

未经审阅、内部资料、请勿外传

《菩提道次第广论》释

2007.09.20 法音法师 讲授

第 71 讲

菩提道次第广论卷六

前行开示：

祖师说：菩提道次第教授为完全教授，如齿轮一转动其余也随之而转，显示整体道次为前后因果关系，依前而后成立。

修行必须有外缘上师的摄受，因为上师为圣道的根本，内缘则须有堪能修学正法的暇满人身，在内外因缘具足之上，即须自觉已得珍贵暇身而予善用，如理依师；但是由于暇身具粗分的有为生住异灭相，就细分而言，也不自觉地刹那刹那变灭，故暇身不久住，时时刻刻在变灭当中，因此在暇身难得之际，应多思惟自身的来世为要。

生死无常，也因无常才会四有轮转不已，往生后不会变成没有，仍会相续，往何处去？若不解脱必轮回，而轮回唯有善趣与恶趣，投生善恶趣皆由业决定，在我等心中无始以来恶业习气居多，来世感得堕恶趣的机会极大，故由无常的思惟，进而思惟自己的三恶道。由真实思惟三恶道苦，见其苦状极难忍受，而心生畏惧一心寻求救怙，唯一的救怙即出世间的三宝，因为三宝具足清净圆满能力，唯有三宝能予救护，但是能否得救，必须内心真实生起于三宝的敬信而皈依三宝。虽然皈依能得救护，但更重要的是必须依三宝的教诫，相信世间的因果律如实奉行业果；此外，并将往昔身口意所造的恶行勤修忏悔予以净除，若能如是修习来世即能感得人天增上生。

但是若只得轮回人天增上生，仍无法保信，世间所现见的总是苦多乐少，是有漏的，并非究竟的根本安乐，因此不能以此为足；同时，宿世未感的恶业习气异熟可能不亚于三恶道众生，在异熟未感，已造未失之下，来世堕入三涂机会极大，仍将蒙受无边大苦。

因此，为了能出轮回，唯一即是增上修学中士道次修心，中士道次修心的教授即是四谛、十二因缘，这才是修学断除烦恼的根本对治道。亦即修习遮恶心，如《释量论》说：主因为业，助缘为烦恼，只要有烦恼，虽无旧业仍会造新业；虽然有业，若无烦恼业则不感果，由此可知，遮断烦恼及摧灭轮回即是断恶心，即使只断恶行，行十善业，不断恶心，也只能感得轮回善趣，不得究竟解脱，仍是轮回的苦谛。

佛法即涅槃法，一切的教授都是令众生能得根本安乐的方便，因此经由发精进心修习，将心垢断除时的心的空性即名涅槃，这才是永恒、无漏、不变异的根本安乐。当下，所要探讨的即是中士道次，也就是解脱道，是整个佛法的基础核心，修学佛法若于四圣谛及十二因缘教授未能生起定解，其所学的佛法显得薄弱，对于成办解脱功德则难以生起；依于共中士道所学的出离道，不仅能圆满下士道次，进而且能令上士道增上，故为了承先启后，应趣入中士道次修心。

正文：P152⁺²~P153⁻⁴

敬礼至尊具大悲者足

至诚以三门敬礼具足大乘三士道功德的至尊上师的莲足下（以忆念师恩而礼拜）。

补述：

至：指已具足下士道功德者——即以厌离三涂苦，希求来世得人天增上生而奉行十善业道。

尊：指具足中士道功德者——即以修行梵行，不以来世增上生为喜足，并能厌背三有苦，欲求解脱乐，以出离心摄持精勤于三学道，希求成就决定胜之果。

具大悲者：指已具足三士道功德的大乘具相上师。

如是随念当死及思死后堕恶趣之道理，能令其心厌舍现世，于后善趣发生希求。

若能如是随念定解：承前所说的念死无常、死无定期、决定必死，及宿世所造的诸多恶业，异熟未生，诸业未感，死后极有可能依此异熟招感堕入恶趣，蒙受种种大苦，如是深切地思惟，则能令心不再追逐——唯仅百年的今生利乐，思惟死后必堕三恶道受长劫诸苦，由苦乐的功过对比之下，即能舍下现世短暂的安乐，生起厌离三涂苦之恶趣，欲求来

世能获得人天增上生之善趣。——依此策发精勤修习来世义利的方便，即为来世的道粮作准备。

补述：

随念：指心中已生起决定的定解，随后之忆念，亦即已深化内心有所觉受的忆念，并非一般的随意而念。

次由共同皈依及由定解黑白业果，励力断恶修善，则能获得善趣妙位。

进一步，经由思惟由修习共下士道的修心的皈依三宝、奉行业果，致力于断十恶、行十善，就能获得人天善趣的殊妙增上生的果报。

补述：

实质上，断恶等同修善，喻如不杀生等同护生之理一样；而修善主要是从调心而说，只要心存善念即能遮止恶念，因此，修善并非必须以实际加行才称善行。譬如茹素并不含遍即为修善，若以养身为理由而茹素，则不名为修善，但若基于悲心茹素就可称为直接修善，例如畜生道的牛不是也吃草茹素，岂可称为修善？显然地，实质上的修善乃取决于行者的清净动机与善良意乐。

然非以此便生喜足，是令发起共下士之意乐及发共中士之意乐，厌舍生死一切事已，依此因缘而发大菩提心引入上士，故于此中，须修中士之意乐。

然而若为大乘行者，并不以得人天善趣的安乐为意趣而喜足，此下士道修心是基础，能令心厌离三涂苦、以及依此进而趣入中士道修心，厌离三有苦策发出离心；如是依于共下士道与共中士道修心而后趣入大乘，发起入大乘之门的大菩提心，趣入不共的上士道修心。基于此，此中所须修学的主要法类即为中士道修心，即内心深刻定解轮回所摄的一切盛事皆为衰损，依此生起厌背三有苦、欲求解脱乐的出离心。

补述：

中士道修心，不以得人天善趣而喜足的理由在于，诚如祖师说：上至有顶下至地狱，三毒业浪掀有海，烦恼与业无间地在如滔天海浪的三有海中猛利侵逼，应常思惟生老病苦时常侵逼无间歇。

《四百论》也说：「如来所说法，略言为二种，不害生人天，观空证涅槃。」是说，不损害众生可得人天果报，由亲证空性的智慧即得涅槃果。

佛经也说：「宁毁犯尸罗，莫坏空正见，以一善趣因，一为解脱因。」这说明了，持戒为善趣因，证空性则为解脱因。如上所说主要是显明，佛陀的教法不外乎有二种，即：短暂增上生，如是如是奉行业果，以及究竟决定胜，即修学共中士道、不共上士道修心，如是如是修习三学、六度、四摄等。

一般世间提倡的菩萨行，严格说来，必须有不为世间的名闻利养所动，对世间的一切盛事都不为喜足，一心唯求究竟的决定胜而行菩萨行。现今所盛行的人间佛教或作中学等法行，固然是值得随喜与赞叹，但是必须行者本身能远离世间八风，才堪为菩萨行；也就是说，安立正确的动机与意乐正知而行，否则恐成三世怨及有漏善业。

中士道修心可从三点安立，即：

意乐——具厌背三有苦、希求解脱乐的出离心。

加行——依于出离心摄持，正行修习增上三学，生起法宝功德。

果——能得去除心垢、息灭烦恼而得断障的涅槃果。

出离心有二种，即：

小乘自利的出离心——指二乘行者由于不愿轮回生死于三有，由我爱执的自利作意而策发的出离心（即为自解脱而发心）。

大乘利他的出离心——指大乘菩萨由于不忍众生苦，由大悲心的利他作意而策发的出离心（即为利众而发心）。

所谓虽得人天胜位，然仍未能出于行苦，若即于此执为乐性，实为颠倒。

看待三恶道而言，人天增上生较之恶趣为殊胜，然而仍未脱离行苦的范畴，就实相上说来，一切人天盛妙之事，其实皆为有漏的乐受，为苦的本质，凡夫众生但因无知，不知实况而颠倒妄执为乐性。

补述：

行苦：凡由惑业所自在的苦蕴及其续流，谓行苦（含正报与依报）；行苦不具苦相，但为

苦的本质，因为行苦可转为苦的因缘，只要有漏的情、器世间的有为法大皆属于行苦所摄。——此行苦非下士夫可察觉，也是与外道不共之处。

一般中士道的四颠倒见及其对治道，即：

常——指诸行无常，执为恒常；其对治道——修空行相（为破除外道的离蕴我）。

乐——指有漏皆苦，执为安乐；其对治道——修苦（因为有漏之乐，实为苦性）。

我——指诸法无我，执为有我；其对治道——修无我。

净——指有漏短暂的清净乐，是具刹那刹那的变灭，却执为恒常的清净；其对治道——修无常（因为有漏蕴体具三十六种不净，执为恒净，故应修无常）。

故于真实全无安乐，其后定当堕诸恶趣边际恶故，譬如有一无间定当堕于悬险，现于险崖暂为休息。

因此，有漏暂时的安乐为具苦性的本质，并非真实的安乐，只是苦的暂息灭而已。譬如有人决定堕在十分危险可怖的险处，现在只是在险崖上暂得修息，再下去就是万丈深渊了。如是，心续上尚有诸多恶业，只时缘未到，异熟未招感，终究必定堕入如万丈深渊的恶趣险处，现今人道所受的安乐，唯是暂时的安歇而已，不可常保。

补述：

苦苦——真正的苦上加苦，其猛利畜生道也欲求脱离。

坏苦——世间有漏的乐受，为苦的本质，唯有修行者或外道以修止观而远离坏苦。

行苦——非真正的苦，而是苦性，轮回有情心中烦恼未断之际皆为行苦所摄。

《入行论》云：「数数来善趣，数受诸安乐，死后堕恶趣，常受极大苦。」

《入行论》说：轮回的众生，数数投生善趣，虽受诸多有漏的安乐，却妄执为真乐，当异熟果感报已尽，死后必当堕恶趣长劫蒙受大苦。

补述：

轮回众生因为烦恼未断，故心始终未有停歇过，而心的真正休息站即是涅槃。事实上，投生善趣唯是暂时的休息站，因为宿世的恶业果报尚有诸多未感，何时招感不得而知，故

应戒慎，而且究实说来，人生总是苦多乐少，也因乐少才特重欲求感官的五欲尘之乐，但是此非实乐，只是苦的暂息灭位而已，无有真乐可言。

《弟子书》中亦云：「诸常转入生死轮，而于暂憩思为乐，彼定无主渐百返，漂流等非等诸趣。」故于善趣亦当厌患，犹如恶趣。

龙树菩萨《弟子书》又说：轮回有情总是辗转来来回回的投生于三有生死的火轮中，且对于暂时的有漏安乐，妄执为真实之乐而得饱足，不知本为苦性，欲求出离；如此一来，终究不由自主的数数百返投取生死，漂流轮转于六道随一同类或不同类诸趣，无有止息。

补述：

一般的乐受，只是苦的暂息灭而已，并非真实之乐，若为真乐，应是不论何时、何处、必恒常性、不变异才名真乐，因此，应厌患善趣的有漏境，视如恶趣。

《四百论》云：「诸智畏善趣，等同奈洛迦，不畏三有者，此中徧皆无。」

提婆菩萨《四百论》说：具足智慧的修行者，由于定解四圣谛的真实义，了知有漏皆苦，故对于善趣的安乐，不可保信，如同畏惧地狱之苦而看待，并非究竟之乐，不起贪着，反生厌离。因此对于三有轮转不以为苦及畏惧、且妄执增上生为真乐的智者是此中所无。

补述：

智者由知世间的一切盛事极不圆满，皆为苦的本质，就如眼中毛，苦不堪忍；凡夫见三有轮转，不畏苦，反妄执为真乐，贪着不舍，就如掌中毛，一点感觉都没有。

《摄功德宝》中亦云：「诸具贪生死意恒流转。」

《摄功德宝论》也说：凡夫由于我爱执与我执，临命终时会畏惧死后即将消失成无，依此动力而贪取投生流转生死，无有停息；亦即「爱不重，不生娑婆」之义。

补述：

凡夫之贪——是基于惑业力而投取轮回生死，以痴而生贪。

菩萨大贪——是基于大悲心，不舍众生，不忍众生苦，乘愿投取生死，以悲心利他而生大贪（非具相之贪）。

《弟子书》中亦云：「如如于诸趣中起乐想，如是如是痴闇极重厚，如如于诸趣中起苦想，如是如是痴闇极微薄。如如修习净相极增长，如是如是贪焰极炽然，如如修习不净极增长，如是如是贪焰极殄息。」

又《弟子书》中也说：任其对于轮回界的善趣生起乐想，不知实况，即表征彼有情愚痴、无知极为深重；相反地，对于轮回的善趣能生苦想，即表征彼有情了知实况，其愚痴相则较轻微。同理，对于有漏的果报本质为不净却执为净，如此贪心则会更加炽盛；相反地，若如是数数修习不净增长净业，如此贪欲即能消减。

补述：

如如：指任其、任由、如其之义。如是如是：指即成、即是之义。

不净观有不同说法，依《清净道论》说：有漏的蕴体有三十二种不净及因果不净，若数数思惟串习，贪欲则能减少或者压伏。

此说从无始来，执着三有盛事为乐，增益串习诸净妙相。能治此者，若修苦性及不净相彼等便息，若不修习便增痴贪，转诸有轮，故修诸有过患为要。

提要：

总结如上引述诸经论安立修学中士道之理，亦即当遇顺境生贪时，以修四倒见之对治道予以对治，不增长过患。

即此处是说，轮回众生无始以来，颠倒执着三有一切盛事皆为圆满，不知实况与究竟实相，颠倒串习执为殊妙安乐之相；其对治如上的颠倒执着的增益见，即是修习四倒见之对治道予以对治；若不如是而修，则增长贪痴之相，继续于三有中轮转生死，故应修习三有盛事的过患为要，依此渐得解脱。——犹如知病苦，才得以欲求根治病源。

补述：

三有盛事：指身心安康、眷属圆满、福报具足，彼三盛事对中士夫是应厌离，不以为

喜足；但对修道的人身而言，为藉假修真的善因缘，也因此才得究竟真理。事实上，三有的盛事，不全然不可取，是一体二面，若为智者依此因缘修道则不成过患。如《四百论》说：「虽视身如敌，亦应善珍惜。」

增益：指颠倒理解超出实况之义。

轮回众生由于俱生无明我执，故由三境（可悦爱境、不可悦爱境、中庸之境）而生三毒，由三毒而生三心（善心、恶心、无记心），由三心而造三业（善的福业不动业、非福业、无记业），依三业而生三有，由三有而生三苦，由三苦而生三受，由三受再次起三毒，继而造诸业，如是如是而流浪生死不已。

中士道修心分四，一 正修意乐，二 彼生起之量，三 除遣于此邪执分别，四 决择能趣解脱道性。初中分二，一 明求解脱之心，二 发此之方便。今初

中士道修心分四，即：

- 1.正修意乐——指如何修习出离心。
- 2.彼生起之量——指经由正修习所生出离心之量。
- 3.除遣于此邪执分别——遮除对于出离心的邪执错解。
- 4.决择能趣解脱道性——除策发出离心外，进而应修习出离解脱之道。

对于初者，正修意乐分二，即：

- 1.明求解脱之心——指显明出离轮回、欲求解脱心之义。
- 2.发此之方便——指由思惟苦谛、思惟集谛、思惟死殁中有及结生之理、思惟十二因缘等而发出离心。

言解脱者，谓脱诸缚。

所谓解脱，即是断除集谛所摄的一切烦恼（即诸缚之义）。

补述：

解脱：指凡依精进心生对治道，断尽心上的心垢——二障随——一时的心的空性，即名解脱。

修学中士道者，必须了知有关轮回的六个重点所作的区分，即：

轮回的定义：意即为惑业力所自在、所感得一世又一世轮转的苦果。

1.轮回——指有漏的五蕴或四蕴。

2.轮回者——指六道有情。

3.轮回地——指三界六道。

4.轮回因——指有情的烦恼与业。

5.轮回根本——指无明。

6.轮回型态——指以四生（即胎、湿、卵、化）的投生方式而四有（即中有、生有、本有、死有）轮转。

此复业及烦恼，谓于生死是能系缚。

意即，此中众生之所以流转于六道随一生死不已，乃基于业及烦恼是能系缚者故。

补述：

由惑而业，由业而苦，惑业苦即是系缚生死的流程；此中系缚生死的主因为业、助缘为烦恼，但主要还是烦恼的系缚为根本。

或说：能系集因、所系苦果；能离道因、所离灭果——如是展示四谛之理。

即由此二增上力故，若依界判，欲界等三。

意即，乃由如是烦恼及业力的因缘而轮转投生，若依于投生地，则区分为：欲有、色有、无色有的三有；或说欲界地、色界地、无色界地三地所摄；也可总说为三界。

补述：

三界的界限：

欲界——凡唯欲求外在感官的色、声、香、味、触五种乐受为主者，即感招投生欲界。

彼诸有情有多欲、多病、短寿、分别心、烦恼炽盛等缺失。界限从无间地狱至欲界天等六道。

师长说：阿弥陀佛的**极乐净土**，因为阿弥陀佛为**化身佛**，故为**欲界净土**，但非**轮回地所摄，也非色界**。

色界——凡以**内心定乐受**为欲求，即感招**色界的前三禅定的所依身**，界限由初禅天至第三禅三天；**第四禅天无乐受，唯有粗分舍受**。

无色界——唯有**细分舍受**。

由如上了知，从**内心的欲求**的不同而区分不同界限，所招感的异熟果也就不同。因此，若欲求招感异熟果报增上，可依欲界的所依身修习止观得定乐，来世则招感上二界的异熟果。

以趣分别，谓天趣等或五或六。

投生之道则有分五道或六道。

补述：

若以五道算，阿修罗道则归属天道；六道为三恶道、人道、阿修罗、天道（中阴众生则属六道随一所摄）。

依生处门，谓胎等四，即于其中结蕴相续，是系缚之体性。

若依结生的方式，则区分为**胎、湿、卵、化**四生，依于各别生处门而结生相续，凡此皆是缘于惑业力所推动而继续轮回结生六道随一，皆是为苦系缚的体性。

补述：

结生有胎、湿、卵、化四种方式：

1.胎生——经由胎藏诸位而圆满肢节后，从母胎中降生，如**人、马、牛、象**等。

2.卵生——即在蛋中经过七种变化成熟之后，蛋壳裂开而出生，如**鸟类**。

3.湿生——非卵生与胎生的方式，是以暖、湿出生，如**蚂蚁**，较为低劣。盘古、女娲、有的缘觉。

4.化生——没有胎藏等依托，依业力诸根一时顿起，如**地狱众生或天道**，不易显示粗分无常。

六道中，地狱与天众为化生；饿鬼道、人道与畜生道则四生随一皆有。

故从此脱，即名解脱，欲求得此，即是希求解脱之心。

因此，即由上述，系缚生死的主因为业、助缘为烦恼，由知所系缚的行相，当远离一切有漏的取蕴及净除心的垢染的心的空性，即名解脱，而欲求脱离轮回、欲证此解脱果位之心，即称为出离心（即希求解脱心之义）。

补述：

二乘阿罗汉当证果那一世仍有苦谛，所蒙受的苦果，乃是缘于前世所积造之因，今世接续感招，但是由于此生修习解脱道，不再缔造新的引业因缘，已断结生相续轮回因，不再以惑业力投生，依此而解脱，故说离爱无后有即是此义；解脱主要是指根断心中的无明我执，并不是以换处所而说。

出离心——指欲求解脱、欲求根断烦恼、决定出离轮回之心，亦称解脱心。

欲求增上生——指摧灭今生贪着，修习皈依与奉行业果，得人天增上果。

欲求决定胜——摧灭来世贪着，修习出离心，得寂灭果。

此中，若不知解脱之义及安立，则难以生起出离心（喻如欲求病愈，即先知病因），故一般利根者得先证知解脱之量而发出离心，修习解脱道；同理，就大乘的利根行者，必先证得有无上菩提果可得，才发菩提心，修习大乘道。

又此解脱，非为惑业诸行生已息灭，以诸生法，于第二时定不安住，不待修习能对治等缘，则不须励力，一切解脱便成过失。

意即，所谓证得解脱，并非自然而有；如果以为生死主因的惑业诸行生已即归息灭不住，法尔如是，因为惑业为无常生灭性，第一刹那的业习在第二刹那即不存在，以此惑业无常无以安住的理由，即错解不须观待修习的因缘，不待辛劳、不须精勤修习增上三学，即可得解脱；设若如此，即成大过失。

补述：

细分无常——指一切有为法，第一刹那于第二刹那即不存在，但其续流仍是相续不断，虽每一刹那皆具灭性，但不会变无，也就是成事刹那极细的生灭变化。

粗分无常——指一切有为法的生住异灭的实况，如四季春、夏、秋、冬，时间的年、月等一切有为法成事刹那较长的变化。

事实上，众生的烦恼是有为法，也是无常的具生灭性，具生灭不是变成没有，是彼续流在烦恼未断之际无有间断，只是有时现行、有时随眠而已，或者依修行的对治力予以压伏，不令生起。所以即使是无常的惑业也不可能因为时久而自然消失；为令断除根本烦恼，唯一之道无他，即是勤发精进，致力于中士道修心，如理如量的修习，当心中的一切烦恼垢染净除时的心空性，即名解脱。

故若未生对治当于未来结生相续。由其发起对治力故，结生相续即便止息。

因此，若未生起断烦恼的对治道，仍会无间相续的结生轮转生死；相反地，由修习对治道则能去除烦恼，当根断烦恼也就不再结生，如是息灭轮回因，根断生死流。

重点思考：

- 1.出离心有哪二种？
- 2.中士道修心可由哪三点安立？
- 3.中士夫心中的四种颠倒执着，以修何法予以对治？
- 4.何谓：「诸智畏善趣，等同奈洛迦，不畏三有者，此中遍皆无。」之义？
- 5.轮回有情由于我执，故可从哪各几种三项而造业，流转生死不已？
- 6.何谓解脱之义？
- 7.由轮回之义可引伸哪六种重点？

- 8.轮回有情投取的生处门有哪四种？
- 9.三界的界限为何？各以何为乐？
- 10.何谓欲求增上生与欲求决定胜之义？

《菩提道次第广论》释

2007.09.27

第 72 讲

前行开示：

「法」藏文之音为「却」，意即改造、执取、造作之义。

若以执取而言，则是指依执取法而令不堕落。

那么，堕落处可由几个层面予以区分，如不堕现世之苦、来世三涂苦、轮回苦，及不得成就佛果苦。

若以改造或造作而言，可分为二种，即：

已改造——指出世间的灭谛，意即断尽心中染污的烦恼障碍时的功德，能令心得到永不变异的无漏乐受，名根本安乐，这也是修学佛法的主要意趣。

正改造——指修习出世间的道谛，意即经由心中生起正对治道，具足堪能断除障碍功德的修道，也就是得灭谛之因。

如是了知己改造与正改造即为灭道二谛之义，经由正改造与已改造后内心即生起的法宝功德，依于法宝而成立三宝；若有三宝，众生则有正皈依处及得救之因。

一般而言，苦分二种特质，即：

现行苦——指与身心相应的苦受，此为轮回众生所欲求厌离之苦。

苦性——指轮回有情五蕴身心的苦乐受、及无情器世间的山河大地的现前依报，皆具无常、变异、不恒常、不坚固、随时变成苦的本质。二者皆为有漏苦性，为苦谛所摄，亦称苦谛。

那么，何谓苦因？如云：「有情异熟难思议，世间一切由业生。」是说，轮回所摄有情内心的牵引之业，即由烦恼所推动，烦恼者是来自内心染污的无明我执对所缘境生起颠倒的执取心，凡此皆令心不寂静，亦名集谛。断苦因集谛即须依修道谛并且经由完全息灭苦谛而得灭谛，即有涅槃法。因此欲求完全离苦得根本安乐，必须断除根本苦因，必须修习四圣谛。

可说一切有情皆堪具四谛本质，即已生苦集二谛，待生灭道二谛；若能数数思惟自己的四谛，原来学佛即学法，学法必了知涅槃法的意义，进而了知由法宝才可建立僧宝，有僧宝才可建立佛宝，依此而有三宝，有三宝才有皈依处，有皈依才得以欲求解脱乃至成佛。

由如上所说「法」之义，可引出四方道，乃至究竟成就佛果，故应励力思惟法义极为重要，渐次即得出世间的根本安乐。

此中，下士道修心主要为了根断恶行，中士道修心主要为了根断恶心，上士道修心主要则主要为了根断恶心习气。

正文：P153⁻³~P156⁺³

第二发此之方便，譬如欲得止息渴苦，由于渴逼，见非爱相，如是欲得，诸取蕴苦寂灭解脱，亦由观见，取蕴苦性所有过患。

第二，发起解脱心的方便，譬如为了欲求止渴，免于口渴之苦，必先了知口渴之苦，见到口渴逼迫、令身不悦的过患行相（喻如受炎阳暴晒后而欲求树荫、病苦投医）；同理，如是欲得完全息灭五取蕴身心之苦的寂灭解脱果报，也必是经由观察有漏五蕴身心的种种过患行相，才得以策发厌离，求出轮回。

补述：

取，或名近取，是指直接投取五蕴身心的苦谛之因，亦即惑业，身心则为取之果报。

只要是轮回所摄具五取蕴的有情，其一切的行住坐卧、食衣住行育乐等，种种生活形态的实况，皆为苦性的本质，这些现象是可察觉的。若能从生活的周遭思惟实为苦谛的本质与行相，内心极易生起厌离心，欲求出离三有，令轮回成无始有终；若不如是思惟修习，轮回必是无始无终。

广分出离心，可结合三士道而作思惟，即：

下士道出离心——即生起厌离三涂苦、欲求善趣之心，由修十善业断恶行。

中士道出离心——即生起厌离轮回苦、欲求解脱之心，由修三学断恶心。

上士道出离心——即生起厌离自求寂灭、欲求利他成佛之心，由修大乘道断恶心习气。

先欲求增上生，再思惟唯此不足，仍为轮回苦谛所摄，故而生起欲求解脱的出离心，进而导向利他行的大乘出离心。

故若未修三有过患，于彼发起欲舍之心，则于苦灭不起欲得。

因此，若未如是数数串习、定解三有轮转乃为苦谛所摄的诸多过患，由不知苦即不生舍离之心，相对地，则也更不会生起欲求灭苦之心。简言之，不修三有苦即不想灭苦，即不想寻求并息灭苦因。

《四百论》云：「谁于此无厌，彼岂敬寂静，如贪着自家，难出此三有。」

这点，《四百论》说：众生若对轮回的三有不视如火宅，不生厌离心，由未有厌离心，也就不趋近欲求寂静殊妙的解脱果；亦如凡夫众生贪着居家的暂时安乐，不知为苦的体相，贪着不舍，如是必难能出离三有轮回海，得究竟的根本安乐。

补述：

有云：「厌娑婆，欣极乐。」这是说明了，若欲求往生极乐净土，必须于世间一切有漏的苦乐起厌离想，如是才能得到相应，临终无碍，蒙西方三圣的接引往生净土；但是，若没有此功过对比之心，一边贪恋世间五欲尘的安乐，一边欲求往生西方，实质上，心中并未真实策发厌娑婆、欣极乐的想法，也就是对求生净土的基本信、愿、行的信念尚未烙印心上，这其实是攸关能否如愿往生净土所应深思的课题，并不只是持念一句佛号而已。

所谓知苦除苦，非唯除苦的外相苦受而已，主要是当知苦谛；相反地，欲求得乐，也非只欲求表相的乐受，而是欲求根本安乐的灭谛，这才是修学四圣谛的意趣。

希求解脱方便分二，一 由于苦集门中思惟，二 由于十二缘起思惟。

初中分二，一 思惟苦谛生死过患，二 思惟集谛流转次第。初中分二，一 显示四谛先说苦谛之意趣，二 正修苦谛。今初

希求解脱的方便，分有二点，即：

第一点、由思惟轮回的苦集二谛的过患而策发出离心。

第二点、由思惟染污品流转门十二因缘的过患而策发出离心。

第一点又分二，即：

一、思惟染污品轮回所摄苦谛之果的流转生起次第的过患。

二、思惟染污品轮回所摄集谛之因的流转生起次第的过患。

前者分二，即：

1.是显明先行宣说苦谛的意趣与理由。——此为辩证，为何佛在初转法轮宣说四谛时，先说苦果再说集因，其安立理由为何。

2.是显明如何正行修习苦谛之理。首先，显明为何先说苦谛的理由。

集谛为因，苦谛是彼之果，故集是先，果应是后。何故世尊不顺彼义之次第而作是说，诸苾刍此是苦圣谛，此是集圣谛耶。大师于此违因果次第而宣说者，以有至大修持扼要，故无过失。

提要：

提问为何世尊初转法轮宣说四谛时，不依如是因果次第？

问：集谛为因，苦谛为果，既然果随因行，宣说四谛次第理应先说集谛后说苦谛；为何世尊不符顺先因后果（即不顺彼义之义）次第而却告诸苾刍：此为苦圣谛、此为集圣谛、此为灭圣谛、此为道圣谛，而不依次宣说？

答：世尊于此先说果次说因，不依前后因果相违而宣说有其意趣及关要，这就是为了能令诸众生趣入如理如量的修行次第与现证功德而如是宣说，因此并没有相违的过失。

补述：

在《现观庄严论》中，依于不同佛经，有宣说三种不同的四谛次第，即：

1.苦、集、灭、道——即先说染污果，再说染污因；后说清净果，再说清净因。

2.集、苦、道、灭——即先宣说染污的因果；后说清净的因果。

3.集、道、苦、灭——即先宣说染、净因；后说染、净果。

而在初转法轮中，世尊之所以先说染污品的苦果苦谛，是为令行者心中能生起现观次第及现证功德、或为观修的需要，故先宣说果位，这是有其必要的。诚如由于了知佛果的圆满殊胜、解脱果的寂静殊妙，即必于因位上加功用行，令因圆果满，如由知秋收丰盛才会春耕一样；相同地，由知苦果苦谛的过患，必欲求根断其因，不令再生苦果，因此苦集灭道的四谛次第，即是显明现观的修行次第。

此复云何，谓诸所化，若于生死自先未发无倒希求解脱之心，根本断绝，彼于解脱云何能导，以诸所化无明闇覆，于诸苦性生死圆满，执为安乐，颠倒所诳。

提要：

显明宣说苦谛的理由。

是说，世尊之所以先说苦谛，乃是基于所度化的众生，心中对自身的轮转生死的过患，若未生起深刻、正确无倒的出离心，及具欲令断除根本的希求心，则无法导向解脱之道。由于众生障深慧浅为无明覆蔽，对于具苦性为本质的世间一切有漏圆满的生死安乐不知实相，颠倒愚蒙执为真乐想，从不思惟彼之过患却欣喜追逐，故无法生起出离心。

补述：

无倒：指量所决定之义，亦即坚固定解的认知。

颠倒所诳：是指有漏染污的乐受，实是不坚固、不恒常、具变异、具苦的本质，却颠倒执为真实，不变异、永恒而愚昧的追逐、不舍，即名颠倒所诳；也就是，执苦为乐，不知过患反见为功德的颠倒妄执，这是一般凡夫众生相的写照。

若具出离心者，则对世间一切的圆满盛事会觉得没有如针尖般的一点快乐可言，因为内心唯求解脱，反见此短暂安乐为过患，一切都是缘起法，不恒常、不坚固，非究竟之乐。

如《四百论》云：「此大苦海中，悉无诸边岸，愚人沉此中，云何不生畏。」

这点，诚如提婆菩萨《四百论》说：此广大无垠的大苦海中——喻众生沉沦三有苦海中，是如此广大浩瀚无有边际——喻众生的轮回无始无终，而愚痴者由不知实况，来来回回沉沦于苦海中，苦中作乐——喻如众生颠倒妄执有漏的世间圆满盛事，见为真实；已经现见此诸实况，怎么还能如是愚痴，不知过患心生畏惧而欲求出离呢？

补述：

噶当派祖师说：「人间匆匆营众务，不觉人命日夜去，如灯火中灭难期，茫茫六道无定趣，未得解脱出苦海，云何安然不惊怖。」这是说，世间人庸庸碌碌，不知无常随之而到，一如灯为风所吹不知何时摧灭；如是，轮转于六道随一无有一定、无有定趣，乃至未得解脱之前，怎么可以有安然不生怖畏之心呢？此颂乃是中士夫策发出离心的最佳圣言教授。

先须为说此实是苦，非有安乐，说多苦相令起厌离，是故于初先说苦谛。

提要：

说明先说苦谛的理由。

世尊先说苦谛，再以正理证成，为了令众生深刻了知轮回的一切皆为苦性，知苦为苦，没有一点真实的安乐可言，令生真实厌离而说苦谛四行相——即无常、苦、空、无我，以及种种苦谛行相，因此最初先说苦谛。

补述：

苦谛四行相：

无常——指三有一切有为法的细分无常，刹那刹那的具生灭与变化，本具灭性，无以安住，第一刹那于第二刹那即不存在；因此苦与乐等皆具无常灭性，不应以苦生瞋、以乐生贪。

苦——指有漏皆苦，亦即凡夫有情的有漏五蕴为无明所生，其因为苦谛所摄，故苦果

也为苦性。

空——指有漏五蕴与依有漏五蕴假立的我并非体异的存在，没有离蕴我。

无我——指唯一依着有漏五蕴假立为我，去找找不到，没有即蕴我。

事实上，无常与苦性为苦谛所修的行相，如是思惟令生厌离；空与无我则为道谛所修的行相。苦谛是苦的本质，其因来自于无明的集谛，集谛是可断的，因为自性无故。

此后自见堕于苦海，则于苦海欲求脱离，便见其苦必须灭除。此复了知，未止其苦因终不灭，便念其因复为何等，由此始能了知集谛，是故集谛于苦后说。

提要：

说明后说集谛的理由。

意即，之后自内思惟所得的苦谛之果，犹如堕于无边的苦海中；如果真见过患、欲求脱离苦海，便知必须灭除诸苦。此又必须了知为令能出离苦海的得究竟解脱，唯一之道即是息灭苦因。因为不断苦因即不灭苦果，唯断苦因才灭苦果。故得依此进而思惟苦因为何？才知是集谛；也就是常加思惟苦乐有为法皆为因缘所生，非由他生、无因生，乃是集因所招感，故先说苦谛后说集谛原因在此。

补述：

集：指招集、感集之义；业为招集苦的主因，烦恼为招集苦的助缘，故而感得苦果。

证苦谛之量：指见苦为苦，并由知苦过患，而生一心猛利欲求离苦的心。

凡有为法皆为因缘所生，苦乐亦复如是，是由相顺因缘所生，非来自于创世主的常因生，所以苦是由无常的相顺集谛因所生，亦即是自心相续的业与烦恼；凡已具足业及烦恼必生苦果，息灭苦果的方法，即是在于遮止业集及烦恼集。

次知生死众苦，皆由有漏业生，其业复由烦恼发起，烦恼根本是为我执，便知集谛。

次而思惟轮回中所蒙受的诸多苦相，皆由自心相续有漏之业所招感，彼业为烦恼所推动而发起，而彼烦恼的根本因即为俱生无明我执，由执我、我所而贪自瞋他，进而积造业集，由此即可了知此为集谛。亦即：「诸苦由业生，业由烦恼生，烦恼依我执，由彼名为集。」

补述：

业：是由造业者的动机所引出的身口意的业行。

若见我执亦能止灭，誓愿现证灭苦之灭，故于集后宣说灭谛。

若能了知我执为颠倒识，堪能以证空性的智慧予以根断止息，即誓愿正行生起现证息灭痛苦的灭谛，故于集谛后宣说灭谛，理由在此。

补述：

我执：指对所缘境颠倒执取的行相，如执人、法自性有的执着。而能根本息灭我执或者我执堪断的理由，即：

- 1.因为我执为颠倒心。
- 2.我执非量的安立，只是一念的无明生起。
- 3.我执不是心的本质，因为心本自性清静，此心垢只是忽尔的客尘，不入心体。
- 4.有一与我执执持方式正相违的正对治道，即证空性的智慧。

因为空性是存在的，故可生起证空性的心，当生起证空性的智慧时，即有力渐断我执，故说心中的我执堪断。

灭谛：指完全净除、息灭痛苦的究竟根本安乐。此外，灭谛亦称离系果，与道谛之间非因果关系，因为道谛为有为法，灭谛为无为法，故二者不成因果关系，只能说由道谛的能得方便，而得灭谛的功德。

苦果苦谛先说，苦因集谛后说，经由集谛的安立即知集谛堪断，所以苦果堪息灭，灭谛堪证得，故灭谛于集谛之后说，如是阐述轮回的取舍品，所取品为灭道二谛，所舍品为苦集二谛。

若尔开示苦谛之后，即于解脱发生希求，苦谛之后应说灭谛。

问：若于开示了苦谛的种种过患，如是思惟即能令心生起希求解脱得根本安乐之心，这样说来，宣说苦谛后应直接宣说灭谛才合宜，为何说苦谛后而说集谛，不说灭谛呢？

答云：无过，尔时虽有欲解脱心，欣得寂灭众苦之灭，然犹未明众苦之因，未见其因定能遮止，故于解脱，不能定执为所应得，定当证灭。

提要：

显明苦谛与灭谛之间宣说集谛的必要与理由。

答：说苦谛之后说集谛并无缺失，虽然由知苦谛过患后，内心即能生起欲求解脱之心，欣乐于能止息痛苦得根本安乐之灭谛果德；然而若不认知能招集苦果苦谛的苦因集谛之理，不知苦因堪断，如是对于能得解脱的灭谛之果，则不能生起堪得的定解。换言之，必先认识根本苦因堪断，才能确切定解灭谛堪得；相反地，若不知苦因集谛堪断，即不能确定灭谛堪得，故应在苦谛与灭谛之间宣说集谛。

补述：

证灭谛之前必先认识苦因，由知苦因确实堪断，进而才知灭谛决定堪得，内心真实生起决定的信解，而趋入道谛渐次而修，因圆果满。

如是若执定当证灭，定当解脱，便念何为趣解脱道，趣向道谛，是故道谛最后宣说。

如是，若能确切定解灭谛堪证，解脱的根本安乐决定堪得则即应知其能得之因，因为既然应证堪证，便令思惟何为趣行解脱之道，引发寻求解脱之道，正行趣向道谛的修习，基于此理，故道谛于四谛中最后宣说。

补述：

量果：指依所造正确之因，必感正确之果者。

三解脱门：即空、无相、无愿解脱门。

三宝的安立是，众生经由佛宝与僧宝教授法宝，进而依此修习得以得救，故说法宝为正皈依处，而法宝即为灭道二谛，一旦心中生起法宝则不堕三涂，且出轮回。

世尊于初转法轮以三劝转宣说四谛十二行相，其意趣与尊贵大悲尊者的说法为：

第一劝转：

世尊告诸苾刍曰：此是苦圣谛……。——是为宣说四谛的实况而说。

尊贵大悲尊者的说法是：即以四谛的本质、基位建立而说——亦即应知此有为法是苦，并非无因生、常因生、不相顺因生，而成立自因生、无常因生、相顺因生；因此，既然有苦果即有苦因，此为入轮回的苦集二谛一重因果；同理，也有完全息灭苦果的乐果，既有乐果即有乐因，此为出轮回的灭道二谛一重因果。此即为基位建立。

第二劝转：

世尊告诸苾刍曰：应知苦，应断集，应证灭，应修道。——是指应如何取舍而行。

尊贵大悲尊者的说法是：为展示四谛的作业，以道位建立而说——即不但有苦，且应知为苦，既有苦果苦谛则应断苦因集谛，有苦因则苦因堪断，苦果堪断、苦果堪断则灭谛堪证，既然灭谛堪证，则道谛堪修，因此欲求真正离苦得乐，必先堪知苦、断集、证灭与修道，此为道位建立。

第三劝转：

世尊告诸苾刍曰：应知苦而无苦可知，应断集而无集可断，应证灭而无灭可证，应修道而无道可修。——是指应遮除对四谛颠倒执为自性有。

尊贵大悲尊者的说法是：为展示四谛的作业之果，以果位建立而说——亦即苦已遍知无余、集已遍断无余、灭已遍证无余，道已遍修无余。

如上为世尊的三劝转，结合尊贵大悲尊者所说基道果的建立。

事实上，四谛教法虽略说为三劝转（劝转指重复宣说其义），共十二行相，但在《现观庄严论》中则结合地道广说为四十八行相，此中不述。

如是亦如《相续本母》云：「如病应知断病因，当得乐住应依药，苦因彼灭如是道，应知应断应证修。」

如是也依《相续本母》——即《宝性论》说：一如当病时（喻如苦谛）应寻求病因（喻如集谛），欲求病能痊愈之乐（喻如灭谛）则须寻求医药（喻如道谛），由知欲求除病而找病因，如是依前了知苦集灭道之喻，如其次第修习，即应知苦，应断集，应证灭，应修道。

如是四谛，大小乘中皆数宣说，是为善逝总摄生死流转，生死还灭诸扼要处，故修解

脱极为切要，亦是修行大嘔陀南，故须如是次第引导学者。

如是四圣谛的教法于大乘与小乘法藏皆数数宣说，其修习之理乃是总集生死流转门的苦集二谛的本质的关要，及生死还灭门的灭道二谛的本质的关要；对于欲求修习解脱道果的有情，令断除颠倒心垢的要诀便在于修学趣向解脱的四圣谛，这也是指向调伏内心修行相应的大总集，大枢纽（即大嘔陀南之义），故应依于世尊无误引导的教诫如其次第而修学。

补述：

问：为何四谛法于大乘、小乘法藏皆数数而宣说？

答：因为众生皆欲求离苦得乐，离苦必先认识入轮回染污法界的苦集二谛的因果次第：欲求得乐，必先认识出轮回清净法界的灭道二谛的因果次第；若不如是认知染净因果，则无法离苦，更不用说得永恒寂灭之乐了。

一般而言，唯由思惟生老病苦的苦果较难厌离行苦；经由了知烦恼过患，视烦恼为敌才易生厌离行苦。

若未真实思惟苦谛，厌舍生死，则求解脱亦唯虚言，随其所作悉成集谛。

若未如是深思自身苦谛的种种过患，厌离轮转生死，而欲求解脱也只是成为虚言、欺诳罢了，任其随所积造的诸多业行，皆成庸凡集谛、真实集谛所摄，仍为轮回业。

补述：

有漏集谛所造的福业，虽为善心所摄持，但仍为轮回的近因，仅为解脱的远因；若为入道行者，因为具足三主要道随一摄持而行诸善行，故为解脱的近因，因此为令有漏善行转为清净的增上解脱因，以具相或随顺的三主要道随一摄持而行诸善行颇为关要。

若未思集，善知惑业生死根本，犹如射箭未见的，是即断截正道扼要，遂于非脱三有之道妄执为是，劳而无果。

进而，若未善思集谛之义，未能善知烦恼与业的集谛为轮回根本因，则喻如射箭不知箭靶的标的物，则无法射中箭靶一样，漫无目标（喻如不知苦因，必无法除苦）；如此一来，即已截断了修持解脱道的极大关要，于是以诸不能解脱三有的邪道妄执为正道，如是修习必无法脱离三有系缚，成就解脱，即使百般精勤劬劳，也徒劳无功。

若未能知应断之苦集，则亦不明静苦之解脱，故欲求解脱，亦唯增上慢耳。

又，若未深刻认识染污品的苦为苦，知集应断，则不能真正明了清净品息灭（即静之义）苦的究竟解脱之义，如此唯说欲求解脱，也不过是滋生增益自己了知修习之理的增上慢而已。

补述：

证阿罗汉的量：是指能缘可悦爱境不生贪，缘不可悦爱境不生瞋，贪瞋不生时即名解脱。故欲求解脱，必先认识染污品流转门的苦集二谛的一重因果，进而思惟清净品还灭门的灭道二谛的一重因果；亦即知苦为苦，知集应断、知灭可证、知道可修。

宗大师说：「苦谛过患不专思，如是求脱不为生。」是说，若未深刻思惟苦谛的过患，则不会真正生起希求解脱之心。又说：「集转次第不专念，不得正解断根本。」是说，若不深思忆念集谛的流转次第，则无法正确定解根本断除障碍解脱之因，这也就是世尊于大小乘数数宣说四谛现观修行次第的理由。

第二正修苦分二，一 思惟生死总苦，二 思惟别苦。初中分三，一 思惟八苦，二 思惟六苦。三 思惟三苦。今初

第二，显明正行时以智慧观察思惟苦谛，区分为二：

一、思惟六道众生所共的总苦行相。

二、思惟六道众生个别个别的别苦行相。

此中，思惟六道的总苦又区分为三，即：

1.思惟八苦。

2.思惟六苦。

3.思惟五苦（源于《庄严经论》）。

4.思惟三苦。

首先，先行宣说八苦。

如《亲友书》云：「仁和应厌离于生死，欲乏死病及老等，无量众苦出生处。」应如是修。

如《亲友书》说：贤善者，应厌离流转生死的诸多众苦，如求不得苦、死苦、病苦、老苦等，无量众苦的轮转皆依此而生，故应善思惟。

此中修习厌生死者，谓思惟彼是众苦根源。

此中，所谓思惟修习厌离有漏的相续苦蕴（即生死之义），是指生死苦蕴之苦乃是一切诸苦出生处与根源。

苦者，谓已显说欲乏等四。等字摄四，共为八种。此八种苦，是薄伽梵于多经中，明苦谛时数所宣说。

所谓苦者，是指如上所述求不得苦、死苦、病苦、老苦等，彼四苦及生苦、爱别离苦、怨憎会苦、及五蕴炽盛苦共为八种。如上所述的八苦，为世尊于诸多经论开示苦谛时，为显明苦谛之义而数数宣说。

补述：

六道有情不论为胎、湿、卵、化四生随一，只要有生其八苦必随之而来；此中，主要侧重人道的苦谛行相而说。

修共中士一切所缘法类，如共下士时所说共法，此亦应取。

修习共中士道时，除了自道所修习的一切所缘法类，对于共下士道时所说的法类亦应摄取，因为是共法故。

补述：

所谓共中士道次修心，于诸共下士道的法类仍应摄取（指无常、业果、皈依等法类）；尽管如是相同修习，但是终究意趣毕竟不同，例如下士夫仅只生起希求来世义利之心，此对中士夫而言即不可取（彼为中士夫的错误或歧途）。

诸不共之修事，若有慧力，如下所写皆当善修。

对于与下士道不共的中士道次修心，若智慧力较广者，则可依如下所述，善为广修思惟。

若慧劣弱，可暂舍置所引教文，唯当修习应时义体。

若智慧力微弱，不堪广大修者，则可暂舍甚深广大的教理，抉择当下合宜自所堪能的法类及义理，如是修习。

此等虽是思择而修，然除应修诸所缘外，余善不善无记等上，悉不应散。当于所缘遮心掉等，亦莫令随昏睡沉没增上而转，当令其识极为明净，渐次修习。

提要：

四谛为思惟观察的法类，首先必知其法义，后以专住修或观察修，亦即配合止观力修习，才能获得定解。

意即，四谛法虽为思惟修的法类，然而当观察修时，除了专住于当下所缘法类外，其余不论为善法（如思惟无常、业果、皈依等法类）、恶法（如一念瞋心）、或无记性等法皆应遮止，皆不令心外散。应令心专住清明于当下善所缘境，遮止令心外昂的掉举、流散，也不令心内摄昏沉、沉重，如此渐次修习即得增上，故应令心清明、澄净，依次由粗而细的修习。

补述：

不应散：指观察修时只缘当下的法类，如修苦谛时，所缘境必专住于有关苦谛的种种行相与义理，心于所缘不外散，不可转移至思惟三宝或皈依等所缘，此虽同为善所缘境，但此属于流散的过失，亦应遮止。

流散：缘善法的散乱与当下所缘无关。

掉举：为贪心所摄，指心往外昂，令心外散于他所缘、不能专住，当以内摄对治。

沉没：为痴心所摄，指心往内摄，令心于所缘不清明、昏沉、沉重、无力执取，当以修光明想等对治。

重点思考：

- 1.出离心如何结合三士道次而修？
- 2.希求解脱的方便，可由哪二方面思惟？
- 3.何谓「谁于此无厌，彼岂敬寂静，如贪着自家，难出此三有。」之义？
- 4.如何诠释「厌娑婆，欣极乐」之义？
- 5.世尊为何于四谛中，先宣说苦谛？其意趣为何？
- 6.于《现观庄严论》宣说四谛有哪三种不同次第？
- 7.为何四谛法于大乘、小乘法藏皆数数宣说？
- 8.世尊初转法轮宣说四谛，三劝转其义为何？
- 9.修习中士道时于下士法类何者应取？何者中士夫不应取？
- 10.何谓八苦？

《菩提道次第广论》释

2007.10.04

第 73 讲

前行开示：

祖师曾说：「惟愿皆能亲现见，轮回总别诸过患，至心向往佛正法，入正法道祈加持。」意即，祈愿能恒常现证六道有情于轮回中所蒙受的一切总苦及别苦的种种过患，由充分了知苦谛过患，而至心趣向于欲断苦果必先断除苦因，而断苦因之道唯有佛教授的正法，故应精勤于修学佛道，令心入法、法入道，祈求上师三宝的加持能转化身心。

佛法主要是引导有情究竟离苦得乐的方便，佛法的教授主要是指向涅槃，涅槃也有多种，如有余涅槃、无余涅槃、自性涅槃、无住涅槃等，不论属于何种涅槃，其果德皆由精

进心生起对治道，将心上的垢染分分断尽，已不再生起垢染而有的心的功德，即涅槃之义，亦称为灭谛，这是出世间的、无漏的、清净的、不变异、究竟的功德。

因此，不论修学任一法门，应建立与成就涅槃有关的修学之理；亦即唯一主要的修行是致力于内心生起法的功德，进而调伏、断除自心烦恼，才有趣向涅槃法宝的可能。此中，若能具足道次的内容依次修学，如法如量而修更属重要。不论是动态的共修或是静态的独修，皆应以道次教授摄持；设不如此，则易成见行不一，心法难以结合。

正文：P156⁺³~P159⁺⁵

《入行论》云：「虽长夜修行，念诵苦行等，若心散乱修，佛说无义利。」此说一切散乱善行，其果微少。

提要：

修行成就所不可或缺的条件，是须具足法义的认知与止观的能力。

《入行论》〈静虑品〉说：虽然有情日夜精勤于修行、念诵仪轨或苦修等法行，若正行修习时心生散乱，无法专注（指不具止观力，特指不具止力），佛说如是修行其利益微少。因此，若修善行不具止观力摄持，散乱而行，则利益极小（指仅得人天增上生果）。

补述：

行者若心行具足清净意乐，正行时能专住于所缘境，制心一处修习法义，则其功德与本质较为殊胜。一般而言，定慧范围较广，止观范围较狭，亦即止观是属于层次较高的定慧。另外，观修时除了法义所缘正确圆满之外，身心必须调合，即心能安住不令散乱、身能安定不令晃动，以具九节风或依毗卢遮那佛等八支坐法，如是所修的品质较佳。

师长教诫说，修习止观或能得神通，但与其得神通不如观修道体的法义更为有益，就如外道也具止观，但以不具无我见，故无力得究竟解脱，不成圣者，故说缘法义的观察修极为重要。若能具足正确圆满的法义的内容，再配合止住的专注及思择的观察而修，即如虎添翼，力道转增，较易生起功德。

又《修信大乘经》云：「善男子由此异门，说诸菩萨，随其所有信解大乘，大乘出生，当知一切，皆是由其不散乱心，正思法义之所出生。」

又佛说《修信大乘经》说：具足大乘善根的善男子、善女人等，由如是多门宣说大乘菩萨的教授，如其随诸菩萨经由闻思大乘、信解大乘，以及依大乘道所修而生的功德，当知如是一切都是因菩萨心不散乱，如理正知、思惟观察法义所生（指出生之义）。

此中不散乱心者，谓除善所缘，不向余散，法及义者谓文及义，正思惟者，谓以观慧观察思择，由此显示随修一切功德之法，皆须此二。

此中，心不散乱者，指最初专注某一所缘境的心，而后彼安住之心外散于善法或恶法的其它所缘，此为散乱之义（散乱分流散与掉举）。法及义者，指法的文词教授（指法句）与法义的精华（指法义）。正思惟者，指以观察、思辨法义的总相、别相、定义等，以作意而思择修（喻如修习菩提心：知母、念恩……等行相，此为观察性，非专注性）。由此可知，这显示了任修一切法门，令生功德皆须具足上述的观察思择与专注止住之理，彼二法为必要条件。

补述：

散乱分流散与掉举：

流散：缘善法的散乱，与当下所缘无关，如修定时想到诸佛功德，此以正念对治。

掉举：为贪心所摄，指心往外昂，所缘为恶法或无记法，令心外散、不能专注，此以内摄对治。

沉没：指心往内摄，令心不清明、昏沉、沉重、不具执持力，此以修光明想对治。

修正：必须以与第六意识同俱的定心所制心一处，即以前五根识随一取所缘行相，或以心识取法的意义，依所缘总义的行相，以此定心所制心一处而安住，且清明有力的执持。亦即不外散于他所缘境（指心专注的那一分名止——如风不动摇）。若以所得时数，则得止须四小时心定于善所缘不为沉掉所动。专注持名念佛、专注法义，是以定力或止力修行，不名正行修正。

修观：是以特别心观择某一所缘境（指心证境、观照法义那一分名观——如明灯）。

严格说来，止观必须具轻安（即随心所意，等持久修亦不疲累，住于清明状态），且止为极高的禅定力，观为极高的智慧，必具相当的条件，现今所修习的定慧大皆是随顺止观，难得具相，因为具相止观已是上界地摄的修慧心。

故说引发三乘一切功德，皆须二事，一除善所缘心不余散，专一而住真奢摩他或其随顺。二善观察善所缘境，如所有性尽所有性，毘钵舍那或其随顺。

故说引发或生起声闻、缘觉、菩萨三乘菩提功德，皆须具足止观二法的能力，即：

第一，即一心专注于当下的善所缘境外，令心不外散或内摄，制心一处（即心离沉没掉举，澄明安住——无外散的掉举与内摄的沉没）即名止（即奢摩他）或得随顺的止（即止住修）。

第二，即于善所缘境，以智慧力如实观察、思择胜义谛（即如所有性）与世俗谛（即尽所有性）的二谛的究竟实相，此缘二谛的慧观即名胜观（即毘钵舍那）或称随顺胜观（即思惟修）。

补述：

如上所说功德的生起皆具止观力，是针对具相的入道行者，于修慧时须以止观力摄持，才能生起功德而说；一般凡夫的善行或如修习菩提心法等，则以伺察识及修习随顺止观仍得以生起。一般而言，在闻慧、思慧阶段不须止观力仍能生起功德；事实上，生起功德的主因为具足正法教授，止观为俱作缘。

止观是一种能力，又依于动机上可区分为，善所缘的止观与恶所缘的止观，故止观不含遍为善。

如是亦如《解深密经》云：「慈氏，若诸声闻，或诸菩萨，或诸如来，所有世间及出世间一切善法，当知皆是此奢摩他，毘钵舍那所得之果。」此中若无真实止观及随顺二，则三乘一切功德，非定皆是止观之果。

如上又引《解深密经》〈慈氏品〉说：佛告弥勒菩萨，不论是声闻、或诸大乘菩萨，乃至断证功德圆满的诸佛如来，以及所有一切世间或出世间圣者道的善法，当知所得的功德皆来自于止观力而成办，皆是止观所导出的果德。因此，若没有具相止观或随顺止观二者随一，则无法成办三乘一切功德。

补述：

虽然不具足具相止观即生不起诸多功德，而且也无力断障，因为有力断障即须生起缘空性的止观，但是也并不是说没有具相止观就不生功德，例如最初生起出离心与菩提心等，

具足随顺止观即得生起。

如上略说止观，乃是宗大师为令学者于当下修学四谛法时，除了理解义理之外，也能多加串习、思惟、观察、修习；为令了知：生起功德的要件是具足正确圆满的教授及止观能力。

如是八苦之中，初思惟生苦分五。众苦所随故生为苦者，谓诸有情那洛迦中，及诸一向唯苦饿鬼，并诸胎生卵生，如是四类，于初生时，便有无量猛利苦受，随逐而生。

如是宣说八苦。

第一苦，思惟生苦，分有五种，即：

1.众苦所随——即凡由惑业力投生者，如诸纯苦（即一向之义）的地狱道、饿鬼道，胎生的人道、畜生道；卵生的鸡、鸭等；湿生的蚊、蚁等四生有情，于初生时必已蒙受猛利大苦，随苦而出生，故生为苦。

补述：

《俱舍论》说：由住胎至出胎期间，名为生；中观宗则说，由中有最后刹那心识入父精母血结生相续时，名为生，而结生的第二刹那即为老（指变灭之义）。

粗重所随故生为苦者，谓三界一切诸行，为烦恼品粗重所随，无堪能性，不自在转。三界有情诸行生起，皆为烦恼品类粗重随逐。总之由有生住增长，烦恼种子随逐流转，故无堪能安住善事，亦不如欲自在而转。

2.粗重所随——即凡由惑业力投生三界地摄的一切情、器世间因果所行的有为法，不论正报或依报皆为烦恼粗重性所随行，此令有漏身心具不堪能性，不由自主的任彼而转。因此，一切有漏的三界有情因果所行的身心的生起缘起，皆为无明烦恼所生，也随逐于烦恼之力而轮转。总之，由于有染污的结生，并相续地安住增长着，故令烦恼种子随得现行，令身心为烦恼所系缚，令不堪安住于善所缘或行诸善行，也不能如自所欲自在而转，故生为苦。

补述：

一般粗重的意义有三，即：

①禅定的相违品——身心不堪能、不调柔于善所缘。

②所知障的果报——指二乘阿罗汉虽已断烦恼，身行走不具威仪等身态、语谩骂他人、意仍有四种无知等业行，此名身口意的粗重，因为阿罗汉只断烦恼障，未断烦恼习气故（即应成派的所知障）。

③令身心不自主者——即指烦恼现行与种子。此处是指后者。

凡夫众生一出生即为身所自在，身为心所自在，心为惑业所自在，如是流转不已。

众苦所依故生为苦者，谓于三界既受生已，由此因缘，便能增长老病死等，无边众苦。

3.众苦所依——指三界六道有情，在未截断生死流之际，有生必有死；一旦结生，必依此因缘相续而增长蒙受老、病、死等无边众苦，故生为苦。

补述：

凡是随因缘变化者，即名无常。若有漏无常之因为染污性，则其果必也为苦的本质，坏苦亦复如是；但若观待佛的无漏无常之因，则其果必不是苦的本质，因此无常也不含遍是苦。

烦恼所依故生为苦者，谓于生死既受生已，便于贪境瞋境痴境发生三毒，由此能令身心苦恼不静，不安乐住，谓诸烦恼，由种种门逼恼身心。

4.烦恼所依——指三界六道有情，在未截断生死流之际，一旦结生，便于三境（指可悦爱境、不可悦爱境、中庸境）生贪瞋痴三毒（指于可悦爱境生贪、于不可悦爱境生瞋、于中庸境生痴），由此三毒炽盛，故令心不得寂静、令身不得自在安乐，为苦恼所逼。因为有生，才由烦恼以种种门径、方式逼恼身心不安乐住，故生为苦。

补述：

凡夫众生的轮转实况，皆由惑业苦所感招、所集摄，当蒙受苦果之际，又于苦中缔造另一苦因，如是惑业苦、苦惑业而辗转不已。

不随所欲离别法性故生苦者，谓一切生最后边际，咸不出死此非所爱，此复能令唯受众苦。

5.不随所欲，离别法性——即凡夫有情有生必有死，这是法尔缘起，任谁也无法遮止，即在生命最后边际，虽百般不舍、不愿、不堪其苦，也唯有承受极非可爱的死的果报，由不得已。必然导致死苦及能令蒙受种种苦受，皆肇始于生，故生为苦。

补述：

一切有为无常法皆具生灭性，因缘所生，因缘所灭，不能久住，此名法性；生老病死也是生灭法，甚而净土也有变异性。

故应思惟如是生时，众苦俱生，粗重俱生，生复能引衰老病等烦恼死亡，此亦能令受苦道理。

故应深刻思惟，凡由惑业力投生的有漏有情，初生时身心蒙受猛利诸多大苦，身心为烦恼粗重所系缚不堪安住于善所缘或行诸善行，一旦有生接而即有老、病、死等无边众苦，直到生命最后边际也不由自主，终究面临死亡。如上种种苦受，皆是依于生所得的间接或直接辗转而来的苦受，应如是思惟此诸生苦。

特住胎时受何苦者。如《弟子书》云：「极猛臭秽极逼切，最狭黑闇徧蔽覆，住胎犹入那洛迦，身屈备受极重苦。」

提要：

特说胎生众生住胎之苦，可分五种，即：1.处不净之苦。2.母食之苦。3.住胎热苦。4.母的行动及饮食引生之苦。5.出胎之苦。

特说胎内得遭受的种种诸苦。如龙树菩萨《弟子书》说：胎生的众生，于胎内须受极臭的气味，在极黑闇又狭窄的空间，被黑闇籠罩着，住于胎内犹如住地狱一般，身体弯屈，其间身心倍受猛利众苦所逼。

此诸文义，如《入胎经》云：「无量不净，周徧充满，多千虫类之所依处，具足最极

臭秽二门，具足非一骨鑠穴孔，复有便利清脑脑膜髓等不净，生藏之下熟藏之上，面向脊骨背对腹皮，于月月中，出诸血相以之资养。

提要：

胎内处不净之苦。

如上《弟子书》的涵义，诚如《入胎经》说：一旦入母胎，腹中充满诸多的不净物，为诸多细菌或寄生虫寄居于内，有最极污秽的大小便道，且有诸多骨鑠穴孔，以及有便液、清脑、脑膜、骨髓等不净物，子宫位于胃之下膀胱之上，面向母亲的脊椎骨，背对母亲的腹皮，每月每月中胎儿以脐带摄取母亲的血液作为滋养。

母食食时，以二齿鬣细嚼吞下，其所吞食，下以口秽津涎浸烂，上为脑膜之所缠裹，犹如变吐。所有食味，从母腹中入自脐孔，而为资长，渐成羯罗蓝，颏部陀，闭尸健南，手足微动，体相渐现。

提要：

胎内承受母食之苦。

当母亲受用食物时，咀嚼后的吞下的食物，下为唾液浸烂，上为脑膜所缠裹，犹如呕吐物。胎内所受的食物皆由脐带中摄取以为滋养增长。渐渐地成羯罗蓝位（指第一周，父精母血结合凝结，如生酪），颏部陀（指第二周，酪不化，如有膜之疱已稍成坚硬），闭尸（指第三周，已形成肌肉，但不堪接触）、健南（指第四周，肌肉转硬，已堪接触），最后手足微动，胎儿体相渐渐显现（指第五周，二腿上部、二肩及头形，五处已明现）。

补述：

关于胎中身躯依次增长之理，《入胎经》说子宫的母胎在女之胃下、膀胱上。其间有胎内五位：

第一周：为凝酪，梵音译为羯罗蓝，即如奶酪搅动而成极凝稀状，与此同时，由细分四大之地风作执取，水风作摄持，火风作成熟，风风作增广。

第二周：生起新风令作成熟，而为膜疱，梵音译为遏部悬或颏部陀，此时内外如酪不化，或如有膜之疱已稍成坚硬。

第三周：生起新风令作成熟，而为血肉，梵音译为闭尸，此时已形成肌肉，但不堪接触。

第四周：生起新风令作成熟，而为坚肉，梵音译为健南，此时肌肉转硬，已堪接触。

第五周：生起新风令作成熟，而为肢节，梵音译为钵罗奢怯，此时形成了二腿上部、二肩及头形，五处已明现，细肢即依此开展。此后，长出毛、爪，称毛爪位；接着眼等根出生，称根位；最后根的所依处分明显现，称形位。

胎外五位指幼儿、青少年、壮年、壮老年、老年。

手足面等胎衣缠裹，犹如糞秽，生臭变臭猛暴黑闇，不净坑中上下游转，以诸苦酸粗咸辣淡，犹如火炭。食味所触，犹如苍蝇，以不净汁而为资养。如坠不净，臭秽炽然，淤泥之中命根非坚。

胎儿的手、脚、脸部都缠裹在胎衣内，犹如居住在极臭、黑闇、不净的粪坑中上下游转，母亲所食的酸粗咸辣淡等种种食物，入胎内犹如火炭的炙热难受。住胎中犹如苍蝇以不净物作为滋养。其处境就如堕入恶臭污秽的淤泥之中，命极危脆。

又母身内所有火力，煎炙徧炙极徧煎炙，烧热徧热极徧烧热，烧然徧然极徧烧然，受诸猛利粗恶难忍，非所悦意极大苦受。

提要：

胎儿得承受母亲体内火气之强、中、弱的热气之苦。

又母亲所有的火气，煎炙、徧炙、极徧煎炙彼胎儿的身体；烧热、徧热、极徧烧热彼胎儿的身体；烧然、徧然、极徧烧然彼胎儿的身体，胎中感受诸多猛利、粗恶的热苦，其苦极不可爱极难忍受。

补充：

胎中若母亲喝热、身体发热、剧烈运动等，胎儿也会同时感受不同强弱之苦。

如如其母转动，徧动极徧转动，如是如是如被五缚，亦如投掷煆煆坑中，受诸猛利粗恶难忍，非所悦意，难以为喻，极大苦受。」

又如母亲的行住坐卧随一动作，胎儿皆会随之转动，彼头、四肢犹如被系绑般，就像被扔入火炆燃烧之坑中，其苦极不可爱极难忍受，彼极大苦受不可言喻。

如其母，若受饮食太多太少及食太膩太干太冷太热，咸淡苦酸及太甘辛，若行欲行，若太急走，若跳若倒，若住火前，或蹲居坐，亦说于胎起大痛苦。生藏上压熟藏下刺，如被五缚插之尖擗。

提要：

蒙受母亲饮食及行动所引生之大苦。

如其母若饮食不知量或不合量，如过多、过少、过于油腻、过于干涩、过于冰冷、过热、太咸、太淡、太苦、太酸、太甜、太辣等五味杂陈皆令胎儿感受其苦；行动方面，若行非梵行、若走动过急、若跳、若倒立、近于火边、或蹲、或坐等威仪不合宜，胎儿亦能蒙受其大苦；胎儿住胎于胃之下膀胱之上犹如被挤压或如被尖锐物所刺，头及四肢犹如被绑插着的尖标，痛苦万分，极难忍受。

从胎产时及产出时，所有众苦，亦如《弟子书》云：「此渐如硬压油具，压迫其次方得生，然未尔时即舍命，唯是受苦业力强，住不净中颠倒身，湿烂裹胎极臭秽，猛逼切痛如溃疮，犹如变吐宿念舍。」

提要：

叙述胎儿生产时及产后所受众苦。

意即，胎儿生产时及产后所受的众苦，如《弟子书》说：胎儿出生时所经的产道极为狭窄，如同被挤压榨油一般，受种种压挤、压迫才得出胎；虽受猛利压挤并未丧命，乃是由于苦的业力强大使然，不致丧命；胎儿住于不净的子宫中，即将出胎前头会反转，头向下，脚向上，被又湿、又烂、又臭的胎衣裹着，出产门时蒙受猛利的痛苦如溃疮之痛，彼时其苦难忍，一心唯求速疾出胎，犹如尽速将体内不净物吐出远离痛苦一般。

此诸文义，如《入胎经》云：「次彼渐生一切肢节，从其粪厕腐烂滴坠，不净暴恶生臭变臭，黑闇可怖，粪尿熏粘臭气垢秽，血水常流，疮门之中，由其先业异熟生风，吹足向上令头向下，两手缩屈被二骨轮，逼迫徧迫周徧逼迫，由诸粗猛难忍非悦，最大苦受令其身分悉皆青瘀，犹如初疮，难可触着，身一切根悉皆楚痛，极秽胎垢徧粘其身，由于干渴故，令其唇喉及以心脏悉皆枯燥，住此迫迍难忍苦处。此由因缘增上，宿业异熟生风吹促至极艰辛，始得产出。

提要：

引《入胎经》具体叙述胎儿生产时蒙受大苦的过程。

如《入胎经》说：经由胎内五位，胎儿一切肢节逐渐成长，产道如同粪厕腐烂、不净、恶臭、黑闇、极可怖，被粪尿熏粘、臭气垢秽，且产道血水常流；由其宿业的异熟所生的风，令胎儿足向上，头向下，两手缩屈，经过骨轮时，被母亲的二骨轮逼迫挤压，其苦粗猛难忍，由于挤压，故令胎儿全身悉遍瘀青，犹如初疮，痛不可触，身体一切诸根皆同时蒙受痛楚；此外，极其污秽的胎垢遍沾全身，由于干渴的缘故，彼唇喉及心脏悉皆极枯燥，当生产时，胎儿即在此逼迫难忍的痛苦中出胎，由于此诸因缘，皆被宿业的异熟风吹动牵引，胎儿经由极大痛楚才得以出胎。

生已无间，被外风触如割涂灰，手衣触时如利剑割，当受粗猛难忍非悦极大苦受。」又说如牛剥皮。被虫所食，及如癩人徧身溃烂，加诸鞭撻极受楚切。又产已无间，取怀抱等及寒热触，亦当受诸粗猛难忍，非悦意苦。

提要：

叙述胎儿出生后蒙受之苦。

婴儿一出生，被外风吹触如同被刀割伤皮，伤口被涂灰般的痛苦，手或衣服碰触彼身体时就如为利剑所割一般，其苦粗极为猛难忍。又有说如同牛被剥皮后，被虫所吞食，又如癩人已遍体溃烂还加以鞭撻一般，感受极大的痛楚。婴儿一出生后，立即被抱入怀中或躺于床上，或寒、或热、或任所碰触，对于新生儿而言皆为粗猛之苦。

八苦之中，特于此初及于最后，须殷重修。故如前说，当以观慧数数观察，而善修习。

提要：

总结八苦。

在八苦当中，因为生苦是诸苦的生源、五蕴炽盛苦是诸苦的根本，故于最初的生苦及最后的五蕴炽盛苦特须殷重修习。应如前说，以智慧思惟观察，由生苦所引出的种种诸苦的过患，乃至轮回五蕴的诸多苦相而善为修习。

重点思考：

- 1.何谓「虽长夜修行，念诵苦行等，若心散乱修，佛说无义利。」之义？
- 2.何谓不散乱、正思惟之义？所指为何？
- 3.散乱分哪二种？
- 4.随修决定胜功德之法，必须具哪二种条件？
- 5.生苦有哪五种？
- 6.何谓粗重所随之义？
- 7.何谓「不随所欲离别法性故生苦者。」之义？
- 8.一般住胎时有哪几种苦？
- 9.胎内有哪五位？胎外有哪五位？
- 10.八苦中，主要以哪二苦特应修习？

《菩提道次第广论》释

2007.10.11

第 74 讲

前行开示：

《佛本行集经》说：「诸法从因生，诸法从因灭，如是灭与生，沙门说如是。」《集法句论》也说：「一切诸法由因生，一切诸法由因灭，由遮彼因而为灭，此为世尊所教说。」这是指因果缘起的实相，乃由佛所善说。可说佛的教说建立在因果律，由于有此因果理则，而有种种差别缘起，如轮回与涅槃、众生与佛等皆依此而安立。大体而言，因果又可区分二种，即：

世间因果——指由染污的因缘所生的染污果报。

出世间因果——指由清净的因缘所生的清净果报。

所谓清净，是指有情最初以善性为本质的意乐推动而行的善行，此业行即为圆满的清净行；相反地，若具烦恼或以恶性为本质的意乐推动而行的业行，此业行即为染污有漏的业行。

修学佛法，主要基础在于信解业果律，特重于三世业果，因为轮回无始，故有无穷过去所造感得当下的现在，也因当下的现在才会感得无穷未来，无穷即生生世世相续不断之义。因此，由染净动机所推动的善行或恶行其果报必然相续不已。

由信解三世因果，表征必有前生与后世的感果之理。因此，若为智者，理应目标远大，不为百年的利益而耗费暇身。祖师说：生起利他心即为自利，生起自利心即为自害，此中，主要是造作清净业因即得自利，造作染污业因即成自害。因此应善用暇身法业，在具法念之上，行诸善行，生生增上。

所谓自净其意，是诸佛教，主要是清净观，自觉自心的起心动念，且佛法主要为心法，

故应策重于意的修行。

此外，学习《广论》，应掌握整个圆满道体的蓝图，平常必须依次缘念、观修法类，不论是动态或静态的法行也都应结合道次教授，如此才有法力面对所缘境，真正福慧双修。

正文：P159⁺⁶~P160⁻¹

思惟老苦分五。盛色衰退者，谓腰曲如弓，头白如艾，额如砧板，皱纹充满，由如是等，衰其容貌令成非爱。

第二苦，思惟老迈之苦，可区分五种，即：

1.盛色衰退——指老迈时外在容颜衰退之状，即弯腰驮背，身无法挺直如弓一般；发色变白，无法改变如枯黄的艾草一般；额头充满细纹，不再光鲜亮丽、俊俏如切菜的砧板一般；亦即外在的色蕴由青春的盛气变成衰老的容貌，成不可爱相令身心不悦。

补述：

老：指生的第二刹那，即胎中五蕴众同分变异称老；取得五蕴时称生；五蕴的众同分舍时称死；老与维生或本有同位。

有说：「发白非灌顶，乃为死神摧，额纹非增肉，乃是时使然。」这是说，岁月摧人老、老迈令身相变异的真实写照。也有说：暇满人身远离了八无暇，但却有第九无暇，这第九无暇就是老苦。

事实上，老不可怕，若能以智慧觉悟老乃是人生的真相，超然的面对，生起出离心，为来世作准备，则能坦然。

气力衰退者，谓于坐时，如袋断索，起如拔树，语言迟钝，行步缓慢等。

2.气力衰退——指老迈时内在气势衰退之状，由于关节退化下坐时，如断绳索重重咚一声而下；由于筋骨僵硬起身时，须靠双手支撑，犹如拔树极尽费力才能站起（行动力已大不如前）；由于中气不足，语速缓慢，言不达义（甚而语无伦次，重复颠倒说）；由于四肢僵硬退化，导致行走缓步，上下不自如等，凡此皆是源于老迈时气力衰退所引起的众苦。

诸根衰退者，谓眼等不能见明色等，重忘念等，减念力等。

3.诸根衰退——指老迈时五根识也随而衰退，由于眼已不聪，目已不明，视力退化，故无法看清远处及近处的微细之物，甚至看书都有困难；由于意根衰退，导致记忆力严重退失（刚说过的事一转身即忘，读后忘前），念力大力损减等，如是皆为前五根及意根衰退所导致的种种老苦令内心不悦之相。

补述：

由如是了知老时的种种过失及种种无法抗拒的人生真相，应趁现尚耳聪目明之际，多加闻思教法建立法习，多加串习法义，如此一来，当老时即不会被如上实相所困扰，因为平常已具串习力，法义易于融入心海、脑海，以此串习的续流相续，老时即较有能力以法面对。

常言等待老时要如何？如何？实是骗局，因为谁也没把握是否能至老，实应把握当下因缘，行诸善行。

受用境界衰退者，谓受饮食等，极难消化，又无堪能受诸欲尘。

4.受用境界衰退——指老迈时由于体内消化系统及器官皆已衰退，对五欲尘的受用境已大不如前，因此于食物不得随意受用，即使受用也极难消化，造成器官的负担，得不偿失，也不堪能色、声、香、味、触五欲尘等上妙受用，如是唯有能见业，没有受用业，这也是老迈所导致的身心之苦。

寿量衰退苦者，谓寿多灭尽，速趣于死。应当数数思惟此等。

5.寿量衰退——指老迈时由知天增岁月人寿减，来日无多，死渐渐至如风中烛，随时面临阎魔招唤之苦。

因此，应数数思惟如上老死的种种实况，策发精进心投入闻思教法，即能无惧地面临老苦的到来与真相。

补述：

萨迦派祖师说：今日已老，明日将死，仍应好好以活着的心境面对生命的每一时、每一分。这固然显示了，即使老迈也必须生起心力无边、无畏无怯、善用每一刻致力于为来世累积浓厚善习与法习的坚决意志；但是，由此也可引伸：凡事当趁身心健全无碍时努力以赴，尤其学佛应趁年轻，在诸根悦意未衰没之际，即应投入于教法的持续学习，免得老时心生遗憾。

《广大游戏经》中亦云：「由老令老坏少壮，犹如大树被雷击，由老令耄朽屋畏，能仁快说老出离。诸男女众由老枯，如猛风摧娑罗林，老夺精进及勇势，譬如士夫陷淤泥，老令妙色成丑陋，老夺威德夺势力，老夺安乐作毁誉，老夺光泽而令死。」

提要：

偈颂之义，即如前述五衰退相。

《广大游戏经》也说：由于老而摧坏年轻，貌不如前，犹如大树被雷击倒，其根枝叶皆被摧坏一般，因为老迈时有诸多的现象令生怖畏，心生恐惧与不安，犹如住于已朽的房舍，随时即将倒塌，身心不得安稳，因此世尊说当老时，应速疾生起正念，出离老苦。不论是男众或女众，终究面临老迈之时，犹如一阵猛风将娑罗林刮得唯剩余残枝败叶，老能摧灭年轻时的精进与勇悍之心（心力不如前），犹如勇士陷入泥泞，裹足不前；老令容颜尽失，成为不可悦爱相；老能夺走威德与势力，不再意气锋发；老令身心不安乐，又易受人欺骗毁骂，却无力反抗；老能夺走光泽，唯一趣向死亡，无有选择余地。

懂哦瓦云：「死苦虽重，而时短促，此老最重。」迦玛瓦云：「老渐渐至，故稍可忍，若一时顿至，实无能忍之方便。」

对此，噶当派祖师懂哦瓦尊者说：死苦虽极为痛楚，但时间极短暂（从死有的旧蕴转至中约有三天左右）；但老期间极为漫长，故老苦较之为重。

迦玛瓦尊者也说：

老乃是渐进式的到来，令人不知不觉，甚无感觉，因此堪能忍受；若一夕之间突然变老，此实况实难忍受。如此看来，老迈极为善巧与欺诳，老迈渐至令人不以为意，乍然可

以接受，但事实上，老有众苦逼迫而时长，应当厌离。

补述：

不可能昨日一头黑发、没有皱纹，今日即一头白发、满布皱纹。应知：年之变迁，是由十二个月渐变；月之变迁，是由四个星期渐变；星期之变迁，是由日渐变；日之变迁，是由时渐变；时之变迁，是由分渐变；分之变迁，是由秒渐变，如是集摄而成立。可知由因缘所作的变化，非由外在变化，乃是由细分渐变而有变化；老亦复如是。

此外，与其抗拒老，不如充份认识而接受；《清净道论》有说：人生若以百年计数，从初生第二刹那至老死之间可区分为十个阶段，即：

- ①闇钝十年——指孩童期。
- ②嬉戏十年——指二十岁时。
- ③美色十年——指三十岁时。
- ④力气十年——指四十岁时。
- ⑤智慧十年——指五十岁时。
- ⑥衰退十年——指六十岁时，如前的能力与外相皆已衰退。
- ⑦前倾十年——指七十岁时，由老迈身向前倾斜。
- ⑧弯曲十年——指八十岁时，身如弓。
- ⑨迷蒙十年——指九十岁时，忘失症。
- ⑩倒卧十年——指百岁前，卧床度日。

思惟病苦分五。身性变坏者，谓身肉销瘦，皮肤干枯等。

第三苦，思惟病苦，区分为五种，即：

1.身性变坏——指当病时，身的外相显得消瘦，有气无力，皮肤失去光泽，容貌憔悴，内心忧郁不安，此为身性变坏之苦。

补述：

凡夫有情具苦蕴，故含遍必有病苦；但《宝性论》有说：圣者菩萨有生老病死的外相（病苦为示现），但没有生老病死的实质，因为乘愿再来，故已不具有具相的苦谛。

增长忧苦多住忧苦者，谓身中水等诸界，分不平均增减错乱，身生逼恼，心起忧痛而度昼夜。

2.增长忧苦多住忧苦——指当病时，由于体内四大不调，失去平衡，由身躯蒙受逼恼之苦，导致心也忧苦，身心痛苦而度日，此为增长忧苦、多住忧苦之苦（即久病心苦，甚而厌世）。

补述：

在修心法门时有说：生病是去除障碍的扫帚。如是思惟或能减轻病苦的苦受。一般而言，五根识之苦较能堪受，且遇缘才生；而意识之苦随想即生，不须外缘，故较不堪受。因此，若能培养心流成法流，即有力对治意识之苦或映蔽前五根识之苦。

不能受用悦意境界者，谓若有云：诸可意境于病有损，虽欲享受而不自在，如是诸威仪道，亦多不能随欲。

3.不能受用悦意境界——指当病时，为了不损病情，如果有人说此诸可悦意境或美食等有损病情，即使心欲享用也须作罢，因此对于饮食的受用不能随心所欲，即使勉强享用心也不安、不自在；尤其在行住坐卧诸威仪道更不能随自所能，不能独立而行，不得不依赖他人。

诸非可意境受用，虽非所欲须强受用者，谓诸非悦饮食药等，须强饮用，如火炙及刀割等，诸粗苦事，皆须习近。

4.诸非可意境受用，虽非所欲须强受用——指当病时，为了求一线生机，令病情好转，早日痊愈，不得不勉强服用难以入口的药物，甚而必须接受手术医疗，蒙受长期病苦的身心折腾，这些由病苦所带来的粗重苦事与过程，似乎都是不可避免的，必须坦然面对或者只能无奈面对。

速离命根者，谓见病难治，便生痛苦，当于此等审细思惟。

5.速离命根——指当病时，由知其病情恶化，难能根治转好，便心生忧苦，自知时日不多，即将面临死亡，死后又不知往何处去，因此畏惧速离命根而烦恼。

补述：

当面临无药可救之病时或可修法转念，减轻因病无法痊愈之苦，如：串习法义，思惟轮回皆为苦性、祈求三宝上师加持、修皈依、修施乐受苦法、思惟业感缘起，消业想、或忆持佛号等，以苦为师，苦念转法念，令身心安稳地面对实况，免于自怨自艾，怨天尤人，再缔造恶业。

《广大游戏经》云：「多百种病及病苦，如人逐鹿逼众生，当观老病坏众生，惟愿速说苦出离。譬如冬季大风雪，草木林药夺光荣，如是病夺众生荣，衰损诸根及色力。令尽财谷及大藏，病常轻蔑诸众生，作诸损恼瞋诸爱，周徧炎热如空日。」

《广大游戏经》说：由数百种疾病及所引出的各种不同病苦，就如猎人追逐鹿群一般，理当观察老苦与病苦是如何的损害众生，因此惟愿世尊能速为开示除苦的出离道。病苦即如冬天刮起大风雪一般，所有的草木树林皆被一扫而光，寸草不留；疾病亦复如是，能夺众生之一切荣耀外，并令众生五根及外貌皆受衰损，不具威荣。且亦令众生耗损世间的财物及珍宝，疾病状似轻蔑视若无睹的侵扰众生，百般的损恼身心令心不悦，疾病就如夏天暴晒在烈日下炙热难耐。如上为显明了五种病苦。

补述：

有苦不可畏，不知出离道才可畏，若已久修出离心，即使苦境也能转为道用，亦即修转念法，以苦为师。有善根者可经由病苦而转为修道的因缘，亦即将逆缘转为增上的因缘。

此外，有生必有死，其间必有老病等，如《清净道论》说：由四十种行相思惟有漏五蕴的特色，即：观五蕴为无常、苦、病、蛹、剑、恶、疾、敌、毁、难、祸、怖畏、灾患、动、坏、不恒常、不可保信、非逃避处所、非皈依处、无、虚、空、无我、过患、变异法、不实际、恶之根本、杀害、损害者、没有利益、有漏、有为、魔、生灭法、生法、老法、病法、死法、愁法、悲法、恼法、杂染法。

思惟死苦分五。谓舍离圆满可爱财位，舍离圆满可爱亲族，舍离圆满可爱朋翼，舍离

圆满可爱身体，死时当受猛利忧苦，乃至意未厌此诸苦，当数思惟。

提要：

死时一切将化为无，舍离相续的五蕴之外，生前一切圆满事皆不可保信。

第四苦，思惟死苦，区分五种，即：

1.舍离圆满可爱财位——指死时，生前所累积的一切财富、名闻、权势等皆须舍离（唯一利益即上供下施等所积善法）。

2.舍离圆满可爱亲族——指死时，执爱的亲眷无一可陪伴，终将舍离，独自趋往（唯一利益即提起正念）。

3.舍离圆满可爱朋翼——指死时，平日缘份极深的执友也无一可为助伴，终须舍离。

4.舍离圆满可爱身体——指死时，即使从出生至死前无限珍爱的身躯，也终究舍报。

5.死时当受猛利忧苦——指死时，四大分解，身如刀割，如龟脱壳；心如浮萍，茫茫无主，惶恐怖畏，将受猛利的身心逼恼之苦（畏惧我变成没有而忧苦）。

如是，乃至对于五种死苦未生厌离者，应当数数思惟死苦的种种过患。

补述：

一期生命最后为死有，死心含盖很广，分三阶段，彼时皆具心识，即：

1.将死——未死前，四大已分解时。

2.正死——外气已断时，心识仍于身躯中，是从四大开始溶入至黑近得心时。

3.死殁——指最微细的心识已舍离了旧蕴体趣入中有，为下一世或下一期生命的开始。

前四为苦之理者，谓见当离此四圆满而发忧苦。

前四种死苦的生起之理，乃是因为当死时，必须舍离生前所贪着执爱的四种圆满事，即：财富、亲眷、受用、身躯而生的忧悲苦恼。

补述：

临终粗想现行时，尤应不令生起贪恋不舍之心、颠倒心、恶心，否则将堕恶趣。

《广大游戏经》亦云：「若死若没死没时，永离亲爱诸众生，不还非可重会遇，如树

落叶同逝水。死令王者无自在，死劫犹如水漂木，独去无伴无二人，自业具果无自在，死擒多百诸含灵，如海鲸吞诸众生，犹龙金翅象遇狮，同草木聚遭猛火。」

《广大游戏经说》也说：若于将死、正死、死殁三阶段时，死者将永离执爱的亲眷、朋友等，天人永隔，此生再也无法相遇，犹如落叶随风飘去、如水随波逐流一去不回。当死主来临，即便是具权势的君王也无力阻挡，死亡如盗贼，劫走世间一切的圆满事，如浮木（喻如世间财富）漂水（喻如死亡），独自而去，渺渺茫茫，无人相伴，一切都是业感缘起，任谁也无法自主。死主夺走擒住百千无以计数含识生灵的命根，就如大海的鲸鱼吞噬海中的有情；众生与死主的关系，如同龙遇到金翅鸟、大象遇到猛狮、草木遇到猛利大火一样，无法抵抗，遭其毁灭，一无所有。

补述：

由上述可知，生命的实相必是有生必有死，法尔缘起；若爱自己与爱亲人，最好的方式即是当下如是安立法习，积造善业，面临老病死时较能安然面对，也是一种保障。因为当面临死时毕竟是独生独死，无肯代受，平日即应致力于种植福慧诸善、累积来世道粮确是有其必要。

重点思考：

1. 世间因果与出世间因果的差别为何？
2. 老苦可分哪五种？
3. 盛色衰退有何征相？
4. 气色衰退有何征相？
5. 病苦有哪五种？
6. 《清净道论》说，有漏五蕴有哪四十种特色？
7. 死苦可分哪五种？前四种是指何义？
8. 死时将面临哪些猛利之苦？

9.死分哪三阶段？

10.当得无药可救之病时，逆缘如何转为道用？

《菩提道次第广论》释

2007.10.28

第 75 讲

前行开示：

众生由于无明我执，执着诸法自性有，因此当对境时即起烦恼，依于烦恼而造业感得人道五蕴身心，并且依着五蕴假立人道的我。以业力故，依着受报的我相续感果，在感果中又继续造作感得六道随一的业，如是轮转不已。此中，所说的是苦集二谛，三界六道有情之所以无有间断轮转生死，主因为俱生无明，由无明推动积造轮回的善恶业；若未证空性或未由证空性的智慧摄持，则所造的业几乎皆为有漏的轮回业，依着轮回业感得投生善恶趣。

佛教主要的教授是四谛，即众生轮回的流转次第及众生解脱的还灭次第。应由思惟四谛而得定解：轮回与解脱俱是成立的。六道中虽不现见地狱道与饿鬼道众生，但畜生道于陆海空皆可现见；可叹的是，人道有情也少有能思惟轮回与解脱的问题者，大都为了不到百年的今生利益而耗损生命。

当面临苦乐境时，应知苦为苦性，知乐为无常、不久住，且具苦、空、无我的行相。常思惟以惑业为本质的轮回过患，即能生起出轮回的欲求心。学佛主要不是为今生利益为诉求，乃是为了生生世世增上而成办，因此应善用当下因缘，依于智慧而为来世以上积造

感得决定胜之业，早日脱离轮回苦。

正文：P161⁺¹~P163⁺¹

思惟怨憎会苦分五，谓如遇怨敌，便生忧苦，畏其制罚，怖畏恶名，遭非赞颂，畏苦恼死，违正法故，畏惧死后，堕诸恶趣，当思此等。

第五苦，思惟怨憎会苦，可分五种，即：

1.如遇怨敌，便生忧苦——指自己不喜欢的有情，以业力故偏偏相遇，便生苦恼。

2.畏其制罚——指与怨敌相遇时，担心再次受到伤害而忧苦。

3.怖畏恶名，遭非赞颂——指担忧受到怨敌公然大肆毁谤，破坏自己的名誉，遭受莫须有的造谣而忧苦。

4.畏苦恼死——指由如上情况，以业力故，不得不相处，令心忐忑不安，畏惧随时被伤害，怖畏而死。

5.违正法故，畏惧死后，堕诸恶趣——由于瞋恨怨敌，而违背正法造身口意业恶，担心死后堕入恶趣。

故应思惟如上五种怨憎会苦的过患，避免与众生缔造恶缘，多思惟缘起法。

补述：

怨憎会：狭义是指与自己不喜欢的有情，以业力故偏偏相逢；严格说来，怨憎会苦大都缘于与彼此有利益关系而有，必有特殊的因缘，主因乃是基于自己的贪瞋烦恼使然。广义的怨憎会，则是指不得不用所受用的物质或不可悦爱的五欲尘等。

思惟爱别离苦分五。谓若舍离最爱亲等，由此令心发生忧戚，语生愁叹，身生烦恼，念彼功德，思恋因缘令意热恼，应受用等有所缺乏，当思此等。

第六苦，思惟爱别离苦，可分五种，即：

1.舍离最爱亲等，令心发生忧戚——指由于舍离所爱，因此令内心忧伤。

2.语生愁叹——由于内心忧闷，言语中充满着哀思愁叹。

3.身生烦恼——由于舍离所爱，坐立难安，捶胸、跺脚，其苦不可言喻（喻如白发送黑发的丧子之痛）。

4.念彼功德，思恋因缘令意热恼——由于忆念对方的声音、外貌、长处与功德，历历浮现于前，倍加思念，寝食不安。

5.应受用等有所缺乏——指昔日所受用的一切物、境等已失，甚而缺乏不足而心生忧悲苦恼。

如是五种爱别离苦，若能结合自身情况深入思惟，或较为贴切。

补述：

爱别离苦：指人、事、物的爱别离，并非唯指亲人的生离死别之苦。

爱别离苦的主因，乃是因为贪爱而引生的已得而失的忧恼，此为贪爱所系缚的苦，若能以智慧面对一切的因缘，能以中道观看待缘起法，彼苦则不生，即不会因爱生忧，或许更能珍惜当下、随时放下。

思惟所欲求不得苦分五。如爱别离，求不得者，谓务农业秋实不成，及营商贾未获利等，由于所欲励力追求而未得故，灰心忧苦。

第七苦，思惟求不得苦，也分五种，即同爱别离苦，其苦的本质皆同，皆由贪爱引生，即：心生忧恼、语生愁叹、身生扰恼、念彼功德而思恋因缘令意热恼、应受用等有所缺乏等五苦。

求不得、不能随心所欲之苦，例如农民辛劳的春耕却不得丰盛的秋收；商人用心的经营却不得如期的获利，由于辛勤付出却得不偿失，心生挫折而灰心忧苦。

补述：

爱别离苦与求不得苦的差别，在于爱别离为已得而失之苦；求不得为未得不得之苦，二者皆为不能随心所欲之苦。

芸芸众生，由于知足或因业力使然，有诸多不同的求不得苦，其主因还是因为贪爱所引生居多；虽有些是由外在不可抗拒的因素、或因缘变化而生，但不论结果为何，若能以因缘业果看待，即能减少求不得之苦。若为修学甚深法藏，不得理解，这种为法而求不得之苦则非贪爱所摄，反为庄严，相较于前者为非福业，后者为福业，彼二有明显的差异。因此，求不得有善心所摄持或恶心所摄持二种分类。学佛本来即有三难，即：理解难、圆

满理解难、证悟难。

思惟宣说五种取蕴总为苦义分五。谓是当成众苦之器，及依已成众苦之器，是苦苦器，是坏苦器，是行苦器。于此诸苦当数思惟。

第八苦，思惟五取蕴的五种苦义，即：

1.是成当众苦之器——指由于有五蕴身心而造业，故五蕴成为未来感得众苦的容器（即生苦器）；即若有五蕴，必有未来众苦。

2.是依已成众苦之器——指已具的五蕴为老病死等众苦的所依处（即依生苦器）；即若有五蕴，必有老病死等苦。

3.是苦苦器——指有漏的苦受，即身、心的一切苦受，由此令感得苦苦的所依。——此为六道一切有情所欲求厌离的苦。

4.是坏苦器——指有漏的乐受，即前五根识缘五欲尘而生的乐受、及意识缘法尘的乐受，由此令感得坏苦的所依（指变异、非恒常性、为苦性的乐受）。——此为外道所欲求厌离的苦。

5.是行苦器——指有漏身心有覆无记的异熟果，由过去的烦恼及业所推动感得的。——此为内道欲求厌离的行苦（即有漏皆苦的苦）。

在此五种之中，前二为总说，后三为别说。

补述：

五蕴：指色蕴（具质碍）、受蕴（具情绪反应）、想蕴（具分别意念）、行蕴（具无常、变异性）、识蕴（具明知性）；若结合有情或相续所摄而言，五蕴是指有情的身心，既是苦谛也是轮回的果报。

一般凡夫，所追逐的大都为坏苦，对于行苦则无有觉察力，且唯依惑业力招感轮回投生。二乘阿罗汉必是所作已办不受后有，意指已根断了投取来世之因。而菩萨则不乐于惑业轮回，但是乘彼悲愿，愿以大悲心投取生死。

其中初者，谓依受此取蕴，能引来生以后众苦。第二谓依已成之蕴，为老病等之所依止。第三第四，谓彼二苦粗重随逐能生彼二。第五谓初成取蕴，即便生为行苦自性，以一切行为宿惑业他自在转，是行苦故，于三苦时此当详说。

其中：

第一，今此所取受的五蕴，虽为惑业所感得的轮回果报，但也是能引生来世以后众苦之因。

第二，依此所已取受的五蕴，即为老病死等众苦的所依处。

第三与第四，乃是由前二所引生的苦苦与坏苦。

第五，指由过去的烦恼及业力所自在而感得的有漏五蕴身心，一旦结生即为行苦的本质；凡是有漏诸行，为烦恼及业力所自在者，皆属行苦，此于后宣说三苦时，再予详解。

补述：

投生之理有四种，即：

- 1.以惑业投生，如六道有情。
- 2.以愿力投生，如大乘资粮道菩萨。
- 3.以大悲心投生，如圣者菩萨。
- 4.以自在投生，如佛。

苦谛：指一切轮回所感得的有漏的正报与依报。苦：唯是苦受。故佛经有说：「凡夫有苦无谛，圣者有苦有谛。」意即，凡夫只知苦不知苦谛，圣者则二者皆知。

尊贵大悲尊者的开示常由行苦而开展出烦恼，由烦恼说到灭谛，由灭谛延伸道谛，依次推论行苦的过患及其根断之道。一般对坏苦易生贪着，对苦苦易生瞋恚，对行苦则无动于衷，此为痴相；行苦如包袱，众生如背包袱者，依行苦而生苦苦与坏苦。

若于生死取蕴自性，未能发起真实厌离，则其真实求解脱心，无发生处。

提要：

此为宗大师对于上述总结的教诫。

若对于轮回生死中所感得的有漏五取蕴的体性，未能通达或理为苦性，不能真实发起厌离意乐，则真实无伪的欲求解脱心，必然无法生起，易成唯词。

补述：

择要言之，凡是惑业为因的投生，例如投取人道，必由生苦开始，而由死苦结束，中

间则老、病等苦交煎逼迫。尽管如此，凡夫总是苦中不觉悟，乐中而迷失，尤其不具智慧力察觉轮回五取蕴的行苦的本质，以致于难生厌离心。相反地，智者于苦中即觉悟，乐中求出离；即能深刻体会：「诸行无常、诸行皆苦、诸行无我、诸行寂灭」的意趣。

修学佛法，应多思惟内心烦恼生起的行相或样状，进而才能理解行苦之义及其过患，这也是生起对治与根断烦恼的前方便，因为就次第而言，必然先行了知出离处，才生出离心，而修出离道，后得出离果。

于诸有情流转生死，亦无方便能起大悲，故随转趣大小何乘，然此意乐极为切要。

意即，若不认识轮转三有众生的苦谛，则没有任何方便可以生起欲求救拔的大悲心；因此不论趣入大乘欲求成佛或趣入小乘欲求解脱，深刻认识轮回五取蕴的体性本为苦性极属重要。

补述：

当知：若能于自生厌离，则于他生大悲；若缘自苦生出离，则缘他苦生救拔；若缘敌之爱为慈，则缘亲之爱为贪。但若于自他轮回的苦性不得正解，则对其所生的悲悯心，如提供一般物质的济助去除匮乏，固然也有其价值，但实质上也只是短暂的舒缓与有限的救助，救拔众生出离根本之苦才是究竟。

发生此者，亦随当从无垢圣语，如量解释，先正寻求清净了解。次须长时观择修习，引发其心猛利变动。

是说，对于苦谛及苦果（即八苦）能生殷切的定解，必先亲近听闻学习无垢清净的圣言量、及祖师所造、如理如量诠释密意的清净论典，依此深入理解苦谛之义。次而投入长时的观察、思择修，令心有所觉受与转动；亦即令心入道，令心流转法流。

补述：

首先思惟：我的身心不但是由惑业所感得的有漏之果，我的身心也是能再增长烦恼与业习的能生者——能生起此一定解，必由听闻、思惟而来；尽可能将所学相同法类予作集摄、归纳，而有系统、有次第的思惟。

要之，修学的次第是：思理由，作观察，得定解，生信心，入实践，得相应。

故薄伽梵令知苦谛生死过患，宣说八苦，所有密意，如圣无着极善决择而为宣释。

因此，世尊于初转法轮时，为令众生了知苦谛的生死过患，故而宣说八苦，此中所有密意或意趣，于无着菩萨所造《瑜伽师地论》也有显明详释。

如博朵瓦云：「于六趣中，随生何趣，其后发生病痛死等，众苦恼者，是病者病，是死者死，非彼不应，忽尔而起。是生死相，或生死性，住生死时，必不能越。我等于此，若起厌离，须断其生，此须断因。」

如噶当派祖师博朵瓦尊者说：轮回的六道众生，不论投生何道，一旦结生即已是行苦自性，有行苦即随之而生诸多病、老、死苦，为众苦所逼迫烦恼；且时节因缘一到，死时则死，病时则病，虽百般不愿，但都是忽尔骤起，这是诸法实相，法尔缘起，生死本无常。如是生死行相、生死体性——即是流转生死的实相与体性，乃至安住流转生死之期，任谁也无法避免超越。因此，我等经由如是了知八苦的四十种行相，若欲求厌离，希求解脱，欲断轮回生死，则必须断除集谛（即业与烦恼）。

补述：

于八苦中，若能勤修行苦的过患，以及思惟生苦、五蕴苦炽盛，即易能生起厌离，趣修出世间道；而从生到老其间的老苦、求不得苦等，则皆是显示今生本有的诸苦行相。

当于前说，生老病死等已生众苦，如是思惟。

承前所说，应于如其如其八苦中的四十种已生众苦行相，如是如是结合自心而思惟。由知苦才求出离，如是以苦为师，苦即是增上缘。

补述：

要言之，诚如《四百论》说：「胜者为意扰，劣者为身扰。」亦即，此一世间无不为身心之苦所侵扰，贫者有得依身受之苦，富者有得依心受之苦，全世界的人没有不叫苦不操

心不罣碍的；人生为八苦所系缚，来世往何处去，既不自主也一无所知，恒应如是思惟修习。

第二思惟六苦者。《亲友书释》宣说七苦，其最后者是别过患，故于此中当思六种。

思惟总苦的第二，即思惟六苦，于《亲友书》则说有七苦，第七苦是说个别过患，已含摄于六苦中，故此中宣说思惟六苦。

补述：

思惟六苦应善巧思惟方式而加强理解，如可思惟：再数数舍身与数数结生之间，则有无定、无饱足、无友伴及数数高下诸苦的情况，依此归纳而知其意义。

其中无定过患者，谓于生死流转之时，父母等亲，于他生中转为怨敌，诸怨敌转成亲属，如是父转为子，子转为父。母转为妻，妻转为母等。唯是次第展转流转，是故全无可凭信处。

提要：

主要阐释轮回中怨亲无定，前生后世彼此角色的转换。

思惟六苦中的第一苦：

无定过患——指轮转生死的六道有情，一切皆由业决定，并没有有一定的准则；今生的父母来世即转成怨敌，今生的怨敌来世即转成亲眷，父转为子子转为父，或母转为妻妻转为母，如是辗转不定，因此依惑业力流转生死中，根本没有可以凭信之处。

《亲友书》云：「父转为子母为妻，怨仇众生转为亲，及其返此而死殁，故于生死全无定。」即现法中亦复展转，互为亲怨。

又引《亲友书》说：前世父亲为今生之子，前世母亲为今生之妻；前世的怨敌转成今生的亲眷，于生生世世中反反复覆的交换角色，生死中怨亲是如此的无定。亦即怨亲没有一定，忽尔亲，忽尔敌，敌转亲，亲转敌，这些都于现世中可现见的实况（因为众生的心不定故）。

提要：

有说：「正食父肉踢打母，衰誓仇敌怀中抱。」是说前世的敌人投生为今生的怀中孩子，口中所食之鱼是前世父亲所投生，所踢打之狗则是前世母亲所投生，在在说明了，观诸行法迁变不已，无常不定悉归散灭；尤其怨亲本无定，变化极大，故应平等舍住。

应如是了知：怨亲是依某缘成怨，依某缘成亲，并非自性本有的怨亲；况且轮回无始无终，我与有情怨亲无定，必然都曾经当过我的亲眷或父母，因此不轻易损恼有情。

如《妙臂经》云：「有时怨敌转为亲，亲爱如是亦为怨，如是一类为中庸，即诸中庸复为怨。如是亦复为亲爱，具慧了知终莫贪，于亲当止爱分别，于心善法安乐住。」

又如《妙臂经》说：于现法中有时怨敌因缘变化后又转为亲，亲人因缘变化亦转成敌，又有非亲非敌无关的中庸众生，也可能转成怨敌或为亲眷，没有一定的准则，故应如是了知：因众生心是无定，故怨亲无定；又因怨亲无定，故怨亲皆暂时而有。若为智者，即不对亲眷妄生增益的分别贪着，因由不贪即不生爱别离苦；反应将心思善用于正法上，安乐而住。

补述：

为遮止对三类众生起强烈的贪瞋或漠不关心，应修平等舍。即对一切亲眷、怨敌以及非亲非敌的中庸众生，不应因为短暂的利害关系而生起特别的三毒，尽可能地远离亲疏爱憎，在心态上平等看待与对待。

平等舍观修法：

修习平等舍犹如平整心田，始能植大悲种，长菩提芽。对一切亲眷、怨敌以及非亲非敌的中庸众生，尽可能的远离亲疏爱憎，不起猛利三毒，在心态上能平等看待、平等对待；也就是，对于怨亲与不相干的众生不应因为短暂的利害关系，而生起特别的三毒。

首先，观想在自己的前方虚空明现着三张脸孔，右方明现着我最可悦爱的亲人（如六亲眷属及所执爱），中间明现着我最不喜欢的怨敌的脸孔（如曾伤害我的人），左方明现着与我毫无关系的中庸众生的脸孔（如路人）。

接着思惟，对于右方最可悦爱的亲人，我其实不应起强烈的贪着，因为今生的亲人并

非永远，虽然眼前他们利益、善待我，但是无始以来也曾经当过我的怨敌，甚至也曾无数次的伤害我，只是我未得宿命通不自觉知罢了。

进而思惟，对于中间最不喜欢的怨敌，我其实不应起强烈的瞋心，因为今生的怨敌并非永远，虽然眼前他们损害我、毁谤我，但是无始以来也曾经当过我的亲人，甚至也曾无数次的利益我，只是我未得宿命通不自觉知罢了。

最后思惟，对于左方与我毫无关系的中庸众生，我其实不应漠不关心或毫不在乎，虽然他们今生并没有特别损害我、利益我；但是无始以来也曾经当过我的亲人与怨敌，甚至也曾无数次的利益我、损害我，只是我未得宿命通不自觉知罢了。

换句话说，虽然缘起有差别，但在心态上，绝不能因此缘故便对眼前的亲人特别的贪着、对眼前的敌人特别的瞋恚、对眼前的中庸众生特别的无所谓，应遮止这三种分别心，从今以后应对众生心住平等舍，平等看待，如是而修平等舍。

如是修习，破于亲怨分别党类而起贪瞋，观生死法，任何全无安心之处，应起厌离。

如是而修，即能遮止缘着亲怨分别自他党类而生贪瞋之心；进而如实思惟、观择、修习轮回生死的本质唯是苦性。事实上，观照生死的有漏诸法及其过患可有无边，现法中则并没有真正安心、真实安乐之处，故不应沉溺现世的安乐，应取而代之安住于善法中，励力生起厌离三有喜乐。

无饱足过患者。如云：「一一曾饮诸乳汁，过于四海于今后，随异生性流转者，尚须多饮过于彼。」谓当思惟，一一有情饮母乳酪昔饮几许，今后若不学解脱道当饮几何，此是略喻，更当思惟生死之中，盛事苦事，无所未经，令心厌离。

思惟六苦中的第二苦：

不饱足过患——是说轮回以来，曾饮用过母亲的乳汁，至今其量过于四大海水；凡夫有情以业力流转生死，乃至未断集谛之际，尽未来际尚须饮用过于四大海水的乳汁。

故当思惟，在无始轮回之中，我等没有任一角色未曾当过，如今若如昔日一样，悉不觉醒不求出离，不精勤修习解脱道，则将继续无数取生，未来将要饮用的汁乳更是如前无

可限量。如上唯是略为譬喻，更应深思在流转生死中，一切的圆满盛事或逆境或苦境，无一未曾经历过、由此内心深刻体会，这一切都是惑业力所感得的苦谛果报，本质都是苦性、变异性、不坚固、暂时性、如幻性，不再贪着现法的安乐，令心真实生起厌离心。

补述：

善用因缘开发智慧，才是智者。应善思惟：有漏身心即为轮回；由惑业力一生又一生、一世又一世结生相续的重担，即名轮回。

要言之，为何会有无饱足过患呢？因为贪求才无饱足。中士道修心所要对治的，正是在于对治贪我、我所、我身等，此贪能系缚生死，且在十二因缘中也因为爱取之贪滋润业习才会取生；《道炬论》也说，应修学背弃对「三有乐的贪着」，因为最后边际都是衰损，本质为苦性。

重点思考：

- 1.怨憎会苦分哪五种？
- 2.爱别离苦分哪五种？
- 3.爱别离苦的主因为何？
- 4.爱别离苦与求不得苦的差别为何？
- 5.五取蕴苦分哪五种？就佛教而言，以哪一苦为主？理由为何？
- 6.投生之理有哪四种？
- 7.为何若于生死取蕴自性，未能发起真实厌离，则其真实求解脱心，无发生处？
- 8.六苦中第一苦，无定过患意指为何？
- 9.如何遮止对三类众生起强烈的贪瞋或漠不关心？
- 10.六苦中第二苦，不饱足过患意指为何？

《菩提道次第广论》释

2008.10.02

第 76 讲

前行开示：

宗大师于《菩提道次第第四十五摄颂》说：「苦谛过患不专思，如是求脱不生起，集转次第不专念，不得正解断根本。」是说，中士夫若于四谛中的前二谛，未予深刻思惟苦谛苦果的过患，则由不知苦即不能生起欲求离苦之心；同理，对于令有情感得无量众苦的苦因集谛，若未予深刻正解彼生起流转次第及根本因，即无从断除根本因，喻如射箭不知箭靶一般。

众生天性上，皆欲乐不欲苦，修学佛法目的也是为能离苦得乐而学，因此应致力于离苦得乐的方便，其方便即是外缘依着具足无误圆满的传承的师长，内缘则依着所得暇身闻思修深广教法，如是即能增上，渐生功德。

以佛教而言，恶心、恶行及恶业习气即为苦因；善心、清净圆满善行则为乐因。离苦得乐的修行方便，以三士道而言则有差别，如三士道修心，因为意乐与加行、所修品、所

得品、所断品、所畏品不同，其增上所得也就不同。

当下所学为中士道次修心，主要是不能满足于下士夫唯遮止三涂苦、欲求人天增上生的意乐，进而应思惟自他众生离乐得苦的根本因与苦果过患。因此即在具足共下士修心之上，策发思惟自他众生的四谛。亦即思惟苦的四种行相及苦的过患，由知苦而寻求苦因，知由集谛所生，烦恼集与业集的集谛的根本因则在无明我执，依此轮回生死，感得人道的有漏五蕴身心。

特别是，当下在正蒙受五蕴苦果之中，又继而缔造另一苦因，如是循环不息。此中当知彼苦因堪断，因为一切法自性本空，众生心本自清静，皆具如来藏；现前烦恼亦为无自性，忽尔现行忽尔随眠，而且烦恼也是因为无明我执的颠倒恶分别心所致，果随因行，若已除因则不成果，断集除苦即得灭谛的根本安乐，得此方便则为修学道谛。要言之，有根本安乐之果可得，故而策发厌离苦、欲修解脱道，一旦断除了染污品流转门十二因缘及苦集二谛时，即得解脱。理应如是思惟修习。

正文：P163⁺²~P164⁻⁴

若谓受乐令意满足，然三有乐，任受几多，非但无饱，后后转复增长贪爱，由此常夜驰骋生死，经无量劫，受诸至极难忍大苦，然其安乐不及一分。

是说，只是满足于轮回中种种有漏的身心乐受，是极不应理的，因为三界的一切有漏乐受，任享有多少的乐受，不但不会令心满意饱足，反而愈来愈转增贪爱不舍（即障碍出世间道，事实上是苦性，生苦之因），而后更是倍加增长贪爱，也因此常夜不断驰骋流转生死，于无量劫中无有边际的蒙受难以忍受的大苦；然而任自享受世间多少有漏安乐，观待相较于长劫轮转生死大苦，彼有漏之乐不及轮回之苦的千万分之一（贪爱一增长，佛道即减损，故斯有何乐）。

补述：

有漏乐受有二种，即：

身乐受——指五根识为本质、缘着五欲尘所生的有漏感官外在的乐受。

心乐受——指以意识为本质、缘着法尘所生的有漏内在精神的乐受。

三有众生之于乐受，所以不饱足的理由在于：

1.因为蒙受乐受的有情心续具足烦恼，故不饱足。

2.因为有漏之乐，具变异，非恒常不坚固，唯是苦的暂息灭，非清净真实之乐，故不饱足。

贪爱为颠倒心由无明与非理作意推动而追逐的爱着，为苦因，若迷蒙彼乐即障碍大善；善法欲则为善因，是以合理的理由所导出正确的追求，为乐因，若具善法欲即成办功德。

凡夫由贪爱而生二种悲剧，即：已得怕失而苦的悲剧与得不到而苦的悲剧。究实上说，得不得皆为苦因，因此应尊重因缘业力，命中有时终须有，命中无时莫强求，苦乐得失、是好是坏没有一定的准则，毕竟有漏诸法皆为无常、苦性、空、无我的本质——随遇而安以智慧生活，才是智者所行。

如《亲友书》云：「如诸癞人为虫痒，为安乐故虽近火，然不能息应了知，贪着诸欲亦如是。」

提要：

再引经论叙述贪爱乐受的过患：

如《亲友书》说：就如得痲疯病的患者，因被菌虫所寄生，其痒无比难耐，为了能止痒只好贴近火处予以烧烤息苦，但事实上，只是暂时的舒缓，并非根本治疗息痒，反而增长贪着习气；如是观看轮回界的有情以烦恼的贪着心追逐有漏的五欲尘之乐，情况就像痲疯病者息痒的心境一样。

《弟子书》亦云：「岂有百返未经趣，岂有昔未多受乐，未得吉祥如白拂，岂有是事反增贪。岂有昔未多经苦，众生无欲能饱满，无有情腹未曾卧，然何生死不离贪。」应如是思。

《弟子书》也说：由于轮回无始无终，来来回回游逛六道之中，没有未曾投生的处所，人天一切的上妙盛事，也没有未曾享受的乐受：然而这些有漏的乐受，并非究竟无漏圆满，并未因为乐受而得真正吉祥如白拂一般，反而增长贪爱。相反地，也由于轮回无始无终，没有任一苦未曾经历蒙受过，众生对五欲尘的追逐未曾饱足过（唯一靠修道力，才得以知足）；只要是胎生即须入母胎，因此在生死轮转未断之际，没有任一有情未曾当过我的母亲，由如

是生死流转，应思惟虽已享用有漏的乐受或历经多劫之苦，一切苦乐皆从贪爱随之而来，为何不生厌离贪爱生死之心呢？这是应善为省思的生死问题。

补述：

古德说：轮回有情犹如于大海中停住的一只鸟，飞远无有边际，只好飞回原来的栖息地。以此为喻，即知轮回众生的实况，惑业未断流转不息。

可知在未根断烦恼之际，轮回必是无始无终，则予以无穷推延，自他众生都曾经当过六道任一众生，也曾互为母亲，怨敌、亲眷等，因此六道都是我，我都是六道。

又如《除忧经》说而思极能厌离，如云：「数于地狱中，所饮诸烔铜，虽大海中水，非有尔许量。生诸犬豕中，所食诸不净，其量极超过，须弥山王量。又于生死中，由离诸亲友，所泣诸泪滴，非海能为器。由互相斗争，积所截头首，如是高耸量，出过梵世间。为虫极饥虚，所噉诸土粪，于大乳海中，充满极高盛。」

提要：

经中偈颂是显明六道众生在无尽轮回中无有饱足的实况。

又，若能依《除忧经》所说而善为思惟生死流转的种种苦行相，即能生厌离心，即如经说：由于轮回无始，故数数轮转投生地狱道所饮的沸腾烔铜热水之量比大海水有过之而无不及；投生于畜生道如狗或猪等，所食过的不净物之量比须弥山有过之而无不及；投生人道中，为亲友的生死离别等苦乐而流下的眼泪其量非大海可容受；无量生世中，彼此为了争夺财富、权位等而斗争杀害，所割截的头颅，堆积起来高耸过于色界第一禅天梵世间的高度；投生虫类时为了填饱饥渴，所食下的粪土之量，若倒入大海，高耸充满可填满整个大海。

如是又如《华严经》云：「汝应忆念为诸欲，徒耗诸身前边际，今求菩提具禁戒，由禁于此摧诸欲。汝应忆念为诸欲，徒耗诸身前边际，未能承事恒沙佛，未从佛闻如是语。」

此中，又如《华严经》说：汝等应深刻思惟无始以来为了欲求有漏五欲尘的短暂乐受，虚耗无有边际的身心；当今则应背反于此，由如上开示能令成熟善根，启发智慧，一心欲

求无上菩提而勤守菩萨禁戒，修习守护禁戒即能断除诸烦恼贪爱之欲。尤其汝等应思惟由于不饱足多欲，在漫长生世中耗尽了无数的生命，未曾值遇诸佛，也未曾承事诸佛，更未曾于佛前听经闻法，求得如是教授。

补述：

禁戒：指承诺誓言及奉行学处，守护禁戒，例如以正面的菩萨戒行摧灭贪欲。

菩萨应以慈悲取代情感，以智慧取代理性，以利他取代自利，为了成就利他，应多事、多欲、多希望住。

大乘上品资粮道菩萨，由于已得法流三摩地功德，故得以定力至十方佛所承事供养而累积资粮，亦可至佛前闻法。

此外，由《华严经》之义，应知轮回不在外面，不在哪个地方，也不是迁移到某个地方即不轮回，凡是取受惑业自在的蕴体即是轮回，不取受此一蕴体即是解脱。因此祖师也说：无死处即涅槃地，胜出死魔即不死涅槃。此须深思。

谓尽所得三有盛事，悉皆欺诳，领受无量无义大苦。如前唐捐无量色身，皆当忆念，若后仍不策励勤修，更当如是，思惟此理，令起厌离。

提要：

再次解释如上《华严经》内文之义。

意即，三界一切有漏的圆满盛事，具足过患，其实质实为欺诳、非究竟，无始迄今已领受了如是无义无利大苦；也因此无义耗尽了无量生世的色身，于今应当如是如是忆持其过失；从今以后，若仍不能策励勤修，则必然仍是如此轮转生死受尽大苦，故应思惟还灭生死之理，令心厌离。

补述：

欺诳：指具有过患；非究竟与真实。

龙树菩萨说：「疮痒骚得乐，更胜无疮乐，如贪世间乐，无欲更为乐。」是说，当皮肤长疮痒时抓一抓会觉得舒服，可是若根本不痒，岂不更舒服？如由贪而得的世间乐，已得时有少许乐受，但若根本无贪欲，岂不更快乐？

世间乐虽为欺诳，具诸多过患、有漏、非恒常、不坚固、有变异性，但也不因此即否

定了世间实况，这也是世俗谛法的真相，毕竟我等是真实的生活在世俗谛法当中。此中所教授的，主要是提醒我等：当知世俗生活中所面临的一切人、事、物其本质为自性本空、不恒常、具坏灭性、非究竟，故不应以颠到心执取为实有的存在，认为彼为永恒、不变而追逐不已，为了我执与常执而徒耗生命；应以智慧心观照生活，不被境转，以心转境。

一般是见众生苦苦时心生悲悯，但当见众生安乐时则生羡慕或嫉妒，难有深入思惟彼为坏苦的本质而生悲悯心，更何况对行苦的认知与厌离；若要知苦为苦，则须从三苦中思惟，不是从外相上思惟，这才真正理解苦的本质，亦即宗大师说：「欲不厌足众苦门，有海圆满不堪信。」之义。

懂哦瓦云：「觉窝敦巴从无始来，曾受何身，然皆未修大乘正法，犹如今日，故须策励。」

噶当派大德懂哦瓦尊者向上师说：依怙主种敦巴尊者，我从无始以来，因贪着造作无数轮回的善恶业，投身当过每一一道众生，然而乃至至今却皆未曾听闻修习大乘佛法，就像今生一样，故应觉醒策发精进心，断除贪着，励力修学大乘法藏。

又如桑朴瓦云：「此生死中须多仰覆，此于心中实觉不安。」乃至未能起心如此，须勤思惟，纵起亦当恒常修习。

又如噶当派祖师格西桑朴瓦说：我在轮回中上上下下的投生善趣（即仰之义）与恶趣（即覆之义）不计其数，内心深感不安与畏惧。因此乃至内心未生厌离心之际，都须恒常猛利勤发精进，思惟修习轮转生死的过患与真相，直到真正生起厌离心为止。

补述：

格西桑朴瓦尊者曾说：「如理修行的标志为烦恼减少，如理听法的标志为行为祥和。」这是说闻思修教法，法得入法、心得入法的征相。

阿姜查尊者说：只要不断烦恼，人生就会没有止息的苦恼，没有止息的饱足，如是过一生。

此中，主要是说修学佛法应先生起增上心欲求增上道，进而生起出离心欲求出离道，

而后趣入大乘，圆满整个佛道的修学之理。对于大乘定性种性的行者而言，前二法是趣入大乘的前方便，正行则在圆满大乘道次。

数数舍身过患者。如云：「一一身体诸骨聚，超过几多须弥峰。」谓一一有情受身之骨，若不烂坏，多于须弥。

提要：

乃至未断轮回根本因之际，必是死死生生的辗转不已。

思惟六苦中的第三：数数舍身的过患，有说：无始生死以来，不论投生哪一道，死后所堆积的尸骨的数量，其高度可超越须弥山。亦即，有情舍身之后的骨骸，若不风化损坏，积聚一起其量过于须弥山。

补述：

这充分显示了数数舍身之苦，任有多少次的生即有多少次的死，千生万死万死千生就是那么一回事。生为死因，死也为生因，死后业不会消失不会不感果，业造完后，即成业息灭的型态存在，进而推之即是业息灭的息灭，当遇缘时即感果。因此息灭本身不会变成没有，只要不断生死之缘，死是生因，业是有因。

数数结生过患者。如云：「虽将地丸如柏子，数母边际未能尽。」昔诸先觉解释此义，谓一有情为母之量，此非正义。

提要：

主要是指胎、湿、卵、化四生的结生型态的数数结生过患，并有辩证。

思惟六苦中的第四：数数结生的过患，有说：虽然将大地土捏成如柏子大的小泥丸，即使大地土都成泥丸数可以数尽，但曾当过我的母亲的数量却数之不尽。对此说法，西藏前弘期祖师曾说不是如上之义，而是指所有泥丸数即为一个众生为我母亲之量而说。但以自宗看来，此说不是经文的真正意趣。

即此释中引经文云：「诸苾刍，譬如有人，从此大地执取诸丸，量如柏子，作是数云，

此是我母，此是我母之母，而下其丸，诸苾刍此大地泥数可穷尽，然诸人母展转非尔。」
是显自母及彼母等母展转次第，此论亦说母边际故。

提要：

此段主要是在诠释中引佛经所说之义予以驳正。

对于前文之义，解释该文的注释引用佛经说：诸比丘，譬如有人，以大地土揉成如柏子许一样大的泥丸，每揉一次泥丸即说：「这是我母亲」，接下一个泥丸又说：「这是我母亲的母亲」，如是依次一直不间的数下去，「这是我母亲的母亲的母亲的……」以这样的数法，大地的泥土尚可数尽，可是若以其中算法数自他母亲数量则无可穷尽（即自母与他母数之不尽）。此中，主要是指当过我的母亲的数量无有边际而说。

补述：

修习知母观：必须是以无穷生世的我为所缘而安立知母，并非以现世的我为所缘而修。如上，主要是显明了大地仍可计数，但因轮回无始，故为我母亲的众生无有边际、不可计数。

知母观修法：

观想无始以来，一切众生，譬如八寒、八热、孤独、近边的地狱道众生；内障、外障、内外障的饿鬼道众生；大海中、人天杂居的畜生道众生；所有人道众生，乃至阿修罗；欲界、色界、无色界天道众生，甚至等待投生的中阴众生，都曾经当过我的母亲是决定的。这个原因是什么呢？原因不外乎是二种：教与理，原来在《般若经》中佛明示了众生没有不曾当过我的母亲的，由圣言量得以证成众生决定为我母亲。若依正理安立，则因我的烦恼心无始而有，故投生无始，没有不曾投生的处所，没有不曾投生的角色，众生的情况亦复如是；又因于每一一胎生、卵生时皆必须有母亲，因此我与众生必定有过交集，由此证成了每一众生都曾经当过我的母亲，心中断然决定：所有众生都曾经当过我的母亲，如是而修知母。

此成厌患因之理者，如《四百论》云：「若时虽一果，初因非可见，见一亦增多，尔时何不畏。」

提要：

如是修习能生厌离心的理由。

意即，依如上所述而修能生厌患的理由，如《四百论》说：不论何时现见有为法的果报，即使只是一个众生，彼果之最初第一因不但不可现见，而且也见到由一因可生多果，辗转无尽，如造恶业后有恶的异熟果、等流果、增上果（如前世杀生，今世得短寿报之外，依报正报也不圆满）；想想轮回中受报情况，如是怎能不生怖畏呢？

补述：

因为轮回无始，由一因缘即知有无量因缘，故无法见到某一果报的最初第一因。就今世的我而言，即可推知无量六道都是我的前生，而且现见非现见的六道有情都曾当过我的母亲；因此若以见一果而往前推溯，则可增多至无边无量。

其释亦云：「此显由诸难可度量稠林相续，令极难行生死大野，常应厌患，随顺于此，当如理修。」如此当知。

提要：

任有几许烦恼，即积造多少业；有多少业，即轮回多少世，无间结生。

月称菩萨《四百释论》说：此颂为显明众生无始以来，结生（即稠林之义）相续无间轮转于六道量不可测，流浪生死犹如行走于难行苦行的大旷野中；对此生死的种种苦相，应常思惟如此过患而令心厌离，并能随顺于此生出离心修出离道，这是欲求解脱者理应趣入的修学之理。如是当知其中道理。

补述：

思惟轮回苦的范围若只局限于今生则显得狭隘，而且也不应只是结合自己，应结合六道轮回众生的三世因果而思惟，这样所缘较为宽广与深远，才能深刻生起厌离，否则厌离的心力极为有限。

此中，也不是只说苦或思惟苦的过患，如是似乎显得极为可悲；更重要的，是说可以除苦，众苦堪离，即当了知可以去除苦因之道。

重点思考：

- 1.为何三有乐，任受几多，非但无饱，后后转复增长贪爱？
- 2.三有众生于乐之所以不饱足的理由有哪二点？
- 3.何谓「如诸癞人为虫痒，为安乐故虽近火，然不能息应了知，贪着诸欲亦如是。」之义？
- 4.何谓「岂有百返未经趣，岂有昔未多受乐，未得吉祥如白拂，岂有是事反增贪。」之义？
- 5.何谓「岂有昔未多经苦，众生无欲能饱满，无有情腹未曾卧，然何生死不离贪。」之义？
- 6.为何「此生死中须多仰覆，此于心中实觉不安。」？
- 7.为何尽所得三有盛事，悉皆欺诳，领受无量无义大苦？
- 8.六苦中的第三苦，数数舍身之义为何？以何为喻？
- 9.六苦中的第四苦，数数结生之义为何？以何为喻？
- 10.如何观修知母？

《菩提道次第广论》释

2008.10.09

第 77 讲

前行开示：

法的最初安立在动机，最后在回向。安立动机在修学任何法门都极为重视，动机即如方向，能正确指引无误之道，若先行的动机未予调整而学，严格说来，应是不圆满或不如法。就佛道而言，自净其意，是诸佛教，所说的无非是以法调心；因此不论修学禅、净、律、密等，若离开最初的清净动机即是错误之学，难与法相应。因此不论是对境的动态修或离境的静态修，必先调整清净动机而从事任一法行，是必要的。

佛像、佛经、上师等不是得救之因，唯有正法才能救度众生离苦得乐；例如宣说无我者为佛，修证无我者为僧，无我为法，解脱为法宝，佛、僧二宝皆依法宝而有，也就是说，

认许依于正法才得救，并非否定佛像、佛经、上师的功德与利益；但是显而易见的，若上师有功德也是基于所说的法的关系，修行者能得调心的方便也是基于法的力量，由此确认正法才是安乐之源。

修学佛法即应建立定见。佛是宣说如理取舍进止的导师，不是众生苦乐的创造者，众生苦乐的创作者是众生的业，此必由众生自修取舍进止而有。既然学佛即必须学法，若不学佛所说的法，岂不颠倒？因此心中必须定解正法之义，视正法如命，即如《阿含经》说：「法依止，莫作他依止。」之义。

当下学习宗大师教法，除了平日养成修习六加行，依供花、供灯、修七支供养等法行净罪集资之余，更应闻思修世尊与宗大师的教诫的正法来增长智慧，这才是主要所修品。虽然投入教理的学习，必须长时累积才稍有明显的增上，但是为了断除无始以来的心垢，若不修学方便智慧双运道，则难有能力去除心中烦恼。

修学大乘佛法，最初的发心与所缘必须广大，即为了最终利他成佛而发心；虽然所发起的愿心，眼前几乎做不到，但是依行渐渐即能满愿，因为本来佛道工程就极长远与浩大，必须点滴累积。

自觉修学佛法增长的征兆，可从清净善心与开发智慧二方面予以观察判别，若心已明显调柔，智慧也逐渐清明，即是进步的征兆。无垢智慧与清净的广大利他心，对于修学佛法极为重要，也就是随时提醒自己不失慈悲心、菩提心与空正见，这才是根本。

正文：P164⁻³~P166⁺³

数数高下过患者。如云：「既成百施世应供，业增上故复堕地，既满转轮圣王已，复于生死为奴婢。」

提要：

叙述轮回中引业的高下与满业的胜劣。

数数高下的过患，如说：虽然前世广行百多布施，今生感得极大福报普受供养，但后来却因业力因缘又堕地狱；虽然前世为统理各大洲的金、银、铜、铁转轮圣胜王随一，极为高贵，但是后来因业力因缘又轮回为奴婢，极为卑微。

补述：

轮回投生之处的高下有二种意义，即：

引业的果报高下——即投生于六道中高高下下起起落落，一世为天众，一世为地狱，忽上忽下；若再缩短一世看待，则单单一生当中也多有数数高下的经历。

满业的果报高下——指所感不同道中际遇的胜劣差别，各有不同善恶满业所感得的苦乐果报。

天趣天女乳腰柔，长受安乐妙触已，后堕地狱铁轮中，当受粗磨割裂触。

意即，天趣的天众有身姿美妙的天女左右相伴，享受妙触之乐；但是以业力故，后世则又堕入众合地狱的三种铁轮中蒙受粗猛的磨裂割截之苦。

长时安住须弥顶，安足陷下受安乐，后游糖煨尸泥中，当念众苦极难忍。

意即，长时居住于欲界的须弥山顶，莲步轻盈足蹈安乐，蒙受着种种殊妙安乐；但是以业力故，后世则又堕入地狱道第四处近边地狱的糖煨粪尸泥中，蒙受极难忍受众苦。

补述：

欲界天的福报，观待人道，其依报、正报都极圆满，是造做十善业道所得的福报。

天女随逐受欢迎，游戏端妙欢喜园，后当住止剑叶林，获割耳鼻刖手足。

意即，欲天天子由天女随行无忧无虑的过着欢喜追逐嬉戏、观看琪花瑶草的舒适日子；但是以业力故，后世则又堕入地狱道第四处近边地狱的剑叶林蒙受割耳刖首断手足之苦。

补述：

天道众生已得如是胜妙正报，但其后世却感得如是相对恶劣的正报，其胜劣对比可见一斑。

一般来说，投生不同三界的理由及感得三界不同的果报，是：

欲界——即若贪着五欲尘感官之乐，来世则投生欲界。欲界分有二类，一类是由非福业的引业所牵引投生的欲界恶趣，即三恶道，其依报与正报皆极低劣；一类是由福业的引业所牵引投生的欲界善趣，即欲界人、天，其依报与正报较为圆满，尤其欲界天众，由于依报与正报圆满，故贪图享乐，极难有学佛的心力。

色界——即若贪着内在意识的定乐而得世间止观，来世则感得色界；化身顿成，其所宫殿正报一刹那即可现五百由旬的高度。此外，其禅定力胜于欲界，色界着定中的内在之乐，第四禅唯粗舍受，第三禅以下有禅定而生的喜乐，不起瞋心，也不新造恶业。其又堕恶趣或投生欲界的理由，是其禅定转成杂染定（即由四种烦恼而杂染）以及往昔曾积造投生欲界的业，因此临命终时现行投生欲界的有支，以爱取滋润欲界的业习力强，故而下堕欲界。

无色界——即若贪着更细的意识定乐且得更深细的世间止观，来世则感得无色界，只有四蕴（没有色蕴），只有细分舍受，只有意根，没有前五根，难听闻佛法，此外，定力深难有思惟力，是慧观的障碍。

就所依身而言，三界皆有佛弟子、外道与不学佛的众生。要言之，感得三界不同生命型态及粗细果报，主要肇始于有情心识的所缘与欲求有其粗细差别的缘故。

天女殊妙如金莲，共同游泳徐流池，后堕地狱当趣入，难忍灰水无极河。

意即，欲天女众身躯姝好曼妙如悦目金莲一般，在极清凉透澈的池中戏水共乐；但是以业力故，后世则又堕地狱道第四处近边地狱的无极大河蒙受滚沸的热水，喝烊铜热铁，苦切难忍。

虽得天界大欲乐，及诸梵天离欲乐，后堕无间为火薪，忍受众苦无间绝。

虽然曾经享受天界的种种殊妙安乐，以及曾得色界初禅大梵天舍离了欲界之乐；但是以业力故，后世则又堕入痛苦无间的热地狱，蒙受烧煮之苦。

得为日月自身光，照耀一切诸世间，后往极黑阴闇处，自手伸舒亦莫覩。」

虽然曾为日神、月神，以自身光照耀诸世间界；但是以业力故，后世则又堕入三恶道，自己伸手不见五指的阴闇处。

补述：

日神、月神为能依，为天道众生；太阳与月亮为所依，为器世间。

针对高下无定《亲友书》也说：「纵得帝释身，难免诸恶趣，极至有顶天，最后亦下堕。」是说，轮回有情，即使成为帝释天王身，也难免因恶业力堕在恶趣；虽然也曾投生最高有

顶天，但是最后仍然堕入下界乃至无间地狱受苦。

磨等三铁轮者，如其次第，谓于众合黑绳烧热三中而有。

所谓磨等三铁轮者——是指依于次第，由众合地狱的粗磨铁轮、黑绳地狱的割截铁轮、烧热地狱的裂触铁轮而说。

天女随逐者，谓为天女之所依附。

所谓天女随逐者——是指若为天子，则有诸多天女共所依附、随行游乐。

天界欲乐者，谓忉利以上欲天所有。

所谓天界欲乐者——是指欲界中的忉利天以上的欲界六天所有的欲乐。

日月光者，是如世间共许而说，未分能依及所依处，若分别说，乃是彼二宫殿之光。

所谓日月光者——是指世间所共许日光、月光，并未予区分能依的日神、月神，及其住处所依的日宫、月宫。如果区分而说，日光、月光即是彼日宫、月宫二宫殿所发出之光。

补述：

能依与所依彼此互相观待而成立，而且必须观待不同的法而互为能所关系。例如菩提道的空性为能依，依于菩提道上，故菩提道为所依；我为能依，依于五蕴上，故五蕴为我的所依；于密乘，本尊为能依，坛城为所依。

此等为喻，当思一切从高堕下所有道理，厌患三有，以其三有一切盛事，最后边际，衰所摄故。此如调伏《阿笈摩》云：「积集皆销散，崇高必堕落，合会终别离，有命咸归死。」

如上譬喻诸多例子，主要是显明轮回中数数高下的道理。应当思惟：不论是上界之乐或恶趣之苦，其高下互堕之理即是如此，而心生厌患三有。因为不但在三界中没有未曾投

生之处、没有未曾享受之事，而且三有一切盛事皆不坚固、有漏、非真实，乃至最后边际皆为衰损所摄，无可幸免。如是之理，如戒经《阿笈摩》说：世间曾所积聚的一切万事万物，终究没有不销散的；即使有崇高的位阶或权势，究竟没有不下台或谢幕之时；凡有相聚会合之时终究没有分不分离的；凡有业力投生、具足命根，终究没有不死而回归尘土的。

补述：

凡轮回的乐受，没有乐住性，欲求恒乐为痴心妄想，就像希望水往上流一样是不可能的事，终究衰没所摄。因此世间所有一切盛事无一可信赖，不论是上上下下高低胜劣的投生，或是一切人、事、物、处所的因缘变化，是苦、是乐，只不过是短暂的循环罢了，终归于散、落、离、死而落幕。

事实上，如上所说的数数高下之理，实为轮回界的实况；若结合当下，也可从心境上的递变转折而说，如内心的情绪反应，亦复如是高高下下起起落落不定，无法掌控不能作主。

无伴过患者。如云：「若能了知如是过，愿取三福灯光明，独自当趣虽日月，难破无边黑闇中。」

提要：

叙述无穷轮回中无友伴之苦。

六苦中的第六苦：无伴过患，有说：若能了知如上所说种种散、落、离、死的过失，而后则应积极的发愿，由三门积造施、戒、修三福（即灯光明之义），若再不积极地积造三福，虽如日月光明，但以业力故，终将独自趣入无边难破的浓厚黑闇处受苦，无法脱离。

补述：

依师承说法，若以福德资粮而说，则三福有三种说法，即：

- 1.指前三度的布施、持戒、忍辱。
- 2.指受菩萨戒的施所作善、戒所作善、及修所作善。
- 3.指身门所积福、语门所积福、意门所积福。

佛经也有说：「不明了正法，愚者常轮回。」即是如上所述之义。

了知过者，谓当了知如前所说，须如是死，愿取福光。

所谓了知过者——是指经由如上所说而了知数数舍身、数数结生、数数高下等诸多生死过患，终究必死，因而愿求积极地修习、取受三福光明，依于所积三福的福德资粮遮止轮回的黑闇。

三种福者，谓三门善事，或施所生等三种善事。

所谓三种福者——是指经由身、口、意造作三门善行，或造作布施、持戒、忍辱三种善行而累积福德资粮。

无边黑闇者，谓无明黑闇。

所谓无边黑闇者——是指三恶道的依报的无明黑闇。——也可引伸为其正报众生相续中的无明闇蔽。

无伴而趣者，如《入行论》云：「独生此一身，俱生诸骨肉，坏时尚各散，何况余亲友，生时独自生，死时还独死，他不取苦分，何须作障亲。」

所谓无伴而趣者——是指如《入行论》所说：六道众生随一，以业力故，皆为独生独死，无有例外，结生后的自己的身躯骨肉等，当寿尽时终究回归于四大本质，消散坏失为虫蚁所食，何况外在诸亲眷友伴等，不可能常相左右，终究还是必须独自取生，死时独自而去，任何人也不能代受其苦一分；由如是了知，则有何必要亲疏爱憎、难舍难离而障自道呢？

补述：

轮回所摄中有，任有诸业皆为前世死有之前所造，故一旦取受即难有转变之时，他者也无法取代，一切由自业决定，因此称谓独生独死、无伴而往。也有譬喻死时无伴而往，说死亡时，如同从酥油中抽出一根微细毛发，不但一点也没有影响酥油，毛发上更不会

沾附上一点酥油；如是，死时亦复孤独而去，不带什么。

诚如《地藏经》说：「父子至亲，歧路各别，纵然相逢，无肯代受。」是说，父子再深的亲情，在轮回的生死路上也是各走各的；乃至纵然业力而相逢，也不肯或无法暂代偿受。再者，业也是无法由他人予以承担的，即使至上的师长或上师圆寂后，任一弟子也无法随行于后（若能随之而去，则成违背因果律）。尊贵上师且当生死独行，何况弟子？

如是六苦总摄为三。谓于生死中，无保信处。受彼安乐，终无饱期。无始而转。

如上六苦，总的集摄为三种，即：

1. 轮回生死中，无有保信、凭依之处。
2. 轮回生死中，无有真正安乐，受诸安乐也不饱足，众苦无边。
3. 轮回生死中，无始无间的生死轮转。

初中有四，一于所得身不可保信者，谓身数数舍，二作诸前益不可保信者，谓无决定，三于得盛事不可保信者，谓高下变易，四于诸共住不可保信者，谓无伴而往，

如上六苦集摄为三的第一：无有保信处，又分四种，即：

①指数数舍身——即不论所得为六道随一的有漏身躯、亲眷或受用资具等皆不可保信，因为这些人、物不可常保；特别是指指数数舍身、身数数舍，所得之身不可保信之苦。

②指无决定——即所造作的一切损益皆不可保信，没有决定的好与坏、胜与劣，因为众生心识、心性无定，随境而转，损益之间没有绝对的是与非；特别是指之前曾经资益之事也无决定，不可保信、凭依。

③指数数高下——即所感得的一切圆满盛事，瞬息万变，起落无常，故盛事也不可保信、凭依。

④指无伴而住——即诸共住者也因为因缘变化，没有永恒，必须孑然独死往赴来世，故共住友伴也不可保信、凭依。

补述：

凡夫众生在存活之计，大都只是致力于伏敌护亲，其间甚至为了护亲而损敌造恶，但

是这些都将消逝，终须别离，唯有各自所造之业随身感报。由此可省思，既然执爱的亲眷都无一可保信者，何必如是贪着不舍？一切都是假相，变化随业而来。

乐不保信，乐亦成苦；亲眷不保信，亲亦成敌；利益不保信，益亦成损；得不保信，得亦成失；心、事皆不可保信，因为刹那变异故。

第三者谓数数结生，展转受生不见边际，如是总摄亦当思惟。

如上六苦集摄为三，第三：数数结生，意即无始轮转结生相续，无有边际，因为一因可生多果，不见最初之因，辗转受生无有尽头。如是应总摄如上之义而善思念之。

补述：

凡夫苦中不知苦，苦中更造苦，乐中生贪又造恶；圣者苦而不觉苦，苦中而觉悟，乐中不贪而积善，彼即凡圣之间的差异。

祖师曾说：「有为无常如秋云，世间人寿是闪电，亲友欢会如商旅，财富受用如积蜜。」意思是，有为诸法如秋天的云无常变化着，五浊世人的寿命如闪电一刹那即失去，亲友的欢聚极短暂犹如旅客相聚，财富的受用如积聚蜂蜜反受系缚粘着一般；由此体悟诸法的成立与实相，皆取决于无常因缘的变迁与消长，无可保信。就个别而言，生死没有永恒，独生独死，无肯代受；一切的受用物、眷属，终归于离散化为乌有，都是那么的不定。如是思惟而策发知苦为苦谛，知乐不久住，能以无常的身心造诸善业，即名为智者。何处才是众生的家乡、身心的安顿处、生命的极终站，这是欲求出离轮回者所应深思的课题。

重点思考：

1. 轮回投生之处的高下，有哪二种意义？
2. 三界不同果报有何差别？
3. 何谓「虽得天界大欲乐，及诸梵天离欲乐，后堕无间为火薪，忍受众苦无间绝。」之义？
4. 「积集皆销散，崇高必堕落，合会终别离，有命咸归死。」所指为何？

5.六苦中的第六无友伴过患，所指为何？

6.三福有哪三种不同说法？

7.何谓「独生此一身，俱生诸骨肉，坏时尚各散，何况余亲友，生时独自生，死时还独死，他不取苦分，何须作障亲。」之义？

8.六苦总摄为哪三种？

9.六苦集摄为三的第一，无有保信处，分哪四种？

10.何处才是众生的家乡？

《菩提道次第广论》释

2008.10.16

第 78 讲

前行开示：

一般听闻教授之前必先安立动机，动机有三种，即下品动机须具足皈依心，中品动机须具足出离心，上品动机须具足菩提心，即为利有情故，自须先行证得无上菩提果才能圆满利他，发起如是愿菩提心是最为殊胜的。

当下所学的为大乘菩提道次教授，尤其必须安立清净动机讲说听闻。宗大师说：法为大乘法不应以此为足，修行者心中具足大乘心才是主要，因此不论是动态修或是静态修皆应以菩提心的意乐行诸善行。

正文：P166⁺⁴~P167⁺³

第三修三苦者。谓譬如极热或疮或痛，若于其上洒以冷水，似为安乐，于生死中所有乐受，若坏灭时，还起众苦，故名坏苦。

提要：

轮回总苦的三苦所涵盖的，除了有情苦之外，还含摄苦谛所摄的器世间，因此思惟三苦格外重要；此中三苦的坏苦为乐、苦苦为苦、行苦为苦性。三苦的生起次第，是先行苦而坏苦而苦苦；三苦的思惟次第，是先苦苦而坏苦而行苦。

总苦的第三，修习三苦。首先：

坏苦——喻如身上长疮极为灼热又难受，若于伤口洒少许冷水，冷敷治疗，则于当下似有舒缓，减少苦受；如上之喻显明流转生死中，一切有漏的身心乐受虽有暂时离苦的乐觉（如饥饿时所食的第一道食物与已饱足还继续吃，前后心境的差别，前者为乐受，后者为苦受），但本质为苦性、不清净，易于转变，当坏灭时即转成苦，故名坏苦。

补述：

坏苦：指暂时之乐、变异性之乐、不恒常永住之乐、苦的暂息灭位；坏苦虽为乐受，但遇缘即转成苦的本质。一般凡夫在具足坏苦时，会视坏苦的生起与安住为乐，远离为苦。

苦是应修还是应断？以苦而言，苦为所断品，但必先了知苦的总别行相，由认识苦的本质与过患，而后生起厌离再予对治断除，故苦是所断品也是所修品。

修：严格说来，必须具足、已证得功德才名为修，如修菩提心即表征心中已具菩提心之量、修皈依则已具皈依之量。

修习：指先在无知中，经由思惟理解后而串修，令其内化、相近于法，故亦称串修，

当下我等的修行属于串修的阶段居多。

轮回法皆为有漏，坏苦亦然，因为本质不清净、因不清净、果报不清净，故名有漏。

此复非唯其受，即此相应，余心心所及为所缘诸有漏境，皆是坏苦。

意即，此中当起乐受时，不单单只有乐受为坏苦而已（即非唯其受之义），与此同时，还有其余心所同俱相应缘念当下的有漏境，这些与乐受同俱相应的心王与余多心所及其一切有漏所缘境，皆为坏苦。

补述：

受：蒙受感受者，称为受；一般则区分为能蒙受者的受心所与被感受者的受心所，此指前者。蒙受令人悦意之境的受为乐受，反之，则为苦受。

同俱相应：指当生起心王与受心所时，并非单独现起，必有随行的其它心所为助伴，同俱现行。如受用美食时，心王生起极满足的有漏乐受（指第六意识心王），与此同时，眼识观赏电视节目、耳识听声音、舌识品尝美食、意识忆念美好事物，四者同时现起不同所缘的有漏乐境，彼时即称心王于受时与其余心所缘着有漏境之义。

此外，可以同时生起不同的心王，如前五根识与第六意识。例如有身识同俱的乐受，也有意识同俱的乐受，不论是哪一种乐受，身识与意识可同时而起；若由作意思惟的乐受，彼时则与第六意识同俱相应，彼时的心王为第六意识。根识或意识心王与五遍行必同俱相应，五遍行，即：触（即接触）、作意（即粗取总境）、受（即蒙受）、想（即分别）、思（即思心所）。再如听梵呗时，第六意识心王与五遍行同俱（如受、作意、想等）及余心所一同现起（如信心、智慧、少分定等心所）。又如菩提心王与余心所，如利他心所、成佛心所等皆同俱相应。简言之，生乐受时除了心王以外，还有其余诸多心所同俱相应而俱转。

坏苦必是有漏乐受，为轮回欲界众生所一致追逐与怖畏失去的，色界的第四禅天以上及不乐求坏苦，也无坏苦。

又如热痛逼切，触热水等变异触时，起极楚痛。如是当知苦受，随纔生起，便能触恼或身或心故名苦苦。譬如肾痛，此复如前，非唯其受。

苦苦一一喻如身上长疮本即痛苦难受，又予以碰触热敷，其苦不减反增。此喻显明当身心蒙受苦时，一旦生起苦受，随之身心即生起不悦逼恼之苦，苦上加苦之义，称为苦苦。譬如得肾脏病时，亦如前述坏苦一般，具足苦苦的不止苦受而已，彼时的心王蒙受苦时与余诸心所都同俱现行苦苦。

补述：

苦苦，例如生病时身为病所困本不自在，已具苦苦，若想不开，内心更加烦恼则也是苦苦。一般凡夫在具足苦苦时，会视苦苦的生起与安住为苦，远离为乐。

若具清净法念的功德而生的心乐受，或可映蔽身苦受，如忆持净土殊胜或持名念佛，依此法念的力量得以映蔽病障之苦。

又如热痛，俱未触会二触之时，有漏舍受，为诸粗重之所随逐，故名行苦。此亦如前，非唯其受。

行苦一一喻如身上虽长热疮，但并未予以冷敷或热敷治疗，彼时为不苦不乐的有漏舍受；由于能令引发烦恼、不堪能性，不自主的令大小烦恼随行相应（即粗重之所随逐之义），故名行苦。现起行苦时心王与心所的同俱相应之理如同前二苦，即彼时的心王蒙受行苦时与余诸心所都同俱现行行苦的本质。

补述：

舍受：指未引发当下苦乐因缘，以苦为本质，为不苦不乐的有漏受。如无记心的行走、我的身心蕴体与烦恼相应的无记性本质，皆为苦性，有漏的舍受。

行苦：指惑业的成果，即有漏诸蕴（即欲界、色界的五蕴，无色界的四蕴）；或说凡由惑业自在的投生或蕴体即为行苦。亦即有情有漏的身心，此必具苦性的本质，是一种有漏舍受，既不是苦也不是乐，但能引发坏苦与苦苦。佛教所说的离苦得乐，主要是离行苦为主。

此由先业烦恼自在而转，故名为苦，及为能发后烦恼种，所随逐故，名为偏行粗重所随。

此中，是由往昔所造的惑业力自在而转所生，故名行苦（非具相之苦，为假名之苦），因为彼行苦能引发后烦恼种子、坚固接续烦恼的续流，令诸烦恼随逐而有，故彼名为偏行于粗

重所随（含轮回所摄的有漏情、器世间）。

补述：

由此可知：行苦乃以前前烦恼为因，也能生后后烦恼者。例如我的五蕴身心（即行苦）为苦性，依于身心的因缘能引发种种的粗重烦恼。行苦虽为苦器，但亦可为宝筏，藉假修真，所谓假是意指苦谛，在未断轮回之际依于身心修道，将染污有漏身心转成清净无漏的身心。

遍行：指轮回所摄有为法的特质皆为染污因果所作、因果所行，即名遍行，此即是指皆遍于行苦，如器世界的山河大地、轮回有情的五蕴身心。

如是若起乐受贪欲增长，若起苦受瞋恚增长，苦乐俱非随粗重身，则于无常执为常等，愚痴增长。

提要：

由三受生三毒。

意即，凡夫众生若生起身心乐受时则增长贪欲，若生起身心苦受时则增长瞋恚，若身心不苦不乐时，则现惑业力所感的粗重烦恼，现愚痴相，例如生起于无常执常、于无我执我、于苦为乐、于不净执净的四种颠倒见，这固然是缘于愚痴而有，也由此增长愚痴。

补述：

凡夫与圣者即由三受缔造不同染净之因而有差别，例如：

凡夫依身心乐受现贪相，依身心苦受现瞋相，依身心舍受现痴相，增生四倒见的执着（即无常执常、无我执我、以苦为乐、不净执净），依此缔造另一轮的染污的流转门十二因缘。

二乘行者依增上三学道的力量，缘着苦乐舍三受而不生三毒，即：于乐受不现贪相，于苦受不现瞋相，于舍受不现痴相，依此修行出轮回。

大乘菩萨则以大乘悲智双运道，能将三受转为道用，修施乐受苦法，得乐时，即以有漏乐受转为清净本质，并悉数施与一切有情；受苦时，即依此有漏苦受思惟自他有情的苦苦悉数由自承担，进而思惟有漏诸行的本质为苦性，应生厌离，依苦修行，转为增上缘，依此而累积福慧资粮。

痴为烦恼的根源，当现行贪瞋等烦恼时必与痴同俱相应；由于已具足自性有的颠倒执着，故缘着怨亲的爱憎心亦复如是生起。

一切所受皆为业果，既然业报不可抵赖，即皆应欢喜受；特于蒙受中学习二乘行者或大乘菩萨，以三受转为道用，令在蒙受中生起善根引发功德，如此即为善巧。

其中贪欲能感当来于五趣中生等众苦，瞋于现法起忧戚等，于后法中感恶趣苦，痴于前二所感二苦随逐不舍，故于乐受，应观为苦灭除贪欲。

凡夫有情基于无明我执，颠倒增益而生贪着，依此增上则令感得投生五趣中轮转生死，领受诸多众苦（含福业与非福业之果）；由于瞋心则于现世诸法心生忧恼，于后世中则感得轮回的恶趣受诸痛苦；由于愚痴则于行苦不知为苦性，故对于由前二贪瞋所感得善恶趣诸苦仍相续不断的盲目贪求，不知取舍。因此对于有漏的身心乐受，应观为坏灭性及苦性的本质，应于乐境不生贪、于苦境不生瞋，于舍受中当知为行苦，依此而去除贪欲。

补述：

贪欲有所断品与所取品二种说法，即：

善法欲——指欲求善法及功德福报为动机，是引发乐果之因，并非引发苦果之因、非颠倒心、不具增益，故不名贪，是具义欲求心，是所取品，例如瞋恶业不是瞋，是为智慧。善法欲的行相，是因为怖畏堕落受苦，依此推动断恶修善、修集福业。因此若并非由颠倒增益所摄持的欲望，则不名为贪，是善法的欲求。如因贪名声而布施，以所感得的功德而言，仍为有漏的善法欲，必属无记性或善性；若依执着有漏果报为自性有的增益而造作，则是贪，必属恶性（以不符合实况故）。

贪——指为烦恼心及颠倒心所推动并对所缘境颠倒增益，违背实况，为能直接间接引生苦果之因，即名为贪，为所断品。若予区分，则有求离苦苦之贪，也有求不离坏苦之贪。

若依三毒感果之理，则因三毒而有得三界轮回，即贪着定乐，感得色界的第四禅天以下；贪着五欲尘感官乐受，感得欲界善趣，如人天；痴为舍受，依此感得第四禅天以上及无色界；依瞋则感得欲界恶趣。

祖师曾说：「万恶生源世福乐，是故智者谁贪着。」即若不善巧，一切恶果皆来自于世

间福报，因为苦的根本在贪，贪的根本在无知，致使不得解脱。因此不应以此为贪境，观乐受为苦源，亦可依此观修。要言之，对善法欲之境应不知足，对贪心之境则应知足。

于诸苦受，应作是思，此蕴即是众苦因缘，苦从此生，犹如毒箭，灭除瞋恚。于诸舍受，应观无常销灭为性，灭除愚痴。不于三受为三毒因，此如《瑜伽师地》及《摄抉择》意趣而说。

对于承前所说的诸多苦受，应如是思惟：五蕴身心即为众苦的因缘（即生苦器，本质为苦性与为无知所生），由如于毒箭中箭即中毒一般，如是众苦悉由五蕴的行苦辗转而生，故于由五蕴所生的苦受不应生瞋，应予减弱或灭除瞋恚。于五蕴本身的舍受，应观诸行本即以无常坏灭为体性（不恒常、不坚固），因此不应于舍受生愚痴，应予减弱或灭除愚痴。综摄言之，即于诸乐受不生贪、于诸苦受不生瞋、于诸舍受不生痴——不依三受成为缔造另一轮十二因缘的三毒之因。如是教授，应如无着菩萨《瑜伽师地论》《摄抉择分》的意趣而说。

补述：

五蕴身心为行苦，是众苦的因缘的理由是：因为五蕴本质为苦性，彼能得因是无明，故果亦为有漏；亦即一旦具有漏的五蕴即为苦的体性，依此能生众苦，故应观身为不净、心为染污，不以三受生三毒。

值得注意的是，若依中观应成派的观点看，则我执又因其所执境不同而分有多种，如常一自主的我的执着、独立自取的我的执着、心境异体的执着、胜义有的我的执着、自性有的我的执着，由这些粗细分我执得以引出粗细分的烦恼与业。也就是一切惑业苦的根源于愚痴，愚痴有粗细分，所以所生烦恼有粗细分，所造业行有粗细分，所得苦果也有粗细分。

如负重担，随其重担当负几久，便有尔许不乐，取蕴重担亦尔，乃至执持尔时受苦，以此蕴中有苦烦恼粗重安住，故为行苦。

提要：

诠释五蕴的本质。

五蕴身心的行苦，即如身上（即轮回的我）背负重担（即五蕴），任其在轮转生死中，当背

负着五蕴多少重担，也就必须蒙受多少痛苦，即有多少的不安乐，随行相伴无法舍离；五取蕴亦复如是，乃至生生世世背负着重担，只要有此五蕴即是苦的体性与根源，随之而有不同的粗细分苦、粗细分烦恼，皆随时安住在我的五蕴身心中，故名行苦。

补述：

我是依于五蕴假立而有，能取的我（即轮回者）与所取的五蕴（指轮回——由烦恼与业投取的身心）二者互为成立，相依互存，如今世为人道的我，取我的五蕴身心，若来世为狗，则以狗的我，取狗的我的五蕴身心，因此身心的蕴体为所取者，我为能取蕴者；如是，有一个今生的我与含遍三世相续不断的我（指今生有二个我），与此同时，由今世的我造业，由含遍三世的我受报。

一般而言，行苦分有种，即：

- 1.粗分行苦——指三界有情有漏的五蕴或四蕴以及器世间的山河大地。
- 2.细分行苦——指无色界众生心中的舍受。

既有此已，虽于现在苦受未生，然其无间由种种门能起众苦，故此行苦，徧一切苦及所余二苦根本，故应于此多修厌离。

意即，当具足五蕴行苦时，虽然不是当下即受苦，然而行苦可由种种方式生起众苦，因此彼行苦徧于一切苦谛所摄的情器世间，并且也是苦苦、坏苦的根源，故应由了知行苦的体性与过患后，应多加串习心生厌离。

补述：

心中任有几许的厌离心，就能生起几许的出离心；心中任有几许的出离心，就能生起几许的大悲心。因此三苦中主要在于了知行苦，若要了知行苦，必先了知烦恼及其过患，由知过患才会想出离与解脱，因为行苦乃是心入烦恼、造业而有。佛经说：「童愚似掌毛，罔知彼行苦，圣者似眼中，彼心极出离。」这正是说明，凡夫与圣者二者对行苦的厌离的认知与体悟差别极大。

重点思考：

- 1.何谓坏苦？
- 2.何谓修与修习的差别？
- 3.何谓同俱相应？请举例说明？
- 4.由三苦生哪三受？三受又生哪三毒？三毒造哪三业？
- 5.何谓行苦？可引出哪二种苦？
- 6.凡夫与圣者于三受缔造染净因，有何不同？
- 7.善法欲与贪有何差别？
- 8.行苦分哪二种？各指为何？
- 9.行苦依于何因而有？
- 10.三苦的生起次第为何？

第 79 讲

前行开示：

修学菩提道次第教授，应如祖师宗规，讲说者与听闻者皆须安立清净动机，即刻意发起为饶益有情，令有情成就佛果，故我须先成佛——以此菩提心为动机，总的造作三门善行，个别上依此听闻教法。

学佛之所以不进步的主要因素之一，在于并不重视教法的学习，以致于难知正法，更不说相应入心了。

现今的实况是，不论出家或在家对于学习深广教法的渴求者已愈趋减少，甚而得少为足；于教法的学习似乎业余，大都侧重于外相支分为主。这种现象对教法的流布是一种隐忧，这是僧俗佛弟子极应正视的问题。

曾见诸多具量师长，早期到印度，其间蒙受了多少的磨难与苦受，但仍对正法极具信心，苦而不退舍，这是为法忘趋的精神，值得后学效学随行。

现应深刻思惟到底什么才是真正究竟利益我的心续者，焦点应以来世为主，因为无常随时到来，故应提早安立法习，为来世作准备才是第一要务，否则临命终时必然无力面对自身的生死问题。《阿含经》说：「应作法依止，自依止，莫作他依止。」即是应依于法、依于己才是根本依止，祖师也说：「自为自依怙，自为自怨敌。」意思是若自心安立正法，则自己为自己的救护者，相对地，若心中没有法习、充满错见，则自己也是自己的敌人是无庸置疑的。不应只是寄望于上师、三宝的救护，此为颠倒妄想；应于自方安立正法习气之因，再加上外缘的师长或三宝——在因缘和合之上才能得救，故应重视正法的学习与教授。

此外，于正法的学习与运用之外，也应提早建立与自相应的法门来面对生死，否则命终之时将束手无策，这是该警觉到的严肃现实问题。

正文：P167⁺⁴~P168⁺⁷

又能增贪现前乐受，多是于苦，渐息灭位妄起乐觉，全无不待除苦所显自性之乐。

提要：

探究坏苦的意趣。

是说，坏苦能令增长贪着现前暂时的有漏乐受，其本质为苦性，当蒙受现行有漏乐受时，其实只是苦受暂时不现行而已（即苦的暂息灭位，虽然当下有乐受，但非真实）；凡夫众生却颠倒妄执为真乐想（如似恒常清净无漏之乐、不变异的涅槃之乐），以为是一种完全不须观待去除痛苦、显示其自性或本质即为乐性之乐（亦即并不须观待即为自性恒常之乐）。

补述：

一般有说乐极生悲，亦即乐非真乐，只是苦仍未尽复生故而生悲；如果彼乐能完全除苦，就表示已完全息灭了苦因，故亦不再生苦果，已得永恒无漏清净的寂灭之乐。但是稍微思惟坏苦，由当下生活的行、住、坐、卧之中观察苦乐的间杂变化，即能体会坏苦的前后变化与觉受，诚如经教所说，丝毫不欺诳。其实怨亲都无定了，何况苦乐？众生心的变化如秋云，会随着所缘的人、事、境、时空的不同而有各种不同的相对苦乐觉受与反应，这都是现况可见的。因此若为智者，应随时接受变化，于顺境或逆境都不应过度耽着或瞋执，免于后患无穷；而且世间一切现象只不过是缘起生灭法，应乐时不忘形、苦时不生瞋，以不即不离的中道方式生活或许较为自在。总之，唯有相应正法才是真正的究竟安乐。

譬如太走为苦，略为住息遂生乐觉。现见此是先生大苦，渐息灭时乐渐次起，故非性乐。若太久坐，仍复如前，生众苦故。

例如长时行走身心不堪负荷时，若令身心暂时略为舒缓止步，随即感生乐受。主要是现行乐受之前已具跋涉太走之大苦，当略为安住休息必得息苦，于此同时，乐受也渐生起（即苦暂不现行而已），因此现前所蒙受的乐受其本质并非乐性，而是苦性。同样，若太久坐休息，则亦复如前所说，仍是苦的暂息灭而已，终又转生众苦，并非真乐。

补述：

生起乐觉是因为之前有苦，是将苦暂时止息而生的乐受，是暂时以乐映蔽苦而已，实际上遇缘仍继续现起诸苦，不以此短暂乐受而得去除。

由乐受的自性与变化而得知，轮回所摄的有为法皆观待因缘而成立；若一法为真实究竟，则必于一切时处、一切对象、一切因缘都不变异、都无差别，但事实是苦、乐、得、失、好、坏、善、恶、正、邪等都不是自有自成，都是观待其它因缘而成立，即如此山与

彼山互相看待之义。因此有为诸法没有绝对的好与坏、善与恶，苦乐得失亦复如是看待不同因缘而有，当因缘不同时即有不同的觉受、体悟、认知与果报。简言之，轮回有情于诸乐受，亦即如是不断的重复追逐与疲倦了，周而复始循环不已。

若是性乐之因者，应如苦因，随其习近，其苦渐增，如是习近行住坐卧，饮食日阴等，亦应随其几久习近，便有尔许安乐渐起。现见太久唯生苦故。

意即，如果诸乐本为乐性，如其造作几许乐因，即应如是获得几许乐果；亦即乐的本质或自性若为恒常真乐，理应愈来愈乐，永不变异。这点，即应如于苦因，如其几许久经串习，即得如是几许随行渐增诸苦，有增无减。换句话说，有漏乐受若为真乐的本质，则如其造作几许乐因——例如习近成办行住坐卧、受用饮食、久歇树荫等加行，理应随其几许加行习近所得之乐，便能如是渐次递增，愈来愈乐。但是，为何坐久之后乐渐递减反增苦受呢？理由在就于彼乐的本质为苦性，可知转增为苦，可知坏苦的乐受并非真乐。

补述：

当有情造作苦因，不论有否感果，一旦不断苦因种子，必随行渐增，苦果必然愈来愈强大——除非经由修道，否则即使有佛性也无法成佛。况且众生的烦恼从不停息，欲望无穷，拥有与失去皆为苦性，如《佛说无量寿经》说：五浊恶世众生，无田忧田，无宅忧宅、有一少一，有无同忧。相反地，若能少欲知足，能得失之间随缘自在，不被得失系缚，则能减少苦受。

如是亦如《入胎经》云：「难陀，行住坐卧诸威仪中，应当了知别别是苦。诸静虑师，应观彼彼威仪自性，若行度日，不住不坐不卧，彼则于行，唯别受苦。别别领受猛性粗性难可忍性，非悦意性。非于其行，起安乐想。」

提要：

再次引经证成坏苦的乐受是苦的暂息灭位，本质非乐。

如是引《入胎经》说：佛告阿难庆喜，于行住坐卧四威仪道中，应当了知每一一威仪道都有别别不同的苦性。诸瑜伽师应观各别各别有漏为本质的四威仪随一皆为苦性，因为

若行走一天度日，其间都不住、不坐、不卧，明显观察可知彼行实为苦受，只是别别转成诸苦，别别领受猛利苦受，其自性确为不可悦意，彼时不想继续行走，唯求舒缓停息之乐，因此不应于其行威仪道，起究竟安乐之想。

补述：

虽然徒步行走为苦性，但若行走趣往听闻正法则为善性，若没有任何想法则为舍受的无记性，若动机不清净、以烦恼心策发则为恶性。

又，世间一切有漏乐受皆为苦的所依，若执暂时之乐若执为真实，则违真理实况。

余三威仪亦如是说，「难陀，然由彼彼威仪之苦，暂间断故，遂于余余新生众苦，妄起乐想。难陀，生唯苦生，灭唯苦灭，生唯行生，灭唯行灭。」

如是，余住、坐、卧三威仪的情况亦如彼行之苦，皆具极不堪忍性（即不安于室），只要一久住、久卧（即腰酸背痛）、久坐（即如坐针毡）即转成苦性的苦受，没有悦意可言。故此佛再告阿难，然而若暂时停息太住、太坐、太卧的苦受，随之即渐渐增长乐受，但此只是现前暂时之乐映蔽前苦而已，凡夫却妄起意乐想；事实上，随又转成另一苦受而循环不已。因此，染污品谛的有为诸法随行因缘而具生灭性，当缘生时即有，缘灭时成无；明显可知，轮回诸法生唯苦性之生，灭唯苦性之灭，生唯行苦之生，灭唯行苦之灭。

补述：

三苦在定义与作业上是相违的，但三苦互有关系（皆为苦性的本质），行苦含遍苦性，由行苦可引生余二苦，苦苦由坏苦转成，故苦苦与坏苦皆具行苦的本质；虽为相违（即苦为苦受、乐为乐受，故为相违）彼此却互有关联性。因此轮回诸法皆具苦性、无常性、无我性、无明性、变异性，应予结合三法印如是思惟。

《四百论》云：「如安乐增长，现见反成苦，如是苦增长，然非可转乐。」

提婆菩萨《四百论》说：正如有漏的安乐递增，与此同时也可现见诸苦也随递增；相反地，当苦受增长时，则成苦上加苦的苦苦，不能转成安乐。

补述：

凡是轮回三苦中的苦苦本质，唯有递增苦受，若不外加因缘，则不能转成乐性——除非具足善根经由修道予以转化，以苦为增上缘。

师长曾说：轮回众生依业而活，依苦而住，理应如是认识苦的实相的质与量，否则易于为不实的有漏之乐所迷，甚而生三毒，造三业，得三苦。乐唯是苦的另一微细相应型态，表相是虚假的，本质为苦性，是一种欺诳不实之乐。一般坏苦的乐受不出二因，即以苦为初以乐为后，或者以乐为初以苦为后，循序渐进互为转化而已。若为修行者，见世间诸乐皆现为虚假不实，若不断苦谛，乃至不出轮回，则无真乐可言，随时与行苦相伴度日；因此为令能出轮回，认识自身的行苦极为切要。

第二思惟别苦有六，三恶趣苦已如前说。

第二，思惟别苦有六，即思惟六道众生由不同业因而招感各别不同之苦。三恶道别别诸苦于下士道次法类中已有宣说，此中不再赘述。

补述：

思惟六道别苦有其必要性，虽然今生为人道，但是无始的前世以及尚未招感的后世皆有可能轮转六道随一，故应思惟六道不同有情蒙受之苦，依此才能策发厌离希求解脱，凡此即如祖师说：「三界牢狱中，痛苦不解脱，漂流业海中，随缘受众苦。」

总苦来自于引业居多，别苦来自于满业居多；对此《念住经》也说：「地狱有情受狱火，饿鬼感受饥渴苦，旁生感受互食苦，人道感受短命苦，非天感受斗争苦，天道感受放逸苦，轮回犹如尖之针，何时亦无有安乐。」这说明了，各别六道不同蒙受之苦。

必须思惟三涂苦的另一理由在于不失悲心，当初从近缘亲眷乃至累世如母有情现正蒙受三恶道种种剧苦，这是应常思惟不忘的，因为若浑然不知其苦状之剧，则难以生起欲求救拔的悲心；况且自身恶业异熟成熟时，即有可能投生三恶道，因此认识与厌离三恶道苦有其必要。

人苦者，谓饥渴寒热，不可意触，追求劳苦，复有生老病死等七，如前当知。

人道众生的不共别苦，即是身心危脆——身不堪受饥渴、不耐寒、不耐热；又心具粗重烦恼、自我意识强、经不起打击、异己则敌、不可触怒，所追逐的都是令身心倍受劳苦

之事，犹如爱别离苦无有不分离之时，强求不得。要言之，人道之苦如水波，没有间歇；此外，当知又有如前所说的生老病死等七苦。

补述：

对人道而言，尤其注意的是，人心不乐是生瞋的食物，也是苦因；而人道最遗憾的即以智慧造恶业、深思谋略、损害有情、损人利己；究实上说，若有智慧而没有善心，实为灾难。

又如《资粮论》云：「恶趣苦无余，人中亦现有，苦逼等地狱，贫如琰魔世。此中旁生苦，强力于羸弱，制罚及损害，相续如暴流。有因贫乏起，余从不足生，追求难忍苦，一切谋略杀。」

又如《资粮论》说：恶趣苦无量无边，于人道中也现有众生蒙受诸苦，为苦所逼迫犹如地狱，有些众生一贫如洗如饿鬼。此中畜生道诸苦，如互为吞食、彼此伤损等，如是强弱、盛衰、贵贱、得失的因缘相续如暴流没有间断。此外，有些苦是因贫乏而起，有些苦是因不知足而起，于满足欲望的追逐过程中，必须堪受难忍之苦，即使费尽心思、千算万计，互为谋略杀害最终还是一场空。

补述：

若从五蕴上说，人道的自性或本质即为五蕴炽盛苦，最初为生苦，最后为死苦，其间则有老苦、病苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦；如是看来，一旦具足有漏五蕴即含遍有八苦。若有智慧，即应依苦谛修行，渐可转化成如意身。

《四百论》云：「胜者为意苦，庸流从身生，二苦日日中，能坏此世间。」

《四百论》说：高尚富有的人为心苦所困，庸凡贫困者为身苦所恼，身心二苦日日无间的损害此世间界的凡愚众生。

补述：

轮回世间即是身心逼恼的世间，无一众生不具身心随一之苦而忧恼；如国王死时弃权位，乞丐死时弃拐杖，死时平等一致，苦受无诸差别待遇，唯是致苦因缘不同而已。但是

就人道而言，若相反于此，具足智慧欲求出世间佛道，且动机清净者，则胜逾世间财富。

非天苦者。如《亲友书》云：「诸非天中意苦重，由其性瞋天德故，此等由其趣性障，具慧不能见圣谛。」

阿修罗道所得诸苦，如《亲友书》说：非天的阿修罗众生心意苦重——尤其嫉妒心重，故易嫉恶如仇，由其天性特别易瞋天道的圆满受用福报，因此易坏善因与功德，具足障碍自己的自性，虽有智慧力也无法亲证道谛，获得圣者功德。

补述：

阿修罗易于嫉妒，固然是其异熟苦报，其它的理由则是阿修罗女众外貌端丽，却下嫁天道众生；又阿修罗道的世间界有树长至天界，树根长在阿修罗界，而由欲界天众享用其果，有能见业，没有受用业，因而生瞋好与天道争夺战斗。事实上，阿修罗道的福报与受用较人道圆满，只是看待天道差强人意。

阿修罗道自性的障碍就是：即使具足智慧，当生也不得道谛功德；阿修罗道有佛弟子也有非佛弟子、有智慧者也有不具智慧者，但是无论如何，即使修学佛法当生也不能成为圣者。

最初证得见道的身所依是人道与欲界天道——主要还是人道，若能善用人道修行，确是最为殊胜的修道所依身。

此由不忍，嫉天富乐，令意热恼，由此因缘，与天斗争，受割裂等伤身众苦。此等虽具智慧，然由异熟障故，于彼身中不堪见谛。《念住经》说此为旁生，《瑜伽师地论》说为天趣。

提要：

阿修罗道的别苦具有三种特质。

1.阿修罗因善于嫉妒，不能忍受天众所受福报与功德胜自，而心生恼怒。——易于嫉妒，恼心之苦。

2.也依此心生恼怒因缘而与天道众生战斗，身受猛利杀伤割裂，蒙受百般众苦，犹如

等活地狱。——战斗割裂之苦。

3.虽为佛弟子具足智慧，但是由于异熟诸障、定业之果（即瞋恚、嫉妒所生的果报）遂而障碍当生不能新得见道、不得初地功德、不能成为圣者。——虽具智慧当生也不能见谛成为圣者之苦。

此中，对于阿修罗应归属于六道的哪一道有二种说法，即《念住经》说归于旁生，《瑜伽师地论》则说归为天道所属。

补述：

异熟障：指依业所感异时、异地而熟的障碍，即由往昔积造特殊的业因，令阿修罗当生不能证得圣道的障碍，故说不堪见谛。

重点思考：

- 1.为何有漏的乐受，唯是苦的暂息灭位？
- 2.若为无漏的乐受，应具哪几个特性？
- 3.三苦之间有何关连？
- 4.为何习近坏苦之因，唯生诸苦？
- 5.何谓「如安乐增长，现见反成苦，如是苦增长，然非可转乐。」之义？
- 6.《念住经》说：六道各别有何种苦？
- 7.人道各别上有何种苦？
- 8.何谓「胜者为意苦，庸流从身生，二苦日日中，能坏此世间。」之义？
- 9.阿修罗道各别苦的特质有哪三种？
- 10.阿修罗是归属于六道的哪一道？

《菩提道次第广论》释

2008.10.30

第 80 讲

前行开示：

尊贵大悲尊者曾说：若青稞谷粒极为饱实即低垂，若青稞谷粒极不饱满即直挺，喻如修学佛法者不能以外相看待，有些行者外相看来虽似寒酸，但内具功德也极谦卑；相反地，见地极高，居心不良，乍看得势，但此业必感果。

修学菩提道次第，则应侧重业感缘起之理，应知所积造的一切善恶业行必具感果能力；业果的层次也有分世间染污的有漏因缘与出世间清净的无漏因缘，不论世法或出世法因缘，成熟即必感果，这是法尔缘起。

修学菩提道次第，尤须目光远大、发心广大，尽可能将所学的任一法类皆能质正量圆，并且安立依前而后、后依于前的修学次第，同时必须建立圆满整全的道体，设法对于整个教法要义无谬的获得坚固定解，不应依于自己所好与习气学佛。若凡夫修学唯求速成，则成邪见，也与业果相违。虽然现在所学所修的效果与质量仍属有限，但这是生生世世的工程，理应安立正确圆满法习令生世接续。

佛说的一切佛经、以及能释佛经的一切论著都是为了调伏此心而说，故应尽可能将所学的道法落实于生活中，改造三门行为，也就是思惟、串修所闻法义而结合相续。以法的修行力改变三门即为修行，具此意乐与内容即不成假道学。要之，修学佛法主要即在生起出世间的智慧与善心，这才是得救之因，因为经由正法所得的利益，才算是真正的利益。

正文：P168⁺⁸~P169⁻²

思惟天苦分二，一 欲天三苦。二 上二界粗重苦。 今初

思惟天道的苦分二，即：1.欲界六天有三种苦。2.色界与无色界天有粗重苦。

补述：

关于粗重性，概分有三，即：

- 1.与止相违品的粗重性——当修止时行者心中得到轻安时，即去除了身心的粗重性，换言之，身可久坐，心可专注，因此身不久坐、心不专住，即身心不堪能的粗重性。
- 2.与烦恼相随的粗重性——指上二界众生行苦为主的烦恼粗重性。
- 3.与身口意的粗重性——指从阿罗汉乃至成佛前的身口意粗重性，如无贪而身不具威仪、无瞋而语谩骂人。

初死堕苦中有二，死殁苦者，如云「诸天趣乐虽极大，然其死苦大于彼，如是思已诸智者，莫爱有尽天趣乐。」

欲界天道凡夫的别苦有三，即死堕苦、悚栗苦及斫裂杀害苦，内分为五，即死殁苦、及堕下处苦、悚栗苦、斫裂杀害苦及驱摈苦。今以三苦而说；首先是死堕苦，分二，即欲天众生临命终时有二种苦，即：

第一种，即将死的衰相现起的殁苦。

即有说，欲天生前享尽一切福报安乐，死时由于福报业力已尽，如从天而降，死前之苦倍胜于生前之乐，实是苦不堪言；如是已知并思惟欲天死前的过患，诸有智者即不应喜好于有漏有限的、乐尽生苦的天道之乐。

补述：

奉行上品十善业道能投生欲界天，其正、依报较人道为胜，而且天道也有师长教授佛法，诸多经论皆于天界宣说；当下所说的天道，则是针对非佛弟子的实况而说。

谓较昔受天欲生乐，将临殁时，五死相现，所起痛苦，极重于彼。

是说，天道众生生前享尽天道荣华富贵，极尽享受之能事，当临终时便转成极大苦受；以业力故，临终前七日现起五种死前衰相的征兆，通称「五衰相现」（虽以天道计为七日，但仍极为长时），彼所现起的极大难忍之苦过于生前诸乐。

五死相者，即如彼云：「身色变为不可爱，不乐本座，华鬘萎，衣服垢染，身出汗，

是于先时所不出。天趣报死五死相，起于住天界诸天，等同地上诸人中，传报当死诸死相。」

即如论中所说，天道众生将死的前七日现起五死衰相，即：

1.身色变不可爱——即外在的身色不复放光，失去光泽，成不可爱相。

2.不乐本座——即不复爱乐安坐于本座，如欲界六天中，第二天的忉利天宫有天主、天子及天女，各有所属本座，死前即不能安坐于本座，成坐立难安相。

3.花鬘枯萎——即生前身戴花鬘，受用琪花瑶草，死前花鬘即现枯萎，成不鲜明艳丽相。

4.衣服垢染——天众所著的清净妙曼轻衣现出垢味，成污垢相。

5.身体出汗——即死前身体开始出汗成臭味相。

如是五种衰相现起时，天趣众生彼此互为通报将死的讯息，等同人道众生传报死讯及临死之相。

补述：

《现观庄严论》有说，天道众生具有异熟身光而我慢，我慢为发菩提心、得道种智的障碍，故如来为度化天道众生，令成生起道种智的法器，调伏天道的我慢，即以如来的智慧身光映蔽异熟身光，当天众见如来的智慧光芒如日，反观自有身光如萤火虫光，因而伏慢受教。

天道众生平日相伴游乐，但知五衰相现起时，即予安置某一偏僻处所；这些友伴极无情义，并不如侍在侧，唯是遥观祝福往生善趣。

凡夫欲天众生五衰相现时，难有其它因缘转变业报，唯依往昔最强力的业行现行而投生。

堕下处苦者，如云：「从天世间死殁已，设若全无少余善，彼无自在往旁生，饿鬼地狱随一处。」

第二种，是欲天众生死时预知堕落下处之苦。

即有说：若欲天众生宿世未曾累积善根福德因缘，一旦今生福报已尽、业力已熟，即得预知来世也将不由自主地投生三恶道随一，如由极乐而入极苦，受尽堕下处之苦。

补述：

欲天众生之所以临死前极大痛苦，是因为具有业力神通的关系，能预知时日及投生何处，故而生苦。

若临终时生起皈依心往生，则可投生善趣，但唯有一世；观待而言，善业才是根本，是投生善趣的主因，也能依此多生投生善趣。

一般而言，大善者与大恶者虽须经由中有，但中有时短，速即来世结生（即中有至生有可能只历经几分钟）。

欲天众生仍会积造欲界地摄诸业，而上二界因具止观力，则不造损恼有情的欲界业，但也有积造自地所摄之业。

此外，依于净业愿力也得以映蔽染污业，例如若至诚发愿及依净业的力量，则可投生净土。

悚栗苦者，谓由有成就广大福聚及上妙五欲天子生时，诸薄福天子，见已惶怖，由此因缘受大忧苦。

其次，悚栗苦者：

有些福报较大的欲天众生，成就广大福报，身边具有诸多的天子、天女相伴，共享上妙美好的五欲尘之乐；福薄者见其情况远远不如，心中惶惶不安，依此生起嫉妒、竞争、惶恐的烦恼心而痛苦忧恼。

补述：

在六道中，各道众生皆有福大与福薄的差别，此诸差别主要是源自于善、恶满业的果报不同所致。

斫裂杀害苦者，谓天与非天斗争之时，受断支节破裂，其身及杀害苦，若断其头，即便殒歿，伤身断节，续还如故。

最后，斫裂杀害苦者：

即欲天与非天众生彼此好启战端，当战斗互相砍杀时，令身肢分肢节断残、撕裂，蒙

受彼此伤损之苦；若断了头即往生，若伤损身体肢节而跳入欲天浴池，则还原如故。

驱摈者，谓诸具足强力诸天，纔一发愤，诸劣天子，便被驱摈出其自宫。

此外，也有驱摈诸苦者：

即欲天之间也如弱弱强食，互相争夺，强力诸天依恃其大势力，一旦现起恼怒生瞋，这些弱势天子，即深感怖畏，且被欺凌驱摈宫外，有彼欺凌驱摈之苦。

又如《资粮论》云：「所有受欲天，彼亦无乐心，遭欲贪炽然，内火而烧煮。若诸心散乱，彼岂有安乐，非于无散心，刹那能自在。散逸扰乱性，终不能寂灭，等同有薪火，偏受大风吹。」又云：「如病愈未久，食所不宜食。」

提要：

由如前说欲天的三苦或五苦别相，可知轮回所摄的欲界天道也并没有真实的根本安乐。

凡此，又如《资粮论》说：欲界天众所受的一切乐受并非根本安乐，天众也没有真实享乐之心；由于盲目追逐享乐，内心为贪欲之火炽燃烧煮，依于贪欲令心散乱不安，岂有安乐可言。由于烦恼炽盛不能驾驭，故不能令自心刹那不散乱，皆为散乱心自在，无法作主。由于心散乱、不寂静，故不得寂灭之乐，如同欲求欲乐之火（即薪火之义），蒙受心散乱的大风所吹动。

又说：犹如病刚痊愈时，体质微弱于诸饮食应多节制，但是反而随意食用；意即欲界天众贪欲不止，心极散乱时实不应再扰动其心，但却不由自主地必受扰动。

如上显明了欲界六天的三种或五种别苦。

补述：

学佛是从心上用功为主，应设法令心寂静；心趋散乱则不定，难以增长功德，所谓身离外境、心离分别即是此理。

色及无色界诸天，虽无此诸苦，然烦恼随逐，有诸障碍，于死于住悉无自在，故彼亦

由粗重为苦。

提要：

明述上二界众生所受别苦。

意即，虽然上二界众生，并无如前的苦苦，也已获得世间止观，但是仍为烦恼的粗重性所自在，不得自主，依此粗重性而苦；也因其定力为有漏的世间止观双运道，终究退失，无法恒常享有定中之乐，故以此为苦。

补述：

色界的初禅、第二禅、第三禅有定乐受，但多劫后便趣退失，故仍有坏苦与行苦；色界的第四禅与无色界众生，则唯有舍受及行苦，故仍不出三界而轮转生死。

所谓出三界，是指心舍离了三界烦恼，不是舍离三界或趣往三界之外，譬如证阿罗汉果的所依身三界随一俱有，可知三界之中皆有轮回者与解脱者（如能以欲界人道为所依身修道而证果，亦得不受后有）。

又如《资粮论》云：「色无色诸天，超越于苦苦，以定乐为性，住劫不倾动，然非毕竟脱，从彼仍当堕，似已得超越，恶趣苦暴流，虽励不久住，等同空非鸟，如童子射箭，堕落为边际。如久燃诸灯，刹那刹那坏，诸行变坏苦，仍当极侵恼。」

凡此，又如《资粮论》说：虽然上二界众生不具苦苦，不造恶业，且以有漏的世间禅定为乐，长劫安住于定中不为所动，但出定后遇境仍然烦恼现行，故并非究竟的解脱道及解脱，多劫后以业力故仍堕下处（堕落之因是往昔未投生上二界前所造的业使然，临命终时现起染污定，往昔欲界之业强力现行所致）。而且自以为似乎已得解脱，已超越了诸恶趣的痛苦暴流，但事实上并未超越三界，仍然继续蒙受轮转生死之苦，如何励力修习，仍不得久住定乐，如同鸟再怎么飞翱翔也无法在空中自由自在，终究有落地之时（喻如有漏禅定，总有退失之时）。又如稚童力道不足，再如何远射，其最后边际仍是下堕在地。再如久燃灯火刹那刹那速将烧尽、坏尽，一旦有漏无常诸行引变坏苦时，仍然依旧为宿业牵引而堕落，极受侵恼。

补述：

上二界的禅定有清净定与染污定皆为轮回所摄，也有贪着定乐误为已得解脱而起邪见，

且不易出离；有时禅定愈深细反而难具智慧力，所谓定慧等持、止观双运，就是观察的慧力与专注的定力必须均等双运。欲界心太粗糙、无色界心太深细，因此三界最适合修习的心所依即是现行色界第四禅天定慧等持的心。质好的修行必具正确圆满的法义内容与专注观察止观能力——若具此二条件，则易于增上。现今有人虽修止观但法义太弱，成所修有限；有人则是定解法义，但止观力弱，易成散乱无力。

上二界众生虽不贪着于外在感官的粗分根识之乐，但仍贪着于定乐与舍受。

安立色界最高唯有第四禅天、没有第五禅天的理由是，因为第四禅天的舍受是微细行苦，轮回众生不可能于细分行苦舍弃厌离，又因已超越了前三禅，彼心为殊妙的有漏世间道，已无坏苦现行，所以不安立第五禅天。此外，贪着禅定之乐征相微细，难生厌离，由不具厌离心，又不具轮回根本的正对治道，必不能出轮回。例如无想天众生定力强久，慧力相对就难以增长。

如是思惟五趣六趣，总别诸苦，厌患生死意欲出离，便当观察其因，念云如是生死以何为因。

如是，即如上述，思惟五趣或六趣的总苦与别苦的行相及其过患而心生厌离，依此便应观察苦果之因，深刻思惟能令如是轮转生死之因为何，欲求断除。

补述：

第七世达赖喇嘛法王曾说：「三界轮回铁火宅，任至何处为火烧，心中刺痛然无奈，漂流诸趣心生厌。」是说思惟三界轮回中的一切总苦、别苦如烧热的火宅般，不论投生何处皆为轮回之火所烧，身心虽极刺痛难忍，但也是无可奈何之事，唯一即是对此依惑业力流转六道、轮转生死诸事，心生厌离欲求出离。

另外祖师也说：「普愿皆能亲现见，轮回总别诸过患，志心向往佛正道，入正法道祈加持。」这显然是由见轮回过患、思惟解脱功德而希求解脱，为此而祈求心入正法。

要言之，凡为烦恼所自在者必无真实安乐可言，故应思惟苦谛过患，心生厌离勤求正道。

重点思考：

- 1.粗重性有哪三种？
- 2.欲天众生有哪三种或五种别苦？
- 3.欲天众生将死的前七日现起哪五死衰相？
- 4.色及无色界诸天，虽无诸苦，然烦恼随逐，有诸障碍，其障碍所指为何？
- 5.色界众生何者具有前二苦？
- 6.第四禅天具何种苦，理由为何？
- 7.为何没有第五禅天的安立？
- 8.上二界众生以何因缘下堕欲界？
- 9.何谓出三界之义？
- 10.第七世达赖喇嘛法王有一偈颂述说厌离轮回，是指何者？

《菩提道次第广论》释

2008.11.06

第 81 讲（開始說集諦）

前行开示：

「法」即是执持自己的本质，如火为热性、水为湿性，每一法的成立都具有自己的特性与本质，名总的法；应用于佛法为执取而不堕落，若依菩提道而言，其区分为三士道，下士道法即执取不堕三涂，中士道法即执取不堕轮回，上士道法则是执取不堕轮回与涅槃的执着。因此，法若以佛法定位，即如上所安立。

「法」藏文之音为「却」，意即改造之义，亦即改造内心、或深广的改造烦恼习气，主要为根断烦恼与根断烦恼习气为主。

若以改造结合道次第可分为三种，即：将改造、已改造、正改造；又从正负面而说，正面为生起功德，负面为断除障碍，功德的取得与法业的安立不是从行为本身看，主要在于造业者的动机；若造作任一善行都毫不作意则不会有什么功德，即如梦中杀人无罪一样；因此，行持法业若能先安立清净动机，虽然法行未完成仍有功德，只是未感报而已。

功德的安立，必由自身造作不假他人累积来提升法业，这是不折不扣的，若结合道次第即是每人必须成办法业的造作，改造内心为主，这即是佛法的修行。但有些菩萨心怀清净心，外相行染污行，如为度特别有情以合 / 和光同尘方式，如是为清净行。尊贵大悲尊者说，心善心，行为为恶、染污、仍为善行；相反地，心恶心，行为如法、善良，仍为恶

行，主要观照内心的心意为主。

学习道次第应如噶当派祖师说，应目标远大，为成佛利他而学佛；从眼前有能力之处下手，依次累积学习道体；也就是安立整全圆满的道体，应从有能力之处修起；学佛主要为修心，不是修外相的法行，功德的生起也必须建立在精进于正确的方法上。

正文：P169⁻¹~P171⁺¹

第二，由集谛门思惟流转生死次第分三，一 烦恼发生之理，二 彼业集之理，三 死殁及结生之理。今初

提要：

四谛中能系缚为集因，所系缚为苦果，能离为道因，所远离为灭果。

第二，由能系缚的集因，思惟轮转生死次第分三，即：1.烦恼集。2.业集。3.死殁结生之理。

补述：

烦恼如泥沼，必须依于佛道的拉把来修习断集因，才可得救。宗大师于《菩提道次第四十五摄颂》说：「苦谛过患不深思，不生欲求解脱心，集谛根本不专念，不能正解断根本。」意即，所得品为涅槃，能得品为法，为断十恶业，此为外道所共，佛教所不共在于成就解脱，故应断集谛，也就是，以三学道断烦恼与业，如是修学才能得涅槃功德。

佛法为涅槃法，先说苦谛过患，再以爱取滋润业习气及结生相续，由此思惟自己的十二因缘，以无明为主的烦恼与业使令投生生死，若不欲求轮转生死，即须寻求其因及断因之道而得解脱。由此看出，佛法的核心不在增上生，主要为决定胜。亦即认识自己轮回之因，根断其因则不受后有，如是即轮回无始有终。进而为度有情，更应了知众生的烦恼，作为利他的方便，因此认识集谛极为切要。

一般而言，投生之理，业为主因，烦恼为助缘；但以造业者本身而言，主因为烦恼。如此看来，应充分认识自己的烦恼予以对治，希求对治之道才是根本。若唯消业不净除烦恼，要尽除业障非易事。

本论主要诠释认识烦恼的总相及别相、烦恼的生起次第、生起因缘及烦恼的过患，应

如是而思惟。

成办生死之因，虽俱须惑业，然以烦恼而为上首。

意即，轮回众生结生相续感得六道随一投生的因，虽须依于惑业力而招感，但根本因还是以烦恼为主，因为不具烦恼即不造新业，也不滋润旧业感果。

补述：

有烦恼没业会造新业，因此断生死应断烦恼为主；依业投生六道随一，轮回所摄的染净二业，含福业、非福业、不动业皆为烦恼所摄。

业与烦恼的三句关系：

是业不是烦恼——如善业。

不是业是烦恼——如瞋心。

不是业也不是烦恼——如石头。

没有既是业又是烦恼的法，如此说来，烦恼与业为因果关系，即烦恼为因，业为果；就投生而言，业为因，苦谛为果。

若无烦恼，虽有宿业超诸量数，然如种子，若无润泽及其土等，定不发芽。如是诸业缺俱有缘，亦定不能发苦芽故。

若行者心中不具烦恼，虽仍有宿世的无量之业，彼旧业即如种子，若无水分、阳光滋养及肥沃的土（即烦恼）也不发芽（即投生）；因此，若虽有业但没有俱作缘，即不感苦谛的苗芽之果（不再有引业的果报）。

补述：

业如种子为近取因，烦恼如阳光、水分为俱作缘，投生果报如芽。

问：阿罗汉不具烦恼，其往昔的旧业以何方式感果？

答：阿罗汉已能不受后有，结生相续的引业不感果，因为已断烦恼，但是证果当世仍有满业的果报。

又若有烦恼，纵无宿业，无间新集，取后有故。

相反地，若行者心中具有烦恼，纵然无旧业，由于往昔**旧业**的滋润，仍造轮回的新引业，因为有后有身故（即烦恼为上首）。

补述：

如是显明只要没有烦恼，有业也不感后有的果。

三乘圣者不新造轮回的引业，如世亲菩萨说：「见谛无能引，离爱无后有。」是说，三乘圣者旧业仍会受报、未断尽烦恼障、轮回投生，因为亲证无我故确保不造新轮回引业。例如，有余阿罗汉具五蕴身，仍有旧业未感，但已没有惑，亦即有身、有旧业、无惑，因为截断人我执与烦恼障的轮回因，故说：「所作已办，不受后有」。

此外，轮回有情所积造之业为无量无边，是无法一一对治及忏净，唯一之道即根断无明，即可根断一切烦恼，法称论师说：「忏悔业障，等同儿戏。」是说，行者在忏悔往昔所造诸恶业与业因之余，应忏悔烦恼为主，这才是根本，并非指忏悔法门无利益。

《正理海释》说：「诸苦由业生，业由烦恼生，烦恼由非理作意生，非理作意由无明生，无明由证空性断除。」即众生虽自性本自清净，但因受外尘垢染故不清净，为具垢真如。

如是亦如《释量论》云：「超度诸有爱，非余业能引，灭尽俱有故。」

如是，亦如唯识派祖师法称论师《释量论》说：有情若根断、超越了三有的烦恼（即诸有爱之义，特指贪），其余的业即不能引发投生，因为已断尽了俱有缘的烦恼故。

补述：

行者若能经由对治道，将烦恼断尽时，即使有业也不投生。

又云：「若有爱，仍当出生故。」是故开示烦恼对治极为重要，此复赖于先知烦恼，故于烦恼，应当善巧。

又说：即使已无旧业，若有烦恼惑，仍会继续造轮回的新引业。是故，宣说对治烦恼之道极为重要，因此为了对治烦恼之前，应先认识烦恼（即如捉贼必先认识贼，否则从何提起），故于烦恼的总别行相，应善巧宣说。

补述：

事实上，无明本身难以造业，是由无明推动烦恼，由痴而贪而造业，依业而轮回生死。故根断烦恼所得功德即为灭谛。

一般而言，生老病死是法尔缘起，无法避免，但是令烦恼及贪瞋痴不生，则可依智慧修道而遮除。如苦谛是现前果报无可遮除，但集谛则可遮断令不生果。

于藏传佛法，宣说开示任一法类，大都由宣说烦恼的行相而契入，开合引出正题，故修学大乘佛法者，若不认识自他众生的烦恼及认识烦恼的对治之道，则不名学佛，更谈不上欲求出离或利他行，因此，应设法将烦恼的心流转成法流。

一般三恶道众生及外道皆不知烦恼行相，唯有内明的佛法才宣说认识烦恼之理，共中士道如是安立，实有趣。

此中分四，一 正明烦恼，二 如何生起之次第，三 烦恼之因，四 烦恼过患。 今初

此中，宣说烦恼分四，即：一、正显烦恼的行相与定义。二、宣说烦恼前因后果的生起次第。三、烦恼生起的因缘。四、烦恼的过患。

补述：

烦恼生起次第与烦恼因缘二者不同，意即：次第指烦恼的前因后果；因缘指烦恼具有的内外条件。

本论将过患安立于最后宣说，但有其它论著有不同呈现，过患多安立于前，理由是由功过对比安立正理而深刻思惟、法义之定义、种类、修习之理、生起之量，如是安立后而结合观修，令心生起觉受，如《现观庄严论》的宣说方式。

首先，显明烦恼的总相。

烦恼总相者。如《集论》云：「若有法生，即便生起极不静相，由彼生故令心相续，极不静起，是烦恼相。」谓若何生，令心相续，极不寂静。

所有一切烦恼的共相即为总相。如无着菩萨《集论》说：若行者心中生起任一法，彼法令心生起极不寂静相，彼法即为烦恼总的行相（如十烦恼的随一现起时，即刻反应内外身心的不寂静）；由此烦恼生起故令心续显得极不寂静，这即是烦恼总的行相。也就是说，任一烦恼令心相续起善恶波动，极不寂静、平和即是烦恼的行相。

补述：

十种各别烦恼其行相皆相违，定义与作业及果报皆不同。

不寂静：指原来平淡无波的内心受外在不同因缘，令心生起忧悲喜乐的念头波浪，辗转成外相的喜怒的不寂静显相，这可从生活中观察。也就是将心转成染污；中士夫烦恼的对治之道即对境不起念，不受第二支箭，有受无爱则不造新业；上士道则以悲心转化，成就功德。

烦恼藏音为「宁梦」，有四种意涵，即：

1.危脆者——指因为是缘起法，故不坚固、危脆。2.不调者。3.扰动者。4.不寂静相。

且烦恼本身为颠倒心，于实况生起增益的执取、非具义心、没有量的助伴，故堪断除。

见惑：指见解上的烦恼，亦即执自错误之见而不舍弃自见。此惑经由思惟而生起的见地，较思惑难断除，如外道的分别见地。

思惑：指情绪上的烦恼，于三毒上而引发的。而根断见惑及思惑，必须到第八地菩萨才有能力断除烦恼种子。

烦恼可分：1.烦恼现行。2.烦恼种子。3.烦恼随眠，前三为二乘阿罗汉及第八地菩萨可断尽；凡夫唯能压伏烦恼，暂时不起而已；而止观力也唯于等持定中不生烦恼，下座仍现行。4.烦恼习气（所知障）：唯佛才能根断。

各别相中有十烦恼。贪者，谓缘内外可意净境，随逐耽着，如油着布难以洗除，此亦耽恋自所缘境与彼所缘难以分离。

烦恼各别相有十种，分有五种非见（即五钝使）及五种见（即五利使）的十种烦恼。首先：

1.贪——指有情缘着自内相续及外在的可悦爱境，如有情、财富、名声、利益等由心生喜悦随之生起贪着之心，不欲求乖离的行相，彼心如同油着布无法洗净，此外对于所贪

着的所缘境不愿舍离为贪行相。

补述：

贪有三种，即：

1.自体爱——指贪爱自己。

2.境界爱——指外在五欲尘的贪爱，如食衣住行等一切受用资具、财富等的贪着。

3.当生爱——指临终对来世投生之处及我特为贪着，畏惧我即将失去的当生爱，也因此而取生轮回。

从贪的第一念至圆满的生起次第：由心生可悦爱而生喜、想要、决定要，彼时则贪圆满。

贪的心理状态，为不知足与多欲而生；如有情不随顺于所得好坏、多寡而再贪求更好、更多为不知足；相反地，随缘于所得为知足；于未得者想得更好、更多为多欲；对已得、未得皆安住自在为少欲知足。

若不知足则永不满足，息灭贪必须从认识贪的所缘行相，即于所缘的人、事、物内外诸法的可悦爱境颠倒增益而生贪着不舍。

轮回有情皆以有漏的贪心摄持推动行诸善业，就功德而言，虽功不唐捐，但仍为有漏的福业，以烦恼未断故。

瞋者，谓缘诸有情及苦苦具，谓刀杖荆棘等，发恚恼心，发粗猛心，于彼诸境思作无义。

2.瞋——指缘着有情世间其无情器世间的苦谛，如刀、杖、荆棘等生起憎恶厌恼心，发起粗猛使令得到伤害，缘着有情造作损众不利己的无义之事。

补述：

有情生起瞋心大皆基于与自己有利害关系，或于异己而产生的一种瞋念，否则为何不对莫不相干的有情生瞋？瞋若小瞋即生气，大瞋即怀恨，有伤害的意乐。

尊贵大悲尊者说，因为瞋具有损害心，故为造恶业的直接因，由贪而得不到故生瞋，故贪则为根本因。

瞋有三种对象，即：

1.对自生瞋。2.对他有情生瞋。3.对无情物生瞋。

慢者，谓依止萨迦耶见，缘内外之高下好恶，令心高举，高相随转。

3.慢——指缘着我，执取我为自性实有的人我执的执着，即萨迦耶见，依着人我执的萨迦耶见缘着自己的内在的智慧、条件、功德，外在的名闻、头衔、财富等生起居高临下，自命非凡、自命清高，令心生起贡高我慢、不可一世的行相。

补述：

慢有七种，即：

1.慢。2.过慢。3.慢过慢。4.卑劣慢。5.我慢。6.增上慢。7.颠倒慢。

祖师有说：贪如油沾布，瞋如火着油，慢如登高俯视，藐视一切。而慢主要为缘着我为自性有的根本因，缘着自身的内外条件，自认了不起的无明心所使。

无明者，谓于四谛业果，三宝自性，心不明了，染污无知。

4.无明者——指痴，即不知四圣谛的真理、不知业果律、不信有三宝的存在、内心愚昧颠倒无明与烦恼相应的昧于实况的染污无知。

补述：

昧于无知：指对诸法究竟实相的愚蒙，即不知名言中有三宝，不知自性中没有三宝，不知诸法名言有、自性无的中观思想；以无明故，进而不知有名言有的业果，故为痴。而无明为根本因，即看不清缘起世俗的因缘果的实相与缘起法的胜义的究竟实相，本质为性空之理。

愚昧、无知有二种，即：

减损——如事实有前生后世，不认许有则称减损，亦即有谓无。

增益——指没有误解为有，如没有创世主认许有，亦即无谓有。

疑者，谓缘谛等三法，念其有耶无耶，是耶非耶。

5.疑者——指染污疑，即于四圣谛的真理、业果律、三宝的存在，内心愚昧无明，没有信心，不自信而生起或有或无的等分疑惑。

补述：

疑：心中对于所疑之境，居于二边犹疑不决定的心所。换言之，即于所疑之所缘境生起不决定的有、无存在之理，如业果、三宝等。

疑又可分三种，即：

1.具义疑——如疑三宝、业果合理的存在（合理观察之疑，由断疑启发信心，为利根者法行人的学习方式）。

2.等分疑——如于三宝或业果，心中犹疑不确定有或无（此疑令障道，应遮止，不能启发信心）。

3.不具义疑——如疑三宝、业果不存在（此疑令障道，应遮止，不能启发生信心）。

重点思考：

1.集谛门的流转生死次第分哪三种？

2.何谓「苦谛过患不深思，不生欲求解脱心，集谛根本不专念，不能正解断根本。」之义？

3.烦恼的行相为何？具哪四种含义？

4.何谓贪？依贪可否造善业？

5.何谓瞋？

6.何谓慢？分哪七种？

7.何谓无明？主要所指为何？

8.疑分哪三种？

9.何谓具义疑？

10.哪二种疑为障道因缘，故应遮止？

《菩提道次第广论》释

2008.11.13

第 82 讲

前行开示：

尊贵大悲尊者说：一切有为法都是示现无常的上师，我们将面临人生诸多的最后一次，如最后一餐、最后一夜、最后坐姿、最后欢聚、最后一念、最后说话、最后动作、最后呼吸等等，如是诸多的最后，任谁皆有无法预知何时面临如上的最后，因为死缘遍一切处，一旦因缘和合时即感招死果。因此，应及早发起念死无常之心，之所以策发念死之心，主要提醒自己是否已成办来世的法业资粮而说，并非为舍离世间的一切的受用、亲眷、财富而说，故应趣入正法的修学，创造来世的法业，令法习续流生生相续，生生增上。

此外，尊者也说，对他而言，不论人生的岁月所余多寡，一直持续保有欲求修行的正念，也因此，如是开示期许一切的三宝弟子应如是策发日夜无间、恒常精进修学的想法，不令暇身空过，也因此，能为来世资粮作准备之外，临终时也无所畏惧，坦然接受无常的

到来。

大悲尊者曾说，不论是任一法行，听法、念诵、持咒等等，都是直接引导众生能生起善心的方便，若长时修法内心无有所动，善心未增，未达调心方便，即有可能唯是例行公事，则失去究竟意趣。

正文：P171⁺¹~P171⁻¹

坏聚见者，谓缘取蕴，计我我所，染慧为性，我我所见，其中坏是无常，聚是众多，为欲显此所见之事，唯是无常，非一之法，全无常一补特伽罗，故为立名曰坏聚见。

提要：

续说五种见烦恼，即：坏聚见、边见、见取见、戒禁取见、邪见。

6.坏聚见——指我见或萨迦耶见；即缘着五取蕴所假立的我为所缘，颠倒执取我与我所自性有的执着，彼执着是染慧为性的智慧心所（为恶性或有覆无记），执我与我所自性有的见解，而坏是指依着刹那、无常的五蕴变灭称为坏，聚为积聚，为了显明坏聚见所执取的我，唯是依着刹那的积聚的五蕴而假立的我，是无常的我，不是独一、常一、自主的我，实是假有的我，而我见却颠倒执取我为自性有、恒常的、自主的我，为显明错见，故安立为坏聚见（即我为可坏、可灭，却执为恒常独一）。

补述：

我见：缘着自心相续的五蕴所假名安立的我及我所为所缘境，而执我、我所自性有的见解，称为我见、萨迦耶见或坏聚见，也是轮回的根本。换言之，以自相续的我、我所随一为所缘，执为独立自取的我执（即自续派以下的主张）或自性有的我执（即应成派的主张），称坏聚见。

坏聚见所缘只能缘自心相续的我，执自为极真实（可从大喜、大苦时观察我极为真实的受到波动影响），也称人我执；若缘着有情执为自性有，即称人我执。

我见又可分二种，即：

粗分我见——指如常说我想如何如何……，这已有粗分的我见成份，似乎不须观待五蕴我即可任运而行，我为主宰者的意味。

细分我见——指我的存在不是依于分别心及名字所安立，从我的自方本身即有的想法。

二我执：缘着我的五蕴、人之外的有为法生起自性有的执着为法我执（如缘着苦、乐起自性有的执着）；缘着众生执为自性有为人我执；若缘着自己执为自性有的执着，称坏聚见的人我执。

我：是指依着身心的五蕴假名安立为我，亦称假体我；而我是依着我的身心而生起种种的行相，如我老了、我很快乐、我生气等，这都是依着身心生住灭的变化而假立我的身心变化，因此，我与身心是互为观待成立，也就是说，我不是独立自主的我，是依于五蕴的身心而假立为我，具生灭、无常性，若执取假立的我为自性有的执着，则为缘自心相续的我的坏聚见人我执，这是颠倒心。此外，我的本质为无常性、无我性、非自主性、非独立性。

有世俗名言有的我、苦、乐，没有自性有的我、苦、乐，如是思惟串修无我义，人我执与法我执则不易生起，这也是对治道。

边执见者，谓缘萨迦耶见所执之我，计为常恒，或见断灭，无从此没，结生当来，染慧为性。

7.边执见——指缘着萨迦耶见所执着的自性有的我，认许我为恒常的常边见，或认许为我的续流不再相续至来世的断边见，这就是以恶慧为本质，与烦恼相应的恶见。

补述：

今生的人道的我造畜生道的非福业，故来世感得狗道的前世续流的我，今生我的续流延续至来世，因此续流相续，今天的我即为明天的我的续流。

边与边见的差别：边是不存在的法，边见为存在的法，诸法都安住于离断常二边的中道，若执着诸法自性有为常边见，执诸法根本无为断边见，事实上，诸法为自性无、名言有。

见取者，谓缘萨迦耶见边见邪见，三中随一，及彼所依见者之蕴，执为最胜染慧为性。

8.见取见——指执着自己于如上的萨迦耶见、边见、邪见等三种随一的错误的见解为最殊胜，或缘着自己我依的身心执为最胜，以染污慧为本质的见取见。

补述：

一般说我见很强，主要是指执自见地为殊胜，择恶固执；即使执正确的见地为最胜，也是我见，应观待非绝对，应观待不同的缘起，方便的契机比契理重要。

戒禁取者，谓缘坏戒，可舍之戒，及诸行状轨则，身语定转，所有邪禁及缘彼等所依之蕴，见为能净罪恶，能解烦恼，能出生死，染慧为性。

9.戒禁取见——指缘着颠倒、有漏、或相似的不可取的戒为修行的仪式轨则，视为解脱道法，身语随着彼戒禁取见而执持转动，一切错误颠倒的禁行，及以所依的身心五蕴，执着此法能净除罪恶，持戒禁取见可断烦恼、出离生死，以恶慧为本质的戒禁取见。

补述：

戒禁：指经由承诺后应持守的言行，如灌顶所承诺的誓言。

增上戒学：是指符顺于实况，依于四谛的内容而安立令生出离的过程，修行者具有导向解脱的意乐而持守的戒，称增上戒学。

外道执持的戒，不具四圣谛的内涵，也没有厌离及出离的意乐为基石，故力道微薄，虽自称为解脱道，但不断我执必不能解脱。

净罪恶必须依忏悔、修道、培福，并非如外道所主张的无利益之戒禁。除烦恼必须断无明，故应修无我，这是外道所没有的无我义。

邪见者，谓谤无前世后世及业果等，或计自在及胜性等为众生因，染慧为性。

10.邪见——指减损毁谤心中认定确信没有前生后世及因果果报的邪见，或主张有大自在天、或总主创造一切世间界（即外道胜论派的主张），此减损及增益见为染污慧为本质的邪见。

补述：

于大乘菩萨戒条有说，若心中一念没有前生后世即犯根本堕罪；因此，若认并无前生后世的罪业极重，此为邪见。

《俱舍论》也说：欲求解脱者，如心存怀疑、走错道路、不想走都是抵达目的地的障碍；我见与萨迦耶见喻如不想走、不想解脱；心存怀疑喻如到底有没有解脱道；走错路喻

如戒禁取见。

此十烦恼，是如《集论》，《瑜伽师地》，《释五蕴论》所出而说。

如是十种烦恼是源于《集论》、《瑜伽师地论》及《释五蕴论》所说。

补述：

如是十种烦恼，事实上，可说皆由坏聚见而生的果报。

第二如何生起次第者。

第二，思惟烦恼生起的前因后果。

如许萨迦耶见与无明异者，譬如盘绳，略降黑闇，于绳实体不能明了，于彼遂起执蛇之觉。如是障蔽明见蕴体，由无明闇误蕴为我，从此发生诸余烦恼。

如是主张萨迦耶见为错解，无明指愚昧，譬如黄昏时天色昏闇，眼迷蒙见盘绳以为蛇，即起蛇想而生畏惧，此即于实况无知，于是执绳为蛇。如是显明众生因无明闇蔽，不知诸法的究竟实相，颠倒执取五蕴为我，事实上是依于五蕴假立为我，五蕴不是我，误解五蕴为我而起人我执，故而生余诸烦恼。

如许彼二为一，即萨迦耶见为烦恼根本。

若许萨迦耶见与无明同义，成萨迦耶见也为烦恼的根本。

补述：

例如，至百货公司购物时，买之前架上的物品摔落破损与买了之后损坏，这两种心境作比较，买之前虽对物体有执着但并不痛苦，但买之后痛苦指数则大有不同。如是说明基于我所为自性有而生贪爱，故摔坏时心极痛苦，其间有非理作意，原先买前缘物品生起人我执与法我执，买完后缘我所而生痛苦，此苦倍于前。如同面对亲人与不相干的众生被伤害时，其伤痛的心境二者有大不同，皆是执我、我所为自性有的关系，而生起非理作意的

增益烦恼与痛苦。

此复由其萨迦耶见，执为我已，遂即分判自他差别。如是分已，贪着自党，瞋恚他品，缘我高举，执我常断，于我见等及彼相属所有恶行，执为第一。

由于我见执我为自性有，随之而生起分别有个自性有的我与自性有的他；而有自性有的自他后则增益自为百分之百的好，超于实况而贪自的人我执，相对地，对他方有情也执为自性有，减损敌人而生瞋，因此贪瞋为颠倒心，因为超过实况过于增益或减损。由我执超过实况的非理作意判断，即对境生贪爱及乖离爱。

补述：

只要超过实况的心都是颠倒心。我见的最初，先有个实有的我、实有的他，而增益自他为百分之百超于实况的好、坏，依此生党类贪自瞋他，缘着自性有的我生我慢，执着自性有的我为恒常、为断灭生边执见，于我见而生起见取见及戒禁取见，一切的邪见由是具足。

如是便于开示无我之大师，及师所说业果四谛三宝等法，邪见谓无，或复生疑，为有为无是耶非耶，如《释量》云：「有我知有他，执瞋自他分，与此等系属，生一切过失。」

如是若以我为自性有，便对开示无我的世尊，以及佛所说的业果律、四谛法、三宝等法皆认为无，则成邪见；若生染污疑或有或无的颠倒见，故如《释量论》说：有自性有的我的执着即有自性有的他的执着，由执着故则贪自瞋他，由此而生一切的烦恼与过失。

补述：

由我见而生种种的烦恼，人为心所自在，心为烦恼所自在，要乐不知乐因，要断苦不知苦因，其根本因为我执所生，此中，我执的烦恼集为首，应观察有情任有多少的行苦，行苦来自于烦恼，烦恼来自于我执，由法我执生起人我执，由人我执生起非理作意，非理作意生起贪、瞋、慢、嫉；常因着自他功德起法我执，对具有功德的我起人我执，之后增益具功德的我或他超过实况的生起三毒等。因此，应先认识十种烦恼的行相，察觉自心烦恼的生起次第。

重点思考：

- 1.何谓坏聚见之义？
- 2.我见可分哪二种？
- 3.何谓边与边见？
- 4.何谓边执见？
- 5.何谓见取见？
- 6.何谓戒禁取见？
- 7.何谓邪见？
- 8.烦恼的生起次第为何？

《菩提道次第广论》释

2008.11.20

第 83 讲

前行开示：

《入行论》说：世间的一切灾害、痛苦、怖畏皆由我执与我爱执所生，故应遮断。是说不论有漏的有情世间或器世间，一切的残缺、恶报、苦恼、不圆满其主因在于众生的俱生我执，执诸法自性有，这也是轮回根本因，因此可说彼心为魔心。另外，即一心只顾自己、不顾他人的我爱执，彼心令众生不得快乐。学佛即为修心，要修心必先认识心中的我

执与我爱执的生起，进而摧灭、根断。

一般凡夫，大多追求现世微不足道的短少利益，若对修习对治我爱执之道，二者相较似乎仍有段极遥远的距离。但是，既然学佛无有选择，即是对治我执及我爱执等烦恼；事实上，正统的闻思修教法是件艰辛之事，如本论说，闻而不了知义，思惟不能记词，修行不能相应，因此应设法排除困难与法相应。而依法相应应特重所学的法应力求正确与圆满，正法与圣教为人天眼目，故应依于清净的师承修学。此外，以所学正确圆满的教法应落实于修心，改造身口意的行持，依解而行对境转念，因此应安立正解佛法、正行佛法的知见。

正文：P172⁺¹~P173⁺²

第三能生烦恼之因分六。

第三，能生烦恼的因有内因与外缘，分六。

补述：

烦恼为颠倒心，是心法也是有为法，既然有为法必为因缘所生，因此烦恼也是由因缘所生。只要是轮回者都具烦恼，只是粗重、现行、不现行的差别不同而已。

所依者谓烦恼之随眠。

1.烦恼所依——指能令烦恼现行的依据，亦即烦恼的种子随眠（烦恼所依以修道断障）。

补述：

随眠分二，即：

种子随眠——指此心现行彼心不现行，如闻法时瞋随眠（犹如鱼暂潜入水中），而后由某些因缘起烦恼故瞋心又现行，事后生悔心，彼时瞋又随眠，如是辗转无定。一旦生瞋，若时间超过五分钟，其瞋的种子习气则烙印于心续上，成种子随眠，彼瞋心种子日后遇境则现行，如是的现行熏种子、种子引现行；瞋心种子令不得解脱，至二乘阿罗汉才能断尽。

习气随眠——指所知障，当生瞋心时有一种习气烙印于心续上，必须至成佛才能断尽；瞋心习气令不得遍知一切。

所缘者谓顺生烦恼境界现前。

2.烦恼所缘——指烦恼的现行是依于人、事、物随顺的所缘境而生（烦恼所缘以离境或以法转念）。

补述：

以外在境界变化为所缘而生苦甚为肤浅，如因为别人的不如法而生苦，这也是所缘的关系，主要是心不调伏。

猥杂者谓随学恶友非善士夫。

3.猥杂者——指随学于具邪见、相似法的有情的教授而生烦恼（即依外缘而引生的烦恼）。

补述：

应如《三十七佛子行》说：「伴彼若使三毒长，并坏闻思修作业，能转慈悲令丧失，远恶友是佛子行。」应对此多作思惟。

恶友：指令自趣行恶行、减损善心者，此有可能为亲眷，如障碍学佛等；初业行者，对于这一点应特别注意，因为知见建立尚未坚固，易于被邪见或相似法所误导，见行易于被染污，故有说：宁可千年不悟，也不一日学习错误，即是此意。

言教者谓听闻邪法，

4.言教者——指听闻恶友所教说的邪法而生烦恼。

补述：

邪法的分辨于初学者难以区别，唯一在于累积法义，培养佛法的知见，多方亲近具相的善知识，精勤增长智能力，如是才有分辨的能力；也可经由多方探听，透过观察抉择而不盲目接受。

串习者谓增长烦恼昔串习力。

5.串习者——指烦恼的增长是由宿世已长时串习使然，并非当下即有。

补述：

功德的增长与染污心皆因串习而有，烦恼种类繁多，非一次即有，是前前之时生烦恼现行即已安立潜在力量，之后遇缘又生，此为往昔串习的增上力而生；事实上，不论是烦恼的串习力或正法的法习都如是安立，反观自心眼前法力难以生起，也是因为宿世未曾串习，故当下学法特别辛苦，且读后后忘前前，如此说来，为了生生增上应以法义的思惟、观修来映蔽烦恼，种下善业习气，这是眼前最好的对治之道。如云：前世的串习力如干草，今生熏习如柴火。此外，多数人的善功德乃是宿世已长时串修而来，不应心生羡慕，反更应积极造作善业等流为要。

作意者谓妄增益爱非爱相，及于无常妄执常等非理作意。

6.非理作意——指颠倒增益实况，如于自所喜好或可悦爱境增益妄执而生贪，对于自不相应非所爱之境则颠倒减损其实况而生瞋，以及执四倒见，无常执常、无我执我、不净执净、以苦为乐，依于如是非由正理所安立的颠倒妄执而生的烦恼。

补述：

如上五种烦恼生起次第，可安立为三内因、三外缘，即：

内因——指：1.所依随眠。5.串习。6.非理作意。

外缘——指：2.所缘外境。3.猥杂士夫。4.言教学法。

以善法之喻，叙述烦恼生起的次第，若以布施而言：

1.以慢心的烦恼种子推动布施——外相虽为善行，但所依为慢心。

2.所缘为三宝福田——依此所缘，现行布施心。

3.恶友——遇恶友说布施可为家人求福报、荣华富贵。

4.言教——依恶友如上的相似言教。

5.串习——依此言教如是由慢心串习有所求行布施。

6.非理作意——颠倒执为能为子孙得福报。

第四过患者。

第四，由烦恼所引发的过患及果报。

谓烦恼纔生，先能令心杂染，倒取所缘，坚固随眠，同类烦恼，令不间断。于自于他于俱损害，于现于后于俱生罪，领受苦忧感生等苦。远离涅槃，退失善法，衰损受用，赴大众中，怯惧无乐及无无畏，一切方所恶名流布，大师护法圣者呵责，临终忧悔，死堕恶趣，不能获得自己义利。

提要：

烦恼过患含盖身心、世间、出世间及三世。

意即，当烦恼一现行，即令心不寂静（即令心杂染之义），由于非理作意故颠倒增益所缘境超于实况（即倒取所缘之义），令烦恼的习气及种子坚固（即坚固随眠之义），如是依于同构型的烦恼种子相续不断（如水流无截断之时）。起烦恼对自他有情都是伤害，且对当生或来世也为过患，现世领受忧苦并招感生老病死投生诸苦。有烦恼必不能得灭谛功德，也难造善业善法则退失，福报减损，处众易于怯弱不安乐及有所怖畏，恶名昭彰，为世尊及护持正法诸贤圣以及上师所不许，使得临终心生忧悔堕入恶趣，于自唯是大损，无有利益。

补述：

如佛经说众生都为亲眷，可是见众生为怨敌则为颠倒心。

凡夫的烦恼只能压伏，但见道位以上菩萨则可断除。

佛的四无畏功德如狮子吼无所畏惧、内心平静，且以佛的无诤三摩定力，令见佛者皆能止息烦恼心生欢喜，见阿罗汉者则不生烦恼，但不能止息。

总之，烦恼过患归类为九项，即：1.令心不寂静。2.令心错乱。3.坏戒。4.短暂、长远、自他俱损。5.世尊悲悯呵责。6.远离护法所护。7.来世不得暇身。8.衰今生乐，令众远离。9.功德未得不得、已得衰微。

《庄严经论》云：「烦恼坏自坏他坏净戒，退损失利护法大师呵，斗争恶名他世生难处，失得未得意获大忧苦。」

《庄严经论》说：烦恼不仅伤害自己令自不乐，与此同时，自己的烦恼也成他人烦恼

恼的因缘而造业（自他二损），衰损戒法，退失功德，为护法及世尊所呵责，由争执而恶名流布，他世生八难之处，已得而失，未得而不得，心中唯有忧悲苦恼。

补述：

若自生烦恼时尽可能不再成别人造恶的因缘，如是也是护念他意。

《入行论》亦云：「瞋爱等怨敌，全无手足等，非勇智如何，彼令我如仆，安住我心中，欢乐反损我，于此忍不愤，忍非处应呵。一切天非天，设与我作敌，彼不能令入，无间大火中。此大力惑敌，若遇须弥峰，且不留灰尘，能刹那掷我。如我烦恼敌，长时无始终，余敌皆不能，至如是久远。若随顺承事，悉为作利乐，若亲诸烦恼，返作苦损恼。」此说过患，皆当了知。

《入行论》＜忍辱品＞说：瞋贪等烦恼内敌，并没有如外敌具有手足等，外相也不勇悍威势且不具智慧，但却令我不由自主地如仆人般百依百顺，极其安稳的安住于我心；烦恼内敌时时与我敌对，当我欲求安乐时，反障碍我不得安乐，于彼烦恼敌应见其过患，实不应堪忍烦恼，此忍极不应理，应多所呵责。如下为对比：烦恼敌的过失，胜于世间。一切天众或阿修罗，即使与我为敌，彼等外敌也不至于令我堕无间地狱的大火中。此烦恼内敌则具大势力，一旦生起，纵使遇到至高的须弥山峰，也能令彼山灭尽无余，不留一点灰尘；如是，烦恼能刹那刹那推着我向无间地狱之门（即如杀人不见血）。我心中的烦恼敌，在轮回之际无始无终与我长相左右，此内敌长远如是损恼我，其过患非余敌所能及。若承事外敌或可得少许利乐；相反地，若承事亲近烦恼内敌，反令自倍增痛苦。

补述：

师长说：如果我没有烦恼与业，任谁也无法推我入地狱；若我有烦恼，则不须烦劳他人，一个人即可前去。反观若予以承事外敌，极有可能转成亲；但若承事烦恼敌，反令其变本加厉损伤我。烦恼的唯一任务即是损害我，且不止一世，而是生生世世之敌。

一切世间界的战乱，小至内心的不安稳，都是由烦恼敌所引爆，事实上，烦恼才是公敌与公害。因此，只要烦恼未断之际，世间再怎么美好亦为欺诳无实。

又如阿兰若师云：「断除烦恼，须知烦恼过患体相对治生因，由知过患，观为过失，计为怨敌，若不知过患，则不知为怨敌，故如《庄严经论》及《入行论》所说思惟。」

又如噶当派祖师种敦巴尊者的实修弟子阿兰若师说：为力求断除烦恼，应知烦恼的过患、定义、对治道、生起的因缘，由知烦恼的过患，观其过失，确信彼为真正障碍自他众生解脱的大公敌，设若不知其过患，随顺于行，必不知为怨敌。

补述：

知烦恼过患目的即是为断除烦恼而知，且应知彼堪断，若不堪断，等同修彼徒劳无义利，白费心机。因此，证明堪断，则须从二谛开合入四谛，如是思惟。

烦恼堪断理由有四，即：

- 1.烦恼为客尘——即因缘法，忽尔生起，非恒常、永恒。既然为客尘，表征心体本自清静，以具佛性故。
- 2.烦恼为颠倒心——指因颠倒才可断。既然为颠倒心表征不坚固。
- 3.烦恼非正理安立——指没有量的助伴；亦即非量心。不再广增。
- 4.烦恼具对治道——指修与其相违品，其势力即可减弱。

由如上四种理由思惟烦恼实不坚固、忽起忽落、时瞋时悲，虽具如此的大势力，然经由修习对治道，仍可断除。

尊贵大悲尊者也说：当他在孩^同时即背诵《现观庄严论颂》，当背诵〈第四品〉时提及缘佛陀生贪着较微细，缘众生的贪着为粗，心中不认同有此差别相，即将缘佛陀的贪字去掉，事后被师长责打一顿。此即烦恼所使之力。

又云：「知烦恼相者，亦须听对法，下至当听五蕴差别论，了知根本及随烦恼，于心相续。若贪瞋等，随一起时便能认识，此即是彼，他今生起，与烦恼斗。」须如是知。

又说：由知烦恼的总相才能对治，因此亦须听闻《阿毗达磨论》此中宣说有关五蕴的认识、百法、心相，至少应听闻学习五位百法，了知根本烦恼及二十随烦恼于心续中，若贪瞋境现行时，可立即察觉作对比，故从当下起即应与烦恼斗，不令得逞，欲求解脱对治

烦恼应如是思惟。

补述：

佛经说：「无量无数劫，常行无上施，若能化一人，功德胜于彼。」是说若于长劫中，广大布施供养，彼功德犹不及度化有情，使令断除烦恼。亦即，与其施舍钱财作布施，不如持戒断除贪瞋痴。简言之，压伏烦恼与根断烦恼胜于其它福业的法行。师长也说，若为佛弟子经由修学佛法后，若未能消减心中的烦恼，其福慧必难以增长，因为心不清净故。

二十随烦恼是由上述十种根本烦恼而随行导出的烦恼，内分三项，即：

一、八种上品随烦恼，即：

- 1.昏沉——于所缘境不明晰的心所。
- 2.掉举——即贪心所摄之一分，不能专注于善所缘的心所。
- 3.散乱——是散乱于所缘境的心所。
- 4.失念——不具正念而忘失。
- 5.不正知——不具察觉力。
- 6.懈怠——不勤精进。
- 7.放逸——不具戒慎。
- 8.不信——不具信心。

由于在一切染污心中都有这些烦恼的踪迹，含盖范围较广，故称八大随烦恼。

二、二种中品随烦恼，即：

1.无惭——观待自身而言，对所造作的一切恶行，完全不内顾自己而觉羞耻，随自意乐，即称无惭（对自无惭）。

2.无愧——观待外境而言，对所造的一切恶行，完全不外观他人而觉羞耻，完全不在乎别人的评论，我行我素，无所谓，即称无愧（对外无愧）。

由于此二烦恼遍于不善法，随行业于我的不善心而生，故称二中随烦恼。

三、十种下品随烦恼，即：

- 1.忿（忿怒）、2.恨（怀恨）、3.覆（覆藏）、4.恼（苦恼）、5.嫉（嫉妒）、6.悭（悭贪）、7.谄（恭维）、8.诳（欺骗）、9.害（伤害）、10.憍（骄慢）。

由于这些烦恼乃是各别而起，且仅与意识同俱相应，助伴少，范围小，故称十小随烦恼。

重点思考：

- 1.能生烦恼的内因与外缘，分哪六种？
- 2.烦恼所依的随眠种子，分哪二种？谁具能力断除？
- 3.何谓恶友？
- 4.烦恼过患归类为哪九项？
- 5.何谓「瞋爱等怨敌，全无手足等，非勇智如何，彼令我如仆，安住我心中，欢乐反损我，于此忍不愤，忍非处应呵。」之义？
- 6.为何断除烦恼须先知其过患？
- 7.烦恼堪断理由有哪四点？
- 8.上品随烦恼有哪八种？
- 9.中品随烦恼有哪二种？
- 10.下品随烦恼有哪十种？

20250117 同修完

第 84 讲

前行开示：

菩提道次第教授是具有四种殊胜、三种特色的教法，可说是祖师菩萨慈悲，为令后世有情得到佛法的精髓而说，道次第的体性无误，数量足够、次第井然有序，可称含盖大乘方便分与智慧分，且如机器的齿轮由前而后，由后依于前，能启承转合极为善巧。

从初业行者至生起五道十地功德的一切教授皆含摄于此，因此，祖师有说道次第为完全教授的说法；既然此生能有此因缘学习此命题的教法应感殊胜，但法本身虽殊胜，但修学者的殊胜则观待有否真实投入学习，才称得上殊胜。

此外，既然教法殊胜，那么对于学法者，首应调整清净动机来安立正确修学佛法的法习；具备清净动机后，则应培养五力的学习态度，即：1.听闻力。2.了知力。3.思惟力。4.修习力。5.相应证悟力。由听闻力至证悟力之间的过程，必须投入长时的闻思修才得以通达证悟力。首先，应将法义熟记、背诵、数数串习于心续中，久而久之，必能生起全道的风貌。进而培养集摄的能力，令每一一法类之间彼此有互通性；或可从多方契入，对其要领掌握得宜；如是精勤而修，不仅于法能达到流畅，且又具四方道的能力。因此，应策发自己必依于五力修习道体，如此才能生起功德。

值得一提的是，修学佛法千万不可有求速成的欲求，这与因果有相违，这是错误的知见；不应无法速成即轻易中断或放弃；佛法主要是指向调心与内心生起功德为要，并非以外在条件或团体的大小来论断成就与否；应清楚明了生起功德为自身的要务，并非由团体或师长甚或多次的灌顶祈加持就能生起，必须深广地趣入闻思修无垢的教理，及依于清净传承的师承教说，如是才能成办圆满殊胜的功德。总之，任有多少的付出即有多少的功德，这是功不唐捐的。师长有说，现今似乎有种情况，不是听闻少，而是修行少，一语道破了眼前佛弟子的盲点，这是佛弟子应醒思的问题，因为若不落实于修习教法，令法内化于心续，学法可说只学一半，难能成办心的功德，故应设法令自成为殊胜的行者。

正文：P173⁺³~P174⁺⁶

第二彼集业之理分二，一 正明所集之业，二 如何集业之理。 初中

分二，一 思业，二 思已业。 今初

第二，招集感果的理由分二：一、正式显明由烦恼招集感招造作业。二、造业的道理。初者，由烦恼所招集的业分二：一、意业。二、身口二业。首先，思业。

如《集论》云：「云何为思，谓令心造作意业，于善不善及无记中，役策心为业。」谓令自相应心，于境转动之心所意业。

如无着菩萨《集论》说：何谓思？即是我想怎样、怎样……是心不涉及身口的意业，意业分有善心、不善心、无记心三种，驱使心行业行。

补述：

思：指思心所，唯是作意，未有分别想，如我想拜佛，彼时唯心想的意业，思心所驱动其余心所拜佛的念头入境，如《地藏经》说：众生起心动念无不是业，指的即为思业，而思业在轮回众生心上，无孔不入。

如当我见到你时，眼识为心王，会有五遍行心所随一同俱相应（即作意、想、触、受、思），由眼识执取有情的色法，接着见到色法的眼识心王为基础，生起彼有情如何如何……等等想法，之后分别心取境的作意（如你是谁），接而想彼有情是哪个哪个的想法（依表情判断其心情），之后根境识和合即为第六意识的意触（接触），接而受（领受），最后思（想怎样、怎样的想法驱使造业）。虽然烦恼为推动业行者，但思心所可令心取境而执着，当生起我想要时，另一心所则执着彼可悦爱的法，故思心所为思业（唯是内心的活动）。

师长说，业错综复杂，特别为思业，若时时忆持佛法成清净业，除法之外，唯是染污为性之业，而且业必有感果能力，故动机的安立极为关要，业的感果与当初思心所所驱动时的意乐极有关系。

第二者谓彼思发起身语之业，

第二，由思业的驱使，令身语造作业行。

《俱舍论》云：「业谓思彼起，思即是意业，彼起身语业。」

《俱舍论》说：业即由思心所驱使而起，思即为意业，思已彼起身语二业。

于身语业分为二种，有表无表。婆沙师许唯是有色，世亲论师破之，许为与身语表俱转之思，故二种业俱说为思。

于身业、语业则分二种，有表色与无表色。四部中的有部（即婆沙师之义）主张身语二业皆为有表色，对有部说法，唯识派祖师世亲菩萨并不认许，予以遮破，认许不论有表或无表的色法都是由思已业所驱动，故身语二业亦皆为心法。

补述：

有表色：依于有情外在的相状、表情即可了知其内心的动机称有表色；如青筋突暴、脸色涨红，表征心中有瞋心。

无表色：依于外在的表情无法判别其内心的动机称无表色；如受戒时师长告曰：观想纳受戒体，彼时内心若散乱，由外相分辨不清，故为无表色。

各宗对身语意安立有表色的色法与无表色的心法，其不共观点如下：

有部——指如赞叹有情时，彼赞叹除了言词上的语言之外，于赞叹时的外在殷切，可依于外相察觉到，故此语业认许为色法，而意业为心法，身口行为是色法。

经部宗、唯识派、自续派——则认许说话的语业为心法，因为外在的言语传达，主要是具有正行造作的语业乐推动，故将身口二业安立为心法。

应成派——认许意业为心法；身口二业细分二，如造身业、语业时，语业的一分是由心所推动故一分为意业心法，另说话外在的一分为色法。

总业有三，谓善不善无记，此说初二。

业总的来说，有三种，即：善业、不善业及无记业，此中只宣说前二，善业与不善业。

补述：

一般造业前的动机安立极为重要，动机如罗盘，尊贵大悲尊者说：善恶业行不单从外相判断，心恶、行善行，为恶业，甚至还说心善、行恶，也为善业（如父母呵责子女或现忿怒尊

为伏众故)。

善业：心与善法为助伴为善业（亦即于自他有情现前与究竟具利益性者称为善业）。

恶业：心与烦恼同俱的染污心为恶业（亦即于自他有情现前与究竟具损害性者称为恶业）。

无记业：心暂时与烦恼不同俱为无记业（亦即于自他有情现前与究竟不具损益者称为无记业）。

一般所谓的业，是法尔缘起本自而有，非由佛教安立或世尊所创；业的最初必由造业者本身具足善恶动机而引发，可由四项予以区分，即：

- 1.从本质上区分——即思业及思已业。
- 2.从造作之门区分——即身、口、意三业。
- 3.从次第上区分——即前行业、正行业、后行业。
- 4.从果上区分——具苦、乐、舍三受，其因为善、恶、无记。

善业有二，谓有漏无漏，此明有漏。其中复二，谓圣人相续中有，及异生相续中有，此说后者。

善业分二，即有漏的善业与无漏的善业，此中所说为有漏的善业。而有漏的善业于圣者心中及入道凡夫与非入道凡夫皆有，此中宣说凡夫心中的有漏善业。

补述：

有漏又分：

入道有漏——指道为本质的有漏业，此非轮回业。

未入道有漏——指一般凡夫正行轮回有漏的善业。

无漏：指出世间具亲证空性心摄持而行的一切善行，唯见道位以上圣者心中的善业才能安立为无漏。

菩萨圣者：不造恶业，但仍会生我执。

二乘圣者：初果以上不造轮回引业，仍会造恶满业（如瞋人），造轮回所摄的恶满业。

凡夫的善业虽皆为有漏，但因地上仍有差别，若具出离心或以三主要道摄持造有漏善业则成解脱因，是为随顺的解脱业；若不具出离心或三主要道摄持，只欲求现前安乐与来世增上生，故为庸凡善业，也是轮回业，因此，心上安立的因本质不同，果德则有不同。

其不善业者，谓非福业。福业者，谓欲界所摄善业，不动业者，谓色无色地所摄有漏善业。

不善业指恶业的非福业，亦即感得投生三恶道之业。福业指欲界地所摄的善业，如修十善业道的有漏业；不动业指上二界色界、无色界地摄修习止观的有漏善业，如修共世间的止观业。

补述：

福业内分：

福业——感得欲界人天果报的业（奉行十善业道）。

不动业——感得色界（有十七天）、无色界（有四天）地所摄的不动业（具止观业，于《现观庄严论》有详解）。如当下为欲界众生，勤修止观造上二界的不动业，若生前得止，尔后继续修世间止观道的六作意，观欲界的过患及上二界的殊胜，思惟功过对比，经若干时候，当临终之际，以此心往生，结生必投生于上二界；即具因等至、时等起。

止观分二：

世间止观——共外道的止观，修戒定为基本条件。

出世间止观——佛教的止观。

如是亦如《俱舍论》云：「福欲界善业，不动从上起。」

如是如《俱舍论》说：福业即是欲界的业；不动业是由上二界而说。

何故名为不动业耶，谓如欲界中，应于天身成熟之业，有于人畜饿鬼之身，而得成熟，果是可动。

为何说不动业，即如于欲界中虽造了有漏的福业，果上应感得天道的受用业才对，但却感得所依身为饿鬼道中为鬼王的果报，故名为动业，亦即果可移转（即于异地成熟果报）。

如是上界，应于此地成熟之业，除此地外不于余熟，故名不动。《俱舍论》云：「由于

彼地中，业熟不动故。」

如是上二界，因为于欲界时已造上二业的止观业，若止观不退，来世之果报必投生上二界，无有余处，故称不动。《俱舍论》说：不动即是于最初造何地摄之业，投生则于彼地成熟感果（即如于欲界造色界的业，投生必感色界，无有余处，故名不动）。

补述：

由此可知，欲界人身是可上可下的枢纽，除了可造上二界业之外，亦可造三恶道业，同时，解脱也是从人道而得。

佛说：「众生自造业，阿难不悲伤，因我已成办，我必蒙受果。」是说，众生是自造自业，自受果报，佛告阿难这是业果缘起，如是因如是果，不须过于悲伤，因为业因为自作，故果自受，此为法尔如是之理。

造业的因缘有三，即：

- 1.不动缘——即不为创世主所动，由自相顺的自因而有。
- 2.无常缘——即以无常因缘生无常果。
- 3.能力缘——即相顺的因缘。

不造恶趣业——依持戒或行十善业。

不造欲界业——依修世间止观业。

有漏善业与恶业无法消除，若欲求令有漏业转成清静唯一之道即是修道，无有他法。若以圣者菩萨而言，依于功德力及道力的关系，彼未成圣者前的诸有漏业可转化为清静或恶业可消除不感果（凡夫以不具功德力，故无法转化），因此，凡夫除了修习净罪法之外，应格外重视修道，以修道功德不可思议故。

第二集业之理者。

第二，烦恼的造业之理。

总诸圣者，于诸善业发生增长。预流一来，亦有造集不善业者，然诸圣者，定不积集善趣恶趣引生死业。

提要：

此中主要简别凡夫与圣者善业功德的差别，若具宗义学的基础，较易理解文中所说之义。

一切三乘圣者心中已具足圣道功德，故而所造的善业增长转为无漏清净的本质（即彼所依身及善业功德与凡夫大有不同）。以二乘的初果、二果圣者而言，仍积造新的恶满业（如瞪人，即当生于满业中造的恶业，若微笑则是善满业），非新引业（刻意的造作加习），然而三乘圣者不新造轮回引业。

补述：

预流果（即初果）：凡已断尽见所断，亦即断尽分别烦恼障。

一来果（即二果）：在具足断尽分别烦恼障之上，再加上断尽欲界的九品现行烦恼的九分之六时，称一来果。

二乘圣者当中，除了四果阿罗汉，三果之下若当生不证果，来世仍为烦恼惑业力投生善趣（可投生秽土或净土），继续修行，但绝不投生三恶道。

《中观论》云：「生死本为行，故智者不造，故愚为造者，非智见性故。」

《中观论》说：生死的根本即为行支的引业投生的主因，故三乘亲证空性的圣者不造轮回的引业，而凡夫愚者则积造轮回的行引业，因为未亲证诸法的究竟实相空性的智慧故。

世亲论师亦云：「见谛无能引。」是故乃至自随补特伽罗我执而转，尔时容造能引之业。

世亲菩萨说：亲证胜义谛的圣者即不造新引业，是故，凡夫因为被人我执所系缚而轮转生死，也因此积造新的轮回引业。

补述：

见谛：指亲证空性、胜义谛之义。

人我执：如我眼识见到彼有情时，心上执取彼不是从此方安立，而是从境上自性有的执着，称为人我执。

现证无我真实义已，虽于生死由业烦恼增上受生，然不新造能引之业。

因此，只要能现证诸法的究竟实相的无我空性义，虽然仍以烦恼惑业投生轮回，但是不造新的轮回引业，烦恼也不具力量。

预流一来，亦能不忍断除我执，譬诸强力制伏羸劣，《瑜伽师地论》作此说故。

初果、第二果圣者，虽然还未断除人我执，但也不受烦恼所系缚（虽不断烦恼，但不为烦恼所自在），譬如力大者可压伏力小者，亦即，初果、二果圣者心中虽还有我执，但力量极微弱，不受烦恼的牵制，这是出自于无着菩萨《瑜伽师地论》所说。

是故造集能引生死业者，谓住大乘加行道上品，世第一法以下，一切异生。

因此，能造轮回有漏善业的引业者，即安住于大、小乘加行道上品世第一法位以下的已入道及非入道的一切凡夫。

补述：

世第一法：指加行道的最后世间最高的道位，超越此即出世间的圣者。

重点思考：

- 1.何谓有表色？无表色？
- 2.于身语二业得有表、无表安立，四宗各别如何安立？
- 3.善业、恶业、无记业如何区分？
- 4.何谓有漏善业与无漏善业？谁具有？
- 5.业的最初必由造业者本身具足善恶动机而引发，可由哪四项区分？
- 6.何谓动业与不动业？
- 7.造业必须具哪三种因缘？

8.预流果与一来果所证功德为何？

9.何谓「生死本为行，故智者不造，故愚为造者，非智见性故。」之义？

10.何谓「见谛无能引，离爱无后有。」之义？

《菩提道次第广论》释

2008.12.18

第 85 讲

前行开示：

一般而言，修学佛法的目的无非是净罪积资，终究欲求离苦得乐；为达此目的，故须先安立清净动机来成办闻思修正法，特为当下所学的菩提道次第教授。此外，应随喜、赞叹不同的教法与师承。若能如是行持，必能净罪积资，设不如此，则成积造恶业。若欲求离苦得乐、生起功德，理应将每一一三士道的所缘深刻的结合自心相续，成为心上的道次第，并非书上或文字上的道次第。因此，尽可能的坚定心力致力于听闻了知、思惟串修、得到相应与证悟。

相反地，应防护道次第的相违品，如去除不敬信依师、去除常执等，如是修习才能相应正法，离苦得乐。

同时，不应轻法慢人，自赞毁他，此成谤人与谤法的过失。因为当今有些学佛的行者，虽似学佛但未建立正见，因此造成如是的现象，实为憾事！这也是佛教的另一层隐忧；其对治之道即是调心，免于落入爱憎心而造业、树敌。

依于格鲁派有二大传承，一者是说清净执取自宗，不学他宗；二者是利美运动，即不分教派与党类互为随喜效学。有些上师则不混杂他宗专学自宗，也有些上师则遍学四大教派。始终未有听闻唯许自宗、排斥他宗的说法。这是值得留意之处，否则将违背世尊所说三乘四宗之理的安立。

正文：P174⁺⁷~P175⁺⁵

如是若由染污无明萨迦耶见，他自在转，三门作行杀等不善，集非福业。

意即，如行者由烦恼同俱相应的染污无明的坏聚见或我见，心续随着无明自在而推动，执着我为自性有、实有，由贪着自身为实有，故如见可悦爱的美肉佳肴则起食想，为令满足口腹之欲，则不顾众生的生命，而引发杀生之业，此业行是由最初的无明推动而起烦恼，而造杀生业，招集感得投生三恶趣的牵引之业，称为非福业。

补述：

以应成派说法，缘着自心相续的我与我所为所缘执为自性实有，称萨迦耶见；若缘他方有情起自性有的执着，则称人我执。事实上，人我执、无明、我见的范围是有差异的，例如：

萨迦耶见——必是染污慧，即错误、颠倒的邪知见解，属于无明。——此以相似理由安立，较不易根断，故错见比愚痴难断。

无明——是为颠倒见解，也是愚蒙或无知。

学佛最怕是错误认定的邪知、无知、少分知，最好为正知、圆满知。

若行舍施守护戒等欲界善法，是集福业。

若欲界的凡夫众生以无明、烦恼推动行布施、持戒等善法，即是招集、牵引投生善趣之业，称福业。

补述：

此仍为轮回的善引业，因为不具中士道的出离心或止观心摄持，故属于解脱的远因、轮回的近因。而集福业之因，是经由修十善业道，即能感得欲界人天增上生果。

若修静虑无色地摄奢摩他等，是为积集诸不动业。

若以修持静虑或世间的止观双运道摄持而修诸善业，是招集、牵引投生善趣的上二界，称不动业。

若尔于三有中一切盛事，见为过患，希求解脱欲乐，发起修众善业，又于无我义如理

观察慧相应思诸善净业，是否集谛生死因耶。

反之，首先，若非由无明推动，是由厌背三界轮回有漏的一切圆满的善引业、善满业的果报的行苦及过患，生起厌离轮回苦、欲求解脱的出离心摄持而行持诸善业，此为修习解脱之因；次而，由如理观察、证无我的智慧相应摄持而行诸善业，如是由出离心及空性义摄持行诸善行，是否为生死根本真实集谛的轮回业呢？是随顺集谛，是随顺轮回业，未入道则为随顺解脱因。

补述：

此中，可分二方面说：若利根者于发出离心前必先证空性；若钝根者，则不先证空性也可发出离心。

出离心有三种：（必须具出离烦恼之心）

- 1.生起厌离三涂苦，欲求善趣之心，称下士道出离心。
- 2.生起厌离轮回苦，欲求解脱之心，称中士道出离心。
- 3.生起厌离一心寂灭之乐，欲求利他成佛的心，称上士道出离心。

总资粮道加行道者，虽集庸常能引之业，然由如斯意乐所起，及于无我观慧相应诸善净业，是后有爱能对治品，与生死本我执行相，相违而转，故非寻常真能引之集谛。然能随顺引后有集，故立为集摄。

总的来说，三乘随一凡夫位的资粮道、加行道行者，虽已发出离心或菩提心，但心中的烦恼未断，所以仍有积造轮回生死庸凡之善恶业，所造的业行仍有属于牵引轮回因；若又发出离心或思惟四圣谛积造善业则为解脱因。也就是说，若由见烦恼及生死轮回过患而生起厌离心，欲求解脱出离，及由证无我的空性慧摄持而行诸善业。这样的出离心及证无我慧即为解脱因，也是贪着来生取后有爱的能对治品，即能令不再受后有。所以证空性、证无我的智慧——能断无明我执、是遮断轮回根本因、是轮回生死的能对治品、是轮回生死根本我执行相的相违品。由出离心能生菩提心，由证空性的智慧能断无明，依此摄持行善行则不会是轮回因，是解脱因。所以资、加二道的凡夫众生所造的善业，不是真正具相牵引之业集谛。但是，虽然是入道的凡夫，因为并未断无明，故堪称为随顺引后有的集谛，

也因此称为假立集谛所摄，非具相集谛。

补述：

后有爱：是指轮回者当临命终时因畏惧自己的五蕴将消失，因而心生贪爱，及滋润所取之业，因此会有取一个我的想法，而投取中阴身。

我执行相：是指执着人、法为自性实有的颠倒心。

证空性的智慧：是指证得人、法没有实有的具义心，是我执行相的相违及对治品。《释量论》也说：「修慈等无力，行相非违故。」意思是，修慈悲心无法断除无明我执，及遮破人、法实有的执着，因为其行相不是与无明我执正相违。此外，《三摩地王经》也说：「若即分别无我法，观察此而任作修，彼为涅槃果得因，其它诸因不寂灭。」是说，若对无我义善以思惟修证，此是唯一的涅槃因，其余皆非，也就是寂静无二门之义。由如是了知无我慧的功德与利益，确知听闻空性义或闻思空性义是极为殊胜的，甚而不堕入三涂。

如是亦如《摄抉择分》云：「问，若世间诸法，厌后有能背后有，引出世道，彼等何故集谛所摄。」

如上所述，无着菩萨《瑜伽师地论》〈摄抉择分〉说：问，若已厌离世间的一切盛事，知其过患而生起出离心，欲求出离轮回，不求结生后有，而希求出世间道，欲求解脱，这样的厌背三苦、欲求解脱乐的出离心，为何仍为集谛所摄呢？

答，虽彼自性，厌背后有，然能随顺后有身语意妙行，是故当知是集谛摄。」

答说：彼所发的出离心本质虽是厌背三有苦，欲求不受后有，而能出离生死，然而，彼并未断障，所以其所造的一切诸三门善业，仍能引发轮回投生，但此轮回因却能引出较好的果报，所以仍属于随顺集谛所摄。一一因为，资、加二位虽已发出离心，不必然能解脱，不解脱必是轮回；以出离心摄持来世虽仍轮回，但所感之果则是解脱的近因资粮，又因尚未得解脱，故为随顺集谛。

补述：

如是了知，佛法主要是心法结合，解不解脱取决于心，并非外相，诚如密勒日巴尊者，

不作外在的加行，也能成佛；而众生作极多的外在善行却轮回，这点值得深思。

此说善思生死过患，厌离生死意乐所起，引出世道诸善净法，为随顺集谛故当励力，引此意乐及无我慧。

是说，若能善予思惟轮回生死的种种过患，及思惟解脱的功德，在功过对比之上，能真正发起欲求出离的意乐，进而修习出世间的一切善法，其所积造的善行是为随顺集谛所摄，并非具相的集谛所摄，不是具相轮回因。——虽然并无力根断轮回。因为具有出离心摄持，仍是解脱因，因此应当勤加修习，引发出离心的意乐及证无我的智慧。

补述：

设若如此而修，即不会是轮回集谛所摄，反成解脱之因；而内心功德的生起，必是依于善巧方便、依次而修、持续不断、内容无误、加行圆满，才得以成办解脱功德。由此也看出，出离行与无我见，是佛教的根本与核心。

由是因缘，若未由多异门，观察修习生死过患，于生死盛事破除贪爱，获得对治。又未如理以正观慧观无我义，又离修习二菩提心。余诸善行，唯除少数依福田力，悉是庸常集摄，转生死轮。

提要：

此段文可说是本论的核心，有诸多师长讲经说法时常引用。

意思是说，若未生起以下四法，则不能成办解脱因或成佛因，即：

1.若未经由多门广大正理，思惟四圣谛、十二因缘中观察轮回种种的过患，对于轮回有漏的圆满盛事未知厌患，且未予以遮止、对治，表示未发起出离心。——亦即不知惑业所感得的行苦为苦。

2.又没有证得人、法无我的智慧。——即不知空性义的慧学，乃是正断烦恼无明之利器。如《四百论》说：不具福报者，对诸法的空性是不起丝毫疑惑的。因此，有说乃至对空性生起一点的疑惑，也是功不唐捐的。福报的清静必须具智慧摄持，才是无漏之业，不成轮回因。因此证无我的智慧，了知诸法的究竟实相、究竟本质极为重要，依证而修并以

福德为助伴，福慧双修来成办解脱资粮。

3.若未修习愿菩提心与行菩提心。

如上三主要道——出离心、空正见、菩提心乃是显教的核心，若未生起，行诸善行也皆难以成办解脱之道，除非依于：

4.特别的依止处，如依于上师、佛塔、佛像、资粮田、净土法门等少数的福田力之外，若不具三主要道摄持行诸善行，皆为庸凡善，仍为真实集谛所摄的有漏轮回业，非清净无漏的解脱业，故不得脱离生死流转，而继续轮回。如来曾发愿：若有众生缘着佛或佛像起瞋心，亦可得救，甚而有福报，从业行看来虽与业果相违，但由于如来的大悲愿心，故依福田力具有不可思议之力。

补述：

具足三主要道摄持而修习净土法门之理：

首先，思惟诸法自性空的实相，进而定解我也自性空，如是契入三主要道的甚深修学之理。

思惟自心相续中的俱生无明颠倒心，是让我轮回的究竟根本因，依着如是无明滋生烦恼、推动造业而轮回受苦。至为明显，乃至未能根断俱生无明我执之际，我的业报唯是投生三界，任投三界身也唯是苦谛；如同旋火轮旋转般，从无间地狱至有顶天不停轮转、未曾停息。而且在轮回之际偶得一次人身，大都是堕在三涂日夜受苦。或许也得到少许的安乐，但这也只是暂时、不久住，且以苦性为本质，皆是与无明、烦恼相应的行苦居多。显而易见的，乃至未能断尽行苦与根本烦恼之际，将永不得安乐。因此，我理应殷切猛利地发起厌背三有苦、希求解脱乐而欲求断尽烦恼的出离心。

但是，唯发起出离心、寻求个人的解脱并不究竟；即使已经入道了，也不能以此为足，因为最初并非为了个人解脱而发心，是为了究竟利他、圆满成佛而发心。同时，若只发起出离心，就观待自利而言，其果报也只能得到个人解脱，并未能如佛一般的断尽一切过失、圆满一切功德；就观待利他而言，若只具足出离心，则难生起广大利他心。应想一切众生不论是在我轮回时、修道时乃至成佛时，对我的恩泽不可言喻，因此，为了报众生恩，必须利他，不能只求自利。如是想来，不论是自利或利他，都必须一心利他而发菩提心。

要言之，先由忆念自身深陷四瀑流的惑业苦之中，推而可知，对我恩泽极大的一切苦海众生，其所蒙受的苦及苦因，亦复如是。在不能忍受众生受苦之上，我必须勤修利他行；但是我现在一点能力也没有，唯有成佛才能具足圆满能力、才能圆满利益一切众生，令得究竟离苦得乐。因此，为了圆满利他、成就佛果，我必须发起为利众生愿成佛的菩提心。

发起菩提心后，进而思惟，众生之所以受苦不已，除了未能发起出离心与菩提心之外，主要是因为不能断尽自心相续中的究竟苦因——无明我执（烦恼障）与无明我执习气（所知障）——亦即二障；而想根断二障，唯一之道、无二之门便是依着亲证无我的智慧而予成办，因为即使百千劫中长时间修习出离心、菩提心等法要，也无力根断二障。

另一方面，真实断尽二障、真实圆满利他唯有成佛；而成佛之道，除了发起菩提心，主要是必须去除障碍我成佛的主因——我执与我执习气，因此，我必须生起证悟无我的智慧，由闻而知，由知而思，由思而修，由修而证，由证再修，由修而亲证，并配合着出离心、菩提心等福德资粮摄持而行。

总之，理应真实修学三主要道——出离心、菩提心、空正见，当我具足了三主要道的修行与功德，则不论行、住、坐、卧诸威仪道中，或造作一切善行，皆应以此三主要道随一的意乐或法念摄持而作。

最后，更重要的是，在三主要道随一的意乐或法念摄持之上，必须依于净土法门的特别福田力，至诚观想极乐净土不共的无上庄严（或可忆持、观想《阿弥陀经》与《佛说无量寿经》所述之义），生起不共的信、愿、行如子忆母，一心不乱，持念佛号，并将功德悉数清净回向一切自他众生，皆能往生阿弥陀佛极乐净土的上品莲花化生，取证无上正觉。

又增长业分为二类，一为乐受义故增长，二为舍受义故增长。

若未如前所述的四种意乐摄持，或未生起此功德而行诸善行，乃为轮回业；此一轮回的增长业又区分为二类，即：

- 1.为乐受而造增长业——即造作投生欲界的善趣与恶趣的增长业。
- 2.为舍受而造增长业——即造作投生第四禅天以上的增长业。

重点思考：

- 1.何谓萨迦耶见之义？
- 2.何谓无明之义？
- 3.集福业的所修品为何？
- 4.集不动业的所修品为何？
- 5.出离心有哪三种？
- 6.我执的行相为何？
- 7.后有爱的行相为何？
- 8.为何三乘随一的资粮道与加行道行者，所修的诸善行为随顺集谛所摄、而不是真实集谛？
- 9.为何不具三主要道摄持而行诸善，仍为轮回因？
- 10.何谓特别福田力之义？

《菩提道次第广论》释

2008.12.25

第 86 讲

提要：

佛法本是心法，因此佛法的特质主要是于心续上而说。对教法的建立与功德的生起几乎都是依心予以安立，一如补特伽罗具二障故名为众生，断除二障称为佛。因此同是名为补特伽罗，但心中具足二障与否而变成众生与佛的差别。此中，谈论的是轮回者受用外境色声香味触的五欲尘之乐受时，是来自于前五根眼耳鼻舌身的所生乐，一般凡夫为了来世能继续以五根识享受五欲尘圆满的果报，而造善恶业；由造恶业即堕入三恶道，造善业则投生轮回的善趣。此实况，于现今世间人的生活型态可看得出来，有的有情精神层次较高，则追逐意识的享受，有的则重视于五欲尘的追逐来满足五根识的乐受。同为求乐，有的是以造善方式取得，有的则以造恶业方式取得，也因此，才有所谓为生诸乐而造福业与非福业及其果报的区别。

虽然欲界天为轮回人天果报的善趣，但也是为了欲求高层次的五欲尘的乐受为目的而积造善业，如上都是众生天性上的本能，主要差别在于过程是以善或恶取得不同而已。

正文：P175⁺⁶~P176⁺²

初中复二，一为受用色声等欲尘，所生诸乐。二于外乐，厌舍贪着，为定生乐受，而增长业。

是指增长业分为二类，即，一者是为乐受而造增长业——即为了享有轮回的乐受而造

善趣与恶趣的增长业；也就是为了满足五根识，追逐贪着五蕴尘，色、声、香、味、触等的乐受而造业。二者是对于前者的五蕴尘短暂、不坚固、外在的感官乐受，知其过患，不起贪着而心生厌离，反欲求高层次第六意识的定乐，或沉浸于法乐、法喜当中来增长业，此虽也不坚固，但观待前者而言，则已较殊妙、坚固。

补述：

此中所谈的定乐，并非唯有内道才有，外道也会为了投生轮回上二界而修定，造增长的不动业。

因为定乐较之于五欲尘乐殊妙、沉静、清静、无纷扰、并能远离沉掉，持续性，且也避免造恶业；但是定乐易于生起味着，即是贪着于定中之乐而不愿舍离，以内道看来其缺失即，若长时于定乐易成愚痴，也是不究竟，仍为轮回业，除非修定是为了开发增上智慧的前方便，即为了得观而修止。

如上，也间接说明轮回的三界众生，一切皆是唯心、唯业，因为若重视五欲尘之乐者，称欲界众生；若重视定乐者称色界众生；若重视舍受者称无色界众生。如上依于心不同，以追求不同，故感得的生命型态、依报、正报也有所不同。如是看来，生命的型态与业息息相关，故说唯心、唯业不无道理。

初复有二，一正缘未死以前现法乐故，造非福业。二正缘来世诸欲乐故，增长福业。

是说，前者为乐受而造增长业又区分为二，一者，因为未信解业果、业果愚，因此在未死之际，仅为了贪着今生的现世乐，不顾一切地造十恶业来满足自己的五欲尘之乐，积造非福业。二者，有三世业果观，则为了来世能投生于欲界善趣的人天果报的增上生而积造福业。

补述：

增上生——是指较胜于三恶道，故名增上生。若下士夫为来世能感得增上生而造善业，其福报较之于外道殊胜，因为具有皈依心摄持，及具业果观之上而造善业，另外也间接指向于出世间，故较殊胜。

正缘定生乐受者，谓集能生第三静虑，下至初禅诸不动业。

是说，后者为定乐受而造增长业——即为依于止观双运道，缘着定乐受而积集能感得第三禅天以下至初禅而造轮回投生善趣不动的增长业。

补述：

1.为何不说第四禅天的定乐？

因为色界广分有十七天，粗分有四天：即初禅、第二禅、第三禅、第四禅；此中初禅有定的喜乐、第二禅定的喜乐较初禅殊胜、第三禅有喜无乐、第四禅无喜乐受，唯有舍受，所以欲求定乐受只有第三禅以下。

2.不动业有分：定乐受的不动业与舍受的不动业。

3.定愈细其感得之果为舍受，如无色界的禅定心极细。但是，观待三界而言，最为殊胜的心即是第四禅天的心，因为止观、定慧等持，其心定观自如，这种功德是我们欲界凡夫心所没有的，因为烦恼粗重，妄念、沉没掉举，难以专注，观察不深刻。所以以修道而言，最具专注力的心即是第四禅天的心；故《现观庄严论》有说，应以第四禅天的心来修行是最为殊胜、最佳的质量。

若于诸欲舍离贪着，复由乐受令意厌患，为舍受故而作业者，谓集能生第四静虑，乃至有顶诸不动业。此是世亲论师意趣。

若对诸五欲尘的乐受舍离，且不贪着，并对第三禅以下的定乐受也心生厌离，为欲求舍受而造不动业，此则能感得从第四禅天上至无色界有顶天的不动业的果报。如上所说皆在世亲菩萨的意趣。

补述：

若如是为定乐受或舍受而修也都是苦谛所摄，无法出离轮回，终究不得解脱；诚如班禅大师说：修出离的方便中，出离苦苦畜生道也有，出离有漏乐受的坏苦外道也有，出离行苦的舍受则无。因此内道佛弟子，理应特重对苦的所依、惑业所生的行苦，由了知行苦的行相，遮止恶行，断除烦恼，才得以出离轮回。也因此，有说断烦恼所生的恶业为下士道，断烦恼本身为中士道，断烦恼的习气为上士道。此外，若不知行苦的行相，也难以生

起大悲心，所以不论是自利的出离，或利他的悲悯，认识行苦极为重要。

认识行苦乃是佛教的命脉，不论是南传、汉传、藏传佛教皆特重于行苦的思惟，只是诠释的方式不同而已，因为必须灭除行苦才能得灭谛的功德，乃致于得涅槃之乐。

由此正理，若普厌弃一切诸有，为解脱故三门行善，则能渐远生死，渐近涅槃。

因此，若依于三主要道及依于特别福田力摄持，如理如量的行诸善行，并厌离三有轮回所摄的一切有漏乐受，欲求出离解脱；进而以三主要道及依于特别福田力摄持，修三门诸妙善累积福德资粮，又以空性慧断除烦恼，即能遮止、远离由惑业所感的轮转生死，渐渐的生生增上，不受后有，亦即趋入于寂灭解脱的涅槃之乐。

补述：

解脱——即心断烦恼之义；如玛尔巴尊者说：「出家不修住山上也轮回，在家有修住山下也解脱。」若能以出离心摄持，行诸善行，其所积造的业行则是解脱资粮。

僧宝——指已亲证空性，心中具有灭道二谛功德者，不论是在家居士或出家众皆可为僧宝。

总结：

欲求得究竟之乐，必须善为串习出轮回的清静灭道二谛因果，欲求离苦必须善思惟入轮回的染污的苦集二谛因果；如是才能渐远生死，渐近涅槃。

现证涅槃——主要是内心生起证空性的智慧断除无明，修余诸行品的善法，只是对治，不是正对治，故无力断无明。因此，若欲求得真正涅槃的根本安乐，必须善为串习缘起见、闻思修空性义的无我观之教授，这也是佛教主要的核心教义。

《集法句经》说：「一切诸法由因生，一切诸法由因灭，由遮彼因则为灭，此为世尊所教说。」此因果关系，非下士道的因果，乃是结合轮回与涅槃的中士道的因果。一般而言，所谓的断恶修善是最为基础的业果观，真正主要的是归之于十二因缘所说的轮回的业果，由知轮回过患，而后造作出轮回之因；如《三主要道》说：「业果不爽轮回苦，数思能断来世欲。」其所说的业果，是针对十二因缘的业果而说，并非意指下士道的断恶修善而已。

业果分二种，即：

下士道的业果律——由断恶修善，及其所引出的忏悔。

中士道的业果——由十二因缘之上，苦依无明生、依业生，因此由修道、断集出轮回，依如上的四法摄持修善。

第三死殁及结生之理分五：

指死时及死后的结生方式，乃依五点而说。

一 死缘

指死的因缘。

二 死心

指死的心。

三 从何摄暖

指死时由何处收摄暖气。

四 死后成办中有之理

指死有转入中有的投生之理。

五 次于生有受生道理。 今初

指中有投生生有之理。当下先讲说第一点，死缘。

提要：

投生的方式有四种，即：

1.惑业力投生——如人道轮回界的众生。

2.愿力投生——指凡夫位菩萨与净土众生，其愿力大于业力，依于愿力之力而投生，如资粮道的菩萨，虽然本身仍有业，但因菩提心及愿力，以愿力映蔽业力而投生，或说以愿力及业力间杂而投生。

3.大悲投生——即乘愿再来之义，是依于不忍众生苦，如初地至第十地菩萨的大悲投生。

4.自在投生——如佛千江映月，依于众生的根器与需要以不同的因缘而现的自在化生。

一般而言，死缘是遍一切处、一切时，任谁也无法自主于死的方式，其因缘和合，即现前死果；且业力、福缘不同，死的方式也有差别。

寿尽死者，谓如宿业所引寿量，一切罄尽而死，是为时死。

寿尽死者——是指寿量已决定，由往昔的业力牵引，当定寿圆满、业报尽时即死亡。

一般有说，积福可延寿，但必须具有特别的因缘业力才得招感；若业力强时，以积福也无法延其寿量，但仍有其功德，终归依业决定。

福尽死者，谓如无资具死。

福尽死者——是指福报已尽及福报不足、匮乏资财、食物而死，如投生于艰困国土的有情，缺乏食物而死。

未舍不平等死者，谓如经说，寿未穷尽，有九死因缘，谓食无度量，食所不宜，不消复食，生而不吐，熟而持之，不近医药，不知于己若损若益，非时非量，行非梵行。

未舍寿或意外之死者——是指寿期未尽，由他缘牵引令其提早往生，如意外的横死等；如经中说，寿未尽而死，有九种因缘，即：

1.饮食无度——如暴饮暴食。

2.食所不宜——如食用与体质相克的食物，招致死因，如长期饮用染污化学品，具慢性病的具毒食物。

3.不消复食——是指贪着口腹之欲，未经消化又再进食，令肠胃无法承受，久而久之，导致死亡。

4.生而不吐——未加热煮熟，生食。

5.熟而持之——过度加热，营养破坏，而食。

6.不近医药——不寻求医药治疗，延误病情而死。

7.不知于己若损若益——不知食用与自己体质合宜之食物。

8.非食非量——不知身体的五行运作，非时之食而食，量不节制而食。

9.行非梵行——纵欲等。

如上九种因缘令寿未尽而死，但现今时空因缘不同，因仍有诸多不胜枚举的因缘，招感寿未尽而死。

补述：

有师长说，若为横死者，此生寿未尽而死，其当世所余的寿期会延续于来世补足，但必须于同道。一般而言，横死是恶业，但仍有例外，若是菩萨或具相上师面临横死，则不必然是恶业，是众生福报不足的关系。如具相大德招人伤害，虽外相看来似为横死与恶业现前，但以其德行看来，是因为后世众生福缘不足，并非上师的业报。又佛示现入灭，主要是令众生起无常想、及令众生起唯有法才是真正的皈依处，了知凡是有漏的蕴身皆不可常保之义。

重点思考：

- 1.为何为乐受而造增长业，会投生于善趣与恶趣？
- 2.为何为舍受而造增长业，会投生于善趣的不动业？
- 3.如何积集初禅至第三禅的静虑？
- 4.如何积集第四禅天的静虑？为何第四禅天的定是最好的修道之心？
- 5.如何依于正理修习渐远生死、渐近涅槃之道？
- 6.下士道与中士道所摄的二种业果，其差别为何？
- 7.投生的方式有哪四种？
- 8.死殁结生之理分哪五种？
- 9.死缘有哪三种？
- 10.未舍不平等死者，有哪九种因缘？

《菩提道次第广论》释

2009.01.01

第 87 讲

提要：

死心含盖很广，死分三阶段，彼时皆具心识，即：

正死——外气已断时，指从四大开始溶入至黑近得心时。

断气后，死时的心识由粗心至细心，其过程有四种，即：白景心、红增心、黑近得心、死亡净光心。严格说来，死亡净光心前皆为正死时的过程。

死有现行——指正现行死亡净光心，即舍离旧蕴体前。

死殁——指最微细的心识舍离旧蕴体入中阴身，为下一世的中有。

此中，死心又可分二阶段，即：

粗想——为死亡时粗分的心识（外气未断前——火大溶入风大时）。此粗想中又分善心死、不善心死、无记心死三种。

细想——为死亡最后阶段的细分心识。

正文：P176⁺³~P177⁻⁵

第二死心分三，善心死者，谓由自忆，或他令忆，乃至粗想现行以来，信等善法现行于心。

第二，死心分三种，即：善心死、恶心死、无记心死。

善心死——指于临命终时，依往昔修习善心续流相续的串习力，自忆念生前身、口、意随一曾造的一切善行，如法义、佛号、咒语、及诸多善行，临终时令善心续流相续，名自忆念的善心死。或经由他人协助提念忆持善法，如开示（外气断前开示较为有效），乃至火大溶入风大的粗想现起时，在此风大衰微之际，令诸善法，如信、进、念、定、慧五根或信、戒、闻、舍、惭、愧、慧等七圣财善法现行于自心相续。

补述：

凡夫的死心有三种，即：1.具善念死。2.具恶念死。3.无记心死。反之，圣者则为善念死。

最好善心死的条件，即：已种上品善根、已清净业障、已成熟心续、已修信心、已积福慧资粮，如是必投生善趣，且增上；若自未具此善业能力，则当依于他人的清净动机，依于佛说提念或助念。

又行善不善补特伽罗将命终时，或自忆念，或他令忆，昔于何法多所串习彼便力强，由此令心于彼流注，余皆忘失。

又生前习于行善者或不习于行善者的众生，当临命终时（弥留至外气断前），或可如前述，由自忆念或经由他忆念的方式，于生前所习于串习的善业，因业乃依重近串习的方式感报，心随串习何法，心即现行何法，心的功德与过失是随心的串习而有，所以串习力强者先现行，令心相续而流注。若善念力较强，恶念则不现，反之亦然。——诚如无着菩萨说：「生前以何法多所串习，临命终时心即随彼法而转。」之义。

补述：

他忆念亦可能令生恶念，如生前亲眷彼此贪着，爱恋不舍，临终时亲人不予善提正念，反说爱憎语，令转增现起三毒，反令彼堕入恶趣。——此处的重点是，因为业的感果乃以所现行的有支判断，为关键处，故应特别注意临终那一念。

《释量论》说：「如跳与水温，谓心非无量；设谓须复再，依恃于劬劳，即非坚所依，亦非无边增；然彼性非尔。」这是说：跳远有界限，水温也有界限，但心的功德为无限，以可无穷串习故。又说：「彼非恒住者，彼因可遮遣。」意即：过失没有道理，因为过失有对治道，因此过失不会无穷，功德却能无穷。这都显示了，善恶业的功过皆由串习力而有。

若于二事平等串习，先忆何法便不退舍，不起余心。

若生前对善恶不分上下、平等串习，临终时，不论为自忆念或他忆念，则以先忆念者先现行，依此续流往生，其余心念即不现行。

补述：

若为均等，生前未广大修学教法，应集摄作意熟悉某一法类的修学之理，如菩提心、空正见、或净土法门，因死亡时，由粗心入细心，彼心的认知力与执持力愈来愈弱，故心得以专注于某一法门、不再旁骛极为重要；除非为大修行者，否则皆由业力决定。

又作善者如从闇处趣向光明，临命终时，犹如梦中，见有种种可意之色，非不可爱，安祥而逝。临死其身无重苦受。造妙业者，解肢节苦，亦极轻微。

提要：

善业重者，临命终时，彼心感觉的善终之相。

是说，若善心死者，当临命终时，有彼心感觉如由黑暗处趣向光明，犹如作梦，由善心故会现行种种的悦意景象，不现恐怖、错乱相，安祥地往生。且造善业者，彼临终时，没有重苦的感受，当地水火风四大分解时的苦受，亦极轻微。

补述：

中有与临终为关键时，极为重要，特应注意：

临命终时，若恶业重者，会现诸多山崩地裂的幻觉，如地震、水灾、火烧、刮大风等幻觉。甚而见恶相的魔鬼、魔障。反之，若善念重者，则不现此象。

师长则说：临终时修菩提心，为最好的破瓦迁识法。

不善心死者，谓由自忆或他令忆，乃至粗想现行以来，追念贪等现行不善，临死其身受重苦受。

不善心死者，临命终时，由自忆念数数追忆，或他忆念谈论与善念相违的恶言或恶行，令生起三毒、恶心、恶念，以致于临终时心会颠倒迷乱，身则受极大痛苦。

造不善业当死之时，现受先造不善业果，所有前相，谓如梦中多怪色相，于彼显现，如从光明趣向闇处。

生前造恶业或临命终现恶念者，当临命终时，在未投生恶趣之前，身心显现诸多怪异、令心恐怖的景象，彼心显现犹如从光明趋向黑暗一般的感觉。

补述：

诸不善业，是指生前造杀生乃至邪见等不善业道者，临终前虽未感不可爱果，但先感受诸多不可爱色的变怪色相。

一般而言，下士道的所断品的十种恶业，相较于中士道的所断品的恶业必是更为猛利感大苦果者，如前者的十恶业道必是能引投生三恶道者；又如十恶业道中的贪心与中士道所应断的贪就有不同，前者能引生堕恶趣，后者有可能感得轮回善趣。当下所说的，都属于前者。

诸造上品不善业者，由见彼等不可爱相，身毛竖手足纷乱，遂失便秘，扞摸虚空，翻睛咀沫，此等相现。

生前积造诸多重大恶业，上品罪者，如残酷杀害有情，意乐、加行三行圆满，造后无惭、无愧等，临命终时则现恐怖不可爱景象，过度惊吓导致汗毛竖立，手足无措，大小便失禁，手抓虚空，如临深渊，双眼翻白，口吐白沫，现等等恶相。

若造中品不善，彼诸相中有现不现，设有不俱。

造中品恶业其三行不圆满者，不会全现如上的显现，即若有也不尽然全现。

补述：

有说死亡时有四种心境，即：

- 1.安乐死——如子归家，例如往生西方。
- 2.无惧、无愧而死——如换衣服。
- 3.无悔而死——如身负轻。
- 4.烦恼而死——如身负重。

前三为善业相应之兆，后一为恶业重者所现。

作恶业者，解肢节苦，最极尤重。又解肢节，除天那落迦，所余生处，一切皆有。

生前造恶业者解肢节苦最为惨重。又解肢节苦除了天道及地狱道众生（因为化身的缘故，顿成顿舍，没有粗分无常），其余的人道、鬼道、畜生道临终时皆会有此苦受。

又一切人临命终时，乃至未到昏昧想位，长夜所习我爱现行，复由我爱增上力故，谓我当无，便爱自身，此即能成中有之因。

凡夫临命终时，乃至到八大溶次的上分黑近得期之时，也就是从四大分解完后，意识也一一溶入，心现如昏天暗地。此时心已极细，长期以来串习的我爱执、我执会自然现起而执爱自身；特别是依于颠倒执取我实有自性的俱生我执的因缘，而心生畏惧，想此我将消失成无了，便生起自有爱——这便是生起中有的主要原因。

补述：

心识一一溶入，乃从白景心、红增心直到黑近得心，后者有上下分，此时为昏昧，现如夏夜时天昏地暗的显现。

死亡净光心现行时，心最极微细，唯有心的能力状态；除了能专住禅定于法义中的瑜伽士之外，否则一般凡夫，心于此时即不具认知或显现的作用。

自有爱：指临终时由生前我爱执、我执的因缘，会生起我快没有的感觉，因此会生起自有爱，投取中有。继续投生而贪执我，则为当生爱。

当生爱：即对本有之我颠倒执取，转生贪爱，其对治道为修无我的空性义，观名言有、自性无，才易压伏、对治人我执及当生爱，令不现行。

此中预流及一来者，虽其我爱亦复现行，然慧观察制而不着，譬如强力制伏羸劣，诸不还者我爱不行。

此中，以声闻乘的初果预流果、二果一来果而言，虽然仍会现我爱、我执，但不耽着，因已具有亲证无我的道谛功德，所以于临终时所现的我执力量极微劣，虽仍依于业力投取生死，但毕竟与凡夫有异；而三果的不还果，我爱、我执则不现行（但种子未断）。

补述：

圣者，从初果至四果证果的方式有多种，如于正死时、中有皆可证果，如中般阿罗汉。三果仍有俱生人我执，仍未根断，但因人无我的证悟力强，故于临命终时，不现行我执。这显示了，凡圣众生，因为有否证得人无我及其道力不同，故我执、我爱现不现行有其差别。

无记心死者，谓行善不善者或未行者，自未能念此二种事，无他令忆。此临终时俱离苦乐。

意即，若不现善心或不现恶心、而是现无记心死者，不论生前是否具善恶，于临命终时无法自忆念善恶二事，也没有依他力提善恶念，处于无记心的状态，临终时以痴相往生，因此无苦乐的觉受。

善心死者，是于有粗想时，若细想行时，善心即舍，住无记心。彼于尔时，于曾习善亦不能忆，他亦不能令其忆念，不善亦尔。

是说，若为善心死者，于粗想时现行，如此而入细想，即得以善心续流而往生善趣；若粗想时无善恶念，一旦入了细想，如此成细想时，即舍善恶念，必成无记心。故彼细想现行时，生前所造的善行也追忆不起来，所造的恶行也忆念不起来，只在无记状态。

补述：

因此，粗想时特重提念，不论是自忆念、或他忆念应善为把握；当入细想时，提念则难有作用。

故细想行时，一切死心，皆是无记。

所以，于细想时，不论依何死心而死，一般若是未曾修行的凡夫，大皆为无记心的状态。

补述：

如上，细想为无记心，是显乘说法，也特指一般未曾修行的凡夫，其细想也是依粗想的善恶念续流相续而入无记的细想；但于密乘而言，说法并非如是，不含遍细想时为无记心，若为修行者，以修行力可在彼时等持修持法义。

一旦入细想，依自忆念或他忆念的实质效益值得探究，因为断气后则入细想，以成为识大次第，心无力作意，也难有听闻能力，因此特重粗想的提念。

另外，身体如巢，心如鸟，当鸟巢不在时，鸟自然即远离；如是，当蕴身被破坏火烧毁时，心也即舍离了。因此，凡夫业力往生者，最好停尸三天后再进行火葬较为适宜，因为死亡净光心有可能停留二至三天，若提早烧毁亡者之身，心也易于舍离，有杀生之虞；但也有极短时即入死有、中有者，此不易知。

《俱舍释》说：「善不善心行相明了，不能随顺当断死心。」

《俱舍论释》说：不论是善心或恶心死，其行相是于粗想时极为显明；当入细想时，也就是现起更微细的死心，当死有时，就不继续现行善恶心念。

补述：

于密续有三身转为道用的说法，尤其修学死有转法身时具有四种特色：即所现为空寂、心决定自性空、蒙受乐受、忆念本身为法身。

以求愿往生净土的行者而言，临终时可与阿弥陀佛相应，也不是无记心，因为以阿弥陀佛的本愿加持及自身修行力，能令安住于善心状态中。

第三从何摄暖者。造不善者，识于所依从上分舍，上分先冷乃至心处。

第三，死亡时暖气从何收摄，造恶者，心识从所依身的顶部先舍暖气，由顶部先冷至心处，由心处舍离心识，因此有说由上先冷者堕恶趣。

补述：

暖气收摄时是指，火大溶入风大时，收摄暖气。

欲界、色界维系命根主要依心识与暖气，当心识离开、暖气消失时即断命根；无色界无暖气，唯依心识维系命根。断气后无身受，心受仍有。横死者八大溶次显得较快，完成从死有到中有的时程，与一般业尽而死者不同。

造善业者，自下分舍，下分先冷，二者俱从心处识舍。

造善者，暖气从所依身的下部位先收摄，暖气由脚底先冷至心处，由心处舍离心识，因此有说由下先冷而上至心处者，投生善趣。这二种情况，最后都是从心脏部位舍识。

补述：

《俱舍论》或密续的说法是：前阶段，依善恶业，分别先从上下分收摄暖气；第二阶段，当投生何道者，其心识则从器官随一而舍离，因为心识无形、无色，可从不同门径而出。

识最初托精血之中，即为肉心，最后舍处即最初托。

中有最后刹那心所入之处为心脏，此即最初生有心识入父精母血处，成肉团心；死有时最后舍离心识之处与生有时最初入母胎结生之处皆于心处肉团心。——此为显乘的说法。

补述：

密续的不死明点内之风心——即最微细的风为身体，心为心识，也就是最微细的风心称普贤，此无始无终，轮回与成佛皆依此而有。当死有完成时，是此不死明点内的最微细风心，从中脉的宝盒盖舍离旧蕴身而投入中有。

不死明点有二，即：

1. 一世而有的不死明点——即从生至死亡净光心，明点一直都存在，过去则为另一期生命的中有。

2.至成佛而有的不死明点——最微细风心，此只有现行与不现行的差别，众生位与佛位皆有。

如是先从上身收暖至心，或从下分摄暖至心。次虽未说，从下或上，亦摄至心，然当类知。

意即，暖气不论是从上身先收摄至心处，或从脚底逐渐收摄至心处，次第上虽未说从上或从下，但集摄之处皆是心识，当如是而模拟。

补述：

第一阶段，依善恶业分别由上或下收摄暖气至心处，彼时已断气，断气后至死亡净光时；第二阶段，依业力心处从身体的各别门径而出，投生中有。

师长说，细心未离开旧蕴身，未入中有时，不全然会流红白菩提，但也有离开也不流出，当外气断后，未必等持法义，也有众生贪心不想离开，也有非人入住身体；死而复生的起尸，有可能为非人入住；等持法义者，须生前愿力及法力极强，才有可能如是等持。

重点思考：

1.死的心识分哪三个阶段？何时段为粗心？何时为细心？又现何种心？

2.临终粗想的死心分哪三种？

3.善心死的最好条件为何？

4.善心死者，心有何种显现相？

5.恶心死者，心有何种显现相？

6.死亡时有哪四种心境？

7.何谓自有爱之义？

8.为何当入细想时，一切死心皆为无记？

9.造善业者其暖气由何处收摄？

10.造恶业者其暖气由何处收摄？

《菩提道次第广论》释

2009.01.08

第 88 讲

前行开示：

《入中论》说：「有情世间器世间，总总差别由心生，经说众生从业生，心已断者业非有。」是说，众生的有情世间与非众生的器世间，其差别相来自于有情的心而安立；佛经也说众生之所以感得不同的正报与依报皆由业所感，若心中断了感报的业，即不再投生。这一点《宝积经》也说：「随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。」意即，随着众生的业力，若于地狱则起黑山，于天宫则现宝树，此诸现象皆是众生的罪心与福心所现。

事实上，共业易理解，各别众生的业报依何而有，乃为极隐义法，无法现见或正理安立，唯依于佛说的圣言量予以承许。个人的业报，则是无从抗拒也无从预知。人生最重要的阶段为生时与死时，因为任谁也无法选择时辰，不得作主；所应重视的应是如何而死，死往何处趣，才是重点。宗大师说：众生身体的最大障碍为死亡，众生心灵的最大障碍为愚痴，说明因为内心的无明愚痴，以致于造颠倒业，由业感得有漏的生死；且轮回之际，生死的数目无量，有生必有死，都是一致的。

以佛教而言，必须认许三世因果观与前生后世。基于心识的续流如同河流没有间断，故有前生后世。此中，心又分多种，死心应为最微细的心，因此当死心现起时，依《广论》与密续的说法，彼时暖气已失，脑力不起作用，外气已断，此间色蕴躯体尚未坏失，表征死心的续流仍存在，彼死心由前而延续，安住于躯体上，令身躯不变坏，也由此可知有前生后世。事实上，接续来世者，难由身承接，由心接续则容易，并且乃是因为依于心识上的业习气而感果，因为心识无始无终，故由前前心识的续流成现在之心，现在心识的第一刹那续流成后后心识，就如今天的心来自于昨日的心，依此往前推算，若有前世，则成立来世；若有前生后世，则也成立因果。

佛教的正见有二，即世间的业果正见与出世间的空性正见，简称业果见与空性见。要之，业果等一切诸法皆同具性空缘起的真谛，当由如是依于通达正见而起正行。

正文：P177⁻⁴~P179⁺³

第四死后成办中有之理者。如前所说识从何舍，即于彼处，无间而成，死与中有，如秤低昂。

提要：

死后成办中有之理分十一，即：①从何处成办中有。②成办中有之因。③中有身形等。④遣除对于前世身不起欲乐之误解。⑤造善不善中有显现现前之相。⑥中有所见。⑦中有显色。⑧中有何处有无。⑨中有形态。⑩中有寿量。⑪中有者能否成其它中有之理。

第四，死后如何由今生的本有变成来世的中有。如前所述，死有的最后刹那心识从何处舍离，即从肉团心处舍离（密乘从不死明点舍离），由此舍离转成死殁趣入中有；死有至中有之间，没有一刹那的间隔，犹如秤的两头，一边昂起时，一边即低垂。

补述：

死有现起时为死亡净光心，当蕴体中不死明点中的最微细的风心舍离躯体时，即成死殁，以业力故，而投取六道随一众生的中有身（此业于粗想时即已决定）。遮止死有与成立中有同时。

欲界、色界有情的一期生死必经四有，无色界则不经中有。不论投取哪一种生命型态，一期生命的最初即为中有。

肉团心即心脏，一般说为最初结生处，由此发展出粗分身肢。父精母血是购成胎儿身体的主因，但其根本因则是最微细风；胎儿的心是来自于中有最后边际心，但其根本因则是最微细的心。

依二种因，谓我爱已生故，无始乐着戏论已熏习故，善不善业已熏习故。

投生中有之因有二种，即：

1.自生爱——指由于执爱贪着自我之因，而投取中有。无始以来，凡夫皆自愿取受轮回根本的我执戏论，深受熏习，乃至此内缘未得尽除之际，必有外缘，故轮回无边，四有轮转——即我执所生自生爱。

2.业力——指善恶业因增长熏习故，皆因有不同业习气，而投取六道随一的中有。——即善恶业力成熟。

补述：

有说：轮回者的人道并非由母胎所生，是由无明所生。显然我们的初生根本因是无明，由此延申贪我、我所等，故通达建立染净业果的四谛与十二因缘颇属重要。

又此中有，眼等诸根悉皆完具，当生何趣即彼身形，乃至未受生有以来，眼无障碍，犹如天眼。身无障碍，如具神通。

中有的身形：

由于中有所意识的化身，也称风身，其特质是五根顿成。以业力故，来世将转生哪一道，就会现哪一道的中阴身形，如转生为猪，中有则现猪的形相。且在中有至未结生生有

之前，以是细分风身，且具业神通力故，眼根无障如同天眼，可以远观等；身无障碍如具神通，可以穿墙等；心识亦复如是，可以随心所念而至欲往之处，完全没有障碍。

《俱舍》亦云：「为当本有形，此谓死以前，生刹那以后，同类净眼见，具业神通力，根全无障碍，不转为寻香。」

《俱舍论》也说：中有所显现的形色与本有相同；所谓的本有是指结生第一刹那至死有最后刹那以前的生命形态。而同类的中有众生、具清净天眼通者与佛菩萨等皆有能力观见同类的中有众生，且中有具有业力所生的神通力（非修力的神通），五根完具，身根无有障碍，山岩也无法阻挡，心想即到。但是最初若感得狗道中有，不被其它因缘改变，即使家眷为彼上供下施，也只能依此因缘增上，令此中有转成投生宠物狗的中有，仍为畜生道，不转不同道。此外，中有唯依寻找香气滋养自身，唯念寻找投生处，不造他业。——这是《俱舍论》的观点。

补述：

死有遮、中有成同时，一旦形成中有，彼众生心，以意识身而心想即到。凡夫中有唯一的念头与特征，唯想寻找投生的有缘父母——除了生前已曾修行，依此串习力乃至能于中有所依身证果；无上瑜伽密续则有说，依于成就幻身，而取代轮回的中有之理。

寻香为中有的异名。

此说中有是同类见，及修所得离过天眼能见。

此中，有说，唯是同类中有或者依于修习世间止观道而具修力所得的神通力者，以具清净的天眼通能见中有众生。

补述：

虽然中有为意识风身，遍于各处，但因业界不同，又未具修行的清净天眼通，故一般人道无法见中有众生。

成办何趣中有，次定不可转趣余生，《集论》中说容有转改。

《俱舍论》说：一旦形成六道随一中有后，决定无法再转变成他道中有；但是无着菩萨《集论》认为可转变他道。——前者顺于声闻部观点而说，后者顺于唯识、中观宗的宗规而说。

补述：

《集论》所说可转变他道之义，即如狗道中有，经由亲眷为其上供下施或依他力为彼增上，即有可能转为人道中有；但此条件，也并非单单依于上师或他力而尽障，主要还是依于中有众生本身，往昔及现前已具此转变的业力，才得以感招。完全不依受报者的业力，唯依外缘而成就，将会有业不作而受的缺失。

本有者《俱舍论》中总说四有，死已未生是为中有，当正受生初一刹那是为生有，从此第二刹那乃至死有最后刹那以前，是为本有，临终最后刹那是为死有。此望将来受生之死有，是其本有。

《俱舍论》说的一期生命，具足四有数目决定，即：

- 1.中有一一指死亡之后至尚未转生之间，亦即死已未生之间，一世的最初谓中有。
- 2.生有一一指正投生、结生的第一刹那，谓生有，生有极其短暂，其第二刹那即为本有。
- 3.本有一一指从生有的第二刹那至死有的最后刹那之前，即已生未死之间，称谓本有。
- 4.死有一一指临终最后刹那死亡净光心现行时，称谓死有。

补述：

中有众生属于六道随一所摄，不是六道，也不是第七道。

四有当中，唯有在中有时，以他力超荐并配合宿世的自业，可以改变引业感果；另外，在死有的粗想时将现行有支业习气，这也是取决投生何道的关键。

依应成派的观点是，乃由前世中有的心识投生，作为胎儿心识之因，父精母血为胎儿身躯之因，胎儿身躯以心为缘，胎儿心识以身为缘，因缘和合形成胎儿的身心。因此最初是由心识取身即名结生；但是胎儿为轮回众生，并非心识。也就是说，乃依于心识结生，

依于胎儿的身心假立为胎儿众生，故胎儿的身心非胎儿。

有误解此说为前生身形，又有见说是后形故，说三日半为前生形，次三日半为后生形。此说全无清净依据，唯增益执。

提要：

以下更正有人对《俱舍论》中「本有形」之义的误解。

意即，有人误解中有身为前生的形状，因为与前世有相关连故；又有人误解中有的前三天半身形为前世的形状，后三天半的身形为来世的形状。这些说法并无清净论典以为依凭，只是无稽增益的执着。

《瑜伽论》说识不住故，于前世身不起欲乐。故有说云，见前世身而生忧苦，亦属增益。

《瑜伽师地论》说：因为心识已离开前世的身体的缘故，所以对前世的旧蕴体不会生起执着我所爱的欲乐。故有人认为，中有众生会因为见到前世蕴身而忧苦，这也是增益见。

补述：

事实上，中有是过渡期，中有众生的心念唯求投生，不会再执着前世的旧蕴身；即使见到前世的旧蕴身，有能力趣入而住，也无此意愿，因为与前世已没有关系。又中有虽具烦恼，但求投生已不再造业，一切业报皆由宿业所感；若为修行者，则可于中有时成就。

往生净土是于死有时依阿弥陀佛的加持力及愿力而往生。依宗大师《极乐世界发愿文》说，往生西方极乐世界也须经由净土的中有众生而得净土的化身。——实际上，投生六道随一皆在死有时离识往生（即死亡净光心现起时，约停留三天）。

经论明说下界投生无色界不经中有，无色界投生下界则须经中有。师长也说，轮回者只有无色界无中有，大乘圣者因为唯依悲愿及示现投生，所以也没有具相中有，只是具足中有之相。不论往生净土或投生秽土，中有如何取生皆依前世的染净之业决定。

造不善者所得中有，如黑髑光或阴闇夜。作善中有，如白衣光或晴明夜，见己同类中

有，及见自等所当生处。

就中有的显相，前生造恶业者，于中有时显现如黑夜般的漆黑相；前生造作善业的众生，于中有时，则有如白布平铺或月光遍照的显现。不同类不同道的中有众生也不能彼此互现，唯能见与自同类的中有众生，且可见自身将投生的有缘父母或彼当生处。

《入胎经》云：「地狱中有如烧机木，旁生中有其色如烟，饿鬼中有色相如水，人天中有形如金色，色界中有其色鲜白。」此是显色差别。

《入胎经》说：地狱中有众生的显相之色如烧黑的木炭，畜生道中有众生的显相之色如烟状，饿鬼道中有众生显相之色如水蓝般，人道与欲界天的中有众生的显相之色为金色，天道色界中有众生其显相之色为乳白色。如是为佛在《入胎经》中所陈述各道中有的不同显色差别。

从无色没生下二界则有中有，若从下二生无色者则无中有。

若无色界众生，以业力故而投生下二界，如欲界与色界随一，则必先感得彼道的中有；相反地，若欲界或色界众生造无色界的不动业，则不经中有而投生无色界。

补述：

如前所述，往生净土众生虽为化身，但如宗大师于极乐发愿文中说仍须经由中有投生，不因化身或往生净土的理由而不经中有；轮回有情唯有无色界众生没有中有；佛、初地以上的菩萨没有具相的中有。

于何处没，即于其处成无色蕴，堪为根据诸教典中除此而外，未说余无中有之例，故说上下无间，皆无中有。亦不应理。

是说，若当生为欲界人道，下一世投生无色界，因为无色界众生唯有意根与意识（前五根只有种子，唯具第六意识假立的众生），所以于何处往生，即于彼处投生，无色界于一切方所安住。依经教所说，轮回有情除了无色界之外，皆有中有；因此若说上界与下界皆无间隔投生，

皆无中有，也不应理。——事实上，由下投上无中有，由上投下则有中有。

经中又说天之中有头便向上，人之中有横行而去，诸作恶业所有中有，目向下视倒掷而行，意似通说三恶趣者，《俱舍论》说，人鬼畜三，各如自行。

提要：

指中有众生行走方式。但事实上，意识身、风身不须依地而行，所说的行走方式，只是中有的一种感觉罢了。

经说投生天道中有众生行走方式，是感觉头朝上而行；人道中有众生行走方式，是感觉横着走；恶道中有众生行走方式，是感觉目向下看倒立而走，这似乎是通指三恶道的情况。《俱舍论》则说，人道、饿鬼、畜生的中有的行走方式，是如其这三种众生的本有各各如何行走，彼中有即如是而行。

补述：

天道向上决定，人道平行决定，三恶道倒走决定；这些乍看不可思议，但皆依业力决定。

寿量者，若未得生缘，极七日住，若得生缘，则无决定，若仍未得则易其身，乃至七七以内而住，于此期内定得生缘，故于此更无安住。堪依教典，悉未说有较彼更久，故说过此更能久住，不应道理。

中有的寿量，若业力不成熟，未感投生因缘，一期最长停住七天；若感得投生因缘，最快可能为一分钟，所以没有一定。又若七天之内未感得投生因缘，则小死一回，再继续下一个七；乃至投取七次或小死六次，此期间定得投生因缘，以业力故必然如此。这是依于清净教典所说，若有说超过四十九天尚安住中有，不应道理。

补述：

所谓中有一期最长停住七天，这七天不论投生哪一道中有，必须是指人道的七天；若为地狱的中有，其七天也是以人道的的时间换算，这是从师承及正理可予成立的。

如天中有七日死已，或仍生为彼天中有，或转成办人等中有，谓由余业转变势用，能转中有诸种子故，余亦如是。

若感得天道中有，七日死后尚未投生，则仍将投生于天道中有众生，或者又依业力转变为更低的人道中有众生。如果于第一个七未感得投生天道的天道中有，第二七却转成人道中有，必有感招如是果报的业，此业即由往昔所造，或者前世亲眷缘彼造作恶业，如为其杀生，以此助缘而投生下界中有。中有不造新业，皆由往昔所积业习气成熟的力量，才如是变动，而感得不同界的中有。

补述：

既然中有不造业，为何以中有身成佛？此为无上瑜伽密续之说，即死有时若能生起无上瑜伽部的圆满次第的意远离功德，则堪能于中有成佛。如宗大师即示现于中有成佛。——但事实上，所谓中有成佛，是指以证得幻身而取代中有，辗转成佛。此外，也有中般阿罗汉，于中有的初、中、后期随一而证果。

重点思考：

- 1.从何处成办中有？
- 2.成办中有之因为何？
- 3.中有身形为何？
- 4.遣除对于前世身不起欲乐之误解，是指何？
- 5.造善不善中有显现现前之相为何？
- 6.中有所见为何？
- 7.中有显色为何？
- 8.谁不具中有？

9.中有寿量为何？

10.中有成佛之义为何？

《菩提道次第广论》释

2009.01.15

第 89 讲

提要：

中有入胎结生，须具足三顺缘，远离三逆缘。

三顺缘——女方具生理期、男女交合、及靠近父母有缘之处。

三逆缘——女方之子宫缺失、精血为腐或降太早太晚之种子缺失，及中有不积为彼男女之子女的业，或男女不积为彼父母的业，为业的缺失。

大体而言，中有入胎无有障碍，入胎门径说法有多种，《建立次第论》说由顶门而入；《金刚鬘续》说先由父之口入，再由父之私处出而入母之私处，最后来到子宫的混合精血中央；《俱舍论释》则说由母之私处而入，故观待中有众生的想法，可由三种门径随一而入；但这也是以将为胎生人道的中有而说，一般中有众生是无障碍的，入之门径也不须有出入口，例如极坚无缝的石铁中也有众生，即表示中有不必趣入门径也可投生，以中有身是风的自性，也是意识身故。

正文：P179⁺⁴~P180⁻¹

第五次于生有结生之理者。若是胎生，则彼中有于当生处，见有自己同类有情，为欲看彼及戏笑等，遂愿往趣当生之处。次于父母精血，起颠倒见。尔时父母未行邪行，犹如幻变，见行邪行，便起贪爱。此复若当为女，欲令母离，贪与父会，若当生男，便欲父离，贪与母会。

第五，结生之理。若为胎生，一旦因缘成熟众生即会来到当生处；由于业力因缘，即会见与自同类有情，就像本有的人道见到友伴一样，会想靠近观看并与同类戏笑，于是即到有缘的投生处；接着，于彼父母的精血起颠倒见，亦即初时并未见父母交合，只视为如似虚幻；一旦见到父母交合则生贪爱，并生起也想交合之欲。因此，若投生为女众，即希望这位将为彼母之女子远离，而贪着并欲想与彼男相会；相反地，若投生为男众，则希望这位将为彼父的男子远离，与彼女相会。

补述：

由于中有众生见男女交合时，现如幻术之显象一般，遂而也生起欲想交合之欲，不论投生或男或女，皆欲想与彼所贪著者交抱，所以密续中有说：若生为男，即在胎中母之脾右方面背子宫，呈贪女而交合状；若生为女，即在胎中母之脾左方与子宫同向，呈不喜女之远离状。

就中有入胎结生而言，彼对男女为结生的俱作缘，业力为主因。结生有胎、湿、卵、化四种方式：

- 1.胎生——经由胎藏诸位而圆满肢节后，从母胎中降生，如马、牛、象等。
- 2.卵生——即在蛋中经过七种变化成熟之后，蛋壳裂开而出生，如鸟类。
- 3.湿生——非卵生与胎生的方式，是以暖、湿出生，如蚂蚁。
- 4.化生——没有胎藏等依托 依业力诸根一时顿起，如地狱众生或天道。

六道之中地狱与天众皆为化生，饿鬼道、人道与畜生道则四生随一皆有。

《瑜伽师地》是说非实，见其父母，误于精血，见行邪行。生此欲已，如如渐近，如是如是渐渐不见，男女余分，唯见男女二根之相，于此发愤中有即没，而生其中。

无着菩萨《瑜伽师地论》说：中有众生入胎结生时，并非真的见到彼对父母的相貌，而是误以为于父精母血中，只见所行邪行之相，于是引发强烈的贪爱，生起想交合之欲，依此中有众生即不由自主地，渐渐的逼近当生处；但是，由于业力故，却不见上述景象，也不见父母的身体其余部份，唯是明现男女二根之相；故生极大瞋念，依此因缘，以中有最后刹那心为投生的势力，中有众生随即隐没而入于父精母血之中，中有遮灭、生有现行同时。

补述：

一旦入胎结生的因缘成熟，中有众生便会来到当生处。最初时，中有众生见诸景象，且本来欲求与或男或女交合；但由业力故，最后却不现前见景象，唯明现男女二根，故生瞋心。这样看来，为什么中有众生会遮灭而入胎呢？皆以此贪瞋心，此贪瞋心是有众生的死缘也是入胎之缘，故《俱舍论》说：生有第一刹那，为具染污性。

此复父母贪爱俱极，最后决定各出一滴浓厚精血，二滴和合住母胎中，犹如熟乳凝结之时，与此同时中有俱灭，与灭同时，即由阿赖耶识力故，有余微细诸根大种和合而生，及余有根同分精血和合转生。尔时识住，即名结生。诸有不许阿赖耶者，许为意识结生相续。

是说因为这对父母贪爱彼此至极点时，最后双方各出以一滴精血，当二滴和合住于母胎中，形成犹如熟乳凝结之状，与此同时中有俱灭；在中遮灭的同时，中有最后刹那的心识即迁识入母胎，由于前世含藏业习气的阿赖耶识或意识中诸色根极微细色法的能力复又现行，这些微细诸根与同分的精血和合聚集而生，彼识安住于精血中，称为结生。

补述：

中有的最后刹那的风心，是最初形成胎儿身心的近取因；当因缘和合，此最微细的风心即入母胎，入母胎的第一刹那称结生，同时往昔五根续流的能力亦得觉醒，父精母血俱彼心识互为因缘，并各为尔后粗分身心的主因。

上述是依胎生而说。大体而言，四生中，化生与胎生较胜，卵生与湿生为劣，尤其卵生被视为较低劣迷昧。

以密乘而言，身如所乘骑之马，心如骑马者。心能认知境，但不能趣行；身能趣行，但无力知境，因此有说身心互依、身心俱转。

若薄福者，当生下贱种，彼于死时及入胎时闻纷乱声，及自妄见入诸芦荻稠林等中。

若福报较薄者，则生卑贱的种族，彼于死时与入胎时的境象不妙，能听闻到诸多纷乱扰声，极不寂静，并产生幻觉，颠倒见到自己进入到芦苇或稠密的稠林当中。——事实上，这些显现是妄心所现或罪业所感，是因福薄故。

造善业者，当生尊贵族，闻有寂静美妙音声，及自妄见升于高阁宫殿等处。

相反地，造善业者，则生尊贵家族，彼于死时与入胎之际所显现的境界可意美好，非常寂静，能听闻到诸多美妙的声音，天乐鸣空，见到自己升到庄严的宫殿中。——这是善心或福力的缘故而有此显现。

又住胎者，凡经七日，有三十八，胎中圆满一切肢节，次经四日，当即降生。

一般胎儿在母胎中安住三十八周（二百六十六天），在圆满一切肢节之后，再过四天即会降生。

补述：

《入胎经》、《本地分》及密续皆说在胎中约九个月又十日必即出生，有些算法不同，也不相违，因润月增减故。

此中，若以圆满住胎而言，在胎中第三十五周，即圆满了彼蕴界处支分、发毛、指甲、身躯、舌及能忆念境的心智；第三十六周时，即想不喜住胎，欲出胎外；第三十七周，即生起胎中极不垢不净想；最后第三十八周，即生起业风之力而令胎中众生头脚倒置、双手缩卷而至子宫口，而后由前业所生风力令彼头上脚下来到生处而出生，成为凡夫眼道可见的婴儿，依此即成立了胎外五位。

胎外五位即：

童稚期、青少年期、壮年期、壮老期、老迈期。

如《入胎经》云：「此经九月或过九月，是极圆满，住八月者虽亦圆满，非极圆满。若经六月，或住七月，非为圆满，或复缺肢。」此等广说，如《入胎经》应当了知。

《入胎经》说：住胎的三种状况：极圆满、圆满、不圆满。新生命孕育成熟需要时间，时间越圆满越好，若早产易造成先天不足，将来身体较易缺陷，故《入胎经》说，九月或超过九个月为极圆满；若住胎八个月，虽亦圆满但非极圆满；若经六个月或不足月即降生为非圆满，或为肢体残缺。

补述：

关于胎中身躯依次增长之理，《入胎经》说子宫的母胎在女之胃下、膀上。其间有胎藏五位：

首先，为凝酪，梵音译为羯罗蓝，即如奶酪搅动而成极凝稀状，与此同时，由细分四大之地风作执取，水风作摄持，火风作成熟，风风作增广。

其次，经一周后生起新风令作成熟，而为膜疱，梵音译为遏部悬，此时内外如酪不化，或如有膜之疱已稍成坚硬。

接着，经一周后生起新风令作成熟，而为血肉，梵音译为闭尸，此时已形成肌肉，但不堪接触。

随后，经一周后生起新风令作成熟，而为坚肉，梵音译为键南，此时肌肉转硬，已堪

接触。

最后，经一周生起新风令作成熟，而为肢节，梵音译为钵罗奢怯，此时出生了二腿上部、二肩及头像，五处已明现，细肢即依此开展。

上述在胎内的发育过程，即称胎藏五位或胎内五位，《建立次第论》也作如是说。

除了上述胎内五位外，依密续的说法，在胎中也依次形成风、脉与明点。亦即中有最后刹那心识最初入了精血处，彼处后来就变成心脏部位。彼时彼处只有最极微细风、心及澄明的精、血四法集摄而有，约如芥子许；由四法集摄故，而形成中脉，并依次形成左右任督二脉，彼各三条围绕着中脉，而后依上风上生、下风下行之力，中脉及任、督脉上下左右开展，每一脉皆开展为八共二十四，后二十四脉又开展为三共七十二，后七十二再开展为一千共七万二千条，因此全身之脉共有七万二千条。

结生时渐渐形成的风有十种，称十种风，即五根本风与五支分风。

五根本风是：执命风、上行风、下行风、等住风及遍行风。

五支分风是：以地大为性的龙风，以风大为性的龟风，以火大为性的蜥蜴风，以水大为性的天授风，以地大为性的财王风。明点则是一种能量，明点是以红白菩提为主，男女俱有。

依密乘的说法，因为风遍满乱窜于全身，所以会起烦恼分别，因而造业轮回，就像依于业力的死有现行时，十种风俱溶入心轮中脉内一般，若能在生前依修习力，令风于中脉入住融，即能渐渐断障，即不轮回。

若于生处不欲趣赴，则必不往，若不往者定不应生。

若未感得投生处的因缘与业力，即不会欲求前往；如果不欲求前往，以无此意乐，即不会在那里受生。

故作感那洛迦业及增长已，谓屠羊宰鸡，或贩猪等，诸非律仪中有，犹如梦中，于当生处见有羊等。

因此，依于上述欲求趣往之理，可知，若生前造了感得堕地狱之业及作而积集诸业（即必感之业——兼具意乐及加行），如生前已曾习于造作杀鸡，杀牛、宰羊、贩猪等非律仪的十恶业，

则所感得如是三恶道随一的中，即犹如梦中一般，在将要受生之处便会见到生前熟悉的有情，以及正在屠宰猪羊等情景。

由先所习喜乐驰趣。次由瞋恚生处之色，中有遂灭生有续起。

由于生前串习力的关系，因此当见生前所熟悉的屠杀鸡、羊、猪等境界时，即欢喜奔去。当奔去时当生之处已被境界所碍，也不见所欲见景象，即生起瞋心，由此投入地狱化身，中有灭，生有起。

如是于余似那洛迦瘦鬼等中，受生亦尔。

是说，除了地狱之外，在与地狱相似的瘦鬼等生处中，受生的情形也是如此。

若生旁生饿鬼，人间欲天色天，便于生处，见己同类，可意有情。次由于彼起欣欲故，便往其所，瞋当生处，中有遂灭，生有续起，此乃《瑜伽师地论》说。

若是旁生、饿鬼、人间、欲界天、色界天等处，在受生之际，中有于受生处见同类的众生，随而生起欣乐欲，在欣乐推动下即前往受生之处，即将到达时，以业力故，完全不见同类景象，以不顺遂所欲，顿时生起瞋心，中有因此息灭，生有随即而起。这乃是依无着菩萨《瑜伽师地论》宣说。

若非宰鸡及贩猪等，不律仪者，生那洛迦，理同后说。

若今生虽不造如上杀生等非律仪诸恶业，而是投生地狱，则其受生及显相之理，皆同于如前《瑜伽师地论》所说投生旁生等见己同类诸情况。——会有此感报业果之理，皆是前前世的能引恶业现前。

《俱舍论》云：「余求香宅舍。」谓湿生欲香，化生求舍，而受生也。

《俱舍论》说：胎生之外的受生相，是内心希求香气和屋舍，即依于嗅香、寻香而投生。此中，湿生有情希求香气，化生有情贪着住处，皆依于不同业力欲求而受生。

补述：

显而易见的，具何道之心，即投生彼道；具何道之业，即投生彼道；具何道之习气，即投生彼道。

复如释说，若是当生热那洛迦，希求暖热，生寒地狱，希求清凉，中有遂往。

又如《俱舍论释》说：地狱为化生，若依彼业力当于受生热地狱时，依于身冷因缘，彼地狱中有会自然颠倒希求暖热而前往受生；当于受生寒地狱时，依于身热因缘，彼地狱中有会自然颠倒希求清凉而前往受生。

诸卵生者，《俱舍论》说亦同胎生，死没及结生之理，无特外者，皆如＜本地分＞说。

卵生的受生方式，《俱舍论》中说与胎生相同。上述死没与结生的道理，除了几个特殊处之外，大皆依＜本地分＞而宣说。

补述：

如上所述，由总的死没结生之理，及个别上中有入胎受生与住胎受苦的情形看来，可知：四有如何轮转、四生如何受生皆取决于自所造业，再无其它。

因此，应当深刻思惟自他有情的四有与四生，无非是相续所摄的轮回与苦谛；由见此体性与过患，而策发出离心，是其关要处。

菩提道次第广论卷六终

重点思考：

- 1.结生须具足哪三顺缘、远离哪三逆缘？
- 2.结生有哪四种方式？
- 3.投生净土众生须不须经由中有？

- 4.轮回有情，谁不须经由中有？
- 5.造福业者，入胎时会现何境？
- 6.造恶业者，入胎时会现何境？
- 7.中有是以现起何种烦恼而隐没入胎？
- 8.何谓胎内五位？
- 9.何谓胎外五位？
- 10.《俱舍论》说湿生与化生，是各自欲求什么而受生？

第 90 讲

提要：

宣说十二因缘之因：

《广论》是显密双运的教法，主要是引导行者从依师之理为修学佛法的外缘，如理依师，并自觉已得堪能修学佛法的暇满人身，在具足内缘之上，投入正法的修学与修行，主因则是因众生皆具有佛性故。此中，宗大师即将佛及菩萨所说的千经、万论的内容集摄为显密双运的菩提道次第教授。

其法源根据是依着阿底峡尊者所作的《道炬论》的三士道，即共下士道、共中士道与不共的上士道。此中，上士道是含盖密续教义，且本论的意趣是引导入密乘。也就是依于菩提心为根本，共下士道、共中士道为发菩提心的前行，受戒、学行、积资、断障及密乘瑜伽则为菩提心的学处，以此贯穿、集摄整个佛道。

此中，主要即是发菩提心，但发心之前必具大悲心为根本，而发起大悲心必具出离心为根本；此处是指出离下士道的共的粗分的今生苦与来世的三涂苦，更细的是共中士道的出离轮回苦的出离心，即厌离轮回的过患，希求解脱之乐。

那么，如何策发出离烦恼之心？

- 1.由思惟苦因之果：苦谛——即由思惟总、别的苦谛，作为策发出离心的方便。
- 2.由思惟苦果之因：集谛——即思惟心中的烦恼集谛及业集谛，由厌离而发起出离心。
- 3.由思惟苦谛为本质、轮回所摄的四有轮转之理——即思惟死殁结生之理，由今生业力取来世的中有，此诸过程、次第与内容，令知轮回之果的过患而策发出离心。
- 4.思惟从有情缔造的十二因缘——即同轮的六因、六果十二因缘，表征轮回的流转次第，依此思惟而策发出离心。

此中，又可分为：

不共的中士道——是指具足二乘定性种性的行者，经由如前所述的厌背三有苦、希求

解脱乐而策发出离心，目的仅为个人求解脱与涅槃而修行。虽也行利他行，也累积解脱的福慧二资粮，但都是为求个人解脱——主要是修戒、定、慧三学道。戒学为福德资粮及修四无量心等，缘空性的定则为智慧资粮、及证空性的慧学，顺便利他，主要是求个人解脱，这就是不共中士道的修学之理。

共的中士道——是指对于上求下化的菩萨而言，发起出离心是与中士夫所共，也就是，指大乘种性的行者，一开始学依师之理乃至其余法类其意趣都是为了成佛、利他而修学；尤其必发出离心，因为若不具出离心，即没有大悲心，没有大悲心也就没有菩提心。这点不论是钝根者或利根者都是因果决定。若不厌离自身苦，如何能了知众生苦？又若不想救拔众生离苦，又怎么会想成佛呢？因此，有说，若为大乘种性行者，必由思惟四谛、十二因缘，发起利他的出离心后，即引发上士夫的菩萨之心，即先修平等舍、知母，不直修三学道证得断烦恼障的解脱。

为何说十二因缘或十二缘起支？

因缘与缘起定义是不同的，佛教有为法的缘起见有三种，即：

1.由最粗分的如是因、如是果的相顺的因果缘起。

2.诸法必须观待对立的观念，或其部分而安立的观待缘起——如念珠与珠子或车与车的零件的观待之理，或如此山彼山、苦与乐的观待之理。

3.最细的则是中观应成派主张的唯名缘起，虽亦为观待，但其观待为唯名假立——即一切法最究竟实相的存在之理，单是依于分别心赋予名言而安立（即法本身不是本自而有，也不是他方而有，唯是依于世间名言共许而有）。

宗大师于《三主要道》说：「业果不爽轮回苦，数思能断来世欲。」大悲尊者也说，佛教主要是消极的无害行，即不损有情，以及积极的利他行。

佛教见有二种——即有清净共世间的业果见与不共出世间的空性见，只要是有为法皆安立于业果律与空性义中，如轮回者的补特伽罗是依于集谛而感得苦谛的果报，也是缘起性空的本质。

而《广论》所安立的业果，主要是安立于下士道为基础；进而，若以总的业果观而言，除了秉持总的业果观之外，也必须结合六道的轮回界的业果，即思惟佛初转法轮的意趣，

乃是宣说趣入轮回、出离轮回以及十二因缘的业果。

简言之，由息灭苦谛的灭谛得根本安乐，称为出轮回的乐果；能感得此乐果之因，即是修习出世间的道谛为乐因，因此灭道二谛为出轮回的果因。实言之，灭道二谛二者非因果关系，其果德灭谛又称为离系果，是由能得灭谛的方便的道谛所得的功德。所以四谛的苦集灭道，是指出轮回及入轮回的二重因果。

由二重因果而引出十二因缘，四谛的苦集灭道为简说出轮回及入轮回的因果；而十二因缘则是广说流转门与还灭门。虽然《法华经》说：佛为声闻行者讲说四谛，为缘觉行者讲说十二因缘，为大乘菩萨讲说六波罗蜜多，但这是概说或主要而已，并不含遍皆如是而说；要之，必依于根器而说。以出轮回而言，则为二乘行者简说四谛及广说十二因缘。

十二因缘从染、净二品，开出四门，即：

1.染污品的流转门——指由染污的无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死及忧悲苦恼，生纯一大苦蕴，由因顺时推至果，这是轮回所摄的流转因果。

2.染污品的还灭门——指由于苦蕴的忧悲苦恼与老死，来自于生、生来自于有、有来自于取、取来自于爱、爱来自于受、受来自于触、触来自于六入、六入来自于名色、名色来自于识、识来自于行、行来自于无明，由果逆时推至因，这是轮回所摄的还灭果因。

3.清净品的流转门——指解脱道果的清净品谛而言，即无明灭行灭、行灭识灭、识灭名色灭、名色灭六入灭、六入灭触灭、触灭受灭、受灭爱灭、爱灭取灭、取灭有灭、有灭生灭、生灭老死及忧悲苦恼灭，亦即因灭则果灭。

4.清净品的还灭门——指灭除忧悲苦恼与老死来自于生灭、生灭来自于有灭、有灭来自于取灭、取灭来自于爱灭、爱灭来自于受灭、受灭来自于触灭、触灭来自于六入灭、六入灭来自于名色灭、名色灭来自于识灭、识灭来自于行灭、行灭来自于无明灭，亦即果灭来自于因灭。

如是数数结合自身的染净二品的十二因缘思惟，易令生出离心。

进而思惟三界的十二因缘，即：欲界的十二因缘、色界的十二因缘、无色界的十二因缘（此界众生没有色蕴）。

再思惟六道的十二因缘，即：地狱道、饿鬼道、畜生道、人道、阿修罗道、天道的六种十二因缘。

接着，再思惟九地的十二因缘，即：欲界地、初禅地、第二禅地、第三禅地、第四禅地、空无边处地、识无边处地、无所有地、非想非非想地等九地的十二因缘。

如上为三界九地的轮回众生的十二因缘。

若具相息灭十二因缘，必须为圣者以上，以修圣者的清净道才能灭除；而同轮十二因缘的完成必须二世以上；若不同轮，则能同在一世具有。

正文：P181⁺¹~P181⁻³

《菩提道次第广论》卷七

第二由十二因缘起门中思惟分四：

即从有为的缘起支，宣说轮回的业果缘起，策发出离心。此中，思惟缘起的内容分四项：

一 支分差别。

指十二因缘各别支分的定义。

二 支分略摄。

指十二因缘的能引支、所引支、能生支、所生支。

三 几世圆满。

指同轮的十二因缘，应几世圆满。

四 此等摄义。

指总结十二因缘的重点或要义。

十二缘起支中初无明者，如《俱舍》云：「无明如非亲实等。」

十二因缘中的第一支无明（是心所），如世亲菩萨《俱舍论》说：因为无明是颠倒心，诚如不是至亲的亲眷、不是实在、真实之义。

此亦如说怨敌虚诳非唯遮无亲友谛实及异亲实，是说亲友实语相违所对治品。

意即，无明就如怨敌——不是亲，就如虚诳——不是真实，无明的对反即为证无我的智慧。并不是如上之喻，单单不是真实与不是亲友，不能成立为怨敌与虚诳，因为虽然否定了、唯遮了怨敌，并不表示唯余亲友，仍有非亲非敌的中庸众生，因此非亲不等于为敌，也可能为中庸众生；同理，虚诳语的对反虽为真实语，但真实语之外，不必然为虚诳语，也可能为散乱语等。也就是说，遮了无明，不必然是明，因为无明不能从字面上解义，仍具有第三义。虽然亲友与谛实的对反分别是怨敌与虚诳，但是，若不是亲友即是敌、不是谛实即是虚诳是不合理的。

补述：

此中，法称论师《释量论》说：三种相违品，即：无明的对反未必为明，或者，明之外的法必为无明吗？无明的对反不一定是明、或者明之外的法。没有明不等同于无明，如黑暗不等于无明，因为黑暗不等于无明之义。若无明与明对反，则成没有明的黑暗等于无明，则成日光灯与无明对反的缺失。事实上，无明是指执着诸法自性有的颠倒心，其对反的相违品为明慧，即证得诸法自性无的智慧，这样的智慧才是无明的正对反。因此，并非明之外的法即为无明，如石头等。

如上之喻，指亲友的对反为敌，真实的对反为虚诳，但非亲未必为敌，非真实未必为虚诳；同理，没有明及明之外的法未必为无明，因为所谓与无明对反的明，并非一般的光明之义，而是指明慧，即证无我的智慧。

如是无明，亦非仅遮能对之明及明所余，是明相违所对治品。

如是无明之义，并非指仅仅遮破了对反的明，或者，明之外的法即成立为无明。如黑

暗虽也没有明，但遮破黑暗并不能成立去除无明，黑暗不代表是无明之义；又如石头没有光明，但石头也不是无明。所以，证无我的明智的相违所对治品才是无明之义——即执着诸法有我或自性有的颠倒心，其能对治即是证得诸法无我或自性无的智慧心。——如上引用《释量论》观点而说。

补述：

无明是轮回的根本，其对反不是世间一般认为的光亮的明。必先了知无明的真正意义，即是执着诸法自性有的心。无明不是指一般的明的对反或者明之外的法而已。因为明之外的法，如石头等法并不即是无明。因此必须是与无明执持方式正相违的智能才是无明的对反者，生起证诸法自性无的心，即是此中的明之义。如是法喻和合，可知日光灯等不会破无明，因为无明的正对反即是此证无我的明慧。

要言之，无明是指凡夫俱生心中的人我执、法我执所摄愚昧或颠倒心所，所以无明与证人、法无我的智慧相违。

此中能对治明者，谓正明了补特伽罗无我之义，此相违者，谓补特伽罗我执萨迦耶见。此乃法称论师所许。

提要：

《广论》行品大皆引用共乘，如唯识派的论典或见地而说，见品则主要引用中观宗的说法。

此中，能对治无明的明慧，是指有情正行通达或证悟人无我的智慧，即是无明的相违品；而这种明慧的对反的无明是指人我执，即缘着我及我所为独立自取的执着的颠倒心，称为无明之义，此为随理行唯识派祖师法称论师所说。

补述：

能对治此无明的，即证得我没有独立自取的人无我的智慧；所断的是执着我为独立自取的无明心。

萨迦耶见为染污慧，法称论师将无明安立为颠倒心、倒执、倒见（邪解）、错见。

无着论师兄弟，则许倒执实义蒙昧实义二中后者，总谓邪解未解二心之中，为未解心，

而随教行唯识派祖师无着菩萨与世亲菩萨二兄弟，将无明安立为愚痴，不是颠倒心，是指愚昧于诸法的究竟实相、真如、究竟意趣、胜义谛（即实义之义），即无知迷蒙真实义，不了解真实义，称为无明。所以不能理解与无知（即未解之义），此一迷蒙心与未解心称为无明。

无着与世亲菩萨二兄弟一致将无明安立为愚痴、未解、迷蒙。

补述：

若以应成派观点，则上述二者皆为无明，即：颠倒心、倒执、倒见、错见、愚痴、未解、迷蒙。

然此相违能治上首，则同许为觉无我慧。

因此，不论是将第一支无明承许为颠倒心、倒执、倒见、错见、愚痴、未解、迷蒙等随一，其二位菩萨共同主张的正对治的方便与道，皆为证得没有独立自取的无我慧为首要。

补述：

以应成派的观点，此颠倒心或未解心令众生障碍了知诸法的究竟实相，因为诸法本无我、自性无，但无明令心执为实有，依此而起三毒造业，即执三轮为实有：能造业者、业行、受报者三轮皆为实有，依此无明而轮回不已。因为诸法本即自性空或无我，所以堪能生起证无我的心。一如知与无知二者为一增一减，也就是经由听闻一分法义，得到理解时，也就去除了一分无知，智能是如是而开启的。因此无明可为对治，道谛可修、灭谛可证，如是成立有法宝也可成佛。也因为有无我，才可生起证无我的心，此时可知无明乃是颠倒心。

一般而言，必须为开智慧而积福，积福后开智慧，有智慧时则以智慧摄持累积福德资粮，此名福慧双修；无福难开慧，无慧福难清净。福报不能断障，唯智慧能断障，但智慧无福报摄持亦不能断障，因此必须双修，目的是为了福报清净及断除障碍，因此，有说寂静无二门，即亲证空性的智慧是得涅槃的唯一方便；智慧是正断无明的。除此，再怎么修方便分也不能断无明，只是间接之因。

此外，以应成派看来，虽大小乘皆具亲证无我的智慧，但力道有大小；二乘所证得的智慧无力断所知障，但大乘菩萨因具菩提心摄持，故能断除所知障，以及所修学证无我之理具广大正理、广大回向、广大发愿、即广大的利他心、及菩提心等摄持证空性，证空性方式与摄持不同会影响证空性的力道，因此福慧是互利的。值得注意的是，不能只修智慧之学，易堕入干慧，必依智慧观照累积福德。

又此愚蒙，《集论》中说略分二种，谓业果愚及真实义愚，初能招集堕恶趣行，后能招集往乐趣行。

承前无着菩萨说，因为第一支无明是指未解或愚蒙真实义，故而《阿毗达磨集论》说愚蒙于真实义略分有二种，即：

1.业果愚无明——指迷蒙于业果的缘起，不知取舍而造轮回的恶引业与恶满业的愚痴。亦即对业果的如是因、如是果不信解。——迷蒙于业果律的缘起。

2.真实义愚无明——指迷蒙于性空缘起的愚痴，对于空性义不理解，迷蒙于诸法的存在为自性有的颠倒执着，而造轮回的善恶业。——迷蒙于空性见的缘起。

初者迷蒙于业果律的缘起，能招感堕入恶道；后者则是迷蒙于空性见的缘起，能招感往生善恶趣。一般而言，众生心上会有此执三轮为自性有，但心不知有此执，此谓真实义愚，所造之善则成真实集谛。

补述：

1.十二因缘的第一支无明若为轮回根本，必须具足四种条件，即：

①无明必须为俱生的、任运的生起的执着，乃至一般的小小蚂蚁或虫也有此俱生执；不同于分别的执着，因为分别执着，必须经由宗派见地的相似理由的认知后，心中由于受到见地影响，而生起的增益或减损的分别执着，这样的分别执着，一般凡夫、地狱、饿鬼等并不具足。

②无明必为系缚轮回生死及具驱使投生轮转的能力。

③无明必能推动造作引发轮回的行业引业者的推动者、引业者，力量较强，如杀生、持戒、修世间的止观等，能招感善恶趣的引业的福业、非福业等为第一支无明；若瞪人一

眼的业行，则不是由第一支无明所推动，因为推动此业行的无明力道较弱。虽然证得初果的圣者仍具有无明，可是并非第一支无明；因为此无明不具足第一支无明的四种轮回根本的条件，所以此无明不新造轮回的引业，因此圣者的无明与凡夫的第一支无明有差别。

④无明心必须与证空性的智慧或证无我的心的执持方式正相违。

如此说来，业果愚无明不是第一支无明，因为只迷昧于因果而已。因此若不根断第一支无明，是不可能断除行苦的。

2.十二因缘的流转门是：最初由无明推动而造善恶业，业转成业习气，由业具足感果能力称为业力，最后由业力成熟而感果。亦即能造作引业，能引的动机十二因缘中的第一支无明，只要是轮回者必具有此俱生无明。此一俱生无明，若自续派以下，是指执着我为独立自取的心；若以应成派，则是指执着人与法为自性有的心。

此中，一般的无明与十二因缘中的第一支无明有其差别，谁心续具不具足也有差异，即：

一般无明——圣者心中具有，如初果或初地菩萨仍具有一般的无明。

十二因缘的第一支无明——此圣者心中不具有，虽未断、但没有，因为已证得亲证无我的心，如无间道时没有分别我执，可是并没有断；净土众生也没有第一支无明——因为净土众生没有苦谛，所以净土众生没有第一支十二因缘的无明，以土的力量而遮止，但未断苦谛及无明；佛也不具此第一支无明；无色界的非想非非想天的众生也没有第一支无明——因为无色界的有顶天有情虽为轮回者，但因为三界最高故，所以其无明不会推动业行再造更高的业；尽管如此，彼众生仍是轮回者、有无明，但没有十二因缘的第一支无明。

为何无明说为最初的第一支，因为是遇缘则有，所以称为无始最初。

行即是业，此有非福业能引恶趣及能引善趣业。

第二行支，是指遍行、遍作或因果所行之业。业行分能牵引众生投取三恶道的能引的恶趣的非福业及能引善趣的福业（即能感得生死轮回的主因，称行业）。

此中前者非福业，以业有轻重的差别，故又区分有三，即：

①地狱道非福业。

②饿鬼道非福业。

③畜生道非福业。

后复有二，谓能引欲界善趣之福业及能引上界善趣之不动业。

而后者能引善趣的业，又分：

能牵引至欲界的福业——指有情所造的善引业能牵引投生轮回所摄的欲界天，积造十善业道则可投生欲界地的四大洲及八小洲的人道众生；欲界的天道有六天，因此有六种福业，如此算来，福业有七种，即人道与天道六种，共有七种。

此中，非福业与福业亦称为动业，即善业的果报是于善趣造，但于善趣造的业不必然于善趣招感，如于人道积造不持戒或杀生的恶业，但有行布施，其布施之果报能得受用圆满，而杀生之果令堕三涂，在一增一减之下，则投生于畜生道，但福报很好，如成宠物或龙等；即于善趣造善，恶趣感果，即异熟于他处感果，故名为动业。

能牵引至不动业——指由世间止观双运道摄持所造之业，如修禅、修止、修观的定慧，当得止与观时，该业则牵引投生于轮回所摄的色界十七天随一（初禅三天、第二禅三天、第三禅三天、第四禅八天）或无色界四天随一，十七加四，共有二十一天的上二界的天道有情，所感得之果皆来自于修世间的止观双运道摄持所招感。当初以上二界的止观双运心造的业，必投生于该界，彼业异熟不于他处得果，故名为不动。

补述：

凡是引业必来自于同轮十二因缘的第一支无明所引出；如此看来，众生一天之内可生起极多的第一支无明，如损恼有情或行布施或者护生等等善恶业。即每天积造了诸多不同轮的十二因缘，如由业果愚无明而伤害流浪狗为一组，及与同行作护生或行广大供养为一组，另外又损害他人一组，如是一天可缔造多组的十二因缘。因此不论是福业或非福业都是由彼同轮的十二因缘的第一支无明所推动，但何时圆则不得而知。如此说来，众生每天在无明之下缔造了无数新的十二因缘，只是不自觉罢了。至于何时感果圆满，则看待该轮善恶业的轻重决定，最慢为三世圆满。

当下，该怖畏的是，当正蒙受同轮的十二因缘果报当中，继而又积造另一轮十二因缘之因，日复一日无有间断；也就是，现蒙受十二因缘六果当中，却又再缔造另一轮的六因，

如被骂时又对骂对方。以果报为所缘，再缔造另一轮的因，此当戒慎。

现今一切所受为果报，一切所作为业因。若能认识十二因缘，则能了知甲轮十二因缘之果，也是乙轮十二因缘之因，而日日缔造多数的新十二因缘之因。因此，唯一之道，即是善以修法，映蔽另一轮十二因缘的再生。

事实上，一切皆源于烦恼所赐，此诸烦恼则应归咎于第一支无明所推动发起。

由此认知、认识心中的无明实为重要，也因此，应重视宣说空性清净的论典、重视宣说空性的具相师长、重视修习空性之理、重视思惟空性义、重视听闻空性义，论、师、法一贯的闻思修空性义，则能渐渐的减少心上的一分无明。因为佛教不共在于无我见，所以深入学佛，即应重视中士道修心，因为修习空性，其得净罪积资之力胜于其余法行。

重点思考：

- 1.如何策发出离烦恼之心？
- 2.十二因缘从染、净二品，可开出哪四门？
- 3.缘起见有哪三种？
- 4.何谓一般的无明与十二因缘的第一支无明的定义？差别为何？其对治品为何？
- 5.虽大小乘皆有亲证无我的智慧，力道为何有大小差别？
- 6.随理行唯识派祖师法称论师安立的无明为何？
- 7.随教行唯识派祖师无着与世亲菩萨二兄弟安立的无明为何？
- 8.十二因缘的第一支无明作为轮回根本，其必须具足哪四种条件？
- 9.何谓业果愚无明、真实义愚无明？
- 10.为何非福业与福业皆称为动业？
- 11.何谓不动业？

12.为何有情一天，可缔造多组不同轮的十二因缘？

《菩提道次第广论》释

2009.02.05

第 91 讲

正文：P181⁻²~183⁺⁶

识者，经说六识身，然此中主要，如许阿赖耶者，则为阿赖耶，如不许者，则为意识。

第三识支（含藏业习气之处，能引生后有），经中说六识身即眼、耳、鼻、舌、身、意等六识；此中所说的识，是指业习气的安置处，有二种不同主张，即：

- 1.随教行唯识派承许业习气的安立处为阿赖耶识。
- 2.经部宗、随理行唯识派及中观宗不承许阿赖耶识，承许业习气的安立处为第六意识。

补述：

1.识可分为：

①因位识——是指由无明推动造业行后的第二刹那，在未感果之前的业习气的安置处，令业不失（是业的含藏识，种子位具能力感果）。

②果位识——是指业习气成熟后，即感得结生相续的善恶异熟果，彼与生支同位（异熟位）。

2.为何不安置于前五根识，而安立于第六意识？

因为前五根识不坚固，必须依境才能现行——如睡时，无色尘可缘即没有现起眼识；但是意识续流却不间断，较为坚固，所以仍有梦心，因此前五根识不宜为业习气的安立处。

3.随教行唯识派主张阿赖耶识为业习气安立处的理由，是因为它为生生相续，续流不断，所以最适宜为业习气的安立处，其特色有六：即：

①无覆无记。

②极坚固。

③是唯识所现业习气的含藏识。

④是轮回者，与投生有关。

⑤是心所一向所依的心王。

⑥是觉醒习气处，当成佛时则转成佛智。

4.经部宗、随理行唯识派及中观宗不承许阿赖耶识为业习气的安立处，承许于意识的理由是：

因为以同轮、同组的十二因缘而言，若第三支识支安立为阿赖耶识，则有缺失，譬如今生为欲界众生造下世初禅天的业，第一支无明为欲界地摄，余十一支必为色界初禅地摄，此十一支皆同初禅地，因此，不可承许第三支识为阿赖耶识，因为阿赖耶识彼时必属于欲界地故，所以第三支当承许为意识为合理。

若以欲界心修上二界的业，临终时以爱取有现行（前六因），来世则投生于色界初禅天的生、名色、六处、触、受、老死，如是六因感六果；而从欲界众生造色界止观业，来世色界感完，称同轮感完，或称十二支圆满。

5.应成派看来，则承许以意识引出的坚固的善恶业习气安置于唯我上，以五根识引出较不坚固的善恶业的业习气则安置于意识上。

此复若愚，从不善业起苦苦果，造作增长诸不善业，此业习气所熏，现法之识者，是因位识。

提要：

即说三恶道由于业果愚及真实义愚无明而谛造的十二因缘的识支之理。

若无知于业果愚，不知如是因感如是果的善恶道理，并以无明烦恼推动造十恶业，则招感苦果，其积造不善的诸增长恶业，在造完业的第二刹那即转成业习气，其业习气则安置于识支上（即现法之识者之义），此识称为因位识（因为未感果，故名因位识——令业不失及安放业习气处）。

补述：

为何业不断不常？

因为当业行造完之后的第二刹那，业则转成业习气（即不常），这习气是不相应行法，具有感果的能力（即不断），将安置于第六意识上，若干时彼业习气遇缘即感果，当感果时即为业遮止时。

由依此识，未来世中于恶趣处结生之识者，是果位识。

由安置于因位识的业习气，在来世结生感果时的心，称为果位识（即生有同时——与生支同位）。——此乃由业果愚无明的因位识，而引出的结生之果位识。

补述：

譬如，以业果愚推动杀生之业，当造完杀业的第二刹那，业并未失去，仍具有一种感果的能力，彼习气暂时安置于因位识上，彼识续流相续不断，当临终时若现起感得地狱的业，则结生为地狱道的中阴身，之后再由地狱中阴身的最后边际心不入母胎（并非胎生故），当因缘和合时则形成地狱道众生，此形成的第一刹那结生的心即为果位识，与生支同位。

如是由于无我真实义愚增上力故，未如实知善趣真苦妄执为乐，即便造集福不动业，尔时之识是因位识。

提要：

即说由真实义愚无明缔造十二因缘的识支之理。

同理，虽然没有业果愚无明，但是由于我执，未解空性无我义，人、法皆执为实有，不知轮回所摄的三界皆为苦的本质，不是究竟安乐；不知诸法的究竟实相，皆为自性本空，却妄执四倒见：以苦为乐、以无常为常、以不净为净、以无我为我，颠倒执为妙善，而积造欲界有漏的十善业的福业与修习止观上二界非解脱道的不动业，如是造集为轮回所摄集谛有漏善业的第二刹那，善业习气即安置于第三支识支上，称为因位识，也称为能引的种子（即种子位的能引支）。

由依于此遂于欲界上界善趣结生之识，是果位识。

由依于因位识，当善业习气因缘成熟时，即会在欲界或上二界随一的善趣中结生，此结生时的心识称为果位识与生支同位。——此乃由真实义愚所摄的能引的因位识，所引出结生的果位识（即异熟位的所引支）。

名色中名者，谓受想行识非色四蕴。色者若生无色，唯有色种而无实色，除此余位羯罗蓝等色，如应当知。

第四名色支（结生之后而遍取后世之身心者）——名指四蕴，即受、想、行、识，色者指色蕴。若轮回所摄的无色界众生，其不具形色，但有色种子能力，除了无色界之外的下二界众生，因为具有实色，因此结生的第二刹那皆有羯罗蓝位的名色形成，理应如是理解如上的行相。

补述：

名色：指有情相续所摄的五蕴的身心或四蕴，于十二因缘胎中的果位识而言，名色位也可说是结生的第二刹那开始，乃至六根未圆满显露之前的身心（即心识与精血结合成名色时，名色彼此互为助缘，渐渐发育成胎内五位）；另一说法，名色为心识的所缘，应安立于果位识后，有受而生起分别想，色为肢体。

投生于无色界为化身，其结生的生有，不须经由中有，虽不具形色，但仍具色种子的能力，如于欲界或色界的前五根，当投生于无色界时色蕴皆转成五根的种子能力，暂时隐没不现行，唯剩四蕴，若干时投生下界时，彼色种子即现行。

一般而言，心法为无始无终，色法的续流亦复如是，当转成四大时其细分色法的续流本质仍在，若干时因缘和合之际即再转为粗分色法。因此，有说色身的前因皆为六道随一身，以轮回无始故。

以密乘而言，由最微细的风形成色法的身，由最微细的心形成心，即本始风心，又称为普贤。

由名色的认知，了知轮回所摄的五蕴或四蕴含遍为行苦，胎儿的身心来自于细分的风心，由此推理证成有前生后世，以相续故。

六处者，若是胎生，由其最初识入精血，为羯罗蓝，与名俱增，成眼等四处，身与意处，于羯罗蓝位而有。

第五六处支（即圆满后世的身心者）——指眼耳鼻舌身意六根，若为胎生，由最初的中阴身最后边际，最初结生的第二刹那，果位识的心识入于父母的精血，成羯罗蓝位之后（胎内五位的第一位），诸根随著名的受想行识四蕴与日俱增的显露，眼耳鼻舌身意于羯罗蓝位后才得形成，六根成形时称为六处。

若是化生，结生之时，诸根顿起，无此渐次。卵生湿生唯除住胎，余者悉同。是本地分所说。

若为化身，即不须经由住胎五位，当结生为生有时，诸根顿起，不同于胎生须渐次成形；若为卵生如蛋生鸡，而湿生的子类则是以暖气与湿气的因缘受生，这二种除了住胎方式不同外，其十二因缘皆相同，由果位识、名色、六处、触、受皆有。如上为无着菩萨的《本地分》所说。

补述：

一般化身，如天道或地狱道的众生会在此方死殁、于彼方同时结生，其六根顿起、顿成，同时地显露，故此类众生较不易生起无常观。

由是因缘，成就名色得身自体，成就六处成身差别，是为成就能受用者，五有色处者，于无色中无。

由如是果位识因缘成熟时即结生，而最初先形成五蕴身心的本质（即名色之义），彼时名色不明显，逐渐地随着成长周期圆满六根即成熟，形成各别不同的特色，有能力蒙受五尘之境色声香味触的情绪反应，亦即根境识和合起受的作用。此中，无色界众生并没有眼耳鼻舌身前五根的色蕴实体，唯有意根。

补述：

如此说来，名色与六处的差别在于：

名色——于胎中显现不明，逐日的渐渐于胎中依蕴形成六根，当六根成熟时即称为六

处，彼六处于胎中，将渐具能力引出蒙受根境识和合的三种觉受，但无力改变境的变化。

触者，谓由根境识三种和合，取诸可意非可意中庸三境，说「六处缘」者，亦表境识。

第六触支（即根境识和合时，触取三境）——指由根境识和合下的第二刹那，由触执取三境，即取可悦爱境（如母亲听胎儿音乐）、不可悦爱境（如母亲饮用极热、极冷的物食）、中庸三种分别境，但未有情绪反应。换言之，从集摄六根、六境、六识和合后，未有苦乐舍的受觉前称为触。所以说六处缘触——是指根境识和合的因缘而生触，亦即不是单单指六处而已，也就是说，境不现前即不能生触。

受者，谓触取三境顺生三受，谓苦乐舍。

第七受支（即蒙受感受或业所得之果报者）——是指由触取三境而生三受，即：对可悦爱境触即生乐受、对非可悦爱境触即生苦受、对中庸境触即生舍受（受属于异熟受用）；亦即先根境识和合，而生起触取三受用境的触，由触的第二刹那即生起苦乐舍三受。

补述：

若触而不生受，缘起即不能成立，以此有故彼有故；也就是说，由触取境尔后受随之而来，对三境则分别起三受。即触取境而生受（即以触缘生受）。

二乘阿罗汉已断心垢，无烦恼障，再不生起烦恼，因此当对三境时不因为起三受而生烦恼，以无颠倒心故。身具苦谛，虽然阿罗汉仍有苦受，但心是以寂灭为乐，所以，若由受断除并非究竟，应从第一支根本无明予作断除，才是根本之道，因为缘受起爱成法我执，仍是无明的关系。一般而言，也可由生受而察觉自身烦恼的行相。

爱者，谓于乐受起不离爱，于诸苦恼起乖离爱。

第八爱支（即生起下世投生之因者）——指由果位受而生爱。爱有二种行相，即：对于可悦爱的境则起贪爱不舍的心理反应；对不相应、不可悦爱的境则起瞋心、懊恼而欲求厌离的心理反应。

补述：

此外，有说对于中庸的境即生痴的行相，生起等分爱。

当由受生爱时应立即察觉，此爱并非真实的，乃是以苦性为本质，不应执为实有而贪着不舍，反应当爱生起时，思惟只不过是缘起法，都是虚假不实的，不信以为真，因为一旦随顺受而生爱的话，尔后取有必随之而来，过患无穷。

说「由受缘生爱」者，是从无明和合触缘，所生之受而能生爱，若无无明，虽有诸受爱终不生，由是因缘，触是境界受用，受是生受用或异熟受用，若此二圆满，即为受用圆满，其中三界有三种爱。

是说，由受生爱是由无明所推动，对触缘境而生受，进而由所生受的受用境，以非理作意起分别心生三毒之爱——贪着爱、坏灭爱、等分爱等三种，即是：于苦受执为实有生瞋、于乐受执为实有生贪，对不苦不乐的舍受执为实有生痴。由此看来，若无明不生，随之于后后的爱必不生，如二乘阿罗汉。此中所说的爱是指有情蒙受三受随一，随而生起三毒随一，故有说：「一切诸过失，萨迦耶见生。」由如是因缘，了知由触取境故为境界受用，进而由触境界引生而生受用或为异熟受用，当触与受二者圆满，即称为受用圆满；更进一步，由受用圆满则生三毒之爱，此中主要是指轮回三界有情染污的三毒之爱即：

欲界爱——指欲界众生为追求五欲尘之乐所生的贪着，于苦受即生乖离爱。

色界爱——指色界众生不欲求欲界爱，欲求定乐受而起味着。

无色界爱——指无色界众生已脱离如上的二种爱，欲求舍受之乐的耽着。

如是三毒之爱充满于三界中，皆来自于耽着受而引生，如三毒烦恼一般，喻如火刚点燃时，力道较微弱。

取者，于四种境起四欲贪，谓欲着于色声等欲尘，及除萨迦耶见余诸恶见，恶见系属恶戒恶禁及萨迦耶见，是为欲取见取戒禁取我语取。

提要：

取是指较为特胜欲求之爱而引生的三毒，力道较强。

第九取支（即生起下世投生更强盛之因者）——取是指令取后有之义，也就是对四种所缘境起

四种颠倒的贪欲，即：

1.欲取——即五根随于五尘所生起的特别贪爱。

2.见取——即对不正确颠倒的恶见起特别的贪着，如我见、边见、邪见、戒禁取见。

3.戒禁取——是指如执外道的牛狗戒，或修持无义的苦行，于所执为最殊胜的解脱法门的邪禁邪行、恶戒特别贪着。

4.我语取——是指萨迦耶见，执着我为自性实有的贪着，如时时刻刻将「我」刻在心版上，挂于嘴边，对我见特别贪着。

如上四种欲取——喻如火已燃，力道较爱支强盛，皆来自于无明所推动。

补述：

十二因缘的爱取有二组说法，即：

1.临终的爱取——是临终断气之前、弥留时现起爱取的心念，彼念能滋润临终业习气的烦恼心，由爱取的滋润成为投生的俱作缘，此才是十二因缘所说的爱取（是能生支）。——指同轮的十二因缘。

2.一般的爱取——是由平常由无明至行之间的爱取，即无明心推动引发于三境所生的缘受而生烦恼的爱取，此爱取非真正十二因缘所说的爱取之义，是由受而生烦恼，以致于依此谛造第二支行业。

宗大师于《广论》说的爱取，似乎为甲轮十二因缘的果位的受，生乙轮十二因缘的爱之义。

佛说十二因缘之中，由受缘起支而生爱缘起支，表示佛说十二因缘的次第并非指同轮，是指三世以上的次第，因为受是爱之果，爱因应于之前，受果应于之后才是。若为同轮，不可能由受生爱，因为爱是因，受是果，怎可由受生爱，故并不是同轮，其次第必为三世以上。如依今生人道的受，生起取生畜生道的爱，来世则感得畜生道的果报，此为三世圆满。

《释量论》说：「业身虽安住，三因缺一故，其生则非有，如无种无芽。」是说，有情虽具业与身体，若不生烦恼则不感果报，如无种必无芽一样。又说：「于苦颠倒觉，爱缚为生因，若谁无彼因，彼即不复生。」意即，投生之因主要为业，业来自于烦恼，若烦恼不滋

润业，即不会感果。

总之，因为爱为烦恼，受为果报，因此，由受生爱不合理。这就表征了乃由甲轮十二因缘果位的受，生起乙轮十二因缘因位的爱。也就是说，十二因缘乃是依于不同的果位受的缘起，又谛造另一轮十二因缘烦恼的因，依此继续造业，因此于感果中缘着受，又继续再造多轮的新十二因缘。

有者，谓昔行于识，熏业气习，次由爱取之所润发，引生后有有大势力，是于因上，假立果名。

第十有支（即令来世投生决定之因者）——指往昔生前由业行造完后，将业习气安立于识支的因位识上，彼习气经由熏发等因缘成熟，于临终时（即次由之义）烦恼所使的爱取予以滋润，引发牵引来生投取「有」支现行（凡有支现行必投生，无力可挡，故名具大势力）。事实上，有是因位之法，因为于临终时有支的引业因已具大势力，其习气强盛到必能感得生后有之果，因此，称果名因立（即因位时具有果名——称业有）。

补述：

《释量论》说：取受下世投生，必以烦恼为俱作缘，但须具有能取之业为主因，由烦恼滋润业习气，才是能感得轮回善恶趣的有支现行，故说有支为业习气。

何时现行有支？

即当火大溶入风大，外气断之前，彼时具无明也无力造业，因业已决定，临终一旦有支现行，粗想渐转入细想，具大势力，任谁也无能为力（但是大修行者除外）。

一般「有」分七种，即：中有、生有、本有、死有、惑有（即烦恼）、业有（即有支的有）、有有（即投生之有）。

生者，谓识于四生最初结生。

第十一生支（即来世投生之因）——指果位识，即胎湿卵化四生中，最初结生的第一刹那，称为生有（生与果位识同位）。

补述：

《俱舍论》说：四有中，中有、本有、死有具有善心、恶心、无记心随一；而生有，由中有的最后刹那心入母胎时的第一刹那心，含遍为有覆无记或恶性，因为具烦恼及染污心投胎故。

老死中老者，谓诸蕴成熟转变余相，死谓弃舍同分诸蕴。

第十二老死支（即来世投生之果者）——老是指转变同类的五蕴，即生有的第二刹那开始，随着时间与业力的因缘，五蕴身心渐渐的转变成其它衰老相（即胎内与胎外的五位衰老——老支与名色、六处、触、受同位），亦即投生的第二刹那开始直至死有之前的本有。死是指结束一期生命时，彼时五蕴的色身则舍弃于此世，心的续流则相续至来世。

补述：

为何老与死为一支？

因为第一刹那为生支，第二刹那为老支，但是有诸多因缘未老即死，老而不死，不决定，不含遍皆于老了才死，由前后不决定，故安立老死为一支，其间则仍有忧悲苦恼等行相。

《稻竿经》说：「此有故彼有，此生故彼生。」是说，总的因缘法皆是如是因感如是果；个别上，十二因缘即：任从无明因缘而行，由行之缘而识，由识之缘而名色，由名色之缘而六处，由六处之缘而触，由触之缘而受，由受之缘而爱，由爱之缘而取，由取之缘而有，从有之缘而生，由生之缘而老死忧悲苦恼，如是而生起。

又说：任从生之缘而有老死，由有之缘而有生，由取之缘而有有，由爱之缘而有取，由受之缘而有爱，由触之缘而有受，由六处之缘而有触，由名色之缘而有六处，由识之缘有名色，由行之缘有识，由无明之缘有行。——上述即为染污品的流转门与还灭门。

同轮十二因缘的二种因果次第：

无明、行、因位识、爱、取、有五支半的因先感，或由无明、行、识、爱、取、有六支的因先完成；来世则是生、名色、六处、触、受、老死六支果后感。因此十二因缘由六因为先，六果为后。

佛说二重因果的十二因缘的次第：

无明、行、识为能引支；名色、六处、触、受为所引支；以能引支的因与所引支的果为一重因果。

爱、取、有为能生支；生、老死为所生支。以能生支因与所生支果为另一重因果。

亦由甲轮的十二因缘果位识的受，生乙轮十二因缘的爱，如当下依果位识的受支的苦受，起三毒，彼三毒则为另一轮十二因缘的因。

当生的无明、爱、取的烦恼、行、因位识、烦恼的有支、行业习气为六因，下一世则投生入中阴，而生（即生的第二刹那即成胎内的五位衰老）——入母胎而于胎内形成名色、六入、触、受、老死皆同位感果当中。除了生第一刹那之外，至未死之前余支皆于老当中，而此世的我正于老支与受支中，余支皆于前世完成。

重点思考：

- 1.十二因缘的识支可分为哪二种？其作用为何？
- 2.十二因缘的名色之义为何？
- 3.十二因缘的六处之义为何？
- 4.十二因缘的触之义为何？
- 5.十二因缘的受之义为何？
- 6.十二因缘的爱、取有哪二种说法？
- 7.取支以哪四种境为所缘？
- 8.有支为何具大势力？
- 9.同轮十二因缘的次第为何？
- 10.佛说十二因缘的次第，是显示哪二重因果？

《菩提道次第广论》释

2009.02.012

第 92 讲

正文：183⁺⁷~P185⁻²

第二支分略摄者，如《集论云》：「云何支分略摄，谓能引支、所引支、能生支、所生支。」

第二，支分略摄，指世尊宣说十二因缘的次第的方式与略摄，如《集论》说：所谓的支分略摄，是说十二缘起支，不论从染污品的流转门、还灭门，或从清净品的流转门、还灭门而言，此十二缘起可集摄为二重因果，此二重因果是依佛说十二因缘的次第而安立。

先说远的一重因果，即：

能引支——无明、行、因位识（二支半）。

所引支——果位识、名色、六处、触、受（四支半）。

后说近的一重因果，即：

能生支——爱、取、有（三支）。

所生支——生、老死（二支）。

补述：

远近并非指宣说的时间先后，而是指感果的远近。虽皆为果随因行，但此中是指以接近圆满之果而予以区分远近之别，其中关键即：

能生支与所生支——必含遍只隔一世即告圆满，亦称近因果。

能引支与所引支——不一定为一世圆满感果，可隔三世或无量世以上圆满感果。

能引支与能生支——有可能在同一世圆满，有可能隔一世圆满，也有可能隔三世或无量世以上圆满。

所引支与所生支——必在同一世圆满。

能引支者谓无明行识，所引支者谓名色六处触受，能生支者谓爱取有，所生支者谓生老死。」

能引支——指无明、行、因位识（二支半）。所引支——指果位识、名色、六处、触、受（四支半）。

能生支——指爱、取、有（三支）。所生支——生、老死（二支）。

补述：

关于十二因缘的几重因果与算法，有几点值得注意的，即：

1.由远因宣说一重因果：

能引支为远因——即无明、行、识（三支）。——能引支是最初造业感果的动力之主因，具牵引力，能引出苦果，但彼时未决定投生。

所引支为远果——即名色、六处、触、受（四支）。——所引支是苦果未现行时，但遇缘即投生感果，是未来感得身苦之果的所依。

如是佛先说能引、所引远的一重因果，因为不一定一世可感果，大都隔二世以上或无量世才圆满感果，故名远因果。

能生支为近因——即爱、取、有（三支）——能生支是指不但具牵引力，且决定必能导生投生的苦因。

所生支为近果——即生、老死（二支）——所生支是指现行生、老死之苦完全成熟的果报。

佛后说的能生、所生近的一重因果，必含遍隔一世感果，如今生为能生支，来世必为所生支，故名近因果。

如上佛说十二因缘的次第是依于远因果、近因果的二重而说，并非依于前后次第，所以并非为同轮的六因、六果的十二因缘而说。

2.二重因果数目的说法，即：

能引支——无明、行、因位识（二支半）。

所引支——名色、六处、触、受、果位识（四支半）。

能生支——爱、取、有（三支）。

所生支——生、老死（二支）。

3.果位识虽与生支同位，但必须是与名色、六处、触、受同属所引支，如此才能圆满十二因缘二重因果的数目。

若尔引生两重因果，为显有情一重受生因果耶抑显两重耶，若如初者，则已生起果位之识，乃至受，后生爱等不应道理。

有人提问：

若释迦世尊宣说十二因缘的次第是基于能引生——能引、所引、能生、所生的二重因果而说，那么，这是为了显示众生同一轮投生的一重因果，或显示众生同一轮投生的二重因果呢？若为初者一重的投生远因果，则不相符顺十二因缘的数目，因为由果位识、名色、六处、触、受之后生爱，此乃由果生因，若是这样并不合理。

补述：

十二缘起支，若为初者一重因果，问题会变成果生因的情况；事实上，应是先因后果，可是此中却成先果后因，因为所引的果位识、名色、六处、触、受为果报，而能引支为因，怎么可能由所引支出生能引支呢？

若如第二，则后重因果中缺无明行及因位识，前因果中缺爱取有。

若如第二由二重因果投生，则在能生、所生后重近因果中，同轮十二因缘即缺少能引

支的无明、行、因位识二支半，只有爱取有，如是又如何投生呢？而初者远因果中也缺少爱、取、有三支，皆并未圆满十二因缘的数目。

补述：

投生生死同轮十二因缘的数目若分为二重，成每一重皆没有圆满十二支；因此，若第一重则缺少爱、取、有三支；若第二重也未含盖十二支，缺无明、行、因位识，故皆不合理。

这样看来，佛说十二因缘的次第是先果后因；但事实上，同轮十二因缘的次第，并非如是而说。佛之所以如是而说，主要是显明二重因果而已，并非真正同轮六因六果的十二因缘。因此所提的问难，无以成立。

答无过，谓能引因所引之法，即能生因之所生起，所引已生，即于此立生老死故。

宗大师回答说：并无过失，因为能牵引前三支的无明、行、识能引因，与所牵引的所引支的名色、六处、触、受四支所引支，此二者的因果关系，在具足能生支后即现起，换言之，所引支也为能生支之果，在由能生支所生的所生支的生、老死二支中，其间必也含盖所引支四支，因为生与果位识同位，老与名色、六处、触、受同位。

补述：

若从十二因缘的六因、六果而言，则于能引支时的无明、行之间必有烦恼，而能生支的爱、取二支特指临终时的烦恼，是能滋润能生之业者。就一组而说，从今世的无明、行、识至临终的爱、取、有六支为六因圆满，接而来世则结生相续由生、名色、六处、触、受、老死圆满六果，如是同轮十二因缘二世圆满。

二世圆满——指六因六果，如今生为人道，由业果愚无明造杀生的行业，此恶业习气种子安置于因位识（即远因的能引因圆满）；当临终时因杀生的业习具大势力，则现爱、取滋润有支（即近因的能生因圆满），此世具足杀生业报的六因；而来世则结生为地狱道的生、名色、六处、触、受、老死地狱道的六果（即近因果的能生因、所生果圆满），在具六因六果之上，二世圆满同轮的十二支。事实上，十二因缘真正同轮的次第，应为今生六因——无明、行、识、爱、取、有；投取来世的生、名色、六处、触、受、老死，于来世六果圆满。所以，最快

是二世圆满同轮十二因缘。

三世圆满——指第一世的能引支为第三世以上的业因，第一世不具足能生支的爱取有，在第二世或第三世或第三世以上才圆满能生支近因（爱、取、有），所生支及所引支则在其后那一世感果，故名三世圆满同轮十二支。

若尔何为说两重因果耶。答为显引果苦谛，与生果苦谛相各异故。前者于所引位唯有种子，自体未成是未来苦，后者已生苦位现法即苦。

那么，佛陀为何宣说二重因果呢？

答：为了显示能引、所引的引果苦谛，与能生、所生的生果苦谛，二者对于苦谛行相的差别而说。

前者所引支的名色、六处、触、受唯有种子，经由所生的结生后，才能感得以苦为本质的所引四支，故若具足彼四支，是尚未成熟的苦的自体；一旦已具所生支的生支，即现起现世的种种苦成熟的行相（即苦位现法即苦之义）。

补述：

此中由所生支的生至所引支，其间的生起次第又区分为二：

1.所引支的名色、六处、触、受仅于胎中，未分娩前，因此唯有种子以未成熟故，但可为未来生苦的所依。

2.所引支是指远因果，彼果必依所生支的生而有，因若无结生，则无名色、六处、触、受；也就是说，若无第十一支，则无第四支等，而由受支随之而有老死支（因此生、所引支四支、老死于一期生命同位）。

又为说明果之受生有二种因，谓能引因及此所引生起之因，故说二重因果。

此外，又为说明远果所引支的受与近果的所生支的生，此二果的二种因，即是能引因的三支（无明、行、识）及能生起所生支之因的能生支，因此佛以二重因果安立十二因缘；也就是，佛陀为显示二重果报（所引、所生）、二种因缘（能引、能生），故说十二因缘。

补述：

十二因缘次第与感果次第不同：

佛说十二因缘是指不同轮的十二因缘而说——以流转门而言，乃由缘着前前支生后后支；以还灭门而言，乃为灭除后后支必先灭前前支。

十二因缘次第一一即：无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。亦即，不同轮的次第一一指非因果次第一一如受为果，爱为因，故不同轮。

不同轮的十二因缘——如由甲轮十二因缘的果位的受（如我等现甲轮的感受当中，依苦、乐、舍三受起三毒，以此再续造另一轮十二因缘的爱因——亦即果中又谛造新因），生起乙轮十二因缘因位的爱之因；换言之，不同轮是指由甲轮果位的受为乙轮烦恼的因，如现在的我们。

同轮的十二因缘的感果次第，必为六因六果（必先因后果）——即：无明、行、识、爱、取、有、生、名色、六处、触、受、老死。也就是由生前的烦恼无明、行的延续至临终起烦恼的爱、取，至生、名色、六处、触、受、老死，此六因六果感完为同轮的十二因缘，即以远因的能引支的无明、行、识与近因的爱、取、有六支为因，以所生支的生、老死与所引支的名色、六处、触、受六支为果。

师长说：佛说十二因缘的数目与次第的理由：

1.显示十二因缘二重因果行相的相异。

2.显示十二因缘的染净二品的流转门或还灭门的次第；即从无明至老死的流转与还灭次第为缘着前前支而生后后支，以及灭后后支必先灭前前支，此诸次第并非同轮而说。

或说，佛宣说二重因果次第，主要显示远因果与近因果二重的区别，并令知：乃由甲轮十二因缘之果，可生乙轮十二因缘之因故。

如《本地分》云：「问，识等至受及生老死，若是杂相，何故说为二种相耶。」

如无着菩萨的《本地分》说：

问：从能引支的识至所引支的名色、六处、触、受，及至所生支的生、老死，其间为间杂安立，如从受至生之间夹杂爱、取、有，并无依次而说，且明明二果都是苦果；亦即，既然不依次、杂相，又都同为苦果，为何要说不同的二重因果呢？

答，为显苦相异故，及显引生二差别故。」

答：为了显示所引支的名色、六处、触、受，及所生支的生、老死，彼六支虽然都是苦果，但前者所引支的名色、六处、触、受四支是指随时可生苦，而后者所引支的生、老死是指苦果已成熟时。由于苦谛的行相不同，故而如是显示二种差别。以及也是为了显示能引支的无明、行、识及能生支爱、取、有的苦因的差别。

又云：「问，诸支中几苦谛摄，及现法为苦，答，二谓生及老死。问，几苦谛摄当来为苦，答，识乃至受诸种子性。」

又说：

问：于十二支中哪几支为苦谛所摄，且是苦已成熟时呢？

答：即所生支的生、老死二支。

问：于十二支中哪几支为苦谛所摄，是生起未来苦的所依呢？

答：即所引支的果位识、名色、六处、触、受四支半（引用无着菩萨的主张）。

是故能生之爱与发爱之受，二者非是一重缘起，发爱之受，乃是余重缘起果位。

是故能生因的爱与所引支能引发爱的受，二支并非一重缘起（即不同轮的十二因缘），因为引发爱的受，当下虽为前一轮的果位，但也是能造另一轮能引因、能生因的因（如生无明、爱之因）。

补述：

我们现前的烦恼皆为临终时的烦恼，现在依受起三毒，彼三毒属于第二行支，即缘受起法我执执为实有，与执着能受的我极为真实，所受的感受也实在，在蒙「受」的果报中，依此为因缘，生起缘受起法我执与缘感受的我起人我执这二种无明生分别心，进一步生三毒，造行业，都是与无明、烦恼相应，故是由受的所引支生起法我执等能引支。

四相当知能引所引，一何为所引，谓果位识乃至其受，共四支半，二以何而引，谓依无明之行，三如何而引，谓于因位识中熏业习气之理，四所引之义，谓若遇爱等能生，堪能转成如是诸果。

意即，可由四种因相了知能引、所引之义，即：

1.何为所引——指由果位识、名色、六处、触、受，共四支半为所引支。

2.以何而引——指依于无明所推动的业行。

3.如何而引——指因位识为业习气的安放处，或也称为熏业习气种子处，待缘触发即感果。

4.所引之义——指安置于因位识的业习气，当遇能生因的爱、取、有之缘，即能结生而生所生的生支，随后由生支的生，生如是诸苦谛所摄持同位的果报（即名色、六处、触、受、老死）。

三相当知能生所生，一以何而生，谓以爱缘取，二何为所生，谓生老死，三如何而生，谓由行于识，所熏业习润此堪能令有大力之理。

同时，由三种因相了知能生、所生的一重因果之义，即：

1.以何而生——指依爱缘取而生。

2.何为所生——指生、老死二支果报，且在受与老死之间具足忧悲苦恼。

3.如何而生——指由爱、取的缘，滋润往昔所熏习的业因，彼业习气具有猛利之力而形成有支，由力强的有支趋入投生。

《缘起经》释中，以生一支为所生支，老死则为彼等过患。

《缘起经》释中则认为，所生支只有生支而已，而老死是生随之而后的过患。

由是由愚业果无明起不善行，于识熏建恶业习气，令其堪成三恶趣中果时之识乃至受。次以爱取数数润发，令彼业习渐有势力，于当来世恶趣之中感生老死。

提要：

宣说三恶道六因六果同轮的十二因缘：

意即，由于不知业果之理，积造恶业的非福业，业造完后业习气种子安置于因位识，

此时尚未能感得果位识、名色、六处、触、受，但彼业习气一直安住着；等临终时因业习气的力量，则会现起堪能滋润业习气的爱、取，由爱、取滋润业习气的续流，此必感果的业习气由于烦恼滋润，即生起有支，并依此具有大势力的有支，则投生三恶道结生，感得生、名色、六处、触、受、老死，受诸苦果，圆满同轮的十二支。

又由愚无我真实义无明，起欲界摄戒等福行，及上界摄奢摩他等诸不动行，于识熏习妙业习气，令其堪成欲界善趣及上界天果位之识乃至其受。次以爱取数数润发，令其业习渐有势力，于当来世诸善趣中，生起生等。

提要：

宣说善趣六因六果同轮的十二因缘：

意即，又因为不知诸法的究竟实相，执为实有而积造以欲界摄持的福业，如持戒、布施等，及积造上二界以止观摄持的不动业，彼妙善的业习安置于因位识中，此时尚未能感得果位识、名色、六处、触、受，但彼业习气一直安住着；等临终时因妙善业习气的力量具大势力，则会现起堪能滋润业习气的爱、取，由爱、取滋润生前业习气的续流，此必感果的妙善业习气，即为有支，并依此具有大势力的有支，则投生欲界、上二界结生，感得生、名色、六处、触、受、老死，圆满同轮的十二支。

补述：

感果之理，并非由无明、行、识即生名色、六处、触、受，这是指远因果而说。其次第为能引、能生、所生、所引，如是圆满十二支。

如是十二有支，复于烦恼业苦三道，悉皆摄尽。

如是十二支，若从染污品的流转门而言，为轮回集谛所摄；亦即，从第一支无明至最后一支老死，皆由烦恼、业、苦三杂染道所集摄（即惑、业为集谛，及苦为苦谛所集摄）。

如龙猛菩萨云：「初八九烦恼，二及十为业，余七者是苦。」

如龙猛菩萨说：

无明、爱、取——三支为烦恼所摄的杂染道。

行、有——二支为业所摄的杂染道。

果位识、生、名色、六处、触、受、老死——七支为果报，为苦所摄的杂染道。

《稻竿经》说：十二支摄为四因，谓无明种者，于业田中下识种子，润以爱水，遂于母胎生名色芽。

如《稻竿经》也说：十二支亦可集摄为四因，即：

- 1.无明——喻为种子。——能引支。
- 2.行、因位识——行喻为田地，可播下业习气的识种子。——能引支。
- 3.爱、取、有——喻如水分，滋润业习气有支。——能生支。
- 4.生、名色、六处、触、受、老死——喻如生芽。所生支与所引支。

补述：

此《稻竿经》主要是令能理解能引支与所引支、能生支与所生支的前后因果关系。

若由六因六果而言，三界的感果之理必为无明为第一支——三界轮回众生只要未解脱前，必是无明随行而有，因此以无明为先，接着造业。因此不论是二世或三世圆满，至终必有六因六果而圆满同轮十二支。

第三几世圆满者。能引所引支之中间，容有无量劫所间隔，或于二世即能生起无余世隔。

第三，几世可圆满六因六果。意即，从远因能引支的无明、行、因位识二支半至远果所引支的果位识、名色、六处、触、受四支半之间，或者有无量劫之后才能感果。例如今生为人道，其间已造招感堕入三恶趣的恶业，但也积造布施等招感天道的善业，于人道中间杂造善恶业，即以无明造杀生业二支，恶业安置于因位识中；而另一布施的善业，也是由无明造善行业二支，善业习气安置于因位识中。当临命终时，若今生杀生恶业较强，则现杀生业的爱取烦恼滋润有支，此杀生业的六因即悉于此世圆满，而来世即必感畜生道的六果，如是说明今生人道造的杀生业的六因于今世圆满，来世感完六果，故二世圆满。

而另一组福业，则三世以上，因为之前于第二世畜生道时，有可能继续造恶业，于畜生道的临终时，再次投生畜生道，因此安置于第一世的福业（即能引支的无明、行、因位识一直安住着，可能多世之后才遇现行爱取滋润有支，圆满六因），在第二世时仍未现善业的爱、取滋润有支，不能感得投生善趣的因缘；也因此有说能引支与所引支之间可能相隔多世，同轮十二因缘的六因六果有可能三世以上圆满，或无穷世以后才能圆满。

其能生支与所生支二无间隔，速者二生即能圆满。

意即，能生支与所生支中间并没有他世间隔，速者二世即能圆满能生支与所生支。

补述：

没有多引业感一生，有一引业感多生，如谤上师、谤菩萨的引业极重，有可能须多世才能感完。

问：阿罗汉如现能生支的爱、取、有，必感所生支吗？

答：以未证果的修道者而言，有临终现起爱、取滋润有，但于中阴身时，以往昔修道力生起亲证无我的智慧断障证果，此名中般阿罗汉，所以在这种情况下，即不感所生支。

如于现法新造天中顺生受业，即于现法满二支半，谓无明行及因位识，临终以前圆满爱取及有三支，于当来世圆满所引四支及半，并圆所生二支分故。

若于今世造投生天道的业，即现世圆满能引支的无明、行、因位识二支半，于临终以前则圆满爱、取、有三支，共五支半的因；于来世则圆满所引支的果位识、名色、六处、触、受四支半，及圆满所生支的生、老死二支，共六支半。

补述：

现法受——今生感果。

顺次受——二世感果。

顺后受——三世以上感果。

迟久亦定不过三生，谓其能生及二所生并三能引各须一生，诸所引支于所生支摄故，能引能生中间，纵为多世间隔，然是其余缘起之世，非此缘起之世故。此未别算中有之寿。

意即，圆满十二支必为二生或三生圆满，因为能生支的爱、取、有及所生支的生、老死，以及能引支的无明、行、识各须一生。例如今生圆满能生支的无明、行、识，为第一世；来世圆满能生支爱、取、有，为第二世；第三世圆满天道的六果，所以同轮的十二支，最快二世，最慢三世圆满。而所引支的名色、六处、触、受四支为所生支所摄，所以，六因可能须隔多世以上才能圆满，因为能引与能生中间，有可能多世间隔，六果则一世圆满。此中，中有为来世之果，所以为生支所摄。

补述：

问：所生与所引间隔多久？

答：为同一世圆满，因为生的第二刹那即已老。

问：为何一生无法圆满同轮十二支？

答：因为能生支与所生支必须隔一世以上，因此无法于一世圆满十二支。因为爱、取、有为此生，生、老死为来世，所以必二世才能圆满。

问：为何不能四世圆满同轮十二支呢？

答：因为所谓无量世，是指为三世所摄。

如是已生诸果支时，然而全无实作业者，及受果者，补特伽罗之我。

如是思惟今生的我为造业者，来世的我为受报者，例如以今生人道的我，造来世感得畜生道的业，则今世人道造业的我与来世畜生道受报的我，彼二世的我为同续流相续，致而轮回不已。这样看来，众生之所以一世一世的轮回辗转生死，即是于造业者、所造的业行、及蒙受果报者三轮皆执为实有，但是事实上，三轮悉无实有，当体即空。

如前所说从唯法因支，起唯法果支，由不了知生死道理，于彼愚蒙妄执有我，求我安乐，故造三门善不善业仍复流转。

如前所说，众生因为无法了知无我义，由第一支无明，不知诸法无不取决因缘，无不

依缘而有，颠倒妄执有个实有的我，不知名言有的我，为实有的我欲求染污有漏的安乐，并由三门造作诸善恶业，导致生生世世流转生死不已，不得解脱。

故从三惑起二支业及从彼业出生七苦，复从七苦而起烦恼，又从烦恼如前而转，故三有轮流转不息，龙猛菩萨云：「从三出生二，从二而生七，从七复生三，数转三有轮。」若正思惟由如是理，漂流生死，即是最胜厌离方便。

因此，从无明、爱、取三支烦恼，而生起行、有二支业，由业生果位识、生、名色、六处、触、受、老死七支苦，进而于感果中又起另一轮十二因缘的烦恼，由烦恼而不断造业，如是轮转无有停息。龙树菩萨说：从三烦恼，生二支业，由业生七苦，从七苦又生三烦恼，如是数数轮转于三有中，轮回不已。若能数数思惟如上所说十二因缘的生死流转次第及感果之理，即为中士夫修习解脱道的最胜厌离的方便。

补述：

佛说十二因缘的重点，主要是令后世学人，不论是顺境、或逆境必以佛法来修心转念，设不如是，将积造无量的轮回业；也就是，从甲轮果位的所引支或所生支，缔造乙轮的能引支无明、行，如是流转不息，即果为因之因。对此，师长也说：因为果，果为因，果未感完又缔造另一轮的十二因缘，因此应多思惟如是缘起观。

重点思考：

- 1.何谓能引支、所引支、能生支、所生支之义？
- 2.何谓同轮的十二因缘，请举例说明？
- 3.何谓不同轮的十二因缘，请举例说明？
- 4.最快与最慢几世圆满同轮十二支？
- 5.如何以十二有支，集摄为烦恼、业、苦三道？
- 5.能引支与所引支之的中间，为何有无量劫的间隔？

6.能生支与所生支的中间，为何无间隔？

7.中有属于十二支中的哪一支所摄？

8.何谓「从三出生二，从二而生七，从七复生三，数转三有轮」之义？

《菩提道次第广论》释

2009.02.019

第 93 讲

提要：

同轮一一是指从最初造的因至最后一支，当十二支悉数圆满感果称同轮，最快二世。

三世二重一一指第一世能引支（无明、行、因位识）；第二世为能生支（爱、取、有）；第三世为所生支、所引支六果（生、名色、六处、触、受、老死）。

佛说的二重一一即远因果的能引支、所引支为一重；近因果的能生支与所生支为一重，故说二重因果。

厌离心与出离心的差别：

厌离心一一指一刹那都不贪着轮回，且生起厌背三有生死的心，称厌离心；进而，以厌离心为因，日夜无间欲求解脱乐、断烦恼的心，称为出离心（指心上的功德）。宗大师《三

主要道》说：「至于轮回圆满事，不生刹那之希愿。」即是指厌离心；又说：「昼夜恒求解脱心，生时即起出离心。」则是指出离心。

正文：P185⁻²~187⁺⁴

从无量劫造集能引善不善业，异熟未出，对治未坏，今以爱取而为滋养，由此增上，则当漂流善趣恶趣。

如是思惟：从无量劫来，众生轮回的根本无非皆由俱生无明我执，对人起人我执、对法起法我执而生烦恼，因此积造无量的善、恶引业，而彼业未感果前又未予以对治（如善业为瞋心所坏、恶业又未予以忏悔净除），因此，今生于临命终时由烦恼的爱、取的因缘增长广大，予以滋润有支，依此缘故而再次地轮回流转于善、恶趣。

补述：

由如述了知流转轮回之理 实应自观自心，往往是因为六根缘六尘生六识而起三受，由三受生三毒随一；如是依果位之受积造来世因位之因，也就是依着前前的缘起支，而生成后后的缘起支，因此若不遮止前前支，后后支则无法止息，必然感果。如是看来，善用今生的暇身，缔造来世的善引业或出离道极为重要。

诸阿罗汉昔异生时，虽造无数能引之业，然无烦恼解脱生死，若于是理获决定解，则于烦恼执为怨敌，于灭烦恼能发精进。

看待已解脱的声闻、缘觉阿罗汉等，彼等在凡夫位未证果前，虽然也已积造无数的能引业；但是当彼现行旧业时，因已断了烦恼障，不但旧业无以感果，而且也不会再造新业。如是，故不受后有；若能定解烦恼的根本因，获得定解，必视烦恼为怨敌，确切了知灭除烦恼怨敌的唯一方便，无非即是勤发精进修行正道，以修习之力对治、断除烦恼敌。

补述：

阿罗汉一一指断尽烦恼障的有情，亦称杀贼，即杀烦恼贼者。

阿罗汉的解脱有二种意义：

1.依于精进力与正对治力，将心中烦恼障断尽时的心的空性，称解脱（是无为法）。也就是，凡烦恼断尽时称解脱。解脱之乐，则是指无漏的乐受，属于有为法。

2.以证果的阿罗汉而言，虽已不再受后有，但当世仍有肉身，故有苦谛，无轮回，为

解脱者。

下士道为对治有烦恼推动的恶业之道；中士道为对治烦恼之道；上士道为对治烦恼习气之道。如是承前而后后，由了知、对治、乃至断除，因此思惟自心烦恼内敌颇为重要。

此中朴穷瓦大善知识，专于十二缘起有支，净修其心，思惟缘起流转还灭，着道次第。

此中噶当派祖师朴穷瓦大善知识，特别专修十二因缘来净修自心，由思惟十二因缘的流转门与还灭门著作道次第论典。

补述：

道次第的版本有多种，如：

白教噶举派祖师冈波巴大师——先由佛性契入道次第。

博朵瓦尊者——先由皈依契入道次第。

朴穷瓦尊者——先由十二因缘契入道次第。

夏惹瓦尊者——先由四圣谛契入道次第。

宗大师——先由依师之理契入道次第。

《现观庄严论》——则由二谛、四谛契入道次第；亦即由先了知轮回与涅槃的真理实况，进而开出四谛，依于四谛生起定解而皈依三宝，再由前契入道次第。

一般而言，利根者依十二因缘次第思惟法义，进而修依师之理、暇满、念死无常等，依序而上。

此复是说，思惟恶趣十二有支流转还灭为下士类。次进思惟二善趣中十二有支流转还灭为中士类。如是比度自心，推想曾经为母有情，亦皆由其十二支门漂流生死发生慈悲，为利彼故，愿当成佛，学习佛道为大士类。

提要：

由思惟十二因缘结合三士道次的修习。

是说，朴穷瓦大师由思惟十二因缘契入全圆的三士道体。首先，众生由于迷蒙于业果愚、及真实义愚无明，积造无量非福业的十恶业，造作投生三恶道随一的六因，来世则感

得投生三恶道随一的六果；如是思惟、了知六因六果的根本因与其过患，令心畏惧，遮止造恶；亦即思惟十二因缘的流转与还灭之理，令自不造堕三恶道之业，即刻意不造非福业，才能遮止或远离三恶道苦。——此为下士道所摄的十二因缘的修学之理。

接着，依着真实义愚无明积造福业的十善业或世间止观摄持的不动业，虽已远离恶趣，但也非究竟，仍漂流于十二支展转不已，因此当生对治道，对治其根本因，乃是思惟十二因缘的流转与还灭之理，如是修习四谛、三学，令生出离道果，根断自身苦因，自求涅槃。——此为中士道所摄的十二因缘的修学之理。

最后，模拟思惟轮回的如母有情的情况，也为烦恼所自在，其为轮回所系缚的根本因亦复如是，皆轮回流转于十二支中；故见其苦状，心生不忍，为了令有情皆能还灭苦因，生起欲求救拔的慈悲心，但是我现在没有一点能力，唯有成佛才能圆满利他，所以为了利他我必定要成佛，以此增上意乐、上求佛道下化众生之心修习十二因缘。——此为上士道所摄的十二因缘的修学之理。

补述：

依于特别福田力，如上师、三宝、佛像、佛塔等为所缘而修持，彼所造作的善业本身并非轮回业。

增上生与决定胜功德的生起次第：

一如佛经所说，生起功德，是先有增上生，后有决定胜，因为不得人天福报，难有究竟解脱。但就理解而言，依《释量论》的说法，是决定胜修学的法类易于了知，增上生的业果感报之理，则更难以理解，因为感报之理甚深微妙，唯佛能知。

第四此等摄义者。如前所说，由业感集增上力故，生起苦蕴生死道理及特由其十二支转三有轮，于斯道理善了知己，正修习者，能坏一切衰损根本极重愚闇，除遣妄执内外诸行从无因生，及邪因生一切邪见，增盛佛语宝藏珍财，如实了知生死体相，便能发起猛利厌离，于解脱道策发其意，是能醒觉诸先修者，能得圣位微妙习气最胜方便。

第四，总结十二因缘之义：

承前所说，由业的行、有二支及烦恼的无明、爱、取三支等轮回因缘的大势力，而生

起流转从生至老死的七种苦蕴；特别由十二因缘的流转次第，生死流转于三有无有停息。若能了知如上十二缘起的流转次第与感果之理、及其过患，即应发精进心，如是修习还灭之道；依此修学即能遮止恶行、对治烦恼、根本断除心中的迷蒙无知。也就是，主要是经由理解真实无我义，坏灭一切衰损根本的无明，遮遣诸法皆由无因生的邪见，以及遮遣诸法由创世主而生等邪因生的邪见。

事实上，有为法乃是由自因生、由无常自因生、由无常相顺自因生，如种瓜得瓜之理。如是了知诸法乃是因缘所生法，善思佛说的甚深缘起空性义理，即能见一切法藏为珍宝；也能由如实了知生死流转的实相与体性，渐能发起猛利的厌离心，生起欲求解脱的出离心。

进而，唯欲求个人解脱出离并不圆满，圆满出离心必须修习解脱道，依于圆满解脱道才得解脱。要言之，依此思惟十二因缘的流转与还灭次第，则可觉醒宿世已曾修习的习气，渐能得到最为殊胜的出世间道，此即为修学殊胜微妙正法习气的方便。——也就是，能知苦谛、知断集谛、知证灭谛、知修道谛。

补述：

一般十二因缘有几世、几重的四种算法：

重——指六因六果圆满。

1.二世一重因果——指六因六果为一重因果，为二世圆满的感果次第，故名二世一重。

2.二世二重因果——如今生六因圆满，来世六果圆满，但算法从能引支、所引支为一重；能生支、所生支为一重，故名二世二重。

3.三世一重因果——指同轮六因、六果各为一组，故名一重因果；但是同轮十二因缘于第三世才圆满，即如前三世圆满之喻，第一世圆满能引支，第二世圆满能生支，第三世则圆满所生支与所引支。

4.三世二重因果——亦为第一世圆满能引支，第二世圆满能生支；第三世则圆满所引支与所生支；但乃以能生支、所生支计为一重因果，能引支、所引支计为一重因果，共为二重，故名三世二重。

如是亦如《妙臂请问经》云：「于愚痴者，以缘起道。」

如是，又如《妙臂请问经》说：对于邪知于真实义愚者，应修缘起见。

补述：

五停心观——即贪时修不净观、瞋时修慈悲观、痴时修缘起观、我慢时修十八界分别观、散乱时修安那般若（即数息观）。

《稻竿经》说：「善见缘起，则能遮除缘前后际，及缘现在一切恶见。」

《稻竿经》说：若善了知缘起教法，认知诸法乃是缘起而有，故不会执取自性有的业果；又因诸法自性无，能有相顺缘起，故不执取业果根本无，如是，即能遮除缘着前世与当世的断常二边见。也就是，能予遣除执没有前后世的断见，或执今生我于来世仍然存在的常见。

补述：

佛教有为法的缘起见有三种，即：

1.由最粗分的如是因、如是果的相顺的因果缘起。

2.诸法必须观待对立的观念，或其部分而安立的观待缘起——如念珠与珠子、车与车的零件、此山与彼山、苦与乐的观待之理。

3.最细分的则是中观应成派主张的唯名缘起，虽亦为观待，但其观待为唯名假立——即一切法最究竟实相的存在之理，是单单依于分别心赋予名言而安立（即法本身不是本自而有，也不是他方而有，唯是依于世间名言共许而有——但此有必具名、义、作用）。

断、常二边见有二种说法，即：

1.粗分——执着造业后仍一直安住存在为常见，执着造业后不受果报为断见。事实上，业造完之后转成业习气，遇缘则感果，故业不断亦不常。

2.细分——执着业自性有为常见，执着业若自性无即为根本无为断见，故业自性无、名言有，名为中道。

如是善予思惟缘起法，即能去除二边见。

龙猛菩萨云：「此缘起甚深，是佛语藏宝。」

龙树菩萨说：缘起法实为甚深、殊胜的教理，也是诸佛教语的无上宝藏。

补述：

之所以有因果缘起，乃是基于有观待缘起；之所以有观待缘起，乃是基于有唯名缘起。

例如此山与彼山、善与恶、好与坏、长与短等对待的成立皆为如是安立。

要言之，诸有为法的存在之理，唯是从最粗的因缘果的成立的实相，到最细分的唯是假名观待的成立的实相。

毘奈耶教中说第一双（即舍利佛与目犍连）所有现行，谓时时中游观五趣，游观之后还瞻部洲，为诸四众宣说彼等所有众苦。诸有共住近住弟子，不乐梵行，即便引彼第一双，请为教诲，二人受已教诲彼等，得教授已，爱乐梵行便能证得殊胜上德。

戒经说：佛陀的二位大胁侍：智慧第一的舍利佛与神通第一的目犍连，名为第一双，当他们在游化度众时，依神通力常常游观五趣或六道有情的苦及苦因，而后还到南瞻部洲，并为比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼等四众弟子，宣说轮回五趣或六道有情的总总诸苦。佛陀见寺中共住的僧俗二众不乐修习梵行，即请第一双教化不乐修梵行者，二位听受世尊指示予以教授十二因缘的流转生死之理，授后彼等有情即生起厌离心，并好乐于修习梵行，最后便证得殊胜的解脱妙乐之果德。

大师见此问阿难陀启白其事，佛曰一切时处，不能偏有如第一双，应于门房画生死轮，分为五分，周围当画十二缘起流转还灭，其次乃兴画生死轮。

当二位教化众生后，佛问其情况，阿难尊者乃向世尊禀告实情，佛则说，第一双并无法于一切时、遍一切处教化所有的有情十二因缘，与其这样，不如将十二因缘的内容以绘画呈现，流布后世，应于门房绘出生死轮的图像，此画可划分为五即：含三恶道、人道、阿修罗归属归天道，其周边则绘十二因缘生死流转与还灭图，其内再画生死轮。

补述：

十二因缘图最内圈为鸡（即表征贪）、猪（即表征痴）、蛇（即表征瞋）图；其外圈为六道轮回图；再外圈为十二因缘图；最外圈为阎罗王大张利牙狰狞之口咬住三界一切众生（表征三界

众生无一幸免于无常与轮回)；上方二边为日月及佛像。目前于藏传寺院仍悬挂此十二因缘图，仍保有佛制时的景象。

又为仙道大王寄佛像时，于下绘写十二缘起流转还灭而为寄之。大王受已，至天晓时，结跏趺坐，端正其身，住对面念，善观缘起二种道理而证圣果。

公案是说二大国王势均力敌，其中仙道大王赠送一方诸多金银财宝，另一方国王想仙道大王饶具财富，不宜再回赠财宝，乃赠予佛像，并于其下绘写十二因缘图；仙道大王收到及见到佛像下绘写的十二因缘的流转与还灭图时，缘于大王原是饶具大善根者，遂即结跏趺坐、端身正念，面对图像，如是善巧思惟十二因缘的流转与还灭之理，速疾证得圣果。——仙道大王之所以一见十二因缘图即能证果，乃是基于宿世已曾久修，今世遇缘则成熟。

补述：

佛经说：「若谁见缘起，谁即见法；若谁见法，谁即见如来。」

是说，由见因果缘起而见到方便分及自他相换法，即能见佛的色身；由见性空缘起，而生起证空性的心，即能见佛的法身。所以见缘起，即是指见因果与性空缘起；见法，即是指见智慧分与方便分的法；见如来，即是指见佛的色身与法身。

或也可说，由见因果缘起而见善恶苦乐之法，则可成办佛的意趣，而见佛的色身；进一步，任见缘起，即见法的究竟法性的空性义，所以见佛的法身。

缘起法乃是真理，由知甚深缘起，生起真正坚固的缘起见，即可渐渐生起法宝的灭道二谛；由圆满法宝终究即可证得佛果。

重点思考：

- 1.何谓厌离心与出离心之义？
- 2.如何以十二因缘结合下士道、上士道、上士道次而正修习？
- 3.十二因缘几世、几重有哪四种算法？

- 4.业果落入断常二边，有哪二种说法？
- 5.文中仙道大王为何唯见十二因缘图即能证果？
- 6.佛经说：「若谁见缘起，谁即见法；若谁见法，谁即见如来」之义为何？

《菩提道次第广论》释

2009.02.26

第 94 讲

正文：P187⁺⁵~189⁺⁵

第二生此意乐之量者。如是由于苦集二谛及其十二缘起支门，详细了知生死体相，欲舍生死，欲彼寂灭及欲证得。虽纔生此，亦是出离心乐。

第二，说明生起中士道次修心而发起出离心之量。即是经由思惟我的苦果苦谛，苦因集谛；思惟我的十二因缘中入轮回的染污因果及出轮回的清静因果，以及思惟生死轮回的本质——如是思惟，令心生起知苦断集，知此为令入轮回的所断品而欲断（即欲舍生死之义）；

欲求证灭谛与修道谛，知此为得出轮回的所修品而欲修（即欲得解脱之义）。经由四谛思惟而得如上觉受，即为生起出离心的意乐。

补述：

中士道的特色有三，即：

1.意乐特色——发起一心厌离三有轮回苦、希求解脱乐的出离心。

2.加行特色——依于修习三学断集谛为主；即修习增上三学，亦为修学不共上士道的前行。

3.证果特色——证得各别解脱的灭谛。

宗大师《正理海》也说：「轮回由业生，业由烦恼生，烦恼由非理作意生，非理作意由无明生。」是说，生死的体相即是惑业苦三杂染道所摄，如是而安立。

然唯尔许犹非止足，如《六十正理论释》云：「处于无常炽然大火三地之中，如入火宅决欲超出。」又云：「如囚欲脱狱」等。

然而，由如上种种方便法类思惟策发出离心，仅只于此，实犹不足与坚固，应如月称菩萨《六十正理论释》说：轮回众生皆处于粗分、细分无常的三界中的炽然大火中，深陷于苦谛的果报及具足集谛的业集与烦恼集，永不停息，如入火宅难以忍受，不能不欲求出脱。又说：诚如狱中的囚犯，一心唯求脱离的心情一样，应如是思惟发起恒常猛利的出离意乐。——亦如《法华经》说：「三界无安，犹如火宅。」之义。

补述：

三地的说法有二，即：

1.指地下为龙的世间，地表为人道世间，地上为天道世间。

2.指三界，即欲界、色界、无色界的三地世间。

一般说出三界，是指出内在的三界烦恼种子而言，非指外在三界的器世间，因为有阿罗汉于三界随一证果故，因为阿罗汉为三界随一所依身故。

如前所引。谓如误入炽然火宅及堕牢狱，不乐彼处，能生几许欲脱之心，即当发生如

彼心量，次后更须令渐增长。

提要：

刻意造作生起出离心，实为难得，但非具相与坚固，如宗大师说：「至于轮回圆满事，不生刹那之希愿，昼夜恒求解脱心，生时即起出离心。」是说，对于轮回圆满的苦乐皆应视为不圆满、为有漏的，欲求厌离之外，必定也欲求清净的乐及乐因，因而修学解脱正道。

意即，如前除了欲求出离之外，更而思惟自身犹如堕入三界的火宅中，深堕剧苦难忍的生死牢狱，彼处没有丝毫快乐可言。凡由惑业自在之投生，名为苦，无苦无出离，深刻了知行苦之苦，见其过患而生起欲求出离的心，这样的含遍了知，任有几许了知苦的质与量，再结合自心灭谛堪证、道谛堪修之理，即是发起出离解脱的心量，进而当令此欲求解脱之心渐渐坚固，增长不退。即如《三十七佛子行》所说：「三有乐如草头露，是须臾顷坏灭法，故于无转解脱道，起希求是佛子行。」之义。

补述：

欲求脱离苦谛，即为断集谛的契机，不欲求脱离苦也就不寻求苦因为何，如有想治病才想找病因一样。

生起出离心的前方便得先学习出离心的修行教授为基础，内心必先具足厌离生死的厌离心，再生起欲求解脱的出离心，依此欲求精进于修行，并非逃离、逃避或暂时的离境的相似出离。

又此意乐如霞惹瓦说，若仅口面漂浮少许，如酸酒上所掷粉面，则于集谛生死之因，见不可欲亦仅尔许。

又此发起出离心的意乐，如噶当经典派祖师霞惹瓦尊者说，若所发的出离心之量，不具相、不坚固即如同洒于酸酒上的面粉，乍看为有，实质上仅有少许，且与酸酒未有互溶，浮于表面而已。譬喻说明对于由集谛感得生死的认识，若如前喻，则依所见生死过患而生厌离心，亦并非深刻地由衷发起之量，极其微弱。

补述：

霞惹瓦尊者依止博德瓦尊者十八年，在长期依止中，一刹那也没做过令师起不喜悦之事；伽喀瓦大师则依止霞惹瓦尊者，与尊者学习修心转念法门十四年之久，由于一门深入，

如是而修，终得成就。有说：先贤的传记与教说，即是后学随行者的修行教授。所说的，即是此义。

若如是者，则于灭除苦集之灭，求解脱心亦复同尔，故欲正修解脱道心，亦唯虚言。

若如前所说生起出离的量，如是薄弱；同理，对于能灭除苦集二谛无漏乐果的灭谛，以厌离心微弱，故欲求正修解脱道谛之心亦复如是不能深刻，这样知苦断集之心不坚固，名为修道实属虚言。

补述：

灭谛：指依于能灭之行而遮灭所遮的功德，名为灭谛（即断德），此必根断苦谛及苦因，才得乐果。

道谛：指亲证空性的心及由彼所正摄持之圣道，称道谛（即证德）；此也是去除苦因之道，是证得灭谛的方便。

灭谛分二，即：

有学位的灭谛——指见道位与修道位的灭谛。

无学位的灭谛——指阿罗汉与佛的灭谛。

见他有情漂流生死，所受众苦不忍之悲，亦无从起，亦不能生有大势力策发心意无上真菩提心，故云大乘，亦唯随言知名而已。

提要：

出离心为修习上士道的大悲心的前行，若无出离心则无大悲心，无大悲心也就无菩提心。

意即，若不厌离轮回的圆满事，未修出离心，则进而生起见轮回的自他有情蒙受生死的痛苦，由衷不忍众生苦的大悲心，也就无从生起。换言之，不知自身苦，焉知三界苦，更不谈拔苦与乐了；既然没有大悲心，也就无法策发为利有情愿成佛的无上菩提心。故若不具如上的出离心，则也不具大悲心及菩提心，却说为大乘行者，这只是随意说说，实乃虚假、无实，不堪为大乘。

补述：

不知自身三界苦，则无法了知一切众生三界苦，进而所谓的拔苦与乐更难以生起。因此，大乘菩萨除了厌离三有一切盛事之外，且须由不忍众生苦的大悲心而乐于入生死，拔众生苦，才是真菩萨，否则成假名菩萨。

悲心与大悲心的行相虽同，但二乘与大乘的悲心差别在于：

大悲心——具荷担的意乐，欲求救拔众生苦的心，且能策发菩提心。

悲心——惟愿众生离苦之心，不具荷担，且不能策发菩提心。

宗大师《三主要道》说：「四大瀑流猛漂激，业绳紧缚难挣脱，既入我执坚铁网，复被无明大闇蔽，无边生死生复生，三苦逼害恒相续。」对个人而言，此为发起出离心的条件；对菩萨而言，此为发起大悲心及菩提心的理由。菩萨也必然视烦恼为怨敌，深刻理解自他众生的无边苦及苦因，依此真正发起共中士道的利他出离心；进而，策发不忍众生苦、一心欲求荷担救拔的大悲心。

故当取此中士法类，以为教授之中心而善修习。

故经由理解修习中士道法类的功德与不修习的过患，在功过对比之上，当为辗转趣入大乘，而取受此佛法最胜教授的精要，善为修习。

补充：

不论是证成轮回堪断或是涅槃堪证之理，皆可由四谛、十二因缘中明示，因此于中士法类的修习，应善加思惟。

第三除遣此中邪分别者。

第三，对于中士道所应修学的修心法类，有人持有错误、颠倒、非理作意的分别见解，特此予以破除。

若作是云：若于生死修习厌患，令心出离，则如声闻堕寂灭边，于生死中不安乐住，

故修厌患，于小乘中可名为妙，然诸菩萨不应修此。

他宗颠倒、错误理解说：如果菩萨由于厌患生死的流转，知苦而修欲求解脱的出离心，如是而修即如二乘声闻行者堕入各别解脱的寂灭涅槃边，不乐安住于轮回生死，这样修习厌背三有苦、欲求解脱乐，对于二乘行者必然极为妙善；然而对于大乘菩萨而言，以为了利益众生，令众生离苦得乐，则不应修此法类；否则易于堕入寂灭之乐，障碍利他。

《不可思议秘密经》云：「诸菩萨者，为欲成熟摄受有情，于生死中见大胜利，非于涅槃见如是利。」

他宗且引大乘《不可思议秘密经》说：已入大乘有学四道随一的菩萨众等，欲求内、外摄受、成熟有情，因此见到能趣入轮回生死为大胜利，视为殊妙；反见趣入涅槃有其过患，并无大利益，视为不智。

补述：

大乘有学四道：指资粮道、加行道、见道、修道。

大乘无学道：指无学道，即佛地。

大乘菩萨利益无量众生，具足种、熟、脱、圆的依次引导能力。

又云：「若诸菩萨，于生死行境生怖畏者，堕非行境。」

又说：若于为上求佛道、下化众生的诸菩萨而言，对于轮回生死的所对境生起怖畏心，则成堕于菩萨心不应有的所缘，非菩萨的心所行境。

补述：

行境：指心的所缘、想法、及心的对境。

又云：「薄伽梵，声闻怖畏生死行境，菩萨返应周徧摄受无量生死。」

又说：佛陀，当知声闻怖畏轮回生死的所缘境实乃合理；但对于菩萨而言，反应不断地数数投取生死才是修习的所缘行境，因为欲令众生出离苦海故。

补述：

如上，经中所说，皆显明菩萨由大悲心，故乐于入生死，因见在轮回中利他具大胜利，因此不应入涅槃，应乐于入生死。

此是倒执经义成大错谬。

如上所引经文之义，在在显明菩萨乐于入生死、不乐入涅槃实为事实；但是并非基于此理由，菩萨即不应修习出离心，设若如此，实为颠倒理解经义，及持错谬之见。——事实上，菩萨乃是不以烦恼入生死，而以大悲入生死。

补述：

众生无有不苦，菩萨无有不悲；众生常在大苦，菩萨常在大悲。

经说不应厌离生死，此义非显由于惑业增上力故，漂流三有生老病死，是等诸苦不应厌离。

经文说菩萨不应厌离生死，此中之义，并非指不应厌离由烦恼及业感得的流转三界的生老病死；凡此因惑业所感种种过患与诸苦，并非不应厌离，实应厌离。

是显菩萨为利众生，乃至生死最后边际，掇披誓甲学菩萨行，虽总众生一切大苦，一一刹那降自身心，然不由此厌离怖畏，于广大行勤发精进，于生死中不应厌离。

如上引经，即是显明菩萨为了利众，见最可悦爱的众生，生死流转不已，实极不忍众生苦；因此为普利一切众生，只要尚有任一众生仍流转生死之际，菩萨必誓愿披起上求、下化的广大利他的掇甲修学菩萨行。纵然所有众生一切的苦，每一刹那无有停息地降住于我身，也不因为蒙受无量众生苦而生厌离或畏惧，反而更加勤发广大勇悍的精进，于生死轮回中度化一切有情，无有丝毫的厌离心。

换言之，显明菩萨不喜依烦恼业力入生死（不喜轮回本身），喜于依大悲利他入生死（喜在轮回中利他）。

如是月称论师亦云：「众生众苦无余尽至，尽生死边，刹那刹那种种异相损害身心，然不因此而起恐怖。众生众苦一时顿至，尽生死际发大勇进，刹那刹那悉能生起，一切众生一切种智无量无边珍宝资粮，知此因已，应当更受百千诸有。」为证此故，引彼诸经。

月称菩萨也说：无量众生具无量苦，彼苦无尽，乃至有虚空，众生沉沦于生死之际，虽刹那刹那蒙受种种苦相逼害身心；但是，菩萨以悲智双运俱转，故不因此而生厌离与怖畏心。亦如《入行论》说：「为度愚苦众，菩萨离贪惧，悲智住轮回。」之义。而即使众生无量的众苦顿时降于我身，乃至众生轮回未尽之际亦皆不作弃舍，于心续中无间的勤发勇猛精进的利他心，安置一切众生于究竟的佛果位。究实而言，乃为了成就自他二利成就佛果，必须勤积视如珍宝的福慧二资粮，由于知众生为成就我累积无量资粮的殊胜之因，故为圆满二利，更应不畏惧投生于三有，于三有中受生百千世亦为应理。如上证明了菩萨不忍众生苦而入生死流的理由，故引用诸多经论证成。

补述：

《四百论》说：若多有大乘善知识住世，宣说大乘法，有多人听受大乘法，实修大乘法，或许轮回有边；但是，实际情况并非如此，故轮回无边。

第四世班禅大师《上师荟供文》说：「纵然为一众生故，必须劫海住于无间火，大悲不忧精进胜菩提，满精进波罗蜜求加持！」意即，为圆满菩提资粮，为每一众生，甚或为一位众生长劫住于地狱受苦，大悲心决不动摇且勇悍而行，此精进名真菩萨行，祈求师佛加持如是圆满精进度的修学。

《般若经》说：「菩萨大悲为上首，所修福德施有情，于诸有情无所得。」即菩萨的悲智双运之道。

菩萨具四法，名为精进菩萨，即：

1.愿生秽土。2.愿于不净众生施作佛事。3.愿成佛后说三乘法。4.愿成佛后得中寿量（免

于常执）。

又于三有见为胜利之理者，即彼经说菩萨精勤义利有情，如于此事所发精进，如是其

心而获安乐。故不厌患三有之义，是于生死，义利有情不应厌患，当于此事而发欢喜。

于充满轮回痛苦的生死，为何对菩萨而言，见为殊胜，其理由即如经中所说，菩萨精勤于利他时能满众生愿，能真实利他；同时又可得自利，圆满自己的福慧二资粮，成就自己的佛菩提，何乐而不为呢？也因此，为利有情而发的精进心，能令自心获得殊妙无比的安乐；并依具足如法流三摩地等诸功德，快速累积资粮。要言之，菩萨不厌患轮转于三有之义，是于轮回三有之苦固然应起厌患心，但就长远而言，入生死可圆满二利，并得究竟安乐，所以欢喜入生死，绝不入二乘涅槃。诚如《华严经》说：「当乐慈悲性欢喜，其心柔软恒清净，随顺一切有情意，令诸有情心欢喜。」所阐述的，即是慈悲心为根本的修学菩萨行之义。

补述：

集资二方式：上供十方胜三宝，下施一切诸有情。

法流三摩地：是指依于极究竟三摩地为增上缘、已净除见佛闻法的障碍、所得的一种念慧同俱的定心所。大乘上品资粮道菩萨以上即已具法流三摩地功德，彼时能依此法流三摩地之力至十方佛土，供养诸佛菩萨，并亲闻教法。

若由烦恼及业增上漂流生死，众苦逼迫尚不能办自己义利况云利他，此乃一切衰损之门，较小乘人极应厌患极应灭除。若由大悲愿等增上，于三有中摄取生者，则应欢喜。此二不同。若未如是分别，如前宣说，则此说者，若有菩萨律仪，《菩萨地》说犯一恶作，是染违犯，恐繁不录。

是说，若由烦恼与业的因缘而轮回生死，即为种种众苦所逼迫，深陷其中，身心无自主，自利且不能圆满，何来多余能力作利他行。所以由惑业所投生的苦谛身心，皆不能成办自他二利，故实为一切衰损之门，对此，相较于小乘而言，菩萨极应厌离励力灭除。若由大悲心的愿力，无量劫入于三有生死中利益一切有情，则应生起欢喜心。如是二种不同入生死的因缘，若不予以区分，则颠倒理解经文意趣，错误宣说；若说者已受菩萨戒，则如《菩萨地论》说，成违犯菩萨戒条的第二十七条恶作及第四条根本堕等，过患极大。此诸犯戒条文及道理，诚恐过于繁多，故此不录。（可参阅菩萨戒本）

补述：

龙树菩萨曾说：新行菩萨，不能一时备行诸度，除非已修到某一阶位，或者为利他，否则当三毒炽盛时，仍无法离苦。是说，自身若不具法力、道力把握，仍为惑业力投生，则难自利利他。此应思惟苦集二谛的过患，欲求出离。

综言之，如彼噶当派祖师的祈愿文：「可怕轮回狱，生老病死转，祈师慈悲力，除业烦恼生。」以及：「不利他虽寂灭乐，观如狱火而远离；利他纵是无间火，喜入其中愿随学。」应由上述，思惟不欲烦恼入生死及欲求大悲入生死的差别，而破除邪执。

重点思考：

- 1.中士道修心，有哪三种特色？
- 2.生起出离心之量为何？
- 3.所谓出三界之义为何？
- 4.菩萨为何乐于入生死？
- 5.大悲心与悲心的差别为何？
- 6.如何遮破他宗的邪执？
- 7.菩萨以具哪四法，名精进菩萨？
- 8.何谓法流三摩地之义？
- 9.请述说：不欲烦恼入生死及欲求大悲入生死之义？
- 10.不善分辨上述二义，违犯了哪一条菩萨戒？

《菩提道次第广论》释

2009.05.21

第 95 讲

前行：

修学正法应如祖师菩萨的宗规，以刻意发起为饶益法界有情，誓必证得无上菩提果，以此动机来讲说听闻大乘菩提道次第。首先，生起由皈依心摄持奉行业果的共下士道次修心，再以出离心摄持修学增上三学道的共中士道修心，进而由菩提心摄持修学大乘不共深广二道的上士道修心。

发心欲求佛果的菩萨必依于次第而修心，当下所学为共中士道，依于《广论》共中士道次修心有四大科判，即：正修意乐、生起之量、除遣此中邪执、以及抉择解脱道性。

首先正修意乐，是指经由思惟四谛、十二因缘共乘的法类而启发厌背三有苦及希求解脱乐的出离心，若不具此意乐，所修终不成共中士道。

第二，生起之量，是指经由如前所述的修学出离心的方便，其生起之量为何？大乘行者的出离心是以利他为主，其目的是为了发起大悲心，非同二乘以我爱执摄持的自利出离心；故经由思惟自他众生、三界六道轮回苦以及苦因，心中很自然地生起厌离而欲求灭道二谛功德的心，此名生起出离心之量。

缘念自身苦欲求出离希求解脱是为出离心，若缘念他方有情苦，不忍其蒙受诸苦而欲求出离、予以救拔，则为大悲心，二者行相相同，但所缘不同。

虽然出离心为二乘教法，但也是菩萨必修品，因为没有出离心即无大悲心。

当下研讨除遣邪执，承前所述，有些行者误解一心上求佛果、下化有情的大乘菩萨，不须修持出离心，此为二乘行者所修品，此观念是错误的邪见。虽然动机与目标不同，但既然为大乘菩萨，即须含盖修习小乘功德，设不如此，成违背佛说意趣。

正文：P189⁺⁵~190⁻⁵

故见三有一切过失，虽极厌离，然由大悲牵引意故，不断三有者，是为希有。

提要：

大乘菩萨心中虽已具足厌离三有之心，但因为大悲，不能忍受众生苦，悲心彻骨髓，故当见如母有情同我一般的蒙受轮回之苦，而刻意不断三有，反以大悲心投生入世。

意指，大乘菩萨见轮回所摄的六道一切有漏过患，十分厌离也具欲求出离之心，然由往昔大乘种性的觉醒，令发大悲心，故以大悲之力的牵引，刻意不断而投生三有，便以大

悲投生三有，这是极为稀有难能可贵的。

补述：

往往由于颠倒理解佛经之义，而说菩萨不惧三有；事实上，菩萨是以大悲入生死，非以惑业入生死，彼二者投生之理大有不同，此是由于不了解佛经真正意趣引生的误解。菩萨完全厌离以烦恼及业力入生死，然为了积集成佛资粮、度化有情成办义利，故菩萨喜以大悲入生死，由此显见菩萨入生死与佛经所说并不相违；反观一般轮回的有情，因不具厌离心，更不具大悲心，故以惑业投入生死。

事实上，菩萨珍爱有情，不致力于自身的解脱之乐，反以愿力投生轮回，悲心住世利益有情，诚如祖师说：「如母众生轮回中，思诸痛苦心难忍」之义。也就是，一心厌背三有，见众生苦而欲求救援，故投生三有。

若见三有盛事，如妙天宫，爱未减少，借利他名而云，我等不舍生死，智者岂能将为喜。

提要：

论述假名菩萨心行相违之处。

是说，既然菩萨是以大悲入三有，倘若有菩萨见轮回所摄有漏三有的圆满盛事，犹如见到殊妙天宫般的殊胜，贪着不舍，贪爱并没有减少，不生厌离，反而假藉利他之名，而说：我等是不舍生死的（岂不可笑矣），这岂是智者的欢喜道（因为智者不喜轮回本身，但喜于轮回利众，以大悲心摄持圆满二资粮）？

补述：

菩萨具大悲，不舍有情苦是名真菩萨；反之，若贪爱不舍即为虚假菩萨（以不具出离心故）。可想而知，既然丝毫不欲求小乘涅槃寂灭之乐，岂有贪爱轮回所摄的下劣有漏世间安乐的菩萨呢？

尊贵大悲尊者说：何以菩萨住轮回而不染着？其理由，有三：

1. 以大悲心之力，见自身痛苦显得极为微小，至诚誓愿取受众生之苦，因此不染着轮回。

2.以智慧之力，信解苦的实相，观自他众生蒙受之苦皆无自性，三轮体空；亦即于苦的缘起中证悟实相，于苦乐之境皆坦然接受，故而不染着轮回。

3.以苦缘转为道用，即得苦乐时能发愿：「有苦担众苦，愿苦海干涸，有乐皆分享，愿乐满虚空。」如是修行。换言之，当自陷于苦时，愿一切有情之苦，悉皆由我一人予以承受，祈愿众生的无尽之苦能如大海般的干涸；当身心安乐时，愿一切有情悉皆同我一般，并祝祷一切有情能常乐无尽；如是即恶缘转为成佛资粮的助伴。

一般而言，见苦苦生悲悯，见坏苦理应生悲心，假如反而羡慕与嫉妒，这是不知苦性的征相。故菩萨必然定解苦的行相，有说不知苦性，焉得知乐？

盛事：指善引业、善满业所感得的善果，上至无色界止观的功德，下至欲界善趣的五圆满等。

《中观心论》亦云：「见过故非有，悲不住涅槃，利他具禁行，而安住三有。」

中观自续派祖师清辩论师《中观心要论》说：菩萨见惑业力所感得的轮回的过患，故不喜、不贪着惑业三有的轮回生死；由坚固的大悲心，故不取证、不安住于小乘涅槃寂灭之乐；与此同时，以大悲心之力，为荷担如来的佛行事业，欲求救拔有情离苦得乐，故依菩萨戒摄持，承诺行持深广的菩萨行，乃至轮回未空之际，永不舍有情、救拔有情，依此安住于三有中。

补述：

大乘种性觉醒者具四种特质与征相：

1.具足坚固不动的大悲心——即于敌人、亲眷皆平等生爱，不舍任一有情，不离大悲心。

2.信解大乘法。

3.忍受利他行。

4.好乐六度四摄。

又《菩萨地》说百一十苦，是于一切有情，发大悲之因。

无着菩萨《瑜伽师地论》〈菩萨地论〉说：大乘菩萨必须思惟、作意一百一十种苦，才得以生起大悲心；也就是，如是缘着总的、别的不同有情，数数思惟、作意彼蒙受诸苦之心，便是菩萨发大悲心之因。

补述：

大悲心：即缘他方众生苦，心生不忍，而生欲求救拔荷担之心，名大悲心。

一百一十种苦，可从三点予以集摄：

- 1.由有漏器世间及有漏有情世间的二种苦予以集摄。
- 2.由有漏的身苦及有漏的心苦予以集摄。
- 3.总摄于三苦之中。

此外，大悲心是一切诸佛生起功德的泉源，这也是佛教不共于他教之处。

由见如是无边众苦，心生恒常猛利不忍，而云于生死不稍厌患，极为相违。

意即，若为大乘菩萨已定解自他众生的十二因缘，见其流转轮回的无边诸苦，见有情蒙受三苦随一的无量苦受而由衷不忍，生起欲求救拔，令其出离；但是与此同时却又说我并不欲求厌离，于生死轮转不生厌患，岂不是颠倒理解菩萨行，自内相违？

补述：

度众，主要是拔苦予乐，若以入世当幌子，于世间仍贪着不舍，实乃为假相的菩萨行，因为不具出世间的厌离心；究实说来，令一切有情悉皆离苦得乐，才符顺于佛教的精神，亦即厌娑婆、欣极乐之意。

《大智度论》说：「如慈母养育婴儿，虽复尿屎污身，以身爱故而不生瞋，又悯其无知，菩萨于众生亦复如是。」是说，一心欲求令有情离苦得乐的菩萨，如同慈母育儿般的对待一切有情，不论有情如何百般伤害，皆不生瞋，如同孩儿尿屎于母亲身上，也不因此而生瞋，反更加倍慈爱；譬如当众生烦恼炽盛、无理取闹对待菩萨时，彼菩萨的悲心坚固，仍不舍有情的道理是一样的。故说以愿力投生轮回行利他行，并非以惑业入生死，如是以出离心及大悲心互为成立大乘的菩萨行。

《四百论》又说：「诸智虽获增上果，仍同地狱可怖畏，何时亦无乐可言。」说明，若

具智慧的菩萨，即使获得短暂有漏增上生的圆满果报，心中如见地狱般极可怖畏，因为三界轮回如火宅，无有安乐可言；此颂正也相顺《法华经》所说「三界如火宅」之义。

若于生死心善出离，次见有情皆自亲属，为利他故入三有海，此道次第亦是菩萨观行《四百论》之意趣。

若为大乘菩萨必经由思惟自身的四谛、十二因缘、轮回与解脱的一重因果，深刻体悟轮回一无是处，无针尖般的真乐可言，欲求出离；此心续进而挪移至有情之身，见一切有情皆如亲眷想，现可悦爱慈，悉皆同我一般正蒙受万般难忍之苦，彼时则转成利他心，依此而以愿力投生三界六道随一。确切地说，菩萨于利他视如命根，且利他心也为最胜之戒，诚如发愿文说：「菩提我勤行，一心愿成佛，至终一有情，未度我当度。」关于这点，于道次第如是而说，也是菩萨观行《四百论》所说的真实意趣。

补述：

大悲心生起之因，即：1.视众生为亲眷想（即可悦爱慈）。2.知自苦（即出离心）；离此二因，必不生大悲心。

龙树菩萨的弟子提婆所造《四百论》有十六品，前八品诠释行品，后八品则为见品，以中观应成派见地，宣说大乘深广二道，即菩萨的观行内容与次第；例如《四百论》说：「先遮止非福，中间破除我，复断一切见，知此谓智者。」即应先遮恶行的非福业、中遮烦恼恶心的我执、后断我执习气的所知障，如上次第便为菩萨的观行。

此外，也可援引《大乘宝要义论》说，众生有三种，即：

1.多诸有情于诸身命等皆生爱着，以爱着故，广造恶业堕恶趣中——指有情由于贪着自身的生命，依此造业故堕恶趣。

2.若复有情起大悲已，于身命等不生爱着，以不着故生于善趣——是说，有一类有情，基于悲心，于自身不生爱着，依此而投生善趣。

3.复能于彼一切有情，运心广行布施等行，一切善法相应而行，修菩萨行者以大悲心而成其身——是说，有一类有情，将成办自所离苦得乐的方便，也如其挪移至他方有情，令他有情亦复如是造作乐因；例如自造十善业，也令他有情也造作十善业。

如上主要显明，大乘菩萨以利他为命根，任运行持利他行，依此圆满二资粮；也就是，厌离烦恼入生死，喜以大悲入生死。

月称论师于彼释中亦详明之，如云：「由其宣说生死过患，令意怖畏求解脱者，为令决定趣大乘故，世尊告曰，诸苾刍有情类中，不易可得少数有情，经于长夜流转生死，不为汝等若父若母儿女亲族，随一处所。」

月称菩萨《四百论释》的道次第有详说，菩萨以利他入三有的意趣；文中说：世尊初转四谛法轮，为令有情或诸苾刍了知生死的过患，知自身的苦及苦因，令生怖畏而欲求厌离，出轮回希求解脱；进而，不单单只为了自己解脱，更应趋入于大乘道的修行，成就佛果。故佛于经中告诸苾刍说：不同有情依四生随一投生，长劫无有间断，此由圣言量可知，无一众生未曾为我的母亲、未曾为我的父亲、为儿、为女、或为六亲随一，不论投生任一处所、任一世中，皆亦如是。

补述：

如上观待我与一切有情，一旦轮回无始，在未得解脱之际，不论投生何时、何处、何角色，没有一位有情未曾当过我六亲眷属随一的角色。对此，佛于二转法轮宣说《般若经》亦有明说：「诸苾刍一切众生类，如父、如母、如兄、如弟、如姊、如妹等。」故依于圣言量证成有前生后世，没有一众生未曾当过亲眷，这是比量、现量难以推知的。由轮回无始无终以及心识无始无终之理而生起众生决定曾经当过我的母亲，由此成立知母，如是思惟知母观，随即能生念恩、报恩之心，甚而理解深细的业果之理。

而佛的主要意趣，是令有情不止于小乘，更应趋入大乘的修学，成就佛道。

《八大人觉经》说：「生死炽燃，苦恼无量，发大乘心，普济一切，愿代众生，受无量苦，令诸众生，毕竟大乐。」这也是指菩萨的八种觉悟之道，此中意涵即如上说。

了知世尊如斯言教，菩萨为以大乘道筏，度脱无始流转生死，为父母等诸亲眷属，无依无怙诸众生故，安忍跃入。

了知如上世尊言教次第，即先由厌离生死，而后思惟众生皆为亲眷，如是菩萨便以大

乘的悲智双运宝筏，运载群生至彼岸；为了度脱无始流转于生死，曾经为我的父、我的母、我的六亲眷属随一有情，彼等具苦及苦因，其不具慧眼，且没有善知识引导，无所依怙极为可悲，将堕入三恶道的险崖，由见诸苦心生不忍，而安忍喜入生死利他，此即如云：「愿度无量群生众，远离一切忧怖心。」

补述：

大乘道：指大乘的甚深道与广行道。

无始无终：指没有第一因与最后因。

菩萨以知轮回过患极不殊妙，却欢喜入生死，是基于不忍一切如母有情正一步步的趋向险崖，故而投入生死，欢喜轮转生死，犹如大象在炎暑中喜入莲池、亦如群鹅于热天飞入池中一般。

显乘菩萨不能以瞋利他，但在未断贪前可以贪利他、度化有情，例如以合光同尘的方式，去贪而不着；此外，一心利他的菩萨，于任何时、处见暴恶众生皆视为宝贝、如值遇宝藏，喜行利他，一心唯欲求拔众生苦。因此佛法的主轴，乃在于启开智慧眼、长养利他心，以智慧眼看实相，即不会颠倒，以利他心度众生即不会痛苦，如此既不颠倒又不痛苦，自然即得乐。

无上密咒亦须此理，如圣天《摄行炬论》云：「以此次第，应当趣入极无戏论行。其次第者，谓修行者最初当念，无始生死所有大苦求涅槃乐，徧舍一切猥杂，下至王位自在，亦当修苦想。」

提要：

即便是无上密续的密咒修持亦应如显乘的修行之理，此即顺为遮遣了菩萨不须修习出离心的邪执。

是说，无上瑜伽部也必须具足如上诸多道理，关于这点，如提婆菩萨阐述密续的《摄行炬论》说，以此生起次第与圆满次第的修学，应趣入全无事行的最高的修行。其修行次第的最初也必具出离心——由知生死轮回的一切过患而欲求解脱之乐；即当遍舍一切轮回的言教与恶友及王位，于一切的圆满盛事悉皆修苦的本质(即修苦想)，依此进而修习利他心。

补述：

戏论有八种：

- 1.自性有——即所遮品。
- 2 我执——即所断品。
- 3.世俗谛——即非究竟实相。
- 4.分别心——即混着总义而理解诸法之心。
- 5.二现——即世俗显现与实有显现。
- 6.凡是存在的法——指一切法，含空性也皆为戏论。
- 7.学佛不调心——即学佛落于文字。
- 8.无上瑜伽部——指诸多事行。

无上瑜伽部的修行，主要是以欲为道，其终极目的乃为成佛，其行是指受用佛母或业印、智印之行；因为必须现起最微细心亲证空性而断二障，故须经由修行无上瑜伽，具足内外因缘而生乐空无别的智慧（即大乐与空性）。

然修彼道须修三行，即：1.具戏论行。2.无戏论行。3.极无戏论行。

极无戏论行：指至高的瑜伽师完全不依手势或密语等戏论而修习——即专注观想与智慧佛母或智印和合，结合睡觉光明而修双运，现起乐空无别的三摩地，是专注相合于乐空无别智的修习之行。

第四抉择能趣解脱道性者。

第四，显明圆满趋行解脱，理应抉择、修习解脱道，此解脱道主要是指戒、定、慧三学。

如室利胜逝友云：「沉溺三有流，苦海无边底，喜掉无厌畏，何物在我心。贫难求护坏，离及病老衰，入恒炽然火，觉乐宁非狂。」

提要：

再次强调厌离生死的急迫性，并应以何身修行及修习何道。

如《室利胜逝友经》说：凡夫众生因业力，故沉溺于三有轮转的大海流中，彼苦海深不见底，无法测量；如果实况即是如此，却又不生厌离，反而贪爱耽着而跃入，丝毫不起怖畏，那么，这到底是有何物梗在我心，令我如是迷昧？于生死海中，贫苦者难得所求，汲汲营营守护的人事物却易于失坏，不可常保；生离死别苦、病苦、老苦、一切衰损之苦无有间断，如恒时趋入猛火燃烧中，面对如是种种苦相，仍不觉知要心生厌离心，岂不是迷惑狂乱？

补述：

苦海虽无边底，但轮回海却最深，以不可数故。一般来说，可悦爱的人事物诸境皆有：未得不得苦、已得畏失苦、已得而失苦的三种苦受。

师长说：不具智慧与善心，必是依于顺缘、逆缘而起烦恼与痛苦；相反地，具足出世的缘起观的智慧与善心，则易获得安乐。

又云：「噫，世具眼盲，虽现前常见，后仍不略思，汝心岂金刚。」当自策励，修习生死所有过患。

又说：哎呀！可悲！世人如具眼睛的盲者，虽现见诸多众苦，且蒙受其中，后却极少思惟苦因及离苦之道；如果这样，汝心岂非如同金刚般的坚固不变、如如不动固执不化吗？故理应策发修习轮回所摄的种种过患，生起出离有漏的情器世间的心思而趣行解脱。

补述：

一般有情心如金刚不变，表征心未入法；出离不是搬家，而是调伏内心的三毒，了知一切都是三毒的果报，如阿罗汉以不离三界而证果。

出离：是指远离执着三界的烦恼而言。

如《七童女因缘论》云：「见住世动摇，如水中月影，观欲如瞋蛇，盘身举头影。见此诸众生，苦火徧烧然，大王我等乐，出离往尸林。」

如《七童女因缘论》证道传记说：已见安住于轮回的苦世间是极不安住，具动摇无常的体性，一如风之吹动令水中月影摇晃无常不住；如是观照世间的五欲之乐，也如同具瞋

害心的毒蛇，盘身举头伺机损害众生的身影一样。因此，见到了六道悲苦众生为轮回的三苦大火所猛利遍烧炽热着，为此，大王，我等唯一爱乐、欲求出离三苦轮回的解脱者，愿能常住尸陀林证悟正法。

依正世间，刹那不住灭坏无常，犹如水月为风所动。诸欲尘者利小害大，等同毒蛇身所现影。

是说，依于有漏有情世间的生住异灭，刹那刹那坏灭无以安住，极为无常，犹如水中月影，为风所吹动，显得模糊不明；此喻五欲尘之乐实是具损害性，利益极小，如同毒蛇盘踞所现的身影一样。

补述：

《法句经》说：「观此粉饰身，疮伤一堆骨，疾病多思惟，绝非常存者。」即应数数思惟粉饰之身，其疮伤如一堆骨骸，四大不调多害病苦，彼身躯非恒常性，变化多端，乃是有漏的苦果。彼粉饰身依次推为皮肤、而下为血肉、而下为骨、骨髓等，若能如是观察、思惟，久而久之则易生厌离可怖之心。

又见五趣，炽然三苦大火烧恼，由见是故厌舍三有，生如北方孩童之心，欣乐欲得出离解脱。

如前所述，由见五趣有情，于炽燃猛火的三有中燃烧，或正蒙受三苦随一，由见彼实况心生厌离欲出脱三有海，如藏北荒野孩童，难有机会受用炒面等食物，因此唯一爱乐、欲求出离。

补述：

五趣：指三恶道、人道、天道(阿修罗除外)。

苦的根本在贪，贪的根本在无明，致使不得解脱。《四百论》说：「胜者心苦害，贫者身苦害。」是说，富贵有情以琴棋书画度日，终其一生，但为内心之苦所系缚，不以为足；贫困有情则以追求微小利益而不知足，为身苦所系缚。依此看来，世间无非是身心随一折磨的世间。由此思惟是否继续轮回，全掌握自己手中，故应精勤修习解脱道，亦即先生起

解脱之心，进而修习解脱之道。

重点思考：

- 1.为何大乘菩萨心中的出离心，希有难得？
- 2.心行相违的假名菩萨，彼意乐为何？
- 3.大悲尊者说，菩萨住轮回而不染着的理由，有哪三种？
- 4.何谓：「见过故非有，悲不住涅槃，利他具禁行，而安住三有。」之义？
- 5.大乘种性觉醒者，具有哪四种特质与征相？
- 6.一百一十种苦，可从哪三点集摄？
- 7.《大乘宝要义论》说，众生有哪三种？
- 8.戏论有哪八种？
- 9.无智慧与善心与具智慧的善心，二者有何差异？
- 10.何谓《四百论》说：「胜者心苦害，贫者身苦害。」之义？

第 96 讲

正文：P190⁻⁵~192⁺⁵

北方孩童者，传说北方炒面稀贵，于日日中唯食蔓菁，孩童饥饿欲食炒面，向母索之，母无炒面给以生蔓菁，云我不要此，次给以干蔓菁亦云不要，次给以新煮者又云不要，更给以熟冷者亦云此亦不要，心不喜曰，此都是蔓菁云。

所谓北方孩童者，是于西藏北方有一传说，即于藏北若有以炒面为食已极稀有难得；藏北的父母皆以蔓菁为主食来养育子女，可说一成不变，日日如是。有一回由于孩童饥饿，吵着要求母亲吃炒面，母亲因没有炒面的食材，照旧予以生的蔓菁，孩童回绝不吃；母亲只好想出另一法子，换个干的蔓菁，还是拒食；接着只好重新烹煮，给予烧熟者，但仍拒食；最后母亲只好将已炒熟的冷蔓菁给予孩童，但仍摇头坚持不食——将蔓菁一再变化成各种形式皆不取不食，心极不悦的说再怎么变换，再怎么吃，都是蔓菁。

如是我等，见闻忆念世间安乐，一切皆应作是念云，此是世间，此亦世间，此皆是苦，非可治疗，发呕吐心。

由如上喻，可知凡是真实欲求解脱的行者，当见闻忆触一切世间种种的有漏安乐时，皆应如是思惟：再如何胜妙仍无法脱离苦性，皆为轮回所摄，极不圆满；不论何境、何处皆脱离不了轮回之法，都是苦的体性，这种种有漏、非圆满事，决不能转变成乐性，故应由此生起厌离，发呕吐心。

补述：

《福德本颂》说：「欲不厌足众苦门，有海圆满不堪信，知过患已解脱乐，生大欲求求加持。」即于诸轮回盛事多欲不知足，实为滋生众苦门径；应知三有的有漏圆满盛事皆不可信赖，唯苦无他，由知为苦性及其过患，即应心生厌背与欲求解脱的出离心。

此外，宗大师《三主要道》说：「至于轮回圆满事，不生刹那之希愿，昼夜恒求解脱心，生时即起出离心。」是说任一时处，能于轮回有漏圆满的安乐盛事完全不生刹那、丝毫

的欣愿，不但不贪着刹那轮回安乐，反而日以继夜任运无间地忆持、欲求解脱——具相生起不贪着、不系缚于生死有漏安乐的心思，便为发起出离心之量。

又说：「贪着有乐能缚身，是故首当出离心。」是说若贪着三有的安乐，必为生死所系缚，无以挣脱，因为轮回之因在于贪着，贪着的根本在于无明，故当知轮回的因果实相而策发出离心。

蔓菁喻如轮回地所摄的一切有漏安乐，都不离苦的本质，故背舍轮回、欲求解脱者，应如藏北孩童厌舍蔓菁一样的厌离轮回。

如是思惟，昔从无始漂流生死，厌患出离及思今后仍当漂流，令实发生畏惧之心非唯空言。

承前所述，如是深刻思惟而定解，无始生死以来，以惑业力故，无间的投生入死，轮转不已，首当见过患而策发出离为要，并思惟今后若未能根断苦因，于生死中的一切苦性盛事仍贪着不已，毋庸置疑地，当寿尽时必随业流转三有。思惟如是实况，应令内心真实策发畏惧三有的出离心，若不如此即成空言。

补述：

《楞伽经》说：「虽有多闻，若不修习，与不闻等，如人说食，终不能饱。」意即虽具多闻，但不投入实修与法相应，等同未闻，如同以食谱谈论食物的美味可口，终不能饱食。

又如车的零件已齐备，却不加以组装，终不成具相的车，无有乘载功用，这也喻如闻而不修、落于空言之义，因此为了不落于空言，理应闻而思、思而修。

闻、思、修是一贯的因果关系，不应单单止于闻、思阶段，如其所闻、所思无非都是为了指向修行，因此尊贵大悲尊者再三教说「愿修所闻义」，就是此中所说、不落空言之义。而且，所谓修，主要是以法念改变习气与心思，建立正确知见，并非外在的修行而已，否则易成空言。

噶当派祖师贡巴瓦尊者说：修行不在于口中多说话为佳，而是重在此心实践。所说的不外乎是，修学任一法门，必落实修行相应才得救护。

尊贵大悲尊者曾说：有位藏人于听课时，曾对讲说听闻教授的师长与学员说，众人终

日谈论的只是没有的事——意指日日口沫横飞谈论菩萨的五道十地，自己却没有一点功德；此中意涵也主要是针对闻而不修的过失而言，并非讲说听闻教授有其过失。虽然凡圣与不入道的修习之理差异极大，但是即使当下未生功德，却也是未来修行的指导教授与蓝图，并能依此安立法习。要言之，若不实修所知诚极可悲，非但心不相应，更难生起功德；功德必由久闻、久思、久修而生，且在心上安立，并非外在。所谓「吾有法乐，不乐世俗之乐」，故以调心为要，若具止观则更佳。如果只是将佛法视为例行、风俗或沿习家族的信仰而学，则无大义。

如《亲友书》云：「生死如是故当知，生于天人及地狱，鬼旁生处皆非妙，生是非一苦害器。」

此外，又如龙树菩萨《亲友书》说：凡夫有情当知轮回所摄的一切诸苦实相后，理应于有漏安乐不生贪着，于苦心生厌离；如是思惟：只要依于业力投生的六道随一所摄的业界，皆非殊妙之处，都是生苦之苦器，且非滋生单一痛苦，而是引生诸多痛苦之器。

生生死中乃是一切损害根本，故当断除。此复要待灭除二因，谓烦恼业。

提要：

抉择令趣解脱道性。

恒常无间投入生死乃是一切痛苦的究竟根本因，因为有生必有死，而且一旦有生有死，必有随之而来的身心逼迫的衰、老、病、爱别离、怨憎会等众苦，因此凡是投生生死，即为生死之间诸衰损苦相的根本；而欲断此轮回的苦果，即须断除导致轮回生死的根本苦因。此中，断除轮回苦因，必须观待灭除二因，即轮回所摄的远因——烦恼、与轮回所摄的近因——业二者。

补述：

有说：「以耽着故，发业润生，招集为因，是名集谛。」意即，以三毒发动造业，滋润投生，故惑与业是招感生死之因，故名集谛。显然地，欲除苦果须断苦因，特以断除烦恼为主。解脱轮回主要是换心，将烦恼心换成善心与智慧，才能出离轮回。善心与智慧是正

法的礼物，于生生世世受惠无穷。

此二之中，若无烦恼，纵有多业亦不受生。若有烦恼，纵无宿业率尔能集。

承前所说，轮回的二种苦因之中乃以烦恼为根本因，因为若心无烦恼，纵然尚有诸多未招感之业，也不会投生——如有余阿罗汉，因为已断烦恼集，未断业集，故不再投生；无余阿罗汉时则已断尽了二种苦因。相反地，若心中具有烦恼，即使不具往昔宿业，或者业已报尽，也能立即或直接的造新业集。

补述：

《俱舍论释》也说：「烦恼障重，以烦恼能引业障，业障复能引异熟障，如是以烦恼为根本。」一般所说「愿消三障诸烦恼」的三障，即是指烦恼障(能引生业障与异熟障)、业障、异熟障。

有余阿罗汉得解脱时，只断烦恼集，未断苦谛，虽具宿业，却能不再新造轮回诸业，也不再受生，以断尽烦恼故。

一般而言，烦恼具有四种形态：

- 1.烦恼现行——即正现行了具烦恼行相的烦恼心，此时有时无，且当烦恼现行多久，彼种子必坚固多久，也同时安立烦恼习气。
- 2.烦恼随眠——即未现行了具烦恼行相的烦恼心，如听法、持戒时瞋等烦恼即不现行，成为随眠状态。
- 3.烦恼种子——即由烦恼心所安立，遇境时能引发后后烦恼现行者。烦恼种子是不相应行法，是一种引发的能力，依此能障得解脱。
- 4.烦恼习气——即由烦恼心所安立，遇境时也不会引发后后烦恼现行者。烦恼习气如樟脑丸置放衣柜中，樟脑丸移除了，其味仍在；如是，烦恼所余留的烦恼习气能障得佛果，乃至未成佛之际无力断尽。

此外，于同一所缘境并不能同时现起执持方式正相违的二种心，如同缘一有情，不能同时生慈心又生瞋心，因为二者执持方式正相违故(但可有先后)。

故应摧坏烦恼，坏烦恼者，赖修圆满无谬之道。

总结：

摧断烦恼之根本唯修无误之道。

既然生死具有诸多过患，断生死必断生死之因，其因是业与烦恼，故有力摧坏烦恼之道，便是端赖于修习质正量圆的、无误全圆的解脱之道。

补述：

综摄而言，对治、摧坏烦恼的方式有二：

1.少分对治——如修习布施、持戒、忍辱等累积福德资粮，或如修习世间止观，称为少分对治(是压伏，令烦恼暂不现行，如石压草)。

2.一切对治——即以福德资粮摄持修习证空性的智慧，有力根断无明的根本苦因，称为一切对治(是由对治、正对治至根断，如断草根)。

例如念佛为少分对治，但若以智慧分摄持念佛或以三轮体空想而念佛，往生品位必更增上。

那么，何谓圆满无谬之道？

阿底峡尊者说：「无病为胜利，喜施为胜施，涅槃为胜乐，心依为胜伴。」是说，轮回有情若能身心无病便为最殊胜的义利，勇于乐善好施便为最殊胜的布施，得永不坏灭的涅槃便为最殊胜的安乐，内心的真实依止便为最殊胜的伴侣；此中，后二句尤其值得重视。

必须结合道次第而学法，譬如已造好了各种零件，但未组装，不能成为机器也不生作用；如是，学法不结合道次第实属不宜，应修习菩提道次第的圆满无谬之道。

《父子相见会经》说：「众生若闻佛所说，心生净信决定解，勤修妙行胜菩提，超出轮回生死海。」意指，众生若依于佛说圆满无误的道次第，由闻思启发净信定解，且指向实修无上的殊妙菩提道果，如是必能超脱轮回海。

对此，哲蚌寺有位老师长曾极感慨的说：若学大经、大论而不结合道次第，则成枉然；若学道次第而不学大经、大论，则诚可惜！由此深思，欲令暇身不成枉然与遗憾，唯一之道是在于建立正确圆满的道体之余，进而深入深广的显经密续的殊胜教义，才不致于徒有架构不具内涵；若能如此而修，即可获得质正量圆的法宝功德。

《诸法集要经》也说：「珍宝有散坏，法财用无极，唯所修善法，百千生相逐。」这充分显示了，世间有限的珍宝易于失坏(指世间物质有限，且易生轮回因，故应知足)，出世间的法财功德则无有穷尽(指出世间功德无量，且为解脱资粮，故不应得少为足)，唯生前所修的一切善法，能百千万劫相随不离，因此修习圆满无误之道显得极为重要。若未能立即实修相应，或可退而求其次安立习气。

当行持一切善行时，内心必须具有关于欲得究竟涅槃的心思或想法，如此才是佛说的善法，只是如同世间所行的善行，则不一定入于佛法之数。

佛法是救脱烦恼怖畏者，是战胜烦恼怨敌者，此即涅槃法；佛法的特色也是以对治、根断烦恼为主要安立。故应先以现前增上的暇身善予奉行业果，进而以烦恼为敌，以净戒摄持心念、以定摄持制心一处而得如所有慧——即以念知力得如所有慧(证空慧)；如是，乃是依于出离心而修习三学，依于修习三学而圆满出离心。

此中分二，一 以何等身灭除生死，二 修何等道而为灭除。 今初

提要：

正说抉择趣入解脱道性。

正展趣入解脱道，分二：

一、修习得解脱的三学道的所依身以何为胜。二、修习堪能灭尽烦恼，证得解脱之道的心所依为何。

补述：

大体而言，三学为总名，凡圣心中各别的三学的功德与质量有所差异，若为圣者因已入圣道，故彼三学是圣道为本质的三学；而凡夫因未入道，心中的三学虽然也是具相的，但是并非道为本质的三学。

如《亲友书》云：「执邪倒见，及旁生，饿鬼，地狱，无佛教及生边地蔑戾车，性为騃哑，长寿夭。随于一中受生已，名为八无暇过失，离此诸过得闲暇，故当励力断生死。」是须于现得暇满时断除生死，生无暇中无断时故，如前已说。

诚如《亲友书》说：不认许因果的减损邪见者、畜生有情、饿鬼有情、地狱有情、无佛降世的黑暗劫、投生于无四众弟子游化处的边地、五根随一不具者、或欲界天、无想天及无色界天等长寿天——若投生如上八种随一则为无暇；相反地，远离此为八有暇，故在具八有暇、得十圆满的暇身之际，应以此堪能修学解脱道的暇身所依，精勤励力修学出世间能断烦恼及能出轮回的解脱道。

也就是说，理应依于现前所得的圆满十八要件的暇满身心，励力修学断除生死根本的解脱道，因为一旦投生无暇处或身心不具堪能，即没有机会累积断除生死诸善，此诸内容于共下士道所摄的暇满法类已有详述。

补述：

《入行论》说：「既得此闲暇，若我不修善，自欺莫胜此，亦无过此愚。」是说在已得堪能修学正法的身心时，若虚耗闲暇造作无义利之事，等同以黄金换糖，再也没有较此更为自欺、愚昧的了。又说：「世人随惑转，不能办自利，众生不如我，故我当尽力。」意即，世间有情悉为烦恼所驱使，甚至也都无力成办自身的利益，显然，一般庸凡有情并不如我具此暇身，故应策发出离心精勤修行。

如上二颂，可由二方面观察，即：当以正面肯定自身已具暇身、值遇师长摄受，故须投入正法的修行；当以负面谴责自身并未善用妙善暇身修道，虚耗时日，故须勤求忏悔、觉悟。

大瑜伽师云：「现是从畜分出之时。」

阿底峡尊者的弟子大瑜伽师说：今在我等已得暇身的当下，正是投生善趣、恶趣的分界处。

补述：

有说圣者的修行如药树般的坚固，凡夫的修行如药苗般易折堪断；我等现今情况也如药苗般正处于上、下的分水岭，故应觉醒而勤修。

据传：马尔巴尊者曾告诫密勒日巴尊者说：若不放弃对于今生事物的贪着而混杂佛法，就一去不回头了，当思轮回苦。此外，噶当派祖师也常说，凡夫初修业者应常忆念：「我一

无所需！」如是提醒自己少欲知足，不染贪着而清净修行。

博朵瓦云：「昔流尔久未能自还，今亦不能自然还灭，故须断除。断除时者，亦是现得暇满之时。」

博朵瓦尊者的语录也说：往昔任有多少的流转生死，仍然不能有力还灭生死，现今也无力自然遮止生死续流，故应觉悟勤修还灭之道；而事实上，截断生死续流，唯有把握当下内具暇身、外具师长摄受之时，善依本具佛性而修习正确圆满的解脱道。

补述：

宗大师有一弟子名曼殊海尊者曾说：一心学法必须生起舍下现世之心，要能做到：「受生不为天觉，死去不为鬼知。」意即修习解脱道，必须修到熟练、相应，并能掌握自身生死的境界。

此复居家于修正法，有多留难及有众多罪恶过失，出家违此，断生死身出家为胜，是故智者应欣出家。

提要：

修习解脱道的最胜所依身，即出家身。

既然必须精勤修习解脱道，即应具足最胜所依身。此中，于修正法时，居家实有诸多障碍与易于造业的过失；相反地，出家则背反于此，能避免居家的种种违缘与障碍，因此根断生死及生死之因，其身所依乃以出家身为胜；为此，若具正确宏观、目标长远的智者，即应欣慕、欲求出家。

补述：

佛经说：「无量无数劫，常行无上施，若能化一人，功德胜于彼。」是说从无始生死以来，常行布施广行供养，不及教化一有情修道、证悟，此一功德倍胜于前。

又有人说：「孔雀虽有严色身，不如鸣雁能远飞；白衣虽有富贵力，不如出家功德深。」意即，以出家的清净幢相、传承、时间、所依身、行仪、环境等诸多条件的实况而言，不可否认的，是在家居士所不能企及的。居家时，即使三门欲修善法，仍须极力耗时于家务；

出家即使再无修行，三门也大都转向法业。

佛经也说：「乃至醉中剃发，戏里披衣，一向之间，当期证果；何况割爱辞亲，具足正因，成菩萨僧，福何边际？」意指，乃至醉意中剃发，甚于戏中披上三衣，一旦重下彼因，则决定证果无疑；更何况割爱舍亲，真实具足正因出离心、菩提心，成为上求下化的菩萨僧，彼所积福岂有边际？此中，主要是说出家必须换衣、换名、换心，故其所依身极为殊胜。总之，主要在于心依于正法而安住，一念净心欲求出家即生功德。

若数思惟，在家过患出家功德，先已出家令意坚固，未出家者安立醒觉妙善习气。

若能数数思惟居家过患与出家功德，于功过对比后，了知出家自然易于具足修行的顺缘，也易于成办诸多功德，依此能令先已出家者心更为坚固不退，不易还俗；对于尚未出家者，也易于生起欲求出家的正念，能够依此觉醒而安立出家的妙善习气。

补述：

如上所述，唯从出家的所依身的殊胜处而言；至于是否具足心所依的修道之心、以及出家与在家的成就功德大小，则二者并无决定。

此中道理当略宣说，其居家者，富则守护劬劳为苦，贫则追求众苦艰辛，于无安乐愚执为乐，应当了知是恶业果。

提要：

显明居家的诸多过患。

在此，宗大师再予略述居家修道的诸多过患。因为居家，若为富者，则心心念念守护财富，有已得惧失之苦；若为贫者，则汲汲营营辛苦追求，有不得欲求之苦。如是，于诸轮回有漏的盛事实非根本安乐，却又愚昧倒执以苦为乐。故应确切了知：居家相违于正法的生活，实乃恶业之果。

补述：

《佛说无量寿经》说：「无田忧田，无宅忧宅，眷属财物，有无同忧，有一少一，思欲齐等，适小具有，又忧非常。」经中直接了当的说明，在家居士的实况与写照，由贪欲故，

身心永无满足、永无歇息之时。尊贵大悲尊者也说：「在家愤闹，在家染着；出家寂静，出家清净。」在在说明，居家具有种种修道的违缘与障碍，出家则不然尔。

《本生论》云：「于同牢狱家，永莫思为乐，或富或贫乏，居家为大病。一因守烦恼，二追求艰辛，或富或贫乏，悉皆无安乐，于此愚欢喜，即恶果成熟。」

《本生论》说：观待出家身而言，居家如同处于艰苦的牢狱，永远不会深入思惟何谓真实的究竟安乐之理，不论富贵或贫困，一旦居家身，于修道而言必为过患。如是居家过患，如患大病，其因有二，其一，即若为富者，则为了守护财富而烦恼不已；其二，贫者则为了未得所求而充满艰辛。不论是富、是贫，此二居家身悉无真实安乐可言，对此实况，凡愚众生却欣喜地信以为真、颠倒追求，这便是由往昔诸恶业所招感成熟的恶异熟果。

补述：

如《佛说无量寿经》也说：「人在爱欲之中，独生独死，独去独来，苦乐自当，无有代者。」又说：「或父哭子，或子哭父，兄弟夫妇，更相哭泣，一死一生，迭相顾恋，恩爱结缚，无有解时。」经文清楚说明了，有情于轮回中的一切身心苦乐、爱欲荣华、生死问题，皆当独自承受，如是种种都是系缚生死之因，应观居家是诸多烦恼与罪行的生处。若为智者，即应思惟经文之义，修习解脱之道亦复如是，不假他人，自生自果，无可代受。

是故执持众多资具，求无喜足非出家事，若不尔者居家无别。

依此引申，宗大师乃直接了当的教诫：若出家了，反而执爱诸多资具，喜求无饜足，此成造作非出家的事行，这样既不如法又不如理，则出家与居家又有何差别？

补述：

若出家了仍以积财享受、锦衣玉食为荣，这种出家是应感到惭愧的。出家应以修道为要务，所应怖畏的是道业未成。诚如无着菩萨所说，出家在于断除事欲与烦恼欲，即应出了家，必再经由修道远离烦恼家，才是最为殊胜正确的。

又居家者与法相违，故居家中难修正法。即前论云：「若作居家业，不能不妄语，于

他作罪者，不能不治罚。

此外，居家多有违缘与障碍，特别是在修道时具有诸多与法业相违之处，因此一旦居家，即难以契入正法的学习。此即如前《本生论》说：居家所依身的作业异于出家身，有时为了谋利不得不说妄语，有时对于他人的伤害，也难免会有不得不作反击或治罚对抗的行为。

行法失家业，顾家法岂成，法业极寂静，家事猛暴成，故有违法过，自爱谁住家。」

如此看来，若相应于正法的修行者，则心必背反于居家之业。若一味的顾及家业，也难与正法相应或成办正法的修学，因为法业的本质具足寂静、清净的意涵；反之，家业的本质是充斥着杂染不净，多半以损人利己而成办，如上对比可知，居家与出家的业行有诸多相违，若真执爱自身的智者，何有贪恋居家之心呢？

补述：

如上后六句也可译为：「若行正法失家业，若住俗舍何成法，正法事业极寂静，家业悉以喧杂成，既与正法有相违，欲利益者谁贪着。」或译为：「若于俗田耕法行，心向俗家法难修，法之事业极寂静，俗务由狂烦扰成，与法相违有害故，求利乐者谁居家。」

有云：「善哉大丈夫，能了世无常，舍俗趣泥洹，希有难思议。」是说于剃度时即唱言：善哉！大丈夫，由于能通达觉悟世间本无常性、具变灭性，故得舍离了染污世间而趣行涅槃道果，实为难得希有，不可思议。

又云：「憍慢痴蛇窟，坏寂静喜乐，家多猛苦依，如窟谁能住。」应数思惟，如是等类在家过患，发愿出家。

又说：居家如同住于毒蛇遍布的蛇窟一般，充斥着三毒等烦恼，依此不但失坏了寂静喜乐，也难以受用寂静之乐；又因居家常现诸多猛利无间的苦相，故居家也是苦的所依处，如毒窟之家任谁也无以安住。应当数数思惟如上所述的居家过患，勤求发愿出家，依于正法而修道，获证解脱。

补述：

居家不成就的主因在于家业所缚，故不易生善；简言之，即在以烦恼心伏敌护亲，如此就易成不信诸佛经法、不信生死善恶了。但是，此中又有四句差别，即：若身出家、心出家为胜；若身出家、心不出家为劣；若身、心俱不出家尤劣；若心出家、身不出家亦可。尽管如此，最好发愿出家为宜。

出家是为了解脱，不是为了寄托，修学正法而得解脱是舍家出家的主要意趣，并非为了寻求物质享受与赡养寄托而出家；这点，戒经也说，出家应转三轮事行，即：读诵轮、禅定轮、羯磨轮。

重点思考：

- 1.如何由思惟藏北孩童拒食蔓菁之喻，而结合生起出离心之量？
- 2.何谓「欲不厌足众苦门，有海圆满不堪信，知过患已解脱乐，生大欲求求加持。」之义？
- 3.《楞伽经》说：「虽有多闻，若不修习，与不闻等，如人说食，终不能饱。」其旨意为何？
- 4.生死根本之二因为何？何者为远因？何者为近因？
- 5.烦恼具有哪四种形态？
- 6.摧坏烦恼有哪二种方式？
- 7.为何修习解脱道最胜的所依身为出家身？
- 8.为何居家有诸多与修学正法相违之处？
- 9.居家过患如患大病，其因有哪二种？
- 10.根据戒经，出家应转哪三轮事行？

《菩提道次第广论》释

2009.06.04

第 97 讲

正文：P192⁺⁶~194⁺¹

复应愿以粗劣衣钵乞活知足，于远离处净自烦恼，为他供处，

不但发愿出家，且期许自己出家后，外在受用能衣食淡薄、或以托钵化缘维生，能远离尘嚣，身心安住于僻静阿兰若处，以闻思修正法来净治烦恼，如是修持才堪为他人的供养处。

补述：

知足、不知足、少欲、多欲的行相差别是：

已得不欲再得为知足、已得欲求再得为不知足；未得不欲得为少欲、未得欲得为多欲。亦即，出家后为了能令内心清净、道业增上，最好对于外在物质能少欲知足，才是净治烦恼之道；乞食主要是能令自去除分别心，减少贪着，此外也令有情有累积福德、增长善根的因缘。

如《七童女因缘论》云：「愿剃除发已，守持粪扫衣，乐住阿兰若，何时能如是。目视轭木许，手执瓦钵器，何时无讥毁，于家家行乞。何时能不贪，利养及恭敬，净烦恼刺泥，为村供施处。」

如援引七童女悟道传记之《七童女因缘论》说：祈愿能剃除须发、发愿出家，而出家后，外相能着粪扫衣，不锦衣华食，身心喜住于僻静的阿兰若处修行，何时才能圆满本愿——剃度、出家、静修？不仅于此，当行走时，视线以不超过牛担轭木的距离，至村落托钵乞食时，何时才能不令他人讥毁轻蔑，即使受人轻蔑，内心也不随之浮动，并能以无诸分别，一家沿着一家托钵行乞？同时，又何时才能远离世间八法，不贪图恭敬与利养，依

法来净治如荆棘、泥沼的烦恼，以托钵乞食的头陀行令有情能广施供养，并为众生的福田供养处？

补述：

粪扫衣：指佛世时出家众的福田衣，是以被丢弃的废布加以拼补而成，这也是十三陀头行之一，如树下座、粪扫衣、一座食、冢间住、三跪一拜、行脚等外相的头陀行。

事实上，外相戒行清净，内心具足正法，依道修行的静处者，即堪称真正殊胜的佛弟子；其修行方式，在正法渐趋衰微之际，尤其显得珍贵。

又应希愿，用草为座，卧无覆处霜露湿衣，以粗饮食而能知足，及于树下柔软草上，以法喜乐存活寝卧。

不但如此，并希愿以草皮为座，不以高床而卧，居住在风霜露宿的树下；除了简衣之外，并以粗劣饮食，身心安坐在柔软的草皮上修法，心中唯有法乐，不乐世乐，一切行住坐卧皆如是而行。

补述：

阿底峡尊者曾说：「何处损害心，即远离何处，常时居住于，善根增长处。」是说只要能损害善根之处，再怎么不舍，都必须远离；只要能增长善根、增上道法之处，再怎么艰辛，都必须趋近，使内心依于教说来串习调心，恒常依法念而安住。又说：「何处有戏论、何处有争执、何处生烦恼、刹那亦不住。」意即一刹那也不住于言不及义、戏论、斗争、生烦恼源等损害之处，因为一旦有烦恼，心即不寂静。

此外，噶当派的宗规是，比丘必须具二条件，即：

1.少物、淡薄、知足，不积聚财物，如鸟飞空，唯一之道即是修行。

2.须自愿欲求取七圣财：闻、舍、戒、定、惭、愧、慧。亦即听闻、布施、持戒、修定、内惭、外愧、开发智慧。

「何时从草起，着衣霜湿重，以粗恶饮食，于身无贪着。何时我能卧，树下柔软草，如诸鸚鵡绿，受现法喜乐。」

提要：

本颂之义如前。

承前所述，惟愿出家后能坐、卧于草上，住于风霜露宿之下，以托钵行乞或粗劣饮食维生，于染污有漏身无诸贪着。我又何时能徜徉于树荫下的柔软草地上，思惟、观察法义，沉浸、现起法喜之乐？

补述：

若以共中士道修行而言，于身贪着则成轮回因，因为身为苦谛，若贪着苦谛即成造集谛之因，必然续造轮回业而轮转三有。故应于身无贪着，以法乐为主，安贫而乐道；此外，对于物质的追求应：少欲、少事、少希望住；而于佛法事业功德的追求应：多事、多欲、多希望住，永不饱足。

有说声闻乘法须具四圣种的修行，即：1.随得衣、2.随得食，3.乐断障碍、4.乐修正道。也就是，不论是出家或是居家，若欲具备圣种特质者，应随遇、随得而安，且好乐于修道、断障，必能渐得究竟解脱。

房上降雪，博朵瓦云：「昨晚似于七童女因缘所说，心很欢喜，除欲如是修学而无所余。」

又有一回，夜里屋上降雪，博朵瓦尊者一早起来便说，昨晚的屋上降雪的景象，犹如《七童女因缘经》所说的情况，我心极欢喜能以此种方式修行，除此之外，就不再多余的希求了。

补述：

有说：依前贤行传，当取作后学众生的修行之道。是说由祖师们的修持行仪的传记当中，可作为后世学人最佳的身、语修行的指导。如《现观庄严论》也说：缘觉以身姿对众生宣说教法，由自体悟，这些都是以身教说法。

出家应尽可能做到无隔宿资粮，因为这样，不但可断除积聚财物之过，也可减少贪着；事实上，若真想修行，外在的物质并非修行的主要条件，更迫切的是，令自速疾生起无常想、来日无多，如何如理依师学教，励力精勤修行才是第一要务。

又应希愿，住药草地流水边岸，思惟水浪起灭无常，与自身命二者相同，以妙观察慧灭除我执，三有根本能生一切恶见之因，背弃三有所有欢乐，数数思惟依正世间如幻化等。

提要：

以器世间为所缘，结合自身思惟修习解脱无我之道。

进而，也应祈愿能安住于有流水岸边的草坪上，由观水浪的波动与聚沫，通达外在器世间的无常、不久住。一切有为，皆归坏灭，与自相续的身命如水动、聚沫一样的刹那刹那生灭，情器世间无有二致。如是思惟，不仅观察情器世间的粗分有为法的无常；更进一步，应以证无我的妙观察慧来断除俱生我执，因为俱生我执不但是轮回三有的根本，也是生起一切恶见而导生苦果之因，故应厌背三有一切有漏的欢乐盛事，欲求出离。由此数数思惟一切情器世间的依报、正报、苦、乐等，只不过是虚假如幻，没有微尘许的自性，名言假立罢了。

补述：

一般而言，静态上座修时，应自内思惟正法；下座动态修时，以上座所修的法义结合外境；如上座修证无常，而下座时则以上座所证无常的心，运用结合我等及器世间的山河大地的实况，其无常亦复如是。

此外，就修证次第而言，于《释量论》与《大智度论》皆同说：「故从知无常而知苦，从知苦而知无我」之义，也就是说，先由了知无常的身心为苦性，继而了知苦性的身心为自性空，由证无我即可渐断无明。

修学整体佛教可从无常契入，即从粗分无常契入为共下士道修心，从细分无常契入为共中士道、上士道修心。若为刹那刹那细分无常的有漏身心则为行苦，行苦的本质即为苦性，其根本因即无明我执，无明我执是颠倒的，故是无我；由证成了无明我执为颠倒，即可证得无我的智慧，依此证悟渐次修习，当断尽人我执时，即得涅槃果，不再相续苦果。

妙观察慧有分：

现行遮止——如最初获得了知的智慧，此在一般凡夫众生只能现行压伏无明我执。

正行对治——如已得分别心为本质的三慧随一、或无分别心为本质的修慧，此在有学

四位，已具对治或正对治无明我执之力。

完全根断——一般而言，如以缘无我的修道金刚喻定断尽无明我执，此在无学道时已得阿罗汉的功德，诸漏已尽、诸苦已息。

无论如何，若对无我义生起决定定解，即不易生烦恼。

又当修习如幻观：如镜中人的影像现人而不是真人，故为虚假；如水中月影现月而不是真月，故为虚假；如梦中人现人而不是真人，故为虚假；如谷响现声而只是回音，故为虚假；如魔术师变化象马但非象马，故为虚假。如上种种比喻说明诸法皆为自性本空、虚假如幻而有。当行一切善行时，应以如幻观来累积福德资粮，才能生起所谓常游毕竟空的境界。

另外，也有所谓四般若，即：

- 1.自性般若：指空性，界限在一切法。
- 2.教般若：指如实阐述空性义或成佛之道的经典，如《般若经》，界限从未入道至佛地。
- 3.道般若：指大乘菩萨道，界限从大乘资粮道至第十地菩萨的最后心。
- 4.果般若：指佛智，界限唯在佛地。

由四般若的安立而可推知：应证自性般若、应闻思教般若、应修习道般若、应现证果般若，这是成佛之道。此中，最基本的即自性般若，因为若不具空性的究竟实相，便不能成立后三般若的缘起；也因为有自性般若，才可经由修习道般若而断除二障，才得以证得果般若的无住涅槃。显然地，此一基、道、果的建立是一贯相顺的，缺一不可。

「何时住水岸，药草满地中，数观浪起灭，同诸命世间。破萨迦耶见，一切恶见母，何时我不乐，三有诸受用。何时我通达，动不动世间，等同梦阳焰，幻云寻香城。」

提要：

再次显明舍家出家的最终目的，乃是以出烦恼家为要。

意即，自内期许何时才得以如前所述安住于有流水岸边的草坪上，由观水浪的波动与聚沫，觉悟情器世间皆具生住异灭的无常性；进而由思无常而观无我，以无我慧来断除俱生我执。因为无明我执是一切恶见之母，导生种种苦果之因，故应祈愿能早日厌背三有一

切受用及圆满盛事，欲求出离；由此深刻思惟而通达一切情器世间的实况，皆如梦境、如阳焰、如幻、如云、如海市蜃楼没有真实的存在，虚假如幻。

此等一切皆是希愿，作出家身，作此诸事。

如上所说种种譬喻，无非都是为了能令出家后，依于出家身如法、如理作出家的事行。

补述：

宗大师说：真正的成就之道来自于刻苦勤修的僧伽之路。引申而言，不论是在家或是出家，真正欲求修行，即应闻思修学正法。

伽喀瓦云：「若能以大仙行，住苦行山间，始为文父真养子。」

《修心七义论》作者伽喀瓦大师说，若出家后，能在戒行清净之上而依于佛陀教诫，身离嚣闹、心离分别，清净淡薄安住于静僻山间修行，这才堪称为释迦牟尼佛之子。

补述：

祖师有说：所谓出家即应舍离四种农事；所谓比丘即应舍离贪欲；所谓菩萨即应远离自利；所谓静修者即应远离尘嚣。又说：修行者的生活，应取决于僧伽之中，明日之事不于今日作，今日作今日事，除修学正法外，不为他务所染，视善知识如佛，心能自主调伏，此名真比丘。亦即，于僧伽中生活，没有个人的生活，将每天当作最后一天，即日日是终日，日日是好日。

佛教乃是中道的宗教，要能符合中道的修行，并非只从外相上判定，故应苦乐适中。

霞惹瓦亦云：「于诸在家事忙匆时，应披妙衣往赴其所，令彼念云出家安乐，则种未来出家习气。」

噶当派祖师霞惹瓦尊者也说：出家后前往在家居士处所，应于居士家务忙碌、无有空闲时前去，令彼见自己一身的庄严清净幢相，令生忆念、欣慕出家自在安乐之心，如是则能种植在未来世出家的习气。

勇猛长者请问经亦云：「我于何时能得出离苦处家庭，如是而行，何时能得，作僧羯摩，长净羯摩，解制羯摩，住和敬业，彼当如是爱出家心。」

《勇猛长者请问经》也说：我何时才能舍离世间家务及出离苦处烦恼家，何时才能行持「戒法三事」——即布萨、结夏、解夏，安住六和合敬，好乐成办佛法事业而欣乐出家。

补述：

六和合：指见地、戒行、行持、生活、资具、财物等皆须和合共享。

祖师曾说：「三苦暗夜，除遣极难，覆蔽一切殊胜功德，大道有情常迷此苦，更见出家梵行，乃释迦狮子之无上胜仪，三世诸佛皆依此而成正等正觉，称赞出家，呵责在家。」是说，由三苦之业，覆蔽一切胜妙功德，我等皆迷惑于此，若能依于梵行如理修道出离，这才是释迦世尊的无上圣法，三世一切诸佛悉皆依此而成就无上正等正觉，故赞许出家，严呵在家。

此说在家菩萨应如是愿。此之主要为慕近圆，

虽然也有在家菩萨，但须发愿出家为胜。此中，主要的是近趋圆满解脱的比丘近圆戒。

补述：

慕近圆：指欣慕于接近圆满解脱者，即比丘戒。

在家菩萨即使具有菩提心，但因所依身差别，功德仍劣于出家僧，以僧为正法的主要执持者故。

七众弟子：比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、式叉摩那尼、优婆塞、优婆夷，前五为出家众，后二为在家居士；此中，以比丘戒为七众弟子的最高品戒，故功德为七众中最胜者。

《庄严经论》云：「当知出家品，具无量功德，由是胜勤戒，在家之菩萨。」

弥勒菩萨《庄严经论》说：当知出家因为戒品高又为律仪摄持，功德无量倍增，也依此理由，而超胜于在家菩萨；即使在家菩萨勤守律仪与清净持戒，其功德仍不及出家菩萨。

如是非但修行解脱，脱离生死叹出家身，即由波罗蜜多及密咒乘修学种智，亦叹出家身最第一。

承前所说，若以中士道次修行，不但可为个人解脱、出离生死，也因为舍俗趣泥洹，希有难思议，故赞叹出家殊胜；纵然是为得佛智而修大乘显乘或密乘之道，也一致称扬赞叹出家的所依身为最胜。

补述：

尊贵大悲尊者说：密续传时轮金刚灌顶的阿阇黎有三种，即居士身、沙弥身、比丘身，三者皆可传授；但是，此中却是以比丘身最殊胜，修行时也以出家身为最殊胜。

出家律仪，即三律仪中别解脱律仪，故当敬重圣教根本别解脱戒。

出家律仪指三律仪中的别解脱律，所以应特别敬重圣教根本的别解脱戒。

补述：

莲花生大师曾说：首先，为了将佛教的根本植入西藏，故主要传持戒法，因为戒法喻如稻种；进而，为了将佛法的稻穗植入西藏，故译传大乘显乘，因为大乘显乘喻如由稻种苗长成稻穗；最后，密乘喻如稻种成熟饱满时，故说戒法为根本。

对此，尊贵大悲尊者所著有关比丘戒的开示中也说：

唯一愿求真实利益虚空一切如母有情的大悲，并且具足各三种断德、证德的佛的功德宝藏，其最胜的遍尽无余的持有者，乃是无上教主释迦狮子所宣说的教法。此教法大别为二：教正法与证正法；证正法是为增上三学，其中增上戒学不仅是无量功德的基石，诸佛教法的精华亦且蕴涵于斯。何处有受持比丘律仪者，诸佛教法即住世，彼处佛亦恒常安住，如大悲世尊云：

「一切时与处，具持戒比丘之净地，必具明，具光，彼处必有佛，彼处吾亦不忧急。」文中主要说明，只要有比丘清净持守戒律，佛教则住世。

又无着菩萨的教说，则显明出家应具十法行，即：1.身受用法。2.语说教法。3.意思惟法。4.断财而缘法。5.正直无谄诳。6.清净无烦恼。7.具悲心。8.断八风住静处。9.恒以闻思

修慧入法性(学空性义)。10.恒常受用断恶修善的白法，此称僧，反之为俗。

律仪：指经由依于正式或具相的仪轨，在一位、二位或三位以上的阿阇黎前，正受羯摩所得的承诺守护之心。

三律仪：指别解脱戒、菩萨戒及密宗戒。

第二修何等道而为灭除者。

第二，欲求灭除轮回生死根本的遁世者，应修出世间的三学道。

如《亲友书》云：「或头或衣忽然火，尚应弃舍灭火行，而当励求无后有，因无余事胜于此。应以戒慧静虑证，寂调无垢涅槃位，不老不死无穷尽，离地水火风日月。」应学宝贵三学之道。

如龙树菩萨《亲友书》说：即便是头或衣服突然着火，虽极危急，却不急于灭火，而对于精勤修学断除生死的根本无明、不受后有之道，应当视为更急迫于救头燃，因为再也没有较于断生死流更为重要之事了。此中，应以戒学为基础，静虑为增上，开发慧学为主，如是修学便能证得无漏、寂静、究竟的常、乐、我、净之涅槃果，从此便能远离有漏五蕴的生、老、病、死苦，及脱离四大及染污情器世间的正报、依报。这是说为能真正获得根本安乐，应精勤修学如珍宝的三学解脱道。

补述：

不论佛说了义或不了义的教授，皆直接、间接导向涅槃果而说，只是开合不同，犹如众河终归汇集大海一般。《杂阿含经》说：「涅槃者贪欲永尽、瞋恚永尽、愚痴永尽、一切诸烦恼永尽，是名涅槃。」简言之，涅槃即无烦恼之义。

此外，虽外道也修三学，然与内道不同之处，在于内道的三学为增上三学，外道所修则为下劣三学；之所以有胜劣之别，是因为修学内道三学必须以欲求断尽烦恼的出离心摄持，具足无我见，能引导指向出世间功德，外道则无，其超胜于外道三学的理由即在于此。

所谓三学道，主要是指调心而说。一般佛说教法有二种，一者为得短暂增上生，二者为得究竟决定胜，后者主要是指大乘不共的增上三学道，因为六度也能含摄于三学之中，

如前三度为戒学，精进度通三学，静虑度为定学，智慧度为慧学。另外，经律论三藏的命题主要也是阐述三学。

如何以三学结合三藏、六度行、除三毒、息三苦、得方便？简述如下：

戒学由律藏诠释；若结合修习六度，即为布施、持戒、忍辱、精进；依戒可压伏贪、息灭外在散乱、遮恶行、压伏烦恼。由修前四度所摄的福业的戒学，则不堕三涂、止息苦苦、投生善趣的欲界天。因此，修习戒学为出恶趣的方便。又说：戒如平地，由此出生诸善，也如执持斧头的健壮的好情。

定学由经藏诠释；若结合修习六度，即为精进与禅定；依定可压伏瞋、息灭内在散乱、遮恶心、令烦恼不现行；由修静虑度所摄的不动业的定学，则可止息坏苦、投生上二界。因此，修学定学为出欲界的方便。又说：定如房舍，由此获得安息，也如执持斧头的粗壮臂膀。

慧学由论藏诠释；若结合修习六度，即为精进与智慧；依慧可断痴、息灭一切散乱、根断烦恼；由修智慧度所摄的证无我慧，则可止息行苦、出轮回。因此，修学慧学为出三界的方便。又说：慧如虚空，不可坏灭，也如以锋利斧头正砍轮回根本。

总之，由闻思三藏的教法，修证三学的证法，当教证二法修学圆满时，即得解脱、涅槃。

又如佛陀示现十二法行，也涵摄于三学之中，如：示现舍家、出家，表征行者须持戒学；示现六年苦行，表征行者须修定学；示现转法轮，表征行者须修慧学。由此可知：世尊的十二法行也是阐述三学道。此外，八圣道亦涵摄于三学之中，亦即：正见、正思惟、正精进为慧学所摄，正语、正业、正命为戒学所摄，正念、正定则为定学所摄。

常言，学佛必须舍三心，即：依于下士道修心而生起舍现世心；依于中士道修心而生起舍轮回心；依上士道修心而生起舍自利心。此中，关键还是修学三学舍轮回心，如是才能承先启后，引导至大乘的究竟佛果。

其中三学，数定有三。初看待调心次第数决定者，谓散乱心者令不散乱，是须戒学，心未定者为令得定，谓三摩地或名心学，心未解脱为令解脱，是谓慧学，由此三学，诸瑜

伽师一切所作，皆得究竟。

其中戒定慧三学数目为三是决定的，不可多亦不可少，因为看待调心次第而言数目决定，也就是：

令心不散乱者——即以戒为师，为了令心不贪着外在物质、不散乱于外境，如是可对治外在粗分散乱，故为能压伏烦恼，须修戒学。

令心得专注者——即制心一处，为了令内心不散乱、能一心不乱，如是可对治恶分别、昏沉、掉举，故为令烦恼不现行，须修定学。

令心得解脱者——即修学慧学或缘空性的三摩地，如是可根断烦恼种子，故为令得解脱，须修慧学。

因此，诸瑜伽师由修习三学，不论是为了自利解脱或圆满利他，皆可依此得到究竟。

补述：

修习三学道主要是为了根断烦恼，证得究竟解脱；若只修习戒定二学，则唯能压伏烦恼或令烦恼不现行，如石压草，无力根断无明种子，故为断尽一切烦恼必须主修慧学。

总之，令心不调伏者为烦恼，主因为愚痴；为此，依戒遮止恶行，依定增长智能，依慧圆满解脱，故看待调心的初中后次第，三学数目决定。

重点思考：

- 1.何谓知足、不知足、少欲、多欲的各别行相？
- 2.噶当派宗规，比丘必须具哪二条件？
- 3.如幻观之义为何？
- 4.何谓四般若？界限为何？
- 5.出家主要是指出哪一种家？
- 6.无着菩萨说，出家应具哪十法行？
- 7.何谓三律仪？

8.三学如何结合三藏及六度？

9..修习三学，可息灭哪三苦？

10.修习三学，如何对治烦恼？是能得何种所得的方便？其果为何？

《菩提道次第广论》释

2009.06.11

第 98 讲

正文：194⁺¹~P196⁺²

看待得果数决定者，谓不毁戒果，是为欲界二种善趣，毁犯之果是诸恶趣，心学之果，谓得上界二种善趣，慧学之果即是解脱。

看待轮回有情，依于修行三学所得的功德数目是决定的，如是修行所得之果，即：

修学戒学之果——若清净持守戒律，未损戒法、戒体、戒相随一者，并以真实义愚摄持行十善业或积造福业，则所得之果为投生欲界善趣人道或天道；相反地，若未清净持戒、违犯戒律或造十恶业等，所招感之果必投生三恶道随一。

修学定学之果——若以真实义愚摄持造作轮回所摄的止观双运的不动业，则所得之果为投生上二界的色界、无色界。

修学慧学之果——以方便摄持修学慧学，经由修道生起证或亲证空性的智慧，则所得之果为出离三界、根断烦恼、证得解脱。

补述：

此中，慧学主要是指亲证空性的智慧或证无我慧，因为只要轮回有情，天性上皆欲求离苦得乐，这是平等一致的；然而凡夫有情皆有执着诸法自性有的俱生颠倒实执，因而滋生三毒等烦恼，令三门造业，引生种种苦受，依此轮转不已，故知无明乃为痛苦根本、轮

回主因。尤其，众生皆具唯明唯知的本自清净光明的如来藏，只要经由正确修道予以对治、根断无明即不再轮回不受后有，乃至成佛；相反地，若不了知无明为轮回根本主因，随顺烦恼而行，不加以察觉对治乃至根断，终究不得出离苦果、截断生死续流，必将继续轮回不已。

此外，必先生起空正见，才有可能生起如所有性的胜观，这之前须具有止及持戒。因此没有空正见，即无空性的止观道，可见空正见的重要。

总其所生，谓增上生及决定胜，初有上下二界善趣，故能生法亦有二种，此二即是《本地分》说。

总体而言，修习三学所得的功德可集摄为：短暂人天增上生及究竟解脱、成佛的决定胜。

前者增上生果，即为轮回所摄的善趣，善趣又分：上二界的色界、无色界及下界的欲界。因此能感得增上生与决定胜功德的方便也有二种，这二种诚如《本地分》所说：感得轮回增上生之因，即修学戒学而得欲界善趣人天果报、修学定学而得上二界果报；感得出轮回的究竟决定胜，则肇因于修学慧学。

补述：

总的说来，佛说诸多法门中，不论是修学禅、净、律、密随一，皆不离如上二种方便与意趣。也就是说，增上生之因即：修学戒、定二学，累积福德资粮；决定胜之因即：修学慧学，累积智慧资粮，如是福慧双修，即可得增上生或决定胜之果。

又诸先觉，待所断惑亦许三种，谓破坏烦恼，伏其现行，尽断种子，故有三学。

此外，历代贤善祖师又说：看待修学三学之果，也可断除三种烦恼，即：

依于修学戒学的持戒力，可暂时调伏外在散乱、遮止烦恼。

依于修学定学的禅定力，可暂时调伏内在散乱、压伏烦恼。

依于修学慧学的胜观力，可根断三界所摄的烦恼种子。

补述：

此中，经由修学定学，依禅定或止观摄持，得内在的功德，亦即乃至专注安住、清明观察之际，以此修行力，虽然无力立即根断一切烦恼种子，但能令烦恼不现行，且能令所造善业力量转增。

烦恼种子：是指堪能引发后烦恼现行的能力者。因此，必先由闻思教法而实修，建立缘起见与奉行无害行，经由福德资粮摄持修学慧学则可根断烦恼种子。

次第决定者，《本地分》中引《梵问经》显此义云：「初善住根本，次乐心寂静，后圣见恶见，相应不相应。」

修学三学，就生起功德的次第决定而言，如无着菩萨《本地分》援引《梵天王请问经》而显明修学三学的次第决定，即：首先，为了令心善住于守护根本别解脱律仪而持戒；继而，为了令心好乐于安住寂静而修定；最后，为了令心生起或相应出世间的圣者见的无我慧，以及不相应或断除世间的根本无明的恶见而修学慧学。

补述：

一般而言，内心思惟、作意因相的理由而转为决定的本质，即是比量证心；而且凡是证心，必是闻思修三慧随一所摄。就修学三学的次第而言，必由闻慧而生思慧，由思慧而生修慧，由修慧而生亲证无我慧，故三慧乃依次而生；或也可说，以持戒为基础，以修定为增上，以发慧为圆满，也就是由前而后、后依于前，如是而生。

《四百论》有说：「如来所说法，略言有二种，不害生人天，观空证涅槃。」意即，释迦世尊的言教唯有二种，即由不损有情可得人天果报，由证得诸法究竟实相可得涅槃。

尊贵大悲尊者也曾说：「愿以闻思修慧灯，常照不使染愚痴。」是说祈愿能以闻思修教法之力，引出智慧之明灯，恒常照亮自他众生的心垢，令自性本自清静的心地远离染污。一般而言，不是令人唯信而生善的，这是愚笨；令人开发智慧而生善才是正确，即应了知实况之上增长善法才对。

此中尸罗是为根本，余二学处从此生故，次依尸罗能得第二心乐静定，心得定者见如实故，能得第三成就圣见，远离恶见。

提要：

如上偈颂再次予以解释。

此中所说的戒学，乃是一切教法与三学中的后二学的根本，因为后二学功德乃依于戒学所生故。其次依于清净持守戒法，便能进而令心离诸散乱、昏沉、掉举、专注一处，不外散于他所缘境，令心乐住于静虑的殊妙定乐中。最后，由令心得止而生起证得空性的胜观，如是即能生起出世间的圣者正见，远离或截断我执为上首的诸恶见网。

补述

在修定时，若无力遮止外在粗分散乱，则更难以遮止内在细分散乱，故在教授如何累积修定资粮时有说，应于静处，先遮止种种外缘令心不散，进而成办修定功德。

尸罗：指戒法。

恶见根本在于我执，依于我执生贪瞋等烦恼，例如，物品未购买前与购买后的执爱心便有所差别；购买后会执自性实有的我在受用，内心会现有一个自性实有的能受用者的我缘此我所，并生起执为自性实有的法我执，依此生起非理作意而增益生贪着，这就是由我执所生的恶见，此须依修慧学予以断除。无始以来，无明我执在心续上如是串习、坚固、不动，只是念一念「观空咒」或造作积福法行，无明我执是不会听话而消失的，唯一必定解、生起、修习证无我慧。要之，不知实相真实义，为我执自主，是轮回；知实相真实义，不染我执，是涅槃。

一般而言，摧灭痛苦主因——即四倒见：常乐我净的执着——的方便，此于中士道为主要教授，其根本则在我执，因为我执为一切烦恼所依，摧灭之道即是证无我的慧学，而增长慧学之力在于定学，慧学、定学的共同基础在于戒学，故应以戒为基、以定增上、以慧断障而圆满，次第决定。

龙树菩萨说：「信戒无基，妄想取空，是为邪空。」是说若没有信戒为根本而执取空性，是顽空也是险途，正如「宁执实有如须弥，不愿断空如芥许」之义。有一公案，曾有行者闭关时，由于动机不净、福报不足，观修时妄见一把刀由上而下往自身砍来，果真被砍伤，这说明了，必须具足正见与福报。渐修为因，顿悟为果，其果也是渐修而来，生起三学的功德更是由前而后，后依于前。

有说：三学的关系如同树木的树皮、树材、树心一样，树心依于树材与树皮，树材依于树皮而有，彼此互为依赖而成立，例如戒能令身口业清净正直、定能令内心专注安住、慧能令了知诸法究竟实相。尊贵大悲尊者也说：「语之庄严为三藏，心之庄严为三学。」三藏的命题，主说戒学为律藏，说断贪、遮恶行；主说定学为经藏，说断疑、广说诸法法相；主说慧学为论藏，说自相(如个别法的体性)与共相(如有为法共同的特质为无常)。

三学自性者，如《梵问经》云：「应圆满六支，四乐住成就，于四各四行，智慧常清净。」

关于三学的体性，诚如《梵天王请问经》说：戒学须圆满六支而有，定学须依四乐住而成办，慧学是须缘四谛的各别四行相——共十六行相——而修习的清净慧。

此中戒学，圆满六支，具净尸罗，守护别解脱律仪，此二显示解脱出离尸罗清净。轨则所行，俱圆满者，此二显示无所讥毁，尸罗清净。于诸小罪见大怖畏者，显无穿缺尸罗清净。受学学处者，显无颠倒尸罗清净。

此中圆满戒学的六支行相是：

1.具净尸罗——可渐令解脱出离。

2.守护别解脱律仪——可令戒清净。

此二显示，渐令解脱出离，并令持戒清净。

3.轨则圆满——可令仪轨、羯摩等建立趣向圆满。

4.所行圆满——可令行持圆满。

此二显示，不损外在威仪端严，行持圆满，护念有情，不令造作讥毁之过，否则易成坏施家(即令施者退失对三宝的信心)。

5.于诸小罪见大怖畏，精勤持守无有穿缺——即使于微细之过也能见其过患，生怖畏心，戒慎不违越，不以恶小而为之，因为业会增长广大，因此不论轻戒或重戒悉皆如理守护，不令违犯。

6.受学学处——即如理、如量了知戒法，而后解行合一。

如上为正确无倒的修学，圆满戒学六支。

补述：

圆满戒学六支，也有另一说法，即：

1.戒法、2.戒体、3.戒行、4.戒相、5.开缘、6.遮止。简称：法、体、行、相、开、遮。

四心住者，谓四静虑，此于现法安乐住故，名乐成就，是为心学。

修习定学的四种静虑心的安住之理，指色界的四色定，即：初禅天根本定、第二禅天根本定、第三禅天根本定、第四禅天根本定；而于静虑的根本定中能引发身心堪能，成就具足轻安的乐住定，名成就乐住定，谓定学。

补述：

一般而言，在细分心时才有神通，凡具神通者必须经由修习色界的静虑定，以修力而得的神通力尤其难以生起，因为得静虑定至少须四小时心止于所缘境，能专注、清明且有力执持，制心一处，具足轻安；具业力神通者则除外。

现法安乐：指引发身心轻安之乐，若身心轻安堪能，能令久坐不疲惫，且不散乱。

身心轻安又分二种：轻利与喜乐，即先得身心轻利，再得身心喜乐。此中，最初先生身轻利，依此生心轻利，由心轻利生起身安乐，由身安乐而生心安乐，后而安住。

四谓四谛，各四行者，谓苦中无常苦空无我，集中因集生缘，灭中灭静妙离，道中道如行出，达此十六有十六相，是为慧学。

四谛各别有四行相，共十六行相：

首先，苦谛四行相——即无常、苦、空、无我四行相。

1.无常——思惟我的五蕴刹那迁变，第一刹那在第二刹那时已不存在，本具不坚固、不自主、无常、变动、不定、暂时、坏灭诸性的细分无常。

2.苦——思惟由烦恼与业所自在的身心重担（五蕴本身）是三苦随一（苦苦、坏苦、行苦）的异熟果，皆具苦性。

3.空——思惟我与五蕴自体，体一相异，离蕴无我。

4.无我——思惟我与五蕴不但同体，且必先观待认识五蕴而认识我，是依五蕴而假立为我，所以无我。

其次，集谛四行相——即因、集、生、缘四行相。

1.因——思惟我的烦恼及业，是令我生起痛苦的近取因。

2.集——思惟我的烦恼及业，是令我恒常生起痛苦之因。

3.生——思惟我的烦恼及业，是令我猛利生起痛苦之因。

4.缘——思惟我的烦恼及业，是令我生起痛苦的俱作缘。

再其次，灭谛四行相——即灭、静、妙、离四行相。

1.灭——思惟灭谛，是令我灭除障碍得解脱的寂灭。

2.静——思惟灭谛，是令我断障后所得的寂静之乐。

3.妙——思惟灭谛，是令我得根本不变的无尽妙善。

4.离——思惟灭谛，是令我完全出离障碍，不再生起已断的所断品。

最后，道谛四行相——即道、如、行、出四行相。

1.道——思惟亲证无我的心及由其摄持的善心与善法，是趣行解脱之道。

2.如——思惟亲证无我的心及由其摄持的善心与善法，是了知心的实相者（即亲证心的空性）。

3.行——思惟亲证无我的心及由其摄持的善心与善法，是无边清静广增的正行（令所修的道及修道者皆成清静）。

4.出——思惟亲证无我的心及由其摄持的善心与善法，是能完全出离烦恼、轮回的方便。

经由思惟与现见四谛十六行相，而对治缘着四谛的十六种颠倒执着，并如其次第修习知苦、断集、证灭、修道之理遣除邪行（如外道于四谛法起十六种邪执）。通达十六行相即为增上慧学。

补述：

佛宣说四谛十六行相，主要对治缘着四谛的十六种颠倒执着，并如其次第修习知苦、断集、证灭、修道之理，遣除外道于四谛法起十六种邪执、邪行。其次，是令内道能深入

修习四谛法。

《遗教经》说：「月可令没，日可令冷，佛说四谛不可令异。佛说苦谛真实是苦，不可令乐；佛说集谛真实是因，更无异因；苦若灭者，即是因灭，因灭故果灭；灭苦之道实是真道，更无余道。」文中意指，佛说的苦谛唯是苦的本质，无有乐性；苦因乃由集所生，无有他因；苦灭随之必得灭谛，能证得息灭痛苦之道，在于修习真实的道谛，无有余道，此为《遗教经》诠释四谛法之义。要言之，所不要之苦、所要之乐皆由因生，此必在于寻找因、成办因之上而离苦得乐，因此佛说四谛。

此外，《涅槃经》也说：「凡夫有苦而无谛，圣者有苦有苦谛。」是说凡夫因不具慧力，不知苦的本质与究竟实相；反之，圣者心中已具空慧，因此即使有苦，也知苦的究竟实相。

一般也有依于修习五停心观对治粗分烦恼现行，如对治贪者修不净观、对治瞋者修慈悲观、对治痴者修缘起观、对治慢者修十八界分别观、对治散乱者修数息观等。

而对治细分烦恼种子的方便道，则须修习依方便分摄持的空性义。也就是说，应数数忆持空性义理，依于所知法义而思惟再思惟，令心生起定解与觉受。

换言之，由闻而知，由知而思，由思而定解，由定解而证悟，由证悟再串修，久而久之，如树根的烦恼，即可依于如锋利之斧的慧学予以断除。总之，成就解脱必具空见，明现空见，若无止摄持，以身心不得具止轻安，必不得由观力引出的轻安，更无以生起缘空性的胜观功德。凡具有由观察力所导出的轻安所摄持的智慧，即名胜观。

尊贵大悲尊者曾说：「令众生苦者为烦恼，烦恼为颠倒心，若无烦恼则安乐，没有比没有烦恼的安乐更吉祥圆满。」简言之，尽除烦恼即得根本安乐，此根本乐因即是慧学。

若导寻常中士道者，此应广释于三学中引导之理，然非如是，故修止观心慧二学，于上士时兹当广释，今不繁述。

若是引导一心只求个人解脱的不共的庸凡中士夫行者，在此理应广说三学的解脱道；然而本论所引导的最终意趣，主要是引导趣入大乘乃至密续，因此关于定慧二学，当于上士道的后二度再予以详解，在此不多繁述。

补述：

庸凡中士道：指唯欲求个人解脱行者的不共道、不入大乘的行者。

教法炬尊者的《善慧胜教增长愿文》也说：「清淨见地远离常断边，清淨禅修尽除昏沉暗，清淨行持谨遵佛语修，祈愿善慧胜教广增长。」这主要是祈愿宗大师的教法能广增弘扬。此中，清淨见地是指修习慧学，能离断常二边；清淨禅修是指修学定学，能离沉没、掉举；清淨行持指修习戒学，能依教奉行，断恶修善。因此佛教清淨的见、修、行，即依次为慧、定、戒。

当略宣说学戒之理。

即当下理应略说修学戒学之理：

补述：

月称菩萨说：「异生有情与声闻，善证独觉与菩萨，其解脱与增上因，除戒律外无其它。」意即，不论是一般凡夫有情、二乘声闻与缘觉或是大乘菩萨等，其能获得增上生或决定胜之因，唯从持守戒律为基——指断除损恼有情的心行，名持戒。

此中最初当数思惟尸罗胜利，令其自心增长欢喜，

此中，首应思惟如理持守戒律的殊胜功德，能令心欢喜而持守——以戒为师。

补述：

尊贵大悲尊者也说：首应确切认许戒律为一切福德的根基，次而了知如法、不如法的功过，由功过对比而数数思惟，极为重要。

如《大涅槃经》云：「戒是一切善法之梯，戒是根本，犹如地是树等根本，戒是一切善法前导，如大商主是一切商人前导，戒是一切法幢如帝释幢，戒毕竟断一切罪恶及恶趣道，戒如药树治疗一切罪恶病故，戒是险恶三有道粮，戒是甲剑能摧烦恼诸怨敌故，戒是明咒能除烦恼诸毒蛇故，戒是桥梁度罪河故。」

诚如《大涅槃经》说：持守净戒是一切善法增上的阶梯、持守净戒是一切功德的根本，

犹如大地是一切树种等根本的所依处、持守净戒是一切善法的领导者，如大商主是一切商人海中寻宝的前导、持守净戒是一切正法的幢幡，如帝释天王的宝幢、持守净戒能遮止一切罪恶及投生恶趣、持守净戒如药树，能治疗诸多罪恶病苦、持守净戒是令脱离轮回三有的远行道粮、持守净戒是如铠甲，能有力摧灭种种烦恼诸怨敌、持守净戒是如持明密咒，能去除如毒蛇的烦恼、持守净戒是如能令有情度脱众苦的桥梁，度脱大河出离苦海。

龙猛菩萨亦云：「戒是一切德依处，如动不动依于地。」

龙树菩萨也说：持守净戒是一切福慧资粮功德的所依处，如有情世间的有情与器世间的山河大地等，悉皆依于大地而安住。

补述：

尊贵大悲尊者说：「去惑除苦妙善药，净除恶垢最圣水，是为别解脱律仪。」是说能去除烦恼与痛苦最殊胜的药膳与净除污垢最殊胜的圣水，皆须依于持守净戒为基，才得以去除与清净。

《妙臂请问经》云：「一切稼穡依于地，无诸灾患而生长，如是依戒胜白法，悲水浇灌而增长。」应如思惟。

《妙臂请问经》说：世间一切的农作庄稼皆依于大地而生，必须免除诸多灾害的侵袭才得以成长茁壮获得丰硕之果；喻如生出世间的一切善法与功德，也必须以不违犯戒律之上，以大悲水摄持持守净戒，来成办增上生与决定胜之果。——这显示了，净戒确为白法辗转增长广大之基，应当如是思惟。

补述：

持守净戒的现前利益——可遮止身口恶业，可去除外在粗分散乱，可令身心清明，可避免诸多无义利之外务，免于伏敌护亲，现世安乐垂手可得。

若受不护过患极重，如苾刍《珍爱经》云：「或有戒为乐，或有戒为苦，具戒则安乐，

毁戒则成苦。」此说受学通于胜利过患二品，是故亦应善思过患，敬重学处。

若已受了戒而不清净持守，则过患与过失极大，对此理应戒慎与惭愧，如佛于《珍苾刍爱经》说：有些有情由如理守护净戒而心生安乐，有些有情由违犯戒法而心生忧苦。也就是说，若能如理守护即能获得安乐，若毁犯戒法反成忧苦，不得安乐。此中所要显明的是，并非受戒即能生功德，主要是如理持守净戒才有功德，反之则成过患。是故，应如理思惟持不持守净戒的种种功过，进而应敬重、修学诸律仪学处，如理守护。

补述：

虽然密勒日巴传记有说：「心平何劳持戒，调心即为持戒。」但是此说是针对前世曾清静持守戒法、习气相当深厚的行者而言，应非指末法有情。纵然心平何劳持戒，但因末法众生心乱如麻，若不依戒起行，便无以生起善法功德，故切勿误解尊者之意。也有说破戒不如破见，但也不应以此为理由而轻易违犯戒法。

在此，引用尊贵大悲尊者所说，藏传四大教派祖师针对持戒殊胜的不同论述，如：

萨迦派大师扎巴坚参尊者说：

「……首须明了戒律，戒律乃是获致人天胜果的主因，是成就解脱的梯航，是断彼一切苦的对治。以要言之，学佛，持守戒律决然是不可或缺的。」

噶举派无上冈波巴大师在《道次第解脱庄严论》里有一段话：

「不具戒律，则无有能从三界轮回中解脱出来的；成佛之道固有所缺漏，亦无以现证无上正等菩提。反之，具足戒律，得圆满人身；具足戒律，为普获一切妙善之坚稳基石，一如诸禾稼之依于肥沃良田，一切功德果实依戒而增上丰饶。」

宁玛派一切智者隆千尊者在其《口诀藏》里则说：

「必知佛陀教法的根本是戒律，必知引领堕入恶道的是罪障。不具戒律，法的根基已腐，戒律是所有一切功德所依，是攀升人天胜果的梯路，是趋向解脱的坐骑，为此切须勇悍励力持守净戒。」

最后，格鲁派文殊怙主宗喀巴大师于《菩提道次第略论摄义四十五颂》也说：

「戒乃浣净恶垢水，除炽热恼沁月光，犹如须弥众中尊，具戒无畏众悉礼，诸善士于誓承戒，当如护眼而受持，我恒如斯而勤行，志求脱者当策励。」

如上为西藏四大教派祖师的不同论述，在在显明，持守净戒的重要与殊妙功德。

如何修学之理者。

进而思惟：如何修学戒法，令其生生增上之理。

补述：

有说：为清净持戒者、或已发菩提心的菩萨，所经过之处的尘土，即堪为人天供养处及礼拜处，因为这是堪能累积福报的福田，也是正法住世的征相。要言之，根本在于持戒，圆满在于修道。

四犯因中，无知对治者，谓当听闻，了知学处。

提要：

依于防护堕罪四门而说，即：防护无知、放逸、不恭敬、烦恼炽盛。

堕戒四门中，由无知而违犯戒律者，彼对治之理：应如理依师、听闻教诫学处，了知应遮、应断、应修等诸多学处而去除无知。

放逸对治者，谓于取舍所缘行相，不忘忆念及以正知，率尔率尔观察三门了知转趣，若善若恶，依自或法增上力故，羞耻作恶是为知惭，恐他讥毁羞耻为愧，及由怖畏恶行异熟，怀恐惧等，当如是学。

于戒律漫不经心、放逸，不善予防护，不羞愧于所造恶业者，彼对治之理：应于所缘的取舍学处，须依于法念令心安住、正知察觉于戒法；以正知观察力内观三门有否依正念安住于善法，依自观察力或法力令得增上而安住；于自身违犯戒法的恶行能自内省思心生内惭，于自身违犯的戒法或恶行看待他方心生外愧，由知内惭与外愧而守护律仪学处(如穿着惭愧庄严衣一样的戒慎)；由怖畏招感恶果而如是持守学处。

补述：

有位蒙古格西曾说：「我有戒时无戒法，以无知、放逸故；我有戒法时已无戒，以无知、

放逸故。」是说最初出家时，以为自己清净持戒，事实上，于戒法一无所知、放逸而行；而后学习戒法，已知戒法时，才恍然了知自己犯尽一切戒法，前后观照，一无所有。

不敬对治者，谓于大师师所制立，同梵行所，应修恭敬。

于佛制的戒法不敬的对治之理：对于佛所亲制的戒法、遮制，与持戒清净的同行梵友等，皆应殷切敬重，修习恭敬。

补述：

佛陀制戒的缘起，是基于佛世时弟子出家后十二年行持有垢、有所违犯才予制戒，也令后世有情依此轨则予作依循。因此，理应持守佛制的戒法，不应以不符顺时代或无法持守的理由，而想更改戒条，反应恭敬佛制，心生惭愧才是。

烦恼炽盛对治者，应观自心，何烦恼盛，励修对治。

烦恼炽盛而违犯戒律的对治之理：应观察自身相续的烦恼生起的行相与所缘，如贪欲者修不净观、瞋恚者修慈悲观、愚痴者修因缘观、我慢者当修十八界分别观、散乱者修安般那的数息观等，如是依于各别不同烦恼而励力勤修对治，不令违犯。

补述：

此中，堕罪四门中，以第四烦恼炽盛最难对治，因为众生三毒等烦恼特盛，极易生起故。

十八界分别观：指由观六根、六识、六境的微细处而知所不足，若于自身相续的蕴体都一无所知，何来生慢？故心生卑下而伏慢心。

若不如是策励修学，思违越此，许其罪轻微，于诸佛制放纵而转，当获纯苦。

若不精勤励力善为持守如上的堕戒四门，若认许违犯戒法的罪过极其轻微，不予重视佛制的律仪轨范，任自烦恼所转而违犯，无所警觉、无所怖畏，则来日必当投生三涂，蒙受大苦。

补述：

若有违犯，应以《戒经》所说的还净法予以净除；尽可能随犯随忏，或依四力忏悔法净治，日犯夜忏，夜犯日忏，不令罪过延积一天；若有延积不予对治，日日倍增，因此悔前防后极为重要。

如《分别阿笈摩》云：「若于大师大悲教，起轻微心少违犯，由是而获苦增上，折篱失坏淹没林。现或有于王重禁，违越而未受治罚，非理若违能仁教，如医钵龙堕旁生。」故应励力，莫为罪染。

如《分别阿笈摩》说：世尊亲制的大悲教法，皆以不伤有情为出发点，因此特别就戒经而言，只要心生慢心，即使违犯轻微过失，若不善巧予以净治还净，日后其苦将辗转倍增，如同折损树枝一样。现今或许有人违犯法令未受治罚，虽得暂时逃过一劫；但若不如理持守净戒，于世尊教诫有所违犯，则如同头上长树堕入旁生的医钵龙王，为此受苦不已。——显明当比丘时，若不如理守护律仪，例如随意折损树枝，即有极大过失，故当应警策，善为守护，不令罪染。

重点思考：

- 1.何谓增上慧学之义？
- 2.何谓增上生与决定胜的差别？
- 3.看待修学三学之果，可断除哪三种烦恼？
- 4.为何三学功德的生起，须由前而后次第决定？
- 5.何谓「如来所说法，略言有二种，不害生人天，观空证涅槃。」之义？
- 6.圆满戒学的六支行相为何？另一说法为何？
- 7.四谛十六行相为何？
- 8.为何「戒是一切德依处，如动不动依于地」？

9.何谓堕罪四门？

10.堕罪四门之中的烦恼炽盛，其对治道为何？

《菩提道次第广论》释

2009.06.18

第 99 讲

正文：P196⁺³~198⁺³

假设已染，莫不思虑而便舍弃，当如佛说还出罪犯，励力悔除。

若已违犯了堕罪四门随一，却毫无悔意、弃之不顾、毫无所谓的态度，这是极不应理的；反而应该依佛说的净罪方便法门，于所违犯的律仪在三宝前勇于认错，一一予以净除、还净，励力至诚的悔前防后，复不更造。

补述：

既然违犯戒律，显然已成过失。既然「善恶之报，如影随形」，为何又说罪的功德在于可予净除？因为大悲释迦世尊遍知，只要轮回有情在烦恼未断之际，必造粗细恶业随一，即使偶尔生起一点善念，也不过如同用棍子在水中乱划的痕迹，立刻就消逝而忘失，因此，

佛说堪能净罪的忏悔法门，依此还净仪轨修持、对治，不但可净除一一所造罪，并能增长功德(将功抵罪)。对此，《金光明经》也说：「我先所作罪，极重诸恶业，今对十力前，至心皆忏悔。」此外，于别解脱戒布萨仪轨之结行前也有问答：

问：过失已见过失否？

答：已见。

问：而后善为防护否？

答：而后善为防护。

虽然重罪不易忏净，但于所违犯的相违品，仍可依于还净仪轨，在具足四力之上——忏除(四力：依止力、追悔力、对治力、防护力)。

《梵问经》云：「于彼学寻求，及勤修彼行，终不应弃舍，命难亦无亏，常住正行中，随毘奈耶转。」

对此，又援引《梵天王请问经》说：对于已皈依三宝的佛门弟子，特别出家僧众，于戒学的律仪学处首应多闻了知定解，而后依所理解的法体行相殷勤持守；若有所违犯，即应予以还净，乃至命难也不舍离戒法，以戒为师，三门恒常依止于所得戒法、戒体，如理、如法的依戒经教授而行，不随烦恼而转。

补述：

要言之，若顺于正法、戒法，就善为守护；若不顺正法、戒法，就应放下、弃舍。在佛世时，有二位比丘为了觐见佛陀，途中炎热口渴想找水喝，但戒条中说，当喝水时必须先以滤网过滤后才能饮用，否则会伤害微生物，即成杀生之过。但二人皆无滤网，其中有一比丘坚守戒律渴死而不喝，另一比丘为了能亲见佛而违犯戒律取水喝；当这位比丘见到佛时，佛却呵责彼极为愚痴、不智，为了见我的色身而坏戒，并无益处，实非见我的色身，不得听受教法；相反地，另一同行为了持守净戒，宁舍生命也不令戒法失坏，反而依此得生天界，真正见了我的色身，蒙我为其说法。此一公案的意趣，诚如《地藏经》说：「莫轻小恶以为无罪，死后有报，纤毫受之」之义，因此持守净戒，应着眼于长远利益。

《成就真实尸罗经》云：「诸苾刍宁可离命而死，非可毁坏尸罗。何以故，离命而死，唯令此生寿量穷尽。毁坏尸罗，乃至百俱胝生，常离种姓，永失安乐，当受堕落。」此具因说，故当舍命而善守护。

再者，引用《成就真实尸罗经》说：诸比丘！宁可舍弃短暂的一期生命，也不愿违犯、毁戒。因为护戒舍命而死，只失去短暂的一世寿量罢了；就长远过患而言，若毁损戒法则百世远离觉醒大乘种性的因缘，易堕入三涂，无有安乐可言——甚而远离了依佛制而出家的种性，如是由苦而苦，不得增上。如上即是引经据论来显明持守净戒的功德与不持守净戒的过失，因此宁可舍弃一期有限的有漏身驱，也应善为守护律仪，清净持戒，不与罪恶为友，其长远利益与功德是无可比拟的。

补述：

常离种性，有二种意涵：

- 1.狭义：指不具足堪能依佛戒法而出家的种性。
- 2.广义：指已远离了觉醒大乘种性、佛性的因缘。

一般而言，依业力所使而现出家相的所依身，只有欲界人道，但以神通力而前往余道者除外。

具足净戒而修诸法行，是学佛正道。博朵瓦尊者曾如实陈述一生修行的写照，即：我的修行只是令自己不贪着此世的欲求，也就是：奉行业果——而如命持守净戒；出离轮回——而殷切悲悯有情；希求正见——而励力断除我执。此外，博朵瓦尊者也曾告知朗日塘巴尊者说：不要恒住安居于一处，应如浮萍随流而安；于任一事物不令贪所染着，依此策励自心，以法为家。设不如是行，顺缘反成障道因缘，难得成就。

若不能尔，则应审思，我剃须发披坏色衣，空无所义。

如上所述持守净戒之理，若不能如法、如理奉行，则应惭愧，反观思惟：我既已舍家，剃除须发，外着粪扫衣，仍然不能如理守护戒律，毁坏了殊胜的清净幢相，那么出家又有何意义？不过徒有外相罢了。此应深思，戒慎为要。

补述：

如上在在说明，出家后的生活形态，应符顺戒律与正法，不应再有出家前的种种染习；除了闻思修无误圆满的正法外，更应策励能令趣入、相顺于外在的出家清净幢相；即使教法不深广，无法弘法利生，但最起码也该如法依戒起行，否则成坏乱教法之过。当如受戒时所唱言：出家不仅换衣、换名，将染污心换成清净心才是主要；因为即使身住寺院，若心皆无法依戒行持，则仍非真正释迦族的成员，故应如理守护为要，一如受戒时必须承诺五决定，即：

1.时决定——指承诺尽形寿、毕生持守净戒。

2.处决定——指承诺任何处所皆应持守净戒。

3.时节因缘决定——指承诺即便遭遇天灾、人祸等外在因缘也应持守净戒。

4.境决定——指承诺对一切众生持守净戒，不损敌护亲。

5.师、非师决定——指承诺不应师长在时才持守净戒；师长不在时则放逸，乍现威仪，矫情持守。

若于戒法、戒体、戒相难以持守，其对治道除了力求忏悔外，抑或可派任清净法业给心——令心安住于佛法，不外攀缘，依法调心，令生功德。

如《三摩地王经》云：「于佛圣教出家已，仍极现行诸恶业，于财谷起坚实想，贪诸乘具及象车。诸不殷重持学处，此等何故而薙头。」

如《三摩地王经》说：既然善根成熟，为令圣教久住世间而投入于出家行列；但是却仍烦恼炽盛，三门违犯出家律仪事行，积造诸多恶业，于现有的资财、物质贪着执爱不舍，对于外在的方便资具、乘坐的车具等，贪爱执为己有，于所应奉行的律仪学处却避重就轻，不殷切持守，若是这样，何故又剃发出家？

补述

有说：往昔印度佛教趋于衰微的原因之一，在于多数僧伽贪着钱财；也有说：即使外魔也无力摧坏宗大师的教法，反而学习宗大师教法的后世学人由于贪着钱财而坏了教法。显然，僧、俗二众贪财乃为坏乱教法之因。所以，出家后除了祈愿圣教广弘、正法久住，令自己积极投入闻思修教法才是第一要务，这其实也是令教法住世、护持正法、建立教法的最佳方式。譬如诸多西藏祖师大德的成就历程，大皆经由清净受戒、遍学教法、苦修实

证、建寺摄众等次第，由前而后，依次成办自他二利的佛行事业。这也显示了，若无所学，即不应在出家后急于弘扬教法。

另外，夏惹瓦尊者也说：出家悦意事，即持戒学法；菩萨悦意事，即利他度众。凡此在在说明，出家后清净持守戒律、闻思修教法是为首要之务，且应自觉出家犹如取得入学许可，并非已经毕业；应先求自利圆满，才堪能成办利他。也有师长说：戒行清净、真正修行的住静处者，才是父传子承的绍隆佛种的人。

若欲逃出有为生死，趣解脱城，坏戒足者，非仅不能实行，反当流转生死，众苦逼恼，

若最初是为了欲求出离有漏的轮回生死，趣行无漏的涅槃解脱城而发愿，然而当下却未能如理、如法持守戒法，如此等同欲求远行，双足残缺不全，又如何行走呢？显然，若出了家，违背初衷，不如实奉行戒法，损坏戒法，尔后必当继续轮转生死，身心蒙受诸多苦恼，永不出离。

补述：

有为生死：指有漏的轮回生死。

事实上，清净持戒如同世人遵守国家法律一样，是一种规范，也是一种保护，因为依戒才能遮止三门不造恶行；对此，尊贵大悲尊者有说：外相的持守戒相颇为重要，但主要是以戒为师，具足法念，深化内心，任运持守，才是持戒的主要意趣。

并及譬喻如《三摩地王经》云：「若人为诸盗贼逼，欲活命故而逃避，如其人足不能行，仍为贼执而摧坏。如是愚人毁净戒，而欲脱离诸有为，由戒坏故不能逃，为老病死所摧坏。」

此外，为了出离有漏的轮回生死、趣行无漏的涅槃解脱城，此诸譬喻，诚如《三摩地王经》说：例如世人已知将遭受盗贼追击损害，为了保护身命不得不逃离，但是欲求逃命却双足残障或不具，必不得脱逃而被盗贼所擒拿。同理，若已受了戒，却仍一心贪着自利，不顾众生安乐，反而愚痴以诸三门伤害众生毁坏净戒，虽然欲求出离三有轮转，然戒已坏，功德已失，必然无力免除生死流转，仍为老苦、病苦、死苦所摧坏与系缚。

补述：

世间财富等意义与价值，主要取决于拥有者的观念，智者能依财富而除苦，愚者反依财富倍增诸苦；如同智者依戒而得乐，愚者无戒而增苦，终不成就解脱。

清净戒经也说：「犹如无眼见色难，不具戒目法何见，无足焉能举步走，无戒解脱终不至。」是说盲者无法见到世间所显现的一切外在色法，若不持守戒律如无戒目，则难以明见佛法；或也可说，等同无足寸步难行，无戒终不至解脱城。如是诸喻皆说持守净戒的重要。

故此经又云：「为着居家服，我所说学处，尔时诸苾刍，亦无此学处。」为近事说五种学处圆满守护，苾刍亦无。

承前所述，经文又说：为了在家居士，我释迦如来宣说居士五戒学处，令诸近事男、近事女能圆满持守而生功德；但是，如果比丘一旦悔坏戒法，也就丧失了成就居士五戒的功德。

补述：

近事男：指优婆塞，受居士戒者。

近事女：指优婆夷，受居士戒者。

近住戒：指八关斋戒。

一般而言，已受上戒者，不须再受下戒，但坏戒者除外。而且，是以下戒为基，以上戒而圆满；又持戒重在戒心，戒条本身则主要是侧重身口的防护，此中，受别解脱戒必依出离心而受，受菩萨戒则依菩提心而受。

若于此时精修学处，其果犹大故应励策。

若于现在五浊恶世中，能依于戒法而奉行学处、精勤持守，其果报极大，故应策励善为修学。

补述：

为何说精勤持守戒法功德尤大？因为在此五浊恶世的诤时之际，杀、盗、淫、妄业深重，如云：「诤劫年时，世变恶浊，有情寿短，受用贫乏，疾病繁滋，多非死缘，一切凶暴

难调，恩将仇报的众生遍满世间。」在圣教趋向衰损，众生更显暴恶的困难之时，难持而能持，极为难得，故功德极大；诚如经说：净土百年修行，不及秽土一日，即是此意。又说：由于难行持守，故诸佛菩萨特别护念于浊时持守净戒的行者，以及修学般若教义的修行有情。

有问：何法重于地？

答曰：戒法重于地(即指戒德重于地)。

有问：何法高于空？

答曰：我慢高于空。

有问：何法多于草？

答曰：烦恼多于草。

有问：何法疾于风？

答曰：心念疾于风。

即此经云：「若经俱胝恒沙劫，净心以诸妙饮食，伞盖幢幡及灯鬘，承事百亿俱胝佛。若于正法极失坏，善逝圣教将灭时，昼夜能行一学处，其福胜前俱胝倍。」

提要：

如前已述不持守净戒的过患，进而讲说持守净戒的功德。

《三摩地王经说》：若以清净意乐历经长劫，广修供养上妙饮食、庄严幢幡、大宝伞盖、殊妙天灯、花鬘等，且已承事了无量无数诸佛菩萨海众；若于正法趋近于衰微，诸善知识、圣者不久住世之际，即便只是日夜持守一项净戒学处，所获福德也胜逾承事供养百千万亿的诸佛菩萨海众。

补述：

正法住世：果法期为一千五百年；证法期为一千五百年；教法期为一千五百年；末法期为五百年，共五千年(藏传的计算方式)。

反观当今，已少有依于纯正动机，以现有的福报与通达的智慧，投入闻思、修证释迦世尊的教证二法的真正成佛之道者。所谓「能仁教藏弃如草，恶慧邪说日益增」，正法衰微

已如油尽灯灭，对此，应自省思！

有一公案：佛入灭后，已经老迈的阿难尊者仍处处广弘教法，一日，见一比丘念诵：「若人生百岁，定如水老鸦。」阿难当场予以指正，世尊并非如是教说，而是：「若人生百岁，定是生灭法。」比丘回寺即禀报其师，其师虽知阿难尊者所说才是佛说，却不愿认错，反说：阿难已老，正念已失，故彼说有误；尔后比丘又再回报阿难尊者，转达其师说他已老迈.....，此时阿难尊者深知圣教已不复前，速于衰微，叹而心生厌离，随即入灭。

此外，《诃栗积王梦兆授记经》说，诃栗积王有十一梦兆，其中有关于戒法的，例如迦叶佛在世时，施主诃栗积王于梦中梦见：

象王从天窗出来，其尾被栓着——这是表征：在未来世人寿百岁时，由于那些对正等正觉释迦牟尼佛的教法，不勤净修的诸比丘，身虽出家，而仍贪得寺庙及寺财的征兆。

园林中的美好花菓被盗取——这是表征：不以戒法约束自己的僧人，以僧伽的财物受用来守护俗家、僧众未善用信施的征兆。

又见稚象使香象畏惧——这是表征：有罪恶的比丘威摄具戒的比丘的征兆。

又见身染污浊的猴子将他人藏起来——这是表征：废弛戒律的人对持守戒律者诋毁的征兆。

又如《无量寿经》说：于浊时秽土，能持守八关齐戒清净一日一夜，功德胜于无量寿国为善百岁，此中，主要说明戒律难持能持，故功德倍增。

龙树菩萨的发愿文则说：「我愿于未来世，薄伽梵释迦牟尼圣教衰微时，身入佛门出家，弘传法音，为正法舍我生命。」亦即圣者龙树菩萨，为令正法久住世间而广大发愿，故得佛授记弘扬圣教。

又若念云：毁犯可悔，无后不犯防护之心，放逸转者，说可还出，如食毒药。

又，如果如是思惟：若毁犯戒法，便可经由忏罪法门予以净除；但只是追悔前过，却未生起防护于后之心，毫不在意，放任而行，则等同食毒一般。

补述：

密勒日巴尊者说：所谓净罪，取决于追悔力，因为若真追悔，必生防护心。尤其，具

足圆满的净罪能力，在于净罪时必依四力而忏除，即：依止力、追悔力、对治力、防护力。

如《弥勒狮子吼经》云：「慈氏，末世末劫后五百岁，有诸在家出家菩萨，出现于世。彼作是云，悔除恶业能无余尽，造作众罪造已当悔，增上悔犯而不防护，我说彼等是作死业。云何为死，谓如人食毒，此亦同彼，命终之后，颠倒堕落。」

如佛说《弥勒狮子吼经》说：慈氏！当念之，于末法后五百岁（指徒有出家外相，实质上，持戒、闻思教法者少），将有诸多在家居士、出家僧众等菩萨出现于世间界。彼诸有情以诸邪见颠倒理解佛制的忏罪法而如是说：只要忏悔即可将恶业尽除无余，对于所造诸多恶业虽作对治，复又放逸随意再造，未能善予防护，如是净除却不励力防护，我说，这类有情是造颠倒业行，是趣行轮转生死堕落之业，犹如食毒一般；命终之际，必以邪见、邪行而堕入三涂，蒙受众苦逼恼。

补述：

此亦诚如《无量寿经》说：「善恶报应，祸福相承，身自当之，无谁代者。」之义。

又云：「慈氏，于此圣法毘奈耶说为毒者，谓诸违越所制学处，故说汝等莫自食毒。」若具别解脱律仪，应以如是道理守护，密咒亦然。

佛又再告弥勒菩萨说：慈氏！戒法为圣教的功德之基，犹如服药，本为治病反成食毒令病倍增；于此圣法戒律安立为如毒药者，是指若于诸戒法学处，不持守奉行、不悔前防后，违越学处，必堕苦处之义；对此，我说汝等众生，切勿轻视、不敬戒法，否则反如食毒。因此，若已受持出家别解脱律仪者，尤应如其遮制之理而如理守护，不轻违犯，特别是：修学密咒道的行者，亦当如理持守别解脱戒。

补述：

只要圣教的圆满戒律还存在，佛教就存在；如果戒律不存在，圣教也就不存在。要言之，戒法为圣法，是基于佛遍知一切而制，不能随意更改。故于经论的启首礼赞，若有礼敬一切种智，即属于律藏。

如《妙臂请问经》云：「佛我所说别解脱，净戒调伏尽无余，在家咒师除形相，轨则

诸余尽当学。」

如《妙臂请问经》说：我所制定的别解脱戒，这些清净的戒法能令众生尽无余调伏心续的烦恼，即便居家修持密咒道的瑜伽师，除了本身外相与形服不同之外，亦应持守诸戒法的轨则、取舍学处等，不能率尔违越。——戒法亦称调伏。

补述：

一般而言，藏传佛法的修行者，分有二部，即：

白衣部：指居士身的修学行者。

法衣部：指出家身的修学行者。

此说虽诸在家咒师，除出家相，羯摩轨则少分遮罪，尚如调伏所出而行，况出家咒师，又能成就密咒根本亦是尸罗。

对此，于诸在家修持密咒道的瑜伽师，除了不具出家外相，以及不必参与出家众的羯摩轨则或结夏安居等僧事之外，对于所有戒法律仪，居家的瑜伽师也须一一持守，何况具出家相的密宗行者更应坚持守护出家戒律，因为能成就密咒道的根本即是建基于基本的别解脱戒。

《妙臂请问经》云：「咒本初为戒，次精进忍辱，信佛菩提心，密咒无懈怠。如王具七宝，无厌调众生，如是咒成就，七支能调罪。」

《妙臂请问经》说：密咒道的根本也是以戒为基(如五戒十善)，次而广大精进修学安受苦忍，信解发起为利一切有情而欲求证得佛果的菩提心，且于密咒道的修行仪轨无有懈怠，守护誓言。如是则如国王拥有七政宝，可调伏众生。因此为能成就密咒道的悉地，也须奉行身三、口四诸善来调伏心续。

补述：

七政宝：珍异车轮宝、珍异如意宝、珍异王后宝、珍异大臣宝、珍异大象宝、珍异良马宝、珍异将军宝；若一国之君具足七政宝，则有力镇压敌者。

此中，金刚手问佛，何者堪能趣入修学密咒道？

佛说：趣入修学密咒道者必须：1.持守净戒、2.信解密法、3.恭敬上师、4.少恶分别、5.常行善法、6.广大多闻、7.恒常精进。由此看来，持守净戒也是一切功德所依处，佛制一切戒法的开遮持犯，也都是依于众生不同的根器、需要、利益而别制定，诚如：「本尊三宝当供养，严守誓言与律仪，为利有情而勤修。」之义。

曼殊室利根本续云：「念诵若毁戒，此无胜成就，中悉地亦无，又无下成就，能仁未曾说，毁戒咒能成，非趣涅槃城，境域及方所。于此愚恶人，何有咒能成，此毁戒有情，何能生善趣，且不得天趣，又无胜安乐，何况佛所说，诸咒岂能成。」

又，《曼殊室利根本续》说：念诵持咒、修习密道却又违犯戒法，绝不得成就佛果，也不得中等悉地的功德，如具眼药、遁行、过目不忘等悉地。因此释迦世尊未说毁损戒法而修持密道能成就金刚悉地，或能趣行涅槃解脱城，或可投生善趣得增上生。如是愚昧的修学密道行者，必不得成就现前增上生与究竟决定胜，像这样放逸违犯戒法的有情，都不可能成办投生善趣，更何况成就佛说最胜、最究竟、最速疾的一世成佛的金刚乘悉地。——准此，故说圣教、戒法无违。

补述：

不能如理持守誓言与戒条，口中尽管是说在学习密乘要道，实际上是打开了恶趣之门。相反地，经由持守净戒而修习密法，可得二种悉地，即：

1.最胜悉地，是指成就佛果。

2.一般悉地，是指八大悉地——例如：1.神足、2.遁地(指于地底行走，无有障碍)、3.具眼药、4.具宝剑、5.可吸精华、6.杀戮、7.过目不忘、8.执持经教。

尊贵大悲尊者曾说：许多经论中提及毁戒过患不可胜数，综而言之，若毁坏戒律，此世将遭受他众的诋毁、戏笑、毁谤；自己与亲眷、朋友感到羞愧、忧戚；自己的敌人与竞争者倍感庆幸、称善；自己的上师、阿阇黎、法友，黯然神伤，为你担心；诸善神必交相呵责作法；诸恶魔则喜不自胜；临命终时生大忧怖，既不能获得未生功德，已得功德也日趋衰微，可说今生、来世现行极大过患，因此，诸士夫有志求善增上者，于自所承诺受持的戒律，宜如善护眼珠般地守护之。

康垄巴亦云：「若年饥荒，一切事情皆至粮麦，如是一切皆绕于戒，当勤学此。又戒清淨，不思业果必不得成，故思业果是真教授。」

种敦巴弟子康垄巴尊者也说：若经年闹饥荒，民不聊生，则问题所在皆终归于缺乏稻麦食粮所致，一切目光皆指向粮麦。同理，修行一切佛道所得的增上功德，终不离戒法摄持而行，故当勤修学诸律仪。此外，为了能清淨持戒，若不先深思奉行业果之理，则难以相应成就，因此，深入思惟业果律而生定解，确为真实有益的教授。

补述：

祖师也说「因果十来偈」：「端正者忍辱中来，贫穷者慳贪中来，高位者礼拜中来，下贱者骄慢中来，瘖哑者毁谤中来，盲聋者不信中来，长寿者慈悲中来，短命者杀生中来。」此中，主要依于圣言量的教授而获知善恶满业的因果法则，因此，持守净戒若能先令自心深信或定解业果，其戒力必然更为坚固有力。

贡巴瓦尊者已有能力亲见本尊，及具广大神通力，但却不认为所得的神通力与亲见本尊能力是主要的修行功德，而是坚信主要的修学是菩提道次第，特别是相信业果及持守净戒。又曾对弟子霞惹瓦尊者说：若有人问我等善知识是以何为教授？即应回答：我等善知识的教授非见本尊、非具神通，而是相信业果及持戒。

霞惹瓦亦云：「总有祸福皆依于法，其中若依毘奈耶说，无须改易内心清淨，堪忍观察，心意安泰，边际善妙。」

霞惹瓦尊者也说：就招致总的福德与祸害等功过而言，悉皆依于正法而得，其中根本又是依于戒法而行；由于清淨持守戒法，即能令心清淨无染，任所行持、任所思想皆堪观察，不成染污之过，心意泰然寂静安乐，最后终得无有边际的殊胜善妙。

重点思考：

1.为何《成就真实尸罗经》说：诸比丘！宁可舍弃短暂的一期生命，也不愿违犯、毁戒？

- 2.出家受戒时必须承诺哪五种决定？
- 3.夏惹瓦尊者说：出家悦意事为何？
- 4.何谓「犹如无眼见色难，不具戒目法何见，无足焉能举步走，无戒解脱终不至。」之义？
- 5.何法重于地、高于空、多于草、疾于风？
- 6.毁犯可悔，但后不具防护之心，放逸转者，说可还出，此如食毒药之义为何？
- 7.藏传佛法的修行者，分哪二部？
- 8.入密咒道修学须具哪些条件？
- 9.经由持守净戒而修习密法，可得哪二种悉地？
- 10.为何令戒清淨，不思业果必不得成？

《菩提道次第广论》释

2009.06.25

第 100 讲

正文：198⁺³~P199⁻²

善知识敦巴云：「有一类人依律毁咒，依咒轻律，除我尊长教授无余能使调伏为咒助伴，及令密咒为调伏伴。」

提要：修行应如祖师大德结合戒法而修。

善知识种敦巴尊者说：当今有一类修持戒学的佛弟子毁谤修持密咒乘者，或者修密咒乘者轻毁修持律仪行者，误认为修习密乘即不须持戒，戒法唯属二乘行者所修品，彼此互相诋毁；如是现象，除了我的上师阿底峡尊者见行圆满的教授之外，就再也没有能令戒法为修习密咒乘的助伴、又能使密咒为修习戒学的助伴的教授了。

补述：

阿底峡、种敦巴二位尊者所执持的教法皆以具足圣教无违而著称，以最基础的戒学为

基，依次引导至修习最圆满的密咒道，皆以不离戒互助而修。诚如宗大师教说：密法一切成就的根本，完全取决于令师生喜及持守净戒。

觉窝亦云：「我印度中，凡有大事或忽然事，集诸受持三藏法师，问三藏中不曾遮耶，既抉择已，于此安住。我毘迦玛拉希拉诸师，则于其上，更须问云，菩萨行中不曾遮耶，不违彼耶，安欲根本堕持律转。」

种敦巴尊者的上师阿底峡尊者也说：在我住印度那难陀寺时，若僧团遇有重大或突发事件，即召集通达经律论的三藏法师，请示三藏教诫中何为遮止、何为开许？与三藏教诫相违不相违？待研讨抉择后，即依此教诫而遵行奉持。后来我们戒超寺的僧伽、师长们（尊者后期安住之处），除了如上依三藏作为取舍进止的所依之外，且再恭请三藏法师再次请问：在三藏的遮止、开许之上，更于菩萨戒的学处菩萨行中有没有遮止？有没有违越？若无违犯菩萨律仪，便安立能得所希求之果的根本——即随行趋转于清净戒律，依律奉行。

补述：

觉窝，是藏文之音，一般是指众生的无上怙主，当下是对阿底峡尊者的尊称。

一如上述，戒经之一的〈四分律〉也说：「若人欲渡河，用手及浮囊，虽深无没忧，便得到彼岸。」是说若欲渡河而借助于浮囊为支撑，即使河水极深，也不会有沉没的忧虑，仍可安然到达彼岸。又说：「如是诸佛子，修心禁戒行，终不入邪崖，没溺生死海。」意即菩萨为了上求佛果、下化有情，若能依于大乘法门而修心，并持守佛制禁戒，必不入于颠倒邪见的险崖、不沉溺于生死大海中。

在西藏，诸多贤善弟子于具相上师前求法时，并不欲求深中深、奇更奇的教法，反而祈求与业果、持戒有关的命题为主，因为业果与戒法可集摄一切经论之义，依次易修；相反地，如果只是好乐于高深教法，不重视基础修行，则非但不是学习正法，也成不正确、不圆满而不得成就。也就是说，立基于基础的业果与戒学之上，渐而向上引导，必得成就。

此外，在西藏寺院常画有师君三尊图，此图藏语为「堪洛却顺」。

「堪」指静命阿闍黎——是中观瑜伽行自续派祖师，也是最初入藏弘扬显乘与戒法者。

「洛」指莲花生上师——是降伏外道或魔障，并将密法传入西藏的始祖。

「却」指赤松德贞法王——是护持佛教的国王，对佛教弘扬影响极大，为观世音菩萨化身。

图中之名以静命论师安置于首，是因为教法的基础及最初的建立在于戒律，意即大堪部(戒师)静命论师是最初剃度藏人为僧、建立僧团者，以弘扬戒法为主，故为前；之后为莲师；最后为法王。如是即已显明顺于教法的次第，乃是以戒先行规范身口意，进而契入三藏，福慧双修乃至证悟。可知戒法为一切善法的根本，此亦诚如《无量寿经》说：「善护身业，不失律仪；善护语业，不讥他过；善护意业，清净无染」的修行之义。

如是戒净，又如内邬苏巴云：「现在于内与烦恼斗，唯此为要，不斗烦恼戒不能净，若尔不生伏断烦恼，定学慧学，当须毕竟漂流生死。」

又如噶当派祖师内邬苏巴尊者说，当下修行的当务之急，主要是善巧于令所学教法对抗烦恼敌；对治、根断烦恼原是证得涅槃的主要方便，因为若烦恼炽盛即令心不静、不净，相对地，即使持守戒法，其戒行也难以清净，戒德也就难以生起，因此也就不能生起压伏烦恼的定学与不能生起根断烦恼的慧学，反而只是顺应烦恼或与罪恶为友，因此，只是单单依止、修习戒法显然不足，仍将继续轮转三有、漂流生死，不得解脱。

补述：

关于戒净，其义深广，令戒清净不单单仅此于持戒，理应依于道次第摄持闻思三藏、修证三学，令烦恼减少，才能成就出世间戒，譬如第二地菩萨即具菩提心与亲证空性的智慧摄持而持戒，遂使梦中亦不犯戒。因此并非只是外相的持戒，趋于内心的转化或与法相应，尤其重要。

戒可分为世间戒、出世间戒、有漏戒、无漏戒等等种类与层次。主要是以何心摄持持戒，而有不同层次的差别，其果德也就不同。虽就次第而言，戒庄严、定甚深才得以生起出世间慧；但也可说，具足出世间慧才能令戒法清净，因为具足出世间止观双运道摄持而断恶行、恶心，终究能出生死轮回。

《集法句论》说：「施中，法施最胜；喜中，法喜最喜；力中，忍力最大；商主中，引

导出离三有的商主最大。」师长也说：未学佛前顺烦恼而行便增长恶业，已学佛后应顺正法而行则增长福业。故应常思惟：既然已得人身、遇正法、具足善知识摄受、也受持了戒法等等，具足诸多善缘，若不精勤修习改造内心趋向于善，则大概是难有增上的机会了。究实说来，修行必须切中要害，尽除心垢，必须勉力而修改变内心；相反地，即使天天持诵日课，课诵本变旧了、翻皱了；天天持名圣号，念珠磨亮了、指甲磨平了，但内心丝毫不动，没有什么改变，如此受用利益极小。

现今有些佛弟子学了不想修，研究不修行，有些则不求多闻，得少为足，以管窥天，自以为是。噶当派祖师也说：「听闻教法染污恶心是魔，师长莲友互为争斗是魔，学教法为名闻是魔，广行布施为求现世果报是魔，为得利养守戒是魔，与贪瞋相应修习禅定是魔，所行一切只为今生是魔。」上述此诸情况于今尤烈。若能养成正法的察觉力与念知力，以烦恼为敌，即能不生此诸染污有漏之业。然而教法深广浩瀚无边，我等善根又显微劣，犹如唯沾金屑不沾金，因此即使不能「由闻教理善思惟，以此继即作精修」，而却能执持正法、建立正见，令不堕落，也算是难能可贵了。

事实上，修学佛法的正确方法，是边闻边修边运用，尽可能上座闻思修教法，令所学教法能深化内心，后于下座再对境运用，依此来验证自己的法力。要言之，动态修与静态修互助而成，动静间杂才属中道。

由如前说认识烦恼，思彼过患离彼胜利，以念正知而为防患。

此中，使令持戒清净，应先认识如前已述的烦恼集谛，即思惟烦恼总相、别相、生起次第、生起因缘、过患以及思惟伏断烦恼的利益等等，继而以正知念力思惟烦恼之义而戒慎防护与善予对治。

补述：

苦乐间杂的有漏世间原是苦多乐少，任所遭遇的内心不平静、外缘不顺遂，其根本因便是烦恼，理应数数思惟烦恼的过患与行相。有说「比丘是见生死过患者」，尊贵大悲尊者则说大乘教法固然殊胜，但能先行自净其意却来得更实际；就修学次第，也是在于先得自利对治烦恼，因为在愚痴、苦恼中利他，无有益处。此外，若无法驾驭或掌控自心，则即

使已研习诸多教典、值遇诸多良师，也并没有立即可见的真实利益。

烦恼稍出，即应用矛盾数数击刺，此复自心随何烦恼生已无间，视如怨敌与之斗战。

提要：

应以正法观烦恼的心相。

即烦恼一露，速以正知力的法念之矛一一予以击刺。此中，应数思惟无始生死以来，烦恼如影随行的系缚着我，令我身心忧苦，故烦恼一生起时，当即视如大敌勇于奋战，不赶尽杀绝，绝不松懈、退守。

补述：

有说应视烦恼如夏草，一长即铲除，不令有滋生的机会，对治乃至根断皆应如是修持，因为摧果必断因，身心苦恼乃是心不调所致，如是因果互转不止；探究令烦恼任意横行的根源乃是我执，层层推论得知，必由修力才能断除。因此，建立正见、知其过患、培养觉察力予以对治才是智慧之学。

其实，贪行相乍似集摄顺缘来护己，满足于贪欲的烦恼，即已误入圈套却孜孜，瞋行相乍似抗拒逆缘来护己，满足于瞋恚的烦恼，即已误入陷阱而气冲冲，痴、慢、疑等其它烦恼亦复如是。就长远的损益而言，若自心不调或不改变心思模式，而只祈愿远离一切逆缘、具足一切顺缘，也必然弊大于利。不知轮回根本的凡愚众生，必然自愿取受轮回，因此轮回无边，对此实应警觉。

若不尔者，初起忍受非理作意，令其资养成无可敌，唯随彼行。

若不知烦恼的颠倒实况，不生战斗想，烦恼初起即予忍受而生非理作意，则如火苗蔓延增长，若于其间不予察觉、对治、遮止，最后必然不得不任随烦恼而转，无以匹敌、抗拒。

补述：

举例来说，外在的怨敌也是看待个人而言的，当背反、不顺于你的欲求或于自身利益有所损害时即为怨敌，如是对彼生起超越实况的百分之百的负面想、憎恨想，似集可恶于

一身，依此生大瞋，进而造业、伤害；但事实上，对于他方有情，你的怨敌不一定是怨敌，而且在境上，也很难将所有世人皆转成亲，在心思上却可见为亲。直接地说，当心不调时，有寂(指轮回与涅槃)皆现为敌；当心调伏时，有寂皆现为亲，甚至也能恶缘转道用，因此重点是在去除烦恼，不随彼转。

有说：烦恼如水中鱼儿，乍看相安无事，但当境一来即忽然跃动出水。换句话说，乃是由最初的无知到最后的大痴、由最初的不平到最后的大瞋、由最初的欲求到最后的大贪，倘若如是，必然唯令恶心增长、善心减少。凡此即如布萨仪轨所说：「因烦恼、贪欲、瞋恚、愚痴之故……所有罪堕，将成善趣解脱之障，轮回恶道之因」之义。

如是励力纵未能遮，亦当速断莫令相续。应如画水莫如画石，

如是即使未能当下遮止现行烦恼，但至少应有察觉力，具足欲求断除之心，不应任由相续蔓延、无义增长。于诸所生烦恼应如画水了无痕，不应如石上刻字极坚固。

补述：

师长也说：「非善法应如水上写字，善法应如石上刻字。」反观凡夫有情似乎于善法如画水、于非善法如刻石，或说：恶如日光遍照一切，善如身旁微弱小灯。实际上外敌仍可逃脱，但是乃至有蕴即有依于取蕴之苦，乃至有无明必苦，必不可逃，因此当知烦恼为真敌，具足烦恼的对治力尤其重要。应该呵斥、谴责的是自己的烦恼，不是他人的言行，修习自净其意之理即为最佳的调心方式。诚如《历代法宝记》说：「但修自己行，莫见他邪见，口意不量他，三业自然净。」

如《亲友书》云：「当了知自心，如画水土时，烦恼初为上，乐法应如后。」若于法品，与上相违。

即如《亲友书》说：应常观察了知自心，当自心相现起如同画于水与画于土的情况时，应知：若生起烦恼，应能如前者画水无迹可寻最为殊胜；相反地，好乐、欲求、信解正法应如画石一般坚信而有。意即，若于正法生诸欲求，则应背反、相违于前者画水，应如后

者画石令其坚固。

《入行论》亦云：「我应记恨此，与此共战争，如是相烦恼，除能坏烦恼。我宁被烧杀，或被断我头，然于烦恼敌，终不应屈敬。」

《入行论》也说：我应时时怀恨烦恼，视为第一大敌，因为无始以来无间地受其逼害，轮转不已；烦恼长时安住我心，为能脱其系缚，当在满怀恨意之上而勇于奋战——对于如是种种大、中、小烦恼随一，除了随时随地予以对抗、奋战之外，就再也没有更好的途径能摧毁它了。因此，我宁可屈就短暂利义而被烧杀或断头颅，也永不屈就于烦恼敌——欲求脱逃都来不及了，何况屈服。

补述：

如《维摩诘经》说：「今我此疾皆从前世妄想颠倒诸烦恼生。」意即究实而言，当今一切身心之苦，皆由无始以来妄想颠倒的烦恼相续所生的异熟果报。这说明了，即便通达三藏，若不认识烦恼或不修行，也无有益处；已经习于情绪反应的心也如树叶随风弯折一般，完全无以招架、控制。而且，并不会因为天增岁月慧增长或天增岁月贫减弱；显然，不论是断烦恼或是增长慧，一切的善增、恶减不会从天而降，都必由修力而得。

简易压伏烦恼法：

当烦恼现行时，即应思惟烦恼是颠倒心，其所执境为无，也没有量的助伴，有具力的对治道；又因心体本自清静，烦恼不入心体的本质，唯是心上忽尔客尘，只要经由修习对治道即可压伏令不现行；烦恼再怎么粗重，也并非处于恒常的状态，总有渐息之时，因为烦恼也是自性本空、随缘而有；此外，不论一般的外敌或烦恼的内敌皆为生灭法，前者是怨亲无定，后者则是刹那变迁；经由修行，终究能令凡心变圣心、凡夫变圣者，故不应随烦恼而转，不应轻易屈就于烦恼。

善知识朴穷瓦亦云：「我虽忽被烦恼压伏，后我从下而为切齿。」

噶当派祖师朴穷瓦尊者也说：我虽然偶尔也会为烦恼所侵、压伏，但是随后我即恨之入骨而从下咬牙切齿，绝不让步与退怯，不愿服输而奋力对抗。

补述：

中士道是真正的佛法，力断烦恼是增上大乘的基础。解脱、轮回并不在外面，不在哪个地方，不是迁移到某一处所即不轮回，凡是惑业自在之蕴即轮回，不取此蕴即解脱。

关于朴穷瓦尊者的公案，有说早期尊者于山洞修行时，一回精灵欲行加害，经协议后决定先行派遣一批魔怪上山勘察并加害，余众随后而行；但是当前批至山时，见尊者正在修持慈悲法门施乐受苦，诵曰：唯愿如母精灵众等罪障苦，当下悉皆无余成熟于我身，并将我之善乐施于精灵众，祈愿精灵众等得乐求加持。当精灵等听到颂文时，心有感动立刻折回，途中遇见后批即告实况，遂致所有精灵魔怪皆一致屈敬于尊者。

博朵瓦闻之曰：「若能如是，当下即退。」世庸怨敌，一次摈逐遂居他方，待得力时仍来报怨，烦恼不同。

又，博朵瓦尊者听到朴穷瓦尊者对治烦恼的殷切猛利心时说：若能具足如是切齿心，当下即可战胜烦恼内敌，有力驱退不令生起。亦即，观待而言，世间外敌显然不同，虽然当下有力一次对抗战胜驱摈他方，但是怨敌仍可移转他处，有朝一日当势力强大时，仍可回头报复反击；烦恼内敌则不如是，一旦予以断除，即不复返。

烦恼于身，若能一次拔出根本，无往他方亦无报复，然由我等，不能精勤破坏烦恼之所致耳。

如此看来，若能依于圣道为本质的修行力，则当一生烦恼芽即能得以一次根本拔除，不令相续而有，既无迁移他方之举，也不再具有报复之力，如斩草除根春风不生。但是，尽管如此，我等凡夫有情却因不精勤修习对治、遮止烦恼之道，因而烦恼永难断尽，令其如影随行长住于心，遂致离乐得苦，凡此皆应归咎于未曾生起烦恼的对治道故。

补述：

严格说来，唯心入法，并无力根断烦恼，只能如石压草暂不现行；必须进而求法入道——尤其入圣者道才有力断除烦恼。调心次第层层而上，力道则有不同。

尊贵大悲尊者曾说，依于上师库奴仁波切的教诫：烦恼的藏文之音为「隐梦」，意指能

令心混浊、扰乱、愚蒙者；梵文之义则为无助伴者、力量脆弱者、自性为苦恼者。结合说来，烦恼其实是指无诸助伴力道微弱，唯是令心暂时愚蒙、苦恼罢了；也是唯由颠倒我执所生，其究竟本质为自性无、缘起有，只要精勤修习正道即可对治、断除，故应勇于对抗。

《入行论》云：「摈庸敌出国，摄受住他方，养力仍返报，烦恼敌不尔。烦恼为惑慧眼断，遣离我意能何往，岂能住余返报我，唯我志弱无精进。」

《入行论》说：喻如当战胜、镇伏敌方时，虽将外敌驱逐国界，但假以时日养兵已成，仍可蓄势发动反扑报复；反之，烦恼内敌则不然，只要根断即一断永断。因为烦恼为颠倒心，可经由证无我慧等修道力予以断除，既已遣除即于我心无所遁形，岂有能力如外敌一般暂居他处，假以时日再反击我？因此，我等之所以烦恼无间而有，并不是有断不尽的烦恼，是因为心力薄弱，不勤精进对治罢了。

女绒巴云：「烦恼起时不应懈怠，当下应以对治遮除，若不能遮，应即起立设曼陀罗及诸供具，供养祈祷尊长本尊，次缘烦恼，忿怒念诵，即能折伏。」

噶当派祖师女绒巴尊者说：烦恼现起应实时察觉，不应弃之不顾、任随而转或不以为意，当下理应以诸法力对治、遣除。若烦恼炽盛、法力微弱，一时无法正行对治遮除，则可改行其它助行，如广修供养上师三宝、献曼达积福，或者供养祈求上师本尊加持，令心平静缓和后，再身以忿怒相缘彼烦恼，语猛利、意殷切地持咒，即能遮止。

补述：

所谓修行，并不是在学习佛法中没有障碍，而是在障碍中仍有佛法。而令心不调伏的，唯是烦恼。当烦恼粗猛，正行无法以诸法念对治时，则可修助行如持咒、念佛，正助间杂而修。女绒巴祖师也说：我这生如何修行？即一切时中观察自心，以调伏自心为主要修行；常观烦恼，开始冒出头时即不懈怠，速以对治法予以反击。凡此即如《修心八颂》的第三颂说：「于诸威仪观自心，分别烦恼一生起，深知唯令自他损，愿能精勤力断除。」之义。

噶当派祖师的修行方式是身不失威仪而生活淡薄，自内调伏烦恼而实修菩提心、利他行，进而秘密相应密法瑜伽，如是修行堪称正法住世的征相，值得效学。

大体上，献曼达的意义有二，即：祈求上师三宝加持、及依此累积福报。

朗日塘巴亦云：「彼又云移动住处，劲举项颈，亦能折伏，可见彼与烦恼斗争。」

朗日塘巴尊者也说：对治烦恼必须常具正知察觉力，随时留意烦恼的形迹，只要烦恼一现起即刻使力举颈狠目瞪视回应，如此也能予以折伏令其退怯；显然可见，这是随时随地依于念知、法力与烦恼斗争之举。

次复应如阿兰若师云：「昼夜唯应观察自心，岂有余事。」依此而行乃能生起。

再者，应如阿兰若师说：昼夜六时应恒观照自心烦恼、调伏心续为主，岂有较之于觉照烦恼更为切要之事？在修行其余法行时，不论动态修或静态修，皆应正知观察、正念正住。——亦如将狂心系住于念知的木桩上，现起正知正念与烦恼斗，依此而行就能生起一切烦恼的对治力。

补述：

众生的狂心、妄心皆为因所自在，为何因所自在？此因即烦恼与业，且以烦恼为主；烦恼令人心乱不乐，短暂、长远的过患无边，为此，现应常观对治烦恼的「四方道」，即：

- 1.为了断除烦恼推动的恶业，得轮回的增上生，而修下士道。
- 2.为了断除烦恼，得解脱的决定胜，而修中士道。
- 3.为了断除烦恼余习的所知障，得成佛的决定胜，而修上士道。

又传说大觉窝一日随见几次，尔时定问「生善心否。」

据说阿底峡尊者一日之中随见弟子数次，首当必问：生起善心否？亦即有否调伏烦恼、减少烦恼？

补述：

要之，得增上生、决定胜必须调心，也不可能唯祈愿而调心。调心取决于串习多寡，

如上半辈子不重视慈，不知瞋过，后来见到慈悲功德、瞋心过患，心思模式即得改变。为何改变？若不知彼为颠倒与过失，则心随彼转，无对治力；若知关要，知减不调伏之一分、增调伏之一分，则必重视修心，依不放逸行，具正念住。

宗大师也说：当知自身的我爱执、我执、烦恼是如何颠倒执取，实应精勤于断除自己的我执等烦恼为要，切勿以观他人过、或巧于辩诤为能事，如是毫无意义。

此诸烦恼如何断者。谓痴罪重极难远离，为余一切烦恼所依。彼之对治，多修缘起，善巧生死流转还灭。若能修此，五见等一切恶见悉不得生。

提要：

此诸根本烦恼：贪、瞋、痴、慢、疑等随一现起时，应以何法予以对治。

理应如何对治、根断此诸烦恼？

痴者——是于根本烦恼中最为深重极难断者，且为一切烦恼的生因或所依。彼对治道，应修缘起见——如业果缘起、看待缘起、唯名缘起、性空缘起等；尤应善思十二因缘从第一支无明至最后老死的染污轮回的流转次第与清净涅槃的还灭次第(最好善巧于十二因缘的世俗谛与胜义谛——即思惟十二因缘的二谛皆法无我、自性无)。如是多加串习即能去除心中的无明愚痴行相，也随而增长智能。若能如是思惟如上所修品予以对治愚痴，则其余与痴有关的五见(即我见、边见、邪见、见取见、戒禁取见)等恶见以及依此所生的一切烦恼亦可截断，不复生起。

补述：

欲遣除六根本烦恼，首当认识各别烦恼的差别行相？以何法去除？依于经论教授与清净正理为钥匙，开启慧门，并结合自所体验而作思惟，例如：

贪——为寂静类，虽未直接损恼有情，但能令系缚生死，是苦的根本因。

瞋——为暴戾类，可直接损害有情，能令系缚生死，是堕恶趣因，也是苦的直接因。

痴——为愚蒙类，是迷昧于实况的无知，是生起一切烦恼之因，且在生起余烦恼时必与痴同俱相应。

《四百论》说：痴如身体，一切的器官、肢节、肢分等皆依于身；如是一切大、中、小烦恼皆依于痴。若就对治而言，则《中观显句论》说：贪之对治不入瞋之对治，反之亦

然；但痴之对治却是一切对治，因为痴是一切烦恼所依。

对此，尊贵大悲尊者曾说六根本烦恼也可以归纳为二类，即所舍品与所取品，所取品的烦恼是假名烦恼，并非具相烦恼。例如：

所舍品的愚痴我执——如是一切法的愚痴，特别是迷蒙、无知于诸法的究竟实相的颠倒执着，彼本质虽为有覆无记，却能依此无明我执生起一切烦恼、恶业，是轮回根本，故为该舍的愚痴——即为具相的真实义愚执着。

这点，《金光明经》也说：「无明自性本是无，藉众缘力和合有，于一切时失正慧，故我说彼为无明。」是说无明本身自性本空，一旦因缘和合无明即生，一生无明正智即告消失，故佛说不具正慧即无明。

所取品的愚痴我执——如菩萨一心上求佛道、下化众生之心思，思惟、执着我如何能将三界有情苦皆予以救拔尽净，如是执着我具足无边心力、勇气、信解，执着我必须如是而行菩萨道，此为具量心，也自愿取受，此即为该取的愚痴——即为假名的愚痴执着。

重点思考：

- 1.何谓「如是诸佛子，修心禁戒行，终不入邪崖，没溺生死海」之义？
- 2.为何教法的基础及最初的建立在于戒律？
- 3.世间戒与出世间戒的差别为何？所得为何？
- 4.为何烦恼稍出，即应用矛盾数击刺，此复自心随何烦恼生已无间，视如怨敌与之斗战？
- 5.为何贪行相是集摄顺缘？
- 6.简易压伏烦恼的方法为何？
- 7.烦恼粗猛，正行无法以法念对治时，则可以修习何种助行？
- 8.何谓：对治烦恼的「四方道」？

9.为何痴为六根本烦恼中是最为深重者、最难断除者？

10.所舍品的痴为何？所取品的痴为何？

《菩提道次第广论》释

2009.07.02

第 101 讲

正文：P199⁻²~202⁺²

瞋与现后二世大苦，断诸善根是大怨敌。

瞋心是能赐予有情今生、来世大苦之源，且能摧坏累世精勤积聚的善根与功德，故内瞋是真正的大怨敌。

补述：

瞋是能坏善根的烦恼心所，是对于逆境生起乖离、憎背、损害的心思；一旦瞋心现行

即刻直接加行恶业，故为恶业的近因。贪则为恶业的远因，如由贪求不得而生瞋，由瞋而积造三门随一的恶业。

此外，下士道的相违品之瞋心较为粗分，是能引发伤害行的损害心，例如以瞋心而杀生。中士道的相违品之瞋心则较细，依此未必引发伤害行，但能引发轮回。

一般而言，当生瞋时，乃依非理作意自然地现起防护墙保护自己，并以诸加行对抗逆缘，令心产生一种由恶心摄持的颠倒妄执的短暂的平和。

如《入行论》云：「无罪名如瞋。」故一切种莫令生起，励修忍辱，若不生瞋，则于现法，亦极安乐。如《入行论》云：「若能励摧瞋，此现后安乐。」

如《入行论》说：依于下士道的相违品之瞋或中士道的相违品之瞋所推动生起的一切恶心恶行，过患极大；诸罪业中，再也没有比由瞋恚推动更为严重的罪业。因此，不论遭到任何逆境，应当压伏情绪，修习忍辱令瞋心不起；不起瞋心，不仅现世身心安乐，来世亦得善报，此如《入行论》说：若能精勤修习对治瞋心，不令瞋心现行，即不坏善根，不堕恶趣，今生来世必得安乐（即现世无有忧虑、身心自在；临终之际，蒙诸佛菩萨接引，来世投生善趣，无诸苦恶，常得安乐）。

补述：

《入行论》说：「无难过于忍，无罪名如瞋。」是说最难者莫过于修忍辱，最重罪者莫过于生瞋；对此，《大智度论》也说：「瞋恚其咎最深，贪瞋痴三者之中，无重此者，九十八使中此为最坚，诸心病中第一难治。」上述在在说明瞋的过患——令心不寂静、坐立不安、容颜不悦、损自功德、直接间接的非理损恼有情、结下恶缘、树敌、自他俱损等等。因此若能不瞋而修忍，自他二利。

《菩萨地持经》则说：「慈息瞋恚，悲止害意。」意指，由修慈心可息灭瞋恚，由修悲心可遮损害心。

尊贵大悲尊者也说有该取与该舍之瞋，即：

该取之瞋——即由悲心推动而有之瞋，如佛由不忍众生受苦，现忿怒相调伏所化；又如父母依慈心责备子女等，此瞋为假立名，是内怀慈悲，外现粗暴，此瞋为具慧的自愿取

受，非不得已。

该舍之瞋——即于染污不可爱境而生的爱憎瞋恚，此是与非理作意、我执颠倒心有关之瞋，能损坏善根，依此瞋造业难以达到所欲求的目的，也终究自害。

贪爱能令先造一切善不善业，渐增势力能生生死，又欲界者，从受用境，触缘生受，味着生爱，应多修习内外不净及贪欲尘所有过患，而正遮除。

提要：

贪是于可悦爱境心生耽着、欲求和合而不离爱的行相。

意指，贪爱能令往昔所造的有漏善业(此由不知轮回过患而造)及粗猛的恶业(此由不知三涂苦而造)，渐得滋润增长势力，成熟能生因，导致流转生死。一般而言，以追逐外在五欲尘之乐为主的欲界有情，乃由受用五境的触(根境识和合)而生乐受，由耽着乐受而生贪爱，其对治道即应修习内身的不净观(如修大地如骷髅的三摩地)、蕴体的不净性以及思惟贪着五欲尘的过患，由此遮止贪爱。

补述：

下士道的相违品之贪：乃由业果愚推动，如贪肉食而杀生，会直接引发恶业。

中士道的相违品之贪：乃由真实义愚推动，以贪爱造有漏善业，并不直接引发造恶业。譬如某人极喜受赞，故得少许毁谤即生瞋心；显然，这是由于有贪才有瞋。

有说：「万恶生源世福乐，是故智者离贪爱。」即世间一切有漏的福报与安乐，对于中士夫而言，虽为善满业之果，但仍为苦谛所摄，实为过失，贪着于此终不得解脱。

若予分类，则贪爱的烦恼也有分为寂静之贪与不寂静之贪，前者如细分贪心，虽不具损害性，但能令系缚生死；后者亦名猛暴之贪，如粗分贪心具损害性。此外，贪爱之爱必是恶性之贪，欲求之贪则有无记与善性。

尊贵大悲尊者也说有该取与该舍之贪，即：

该取之贪——是指具足正确理由与清净动机而有的欲求，如欲求利他、菩提、解脱的善法欲，是以具足正确心思欲断愚痴颠倒，故为清净、具理，必自愿欲求；如于善法之境能引生无边功德，不应喜足，应生贪求。

该舍之贪——是指由颠倒心所生的染污贪爱，耽着有漏、外在的可悦爱境，此是与颠倒心有关的贪爱，固然难有能令满足所欲求之物，所耽之喜乐也具衰坏性，终必损害；如于恶法之境的贪爱，有其边际，令生苦果，应少欲知足。

世亲大阿闍黎云：「鹿象蛾鱼蝇，五类被五害，一害况恒常，近五何不害。」

世亲菩萨说：贪着五欲尘的有情，喻如五种傍生所得的五种不同果报，如：

野鹿——由于鹿喜着音乐，猎人以弹奏美乐引诱，所以葬送猎人枪下——此为贪声之果报。

大象——由于公象贪触受，猎人以母象引诱，所以被猎人捕杀——此为贪触之果报。

飞蛾——由于飞蛾贪着光色，见光即直扑前往，所以葬生火窟——此为贪色之果报。

鱼类——由于鱼类贪着味觉，钓鱼者以鱼饵引诱，所以成他人餐上佳肴——此为贪味之果报。

苍蝇——由于贪着刀刃上蜜糖的芳香，所以死于刀刃——此为贪香之果报。

如上五种傍生各别祸害，只耽着五欲尘随——尚有如是苦害，何况我等趋近于所有五欲尘的爱着，岂有不遭苦害之理？

又易生难离，谓爱四事，利誉称乐及于此等四相违品，意不欢喜当修对治。

此外，容易生起又难以远离的是世间八法，即缘着四种顺缘之事的利养、名誉、称赞、种种享乐而生欢喜爱着，及缘着四种违缘之事的衰败、毁辱、讥讽、种种痛苦而心生不悦，故于世间八法应修平等舍——因为不论是顺缘或违缘都是行苦的本质，皆为生灭法，不久住、不坚固、刹那坏灭。究实上说，不论苦乐、得失、称讥、毁誉都是缘起如幻、非有自性；对究竟解脱而言，皆具损害性，为系缚生死之因，故应修习令心不喜，修习对治。

此复总修生死过患，特修念死，即能退除。

总摄而言，应修习、对治贪欲，应修习思惟三界轮回总苦与别苦的过患，如思惟三界

如火宅无有安乐之处，特别是思惟念死无常，观想死后极有可能堕入三涂、至今尚未备妥来世道粮、心生怖畏想而积极投入正法的修行，这样便能减损贪欲之心，息灭由贪而生诸苦。

补述：

上述是特指缘着五欲尘及世间八法的贪爱，而对治贪爱五欲尘及世间八法的主要方便，如是，数数串习、观修如上的生死过患、念死无常等，假以时日必能立竿见影，不再贪着不舍，必能生起舍现世、欣解脱之心。一般远离了令生贪瞋之境，即能少生贪瞋；但若身住山林，身住不生贪瞋之境却又心生贪瞋，则非善妙殊胜。相反地，虽住闹处而能心依正知正念而安住者，即是有修。

取要言之，不知苦为苦，即不想断苦因。所知之苦不是苦苦，此畜生亦有，而是了知坏苦、行苦，是脱离惑业所成的苦蕴之行苦，乃至有由惑业自在之苦蕴，此即是一切苦的所依者，故必观烦恼过患而正断之。

慢于现法最能障碍当生之道，及是当来奴贱等因，故应断除。

意指，具慢心者，就现世而言，即使精勤修道，但由慢心增长，不敬三宝及诸如母有情，以致功德难生、法水不入；就来生而言，依此所感的正报便是投生卑微、贫苦、种性低劣的家族，招感恶满业之果。故应修习「珍爱一切众生如珍宝，谦卑和顺敬爱诸众生」，以此作为断除慢心的利器之轮。

补述：

慢：是指于自现有的因缘、能力、条件等，由增益而生贡高，或由减损而生卑劣的行相。

《现观庄严论》曾说：欲生道种智，必先除憍慢，憍慢若不除，菩萨难发心。大意是说，慢心是障碍大乘菩萨生起大乘发心、道种智与累积福慧二资粮之障，以诸憍慢能障生功德、令法水不入故。如云：「憍慢如石，千年水流亦不碎。」可知，真为修行欲求解脱者，若具慢心必不成就，也不得善知识摄受，退失已得功德；诚如萨迦派祖师格言：「憍慢如坚石，置海百年后，取出仍不化；憍慢亦如是，常存憍慢心，难生诸善行。」这也显示了我慢

高丘德水不入之义，故应修谦卑予以对治。

断除道理，如《亲友书》云：「当数思惟老病死，亲爱别离及诸业，终不能越自受果，由对治门莫憍慢。」

断除慢心之理，如龙树菩萨《亲友书》说：若自觉心生憍慢者，理应数数思惟苦谛的老苦、病苦、死殁苦、亲眷的爱别离苦等等诸苦过患，以及思惟业报的感果之理，如是果报必由自身取受，任谁也无以代受；故为了长远利益，应勉力修习宁处卑下、莫居高位，以「谦卑和顺敬爱诸众生」对治慢心。

补述：

尊贵大悲尊者也说有该取与该舍之慢，即：

该取之慢，即在修学精进的顺缘中发起坚固力而修三慢：

- 1.事业慢：指自认有力荷担、成办成佛道业之慢。
- 2.烦恼慢：指憎厌或憍慢于自己的烦恼之慢。
- 3.功能慢：指自认能够不假他人之力，自己完成修学之慢。

如上都是假立的慢心，依此能对治我慢与退怯，为所取品，应自愿取受。

该舍之慢——指依于自己现有的条件，基于我执而产生一种贡高自大的妄心；此一妄心虽能暂时颠倒妄觉自恃、高人一筹、不可一世，但终必不乐，且能引生嫉妒、竞争等烦恼，并退失了已有功德，不得未有的功德，来世则投生于低劣的种族。

此中，该舍之慢说有七种，即：

- 1 我慢：由执取有一个自性有的我，而对我生起憍慢。
- 2 慢慢：对于低劣于自己的有情，心生憍慢。
- 3 过慢：对于与自相同者的有情，心生憍慢。
- 4 慢过慢：对于胜过自己的有情，心生憍慢(不服输的慢，不自量力的慢)。
- 5 卑劣慢：对于实际远远超越自己的有情，心生慢心(认为自己与他一样或稍逊于他而已)。
- 6.增上慢：无德而憍慢，自居有德者。
- 7.邪慢：依于颠倒邪见而憍慢，自认自己胜于一切，无人能敌。

若于四谛三宝业果获得定解，则不复生疑惑随眠。

断疑之理，若能思惟四谛的染污品流转门的苦集二谛，及清净品还灭门的灭道二谛，信解此乃释迦世尊的无上教说，并信解三宝为轮回有情的皈依境及无上依怙者；认许业果定律、缘起建立、三世因果等都是佛的圣言量，由此定解而生净信，便能断疑生信。

补述：

尊贵大悲尊者也说有该取与该舍之疑，即：

该取之疑——是指具义疑，即一般利根的随法行人，在获得真理之前的必要的合理质疑，因为有质疑才有观察，有观察才有提问，有提问才能获得具足诸多正理安立的答复。如是经由层层观察、思辨而获得智慧定解，此经由智慧抉择而生的信心较为坚固，这是佛教鼓励学习教法正确方法；也因此，能够建立四依、四不依的见地，不落入人云亦云、不具思惟力的盲信学佛。对此，佛也亲说：不可因为恭敬我而信我所说，必由观察断疑而生信，如于初转法轮佛以三劝转说十二行相，也安立了十二因缘及四谛十六行相，凡此皆重视思惟、观察，进而开启智慧之眼。此具义疑的本质为无记性，是获得真理的必要条件；具慧的合理怀疑，也是正确闻思修学教法的必要的增上缘。

该舍之疑——是指与烦恼同俱的染污疑，对于真理不决定心所，此分不具义疑及等分疑，其本质为恶性，如于四谛建立、三宝观、业果律、前生后世等教理心生有与无、是与非的等分疑、以及偏向于无与非的不具义疑，这是心尚未得确定的疑惑(这是见道位的所断品)。

又睡眠昏沉掉举懈怠放逸无惭无愧忘念不正知等，诸随烦恼最易生起，障修善品，当知过患修习对治，率尔率尔令渐微劣。

提要：

阐述能障碍修学善品的二十种随烦恼及其对治之理。

此外，若贪着睡眠令心不清明时，修贪睡过患想；昏沉令心内沉于善所缘境时，修光明想；掉举令心外散，不能安住于善所缘境时，修过患想；懈怠不好乐于修学善法时，修精进想；放逸于善法不生戒慎时，修不随自意乐想；无惭于自所造恶行不生畏惧时，修净罪想；无愧于自所造恶行，自以为是，不在乎他人的讥评时，修发露忏悔想；忘念于所学

时，修正知提念想；不正知不具察觉力时，修正住想。如上诸随烦恼皆随行于六根本烦恼而转，是障碍修学一切善法的相违品，在于不知不觉中极易生起，故应随时觉察自相续的起心动念是恶是善——事实上，几乎皆以烦恼相应居多，故应思惟烦恼诸多过患，以诸对治方便立即直接地对治，令已生烦恼渐得衰微，乃至消除。

其过患者，如《亲友书》云：「掉悔，瞋恚，及昏沉睡眠，贪欲，并疑惑，应知如是五种盖，劫善法财诸盗贼。」

提要：

以下是宗大师援引论典及祖师语录，述说由烦恼引生的诸多过患，使令道力无法增上之理。

随烦恼的过患，如《亲友书》说：掉举令散乱于善所缘境，懊悔令不喜于所行善法、瞋恚令伤损于逆境、昏沉睡眠令于诸所缘不明晰、贪爱令贪求于顺境、怀疑令疑惑于真理——应知这五种盖障，就像劫夺善法、偷取功德的盗贼一样。

补述：

总体而言，心生烦恼的当下即令心不寂静，不得休息。众苦由恶业生，恶业由心不调伏生，心不调伏由烦恼生；可说，一切情器世间现见的伤损，皆因智力不足、烦恼粗重所致，而且时非一次，非赐一苦，而是本质为苦恼者。

此中，五盖即是障碍修习三学的相违品，如贪欲障碍持戒；掉悔、昏沉、贪着睡眠障碍修定；瞋、疑障碍修慧。《入行论》也说：「此群烦恼贼，寻隙欲打劫，得便夺善财，复摧善趣命。」是说烦恼如恶贼，随时劫夺有情的善根福德，令损善财不得善趣，失坏解脱的命根。

《劝发增上意乐经》云：「若乐睡眠与昏沉，痰癰风病及胆疾，其人身中多增长，令彼诸界极扰乱。若乐睡眠与昏沉，集饮食垢腹不清，身重容颜不和美，所发言语不清晰。」

《劝发增上意乐经》说：若常时过于贪着睡眠与昏沉不觉，其体内易于引发痰癰、风病及肝胆等诸多病害，由于四大不调，六界备受扰动，不得安宁、平静。此外，过于贪着

睡眠与昏沉，令所饮用的食物屯积腹中，不易蠕动，增加内藏的负荷，肠胃不净，由肠胃不净故导致身渐粗重，心不清明；又以四大失调，故容颜失色，有口齿不清、词不达意、不知所云等等过失。

又云：「若乐睡眠与昏沉，其人愚痴失法欲，凡稚退失一切德，退失白法趣黑闇。」

又说：若常时过于贪着睡眠与昏沉不觉，由身心粗重、身心不轻安易陷于愚痴相，则丧失了对善法的欲求心，使凡夫有情退失往昔已累积的一切功德，令心易于趋近恶法，由明入闇，不得善法。

《念住经》云：「诸烦恼所依，独一谓懈怠，谁有一懈怠，彼便无诸法。」

《四念住经》：直接了当地说，生起种种粗、细、大、小烦恼的心所依，唯一是由不好乐于善法的懈怠心所致；不论是谁，一旦任由懈怠而转，不勤精进，彼有情便会自然而然地不趋向善法、不趋近正法的修习。

补述：

修行得成就，在于如其所信解，必予以加行；如其所了知，必指向相应。故应知不生白法的主因是懈怠，龙树菩萨也说有二心所，能生一切相违品，即懈怠与退怯。可说修学佛道没有发心立愿、勤苦精进，终必不得成就。

《集法句》云：「若行于放逸，即坏凡夫心，如商护财货，智当不放逸。」

《集法句论》说：若常趣行于无所戒慎，舍善趋恶，放逸而行，必然损坏善少恶多的凡夫心。既见此诸过患，当如大商主尽其所能小心翼翼地守护辛苦获得的财宝货物；如是，若为智者，理当为了守护善法与正法而不放逸。

补述：

若能每日持续地串习、将护道次第的善所缘境，即名不放逸行。能够清楚地觉知自心烦恼的来去生灭而心不受干扰，才是有智慧。

此中，噶当派乃是依于如下六典修学佛法：《入行论》、《集学论》、《庄严经论》、《菩萨地论》、《本生论》及《集法句论》。此六论是由具相祖师所造，令后世学人能依清净论典的教授，建立正法的架构与知见，进而趣入佛说的根本经典，如是依论学经才属无误与圆满。

《本生论》云：「舍惭为天王，意违于正法，宁瓦钵蔽衣，观敌家盛事。」

《本生论》说：若背舍惭愧心，只为了能获得如天王般的福报，却背反于正法，这时尤应如理思惟作意：宁可衣衫篮缕，托钵乞食维生，也不屈服于烦恼，反应思惟观照轮回有漏的一切圆满盛事，实不堪信，犹如怨敌，并且自内知惭，对外知愧。

补述：

《阿含经》也说有二健儿，即忏悔与惭愧；若能常行忏悔与多生惭愧，则不易造恶业。又，关于「观敌家盛事」，仁达瓦尊者有偈颂说：「住处若增世妄想，名利之绳缚自心，嫉他竞心生苦恼，彼处刹那亦不住。」所说之义，也极为相似。

《亲友书》云：「大王应知念身住，善逝说为唯一道，故当励力勤守念，失念则坏一切法。」

《亲友书》说：大王君主，应知当如四念住般，令心具正念，身得安住，此乃佛陀教说的唯一正道。因此欲求正道者，皆应殷切猛利地勤守正念、善护正念而正观，因为一旦失去正念，不能安住正念，便会摧坏并衰微了一切善法。

补述：

在此浊世，清净善心难生、清净善行难行；若转为无记性或恶性，恐怕善心、善行皆成徒劳无功，令自劳苦而已。因此令诸善心、善行随行于正念、法念，极为切要。正念是不忘所知，正知是观察所念。此外，接续众生的来世者，由身躯接续极难，由心识接续为易，且是依心识上的习气而接续。故在遮止粗想之前，具足强大具力的善念，必对来世果报百分之百有益。

《入行论》云：「虽诸具多闻，正信乐精进，由无正知过，而令有犯染。」

《入行论》说：虽然具足多闻，又具正信，好乐、精勤于善法的学习，但是由于不具正知见、智慧，不能如理取舍进止，致而有所违犯，成为染污之业。

补述：

多闻正法、安立法习已属殊胜，更好的是依闻而修。佛也只是宣说取舍学处的导师，并不是众生的苦乐的创造者，众生的苦乐的创造是众生的业，此由依正知念力，自修取舍学处而有，故应正知察觉，正念安住。要之，自愿努力于去除心不调伏之一分、增长心调伏之一分，才堪称有成效的修行，因此，法入法必是在于心入法。

不能如是断诸烦恼及随烦恼，然当不顺烦恼，不执彼品，视如怨敌，是为现在必不可少，故应励力摄对治品，破除烦恼，清净自内所受尸罗。

即使不能具足能力断尽六根本烦恼及随烦恼，至少应当觉察如狂象的心相，不随顺烦恼而行，不入烦恼陷阱；信解作意烦恼过患，视如深仇大敌，是当今刻不容缓、不可或缺的修心，故应勤勉修习对治烦恼之道，衰微、破除烦恼，令所持守的律仪能转清净圆满。

补述：

心不调伏的另一名称，就是烦恼。必知由烦恼推动轮转轮回之理，以及了知烦恼令心不寂静的过患。四魔之中以烦恼魔为主，因为有烦恼魔才有五蕴魔，有五蕴魔才有死魔，有死魔才有干扰修行的天子魔；此四魔也有粗、细之分，为障碍佛道之因。因此，即使自己没有修行，尚且无力对治、根断烦恼，但是内心终究不应任意随顺彼行。

大觉窝弟子吉祥阿兰若师谓内邬苏巴云：「智然后有人问汝弟子，众以何而为教授中心，则定答为已发神通或见本尊，然实应说于业因果渐渐决定，于所受戒清净护持。」

至尊怙主阿底峡尊者的弟子阿兰若师告内邬苏巴尊者说：智然(即智燃，是人名)，后世若有学人问你弟子，哪一法为修学佛法的精要？你们或许直接了当就回答唯是现神通力或见本尊法为主要教授，但是正好相反，理应善予回答侧重于业果律，在深信业果之上持守净戒，才是修学佛法的教授精髓。

补述：

康垄巴尊者曾向朴穷瓦尊者说：「听说善知识唯说业果为极要，我想现在姑且不论说、闻、思、修四种事业，唯修这一业果法门为最难。」朴穷瓦尊者答说：「正是，我口应诵出善句，驱出不善事。」显然，主要是着重于内在调心的修持为要，也非外在表相的修行而已。尤其不应以道的粗见或片面为主，应如法修学全圆道体；听讲任何法要，都要把它归摄在三士道次第之中。

故修之成就，当知亦是无明等惑，渐趣轻微。能感现后二世纯大罪苦，谓与他斗争，然于尔时一切众苦，舍命强忍，其伤疤等返自显示，谓此即彼时所伤，若断烦恼发精进时，忍耐劳行，极为应理。

因此，所谓修行有所成就，应当了知必是能令无明等烦恼渐渐减少、善心渐渐增长为主。世人招感与蒙受今生来世大苦的原因，即在好乐与外敌纷争，然与外敌对抗、斗争时，却能奋不顾身地不畏众苦奋战不懈，甚以自所得的伤痕疮疤，沾沾自喜地向他人显示奋战时的无边勇气与成果；而事实上，这是凡夫愚痴的行为，终归二败俱伤。相反地，对于内敌，若能以对待外敌奋战不懈的精神予以对抗，不但不遭致二败俱伤，且自己才是真正的赢家，为此而忍耐劳行极为应理，这才合乎智者所应行持之道。

补述：

噶当派祖师曾说：「有闻标志行寂静，有修标志烦恼小。」无始迄今，自心烦恼等过失胜过慈悲等功德，现应经由修行，要努力将慈悲等功德胜过烦恼等过失。或说，自心一直为烦恼所自在，现应经由修行，要努力令自心为佛法所自在。

《入行论》云：「无义被敌所毁伤，若尚爱为身庄严，为大义故正精进，小苦于我岂为损。」若能如是战胜烦恼，乃名勇士。战余怨敌如割死尸，虽不杀害自亦当死。

《入行论》说：凡夫有情终日奔命于无诸义利的庸凡琐事，无诸义利地遭受外敌损害，如果尚且珍爱而视为身之庄严极了不起；那么，相反地，为了长远的自他义利而正精进于正道的修学，依此摧灭烦恼、净治心垢，虽于过程中难免遭受小苦，但此小苦相较于蒙受外敌的大苦，显得微不足道，对我岂有什么损伤？——因此，若能以坚定不移之心奋力对

抗、战胜烦恼内敌，出离三界的系缚，才堪称为真正的勇士。反观与外敌抗争，再怎么对抗、战胜，充其量也不过是暂时胜利，如杀死尸罢了，因为外敌即使不加伤害，虽能苟活，外敌自身也终究必死。

《入行论》云：「轻蔑一切苦，摧伏瞋等敌，胜此名勇士，余者如斩尸。」

凡此，即《入行论》说：理应轻蔑所遭致的一切痛苦，励力压伏、摧坏贪瞋等烦恼敌，因为有力摧灭、战胜根本烦恼者，才堪称为真正的勇士；至于其余与外敌对抗、战斗者，只不过是先行杀害暂时维生的死尸罢了，因为外敌终究必死无疑。

补述：

凡有烦恼，心即无间而不吉祥、不快乐。对此，《入行论》说：「吾宁被烧杀，或遭断头苦，然吾绝不可，屈就烦恼敌。」噶当派祖师也说：「久由业与烦恼力，随转轮回常流浪，现若不修解脱道，获取暇身有何益？」即无始生死流浪至今，若仍不觉醒，修习证得解脱之道，则得此暇身又有何益？这都意指着，当以对治、根断烦恼为主要。

故又如论云：「住烦恼聚中，千般能安住，如野干围狮，烦恼不能侵。」道所治品，莫令侵害而当胜彼。已说共中士道次第。

因此，又如彼论所说：倘若不慎陷入贪瞋等烦恼的泥沼中时，无论如何皆应设法修习对治，不受干扰，就像狮子处在众多野狐等群兽之中，仍然悠然自在、相安无事的平静过活，不为所动。显然，对此修道的所对治品——烦恼，应小心戒慎，莫令内敌侵犯，反应以战胜烦恼为要务。

如上已略述了共中士道次的修习之理。

补述：

一般战胜烦恼的步骤：即先思惟烦恼为颠倒心，为一切苦因，没有助伴相随，烦恼由我执所生，烦恼只是忽尔垢染，是暂时的因缘和合，不会恒常安住，烦恼并非心的本质，并非有心就有烦恼，当观众生皆具佛性，烦恼之力可令愈小，对治之力可令愈大，毕竟堪能灭尽无余。

总摄而言，中士道的所畏品是轮回苦、所断品是烦恼与业、所修品是出离心与增上三学、所得品是解脱或引入佛果。

诚如第四世班禅大师说：「难忍如狱此轮回，断除视如乐园心，守护三学圣宝库，持解脱幢祈加持。」意即令人难以忍受的轮回地犹如牢狱，理应断除妄执轮回地似为安乐园的颠倒心，反应勤苦修学、守护如圣宝藏般的增上三学，精勤执持证得解脱的胜利宝幢，至诚祈请上师三宝赐加持！

要言之，所谓正确发心与修道，是指见到轮回过患与解脱功德的出离心，见到凡为烦恼所自在，必是苦性，必非根本安乐；为此，即应精勤于由修三学道得涅槃法的修学之理。若能如是，则如初升的朝阳，光芒愈来愈增盛强烈普照整个世间界一样，一切过患自然消失，一切功德自然增长。

菩提道次第广论卷七终

重点思考：

- 1.为何「无难过于忍，无罪能如瞋」？
- 2.该取之瞋为何？该舍之瞋为何？
- 3.该取之贪为何？该舍之贪为何？
- 4.贪着五欲尘，世亲菩萨如何结合五类傍生果报？
- 5.该取之慢为何？该舍之慢为何？
- 6.该取之疑为何？该舍之疑为何？
- 7.为何五盖是修学三学的障碍？
- 8.何谓四魔？以哪一魔为主？
- 9.一般战胜烦恼的步骤为何？

10.中士道的所畏品、所断品、所修品、所得品为何？

修习共中士道

前行：

观想在自前虚空，真实明现着极为庄严、宽广之莲座，其上端坐着体性是具恩上师，外相现为释迦世尊，世尊相好庄严，身色金澄，身着比丘三衣，右手结触地印，左手结等持印，左手持钵，钵中甘露满盈，在无漏的智慧光蕴中结跏趺坐，普放佛光遍照有情，忆念着世尊真实圆满具足佛身、佛语、佛意及利他事业功德。

观想世尊正以慈眼垂顾着我与众生，并以圆满的身口意功德，在十方刹土度化无量众生；世尊的周遭则环绕着无量无数的菩萨海众，及一切清净传承的具相祖师，为大乘僧宝；在诸佛菩萨及祖师心中，皆具足灭道二谛之大乘法宝。前方真实明现着大乘三皈依境，内心由衷忆念着佛是皈依导师、法是正皈依处、僧是皈依助伴而生起皈依心。

接着请观想在自己的后方，则有今生、累世的具恩父母、冤亲债主、六亲眷属以及无量无数的轮回有情，有情心中具有无量的苦集二谛，忆念其情况心生不忍，内心由衷生起欲求救拔的慈悲心。现在以上信三宝、下悲有情的意乐，在尊贵的三宝前，至诚发愿：得暇身必须利他，为能圆满利他必须成佛，因此刻意造作修学为利有情愿成佛的菩提心为动机，带领众生一起来净除罪障、集聚资粮，学习与修习共中士道，祈能如理思惟，真实修行，得到相应，并成就三士道的功德。

首先带领众生，至诚向前方三宝皈依发心：

诸佛正法众中尊，直至菩提我皈依，以我修行诸善根，为利有情愿成佛。

自系不净牢狱中，应知有情亦如是，缘诸众生起悲悯，勤修无上菩提道。

胜菩提心珍贵宝，未发起者令发起，已发起者不衰退，祈愿辗转得增上。

正行：

佛道极为长远深广，并不是凡夫有情如我者一世可以成办的，若不再继续投生善趣得暇身或者往生净土，感得闻法因缘持续修行，则获得成就或相应是不无困难的。

佛法主要是个人调心的方便，又因众生根器与程度有别，所以修学过程必须顺于契经合乎正理，掌握佛道的纯正性、正确性及圆满性，并且如其次第的依次成办，诚属必要。

因此，当知学佛之始在于必须依止具相善知识，依师学教，依教思惟，思惟串习而调心。外缘依师长教诫，内缘已得十八要件的暇满人身，具足堪能修学教法的身心，极为义大难得，

思暇满不浪费，不应只是拖延、耗费于今生的红尘俗事；相反的，应致力于精勤修学成佛之道，目的是指向利他——能究竟利他，唯有证得无上佛果；为了成就佛果，必须如理依次地修学集摄诸佛教法心要的三士道。

首先，是共下士道修心。初即思惟无常，诸想中以无常想为最，能令心舍现世趋入佛道，应想死无定期，将临死亡。人死非如灯灭，当随业力牵引感招投生，我此生所造之业善少恶多，极有可能投生三恶道，思惟我来世的三恶道将受无量无边的痛苦，若堕地狱，则须蒙受八寒、八热、孤独、近边地狱等众苦；若投生饿鬼道，则有内障、外障与内外障之苦；若投生可现见的畜生道，则将住于大海或人天杂居，蒙受身心折磨之苦无可限量。若投生三恶道也就远离了修学佛法的所依身，不能闻三宝名，故怖畏三恶道苦，力求救护而真实皈依三宝。皈依三宝，须信三宝具有救护我的能力，堪能皈依，进而知三宝差别功德，承许以三宝为究竟的皈依境，念念生起皈依心。为了圆满皈依学处，更须奉行业果（能令来世不堕三恶道），如理守护身三口四意三的十善业道，并以四力忏悔净除往昔所造诸恶业。如是修习，下世当可感得人天善趣。但是，就佛道的究竟利益而言，感得人天果报仍然苦多乐少，等同今生一样的情况终非究竟解脱，故不能满足于此。如《四百论》说：

「诸智畏善趣，等同那洛迦，不畏三有者，此中遍皆无。」

事实上，我的烦恼未断，有烦恼就会造业，造业就会轮回；最初发心学佛的目的也是为利他成佛，并非为了人天果报，这只是过程，不是究竟意趣，不能以此为足；故应进一步，修习我的共中士道。

那么，应该如何修习我的共中士道呢？

总的来说，当先以清净动机——主要是由出离心摄持奉行十善业道，累积解脱资粮，以此为奠基，复由出离心摄持修学增上三学的解脱道，历经五道圆满小乘菩提，或转入大乘。首先，思惟我的苦谛，有轮回的总苦及别苦。

凡是以烦恼推动造业即会感得轮回投生，或为人道、天道，或为三恶道随一，皆依业力而轮转生死，就如汲水轮在井中汲水，轮子上上下下。因此思惟，从无始以来都曾投生六道，若今生不得解脱必定继续轮回六道随一，总苦与别苦即接踵而来。

所谓总苦，是指六道有情相同蒙受的痛苦，如八苦、六苦、五苦、三苦等。八苦是生、

老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得以及五蕴炽盛苦；六苦是不定过患苦、不饱足苦，数数舍生、数数受生、数数高下、无友伴苦；五苦是所住之处所、接触之人、所做何事、所得受用、人际关系、有所依赖等都为苦的体性；三苦是苦苦（是身心有漏苦受）、坏苦（是身心有漏乐受）、行苦（是身心有漏舍受）。一旦不断烦恼，不能遮止业行，则投生哪里又有什么不同呢？三界六道从无色界有顶天至无间地狱都一模一样，无一可免，唯一就是苦而已。

进而思惟轮回的别苦（即各道各道的差别痛苦）。

简单地说，三恶道众苦，无量猛剧固不待言，就人道而言，毕竟苦多乐少；阿修罗道，由于嫉妒特为炽盛猛利，所以即使今生具有智慧也不能亲证空性，又常与天道战斗，长期蒙受割截之苦；天道分有三界——欲界有六天，以业力故，若不具足佛法的善根习气，那么也只有享受感官之乐，无心学佛，当福报享尽大皆堕入三涂；上二界天的色界、无色界天虽具甚深禅定，远离欲界诸苦，但仍具行苦，也是心不得自在，不得解脱。如是思惟整个轮回界，六道有情个别之苦即是如此。

同时，我的有漏五蕴即为苦谛——因为依于因缘而有生灭，为刹那刹那变灭的体性，故为无常的行相。虽然无常不一定是苦，但我的无常的有漏五蕴是无常也是苦的理由，在于其因有漏（来自于业力、烦恼、无明所致），故果亦为有漏；因为是三苦随一的本质，故为苦的行相。我的五蕴与其施設处彼此是同体的关系，故为空的行相。我的五蕴只是依着我的五蕴的施設处而唯名假立，故为无我的行相。原来我的五蕴的苦谛具有无常、苦、空、无我四种行相；由上如实地深刻思惟，证得我的苦谛及其过患，欲求出离。

其次，思惟我的集谛——即是苦因，在生起出离心之前，必先深刻思惟苦因苦果，反观自照，我所处的依报器世间是有漏、不清净、不圆满的，时有天灾地变等过患；我的六亲眷属等友伴的身心也同样蒙受诸苦，甚或百般折腾，追溯其因，即是由于无明我执而产生贪瞋等各种大小烦恼，致而造作各种善恶业或无记业，依此业行感得间杂的苦乐果报；如此想来，则不仅仅应当知苦为苦，思惟苦谛的过患，更应确切地认识苦因，欲求遮止，即是断集。集谛是指烦恼与业。所谓烦恼，即名「烦杂热恼」，广说八万四千种，集摄为六根本烦恼及二十随烦恼，简摄即三毒，这些烦恼的共同特质是令心不寂静、不祥和，此即烦恼的总相。烦恼的别相是，不同的烦恼有不同的行相，如根本烦恼——贪、瞋、痴、慢、染污疑与染污

见；染污见又分我见、边见、邪见、见取见及禁戒取见，以上种种烦恼行相，都让我心生不寂静相；至于二十随烦恼，乃是随行根本烦恼而来，同样能令心不寂静，只是不自觉知罢了。思惟烦恼的生起次第，必是由于我的法我执而生人我执，由人我执而生非理作意分别心，再依非理作意分别心产生贪瞋随一烦恼而造业。例如，对所执爱的可悦爱境，实际上没那么好，由于我的无明心执取它为实有，且增益为极其妙善且恒常不变，故生起与实况相违的颠倒执法——而事实上，轮回诸法是缘起法，哪有可能全好全坏、极好极坏呢？只不过是因无明与分别心的增益，致使内心不由自主地猛利生起贪瞋等而造业罢了。

思惟轮回众生必具烦恼种子，当种子遇缘即现行烦恼，故有多种生起烦恼之因：烦恼种子、所缘境、邪师恶友的熏染、不正确言教的误导、串习烦恼力、非理作意等，一旦因缘和合，烦恼就像水流常相随逐，烦恼也像夏天的野草不断蔓生，令心不能作主，生不寂静相，生恼苦相，也影响了外在的身口行为；甚至增长颠倒见，不想造善业，易造恶业，无法令苦止息，凡此种种即是烦恼过患，都是如所现见的。

再者，思惟我的业集谛——就是依于身口意所造的业。此分思业——即意业、思已业——即身口二业；这两种业行都是由烦恼推动而起的，此中也包括了善的、恶的、无记的，或者轮回的引业（牵引投生六道随一的业）与满业（投生六道随一，令感得圆不圆满的业）。轮回六道随一之果，唯业所造，唯业所感。

要之，了知我的烦恼与业皆是集谛所摄，具足因集生缘四种行相，即：以是能生苦的近取因，故名因行相；以是能招集诸苦，故名集行相；以是能猛利生苦，故名生行相；以是能生苦的俱作缘，故名缘行相。

佛不仅宣说苦集二谛，且由先知苦（如病症）及苦因（如病因）后，再说得息苦之乐果——就是灭谛（如痊愈）以及除苦的方便——就是道谛（如与药）。由道谛的成立之理反推，原来集谛的无明、烦恼与业既不具足量的助伴也不入心体的本质，确是堪能根断净除的；经由生起正对治道，将心上的污垢苦因断除时，所得的功德即称为灭谛（是主要的涅槃法）。此中，虽有多种灭谛，但皆具足灭静妙离四种行相，即：以是息灭众苦的所离，故名灭行相；以是断障寂静的所离，故名静行相；以是妙乐自性的所离，故名妙行相；以是苦不再生的所离，故名离行相。

而能得妙善之乐方便是来自于圆满修学道谛，也就是亲证无我的心及其摄持的善法，即称为道谛，这也具足道如行出四种行相，即：以是得解脱之道，故名道行相；以是亲证心的实相，故名知行相；以是无边清静广大的正行，故名行行相；以是根本出苦的方便，故名出行相。一旦心中具足道谛的功德，也就有力正行对治与根断无明了。因此，应具足福德资粮摄持而证悟无我，亲证的心明现究竟有力断障即证得灭谛，具有灭谛则得根本安乐。

如上所述，四谛中前二谛是所舍品，后二谛是所取品，故由思惟苦集二谛过患，而厌背三有苦；由于知灭道二谛功德，而希求解脱乐，如是发起具相的出离心。但只有出离心是不够的，进而应该修习以灭道二谛为本质的增上三学的解脱道。那么，又应以何种所依身修习解脱道较为殊胜呢？应是以出家身较为殊胜，如彼阿底峡尊者的发愿：

「世世不被家法缚，处僧伽中获法乐，无慢供养三宝尊，悲心观照诸有情。」

在增上三学中，首先即为戒学的修习之理。当下所持戒法是八种别解脱戒随一，即依于近住戒、近事男女五戒、出家五种戒法随一而受持。当以净戒为基础，未生令生起，已生不衰微，衰微时即予还净；尤其，谨慎防护易令犯戒的无知、放逸、不恭敬、烦恼炽盛等堕罪四门，一旦犯戒即应忏悔，还以清静。

其次，修习定学——修习之理虽有多种说法，主要当依止宣说修定的清静教授，如弥勒菩萨《辨中边论》、《庄严经论》以及无着菩萨《瑜伽师地论》等所详述的正确合量的修定之理而行持。

最后是修习慧学，这也分有多种智慧——如通达世俗慧、通达胜义慧等，但是因为系缚生死的正因是无明我执，所以能够有力对治与根断无明我执的智慧才是此处所说，这主要就是通达胜义慧或证悟无我的智慧；应当以诸正理，寻求通达无我正见而修。

因此，当如法称论师所说，先证诸行无常，继证有漏皆苦，再证空行相，后证诸法无我，如其次第而正修习。由见此义，即应在具足出离心摄持而数数修习三学，未生令生起，已生令增长乃至究竟，即可断障得解脱乐，或趣入大乘成满诸行愿海，凡此即如祖师的发愿：

「愿由三派师加持，获得三藏义定解，三学修行达究竟，速证圆满三身位。」

要言之，修习共中士道，乃是为了证得无上菩提，圆满饶益有情，其所畏品为生死苦，所断品为十恶业及烦恼障，所修品为出离心及增上三学，所证品为断烦恼障的解脱果位，或

趣行大乘道果。如是修习共中士道的生起之量，则是任运自然地摧灭了对今生与来世的贪着，最终并能获得究竟决定胜的涅槃寂静的功德。

后行：

观想前方明现着大乘三宝皈依境，后方是一切具恩如母有情，以此修习共中士道的功德，回向自他众生成佛，尤其自他心续得生修习共中士道的证量，成就三士道功德。并将此学习道次第教法的殊胜功德，以清净动机广大回向：

回向具恩上师、南传、藏传、汉传的师长都身心安康、常转法轮。

回向南传、藏传、汉传的圣教，久住世间。

回向不同道场、团体、寺院法务兴隆，以法摄众。

回向三宝慈光遍入众生心海中。

回向在不同道场修学不同法门的佛弟子，皆能依法调心。

至诚回向遍虚空、尽法界一切有情离苦得乐。

回向我等能早日发起爱他胜己的菩提心。

回向我等生生世世依止大乘善知识，圆满大乘佛道，成佛利他没有障碍。

一切诸佛菩萨的回向，即是我的回向。

至诚感恩上师、三宝、众生的恩泽，观想一切都是唯名假立，无微尘许的自性。

惟愿父母众生具安乐 惟愿一切恶趣恒为空

任彼菩萨于何地安住 惟愿彼等诸愿皆成就

