修法。那麼“如示跑處另向餘跑，則前所說悉無係屬”，那麼你等於說，騎馬的人，跟馬說，鞭子一指要往這邊跑，馬應當往這邊跑了，結果馬朝後跑了，那不是錯了嗎。聞思的方向就是叫修慧要跟上去的，結果你聞思了很多，修的時候另外修一套，於聞思無關的修法。那麼你等於說，你該向東跑的，你跑西邊去了。那就錯了，這就搞錯了。這個比喻就是你的方向就錯掉了。跟前面所說的，聞思所說的毫無關係。

“亦是善破諸聖言中，諸總建立三慧次第生起之理”，那麼佛經裏邊它建立三慧的次第，前面說過的，由聞生思，由思生修，這三個慧，聞所成慧，思所成慧，修所成慧，他們按照次第建立的。你假使說聞思的時候就是聞思，修的時候另外一個方法，那麼這個次第就破掉了，佛說的這個次第你把它破掉了。你破了佛說的，你這個話當然錯了。佛說的方法你說破掉了，你就錯了嘛！

所以說，“亦是善破諸聖言中”，把佛說的那些建立三慧次第的道理你把它破了。你破掉以後，“則其亂說‘趣無錯道，不須多聞’亦成善說”。那麼你說，“要向不顛倒的路走，不要多聞的”，這是亂說。這樣子的話，根據你的邏輯，這種亂說，也成了善說，就對了。本來是錯的，照你的邏輯來推，這是對的。他說就是說，你要向無錯道去走，不要多聞的，爲什麼？聞思是廣闡外解的，外邊的知見的，修的時候另外一個方法，於聞思無干的。那麼這樣說這個話就對了，就是“不要多聞的，也可以走上正路的”。實際上這是錯誤的。所以說你假使照你的說法，這種錯誤的謬論也成了正確的。

未達此等扼要之相，即是多習經典續部，與一從來未習教者，於正修時，二人所修，全無多寡。

那麼，也是一種批駁的話。照你這麼說，“未達此等扼要之相”，就是這個道理，聞思修的一貫的道理你不知道的話，那麼照你這樣子，這種人的推論，“多習經典續部”，顯教經論跟密教的那些經典學了很多的人，跟一個從來沒有學教的人，他們修的時候，所修的方法、所修的東西一模一樣的，“全無多寡”。因為他的聞思與修無干。你在聞思的時候，顯密都學了很多，還有一個什麼都不學，他們修起來一模一樣的，“全無多寡”。那照你說應當一樣的，應當這樣子的，那就完全錯掉了。學過的，沒學過的怎麼會一樣呢？全部不一樣的。照你的邏輯，學的跟修不相關的話，那麼應當一個學了很多，一個沒有學的，修的時候一模一樣，不會。這是錯誤的。

又彼行者，是執聞法及觀擇等以為過失，諸惡軌派令成堅固。

又一層意思。“又彼行者”，這樣子修行的人，“是執聞法及觀擇等”，他把那些聽聞正法跟如理思惟這個觀察修，這個都是錯誤的，不對的。這種“惡軌派”，這種錯誤的軌派，就是一種邪的派，“令成堅固”，使這種不正之見的派見成了堅固，就是對了，把它鞏固起來了，那麼這是錯誤的。

是故串習聞思二慧所決定義，雖非修成，然許是修，有何相違。

宗大師結論，“是故串習聞思二慧所決定義”，我們說，聞思兩個慧所決定的意思，不斷地去串習，一次一次地去修，這個雖不是修成慧，“然許是修”，這也可以叫修。因為前面說的，修所成的慧要從修來，這個修就是把聞思的慧，不斷地在熏習。就是說不斷地熏習聞思慧所決定的道理，也叫修。這為什麼這麼說呢？下邊要提出來。

若相違者，則諸異生未得初禪未到定時，應全無修。

假使說，修慧還沒有生起來之前沒有修的，那麼凡夫就沒有修了。

為什麼呢？要得了禪定，最起碼的禪定是未到地定，這個學了《俱舍》就知道。初禪是最低的禪，最低的禪還有一個未到地定，就是初禪的前面那個定，屬於色界地定。那麼凡夫，修四諦十六行觀，達到初禪未到地定就見道了。那麼這是聖者，凡夫沒有得到那個定，那麼他談不上修了。

以欲地中，除說已得入大地時，由彼因緣，可生修所成慧之外，餘於欲地無修所成，《對法論》中數宣說故。

《對法論》就是“阿毗達磨”，《俱舍》也是一種。《俱舍》裏也講得很清楚，在欲界裏邊，除非你能登地的，你得“大地時”，登地的時候他生的修慧，就是得了定之後，得了色界定他產生的修慧，這個可以。那麼欲界裏邊，本身沒有定地沒有定地，修所成慧是沒有的，那麼“阿毗達磨”講清楚了這個事情，就是說沒有得到見道之前，沒有得到初禪的未到地定，談不上修的。那個《俱舍》裏麼就這麼說的，修慧是得了定之後才有的。

那麼我們這裏的修慧，就是說雖然沒有得定，你把聞思的決定的道理，不斷地去修習，也叫修。為什麼？因為修所成的慧，從修而來的，你這就是修了，把聞思兩個慧不斷地去串習的話，本身就是修。由這個修才產生修所成慧，所以說

你修所成慧，雖然固然得定之後才有，但是你修所成慧之前，你不斷地來串習這個聞思兩慧決定的道理，這本身就是修，為什麼？修所成慧從修來的，這就是修，不斷地串習就是修。否則的話，欲界的人，沒有登地的，就談不上修，都不是修，那就不是修行人了。這個道理，要學一下《俱舍》的人比較清楚一些，迴去參考一下《俱舍》聞思修三慧的原文去看一看。“《對法論》中數宣說故”，哪一部《對法論》都說，《俱舍》大家比較熟悉一些，去看一看。

故言修者，應當了知，如《波羅蜜多釋論·明顯文句》中云：“所言修者，謂令其意，成彼體分，或成彼事。”譬如說云修信修悲，是須令意生為彼彼。以是諸大譯師，有譯修道，有譯串習。

“故言修者，應當了知”，所以說這個“修”不要看得太死，應當是泛義的“修”，欲界也有，一般人都可以修，就是不斷地思惟，那麼這個“修”的道理他就說一說，為什麼說我們欲界的沒有得到未到地定的也有修呢，修是什麼意思？“故言修者，應當了知”，修的意思應當從《波羅蜜多釋論·明顯文句》裏邊，《明顯文句》就是解釋《波羅蜜多》的一部論，“所言修者，謂令其意，成彼體分，或成彼事”，什麼叫修呢？要使我們的心成我們要修的法的一份，或者就成就它那個法，打個比喻來說，假使“修信修悲”，就是說要使我們的心“生為彼彼”，我們的心要跟那個信相和，生起信心來，使我們的心，把悲心生起來，這個就是叫修。我們的心裏邊，生起信心，我們的心裏邊生起悲心，這就叫修。

“以是諸大譯師，有譯修道，有譯串習”。這個修跟串習兩個字，很多的翻譯，大的譯師，他是兩個通用的，串習就是修，不能說串習不是修，我們說的修就是串習，你不斷地思惟，那個就是我們前面說的，假使修善知識的信心，怎麼修起來呢？思惟他的功德，功德你好好思惟的話，雖然沒有入定，你信心就生起來了，“成彼體分”，這個就叫修。你心裏信心生起來了，怎麼不叫修呢？因為這個《明顯文句》裏說的，“所言修者，謂令其意，成彼體分，或成彼事”，既然成彼體分，或者成了彼事，怎麼不叫修呢？當然叫修了。你信心都生起來了，悲心都生起來了，怎麼不叫修呢？就是修麼。那麼很多的譯師，他把修跟串習，兩個是同一的，看了同一個意思。

如《現觀莊嚴論》云：“見習諸道中。”蓋修習二，同一義故。

“如《現觀莊嚴論》”裏邊，“見習諸道中”，“見習諸道中”就是“見修諸道中”，這個“修”他就翻了一個“習”，串習的“習”。“蓋修習二，同一義故”，修也好，習也好，這兩個字意思是相同的。

今天講的理論性強一些，迴去好好看一下。我們今年的規劃說一下，今年我們是十五以後，要過年的事情來了，要做供，要修《五大金剛》，要打掃衛生，還要評先進等等，事情很多，講經十五之前結束。今天是初九，還有十一、十三兩天，我們十一講一天之後，十三考試。我們計劃把“破邪見”的那一章講了，明年開始“暇滿”，這個也是一個好的緣起，過了年講“暇滿”，這是好的緣起。今年就把“破除邪見”，除夕把邪見破了，這是很好的緣起，然後考一天，大概今年的規劃是如此。好，今天時間到了。

第二十講（《廣論》第五四～五八頁；《集註》第一二三～一三二頁）

上一次我們講了去邪見，那麼裏邊把聞思修的關係不要分裂開來，這三個東西按了次第生起的，不能分開的。

那麼有人提個什麼問題。五十一頁，這個恬寤瑜伽書上都寫得很清楚，白天恬寤瑜伽，眠息時如何眠息，眠息在恬寤瑜伽之外的，這個很清楚說了。修後，眠息就是修後。白天跟初夜後夜恬寤瑜伽，精勤修習，修好了眠息。這個沒有什麼困難的。

下邊我們接下去，因為今天的比較多，我們想把它講完。上一次我們講了，不能說聞思的時候是開一個廣的知見，那麼修的時候這些不需要的，另外有一種專門修的口訣。這樣子說是不對的。那麼如果說聞思跟修不相關的話，那麼一個飽學經論的顯密都學好的，跟一個從來沒有學過法相的，修的時候都是一模一樣的，那是不可能的。那麼下邊，它又引《現觀莊嚴論》一個頌。

又如至尊慈氏云：“決擇分見道，及於修道中，數思惟稱量，觀察修習道。”

這是《現觀莊嚴論》的一個頌，是“遠加行”裏邊的。“決擇分見道”，“決擇分”就是加行道，“見道”是見道，“修道”，這個裏邊要數數地思量，數數地觀察這個修道，這個裏邊，當然這個意思前後有貫穿的。他是講不退轉相。我們就把這裏引這個問題，就是說大乘的修道還是有數數思惟的。就是這一個，引這一點。所以說，

此說大乘聖者修道，尚有數數思惟，稱量觀察。

那麼說，思惟跟觀察跟修道是分了兩截的，那是錯了。《現觀莊嚴論》裏邊明文地指出修道裏邊要數數思惟稱量的。

思擇此語，則知若說，將護與修二事相違，是可笑處。

那麼這句話我們好好的想一想，那麼你說，“將護”就是保護，跟修兩個東西是相違背的，那麼是很可笑的。什麼是“將護”，下邊就要講。

如是如說修習淨信，修四無量，修菩提心，修無常苦，皆是數數思擇將護，說名為修，極多無邊。

“如是如說”，那麼他舉例。“修習淨信，修四無量，修菩提心，修無常苦，皆是數數思擇將護”，都要將護的，要思擇的。要不斷地思惟。假使說修淨信，就要不斷思惟功德，修四無量心，那就不斷地想眾生要給他：有苦要給他拔濟；慈悲，一切快樂要給他；菩提心，要度一切眾生的苦。無常苦要修三根本、九因相、三決定。這些要數數地思惟，“將護”，將護那些不需要的東西不要給生出來，好的東西要保護。這個叫修。“極多無邊”，這些話極多，無邊的多。不捨每一句的。

《入行論》及《集學論》云：“為自意修我造此。”是二論中所說一切道之次第，

皆說爲修。

“爲自意修我造此”，爲了自己要修行，我造這個論，那還是說修。這個論裏邊所說的一切道理次第都是說的修。那麼他開頭就說，爲自意修，這個當然是自己謙虛，我自己修了造的。實際上一切眾生都需要。那麼可見裏邊說的一切都是修的東西。

《集學論》云：“以如是故，身受用福，如其所應，當恆修習，捨護淨長。”此說身及受用善根等三，於一一中，皆作捨護淨長四事，說此一切皆名爲修。故言修者，不應執其範圍太小。

《集學論》裏邊這句話，“以如是故，身受用福，如其所應，當恆修習，捨護淨長”，這個“護”就要講了。這個一句話，《集學論》的話，宗喀巴大師的解釋，“此說身”，我們的身體；“受用”，我們的財物；那個“福”就是得“善根”。這三個東西，就是《集學論》說，“以如是故”，他前面接下來的，這個緣故，所以說對身，對受用的財物，對善根都要修什麼東西呢？修四個，“捨護淨長”。於這三個裏邊都要修捨護淨長四個事情。“說此一切皆名爲修”，這個捨護淨長都是修。那麼你前面說將護不是修，是跟修相反的，這個就不對了。《集學論》裏邊就是說，這個四個東西都叫修。

“故言修者，不應執其範圍太小”，所以修這個字不要執得太小，以爲什麼都包不進去，資糧也沒有，思惟也沒有，觀察也沒有，將護也沒有。這個是錯的。

那麼這裏，《集學論》四個東西，“捨、護、淨、長”我們大概地講一下。

“捨”就是我們的身體，“受用”是財物，“福”是善根。我們身體跟財物兩個來說，它的捨，根據眾生需要的，布施身體布施財物，這是捨。“護”，布施財物，布施自己的頭目腦髓的時候，要消除違緣，護持順緣。這叫“護”。如果沒有順緣的話，這個事情就搞不好。“淨”是乾淨。違緣消滅，違緣沒有，這個是乾乾淨淨地修。“長”，自己做了之後，內心歡喜，就是隨喜自己的功德，那麼這個功德不斷地增長。前面講普賢行七支品的時候，隨喜支我們講過。隨喜人家的功德，還可以隨喜自己的功德。自己功德隨喜之後，這個功德就不斷地增長。這兩個身體跟財物的捨護淨長是這樣子的。那麼“捨護”是加行，“淨”是正行，“長”是迴向、結行。

善根來說，“捨”是爲一切眾生的義利，我們的善根迴向無上正等菩提。一切不正的因，不正的因就是爲了自己個人等等捨掉，一切違緣要捨掉。“護”，保護善根的體性與它的果報，不要讓違緣生起把它破壞掉。“淨”，善根沒有生的生起來，已經生的增長廣大。善根乾乾淨淨地增長。“長”一樣的，隨喜自己的做法後，自己隨喜自己的善根，功德無邊增長。

這就是說，在《集學論》裏邊說，對我們的身體財物做布施的時候，我們善根修的時候，都有捨護淨長四種修法。這都要的，這四個都是修。所以前面說，把護、將護跟修說違背的，是錯的。把數數思惟跟那個修成了違背的，也是錯的。這裏就是說把修的範圍不要執得太窄了，應當要擴大的，“不應執其範圍太小”。

又說一切分別是相執故，障礙成佛，棄捨一切觀察之修，此爲最下邪妄分別，乃是支那和尚堪布之規。

這個是支那堪布的一些教法。那麼我們漢地也很多，都說“不思善不思惡”，什麼不要分別。那麼這樣子無分別智才會出來，你用有分別去修無分別智，因果不稱，因是有分別的，無分別的果哪裏來呢？他就這樣子說。那麼這在西藏，一開頭，蓮華戒跟支那堪布辯論，主要的焦點就是這個問題。那麼後邊講毘鉢舍那章的時候要廣講，這裏就略略提一下。這個是最下的邪妄的分別。

破除此執，於止觀時，茲當廣說。

在止觀章的時候，如何破這個執，下邊要廣說的。那麼我們就是說，在學《攝大乘論》大家知道，無分別智的加行智是有分別的，有分別的加行智可以產生無分別的智，這個《攝大乘論》裏學過了。一般的比喻就是說，我們的兩個樹枝互相摩擦，互相摩擦就要生火，生火之後，就把兩個樹枝都燒掉了。那麼就是有分別的智去緣有分別的境，互相摩擦，不斷地思惟，等到你摩擦得久了，生火了，這個火一生，把這個能分別的所分別的全部燒掉，那就是無分別智來了。就是打這個比喻，這個也可以用一下。那麼就是說無分別智，並不是說你不思善不思惡，這叫無分別，是無分別智的因，這個實際上夠不上無分別，就是想了個無分別的想法而已。真正無分別又不是無分別三個字了。你執了三個字，這個想法也不是叫無分別。而是執了一個“無分別”而已。那麼後邊止觀章要廣破的。

這個邪執有什麼壞處呢？

又此邪執障礙敬重諸大教典，以彼諸教所有義理，現見多須以觀察慧而思擇故。

那麼這個邪執是最障礙我們對一切佛的經論的恭敬心，因為這些，佛的那些經教裏邊，說的道理都需要觀察的慧來思擇的。要如理地分別去觀察的。那麼你說不要的，那麼經論就不要了，不重視了。

諸思擇者，亦見修時無所須故。

那麼這是邪見。他們來學了教之後，思擇了很多道理，他說修的時候，這些是不要的，修的時候我們另外一種修法，這個就是開開解的。

又此即是聖教隱沒極大因緣，以見諸大經論，非是教授，心不重故。

那麼這樣子的邪見，這個前面已經破過了，就是聖教隱沒極大的因緣。就是要隱沒聖教的一個因緣，就是消滅佛教的因緣。那把經論都不要了，不重視了，那麼佛教這個教法不就消滅了。大家不重視就不去管它，不去學了。

“以見諸大經論，非是教授，心不重故”，為什麼呢？諸大經論，佛講的經，大菩薩的論，並不是教授教誡，修的時候不需要這個，那麼當然不敬重了。我們敬重修行麼，修行它又不要這些教誡，又不要這些經論的，經論裏邊沒有教授教誡的，修法不在裏邊的，那麼就對這個諸大經論不尊重，不尊重就是聖教隱沒的最大的原因，因緣。這個前面破這個，講這個一切聖教皆是教授的裏邊，已經廣講過了。可以參考前面的文。

如是修道有思擇修，及不思擇止修二種。然如何者思擇修耶，及如何者止住修耶，謹當解釋。

“如是修道有思擇修，及不思擇止修二種”，觀察修、止修，兩種，前面也講過的。“然如何者思擇修耶”，前面是提一下，這裏就把它這兩個修略略地講一下。那麼什麼叫思擇修呢，就是觀察修呢？“及如何者止住修耶”，那麼什麼叫止修呢？“謹當解釋”，這個地方應當解釋一下。

如於知識修習淨信，及修暇滿，義大難得，死沒無常，業果，生死過患，及菩提心，須思擇修。謂於此等，須能令心猛利、恆常變改其意。此若無者，則不能滅此之違品，不敬等故。

那我們說，修善“知識”的清“淨”的“信”心，修“暇滿”，修“義大難得”，暇滿的義很大，它又是難得。“死沒無常”，生死無常，“業果”，“生死過患”，這些都是我們下中士道修的核心。還有“菩提心”，屬於上士道。

那麼我們現在初業應學的就是修“淨信”。修“淨信”那就是前面講過的，要不斷的思惟觀察善知識的功德，這個信心才生起來。如果說你要使心猛利的恆常的不斷的無間地改變他的心，不斷的觀察把自己不淨的信、不信的心改掉。那麼就是要修的時候，要“猛利”，要“恆常”不斷的，要把過去那個原來的不信的不敬的心把他改掉。假使你沒有觀察修的話，坐在那裏不動，不想，那麼他要消滅的不淨不恭敬不信等等就消滅不了。你一定要觀察修，不斷使他的功德，功德的分量越大，信心也就越充足。這個是要觀，一定要觀察修的！不觀察修，那麼他的對立面，不信不敬等等，消滅不了的。

起如是心，唯須依賴數數觀察思擇修故。

要生起信心，暇滿難得等等，一定要靠“數數”不斷地一次一次地“觀察思擇”，這個修要靠觀察修的。那麼舉一個一般人都容易懂，有經驗的事情。

如於貪境，若多增益可愛之相，則能生起猛利之貪，及於怨敵，若多思惟不悅意相，則能生起猛利瞋恚。

我們平時經驗裏邊，假使一個你貪著的境，“若多增益可愛之相”，你不斷想他好，那麼你這樣想，就是數數思惟，這是不好的修。我們修要修好的，這是煩惱，煩惱習氣。你執了一個，貪著那個境的，你不斷想他怎麼好怎麼好，那麼好了越想越厲害，最後這個貪不可治。同樣的，“怨敵”，這個冤敵本來是冤家，你不斷地思惟他不好，“不悅意相”，這樣子不斷地想想想，那就瞋恚心不斷提高提高，提高到最後，甚至會把他殺掉。所以，平時一般煩惱因為數數思惟會增長。那麼我們那些善品經過數數思惟也能增長。可以消滅他對立面。修信心可以把不信消除，修敬心可以把不敬消除。這個同樣的道理都要靠多多思惟的。

是故修習此諸道者，境相明顯不明皆可，然須心力猛利恆常，故應觀修。

所以修這個諸道的，要觀察修的，修信心、暇滿等等這些道的，境相明顯不明顯問題還不大，但是我修的這個心一定要猛利，還要恆常，要不斷地去修。你倒修不修的，修一會兒停下來，今天不修，明天又修，一曝十寒，那這個效果是不會有的。所以說要達到這個效果，一定要觀察修。那麼這是說觀察修。

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

那麼止修。假使我們心不能住在一個緣上邊，假使我們要修善知識的信，信心，要緣他的功德。你東掉西掉的，一會兒想其他地方去了，不能緣在一個境上，不能儘思惟他的功德，那麼你怎麼辦呢？“於一所緣”，在這個所緣的境，你要叫他緣那個境，“爲令如欲，堪能住故”，要找你的要求使他能夠堪能住在這個所緣境上。這個時候修什麼，要修止。假使你這個時候，“數觀察”，心住不住，心要把他穩下來，這個心力量不夠的，所以說這個時候要修止，把他定在這個所緣境上，不要動。這個方法，在止觀章的時候廣說。這裏是略略地提一下。那麼這就是說，什麼叫觀修，什麼叫止修。

又有未解此理者，說凡智者，唯應觀修。凡孤薩黎唯應止修。此說亦非，以此一一皆須二故。

那麼不了解這個道理的他們就分檔次了。說，有智慧的人要觀察修的。“孤薩黎”就是說修苦行的，單是內心修的，不去管外境的，這些人祇要修止好了。那麼一般就是說，他專門苦修，老修行。那麼不要多思惟，一心修止好了。這種說法我們漢地也有吧。“聰明的人多學教啊，修苦行的老修行，修一個法就好了，教不要學的，不要去思惟了。”那麼“此說亦非”，這些說法也不對的。因爲這個智者也好，孤薩黎也好，都要止修觀修的，都要的。

雖諸智者，亦須修習奢摩他等。

有智慧的人，如果你單是觀修，心安不住在一個所緣境上，那得不到三摩地的。那還是要修止的。

諸孤薩黎，於善知識，亦須修習猛信等故。

“孤薩黎”，老修行，那你依止“善知識”，修他的功德，修他的信心，你還是要觀察，你不觀察的話，信心生不出來，生不起來的話，你這個依止法也做不好。道之初步正，修行第一步就是依止善知識，你連這個也沒有搞好的話，你修行怎麼上路呢？所以說，孤薩黎你再簡單，你依止法總要修的。這個時候你修信心就要修麼。這個就要觀修。

又此二種修行道理，於諸經藏及續藏中，俱說多種。

這兩種修，止修、觀修的道理，在顯教的經藏裏邊，密宗的經論裏邊，都說了很多很多，就是說數見不鮮的，都是這麼說的。不管顯密都這麼說的。

須由觀察而修習者，若無觀修或是微少，則不能生無垢淨慧，道勝命根。慧縱略生，亦不增長，故於修道全無進步。

“須由觀察而修習者”，那麼有一些法一定要觀察修的，“若無觀修或是微少”，假使說你不去觀修，沒有，或者雖然觀了極微少，馬馬虎虎觀一下，“則不能生無垢淨慧”，那麼你這個無垢的淨慧，就是見道的慧，這個慧就生不出來的。這個慧是什麼呢？“道勝命根”，是我們道的命根子，殊勝的道的命根子。這

個慧，因為你根本不關心，當然不生了，微少地觀一觀。那麼或者是，“慧縱略生”，也生了一點點慧，但是生了之後也不增長，就停住了，因為你本錢太少。以前觀修觀得太少了，到那個時候，果也長不出多少的慧，一點點慧，長也長不大了。就是生下來一點點就完了。“故於修道全無進步”，你這樣子的修道，一點也沒有進步，沒啥大好處的。

道所修證最究竟者，如敬母阿闍黎云：“慧中如徧智，”謂能無雜簡擇一切如所有性，盡所有性，即是慧故。

“道所修證最究竟者”，我們修行，先是資糧道、加行道、見道、修道，最高的是無學道，最究竟的是什麼？我們這個智慧達到最高的，“如敬母阿闍黎”，馬鳴菩薩說，“慧中如徧智”，最高的智慧就是佛的徧智，這是最高最究竟的。

“謂能無雜簡擇一切如所有性，盡所有性，即是慧故。”能夠沒有雜亂地來決擇一切如所有性——一切法的真如性，盡所有性——它的個別性，都是這個慧，要靠慧的。那麼這個慧最究竟的是正徧知，是佛的智。那麼我們平時見道之後，就是淨慧開始生起來了。這個慧是最重要的。如果你不觀修的話，慧就不生，不生的話，那你怎麼辦？修行的命根子都沒有了，就不能修了。

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

從這一點說，假使你修道修了多少的道，反而“有爾許重大忘念”，假使你修很精進，但是忘念特別大，假使你少少地修一點，也少少地生起忘念。這個忘念是智慧不夠的表現。“念力鈍劣”，記憶力衰退。“簡擇取捨”的“意”不明利，沒有力量，要決擇，要取捨。決擇就是這個好這個不好，我們要取，決擇之後要取，好的就要取，壞的就要捨。而這個力量，意、心的力量就“遲鈍”。這樣子如果越是修，越是忘念大，越是決擇力量衰退，那知道是修錯了，走錯路了。

那麼這個是事實上很多。有一個紹興的居士，他很用功，他有一次告訴我。他說他是打一個七，這個打七他是修他的法，不思善不思惡之類的。他把一個圍牆把自己圍起來，住在裏邊，不倒單，不吃飯，七天坐在裏邊修，七天好了他出來，他告訴我境界很多，各式各樣的境界都有。但是說很明顯的就是，記憶力衰退，思考力也衰退了，那麼就是說修錯了。那我問他，你修什麼，他就說這一類的，不思善不思惡，一直不想。那我說，你錯了，止修太多了，觀還是要修。單修止不修觀是不行的。他後來麼改了，改了之後，慢慢就恢復了。

那麼這就是說，自己假使修行很用功，感到自己忘念，記憶力衰退，分別力量、取捨力量衰退，那就趕快提高警惕，這是修錯了，不要再修下去了。

又於三寶等功德差別，若能多知，依此之信，亦多增長。

你對三寶、善知識他的功德，知道得越多，那麼修的力量、產生的信心也就越增長。所以說你功德差別知道得越多，那麼依此的信，依了這個功德產生的信，也就增長。你功德都沒有觀，你說我信心很好，這是什麼信心呢？這是騙人的。所以一定要觀功德。不觀功德你說有信心？所以說我們對三寶，信三寶，你決定要對三寶信心要有，要知道，三寶的功德一定要知道。三寶的功德都不知道，你說

我信心好的很，你怎麼說呢？這個自己也講不通。功德都沒有（了解），你怎麼會相信呢？這是說好的一方面了，功德知道的越多，信心也越多。

若多了知生死過患，故生眾多厭患出離。

假使說，生死的過患知道得越多，“故生眾多厭患出離”，生死的過患，你知道得越多的話，那麼出離厭患的心也越大。一般的說，在人間經歷了很多的違緣的人，他厭離心會強一些。小孩子才長大，他就是說這個世界是巧克力做的，很歡喜。你說厭離心，你要生淨土，他會“阿彌陀佛”，他會念，但是他念阿彌陀佛，他有沒有厭離心？要生西方，不會的。這個要把三界的生死過患看透了，才能夠真正生出厭離、出離心，厭離生出離心了。所以說這個都要修的。並不是人家說一聽就信。一聽就信，有。過去世的修行很好，現在一觸即發，你聽了一句阿彌陀佛，馬上信到底了。但是這樣的人——大根大器的，現在有沒有啊？恐怕絕無僅有。你對阿彌陀佛你什麼都不要講，道理不要講，祇要一句阿彌陀佛好了，他念到後來不想念了，沒有味道了。一定要講點道理，講什麼道理呢？極樂世界的好、功德，娑婆世界的過失，出離心、菩提心，一定要給他講一講，不講的話，他怎麼會厭娑婆欣極樂，怎麼會生得起來？

若由多門，能見解脫所有勝利，故亦於此猛利希求。

那麼你多觀察，解脫有什麼好處。解脫了之後，好處多的很。你這個看那個觀了，越多看的話，越多觀察的話，那麼對解脫，希求解脫的心也就越猛利。一心要求解脫了。如果解脫的好處也不知道，那同樣我們說西方極樂世界，西方極樂世界好處也不知道，你說一心嚮往西方，怎麼嚮往呢？西方極樂世界不要勞動的一天到晚吃得好穿得好，這樣的西方極樂世界恐怕也不是真正修行的要求吧。那裏因為阿彌陀佛說法，那些迦陵頻伽鳥、風吹樹動都在說念佛念法念僧，這是修行的境界，這樣殊勝的境界才嚮往要去求嘛。如果你說，這些不知道，那你怎麼求呢。所以說解脫的勝利要知道，然後你猛利的求解脫的心也會生起來。

若多了解大菩提心，及六度等希有諸行，則於此等諸不退信，欲樂精進，漸能增廣。

那麼從大乘裏邊說，菩提心跟六度等等希有的大行能夠多知道一些，菩提心能多知道一些，那麼這些他的功德多知道一些，“於此等諸不退信，欲樂精進，漸能增廣”。不會退，他的樂欲心精進心都會增廣。如果說這些知道的不多，雖然一個時候發起大心了，到某個時候違緣來了，就會退。

大家都知道的喻。舍利弗在因地的時候也是發了菩提心了，菩提心他就是要布施，頭目腦髓都要布施。碰到一個婆羅門，他哭哭啼啼的在路上走。菩提心的人要解除人家痛苦。他就問他：“你為什麼這麼傷心啊？”他說他的母親病了。“病了麼看醫生。”“醫生看了。”“看了吃藥麼。”“哎呀這個藥不好買啊。”“什麼藥啊？”“要人的眼睛，要活的人的眼睛，死的也不要，還要好的眼睛，壞的也不要。”“哎呀，這個東西是難買的。”舍利弗因地的時候，他說我發了菩提心了，那麼我就布施啊，祇好布施了。

他就把眼睛挖下來給他，他拿著一看，“哎呀，要左眼啊，你拿的是右眼，

不對，沒有用的。”“哎呀，”舍利弗有點不高興：“你早說，我把左眼給你了。現在右眼已經挖給你了，左眼再挖的話看不到了。這個以後做事情怎麼做呢？”啊，菩提心還是要發的，兩個眼睛都給他算了。又把左眼挖給他，挖給他之後看不到了。祇聽到婆羅門鼻子一嗅：“哎呀，臭的。”地下一丟，“啪”腳一踩，眼球“啪”破掉了。舍利弗實在受不了了，起一個瞋恚心，後來墮到蛇去了。

假使說他菩提心的功德能夠更大地了解的話，可能可以勝過去了。但是一般的凡夫，這樣的違緣碰到之後，實在是受不了了，那麼就退了。所以說要不退的話，不退心要多了解大菩提心及六度。所以說我們很多的居士，來不及要受菩薩戒，菩薩戒你要菩提心生起了才受菩薩戒，菩提心都還沒生起，還不夠量。你說來不及菩薩戒受了，那時候跟你要眼睛了，你怎麼辦呢？當然說初步的菩薩也不需要做得那麼高，但是你如果菩提心沒有的話，有些事情你做不到的。那就受了以後犯戒幹什麼呢。你好好把菩提心先生起來再說吧。

“於此等諸不退信，欲樂精進”，那麼才能夠慢慢增廣。所以要多了解，這都是說要多了解，要多聞，多思惟。你不聞不思惟，單是閉了眼睛修定，這不會生出功德。

如是一切皆依觀慧，觀察經義修習而起，故諸智者應於此理，引起定解，他不能轉。

“如是一切皆依觀慧”，這一些都要靠觀察的慧。“觀察經義”，觀察佛經裏它的意義，真理。“修習而起”，觀了經觀察經義，這樣子修行，不斷地修習，才能夠生起這些功德。“故諸智者應於此理，引起定解，他不能轉。”所以說有智慧的，對這個事情，一定要引起定解，不可轉移的勝解。“他不能轉”，任何人不能轉動你的心態，這個一定要生起。那麼這就是說，有些人認為觀察修是不重要的，修是另外一個方法，專門一個，去修那種方法。這些人的邪見，不要給他所轉動。

諸於修理見解極狹者，作如是言，若以觀慧，極多思擇而修習者，則能障礙，專注一緣勝三摩地，故不能成堅固等持。

“諸於修理見解極狹者，作如是言”，有些對修行的道理他不懂，見解極狹礙的，他這樣說，“若以觀慧，極多思擇而修習者，則能障礙，專注一緣勝三摩地，故不能成堅固等持”，他說三摩地心要定，心要定，你要得了三摩地，心不要動，這個定殊勝的三摩地得到了。假使你多觀察，一會兒觀這個，一會兒觀那個，心不定，那你這個三摩地怎麼得到呢？那麼堅固的等持就得不到。這些人，你說他沒有道理他還有道理。果是定，因也要定。心要定，你這個心東觀西觀的，不定，怎麼能得到三摩地的果呢？

此當宣說，若謂其心於一所緣，如其所欲，堪能安住，此三摩地，先未成辦現新修時，若數觀擇眾多所緣，定則不生，乃至其定未成以來，於引定修，唯應止修，亦是我許。

“此當宣說”，這個道理要說。這是說修止，我們也是承認的。怎麼樣呢？這個心於一個所緣的境，“如其所欲，堪能安住”，根據我們的要求，安住在所緣

的一個境上，這個三摩地還沒有成功，正在修的時候，“現新修時”，現在正在修，那麼你當然，要修止的時候，你去觀察眾多所緣，這個定當然不生。“乃至其定未成以來”，這個定還沒有得到，“於引定修，惟應止修”，我們要引出這個定，修決定是止修。就是說我們要生起定來的時候，該修止的時候就要止修。這個道理我們也同意的。

若謂引發如是定前，觀修眾多即許是此定障礙者，是全未解大車釋論宣說引發三摩地軌。

你正要引定的時候，要止修，不要做觀，這是我們承認的，也是一樣的。但是說，“定還沒有發之前，不是正修止的時候，你眾多觀察，觀修太多了，這個是障礙定的”，這個話是完全不瞭解大車，就是說深廣二大車的解釋的論裏邊，引發三摩地的那些方法，你一點也不知道。這個觀修也是引發三摩地的。

謂如點慧鍛師，將諸金銀數數火燒，數數水洗，淨除所有一切垢穢，成極柔軟堪能隨順，次作耳環等諸莊嚴具，如欲而轉堪能成辦。

打個比喻，“點慧鍛師”，那是工匠，“將諸金銀數數火燒，數數水洗”，那就是煉金，把金銀的礦，數數地燒，燒了之後又把它冷水洗，“淨除所有一切垢穢”，那些礦的雜質全部除掉，“成極柔軟堪能隨順，次作耳環等諸莊嚴具，如欲而轉堪能成辦”，把雜質弄掉之後，金銀本身是很柔軟的，“堪能隨順”，你要做什麼樣子，它就做成什麼樣子。做耳環，做戒指，做什麼裝飾品，都可以做。“如欲而轉”，根據你所要求的都能夠做到。這是說煉金銀要這樣子做。

如是先於煩惱隨惑及諸惡行，如在修習諸黑業果，生死患等時中所說，應以觀慧數數修習彼等過患，令心熱惱，或起厭離，以是作意如火燒金，令意背棄諸黑惡品，淨此諸垢。

“如是先於煩惱隨惑及諸惡行”，煩惱——根本煩惱，貪瞋癡慢疑，隨惑——小煩惱，還有“惡行”——煩惱推動的那些造的惡行。“如在修習諸黑業果，生死患等時中所說，應以觀慧數數修習彼等過患”，那麼對於我們現在煩惱、隨煩惱、惡行，它們就在那些修惡業果的時候，生死過患裏邊所說的，就是講業果、講生死過患的時候說，以我們對這些以觀慧數數修習它們的過患。就是想煩惱的壞處，隨煩惱的壞處，惡行的壞處，從業果上、生死過患上看。“令心熱惱”，令心感到很熱惱，這個熱惱就相當於火燒了，心裏起了心火一樣的。“或起厭離，以是作意如火燒金，令意背棄諸黑惡品，淨此諸垢”，那麼這個相當於火來燒金銀一樣的，把它燒了之後，心起了熱惱，熱惱之後，他起了厭離心了，對那些煩惱、惡業都起厭離心了，因為它感的果不好，過患很大。這樣子數數的思惟，他就不去做那些事，起厭離了。那麼“背棄諸黑惡品”，對煩惱、惡業都背棄了，“淨此諸垢”，把那些垢把它洗乾淨了。這是說不好的一方面。

如在修習，知識功德暇滿義大三寶功德，白淨業果及菩提心諸勝利等，時中所說，以觀察慧數數修習此等功德，令心潤澤，或令淨信，以此作意，如水洗金，令意趣向諸白淨品，愛樂歡喜，以白善法澤潤其心。

那麼好的一方面，修習知識的功德，就是善知識的功德，暇滿義大，三寶的功德等等，白淨業果，前面是黑業果，這是白淨業果，或者說菩提心等等的勝利。這個時候所說的，就是後邊都要講了，“以觀察慧數數修習此等功德”，那麼不斷去想這些功德，“令心潤澤，或令淨信”，使心感到很滋潤，或者生起清淨的信心來了。“以此作意”，這樣子作意，好像是把水洗金。前面是火燒，把那些不好的燒掉，那麼這些好的東西，把它認識以後，在水裏洗，“令意趣向諸白淨品”，使我們的心向好的功德方面趣向。“愛樂歡喜，以白善法澤潤其心”，以白法善法來滋潤他的心，就是趣向白法了，修白法了，前面是厭離黑法，好像是火，把雜渣滓燒掉，後來用水洗，就把好的法起愛樂意樂心，歡喜修這些白法。這是說要觀察修，數數地觀察好的，數數觀察壞的。數數觀察壞的，就把那些雜的惡品捨掉；數數地觀察好的，就是使這個意樂心修白法。如果不觀察的話，就不會有這個效果。

如是成已，隨所欲修若止若觀，於彼屬意無大劬勞，即能成辦。

你這樣數數觀的話，你要修觀也好，修止也好，“於彼屬意無大劬勞，即能成辦”。這個時候你這個心不要費很大工夫，都能夠成辦。止也能夠成功，觀也能成功。就是說，數數觀察，對修止修觀，都有一定的幫助，而不是阻礙它的。

如是觀修，即是成辦無分別定勝方便故。

這句話很重要。所以說，觀修就是成辦無分別定的最殊勝的方便。這個我們學過《攝大乘論》就知道，有分別加行的無分別智，最後達到真正的無分別智生出來，見道。所以說要成辦無分別定最勝的方便就是觀修，你說觀修妨礙定的，這是大錯特錯的。

如是亦如聖無著云：“譬如點慧鍛師或彼弟子，若時為欲淨除金銀一切垢穢，於時時中，火燒水洗，柔輒隨順，現前堪能，成辦彼彼，妙莊嚴具。點慧鍛師若彼弟子，隨所了知，順彼工巧以諸工具，隨所欲樂妙莊嚴相，皆能成辦。如是諸瑜伽師，若時令心，由不趣向貪等垢穢，而生厭離，即能不趣染污憂惱。若時令心，由於善品，愛樂趣向，即生歡喜。次瑜伽師，為令其心於奢摩他品，或毘鉢舍那品，加行修習，即於彼彼極能隨順，極能安住，無動無轉，如為成辦所思義故，皆能成辦。”

這個話說了，這是比喻。恐怕你還不相信，又把無著菩薩的話，原話在這說一道。“如是亦如聖無著云：‘譬如點慧鍛師’”，一樣的，就是前面那個意思。“或彼弟子，若時為欲淨除金銀一切垢穢，於時時中，火燒水洗，柔輒隨順，現前堪能，成辦彼彼，妙莊嚴具”，把這個金銀火燒、水洗，把髒的東西去掉，柔輒了，隨順了，隨你怎麼做都能夠做到，可以做各式各樣莊嚴具。

“點慧鍛師若彼弟子，隨所了知，順彼工巧以諸工具，隨所欲樂妙莊嚴相，皆能成辦”，既然金銀柔輒了，鍛師跟他的弟子，隨他們所知道的，用他們的工巧、他們的工具，要做什么歡喜做的莊嚴品都能夠做出來。那麼這是打個喻。

“如是諸瑜伽師”，這不是鍛師，修瑜伽的，修行的人，“若時令心，由不趣向貪等垢穢，而生厭離，即能不趣染污憂惱”，這是令心不趣向貪等煩惱、隨

煩惱、惡行這些髒的東西，“而生厭離”，對這些生厭離心，就可以不去追求那些染污的東西，就不會憂惱，不會起煩惱的染污憂惱，把壞的一方面去掉。

“若時令心，由於善品，愛樂趣向，即生歡喜”，那麼同時，使心對這個善品起愛樂心，趣向善品，那就生歡喜心。

“次瑜伽師，為令其心於奢摩他品，或毘鉢舍那品，加行修習，即於彼彼極能隨順，極能安住，無動無轉，如為成辦所思義故，皆能成辦。”他前面的數數思惟修習，把那個髒的貪等去掉了，又對善品數數觀察，數數修習。好的趣向了，這個時候，心已經調柔，這個瑜伽師，他的心於摩他品也好，毘鉢舍那品也好，你去修行，“於彼彼極能隨順，極能安住，無動無轉”，可以成辦你所想的，都能做到。修定也好，修觀也好，都能得到。意思是和前面一樣的，他引這一段，無著菩薩的本文，以無著菩薩的話來做為依據，這個不是隨便說的。那麼就是說，觀修不但不妨礙得定，而且是“極能隨順”，容易產生定的，是成辦無分別定的最勝的方便，殊勝的方便。這就是說，前面說的要障礙定是錯的。

又能令心堅固安住，一所緣境勝三摩地，所有違緣要有二種，謂沉及掉。

這裏說，觀修能夠成就三摩地，止修、觀修，兩個都能夠成就三摩地的，但是裏邊還要提出一個——違緣。在修的時候，要心堅固安住，安住一個所緣，就是修止，“一所緣境勝三摩地”，殊勝的止的時候，有兩個違緣，沉、掉，昏沉、掉舉。那麼這個大家都可以知道，不要說修定，就是念經一樣的，念經念下來，不是瞌睡來了，就是妄想紛飛，東想西想的。瞌睡大的，人家“法王宗喀巴”念了，才醒過來，噢，下殿了，他走了；那個妄想多的，“法王宗喀巴”一念，噢，現在還在念經，念好了，爬起來走了。這兩座經都沒有念，一個睡了一覺，一個打了一座經的妄想。這是最障礙修定的兩個東西，就是沉、掉。

是中若有猛利無間，見三寶等功德之心，則其沉沒極易斷除，以彼對治，即是由見功德門中策舉其心，定量諸師，多宣說故。

很多人說念經的時候妄想很多，昏沉很大，這個就是告訴你對治的方法。假使你昏沉多的話，用“猛利”——力量極大、極大勢力的、強力的，“無間”——不斷地去觀察三寶的功德，觀察三寶或者是四諦等等功德，這個心生起來之後，那麼沉沒極易斷除。就觀功德，要斷沉沒就觀功德。“以彼對治，即是由見功德門中策舉其心”，因為這個沉沒的對治，就是去觀察功德來把這個心舉起來，沉沒是心沉下去了，那你把心舉起來，就是觀功德，三寶的功德，什麼的功德，好好觀的話，心就抬起來了。所謂沉沒就是沒有味道，這個沉沒跟睡不夠不一樣的，你三天沒睡覺，你當然是昏懂懂的，這個是另外一迴事。沉沒是昨天晚上睡得很多，經一念馬上就昏沉了，糊裏糊塗，這個就是沉沒。這個沉沒就是心沒有勁了，沒有勁，你一觀功德，把這個勁提起來，自然沉沒也沒有了。所以說真正沉沒，“由見功德門中策舉其心”，“定量諸師”，够量就是有修證的那些師都宣說過，都這麼說的。不但經上這麼說，事實上那些有修證的大祖師都這麼說的。

若有無間猛利能見無常苦等過患之心，則其掉舉極易斷除，以掉舉者，是貪分攝散亂之心，能對治彼，諸經論中，讚厭離故。

那麼下邊是對治掉舉，對治掉舉，要無間地、不斷地去修，猛利地強烈地去修，“能見”，就是觀察無常苦等等過患——無常的過患、苦的過患，這個心猛利地、無間地觀察的話，“掉舉極易斷除”，這個掉舉心就斷除了。“以掉舉者，是貪分攝散亂之心”，掉舉是什麼？是散亂的心裏邊屬於貪的那一份的。“明天還要做什么，我還要去買什麼，還有什麼事情要做。”都是貪麼，想做什么，想做什么，都是貪麼。那麼這個心你觀了無常，苦，貪才生不起來。這個世界都是無常的，貪什麼麼。趕快念經，經不念的話，第二剎那你一口氣不來死掉了，這樣來不及了。所以說，真正對治，要觀無常、苦那些過患。自然這個掉舉心麼很容易斷除了。“能對治彼”，能夠對治掉舉的，“諸經論中”，大經大論裏邊都這麼說，要讚歎厭離。厭離的心生起來了，掉舉就能對治。

是故從於知識修信，乃至淨修行心以來，若有幾許眾多熏修，即有爾許速易成辦，智者所喜妙三摩地。又非但止修，即諸觀修，亦須遠離掉沉二過，將護修習。

昏沉掉舉都對治掉了。“是故從於知識修信，乃至淨修行心以來”，那麼就是說，我們修行開端，是修依止善知識，依止善知識修什麼？修意樂加行，意樂就是信心，加行就是承事，行心是指菩提行心等等。“從善知識修意樂，乃至淨修行心”，修意樂加行，這個修行的開端開始，直到修菩提行心。“若有幾許眾多熏修”，那麼你有多少的觀察的修，有多少的修，前面說的那些。“即有爾許速易成辦，智者所喜妙三摩地。”你祇要好好的修好了，就會有修多少，從善知識開始，後頭各式各樣修還有很多了，暇滿、厭離心等等，出離心、菩提心等等，你修多少，就有多少，很容易成辦的“智者”——佛菩薩所喜歡的殊妙的三摩地，得那個定。那麼這是說止修了，就是說，你好好的止修的話，從善知識開始，一直到最後，中間很多的，修多少就能夠得多少的定。這個要求就是說要離開沉掉了。那麼非但修止了，觀修一樣的。止修要不要沉，不要掉，觀修的時候，也要遠離沉掉二過，“將護修習”，要防護，不要起沉掉，好好地修習。那麼這就是說，不但是止修，觀修也要離開沉掉。下邊一段，有點費解的。

此教授中諸大善巧先覺尊長，隨授何等應時所緣，為令於其所緣法類，起定解故。由師教授，引諸經論，應時之義，更以先覺語錄，莊嚴環繞其心圓滿講說。

“此教授中”，這個教授，就是前說修行的時候要離沉掉二過。“諸大善巧先覺尊長”，一些有大善巧的各代的大德祖師，“隨授何等應時所緣，為令於其所緣法類，起定解故”，那麼他講隨他講那個，“應時所緣”——當時應機的，應那個時的機的那些法、所緣的法。為令他所緣的法，產生定解。那麼他講的時候，這個教授的時候，他“引”了很多的“經論”，“應時之義”——就是應這個時機的道理，那麼引經之外，還要加“先覺語錄”，那些祖師的修行經驗的語錄，來“莊嚴環繞其心”，以經為主，以祖師語錄，環繞莊嚴，那麼這樣子圓滿的講述，就是說這個重點還是要教授了，這個教授裏邊一個是說，重點是教授了，教授一個是說前面離沉掉了，還有的聯繫到下邊了，這所講的都是修定要的東西。一切佛的經論都是修止要用的。那麼下邊，講的時候要善巧，要以經論的道理，還要把祖師的語錄莊嚴圍繞，而“圓滿”地“講說”。

又如說云：“若善說者爲善聽者宣講演說，如法會中所變心力，暗中獨思難得生起。”

“又如說云”，下面有個說法。“若善說者”，以他的講說，引起這個下面一段話。善說的人，就是能具有講法的功德的那些法師，“爲善聽者”，有聽法的功德具足的弟子，他講，“宣講演說”，給他講法的時候，“如法會中”，這個一講，“所變心力”，這個法會上，善講的和善聽的兩個合攏了，那麼所變心力，他能夠轉變他的心力，這一座經講下來，他心就能夠轉變。這個如果佛在世的時候，他的弟子聽了經之後，發阿耨多羅三藐三菩提心，就發起來了。或者是登了初地二地三地乃至十地的，這就是一座經上就轉變心極大的效果。那麼佛不在世善於說法的跟善於聽的，在一座經裏邊也可以產生很大的效果。當然跟佛說效果要差一點了。真正的大祖師他講的時候，也可以產生極大的效果。這個效果，改變心的效果，比你“暗中獨思”，你一個人拿去思惟，那就差得遠了。那就是說，善聽的跟善講的，兩個都在法會的時候，改變心力極大。

善哉，誠然。故不應謂此是修時方略策勵，以此所說聞思之時，修行時者，即是計執說眾多法與正修持，二時相違，那分別故。

“善哉，誠然”，這個極對。這個話是對的。那麼這個裏邊，我們的看法，善聽的裏邊，要屬意善聽，那就是以離開沉掉的極明利的心去聽，那就得好處了。如果你暗中昏昏沉沉的，妄想紛飛地去思惟，當然效果要差了。這個善聽、善講善說，這個要把他囑意的，把這個，注重這兩個東西，那麼效果就會大。那麼“善哉”，宗大師就讚歎這個話是對，極對。

“故不應謂此是修時方略策勵”，這句話，我們正在考，正在向一個拉卜楞寺的格西來請教⁷²，他還沒迴來，這個我們暫時用羅桑嘉措的說法來說一下，他說這些話，就是說你不應當說，現在是才是修的時候，這個東西是專門對修的人作開示的，這個話不能這樣說。要就是說，不要把“聞思的時候”，“這是修的時候”，把它分了兩段來說話。你假使這樣說的話，就是說把多聞，把這個“說眾多法”——聞思跟正修持，跟修兩個成了對立的東西，這是一個邪分別，所以說不能說“這是專門爲了修的”，“這是專門爲了聞思的”，不能這樣子說。那個聞思修是一貫的，應當這樣子。

然能了解，一切講說皆爲修持者，實屬少際，故能略攝所應修事，亦可別書。

這裏邊就是說，能夠把一切佛說的話都是教授教誡，這樣的人極少。那麼既然極少，一切佛說的，乃至祖師說的論，都是一切教授教誡拿來修持的人，是太少了。那麼這些書給他拿去，他還修不來。所以說，“故能略攝所應修事，亦可別書”。那麼略略地把要修的事情，把它攝攏來，另外寫一些書，也是可以的。那麼帕繃喀大師就舉了一些，五世達賴，作了個道次第的註解，哪個哪個又作了註解，這些都是略攝而修的事情，不是廣大的。就是說能夠了解一切講授都是修持的教授教誡的話，這些人太少了，那麼講略的，這些東西可以另外作些略的書，

⁷²拉卜楞寺格西解：「方略策勵」，有執聞思與正修行相違者，謂聞思需廣聞知解，正修行時，所緣略有一點即可。

這個事情也可以。這個文在《三主要道》裏邊十九頁有，可以迴去看一看。⁷³

能不能現一切至言皆教授者，唯是於此修習道理，獲與未獲決定知解，隨逐而成。

能不能夠知道，一切佛的說法都是教授的，那麼就是要看你得不得到這個修的道理的決定知見，有沒有得到，才來決定的，“隨逐而成”，那麼你這個修的道理沒有得到決定知見的話，就不能知道一切佛說的都是教授教誡，那就是說這個不是容易得到的。

況於法藏諸末學者，縱於經咒廣大教典諸久習者，至修道時，現見多成自所學習經論對方。

“況於法藏諸末學者”，對一些佛的圓滿的教理還沒有學過的人。“縱於經咒廣大教典諸久習者”，有的是顯教或者是“咒”子，是密宗，很多的教典，他學了很多，到修道的時候，“現見多成自所學習經論對方”，到修的時候，成了對立面去了。本來說一切經咒、經論，顯的密的，經論都是教授教誡，但是他沒有學過真正的法藏，全部的他沒有學過的，那麼即使你看了很多的顯教密教的經，也學了很久，但到修道的時候，都感到這些學的跟修的是不一樣的，不是一個東西，有些學了之後用不到，修的時候另外有個修法。

我記得帕繃喀大師，他說有一個格西，學了很多的黃教教理，他應當是教授教誡很多，會修了，結果反而到紅教的一位法師下邊去修，求修法去了。帕繃喀大師很歎氣，這樣的人，沒出息的人，那麼多教授教誡、修法都有了，還去向人家去要，要一些簡單的修法。

這裏也是一樣的，因為這個他圓滿的教，這個法藏沒有學，即使你學了很多顯宗密宗的經論、教典，而且學了很久，但是一到修道，他就作了跟學習的經論的對方去了。經論的本來都是教授教誡，他認為這不是教授教誡，另外要去修另外一個東西去，不相干了，學修就不相干了。那麼這樣子的事情，是有的。

此亦雖應廣為決擇，然恐文繁故不多說。

“此亦雖應廣為決擇”，這些事情也要跟他決擇一下，來論辯一下，但是，“恐文繁多故不多說”，這個文詞太多了，就不說了。

破於修理諸邪分別，已廣釋訖。

這是結束，對這個修的道理一些邪分別的破除，這裏已經講完了。

我們今年的講就告一個段落，下一次我們考試一下。這考試當然筆試，要討論、演講，時間來不及。過了十五以後，我們就要忙於過年的事情，擺在那裏的要供、念五大金剛，還要打掃衛生等等，還要評比先進，很多事情都要來。我們希望在月底之前就考試一下，也就是說把大家學到的東西鞏固一下。明年我們就開始暇滿，暇滿明年春天，過了春節之後就開始講。

⁷³《三主要道》（一九頁）：“傑仁波切意識到，將來會有人不知道如何將這些（較廣的）教授用於實修，他本人曾指示說：‘然能了解一切講說皆為修持者實屬少際，故能略攝所應修事亦可別書。’於是有了嘉旺索朗嘉錯的《道次第·純金》；第五世達賴喇嘛的《道次第·妙音口授》，此論可視為《純金》的註解；班禪洛桑卻堅的《樂道》；至尊洛桑耶協的《速道》，此論猶如《樂道》的註解。”（傑仁波切是對宗喀巴大師的尊稱。）

附：思考題

1. 論前皈依敬頌為什麼首先總皈依敬文殊菩薩？
2. 勝者教指什麼？
3. 何謂三地？
4. 何謂二大車軌？
5. 宗大師為什麼要造此論？
6. 《廣論》中所詮何法？
7. 印度傳承，有那二派釋儀（講法規律）？
8. 為什麼說《廣論》的作者即阿底峽尊者？
9. 試述阿底峽尊者受生殊勝？
10. 試述阿底峽尊者教功德殊勝？
11. 何謂教證二法？
12. 試述阿底峽尊者證功德殊勝？
13. 試述尊者於印度所作事業？
14. 試述尊者於西藏所作事業？
15. 造論還有那三種圓滿因？
16. 何者是度彼岸中三種傳承？
17. 何者是密咒中五派傳承？
18. 此論教授殊勝有幾？一一述其名。
19. 云何通達一切聖教無違殊勝？
20. 何謂聖教？
21. 何謂菩薩所欲求事，謂是成辦世間義利？
22. 大乘道攝共不共二道，對共道應如何對待？
23. 趣入金剛乘者，對度彼岸乘是否共道？為什麼？
24. 云何通達一切聖言現為教授？
25. 何故諸契經及續部寶，勝者至言是聖教授？
26. 何故諸大車造諸釋論及諸教授？
27. 教授是否清淨以何為標準？
28. 云何於正法執有別別講修二法？何以此執非理？
29. 如何作則能知一切聖言皆現為教授？
30. 云何易得聖者密意？
31. 云何極大惡行自行消滅？
32. 謗法多門，何者極為重大？
33. 聞法有何勝利？
34. 菩薩地說以五想聽聞正法，何等五想？
35. 於法、法師起承事者云何？
36. 何謂如菩薩地中所說而正聽聞？
37. 何謂斷器三過？
38. 云何依六種想聽聞正法？
39. 何謂教油子？云何成教油子？教油子有何危害性？

- 40.云何聞法須正為抉擇自身？
- 41.云何無染法施？無染法施有何勝利？
- 42.云何發起承事大師及法？
- 43.以何意樂而說正法？
- 44.以何加行而說正法？
- 45.於何等境應說不說？
- 46.於完結時應如何作？
- 47.於講聽軌理未獲定解，有何危害性？
- 48.為什麼要親近善知識？
- 49.菩提道次能引導之善知識應具何種德相？
- 50.云何隨宜略事修行，於相續中有假證德名，全無所益？
- 51.善知識應具德相，自利德有幾？攝他德有幾？
- 52.依博多瓦，以何德為主要？
- 53.由時運故，具全德者難得，將如何擇師？
- 54.康薩仁波卿與帕繃喀仁波卿所立最低限度之上師德相是何？
- 55.能依學者應具何德相？一一詳述之。
- 56.具不具如是德相，其利弊為何？
- 57.依止善知識有二傳記不同？宗大師如何評述？
- 58.親近善知識之意樂應如何作？
- 59.云何修信為根本？
- 60.信有幾種？此中之信指何等信？
- 61.弟子於尊重所，應如何觀？為什麼？
- 62.云何於尊重所，棄捨一切尋察過心，修觀德心？
- 63.若起尋過之心，應如何對治？
- 64.應如何執取功德？執取思維功德有何勝利？
- 65.觀師為佛之原因是什麼？
- 66.云何以教及理成立觀師為佛？
- 67.於說法師，應觀功德，莫觀過失，云何理解？
- 68.“於諸善法，應隨順行，於不善法，應不順行”云何理解？與上題有無矛盾？
- 69.隨念恩者，依《十法經》及《華嚴經》，思惟自身如何念恩？
- 70.加行親近軌理云何？
- 71.作所喜者，謂有三門，哪三門？
- 72.初門云何？
- 73.次門云何？
- 74.三門云何？
- 75.若所依師引入非理及令作違三律儀事，如何行耶？
- 76.親近善知識為求什麼？
- 77.博多瓦引阿難言，其意云何？
- 78.親近之時間為幾？
- 79.親近善知識之勝利云何？
- 80.博多瓦所說破衣之過云何？

- 81.不善依止之過失云何?
- 82.親近不善知識與罪惡友有何過失?
- 83.何謂不善知識或惡知識?
- 84.依《親友集》，智者不應親何種人?
- 85.煩惱極其粗重有何過失?
- 86.煩惱極其粗重者，應如何作?
- 87.加行法有六，何等為六?
- 88.何謂身語意像?
- 89.何謂無諂?
- 90.《聲聞地》中所說，略說其要？（《廣論》P41 “從昏睡蓋淨修其心時”一句）何謂毗盧七法、八法？
- 91.何謂資糧田？
- 92.普賢七支如何攝盡集淨諸扼要處？
- 93.禮敬支分幾？
- 94.供養支分幾？
- 95.凡夫有否無上供？
- 96.隨喜支五補特伽羅指誰？
- 97.普賢七支各別對治何種惑、業，感何等果？
- 98.普賢七支總之可攝入何等三事之中？如何攝？
- 99.供曼陀羅三事求加，何等三事？
- 100.述供曼陀羅之重要性？
- 101.三事求加中，內外一切障指什麼？
- 102.何謂修？
- 103.云何於所修所緣境，數量次第先須決定？
- 104.云何於善知識修信，修敬？
- 105.初修每次時間不須太長，何故？
- 106.未修中間應如何行？
- 107.何謂三合而引導者？
- 108.引發奢摩他道毗鉢舍那道之正因是何？
- 109.試以五義解釋密護根門？
- 110.何謂防守正念，常委正念？
- 111.如何防護分二，試詳述之。
- 112.云何名為念防護意？
- 113.云何於此非理分別起煩惱意能善防護？
- 114.云何此意由是二相善防護已，正行善捨或無記捨？
- 115.何為善捨？
- 116.何謂取行相，取隨好？
- 117.正知而行者，何為所行事？
- 118.廣論釋四種行相，一一詳述之。
- 119.何謂受用及其受持三衣及鉢？
- 120.何謂解勞睡？具體為何？

- 121.何謂五非應行處？
- 122.密護根門與正知而行，有何勝利？
- 123.飲食知量，謂具幾法？
- 124.於飲食愛著對治，應云何修？
- 125.應云何善思而後受食？
- 126.云何精勤修習恬寤瑜伽？
- 127.云何從五蓋淨修其心？
- 128.睡眠有什麼作用？
- 129.眠息時應如何作？
- 130.云何獅子臥？為何要獅子臥？
- 131.應以何等意樂睡眠？
- 132.《廣論》中所引邪執分別有幾？
- 133.引《莊嚴經論》文，說明什麼問題？
- 134.何謂修？修與聞思有何關連？
- 135.修有幾種？
- 136.聞思修在次第與數量上有什麼關係？
- 137.多習經論續部與一從來未習教者，於正修時，是否等同？
- 138.《明顯文句》中如何解釋修義？
- 139.“修”與“習”在修道上是否同義？
- 140.《俱舍》云“等引善名修”，如何會通？
- 141.云何得知大乘聖者修道有數數思惟，稱量觀察？
- 142.將護與修是否相違？為什麼？
- 143.有說一切分別是相執，障礙成佛，其錯誤在哪裏？
- 144.修道有幾種？什麼情況下該用何種修？
- 145.不用觀修，有何過失？
- 146.有說觀修障定，然否？
- 147.觀修是否修定所必須？
- 148.堅固安住勝三摩地，違緣有幾？
- 149.如何斷除沈掉？
- 150.觀修與沈掉相應否？
- 151.聞思與正修能劃分為二否？為什麼？
- 152.不能現一切至言皆教授者，有何弊端？
- 153.為什麼說略攝所應修事，亦可別書？