

入菩薩行論釋 佛子正道筆記

(2012-2013 年)

宣講：甘丹赤巴 日宗仁波切

筆記：道寬比丘尼

(1 “)

《入菩薩行論釋 佛子正道》

《入菩薩行論》是寂天論師所造的一本論，而今天所要為各位介紹的，是《入菩薩行論》的一本註釋，而這本註釋是賈曹傑大師所造的。

第一品 菩提心之利益

恭敬頂禮具大悲心至尊諸善士足

尊智盡諸過，赫赫相好德，四身曼陀羅，超越法界空。

第一個偈頌提到的是世尊的「身功德」，世尊斷除一切的過失、圓滿一切的功德，並且獲得圓滿的四身。

由大悲宣說，六十支語音，光芒無垢穢，遍照無邊眾。

第二個偈頌提到的是世尊的「語功德」。

由任運無間，善妙諸事業，令無邊眾生，愚暗盡破除。

第三個偈頌提到的是世尊的「事業功德」。

於諸能仁王，及上師大士，妙吉祥足前，我恭敬頂禮。

提到了導師釋迦世尊的身、語、事業種種的功德之後，更進更一步的「於諸能仁王」，這句指的是釋迦世尊，以「及上師大士，妙吉祥」——也就是文殊菩薩。對於賈曹傑大師來說，宗大師是他的根本上師，他跟文殊菩薩是無二無別的。在賈曹傑他所造的《論釋》，一開始的讚頌裡就有提到，他要禮敬導師釋迦世尊，以及他的根本上師宗大師，因此提到了「我恭敬頂禮」。

(1 “6)

之前所介紹的是《入菩薩行論釋》這本釋當中的禮讚文，而在禮讚之後，賈曹傑大師更進一步的提到「立誓造論」的這個部分。

為己生生爛此義，亦能饒益同類者，

如智者許今著述，入菩薩行論字義。

「為己生生爛此義」，我之所以要造這一本《入菩薩行論》的註解為的是什麼呢？為了希望我生生世世都能夠熟悉菩薩行的內涵，「亦能饒益同類者」，更進一步的，我也希望能夠利益到跟我有緣的這些眾生們，「如智者許今著述，入菩薩行論字義。」以這樣的動機意樂，按照過去智者們所解釋的方式，而今天我造了這一本《入菩薩行論》的註解。接下來下一個偈頌「勸請聽聞」：

我見取執繩索縛，妄言證得劣菩提，

不需通達甚深義，應除謬論善諦聽。

中觀應成派以下的宗義師們，以有部、經部為首的這些宗義師，他們認為獲得解脫並不需要證得空性。甚至有人提出「補特伽羅無我」與「法無我」這兩種的內涵，他們認為獲得解脫只需要證得「補特伽羅無我」，而不需證得「法無我」。但如果想要獲得解脫，就必須要斷除我執無明，如果想要斷除我執無明，除了證得空性之外，僅通達粗分的無我是沒有辦法斷除我執無明的。所以這裡面就有提到，「我見取執繩索縛」，下部的宗義師們，他們提出了這樣的見解，而被這樣的見解所束縛住了。「妄言證得劣菩提」，認為獲得小乘的菩提——也就是一己的解脫，並不需要通達甚深空性的道理，但實際上並非如此，「應除謬論善諦聽」。

(2 “1)

釋文，勝者能王最初發起勝菩提，「勝者能王」指的是導師釋迦世尊，世尊一開始發起殊勝的菩提心；中於眾多阿僧祇劫，二以上稱為「眾多」，在發起菩提心之後，透由三大阿僧祇劫的時間，累積了福德、智慧兩種資糧，以布施等度彼岸行圓滿二種資糧，而這樣的說法，是以顯教的角度來宣說的；最終現證圓滿正覺，依次三轉法輪。並且佛在成道之後，依次的宣說了三種不同的法輪，初轉四諦法輪，三誦四諦共十二相，一開始所宣說的是四諦法輪，四諦法輪的詞句並沒有相當的多，它只有短短的幾句話，「三誦四諦共十二相」，以三種不同的方式來介紹四諦的內涵，而呈現出四諦十二種不同的行相。

佛是如何的宣說四諦法輪的？在第一講佛提到了「四諦的本質」，也就是「此是苦聖諦、此是集聖諦、此是滅聖諦、此是道聖諦」，這是提到了四諦的本質。第二講提到了「所作事」，在面對苦集滅道四諦時，要以什麼樣的方式來趣入？「苦應知、集應滅、滅應證、道應修」，必須要做這四種動作，也就是「知、滅、證、修」。第三講「所作事及能生果」，在面對四諦的境界，透由如此的去認識、去趣入之後，能夠得到什麼樣的果？這時佛就講到了，「苦應知然無所知，集應滅然無所滅，滅應證然無所證，道應修然無所修」。所以透由「本質」、「所作事」以及「能生果」這三種的角度來宣說四諦的十二行相，並且在宣說四諦十二行相時，所化機的內心當中會依次的生起五道的功德。因此，以小乘——有部、經部的角度，他們會認為這樣的狀態，

佛是在轉正法輪的。所以他們認為佛一開始初轉四諦法輪，並且透由「三誦」——也就是三種不同的方式，為眾生們介紹了四諦的十二種行相。

(2 “3)

為一類具聲聞種性、相續已成熟者，僅示四諦，便能令其領悟「緣起離戲論邊」，世尊初轉四諦法輪，最主要的所化機——也就是最主要的對象，是「具聲聞種性、相續已成熟者」，也就是小乘的種性行者。對於這樣的人「僅示四諦」，僅僅透由宣說四諦的道理，便能令其領悟「緣起離戲論邊」，所化機在聽聞四諦的內涵之後，就能夠馬上的了解「緣起離戲論邊」——也就是空性的道理。所以這個地方有提到，所化機本身必須要具足聲聞的種性，並且他的相續是已經成熟的；如果聽眾具有聲聞的種性，但是相續還未成熟的話，必須要藉由其他的因緣讓相續成熟之後，才能夠更進一步的了解緣起性空的內涵。

此如怙主龍樹之論，對於小乘經藏宣說空性的這一點，在龍樹菩薩所造的《中論》，及月稱論師所造《六十正理論釋》所釋，就如同龍樹以及月稱論師所造的論典當中所闡釋一般，諸小乘藏亦曾多次直接宣說細分無我，小乘的法藏也曾經多次直接的宣說細分無我——也就是空性的道理；次轉第二法輪，於廣、中、略三部經等，廣說補特伽羅無我及法無我；在宣說四諦法輪之後，世尊更進一步的，次轉廣、中、略的第二法輪，也就是我們所熟知的《般若經》。在《般若經》當中「廣說」，廣泛的宣說，這當中「廣泛的宣說」是指世尊在宣說《般若經》的當下，透由各種的正理來證成補特伽羅無我以及法無我的內涵。這一點跟初轉四諦法輪有何不同？雖然四諦法輪也宣說了補特伽羅無我以及法無我的道理，但是它並不是透由各種的正理來證成的，而是藉由少許的正理來證成緣起性空的道理。但是在第二法輪——中轉法輪的時候，廣泛的宣說證成無我的道理，藉由這樣的方式來告訴眾生們「補特伽羅無我」以及「法無我」的內涵。

後轉第三法輪——具足廣大方便分之不退轉輪。並且在第三轉法輪的時候，佛也提到空性的內涵，並且也透由各種的正理來證成，這跟第二法輪有什麼不同？佛在第二法輪，雖然透由各種的正理來證成空性，但是在三轉法輪的時候，更進一步的提到具有廣大的方便分。

也就是在宣說空性的當下，也同時介紹了許多方便分——也就是智慧、方便這兩者當中「方便」的部分。簡單的來說，不管是初轉、中轉，還是三轉法輪都有介紹「無我」的道理，但是初轉的四諦法輪，並沒有透由各種的正理來證成；而中轉的「無相法輪」，是透由各種的正理來證成無我的內涵；並且在三轉法輪的時候，更進一步的加上了「方便分」的道理，而宣說了智慧以及方便這兩個部分。這種的講述方式，是依照《陀羅尼自在王請問經》在宣說三轉法輪的內涵時，以這樣的角度來宣說的。

三轉法輪有兩種不同的解釋方式：第一種，在《解深密經》——也就是平常我們所熟悉的三轉法輪，《解深密經》它是如何的宣說三轉法輪？它也是提到了初轉的「四諦法輪」，中轉的「無相法輪」，以及三轉的「善辦法輪」，而善辦法輪本身就是《解深密經》的這部經。但是在這個地方，賈曹傑尊者他在解釋三轉法輪的時候，是以《陀羅尼自在王請問經》當中解釋三轉法輪的方式來作介紹。

(2 “7)

此處所說正法——《入行論》中，總釋一切經典意趣，尤能圓滿解釋大乘法藏意趣，這個地方所要介紹的「正法」，《入行論》的這本論當中以總相來說，《入行論》解釋了佛陀所宣說一切經典的內涵，而在一切的經典當中，尤其是能夠圓滿解釋大乘法藏意趣。佛所宣說的正法，包含了大乘以及小乘，《入行論》的這本論以總相來說，它能夠解釋佛陀所宣說的一切教法，尤其是在這當中能夠圓滿的解釋大乘法的內涵，廣泛抉擇諸經典即一具大乘種性者之成佛道支、應如何修彼等之理。《入行論》在解釋佛所宣說的大乘法時，廣泛的抉擇這些經典當中的內涵，就是一位具足大乘種性的行者在成佛所必須要具備的條件，並且一位具足大乘種性的行者在修學大乘道的同時，應該以什麼樣的方法來修學？《入行論》裡都講得相當清楚。

而這個地方有特別的提到「成佛道支」，以「三乘」的角度，我們提到聲聞乘、緣覺乘以及大乘。《入行論》在解釋佛所宣說的一切經典內涵時，是如何介紹這三乘的呢？他並不是只是想要介紹聲聞乘以及緣覺乘，而是將聲聞乘以及緣覺乘當成是大乘的前行，也就是在修學大乘法之前所必須要具備的條件，以這樣的方式來解釋聲聞乘以及緣覺乘；而並不是要讓修學大乘法的人，直接趣入聲聞乘以及緣覺

乘，他是將這兩乘的內涵作為大乘的前行，以這種方式來作指引。

對於這一點的內涵，跟道次第當中三士道的引導方式，剛好是相同的。三士道提到的是下士道、中士道以及上士道，而整個道次第的內涵，並不是要我們直接趣入下士或者是中士的法類，而是將下士道以及中士道的法類作為修學上士道的前行，所以提到了共下士道以及共中士道，以這種方式來修學上士道的法類，這是以三士道的角度來介紹的。以「乘」的角度，相同的，我們並不是要修聲聞乘以及緣覺乘，而是把聲聞乘跟緣覺乘作為是大乘道的前行，而修學的是「共聲聞乘」以及「共緣覺乘」的內涵。

(2 “9)

上一段介紹《入行論》是如何的闡釋佛經的道理，而這一段提到的是《入行論》的造者，也就是寂天論師的功德。

釋文，此論造者——聖者寂天論師，圓滿通達諸經意趣，具足大悲愛他勝己，寂天論師他的內心當中具足了大悲，捨棄了自己的利益，珍愛他人；這跟我們是完全相反的，我們平時捨棄他人，珍愛自己，但是寂天論師他是捨棄自身和珍愛他人，不顧一己安樂，並且他也不把個人的安樂，放在優先的考量位置，專注行他利樂，特由行持無上瑜伽極無戲論行儀，圓滿成辦大乘道也。並且在不為人知的情況下，寂天論師他所修學的內涵，是無上瑜伽部當中的「極無戲論」的行儀，但是這個部分是周邊的人都不了解的，以這樣的方式圓滿成辦大乘道。

《入行論》的造者寂天論師，誕生在印度的南方，當時他身為印度國王的孩子。在他年幼大約十五歲時，他的父親——也就是當時的印度王就圓寂了，所以當他年紀輕輕的時候，就有準備要接管國政的這種壓力。雖然他的心續當中有非常高的證量，但是在眾人的面前，他還是展現出願意接管國政的這種心願。所以全國上下都在為這件事情作準備的同時，前一天晚上，他在睡夢當中作了一個夢，在夢中他見到了文殊菩薩，並且文殊菩薩就坐在他隔天會坐的那個法座前，並且告訴他說：「這個法座是屬於我的，而我是你的上師，你是我的弟子，上師跟弟子是不可以同時坐在一個法座上的」，所以告訴他：「你是不宜接掌國政的」。

提到文殊菩薩，寂天論師從小就能夠親見文殊菩薩，因為他小的時候遇到一位密法的瑜伽師，並且在這位瑜伽師的座前求得文殊的教授，在親自觀修不久之後，就能夠親見文殊菩薩。由於當時寂天論師他作了這個夢，他知道將來是不適合接管國政，所以就毅然決然的到了那爛陀寺出家。進入那爛陀寺的那個時間，我不是非常清楚，可能離龍樹、月稱論師是不遠的。當時的那爛陀寺，有相當多的成就者以及智者，他就在當時那爛陀寺住持的座前出家受戒。但是在出家之後，他展現出來的行為作風，絕大部分的人都只看到他是一個不認真學習，整天無所是事的出家人，所以他們就取名他叫布疏古。這個梵文的意思是指「三想者」，也就是他的腦袋裡只會想三件事情：第一件事情「吃」，第二件事情「閒逛」——就是他必須要去上洗手間，第三件事情就是「睡覺」。所以他周邊的人，絕大部分都不了解他真實的面貌，所以就為他取名為「三想者」。

在之前我們有提到，當時那爛陀寺裡面，許多的法師為寂天論師取了一個綽號名叫「三想者」，也就是只想到吃、逛、睡這三件事情。以密教圓滿次第的角度來說，確實有很多的觀修是在睡眠當中進行的，而當時寂天論師的狀態就是如此。但是在外人不了解的情況下，其他的人就只會看到他是在睡覺，而不了解他是在進行禪定。由於當時的那爛陀寺有很多的大班智達，寺院當中的規矩相當嚴格，有很多的人不了解寂天論師最真實的面貌，所以有些人就覺得在這麼有名的寺院裡面，怎麼可以有這樣的人存在？這樣對我們是不好的，所以他們想辦法要讓寂天論師自己離開。

雖然當時寺院的規矩相當嚴格，但是由於寂天論師並沒有做出什麼違法的事情，所以也不好意思直接把他趕走，所以他們就想了一個方法，看是不是能夠讓寂天論師自己離開。有一些法師們就討論：我們應該要輪流講經說法，總有一天會輪到寂天他來說法，這時他應該是沒有辦法講法，他就會自己離開這間寺院，所以他們就決議這樣做。這時，他們也把這件事情告訴了寂天論師，當寂天論師聽到的時候，首先他就提到了：「我並不會講經說法」，但是周邊的法師卻告訴他說：「這是寺院的規矩，所以你沒有選擇的餘地，你必須要講。」所以寂

天論師就回答他說：「這樣，我就試著講講看！」

到了講法的當天，現場其他的人準備了一個非常高的法座，但是這個法座的旁邊並沒階梯可以上去。寂天論師走到這個法座旁邊時，他心裡面就想到：「他們幫我準備這麼高的法座，是因為恭敬我？還是想要讓我難堪？」他在思惟之後，知道周邊的人是想要他難堪的緣故，所以幫他準備了這麼高的一個法座。但由於他自己有神變，他一手就將這個法座壓得低低的，而很順利的就上了這個法座。當時他的這個舉動，讓周邊的人都感到相當的訝異。

他在上了法座之後，就問身邊的人說：「你們想要聽的法，是眾所皆知的法，還是前所未聞的法，你們想要聽什麼樣的法？」周邊的大班智達們都想要給他難堪，所以就說：「我們想要聽的是前所未聞的法」。這時寂天論師在《入行論》的一開始就提到了：「此論未說昔所無」，我想要講的這部論，過去的佛或者是菩薩們他們都講過了，並沒有任何的內容是他們未講而我新創的，他就開始講述《入菩薩行論》。在講到〈第九品〉的第 34 個偈頌，「若事無事法，悉不住心前」的這個偈頌時，他一邊講一邊離開了法座，騰空而起，然後越升越高。

當他的高度越來越高，甚至到最後不見身影時，有很多在場的人根本就聽不到寂天論師所講的《入行論》的內容為何，也就是因此《入行論》在當時的印度有兩種不同的傳承，第一種是九品七百偈，也就是只有到第九品〈智慧品〉，而且它的偈頌、它的偈文只有七百個偈頌；第二種是十品，也就是在場班智達裡面有一些人有天耳通，所以能夠很清楚的聽到寂天論師飛在天空的時候，還是不斷繼續的說法，所以他們聽到的是十品一千頌的《入菩薩行論》。而當時現場的聽眾，他們看到了這一幕都感到相當的慚愧、相當的難過，因為他們並不了解寂天論師是如此了不起的一位上師，所以他們內心都感到相當的難過。

由於當時有兩種不同的傳承，一種是九品，一種是十品的傳承，他們對於這一點也感到相當的納悶，所以寺院就派了兩位班智達，到寂天論師所住的地方，想要請他回來那爛陀寺；如果沒有辦法回來，也想要請問他幾個問題。第一個問題他們就提到：「您所說的《入菩薩行論》到底是九品，還是十品？」寂天論師他就回答了：「我所造

的《入行論》，總共是有十品一千個偈頌」。第二個問題他們問到：「在您所造的《入菩薩行論》裡面的〈第五品〉，最後面有提到：『恆常應行者，於遍集學處，論中廣泛說，故必數研閱』以及『或暫閱略攝，遍集契經論』，在宣說《入行論》的同時，〈第五品〉裡面有提到《集學論》以及《集經論》這兩部論，這兩部論在哪裡？可否請您告訴我們。」這時寂天論師他就回答到：「其實這兩部論我已經寫好，塞在我房間樑柱的縫隙裡面。」雖然只是小小的幾張紙，但是他當時所寫的是班智達的字，這樣的字的字體非常小，一般人根本沒有辦法閱讀。當時所寫的《集學論》以及《集經論》，他就是塞在樑柱的縫隙裡面，他就回答了那兩位班智達。

雖然在當時，那兩位班智達啟請寂天論師回到那爛陀寺，但是寂天論師他並沒有答應，最主要他的內心想到，還有許多跟他有緣的眾生等待他的援助，並且他也想要調伏當時許多的外道徒，所以他並沒有回到那爛陀寺。當時他所住的地方，絕大部分的人都不承許宗教，也就是他們本身都沒有學法的概念。為了要調伏這一群人，他就趁著一個時間——也就是當地發生了饑荒，當地的居民們由於饑荒都沒有飲食可以吃。這時候寂天論師就展現出他的神變，在他的鉢裡面放了一堆的米，並且透由加持的力量，讓這個鉢變成好幾百個、好幾千個，甚至遍滿整個城市，然後解救了當時饑荒問題。

甚至之後，他到了印度的南方，由於當時印度的南方，絕大部分的人都是修學外道法，而當地的國王也是外道徒，他們會聯合起來欺負當地的佛弟子。而寂天論師也為了要調伏這一群外道徒，到了當地去講經說法，並且在講經說法的期間，也展現出了各種的神通以及神變的功力。對於這個部分班智達洛桑謙堅，在他的文集當中，透由詩詞的表達方式，而將寂天論師過去的這些行誼，都一一的撰寫出來。從洛桑謙堅所造的文集當中，我們就可以知道，寂天論師是一位相當了不得的大瑜伽士。當時他所造的論典，不外乎就是現今我們所了解的《入行論》、《集學論》以及《集經論》，而這三部論裡面又以《入行論》最為有名。

在當時印度有許多的成就者，比方龍樹論師、聖天論師，但是寂

天論師之所以會這麼的有名，是因為他造了《入行論》的緣故。甚至有一種說法，在當時印度有兩百多部《入行論》的註解，就是分別由不同的班智達們註解了《入行論》的文義，它的數量多到有兩百多部，這也是跟其他的論典所不共的地方。

在之前我們有提到，寂天論師在講法的時候有問說：「你們想聽到的法，是眾所皆知的？還是前所未聞的？」而當時有很多人，為了讓寂天論師難堪的緣故，所以他們回答：「我們想要聽前所未聞的法」。從這樣的緣起我們來作探討的話，現今我們所熟知的，不管是龍樹或者是月稱他們所造的論，跟寂天論師所造的論，確實不太一樣。我們從寂天論師所造的《入行論》裡面，可以非常清楚看到，他字字句句不外乎都是希望我們，能夠藉由佛法的力量來調伏內心的煩惱，所以字句當中完全展現出來「煩惱的對治為何」，這一點從其他的論著裡面是很難發現的，所以這是它很不共的一個地方。其他的論師所造的論，雖然文義相當深廣，但是絕大部分的字都相當難懂，但寂天菩薩所造的論卻不是如此，他所造的論是非常容易了解的。並且你在閱讀思惟之後，會很容易的覺得：「這個教授是能夠入心，對我們相當有幫助的」。

很多有修行的成就者，他們都公認寂天論師所造的《入行論》，就等於是一把鋒利的寶劍，能夠斬斷一切的煩惱。甚至他所造的《入行論》裡面〈忍辱品〉、〈精進品〉以及「自他相換」的這些教授，宗大師在他所造的《廣論》、《略論》當中，幾乎都引用了原文的所有偈頌。比方宗大師在《廣論》裡面提到忍辱波羅蜜多時，幾乎從頭到尾將《入行論》裡面所有的偈頌都引了出來，「精進度」也是如此，「自他相換」也是如此。所以從這個角度來分析，這也是跟其他的大成就者們所造的論有不共的地方。

提到了《入行論》的註解，藏傳的四大教派，不管是薩迦派、寧瑪派、噶舉派或者是格魯派，四大教派裡都有許多有關《入行論》的註釋。而這當中最有名的，不外乎就是扎巴楚這位上師，他所寫的《入行論》的註解，這位上師——也就是撰寫《普賢上師教授》的作者，有很多的人說，他就是寂天論師的化身。他有十七種《入行論》的傳

承，並且他平常最主要的修持，就是以修持《入行論》為主，而他對其他人說法的時候，絕大部分也只宣說《入行論》。甚至在過去，每當他在宣說《入行論》的時候，不管是在哪一個地方，只要開講，當地就會有一種花會綻放開來，這樣的花朵是只有這位上師在宣說《入行論》的同時，才會開的一種花，所以後人就取名為「入行論花」。

而這位上師不僅有這樣的功德，當時西藏的天氣非常寒冷，但是在夏天，有一個城市因為溫度比較高，當地會有很多的蚊子，他會千里迢迢的、刻意的跑到這個城市的某一個角落，然後脫掉他的衣服，整天就坐在那個地方，然後布施他自己的血給這些蚊子。甚至他所到之處，其他人對他作的供養，他分文不會帶走，他也不會給別人，他也不會帶走，人家給他的供養他就會放在原處，他一個人離開。

而這位上師他有一位格魯派的弟子，這位弟子也造了一部《入行論》的註解，由於造論者本身是格魯派的一位格西，又是這位上師的弟子，所以這位格西在造論的時候，就是以格魯派的傳承——也就是賈曹傑大師所造的《入菩薩行論釋》作為基礎，更進一步的，在這之上，以更淺顯易懂的方式來解釋《入行論》，而這部論的名字就稱為《功德善寶瓶論》。這樣的一位上師，也就是扎巴楚的這位上師，其實他離我們的距離並沒有很遙遠，他也只不過是五六十年前的人罷了！

過去三大寺有一位很有名的上師，他也聽聞了扎巴楚的這些事蹟，所以一直很想找一個機會到拉薩去見扎巴楚的這位成就者。有一天，他就帶了一群弟子們，他們都騎馬，希望能夠去拜訪扎巴楚的這位成就者。由於這位上師是隱居在深山裡面，所以他從高的地方就能夠看到有一群人，千里迢迢的騎著馬往他的方向過來，他也知道這一群人是要來見他的，但是他看到這一幕馬上就逃走了。而要去拜訪扎巴楚的這位上師，他知道我們這一群人聲勢這麼浩大，而且每一個人都騎馬，可能是因為這樣的緣故扎巴楚並不歡喜，所以他們每一個人都下馬，並且上師告訴弟子們說：你們都在這個地方等，我一個人去見他就可以。他就一個人慢慢的，一步一步的走到扎巴楚平常修行的場所。

他們一見面，扎巴楚他就告訴這位上師說：「哦！原來是某某仁波切啊！我還以為是哪一群鬼，準備來這個地方打戰（就是作戰），原來是仁波切您啊！」由於扎巴楚他本身不收供養，所以仁波切去的時候就準備了一把香，然後他特別燒了一壺好茶，想要供養扎巴楚，而當扎巴楚看到人家供養他這一把香，他就馬上把這一把香拿去燒，而且是一把同時把它燒完。而當對方獻上這些茶的時候，他就把茶全部都倒到鍋子裡面，然後胡亂的攪了一團，然後再把鍋子裡面的這些茶倒了兩杯，告訴對方說：「你喝一杯，我喝一杯」，但實際上那個茶已經被他破壞到不能夠喝了，但這位上師還是很勉強的把它喝完，並且回去告訴弟子說：「還好我喝了那杯茶之後，沒有拉肚子！」從這當中我們就可以知道，扎巴楚他是一位非常了不起的大瑜伽士，他對於周邊的這些事情都沒有任何的貪著。

噶當教典派裡有六部最主要必須要修學的論著，而這六部論著裡就包含了《入行論》。而噶當六論裡面分別提到的是：《入行論》、《集學論》、《菩薩地》、《經莊嚴論》、《本生傳》以及《集論》。而這當中《本生傳》，是馬鳴論師所造的；而《入行論》、《集學論》，是寂天論師所撰寫的，這就是過去噶當教典派最主要修學的六部論典。

達賴喇嘛法王在各地時常宣說《入行論》，法王的傳承就是透由扎巴楚這位成就者，傳給昆奴顛津蔣千的這位上師，而法王他就是在昆奴顛津蔣千的座前，而獲得了《入行論》的傳承，所以平時法王是用這樣的傳承在傳授《入行論》。而今天我在這個地方，所要傳授的這個傳承是格魯的不共傳承，而且這個傳承是非常稀有，甚至快要中斷的一個傳承。這個傳承是過去從寂天論師，一直傳給格魯派的諸多上師，而保留到現今的一個傳承。在格魯派裡面，最主要的有賈曹傑大師所造的《入菩薩行論釋》，以及宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》忍辱波羅蜜多、精進波羅蜜多裡面，都有解釋《入行論》的這些文義。而在《入行論》的第九品〈智慧品〉，由於〈智慧品〉相當的艱澀，所以宗大師也有特別的造了一部有關〈第九品〉的註解。

而今天在這個地方，所要傳授的是賈曹傑大師所造的《入菩薩行論釋》。我所獲得的傳承，是從我的根本上師第九十四任的甘丹赤巴

法王那個地方所獲得的，而我的上師是從窘涅仁波切那個地方獲得了這個教授，而今天有機會將這樣的教授傳授給各位。

彼所造《入菩薩行論》分四：

甲一、名義（上冊2“）

在過去西藏的譯師們有定下一個規矩，如果所翻譯的經論，它最開始是印度文的話，在從印度文翻譯成藏文之前，必須要以印度語來立名，也就是以印度的梵語來撰寫這一部論的名字。所以在「名義」的這個部分譯師們就提到：

印度語：菩提薩埵 雜雅 阿瓦打日啊。而這個印度語翻譯成藏文的時候，藏語：入淨覺勇士行，也稱入菩薩行。印度有四種語言，過去在印度有「梵語、巴利語、辟舍遮語、阿婆桑夏語」這四種的語言，而這個地方是以梵語來描述《入行論》的名字，其梵語中，此論之名「菩提」，即藏語淨覺，我們平常所稱的「菩提」，其實就是梵音的音譯，所以也譯為「菩提」，但這個字它的原音是印度語的發音。而這樣的印度語，它直接翻譯成藏文的話，是翻譯為「蔣促」，也就是「淨覺」這兩個字；「薩埵」，謂勇士；「雜雅」，謂行；「阿瓦打日啊」，謂入。所以統稱「入淨覺勇士行」，或「入菩薩行」。

第一卷，這個地方有特別的提到「卷」是第一卷，如果以偈頌的方式來計算的話，三百個偈頌分為一卷，之所以要訂立「卷」，是為了要統合在論中希望偈頌不要有「超過」或者是「缺少」的現象發生，所以如果論文本身是以偈頌體的方式呈現的話，每三百個偈頌分為一卷，而這個地方提到的是第一卷。

甲二、譯敬

「譯敬」是當時西藏的譯師，在翻譯經論前所作的禮敬。

偈頌：頂禮一切佛菩薩

釋文，言「頂禮」等，是為明辨此論所屬類別，為什麼要頂禮一切佛菩薩？當時的譯師們也有訂下一個規矩，如果翻譯的內容是屬於三藏當中的「律藏」，譯敬的部分，頂禮的對象是一切遍智；如果翻譯的經論是屬於「經藏」，所頂禮的對象是諸佛菩薩；而翻譯的經論

是屬於「論藏」的話，所頂禮的對象是文殊菩薩。一開始由於本論是屬於「經藏」的一部分，頂禮的對象是諸佛菩薩，所以提到「頂禮一切佛菩薩」。「是為明辨此論所屬類別」，所以一開始我們從「譯敬」它所頂禮的對象，就可以知道接下來我們所要介紹的這部論，或是我們所要閱讀的這部論，它是屬於經、律、論三藏當中的哪一個部分，所以提到「是為明辨此論所屬類別」。

此為息滅於翻譯時所生障礙，並且透由頂禮殊勝的對境，能夠消除在翻譯時所產生的障礙，並為令他了知此雖諸法藏之釋論，然主要乃解釋經藏。並且可以透由「譯敬」讓讀者能夠知道，雖然這一部論是在解釋佛所宣說的法藏——也就是佛所宣說的經典內涵，但是最主要是在解釋三藏當中的「經藏」，而《入行論》最主要解釋的經藏是解釋《華嚴經》。卷數易解，故不另釋。在釋文當中提到卷數的這個部分，它的內涵相當容易，所以並不另外再作解釋。而這一點就如同之前所提到，如果論它是以偈頌體的方式呈現，三百個偈頌為一卷；如果是以散文的方式呈現的話，這時就是以三十二個字作為基準點，以這樣的方式來作計算。

甲三、論義（二）乙一、趣入解釋大乘道次（三）丙一、禮讚（三）丁一、目的（4“）

這當中的「目的」，指的是禮讚的目的。禮讚的目的為何？

釋文，讚揚殊勝境之功德並皈依故，能令他知己為正士，透由讚揚宣說殊勝境的功德，並且殷重的皈依，以自方而言能夠讓他人了解自己是一位正士，息滅造論等時所生障礙，並且透由禮讚能夠滅除，在造論的時候有可能會產生的障礙，最終得決定勝，這是以自方的角度而談到了禮讚的目的；以他方的角度，亦能令餘所化隨彼修學，不僅自己本身能夠藉此最終能夠獲得決定勝，在獲得決定勝之後，也能夠讓其他有緣的眾生跟隨著自己的腳步來修學，由此成辦一切妙聚。這是禮讚的目的。

丁二、略義

「略義」，以簡略的方式來講述禮讚文的內涵。

偈頌：善逝具法身佛子，諸應敬者敬禮已；

釋文，顯示禮敬三寶及諸應禮敬者。以最簡單的方式來介紹禮讚

文，禮讚文最主要禮敬的對象是佛、法、僧三寶，以及諸多應該禮敬的對象。

丁三、詞義

「詞義」，以比較詳細的方式來解釋這兩句話。

釋文，「蘇嘎達」字，「善逝」這兩個字在梵語中，是以「蘇嘎達」這三個字來表示。「蘇」代表「善」，「嘎達」代表「逝」。而「蘇嘎達」這個字，可作斷、證二種解釋，可以從「斷」跟「證」這兩部分來作解釋：第一個部分，「斷德圓滿」者，也就是斷功德是圓滿的這一點，猶如士夫形色善妙，如是盡斷煩惱障故，已至善妙、莊嚴，比方在世間我們說「某某人長得很莊嚴」，是指他的外貌沒有任何的缺失、沒有任何的缺陷，所以「猶如士夫形色善妙」這是譬喻；相同的，如果能夠完全斷除煩惱障的話，能夠斷除煩惱障的這位行者他的狀態已經完全達到善妙、美好、莊嚴的境界，所以「已至善妙、莊嚴」，是從第一個角度來解釋「善逝」這兩個字，「善」指的是「善妙、莊嚴」，「逝」指的是「已至」，已經到達的意思。

第二個譬喻，又如疫疾已善淨除，如是已至不隨煩惱力而復還輪迴；「疫疾」就是傳染病，如果某一種傳染病它已經完全被消滅、被控制住的話，這時候我們就不會被這樣的傳染病所感染，相同的，不僅要斷除煩惱，而且斷除的方式不是暫時斷除，而是永久斷除。所謂「永久斷除」，是指在斷除了煩惱之後，內心當中不會再次的生起煩惱，不會被煩惱的力量所控制，而再次的流轉於輪迴當中。因此提到「如是已至」，已經到達了什麼樣的狀態呢？到達了「不隨煩惱力而復還輪迴」，不會隨著煩惱的力量而再次的流轉於輪迴，這是第二點。

第三個部分，又如寶瓶已善盈滿，如同一個寶瓶當中裝滿了水，既然是裝滿了就表示這個寶瓶當中沒有任何的空間，就是它裡面不會有其他剩餘的地方能夠再裝水，因為這個寶瓶已經完全裝滿了。藉由這個譬喻所要介紹的內涵，如是盡斷非染污之無明，已至無餘，故名善逝。相同的，如果能夠完全斷除非染污之無明——也就是二障當中的所知障，「已至無餘」，這時斷除所知障的行者，他本身的狀態已經達到了無餘的狀態，也就是他的心續當中沒有任何的煩惱障以及所知障，「故名善逝」。所以從這三個譬喻，三種不同的解釋方式，來介紹

「善、逝」的這兩個字。

善者，謂善妙等，善逝當中的「善」這個字指的是「善妙」，這是第一種解釋方式。第二種「不復還」，第三種「無餘」；逝者，謂達彼之體性。而「善逝」當中的「逝」是指，行者本身已經完全到達這種狀態當中。此三依次勝過離欲外道、預流一來等及小乘羅漢。之前透由三種不同的方式來解釋「善逝」這兩個字，而這樣的解釋方式最主要要呈現出什麼樣的功效？它是要依次的勝過離欲外道、預流、一來以及小乘的羅漢。

透由第一種方式來解釋它是如何勝過離欲外道的。外道透由修學禪定，能夠暫時調伏現行的煩惱，也就是暫時的調伏粗分的煩惱，但是暫時調伏粗分的煩惱，能不能夠盡斷煩惱障？也就是能不能夠完全的斷除煩惱障呢？是沒有辦法的。由於外道的行者不了解空性，沒有辦法現證空性的緣故，縱使透由修學禪定，能夠暫時調伏現行的煩惱，但沒有辦法永遠的斷除煩惱障。所以透由第一種「善斷」的這種解釋方式，來介紹佛的功德是勝過「離欲外道」的。因為離欲外道，他只能夠暫時調伏內心當中粗分的煩惱，但是過了不久，被其他的因緣再次染污之後，他的內心還是會再次的生起煩惱，這是第一點。

第二個部分「不復還」，透由不復還的這種斷除方式，它能夠超越「預流」以及「一來」的小乘行者。怎麼解釋呢？以有部的宗義來說，預流以及一來的行者，雖然他能夠現證空性，但是他的果位會因為其他的因緣而退失，所以他的狀態並不是「不復還」的這種狀態；而佛卻不是如此，佛不僅能夠現證空性，完全的斷除煩惱，而且祂的果位是不會有退失的情況發生，所以佛的功德是超越預流以及一來的小乘行者。

第三種「無餘斷除」，無餘斷除是超越了「小乘羅漢」，因為小乘的羅漢只能夠斷除二障當中的「煩惱障」，他並沒有辦法斷除所知障的緣故，所以他的斷功德不能稱為是「無餘斷除」的這種功德；而佛的功德是無餘斷除的，這是以斷功德圓滿的方式來解釋「善逝」的這兩個字。

若依「證德圓滿」而釋，如果以「證功德」圓滿的方式來作解釋的話，因已現證二種無我實性、其智堅固、無餘遍知，故名善逝，「善逝」的第二種解釋方式是「證德圓滿」。佛的證功德是圓滿的，以什麼樣的方式來解釋佛的證功德是圓滿的呢？「因已現證二種無我實性」，佛已經能夠現證兩種無我的最究竟本性，並且不僅能夠現證，「其智堅固」，佛的智慧也是相當堅固，並不會退轉，「無餘遍知」，而且祂的智慧是超越小乘的羅漢，能夠了知一切的所知，「故名善逝」；彼等依次亦勝三種補特伽羅。此文顯示禮讚佛寶。所以「善逝」的這兩個字，它最主要禮敬的對象是三寶當中的「佛寶」。

以最簡單的方式再重複一次，「善逝」這兩個字可以從「斷」跟「證」這兩種方式來作解釋，從「斷」的角度而言，可以分為「善斷」以及「不復還斷」以及「無餘斷除」；以「證」功德的方式來作解釋的話，可以分為「現證無我」、「其智堅固」以及「無餘遍知」這三種。

(5 “1)

以上簡單的介紹偈頌當中「善逝」的這兩個字。接下來，自性清淨界中遠離一切垢穢之法身者，乃是法寶，這個部分所要介紹的是「法身」這兩個字，佛所具備的「法身」包含了兩種的清淨：第一種是自性清淨，第二種是客塵清淨。所謂「客塵」指的是暫時的污垢，斷除了暫時的污垢所獲得的清淨，就稱為客塵清淨。因此，釋文當中提到「自性清淨界中遠離一切垢穢之法身者」，這句話裡已經包含了自性清淨以及客塵清淨這兩種，具有這樣的「法身」稱為「法寶」，而「法寶」指的是佛心續中的滅功德。誰具有這樣的滅功德？誰具彼者？謂善逝也。在偈頌裡特別提到「具」這個字，也就是誰具有「自性清淨」以及「客塵清淨」兩種清淨法身的滅功德呢？「謂善逝也」，佛才具有這樣的功德。

前後二者亦攝二種色身，「前後二者」指的是「善逝」這個字眼，跟「法身」這個字眼，這四個字當中也包含了「化身」以及「報身」這兩種色身。因為佛的「化身」以及「報身」也包含了「善逝」的功德，也具有法身的特質，所以前面「善逝」以及「法身」這四個字裡，也包含了「化身」和「報身」二種色身；後句亦顯菩薩滅、道，而「後面」也就是「善逝」跟「法身」前後兩者當中的後者「法身」這兩個字，也說明了菩薩的滅諦和道諦的功德。在介紹「法身」的時候，所

提到的是佛心續當中最究竟的「滅諦」，要成辦如此圓滿究竟的「滅諦」，在因地——也就是修道的時候，必須要成辦菩薩心續中滅、道的功德，所以「法身」的這一句話裡也包含了菩薩的「滅諦」和「道諦」的功德，故佛寶及一切大乘法寶皆為禮敬之境。所以「佛寶」以及包含菩薩滅道功德的「大乘法寶」，都是這個地方所要禮敬的對象。

接下來，佛子者，「佛子」這兩個字最主要指的是，謂聖者菩薩；與此共為三寶。加上前面的佛寶、法寶以及佛子，在這個地方共有三寶，所以「三寶」是禮讚文當中最主要禮敬的對象。更進一步的，於彼等及諸餘應禮敬者——親教師及軌範師等，除了三寶之外，其他應該要禮敬的對象，包括了親教師以及軌範師等，皆以三門恭敬頂禮。而在這兩句話最後有提到「已」這個字，已者，如云於沐浴已進食，是引下文。「已」這個字，比方作一個譬喻，我們洗澡之後要用餐，「之後」的這個詞，指的就是接續之前的這個動作，而後面有另外一個動作要進行，所以它是引下文的意思。也就是在禮敬了諸佛菩薩，以及諸多應禮敬的對象之後，接下來有提到「立誓造論」，也就是要正式造論的這個部分。

丙二、立誓造論（四）丁一、明辨所詮（5“）

偈頌：今將依教略宣說，趣善逝子大總集。

第一個科判當中所介紹的是第二句話，「善逝子大總集」這幾個字。

釋文，即「略宣說」等文。其所詮者，「所詮」就是《入行論》所要介紹的內涵，謂攝善逝之子——菩薩，昨天我們有簡單的介紹「善逝」這兩個字。「善逝」也就是佛具有「斷」以及「證」這兩種功德，並且這兩種功德同時包含了三種特色，具足這樣功德的聖者稱為「善逝」。而菩薩是「善逝之子」，也就是佛的心子，菩薩最初發菩提心、修持施等度彼岸行、證得佛位一切道次之大總集。而菩薩在一開始修學大乘道的同時「發菩提心」，之後「修持布施等度彼岸行」，最終證得圓滿佛果。而這當中一切的道次，最主要的內涵都統攝在《入行論》當中，所以它是一切道次的大總集。這句話裡面是解釋了《入行論》原文「善逝子大總集」的這句話。

有疏唯作「律儀」解者，非詞義也。在某一些論著當中，將藏文「冬」的這個字解釋為「律儀」的話，這樣的解釋方式並不是《入行論》當中所要闡釋的意思。藏文當中「冬」的這個字，是指「總集」或稱為「總綱」，也就是《入行論》當中，最主要解釋的是「菩薩如何修學大乘道」到最後「成就佛果」一切道次的內涵，將這樣的內涵統攝起來，在《入行論》當中作介紹。

丁二、斷除臆造之過

當寂天論師在造《入行論》的同時，有一些人會提出以下的質疑：你造這一本論有沒有根據？如果毫無根據的話，為什麼我們要相信你所造的這一本論？

釋文，問云：「此論豈非汝臆造耶？這部論難道不是你憑空捏造出來的嗎？云何以此為據？」為什麼我們要以此作為修學大乘道的依據呢？答曰：無此過失，這時就回答說：並沒有這樣的過失，因為這一部論是有依據的，並不是我憑空捏造出來的，為什麼？趣入解釋一切大乘道次，是依大師經教如實宣說之故。這當中提到了根本頌裡面的三個字「趣、依、教」，「趣」是趣入，也就是準備要做這個動作，或者正在做這個動作。做什麼樣的動作呢？「解釋一切大乘道次」，我在《入行論》當中最主要闡釋的是一切大乘道次的內涵，並且在解釋的同時，是依據大師世尊所教誡的經教，如實宣說大乘道次的內涵，因此，並不是我自己憑空捏造出來的。

丁三、斷除重複

這時又有人問到說：如果你在詮釋大乘道次的同時，是依據世尊所宣說的經教如實講述的話，這就表示你所講的內涵，在世尊所宣說的經教當中都已經講述過了，既然講過了，你為什麼要重複講？會不會產生重複講述的這種過失？

釋文，問云：「若爾，依教即可了知，既然這樣的內涵，在世尊的經教當中已經講述過的話，想要修學這樣的法類，直接閱讀世尊所宣說的經教就可以知道了，何須造此論耶？」你何必花時間造這部論呢？這樣做會不會產生重複的過失？

答曰：無重複過，並沒有重複的過失。為什麼沒有重複的過失呢？

為令教義易於了解，今將略攝而宣說故。世尊在經典中，雖然已經闡釋了一切大乘道次的內涵，但是所闡釋的方式以及所闡釋的內涵相當深廣，普羅大眾是不容易了解的。所以為了讓這樣的教義，能夠讓大部分的有情眾生易於了解的緣故，今天在此將世尊所詮釋的法義，簡略的統攝在我所要造的這部《入行論》當中，以最簡單的方式為各位作講說。

丁四、明辨目的等四

這個科判當中並沒有包含根本頌的文字，而是在前面的「今將依教略宣說，趣善逝子大總集」，這兩句話間接的闡釋了目的等四個部分。一部論當中包含了「所詮」、「目的」、「主要目的」以及「相屬」這四個部分。「所詮」指的是這部論它的內涵，以及之所以要造這部論的「目的」；最終的目的是什麼？是「主要目的」；「相屬」指的是前後的相關聯性。《入行論》這部論它的所詮為何？

釋文，大乘道、果為其「所詮」；「大乘道」以及透由修學大乘道而成辦的「果」，是《入行論》的所詮，依此論而明瞭彼義為其「目的」；造《入行論》的目的為何？希望能夠透由這部論，而讓眾生能夠明白了解「彼義」——也就是大乘道果的內涵，這是造《入行論》的「目的」。最終的目的又為何？依彼終能證得佛果為其「主要目的」，希望眾生透由了解大乘道果之後，最終也能夠成辦、也能夠證得圓滿的佛果，是造《入行論》的「主要目的」；若無前前，後後不生，為其「相屬」。如果沒有「所詮」就沒有目的，如果沒有「目的」，就沒有「主要的目的」，所以「若無前前，後後不生，為其相屬」，這一點是《入行論》當中前後的因果關係。立誓造論之目的者，為令誓言究竟圓滿。而造論者本身在造論前之所以要「立誓造論」，最主要的目的也是希望立下了這樣的誓言，希望所立的誓言能夠究竟圓滿，也就是希望這部論能夠圓滿的完成。

丙三、自謙及歡喜造論之原因（三）丁一、自謙不以利他為主（6“）

偈頌：此論未說昔所無，修辭吾亦不善巧。

釋文，問云：「若依經教如實宣說，則依經教即可了知，何須造

此論耶？」之前「斷除重複」的這個科判當中有類似的問題，當時是問到：「如果你所宣說的內涵，跟世尊所介紹的內容是相同的，這樣直接閱讀世尊所介紹的內容就可以了知大乘道次的內涵，為什麼你還要花這麼多的時間來造這部論呢？」當時寂天論師是回答說：「世尊雖然在佛經當中有如此講說，但是祂所講說的內涵相當深廣，絕大部分的眾生是沒有辦法了解的；縱使能夠了解，也必須要花很多的時間、很多的精力，所以在這個地方以最簡單的方式，為眾生們介紹大乘的道次，是不會有重複的過失。」而這個科判又有人提到：「縱使是如此，如果你造這部論，是依照著佛陀所宣說的佛經如實的來講說，其實不需要閱讀你所造的這部論，那你何必花這麼多的時間來造論？難道你所造的這部論，它的文字比較優美，它的義涵比較深廣嗎？」

答曰：我造此論，非為利益僅依經教便易解其義者。寂天論師在這個地方回答說：「我造這部論，並不是要利益「僅僅透由閱讀佛經就能夠了解大乘道次」的這些利根者」，原因有二，有兩個原因：第一個原因，^一 因此論中，未說少許往昔經教所無之所詮義，因為我所造的這本《入行論》當中，並沒有任何內涵是過去的佛經教典裡面所沒有宣說過的；第二個部分，^二 非僅義無差別，不僅內容沒有任何的差別，於文句中字音輕重、交錯排列等修辭學，吾亦不善巧故。不僅內涵是相同的，我的文字也沒有比過去佛所宣說的「經」以及祖師們所造的「論」要來得優美。因為在《入行論》的文句當中，字音的輕重以及詩詞、散文混合交錯排列的這種修辭學，我也不是相當了解，所以文字也沒有過去的經論來得優美，義涵也沒有過去的經論來得深廣。所以寂天論師在這個地方是以很謙虛的方式提到了，他所造的《入行論》並沒有這樣的特色，所以他並不是以利他的角度來造這部論，所以在科判當中有提到「自謙不以利他為主」。

提到這個部分，我們可以從兩種的角度來作思惟：第一個角度，造論者本身在造論前，他是以非常謙卑的態度來造這部論。第二個角度，現今絕大部分的人懂得不多，但是內心的「我慢」都相當熾盛，並且在修學佛法的過程中所求的都是今生的安樂；並且希望透由修學佛法，讓自己能夠成為一位智者；在修學的過程中，不斷的跟同行之間相互競爭。這時寂天論師提到：「我造這部論並沒有以上所宣說的

這兩種特色，我也沒有什麼樣的功德。」間接的他要告訴我們的是：「如果你想要修學《入行論》，你有以上所提到的這些錯誤的動機、錯誤的想法的話，其實《入行論》對你並不會有任何幫助。」所以字面上是以非常謙卑的態度，提到他造論的目的並不是為了利益他人；間接的闡釋到聽法者本身，如果在聽法的時候內心的動機是有過失的，以這樣的方式來聽聞這部論是沒有幫助的。

丁二、歡喜造論之原因

偈頌：是故未敢言利他，為修自心我撰此。

為修眾善由造論，吾信亦得暫增長；

這個偈頌當中的第一句話「是故未敢言利他」，在釋文當中並沒有對這一句話多作解釋。而這當中的「是故」，是提到之前的兩種原因，也就是我所造的這部論當中，不管是義涵也好或是文字也好，相較於過去的經論，義涵並沒有比較深廣，文字也沒有比較優美，以這樣的角度寂天論師提到「未敢言利他」，所以我並不敢說「我所造的這部論能夠利益到廣泛的眾生」。

釋文，我寂天撰此論有其目的：「我」——寂天論師本身，我造這部論的目的是什麼呢？為修自心，是為了讓自己的心能夠不斷串習大乘法，所以造這部論。以什麼樣的方式來修習自己的內心呢？令昔已知能不退失並增長故。讓過去已經了解的大乘法能夠不退失，並且不斷增長，造這部論最主要的目的是這一點。言近詞「此」者，第二句話當中有提到「為修自心我撰此」，「此」這個字是「近詞」，「彼」是「遠詞」，所以提到「此」這個字，有此人或許會有疑惑：到目前為止還沒有看到你所造的《入行論》，你怎麼會用「此」這個字呢？難道你的《入行論》已經完成了嗎？所以對這個字做了以下的解釋，意謂論師心中論已圓滿，或撰此文然未圓滿。「此」這個字可以從兩個角度來作解釋，第一個，雖然字面上《入行論》在此時還未完成，但是造論者本身——也就是寂天論師，他的內心當中對於《入行論》的內涵已經完全通達了解，所以在他的內心中已經有了《入行論》的整個內涵，所以提到了「意謂論師心中論已圓滿」，這是第一種方式來解釋「此」這個字。第二種方式「或撰此文然未圓滿」，或者是寂

天論師現在正開始要造《入行論》，但是這部論字面上的意思還沒有圓滿，所以從這兩種角度來解釋「此」的這個字。

問云：「若為自利而撰，己未明瞭，不應造論；若已明瞭，理應修彼，何須造論？」接下來又有人提到，如果你造《入行論》的目的是為了自利，也就是如同你所說的，是為了要修習自心而造這部論的話，「己未明瞭，不應造論」，如果你不了解這部論的內涵，就不應該造這本論；「若已明瞭，理應修彼，何須造論？」如果你已經完全的了解《入行論》當中的涵意，應該要馬上去修學當中的內涵，何必花時間來造這部論呢？既然你造這部論的目的，是為了「自利」而不是「利他」的話，這時你應該要馬上去修學這部論當中的內涵才是啊！

這時寂天論師他又回答說，答曰：無過，為修往昔所造眾善，令無間斷，由造此論亦能令心向上增長。這個地方有提到「為修眾善」，我造這部論是為了讓我的心能夠不斷串習大乘法，希望往昔（過去）所造有關大乘法眾善的續流能夠永不間斷，而要達到這樣的目標，透由造《入行論》這部論能夠讓我的心不斷往上增長，能夠讓我不忘失過去所修學的大乘法，並且能夠讓內心當中跟大乘法相關的功德不斷增長。

這個地方有特別提到「修」這個字，平常我們提到「修」或者是「修行」，絕大部分的人內心中會想到「止修」，也就是讓心想辦法專注。但實際上「修」可以分為兩個部分：一是「止修」，二是「觀修」。「為修自心我撰此」的這句話，很清楚的可以看得出來，「修」當中是包含觀修的。所謂的「止修」，是希望透由修行的力量，讓心不要散於其他不相關的法類或者不相關的事情上，而讓心專注在當下的所緣境，這是止修；「觀修」是讓心不斷的去思惟、不斷的去串習當下所想要修學的法類。所以，以整個道次第的內涵來說，「奢摩他」是包含在止修當中，而奢摩他以外的法類，不管是念死無常、修慈悲心等等，是包含在觀修當中。

對於這一點，宗大師特別的強調，「修」可以分為止修、觀修，而這是過去蓮花戒論師所提到的，並且寂天論師在《入行論》的一開始也有提到這一點，是如何講到的呢？就是引了這一句話「為修自心我撰此」他提到了「修」，而且修的方式並不是止修，而是希望透由

造《入行論》的這部論，讓他的心不斷的去串習大乘法、思惟大乘法，而讓善業的功德能夠不間斷、並且往上增長。所以這句話可以看得出來「修」可以分為兩個部分。

是故由造此論諸義，吾信、慧、悲等力於自相續初亦得暫增長，所以透由造這部論的內涵，我的信心、我的智慧，我內心當中悲心等等的力量，在我的心續上「初亦」——也就是在一開始，就能夠讓心續當中的功德不斷增長。透由這一點而提到了，如果能夠不斷思惟三寶的功德，會讓內心當中的「信心」不斷增長；如果能夠不斷的思惟眾生所遭遇的痛苦，能夠讓內心當中的「悲心」不斷增長；相同的，智慧也是如此。所以提到「修」，雖然包含了「止修」以及「觀修」，但是在兩種的修行當中「觀修」才是最主要的。透由「觀修」能夠讓內心當中種種功德的力量，不斷的提升、不斷的增長，所以這個地方寂天論師也提到了這樣的觀念；

而後其餘同善緣者，見此論時亦能明瞭。在之前有提到「初亦得暫增長」，在一開始我的內心當中信、慧、悲等等的功德能夠得到增長。在這之後「其餘同善緣者」，指的是如果聽法者本身的動機並不是為了要追求今生的安樂，而是真正想要修學佛法的話，對於這些人來說，我所造的這部論對他們是有幫助的，所以提到「而後其餘同善緣者，見此論時亦能明瞭。」所以這個部分提到了，聽法者他必須要具備的條件——也就是學法的動機，必須要相當的清淨，沒有雜染。

「暫」詞，「暫」這個字最主要強調的是「一開始」，其力乃引饒益他者。這個字所呈現出來的力道，最主要影射的是，一開始希望透由造論讓我內心當中的功德能夠增長，並且透由這個字間接的影射出這部論也是能夠饒益其他有緣的眾生，但是這些被饒益的眾生本身，在學習聽法的當下，必須要具備以上所說的條件——並不是為了今生的利益，也不是要追求聲名利養，而是如實的想要修學大乘法的人，這部論對他們來說才是有幫助的。

丁三、顯示此亦能利同善緣者

偈頌：與我同具善緣者，若見此論亦獲益。

這兩句話最主要說明的是，如果聽聞《入行論》的聽法者，在聽

法的過程中，他具足了聽法者本身所必須具足的德相——也就是他是一位具器的弟子的話，這時《入行論》對他是能夠產生幫助的。從這樣的角度來解釋，造這部論也能夠利益到其他的有情，因此在偈頌裡提到，「與我同具善緣者，若見此論亦獲益」。

釋文，此亦定能利他，我所造的這部《入行論》，也一定能夠利益到其他的有情，為什麼這麼說？與我同具善緣之大乘者，這當中與寂天論師同樣具足善緣的人，他必須要具備什麼樣的條件？這在之前有簡單的說到，必須要打從內心想要修學大乘法，修學大乘法的目的並不是為了要介紹大乘法給其他的有情，最主要的目的是希望透由修學大乘法，如實的去實踐大乘法的內涵，這才是修學大乘法的行者必須要具備的清淨動機；更進一步的，如果自己有了修行再去談到「利他」，這也是比較恰當的。所以提到，與我同具善緣之大乘者，若見所造此論諸義，亦將如我而獲益故。所以具備這樣條件的人，在看到我所造的這部《入行論》之後，相信他們也能夠像我一樣獲得利益。所以我所造的這部《入行論》，也一定能夠利益到具有這樣動機的人——也就是想要修學大乘法的這些人。

《大疏》中解「若」為「如果」，在一部《入行論》的註解當中有提到，「若」這個字解釋成「如果」，並且更進一步的解釋，謂已成立此為自利；若他見之，亦能獲益。他是如何的來解釋偈頌當中的這兩句話呢？他站在寂天論師的角度而提到說：我造這部論對我自己會產生幫助，這不需要別人說，我自己的內心就知道的；「若他見之，亦能獲益」，相同的，這部論是否能夠產生利他的功效，這時如果聽法者本身的動機是清淨的，以清淨的動機來閱讀這部論的話，我相信這部論也能夠對他產生功效，這一點去問他們你就知道了。也就是具有清淨動機的這些學法者，他在學了《入行論》之後，內心會被《入行論》的義涵所感動，這一點也是學法者本身能夠了解的。為什麼？因為不管是寂天論師、或者是想要修學《入行論》的人，他們都具備了想要實踐、想要修學大乘法的特色，所以提到「謂已成立此為自利」，這是從論師的角度來解釋；「若他見之，亦能獲益」，這是從學法者的角度來解釋。

其義同前，但不管怎麼解釋，解釋的方式雖然不同，但是內涵是

相同的，此乃為利他故而說造論目的，這兩句話最主要要說明的是，為了利益他人而提到了造論的目的，也就是「利他」也是造論目的當中的一部分，造這部論不完全只是「自利」也包含了「利他」；前示目的及相屬義，應知亦是顯示令他趣入此論之要件也。在之前有提到所詮、目的、主要目的以及相屬的內涵，這個部分雖然在根本頌的原文裡沒有呈現出來，但是我們也必須要了解間接闡釋的「目的」以及「相屬」的這個部分，最主要要提到這個部分是「顯示令他趣入此論之要件也」，也是聽聞者在趣入《入行論》當中不可欠缺的一個必要條件，沒有這一點聽法者是沒有辦法趣入《入行論》的。

乙二、正釋道之次第（二）丙一、於閒暇身勸取心要（8“）

在這個地方先介紹，「於閒暇身勸取心要」以及「如何攝取心要之理」，這兩個科判所要介紹的內涵。我們都知道現今所獲得的人身是閒暇的人身，在獲得閒暇的人身之後，必須要想辦法成辦有意義的事情——也就是文中所謂的「取心要」。要以什麼樣的方式來取心要？必須要藉由修學正法。修學正法的目的為何？「修學正法的目的」不是為了今生的安樂，而是以來生作為最主要的出發點，希望來生能夠比今生更增上、更圓滿。如果我們在獲得人身之後，所追求的只是這一生未死前的安樂，內心所想、當下所做的，都是為了要成辦今生未死之前的安樂的話，說實在的，這一點不要說是我們佛弟子，就連沒有宗教信仰的人，甚至對於宗教會生起邪見的人，甚至一般普通的畜生，他們也都能夠成辦今生的安樂。我們今天既然有機會獲得暇滿人身，能夠修學正法，這時目標就不應該以此為滿足。所以在昨天一開始也有提到，獲得暇滿身之後所要取的心要，簡單的來分可以分為「上」佛果，「中」解脫，以及「下」人天的安樂，這是我們當下所必須要追求的目標，所以第一點提到了「於閒暇身勸取心要」。

這當中有提到「勸」這個字，是不是一定要他人來勸你「要取心要」？並不是！如果修學者本身打從內心底知道，他現今所獲得的是暇滿的人身，並且他能夠藉由此暇滿人身成辦許多有意義的事情；不僅如此，他知道所獲得的人身是相當難得、相當可貴的話，不用其他人來勸請，他打從內心底就會覺得，這是一個千載難逢的好機會，我們要藉由此人身好好的來成辦有意義的事情。雖然我們周邊有善知識

會為我們宣說佛法的內涵，告訴我們應該如何去行善、如何去斷惡，但是如果我們內心當中對於所獲得的人身，沒有辦法生起「它是非常難得，而且它是非常珍貴」的這種想法，縱使有再多人勸你要學佛法、勸你要修行，但是你也不會想要這麼去做。

所以這當中「於閒暇身勸取心要」，最主要是希望修行者本身，透由思惟暇滿、義大、難得的道理，打從內心裡告訴自己，我應該要藉由這樣的人身好好成辦有意義的事情。更進一步的「如何攝取心要之理」，既然你有心想要藉由人身來成辦有意義的事，這時就必須更進一步的去修學「如何成辦有意義的這些事情」的方法，所以提到「如何攝取心要之理」。這兩句話短短的幾個字，它所包含的內涵是相當深廣的，所以對於這個字應該要好好的去思惟。

偈頌，此暇滿身極難得，

釋文，得此暇滿身時，定須修學正法，在獲得此暇滿人身的同時，我們一定要藉由這樣的機會好好修學正法，它的原因是什麼？因具十八法之此暇滿身極為難得，因為現今我們所獲得的人身，是具備了八種閒暇以及十種圓滿這十八法的暇滿人身，這樣的人身非常難得。之所以難得的原因，修其因者極稀少故，因為能夠成辦十八法暇滿人身的因，是相當不容易的事情，既然「因」是難以成辦的，「果」就不容易獲得，所以這是一個非常難得的好機會。

更進一步的提到，因僅獲得人身，亦須守護一戒，不要說是暇滿的人身，只要獲得人身，不管人身是不具備五根，或者是五根不足，甚至在獲得人身之後，他對於佛法沒有信心，對於宗教生起邪見，只要所獲得的身是「人身」，他都必須要守護一戒。對於這句話有兩種不同的解釋：第一種，以比較「狹隘」的方式來解釋的話，這當中的「一戒」指的是「一種戒律」，它的範圍是比較大的，也就是他必須要持守的戒是比較多的。怎麼解釋呢？比方說沒有受戒的人，如果他想要獲得人身，他必須要持守斷十惡的律儀。如果有受戒的人，以居士來說，如果你所受的戒是圓滿居士戒，這時必須要對於你所受的戒負責，也就是你必須要持守這些戒條。而居士當中又分為圓滿居士、梵行居士等等，諸多不同的居士種類，這時你必須要對於你所受的戒，如實的去行持、如實的去守護，所以他必須要持守的戒是比較多的。

以這樣的角度來作介紹是比較狹隘的方式，所以提到了「因僅獲得人身，亦須守護一戒」，這是一種的戒律，一種當中包含的戒是比較多的。

第二種，比較「廣義」的方式來作解釋的話，「亦須守護一戒」，是指你想要獲得人身，至少必須要守護一條戒，這怎麼解釋呢？以現今這個社會上、這個地球上，我們可以看得到有很多人，他的五根是不全的，或者是他對於佛法是沒有信心的。但是不管他獲得什麼樣的人身，他都必須要守護一條戒，這當中的「一條」，比方說他至少要斷殺、或者是斷盜、或者是斷淫，也就是他必須要斷除一種的惡行，守護一條戒律。為什麼可以這樣來推論？因為我們可以看到有很多人，他雖然對於宗教沒有信仰，但是他具有智慧，透由他的智慧還是能夠利益周邊許多人。並且從日常生活的所作所為，我們會發現這些人他不偷、不殺，這些不偷、不殺的行為本身都是持戒的果報。我個人本身對這句話也有一些疑惑，但是我會以這樣的方式來作解釋，也就是他必須要守護一條戒，為什麼要守護一條戒？因為從現今這些人的所作所為當中可以發現，雖然這些人對於宗教是沒有信仰，但是他的行為本身是如法如理的，而這一點也是過去持戒所感得的果報。

為什麼可以這樣來作推論？因為在佛經裡面有提到，有一些人他並沒有辦法圓滿的持守戒律，他選擇性的持守某一條戒，並且在選擇的過程中守戒有分時間。比方說有一些人他斷淫——也就是要斷除不淨行，這時候他會分白天跟晚上，我白天斷除不淨行，但是我的晚上不一定要這麼作。這樣的果報可能會感生近邊地獄，而感生近邊地獄之後，這些人在白天是能夠獲得安樂的，因為他過去在白天斷除了不淨行，而感得了這樣的果報；但是他在晚上必須要受苦，因為他在晚上並沒有如實的去做，也就是他造惡而感得了這種果報。相同的，有一些屠夫他殺生，他在一開始就發誓，我在白天殺生，但是我晚上不殺生，這時候殺生所感得的果報，會讓他投生到近邊地獄；但是由於他白天殺、晚上不殺，而感得白天受苦、晚上得樂的這種果報。所以從這一點我們可以推論，只要守一條戒，大概就可以得到人身，並且這樣的果報是可以呈現出來的。

但這個部分最主要探討的問題是提到了「邪見」，有一些人他得到了人身，但是在眾多的宗教當中，他對於佛教生起了邪見。在許多的經論裡面都會提到，生起邪見的人，在生起邪見的這一剎那，他會斷除過去所造的善根，也就是他的善根會在一瞬間之內就退失。所以有「邪見」，但是他的行為可能是如法的，這樣的情況下他能不能夠再次獲得人身？這是有待考慮的，對於這一點是有爭議的空間。但不管怎麼說，業果的道理相當細微，並不是三言兩語就能夠講得清楚的，所以這句話「亦須守護一戒」可以從兩種不同的方式來作解釋。

而獲殊勝暇滿，更須以淨戒為根基，如果我們所獲得的人身，它不是普通的人身，而是具足了八閒暇以及十圓滿的暇滿人身的話，除了守一種戒或者是守一條戒之外，在持守的當下必須以持守清淨的戒律作為基礎，光這一點對我們來說就是非常困難。有很多人的心裡面或許會覺得，「守戒」這件事情是法師們的工作，在家人是不需要守戒的，因為我沒有受戒，沒有受戒就不需要守戒，這樣的想法是錯誤的。「罪」當中會分為性罪跟遮罪，所謂的「性罪」是指不管你有沒有受戒，如果你犯這種惡行都會產生罪過的話，這樣的行為我們稱為性罪；不要說是人，就連畜生偷東西都會犯下性罪。所以，如果想要斷除性罪就必須要守戒，守戒是不分有沒有受戒的，所以這一點「更須以淨戒為根基」，必須要以守護清淨的戒律作為基礎。

在此之上布施等為助伴，這當中的「布施」不見得必須要具備布施波羅蜜多，也就是布施度、持戒度、忍辱度等等的內涵，但是你至少要具備有布施的修持，「布施度」跟「布施的修持」是不一樣的。所以，你縱使沒有辦法具備布施度，但是你必須要具備相順布施度的這種修持，所以提到了「布施等為助伴」。以持戒作為根基，以布施的修行等為助伴，最後，無垢淨願作為結合，我們內心當中的發願，不能夠以今生作為目標，最少你要以來生的安樂為主，這三點是所有道次當中都有提到「想要獲得暇滿身所必須具備的三種條件」。

這三種條件，仔細的思惟我們自己本身，我們先不要去討論別人，先看看自己是不是具備這三種條件？如果本身沒有具備這三種條件，外面有再多的人獲得暇滿人身，對我們都是沒有幫助的。所以從這樣

的因我們就可以推論，想要再一次的獲得暇滿人身，幾乎是不太可能的事情，所以暇滿人身是非常難得的，為什麼難得？因為成辦暇滿人身的因非常難得，所以由因而感得的果，相對於其他的果而言，也是非常難得的。所以提到，然修彼等極難得故。想要成辦這三種因是不太可能的事。

思惟暇滿義大者，

偈頌：既得能成士夫利，若於此身利未辦，後豈復得此圓滿？

在之前我們提到「暇滿難得」的這一點，更進一步我們必須要去思惟，透由暇滿的人身，能夠成辦許多有意義的事情，這是提到了「暇滿義大」的部分。如果你能夠仔細的思惟，「暇滿難得」以及「暇滿義大」的內涵，縱使外在沒有其他人告誡你、強迫你修學佛法，你打從內心也會覺得修學佛法是很重要的一件事，為什麼重要？因為你想要離苦得樂，你想要離苦得樂，就必須要想辦法去成辦離苦得樂的因，所以會打從內心底告訴自己：「我應該要去成辦離苦得樂的因」。

釋文，得此暇滿身時，必須成辦士夫所欲求事。「士夫」這兩個字，從梵文直接翻譯過來是「具有能力的人」稱為士夫，而這個地方所謂的「士夫」是具備什麼樣的能力？他具備有「成辦來生利益」的這種能力，既然是如此，在獲得暇滿的同時「必須成辦士夫所欲求事」——也就是來生的安樂。士夫義利謂增上生及決定勝，簡單的來分，「士夫」所想要成辦的利益，有「現前增上生」及「究竟決定勝」兩種。而「究竟決定勝」當中，又可以分為「解脫」及「一切遍智」，既得能成彼之妙身，應當發大精進而修，現今我們既然已經獲得能夠成辦「現前增上生」及「究竟決定勝」的暇滿妙身，在此同時，應該要發起強大的精進心來修學，不應懈怠；

若因不死等想，如果在獲得暇滿身的同時，貪著今生的安樂，在內心沒有辦法思惟「念死」的這種法類，而讓內心當中不斷的現起「常執」，以致於此身時未能成辦來生利益，其後豈能復得此圓滿身？如果在今生沒有辦法成辦來生的利益，在之後，怎麼有可能再次的獲得如此殊勝的人身呢？我等多住無閒暇處，從無始以來直至現今，我們

大部分的人都是住在無閒暇的地方，於彼極難成辦善趣因故。在無閒暇的地方想要成辦「善趣的因」是相當困難的事情。

暇滿難得者，更進一步的，再次的提到暇滿難得的內涵。之前有提到「暇滿難得」，是從「因」的角度來探討暇滿難得的這一點，接下來是透由「喻」，譬喻的角度來探討暇滿難得。《親友書》云：「從畜生出得人身，較龜處海遇軛木，孔穴尤難故大王，應修正法令有果。」這當中的「大王」指的是當時的國王，龍樹菩薩在造《親友書》的時候，對當時的國王做了以下的教誡。他舉了一個譬喻，就如同大海當中的一隻海龜，牠在海中漂泊的過程中，想要讓自己的脖子伸到軛木的孔穴裡，幾乎是不可能的事情；但是相較於這個譬喻，我們想要從畜生道跳脫出來再次的獲得人身，它的機率是更低的。因此，他告訴當時的國王，在獲得暇滿身的同時應該努力的修學正法。

(9 “)

斷八無暇即是閒暇。什麼樣的狀態可以稱為閒暇？斷除八種無暇的狀態「即是閒暇」。這當中的「閒暇」，指的是有時間、有空閒來修學正法稱為閒暇。既然斷除八種的無暇是閒暇的話，「八種的無暇」又為何？這一點在《親友書》當中有提到，八無暇者，《親友書》云：「^一持邪見者^二生畜生^三餓鬼^四地獄^五無佛教、^六生於邊地蠻族中、^七性為愚啞^八長壽夭。簡單的來分可以分為兩類：屬於「人類」的四種無暇以及「非人類」的四種無暇。「非人類」的四種無暇當中，分別是投生畜生、餓鬼、地獄以及長壽夭。「屬於人」的四種無暇當中：第一點提到的是具有邪見，第二、生在無佛教的地方，第三、（從《親友書》的原文而言）生於邊地蠻族當中，第四、本性（也就是天生）愚啞。這當中的「愚」跟「啞」，指的就是特別愚笨，或者天生就是啞巴。受生此中任一處，名為無暇，前面介紹了八種的狀態，不管投生在任何的一種狀態下都可稱為無暇，今遠離八無暇過得閒暇，而現今我們遠離了以上所說的八種無暇的過患，而獲得閒暇的人身，為斷生死應勵力。」如果你不想要承受輪迴當中的痛苦，在獲得暇滿身的同時，就必須想辦法斷除「生死」——也就是一而再、再而三在輪迴當中流轉的這種狀態。

於此八處無暇修善，故名無暇。在《親友書》的原文裡面有特別的提到，「生於邊地蠻族中」，以《親友書》字面上的意思而言，他將

生於「邊地」以及「蠻族」——也就是野蠻民族，這兩者混為一談，也就是混在一起來作講述。但是宗大師在《廣論》當中解釋的時候，卻不是如此來作解釋的，大師在提到八種的閒暇，首先提到的是「邊地」，他是如何來解釋邊地的這一點？「無有四眾弟子所經之地」，沒有四眾弟子出沒的地方稱為邊地，所以他將生於「邊地」以及「蠻族」這兩點是分開來講的。如何來解釋「蠻族」？更進一步大師有提到，「根不具全、愚啞聾等、肢體殘缺。」他把蠻族的這一點，併在根不具全當中來作解釋，所以「蠻族」跟「性為愚啞」是合併起來作解釋的。

對於這個部分，過去我的上師——赤江仁波切，也對這個部分作特別的說明，他說《親友書》原文在介紹八無暇的方式，跟宗大師在《廣論》當中所介紹的方式並不相同。更進一步的，他提到宗大師所造的《金鬘疏》裡，第四品提到「加行道不退轉因」的同時，也有提到八種的無暇。並且在解釋八無暇的時候，他怎麼解釋的？他提到宗大師在《金鬘疏》當中也提到了「根不具全」的這一點，並且把「蠻族」——也就是野蠻民族，歸在「根不具全」當中來作解釋。為什麼野蠻民族他是根不具全？他不具足的根是什麼？他不具足的是「意根」，他有可能五根具全，但是不具足意根，所以他被歸類在根不具全當中。而這當中的「野蠻民族」，是不是指不承認宗教或是不承認佛法的人？並不是！

大師在《金鬘疏》裡面有特別的提到，生於邊地蠻族中的「蠻族」，他本身是承許有法的，但是他不了解「法」跟「非法」這兩者的差異性，而「妄執」——也就是他自以為什麼叫做法，就是透由傷害他人的行為，將這種行為稱為「法」的這一類的人，大師將他歸類在蠻族當中。所以這個部分的解釋方式，跟《親友書》原文描述的方式是有些不同的。所以有些人在這個地方可能會有一些不同的觀點，但是宗大師在《廣論》當中也好，在《金鬘疏》當中也會，他描述的方式的確就是如此。

(9 “11)

十圓滿中，五自圓滿者，《聲聞地》云：「^一人^二生中^三根具、^四業未倒^五信處。」這個地方特別的解釋「業未倒」跟「信處」這兩點。業未倒者，謂非自作或教他作無間重罪，也就是自己本身並沒有造作五

無間罪，或者沒有教他人去造作五無間罪，這稱為「業未倒」；信處者，謂信三藏。宗大師在《廣論》以及《略論》當中，是如何解釋「信處」這兩個字？大師有提到「於調伏法深信」，當中的「調伏」可以從兩個層面來作介紹：第一個部分「調伏墮罪」，第二個部分「調伏心續」。以「調伏墮罪」的角度來說，經、律、論三藏當中的「律藏」，最主要是調伏墮罪的法門，這是比較狹隘的方式來作解釋。第二種「調伏心續」，三藏當中不僅是「律藏」，連「經藏」以及「論藏」都有調伏心續的這種作用，所以以「廣義」的角度來解釋調伏的這個字眼，應該以「調伏法」來作解釋，也就是三藏都能夠調伏我們的心續。所以大師在解釋的時候有特別提到，對於能夠調伏我們心續的法門要生起信心，而這個「調伏法」統稱三藏——也就是經、律、論三藏。在此同時，賈曹傑大師也提到，「信處者，謂信三藏」。

五他圓滿者，如云：「佛降^一說正法、^二教住^三隨教轉、^四有他悲愍者。」五他圓滿當中的前四點：佛降、說正法、教住以及隨教轉，這四點是佛在世的時候才有可能具備的。首先「佛降」指的是，佛降臨這個世間，並且還未示現涅槃之前，這個階段才具備有「佛降」的這個特色。佛不僅降臨這個世間，而且為眾生宣說正法，這是第二點「說正法」。「教住」，透由佛宣說正法之後，聽法者如實的修持正法，而讓內心當中生起種種的教證功德，成為聲聞、緣覺以及菩薩，這是教住。「隨教轉」，聽法者本身透由佛所宣說的正法，內心生起功德之後，如實的將自己所了解的佛法，介紹給其他的眾生來聽聞，也讓其他的眾生能夠受用佛所宣說的法門。所以這四點嚴格來說，是佛在世的時候才能夠具備的。

而現今的我們，不要說是我們，就連過去的龍樹論師，都只有具備隨順的這四點，也就是相順的這四種特色。怎麼說？不管是龍樹論師也好，或者是現今的我們也好，雖然都沒有辦法值遇佛降臨到這個世間，但是我們能夠聽聞上師善知識宣說法門，所以是具備了隨順的「佛降」的這個特色。相同的，我們也能夠聽聞上師以及善知識宣說正法，透由上師、善知識宣說正法，如實的去實踐佛法以及如實的去持戒，這都有「教住」的特色。並且將我們所了解的佛法，如實的告訴其他的人，希望他人也能夠受用佛法。最後「有他悲愍者」，如果

能夠如實的修學正法，外在的順緣如果具備的話，在這同時就具備「有他悲愍」的這個特色。

丙二、如何攝取心要之理（二）丁一、總論述（10 “）

在這個科判當中並沒有《入行論》的根本頌。

釋文，此論先以修學下中士之意樂作為修學上士意樂支分，其後圓滿顯示發菩提心、修學施等六度妙行而成佛之道次。《入行論》當中一開始，先提到修學下、中士之意樂作為修學上士意樂的支分，這一點跟道次第的內涵是完全相同的。道次第當中分別講述下士道、中士道以及上士道，而《入行論》當中講述的方式也是如此。雖然《入行論》最主要解釋的內涵是以上士道為主，但是他將修學下、中士之意樂作為修學上士意樂的支分，也可以說是修學上士意樂的前行。簡單的來說，在還未成辦上士意樂之前，必須要先修學下中士的意樂，而這當中「下中士」的意樂，是指「共下」以及「共中士」的意樂。「其後圓滿顯示發菩提心、修學施等六度妙行而成佛之道次」，而在提到修學上士意樂的同時，《入行論》裡非常清楚、圓滿的說明在發菩提心之後，必須要修學布施等六度菩薩妙行，最終成佛的這種道次。

此中最初，在《入行論》當中一開始，若欲發起勝菩提心，我們都知道菩提心是入大乘門，如果想要進入大乘就必須在內心中發起菩提心，如果想要發起菩提心，須善思惟發心利益，必須要先思惟發心的利益，於發彼心尤增歡喜，透由思惟發心的利益，對於發起菩提心內心生起一定程度的歡喜，到最後在內心中會現起「我一定要生起如此殊勝的心」，此為初品所示，這是《入行論》當中第一品所要講示的內涵，因此第一品也稱為「菩提心之利益」，並說修學下中士之意樂為其支分，並且也提到，如果想要生起菩提心，必須要以修學下中士的意樂作為前行。

如果想要在內心中生起菩提心，並不是透由念誦「皈依發心」的這種偈頌，就能夠在內心生起菩提心。這一點過去阿底峽尊者到西藏時，也對當時的藏人說：「不懂修學慈悲心的菩薩，只有你們藏人才有這種菩薩；也就是在你們藏人的圈子裡有一種菩薩，他是不了解如何修學慈悲心的。」因為當時有很多人，他們都認為只要透由念誦皈依發心的偈頌，在內心現起「為利有情願成佛」的念頭，就表示已經

生起菩提心，甚至認為自己是一位菩薩，所以尊者到西藏之後作了這樣的教誡。

既然透由文字沒有辦法讓我們的內心生起菩提心，這時我們必須要如何生起菩提心？生起菩提心之前，必須要先生起大悲心。什麼樣的心能夠稱為「悲心」？當我們緣著眾生的苦，而在內心中生起不忍他人受苦的心，稱為悲心。所以悲心可以說是生起菩提心最主要的因緣，對於這一點，在宗大師的《廣論》以及《略論》當中，「七因果教授」的這個部分都講得相當清楚。

提到了這一點，宗大師在《廣論》以及《略論》當中的科判裡都有提到，「菩提心是入大乘門」，並且「悲心是修學大乘道的根本」。這兩者有什麼不同？所謂「菩提心是入大乘門」，指的是如果想要進入大乘、修學大乘法，一開始在內心必須要先生起菩提心。比方你想要進到一戶人家，這時你必須要先進入大門，才能夠走到裡面；相同的，如果一位想要修學大乘法的行者，想要修學大乘道的話，一開始必須在心續中培養真實的菩提心。既然這樣的心並不是透由念誦就能夠生起的話，就表示我們必須要依次的修學。而在眾多的因緣當中，「悲」是菩提心最主要的根源、最主要的因，因而提到「悲是一切大乘道的根本」，所以這時我們必須要想辦法在內心當中生起「大悲心」。

所謂的「大悲」，就如同之前所提到的，在思惟眾生的苦，不管是「總苦」或者是「別苦」，內心當中生起不忍的感受。但是對於他人要生起不忍的感受前，必須要在自身上先思惟輪迴的總苦以及輪迴的別苦生起出離。如果在思惟自身所遭遇的痛苦，都沒有辦法生起真實的出離心，想必在思惟他人苦的同時，也沒有辦法生起悲心。這個部分就提到了「共中士」的意樂——也就是出離的部分，這一點是很重要的。

而當我們在思惟自身所遭遇的苦的時候，輪迴當中什麼樣的狀態是最痛苦的？不外乎是惡趣的狀態。在善趣當中雖然有苦，而且它也是痛苦的本質，但是在許多的狀態下，我們會覺得生在善趣也是很快樂的，所以一開始在思惟苦的時候，必須要先思惟三惡趣的痛苦。當我們對於惡趣的苦有所領悟之後，更進一步的來思惟輪迴當中的總苦，而讓內心生起出離。所以，如果我們在思惟三惡趣的苦，能夠藉

由下士道的法類，從念死無常、三惡趣的苦，皈依到業果，整體的去思惟下士道的法類，就能夠讓內心當中生起「下士」的這種意樂。不管是下士的意樂或者是中士的意樂，它最終的目標都是希望內心當中能夠生起菩提心的緣故，因此，在這個地方所謂的下士以及中士的意樂，指的是「共下士」以及「共中士」的意樂。

(10 “6)

猶如迎請轉輪聖王，須先灑掃其住處等，比方要迎請轉輪聖王或者是世間的高官大臣，來到我們的住處，在還沒有迎請之前，先將他們所住的地方灑掃乾淨，等他們來到之後看到這種場景，內心才會生起歡喜，相同的道理，如是若欲發起以慈悲為根本之菩提心，須先懺除違緣障礙、集聚順緣資糧而受彼心，在這個地方又再次的提到，以慈悲為根本之菩提心。宗大師在《廣論》、《略論》當中，也一再的提到這個名相，他在詮釋菩提心的時候，時常用「以慈悲為根本之菩提心」，來解釋菩提心的內涵。

這就是要告訴我們，透由念誦「皈依發心」的偈頌，在內心生起「為利有情願成佛」的這種心念，不代表我們就生起菩提心；生起菩提心必須以「慈悲」作為根本，依次的修學才能夠生起這樣的發心。所以在此賈曹傑大師也提到，如果想要發起以慈悲為根本的菩提心，在心續當中生起這樣的心之前，「須先懺除違緣障礙」，必須要先將心續當中過去以及現今所造的種種惡業懺除乾淨，「集聚順緣資糧而受彼心」，此中前者為第二品、後者為第三品所示，「此中前者」，是指之前所提到的必須要「懺除違緣障礙」以及「集聚順緣資糧」，這兩者當中的「前者」是第二品當中最主要的內涵，所以第二品稱為「懺悔罪業」。「後者為第三品所示」，後者是「受持菩提心」，也就是第三品的內容。

於發心已，依不放逸，令學諸行所造眾善無有退失，此為第四品中所示。第四品「不放逸品」，菩薩在發心之後必須要修學發心的學處，在修學發心的學處時，最主要要守護的是菩薩戒。菩薩戒簡單的可以分為十八根本墮以及四十六惡作，不管是十八根本墮或是四十六惡作，都統攝在律儀戒當中。因此，對於一位發心的菩薩而言，三種的戒律裡最重要的是律儀戒。而想要持守清淨的戒律最主要的關鍵，就在於內心當中要處在不放逸的狀態下。所以這個地方有提到，「於

發心已，依不放逸」，在發心之後，如果想要守護發心的學處，如實的持守律儀戒的話，必須要依著不放逸的力量，「令學諸行所造眾善無有退失，此為第四品中所示」，所以第四品稱為「不放逸」。

提到了「不放逸」，過去赤江仁波切他提到了，什麼樣的狀態稱為放逸？什麼樣的狀態稱為不放逸？在面對惡行時，如果內心會感到羞恥，稱為「不放逸」；在面對惡行時，如果內心不會感到羞恥，稱為「放逸」。所以放逸的人，他所呈現出來的是不知恥、胡作非為的種種惡行。比方日常生活當中心裡面會不斷的想「該如何的去傷害別人」，不僅生起這樣的念頭，透由身語不斷的傷害他人，甚至貪著自方、瞋恚他方，種種的心念一再的表示在面對惡行的時候，內心是不會感到羞恥的，這樣的狀態稱為放逸。相反的，在面對惡行時內心會感到羞恥，覺得這樣作是不可以的，而控制自己的心，讓自己的心不要趣入惡行，這樣的狀態稱為不放逸。這個地方簡單的介紹不放逸。

(10 “9)

修持六度之理，由後諸品顯示：其中由護正念、正知廣學持戒之理，為第五品所示，如果想要持守清淨的戒律，如果想要斷除惡行，這時必須要有「正知」的力量。所謂「正知」就是分辨是非善惡，什麼事情是我可以作，什麼事情是我不可以作的，這是「正知」。但是在「正知」之前，必須要先生起「正念」。所謂的「正念」，是指當我們了解什麼事情該作，什麼事情不該作之後，內心當中要把持住而不要忘記，這稱為正念。在「正念」的基礎之上，時時用「正知」的力量去分辨「我當下身語意的行為是否如法」稱為正知。如果想要持守清淨的戒律，斷除惡行，必須要藉由「正念、正知」的力量，才有辦法作得到。所以提到「其中由護正念、正知廣學持戒之理，為第五品所示」，第五品稱為「護正知品」，雖然它的品名沒有提到正念的內涵，但是它的內容當中已經包含了「正念」以及「正知」這兩個部分。

修學忍辱、精進、靜慮、般若之理，由後四品依次顯示，第六品「忍辱」，第七品「精進」，第八品「靜慮」，第九品「般若」，在後面的四品當中，依次的顯示六度當中的忍辱度、精進度、靜慮度以及般若度；第十品中配合迴向，顯示廣修捨身、資財、善根於他之心，是故廣學布施之理為第十品所示，第十品最主要提到的是「迴向」，在第十品中寂天論師將造論的功德完全迴向給其他的有情，這當中包括

三惡趣：地獄、餓鬼、畜生，人道當中的病人等等，他將一切的功德都迴向給其他的有情眾生，而最主要他要顯示的是，廣泛的修學捨棄自己的身體、資財、善根給其他的有情，這提到的是布施。「是故廣學布施之理為第十品所示」，所以第十品在「迴向」的同時，提到的是「布施」的道理，並於受菩提心等時亦示彼義，並且在受菩提心等有一些的章節裡面，也會提到布施的內涵；佛果相狀，則於第九品中示之。而佛果的相狀，在第九品「般若品」當中會提到這個部分。

丁二、說明各別之義（二）戊一、思惟修習菩提心之利益（二）己一、釋品文（二）

庚一「教誡理應斷惡修善」，為什麼要斷惡修善？因為我們想要離苦得樂，如果想要離苦得樂就必須斷惡修善，這是從自己的角度來解釋這一句話。之所以要斷惡修善，並不是佛強迫我做的事情，而且我斷惡修善，對於已經成就的佛而言有沒有任何的好處？其實是沒有的。既然沒有，為什麼佛要告訴我斷惡修善的方法？是因為祂了解眾生都是想要離苦得樂的，既然想要離苦得樂，就必須要成辦離苦得樂的善巧方便——也就是斷惡修善，所以這個地方有特別的提到，「教誡理應斷惡修善」。

庚二「廣思菩提心之利益」，在講述完「斷惡修善」之後，特別提到必須要思惟「菩提心的利益」，這是因為在眾多的善行當中，沒有比菩提心更能夠斷惡修善的這種方便，也就是在諸多的方便裡面「菩提心」是最有力的。想要斷除惡行必須要修菩提心，想要快速的累積善業也必須要修學菩提心，因此，如果想要快速的離苦得樂，這時唯有修學菩提心，才是不二法門。

庚一、教誡理應斷惡修善（11 “）

偈頌：猶於黑夜烏雲中，剎那閃電極明亮；如是由佛威德力，
世人暫生修福慧。是故其善恆微弱，罪業力大極猛烈，

一開始提到了一個譬喻，「猶於黑夜烏雲中」，在夏天太陽西下之後，到隔天清晨之前，這段時間稱為「夜晚」。在夜晚烏雲密佈的同時，一瞬間之內可能會有閃電發生，但是閃電發生的頻率，跟太陽西下到隔天早上清晨之前的這段時間相較之下，是微不足道的，它的時

間是非常短暫的、是一瞬間的。但是在這一瞬間之內，我們可以看得到周圍的場景，可以知道我們周邊有什麼東西；比方說在閃電的同時，你可以看得到這邊有一棟房子，那邊有一棵樹等等。相同的道理，「如是由佛威德力，世人暫生修福慧。」透由佛的威德力，我們能夠在「明劫」——也就是佛誕生在世間的這個時間點，透由佛宣說了善惡的法門——也就是何謂善？何謂惡？的這種法門之後，我們了解了「是非善惡」的道理，懂得如何去「行善斷惡」。

所以透由佛的威德力，世間的人「暫生」能夠暫時的生起，而且這個地方生起的機率是非常低的，而且生起的時間是非常短暫的，所以特別的提到「暫」這個字。透由佛的威德力，世間的人能夠暫時的生起想要修福的這種智慧，由於這樣的原因「是故其善恆微弱」，因為我們所處的絕大部分是「無暇」之處，所處的時間點絕大部分是「暗劫」。「暗劫」是指佛沒有出世的這個時間點，稱為暗劫。在暗劫的時候，沒有人告訴我們「是非善惡」，我們就不知道該如何去「行善斷惡」，所以這時我們不知道該如何的成辦善、該如何的捨棄惡。

現今我們有這個機會，聽到其他的人或者是我們的上師、善知識，為我們介紹佛法的內涵，而能粗淺的了解善惡之間的差別。絕大部分的時間點，仔細觀察自己的現狀就可以知道，無始以來我們所串習的都是惡行。從小開始，不需要有人教你作惡，你就知道該如何作壞事，整天胡作非為。從小到現今，雖然有很多的人告訴你該如何行善，包括你的上師不斷的在勸誡你該如何的行善，但是你仔細的觀察自己的行為，你真的懂得該如何行善嗎？真的想要修行的時候，內心當中所現起的念頭是什麼？絕大部分都是惡念。從這個現狀就可以知道，我們無始以來串習的都是惡行；絕少的情況下才有機會來行善。也就是因此「是故其善恆微弱」，所以我們所造的善業，絕大部分、長時間都是處在非常微弱的狀況，「罪業力大極猛烈」，相反的，我們所造作的惡業它的力量是不可思議的。

釋文，我等於此善業微弱、罪業力大之時，理應勤修罪業對治。在這樣的一個時間點，我們應該要勤修罪業的對治，也就是努力的來對治罪業。猶從黑夜烏雲當中，之前我們所提到的這個譬喻，閃電為緣，透由閃電的因緣，剎那令諸色法極為明亮，在一瞬間能夠讓外境

的色法變得非常清楚；相同的，如是由佛威德勢力，令諸世人暫生修善智慧，念應修福，透由佛的威德力，使得世間人的心續中暫時生起想要修善的這種智慧，而告訴自己：「我應該要修福」。但是，這種狀態是恆常的嗎？並不是！然非恆常能生此念。

是故其善恆處微弱，也就是因此，我們縱使有行善，但是行善的時間、力道都非常微弱，而且非常短暫，將墮惡趣罪業力大猶如烏雲，難以抵擋，令人心生極大怖畏，故應了知此時罪業極其猛烈，所以在這樣的一個時間點，我們要知道，縱使有在行善，但是我們行善的時間非常短暫，行善的力量非常微弱；相反的，造惡的時間非常長，而且造惡的力道非常強，所以有提到「猛烈」的這個字。所謂的「猛烈」，是指透由造作惡行之後，將來所感得的痛苦是不可思議的，也就是業本身的力量相當強，所以透由業而感得的苦果，也是我們沒有辦法想像的，所以「故應了知此時罪業極其猛烈」，當勤修善並斷諸惡。在這樣的時間點，我們應該要精勤的修善，並且斷除諸多的惡行。

言「其善恆微弱」者，釋論說為此時，也就是在善業的力量非常微弱，罪業力量非常強大的這個時間點；亦說應知今乃善業力弱、罪業力大之時。並且他也說到了，我們必須要了解現今所處的狀態，我們所造的善業力量是相當微弱，相反的，我們所造的惡業力量是非常強大的。

庚二、廣思菩提心之利益（四）辛一、說明菩提心之利益（三）壬一、能摧眾惡成辦眾善（三）
癸一、能摧大惡（12“）

「能摧大惡」，透由修學菩提心，任何的惡行都能夠被菩提心瞬間摧毀。

偈頌：除此圓滿菩提心，豈有餘善能勝彼？

如果在內心中能夠生起菩提心，縱使過去累積了再多的惡業，都能夠藉由此心完全的淨化，並且之後能夠斷除造惡的續流——也就是透由菩提心的攝持，之後就不會再繼續的造作種種惡行。因此，在懺悔的時候也有特別的提到「依止力」，必須要生起皈依以及發心的這一點。

釋文，理應勤修二菩提心，因墮地獄等因——猛烈罪業，除此圓

滿菩提心外，豈有餘善能勝彼惡？在之前有提到，「是故其善恆微弱，罪業力大極猛烈」，現今我們所累積的善是如此微弱，所造的惡卻是如此強大，在此同時，除了修學圓滿的菩提心之外，怎麼會有其餘的善業能夠戰勝我們過去所造的諸惡呢？任何善行弗能勝故。其他的善行都沒有辦法勝過我們過去所造的種種惡業。

此處非以「勝義發心有斷諸障種子之力」為主而說，「發心」可以分為勝義的發心以及世俗的發心，在此提到的菩提心是以「世俗的發心」來作解釋。「勝義發心」指的是證得空性的智慧，證得空性的智慧它有斷除「障礙」以及「障礙種子」的能力，雖然這一點是成立的，但是這個地方在提到「除此圓滿菩提心，豈有餘善能勝彼」的時候，並不是以「勝義發心」的角度來作解釋，是顯世俗發心有能淨化往昔所集惡趣之因、斷後續流之利益也。這個地方最主要提到發心的利益是指「世俗發心」，它能夠淨化往昔所造作的種種惡業，而這些惡業是將來有可能會投生惡趣的主因；並且透由生起了「世俗發心」，能夠完全的斷除將來再次造惡的可能性，「世俗發心」具備有這兩種的利益。

癸二、成辦勝樂

藉由菩提心能夠在非常短的時間之內，不需要花太多的心力，就能夠累積無量無邊的資糧。如果一個人他的內心沒有辦法生起菩提心，縱使花多生多劫的時間，不斷的去行善累積資糧，但是他所累積的資糧，跟一位已經發起了菩提心，並且在菩提心的攝持下，在一瞬間——比方說一彈指的時間，也就是時間非常短暫，在這麼短暫的情況之下，布施有情一握之食——也就是布施少許的食物給其他有情所累積的善業，前後兩者相較之下，後者他行善的時間雖然非常短暫，但是由於他的內心能夠生起菩提心的緣故，他所累積的善業、他所累積的福德，是遠超過前者。

另外一個角度，平時我們都覺得息、增、懷、誅，種種的事業相當難以成辦，這是因為我們的內心當中沒有菩提心。在沒有菩提心的情況下，縱使花多生多劫的時間，努力想要去成辦種種的事業，但這對我們來說是非常困難的事；相反的，如果在內心中能夠生起菩提心，不需要刻意的去成辦這些事業，你只要在內心中生起想要成辦的念

頭，光這樣的念頭就能夠成辦種種的事業，這也是菩提心的功德。所以這個科判當中，最主要提到的是藉由菩提心能夠成辦種種殊勝的安樂。

偈頌：能仁多劫善思惟，觀見唯此能利益；
以此能令無量眾，易於獲得最勝樂。

釋文，理應勤修勝菩提心，照道理來說應該要勤修殊勝的菩提心，為什麼要修學殊勝的菩提心？因能仁於眾多阿僧祇劫，導師釋迦能仁在過去，不管是兩劫、三劫，甚至到眾多的阿僧祇劫，世尊在這段時間當中不斷的去累積福德以及智慧兩種資糧，並且在累積資糧的同時，善加思惟能利有情之妙方便，觀見唯此發心方能利益有情，不斷的去思惟一個問題：「我要以什麼樣的方式，才能夠利益廣泛的有情？」到最後他發現「唯有生起菩提心才能夠利益一切有情」。在偈頌有提到「唯」這個字，除了菩提心之外，其餘的善行、其他的善法，都沒有辦法成辦菩提心所能夠成辦的利益；

以此發心，能令無量有情眾生，不待拔毛髮等苦行，由安樂道，便能易於獲得最勝安樂，如果在內心中能夠生起如此殊勝的發心，就能夠令無量的有情眾生，一瞬間或者是快速的獲得種種安樂。這裡面有提到「拔毛髮等苦行」，有些外道他在成辦自己所設定出來的解脫時，由於他對於解脫有錯誤的認識，因此，對於如何獲得解脫的解脫之道，也會有錯誤的觀點。有些外道他認為，在自己的四周圍點火，或者是在太陽底下被太陽晒，甚至在自己身體的某些部位——比方說手指上面點火，甚至斷食種種的苦行。他認為藉由這樣的苦行，能夠讓過去所造的惡業慢慢的成熟，成熟之後，再跳到山谷或者是懸崖下面，就能夠獲得究竟的解脫，因此，為了要成辦解脫他必須要忍受眾多的痛苦。

在這當中也有提到「拔毛髮」，有些外道他認為想要成辦解脫，就必須要讓自己的身體受苦，而受苦的其中一種方式就是拔自己的頭髮，藉由這樣的方式讓過去的惡業慢慢的成熟，它就如同果實成熟之後，我們人就可以受用；相同的，當過去的惡業完全的成熟、淨化之後，最後了斷自己的生命，就能藉此獲得最究竟的解脫。但是以修學

大乘法的人而言，這些都是不究竟的。「由安樂道，便能易於獲得最勝安樂」，透由修學菩提心，如此安樂殊勝的妙道，就能夠讓我們很容易的獲得「最究竟的安樂」——就是善逝——佛陀的果位。「善逝」這兩個字的意思，就是從善的狀態當中，而到達善的一種境界，佛法本身都有這樣的特質；而在眾多的佛法當中，大乘法尤其具備這種特色。

修學大乘法的人在修學的時候，也就是還未成辦佛果之前在「因位」時，透由修學大乘法他的內心會感到「歡樂」，會感到歡喜、安樂；而透由修學大乘法，最究竟所得到的果位，也是歡喜、安樂的。比方說，如果修學大乘法，在內心中能夠生起菩提心，你希望一切有情都能夠獲得究竟利樂的話，這時當你看到別人享有安樂，你的內心很自然的就會生起歡喜，不會生起嫉妒，也不會因為他享有安樂而生起瞋念，相同的，對於自己所生起的安樂，也不會過度的貪求。但是如果內心沒有辦法這樣去思惟，當我們看到別人在享用安樂的時候，這時內心當中會生起種種的非理作意，這都是因為內心沒有菩提心的緣故。所以大乘法有這樣的特色，在修學的過程中內心會感到歡喜，而究竟所得到的果位，也是安樂的果位。

因此，在釋文當中有提到，「由安樂道，便能易於獲得最勝安樂」，如種子故。如云：「從樂趨勝樂，智者誰怠惰？」「從樂」，第一個「樂」是指從因的角度，從「因」的角度而言是快樂的，「趨勝樂」，趨向於「果」的這種安樂也是快樂的。如果透由修學菩提心，從現前、究竟兩種角度而言都能夠獲得快樂的話，「智者誰怠惰？」如果仔細思惟這樣的道理，有誰對於修學菩提心的這種法門會心生怠惰呢？

癸三、成辦所欲求事

「成辦所欲求事」，透由菩提心能夠成辦一切想要成辦的事情。

偈頌：欲滅三有百般苦，欲除有情不安樂，
欲享百種安樂者，恆常莫捨菩提心。

釋文，此乃利益自他二者最勝方便，生起菩提心是利益自己以及他人最主要而且最殊勝的妙方便，是故應修此心：欲由修習中士意樂，滅除自相續中三有百般痛苦，在生起菩提心之前，我們必須要先修學

中士的意樂，「中士的意樂」是指，在思惟有情的痛苦之前，必須要先思惟自身之上的痛苦，透由思惟自身之上的痛苦生起出離心，能夠「滅除自相續中三有百般痛苦」，也就是能夠滅除輪迴當中種種的痛苦；

欲由修習上士意樂，去除一切有情諸不安樂，更進一步的，透由「共中士」的意樂為基礎，而在此之上修學「上士」意樂，比方「悲心」，透由修學悲心的力量，能夠去除一切有情種種的不樂；總而言之，欲享增上生及決定勝之百種安樂，亦無其餘殊勝方便，不管想要獲得增上生或者是決定勝種種的安樂，也就是只要是士夫想要追求的安樂，不管是現前的增上生或者是究竟的決定勝，沒有其他的殊勝方便能夠比得上菩提心，故應發起勝菩提心，恆常莫捨，勿令退失。也就是因此，我們應該要發起殊勝的菩提心，如果還沒有發起應該要想辦法發起；如果已經發起了菩提心，要想辦法讓它不退失、不斷增長。

壬二、能得殊勝名義

偈頌：發菩提心剎那頃，繫輪迴獄苦惱眾，
於彼應稱善逝子，世間人天當禮敬。

首先第一句話「發菩提心剎那頃」，如果能在心續當中生起殊勝的菩提心，短短的一瞬

間之內，縱使沒有其他的功德，也不需要修學布施等六度的內涵，甚至也不需要證得空性的道理；縱使你是一位凡夫，甚至你是投生在六道當中的任何一個地方，只要你生起菩提心，你就是一位菩薩。在這個輪迴當中，不要說是一般的凡夫，就連三惡趣的有情，不管是地獄道、餓鬼道、畜生道的有情，只要能夠在心續中生起菩提心，他就有資格稱為菩薩。

在三惡趣當中的有情，如果過去對於大乘法留下了深厚的習氣，透由周邊的苦作為因緣，他就能夠在心中生起菩提心。並且在生起菩提心的當下「繫輪迴獄苦惱眾」，縱使我們還是在輪迴當中流轉的一份子，並且還是必須要承受輪迴當中的痛苦，甚至說我們的心續中還是擁有各種的煩惱，我們的蘊體是一個惡業的蘊體；但是不管怎麼說，只要能夠在心中生起菩提心，縱使還是在輪迴當中流轉，「於彼應稱

善逝子」，這時對於生起菩提心的這位有情，我們應該稱他為「善逝子」——也就是菩薩。「世間人天當禮敬」，他不僅能夠獲得菩薩的美名，並且在生起菩提心之後，世間的天人或者是人道的有情，甚至佛，都會對這位生起菩提心的有情作禮敬的動作。

釋文，若發願、行二菩提心，不要說是「行心」，縱使只是發起「願心」，在一瞬間之內都能夠獲得殊勝的美名，其剎那頃得殊勝名，得什麼樣的殊勝美名？於彼應稱諸善逝子，這時應該稱這個人為菩薩；並具殊勝名義，他不僅能夠獲得美名，而且在獲得美名的背後，他有實質的內涵。得到什麼樣實質內涵？成為世間人、天皆當合掌禮敬之處。這時生起菩提心的行者，他能夠獲得世間人、天的禮敬，他成為世間人、天禮敬的對象。有一些人對於以上的敘述，或許會生起疑惑，他認為有資格得到這種功德的是登地菩薩，對於普通的凡夫而言，這根本是不可能的事。

但是釋文接下來就提到了，非僅登地菩薩具此功德，登地的菩薩有這樣的功德沒有錯！但是要獲得這樣的功德，是不是一定要登地呢？並不是！縱使是普通的凡夫，只要他的心續中能夠生起菩提心，他就能夠擁有這樣的功德，隨惑業力而繫輪迴牢獄諸苦惱眾，縱使我們在輪迴當中沒有辦法自主，隨著煩惱以及業的力量而繫縛在輪迴當中，並且遭受種種痛苦的逼惱，若能發心，但是在這樣的情況下，如果能夠發起殊勝的菩提心，亦於當下即得此等利益。只要能夠發心，縱使你是一位受苦的普通凡夫，還是能夠獲得以上所說的這些功德。

壬三、以喻釋其利益（六）癸一、轉劣為勝之喻（14“）

在這個科判當中提到了五種的譬喻，並且在最後作了總結。

偈頌：猶如最勝點金漆，能將所受此垢身，
轉為無價佛身寶，故應堅守菩提心。

「金漆」它有什麼特點？在過去佛經裡面就有提到，只要有一兩的金漆，就能夠讓千兩的廢鐵在一瞬間轉變為金，所以它有點鐵成金的這種力量。

釋文，由思於下將說諸利，亦應受持勝菩提心，不令退失，堅固持守，之後會提到諸多菩提心的利益，在思惟以下將要提到的種種利

益，我們也應該要策發自己，讓自己去受持殊勝的菩提心，並且在生起菩提心之後，「不令退失，堅固持守」，這是偈頌當中的最後一句話，「應堅守菩提心」。首先第一個利益：猶如最勝點金漆，以其一兩，能將千兩廢鐵轉變成金，透由最殊勝、最善妙的金漆，少許的金漆就能夠將千兩的廢鐵，在一瞬間之內轉變成金；透由這個譬喻，如是所受此垢穢身，其因、體性皆為不淨，相同的，今生我們所感得的人身，不管從因的角度也好、從體性——也就是它的本質來作探討也好，它都是有污垢的，成辦此人身的因也是有污垢的，並且在獲得人身之後，我們所感得的人身也是痛苦的本質。雖然我們所獲得的人身它是不淨的，然以彼心，但是只要在獲得人身之後，能夠生起菩提心的話，亦能將此轉為無價佛身寶故。透由菩提心的力量，也能夠將此具有污垢的人身轉變成是無價的佛身，也就是因此我們必須要堅固的持守所發的菩提心。

在這個地方有特別的提到，生起菩提心能夠將有污垢的人身轉變為佛身的道理。這個道理從顯教的角度來說，是難以詮釋、難以解釋的。但是以密法的角度而言，我們的身可以分為粗、細兩方面來作探討，「粗的身」它的本質確實是痛苦的，但是如果在粗分的身體或者他的心續上，能夠生起菩提心的話，不管是細分的身或者是細分的心，它的本質就能夠轉為是無價的佛身，這是從密教的角度來作解釋。但是光從顯教的角度來說，想要解釋這句話是不容易的，但是我們只能夠從隨順的角度來作介紹。

《華嚴經》云：「金漆」乃水銀類，在《華嚴經》當中有提到金漆它本身是屬於水銀，以其一兩，能轉千兩廢鐵成金。所以它具有這樣的功效，是佛在經中親口宣說的。經中以此為喻，總攝所說發心利益。並且在佛經當中，以金漆來作為譬喻，統攝在之前所提到菩提心的種種利益。

癸二、難得珍貴之喻

偈頌：唯一導師無量慧，善觀彼心極珍貴，
故諸欲離三界者，應善堅守菩提心。

釋文，諸欲遠離三界輪迴之衰損者，現今我們在輪迴當中流轉的

同時無有自主，並且在不自主的狀態下在輪迴當中漂泊，如果想要遠離三界輪迴當中的一切衰損，應善發起猶如寶王菩提心寶，這時必須要策發讓內心生起猶如寶王的菩提心，未生令生、已生令不退失，不令退失，堅固持守。前半段是在解釋偈頌當中的後兩句，「故諸欲離三界者，應善堅守菩提心。」為什麼想要遠離三界輪迴當中的衰損，必須要堅守菩提心呢？

以下就有提到原因，因如善巧商主，引導商人前往寶洲，這個地方提到一個喻，過去在賢劫的時候，一些具有福德而且善巧尋寶的商主，會帶領一群商人前往寶洲尋寶。但是商主他要能夠尋得到寶藏，本身除了具備善巧方便之外，也必須要具備有極大的福報；相同的道理，如是佛為眾生無比、唯一導師，佛對於世間的眾生而言，是無與倫比、唯一的導師，具無量慧，並且具有無量的智慧，也就是祂的智慧能夠了知一切所知，善加觀察何為能除眾生貧苦最勝方便，透由無量的智慧，一再的觀察「什麼樣的法」才能夠去除眾生的貧苦？終見彼菩提心極其珍貴，最後發現唯有透由菩提心，才能夠去除眾生的貧苦，但是想要生起這樣的心是非常困難的，彼乃稀有、利大之方便故。後面是在解釋偈頌當中的前兩句，「唯一導師無量慧，善觀彼心極珍貴」。

癸三、果報無盡反增之喻

這個科判當中的內容最主要提到的是，如果能夠生起菩提心，藉由菩提心所累積的福德而感得的善果，不管如何受用都不會有用盡的一天。其他的善行，如果不在菩提心的攝持之下而造作的話，比方說以布施而言，如果布施的對象是普通的有情，透由布施而感得的善果，可能是原有布施的一百倍；如果布施的對象是殊勝的對境，比方說像病人或者是出家眾的話，所感得的善果是原有布施的一千倍；如果是在特殊的時間點，對於特殊的對境來作布施的話，他所累積的福報是更多的。但不管再怎麼多，這些都是有定量的，也就是將來在受用之後，它是會有消失的一天，會有用完的一天；但相反的，如果我們在行善的當下，能夠透由菩提心來作攝持，縱使當下我們所行的是微不足道的善行，並且行善的時間也非常短暫，但是在一瞬間之內所累積的福德，是將來怎麼受用都受用不盡的。

在這個地方舉一個譬喻，比如像芭蕉樹（也就是香蕉樹）。香蕉樹它生了一串香蕉之後，就不會再繼續的生果，也就是說它的果報是很容易用盡的；但是以蘋果樹、桃子樹或者是芒果樹來說的話，它每一年都會不斷的生果，透由這樣的譬喻來譬喻菩提心的功德。

偈頌：一切餘善如芭蕉，生果實已即枯竭；
菩提心樹恆生果，其果不盡反增盛。

釋文，欲令眾善無盡反增，亦應修菩提心，如果想要讓當下所累積的眾善，將來不會有消失的一天，並且希望它能夠不斷增長的話，也應該要修學菩提心。為什麼要修學菩提心？因非此心所攝一切餘善，猶如芭蕉，生果實已，生果之能隨即枯竭，如果行善的當下，善本身並沒有菩提心來攝持的話，這樣的善它就如同芭蕉樹，在生果實之後，這棵樹再次生果的能力就會馬上消失；相反的，菩提心樹如滿願樹，過去在賢劫時有滿願樹，這樣的果樹它不僅能夠開花結果，甚至眾生想獲得的，不管是食物、衣物等等，都能夠從滿願樹上取得，所以，「菩提心樹如滿願樹」，恆常生果，其果不盡，反更持續增盛。

對於以上所提到的部分，它有什麼樣的依據呢？《無盡慧經》云，《無盡慧經》是中觀應成派所承許的了義經，無盡慧是文殊菩薩的另外一個名稱，這部經是文殊菩薩跟佛陀之間的對話，在《無盡慧經》當中有提到：「猶如水滴滴入大海，於末劫前終不竭盡，就如同一滴水，它滴到大海當中，在大海還未乾枯之前，這滴水是不會消失的；相同的道理，如是迴向菩提之善，直至證得菩提藏前，亦不窮盡。」如果在行善之後，我們能夠將所造的眾善迴向圓滿菩提，這樣的善直到證得菩提之前，「亦不窮盡」也是不會消失的。

癸四、能救大怖畏喻

偈頌：縱已造作極重罪，如依勇士得除畏；
若依彼心即解脫，不放逸者何不修？

釋文，縱已造作損害三寶或無間等極重罪業，縱使在過去生或是今生，我們已經造作了損害三寶或五無間等非常嚴重的罪業，接下來提到了一個譬喻，然如人依大力勇士，得除途中所生怖畏，雖然已經

造作了這些惡業，但如同一個路人，如果他在路途上，能夠找到一位具足大力的勇士保護他的話，這時他在步行的途中就能夠免除掉，有可能會被強盜傷害所生的種種怖畏；相同的道理，在過去生以及今生，縱使我們已經造作了種種的罪業，如是若依彼菩提心，在造作了種種的罪業之後，如果能夠依著菩提心，便能即刻解脫惡趣怖畏，就能夠在一瞬間（也就是非常短的時間）之內，解脫惡趣怖畏。

這一點就如同之前所提到的，縱使已經造作來生必須要多劫投生在地獄當中的這種惡業，如果能夠透由菩提心的力量，就能夠完全的淨化；縱使不能夠完全的淨化，在人身的同時，也可以藉由身心的病痛將它淨除；縱使沒有辦法淨除，來生不幸墮入惡趣當中，也能夠快速的跳脫。既然菩提心有如此殊勝的功德，故於取捨謹慎小心不放逸者，何故不修彼心？這當中的「取捨」指的是善跟惡，「善」是應取，「惡」是應捨。如果菩提心有以上所說的這些利益，對於善惡取捨非常謹慎小心不放逸的這些人，為什麼不修菩提心呢？理應修習。

癸五、易摧罪業之喻

偈頌：菩提心如末劫火，剎那定燒諸重罪。

釋文，發心具足摧惡大力，發起菩提心本身就具備了摧滅眾惡的力量，並且在之後舉了一個譬喻，因如壞劫之末劫火，能燒初禪以下諸器世間，現今雖然沒有「末劫火」的產生，但是在不久的將來末劫出現的同時，會有摧壞世間的末劫火而燒壞整個世間。這種火是不是表示，它跟現在一般的火一樣是會燃燒的？也不盡然！只是在末劫的時候，太陽的熱度會比現在太陽的熱度要多出七倍之多，所以光透由太陽光所放射出來的光芒熱度，就能夠燒毀整個世間。

相同的道理，如是以菩提心，定能於一剎那燒毀將墮地獄諸重罪業。透由菩提心的力量，也能夠在一剎那之間，燒毀來生可能會墮入地獄受苦的種種惡業。彼若能摧定受業力，況不定業。如果藉由菩提心的力量，能夠摧毀定受業的話，那就不用說是不定受業了。在這個地方有特別的提到「定受業」，所謂的定受業，也就是如果沒有藉由懺悔，將來一定會感得異熟的一種惡業。「定受業」只能藉由兩種方式來淨化：第一種透由感得異熟而淨化，第二種透由懺悔來淨化。這

種業它的力量是非常強大的，但是縱使它的力量非常強大，也能夠透由菩提心將它完全的消滅。

更進一步的，諸大車軌以多教理成立，過去的祖師大德們，以眾多的經教以及正理成立了以下論點，提到說：懺悔若具四力，亦能淨化定受業之異熟，如果在懺悔的同時，懺悔本身是具足四力的話，也能夠淨化定受業的異熟。如果透由懺悔能夠將定受業的力量淨化的話，那為什麼要叫定受業呢？言「定受」者，謂若不修對治品類，定將受苦。之所以叫「定受業」，是因為如果不透由對治品類來對治它的話，將來一定會感得這種業的苦果，所以必須要透由懺悔的力量將定受業摧毀，而菩提心就是眾多力量當中最殊勝的。提到了惡業，過去許多上師們都會在講經的時候提到，惡業其實沒有什麼功德，惡業只會讓我們感得苦果；但是如果真的要去探究惡業有什麼功德的話，「透由懺悔能夠將惡業淨化」這就是惡業的功德。如果有一天透由懺悔都不能夠淨化惡業的話，這樣就麻煩了，所以透由懺悔能夠將惡業淨化的這一點，就是惡業的功德。

上一段有提到「惡業」，如果世間人不斷的累積惡業，惡業的力量越來越強大的話，我們所生活的環境，就會有越來越多的天災產生。現今科學家他們已經發現，太陽的熱已經比以前高出了許多，並且在現今這個地球上，該下雨的時候不下雨，反而發生了旱災，並且有颱風、地震種種的天災，這都是因為世間人的福越來越薄，並且所造的惡業越來越多所感得的惡果。如果我們能夠不斷的累積福德，讓福德不斷增廣的話，世間上的這些天災發生的頻率也會降低許多。

癸六、經中顯示利益之理

以上所提到的譬喻以及菩提心的功德，並不是寂天論師自己捏造的，他是有根據的，有什麼根據呢？

偈頌：智者彌勒為善財，宣說無量其利益。

在佛所宣說的《華嚴經》當中，智者彌勒菩薩曾經為善財童子，如實的宣說無量菩提心的利益。

釋文，勝菩提心定能生起彼等利益，透由修學菩提心一定能夠生起之前所介紹的種種利益，因於《華嚴經》中，智者彌勒曾為善財童

子如實宣說其心無量利益、稱譽。因為在《華嚴經》當中，智者彌勒菩薩曾經為善財童子如實的宣說菩提心具有無量的利益，以及透由不同的譬喻來讚美菩提心。並且《華嚴經》當中的這段文，它是屬於了義的；如果是不了義的話，或許可以透由其他方式來作解釋，但是這段經文當中的內容是了義的——也就是按照經文能夠如實的來作解釋。提到了《華嚴經》，藏文版的《華嚴經》有六函，但是我聽說中文版的《華嚴經》比這個更多，但不管怎麼樣，在《華嚴經》當中有提到許多菩提心的功德，並且透由種種的譬喻來作讚美。《華嚴經》當中是怎麼提到的？

釋文，《華嚴經》中於此廣泛宣說：「善男子，菩提心如一切佛法種子；一開始提到了菩提心如同一切佛法的種子，這當中的「種子」指的是不共因，也就是菩提心它是成辦大乘法的「不共因」；而空正見它是屬於「共因」，也就是成辦三乘的共因。為什麼菩提心是不共因，而空正見是共因呢？因為唯有行者心續當中生起了菩提心，才能夠進入大乘道。而空正見如果是由「出離心」來攝持的話，這時候空正見的力量，可能會成為是解脫的因；而空正見如果是藉由「菩提心」來攝持的話，就會成為是佛果之因。舉一個簡單的譬喻，比如說稻苗的眾多因當中，稻本身是不共因，而水跟養份、土壤等等是稻苗的共因，所以在眾多稻苗的因當中，最主要的關鍵就是稻子本身；相同的道理，在成辦佛果眾多的因緣裡，最重要的就是菩提心，所以提到「菩提心如一切佛法種子」。

令諸眾生白法增長，猶如田地……，以世間人的角度來說，雖然種田、務農是相當辛苦的一件事情，但是相對的，他也不需要造太多的惡業。比方說在務農的過程中，只要顧好這塊田地，不需要打太多的妄語、也不需要造作太多傷害他人的行為，透由他本身所作的這件事情，反而能夠利益到廣泛的眾生。現今的這個社會，雖然外在的物質不斷的在進步，但是相對的，能夠吃的食物卻越來越少，這是因為有很多的人都覺得，從事務農的工作非常繁雜、非常勞累，所以都放棄了這樣的機會。但是在佛經當中都會一再的提到「田」這樣的譬喻，也就是如果我們肯辛苦的去耕耘的話，透由田地能夠長出許多利益眾生的不管是果實或者是果樹等等，所以有提到「令諸眾生白法增長，

猶如田地」。

能滿一切希求，猶如妙瓶，不管是妙瓶或者是之前所提到的如意寶樹，這都是現今我們所沒有辦法想像的對境。在賢劫的時候，如果能夠對如意寶樹或者是妙瓶發願，你想要什麼就有什麼。但現今對我們來說，不管是如意寶樹或者是妙瓶，我們連想都不敢去想，甚至我們覺得這些都是騙人的；但是在賢劫的時候，確實是有這些東西產生。所以有提到，能滿一切希求，猶如妙瓶；戰勝一切煩惱怨敵，猶如短矛。」如果我們想要消滅世間的怨敵，這時候手上必須要有鋒利的武器；相同的道理，如果我們想要戰勝內心當中一切的煩惱怨敵，這時候最有力而且最鋒利的武器，不外乎就是內心當中生起真實的菩提心。

辛二、明辨菩提心（三）壬一、體性之差別（17“）

以總相來說菩提心有多種的分類，從「體性」來作分類、從「界限」來作分類、從「目的」來作分類，以及從「助伴」來作分類。在眾多的分類當中，這個科判裡最主要提到的，是以「體性」的角度來為菩提心作分類。

偈頌：略攝菩提心，當知有二相：希願菩提心、趣行菩提心。

釋文，勝菩提心由體性門，當知略攝有二種相：菩提心以體性——也就是「本質」的角度來作分類的話，應該要知道，可以簡略的統攝在以下所將介紹的這兩種菩提心當中：第一種，緣於菩提發希願心，這是提到了「願心」，第二種，緣於菩提發趣行心，這是指「行心」。所以菩提心由「體性門」簡單的來分，可以分為「願心」以及「行心」。以最簡單的方式來介紹這兩顆心的話，所謂的「願心」，就是一開始生起一顆真實想要獲得菩提的發心，也就是「為利有情願成佛」的發心，這樣的心稱為「願心」；更進一步的，在發心之後透由修學諸行所攝持的發心，稱為「行心」。所以簡單的來分可以分為願心以及行心這兩種。

大乘發心之性相者，更進一步的提到了「大乘發心」，也就是菩提心的性相，也就是菩提心的定義：為利他故，與求正等圓滿菩提樂欲相應之心。一開始提到的「為利他故」，生起大乘的菩提心，最主

要是為了利益一切有情，為了要利益一切的有情，「與求正等圓滿菩提樂欲相應之心」。最後的這個「心」是指心王跟心所這兩者當中的「心王」。「心王」它與什麼樣的「心所」是相應的呢？「與求正等圓滿菩提樂欲」的這一顆心所是相應的。所以這個地方有特別的提到「樂欲」，或者是「欲」或者是「希求」，也就是與希求正等菩提的這顆「心所」剛好是相應的「心王」，我們稱為菩提心。

(17 末 2)

此由「體性」門分願行二心，菩提心如果以本質來分類的話，可以分為願心以及行心；由「助伴」門可分二十二種，透由周邊的助伴來作分類的話，可以分為如大地般的發心等的 22 種發心；由「界線」門則分信解、清淨增上意樂等四。如果從五道十地來作區分的話，可以分為信解行發心、清淨增上意樂發心、異熟發心以及斷障發心（斷除障礙的發心）。「等」字當中包含的是「異熟發心」以及「斷障發心」這兩種。

僅發願行二心，於未獲得殊勝資糧道前亦有，在還沒有獲得殊勝的資糧道之前，是可以發起願心以及行心的。一般而言，生起菩提心就等於是進入了大乘的資糧道，但是這個地方更進一步的提到的是「殊勝的資糧道」。什麼樣的道可稱為殊勝的資糧道？殊勝資糧道者，即三大阿僧祇劫中成佛道之起首，並於《現觀莊嚴論》中所說一百四十四種現觀功德品類，皆由聞思斷除增益，最初能作修持為始。這個地方特別提到，殊勝的資糧道它必須要具備的條件。首先提到的是，它是三大阿僧祇劫當中累積資糧的開始，並且對於《現觀莊嚴論》當中所提到的 144 種現觀功德品類，透由聞思的力量，斷除對這 144 種功德所生起的錯誤見解，並且更進一步的，他能夠如實的修學這 144 種的功德。

(18 “4)

一類人許「佛無大乘發心」，有一類人他認為佛的心續當中是沒有大乘發心的，為什麼沒有大乘的發心？因為這一類的人，他們認為所謂的「大乘發心」必須要對於「菩提」或是「圓滿的佛果」生起希求，佛既然已經證得了圓滿的佛果，就表示佛應該不會對於菩提或者是佛果再次的生起希求才對，所以他們認為佛的心續中並沒有大乘的發心。對於這一點，在宗大師所造的《金鬘疏》裡面有特別的提到，

佛在證得果位之後，雖然祂的心續中並沒有希求菩提的分別心，但是祂有希求菩提的「無分別心」。

對於有一些人承許佛的心續中沒有大乘發心的這一點，是極重罪：若無趣行發心，亦應無行律儀，如果佛祂的心續中沒有大乘發心，就表示祂沒有行心，沒有行心就沒有行律儀，也就是沒有菩薩律儀。若爾，如果佛的心續中沒有菩薩律儀的話，應許諸佛亦無別解脫律儀及持明律儀等，就表示佛祂的心續中，也不會有別解脫律儀以及密乘的律儀，則戒體之續流便斷；另外一個部分，又與汝許勝義菩提心為發心亦成相違。勝義菩提心，雖然在字面上有提到「菩提心」這三個字，但是以實質的內涵而言，勝義的菩提心並不是菩提心，菩提心必須是世俗的菩提心。對於這一點，他宗承許勝義菩提心是發心，在承許勝義菩提心是發心的當下，又認為佛的心續中沒有大乘發心的話，其實這樣的觀點是相違的。行律儀與行心雖是相違，以體性而言行律儀是「思心所」，行心是「心王」，所以這兩者的本質是相違的，然許受持行心法外另須受持行律儀者，彼乃大未解者。但如果承許在受持了行心的儀軌之外，必須要另外的受持行律儀——也就是菩薩戒的話，其實這表示你對「行律儀」以及「行心」這兩者的內涵並不了解。

(18 “8)

世俗發心者，亦可由緣佛色身等世俗身而安立，「世俗發心」的「世俗」這兩個字，可以從哪一個角度來作解釋呢？可以「由緣佛色身等世俗身」，他的所緣是緣著佛的色身，所以從這樣的角度對於佛色身生起希求的發心，在這個地方安立為「世俗發心」；勝義菩提心者，謂現證佛勝義實相之心，「勝義菩提心」是指現證空性的心，現證空性的心它能夠證得佛最究竟的本性，眾多教典皆說此為勝義菩提心，然未說是大乘發心。現證空性的心，在許多的教典裡面有提到它是勝義的菩提心，雖然是勝義的菩提心，但是並沒有經論裡面提到它是大乘的發心。所以勝義菩提心，雖然在字面上有「菩提心」這三個字，但它並不是菩提心，也不是大乘的發心。

僅發願心，不待儀軌便能生起，願心簡單的來分可以分為兩種：第一種普通的願心，第二種立誓的願心。「普通願心」，是指內心中透由思惟而生起「為利有情願成佛」的心，這稱為普通願心。「立誓願心」，在生起「為利有情願成佛」的心之後，更進一步的在內心當中

告訴自己：「在還沒有證得圓滿菩提前，永不棄捨此心」，就是我永遠都不要棄捨此心，這稱為立誓願心。所以「僅發願心，不待儀軌便能生起」，如果是發起普通的願心，這樣的願心不需要觀待儀軌，就能夠自然的生起，然立誓念，「直至成佛之前，永不棄捨此心」，以第二鈎所攝持者，則須由儀軌而受持，如果更進一步的，想要生起立誓願心的話，必須要透由儀軌才能夠受持如此的願心。「以第二鈎」，也就是發起立誓願心的這個行者，他除了發起為利有情願成佛的心之外，更進一步的他立下了誓言，立下了什麼誓言？這樣的心，在還未成就圓滿菩提之前，我希望都能夠不要棄捨它。此為阿底峽尊者之教授所說。這一點是阿底峽尊者在他的教授當中所提到的。

又此是能修學願心學處者所受持，如果想要藉由儀軌生起立誓願心，在還沒有藉由儀軌生起此心之前，必須要先探討你是否能夠修學願心的學處？如果不能修學願心的學處，那你只能夠藉由儀軌或者是透由自己本身的力量生起普通的願心，而不能藉由儀軌生起立誓的願心，所以「又此」的「此」是指前面所提到的「立誓願心」。如果想要在內心中生起立誓的願心，必須要能夠修學願心學處，要修學什麼樣的學處呢？修學於現世中不退發心之因，斷四黑法、依四白法，修學於來生中亦不遠離發心之因。彼未得令得之理等，廣則應從至尊善慧名稱吉祥賢所造《波羅蜜多道次第廣論》了知，對於其他的內涵，比方說該藉由什麼樣的儀軌而發起立誓願心等內涵，廣泛的內容必須要藉由宗大師所造的《菩提道次第廣論》的原文來作了解；行心未得令得之理及學處等，廣從尊師所造《菩薩地戒品釋》中了知，恐文繁故，此不贅述。

壬二、以喻釋其差別

偈頌：如應知欲行、正行之差別；智者應依次，知此二差別。

釋文，如雖臥床，未以身軀步行所攝而念前往彼處，所生欲行彼處之心，及步行等正行所攝時念前往彼處之心，雖皆是念前往彼處之心，然應知有步行所攝及未攝之差別，在釋文當中首先提到了一個譬喻，比方有一個人，他想要前往印度。「如雖臥床，未以身軀步行所攝而念前往彼處」，當這個人躺在床上，他身體的行為並沒有做出正

在前往印度的動作，只是在內心當中想著：「我想要去印度」，在這種情況下，這個人內心當中所生起想前往印度的心，「以及步行等正行所攝時念前往彼處之心」，以及另外一種情況，他起身並且正在做前往印度的這個動作，被這樣的動作所攝持而內心當中生起「想要前往印度」的心，「雖皆是念前往彼處之心」，這兩顆心的本質是相同的，因為這兩顆心都是想到「想要前往印度」，「然應知有步行所攝及未攝之差別」，但這兩顆心最大的差異是在於，第一顆心雖然生起了這個念頭，但是並沒有實際的行為；而第二顆心，不僅生起了這樣的念頭，而且更進一步的付諸於行動。

透由這樣的譬喻，如是智者亦應依次了知願、行此二心之差別，智者也必須要依次的了解，「願心」跟「行心」這兩者的差別。願心跟行心這兩者有什麼差別？這兩顆心都是對圓滿菩提生起希求的心，都是想到「我想要獲得圓滿的菩提」。既然這兩顆心的本質是相同的，我們如何來區分「願心」跟「行心」這兩者的差異呢？「願心」雖然有這樣的念頭，但是並沒有實際的行為，「行心」它不僅有這樣的念頭，更進一步的，他修學布施等種種的菩薩行。以種種的菩薩行所攝持的發心稱為「行心」，而前者僅發「為利有情願成佛」的心，我們稱為「願心」。因此，此二同是為利他故願能成佛之心，然一者屬不須觀待修持施等度彼岸行所攝之類，願心它是屬於不需要觀待修學布施等度彼岸行所攝的這一類，另一則屬須觀待彼之類，這是屬於行心。對於這樣的內涵，蓮花戒論師等智者所許與此相同，此不詳述。

在之前有提到「願心」跟「行心」這兩者的差異，對於這一點，現今有很多人在解釋的時候，並沒有仔細的思惟這兩者的差異，而會作出以下的解釋。他們認為「為利有情願成佛」的心是「願心」，更進一步的，為了要成辦圓滿的佛果而去修學布施、持戒等的心是「行心」，這樣的安立方式是錯誤的。雖然在行心儀軌裡面有特別的提到「為利有情願成佛」，為了要成辦佛果，更進一步的，想要去修學種種的菩薩行，但是這並不代表「願心」跟「行心」這兩者的差異是如此的。

如同之前我們有提到願心跟行心，這兩者都是「為利有情願成佛」

的心，以心的本質而言是沒有任何差別。這兩者的差別是在於「願心」並沒有行為來攝持，而「行心」是透由修學菩薩行來攝持，而區分願心跟行心這兩者的差異。所以我們並不能夠說「為利有情願成佛」的心是願心，更進一步的，在內心當中想到「為了要成就圓滿的佛果，而我想要行布施、持戒等菩薩行」的心是行心，如果以這樣的方式來作解釋的話，心它的本質就已經有了差異，所以不能夠以這樣的角度來解釋願心跟行心差別。如果在內心中生起「為利有情願成佛」的心，更進一步的生起「想要修學菩薩行」的心，這頂多只能算是殊勝的發心，而不能算是行心。

宗大師在《菩提道次第廣論》裡面，引了蓮花戒論師所造的《修心論》而提到，大乘的行者，在還未獲得行律儀——也就是菩薩戒之前，所發的心稱為願心；而在受了菩薩戒之後，也就是受持了行律儀之後，所發的心稱為行心。以這樣的角度，以這樣的方式來分辨願心跟行心，是比較容易、也比較簡單的。因此，在福稱大師所造的論典裡面，也特別引用蓮花戒論師所造的文，並且他也有提到，在宗大師所造的《廣論》裡面，特別強調大乘的行者，在還未受持菩薩戒之前，所發的心稱為願心；以及受持了菩薩戒之後，所發起的心稱為行心的這一點，他認為這樣的一個觀點，是值得每一個人去學習的，當他看到這樣的觀點的時候，他覺得這樣的觀點是賞心悅目的一個觀點。所以在這個地方，不管是宗大師、或者是福稱大師，他們都認為所謂的行心跟願心這兩者的差異，是在於行者本身是否有受持行律儀來作區分。

壬三、說明願行二心之利益差別（二）癸一、願心之利益（19“）

釋文，如《慈氏解脫經》云：「善男子，譬如金剛寶石縱使破碎，猶勝一切勝妙金飾，亦不失其金剛寶石之名，一切貧苦亦能消除，首先在經中提到了一個譬喻，比方說金剛寶石縱使破碎，或者是這顆寶石縱使非常小，但都顯得格外珍貴。縱使它的體積不大或者是已經破碎了，「猶勝一切勝妙金飾」，但是它的價值還是遠超過一切的金銀珠寶，「亦不失其金剛寶石之名」，縱使破碎但還是稱為金剛寶石，「一切貧苦亦能消除」；相同的道理，善男子，如是於一切智發起金剛寶石之心，這當中「於一切智發起金剛寶石之心」是指願心。如果一位大乘的行者，他的心續中能夠生起願心，縱離殷重修習，縱使他當下

並沒有行布施等廣大的菩薩行，猶勝聲聞、獨覺一切功德飾品，亦不失其菩薩之名，生起願心的行者，縱使在生起願心的當下，他並沒有馬上的去修學布施等六度的內涵，但是透由願心的功德，他還是能夠以種性的角度，勝過聲聞、獨覺一切的功德。這當中的聲聞、獨覺，縱使是已經斷除煩惱、跳脫輪迴的羅漢，但是跟發起願心的菩薩相較之下，以種性門菩薩還是遠遠勝過聲聞、獨覺的羅漢，「亦不失其菩薩之名」，雖然菩薩他還沒斷除煩惱、也沒有跳脫輪迴，但是由於他能夠生起願心，所以他能夠稱為菩薩，一切輪迴貧苦亦能消除。」

偈頌：願心於輪迴，雖生廣大果，然不如行心，持續生福德。

釋文，願菩提心，於輪迴時雖能生出廣大妙果，然不如行心能持續無間生出福德。願心跟行心這兩顆心，以利益的角度而言有什麼差異？雖然願心能夠累積廣大的福德資糧，但是這必須是行者他的內心生起願心的當下才有這樣的資糧，如果他的內心中沒有生起願心的話，是沒有辦法獲得這些功德的。但是以行心而言，發起行心的菩薩，不管是生起行心的當下也好、或者是未生起行心的當下也好，由於他的內心中有行律儀、有菩薩戒的緣故，所以縱使他在修學大乘道的過程中，心中沒有生起行心，但是還是能夠獲得種種殊勝的利益，以這樣的角度來區分願心跟行心這兩者的差異。

癸二、行心之利益

偈頌：何時為救度，無邊有情眾，發不退轉心，正受彼心者，
即自彼時起，縱眠或放逸，福德力無間，量多等虛空。

釋文，由何時起，為從輪迴救度無邊有情眾生，並安置彼於佛地故。先解釋前面這兩句，「何時為救度，無邊有情眾」，一位大乘的行者，不管從任何的時間點算起，如果他的內心當中，為了從輪迴救度無邊的有情眾生，並且希望這一切的眾生都能夠成辦圓滿的佛果，而發起「直至輪迴盡前，永不退轉利他」之心，而發起立誓的願心。更進一步的，由此正受彼行心者，透由發起立誓的願心，更進一步的受持行心，即自彼時起，縱於睡眠或酒醉等放逸之時，其福德力亦無間斷，從受持了行心之後，也就是獲得了菩薩戒之後，縱使這位菩薩在

睡眠或者是酒醉等放逸之時，有時候菩薩會呈現出放逸的行為，雖然他的行為是放逸的，但是他的內心當中由於有發心、有受戒的緣故，其福德力亦無間斷，量多等同虛空。

為什麼願心跟行心這兩者有如此大的差異呢？因願心者，僅是希求佛果，因為願心本身僅僅只是一顆希求佛果的發心，所以生起願心並不一定要受持行律儀；而行心者，則為圓滿成辦佛因所攝。更進一步的，藉由「願心」發起「行心」之後，他不僅僅是希望獲得圓滿的佛果，更進一步的，他會以成辦佛因——也就是修學種種的菩薩行，作為他修學最主要的內涵。所以，願心跟行心這兩者在發心的當下，所生的利益是有大小的區別。

辛三、由彼能生此等利益之原因（二）壬一、引述經文（21 “）

在之前有特別談到，願心跟行心這兩顆發心有何利益？更進一步的，在《入行論》裡引述了經文，也就是願、行二心有此利益，到底有哪些的根據呢？

偈頌：為信小乘者，妙臂問經中，如來親自說，其利益具理。

釋文，《妙臂請問經》中，如來親自宣說行心有其利益並具正理。在佛宣說的《妙臂請問經》裡，如來世尊親自的宣說「行心」具有種種的利益，並且在宣說的當下同時具備了正理。為誰而說？最主要宣說行心利益的對象是誰呢？謂有一類不定聲聞種性，畏懼集聚廣大資糧，捨棄大乘，希求聲聞之菩提者，講法的對象是「一類不定聲聞種性」，也就是這些人他在懷疑：我是不是要進入小乘，修學小乘道會比較好？為什麼這些人會有這樣的想法？「畏懼集聚廣大資糧」，因為他認為要透由修學大乘法而成辦圓滿的佛果，必須要累積廣大的資糧，他的內心認為自己並沒有這樣的能力，「捨棄大乘，希求聲聞之菩提者」，所以他退一步覺得：我還是以修學小乘道，或許對我會比較適合，所以這些行者的內心中產生了懷疑；對於這一類的行者，為此信解小乘行者，令捨信解小乘，其後安置大乘，故作宣說。佛為了要救度他們，讓他們捨棄內心當中對於小乘的信解，更進一步的帶領他們進入大乘的緣故，所以在《妙臂請問經》裡面特別的提到，如果能夠發起行心的話具備有種種的利益。

壬二、以理證成（二）癸一、由願心能得利益之理由（四）

第二個科判「以理證成」，在之前我們有提到，佛在《妙臂請問經》裡親自的宣說行心具有種種的利益，並且在宣說的當下具足正理。具備有什麼樣的正理？在科判當中分二：一「由願心能得利益之理由」，二「由行心能得利益之理由」。第一個科判當中分四：一「修善作用無邊際故利益廣大」。二「無有利他之心更勝於此」，在這個世間上沒有比生起「為利有情願成佛」的發心更殊勝的心。三「諸有情眾縱為自利亦難生起此利他心」，世間的有情不要說是為了利他，縱使是為了自利也很難生起這樣的發心。四「總結並作讚歎」。

子一、修善作用無邊際故利益廣大

偈頌：雖僅念欲除，諸有情頭疾，然具饒益心，尚有無量福；
況欲除一一，有情無量苦、令一一有情，成辦無量德？

釋文，譬如商主愛女，雖僅心念欲除諸有情之頭疾——所緣、行相狹小，然具饒益他人之心，尚有無量福德，首先解釋第一個偈頌的內涵，在過去曾經有一個公案，這個公案當中的主角名叫做愛女，「雖僅心念欲除諸有情之頭疾」，在一個特殊的情況下，愛女他的內心中，生起了想要少數的幾個有情——希望他們當下能夠脫離「頭疾」，也就是頭所產生的病痛。「所緣、行相狹小」，「所緣」是指當下他生起的心，所緣的對境是少數的有情，「行相」他只是希望這些有情能夠暫時的脫離當下的病痛，所以提到「雖僅心念欲除諸有情之頭疾——所緣、行相狹小，然具饒益他人之心」，但是因為他當下在內心中生起了想要利益他人的心，「尚有無量福德」，光生起這樣的心都能夠累積無量的福德；況欲去除一一有情無量痛苦，更進一步的，如果前者他的所緣行相狹小的情況下，都能夠累積無量福德的話，這時候發起願心，他的所緣是緣著世間上的一切有情，在緣著一切有情之後，他希望有情們不僅是脫離頭痛的這種痛苦，他希望有情能夠遠離一切的痛苦，欲令一一有情成辦無量諸佛功德，並且希望有情能夠獲得最究竟的安樂，有無量福何須待言？如果前者都能夠累積無量的福德，更何況是發起「為利有情願成佛」的這顆心，它能夠累積無量的福德是

不需要多說的。

子二、無有利他之心更勝於此

偈頌：縱為父或母，誰具此心耶？縱天或仙眾，梵天亦無此。

釋文，世間其餘補特伽羅，縱為欲利其子之父或母，誰具此欲成辦最勝樂之利他心耶？在這個世間上眾多的補特伽羅當中，誰具有想要成辦「最勝安樂的利他之心」呢？縱使天人或說實語諸仙人眾，或住四無量之梵天，亦無有此利他之心。在這個世間上，不管是父親或者是母親，或是天人，或是宣說諦實語的仙人，甚至說平時修學慈悲喜捨四無量的梵天，他們內心中都沒有辦法生起這樣的發心。

子三、諸有情眾縱為自利亦難生起此利他心

偈頌：彼等為自利，往昔於夢中，尚未夢此心，況為利他生？

釋文，彼等有情，在之前提到，這個世間上不管是父親、母親，天人、仙人、梵天，這些有情，往昔縱為自利，於睡夢中尚未夢及此利他心，在過去不要說是利他，縱使是為了自利，不要說是白天能夠直接生起這樣的心，縱使是在晚上睡夢當中，也不曾生起「為利他而願成佛」的發心，況為利他豈能直接生起？如果思惟自利都沒有辦法生起這樣的發心，那更何況是為了利他，怎麼可能直接的生起這樣的殊勝發心，未曾生也。

子四、總結並作讚歎

偈頌：他人為自利，尚未發此心；生此珍寶心，實空前稀有！

釋文，他人縱為自利，於剎那頃，尚未能發此心，世間其他的人縱使為了自利，在短短的一剎那間，也沒有辦法生起如此的善妙發心；然諸菩薩，為能成辦一切有情安樂、斷除其苦，發起願能成佛之心。但是諸位菩薩眾，為了能夠成辦一切有情的安樂、斷除一切有情的痛苦，打從內心底發起願能成佛的菩提心。生此珍寶妙心實為勝妙、空前稀有，能夠生起如此的發心，以世間上最珍貴的東西都很難譬喻此

菩提心，能夠生起此菩提心可以算是空前稀有，餘人，縱使沒有生起菩提心的這些人，亦應執為稀有而勵求之。沒有生起菩提心的行者們，也應該要認為生起菩提心是相當稀有的一件事，並且發起精進努力尋求。

癸二、由行心能得利益之理由（三）子一、正文（23 “）

偈頌：眾生歡喜因，除苦病良藥，此心如珍寶，其福何能量？

釋文，願心利益雖極廣大，未由行持所攝持的「願心」，它的利益雖然非常廣大，然由行持所攝更勝於彼，但是透由修學布施等行持所攝持的「行心」，它所產生的利益，相較於「願心」是更廣大的。此能令諸眾生獲得增上生及解脫安樂，透由「行心」能夠讓一切的情眾生，獲得現前的增上生以及究竟的解脫安樂，故為歡喜之因，因此，行心是一切有情眾生歡喜的原因；並是滅除一切有情苦病良藥；此心猶如摩尼珍寶，其所生福何能測量？「菩提心」是為一切有情所發的善心，由於有情眾生的數量是無邊的，為了一切有情所生起的菩提心，它的功德也是沒有辦法測量的，無邊際故。《勇授請問經》云：「菩提心之福，假若有形色，遍滿虛空界，福尤過於彼。」這一點在《勇授請問經》當中有提到，透由菩提心所產生的福德，如果這樣的福德是有形狀的，相較於虛空，菩提心所生起的福德，它的量比虛空還要來得寬廣，這是最簡單的方式來敘述生起菩提心的功德以及利益。廣則應如《集學論》引《華嚴經》文而作了知，廣泛的內容應該如同寂天論師所造的《集學論》當中，所引的《華嚴經》文而作了知。

子二、理由

偈頌：僅思利他福，猶勝供諸佛；況以大精進，成辦有情樂？

釋文，《三摩地王經》云：為能救護一切眾生，心生「我願成佛」之念，僅思利他，其福猶勝以諸供物供養俱胝佛刹諸佛，在《三摩地王經》當中有提到，為了能夠救護一切眾生遠離輪迴的眾苦，而在內心當中生起「我願成佛」的念頭，這樣的心雖然是願心——也就是僅思利他之心，在當下並沒有修學布施等菩薩行，但是光藉由這顆心所累積的福德，就遠超過以種種的善妙供物去供養安住在數以萬計的佛

國淨土當中的諸佛；況為成辦一切有情無上安樂，以大精進精勤修持，其福無邊何須待言？如果生起這樣的念頭它所累積的福德都是如此不可思議的話，更何況是為了成辦一切有情的無上安樂，以大精進精勤修持布施等六度的內涵，「其福無邊何須待言？」

子三、釋疑

偈頌：雖有除苦心，然仍趣眾苦；雖欲樂然癡，毀樂如滅仇。

釋文，對之前自宗所談到的這些利益，有人提出了以下的質疑，問云：「有情自身皆欲安樂、不欲痛苦，如此勤修便能得樂、離苦，故於取捨苦樂豈不善巧？何須他人為此精進？」一切有情自身都是想要離苦得樂的，並且努力的去成辦樂因，努力的去去除苦因。如果一切有情都有這樣的念頭，照道理來說，他應該在不久的將來就能夠離苦得樂，所以對於取捨苦樂而，言難道這些有情他自己不善巧嗎？何須他人為此而精進呢？其實這一段話所提到的內容，跟我們現今的狀態是相同的，不管是人或者是畜生，從早忙到晚所為的就是希望自己能夠獲得安樂、希望自己能夠遠離痛苦。雖然有這樣的念頭，也想盡辦法希望能夠離苦得樂，但為何我們現今的狀態卻不是如此？

答曰：定須精進，雖然有情他的心中都有想要離苦得樂的念頭，但是在想要去除痛苦的同時，不知道如何斷除苦因；想要成辦安樂的當下，也不知道該如何去成辦樂因。因此，有情雖然有想要離苦得樂的念頭，卻不知該如何離苦得樂，一切的有情都是被愚癡所蒙蔽的，所以為了要去除有情心中的愚癡，所以應該在內心發起精進。更進一步的提到，因諸有情，雖有欲除痛苦之心，然隨煩惱唯造苦因，有情的心中雖然有想要去除痛苦的心，但是被煩惱所控制，所以當下所造作的因都是苦因，從無始直至現今不斷的在輪迴當中流轉，在流轉的當下，如果還是沒有辦法了解如何去除苦因的話，對於這位有情來說，故其輪迴無有邊際，他的輪迴無有邊際，也就是必須要一而再、再而三的在輪迴當中流轉漂泊，至今仍趣惡道眾苦，並且現今不斷的在往惡趣的痛苦方向前進。這就如同有一些昆蟲，牠在夜間看到燭火的時候，會奮不顧身的飛向火團當中，為什麼牠會做這樣的行為？這樣的行為明明會傷害牠的生命，為什麼牠要這樣做？因為牠認為這是可以

讓牠獲得快樂的事情，由於眾生愚癡的緣故，所以不斷的造作苦因，所以「至今仍趣惡道眾苦」。

雖欲安樂，然因不解彼之方便，雖然想要獲得快樂，卻是不了解如何成辦安樂的方便，愚癡而行，當下的所作所為都是被愚癡所控制的，故毀自樂猶如滅仇，所以摧毀自己本身將來有可能獲得的安樂，就如同是消滅仇人，顛倒妄行苦樂方便。因此，一切的有情雖然想要離苦得樂，但是卻不知該如何的成辦樂因，也不知該如何的斷除苦因。

偈頌：於匱乏安樂、具眾苦有情，以樂令滿足，並斷一切苦，
愚癡亦能除；有何善等此？可有似此友？豈有如此福？

釋文，是故，不解苦樂方便之有情眾，匱乏安樂，具足眾苦，不了解苦樂方便的有情眾生，現今的狀態是「匱乏安樂」，也就是缺乏安樂，「具足眾苦」，並且具足著種種的痛苦，於彼等以增上生及決定勝樂令其滿足，並斷一切痛苦續流，透由菩提心的力量，以增上生以及決定勝樂，令一切有情眾生獲得滿足，並斷一切痛苦續流。這兩句話最主要提到的是，生起菩提心必須要具備有慈心以及悲心，透由慈心希望一切有情眾生能夠獲得安樂，藉由悲心希望一切有情眾生能夠遠離痛苦。以慈悲作為根本而生起殊勝的菩提心，藉由菩提心，亦能去除不解諸取捨之愚癡，不僅能夠讓眾生離苦得樂，也能夠去除不解取捨的愚癡心，有何餘善等此妙心具彼作用？在這個世間上有什麼樣的善行，有哪一顆善心，能夠等同此妙菩提心，具備有如此殊勝的能力呢？

此能成辦一切利益，並能救護一切損害，可有餘者似此親友？無倒開示諸取捨處，豈有餘法有如此福？餘者皆無，故應勵力發菩提心。這一段最主要強調的是七因果教授當中的「報恩」，我們應該以什麼樣的方式，來報答對於我們有恩的一切有情呢？我們思惟有情的現狀是匱乏安樂具足眾苦，並且沒有善知識來作引導，他們現今是不斷在輪迴的各處漂泊著。而我今生有幸能夠獲得暇身，並且值遇大乘的教法，在修學大乘法的過程中，我應該要肩負起讓一切有情眾生能夠早日離苦得樂的重擔，以這樣的心來報答一切有恩的有情。

辛四、讚修菩提心者（三）壬一、雖未受託，然由大悲所引而作助伴故應讚歎（26 “）

偈頌：若人酬恩者，於彼尚應讚，何況未受託，菩薩善成辦？

在道次第當中有特別的提到，我們所皈依的對象——也就是皈依處，他必須要具備有四個條件：第一個條件，他自己本身脫離一切的怖畏；第二個條件，善巧令他人脫離一切怖畏的方便；第三個條件，在面對一切有情的當下不分親疏；第四個條件，對於皈依境本身有利或者是無利的人，對於佛來說祂都會做相等的事情，也就是他會利益對他有恩、無恩的人。這一個科判裡面，最主要強調的就是第四個部分。

釋文，應當讚揚、稱歎諸菩薩眾。因於世間，若人酬謝曾施恩者，於彼尚應讚為「報恩之士」，以世間的角度來說，如果今天有一個人受到了他人的幫助，如果這個人懂得去報答曾經施恩的這個人，對於這個懂得報恩的人來說，世間人都會讚美他，都會稱讚他是一個知恩圖報的人；何況菩薩雖未受託，更何況是菩薩並沒有受到他人的請託，然由大悲所引而善成辦一切利樂，但由於菩薩不忍一切有情受苦的緣故，他在內心當中被大悲所牽引，而自動的想要去成辦眾生一切的利樂，應受人天稱歎何須待言？對於這樣的一位菩薩，我們應該打從內心底去讚揚他、去稱歎他，這一點是不需要多說的。

壬二、略作利益若即應讚，成辦一切利樂尤當讚歎

偈頌：為少眾備尋常食，於剎那間僅施食，
輕蔑令得半日飽，眾人尚敬稱善士；
況為無數有情眾，長予善逝無上樂，
圓滿心中一切願，恆時施予何待言？

釋文，世間若為少許百眾生等，在世間上如果有一個善人，他為了少許的眾生，比方說一兩百位眾生，備下劣物，尋常飲食，準備很普通的食物，並於剎那——短時之間，僅施飲食，時間並不是很長，而是在短時間，比方說一個早上或一個下午，並且他所布施的就只有

食物，惡劣——不敬並帶輕蔑，並且在一邊布施的同時，一邊嘲笑他人，利益微小——令得半日飽腹，透由這位善人所行的布施，其實它所產生的利益並不大，它能夠產生什麼樣的利益呢？能夠令這些乞丐得到半日的溫飽，眾人尚恭敬稱彼為「行善好施之士」，如果這樣的行為，世間人都會稱他為行善好施的大善人的話；

何況為廣大田無數有情，菩薩他為的是廣大的福田——也就是無數的有情，直至輪迴盡前，長時施予勝妙施物——善逝無上無漏安樂，並且時間不是短暫的，時間是在輪迴未盡之前，長時的施予並不是下劣的飲食而是勝妙的施物，這當中勝妙的施物指的是，他希望讓輪迴當中的有情，都能夠獲得究竟無上的無漏安樂，利眾特點——圓滿心中一切所願，並且他利益眾生的方式，是圓滿輪迴當中有情內心中一切的所求，並且在布施的當下，行善的同時內心歡喜，行為恭敬，恆時施予，應恭敬彼何須待言？如果世間人對於如此行善好施的大善人，都會以非常美妙的言詞來讚歎他的話，那我們在面對菩薩的當下，要對菩薩生起恭敬，透由美妙的言詞來讚歎他們，這一點是不需要多說的。故有心者，如果你懂得這兩者之間的差異的話，應當一心恭敬菩薩。對於心中已經生起菩提心的菩薩們，我們的內心要打從內心底對他們生起恭敬，並且也希望自己在不久的將來能夠生起如此的妙心。

壬三、成最勝田故應讚歎（三）癸一、不應稍作譏毀菩薩之原因（27 “）

偈頌：如此佛子大施主，若誰於彼生惡心，
佛說如其惡心數，將住地獄爾許劫；

釋文，能施一切利樂如此佛子，在之前我們有提到「佛子」——也就是菩薩，他能夠布施一切有情眾生的利益以及安樂，所謂的「利益」是藉由當下的行為做出現前的利益；並且更進一步的，想盡辦法讓有情眾能夠獲得究竟的安樂，這樣的一位佛子，實乃究竟之大施主，是最殊勝、最圓滿的一位大施主，若誰於彼心欲毀謗、傷害，生此惡心是極大惡。如果有人內心當中生起想要毀謗傷害菩薩的這種惡心的話，這樣的念頭在當下會造作非常嚴重的惡業。

若起惡心，《最極寂靜決定神變經》云：「文殊，若有菩薩於菩薩起幾久瞋恚、輕毀之心，即於爾劫擐甲住地獄中。」在佛經當中有提到，如果有一位菩薩對於另外一位菩薩，內心當中生起多久的「瞋恚」以及「輕毀」的念頭，在之後就會有多少劫是住在地獄當中的。這個裡面有特別的提到「擐甲」這兩個字，也就是披上鎧甲的意思。為什麼要特別的提到這兩個字？是因為如果菩薩生起了這種惡心，對於他成就佛果而言，距離是越來越遙遠，所以他必須要花更長的時間來修學難行的菩薩行。並且在經中也有特別的提到，身為一位菩薩，除了「毀謗」其他的菩薩或是「傷害」其他的菩薩所造作的惡業之外，沒有其餘的惡業能夠讓一位菩薩再次的墮入地獄當中受苦，由此可知毀謗、傷害菩薩的惡業是非常嚴重的。

佛說若起惡心，如其心有幾剎那數，將住地獄經爾許劫，是故於此應當慎防，佛親口在佛經當中有提到，如果生起了毀謗、傷害菩薩的這種念頭，這樣的心它持續多久，將來住在地獄的時間就會有多少劫。對於這一點我們要特別的謹慎小心，因為在我們的周邊，不管是人、畜生，甚至地獄道當中的有情，這麼多的有情裡誰是菩薩？並不是我們能夠了解的。如果我們平常不謹慎小心的對待周邊的有情，而讓自己的內心中不斷的對於他人生起瞋恚或者是毀謗他人的話，一不小心，如果你瞋恚、毀謗的對象當中有一位是菩薩，當下所造的惡業是難以想像的。

因此，在論典裡也有特別舉到一個譬喻，比方說有一個火坑，在這個火坑上面，用灰燼或者是泥土將它稍微的掩飾一下，我們走過去的時候，如果不謹慎小心的話，很容易就會掉到火坑裡面，這樣對我們自己的傷害是非常大的。相同的道理，佛在佛經當中有特別的提到，除了我和「相似我」——也就是具有和我相同斷證功德的補特伽羅之外，其他的人都不能夠、也沒有資格去評判他是好的或者是壞的，也不能夠去評判他是否具有以上的功德或者是過失；如果擅自的去評判他人，甚至是批評別人的話，這樣的行為就如同我們之前所提到的譬喻，它的危險性是非常大的。而對於我們來說，這樣的事情我們時常都有可能去造作，所以要特別的謹慎小心才是。

《能入發生信力契印經》云：較於焚毀恆河沙數諸佛塔廟，若於信解大乘菩薩生起損害等心，其罪更勝前者無量。在佛經當中再次的提到，傷害菩薩所造的惡業是非常大的。對於焚毀恆河沙數諸佛塔廟這樣的惡業，已經是我們沒有辦法想像的大，如果我們對於信解大乘的菩薩生起了損害、毀謗等等的惡念，相較於焚毀恆河沙數的諸佛塔廟所造的惡業，後者所造的惡業是沒有辦法想像的。或許有人對於經典當中的這段文會產生懷疑，他會認為佛塔如此的殊勝，如果焚毀或者是摧毀這些佛塔的話，照道理來說他所造的惡業應該是相當大的才對，為什麼對於菩薩生起損害的心所造的惡業，會超過於焚毀恆河沙數的諸佛塔廟呢？這是有依據的。

彼之依據，即經論云：「諸佛乃從菩薩生」，佛塔雖然很珍貴，沒有錯！但是從佛塔能夠生諸佛嗎？是沒有辦法的，它只能夠成為我們禮敬的對象，但是藉由佛塔是沒有辦法生起諸佛的。菩薩不僅是我們禮敬的對象，透由菩薩能夠成就圓滿的正等覺，所以損害菩薩所造的惡業，是遠超過於焚毀佛塔的，所以在經論當中也有特別的提到，「諸佛乃從菩薩生」。既然菩薩是佛的因，如果傷害菩薩就等於是傷害佛的因，傷害佛的因就等於是傷害菩薩，這透由正理能夠證成，是故眾多經典、釋論皆說傷害佛因是極重罪。

癸二、應修信之原因

偈頌：然若心生極淨信，其果較前惡尤盛。

釋文，然於菩薩，若人心生極淨之信，其信心果較前所說惡果尤盛，之前我們有簡略的提到，對於菩薩生起惡念所會造作的惡業是相當嚴重的。但是從另外一個角度而言，如果對於菩薩，我們的內心當中能夠生起極為清淨的信心，透由這樣的信念所產生的善果，「較前所說惡果尤盛」。這一點可以從善惡的本質來作解釋，提到了善跟惡，以善惡的本質而言，「善」的力量是比較強大的，「惡」的力量相較於善是比較微弱的。為什麼善惡的力量會有如此的差異呢？因為造作善業的心是不顛倒的心，不顛倒的心它的根本是堅固的；相較於善業，造作惡業的心是顛倒的、是錯誤的，所以它的根源是不堅固、不穩定的。所以透由兩種的心念所造作的業，它的本質而言，善業是

比惡業還要來得強大的。所以這個地方有特別的提到，「其信心果較前所說惡果尤盛」，因生淨信幾許剎那，便能感得殊勝妙果，其劫更勝前者無量，此為《能入定不定契印經》中所說。

癸三、故應禮敬皈依

偈頌：佛子縱遭大危難，亦不生惡反增善。

釋文，諸大佛子縱遭重大危難，乃至命危，亦不生起損惱他人、令他受苦之心——瞋等惡念，反令善業自然增長。生起菩提心的佛子——也就是菩薩，縱使自身遭遇了重大的危難，乃至會有生命的危險，在這樣的情況下，也不會生起想要損惱他人，令他受苦的心——也就是瞋等惡念，「反令善業自然增長」，不僅不會去傷害他人，反而會讓自己的善業不斷的增長。比方說當有人藉由身語的行為傷害菩薩的同時，這時菩薩不僅不會對於傷害他的有情心生瞋恚，反而會對他心生安忍，並且對於這樣的有情特別的起慈悲，所以這個地方有特別的談到「反令善業自然增長」。

釋論解釋「逢難不生」，謂諸菩薩相續不生瞋等而念：「我住於此無有大義。」在《入行論》的一本釋論當中解釋「逢難不生」，也就是「佛子縱遭大危難」這兩句話的時候，是以什麼樣的方式來解釋的呢？是指菩薩他在內心當中並不會生起瞋心而想到：「我住於此無有大義。」比方說大部分的人，如果看到面前有自己的敵人，這時候可能會想要逃避，遠離這樣的對境；如果面前有讓我們生起貪念的對境，這時候我們也有可能想要迴避。但是對於菩薩而言，當他看到敵人的當下，他的內心並不會生起瞋念，在他的內心當中也不會覺得「我應該要逃避這樣的對境」。反而是對於這樣的有情，在看到的當下內心會生起歡喜，覺得這樣的對境「是修學菩薩行『安忍』當中最主要的一個對境」，所以，他並不會認為自己安住在現前的狀態下不會有任何的利益。簡單的來說，意謂菩薩乃至命危，亦不造惡，反令善增。

偈頌：何人生此勝心寶，我於彼身敬頂禮；
縱遭傷害反令樂，我今皈依彼樂源！

前面的這兩句話，菩提心是如此的珍貴，在這個世間上有誰能夠生起如此勝妙的發心呢？「我於彼身敬頂禮」，我寂天論師，對於這樣的人我打從內心底，以身語意三門來作頂禮。「縱遭傷害反令樂，我今皈依彼樂源！」縱使菩薩遭到他人的損害，菩薩不僅不會對於傷害他的有情心生瞋恚，反而會想盡辦法讓這位有情獲得究竟的安樂。所以對於造惡的有情而言，雖然當下他造作的是傷害菩薩的惡業，會感得惡果；但是以究竟長遠的角度來說，由於他傷害的對象是菩薩的緣故，藉由這樣的因緣，最後他是能夠得到菩薩的幫助。

（28 末 1）

釋文，是故，何人心生此勝心寶，於彼之身，我以三門恭敬頂禮，此於〈忍辱品〉中將說。所以什麼樣的人，他的內心中能夠生起殊勝的菩提心寶，對於這樣的人，寂天他以三門恭敬的頂禮。菩薩是如何修學忍辱的道理，將在之後〈忍辱品〉當中會作仔細的介紹，在這個地方，我們以最簡單的方式來探討菩薩是如何的修學忍辱。當菩薩看到傷害他的有情眾，在他面前出現的時候，這時候他的內心會現起「我修學忍辱的時刻到了」，並且這樣的對境——也就是我的敵人，他是我修學忍辱最珍貴的對境。所以內心當中，他並不會對於敵人心生排斥，反而會生起歡喜，因為他認為這是他修學忍辱最好的時刻。

又如《慈力王本生傳》中，五藥叉雖飲其身血，然終置彼等於聖者果位；如是菩薩縱遭傷害，非僅不作報復，反令生樂，我今皈依彼樂泉源！在這個地方有提到《慈力王本生傳》，而在此我們簡單的講一下這個公案。這個公案當中的主角——也就是慈力王，他跟導師釋迦世尊是同一個心相續，也就是世尊在還未成就佛果之前，有一世他投生為慈力王，而這時他已經是一位登地的菩薩。從慈力王他本身的名稱，我們就知道這個國王是具備有慈心，他不僅對待周邊的有情能夠生起慈心，透由慈力王觀修慈心的力量以及加持力，在慈力王的這個國度裡面，在他的國家當中，有情彼此之間是不會互相傷害的，這是慈力王的一種功德。所以這個國度境內的人民也好、動物也好，他們生活在這樣的環境當中都感到相當的自在。所以當其他的國王，看到了這樣的情形，他們的內心都感到相當的嫉妒，所以他們串通好，希望能夠藉由某一種的方式來傷害慈力王。

周邊的國王們串通好之後，透由神變的方式，變成了五個藥叉，而這五藥叉平常是喝血、吃肉來過活的。他們就前往慈力王的國土，並且在前往的路上，他們發現在慈力王的國土當中，所有的動物都是放到外面去的。他們就問當地的人說：如果把動物放到外面的話，難道不會受到其他動物的傷害，或者是會被其他動物吃掉嗎？這時人民就說：我們的國家裡面不會發生這種事情，因為我們的國王——慈力王，他本身具有相當的慈心，所以藉由他的加持能夠讓整個國土都感到相當的安詳，所以不要說是畜生，人跟人之間也都不會彼此的傷害。這時候五藥叉聽到當地的居民如此的回答，他們都感到相當的訝異。

而當他們來到慈力王的面前時，這時候慈力王就問他們說：你們想要什麼？這時五位藥叉就回答慈力王說：其他的東西對我們來說都沒有任何的幫助，因為我們是靠著喝血、吃肉過活的，所以我們希望你能夠布施我們血肉。這時慈力王聽到他們的要求，不經懷疑，毅然決然的想要布施自己的血肉給這五位藥叉。當準備要布施的同時，周邊的大臣們都感到相當的緊張，並且勸請慈力王希望他不要這麼做。

他們勸請慈力王說：如果您布施您的身血給這五位藥叉的話，我們將失去一個最主要的依怙，所以您並不一定要這麼做。但慈力王回答說，如果我不將自己的身血布施給他們，而要去傷害其他有情，將其他有情的身血布施給這五位藥叉的話，這樣的事情我是不會做的。所以當下就將他的兩隻手、兩隻腳，以及脖子這個部分的肉割開來，然後布施自己的身體以及鮮血給這五位藥叉飲用。並且在他們飲用的當下，慈力王的內心當中就發了一個願，我今天藉由布施我的身血給你們五個人，讓你們在此獲得滿足，藉由這種行為我能夠成就難行的菩薩行，所以你們對我而言是有絕對的幫助。也就是因為你們成就了我的菩薩行，讓我能夠更接近圓滿的佛果，所以將來在我成佛的時候，我發願藉由宣說正法輪的力量，也能夠讓你們得到滿足，所以希望你们在當下透由聽聞我所宣說的佛法，而在內心當中生起定解——也就是見到真諦，這樣就算是我報答你們的恩，因為你們當下的行為讓我更接近佛果。所以，這五位藥叉就是佛在成就了圓滿正等覺之後，初轉四諦法輪最主要的所化機——也就是五比丘。

(29 “3)

總之，任趣密或波羅蜜多何道，入大乘門唯是發心，故須以多方

便勵力發起此心，在之前我們提到了菩提心的重要性，但實際上想要在我們的心續中生起殊勝的菩提心，這不是一件簡單的事情；但是對於一位修學大乘法的人而言，沒有生起菩提心是無法進入大乘道的。包括我們在內的一切有情都具有佛性，並且打從內心底都想要離苦得樂，在這樣的情況下，如果你對於大乘法有信心，你想要修學大乘法的話，一開始唯有修學菩提心才是不二的法門。對於想要修學大乘法的人而言，不管是想要修學密法或者是波羅密多乘，「入大乘門唯是發心」，所以我們必須要了解，想要進入大乘的這一道門，唯有透由發起菩提心才有辦法進入。而「大悲」又是一切大乘道的根本，所以想要生起菩提心之前，必須要先在內心中生起大悲心，因此，策發內心當中的慈悲，是生起菩提心最主要的關鍵。

在之前我們提到，想要進入大乘必須要發起菩提心，而發起菩提心的方便為何？欲發此心，須如前說先修發心所生利益，於其利益由衷增長歡喜，並需具有七支、皈依，如果想要生起菩提心，一開始必須要先思惟發起菩提心所產生的利益，對於「菩提心所產生的利益」讓自己的內心感到歡喜，這是第一個部分；但是唯有對於修學菩提心所產生的利益生起歡喜，是否就能夠讓我們的心中生起菩提心呢？是不夠的。必須要更進一步的，如實的去修學菩提心的教授，在修學菩提心的教授前，很重要的是必須要淨罪集資。不要說是修學菩提心，在修學佛法的過程中，淨罪集資是相當重要的一環，而這個部分對於初學者來說，又顯得格外重要。如果你想要對於佛法有更深厚的體悟，甚至在內心中生起一定的證量，淨罪集資是不可欠缺的一環。所以一開始必須要對於菩提心所產生的利益，內心當中生起歡喜；更進一步的，透由「七支」以及「皈依」來作淨罪集資的這個工作，此為顯示菩薩道次最勝論典——《入行論》及《集學論》中所說。以上的內涵在寂天論師所造的《入行論》以及《集學論》當中都有詳細的提到。

論中所說利益亦攝為二，在《入行論》以及《集學論》當中所提到發心的利益，統攝為以下這兩種：現前、究竟二種利益。初者，以現前而言，又有不墮惡趣及生善趣二種。若發此心，能淨往昔所集惡趣之因，這當中「若發此心」，不要說是生起真實的菩提心，就連在修學菩提心的階段，或者是透由菩提心的教授而生起造作的菩提心，

都能夠淨化往昔所造作將感惡趣的苦因，並斷未來造惡續流，不僅能夠去除過往所造作的惡趣因，並且也能夠斷除未來造惡的續流。如果能夠淨化往昔過去所造作的惡趣因，以及斷除未來造惡的續流，來生就能夠不墮惡趣；往昔所集善趣之因，由此發心所攝持故，增長廣大，過去所集聚的善趣因，透由發起菩提心而攝持的緣故，善因會不斷的增長廣大，諸新造者，亦由此心所發起故，永不竭盡，而當下如果造作新的善趣因，由於菩提心所攝持的緣故，它的善果是不會有竭盡的一天。因此，在《彌勒祈願文》裡面，讚頌菩提心的同時也有提到，透由修學菩提心能夠斷除惡趣，並且打開善趣的大門。

究竟利益——解脫及一切智，亦依此心易能成辦，不論是現前的增上生、或者是究竟的解脫、以及一切遍智的佛果，都能夠藉由菩提心快速的成辦。若於現前、究竟所有利益，不先生起真實欲得之心，縱云：「此諸利益從發心生，故應勵力發起此心。」然此唯成空言，此觀自身相續極為明顯。這一段的內文非常重要。在釋文當中有提到，如果對於現前的增上生或者是究竟的決定勝，你的內心根本沒有「想要獲得增上生以及決定勝」的這種動力的話，縱使你嘴巴說：修學菩提心有種種的利益，所以應該要好好的修學菩提心，這只不過是嘴巴上面說說罷了！對於這一點，我們反觀自己的起心動念是非常清楚的。更進一步的提到，如果所貪著的是現今的安樂，對於來生的人天果位沒有任何的需求，或者是你根本不了解何為解脫？對於解脫也沒有辦法生起「想要獲得的心」，這時候雖然你知道，透由修學菩提心能夠獲得人天的果位，能夠獲得解脫以及一切遍智，但你的內心對於修學菩提心是不會有任何的動力，也不會有任何的歡喜。

要如何讓內心中對於現前、究竟的種種利益生起希求呢？在下文當中再次的提到，於增上生及決定勝二種利益生起欲得心前，須先修學下、中士之意樂，如果你想要對於現前的增上生，生起「想要獲得的心」，這時必須要修學下士道的法類；更進一步的，如果你想要了解解脫，對於解脫生起強烈的希求，這時必須要修學中士道的法類，這一段的內涵非常重要。

釋文，生已，透由修學下士道以及中士道的意樂之後，如實的在內心中生起了中下士道的意樂，即應趣入修習慈悲為本之菩提心，更

進一步的，在當下就應該要馬上的去修學以慈悲為根本的菩提心。這一段的內容，雖然它的字數不多，但是它統攝了整個道次的內涵在裡面，所以不管是《入行論釋》的這段文，或者是宗大師在《廣論》當中，都有提到相同的內涵，所以在閱讀的同時，應該要好好的閱讀這一段文章。

結頌：得暇滿身諸智者，勤修二種菩提心，
此乃是取勝心要，應先勤修其利益。

「得暇滿身諸智者」，已獲得八種閒暇以及十種圓滿的暇滿身，在此同時懂得如何思惟的諸位智者們，「勤修二種菩提心」，應該藉由此暇滿身，精勤的修學世俗以及勝義二種菩提心。「此乃是取勝心要」，這件事情是最重要的，除此之外，沒有比修學菩提心更重要的事情。現今我們忙於今生未死前離苦得樂的種種方便，其實這根本都不重要；在現今最重要的，不外乎就是修學二種的菩提心。在修學二種菩提心之前，必須要先思惟修學菩提心的利益，所以最後提到，「應先勤修其利益」。但如同之前所談到的，想要對於修學菩提心所產生的利益內心當中生起歡喜的話，在此之前，修學下士道以及中士道的法類是相當重要的。要把這個基礎打好，在此之上，對於菩提心所生起的利益內心當中生起強烈的希求，以這種希求來修學菩提心，才是最正確的修學方式。

已二、品名

入菩薩行論第一品 菩提心之利益。

釋文，入菩薩行論釋佛子正道第一品釋 菩提心之利益。

迴向：

願生西方淨土中，九品蓮花為父母，
華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。

第二品 懺悔罪業

戊二、發二心已學行之理（二）己一、受持菩提心（二）庚一、先修加行支分禮敬、供養、皈依，具足四力懺悔違緣罪業（二）辛一、釋品文（四）壬一、供養（二）癸一、供養之目的（32 “）

偈頌：為能受持珍寶心，而善供養諸如來、
無有垢穢正法寶、及諸佛子功德海。

釋文，應以豐富供品及恭敬之意樂、加行而善供養。首先提到的是「供品」。供品它的數量非常豐富、也非常多，而且供品的品質要非常善妙（也就是非常好）。並且以「恭敬的意樂以及加行」，——就是指我們必須要對於所供養的對象，內心當中生起恭敬，並且透由恭敬的行為來作供養。何以故？為什麼要以豐富的供品以及恭敬的意樂加行來作供養？為能受持能生一切有情所有妙聚之珍寶心。為了要能夠受持如珍寶般的菩提心，這樣的心它有什麼樣的作用？它能夠讓一切的有情生起安樂。所以釋文當中提到，「能生一切有情所有妙聚」，這兩句是提到「為能受持珍寶心，而善供養」。

接下來供養的對境。供養何境？於諸如來，首先提到的是三寶當中的佛寶「諸如來」，及諸聖者正士之正法寶，接下來三寶當中的法寶，法寶為什麼稱為正法寶？這當中的「正」，是指聖者正士的意思，修學法寶——也就是滅諦、道諦的功德最主要的人就是聖者，所以我們稱這樣的法為「正士的法寶」。而正法寶當中的內涵，自性清淨、無有客塵垢穢之大乘滅道二諦，最主要提到的是「滅諦」以及「道諦」的功德。「自性清淨」，是指以一切遍智為主的心法，它的本質都是遠

離有自性的狀態，所以它的自性是清淨的；並且在這樣的清淨法之上，無有客塵的垢穢，它並沒有一絲暫時的污垢。前面的這句話提到的是「道諦」的功德，也就是道諦的內涵；並且以道諦作為基準，在這樣的法之上沒有暫時的污垢，是提到了「滅諦」的內涵，所以總的來說，滅諦跟道諦是屬於三寶當中的「法寶」。及聖者觀自在與文殊等諸佛子眾功德大海，而最後一段提到的是三寶當中的「僧寶」。所以這個部分最主要提到的是「供養三寶」，之所以要供養三寶的原因，是為了要受持如珍寶般的菩提心。

癸二、正供（三）子一、供養無主之物（三）丑一、所供之物

偈頌：

所有鮮花與珍果，種種一切良藥類，
盡世間中珍寶物，諸凡悅意澄淨水，
巍巍寶山及森林，清幽寧靜宜人處，
鮮花莊嚴妙寶樹，果實纍纍枝葉垂，
天等世間妙芳香，燒香寶樹如意樹，
不耕自生諸莊稼，復有可供諸珍飾，
湖泊水池蓮點綴，天鵝妙音極悅耳。

釋文，世間所有無主蓮等鮮花，第一個供物是「鮮花」，並且以下所談到的供物是「無主」，也就是沒有特定的主人，與藏青果等諸珍果，第二個提到的是「果實」，及冰片等種種一切良藥品類，以及各種的「藥物」，盡世間中所有金銀等珍寶物，接下來是「珍寶」，諸凡湖泊及水池等悅意、清澄淨水，金等八座巍巍寶山，這當中的「寶山」，是指金等珍寶所形成的八座高聳的寶山，它的本質就是珍寶的本質。如是尚有森林、清幽寧靜宜人之處，妙寶樹上種種鮮花莊嚴，果實成熟纍纍、枝葉向下低垂，天人、龍等世間所有俱生、和合、變化所成微妙芳香，這當中的「俱生」是指天然的香味，「和合」是指調配出來的香味，以及「變化所形成的微妙芳香」，這是指香氣。燒香與能滿願如意寶樹，種種珍寶所成妙樹，蓮花點綴悅意湖泊、沐浴水池，此中天鵝發出妙音極其悅耳，並有不須耕種便自生起諸莊稼等，這當中有很多的農作物是不需要刻意去耕作，它就能夠長出來的；復

有可供三寶諸珍飾品，並且也有許多可以拿來供養三寶的種種珍貴飾品，皆應供養。有未了解釋論義者，將其次第妄作餘解。

丑二、如何供養

偈頌：遍及浩瀚虛空際，一切無主所持物，
由意取用善供養，眾中尊佛諸佛子。
願勝福田大悲尊，悲愍念我納吾供。

在這個偈頌裡提到「一切無主所持物」，也就是以上所談到的「供物」，它並沒有特定的主人，它是屬於這個世間上所有有情的增上果。如果我們藉由「意」——也就是「心」的力量來作觀想供養的話，不僅對自己能夠產生幫助，也能夠利益到其他的有情。

釋文，遍及浩瀚虛空邊際，一切無主所持妙物，我皆由意取用，對於以上所介紹沒有特定主人的這些供品，透由自己的心念來取用，於供養境眾中尊佛及諸佛子敬善供養。取用之後，對於殊勝的供養境，不管是眾中尊的佛或者是佛子，以恭敬的方式好好的來供養，祈願一切勝妙福田諸大悲尊悲愍念我，接納吾所供養此等供物。

丑三、供養無主物之原因

偈頌：我無福德極貧窮，餘可供財我悉無，
故願心念利他怙，為利益我受此供。

或曰：「何故僅作觀想供養？理應直接供養彼彼悅意供品。」在這個地方有人提到說，為什麼只做以上所說的觀想供養，照道理來說，應該要直接的供養你所擁有的這些供品才是。「我因」這當中的「我」是指寂天論師本人，其實我們每一個人都是一樣，我因往昔無有集聚廣大福德，故無所欲資財，極為貧窮，寂天我因為過去沒有累積廣大的福德，所以現今沒有辦法供養您種種殊勝的供物，我的狀態非常貧窮，但是因為我想要集資淨罪的緣故，所以相信在我的內心中對你生起信念之後，藉由這樣的方式來供養無主的供物，是可以累積到廣大資糧的；其餘自主可供之財我悉無故，祈願一心專念利他之大依怙，為利益我，以威神力納受此等無主供物。其他，我能夠供養的東西實

在不多，所以希望一心專念利他的大依怙——也就是三寶您，為了利益我，以威神力來接受我所供養的這些無主的供物。雖然這些供物你們是不需要的，但是希望能夠藉由這樣的方式，讓我能夠累積廣大的資糧，所以希望慈悲的您，能夠接受我所供養的這些供品。

提到了「供養」，供養的好壞最主要的關鍵並不在於供品的多寡，而在於供養者本身的信心。如果你有信心，縱使沒有太多的供品，透由內心觀想的力量來作供養，也能夠累積到廣大的福德；相反的，如果沒有信心，縱使有再殊勝的供品，藉由這樣的方式來供養，是沒有辦法累積到福德的。但有一種情況，明明供養者本身有殊勝的供品，但是他不要供養，並且他對三寶說：「我無福德極貧窮，餘可供財我悉無」，以這種方式來作觀想供養的話，這等於是在欺騙三寶，就如同一個盲人，欺騙一個有眼睛的人一樣，這是不可以的。但這個部分最主要提到的是，供養的關鍵是在於供養者本身是否具備「信心」。

子二、供養己身

縱使沒有再多的供品，但是至少有身體，可以將我的身體供養給您。

偈頌：我於諸佛佛子前，恆常供養一切身，
請大菩薩納受我，願恭敬為尊僕役。

我希望能夠供養我的身體給您，並且希望按照您的教誡依教奉行。

偈頌：我既為尊所攝受，不畏三有利有情，
淨化超脫往昔罪，後不復造餘惡業。

既然把我的身體供養給您，希望能夠得到您的攝受，在您攝受的情況下，依教奉行就能夠不畏三有輪迴的痛苦，並且藉此讓自己以及一切的有情跳脫輪迴，「淨化超脫往昔罪，後不復造餘惡業」。

釋文，我有身體可作供養，故應供養此身，供養的方式為何？謂於諸佛及佛子前，我於一切所能自主之身，捨棄此為我所之心，在一切時處，對於自己能夠掌控的這個身體，捨棄內心當中執著此身是屬於「我的」的這種心念，恆常供養，請大菩薩納受我身，希望您能夠

接受我所供養的這個身軀。供養之目的，之所以要如此供養的目的，願以淨信、恭敬為尊僕役，依教奉行。供已應作何事？在供養之後要做哪些事情？我既已為尊所攝受，既然將我的身體供養給您，就表示您會願意攝受我，由依遠離一切怖畏之皈依處，不畏三有，遠離怖畏，利諸有情，透由依止已經遠離一切怖畏的皈依處您，可以讓我不再畏懼三有輪迴的痛苦，遠離種種的怖畏，並且進一步的利益一切有情；並且能夠，淨化、超脫往昔自身所集無義諸罪，乃至命危，後不復造其餘惡業。

子三、觀想供養（二）丑一、有上供養（十二）寅一、沐浴（三）卯一、浴室（35 “）

「有上供養」和「無上供養」這兩者的差異，「無上供養」是指已獲得自在的菩薩所變現的供物，稱為無上供養，「有上供養」是指不管獲得自在或未得自在的行者，藉由觀想的方式所作的供養。首先我們看到沐浴的部分，沐浴分三：一、浴室，二、獻浴，三、擦拭。第一個部分「浴室」。

偈頌：沐浴殿堂極馥郁，水晶大地色晶瑩，
發光寶柱甚悅意，珍珠寶蓋亮生輝。

釋文，沐浴殿堂，首先必須要觀想一個非常廣闊的沐浴殿堂，並且在沐浴殿堂當中，灑檀香等，極其馥郁，當中的香氣非常的濃郁；水晶大地平整鋪設，色澤明亮、晶瑩剔透；並有發光珍寶樑柱，並且在觀想沐浴殿堂的同時，要觀想在四方有四根樑柱，但是它並沒有牆作為阻隔，甚為悅意，並且四根樑柱的外形華麗、悅意；上方懸掛珍珠為飾莊嚴寶蓋，並且在沐浴殿堂的上方，懸掛著以珍珠作為裝飾的莊嚴寶蓋，明亮生輝。於彼獻浴。

通常我們在觀想沐浴殿堂的時候，觀想殿堂的量應該是非常多。而每一間殿堂裡面，在觀想的同時，要觀想有三尊的諸佛菩薩，可以到這當中沐浴；並且在作儀軌的當下，我們會用鏡子來代表，現今要祈請諸佛菩薩降臨到我們的面前，來到殿堂當中沐浴，所以會在鏡子的上方用淨水點上幾滴，代表這是沐浴的殿堂；並且把鏡子舉起來，往天空的方向照射過去，希望藉由儀軌而迎請十方的諸佛菩薩，降臨到我們的面前，而來到沐浴的殿堂當中沐浴。

提到了沐浴，這對我們來說其實是一個很重要的觀想。因為不管是所持守的戒律或者是誓言，在持守的過程中難免會違犯種種的戒律誓言，而讓我們的戒律誓言產生退失，透由觀想沐浴，能夠讓退失的部分完全恢復。雖然沐浴的對象——諸佛菩薩，他本身並沒有任何的污垢，但是藉由觀想沐浴的這個動作，這樣的一個緣起，能夠讓我們自己心續當中的污垢完全淨化。甚至以這個世間上，我們現今所遭遇的種種天災人禍，不管是戰爭、傳染病，或者是地震、颱風等等，都能夠藉由沐浴的方式，以這樣的緣起淨化外在的天災人禍；但是在沐浴的過程中，也必須要具備有清淨的動機，這是很重要的。

卯二、獻浴

這個部分如果是以密教的角度來說，有獻浴的天女；以顯教的角度而言，可以觀想獻浴的比丘或者是沙彌。並且在迎請十方諸佛菩薩降臨之後，要觀想諸佛菩薩將身上所穿的舊衣服脫下來，並且掛在四周的繩子上面，來接受天女們，或者是比丘、沙彌的沐浴。

偈頌：眾多珍寶妙寶瓶，盛滿悅意妙香水，
彌漫美妙歌樂聲，請如來及佛子浴。

釋文，眾多珍寶黃金等妙寶瓶，首先必須要準備許許多多珍寶、黃金、琉璃等等的妙寶瓶，並且在寶瓶當中，盛滿氣味芳香、悅意妙香淨水，綴以鮮花，彌漫美妙歌樂聲響，獻浴的天女或者是比丘、沙彌，在獻浴的同時，口中念誦著讚歎諸佛菩薩的偈頌，並且在念誦的最後持咒的同時搖鈴，請佛如來及諸佛子沐浴。平常我們在沐浴的時候，要特別注意到所念誦的偈頌，它的排列順序是否有按照儀軌，必須依次的對於上師、本尊、諸佛、菩薩依次的來做沐浴，這當中偈頌的次序不能夠顛倒。

卯三、擦拭

偈頌：潔淨妙香所薰染，無比浴巾拭其身。

釋文，次以柔軟、潔淨、妙香所薰染之無比浴巾擦拭供養諸境之身。在獻浴完之後，以柔軟、潔淨、妙香所薰染的浴巾，來擦拭諸佛

菩薩的身體。擦拭的時候，諸佛菩薩的身體，跟我們平常在洗澡完擦拭身體的方式並不相同。我們一般人在洗澡過後，擦拭的同時，必須要從頭擦到腳，但是諸佛菩薩在我們觀想獻浴之後，並不需要做這種擦拭。也就是祂身上的水會很自動的結集到五個地方，這分別是頂門、心尖、兩肩以及喉間，所以我們在擦拭的時候，只要擦這幾個地方就可以了。並且在擦拭的同時，如果以密教的角度而言，我們可以念誦「嗡 呬 札西」的這個咒語。是不是一定要念誦這個咒語？倒是不一定。但是我們擦拭的時候，最主要擦拭的是這五個地方。

寅二、天衣

在擦拭完身體之後，我們要供養全新的天衣——也就是諸佛菩薩所穿的衣服。如果我們所觀想的諸佛菩薩，他是現出家的比丘相，這時要供養的是出家的三衣；如果他是現出菩薩相，要觀想所供的衣服是菩薩們平時所穿的天衣；如果他們現出的是在家相，這時所供養的天衣，是以在家人所穿的衣服為主。

偈頌：拭後復獻已染色、香味濃郁妙法衣；種種輕柔妙天衣。

釋文，於擦拭後，復獻已染妙色、香味濃郁勝妙法衣於供養境；若著在家服者，如果之前所觀想的對象，他是現在家相，穿在家服的話，則供色彩繽紛、種種樣式輕薄柔軟勝妙天衣。

寅三、飾品

在供養完新的天衣之後，如果所觀想的對象是現出家相，並沒有其餘的飾品，這時所要供養的是供養鉢，以及出家法師們所需要的各種資具；如果所觀想的對象，不管是忿怒尊或者是寂靜尊，這時候所觀想的飾品，就包含了各種珍寶的飾品。

偈頌：亦以彼彼百勝飾，莊嚴聖者普賢尊、文殊 世自在等眾。

釋文，亦以耳飾等百種最勝飾品，「彼彼」謂環鐲等，「彼彼」是除了之前釋文所提到的「耳飾」，也就是耳環之外的其他種種殊勝的飾品。以種種殊勝的飾品，莊嚴聖者普賢尊主、彌勒、文殊及世自在等眾。

寅四、塗香

「塗香」的這個動作，在平常開光儀軌當中，是在擦拭完身體之後，接下來對於所迎請的諸佛菩薩做塗香的動作，並且所塗的位置，是在諸佛菩薩的五處做塗香。而今天在《入行論》裡面，擦拭完，供養完天衣以及飾品之後，才介紹到塗香。所以這時我們可以觀想，將塗香的這個動作，也就是將美妙的香，塗抹在諸佛菩薩心尖的這個位置。

偈頌：香氣遍滿三千界，妙香塗抹能仁身；
彼身猶如拭純金，綻放燦爛萬丈光。

釋文，次以香氣遍滿三千世界最勝妙香塗抹能仁之身，釋文當中塗香的對象，是以導師釋迦能仁為主。導師釋迦能仁的身是具備有什麼樣的功德？彼身猶如善加擦拭去污純金，綻放燦爛萬丈光芒。導師釋迦能仁的身，就如同是我們擦拭去污的純金之後，所綻放出來的萬丈光芒般，它是非常耀眼的；在這樣的佛身上，以香氣遍滿三千世界的最勝妙香，塗抹能仁的妙身。

在之前有提到，要迎請諸佛菩薩來到沐浴的殿堂沐浴；在沐浴完之後，要觀想諸佛菩薩沐浴完的水，它能夠聚集到一個像是河流般的道路當中，然後這當中的水最後會遍及六道，變成是六道眾生所需要的種種物品。比方說，這樣的水它流到了炎熱地獄，就會變成是炎熱地獄當中的眾生所希求的清涼物品；以此類推，寒冷地獄當中它會變成溫暖的東西；而對於餓鬼道的眾生來說，藉由這樣的水能夠解除口渴、飢餓的痛苦；而對於畜生道的有情而言，畜生道的有情絕大部分都相當的愚癡，所以這樣的水綻放出智慧的光芒，能夠去除畜生道的愚癡。

而這樣的水流到人間，經論說人的欲望是非常強烈的，什麼都想要，既然你什麼都想要的話，這樣的水它就能夠變現成是，人世間每一個人都想要去得到的這些東西。所以不管是在寧瑪派或者是噶舉派裡面，都有提到這樣的觀想方式，藉由觀想沐浴之後所剩餘的水來清淨六道，這種觀想方式也是平常我們可以練習的。甚至說之前在迎請諸佛菩薩來沐浴的同時，他們會將身上所穿的舊的這些天衣掛在旁

邊，等獻上新的天衣之後，也可以觀想這些舊的天衣漂向了六界、六道。在觀想完之後，也必須要收攝我們之前所觀想的沐浴殿堂。

寅五、鮮花

偈頌：供養能仁勝供處，一切芬芳曼陀羅、
蓮花青蓮等散花，及諸悅意妙花鬘。

釋文，亦以一切氣味芬芳曼陀羅花，「曼陀羅」是一個地方，在誦戒時經文裡面也會提到曼陀羅的這個地方。所以「曼陀羅花」應該是當時這個地方一種很特別的花朵，蓮花、青蓮花等散花，及諸悅意美妙花鬘供養能仁最勝供處。這個地方最主要談到的是鮮花，不管是散花、或者是透由眾多的鮮花所編織成的花鬘，各式各樣的形狀的散花或者是鮮花，都供養在諸佛菩薩的面前，這最主要是供養諸佛菩薩的「雙眼」。

寅六、燒香

「燒香」最主要是供養諸佛菩薩的「鼻子」。

偈頌：亦獻迷人最勝香，遍滿十方結香雲。

釋文，於彼亦獻水沉香等迷人最勝燒香，其味遍滿十方，結成妙香雲聚。

寅七、飲食

偈頌：於彼復獻諸神饍，種種美味妙飲食。

釋文，於彼佛及佛子，偈頌當中的「彼」這個字，就是之前所供養的對境——佛以及菩薩，復獻甘蔗糖等勝妙飲食、種種具色香味美味神饍。

寅八、明燈

偈頌：金蓮花器齊排列，珍寶明燈亦奉獻。

釋文，亦誠奉獻眾多整齊排列金蓮花器，這個地方最主要提到的

是供奉明燈的容器，它是純金的，而且它的外形有如同蓮花，在這樣的一個容器當中，內置珍寶明燈，光芒閃耀。科判當中所提到的「明燈」，是不是指我們一定只能夠供燈？其實也不盡然，我們也可以供養陽光、月光，或者是種種珍寶所綻放出來的光芒，這都包含在明燈當中。

寅九、供無量宮

偈頌：香敷平坦大地上，散佈清香悅意花，
無量宮中音悅耳，懸掛珍寶光閃耀；
莊嚴虛空無量飾，亦將此獻大悲尊。

所謂的「無量宮」，「無量」是指它的量是沒有辦法想像的，所以「無量宮」最主要的意思是指，這個宮殿當中莊嚴的程度，是我們一般人沒有辦法想像的。

釋文，香水塗敷平坦大地之上，散佈清香悅意散花，無量宮中天女歌頌韻音悅耳，懸掛多串珍珠寶飾，美妙華麗、光芒閃耀；無量飾品莊嚴虛空，成虛空飾，亦將此等奉獻大悲尊主。

寅十、傘蓋

偈頌：華麗寶傘黃金柄，周邊綴以悅意飾，
形色善妙見生喜；亦常開展供諸佛。

釋文，眾寶所成華麗寶傘，這當中的傘它最主要的功用，是遮止陽光以及遮止雨水的，黃金為柄，周邊則以眾寶所成悅意飾品點綴，形色善妙，見即生喜；亦常開展供養諸佛。

寅十一、樂器

偈頌：又餘供養聚，樂器怡人曲，願除有情苦，樂雲住各處！

釋文，又前所供諸供物外，餘供養聚，除了以上所談到的這些供物之外，其餘的「供養聚」，也就是其餘的供養物品，它的量也是非常多——如腰鼓等樂器及怡人曲；有情聞此樂雲便除其苦，獲得滿足、

內心安樂，在輪迴當中受苦的有情，只要聽聞到由樂曲所形成的雲朵，在此同時都能夠獲得內心的滿足以及安樂，願此樂雲常住各處！希望這樣的樂雲，能夠安住在六道的任何地方，解決一切眾生的痛苦。

寅十二、加持供物無有間斷

偈頌：於一切法寶、佛塔佛身前，珍寶花等雨，願無間降臨！

釋文，於十二分教及滅道所攝一切法寶，第一句話最主要談到的是三寶當中的「法寶」，這當中包含了十二分教以及滅道種種的功德，意之所依——舍利佛塔、畫像等佛身前，惟願珍寶、鮮花等供養雨，直至輪迴盡前無間降臨！藉由以上的觀想供養，能夠快速的累積廣大資糧，以上所介紹的是「有上供養」的部分。

丑二、無上供養

「無上供養」是登地的菩薩們，在獲得資具自在之後所作的供養。登地菩薩他們內心當中所想的供物，在一瞬間都能夠遍滿虛空，以這樣的方式來供養十方諸佛。

偈頌：如妙吉祥等，供養諸勝者；如是我亦供，如來諸佛子。

釋文，如妙吉祥及普賢等已得自在諸菩薩眾，變現所欲供物，遍滿虛空，供養諸勝者眾；如是我亦供養人天依怙如來及諸佛子。如《寶炬陀羅尼經》云：「眾多鮮花花寶蓋，莊嚴花聚綻光芒，遍撒種種妙鮮花，彼諸大師敬供佛。」

壬二、禮敬（二）癸一、語讚揚（41 “）

偈頌：我以音支海，讚揚功德海；願讚音妙雲，飄臨彼等前。

釋文，我以宣說無邊功德音支大海，讚揚悲智等功德海。「音」者謂語，也就是讚歎諸佛菩薩美妙的言詞；「支」為其因，也就是口或者是舌；「海」則是繁多詞，是指它的量非常多。這三個字應該如何的來作解釋呢？觀想——身中有無量首，要觀想所變現的身體當中

有無量的頭，一一首中亦有無量舌而讚揚，而每一個頭當中有無量的舌，來讚揚十方諸佛菩薩的功德。又我縱未歌頌彼等聖眾，亦願無邊讚音妙雲，一切時處皆能飄臨彼等面前。

癸二、身禮敬（三）子一、禮敬三寶

偈頌：化刹塵數身，我恭敬頂禮，三世一切佛、正法眾中尊。

釋文，我化佛刹塵數之身，恭敬頂禮已逝、將至、現在三世一切諸佛，在頂禮前先觀想我的身，化為如同佛淨土的塵數般無量無邊的，以眾多的身恭敬頂禮過去、未來、現在三世的一切諸佛，教證正法及眾中尊菩薩聖眾，頂禮的對象是提到了佛法僧三寶。

子二、禮敬能令我發菩提心之根基

偈頌：我禮諸塔廟，菩提心根基；

釋文，我禮菩提心之根基，這當中的「根基」，指的是能夠令我發起菩提心的因緣，謂能令我發心之因——大乘法藏、能成發心因緣之補特伽羅、諸發心處，這當中的「處」是指能夠讓我發起菩提心的地方，及佛像等諸佛塔廟，恭敬的對於這些境界來作頂禮。

子三、禮敬親教師及阿闍黎等

偈頌：亦禮親教師、軌範持戒者。

釋文，我亦禮敬令我圓滿前後時期別解脫等之親教師，「前後時期」，是指一開始所受的沙彌戒，以及受了沙彌戒之後，更進一步的受持比丘戒。所以讓我能夠圓滿受持沙彌戒以及比丘戒的對象，是傳授戒律的親教師，以及賜淨戒等之軌範師，或者是幫我剃度的住持等，以及肩負持戒重擔勤修解脫道者。不管是親教師、軌範師，或者是持戒者，這也都是我在這個地方應該要恭敬頂禮的對象。

壬三、皈依

釋文，皈依之義，謂心執持彼為救度怖畏、痛苦之所依處而以語誦，提到「皈依」這兩個字，如何來解釋這兩個字的內涵？首先我們

看到「依」，所謂的「依」是指所要皈依的對象，也就是皈依處。皈依處——三寶，他具備有什麼樣的功德？「彼為救度怖畏、痛苦之所依處」，三寶能夠救度我們，讓我們脫離惡趣以及輪迴當中種種的怖畏、痛苦，所皈依的對象具備有這樣的功德。「皈依」這個字是指，要在內心當中執持所皈依的對象他是具備有這樣的功德。所以在釋文裡面也有提到「謂心執持」，打從內心底你要認定，你所皈依的對象——也就是三寶，他具有能夠救度我們跳脫惡趣以及輪迴痛苦的能力，他是最究竟的皈依處。心裡如此執著之後，更進一步的，以「語」來念誦皈依的偈頌，以這樣的方式來解釋「皈依」這兩個字。

此中可分「因皈依」及「果皈依」，皈依簡單的來分可以分「因皈依」以及「果皈依」這兩種。什麼樣的皈依是「因皈依」呢？前者，謂執已成就之三寶為能救度怖畏之所依處，所謂「因的皈依」，是指我們的內心當中執持「已成就之三寶」，也就是相續中已經成就的三寶，比方導師釋迦世尊，以及他心續當中「滅、道」的種種功德，是能夠救度我、讓我脫離輪迴怖畏的皈依處，這是因的皈依；後者，謂執自相續中將證得之佛、法二寶為能救度怖畏之所依處。而「果的皈依」是從自身相續的角度來作解釋，也就是如實的修學佛道，在不久的將來我也能夠證得如同世尊般的佛果位，並且在我的心續中，也能夠生起滅諦以及道諦的功德。因皈依以及果皈依的內涵是我必須去了解的，而在這兩種皈依當中，應該要以果皈依為主，因皈依只不過是修學佛道的助伴。如果心續中能夠生起「法寶」，比方我們的心續中透由修學道的內涵，而證得滅諦的功德的話，在當下就能夠救度我們，讓我們脫離輪迴的痛苦，所以「果的皈依」才是我們在修學佛道時最主要的內涵。

皈依除了分「因皈依」以及「果皈依」之外，也可以分為共大小乘的皈依，以及大乘不共皈依。「共大小乘的皈依」及「大乘不共皈依」這兩者的差異，最主要從「因」的角度來探討。想要生起共大小乘的皈依，必須要具備有兩種的因緣：第一點，藉由思惟惡趣以及輪迴的痛苦，而在內心當中生起恐懼；更進一步的了知三寶，具備有能救度我脫離惡趣以及輪迴苦的這種能力，對於三寶生起信心，這是共

大小乘皈依的二因。在此之上，如果我們想要生起大乘的不共皈依，除了思惟惡趣以及輪迴的苦讓心中生起恐懼，並且對於三寶生起信心之外；更進一步，必須要對於周邊的有情生起悲心，以這三種因緣來成辦大乘的不共皈依。

釋文，依何因而皈依，「皈依的因」，從共大小乘的皈依而言，是提到了皈依的二因，如果是大乘不共皈依的話，是提到了皈依的三因；所皈依境，所要皈依的對境是三寶；由知功德，並且在皈依佛法僧三寶的同時，必須要了解三寶具備有哪些功德？三寶當中以「佛寶」而言，佛具有身、語、意、事業種種的功德。由知差別、由作承許、不言有餘四者而行皈依之理及諸皈依學處，應從尊師所造波羅蜜多道次第廣論了知，而這個部分詳細的內涵，我們應該要從宗喀巴大師所造的《菩提道次第廣論》當中來作了解，此不贅述。破斥妄說「凡道諦者皆非勝義皈依處」、總述皈依處及世俗勝義皈依處之差別等，皆於《大乘寶性論釋》說訖，以上所提到的這些觀點，在賈曹傑大師所造的《大乘寶性論釋》當中都有提到，應從彼知。

提到了「皈依」，了解皈依的二因，並且如實的在內心中串習皈依的二因是非常重要的，如果能夠具備皈依的二因，想要生起皈依的心是很容易的事情。在這個地方，我們最主要強調的是大乘的不共皈依，所以如同之前所談到，要生起大乘的不共皈依，必須要具備有三種條件：第一、透由思惟惡趣以及輪迴的痛苦，讓內心中生起恐懼；更進一步的，了解三寶有救度我的能力，而對於三寶生起信心；並且對於周邊的有情，正在受苦的有情眾生也生起悲心，以這三者為因而在內心中生起大乘的不共皈依。

在生起皈依的同時，必須要由衷的執持三寶當中「佛寶」是教誡皈依的大師，「法寶」是正皈依，而「僧寶」是修學皈依的助伴。我們必須要打從內心底有這種認知，很誠懇的對於三寶生起一種仰望，希望三寶能夠救度我脫離惡趣以及輪迴的痛苦。並且要思惟我所皈依的對境，佛具備有四身；並且我所皈依的法寶，是大乘的法寶；我所皈依的僧寶，也是具備有大乘的種種功德。如果想要跳脫輪迴獲得究竟的佛果，唯有皈依這三寶，除此之外沒有第二條路，所以一心皈依

三寶，而讓內心當中對於三寶生起強大的信心。

在解釋共大小乘的皈依、以及大乘的不共皈依時，雖然它們的因有所不同，但是實際上內涵並沒有太大的差異，這兩者都是我們必須要修學的內涵。以大乘的不共皈依而言，大乘的法寶是我們的正皈依，而大乘的法寶最主要提到的是，在菩提心攝持的情況下，所生起的道諦以及滅諦的功德，因此，在修學大乘道的過程中，「菩提心」就顯得格外的重要。在菩提心的攝持下，所生起的滅諦以及道諦的功德，才是我們所要真正皈依的對象；並且修學菩提心以及生起道滅功德的聖者，是我們所要皈依的僧寶。

現今我們在這個地方講說聽聞的法是大乘法，所以在講說、聽聞的當下，也希望能夠至誠的皈依大乘的三寶。所以在內心中我們要如此的思惟，如果你打從內心真的想要利益如同虛空般的有情眾生，想要獲得究竟的佛果的話，必須要思惟：在這條道路上，除了依止大乘的三寶之外，沒有其他的方法能夠讓我獲得究竟圓滿的佛果。並且在思惟的過後，應該要精勤的修學大乘法，看是否能夠在自己的心續上，早日的生起大乘種種教證的功德。

偈頌：直至菩提藏，皈依諸佛陀，亦皈依法寶、及諸菩薩眾。

釋文，此中是以他相續中已成就之大乘三寶，及自相續將成就之三寶為所緣境，在皈依的時候，首先提到的是皈依的所緣境，也就是皈依的對境。第一句話提到的是「因的皈依」，也就是「皈依他相續中已成就之大乘三寶」，第二句話提到的是「果的皈依」，也就是「及自相續將成就之三寶為所緣境」。以總相來說三寶是存在的，透由正理以及正量能夠證成三寶是存在的這一點，既然三寶是存在的，就表示如果透由修道，在將來也能夠獲得三寶的功德，從這樣的角度來探討「因的皈依」跟「果的皈依」。在果的皈依當中，最重要的是提到了法寶，透由皈依法寶，讓心續中生起滅諦以及道諦的功德，就能夠獲得圓滿的果位。

從今直至無上菩提藏前，「皈依」可以分為大乘的皈依以及小乘的皈依，以小乘的皈依而言，他在內心所發起來的心念，是從今天開

始一直到還未獲得解脫之前，我希望能夠至誠的皈依佛法僧三寶；而大乘的皈依，更進一步提到的是，從今天開始一直到還未獲得菩提藏前，必須誠心的皈依三寶。「獲得菩提藏」是什麼樣的一種狀態？以地點而言是在——菩提樹下，在菩提樹下必須要生起什麼樣的證量呢？現證法身之前，必須要生起現證法身的證量，皈依諸佛陀眾，在還未獲得圓滿菩提之前，至誠的皈依十方諸佛；相同的，如是亦應皈依大乘法寶及諸菩薩聖眾，也皈依大乘的法寶以及菩薩聖眾，承許已成就之佛為示道大師，這一句提到的是因皈依當中的「佛寶」，我們必須要承許過去透由修學佛道而成就的諸佛，祂是為我們開示正道的大師，自相續中將證得之法寶為正皈依，這一句提到的是果皈依當中的「法寶」，並且更進一步的了解，自身相續當中在不久的將來會證得法寶的功德，這一點是正皈依，已成就之大乘聖者為修皈依助伴，這一點也是從因皈依的角度來探討。

壬四、具足四力懺悔罪業（二）癸一、總論述（44“）

釋文，最初即應勵力不為惡行所染；雖欲勵力不為罪染，然因放逸、煩惱熾盛等力而生過失，不可置之不理，須勵力修大悲大師所說還淨方便。在一開始要盡可能的不要被惡行所染污；雖然我們的內心當中有這種想法，但由於平常行為過於放逸、內心當中的煩惱過於熾盛的緣故，難免會造作一些惡行。甚至無始以來直至現今，在過去生造作了許多的惡業，在今生因為放逸以及煩惱力的緣故也不斷的在造惡，所以這時候必須要檢測自己三門的行為，在檢測之後，發現三門的行為當中絕大部分都是惡行。為什麼現今的行為絕大部分是惡行？為什麼對於惡業沒有辦法生起戒慎恐懼的心？這是因為我們看不到惡業所感得的異熟。當我們沒有辦法看到惡業所感得的異熟時，內心當中就會存著僥倖的心態，覺得當下縱使造了這樣的惡業，將來也不見得會感得惡果，內心對於業果的道理是產生懷疑的。所以這時候透由放逸的行為以及內心當中的煩惱會造作種種的惡業，但這樣的惡業將來有一天一定會感果，所以「不可置之不理」。這時候應該如何做呢？這時必須要精勤的修學導師世尊所告誡我們的還淨方法。

「還淨方便」簡單的來分可以分為兩類：第一類「墮罪還淨」，第二類「諸惡還淨」。墮罪還淨最主要淨化的是「遮罪」，諸惡還淨最

主要淨化的是「性罪」。而這兩者最大的差別是在於，「遮罪」是指過去世尊在定下了種種的戒條之後，這當中不管是別解脫戒、菩薩戒或是密乘戒，透由世尊所制定的這些戒條，在受持之後如果違犯的話，這時所造的罪稱為「遮罪」。又其「墮罪還淨」者，如果要淨化遮罪，應如上下律儀各別所說而作，這當中的「上下律儀」，指的是如果你持守的是別解脫戒，在違犯之後就必須要透由別解脫戒的儀軌，來淨化所造的惡業；相同的，菩薩戒、密乘戒也是如此。在受了密乘戒之後，如果犯了根本墮，這時在密乘的儀軌當中就有特別的提到，可以藉由再一次的受灌等種種的方式來淨化惡業，所以第一個部分，「應如上下律儀各別所說而作」。

第二個部分，「諸惡還淨」者，這當中的「惡」最主要指的性罪。所謂的「性罪」是指不管有沒有受戒，你犯了這樣的惡行都會有罪過，將來都會感得惡果的一種罪業，對於這一點，應由四力而作懺悔，必須要藉由四力來作懺悔。而這當中的根據，在《開示四法經》云：「慈氏，若諸菩薩摩訶薩具足四法，雖作、集聚諸惡，仍可摧毀。四法為何？謂破壞現行、對治現行、遮止過失及依止力。」在《開示四法經》當中有提到，如果具備了四法，縱使是「作」以及「集聚」諸惡的定受業，也可以藉由四力的這種儀軌，藉由四力的這種力量來將它完全淨化。

作已集聚之業乃定受業，在這個地方所提到的「業」，是以「定受業」來作解釋，也就是「作」以及「集聚」的業稱為定受業，如果定受業都能夠藉由四力來懺悔的話，那更何況是不定業？彼業若能摧毀，況不定業？如果想要淨化定受業只有兩種的方法：第一種藉由四力懺悔，第二種透由感生異熟而將它淨化。所以在還未感果之前，唯一的淨化方式，只有藉由四力來將它懺悔。

此中初力，而四力當中，第一力「破壞現行力」，謂於所造諸不善業多起追悔，對於往昔所造作的惡業，如同一個人誤食了毒品，而內心當中感到恐慌；相同的，對於過去所造的種種惡業，內心當中藉由思惟而生起後悔的心態，欲生此心，如果想要生起這樣的心，須善修習惡業感生三果之理，必須要不斷的去思惟，造作了惡業將來會感得異熟果、等流果以及增上果的道理，如果不善加思惟這一點的話，

我們的內心當中就會產生懷疑。

第二力「對治現行力」，所謂的「對治現行力」是指，當了解過去所造的惡業之後，內心當中想辦法藉由某一種的善行去淨化它的力量，稱為對治現行力。而眾多的對治現行力當中，寂天論師在《集學論》裡有特別的提到六種的對治力。所以釋文提到，應如《集學論》中所說，依於甚深契經、修習空性、依於念誦、依於聖像、依於供養及依於名號等。

第三力「遮止過失力」，謂正防護，後不再造諸惡。這一力最主要提到的是，內心當中不僅生起追悔，並且對於往後要生起一種定解：「我不要再造作相同的惡業」。

第四力「依止力」，謂修菩提心等，「等」字當中包含著皈依，所以依止力當中必須要生起「菩提心」以及「皈依」。此處廣說初力，而在《入行論》當中最主要提到的是四力當中的「破壞現行力」。所謂的「破壞現行力」，是指對於過去所造的惡業內心當中生起追悔，透由內心當中生起追悔的力量，才有可能進一步的去淨化惡業，但是要生起追悔是不容易的。如果我們的內心中，對於所造的惡業沒有辦法生起追悔的話，想要淨化惡業是不太可能的事，更進一步的，想要防護種種的惡行也是不容易的。因此，在《入行論》當中廣泛的宣說「破壞現行力」的部分。又此應當憶念造惡之時、因、門、加行、對境及如何造作等。並且在此同時必須要先思惟：造惡的時間點、造惡的因緣、藉由三門用什麼樣的方式來造作惡行？造惡的對境為何？並且對於這樣的境我們是如何的造作惡業？

癸二、各別義（四）子一、破壞現行力（四）丑一、觀察如何造罪而作追悔（四）寅一、於懺罪境
陳請鑒知

偈頌：於住一切處，正等覺菩薩，具大悲者前，我合掌啟白：

釋文，於住一切處之諸正等覺、菩薩具大悲者尊前，我今合掌追悔所造罪業，啟白懺悔。這個科判當中最主要提到的是，我們必須要至誠的在佛以及菩薩的面前，如實的將過去所造的惡業，誠心的來啟白懺悔。

偈頌：無始輪迴起，此世或他生，我無知犯罪，或教他造惡，
或因癡所覆，我心生隨喜，見此罪過已，依怙前懺悔。

釋文，從無始輪迴起流轉至今，我們在輪迴當中流轉的次數是無數次，從什麼時候開始流轉，根本沒有辦法探索。以過去的角度來說，輪迴是無始的，沒有開端的，所以從無始輪迴起流轉至今，於此世中或於他生，我因無知不解業異熟故，不管在過去或者是現今，我因為無知，不了解造作了惡業之後，將來會感得什麼樣的異熟的緣故，或自犯罪，或教他造諸惡，由於無知，自己造作了許多的罪業，有時自己雖然沒有直接去造惡，但是教唆指使他人造惡。這兩者相較之下，教唆他人去造作惡業，所犯的惡業、所造的惡業，是比前者——自己去造惡，還要來得大。教唆他人造惡的同時，教唆者本身也造惡，並且你所教唆的對象——也就是造惡的這個人，他也造作了惡業，所以這樣的惡業是比較大的。有時我們會覺得我自己沒有造，我叫別人去造惡沒有什麼關係，反正又不是我出面，實際上這樣的惡業是比自己造惡還要來得嚴重，但我們也不了解這一點。所以不管是自己造惡，或者是教唆指使他人造惡，或因我為錯亂愚癡所覆，或者我的心被錯亂的愚癡所蒙蔽了，不解業果，於他所造諸惡心生隨喜，對於他人所造的種種惡行，內心不僅不了解這是一種惡行，反而感到隨喜、歡喜，此諸罪過我今見已，現今我有機會看到過去的種種惡行，心生追悔，於依怙前至誠懺悔而不覆藏。這時必須要在依怙的座前，至誠的來懺悔我過去所造的惡業。如果藉由懺悔的力量，就能夠淨化過去所造的惡業，如果現今有機會懺悔的同時你不懺悔，並且將過去所造的種種的惡行以覆藏的方式將它掩蓋住的話，這對我們一點幫助都沒有。

寅三、懺悔於殊勝境所造重罪

偈頌：我於三寶尊、父母或上師，由煩惱三門，凡所作傷害。

釋文，我錯謬者，於三寶尊、父母或上師等福田，這段當中最主要提到的是，對於殊勝的境，不管是三寶、福德田，或者是父母、上師等利益田所造的重罪，今天一併懺悔，由因，藉由什麼樣的因而造

作惡行，——煩惱三毒，以造惡門——身語意三，諸凡所作傷害，一切今皆懺悔。在這裡有特別提到「上師」，或許我們會有一種錯誤的觀念，某一位上師跟我沒有法緣的關係，所以毀謗他不會有任何的惡行，我只要恭敬承事跟我有法緣的上師就可以了，但實際上縱使對方跟你之間沒有法緣的關係，但是因為他具備有種種殊勝功德的緣故，所以透由煩惱三毒以及三門，對這樣的境界造作惡行，也會產生重大的罪過，對於這樣的罪過在了解之後，「一切今皆懺悔」。

寅四、思不欲果追悔而懺

偈頌：具有眾過失，罪人我所造，一切極猛罪，佛前悉懺悔。

釋文，我有罪人，我是一位具有眾多罪過的惡人，心續當中，具有貪等眾多過失，這些過失都是將來會讓我感生地獄等惡果的苦因，此皆感生地獄等惡果因；所造殺生等罪，將生極大痛苦，過去所造作的殺生等等的罪業，將來會感生極大的痛苦，故我所造一切極猛重罪，所以今天我將往昔所造作一切非常猛利的罪業，於諸佛前悉皆懺悔。

丑二、畏懼帶罪而死，修習追悔並行皈依

偈頌：我未淨罪前，若死主先至；以何脫此罪？祈請速救護！

釋文，若不即刻懺悔罪業，我於尚未淨罪之前，與罪共存；若於此前死主先至，將墮惡趣。在過去累積了無數的惡業，如果在臨終前沒有想辦法將它懺悔乾淨的話，死後唯有墮入地獄當中受苦。是故，以何方便得以令我跳脫此罪？所以，在現今要用什麼樣的方法，才能夠使自己跳脫這樣的罪業呢？祈請速救護我！這時有人提到，若曰：「未淨罪前，尚未死故，何須請求迅速救護？」在還沒有淨罪之前，現在都還沒有死，為什麼要急著去尋找救護呢？

偈頌：死主不足信，淨罪否不歇，無論病未病，驟壽難保信。

釋文，死主剎那亦不足信，雖然我們都知道，終究是必須要面臨死亡的到來，但什麼時候死？這一點是沒辦法確定的。所以死主到底什麼時候來到我們的面前，是沒有辦法掌握的，彼於淨罪與否等時皆不停歇，「彼」是指死主，死主不會管你是否已經淨化了過去所造的

惡業，他不會停下腳步，不顧所作成與未成，他也不會管你想要做的事情是否已經完成了，是故無論有病或未病者，所以不管你當下有沒有生病，壽雖未盡，仍有驟死之人，縱使你的壽命還沒有到達盡頭，但是還是有很多人在這種情況下突然死亡，故於壽命，縱僅今日不死亦難保信；所以在面對壽命時，生命是很脆弱的，縱使只是「今天不死」的這一點都很難相信，也就是我們都很難保證「今天不會死」的，不可信故，應速淨罪。

丑三、廣思所造無義罪業而修追悔（四）

寅一、不知親友、身體、資財等不可信，故於為彼所造罪業心生追悔（48 “）

偈頌：因我未了知，須捨一切走，為親非親故，造作種種罪。

釋文，一切親友、資財及俱生骨肉等，終須棄捨，現今周邊的親友、所擁有的財富，以及從一開始進入母胎就和我一起形成的骨肉等，最終在死亡到來的那一刻都必須要棄捨，獨走他世；因我未了知此理，雖然這是事實，但由於我沒有辦法了解的緣故，為護親人，為了維護親人，而在內心當中生起了貪欲，滅除非親之故，想辦法要滅除敵人，而在內心當中生起瞋恚，透由貪念以及瞋恚的力量，造作種種罪業，為此心生追悔。

偈頌：非親化虛無，諸親亦消逝，我亦成烏有，一切終歸無。

釋文，不應為彼造作眾罪，在短暫的人生當中，不應該為了親友、資財以及親敵等種種的外境造作諸多的罪業。為什麼？因諸非親頃刻即化虛無，在今生想盡辦法要消滅我們的敵人，縱使你沒有消滅他，他在不久的將來也會自己消失，諸親亦將消逝，相同的，想要保護的這些親朋好友，最終也會離我們而去，甚至連我自己本身，我亦將成烏有；如是親友及資財等一切終歸於無，無有些許值得信任，所以周邊不管是親人、敵人，以及自己所獲得的人身，這一切都不值得信任，故為彼等，由貪、瞋心所造罪業，皆應追悔。

寅二、死時唯成念境之喻

偈頌：任受用何事，如夢中享樂，終將成念境，往事不復見。

釋文，譬如夢中略享安樂，醒時唯成憶念之境；首先提到了一個譬喻，比方說有一天晚上，在睡夢中做了一場好夢。在夢境裡，夢到自己到了一個非常美妙的地方，或者是享用了一頓美食，世間的安樂就如同是在夢中做了一場美夢，但是在醒過來之後，這時你會頓然的發覺「只不過是在作夢」。而你能夠再一次的享受當時的樂受嗎？並不能！甚至當你醒過來之後，你的內心不僅沒有辦法生起歡喜，還會感到失望，覺得原來剛剛是在作夢。所以透由之前的夢境，它不僅沒有辦法讓你在內心中生起喜悅，反而會帶來另外一種的痛苦。

所以在釋文裡也有特別的提到，「譬如夢中略享安樂，醒時唯成憶念之境」；相同的道理，如是往昔任憑受用何事，妄執為樂，在過去不管我們享用過多少的安樂，它都是痛苦的本質，但由於我們不了解外境的本質是痛苦的，因此妄執為樂，臨命終時彼等終將唯成念境，並且在臨終時，這一生所享受過的安樂，最終都只能夠成為回憶的對境，故從今起，應當多次決定「唯修正法」。既然是如此，從今天開始就必須不斷的去思惟，而在內心當中產生一種強烈的定解，告訴自己：我必須要藉由今生剩餘的生命好好的來修學正法。為什麼要修學正法？因為忙於今生的安樂是沒有太大的意義，這對於將來一定會死的我不會有任何幫助，在臨終時唯有今生所造的善業才能夠幫助我。必須要思惟這樣的道理，而在內心中生起一種決定，決定藉由今生剩餘生命「唯修正法」。任何往事，皆不復見，唯成念境。

寅三、親敵不可信任今亦可見，故於為彼所造罪業心生追悔

偈頌：縱於活命時，親敵多已逝，為彼所造罪，猛烈候於前。

釋文，縱使於活命時，經歷諸多親敵已逝，不只在臨終的時候，必須要捨棄周邊一切的親敵以及俱生的骨肉，縱使在有生命的當下，也必須要經歷周邊不管是親人或者是敵人，一一離開我們的事實。然為彼等所造罪業猛烈異熟皆候於前。所貪的對境——親友離開了我們，所瞋的對境——敵人也離開了我們。親、敵離開的同時，所留下來的的是什麼？所留下來的是過去在面對他們時，所生的貪瞋而造作的種種罪業，所以親、敵離開的同時，過去所造的罪業將來會感得猛烈

的異熟果，這一點是存在我們心續當中的。

如云：「痛苦無人攤，障友有何益？」如果在面對親敵的當下所造的惡業，他們肯為我們分擔的話，這也就罷了！在造惡了之後，對方並不會想到：你的這個惡業是為我所造的，所以我為你分擔一些痛苦，並不會！想盡辦法保護我們的親人所生起的貪念，以及想盡辦法想要消滅我們的敵人所生起的瞋念，造作了種種的惡業，這些惡業將來會感得惡果的這一點，是沒有任何人可以為我們分擔的。如果是這樣的話「障友有何益？」不斷的障礙我們的這些親友，他對於我們到底有什麼幫助？應於為彼所造罪業心生追悔並數思惟。

寅四、未知自身死無定期，故於所造罪業心生追悔

偈頌：因吾未了知，我即驟然法，故起貪瞋癡，造作諸罪業。

在偈頌當中有特別的提到，「驟然法」這三個字是什麼意思呢？

釋文，死無定期、壽命短暫，故曰「驟然」；今生什麼時候死？沒有辦法確定，但今生的壽命是如此的短暫，透由這樣的角度來解釋「驟然」。因吾未能了知我即此法，雖然事情的真相是如此，但由於沒有辦法了解「我就是這種特性」，故起貪瞋癡三，造作諸多罪業，由此眾罪，將墮惡趣。故應思惟定死、死無定期、死時除正法外餘皆無益，在思惟了「定死」、「死無定期」以及「死時除正法外餘皆無益」之後，更進一步的告訴自己，我必須要藉由今生所獲得的人身精勤的修學正法，並思惡趣過患，於所造惡多修追悔。

丑四、思惟罪業令生怖畏之理（四）寅一、壽無可添、無間減少故決定死，並畏帶罪而死（50 “）

偈頌：晝夜不停留，此生恆損減，亦無餘可添，我豈能不死？

釋文，行、住、臥三任作何事，晝夜剎那毫不停留，在今生，不管當下所做的是什麼事情，在做的當下，時間一分一秒的在流逝當中，此生壽命恆時損減，所剩餘的生命是越來越少，亦無些許餘壽可添，在壽命減少的同時，並沒有其他的方法能夠增添我們的壽命，此等豈不能成我定死因？光藉由這樣的正理，難道還不足以成為我一定會死的原因嗎？既決定死，且死無有定期，故應勵力淨化罪業。倘若作「安

立」解，其意謂以晝夜安立每生。一天是如何安立的？一天當中包括了白天以及晚上，三十天是一個月，十二個月是一年，所以我們的壽命就是安立在白天以及晚上這兩個基準點之上。日以繼夜，夜以繼日，日夜交替的過程當中，生命就不斷的在衰竭、在減少，以這樣的角度來解釋「安立」的意思。

寅二、若未淨罪，此生亦須受苦（三）卯一、若未淨罪，命終之苦親友等不能救

偈頌：當我臥於床，親雖圍繞旁，命終諸苦痛，唯我一人受。
魔使來執時，親朋有何益？

釋文，若未積福，臨命終時，當我躺臥於床，眾多親友雖懷悲愍圍繞身旁，如果這一生沒有累積福德，臨終時一個人躺臥在病床上，縱使當下有再多的親友，他們內心當中感到不捨，而圍繞在你的身旁，然命終時，唯我一人承受諸多苦痛；但是在臨終的那一刻，只有自己承受這些痛苦，非僅無有能除怖者，身邊的親友再多，但是在這些親友當中，有誰能夠去除我們當下所遭遇的困境？身形恐怖閻魔使者前來執時，親人有何益耶？朋友又有何益？而在這一生造作了種種的惡業，在臨終時惡業所顯現的對境，會在我們面前顯現出「閻魔使者」，這時身形恐怖的閻魔使者前來捉我的時候，周邊的親友他能夠保護我嗎？身邊的朋友對我又能產生什麼樣的幫助？其實都沒有辦法。唯有正法能作救護，在此時此刻「唯有正法」才能夠成為我真正的救護。

卯二、懼未修福

偈頌：唯福是救護，然我未曾修。

釋文，爾時唯有皈依、持戒等福是勝救護，在臨終時唯有皈依以及持戒所累積的福德，才是我真正的救護，然我未曾修習；此謂追悔昔未行善。

卯三、懊悔逼惱

偈頌：怙主吾放逸，不知此苦難，為無常此生，造作諸多罪。

釋文，於皈依處大呼怙主！在此時面對皈依處的當下，大聲的呼喊怙主！因吾放逸，故不知有如此惡趣苦難，因為放逸的緣故，所以我並不了解造作了種種的惡業之後，會感得如此嚴重的惡趣苦難，而為無常壽命及親眷等此生利益，造作諸多罪業，故應追悔。不了解業果的道理，而為無常的壽命及周邊的親屬等此生的利益，造作了種種的罪業，今天一併懺悔。

寅三、將生大怖畏之原因

在一生當中造作了種種的罪業之後，如果在臨終前沒有辦法懺悔乾淨的話，是會生起極大的恐懼，為什麼會生起極大的恐懼？

偈頌：若今押刑場，此人尚驚恐、口乾眼焦慮，容貌異於常；
況身形恐怖，閻魔使來執，為重病纏身，苦極不待言。

釋文，若今有人因受制罰，如果有人因為殺生或是偷盜等種種的惡行，而必須要接受法律的制裁，為人押送前往刑場，這時被判刑，並且被其他的人押送前往刑場，此人尚感驚慌恐懼、口乾舌燥面色憔悴、眼神焦慮，容貌異於往常；這時受刑人，他因為內心當中感到恐懼的緣故，所以他呈現出來的相狀是異於往常的。如果一個人，因為犯錯而被同屬人類的另外一個人押送前往刑場的過程中，都會感到如此恐懼的話，況閻魔使，其類異我，在臨終時，當閻魔使者來到我的面前捉拿我的同時，閻魔使者跟我不屬於同一類的，身形恐怖，前來執拿，並為垂死重病纏身，這時不只閻魔使者會來到我的面前，在當下我是被種種的重病所纏身，極其苦惱、恐慌更不待言，如果「前者」，也就是之前我們所提到的譬喻，這個人都會生起如此恐懼的話，那更何況是「後者」？所以在臨終時，我們內心當中會生起恐懼這是必然的，故於所造罪業應生追悔。

寅四、後世將受苦逼之理

偈頌：誰能善護我，離此大苦難？睜大驚恐眼，四方尋皈依處，
見四方無依，內心極懊惱；彼若無皈依處，爾時我何為？

釋文，墮地獄已，見獄卒時，當我們墮入地獄之後，見到地獄獄

卒的同時，哀呼：「有誰能善護我遠離此大苦難？」這時我們會哀號，在這種狀態有誰能夠保護我，讓我脫離現今的苦難？極其畏懼，睜大驚恐雙眼，環顧四方，尋求皈依處，這時由於內心當中的恐慌，環顧四方，希望能夠快速的找到一個皈依處；如此尋覓，然見四方無皈依處，內心極為懊惱，但是在尋找之後，發現四處並沒有皈依處的存在，而這時內心當中會感到更加的苦惱，故從今起，即應皈依三寶。

提到了這一點，過去有些上師他們會說：如果不小心墮入了地獄，這時縱使諸佛發起了悲心而到地獄來救度我們，但由於過去的業力還未盡的緣故，這時縱使能夠看到佛，佛也沒有辦法救度我們。並且在看到佛的當下，明明看到佛在你的前方，但還是沒有辦法得到祂的幫助，你的內心會更加的恐慌、更加的害怕。若於地獄彼處，無有能從怖畏救護我之皈依處，則於爾時我當何為？如果在地獄當中，沒有能夠救度我的皈依處的話，那麼，在那個時間點我該做什麼呢？無有任何可施之計，故從今起，即應勤修離怖畏因。

子二、依止力（三） 丑一、從今即依三寶皈依處（53 “）

偈頌：應從今皈依，為護生精勤，大力除眾畏，眾生依怙佛；

如是亦皈依，能除輪迴苦，佛所悟正法，及諸菩薩眾。

釋文，佛乃眾生依怙，為能救護一切眾生，精勤諸行；具殊勝力，能從怖畏救護有情，故其大力能除眾畏。一開始是提到三寶當中的「佛寶」，墮惡趣時，縱尋皈依處亦不可得，故從今起應速皈依，在墮入惡趣之後，縱使想要尋求皈依處，但也沒有辦法獲得，所以必須要從現今開始速速的尋求皈依；如是亦應皈依諸佛所悟正法，除了皈依佛寶之外，還要皈依法寶，這當中的「法寶」是指——修此能除輪迴苦難之正法寶，如實去修學佛所宣說、所體悟的正法，能夠讓我們跳脫遠離輪迴當中的種種苦難，及已獲得聖位諸菩薩眾，承許彼為修道助伴。這一段最主要提到的是，在還未死前必須要皈依三寶，三寶當中「佛」是宣說佛法的大師，「法」是正皈依，而「僧」是修學皈依的助伴。在惡業還未感得異熟之前，惡業是可以淨化的，甚至在中陰身的時候都還有扭轉的機會，但是當惡業感果墮入惡趣之後，想要再扭轉是不太可能的事情。

偈頌：我因苦生懼，將身奉普賢；我亦將此身，敬獻文殊尊；
哀號力呼喚，無謬大悲行，怙主觀世音，祈救罪人我！

釋文，我因惡趣苦難心生恐懼，故將自身奉獻具願力之普賢菩薩，祈請救我離諸怖畏；我亦不待他勸，便以澄淨之心，將我此身敬獻文殊尊主；怙主觀世音由任運、無間而行利他，其大悲行毫無錯謬，之前所祈請的對象包括普賢菩薩、文殊菩薩，以及最後的觀世音菩薩。這當中怙主觀世音菩薩，藉由任運、無間的方式來行利他，透由觀世音菩薩的大悲所策發的菩薩行，是沒有任何過失的。於彼，在觀世音菩薩的座前，亦因怖畏哀號大力呼喚。祈請何事？祈請救罪人我！

偈頌：於聖虛空藏，及地藏王等，一切大悲尊，由衷求救護。
皈依金剛手；懷瞋閻魔使，見彼心畏懼，即逃逸四方。

釋文，如是於聖菩薩虛空藏、地藏王、慈氏及除蓋障等一切大悲尊前，尋求救護，由衷呼喚請救護我！在這兩段的偈頌裡面有提到，最主要幾位具願力的菩薩，在許多的懺悔文當中，比方說「墮懺」以及「類似的懺悔文」裡面，也都會有提到這些菩薩的名稱，在這些菩薩的面前很殷重、很至誠的來作懺悔。最後是提到了金剛手菩薩，又金剛手，懷瞋諸有情之閻魔使者及獄卒等，閻魔使者以及獄卒，他們的內心當中對於有情心生瞋恚，見彼心生畏懼，但是當他們見到金剛手菩薩時，他們的內心當中會感到恐懼害怕，隨即逃逸四方，是故於彼亦應皈依。

丑三、於皈依已如教修行

偈頌：昔違尊言教，今知大苦難，願由皈依尊，求速除怖畏！

釋文，我於往昔違尊言教，在過去我一再的違背世尊您所宣說的言教，造作眾罪而未修善，今知輪迴無邊、惡趣苦難極大，而現今我了解，如果不斷的造惡來生的輪迴無有邊際，並且必須再次的承受惡趣當中種種的苦難，在此時我了解您具有救度我的能力，祈願由皈依尊，所以我希望透由皈依您，如教修行諸取捨處，請求迅速滅除怖畏！

子三、對治現行力（二）丑一、應勵力淨罪之原因（二）寅一、以疾病喻顯示須速淨罪（三）
卯一、說明譬喻及義（56 “）

偈頌：若懼尋常病，尚須遵醫言，況常遭貪等，百過病所逼？

釋文，若懼風、膽等尋常病所擾，如果我們恐懼風疾、膽病等世間普通的疾病所困擾，恐因彼而致死，害怕因為這些疾病而造成生命的死亡，尚須遵循醫言治療；如果因為恐懼，尚且必須要去遵循醫師們對這些疾病所治療的方式；況無始來，更何況是無始以來，常遭貪等三毒重病所逼，不斷的遭受貪瞋癡等三毒重病所逼迫，為什麼是重病？因為內心當中貪瞋癡的三毒，透由世間的藥物是沒有辦法治療的，此乃百千眾過根源，而且貪瞋癡三毒是一切眾過的根源，這樣的疾病除了導師釋迦世尊的言教之外，沒有其餘的方法能夠治療，我等尤應依循除病醫王勝者言教而修對治，何須待言？故應勵力對治罪業。

卯二、三毒重病過患極大，然除病藥極為珍貴

偈頌：一念即能毀，一切贍部人；療癒惑病藥，餘處皆不得。

釋文，煩惱病中，如瞋菩薩，僅此一念，即能摧毀一切贍部洲人，令墮地獄，危害甚大；煩惱的病苦當中，「如瞋菩薩」，如果現今內心當中，僅僅只是生起一念的瞋恚而瞋恚菩薩，光是這樣的念頭，「即能摧毀一切贍部洲人，令墮地獄」。現今的病苦，雖然短時間會讓身心感到痛苦，但是這並不會影響來生；但內心當中的煩惱，不只在今生會影響到我們的身心，而且更進一步的會讓我們來生墮入地獄，所以「危害甚大」；療癒惑病良藥——修習對治道等，如果想要治療內心當中煩惱的疾病，最好的藥物，就是導師所宣說能夠對治煩惱的正道，彼除大師言教之外，其餘梵天世界等處皆不可得，故極珍貴。這樣的正道，除了在大師所宣說的言教之外，在其他的地方，不管是梵天世間或者是其他的地方，都沒有辦法獲得如此珍貴的藥物，這樣的藥物是非常珍貴的。所以這個科判裡面最主要提到的是，三毒的重病所帶來的過患是難以想像的；想要去除三毒重病的良藥——也就是

世尊所宣說的正道，這樣的良藥卻是十分珍貴的。

卯三、應依醫王大師言教修行

偈頌：醫王一切智，言教能拔苦；不依反思惑，癡極應訶責！

世尊具有一切遍智，並且具有大悲，世尊的事業也是遍十方的。在這種情況下，如果我們沒有辦法依循世尊的言教，努力的去實踐正法的內涵，縱使所皈依的對象，具有以上所說的這些功德；就如同當我們生病去找醫生，縱使這位醫生的醫術再高，如果不按照醫生的指示按時服藥的話，病是不會好的；相同的道理，我們所皈依的對境——佛，縱使有再究竟的功德、再圓滿的智慧，如果在依止的過程中，沒有辦法如實的實踐佛法的內涵，這時我們內心當中貪瞋癡三毒的重病，也是沒有辦法治療的。

釋文，除病醫王一切遍智所說言教，能拔一切煩惱病苦；若不依教而行，反思無邊輪迴及惡趣因——諸惑病者，實應訶責極其愚癡！醫王一切遍智所宣說的言教，能夠去除我們內心當中煩惱所產生的種種病苦，但在依止一切遍智的同時，如果沒有辦法依教奉行，反而在修學佛法的過程中不斷的去串習種種煩惱的話，這些煩惱都是將來會一再的在輪迴當中漂泊的原因。在這樣的情況下，我們應該要大聲的斥責這個人，怎麼可以在依止一切遍智的同時，腦筋裡面想到的只是貪瞋癡三毒？故應由衷皈依大師，如理修持大師聖教。現今的我們，由於不了解業果的道理，雖然有機會聽聞世尊所宣說的佛法，但是在聽聞之後，內心沒有辦法生起定解，也不相信世尊所宣說的業果道理。如果世尊所宣說的業果道理，沒有辦法進入我們的心續當中，成為修行工具的話，那還有什麼樣的善巧方便，能夠讓我們脫離輪迴呢？已經沒有其他的方法了。

寅二、以懸崖喻顯示須速淨罪

偈頌：尋常小險崖，尚須謹慎行，沉墮千由旬，長時險難處？

釋文，若墜山間尋常小險崖中，將損肢體，因恐墜落，尚須謹慎而行，在步行時，如果你發現在前方有一個很普通的小險崖，在走過

去的當下，我們都會告訴自己，也告訴周邊的人，應該要謹慎小心，因為一不小心墮入了險崖當中，身體是會受傷的。如果對於世間普通的小險崖，都需要謹慎小心的話；況墮數千由旬——三萬二千由旬等險難處，更何況現今造作了惡業，會讓來生墮入數千由旬以下的地方呢？這個地方舉例，「三萬二千由旬等險難處」，所謂的「三萬二千由旬」指的是等活地獄。透由現今造作了種種的惡業，而來生墮入等活地獄當中的話，所遭遇的苦是難以想像的；不僅如此，想要從等活地獄當中再次的跳脫出來，它的難度也是非常高的，並須歷經長時住彼，並且在墮落之後，它的時間是非常漫長的。等活地獄當中的一天，等於人世間的好幾百萬年，這樣的時間要乘以五百年，才是等活地獄的壽量。所以一不小心墮入了等活地獄之後，所必須承受的苦難以想像，並且它必須墮入非常的「長時」，更應慎行何須待言？如果是這樣的話，在還未造惡之前，就必須要更謹慎的面對當下的每一個行為。但現今的我們剛好顛倒過來，在遇到世間的險崖時，會告訴自己應該要謹慎小心。但由於對於業果、對於佛法沒有辦法生起信心的緣故，所以在造惡的當下，內心不僅不會告誡自己應該要避免、應該要小心，反而在造惡的同時，內心還感到歡喜，所以我們的現狀剛好是顛倒過來，故應勤修煩惱對治。所以，在此時應該要精勤的修學對治煩惱的種種方便。

丑二、應速勤修（二）寅一、應從今起勤修罪業對治（58 “）

現今的我們，應該從當下的這個時間點，精勤的修學罪業的種種對治，也就是造作了惡行之後必須要立刻的懺悔，而不是一再的拖延。

偈頌：若謂今不死，安逸住非理；因我無疑有，死後消逝時。

釋文，若念：「雖須勤修對治，然可下月或明年修。」我們的現狀就是如此，雖然我們都知道必須要精勤的修學種種殊勝的對治，但有些人會覺得，我現在年紀還小，所以將來再修；有一些人會覺得，我現在有很多的事情要做，等我忙完之後再說，一再的拖延。應從今起勤修對治。若謂「今日不死」，遂不勤修對治，安逸、懈怠而住實為非理，如果你認為今天不會死、明天也不會死，於是不精勤的修學對治，以非常安逸、懈怠的方式，做你自己覺得很重要的事情，其實

這是不合理的；

不可保信今日不死，就連今天到底會不會死，我們都不敢保證。但是絕大部分的情況，很自然的會認為「我今天不會死」，內心當中會生起俱生的常執，不需要有任何的原因就認為「今天不會死，明天也不會死」。但如果有人問你：「你今天為什麼不會死」的話，你根本說不出一個理由，但是很自然的會在內心中生起這個念頭。這樣的念頭縱使是快死的人，他也會覺得「我今天應該還不會死」，這就是內心當中俱生的常執在作亂的緣故。所以這樣的執著，「執著無常為常」，或者是「執著苦為樂」，或是「執著無我為有我」的這些顛倒的執著，都是因為過去種種惡劣的習氣，而在內心中產生的作用，很自然的，在沒有原因的情況下，會認為我是屬於常態的，或者是認為我今天、明天都不會死，因我無疑必有死後隔日消逝之時，為什麼沒有辦法保證「今天不會死呢？」因為包括我在內，任何人一定會出現「今天死、明天消失」的這個時間點。如果說我們在某一天會死，而且死後的隔天就會離開這個人世間的話，這時我們的內心中就不應該一再的拖延。現今我們修學佛法最嚴重的就是這個問題，覺得我今天有很重要的事情，所以明天再來修學佛法；或者是我這個月還有很多事情要忙，所以下個月再修；更嚴重的，我今年有很多事，明年再修。但是如果你有這樣的想法，比方說「我今天有很多事，明天再修」的話，你不會有那個明天？這是沒有人敢保證的。有可能在你想修學正法的「明天」還未生起之前，你「今天」就已經必須要面臨死亡的到來，是故不應懈怠，當從今起即時勤修。

這一點如《迦尼迦書》當中有提到，如《迦尼迦書》云：「謂此明日作，此非為善哉，汝終將消逝，明日定降臨。」這一段的內容，跟之前釋文的內容是相同的，它最主要要遮止的，就是內心當中自以為還有很多個明天，所以可以在「明天修法」的這種錯誤念頭，因為總有一天會遭遇到「今天死，明天就不存在」的這個時間點，所以不能夠老是將希望放在明天，而忽略掉今天的重要性。

寅二、全無原因可不畏苦，故修道時不應懈怠

現今在輪迴當中流轉的我們，正在面對各式各樣輪迴的痛苦，並且在不久的將來都會遭遇到惡趣的痛苦，在這種情況下憑什麼說：「我

對於惡趣以及輪迴的痛苦不會感到害怕？」到底有什麼樣的原因，能夠讓我對於苦內心當中不會生起絲毫的恐懼？因為業以及煩惱的緣故。縱使當下在受苦，在不久的將來也會墮入惡趣當中承受眾多的痛苦，但是由於內心當中煩惱的力量所使，所以現今在面對痛苦的時候內心不會有任何的恐懼。如果對於苦心中沒有辦法生起恐懼，怎麼會想要跳脫這種狀態呢？相反的，如果在思惟痛苦之後，對於苦能夠生起恐懼，很自然的就會想辦法看是否能夠快速的脫離這種苦境。

偈頌當中，「誰賜我無懼？」現今這個世間上，到底是誰能夠給予我如此的勇氣，讓我在面對痛苦的當下，內心當中毫無恐懼？現今絕大部分人的現狀都是如此，雖然在輪迴當中流轉，並且很快的就會墮入惡趣受苦，但我們的狀態看起來，都好像是已經跳脫輪迴的羅漢，甚至說已經獲得圓滿果位的佛一樣，面對痛苦的當下，不僅不會感到恐懼，而且每一天都過得很快樂，這是什麼樣的原因所造成的？這是過去我們留下的惡習氣所感得的果報。

提到了這一點，更進一步的，我們講到「輪迴無始」或者是輪迴是「沒有邊際」的這個概念。輪迴沒有開端，但是以總相的輪迴而言，它是有邊際的。也就是如果透由修學佛道，能夠淨化心續當中的惡業，並且生起圓滿的證量，最終就能夠跳脫輪迴、成就圓滿的佛果，所以以這樣的角度來說，輪迴縱使是無始的，但是它是有邊際的，也就是輪迴會有結束的一天。輪迴會結束，並不是它自然會消失，而是必須藉由修學種種的對治，才有辦法淨化我們心續的惡業，讓輪迴有終結的一天。

偈頌：誰賜我無懼？如何得脫此？倘若必消逝，為何今安逸？

或曰：「畏死無益，故無須懼。」有人提到，害怕死沒有任何的幫助，因為總有一天我們會死。所以在死之前，透由思惟死，而讓內心當中產生恐懼並沒有任何的幫助，因為這樣思惟到最後我們還是會死。所以有人覺得，根本不需要去思考會不會死的這個話題，在還沒有死之前，就盡量去享樂，放輕鬆，讓內心不要生起過多的恐懼，所以有人主張不需要去探討死亡的問題。

對於這一點，宗大師在他所造的道次第裡面也有提到類似的觀

念。「畏死」，簡單的來分可以分為兩種：第一種，如果所害怕的死，是指希望自己將來能夠不要死的話，其實這樣的想法是相當愚癡的。為什麼愚癡？因為在業以及煩惱的力量簇擁之下獲得了這樣的身軀，最終都必須要面對死亡，所以在修學佛道的同時，如果內心當中所害怕的、所恐懼的，只是恐懼將來有可能會死的這件事情，其實這是沒有辦法改變的事實。你有修學佛法也好，沒有修學佛法也好，你有沒有宗教信仰，最終都是必須要面對死亡，所以害怕這樣的事情，對我們修學佛道並不會有任何的幫助。「念死無常」當中的「畏死」，是必須要思惟在獲得人身的同時，明明我有機會修學佛法，透由修學佛法能夠讓我跳脫惡趣，甚至更進一步的跳脫輪迴；但是如果我沒有把握這樣的機會而死，實際上是相當可惜的，並且在沒有集資淨罪的情況下而死的話，來生是必須要再次的輪迴，甚至必須要墮入惡趣受苦，這樣的苦是我沒有辦法忍受的。所以藉由這樣的思惟，而對於「死」心生恐懼才是！

釋文，現已見聞他人終將死歿，在現今我們親眼看到，親耳聽到，周邊的人一一的離開了我們。我們思惟一下就知道，在這個地球上沒有一個人不會死，死後有墮惡趣之怖，不僅會死，並且在死後墮入惡趣的機會是非常大的，善士誰能賜我無懼，在這個世間上，有哪一位善知識，有哪一位善士他能夠賜予我，在面對痛苦以及死亡的當下不恐懼的這種勇氣？令我不須怖死、畏罪？絕無能施此者。現今在這個世間上，沒有人能夠做到這一點。故若不能勤修對治，如何得脫此罪、死亡？所以在今生，如果沒有辦法精勤的修學惡業的對治力，那要用什麼樣的方式，才能夠脫離當下所造的諸多罪業，以及跳脫死亡的這件事情？定不能脫。倘若死後必將消逝，為何我今安逸、隨懈怠轉，如果在死後我的生命就結束了，並且有墮入惡趣的可能性的話，為什麼在現今，我的狀態卻是如此的安然，並且被懈怠所控制？而不勵力對治罪業？不合理故，應勤修道。

子四、遮止過失力（三）

接下來我們看到釋文科判，子四「遮止過失力」分三：丑一「因悔罪業，防後不造」。在這個科判當中有特別的提到「防後不造」，對於所造的罪業，內心當中生起追悔，更進一步的告訴自己：我希望以

後不要再犯同樣的錯誤。所以，在內心中除了生起追悔之外，更進一步的生起防護的心。如果在懺悔的同時，沒有辦法生起防護的心，或是在懺悔的當下生起防護心之後，我們的三門還是跟原來一樣造作種種惡行的話，這樣懺悔的效果就不大。甚至在防護的當下，已經在十方諸佛的面前發誓說：「我以後不要再犯同樣的錯誤」，但是之後卻因為放逸而再次的造作，這反而會形成另外一種過失。所以對於過去所造的罪業，內心當中生起追悔的同時，必須要在內心也同時的生起防護的力量，這是第一個部分。丑二「懺昔已造」，丑三「祈請鑒知，誓除罪過」，這個科判當中最主要的，是在十方的諸佛菩薩面前，啟白自己過去所造的種種惡行，並且在諸佛菩薩的面前發誓：我希望從今天開始不要再造作類似的惡行。

提到了這一點，在誦戒的儀軌當中都會提到：「你是否有看到過失？」也就是你是否了解自己的這種行為是一種過失？你在看到了過失之後，是否願意去防護？提到了誦戒，這對於出家法師是非常重要的。因為透由誦戒的儀軌，可以了解在這一段時間當中，我的身語意三門造作了什麼樣的惡行？所以在誦戒之前必須要先了解，我造了什麼樣的惡行？並且在了解之後，透由儀軌很誠心的發露懺悔，以儀軌的力量來淨化過去所造的惡業。

在之前我們也有提到，必須要藉由三種的律儀，來淨化過去所造的惡業，也就是當你受了別解脫戒、或是菩薩戒、或是密乘戒之後，如果違背了當中的戒條，這時必須要按照戒律當中的儀軌來淨化惡行。但是在淨化之初，也就是一開始，必須以四力作為基礎，在四力的基礎點之上，按照儀軌來淨化惡業。提到了這一點，以小乘的別解脫戒來說，如果犯了根本墮，在小乘的論典裡有特別的提到，一位法師如果犯下了根本墮，這是沒有辦法懺悔的，甚至他在今生當中，再如何精勤的修學佛道，也都沒有辦法證得解脫，來生定將墮入惡趣受苦；並且他也不能夠和其他的出家法師，來受用信施的供養——也就是其他人的供養；但如果他犯了根本墮，馬上就發露懺悔，這時候是可以透由加持的力量來彌補，但是縱使在彌補過後，在這位法師臨終之前，也都必須要坐在所有法師的最後面，他也沒有資格對他人宣說佛法，也不能夠接受他人的頂禮，這是以小乘別解脫戒的角度來作解

釋。但是這樣的觀點，以大乘的角度來說，縱使是犯了根本墮還是能夠懺悔的。所以在儀軌當中就有特別的提到：「我某某，犯了什麼樣的惡行，並且在犯了之後，我願意很誠心的來作懺悔。」所以藉由儀軌的方式，能夠將違背戒律所造的惡業淨化乾淨，這個部分是屬於別解脫戒。

而提到了菩薩戒跟密乘戒，如果以菩薩戒而言，在違犯了菩薩戒之後，如果想要淨化菩薩戒，這時可以透由再次的接受灌頂，或是透由菩薩戒的儀軌，來再次的接受菩薩戒，以這樣的方式來淨化我們違犯了菩薩戒所造的惡業。這時可以藉由這兩種的方式來淨化惡行，讓心續中的菩薩戒能夠完全恢復。

而密乘戒，在受了密乘戒之後，如果違犯了根本墮，這時有三種的方式能夠將它淨化：第一種「再一次的受灌」，第二種「修學自入法」，第三種「念誦十萬遍的百字明咒」，藉由這三種的方式，能夠將違背密戒的根本墮所造的惡業淨化掉。而在這三種方式當中，最容易的就是自己本身「修自入法」。所以前幾天我也有特別的對常住的法師提到這一點，希望常住的法師有空的時候能夠修學自入法，因為我們接受了灌頂，接受了密乘的律儀，在受持的過程中難免都會有犯戒的情況發生，在犯戒之後，如果想要藉由最快速的方法將惡業淨化的話，這時可以藉由修自入法，能夠將惡行淨化乾淨。所以我們必須要先了解這三種戒律當中的差異以及淨化的方式。

丑一、因悔罪業，防後不造（二）寅一、淨化無義罪業（二）卯一、資財不可信故不應生貪（59 “）

首先我們看到第一個科判「資財不可信故不應生貪」。在科判當中字面上是提到了資財，但在字的背後所包含的，包括了親友、敵人。在今生我們會對於所擁有的資財生起貪著，甚至對周邊的親友生起貪念，對於敵人生起瞋恨，但這一切都不值得信任。

偈頌：昔所享皆壞，我今復何餘？我因貪著彼，違背師教誡。

釋文，昔於輪迴所享資財皆不可信，除壞滅外，我今復餘何種有義資財？過去在輪迴當中所享有的資財都不值得信任，這一切最終除了壞滅之外，我所貪著的資財至今又剩餘什麼是有意義的呢？其實這一切對我來說都沒有太大的意義，全無有故，我因貪著彼無義事，違

背上師教誡，所追求的資財對我不僅沒有辦法產生多大的意義，反而在追求的過程中，違背了上師所告誡我的種種教誡。造作諸罪，故應追悔。這一點是我很容易犯的，我時常為了追求所想要獲得的東西，而在追求的過程中，做一些無意義的事情，造作種種的惡業。但仔細的思惟，縱使獲得了那樣東西，但到最後我能夠一直擁有它嗎？也不行！它到最後也是會消失，也是會壞滅；既然是如此，我為什麼要花這麼多的時間，這麼多的心力去追求它？並且在追求的同時，有可能會犯下偷、盜等等的惡行，而造作了不必要的惡業。但你仔細的思惟，所想要追求的這個東西，其實對你自己而言並沒有太大的意義。

卯二、不應貪愛親屬等

偈頌：此生終須捨，親友亦如是，須獨往某處，親敵有何益？

釋文，我身無義，此生終須棄捨，親友亦復如是，所貪著的身體，對我而言也沒有太大的意義，這一生最終都會走到盡頭，到時也必須拋下我的親友；一生當中所貪著的親友，在臨終的時候，一個人也帶不走，反而是在貪著的同時所造的種種惡業，必須由我一個人來承擔，沒有人可以分擔我所造的惡業；死後無有自主，必須獨自前往某處，並且在死之後，我們沒有辦法決定將要投生在哪裡？並且必須一個人獨自的前往陌生的地方，爾時親敵有何助益？在那個時間點，我所貪愛的親人以及所瞋恚的敵人，對我來說有什麼幫助呢？全無少益，故不應貪。

寅二、晝夜勤修脫罪方便

偈頌：苦從不善生，如何得脫此？我晝夜恆時，唯應思惟此。

釋文，地獄等苦從殺生等不善所生，如何得以跳脫此苦？我所恐懼的地獄等種種痛苦，是從過去以及今生造作殺生等不善業而感得的，在今生了解了這個道理之後，我要如何的斷除惡行，才能夠跳脫所恐懼的這些痛苦呢？我於晝夜恆時，唯應思惟善惡業果此事。對於這一點，不管是白天或是晚上，我都應該盡力的去思惟業果的道理，

而對於業果生起勝解信。若於業果未能由衷獲得定解，任修何法，皆不能得令諸勝者歡喜定解，故應勵力修此；所以一開始，透由思惟業果的道理，對於業果生起勝解信是很重要的。所以在諸多的經論當中都有提到，一切善樂的根本是對於業果生起勝解信，也就是透由思惟業果的道理，對於業果生起信心、生起定解，了解造作善會感到樂，相反的，造作惡會感到痛苦的道理。如果我們了解這個道理，對於這個道理能夠生起定解的話，不管是今生或是來世，透由如實的行善斷惡，最終就能夠離苦得樂。

有人說於空性已獲定解，然不重視業果，有些人自以為已經了解空性的道理，認為所謂的自性空，就是一切的法都不存在，而忽略掉業果的重要性。此顯彼已誤解空義，這表示他已經誤解了空性的內涵，並於空即緣起義者未得定解。並且表示這個人，對於空性即是緣起的道理，他還未生起定解。所謂的「自性空」，並不是完全不存在的空。所謂的自性空，是指「沒有獨立的這一分」，既然沒有獨立，就表示一法的形成是必須要依賴、必須要觀待他者才有辦法形成的；相同的，業果的道理也是如此，造作什麼樣的因，將來就會感得什麼樣的果報。

丑二、懺昔已造（二）寅一、所懺之事（61 “）

偈頌：我因無明癡，造作自性罪，或犯諸遮罪，任作一惡行。

所要懺悔的是過去所造的「性罪」以及「遮罪」。

釋文，我因不解業果、無明愚癡，造作有無戒者違犯皆屬罪類之自性罪，因為不了解業果是無明、是愚癡的道理，所以造作了「不管有沒有受戒，在違犯了之後都屬於罪類」的自性罪。在定義「自性罪」的時候，是指不管違犯者本身是否有受戒，他造作了這個行為之後，都會成為惡行的一種罪，我們稱為「自性罪」；或犯唯具戒者違犯方屬罪類之諸遮罪，而「遮罪」是指在受了沙彌戒或是比丘戒之後，違犯了戒條而造的一種惡業，我們稱為「遮罪」，所作任一惡行。不管是犯了性罪或者是遮罪，這些惡行所造的惡業，都是這個地方所必須要懺悔的對象。

寅二、懺悔之理

偈頌：怙主前合掌，以畏罪苦心，數數敬頂禮，懺悔一切罪。

釋文，我於諸佛、佛子怙主尊前，在十方的諸佛菩薩面前，雙手合掌，以畏罪苦之心，內心恐懼造罪之後，必須要承受眾苦，在思惟過後內心當中生起恐懼的心態，數數恭敬頂禮，懺悔所造一切罪業。

丑三、祈請鑒知，誓除罪過

偈頌：請導師寬恕，我所造眾過！此既非善行，爾後誓不為！

釋文，是故，請求導師寬恕我昔所造眾過！造罪此事既非善行，爾後乃至命危，我誓不為！現今當我了解了，造作惡行的這件事情是不對的，這完全是我的過失，當我了解了之後，今後縱使必須要捨棄我的性命，我也發誓不再造作相同的惡行！謂從今起，斷惡續流並作防護。這是指從今天開始，斷除繼續造惡並且作防護的動作。

賈曹傑大師在最後一段作了一個總結，諸大經典及釋論中，雖說多種淨罪之門，然對治力極圓滿者，即此具足四力懺悔；在佛說的經典以及祖師所造的釋論當中，雖然藉由不同的方式宣說多種淨罪的方法，但是在諸多的法門當中，對治惡業的力量最圓滿的，不外乎就是之前所介紹的四力懺悔。《分別熾燃論》及《八千頌大疏》等，在清辨論師所造的《分別熾燃論》以及師子賢論師所造的《八千頌大疏》等當中，皆說以此亦能淨化定受之業。在這兩本論典裡面都有提到，藉由四力來懺悔惡業能夠淨化定受業的道理。

我等不解業果差別，提到了業果，細微的業果是只有佛才能夠了解，對於佛以外的有情來說，頂多只能夠了解粗分的業果，比方善業能夠感得善果，惡業會感得惡果的這種粗分的道理；至於細分的業果，是只有佛才了解。所以對我來說，我並不清楚業果當中的差異性為何？縱略了知，亦不如理取捨，縱使能夠粗分的了解善惡之間的差別，但是絕大部分的人，也都不會去實踐當中的內涵，於日日中多門造罪，並且在每天藉由身語意三門造作種種的罪業，故應恆修四力懺悔，所以對於初學者的我而言，必須要長時的修學四力懺悔，特應勵力淨化發菩提心所有障礙。特別是在修學大乘法的期間，必須要藉由四力來淨化發起菩提心所有的阻礙。發起菩提心的阻礙當中，最主要的就是傷害他人，我必須要時常的懺悔這一點，盡可能避免在內心當中生起

「傷害他人等」種種惡劣的念頭，這是必須透由四力來淨化的。

結頌：

為貪嫉妒驕慢過，逼惱不能發勝心，
故身語意有何過，一切至誠向尊懺。

如果被貪心、嫉妒心以及驕慢心等種種的過失所逼惱的話，這樣的人他是沒有辦法藉由大乘法而生起殊勝的菩提心，所以在修學的同時，如果發現你的三門有造作種種的惡行，這時必須要立即的在諸佛菩薩的面前至誠的來作懺悔。

辛二、品名

入菩薩行論第二品 懺悔罪業

釋文，入菩薩行論釋佛子正道第二品釋 懺悔罪業

迴向：

願生西方淨土中，九品蓮花為父母，
華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。

第三品 受持菩提心

庚二、先修隨喜善等集聚順緣資糧，正受彼心（二）辛一、釋品文（三）壬一、加行（五）癸一、隨喜眾善（三）

癸一「隨喜眾善」分三：子一「隨喜增上生之善因果」，子二「隨喜解脫之善因果」，子三「隨喜無上菩提之因果」。這三個科判當中分別提到「隨喜的對境」，首先必須要隨喜能夠成辦增上生的因，以及藉由此因所感得增上生的果。相同的，第二個科判以及第三個科判當中，也分別的提到，必須要隨喜能夠成辦解脫以及無上菩提的妙因，並且透由如此的妙因能夠感得解脫以及無上菩提的樂果。

子一、隨喜增上生之善因果（64 “）

偈頌：歡喜作隨喜：一切有情善，暫息惡趣苦、受苦者住樂。

釋文，能令住輪迴中一切有情暫息惡趣痛苦、獲得殊勝增上生之

善因，首先提到的是「成辦增上生的善因」，成辦增上生的善因當中，比方以持淨戒作為基礎，以布施等六度作為助伴，在此同時，發無垢的淨願作結合等，這些都是成辦增上生的主因。透由這些善因能夠讓漂泊在輪迴當中的一切有情投生善趣，暫時的脫離惡趣當中的痛苦，獲得殊勝的增上生。並且也隨喜藉由此善因能夠感得的果報，及其果報——令受苦者安住增上生樂，於彼心生歡喜而作隨喜：「能得此樂，實為善哉！」

子二、隨喜解脫之善因果

偈頌：隨喜所集善，此為菩提因；隨喜諸有情，跳脫輪迴苦。

釋文，亦復隨喜有情所集順解脫分等善，此為聲聞、緣覺菩提之因；在偈頌當中所提到的「菩提因」，這當中的「菩提」是指聲聞以及緣覺的菩提。想要成辦聲聞以及緣覺的菩提，必須要具備哪些善因呢？「有情所集順解脫分等善」，這當中「順解脫分」指的是資糧道，這當中包含了聲聞的資糧道以及緣覺的資糧道。「等」字當中包含了加行道、見道以及修道。藉由修學資糧、加行、見、修等道能夠成辦聲聞以及緣覺菩提的妙果，所以它是成辦聲聞、緣覺菩提的因，藉由這樣的因能夠成辦什麼樣的果位呢？心亦隨喜其果——令諸有情跳脫輪迴眾苦，獲得涅槃。藉由修學順解脫分等善因，能夠讓在輪迴當中流轉的有情，最終跳脫輪迴當中的痛苦，獲得究竟的涅槃。

子三、隨喜無上菩提之因果

偈頌：隨喜佛子地、救護者菩提；歡喜作隨喜：為令有情樂，發心善如海，並饒益有情。

釋文，亦復隨喜救護眾生者之圓滿菩提、佛子十地；除了隨喜成辦增上生以及解脫的善因之外，更進一步的，也隨喜能夠救護輪迴眾生的佛，所成就的圓滿菩提，以及佛子菩薩的五道十地功德。在這個地方有特別的提到「佛子十地」，聲聞跟緣覺只有談論到五道，但並沒有十地的內涵；而佛子菩薩除了資糧道等五道之外，在見道以上還有特別安立十地的內涵，而這兩者是我們所隨喜的果。而想要成辦圓

滿的菩提以及菩薩的十地，必須要具備有什麼樣的妙因？彼等之因——為令一切有情安樂，發起勝菩提心，最主要的主因是發起殊勝的菩提心，其善猶如大海，發起菩提心的時所累積的善，它的量就如同大海般的寬闊，它沒有竭盡的一天，並以妙行饒益有情，並且在發心之後，透由行為去饒益周邊的有情，於彼修習與喜相應之淨信心，對於圓滿菩提，或是菩薩的十地功德，或者是成辦如此妙果的善因，在內心當中修習與心王喜相應的淨信心，心生歡喜而作隨喜。在修隨喜的當下，必須要能夠在內心當中現起隨喜的對境——也就是眾善，讓內心當中能夠生起「眾善」的行相，而來修學隨喜。

癸二、請轉法輪

偈頌：於十方佛前，合掌敬祈請：為苦愚蒙眾，點燃正法燈！

釋文，我於十方成佛未久、尚未說法之諸佛前，雙手合掌恭敬祈請：在釋文當中有提到，在十方剛成佛不久還未對眾生宣說正法的諸佛前，我很誠心的在這些諸佛的面前，雙手合掌，恭敬祈請。以導師釋迦世尊為例，世尊在菩提樹下現證了圓滿正等覺之後，有七七、四十九天沒有對眾生宣說正法。這時導師他自己就說到，雖然我已經領悟了深廣的正法，我了解正法的內涵，它就如同甘露能夠滋潤我的內心，但是當我領悟了如此殊勝的教法之後，在現今（是指導師的那個時代）真正對於佛法能夠生起信仰、信心的人並不多。就連導師釋迦世尊在世的時候，祂都這麼認為了，更何況是五濁惡世的現今？所以那時導師也很感嘆，雖然祂了解正法的密意，但是祂不知道該為誰宣說正法？所以祂說：如果我找不到說法的對象，那我可能會選擇一個人隱居在深山當中。所以當導師起了這個念頭之後，帝釋天王以及梵天王，他們就拿著法輪、法螺來到導師的面前，祈請導師釋迦世尊為眾生宣說正法。所以當時的公案，配合今天的釋文來作解釋。

在雙手合掌，恭敬祈請的同時，我所要祈請的內容，為諸痛苦、無明愚暗蒙蔽之有情眾，現今絕大部分的有情都是愚癡的，雖然想要獲得快樂，卻不知如何成辦樂因，雖然想要去除痛苦，卻不知該如何的避免苦因。所以眾生對於苦樂的方便以及業果的道理，內心當中因

為不解而產生了愚癡，點燃照亮解脫道之教證正法明燈！希望導師您，能夠為我們這一群被愚癡所蒙蔽的有情，點燃一盞能夠指引我們走向解脫道的正法明燈。

癸三、祈請不入涅槃

偈頌：佛欲入涅槃，合掌誠祈請：請住無量劫，莫令眾生盲！

釋文，諸佛若欲入涅槃時，雙手合掌至誠祈請：以世尊的本質而言，祂已經獲得了圓滿無上的佛果，在獲得佛果的當下已獲得了不死之身，所以佛是不會入涅槃的。但佛為了要調伏有情，所以示現出勝化身的面貌，而在這個世間上，只有業清淨的眾生才能夠親見勝化身，當業清淨的眾生慢慢消失，眾生的福越來越薄的時候，這時佛就會示現出入涅槃的面貌。所以一般的有情，他們雙眼所看到的佛是會涅槃的，但以佛的本質而言祂是不會入涅槃的。但由於能夠見到祂的眾生越來越少，祂能夠度化的對象相對的也就越來越少，到最後能夠度化的對象完全消失了，這時祂就會示現出入涅槃的面貌。

在導師還在世的時候，最終祂呈現出要示寂的這一幕，當時祂所需要教化的對象只剩下兩個人，其中有一位是外道徒，這時候佛就對他們兩個人宣說正法。在宣說完正法之後，這兩位弟子都得到了佛的攝受，所以在此同時，佛所要教育的對象、所要教化的對象已完全消失；但這時如果有人肯祈請，希望佛不要入滅的話，佛還是能夠住世的。所以當時，佛身邊的侍者——也就是阿難尊者，佛當時就有暗示阿難尊者說：「以我所獲得的圓滿果位，我想住世多久都可以，只要有人能夠祈請的話，其實我要住世並不困難。」

當時阿難雖然有聽到這一段話，但被魔所干擾的緣故，所以當下並沒有馬上作祈請。而回到了自己的寮房之後，回想到今天佛跟他說的這段話，內心覺得有點不對勁，佛為什麼要特別的說這一段話，應該是有祂的目的，是不是佛要涅槃了？如果佛要涅槃的話，我應該至誠的在座前跟祂祈請，希望祂能夠不要入滅。但是在他還沒有回到佛的跟前之前，這時候魔已經先對佛說了以下的這段話，這時魔他就對導師釋迦世尊說：「您證得了圓滿的正等覺，到現在已經很長的一段時間，在這麼長的一段時間之內，您也調伏了很多我們魔類的眾生，

所以您在世的時候，我們的人越來越少。要是您再住世下去，我們所有的魔可能都會被消滅，所以您也應該為我們這一群人想一想才對，您的住世對我們沒有任何的幫助，反而是有傷害的，所以請您不要再住世了。」當時佛聽到了這段話，佛答應了這位魔王，告訴他說：「好！我不會再繼續住世下去。」

而當佛答應了他之後，這時阿難尊者才來到佛的面前，希望佛能夠住世。但是佛告訴他說：「我今天早上就已經在暗示你『我要示現入涅槃』，但是因為當時你沒有馬上祈請的緣故，所以現在我已經答應了魔他們，我不會再住世。」這就是眾生的業力。

在釋文當中也有特別提到，「諸佛若欲入涅槃時，雙手合掌至誠祈請」，祈請什麼樣的內容？莫令眾生為無明暗遮蔽慧眼而成目盲，不要讓眾生被無明黑暗遮蔽住智慧的雙眼，而成為盲人；為除無明愚暗，祈請諸佛住無量劫！

癸四、迴向眾善（四）子一、總迴向（66“）

偈頌：如此修諸行，我所集眾善，願以此去除，一切有情苦！

釋文，由如此修供養直至祈請諸行，從之前的第二品當中所提到的「供養禮敬」，一直到「祈請不入涅槃」種種的善行，我所集聚一切眾善，透由修學供養等善行所累積的善業，願以此能去除一切有情所有痛苦！

這個地方提到了「迴向」，「迴向」跟「發願」是不同的。如果我們先累積了善業，而希望將所累積的善業迴向到希願處的話，這樣的動作稱為「迴向」。而「發願」是指，在沒有行善的當下，你並沒有可以迴向的東西，這時只是在內心當中生起，比方希望他人能夠離苦得樂的念頭，在當下並沒有行善的話，這樣的動作稱為「發願」。所以「迴向」是指我們必須要先累積某種的善業，所以在釋文當中有特別的提到，「我所集聚一切眾善」，在累積了善業之後，在內心要生起一種迴向的念頭，也就是把所累積的善能夠迴向到希願處，而這時所迴向的希願處是「願以此能去除一切有情所有痛苦！」

子二、為病者迴向

偈頌：祈願諸病者，尚未痊癒前，我為醫與藥，並作其看護！

釋文，以此眾善業力，藉由之前修學種種善行所累積善業的力量，於諸病者尚未痊癒之前，祈願我能為醫與藥，並願作其看護！在世間上所有的病者尚未痊癒之前，我希望能夠成為醫術相當高明的一位醫生，或者是能夠去除種種疾病的良藥，或者能夠成為看護來服務這些病者。對於一個患有重病的病者而言，醫生、良藥以及看護是最重要的。而現今在這個世界上有很多的人都患有重病，這時如果我們有時間應該要放下身段來為這些人服務，這是很重要的。為什麼重要？因為如果我們能夠放下身段，為這些病人服務的話，這是對眾生最好的供養，並且在服務的同時，我們的內心當中是以「利他」作為出發點，當下我們的行為就能夠成為菩薩行。但如果你服務的同時，你的內心只是為了要謀求自己想要獲取的名利，這樣的行為就沒有太大的意義。

如果我們的內心能夠以「利他」作為出發點來服務這些病患的話，當下能夠累積許多的資糧，而我們的行為也能夠稱為菩薩行。身為一個佛弟子，雖然時常提到「要供養三寶」，但是「供養三寶」所能夠產生的利益並不是直接的，但如果能夠去服務這些病人，或者是有需要協助的這些對象的話，我們在服務他的同時，他能夠感受到的這種利益是最直接的，所以身為一個佛弟子，也應該這樣做才是。現今有很多的基督教徒，他們都致力在這方面，為這個社會做出一定的貢獻，這是值得讚許的一件事情。

子三、為除飢渴迴向

偈頌：盼降飲食雨，解除飢渴難！饑饉中劫時，願我成飲食！

釋文，盼為諸飢渴者，降下飲食妙雨，「迴向者」或是「發願者」，如果是一位登地的大菩薩，這時透由他的願力以及眾生的福德，確實如同他所發願般，這一切是能夠成形的。就如同之前在介紹寂天論師的公案時也有提到，當時某一個地方，因為發生了饑荒的緣故，所以寂天論師在一個鉢當中放一點食物，在加持過後鉢的量變得非常多，而當中的食物也變得非常多，以這種方式來救濟當地的人民。所以釋文當中也有提到，「盼為諸飢渴者，降下如妙雨般的飲食」，並以種種

飲食，解除所有飢渴災難；

「於三中劫」，這個地方「三中劫」是指：饑饉劫、疾病劫以及刀兵劫這三劫。而這三劫的時間長短並不同，「刀兵劫」可能只有七天，「饑饉劫」有七個月，而最長的是「疾病劫」，它的時間可能有七年之久。在現今地球上的人，都很害怕會有世界大戰發生。但在末劫時，確實這個世界上會有「刀兵劫」以及「饑饉劫」以及「疾病劫」的這種厄難，而現今不管有沒有世界大戰，但是末劫的最後端確實會有這種劫難發生，這是難以避免的。而現今不管是第一次世界大戰，或者是第二次世界大戰，這也只不過是呈現出刀兵劫的一種相順，也就是很類似刀兵劫的一種厄難罷了。在三劫當中這個地方提到的是饑饉劫，於三中劫之饑饉中劫時，願我能成彼等有情所需飲食，滅其饑渴！

子四、迴向能成滿願之因

偈頌：為濟貧困者，願成無盡藏，種種妙資具，皆現彼等前！

釋文，為濟匱乏資具之貧困者，為了要救濟缺乏住處、衣物、食物、金錢等等的貧困者，願我能成受用無盡之珍寶藏，願我能夠成為取之不盡的珍寶藏，變成所欲種種善妙資具，此皆不需辛勤成辦，便能現於彼等面前！

癸五、先修施捨身財善根之心，作為修持布施度之支分（三）子一、修習施捨身財善根之心（三）丑一、施捨之理（67 “）

首先看到第一個科判「施捨之理」，也就是施捨的方式。提到了「布施」，布施的內涵是指「生起施捨的心念」，也就是在內心中生起「想要把我所擁有的財物、身體、善根，施捨給其他人」的這種心念，這樣的心稱為布施。

偈頌：為成有情利，亦應無惜施，我身及資財、三世一切善。

偈頌裡最主要提到的是，必須要將我們所擁有的身體、資財，以及過去、現在、未來三世所造的一切善業，布施給其他的有情。

釋文，為能成辦一切有情現前、究竟所有義利，之所以要布施，它的目的是為了要能夠成辦一切有情現前以及究竟所有的義利，為了要達到這樣的目標，亦應毫無吝惜、眷戀，布施的動機並不是為了自利，而是為了利他，並且在修學布施的同時，內心不要感到吝嗇，或者是感覺「當下布施給其他的人，好像會缺少什麼東西」而感到惋惜，也不應該對於所布施的物品生起過度的貪著，盡施我身以及衣食等諸資財、三世三處所攝一切善業。

在釋文當中所提到的「布施的物品」，是提到了自己的「身體」以及所擁有的「資財」，這兩者是以「現在」以及「未來」的兩種角度來作探討。對於過去，我們已經消失的身體，或者是已經不屬於我們的資財，這並不是我們能夠布施的，所以提到了身體跟資財是以現在以及未來的兩種角度來探討。而提到了「善業」，是以過去、現在、未來三世的角度來探討。「三世三處所攝一切善業」，除了過去、現在、未來三世之外，在釋文有特別的提到「三處」，這當中的「三處」是指透由布施所累積的善業，這是第一處；第二處，透由持戒所累積的善業；第三處，透由修習所累積的善業。以六度的角度來說，六度當中的布施度是包含在第一處，持戒度是包含在第二處，接下來的忍辱、精進、靜慮以及般若是包含在由修所成的善業當中。所以這當中三世是包含了過去、現在、未來，而三處這當中是包含了六度一切的內涵。所以將三世、三處所攝的一切善業，一併迴向給一切的有情。

丑二、定應捨之原因（二）

接下來我們看到第二個科判，丑二「定應捨之原因」。為什麼要修學布施？在六度當中如果能夠成辦布施度，更進一步的，能夠成辦持戒等後五度的內涵；相反的，如果沒有辦法成辦布施度，想要持戒、忍辱就會顯得格外的困難，所以這個科判當中提到，為什麼我們必須要修學布施，它的原因為何？科判當中分二：寅一「斷貪、盡施能得涅槃」，在科判當中有特別的提到必須要斷除貪念，如果平常沒有練習布施的話，會對於我們所擁有的這一切生起貪著，這是一種煩惱，這是必須要克服、必須要對治的。而對治這樣的貪念，藉由布施能夠淨化它、能夠對治它，所以有特別的提到「斷貪」。「盡施」，透由布施將來能夠獲得涅槃；相反的，如果內心當中非常的執著、吝嗇，這

並沒有辦法讓我們獲得涅槃，這是第一個科判當中的內容。寅二「有情乃勝施田故應施捨」，布施的對象簡單的來分，上供三寶，下施一切有情。「三寶」跟「有情」這兩者當中，又應該以「有情」為主。科判裡提到「有情是修學布施最殊勝的福田」，所以應該要對於有情來修學布施。

寅一、斷貪、盡施能得涅槃

偈頌：盡施將離憂，吾心成涅槃。

釋文，理應施捨所有身、財、善根，利益他人，在這段話裡面提到「利益他人」，也就是修學布施最主要的動機是為了「利他」，而不是自利。如果修學布施的動機，只是為了追求來生的異熟果的話，這跟一般世間的商人沒有什麼差別，而這個地方提到的動機，是以利他作為出發點，並不是想要獲取將來一己的異熟。為什麼要利益他人？

因盡施捨將能遠離憂惱，吾心亦欲成辦無住涅槃。因為藉由布施能夠漸漸的遠離內心當中各種的煩惱，而我們內心所追求的，不外乎就是無住涅槃——也就是圓滿的佛果。如果想要成辦圓滿的佛果，藉由布施，在不久的將來就能夠成辦；相反的，如果過度的貪著、吝嗇，縱使內心當中想要求得佛果，但這對我們而言是遙不可及的目標。

寅二、有情乃勝施田故應施捨

偈頌：一切同須捨，施有情為勝。

釋文，一切最終同須棄捨，既須棄捨，施諸有情實為最勝，因能由此證得佛果。這當中的「一切」是強調身體以及資財，我們所擁有的身體以及資財，「最終」，在臨終的時候都必須要棄捨——也就是縱使你不想要離開你的身體、不想要離開你所擁有的資財，但是沒有選擇的餘地，「即須棄捨」，既然最終都必須要遠離這一切。在還未臨終之前，如果有機會能夠將它布施給其他的有情，這對我們而言反而是有幫助的，有什麼幫助？在布施的同時能夠調伏內心的貪著，在調伏貪著的同時，藉由布施能夠累積福德，這對我們想要獲得佛果是有幫助。如果不懂得布施，而讓內心當中生起過度的執著，這反而會讓我

們束縛在輪迴當中，而沒有辦法獲得解脫，所以提到「施諸有情實為最勝」。「因能由此證得佛果」，藉由以利他作為出發點，而布施自己的身體以及資財給其他有情的時候能夠累積福德，最終證得圓滿的佛果。

丑三、捨已如何修行之理（三）

之前在第二個科判當中探討的是，「之所以要修學布施的原因」。接下來第三個科判，丑三「捨已如何修行之理」，在布施了這一切之後，應該以什麼樣的方式來修行的道理。這個科判當中的內容分三：寅一、今後應於自身捨自主心，寅二、廣釋其義，寅三、行合理事。在之前有提到布施身體、資財以及善根的內涵，如果能夠直接布施當然是再好不過，但如果短時間之內，沒有辦法布施這一切給其他有情的話，這時至少也要練習「想要」布施給其他有情的心念。在布施了之後，第一個科判是探討，「今後應於自身捨自主心」，透由心的力量將自己的身體布施給其他有情之後，這時當在面對自己的身體時，要棄捨「這是屬於我」的心。

寅一、今後應於自身捨自主心

問云：「捨身等已，應如何行？」

偈頌：我已將此身，隨宜施眾生，應任其所欲，恆常打罵殺！

釋文，我既已將此身隨宜施予一切眾生，既然我已經將自己的身體，依照眾生的喜好施與一切眾生，則應任其所欲，這時周邊的有情，他想要做什麼他是有自主能力的，也就是這一切都已經是屬於別人的，於此恆常捶打、辱罵或殺害等；一切時處皆應遮止貪愛自身、瞋恚他人。這一段的內容提到的是，藉由內心當中將自己的身體布施給其他有情之後，在任何時間、任何地點，必須要遮止內心當中對於自身所生的貪著。

寅二、廣釋其義

偈頌：縱戲弄我身、侵犯或譏諷，既已施吾身，何故復珍愛？

釋文，今後縱使戲弄我身、侵凌冒犯或作譏笑嘲諷，然既已施吾身於諸有情，何故復為守護、珍愛此身之人？既然已經至誠的把我們的身體布施給其他有情，從今天開始，縱使他人藉由各種的方式，不管是戲弄我、冒犯我，或者是嘲笑我，既然已經把身體布施給其他的人，為什麼我要再次的成為守護、珍愛此身之人呢？既無眷戀已作施捨，則應任其所欲而行。如果在毫無眷戀的情況下，把身體布施給其他的有情，這時候其他的有情想要對我們做什麼，就隨他吧！

寅三、行合理事

偈頌：一切無害業，亦使身力行。

釋文，一切饒益今生後世及自他之無害善業，亦應當使此身力行。將身體布施給其他的有情之後，應該做什麼樣的事情？我們應該做能夠饒益「今生」以及「後世」，以及「自、他」二者的無害善業。

子二、願成善業無盡之因（三）丑一、願此唯成利他之因（70 “）

偈頌：願於見我時，皆不成無義！

釋文，願諸有情於見我時，悉皆不成無義、不欲之因！當我們將身體布施給其他有情之後，希望周邊的有情，不管是親人或者是敵人，在看見我的身體，或者是聽聞到有關我的事情，或者是憶念起我這個人的同時，這一切希望都能夠成為有意義事情的原因。也就是一開始，之所以要把身體布施給其他有情，是希望藉此能夠利益他人，既然是如此，在布施之後希望他人在看到我、聽聞到我，或者是憶念到我的時候，這一切都能夠成辦「有意義」以及「他人想要成辦諸多希願的主因」。

丑二、願成意樂無盡之因

偈頌：若有人見我，起瞋或生信，願彼心恆為，成辦眾利因！

釋文，倘若有人於見我後，或起瞋恚，或生信心，願依彼心，恆為成辦彼等眾生現前、究竟眾利之因。周邊的有情在見到我之後，不

管他的內心是生起了瞋恨，或者是對我生起了信心，或者是對我完全沒有任何的感覺，不管這些有情他的內心中生起任何的念頭，希望這些念頭將來都能夠成為是成辦眾生現前、究竟眾利的主因。這當中以瞋恚而言，縱使他人見到我內心當中生起了瞋恚，我也希望他所生起的這個念頭，不要因此而讓他帶來太多的痛苦，由於這樣的境界能夠讓我修學忍辱，這對我而言是有幫助的。相同的，我也希望這些對我生起瞋恨的有情眾生，雖然在當下生起了這樣的煩惱，但希望他不要感得苦果。

丑三、願成加行無盡之因

偈頌：若人毀謗我，或以身傷害，如是辱罵我，願成菩提緣！

釋文，若人於我口出惡言毀謗，或有人以身作傷害，如是暗中辱罵我者，彼等任作何事，願彼一切皆成能得大菩提之善緣！在布施了我的身體之後，不管其他的人對我口出惡言，或者是以他的身體來傷害我，或者是在暗中辱罵我，不管其他的人對我做出什麼樣負面的行為，希望這一切的行為都能夠成為他將來能夠快速獲得圓滿菩提的善緣。

子三、願成資財之因（三）丑一、願我能成他人所需一切資具之因（71 “）

偈頌：願為無怙依、路人之嚮導，並作欲渡者，舟船與橋樑！

釋文，願我成為無有依怙者之依怙；一切生中，成為尋路人之嚮導；並作欲渡河者之舟船與橋樑！

偈頌：求島即成島，欲燈化為燈，尋舍變為舍，
若求僕役者，願我成僕役！

在偈頌當中的第一句有提到「島」也就是島嶼，第二句提到的是「燈」。「燈」的梵文是「地巴」，而「島」的梵文剛好顛倒過來是「巴地」，有可能在翻譯的時候，譯師們沒有把這句話翻好，所以讓它成為兩句，這當中要不就是劃掉第一句，要不就是把第二句劃掉，簡單的來說，這個偈頌裡面應該只有四句話才對。但現今賈曹傑大師

在註解的時候，還是以五句的方式來作解釋。

釋文，希求島嶼之人，願我即成島嶼，有些地方因為淹水的緣故，這些人為了要逃命，希望能夠逃到有島嶼或者是沒有淹水之處，所以這個地方提到了「島嶼」；欲求燈者，願我化為明燈；尋宅舍者，願我變為宅舍；若有求僕役者，願我成為彼之僕役。

偈頌：願為如意寶、妙瓶及明咒、靈藥如意樹、眾生滿願牛！

這個偈頌當中所提到的如意寶、妙瓶等種種善妙的資具，是過去賢劫的時候，有福報的人才能夠享用的物品。

釋文，應當數數發願而念：願為如意寶及妙瓶，能生所欲衣食等物；願為明咒，成辦息增等諸事業；願為攝精華之靈藥，能除一切疾病；「靈藥」這個物品最主要是希望，病人在吃了之後能夠馬上恢復體力。如果生重病的人沒有體力的話，是很難將他的病治好的，所以一開始希望能夠藉由含攝眾多營養的靈藥，能夠讓他的體力快速的恢復；願為如意寶樹，能生所需衣食等物；願為眾生滿願寶牛，能滿所有欲求。

丑二、願令時間、作用皆能增長

這個科判當中最主要強調的，是希望利益眾生的時間以及能力都能夠不斷增長。

偈頌：亦願如地等，四大及虛空，恆由多門作，有情資生基！

釋文，亦願如同地等四大，能作諸有情事；及如虛空，恆由多門而作無量有情資生根基。在偈頌以及釋文裡都有提到「四大」，也就是地、水、火、風，如果加上了「虛空」就成為了五大。地、水、火、風以及虛空，它能夠利益一切的有情，不管是「情世間」或者是「器世間」，情、器世間都必須建構在這五大之上。以外在的器世間而言，透由虛空而形成了「風」，在風之上有「火、水、地」等等；「情世間」也是如此，一個眾生要形成，也必須要具備有這五大。由此可知，五大對於情、器世間的影響是非常重要的。五大不僅能夠利益眾生，並且在利益眾生的同時，是不分親敵，也不求回報。它不會去分辨，誰是我的親人，我就利益他；誰是我的敵人，我就傷害他，它不會作這

樣的分別，並且在利益之後，它不求回報。

在偈頌裡寂天論師就希望，他自己也能夠像是五大般，以這種方式來利益一切有情。而這一點有什麼根據呢？此如《寶積經》云：菩薩如五大種，饒益有情。在《寶積經》當中有提到，菩薩的所作所為，就有如同是地水火風以及虛空這五大，以這樣的方式來饒益一切有情。像地藏王菩薩或者是虛空藏王菩薩，菩薩他們會變現出「地大」以及「虛空」種種的境界，來利益周邊的有情。這個偈頌，也是現今達賴喇嘛法王在講法的時候，時常會引的一個偈頌。

丑三、惟願時地無間

偈頌，盡虛空有情，由一切相中，證得涅槃前，願成資生因！

釋文，盡虛空際諸有情界，由一切相無量門中，直至證得涅槃果前，願我唯利諸有情眾，而成彼等資生之因。如同虛空般的一切有情，藉由種種不同的方式，一直到這些有情還未獲得涅槃的果位之前，希望我能夠成為這一切有情在生活時所需要的資具。應當如此數數思惟，淨修其心。

平常會談到「七支」，但在《入行論》當中，還未進入正行——也就是還未正受菩提心之前，如果仔細的去分析這當中的內涵的話，除了平常所談到的七支之外，還提到了思惟「菩提心的利益」，這是第一品的內容，並且在第二品當中有提到「皈依」，而在第三品中加行的第五個科判，「先修施捨身財善根之心，作為修持布施度之支分」，如果把這三個部分也加進去的話，就等於是十個支分。所以還未正受菩提心之前提到了十支，也就是在還未正受之前，所必須要準備的一些事前的工作。

壬二、正行

所謂的「正行」，是指將前行的部分準備好了之後，接下來要正受菩提心。提到了受持菩提心的儀軌，簡單的來分可以分為三種：第一種「僅受願心」，第二種「僅受行心」，第三種「行、願二心並受」。第一種提到的是「僅受願心」，這一點在宗喀巴大師所造的《廣、略二論》當中，都有提到「僅受願心」的這個儀軌。而今天在《入行論》的偈頌裡面，這兩個偈頌是指「願、行二心同時受持的儀軌」，這是

剛剛所介紹三類當中的第三類。

而第二類「僅受行心的儀軌」，過去曾經有一段時間，這個儀軌的傳承幾乎是中斷的，但其他教派似乎還保有這樣的傳承。這個傳承是從無著論師所造的《菩薩地》當中，〈持戒品〉裡面有提到，而這個部分在宗大師所造的《菩薩戒品釋》裡面也提到相同的儀軌。但當時雖然有這樣的儀軌，但並沒有這個傳承，也就是這個傳承已經中斷了。所以絕大部分的人，在受「願心」的時候，他所接受的儀軌是宗喀巴大師所造的《廣、略二論》當中的儀軌。當要受持「行心」的時候，他所接到的傳承絕大部分都是寂天論師所造《入行論》的傳承，所以在當時並沒有上師傳「僅受行心」的這種儀軌。

也就是因為當時有這樣一個問題，所以永津仁波切，他就至誠祈請達賴喇嘛法王，希望法王能夠在金剛座——也就是菩提迦耶那個地方的金剛座，在佛塔前能夠祈請佛陀將這樣的傳承傳下來，也就是恢復「行心」儀軌的這個傳承。對於這一點，這樣的作法是有根據的，不管是等一下的《入菩薩行論釋》當中也好，或者是其他的論典裡面都有提到，如果我們想要受行心儀軌，或者是想要受持菩薩戒，最好能夠在一位具有清淨菩薩戒的上師座前來受持，但如果你的周邊真的沒有這樣的上師，而你非常想要受菩薩戒的話，也可以在佛塔或者是佛像的座前來受持。所以當時就是依據論中所提到的這個觀點，在永津仁波切的祈請之下，法王在金剛座前，而再次的請求佛陀能傳這樣的傳承下來。而現今法王如果有機會對大眾傳「行心儀軌」傳承的話，都是以這樣的模式來傳授。

而提到了「願、行二心同時受持的儀軌」，也就是即將要介紹的這兩個偈頌，過去有很多的人說，這個儀軌它能夠同時受願心以及行心，但是這當中的「同時」，並不是指一瞬間，而是指「一座上」。為什麼是指一座上？也就是在這樣的儀軌裡面，它還是有前後的順序，它是先受「願心」再受「行心」，而並不是在一個偈頌裡面同時的受願、行二心，這個部分在以下都會作解釋。

偈頌：如昔諸善逝，發起菩提心，並依次安住，菩薩諸學處；

如是為利眾，我發菩提心，如是亦依次，修所受學處。

釋文，如昔諸位善逝發心之時，於諸佛及佛子面前，發起最勝願菩提心，「如昔諸善逝，發起菩提心」，這兩句話所提到的是「願心」的部分；後面兩句，並為受持菩薩律儀，更進一步的，在發起了願心之後，為了要受持菩薩律儀的緣故，發起行菩提心，並且在發起行菩提心之後，其後彼諸菩薩，如其修學次第依次修學，並安住於菩薩學處。所以偈頌當中，前面兩句話是提到了「願心」，而後面的兩句話是提到了「行心」。同時受持願心以及行心的這種講法，是指在一座上先受「願心」再受「行心」。如是我亦為利現前、究竟一切眾生，而於具足清淨行律儀之阿闍黎前，就如同往昔諸佛菩薩們，是以這樣的方式來發心，相同的，現今的我為了利益一切的有情眾生，希望能夠在一位具足清淨的行律儀這樣的上師面前來受持願行二心。在刮號當中有提到，（若無，則可迎請諸佛、佛子前來），這是原文當中的字，所以在《入菩薩行論釋》裡面也有提到，如果你找不到這樣的上師，可以透由觀想迎請十方諸佛菩薩，來到你的面前作為證人，而在他們的面前受持願、行二心，請彼為證，發起願菩提心；如是受持行心，亦依次修所受學處。念誦三遍；此應跟隨阿闍黎念，若無阿闍黎者，亦應觀想隨佛、佛子念誦。

「依次修學」之義，在偈頌當中最後兩句，「如是亦依次，修所受學處」，在偈頌裡有特別的談到「依次修學」，這幾個字是什麼意思呢？不要說是我們，就連剛開始發起菩提心的菩薩，一開始也沒有辦法同時的修學六度。比方一位剛發心的菩薩，他在修學布施度的時候，也不能馬上布施自己的身體給其他的有情。在《本生傳》或者是很多的論典裡面，我們會看到諸佛菩薩捨頭目腦髓給其他的有情，這都是登地以上的菩薩才能夠做的。對於登地以上的菩薩，由於他現證空性的緣故，所以在布施的同時能夠提起強大的心力，藉由這樣的因緣，縱使布施自己的身體給其他的有情，他的身體也不會感到疼痛。另外一方面，登地菩薩的身體構造，跟我們一般的凡夫是不同的。所以登地的菩薩在布施身體的同時，布施的方式——也就是當他把身體切下來布施給其他有情，就如同是砍斷樹枝或拔起樹葉一樣，是不會有疼痛的感覺。雖然不會有疼痛的感覺，但是有些菩薩，他的內心當中或

多或少還是會覺得有點可惜。為什麼會這樣呢？就比方說，我們布施自己所擁有的東西給其他的人，其實身體並不會感到疼痛，但由於剛開始沒有串習的緣故，所以當你把東西拿給別人、送給他人的時候，縱使身體不會有疼痛的感覺，但是內心難免還是會生起不捨，菩薩們也是如此。但是如果在未登地前——也就是還未現證空性之前，就很貿然的把自己的身體布施給其他有情的話，由於當時的心力沒有辦法到達頂點，這時很容易因為布施當下所生起疼痛的感覺，而讓內心當中的慈悲心、菩提心，在一瞬間之內就完全退失，這是很危險的事情。

「依次修學」之義，謂如有說布施身等，意樂未淨則不可行，在經論當中有提到，如果一位菩薩要布施自己的身體給其他的有情，「意樂未淨」，還未證得初地，沒有現證空性之前，是不可以這樣做的，若行反有過失，如果貿然的布施自己的身體給其他有情，不僅沒有功德，反而有可能會產生過失，應於無過、能獲大資糧時方可行之，應該在沒有過失，並且做了這件事情之後能夠獲得大資糧的情況下才可以去做，所以這時布施者本身，想要布施給他人自己身體的這種心態，必須要非常堅固，此是依次修學之義，以這樣的角度來探討「依次修學」的內涵；有謂律儀戒等三種戒律界限不同，解為於彼應依次修，非其義也。有些人在解釋「依次修學」的時候，有特別的談到戒律可以分為：律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒這三種。這三種戒應該在不同的時段來修學，以這種方式來解釋「依次修學」，但這樣的方式並不是「依次修學」這四個字的內涵。另外，又將受持行心與受行律儀之儀軌各別分者，亦非諸大車軌所許，故亦非理。有一些人他提出了一種主張，在受持了「行心」之後，必須藉由另外一種的儀軌來受持「行律儀」，其實這樣的論點，在諸大車軌所造的論著當中都沒有出現，「故亦非理」。

先受願心，次修欲學諸行之心，其後受持行心，此乃是依補特伽羅差異所作最勝方便，如果一開始能夠先受「願心」，在受持了願心之後，還未受持「行心」之前的這個時段，「次修欲學諸行之心」，這時應該要策發內心當中想要去修學菩薩行的心。當這種心念能夠慢慢增長之後，「其後受持行心」，之後再去受行心，以這種次第先後的受持願、行二心，「此乃是依補特伽羅差異所作最勝方便」。所謂的「差

異」是指，如果某些人他在受持願心的當下，就能夠受持菩薩戒，修學種種學處的話，對於這些補特伽羅而言，他是不需要先受願心、再受行心的。但是現今絕大部分的人沒有辦法做到這一點，所以希望能夠先受願心，之後再培養內心當中想要去守菩薩戒的這種心念，然後再一次的去受菩薩戒，受持行心，以這種方式來受持是比較安全的。不然如果貿然的受持了「行心」，但你沒有辦法守戒，這不僅沒有利益，反而會有很大的過失。對於這一點，在宗大師所造的《廣、略二論》當中也有特別的提到，一開始我們必須要受「願心」。願心當中也有分為：「普通的願心」以及必須要「立誓言的願心」這兩種。所以如果你所受的願心，是必須要立下誓言的這一類，在受持了願心之後，所要修學的願心學處包含了，「在今生如何讓所受持的願心不退失」以及「來生如何能夠再次的增長所受的願心」，如果對於這當中的學處能夠如理的修持，就有資格更進一步的去受持行心。所以，「此乃是依補特伽羅差異所作最勝方便」，然於一座依次受持亦可。如果在受持「願心」的當下，內心當中覺得你有這樣的能力來受持「行心」的話，在一座上先受願心、再受行心也是可以的，這就符合《入行論》當中的這兩個偈頌的內涵。

如何受持之理等，如前所說，應從尊師所造諸論了知，此不贅述。

壬三、結行（二）癸一、自修歡喜（二）子一、成辦自利（三）丑一、讚歎此心而修歡喜（74“）

在受持了願心或是行心之後，透由種種讚歎的方式，而讓內心中對於修學願行二心感到歡喜，更進一步的生起勇氣，希望自己能夠好好的持守這兩顆心。

偈頌：智者以淨信，受持菩提心，後亦為廣修，故讚歎此心。

釋文，智者菩薩，以澄淨信及歡喜心，堅固受持二菩提心，智者菩薩，以澄淨的信心以及歡喜心，在內心中堅固的受持願、行二菩提心，後亦為能廣修不令彼心退失、令其增長之方便故，心生歡喜讚歎此心。並且在受持了願、行二心之後，為了能夠廣修菩薩行，讓所受的願行二心不退失、反而能夠讓它增長的緣故，在內心當中生起歡喜而讚歎菩提心。此復云何？如何的讚歎？

偈頌：我今生有果，善得此人身；今生佛家族，而成佛心子！

釋文，此生發心並受律儀，令我今生已有善果，並使已善獲得此妙人身暇滿具義，在今生我有幸能夠在上師的座前受持發心，並且接受菩薩的律儀，藉由這樣的方式，能夠讓我這一生沒有白白的浪費，並且已經感得了善果，所以今生在獲得暇滿的同時，我能夠成辦許多有意義的事情，這是值得慶幸的；我今生於佛家族中，已成菩薩，並且在發心受戒的同時，就已經代表我已經生在了佛家族當中，而成為了一位菩薩；昔願何時能成佛子，而今已成諸佛心子！在過去我們時常發願，希望能夠早日的成為佛陀的心子，而今天我在上師的面前發起了願、行二心，並且受持菩薩的律儀，而成為諸佛的心子，應如此思而修歡喜。

丑二、獲彼心已修不放逸

在前面一個科判當中，我們提到的是「讚歎此心而修歡喜」，在受持了願、行二心之後，透由讚歎菩提心，而讓我們內心當中生起歡喜。雖然在內心中生起了想要修學菩提心的歡喜心，也能夠累積許多的福德，但是光這樣做就足夠了嗎？並不是！既然已經受了願、行二心，就必須如實的修學這當中的種種學處。

偈頌：我今務必作，符合佛族業，應莫染污此，無過尊貴種。

釋文，若念：「僅此即足？」我今務必著手造作符合慈父佛族之三門業，既然已經受了願、行二心，從今天開始，我務必著手造作符合慈父佛族的身、語、意三門的善業，並且我所做的一切並不是僅為了自利，而是以利他作為出發點，並於此尊貴種，在此時我們的內心中已有了願、行二心，心續當中的「佛性」已完全的成熟，所以對於如此珍貴的種性，不應該讓違犯了願行學處所產生的罪墮染污了我們的相續。如此珍貴的佛性，它為什麼是珍貴的？——初中後三皆無過失、唯以功德嚴飾，這是佛性的本質，初、中、後三時都沒有任何的過失，完全是以功德來莊嚴它，莫使違犯願、行學處所生罪墮染污相續，所以這時既然心續中有如此珍貴的佛性，就不應該去違犯願、行的種種學處，因為在違犯的當下所產生的罪墮，會染污我們的心相續，應當勤修彼之方便。

丑三、已獲難得之心故修歡喜

「已獲難得之心故修歡喜」，想要生起菩提心是非常困難的事情，這一點在之前我們有簡單的介紹。不要說為了利益一切的有情而生起菩提心，縱使為了自利，想要求得一己的解脫，生起這樣的心都已經是非常困難的事情，更何況我們的目標是為了利益一切的有情，而生起圓滿的菩提心。

偈頌：如盲於廢堆，拾獲稀世寶；如是何其幸，我發菩提心！

釋文，猶如貧困盲人，於廢堆中拾獲稀世珍寶，就如同在世間當中，一位貧窮困苦盲人，有一天他在垃圾堆當中拾獲無價的稀世珍寶，以世間人的角度來說，這幾乎是不可能發生的事情；相同的道理，如是我今何其有幸，能發此勝菩提心寶，對我來說，內心所貪著的是今生的安樂，在貪著安樂的同時，卻不知該如何的去成辦樂因，縱使想盡各種的方式想要去除痛苦，但卻不知該如何的遠離苦因。我就像是一位盲人，並且在修學正法的道路上，缺欠修學正法的資具，所以相當的貧困；但是如果我能夠藉由暇滿的人身，在今生當中策發起菩提心的話，這是何其有幸的一件事情，此定佛威德力所致。如果能夠藉由此生發起菩提心，這一定是佛的加持所導致的。

子二、成辦他利（三）丑一、能除有情眾苦（五）寅一、滅除死主（76 “）

偈頌：滅眾生死主，勝甘露即此；

釋文，死主令諸眾生無有自主而死，在四魔當中有介紹：蘊魔、煩惱魔、死主魔以及天子魔，在四魔中也有談到「死主」的內涵。但「死主」是不是真的是一個有形體的眾生？這是有待探討的問題。但所謂的「死主」，最主要是因為，在業以及煩惱的束縛下，以這樣的方式在輪迴當中投生流轉的當下，必定會面臨死亡，並且在臨終的時候，透由業惑呈現出「死主」的對境，會感覺好像是有人要帶我們離開這個世間，所以這當中的「死主」，最主要談到的是在業以及煩惱的束縛下，流轉的同時，終究會面臨到死亡，並且在死呈現的時候，是沒有任何自主的能力；能滅彼之最勝甘露，即此發菩提心，因由此

能置眾生於無老死地。

寅二、滅除貧苦

偈頌：除眾生貧苦，無盡藏亦此；

釋文，能予無盡財物及法資具，「貧」可以分為兩個部分：第一個部分欠缺世間的財物而貧困，第二個部分在修學正法的同時，缺少修學正法的資具而貧困。不管是欠缺世間的財物，或者是欠缺修學正法的資具，透由修學菩提心都能夠給予我們無盡的財物以及修法的資具，滅除眾生貧苦之無盡藏，亦此發心。

寅三、滅除疾病

偈頌：能滅眾生疾，最勝藥亦此；

釋文，能滅眾生一切疾病之最勝藥，亦是此心。透由修學菩提心能夠滅除眾生身心的一切疾病。

寅四、總除三有眾苦

偈頌：漂泊三有途，疲眾休憩樹；

釋文，眾生漂泊三有險途，疲勞困苦，就如同之前有提到，以總相的輪迴而言，輪迴雖然沒有開端，但是輪迴是有邊際的。雖然輪迴是有邊際的，但是對於個人來說，如果我沒有辦法看清楚輪迴的過患，沒有辦法修學正道的話，對於我而言輪迴是沒有邊際的，我會不斷的在輪迴當中漂泊。在漂泊的同時，雖然輪迴可以分為善趣與惡趣這兩個地方，但是絕大部分的時間都是在惡趣當中徘徊，只有少數的時間點才能夠投生善趣，而得到暫時的喘息；能成休憩處所、予以清涼之樹，亦是此心。

寅五、特除惡趣之苦

偈頌：救度一切眾，遠離惡趣橋。

在三有當中可以分為「善」跟「惡」這兩趣，但由於我們絕大多

數的時間都是在「惡趣」當中流轉，所承受的痛苦也較多的緣故，以這樣的方式來說明菩提心的利益。

釋文，救度一切眾生遠離惡趣之橋，亦此發心。

丑二、能除苦因——二障（二）寅一、除煩惱障（78“）

偈頌：心中明月昇，能除煩惱熱；

釋文，此發心乃心中所昇明月，能除眾生煩惱熱苦，如同夏天的夜晚，如果在天空中能夠生起皎潔的明月，這時會感到身心都格外的清涼；相同的道理，如果眾生的內心中能夠生起菩提心，藉由菩提心的力量，能夠斷除內心當中貪心、瞋恨等種種的煩惱。為什麼生起慈悲心、生起菩提心有這樣的功效呢？不管是慈悲或者是菩提心，「慈心」是希望他人能夠獲得快樂，「悲心」是希望他人能夠遠離痛苦，在希望他人能夠獲得快樂、遠離痛苦的情況下，對於自方就不容易會生起貪念，對於他方就不容易生起瞋念。所以藉由菩提心的力量，能夠去除眾生內心當中煩惱的熱苦，因能滅除一切煩惱障故。

寅二、除所知障

偈頌：此亦璀璨日，根除無知暗。

釋文，此亦心中所昇璀璨日輪，以太陽來比喻菩提心，就如同太陽能夠去除外在世間的黑暗；相同的道理，如果眾生的心中能夠生起菩提心，藉由菩提心的力量，也能夠去除內心當中無明愚癡的黑暗，根除眾生所有非染污之無知——所知障暗，因以廣大資糧所飾證空智慧，能除所知障之種子。在這一段當中有提到，以廣大的資糧所嚴飾的證空智慧，這當中「證空智慧」，是指現證空性的智慧。雖然小乘的羅漢，他們心中也有現證空性的智慧，但他們心中現證空性的智慧，並沒有辦法斷除所知障。所謂的「所知障」，是指讓一個人沒有辦法現前了解一切所知的障礙，稱為所知障。小乘羅漢的心中，雖然有現證空性的智慧，但欠缺福德、智慧二種資糧作為助伴的緣故，所以心中的證空智慧並沒有辦法斷除所知障。而菩薩心中的證空智慧，不僅

能夠現證空性，並且這樣的智慧是在菩提心、慈悲心的攝持之下，顯得格外有力，所以這樣的證空智慧是能夠去除「所知障」的。

丑三、成辦一切利樂（二）寅一、成辦一切利益（79 “）

偈頌：是拌正法乳，所出妙醍醐。

釋文，此發心者，是以聞思智慧木杵，善加攪拌經典正法乳海所出精華，透由世間的譬喻來譬喻這一段釋文的內容，就如同用木杵攪拌牛乳，到最後會產生妙醍醐。相同的道理，「發心」，是透由聞思的智慧，在聞思經典正法的內涵之後，會發現所有經典內容當中最精華的部分，不外乎就是修學菩提心，此乃具足美味、大力之妙醍醐，能令他生一切利益，故於此法皆應勵力。

寅二、成辦一切安樂

偈頌：過客遊走三有途，欲享安樂諸資具，
此乃成辦樂方便，有情上賓皆滿足。

釋文，漂泊輪迴眾生過客，漂泊在輪迴中的眾生如同過客，遊走三有險途，這當中的「三有」有兩種解釋方式：第一種，「三有」分別是欲界、色界、無色界；第二種，天上、地上以及地下。漂泊在輪迴中的眾生有如過客，遊走在三有的險途上，欲享人天安樂諸資具者，在遊走的同時，如果想要獲得人天安樂的種種資具的話，發此心乃成辦眾樂最勝方便，發起菩提心是成辦現前、究竟一切安樂的最勝方便，令諸有情上賓皆得滿足，因由此能成辦一切有情之增上生及決定勝。在內心中如果能夠發起菩提心，藉由菩提心的力量，能夠快速的累積福德資糧，以此能夠成辦一切有情的增上生以及究竟的決定勝。

癸二、令他歡喜

在之前介紹的部分是「自修歡喜」，也就是希望能夠讓自己的內心當中，對於「修學菩提心」或者是「生起菩提心」感到歡喜。而這個科判當中最主要介紹的是，不僅內心當中希望能夠生起歡喜心，我也希望周邊的一切有情能感到歡喜。

偈頌：今於一切救護前，我請眾生來享用，
善逝以及人天安樂，願天非天等皆喜。

釋文，今於諸佛、佛子一切救護尊前，我請一切有情眾生，前來享用究竟圓滿一切利樂之善逝樂，今天我在十方諸佛以及菩薩的面前，我請一切的有情，前來享用究竟圓滿的善逝樂——也就是佛果的安樂。縱使周邊的有情，他短時間之內並沒有辦法享用成佛的安樂，我也希望他能夠享用人天的安樂，以及未成佛前亦可享用人天安樂，令彼滿足，這時內心當中要想到，我既然在諸佛菩薩的面前立下了誓言，希望能夠利益一切的有情眾生，並且最終的目標是希望讓一切的有情眾生都能夠獲得圓滿的佛果的話，這時就請十方的一切有情來享用這樣的善果。縱使在還未獲得佛果之前，我也願意讓一切的有情能夠享用人天的安樂，讓一切的有情內心都感到滿足；又從今起，願天、非天、腹行等眾皆能歡喜。這當中的「腹行」是提到龍王或者是蛇。所以從今天開始，我希望天、非天，或者是龍王、蛇等等的眾生，他們的內心都能夠感到歡喜。謂以此令他人歡喜。

發二心前，如此論說：先淨違緣障礙、集聚順緣資糧，其後發二心者，應知此乃於暇滿身所取最勝心要而精勤修。在之前我們也有探討到，在獲得暇滿人身的同時，所要追求的目標——也就是釋文當中所提到的心要，簡單的來分可以分為：上、中、下這三種。「上」是追求圓滿的佛果，「中」是求得一己的解脫，而「下」是指希望藉由現今所獲得的人身，讓來生不要墮入惡趣，或是投生在不閒暇處，希望能夠藉此再一次的獲得有修學佛法機緣的增上生。所以現今我們已經獲得了能夠成辦種種心要的暇滿身，在獲得暇滿身的同時，既然有這樣的機會，我們就必須要好好的修學。但現今絕大部分的人，所追求的不外乎是今生的安樂，希望自己能夠成為一個有名聲，或者是得到他人敬重的人。但說實在的，世間當中的安樂就如同是芭蕉樹，短時間看起來外表好像很不錯，但實際上它的本質卻不怎麼樣。所以今天既然有這樣的機會來修學菩提心的教授，我們應該要把握當下的機緣。

結頌：

**得暇滿身諸智者，應勵力生二覺心；
此乃佛經心要義，佛子所行唯一道。**

有幸獲得暇滿身的智者，應該藉由當下所獲得的人身，精勤的修學二種覺心。「二種的覺心」是指二種菩提心。兩種的菩提心，有兩種不同的解釋：第一種解釋跟釋文比較有關聯性的，是提到了「願心」跟「行心」；第二種的解釋方式，一般在介紹菩提心的時候，會提到「世俗的菩提心」以及「勝義的菩提心」。「勝義的菩提心」，雖然取名為菩提心，但是它並不是真正的菩提心，真正的菩提心是「世俗的菩提心」。所謂「勝義的菩提心」，是指現證空性的智慧，它雖然不是菩提心，但是為了要強調它的重要性，所以取名為勝義菩提心。勝義菩提心當中，「勝義」這兩個字所指的意思，就是諸法最究竟的本質所以提到了勝義，所以能夠現證諸法最究竟的本質的這種智慧，我們稱為勝義的菩提心。不管是以「願心、行心」的角度來解釋兩種的菩提心，或者是以「世俗的菩提心跟勝義的菩提心」這樣的角度來解釋兩種的菩提心，在獲得暇滿身的同時，我們都應該要精勤的修學這兩種的菩提心。

「此乃佛經心要義」，兩種菩提心的內涵，是所有佛經當中最精華的部分，「佛子所行唯一道」，過去、現在、未來一切的佛子菩薩，都必須要藉由修學兩種的菩提心，才能夠證得圓滿的佛果，所以這是最究竟、最圓滿的一條道路。不要說是內心當中生起真實的菩提心，縱使在短時間之內沒有辦法生起如此的發心，也必須要藉由文字的力量來策發內心當中想生起菩提心的念頭。比方說可以藉由念誦皈依發心的偈頌，在前面兩句「諸佛正法眾中尊，直至菩提我皈依」的這兩句，是提到了大乘的不共皈依，「我以所行施等善，為利有情願成佛」，是提到了大乘的發心。所以短時間內，縱使你的內心中沒有辦法生起「任運的菩提心」，也必須要藉由文字的力量來讓內心生起「造作的菩提心」。

對於這一點，達賴喇嘛法王在講法的時候時常提到，我們能夠聽到「要利益如虛空般的有情」這樣的詞句，是相當不容易的一件事情，為什麼不容易？在沒有佛法的地方，或者是有佛法但是沒有大乘

法的地方，是聽不到這樣的詞句的。有些地方雖然有正法，但是只有小乘法，在小乘法的經典裡，絕大部分都是希望行者透由修學正法而獲得究竟的解脫，但是在這些詞句當中，是沒有辦法聽到「利益一切有情眾生」這樣的詞句。所以現今光能夠聽到這樣的詞句，我們就應該感到慶幸，因為透由這樣的詞句，就知道我們是生在有大乘法的地方。由此可知這樣的一句話，它所呈現出來的力道是與眾不同的。

並且在經論當中有提到，一位修學菩提心的行者，必須要以修學「平等捨」作為基礎。所謂的「平等捨」，是行者在面對有情的同時，內心當中不會過度的生起貪、瞋，而讓內心在面對有情的當下是不分親疏、完全平等的。「平等捨」就如同世間的田地，在世間平整的田地上面，如果藉由水以及肥料來灌溉滋潤它的話，這時候播下的種子很容易發芽，到最後開花結果。相同的，想要生起菩提心的行者，在還未修學慈悲之前，必須要修學平等捨。「平等捨」就有如同是一塊大地，在平等捨這塊大地之上，如果能夠灌溉「悅意慈」的水，就能夠滋潤這塊大地。在這樣的一塊田地之上，播下大悲的種子，最後能夠長出菩提心的苗芽，應該以這樣的方式來修學菩提心的教授。

辛二、品名

入菩薩行論第三品 受持菩提心

釋文，入菩薩行論釋佛子正道第三品釋 受持菩提心

第四品 不放逸

己二、學波羅蜜多行之理（四）

接下來第四品「不放逸」，在之前第一品當中是提到了「菩提心的利益」。如果想要在內心中生起菩提心，必須要能夠淨化違緣障礙，集聚順緣資糧，所以第二品當中最主要談到的是「淨化違緣障礙」的部分，而在第三品提到了「集聚順緣資糧」。並且在淨罪集資之後，而提到了「受持菩提心」的部分。在「受持菩提心」之後，己二「學波羅蜜多行之理」，這個科判當中的內容分四：

庚一「修不放逸是令菩提心行不退失之要件」，在受持了願、行二心之後，接下來藉由修學不放逸，能夠讓菩提心以及菩薩行不退失，所以修學「不放逸」是讓菩提心以及菩薩行不退失的必要條件，這是第四品的內容。

庚二「特以修習正念正知作為清淨守護諸善法之方便而說學戒之

理」，在第五品當中最主要提到的是「正念、正知」。為什麼要提到正念、正知？是因為如果想要持戒，這時持戒的內涵是指斷除相違品，如果想要「斷除相違品」，就必須要藉由正念、正知的力量來守護內心，這是第五品的內涵。

庚三「說明修學餘四波羅蜜多之理」，在這個科判當中，包含了第六品「忍辱」，第七品「精進」，第八品「靜慮」，第九品「般若」。

庚四「由迴向支說明修學為利他而施捨身財善根之布施理」，這個科判是介紹第十品的內容。

庚一、修不放逸是令菩提心行不退失之要件（二）辛一、釋品文（三）壬一、略說修不放逸之理（81“）

偈頌：佛子如前說，堅守菩提心，恆勤勿散漫，不違諸學處。

釋文，佛子菩薩如前所說，一位菩薩在還未生起菩提心之前，如同之前所介紹的內容，必須要先思惟發心的利益，並且在思惟過後，為了要生起殊勝的菩提心，必須要淨除違緣障礙，集聚順緣資糧。在思惟了發心的利益，以及淨除了違緣障礙、集聚順緣資糧之後，堅固持守二菩提心，藉由儀軌很堅定的去持守「願心」以及「行心」這兩種菩提心，並且在受持兩種菩提心之後，同時必須要受持菩薩戒，縱一剎那亦勿散漫，在持守菩薩戒的當下，縱使是短短的一剎那，也不要讓內心當中生起絲毫的散漫，恆不違越六度、四攝等諸學處，並且要精勤的修學，令自相續成熟的「六度」以及令他相續成熟的「四攝」等種種的學處，以不放逸精勤守護，不令退失。

壬二、廣說（二）癸一、於菩提心修不放逸（二）子一、不應棄捨菩提心之原因

偈頌：若輕率著手，或未善觀察，雖允諾成辦，應審行或捨。

釋文，若於一事未觀功過，輕率著手而行，如果對於一件事情，沒有仔細的去觀察利弊得失，或者是你並沒有想清楚這件事情到底是該作還是不該作？或是你沒有考量到自身的能力到底能不能作？「輕率著手而行」，在還未仔細觀察的情況下，草率、不加思索就魯莽行事，這是第一種。第二種，或雖略思，然未善加觀察，或是稍微的思考一下，但並沒有仔細的去觀察，其所作事於初雖已允諾成辦，這件

事情縱使你當初已經答應要去做，亦應再次審察，這時應該停下腳步，再次仔細的思考這件事情：後當行之或應捨置，這件事情是應該繼續做？還是應該先暫緩？到底這件事情是該做，還是不該做？必須要仔細的觀察，應先觀察而後行止。

偈頌：諸佛及佛子，以大慧觀察；吾亦善思擇，豈可捨此心？

釋文，此如《妙臂請問經》中所說，這段偈頌的內容，在密續事部的經典《妙臂請問經》當中有提到，諸佛以及佛子彌勒等眾，於《華嚴經》等經中，以大智慧觀察此心，讚其利益，言不應捨，在《華嚴經》等諸多的經典當中，諸佛以及菩薩藉由他們的智慧很仔細的觀察了菩提心的利益，並且讚歎菩提心，不僅讚歎而一再的告誡後人，不應該棄捨如此殊勝的發心；吾亦如前由思其利益等，以多原因觀察定須受持，這當中的「吾」，是指寂天論師本人。寂天論師他也是藉由思惟了菩提心的利益，並且藉由多種的原因來觀察，我們必須要受持菩提心。不僅寂天論師是這樣思惟的，我們在修學大乘法的同時，也作了如此的思惟，由善思擇既受持已，豈可輕易捨棄此心？藉由仔細的思惟，並且透由儀軌而受持了願、行二心之後，怎麼可以隨便就說要放棄呢？直至成佛，應當守護，不令退失！對於菩提心的利益以及捨菩提心的過患，過去的諸佛菩薩都透由非常仔細的方式作過了觀察；而我們在還未受持菩提心之前，也思惟過菩提心的利益，並且藉由多門來作觀察，最後發現要成就圓滿的佛果必定要受持菩提心，所以經由眾多的角度思惟過後，我們怎麼可以輕言放棄呢？

子二、棄捨彼心所生過患（三）丑一、墮入惡趣（三）寅一、墮惡趣之原因（83“）

偈頌：若已立此誓，然未成辦此，則為欺有情；來生何所似？

釋文，若已立此誓言：「願將一切有情安置佛地！」之前在十方諸佛菩薩以及上師的面前，立下了「願將一切有情安置佛地」等種種的誓言，並且受持了菩薩戒。在立誓受戒之後，然未實踐成辦此事，但我們並沒有努力付諸於行動，來成辦之前所立下的誓言，則為欺誑一切有情，當下我們的行為就等於是在欺騙一切的有情，也是在欺騙十方的諸佛菩薩以及我們的上師。犯下了這樣的過失，我之來生將何

所似？我的來生到最後會變成什麼樣子呢？不出墮惡趣中。除了惡趣之外沒有其他的去處。

寅二、引述依據

偈頌：若人心欲施，少許尋常物，思已然未施，經說墮餓鬼；
況至誠宴請，令享無上樂，後反欺眾生，云何生善趣？

釋文，若人心中欲施一口食等少許尋常之物，思已然未施予，如果有一個人，他的心中想要布施一口飯等很普通的物品給其他的人，但在思惟過後，卻沒有實際去布施這個物品給他人的話，則此將如《念住經》說，如果之前生起了想要布施的念頭，而之後並沒有付諸於行動，這樣就如同佛陀在《念住經》當中所提到的：「若已略思，而未施者，將墮餓鬼，如果在內心中生起了想要布施的念頭，最後卻沒有布施的話，這樣念頭所造的業會讓我們將來感生餓鬼；若已立誓，然不施者，將墮有情地獄。」在內心中不只是生起想要布施的念頭，而是確定我一定要這麼去做，但是最後卻沒有做的話，「將墮有情地獄」。

不僅在《念住經》當中有如此的提到，在《分辨六趣經》當中也再次的提到，《分辨六趣經》云：「若人已立誓，欲布施飯菜、根莖及果實，後因慳未施，將生餓鬼城，遭受猛烈苦。」尚說此即餓鬼之因，如果內心中生起，想要布施一口飯等非常普通的物品給他人，但在生起這樣的念頭之後，卻沒有去實踐，當下所造的業，如果都會讓我們感生餓鬼，甚至地獄的話；況心至誠宴請一切有情、非唯空言，恭敬高呼前來作客，更何況是在受持菩提心以及受持菩薩戒的過程中，我們在十方諸佛菩薩面前發誓，並且在發誓的當下「非唯空言」，我們並不是口頭上說說，而是打從內心底，希望藉由我的力量來救度一切的有情眾生，並且隨著儀軌的文字「高呼前來作客」，我們希望一切的有情眾生，都能夠前來享用無上的安樂，令其享用無上大樂以及現前人天安樂，所以我們希望一切的有情，最終都能夠享用佛果的安樂，在還未成佛之前也希望他們能夠獲得現前的人天安樂，在立下這樣的誓言之後，後反捨棄，最後因為某一種的原因而捨棄了一切眾生，此為欺誑一切眾生，云何能生善趣？這等於是欺騙了一切的有情眾生，在這樣的情況下怎麼可能再次的投生在善趣當中？定不能生。

之前所提到的例子，他所對的有情（也就是對象）是只有一個人，我們現今立誓的對象是一切的有情。並且之前所舉的譬喻，想要施予有情非常普通的飲食，而且它的量是非常微少，而現今我們想要給予一切有情眾生的，是最究竟的無上大樂。所以之前藉由這樣的心念，都會讓我們來生投生餓鬼或是地獄的話，那更何況是我們在立下誓言之後，最終棄捨了一切有情。

寅三、斷除相違

或曰：「若爾，則與經典相違。如果以上的論點是成立的話，這個論點與佛經的內涵是相違的。為什麼相違？經說聖者舍利弗往昔發菩提心、行諸行時，魔乞右手，彼斷右手，以左手施，魔出不悅之言，令其心灰意冷，棄捨發心，後仍獲得阿羅漢果。」有人提出了以下的這個公案，也就是在佛經裡面曾經提到，佛陀的兩位大弟子，智慧第一的舍利弗尊者，以及神變第一的目犍連尊者，而這個公案的主角是智慧第一的舍利弗尊者。尊者剛開始修學佛道的時候，是修學大乘道，並且在內心中生起了菩提心，是一位大乘的菩薩，而之後他「示現」出退失菩提心的面貌。在這個地方特別強調「示現」這兩個字，因為對於舍利弗尊者，他是否是聲聞的行者，這在經論當中有不同的說法，所以在此用「示現」，也就是他的本質是菩薩的本質，但是他示現出退失菩提心的面貌。

為什麼會退失菩提心？是因為尊者他在行菩薩行的時候，有一天他遇到一位魔王，這位魔王為了要讓尊者的菩提心產生動搖的緣故，所以他示現成一個人，這個人他是沒有右手的，他來到尊者的面前跟尊者說：「我知道您是一位菩薩，既然是一位菩薩，在我沒有右手的情況下，您應該要悲愍我，把您的右手布施給我才是。」這時尊者聽到他的這些話，在不加思索的情況，就用左手拿了一把刀，把他的右手割了下來。既然把右手割了下來，理所當然的只剩下左手，當然他就用他的左手拿他的右手，把它布施給對方。但是當時在印度境內，他們是很忌諱用左手拿東西給別人的。所以這時魔就回答他說：「你怎麼可以用你的左手把手拿給我，你是不是看不起我？如果你看不起我，你怎麼會是一位菩薩呢？」所以就用非常挑釁的語言跟尊者作了以下的這個對話。這時候尊者就說：「因為你跟我要右手，所以我把

右手割下來，那我不用左手拿給你，難不成我要用右手拿給你嗎？」這時候魔就回答他說：「你不一定要用右手拿，你可以放在頭頂上，然後遞給我也可以，為什麼要用左手呢？」

尊者聽到了這段話，內心感到相當的惋惜，他覺得怎麼會有行為這麼惡劣的眾生？而我在面對這樣一位眾生時，我的內心中都沒有辦法調伏，更何況是要利益一切的有情？當下他生起了這樣的念頭，菩提心就馬上退失了。雖然尊者因為這樣的境界而退失了菩提心，但是他在那一生當中還是證得了羅漢的果位，並沒有墮入惡趣。所以有人提出這樣的公案作出了質疑，認為之前自宗所安立的論點是不成立的。

偈頌：有人捨覺心，仍可得解脫；此業理難思，唯遍智能知。

釋文，謂有聖者舍利弗等眾人，雖捨覺心，然彼仍可獲得解脫，在經論當中有提到，聖者舍利弗等種種的公案，公案的主角雖然都棄捨了菩提心，但是最終都還是可以獲得小乘的解脫；此業果理，凡夫難以思議，唯有一切遍智能知，除此餘者皆未能思。在偈頌裡面有特別的提到，「此業理難思，唯遍智能知」，業果非常深細的道理，凡夫是沒有辦法了解的。這樣的道理，在這個世間上只有具備一切遍智的佛，才能夠徹底的了知，佛以外的其他有情，是沒有辦法理解業果深細的內涵。雖然看似沒有正面的回答，但實際上這樣的回答，它的背後所影射的，是因為尊者在當時雖然棄捨了菩提心，但由於他現證空性的緣故，透由證得空性的智慧而斷除了煩惱障。斷除煩惱障的人，來生是不會墮入惡趣的，不要說斷除了煩惱障，縱使只有得到加行道的忍位，來生都不會再次的墮入惡趣。所以在字面上看起來似乎是沒有正答，但是這樣回答的背後，另外一種的回答的方式是指，尊者在當時雖然棄捨了菩提心，但由於現證空性的緣故，所以來生不會墮入惡趣受苦。

丑二、退失利他（三）

寅一「退菩提心有重墮罪，故失利他。」如果一位受持菩薩戒的行者棄捨了菩提心，這時會犯十八根本墮當中非常嚴重的重罪。提到菩薩戒當中的十八根本墮，這十八條的戒條，並不是同時出自於一本

經典中，而是在不同的經論裡面，有分別的提到某些的戒條。而這些經論裡，包含了《虛空藏經》、《集學論》以及《菩薩地》這些經論，在這些經論當中都有提到幾條的菩薩戒，而總攝起來結集為十八根本墮。在十八根本墮裡面，最嚴重的就是生起「邪見」以及「棄捨菩提心」。如果受菩薩戒的行者，內心當中生起了邪見以及棄捨菩提心的話，在此同時不需要具備有其他的條件，在生起這個念頭的當下，就等於是完全的退失了菩薩戒。至於其他的戒條，比方說「讚自毀他」，是必須要具備有其他四種條件的配合，才能夠探討它是否有犯根本墮，或者是更進一步的棄捨了菩薩戒。所以十八根本墮裡面，最嚴重提到了邪見以及棄捨菩提心。

寅二「障礙其餘菩薩行善亦同前罪，將墮惡趣。」雖然我們在受戒之後並沒有棄捨菩提心，但是障礙其他的菩薩行菩薩行亦同前罪，「亦同前罪」並不是指犯根本墮，而是指會造下相同的重罪，它的罪業是相同的，所以透由這樣的惡業，來生還是必須墮入惡趣。

寅一、退菩提心有重墮罪，故失利他（85 “）

偈頌：菩薩墮罪中，此乃極重罪；若犯此墮罪，將損有情利。

釋文，退失發心，此乃菩薩根本墮罪當中極重罪業；倘若犯此墮罪，即退失利他意樂，如果棄捨了內心中的菩提心，或是棄捨了一切的有情，這時我們內心當中，並沒有辦法策發起想要利益一切有情的這種意樂，此將損害有情利益，如果沒有辦法策發起這樣的意樂，就不會進一步的想要藉由種種殊勝的妙行去利益有情，這時對有情而言他是有損失的，因已退失諸行所依。因為在此同時，我們行菩薩行的根源，也就是最主要的力量——菩提心，已經完全生不起來了。

這一點在《攝頌》當中也有提到，如《攝頌》云：「縱於俱胝劫，行十善業道，然心生欲得，獨覺阿羅漢，爾時戒有過，其戒皆失壞；生如此心者，罪重過他勝。」一開始提到了，一位菩薩在受持菩薩戒之後，縱使花了非常久的時間，斷除十惡、行十善業道，但是他在行十善的同時，心中生起想要獲得聲聞或是獨覺菩提的這種欲求心，「爾時戒有過」，縱使他精勤的斷除十惡、行十善業，但是他所持守的戒是有過失的，「其戒皆失壞；生如此心者，罪重過他勝。」如果在受

持了菩薩戒之後，內心當中對於小乘的菩提生起了希求，生起此心的當下，他的罪重是超過別解脫的他勝罪。對於這個偈頌，釋文繼續作了以下的解釋。謂具菩薩戒者，若捨願心，犯根本墮；未受戒者，若退彼心，其罪較於別解脫之他勝尤重。

寅二、障礙其餘菩薩行善亦同前罪，將墮惡趣

偈頌：縱僅一剎那，障菩薩修福，因損有情利，惡趣量無邊。

釋文，縱僅一剎那間，障礙、阻撓菩薩修福行善，因損菩薩成辦有情利之能力，彼阻撓者將墮惡趣數量無邊。如果有一位菩薩，他雖然沒有棄捨菩提心，並且只是花非常短暫的時間，去障礙、阻撓另外一位菩薩修福行善的話，這時他所障礙的對象或許只有一位菩薩，但是由於他障礙的對象是菩薩的緣故，這時障礙菩薩就等於是障礙一切的有情。為什麼障礙菩薩等於是障礙一切有情？因為菩薩心心念念都是想要利益一切的有情，所以如果障礙一位菩薩行善的話，這時就等於是障礙一切有情獲得現前究竟的利益。所以這時障礙他人行善的這位菩薩，雖然他自己沒有棄捨菩提心，但是由於他所障礙的對象是另外一位菩薩的緣故，透由障礙他人所犯的惡行，將來還是必須要墮入惡趣當中受苦。

對於這一點我們是很容易犯的，不要說障礙其他的菩薩，就連障礙我們周邊的同行善友行善，都會造很多的惡業。我們在修學佛道時，花很多的時間、精力，很精進的在修學，內心當中覺得好像是做太多了，所以看起來是有悲愍，然後會去告訴周邊的朋友或者是告訴你的親人：「你並不用做這麼多，或者是你行善的時間可以稍微的縮短，以節省你的體力」等等，我們會用這種方式告訴別人不要去行善。如果今天你的對象是一位菩薩的話，這時候就如同釋文裡面所談到的，你所造的惡業是不可思議的大；如果他不是菩薩，只是一般的有情，這時也會犯下相當嚴重的惡業。這一點有什麼根據呢？在《菩提道次第廣論》裡面，也有引下面的這段經文：

如《最極寂靜決定神變經》云：較於有人搶奪瞻部洲中一切有情所有財物，並殺害彼，我們都知道如果搶奪一位有情的財物，並且殺害對方的話，所犯下的惡業是難以想像的，那更何況是搶奪瞻部洲當

中一切有情的財物，並將這一切的有情都殺害，這樣的惡業是沒有辦法來形容的。但是相較於這樣的惡業，倘若障礙菩薩行善，如果我們去障礙一位菩薩行善，而對方正在行的善業，舉一個例子——施予畜生一握之食，只是給予畜生一點點的食物，其罪更勝前者無量。如果我們當下去阻礙一位菩薩行善的話，所造的罪業更甚前者。是故於此應當慎防，而這一點剛好是我們很容易犯的，所以平常要特別的謹慎小心，因不了知菩薩住於何處，而又極易犯此罪故。如果菩薩他的臉上是有標記的，我們知道什麼人他是菩薩，什麼人不是菩薩的話，這也就算了！但是現今我們都不知道菩薩生於何處？住於何方？他到底是在惡趣當中，還是善趣當中？在善趣當中，他是不是在我們的周邊？這都不是我們可以了解的。既然不能了解菩薩住於何處的話，這時對於我們的身、語、意的行為就要特別的謹慎。

若善護此，如果我們能夠對於這一點，很謹慎小心的去防範的話，便能斷除多數依於補特伽羅所生罪過。平時我們很容易不自覺的去批評別人、毀謗他人，或者是講一些無意義的事情，這時由於你必須要面對某一位補特伽羅，也就是某一位眾生的緣故，當你去批評、毀謗他的時候，會依著他而產生一種罪過；相反的，如果對於以上所提到的這個內涵，你能夠謹慎小心，就能夠斷除絕大部分依於補特伽羅所產生的罪過，而這一點是非常重要的。

寅三、彼等之原因

在前面兩個科判當中，分別提到「退菩提心有重墮罪，故失利他」，以及第二個科判「障礙其餘菩薩行善亦同前罪，將墮惡趣」，並且在說明的同時都有引經據論。雖然有引經據論，但為什麼會形成這樣的原因呢？也就是它的原因到底是什麼？

前說彼等諸行，其罪無邊之原因者，

偈頌：毀一有情樂，自身尚退失，況毀盡空際，所有眾生樂？

釋文，毀一有情命存之樂，自身尚從善趣退失，如果去摧毀一位有情在活著的時候他所享有的安樂，比方說去摧毀他人的生命或者是搶奪他人的財物，而讓他人感到痛苦，造作如此的罪業，來生很難再次的投生在善趣，是會墮入惡趣中受苦的，況毀盡虛空際所有眾生無

上樂因，如果摧毀一位有情他所享有的安樂都有如此嚴重的後果，那更何況是摧毀盡虛空一切有情獲得無上安樂的妙因，定墮惡趣，何須待言？在造作了這樣的惡行之後，來生會墮入惡趣的這一點，何須待言？根本不需要多說。

丑三、延緩登地

一位菩薩在發心之後，如果退失了菩提心，這時行菩薩行的所依就會完全的消失，在所依消失的情況下菩薩行也會跟著退失，所以對於這位菩薩來說，由於退失了菩提心以及菩薩行，想要登地是非常困難的。

偈頌：墮罪力強大、具力菩提心，於輪迴交替，登地經長時。

釋文，如前所說，棄捨菩提心者，其墮罪力強大，復發具力之菩提心，於輪迴中二者交替混雜，由惑業力，交替投生善惡趣中，如同之前所提到的，棄捨了菩提心的人，在棄捨菩提心的當下會造作非常嚴重的墮罪。在棄捨了菩提心之後墮入惡趣，將來有機會再次的投生到善趣，並且再一次的藉由修學大乘法而生起菩提心，也會累積到相當多的福德。所以一位行者，如果他的發心不夠堅固，在發心之後又棄捨，棄捨之後再發心的話，這位行者他在輪迴當中，「棄捨發心」以及「再次發心」的這兩點是交替混雜的。在業以及煩惱的束縛之下，如果棄捨了發心，他就會墮入惡趣；如果生起了菩提心，他就能夠投生在善趣，故登極喜地等須經長時。所以發心又退心，再發心、再退心，以這樣的方式來修學的話，想要登上初地極喜地等十地，必須要花非常長遠的時間，是故乃至命危，亦應勵力不令彼心退失。

癸二、不放逸行菩薩學處（三）子一、謹慎除過（五）丑一、若不除罪定將流轉惡趣（87“）

在第四品當中可以分為三個不同的科判，而第二個科判「廣說」分二，以上已經結束了第一個部分「於菩提心修不放逸」，接下來我們看到第二個科判，「不放逸行菩薩學處」。提到了「不放逸」，在之前也有稍微的介紹，什麼樣的狀態稱為不放逸？「不放逸」是指不應該放縱自己的行為，並且在造惡的當下內心要感到知恥——也就是要知道這是不應該作的而感到羞恥，這樣的狀態稱不放逸。

而這個科判當中的內容分三：一、謹慎除過，二、謹慎修善，三、謹慎斷惑。首先第一個科判「謹慎除過」分五：一、若不除罪定將流轉惡趣，二「諸佛佛子亦將捨置」，諸佛菩薩希望我們做的是什麼事？希望我們做的是行善斷惡，如果我們沒有辦法按照諸佛菩薩的意思去做的話，這時諸佛菩薩會對我們的行為感到相當的失望。三、難再獲得暇滿，四、若生惡趣無緣修善，五、暇滿難得之原因。首先第一個科判，「若不除罪定將流轉惡趣」。

偈頌：故如所立誓，我應恭敬修；今後若不勤，漸趨下流轉。

釋文，是故如同所立誓願，為利有情願能成佛，我應恭敬修其學處，如同之前，在十方諸佛菩薩的面前立下種種的誓言，為了利益一切的有情，我願意修學六度四攝，並且在持守菩薩戒的過程中，努力的斷除菩薩戒的相違品，之所以要做這一切，我的目標是為了希望能夠利益一切的有情，在立下了種種的誓願之後，照道理應該要恭敬的修學菩薩戒的種種學處；既已發心、受持律儀，今後若不勤修學處，如果在發心受持了菩薩律儀之後，沒有辦法精勤的修學菩薩學處，則因所造具力墮罪，後將漸次趨下流轉惡趣。這時，不僅沒有辦法好好的守戒，反而會在行菩薩行的過程中造作了種種的墮罪，因為墮罪的力量非常熾盛的緣故，之後會「漸次趨下」就是墮落之後再墮落，然後在惡趣當中不斷的流轉。

丑二、諸佛佛子亦將捨置

若念：「諸佛、佛子將救護故，無有過失。」在之前有談到，在受持菩提心以及菩薩的律儀之後，如果沒有辦法精勤的修學，會造下種種的惡業，透由惡業的力量會不斷的在惡趣當中流轉。這時有些人起了這樣的念頭：這並沒有什麼關係，因為諸佛菩薩他們都是具備有慈悲心的聖者，所以他一定會來救我，所以縱使我犯了種種的惡行也可以得救。但實際上並不是如此，佛以什麼樣的方式來度化眾生？佛透由宣說正法，希望眾生能夠行善斷惡，但如果沒有辦法按照佛所作的教誡殷重的去行善斷惡，反而為所欲為的話，這時縱使佛具有大悲，祂具有救度我們的能力，但我們還是必須在輪迴當中流轉。如果在為所欲為的情況下，諸佛菩薩都能救度我們的話，我們現今就不會在這

個地方流轉了。

偈頌：饒益諸有情，無量佛已逝；然我因已過，未成化育境。

釋文，饒益諸有情之無量諸佛雖已滅逝，然我因已退失發心、壞其學處之過，未成彼諸依怙化育行境，在過去有無數的聖者，在獲得了佛果位之後，都藉由他們的能力而利益了無量的有情，但是當這些諸佛示寂過後，我現今卻還是在輪迴當中流轉，為什麼？因為內心中退失了發心，並且在修學菩薩行的過程裡不斷的違犯種種學處，因為這樣的過失沒有辦法成為諸佛所教化的對象。如《現觀莊嚴論》云：「天王縱降雨」等。如同在《現觀莊嚴論》裡有提到：縱使天王從天上降下了甘霖，但是如果地面上的種子本身是腐爛的，縱使天王降下再多的甘霖，對於這個種子來說一點幫助都沒有。我們的狀態就是如此，現今縱使佛來到我們的面前，為我們宣說正法，但如果沒有辦法好好去實踐的話，對我們並不會有太大的幫助。更進一步的，若念：「後將得救，無有過失。」有些人他會生起這樣的念頭：縱使我現今沒有辦法得到諸佛菩薩的救度，但是在不久的將來還是可以得救，所以沒有關係！

偈頌：若我仍如昔，將一再如前，惡趣中遭受，病縛截割苦。

釋文，若我仍如往昔放逸而行，則將一再如前不成化育行境，持續受苦，如果我們的行為，跟過去沒有什麼太大的改變，還是不斷的為所欲為，放縱自己的行為造作諸惡的話，這時我們跟過去一樣還是沒有辦法成為諸佛所教化的對象，並且會持續受苦；如是定住惡趣，縱生善趣，亦遭病痛、束縛。由於不斷造惡，來生一定會墮入惡趣受苦，縱使有因緣投生在善趣，也會遭受病痛以及束縛等眾多痛苦的逼迫。或於諸惡趣中遭受病等、截斷手足、刀割身等無邊痛苦。或者是一再的在惡趣當中流轉，並且遭受種種的痛苦。

丑三、難再獲得暇滿（二）寅一、若退失菩提心，難再獲得順緣四輪暇滿（89“）

釋文，若念：「爾後得暇滿時復勵力修。」有人又生起了這樣的念頭而提到：現今我沒有辦法得度，之後有再次獲得暇滿的機會，到時我再努力的修學就可以了。

偈頌：若如來出世、生信得人身、堪修善者稀，何日復得此？

在偈頌當中有提到「四輪暇滿」的內涵，這當中的「四輪」是指暇滿所必須具備的四種條件。四種條件當中：第一者「如來出世」，也就是所投生的地方，必須是佛出世——也就是有佛教的地方，但佛要出世到這個人世間為眾生說法，是相當難得的、是不容易的。接下來「生信得人身」，二「得人身」在佛出世的同時，我們想要獲得人身也是不容易的，三「生信」並且在獲得人身的當下，想要對於佛法生起信心，又更困難。四「堪修善者稀」，對於佛的教法生起信心之後，能夠如實修學善法的人更是稀有。所謂的「堪修善者」，是過去對於善法不斷的串習之後，在今生修學佛法的同時，身心二者皆能行善的人，這時他所具備的條件是提到了「堪修善」。但要具備這四種條件是相當困難的。

釋文，如來出世猶如優曇鉢羅花，「優曇鉢羅花」是佛出世的時候才會綻放的一種花朵，這種花朵在人世間相當的稀有；相同的，如來出世就如同優曇鉢羅花的稀有，並且在佛出世的同時，於三藏等佛陀聖教生信，對於佛所宣說的三藏教法，內心當中要能夠生起信心，更是困難，獲得人身、生於中地、具足諸根、業未倒等堪為修善之身，並且在佛出世來到這個世間的同時，我們要能夠獲得人身，對於佛所宣說的教法生起信心，並且具備了生於中地、具足諸根、業未倒種種的條件，並且在具備這些條件的當下，身心二者皆能堪修善行，這樣的人身是非常難得的，若具如此自他二圓滿者甚為稀有，如果想要具備自他二種圓滿的人身，都是如此難得稀有的話，則於何日方可復得此能修學二心之暇滿身？光要獲得暇滿都是如此的不容易，更何況是獲得暇滿之後，能有機會修學願、行二心呢？極為難得。

寅二、縱得暇滿亦速壞滅故應勵力

釋文，若念：「所得此身，既無違緣，且具順緣，故於後時勵力即可。」有些人會生起這樣的念頭，現今我已經獲得了四輪暇滿的人身，並且在獲得人身的同時，也沒有太多的違緣，而且我也具足了修法的順緣，所以現今縱使我沒有修學正法，我之後還是可以修。

偈頌：縱如今無病，足食無損傷，然壽剎那欺，身同暫借物。

釋文，不應執為有暇。不應該認為說，現今獲得了暇滿之後，我還有很長的一段時間可以修學正法，為什麼？人身無有病等違緣，猶如一日，故云「如今」；在偈頌當中有提到「如今」，這兩個字第一種解釋方式，在獲得人身之後，我們是不是每一天都能夠遠離病苦等種種的違緣？並不能。在獲得人身的當下，沒有生病等違緣來干擾的時間，其實是非常短暫的，就如同是一日，故云「如今」；或謂無病之日——譬如此時，或者是當下這個人在說這段話的時候，雖然他遠離了種種的違緣、具足順緣，但實際上這樣的時間也會很快消失的，縱然具足食等順緣、無他損傷等諸違緣，然壽剎那亦不停留，雖然現今暫時的具足了修學佛道的順緣、並且沒有他人來傷害我們，但我們的壽命不會因為順緣具足、違緣消除而就暫時的停滯下來，迅速壞滅，故為欺誑。所以壽命對我們來說，它是不斷的在流逝，但是身為人的我們卻不會這麼認為，所以我們是被這樣的境界所欺騙的。此身如同暫借之物，現今所獲得的人身，就如同是從他人的地方暫時借過來的物品，無自主故，並沒有辦法完全的自主，不應執為有暇，當從今起勵力而行。

丑四、若生惡趣無緣修善（三）寅一、正說若生惡趣無緣修善（90 “）

偈頌：憑吾此素行，人身尚難得；若不得人身，徒惡無善行。

釋文，莫念有暇：「暇滿人身接續可得，故於爾時再修即可。」有些人在修學佛法的同時，會生起以下的念頭：暇滿人身，是可以一再的獲得，也就是很容易就能夠再次的獲得這樣的人身，所以現今縱使沒有辦法好好的修學，到時候再修學也不晚。這時在偈頌裡就有提到「憑吾此素行，人身尚難得」，我們平常的行為是什麼樣的狀態？內心當中所想的是煩惱，身語所造作的是惡行，憑藉著日常生活的行為，不要說是暇滿的人身，就連非常普通的人身，都很難再次的獲得。「若不得人身，徒惡無善行」，如果來生沒有辦法再次的獲得人身，而墮入惡趣的話，到時除了造惡之外，是沒有機會行善的。

釋文，憑吾造惡、棄善如此素行，後時人身尚難獲得，憑著我日常生活的行為，不外乎就是造惡以及棄捨善行，這樣的行為不要說是

暇滿，就連普通的人身都很難獲得；倘若不得人身，投生惡趣，徒造惡業、無有少許善行，故難再得善趣。如果無法獲得人身，而墮入了惡趣，這時想要再行善是不可能的事情，所以想要從惡趣當中再次的跳脫，而投生善趣，它的機率是非常渺茫的。

寅二、得善趣時若不勵力，於惡趣中不解取捨

如果投生在善趣的同時，沒有辦法精勤的修學佛法，在來生墮入了不聞暇處，甚至墮入了三惡趣當中，這時我們是沒有辦法分辨是非善惡的取捨之處。三惡趣中，以畜生道而言，畜生道的痛苦相較於餓鬼道以及地獄道，痛苦是較少、也較為微弱，但是由於畜生道的有情，過於愚癡的緣故，牠們是沒有辦法分辨該如何行善斷惡。相較於畜生道的有情，餓鬼道以及地獄道的有情是具有智慧，但具有智慧的同時，由於所遭遇的痛苦過度強大的緣故，所以牠們也沒有辦法藉由自己所擁有的智慧而去行善。

偈頌：若具行善緣，然我未修善，惡趣眾苦惑，屆時我何為？

釋文，若時具有行善機緣，在某一個時間點，我們有機會能夠獲得暇滿，也就是我們有因緣能夠修學正法，並且在修學正法的當下，對於佛所傳授的教法，內心能夠生起些許的信心，並且也稍稍能夠了解該如何去行善斷惡，但在此同時，然我爾時未勤修善，如果我們沒有辦法把握這樣的機會精勤的修善，墮惡趣已，恆為眾苦所逼，在來生一不小心墮入了惡趣當中，就會長時的被種種的痛苦所逼迫，迷惑不解諸取捨處，所以在當下我們並沒有辦法了解是非善惡的取捨之處，屆時我復能為何善？所以在當下的時間點，縱使我們的內心當中了解是非善惡，但又能夠做什麼呢？在當下是沒有行善的能力，全無少力。故今獲得暇滿身時，應勵力修。

寅三、極難跳脫惡趣

偈頌：既未造諸善，復集眾惡業，經百俱胝劫，不聞善趣名。

釋文，後時極難再得暇滿，在現今獲得暇滿的同時，如果我們不能夠好好的去把握它、利用它的話，之後想要再次獲得暇滿，幾乎是

不太可能的一件事情，這比我們現今獲得暇滿的同時，藉由修學大乘法去成辦佛果還要困難。現今修學大乘法的過程中，種種的順緣都已經具備，所以「佛果」就如同是手邊可以取得到的一個東西，只看我們想不想伸手去拿罷了！如果你想要伸手去拿的話，其實成佛並不困難。相反的，如果沒有辦法把握暇滿而墮落，想要從惡趣當中再次的投生善趣，這個機會是非常渺茫的。

為什麼渺茫？因於此生既未造作諸善，因為不僅在今生沒有造作善業，並且在墮落之後更難去造作善業，復集眾多惡業，如果不造惡業也就罷了！但是偏偏在今生、在來生都會不斷的造惡。比方說惡趣當中的有情，他不僅不懂得如何行善，並且在不懂得如何行善的當下，內心當中充滿了貪、瞋、癡、嫉妒種種的煩惱，縱經百俱胝劫，亦不得聞善趣之名。所以只要一不小心墮入了惡趣，縱使經過非常久遠的時間，不要說投生善趣，就連聽聞到善趣的聲音都是非常困難的。現今我們有機會學法，並且能夠聽聞到佛法的聲音，這是值得慶幸的一件事，來生如果墮入惡趣的話，就不是這麼一回事了。

丑五、暇滿難得之原因

在這個科判當中的內容，是透由譬喻來思惟暇滿難得。一般在思惟暇滿難得時，可以透由三種不同的方式來思惟：第一種藉由成辦暇滿的「因」來思惟暇滿難得；第二種，藉由暇滿的「本質」來思惟暇滿難得；第三種，藉由「譬喻」來思惟暇滿難得。而這個科判當中是提到，藉由「譬喻」來思惟暇滿難得。

偈頌：故世尊曾說：如龜頸伸入，海漂輓木孔，人身尤難得。

釋文，難從惡趣再得善趣，如果墮入了惡趣之後，想要再一次的投生善趣，是非常困難的。不要說墮入惡趣，縱使我們投生在善趣，但是所投生的時間點，是無佛出世的黑暗劫，或者是在有佛出世時投生在蠻族中，或是我們的內心當中生起種種的邪見，這時我們的來生想要再一次的投生善趣都是非常困難的，更何況是墮入了惡趣，故世尊於《相應阿笈摩經》中云：「『諸比丘，若此大地化為大海，內有輓木具有一孔，隨風漂流；有一盲龜，此龜復每百年乃伸其頸。在佛經當中有提到一個譬喻，這個譬喻當中提到一隻海龜，牠是失去雙眼的

一隻盲龜，並且這隻海龜是每一百年才會到海面上來一次。這個譬喻，並不是要我們去探討是否有這樣的一隻海龜，而是要告訴我們，如果有這樣的一隻海龜的話，牠想要把脖子伸到軛木孔當中，這樣的機會幾乎是不太可能的。透由這樣的譬喻，來譬喻我們現今所獲得的人身，是如此的難得。所以佛在佛經當中舉了這個譬喻，並且問到了周邊的比丘。諸比丘，深思此喻，於大海中，此盲龜頸易入軛木孔耶？』這時周邊的比丘弟子們回答說：『否也，世尊。』不也！世尊！這幾乎是不可能的一件事情。世尊告曰：『諸比丘，如是人身極難獲得。』』這時世尊藉由這樣的譬喻告誡周邊的弟子說，相同的，現今我們所獲得的人身，就如同這樣的譬喻一樣的難得。

對於佛經當中的內容，釋文作了以下的解釋。謂若不造善業、集聚眾惡，將不得聞善趣之名，是故世尊曾說：如大海中，有一軛木具有一孔，四處漂流，復有一龜每經百年乃浮海面，其頸伸入孔內甚難；如是人身較前尤為難得。故得暇滿身時，應勤修善。

在這個地方簡單的對這個譬喻來作個介紹。這個譬喻當中有提到「大海」，最主要譬喻的就是現今我們所投生的輪迴，如同大海是一望無際的；相同的道理，我們現今所投生的輪迴沒有開端，甚至它是沒有邊際的，如果沒有辦法好好的修學佛道，我們的輪迴是沒有邊際的，這是以大海來作譬喻。

在大海當中所漂流的「軛木」是佛陀的聖教，而這塊軛木當中只有一個孔，這個孔所代表的是什麼？所代表的是如果我們想要修學佛陀的聖教，唯一的門就只有「皈依」；如果說進入佛教的大門，有很多種、有很多個，這時或許我們還比較容易進入佛教，但偏偏進入佛教的大門就只有一個——就是皈依。所以如果我們的心續中，沒有辦法生起皈依三寶的心，縱使你自認為是一位佛教徒，但你只不過是擁有佛教徒的名稱，但你並不是真正的佛教徒。而譬喻當中「軛木會在海上漂流」，這就如同世尊的教法會在世界各地弘揚開來，哪裡有所化機、有需要教化的對象，這時佛的聖教就會在這個地方呈現，所以它並不是只單獨待在一個地方的。

而這個譬喻當中有提到一隻「盲龜」，這隻盲龜就是我們，我們就像是這隻瞎了雙眼的盲龜一樣，想要離苦得樂，卻不知道該如何成

辦樂因、去除苦因，所以我們失去了智慧的雙眼。並且在譬喻當中的這隻盲龜，絕大部分的時間都是「身處在海底」，相同的，失去智慧雙眼的我們，絕大部分時間都是在「不暇閒處」當中流轉，久久一次能夠獲得人身，但是在獲得人身的當下，是否能夠值遇佛陀的教法，這還不一定！所以就如同這隻海龜，每一百年從海底漂浮到海面上，並且探出了牠的脖子，而這個脖子能夠進入漂泊在大海當中的軛木孔，這個機會是非常渺茫的；相同的，我們在輪迴當中流轉的同時，要脫離不暇閒處，並且到海面上來獲得人身，獲得人身的當下，想要值遇佛陀的教法，這個機會是非常低的。

子二、謹慎修善（三）丑一、昔所集罪無邊際故應勤斷彼（92 “）

無始以來直至現今，我們所造作的惡業是不可計數，也就是它的量，實在是多到我們難以想像。如同之前有提到，傷害毀謗菩薩或是障礙菩薩行善，雖然時間非常短暫，但是在這麼短暫的時間之內，都會累積無窮盡的惡業，所以提到了，「昔所集罪無邊際故應勤斷彼」。

偈頌：剎那所造罪，歷劫住無間，況無始集罪，豈能生善趣？

釋文，如瞋菩薩一剎那間所造罪業，尚須歷劫住無間獄，有時內心中會覺得，我這一生並沒有造作什麼樣的惡業，我既沒有殺人、又沒有偷東西、又沒有放火，所以我這一生應該是沒有造作太多的惡行；但實際上並不是如此，我們並不需要造作殺人、放火的這種惡業，如果我們所瞋恚的對象是一位菩薩，這時瞋恚他的時間，縱使只是短短的一剎那，當下所造的惡業甚至遠超過殺人、放火所造的惡業。所以在釋文有提到，如果瞋恚菩薩所造作的惡業，都必須要經歷非常久的時間住在無間地獄當中的話，況自相續現有無始輪迴所集眾罪，更何況是現今我們的心相續當中，有無始以來在輪迴中流轉時所集聚的眾多罪業，仍未以其對治滅除，並且現今我們都沒有藉由罪業的對治，去對治過去所造的種種罪業，由此豈能投生善趣？在這樣的情況下，來生怎麼可能再次的投生在善趣中呢？是故應以四力勵力淨罪。既然了解了這個道理，這時我們就必須要精勤的，藉由四力來懺悔過去所造的種種罪業。

或曰：「所造罪業之果盡已便生善趣，故從惡趣跳脫並非難事。」有些人他的內心當中會生起這樣的念頭，他認為縱使我造了許多的惡業，必須要墮入惡趣受苦，但是當業報已經盡了，這時我就可以投生善趣，所以要從惡趣當中跳脫而投生善趣，並不是困難的一件事情。

偈頌：彼僅受業報，仍不得跳脫，因受苦果時，復生餘罪故。

釋文，彼僅受昔所造業報，唯盡其果，仍不得從惡趣跳脫，這當中的「彼」是指造惡業受苦的這位有情，這位有情僅僅承受了過去所造惡業的果報，縱使過去所造惡業的果報已盡，但是它還是沒有辦法從惡趣跳脫出來，原因是什麼？因彼正受昔業苦果之時，當下復生、集聚將感重苦之餘罪故。因為當這個眾生正在承受過去所造惡業的苦果時，在承受苦果的當下，他會再次的造作將來會感生眾苦的餘罪。比方說，現今在受苦的同時，我們還是會對他人或是對於菩薩內心當中生起瞋恚，這是相同的。於惡趣身，善業力弱、恆集眾罪，故應勤遮惡趣之因。如果不小心墮入了惡趣，這時想要行善是不太可能的，縱使有機會行善，我們所造的善業它的力量也是非常微弱，「恆集眾罪，故應勤遮惡趣之因」。

偈頌：得此閒暇已，我若不修善，無餘欺過此，亦無較此愚。

釋文，如此閒暇難得，若得能成大義，如此閒暇的人身極為難得，如果能夠獲得此人身，能夠成辦許多有意義的事情；今獲得已，我若仍不勤修增上生及解脫善因，在獲得如此難得的人身時，如果我還沒有辦法精勤的修學，成辦增上生以及解脫的善因，並且忙於世間無意義的事情，無有其餘自欺方法更過於此，這等於是自己在欺騙自己，明明我們所獲得的人身，是能夠成辦許多有意義的大事，但是在獲得的同時，我們卻忙於世間無意義的小事，所以這等於是自己在欺騙自己，而且這也是非常愚癡的，於取捨處亦無較此更愚昧者。

偈頌：若我已知此，因愚猶怠惰，則於臨終時，定起大憂悔。

釋文，若我已知「須勤修善並斷諸惡」此理，然因愚昧，如果我已經知道了必須要精勤的行善，並且斷除種種惡行的道理，但是因為內心愚昧無知的緣故，所以沒有去實踐這個內涵，於修學菩提心及諸行等後猶怠惰，對於修學菩提心以及菩薩行等種種的大乘法，在了解了之後，內心因為愚昧無知而生起了怠惰，並沒有付諸於行動，既知將往惡趣，則於臨命終時，定起極大憂悔，但其實我們是知道這個道理，如果說這一生都不了解佛法，不了解應該行善斷惡也就罷了！但是在了解之後，如果沒有付諸於行動，這時在臨終就會現起一個念頭：「我來生是很有可能墮入惡趣」，因此在臨終的那一刻，內心會生起非常大的憂悔。

提到了這一點，一個學法的人在臨終的時候，最好的是在面對死亡的當下心生歡喜；如果沒有辦法生起歡喜，至少對於死要不恐懼；如果也沒辦法做到這一點，至少要對於今生的所作所為不後悔。首先我們看到第一個部分，也就是你盡全力在修學佛法，並且實踐佛法的內涵，這時你面對死亡，內心當中會感到歡喜；如果沒有辦法生起這樣的心態，至少你會想到，雖然我並不是學得很好，但是我已經盡力去懺悔惡業，並且盡我所能的去行善，所以當下對於死也不會感到恐懼；如果沒有辦法生起以上的這兩種心態，至少在面對死的當下，內心不要感到後悔，要覺得該做的我都做了。所以如果在知道的情況下而沒有去做，這時由於你了解佛法的道理，在內心當中反而會生起憂惱以及懊悔，故應發大精進勤修。

寅三、後世將遭惡趣苦逼

偈頌：難忍地獄火，長時燒我身；懊悔烈火燃，無疑定惱心。

釋文，退失菩提心等所造罪過，令我墮入地獄，在今生有幸能夠修學菩提心的教授，甚至發起殊勝的菩提心，但是在某種情況下，由於退失了菩提心，而喪失去行菩薩行的機會所造的種種罪過，令我墮入地獄，難忍地獄猛火，長時焚燒我身；這時難忍的地獄火，長時的在焚燒我的身體，爾時懊悔烈火熾燃，無疑定惱我心，投生地獄之後，

地獄道的有情，他們的內心會知道，當下所受的苦是過去造作什麼樣的業而感得的果報，所以那時他的身體是遭受地獄猛火的焚燒，並且他的內心由於了解過去所造作的惡業而心生懊悔，故應勵力不染罪墮。這幾個科判當中最主要提到的是，在修學佛法的過程裡了解佛法並不稀奇，我們必須要了解之後更進一步的去實踐佛法。

寅四、應勵力斷惡修善之原因（二）卯一、虛度暇滿復墮地獄，等同無心（94 “）

在獲得暇滿身的同時，如果浪費了這樣的機會，而沒有努力去行善斷惡，來生再次的墮入地獄的話，「等同無心」。雖然我們的心續當中都有思惟的能力，都有一顆心，但是在有心的情況下卻沒有辦法分辨：什麼事情是對我有利的，什麼事情是對我有害的話，這跟「沒有心」是沒有太大的差別，所以提到「虛度暇滿復墮地獄，等同無心」。

偈頌：難得利益地，有幸能獲得，若我具慧已，仍被引入獄，
則如咒所惑，我於此無心。

釋文，應當思惟：「暇滿極為難得，若得能成大義，故為具利益地，現今我們所獲得的暇滿人身，它是非常難得的人身，並且在獲得之後，是能夠成辦許多的義利，因此我們稱這樣的人身為「利益地」，我今有幸暫能獲得，因為現今我所獲得的人身，幾乎是不可能獲得的，但是在今生我「有幸」獲得如此難得的人身，若我已具智慧，了知利害，並且在獲得人身的同時，內心當中藉由智慧，能夠了解什麼事情是對自己有利，什麼事情是對自己有害的，而後仍被引入地獄，在了解之後最後還是墮入地獄的話，則猶如為明咒所惑，這就如同是被惡咒所迷惑住了，而內心當中沒有分辨是非善惡的能力，我於此時全無心修諸利益矣。」因此在被惡咒所迷惑的同時，在今生縱使獲得暇滿的人身，但是就如同是一個沒有心的人，不知道該如何去行善斷惡。

卯二、應思令我愚昧之物

偈頌：不知為何惑，我心有何物？

或曰：「為何所惑？」我到底是被什麼東西所迷惑了？在上一段我們有提到，被惡咒所迷惑，雖然旁觀者知道這個人是被惡咒所迷惑

的，但是被迷惑的這個人，他本身並不了解他自己被惡咒所困住，就如同一個瘋子，他不了解自己是瘋子是一樣的道理。現今我們的狀態就是如此，在學習佛法的過程裡，不僅沒有辦法努力的修學正法，還為了成辦世間的安樂，而覺得自己相當的了不起，但我們就如同是被惡咒所迷困、所迷惑住的人。

成辦世間的安樂並不值得高興，這也沒有什麼值得炫耀的，現今有修學佛法的機緣，應該要好好的修學佛法才是。所以過去的祖師們也說到：如果了解自己是一位愚夫，這個人可以稱為智者；但如果自己明明懂得不多，而自以為是的話，這個人稱為愚夫。甚至有另外一種的說法：「被愚夫所讚美，我寧可被智者來指正。」因為被愚夫讚美，這並不值得高興，相反的，如果有一位智者能夠看到我們的過失，而指正我們的話，這對我們才是有幫助的。所以我寧可被智者指正，也不要被愚夫來讚美。

在釋文當中也有提到，或曰：「為何所惑？」我的心到底是被什麼東西所迷惑了？我亦不知為何所惑、欺我至此，但實際上絕大部分的情況下，都不知道是被什麼所困惑住，而欺騙我們直到現今。應思：「我心有何令我愚昧之物？必有此物！」雖然當下不了解是什麼困惑了我們，但是我們應該要思惟，一定有一個東西困住了我的心，迷惑了我的心。若為懈怠所轉，亦應如此思惟。如果我的心被懈怠這樣的情緒所困惑住，或者是被懈怠的力量所繫縛住的話，這時也應該要思惟，一定有一個東西在困惑、在迷惑我的內心。

子三、謹慎斷惑（三）丑一、思惟煩惱過患（三）寅一、思惟煩惱害己之理（四）卯一、令我不得自主（96 “）

「令我不得自主」，在內心中生起煩惱會使我沒有辦法自主，一開始由於無知，而不知道該如何行善斷惡。「無知」本身就是一種煩惱，縱使在了解了之後，由於放逸而在心中生起貪、瞋、癡種種的煩惱，在生起煩惱的當下也會令我們無法自主。

偈頌：瞋愛等怨敵，全無手足等，非勇亦非智，何令我如僕？

釋文，根本煩惱及隨煩惱所攝瞋恚、貪愛等我諸怨敵，不管是根本煩惱或者是隨煩惱，這當中所包含的瞋恚、貪愛等種種煩惱，這都

是我的敵人，全無手足，亦未持兵器等，這是敵人，既沒有手、也沒有腳，甚至手上也沒有拿著兵器等種種的武器；既非強悍勇士，亦非精明智者。它既不是殺敵無數的強悍勇士，也不是深謀遠慮的精明智者。彼等煩惱，如何令我如其僕役，全無自主？在沒有手腳、沒有拿兵器，也不是強悍的勇士、也不是精明智者的情況下，這些煩惱到底是如何把我變成，像它們的僕人一樣完全沒有辦法自主呢？它們到底具備有什麼樣的能力呢？說實在的並不是煩惱強而有力，而是我根本沒有修學煩惱的對治。煩惱並不是故意要來傷害我的，它既沒有手、又沒有腳，也沒有拿武器、也不會生起念頭想要故意的來傷害我，那為什麼現今我被它完全的控制，而沒有辦法自主呢？這是因為我根本沒有想要修學煩惱的對治。

卯二、造無量苦

偈頌：安住我心中，任意傷害我，猶忍不瞋彼，忍非理應斥！

釋文，煩惱安住我內心中，於我任意傷害，心中的煩惱並不是在其他的方，而是安住在我的內心裡，不管是今生或是後世，暫時或是究竟，心中的煩惱藉由各種的方式任意的在傷害我，令我遭受地獄等苦，讓我一再的遭受地獄等猛烈的痛苦，於彼猶忍、不瞋，此乃於非理處修忍，極應訶斥！對於這樣的敵人，照道理來說，我應該在內心中對它生起瞋恨而仇視它，但現今的我卻不是如此。對於周邊的敵人在傷害我的同時，內心當中生起了瞋恨，但是對內心中時時刻刻在傷害我的煩惱敵人，卻漠視它、忽略它，我真正應該仇視的是內心中的煩惱。在傷害我之後，必須要思惟煩惱所產生的過患，如果對於這樣的境界修學忍辱的話，這樣的忍辱稱為顛倒的忍辱，極應訶斥！故應視彼如仇，精勤滅除。因此我必須視心中的煩惱是最強烈的敵人，想辦法努力的將它消滅。

又煩惱之性相、分類、因及作用等，想要消滅內心中的煩惱，必須要先了解煩惱的「性相」，也就是煩惱的「定義」，什麼樣的煩惱稱為貪？什麼樣的煩惱稱為瞋？我們必須要先了解煩惱的定義。煩惱的「分類」，在煩惱當中分為六種的根本煩惱，以及二十種隨行煩惱等種種的分類。「因」，生起煩惱的因，「及作用等」，「作用」是指煩惱

生起之後是如何傷害我的，它具備有什麼樣的能力？應如《阿毗達磨論》中所說了知，這個部分在《俱舍論》當中都有詳細的介紹，然主要者，應當勤修彼之過患。但最主要的，我們必須要思惟煩惱所帶來的過患。煩惱有什麼樣的過患？

偈頌：一切天非天，縱與我為敵，然彼不能引，我入無間火；
強力煩惱敵，剎那擲我入，彼中須彌遇，灰燼亦無餘。

釋文，縱使一切天及非天群起與我為敵，在六道當中不管是天人、非天人，在某種情況下，縱使六道當中的一切有情都成為我的敵人，然若不為煩惱所轉，但如果我沒有被內心當中的煩惱所控制的話，這些外在的敵人頂多傷害的是我今生的肉體罷了！彼等亦不能引我入無間地獄火中；外在敵人是沒有辦法帶領我、強迫我、逼迫我，進入無間地獄的大火當中；相反的，而我相續強力煩惱仇敵，剎那擲我入彼烈火當中，我心中的煩惱不需要太久，在一剎那之間，如果我的心中生起了瞋恨，透由瞋所造的業力，在一瞬間就能夠把我丟入無間地獄的大火當中，彼火任誰遇之，縱為須彌高山，灰燼亦無剩餘，無間地獄當中的烈火，不管是誰觸碰到它，縱使是再堅硬的須彌山，也會被燒到連灰燼都不剩，故應勤滅煩惱仇敵。想到這一點，要知道煩惱所帶來的傷害非常的大，所以應該要精勤的消滅煩惱仇敵。

卯三、危害之時無有邊際

偈頌：我心煩惱敵，長時無始末；餘一切怨敵，不如此長久。

釋文，復思其餘過患，除了之前所提到的過患之外，煩惱還有什麼樣的過患呢？謂我心中煩惱仇敵，長時安住、無有始末，內心中的煩惱不是這一生才產生出來的，無始以來直至現今，煩惱就不斷的傷害著我；其餘一切世間怨敵，壽不如此煩惱長久。而平常我所在乎的世間怨敵，他傷害我的時間，不過就是幾天、幾個月、幾年，或是最多就一輩子，但再怎麼長他的壽命都不如煩惱來得長久。僅修一次煩惱對治，全無所濟，既然煩惱是無始以來就在傷害我，這時我想要藉由修學一次煩惱的對治來消滅煩惱，是不會產生功效的，故應精進如瀑流水，勤滅煩惱。在一開始要盡可能讓內心中不要生起煩惱，如果

發現心中生起了煩惱，也必須要藉由對治的力量將它滅除，但如果你發現連這一點都做不到，這時也應該要告訴自己：「現在我的心中生起了煩惱，這對我是有傷害的。」

卯四、不應成為煩惱助伴之原因

偈頌：若隨順侍敵，彼皆利樂我；若近諸煩惱，復遭苦損惱。

釋文，若於其餘世間怨敵，以飲食等隨順侍奉，彼皆將為我之助伴，成辦所需利益、安樂，對於世間的仇人，我用飲食等去侍奉他、滿他的心願，到最後可以化解彼此之間的恩怨，到時候他會成為我的朋友，反而會助我一臂之力；倘若親近、隨順諸煩惱敵，但相反的，如果我去親近、隨順內心當中的煩惱，而不去對治它，反令其力增盛，其後復遭眾苦損惱，這時心中的煩惱，它的力量會越來越強，最後受到傷害的還是我自己，故勤滅彼方為令己安樂方便。所以精勤的消滅內心中的煩惱，才是獲得快樂最好的方法。現今我雖然尋求各種的管道，看是否能夠找尋到自己想要的快樂，但之所以沒有辦法快樂，最主要的原因，是因為我的內心當中有煩惱的緣故。所以想要追求最究竟的快樂，就必須要先滅除內心中的煩惱。

寅二、於諸煩惱不應修忍（二）卯一、思惟害心（98 “）

偈頌：長時恆為我怨敵，滋長眾禍唯一因；
若彼長久住我心，豈於輪迴喜無懼？

釋文，彼從無始長時恆為我之怨敵，乃是滋長一切苦等眾禍唯一無比之因，心中的煩惱，從無始以來恆常安住在我的內心中，它是滋長一切痛苦等眾多禍害的唯一無比之因，「無比」是指煩惱具有強大的力量，並且是難以抗衡的，若彼長久安住、依附我心，如此惡劣的敵人，如果長時的安住、依附在我的內心當中，於輪迴中豈能歡喜、無懼？我在輪迴中流轉的當下，怎麼能夠生起歡喜以及無懼呢？煩惱在內心中生起的那一剎那，我的內心已經失去了安樂，此中無有安樂之時，故應精勤滅除煩惱。

卯二、思惟害身

偈頌：彼為輪迴牢獄卒、地獄等處劊子手，
若住我心貪網中，則我豈能有安樂？

偈頌當中的第一個字「彼」，是指之前會傷害內心的煩惱，它不僅會傷害我的內心，還會傷害我的身體。「彼為輪迴牢獄卒、地獄等處劊子手」，這樣的煩惱怨敵，它是輪迴牢獄中的獄卒，並且也是地獄、餓鬼、畜生等處的劊子手，會殺害一切的有情，這樣的怨敵「若住我心貪網中」，現今之所以會輪迴最主要的主因，是因為對於輪迴的安樂生起過度的「貪著」，由於貪著的力量而使我在輪迴中流轉沒有辦法跳脫，所以在流轉的同時，如果有如此殘忍的敵人安住在我的心中，「則我豈能有安樂？」在此時怎麼會有快樂可言？

釋文，彼諸煩惱不令他離輪迴，故為輪迴牢獄獄卒；並擲我入地獄等處大地牢中；於善惡趣亦為殺人之劊子手。若彼安住我心貪網——非理分別當中，如此殘酷、殘忍的敵人，安住在我內心的非理作意當中的話，則我豈能有安樂時？在這樣的情況下，我的身心怎麼會感到快樂呢？身心皆無安樂之時。

寅三、為滅彼故發起心力

偈頌：於未親滅怨敵前，此生不應捨勤修；
偶遭小害尚起瞋，未滅彼前終難眠。

釋文，諸不欲事，皆由煩惱所生，如此殘酷怨敵，於未親自摧滅彼前，我於此生，縱一剎那，亦不應捨勤修煩惱對治。如同之前所談到的，如此殘酷的怨敵，在今生中沒有親手摧滅它之前，縱使是短短的一剎那，也不應該放棄精勤修學煩惱對治的機會。舉一個世間的譬喻，偶於世間遭受粗言微小傷害，有時，在世間中遭受他人惡言相向，或者是其他的人瞪了我一眼，這麼微小的傷害，尚起瞋恚、心懷仇恨、我慢高漲，未滅彼仇敵前，終難安眠而戮力之；對於他人用這麼不起眼的行為傷害我的時候，內心都會生起如此的仇恨感，並且在還沒有消滅這樣的敵人之前，會吃不下飯、睡不著覺，而想盡辦法想要消滅對方的話，那更何況是無始以來傷害我的煩惱，滅煩惱敵尤應精進。

「不應厭惡斷煩惱之苦行」，由於平時不斷的串習煩惱，所以當我想要滅除煩惱的時候，這個過程就顯得格外的漫長而且辛苦。在滅除煩惱的同時，不管是我的身體、我的心靈都會遭遇種種的痛苦，縱使有這樣的痛苦，我也不應厭惡能夠斷除煩惱的苦行。

偈頌：列陣交戰欲滅除，自然死苦煩惱眾，
尚不顧為箭矛傷，未摧伏彼不撤退；
況我今欲勤滅除，恆為苦因自性敵，
縱成百般痛苦因，亦不沮喪及怠惰。

釋文，在釋文的一開始解釋到了偈頌當中「苦煩惱眾」這四個字，它最主要指的是世間的敵人，世間的敵人是什麼樣的狀態？苦難諸煩惱眾，具有煩惱的苦難眾生，縱未遭他殺害，亦將自然死歿，在世間中傷害我的敵人，縱使他沒有遭到他人的殺害，最後，也必須面對死亡，而自然死歿，彼乃應悲愍處。世間的敵人在還未面對死亡之前，透由種種的方式來傷害我，造作了無數的罪業，將來必須感受種種的痛苦，因此他成為我應該修學悲愍的對境，這個部分所提到的是世間的敵人。

欲滅除彼，排列軍陣，於交戰時，尚不顧為箭、矛等諸兵器所傷，在戰場上，如果想要消滅戰場上的敵人，這時自方排出了種種的軍陣，並且在交戰的同時，縱使被敵軍所傷害，也會奮不顧身的勇往直前，於未摧伏彼敵軍前，絕不向後撤退，在還沒有消滅敵軍之前，絕對不會向後逃逸；況煩惱敵，如果滅除世間戰場上的敵人都必須要如此費心、費力的話，更何況是常久安住在內心中的煩惱敵，彼恆常為一切眾苦之因，生起當下其自性定與我為敵，心中的煩惱敵，恆常為一切眾苦的苦因，我並不需要去招惹煩惱，在煩惱生起的當下，它的本質就跟我是敵對的，它就處在傷害我的這種狀態。我今欲滅除彼所作苦行，縱成寒熱與飢渴等百般痛苦之因，在今生我為了要滅除這樣的敵人所作出的種種苦行，縱使成為寒冷、炎熱、飢餓、口渴等百般痛苦的原因，亦不應當怯弱而生沮喪、怠惰，縱使遭遇到重重的難關，在內心中也不應該感到怯弱而生沮喪、怠惰，於未調伏煩惱敵前，不捨精勤何須待言？這段裡面最主要提到的是，滅除世間的敵人都必須要

花如此多的心力，那更何況是調伏內心當中的煩惱敵？心中的煩惱敵，不管對於我的今生、對於我的來生都是有傷害的，因此想要調伏心中的煩惱敵，所必須付出的時間以及心力是更多的。

寅二、為滅煩惱而精進之利益（三）卯一、此乃自利圓滿之因，故應忍受苦行（101 “）

「此乃自利圓滿之因，故應忍受苦行。」以小乘羅漢的角度而言，小乘的行者為了自利，追求一己的解脫，都必須要付出非常漫長的時間克服種種的困境，才能夠得到最究竟的解脫。如果連小乘的羅漢都必須要安忍，在斷除煩惱的過程中所遭遇到的種種困境；更何況是我為了利他，想要成辦圓滿的菩提，在這個過程中所遭遇的困境，更是我應該修忍的一種對境。

偈頌：為求無義遭敵傷，愛惜如身配勳章；
況為大義奮精進，苦於我何足為害？

釋文，為求世間無義小利，其身雖遭仇敵所傷，在世間中為了爭取一個沒有意義的小利，而跟敵人大打出手，並且在打架的過程中身體縱使遭到對方所傷害，然仍誇耀：「此疤痕為爾時所傷！」之後，並不會以此為恥，你還會跟別人炫耀說：我這個疤痕是在當時打架的時候所造成的！如身配戴勳章而愛惜之，這時你看待打架時所留下來的疤痕，就如同是在身體上配上了一個勳章而愛惜它，如果為了世間無義的小利，我們都肯這樣去付出的話；況為成辦大義——正等覺故，奮起大精進時，苦行於我何足為害？更何況，現今我想要成辦的是有意義的佛果，為了要成辦佛果對於修學菩薩行生起了大精進，並且透由精進力去行難行的菩薩行，這時種種的苦行對我而言怎麼會是一種負擔呢？應該視這一切為莊嚴，唯是利益，故應依止。

在論典當中有提到一個譬喻，比方說，如果頭上或者是身體著火了，這時絕大部分的人會想辦法先滅火。但是對一位小乘的行者而言，如果當下他正在觀修、並且他的內心正在與煩惱對抗的話，這時縱使他的身體著火了，他也會放棄滅火的行為，繼續精勤的觀修。對他而言滅火並不重要，他擔心的是如果在滅火的過程中內心煩惱又生起的話，這才是他關注的焦點，所以他不會去注意滅火的行為，而會繼續精勤的觀修。小乘的行者為了自利，都肯如此付出的話，那更何況是

為了利他，想要成辦一切種智的我們。

過去曾經有一個公案，公案當中有一位小乘的行者，有一天他被竹片刺傷了，但當時他正在觀修的緣故，所以他並沒有把這件事情放在心上。一開始他被刺到的時候，他想說：等我觀修完之後，再把它拿出來就好。但是由於他非常專注在觀修的緣故，最後在還沒有把竹片拿出來之前，他就已經示寂了。對於這些小乘的行者而言，滅除煩惱是最重要的，所以他一心一意都專注在該如何的滅除煩惱。

卯二、此乃利他圓滿之因，故應忍受苦行

偈頌：漁夫屠戶農夫等，縱僅思惟己生計，
尚忍寒熱等諸艱苦；我為眾樂何不忍？

釋文，漁夫捕魚謀生、屠夫種性低劣、農夫務農維生，彼等縱僅思惟一己生計，尚可忍受寒熱等諸艱苦；在世間當中捕魚謀生的漁夫、或是種姓低劣的屠夫、或是務農維生的農夫，這些人之所以一天二十四小時精勤的工作，他所想的不外乎是今生一己的生計。如果為了今生的安樂，縱使手腳長繭，身體被烈日所晒傷，不管是寒冷、炎熱等種種的痛苦都可以忍受的話，我為成辦無餘眾生一切安樂，何故不能忍受苦行？現今我所做的並不是為了今生的安樂，也不是只為了求得增上生的人天果位，也不是求得一己的解脫，為的是能夠利益一切有情而成就圓滿的佛果。如果世間人為了今生一己的生計，都能夠忍受種種困苦的对境的話，那在這一生的目標是為了利益一切有情，在行菩薩行的過程中，為什麼我不能夠忍受種種的苦行呢？理應忍受。

卯三、必須完成昔所立誓之原因

或曰：「昔已誓滅他人煩惱，雖可於此勤修，然不應當勤滅自心煩惱；若爾，即墮寂滅邊故。」在此，有人提出了以下的問難：在之前發菩提心立誓的時候，所立的誓言是希望能夠滅除一切有情心中的煩惱，讓他們獲得最究竟、最圓滿的果位，對於這一點我是可以精勤的修學，但是在修學的同時，我不應該精勤的滅除自己心中的煩惱；如果我過於專注滅除心中的煩惱，這時就如同小乘的羅漢，是墮入寂滅邊的緣故。

偈頌：雖曾立誓言：願十方空際，眾生離煩惱！然我未離惑。

出言不量力，豈非瘋狂者？

釋文，雖曾發心並立誓言：「願令十方遍虛空際一切眾生脫離煩惱！」然今若我尚未脫離諸惑，自利猶未圓滿，遑論利他！雖然之前在受持菩提心的時候有立下誓言：「希望能夠讓十方遍虛空際一切有情，都能夠跳脫煩惱的束縛！」在立下這樣的誓言之後，如果我的行為並沒有脫離煩惱，自己都沒有跳脫煩惱，怎麼幫助他人跳脫煩惱？所以在自利還未圓滿的情況下，就不用說是利他了！我為煩惱所轉，不自量力，出言欲令他離煩惱，豈非瘋狂者耶？當下的我被煩惱所控制，不自量力，口出狂言，希望能夠讓他人遠離煩惱，難道這樣的行為不是瘋子的行為嗎？已若繫輪迴中，不能圓滿利他，故應勤滅自心煩惱。如果自心的煩惱未滅，還在輪迴當中流轉被煩惱所繫縛的話，以這樣的狀態是沒有辦法圓滿利他的，因此想要圓滿利他，必須精勤滅除自心的煩惱。

寅三、理應勤修滅惑加行（二）卯一、應當精勤對治煩惱（102“）

偈頌：故滅煩惱時，應恆不退轉。我應耽著此，仇視與彼戰；

釋文，應斷除故，滅煩惱時，應當恆不退轉意樂、加行。修學大乘法的菩薩，必須精勤的對治心中的煩惱，在滅除煩惱的過程中，必須恆不退轉意樂、加行。我應於此煩惱對治心生耽著，「耽著」這兩個字平常使用的時候，它是屬於「貪」，也就是屬於「執著」的這個部分。但現今在偈頌當中特別的提到，「耽著」的這兩個字是什麼意思？——刻意修學；必須要刻意的去修學煩惱的對治，仇視煩惱，並且在修學煩惱的對治時，要仇視煩惱，與彼交戰並滅除之。想辦法跟心中的煩惱對抗，而更進一步的去消滅它。對釋文當中的這段話，有人提出以下的質疑：

或曰：「貪愛對治、瞋怒仇視所斷，皆為煩惱，故應斷除。」在之前有特別的提到，必須耽著煩惱的對治，所以有人他誤解為是，「貪愛對治」或是「瞋怒仇視所斷」，這當中的「所斷」指的是煩惱，「貪愛對治」的這件事情，以及「瞋怒仇視所斷」的這件事情，這兩顆心

本身就屬於貪瞋，所以「皆為煩惱，故應斷除」。所以他人所提出的最主要是在質疑說，我們不應該對於煩惱的對治生起貪著，也不應該去仇視心中的煩惱，因為「貪著」以及「仇視」這兩顆心都是煩惱，都是必須要斷除的。對於這樣的質疑，

偈頌：相似煩惱相，滅惑故不屬。

釋文，耽著對治、仇視所斷，如此相似煩惱之相，此為滅惑之對治品，是故不屬所斷。

在之前提到的耽著對治以及仇視所斷，這兩者跟我們平常所談到的貪愛親友、仇視敵人，這兩種煩惱是不同的。它只是類似的煩惱之相，也就是它取名為「耽著」以及「仇視」，在字面上看似貪愛親友的貪愛，以及仇視敵人的仇視，看似跟煩惱是很相似的，但是它並不是真正的貪瞋。為什麼它不是真正的貪瞋？「此為滅惑之對治品」，因為藉由耽著對治以及仇視煩惱，它能夠成為滅除煩惱的對治，既然它能夠成為滅除煩惱的對治，就表示它本身並不是煩惱，「是故不屬所斷」，所以不管是耽著對治或仇視所斷，這兩種行為都不屬於所斷。

釋論中說「後仍為所斷」者，意謂所斷盡滅之時，所斷、對治不需交戰。在釋論當中，之後會提到「後仍為所斷」，如果之前你認為耽著對治以及仇視所斷，這兩種行為都不是煩惱，就表示這兩者都不是所斷。如果這兩者都不是所斷的話，為什麼在釋論當中要特別的強調「後仍為所斷」的這幾個字呢？這幾個字的義涵是提到了，當我們透由對治的力量完全滅除了所斷之後，這時「所斷」跟「對治」這兩者是不需要交戰的，也就是不需要再次的藉由對治的力量去滅除煩惱，這時我們的心中是沒有這種情況會發生。

卯二、任於何時皆應精勤不隨煩惱而轉

或曰：「斷煩惱時，將有百般無量痛苦，故隨煩惱豈非善哉？」有人提到：想要斷除心中的煩惱，必須要花很大的心力，並且在斷除煩惱的過程中，會遭遇種種的痛苦，所以隨順煩惱這不是很好的一件事情嗎？如果我們不要去調伏煩惱，就不會遭遇調伏煩惱時所遭遇的痛苦了。

偈頌：我寧被燒殺，或遭砍頭顱；然一切時處，不屈煩惱敵。

釋文，我寧被火焚燒殺害，或遭他人砍斷頭顱，此唯令捨今生軀殼；在今生我寧可被火焚燒、殺害，或者是遭到他人來砍斷我的頭顱，這樣的行為頂多是傷害我的肉身軀殼，它並不能夠讓我來生墮入惡趣受苦，也不會障礙來生我想要獲取的這些事情，忍受當下的小苦是能夠換取將來的大樂，但是現今安住在我心中的煩惱敵，然煩惱敵，令生地獄等劇烈苦，它不僅在今生會傷害我，並且會使我來生墮入地獄當中，遭受種種劇烈的痛苦，障礙我獲所欲求事。並且會障礙來生獲得我想要獲得的目標，故於一切時處，不應屈服彼前、為彼所轉。所以在任何的情況下，我都不應該屈服在煩惱的面前，也不應該被煩惱所控制。

丑三、若勤斷除便能盡斷，於此修習歡喜（三）

提到了煩惱，煩惱的「所依」或是煩惱的「根源」是什麼？煩惱的根源，是來自於內心當中錯誤的執著。內心中有什麼錯誤的執著？執著境是由自方所形成的，在這種錯誤的執著之上，更進一步的會生起貪、瞋、癡。提到了貪、瞋、癡三種不同的煩惱，「貪」的對境是「悅意境」，「瞋」的對境是「不悅意境」，「癡」的對境是「非悅意以及非不悅意」的境界。提到了悅意境、非悅意境等境界，這些境界都是存在的。「貪」在執著悅意的時候，它所執著的悅意境，是境界所存在的那一分嗎？並不是！當心中現起貪念的時候，它所執著的悅意，是遠超過境界所存在的悅意。也就是它所執著的對境，並不是境界本身所現出來的面貌，而是超過了這個境界所擁有的悅意，更進一步的執著了不屬於境界的一分。比方說，內心當中的貪，它在執著悅意境的時候，悅意境本身雖然是存在的，但是我們在執著的當下會認為這樣的境界，它不僅是悅意的、而且它的悅意是由自方所形成的。我們不會認為這樣的對境，它之所以呈現出悅意的面貌，是透由內心當中的分別安立而存在的，我們會認為這是境界本身與生俱來的，它本身就會呈現出悅意的面貌，但實際上並不是如此。所以當我們的內心，認為境界是悅意的這一點，是由自方——也就是境界本身的方位所形成的話，這就是我們必須要破除的所破。

或曰：「縱可驅逐煩惱一次，然彼終如世間仇敵，獲勢力已復返害我，故應隨順惑敵而行。」有人提出了以下的質疑：縱使想辦法驅逐內心當中的煩惱一次，但內心中的煩惱就如同世間的仇敵，世間的仇敵你跟他對抗、擊敗他之後，他可能會暫時的逃逸，逃到別的地方去，等他做了萬全準備之後，他會返回到原處，更進一步的用不同的方式來傷害我們。如果內心中的煩惱敵，它就如同世間的仇敵，在滅除了之後還會再次的來傷害我的話，那就不需要花這麼多的心力想辦法來滅除心中的怨敵了。內心中的煩惱並不是如此，為什麼？

偈頌：尋常仇敵逐出境，仍可佔據住他地，蓄積勢力後復返；煩惱怨敵不如此。

釋文，答曰：不同。內心中的煩惱和世間的仇敵是截然不同的，有什麼不同的地方？世間尋常仇敵，一次被逐出境，仍可佔據他地，住彼蓄積勢力，世間普通的仇敵，我們擊敗他之後，他可能暫時的會被我們驅逐離開現今所住的地區，但是被驅逐出境之後他仍然可以在別的地方做好準備，迨有力後，為報仇故復返原處，並且在當地等他準備好了之後，為了要報仇他一定會返回我們所在的地方；煩惱怨敵則不如此，內心中的煩惱則不如此，若能根除，則無餘處可居，亦定無法蓄勢而返。心中之所以會有煩惱，是因為心捏造了不真實的對境，在捏造了這種對境之後，煩惱才會產生功用；但是當我們了解一切境界的本質都是無自性的，也就是了解了空性的道理之後，透由了解空性的智慧，能夠去除內心當中捏造外境的這種顛倒心；當內心沒有了這樣的顛倒心，煩惱它是沒有任何的所依處。所以提到，如果能夠連根的拔除心中的煩惱，這樣的煩惱它是沒有任何的所依處，「亦定無法蓄勢而返」。

寅二、彼從顛倒因生，故精進修定能斷除

偈頌：慧眼斷惑除煩惱，從我心滅將何往？

能住何處返害我？然我慧劣無精進。

釋文，若能一次根除眾惑，則彼將無依處，如果能夠連根去除內

心當中種種的煩惱，這時心中的煩惱是沒有任何的所依處。煩惱簡單的來分，可以分為「遍計」的煩惱以及「俱生」的煩惱。小乘的行者在現證空性的一開始，能夠斷除心中遍計的煩惱，但還不能斷除俱生的煩惱；等到現證空性的智慧不斷增長，而證得了羅漢果位時，這時他心中現證空性的智慧，能夠同時斷除遍計、俱生一切的煩惱，甚至能夠根除煩惱的種子。所以透由現證空性的智慧，斷除了煩惱之後，這時煩惱是沒有任何的所依處，這是以總相來作介紹。

更進一步的，要如何斷除煩惱？煩惱實由顛倒根本所生，煩惱在執著對境的時候，並不是執著「存在」的對境，而是超過了真實的境界，去捏造一個不屬於真實境界的對境——也就是假的對境、不存在的對境。境界本身並不是由境界的方位所形成的，但是心中的執著或者由執著所生的煩惱，在執著對境的當下，它不僅執著了境，而且也執著境界是由自方所形成的，這一點完全是超過了真實境界的面貌，所以這一點是不存在的，它的根本本身就是一種顛倒的心，故以證空慧眼勤斷其種便可斷除。所以當我們了解，境界並不是由自方所形成的、並沒有任何的自性，而證得了空性，以證空性的雙眼精勤的斷除煩惱的種子之後，這時煩惱是可以完全消滅的。

若從我心滅除，彼將往赴何處？如果煩惱的所依——也就是顛倒的心，透由了解空性的智慧而將它去除的話，這時心中的煩惱能夠前往到什麼地方去呢？能住何處重獲勢力返來害我？必不能也。只要去除了煩惱的所依——也就是顛倒心，這時煩惱是沒有任何去處的。雖是如此，然我慧劣，雖然是如此，但是由於我的智慧非常微劣，不懂得如何思惟煩惱的過患，也不了解真實的對境，無有精進一次根除，故受他害。所以從過去到現在未曾斷除煩惱，直至現今都是受到煩惱的破壞。這段內容最主要告訴我們的是，直到現今還沒有斷除煩惱，並不是因為煩惱它的力量大到讓我們沒有辦法斷除，而是我們不了解如何斷除煩惱。

寅三、若能根除則彼全無依處，故應斷除

或曰：「煩惱從自心生，彼由自性所成，是故全不能斷。」有人提到：煩惱是從自心所生起的，煩惱的本質是由自性所形成的，既然是自性所形成的就表示它是與生俱來的，心存在的當下就有煩惱，所

以縱使藉由各種不同的方法，也沒有辦法斷除心中的煩惱。

對於這樣的問題自宗的回答是：如果煩惱的本質，是由自性所形成的話，就如同你所說的，確實煩惱是沒有辦法斷除的，但實際上煩惱的本質並不是由自性所形成的。煩惱的本質如果是由自性所形成的話，就表示它的形成是不需要觀待心、不需要觀待分別安立，它就能夠形成。如果一法的形成不需要觀待分別心去安立的話，就表示在尋找之後能夠找到一個真實的境界，但實際上並沒有這樣的對境。所以，由這樣的理路來推論，煩惱並不是由自性所形成的。

偈頌：諸惑非住境根聚，亦非住於彼等間，也非安住餘處所，彼等於何惱眾生？

彼如幻故心莫懼，為生智慧當精進。我何故於地獄等，無義遭受眾傷害？

釋文，諸惑非由自性而住色等境中，我們來探討內心中的煩惱到底是如何形成的？它到底是安住在何處？首先探討的是，煩惱並不是由自性所形成而安住在外在的色法等境界當中，若爾，諸阿羅漢見色等時亦應生惑。如果煩惱是安住在外在的色法等境界當中的話，斷除煩惱的羅漢，在見到外境的色法時，他的內心中應該也要能夠生起煩惱，但阿羅漢的心中並沒有生起煩惱。

亦非如此而住眼等根聚，在之前我們探討，煩惱並不是由自性而安住在外境的色法上，也不是由自性而安住在眼根等諸根的聚合體之上，因思實體義時，雖有眼根，然不見煩惱故。就如同羅漢，他在思惟諸法最究竟的實體本質的當下，當時他的身體當中雖然有眼根，但是並沒有煩惱，所以由這樣的正理來推論，煩惱並不是安立在諸根之上的。亦非住於彼等之間，煩惱既不是安立在境上，也不是安立在身上所擁有的諸根之上，也不是安立在這兩者當中，也非安住其餘處所，除了這三個地方之外，煩惱也不是安立在其他的地方；若能一次根除，則由自性所成彼等煩惱，住於何處損惱眾生？所以透由這樣的正理，我們可以知道煩惱的本質並不是由自性所形成的，所以如果我們能夠了解無自性的道理，透由證得空性的智慧將煩惱連根拔除的話，這時所認為的由自性所成的煩惱，它能夠安住在哪裡來傷害眾生呢？任於

何處皆不可得，這時煩惱是沒有任何的所依處。

第二個偈頌，彼諸煩惱，實無自性現有自性，煩惱在顯現對境的當下，不管是悅意境或是非悅意境，以境界的本質而言它是沒有任何的自性，但是在煩惱的對境上顯現的同時，卻顯現出有自性的這一分，猶如幻化。所謂的「幻化」，過去不管是在印度或是在西藏，幻化師透由咒語以及特殊的物質，能夠催眠想要看戲的這些人，而讓他的眼前產生一種幻影，所以在現場雖然只有石頭或者樹枝，但是看戲的人由於被迷惑的緣故，所以他的眼前是會產生許多的幻象，比如說他會看到一匹馬或者是一頭大象，但實際上這些境界都是不存在的。所以透由幻化的譬喻，來譬喻心中的煩惱在對境的當下，它將不存在的對境，透由自心的捏造而呈現出有自性的這一點。

現今不管是魔術或者是在看電視的時候，在電視上會播出許多的節目，有些節目可能是正在介紹幾百年前的古跡，或者是某某人在過去說話的場景，但你仔細的去想一想，這幾百年前的古跡它真的是存在嗎？它存在在什麼地方？它是存在電視機的那個方位，還是存在在我們看電視的這個人的眼根上？還是這兩者的當中？還是其他的地方？其實都不是！這只不過是心在面對這個對境的當下，所顯現的一種現象罷了！所以不管是內在的法、外在的法，一切法的形成，都是在僅由顯現的情況下而形成的，除此之外境界並沒有任何的自性。

故心莫生畏懼而念：「彼由自性所成，是故不能根除。」當了解了內外一切法類的本質都如同幻化、是沒有自性的，這時內心就不用生起恐懼而感到：「我心中的煩惱是與生俱來的，它是有自性的，它是沒有辦法斷除的」，並不用這樣想。為能生起證空智慧、斷除煩惱，當精進修。既能如此，則我何故於地獄等諸惡趣中，無義遭受眾苦傷害？既然現今是有辦法能夠斷除心中的煩惱，這時我為什麼要無緣無故的造作這些惡業，而讓我的來生投生在惡趣當中受苦，其實這是不值得的。如果現今沒有任何的方法，能夠去除內心中的煩惱，而讓我們造作惡業墮落的話，這也就算了！但事實不是如此，現今是有辦法的，只是看我們想不想要去運用這個方法、學習這個方法罷了！不應如此。前者亦有此解：「若斷種子，則將不住彼諸處所。」

前面這兩句話有提到，「諸惑非住境根聚，亦非住於彼等間」，對

於這句話的解釋，在註釋當中有些人會提到：「若斷種子，則將不住彼諸處所。」他是以斷除煩惱種子的角度，來詮釋煩惱它是不住在境上、根上，以及這兩者之間，以及其他地方的。為什麼有些人會以這樣的方式來作解釋呢？因為他認為煩惱雖然不會安住在五根之上，但是煩惱所留下來的習氣，它有可能是安住在五根，或者是五根之上的心續上。所以透由斷除煩惱的種子——也就是煩惱所留下來的力量之後，這時這樣的力量，它不會在五根或者是五根之上的心之上而產生出來。所以有些人，他會認為煩惱雖然沒有辦法在五根之上產生作用，但是煩惱所留下來的種子卻有這種能力。為了要去除這種誤解，所以他認為在解釋的時候，必須以斷除煩惱種子的角度來作解釋。

但其實這樣的解釋，跟我們之前所作的解釋並不相違。我們之前在解釋的時候，是以煩惱它是沒有自性，它並不是由自方所形成的角度來解釋。如果煩惱有自性的話，它就必須在境上，或者是根上，或者是這兩者之間，或者是其他地方某一處，很自然的形成出來；但是煩惱的形成方式不是如此，由這樣的方式來證成煩惱是無自性的。

壬三、攝義

偈頌：多方思已應勵力，修學所說諸學處；
如病患須用藥醫，不遵醫囑豈能癒？

釋文，如前所述，多方思已，為能守護（修學）所說勝菩提心及諸學處，在偈頌當中提到了「修學」這兩個字，但是在釋文的解釋裡面用「守護」，所以用括號括在這個地方。如同之前所談到的，藉由各種的方式思惟過後，受持了菩提心，並且允諾要立誓守護種種的學處，應如大師所言，勵力修習不放逸行，這時，為了要守護所說的菩提心以及種種的學處，必須要遵照導師所告誡我們的方式，努力的修習不放逸的道理；如一病患定須用藥醫治，若不遵從良醫囑咐，豈能痊癒？如果我們不這樣做的話，就如同有一個患了重病的病人，他的病必須要透由藥來醫治的話，這時在治療的過程中，如果不按照醫術高明的良醫的指示來用藥的話，他的病怎麼可能會有痊癒的一天？不可癒也。故應如大醫王導師所說，勵力斷除煩惱。所以在修學菩提心以及守護諸學處的過程中，也必須要按照著宣說諦實語的大醫王——

導師，所告訴我們的教誡，努力的斷除煩惱。最後賈曹傑大師作了結頌。

結頌：

自心遠離眾罪垢，善法不失向上增，
全賴修習不放逸，故智者應恆戒慎。

我們的心如果能夠遠離種種的污垢，這時內心中的善法就不會退失，並且能夠向上增長，這一切的關鍵完全是依賴修學「不放逸」所獲得的。平常在修學時要懂得心生慚愧，也就是告訴自己：我已經受了菩薩戒或者我已經受了比丘戒，我是一位出家人或者我是一位佛弟子，因此，我不應該造作種種的惡行，如果我造作了這樣的惡行，會得到他人的批評，在內心當中應該要感到慚愧。以這樣的方式來修學不放逸，並且將自己所了解的部分，實踐在日常生活當中，以這樣的方式來修學才能夠產生最大的功效。所以最後有提到「故智者應恆戒慎」，智者對於修學不放逸的這一點，必須要格外的謹慎小心。

辛二、品名

入菩薩行論第四品 不放逸

釋文，入菩薩行論釋佛子正道第四品釋 不放逸

迴向：

願生西方淨土中，九品蓮花為父母，
華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。

第五品 護正知

庚二、特以修習正念正知作為清淨守護諸善法之方便而說學戒之理（二）辛一、總論述（三）

今天在這個地方所要為各位介紹的是，《入菩薩行論釋》第五品「護正知」。在「護正知」當中最主要可以分為兩個部分：辛一「總論述」，辛二「支分義」。辛一「總論述」當中分三：壬一「於發心已須修學學處之原因」，在發心之後，如果沒有實際的去修學學處，是沒有辦法成辦圓滿的佛果，所以在發心之後，必須如實的修學學處，這是第一個部分。

壬二「顯示僅修智慧、方便一分不能成佛」，如果要修學學處的話，單修學智慧或是方便是沒有辦法成佛的。以顯教的角度來說，在修學佛道的過程裡，必須方便攝持智慧，智慧攝持方便，「心」並不

能夠同時的具備智慧以及方便的這兩種特色；以密教的角度而言，「心」同時能夠具備智慧以及方便，這是密法的不共特色。而在這個地方以顯教的角度來說，比方菩薩在行布施的當下，智慧要攝持方便，方便要攝持智慧，這當中的「方便」是指以菩提心為主的方便分，「智慧」是指證得空性的智慧，在這兩顆心它的力量還保持的情況下，用這兩顆心的力量去攝持當下所行的菩薩行。為什麼需要具備智慧以及方便？因為成佛必須要累積福德以及智慧的資糧，藉由「方便分」能夠累積福德資糧，藉由「智慧分」能夠累積智慧資糧，而福德資糧是成辦「佛色身」的不共因，智慧資糧是成辦「佛法身」的不共因。所以以道次的角度而言，方便分是屬於「世俗」道次，而智慧分是屬於「勝義」的道次。

壬三「說明修學學處之次第」，在修學的時候要以什麼樣的次第來修學大乘道？

壬一、於發心已須修學學處之原因（107 “）

釋文，僅發願心雖有大利，然若不以修學學處作為心要，則定不能成佛，故應修學諸行。如果一位大乘的行者，他只發起了願心，雖然在發起願心的當下，能夠獲得廣大的福德，但是如果在發心之後，沒有更進一步的以修學學處作為他修學大乘法的核心，則定不能成佛，因此必須要修學種種的菩薩行。《三摩地王經》云：「是故，應以修行作為心要。何以故？童子，若以修行作為心要，無上正等菩提非難得故。」對於這一點在《三摩地王經》當中有提到，在發心之後，必須要以修學菩薩行作為修學大乘法的核心。也就是一位大乘行者，在發心受戒之後，如果能夠如理的持守菩薩戒、行菩薩行，這時無上的正等菩提對他來說並不困難。

更進一步的，在《修次初篇》當中也提到，《修次初篇》亦云：「發心菩薩，了知己未調伏不能伏他，其後自身善修施等，一位發心的菩薩，他最主要的是行利他的事業。所謂的「利他」是指調伏他人，但如果想要調伏他人，必須先調伏自己，所以藉由布施、持戒等種種的內涵調伏自身的相續，更進一步的，調伏他人而行利他；若未修行，不得菩提。」又「修行」即受律儀已學其學處。在之前《三摩地王經》以及《修次初篇》當中所提到的「修行」是什麼意思呢？是指在受持

了菩薩戒之後，「學其學處」。

壬二、顯示僅修智慧、方便一分不能成佛

這一段最主要提到的是，在修學大乘法的過程中，所修學的法類，它的本質跟次第應該是無誤的，而數量是圓滿的。

釋文，趣入成佛之方便時，所趣方便須無錯謬；於錯謬道，任憑如何勵力，終不能生所欲果故。雖無錯謬，若不圓滿，亦不生果，故應修學圓滿、無誤之道。簡單的來說，大乘道的本質跟修學的次第必須是無誤的，在無誤的情況下，所修學的內涵它的數量必須是圓滿的。又彼為何？什麼樣的道它的本質是無誤、數量是圓滿的？如《毗盧遮那現證菩提經》云：「秘密主，一切智從大悲根本而生，從菩提心因生，以諸方便令其究竟。」這一點如同密續中的提到：秘密主，成辦一切遍智的根本是大悲心，並且更進一步的由大悲策發起菩提心，透由修學種種的方便使大乘道圓滿究竟。所以在經文裡面特別的提到，即大悲心、世俗勝義二菩提心、方便施等波羅蜜多。

壬三、說明修學學處之次第

釋文，受願心已，先修欲學學處之心，在受持願心之後，必須要先修學「想要修學菩薩學處」的心。菩薩行相當的廣泛，但是眾多的菩薩行，能夠統攝在具有十八根本墮以及四十六惡作的菩薩戒當中。所以在受持願心之後，必須要先了解菩薩戒的內涵以及菩薩行應行的方式，次應受持菩薩律儀，當了解了菩薩戒的戒條，更進一步的去受持菩薩戒，後當如理修學學處。若攝學處種類，雖然菩薩的學處相當廣泛，但是以種類來攝持的話，就如同彌勒菩薩在《經莊嚴論》當中所提到的，則如《經莊嚴論》所說，攝於「六度」當中，由觀待增上生、觀待成辦二利、觀待圓滿成辦一切利他、觀待能攝一切大乘、以一切道或方便為主、觀待三學，將其數量定為六度。在《經莊嚴論》裡面，藉由不同的方式來成立，眾多的菩薩行是統攝在六度當中，並不需要六度以外的第七度。對於這個部分的內容，在《菩提道次第廣論》裡解釋得相當清楚，並且在解釋完過後，都有引《經莊嚴論》的原文來作證成。

此中分五

提到了「六度」，可以從五種不同的角度來介紹這六度。

癸一、六度之因（109 “）

釋文，具有大乘殊勝種性，想要成辦六度的行者，必須要先成熟自相續的大乘種性，在大乘的種性成熟之後，依善知識為增上緣，依止大乘的善知識作為增上緣，緣於浩瀚大乘法藏，並且在依止善知識的過程中，研閱廣大的經藏，這當中的「法藏」所指的是《般若經》，悲智所攝之菩提心。並且菩提心必須要具備有方便以及智慧的攝持。

癸二、體性

釋文，布施之體性：善之捨思及由此所發起身、語諸業，首先提到的是布施的體性，也就是布施的本質：它的本質是善法，而布施的內涵，是指想要捨棄或者是施捨自己的物品給他人的一種思心所，所以提到「善之捨思」，並且以此作為動機，所發起的身、語諸業。在內心當中有想要布施的念頭，更進一步的，透由身體去布施或者透由語去宣說正法，這都是屬於布施的內涵。

持戒：斷除傷害他人及其所依，以共的角度而言，持戒的內涵是斷除自己藉由身語去傷害他人及其所依，或者是生起想要傷害他人的動機，所以不管是身、語、意任何一門，如果想要傷害他人或是更進一步的付諸於行動的話，這都是必須要斷除的，這是以共的角度，也就是共大、小二乘的角度來解釋持戒。更進一步的，以大乘不共的角度來說，不僅要斷除傷害他人的身、語以及動機，僅為自利希求解脫之思所攝，也必須要斷除僅為自利而希求解脫的這種想法。

忍辱：不為他害、痛苦所傷，心平氣和、於法極住信解，「不為他害」，平常有可能被敵人所傷害，這時我們不要被他人的傷害而影響，應該要保持心平氣和，這個部分提到的是「耐怨害忍」；「痛苦所傷，心平氣和」，並且在修學大乘法的过程中，身心都會遭遇種種的痛苦，這時也應該要修學安忍，而提到了「安受苦忍」；「於法極住信解」，這是提到了「思擇法忍」。

精進：為攝善法、利有情故，心生歡喜，在釋文字面上並沒有提到擐甲精進，而是直接提到了為攝善法、饒益有情，在內心當中生起歡喜，及由此所發起三門動業，「動業」是指堪為修法，也就是生起精進之後，藉由精進的力量能夠促使我們的身語「堪能修法」，在修

學善法的過程中不會感到害怕，而能夠生起勇悍歡喜的心，這是精進的特色。

靜慮：心能專一安住任一善所緣境，這是靜慮的定義，靜慮的所緣是善所緣境，並且在安住的當下能夠一心專注。

般若：緣勝義或世俗，於觀察事能善擇法。不管是緣著「勝義諦」或者是「世俗諦」，對於所觀察的對境能夠善加思惟的心，稱為般若。

癸三、分類

釋文，布施中有法施、財施、無畏施；持戒中有律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，這一點在之前有提到，對於受持菩薩戒的一位大乘行者，在三種的戒律當中，最重要的就是「斷惡行戒」，也就是這個地方所謂的律儀戒；忍辱中有耐他所作傷害、安忍自身所受痛苦、堪忍思擇正法，第一點是提到了「耐怨害忍」，對於他人所造成的傷害不要太在意，更不應該報復，第二個部分「安忍自身所受痛苦」，對於在修學佛法的過程中所遭遇的痛苦，應該視為莊嚴，而不應該視為是一種負擔，第三個部分「堪忍思擇正法」，對於深細的法義，比方說業果或者是佛的功德，在思惟這些法義的當下內心不應該懷疑，不應該覺得：「不管是業果或者是佛功德，這些都是不可思議，難以想像的境界」，而在內心當中生起懷疑的心態，這是應該要避免的；精進中有擐甲精進、攝善法精進、饒益有情精進，在之前「體性」的部分，字面上看似沒有提到「擐甲精進」，但其實擐甲精進的內涵，是包含在「由此所發起三門動業」的這句話當中，這句話裡有包含擐甲精進的特色。除此之外，還有「攝善法精進」以及「饒益有情精進」；靜慮中有於現世中能令身心安住於樂，這是提到了靜慮的本質，如果能夠生起奢摩他，藉由奢摩他的力量能夠淨化身心的不堪能，所以在修學善法的過程中，內心不會感到恐懼、慌張，而會生起歡喜，並且身心都是處在一種輕安的狀態下，就猶如木棉花絮飄浮在天空中的這種感覺，並且能夠專一的安住在同樣的一個境界上，如果想要轉換所緣境也能夠快速的轉換，這是靜慮的特色，現證功德，並且以靜慮作為基礎，能夠成辦外道以及內道所想要成辦的一切功德，所以它是內、外二道一切功德的所依處，如果想要成辦色界以上的功德，沒有成辦奢摩他是絕對沒有辦法獲得這些功德的，饒益有情靜慮；般若中有通

達勝義、通達世俗、通達饒益有情智慧。

癸四、名義

釋文，言「檀那」者，梵文當中的「檀那」是什麼意思呢？謂捨貧困，故名布施，藉由布施能夠消除對方的貧困，這樣的行為稱為「布施」；「尸羅」一詞，謂令煩惱熱得清涼，故名持戒，「尸羅」是梵文的音譯，「持戒」是什麼內涵？持戒的相違品是惡戒，透由持戒能夠斷除惡戒的熱惱，獲得持戒的清涼，這樣的狀態稱為尸羅；如是由釋字義，能忍瞋恚，故名忍辱，如果從字面上的意思來作解釋的話，就是讓內心能夠保持平穩，所以稱為忍辱；修最勝行，故名精進，「勝行」是指善行的意思，也就是精進的對境必須是善法，如果歡喜造惡的話，這樣的狀態只能叫做懈怠，而不能叫精進，精進的所緣境是指「善法」，所以稱為精進；持心故名靜慮，「靜慮」是指能夠把持內心，而讓心不要散亂，這叫做靜慮；了知勝義，故名般若。「般若」也是梵文的音譯，中文的意思就是智慧，這裡強調的智慧，是指了知勝義的智慧，所以稱為般若。

癸五、果報

釋文，如《寶鬘論》云：「施得受用戒得樂」等。在《寶鬘論》當中有提到修學六度之後，能夠得到什麼樣的果報？首先提到的是「布施」，藉由布施能夠獲得種種的受用以及資具；藉由「持戒」能夠投生善趣，獲得安樂；藉由修學「忍辱」，能夠使我們的相好莊嚴；藉由修學「精進」，能夠使我們在做事情的當下感到格外有力；藉由修學「靜慮」，能夠獲得內心的平靜以及寂靜；藉由修學「般若」，能夠讓我們獲得究竟的解脫。而釋文當中的般若，最主要指的是證得空性的智慧，唯有修學證得空性的智慧，才能夠調伏甚至斷除心中的煩惱，獲得究竟的解脫。體性及分類等，廣則如前所說，應從《波羅蜜多道次第》廣、略二論了知，不管是六度的體性、六度的分類、六度的因，種種的內涵都應該按照《菩提道次第廣、略二論》當中，詳細描述六度的體性等種種的內涵來作了知；修持之理於後將說。

癸一、廣說修持之理（四）子一、守護心為護學處之方便（三）丑一、守護心即守護一切（三）

寅一、略說須守護心（111 “）

偈頌：欲護學處者，應策勵護心；若不護此心，不能護學處。

釋文，若欲守護施等學處、令其不退失者，於顛倒境應極策勵防護自心，令勿散動；若不防護此心，心生散亂，則全不能守護學處。如果想要善加守護所受持的學處，首先必須要守護內心。為什麼要守護內心？如果沒有善加的守護內心會胡思亂想，尤其是對於顛倒的境，如果沒有辦法守護內心，這時心是很容易散亂的。什麼樣的境可以稱為「顛倒境」？也就是會造成我們沒有辦法行善，或者是障礙我們行善的對境，稱為顛倒境。在面對顛倒境的當下，如果沒有辦法善加的守護自心，而讓心產生散亂的話，這時是沒有辦法守護學處的，所以提到了守護心的重要性。

寅二、退心之過

如果沒有辦法守護內心，會產生什麼樣的過患？

偈頌：放縱心狂象，將受無間害；未馴服醉象，為害不及此。

釋文，於顛倒境放縱自心狂象，在面對容易生起貪、瞋的顛倒境，當下如果放縱內心的狂象，將受無間獄苦所害，這時由於放縱，而生起了貪瞋等種種的念頭，造作惡業來生會墮入無間地獄承受種種的痛苦；尋常未馴服之醉象，為害世間尚不及此，但是以世間的醉象而言，如果沒有善加的調伏牠，所造成的傷害，只不過是造成今生的生命或者是肉體上的傷害，牠所造成的傷害沒有辦法比得上我們內心的狂象所帶來的傷害，故應勵力守護自心。

寅三、護心所生利益（二）卯一、略說

在之前提到了，如果沒有辦法守護心會產生的過失。一般人在面對狂象的時候，內心多少會感到恐慌、害怕，但是這隻狂象對我們造成的只不過是這一生的傷害，牠並沒有辦法讓我們來生墮入惡趣受苦；相反的，如果我們放縱內心的狂象，它所帶來的痛苦不僅是今生，而且是來生會讓我們墮落。如果能夠守護內心的話，它能夠產生什麼樣的利益呢？

偈頌：若以正念索，緊緊心狂象，怖畏盡消除，善法皆掌握。

釋文，三門任作何事，提到了身、語、意三門，在三門當中又以「意」門為主。如果「意門」不被煩惱所操控的話，這時候藉由清淨的意門，所產生的身語行為自然是如法的；如果我們的意門被煩惱所控制，這時身、語很容易就會造作惡業。所以以「意門」為主的三門，在作任何事情的當下，若以正念繩索緊緊自心狂象於善所緣，首先提到一個譬喻，比方想要調伏世間的狂象，這時候要拿一條非常堅固的繩索，將這頭大象綁在堅固的柱子上，相同的道理，身語意三門在作任何的行為時，必須要藉由正念的繩索，緊緊的繫住內心的狂象於善所緣的柱子上，以這樣的方式來調伏內心的狂象，今生、後世一切怖畏能盡消除，不管是今生或者是後世，會產生的怖畏都能夠藉此消除。要用什麼樣的方式來繫縛內心？舉一個簡單的例子，比方說受了某一種的戒律，而面對一個所緣境的當下，你有可能會產生殺生的行為，這時要讓你的心遠離惡所緣，把它轉到善所緣。這時的「善所緣」，是指你必須要先思惟：「我是一個受戒的人，並且殺生會帶來什麼樣過患」，讓你的心轉換所緣境，緣在善法上，透由正念的力量，將心牽引到善法上之後，更進一步的，斷除有可能造作的身語的惡行，藉由這樣的方式來斷除惡行。三士道次一切善法皆能掌握，故一切時於善所緣，皆應不令正念退失。所以在面對善所緣境的當下，最主要的是要保持內心中的一顆正念的心。

卯二、廣說

偈頌：虎獅象熊蛇、及一切怨敵、有情地獄卒、魔女及羅刹，
由繫縛自心，即束彼一切；由調伏自心，一切便馴服。

釋文，應令自心住善所緣。我們必須想辦法讓心安住在善所緣上，今有虎、獅、象、熊、毒蛇及人世間一切怨敵，以今生而言，外在有傷害我們的老虎、獅子、大象、熊、毒蛇，以及人世間小偷、強盜等一切怨敵；以後世而言，後世則有有情地獄獄卒、以明咒傷人之魔女空行母及羅刹等諸危害者。所以不管是在今生或者是來生，周邊都有很多有可能傷害我們的有情，以正念索繫縛自心於善所緣，由遮怖畏之因，即如束縛彼等一切，故彼不作少許危害；但如果能夠藉由正念

的繩索，將我們的心繫縛在善所緣上的話，這時種種的怖畏皆能消除。生起怖畏的因——是惡業，之所以會產生惡業，是因為心沒有調伏，心未調伏的情況下造作了惡業，而產生了內心的恐懼，所以想要去除恐懼必須要調伏內心。調伏內心最好的方法，就是想辦法藉由正念將心繫在善所緣境之上；又由正念、正知調伏自心，令心不趣惡行，便如馴服彼等一切，更進一步的，藉由正念、正知的力量來調伏我們的內心，讓心不要趣向惡行，這就等於是調伏外在一切的怨敵，故應勵力調伏自心。所以應該把我們的重點放在調伏自心之上。

所謂的「學法」，它的核心就是調伏內心。佛在佛經當中也提到了：「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意、是諸佛教。」一切的「善」要想辦法成辦，再小的「惡」都要避免造作。但是想要行善斷惡的根本——是在調伏內心，如果能夠調伏內心，就能夠避免造惡，更進一步的去行諸善法。

丑二、其原因（二）寅一、過患依心（三）卯一、經教（113“）

接下來丑二「其原因」，「守護心即守護一切」的原因，這個科判當中的內容分二：寅一、過患依心，寅二、功德依心。寅一「過患依心」，我不想要面對的過患，它的根源是來自於未調伏的心，心未調伏就會產生種種的過患；相反的，調伏了自心，過患就會瞬間消失。寅二「功德依心」，我想要的功德，之所以到現在還沒有辦法成辦，是因為沒有辦法調伏內心，如果調伏了內心，功德能夠任運的成辦。所以不想要的過患，是來自於未調伏的心，想要成辦的功德，是來自於已調伏的內心。

偈頌：說真實佛言：一切諸怖畏，及無量痛苦，悉皆從心生。

釋文，自身所生怖畏、痛苦，皆由自心造作，原因如下：今生、後世一切諸怖畏及無量痛苦，悉皆從己罪心所生；不管是今生或是後世，不想要面對的怖畏以及無量的痛苦，都是來自於我們的罪心所產生的；如果沒有造惡的心，縱使有外在的敵人想要傷害我們，這時我們也不會被傷害。所以現今之所以要遭受種種的痛苦，它的根源是來自於過去未調伏的罪心，而外在的敵人只不過是外緣罷了！此乃真實無倒宣說一切所知——佛於《寶雲經》云，對於這樣的內涵，能夠真

實無顛倒的宣說一切所知的人——也就是佛，祂在《寶雲經》當中提到了：「若掌控心，便能掌控一切諸法。」如果善於調伏內心，這時就能夠調伏一切的外法。復云：「善業或不善業，皆由心所集聚。」又云：「心為一切法之前行，一切法之所以會成形，這是來自於所造的善惡業，而所造的善惡業是來自於內心調伏與否所生的，所以提到心為一切法之前行；若遍知心，即能遍知一切諸法。」《正攝法經》亦云：「一切諸法皆有賴心。」作此言故。

卯二、正理

在上一個科判有提到，以佛經作為根據來證成，「如果能夠掌控心，就能夠掌控一切諸法」等內涵，更進一步的透由正理來證成。

偈頌：有情獄兵器，何人刻意為？誰造熱鐵地？妖女從何出？
佛說彼一切，皆從惡心生。

釋文，有情地獄等諸痛苦，若非從受苦者往昔惡心所生，有情地獄當中種種的痛苦，是怎麼形成的？是因為未調伏的心，造作了惡業而感得的。如果它不是從受苦者往昔的惡心所產生的話，則其矛、劍等諸兵器，又是何人刻意為之？在有情地獄當中，獄卒手中的兵器，到底是誰故意製造出來的？並無自在天等及餘刻意造者，外道認為世間的一切都是自在天王所造作的，但是事實並非如此，也沒有其他的人會想要刻意的去製造有情地獄當中的這些兵器；熾熱鐵地為誰所造？到底是誰把鐵地弄得熱騰騰呢？妖女令他攀爬鐵刺林樹，彼等又從何因生出？在鐵刺林樹這個地方有很多的妖女，這些妖女會在樹上呼叫我們的名字，這時我們很自然的被她吸引，因為這些妖女所呈現出來的面貌是我們所貪愛的親友。在她的呼喊之下，我們會不自覺的爬到樹上去，但是當我們往上爬的時候，利刀是往下；當爬到了樹上，這時候妖女她又跑到了樹下呼喊我們，當我們往下爬時利刀的方向是往上的，所以身體會受到刀割等種種的痛苦。而這樣的妖女她是誰製造出來的？她的因是什麼？無有其餘造者；彼等亦非無因而生，這一切並不是無因而產生的，也不是不相順的因所造成的。是故佛於《念住經》等中說，所以佛在《念住經》當中有提到：彼等一切，皆從已造惡心所生。這一切的痛苦都是從內心的惡念所產生的。

一類論中有作「火團」釋者，版本有誤。「妖女」這個字，藏文的原文有一些版本用「火團」來作解釋，這個版本是有錯誤的。《念住經》云：「心為敵中敵，無有過此敵。」在《念住經》當中有提到，如果心沒有辦法調伏，它是眾多敵人當中對我們的傷害最大的敵人。如果心沒有調伏，這時周邊就會有許多的敵人來傷害我們，相反的，如果心調伏了，周邊的敵人自然就會消失，所以一切的敵人都是來自於我們的內心。

(114 “7)

有未深究正理要處、欲謗業果者說，有一些人並沒有深入的研究正理的關鍵處，並且想要毀謗業果，而提出了以下的論點：「人間所見無穢江河，餓鬼於彼見為膿血，在地球上一般人所見到的沒有染污的江河，在同樣的地方，餓鬼會看到這條河是充滿著膿血的，更進一步的他們提到了，餓鬼的眼前之所以會現出這樣的對境，是因為他們的內心生起了錯亂的認知，而感覺面前有膿血。而這樣的對境，如果是天人在場的話，天人會看到面前有許多的甘露，此乃往昔惡業所感異熟之力所現，所以他認為餓鬼之所以會看到這樣的場景，是因為心中的錯亂知所顯現的一種對境，這是往昔的惡業所感得的一種異熟，然於彼處全無餓鬼所能受用少許膿血，但實際上，在那個地方完全沒有餓鬼所能夠受用的少許膿血，如果在這條江河的位置上，有餓鬼能夠受用的膿血的話；則人亦應可見，然不見故。」這時人應該也能夠看到這樣的場景，但沒有辦法看見。所以這些人他們提出的論點，是在地球上沒有污垢的這條江河當中是沒有膿血的，餓鬼能夠看到膿血是過去的惡業而感得的一種異熟。

此說極不合理。容於彼處有未見者，但這樣的論點其實是不合道理的。或許在現場，絕大部分的人沒有辦法看見膿血，甚至他的內心中會現起：「我的面前沒有膿血」的這種執著，然若承許遍為無有，則劫盡前皆應承許，但如果因為絕大部分的人都沒有辦法看見，而承許這就是不存在的，這時在這個世間還沒有消失之前都必須作以下的承許：「地獄烈火亦由往昔惡業所感異熟之力所現，然於彼處實無烈火。」相同的道理，地獄當中的熊熊烈火，應該也是過去造作惡業而感得的一種異熟果，但是在地獄的方位應該是沒有烈火的。終將毀謗業果而說：「地獄亦無。」最後，以這樣的正理去推論的話，得到的

結論是連地獄都不存在。然亦無法成立可為人見。雖然在人世間，同樣的位置膿血是存在的，但是否就能夠證成「人都能夠看到這樣的對境」？是沒有辦法的。若如順世外道及汝所許，願地獄中全無生苦之冷熱觸！如果如同順世外道以及你——也就是現場提出問難、提出這樣論點的人，如果現實的狀況是如同你們所承許的，我還真希望地獄當中沒有寒冷或者是炎熱的這種觸覺，但實際上並不是如此！我們可以這樣發願，但地獄當中確實有這樣的痛苦。

對於這個問題三種不同的人，在業力所感的情況下會顯現不同的對境。以人而言，他會看到普通的水；而以餓鬼而言，他會看到膿血；以天人而言，會看到甘露，但這三種的心都是正量。提到了這個部分，我們可以思惟業果，也可以思惟由分別心安立對境的這個論點。我們時常說，一切的法都是由分別心去安立的，「由分別心安立」是什麼樣的狀態？在業力顯現的同時，透由分別心在境界上顯現了一個對境，而這時這樣的對境，就在分別心顯現的一剎那它就存在了，並不是從境界的方位去探討一個有自性的對境。

就以現今所探討的這個例子，餓鬼為什麼會見到膿血？這是因為他過去造作了類似的惡業，而在今生感得他能夠見到膿血的對境，而人也是如此，相同的，天人之所以能夠看得到甘露，是因為他過去造作了善業而感得的果報。所以我們的心中是否能夠現起對境，必須要觀待過去所造作的善業以及惡業，透由善惡業的力量，在當下藉由分別心顯現對境的同時，對境就可以呈現。如果說境界的存在方式，是從境界本身的方位就可以成形，而不需要觀待心的話，那這時就沒有辦法解釋這個差異——也就是為什麼三種不同的眾生，在面對同樣的對境時，會顯現出三種不同的面貌。由此可知，我們面前所顯現的對境，是必須要觀待過去所造的善業以及惡業而感得的一種果報，所以在顯現的當下對境就能夠呈現，所以在眾多因緣聚集的情況下，透由內在的分別心去安立對境的同時，境界就成形了。

提到了這一點，我們平常時常說「視師如佛」，也就是必須把上師視為佛。上師真的就是佛嗎？或者是所有的上師都一定是佛嗎？並不一定。並不是說每一位上師，他的本質都是佛，沒有任何的正理能夠證成所有的上師都是佛，但是以弟子的角度而言，一位弟子在依止

上師的過程中，是必須「視師如佛」。所謂的「視師如佛」，是指縱使你所依止的上師，他並不是佛，但是依止者本身——也就是弟子，他如果具備了信心的話，是有可能把對方看成是佛。為什麼有可能把對方看成是佛？因為佛的事業是沒有邊際的，再加上依止的弟子本身，他具備有信心的緣故，在這兩種因緣的聚合下，他是有能力把上師看為是佛，但並不代表他的上師就是佛。

從過去的一個公案，也就是將「狗牙視為舍利」的這個公案，我們就可以知道，狗牙本身並不是舍利，但是因為某個人，在某種因緣下，對於境界本身並不是舍利的這一點他不了解，他誤以為這就是舍利，並且對它生起了強大的信心。所以由於看待的人本身，他具備了信心的緣故，再加上佛的事業没有任何的邊際，這兩種因緣聚集之後，從看待者本身的方位去看這個對境，就能夠把這個境看成是舍利，並且能夠獲得舍利的加持。所以這樣的對境，是在眾多因緣聚集之後，透由分別心所安立出來的一種對境，但並不代表他所看到的對境，它的本質就是一顆舍利。

在現今有很多的人，他會認為地獄道、餓鬼道是不存在的；如果存在的話，應該要存在我們這個地球上；如果存在我們這個地球上的話，現今的科學家，藉由這麼多精密的儀器，為什麼都沒有辦法看到地獄以及餓鬼？其實最主要的原因，是因為這當中被業力所阻隔了，我們沒有造作這樣的因，就不會感得那樣的果；所以當下你所造作的因，並不是墮入地獄以及餓鬼的因，在你的眼前很自然的就不會呈現出這樣的對境。就比方說，在講法的會場或許會有很多無形的非人，但是如果你沒有造作能夠看到他的業，這時縱使周邊有許多非人在圍繞著，但你也沒有辦法看到他，這是相同的道理。所以現今縱使藉由再精密的儀器，也沒有辦法揀擇出地獄是在哪個方位。

從這一點，再推回前面所提到的：一切法的形成都必須要觀待心，而這當中的心就是指「調伏的心」以及「未調伏的心」。藉由調伏內心能夠造作善業，藉由造作善業能夠感得善的果報，而所謂「善的果報」，就是在你的面前，你能夠感受到善的境界。相反的，如果沒有辦法調伏內心，所造作的業是惡業，藉由惡業感得的果報就是惡果，這時你就必須要承受各式各樣不同的痛苦。對於以上所提到的這些論

點，在《中觀》某一個章節裡面，都有清楚的談到這當中的差異，最主要是希望我們能夠了解，唯由分別心去安立對境的這個主張，也就是在眾多因緣聚集之後，透由分別心的力量去安立境的這種主張。

卯三、攝義

偈頌：是故三界中，無餘怖過心。

在之前有提到，一切的痛苦以及過患是來自於未調伏的心，從境界的方位而言，並沒有任何獨立自主的痛苦以及過患。

釋文，一切罪過皆有賴心，是故於三界中，全無其餘更過自心所造恐怖之事。一切的罪過都有賴於我們的心，所以在三界當中沒有其他比自心造作更恐怖的事情。

寅二、功德依心（六）卯一、布施依心（二）辰一、圓滿布施波羅蜜多，不待消除一切眾生貧苦（115“）

「功德依心」，痛苦過患的根源是我們的內心，相同的，想要追求的無量宮——淨土，它的根源也在於我們的心，而「功德依心」當中所提到的功德是六度。

首先「布施依心」，我們平常會誤以為所謂的「布施」，是指把東西拿給其他的人，或者是把某個東西施捨給其他的人，其實布施不僅於此。所謂的「布施」，是指我們的內心必須要生起「想要施捨」的念頭，而更進一步的，把所擁有的東西施捨給他人，這樣的布施才是圓滿的。如果我們只拿東西給別人，但是內心並沒有想要布施的念頭，甚至生起了慳吝的話，其實這樣的行為，並不能稱為布施。

對於「布施依心」的內涵分二：一、圓滿布施波羅蜜多，不待消除一切眾生貧苦。二、串習捨心能至究竟。想要圓滿布施度，並不需要觀待消除一切眾生的貧苦。雖然想要布施的念頭，它的目標是為了要消除對方的貧苦而布施的，但想要圓滿布施波羅蜜多，是否要能夠去除外在一切眾生的貧苦呢？並不是！想要圓滿布施波羅蜜多，必須要串習的是「內在的捨心」——想要施捨給他人的心；並且這樣的捨心，在串習的同時，它並不包含吝嗇。不斷的串習之後，這樣的心它會變成是圓滿、究竟的，到時就能夠成辦圓滿的布施波羅蜜多。

偈頌：若除眾生貧，方能圓施度；仍有窮困者，昔佛如何圓？

釋文，倘若圓滿布施度者，須除一切眾生貧苦，方能圓滿其布施度；現今仍有窮困者故，昔諸救護——佛陀如何圓滿布施度耶？應未圓滿。如果圓滿布施波羅蜜多，必須要能夠去除外在一切眾生的貧苦才能夠圓滿的話，現今還是有許多窮困的人，那過去的佛是如何圓滿布施波羅蜜多的呢？應該是還未圓滿才是！

辰二、串習捨心能至究竟

既然圓滿布施波羅蜜多，並不是從「境界本身是否貧苦」來探討的話，那要以什麼樣的方式才能夠圓滿布施波羅蜜多？

偈頌：佛說捨諸眾，一切財及果，由此圓施度；故施唯依心。

釋文，是故佛說，於諸眾生，欲捨身、財、善根一切財物，及由布施所生福德善果，佛在佛經當中提到了，在面對有情的當下，必須要試著去練習：施捨身體、財物，以及三世所造的善根，試著將自己擁有的一切財物布施給其他的人，及由布施所生福德善果，並且更進一步的，將布施所產生福德善果也施捨給他人。由修此心，由這個想要布施給他人的心，透由不斷的串習這顆心，便能圓滿其布施度。是故，攝義而說「布施唯依於心」。所以想要圓滿布施度，並不需要去除外境——一切有情眾生的貧苦，而是必須要讓內心中「想要布施的心」能夠達到究竟圓滿。

卯二、持戒依心（二）辰一、圓滿持戒波羅蜜多，不待全無待殺有情（116 “）

偈頌：遣魚往何處，方能不遭殺？

釋文，圓滿持戒波羅蜜多，不待全無待殺有情。驅遣野獸、魚等前往何處，彼等方能不遭殺害？不可能也。想要圓滿持戒度，並不需要觀待外在的有情遠離一切的傷害。所謂「持戒」是避免傷害他人，但是想要圓滿持戒波羅蜜多或者是圓滿持戒度，是不是要讓外境（一切的有情）都遠離種種的傷害？並不是！比方說外在的野獸或者是魚，要把牠送到什麼樣的地方，牠才能夠不遭到他人的殺害呢？這是不可能的事情，連佛都做不到。所以想要圓滿持戒波羅蜜多，必須要從心之上去作串習，要不斷的串習斷除想要傷害他人的心，來圓滿持

戒度。

辰二、串習斷心便能圓滿

偈頌：由得能斷心，說為持戒度。

釋文，故由串習能斷欲害他或不予取等意樂之心，獲得圓滿，此為圓滿其持戒度，所以想要圓滿持戒度，必須要串習一種心——也就是斷除想要殺害他人，或者是想要偷盜的這種意樂，如果能夠不斷串習，到最後獲得究竟圓滿，就能圓滿持戒度。

如經中說：「何為持戒波羅蜜多？謂斷害他之心。」更進一步的提到持戒的內涵，必須要斷除傷害他人及其所依。以十種的惡業來作分類的話，身的惡業有三種、語的惡業有四種、意的惡業有三種。「斷除傷害他人」，是指必須要斷除藉由「身」以及「語」二門來傷害他人，「及其所依」是指意的三門，也就是動機。我們不僅要斷除藉由身、語來傷害其他的有情，更進一步的，要斷除想要傷害他人的動機，所以必須要斷除十種的惡業。

卯三、忍辱依心（三）辰一、義（117 “）

偈頌：惡人如虛空，無能盡滅彼；若摧此瞋心，即同滅眾敵。

釋文，若能摧滅此瞋恚心，即同消滅外在眾敵，由此便能圓滿忍辱，如果我們能夠摧滅緣著敵人時所生起的瞋恚心，在滅除瞋恚心的同時，就等於是消滅了外在的敵人，藉由這樣的方式就能圓滿忍辱波羅蜜多，不待盡滅瞋所緣境，想要圓滿忍辱波羅蜜多，不需要滅除瞋的所緣境——也就是外在的敵人，因惡人如虛空無有邊際，因為在這個世界上，行為惡劣的人，他的數量有如虛空般是沒有邊際的，無能盡滅彼一切故。所以哪來這麼多的時間消滅外在的敵人？既然沒有辦法消滅外在的敵人，這時候就必須要反觀內心來滅除心中的瞋恚。是故忍辱亦依賴心。

辰二、喻

偈頌：皮革豈足夠，盡覆此大地？靴底革裹足，則同覆大地。

釋文，若為避免刺等傷足，欲以皮革盡覆此大地上，豈有足夠皮革可覆？如果有一個人，他為了要避免外出的時候被外在的刺傷到腳，這時想要用盡所有的皮革來覆蓋這塊大地，這個世間上真的有這麼多的皮革能夠覆蓋所有的大地嗎？並沒有！而且也不需要這樣的方式來避免外在的刺傷害足底，如果想要避免的話，只要準備好一雙鞋子，這時就能夠避免外刺所傷，所以提到，然為避免刺等所傷，若以靴底片革裹覆已足，則同遍覆一切大地。

相同的道理，如果你有許多的敵人，你真的有這麼多的時間一一的把他們消滅嗎？並沒有！這時只要培養內在的慈悲，外在的敵人自然就會慢慢的減少。

辰三、結合義喻

偈頌：如是吾不克，盡滅外在敵；唯能遮吾心，何勞滅其餘？

釋文，如是吾亦不克盡滅外在一切害我怨敵，相同的道理，我也沒有辦法完全的滅除外在一切想要害我的世間仇敵，唯能遮止吾心緣彼等境所生瞋恚，既然沒有辦法完全的滅除外在的敵人，這時我們唯一能做的，就是遮止心在緣著外境的敵人時，有可能會生起的瞋恚，由串習此，圓滿忍辱。透由不斷的遮止內心的瞋恚，在串習之後就能圓滿忍辱波羅蜜多。我何勞滅其餘瞋境？既不能滅、亦無意義。我何必花這麼多的心力，想要去滅除外在的敵人？既沒有辦法滅除、也沒有任何的意義。

卯四、精進依心（118 “）

偈頌：生一明淨心，亦感梵天等；身語所生果，行弱非能致。

釋文，串習精進終至究竟亦依於心。如果想要讓精進能夠呈現究竟圓滿的狀態，最主要的關鍵也是在於心。如修初禪等至心時，略生等至所攝一明淨歡喜心，其果亦能感生梵天等處；在這個地方有提到「初禪等至心」，提到了「初禪」就必須要探討三界：欲界、色界、無色界。提到了「三界」，我們凡人用肉眼只能夠感覺「欲界」是存

在的，並沒有辦法去感覺「色界」以及「無色界」是存在的。但是否因為沒有辦法感受，沒有辦法親眼見到色界、無色界，而就否定它的存在呢？就如同之前所提到的，現今有很多的人，因為沒有辦法親眼見到地獄以及餓鬼，所以他就否定地獄以及餓鬼的存在。

這一點在《釋量論》裡就有提到，我們不能夠因為個人沒有辦法見到某一種的外境，而就否認了這種外境的存在。比方說，現今的科學家，對於好幾百年前所發生的事情，他們也沒有辦法確定，而是會做出許多的假設：在過去可能是有發生過這樣的事情，而造成了這樣的結果。他們也只能夠猜測，他們沒有辦法親眼見到當時的狀況，但是否就能夠因此而否定當時有發生這些事情呢？並不能！甚至過去有許多的科學家，他們所不承認的事情，現今的科學家也都承許了。所以我們並不能夠因為自己沒有辦法看見，沒有辦法感受到，而就否定了這個境界是存在的，相同的，色界、無色界也是如此。

「色界」簡單的來分可以分為：初禪、二禪、三禪、四禪。初禪當中又分為三種，相同的二禪、三禪也是如此，而四禪當中可以分為八種不同的境界，所以總起來共有十七種的境界。透由修學初禪的根本定，能夠投生在梵天當中，梵天他有控制欲界的能力，並且具有種種的神通以及神變；甚至在根本定的基礎之上，透由修學四無量心也能投生在梵天。而這樣的果最主要的關鍵，是在於修定者本身在修學定的當下，他的內心要感到歡喜，並且心是保持澄明的狀態——也就是心相當的清晰，沒有任何的沉沒以及掉舉，藉由歡喜心修學根本定，他就能夠得到梵天如此殊勝的果位。

相反的，如果在修學善法的過程中，內心沒有辦法生起歡喜，這時縱使我們藉由身語的力量付諸於行動，而花很多的時間、費很多的心力，在造作表面上看似善業的這些善法，但實際上它的力量並不夠強，所以善業的力量是否能夠增強？最主要的是在我們的心；若不結合具力之心，縱有身語，然所生果，亦因心行歡喜微弱，非能致生初禪等地，如果在修善的當下，我們的心不具力，內心沒有辦法生起歡喜，這時縱使有身語的行為，但是藉由身語的行為所感得的果，是沒有辦法跟具力的心所感得的果相提並論的。所以提到「亦因心行」，這個「行」是指心本身的行為。如果修善的當下，內心的歡喜非常微

弱，這時是沒有辦法感得殊勝的果位，故此是依具力之心。

卯五、靜慮依心

偈頌：縱長時念誦，並作諸苦行，然心散餘處，佛說無利益。

這就是我們現今的狀態，不斷的持咒、閉關、讀經，但最後的結果是什麼？各位應該非常清楚。為什麼花這麼多的時間去行善，但得到的結果卻不如想像般的殊勝？這是因為我們的心不夠專注。

釋文，圓滿靜慮波羅蜜多，亦須遠離沉沒、掉舉，為什麼心不夠專注？由於心中沒有奢摩他，心在行善的當下不夠專注，所以縱使花再長的時間去念誦咒語，雖然還是有些許的利益，但是它並沒有辦法產生經論當中所說的眾多利益。所以釋文裡面也提到了，如果想要圓滿靜慮波羅蜜多，必須要遠離沉沒、掉舉。要如何的遠離沉沒、掉舉？並依澄淨、厭離作意所攝之心，必須要依著澄淨的作意以及厭離的作意所攝之心，「澄淨的作意」是沉沒的對治，「厭離的作意」是掉舉的對治，所以在修學奢摩他的過程裡面，必須要遠離沉沒以及掉舉。為什麼要遠離沉沒跟掉舉？所謂的「奢摩他」，是指心專注在善所緣的同時，它能夠同時的具備「住分」以及「明分」，也就是心能夠專注在境上，並且能夠清楚的顯現對境；而且這當中的「明分」，必須要是「具力的明分」。

現今有很多的人，自以為已經成辦了奢摩他，看似心能夠非常專注的安住在境界上；但這並不是真實的奢摩他。為什麼不是真實的奢摩他？因為就如同之前所提到的，真實的奢摩他，必須要具備有「住分」以及「具力的明分」。但現今絕大部分的人，看似能夠讓心安住在境界上，但是卻不具有「具力的明分」，他把「沉沒」誤以為是奢摩他，而自以為已經生起了奢摩他的證量；所以在有「住分」沒有「明分」的情況下，心雖然能夠安住在對境上，但是沒有辦法清楚的顯現對境，所以這樣的狀態並不是真實的奢摩他。所以想要遠離沉沒以及掉舉兩種的違緣，必須要修學「澄淨」以及「厭離」的兩種作意，而這樣的心就是「靜慮」或是「奢摩他」。

縱經長時念誦陀羅尼咒，並作齋戒等諸苦行，然心散亂餘處而行，了知實性者——佛於經中說，如果在行善的當下，內心沒有辦法專注、

沒有辦法清楚的顯現對境，而產生散亂，縱使花再多的時間來念誦咒語，或者是行八關齋戒等種種的苦行，但對於這一點，佛在經典當中清楚的告訴我們：「諸比丘，心散欲境所作苦行及念誦等，皆無善果。」謂不能予所欲妙果，故無利益。

卯六、般若依心

偈頌：不知心奧秘，法要最勝義，縱求樂滅苦，無義終漂泊。

釋文，般若亦依於心。諸法要旨或最勝義，在翻譯時有兩種不同的詮釋方式，可以形容為是「諸法的要旨」，或者是「諸法的最勝義」，這當中的「要旨」或是「最勝義」所指的就是空性。甚深空性的法類，不為非器者說，如果聽法者不具有深厚的習氣，對於空性的法類，內心並沒有一定程度的希求、也不具信解的話，這時是不宜對這些人宣說空性的法義；若不了知心之奧秘——其勝義諦，如果沒有辦法了解，心最究竟的本質——也就是心之上的勝義諦，縱欲求獲無上安樂，或欲摧滅輪迴眾苦，然無所欲妙義，縱使想要追求的是圓滿的佛果，想要獲得無上的安樂，或者是跳脫輪迴眾苦的解脫，但如果心中對於空性的道理不了解的話，這一切都是沒有辦法成辦的。終將隨波逐流、四處漂泊，在沒有空正見的情況下，是沒有辦法跳脫輪迴的苦海，最終必須四處漂泊，是故般若亦依於心。所以不管是成辦一己的解脫，或是為利有情而成辦圓滿的佛果，空正見都是不可或缺的要件。

丑三、勵力護心（二）寅一、略說（119“）

偈頌：故我應善持、善守護此心；除護心禁行，餘繁有何益？

釋文，斷過、修德皆依於心，是故我應善以正念、正知攝持自心，善加守護，不令此心退失；不論是「斷除過失」或者是「修學善行」而培養眾多的福德，最主要的關鍵都必須依於內心，為了要守護心，必須善加以正念、正知來攝持內心，好好的保護內心，讓此心不要退失；除此護心禁行，不護自心其餘禁行——念課誦等，繁多又有何益？

「禁行」這兩個字可以分成兩個部分：「禁」，禁止，斷除惡行、禁止惡行；「行」，在斷除惡行之後，更進一步的造作善行，簡單的來說就

是「修持」。修學佛法的過程裡，最重要的修持就是守護內心，如果沒有辦法守護內心，縱使做再多的善行——比方念課誦等，念再多又有什麼意思呢？全無意義。

寅二、廣說（四）卯一、護心之理

偈頌：如處亂眾中，專注護其傷；置身惡人群，常護此心傷。

釋文，言「亂眾」者，「亂眾」這兩個字是什麼意思呢？謂心散亂、不約束諸行者。有一些人，他的生性就是很散亂、很放逸，為所欲為，不懂得約束自身行為的人，稱為「亂眾」。身有傷者處於其中，專注提防護其傷口，如果我們的身體有傷口，這時候跟別人相處的當下就要格外的謹慎、小心，提高警覺來防護我們的傷口以免被他人碰到；相同的道理，如是置身惡人群中，彼等皆為生煩惱緣，在四周有許多的惡人，當我們跟這些人相處的同時，這些人都是會令我們生起貪瞋等煩惱的因緣，亦當常護此心傷口，所以跟周邊的人相處的時候，要懂得保護內心，若不防護，以此為緣，將斷增上生及解脫命故。如果不懂得防護自心，跟周邊的惡人相處的同時，我們就會退失善業，而讓惡業不斷增長，在失去了善業，惡業增長的情況下，這時就會失去了增上生以及解脫的命根。

卯二、須護心之原因

為什麼要善加保護內心，它的原因為何？

偈頌：若懼小傷苦，尚應防其傷；畏眾合山壓，何不護心傷？

釋文，若懼身上小傷之苦，尚應提防護其傷口；如果身上有傷口，很怕被其他的人觸碰，而使得傷口惡化，甚至讓身體感到痛苦。如果懼怕這樣的痛苦，都應該提防保護傷口的話，則畏壞心將受眾合地獄等山擠壓之苦，何不防護具罪墮等心傷？凡夫的心就像是一個傷口，凡夫的心在遇到外緣的時候是很容易生起煩惱的，由於容易生起煩惱，所以容易造作惡業，這時更應該要謹慎的保護我們的內心。因為如果不善加保護，而讓煩惱控制了心，造作了種種的惡業，來生所必須承受的苦，是墮入眾合地獄中，而遭受諸多鐵山的擠壓，這時的痛苦是沒有辦法形容的。既然害怕小傷的苦都必須要如此的謹慎，那更

何況是來生有可能墮入惡趣的苦，所以在此時為什麼不防護已經充滿了罪墮的心傷呢？應思將生極大過患而守護之。

卯三、護心所生利益

如果能夠保護內心，它能夠帶來什麼樣的利益呢？

偈頌：行儀若住此，縱居惡人群，或處美人堆，勤律堅不退。

如果不想受到痛苦，就必須要保護內心，讓內心不要被煩惱所控制；如果心不被煩惱所控制，在我們的掌握之下，身處何處都不會產生太大的過失。對於以初學者來說，過去的傳承祖師們都有提到，初學者一開始在練習的時候，必須要遠離貪瞋的對境；因為一開始，我們並不善巧調伏內心，所以必須要遠離貪瞋的對境來練習。練習了一段時間之後，當你有能力掌控內心，這時候為了要測試自己的能力，會刻意的、會故意的靠近貪瞋的對境，來測試內心是否能夠被自己所控制；如果能夠控制你的心，這時縱使你的周邊有許多容易令你生起貪瞋的對境，但最後這些對境都會成為你修學的助伴。

比方過去阿底峽尊者在世的時候，他有一位印度的侍者，這位侍者他的行為非常的惡劣，而且時常造反，所以其他的弟子都勸尊者，希望尊者不要帶他出門，以免丟人現眼。但是尊者告訴其他的弟子說：「這正是我修學忍辱最好的同伴」，所以走到哪裡都會帶他出門。

釋文，行儀若能恆住此滅煩惱行中，如果行儀能夠恆常的安住在滅除煩惱的護心行為當中，縱居懷瞋惡人群內，或處懷貪美人堆中，縱使身處在瞋心非常強烈的人群裡面，或者是貪念非常熾盛的美人堆中，然勤律者，這時縱使這個人，他本身是一位比丘，或者是沙彌，或者是受持菩薩戒的一位大乘行者，其防護心堅固不退。在面對貪瞋的對境時，內心會想辦法用種種的對治，來對抗內心中的煩惱，反而能夠培養內心中對治力的增長。

卯四、為護心故專修正念

偈頌：我寧失利敬、自身及生計，亦可失餘善，永不壞此心。

釋文，我寧失去衣食等諸利養，這當中的「我」，雖然造論者本

身是寂天論師，但是寂天論師已經遠離了一切的過失，他最主要是告誡後人——也就是我們，必須要做以下的這些事情。所以釋文當中提到，「我寧失去衣食等諸利養」、受禮拜等恭敬、維持自身及性命時所需生計，亦可退失未護心之其餘善法，然永不壞此大乘心。失去了今生所享有的衣食等種種的利養，以及受他人禮拜等恭敬，以及維持自身的性命所必須的生計，這只不過是傷害到今生的生命，它對來生不會有太大的影響；相反的，追求解脫以及一切遍智的我們，如果不懂得守護自心，這時放任而行是相當危險的一件事，因為不善加守護自心，不僅讓我們的來生沒有希望，還有墮落的可能。所以世間的這一切都是可以棄捨的，「然永不壞此大乘心」，但在修學大乘法的過程中，把持大乘心是非常要緊的，在修學大乘法的同時，不應該讓內心中生起「自利」的作意，應以「利他」作為出發點來修學大乘法。

子二、守護正念正知為護心之方便（二）丑一、略說（122 “）

偈頌：我合掌勸請，諸欲護心者：一切勵守護，正念與正知。

在之前提到，如果想要成辦解脫以及一切遍智的佛果，必須要守護自心。在守護自心的同時必須要斷除惡行，尤其是在修學大乘法的過程中必須要斷除「自利作意」。

釋文，若離正念、正知，不能護心，故我寂天合掌勸請諸欲護自心者：願於一切時處，勵力守護不忘善法所緣、行相之「正念」，與觀察三門現狀為何之「正知」，如果想要守護自心，就必須要具備有正念以及正知，所以寂天論師在此合掌勸請想要守護自心的人：必須在任何時間、任何地點，努力的去守護自心中的正念以及正知。什麼樣的心稱為「正念」？釋文當中強調的「正念」，它的所緣是「緣著善法」。

但平常我們在介紹正念的時候，「正念」的定義是什麼？「於熟悉事，不令忘失，不散為業」，第一句話提到的是「於熟悉事」，正念的對境它必須要面對所熟悉的對境，如果境是不了解的、不熟悉的，這時候是沒有辦法對這樣的境生起正念。比方說，如果你不認識某一個人，這時你的心中就不會想到他，如果你了解這個人、你知道他，你也知道他叫什麼名字，這時在心中就很容易想起這個人，所以「正念」它必須要面對的是熟悉的境界。在面對熟悉的境界之後「不令忘

失」，透由正念的力量讓心不忘失所緣境，並且在不忘失的同時「不散為業」，它的特色就是讓心能夠專注在所緣境之上，而不產生散亂，所以這是平常我們在定義「正念」的時候所立下的一些標準。

而在釋文當中最主要提到是，「不忘善法所緣行相」，這當中的「善法」，不管是菩提心或是斷十惡的律儀，這時必須要憶念起菩提心的利益，或者是當下我們所受持的戒律，在不忘失的情況下生起正念；與觀察三門現狀為何之「正知」，在生起正念之後，更進一步的，透由「正知」來觀察身語意三門。比方說在行走的時候，必須要透由「正知」來觀察當下的行為如不如法？在說話的同時，必須藉由正知來觀察你所說的話是否如法？甚至內心當中起心動念的當下，都必須要藉由正知來觀察，乃至命危，亦不令其退失。縱使遭遇了生命的危險，都不應該讓自心中的「正念」以及「正知」產生退失的這種情況。有論中云：「我如此教誨」，亦作此解。在某些論著裡面會將第一句話改成「我如此教誨」，但是不管是「我合掌勸」或是「我如此教誨」，它的內涵都是相同的。

丑二、廣說（二）寅一、無正知之過患（五）卯一、若離正知任作何事力皆微弱

這個科判當中最主要提到的是，三門任何的行為在造作的同時，如果遠離正知會產生的過患。

偈頌：若人為病擾，無力行諸事；如是癡擾心，亦無力行善。

釋文，若人為病所擾，如果有人被重病所困擾，則無力行農等諸事，此時這個人是沒有多餘的力量，能夠做世間務農、經商等種種的事情；如是若無正知，不解取捨，愚癡擾心，相同的道理，如果在修學的同時心中缺乏了正知，不知道什麼事情該做、什麼事情不該做，被愚癡所困擾的同時，亦無力行諸善法業。

卯二、慧不清淨

偈頌：心無正知者，縱曾聞思修，然如漏瓶水，不住正念中。

釋文，若離正知，慧不圓滿。如果心中缺乏「正知」，縱使過去廣泛的聞思，也知道該如何修行的道理，但是心中缺乏了正知，沒有辦法將所了解的法類轉換成修行的力量，不僅沒有辦法將所了知的內

涵轉換成修行的力量，到最後反而有可能是生起煩惱的助伴，這時我們所學的，不僅沒有辦法導向善法，有可能會落入惡法當中，這種情況是非常糟糕的。心中無正知者，縱昔曾有聞、思、修慧，然如漏瓶中水，不住內而外漏，現今有很多的人廣泛的聞思，也知道該如何的來修行，但由於內心中欠缺正知的緣故，就如同一個瓶子它的底有一個洞，這時候縱使倒再多的水進去，到最後瓶中的水都會流失光；如是若失正知，其後諸慧皆不安住於正念中，終退失故。相同的，在缺乏正知的情況下，縱使有廣大的聞思、也知道該如何修行，但這一切都不會安住在我們的內心中。此時縱使有廣泛的聞思，但這樣的聞思是圓滿的嗎？並不圓滿！

「聽聞」以及「聽聞圓滿」，這兩者是不同的。這兩者之間有四種的可能性：第一種可能性，廣泛的聽聞，並且在廣泛的聽聞之後能夠轉為修持，這樣的聽聞稱為「圓滿的聽聞」，這是最好的一種聽聞；但也是最困難的一種聽聞，就是將所聽聞的法類全部轉為修持的道理，這是第一種聽聞。第二種聽聞，雖然沒有廣泛的聽聞，但是能夠將自己所聽聞的少許法類轉為修持的力量，這是次之。第三種，雖然有廣泛的聽聞，但是不知道該如何的將所聽聞的法類轉換成修行，這是第三種。第四種，既沒有聽聞，也不知道該如何修行，這是最糟的一種情況。所以，有廣泛的聽聞就代表一定有修行嗎？當然不是。在聽聞之後，如果沒有辦法藉由「正知」的力量來簡擇內心，我們的心是很容易被煩惱所控制的。

卯三、戒不清淨

偈頌：具多聞生信、精勤者雖多，然因無正知，終染墮罪垢。

釋文，具有多聞、於法生信、精勤修善法者雖多，在這個世間上，有許多自認為是有修行的人，或者是廣泛聞思的智者，然因於取捨處無正知故，但是他並不是不了解取捨，而是在了解了取捨之後不努力的去實踐，也就是雖然知道佛法的內涵，但是在內心沒有辦法藉由正知的力量去實踐佛法的道理，此過令其相續終染墮罪垢穢，這時由於欠缺「正知」，縱使懂得再多、對佛法也有信心，但是他的相續最終還是會被種種的墮罪所染污，故應勵力守護正知。

卯四、毀壞昔所集善

偈頌：無正知盜賊，尾隨念失後，縱集諸福德，盜奪終墮惡。

釋文，無正知者，退失正念，忘失善所緣後，煩惱盜賊尾隨而至，如果失去了正知，慢慢的連正念都會完全的退失，退失了正念之後會忘失當下的善所緣境，這時內心中會充滿貪、瞋、我慢等種種的煩惱，往昔縱集諸福德財，然如盜賊搶奪財物，此時，縱使在過去累積了許多的福德財，但內心中如果生起了瞋念、我慢，是會摧壞過去所累積的善業，就如同是盜賊在搶奪財物，導致貧窮；這時心續中會匱乏種種的善業，如是因善匱乏，終墮惡趣。

「正念」以及「正知」這兩者是因果關係，「正念」為因，「正知」為果。如果平常沒有藉由「正知」來觀察內心如法與否，所生起的念頭是善、是惡的話，到最後連正念都會退失。在之前提到，「正念」必須要能夠不忘失所緣，也就是能夠牢牢的記住所緣的行相。這當中的「記住」，並不是嘴巴上會說而已，而是當我們在做一件事情，不管是行善或是造惡，內心要能夠策發起「正念」的力量，告訴自己現在在做什麼事情，而且在做的同時透由「正知」來觀察。所以在行善或者是造惡的當下，如果沒有辦法生起正念正知，沒有辦法觀察自己到底是在做什麼事情？到最後內心當中連正念都會完全的退失。所以要不斷的藉由「正念」引發「正知」，藉由「正知」來觀察我們的三門。

卯五、阻礙成辦昔所未造之善

偈頌：此群煩惱賊，伺機欲打劫，得已即奪善，復毀善趣命。

釋文，倘若不以正知防護，則此煩惱賊群，正伺機欲打劫善財，如果沒有辦法藉由正知觀察防護自心，此時心中的煩惱賊群，它正伺機而動，想要打劫我們心續中所累積的善財。得已，等它抓到了機會，即奪善法，復毀其果——善趣及解脫命，它不僅當下會搶奪善法，並且也會毀壞善法將來會感得的善果——善趣及解脫命，故應思惟無有正知所生過患，勵力守護正知，觀察三門現狀為何。所以必須要思惟，缺乏正知所產生的過患，勵力的守護正知。所謂的「正知」就是釋文

所提到「觀察三門現狀為何」，在當下必須要時時的去觀察，我的行為是如法還是不如法？並不是嘴巴上面說如法或不如法？而是當下在造作的同時，你的內心要有能力去揀擇行為如法與否？

所以簡單的來說，「正念」是你的行為在趣入善法或是惡法的同時，內心當中生起強而有力的念頭告訴自己：「我現在在行善，或者我當下在造惡」，更進一步的，在行善造惡的同時，藉由「正知」去觀察：「我是如何行善，我是如何造惡的」。如果發現行為不如法，這時就必須要透由「正知」來將它阻隔，所以「正知」跟「正念」這兩顆心是能夠互為助伴的。

寅二、護正念為護正知之方便（二）卯一、略說（124“）

在之前有提到不管是行善或是造惡，當下必須要生起「正念」，透由正念的力量來策發「正知」作觀察，所以心中如果沒有辦法生起正念，就沒有辦法策發起正知。既然「正知」是如此的重要，那該用什麼樣的方法能夠生起正知？甚至更進一步的保護正知呢？

偈頌：永不令正念，遠離意門外；縱離亦應念，惡苦復令住。

釋文，無正知有眾多過失，故為守護正知，應將不忘善所緣之正念置於意舍，在之前提到了缺乏「正知」會有許多的過失，所以為了守護正知，這時應該將正念放在「意」這棟房子的前面。「意舍」，「意」是指身語意三門的意門，「舍」是一個譬喻，應該將正知放在我們的門前，永不令彼遠離意門之外，既然有了「正念」來守護意門，這時意門就可以得到它的保護，但有時我們的心中還是會失去正念；縱然正念退失離去，亦應憶念惡趣苦難，縱然當下所觀修的所緣境欠缺了正念，而沒有辦法憶念起當下的所緣境的話，這時必須要思惟起，欠缺了正念所會帶來的後果——就是讓我們墮入惡趣受苦，隨即復令安住意舍。這樣想之後，縱使當下的正念是退失的，但是它在不久之後就會還回到我們的意門前。

卯二、廣說（三）辰一、外緣依善知識

偈頌：具緣近上師；住持示教誡，因懼起恭敬，正念易生起。

釋文，護正念之方便：具善緣者親近己之上師、住持、軌範師及同梵行等諸眾，要如何才能夠生起正念？具足善緣的人透由親近自己的「上師」；或是「住持」，有受沙彌戒的住持以及受比丘戒的住持；「軌範師」，在律典當中有提到各種的軌範師，它的種類非常得多；「同梵行等」，以及周邊的同行善友；由依住持所示教授、教誡，並且在親近上師以及同行善友的過程中，依止住持所開示的教授、教誡，並因知慚、恐為他人斥責而生畏懼。第一個部分「慚」，受了出家戒成為出家人之後，必須要告訴自己：「我是一個出家人，什麼事情該做，什麼事情不該做」。縱使不是一位出家人，但是受了在家戒，或是一位佛弟子，也應該告訴自己：「我今天受了在家戒，我身為一個佛弟子，哪一些惡行是必須要避免的」，這是「慚」。「恐為他人斥責而生畏懼」這是「愧」，如果造作了這樣的惡行，被他人發現的話，是會被他人所斥責的，而在內心當中生起恐懼，這兩句話是提到了「慚、愧」。故於學處生起恭敬，以慚愧的心態，就會對所受的戒律以及必須修學的學處生起恭敬心，彼由此易生起正念，這樣的人，藉由這種方式很容易在內心中生起正念，不忘善法所緣、行相。故任作聞、思、修，皆應善巧守護正念。

辰二、內緣如理作意

偈頌：諸佛及菩薩，恆時無礙見，故我常安住，彼等聖眾前。

思已應受持，心生慚敬畏。

釋文，又諸佛及菩薩，恆時隨處無礙照見一切所知，現今我們在造惡的時候，內心都會存著僥倖的心態，覺得：「反正我做這件事情別人也不會知道」，縱使周邊的人不知道，但是我們所皈依的對境——佛以及菩薩，由於他們的心續中具有智慧，所以他們是能夠了解我們所造的惡業，故我恆常安住彼等聖眾面前，無有障蔽。由於諸佛菩薩能夠「無礙照見一切所知」的緣故，所以我是恆常的安住在彼等的面前，無有障蔽。如此思已，應以自身為由心生慚愧、恭敬大師與法、畏懼異熟，如此受持，令已具足正念。在思惟了這個道理之後，我們應該以自身為理由心生慚愧，更進一步的「恭敬大師與法」，如果不恭敬大師以及大師所宣說的正法，這也是生罪之門，如果對於大師以

及法有信心自然就會「畏懼異熟」，不會覺得這一切都是大師隨便說說的，以這樣的方式讓自己的心中具足正念。在偈頌裡有提到「心生慚敬畏」，「慚」是指慚愧，「敬」是指恭敬，「畏」是指畏懼異熟。

辰三、由正念生正知之理（二）巳一、生起正念之理（126 “）

偈頌：由此亦令彼，數數隨念佛。

如同上一個科判所提到的，如果平常能夠思惟，十方諸佛菩薩是安住在我的面前，我的所作所為都是祂能夠了知的對境，這時對於當下造惡就會心生慚愧，並且會令善法不斷的增長。

釋文，如此思惟，由此亦能令彼數數隨念佛、法、僧之功德，如果能夠按照上面的方式來思惟，這時無論身處何處，我都能夠憶念起佛、法、僧的功德。「佛」是由修學正「法」而成就的，「僧」是現今在修持正法的聖者，他們都具有不共的功德，是故易於緣念三寶。以這樣的方式來思惟佛、法、僧三寶的功德，能夠讓我們的內心時常現起三寶的功德。如果能在臨終前憶念三寶的功德，來生可以不墮惡趣，憶念三寶是最好的破瓦法。所以在命存的時候、在還活著的時候，就應該要不斷的練習，十方諸佛菩薩安住在我們的面前，以慈悲眼觀視著我們；如果平常沒有這樣去練習，臨終時通常是手忙腳亂的，而且到時再來準備各式各樣的修法都為時已晚。一生中時常串習哪一些事情，這些事情很自然的會在臨終的時候顯現出來，這是世間的法性。所以，平常要不斷的思惟三寶的功德，讓我們在臨終的時候，也能夠生起同樣的心念。

巳二、由彼生起正知之理

偈頌：若時為防護，正念住意門，爾時正知來，縱離亦復返。

釋文，由此正念，若時為防護煩惱故，正念安住於意門前，爾時即有正知前來，觀察應作、非作等諸現狀，如實了知，為了防護煩惱，透由正念的力量會引發正知，藉由正知能夠觀察當下三門的行為是應作、還是不應作；縱使一次退失離去，後亦復返。在某些情況，雖然會暫時的失去正知，但是它在不久之後，還會再次的回到我們心中，

故於修持善巧與否，有賴修習正念、正知，是故應當善巧此理。善或不善於修持，並不在於你所了解的法是多還是少，最重要的關鍵是在於修學的過程中，你的心裡是否能夠生起正念、正知，隨時的藉由正念、正知的力量，來檢視當下的心態是處於善法還是惡法，這一點是很重要的。

子三、修學以正念正知守護心行之理（三）丑一、學律儀戒之理（二）寅一、勵力清淨三門行儀（三）卯一、觀察身語行儀（四）辰一、動身之前觀察動機（127 “）

在之前也有提到，菩薩一切的行儀都包含在三種戒律當中。而第二種「攝善法戒」，最主要是指菩薩在行善的當下，是以守護戒律的心作為攝持，而行布施等種種的善行，這樣的行為都包含在攝善法戒當中。

偈頌：於初應了知，此心有過失，爾時我如樹，應執持而住。

釋文，行走等時，行、住、坐、臥任何的時間點，於初即應了知此等起心有過、此無過失，在一開始，就必須要了解當下的動機，是有過失的、還是清淨的，比方說在還未步行之前，就必須要先觀察自己的動機，我之所以要去是為了要追求利養？還是為了要傷害他人？還是純粹只是為了要去玩樂？必須要先觀察動機是否具有過失，爾時等起若有過失，我應如樹，不為過失動搖，執持對治而住。在未步行前，如果發現動機是有過失的，這時應該如同一棵大樹，不被過失所動搖，更進一步的，藉由對治力來防範自己的行為。

辰二、與眼觀等相關學處（四）巳一、總示眼觀時之行儀

偈頌：吾不應無義、散漫四處望；當恆常思惟，垂眼視下方。

釋文，任於何時，吾皆不應無義、散漫四處張望，壞己心故，在任何的時間點，我都不應該隨便到處張望，四處張望會看到許多悅意以及不悅意的對境，而讓內心生起貪瞋等種種的煩惱，這時心會處在散亂的狀態，而沒有辦法專注的行善。應當思惟善所緣境，尤其是在修持或者是思惟正法的時候，應該在內心中不斷的思惟善所緣境，恆常於觀視時，目光所及僅軛木許，如果外出時，目光不能夠四處的張

望，目光所及的範圍不能夠太長，它的長度大約就是一塊輓木的距離，垂眼而視下方。

巳二、於疲倦時應如何行

偈頌：為令久視息，時而望四方。

釋文，若為調身或疲倦時，為令久視得休息故，時而抬眼觀望四方。在修行了一段時間之後，如果感到疲倦，或者必須要適當的休息，這時是可以抬眼而觀望四處的。

巳三、他人來時應如何行

偈頌：若見有人至，正視道善來；為察路途險，四處頻張望。

釋文，於觀望時，當四處觀望的同時，若見有人來至面前，如果見到他人正走到我們的面前，應當微笑正視稱道：「來此善哉！」這時，應該微笑向他人問好。又行走時，如果行走在有危險的道路時，為察路途有無險難，應當頻頻四處張望。

巳四、於休息時應如何行

偈頌：憩已應回顧，檢查身後物；前後視察已，續行或折返。

釋文，又休憩已，將離去時，應當回顧檢查身後有無遺留之物，當休息完畢，即將要離開的時候，應該要回頭檢查是否有遺留下什麼東西；視察前後有無懸崖等已，隨其所宜，決定續行抑或折返。並且必須要觀察，所要步行的這條道路上，是否有懸崖等危險之處，如果適當的話再進一步的走下去，如果不適合這時必須要折返。

辰三、結合其餘行儀

偈頌：應於一切時，知目的而行。

釋文，應於身語趣所作行一切時中，了知此有利益自他目的而行。當我們的身語在作任何事情的當下，必須要了解所做的這件事情是否能夠自利利他，了解具有某種目的之後才進行。

偈頌：念身如此住，備妥所應行；應時而觀察，此身住何狀。

釋文，任住何處，爾時應先思惟而念：「自身應如此住。」在作一個動作之前必須要先思惟：「我應該作什麼樣的動作」，備妥身所應行，必須要告訴自己：「我應該要怎麼作才如法」，其後時而觀察此身安住何狀，並且在進行之後，不時的去觀察自己的身體，是安住在什麼樣的狀態？勤修無過行儀。

卯二、觀察內心行儀（二）辰一、令心安住於善所緣（130 “）

偈頌：勵力盡觀察：此昏醉心象，如何不散失，繫於正法柱。

釋文，應當勵力詳盡觀察：此心狂象昏醉不醒，如何將彼繫於一心所許正法大柱，令不散失。「心」如同狂象是很難操控的，這時必須要想辦法，將心繫在堅固的柱子上，而不令散失。如果能夠將心安住在善法上是最好不過的，如果沒有辦法將心安住於善法上，至少也要能夠安住在無記法——也就是不善、不惡的法上。這當中「一心所許正法」是指善法，它包含了在當初一心所承許的戒律，或是學處，或者是如來的身像、皈依等善法，善知識的功德等，讓我們的心安住在善所緣境之上，而不令散失。

辰二、觀察是否專注於善

偈頌：我精進修定，剎那亦不散，應觀察自心：吾心今何為？

釋文，無論如何，我應精進修定，令心不從善法散亂，縱一剎那，亦不令心散失他處，在一開始必須在內心中生起一種引念，而引發以下的這種想法告訴自己：我應該要精進的修定，讓心除了安住在善所緣之上而不緣惡以及無記法，縱一剎那，亦不令心散失他處，應當時時觀察自心：「吾心今為應作、非作何者？」並且時時觀察內心，看看我們的心到底是在想什麼？

卯三、說明開遮時宜

偈頌：危難喜慶等，未能則隨宜；經說布施時，戒律可暫捨。

釋文，若與損己命之危難、供養三寶等諸喜慶、更勝前者如利有情等事相關，在這個地方提到了幾種的情況：第一種「損己命之危難」，比方遭遇了非人的干擾，或者是遇到了戰亂、各種的天災，而生命有危險的時候；「供養三寶等諸喜慶」，或者是當時的節慶是以供養三寶為主；「更勝前者」，或者是當下所做的事情，比之前提到的這兩件事情還要來得重要，比方說「利益有情等事」，如果與這幾件事情是有相關聯的，已未能行微細身心諸行，則佛開許隨宜而行。在當下如果沒有能力去行持非常微細的戒律，這時佛是開許可以不用持這些戒律的。

對於這一點，《無盡慧請問經》云：「於布施時，應攝戒律而暫捨之。」在《無盡慧請問經》當中有提到：以一個修學大乘法的人而言，他一開始必須要先修學布施，但是在修學布施的過程中，難免有些戒律是暫時沒有辦法持守的，這時可以「暫捨」，先暫緩而不需要馬上持守。就比方說，佛在制戒的過程中，雖然有制定「過午不食」的這條戒律，但是也同時開許某些情況、某些人，他是可以食藥石的；或者是對於出家人而言，他是不能夠「觸碰金銀珍寶等物」，但是在某種情況下也是可以開許的。

說此二者不能並行，且於主學布施之時，難成辦之微細戒律可暫捨置。布施以及持戒，這兩者一開始是沒有辦法並行來修學的，所以當我們以修學布施為主的時候，對於一些非常瑣碎、微細的戒條「可暫捨置」。意謂須先善巧道次，而後依次令其圓滿。以道次的角度而言，六度當中先修布施、再持戒律，所以以這樣的道次來說，先布施、再持戒的方式是正確的。對於這樣的一個觀點，有人提出，或曰：「戒勝於施，如何暫捨？」六度當中後後勝於前前，也就是以布施、持戒這兩度來作比較的話，持戒度比布施度要殊勝，以修學道次的角度來說，必須要先修學布施，再修學持戒。所以以勝劣的角度而言，持戒是比較殊勝的，那為什麼可以暫捨？有人提出了這樣的質疑。

偈頌：思已著手時，除彼莫思餘，應專注於彼，先成辦彼事。

如此事皆成，不爾皆難成。隨惑不正知，由此不增盛。

釋文，凡須依次修學之事，最初思已並著手時，除彼事外莫思餘事。如果當下的這兩件事情，是必須要依次修學的話，比方說布施、持戒、忍辱等六度的內涵，它是必須要依次修學。並且在一開始立誓的時候就有立下：「我將來要依次的修學布施等六度的內涵」，所以一開始是以布施為主。在一開始修學布施的時候，如果已經著手進行布施，這時除了修學布施的這件事情之外，不要再想其他的事情，應專注於最初所行彼布施事，並先成辦彼事。我們應該要全神貫注在布施的這件事情之上，並且想辦法先成辦它。若能如此依次修道，則一切事皆能成辦，如果能夠以這樣的方式，依次的修學布施、持戒等內涵，這時六度都能夠成辦；若不爾者，次第顛倒，前後二事悉皆難成。如果不以這樣的方式來修學，不管是次第顛倒，或者是內心中想東想西，最後「前後二事悉皆難成」。

現今我們有很多的人，會有這樣的壞習慣，也就是在一件事情已經開始做了之後，還沒有完成之前，就會想要做別的事情；當另外一件事情開始做了之後，又還沒有完成，又想做另外一件事，到最後一事無成，什麼事情都沒有完成。若能依次了知道次，由此能令隨惑——不解次第之不正知不復增盛，故應善巧道之次第。如果能夠了解道次的內涵，這時候就能夠藉由了解道次的這種智慧，讓內心當中不解次第的不正知不會增長，「故應善巧道之次第」。

寅二、防護失壞（二）卯一、防護身之學處不令失壞（三）辰一、不隨散亂而轉（132 “）

偈頌：種種閒雜語、諸多賞心劇，趣彼諸境時，於彼應斷貪。

釋文，不應言說種種談論王賊等之閒雜話語，在平時不應該言說無意義的話語，比方說：最近哪一個國家發動了戰爭，或者是王室的相關事情等閒雜話語，及觀看歌舞等諸多賞心戲劇，這兩句最主要談到的是嘴巴不要說無意義的話語、眼睛不應該觀看不該看的東西；若有目的，或為順從他意而趣彼諸境時，應於彼事斷除貪著。如果有特別的目的，或者是當他人在邀請我們，而為了不讓他人失望的時候，這時如果趣入之前所談到的這些對境時，「應於彼事斷除貪著」。

辰二、斷無義行

偈頌：無故挖土地、除草繪地等，憶佛制學處，畏罪立即捨。

釋文，無故挖土掘地、除草、繪地等時，縱非比丘，亦當憶佛所制學處，雖然我們本身或許不是一位受戒的比丘，但是也不應該無緣無故的去挖土掘地，或者是除草、繪地，當我們在做這些事情的當下，也應該要憶念佛當初為諸比丘所制戒的目的，想到佛之所以要這樣制戒應該是有原因的，畏懼罪過，這時不應該放逸而行，立即捨棄彼等諸行。

辰三、於行動時觀察動機（三）巳一、略說

偈頌：若時身欲動，或口欲出言，應先觀自心，堅毅如理行。

釋文，若時縱使身欲移動，抑或口欲出言，亦應先觀自心，不隨罪過而轉，堅毅如理而行取捨。在平時坐姿應該要保持端正，如果想要移動身體或者是起身作其他的動作，或者是想要說話，這時候必須要先觀察自心到底在想什麼？為什麼想要移動位置？為什麼現在要說這些話？不應該被種種的罪過所控制，內心要生起非常堅固的意志力如理的來作取捨。

巳二、廣說（五）午一、欲生煩惱之時應如何行（134 “）

偈頌：若時欲生貪，或起瞋恨時，勿動莫發語，應如樹安住。

釋文，若時吾欲生貪，或欲生起瞋恨，爾時身勿行動、口莫發語，如果為了追求樂受而起身動作，或者是因為內心生氣而想要有所反抗的時候，當發現內心是處在貪以及瞋的狀態，這時候我們的身體就不應該做下一個動作、嘴巴也不應該說話，應持對治如樹安住。

午二、掉舉等時應如何行

偈頌：掉舉或譏諷，驕傲或自大，或欲揭人過，狡詐或欺瞞，
或好樂自讚，或欲詆毀他，粗言諍鬥時，應如樹安住。

釋文，掉舉謂心流散外境，所謂的「掉舉」，是被內心當中的貪念所控制，而使心產生了散亂，而讓我們的心胡思亂想，或以嬉笑侮

辱譏諷，或者是用言語嘲笑他人，或恃功德自滿驕傲，或者是自己以為有功德而心生驕傲，或仗年少等而自大，或者是仗著自己年輕，身強力壯而感到自大，或欲揭發他人過失，若懷狡詐心不知足、欲謀暴利，或者是想要揭發他人的過失，或者是在經商的時候想要謀取暴利，或以詭譎欺瞞他人，或者是自己明明有過失，但是要假裝沒有過失而覆藏，或談己德好樂自讚，（這是我們平常最容易犯的一點），只要開口、閉口都是「讚自毀他」，歡喜讚揚自己的功德，然後批評別人，或欲舉過詆毀他人，或以粗言毀謗，或者是用非常惡劣的言詞來毀謗他人，或興訴訟爭鬥，爾時應令對治屹立不搖，如樹安住。

午三、欲得利敬等時應如何行

偈頌：欲求利敬名，或欲得僕役，欲他承事時，應如樹安住。

如果內心想要追求的是世間的利養、恭敬、聲名，或者是希望他人來承事我們的時候，內心的欲望過度的強烈，此時必須要如樹安住。

釋文，欲求財等利養、敷座具等恭敬、美譽聲名，或欲獲得僕役，或欲他人按摩承事，爾時亦應執持對治，如樹安住。

午四、思利他時（欲捨他時）應如何行

偈頌：欲棄捨他利，或欲圖自利，有心欲語時，應如樹安住。

釋文，思惟自他利時，若欲棄捨他利，或欲唯圖自利，有心欲發此語，爾時彼應如樹安住。當內心中生起了想要棄捨他人，或者是唯圖自利的想法時，這時必須要觀察自心的現狀，而不要亂說話，如果想要說類似的相關言語，「爾時彼應如樹安住」。

午五、欲生瞋恨怯弱等時應如何行

偈頌：不耐懈畏懼，厚顏無義語，或貪自方時，應如樹安住。

釋文，不耐瞋恨及痛苦等，當心中生起了瞋恨，或者是遭遇痛苦時沒有辦法心生安忍；因不樂善之懈怠力，以致畏懼修善行等，或者是因為不樂於行善而心生懈怠，以致於畏懼修學種種的善行等；行為方面，放蕩不羈、厚顏無恥，言說無關、無義話語，並且言說前後不

相關或者是無意義的話語，或起貪戀自方親友等心，爾時應以加行執持對治，如樹安住。

巳三、攝義

偈頌：應觀此染污、樂行無義心，對治如勇士，當堅守此心。

釋文，應觀察此染污、樂行無義事心，必須時時的觀察具有煩惱、並且喜歡造作無意義事情的這顆心，爾時當以猶如大力勇士之對治力，堅守此心，並且在觀察之後，必須要藉由如同大力勇士的對治力來對抗心中的煩惱，堅固持守此心，莫令此心趣入惡行。

卯二、防護心之學處不令失壞（三）辰一、以各對治防護（136“）

偈頌：銘記發深信、堅穩恭有禮、知慚畏異熟、寂靜令他喜。

釋文，如何護心？於諸學處斷除疑惑、邪解，應該用什麼樣的方式來保護內心？我們必須要清楚的分辨何者是應取？何者是應捨？所以對於種種不同的學處，應該斷除內心的懷疑以及錯誤的見解，銘記於心；並於三寶及諸學處發勝解信、欲樂深信，更進一步的，必須要了解三寶的功德，對於三寶生起淨信心，對於種種的學處發勝解信。在這段文裡面最主要強調的是兩種的信心：第一種是「淨信心」，第二種是「勝解信」。所謂的「淨信心」，是指必須要了解三寶是存在的，更進一步的去思惟三寶的功德，而對於三寶生起淨信心。在對三寶生起信心之後，更進一步的，對於三寶所宣說的種種學處生起勝解信，而在眾多的學處當中，這個部分所要強調的是業果的道理；意樂加行堅穩、恭敬，「堅穩」是指在學習佛道時，內心要深信三寶，並且去實踐業果的道理，不要輕易的被他人的言語或是行為所影響，對周邊的人要能夠生起敬重，敬重他人，彬彬有禮；

以己為由，羞恥造惡，故能知慚；以自己作為理由，就是我們必須要了解自己所扮演的角色，不管是出家的法師或是在家的居士，要想到現今我身為佛教徒，什麼事情是應該做的？什麼事情是應該避免的？這個部分是慚愧當中的「慚」，也就是以自己作為理由，告訴自己不能夠造下如此的惡行；思惟過患，畏懼異熟；平常我們提到「愧」，

是指以他人作為理由，也就是如果造作了惡行，其他的人會責備我們，以這樣的角度防範自己去造惡，這是「愧」的內涵。賈曹傑尊者他在造《入菩薩行論釋》解釋「愧」的時候，時常用「思惟過患，畏懼異熟」的角度來解釋「愧」，也就是必須要思惟當下造惡，對於將來會有什麼樣的過患，透由思惟造惡的過患，畏懼造惡將來會感得的異熟果，以這樣的角度來解釋「愧」的道理，諸根寂靜；應勤精進令他歡喜。

偈頌：愚稚諸意願，不合莫生厭；彼心因惑生，思已心悲愍。

釋文，愚稚行者，謂於利一者時，另一者則生瞋，彼此相互不合，「愚稚」是什麼樣的狀態？平常當我們在利益某一個特定的對象時，這時其他的人看到我們做這樣的行為，他內心不僅沒有辦法隨喜，反而會生起嫉妒或是瞋恨，每一個人的理念、每一個人的想法都不同，然莫因諸意願相違而生厭惡，但我們不應該因為對方厭惡我們做這件事情，而對於當下所造的善業心生退怯，或者是心生厭惡，為什麼？在這個世間上，每一個人的想法，每一個人的希求都不同，所以我們的行為是不可能滿一切有情、一切眾生的希願，這一點連佛都做不到。

佛在世的時候，雖然佛本身已經斷除了一切的過失、圓滿一切的功德，但是當佛在宣說佛法的當下，周邊還是有很多的人對他心生不滿，甚至加以批評，所以就連圓滿的佛，祂都沒有辦法滿眾生的願，更何況是我們一般的凡夫？一般的凡夫會很在意，他人對我們的行為所作出的反應，當別人讚美我們的時候，會感到非常歡喜；當別人批評我們的同時，內心會過於失望，但我們的內心不應該執著對方所表現出來的行為。每一個人看到我們的所作所為，內心的反應是不同的，由於他內心的反應不同，所以表現出來的身語行為也都不同。

應念：「彼等乃因生惑，無有自主而生彼心，是故願他遠離煩惱。」這時應該如何思惟呢？應該這樣思惟：我們在利益某一位有情時，其他的有情內心會感到不滿、不愉快，甚至生起瞋恨，這是因為他的內心有煩惱的緣故，他沒有辦法控制克服煩惱，被煩惱所控制而沒有辦法自主，所以我們應該希望他能夠早日的遠離煩惱。

思已心懷悲愍，不隨煩惱而轉，所以在如此思惟之後，對於生起

瞋恨的對境應該心懷悲愍，而不被內心當中的煩惱所控制。如《經莊嚴論》云：「恆為眾過逼，眾生無自主；這一點如《經莊嚴論》當中所提到：菩薩在行利眾事業時，他非常清楚，他所利益的對象——也就是一切的有情，是被煩惱所控制，並沒辦法自主自己的身語意三門，因此，具慧諸菩薩，不執具過眾。」所以具有智慧的菩薩，在利益有情的當下，他並不會去執取具有過失的有情眾生，反而會更進一步的去思惟，該如何的去除眾生心中的煩惱。

這一點在《四百論》當中也提到了相同的內涵，《四百論》云：「雖忿為魔使，如良醫不瞋；佛視惑為敵，非具惑眾生。」如果今天有一個病人他被非人干擾，這時他去尋找醫生或是尋找上師，縱使在上師以及醫生的面前，他會作出種種不如理法的行為，但是以醫生、上師的角度而言，會覺得這個病人是不得已的，他並不是故意這樣做的，所以不會瞋恨面前所看到的有情，反而會更進一步的想辦法去除他的痛苦；相同的道理，「佛視惑為敵」，佛在面對一切有情時，之所以能夠對於有情生起悲愍，是因為祂了解有情之所以造作種種的惡行，並不是故意的，而是被內心中的煩惱所控制的緣故，所以真正的敵人是有情心中的煩惱，而不是面前的這個有情。

辰二、共同之對治

偈頌：為己及有情，造作無罪事；如化身無我，恆常守此心。

釋文，為令己不退失，及為饒益一切有情，應當造作無有遮罪、性罪所有善事；在平時我們的行為，應該是造作無有遮罪以及性罪的一切善事，而我們造作善業的動機是什麼？以自身的角度而言，希望行善能夠讓來生不墮惡趣，而投生善趣，更進一步的，能夠藉此來饒益周邊的一切有情，並且在行善的當下，且由證空性慧所攝，所作皆如幻化、化身，比方說在布施的同時，必須要思惟布施者、布施的對境以及布施的物品，這一切都沒有任何的自性。諸法雖然能夠在我們的面前顯現，但是它的本質如同幻化般，沒有任何的自性，透由證空性慧的智慧所攝持，而在行善的當下，無有我慢、憍舉，恆常堅守此心。

辰三、修對治法

偈頌：數思經長時，方得妙閒暇，應善持此心，不動如須彌。

釋文，應念：「我經長時集大資糧，方能得此善妙閒暇。」無始以來，我們絕大部分的時間都是投生在無閒暇處，在某種因緣會遇時，經過長時透由持戒以及行布施等六度而積聚了廣大的資糧，藉此才能夠在今生獲得如此善妙的閒暇人身，數數思惟暇滿義大、難得，所以在此時必須要思惟：現今所獲得的暇滿，它能夠成辦許多有意義的事情，而想要再次獲得如此暇滿的人身是不太可能的事。所以在道次第的科判裡有特別的提到「於閒暇身勸取心要」，這當中的「勸取」，是指透由思惟暇滿義大難得的道理，而告訴自己應該要行善斷惡，而不是透由他人來告誡我們應該行善斷惡。透由思惟暇滿義大，能夠斷除當下造作無意義的事情；思惟暇滿難得，會更進一步的想要去成辦來生的增上生，並念：「無論如何，定當成辦大義！」如前所述，善加持守此心，如須彌山堅固不動。

丑二、學攝善法戒之理（二）寅一、斷除不學戒因——貪身（五）

寅一「斷除不學戒因——貪身」，在這個科判中為什麼要特別的提到「貪身」的這一點？現今我們之所以沒有辦法好好的守戒，是因為過於的貪著：貪著身心的安樂、貪著所擁有的資具錢財、貪著周邊的親友，由於內心貪著，更進一步為了想要獲得安樂，所以會造作殺生、偷盜、邪淫等種種的惡行，也就是因此沒有辦法持守清淨的戒律。而在眾多的貪著當中，最主要在這個地方強調的就是貪著身體。這個部分分成五點：卯一、不應貪身之喻，卯二、修身不淨，卯三、思惟身無精華，卯四、不應貪身之原因，卯五、迅速壞滅故應行善。

卯一、不應貪身之喻（138 “）

偈頌：禿鷹貪食肉，相互拉扯拖，若心無不悅，何故今愛惜？

現今對於自己所擁有的身體，會過度的去保護它、愛惜它，想盡各種的方法讓它獲得快樂，但實際上這麼做是不必要的，因為終究我們都會面對死亡。

釋文，於死歿時，禿鷹貪食屍肉，在死的那一刻，要不就是火化、

要不就是把屍體埋在地下，而早期在西藏，人死了之後是將屍體布施給禿鷹食用，所以在死歿的時候「禿鷹貪食屍肉」，相互拉扯屍骨、拖至餘處，若心汝無不悅，何故於今貪戀其身而愛惜之？在死的時候，如果對於你的身體不會感到不捨，禿鷹這麼對待你的身體，你也不會感到不悅的話，為什麼今天要如此的貪愛你的身體而去保護它呢？不應貪戀。

偈頌：執身為我所，心汝何故護？

釋文，是故，心汝何故執此身為我所擁有而作愛惜、守護？既然是如此，為什麼「心」你要在今生如此的愛惜自己所擁有的身體，而去保護它呢？貪戀此身，將生眾多非所欲事。

若曰：「我有所需。」這時有人會回答說：我有這個需求，因為我的身體它能夠幫助我。

偈頌：與汝既各別，於汝何所需？

釋文，此身與汝二既各別，汝亦迅速將捨此身，身亦捨汝，此身於汝有何所需？其實我們並不需對於所擁有的身體生起過度的貪著，因為不管我們用什麼的方式去保護它、去愛惜它，偈頌當中「與汝既各別」，終究都必須遠離我們的身體，所以這樣的身體對於我們而言，到底有什麼幫助呢？不應執為我所。

卯二、修身不淨

若曰：「自久遠前即執為我，故不應捨。」這時「心」它就回答說：從我投生進入母胎之後，就執著這個身體是屬於我的，既然是如此，我應該要好好的保護它，而不應該捨棄它。

偈頌：癡心汝何故，不執淨樹身？反守護腐爛、不淨臭皮囊？

釋文，於無我法愚癡執為有我之心，若汝可執此不淨身為我，何故不於潔淨樹身執為我耶？我們的心是愚癡的，為什麼愚癡？因為對於無我的法類會執著有我，所以心是愚癡、是無明的。如果「心」你可以執著如此不乾淨的垢身是「我」的話，為什麼你不執著一個乾淨的樹身為我呢？為什麼你要找一個如此骯髒的地方，作為你所居留的

地點？反守護此聚不淨物、惡臭、腐爛之臭皮囊？所以，你不僅執著了一個非常骯髒的地點作為你居住的場所，而且你會不斷的去守護著它，但實際上它的本質是不淨、惡臭，而且是腐爛的臭皮囊，不應貪愛此身。

現今達賴喇嘛法王在講經說法時，時常都會提到我們的身體就像是一座工廠，不斷的製造不淨物。從小到大，如果把自己身體所製造的不淨物堆積起來，它的數量是相當可觀的，而且它是破壞生態的殺手，並且是製造垃圾的元凶，這都是我們身體所造成的。我們會以為身體很乾淨，想要去保護它，這是因為過度的愚癡，將不淨的人身執著為乾淨的物品，而去保護它。所以這時更進一步的去思惟，身體的本質是不淨的，透由思惟身體的本質是不淨的內涵，而修學不淨觀；而藉由修學不淨觀，能夠降低內心中的貪念。所以在經論中也有提到，修「不淨觀」能夠成為「貪」的對治，修學「慈心」能夠成為「瞋」的對治，而思惟「緣起」的道理能夠成為「癡」的對治。

卯三、思惟身無精華（二）辰一、各別分析觀察身支，全無精華可信（140 “）

偈頌：首先以自心，剝離表皮層；次以智慧劍，剔肉離骨網；
復解析骨骼，審視至於髓。我當以慧觀，何處有精華？

釋文，首先，若以自心將表皮層剝離身體其餘支分，則無精華，一開始，透由心的力量，將我們的皮膚剝離，也就是剝開身體其餘的支分，仔細的看看這一層皮，它到底有什麼可取的？它沒有任何的精華；更進一步的，次以智慧寶劍另剔肉離骨網，身體的骨骼，比如胸腔的肋骨，它就有如同是網子，這時更進一步的以智慧的寶劍，把肉從骨頭上刮下來，觀察有無精華，這時去觀察它到底有沒有精華？肉也沒有任何精華；復次各別解析骨骼，審視直至於髓。再次去思惟骨骼，去檢視它、去剖析它，從骨骼的外皮，到骨頭內的精髓，它有任何的精華可言嗎？並沒有。所以在不加思索、不加觀察的情況下，看似美好、悅意的身體，在仔細的思惟之後，我們都可以知道，這一切都沒有任何精華可言，所以提到，我當以慧觀察：「此身何處尚有堪忍觀察之精華處？」毫無些許精華可信。

辰二、不應貪戀無有精華之物

偈頌：如此勤尋覓，若未見精華，汝何故猶貪、愛護此垢身？

釋文，雖已如此辛勤尋覓，然若心汝於此身中未見精華，則汝何故猶生貪戀、愛護此垢身耶？如果藉由智慧很努力的去觀察身體的本質，到最後你會發現，這個身體並沒有任何精華之處，既然是如此，為什麼「心」你要對於這樣的身體繼續的生起貪愛？愛護它的「心」，為什麼你要如此的去保護它呢？不應過度耽著

卯四、不應貪身之原因

若曰：「然可少許耽著此身。」之前在釋文當中提到不應過度耽著，這時有人就說到：雖然不應該過度的耽著，但是可以少許的耽著此身。

偈頌：若垢不堪食，鮮血不宜飲，腸胃不適吮，身於汝何用？
護身唯一因，為供狐鷹食。

釋文，不應貪戀此身，此身軀乃不淨蘊體，身體的本質是不淨的，若身軀中不淨垢穢汝不堪食，鮮血不宜飲用，腸胃等亦不適吸吮，則身於汝有何用耶？如果身體當中，肉不能夠拿來吃，血不能夠拿來喝，而腸胃等種種器官也不能夠拿來吸吮的話，這時身體對我們到底有什麼作用呢？若仍守護，其唯一因即為供應狐狸、禿鷹噉食，為此可護此身。如果你想要保護身體，這時唯一的理由是以「利他」作為出發點，而是希望自己的身體在死後能夠提供給狐狸或者是禿鷹來食用的話，如果以這樣的想法是可以保護你的身體，但是現今絕大部分的人根本不是這樣去思惟。我們之所以想要保護身體，是希望身體能夠獲得我們想要追求的快樂，所以是以「自利」為出發點，而不是以「利他」作為出發點。

卯五、迅速壞滅故應行善（四）辰一、應令速為死摧之身行善（142 “）

偈頌：應令此人身，勤修諸善業；縱汝護此身，然無悲死主，
奪已施鷹狗，屆時復何為？

釋文，此身由其體性門中毫無意義，從身體的體性，也就是它的本質去作思惟的話，它的本質是不淨的，而這些不淨物對我們而言完

全沒有任何的幫助，故我等得暇滿人身，應令此身勤修善業；所以在獲得暇滿人身的同時，應該讓所獲得的人身帶我們去行善，若未成辦所欲求事，縱汝守護此身，如果在獲得人身的當下，沒有辦法藉由此殊勝的人身，去成辦我們想要成辦的目標，縱使我們花很多的時間想要去保護它，我們再怎麼愛惜它，到最後都不會有任何的成果。因為當死來臨的那一刻，身體不是被火化就是被埋葬，要不就是被其他的人拿去布施給動物食用，然死主敵無有悲愍，搶奪汝身，縱使花再多的心力去保護我們的身體，但是臨終時，死主閻魔王他沒有任何的悲愍心，他會當下搶奪你的身體，斷性命已，施予禿鷹、野狗，並且會把你愛惜的身體，拿去給其他的動物食用，屆時心汝復能何為？到時「心」你到底能作什麼樣的反抗呢？全無不捨身之能力。你根本沒有任何的能力，能夠在當下不捨棄你的身體。所以在獲得身體之後，應該藉由身體來行善，而不是在不行善的當下，而過度的保護我們的身體。

辰二、若無作用，不應以貪守護之喻

偈頌：若僕不堪使，亦不予衣食；養身往他處，汝何苦養護？

釋文，譬如世間僕役，倘若不堪差使，主人亦制罰彼，不予衣食等物；在世間有些人，他會請看護或者是僕人來幫忙他，但是當他發現這個人不聽使喚，這時主人就會想辦法處罰他，並且不給他薪資，或者是不提供他衣服以及食物等世間的資財；相同的道理，縱汝辛勤養護此身，然終無權掌控，從投生進入母胎之後，我們想盡各種的方法來保護身體，給身體種種的保護方式，給它東西吃、給它衣服穿，但是最終還是沒有辦法掌控它，任隨彼往他處，則汝何苦辛勤養護？如果最終我們所愛護的身體，都必須要離開我們的話，這時為什麼要花這麼多的時間，辛辛苦苦的來養護它？不合理也。

辰三、既予薪資，應令成辦己所欲事

偈頌：既酬彼薪資，應令行吾利；無益則於彼，一切不應予。

釋文，既酬彼身生活因緣——衣食等物作為薪資，則今應令彼行吾利——善業，既然我們想盡辦法提供身體種種生活的因緣，比方說

提供衣服、食物作為它的薪資，這時就應該讓我們的身體去做一些我們所需要的利益——也就是善業；若無些許利益，如果身體它沒有辦法做一些對我們有意義的事情，則於彼身不應施予衣食等一切物。這時我們就不應該給予身體衣服、食物等種種外在的資具。

辰四、應起如船之心，成辦一切有情義利

就如同在世間，如果想要渡過一條大河或渡過海洋，這時必須要有一艘船；相同的，如果我們想要渡脫惡趣輪迴的苦海，就必須要藉由當下所獲得的人身，藉由修學佛法來渡脫苦海。

偈頌：於身起船心，此僅往來依；為辦有情利，轉成如意身。

釋文，為勤修善，應於此身起舟船心，念此僅是往來所依，以此渡脫輪迴大海，為了要精勤的修學善法，對於當下所獲得的人身，必須要生起「它就如同是一艘船」的這種心念，要想到現今所獲得的人身，只是讓我們能夠來去自如，行利他行的種種所依，以此渡脫輪迴大海；為能成辦諸有情利，當令此身轉成果位圓滿、如如意寶之妙佛身。而且為了要能夠成辦一切有情的利益，希望當下所獲得的不淨身，透由修學佛道，在不久的將來能夠成辦果位圓滿、如如意寶的妙佛身。

寅二、善巧修善（三）卯一、平時行儀應當端嚴（三）辰一、遇他人時應如何行（144“）

「平時行儀」是指行、住、坐、臥的日常行為。

偈頌：自主己身心，恆常露笑顏，平息怒紋眉，誠懇為眾友。

釋文，須能自主己之身心，恆常展露笑顏，平息怒紋、橫眉慍色，成為喜愛眾生善友，平常，在碰到自己所歡喜的對象是會展露笑容；但是當看到敵人時內心會生起瞋恨，更進一步的會展露發怒的面貌；而至於非親敵者，會覺得這些人跟我的生活好像沒有直接的關聯性。但不管是遇到親友、敵人或是非親敵者，我們都應該一視同仁，恆常展露笑顏，成為喜愛眾生善友；於發言時言辭婉轉、誠懇。並且在跟其他人交談時，言辭應該要婉轉、說話的內容必須要誠懇，而不應該欺騙他人。

辰二、取置資具等時應如何行

偈頌：不隨意移座，免發大音聲；

釋文，不應隨意移動法座等諸資具，以免發大音聲，損惱他人。平時不應該任意的去移動法座、床儀等諸資具，以免在移動的過程中，發出聲響而損惱他人。

辰三、以高尚行作一切事

偈頌：開門勿粗魯，溫文令他喜。水鷗貓盜賊，悄聲匿跡行，
成辦所欲事；能者恆修此。

釋文，開門亦勿粗魯，避免驚擾住室內者，在開門或關門的時候，動作應該要放輕，避免驚擾住於室內正在修禪定的人；行儀恆常溫文爾雅、令他歡喜。而平時的行為，應該要保持溫文爾雅而不傷害他人、令他歡喜，並且不應過度的誇耀自己的功德。像有些人，會過度炫耀自己的學識，或者是自己所擁有的錢財，或者在當下行善時會希望讓周邊的人都知道他是在行善的。應該以什麼樣的方式來行善呢？行儀文雅能辦諸事，譬如水鷗、貓及盜賊，悄聲匿跡而行，成辦各自所欲求事，比方說，水鷗想要抓魚，貓捉老鼠，盜賊想要偷東西，這時他們為了要達到自己想要追求的目標，會在無聲無息——也就是他人不察覺的情況下，想辦法來達到自己的目標；如是能者，在偈頌當中有提「能者」這兩個字，這兩個字是什麼意思？修禁行之菩薩，相同的，菩薩在行廣大菩薩行時，也是以這樣的方式來行菩薩行，亦恆常修如此行儀。

現今很多的人在行善時，為了要表現自己在行善，所以會誇耀自己的行為，但是誇耀自己行善，這個對自己並沒有太大的幫助。會想要誇耀自己，就表示當下行善的動機是有錯誤的，是為了今生聲名、利養而去行善，以這樣的動機所行的善業，對我們的來生沒有辦法產生太大的功效；相同的，修行也是如此。

卯二、與他人共處時，應當善巧無罪行儀（五）辰一、於說饒益語者應如何行（145 “）

偈頌：善巧勸勉他；未請若有益，應恭敬頂戴，恆為眾人徒。

釋文，已應善巧勸勉他人、鼓勵修善、令修善行，自己本身應該

要善巧的勸誡他人行善斷惡；縱己未請，若有益己之言，縱使我們並沒有請求其他人來教誡我們，但是如果周邊有人提出諫言，而且這是對我們有幫助的話，應當歡喜、恭敬頂戴，心無我慢，有時聽到別人在指責我們時，為了要表現自己會掩蓋自己的過失，當下會想要炫耀自己的功德，這時會心生我慢，但其實這是不必要的，恆為善巧誨我眾人之徒。這時如果他人對我們提出的諫言是有幫助的，我希望能夠恆常作為教導我的這個人的弟子。

辰二、於說諦實語者應如何行

偈頌：應於善說者，讚其言為善。

釋文，應於一切善說諦實語者，讚揚其言為善。不管是跟佛法有相關，還是一般世間的言語，只要所說的內容與事實是相吻合的，這時我們對於宣說諦實語的這個人，應該以讚揚其言為善，也就是讚揚他人所說的內涵是真實的。

辰三、於修福者應如何行

偈頌：若見他修福，應讚令生喜。

釋文，若見他人供三寶等勤修福德，如果見到他人殷勤的供養三寶，修學布施、持戒，或是照顧病患等種種的善行，這時，應當直接讚揚，令生歡喜、愉悅。這是在對方不會感到不悅的情況下，我們應該直接的去讚美他，而讓他的內心感到歡喜。

辰四、讚他德時應如何行

偈頌：私下讚他德，讚他當隨順；若他稱己德，應知彼識才。

釋文，若當面說恐成奉承，則應私下讚他人德；如果當面讚歎對方的功德，有奉承阿諛之嫌，或者是會讓對方心生不悅，這時應該私底下去讚美他人的功德。比方說，有時我們直接的讚美別人，對方他內心反而會覺得奇怪，為什麼今天這個人會突然的來讚美我？他心裡是不是懷著什麼詭計？所以這時我們的讚美，反而會讓他人的內心感到恐懼，這時就應該私底下去讚美他人的功德。

若聞旁人讚他德時，當隨順言「實為如此」，如果我們聽到周邊的人在讚美其他人的功德時，這時應該表現出「確實、的確是如此」；若他稱讚己之功德，不生自滿，如果聽到他人在讚美自己的功德時，當下內心不應該生起自滿的感覺，觀己有無他所說德，並且更進一步的去觀察自己，是否有具備他人所讚美的功德？若有，應知彼為識才之人，如果我們有具備他人所讚美的功德，這時必須要知道對方是一位懂得欣賞別人優點的人，而非心懷憍舉。

辰五、令他歡喜所生利益

偈頌：諸行為歡喜，財購亦稀有。故令他喜德，他享歡喜樂；
我今生無損，後世亦得樂。由過苦不悅，後世苦更增。

釋文，菩薩三門所作諸行，皆為令他心生歡喜，以總相而言，菩薩的身、語、意三門所造作的種種行為，皆是為了令他人心生歡喜而作的；此歡喜心，縱以財購亦極稀有。令他人歡喜的這一點，縱使用金錢購買也很難買得到。故令他喜所生功德，他人今生不生嫉妒，並能安享妙歡喜樂，如果能夠讓他人的內心感到歡喜，這有什麼樣的功德？以今生而言，由於讚美他人，令他人的內心感到歡喜滿足，這時對方就不會對我們生起嫉妒感，並且他人在此同時內心感到歡喜滿足，能夠享受當下的喜樂；而以自身而言，又令他喜，於我今生資財無損，後世亦能獲得大樂。如果能夠讓他人的內心感到歡喜，對於我們今生的資財，是沒有任何損失，因為讓他人的內心感到歡喜，並不需要花我們任何的一毛錢，更進一步的，在來生透由今生讓他人歡喜所造的善業，能夠感得殊勝的大樂。反之，相反的，由瞋他德之過，因為嫉妒、瞋恚他人的功德，這時，今生身心痛苦、不悅，不但會帶來今生身體的痛苦、內心的不悅，於後世中痛苦更增。

卯三、應當善巧三門業行（三）辰一、於言談時應如何行（147 “）

偈頌：言談當稱心，相關語義明，悅意離貪瞋，文雅量適中。

釋文，與他言談，應當由衷令他稱心，與他人在交談時，我們的言語必須誠懇而不欺誑，並且前後是有關聯的，前後相關、語義明白

易解，令他悅意，等起遠離貪瞋，並且講話的動機是遠離貪、瞋，而不是在內心當中為了要謀取快樂，而藉由讚美他人，想從他方得到自己想要獲得的好處；或者是在面對敵人時，內心的動機是瞋恨他人而跟對方交談，這是應該要避免的。詞句文雅，時間、多寡量應適中，並且表達的詞句，必須溫文儒雅，講話的時間以及內容「量應適中」，不應太多，此如《十地經》中所說。

辰二、於觀看時應如何行

偈頌：眼見有情時，念我唯依彼，方能成佛果，正直慈眼視。

釋文，如渴逼惱，由飲冷水而得舒暢，當我們感到口渴時，透由喝下冷水能夠使身心感到舒暢；眼見諸有情時，當我們見到周邊的人或者是畜生時，應念：「我唯依彼，方能成辦佛果。」不管是看到親友或是敵人或是陌生人，這時必須要想到：由於眾生我才有修習慈悲的機會，並且在修行的過程中能夠斷除內心中的貪瞋，更進一步的成辦圓滿的佛果，這一切都是來自於周邊的有情，所以周邊的有情對我是有非常大的恩德，由於「他」我才能夠成辦圓滿的佛果。但是對我有恩的有情，欠缺種種的安樂，不要說是無漏的安樂，就連有漏的安樂都相當的匱乏，所以在觀看他們時，意樂正直，慈眼觀視。

辰三、唯當結合善業而行（三）巳一、於殊勝田應行布施

偈頌：恆常由貪著，或依對治起，供施德恩苦，由此成大善。

釋文，恆常修善，平時修善必須是長時間，而不應中斷，又此當由貪著發起，並且在修善時，必須是由貪著所發起的，這當中的「貪著」是什麼意思？謂由猛厲欲樂而行，也就是想要行善的意樂非常強烈，或依相違品之對治——不貪等而發起，並且在行善時，我們的動機必須要依著貪、瞋、癡等相違品的對治——也就是不貪、不瞋、不癡等而發起，供施殊勝福田，上供下施種種殊勝福田，這當中包括了——三寶等為具功德田、父母等為具深恩田、貧困者等為苦難田，由此成就大善，故應勵力。所以在釋文裡面一開始提到了恆常修善，並且更進一步的，在行善時必須要生起猛厲的意樂，並且要依著不貪、不瞋、不癡的種種對治來發起行善，而行善的對象是種種殊勝的福田。

《入行論》當中的這個偈頌，跟《親友書》當中所提到：「恆時貪著無對治，具德主處所生業，是五重大善不善，此中應勤修善行。」這個偈頌的內涵是相同的。

已二、應以自力造諸善業

偈頌：善巧具信已，我應常行善；然造眾善時，不全仰仗他。

釋文，善巧取捨、進退，並於善法具信念已，我們必須要善巧的分辨何謂應取的善？何謂該捨的惡？並且更進一步的了解，該如何行善斷惡。對於善法生起信念之後，我應恆常行諸善業；然此非僅指派他人，除了特別的目的之外，我們在行善時，應該要自己本身親自的去造作善業。但如果你是為了要帶著別人行善，或者是有特別目的的話，這時是可以勸他人去造善的，所以除此之外，「然此非僅指派他人」，應於造作眾善業時，不全仰仗他人而行。在行善的當下，我們應該自己本身透由自己的力量來行善業。

已三、施等眾善上上勝妙，並應觀察目的而行

偈頌：施等波羅蜜，上上尤勝妙；勿因小失大，主要思利他。

釋文，施等波羅蜜多直至般若，上上尤為勝妙，應令彼等漸增而修。布施、持戒、忍辱、精進、靜慮，直到般若六度當中，「上上尤為勝妙」，後者比前者更為殊勝，所以在修持時「應令彼等漸增而修」。以菩薩的十地而言，初地的修持最主要是修持布施波羅蜜多，而二地最主要是修持持戒波羅蜜多，以此類推。修持布施、持戒等時，勿因微小目的或少許善而失大利，應勤大者，在修學布施、持戒等種種善行時，我們不應該為了要追求微小的目的，或者是想要累積少許的善業，「而失大利，應勤大者」，這時我們的目標要放得長遠，想要累積的善業是廣大的；間接顯示若彼二者不能並行，彼此相較，為護大善應捨小利。如果能夠同時成辦大小二種利益，這當然是最好的，但是如果這兩者沒有辦法同時並行，這時應該仔細的去分辨比較，為了成辦廣大的善業，這時微小的利益是可以犧牲的。

或曰：「大小如何安立？」有人就提到了，大小二種利益如何安

立？如今生中自他二利，若行一者則壞另一，爾時主要思惟利他。如果以自利以及利他這兩者來作比較，如果追求「自利」就必須要捨棄「利他」的話，這時我們應該要捨棄自利，而專修利他。以今生、來生的角度而言，如果追求今生的安樂，就必須要喪失來生的利益的話，我們應該反過來是以追求來生的利益為主，而犧牲今生的安樂。兩者能夠兼備當然是最好的，但是如果沒有辦法兼備的話，這時只能取其一，在自利、利他這兩者當中是以「利他」為主；在今生、來世這兩者當中，是以來生為主。

丑三、學饒益有情戒之理（三）寅一、專修利他（151 “）

偈頌：既明了前說，應恆勤利他。

釋文，菩薩既已明了如前所說諸取捨處，應恆勤修住於利他。既然菩薩已經了解之前所介紹的諸取捨處，這時就必須恆常安住在利他的發心，而不應該夾雜著自利的意樂。對於這一點，有人提出了質疑，或曰：「利他須修種種妙行，故已將為罪過所染。」如果要安住於利他，這時必須要修學各種的善妙行儀，所以在修學的過程中，自己很容易會被罪過所染污。

偈頌：具悲遠見者，已遮亦開許。

釋文，佛具大悲，縱為久遠諸隱蔽事亦能現見，具有大悲心的佛能夠現見諸法，縱使外在的法類是時間久遠、本質細微的諸隱蔽事，對於具有悲心的佛而言，祂也能夠清楚的現見。故於以自利為主之聲聞，彼者雖已遮止身語七種不善，然合宜時亦為菩薩開許，不僅無罪，反有廣大資糧。由於佛祂能夠了解時間久遠、非常細微的這些對境，所以對於以自利為主的聲聞，佛雖然已經遮止了身語的七種不善，但是在某種適當的情況下亦為菩薩開許。這時菩薩縱使行持了身語的七種不善，「不僅無罪，反有廣大資糧」。對於這一點，以小乘的角度來說，罪可以分為性罪以及遮罪這兩種，這兩者當中「性罪」是沒有開許的空間，但是「遮罪」有；但以大乘的角度而言，不僅「遮罪」能夠開許，更進一步的，身語的七種不善——也就是「性罪」也是可以開許的。

此如《大密善巧方便經》說：大悲商主由殺惡人，摧壞多劫生死輪迴；並如《婆羅門童子出曜經》中所說。對於以上的這個觀點，在兩部經當中各有提到一個公案，而這兩個公案都是平常我們所了解的公案。亦有釋「具悲遠見者」即可開許身語七支之菩薩也。之前在解釋「具悲遠見者」這句話的時候是以佛來解釋，但是也可以用另外一種的方式來解釋，這時是以菩薩的角度，對於能夠開許身語七支的菩薩而言，種種身語的不善對他們來說是可以開許的。而這當中的菩薩，最主要的是以登地菩薩而言，對於登地的菩薩來說，由於他心續中充滿著堅固的菩提心，內心中是充滿著愛他勝己的這種發心，所以縱使是為了利益他人，而讓自身墮入惡趣受苦，他也是心甘情願的。所以對於這樣的菩薩來說，是可以開許身語的七種不善。

之前在釋文當中有提到，「大悲商主由殺惡人，摧壞多劫生死輪迴」，這個公案的主角大悲商主，是導師釋迦世尊在行菩薩道的一位登地菩薩，對於登地的菩薩而言，由於他現證空性，所以並不會墮入惡趣。當時有一位商主，也就是導師釋迦世尊的前生，帶著四百九十九位的商人，到大海當中去尋寶。對於其他的商人而言，他們需要一位有經驗、有福報的人來帶領他們，所以帶領的人如果是一位羅漢或者是一位菩薩，由於他們福德非常的廣大，想要尋求寶物也變得比較容易，所以他們都希望一位有經驗、有福報的人來作引導。

但是在五百個商人當中，有一個人他是強盜，所以當這群人尋獲了寶藏，準備返回原有的出發點時，這個強盜心生了惡念。他為了要讓自己能夠獲得所有的寶藏，所以生起了想要殺害其他人的念頭，他想要把其他的四百九十九個人都殺害。這時商主知道有人動了這樣的念頭，所以他就默默的思惟這件事情，他在想：我該怎麼處理這個問題？如果我放任他、不殺他的話，這時他會殺害其他的商人，讓其他的商人受苦。並且造作殺業的這個強盜，由於他殺了其他的人，會造下非常深重的惡業，來生會墮入惡趣受苦，所以這對他而言，或者是對其他的商人來說都是有傷害的；但是相反的，如果今天我殺了他，這時我不僅能夠救其他的商人，我也能夠救他。雖然我造了殺生的業，或許我來生會墮入惡趣受苦，但是如果我一個人能夠代替其他的四百九十九個人受苦的話，我也甘之如飴。所以當下他就生起了這個念頭，

而將這個強盜給殺害了，殺害了之後，他不僅沒有墮入惡趣，並且在一瞬間之內，他就圓滿了萬劫——也就是將近一萬劫所能夠成辦的資糧，在此一瞬間都完全的圓滿。

寅二、自不染罪學攝他行（二）卯一、財攝（三）辰一、施與不施衣食之別

「自不染罪」，是指自己不被罪墮所染污，而這當中最主要的關鍵就是在於造業的動機，如果造業的動機清淨，所做的行為就能夠歸屬於善法。

偈頌：當施墮倒處、無怙住戒者，應適量而食；三衣餘盡施。

釋文，如云：受用食時，若有墮顛倒處——畜生、餓鬼，或無依怙之病患等，「顛倒處」指的是惡趣。在吃飯的時候，如果周邊有墮惡趣的有情，比方說畜生當中的狗或者是鳥，餓鬼當中的非人，或者是沒有人照顧的病患，或住禁戒同梵行者，或者是持守禁戒的功德田，亦當各施其份，這時必須將我們所擁有的食物，分成幾份然後分給其他的人，一切時處皆應適量。所以不管在什麼樣的時間點，我們都應該適量而食。謂應遠離依食所生諸罪，適量而食，在這個地方有特別的強調，我們應該要遠離因為飲食所產生的罪過，而這當中的食，比方說酒、肉、煙等等，都是盡可能要避免的。

而這當中先談到「肉」，吃肉本身是不是惡業？是需要探討的。但不能否認的是，吃肉跟殺生有一定的關聯性。也就是因為有這樣的關聯性，薩迦班智達在他的論著裡面就有特別提到，如果要食用肉類，只能夠食用自然死亡的屍體，不能夠藉由人力去殺害對方，然後食用對方的肉體，這是不允許的。但是對於這一點克主傑尊者有不同的解釋，他認為如果真的要吃肉的話，吃自然死亡的肉，對於身體不僅沒有幫助，反而會有傷害，所以這時他用比較寬鬆的角度來探討這個話題。克主傑尊者他就提到，如果我們要吃肉只能吃淨肉，所謂的「淨肉」，是指它並不是為了我所殺的一種肉，這種情況也就是，你並沒有當下看見、你也沒有聽到，或者你也不會懷疑對方是為了你，殺害某一種動物而提供你吃這種肉類。這樣的解釋方式是比較寬鬆的，而之前薩迦班智達所詮釋的內涵是比較嚴謹的，所以就有兩種不同的解釋方式。

而提到了「酒」，喝酒本身是沒有惡業的，但是由於藉由喝酒會產生種種的惡行，甚至喝酒之後，有很多的行為並不是喝酒的人本身所能夠控制的緣故，所以佛在制戒時，特別強調不能喝酒這一點。甚至他嚴格的規定，周邊的弟子連一滴酒都不能碰。如果喝酒他就說：如果你要喝酒，你就不要當我的弟子，所以他對於這一點是非常嚴格的來探討。所以提到了酒肉或者是蒜頭，這些有味道食物都要盡可能去避免。

所以提到「謂應遠離依食所生諸罪，適量而食」，所謂的「適量而食」，如果將我們的胃分成三等分，其中的一等分是裝食物的，而另外一等分是裝水的，而最後的一等分應該是放空的，也就是要讓風、要讓氣能夠通行，有「氣」這時候所吃的食物才能夠消化，所以提到了適量而食，動機等如《親友書》中所說而行。在《親友書》當中有提到一個偈頌，「應知飲食如藥品，無貪無瞋而受用，非為驕故非慢故，非壯唯為住其身。」這個偈頌在《菩提道次第略論》的第43頁的最後一行有提到，在吃飯的時候，我們應該用什麼樣的動機來吃飯，所以提到「動機等如《親友書》中所說而行。」菩薩比丘唯除祖衣、七衣、五衣三法衣外，有餘資具應盡施捨。在偈頌裡有提到「三衣餘盡施」，對於出家的比丘而言，除了三種法衣之外，其餘的資具都可以布施。若有多餘三衣資具，亦應施捨，如果一位法師，他有一套以上的三衣，這時候多出來的三衣，也能夠布施給其他的人；僅有一套則不應施，障梵行故。

辰二、莫因小事損害自身

偈頌：修行正法身，莫為小事傷。倘若如此行，速滿有情願。

釋文，若善守護修行正法妙身，將能成辦自他廣大義利，莫為利他小事而作損傷，應如防護傷口。如果能夠好好的照顧我們所獲得的人身，藉由人身能夠成辦廣大的自他二利，所以不應該為了微小的利益而傷害自己的身體，應該如同保護傷口來保護我們所獲得的人身。倘若如此而行，便能依暇滿身圓滿三學，由此迅速圓滿諸有情願。如果能夠善加的保護我們的人身，藉由人身能夠成辦三學，藉此能夠迅速的圓滿周邊有情的希願，這一點，如《四百論》云：「雖視身如仇，

然仍應守護，雖然我們的身體有種種的過患，但是在獲得人身之後，由於它是學習佛法的工具，所以我們必須要好好的守護，具戒長活命，由此生大福。」如果在獲得人身之後，能夠持守清淨的戒律，這時長壽對我們是非常有幫助的，因為如果能夠活得越久，這一段時間能夠累積的福報以及資糧就越多。

辰三、說明施身之時及目的

「說明施身之時及目的」，這個科判提到了布施身體的時間以及目的。

偈頌：悲心未清淨，不應施此身；今生或後世，利大乃可捨。

釋文，菩薩於初雖由意樂將己身等至誠施予有情，菩薩在一開始發心時，雖然藉由意樂將自己的身體、資財、善根等一切的物品，至誠的施與一切的有情，然因施捨身等苦行易生厭離、後易追悔，但對於初學的菩薩而言，布施身體的苦行容易讓他們產生厭離，因為對於初學的菩薩來說，要布施身體是非常痛苦的一件事情，所以他很可能在布施了身體之後，而感到惋惜或者是厭離，在之後他很容易感到後悔，故其愛他勝己之大悲心未清淨前，不應當以加行施予此身，所以當菩薩的心續中「愛他勝己的大悲心」還未清淨、還未堅固之前，不應該以加行——也就是實際的行為來布施自己的身體，廣如《集學論》中引經所云，這一點如同《集學論》當中，引述了經文而清楚的提到：非時施予乃是魔業。什麼時候應該要布施自己的身體？什麼時候不應該布施？這一點在《集學論》當中有清楚的說明，而什麼時候應該布施自己的身體呢？若自方已遠離慳等布施障礙，如果內心當中已經遠離了慳吝等布施的障礙，也就是內心沒有任何的慳吝，無他過患，並且在布施之後不會產生其他的過患，並能圓滿廣大資糧，無論今生或於後世，此為成辦大利因時乃可施捨。如果具備了以上的這些條件，這時是能夠布施自己的身體給其他的有情。

卯二、法攝（三）辰一、不可為具此行儀之聞法者說法（152“）

偈頌：無病而纏頭、撐傘持刀棍、覆蓋頭不敬，勿為彼說法。

釋文，於法及說法者不恭敬者，勿為彼說正法，如果聞法者對於所宣說的法以及說法者本身，沒有辦法生起恭敬心，不要為這樣的人宣說正法。如果不恭敬會產生什麼樣的行為？其行儀中：無病而纏頭者、手上撐傘或持刀棍，及以布等覆蓋頭者，亦不應為彼說正法。

辰二、觀察聞法器之意樂差別

偈頌：劣慧莫深廣，勿單為女子；於諸勝劣法，應等敬修持。

釋文，於非聞器之劣慧者，莫說深廣正法，對於非聞器的劣慧者，比方說：他並不適合聽聞空性的法類，這時對於這樣的對象，就不應該宣說甚深的空性道理；相同的，如果對方並不適合聽聞廣大行的這種法類，這時就不應該為他宣說廣泛的正法，若無男子，亦勿單為女子說法；如果周邊沒有其他的男子，也不應該單獨的為一位女子宣說正法。又於大小二乘諸勝劣法，各別分辨好壞、合理非理、彼為成佛所需方便與否，經中說此皆為謗法，在這個地方有特別的提到「大小二乘諸勝劣法」，大乘、小乘這兩者的區別，最主要是從所化機——就是佛當初宣說正法的對象來作區別。如果說法的對象是具備大乘種性，這時候佛所宣說的法稱為大乘法；相同的，如果說法的對象是具備小乘種性，這時佛為他們宣說的法稱為小乘法，所以大乘法及小乘法這兩者的區別，是從說法的對境——也就是所化機來作區分。以法的本質而言它並沒有勝劣，為什麼沒有勝劣？因為不管是大乘法或是小乘法，說法者都是導師釋迦世尊，而導師釋迦世尊之所以要宣說大小二乘兩種不同的法類，是為了要利益不同的有情而宣說的。所以以法的本質並沒有勝劣，它都是為了要利益眾生而宣說的一種法門。所以我們不應該刻意的去分辨，大乘法是殊勝，而小乘法不是如此。甚至以顯密的角度來說，有很多的人在學顯教的同時，他會毀謗密法，而有些人在學習密法的當下，他會輕視顯教，這也都是不應該的。如果我們刻意的去分辨法它的勝劣，或者是它的好壞，或者是什麼法是合理的？什麼法是不合理的？甚至有些人，他認為某種的法是成佛所必需的方便，而另外的一類卻不是如此的話，這在經中裡面都有特別的提到，這樣的業是謗法的惡業，故應平等恭敬彼等而修持之。

偈頌：於廣大法器，勿令修劣法；莫令捨戒行，以經咒欺人。

釋文，勿將廣大法器、具大乘種性者，導入聲聞道中，令彼修持劣法，如果對方是具備聽聞大乘法的方法，並且具足了大乘的種性，這時不應該將對方引導進入聲聞道中，令彼修持劣法。對於具足大乘種性的人，是可以宣說共大小乘的法類，但是不能夠把他引入聲聞道中，為什麼？因佛說此成墮罪故，如果對於具備大乘種性的人宣說小乘法，而把他引入了小乘道當中，佛對於這樣的行為有特別提到，造作這樣的行為是會成為墮罪。

亦莫令捨律儀戒行，謂彼堪為其器，然於彼云：「誦經、念咒即可清淨。」莫以經咒欺誑他人。首先第一句話「亦莫令捨律儀戒行」，對於具備大乘種性的行者、甚至發心的菩薩，斷除身語的七種惡行是非常重要的。所以必須以持守斷十惡的律儀為基礎，在此之上如果能夠受持別解脫戒，不管是沙彌戒或者是比丘戒都很好；如果沒有辦法受持出家戒，也可以受持在家居士戒；如果連在家居士戒都沒有辦法受持，至少必須要受持斷十惡的律儀，對於這一點非常重要。現今有很多人會認為，持戒是小乘經藏當中所說的內涵，對於修學大乘法的人並不需要持戒，其實這樣的觀念是錯誤的。在三藏當中律藏是根本，而律藏當中最主要強調的內涵就是持戒，所以不應該有「持戒是小乘行者才需要做的事情，對於修學大乘法的我們是不需要持戒」的這種錯誤觀念。

「謂彼堪為其器」，有些小乘的行者是以持守別解脫戒為主，這時我們就不應該告訴他說：「你不需要持戒，你只要來學大乘法，因為在大乘法裡面有提到誦經、念咒是可以淨化惡業的，所以你不需要持戒」，我們不能夠用這樣的方式來告訴別人，叫別人不要持戒。「莫以經咒欺誑他人」，不能夠用在顯教或者是密教當中有特別的提到，誦經、念咒就可以淨化惡業的這個觀點，而告訴別人「持戒是不重要的」。

寅三、護有情心學無罪行（二）卯一、廣說（三）辰一、應斷令他不信之有過舉止（154 “）

「應斷令他不信之有過舉止」，平時應該斷除會使他人產生不信

的有過舉止。

偈頌：齒木與唾液，棄時應掩蔽；用水或淨地，棄尿等遭斥。

釋文，共通律藏所說行儀，出家菩薩除開許時亦須守護，共大小乘的律藏當中所說的行儀，對於出家的菩薩「除了開許時」，其他的部分都必須守護，不能因為自己本身是修學大乘法的菩薩，而認為不需要守護共大小乘的戒律。而這當中提到的「除開許時」，是指菩薩要行廣大的利眾事業，所以會有特殊的情況能夠開許，除了這樣的情況之外，其他的時候、任何的地點，都必須持守共同的律藏；在家菩薩亦應守護，莫令他人心中生不信。而在家菩薩，縱使沒有持守別解脫律儀，也應該要按照律藏當中所說的內涵，守護自身的行儀，莫令他人心中生不信，淨口齒木與唾液等，棄時應以土等掩蔽；若棄尿涕等於共用水或淨地上，將遭天神等斥責，故不應為。如果隨意吐啖或大小便在乾淨的水源或土地上，這時會遭到天神以及眾人的斥責，這樣的行為是應該避免的。

偈頌：食時莫滿口、出聲張口食；坐時勿伸足，手莫同時搓。

釋文，食時莫令飯食滿口，吃東西時不要把嘴塞得滿滿的，發出啞啞等聲或張口食。並且在吃飯時不要發出聲音，或者是邊吃邊開口。坐於法座等時，勿伸雙足而坐；雙手莫於同時搓揉，依次搓揉則無過失。這一點在過去印度的習俗裡，雙手同時搓揉是很忌諱的一件事，「依次搓揉」，如果是用右手來按左手，或者是用左手來按右手，依次的搓揉是沒有過失的。

偈頌：勿與女子處，騎乘床住處；世人不信者，知問而斷除。

釋文，勿與女子獨處馬等騎乘、床及住處，出家的菩薩不應單獨與女子共乘一匹馬，或者是獨坐在一張床上，以及獨處一室；在家菩薩亦不應與非親屬之其他女子獨處。總之任何行儀，凡令世人生不信者，若已了知皆應斷除；如果我們的行為會讓他人產生懷疑，或者是他人可能會藉此來損惱我們的話，這時當我們了解了這個內涵，這些行為就應該盡可能的去避免，若不了知，當於彼時、彼處詢問他人而

斷除之。如果你到了某個地方，你並不了解當地的民俗風情，這時必須要詢問他人，而盡可能的避免。

辰二、示道等時應如何行

偈頌：勿單指示意，心當懷恭敬，右諸指齊示；示路亦如此。

釋文，示意他時，勿以左手單指示意，成輕蔑故，過去印度的風俗民情，在示意時不能用左手單指來示意，這會讓對方覺得你瞧不起他；應當心懷恭敬，右手向上微彎，諸指齊示，所以在示意時，我們的內心要保持恭敬，「右手向上微彎，諸指齊示」，縱使是用右手，也不能以單指來示意，示路亦應如此。而在指示道路時，也應該用相同的方式來告訴對方。

偈頌：手不應揮擺；示意當微動、出聲或彈指，反之失威儀。

釋文，若無目的，不應劇烈揮擺手臂，成散亂放逸故；須示意時，手當微動，或發出聲，或彈指等，反之聲音過大，威儀盡失。

辰三、睡眠之姿應如何行

偈頌：睡如佛涅槃，應朝欲方臥；初時修正知、念當速起身。

釋文，睡時應如依怙——佛示涅槃臥睡之相，睡覺的姿勢應該如同世尊，在示現涅槃時所呈現的臥相，頭應朝向所欲方位，右脇側臥，頭可以朝向我們想要朝的地方，右側臥睡，左足置於右足之上，頭枕右手掌上，右側臥睡之後，左腳是放在右腳之上，並且用右手掌墊著頭，善覆法衣而臥。對於出家人而言，在戒律裡有特別的提到，晚上所應覆蓋的法衣，這件法衣並不是白天穿的，而是晚上睡覺時所蓋在身體上的一件法衣。初睡之時，在還未入睡之前，於善所緣應修正念、正知，這當中的「善所緣」是提到了，在還沒有睡覺之前，我們可以思惟三寶或上師的功德，或是思惟慈悲心、菩提心的道理，讓自己的心能夠緣在善所緣境上，而修正念、正知。起光明想，如果在睡前，我們的心能夠緣著善所緣境來修學正念、正知，這時入睡之後，到隔天未醒之前，這段時間我們所造的業都可以稱為善業。並念「當速起

身」；並且在還未睡前，就應該告訴自己，明天時間到了我應該要馬上起身。念由睡眠長養己身，後當勵力修善而眠。並且要思惟，今天之所以要睡覺，最主要的是希望我的身體能夠得到充分的休息；在休息過後，也就是明天我起床之後，應該要努力的修善，以這樣的動機來睡覺。而睡覺的時間，在經論當中有提到，夜間分為三分，中間這一分是睡覺的時間。

在這一段有特別的提到，晚上睡覺的時候，如果能夠按照過去佛示寂時，所呈現的臥睡相來睡的話，它有許多的優點：第一個，你之所以會想要這樣睡，表示你有想到佛祂是以這樣的方式示寂的；更進一步的，你可以思惟佛的功德，這樣讓我們在晚上睡覺時的這段時間，所造的業能夠趨向善業。雖然在睡著之後，你不見得還能夠保持原有的姿勢，但至少你在睡前有生起這樣的心念。

過去傳承祖師們，他們有一種說法，如果在臨終的時候，能夠保持這樣的姿勢，縱使沒有修頗瓦法，這樣的人他還是能夠投生在淨土當中。我覺得這樣的說法是有根據的，為什麼？因為縱使是臨終的人，他在臨終前，要是能夠憶念佛的功德，而想到佛過去在示寂時也是用這樣的方式示寂的話，透由思惟佛的功德，可以確定他來生是不墮惡趣的。而現今有很多的人並不是這樣做，有些上師他快示寂的時候，弟子們很希望他是坐著示寂的，所以縱使上師坐不太起來，他周邊的弟子也會硬要上師能夠坐起來圓寂，這根本沒有必要。因為當下，如果上師的身體非常虛弱，我們硬要他坐起來的話，這反而對他沒有任何的幫助。

而過去在印度曾經發生了一個公案，在不久之前，有一個人他過去是一位法師，但是他之後還俗了。這個人臨終前生了重病，但是久久都沒有辦法死去，有一天有人告訴他，你可以用這樣的方式先躺一會兒。所以他就以右脇側臥的方式，稍微的躺了一下，他躺了一下之後，馬上就往生了；而上一世的赤江仁波切，他在臨終時，也是以右脇側臥的方式而示寂，在示寂的時候，周邊的弟子也曾勸請過他，是不是能夠以打坐的方式來示寂？這時他馬上教誡周邊的弟子，難道我死之前還要被世間八法所控制嗎？所以他穿上他的法衣，就以右脇側臥的方式馬上的就示寂了。甚至當第十四世的法王還沒有來到他的座

前時，他就已經示寂了。所以過去的傳承祖師們，他們一再的提到，如果在臨終的時候，能夠以這樣的方式來往生，其實並不需要他人修頗瓦法，透由內心當中憶念上師、三寶的功德，很容易就能夠投生到想要去的地方。

卯二、攝義

偈頌：經論中宣說，無量菩薩行；直至能修彼，應修淨心行。

釋文，佛經及釋論中，宣說無量施等菩薩行之分類，由於菩薩必須行廣大的菩薩行，所以在佛經以及釋論當中，一再的宣說無量菩薩行的分類；倘若不能遍修，對於初學者而言，如果一開始沒有辦法全部修學，直至能修彼諸行前，應修上述淨己心行。直到能夠遍學之前，應該要修學的內涵是以淨化內心為主。「淨化內心」，是指內心當中所追求的，不是今生的安樂、也不是輪迴的盛事，由於必須行廣大的菩薩行，這時我們的內心必須要遠離自利作意，也就是當下的所作所為，並不是以自利為出發點，而是以利他為主，必須以這樣的方式來反觀我們的內心。

子四、圓滿學處所需要件（二）丑一、廣說（四）寅一、能淨學處之因（157“）

或曰：「縱使勤修學處，然若為過所染，應如何行？」平時縱使我們精進的修學菩薩學處，但難免會被過失所染污，這時應該如何做呢？

偈頌：應晝三夜三，讀誦三聚經，依佛菩提心，息除餘墮罪。

釋文，若染根本墮罪，應如《集學論》云：「夢中住於聖者虛空藏前懺悔。」懺已令其律儀恢復；若犯中下品纏、四十六惡作及《集學論》中所說諸過，則應晝三、夜三讀誦《三聚經》，首先看到第一個部分「若染根本墮罪」，在菩薩的學處當中，有提到十八種根本墮，如果違犯了十八種當中的任何一種，「應如《集學論》云：「夢中住於聖者虛空藏前懺悔。」對於這個部分，過去在佛經當中有提到，如果違犯了根本墮，在睡前必須要藉由供養，至誠的在虛空藏菩薩面前來懺悔。並且在入睡之後，如果懺悔得力的話，能夠在夢中親見虛空藏

菩薩，如果夢中能夠顯現出這樣的徵兆，就表示我們的懺悔是得力的，但其實要獲得這樣的徵兆也不容易。

如果平時我們真的違犯了菩薩戒當中的根本墮，可以有幾種的方式來將它淨化：第一種再次的受持菩薩戒，第二種再次的受灌頂，第三種修自入法，第四種修十萬遍的百字明咒。藉由以上的方式，都能夠淨化我們違犯根本墮所造的惡業。而在淨化之後，如果你在夢中沒有辦法親見虛空藏菩薩，但是你能夠一而再、再而三的夢見有月亮或者是太陽，或者是你爬到了高山頂上，或者是你食用水果，或者是嘔吐骯髒的東西出來，這都表示淨罪是有力道的。「懺已令其律儀恢復」，並且在懺悔之後，我們的菩薩戒、菩薩的律儀是可以恢復的。

「若犯中下品纏、四十六惡作及《集學論》中所說諸過，則應晝三、夜三讀誦《三聚經》」，在這個地方有提到中、下品纏以及四十六惡作。提到了「根本墮」，在根本墮當中又可以分為上、中、下三品纏。如何來安立上、中、下三品纏？首先在十八根本墮裡面，最嚴重的就是「棄捨菩提心」以及內心生起「邪見」這兩者，只要內心當有了這樣的念頭，不管是棄捨了菩提心或者是生起了邪見，在此同時就已經違犯了根本墮，它並不需要具備有其他的條件。而這兩條戒之外的十六條根本墮，在這十六條根本墮裡面，它是必須要具備不同的條件，比方說「不視過失」，並不認為當下的這種行為是一種過失，這是第一種條件；第二種，在造業的當下內心感到歡喜；第三種，不知慚愧；第四種，一再的違犯。而這四個條件當中，最嚴重的就是「不視過失」，也就是並不認為當下的行為是一種過失。如果違犯了這一點，他的罪業是最嚴重的，所以稱為上品纏；如果不具備這樣的條件，而具備了其他的三種條件的話，這時我們會探討這是中品纏，還是下品纏。所以在眾多的條件當中，最嚴重的就是我們並不認為當下自己的行為已經違犯了菩薩的律儀，「不認為它是過失」的這種心態是最嚴重的。

而在之後提到了要如何淨化罪業？剛剛有提到種種的善巧方便，而在眾多的善巧方便裡面，有一種是可以再次的受灌頂。提到了「受灌」，如果之前你都沒有受過灌頂，你是一個初學者想要接受灌頂的話，這時必須要特別的謹慎小心。但是如果你已經受了灌頂，並且在

受灌之後你有受戒，這時由於很容易犯戒的緣故，為了淨化犯戒所造的惡業，如果能夠一再的去接受灌頂是一件好事。

在釋文當中有提到，「則應晝三、夜三讀誦《三聚經》」，也就是在白天三遍，晚上三遍，它的修法跟修學六座瑜伽的修學方式是相同的。而這六次，照道理說是應該分開來讀誦，但如果沒有辦法做到這一點，至少在白天的某一個時段讀誦三遍，而晚上睡前讀誦三遍也是可以的。《三聚經》當中是哪三聚？有提到懺悔、隨喜以及迴向。

釋文，此乃懺悔罪業、集聚福德、令善無盡增長之妙方便，第一個部分是提到了懺悔罪業；第二個部分，藉由隨喜，集聚福德；第三個部分透由迴向善業，令善無盡增長。如果能夠在白天以及晚上讀誦《三聚經》的話，這是懺悔、積福以及令善無盡增長的妙方便。皈依佛等三寶、依菩提心，如前所說具足四力息除其餘墮罪。並且在懺悔時，如同之前所談到的，必須要具足四力來作懺悔。

寅二、學處之根基

偈頌：為自或為他，何時作何行，佛說須修者，爾時應勤修。

釋文，或為自利，或為利他，不管是自己親自去行善，或者是勸他人去行善，任於何時，三門作何行儀，在任何的時間點，身語意三門所作的任何行儀，凡佛所說須修學者，應於爾時不為過染，精勤修學。只要是佛在佛經當中有提到需要修學的部分，在此同時，我們都應該精勤修學，而不為罪過所染。

偈頌：佛子不需學，此事定無有；智者若住此，則無不成福。

釋文，所知事中，此定無有佛子菩薩不需學者，在一切的「所知」，也就是萬法當中，沒有一件事是菩薩不需要修學的，縱使是木工或者是水泥匠所作的事情，對於菩薩來說，這都是必須要修學的內涵，須修一切學處；智者若安住此，則無不成修福之行，故莫心生不信。對於菩薩而言，他不僅能夠了解所知的內涵，而且更進一步的，他會去實踐他所了解的部分，並且在實踐的過程中，他的動機是以利他作為出發點。如果一位智者菩薩，能夠安住在這樣的狀態下，在此時，他所造的一切業都能夠成為是修福之業，「故莫心生不信」。對於周邊的

人，有些人他學的可能不是佛法，他學的是科學或者是種種的語言，但是我們很難了解對方的本性是什麼？這有可能是菩薩為了行利益眾生的事業，而修學了非佛法的相關法門，他可能會去修學像科學或者是學習種種的語言來利益眾生。所以面對這種情況，內心當中不應該生起排斥或是不信，這一點是很重要的。

寅三、所作為何（二）卯一、迴向善行為利有情（158 “）

「所作為何」，在之前提到菩薩會遍學一切所知，並且會廣修菩薩的律儀，菩薩之所以這樣做，他的目的是什麼？

偈頌：直接或間接，利他不作餘；為利有情故，皆迴向菩提。

釋文，直接利他或由間接亦可，除利他外不作餘事，對於菩薩而言，如果能夠透由講經說法等種種的菩薩行，來直接利益周邊的有情當然是最好，如果沒有辦法直接的利益有情，也希望能夠間接的利益他們，當下的所作所為除了利益他人之外，不作其他的事情；唯為利有情故，一切善皆迴向菩提。不僅在行善的同時，是以利他作為出發點，並且在行善之後，也希望將一切所累積的善業，都能夠迴向圓滿的菩提。

卯二、永不棄捨大乘知識及諸學處

偈頌：命危亦不離，精通大乘義、安住菩薩戒，善知識常依。

釋文，大乘善知識者，精通大乘義理、安住最勝禁行——菩薩戒中；乃至命危，亦應恆常依止而不捨離。菩薩在造作種種善業之後，會迴向希望生生世世都能夠獲得大乘善知識的攝受。而大乘善知識所必須具備的條件，是精通大乘義理以及安住在菩薩戒中，所以菩薩希望能夠將所造的善業迴向，乃至命危，都希望能夠恆常的依止大乘善知識而不捨離。

寅四、所聞思之教典（二）卯一、依經而學（159 “）

偈頌：應如吉祥生，修學侍師法。

釋文，應如《華嚴經》中吉祥生童子之公案修學，在修學依師軌理時，應該要按照《華嚴經》當中，吉祥生童子依止善財童子的公案來修學依師軌理，其侍師法如經廣云：「善男子，若諸菩薩為善知識所正攝受，不墮惡趣。」在經文裡面就有提到，如果菩薩是被大乘的善知識所攝受的話，來生不墮惡趣。

偈頌：此及佛所說，應讀經了知。經中說學處，故應閱契經；
首當先研閱，聖虛空藏經。

釋文，又此論中所示學處，在《入行論》當中，有提到一位菩薩該修學的種種學處，及佛所說其餘學處，而佛在佛經裡面也有提到相關的學處，應由閱讀大乘契經了知。諸契經中廣說學處，故應閱讀契經；特受行律儀者，首當先行研閱《聖者虛空藏經》。在這個地方有特別的強調《聖者虛空藏經》，在這部經文裡面有提到許多的根本墮，以及一開始該如何的受持菩薩律儀，以及種種的菩薩學處，並且在受持時，如果有違犯該如何懺悔的道理，在這部經文裡都有詳細的提到。所以對於受持菩薩戒的人而言，在眾多的經典裡，一開始必須要先研閱《聖者虛空藏經》。

卯二、依論而學

偈頌：恆常應行者，於遍集學處，論中廣泛說，故必數研閱。

釋文，恆常應學並行持者，於《遍集學處論》中由捨護淨長身、財、善根十二門廣泛宣說，故必數數研閱此論。平時我們必須要修學以及行持的內涵，在寂天論師所造的《遍集學處論》，也就是平時所謂的《集學論》當中，藉由施捨、守護、淨化、增長，身、財、善根十二門廣泛宣說。這當中有提到身、財、善根這三者，這三者分別透由施捨、守護、淨化、增長這四種的方式，所以總共是十二種法門，廣泛的宣說一位菩薩所必須修學的內涵，「故必數數研閱此論」。

偈頌：或暫閱略攝，遍集契經論；亦當勤研閱，聖龍樹二論。

釋文，抑或不能如此，則暫研閱此師所造略攝諸義之《遍集契經論》，而這部論就是平時所提到的《集經論》。《集經論》相較於《集

學論》它的內容是比較精簡的，所以如果沒有時間閱讀寂天論師所造的《集學論》，這時可以先閱讀論師所造內容比較精簡的《集經論》；亦當精勤研閱聖者龍樹所造二部《集論》。龍樹他有造兩部的《集論》，而這兩部分就如同寂天論師所造的《集學論》以及《集經論》，在名字上面是相同的。

丑二、結論

偈頌：經論所未遮，皆當勤修學；為護世人心，知已即當行。

釋文，凡經論中所遮止者皆應斷除，所未遮者皆當精勤修學。如果一種行為是經論當中所遮止的，這時就盡可能避免造作這樣的行為；如果行為本身是善法，在經論當中並沒有遮止，這時應該精勤的修學這樣的善法；但如果事情本身是無記的，也就是非善、非惡的，這時在經論當中並不會遮止無記的業，所以對於這樣的行為就看自己要不要去做？這兩句話裡面最主要提到的是，如果是惡行要盡可能的斷除，如果是善業要盡可能的去成辦；但如果事情本身非惡、非善，它是屬於無記的話，這就看我們當下是不是一定要做這件事情，因為佛在經典裡面並沒有刻意的遮止這樣的事情；此為守護諸世人心、斷其不信，故知菩薩諸學處已，即當如實奉行修學。所以了解菩薩所應修學的學處之後，在當下我們就應該要依教奉行，精勤修學。

癸二、非唯空言，須修其義作為結論（二）子一、於諸學處皆須守護正念正知

偈頌：應數數觀察，身心諸現狀；僅此簡言之，即護正知義。

釋文，於身語心，應以智慧數數觀察彼諸現狀，有無違反學處、或是否成無記、或為煩惱所轉與否，如實了知，提到了正知，我們必須要了解身、語、意三門，什麼行為是該作的？什麼行為是不該作的？在了解之後，必須要用心來觀察身語意三門，我們的身體在作什麼動作？我們的嘴巴在講什麼話？我們的內心起心動念又是如何？這時必須藉由「正知」來作觀察，它到底是安住在善、還是不善、還是無記的狀態？在當下我是否有違背了菩薩的學處？我的行為到底是無記與否？或者我的心是否被煩惱所控制？這是我們必須去了解的；

僅此簡而言之，所以簡單的來說，此即守護不失正知之義。所謂的「正知」，就是了解了法義之後，在當下必須要時時刻刻檢查身語意三門的所作所為是否如法。

子二、正文

偈頌：此等應身行，徒說有何益？唯誦療病方，豈益諸病者？

釋文，既已了知此理，在依止了善知識，並且研閱了經論之後，我們已經了知了取捨的道理，此時，應以身行修持此等，在了解了諸多的道理之後，必須身體力行修持此等道理；若無修持，徒說空言、多積名相，有何利益？如果在了解之後，沒有辦法去實踐法義，徒說空言、累積了許多名相，這對我們來說並沒有任何的幫助，全無所成。藉由了解名相，他能夠讓我們達到什麼樣的目標嗎？其實並沒有太大的意義。譬如唯誦療病藥方，豈能利益諸病者耶？無所益也。比方說一個病人，他在看醫生之後，如果他只讀手上的藥方（也就是藥單子），這時對他的病有什麼幫助嗎？並沒有。他必須要按照醫生的指示，如實的去服藥，在用藥之後對他的病才會有幫助。

最後作了結論，總之，雖有三種戒律，然學真實別解脫之制戒或共彼者，於初最為重要。「共彼者」指的就是斷十惡的律儀。戒律可以分為三種，但是在三種的戒律裡面，不管是修學真實的別解脫戒，或是修學斷十惡的律儀，這對於初學者來說是最重要的。若能護此，餘亦能守，如果能夠守護別解脫戒，也能夠持守其他的戒律；相反的，若不護此，則餘亦不能守。如果沒有辦法好好的持守別解脫律儀，其他的戒律也沒有辦法持守。故《攝抉擇分》云：若壞律儀戒，則壞一切律儀。若念：「別解脫戒乃聲聞戒」，遂云菩薩學處應從餘處求者，是未理解此義之大錯謬，如果有人認為，修學別解脫戒是小乘的行者才需要做，大乘的行者並不需要修學別解脫律儀的話，有這樣的心念，它是違反了菩薩戒的根本墮。在菩薩戒的根本墮裡面有提到，我們不能夠生起以下的邪見——也就是認為別解脫律儀是小乘的行者才修的內涵，對於大乘的行者來說它並不需要，我們不能有這種錯誤的觀念。故應學律儀戒，斷除自性罪等，所以應當透由修學律儀戒，來斷除自性罪等種種罪行，此為攝善法及饒益有情戒之根基，而三種的律

儀當中，律儀戒是攝善法戒以及饒益有情戒其餘兩種戒的基礎，並於諸戒之相違品數數依防護心，又此應具六度而修。

結頌：若修三士道次第，以此作為心要者，
有賴守護正念知，應恆善巧彼理趣。

壬二、品名

入菩薩行論第五品 護正知

釋文，入菩薩行論釋佛子正道第五品釋 護正知

迴向：

願生西方淨土中，九品蓮花為父母，
華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。

第六品 忍辱

庚三、說明修學餘四波羅蜜多之理（四）辛一、修學忍辱之理（二）壬一、釋品文（二）

癸一、由專修忍而斷成辦、安住對治之障。（二）子一、思惟瞋之過患（三）丑一、不可現見之過患（二）

在一開始科判當中提到，庚三「說明修學餘四波羅蜜多之理」。在之前介紹了「持戒」波羅蜜多之後，接下來介紹「忍辱」、「精進」、「靜慮」以及「般若」的四種波羅蜜多。這個科判當中的內容分四：辛一、修學忍辱之理，辛二、修學精進之理，辛三、修學共與不共之奢摩他所攝靜慮之理，辛四、修學毗鉢舍那體性般若之理。在第三個科判當中提到了「共與不共之奢摩他」，「共的奢摩他」，指的是一心專注的奢摩他，也就是設法讓心能夠專注在所緣境的奢摩他；而「不共的奢摩他」，在《入行論》中所介紹的內涵是「自他相換的教授」。而第四個科判，「修學毗鉢舍那體性般若之理」，這個科判的內容，也就是第九品的內涵，各宗各派解釋的方式並不相同。

而接下來我們看到第一個科判，辛一「修學忍辱之理」分二：壬一、釋品文，壬二、品名。首先第一個科判分二：癸一「由專修忍而斷成辦、安住對治之障」。透由修學忍辱，來斷除之前未成辦而想成辦的對治，或是成辦了之後而安住的對治的障礙，這當中的內涵分二：子一、思惟瞋之過患，子二、思惟忍之利益。如果沒有思惟瞋的過患，我們就不會想要遮止心中的瞋念；相同的，如果沒有思惟忍的利益，我們就沒有辦法生起歡喜，想要修學忍辱。

第一個科判當中，子一「思惟瞋之過患」分三：丑一「不可現見之過患」，指的是必須要透由經教來證成的過患，也就是在生起瞋念之後，瞋之所以能夠摧壞善根的這一點是「極隱蔽分」，這是我們當下沒有辦法感受到、也沒有辦法看見的一個過患，所以提到「不可現見之過患」。丑二「可現見之過患」，這當中介紹瞋的過患，是不需要透由經教、正理來證成的，這是我們內心馬上就可以感受得到的一種過患。丑三、總明過患。

寅一、由瞋摧壞善根（164 “）

偈頌：一瞋能摧壞，千劫所集施、供養善逝等，此一切善行。

釋文，障諸善法生、住之究竟者即是瞋恚，心中善法無法生起、生起無法安住，最主要的原因，是我們的心中充滿了瞋恚，故應思惟

彼之過患，精勤滅彼。既然瞋恚對我們的傷害如此的大，就應該要思惟瞋所帶來的種種過患，「精勤滅彼」。因百千劫所集由施所生善法、供養善逝等三寶尊，及由修、戒所生一切善行，此皆由瞋菩薩一念，便能從其根本摧壞。「瞋」對我們來說到底會產生什麼樣的傷害？在釋文中將所造的善業，統攝在「由施」所生的善法，以及「由修」所生的善法，以及「由戒」所生的善法。以六度而言，六度當中的布施度，是統攝在「由施」所生的善法；持戒度是包含在「由戒」所生的善法；而「忍辱、精進、靜慮以及般若」這四者，是統攝在「由修」所生的善法。所以過去花了多生多劫所累積的這些善根，雖然所累積的善業非常多，但是眾多的善業，藉由對於菩薩所生起的一念瞋恚，在一瞬間之內，就會將過去所造的善業完全的摧壞。

非僅如此，《集學論》引說一切有部所誦教典而云，在《集學論》當中引了「說一切有部」平常所在研閱的教典而提到：若有比丘心生信念，禮敬如來之髮甲塔，其身所覆之地直至金輪，盡其中間所有塵數，能得千倍轉輪王位；彼善由害同梵行者便即摧毀。在這部經當中有提到，如果一位比丘他的內心當中，對於禮敬的對象——也就是佛塔生起了信念，透由生信能夠恭敬的禮拜存有佛陀的頭髮以及指甲的佛塔，在禮拜時，身體所覆蓋的地面，直至地球核心的金輪，這當中所有塵土的數量是難以計數的，但是如果能夠至誠的禮拜所累積的福德，他能夠感得千倍塵土數的轉輪聖王；但是如此龐大的善業，在平常跟同行善友相處的過程中，如果對於周邊的同行善友生起一絲的瞋念，就能夠將過去所累積如此龐大的善業，一瞬間之內完全的摧毀。

釋文，言瞋能壞百千劫中所集善根，其瞋恚境須是菩薩；在之前這個公案裡面所提到的對象——也就是生起瞋的對象，並不是指菩薩，而指的是我們周邊的同行善友。而在《入行論》以及《入中論》當中有提到，生起一念的瞋，會摧壞百劫以及千劫所造的善根，瞋恚的境，他必須是菩薩。而這當中為什麼會有「百劫」跟「千劫」的差異？是指如果生起瞋念的人，他並不是菩薩，但是他生起瞋的對象，也就是他所瞋的對象是一位菩薩的話，非菩薩者瞋恚菩薩，一瞬間透由瞋的力量，能夠摧毀「千劫」所造的善根。而在《入中論》裡面有提到，透由瞋會摧毀「百劫」所造的善根，是指生起瞋心的人，以及

所瞋的對象，這兩者都是菩薩；而起瞋的人，如果是具大力的菩薩，也就是他的功德比較高，去瞋恚比較不具力的菩薩的話，這時一念的瞋會摧毀「百劫」所造的善根。

如是《入中論》中亦作此說。相同的道理，在《入中論》裡也有提到這樣的內涵。《律廣釋》中宅舍事之起首，說由瞋恚斷戒體者，明顯是許猛厲瞋恚能壞善根；在《律廣釋》裡面有提到，由瞋會斷除戒體的這個內涵，它並不是說受了戒之後再生起瞋念，馬上我們的戒體就會消失；而是指生起了猛厲的瞋恚，能夠摧壞善根的意思。又《分別熾燃論》亦說邪見及損害心能摧善根，故應勵力防護瞋等。並且在清辨論師所造的《分別熾燃論》裡面，除了瞋之外，更進一步的提到了，在內心中生起邪見以及損害心，也是會摧壞善根的。「故應勵力防護瞋等」，瞋所帶來的過患是難以想像的，因此我們必須要努力的來防護內心當中的瞋念。

寅二、由知瞋忍所生功過應勤修忍

偈頌：無如瞋之惡，無如忍難行，故應以眾理，殷重修安忍。

在眾多的煩惱當中，「瞋」所帶來的殺傷力是最強大的，而且也是我們最容易生起的念頭。「無如忍難行」，也就是因為心中很容易生起瞋的緣故，唯有透由「安忍」才能夠對治它，但是要能夠在心中生起「安忍」，卻是不容易的一件事情。

釋文，無如瞋之罪惡能障生道及摧善法，會障礙生起道的功德，以及摧壞善法的煩惱中，沒有比瞋心更嚴重的；無如忍之難行能滅煩惱熱苦，相同的，能夠滅除煩惱熱苦的苦行當中，沒有比忍辱更難修的。瞋所帶來的過患，遠超過其他的煩惱，瞋以外的其他煩惱在生起的當下會造作惡業，讓我們來生墮入惡趣，但是至少它不會摧壞我們過去辛苦所累積的善業；但是瞋就不同了，瞋不僅會造作惡業，讓我們墮入惡趣受苦，並且會摧壞我們過去所造的善根，所以瞋對於我們的傷害，遠超過其他的煩惱。所以如果想要對治內心中的瞋念，唯有透由修學忍辱才有辦法對治，故於修安忍時，應以眾門、方便之理殷重修習。既然修學忍辱是如此的重要，我們就應該以各種的方式、道理精勤努力的來修學安忍。

丑二、可現見之過患（二）寅一、瞋令身心無安樂時（165 “）

偈頌：若心懷瞋痛，則意無寂靜，亦不得喜樂，失眠難堅穩。

釋文，若心懷瞋，生猛厲苦，猶如劇痛，如果內心生起了瞋恨，這就如同是身體上的疼痛所帶來的強烈痛苦，則意無法感受息苦之寂靜樂，這時內心是沒有辦法感受息滅痛苦的寂靜樂，亦不能得身心喜樂，不僅內心沒有辦法生起歡喜，更進一步，身體也沒有辦法獲得安樂，復患失眠，此時縱使住的房子再昂貴，但是住在裡面的人，就是沒有辦法安穩入睡，心難寧靜堅穩。內心是沒辦法獲得寧靜以及穩定的。

寅二、壞親友等

偈頌：縱人以財敬，施惠依附者，施主若易瞋，仍將遭他殺；
瞋令親友厭，施攝亦難近。

釋文，懷瞋之人，縱以財敬施惠於他，守護、利益來依附者，然彼施主若易起瞋，仍將遭他殺害反擊，一個容易動怒的人，在一開始，縱使以恭敬的態度給予他人錢財，並且保護、利益來依附他的下屬，但施主平時如果很容易動怒的話，這時下屬會說：「我們的老闆雖然行為還不錯，但是脾氣很暴躁。」當他的老闆一再的用非常嚴格的方式來對待他，甚至很容易動怒的話，下屬會忘記老闆對於他的恩，最後還是會遭到下屬的傷害反擊；又瞋易令親友厭惡，而且生起了瞋，會讓周邊的親友感到厭惡，爾時縱以布施攝持，到時縱使你想用金錢來攝持他們，亦難令他歡喜親近，但周邊的人一想到你是容易動怒的人，都不會想要靠近你，故應勵力斷除瞋恚。

丑三、總明過患

偈頌：總之若有瞋，心絕無安樂，瞋怨敵定生，彼等眾苦患。

釋文，總之，若有瞋恚，心中絕無安樂，一個容易動怒的人，除了少部分的時間之外，絕大部分的時間裡，內心是沒有辦法獲得安樂

的。故瞋怨敵定生前說彼等過患，彼為今生、後世眾苦之最惡因。如同之前所提到的，瞋會帶來種種的過患，它會讓今生的身心沒有辦法安寧、沒有辦法獲得想要追求的快樂；以來生而言，由於瞋會摧壞善根，讓來生墮入惡趣受苦，所以瞋心是今生、後世眾苦的最惡因。

提到了瞋，有些人平常雖然腦筋很好，也能夠分辨是非善惡，但是只要一動怒，他就亂了步調。所以在商場，有很多人會故意讓對方起瞋，讓他沒有辦法很仔細的來思惟一件事情。而有一些狡猾的商人，他在面對自己的敵人時，就如同在面對朋友般，他是不動聲色，並且會用非常柔軟的態度，在跟自己的敵人談判；而有些人就故意的讓對方生起瞋念，而亂了他平常的思緒。所以生起了瞋，對我們的傷害是很大的。縱使你平常的思緒相當清楚，口語也相當清晰，但是在動怒之後，這一切的現象都會在一瞬間之內扭轉過來。

子二、思惟忍之利益

偈頌：專注滅瞋者，今後世安樂。

釋文，若善思惟瞋所生過，如果仔細的思惟瞋患所產生的過患，並能專注滅除瞋者，更進一步的，能夠用心的遮止內心中的瞋念，或是讓內心中瞋念的力量降低的話，彼乃今生、後世唯享安樂之因，透由修學忍辱能夠讓我們今生、後世都獲得安樂，故應勵力斷除瞋患；若不除彼，將如《文殊遊戲經》中所說，過患極大。《文殊遊戲經》是一部大乘的經典，當中有提到，菩薩在行菩薩行的過程中，最重要的就是要防止內心中的瞋念。貪雖然有種種的過患，但是相較於瞋，貪的過患是較低的，而且它不會摧壞善根；但是瞋就不是如此，瞋不僅會讓我們來生墮入惡趣，它最嚴重的過患，就是會摧壞我們過去所造的善根，所以在《文殊遊戲經》當中，有廣泛的宣說瞋所帶來的種種過患。

在上一段有提到「若善思惟瞋所生過」，也就是我們必須要仔細的思惟瞋所帶來的過患，並且在思惟的時候，可以想到自己過去的經驗，也就是過去在碰到某一個人、某一件事，因為生起了瞋心，而當下我做出什麼樣錯誤的決定？我做錯了什麼事情？說錯了什麼樣的話？它帶來什麼樣的過患？這可以從自身的經驗上去作思惟。

癸二、作意修忍辱之方便（二）子一、應遮瞋恚之因（四）丑一、因之體性及其過患（167“）

「因之體性及其過患」，心中之所以會生起瞋恚，最主要的原因是什麼？而它會帶來什麼樣的過患？

偈頌：強行不欲事，或障所欲事，得此不悅食，瞋盛摧毀我。

釋文，由瞋生苦之理為何？謂於我或我所，強行所不欲事，或障成辦所欲之事，由此心生不悅，由瞋生苦的理由為何？「謂於我或我所」，「我所」指的是我所擁有的，不管是我的親人，或者是我所擁有的東西，對於我以及我所擁有的這一切，做了我不願意看到的事情，比方說他人傷害我、辱罵我，或者是他人傷害我的親友、搶奪我的財物，這都是我所不願意看到的事情，「或障成辦所欲之事」，或者是他人藉由某些手段，來障礙我想要達到的目標，不管是聲名、財富，或者是恭敬，由於周邊的人做了我不願意的事情，障礙了我所想要成辦的事情，所以內心中會生起不悅，此即增長瞋恚糧食；就像要保護身體必須要吃東西，相同的，內心中之所以會生起瞋恚，最主要的原因，就是因為我們的心在面對境的當下，會生起不悅的感覺，由得此不悅食，所以「不悅」是瞋恚的糧食，令瞋恚身力量增盛，由於內心中生起了不悅，透由不悅的糧食來長養瞋恚的身體，故於今生、後世摧毀我也。所以當心中瞋恚的身體越來越強壯的話，就會傷害我的今生以及後世的利益。

丑二、教誡勤修止瞋方便

偈頌：故我應斷除，瞋敵所需食；此敵唯害我，除此無餘事。

釋文，是故，應盡斷除我瞋恚敵所需不悅糧食，既然瞋恚對我造成的傷害是如此大，這時我應該要想辦法斷除瞋恚的敵人所需要的糧食，也就是內心在面對境界時生起的不悅感；為什麼要斷除瞋恚敵的糧食呢？此瞋恚敵唯加害我，除此無有餘事，外在的敵人雖然會傷害我，但是他至少有自己的事情可以做，但是內心當中的瞋恚敵，它除了傷害我之外，它沒有其他的事情，所以只要在心中生起瞋的那一剎，從那一剎開始，心中的瞋恚敵就不斷的傷害著我，故應勤滅此首要敵。

所以我應該精勤的滅除最主要的敵人——也就是心中的瞋恚，而想要滅除心中的瞋恚，就必須斷除瞋恚敵所需要的糧食——也就是不悅。

丑三、正明遮止彼之方便（二）寅一、不應心生不悅

釋文，若爾，如何斷除不悅？

偈頌：任我遇何事，不擾歡喜心；不喜難辦事，反失諸善行。

釋文，應先思惟忍受痛苦所生利益，思已任我遭遇何事，當善思惟而念：「不應擾亂我歡喜心。」平時應該不斷的思惟，能夠忍受痛苦所產生的利益，在思惟之後，無論遇到什麼事情，不管是他人傷害我，或是傷害我的親人，或者是利益我的敵人，在當下必須要思惟：不要因為外在的對境，而擾亂了內心中的歡喜，歡喜乃不悅之對治，如果心中能夠充滿歡喜，就不會生起不悅的感受，故有任何不欲之事，於彼縱不歡喜，亦難成辦已所欲事，當我遇到不想要遭遇的事情時，對於這樣的對境，縱使我的內心感到不歡喜，但是當下也很難改變事實，更進一步的，也沒有辦法成辦我想要成辦的種種利益，反失能予所欲妙果之諸善行，並生一切痛苦。如果因為外境而擾亂心中的歡喜，更進一步的生起不悅或是瞋恨，反而會失去能夠給予我善妙果位的諸多善行，並且讓我的今生以及來生產生種種的痛苦。

寅二、原因

偈頌：若事尚可改，何故生不喜？若已無可改，不喜有何益？

釋文，於令己心不悅之境，倘若其事尚可改善，於彼何故心生不喜？對於讓自己會感到不悅的對境，如果這樣的對境是我有能力、有辦法去改善的話，既然能夠改善，就試著去改變它不就好了嗎？為什麼要對於這樣的境感到不歡喜呢？當下改善，便無不悅，如果我能夠試著去改善這個境，內心當中就不會生起過多的不悅；然若彼事已無可改，於彼不喜又有何益？相反的，如果境界本身沒有辦法改變，這時對於境內心縱使不歡喜，又能夠做什麼？這只不過會讓自己苦上加苦罷了！在遇到境的時候內心已感到痛苦，而更進一步的，因為心生不悅生起瞋恨，又讓內心感到另外一種的痛苦，這是自己造成的。所

以當我遇到了逆境，可以仔細的思惟，這樣的境是否是我能夠改變的？如果可以改變就試著去改變，不需要讓心產生不悅，但是如果沒有辦法改變的話，內心當中縱使生起不悅、不滿，對於境界沒有任何的幫助。如縱不喜虛空無礙，比方說，縱使我不歡喜虛空的本質是無礙的，亦無所濟。

提到了「虛空」，虛空的內涵是遮止有質礙的一分，虛空它是沒有任何的阻礙，它是有一個空間存在的，這是它的本質，如果你不喜歡這一點也沒有任何幫助，因為不會因為你不喜歡它就改變。相同的道理，火的本質是熱的，當你用手去接觸到火會感到疼痛，但是對於火的本質是熱的這一點，你內心當中縱使不歡喜也沒有幫助。如果你不想要有這樣的疼痛感，你就不應該伸手去碰火，而不是在碰火之後，對於它為什麼是熱的，內心當中感到不滿。相同的道理，輪迴的本質也是如此，輪迴的本質本身就是痛苦的，只要投生在這樣的環境中，彼此互相傷害是很正常的事情。所以當別人傷害你，當你感到痛苦的時候，其實你仔細的想想，你就知道這是誰造成的，輪迴的本質不過就是如此罷了！所以不管是生病或者是他人在傷害我，你仔細的想一想，唯有透由修學忍辱才能夠解決問題，在內心中對境生起瞋恨，並沒有辦法改變任何事情。

丑四、詳觀生瞋之因而勤斷除（三）寅一、總示能生瞋境差別（169“）

偈頌：不欲吾或友，歷苦遭輕蔑、惡言受譏諷；於敵則相反。

在這個偈頌當中，最主要提到的是世間八法。世間八法裡頭，有四法是我們想要追求的，有四法是我們不想要遭遇的。在龍樹菩薩所造的《親友書》當中，有仔細的解釋「世間八法」的內涵。

提到了《親友書》這本論，龍樹菩薩當初在宣說《親友書》時，最主要的對象是當時的國王。當時的國王是龍樹菩薩的弟子，他們兩個人的因緣非常深厚，甚至他們兩個人投生的時間點都很接近，而示寂的時間點也似乎是雷同的。在《親友書》當中，龍樹菩薩他提到了世間八法。世間八法分別是：利、衰，樂、苦，稱、譏，譽、毀。龍樹菩薩對當時的國王說：因為你身為一位國王，必須要處理國家的大事，所以你可能沒有這麼多的時間精進的修學佛法，但至少你的所作

所為必須要能如法；如果想要如法，你的所作所為就必須要能遠離世間八法。

在世間八法當中，一開始提到了「利、衰」，所謂的「利」是指獲得了想要獲得的利養。這時，龍樹菩薩就對當時的國王說：縱使得到你想要得到的利養，也不應該過度的歡喜；「衰」，當我們想要追求的利養，沒有辦法獲得時，這樣的狀態就稱為「衰」，這時龍樹菩薩緊接著說，如果遇到了這樣的情境，你也不用感到不歡喜，這是很正常的事情；相同的道理，苦、樂，稱、譽，譏、毀都是如此。仔細的思惟，確實也是這樣，當別人在讚美我的時候，有時我會感到沾沾自喜，會覺得自己真的好像變成不太一樣的感覺；但是當別人在讚美我的時候，難道我的地位，就會因為別人的讚美而升高嗎？並不會！我的功德會因為別人的讚美而增多嗎？也不會！相同的，當別人在批評我的時候，我的地位會因此降低嗎？我的功德會因此減少嗎？也不會！所以當別人在讚美我或是批評我的時候，不需要太執著外在別人的所作所為。

現今這個世間上，為什麼會有這麼多的紛紛擾擾，這是因為在處理事情時，都會摻雜著世間八法。以國家跟國家彼此之間的關係來說，為什麼一國會想要去攻打另外一國？這不外乎就是想要獲得勝利的果實，在獲得勝利的當下，他能夠接受到其他國家的讚美，甚至讓他的人民感到相當的自豪，其實這都是不需要的。除了世間，反觀修學佛法的人，不管是上師，或者是出家法師，或者是一般的佛弟子，也都希望得到他人的讚美，當沒有辦法獲得他人的讚美，反而得到他人批評時，內心都會感到失望。如果有這樣的現象，其實就表示我們當下學法並沒有學到重點。

「學法」，是必須要遠離世間八法的，這一點以道次的角度來說，不管是下士道、中士道、上士道的法類，甚至密法都有特別的提到，一位學習佛法的人，必須要試著遠離世間八法的誘惑。如果能夠遠離世間八法，國與國之間的關係會變得更祥和，我們所居住的社會、所居住的家庭，也會變得更寧靜；但如果沒有辦法做到這一點，由於人心非常的貪婪，過度的追求自己想要獲得的安樂，而沒有辦法忍受一絲絲的痛苦時，很多的問題都是從中而來的。現今這個地球上為什麼

會遇上經濟的危機，難道是地球不斷在退步嗎？並不是！外在的物質是不斷在進步，但之所以會遇到經濟的危機，最主要是因為人心過度的貪婪所造成的。由於我們不懂得滿足，沒有辦法忍受一絲絲的痛苦，當遇到逆境時，很多人直接的想法就是「那我乾脆自殺算了」，這都表示我們的抗壓性並不够強。

釋文，不欲吾或吾諸親友經歷痛苦、遭受輕蔑不得所求、面聞惡言、受他暗地譏諷四事，並欲與此相反四事，之前有提到「我所」，也就是「我的」。在這個部分，釋文直接提到了「我」以及「我的親友」，我不想要遭遇的是什麼對境？我不想要經歷痛苦，也不希望我的親友們遭遇痛苦的折磨；「遭受輕蔑不得所求」，我也不想要遭到他人的鄙視，而沒有辦法獲得想要追求的利養；「面聞惡言」，我也不想要當面聽到，別人用非常惡劣的言詞來辱罵、批評我；「受他暗地譏諷」，我也不想要他人在私底下（我聽不到的時候），在我的背後，用各種的方式來譏諷我，這是不我想要遇到的四件事情。「並欲與此相反四事」，我想要的是什麼？我想要的是快樂，我想要的是利養，我想要聽到其他的人直接讚美我，我希望我的美名能夠遠播十方；然於仇敵，所欲、不欲則與前述相反。這是我想要的四件事以及不想要的四件事。但是對我的敵人來說，我希望他獲得什麼？我希望他能夠遭受「痛苦等」我所不想要面對的四件事情。我想要的四件事，希望敵人永遠不要獲得，我不想要遭遇到的困境，希望我的敵人永遠都面對這些問題。

總之，此即世間八法。在這個地方最主要強調的就是世間八法，世間八法會產生許多的問題。以學佛的人而言，如果在學佛的過程中，心念摻雜著世間八法的話，當下雖然是在學法，但是我們的行為已經染污了法，這時縱使花再多的時間學法，它也是非法的；以世間來說，它會造成種種的動亂，所以世間八法是我們必須要避免的。

寅二、於造不欲事者止瞋（三）卯一、於害我者止瞋（二）辰一、應忍令生苦者（三）巳一、修習安受苦忍（五）午一、思惟有漏不出苦性

偈頌：樂因唯少許，苦因極繁多。

釋文，輪迴唯有少許樂因，輪迴是如何形成的，形成輪迴的因，

簡單的來說就是我們所造的業以及心中的煩惱。在業以及煩惱的聚合之下而形成了輪迴，所以在輪迴當中，能夠讓我們獲得快樂的因非常稀少，縱使我們在過去有造善業，但是所造的善業也是有漏的善業，它並不是究竟的善業，而且我們所造善業的力量非常微弱，然痛苦因極繁多故，但是我們所造作的惡業——也就是苦因非常多，而且力量都相當熾盛，輪迴自性不出於此，而這就是輪迴真正的本性，故雖受苦亦應忍受。所以不管你歡喜與否，輪迴的狀態就是如此，這一點是絕對不會改變的。

午二、思惟修苦所生利益

偈頌：無苦無出離，故心應堅忍。退苦行信眾、伽那為無義，尚忍燒割苦；吾求脫何怯？

在這個科判裡，最主要是要我們認識痛苦。在受苦的同時，如果能夠認識苦，懂得如何去面對痛苦，其實痛苦對於我們是有幫助的。有什麼樣的幫助？「無苦無出離」，如果沒有痛苦，我們就不會想要出離，就不會想要對於解脫生起希求。現今雖然我們遭遇種種的痛苦，但為什麼我們的心中沒有辦法生起出離心？這是因為我們對於輪迴中的安樂，生起強烈的執著所造成的。所以這時我們就必須要思惟，輪迴當中的樂也是痛苦的本質，「故心應堅忍」。

釋文，應思輪迴為苦自性，因無思惟輪迴痛苦，則無出離輪迴之心，是故心汝應當堅穩、安忍痛苦。我們必須思惟輪迴的本質是痛苦的自性，因為我們沒有思惟輪迴的痛苦，所以在內心中沒有辦法生起想要跳脫輪迴的出離心，所以「心」你應該要堅穩，並且安忍痛苦。而對於第二個偈頌「退苦行信眾」，這當中的「退苦行」這三個字，是指鄢摩天女。鄢摩天女令自在天退捨苦行，信彼諸眾為取悅彼，遂於仲秋九日等時，斷食一或三日，後作燒割身軀等事；鄢摩天女讓自在天王退捨了想要修苦行的念頭，所以「退苦行」這三個字是形容鄢摩天女，她只不過是一位世間的天神，但是信奉她的人為了取悅她，在秋天的三個月當中，第二個月的九號，有些人斷食一天、有些人斷食三天，為了取悅世間的天人，他們能夠忍受火燒、刀割等種種苦難的事情，這是第一個譬喻。

第二個譬喻，又於南方伽那札巴等處之人，這是印度南方的一個省，這個省當中的人，相互競爭，截斷身等，為了相互競爭，用武器互相攻擊傷害對方，為此無義小事尚能忍受其苦，之前的兩個譬喻，其實他們所作的事情都沒有太大的意義，但是在做的過程中，這些人都還能夠忍受當下所面對的痛苦，況吾為求大利，那何況是我為了要求得圓滿的佛果，我所為的並不是為了自己，而是為了一切的有情。為一切有情做什麼事情？令諸有情解脫眾苦而受苦痛，何故畏怯？我的目標是如此的廣大，在達到這個目標之前，縱使遭遇了其他的痛苦，為什麼我要對這樣的苦，內心當中感到恐懼、害怕呢？應當安忍。這時我的內心應該要保持安忍，甚至在面對苦的當下心生歡喜。

午三、思惟久習不難親近（二）未一、廣說（四）申一、久習則易親近（171 “）

偈頌：久習不成易，此事定無有；故漸習小害，大難亦能忍。

釋文，串習忍辱，亦能忍大苦，如果能夠串習忍辱，不要說是小苦，就連大苦我們也能夠忍受，因一切心於執境時，皆以串習為本，為什麼透由串習能夠忍受大苦？是因為我們的心在執著境的時候，是以串習的多寡來執著境的。比方說，小時候我們並不識字，但是由於努力的學習，從一年級、二年級、三年級，日漸的累積種種的知識，並且不斷的串習這些內涵，久而久之，對於所學的課業，由於不斷的串習就會越來越了解；相同的，學習佛法也是如此，剛開始學的時候，我們什麼都不懂，但是不斷的練習之後，我們能夠了解佛法在說什麼，並且在了解之後，也透由不斷的串習，能夠去實踐佛法、運用佛法，這就是心的特徵。外在的物體沒有辦法呈現出這樣的功效，比方說水，透由外在的瓦斯或者是火，將它煮熱之後，它的熱度是有一定的限制，到了一定的熱度之後就會慢慢的蒸發，並不會無限的提升自己的熱度。但我們的心卻不是如此，我們的心是不會有上限的，這種唯明唯知的本性，從一開始不了解空性，透由不斷的串習，到最後能現證空性，從剛開始什麼都不懂，到最後心中的智慧能成為佛的一切遍智。所以心的本質，在不斷的串習之後，是能夠無限提升的，皆以串習為本，故經久習而不成易，此心法事必定無有。所以透由不斷的串習，

到最後心在面對任何境界時，都會覺得當下的境對我並不困難。所以「此事定無有」，這當中的「事」，最主要指的是內心的本性。只要透由不斷的串習，心就有這樣的能力，能夠了解一切的對境。

故應了知若能漸習安忍寒熱、他說粗語等諸小害，則亦能忍地獄火等大難。一開始要修學忍辱，必須以小苦來練習，從一開始安忍寒冷、炎熱的痛苦，以及他人對我說粗語等小小的危害，不斷的串習，到最後身為一位菩薩，他能夠捨頭目腦髓，並且布施自己的身體、鮮血給其他的人，這一切他都能夠安忍。不要說是菩薩，就連世間上有一些人，過去生不斷的串習布施以及安忍，他能夠捐出自己的器官給其他的人用。

《父子相見經》中廣說：「世尊，有三摩地名為樂行諸法，若能獲得彼三摩地，菩薩緣諸法時，唯獲樂受，不感苦受。」在《父子相見經》當中有提到，如果能夠獲得樂行諸法的三摩地，菩薩緣著一切法的當下，他內心中所現起的是只有樂受，而不會有任何的苦受。菩薩在面對一般人所沒有辦法忍受的寒冷、炎熱的痛苦，甚至地獄的痛苦時，由於他內心的心力非常強大，所以縱使外境對於他所造成的，應該是讓他生起苦受，但由於他的心力非常強大，完全掩飾過外在的境所造成的痛苦，所以對他的內心還是覺得很快樂。甚至以菩薩而言，如果他是「自利」為出發點的話，縱使讓他獲得轉輪聖王的果位，他也覺得這沒有什麼意思；但是他只要想到「利他」，縱使他必須要墮入惡趣，甚至地獄道當中受苦，他也心甘情願。為什麼會有這樣的差別？是因為他不斷的串習「利他」，所以為了要利益他人，縱使對方只是一個人，他都願意墮入地獄，而為眾生承擔一切的痛苦，這就是菩薩的心力。

不要說是菩薩的心力，就連小乘的行者也能夠做到這樣的境界。在過去，佛陀在世的時候有一個公案，有一位比丘精通三藏，但是不知道是什麼樣的因緣，他殺了自己的父親，所以被寺院趕了出去。被寺院趕出去之後，由於他本身精通三藏，所以勤修懺悔；並且在懺悔之後，他有很多的弟子平常都在聽他講經說法，並且在聽聞這位比丘說法之後，他的弟子都證得了羅漢的果位。而之後這位比丘示寂了，他的弟子很想知道他們的老師投生在什麼地方？所以都往天界去尋

找他們的老師，但找到半天都沒有辦法找到。到最後有人發現，他們的老師投生在地獄當中的一個鐵屋裡。這個鐵屋非常炎熱，但是他們發現，他們的老師雖然關在這間鐵屋裡面，但他不覺得自己已經投生到地獄裡了。在當時印度有一種房子，它就是四周圍都是鐵做成的，所以他們的老師雖然投生地獄當中，但是他以為自己是在這個鐵屋裡，只不過外面的氣候比較炎熱罷了！所以他完全沒有感受自己是投生在地獄中的。至「縱以有情地獄眾苦加害，唯起樂想。」

申二、以喻證成

或曰：「串習小害，亦不能忍。」

偈頌：蛇噬虻蚊螫、飢渴等苦受、疥等無義苦，豈非見慣耶？

釋文，凡為蛇噬及虻蚊螫、飢餓口渴等諸苦受、罹患皮炎疥瘡等病，此皆毫無意義之苦；不管是被蛇咬到或是被蚊蟲所螫，甚至忍受飢餓、口渴等諸多的痛苦，或者是罹患了皮膚病等種種的疾病，這當中的「毫無意義」，是指忍受這樣的苦，並沒有辦法讓我們達到什麼目標，也沒有辦法讓我們從中去行善；但是如果能夠不斷的去串習，這樣的苦是我們能夠忍受的。比方說，當一開始到達一個新的環境，當地的天氣非常炎熱，但是你只要慢慢的去習慣它，到最後你也會覺得這沒有什麼！或者是平時被蚊蟲所叮咬了，一開始都會覺得沒有辦法忍受，但久而久之，你也會慢慢習慣周邊的環境，若經串習，彼苦易忍，不習則難，豈非司空見慣？之前所提到的苦，如果藉由串習是能夠生起安忍的，「不習則難」，如果沒有試著去串習的話，這時對境當然是沒有辦法安忍，這一點是明顯易見，不足為奇的事情。現見此理，故應修忍。既然世間的小苦，透由不斷串習到最後都能夠心生安忍的話，為了修學佛法，我們所追求的目標是非常殊勝的。當我們有這樣的念頭，在學法時遭遇了痛苦，如果也能夠不斷的去串習的話，到最後我們也能夠安忍一切的痛苦。

申三、應忍之境

偈頌：於寒暑風雨、病縛捶打等，我不應脆弱；如此苦反增。

釋文，故於寒暑及風雨中，或得疾病、為繩繫縛、杖捶打等，我皆不應過於脆弱，首先要對於什麼樣的境來修學安忍？在釋文當中提到，夏天的炎熱、冬天的寒冷、刮風、下雨、各種的疾病，或者是被他人用繩索捆綁、被棍杖捶打等，在面對這些境界時，我不應該顯得太過脆弱，而完全禁不起外在的考驗。若於小害尚且如此，則其苦難反更增長，一開始如果我們沒有辦法安忍小苦，到最後任何的痛苦我們都沒有辦法忍受。

現今有一些人就是如此，當天氣稍微一轉變，他就會覺得受不了，然後不斷的抱怨，相反的，如果一開始能夠安忍小苦，到最後任何的痛苦我們都能夠忍受。如果對於外境，如此小的痛苦我們都沒有辦法安忍，這時對我們而言，「則其苦難反更增長」，由於沒有辦法安忍的緣故，外在的境以及我們內在的心，兩者在配合之下，我們的痛苦會增長，因忍辱力漸轉弱故。因為我們內心能夠忍受，外境種種困境的能力是漸趨下降的緣故。

申四、串習能生忍力之喻

偈頌：有見己身血，反更加堅勇；然有見他血，驚慌昏迷者。

此由心堅定，或怯弱所致。

釋文，謂有勇士遭他刺擊，見己身血，反而更加堅定、勇猛，勇敢的戰士和他人打鬥時，看到自己的身體遭到敵人的攻擊而受傷流血，反而會更加的堅定勇猛；然有懦夫僅見他血，驚慌失措而昏迷者。但是有些懦夫膽小怯弱，只看到他人身上的血，就會感到驚慌失措而昏迷倒地。此非外物力量大小，之所以會有這麼大的差別，並不是外物的力量有大小的區別，這兩者所看到的外境都是血，或其身有軟硬等別，也不是因為他們的身體一者比較堅硬、一者比較軟弱，也不是！全由心性堅定或心怯弱所致，這完全是「心」堅定與否所造成的。勇敢的戰士，他在看到血的時候，他不僅能夠安忍，而且會更勇敢的跟敵人打鬥；但是相反的，懦夫在看到鮮血時，這時他是沒有辦法忍受，而到最後會昏迷倒地。這兩者最主要的差距，是他們的心所造成的，一者他的心非常堅定，而另外一者非常怯弱。故應勤修安受苦忍。所以心在面對逆境時，只要不斷的去串習，內心的力量就會慢慢的增強，

到最後任何的困境，我們都有辦法安忍、有辦法突破。

未二、攝義

偈頌：輕忽害己事，莫為眾苦傷。智者縱生苦，亦不亂澄心。

釋文，故應令心堅定，輕忽害己之事，莫為眾苦所傷。不管遭遇到什麼樣的痛苦都必須要思惟：現今我所面臨的痛苦，它是過去的業所感得的果報，而且這是輪迴的本質，所以當我遇到痛苦時，不應該過度的脆弱，而應該讓心堅定，不要讓痛苦傷害了我的心。智者修習大乘道時，尤其是一位想要利益一切有情、願意承擔一切有情苦樂問題的重擔者，縱生苦受，亦能修忍，縱使在修學菩薩行的過程中，遭遇種種的痛苦也能夠修學忍辱，不為瞋恚擾亂澄心。修學大乘道的行者，並不會因為遭遇到了困境，而擾亂了內心當中安寧平靜的心。

午四、勤斷煩惱所生利益

對於這一點佛過去曾說：「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意、是諸佛教。」必須要能淨化內心，要如何淨化內心？必須要斷除煩惱。

偈頌：與煩惱鬥時，雖生眾苦難，然應輕忽苦，摧滅瞋等敵，
勝者為勇士，其餘如斬屍。

在偈頌當中的第一句話「與煩惱鬥時」，身為一位佛弟子所追求的目標，並不是僅止於今生的安樂，所追求的是以來生的安樂為主。既然要獲得來生的安樂，就必須斷除對於今生安樂所生起的貪著，所以必須要與煩惱對抗；在與煩惱對抗的同時，會生起眾多的痛苦，也會遭遇眾多的困境，在此時應該輕忽自己所遭遇的痛苦，而摧滅內心當中貪瞋等種種敵人。

釋文，諸對治與瞋等所斷煩惱鬥時，當透由對治與內心中瞋等煩惱對抗的時候，雖生眾多痛苦危難，然應輕忽身心所受眾苦，如世間人忽視兵器所傷之苦，奮勇殺敵名為勇士，在世間人的角度裡，勇士上了戰場之後，為了要能夠擊敗對方，他忽視被對方用兵器所傷而產生的肉體痛苦，摧滅瞋等煩惱怨敵，戰勝彼者實為勇士；但以佛教的角度來說，真正的勇士，是願意透由不同的對治來對抗心中的貪等煩

惱怨敵，如果能夠藉由對治戰勝心中的煩惱，這才是真正的勇士。至於世間人所認為的勇士，他並不是真正的勇士，為什麼？其餘仇敵縱未砍殺，亦自然死，世間的敵人縱使你沒有去殺害他，但是他總有一天會死亡，殺此仇敵，猶如斬屍，非真勇士。所以，縱使在當下能夠殺死外在的仇敵，但實際上他的本質並不需要我們去傷害他，他也會死亡；所以殺害外在的仇敵就如同是斬屍般，他並非真正勇士的行為。

午五、廣說修苦所生利益

偈頌：又苦有功德：厭離除驕傲、悲愍輪迴眾、恥惡喜修善。

平常我們所追求的是快樂，想要遠離一切的痛苦，但是如果懂得思惟的話，其實所遭遇的痛苦對修學佛法是有幫助的，以這樣的角度來說到苦是有功德的；相反的，如果不懂得去思惟，想要追求的快樂有可能會成為修學佛法的障礙。

釋文，又修習苦，是修持時極大關鍵。因思苦之過患有其功德，苦到底有什麼樣的功德？自身為苦所轉，由此心生厭離，能除我慢驕傲；首先必須要思惟，現今我是被痛苦所束縛的，沒有辦法自主，如果對於當下的現狀感到不滿意，就會進一步的思惟輪迴當中的苦，而對於輪迴生起厭離，由於內心中生起了厭離，更進一步的能夠去除心中的我慢、驕傲。

提到了這一點，在經論當中有說到，在三界中，只有獲得欲界的身，才能夠在此生證得見道——也就是聖道的果位，而上界身並沒有辦法在當下獲得聖道。這兩者之間的差距，是因為在欲界裡有許多的痛苦，由於它的痛苦比較強烈，因此在思惟苦之後生起了出離心，它的力道也比較強。所以透由強烈的出離心，能夠策發學法者更精進努力的修學，所以他在當下獲得欲界身的時候，能夠證得見道；而上界身則不如此，上界的苦是微小的，所以想要生起出離是不容易的，因此，他並沒有辦法在當下獲得見道的果位。

提到了這一點，過去曾經有一個公案，舍利弗尊者他有一位弟子，這位弟子從小對於佛法就生起了強大的信心，並且在看到出家人的時候，會雙手合十、頂禮。甚至坐在馬車上，他看到有出家人經過的時候，來不及等馬車停下來，他就會趕快跳下馬車，然後雙手合十，甚至對路邊的出家眾頂禮。他從小就有這樣的習氣，對於佛法有信心，

而且相當的恭敬出家人，更何況是他的上師舍利弗尊者。但是在這位童子往生之後，舍利弗尊者想要看看他的弟子到底投生到何處？而最後他發現他的弟子投生到了天界，所以他想到天界去看他的弟子。當他到了天界之後，他看到了很多的天子、天女，這些天子、天女都沉醉在五欲的樂受裡，連看都不看尊者一眼；而他的弟子——也就是之前的這位童子，由於過去的習氣所感招，他在看到尊者的時候，他單手，把手舉起來，然後看了舍利弗尊者一眼，由此可知，這當中的差距是多麼的大。

在欲界裡面，比方說欲界的天人，由於享受天界當中的五欲，所以他沒有辦法透由佛法來思惟當下所遭遇到的痛苦。所以在我們提到暇滿的時候，有提到「不閒暇處」，不管是長壽天，或者是縱欲在天界當中的天子、天女們，他們都是投生在不閒暇的地方，因為當下的樂受讓他們沒有辦法進一步的修學佛法，這是第一個部分。

釋文，見他為苦所轉，欲他離苦，於輪迴眾生心生悲愍；不僅對於自己所遭遇的苦會生起出離，更進一步的，對於他人所面對的痛苦，當下內心中希望他人能夠遠離痛苦而心生悲愍，並見苦乃不善之果，不欲苦故羞恥造惡，並且了解苦是惡業的果，所以不想要面對痛苦，就必須要斷除惡行，「羞恥造惡」；不欲痛苦，欲求安樂，又見安樂乃善之果，於修善法心生歡喜。

以上所介紹的是「修習安受苦忍」，這個部分最主要提到的，是平常不管做世間的事情或是修學佛法，難免都會遭遇到逆境以及痛苦，在遭遇逆境以及痛苦的當下，應該如何修學安忍？而提到了忍辱。「忍辱」簡單的來分可以分為三種，這三者當中應該是以「修習耐怨害忍」為主；而「修習安受苦忍」以及「思擇法忍」這兩個部分，只是更進一步的，能夠在他人傷害我們的當下去修學安忍，所以它是有助於「修學耐怨害忍」的支分。

提到「修習安受苦忍」之後，看到第二個科判「修習思擇法忍」。所謂「修習思擇法忍」，是指所修學的法，比方說以大乘法為例，大乘法的內涵相當深廣，不管是道次的法類或者是空性的法義，我們都會覺得不可思議。比方在業果的法類裡面，提到微小的善能夠感得大

樂，相同的，微小的惡會感得大苦的道理，這樣的道理很多人會覺得不可思議。

在前面有提到，如果對於一位菩薩生起瞋心，會摧毀過去百千劫所造的善根，很多人聽到這樣的法，都會覺得真的是這樣嗎？他在內心中沒有辦法對於這樣的法類生起定解。但是如果能夠不斷的去思惟，在內心中如果能夠對這些法生起多一分的定解，這時在思惟其他能夠看得到的法類，就會很容易生起定解。

已二、修習思擇法忍（二）午一、廣說（三）未一、瞋及懷瞋者等皆有賴因故非自主（二）

申一、瞋及懷瞋者非自主（三）

未一「瞋及懷瞋者等皆有賴因故非自主」，這當中的「瞋」指的是傷害我們的敵人他心中的瞋念，「懷瞋者」是指傷害我們的敵人。不管是傷害我們的敵人，或者是敵人心中的瞋念，「皆有賴因」，它的形成都是有賴於其他的因緣，它是沒有辦法自主的。比方說，敵人的內心中為什麼會生起瞋念？這一點是他沒有辦法自主的，他並不是故意在內心當中想到：看到這個人的時候，我的內心就要瞋恨他，他沒有這樣的念頭，他心中的瞋念也不是自主而產生的，甚至形成煩惱的眾多因緣，也不是故意在這個人的心續當中讓他生起煩惱的。所以不管是敵人、敵人心中的瞋，或者是形成瞋的眾多因緣，都不是自主的；但對我們會覺得敵人是故意傷害我們的，他的心中之所以有瞋念是他故意的，甚至是他與生俱來的，實際上都不是如此。我們之所以會有敵人，敵人的心中之所以會有瞋念，這一切都是觀待因緣而產生的，所以提到「瞋及懷瞋者等皆有賴因故非自主」。

酉一、不應瞋恚具惑者之原因（175 “）

提到了第一個科判，可以看到前面第 137 頁，有提到《四百論》的一個

偈頌：「雖忿為魔使，如良醫不瞋，佛視惑為敵，非具惑眾生。」一位醫生如果看到病患是被非人干擾，這時縱使病人會做出許多不如理的行為，甚至傷害周邊的人，但是對於醫生而言，由於他了解病人的苦，所以對於這樣的病人並不會生起瞋恨。相同的道理，「佛視惑為敵，非具惑眾生」，佛在利益眾生的時候，祂知道眾生之所以會做

出這麼多的惡行，最主要的原因是因為眾生的心續中有煩惱的緣故，眾生在不自主的情況下會造作許多的惡業，佛了解了這一點，所以祂對於眾生會生起悲愍，而視眾生心中的煩惱為敵人。相同的道理，在《慈氏祈願文》裡面也有提到這樣的偈頌，所以我們回到原文，「不應瞋恚具惑者之原因」。

或曰：「彼加害我，故應起瞋。」有人這麼說：我會對對方生起瞋恨最主要的原因，很直接的感覺是因為他傷害了我，因為他傷害我所以我要對他生起瞋恨的念頭。

偈頌：不瞋膽病等，痛苦大根源，為何瞋有情？

釋文，此不合理，這樣的思惟邏輯是不合理的，為什麼不合理？膽等疾病，擾亂自身，令身不調，彼乃痛苦之大根源，於彼不瞋，為何反瞋有情眾生？比方說，在生病的時候，不管是膽病或者是癌症，在生病時病痛會擾亂我的身體，讓我的身心感到不協調，因為病而造成了許多身心上的痛苦，這個時候我並不會對於當下所生的病生起瞋恨，那為什麼我要去瞋恨有情眾生呢？有時所生的病，比方是以癌症而言，癌症所帶來的痛苦，遠超過外在的敵人罵你一句、瞪你一眼所造成的痛苦。既然以形成痛苦的角度來思惟的話，病所帶來的痛苦，是遠超過外在的敵人所造成的痛苦，這時為什麼不瞋疾病，而要瞋周邊的有情眾生呢？這是第一種思惟方式。

或曰：「膽等病由因緣所致，無有自主，故不應瞋。」這時有人就回答：我會生這樣的病，病本身並不是故意形成的，它之所以會形成是因為眾多的因緣所造成的，它並沒有自主的能力，所以我不應該瞋恨膽等重病。

偈頌：彼皆緣所使。如人不欲病，然病仍生起；如是雖不欲，強令煩惱現。

釋文，亦不應瞋補特伽羅，彼等具惑補特伽羅，皆由煩惱因緣所使，無自主故。如果你所提出來的理由，是因為病並不是故意形成，而是藉由外在的因緣而導致痛苦，它是沒有辦法自主的話；相同的道理，你也不應該瞋恨周邊的敵人。為什麼？因為周邊的敵人之所以會

傷害我，也是因為他的內心當中有煩惱，在眾多煩惱的促使之下做出了傷害我的行為；而且必須更進一步的去思惟，其實我本身也是讓對方生起瞋恨的其中一個原因。為什麼？對方的內心為什麼會對我生起瞋恨，甚至付諸於行動傷害我？這或許是因為他看到我的行為不順眼，由於這樣的因緣，而讓他的內心當中產生了非理作意；再加上過去的業力，所以他的內心中會對我生起瞋恨，透由瞋恨的力量，更進一步的，付諸於身語來傷害我。所以，一開始有可能就是我的行為所造成，讓他內心中產生了瞋的念頭，所以他並不是故意要瞋恨我的。

譬如人不欲病，然由緣聚，疾病仍會生起；就比方說我們都不想要生病，但是在因緣會遇時疾病會自然產生，相同的道理，如是補特伽羅雖不欲瞋，然由不悅等因強令煩惱湧現。傷害我的人，他也不是故意在內心中生起瞋恨的念頭，是由於眾多的因緣在聚集之後，他的心中會生起不悅的感受，而讓瞋心湧現在他的心頭，故若起瞋，應瞋煩惱，不應瞋恨補特伽羅。所以如果我真的要生起瞋念，應該瞋恨對方心中的煩惱，而不是瞋恨具有煩惱的補特伽羅。但平時我們的思惟邏輯並不是如此，我們會覺得對方之所以會傷害我是他故意的，他的內心之所以會有煩惱是與生俱來的，我們會覺得敵人和他心中的煩惱是很自然就形成的，它的形成似乎不需要觀待任何其他的因緣，就能夠自主的呈現出來。

酉二、瞋非隨欲而起

或曰：「他欲害我，故與煩惱不同。」這時有人提出了以下的反駁：敵人跟疾病這兩者還是有不同，有什麼不同？敵人他的心中有想傷害我的念頭，但是疾病沒有。所以敵人他的心中有想要傷害我的念頭，更進一步傷害我的緣故，所以我可以對他生起瞋念，而疾病卻不是如此。

偈頌：心雖不思瞋，眾生自然瞋；雖未思將生，瞋猶如是生。

釋文，心雖不思瞋由因生，然因聚合，以致眾生自然起瞋；內在生起瞋恨時並不會去思惟：我現在的狀態，是眾多因緣在聚集之後而產生的，但是在生起瞋念的眾多因緣聚集之後，很自然的心中就會生起瞋念，這是很自然的一件事情。應該不會有人在看到境界的時候，

告訴自己：我現在對這個境要生起一個貪念，或者是我現在面對這個人要生起一個瞋念，應該不是這樣的想法。都是在不自主的情況下，看到了某一種的對境，加上自己內心中的非理作意，而在不自主的情況下，會生起貪瞋種種的念頭。所以不管是生瞋的人，或者是他心中的煩惱，這一切都必須要觀待因緣，而沒有任何的自主。

雖未思惟將生煩惱，然瞋猶如是生，皆無自主。對方在看到我們的時候，他也不是故意告訴自己：在看到這個人時，我的內心中要生起煩惱，但是他心中的瞋念，就是非常自然的就會生起，但不管是他心中的煩惱或者他本身，這兩者都沒有自主。或前半頌解為補特伽羅，後半解作煩惱之緣。在之前我們是以「心」跟「補特伽羅」的角度來解釋這個偈頌，換另外一種的解釋方式，前面的兩句話是以生起瞋念的補特伽羅，他在看到我們的時候，他並不會告訴自己：我對這個人要生起瞋念，並且我在生起了瞋念之後再去傷害對方，他並不會有這樣的想法。「後半解作煩惱之緣」，相同的，生起煩惱的因緣，它們彼此也不會想說：等眾多的因緣在聚集之後，我要讓這個人的內心中生起瞋的念頭。生起煩惱的眾多因緣，它們彼此也不會這樣去想，但是在眾多因緣聚集之後，很自然的，這個人的心中就會生起瞋念。

所以這個科判裡最主要告訴我們的，不管是我們認為的敵人，或者是敵人心中的煩惱，或者是形成煩惱的眾多因緣，都是在觀待他者、觀待因緣的情況下所形成的，這一切的對境都沒有自主，所以這是在證得空性之前所必須要破除的所破。平時我們在看待親友、敵人的時候，都會認為這個人他成為我的敵人，或是這個人成為我的親友，是從他自己的方位很自然形成出來的，他的形成甚至不需要觀待任何的因緣，他就是我的敵人，或者他就是我的親人。由於不了解法的內涵，所以會對我們造成種種的困擾，這個部分最主要提到的是「思擇法忍」。法的內涵為何？在法當中有告訴我們，一切法的形成必須要「觀待他」或是「觀待緣」才有辦法形成的，但由於我們不了解法的道理，所以對於這一點，內心當中沒有辦法生起安忍、沒有辦法生起定解的時候，就會產生許多的困擾。

偈頌：凡所有過失，及種種罪惡，彼皆緣所生，無有自主者。

釋文，舉凡所有煩惱過失，及其所生種種罪惡，彼皆由因緣力所生，無有能自主者。一切的煩惱以及煩惱所產生的罪惡，這一切都是透由一切眾多因緣在聚集之後所產生的，一切的法都沒有自主，是故，如不應瞋水向下流，思惟彼等原因，當遮瞋恚。所以水會往下流、火會燃燒，這也是觀待因緣所形成的。對於這種境必須要了解，我們所認為的敵人以及他心中的瞋念，也是透由因緣所產生的對境，所以在面對這樣的對境時，不僅不應該生起瞋念，反而應該對他人生起悲愍。

申二、彼之因緣非自主

不僅傷害我們的敵人以及他心中的煩惱，是必須在觀待因緣的情況下而產生，而提到沒有自主。形成煩惱的因緣本身，也是在觀待他者的情況下而形成的緣故，也沒有自主，所以提到「彼之因緣非自主」。

偈頌：眾緣聚合時，亦未思令生；所生亦未思，我由彼而生。

釋文，故煩惱等生苦眾緣於聚合時，彼等亦未思惟我將令生痛苦；生起煩惱的眾多因緣在聚合的同時，這些因緣並不會去想到：我想要讓這個人的心中生起煩惱的痛苦，所生痛苦，亦未思惟我乃由彼而生，而透由眾多的因緣聚集之後所生起的痛苦，它本身也不會思惟：我是藉由眾多的因緣而形成的，故不應以他欲害我為由而生瞋恨。所以我們不應該以「他想要傷害我」這個理由而來瞋恨對方，因為「他想要傷害我」的這個念頭本身，也不是它可以控制的，而是透由眾多的因緣在聚集之後而形成的。

「觀待」這兩個字，應成派以下的宗義師們，他們認為果的形成必須要觀待因；中觀應成派不僅提出「果」的形成必須要觀待「因」，更進一步的探討，「因」是必須要「觀待果」才有辦法安立的道理，所以提到因果彼此相互觀待。一切法它的形成都沒有自主，它是必須要觀待他者才有辦法形成，所以傷害我們的敵人、敵人心中的煩惱、造成他會生起煩惱的因緣，這一切都是沒有自主的。

未二、破有自主之因（三）申一、破數論師所許我及勝性有自主（二）酉一、破勝性能自主生起外相（178 “）

在還未正式介紹之前，先簡單的提一下「數論派」的宗義師，是

如何解釋本身的宗義？過去在印度有五種的外道，他們都會提出各自的宗義，而在五種不同的宗義當中，數論派的宗義是最好的，他的條理、思緒相當的細緻，並且他們承認有業果。而數論派的外道所提出來的宗義裡，他將萬法統攝在二十五種的所知當中，這樣的宗派稱為數論派，也就是將一切的萬法統攝在二十五種的所知當中來作介紹的宗派。數論派這個宗義，在過去人壽還有無量歲的時候就已經形成了，所以他形成的時間相當早。

而他的見解當中，有提到「勝性」以及「神我」這兩個名相。藏文有時在解釋「勝性」的時候，會提到「總」的這個詞句。「勝性」為什麼具備了「總」的特色？因為它是遍及一切萬法，所以從這個角度來介紹「總」的特徵。並且一切的萬法是以它為主，為什麼一切的法是以「勝性」為主？因為數論派的宗義師，他們認為「勝性」遍一切的萬法，並且它能夠變出各種的外相。這個理論跟佛家所談到的「空性一味」的道理是相同的。

如何解釋空性？我們說一切法最究竟的本質都是自性空的，一切萬法都是一味的，也就是皆是自性空的這一點是完全相同的，雖然一切法的本質都是無自性的空，但是它會呈現出不同的外貌，會有色聲香味觸種種不同的法類形成。相同的，他們也提出了這樣的主張，認為「勝性」是遍一切的萬法，並且在遍一切萬法的同時，它能夠變現出許多的外相，而當一個修行人，他透由修學數論派的宗義，到最後不需要受用外在的外相時，他就獲得了解脫。這跟佛教所提出來的觀點是很接近的，我們說空性遍一切的萬法，並且它可以呈現出不同的相狀，而透由了解空性能夠斷除戲論，藉由斷除戲論能夠獲得解脫。所以這兩種的描述方式，只不過是在名相上面描述的內涵不太一樣，它最主要詮釋的觀點沒有太大的差距。

從這一點來探討，如果數論派的宗義師，他能夠透由正理看到自己的宗義本身是有缺陷的、是有過失的話，更進一步的，如果他進入了佛教的宗義，他會直接進入中觀應成派的宗義裡面。因為對他而言，中觀自續派或者是唯識宗所提出來的見解，對他來說這些都是有問題的見解。所以他只要看到自己的宗義是違反正理的話，更進一步的修學佛道，他會以中觀應成派作為他的自宗。過去馬鳴菩薩就是一個最

好的例子，他一開始是個外道徒，他就是修學數論派的一位宗義師，而當他看到他的宗義是有缺陷的時候，更進一步的成為了一位佛弟子，他所持的見就是中觀應成的正見。

「數論外道」，他是佛當初在宣說《時輪》密續這部經典的最主要對象。佛在宣說《時輪》的密續裡面，有提到二十五種的所知，而且描述的方式就跟數論外道所描述的方式是完全相同的，所以佛家所提到空性的道理，一切法都沒有自性，這一點對於萬法而言是完全相同的。數論外道他所提出來的觀點也是如此，他認為「勝性」是遍一切萬法，外在的苦或者是樂，它只不過是「勝性」所變現出來的一種外相。一開始不了解這個道理，所以會在輪迴當中流轉，更進一步的透由修學禪定，到最後他會發現，他之前所受用的一切外境，都是由「勝性」所變現出來的一種外貌，了解了這個道理之後，他不需要再一次的去受用這些外境，而能夠獲得解脫；相同的，當我們沒有了解空性的道理時，就會沉迷在世間當中的這些五欲裡，而當了解這一切的五欲，它最究竟的本質都是空性的本質時，就能夠獲得究竟的解脫。以上的道理，都是我之前在學習的時候，我的上師所告訴我的，我自己對於數論派的宗義，並沒有深入的研究。

而更進一步的，在數論派的宗義裡面提到了神我。「神我」是指有一個東西，它既是我、又是心，而這樣的神我，它能夠受用「勝性」所變現出來的外相。這個理論跟佛教的宗義，自續派以下的觀點也是有相同之處。中觀自續派認為「意識」是我，而唯識派認為「心」是一切法的作者，也就是透由「心」能夠創造一切的萬法；相同的，數論派的宗義師，他們認為「神我」就是我，而且它能夠受用「勝性」所變現出的各種外相。現今對於解釋外道宗義最清楚的理論，應該是滾千蔣揚協巴所造的宗義，或者是章嘉他所造的宗義，在他們宗義的論典裡面，都應該有詳細的介紹到這個部分。

什麼要探討外道的宗義？是因為如果想了解佛教的宗義，尤其是空正見的理路時，你必須要知道，有誰提出了什麼錯誤的見解？而我們應該如何破斥這些見解？才能夠在內心中對於法生起最究竟的定解，而了解一切的萬法。所以了解外道的宗義，是有它的重要性以及必要性的。

偈頌：承許有勝性，又假立為我，皆非刻意思，我將生而生。

爾時許生者，不生則無果。

釋文，承許有「勝性」，數論外道承許有「勝性」，他認為「勝性」是遍一切萬法，這一點就如同上一堂課所提到，跟內道「空性一味」的道理是很類似的。佛弟子認為「空性」——也就是「無自性」的道理是遍一切萬法，一切法最究竟的本質都是無自性，所以以無自性的角度而言，諸法是沒有任何的差異；但是在無自性的狀態下，法能夠呈現各種不同的相狀。相同的，數論外道認為「勝性」它是遍一切法，並且在安立「勝性」時，謂塵、暗、精力三分相等，他認為它的本質是苦、樂、捨三分相等的，並具五相，能自主生外相所攝損害利益等事，它不僅遍於一切的萬法，並且能夠自主的生起「外相所攝損害利益等事」，這當中的「外相」有點類似佛教二諦當中的「世俗諦」，而「勝性」類似「勝義諦」。在勝義諦平等的狀態下，能夠呈現各種不同的世俗諦，相同的，遍一切法的「勝性」，它能夠自主的生起色、聲、香、味、觸各種的外相，這是第一個部分提到了「勝性」。

接下來，又於「神我」假立為我，並且他又安立了一個「我」，在安立「我」的時候，他認為「神我」是「我」，而「神我」是什麼樣的一種法？許能自主受用諸境，在之前「勝性」能夠自主的變現外相，而「神我」它能夠自主的受用勝性所變現出的種種境界，此皆非理。但以自宗的角度而言，數論外道所安立的「勝性」以及「神我」都不符合正理。因我、勝性皆非刻意思惟而生，因為不管是「神我」或是「勝性」，它都不是在刻意思惟之後而產生的。所謂的「刻意思惟」是什麼意思？謂念：「為能自主受用諸境、生起外相，我將生起。」比方說「神我」，它並不是刻意思惟而產生的一種法。為什麼它不會刻意思惟的？它不會想到：「我為了要能夠自主受用勝性所變現的種種境界，所以我要生起」，它並不會有這樣的念頭；相同的道理，「勝性」它的心裡面也不會想：「我是為了要自主的生起外相，所以我要呈現出勝性的面貌」。不管是「神我」或是「勝性」，這兩者本身都不會刻意思惟之前所提到的內涵而生起，所以在偈頌當中有提到，「皆非刻意思，我將生而生」，故彼等同兔角，無有作用。以自宗的角度

而言，不管是「勝性」或是「神我」，這兩者都沒有辦法自主的產生，這兩者的本質都如同兔角，是不存在的、沒有任何的作用。爾時，凡許勝性能生果者，皆不合理，在此同時，凡是承許「勝性」能夠自主生果，是不合道理的，彼不生故；因為「勝性」是沒有辦法自主生果的，此有周遍，如果「勝性」的本質是不生的，只要它是不生的就沒有辦法自主生果，自若不生，則遍無能生其果故。

酉二、破神我能自主受用諸境

在第一個科判當中首先提到了，數論外道是如何安立「勝性」以及「神我」這兩種法，並且在提出他宗所安立的主張之後，更進一步的，自宗破除了「勝性是能夠自主生起外相」的這一點。在破除的同時，自宗先成立勝性本身是不會產生的，如果不會產生的話，它就沒有辦法自主的生果，所以你所提出的勝性是能夠自主生起外相的理論是不合理的。所以提到「爾時許生者」，當你認為「勝性」是能夠自主生果的同時，「不生」的本質是如同兔角般，沒有任何的作用，「則無果」如果它本身的本質是不生的話，它就沒有辦法自主的生果。所以在第一個科判當中，最主要破除的是「勝性能夠自主生起外相」的這一點，而更進一步的，在第二個科判當中提到了，「破神我能自主受用諸境」。

偈頌：應恆散於境，亦非能遮止。

釋文，既已承許神我乃是受用境之恆常事物，則彼應恆馳散於境，故亦非能遮止神我受用諸境，因無不執諸境之時。如果數論外道已經承許了，神我的本質是能夠自主受用外境的恆常事物，數論外道他認為「神我」的本質是恆常的，但是又能夠受用外境所以是「事物」，如果「神我」的本質如同你所承許般，它是恆常的事物，這時「神我」應該恆常的受用外在的境界。如果你認為神我能夠恆常的受用外境的話，這時你就沒有辦法遮止神我受用諸境的這一點，因為「神我」它並沒有不執著外境的這個時間點。

為什麼在這一段，自宗要特別提出「故亦非能遮止神我受用諸境」呢？因為數論外道認為，修行的人透由修學禪定，到最後能夠了解現今所感受、所受用的外相（外在的境界），都是由「勝性」所變現出

來的。而他們認為，如果一個人能夠了解，所感受到的境界都是由勝性所變現出來的話，這時很自然的就不會想要去受用這些境界。而當一個人，不會想要再次的受用「勝性」所變現出來的外相，此時他就獲得了解脫，而他面前所看到的一切外相也會完全的收攝，所以數論外道認為，神我如果能夠不受用諸境的話，就能夠獲得解脫。所以自宗認為，如果你認為神我的本質是恆常的事物，它就應該永遠安住在境界上面，而沒有不受用諸境的時間點產生，如果你沒有辦法遮止神我會受用境的這一點的話，就沒有辦法承許你所安立的解脫。

申二、破吠陀師所許我有自主（三）酉一、常法不應生果（179 “）

自宗認為，一法的本質如果是常態的話，常法是沒有辦法生果的。如果常法有辦法生果，它應該無時無刻不間斷的生起自果，但這一點並沒有辦法透由正理來證成，所以自宗推翻了「常法能生果」的理論。

釋文，吠陀師許：我為有色及恆常事，吠陀師認為「我」的本質是具有色法，並且遍於過去、現在、未來三世，所以是屬於恆常的法，並由彼生諸損害等，由於它能夠產生自果的緣故，安立為是「事」。

偈頌：彼我若是常，無作如虛空；

釋文，倘若彼我是恆常事，顯然應如無為虛空，如果「我」的本質是恆常的事物，這時「我」就如同無為法的虛空，無有生果作用。虛空的本質，並不是觀待因緣而產生的事物法，而是無為法。就如同虛空沒有辦法產生「生果」的作用，相同的道理，如果「我」的本質是恆常的，也應該是沒有辦法生起「自果」。

酉二、不應觀待因緣

若曰：「自體雖是常法，然遇因緣便能生果。」對於自宗所提出來的論點，吠陀師做了以下的回答：「我」的本質是常態法，但是遇到了因緣之後它就能夠產生自果。

偈頌：縱遇餘眾緣，於無變何用？作時亦如前，則作有何用？

釋文，常法定不遇緣，如果法的本質是不會改變的「常態法」或是「無為法」的話，它們共同具備的特質都是「不會與緣相遇」，與

緣相遇的法，必須要是無常法或是有為法；縱遇勤等其餘眾緣，「我」的本質是常法，縱使它能夠遇到其他的因緣，比方說內心中有了某種的想法，或者是努力的付諸於行動的種種因緣，然緣於彼能有何用？但是這些外緣，對於沒有轉變的「我」——也就是常態法的「我」來說，它能夠產生什麼作用呢？毫無作用，彼我無轉變故，因為「常法」是不會與周邊的因緣相遇的，縱使它能夠與周邊的因緣相遇，周邊的因緣也沒有辦法改變它是常法的事實；此有周遍，眾緣作利益時，彼我亦未超出如前不生果之自性，所以當眾緣產生作用時，「我」的本質，還是沒有辦法超出之前所提到的「不生果」的這種自性，若不超出於彼，則作利益於我有何作用？如果它沒有辦法改變自己的本質，縱使遇到了其他的因緣，對於「不生果」的這一點，它是沒有改變的力量，「則作利益於我有何作用？」全無些許差別。

酉三、與緣無有關聯

若曰：「雖未利益令其轉變體性，然能利益他事。」在之前自宗提出了，如果「我」的本質是常態法，它是不會與周邊的因緣相遇的，縱使它能夠與周邊的因緣相遇，也不會改變它的本質是常態法的這一點。接下來他宗繼續的反駁：「雖未利益令其轉變體性」，在與周邊的因緣相遇之後，雖然周邊的因緣並沒有辦法改變「我」是常法的體性，「然能利益他事」，但是它還是能夠產生生果的作用。他這時候提出的論點是認為，周邊的「緣」跟「我」這兩者之間的關係是本質相異的。

偈頌：謂作用即此，與我有何關？

釋文，亦不合理，謂有「令我生果作用，即此能利益者」，自宗回答：這時你所提出來的論點，也就是周邊的因緣，它縱使沒有辦法改變「我」是常法的本質，但是透由周邊的因緣，還是能夠讓「我」生起自果，所以周邊的因緣最主要產生的作用，是讓常態法的「我」能夠生起自果，而不是改變常態法的本質。但是這樣的論點，完全沒有正理作為依據，因為你認為周邊的「因緣」跟「我」這兩者之間的關係，是本質相異的。一般來說本質相異的兩種法，雖然有可能會產生相屬的作用（也就是它可能是有關聯性的），比方說因果，它本質是相異的，但是這兩者之間是有相屬的作用。但現今你認為「我」跟

周邊的「因」，不僅是本質相異，而且它是完全自主的話，這時這兩者的關係會變成是毫無關聯的，彼又與我有何關聯？這時周邊的「緣」跟「我」這兩者之間，到底有什麼關聯性？全無同體相屬及彼生相屬故。這兩者既非「同體相屬」也不是「彼生相屬」。為什麼不是「同體相屬」？因為你認為這兩者的本質是相異的。為什麼不是「彼生相屬」？因為這兩者「彼生相異」的同時，又非因果，所以它並非彼生相屬。

申三、了知眾生皆如幻化，不應瞋彼（180 “）

偈頌：一切皆依他，依故無自主。知已不應瞋，如幻化諸事。

釋文，一切生果作用皆依於他，一法如果能夠產生自果的作用，這一切都必須要依於其他的因緣；諸緣亦依前前因緣力而生起，而它所依的因緣，也必須要依次的依著前前的因緣力才有辦法產生，故其果無自主生與不生，所以以果的角度而言，在不觀待前因的情況下，是沒有辦法自主生果的，如幻如化。也就是因此一切的法，都是在觀待他者的情況下才有辦法安立，所以並沒有任何的自主，它的本質有如同幻化。

「如幻如化」，比方說「真實的人」跟「電視機當中的人」，這兩者乍看之下，在內心中都會顯現「我看到了一個人」，但仔細的去思惟，所看到的人跟電視機當中的人，相較之下，你就會知道電視機裡面的人，並不是真正的人，它只不過是機器透由外在的電力等眾多因緣而呈現出的一種影像，所以它跟外在真實的人相較之下，它並不是真正的人。但是我們會認為，一切外境的形成都是由自方——也就是境界的方位，自然的形成出來，它所形成的方式並不需要觀待任何的因緣，而執著為真實。但實際上，一切的境都如同是電視機中的人一樣，雖然能夠顯現出人的相貌，但是仔細的去觀察，卻沒有辦法找尋到一個真實的人。

以「房子」跟「電視中的房子」，這兩者來作比較。我們所看到的房子，跟電視機當中的房子，這兩者的本質都是由心去假立出來的，境界的方位都沒有真實的自體性，沒有真實的自主性存在。雖然是如此，我們必須要分辨，一者是真實的、一者不是真實的，這一點很難

分辨的。這樣的理論，是中觀正見當中最深細的一部分，也是最難了解的部分。

而過去西藏前期的論師們，以瑪堪巴為首，由於他們沒有辦法分辨這兩者的差異，所以他們不得不說：「這兩者都是不存在的，而現今之所以會看到外境，這一切都是錯亂心的顯現」。但是以自宗的角度來說，如果一切境都是錯亂心的顯現的話，中觀正見似乎不這麼難懂，但的確不是如此。所以在分辨的時候，有些人提出了一種主張，他認為雖然肉眼看到「電視機中的房子」跟看到「周邊的房子」時，都會現起有房子的影像，但是這兩者當中，周邊的房子它能夠產生房子的作用，它能夠呈現出這樣的特徵，但是電視機當中的房子卻沒有辦法。雖然我們知道這樣分辨，也知道該怎麼敘述這兩者的差異，但是在內心中顯現的時候，卻不是如此。

如果說一切法都是錯亂心的顯現，中觀正見就不會如此的困難，但是要能夠仔細的區分這兩點，是不容易的事情。也就是如此，外道有他的見解，而自宗不管是唯識或者是自續，他們也認為「我」應該要這樣安立才是對的。為什麼各宗各派在安立「我」的時候，會有如此大的差距？就是因為沒有辦法分辨出「電視機中的房子」以及「真實的房子」這兩者真正的差異所造成的，而這一點是平常應該要練習的。

雖然我們的嘴巴都會說，電視機中的房子是假的，我們看到的房子是真的，而且一者有房子的作用，而另外一者是沒有房子的作用，但是心在對境的時候卻不是如此。我們會認為這兩者會呈現在面前，都是由自方所形成出來的，我們不認為它的形成是必須要觀待他者的。而為什麼周邊的房子是真的房子，電視機中的房子卻不是？是因為周邊的房子，它能夠呈現出房子的作用，所以它的形成是必須要觀待，它有沒有辦法呈現房子的作用而形成的。從這個角度來說，它的形成是必須要觀待他者，所以它並不是自方成立。相同的道理，電視機中的房子，為什麼不是真正的房子？因為它沒有呈現出房子作用的能力，所以它必須要觀待沒有辦法呈現出房子作用的這一點，而安立它並非真實的房子，所以這一點也是在觀待他者而安立的。

或者提另外一個例子，有些人他每天都會照鏡子，在照鏡子的時

候，會在鏡中看到一個影像，比如說臉的影像。「臉的影像」跟「真實的臉孔」這兩者是有差距的，一者它能夠呈現出臉的作用，一者是沒有辦法。而真實的臉，之所以能夠成為臉，也是在觀待因為它有呈現臉的作用的這一點之後，才能夠成為真正的臉，並且在安立的時候，它是透由正確的名言量所安立出來的。在名言量安立的同時，如果能夠呈現出自己的作用，這樣的法是存在的；相反的，鏡中的臉影，雖然乍看之下，會覺得有一個臉在你的面前，但是它並沒有辦法呈現出真實臉孔所要呈現出的作用，所以它並不是真實的臉。

過去在西藏有很多的論師都主張，他所提出來的是中觀應成派的見解。但是自認為中觀應成派的見解者，他們解釋諸法形成的方式卻大不相同。有一些人沒有辦法安立「無自性」，或者是「非由自方所成」的這一點，所以安立了一切法都是由錯亂的認知所顯現的一種對境。而宗大師他並不這樣認為，他認為一切法都是在無自性、無有自方形成的方式下而形成出來的。

以四部宗義而言，中觀自續派的論師，他們認為一切法是沒有諦實，但是有自方的，如果法不是由自方所形成的話，是沒有辦法安立法的存在。以中觀應成的角度來說，他認為法不僅沒有諦實，而且也不是由自方所形成的，一切法都是在觀待因緣的情況下和合而形成的。

一切事物實自性空，然有作用，了知此已，不應瞋恚如幻化之諸事，而當修學通達緣起無有自性，摧滅煩惱種子。

未三、遮止瞋之目的

偈頌：應以何破除？除亦不合理。依彼能斷苦，故無不合理。

或曰：「若無塵許是由自性所成，則應以何對治破除何種所斷？能作、所作皆不合理，故能破除亦不合理。」對於自宗所提出的論點，他宗這時候反問：如果諸法的本質，沒有任何一絲絲是由自性所形成的話，這時應該要如何的安立以對治來破除所斷的道理？如果一切的法都沒有自性，這時能作者以及所作的對境，這些內涵都是不合理的，所以說透由對治能夠破除所斷的道理也是不合理的。

對於這一點自宗回答，此乃不知於自性空安立能作所作、妄執二

諦相違之大邪見，提出這樣論點的人，他是不了解在自性空的狀態下是能夠安立能作、所作的。而這樣的人，他虛妄的去執著（也就是錯誤的執著），二諦彼此之間是相違的；對治、所斷為自性空無不合理，因許通達對治、所斷為自性空，依彼能盡瞋等一切煩惱，如果了解對治所斷是自性空，按照這樣的見解，到最後是能夠完全斷除心中的瞋等煩惱，由盡滅彼能斷苦續流故。更進一步的，透由斷除心中的煩惱，能夠斷除一切痛苦的續流。

午二、攝義

偈頌：故見敵或親，作非理加害，彼由此緣生，思已受如飴。

釋文，是故，若見或敵或親造作非理加害，應當思惟：「彼無自主，全由此煩惱緣所生。」所以，不管是「敵人」或者是「親人」傷害了我們，這時應該要思惟，對方是沒有自主的，全是因為內心中的煩惱控制了他，所以他才會傷害我們。如此思已遮止瞋恚，不失喜樂，甘受如飴而修忍辱。不管是親人或是敵人，在輪迴當中的有情都沒有辦法自主，這一點是很清楚的。

偈頌：若能自主取，皆不欲苦故，諸眾生皆應，無任何苦楚。

如果輪迴中的有情有辦法自主自己的苦樂，就如同他內心中想要離苦得樂，而他也能夠成辦一切的安樂、去除一切的痛苦，但是實際上卻不是如此。

釋文，若非依緣，而能自主隨欲取果，則諸有情皆不欲苦，故諸眾生皆應無有任何苦楚；然見有苦，現今周邊的有情，絕大部分的人都是在面對痛苦，表示他並沒有辦法自主自己的苦樂，因彼無有自主，是故不應瞋彼，既然是如此，一切的行為都是他所沒有辦法控制、沒有辦法自主的，所以不應該瞋恚他人，而當背棄煩惱。

巳三、修習耐怨害忍（三）午一、作意生悲心之方便（三）未一、一類有情因無知故傷害自身（182“）

偈頌：彼亦因放逸，刺等傷自身；為求女子等，憤怒復絕食；
上吊或跳崖、服毒非宜食；又行非福業，造作損己事。

釋文，傷他人者，彼等亦因放逸、隨煩惱力，傷害他人的這個敵人，他也會因為三門放逸，被煩惱所控制的緣故，而造作種種的惡行。比方說外道，有人為獲解脫，步芒刺上、跳懸崖等傷害自身，有些人為了要追求解脫，而會做出種種行為來傷害自己的身體；有為追求女子或錢財等，心生憤怒復絕食等；有人因煩惱而上吊、跳崖、服毒或食非宜飲食，而有些人因為內心煩惱，最終選擇上吊、跳崖、服毒，或者是食用不適合自己身體的飲食，而選擇自殺；又行非福罪業，此為惡趣之因，造作損己今生、後世諸事，或者是造作惡業，而讓自己的來生感得惡果墮入惡趣，所以周邊的人他縱使會去傷害他人，但是他也會想用各種方法來傷害自己的身體，或者是傷害自己的來生，故豈能以他傷害我為由而瞋恨彼？所以我們怎麼能夠以他會傷害我，而對他人生起瞋恨呢？

未二、因無知故尚殺害己，則害他人不足為奇

偈頌：若時因隨惑，尚殺所愛我；爾時彼如何，不害他人身？

釋文，若時有人因隨惑轉，於所心愛、珍惜之我尚能殺害，我們所最愛的身軀、所最珍惜的身軀，就是自己所擁有的身體，縱使再微小的痛苦，也不想要讓自己的身軀受到這樣的痛苦；但是如果連微小的痛苦，都沒有辦法安忍，到最後會因為內心煩惱的力量逐漸的熾盛，到最後會殺害自己所心愛、珍惜的身體，爾時彼等如何能不傷害他人之身？如果一個人，連他最心愛的身体都會傷害的話，那更何況是傷害周邊的人？於彼所作害己之事，不應執為不宜而起瞋恨。所以對於他人作出傷害我們的行為，我們要認知這一切都沒有自主性，不要過度的執著他人的行為是不恰當的，而對於他人生起瞋恨。

未三、應生悲愍

偈頌：是故應悲愍，因惑自殺者；縱暫未能生，豈有理可瞋？

釋文，是故，應於如前所說因惑而加害他或自殺者心生悲愍，如同之前所探討的，很多人因為內心的煩惱，而去傷害他人或傷害自己，應該對於這樣的人生起悲愍；縱使暫未能生悲愍，然豈有理可瞋彼

等？縱使短時間之內，沒有辦法對於他人心生悲愍，但怎麼有任何的理由對他人生起瞋恨呢？心生瞋恨極不合理。如果面對這樣的境界，內心當中會對他人生起瞋恨的話，這是不合道理的，這樣的行為並不符合菩薩行的精神。

午二、遮瞋恚因（三）未一、若為愚人本性則不應瞋（184“）

「若為愚人本性則不應瞋」，如果傷害他人是凡夫的本性，這時我們不應該瞋恚他人。

偈頌：若傷害他人，乃愚夫本性，則不應瞋彼，如瞋燒性火。

釋文，愚夫不知取捨，縱知煩惱猶盛，世間的凡夫是什麼樣的狀態？是不了解善惡取捨，縱使了解是非、善惡，心中的煩惱仍然是非常的熾盛；倘若傷害他人乃其本性，則不應瞋恚彼，如果傷害他人這一點，就是凡夫的本質，是他的自性的話，則不應瞋恚彼，如不應瞋火燃燒性。就如同火具備了燃燒的特性，如果不想要被火燙傷，就不應該伸手去觸碰火；但是對於火是燃燒性的這一點，我們是不應該瞋恨，因為這本來就是火的一種特性。相同的，如果有人，他天生就是容易動怒的話，當了解了這一點，我們是不應該瞋恨他人，因為這是他人的本性。

未二、傷害之過若是偶發亦不應瞋

「傷害之過若是偶發亦不應瞋」，如果傷害他人的這一點，並不是對方的本性，而是偶爾才會產生的話，也不應該對他人心生瞋恨。

偈頌：若過是偶發，有情性溫和，則亦不應瞋，如瞋冒煙空。

釋文，若此傷害他人之過僅是偶發，有情本性高尚、溫和，則亦不應瞋加害者，如果對方的本性是高尚、溫和的，但是由於某種的因緣，而讓他的內心中生起了想要傷害他人的念頭，更進一步的去傷害他人，其實這種情況並不常發生，我們也不應該對他人心生瞋恨。比方說，如虛空中驟然冒煙，亦不應於虛空起瞋。比方在虛空中某種情況下，因為外在的因緣而起霧或者是冒煙，這並不是虛空的本性，所以當看到天空當中有濃煙或者是起霧時，並不應該對於虛空生起瞋恨。

未三、觀察直接或間接因而不應瞋

若曰：「他加害我，故應起瞋。」這時有人就提到：對方傷害了我，所以我可以對他生起瞋念。

偈頌：用棍等傷人；若瞋使用者，彼亦為瞋使，理應憎其瞋。

釋文，若瞋直接作加害者，則敵使用棍杖或兵器等傷害他人，理應瞋恚棍杖等物，如果要瞋恚直接傷害我們的對象，這時，敵人他使用棍杖或者是兵器來傷害我們，直接讓我們產生痛苦的對象，應該是棍杖或是兵器，這時，照道理說我們應該要瞋恚棍杖等物；若曰，這時有人回答：「彼非自主加害，棍杖它不是故意要來傷害我的，為人所使，它被人所控制、所使用，故應瞋使用者。」所以應該要瞋恚使用棍杖來打我們的敵人。如果是這樣的話，彼亦無有自主，傷害我們的人，他本身也是沒有自主的，為瞋役使，他被內心當中的瞋念所控制住，故於此二若瞋其一，理應憎恨其瞋。所以在兩者當中，如果要選其一的話，應該要瞋恨他人心中的煩惱，而不是傷害我們的敵人。所以直接傷害我們的是「棍杖」，間接傷害我們的是「對方心中的敵人，而不是對方」。如果真的要瞋恨對方，應該要瞋恨對方的煩惱，而不是具有煩惱的眾生。

午三、遇不欲事當思己過（二）未一、正文（五）申一、他傷害我當思己過（185“）

「遇不欲事當思己過」，這個科判當中最主要必須要思惟：他人之所以會傷害我，一方面這是輪迴的過患，另外一方面這一切都是往昔我所造作的惡業而感得的苦果。

首先第一個科判，「他傷害我當思己過」。當他人在傷害我的時候，我必須要思惟：這一切都是自身的過失，由於我過去造作了惡業而感得今生，他人會透由各種不同的方式來傷害我，這並非他人的過失。

偈頌：我昔於有情，曾作此傷害，既曾傷有情，理應受此害。

釋文，我於往昔生中，於諸有情曾作自身所受此傷害故，在過去生曾經造作相同的行為，來傷害周邊的有情，所以在今生會感得他人傷害我的苦果，既曾傷害有情，我今理應受此傷害，所以在過去，既然我們曾經傷害過別人，在今生照道理我們本來就應該受到他人的傷

害，應思惟此而修忍辱。

申二、執著苦因——此身之過

現今我們所獲得的就是有漏的蘊體，有漏的蘊體是如何形成的？是往昔所造作的「業」以及「煩惱」而形成的。獲得這樣的蘊體之後，它是痛苦的本質，所以會遭到他人的傷害是很正常的事情。

偈頌：敵器與我身，二皆為苦因，各出器與身，於誰應當瞋？

釋文，由此原因亦不應瞋，由於以下的原因，所以不應該瞋恨他人。什麼樣的原因？敵之兵器與我之身，二者皆為我受苦因，仔細的思惟：敵人傷害我的兵器，以及過去透由業以及煩惱聚集之後所獲得的人身，這二者皆為我受苦的原因，敵我各出兵器與身，此二共造今所受苦，當敵人拿著兵器傷害我的身體時，會產生痛苦有兩個原因：第一個是兵器，第二個是自己的身體，所以「敵人的兵器」和「自己的身體」，這兩者都是形成痛苦的原因，於此二者應當瞋誰？理不應當僅瞋他人。既然這兩者都是形成痛苦的原因，那我到底應當瞋恨誰？如果我不會瞋恨自己的身體，也不應該瞋恨對方，如果會瞋恨對方，照道理說我也應該要瞋恨自己的身體才對。

就如同前幾天所介紹的，我所獲得的身軀，它本來就是會病、會死、會遭到他人傷害的一種身軀，既然是如此，會病、會死、會遭到他人的傷害是很正常的，這就是輪迴的本性。所以當我生病、或者是臨終、或者是受到他人傷害時，都不應該對當下所發生的這些事情生起瞋恨。

偈頌：身似人形瘡，稍觸亦難忍；愛盲執苦身，遭損應瞋誰？

釋文，自身猶似人形膿瘡，稍觸亦難忍受，身體就像是一個人形的膿瘡，如果有一個傷口，稍稍的觸碰一下，都會覺得難以忍受，所獲得的人身也是如此，用刺稍微刺一下，絕大部分的人都沒有辦法忍受。若貪愛此具眾苦身，又由無明遮蔽慧眼，令我目盲而執著此，然此縱刺亦能摧壞，故今遭損應當瞋誰？若是貪愛熾盛時會執著具備眾多痛苦的人身，又由於在無明、愚癡遮蔽慧眼時，令我目盲而執著所獲得的人身，但是縱使再怎麼執著所獲得的人身，只要一根刺就能將

它完全的摧壞。所以在獲得人身之後，遭到他人的損惱，我到底是應該瞋恨他人？還是瞋恨自己？理應思惟此為己過。應該要仔細的思惟，一切的痛苦都是自己造成的。

申三、前世貪愛苦因所生過患

偈頌：愚夫不欲苦，偏愛諸苦因，因已過受害，豈能憎恨他？

釋文，愚夫不欲痛苦，偏愛殺生等諸苦因，在輪迴中的有情，雖然想要離苦得樂，但是卻不知該如何去成辦樂因，也不知該如何的斷除苦因。雖然不想要面對痛苦，但是對於苦因卻是非常歡喜的去造作；雖然想要成辦快樂，但是卻把成辦快樂的因——也就是善業，視為是敵人而將它摧滅，故因往昔已造眾過，感得遭受他害苦果，所以因為往昔造作了種種的過失，而在今生會感得他人傷害的苦果，豈能憎恨他耶？唯己過失所致。既然這一切是自己造成的苦果，那有什麼理由去瞋恨別人呢？所以在今生中我所遭遇的不順或者是他人的傷害，一方面是過去生我傷害他人而感得的果報，另外一方面，是過去在業以及煩惱的聚合之下，我獲得了有漏的蘊體，所以會遭到種種的痛苦。

偈頌，譬如地獄卒，及劍葉林等；既由己業生，則於誰應瞋？

釋文，譬如地獄獄卒以及劍葉林等令我生苦，此皆非他刻意為之，比方說，在墮入地獄之後，遭遇地獄的獄卒所傷害，或者是攀爬在劍葉林樹上，而讓自己感到痛苦，這一切都不是其他人刻意去製造出來的，全由己所造業感得，故無可瞋，一切的苦果，都是自己造作的惡因而感得的，所以在面對痛苦的當下，並不需要去瞋恨別人；如是今生所受傷害既由己業所生，則應於誰起瞋？相同的道理，如果在今生中所遭到的傷害，是過去自己造作惡業所感生的苦果，這時我到底要瞋恨誰？唯是己過所致，故從今起應當勵力斷除苦因。所以在獲得人身，並且遭遇痛苦的現今，如果你不想要再次的被痛苦所折磨，就應該要想辦法跳脫輪迴而獲得解脫，如果只是埋怨並沒有辦法脫離現狀，想要脫離現狀就必須精進努力的修學，來斷除痛苦的原因。

申四、由己宿業而成他受苦因，是故不應瞋彼

偈頌：為我業所使，方有害我者；若赴有情獄，豈非我害他？

釋文，又為我昔惡業所使，今生方有諸害我者，在這一生，我們的周邊之所以會有這麼多的敵人，這些敵人的產生並不是無因而生的，它是有因緣而產生的，而其中的一個因緣，就是自己過去所造的惡業而感得的。所以在過去所造作惡業的控制下，在今生才會有這麼多的敵人想要傷害我，或是正在傷害我；若因害我，而令彼等赴有情獄，應問己心：「豈非我害他耶？」如果因為過去所造作的惡業，而感得今生敵人會用各種的方式來傷害我，而造作惡因將來會感得墮入地獄的苦果的話，這時我應該要問問自己：難道這不是我害了他嗎？由於過去所造作的業，而感得今生的敵人，敵人透由各種不同的方式來傷害我，造作了惡因將來會墮入地獄受苦，這當中罪魁禍首就是我過去的惡業，實害彼等。所以這等於是我們傷害了別人，所以當別人在傷害我的時候，不應該對他人生起瞋恨。

申五、瞋本顛倒非理

偈頌：以彼為所緣，修忍淨我罪，然彼則因我，赴獄久受苦。

我實傷彼者，彼反饒益我，惡心汝何故，顛倒反起瞋？

釋文，又以彼等作為忍之所緣，由修忍辱淨化我諸罪業，然彼則因我赴地獄長久受苦。在修學忍辱時，以傷害我的敵人作為修學忍辱的對象，透由修學忍辱，能夠淨化過去所造的諸多罪業，而對方則因為傷害了我之後造作了惡業，而前往地獄長久受苦。若我實乃傷彼敵者，而彼反為饒益我者，則惡心汝於助我者何故顛倒反起瞋恚？如果我跟敵人這兩者當中，是我傷害了敵人，而敵人反而饒益了我，這時惡毒的心，你為什麼顛倒過來反而瞋恨他們呢？理應歡喜！

未二、斷諍（三）申一、斷除他非饒益我說（188 “）

「斷除他非饒益我說」，在之前有提到，敵人能夠成為我們修學忍辱的對象，透由修學忍辱淨化過去所造的諸多罪業，所以敵人是在饒益我，而不是傷害我。

或曰：「若爾，則我將成他造惡緣，故亦應墮地獄。」對於這一點，有人提出不同的見解：他人並不是在饒益我，而是在傷害我，為什麼

他人是在傷害我？因為敵人出現，所以我讓他造作了種種的惡業，將來他會墮入地獄也是因為我，所以我是他造惡業的因緣，既然我成為了他人造作惡業的因緣而墮入地獄的話，我的來生也應該會墮入地獄，所以敵人並不是在饒益我，而是在傷害我。

偈頌：若我有意德，則不墮地獄。

釋文，倘若我有意樂功德——安忍而念，在對面敵人的當下，如果心中有意樂的功德，內心具備什麼樣的功德？安忍的功德。在面對敵人時，如果心中具備了安忍的功德，「此人正利益我。」應該思惟到，我面對的敵人，他正在利益我，讓我能修學忍辱，則能淨罪不墮地獄。這時藉由安忍的力量能夠淨化罪業，讓我的來生不墮地獄。

申二、斷除我非傷害他說

或曰：「他人盡除我之惡果，利益我故，彼亦不墮惡趣。」這時有人提出：由於在我的面前出現了敵人，讓我有修學忍辱的機會，而淨化了過去所造的惡業，將來就不會感得痛苦的惡果，對方是在利益我，所以他做了一件好事，來生應該是不會墮入惡趣受苦。

偈頌：若我防護己，彼有何可得？

釋文，若我於害我者修忍，則能防護己造罪業，彼等於此有何福德可得？如果在面對傷害我的敵人時修學安忍，這時透由修學忍辱能夠防護內心，讓內心不要生起瞋恨而造作惡業，但是我修學忍辱淨化惡業，對於傷害我的敵人完全沒有幫助，我並沒有因此而利益到他，不造善業，唯作損惱。因為在此同時，他所造作是惡業，他的行為唯是損惱我的。

申三、破除於利我者顛倒而行

若曰：「傷害若可利他，則我理應報復。」在之前有提到，敵人是在利益我，而不是在傷害我。這時有人就反問：如果傷害他人是在利益別人的話，這樣我也應該要報復別人才對。

偈頌：若以怨報怨，則害者不護；吾行將退失，難行亦毀損。

釋文，倘若以怨報怨，則害我者不護己行，如果他人透由身語的行為傷害了我，而我以怨報怨也去傷害對方，這時傷害我的敵人，他並沒有辦法藉此而修學忍辱，他也不懂得該如何防護自己三門的行為，所以，以怨報怨對於傷害我的敵人來說，是沒有任何的幫助；吾之行儀——所許修習沙門四法及慈悲心亦將退失，反觀我以怨報怨的結果，由於以怨報怨，過去所承許必須要修學的沙門四法，或是慈悲心的教授，在此同時完全的退失，故亦毀損忍辱最勝難行。並且更進一步的，會讓所修的難行——也就是忍辱完全的消失。

辰二、應忍遭輕蔑等（四）巳一、譏毀等事不害我身（189 “）

偈頌：心無形體故，誰亦不能毀。

釋文，若護己心，此心無形體故，任於何處，誰亦不能以惡言或兵器等物毀壞。如果我懂得如何保護自己的心，由於「心」是沒有形體的，所以不管在任何地方，誰都沒有辦法以惡言或是兵器來傷害我的心。

偈頌：因貪著此身，身受眾苦傷。口出不雅詞、輕蔑粗惡語，
於身既無害，心汝何故瞋？

若曰：「因分別心貪著此身，故身遭受眾苦傷時，心生瞋恚。」對於之前所提到的論點，有人提到了：雖然他人在傷害我的時候，並不會直接傷害到我的內心，但由於我的內心貪著現今所獲得的身體，所以他人在傷害我的身體時，會讓我的內心感到不愉快。

釋文，他人若於我說輕蔑、粗惡言語，口出不雅之詞，此於我身既無少許損害，心汝何故起大瞋恚？當周邊的人在對我說「輕蔑」或是「粗惡」的言語，口出不雅之詞，這對於我的身體並沒有任何的傷害，既然沒有傷害到我的身體，那「心」你為什麼在面對這些人的時候，要對他生起如此大的瞋念？不應瞋也。

巳二、我不應瞋起瞋恚者

偈頌：謂他不喜我；然於今後世，若不能食我，我何故不悅？

釋文，謂此言令他不喜我，如果他人鄙視我，或者是用粗惡的言語在辱罵我，這會造成其他人不喜歡我；然於今生或於後世，倘若此舉不能傷害並吞食我，我又何故不悅而造無義苦因？或許在今生中，由於某個人他批評你、辱罵你，而會造成其他的人不喜歡你；但是，其他的人不喜歡你，難道就會傷害到你嗎？以今生、來生的角度而言，別人不喜歡你，又不會怎麼樣！所以面對這樣的境界，既然它不會傷害我的今生、也不會傷害我的來生，那為什麼我的內心要對於他心生不悅，而進一步的去造作無意義的苦因呢？不應不悅。

已三、不應瞋恚障已利者（分五）

而科判當中分五個部分：午一「利養速壞，故不應瞋障礙此者」，我所獲得的一切物質，最後它的本質都是容易消失的，也就是它都是會壞滅的，既然是會壞滅的，我就不應該去瞋恨障礙利養的這些人。

午二「遮止謀取邪命」，「邪命」，是指透由不正當的手段，而謀取生活所需的資具。不要說是世間的小偷、強盜，藉由不正當的手段，去謀取他想要獲得的錢財或是物質，因為這些行為本身就是不合法的。以佛教的角度來說，一位佛弟子、一位上師，或者是在佛學上面有學識的一位格西，我們時常都會犯一個錯誤——會用不正當的手段來獲取自己想要獲取的東西。

有時所呈現出來的面貌看起來是不錯的，但是手段卻是卑鄙的，我不應該用這樣的方式，來謀取想要得到的這些物品，因為不管是動機或是行為是不如理法，就應該要避免。這一點就像現今在地球上，有很多的國家在推動民主，但是在推動民主的背後，推動者卻是在謀取自己想要獲得的利益，這樣的行為也是不可取的；相同的道理，現今有很多的人在學習佛法，但是藉由佛法的名義，去謀取他想要獲得的利益，這也是不應該的。所以「謀取邪命」的這一點，是必須要遮止、必須要避免的，這是第二個科判。

午三「以喻證成不應貪愛利養」。透由譬喻來證成不應該過度的去追求、貪愛周邊的利養。午四「不應貪利養之原因」。午五「遮止謀取利養」。

午一、利養速壞，故不應瞋障礙此者（191 “）

偈頌：因障礙利養，故我不喜此。

若曰：「因譏毀等障礙我獲利養之故，我不喜此輕蔑等三。」有人提到：因為他人嘲笑、詆毀我，使得其他人對我失去信心，這將會成為我獲取衣食等利養的障礙，所以我並不喜歡他人用輕蔑、或者是粗惡的言語、或者是口出不雅之詞，各種的方式來傷害我。

偈頌：吾利定將捨，諸罪則久留。

釋文，若為彼而心生瞋恚，吾所獲利今生定將速捨，然瞋所造諸罪則於相續久留，故寧不得利養，亦不應瞋。如果是為了要獲得利養而在內心生起瞋恨，縱使在生起瞋恨之後能夠獲得再多的利養，但是所獲得的這一切終將壞滅，在臨終時定須棄捨，但是之前所生起的瞋念而造作的罪業，將會永遠保留在內心中，這樣思惟之後，我寧可不要去追求這些利養，也不應該讓瞋心在內心中不斷增長。

有時我會想要去追求利養，在追求利養的同時，也希望得到他人的讚美。提到了這一點，現今絕大部分的人，都喜歡聽到別人的讚美，聽到別人的讚美時內心都會感到格外的歡喜，這是必須要特別注意的。比方說，修學佛法的佛弟子，他能夠捨棄對於物質的貪著，但是大部分的人是沒有辦法捨棄他人的讚美——也就是聲名的這一點。有很多人在學佛之後，會想要去閉關，過著刻苦的生活，雖然他能夠對治內心中的貪念——也就是貪著世間五欲的念頭，但是在閉關的過程中，難免會生起想要出名的念頭。如果一個修行人，他是為了名聲而去閉關的話，閉關過程裡所做的這一切，對他的來生並沒有太大的幫助，因為他還是沒有辦法棄捨世間八法，這一點是必須要特別注意的。

過去有上師特別提到：絕大部分的人會追求聲名，都想要聽到別人的讚美，但是仔細的想一想，「別人的讚美」對於我到底有什麼幫助？在口渴的時候，別人的讚美能夠去除我的問題嗎？當肚子餓的時候，別人的讚美能夠讓我吃飽嗎？其實都不能。所以這位上師就提到：「別人的讚美」跟「有人給我一杯水喝」，這兩者相較之下，我寧可拿這杯水，也不要聽到別人的讚美。因為喝水是最實在的，它能夠解決當下的問題，但是別人的讚美卻不是如此。現今，甚至有很多人，為

了要獲取聲名，而花很多的時間、花很多的金錢，到最後只是為了要得到一個名稱罷了，這是很不值得的事情。

午二、遮止謀取邪命

偈頌：我寧近日死，不依邪命活；如我縱久住，然不出死苦。

釋文，我寧全無利養，近日即死，亦不瞋他而依邪命苟活久存，我寧可沒有任何的利養，並且在當下馬上就死，也不要因為瞋恨他人，而透由不正當的手段來謀取生活所需的資具，苟且偷生；如我縱能久住，然終須捨一切，不出死歿之苦。因為縱使我能夠藉由邪命而存活好一段時間，但最終還是必須要棄捨這一切的物質，而面對死亡。

午三、以喻證成不應貪愛利養

偈頌：夢享百年樂，夢已即清醒；另受須臾樂，夢已亦醒覺。

二人夢醒時，樂皆不復還；壽雖有長短，臨終唯如此。

釋文，於睡夢中享百年樂，有些人在睡覺的時候會作夢，而在夢中他夢到自己能夠享受百年的安樂，夢已此人隨即清醒，但是在睡醒之後，這個人他會馬上跳脫作夢的狀態，而呈現出清醒；另有人於夢中唯受須臾安樂，夢已彼亦醒覺。而另外一個人，在夢中他只夢到他能夠享用短短的安樂，並且在夢之後也醒了過來。二人於夢醒時，所享安樂皆不復還，不管在夢中所夢到的是享用了百年的安樂，或者是只享受了短時間的安樂，在醒過來之後，兩個人都只能回憶夢中的場景，但是所夢見的夢境是絕對不會再一次的發生；相同的道理，如是壽命雖有長短，在世間上每一個人的壽命雖然有長短，所享受的安樂多寡也不同，然所受樂於臨終時唯成念境，但是一生當中所追求的快樂、所享用的樂受，在臨終也只能夠成為回憶的對境，如此而已，是故不應貪愛利養。

午四、不應貪利養之原因

偈頌：縱得多利養，長時享安樂，死如遭盜劫，赤裸空手行。

釋文，縱得諸多利養，長時享受安樂，縱使在一生中能夠獲得再

多的利養，長時享受各種的安樂，然死歿時如遭盜賊劫奪，必須赤裸無衣、空手無財而行。但是在死歿的時候，就如同是遭到了強盜、小偷來搶奪我的財物，在死之後，必須全身赤裸無衣、空手無財而前往下一個世間。所以在一生中，所累積的財富，所買的房子、衣服，甚至投生時所獲得的身體，在死歿之後什麼都帶不走。

午五、遮止謀取利養

偈頌：謂利能活命，可除罪增福。然為利養瞋，福盡豈無罪？

我為彼事活，若因彼退墮，唯行罪惡事，苟活義何在？

或謂：「若由利養能久活命，可以四力盡除罪業，增長福德，為此應求利養。」有些人他會有以下的念頭：如果藉由利養，能夠讓我活久一點，這時我可以藉由四力，將過去所造的罪業淨化，並且透由行布施等善行來累積善業，所以應該要累積多一點的財富，讓我能夠活得更久一點。

釋文，然為利養而起瞋恚，滅盡千劫所集福德，豈無罪耶？這一點表面上看起來是有道理的，但是為了追求利養，而在過程中對他人生起瞋恚，藉由瞋恚的力量，而完全的摧滅過去千劫所累積的福德，難道這不是一種過失嗎？我為彼事而活，若因彼緣令己退墮，我為了要能夠活得久一點，而想辦法去累積更多的財富；但是如果在累積財富的過程中，對他人生起瞋念，而使我來生必須墮落的話，苟活唯行諸罪惡事，並且以這樣的方式苟且偷生、並且在生活的過程中造作種種的惡業，其義何在？全無意義。這沒有太大的意義。

巳四、不應瞋恚不信我者（二）午一、若因於我口出惡言，壞他人信故起瞋恚，則亦應瞋惡言向他（193 “）

偈頌：謂令信者退，故瞋惡言者。於他出惡言，汝何故不瞋？

釋文，或謂：「雖不應瞋障利養者，然因他人口出惡言，令信我者退失信心，故應瞋恚出惡言者。」在這個地方有人提到：的確，我是不應該瞋恚障礙利養的這些人，但是當他人口出惡言來傷害我的時候，這會令原本相信我的這些人退失了信心，所以從這樣的角度，我應該是可以瞋恨口出惡言的這些人。若於壞他善者起瞋，「壞他善」

的「善」是指他人心中的信念，因為它是一種善念，如果你是因為對方的言語會使得其他人心中善念退轉，而對於口出惡言的人生起瞋恨的念頭的話，則彼於他出惡言時，汝又何故不如此瞋？但是當這個人他所漫罵的對象不是你，而是其他的人的時候，為什麼你在當下不會對他生起如此強烈的瞋恨呢？此亦能壞信他善故。因為他所辱罵的對象，雖然不是你，但是是別人，在罵別人的同時，也會因為他口出惡言，使得周邊的人對於某人失去了信心，所以照道理說，他在罵別人的時候，你也應該對他生起相同的瞋念，但事實卻不是如此。

午二、若能安忍不信他人，亦應安忍因煩惱緣不信我者

偈頌：不信有賴他，故忍無信者；彼亦賴煩惱，何不忍惡言？

釋文，若心不信其他有情，此有賴於其所緣境——他人，在之前有提到了，當對方口出惡言去辱罵他人，而使得周邊的人，對於這個人沒有辦法生起信心，或者是之前所生的善念退轉，為什麼我不會生起如此強大的瞋念？這時有人就回答說：這些人之所以會聽信他人的言語，而不去對他原有的對象生起信心，這是因為或許他人本身就不具備有原有的功德，或者是他本身就具有某種的過失，所以當有人在批評他，口出惡言時，周邊的人很自然的，就會不相信這個人，故於他人口出惡言或無信者，汝能安忍而不瞋恚，所以對於這樣的對象，有人口出惡言，或者是使周邊的人對他產生不信任的感覺，這一點我是能夠安忍而不瞋恚的。因為我認為，之所以會有這樣的情形發生，是必須要觀待它的所緣境——也就是其他的人所造成的結果，它並不是自主而形成的；若爾，於汝口出惡言，汝心何故不忍？理應安忍，彼亦有賴其煩惱故。如果以你的思惟邏輯去作推論的話，相同的道理，有人對你口出惡言，你的心也應該要能夠安忍才是，為什麼？因為對你口出惡言的這個人，他也是必須依賴他心中的煩惱，在被煩惱所控制的情況下他才會對你口出惡言。如果前者之所以能夠安忍的原因，是因為這一切是必須要觀待某個境界才會發生的話；相同的道理，當有人用非常難聽的詞句來批評你的時候，這時這一切也是必須要觀待他者，是觀待誰？是觀待他心中的煩惱。

卯二、於害我親友者止瞋（二）辰一、以思擇法忍遮止（二）巳一、不應瞋恚損害佛像等人之原因

或曰：「雖不應瞋傷害我者，然瞋損三寶者應無過失。」有人提到：雖然不應該去瞋恨傷害我的這些人，但是我可以瞋恨損害三寶的這些人，因為三寶是我禮拜、皈依的對象，所以當有人傷害他們的時候，這時我是應該生起瞋恨的。

偈頌：若詆毀破壞，佛像塔正法，吾亦不應瞋，因佛離諸害。

釋文，若有人以綺語詆毀，並以其身破壞佛像、大菩提塔及正法等，在這個地方依次的提到了佛身、佛意以及佛語。如果有人以綺語來詆毀佛的身、語、意，或者是更進一步的，以實際的行動來破壞佛像、大菩提塔以及經書等正法時，吾亦不應瞋恚，在此時我的心中也不應該生起瞋恚，為什麼？因佛等三寶已遠離諸害，因為佛、法、僧三寶，已經遠離了各種的怖畏，所以縱使有人想盡辦法要傷害他們，但是對三寶而言，這一切都不會造成傷害，且加害者乃可愍處，更進一步的，想要傷害三寶的這些人，因為心中的無知或者是邪見，而付諸於行動去傷害三寶的話，反而會造作非常嚴重的惡業，所以他是值得悲愍的對象，故應悲愍。此謂不因他人不悅三寶，令心憂惱而起瞋恚。雖然有人透由言語或者是行為想要去傷害三寶，但是對於三寶來說，這一切對祂都不會造成傷害，既然不會造成傷害的話，三寶的心中也不會生起任何的憂惱。

已二、應忍害親友者

偈頌：若有害上師、親屬或好友，彼由諸緣生，知己應止瞋。

釋文，若有人害為我說正法之上師、同家族之親屬或好友等，見已亦不應瞋，如果有人傷害了為我宣說正法的上師、或者是同一個家族裡面的親屬、或者是我周邊的好友，我看到了這種情形，內心當中也不應該生起瞋恨。為什麼？因親友等往昔造作非理惡業，由業所感，如同前述之理，在之前有提到，當敵人在傷害我的時候，我不應該對他生起瞋恨，這是因為之所以會有敵人出現，更進一步的，他會用各種的方式來傷害我，這是我過去所造的惡業所感得的果報；相同的道理，之所以會有人去傷害我的親朋好友，這也是因為我的親朋好友，

自己在過去造作了非理的惡業，由業所感得的惡果，彼由諸業緣生，知己應當遮止瞋恚。所以在思惟這個道理時，必須要更進一步的想到，這一切都是過去所造的業而感得的果報，在了解了這個道理之後，應該要遮止內心中的瞋恚。

辰二、以耐怨害忍遮止（四）巳一、不應唯瞋有情

偈頌：情與無情二，若皆害眾生，何獨瞋有情？是故應忍害。

釋文，敵等有情與兵器等無情二者，若皆傷害我親屬等眾生，何故獨瞋有情？當敵人手持著兵器在傷害我的親屬時，為什麼在「有心識的敵人」以及「無心識的兵器」這兩者當中，我要特別的去瞋恨有心識的有情？瞋既非理，是故應忍害親友者。既然「瞋」這個念頭是不對的，所以當他人在傷害親友的時候，我的內心應該心生安忍。

巳二、不應瞋之原因

偈頌：不解而犯過，不解而起瞋，此中孰無過？孰為有過者？

釋文，若有一人不解業果而犯殺生等過，另有一人不解瞋所生過而起瞋恚，當他人在傷害我的時候，這兩者當中：傷害我的敵人，他不了解黑白業果的道理，而犯下了殺生等種種的過失；而我由於不了解生起瞋恚所產生的過患，而在內心中生起瞋恚，此二者中由何辨別孰為無過？孰為有過者耶？「傷害我的人」以及「被傷害的我」，這兩者當中我應該如何的來分辨，誰是有過失、誰是無過失呢？二者皆有過失，其實這兩者都有過失，一者因為不了解業果的道理而犯罪，另外一者，因為不了解瞋心所帶來的過患而生起瞋念，所以這兩者都是有過失的，是故於加害者不應以瞋報復。所以從這段文當中，我們必須要了解，不管是傷害他人的這個敵人，或者是被傷的這個人，兩者都具有過失，而在輪迴當中流轉的有情都是如此。

巳三、思惟已過

偈頌：往昔何故造，今受他害業？若一切依業，我何故瞋彼？

這一點在之前也有介紹過，今生我之所以會遭遇他人的傷害，這

一切都是過去所造的惡業感得的苦果。

釋文，往昔何故造作今受他人傷害之業？在過去，我為什麼要造作今生會受到他人傷害的惡業？彼皆無義。若我所受傷害一切皆依惡業所感，則我何故瞋恨彼人？如果我真的了解，當下所受到的傷害，這一切都是依著過去所造的惡業而感得的果報，那我為什麼要去瞋恨傷害我的人呢？

偈頌：知己願有情，以慈互善待；為此當專注，勤修諸福善。

釋文，一切損害、痛苦皆由業感，知己應念：「無論如何，願諸有情皆以慈心相互善待。」總結以上所說的內涵，「一切的損害」以及「現今所遭遇的痛苦」，都是往昔的惡業而感得的。當我了解這個道理之後，內心當中應該如此憶念：「無論如何，願諸有情皆以慈心相互善待。」為能如此，為了能夠達到這樣的目標，我當專注勤修悲等諸福善行。我應該一心專注、精勤的修學慈悲等一切的諸福善行。

巳四、思惟忍之利益（三）

巳四「思惟忍之利益」分三：午一「勵力令己善行不退」，午二「忍受小苦而遮地獄苦因」，現今我們在獲得人身之後，修學佛道時，難免會遭遇各種痛苦的逼迫，在受苦當下如果懂得安忍，就能夠藉由忍受獲得人身時所遭遇的小苦，而遮止將來可能會墮入地獄的大苦。午三「應當歡喜能成辦大義之難行」，現今我們藉由修學佛法，能夠成辦許多有意義的事，所以在還未成辦之前，縱使必須面對許多的困境，也應該心生安忍。

午一、勵力令己善行不退（197 “）

偈頌：譬如屋著火，將遍及他屋，理應當移棄，助火蔓延草；
如是心貪愛，助瞋火蔓延，若恐燒福德，當下便應捨。

在偈頌當中最主要提到的內涵，是由於我們過度的貪著身體、以及周邊的資財、以及親友，所以當有人來傷害我、搶奪我的財物，或者是傷害我的親友時，我們會生起瞋念，這是由於貪著所引生的。

釋文，譬如住屋著火，即將遍及他屋，比方說，有一間屋子著火

了，而且火勢將要蔓延到其他的地方，若有乾草或木柴等助火蔓延，定燒房舍及諸財物，如果在附近有乾草或是木材等，會助長火勢的蔓延，這時一定會燒到其他的房舍或者是房子裡頭的財物，為能保護房舍、錢財，理應移棄乾草等物，不應貪戀；為了要保護房子以及房子裡面的錢財，這時我們不應該對於乾草或者是木材生起過度的貪念，應該要趕快將它們移除，相同的道理，當親友受到他人的傷害時，親友內心當中生起的瞋火，會燒壞他過去所集聚的福德善財；如是自心貪愛親等，並以彼等受害為緣，助長瞋火蔓延，如果我過度的貪愛周邊的親友，當他們被敵人傷害時，以此為緣會助長我內心的瞋火蔓延。若恐焚燒福德善財，當下便應棄捨所貪愛物，不應貪著。這時如果怕內心的瞋火，會燒掉過去辛苦所累積的福德善財，在此時便應該棄捨當下所貪愛的對境，不應貪著。

午二、忍受小苦而遮地獄苦因（二）未一、喻

若曰：「遠離親友，將受痛苦。」在之前有提到了，不應該對周邊的親友生起過度的貪著。這時會有人回答說：遠離親友，我的內心會感到憂慮、不安，這一點是很難忍受的。

偈頌：若截死囚手，免殺豈非善？僅受人間苦，離獄豈非善？

釋文，如有死囚，若截其手能免殺害，豈非善哉？如果有一位犯人，在殺人之後被判定死刑，但在他人的協助下，最後執行時，只要砍斷他的一隻手就能夠讓他保命，難道這不好嗎？實為善也！相同的道理，如是僅受人間飢渴等苦，便能遠離地獄眾苦，豈非善乎？如果藉由忍受人間的飢餓、口渴等痛苦，或者是遠離親友所生的憂苦，便能夠遠離來生必須要面對地獄的眾苦，這難道不是一件好事嗎？理當忍受小苦而除大苦。照道理說，本來就應該忍受小苦，而更進一步的去除大苦。

當生病的時候應該想到：我的病是過去的惡業而感得的果報，如果透由今生的病能夠淨化過去的惡業，更進一步的，將心量放得更大一點，我希望代替一切有情眾生承受這樣的病苦。這時由於內心想到了業果的道理，對於業果能夠生起信心，藉由這樣的信念，能夠淨化過去所造的惡業，所以這一點是我們平常應該思惟的部分。

未二、義

若曰：「僅此痛苦，亦不能忍。」這時有人回答：縱使人世間的苦是很小的，但是這樣的苦我也沒有辦法忍受，所以我還是很容易生起瞋念。

偈頌：若我不能忍，現今輕微苦，何故不除瞋，地獄眾苦因？

釋文，若我不能安忍現今飢渴或刀傷等輕微痛苦，何故不除地獄眾苦之因——瞋恚？應勤遮止。如果身為人都沒有辦法忍受現今所遭遇的飢渴，或是他人用刀來傷害的輕微痛苦，而會對於他人生起強烈的瞋恨的話，那因為瞋所造的惡業墮入地獄，那時的苦是更難忍受的。所以如果因為無法安忍別人傷害自己，或自己的親人所產生的小苦，而瞋恨他人的話，想要藉由瞋恨他人而解決當下的問題，其實是不理智的。因為縱使當下能夠藉由瞋恨來解決所遭遇的困境，但是由於瞋恨所帶來的後果，是來生必須墮入惡趣受苦，到時墮入惡趣所承受的苦是更難想像的，所以我們應該是以小苦來換大苦才是。

午三、應當歡喜能成辦大義之難行（二）未一、後悔往昔虛耗多身，然未成辦自他二利

在過去為了獲取自利，所以與敵人相互砍殺，但是到最後我們會發現，縱使換了再多的身軀，但是直到現今，還是沒有辦法成辦自他二利。

偈頌：為欲曾千劫，墮獄遭燒烤，然我仍未辦，少許自他利。

釋文，吾昔貪愛諸顛倒境，為求妙欲而造惡業，往昔因為內心當中的貪念，而貪著外在的顛倒境界，為了追求美好的五欲，而造作各種的惡業，雖曾墮入地獄，遭受千劫燒烤等苦，並且在造了惡業之後，也曾經多次的墮入地獄，在百千劫中，遭到地獄烈火焚燒自身等各種痛苦，然我仍未成辦少許自他利益。但是縱使我遭遇了這麼多的痛苦，但是直至現今，也沒有成辦任何的自他二利。

未二、應喜今忍難行能辦一切眾生義利

在之前有提到了，過去為了追求自利造作了各種的惡業，而墮入地獄當中長久受苦，但是到最後並沒有辦法成辦些許的自他二利。而現今有機會獲得人身、修學大乘法、懂得該如何成辦利他時，這時在利他的過程中，縱使會遭遇各種痛苦的逼迫，但是當下所面對的痛苦，相較於地獄當中的痛苦，根本不算什麼。所以，如果能夠忍受小苦，而成辦解脫以及一切遍智的話，這是值得做的事情。過去我們不斷的承受地獄的苦，但是到最後一事無成。

偈頌：彼苦不足害，復能成大利，為除眾生害，欣然受彼苦。

釋文，成辦利他之時，彼諸苦行不足為害，當我們有機會成辦利他時，所遭遇的痛苦，相較於地獄的苦根本不算什麼，依彼復能成辦大利，並且在忍受痛苦之後，能夠更進一步的，成辦自他二利圓滿的佛果位。故為去除一切眾生所受傷害，爾時應當欣然忍受彼難行苦。所以，為了要能夠早日的獲得，能夠去除一切眾生痛苦的佛果，在當下我們應該要欣然接受所遭遇的痛苦，並且在生病時也應該想到，我所生的病不僅能夠淨化過去所造的惡業，我希望能夠代替一切有情眾生受苦，也更希望能夠早日淨化我的惡業，成辦圓滿佛果來利益一切的有情。

卯三、於善待我敵者止瞋（三）辰一、斷除不忍讚歎敵者（二）巳一、是我安樂之因故應生喜（200“）

在之前提到了世間八法，世間的八法當中，我們想要追求的是快樂等四法，想要避免的是遇到痛苦以及遭受他人批評等四法；但如果換作是敵人，我們希望他遭遇痛苦等四法，而不希望他獲得快樂等四法，所以剛好是顛倒過來。所以在科判裡面也提到，辰一「斷除不忍讚歎敵者」，如果有人打從心底去讚歎我的敵人，過去我會很容易因此而心生瞋念，但是了解了以下的道理之後，必須要斷除內心當中的瞋恚，而修學安忍。

偈頌：他讚敵具德，若獲歡喜樂，意汝何不讚，如彼令心喜？

汝今歡喜樂，具德者讚許，無罪安樂源，攝他勝妙法。

釋文，他人讚揚我之仇敵為具德者，若讚揚者由此亦能獲歡喜樂，如果有一個人，他讚歎我的敵人是具有功德的人，如果讚歎者本身能

夠藉此而感得歡喜，則吾意汝何故不讚仇敵，這時「心」，你為什麼不試著去讚歎你的敵人呢？如彼而令心生歡喜？就如同其他的人，在讚歎我的敵人時，他的內心會感到歡喜，如果我試著去讚歎我的敵人，也應該和他人是相同的，會心生歡喜。若如此行，汝今歡喜他德之樂，諸佛菩薩具功德者讚許此乃未來能生無罪安樂之源，如果懂得欣賞他人的功德，而心生隨喜，這一點是過去的諸佛菩薩、具有功德的人都讚許的事情，他們讚許透由隨喜他人的功德，能夠成辦未來無罪安樂。

在這裡特別提到「隨喜」的內涵。如果能夠隨喜他人的功德，過去所造的善業能夠因此增長，相反的，如果嫉妒他人，過去所累積的福報也會因此而退失。雖然要隨喜敵人的功德不是一件容易的事情，如果仔細去觀察敵人的功德，而打從內心底心生隨喜的話，這才是真正的隨喜。我們通常隨喜的對象，是我們歡喜的人，但是隨喜歡喜的對象，絕大部分心都是夾雜著貪或者是其他的情染，這樣的隨喜並不純淨，我們應該懂得如何觀察敵人的功德，而心生隨喜。隨喜不僅是諸佛菩薩們所讚許的一種功德，亦是攝他最勝妙法。並且也是攝受他人最殊勝的一種妙法。如果試著去讚揚他人的功德，尤其是敵人的功德，周邊的人看到我們的行為一定會感到驚訝，因此我們能夠藉此來攝受其他的有情。

巳二、是他安樂因故不應不欲（二）午一、不欲他樂則壞己樂

偈頌：謂他亦得樂，若汝厭彼樂，則應不予酬，見不見皆失。

釋文，或謂：「因讚揚他，其受讚者亦得安樂。」上一段提到的是，要懂得去觀察敵人的功德，更進一步的讚揚敵人。但這時有人回答說：如果讚揚敵人，雖然在當下我的內心也會感到安樂，但是受到讚美的人——也就是我的敵人，他的內心也會因此而得到快樂，但我不想要讓他的內心獲得快樂。若汝厭他獲得彼樂，則於己僕施予酬勞亦令安樂，故應停止予酬勞等，如果你不想要讚美別人的原因，是因為你不想要讓他獲得快樂的話，那以世間的角度來說，一個人他請了僕人來協助，這時他不應該給予僕人任何的酬勞，因為給予僕人酬勞，也會讓僕人的內心感到歡樂，所以應該停止給予酬勞的這個動作；因不予故，今生僕役不務其事，已於來生不享安樂。但由於不給僕人酬勞的

緣故，所請來的僕人就不會幫我們達成事情，而且這本來就是他所應該獲得的酬勞，如果不給他的話，對我們來生不會有任何幫助。「見」謂今生，「不見」謂來世，樂皆退失。在偈頌裡所謂的「見」是指今生，「不見」是指來世。如果不要他人獲得快樂的話，不管是從今生或者是來生的角度，對我們都只有傷害，不會有任何的幫助。所以，如果過於重視自己的利益，而忽略他人，不要說是來生成辦解脫或是一切遍智的佛果，就連今生在輪迴當中流轉，也沒有辦法獲得任何快樂。

午二、故應欲他安樂

偈頌：他讚吾德時，亦欲彼安樂；讚他功德時，我卻不欲樂。

釋文，他人讚歎吾功德時，亦欲讚者彼心安樂；當吾讚歎他功德時，讚歎者我卻不欲樂，此不合理且相違故，應如讚我故欲他喜，如是讚他我亦生喜。「他人」是指我們的敵人。當敵人在讚歎我的功德時，不僅我的內心會生起快樂，更進一步的，我會希望讚歎我的人——也就是敵人，也能夠獲得快樂；但是輪到我要讚歎敵人的功德時，讚歎者我因為內心中的嫉妒以及不滿，會對自己說：我寧可不要這樣的快樂，也不要讚歎他，此不合理且相違故。「此不合理且相違故」是指，平時我是如何看待自己的敵人？我希望敵人不要獲得快樂，這是我所安立的宗，但是當敵人在讚歎我的功德時，我會因為內心的歡喜，也希望他獲得快樂，所以這並不符合我當初所立下的宗。我在面對自己的時候，時時刻刻都希望自己能夠獲得快樂，縱使是再小的快樂我都不想要放棄，但是輪到我要讚歎敵人的功德時，「讚歎者我」卻因為內心當中生起了嫉妒，而不想要當下讚歎他人的快樂。所以不管是前面的兩句話，或是後面的兩句話都是不合理的，而且是相違的。

「應如讚我故欲他喜，如是讚他我亦生喜」，所以應該如同其他的人在讚歎我的時候，我會希望他的內心當中生起歡喜，而他人確實也會因為讚歎我而心生歡喜；相同的道理，如果能夠打從內心底，透由觀察別人的功德而讚歎他人，縱使他是我的敵人，但是在讚歎他的過程中，我的內心也會生起歡喜。但平時要做到這一點是不容易的，因為心中的「愛我執」過度的強烈，所以要我讚歎敵人的功德，這對

我是很難辦到的一件事。但是我應該要慢慢的練習，去欣賞其他人的功德，尤其是敵人的功德。縱使在當下沒有辦法口頭去讚美他，但是在內心中看到他人的功德時，應該心生歡喜。

辰二、斷除不忍彼成辦樂

偈頌：初欲有情樂，而發菩提心；有情自獲樂，何故反瞋彼？

釋文，初欲安置一切有情於無上樂而發勝菩提心，承許修學諸菩薩行，在修學大乘法的最初，我為什麼要發起殊勝的菩提心？發心的目標並不是為了自利，而是為了利益如虛空般的一切有情。希望藉由發心，更進一步的修學廣大的菩薩行，而將一切有情安置在無上的佛果大樂當中；雖然我當初的想法是如此，然今有情自獲少許安樂，成辦所欲，汝又何故反瞋恚彼？但是現今周邊的有情，在不需要我幫助的情況下，透由自己的力量能夠獲得少許的安樂，成辦他想要成辦的事情，這時為什麼我要對他人獲得安樂、成辦所欲的這一點生起瞋恚心呢？理應歡喜。一開始我所立下的誓願，是希望一切的有情能夠獲得無上的安樂，但是平常我的行為剛好是顛倒過來的，當有情透由自己的力量，不需要我幫助的情況下，能夠獲得安樂時，我卻生起嫉妒、不滿，甚至是瞋恨。

辰三、斷除不忍彼獲利養（二）巳一、思惟成辦己所欲事（三）午一、應喜有情自獲利養（202 “）

偈頌：欲有情成佛，成三界供處；見得微少利，何故生憂惱？

釋文，既已承許誓願「欲令有情成佛，成為三界所供養處」，過去我曾經在十方諸佛菩薩的面前，立下了以下的誓言：「希望一切的有情，都能夠早日成佛，而成為地下、地面、天上一切人天的供養處」，則見彼等有情略得微少利養，何故於此心生憂惱？既然過去在十方諸佛菩薩的面前立下了這種誓言，那為什麼當我看到其他的有情獲得少許的利養時，內心當中要生起嫉妒、憂惱，甚至瞋恨呢？由此成辦少分己所欲事。周邊的有情藉由自己的利益，獲得自己想要追求的快樂，是在幫助我完成當初所立下的目標。既然周邊的人——不管是敵人或者是親人，他們都是在幫助我完成當初所立下的目標的話，為什麼我要對此心生憂惱呢？所以藉由這段文必須要了解，周邊的親人、敵人

或者是不認識的人，當我看到周邊的人能夠享有他想要追求、想要享受的快樂時，不管他跟我之間是什麼關係，我的內心都要因此而感到歡喜；更進一步的想到，他是在幫助我完成當初我所立下的誓言。

午二、譬喻

偈頌：汝應養育者，當由汝供給；若由親養護，不喜反瞋耶？

釋文，汝所應養育者，如子女等，當由汝作供給，比方平時我所應該養育的對象，不管是子女或者是父母，應該是由我自己來供給衣、食、錢財扶養他們；若汝不須供彼，而由親屬養護，豈不歡喜？反瞋恚耶？如果這件事情不需要我親自去做，而有人願意代為養護的話，這時你會對幫助你的這些人生起瞋恨心嗎？應該是不會的。相同的道理，在之前立下了誓言，希望一切有情眾生都能夠早日成佛，並且希望他們都能夠獲得快樂時，這時周邊的有情在不需要我幫助的情況下，自己成辦了他想要追求的快樂，既然是如此，他是在幫助我達到目標，我為什麼要對他生起瞋恨呢？應生歡喜。

午三、若不欲則壞菩提心

「若不欲則壞菩提心」，如果我不想要他人獲得快樂，這時我的心中是沒有辦法生起菩提心的。

偈頌：不欲眾獲利，豈欲證菩提？若人瞋他財，豈有菩提心？

釋文，若人不欲眾生獲衣食等少許利養，豈欲令彼證得菩提？如果平時我不想要周邊的有情獲得衣食等少許的利養，這時我怎麼會打從內心底希望他證得圓滿的菩提呢？若人瞋他有少許財，則彼豈有欲置一切有情於菩提之菩提心耶？如果我因為他人獲得少許的財物，而對他人生起瞋恨的話，這時我怎麼會為了要利益他人而生起菩提心呢？此壞菩提心故，應於他人所獲利養，勵力斷除嫉妒之心。內心當中生起嫉妒、瞋恨，會破壞我內心當中的菩提善心，所以平時我應該要想辦法斷除心中的嫉妒之心。嫉妒他人所獲得的圓滿快樂，這種心態是非常要不得的，所以平時我應該要想辦法斷除這種惡劣的心。

「不應嫉妒他所獲利」，周邊的人在獲得他想要獲得的利養時，我的內心應該生起隨喜，而不是嫉妒他人。在嫉妒的當下，對於他人所獲得的利養是沒有辦法生起隨喜的，如果沒有辦法生起隨喜，隨喜所能夠產生的福德也沒有辦法獲得，到最後因為嫉妒他人所獲得的安樂，會摧壞過去所累積的善業。

偈頌：若敵從他得，或施家所存，彼皆非汝有，施否有何益？

釋文，若敵已從他施主處得衣食等，或施主家所存財物，彼皆非汝所有，如果我的敵人，他已經從施主那個地方獲得了他想要獲得的衣食等種種利養，或者是施主並沒有把他所擁有的財物布施給我的敵人，而存放在自己的家中。對於我而言，不管衣食等利養已經布施給我的敵人，或是財物還放在施主的家，這兩者都不屬於我的，則施仇敵與否皆同，所以不管是在施主家的財物，或者是敵人已經從施主的地方獲得了衣食等利養，對我們而言都沒有任何的差別，這兩件東西都不屬於我的，心生嫉妒又有何益？所以當我的敵人獲得利養時，對他生起嫉妒，對我到底有什麼幫助？難道生起嫉妒之後，他所擁有的東西瞬間就會變成是我的嗎？也不會！不合理也。

偈頌：何故棄福德、信或己功德？不守利養因，云何不瞋己？

釋文，若瞋他利，欲己獲彼，如果我瞋恚他人所獲得的利養，希望他人不要獲得當下的利養，而希望我獲得這一切，則何故因瞋他而棄能得利養之因，如果真的想要獲得別人的供養，那這時為什麼要因為瞋恨他人而傷害到能夠獲得利養的因，能夠獲得利養的因有什麼？——福德，透由累積福德能夠獲得利養，及令施主生信之行，如果我的行為能夠讓施主生起信心的話，這時我能夠得到施主的供養，或持淨戒，或者自己本身持守淨戒，或多聞等己之功德？或者是多聞等種種功德。但如果因為瞋恚他人，而摧壞過去所造的福德；更進一步的，讓施主覺得我這個人是沒有修行的，而失去了信心；更進一步的，無法持守淨戒；或者是因為內心充滿了嫉妒，而無法專注的聞思的話，

這時縱使我的內心想要獲得利養，但是完全沒有獲得利養的理由，因為我不懂得如何去守護利養的因。

若我不守利養之因，反摧壞彼，在想要獲得利養的同時，如果不懂得如何保護利養的因，反而去摧壞它的話，就如同之前在《入行論》裡有提到的：雖然我想要追求快樂，但我都不知道該如何成辦樂因，不僅不知道該如何成辦樂因，反而會透由種種的行為來摧壞樂因，云何不瞋恚己？所以，真正使得我沒有辦法獲得他人供養的是我自己，而不是我的敵人。若起瞋恚，理當瞋己。既然這是我自己的過失，如果我的內心，對於沒有辦法獲得利養的這一點心生不滿的話，照道理說應當瞋恚的是我自己，而不是他人。

午三、應憂己過莫妒他善

偈頌：汝於所造罪，不僅無憂悔，反欲與昔曾，培福者相爭。

釋文，往昔所造罪業方為自身不得利養之因，在當下之所以沒有辦法獲得施主的供養，最主要的原因並不是因為敵人，而是因為過去所造的罪業，所以過去所造的罪業才是我沒有辦法獲得利養的原因。然汝於此不僅心無憂悔，但是絕大部分的人不會思惟這個問題，所以對於這一點內心是不會感到憂慮、不會感到後悔，反欲與昔曾培福者相互競爭，不能安忍而生嫉妒，實不合理。不只對於過去所造作的惡業內心當中不會感到憂悔，反而想要去跟過去累積眾多福德的敵人相互競爭，在相互競爭的當下內心中生起嫉妒以及瞋恚，所以仔細的思惟，內心中的想法沒有任何的立足點，所作的行為完全是違反菩薩行的。

第二卷

寅三、於障所欲事者止瞋（二）卯一、不應不忍障礙傷怨敵者（三）

寅三「於障所欲事者止瞋」分二：卯一「不應不忍障礙傷怨敵者」，卯二「不應不忍障礙饒益己與己方者」。首先第一個科判當中分三：辰一「怨敵不喜於我無益」，當我的敵人遭到他人批評，或者是遭遇痛苦的折磨，或者是沒有辦法獲得他人的供養時，內心當中會生起不歡喜的心。我的敵人內心感到不歡喜，對於我而言有什麼幫助？其實

沒有任何的幫助。辰二「起害敵心於彼無損」，我的內心中生起想要傷害他人的心，光藉由這顆心能夠傷害到他人嗎？並不能！不僅不能夠傷害到他人，辰三「反害自身」，反而會傷害到自己。

辰一、怨敵不喜於我無益（205 “）

若曰：「歡喜怨敵受害，瞋恚障此事者。」希望我的敵人受到他人的傷害，所以當有人幫助我的敵人時，內心中很自然的會生起瞋恨的念頭。

偈頌：縱使敵不喜，汝又有何喜？

釋文，縱使怨敵不喜、不樂，然汝於此又有何喜？縱使我的怨敵，他因為某種的因素而感到不歡喜、不快樂，但是他的不歡喜、不快樂，我有什麼值得高興的？於汝無益，反有害故。對我沒有任何的幫助，反而是有傷害的。

辰二、起害敵心於彼無損

偈頌：僅由汝心盼，不成損他因。

釋文，僅由汝心盼敵受害，此不能成損他因故，我的內心縱使希望敵人受到他人的傷害，但是只要敵人過去沒有造作受他人傷害的惡業，縱使我的內心中、我的起心動念是希望他人受害的，光透由這種心念是沒有辦法成為傷害他人的因，反而在生起這樣的心念時，造業的是我自己，汝所欲事無法成辦，故不應瞋。既然藉由心中的念頭沒有辦法傷害他人的話，這時為什麼我要瞋恚、為什麼要傷害他人呢？

辰三、反害自身（二）已一、不應歡喜怨敵受害

偈頌：縱能滿汝願，他苦汝何喜？

釋文，汝念「願敵難堪」，縱使能滿汝願，令他受苦，然汝有何可喜？在上一段有提到，縱使我的內心，生起想要傷害敵人的念頭、或者是希望敵人難堪，但是光透由這種念頭，是沒有辦法傷害到敵人的；縱使滿你的願，透由你生起的念頭能夠傷害到敵人，讓他去受苦，但是他人受苦對你有什麼幫助？有什麼值得歡喜的？全無少許利益。

已二、若喜此事將成已生大苦之因

「若喜此事將成已生大苦之因」，在前面兩段有提到了，縱使心中生起想要傷害他人的念頭，但是光藉由這樣的念頭是沒有辦法傷害他人的。縱使透由這個念頭能夠傷害他人，對我有什麼幫助？沒有任何的幫助。不僅沒有任何幫助，反而會成為來生感生大苦的惡因。

偈頌：若謂滿我願，豈有較此傷？

煩惱漁夫擲，恐怖鋒利鉤，執我置獄鍋，獄卒烹我身。

釋文，若謂：「怨敵受害，能滿我願。」這時有些人他會回答：看到我的敵人受到了傷害，內心就覺得很舒服，覺得這都是他的報應，他能夠受到傷害真好，內心會因此而感到歡喜。豈有其餘方便較此猛厲害心更傷我者？當內心中希望他人受到傷害時，這時心中是存著猛厲的傷害心，「想要傷害他人」，在眾多的方法裡面，有什麼樣的心比猛厲的傷害心，更容易傷害自己的？並沒有！此將令我墮惡趣故。由於內心當中生起了想要傷害他人的心，會讓我來生墮入惡趣。

舉一個例子，譬如漁夫以鉤釣魚並烹煮之，比方說，漁夫用魚鉤去釣魚，釣到魚之後會煮來吃，如是瞋等煩惱漁夫，內心當中瞋等煩惱就如同是一位漁夫，投擲強烈害心惡業鐵鉤，透由瞋等煩惱，這一位漁夫投擲出強烈傷害心的惡業鐵鉤，此鉤恐怖、鋒利，我定遭此所執，鉤子本身相當的恐怖、相當的鋒利，它不僅會傷害我的今生，更會傷害我的來生，到最後我一定會被鋒利的鉤子所鉤住，鉤住之後的結果是什麼？其後地獄獄卒捉我置於有情地獄之銅鍋中，烹煮我身。到最後我的下場，就是被地獄的獄卒們，抓到有情地獄的銅鍋中烹煮我的身體。

這一點，絕大部分的人都很容易犯，當我看到敵人受到傷害，內心當中都會因此而感到歡喜，覺得我贏了！或者是說：你終於得到了報應，這就是你過去造作某種業而感得的果報！內心會覺得很歡喜。在這個地球上現今有很多戰爭，國與國開戰的同時，當一國戰勝了另外一國，這時如果你是站在某一邊的話，你會覺得這一國是活該，它得到了教訓。但是國與國開戰，這跟你有什麼關係？你在內心當中生起了，這一方輸是它的報應時，其實真正傷害的是你自己，而不是其

他的人。

卯二、不應不忍障礙饒益己與己方者（二）辰一、不應瞋恚障世法者（二）巳一、不應瞋恚障礙讚揚我者（四）

午一、唯有讚揚全無意義（207 “）

或曰：「若障讚揚我者，心則不喜。」如果有人障礙了讚歎我的這些人，我的內心會對他感到不歡喜。

偈頌：由讚揚承事，非成福增壽、非力無病因，亦不令身樂。

我若識自利，讚揚有何益？

釋文，當面讚歎、私下稱揚等諸承事，於諸士夫所欲五事，在今生士夫所追求的有五件事情，是哪五件事情？第一個追求的是福德、福報。當他人當面讚歎我或者是私底下誇獎我，這能夠讓我累積到福報嗎？並不能！不僅不能夠讓我累積到福報，如果過度貪愛他人讚歎我的言詞，而內心當中感到沾沾自喜的話，這是損福報的事情。因為他人讚歎的言詞而讓內心當中生起了歡喜，透由生起歡喜的念頭會損害過去所累積的福報，也就是過去所累積的善業在此同時就消失了。所以過度的貪著他人讚歎的言詞，並沒有辦法累積福報，短短的一句讚歎的話，短短的幾個歎讚的字，如果不懂得去思惟的話，它對我們不僅沒有任何幫助，反而會有無窮的過患。

所以在第一件事情裡面提到了，由彼非能成妙福德，他人讚歎我，並沒有辦法累積我想要累積的福德；第二、非能增壽，他人讚美我，能夠讓我變得長壽嗎？也不能！第三、非為增長吾力之因，他人讚歎我，能夠讓我變得更有力嗎？也不能！第四、非無病因，他人讚美我並沒有辦法減輕我的疼痛，或者是讓我永遠不會生病；第五、亦不令身安樂。他人讚美我，也沒有辦法讓我的身體感到快樂。故我若能辨識是否可成自利，則彼讚揚有何利益？全無少許自利！如果我懂得如何分辨，這件事情對我是否有幫助的話，這時他人讚美我，到底對我成辦自利有什麼幫助？全無少許自利！

午二、不應唯求歡喜

在之前有提到：他人讚美的言詞，對於想要成辦五件事情，是完全沒有幫助的。而這時有人就會回答：雖然它沒有辦法成辦之前的五

件事情，但是我聽到他人的讚美，我的內心會感到非常舒服、非常歡喜，如果只是為了讓內心感到舒服的話，這根本不需要修學佛法，為什麼？

偈頌：若唯圖心喜，應賭博喝酒。

釋文，倘若唯圖心喜，如果所追求的只是內心當中暫時的快樂、暫時的歡喜，從佛法的角度來說，這根本稱不上是自利，則應賭博、唱歌跳舞、親近女子，亦可喝酒。現今世間上有很多人，為了一天的快樂，而到最後是浪費了一生，整天做的不外乎就是賭博、唱歌、吸毒、跳舞等無意義的事情。所以一個佛弟子，所認為的自利，只是為了要追求內心當中短暫的快樂的話，那倒不如整天胡作非為算了。

午三、僅追求此實為顛倒（二）未一、僅求讚揚全無意義

偈頌：為獲名捨財，若已遭殺害，讚詞有何益？死時誰生樂？

釋文，非僅無益，為獲布施者名，捨盡財物，讚揚的言詞，對我不僅沒有任何的幫助，在世間上有些人，平時待人處事相當的吝嗇，但是為了要追求「樂善好施」的美名，所以會想辦法去布施財物；為得大勇士名而赴戰場。有些人，為了想要聽到別人讚美他是有勇氣的、是一位英雄，而不顧性命前往戰場，甚至做很危險的事情，比方說高空彈跳或者是跳火圈等等，他做這些事情最主要的目的是為了要追求刺激，另外一方面希望得到別人的讚美。但是到最後，若已遭他殺害，則讚揚詞又有何益？不管是炫耀自己的財富，或者是看似英勇的前往戰場去作戰，如果到了最後因此而遭到他人傷害，這時別人讚揚你的言詞，對你到底有什麼幫助呢？我死歿時，其讚揚詞令誰生樂？在死亡的那一刻，這些讚揚的言詞，到底能夠讓誰的內心中生起快樂？應善思惟。

未二、不喜失彼如同稚童

「不喜失彼如同稚童」，當失去他人的讚美，因此而感到不歡喜或失望的話，這樣的行為就跟小孩子沒有太大的差異。

偈頌：沙屋塌陷時，稚童沮喪哭；如是失美譽，我心如稚童。

釋文，譬如沙屋將塌陷時，稚童沮喪、哭泣，孩子在嬉戲的時候，會用沙子堆成沙屋，當沙屋倒塌時，他會感到沮喪、甚至哭泣；相同的道理，如是若我因失美譽而感不喜，則心猶如稚童。如果過度的貪著外在的美譽、他人的讚美，這時會因為失去它而內心感到不喜的話，縱使是一位有智慧的大人，但是他的行為跟三歲小孩是沒有差別的。

午四、顛倒之原因（二）未一、不應貪愛樂讚我者（209 “）

偈頌：讚揚聲無心，絕無讚我念；若謂他喜我，念彼為喜因，然讚他或我，他喜我何益？喜樂屬於彼，我不得少分。

釋文，他人讚我而心喜時，當自己因為受到他人讚美而感到沾沾自喜時，要試著觀察自己到底是喜歡什麼？喜歡的是讚美你的聲音嗎？於初即不應喜讚揚之聲，一開始在觀察自己到底是喜歡什麼對境時，我不應該去執著對於讚揚我的聲音而生起的歡喜。為什麼？因彼無心，因為聲音並沒有心，絕無讚我之念，是故於彼不應生喜。它不會有想要讚歎我的念頭，所以不應該對於讚揚我的聲音而心生歡喜。如果喜歡的並不是讚美我的聲音，而是讚美我的人他內心中想要讚美我的動機——也就是他看到我的功德所以想要讚美我，他內心當中的動機是我所歡喜的對境。

若謂：「他讚我時，於我心生歡喜。」而念讚者心喜彼為我心喜樂之因，有些人他會提到：「當他人在讚美我的時候，是對我感到歡喜所以會讚美我。」所以我喜歡的是他內心當中「歡喜我」的這種動機，如果讚歎者本身內心當中的動機，是我內心生起歡喜的主因的話，然讚他人或是讚我，讚者他心歡喜於我有何利益？不管他讚美別人或者是讚美我，讚揚者他的內心當中感到歡喜，對我有什麼幫助呢？他心續之喜樂屬於彼心，他內心當中的歡喜，是屬於他內心的一種善念，這是屬於他的，故我不可得其少分。所以對我來說，他人心中的歡喜，我是沒有辦法獲得的，所以我並不需要在他人讚美我的同時，對於聲音或者是對於他人想要讚美我的動機，內心當中生起過度的執著。

未二、若他歡喜為我所求，則應喜愛一切眾生（二）申一、正文

偈頌：他樂故我樂，於眾亦如此；他喜樂讚敵，我何故不樂？

在之前有提到，由於他人心中感到歡喜，所以我的內心也會因此而感到歡喜。

釋文，若因讚者他生喜樂故我安樂，於諸眾生亦應如此，如果我得到他人的讚美而讓內心感到歡喜，並且在追根究底之後，發現內心歡喜的原因，是因為他人在讚歎我的時候他的內心生起喜樂，因此我感到歡喜的話；相同的道理，對於一切的有情也應該是如此，但我卻不是，為什麼？若彼安樂能令我樂，則讚者他讚仇敵時喜而生樂，我何故於此不安樂？如果因為別人的快樂而造成我內心的歡喜，這時當讚歎的人在讚歎我的敵人時，對方他的內心也是因為歡喜而讚歎的，為什麼當我聽到有人讚歎仇敵時，內心卻沒有辦法生起歡喜呢？理應喜樂。

申二、樂讚己者為稚童行

偈頌：故謂他讚我，而令心生喜，此非歡喜因，唯是稚童行。

釋文，是故若謂他人讚我，而令自心生起歡喜，然思擇此，全無心要，如果是因為他人讚美我，而讓我的內心感到歡喜，由於貪愛名聲的緣故內心會因此而感到沾沾自喜，但仔細的思惟，他人讚美我的行為或者是讚美我的聲音，是沒有任何意義的，故此讚歎非歡喜因，所以我內心中會感到歡喜，並不是因為他人讚歎我，透由讚歎的言詞而令我感到歡喜，而是因為我沒有辦法捨棄今生的安樂，貪著世間——尤其是聲名，所以在他人讚美我的時候，會因此感到歡喜；喜好此者，唯是稚童之行。如果我所追求的只是他人的讚美，這樣的行為其實跟小朋友的行為沒有太大的差異。

巳二、思其利益（二）午一、障礙讚揚即遮惡趣故不應瞋（二）未一、執著讚譽生一切過（211“）

「執著讚譽生一切過」，如果過於貪著他人的讚美，內心中容易生起我慢以及嫉妒。由於他人的讚美，會覺得自己相當了不起，進一步的，想要跟他人比較、相互競爭，由此產生一切過失。

偈頌：讚等令我散，亦壞厭離心，嫉妒具德者，復毀圓滿事。

釋文，不應瞋恚壞讚譽者。不應該去瞋恨破壞讚美我的這些人。讚揚、美譽及利養等，令我於善所緣心生散亂，過多的讚美以及利養，會讓內心對此生起貪著，由於貪著的力量，讓我在面對善所緣的當下，內心沒有辦法專注，而心生散亂。由此亦壞厭離輪迴之心，過多的讚美容易生起我慢，生起我慢就不容易思惟輪迴的過患，而對輪迴生起厭離，於具德者心生嫉妒，並且在看到功德高出於自己的人時，內心容易生起嫉妒，復毀己善行及他圓滿事，由於內心中生起了嫉妒，而不懂得隨喜他人的善業，間接也毀壞了自己所造的善行，「及他圓滿事」，由於內心生起嫉妒，會輕視他人、毀謗他人、傷害他人，破壞他人所追求的圓滿諸事，故為一切罪惡根源。

未二、能遮止彼即遮惡趣

偈頌：故有人至前，壞我聲譽等，豈非救護我，免墮惡趣中？

釋文，故若有人為壞我聲譽等來至面前，彼等豈非為救護我免墮惡趣中耶？如果有人為了破壞他人讚美我或者是他人傳播我的名聲等，而來到我的面前，少了這些讚美對我有什麼幫助？能夠減低內心中的我慢，以及對於他人容易生起嫉妒等種種的煩惱過患，所以他人這麼做，難道不是救護我、避免我墮入惡趣當中嗎？其實他人的行為，跟教導我的善知識的行為是完全相同的。善知識教導我，不外乎是希望我來生不墮惡趣，而破壞我的聲譽的人，他的行為到最後也是幫助了我，讓我不墮惡趣中受苦，何故反瞋？既然是如此為什麼要對這些人心生瞋恨呢？

午二、能超三有故不應瞋（二）未一、障讚歎等能脫三有故不應瞋

偈頌：我希求解脫，無需利敬縛；若人解此縛，何故反瞋彼？

釋文，又我希求解脫三有，我所追求的目標，是希望透由修學佛法最終能跳脫輪迴，然利養及恭敬反束縛我，但是由於內心中過度的貪著利養以及恭敬，貪著的心反而束縛了我，讓我沒有辦法跳脫，故我無需此束縛者。所以，對一位希求解脫的我來說，並不需要過多的利養以及恭敬的這些束縛。對於這一點，在《四百論》當中有提到：

「誰於此無厭，彼豈敬寂滅？」如果沒有辦法藉由思惟輪迴的痛苦，對於輪迴心生畏懼或是心生出離的話，怎麼會對於斷除輪迴的解脫，心生希求以及恭敬呢？

比方有一些人，他住在某一個城市或者某一個國家，所住的地點時常發生戰亂，必須要承受許多的痛苦，外在的物質也非常缺乏，照道理說，住在這個城市的人，應該趕快逃離這個地方才是，但為什麼有這麼多的人，還是寧可待在原有的住處受苦？這是因為他貪愛所住的地方。而我們的現狀也是如此，從無始以來直至現今，在輪迴當中不斷流轉受苦，在受苦的同時，卻貪愛輪迴中些許的安樂，而被這種貪著所束縛住。在受苦的當下如果苦稍微強烈，內心中就會生起些許的出離，但是光藉由些許的出離，並沒有辦法讓我跳脫輪迴，因為在苦減輕之後，我還是會被輪迴當中的快樂所吸引而生起貪念，這是我們必須要了解的道理。輪迴當中的安樂，對我來說並沒有太大的幫助，而且它也不是究竟的快樂，所以提到「故我無需此束縛者」。

若人障此利敬，助我解此束縛，我又何故反瞋恚彼？理應歡喜。如果有人來障礙我獲得利養以及恭敬，其實他是在幫助我解脫以上所說的束縛，既然對方是在幫助我，讓我能夠跳脫束縛而得到解脫的話，為什麼我要瞋恨他呢？理應歡喜。

未二、彼為斷苦之門故不應瞋

偈頌：如我欲趣苦，然蒙佛加持，閉門不放行，何故反瞋彼？

釋文，如我欲趣苦宅，然蒙佛陀加持，閉苦宅門而不放行，障礙他人讚美我的這些敵人們，他的所作所為，就如同當我想要進入痛苦的宅舍中，透由佛陀的加持，祂關閉了痛苦的大門，而不讓我進去受苦，相同的，周邊的敵人對待我的方式也是如此，我又何故反瞋恚彼？既然他的所作所為是不想要讓我受苦，那為什麼我要對他生起瞋恨呢？實大善友，故應歡喜。仔細的思惟，他是幫助我的大善友，所以在面對敵人的當下內心應該生起歡喜。

辰二、不應瞋恚障福德（三）巳一、障礙修福然不應瞋（二）午一、應住最勝難行

偈頌：謂怨敵障福；亦不應瞋彼，無難行同忍，我何不住此？

釋文，若謂：「雖不應瞋障世法者，然彼怨敵障礙我行布施、持戒等福，遂生瞋恚。」有些人在修學的過程中，為了要把瞋合理化，會提出以下的論點：一個修行人會認為，確實不應該瞋恚障礙我獲得恭敬利養的這些人，但是如果有人造成我沒有辦法修學布施、持戒而福德的話，這些人是可以瞋恚的對象，因為他讓我沒有辦法累積福報。

釋文，然於彼敵亦不應瞋，縱使他人障礙我，讓我沒有辦法修學布施以及持戒，但我也不應該對他人心中生瞋恨，為什麼？因若欲求福者，無有其餘難行等同安忍瞋恚，如果我真的想要累積福報，這一點就如同之前在《入行論》當中有提到：「無如瞋之惡，無如忍難行」，透由修學忍辱所生的福德，是其他善行無法比擬的。所以縱使他人透由某些行為障礙我修學布施、持戒，但如果我真的想要累積福德的話，這時修學安忍是最恰當不過的，故我何不安住於此？極應安住。

我們總是會說，他人用什麼樣的方式來傷害我，或者是用什麼樣的方式促使我沒有辦法學習佛法，但是真正傷害自己的不是周邊的敵人，而是心中的煩惱。所以過去有些上師會提到：當看到有人做出破壞教法的行為時，我們內心中都會生起排斥，會認為這個人的行為怎麼這麼的惡劣？他怎麼可以如此來破壞教法？並且對這個人生起瞋恨，更進一步的去毀謗他、批評他。但是真正破壞教法的人，並不是對方而是我們自己，我們破壞了什麼教法？破壞的是在我們心中的教法，透由瞋恨讓心中過去所累積的福德或者是教證的種種教量，在此同時完全消失，所以真正破壞教法的，並不是外在的敵人，而是心中的煩惱。

午二、若障礙彼，則我反成修福障礙

偈頌：若我因已過，於彼不修忍，瞋彼生福因，是我自作障。

釋文，若我因已瞋恚熾盛之過，於彼仇敵不修安忍，如果因為瞋恨心不斷增長的過失，對於傷害我的仇敵沒有辦法心生安忍，然彼實乃修忍生福之因，但實際上傷害我的敵人，是修學忍辱的順緣，而不是修學忍辱的違緣，敵人是幫助我修學忍辱最好的對境，若瞋恨彼，如果不了解敵人是幫助我修學忍辱、累積福德的主因，而更進一步的

去瞋恨他人，是我自作福德障礙，實際上是我自己在障礙自己累積福德，非受他人阻礙。

已二、實非修福障礙（二）午一、總示（214 “）

偈頌：無害忍不生，有敵方有忍。彼既為其因，何故謂障礙？

這個偈頌相當精簡有力。

釋文，若無他害，忍福不生；有敵損惱，方有忍福。如果沒有敵人傷害我，我怎麼有機會修學忍辱而培福呢？就是因為有敵人來損惱我，所以才有機會來修學忍辱。這一點，就如同火跟煙，有火才會有煙，沒有火就不會有煙，因此火跟煙這兩者是因果的關係。既然是因果就不會說：「火障礙煙的生起」，而會說：「因為有火才會有煙，所以火是形成煙的助緣」。相同的道理，如果沒有敵人就沒有機會修學忍辱，就是因為有敵人傷害我，所以才有機會修學忍辱，因此敵人是修學忍辱的助緣，而不是修學忍辱的違緣。彼敵既為決定有無其福之因，何故謂彼為障礙耶？既然敵人是決定我能否修學忍辱最主要的原因，那為什麼我要說敵人他障礙我修福呢？能饒益者莫說為障。實際上敵人是在饒益我，並不是傷害我，所以我並不能夠說：敵人障礙我修學忍辱。

午二、以喻證成

偈頌：施時來乞者，非障礙布施；能予出家師，不說障出家。

釋文，如有財物、樂行施時，來乞討者並非障礙布施，如果我有財物、並且想要修學布施的同時，前來乞討的對象並不是要障礙我修學布施的，他反而是要來幫助我，讓我有行布施的機會；欲出家時，能予出家之親教師及軌範師，亦不可說彼障出家。而對一位想要出家的人，能夠賜予他出家戒的親教師或是軌範師，是幫助他出家最主要的主因，而不是障礙他出家的對象。相同的道理，修學忍辱最重要的原因，就是因為敵人傷害了我，在敵人傷害我的同時，我才有機會修學忍辱，因此敵人是修忍的順緣，而不是修忍的障礙。

已三、思是所應恭敬之境（二）午一、能生功德故應恭敬（三）未一、於己有大利益（三）

偈頌：世間乞者眾，加害者稀有。若不害他人，全無為害者。

釋文，忍辱福田較布施田更為稀少，故應歡喜，乞食者以及我的敵人，這兩者相較之下，乞討的人是比較多的，而傷害我的敵人是比較少的，不要說是我，菩薩也是如此。由於菩薩的心性溫和，他不會主動去傷害周邊的有情，在修學菩薩行的過程裡，他想要遇到敵人是困難，所以當一位菩薩遇到敵人時，他的內心會感到相當歡喜，因為這是他修學忍辱的機會；因於世間施田乞討者眾，而忍辱田來加害者則為稀有。此何以故？若我不害他人，全無來為害者。為什麼乞討者的人數，會超過傷害我的敵人的數呢？如果在過去以及今生都沒有造作傷害他人的業，這時面前是不會有敵人出現的，從這樣的角度來推論，傷害我的人以及乞討的人相較之下，傷害我的敵人是比較稀少的。

申二、於彼應生歡喜

偈頌：故如未勤求，便於家獲寶；能助菩提行，故我應喜敵。

釋文，忍辱福田極稀有故，如人未勤追求，便於家中獲取寶藏，在上一段有提到，忍辱的福田——也就是敵人是相當稀有的，比方有人不用辛苦的追求，就能夠在自己的家中獲取寶藏；相同的，敵乃能助我修忍辱菩提行者，也就是因為敵人出現在面前，所以我有修學忍辱的機會，故於怨敵我應存報恩心而生歡喜。因此敵人對我的恩德是相當的大，透由思惟敵人的恩而心生歡喜。

申三、於彼應生饒益之心

偈頌：敵我共成忍，故此安忍果，首當奉獻彼，彼是忍因故。

釋文，怨敵與我共同成就此安忍法，「敵人」以及「我」兩者，共同的成就忍辱波羅蜜多，此二皆屬安忍之因，而這兩種因當中敵人是主因，如果沒有敵人出現、沒有敵人主動的來傷害我，我根本沒有機會修學忍辱，故此安忍所生妙果——菩提，首當奉獻迴向彼加害者，既然敵人是修學忍辱波羅蜜多最主要的對象，他是修學忍辱最主要

的因素，這時當我透由修學忍辱而獲得菩提妙果時，首先應該將如此殊勝的果報奉獻、迴向給敵人，因彼是我成辦菩提、修忍辱之具力因故。因為敵人是使我成辦菩提、修學忍辱最主要的原因。

未二、不待彼懷饒益之心（三）申一、破無饒益心故非供養境

偈頌：無成就忍想，謂非應供處；則何故供養，修善因妙法？

釋文，若謂：「彼無令我成就忍辱之想，故非所應供養之處。」在之前有提到，由於「敵人」以及「我」共同的成就忍辱度，所以在獲得菩提的時候，我希望能夠將如此殊勝的妙果奉獻、迴向給我的敵人。這時有人就會提出：對方並沒有想要利益我的心，所以我並不需要如此供養他。「彼」是指我所面對的敵人，敵人在傷害我的時候，他的內心中只有傷害我的念頭，並沒有想要成就我修學忍辱的念頭，所以當我藉由修學忍辱，獲得圓滿的佛果之後，對方根本不值得我去供養。自宗回答，若爾，則又何故供養修善之因——微妙法寶？如果我之所以不供養他人的原因，是因為他人根本沒有生起要利益我的想法的話，那為什麼我要供養佛、法、僧三寶當中的法寶呢？滅諦以及道諦的功德是真正的法寶，滅諦以及道諦的功德它難道真的有心要來利益我嗎？並沒有！而代表法寶的經、論，它本身有心想要來利益我嗎？也沒有！但是為什麼會把它當作是我供養的對境呢？亦非應供養處，因彼無意令生善故。這時法寶也不應該成為我所供養的對境，因為法寶並沒有要利益我的想法。

申二、破有損害心故非供養境

偈頌：謂敵有害心，故非應供處；若如醫利我，如何成就忍？

釋文，或謂：「彼二並不相同，這時有人就回答：「正法寶」以及「敵人」，這兩者雖然都沒有要利益我的想法，但是這兩者還是不同。有什麼不同？敵於我有損害之心，故非應供養處。」敵人不僅沒有利益我的心，而且他有想要傷害我的心，所以敵人跟正法寶是不一樣的，所以「正法寶」還是能夠成為我供養的對境，但是「敵人」不行。自宗回答，對方之所以會成為我的敵人，就是因為他有想要傷害我的念

頭，更進一步的傷害我，所以他才會成為我的敵人、才會成為忍辱的對境。若彼如醫，精勤利我令樂，則彼非忍辱境，如果敵人沒有要傷害我的想法，他就跟一位醫生一樣，很努力的想要幫助我、讓我脫困的話，他怎麼稱得上是我的敵人呢？他怎麼能夠成為我修學忍辱的對境呢？故我如何成就耐怨害忍？如果敵人他的心中沒有想要傷害我的心，更進一步的，他有想要利益我的話，我怎麼對他來修學耐怨害忍呢？是故應喜加害我者。

申三、彼為忍之所緣緣故，應當供養

「彼為忍之所緣緣故，應當供養」，佛宣說了大乘法，告訴我要如何修學忍辱，因此佛能夠成為我供養的對境。而當佛告訴我如何修學忍辱之後，敵人是修學忍辱的對象，沒有敵人我根本沒有機會來修學忍辱，因此敵人也成為我應該供養的對境。

偈頌：故依極瞋恚，方能生忍辱，故彼是忍因，應供如正法。

釋文，僅依利他之心，不能圓滿忍辱，如果對方的內心中，並沒有想要傷害我的念頭，面對這樣的對境是沒有辦法圓滿忍辱度的，故依以極瞋恚而加害者，方能生起忍辱，所以想要成就忍辱，必須要依靠著內心中生起瞋恨，而更進一步加害我的人——就是我的敵人，故彼受害者是忍辱因，所以對方在加害我的同時，正是我修學忍辱的主因，彼雖無有饒益之心，然應視如正法而供養之。雖然對方在傷害我的當下，內心中並沒有想要饒益我，並沒有想要藉此而讓我成辦忍辱度的想法，但是我在面對他的當下，還是應該如同面對正法而作恭敬的供養。

未三、應視彼同大師（二）申一、廣說（三）酉一、經說有情與佛同為福田（217“）

偈頌：是故能仁說：有情及佛田。

雖然佛過去曾經親口宣說：「有情」以及「佛」都是我們培福的福田，但是在我的內心中，面對佛以及面對有情時卻不是如此。佛在過去是如何成佛的？祂也是從一位有情，透由精勤的修學佛法而最終成佛。而佛祂是如何成佛的？佛，是為了利益一切的有情，而發起殊

勝的菩提心，並且在發心之後，為了有情而廣泛的集資淨罪，而最終也是為了有情而成就圓滿的正等覺，所以佛心心念念所想的都是利益一切的有情。但我在面對佛以及有情的當下，我懂得去恭敬佛、禮拜佛，但是我卻認為，我跟周邊的有情是平起平坐的。甚至在眾多的有情當中，我會區分：誰是我的親人，誰是我的敵人，誰是陌生人，並且對於親人以及敵人生起強烈的貪、瞋。我沒有辦法對於周邊的有情，像對佛一樣生起同等的恭敬，但是佛祂並不是如此面對有情的。

釋文，應當恭敬有情，是故《正攝法經》中云：「有情福田即佛福田，由彼福田獲諸佛法，不應於彼顛倒而行。」在佛所宣說的《正攝法經》當中有提到：「有情福田就是佛的福田，由這樣的佛福田，能夠獲得諸佛的功德，因此在面對有情的當下，不應該對有情顛倒而行。」能仁說於有情田及佛田，皆能廣植福德種子，佛在佛經當中為什麼說「有情福田即佛福田」？是因為不管是對有情的福田或是對佛的福田，這兩塊福田都是我能夠累積福德的最好福田，應視有情如同大師，乃是集福德田。所以在面對有情的當下，應該如同在面對大師——也就是諸佛，了解「有情」以及「諸佛」都是我培福的福田。

西二、以理成立（二）戊一、由信佛與有情能得究竟所求

在之前，西一「經說有情與佛同為福田」，透由佛所宣說的佛經，來證成有情的重要性，接下來西二「以理成立」，透由正理來成立，當中分二：戊一「由信佛與有情能得究竟所求」，戊二「由信二者同能成佛，不應捨此取彼」。首先戊一「由信佛與有情能得究竟所求」，「究竟所求」指的是圓滿的佛果。我的所求可以分為「現前」以及「究竟」，「現前」是指增上生，「究竟」是指決定勝，而在「決定勝」當中又分為「解脫」以及「一切遍智」。在眾多的所求當中最究竟、最圓滿的，不外乎就是圓滿的佛果，也就是一切遍智。所以透由對於佛以及有情生起信心以及恭敬，最終我能夠獲得圓滿的佛果。

偈頌：喜彼等諸眾，圓滿達彼岸。

釋文，應當恭敬一切有情，因於諸佛、有情彼等心生信喜諸眾，已達圓滿二利彼岸。應當恭敬一切有情，因為我的對境——是諸佛以及有情，在面對諸佛以及有情時，我的內心必須要生起信心以及歡喜

心，而過去無數的諸佛們，就是因為對佛以及有情生起了信、歡喜，最終都已順利到達圓滿二利的彼岸。

戊二、由信二者同能成佛，不應捨此取彼

偈頌：有情與諸佛，同能辦佛法；何理敬勝者，而不敬有情？

釋文，是故，依有情與諸佛二田，同能成辦佛法力等妙果，依著「有情」以及「諸佛」的兩塊福田，到最終我都能夠成就佛法，這當中的「法」指的是佛所擁有的功德，佛擁有了什麼功德？十力等圓滿殊勝的果位。在之前也有提到一百四十四種的功德，這些都是佛的功德，所以依著有情以及諸佛，最終能夠成辦佛陀圓滿的勝妙功德，既然是如此，若云：「不需如敬勝者而敬有情。」此是何理？在面對有情以及諸佛的當下，如果有人說：我不需要如同恭敬佛來恭敬有情的話，這到底是什麼道理？既然是必須要依賴有情才有辦法成佛的話，為什麼在佛跟有情這兩者當中，我只恭敬佛但是不恭敬有情呢？不合理故。

酉三、斷除諍論（三）戊一、斷除功德不平等故不應等同修信（219“）

偈頌：非立意樂德，而由果故同，有情亦有德，是故彼二同。

釋文，若謂：「有情雖是福田，然其功德不等同佛，故不應如佛受供養。」在上一段有提到，在面對有情以及諸佛時，就如同恭敬諸佛，我也應該恭敬有情。但是大部分的人心裡面，都會有以下的這個疑問：雖然成就佛果必須要依靠著有情，有情是一塊福田，但是有情的功德不等同佛，所以我應該恭敬諸佛，但不見得要恭敬有情。答曰：無過，此非安立彼二意樂功德相等，而由同作佛果因故，在這個地方，我並不是要安立佛跟有情的意樂、功德相等，而是由於佛宣說佛法，而我了解了佛法之後最終能夠成佛，所以佛是我成佛的因；而更進一步的，在實踐佛法的過程中，是必須要依靠著有情，才有辦法實踐佛法、才有辦法淨罪集資，最終而成就圓滿的佛果，因此有情也是我成佛的因，若能等同諸佛而敬有情，則彼亦有令證佛位之德，所以如果能夠等同恭敬佛來恭敬一切有情的話，有情他具備了什麼樣的

功德？他具備了能夠讓我獲得圓滿佛果的功德，是故彼二同為福田。所以，不管是有情或者是諸佛都是福田，以及必須如同恭敬佛來恭敬有情。

戊二、深信二者同為成佛之因，故應等同修信

偈頌：說供慈心者，為有情殊勝；信佛所有福，亦是佛殊勝。
皆有成佛分，故許彼二同。

釋文，有說供養「緣諸有情修慈心者」有無邊福，此為慈心對境——有情之殊勝故，在經論當中提到，如果供養的對象，他正緣著諸多的有情在修學慈心的話，這時供養這個對象能夠累積無量無邊的福德。為什麼供養修學慈心的人，能夠累積無量無邊的福德？因為他內心中所修的慈心，最主要是緣著一切有情才生起的，如果沒有有情他沒有辦法生起慈心；於佛生信所有福德，亦是所信對境——佛之殊勝。而對於佛生起信心能夠累積福德，這是因為所信仰的對境——也就是佛，祂具有無量無邊功德的緣故，所以信仰祂能夠累積福德。故信二者，皆有成就佛法因之一分，所以不管是信佛或者是恭敬有情，這都能夠讓我最終成就圓滿的佛果，因此這兩者都是成就佛果的因，故許彼二同為信敬之境。所以必須要承許佛以及有情，同樣都是值得我生起「信心」以及「恭敬」的對象。

戊三、供養具足少分佛功德之有情，其福無邊故應生信

偈頌：無人德等佛，無邊功德海。聚集殊勝德；
於具少分者，為供養縱獻，三界猶不足。

釋文，由意樂功德面，彼二實不相等，如果從內在意樂的功德來探討，有情與佛這兩者確實並不相等，為什麼？因佛無邊功德大海深廣難測，因為佛具備了無量無邊的功德，祂的功德如同大海般深廣難測，無有餘人之德與其相等。在這個世間上沒有其他人的功德，能夠與佛相提並論的。唯佛聚集殊勝功德，為功德蘊，在世間上唯有佛擁有一切殊勝圓滿的功德，是功德的蘊體，無能匹敵，其他的有情沒有辦法跟祂相比較的。

但是佛之所以能夠成為人天供養的對境，之所以能夠擁有這麼多的功德，最主要是依著有情而成辦的。佛最初為了利益有情而發起了菩提心，更進一步的，為了利益有情而淨罪集資，到最終成就圓滿的正等覺。所以佛能夠擁有一切的功德，能夠成為我所禮敬的對象，最主要是有情而產生的這一切。

他人功德雖不相等，然於具其少分德者，為供養彼，縱獻三界一切物品，猶嫌不足，況供餘物？而佛以外的其他人，雖然心中的功德並沒有辦法與佛相比較，但是一般有情的內心中，或多或少都有一分的功德，雖然這一分的功德並不像佛的功德是圓滿的，但是他至少具備佛的一少部分的功德。以「功德」面來說，有情具備了佛一少部分的功德，而以「本質」而言，有情具備了佛性。有情具備了佛性，但是因為暫時沒有辦法淨化心中的污垢，所以內心的功德，並沒有辦法在當下完全顯現出來，但是因為有情的心續中具有佛性的緣故，最終還是會成佛的。所以從「佛性」的角度來說，從具備了佛所擁有的一少分的功德而言，這都是值得我恭敬、供養的對象。有情具備了這些功德，如果我要供養有情的話，縱使我奉獻三界當中最殊勝的一切物品，都還不足夠，況供餘物？更何況是普通的供品。

申二、攝義

偈頌：諸有情亦有，殊勝佛法因，故唯此相順，亦應供有情。

釋文，與佛功德雖不相等，「有情」與「佛」的功德雖然是不相等的，然諸有情亦有能生殊勝佛功德法因之一分，但是一切的有情，也都擁有能夠生起殊勝佛功德法的一分因，故唯此等少分相順，縱使他沒有與佛相等的功德，但是由於他具備了能夠讓我成佛的因，於諸有情，亦應如佛而敬供養。所以在面對有情的當下，也應該如同面對諸佛而恭敬供養。

午二、應當深信恭敬大師（二）未一、視諸有情猶如獨子故應恭敬（三）申一、成辦令佛歡喜主要方便（二）酉一、明辨報佛恩之主要方便（221“）

午二「應當深信恭敬大師」分二：未一、視諸有情猶如獨子故應恭敬，未二、略顯由此亦應恭敬有情。未一「視諸有情猶如獨子」，佛在面對有情時，祂的內心當中就如同世間的慈母，在面對獨子時會

百般的去呵護他、照顧他的心是相同的。但是世間的慈母在照顧獨子時，她的內心中是夾雜著貪念，而她所能夠成辦的利益也是暫時的，但是佛並不是如此！佛愛護有情的心，是沒有夾雜任何的貪念，並且祂一心一意都希望成辦現前、究竟一切的安樂，所以從這樣的角度我也應該恭敬佛。

而這個科判當中分三：申一「成辦令佛歡喜主要方便」，要用什麼樣的方式才能夠讓佛心生歡喜？申二「懺悔往昔所造彼不喜事」，對於過去所造作令佛感到不歡喜的事情，內心至誠的懺悔。申三「防護後犯」，並且在懺悔之後，應該要防護不要再造作相同的事情。首先第一個科判當中的內容分二：酉一「明辨報佛恩之主要方便」，酉二「成辦此事」。首先第一個科判，酉一「明辨報佛恩之主要方便」，必須要了解，藉由什麼樣的方法才能夠報答佛的深恩？

偈頌：無諂成親友，作無量利他；除令有情喜，餘何能報恩？

釋文，應敬有情其餘原因：諸佛心無諂誑，他人縱未勸請，亦為大悲所引，而成眾生親友，並作無量利他之行，應該恭敬有情的其餘原因：首先「諸佛心無諂誑」，佛在利他的時候，祂的內心並不是出自於，「藉由利益眾生，我也能夠得到一分利益」的這種想法，來利益有情的。現今的我們在利益有情的時候，內心中會生起什麼樣的作意？透由利益他人，我也能夠得到一分福報，而這分福報對我來說是很重要的。所以表面上雖然是在利益有情，但是心中最終還是希望透由利益有情而得到一分利益，所以想的還是自利，而表面上會說是在利益一切的有情，但是佛的內心並不是這樣的作意。「他人縱未勸請，亦為大悲所引」，並且在他人未勸請的情況下，佛會因為心中的大悲而主動的利益有情。而反觀我們卻不是如此，我們在利他的時候，時常都是需要其他的人再三的勸請，才會想要去利益他人，這跟佛剛好是相反的，「而成眾生親友」，由於佛面對有情的心，是沒有任何的諂誑，並且在他人未勸請的情況下，透由心中的大悲而利益一切的有情，所以能夠成為有情的親友，「並作無量利他之行」；於彼除令有情歡喜，其餘方便何能報恩？所以在面對佛的時候，除了藉由自己本身的力量讓有情歡喜之外，沒有其他的方法能夠報答佛陀的恩。除利有情，無

有其餘殊勝供養能令諸佛歡喜。除了利益有情之外，沒有其他再殊勝的供養能夠讓諸佛歡喜。如果當下我們的所作所為，並沒有辦法利益有情，縱使供養再多的供品，諸佛都不會感到歡喜的。

酉二、成辦此事（三）戊一、應忍有情所作傷害

在上一個科判有提到，必須藉由利益有情來報答佛陀的深恩，而第二個科判，酉二「成辦此事」，要如何的來利益有情？這個科判當中的內容分三：戊一「應忍有情所作傷害」，如果沒有辦法藉由一己的力量來利益周邊的有情，至少我要懂得不要傷害周邊的有情，這一點是很重要的。戊二「斷除緣有情生自滿」，戊三「斷除傷害有情」。

偈頌：饒益有情方能報，能仁捨身入無間。

故雖於我作傷害，反當勵力行眾善。

釋文，能仁為利有情而捨其身，乃至入無間獄，過去諸佛們是如何利益有情的？諸佛為了利益有情捨身無數，甚至進入無間地獄忍受火燒水煮，於彼唯以饒益有情方能報恩。既然佛心心念念所想的都是為了利益有情，如果我想要報答佛陀的恩，也唯有以饒益有情才能夠報恩。故諸有情於我雖作極大傷害，非僅勿瞋，反當由一切門勵力行持眾善，所以當有情在傷害我的時候，我的內心不僅不應該去瞋恨有情，反而應該藉由種種的方法努力的來行持眾善，為什麼要行持眾善？成辦彼等一切利樂。透由不斷的行善，心中所想要達到的目標，是希望藉由行善能夠成辦對方所需現前、究竟的一切利樂。

戊二、斷除緣有情生自滿

偈頌：我師尊佛於一時，為有情尚不顧身，

愚昧我何故於彼，心生我慢不為僕？

在偈頌裡最主要提到的是，在面對有情的當下，應該斷除心中的我慢，不要覺得自己高人一等，不要覺得自己的功德比別人多、學識比別人淵博。在一切的有情當中，應該時常處於低位，認為自己是一切有情當中最底的那個人，以這樣的方式來利益一切有情。

釋文，又於一時，我師尊佛為利有情尚不顧身，我所恭敬的佛，

祂在過去是如何利益有情的？縱使是祂所擁有的身體，祂都不顧一切的布施給一切的有情，而且祂在面對有情的當下，祂是非常敬重、非常珍愛周邊所遭遇到的每一個有情。我所敬重的佛，祂是以如此的方式在利益有情，而我呢？愚昧者我何故於彼心生我慢，不為僕役成辦其事？而愚昧的我，為什麼在面對周邊的有情時要生起我慢，而不成為他人的僕役，成辦他人所想要成辦的事情呢？如果我所敬重的佛祂都肯這樣做，為什麼我不能這樣做呢？應斷我慢而起恭敬。所以在面對有情的當下，就如同我所敬重的佛，祂斷除了心中的我慢，而對周邊的有情生起恭敬，相同的，我也應該用這樣的方式來利益有情。

戊三、斷除傷害有情（二）亥一、不應傷害彼之原因

偈頌：有情安樂佛即喜，若遭損害則不悅；
令有情喜佛喜悅，若損有情則傷佛。

釋文，有情安樂，諸佛即喜；若遭損害，則佛不悅。佛一心一意都是想要利益有情，希望有情能夠獲得安樂，如果有情能夠獲得安樂，諸佛就會因此而感到歡喜；相反的，如果有情遭到他人的傷害，佛會心生不悅。若利有情，令彼歡喜，此乃供佛最勝供養，能令諸佛心生喜悅，如果我能夠利益有情，能夠讓有情的內心感到歡喜，這是供養諸佛的供物當中最殊勝的供物，並且藉此能夠讓諸佛內心感到歡喜。在梵文當中「供養」這兩個字，是令對方的內心感到歡喜的意思。所以我要用什麼樣的供養，才能夠讓諸佛的內心感到歡喜呢？唯有透由利益有情，才能夠讓諸佛感到歡喜；相反的，若損有情，則是傷佛。

亥二、若傷害彼則無方便令佛歡喜

偈頌：如人全身遍滿火，雖予妙欲亦不樂；
如是若傷有情眾，無方便令悲尊喜。

釋文，是故，如人全身遍滿猛火，雖予飲食等諸妙欲，亦不能令心生喜樂，首先提到了一個譬喻，如果有一個人他全身遍滿了猛火，你在他的面前給予他再美味的飲食等種種的五欲，在此時此刻他也不

會生起任何快樂的感受；相同的道理，如是若傷諸有情眾，則無方便令大悲尊心生歡喜。如果我的行為傷害了周邊的有情，縱使用再好的供品來作供養，或者是用恭敬的心來頂禮諸佛，在此時諸佛並不會因為我的行為而感到歡喜。

申二、懺悔往昔所造彼不喜事

偈頌：故我往昔害眾生，令大悲尊心不悅，
所造罪業今懺悔：祈佛寬恕所不喜！

釋文，若損有情，則佛不喜，故我往昔傷害眾生，令大悲尊心生不悅，所造罪業絕不覆藏，從今日起各別懺悔：諸凡由害有情令佛所不喜事，祈請諸佛皆能寬恕！既然我已經了解，傷害有情會讓佛感到不歡喜，在此時我就應該馬上的懺悔，過去傷害有情所造的各種罪業，「諸凡由害有情令佛所不喜事，祈請諸佛皆能寬恕！」

申三、防護後犯

偈頌：為令如來歡喜故，從今止害為世僕；
縱他殺害踐我頂，亦不報復令怙喜。

釋文，為令如來心歡喜故，從今決定制止害他，承許己為世人僕役，為了讓我所恭敬的對象——如來，祂的心中能夠生起歡喜的緣故，從今天開始，我決定停止傷害他人的行為，認定自己是一切有情的僕人，而生起想要服務他人的心；若作「意堅定」解。如果把「止害」當作「意堅定」的話，該要如何解釋？謂以堅定精進之心，承許己為世人僕役。在之前有談到，為了讓諸佛感到歡喜，所以在內心中立下一個誓言：希望從今天開始停止再傷害他人，這是第一種的解釋方式；第二種的解釋方式，為了讓如來的內心能夠感到歡喜，所以從今天開始生起堅定精進的心，而告訴自己應該為他人服務，成為世人的僕人。縱有他人踐踏我頂，或殺害我，亦應忍受而不報復，既然我有心想要服務他人，這時縱使他人用腳踐踏我的頭頂，或者是殺害我，亦應忍受而不報復，願以此能令世間怙心生歡喜。希望藉由這樣的行為，能夠讓世間的依怙——也就是佛，祂的心中感到歡喜。

偈頌：無疑大悲體性佛，視一切眾生如己；
是故所見有情體，即依怙性何不敬？

釋文，大悲體性之佛，由修自他平等、相換，而視一切眾生如己，此無須疑，佛陀具備了大悲的體性，在往昔透由修學「自他平等」以及「自他相換」的教授，不論眾生貧富貴賤，都看成像自己一般而愛護他們。現今的我所珍愛的是自己，所棄捨的是他人，但是佛在往昔發起了菩提心，並且修學自他平等、自他相換，祂所珍愛的是一切有情，而將自己的利益擺在最後位，這一點是不需要懷疑的。既然我所追隨的導師，祂是如此修持大乘道，我也應該用相同的方式來修學；是故所見有情體性，即我依怙體性，所以在看有情的當下，要看作是「即我依怙體性」——也就是佛的體性。若恭敬彼，能予佛位，如果恭敬有情，最終有情能夠給予我的是圓滿的佛位，何故不敬？既然如此，為什麼在面對有情的當下，我的內心沒有辦法生起恭敬呢？應當於彼生信、恭敬。

子二、修習忍之利益（三）丑一、總示（224 “）

偈頌：此忍能令如來喜，成辦自利亦即此，
此亦能除世間苦，是故我應恆修此。

釋文，忍諸有情所作損害，並恭敬彼，此為能令如來歡喜最勝方便，安忍其他的有情對我所作的傷害，並且更進一步的恭敬周邊的有情，這是能夠讓如來歡喜的眾多方便裡，最主要的方便；令自相續資糧圓滿，透由修學忍辱能夠累積福德資糧，透由累積福德資糧，到最後能夠圓滿智慧資糧，故正成辦自利最勝方便，亦即此利他行，如果我的目標是成就圓滿的佛果，佛是自、他二利圓滿的聖者，如果想要成辦利他，首先必須要成辦自利，所以透由修學忍辱能夠成辦自利，更進一步的成辦利他；此亦能除一切世間痛苦。如果周邊的人在傷害我的當下，如果我懂得修學安忍，不僅內心當中對他人不會生起一絲的瞋恨，反而更進一步的去幫助他人的話，這時周邊的人很容易因為我的行為而被我攝受，所以透由修學忍辱，能夠去除一切世間的痛苦，

由此能令二利究竟，是故我應恆修此三種忍。

丑二、以喻說其利益（二）寅一、依其利益說明喻義（二）卯一、喻

偈頌：譬如國王眷，雖傷眾百姓，深謀遠慮者，力堪不報復，
因其力非一，王勢即彼援。

釋文，譬如國王眷屬，雖傷眾多百姓，一國的國王，他周邊的眷屬或是大臣、侍者，雖然無理的去傷害當地眾多的百姓，然具深謀遠慮、能觀未來之得失者，但是在地方上具有深謀遠慮，能夠去觀察更長遠得失的這些百姓們，其力雖堪傷害其眷，然不報復，他雖然當下有能力去對抗國王的眷屬，或者是某一位侍者、某一位大臣，但是由於他想得更深遠，他知道要是當下還手可能會招惹到國王，最後吃虧的是自己，所以縱使他有能力傷害對方，但是他不立即報復；如此不反害者，因其眷屬力非單一，在當下之所以不馬上報復的原因，是因為對方並不是只有單一個人。為什麼不是只有單一個人？國王之勢即彼援故。以國王的勢力、國王所擁有的軍隊，以及周邊的大臣們，這些都是對方——也就是國王眷屬的後援。

卯二、義

透由之前的譬喻，所要告訴我們的內涵是什麼呢？

偈頌：如是亦不應，輕蔑力弱敵，因地獄獄卒、具悲皆彼援。

釋文，如是譬喻，如同之前的譬喻，亦不應當輕蔑力弱怨敵，當有弱小的敵人，比方說傷害我的螞蟻、昆蟲，或是蚊子等。有時候被蚊子咬了之後，內心沒有辦法安忍，會覺得：反正殺了牠也沒什麼關係！你會覺得因為對方很弱小，所以在沒有辦法安忍的情況下，會順手把對方給殺了，但是對方雖然是弱小的，但是在他後面的援助卻是龐大的。比方說，我的這個舉動，十方的諸佛菩薩都看在眼裡，十方的諸佛菩薩，認為一切的有情都像是他的獨子般，以慈母面對獨子的心情在呵護著每一位有情，所以由於沒有辦法安忍而殺害周邊的有情，諸佛菩薩不會感到歡喜，而且當下所造的惡業將來會讓我投生到地獄，這時傷害我的就是地獄當中的獄卒，因其異熟所感地獄獄卒，

及具大悲諸佛菩薩皆不歡喜，此皆彼援之故。不管是地獄當中的獄卒，或者是具足大悲的諸佛菩薩，這些都是弱小的怨敵們背後的援助。

寅二、說明較喻尤為勝妙

在之前有提到了一個譬喻，並且透由譬喻影射了譬喻所要詮釋的內涵。在譬喻當中最主要提到的是，一位大臣無理的傷害百姓，這個百姓他懂得安忍而不會去還手，因為他知道這位大臣有國王在背後撐腰。透由這個譬喻告訴我們，縱使傷害我的敵人他相當的弱小，我也不應該隨便的傷害他，因為他的背後有地獄的獄卒、有十方的諸佛菩薩在為他撐腰。雖然是透由之前的譬喻，來譬喻之後的內涵，但是其實「喻」跟「義」這兩者之間的差距還是很大的，有什麼差距呢？

偈頌：如民侍暴君，應令有情喜；國王縱生瞋，然彼豈能為，
令有情不喜，所受地獄苦？

釋文，故如人民侍奉暴君，亦應令諸有情歡喜，如同人民小心謹慎的侍奉一國的暴君，我在面對有情時，也應該努力的使用各種方法讓周邊的有情心生歡喜。為什麼？因令有情不喜所受地獄苦難，國王縱生瞋恚，然彼豈能為之？如果我冒犯了國王、讓國王生氣，這時頂多是被國王處罰，最嚴重的不過就是被他殺而已，被他殺之後，國王能夠讓我墮入地獄受苦嗎？並不行。但是如果我沒有辦法善待周邊的有情，而以瞋恨的念頭去傷害周邊的有情，讓他們感到不歡喜，這時所造作的業會讓我來生墮入惡趣受苦。

所以之前的譬喻面對的對象是國王，而譬喻當中所要譬喻的內涵，是面對周邊的有情所以冒犯了國王，讓國王生起瞋念，雖然對我也會有傷害、也會有損失，但是它的傷害、它的損失沒有辦法比擬，我在傷害有情之後所造的惡業而帶來的過患。所以提到，縱使國王生起了瞋恨而處罰我，但是他能夠讓我在地獄當中受苦嗎？並不能！這是第一個部分。

偈頌：若令有情喜，終能證佛果；然令國王喜，定不予此果。

釋文，若令有情歡喜，終能證得佛果，第一個偈頌是以「過患」的角度來作思惟，第二個偈頌是以「利益」的角度。如果我讓有情歡

喜的話，最終能夠證得圓滿的佛果；然令國王歡喜，定不能予此果。但是我讓世間的國王歡喜，對我有什麼幫助？頂多國王給我世間的權力，給我想要的金錢，除此之外他能給予我什麼？他能給予我佛果嗎？不能！不要說是佛果，連解脫都沒有辦法成辦；不要說是解脫，連來生的增上生，他都沒有辦法給予我。所以之前雖然提到了譬喻以及譬喻當中所要詮釋的內涵，但是這兩者之間利弊、得失，差距是相當巨大的。

丑三、略顯不同利益（三）寅一、主要果報（227“）

「主要果報」，修學忍辱最主要的果報，是透由修「忍」最終能成辦佛果，因此佛果是修學忍辱最主要的果報，也就是最重要的目標。

偈頌：遑論有情喜，未來成佛果。

釋文，令諸有情心生歡喜，將於未來成辦佛果，如果讓周邊的有情，內心當中能夠生起歡喜心，透由當下所造的善業，最終能夠成辦圓滿的佛果；而圓滿的佛果，也是我們修學忍辱最主要的目標。遑論由思此利，這當中的「此」是指佛果，都先不談「透由修學忍辱能夠成辦圓滿佛果」的這一點，而應取悅有情並修忍辱；縱使觀待今生、後世暫時果報，亦應修忍。撇開成佛不說，縱使是以今生或者是來世暫時的果報，我們也應該修學忍辱。

偈頌當中的這兩句話，應該是以這種方式來作解釋。此義甚顯，賈曹杰大師認為這兩句話，它的字義非常清楚，然昔有人解此義云，但在過去有人在解釋這兩句話的時候，作了以下的解釋：「佛果難解，故應暫捨。」他認為透由修學忍辱能夠成辦佛果，這一點是很難理解的，所以相較於透由修學忍辱，能夠成辦今生的安樂以及後世的增上生，這一點是比較容易的，所以他是以這種角度，來解釋偈頌當中的這兩句話。所以提到「佛果難解，故應暫捨。」所以先不談佛果的這一點。

此說非理，這樣的解釋方式並不合理，為什麼不合理？現世果報雖易了解，然後世果極隱蔽分較佛難解，雖然現世的果報是當下就能夠了解的，比方說在現今我們透由修學忍辱，能夠獲得內心的寧靜，這一點是可以了解的。但是透由修學忍辱，在來生我們的面相會感得

莊嚴的這一點，它甚至比佛還要難了解。為什麼比佛還要難了解？透由現今修學忍辱，來生能夠感得莊嚴的面貌，這一點是極隱蔽分。「極隱蔽分」，只能透由信許正因來證成，但是佛祂透由勢事正因就能夠證得佛是存在的道理，極隱蔽分的一部分相較於佛果位，它是更難理解的，為什麼更難理解？因不依止能立言教，亦能以理了知佛陀，雖然不依靠能夠證成極隱蔽分的世尊言教，也能夠透由勢事正因的道理了解佛的存在；然極隱蔽分之義理，須隨其後方能了知，但是極隱蔽分的道理，必須是在了解了佛之後，才能藉由信許正因來了解的，此為諸大車所共許。這一點是過去的祖師大德們所共同承許的。

科判裡面所提到的主要果報，在解釋的時候必須解釋為，修學忍辱最終的目標，是希望能夠成辦圓滿的佛果，這是最主要的目標；而現今的安樂，以及來生的增上生的種種安樂，這是次要的目標，以這樣的角度來解釋才是正確的。不能夠以成佛是比較難了解，而現今的安樂以及來生的增上果等等的內涵是比較容易了解的角度，來解釋偈頌當中的這兩句話。

這一點很像是自他相換的教授時有提到：如果沒有辦法修學自他相換，不要說是圓滿的佛果，縱使在輪迴當中也沒有辦法獲得安樂，這個道理是相同的。現今《入行論》當中這兩句話，最主要提到的是，不要說是成辦佛果需要修學忍辱，就連成辦今生的安樂，也必須要修學忍辱；如果沒有修學忍辱，沒有辦法獲得今生的安樂，那就更不用說是究竟的圓滿佛果了。

寅二、現世果報

偈頌：豈不見今生，榮耀美名樂？

釋文，豈不見由忍辱於今生中亦得圓滿榮耀、美名遍揚、安樂愉悅？透由修學忍辱，能夠讓我們在今生中，獲得世人所稱羨的圓滿榮耀、美名遍揚、身心會感到安樂愉悅，難道這一點我們都看不到嗎？故當勵力取悅有情。這是今生的果報。

寅三、異熟果報

偈頌：生生由修忍，無病貌莊嚴、長壽名遠播，獲轉輪王樂。

在上一個科判當中，提到的是藉由學習忍辱，能夠讓我在今生中獲得什麼樣的利益？提到了這一點，不要說內心中能夠生起任運、真實的忍辱，就連造作的忍辱，也可以說是裝出來的忍辱，對我們而言都會有幫助。如果能夠造作一顆忍辱的心，當別人傷害我們的當下，能不還口、不還手的話，當下的這個動作就是有利益的。雖然你內心當中，可能還是會生起不滿，但是你裝出來在忍辱的話，當下至少你不會去傷害別人，這是有利益的；但是如果你不斷的裝，到最後還是會露出馬腳。第三個科判裡面是提到，透由修學忍辱，能夠獲得什麼樣的異熟？

釋文，生生流轉輪迴之時，由修忍辱外貌莊嚴、眷屬圓滿、無有疾病、美名遠播、長壽久住；並能獲得轉輪王等極大安樂。

而最後作了總結，總之，了知瞋恚熾盛及於善法怯弱、無有信解、不欲得等諸相違品，首先提到的是「瞋恚熾盛」，這是「耐怨害忍」的相違品；接下來「及於善法怯弱」，在修學善法時，內心不夠堅定而怯弱的這一點，是「安受苦忍」的相違品；而對於深廣法則，比方說業果的道理，內心當中沒有信解或者是不希求，這是「思擇法忍」的相違品。所以在這段話裡面，依次的提到耐怨害忍、安受苦忍以及思擇法忍的相違品；在了解了相違品之後，必須更進一步的去對治它，其後修其對治，謂能耐怨所害；心平氣和，不為痛苦所傷；並以善觀察慧思擇正法，修習極住信解安忍，應令暇身具足大義。

結頌：

**歷劫雖修施等善，瞋恚火焰能摧壞，
故應數數發忍力，令無少許瞋怒時。**

「歷劫雖修施等善」，過去縱使多生多劫修學布施、持戒等種種的善行，「瞋恚火焰能摧壞」，但是在生起瞋恨的當下，瞋恨的火焰能夠將往昔所造作的善業，在一瞬間之內完全的摧壞，這是我們一定要小心的地方。因為在平時，我們都會不斷的去累積善業，但是在累積善業的過程中，如果沒有辦法克制內心當中瞋恨的念頭，一念的瞋就會將過去辛苦所累積的善業完全摧壞。這一點是很容易犯的，因為我們必須跟人群相處在一起，所以跟周邊的人相處時，難免會遇到不順

心的事情，在這時我們必須要思惟：我當下所遭遇到的困境，它是輪迴的本質，輪迴的本質本身就是痛苦的，尤其對一個學法的人而言，在學習佛法的過程中，會遇到逆境這是很正常的事情。並且我們必須要思惟業果的道理，不要老是在內心當中覺得，佛所說的業果到底是真的、還是假的？內心當中要能夠至誠、懇切的相信佛所說的業果道理，是完全無誤、不欺誑的。

「故應數數發忍力，令無少許瞋怒時。」所以平時要不斷的在內心當中，透由思惟法義，而讓內心能夠生起忍辱的心，透由修學忍辱，希望在內心中不要生起些許的瞋恨之心。

壬二、品名

入菩薩行論第六品 忍辱

釋文，入菩薩行論釋佛子正道第六品釋 忍辱

迴向：

願生西方淨土中，九品蓮花為父母，
華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。

第七品 精進

辛二、修學精進之理（二）壬一、釋品文（二）癸一、勸勉應當發起精進（二）子一、正文（下冊 1 “）

偈頌：1、忍已當精進，精進證菩提；無風燈不動，無勤福不生。

釋文，如前所述，於諸難行及他損害修安忍已，若欲速證菩提，應當發起精進，在之前提到了「忍辱」，對於行持菩薩行的過程中，所會遇到的難行以及他人的損害必須要修學安忍，以安忍作為基礎，進一步的修學「精進」。修學六度是有次第的，一開始要修學布施，進而修學持戒、忍辱、精進等內涵，如果沒有以布施作為基礎，想要持守清淨的戒律，進而修學忍辱是不容易的，所以在修學六度的時候，也必須按照次第來修學。在修學了忍辱度之後，如果想要快速的證得圓滿的菩提，應當要發起精進，因精進修度彼岸行，將能證得菩提，因為透由精進如實的修學六度的內涵，將能夠快速的獲得圓滿菩提；如燈火等無風不動，若無精勤，福智資糧亦不能生，在這裡提到了一個譬喻，如同在沒有風的狀態下，燈火是沒有辦法擺動的，相同的，在行善的過程中，如果沒有辦法在心中生起精進，想要累積福智資糧是不容易的事，故欲證得無上菩提有賴精進，應當勵力。如《入中論》云：「功德皆隨精進行，福慧二種資糧因。」

子二、明辨精進

偈頌：2、精進即喜善；

釋文，這句話是在介紹「精進」的內涵，什麼樣的心可以稱為精進？樂於煩惱為懈怠故，何謂「精進」？內心緣著煩惱以及惡業所生起的歡喜稱為「懈怠」，它不能稱為精進，精進的所緣為何？此即心喜善所緣境。精進所緣的是善法，並且在緣著善法之後，內心所呈現出的行相是心生歡喜，也就是歡喜行善的心稱為精進。此中分四，精進又可以分為四種：¹ 擐甲精進、² 加行精進、³ 不怯不亂精進及⁴ 無飽足精進。

首先介紹「擐甲精進」，這是指還沒行善之前，在內心中必須生起強大的心力，策發自己努力行善，這是在「前行」的部分，也就是還未正行之前、還未行善之前，必須要先策發起想行善的這種動力。第二點「加行精進」，這是指透由之前的動機在「正行」的時候——也就是行善的當下，必須要發起精進的心。三「不怯不亂精進」，這是指在行善的過程中難免會遇到逆境，當遇到逆境時不應怯弱，內心要有勇於突破的心態，這樣的心稱為不怯不亂精進。四「無飽足精進」，如同世人在面對輪迴安樂時內心不會滿足，相同的，在行善的時候對於任何的善業都要心不滿足，也就是任何的善行都想要去成辦它。

癸二、如何發起精進之理（二）子一、斷除精進之相違品（二）丑一、明辨相違品

想要生起精進，必須先了解精進的相違品為何？「懈怠」是精進的相違品。

偈頌：說其相違品：懈怠耽惡事、畏怯而自輕。

釋文，說明其相違品：身心皆不堪能，貪求享樂、懶散懈怠，第一種懈怠是提到「貪圖懶散懈怠」，在行善的時候身心皆不堪能，有時候內心沒有辦法提起心力，有時候提起了心力身體又沒有辦法力行，稍微行善就想要放鬆休息，心裡所貪求的只是享受安樂、懶散懈怠，這是第一種「貪圖懶散懈怠」；第二種，耽著惡事，「耽著」指的是沉迷的意思，「惡事」是指殺盜淫等不如法的事情，有時會沉溺在殺盜淫等不如法的事情當中，而忘了行善，這是第二種「耽著惡事懈怠」；第三種懈怠，畏怯修善，念我不能修此善而自輕。在行善的時候內心感到畏怯，會覺得這樣的法我怎麼能夠來修持呢？在還未修持之前，就已經先看輕了自己，認為自己沒有辦法行善，這種懈怠稱為

「畏怯修善懈怠」。

丑二、如何斷彼之理（三）寅一、斷除貪圖懶散懈怠（二）卯一、觀察懈怠之因而斷

或曰：「生起懈怠之因為何？」或者有人提到，為什麼心中會生起懈怠？生起懈怠的因是什麼？

偈頌：3、貪圖懶散樂、由貪嗜睡眠、不厭輪迴苦，遂頻生懈怠。

釋文，妄執懶散、不趣善法為樂而貪圖之，自宗回答，一般人所追求的，是希望在修學的過程中，能夠以非常輕鬆的方式來修學佛法，認為懶懶散散的過日子，不需要很刻意的提起心力去行善，這是很快樂的，並且會去追求這樣的快樂；或由貪嗜睡眠亦生懈怠，或者整天只想到吃、喝、睡眠，或者只想要到外面去散散步，讓自己處在一種放鬆的狀態；絲毫不畏輪迴、不厭輪迴之苦，並且在修學佛法的過程中不會去思惟到，現今我的狀態，無論行住坐臥都是痛苦的本質，對輪迴的苦沒有辦法生起厭離，由此遂頻生起懈怠。由於以上三種因，而讓心中不斷生起懈怠。故應明辨其因，精勤滅除懈怠。在這一段裡最主要提到的是生起懈怠的因，偈頌當中有提到三點：第一、妄執懶散、不趣善法為樂，第二、貪嗜睡眠，第三、不畏輪迴之苦。這三點都是讓心中生起「貪圖懶散懈怠」的原因。

卯二、如何斷除之理（二）辰一、思惟今生過患而斷懈怠（三）巳一、舉喻說明速為死摧（二）

午一、現見為死摧壞（下冊4“）

「舉喻說明速為死摧」，以下最主要提到的是「念死無常」的法類。念死無常的法，在修學佛道的過程中，它所佔的角色是非常重要的，尤其想要修持精進度的話，念死無常更是不可或缺的。

偈頌：4、遭惑獵人捕，陷入生網者，已赴死主口，云何仍不知？

釋文，譬如野鹿誤入網中，難逃慘死，首先是提到了譬喻，如同一隻野鹿，陷入了獵人所設的陷阱當中，最終的命運是難逃慘死；如是懈怠等惑猶如獵人，遭其追捕制伏，陷入結生後有生網中者，相同的道理，心中的懈怠等煩惱就像獵人，它們無時無刻都想要追捕制伏我，如果不小心陷入了結生後有，最終都將進入死主的口中，而進入

生網中的人，已有多人赴死主口，亦有多人將前往之，在輪迴中流轉的眾生，已經有很多人被死主所吞食，也有很多人正前往死主的口中，云何心汝仍不了知？這時要問問自己的心，當看到其他人已經死亡或即將死亡的場景時，為何沒有辦法因此而有任何警惕呢？應勤修善。

午二、舉喻說明

偈頌：5、漸次殺吾輩，汝豈未見乎？仍嗜睡眠者，如牛見屠夫。

釋文，死主漸次殺害吾輩老、中、青等，汝豈未現見乎？「吾輩」是指同樣是生為人，甚至是同一個故鄉，甚至有血緣關係。死主依次的殺害了周圍老、中、青等諸多的眷屬，難道你都沒有看見嗎？見此狀已，仍舊嗜睡眠者，此舉非理，當見到了如此的情狀，依就貪愛睡眠、飲食，忙於世間的雜事是不合理的，如一水牛已見屠夫依次宰殺他牛，仍無恐懼，泰然處之。就像是一隻待宰的水牛，牠已經親眼看到屠夫依次的宰殺其他的牛群，但是心裡面完全沒有恐懼，還悠閒的在屠夫的面前走來走去。我的狀態也是如此，看到周圍的人一一的死亡，但是心裡面卻不會生起任何恐懼感。

巳二、自身亦為死所控制，是故不應執為有暇（四）午一、我為死主所控，是故不應懈怠

我等有情在輪迴中流轉的時候，對於生死是沒有辦法自主的，但我的行為卻像是阿羅漢般，感覺一點都不在乎死亡。對於羅漢來說，縱使面對死亡心裡也不會感到有任何的恐懼，現今我的狀態並不像是斷除一切煩惱的阿羅漢，但行為卻像阿羅漢一樣不會畏懼死亡。

偈頌：6、通道皆已封，死主正監視，此時汝何能，貪食嗜睡眠？

釋文，通往不死大城所有通道皆已封鎖，前往不死解脫城的所有通道，都已經被封鎖住了，死主正如屠夫監視將被殺者，而死主正如同屠夫般，監視著即將被殺害的有情，此時汝何能似放逸水牛，仍貪飲食及嗜睡眠？在這樣的情況下，我怎麼能夠像無憂無慮的水牛，仍然好吃及貪睡呢？不應放逸。

若曰：「仍有些許空閒。」這是絕大多數人都有的問題，由於往昔直到現今不斷串習常執的緣故，在心中會生起俱生我執——也就是在不加思索的情況下會有我執現起。年青人他會覺得自己年紀輕輕、身體很健康，所以不會死亡。縱使是一位老人，甚至已經是躺臥在病床上的患者，在內心裡都會有「我今天還不會死，我還可以多活幾天」的這種想法。之所以會有這樣的想法，是因為不斷串習常執的緣故，而讓心中有了這種錯誤的認知。

偈頌：7、死亡速臨故，及時應集資。

釋文，死亡迅速來臨，是故直至死主執前，應當及時集聚資糧。「死亡迅速來臨」，這句話是不是在告訴我，明天、後天一定會死？並不是！這一點，宗大師在《菩提道次第廣論》以及《略論》當中都有提到，我一定會死，但沒有辦法確定什麼時候會死。但如果我的心能夠緣著會死的這一面，這時就能夠利用每一天的時間，努力的行善斷惡，當下所累積的善業，它的力量也會比較強大，並且會盡可能的去防範惡行。但如果欠缺這樣的想法，認為自己還有很長的壽命，覺得今天不修行也罷！這時縱使想要行善，行善的力道也不夠，甚至在一天當中，放逸度日會造下許多的惡業，因此，我的心應該趣近於會死的這一面。如果我的心時常憶念死亡，當下的那一天如果真的面臨死亡，這樣的心對我來說也是有幫助的。縱使在那一天並不會死亡，但由於整天努力行善所累積的善業，對於來生也是會有幫助的，所以在有生之年應該努力的修學正法。

有些人在年青的時候不好好修學正法，到臨終的時候才感到後悔，但臨終時再來後悔，這一切都太遲了，因此，在這個部分特別強調「念死無常」的法類。有時我們會覺得空正見的法類非常殊勝，的確它非常殊勝，但對初學者來說「念死無常」的法類更為重要。為什麼這麼說？因為「念死無常」的法，只要去思惟它並不難懂，但如果欠缺了這樣的想法，縱使修學佛法也沒有辦法呈現出該有的力道。因此，平常應該多思惟「念死無常」的法類，這對修學佛法才會有正面的幫助。

偈頌：屆時縱斷懶，非時有何用？

釋文，當死逼近，屆時縱斷懶惰，然已非時，徒勞又有何用？無法達成任何目的。等到死亡的徵兆出現的時候，這時縱使想要斷除懈怠精進行善，但時間已經太晚了。在這個時候如果內心中能夠生起一念的皈依，這也還是一個好方法，但那個時候，心裡會出現許多的幻像，會讓內心生起恐慌而忘了皈依。並且在臨終的時候，身體承受了諸多的痛苦，內心的意識也不夠清楚，所以想要生起皈依並不是容易的事。到時，縱使想要斷除心中的懈怠，但由於內心過度的恐慌，縱使想要行善它的力量也非常有限。

午四、尚未成辦所欲事前將驟死故，不應懈怠

多數人心裡面都想要修學正法，但是在修學正法的同時，內心裡又會有另外一種想法，覺得我手邊還有很多的事要去完成，等完成之後再來修學正法，但心裡面所想的是不是都能夠完成？並不是！甚至有絕大部分的事情都是未完成的。所以，等到完成之後再來修學正法，時間都已經太晚了。

偈頌：8、未做或著手、完成其半時，死主驟降臨，嗚呼念遭毀！

釋文，速將死故，欲行之事未做，或已著手進行，或已完成其半，死亡會迅速的到來，想要做的事情，有些只是在計劃當中還未著手進行，有些事情是剛剛著手進行，有些事情已完成了一半，若於爾時死主驟然降臨，不管在哪一個時間點，如果死主突然來到我的面前，便懷悔恨而念，這時內心一定會感到非常後悔，而想到：「嗚呼！吾遭摧毀！」會認為在當下即將會被死主摧毀，然於爾時恐慌、追悔又有何用？但到了那個時間點，內心感到恐慌、後悔又有什麼用呢？應從今起精勤修善。

一位好的修行人，在還未死之前，透由思惟「念死無常」的法，會對死亡生起恐懼而精勤修善，而到臨終的時候內心會感到歡喜。但我的現狀剛好相反，在還未死之前，狀態就像阿羅漢一樣，非常安逸的度過每一天，但當發現生命所剩不多的時候，內心又會感到非常恐慌、甚至後悔，但到了那個時間點再來後悔都已經太遲了。

巳三、不勤修善將受苦逼（二）午一、死時憂惱

偈頌：9、因憂惱力致，垂淚眼紅腫，親友已絕望；見閻魔使容。

釋文，非時而死之際，當死亡突然降臨的時候，內心頓時會現起，我將遠離親友以及一輩子所累積的財富等的想法，因憂惱力，在當下內心會極度的悲傷難過，以致雙眼紅腫、兩頰垂淚，所以會哭到雙眼紅腫、淚水直流，親友得知吾將死時，已感絕望，圍繞在四周的親友，得知我將要死亡的訊息時，已經感到絕望；於恐懼中，又見閻魔使者怒容而生懊悔。並且在恐懼的狀態下，由於惡業的力量所呈現的一種幻影，在幻影中會看到閻魔使者忿怒的臉孔，在當下內心會感到極度的恐慌以及後悔。

午二、若不從今精勤修善，則其目的難以成辦

偈頌：10、憶罪感憂惱，耳聞地獄聲，驚慌穢沾身，爾時復何為？

釋文，憶及往昔已所造罪，深感憂惱，在一生當中我所造的業多數都是惡業，因此，臨終的時候回憶起過去所造的眾多惡業，深深的感到憂惱；於地獄中須受大苦，如果來生投生的方位是地獄道，由於在地獄道中必須承受非常劇烈的痛苦，在還未死之前因為業力的關係，耳聞火燒等地獄聲，這時縱使還未墮入地獄，但是耳朵會聽聞到火燒等地獄眾生哀號的叫聲，自知我亦將赴彼處，在臨終時就知道，在不久之後我將會墮入地獄，驚慌失措，穢物沾污其身，由於當下已經現起了這種場景，所以會感到驚慌失措，甚至大小便失禁，這是相當不好的徵兆。過去有很多上師在講法的時候都會提到，有些人一生在修行，甚至自認為是個不錯的修行人，但在臨終的時候，因為恐慌而導致大小便失禁，這真是非常糟的現象，這並不是什麼好的徵兆，意識昏迷不清，爾時為時已晚，精勤復能何為？所以臨終時，不管身體或內心都不是我能夠控制的，在當下縱使想要勤修善法，一切都已經太晚了，在當下想要精勤的行善，但它的效果非常有限，應從今起精勤修善。

辰二、思惟後世痛苦而斷懈怠（四）

以上簡單的介紹，如果在今生不精勤修善所產生的過患。接下來第二個科判，辰二「思惟後世痛苦而斷懈怠」分四：巳一「定生痛苦」，巳二「難忍其苦」，如果不精勤修善，所作所為都是惡行的話，來生一定會墮入惡趣，墮入惡趣之後所面臨的是難以忍受的痛苦。巳三「欲求樂與不勤修善相違」，雖然想要離苦得樂，但想離苦得樂的同時，如果不精勤修善的話，我的行為跟所追求的目標，剛好是背道而馳的。巳四「勸勉勤修離苦方便」。

巳一、定生痛苦（下冊5“）

偈頌：11、汝如魚翻滾，今生尚懷懼，何況昔罪引，猛烈地獄苦？

釋文，汝臨終時，猶如活魚於熱沙上翻轉滾動，若於今生尚懷如此恐懼，何況昔所造罪將引地獄，直接遭受極猛烈苦？在這個偈頌裡面最主要提到的是，當死亡的徵兆現起的時候，心中都會有難以忍受的恐懼，更何況是死亡之後，被往昔的惡業帶到了地獄，直接承受地獄的眾苦。提到「死相」，欲界的天人在死亡的七天前會現起死相，由於平時他們的生活非常悠閒、快樂，所以當死相到來的時候，他們會極度的痛苦。由於天人稱為「三時者」，他們知道過去造了什麼樣的善業，而能感得今生的果報？在臨終的時候也知道，死後會投生到哪裡？由於天人平常過度享樂，而忘了行善的緣故，絕大部分的天人都會墮落，因此當他知道來生即將墮落的時候，內心會感到格外的痛苦。如果在臨終的時候，內心都必須承受如此嚴重的痛苦的話，那更何況是來生直接墮入惡趣受苦，那樣的苦是沒有辦法形容的。

巳二、難忍其苦

偈頌：12、碰觸滾燙水，嫩肉極刺痛；已造地獄業，何故安逸住？

釋文，思惟往昔已造眾罪、現今亦日日造諸多地獄因已，不應懈怠。應該思惟，過去已經造了極多的重罪，現今每天還是會造作許多「來生感生地獄的惡因」，因此不應懈怠。於地獄中，碰觸滾燙烱銅沸水，身軀嫩肉須受極刺痛苦，地獄的有情身軀極為龐大，但是他們的皮膚就像嬰兒的皮膚一樣細嫩，當有情觸碰到滾燙的烱銅沸水時，

他必須要承受的苦難以言喻；既已造作感生地獄之業，何故仍隨懈怠而安逸住？既然已經造作了許多來生即將感生地獄的惡業，為什麼現今仍然被心中的懈怠所控制，而安逸的度過每一天呢？應勤修善，如救頭燃。

已三、欲求樂與不勤修善相違

偈頌：13、不勤欲求果、脆弱多苦害、瀕死仍似仙，嗚呼眾苦摧！

釋文，不精勤修樂因善法，然欲追求安樂果者，我現在是什麼樣的狀態呢？平時並不會精勤的去修學安樂的因——也就是善法，但是內心卻想要追求永恆的快樂。這一點就像《入行論》在之前所提到的：「眾生欲除苦，奈何苦更增，愚人雖求樂，毀樂如滅仇。」眾生雖然想要去除一切痛苦，甚至連一絲的痛苦都沒有辦法安忍，但卻不斷的造作苦因；想追求快樂的同時，卻不知道該如何成辦樂因，而將行善視為仇敵。

極脆弱者，雖僅微苦亦難忍受，而且我非常的脆弱，縱使只是非常微小的痛苦，也沒有辦法忍受，故遭眾多痛苦迫害；瀕臨死亡，仍似天仙，欲久活者，並且即將面臨死主，但是我的狀態卻像是長壽的仙人，「天仙」也就是仙人，欲界天人的壽命相較於人道的眾生，他們的壽命是非常長的。而我的現狀，雖然壽命有限，而且即將面臨死亡，但是內心的狀態卻像是長壽的天人，似乎對於死亡沒有任何的感覺，還認為自己能夠活很久，所欲終不可得，僅獲其所不欲。如果我的狀態，是以上這三種的任何一種，想要追求的最終沒有辦法獲得，所獲得的是我不想要面對的。嗚呼！彼等將為眾苦摧殘！所以寂天論師認為，輪迴中的有情是非常可憐的一群眾生，因為他們即將會被眾苦所摧殘。

已四、勸勉勤修離苦方便

或曰：「若爾，應如何行？」有人提到：如果是這樣的話，那應該怎麼做呢？

偈頌：14、應依人身筏，渡脫大苦海，此筏難復得，愚者勿貪眠！

釋文，獲得暇滿身時，若發精進，則能跳脫一切痛苦。是故應依

此人身筏，渡脫輪迴之大苦海，此謂「暇滿義大」。如同想要橫越海洋，必須藉助船隻才有辦法渡過海洋；相同的，如果想要渡脫生死輪迴的苦海，必須藉由人身筏才有辦法渡脫大苦海。雖然我所獲得的人身，它是輪迴、它的本質也是痛苦的，但由於人身是修學正法的所依身，只要善加利用所獲得的人身，還是能夠渡脫輪迴的苦海。因此，現今所獲得的人身，它能夠成辦非常有意義的事情。成辦暇滿因者極稀有故，此人身筏後難復得，想要成辦暇滿人身的因並不容易，因此想獲得如此殊勝的人身筏，也不是容易的事情，故愚者汝得此筏時，切勿貪眠，為什麼寂天論師稱呼我們為「愚者」？因為我們想要追求快樂，卻不知道該如何成辦樂因；想要避免痛苦，卻不知道該如何避免苦因，因此，寂天論師特別告誡我們，愚者！你們不應該貪愛睡眠，應由修持下、中、上三士夫道，渡脫輪迴苦海，在獲得暇滿人身之後，應該按照次第，如實修學共下、共中以及上士道的法類，渡脫生死輪迴的苦海；此中顯示「暇滿難得」以及「於獲得時應當勵力」。

以上所介紹的是「斷除貪圖懶散懈怠」的內涵。在這個地方最主要的是提到，平常應該思惟「念死無常」的法類；並且進一步的想到，如果我沒有精勤的行善斷惡的話，來生極有可能墮入惡趣受苦，以這樣的方式來斷除貪圖懶散的懈怠。

寅二、斷除耽著惡事懈怠

偈頌：15、棄勝喜正法，無邊喜樂因，何故汝反喜，散掉等苦因？

釋文，修持正法乃是今生、後世無邊喜樂之因，所追求的，無論是今生現世的安樂，或是來生的增上生、解脫以及一切遍智，這一切都來自於修持正法，因此修持正法是今生、後世無邊喜樂的主因，然汝何故棄捨最勝喜樂，反喜苦果之因，既然想要離苦得樂，所追求的是今生、後世的無邊喜樂的話，為什麼我的行為卻是棄捨修持正法呢？不僅棄捨正法，反而喜歡苦果的因。苦果的因有哪些？——眾多罪業、塵囂導致散亂及掉舉等非所應行？平時心中所現起的是煩惱，所作所為是惡行，喜愛輪迴中的塵囂——也就是紛紛擾擾的事情。但不管是惡業或是塵囂，這都會導致修學佛道的過程中心生散亂以及掉舉，因此，當下的所作所為都是不如法的。如果沒有辦法控制自己的

心，也就沒有辦法控制自己的五根，沒有辦法控制五根，眼睛就會看不該看的、耳朵會聽不該聽的，這些行為都會影響修學佛法。不應喜好，是苦因故。這些都是應該避免的，為什麼？因為我想要離苦，想要離苦就必須去除苦因，而以上所談到的這些都是讓我將來會感受無量痛苦的原因，所以這些行為是應該要避免的。

寅三、斷除畏怯修善懈怠（三）卯一、教誨勤修畏怯對治（下冊 10 “）

「斷除畏怯修善懈怠」，是指在行善之前，內心已經感到恐懼，甚至已經退縮，認為自己根本沒有能力來修學如此殊勝的善法，這一點是在修學大乘法的時候特別容易產生，所以它是修學大乘法的主要障礙。

偈頌：16、無怯資糧軍，專修令自主，修自他平等，及自他相換。

釋文，猶如國王以四法能戰勝敵軍，菩薩最初亦應令心高昂，「國王」最主要指的是轉輪聖王，又可以分為：金、銀、銅、鐵四種轉輪聖王，這是由過去所造的福德而區分的。轉輪聖王派兵攻打敵軍的時候，他有馬兵、象兵、車兵以及步兵這四兵，所以這當中的「四法」指的是四種軍隊。轉輪聖王透由四種軍隊能夠戰勝敵軍，相同的，菩薩在修學大乘法的時候，一開始要讓自己的心力提昇起來；於修道時心無畏怯而生擐甲精進，在修道時內心無所畏怯，而生起擐甲精進，並以加行集聚二資糧軍而生加行精進，生起心力之後，在準備的過程中必須廣集二種資糧，而生起加行精進，於正行時以正念知專注修持，並且在正修的當下，透由「正念」讓心專注在法上，並且藉由「正知」揀擇自己的心是不是有安住在善法之上，如果有掉舉或者是散亂產生的話，要透由「正知」來斷除，身心堪能令得自主，以這樣的方式來修學佛道，到最後能夠完全控制自己的身心而獲得自主，其後修學如下將說之自他平等及自他相換。在這樣的狀態下進一步的修學，在第八品〈靜慮品〉當中所提到的「自他平等」以及「自他相換」。

卯二、經說如何修持對治

偈頌：17、不應畏怯說：我豈證菩提？如來諦語者，說此真實語：

釋文，若說：「唯利根者，發大精進，集聚無邊福德資糧，並於眾多阿僧祇劫修持最極難行，方能成佛，而我卻非如此，故我豈能證得菩提？」有很多人在修學大乘法的時候會認為：修學大乘法的行者是利根者，並且他們的心中能夠發起強烈的精進心，集聚無邊的福德、智慧資糧，並且在三大阿僧祇劫修持難行的菩薩行，以這樣的方式才能成就圓滿的佛果，而我自己並不是利根者，也不具備以上所說的這些條件，我怎麼能夠成就圓滿的佛果？甚至我怎麼可能捨頭目腦髓給其他有情？甚至在修學大乘法的時候，我怎麼可能棄捨自己來愛護他人呢？一開始他的內心就感到畏怯，認為自己沒有辦法修學大乘法。

自宗回答，不應如此畏縮、怯弱，其實修學大乘法的行者，心中不必感到畏縮怯弱，為什麼？因如來即唯說諦實語者，因為斷、證功德皆已究竟圓滿的世尊，祂是一位唯宣說諦實語的聖者，彼說此真實語，世尊在佛經裡面說到了以下的諦實語；彼無顛倒妄說之因，故可信任。講說諦實語的世尊，祂的心續中沒有任何顛倒妄說的謬因，所以祂所說的話是值得信任的。

或曰：「如何宣說？」或者有人提到：既然如此，世尊在佛經當中是如何講述諦實語的呢？《妙臂請問經》云：「菩薩應當如此隨學，若獅、虎、犬、狼、鷲、鶴、烏鴉、貓頭鷹、蟲、蜂、蚊、虻悉能成就無上菩提，況我為人，故縱命危，亦應發起精進而求菩提。」《妙臂請問經》當中有提到：如果兇猛的獅、虎、犬、狼，或者是微小的蟲、蜂、蚊、虻，牠們的心中如果生起精進心，最終都能成就圓滿無上菩提的話，更何況今生我生為人，所以縱使遇到了生命危險，也都應該發起精進而追求圓滿的菩提。《寶雲經》中亦如此說。

卯三、精進能遮懈怠而成菩提（四）辰一、思惟發精進力能得菩提

偈頌：18、所有蚊虻蜂，如是諸蟲子，若發精進力，亦證無上覺。

19、況我生為人，明辨利與害，若不捨覺行，何故不證覺？

釋文，如前佛經所述：所有蚊、虻、蜂類，如是諸蟲子等，若發大精進力集聚資糧，亦能證得難得無上淨覺，如同之前在佛經當中所提到的：所有有情縱使是微小的昆蟲，如果能夠發起大精進力集聚資糧的話，也能夠證得難得的無上淨覺，「淨覺」指的就是菩提。如果

這些昆蟲都能夠證得無上菩提，況我類別殊勝——投生為人，更何況我現今投生為人，具有殊勝意樂——為證淨覺，明辨利害、取捨而受淨覺行儀，並且在生為人的同時，為了求得無上菩提，我能夠分辨利害、取捨而受持了菩薩行儀，若不捨棄，何故不能證得淨覺？如果在修學大乘法的過程中，精勤的修學菩薩行，不棄捨菩提心的話，為什麼我不能夠證得圓滿的佛果呢？應思定能獲得。

辰二、成就大菩提之難行不及惡趣少分痛苦，故應安忍（三）已一、不應恐懼捨手足等難行

辰二「成就大菩提之難行不及惡趣少分痛苦，故應安忍」，成就菩提必須利益眾生，利益眾生必須行難行的菩薩行，很多人會認為自己根本沒有能力行難行的菩薩行。但如果仔細思惟，無始以來直至現今，在輪迴中不停的流轉，尤其漂泊在三惡趣裡所受的苦根本無法想像。「成就大菩提」所必須付出的代價，跟無始以來在「輪迴中流轉」所受的痛苦，這兩者相較之下，根本沒有辦法比較，後者遠超過前者，所以縱使成就圓滿的菩提，必須行難行的菩薩行，這也是應該要安忍的。

偈頌：20、若言我怖畏，須捨手足等；此未辨輕重，愚故徒自畏。

21、無量俱胝劫，曾多受截斷、刺燒及割割，仍未證菩提。

釋文，若言：「發大精進雖能成就，然須施捨手、足、頭等，此等難行非我所能，故我怖畏。」有些人提到：如果生起了精進心，雖然能夠成就圓滿的菩提，但在還未成就菩提之前，必須施捨手、足、頭等給一切的有情，施捨頭目腦髓給其他有情是非常痛苦的事，所以我沒有辦法做到這一點。

雖須施捨彼等，然無須畏，自宗回答：雖然成就圓滿的菩提，必須施捨一切給有情，這並不需要感到害怕；此乃尚未明辨痛苦輕重之別，愚昧不知取捨，故徒自畏。之所以會害怕，是因為沒有辦法清楚的分辨痛苦輕重的差別，以及之所以這樣做的目的為何？如果沒有辦法分辨痛苦的輕重，以及付出之後能否得到我們想要得到的結果，而只是從表相上來看——也就是我必須要施捨自己的一切給其他有情的話，這樣的想法只不過是庸人自擾罷了！無始以來，流轉輪迴之際，曾於無量俱胝劫中感生地獄，無始以來直到現今，在輪迴中流轉的時

候，我投生地獄的次數以及時間都是沒有辦法估計的，身軀多次遭受截斷、穿刺、火燒以及刀割劍剖等苦，比方以等活地獄而言，在等活地獄當中一天，就要死上百次、生上百次，並且在生死之間所必須承受的苦難以形容；雖已承受爾許痛苦，然僅無義虛耗其身，仍未證得無上菩提。過去投生地獄的次數無量無邊，所受的苦也沒有辦法想像，雖然已經承受了那麼多的痛苦，但在生死交替受苦的當下，還是沒有辦法證得圓滿菩提。

現今我的目標是成就佛果，必須要行難行的菩薩行，行難行的菩薩行與承受地獄的苦，這兩者比較之下，地獄的苦遠超過行菩薩行的苦。不僅如此，在地獄中被其他的人傷害所受的痛苦，並沒有辦法讓我證得圓滿的菩提；相反的，如果我將目標擺在成佛、行菩薩行，它的痛苦比較小，而且它的目的是能夠成就菩提的。從這樣的角度來思惟的話，對於捨頭目腦髓給其他的有情，內心中不應感到恐懼。

已二、所受之苦不及惡趣少分痛苦

「所受之苦」，指的是為了證得圓滿菩提，修菩薩行所受的痛苦，「不及惡趣少分痛苦」。

偈頌：22、吾今修菩提，此苦有限量，如為除內疾，應忍刀割苦。

釋文，思惟惡趣苦已，吾今修持菩提難行，此苦較前歷時短暫、極其微小、有其限量、易於忍受，思惟三惡趣痛苦之後，在修持將來能夠成就圓滿菩提的諸多難行時所受的痛苦，相較於三惡趣苦，它的時間非常「短暫」、修持菩提的苦也是非常「微小」的、它是有「限量」的、相較於惡趣的苦「易於忍受」。

仔細的介紹一下，在修持菩薩行時，菩薩必須捨頭目腦髓。這一點可以分為：在布施自己的身體時，肉身「會」感到痛苦以及肉身「不會」感到痛苦這兩個部分。如果這位菩薩是「未登地」的菩薩，比方加行道的菩薩布施自己的身體給其他有情時，肉身是會感到痛苦的。如果這位菩薩是「登地」的菩薩，在布施的時候並不會感到肉身的痛苦，布施自己的身體就像是砍斷樹枝一樣，肉體不會有任何的感覺。那為什麼他要捨自己的身體給其他有情呢？雖然他不會感到疼痛，但是他的內心會感到「不捨」，這就像是將珍貴的東西布施給他人的時

候，肉體不會有疼痛的感覺，但是內心會感到不捨；因此，為了要去除「不捨」的念頭，要不斷的修學布施。這是屬於登地的菩薩，在布施自己的身體時所呈現出的現象。

如果是「未登地」的菩薩，在布施自己的身體時，會感到肉身的痛苦，但是這時他會思惟：如果我墮入等活地獄，等活地獄一天當中所必須承受的苦，相較於我現在布施自己的身體給其他人所必須承受的苦，兩者相較之下根本沒有辦法比較；相較於等活地獄的苦，我現今布施自己的身體給其他人根本不算什麼。想到這一點，他認為布施身體給其他有情是一件很莊嚴的事情，不會認為這是負擔，所以內心那種「歡喜」的感受，能夠壓制住布施肉體所必須承受的「痛苦」，這是因為他的心力非常強大的緣故；但並不是每一個未登地的菩薩都能夠做到這一點，要做到這一點他的心力必須非常強大。所以宗大師在《菩提道次第廣論》裡面有特別提到，未登地的菩薩最好不要布施自己的身體，因為在布施身體的當下，身心都有可能感到痛苦，這時如果執意要布施身體給他人，由於身體的苦而影響到內心，進一步的有可能會退失菩提心；所以在心力還未堅固之前，不要輕易的布施身體給其他有情。

不管怎麼說，為了成就圓滿的菩提，行諸多難行的菩薩行所承受的苦，相較於惡趣的苦，它的時間短暫、而且苦是非常小、是有限量、而且容易忍受的，如為去除身內疾病，應暫忍受刀割之苦。這就像是生了重病必須開刀，為了去除大苦應該暫時忍受刀割等小苦。

已三、為治重病應忍小苦之喻

偈頌：23、醫皆以手術，微苦治重病；故為滅眾苦，亦應忍小苦。

釋文，猶如醫生皆以手術，令病患受輕微痛苦而治重病，世間的醫生會以手術，讓病患受輕微的痛苦而治療重病；如是修持菩提難行，此苦亦極微小，相同的道理，修持菩提難行所遭遇的痛苦，相較於輪迴的苦是非常微小的，故為滅除輪迴眾苦，亦應忍受難行小苦，所以為了滅除輪迴的眾苦，必須忍受難行的小苦，因由此能息滅自他長時無量痛苦。如果能夠專修菩薩行，這時透由行菩薩行成就圓滿的菩提，能夠息滅自己以及他人長時在輪迴中流轉所必須承受的無量痛苦。

辰三、大醫王以溫和方式治療重病，故應安忍（三）

辰三「大醫王以溫和方式治療重病，故應安忍」，世間的醫生以手術等方式來治療病人的重病，但再怎麼說透由手術還是會傷到病人的身體，大醫王——佛世尊，以溫和的方式來治療我們心續中煩惱的重病，所以這時應該懂得安忍。這個科判當中的內容分三：已一「大師開示不須承受少許如手術苦便能治療重病之妙方便」，已二「若覺捨身難行，彼時遮止捨身」，這個道理在之前有稍微提到，如果覺得捨身是有困難的，並不一定要強迫自己捨身給其他有情，這是因為如果覺得這件事情困難，會因此感到退縮，內心感到退縮可能會影響心中的菩提心，到最後有棄捨菩提心的危險性。已三「串習捨身如予菜時，說可捨身故無困難」，在什麼情況下可以捨自己的身體給其他有情？是透由不斷串習布施，當覺得捨棄身體，如同是給予對方蔬菜或者是其他飲食那麼容易時，這時可以捨自己的身體給其他有情。

已一、大師開示不須承受少許如手術苦便能治療重病之妙方便（14 “）

偈頌：24、醫王尚不用，尋常療病法；以溫和妙方，治無量重病。

釋文，成辦大菩提時所修難行，醫王能仁尚不使用如此尋常療病方法，世尊在治療我們心中煩惱的重病時，並不像世間的醫生是以手術等方式來治療的，而以修安樂道得安樂果之溫和妙方，而世尊是透由在因位所修學的安樂道，能夠獲得安樂果的溫和妙方。世尊本身是以這樣的方式來證得無上菩提，並且告誡弟子們也應該用相同的方式來修行，並且在修行的時候，遠離苦行折磨、縱慾享樂二邊。

所謂的「苦行折磨」，在過去有很多的外道徒，他們會用苦行的方式來修行。比方有些外道，會在大太陽底下，在自己的四周圍點火，甚至在自己的手指尖端點火來折磨自己，讓自己受苦。為什麼要這樣做？因為他們認為受苦是讓過去的惡業感果，既然過去的惡業都已經成熟、感果了，就表示心續中已經沒有惡業了；並且當火將自己的手燒成灰燼之後，會將灰燼塗抹在自己的身體上，並且走到懸崖邊，從懸崖跳下去，他們認為這樣的方式能夠獲得解脫，這是提到了「苦行折磨」。「縱慾享樂」，也不應該在修行的時候過度的放縱享樂。所以

在修行時，必須要遠離過度的折磨自己以及放縱享樂的這兩邊，治療流轉輪迴之因——無量煩惱重病，以修安樂道的方式遠離二邊，來治療心中無量的煩惱重病，是故何須畏懼難行？既然是如此，為什麼要害怕修難行的菩薩行呢？

已二、若覺捨身難行，彼時遮止捨身

偈頌：25、導師亦先施，蔬菜等食物；於此串習已，漸能施己肉。

釋文，最初尚未嫻熟布施之時，導師佛陀亦先施一握食及蔬菜等食物，世尊在最初修學布施的時候，自身尚未串習布施的內涵，所以是從最微小的東西開始練習，首先是布施一握食以及蔬菜等食物給其他有情；於此串習不難心已，不斷串習之後，發現要布施東西給其他有情並不是這麼困難，到最後這種心量如果能夠達到，將自己的身體布施給他人都不會感到吝嗇的話，漸次亦能施己身肉。就能夠在不吝嗇的情況下，將自己的身體布施給其他有情。

已三、串習捨身如予菜時，說可捨身故無困難

偈頌：26、若時於自身，生如菜等心，爾時方捨身，於彼有何難？

釋文，如此串習，若時於捨自身生起如捨菜等之心，透由不斷串習，會發現布施自己的身體，就如同是布施蔬菜等食物給他人一樣容易，爾時方捨自身肉等，到了那個時間點，才布施自己的身體給其他有情，於彼有何困難？那布施身體有何困難呢？毫無困難，是故不應畏懼難行。

辰四、此中無苦有廣大樂，故應歡喜（四）

辰四「此中無苦有廣大樂，故應歡喜」，在修學菩薩行的過程中，不僅不會有痛苦反而會有大樂，所以在修持的時候內心應該感到歡喜。已一「不擅修道次者身心雖感不適，然善巧者無難行苦」。已二「故大菩薩處輪迴中無厭惡因」。已三「由此原因而說趣大乘道勝於小乘」，大乘菩薩相較於小乘行者，大乘菩薩能夠安住在輪迴中利益無量的有情，這是因為他們善巧修道的次第；小乘行者之所以沒有辦

法做到這一點，是因為相較於大乘菩薩，小乘行者修道的次第，在某方面是比較欠缺的，所以他並沒有辦法安住在輪迴中利益廣大的有情眾。已四「是故於菩薩行不應畏怯」。

已一、不擅修道次者身心雖感不適，然善巧者無難行苦（15 “）

偈頌：27、斷惡故無苦，善巧故無憂；惡業邪分別，損害其身心。

釋文，菩薩已斷三門一切惡故，這當中的「菩薩」主要是提到登地的菩薩，登地的菩薩已經完全斷除身、語、意三門的一切惡業。提到這一點仔細來分析的話，如果一位菩薩證得了加行道的忍位，這時雖然沒有斷除惡趣的種子，但是這位菩薩並不會墮入惡趣；這是因為墮入惡趣的因緣不具足的緣故，所以縱使沒有斷除惡趣的種子，但是他不會墮入惡趣受苦。進一步，如果他成為登地的菩薩，這時「惡趣的種子」或者是「會投生惡趣的業」它是屬於「見所斷」的緣故，所以登地菩薩心續中生起了「見道」就能夠斷除見所斷。所以「登地菩薩不墮惡趣的方式」跟「加行道忍位的菩薩不墮惡趣的方式」並不相同，登地菩薩是「完全斷除惡趣的種子」而不墮惡趣，加行道忍位的菩薩是「墮入惡趣的緣不具足」的緣故所以不墮惡趣，所以這兩者是不同的。

由發清淨大悲意樂捨自身時無有身苦，在布施的時候，登地菩薩發起清淨的大悲意樂，由這樣的意樂來布施自己的身體，在當下身體不會感受到任何的痛苦；善巧捨身時機，故其內心亦無憂愁。不僅如此，登地菩薩善巧捨身的時機，也就是他是在現證空性之後，了解三輪體空的內涵，而進一步的布施自己的身體，因此在布施的當下內心並不會有任何的憂愁。此原因乃：殺等惡業捨害其身，肉身之所以會感到痛苦，是因為過去惡業成熟的果報，既然是如此，登地菩薩已完全斷除身、語、意三門一切的惡業，因此在布施的當下肉體不會感到痛苦，妄執補特伽羅我或我所之邪分別損害其心，進一步，登地的菩薩已經現證了空性，所以他能夠斷除妄執補特伽羅我或我所的邪分別，這裡的「邪分別」最主要提到的是遍計的邪分別，也就是遍計的我執。透由現證空性之後，能夠斷除遍計的我執，既然心中沒有遍計的我執，在布施的當下內心是不會感到任何的憂愁，然大菩薩已除二

損害因。既然沒有造惡身體就不會感到痛苦，既然已經現證了空性，在布施的當下內心就不會有任何的憂愁。因此，在偈頌裡面提到了「斷惡故無苦」，這當中的「苦」指的是肉身的痛苦，「善巧故無憂」，由於善巧布施的時機點，所以在布施的當下，內心不會感到任何的憂慮；「惡業邪分別，損害其身心。」惡業會損害我們的身體，而邪分別會損害我們的內心。

已二、故大菩薩處輪迴中無厭惡因

偈頌：28、福德引身樂，善巧令心安；利他處輪迴，悲者豈疲厭？

釋文，諸菩薩由施等福德引身樂果，又因善巧取捨及空性義而令心安，猶如常啼菩薩，

諸菩薩們透由修學布施等所累積的福德能夠讓身體感到快樂，又菩薩非常清楚修學捨心的利益以及不修捨心的過患，對於取捨以及空性的道理非常善巧的緣故，在行布施的當下內心能夠感到心安，猶如常啼菩薩。常啼菩薩最初在捨身的時候，他只是一位加行道的菩薩，並不是登地的菩薩。對於一位加行道的菩薩而言，布施肉體給其他有情，在當下是會有苦受的。但由於常啼菩薩宿生不斷串習布施的緣故，他比較了「地獄的痛苦」以及當下「布施身體所感受到的痛苦」，這兩者在相比之後，他發現布施身體的苦根本是微不足道的小苦，而且內心生起了極大的歡喜，在不猶豫的情況下，布施了自己的身體給其他有情；雖為利他而處輪迴，然具悲者豈感疲厭？菩薩為了利益有情，雖然身處於輪迴當中，但由於他們的心中具足了悲心，因此，縱使身處輪迴怎麼會感到身疲心厭呢？無有疲厭之因。因為他們的心續中已經沒有身疲心厭之因了。

已三、由此原因而說趣大乘道勝於小乘

偈頌：29、彼以覺心力，能除宿惡業、聚集福德海，故勝諸聲聞。

釋文，彼具悲者，以淨覺心之力，能除宿昔所造惡業，心中具有大悲的菩薩，以菩提心的力量，能夠快速淨除往昔所造的諸多惡業，並能聚集福德、智慧資糧大海，並且能在最短時間之內累積福德、智

慧資糧，故說趣入大乘道者勝諸聲聞。所以說，修學大乘道菩薩修道的方式勝於小乘諸聲聞。

已四、是故於菩薩行不應畏怯

偈頌：30、故遍除疲厭，騎乘覺心馬，從樂趨勝樂，智者誰畏怯？

釋文，是故，淨覺心能遍除身疲、心厭，猶如強壯駿馬，大乘菩薩修持菩提心，能夠去除身體的疲憊以及內心的厭惡，就像一個人他有一匹強壯的馬，騎在強壯的馬上面，出遠門的時候所會遇到的阻礙是比較小的；相同的道理，在成佛的這條道路上，如果能夠生起菩提心，騎乘此馬，從安樂道趨勝樂果，騎著菩提心的這匹馬，我們的身體會感到快樂，內心會感到歡喜，所以身心在沒有痛苦、憂慮的狀態下，從安樂道趨勝樂果，於此智者誰會畏怯？對於如此修行的方法，智者有誰會感到畏怯呢？不應畏怯修菩薩行。

子二、增長對治——精進之力（三）丑一、增長精進之順緣力（二）寅一、略說四力（17 “）

子二「增長對治——精進之力」，在之前有提到，必須斷除精進的相違品——也就是懈怠，而懈怠簡單來分可以分為三種。斷除懈怠之後，必須要增長對治，設法讓心續中的精進能夠持續增長。

偈頌：31、以信堅喜止，成辦有情利。畏苦思利益，而生信解力。

釋文，如同國王出動四軍摧滅敵軍；為能成辦有情義利，應以四力滅除精進之相違品，這一段最主要提到的是生起精進的四力，「四力」當中第一提到的是「信解力」，信解力的內涵是什麼呢？信解力——思業果已，於作取捨心生欲樂。在思惟業果的道理之後，必須對於造惡會感得苦果、行善會感得樂果的業果道理，生起強烈的定解；並且在生起定解之後，對於取善業、捨惡業的道理，內心很想如此去做。這是提到了信解力。

第二、堅固力——未經觀察，不應草率而行，觀已趣入應至究竟。在做一件事情之前，必須要仔細的觀察，不應草率而行，必須要有全盤的計劃，而進一步的按照計劃去實踐，並且在實踐之後「應至究竟」，在還未完成之前都不應該放棄，這是第二堅固力。

第三、歡喜力——如童玩樂無有中斷、滿足，發起精進。就像小孩子整天玩樂都不會感到疲倦，相同的，在行善的時候也要有這樣的精神，行善的當下不應隨便中斷、也不應感到滿足，必須在心中生起精進。

第四、止息力——若發精進以致身心疲勞，須暫休憩，憩已即刻發起精進。在行善的過程中，因為發起了精進而感到身心疲憊的話，這時要適度的休息；如果不休息執意做下去，它的效果不佳，到最後身體可能會生病，甚至心裡面會有憂鬱症產生，這都是有可能的。現今有很多人，就是因為不了解這一點，很執意的做一些事情，到最後遇到困難沒有辦法突破，又不知道該如何化解心中的憂慮。所以，在發起精進之後，感到身心疲勞，必須要懂得暫時休息，在休息過後即刻發起精進。此四力為發精進之順緣，在四力當中偈頌有特別的提到「信解力」，以信解力為例，應因由畏懼輪迴痛苦，及思信解利益而生。要如何才能生起信解力呢？必須思惟輪迴的苦，對輪迴苦產生畏懼，並且進一步，透由思惟業果的道理，而對生起信解的利益產生定解，藉由這兩種因緣才能夠生起信解力。

偈頌：32、斷除相違品，為增精進故，修信慢喜止、專修掌控力。

釋文，修習精進，應先斷除其相違品，此謂「雖見能修善法，然不趣入」以及「念我何能修此善法而生怯弱」，在修習精進時，應該先斷除精進的相違品，而在這裡強調的相違品，主要分為兩個部分：第一個部分，雖然知道自己能夠修持善法，但是不修持；第二種，雖然想要修善法，但覺得自己不行而看輕自己心生怯弱，並生順緣信解、慢謂堅固、歡喜、止息四力，為了生起精進必須具備精進的四緣，這四緣分別是：信解、堅固、歡喜以及止息這四力。在偈頌裡面的「慢」是「堅固」的意思。

於正行時，以正念知專修精進；後以掌控身心之力，為令精進漸次增長，故當勤修。這個偈頌中的內涵，跟之前第 16 個偈頌內涵是相同的，分別是提到：擐甲精進、加行精進以及專注修持，最後令得自主。但在詞句的表現上最後一個「精進力」，在第 16 個偈頌提到的

是「身心堪能令得自主」；但在第 32 個偈頌，它是用「掌控身心」的這個字眼來詮釋。所謂的「掌控身心」，是指透由不斷串習，能夠控制自己的身以及心，讓身心都能趣近善法。

寅二、廣說（四）卯一、信解力（四）辰一、信解之境（三）巳一、棄捨過失（19 “）

**偈頌：33、我應當滅除，自他無量過，然除一一過，亦須經劫海；
34、於我若未見，除過精進分，墮無量苦處，我心豈不碎？**

釋文，我今應當滅除自他無量過失，因發心時，立此誓故，由於在發心的時候，已經立下了希望能夠成辦一切有情的苦樂問題，所以現今理應滅除自他無量的過失。然除過時，一一過失，亦須歷經劫海修習對治方能盡除，先不說要滅除自他一切的過失，就連要滅除其中一種，比方貪或者是瞋任何一種的過失，都必須藉由多生多劫修習對治才有辦法完全的去除。照道理來說應該要如此去做，但反觀自己現今是什麼狀態？於我若未見有少分除過精進，僅修些許對治亦不能忍，終須承受惡趣眾苦，而現今的我在立下誓言之後沒有辦法實踐，甚至連生起少分的精進都相當困難，在修學對治的當下遇到了挫折也沒有辦法安忍，立下了誓言之後，如果不努力的去實踐，最終感得的果報終須承受惡趣眾苦，爾時墮入無量苦處，我心豈不碎裂？墮入地獄之後，必須承受無量的痛苦，那樣的苦是我能夠忍受的嗎？是沒有辦法忍受的。此謂我心頑固。雖然我也知道，不努力實踐過去所立下的誓言將來會感得苦果，但現今的我似乎對這一點毫不在乎。

第 33 以及 34 的偈頌裡面最主要是提到，過去透由修學七因果的教授，當生起增上意樂的同時，希望藉由一己之力能夠承擔眾生的苦樂問題，在當下發願希望能夠解決一切眾生的痛苦，並且成辦一切眾生的希願。我立下了如此的誓言，但是在立下誓言之後，看看自己現今的行為，不要說是去除一切的痛苦，就連要去除他人心中的貪或者是瞋都沒有辦法，甚至根本未曾實踐過。要修任何的對治，都必須歷經非常長遠的時間，但我根本沒有辦法安忍，立下的誓言又沒有辦法實踐，將來所感得的果報是非常可怕的。但對我來說似乎沒有任何的影響，我的心還是非常堅固，是不容易被摧毀的，所以對於這件事情一點感覺都沒有。立下誓言很容易，但在立下誓言之後，要去實踐卻

是很困難的，我們平常會立很多的誓言，但會實踐的沒有幾樣。

巳二、受取功德

偈頌：35、我應當成辦，自他眾功德，然修一一德，亦須經劫海；
36、我卻未曾修，少分彼功德，無義耗此生，我實太荒唐！

釋文，我今應當成辦自、他之解脫及一切智等眾多功德，因發心時，立此誓故。相同的，透由慈心而生起增上意樂時，希望藉由自己的力量來成辦自他一切的安樂，希望眾生能夠早日獲得解脫以及一切遍智的佛果。然先不論一切功德，先不談論一切功德，即以一一相好為例，就以要成辦佛的任何一個相好作為例子，亦須歷經劫海修習，縱使只是成辦一個相好，都必須花非常長遠的時間精勤努力的修學，我卻未曾修習少分彼等功德，但現今的我根本沒有修習少分的功德。經於長時方得暇滿，我卻未作利益今生、後世之事，過去我花了很長的時間累積了暇滿的因，而在今生獲得了暇滿人身，在獲得暇滿身之後，直到現今我未曾做任何能夠利益今生以及後世的事，無義虛耗此生，實太荒唐！毫無意義的浪費了一生，我的行為真的是非常荒唐！照道理說，要得到暇滿身並不容易，我不僅獲得了暇滿身，並且在修學大乘法的期間立下了許多誓言，我必須按照所立的誓言精勤的修學佛法；但反觀我的行為，在立下誓言之後，不僅沒有去實踐，而且浪費了暇滿身，我的行為是值得檢討的。此為沮喪、自責之詞。這兩個偈頌最主要是談到，必須要問問自己：我到底在想什麼？得到了暇滿身、遇到了善知識、能夠修學大乘法的我，到現今到底在等待什麼？

在偈頌裡面提到了「俱胝圓滿妙善所生身」，要成辦佛陀的相好，必須累積無量的功德。佛陀的眾多相好當中，以最普通的毛孔功德，要成辦佛的一個毛孔，所必須累積的福德，是一般人沒有辦法想像的。在這個世間上，所有的凡夫、聲聞、獨覺的阿羅漢，所有的福德累積起來能夠成辦佛的一個毛孔；而佛身上所有毛孔累積起來，再乘以一百，可以成辦佛的八十種隨形好當中的其中一種；而八十種隨形好，再乘以一百倍的福德，能夠成辦三十二相當中，除了白毫相、頂髻相以及妙語梵音相以外的二十九種相之一；而最後再乘以一千倍的福德，能夠依次的成辦白毫相、頂髻相以及妙語梵音相。佛的三十二相

裡面，最難成辦的就是「妙語梵音相」。而這個偈頌最主要是告訴我們，我們立下了誓言，希望讓自己以及周圍的有情都能夠成就佛果，成就佛果就等於是成辦了佛陀的相好，而要成辦佛陀的相好必須累積無量無邊的資糧。現今獲得的暇滿身，是過去多生多劫努力之後所感得的果報，在獲得暇滿身之後又立下了一些誓言，但我的行為卻跟所立的誓言是相違背的。所以在此同時應該問問自己，我到底在想什麼？我的行為到底如不如法？這是應該檢討的。

已三、觀察應不應行

偈頌：37、吾昔未供佛，未施喜宴樂，未曾依教行，未滿貧者願，
38、未除怖者懼，未予苦者樂；我唯令慈母，遭受懷胎苦。

釋文，吾昔未曾供養佛世尊等三寶，過去我未曾精勤供養佛世尊等三寶，亦未施予承事有情、諸佛之喜宴樂，「有情」與「諸佛」對我而言都是相同的福田，照道理說都應該恭敬的承事，但過去我也未曾恭敬承事有情以及諸佛，未曾令他們心生歡喜，又未如理取捨對治、所斷，是故未曾依教修行，佛的聖教可以分為「教聖教」以及「證聖教」，透由了解經、律、論的內涵而實修戒、定、慧三學，但是在了解了經論的內涵之後，我並沒有如實的修學「對治」——也就是戒、定、慧三學，「所斷」——也沒有斷除修戒定慧三學時必須要斷除的所斷，是故未曾依教修行，以上這幾點是提到了布施當中的「法施」；未滿貧者希願，過去我也未曾布施錢財滿足窮人的心願，這是提到了「財施」；未除怖畏仇敵、病等怖者恐懼，亦未給予苦者安樂。不僅如此，在過去我也未曾去除恐懼敵人以及病痛者心中的恐懼感，也沒有讓他們的心生起安樂，這是提到了「無畏施」。

我昔未造任何正士行儀，作了一個總結，我在過去未曾做過屬於正量士夫的行為，該做的都沒有做，不該做的卻做了，唯令慈母遭受懷胎痛苦，除此未作些許利他之事，照理說我不應該傷害他人，尤其是傷害自己的母親，但是當母親懷胎的時候，我讓母親感受到懷胎的痛苦，除了這件事情之外，其他利他的事都未曾做過，故應追悔。既然是如此，對於過去該做的沒有做，不該做卻做了的這一點，內心中應該感到後悔。

辰二、信解之果（二）已一、不應棄捨信解正法（20 “）

偈頌：39、我從昔至今，於法未信解，故如此貧困；誰捨信解法？

釋文，我從往昔直至現今，於諸善法未由決定、相信而生信解，不論是過去或是現今，對於善法——業果的道理——也就是行善會感得樂受、造惡會感得苦果的道理，並沒有透由了解之後生起定解，也沒有透由完全相信「行善會感得樂受，造惡會感得苦果」的內涵而生起信解，故遭輪迴衰損逼迫，以致如此貧窮困苦，由於不相信業果的道理，不管是在過去或者是現今在輪迴中流轉的同時，遭到了各種衰損的逼迫，所追求的輪迴安樂不僅沒有辦法獲得，心續中也沒有教證功德，以致於如此的貧窮困苦；既是如此，智者誰會棄捨信解正法？既然對於正法沒有辦法生起信解，是一切困苦的根源的話，有哪一位智者會棄捨信解正法呢？欲離諸衰損者，應於正法生起信解。如果想要跳脫輪迴、證得圓滿的佛果，最基本的必須對於正法生起信解心。

已二、彼之原因

偈頌：40、能仁說信解，一切善根本；

釋文，能仁說「信解」乃一切善品根本，世尊在佛經裡一再強調，「信解」是一切善業的根本，如果對於業果能夠生起信心，心續中的善業就能不斷增長；相反的，對於業果沒有辦法生起信心，想要讓善業增長是不可能的，此謂於諸善法如所決定而深信之，所謂的「信解」，是指對於善法——尤其是業果的道理，透由理解之後內心產生了定解，而完全的相信它。佛是在哪一部經裡面提到這個內涵的呢？此為《月燈經》中所說。

辰三、信解之因（二）已一、略說

偈頌：又此之根本，恆修異熟果。

釋文，又此信解法之根本，即恆常修「深信善、不善業及異熟果」，要如何才能夠培養心中對於業果所生的信解？它的根本來自於應該

恆常思惟善惡業果的道理，透由善業會感得什麼樣的異熟果？相反的，如果造惡會感得什麼樣的異熟果？這是平常應該不斷去思惟的，透由不斷思惟業果的道理，對於業果才能生起信解。若於業果未獲定解，任修何法，皆不能得令諸勝者歡喜定解，故應於此勵力修學。一位行者在修學時，如果沒有辦法對於業果生起定解的話，縱使平常恆常修學供養、布施、觀修本尊等內涵，但這一切都沒有辦法讓十方的諸佛感到歡喜，故應於此勵力修學。有人說於空性已獲定解，然不重視業果，此乃誤解空性所致。有些人自認為自己已經證得了空性，但他所提出的論點是認為，「一切對境都是錯亂的顯現，諸法是不存在的」，他所提出的空性是墮入斷邊的空，而不是真實的空性法。所以他提出了「我已經了解了空性的道理，對空性生起了定解，所以不需要遵守業果的法則」，因為他認為「業果的道理也是錯亂的顯現」，這與事實剛好是相反的，這表示他所了解的空性並不是建立在緣起的基礎之上，而是墮入斷邊的空，所以提到「此乃誤解空性所致」。

已二、廣說（三）午一、思惟混雜黑白業果

偈頌：41、身苦心憂惱，或種種畏懼，與所求分離，皆從造罪生。
42、由行所思善，無論生何處，於彼因福德，受供利益果；
43、惡徒雖求樂，然所至之處，於彼因罪業，為苦利器摧。

釋文，眾生身受痛苦、心感憂惱，或由人、非人等所致種種畏懼，或與親友及眷屬等所求分離，此等皆從其因——造罪——而生，故應勵力斷除罪業。多數凡夫所造的業，都是黑白業混雜在一起的。第一段是強調了「黑業果」，輪迴中的眾生，身體所承受的痛苦、內心感到的憂惱，或者是外在「人」或「非人」等所導致的種種怖畏，或者在某種情況下必須與所喜愛的人事物分離，這一切的痛苦都來自於它們的因——也就是往昔所造的眾罪，既然不想要面對痛苦就必須去除苦因。第一個偈頌是提到了「黑業果」。

由斷惡心作為動機，而行心中所思善法，其後無論投生何處，即於彼處因善福德而受供養異熟果之利益。在行善的時候，動機是在斷除惡心的基礎點之上而去行善的，以斷惡心作為動機，進一步的實踐心中想要成辦的善法，在當下所造的業稱為善業。透由善業，之後不

管投生到哪個地方，都會因為過去所累積的善妙福德，而獲得善的異熟果的利益。所以第二個偈頌是提到了「白業果」。

苦樂果報非隨欲求苦樂而生，想追求的快樂、想避免的痛苦，並不是隨著念頭而改變的，為什麼這麼說呢？造惡之徒雖求安樂，然因法性，所至之處，即於彼處因其罪業而為痛苦利器摧殘，比方平常造惡的人，雖然他心中所追求的也是快樂，但當下所造的業是惡業的緣故，惡業所感得的果報就是苦果，這是因果的法性，所以縱使他內心想追求安樂，但由於他的行為是惡行，透由惡行所感得的果報，是只有痛苦而沒有任何的安樂，因此「所至之處，即於彼處因其罪業而為痛苦利器摧殘」，故應勵力斷除罪業。果利益者，即果自性。在第二段解釋的時候有提到「異熟果之利益」，這當中「利益」的這個字，最主要是提到了「果的自性」，也就是透由行善能夠感得善的異熟果，而善的異熟果的本質、自性是什麼？它的本質或者自性，是快樂的本質、快樂的自性。

午二、思惟純白業果

偈頌：44、安住寬廣芳涼蓮花藏，以勝者語妙食生威光，
佛光照蓮而生勝妙身，身處佛前佛子由善成。

釋文，諸佛子由串習善法，投生極樂淨土等中。菩薩平時所串習的是善法，他們所累積的是純白的善業，透由純白善業能夠感得投生極樂淨土當中，在極樂淨土是沒有任何的痛苦。彼處具有「生處」殊勝，在極樂淨土當中有幾個殊勝，首先是提到了「生處」的殊勝，也就是投生地點的殊勝，投生極樂淨土的菩薩，他會投生在什麼樣的地方呢？安住寬廣、芬芳悅意、清涼生樂蓮花藏中，他會投生在蓮花的中央，這朵蓮花非常寬廣，而且氣味芬芳悅意、裡面很清涼，能夠讓菩薩感到非常愉悅、快樂；「長養」殊勝：世人皆以飲食維生，世間人必須透由外在的飲食來維持生命，彼處則以聽聞具六十支勝者悅耳法語，並由證得所詮實性妙食，滋生威嚴光澤，菩薩在蓮花藏中是用什麼樣方式來維持生命？雖然菩薩生處在蓮花中，但是他聽得到在外面佛正在為弟子宣說正法，並且他聽聞了佛所宣說的正法妙語能夠了解其中的所詮（也就是它的內涵）為何，以此來滋養身體，「滋生威

嚴光澤」；「出生」殊勝，在出生的時候：佛身放光照射蓮花，使其綻開而從中生；「身相」殊勝：相好莊嚴之勝妙身，這當中的「相好莊嚴」指的是，在出生的時候就有相似諸佛的相好作為莊嚴；「遍持」殊勝：身處阿彌陀佛等佛座前，而為正法養育、守護具有彼等殊勝之大佛子，皆由純白善業而成。所謂的「遍持」，是指周圍有誰來照顧這位菩薩？在這裡最主要提到的是阿彌陀佛，在極樂淨土當中，阿彌陀佛會為菩薩宣說正法，以正法來養育、守護菩薩。所以投生在極樂淨土當中，具有這些殊勝的特點，而這些殊勝的特點，是菩薩多生多劫透由累積純白的善業而成辦的善果。

午三、思惟純黑業果

偈頌：45、地獄獄卒剝身皮，遭劇烈苦極淒慘；
並為極熱火所熔，烱銅汁液淋全身；
又為熾燃劍矛刺，身軀碎成千百塊；
墮於熾燃鐵地上，此等皆為眾惡致。

釋文，殺生等業令人感生地獄，彼處具有「受用」特點：遭受地獄獄卒活剝身皮，生劇烈苦，極為淒慘；並為極熱大火所熔烱銅汁液澆淋全身，其苦難忍；又為熾燃利劍、短矛貫刺，身軀碎成千百塊而散落四處。「處所」特點：墮於熾燃大鐵地上，承受劇苦。此等皆為無間罪或謗法業等眾惡所致。以上的這段文從字面上應該可以很清楚的知道，在地獄中讓人難以想像的這些痛苦，是來自於純黑的業所感得的惡果。

辰四、結論

偈頌：46、故應於善法，信解恭敬修。

釋文，故應如理思惟業果，並於善法心生信解，深信業果，恭敬修習。以上最主要提到的是，「造作什麼樣的業，就會感得什麼樣的果」的這種業果道理。所以在思惟業果的道理時，必須要知道造作了惡業將來會感得苦果，行善將來會感得樂果，既然是如此，我們都想離苦得樂，既然想要離苦得樂，所造的業當然是以善業為主，對我們

才會有最大的幫助。所以，為什麼要特別強調「純白業」以及「純黑業」，是因為如果我們不想要遭受任何痛苦的逼迫，這時必須要造純白業。如果在造業的當下混雜著黑白惡業的話，縱使能夠投生善趣，但在投生善趣之後，還是會面臨許多不想面對的痛苦，因此在造業的當下，要盡可能的造純白的善業。

卯二、堅固力（二）辰一、堅固精進（二）巳一、善觀察而發起（25 “）

首先第一個科判當中分二：巳一「善觀察而發起」，在還未行善之前，必須先觀察自己是否有能力來成辦內心中所想要成辦的善行，如果發現自己有能力成辦的話，就要發起精進努力成辦。巳二「於發起後棄捨所生過患」，當發起精進並且著手行善之後，如果半途而廢它所產生的過患。

偈頌：以金剛幢軌，行已修我慢。

在藏文版有提到「我慢」，這兩個字指的就是「堅固力」。為什麼要特別提到「我慢」的這個詞？當發現自己有能力能夠行善，這時就要告訴自己，在著手之後、還未完成之前都不應該放棄。為什麼不應該放棄？因為我有能力能夠做得到。所以在心中生起我慢，而這個「我慢」指的是「堅固」的意思。

釋文，《大方廣佛華嚴經》中，《大方廣佛華嚴經》簡稱《華嚴經》，寂天論師在造《入行論》的時候最主要是依據《華嚴經》，在《華嚴經》當中（金剛幢菩薩十迴向品之六）有提到一段文，云：「譬如日天子，不因眼盲者或山峰高低不均等過而隱藏不現，仍照可及之處，比方，天空中的太陽，並不會因為「眼盲者」或者是「山峰高低不均」而隱藏不現，這句話是什麼意思呢？眼盲的人沒有辦法看到陽光，而山峰高低不均會使得陽光在照射的時候，有些地方沒有辦法被完全照射到，但是日天子，不會因為眼盲者或者是山峰高低不均的這些問題而隱藏不現，他會盡自己所能而放射光芒，希望能夠照射到一切的法界；如是菩薩於利他時，亦不因諸眾生有種種過而棄捨利他，相同的道理，當菩薩在行利眾事業的時候，也不會因為眾生有很多的過失而棄捨利他，仍令可度化者成熟、解脫。」只要眾生的因緣條件具備，菩薩會盡可能的讓他們心續中的種子成熟、並且獲得究竟解脫。以此

儀軌，於行善已，應修我慢，我們應該按照這段文的內涵，在行善的時候修持我慢，告訴自己：「我有能力能夠持續的行善」，直至究竟。

偈頌：47、初當觀己力，應做不應做；不著手為佳，做已不應退。

釋文，做事之初，當善觀察己心有無充足能力，在還未做事之前，必須仔細觀察自己是否有能力來成辦這件事，有則應做，如果有就應該毫不考慮的馬上去做，若力不足，則不應做，如果發現沒有能力來成辦這件事，就不應該貿然草率而行，暫不著手為佳，寧可暫緩也不應該貿然去做；倘若做已，至究竟前不應退捨。如果已經著手進行，開始之後到還未完成之前，都不應該半途而廢。如果一件事它是惡行，那當然不能去做；縱使它是善行，在還沒有做之前，也必須先觀察自己的能力是否能夠成辦。這就像之前所提到的，一位菩薩雖然有心想布施自己的身體給其他有情，但是在還未布施之前，也必須要觀察自己是否有這樣的心量，如果自己的心量沒有辦法到達某個境界的話，這時還是不要貿然布施。

已二、於發起後棄捨所生過患

或曰：「於發起後棄捨有何過患？」有人提到：如果做一件事情，在著手進行之後半途而廢的話，它會產生什麼過患呢？

偈頌：48、餘生亦串習，罪業苦果增；他事或彼果，低劣復不成。

釋文，因昔造作等流，於餘生中亦將串習棄捨之舉，以致所立誓言退失，自宗回答：如果過去時常犯這樣的錯誤，也就是做了一件事情之後，在未完之前半途而廢；或者是同時做好幾件事，但都沒有辦法完成的話，因為這樣的造作等流，在未來生中也會有半途而廢的壞習慣。所以今生在立下誓言之後，為什麼都沒有辦法實踐，甚至根本不把它當一回事，是因為過去也有這樣的壞習慣，一開始都很想要去做，但是做沒幾天就會忘了它的存在，所以所立下的誓言會因此而退失，故士用果罪業及其異熟苦果增長，「士」指的是士夫，「用」指的是作用，所謂的「士用果」最主要的是以透由士夫的能力或者是透由士夫的作用而形成的果報。比方，務農的人透由自己的能力，他希望辛苦過後收成能夠是豐碩的；經商的人，希望他所得到的利潤，能夠達

到原有設定的目標。由於所立的誓言，沒有辦法持守而退失的緣故，所以所造作的業是罪業，不僅罪業會增長，罪業所感得的異熟果也會因此增長；其後進行他事，或前彼事之果，皆須耗費長時，故為低劣，之後，無論作其他的事情，或是回頭想繼續完成之前未完成的那件事，因為已經養成了壞習慣，所以不管進行哪一件事情都會花掉很長的時間，不僅它會耗費很長的時候，它的效果、它的成果也不如人意，所以它的成果是很差的，復不能成餘事。縱使想要成辦其他的事情，但是所造的造作等流，會讓我們像過去一樣，做一件事情在未完之前就會放棄。

辰二、於發起後堅固行持（二）巳一、簡略說明（26“）

偈頌：49、於業煩惱力，三者應生慢。

釋文，做一事時，於所作業、所斷煩惱及行止之能力三者，應發心力而生我慢，勿怯弱也。在這個地方所提到的三種慢，並不是煩惱的我慢，而是在內心中現起的時候，它的行相很類似煩惱的我慢，所以取名為「我慢」，但並不是真的我慢。而這裡提到的「慢」可以分為三者，第一「於所作業」，這當中的「業」指的是事業，所以第一種慢稱為事業慢；二「所斷煩惱」是提到了除惑慢；三「行止之能力」指的是能力慢。在行善的時候，在心中應該生起對治力的我慢，而不要覺得自己不行或者是我不能，不要在一開始行善的時候就已經開始退怯了。

巳二、各別說明（三）午一、事業慢（三）未一、明辨事業慢

之前在第49個偈頌前面兩句是提到，「於業煩惱力，三者應生慢。」分別提到事業慢、除惑慢以及能力慢。但在之後《入行論》中介紹的順序，第二者跟第三者是顛倒過來介紹的，所以在科判裡面，是依次提到了事業慢、能力慢以及除惑慢。

偈頌：吾應獨自為，此即事業慢。

在行利他事業時，要對自己充滿自信，認為自己可以獨自完成。釋文，若見利他所應行事，當發心力：「吾應獨自為之！」此即

事業我慢。菩薩在行利他的事業時，如果發現這件事情是自己應該去做的，這時就要發起心力告訴自己：「這件事情我可以獨自完成！我不需要依賴他人！」這就是事業我慢。

未二、如此行之原因

為什麼要這樣做呢？

偈頌：50、世人隨惑轉，不能辦自利；眾生不如我，故我應利他。

釋文，行利他事，不待他人，應自成辦。在行利他事業時，在內心中要生起，「我做這些事情的當下，不需依賴任何人，我能夠獨自成辦」，是原因什麼呢？世人隨惑而轉，不能成辦自利，是故眾生皆不如我能為利他而勤修善，因為世人是被煩惱所控制的，他並沒有辦法自主來成辦他想要成辦的這些事情，所以眾生相較於我，他並不像我的狀態是以利他為目標而精勤修善；在這種情況下，依賴彼等亦無利益，行利他的事業時縱使依賴他，對我們也沒有什麼幫助，是故應念：「我應行持所有利他之事。」

未三、於卑微事亦起我慢承擔

偈頌：51、他尚勤俗務，我豈能閒住？莫以慢為之，無慢最殊勝。

釋文，他人尚勤農等俗務，我負有情重擔於頂，豈能悠閒安然而住？世間人為了個人的利益，而努力的務農、經商，他們忙著從事世俗的那些工作，而我為了自利以及利他，希望能夠成辦一切有情的究竟、現前所有的利益，所以我將成辦有情現前、究竟利益的重擔，放在自己的頭頂。他人僅是為了自利都如此努力的話，我為了自利利他，甚至將他人苦樂問題重擔放在自己的肩膀上時，我怎麼能夠悠閒安然的度日呢？應行彼事。若起我慢而念：「他做卑微俗事，而我行高尚事。」莫以如此我慢為之，在行利他事業時，不應該生起以下的這種念頭：「那些人是世俗人，而我是修行人，世俗人做的事情是跟正法沒有關聯性，而身為修行人的我只做與正法相關的事情。」在行利他事業時，這樣的念頭是應該避免的。如果我們生起這樣的念頭，這種念頭是「煩惱慢」，而不是這個地方所提到的「我慢」。這個地方所提

到的「慢」，是指在行利他的事業時，如果這件事情是對眾生有利益的，只要它不是惡行的話，應該對自己充滿自信，告訴自己我可以獨自完成它。而不是貶低對方，認為自己是修行人，而對方是世俗人，所以我只做跟正法相關的事情，而不做這些卑微的俗事，不應該有這樣的念頭；無煩惱慢最為殊勝，故應斷除煩惱我慢，因彼令我墮惡趣故。

午二、能力慢（五）未一、無能力慢之過失（28“）

偈頌：52、烏鴉遇死蛇，行如金翅鳥；如是己力弱，罪小亦能害。
53、怯弱捨精進，豈能脫貧困？

釋文，為滅煩惱，應當生起對治之力，為了滅除心中的煩惱，必須生起對治力；猶如烏鴉若遇死蛇，其行亦如大金翅鳥，一隻烏鴉，如果遇到了一條已經死掉的蛇，這時這隻烏鴉表現出來的樣子，好像是蛇的剋星——大金翅鳥一樣；如是若己對治力弱，墮罪雖小，亦能障道，危害至深。相同的，如果心中沒有對治煩惱的力量，縱使所造的行為只是小小的惡行，這樣的惡行也會障礙修道，對我們的傷害是超乎想像的。

若心怯弱，棄捨成辦二利精進，豈能脫離貧困現狀？因此，當我們在面對煩惱的時候，如果一開始就退怯，覺得自己不行，在心中沒有辦法生起成辦自利利他的精進力的話，難道用這樣的方式能夠脫離現今貧困的狀態嗎？並不能！狀態只會越來越差，不會越來越好。因此，平時要時常觀察自己心中有哪些煩惱？生起了煩惱之後會有哪些過患？而我需要用什麼樣的對治，來對治這些煩惱？縱使當下心中的對治力還不夠強大，沒辦法摧滅煩惱，但至少要想到煩惱對我是有傷害的，所以無論如何我要想辦法來對抗它，不要讓它來傷害我。將為懈怠所摧，身心之行皆衰退故。如果一開始就退縮，覺得自己不行，沒有辦法對抗心中的煩惱，到最後會被心中的懈怠完全的摧毀，身心的狀態也會日趨衰退。

對於這一點，過去苯功甲上師就提到：「一天中，我沒有其他的事情，我的事情就是不斷的觀察心中的煩惱是不是快冒出來了？如果心中的煩惱快冒出來的話，這時我的手上就會用手持的短矛去戳它一

下，讓它退回去，所以我一天當中沒有其他的工作，我的工作就是觀察心中的煩惱。」

未二、能力慢之利益

偈頌： 若生慢精進，障大亦難勝。

54、故心應堅定，奮滅諸墮罪；我若為墮敗，勝三界可笑？

釋文，若生對治力之我慢，並以加行發起精進，障礙雖大亦難得勝，如果心中能夠生起對治力的「我慢」，並且發起精進力，縱使是難以斷除的障礙（例如我執或是貪瞋）亦難得勝，如果發起了精進力，心中的貪、瞋、癡也沒有辦法傷害我們。故心應當堅定，奮力滅諸墮罪，並且在滅除墮罪的時候，首先要滅除以煩惱為動機而造作的身、語惡業，身語的惡業是比較容易斷除的，所以在剛開始斷除的時候，應該是以斷除由煩惱為動機所造作的身語惡業，進一步的來調整心中的煩惱；我若為諸墮罪擊敗，則欲戰勝三界煩惱，實乃可笑。如果我們連輕微的墮罪都沒有辦法制伏，反而被墮罪擊敗的話，過去曾立下的誓言——為了利益眾生要斷除心中的煩惱成就佛果，這真是天大的笑話。

未三、應住於對治慢

偈頌： 55、吾可勝一切，惑皆不勝我；佛獅王之子，我應住此慢。

釋文，故應念云：「吾可戰勝一切過失，於三界中所斷惑皆不能勝我！」

什麼樣的狀態稱為「修行」或稱為「修法」？就是透由「法」來調整內心，這個狀態稱為修法或稱為修行。我們是被心所控制，而心又是被煩惱所控制，為了讓心能夠遠離煩惱，為了能夠控制自己的心，所以必須透由修學佛法來調整內心。平時不管是禮拜或者是供養，外在的行為不能稱為真正的修行，真正的修行是透由「法」來調整內心。而在釋文裡面也提到，在修行的時候，內心當中要有這樣的作意：我能夠戰勝一切的煩惱過失，在欲界、色界、無色界——三界當中沒有任何煩惱能勝過我！而住如此最勝我慢。誰應如此？誰應該安住在這

樣的狀態下呢？能令魔及外道野鹿畏懼之佛獅王之子——我也。在這裡有提到一個譬喻，是將「魔」以及「外道」譬喻成野鹿，而將「佛陀」譬喻成是獅王。如同野鹿會畏懼獅王，相同的，魔以及外道也會畏懼佛陀。菩薩是佛陀的心子，而自認修學大乘法、受持菩薩戒的佛子——也就是菩薩，應該安住在如此的狀態下。

未四、不應生起煩惱我慢（三）申一、訶斥具有煩惱慢者（30 “）

偈頌：56、若為傲慢摧，隨惑非慢者；慢者不隨敵，然彼隨慢敵。

釋文，眾生若為傲慢所摧，如果有人認為自己的種姓、外貌、地位，比別人好、比別人高，而自以為是生起我慢的話，隨惑而轉，這位眾生會被煩惱所控制，則非具大慢者，他不能稱為具大慢者，「具大慢者」必須具備哪些條件呢？因具慢者不應隨順煩惱仇敵，「具大慢者」不會被煩惱敵所控制，然彼傲慢眾生卻隨煩惱慢敵而轉。但是自以為是的傲慢眾生，卻是隨著心中的煩惱慢敵而轉，這樣的人並沒有資格稱為「具大慢者」。

申二、彼之過患

心生傲慢會有哪些過患產生呢？

偈頌：57、因慢生傲者，為慢引惡趣，毀人間喜宴，為僕食人殘，
58、愚醜體虛弱，處處遭他欺。

釋文，因煩惱慢而生傲者，有以下之過患：將為我慢引入惡趣，心生我慢的人，會被我慢帶入惡趣受苦；縱生為人，之後縱使投生為人，也會投生在下賤的族群裡，彼亦摧毀人間喜宴，到時也難以獲得身心的喜樂；不僅如此，缺乏飲食，須以乞討維生；為他所使而成僕役，食用他人所剩殘羹；心智愚蠢、外貌醜陋、身體虛弱；縱未直接傷害他人，然仍處處遭他人以身、語欺凌，故應斷除傲慢。

申三、理應斷彼

偈頌：驕傲苦惱者，若亦屬慢者，則誰成卑劣？

釋文，因煩惱慢心生驕傲，隨它而轉之苦惱者，如果心中生起了

我慢，甚至有其他煩惱的話，它會帶來內心的痛苦，甚至將來感得的果報都是那個人必須忍受的。而他忍受的狀態是「不得不忍受」，因為造了業必須感得那樣的苦果，所以在當下他是不得不忍受；雖然知道內心很痛苦，也會為此而苦惱，但是他不得不忍受，彼若亦屬具大慢者，如果這樣的人可以稱為具大慢者的話，則誰可成卑劣之悲愍處？那麼又有誰能夠成為我們悲愍的對象呢？隨順煩惱敵者非具慢者。被煩惱所控制的眾生，他是我們心生悲愍的對象，他並不是具大慢者。

未五、對治慢之利益

偈頌：59、為勝慢敵心持對治慢，彼為具我慢者勝勇士，
因彼定摧高漲傲慢敵，滿眾生願令得佛陀果。

釋文，或曰：「何為具我慢者？」有人提到：什麼樣的人有資格成為具我慢者？為能戰勝（慢等）煩惱怨敵，內心執持對治慢者，彼有強大對治力故，名為具我慢者，自宗回答：為能戰勝內心中的煩惱怨敵，內心生起對治我慢者，這樣的行者他具有強大的對治力的緣故，名為具我慢者；又能戰勝煩惱敵故，亦為勇士。不僅如此，這樣的行者，他又能夠透由對治慢，戰勝心中的煩惱敵，所以也稱為「勇士」。何以故？因彼定能盡摧高漲傲慢怨敵，因為這樣的行者，只要下定決心，他一定能夠完全摧滅強烈難以制伏的傲慢怨敵，並能圓滿天等眾生所有希願，令得現前直至究竟佛陀妙果事業，這樣的行者他也能夠圓滿世間一切有情的希願，讓眾生獲得現前的人天果位，直至究竟圓滿的佛陀妙果，故名勝怨敵者。

午三、除惑慢（三）未一、應生煩惱之對治力（32 “）

偈頌：60、若處煩惱群，須千般忍耐，如狐不傷獅，莫為惑群害。

釋文，若處瞋等煩惱群中，如果身處在貪瞋等煩惱群中，也就是在某些場所會有很多因緣讓我們生起貪瞋，或者周圍有許多惡友有可能會影響我們的時候，須有千般不同方便，此時，要想各式各樣的善巧方便，以對治力而修忍耐，透由不同的對治力，希望自己能夠不要

被這些外境影響而修忍耐，譬如狐等不能傷獅，就像狐狸牠沒有辦法傷害獅子，如是莫為惑群所害。相同的，身處在這樣的環境下，要想辦法不被煩惱敵所傷害。

提到這一點，對初學者來說，想要在這樣的狀態下，調伏心中的煩惱是很困難的，所以初學者要盡可能避免身處這樣的場所。如果透由不斷串習，能夠稍微在心中生起對治力，這時有些行者會刻意的前往這些場所，看是否能夠透由之前所修的對治，來控制外緣不要傷害到自己。

未二、絲毫不隨煩惱而轉

偈頌：61、人逢大危難，先護其眼目；如是雖臨危，應不隨惑轉。

釋文，如人遭逢重大危難，皆先小心護其眼目，當遇到危險的時候，我們會先小心的保護自己的眼睛，深怕自己的眼睛受到傷害；相同的，如是雖臨為惑所轉之危，亦應不隨惑轉。當身處在容易被煩惱控制的環境下，這時要想辦法讓自己不被煩惱所傷害。之前的譬喻，在介紹持戒的時候，也會用這樣的譬喻來告訴我們，持守戒律就像保護眼睛般一樣的重要；相同的，當我們快被煩惱所影響、快被煩惱所擊敗的時候，要像保護眼睛一樣來保護自己。

未三、應生殊勝堅固之對治心

偈頌：62、我寧被燒殺，或遭砍頭顱，然一切時處，不屈煩惱敵；如是一切時，不行非理事。

釋文，對治堅固之量：我寧被火焚燒殺害，或遭他人砍斷頭顱，然於一切時處，絕不屈服煩惱敵前，要如何才能知道心中的對治力，是否已經堅固了呢？這時，我寧可被大火焚燒而死，或遭他人砍斷頭顱，但在任何時處絕不屈服煩惱敵前；如是應於一切時處，依止對治、滅除所斷，不僅如此，要在任何時處，依止對治力、滅除所應斷除的煩惱，不行其餘非理之事。除了對治煩惱之外，其他的事都不應該做。

這一點就像之前有提到苯功甲的公案一樣，我們平時會做很多的善行，但在行善的當下，如果不揀擇自心、調伏心中的煩惱，有時外

表行善內心是充滿著我慢。所以不管外表所行的善為何？調整心中的煩惱是最主要的，其他的善行是次要的，除了調伏煩惱之外，其他的事都不應該做。所以這當中所謂的「除了調伏煩惱之外，其他的事不應該做」，是指我們應該以調伏煩惱為主，至於其他非理的事情不應該做；縱使是善行，它也是次要的。

卯三、歡喜力（三）辰一、不待異熟，勤修善法（33“）

偈頌：63、如求嬉戲樂；所做任何事，皆應耽著彼，樂彼無饜足。

釋文，如童欲求嬉戲樂果，如同孩子們在玩樂的時候不會感到疲倦；今此菩薩所做任何利他之事——聞、思或修菩提心等，皆應耽著——歡喜——彼事而行，當菩薩在行利他事業時，無論聞思佛法或是修學菩提心等教授，在偈頌中「耽著」這兩個字應該解釋為歡喜，皆應歡喜彼事而行，樂於彼事，心無饜足，欲無間斷。在行利他事業時，內心要時常保持歡喜心，而且像孩子們在遊戲的時候不知滿足，菩薩在行利他的事業時，也是「心無饜足，欲無間斷」。

辰二、作意果報而修善行

偈頌：64、求樂雖從業，樂否仍未定；利他定得樂，不行如何樂？

釋文，世人為求身心安樂，雖勤從事農耕等業，然終能否獲得樂果，仍未確定，世間人為了追求身心的快樂，雖然很努力的去從事農耕等行業，但最終能否獲得快樂，是沒有辦法確定的。雖然務農者想要有好的收成，經商者想要有豐厚的利潤，但想要獲得這些樂果，也要看他過去是否有造福德？甚至當下是否有其他的順緣？如果這個人沒有福德，當下的順緣又不夠的話，縱使花了很多心力，也沒有辦法獲得他想追求的快樂；菩薩所行利他之事，定能獲得現前、究竟所求安樂，而菩薩在行利他事業時，定能獲得現前、究竟所求安樂。這當中的「現前」可以用兩種方式來解釋：第一種，行利他的當下就能獲得快樂；第二種，相較於究竟，人天的果位稱為現前。所以這當中的「現前」可以用「當下」，也可以用相較於究竟的果，人天的果位是現前的果，所以菩薩在行利他事業時，一定能夠獲得現前、究竟所求的安樂，不行此事，如何安樂？如果不這麼做的話，菩薩要如何獲

得安樂呢？終不生彼樂也。

偈頌：65、五欲如刀蜜，受用尚無饜，況感樂寂滅，修福何故足？

釋文，如以舌舐刀上蜂蜜，雖可暫嚐少許甜味，然必遭受刀割之苦，比方用舌頭去舔鋒利刀口上沾附的蜂蜜，雖然可以暫時品嚐到蜂蜜的甜味，但最後一定會被刀所割傷；色、聲等諸五欲如刀上蜜，於輪迴中任憑受用幾許，尚無饜足，世間中的安樂，以色聲等五欲而言就如同刀上蜜，在輪迴中不管受用多少都不會感到滿足；但仔細的想想，世間的五欲只能夠帶來短暫的安樂，以究竟長遠的角度而言，它並沒有辦法讓我們快樂，反而會讓我們痛苦。如果對於只能夠帶來短暫快樂的五欲，在受用之後都不會感到滿足的話，況能感得現前人天妙增上生異熟樂果，以及究竟寂滅眾苦之樂，修學其因施等福德何故滿足？這時透由修學菩薩行，能夠感得現前的人天增上果以及究竟的決定勝，在當下或者是究竟都能夠獲得安樂的菩薩行，這時我們在修學其因——也就是布施等內涵時，怎麼會感到滿足呢？應無饜足而串習之。

提到這一點，菩薩行作一個結論的話，如果有一種行為會讓我們當下產生痛苦、究竟也產生痛苦，這樣的行為一定不會有人去做；進一步，如果這樣的行為當下能夠讓我們獲得快樂，但以長遠的角度會讓我們痛苦的話，這時這樣的行為也應該避免；第三種情況，現前會感到痛苦、但究竟會感到快樂的話，這樣的行為是我們應該做的，就像我們在學習經論的時候，或許當下會遇到瓶頸、會遇到困難，但如果能夠突破，最終獲得的還是快樂的果報，所以這樣的行為是必須做的；如果這樣的行為都是應該做的話，那更何況是現前以及究竟，都能夠讓我們獲得快樂的這種行為。所以在行菩薩行的時候，如果當下的菩薩行會讓我們帶來短暫的痛苦，但如果動機清淨、努力行持，這樣的行為會讓將來獲得快樂的話，我們還是應該努力的去做。有很多的菩薩行，只要懂得思惟，當下也能獲得快樂，更何況是究竟殊勝的果報，所以這樣的菩薩行更是應該去做。

偈頌：66、如象於日中，遇湖即奔入；故為能圓滿，亦應如此行。

釋文，應行彼事，在上一段有提到，菩薩行是能夠利益現前以及究竟的事情，所以對一位菩薩而言，必須精勤的修持菩薩行，是故為使所思之事終能圓滿，為了讓心中所想的計劃，或者是心中想要完成的這件事情，最終能夠圓滿完成。猶如象於日正當中，遭受炎熱、口渴所逼，若遇湖泊，即刻歡喜奔入湖中，這時菩薩就會像是在日正當中，並且遭受炎熱、口渴所逼迫的大象，當牠看到湖泊，會毫不遲疑的歡喜的奔入湖泊當中。所以當菩薩了解了，他所行的菩薩行能夠利益現前、究竟，這時他會毫不遲疑的馬上行菩薩行；亦應如此而行彼事。

卯四、止息力（二）辰一、暫捨（35 “）

「止息力」，之前在翻譯《略論》的時候，將第四力翻譯為「暫息力」；但因為《入行論》中，將第四力又分為「暫捨」以及「全捨」這兩個部分，所以在翻譯的時候將它翻為「止息力」。

偈頌：67、若力漸衰弱，暫捨為續行；

釋文，若勤修善以致身心疲勞，其力漸趨衰弱，為能續行未完之事，應暫捨置，當精勤修學菩薩行而導致身心疲勞，最終我們發現，不管是身體或者是內心的狀態漸趨衰弱，為了能夠繼續完成未完之事，這時要懂得暫時休息；迨休憩已復發精進。等到休息過後再次的發起精進。

辰二、全捨

偈頌：為求後後善，事成即應捨。

釋文，若已圓滿完成彼事，為求後後其餘善事，即應當捨已完成事。當我們已經圓滿的完成了一件事情之後，為了讓我們能夠繼續的去行其他的善行，對於已經完成的事情就不要過度的沉迷在其中，也就是不要沉溺在完成的這種狀態下，而要將它完全棄捨，而去行另外的一件善行。

丑二、以正念知樂修妙行（五）寅一、專修不放逸行（36 “）

偈頌：68、如老將與敵，於戰場交鋒；應避煩惱刃，刺諸煩惱敵。

釋文，猶如精通兵器、制敵術之沙場老將，於戰場上與敵交鋒之際，既能閃避刀劍，復能以眾兵器殺敵，如同一位沙場老將，通曉如何使用兵器以及殺敵的技巧，於戰場上與敵交鋒的時候，既能閃避敵人的刀劍不被敵人擊中，又能使用兵器精準的擊中敵人的要害；如是應避煩惱利刃，不為彼所摧壞，所以在修行的時候，要善巧的躲避煩惱的利刃，不被煩惱所傷害，並以對治利劍刺諸煩惱仇敵，並且在躲避煩惱利劍的同時，要能夠用對治的利劍去刺傷煩惱仇敵，將彼根除。將心中的煩惱連根剷除。

寅二、專修正念正知

偈頌：69、戰場失利劍，懼殺疾拾取；若失正念刀，憶苦速提起。

釋文，如於戰場交戰之時，手失利劍恐遭他殺，心懷畏懼而疾拾取，在戰場上與敵人正面交鋒時，如果不小心劍掉到地上，會因為害怕敵人將自己殺死，而趕緊拾取地上的劍；如是若失正念利刀，忘失善法所緣、行相，將為煩惱所摧，其後投生地獄，相同的，在修持菩薩行時，如果在修行的當下失去了正念，心中忘失了善法的所緣、行相，這時會被煩惱摧滅，最終墮入地獄，故應憶念地獄苦難，迅速提起念知對治。所以這時應該透由思惟地獄的苦，迅速的提起心中的正念以及正知。

寅三、以正念知令過不生

偈頌：70、譬如依血液，箭毒遍全身；煩惱趁勢入，罪惡盡覆心。

釋文，譬如毒箭刺入身中，箭毒依附血液遍及全身，譬如被敵人的毒劍刺入身中，或者是被毒蛇咬了一口，雖然傷口不大，但劍上的毒或者是毒蛇的毒液，會順著血液遍及全身；相同的，如是若因正念退失等故，以致煩惱趁勢而入，瞋等罪惡盡覆其心，如果在修行時，

心中的正念、正知退失的話，這時煩惱會趁勢而入，到最後貪瞋等種種的煩惱會遍佈我們的內心，是故煩惱雖小，亦須遮止。所以當發現心中有煩惱現起的時候，就應該馬上用對治去淨化它，不要覺得它是小問題，不會帶來多大的影響。

或曰：「如何策勵？」有人提到：應該如何約束自己的身心呢？

偈頌：71、如予滿油器，持劍立於旁，彼畏溢遭殺；持戒應如此。

釋文，猶如有人予一器皿，器內盛滿白芥子油，令其步行濕滑道上，手持利劍站立於旁，如果國王派人給那位犯人一個容器，並且在容器中盛滿白芥子油，命令犯人步行在濕滑的道路上，並且派人手持利劍站立於旁，脅迫若溢一滴隨即殺之，威脅犯人說，如果器皿中的白芥子油滴出一滴，我馬上把你殺掉，彼人畏懼遭受殺害，故謹慎行，這時犯人因為內心恐懼會遭到國王的殺害，所以在步行的時候會特別謹慎小心；持戒菩薩亦應如此策勵，一位持守菩薩戒的菩薩，也應該用相同的方式來策勵自己，以正念知持守菩提心等對治。在修持菩薩行的當下，必須藉由正念以及正知來持守菩提心。

寅四、造罪當下即應遮止

偈頌：72、故如蛇入懷，應迅速起身；睡眠懶惰至，當即刻消滅。

釋文：煩惱摧善，令墮地獄，是故應如毒蛇忽入懷中，迅速起身，當煩惱現起之後，會摧壞心中的善法，並且讓來生墮入地獄，因此在行善的當下，如果發現心中現起了煩惱，就像發現在懷中突然出現一條毒蛇，這時會迅速起身；相同的，如是若見心無自主而向內攝，以致睡眠、懶惰將至，當思地獄苦難，即刻消滅彼等。在沒有察覺的情況下，不知不覺當中心往內收攝，而且這樣的收攝是導致昏沉、睡眠，甚至想偷懶，在這個時刻為了要避免，昏沉等會破壞行持菩薩行，所以必須思惟地獄中的苦，即刻消滅彼等。

現在有很多人在修行的時候，心裡面沒有辦法提起正念、正知，反而會告訴自己：「我今天中午應該吃得飽飽，並且吃飽之後睡個覺，等我起來再跟某某人聊天。」其實這樣的行為是非常危險的，這樣的行為會讓我們修持菩薩行產生中斷，甚至完全退失。

或曰：「若爾，應如何滅？」有人提出：既然是如此，應該如何滅除心中的煩惱呢？

偈頌：73、每逢犯過失，自責經久思：今後應勵力，必不犯此過。

釋文，每逢犯下過失，皆應自責，自宗回答：當察覺身語意任何一門，犯下了過失之後，都應該責備自己：「往昔亦造如此惡行，以致感得種種不欲，不得所求，今仍如此行耶？」在過去也同樣造作如此的惡行，導致今生還在輪迴當中漂泊，我們不想承受、不想面對的痛苦，都是因為過去的惡業所感得的，所追求的安樂卻沒有辦法獲得，難道今天還要用相同的方式繼續造惡嗎？次當經久思惟，接下來應該花很長的時間來思惟：「今後我應勵力，必不再犯此過。」過去我造作如此嚴重的惡行感得今生的果報，既然是如此，從今天開始我應該努力策發自己、告訴自己，不應該再犯同樣的過失，具足四力而懺悔之。

寅五、勤修合理之事

偈頌：74、故於一切時，當串習正念；依此因欲求，遇師如理行。

釋文，為不造惡並除諸過，這句話分為兩個部分：第一個部分「為不造惡」，為了將來不再繼續造惡，「並除諸過」，並能淨除往昔所造的諸過，故於修不放逸及正知等一切時中，所以，在專修不放逸以及正念、正知等一切時中，應發等起，心中要生起以下的動機：「我當串習正念。」我應該恆常的串習正念、正知。在偈頌以及釋文中都沒有特別提到「正知」，但在解釋的時候，在這個地方可以加入「正知」，依於此因，欲求值遇大乘師長；縱未即刻相遇，亦應隨其教授、教誡如理行持。以此作為因，希望能夠早日值遇大乘的善知識，縱使沒有辦法馬上值遇，也應該按照大乘師長的教授、教誡，或者是大乘善知識的傳記如理行持。

丑三、於修妙行生起自信（二）寅一、身心輕安故能輕快行善（39 “）

偈頌：75、為生精進力，應於行善前，憶教不放逸，輕快而行之。

釋文，無論如何，於行善前，為能於諸善業生精進力，應當憶念修不放逸言教，不管在任何時刻、任何地點，在行善之前，為了讓心中對於行善能夠生起精進力，這時應該要憶念教導我們如何修持不放逸的言教；於行善時，遠離行難行時所生畏怯，輕快而行。在行善的時候，要遠離行難行時所生的畏怯。所謂的「行難行」，是指世間上有些人在遇到困難的時候，內心會感到畏怯，相同的，我們在行善的當下，應該要盡可能避免這樣的情形發生，並且要告訴自己，我之所以要行善，並不是他人強迫我行善，也不是因為周遭的人都這麼做，我不做好像不行，如果是以這樣的動機來行善是不正確的。如果是被他人強迫，或者是看別人怎麼做自己就跟著做，但是內心沒有生起希求的話，到最後遇到困難一定會產生排斥。當我們在行善時要想到：之所以要行善，這對我、對他人有哪些利益？如果不這麼做會有哪些過患？甚至在立下誓言之後，要認為行利他事業是我的責任，本來就是我應該成辦的工作，在做的當下要生起勇猛堅固的精進心。

寅二、結合義喻

偈頌：76、猶如木棉絮，隨風來去飄；如是隨歡喜，眾善皆速成。

釋文，或曰：「應如何行？」或者有人提到：應該如何來行持？自宗回答：猶如木棉花絮，隨風來去飄搖，如同空中的棉絮隨風來去飄動；相同的，如是於修善時，身語皆隨歡喜心轉。在行善的當下，要盡可能讓心中生起歡喜，透由心生歡喜，不斷的串習，最後才有辦法生起身心輕安；透由身心的輕安，在行善的當下，身心才不會感到疲倦。若能如此行持，三門眾善皆能迅速成辦。如果能以這樣的方式來行善的話，透由三門想要成辦的眾善都能迅速成辦。

總攝其義，將以上〈精進品〉的內容作總攝，如《念住經》云：「諸煩惱根本，唯一即懈怠；誰有一懈怠，彼無一切法。」如同《念住經》當中有提到：「煩惱的根本，完全來自於心中的懈怠；行者誰的心中生起了懈怠，就沒有辦法生起一切善法。」應勤發起精進，遮止懈怠；又此應當勵力滅除發精進之違緣、令生順緣四力。所以在修行時，要盡可能策發起心中的精進，遮止懈怠；而在生起精進的時候，要想辦法滅除精進的相違品、並且生起精進的順緣四力。

違緣有二：一、雖見能修善法，然不趣入。有些人雖然知道自己能夠修持善法，但他會覺得「我慢慢修，以後再修也不遲」，這是第一種違緣。二、念我何能修此妙法，心生怯弱。另外一類人，在還未修持善法之前，就覺得自己沒有辦法修持如此殊勝的妙法，而心生怯弱。初中亦有二者，在第一點「雖見能修善法，然不趣入」，這當中又可以分為兩個部分：一、念仍有暇而作推延。二、貪著惡事，為彼障蔽。第一種是提到，會認為自己的時間還有很多，所以不斷推延行善的時間點；第二種，內心貪著與正法不相關的事情，所以被這樣的貪念所障蔽、所阻隔，而沒有辦法當下立即行善。

初者之對治：應思「已得之身迅速壞滅」、「於死歿後將墮惡趣」、「暇滿難得」而斷除之。第一者的對治：可以思惟「死亡無常」、「三惡趣苦」以及「暇滿難得」的道理，透由思惟這三者，而將「念仍有暇而作推延」的這一點斷除。

次者之對治：應觀正法是能生起今生、後世無量喜樂之因，如果過度的貪著與正法不相關的惡事，這時應該持續觀察，認真的修學正法才能夠讓我們獲得今生以及後世的無量喜樂；胡說無義亂語等諸散亂則壞現前大義，而平時隨便說一些與正法不相關的話語，這時讓我們的內心中生起各種的散亂，不要說是成辦來生的利益，就連今生的利益都沒有辦法成辦，並為後世生起眾苦之源，不僅破壞現前大義，而且這是來生會遭受痛苦的根源，應思此理而斷除之。

(40 “4)

怯弱亦有三種，「怯弱」可以分為：對所求的怯弱、對方便的怯弱以及對處所的怯弱，這三種怯弱。首先第一種怯弱是「對所求的怯弱」，一、所求佛果功德無量，故念我不能得。這當中的「所求」指的是所追求的果位。所追求的果位，它的功德是無量的，有些人對於自己能夠成佛的這一點，內心產生了懷疑，甚至產生了怯弱，他認為自己根本沒有辦法成就無上菩提，這是對所求所產生的怯弱。第二點，對方便產生的怯弱，有些人進一步的思惟，如果想要成就無上的正等菩提，必須捨頭目腦髓，必須行難行的菩薩行，而這些是我沒有辦法做到的，所以提到二、須行捨手足等無量難行，故念我不能行。第三種，對處所產生的怯弱，有些人會想到，如果要持續的利益有情，必須安住在輪迴中，如果身處輪迴就必須要受輪迴苦，而這些痛苦是我不想面對的，

因而提到^三須於輪迴受無量生，故念爾時不能忍受輪迴痛苦，心生怯弱。怯弱簡單來分可以分為這三種。

而第一種怯弱，初者之對治，應該要如以下的方式來思惟：念昔諸佛亦非最初即得最高之道，亦唯如我，乃是於道漸次增上而成佛也。往昔諸佛，也不是一開始就獲得最殊勝的證量，祂就像我一樣在輪迴中流轉受苦，而之所以能夠成就佛果，是因為漸次修學道的內涵，斷一分過失、圓滿一分的功德，不斷累積努力之後才成就佛果，並不是在一天、兩天之內就成佛的，所以過去的佛，在還未成就之前，他們的狀態就跟我沒有什麼兩樣，而在修學了道次之後，透由修道漸次增上而成佛的。大師亦云，不僅如此，世尊也親口告訴我們：「諸較於我更下劣者亦能成佛。」不要說生為人，甚至比人更下劣的動物，不管是兇猛的野獸或者是微小的昆蟲，只要肯生起精進心，最終都能夠成佛。故我若能不捨精進，何故不得？既然是如此，如果我能夠不棄捨精進，為何沒有辦法成就圓滿菩提？應如此思。

次者之對治，第二點是提到對方便的怯弱：又捨身等，於心生起難行想時，可不即施，對於捨身的這一點，當我們的內心中生起「難行想」，也就是對於自己的身體沒有辦法布施，或者是覺得布施身體給對方這個動作是很困難的時候，是可以不用立即去布施自己的身體；於能捨時，如予菜等，無有困難，應如此思。到最後我們會認為，布施自己的身體就像是布施蔬菜等食物給對方，不會有任何困難，用這樣的方式來思惟，就能夠斷除對方便所生的怯弱。

提到這一點要特別作一個區分，「於心生起難行想時」，提到布施的相違品會提到吝嗇，「吝嗇」跟「覺得可惜」是兩種不同的心態。為什麼會這樣說？因為以小乘的阿羅漢而言，小乘的阿羅漢已經斷除了一切煩惱，所以他斷除了吝嗇的這種煩惱；但是他並沒有辦法斷除「覺得可惜」的這種感受，所以吝嗇跟覺得可惜這兩種心態是不同的。菩薩們為什麼在登地之後，要練習布施自己的身體給對方，是因為在還未布施的當下他會覺得：「如果我將自己的身體布施給對方，這有點可惜！」為了要去除這樣的心態，所以他要試著練習布施自己的身體。所以在這個地方所強調的是，吝嗇跟感到可惜這兩種心態是不同的。

第三個部分，三者之對治，對於處所所生的怯弱：菩薩已斷諸惡，故必不生其苦受果，菩薩在往昔已經斷除了種種惡行，所以縱使身處輪迴也不需受苦；不僅如此，通達輪迴痛苦如幻、無有自性之心堅固，菩薩他完全了解，輪迴中的苦它的本質是如夢如幻，一切都沒有自性，這顆心已經究竟圓滿，故於內心亦無痛苦。所以他的心中不會感到任何的痛苦。現今的我們在流轉的當下，之所以會感到痛苦，其中一個主因是因為我們認為：苦是有自性、而且它是由自方所形成的。因此，在受苦的當下，會覺得我們所承受的苦難以忍受，這有一種苦上加苦的意思。若其身心安樂增盛，縱處輪迴，無須厭惡，應如此思，斷除怯弱。如果身處輪迴，身心都沒有任何的痛苦，而且感到快樂的話，縱使我們身處輪迴，也不需要對此感到厭惡，應該以這樣的方式來思惟，斷除怯弱。

在《菩提道次第廣論》當中提到，忍辱波羅蜜多以及精進波羅蜜多的時候，幾乎引了《入行論》中所有的偈頌，並且配合了修持的次第，很仔細的為我們介紹這兩度的內涵。如果我們在學習《菩提道次第廣論》的同時，能夠配合《入行論釋》——也就是在這個地方所為各位介紹的內容，這會有互補的作用。因為一個地方不清楚的，另外一個地方可能會比較清楚，所以它們會產生互補的作用，因此，建議各位在學習的時候，可以用這樣的方式來學習。而在之後提到〈靜慮品〉，在〈靜慮品〉裡面有提到「自他相換」的內涵，而在講述自他相換時，宗大師也引了很多《入行論》中的偈頌來介紹，而這個部分會在下一品為各位介紹。

結頌：

希求解脫樂修者，初入中住後究竟，
有賴勤修精進故，應具四力發精進。

「希求解脫樂修者」，一位行者如果他的目標是希求解脫，並且樂於修持的話，「初入中住後究竟」，無論是一開始修學佛道，或者是在修學佛道之後中間的階段能夠安住，以及最究竟之後能夠究竟圓滿，這三者都有賴精進。提到「初入」的這一點，有些人知道自己能夠修學佛法，但是因為懈怠而不斷的推延；另外一種，有些人一開始

就覺得自己沒有辦法修學佛法，為了避免這兩種情形，這時要思惟精進度的內涵，所以提到了「初入」。「中住」，在行善之後還未究竟圓滿之前，為了不讓我們半途而廢，這時也要思惟精進度的道理。「後究竟」，為了讓所行的善能夠究竟圓滿，在行善的當下也應該生起精進。

壬二、品名

入菩薩行論第七品 精進

釋文，入菩薩行論釋佛子正道第七品釋 精進

迴向：

願生西方淨土中，九品蓮花為父母，
華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。

第八品 靜慮

辛三、修學共與不共之奢摩他所攝靜慮之理（二） 壬一、釋品文（三） 癸一、教誨應修靜慮（二） 子一、須修奢摩他之原因（下冊 43 “）

「修學共與不共之奢摩他所攝靜慮之理」，這個科判裡面有提到，「共的奢摩他」以及「不共的奢摩他」。所謂「共的奢摩他」就是平時所提到「止觀」中的「止」，而「不共的奢摩他」最主要介紹的是「自他相換」的道理。

偈頌：1、發起精進已，意當住禪定；內心散亂者，如處惑牙中。
2、若身心寂靜，散亂即不生。

釋文，如前所述，發起樂於行善之精進已，其意應當住於禪定，如同之前在〈第七品〉所描述的內涵，心中發起了歡喜行善的精進之後，接下來在行善的當下，要想辦法讓心處在禪定的狀態，因由沉掉而令內心生散亂者，如處眾惑猛獸之獠牙中，速為彼摧。如果在行善時，沒有辦法讓心處在禪定的狀態，而讓心生起沉沒以及掉舉的話，

這時心會非常散亂，心生散亂者就像身處在眾多煩惱猛獸的獠牙當中，「速為彼摧」，這時是非常危險的。

提到禪定或者更精準的提到奢摩他，宗大師在《廣、略二論》當中都有提到，奢摩他必須要具備兩種條件：第一是「住分」，第二是「明分」。「住分」是指心必須安住在所緣境上，「明分」是指當心安住在所緣境之後，內心要能夠清楚、而且有力的呈現所緣境的行相。也就是因為奢摩他必須具備這兩個條件，所以提到了奢摩他的違緣，為什麼要特別強調「掉舉」以及「沉沒」，原因也是如此。因為「住分」的相違品是「掉舉」，心沒有辦法安住在所緣境上，是因為心過度掉舉而造成的；接下來，縱使能夠安住，但是心在緣著所緣境時，沒有辦法清楚、而且有力的呈現所緣境的行相，這是因為內心被「沉沒」所干擾。所以在提到奢摩他的時候，會特別的強調「沉沒」以及「掉舉」的原因，是因為真正的奢摩他必須要具備這兩種條件的緣故。

或曰：「如何斷除散亂？」有人提到到：要如何才能夠斷除心中的散亂呢？自宗回答：倘若身、心寂靜，遠離塵囂及欲分別，即不生起禪定之相違品——散亂。在這個地方有提到「身寂靜」以及「心寂靜」，「身」處在寂靜的狀態就能遠離塵囂，「心」處在寂靜的狀態就能夠遠離欲分別，如果身心都能夠處在寂靜的狀態下，這時心就不會生起禪定的相違品——也就是散亂。

子二、教誨應斷奢摩他之相違品

偈頌：故應捨世間，盡棄諸分別。

釋文，是故當修身寂靜法：應捨親近世間親友等諸雜事；心寂靜法：盡棄貪求五欲等諸分別。如何修學身寂靜法？應當捨棄親近世間親友等種種的雜事；如何修學心寂靜法？應當盡棄貪求五欲等諸分別。對初學者而言，修學佛法最大的障礙，就是對於五欲生起強烈的貪著。在佛經當中有提到，經云：「心散亂者，能生世間靜慮尚為稀少，何況無上菩提？如果心處在散亂的狀態下，不要說是成就無上菩提，就連要成辦世間的靜慮都很困難。是故直至證得無上大菩提前，不應散亂。」

偈頌：3、貪戀利養等，則難捨世間；

釋文，依於耽著我、我所執，內貪有情，外戀利養、恭敬或頌揚等，生起貪的根源是我執無明，依著我執無明，對「內」會貪著有情、貪著周圍的親友眷屬，對「外」貪愛的是利養、恭敬或頌揚等，簡單來說就是世間八法當中我們所喜歡的四法，則難棄捨世間耽著。如果貪著親友或者是貪著利養，這時很難棄捨對世間的執著，是故，應斷彼等耽著之因。

丑二、如何斷除（四）寅一、明辨對治（二）卯一、教誨斷貪

偈頌：故為盡斷彼，智者如是觀：

釋文，故為盡斷彼等貪戀，在之前有提到了，「內貪有情，外戀利養、恭敬或頌揚等」，為了要能夠完全斷除這種執著，善巧取捨之諸智者，應如後述如是觀察、思惟。善巧取捨的智者們，應該按照後面介紹的方式，如理的觀察思惟。

卯二、明辨斷貪之對治法

**偈頌：4、應知寂止具勝觀，能滅三界諸煩惱；
知已應先尋求止，不貪世間喜樂成。**

釋文，應知專注一善所緣，於修習已遠離沉掉，能生引發身心輕安喜樂之奢摩他，「奢摩他」是梵文的音譯，「寂止」是藏文的義譯，也就是從藏文直接翻譯成中文的話，是翻譯成「寂止」，相同的，「毗鉢舍那」是梵文的音譯，「勝觀」是藏文的義譯。首先提到的是奢摩他，設法讓心專注在某一個善所緣境之上，不斷串習之後能夠遠離沉沒以及掉舉，透由遠離沉掉能夠讓心中生起引發身心輕安的奢摩他；依寂止馬具足證空勝觀，這句話是將「寂止」譬喻成馬，而「勝觀」比喻成騎馬的人，能滅三界煩惱及其種子。如果以寂止作為基礎，進一步的生起證得空性的勝觀，透由止觀雙運的力量，能夠滅除三界的煩惱以及煩惱的種子。外道徒透由修學寂止，但沒有勝觀作為攝持，

所以只能夠淨化「有頂」以外、「無所有」以下的粗分煩惱，但沒有辦法淨化煩惱的種子。

知己應當成辦勝觀，如果了解前面這個道理，就知道我們應該設法成辦證得空性的毗鉢舍那，謂以思擇實相義力引發輕安，什麼樣的心可以稱為勝觀？是以透由思擇實相義——也就是諸法最究竟的本質之力，而在心中引發輕安，這樣的狀態稱為勝觀；又此應先尋求寂止，因未生止，定不生觀。所以想要滅除一切煩惱以及煩惱的種子，必須要成辦勝觀，而在成辦勝觀之前，必須要有止作為基礎才能夠生觀，如果心中沒有止就沒有辦法生起觀。

此奢摩他又由不貪內外世間身、資財等所生喜樂而成，而奢摩他是在不貪著內身、外資財等狀態下，透由喜樂而成辦的，因貪彼等即為沉掉所轉。因為如果在修行的時候，貪著了世間的身資財等一切法類，這時會被沉沒以及掉舉所控制。所以在這段當中，最主要強調的內涵是什麼？如果我們想要斷除三界的煩惱以及煩惱的種子，這時必須成辦證得空性的毗鉢舍那；而證空的毗鉢舍那要成辦之前，必須先生起緣著空性的止——也就是緣著空性的奢摩他。

寅二、生起對治之法（二）卯一、內斷貪著有情（二）辰一、貪著所生過患（五）巳一、不遇所求（46“）

在第一個科判裡面最主要強調的是，如果對於境生起了貪著，會因為貪著而造下惡業，透由惡業感得苦果，所以會得到「不遇所求」的苦果。

偈頌：5、自身乃無常，若貪無常人，縱歷經千世，亦不見所愛。

釋文，貪著所生過患，心中生起貪著會帶來哪些過患呢？自身實乃無常，速將死歿，貪著的人他本身是無常的，他所貪著的境——也就是親友也是無常的，最終一定會遠離我們，若極貪著親友等無常人，彼貪可愛境者，其異熟果縱然歷經千世，亦不能見所愛之境。如果我們去貪著無常的境，所帶來的果報是什麼呢？在現世貪著親友等無常的法，來生所感得的果報是，異熟果縱然歷經千世，也不能得到我們想要得到的境界，也就是除了痛苦之外，我們沒有辦法獲得想追求的樂果。

巳二、因欲放縱

偈頌：6、不見則不喜，心亦難入定；

釋文，或曰：「若不能見所悅意者，彼將如何？」若不見彼，心則不喜，意生憂惱，令心散亂，亦難入定，不得安樂。有人提到：如果在來生沒有辦法看到我們想看到的悅意境，到時我們的狀態會變成什麼樣子呢？自宗回答：若沒有辦法看到悅意境，內心就會感到不歡喜，因此心中會感到憂惱，最終感得的果報是心沒有辦法專注在所緣境上，「亦難入定，不得安樂」。

巳三、得已仍不知足

偈頌：縱見不知足，如昔因愛苦。

釋文，縱然見其所愛之物，仍因貪愛而不知足，在之前提到的是「貪愛」，而這一段提到的是「不知足」。「少欲知足」這個詞，「少欲」它的顛倒詞是多欲，「知足」的相反詞是不知足，「多欲」跟「不知足」這兩者是不同的。還沒有獲得某一種悅意境時，會想要獲得的這種想法，稱為「多欲」；但在獲得之後，內心不覺得滿足，還想要更多，這就叫「不知足」。在第一句話裡面提到，因為在過往不斷串習貪愛的緣故，所以縱使再次的見到所喜愛的人、事、物，內心還是不會感到滿足，如昔欲見然未見時，猶因貪愛令心苦惱。就如同過去，當我們想要看到、想要得到一個東西的時候，如果沒有辦法看到、沒有辦法得到，這時會因為貪愛而讓我們的內心感到苦惱，這是相同的。

巳四、障礙解脫

偈頌：7、若貪諸有情，則障真實性，亦毀厭離心，終為憂惱苦。

釋文，是故，倘若貪著諸有情眾，由此則障真實性義，謂障現見勝義諦法，如果心過度貪愛周圍的眷屬，因為心生貪戀，而讓心沒有辦法專注在善所緣境上，而沒有辦法生起奢摩他，進而對於無常會顛倒執著為常，將苦執著為樂，更進一步的，也沒有辦法了解無我的道

理，心生貪戀這會讓心沒有辦法了解法最究竟的本性，而障礙了現見勝義諦法；又因貪愛有漏事物，亦毀厭離輪迴之心，故不能得解脫。貪愛世間的安樂，會毀壞心中對輪迴苦所生起的厭離心，所以不能獲得解脫。終必遠離諸悅意境，為憂惱苦。雖然心想要獲得悅意境，但是因為生起貪著的緣故，最終還是必須遠離諸悅意境，並且心生憂惱，被憂惱傷害而心中感到痛苦。

已五、虛度暇滿

偈頌：8、一心思念彼，此生將虛度；

釋文，一心思念彼所欲境，此生終將無義虛度，空耗暇滿。心過度執著悅意境而生起貪戀的話，會使我們忘了修學正法；忘了修學正法，我們的一生將無義虛度，最終空耗暇滿。

辰二、知過患而斷除（二）已一、思惟過患（二）午一、廣說（三）未一、摧壞大義引入惡趣（49“）

偈頌：無常眾親友，亦壞永恆法。

9、行若同愚者，必墮惡趣中；若引不同處，云何近愚夫？

釋文，速將分離，故為無常之眾親友，亦將摧壞永恆不變之解脫果，及證彼果所需方便——正法，令其退失。周圍的親友馬上就會離開我，他們的本質是無常的，如果過度的貪著周遭的親友，會使我沒有辦法獲得永恆不變的解脫，而且會成為獲得永恆不變解脫的道路上最主要的障礙；不僅如此，證得解脫必須修學證得解脫的方便——也就是正法，貪著親友會讓我們心中的正法逐漸退失。行為若與愚者相同，則必墮入三惡趣中，如果我的行為與世間的愚者是相同的，最終則必定會墮入三惡趣中；若彼將引我入與諸聖眾、今得妙人身者不同去處，則云何近愚人凡夫？如果世間的愚者所帶領我前往的方向，是與聖者以及獲得人身之後所應該做的事情剛好相反的方向，為什麼我在獲得人身之後要親近愚夫呢？親近之後對我有什麼好處？其實一點好處都沒有。不能成辦所欲之事，己所不欲反增長故。現今獲得暇滿人身之後，如果不善加利用，反而貪著世間有情的話，這會讓我來

生沒有辦法再次的獲得人身，我想成辦的都沒有辦法成辦，想避免的反而會源源不斷的產生。

未二、勿近愚友且難親近

偈頌：10、剎那成摯友，頃刻復結仇，喜處亦生瞋，凡夫難取悅。

11、忠告反生瞋，利我多阻撓，若不從彼語，即瞋墮惡趣。

釋文，愚者性格善變，世間人最大的特徵是性格善變，故剎那間能成摯友，然於頃刻略說惡言，復結深仇，稍微讚美幾句，他就會變成我的好朋友，但是你再說他兩句，彼此間又會結下深仇大恨；縱於理應生歡喜處——令其修善，亦生瞋恚，縱使想盡辦法讓對方能夠修善——因為修善能感得樂果，這對他是好的，理應心生歡喜，但他不僅不懂得感謝，反而還會心生瞋念，是故凡夫難以取悅，所以凡夫是很難取悅的。忠告善導，彼反生瞋，我很誠懇盡心的想要勸誡他，他不僅不領情，反而會生起瞋恨；非僅如此，於我有利諸善法業，多方阻撓，不僅如此，對我有利的諸善法業，他會想盡辦法阻撓我、妨礙我修善，若不聽從彼語，即瞋怒我，如果不聽他的話，他也會瞋怒我，而最終他所感得的果報是什麼？終墮惡趣。

未三、不得饒益反遭損害

偈頌：12、妒高競相等，傲卑讚復驕，逆耳則生瞋，愚者何時益？

13、若與愚為伴，必讚自毀他、喜談輪迴語，定生眾不善。

釋文，又諸愚者，嫉妒高於己者，相等則起競爭，卑於己者，見之生傲，這段文講的對象就是我，我的現狀是什麼狀態呢？看到比自己優秀的人，內心會生起嫉妒；遇到不相上下的人，會想要跟他人競爭；看到比自己差的，心生傲慢、藐視對方；受讚復驕，如果有人讚美我，內心會感到驕傲，說逆耳語則生瞋恚，如果他人對我講述不合意的話，內心又會感到不滿而生起瞋恨，故與愚者為伴何時能得饒益？世間愚者就是以上所述的狀態，所以與他們作伴，我什麼時候才能夠得到利益呢？根本沒有辦法得到利益，我做什麼對於對方都沒有太大的幫助。不要說是現今，就連宗大師在世的時候，文殊菩薩都親

口告訴宗大師說：「你不用這麼精勤的宣說正法，你應該找時間私下閉關修行，在五濁惡世的時代裡，想要透由宣說正法來饒益有情並不容易。」不僅如此，在現今尊者達賴喇嘛法王會對這個地球、甚至對於很多國家提出衷心的建議，但很多國家不僅不領情，反而視尊者為敵人，這就是世人的現狀。

非僅不得饒益，若與愚者為伴，於他愚夫友人，必將讚自、毀他，不僅沒有辦法得到他人的饒益，如果平時是與愚者為伴的話，這時我對於其他的人會做出什麼樣的行為呢？「讚自、毀他」，無意當中都是在讚美自己，只要開口就會批評別人，談論國王、世人等諸喜好輪迴之語……，如果不是讚自毀他，那談論的內容是什麼？多半都是綺語，不僅浪費時間，還會造下許多的惡業，定生眾不善業，故不應與愚者為伴。既然與世間愚者為伴沒有任何利益的話，為什麼我要整天跟他們相處在一起呢？

午二、攝義

偈頌：14、自他互親近，由此徒招損。

釋文，若爾，自與其他愚者相互親近，由此皆成惡友，徒招損害。既然是如此，如果自己與其他的愚者親蜜交往，最後的結果是自己跟他人變成惡友，變成惡友之後，對自己、對他人都沒有任何的幫助，只有傷害。

巳二、斷彼之理（51 “）

偈頌： 彼既無益我，吾亦未利彼。

15、故應當遠避；遇時則喜迎，然莫太親密，善處尋常儀。

釋文，愚人凡夫彼既無益於我，吾亦未能利彼，是故應當遠避愚者，自他二者都是愚夫，既然他人對我沒有任何的饒益，而我也不了解他人的狀態、不知道他人需要的是什麼，也沒有辦法利益他人的話，所以應當遠離避開愚者，不應該與愚者共處，至寂靜處，應該到安靜的地方，自己坐下來修行，這一點就像之前提到宗大師的公案是一樣的；偶然與彼相遇，爾時則應喜迎，在某個時間點，如果跟他人相遇，

這時應以順著世俗法的方式來問候他人，但是在問候之餘，然莫太過親密，不要太過親蜜，遠離貪愛、憎惡，在與他人相處的時候，要想辦法遠離貪愛、憎惡，善處尋常行儀。要保持跟他人只是普通朋友的狀態，而不要過度的交往。

偈頌：16、猶如蜂採蜜；為法化緣已，如昔未相識，淡然而處之。

這時有人會提到：如果平時我在寂靜處修行，或者身為出家人必須外出去化緣的話，那應該怎麼辦呢？

釋文，入聚落行乞食等時，如果要出門去化緣，亦應猶如蜜蜂採蜜，不貪鮮花之色澤等，這時，行為就要像蜜蜂採到了花蜜之後，牠並不會貪戀花朵的顏色；如是僅為修學正法，令身安住，化緣法衣及飲食已，於一切人，應如往昔未曾相識，淡然而處之。相同的，為了修學正法，讓身體的機能能夠繼續維持下去，這時外出去化緣所需要的法衣以及飲食之後，應該誠心的感謝對方，並且為對方迴向、發願。但之後對於所有人，不應該分別好惡，就如同往昔還未曾認識之前，以最平淡的方式來相處待人。

卯二、外斷貪利敬等（二）辰一、心之過失（二）巳一、我慢之過（52 “）

偈頌：17、謂我多利敬，又為眾人喜；若持此驕慢，死後定生懼。

釋文，或謂：「我有眾多利養，並受他人恭敬，又為眾人所喜。」有人提到：我有眾多的利養，並且受到他人的恭敬，又為眾人所喜愛。自宗回答：若持此驕慢心，則因我慢、貪欲之過而往地獄，如果心中生起了我慢，甚至對於五欲生起過度的貪欲，之後會墮入地獄，故死後定生畏懼。生起驕慢——縱使來生不是墮入惡趣，而投生為人，也會生為下賤之人，被他人所看不起。

巳二、貪欲之過

偈頌：18、故愚癡意汝，無論貪何物，定感彼總和，千倍苦果報。

19、故智不應貪，由貪生怖畏。

釋文，是故不解有利善業愚癡意汝，這時該問問自己，我的心非

常愚癡，為什麼愚癡？因為我的心不了解，到底什麼樣的事情「究竟」對我才是有利益的？我看到的都只是「現前」的利益，所以我的心是愚癡的，無論貪著何物，定感勝過彼等總和千倍之苦果報。現今無論貪著何物，當下或許能夠獲得短暫的安樂，但由於心生貪著，將來所感得的痛苦是無法想像的，是故智者善巧取捨，不應貪著利養、恭敬，因由貪生惡趣怖畏。如果一位智者懂得取捨差別的話，他會選擇不應貪著利養、恭敬，因為貪著暫時的利養恭敬，只能夠獲得短暫且微小的快樂，但因為貪著會感得長時劇烈的痛苦。

辰二、境之過失（二）巳一、所欲求境皆不可信

偈頌：應堅信了知：其自性定滅。

20、縱得多利養，令美譽遍揚，所集諸名利，不知何去向。

釋文，應當堅信了知：縱得所貪著境，然不可信，因其自性定將壞滅。應當堅信的了解到：縱使獲得所貪著的對境，但這一切都不值得相信，為什麼？因為它終究會有消失壞滅的一天。縱得眾多利養，令己美譽遍揚，然於臨命終時，所集諸多名利，不知去向為何，縱使在今生獲得了眾多的利養，讓自己的聲名遠播，但在臨終的時候，一生費盡心思所累積的名利，最終會到哪裡呢？謂死歿時皆不相隨。在死的時候，一生努力累積的財富、名聲，什麼都帶不走。所以在經論裡面有提到：在臨終的時候，縱使大地都變成黃金，海洋都變成了酥油，但是我們什麼都帶不走；在死亡到來的時候，除了正法之外，其他對我們都沒有任何幫助。為什麼我們明明看到這一點，但是內心卻沒有任何感覺，這是因為過去留下了許多惡業的習氣，所以縱使眼前都看得到，但是內心卻無動於衷。

巳二、譏毀讚揚悉無損益

偈頌：21、若有人毀我，讚揚何足喜？若有人讚我，譏毀何足憂？

釋文，不應喜惡讚揚、譏毀：若有他人暗中毀我，則有人於當面讚揚又何足喜？不應該歡喜別人的讚揚、厭惡別人的譏毀：如果有人背後毀謗我，這時若有人在當面讚揚我的時候，又有什麼值得我感

到歡喜的呢？彼障我歡喜故。因為有人在背後毀謗我，這樣的聲音會障礙我的內心生起歡喜。相同的，若有他人讚我，則有餘人譏毀又何足憂？如果有人當面讚揚我、讚美我，這時若有人背後毀謗我、譏笑我的時候，又有什麼值得我憂慮的呢？不因讚毀而有高下，不應該因為他人讚美我，而覺得自己很了不起，也不應該因為他人毀謗我，而覺得自己很卑下，其實我的狀態並沒有變糟，所以不需要因此而感到憂慮，故於彼等不應喜惡。所以對於讚美、譏毀等不應心生歡喜或厭惡。

寅三、塵囂之過（二）卯一、愚者難以相處，故不應貪其紛擾事（54 “）

偈頌：22、有情種種心，諸佛難盡悅，何況劣如我？故應捨世慮。

釋文，有情種種心性，不能盡使愜意，有情的想法千奇百種，我沒有辦法透由一己之力，讓所有的人都感到滿意；縱使諸佛能以種種事業利眾，猶難盡悅，不要說是我，縱使是斷除一切過失、圓滿一切功德的佛，透由各種善巧方便利益眾生，都無法讓所有人歡喜接受，何況不識其心、鄙劣如我，未能令喜何須待言？更何況是完全不了解對方的想法，而且是一位充滿過失、沒有什麼功德的鄙劣凡夫的我，想要讓周遭的人都感到歡喜是不可能的事情，佛都沒有辦法做到的事情，我怎麼可能做得到呢？是故應捨與世間人為伴之慮。

偈頌：23、有情譏無財，詆毀有財者；本性難為伴，如何令歡喜？

釋文，有情譏諷無錢財者：「此人往昔未造福德。」愚夫會嘲笑沒有錢的那些人說：這個人因為往昔沒有造福的緣故，所以今天才會這麼貧窮，這是他活該。詆毀有財富者則云：「彼行邪命。」看到有錢的人，不懂得心生隨喜而會說：這些有錢人都是透由不正當的手段，才取得了錢財。自宗回答：愚者本性難以為伴，故彼如何令我歡喜？愚者他的本性就是如此，所以跟這樣的人相處在一起，怎麼能夠獲得歡喜呢？不生歡喜，是故不應為伴。

卯二、引述依據

偈頌：24、愚者皆自利，無則不歡喜，故如來曾說：愚者絕非友。

釋文，原因為何？為什麼不應該跟愚者相處在一起呢？愚者無論如何皆求自利，愚者的本性自私自利，此若無勝於他則不歡喜，這當中的「此」指的是自利，愚者所追求的自利，如果沒有比別人好、沒有比別人多，他的內心就會感到不歡喜，是故如來曾說：愚者凡夫絕非親友。因此，世尊曾經提到過：「愚者凡夫絕非親友」，這是在哪裡提到的呢？《月燈經》云：「諸凡夫中無親友，縱為彼說正法語，不生信反易瞋怒，執意示彼愚者行。」《月燈經》當中有說到：凡夫當中找不到真正的親友，縱使想盡辦法為他人宣說正法的內涵，但是他人也不見得願意接受，甚至會毀謗正法，對於正法沒有辦法生起信心，反而會對我們生起瞋恨，在這樣的情況下，還不斷的為他人宣說正法，這並不是善巧的行為。又云「雖久親近諸愚者，其後仍成非親敵，又說到：雖然想盡辦法親近周圍的人，但是周圍的人他的心態並不是我能夠掌握的，我對他好、他不見得會對我好，到最後他可能會成為六親不認的敵人，熟知愚者本性已，智者不應親近彼。」如果了解了愚者的本性，就不應該過度的親近愚者。

寅四、依止靜處所生利益（五）

在這幾個科判當中提到的是修學奢摩他的順緣，如果具備修奢摩他的順緣，想成辦真實的奢摩他並不困難。為什麼我們的心中沒有辦法生起真實的奢摩他？是因為修奢摩他的順緣不具備，看看我們的內心充滿貪瞋以及各種的分別，在這樣的情況下怎麼可能生得起奢摩他呢？生起奢摩他的順緣、或者是生起奢摩他的資糧，這一點在《聲聞地》中有清楚的介紹。

卯一、友伴殊勝（55 “）

偈頌：25、林中鳥獸樹，不出刺耳音，為伴獲安樂，何時得共處！

釋文，多聞智者，莫與愚者為伴，應住林藪。在還未修行之前，必須透由聽聞了解應該如何修行？如果連修行的內涵、修行的方式都不了解的話，縱使去深山裡面閉關，也只是自討苦吃，一點幫助都不

會有。對於這一點，宗大師在《三主要道》最後面有提到：當了解了《三主要道》的內涵，並且對於《三主要道》生起定解之後，應該依止著寂靜處，專注的修行。林中鳥獸、樹木皆不發出刺耳聲音，在森林中無論是鳥獸或者是樹林，都不會發出令人感到不歡喜或是刺耳的聲音，與之為伴，能獲安樂；應當發願：「我於何時得與共處！」

卯二、處所殊勝

偈頌：26、何時處地穴、樹下空寺院？願無有眷顧，永不生貪著！

27、何時能自用，無他執己有、天然遼闊地，無貪而安住？

釋文，我何時能隨己所欲安處石窟、地穴、空寺院或樹下？真正的修行人所發的願，是希望能夠隨心所欲，安處在石窟、地穴，或是空寺院、樹下等處修行，而世間人卻時常發願能夠住在舒服的豪宅裡。往昔已捨宅舍等物，後不復取，既然想成為一位真正的修行人，往昔已經捨棄了世間的宅舍、錢財、親友等世俗的東西，「後不復取」，尤其是出家人更不應該貪著這些世間的東西，願於彼等無有眷顧，永不生起貪著之心！希望在修行的時候，能夠對這一切沒有任何的眷戀，永遠不生起貪著之心！我何時能自主受用無他執為己有、天然遼闊之地，我在什麼時候才能夠自由自在地棲息在，沒有主人佔為己有、而且是天然遼闊的地方修行，並於身、資財等無有貪著，安然而住？並且在修行的時候，對於我的身軀以及我所擁有的資財，沒有任何的貪著，安然而住呢？

卯三、生計殊勝

偈頌：28、持鉢等少物，著眾所棄衣，縱不匿此身，無懼何時成？

釋文，手持瓦鉢及淨瓶等少許物品，身著眾人所棄劣衣，到了寂靜處修行的時候，我手上拿著瓦鉢以及淨瓶等少許的物品，身上穿著別人不要的破衣服，已無他物可被掠奪，這時已經沒有多出來的東西，會有人想要來搶了，縱於僻處不匿此身，亦無盜賊等諸畏懼，縱使在偏遠之處，我也不需要將自己的身體、物品藏匿起來，也不會害怕盜賊或者是敵人會來搶奪我的東西，也不需要有人來保護我，我

於何時方能成此？到什麼時候我才能夠變成這樣呢？應當數數發願且如此修。應當要時常發願，並且盡可能的以這樣的方式來修行。

卯四、尋思殊勝（二）辰一、尋思貪身之對治法（56 “）

偈頌：29、何時赴寒林，平等觀他骨，以及自身軀，同為壞滅法。

釋文：作意自身為無常者，在偈頌以及釋文當中有提到兩種對治法：第一種「作意自身為無常者」，第二種「生起不淨想者」。首先介紹的是第一種「作意自身為無常者」：願何時能往赴寒林，平等觀察他人屍骨以及自身軀體同為壞滅之法，我到什麼時候才能夠親自前往「寒林」——也就是丟棄屍體的地方，平等的觀察他人的屍骨以及自身的軀體同為壞滅的無常法呢？視己身軀亦是此法。我們的身軀過了不久之後，就跟寒林當中的屍骨沒什麼兩樣。應如《般若經》中所說而生膨脹等想。應該按照《般若經》中的內涵，而對自己的軀體思惟膨脹、腐爛等道理。

偈頌：30、吾身將腐爛，狐等因其臭，亦不欲趨前，此狀終來臨。

釋文，生起不淨想者：念吾身軀終將腐爛，愛食不淨之野狐等，亦因其臭不欲趨前，第二種「生起不淨想者」：現在會覺得自己的身體看起來好像很乾淨，但最終都是會腐爛，而且發出令人作噁的臭味，到時候就連平時喜歡吃肉的野狼、狐狸等動物，也不願意靠近，如此無主情狀終將來臨，到時候我的身體完全沒有人想要保管，它變成是沒有主人的東西，這樣的情狀終究會到來，應將自身與寒林屍平等視之。當這種情狀還未到來之前，應該將自己的身體與寒屍林平等視之。

辰二、尋思貪著親友之對治法（三）巳一、不應貪著親友

偈頌：31、孑然此一身，生時骨肉連，死後各分散，何況其他親？

釋文，應斷貪愛不捨親友，應該設法斷除貪愛親友的執著：吾出生時孑然一身，與此同時骨肉相連，死後尚皆壞滅、各自分散，何況本無關聯、因各別業而相聚之其他親友？如此思惟速將分離。從母胎出生的時候我是孤零零的一個人，在此同時一起生下來的骨肉，最後

都會壞滅、各自分散的話，何況一開始我跟親友之間並沒有什麼關聯性，而是因為業力的關係聚集在一起而成為了親友？如果連我的身體都沒有辦法幫助我的話，那更何況是周圍的親友？在念死無常的觀念裡面也有特別的提到，在臨終的時候，與我一起生下來的的身體，對我也不會有任何幫助，我一生為了它付出了多少的心力，照道理說在臨終的時候它應該來回饋我，但是卻不是如此。當死亡出現的時候，不僅錢財、親友沒有辦法利益我，就連我的身體也沒有辦法幫助我，「如此思惟速將分離」。

已二、彼之原因

偈頌：32、生時單獨生，歿時獨自亡，痛苦無人攤，障友有何益？

釋文，縱能暫時共住，然耽著彼全無意義，縱使我能夠與親友短暫的共處在一起，但是過度的貪著對方完全沒有任何意義，因出生時單獨出生，於死歿時亦獨自亡，因為在出生的時候我是單獨出生的，而在死亡的當下也是獨自死亡，依彼造罪所感異熟痛苦若無他人分攤，則障行善之友又有何益？縱使我能夠與親友共處在一起，但是不需要過度的貪著，因為過度的貪著親友所造的重罪，將來感得的異熟苦果是沒有人願意來分攤的，既然沒有人來分攤，而且親友他只會障礙我修行的話，那到底親友對我有什麼幫助呢？毫無利益，故不應貪。

已三、思惟等同旅客同處一日

偈頌：33、如諸行路客，暫住一宅舍；行三有道者，如是執生處。

釋文，如諸行路旅客，偶於一日暫住同一宅舍，外出的旅客來自四面八方，在因緣會遇時而住在同一家旅舍；相同的，如是因由業力而行三有道者，因為各自的業力而走在輪迴道上的人，亦應暫執為同一類、同血緣等或同生處，彼此因為業力的關係，而走在輪迴的這條道路上，在相識的時候，只能暫時的認定對方跟我同樣都屬於人，所以是「同一類」的，「同血緣」，或者彼此是同血緣的親戚關係，「或同生處」，或者彼此是親兄弟或者是親姊妹等等，故不應貪。但這一切的現狀都只是暫時的，而不會永久的持續下去。

卯五、不散亂之殊勝（二）辰一、智者應依靜處（58 “）

偈頌：34、世人咸哀痛，四人抬吾屍；不待至彼時，及早赴林中。

釋文，生命最終不出死故，有生必有死，生命的最終一定是死亡，爾時親友世人咸感哀痛，屆時周圍的親友會為我的死亡感到哀傷、悲痛，四人從吾住處床上抬起吾屍，死亡之後會有四個人從我住處的床上，將我的屍體抬起來，準備丟棄在寒林中；應不待至彼時，及早往赴林中依寂靜處。應該在這件事還未發生之前，趁現在還活著，趁還能自己走的時候，應該及早到森林中，找個安靜的地方好好修行。

對於這一點密勒日巴尊者也提到：「我不希望在臨終的時候，我的周遭有一大堆的人痛哭流涕，我也不希望在生的時候，我旁邊有太多眷屬來問候我，如果這兩件事能夠成辦的話，我一生的心願都滿足了。」甚至在論典裡面也有提到，修行人在修法的時候，心要完全趨向正法，也就是內心所想的是正法。但是有人會提到：「如果我一心修法，而沒有去成辦周圍的順緣——比方累積財物的話，我可能會變成乞丐。」這時候你要有決心：「為了修學正法，縱使變成乞丐，我也甘願！」有人又提到說：「如果我變成乞丐，沒有東西吃、沒有東西喝，到最後我會死亡。」「為了正法，我寧可死亡也不要苟活。」到最後有人會提到：「那死了之後，誰要來埋葬我呢？」「真正的修行人，根本不會顧慮這些，死了就死了，屍體到最後隨便丟棄在任何一个荒地，對他而言都沒有差別。」

辰二、依靜處之利益（三）巳一、無憂苦等

或曰：「住林藪中有何利益？」有人提到：安住在寂靜處對我有
哪些利益呢？

偈頌：35、無親亦無怨，隻身住靜處；他視我同死，歿時無人憂。

釋文，既無令生貪瞋之親，亦無恐作損害之怨，唯我隻身住寂靜處，自宗回答：當我身處在寂靜處時，這時周圍不會有讓我生起貪瞋的親友，也不會有時常來傷害我的敵人，這時只有我一個人住在那個地方；已捨親友，故雖未死，然他視我等同已死，我已經捨棄了周圍

的所有親友，雖然我還未死亡，但是周圍的親友都視我已經等同死亡，遠離貪著，故死歿時無人憂惱。這時我對親友、親友對我，都已經遠離了貪著，所以在死亡的時候，我以及親友內心中都不會感到任何憂惱。

已二、善品不退反增

偈頌：36、四週既無人，哀傷或損害，故修念佛等，無人令散亂。

釋文，住寂靜處，四周既無親、敵等人為我哀傷或損害我，一個人身處在寂靜處，在臨終時四周既沒有親人、也沒有敵人，沒有親人會為我感到哀傷，也沒有敵人來惹惱我，故處林中能修隨念佛等解脫、一切智道，所以在臨終時，我一個人身處在森林當中，能夠專心修持隨念佛等，成辦解脫及一切智的妙道，無人令生散亂，這時不會有任何人來干擾我，是故智者應捨塵囂，安住林藪。在這一段特別提到臨終的念頭，要設法在臨終的時候生起善念。但如果周圍有親敵圍繞的話，這時很容易被外境所干擾而生起貪瞋。甚至有很多的財物沒有辦法棄捨，到臨終的時候內心就會有種種的憂慮，會想到：「我該如何處理這些錢財？這些錢財我的子孫們是否會平均分配？」等問題，這時你的心完全沒有辦法安住在善法上。縱使一生沒有辦法精勤的修行，但是在臨終的時候，要設法讓心中生起強大的善念，這樣至少可以保證來生不墮惡趣，這一點是很重要的。

已三、是故吾應依止靜處

偈頌：37、故當獨自居，宜人森林中，生樂少劬勞，散亂皆息滅。

釋文，是故，應當獨自隱居宜人之森林中，令自身心喜樂增長。於彼易得生計，故少劬勞，當我獨自隱居在森林當中，生活非常簡單，所以不需要忙碌太多的事情，就像密勒日巴尊者在閉關的時候，只靠著少許的植物、水果就能夠過活一樣；無病等害，故生安樂，在修行的當下，如果身體沒有任何病痛，這時身心都會感到非常快樂；一切散亂皆能息滅，並且在修行時，心中所生的散亂都能夠因此斷除，因危害少、善法增故。因為修學佛道的障礙已經變少，既然障礙減少，

這時想要行善、想要修學佛法的道理，就會變得容易多了。

「無病等害，故生安樂」，在字面上雖然特別說明，在修行時如果身體沒有任何病痛能夠產生安樂，但是縱使身體有疾病，如果心能夠放輕鬆、保持自在的話，身體的病痛並不會影響修行。如果懂得思惟的話，這樣的逆緣是能夠轉為修道的順緣。為什麼能夠轉為修道的順緣？當懂得思惟病痛是來自於惡業，甚至對輪迴能夠生起厭離、對三寶能夠生起信心的話，一心專注修行，縱使對當下的病情沒有幫助，對來生也是有幫助的。所以縱使身體被疾病困擾，但是心要保持在輕鬆自在的狀態。

提到了這一點，現今有很多人沒有宗教信仰，也不認為有前後世，但是仔細觀察，這些人臨終時的狀態。如果真的沒有前後世，這些人就不需要畏懼死亡，因為死之後，生命就完全消失了，照道理說他根本不需要害怕。但你仔細觀察那些人，他在臨終的時候，想要斷氣都很困難；氣沒有辦法斷，又希望醫生能夠急救他，但急救之後的效果又不好，一直惡性循環下去，連要斷一口氣都是不容易的事，這就表示他的心沒有辦法處在一種平靜、自在的狀態。而修行的人，縱使身體有病痛，也要設法讓心處在平靜、自在的狀態下來修行。

子二、斷除顛倒分別（二）丑一、修習厭離貪欲（三）寅一、思惟熟習貪欲所生怖畏等果（二）卯一、教誨勤修善法（61“）

子二「斷除顛倒分別」，在修行時，如果無法斷除心中的顛倒分別，心就沒有辦法安住，心無法安住的情況下，就沒有辦法專注在善法上，所以要設法斷除心中的顛倒分別。在之前是提到，身必須安住在寂靜處，但是身安住在寂靜處之後，如果心中的雜念沒有辦法斷除，這時對修學奢摩他也不會有任何幫助。提到「雜念」，如果手邊的雜事越多，越容易生起雜念，雜事越少，相較之下雜念也比較不容易生起，所以在修學奢摩他的時候，要盡可能排除一些雜事。而這個部分可以分為：丑一「修習厭離貪欲」，丑二「修習喜寂靜處」。寅一「思惟熟習貪欲所生怖畏等果」，平時應該反覆思惟，不斷串習貪欲所產生的果報。

偈頌：38、盡棄餘思慮，為令入等至、調伏自心故，吾應勤專修。

釋文，盡棄貪欲、損害心等其餘思慮，吾應專修二菩提心，在修行時要盡可能棄捨心中的貪欲、以及想要傷害他人的損害心，種種的雜念要設法斷除，而將心完全專注在修持「世俗」以及「勝義」這兩種的菩提心上。提到兩種菩提心：「世俗」的菩提心是指為利有情願成佛的心，而「勝義」的菩提心是指現證諸法無自性的心。這兩顆心，一者代表方便，另外一者代表智慧，而方便以及智慧就是整個大乘道的根本，所以在修持的時候，應該以修持二種菩提心作為修持的核心；為令自心專注修善而入等至，並依此心修實相義，斷除煩惱、調伏自心，故勤精進。為了讓自心能夠專注修善而保持在禪定的狀態，並且在專注的狀態能夠觀修實相的道理，斷除煩惱、調伏自心，所以這時應該精勤的修學。

《勇猛長者請問經》云：「長者，出家菩薩住阿蘭若，應當思擇：『我今何故住阿蘭若？』僅欲安住阿蘭若者，非沙門也…我今何故住阿蘭若？為能圓滿沙門之義。」在《勇猛長者請問經》當中有一段對話：長者！出家的菩薩住在寺院的時候，應該時常思惟：為什麼我現今要住在寺院？為什麼我要出家？如果只是想安住在寺院當中，那不算是真正的沙門。真正的沙門必須要具備哪些條件呢？「沙門」在藏文中有「修善者」的意思，所以住在寺院裡，最主要做的事情就是修持善法。如果身體住在寺院裡面，但是心沒有辦法安住在善法上，這時並不能稱為「真正的沙門」。(仁波切說，這個偈頌是可以多思惟的。)

卯二、思惟貪欲之過

偈頌：39、現世及來生，諸欲引災禍；今遭殺縛斫，來世入地獄。

釋文，若貪諸欲，將於現世及來生中引大災禍，如果心過度的貪求，會造成現世以及來生的種種災禍；今生遭人殺害、束縛、斫斷肢體，今生因為心中生貪，會衍生出許多的紛爭，甚至會想要偷盜、殺害對方，行為在造作的當下也會遇到許多的危險，「遭人殺害」、「束縛」如果犯下惡行會受到法律的制裁、「斫斷肢體」，來世則入地獄等處。生起貪念造作了惡業，將來會感得投生地獄等處。《月上童女請問經》云：「因欲而墮有情獄，因為心中生起貪念，將來會墮入大有情地獄，餓鬼畜生由貪成。」

寅二、思惟身等體性不淨（二）卯一、觀寒林相而思過患（六）辰一、無有堪嚙之果（62 “）

寂天論師在講述以下的內涵時，是配合當時印度的風俗民情來介紹的，而講法的對象，最主要是出家法師，因此在講述的時候，特別強調女子身的過患。

偈頌：40、月老媒婆前，何故屢懇求？為彼全不顧，諸罪或惡名，
41、縱險亦前往，財物願耗盡；只為擁抱彼，暫得大喜樂。
42、然除骨無餘；與其極貪戀，非我自主軀，何不趣涅槃？

釋文，何故為能成家，而於月老、媒婆面前屢次懇求：「願助我與某甲長相廝守！」世間人為了能成家立業，而一再的在月老以及媒婆面前懇求：希望能夠幫助我與某人長相廝守！為得彼女，全不顧忌諸罪或惡名聲，為了得到某個女子，完全不會顧忌在當下所造的罪業，或者是因此而感得的惡名，縱存恐遭他人危害等諸風險，亦寧前往，為彼情願耗盡財物，縱使在追求某個人的時候，有可能會受到他人的危害等種種風險，但是也寧可前往，並且為了所愛的人耗盡所有的財物；只為擁抱彼身，暫得極大喜樂。而最後所追求的是什麼？只希望能夠擁抱對方的身體，獲得一種短暫的大樂。然所貪身，除骨骸外無有餘物，但所貪求的對象除了骨頭、血肉之外，沒有其他的東西；與其極度貪戀從初非我所有、亦非自主、全無意義之軀，何故不趣涅槃？為什麼要極度的貪戀——從一開始並不是我所擁有、也不是我所能夠控制、而且對我毫無意義的身軀呢？為什麼不把這些心力放在修學解脫道上，而追求涅槃的果位呢？應斷貪欲而精勤修解脫之道。

辰二、最終不出棄於寒林

偈頌：43、雖欲托臉頰，然彼羞垂視；葬前見未見，悉以紗覆面。
44、汝所迷容貌，今明現於前，鷹掀其面紗，既見何故逃？

釋文，猶如娶妻，初時雖欲托其臉頰，然彼含羞垂視，猶如娶妻時，會急著想要看到新娘的臉，而將新娘的頭紗掀開，用手托起對方的臉頰，對方卻害羞的往下看；葬寒林前，餘人見或未見，悉以紗覆其面，但是在死後，葬在寒林之前，不管其他人有沒有見過她，這時

都會用一塊布將她的臉蓋住，汝所迷惑、貪著容貌，如今明現於前，之前所迷惑、貪著的容貌，如今很清楚的就在你的面前，彼死歿時，鷹於寒林掀其面紗，並且葬在寒林的時候，因為禿鷹想要吃她的肉，所以會掀開遮在她臉上的面紗，既已明見其貌，何故逃離？既然已經清楚的看見她的容貌，為何要害怕的逃走呢？爾時汝仍應貪。就像最初貪著她的容貌，相同的，她在死後你看到她的容貌時，照理說也應該生起貪欲才對，而不應該逃離現場。

辰三、不應慳吝守護自他軀體

偈頌：45、昔日他窺視，汝即忙守護；今鷹食其身，吝汝何不護？

釋文，昔日他男窺視汝婦，汝即嫌怨而忙守護，過去其他男子偷看你的愛人時，你馬上會心生猜忌、怨恨而急忙守護；今禿鷹等噉食其身，吝嗇者汝何不守護？當她死後丟棄在寒林中，身體一塊塊被禿鷹、狐狸吃掉時，吝嗇的你為何不去保護她呢？理應貪彼而守護之。照理說是同一個人的身體，如果過去你會因為他人偷看你的愛人而急忙去守護的話，當禿鷹以及狐狸在吃掉她身體的肉時，這時你也應該急忙保護她才是啊！

辰四、不應佩帶飾品

偈頌：46、既見此肉堆，為鷹等獸食，何以檀香飾、花鬘供牠食？

釋文，既於寒林見此屍體肉堆，正為禿鷹、狐等猛獸噉食，何故復以花鬘、檀香及金飾等供養牠食？既然在寒林中，已經見到了禿鷹以及狐狸等猛獸正在吞食你愛人的屍體，那為何還要用花鬘、檀香以及金飾等供養牠們的食物呢？於命存時，亦不應當佩帶飾品。在活著的時候，身上佩帶飾品沒有多大的意義，因為最終都會面臨死亡，在死亡之後，身體就是其他動物的食物。

辰五、應極怖畏

偈頌：47、若汝見白骨，靜臥尚驚恐，走動如活屍，何不心生畏？

釋文，處寒林時，若汝眼見白骨靜臥，尚且心生驚恐而逃，走到寒林時，如果你見到一堆堆不會動的白骨散落四處，會心生驚恐而迅速的逃離現場的話，今命存時如同活屍，

由其等起令身走動，你的愛人活著的時候就像活的屍體，她之所以會動是因為心中有想動的念頭，有這樣的動機所以她的身體才會走動，如此思已何不心生畏懼？這樣思惟過後，為什麼你不會對於活屍感到恐懼呢？照理說，在寒林中散落四處的白骨，它是不會動的、它也不會攻擊你，你看到之後都會生起如此恐懼的話，那當活屍在你面前走動的時候，為什麼你的心不會感到恐懼呢？理應猶如畏懼活屍，不應貪著。

辰六、不應貪著衣所覆體

偈頌：48、若貪著衣身，不覆何不欲？若彼已無義，何故擁著衣？

釋文，倘若貪愛著衣身軀，棄寒林時，衣不覆體，汝何不欲？如果你貪戀穿著衣服的愛人身體，當她死後棄置在寒林中，身上的衣服被禿鷹撕開時，你為何又不歡喜呢？應仍欲求此身。照理說你看到對方的身體，也應該生起歡喜才對。若棄寒林，彼已無義，則汝何故擁著衣人？如果你認為已經沒有必要貪戀屍體，這是沒有意義的話，那現在為何要擁抱著穿著衣服的人呢？難道說這個動作它是有意義的嗎？同為不淨體故。其實屍體跟現今你所擁抱的著衣人，這兩者以身體的本質而言，它們的本質都是不清淨的。

卯二、結合生時現法思惟（三）辰一、現見不淨故不應貪（五）巳一、不應貪觸（65“）

在之前最主要探討的是「死後」所呈現的現象，接下來，在「生」的時候——也就是「未死之前」應該如何思惟？

偈頌：49、糞便與唾液，悉從飲食生，何故喜唾液，然惡臭糞便？

釋文：或曰：「吾喜女涎。」有人會說：「我喜歡與愛人親吻時的那種感覺。」糞便與唾液二果，悉從其因飲食而生，自宗回答：大小便與唾液這兩樣東西，都是從飲食而產生的，汝於此中何故獨喜唾液，然惡臭糞便耶？既然這兩者都是從不乾淨的因而產生的果，為何在這

兩者當中，你只喜歡唾液，但是不喜歡臭糞便呢？彼二皆從不淨因生，果亦同為不淨物故。這兩者既然都是從不清淨的因所產生的，就表示這兩者的本質都是不乾淨的，既然都是不乾淨的，為什麼你喜歡唾液但不喜歡糞便呢？

偈頌：50、縱欲者不喜，柔軟木棉枕；謂不漏體臭，彼為不淨惑。

釋文：諸縱欲者不喜柔軟木棉軟枕，而喜女人觸感，縱欲的人不喜歡柔軟的木棉軟枕，而喜歡在觸碰愛人時柔軟的觸感，如果追求的只是柔軟的觸感的話，照理說應該也要喜歡柔軟的木棉軟枕才對，因為他觸摸的時候感覺是很柔軟的；其身雖漏惡臭，然謂：「彼不漏泄體臭。」雖然對方的身體會排出很多的不淨物，但是我們絲毫都不在乎，甚至會說：她的身體是不會排出這些不淨物，她的身體是很乾淨的。彼為不淨所惑，執為潔淨而生貪著。我們完全被不淨所迷惑，將不清淨的個體執著為淨，我們的心是顛倒的，因此在顛倒的狀態下才會生起貪著。

偈頌：51、愚劣欲者言：棉枕雖柔軟，不能共纏綿；於彼反生瞋。

釋文，愚昧低劣縱欲者言：「觸木棉枕雖覺柔軟，然不能與彼共纏綿。」這時又有愚昧低劣縱欲的人提到：棉花枕摸起來的觸感雖然柔軟，但是在夜晚不能與彼共纏綿。自宗回答：於彼棉枕反生瞋恚，此乃顛倒執著，是故於觸不應生貪。對於棉花枕摸起來柔軟的觸感反而生起瞋恚，這是因為心中對境所生起的執著絕大部分都是顛倒的，所以對於觸感不應該生起貪著。

已二、破觀為淨

偈頌：52、若謂厭不淨；肌腱繫骨架、肉泥粉飾女，何故擁入懷？

釋文，若謂：「吾厭不淨。」如果有人提到：我很討厭不乾淨的東西。自宗回答：則於肌腱所繫骨架、其上肉泥粉飾之女，汝又何故擁入懷中？既然你厭惡不淨物，這時愛人的身體是由肌腱所連結的骨架，並且在骨架上由肉泥粉飾出來的，這時為何你要將愛人擁入懷中呢？此不合理。

偈頌：53、汝身多不淨，恆常任汝用，然猶貪垢物，而圖她垢囊？

釋文，又汝自身已多不淨，恆常任汝盡情受用，先不論愛人的身體是否是不淨的，以你自己的身體來說，你的身體裡面已經有眾多的不淨物，這些東西都是任你盡情享用的，然猶貪愛不淨垢物，而圖她之垢穢皮囊，但你不曾因此感到滿足，甚至會貪圖愛人的臭皮囊，何故於自垢身心不滿足？為什麼你在擁有了一個不淨物之後，不會對此感到滿足，還要去追求另外一個不淨物呢？此不合理。

已三、身心皆非可貪之處

在這個科判中，最主要是將「身」以及「心」這兩者分開來探討。為什麼要作這樣的探討？甚至在之前為什麼要如此細分來作介紹？是因為之所以會生起貪念，是因為我們認為「境」都是真實、獨立、由自方所形成的，在這樣的狀態下，會對境生起錯誤的認知，而對它生起貪著。因此，寂天論師最主要告訴我們的是，當發現心中生起貪念時，要進一步的去尋找，心所安立的對境，是不是如同心所安立的那個樣子？在生起貪念的時候，會將身心的和合體，視為是由自方所形成，並且安立上有自性的這一點，而對這樣的境生起貪著；但仔細的去揀擇，會發現身心的和合體並不是由自方所形成的，它的狀態在分析、剖析之後，會發現它沒有任何的自性；既然沒有自性，在之前生貪的所緣——也就是緣著「境有自性」的這一點，它是顛倒的心，既然了解了這是顛倒的心，心中的貪念就不會如此的熾盛。

偈頌：54、若謂喜彼肉，欲觀並觸摸；則汝何不欲，無心屍體肉？

釋文：若謂：「吾不喜好木棉，喜好彼女身肉。」有人說：木棉枕摸起來的觸感雖然柔軟，但是我並不喜歡，我喜歡的是愛人身上的肉。自宗回答：而欲觀看並觸摸者，則汝何故不欲無心自性之屍體肉？有些人他喜歡愛人身上的肉，並且想要用眼睛去看、用手去觸摸，如果你喜歡的是對方的肉，當對方死亡之後，她的軀體沒有心的自性，是處在無心的狀態，但是她還是擁有身體的肉，為何你不想要去觸摸呢？亦應生貪，如果你喜歡的是肉的話，這時你還是應該在心中生起貪念，去看、去觸摸她才是；然非如此，是故不應貪身。

偈頌：55、汝所欲求心，無從觀與觸，所觸非心識，空擁何所為？

釋文，若謂：「貪著其心。」這時有些人會回答說：我貪的並不是對方的肉，我貪愛的是對方的心。自宗回答：汝所欲求之心，無從觀看與觸摸之，如果你貪求的是對方的心，對方的心根本沒有辦法用肉眼來觀看、也沒有辦法用手來觸摸，且所觸身非心識故，而且用手所觸摸的是身體，並不是對方的心，空擁其身而起貪念何所為耶？既然你貪著的是對方的心，那為什麼要無意義的擁抱愛人的身體呢？她的身體並不是心啊！全無利益，故不應貪。

已四、結合自身思惟彼等過患

偈頌：56、不知他身穢，猶不足為奇；不知自身穢，此則太稀奇！

釋文，又訶責云：「不知他身本性為穢，此猶不足為奇，又有人訶責到說：自他二者當中，不清楚他人的身體本質是骯髒不淨的，這還不太稀奇；恆時不知自身為穢、將壞，此事則太稀奇！」但如果不知道自己的身體是骯髒的，並且馬上就會壞滅的話，這真的是非常稀奇的一件事！自宗回答：知不淨已，應滅貪著。當知道自己的身體本質是不淨的之後，應該設法盡快滅除心中的貪著。對於不淨物會執著為淨，這是多生以來串習「淨執」（也就是執著不淨為淨的顛倒執），所留下來的惡習氣。

已五、身形非可貪處

偈頌：57、捨無雲日光，所啟嫩蓮花，執著不淨心，何故喜垢囊？

釋文，無雲日光照射所啟幼嫩蓮花，彼具諸多特點，透由無雲天空中的日光照射過後，所綻放的幼嫩蓮花，它具有諸多的特點，它的外形非常艷麗，而且會散發出陣陣的香味；執著不淨之心，何故捨彼而喜垢穢皮囊？執著不淨的心，你為什麼要捨棄具有諸多特點的嫩蓮花，而選擇喜歡垢穢的皮囊呢？不應愛著，故於身形亦不應貪。不應愛著，如果是貪著對方的外形的話，其實對方的外形只不過是裝滿污

垢的臭皮囊罷了，所以也不應貪著。

以上所介紹的是透由「現前支」，也就是透由肉眼就可以觀察出來的對境。

辰二、由因了知故不應貪（四）已一、彼為不淨之源，故應思惟不淨（68 “）

這個科判當中最主要提到的是，身體是穢物的根源，在這個地球上多數的不淨物，都是人製造出來的。對於這一點尊者達賴喇嘛法王曾說：「我們的身體就像是一間製作不淨物的工廠，每天排出各種的不淨物出來。」

偈頌：58、若汝不欲觸，垢穢染污地，何故反欲撫，漏泄垢穢身？

釋文，又若汝不欲觸嘔吐物等垢穢所染污地，如果出門在外，看到地上有嘔吐物或大小便等不淨物，這時我們會告訴周遭的人不要靠近，因為那個地方很髒；但是在說這句話的時候何嘗想過，我們身體裡面都是不淨物，這就是人顛倒的地方。與生俱來就會有這種俱生的心，在不加思索、毫無理由的情況下，俱生的心會讓我們產生許多顛倒的認知。從無始以來、直到現今，由於這樣的認知所留下來的習氣，所以當我們在對境的同時，時常會現起錯誤的念頭。

舉一個簡單的例子，就像我們在還未死之前都會認為：「今天我不會死」，甚至你敢跟別人保證：「你今天是不會死的」。但如果有人問你：「為什麼你今天不會死？」我們根本講不出一個正確的原因，但是我們內心篤信：「我今天是不會死的」。這樣的念頭從生下來之後，到還未斷氣之前都是存在的。這種俱生的執著之所以會現起，是因為過去所留下來的習氣，而感得的果報。但仔細的追究，為什麼會有這樣的念頭產生？或者是更進一步的，為什麼我不會死亡？其實根本找不到一個標準的答案。在這個地方也是如此，對於外在的境界被不淨物染污之後，我們都會不想要靠近；但是對於自身所擁有的不淨物，卻毫不在意。如果對於外在的不淨物都如此反感的話，何故反欲撫摸漏泄垢穢之身？為什麼要不斷的撫摸自己的身體呢？不應生貪。

巳二、彼為不淨之果，故應思惟不淨

在上一段提到，身體會製造眾多的不淨物。而在第二個科判當中，

最主要講述的是，身體是不淨物的果，也就是它的根源是來自於不淨物，從這樣的角度來思惟身體是不淨的。

偈頌：59、若非貪不淨，則從垢穢田、種子所生身，何故摟懷中？

釋文，若非貪著不淨，則從垢穢田地——母胎，及其種子——父精母血所生之身，汝又何故摟入懷中？如果真的不喜歡不淨物，如果排斥不淨物的話，為什麼要將從垢穢的田地——也就是母胎，及其種子——父精母血所產生的身體，將她摟入自己的懷中呢？不應貪著。

已三、舉喻說明身軀不淨

偈頌：60、穢生不淨蛆，雖小亦不欲；何故於垢生，不淨軀生欲？

61、汝於不淨身，非僅不斥責，反因貪不淨，圖彼臭皮囊。

釋文，又從穢物生不淨蛆，彼雖極小汝亦不欲，不乾淨的蛆，是從骯髒的糞便中所產生的，雖然牠的身形極其微小，但是看到牠我們都不想要接近；身軀自性本多不淨，彼從三十六種垢穢所生，反觀自己的身軀，它的本質也是充滿著眾多的不淨物，並且是從三十六種骯髒的東西中所產生的，汝又何故於彼生欲？既然我們都沒有辦法忍受不乾淨的蛆，為什麼會對自己的身體產生如此大的欲望呢？汝於不淨自身，非僅不作斥責，反因貪愛不淨，圖彼惡臭皮囊。我們對於自己不乾淨的身軀，不僅不會斥責，反而還貪愛它，不僅貪愛自己的身軀，還想要得到別人惡臭的皮囊。此不合理。

已四、思惟自身不淨（二）午一、思惟身軀不淨

偈頌：62、宜人冰片等，或米飯蔬菜，入口復吐棄，大地亦染污。

釋文，如冰片等宜人良藥，或諸米飯及蔬菜等，放入口中復吐棄之，大地亦受染污成穢，故不應貪。平時所吃的東西，外表看起來都很乾淨，但是放進嘴裡咬幾下再吐出來之後，任何人看到都會覺得噁心。如果你面前有另外一個人，問你說：「你要不要吃我吐出來的東西？」這時不需要回答，沒有人願意吃別人吐出來的東西。但仔細的

想一想，我們吞下去肚子裡的是什麼東西？我們吞進去肚子裡的東西，跟別人吐出來的東西，其實沒有什麼兩樣！當我們把食物放進嘴裡面咬幾下之後，最後吞進去的就是別人吐出來的那個東西。既然我們不想要吃別人吐出來的東西，那為什麼要花這樣多的時間在飲食上面，它的原因到底是為什麼？由此可知，我們心中俱生的顛倒心，真的是難以想像，如果你仔細觀察，會發現你的心識是完全顛倒的。剛剛所舉的，只不過是其中的幾個例子罷了！我們平時的心都是處在顛倒的狀態。「大地亦受染污成穢」，不僅吐出來的東西沒有人想要看到，甚至在吐出來之後，就連原本乾淨的大地都會被它染污，「故不應貪」。

午二、若貪著彼，亦應貪著寒林屍骨

偈頌：63、親見此垢身，若仍心生疑，則應觀寒林，棄屍不淨相。

64、若知剝身皮，將生大怖畏，何故於她身，屢屢心生喜？

釋文，親見如此垢穢身軀，若仍心生疑慮而念彼為潔淨，親眼看見身體是如此骯髒，如果我們的心中仍然生起疑慮，而覺得身體應該沒有那麼骯髒，它是乾淨的話，則應觀寒林中棄屍不淨景相。這時應該親自到寒林中，仔細的觀察遺棄的屍體所呈現的不淨景相。若知剝開身皮，將生極大怖畏，何故仍於自、她之身屢屢心生歡喜？如果還是沒有辦法想像的話，這時可以想像，當剝開自己身上的皮看到內部的構造會有什麼反應？任何人看到之後，內心都會生起極大的恐懼。既然是如此，為什麼我們要對於自己以及他人的身體屢屢心生歡喜呢？不合理故，應思等同寒林屍骨而斷貪著。

辰三、故應破除耽著為淨（三）巳一、偽飾不能令身成淨（二）午一、不能以檀香等香氣使垢身成潔淨（71 “）

偈頌：65、其身所塗香，檀等非她身，為何因異香，貪著她身軀？

66、若身本惡臭，不貪豈非善？

釋文，或曰：「身雖不淨，然彼以檀等香塗抹於身，故可於彼生貪。」有些人會覺得：對方的身體雖然充滿了不淨物，但是對方在身上塗上了檀香等香水，她的身體是香的，所以對她人的身軀生起貪念

並沒有問題。對於這一點自宗回答：其身所塗妙香，乃是冰片、檀香等物之香，並非她身原有，對方身上所塗上的香水味，它原本只是冰片或者是檀香等物的一種味道，並非她人身上原有的味道，汝為何因無關異香而貪著她身軀？為什麼你要因為毫無關聯的另外一個東西的香味，而貪著對方的身體呢？倘若其身本性惡臭，不貪著彼豈非善耶？如果對方的身體，它的本質是惡臭、骯髒的，那麼不去貪著對方的身體不是更好嗎？貪身乃為眾苦因故。貪著自己以及她人的身軀，是形成眾多痛苦的原因。

午二、無關之香不可作為貪他之因

偈頌： 貪世無義者，何故身塗香？

67、若味屬檀香，身豈散此香？為何因異香，貪著她身軀？

釋文，貪著世間無義事者，何故為貪身而身塗檀等妙香？貪著世間無意義的這些人，為什麼要貪著自身，而在身上塗抹檀香的味道呢？若其香味原屬檀香，則身豈能散發此香？如果塗上去的味道，它只不過是檀香的味道的话，難道說塗上了檀香味之後，我們的身體就能夠散發出這樣的味道嗎？並不能！那並不是我們身體散發出來的味道。毫無香味，我們的身體除了汗臭味之外，並沒有辦法散發出檀香的味道，為何因異物香而貪著她身軀？所以為什麼我們要因為跟身體毫無相關的另外一個異物的香味，而貪著身體呢？此不合理。

巳二、軀體不出怖畏自性

或曰：「修飾長髮及指甲等，令其美貌出眾，此為所欲。」有些人會認為：對方修飾了她的長髮以及指甲，她的外貌非常美麗，因此我會對這樣的境界生起貪著。

偈頌： 68、軀體若本為，亂髮長指甲、黃牙爛泥味，赤裸令生畏；

69、如傷己兵器，何故勤修飾？

釋文，倘若軀體本為亂髮、長指甲及黃牙染垢有爛泥味，自宗回答：如果覺得自己的身體很乾淨的話，這時仔細的思惟：倘若軀體不加修飾的話，頭上長出來的頭髮是亂髮，指甲最後會變成非常長，牙

齒最後會變黃，而且上面沾滿了牙垢，一張口散發出來的味道都是惡臭，全身赤裸令人生畏，如果身上沒有穿衣服，赤裸裸的站在別人的面前，誰看到都會感到恐懼；此如殺傷己身兵器，何故勤加修飾？這就像敵人拿兵器要來傷害我們，為什麼我們要把兵器磨得更鋒利呢？這是沒有必要做的動作。此不合理。

已三、思惟是厭離處

身軀並不值得我們貪著，它反而會讓我們生起厭離。

偈頌： 愚昧復辛勤，狂人滿天下！

70、於寒林見骨，即於彼生厭，豈樂活白骨，充塞寒林城？

釋文，故諸愚昧復辛勤者，為惑所擾令心錯亂，愚癡狂人遍滿天下！世人非常愚昧，不了解什麼樣的事情對自己才是有幫助的，整天忙於無意義的事情，心中充滿煩惱，產生各種錯亂的認知，如此愚癡瘋狂的人遍滿整個大地，我們所身處的輪迴就是這麼一回事。仔細的看看自己跟周遭的人，我們想盡辦法消滅敵人，讓自己從中獲得自利，並且對他人生起我慢、嫉妒，想盡辦法去傷害他人。但不覺得自己就像是一個瘋子，只覺得別人是瘋子，但是自己是很正常的，其實我們的心中充滿煩惱，跟瘋子是沒有什麼兩樣的。

若於寒林唯見白骨，即於彼處心生厭離，如果到了寒林，光是看到不會動的白骨，都會讓我們的心產生厭離的話，豈樂因等起而活動白骨充塞之寒林城？不應喜樂。那為什麼我們還會喜歡，因為有等起心而使得身體會動的白骨充塞著寒林城呢？照道理說這更是恐怖！不會動的白骨至少不會傷害我們，但是會動的白骨是會傷人的，所以相較於不會動的白骨，會動的白骨更是可怕，而我們的世間就是充滿著會活動的白骨。

寅三、思惟將生諸多不欲（二）卯一、總示（73“）

偈頌： 71、如此不淨身，無財不可得；為彼今疲倦，後遭地獄苦。

釋文，如此不淨女人之身，若無財等亦不可得，所追求的愛人，如果我們自身沒有累積一定的財富根本沒有辦法獲得，也就是對方根

本不會想跟我們在一起；為彼及自身等而謀錢財，故於今生辛勞、疲倦，為了獲得對方以及養活自身必須謀取錢財，所以今生為了獲得錢財會感到辛勞、而且疲倦，後世則遭地獄等諸苦難。由於心中的執著非常強烈而造下種種的惡業，將來必須要遭受地獄等諸苦難。

卯二、廣說（二）辰一、難以獲得所欲求事（四）巳一、無有享樂時機

偈頌：72、幼無力增財，壯年豈享樂？為積財壽盡，衰老享何樂？

釋文，於年幼時，無力為得女人而增財富，故壯年時未得所求，豈能享樂？世人在年幼的時候，沒有能力為了得到愛人而累積財富，因此，到壯年的時候無法獲得心愛的人，既然沒有辦法獲得心愛的人，怎麼能夠享樂呢？於壯年時，為積錢財壽命漸盡，到了壯年時，為了累積財物壽命逐漸消失殆盡，待衰老時能享何樂？等到老的時候又能夠享受什麼安樂呢？不能享樂。

巳二、勞苦以致不能享樂

偈頌：73、卑微多欲者，白日勞務疲，夜歸氣力盡，身如死屍眠。

釋文，一類為僕役等卑微且多欲者，有一類的人，他身為僕役地位卑微，但是心中充滿著欲望，白日勞務身極疲倦，夜歸家中氣力殆盡，身如死屍隨即入眠，白天忙著工作而感到全身疲倦，晚上拖著疲倦的身體回家，倒頭就睡像一具屍體一樣，不念所欲，難以享樂。到了那個時間點，他的心中根本不會生起享樂的念頭。

巳三、遠離家鄉難遇所求

偈頌：74、或須赴他鄉，長途受苦惱，雖欲與妻會，終年不得見。

釋文，或有人須遠赴他鄉，長途跋涉受盡苦惱，有些人為了賺錢必須遠赴他鄉，由於路途非常遙遠受盡苦惱，雖急欲與自妻會面，到達了目的地之後忙於工作，雖然心中急著想要與自己的妻子會面，然終年仍不得見，但因為工作尚未完成，縱使歷經很長的時間也沒有辦法見面，何況享樂？

已四、為他所控而遭諸多非所欲事

偈頌：75、欲求自利者，因愚賣自身，然獲酬勞前，徒為業風吹。

釋文，諸欲求自利者，因愚不解利己方便，追求自利的人因為愚癡，並不了解作什麼事情才能夠真正的利益到自己，為利養等賤賣自身，為了獲得少許的金錢而賤賣自身，然於獲得酬勞之前，但在還未獲得酬勞前，徒為無益己之他業強風吹襲，這時完全聽命於他人，他人要你做什麼事就得做什麼事，自己的命運是掌握在他人的手上，無法自主，今生、後世受盡痛苦，終將不得所欲求事。

辰二、與諸不欲眾過相連（五）已一、不能自主，速將捨命

偈頌：76、或有人賣身，任隨他役使；若自妻臨產，荒郊樹下生。

釋文，或者有人賣身為奴，任隨他人役使，無法自主，除了以上那些情況之外，有些貧窮人，他願意販賣自身作為他人的奴僕，然後任隨他人役使，完全沒有自主權；爾時倘若自妻臨產，因已無有宅舍，故妻須於荒郊或大樹下就地生產。那時如果自己的妻子即將生產，因為自己貧窮買不起房子，所以妻子必須在荒郊野外或大樹下就地生產。這一個偈頌是提到了「不能自主」，下一個偈頌提到「速將捨命」。

偈頌：77、愚者受欲欺，為求活謀生，慮喪赴戰場，為利成傭僕。

釋文，愚者受諸妙欲所欺，愚癡的人被五欲所欺誑，為求久活而曰：「吾欲謀生。」為了讓自己能夠久活，所以他會想要藉由某種方式來謀生，而在這個偈頌裡面最主要提到的是從軍。為得利養，雖慮喪命，仍赴戰場，為了些許的錢財能夠養家活口，雖然擔心自己會喪命，仍然前往戰場；或為尋求己利，最終成他傭僕，承受種種痛苦。或許為了追求少許的自利，最終成為他人的僕人，必須忍受各種痛苦。

已二、受制於他，恆受眾苦

偈頌：78、多欲或截身，或受利戈穿，或遭短矛刺，乃至以火焚。

79、積守失財令憂惱，應知財是眾禍本。

釋文，多欲念者為求所欲，或遭他人截斷其身，或受國王制罰而為利戈貫穿，或遭短矛、劍等所刺，乃至以火自焚其身。欲望多的人為了獲得自利，會想盡各種辦法來謀取，不論是偷或者是搶，而最後感得的果報是遭到他人砍斷身軀，或者是必須接受國王的制罰而為利戈貫穿，或遭短矛、劍等所刺，乃至以火自焚其身。積聚、守護、終失錢財令生憂惱，在沒有錢的時候，世間人會想辦法累積錢財，這時他的內心中會感到憂惱；有了錢財之後，要守護錢財，這又是另外一個問題；等守護之後，最終還是會失去一生所累積的錢財。所以不管是積聚、守護或者是失去錢財這三個階段，都會讓我們的心感到憂惱、不悅，由此應知錢財乃是眾禍根本。透由這個觀念我們應該了解，錢財是一切罪過的根本。

已三、障礙解脫，虛耗暇滿

偈頌： 諸貪財者心散亂，脫三有苦遙無期。

80、欲者有眾苦，害多利樂少，如拖車牲畜，唯得數口草。

釋文，諸貪財者，於種種境心生散亂，數數隨業受生輪迴，脫三有苦、獲解脫日遙遙無期。貪財的人，會對於各種境心生散亂，最終隨業所轉而投生在輪迴中不斷流轉，因此，這樣的人跳脫三有的痛苦、獲得解脫是遙遙無期的。諸好欲者，僅為今生貪愛諸欲，有前所說彼等眾苦，危害甚多，欲望強烈的人，所想的都只是今生的事情，為了讓今生快樂貪愛諸欲，但是貪愛的結果會有之前所說的許多痛苦，危害甚多，利樂鮮少，能夠獲得的利益非常少，猶如拖車牲畜，行路唯得數口小草。這就像是拖車的牛，為了吃路邊的幾口草，卻必須承受被其他車輛輾斷腳的痛苦。

偈頌： 81、畜成不為奇，為獲極小利，難得此暇滿，竟遭業所毀。

釋文，僅為現世引樂、除苦，亦有畜生力大於人，只是為了得到現世的安樂、避免某些痛苦，有些畜生牠做得比人更好，是故畜生亦能成辦現世安樂，所以畜生也能夠成辦現世的安樂，不足為奇，這一點根本不稀奇。為獲如此極小利益，義大、難得此暇滿身，竟遭愛顛

倒境之業所毀，虛耗殆盡，而我們獲得暇滿人身之後，如果目標只是為了獲得極小的利益，為了獲得極小的利益，我們所獲得的義大而且暇滿的人身，竟然遭到了貪愛顛倒境的惡業所摧毀，最終虛耗殆盡；應當思惟彼等過患，於暇滿身勸取心要。

已四、思過患已發起希求解脫之心

偈頌：82、諸欲必壞滅，令墮地獄等；為非大義事，恆受大艱苦。

83、以其千萬分，則易成正覺。欲者較覺行，苦多無菩提。

釋文，縱如王政之樂，諸欲終必壞滅，貪彼則令墮地獄等，身為一國之王，縱使能享有各種五欲之樂，但所享的安樂畢竟是輪迴中的快樂，最終都會壞滅；並且在享用五欲的當下，如果心中生起強烈的貪欲，縱使在短時間內能夠享受五欲之樂，但最終的結果「貪」會讓我們墮入地獄；為求此非大義利事，從無始來恆為欲使，為了追求無意義的小樂，從無始以來直到現今，我們都被心中的欲望所控制，故受極大艱苦，一生受盡千辛萬苦。假若以其千萬分中一分辛勞，則易成就正等覺位，因為心中的貪念，所以會因為欲望而忙碌，如果從過去直到現今，將忙碌中的千萬分之一的辛勞拿來修學正法的話，在過去早就成就圓滿的正等覺，而不會到現今還在輪迴中流轉，然諸貪卑劣者不如此行，但是貪求世間五欲的人卻不會這麼做。彼好欲者為求諸欲所受之苦，較修覺行，其苦更多，貪求世間五欲的人，為了追求五欲所承受的苦，相較於成就佛果必須實踐的菩薩行，貪求世間五欲的人為了要追求五欲所必須遭受的苦是更多的，又無所求菩提妙果。他不僅必須承受更多的苦，在受苦之後所得到的結果，並沒有辦法獲得圓滿的菩提，反而是墮入惡趣。

已五、思惟貪欲乃是一切過患之源（二）午一、思惟貪欲之過（78 “）

已五「思惟貪欲乃是一切過患之源」，這當中的「貪欲」最主要強調的是貪求世間的五欲。以顯教的角度來說，修學奢摩他最主要的違緣障礙就是貪求世間的五欲，如果沒有設法斷除貪求世間的五欲，想成辦奢摩他是不可能的事情。「欲」跟「愛」這兩個詞，某些層面

是相同的，但如果要仔細來區分的話，可以將三界分為「下界」以及「上界」。所謂的「下界」指的是欲界，「上界」指的是色界以及無色界。在欲界的時候會用「貪」的這個名詞，當我們對於外境五欲（色、聲、香、味、觸）產生強烈的貪著時，這樣的念頭稱為「貪欲」。「上界」，色界、無色界的天人，並不會對世間五欲生起強烈的貪著，他們內心專注的是心中的禪定，他們認為一心專注於禪定上能夠讓心獲得安樂，而對修禪生起了「愛」的這種念頭。

甚至進一步，欲界、色界以及無色界的天人，他們在修禪的時候，會認為如果心能夠一心專注在定上，當下造的業是善業，透由善業就能夠獲得解脫，他們會有這樣的想法。但縱使造的業是善業，如果這樣的善業並不是由出離心所攝持的話，它還是輪迴的因。從這一點上可以反觀我們，很多人都會認為，只要行善就能夠跳脫輪迴，甚至只要在心中生起禪定，就是相當了不起的功德。相較於沒有禪定的人，有禪定當然是不錯！但是，是否能代表心中生起了禪定，能夠一心不亂緣在善法上，就代表能夠獲得解脫呢？並不是！如果在行善的當下沒有出離心作攝持的話，縱使所造的業是善業，但是它還是輪迴的因。

偈頌：84、思地獄等苦，方知貪欲過，非兵器毒火、險崖敵能擬。

釋文，為求諸欲所造眾罪，其果將受地獄等苦，為了追求世間的五欲所造的眾罪，將來會感得的果報是墮入地獄等處受苦，思已方知貪求諸欲所生過患，彼非兵器、毒、火、險崖或仇敵等所能比擬，在思惟了貪欲所產生的過患後，就能夠知道透由貪所生的過患並不是世間的兵器、毒藥、烈火、險崖或仇敵所能夠比擬的，是故不應貪求諸欲。

《廣論》以及《略論》當中，有提到一個偈頌，它的內容是：「人間日以三百矛，極猛貫刺所生苦，較於地獄輕微苦，非喻非能及少分。」在人世間，如果同時有一群人手上拿著三百根短矛，不停的刺我們的身體所產生的痛苦，如此劇烈的苦相較於等活地獄當中最輕微的苦，這還沒有辦法作譬喻。如果來生我們墮入了等活地獄，一天要死百次、生百次，並且在生死交替之間，不斷的被敵人用兵器所攻擊，那樣的苦

是沒有辦法言喻的。

午二、修習樂住靜處（二）未一、總示

偈頌：85、應厭離諸欲，心喜寂靜處。

釋文，應如前述厭離諸欲，於寂靜處心生歡喜，並於彼處修習靜慮。

未二、廣說（三）申一、處所等圓滿殊勝

或曰：「應處何種寂靜之處？」

偈頌： 離諍無煩惱，寂靜山林中，
86、月光清涼似檀香，樂坐平石如妙室，
 林風無聲徐徐吹，善者踱步思利他。

釋文，如轉輪王，無能匹敵，受用妙欲，享盡安樂，在這個地方有特別提到「轉輪聖王」。在過去賢劫時，轉輪聖王透由往昔所集聚的福德資糧，不需要發兵攻打對方，就能統治對方。而轉輪聖王因為福德的多寡，又可以分為：金、銀、銅、鐵四種不同的轉輪聖王。以「金」的轉輪聖王為例，金的轉輪聖王由於過去累積的福德非常多，所以不需要前往敵營，敵人自動會來迎請他，希望他能夠來統治國家。第二種「銀」的轉輪聖王，他的福德相較於金的轉輪聖王是比較少一些，所以他必須要親自前往敵營，才能夠統治對方。而「銅」的轉輪聖王，不僅要前往敵營，而且必須要派出軍隊。「鐵」的轉輪聖王，在派出軍隊之後，還要拿出兵器才能夠統治對方。「受用妙欲，享盡安樂」，因為往昔所累積的福德，使得轉輪聖王能夠享用世間的妙欲，享盡所有的安樂。

但是相較於轉輪聖王，如果能夠找到一個合適修學禪定的地方，其實我們的狀態甚至還可以超越他。要找到什麼樣的地方呢？外離諍論及生貪、瞋等諸惡緣，心無煩惱、散亂，處於寂靜山林當中。首先是提到了「外離諍論」，它沒有一些世間的諍論，以及周圍不會有讓我們容易生起貪瞋的外境，內心在修學的當下，並不會有過多的煩惱以及散亂，身處在寂靜的山林當中。月光清涼似抹檀香，在晚上透由

月光所帶來的清涼感受，猶如身上塗抹了檀香般，樂坐平廣石板，並且安住的地方，是一塊光滑而且寬廣的石板上，猶如身處妙室；林中無有不悅意聲，在山林當中不會有不悅意的吵雜聲，輕柔微風徐徐吹拂，清爽柔和的微風徐徐吹拂。昔修妙行具善緣者，林中踱步並修菩提心等，而修行人他在林中漫步的時候，一邊散步、一邊思惟菩提心等善法，專思利他，並且在修行的當下，專心的思惟利他的法類。故瑜伽士依寂靜處，勝過所有世間安樂。

申二、獲得自在功德

偈頌：87、空屋洞樹下，皆可任意住；遠離執護苦，無忌悠然行。

釋文，無人空屋、山中岩洞或大樹下，皆可任意安住，捨棄世間五欲的修行人，走到哪裡都可以任意安住，無論是無人的空屋或者是山中的岩洞，甚至只是一棵大樹底下，他都可以隨心所欲的安住在那個地方；遠離執持眾多資具、守護彼等不壞之苦，由於修行人，他走到哪裡都可以安住，所以並不需要刻意的去累積一些資具，認為我要擁有某些東西才能夠獲得快樂，既然他不會有這樣的執著，就不會進一步的想要守護這些資具，毫無顧忌，他的心中不會有這樣的顧忌，也不會為了得到某些東西而去傷害他人，悠然行住，能夠悠閒的在任何地方行動安住。

申三、知足之德

偈頌：88、無貪自主用，與人不相干，知足享安樂，王侯亦難得。

釋文，處所及資財等皆可隨意、自主受用，並無貪著，捨棄世間五欲的修行人，不管身處何處、用什麼樣的東西都覺得很自在，並且對這一切不會生起任何貪著；住於與任何人不相干處，僅得下劣衣食等物，便能知足、享受安樂，所住的地點，與親敵等任何人都沒有相干，並且身穿破衣、吃最簡單的食物，他的內心都會感到滿足，享受內心寧靜所帶來的快樂，此安樂雖人、天王侯亦難獲得，這樣的快樂，縱使是人世間有錢人或者是國王等他們也很難獲得。雖然他們有錢，能夠享受世間的五欲，但是多半都很難心生滿足，甚至在享用五欲的

當下，內心容易生起我慢，因此他們並沒有辦法享有心中的寧靜。

丑二、修習喜寂靜處

釋文，是故智者應當精勤依寂靜處。

癸三、如何修奢摩他之理（二）子一、修習自他平等之理（二）丑一、總示（81“）

偈頌：89、由上述等相，應思靜處德，息滅諸分別，修習菩提心。

釋文，由上所述彼等行相，應思遠離塵囂、居靜僻處所生功德，息滅好欲等諸分別，修習勝菩提心。透由之前所介紹的內涵，我們應該思惟遠離塵囂、並且身處寂靜僻處所生的功德，「僻處」最主要強調的是遠離城市的偏遠處，並且要淨化心中追求五欲所產生的諸多分別，修習勝菩提心。

偈頌：90、首當勤修習，自他為平等；求樂除苦同，護他如護己。

釋文，或曰：「應由何種方法修習？」首當精勤修習自他平等。有人提到：應該以何種方法修習自他相換？自宗回答：在修學「自他相換」之前應該先修「自他平等」——也就是自己和他人二者都是想離苦得樂的，進一步的再來修學自他相換。復問：「如何修彼？」又提到：如何修習自他平等？自宗回答：如己專辦己樂、去除己苦，亦應如此取捨他人苦樂，如同自己一心想要成辦自己所追求的快樂、去除自己想避免的痛苦，就如同我們一心想成辦自己的苦樂，也應該如此取捨他人的苦樂，為他求樂、除苦等同於己，為了成辦他人想追求的快樂、去除他人想避免的痛苦，這樣的心態就等同於是成辦自己的苦樂問題一樣，故當愛護其他一切有情猶如護己。所以應該愛護其他一切有情如同愛護自己。

丑二、廣說（四）寅一、釋修自他平等之義

釋文，或曰：「有情數量無邊，於彼不能生我想故，如何等同於己取捨他人苦樂？」在上一段有提到，我們應該如同愛護自己去愛護他人，這時多數人心中都會有這樣的念頭產生：有情的數量非常眾多，而且有各種的想法，表現出來的行為也都不同，對於這麼多的有情我

是沒有辦法生起「我想」——也就是「他們都是等同於我」的這種想法。對方的人數非常多，而我只有一個人，當我想要成辦自己的苦樂問題時，會覺得這是理所當然的事；但如果要將這樣的心量緣及一切有情，有情的數量如此的多，我怎麼可能對這麼多的有情生起同樣的心態呢？這是不可能的。

偈頌：91、猶如手等多肢體，視為己身而守護；

眾生雖異其苦樂，悉皆如我求樂同。

釋文，猶如自身雖有手、足等多肢體，然念彼等皆為我所，在這裡提到了一個譬喻，比方我的身體中有頭、有手、有腳等眾多支分，雖然有眾多支分，但我會認為：這是我的頭、這是我的手、這是我的腳，這是屬於我的相續所攝的法；更進一步，對於我的相續所沒有含攝的法會生起：這是我的東西、他是我的親人、那是我的故鄉等各種想法，會認為這些都是屬於「我的」，視為己身而善守護，所以，以頭、手、腳等眾多肢體而言，雖然它們的數量是眾多的，但對於它們，我還是能夠現起這是屬於「我的」這樣的想法，因為有了這是屬於「我的」的想法，所以對於自己的身體會善加保護；人、天等諸眾生雖異，然應視其苦樂無異，一切悉皆如我而念，相同的道理，人、天等諸多有情雖然他們彼此是相異的，但我在看待他們的苦樂問題時，必須視「他人的苦樂問題」與「自己的苦樂問題」是沒有差別的，「一切悉皆如我而念」，就如同我想要離苦得樂，其他有情也想離苦得樂，所以這一點是完全相同、沒有差別的，所以提到：「我應成辦彼樂、去除彼苦！」此謂於他修習如己。當我在看待周圍的有情時，這時如同愛護自己，我也應該修習愛護他人。

寅二、修習自他平等之理（二）卯一、破執取捨苦樂不應相同

釋文，或曰：「猶如己苦無損他人，他人之苦亦無害我，故除彼苦不應與滅己苦相同。」在這一段有人提到了：就如同我現今所必須承受的痛苦，並不會損害到其他的人，相同的，他人的痛苦也不會損害到我。既然他人的痛苦不會損害到我，那為什麼我要用相同的方式去除他人的痛苦呢？我們之所以會想要「去除自己的痛苦」，是因為我在感受痛苦的當下，會認為苦傷害到了我；既然苦傷害到了我，

我必須想辦法解決這樣的痛苦。但是他人的苦並不會傷害到我，那為什麼我要用相同的方式來解決他人的痛苦呢？這一點是不合理的，有人提到了這樣的質疑。

偈頌：92、縱吾所受苦，不傷他人身，然此為吾苦，執我故難忍。

93、如是他諸苦，雖不臨吾身，然彼為吾苦，執我故難忍。

釋文，無過。如他人苦無害於我，縱吾所受痛苦不傷他人之身，然此痛苦仍為吾苦，自宗回答：無過。如同他人所面臨的痛苦不會傷害到我，縱使我所承受的痛苦也不會傷害到他人的身體，但由於我認為這是屬於我的痛苦，所以我會想辦法解決，所以提到：於己執著為我，故難忍受己所受苦，對於自身所承受的苦會認為「這是我的痛苦」，所以當我有這樣的念頭產生時，很難忍受自己所遭遇的苦，會想辦法解決；如是串習視他為我，他諸痛苦雖不降臨吾身，然彼仍為吾應去除之苦，相同的，當我們不斷串習「視他為我」——也就是當我了解自他二者都想離苦得樂，如同我自己想要離苦得樂、也有離苦得樂的權利，相同的道理，他人也想離苦得樂、也有這樣的權利；所以我應該串習珍惜他人、愛護他人，這就如同我珍惜、愛護自己一樣，如果用這樣的方式來串習愛他，雖然他人所遭遇的苦並不會降臨在我的身上，對我不會有任何傷害，但由於我不斷串習「愛他」，到最後他人所承受的苦，也變成是我應該要去去除的苦，因於有情執為我故，這當中的「執為我」是指如同我珍愛自己，因為如果我對於周圍的有情「串習愛他執」，這時會如同珍愛自己一般去珍愛他人，彼若生苦，吾亦難忍。這時當對方生起了痛苦，我也是沒有辦法忍受的。

舉一個最簡單的例子，比方一位慈母，她有一位獨子，她時時刻刻心念著自己心愛的獨子。如果有一天她的孩子生病了，這時縱使母親沒有生病，但由於她非常關愛自己的孩子，雖然孩子的痛苦不會直接降臨在她的身上，也不會直接傷害到她的身體，但由於她非常愛護自己的孩子，所以縱使她自己沒有生病，但她內心所承受的苦遠超過病苦；而進一步，她會想辦法去解決孩子的痛苦。相同的道理，有情的苦雖然不會傷害到我，但如果我不斷的對有情串習愛他的心，這時他的痛苦雖然不會傷害到我，但我的內心會因此感到不忍，而覺得我

應該透由自己的力量，設法去解決周遭有情所面臨的痛苦。

卯二、明應修為相同之因（三）辰一、廣說（三）巳一、陳述正因（83 “）

偈頌：94、我應除他苦，苦故如自苦；我當饒益他，有情故如身。

在這個偈頌中提到兩個正因公式，也就是要藉由正確的原因，來成立所立的宗。

釋文，以他有情苦為有法，我應滅除，因是苦故，譬如自苦，第一個正因公式提到的是，「以他有情苦作為有法」，所謂的「有法」是指探討的對象。我們探討的是我以外的其他有情所面臨的痛苦，這是探討的對象。「我應滅除」，這是所立的宗，他人所遭遇的苦是我應該要滅除的，為什麼呢？「因是苦故」，因為它是痛苦的緣故，因為它是苦所以我必須滅除。「譬如自苦」，就如同自己所承受的苦，因為是苦所以我要滅除；相同的道理，他人所遭遇的苦也是苦，所以我也必須滅除。

第二個正因公式，我當饒益他人、成辦他樂，因他人是有情故，「我應該饒益他人、成辦他人所追求的快樂」，這是所立的宗，為什麼我要這樣做呢？因為他人是有情的緣故。既然是有情，就表示他是一位想離苦得樂的眾生，既然想要離苦得樂，我應該要饒益他人、成辦他人所追求的快樂，譬如成辦吾身之樂。就像我想要成辦自己身體上所追求的快樂一樣。為什麼我的身體會想要追求快樂？因為在身體裡面有一顆心，我的心是想要追求快樂的，因為它想追求快樂，所以擁有這顆心的人，會設法去成辦快樂；既然是如此，我以外的其他有情也是想要離苦得樂，既然想要離苦得樂的話，我也應該幫助他人，成辦他人追求快樂。

舉一個簡單的例子，如果在我面前有兩個病人，這兩個病人生同樣的病，而且病情都相當危急。這時，在我有能力的情況下，如果我只救其中一個人、而放棄另外一個人的話，第三者會認為我的行為是不公平的。為什麼？因為面前的這兩位病人都是有情，他所受的苦都是相同的，而且這兩位有情都想要遠離當下的病苦；既然我有能力，為什麼我只救一者，而放棄另外一者？所以這樣的行為並不可取。甚至有人會認為，因為我貪愛某一個病人，所以我只解決某個人的問題；

而我對另外一個人沒有感覺，甚至他是我的敵人，所以我排斥他，但是這樣的行為有失公平。這時將這兩位病人轉換到「自己」跟「他人」身上，我跟他人都是有情、都想要離苦得樂，既然是如此，為什麼我只想到自己、而忽略別人？這也是不公平的！這就像之前所舉的例子是一樣的。

所以在這個地方有提到兩個正因：第一個正因是提到，其他有情的苦也是我必須去除的痛苦，為什麼？因為它是痛苦，既然是苦我就必須去除。相同的，就如同我想要饒益自己、利益自己、成辦自己的快樂，我也應該用相同的方式，來成辦他人所想要追求的快樂，為什麼？因為我周圍的其他有情，他們跟我都是一樣的，都是想要離苦得樂的有情。這兩個理論，乍看之下各位可能會覺得難以接受，但如果仔細去思惟，你會發現其實這兩個理由是非常有力，而且值得我們深思的。

以最簡單的例子，如果今天在世間上有一家醫院，它只收有錢人、而排斥窮人的話，你會怎麼看待這家醫院？你會覺得怎麼會有這樣的醫院呢？它怎麼只收有錢的病人，而排斥窮人呢？為什麼你會有這樣的想法？因為你會認為，既然它是一間醫院，它必須收所有的病人。既然是如此，既然一切的有情跟我都想離苦得樂，為什麼在這兩者當中，我只想要成辦自己的苦樂、而忽略他人的苦樂呢？這樣的觀念是我們必須一再去思惟的。

巳二、成立周遍（二）午一、正文

在上一段有提到兩個正因公式，分別立了兩種原因，來證成為什麼我要去除他苦、成辦他樂。之所以要去除他苦的原因，是因為他人所遭遇的苦「也是痛苦」；之所以要成辦他樂的原因，是因為周圍的有情「都是有情」，既然是有情就代表他也想離苦得樂。進一步提到「成立周遍」，所謂的「周遍」，是指為什麼苦是我必須去除的？為什麼周圍的有情「他是有情」，我就必須成辦他的快樂呢？對於這一點分為「正文」以及「除其障礙」。

偈頌：95、我與他二者，求樂既相同，與我有何別？何故勤己樂？

第一個偈頌當中最主要是提到，透由自己的力量來成辦他人的快

樂。

釋文，觀自、他之苦樂，取捨應當相同，我在對待自己的苦樂問題以及他人的苦樂問題時，取捨的態度應該是相同的；我與他人二者欲求樂既相同，則他與我有何差別？全無差別。自己與他人二者「想追求快樂」的心是完全相同的，既然「想要追求快樂」的心是相同的，那我跟他人之間還有什麼差別呢？全無差別。何故勤求一己之樂，而不勤求他樂？既然自己跟他人這兩者沒有任何不同，為什麼我只想要成辦自己的快樂，而忽略了他人的快樂呢？此不合理。

偈頌：96、我與他二者，惡苦既相同，與我有何別？何故唯護己？

釋文，我與他人二者厭惡苦既相同，則他與我有何差別？自己與他人二者不想承受多一分的痛苦，這種想法是完全相同的，既然是如此，自己跟他人到底有什麼不同呢？全無差別。何故不護他人之樂，唯辦己樂，護不令失？既然全無差別，那為什麼我不設法去保護他人想追求的快樂，而只成辦自己的快樂，設法讓自己的快樂不要退失呢？此二相同，皆應成辦。

午二、除其障礙

偈頌：97、謂無損於我，故不護彼苦；後苦亦無害，何故防護之？

釋文，若謂：「彼有情苦無損於我，故我不需防護。」這時有人會提出以下的論點：雖然「他人的苦」與「自身的苦」，這兩者同樣是苦，但是由於他人的苦並不會傷害到我，所以我不需要很刻意的去防護，或者是不需要刻意的去去除他人的痛苦；相同的道理，他人的樂對我也沒有任何的幫助，所以我並沒有必要去成辦。

此極非理，自宗回答：這樣的論點完全不合理。如恐老時將受痛苦，於年少時集聚財物，如果因為「苦」不會傷害到我，我就不需要去防護的話，那為什麼要擔心老的時候將受到痛苦，而在年少的時候要集聚財物呢？老的時候所必須面對的苦，對於那位年青人而言一點傷害都沒有；既然沒有傷害，為什麼這位年青人，他在年少的時候就要為老而作準備呢？如是恐於下午、明日受苦，而於上午、今日勤作除苦方便，相同的道理，有些人會擔心在下午或是明天受苦，而在早

上或是今天努力的作去除痛苦的方法；照理說下午的苦，並不會傷害到早上的那個人，相同的，明天的苦，也不會傷害到今天的那個人，既然我因為其他有情的痛苦不會傷害到我，所以我不需要去除他人的苦的話，這時下午的苦、明天的苦，也不會傷害到上午以及今天的那個人，為什麼要想辦法去避免呢？應不合理，因後時苦亦無害於前時之人，何故憂慮而防護之？不應防護。

(85 “4)

若曰：「今生我若不遮來生受苦之因，則於來生我須受苦，故應勤修遮彼方便。」在上一段有提到，既然之後才會面對的痛苦，並不會傷害到前面的那個人，那為什麼前面的那個人要為此而憂慮，並且想辦法去除將來有可能會產生的痛苦呢？對於這句話有人作了以下的解釋：這時他是以「今生」以及「來世」的角度來解釋，如果我在「今生」不想辦法遮除掉「來生」將會感得痛苦的因，那麼我在來生就必須受苦，為了避免「來生」受苦，所以在「今生」我應該想辦法遮除苦因。這句話看起來很有道理，但裡面還是有其他的問題。

偈頌：98、念我受彼苦，此乃邪分別，因亡者為他，生者亦如是。

釋文，若念：「今生之我於來生時將受彼苦。」如果有人認為：今生的我在來生的時候，必須承受今生所造惡業的苦果。自宗回答：此乃顛倒之邪分別，這樣的見解是顛倒、錯誤的邪分別，為什麼這麼說呢？因死亡者乃為他人，赴來生者亦復如是，因為死亡的這個人，相較於來生將要受苦的另外一個人，他是屬於「他者」；而投生到來生的那個人，相較於今生的造業者，他也是「他者」。講簡單一點，將「我」分成「今生」的我跟「來生」的我這兩個「我」，這兩者是因果關係，透由「今生」的我而產生「來生」的我，既然這兩者是因果關係，就表示並不是同一個個體。「今生」的我相較於「來生」的我是屬於「他」，相同的，「來生」的我相較於「今生」的我也是屬於「他」，這兩者並不是同一個個體，所以我們不會說，「今生」的我會在來生的時候受苦，因為「今生」的我根本不會到來生。

「因死亡者乃為他人」，造業以及即將死亡的這個人，相較於來生必須受苦的人而言，是屬於「他」，「赴來生者亦復如是」，而投生的這個人、受苦的這個人，相較於造業者——未死的這個人而言，也

是屬於「他」，彼二者非同一人故。這兩個人並不是同一個人，所以「造業者」跟「受苦者」並不是同一個人，而是分開來的兩個人。

此理謂人彼此相異，故其一方不應去除另一者苦，「今生」的造業者跟「來生」的感果者，這兩個人彼此之間的關係是相異的，並不是同一個人，所以「今生」的造業者他會不會在來生的時候感得苦果？並不會！因為「今生」的造業者在來生的時候就不存在了；相同的道理，「來生」的那個人——也就是受苦的那個人，是不是今生造業的這個人？也不是！是以前後剎那相異之同類理而破，「前前」的這個人跟「後後」的這個人，並不會同時存在，「前前」的人他在一剎那、一剎那的瞬間就會消失，所以前面的這個人並不會在前面造業而感得後面的果，「造業者」跟「感果者」這兩個人是完全不同的；若解觀待勝義而破，非此論義。在這個地方最主要強調的，它並不是從觀待「勝義」的角度來破除，而是從「名言」的角度——也就是前後剎那這兩個人，他們彼此之間是相異的。我們回過頭來在上一句裡面，對方是提到：「今生」的我如果不想辦法遮止惡業，「今生」的我到了來生會感得惡果，但這樣的論點是不成立的。

(85 “9)

偈頌：99、若身肢有苦，應由自防護；足苦非手苦，何故以手護？

在上一段，自宗是以時間的「前後性」來破斥對方提出的錯誤論點，接下來這個偈頌是以「同時間」來破斥對方。

釋文，若於身肢有任何苦，應由身肢自己防護、除苦，則如足為芒刺所傷之苦，既非手苦，何故以手防護足苦？不應防護。在之前對方提出的論點是，他人的苦並不會傷害到我，既然不會傷害到我，所以我不需要去防護，我只要解決自己的問題就好了，不需要解決他人的問題；如果是這樣的話，當我的腳被刺傷到的時候，照理說應該透由腳本身來將刺拔除，而去除腳上的痛苦，怎麼會用手來拔除腳上的苦呢？因為手跟腳這兩者是相異的，如果我們認為一者的苦不會傷害到另外一者，所以另一者就不需要去幫助他的話，那照理說當腳受傷的時候，腳上的苦並不會傷害到手，那為什麼手要去幫助腳除苦呢？不應防護。

偈頌：100、謂此雖非理，然執我故除；執自他非理，唯當盡力斷。

釋文，若謂：「由一者除不相干者之苦，此雖非理，在之前提到如果因為兩者是相異的，所以其中一者不需要去除另一者的痛苦的話，這麼說手跟腳這兩者也是相異的，所以當腳受傷了手不需要去幫忙，對於這個論點他宗又作了回答：如果由一者去去除毫無相關聯的另外一者的痛苦，的確這有點不合理，然由恆常串習執我，而於前後世及早晚等身執為我所，但是因為無始以來不斷的串習執著我，所以對於前、後世的兩個不同的我，或者是早上跟晚上兩個不同的身軀，甚至在同一個時間我的手以及我的腳會執為「我所」，故可由其一者去除另一者苦。」所以透由「我執」以及「我所執」，將兩個完全沒有相干的東西執著為是「我的」，所以在這樣的執著之下，其中的一者是可以去除另外一者的痛苦。

這時自宗回答：執著自他皆為自主並非合理，執著自己或者是他人是在不須觀待他者的情況下，就能自主形成的這種「我執」，它並不是正確的心，唯當盡力斷除彼執，它是錯誤的心、顛倒的心，我們應該想辦法將它斷除才是，因補特伽羅我執錯執耽著境，因為「補特伽羅我執」或者是「我執」，「我執」它在執著耽著境的時候，它執著的對境與事實的真相沒有辦法吻合，所以說它是顛倒錯誤的心，由彼引生一切禍故。在輪迴中流轉，之所以會遇到痛苦，最主要的原因也是因為心中的「我執」。

既然我執的耽著境是不存在的，既然我執它是顛倒、必須斷除的心，那為什麼在這個地方要討論它呢？它怎麼能夠成為是立宗的基礎點呢？既然它是顛倒的心，就不能因為「我的心中有我執，所以我對周圍的這一切法生起了我所執，所以一者可以去除另外一者的痛苦」，這個論點本身就是有問題的。因為你在提出這個論點的當下，所依據的是——心中的我執，但心中的我執並不是正確的心，它是顛倒錯誤的心。

已三、去除念不能修自他平等之障（86 “）

在之前有提到，如果我們心中認為不需要去除他人痛苦的原因

是，「那是他人的苦，並不會傷害到我」，如果有這樣的念頭的話，這時在《入行論》裡面，以及釋文當中都有提到，如果原因僅止於此，如果是因為「他人的苦不會傷害到我，那我不需要去除他人的苦」，這時今生也不需要為來生作準備，相同的，上午也不需要為下午而作準備，今天不需要為明天而作準備；因為來生的苦並不會傷害今生的我，下午的苦也不會傷害上午的我，明天的苦也不會傷害今天的我；甚至如果因為「是他苦而不需要去防護」的話，那當腳受傷的時候，為什麼要用手去除它的苦、去保護它呢？但是對於這些論點，又有人提出以下的觀念：

若曰：「此二不同，之前所舉的這些例子，跟這個地方探討的「自己」與「他人」是完全不同的。為什麼不同？各別有情彼此無關，因為我跟其他有情並沒有關聯性，而有情之手足則是一聚合體，老少及前後世乃同一相續，但之前所舉的那些例子彼此之間是有關聯性的，比方手跟腳雖然是相異的，但是它們是屬於同一個人的聚合體（也就是同一個人的支分），老人以及年青人這兩者是屬於同一個相續，相同的，前世以及後世彼此之間也有這樣的關係，故於後者，後者就是手腳、老少以及前後世，他們彼此之間是有關係的，理應由其一者去除另一者苦，照道理來說，應該可以透由其中的一者設法去防範另外一者受苦，前者則非如此。」但是前者，提到自己跟他人的時候，自他二者的關係並不是如此。

偈頌：101、心續與身聚，妄如念珠軍；本無受苦者，誰能主宰此？

在解釋這個偈頌之前，我們先探討對方在安立自己跟他人，甚至一切法時，是安立在「有自方」的基礎點之上，他認為自己跟他人是由自方所形成，也是由自性所形成的。這時，自宗舉了兩個譬喻「念珠」以及「軍隊」。一串念珠是怎麼形成的？它是由很多顆念珠粒，透由一條繩子串起來之後，藉由分別心去假立這個個體為念珠，在此同時一串念珠就形成了。相同的，軍隊也是如此，軍隊不會只有一個軍人，一定是由很多的軍人聚集之後，我們取名這樣的團隊稱為「軍

隊」。所以不論是一串念珠或者是軍隊，他們都是由分別心假立出來的，既然是由分別心假立的，就表示從境界的方位去尋找之後，並沒有辦法得到真實的對境。

比方我們去找一串念珠到底在哪裡的時候，它裡面有一百零八顆的念珠粒，去尋找的當下，每一顆念珠粒，它是不是一串念珠？並不是！相同的，軍隊也是如此。我們在境界上去找軍隊在哪兒的時候，裡面的每一個軍人，他是不是軍隊？並不是！但是軍隊難道是不存在的嗎？雖然在尋找之後，沒有辦法在境界的方位找到真實的軍隊，但並不代表軍隊是不存在的。軍隊為什麼會存在？是因為在眾多的軍人聚集之後，透由心的力量去安立所謂的軍隊，所以，軍隊之所以有辦法形成，是透由分別心去假立出來的。

更進一步的來探討何謂補特伽羅？所謂的「補特伽羅」，佛教的四部宗義所安立的方式並不相同。以中觀自續派而言，清辨論師認為補特伽羅心續中的「意識」是補特伽羅。為什麼他要如此安立？是因為中觀自續派以下的派別，他們並不認為一切法僅由分別心假立而成，他們認為一切法在形成的當下，必須是由自方所形成的，所以一定要有一個自方所形成的基礎點，才能夠用心去看到這個對境。中觀自續派以下的論師們都認為，境界的形成必須是由「自方所形成」，然後跟心產生了相互的作用。既然是由自方所形成，就表示在境界上去尋找之後，要能夠找到一個真實的對境，所以當我們去尋找補特伽羅之後，自續派會認為補特伽羅的「意識」就是補特伽羅。

以唯識宗而言，唯識宗認為這樣的論點有很多問題，有哪些問題呢？「意識」有善、有惡、有無記，既然意識是有善、惡、無記的話，是不是代表補特伽羅也可以分為善的補特伽羅、惡的補特伽羅以及無記的補特伽羅？並不能！更進一步，如果是欲界的眾生，在修禪之後心中生起了初禪，那能不能說這位有情是初禪的眾生，並不能！所以唯識宗看到，如果將「意識」安立為補特伽羅會有許多的過失，所以他認為補特伽羅心中的「阿賴耶識」才是補特伽羅，意識並不是補特伽羅。而有部以及經部他們認為，補特伽羅的「相續」才是補特伽羅，有些人認為補特伽羅的「聚合體」才是補特伽羅，甚至有人提出補特伽羅的「外形」，他的外貌才是補特伽羅。所以對於補特伽羅要如何

安立的這一點眾說紛紜。

中觀自續派以下的論師，他們在安立的時候都有一個共同的觀念，他們認為假有的法，必須建立在實有的法之上，也就是假有法它在形成的時候，必須要觀待實有法才有辦法假立。因此，他們認為假有法的施設處必須是實有法，既然是實有的法，所以很多宗義師都認為補特伽羅的「聚合體」——也就是補特伽羅眾多支分所聚集的這個個體，並不是補特伽羅的施設處，因為它本身是假有的，假有的法並沒有辦法成為另外一個假有法的施設處。但對於這個部分詳細的內容，在〈第九品〉的時候會仔細的為各位介紹，所以我們回到原文。

釋文，自主之心續與身聚亦應無有，雖然心續與身聚是存在的，但是它們存在的方式並不是自主獨立、由自方所形成的，所以它並沒有任何的自性。比方說人、天、畜生，為什麼會安立上這些名詞？是因為當我們看到人的蘊體之後，會取名為這是「人」；看到天的五蘊之後，會認為這個人叫做「天」，而安立上「天」的這個名稱；相同的，畜生也是如此。既然人、天、畜生的安立方式，是透由心去安立的，就表示在境界的方位上，不論是他的手、他的腳、他的身體，任何的一個支分去尋找之後，並沒有辦法找到真正的人、天、畜生。由此可以知道，一切法都不是由自主、獨立的方式而形成出來，完全是由分別心在觀待之後假立出來的一個對境。

所謂「心續」與「身聚」者，猶如念珠與軍隊等，是於已諸支分假立而成之虛妄法，所謂的「心續」是指前後世的心續，「身聚」是指某一個補特伽羅身體的支分，也就是手跟腳等。在前面他宗提出反駁的時候最主要是提到了，「前後世」的兩個不同補特伽羅他們的關係跟「自他」的關係並不相同，因為「自他」二者彼此毫無關聯性，但是「前後世」的兩個補特伽羅他們至少是同一個心續、同一個相續、同一個續流的。至於「手跟腳」的關係跟「自他」的關係也不相同，因為手腳是同一個聚合體。不論是「心續」或是「身聚」在形成的時候，它形成的方式，猶如之前所討論到的「念珠」以及「軍隊」，它是在眾多支分聚合之後，透由分別心的力量假立出來的虛妄法，此亦是於前後眾多相續、支分假立而成之虛妄法。如同「念珠」與「軍隊」，

它們是在眾多支分聚集之後，透由分別心假立而成，相同的，「心續」以及「身聚」也是在前後眾多相續以及眾多支分聚集之後，透由心去假立出來的虛妄法，這兩者是完全相同的。

(86 末 2)

若謂：「彼等皆為一有情之我所所攝，為彼有情所主宰故，時、地雖異，然仍可由一者去除另一者苦。」這時對方又回答說：之前所提到的「心續」以及「身聚」，這些都是某一個補特伽羅的「我所」所含攝的，都是屬於某一個補特伽羅的，所以這些是屬於那位補特伽羅所主宰的。不論「時」間或者是「地」，兩個不同的個體、兩個不同的身肢（比如手跟腳），時、地雖異，然由於它們是屬於同一個補特伽羅所主宰的緣故，所以還是可由其中的一者去除另外一者的痛苦。

這時自宗回答，本無承受苦者——補特伽羅有我，根本沒有補特伽羅有我，所以補特伽羅有我並沒有辦法主宰這一切，它也不會造業、也不會受苦，是故自主有情誰能主宰此諸苦樂？既然「補特伽羅有我」是不存在的，就表示「自主的有情」是不存在的，有情是在觀待的情況下才有辦法形成，因此沒有自主的有情。既然沒有自主的有情，哪來自主有情所含攝的心續以及身聚呢？同非任何人能主宰。同樣的，都不是任何人能夠主宰的。

(87 “2)

偈頌：102、既無受苦者，諸苦無差別。

釋文， 是故既無自主承受苦者，自、他諸苦皆無差別，既然沒有自主的自他，自他二者的關係就像「此山」以及「彼山」，是在相互觀待的情況下才有辦法建立的話，那如何去區分「自苦」以及「他苦」這兩者真正的差別呢？提到自、他二者，比方以「我」為例，從「我」的角度所謂的「自己」就是只有我一個人，提到了「他」是指我以外的其他一切有情。所以觀待於「我」而言，我是看到了自己、是屬於自己，而提到了「他」是指我以外的一切有情；但是站在其他人的立場，那是完全顛倒過來的。所以並不會有獨立自主的自己、也不會有獨立自主的他人，自他二者的關係是在相互觀待的情況，就與「此山」跟「彼山」這兩者的關係是一樣的，然名言中，仍有相互觀

待所成自、他之苦，是否代表自他二者的痛苦是不存在的？並不是！在「名言」的狀態下，仍然可以在相互觀待的情況下，安立自他二者的痛苦，但是在「勝義」的狀態下，自他二者的苦並沒有任何的差別，故應勵力去除自他苦。

辰二、攝義

是苦即當除，何須分自他？

偈頌：103、不應作諍論：何須除他苦？欲除悉應除，否則自如他。

釋文，他苦亦是痛苦，故我即當滅除，何故須分自他？自己的苦是痛苦、他人的苦也是痛苦，所以我必須設法去除自他二者的痛苦，為什麼我要在這上面分別自己與他人的差別呢？他人之苦皆應去除。他人的苦都應該去除。是故不應作此諍論：「他有情苦無害於我，何故須除？」所以我不應該在這一點上面作諍論，也就是「他人的苦並不會傷害到我，我何必去除他人的苦呢？」根本不需要諍論這一點。自苦非己所欲，若欲除之，則一切苦悉應滅除，當我遭受痛苦的時候，所承受的任何一分苦，都不是我想面對的，如果想要去除自己當下的痛苦，也應該去除其他人所遭遇的一切痛苦；否則自苦亦如他苦不應去除。如果我覺得他人的苦可以擺在一邊，不需要管他的話，為什麼我要想辦法解決自己的問題，然後去除自己的痛苦呢？故如珍愛自我，亦應珍愛他人，盡力去除其苦。所以應該如同珍愛自己一樣，也應該珍愛他人，盡力的去除他人的苦。

辰三、斷諍（二）已一、由思有情之苦，菩薩不隨苦轉（88 “）

偈頌：104、謂悲生眾苦，何故強令生？心繫眾生苦，云何令苦增？

釋文，若謂：「由悲愍心視他苦為己有，將生眾苦，何故不除痛苦，反而強令生起？」有人提到：菩薩對周圍的有情心生悲愍，他不忍心看到周遭的有情受苦，甚至他會完全將他人的苦樂問題視為是自己的苦樂問題。菩薩如果對周遭的有情心生悲愍的話，這會讓他的心感到憂愁、不快樂，而生起眾苦，既然菩薩也是想離苦得樂的有情，

為什麼他不設法去除這種痛苦？反而還刻意的對周遭的有情觀修悲心呢？為什麼菩薩要這樣做？

菩薩心繫眾生之苦，云何由悲令苦增長？自宗回答：菩薩的心時時刻刻都繫念著輪迴中的有情，但是他這麼做難道是情非得已，他必須受這樣的折磨嗎？並不是！對周遭的有情心生悲愍，是因為菩薩知道這麼做，將來能夠成辦殊勝的果位，所以他刻意的在心中培養悲愍心。菩薩生起悲愍是有目的、有意義的，而凡夫在承受痛苦的時候沒有任何目的、也沒有意義，而且是在被強迫的情況下必須承受痛苦。因由彼能去除自身一切苦故。菩薩的心中生起悲愍時，不僅不會帶來多餘的痛苦，反而會因為心生悲愍而去除自身當下所受的苦，所以並不會因為生起了悲愍心，而讓他的心中有多一分的負擔。縱使他在生起悲愍的當下，他的身體上是有痛苦的，但是由於心中生起悲愍的緣故，透由悲愍的力量也能夠減輕身體上的痛苦。

已二、思惟苦之目的

偈頌：105、若能以一苦，去除眾多苦，具悲者應令，自他生此苦。

106、妙花月雖知，國王有殺意，然為除眾苦，不顧自身苦。

釋文，縱起微小痛苦，然若能以一苦去除無邊有情眾多輪迴之苦，則其義利極大，故具悲者應令自他生起此苦。菩薩的心中生起悲愍的同時，縱使會現起微小的痛苦，但如果能夠以「微小」的痛苦，去除無邊有情「眾多」的輪迴苦的話，這是相當有意義的事，所以具有悲愍的菩薩應該想辦法讓自己以及他人的心中都生起悲愍。

如《三摩地王經》云：妙花月菩薩雖知國王有意殺己，然為盡除眾有情苦，不顧自身之苦，終不聽其眷屬勸阻而入城中。過去有一位菩薩名叫妙花月菩薩，這位菩薩時常在國王的宮殿前為信眾們講經說法，藉此盡除了許多有情的痛苦。國王知道之後內心生起了嫉妒，派人想要把妙花月菩薩殺掉。而菩薩他也知道國王有意要殺他，但是為了要去盡除他人的痛苦，所以不顧自身的苦，最後還是進入城中，為當地的信眾們講經說法。之後國王所派出去的劊子手，也將菩薩給殺害了，但是在殺害的當下，菩薩的身體裡沒有流出半滴血，而是流出

了乳汁，這就是過去所發生的公案。

寅三、如此修之利益（五）卯一、專注利他無有大苦

如果行者的心完全專注在「利他」上，在利他的同時，雖然身體會感到疲倦，甚至遇到瓶頸，但是修學利他的行者不會認為這是負擔，他會欣然接受，縱使遇到痛苦他的內心還是會感到歡喜。

偈頌：107、自心如此修，則樂滅他苦；縱赴無間獄，如鵝趣蓮池。

釋文，自心若能如前所述，如此修習自他平等，則心樂於息滅他苦，如果我們的心能夠如同之前所介紹的內涵，不斷串習自他平等的道理，這時我們的心會很歡喜的想要去息滅他人的痛苦，故欲去除他人苦時，忽視己苦，當我們想要去除他人的痛苦時，便會毫不在乎自己有可能遭遇到的痛苦；縱須赴無間獄亦生歡喜，縱使必須前往無間地獄，內心也會感到歡喜，如鵝趣入蓮池，就像天鵝進入蓮花池中，故行利他無有意苦。所以在行利他事業時，內心是不會有任何的痛苦，縱使身體會感到疲倦或者是身體會感到疼痛，但是內心是不會有意苦的。

卯二、彼樂最勝故應利他

偈頌：108、有情若解脫，心喜如大海，此喜豈不足？何故求解脫？

釋文，若令有情解脫三有，心喜宛如大海盈滿，如果能讓有情獲得解脫，菩薩心中的歡喜就像大海般無有邊際，所欲求事悉皆成辦，這時菩薩心中所想要成辦的事情都能成辦，則生此喜豈不足耶？在當下菩薩心中所生起的歡喜難道還不夠嗎？何故僅求一己解脫？為什麼要追求一己的解脫呢？雖然獲得解脫不需承受輪迴的痛苦，但是追求一己的解脫，它能夠獲得之前所提到的大樂嗎？並沒有辦法。應念一切有情曾作己母而勤利他。所以在修持大乘法的時候應該時常思惟：一切的有情都曾經做過我的母親，對我的恩德難以回報，這時我應該不斷串習，藉由一己之力，想盡辦法來利益周遭的有情。

卯三、能除傲慢

偈頌：109、故雖行利他，無憍不為奇；

釋文，尤樂利他，故雖行利他事，然無憍舉而念：「我今有恩於汝。」且不以此為奇。菩薩特別歡喜利他，所以在行利他事業時，內心不會感到憍傲、自滿，覺得自己利益他人是很殊勝、很稀奇的；但反觀我們，平時只要做一件小小的善行，就會覺得自己很了不起，這表示我們行善的動機是為了自利，而不是利他。而菩薩他心心念念所想的是利益他人，所以在利益他人之後，他不會認為自己做這些事很了不起。

卯四、不求報酬及異熟果

偈頌：一心樂利他，不望得異熟。

釋文，一心樂於行利他事，故不期望得異熟果。菩薩在行利他的同時，心中所想的全是利他、毫無自利。所以在利他之後，並不會期望自己透由行善，能夠在將來感得人天的果位或是投身為轉輪聖王，他的心中完全不會有絲毫的自利。

卯五、故應修習自他平等

偈頌：110、微如言不遜，吾亦應慎防；如是於他苦，當習悲護心。

釋文，應當修習自他平等，故僅微如出言不遜，吾亦應當審慎防護，對於這句話有兩種不同的解釋方式：第一種，既然自他二者都想離苦得樂，這時我應該審慎防護自己的行為，大至毀謗他人、小至開別人玩笑，只要我的行為有可能會傷害到對方，都應該審慎防護，這是第一種解釋方式。第二種，從另外一種角度來解釋，菩薩在利益眾生的時候，不僅不希望眾生面臨三惡道的大苦，就連眾生有可能會造作出言不遜的小惡時，因為縱使只是小惡將來都會感得苦果，所以菩薩會盡可能的去保護眾生或者是引導眾生，讓眾生不要造作小惡將來

感得大苦；如是於他所不欲事及所受苦，亦當修習悲心及防護心。所以對於他人所不想要承受的我修學防護心，對於他人所感到的痛苦內心修學悲心。

寅四、倘若串習自他平等，便能生起此心

或曰：「於他人身不能念作是我，於其眼目不能念作我之眼目，是故於他苦樂如何能生如己之取捨心？」對於自他相換的內涵有人提出了以下的論點：當我緣著他人的身軀時，沒有辦法現起「我」的這種想法，對於他人的眼睛也沒有辦法念作「是我的眼睛」，既然如此，我怎麼能夠把他人的苦樂當成是自己的苦樂，如同對於自己的苦樂作出取捨，而成辦他人的快樂、解決他人的痛苦呢？

偈頌：111、如於精血滴，本非自身物，然由串習故，於彼執為我；

112、如是於他身，何不執為我？自身置為他，如此無艱難。

釋文，若不串習，誠為如此，自宗回答：如果不串習的話，的確要生起自他相換的心是很困難的，然如於己父母之精血滴，彼物本非吾自身物，然由串習力故，於彼執取為我，在這個地方有提到一個譬喻，我的身體最初是從父精母血的和合體而形成的，父精母血的這個和合體在最初並不是我的身體，他是父母親身體的一部分，但因為我不斷的串習我執，而會對父精母血的和合體執取為「它是屬於我的」或者「它是我的身體」。

如是若經串習，於他人身何故不執為我？所以，如果我不斷的串習，當我看待他人的身體時，為什麼不能夠執為「這是我的」呢？亦可執取。也是可以執取為的。若作串習，亦能生起如己之心。如果不斷串習，當我在看待他人時，也能夠生起如同看待自己的心。是故，應思愛他執之利益，勵力去除他苦。所以，應該思惟愛他執的利益，努力的去除他人的苦。有譯本中無「本非自身物」一句。在某些譯本裡面並沒有提到「本非自身物」這一句，就表示這一句本身是具有爭議的。

是故，若刻意除愛執自身而置為他，如此串習，則無艱難，所以，

如果我們很刻意的，想辦法去除珍愛自己身體的這種執著，而將珍愛的心轉換於珍愛他人的話，如此不斷的串習，到最後當我看到他人、面對他人的身軀時，也能夠生起如同珍愛自己、珍愛自己的身軀所生起的心，如同串習愛我執也。

子二、自他相換之理（二）丑一、總示（二）寅一、正文（92“）

偈頌：113、既知我有過，他為功德海，應當盡力修，愛他棄我執。

釋文，愛我執者，乃是一切罪過之源，故有過失，過度的貪愛自我是一切罪過的根源，對我而言，它是有過失而沒有任何利益的；相反的，愛他執者，則為一切妙聚之基，故為功德大海。想成辦殊勝的功德，必須將愛護自己的心轉為愛護他人。既了知己，應當盡力棄愛我執、修愛他執。提到自他相換，對於這一點宗大師在《廣、略》二論當中都有提到，所謂的「自他相換」並不是將自己與他人交換過來，也不是將他人看成自己、把自己看成他人。所謂的「自他相換」是指，無始以來不斷串習珍愛自己、棄捨他人的這種心態，這時我要將這種心態的位置對調過來，將珍愛自己的心轉換為是珍愛他人，將棄捨他人的心轉換成是棄捨自己。為什麼要轉換這兩顆心？是因為無始以來直到現今，由於珍愛自己，所以沒有辦法成辦圓滿的佛果。小乘的羅漢沒有辦法成就佛果，最主要的關鍵也在於，他們的心中有愛我執的緣故，所以縱使他們能夠斷除煩惱障，但也沒有辦法成就圓滿的佛果。既然是如此，「愛我執」對我沒有任何的幫助，為什麼我還要不斷的串習它呢？如果想要提升自己，必須將「愛護自己的心」轉換為是「愛護他人」。

寅二、能如此串習之原因

或曰：「有情無邊，故不能執彼等為我。」有人提出了相同的論述：有情的數量無邊，所以沒有辦法將這一切的有情都當成是我來看待。

偈頌：114、猶如許手等，皆為身肢體；何不許有情，即眾生支

分？

釋文，猶如承許己之手等彼此雖異，然因彼等皆為己身肢體故守護之，自宗回答：在前半段提到一個相同的譬喻，如同承認自己的手跟腳等，雖然是完全相異的個體，但因為它們都是自己身體的一部分，所以我會想辦法去保護它們；相同的，如有情雖多，若於彼等串習愛執，有情的數量雖然是無邊的，如果不斷思惟自他平等的道理，對他人串習愛他執的話，何故不能承許彼諸有情即是眾生支分。為什麼我不能夠承許一切的有情，都是想要離苦得樂的一份子。如愛自身而慎守護？既然我因為自己想要離苦得樂而會保護自己，那他人也想離苦得樂的話，為什麼我不會審慎、謹慎的去保護他人呢？理應承許。

丑二、廣說（三）寅一、說明自他相換之理（二）卯一、廣說（三）辰一、應串習愛他執（五）
巳一、能自他換並息憍舉（93 “）

或曰：「不能串習自他相換之心。」有人提出：我無法串習自他相換的心。

偈頌：115、於此無我軀，習故執我所；於他亦串習，何不生我念？

116、如此雖利他，無憍不為奇；

釋文，於此補特伽羅無我之軀，由串習故執為我所，自宗回答：對於補特伽羅無我的這個身軀，透由不斷的串習，會認為這個身軀是屬於我的；如是於他亦恆串習愛執，何故不生我所之念？相同的，對於他人如果也能時常串習愛他執，為什麼我不能夠對他人也生起我所的念頭呢？舉個簡單的例子，如果我將他人視為自己的親人，甚至將某一塊土地視為是自己的故鄉，不斷的串習到最後，會很自然的現起「他是我的親人、這是我的故鄉」的這種想法；相同的，修學菩薩行的行者，如果能夠不斷的串習愛他執，當他看到有情的同時，就會現起「這是我應該利益的有情」。倘若串習，定能生起。這樣的心只要我肯串習的話，一定能夠生起的。如此串習執他為我，雖行利他，亦無憍舉，如果以這樣的方式不斷的串習，到最後能夠很自然任運的生起「我所」的念頭，縱使我行了廣大的利眾事業，我的內心也不會因此而感到自滿。因為我認為「行利他事業，這是我應該承擔的、這是

我的責任」，所以在行利他事業的同時，我的心中是不會因此而感到自滿驕傲，不足為奇。

已二、教誨應勤修此不求異熟

偈頌：如人自進食，不求他回報。

117、微如言不遜，吾亦應慎防；如是於眾生，當習悲護心。

釋文，如人自己進食，不求他人回報。就像自己在用餐之後，不會寄望他人來回報我。為什麼？因為用餐這件事情，本來就是自己應該做的，既然是自己應該做的事情，在做了之後，為什麼要寄望他人來回報我呢？相同的，既然行利他是我的責任、是我該做的事，為什麼在利益他人之後，我要為此而感到驕傲自滿呢？因有無邊利益，故雖微如出言不遜，吾亦應慎防護，因為不斷的串習利他，對於自己以及他人都有無邊的利益，故雖然微小的如同出言不遜之苦，吾也應該謹慎的防護；如是於諸眾生，亦當串習防護受苦及悲愍心。

已三、故應專行利他

偈頌：118、故怙主觀音，為除眾生怖，以其大悲心，加持自聖號。

釋文，於諸有情，縱微小苦亦應防護，在面對有情的當下，縱使只是非常微小的痛苦，也應該設法防護，故怙主觀世音為除眾生苦難，下至處大眾中膽怯之怖，亦以其大悲心加持自聖號云：「持我名者，願彼處大眾中無膽怯苦。」在下面就舉了一個例子，以觀世音菩薩為例，觀世音菩薩是如何想盡辦法去除眾生的苦難呢？小至眾生身處眾人當中所產生的恐懼，這時觀世音菩薩都會透由自己的大悲心、加持自己的聖號，而提到：「我希望那些身處眾人當中心生恐懼的人，能夠透由持誦我的名號，為他帶來勇氣，去除他心中的膽怯。」《華嚴經》說憶念三次。在《華嚴經》裡有提到，當我們遇到這樣的情況時，要記得憶念觀世音菩薩的名號三次。既然菩薩是以這樣的方式來救度眾生，我們平時也應該用相同的方式來效學才是。

已四、倘若串習便能生起

偈頌：119、縱難不應退，由串習之力，昔聞名生畏，後無彼不喜。

釋文，或曰：「雖有眾多利益，然此自他相換極難修習。」有人提到：修學自他相換雖然有眾多利益，但是這真的非常困難。自宗回答：此縱難修，仍不應退，若經串習，便能生起。雖然修學自他相換是很困難的，但是不應該因此而退縮，如果反覆不斷的串習，到最後自他相換的證量，還是能在我的心中生起。這一點就像在研閱經論的時候，不要認為某一段或者是某一個法類很困難就放棄，既然知道它很困難，應該反覆不斷的串習，讓自己熟悉裡面的內容，到最後再學習時就會覺得：「之前覺得困難的這個點，我突破了！所以這對我而言並不困難。」這是我們每一個人都可以做到的。

由心串習之力，如昔耳聞敵名便生怖畏，其後和合結為摯友，倘若無彼反生不喜。在這個地方提到一個譬喻，有些人他傷害了我，而成為我的敵人，這些敵人他的勢力強大，有時我聽聞對方的名字內心都會感到恐懼，但之後因為某種因緣成為了好朋友，到最後如果我的生命中失去了這個朋友，反而會覺得不自在。為什麼會有這麼大的轉變？是因為我的心不斷去串習的緣故。相同的，如果能夠不斷的思惟愛我執的過患、愛他執的利益，並且不斷的去串習愛他執的話，到最後我是能夠斷除愛我執，而生起愛他執的。

已五、自他皆欲脫苦，故應修習自他相換

偈頌：120、誰欲速救護，自身與他人，應修自他換，秘密殊勝法。

釋文，故誰欲速救護自身與他人出有、寂衰損，應修自他相換，如果有人想要迅速的救護自己與他人，遠離三有輪迴、寂靜小乘涅槃的衰損，這時應該修學自他相換；此乃大乘道之究竟要義，於不具器者前，應當秘密修持此殊勝法。自他相換的教授，是大乘道中最究竟圓滿的內涵，這樣的教授在不具器者的面前，應當秘密修持此殊勝法。

這當中的「不具器者」，是指沒有辦法接受自他相換法門的這些人，尤其是小乘的行者，甚至連小乘的羅漢，他們聽到這樣的法內心都會感到恐懼、害怕，對於這些「不具器者」，我們在修持自他相換的教授時，應該以秘密的方式來修持。

辰二、應力斷愛我執（二）巳一、愛我執乃一切怖畏之因（95 “）

偈頌：121、因貪著自身，小怖亦生畏；於此生懼身，誰不似敵瞋？

釋文，不修自他相換，而因貪著自身，雖毒蛇等小怖畏處，亦能令生極大怖畏，如果不修學自他相換，會因為過度的貪著自身，縱使只是面對毒蛇、蠍子等非常微小的怖畏處，也會讓心中生起極大的恐懼。我們時常將敵人擺在外面，但忽略了真正的敵人是在我們的心中，如果我們能夠去除心中的敵人，外面沒有任何的敵人能夠讓我們產生恐懼，但我們的行為卻是剛好顛倒的，忽略了心中的敵人，而不斷想要消滅外在的敵人。不要說是外在的敵人，縱使只是別人不經意的一句話，都會讓我們的心中感到不悅，這都是來自於我們心中的愛我執；於此頻生畏懼之身，智者有誰不瞋彼似仇敵？對於不斷的生起畏懼的身體，有哪位智者不會向對敵人般的瞋恨它呢？不應珍愛。不應珍愛自身。

巳二、思惟由彼造作一切惡行

偈頌：122、欲行療身法，除飢渴等病，遂殺魚鳥獸，於道劫他物；

123、或為求利敬，乃至殺父母，盜取三寶物，感無間火焚。

124、智者誰貪愛、守護供此身？誰不視如仇？誰不輕蔑彼？

釋文，珍愛我故，欲行療身方法，除其飢渴等病，由於過度的珍愛自己，為了照顧或治療身體，去除飢渴等痛苦或疾病，遂殺魚、鳥

及野獸等，於是殺害水中的魚、空中的鳥以及陸上的野獸，或於道途伺機劫他旅客財物，或者是在路上等待機會搶奪其他旅客的財物；或為所愛之身追求利敬，或者是為了自己的身軀，而不斷的追求利養恭敬，乃至殺害利己父母，到最後甚至會為了求得利養恭敬，而殺害養育我們的父母，這些難以想像的惡劣行為都來自於愛我執；或為彼而盜取三寶財物，或者是為了自己的身體，而去盜取佛法僧三寶的財物，由此眾罪感無間獄，為火焚身。因為愛我執我們會造下許多的惡業，將來感生無間地獄，而長時被火焚燒，智者有誰貪愛、守護、供養此身？有哪一位智者會貪愛、守護以及供養這樣的身軀呢？誰不視彼如仇？誰不輕蔑彼身？故應當於一切時處遮愛我執。

辰三、思以自他為主所生得失（二）巳一、愛自他之種種過患利益（二）午一、廣說（五）
未一、以布施而言（97 “）

巳一「愛自他之種種過患利益」，這個科判當中將「珍愛自己的過患」以及「珍愛他人的利益」合併起來說，直接對比這兩者的差異。

偈頌：125、若施何能享？思自利鬼相；若享以何施？思利他天法。

釋文，若因慳吝而謂：「施他財等，我何能享？」因為心中的愛我執產生了慳吝而提到：如果將自己的食物、衣服以及日常生活用品，布施給其他有情的話，那我要吃什麼、穿什麼、用什麼呢？唯思自利，乃餓鬼相，自宗回答：如果心心念念只想著自己，如此自私自利的人，一幅吝嗇的樣子，外貌雖然是人，但他的內在跟餓鬼沒有什麼兩樣，其後將生怖畏，由於心中生起了慳吝，所造作的惡業會讓他感得惡趣，而生起怖畏；若謂：「已享用已，以何施他？」相反的，如果心中串習愛他執，而想到：如果自己將好的衣食都享用完了，那用什麼來供養三寶、布施有情呢？唯思利他，這時因為愛他執會策發心中的利他心，則為天法，這是菩薩所想要修行的法門，將生一切圓滿。透由「愛他執」能夠成辦我們想要追求的一切圓滿。

未二、以損害而言

偈頌：126、為自而害他，將受地獄苦；為他而捨己，獲一切圓滿。

釋文，若為自樂而於他作殺等損害，自身將墮地獄等處受苦；若為他樂而捨己身、資財，將能獲得一切圓滿。如果為了追求自己想要獲得的快樂，而損害他人，將來必須墮入惡趣受苦；相反的，如果為了成辦他人的快樂，而捨棄自己的身體、資財，最終能夠獲得一切圓滿的果位。

未三、以讚揚而言

偈頌：127、欲求自高者，卑愚墮惡趣；若此轉換他，受敬升善趣。

釋文，欲求自於聲名等處高過他者，來生反墮惡趣。如果只想要自己在聲名、財富、外貌、權勢等各方面都比別人好，藉此得到他人的讚美，或許短時間之內能夠得到他人的讚美，但最終因為心生我慢，來生反而會墮入惡趣。縱生為人，然其種姓、身形卑劣，心智愚鈍，縱使之後跳脫惡趣投生為人，但是也會生在低賤的種姓、不但身形卑劣、而且心智愚鈍；若串習將此求高欲轉換於他，如果將之前只求自己好的心轉換於他，希望他人得到恭敬、讚揚、並且至誠的侍奉他人的話，則於後世能升善趣，這時後世的地位反而能夠提升，而投生在善趣當中，受他圓滿恭敬承事。最終能夠得到他人至誠恭敬的承事。

未四、以行事而言

偈頌：128、為自役他者，將受僕役苦；為他自勞碌，則感君王樂。

釋文，若為自利，役使他人為僕，令彼無自主者，如果為了自利看不起他人，任意使喚差遣他人，讓他人失去自由的話，來世將生卑賤種姓，受僕役等眾苦，之後縱使投生為人，也只能生在卑賤的種族，並且受他人的控制，必須承受各種痛苦。不只是人，有些畜生雖然能夠協助我們，但是也不應該過度的使用這些動物，讓他們負載過重的物品，這些行為都是不可以的；為他利樂而自勞碌，如果為了利益他

人四處奔波忙碌，則於後世感生君王、高貴種姓、身形莊嚴等樂。

未五、以利樂而言

偈頌：129、世間所有樂，悉從利他生；世間所有苦，皆從自利起。

釋文，總之，世間當中所有安樂，悉從欲他安樂、利他而生，在世間上能想到的所有安樂，都是從想要讓他人快樂、利益他人的心而產生的；世間當中所有痛苦，皆從貪愛自我、欲求自利而起，相反的，在世上能想到的所有痛苦，都是從貪愛自我、自私自利的心態而衍生出來的，故應精勤除愛我執。所以先不討論來生，從今生我們都可以看得到，世間上想要追求的安樂、想要避免的痛苦，都是來自於愛他執，所以應該精勤的去除愛我執。

午二、攝義

偈頌：130、此何須繁說？愚人作自利，能仁行利他，觀此二差別！

釋文，此理何須繁說？愛我執的過患以及愛他執的利益，根本不需要繁瑣的介紹，愚人愛作自利，故生一切不欲之事，看看我們的現狀，就可以知道愛我執有哪些過患。無始以來直到現今因為「愛我執」，我們雖然想要追求快樂，但是得到的卻不是快樂，反而是源源不絕的痛苦；能仁則行他利，是故一切究竟圓滿。再看看世尊，世尊棄捨了愛我執，而專修愛他執，最終他得到什麼樣的果位？他得到自利、利他兩方面都圓滿究竟的佛果，應觀此二差別而發勝解！所以不用講太多道理，看看我們自己跟世尊的差別，為什麼會如此的懸殊？是因為我們無始以來串習的是「愛我執」，而祂串習的是「愛他執」，所以觀察這兩者的差別之後，在內心中應該相信以上所說的那些道理。

巳二、故應捨愛我執（四）午一、不可現見之過患（100 “）

偈頌：131、若不能真換，自樂與他苦，佛果不能成，輪迴亦無樂。

釋文，昔以成辦自樂、去除己苦為主，倘若不能反之而行，真換自樂與他眾苦，在過去我們都是以成辦自己的快樂、設法去除自己的痛苦為主，但現今如果沒有辦法將這樣的行為轉換過來，將自己的樂與他人的苦對調過來的話，珍愛他人，精勤為他引樂、除苦，在過去我們不斷的設法成辦自己想追求的快樂，這時將這樣的念頭轉向於他人，很努力的為他人付出，讓他人能夠獲得快樂，並且設法去除他人的痛苦，非僅不能成就佛果，如果我們不能這樣做的話，先不談成佛這件事情；縱念：「吾雖不能成佛，猶可住輪迴中。」縱使有些人會這樣認為：「我沒有修學愛他執所以不能成佛，但是由於我的心中有愛我執的緣故，所以我安住在輪迴當中，還是能夠獲取我想要追求的快樂。」這樣的想法是完全顛倒的，然於輪迴亦無圓滿安樂。如果沒有辦法串習愛他執的話，縱使身處輪迴也得不到任何的快樂。

午二、可現見之過患

偈頌：132、後世且不論；僕役不工作，雇主不予酬，難成現世利。

釋文，若不捨愛我執，並串習愛他執，後世過患姑且不論，如果無法棄捨愛我執，並且串習愛他執的話，我們先不談論後世會有哪些過患；縱於今生，僕役不為雇主工作，或完事時雇主不予僕役酬勞，其現世利皆難成辦。就以今生而言，如果僕人不想要為雇主工作，他只想要得到雇主的酬勞；或者是對調過來，當僕人將工作完成之後，雇主不想要給予僕人酬勞，他只想要僕人完成他的工作的話，到最後這兩個人想要達到的目標都沒有辦法達到。僕人之所以要為雇主工作，他心裡面想的是要得到對方的酬勞，但是想要獲得酬勞卻又不想工作，這樣雇主會給他酬勞嗎？當然不會。相同的，雇主之所以會雇人來工作，是希望有人能夠代替他完成這件事情，但是在對方完成之後如果不給予對方酬勞，那還會有人替他工作嗎？也不會！如果我們只想到自己所追求的利益，而不從他人的角度來思考這些問題的話，到最後我們想要成辦的現世利益都沒有辦法成辦。

午三、總明過患

偈頌：133、能成見未見，圓滿樂盡捨；由害他苦因，愚者受劇苦。

釋文，「自他相換」乃是能成見與未見——今生、後世——安樂之妙方便。「見」指的是今生，「未見」指的是來生。自他相換的法門，能夠成辦今生、後世一切安樂，因此它是成辦今生、後世一切安樂的妙方便；倘若不以利他為主，捨棄彼法，則是盡捨圓滿喜樂，如果平時沒有辦法以利他為主，棄捨了自他相換的法門，這時等於是完全捨棄圓滿的喜樂；又由害他受苦之因，愚昧不解苦樂之方便者，相續將受難忍劇苦。如果完全不了解苦樂的方便為何，要如何才能夠去除苦因，要如何來成辦樂因的話，心相續將必須要承受難以忍受的劇烈痛苦。在《入行論》裡面自他相換的教授，都是希望我們在面對周遭的人時，能夠以平等的方式來對待其他的人，而這樣的精神正是二十一世紀所欠缺的一種精神。

午四、是故應捨愛我執著

偈頌：134、世間諸災害、怖畏及眾苦，悉由我執生，此鬼有何益？

釋文，世間一切人與非人所成諸多災害，在世上不論是人或者是非人，所形成的眾多災害，包括戰爭、傳染病以及所有的天災人禍，心之怖畏及身眾苦，甚至內心的恐懼以及身體必須要遭受的痛苦，悉由緣我而愛執我所生，這都是因為過度的執著自己，對自己產生愛我執之後所造成的；此愛我執厲鬼，引生一切不欲之事，心中的愛我執才是真正傷害我們的敵人，它就像是厲鬼不斷的傷害我們，造成了我們不想要面對的結果，於我有何利益？既然是如此，心中的愛我執對我們到底有什麼利益呢？應當盡力斷除！應當盡力斷除心中的愛我執。

偈頌：135、若未捨我執，則苦不能除，如火未拋棄，不免被火灼。

釋文，若未盡捨愛我執著，則不能除一切有情之苦，如果沒有斷

除心中的愛我執，這時是沒有辦法去除一切有情的痛苦，如手握火若未拋棄，則不能免被火灼傷。當我們的手上有火而感到疼痛的時候，如果不能夠將火拋棄的話，很難避免會被火灼傷；相同的，如果沒有辦法斷除心中的愛我執，不要說是「利他」就連「自利」都無法成辦。

卯二、攝義（三）辰一、自他換法

偈頌：136、故為息自害、滅除他人苦，捨自盡施他，愛他如愛己。

釋文，棄捨他人、珍愛自己，此乃一切不欲之源，捨棄他人、珍愛自己這樣的想法，是獲得痛苦的根源，故為止息自害、滅除他人痛苦，應當捨棄珍愛自我，所以為了息滅自他二者的傷害以及痛苦，應該捨棄珍愛自我的想法，為利有情盡施予他，將自己的身體、資財、一切的善根都完全施與他人，珍愛他人猶如愛己。必須珍愛他人猶如珍愛自己。

偈頌：137、意汝定當知：吾已全屬他。除為利有情，汝今莫思餘。

釋文，意汝從今定當了知，這時要告訴自己的心，心啊！從今天開始你一定要了解：「吾已全屬他人所有。」我已經完全歸屬他人，我的身體、我的資財都是屬於他人的，此後除為成辦有情一切利益，汝今莫思僅求自利等諸餘事。從今天開始除了成辦有情的一切利益之外，你不要再想只為了自己的利益，而去做那些自利的事情了。

辰二、自他換已遮顛倒行

偈頌：138、眼等屬他有，不應辦自利；亦不以眼等，於彼顛倒行。

釋文，若已迴向作有情僕，既為僕役，則不應以己之眼等顛倒而行，是故眼等屬他所有，不應怒目視有情等，既然我們迴向希望能夠做一切有情的僕人，這時就不應該去傷害其他有情。當我們將自己的身體布施給其他有情之後，我們的眼睛、我們的手腳都是屬於他人的，

所以不應該用我們的雙眼去怒視有情，也不應該透由身語去傷害有情，或以彼等唯辦自利，當行利他，也不應該透由身體只成辦自利而忽略了利他；亦不應以屬他眼等，於彼有情顛倒而行。也不能夠用屬於他人的眼睛或者是手腳等，做出傷害有情的顛倒行為，故若見己三門顛倒行於有情，應當思其過患，數數生防護心。所以當我們發現，自己的身語意三門所行不如理法，或者是縱使如法，但出發點是為了追求自利的話，這些行為都應該設法避免，這時我們要想到，如果僅求自利會產生的諸多過患，在內心中生起防護。

對於修學大乘法的我們而言，在受持了菩薩戒之後，受用任何的食、衣，都必須要想到利他。如果在受用之前，是以自利為出發點而受用食衣的話，這對我們會有很大的傷害。當我們在享用飲食的時候要想到：希望透由眼前的這一餐，能夠維持我的身體機能，並且透由健康的身體，進一步去利益其他的眾生。我們的心念應該保持在利他，而盡可能設法避免自利作意的這種心態。

辰三、修無倒行

偈頌：139、故有情為主，凡見己身物，應奪取彼等，廣利諸眾生。

釋文，是故，應以有情利益為主，凡見己身所擁有物，如衣、食等，應從自身奪取彼等——除我所執，做任何事情應該以有情的利益為主，當見到自身所擁有的物品，比方衣服或飲食等，在使用的當下要去除心中的「我所執」以及「自利作意」，廣泛利益諸餘眾生，如僕受用主人衣食，不應忘失。如同僕人在受用主人的衣食時，不應該忘失主人的恩惠。

寅二、換己意樂隨修之理（二）卯一、總示（103 “）

偈頌：140、劣等視為我，自身換為他，以無分別心，修妒競慢心。

在偈頌裡有提到修學嫉妒、競爭以及我慢這三種心態。在這裡所提到的「嫉妒、競爭以及我慢」只是取名為「嫉妒、競爭、我慢」，

並不是煩惱中的這三種心。這就像是之前提到「對治慢」的時候，我們會取名為「我慢」，但是它並不是煩惱慢。在這裡透由修學「嫉妒、競爭、我慢」這三種的心態來對治「愛我執」。

釋文，菩薩應以較己卑劣、與己相等、超勝己等為所緣境，修學自他相換的菩薩，他的周圍有三類的有情：第一「較己卑劣」，相較於菩薩他的狀態是比較差的；第二類「與己相等」與菩薩的狀態是相等的；「超勝己等」，另外一類是比菩薩的狀態更殊勝的。而平時對於比自己差的那一類有情會生起我慢，與自己相等的會競爭、比較，而比自己優越的會產生嫉妒，這時以這三類的有情作為所緣境，視之為我，而將自身換為他人，轉換執著自他二心之位，將自己與他人的位置對調過來，以無疑慮之分別心引發定解。在修自他相換的時候，內心不應該有任何的疑慮，以無疑慮的分別心在心中生起強烈的定解。

若是天授菩薩修自他換，如果修學自他相換的那位菩薩，他名為天授的話，這時他應該怎麼修呢？應於超勝己之天授修嫉妒心，之前有提到三類的有情：第一類是「較己卑劣」，也就是比自己差的那一類有情，所以天授菩薩在修學自他相換的時候，面對這一類的有情，之前會心生我慢，這時將兩個人的位置對調過來，也就是天授菩薩站在他人的立場、站在有情的立場，對原來的那位菩薩——也就是天授——修嫉妒心；與己相等者修競爭心；較卑劣者修我慢心。也就是他的位置是對調過來的，在這個地方思惟的方式，跟我們平常的思惟方式來所不同。當我在看待比自己差的人，很容易生起我慢，這時將自他的位置對調過來，也就是將自己看成是對方，而將對方擺在自己原來的位置上，這時我的狀態是比較差的，而去看看原來的那個我，你就會對原來的我生起嫉妒。

卯二、廣說（四）辰一、於超勝者修嫉妒心（二）巳一、修習之理（104 “）

偈頌：141、彼受敬非我，我得不如彼，讚彼呵責我，彼樂我受苦；

142、我須做諸事，彼安逸度日；世間盛讚彼，傳我卑無德。

143、無德何所為？我等應具德。彼較某人劣，我亦勝某

人。

釋文，天授菩薩修習自他相換法時，天授菩薩對於生我慢的卑劣者，在修習自他相換法的同時，應該將自己跟他人的角色對調過來，應思，而想到：「彼天授受他人恭敬。」這時天授菩薩的角色是比較卑劣的，而看到原有的他是什麼樣子呢？比他狀況好的天授菩薩受到他人的恭敬，並視有情為我，而這時修學自他相換的天授菩薩，他視卑劣的有情為自己，而我功德微劣，所以這時他的狀態跟之前他所藐視的對象是一樣的，他認為：我的功德是很微劣的，所以沒有人來恭敬我、沒有人來供養我，故非受恭敬者；又我所得安樂資具不如彼者，不僅如此，我所得到的資具也不如天授菩薩；天授菩薩彼受讚揚，我等卻遭他人呵責，由於天授菩薩有功德所以眾人會讚揚他，而我等沒有功德而遭到他人的排斥呵責；彼享安樂，我等受苦，他的狀態是在安樂的狀態，而我的狀態是在受苦的狀態；我等須做搬運重物等諸事務，彼則安逸度日，而我每天要辛勤的做一些粗重的工作，但是他卻能夠安逸度日。這時天授菩薩轉換了角色，而站在卑劣有情的立場去看到原有的他，這時對原有的天授菩薩內心生起了嫉妒。

以上講到的這些是屬於世間法，他對於原有的天授菩薩所擁有的世間法，內心產生了嫉妒。世間盛讚彼菩薩有戒、聞等德，進一步，對他所擁有的出世間的功德產生嫉妒，世人不斷的讚美那位菩薩有持戒以及多聞等功德，傳我卑賤且無功德。但眾人口中都不斷的述說著，我的地位卑賤而且沒有任何的功德，又此乃因汝勤修德所致，我等無德有何所為？這個時候可以用以下的方式來思惟：嫉妒的對象——也就是舊的天授菩薩，為什麼他有持戒多聞等功德？難道說他生下來就是如此嗎？並不是！這些功德並不是天生的，而是透由他不斷的努力勤修正法之後，而獲得了這些功德。既然是如此，雖然我的狀態目前並不是很好，但不需要因此而感到失望，只要肯努力到最後我也能夠到達像他一樣的境界。因為沒有功德而自暴自棄有什麼用呢？其實並不需要自暴自棄，只要肯努力的話，總有一天我也能夠達到像他一樣的地位，我等應當勤修令己具足彼德。

「彼人高尚、我等卑劣」，亦由觀待其觀待處而安立故，在這個地方提到，舊有的天授菩薩他的地位高尚，而我的地位非常的卑劣，

這是因為對方有功德而我沒有功德，為什麼心中會有這樣的想法？這是因為彼此觀待之後、比較之後，認為自己的功德、地位不如對方，所以會覺得自己是比較卑劣的，較於德更勝之某人，則彼菩薩功德微劣；但是我們所嫉妒的對象，也就是舊有的天授菩薩，如果他去比較一個功德比他更多的另外一個人，在觀待之後，我們所嫉妒的對象他的功德是微劣的，較於更下劣之某人，我等亦超勝彼，雖然相較於舊有的天授菩薩，我們的功德並不好、我們是很卑劣的，但是跟比自己差的那些人相較之下，其實自己也還是不錯的！是故我等無須怯弱，既然是如此，我們不應該因為看到一個人比自己好，內心就產生怯弱，應當勵力成就菩提。應視有情為我而修。

(105 “6)

若曰：「汝因壞戒、見等退失，故較天授菩薩下劣。」這時又有人提到說：因為你沒有辦法持守清淨的戒律，你的見解也不夠好，所以相較於舊有的天授菩薩，你真的不怎麼樣。

偈頌：144、戒見失壞等，因惑力非我；

釋文，戒律、正見失壞，或資具匱乏等，行、見失壞乃因客塵惑力所致，不管是戒律或者是正見產生了失壞、或者是資具匱乏等，行為、見解任何一方面產生了退失，這並不是我故意的，這完全是因為暫時的煩惱力所導致的，這並不是心的本性，非我所能掌控之過，所以並不是故意讓自己沒有辦法持守清淨的戒律，也不是故意讓心中的正見退失，之所以會產生不如人意的結果，這完全是被心中的煩惱控制而形成的結果；或將後句誦為「因暫惑非我」。為什麼我們現今的狀態不如人意？這是因為暫時的煩惱影響到我的狀態，而不是我故意讓自己的狀態變成這麼的差。

已二、修已如何行持

偈頌：須隨力濟我，艱苦自願受。

145、然我未蒙濟，何故輕蔑我？彼雖具功德，於我有何益？

釋文，天授菩薩汝若具悲，則須隨力助濟我等，令我等能遠離衰

損，天授菩薩透由修學自他相換而站在卑劣眾生的立場，而對原有（舊有）的天授菩薩提到：如果你真的是一位修學大乘法的菩薩，你的心中真的有悲愍心的話，照理說你應該隨分隨力的來幫助我才是，想辦法讓我遠離現今的苦難現狀；成辦諸功德之難行艱苦，我等自願承受。如果你願意伸出援手來協助我，在成辦諸多功德的當下所會遇到的難行艱苦，我等有情自願承受。然我等眾未蒙汝濟、未得饒益，汝又何故輕蔑我等？但是我等這些有情，並沒有得到你的幫助，那為什麼你要來輕蔑我呢？縱使你有功德，如果你的功德沒有辦法利益到我的話，那這些功德又有什麼用呢？汝之功德於我等眾又有何益？彼菩薩雖具諸功德，然無益於我等有情。所以站在卑劣有情的立場，這時他在看待舊有的天授菩薩時，他會想到雖然你有功德，沒有錯！但是你的功德對於我而言沒有任何的幫助，不僅沒有幫助，你還輕蔑我、藐視我、看不起我，這樣你心中的悲心在哪裡？你的功德對我又有什麼幫助呢？

（106 “4）

偈頌：146、無愍眾生陷，惡趣猛獸口，向外誇己德，欲與智競爭。

釋文，又因戒律、正見失壞，其後定將墮惡趣者，猶如陷於毒蛇、猛獸口中，我等有情因為戒律、正見失壞的緣故，來生一定會墮入惡趣受苦，那時我的狀態就像是陷入毒蛇以及猛獸的口中，然彼天授於諸眾生無悲愍故，非僅無益我等有情，反更向外誇己功德，雖然我的狀態非常遭，但是舊的天授對於我竟然沒有生起任何的悲愍，不僅對我沒有任何的幫助，反而還對外自誇他有多少功德，欲與我等當中諸智者眾競爭，並且想要跟我等當中具有智慧的那些人相互競爭；彼不應當自詡超勝、輕蔑他人。所以這時站在眾生的立場，他會認為天授不應該自以為了不起、而輕蔑其他的人。從這些段落裡面可以看得到，如果對他人生起我慢的話，在眾生的眼裡我並沒有什麼功德，因為我自認為的功德並沒有辦法利益到他們。所以以大乘法而言，我們自認為有的功德，如果沒有辦法利益他們的話，這根本稱不上是什麼功德。應將有情念作是我，菩薩自身視為他人，而思不應損害有情。所以當我對他人生起我慢，看不起別人的時候，這時應該將自己跟他人的位

置對調過來，將卑劣的有情看成是自己，而將他人放在菩薩的位置上，「而思不應損害有情」，既然在眾人的眼裡舊有的我並不是這麼完美，而且在他們的眼裡我是具有我慢的一個人，其實內心中之所以會生起我慢，是自以為有許多的功德，但如果這些功德沒有辦法利益到其他的人，根本稱不上是什麼大乘的功德，所以我並不應該以我慢的態度來輕蔑其他的有情。

為什麼在這個地方要將「自己」跟「他人」的角色對調之後來觀修？是因為平時我們的心中，之所以會生起「嫉妒」以及「我慢」等煩惱，最主要是來自於心中的「愛我執」。當心中的愛我執過度熾盛的話，這時很容易因為很小的一個因緣，而讓心中生起我慢、嫉妒等眾多煩惱。所以為了要讓心中愛我執的力量降低，這時可以站在他人的立場，來看看舊的我到底是長什麼樣子？站在他人的立場，你會看到舊的我其實有很多的過失。在還沒有互換角色之前，會認為自己有很多別人沒有的功德，因此看不起別人、藐視別人，心生我慢；但是轉換角色之後，你站在別人的立場看看舊的自己，你會發現自己是有很多的過失。不僅如此，從他人的立場在看待自己的時候，也可以知道周遭其他的人，是用什麼角度在看待自己？這時你會發現對方對自己心生不滿，他們看到一個心中充滿我慢的人，他們的內心是不會服氣的！所以站在他人的立場看看舊的自己，就會知道自己是有很多的過失。透由這樣的方式能夠降低心中的「我慢」以及「愛我執」，所以當我們的內心煩惱非常強烈而沒有辦法控制的時候，也可以試著互換角色，也就是生起煩惱的角色跟自己對換，然後從別人的角度來看看舊的自己，透由這種方式來修行的話，也能夠降低心中的煩惱。

辰二、於相等者修競爭心（四）巳一、競爭利養恭敬（106 “）

偈頌：147、觀待等我者，為令己勝故，縱諍亦必謀，利養與恭敬。

釋文，觀待於種姓等與我等相等之菩薩，這時天授菩薩以及與他競爭的對象，也就是與他的狀態不相上下的另外一個人，在觀修自他相換的時候，天授菩薩將他的角色換成是對方，而從對方的立場來看舊的天授，為令己之利養、功德勝於彼故，縱須與之諍論，亦必謀取

我之利養、恭敬。這時新的天授他看到舊的天授，他的內心會產生想要競爭的想法，為了讓自己的利養以及功德都能夠超過舊天授，縱使必須與他爭論，也必須想辦法謀取我想要得到的利養、恭敬。

已二、競爭宣揚功德

偈頌：148、極力於世間，彰顯己功德；而彼所有德，不令世人聞。

釋文，應於世間極力彰顯己之功德，角色對換之後，新的天授會想盡辦法在世間彰顯自己的功德；而彼菩薩所有功德，不令世人得以聞之。新的天授在看待舊的天授的時候，他會想盡辦法不讓世人聽到他的功德，甚至毀滅他的功德。

已三、競爭美德名目

偈頌：149、復當隱吾過，受供而非彼；我今得利養，受敬而非彼。

釋文，復當刻意隱藏吾過，新的天授會想辦法刻意隱藏自己的過失，四處宣傳彼菩薩過，而到處宣揚舊的天授的過失，令我等眾受他供養，而非供彼，刻意隱藏自己的過失，就能夠得到其他人的供養，而四處宣揚舊的天授的過失，這時眾人就不會想去供養他；我今善得衣食等諸利養，受他恭敬，而彼則非如此。

已四、遇損害時則生歡喜

偈頌：150、吾喜旁觀彼，長時遭劇苦，令受眾嘲諷，相互作呵責。

釋文，吾喜從旁觀彼天授長時遭受劇苦，新的天授喜歡從旁看舊的天授長時遭受痛苦，令彼遭受眾生共同嘲諷，並且他也想要看到舊的天授被其他人嘲諷，相互舉其過失而作呵責。這時嘲諷的人，你一言、我一語不斷的指責舊的天授，自他換已，應令有情內心振奮，遮止妄詡自身功德。透由

自他相換的法門，這時我們站在有情的立場，而跟有情是站在同一邊的，所以透由這樣的思惟方式，而讓有情的內心產生了歡喜、振奮，「遮止妄詡自身功德」，從有情的立場看待舊有的我，這時會要看到自己還有很多的不足點，甚至有很多自以為是的功德根本就不是功德。

辰三、於卑劣者修我慢心（四）已一、修慢行相（108“）

偈頌：151、據云彼劣者，敢與我相爭；然聞慧貌財、種姓豈等我？

釋文，應視德勝己之菩薩為己而修慢心。平時在看待功德比自己優越的人，我們的內心會產生嫉妒，這時將嫉妒的對象與自己的角色互換過來，自己成為是比較優越的那一方，而看待卑劣的人內心當中生起我慢。據云天授菩薩彼卑劣者竟敢與我相爭，據說舊的天授菩薩，如此卑劣的人，他竟然想要跟我相爭；然其見聞、智慧、外貌、種姓、財富豈能與我相等？其實我們兩者根本不需要競爭，他在任何方面都沒有辦法跟我相比，我們之間有如天壤之別，全不能比！思已生起慢心。

已二、修所生德

偈頌：152、如此傳各處，令眾聞我德，毛豎心歡喜，渾然享喜樂。

釋文，如此不等傳遍各處，新的天授與舊的天授這兩者之間，從任何一方面來相互比較的話，是沒有辦法比較的。新的天授在功德各方面遠超過舊的天授，而他希望這樣的狀態能夠傳遍各處，而令眾人得聞我有勝過彼之多聞等德，希望所有人都能夠知道，我有超過對方等諸多的功德，爾時聞者身毛直豎、心生歡喜，希望聽到的人，他們在聽到的當下身毛直豎、心生歡喜，他們能夠知道原來在世間上有如此殊勝的人，渾然享受身心喜樂。

在這個部分特別強調的是，透由自他相換，自己站在有情的立場，希望有情的地位無比尊貴，而自己是身處在最卑微的狀態下，所以希望有情的功德，都能夠被眾人所知道，並且在聽聞的當下眾人都能夠

感到歡喜。而自己就像水一樣，水是往下流的，身處在眾人當中希望自己是最低微的，而以最恭敬的態度來承事眾人。

已三、修已加行修持之理

偈頌：153、縱彼有衣食，若為我工作，僅予維生酬，其餘悉霸取。

釋文，縱彼已有衣、食等物，新的天授在看待舊的天授時，這時縱使舊的天授他已經擁有了衣、食等物，然若為我工作，如果對方是為我工作的話，去除我等有情之苦，舊的天授為新的天授工作的同時，他要想辦法去除我等有情之苦，亦僅予彼如衣、食等維生酬勞，而這時新的天授他只給予舊的天授少許的衣食等物，讓他能夠維生，其餘利養我悉強勢霸取。至於其他的東西我一樣都不給你。為什麼在這個地方要特別強調這種觀念？這是指當我在行利他的時候，這時我應該保留的是少許的資具，也就是透由少許的衣食等物，讓我的身體可以維生，而其他的一切都應該布施給周遭的有情。並且在行利他的當下，我的內心完全都是以利他為出發點，而沒有任何的自利作意。

已四、思惟離此我慢之過

偈頌：154、令彼失安樂，恆常遭禍害。

釋文，應當令彼菩薩喪失安逸之樂，要設法讓舊的天授喪失所有安逸的快樂，囑其承擔我等痛苦，並且交待他、命令他承擔我等有情的痛苦，恆常遭受眾多禍害。在利益我等有情的當下，縱使遭受了眾多的禍害也必須忍受。以上的內容，最主要是透由自他相換的法門，希望將眾生置於頂門——也就是眾生的地位是尊貴的，而將自己放在最卑微的地方。

辰四、修習之果（四）已一、思惟愛我執之過患（110 “）

偈頌：百世於輪迴，彼恆損害我。

155、意汝求自利，雖經無數劫，以此大劬勞，令我唯受

苦。

釋文，我雖欲求圓滿，然因愛我執故，於百千世流轉輪迴，恆遭彼所損害，令我遭受地獄等苦。無始以來在輪迴中漂泊的時候，不斷的想要追求快樂，但在追求快樂的當下，我的動機是「愛我執」，由於貪愛自己、珍愛自己，所以以這樣的動機去追求快樂，最終得到的結果是什麼？多生多劫不斷的在輪迴中流轉，被心中的愛我執所損害，雖然心心念念想要追求快樂，但是最終的結果卻是墮入惡趣受苦。意汝唯求自利，故雖經無數劫，然終徒勞無益，所以這時問問自心，我的心所想的是自利，在這樣的狀態下，縱使歷經百千萬劫，付出了許多的心血，但最終的結果是什麼？最終的結果是受苦；以此極大劬勞，汝卻令我唯受輪迴痛苦。由於心中的愛我執，讓我造了許多的惡業，所以縱使花了很多的心力去追求心中想獲得的快樂，但是最終的結果卻是不斷的在輪迴當中流轉受苦。天授菩薩應作如此自省。所以在這個地方，雖然文中只有講到天授菩薩，但其實我們每一個人都應該反省，反省什麼呢？在追求快樂的同時，如果心中生起了強烈的愛我執，在愛我執的攝持下得到的結果是什麼？為什麼直到現今我們還在輪迴中不斷的流轉，它是誰造成的？這是我們應該好好反省的地方。

已二、愛他執有無邊利之依據

偈頌：156、是故當盡心，勤行眾生利；能仁無欺言，其益後能見。

釋文，是故應當珍愛他人，盡心勤行眾生利益，既然了解以上的道理，就應該試著去珍愛他人，盡心盡力努力成辦眾生的利益；能仁言教所詮無欺，世尊所宣說的內涵是不欺誑的，世尊告訴眾生們應該「棄捨愛我」而試著「愛護他人」，故應視愛我執為敵、珍愛他人，其所生益，後必能見獲得佛果。如果我們能夠依教奉行，試著將愛護自己的心轉向於愛護他人的話，最終能夠得到什麼樣的利益呢？最終我們能夠成就圓滿的佛果。

已三、釋彼唯有利益

若曰：「雖已久行利他，然猶未見如此果報。」在上一段提到，如果我們能夠珍愛他人，對他人生起「愛他執」的話，最終能夠獲得圓滿的佛果。之後有人提到：有些人認為自己是大乘行者，而且花了很長的時間在行利他，但為什麼做了這麼久還是沒有看到佛果呢？

偈頌：157、若汝自往昔，即已行此事，除獲正覺樂，絕非此現狀。

釋文，倘若汝自往昔即已行此自他換事，除獲正覺二利圓滿樂外，絕非如此受苦現狀，如果從過去直到現今都不斷的在串習自他相換的話，修學自他相換的結果，除了獲得自利利他兩方面都圓滿的正覺果位之外，絕對不可能是我們現今在輪迴中流轉受苦的現狀。這代表什麼？這代表我們的利他都只是光說不練，我們認為自他相換的法門很殊勝，也知道應該利益他人，但是實際上的行為是什麼？內心所想的又是什麼？縱使我們的外表看起來好像是在利他，但心中真實的想法卻是自利，這一點從世間、出世間兩個層面來分析的話都是如此。

以世間而言，現今很多的國家都在推動民主，但仔細的去看看推動民主的那些人，他心裡面想的真的是民主自由嗎？可能不見得，他所追求的可能只是另外一種自利，他為了讓自己獲得更多的名利，所以外表推動民主運動。以出世間學法的人而言，我們自認為是修學大乘法的行者，也承認必須要利他，嘴巴也說「我要利他」，但心中最真實的想法卻是自利。在這樣的情況下，縱使外表行利他的事業，但最終得到的結果還是在輪迴中受苦。故應追悔虛度時日，精勤修習勝菩提心。所以對於往昔用這樣的方式來度過每一天，我們心中要感到懺悔，並且精勤的修學勝菩提心。

已四、教誨精勤修愛他執

若念：「不能串習修自他換。」既然要修學愛他執，這時有人會想說：不能串習修自他換，這一點我做不到。

偈頌：158、故如汝於他，一滴精血聚，妄執彼為我；如是亦修餘。

釋文，利他既有如此利益，故如汝於他人一父母——一滴精血聚合

所成之身，串習妄執彼為自我，自宗回答：既然「利益他人」有如此殊勝的利益，就如同我們對於父精母血，透由不斷的串習之後，會將他人的身軀或者是他人身軀的一部分，執著為是我的身體。甚至更簡單的例子，父母親面對自己的孩子，有時愛護孩子的心遠超過愛護自己，這樣的心是如何培養起來的？是透由不斷的串習之後才能夠生起的。如是亦當執餘有情為我，既然透由不斷的串習就能夠生起的話，我們就應該透由思惟「愛我執的過患」以及「愛他執的利益」，並且不斷的串習愛他執，將珍愛自己的心轉向於珍愛他人，修習愛執直至究竟。

寅三、加行隨修之理（二）卯一、正文（三）辰一、自身一切善聚皆為利他（二）巳一、正文（112“）

偈頌：159、應作他密探，見己有何物，汝當奪彼等，以彼利眾生。

釋文，如此修意樂已，應作他人密探，觀己是否害他，透由以上的內涵，修持了自他相換的意樂之後，「應作他人密探」，以前觀察的都是自己，不斷的觀察自己想追求的、自己想要避免的是什麼？既然修持了自他相換之後，要觀察他人想成辦的快樂以及他人想避免的痛苦是什麼？並且要不斷的觀察自己的行為，是否有傷害到其他的人；凡見己身有何他所求物，汝當奪取彼等——除我所執，如果見到自己擁有了他人所追求的物品，不論是我的身體或者是我所擁有的資具，這時要設法奪取這些東西。奪取的方式是什麼呢？去除心中的「我所執」，縱使在當下我沒有辦法直接施與他人，但至少在心中要去除「我所執」，也就是將我所擁有的這一切布施給其他有情，以彼利益諸餘眾生。菩薩應當如此告誡自己。

巳二、於己應生嫉妒

偈頌：160、我樂他不樂，我高他低劣，利我而非他，豈不嫉妒己？

釋文，又應修習嫉妒，又應該對自己心生嫉妒，謂我喜樂，而他

不樂，有時我們看周圍的人，內心中會現起我的狀態是歡喜快樂的，而他人的狀態卻不是如此；相同的，資財等物，我高而他低劣，相較於周圍的人，我的資具至少是圓滿、不會匱乏的，而有些人卻不是如此；我造利己善業故得安樂，以出世間的角度，我了解佛法的道理，至少能夠行利己的一分善業，所以能夠獲得安樂，而他非如此行故不安樂。相較於他人看看自己，其實我的現狀是不錯的，難道還不感到滿足嗎？豈不於己心生嫉妒？其實對自己的現狀，心中要感到嫉妒，因為我的狀態比其他多數的有情都要好很多，既然是如此，應該將自己所擁有的一切施與他人。應嫉妒之。

辰二、為利他故甘居劣處（三）巳一、觀己過失（113“）

偈頌：161、吾當離安樂，代他受眾苦；謂何故作此，細察己過失。

釋文，吾當離衣、食等所有安樂，捨予他人，並代他人承受眾苦，修學自他相換之後，要棄捨自己所擁有的衣食等所有安樂，盡可能的施與一切有情，並代他人承受眾苦；己造惡時，當自己造作傷害有情的惡業時，時而謂己：「何故造作此事？」要不時的問問自己，為什麼我要造作傷害有情的這些事情呢？菩薩應當細察己之過失。身為菩薩，平時應該仔細的觀察自己的過失。

巳二、懺悔昔於有情造罪

偈頌：162、他雖造諸罪，亦轉為己過；己縱造小罪，眾前誠懺悔。

163、倍讚他聲譽，以此遮己名；

釋文，他雖造作如害我等諸罪，菩薩亦應轉為己過，並願承擔其惡果報，他人雖然造作了傷害我的罪業，身為菩薩要如何思惟呢？菩薩應該先想到，對方之所以這麼做，有可能是我先冒犯了他，所以他不得已會對我造下如此的惡業。甚至說，這是往昔我造作惡業而感得的果報，所以當他人傷害我的時候，可以用這樣的方式來思惟；相反的，己於有情縱造微小罪過，亦應於眾人前承認己過、至誠懺悔。如果是我對他人造惡，我傷害了他人，縱使惡業非常微小，我也應該在

眾人的面前承認自己的過失，至誠的懺悔。聞有讚他聲名美譽，亦應加倍讚揚，當聽到有人讚嘆某人的時候，這時我要加倍的讚揚他人，以此遮隱己之聲名。藉由這樣的動作，希望對方的聲名能夠遮蓋過自己的聲名。

巳三、甘居劣處

偈頌： 我如最下僕，願受役利他。

164、自身本有過，勿誇暫時德；無論有何德，莫令他人知。

釋文，我如僕中最下劣之負重擔者，不懷我慢，我就像是僕人當中最下劣的奴僕，心中不懷任何的我慢，願受役使，甘願受他人的役使，利益他人。思惟自身本有過失，平時要不斷思惟自身本來就有眾多的過失；縱念：「可讚吾有少許聽聞等德…」，有時心中會現起一些念頭：「我有少許的功德，或許這些功德能夠得到他人的讚揚」，然僅少分暫時功德，切勿誇耀。當現起了這些念頭之後要想到：這些功德只不過是暫時的功德，而且相較於其他更有功德的人，我心續中的功德非常渺小，所以當想到自己有一些功德的時候，不應該向外人來炫耀。菩薩無論有何種德，皆須隱藏，身為菩薩不論他有什麼樣的功德都要想辦法隱藏，莫令他人了知。

辰三、總明實修之理

偈頌： 165、總之為自利，汝作害他事，今為有情利，願害悉歸我！

釋文，總之，應作思惟：「無始以來為自利故，意汝所作損害他事，今為成辦有情義利，願所作害悉皆歸我！」總而言之，應該要思惟：無始以來為了自利，所以不斷的去傷害他人，而現今我了解了自他相換的重要性，決定要成辦一切有情的義利，祈願過去對有情所作的傷害都降臨在我身上！

偈頌： 166、莫令自猛現，粗暴頑強相；應如初嫁媳，羞畏謹慎

行。

釋文，若念：「難以承擔他人之苦。」有些人在修學自他相換的時候內心會覺得：我沒有辦法承擔他人的痛苦。對於這一點自宗回答：菩薩莫令自心強猛展現粗暴頑強、膽大妄為之相。菩薩應該讓自己的心保持柔軟，而不應該強猛的展現出粗暴頑強、難以調伏的這種狀態。若爾，應如何住？這時應該如何安住呢？應如初嫁媳婦，心懷羞愧、畏他責難、謹言慎行而住。這時我就像是一個初嫁的媳婦，以愛我執行自利時，心懷羞愧，對他人造惡時，畏他責難，約束自己三門的行為謹言慎行，心中要時常保持慚愧。「粗暴」一詞，大疏中為「暴躁」。在偈頌裡有提到「粗暴頑強相」當中的「粗暴」，在另外一本解釋裡面將它翻譯為「暴躁」。

卯二、自他換已於實修時掌控自心（四）辰一、制伏散亂放逸（115 “）

偈頌：167、應行住利他；汝若不利他，當掌控自心，違越應制伏。

釋文，自心應行利他意樂，加行亦當如此安住，在行利他的事業時，心中的意樂是保持在利他的狀態，除了心中的意樂是利他之外，加行也應該保持在利他的狀態，所以不論是「心」或者是「行」，這兩者都是處於利他。猶如調伏野馬，令心堪修善法，如果一匹野馬未受調伏，是沒有辦法被控制的；相同的，尚未調伏的心就像是一匹野馬，是沒有辦法控制的，所以透由不斷的串習調伏了心，而讓心「堪修善法」——也就是到最後能夠隨心所欲安住在善法上；心汝若不欲作此利他事，當以正念、正知掌控自心，如果「心」你不想要按照我的方式去行利他的話，我就會用「正念」以及「正知」設法掌控心，透由「正念」讓心安住在善法上，透由「正知」觀察心安住在善法的同時，內心是否有其他的雜念，若心違越此對治法，則應制伏。如果心沒有辦法被這些對治法所調伏的話，這時要想辦法控制自己的心，讓心不會散亂。

偈頌：168、縱已如是誨，心汝猶不行；眾過終歸汝，汝唯當受罰。

釋文，縱已對已如是教誨，然心汝猶不如此行，抵賴此皆隨惑而轉，如果對自己做了以上的教誨，但是心還是不聽我的話、甚至不肯承認這是它的問題，而說這一切都是因為心中煩惱熾盛所造成的，而並不是自己的問題。有時在教誨自己或者是提醒自己的時候，心裡面會有一種感覺，會覺得這並不是我的過失，而是因為被煩惱控制，所以我沒有辦法控制自己的行為；這時，然因今生、後世所有眾過，終歸於汝愛我執心，但因為今生以及後世一切的過失，最終都是來自於你這顆愛我執的心，是故心汝唯當受罰，所以我要想辦法處罰你這顆心。

辰二、唯行自利所生過患（三）巳一、思過患已棄捨唯辦自利

偈頌：169、昔遭汝所摧，然今我已知，如今汝何往？將除汝傲慢。
170、仍念求自利，此心應捨棄。

釋文，昔遭愛我執汝所摧，爾時我尚不知汝為一切罪過根本，過去我不斷的遭受「愛我執」你所摧毀，在當時我還不知道你是一切罪過的根本，然而今非昔比，我已了知此理，但今天我已經了解你是一切罪過的根本，汝既引生眾過，你既然做錯了這麼多的事情，讓我如此的痛苦，如今欲往何處？現今你還想往哪裡去呢？無處可去，我將根除愛我執汝之傲慢心。我將連根剷除「愛我執」你的傲慢心。應當捨棄仍念「我有權力唯求自利」之心，這時應當要完全捨棄內心當中，不時會現起的「我有權力唯求自利」的心，這樣的心要完全將它棄捨，絲毫不令此心生起。

巳二、修持利他

偈頌：我售汝於他，莫哀應盡力。

171、若我稍放逸，未施汝於眾，則汝定將我，棄予地獄卒。

釋文，應知我已售汝於他有情，心莫哀愁，你要知道我已經將你賣給了其他的有情，當你知道了這件事，你的內心不要感到哀愁，應盡己力成辦有情所求。我已經將你賣給了其他有情，你已經屬於有情

的，所以你要盡自己的一份心力，成辦有情想要成辦的安樂。若我唯思自利而稍放逸，未施汝於諸有情眾，如果我只想到自利而稍微的放逸，沒有將你賣給其他有情的話，則汝集聚罪業，後定將我棄予地獄獄卒，這時因為你只想到自利，接著你會造作許多的惡業，透由業力最終你會將我丟棄到地獄，讓地獄的獄卒來折磨我，故應摧滅愛我執汝。

已三、總明

偈頌：172、汝亦曾屢屢，棄我令久苦；今憶宿仇恨，摧汝自利心！

釋文，汝昔亦曾屢屢將我棄予獄卒，令我長久受苦，過去我不了解你是一切罪過的根源，所以在你的控制下造作了許多惡業，而你屢次將我丟給地獄的獄卒，讓我長久受苦，今憶宿昔仇恨，應摧罪過根本——汝唯思索自利之心！現今當我回想起，過去你曾對我做過的那些事情，想到這一切，我在這個時候想要將罪過的根本——也就是你這顆只想到自利的心，完全的摧毀。

偈頌：173、若欲己喜樂，不應獨自樂；若欲守護己，則當常護他。

釋文，若欲己得長時、圓滿喜樂，不應貪愛己而獨自享樂，如果想要獲得長時圓滿的喜樂，就不應該過度的貪愛自己而獨自享樂；若欲守護己離痛苦，如果想要守護自己，讓自己遠離痛苦的話，最好的方法是什麼？則當珍愛他人恆常守護。我們應當要試著愛護他人、守護他人。

辰三、觀察身軀之過（三）已一、無飽足過（二）午一、貪愛身之過患（118“）

或曰：「欲行利他，故應以貪守護自身。」有很多人都會有這樣的想法：既然要行利他，在還未行利他之前，要好好保護自己的身體，但是又會對自己的身體產生貪著；在生起貪著的當下，我們沒有辦法看到貪所帶來的過患，內心還覺得這是行利他的前行。

偈頌：174、倘若於此身，越殷勤守護，則越易退墮，成極脆弱者。

釋文，此不合理。自宗回答：這樣的觀念並不合理。倘若於此身軀越為貪著、珍愛，如果對於自己的身體，越是貪著、越是珍愛，以衣、食等殷勤守護，則彼越易退墮成為極脆弱者，就會設法以衣服、飲食來滿足自己的欲望，到最後會成為非常脆弱的人，「脆弱的人」是什麼樣的狀態呢？——稍未滿足所欲求事即生大苦，只要一不如意內心就會產生大苦，縱僅微苦亦難忍受，而且這樣的人，縱使遇到小小的挫折，面對非常微小的痛苦，都沒有辦法忍受，是故此身極難守護。之所以要保護身體，是希望維持身體的機能，進一步的去行利他，如果在保護身體的當下，過度的貪愛自己，反而會讓欲望不斷的增長，這是應該避免的。

偈頌：175、如此退墮者，大地一切物，亦難令滿足，誰能滿其欲？

釋文，若曰：「成彼復將如何？」有人提到：如果成為脆弱的人，到最後會變成什麼樣子呢？自宗回答：如此退墮成脆弱者，貪愛增盛、欲求不滿，如此退墮成脆弱的人，心中的貪念會不斷增長、而且欲求不知滿足，縱予大地上之一切財物，亦難令彼滿足，由於心中的貪念不斷增長，得到了一會想要有二，得到了二會想要有四，最後縱使給予大地上的一切財物，心裡還是沒有辦法滿足，復有誰能滿足其欲？這時又有誰能夠滿足他心中的欲望呢？貪愛妙欲，定無饜足。貪愛世間的五欲、受用世間的五欲，一定不會感到滿足的。如頂生王，雖已受用四大洲及帝釋天之半座，猶未滿足。在這裡提到了頂生王，頂生王與導師釋迦世尊是同一個心續，也就是世尊還未成道之前，有一世他生為頂生王，雖然他已經擁有了四大洲以及四大王眾天，甚至帝釋天的一半法座，由於他的內心沒有辦法滿足的緣故，最後又墮入了人間。

偈頌：176、無力復貪求，煩惱失善意。

釋文，貪欲無力滿足之際，然復格外貪求諸欲，故生貪、瞋等諸

煩惱，令修善品意樂失壞，僅生憂惱。如果沒有辦法滿足心中的貪念，而且想要求得更多的五欲，這時內心就會生起貪、瞋等諸煩惱，由於貪瞋等煩惱會讓心中想要修學善法的意樂完全退失，僅生憂惱。

提到了「貪欲」，貪欲有非常多的過患，如果一個人在修行的過程中，沒有辦法斷除二邊（縱欲、過度苦行）的話，這樣的人最後是沒有辦法成就的，這當中又以「縱欲」最為嚴重。在這個世間上，很多有錢的人，雖然已經擁有非常多的榮華富貴，但是他們的心中不會因此感到滿足。甚至有些人所擁有的錢，比一個國家還要多，但是他們會因此感到滿足嗎？並不會！這麼多的錢到底要做什麼？其實並沒有什麼用途，但是這些人就是不懂得滿足。相同的，我們在修行的過程中，也要盡可能的避免墮入二邊，尤其是不應該「縱欲」。為什麼不應該縱欲？因為放縱自己的欲望，會讓過去所累積的福德快速消失。

過去的祖師們曾經提到：「現今不是我們受用善業果報的時候，現今是累積資糧的時候。」到什麼時候才能夠善用過去所累積善業的果報呢？「成佛」或者是「獲得資具自在的菩薩」，如果我們能夠成為這樣的菩薩，這時才是受用的時候，但是在還未達到這個境界之前，是我們累積福報的時候。所以在累積福報的過程中，如果不懂得滿足，不斷放縱自己內心的欲望，縱使累積了一些福報，也會因為沒有辦法滿足，而使得累積的福德快速退失。

午二、應修不貪愛身

偈頌： 若人無所求，圓滿無窮盡。

177、身欲增長故，莫令有機趁；不執悅意物，實乃勝妙物。

釋文，若人於身、資財全無所求，少欲知足，其圓滿德無有窮盡，所需資財永不匱乏。如果一個人，對於自己的身體以及所擁有的資財沒有過多的要求，雖然他所擁有的東西是有限的，但是由於他的內心懂得知足，而且不會有過多的欲望，對這樣的人來說，他所擁有的這一切「無有窮盡」，雖然他所擁有的外在事物是有限量的，但是由於他的心懂得滿足，所以這一切對他來說就很足夠了。外在的「五欲」

有什麼作用？最主要是在受用之後內心能夠獲得暫時的滿足，如果在受用外在的五欲之後，內心沒有辦法生起滿足，問題就會從此而衍生出來。所以提到「所需資財永不匱乏」，如果我們的心懂得滿足的話，雖然所擁有的並不多，但這一切對我們而言就足夠了。

故為身而貪愛資財之欲，若不依止對治，則將漸次向上增長，為了自己的身體而貪愛種種資財，這樣的欲望如果不設法對治，在受用之後如果沒有辦法懂得滿足的話，這時心中的欲望會不斷增長，心中的欲望增長就會產生許多的痛苦。這一點就像宗大師在《功德之本頌》裡面所提到的：「受用無饜一切眾苦門」，當我們受用世間的五欲之後，如果內心沒有辦法生起饜足，也就是不懂得滿足的話，這樣的心會讓我們遭受眾多的痛苦。是故莫令貪妙欲心有機可趁，所以要時時刻刻揀擇自己的心，不要被貪求五欲的心所影響；凡於所貪戀物不執悅意，實乃眾財寶中最勝妙物。在世間上最珍貴、最殊勝的東西是什麼？對於所喜愛的東西不會過度的執著，並且在使用過後內心懂得滿足，這才是眾多財寶當中最殊勝、最珍貴的。

已二、不動之過

偈頌：178、最終成灰燼，不動為他牽，怖畏不淨身，何故執為我？

179、無論生或死，皮囊有何用？豈異土石等？何故不除慢？

釋文，此身最終唯成灰燼，身體火化之後，最終唯有成為灰燼，身自不動全為他者一心一所牽動，縱使在活著的時候，身體自己也不會動，身體之所以會動，完全是被「他者」——也就是心所牽動的，沒有心身體根本不會動，血、肉等不淨物所成身蘊，而且身體裡有諸多的不淨物，乃是眾多猛烈怖畏之源，仔細的思惟過後，會對自己的身軀感到恐懼害怕，它是生起恐懼害怕的根源，何故將此執著為我？為什麼要執著這樣的身體是屬於我的呢？妄執為我，猶須承受地獄眾苦，故我無論是生或死，此臭皮囊有何作用？刻意的將這樣的身軀執著為「我的」，到最後必須承受地獄的眾苦，所以無論我是生或者是死，這臭皮囊到底有什麼作用呢？毫無作用。

此身不動與土、石等豈有差異？如果身體不是被心所牽動的話，身體與外在的土石有什麼差別？沒有任何差別。不忍我等貪愛身故，嘆云：「嗚呼！何故不除因身而感自滿之慢？」寂天論師不忍我等貪愛身體的緣故，感嘆說：嗚呼！身體到底有什麼值得感到自滿的呢？為什麼到現在還看不清楚這一點，為什麼不懂得趕快去除貪著自身而生起的驕傲呢？應於一切時處斷除我慢。

已三、愚癡之過（四）午一、不解善惡（120 “）

偈頌：180、奉承此身故，集諸無義苦，後隨起貪瞋；如樹身何為？

釋文，意汝奉承此身軀故，集聚諸多無義痛苦，「心」你不斷的奉承這個身體，奉承的結果是什麼？到最後感得的還是痛苦的果報，後於此身作利害者隨起貪瞋，不僅如此，由於過度的愛護身體，當有人來利益我的時候，我會對他生起貪著，相反的，有人傷害我的身體時，我會對他生起瞋念；雖護此身，然彼不知報恩，想盡辦法保護自己的身體，但是身體會懂得報恩嗎？根本不會！猶如樹木，就像是樹木，你不斷的去灌溉它，難道樹木會對你說聲謝謝嗎？也不會！貪著此身何為？那為什麼要貪著自己的身體呢？此不合理。

偈頌：181、吾細心守護，或為鷹等食，身既無貪瞋，何故愛此身？

釋文，不論吾以資財細心守護，或為禿鷹等所噉食，身於作利害者既無貪瞋，吾又何故貪愛此身？不應貪愛。不論用任何的資財細心的守護身體，或者是死後身體被禿鷹等動物吃掉，身體對於利益它的人也不會生起一分貪念，相同的，對傷害它的人也不會生起瞋念，既然是如此，為什麼還要貪愛自己的身體呢？不應貪愛。

午二、不解讚毀

偈頌：182、毀身彼不瞋，讚揚亦不喜，身既無所知，何為彼費力？

釋文，若人譏毀此身有過，彼不瞋恚，如果有人毀謗身體或者批

評身形醜陋，身體也不會對此感到不滿或者是心生瞋念，若人讚揚彼有功德，亦不歡喜，相同的，如果有人讚美身體的外貌莊嚴，身體也不會因此感到歡喜，如果身體本身都不在乎這些的話，那「心」你又在乎什麼呢？身既無所了知他人讚毀，我何為彼起貪瞋而勞神費力？既然身體本身都不了解別人對它的批評或者是讚美，為什麼我因此在心中生起貪瞋，並且忙於解釋，或者是為這個身體付出這麼多的心力呢？全無意義。

午三、斷諍

偈頌：183、若人喜我身，則彼為吾友；眾皆愛己身，何不喜他身（眾生）？

釋文，若謂：「身軀雖不知此，然若有人喜愛我身，則彼與吾為友，故喜彼人。」有人提問：雖然身體不了解讚毀以及善惡，但是如果有人喜歡我的身體，由於對方看我很順眼，會想要來幫助我，到最後我們兩個就會成為朋友，而我也會歡喜對方。

諸有情眾皆愛己身，我又何故不喜眾生？自宗回答：如果是這樣的話，沒有不愛自己身體的眾生，所有的眾生都愛自己的身體。如果你因為有人喜愛這個身體，而會因此跟對方成為朋友，對對方生起好感的話，照道理說你應該對每一個人都生起好感。因為任何的身體都會有一個人喜愛它，這樣的話，你應該對每一個眾生都生起好感才是，為什麼事實不是如此呢？不應貪著自身、譏毀他身。既然是如此，我們不應該貪著自身、譏毀他身，因為我的身體跟其他有情的身體都是相同的。就如同我愛自己的身體，其他的有情也愛自己的身體，每一個身體都有一個愛它的眾生。

午四、貪身雖是眾過之源，然為擷取心要故應護暇滿身

偈頌：184、故應無貪著，為眾捨己身；此身雖多患，善用如工具。

釋文，貪身非理，故於自身應無貪著，為利眾生而捨己身。貪著自己的身體並不合理，所以要設法讓自己不要對身體產生貪著，為利眾生而捨己身。如《四百論》云：「雖視身如敵，雖然身體是不淨的，

而且仔細觀察過後，會發現在身體裡面，沒有任何的東西值得我們貪著，然仍應守護，雖然身體對我們沒有多大的利益，但還是要想辦法守護它，為什麼要守護它呢？具戒長活命，如果在獲得人身之後能夠持守清淨的戒律，並且想辦法善用自己的身體，由此生大福。」透由我們的身軀能夠累積無量的福德。依身能辦眾多他利，透由我們的身體能夠成辦許多他利事業，是故此身雖多過患，然為利他應當善用，所以身體雖然有許多的過患，但是為了成辦利他應該善加使用身體，如世間人為載重物使用車乘等諸工具。這就像時常提到的譬喻，如果想要橫越海洋需要一艘船，相同的，如果想要渡脫生死苦海，就必須藉由所獲得的人身船，透由修學正法來渡脫生死苦海。

辰四、掌控自心（三）巳一、去除修善障礙

偈頌：185、故愚行已足，我當隨智者，憶不放逸言，力退昏與眠。

釋文，是故，往昔專行靜慮之相違品——欲愛、貪欲心與損害心等，「欲愛」是指對五欲所產生的貪愛。往昔我所做的行為，多半是被欲愛、貪欲心以及損害心所攝持，這些都是靜慮的相違品，如此愚夫謬行已足，在過去我的所作所為，就跟愚夫沒有什麼兩樣，這樣的行為已經夠了，我當追隨智者——善巧取捨之佛、菩薩，於諸善法憶念不放逸之言教。從今天開始我應當追隨智者——也就是善巧取捨的佛、菩薩，讓我的心安住在善法上，憶念不放逸的言教，如《親友書》云：「掉悔瞋恚與昏沉、睡眠貪欲及疑惑，應當了知此五蓋，劫善法財諸盜賊。」前面兩句話最主要提到的是五蓋，是哪五蓋呢？分別是「掉悔蓋、瞋恚蓋、昏睡蓋（昏沉以及睡眠合併在一起）、貪欲蓋、疑惑蓋，應該了知這五蓋，是劫善法財的諸盜賊。」力退昏沉與睡眠等靜慮障礙。努力退失昏沉與睡眠等靜慮的障礙。

巳二、發起勤修對治之力

偈頌：186、如大悲佛子，安忍合宜行；若不恆勤修，吾苦何時了？

釋文，應如大悲佛子發對治力，安忍修合宜行，應該效學大悲佛子，在修學菩薩行的過程中精勤的發起對治力，修對治力時不免會遇到阻礙，在遇到阻礙的當下要懂得安忍修合宜行；念若不於晝夜恆常勤修，吾所受苦何時能了？並且在心中要想到：如果沒有辦法晝夜恆常勤修善法的話，我在輪迴中所承受的苦，到什麼時候才能夠了斷呢？應當勤修共與不共之奢摩他。

已三、一心專注於善所緣

偈頌：187、為盡除諸障，迴心避邪途，我於正所緣，恆常入等至。

釋文，為能盡除諸煩惱障及所知障，為了完全斷除煩惱障以及所知障，必須生起毗鉢舍那，必須生起證得空性的毗鉢舍那，而在還未生起毗鉢舍那之前，又此須先修奢摩他，故迴心避一切障生奢摩他之邪途——欲等一切分別，要設法讓心能夠避開一切生起奢摩他的障礙——欲等一切的分別，由八斷行於正所緣，我應恆常心入等至。透由八行斷除五種的過失，讓心恆常安住在善所緣的狀態下。

總之，修習共奢摩他之理，廣如《聲聞地》中所說，總之，在無著論師所造的《聲聞地》以及《辨中邊論》等論著裡面，都有提到修學共奢摩他的內涵，而在《經莊嚴論》裡面也有提到如何成辦九住心的道理；不共之理，應如此論及蓮花戒論師之《修習次第》所說了知。至於不共的奢摩他，最主要依據的是《入行論》以及蓮花戒論師所造的《修習次第》所說了知。思惟修奢摩他之利益及未修之過患已，應以九住心等精勤修三摩地；廣則應如《廣、略波羅蜜多道次第論》所說了知。

結頌：

現證實相勝觀慧，雖能根除二障種，
然此有賴不動止，故初善巧修寂止。

現證空性的毗鉢舍那，雖然能夠連根剷除煩惱障以及所知障的種子，但在生起毗鉢舍那之前，必須要先生起寂止——也就是奢摩他，所以在一開始必須用最善巧的方式來修學奢摩他。

壬二、品名

入菩薩行論第八品 靜慮

釋文，入菩薩行論釋佛子正道第八品釋 靜慮

迴向：

願生西方淨土中，九品蓮花為父母，
華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。

第九品 般若

辛四、修學毗鉢舍那體性般若之理（二）壬一、釋品文（三）癸一、顯示欲得解脫須發證實性慧（二）子一、總義（125 “）

或念：「若欲盡滅他相續苦，應當證得無上菩提，是故須先通達實性；然除自相續苦，何須通達實性？」有人會認為：如果想要完全的滅除一切有情心相續的痛苦，必須證得無上菩提，如果想要證得圓滿的無上菩提，必須先通達空性的道理；但如果只是想要斷除自己心中的痛苦（也就是斷除心中的煩惱），為什麼非了解空性的道理不可呢？

對於這樣的質疑，怙主龍樹云：「若時有蘊執，爾時有我執。」此謂凡有蘊實執時，爾時即不能遮執著我或我所是由自相所成之薩迦耶見。「蘊實執」指的是執著蘊體是諦實成立的執著。「薩迦耶見」簡

單的來分可以分為：執著「我」是由自相所成，以及執著「我所」是由自相所成這兩種。在龍樹論師的論典裡面有提到：如果一位補特伽羅的心續中有蘊實執的話，就代表這位補特伽羅是沒有辦法遮止、沒有辦法斷除心中的薩迦耶見。以最簡單的方式來介紹的話，所謂「蘊實執」指的就是執著著「法」是諦實的這種執著，所謂的「薩迦耶見」是指執著著「補特伽羅」所生起的執著。

又任誰皆不許聲聞、獨緣羅漢未斷薩迦耶見，在四部宗義裡面只要承許空性的話，這些祖師們都認為，聲聞或者是獨覺的羅漢一定能夠斷除薩迦耶見，若爾，則須斷蘊實執，如果這個論點成立的話，就代表聲聞以及獨覺的羅漢必須要斷除「蘊實執」，故許聲聞、獨覺聖者亦須通達蘊無諦實。既然要斷除蘊實執，就代表這位補特伽羅必須要證得蘊體是沒有諦實的內涵，所以必須承許聲聞以及獨覺的聖者，也需要通達蘊體無諦實的道理。此阿闍黎亦許欲滅輪迴之苦須證實性，不僅龍樹論師是如此承許，「此阿闍黎」指的是寂天論師，寂天論師也承許如果想要滅除輪迴的苦，必須證得空性，此理將於後說。

(126 “3)

這一段一開始有提到，有些人會認為：如果最終的目標，是想要證得圓滿的菩提，這時必須通達空性的道理；但如果只是要斷除自己的痛苦設法跳脫輪迴的話，不須要了解空性。對於這一點，在論中除了引龍樹論師的論之外，在寂天論師所造的《入行論》裡面，也承許想要滅除輪迴的痛苦必須證得空性，而這樣的道理在之後會作介紹。若欲詳解其論述者，應從世間所有人天導師——傑仁波切、一切遍智善慧名稱吉祥賢所造《入中論廣解》了知。以上是最簡單的方式來介紹，「若時有蘊執，爾時有我執」這兩句話，如果想要詳細的了解其中的內涵，應該從宗大師造的《入中論廣解》來了解其中的道理。

今有多家造此論釋，謂此論顯聲聞、獨覺不須通達法無我者，實乃顛倒誤解論義，明顯易知，後將闡釋。近代有很多人在解釋《入行論》的時候，他們認為在《入行論》當中所提到的內涵，是聲聞、獨覺不須通達法無我，他們認為聲聞以及獨覺只需要了解補特伽羅無我就可以了，並不一定要通達法無我。這些人所提出的觀念並不正確，他們顛倒誤解了《入行論》的道理，對於這一點在之後會詳細的介紹。

言「諸支分」有二解法，在〈第九品〉的第一個偈頌，「此前諸

支分，佛為般若說」，這句話有兩種解釋的方式：一、謂僅〈第八品〉中所說靜慮，這當中的「支分」，第一種解釋方式是強調〈第八品〉當中所談到的靜慮；二、謂布施等餘一切度。第二種解釋最主要是提到了，般若以外布施等五度的道理。若以結合前後二品而釋，前說亦可，如果只是將〈第八品〉靜慮度以及〈第九品〉般若度，這兩度結合來說的話，第一種解釋方式也是可以說得過去，然此應如後說為善。但如果以最圓滿的解釋方式，應該是將「諸支分」當中的「支分」，解釋為是布施等其餘五度，這樣前後兩者的關聯性會更為密切。

(126 “8)

論云「施等支分皆為般若而說」，於此應斷以下疑惑，在上一段有提到兩種不同的解釋方式，而兩種不同的解釋方式裡面我們採用的是第二種，對於這樣的疑惑自宗提到了，「以聞、思慧通達實性，不須先修施等，透由聞以及思所成慧通達空性，並不須要先生起菩提心而修布施及持戒等方便品，為什麼呢？因總通達空性雖須集資，以整體而言，通達空性雖然必須累積資糧、研閱無垢的經論，然不須先修此論中所述諸菩薩行，但是否在通達空性之前要先生起菩提心而修學在《入行論》前面所提到的諸多菩薩行呢？並不用！此如靜命論師說有二種以聞、思慧抉擇空性之理。在靜命論師所造的《中觀莊嚴論》裡面有提到，透由兩種不同的方式以聞、思慧來抉擇空性，這分別是「利根的菩薩」以及「鈍根的菩薩」在趣入空性的時候，他們趣入的方式並不相同。以利根的菩薩而言，他是先證得空性再發起菩提心，並且修持六度萬行的，這是第一個部分。

第二點，於空性生轉意感受，亦不須先修持彼等，相同的，透由聞、思之後，對於空性的道理內心生起了轉意的感受（也就是造作的感受），對於空性想要生起轉意的感受，也不是需要先修學菩提心等內涵，若須如此，則生證無常等體驗，亦同須先修持彼等。如果對於空性生起轉意的感受必須先修持菩提心等內涵的話，相同的道理，證得「無常等體驗」在生起之前，也同樣必須先修持菩提心等內涵，實際上這並不需要。

第三，生起證空修所成之毗鉢舍那，亦不須先修持彼等，進一步的，如果想要生起證得空性修所成的毗鉢舍那，也不需要先修持菩提心等內涵，因如前述，聲聞、獨覺雖未先修諸菩薩行，亦能通達真實

性故。」以利根的菩薩而言，在透由修所成的毗鉢舍那證得空性之前，並不需要先生起菩提心而修持布施等方便品，不只利根的菩薩不需要以這樣的方式來趣入空性，連小乘的行者聲聞、獨覺，縱使沒有先修持菩薩行，也能夠通達真實性的道理。

又謂：「證空性慧乃是法身之近取因，施等方便則為其俱生緣，故以智慧證得佛果，須由施等作為助伴，故說彼等皆為般若而說。」有人提出另外一種看法，他們認為「證空性慧」——般若，它是成辦法身的近取因，而施等方便品則為成辦法身的俱生緣，所以要透由智慧來證得佛果，必須藉由施等作為助伴，所以提到了布施等五度是為了般若而說的。若爾，如果這個觀念成立的話，則顛倒云「般若是為施等而說」亦可。相同的道理，透由布施等五度證得佛果，也必須藉由般若作為助伴，這樣顛倒過來說也是可以的，所以之前他宗所提出的觀念並不正確。

(127 “2)

應成派自宗是如何安立這個道理的呢？是故若無證空性慧，二障種子皆不能斷，如果沒有生起證得空性的智慧，煩惱障以及所知障都沒有辦法斷除，若僅為斷煩惱障種，雖不須以無邊資糧作為莊嚴，然除所知障種則須如此，如果只是為了斷除煩惱障的種子，雖然不需要累積廣大的福德資糧，但如果想要去除所知障的話，除了證得空性的智慧之外，必須要以廣大的福德資糧作為後盾，才有辦法斷除所知障；此論亦以斷所知障為主，而在《入行論》當中提到「般若」，最主要是以斷除所知障、證得佛果為主來作介紹的，故言施等支分皆為般若而說。既然《入行論》中所強調的般若，是以斷除所知障為主來作介紹的話，想要斷除所知障光有般若是不夠的，必須要行廣大的菩薩行、累積廣大的福德資糧作為後盾，才有辦法斷除的緣故，所以在〈第九品〉的第一個偈頌裡就提到了：「此前諸支分，佛為般若說」這兩句話。

實執為煩惱障，此乃龍樹論師所許，此阿闍黎亦如是許。以中觀應成派的角度來說「實執」，也就是執著諸法為諦實的這顆心，它是屬於煩惱障；但以中觀自續派以及唯識宗而言，他們認為實執是所知障，對於「實執是煩惱障」的這一點是龍樹論所承許的，不僅如此，寂天論師也是如此承許。《攝正法經》云：「若心住定，則能如實了知

真實。」《集學論》亦云：「能仁說住定，則能知真實。」所言「住定」即奢摩他，「如實了知」則為毗鉢舍那，在《攝正法經》以及《集學論》當中，都有提到「住定」，這個詞最主要強調的是「奢摩他」的內涵。透由生起了奢摩他，而進一步的如實了知最究竟的法，而生起毗鉢舍那，故〈第八品〉所述靜慮，即此所示般若之因。所以〈第八品〉的靜慮以及〈第九品〉的般若，從另外一個角度來介紹的話，這兩者是有因跟果的關係，透由生起〈第八品〉的靜慮，進一步的生起〈第九品〉的般若。

子二、別義

【】

偈頌：1、此前諸支分，佛為般若說，故欲息諸苦，應生實性慧。

釋文，此前所述布施等諸支分因聚，佛薄伽梵為令他生證實性之般若而說，在之前所提到布施、持戒、忍辱、精進以及靜慮等內涵這些支分，為什麼佛要在介紹「般若」之前先介紹這些道理呢？故欲息滅自他輪迴諸苦，最主要是因為如果想要斷除「自己」以及「他人」所遭遇的輪迴一切痛苦，應生通達實性智慧，必須在內心生起通達實性的智慧。也就是因此，佛為了讓眾生的心續中生起證得實性的般若，所以在宣說般若之前，講述了布施等支分的道理。

癸二、如何發起證得實性慧之方便（三）子一、建立二諦（二）丑一、正文（三）寅一、二諦之分類（128 “）

偈頌：2、許此分二諦，謂世俗勝義；

釋文，《集學論》引《父子相見經》云，在第一個科判當中，最主要提到的是「二諦的分類」，也就是在分類法的時候，為什麼會將「法」分類成「世俗諦」以及「勝義諦」這兩類，它的依據為何？這一點在《集學論》裡面有引了《父子相見經》裡面的一段話：「如來明瞭世俗、勝義；所知亦唯世俗、勝義二諦而盡。又佛世尊善見空性、善知空性、善證空性，故名一切種智。」

言「所知亦唯」者，在上一段提到《父子相見經》裡面的「所知亦唯」是什麼意思呢？明所知為分類之事，二諦是從哪裡分類出來的？是從「所知」分類出來的，因此「所知」是分出二諦的總體。「所

知」所涵蓋的面是比較廣的，而「所知」當中可以分為世俗諦以及勝義諦，所以提到「明所知為分類之事」，「事」是「總體」的意思；言「二諦而盡」者，顯示二諦數量決定，所以從「所知」當中分出世俗諦以及勝義諦之後，二諦的數量是決定的，需不需要世俗以及勝義以外的第三諦呢？並不需要。但如果只有世俗諦或者只有勝義諦的話，「所知」又沒有辦法完全統攝在這當中，所以「所知」分為世俗諦以及勝義諦的數量是決定的。及如來因明瞭二諦故名一切種智。世尊為什麼稱為一切種智？是因為祂能夠在同一時間，非常清楚的通達勝義諦以及世俗諦，所以稱為一切種智。

故說「勝義諦非所知，及任何心皆不能證乃《入行論》之意趣」者，實為顛倒謬論。有些人會提出以下的觀點：他們認為勝義諦並不是所知；而且勝義諦不是「心」能夠證得的對境，因為很多的偈頌裡面都有提到，勝義諦是無法言喻、無法想像的，所以很多人誤解了這個觀念，他們認為勝義諦並不是「心」能夠證得的對境；並且他們認為這樣的論點是《入行論》的涵義，這根本是不正確的觀念。因為在一開始就提到了，從「所知」裡面可以分為「世俗諦」以及「勝義諦」這兩種法的這個觀點。

世俗、勝義二諦是所分體。在之前有提到「所知」是總體，而從總體當中分出「世俗諦」以及「勝義諦」，所以世俗、勝義二諦是所分體。所分之義雖有多解，而從所知分為世俗、勝義的道理雖然有很多種，然此說彼二者皆有體性，但這個地方最主要談到的是，從「所知」所分出的世俗、勝義二諦都有它自己的體性；又其體性，定是體性一、異任一，而這兩者的關係，要不就是體性「一」（也就是體性相同），要不就是體性相「異」；也就是世俗、勝義這兩者的關係，要不就是體性相同，要不就是體性相異，諸法若與諦實空成體性相異，則有《解深密經》所說「諸法應成諦實成立」等諸違害，如果世俗諦的諸法與勝義諦的諦實空，這兩者的關係是體性相異的話，那會有什麼樣的問題產生呢？在《解深密經》裡面有提到，如果世俗、勝義二諦彼此的關係是體性相異的話，推論到最後「世俗諦」應該是諦實成立才對，而不是諦實空；若非相異，亦有彼中所說違害，如果世俗以及勝義這兩諦並不是相異的，而是同樣一個個體的話，在《解深密經》

裡面也有提到，世俗、勝義若非相異，而是同一個個體，有四種的違害；相同的，在上一段，如果這兩者它是體性相異的話，也會有四種的違害。故二諦如所作、無常，所以二諦的關係如同「所作」以及「無常」，所謂的「所作」是指從自因所生的果，稱為所作。所以「所作」以及「無常」的關係是什麼？乃是體性相同、反體相異。因此，二諦的內涵也是體性相同、反體相異的。

提到「體性相同、反體相異」的這個詞，如果各位沒有學過經論的話，乍聽之下會覺得這個詞很陌生、而且也難以接受。如果以比較簡單的方式來作介紹的話，所謂的「體性相同」或是「體性相異」，它是由無分別的現前知來認定的，「反體相異與否」是以分別心的角度來看待的。

所以這兩種法類是不是「體性相同」？是從無分別的現前知的角度去認定的。以眼識而言，如果這兩種法看起來就像是水乳相融的感覺，這時我們說這兩種的法是「體性相同」的。就比方說，我們用眼識去看一杯水，如果這杯水裡面倒進了牛奶之後，將它混雜在一起，從眼識而言，會認為水跟乳是完全相融在一起，我們並沒有辦法透由眼識去分辨何者為水？何者為乳？所以在眼識前所顯現的水跟乳這兩者的體性是相同的。但如果提到的是「反體相異與否」的話，它是從分別心去看待的，這就像看到天上的月亮以及星星的那種感覺。當我們看到天上的月亮以及星星的時候，這兩者並不像是水乳相融、能夠混雜在一起，而是清楚的呈現這是兩種完全不同的個體，所以它的反體是相異的。相同的，世俗諦以及勝義諦也是如此，因為它是不同的個體，所以稱為「反體相異」；而在世俗諦形成的當下，它本質就是諦實空的緣故，所以世俗以及勝義二諦是「體性相同」的。

(128 “4)

故許所知為分類事，此中分為二諦，且其數量決定。這段的內涵在之前有提過，所以在這個地方不作介紹。所分二諦體性，謂名言量所得之義為世俗諦，及勝義量所得之義為勝義諦。提到世俗、勝義二諦，以最簡單的方式來介紹的話，「名言量所得之義為世俗諦」，「所得」指的是證得的意思，「義」指的是它所證得的境，在不加思擇、不加觀察的情況下，透由「名言量」所證得的境，稱為世俗諦，「及勝義量所得之義為勝義諦」，相反的，在透由思擇以及觀察之後，藉

由「勝義的量」所證得的境，稱為勝義諦。

如果更仔細介紹的話，世俗以及勝義這二諦是結合在一起的。為什麼結合在一起？比方補特伽羅以及它的蘊體是「世俗諦」，但是在形成的當下本質都是諦實空，這一點是「勝義諦」。我們並沒有辦法透由「現前識」或「現前知」來分出，何謂世俗諦？何謂勝義諦？既然在現前知面前，這兩種法類是沒有辦法分開來的，所以說它的「體性是相同」的。但如果用「分別心」去分析的話，在不加揀擇、不加觀察的情況下，我們能夠用分別心去安立世俗諦，也就是安立瓶子、柱子或者是補特伽羅；但如果進一步的，你去分析瓶、柱以及補特伽羅的本質是否有諦實的話，在觀察分析之後，會得到一個結論：補特伽羅以及諸法是沒有任何的諦實。所以從分別心的角度而言，「世俗」是在不加思擇、不加觀察的情況下安立出來的，而「勝義」是在思擇觀察的情況下所安立的一個法。所以從分別心的角度，這兩者是各自顯現，因此又稱「反體相異」。

寅二、二諦之性相（二）卯一、破除他宗

偈頌：勝義非心境，說心為世俗。

在《入行論》中這兩句話，最主要是提到了世俗以及勝義二諦的「性相」，也就是二諦的「定義」。但對於這兩句話，有人提出不同的看法。

釋文，昔於堆隴有迦瑪等一類人許，過去在藏地的堆隴，有一類的人他們認為：「初句為宗，後句為因，謂勝義諦並非任何分別、無分別心之境，第一句話「勝義非心境」是立下一個「宗」，後句「說心為世俗」是它的原因，他們認為心是世俗，既然是「世俗」就是虛妄的，虛妄的心並沒有辦法證得勝義的境，所以「勝義諦」並不是「分別心」以及「無分別心」能夠了解的對境，因心及心之境遍世俗諦，因為「心」以及「心所了知的對境」都一定是世俗諦，此為後句所示，由此證成。」

對於這一點自宗回答：此全非理，若許大乘聖者於根本定無心，則成樹立順世之宗，這完全不合理，如果承許大乘聖者在根本定的狀態下是沒有心的，這樣的看法等於是順世外道所立的宗。為什麼會提

到這個觀念？因為他宗認為勝義諦並非心的對境，既然是如此，在根本定的狀況下，大乘的聖者最主要緣的是勝義諦，如果沒有緣著勝義諦的心，就表示大乘的聖者在根本定的狀況下是沒有心的；或者從另外一個角度而言，如果勝義諦不是心的對境，就表示勝義諦是不存在的，如果勝義諦是不存在的，就不會有緣勝義諦的心，如果你認為大乘的聖者在根本定的狀況下是處於無心的話，這樣的看法等於是順世外道所立的宗，因彼承許死前有知，然於死後續流即斷，因為順世外道他們認為，有情之所以會在輪迴中流轉，是因為有情的心續中有「知」也就是「心」的意思，有情之所以會流轉，是因為有情的心續中有「心」、有「認知」，但這樣的認知在死後就會完全斷除，就能夠獲得解脫；汝亦承許最後加行道前有心，然於入定實相義時則無心故。相同的，你認為在最後的加行道之前——也就是世第一法之前是有心的，但是進入了見道根本定的狀態下是處於無心的話，那你所提出的論點，跟順世外道所提出的論點沒有兩樣。

又若不許現證一所知法能除障垢，障垢終必不能盡除，如果不承許透由現證某一種所知的內涵能夠盡除障礙的話，那障礙最終是沒有辦法完全盡除的，則不能立佛與有情，如果障礙沒有辦法盡除，就沒有辦法安立誰是佛？誰是有情？此成毀謗；若許前義，如果承許透由現證一所知法能夠去除障垢的話，則與不許勝義為境及有證彼之心相違。如果你承許有這樣的所知法，這樣的所知法推論到最後就是勝義諦，如果有勝義諦的話，就表示有了解勝義諦的心，而這樣的論點跟你之前所提出的論點，剛好是相違的。

若許世俗法皆不能理解勝義，因勝義諦不能自證自體，故無能理解者，應成無有，如果你承許一切的世俗法，都沒有辦法了解勝義的話，那勝義諦本身又沒有辦法了解自己，也就是勝義諦並沒有辦法了解勝義諦，推論到最後，世俗諦也沒有辦法了解勝義諦，勝義諦也沒有辦法了解勝義諦，那就沒有能夠了解勝義諦的一法，這樣的話勝義諦應該是不存在的；若彼非有，則分二諦又有何義？如果勝義諦是不存在的話，為什麼要將所知分為世俗諦以及勝義諦呢？又若世俗為諦實空，則許諦實空為勝義諦者毫無違害，如果世俗它的本質是諦實空的話，這時我們將諸法是諦實空的這一點安立為「勝義諦」，到底有

什麼不行？為什麼我們不能夠將「諸法是諦實空」的這一點安立為勝義諦呢？到底有什麼樣的正理會違害它？若不爾者，則世俗法應成實有，所以，如果世俗法本身並非諦實空，它就應該是有諦實的，為什麼呢？因《迴諍論》云：「若非無自性，則成有自性」故。因為《迴諍論》裡面提到，如果一法的本質不是無自性的話，那它就是有自性的一法。

卯二、安立自宗

初句是顯勝義諦之性相，次句則示世俗諦之性相，在上一段第一句「勝義非心境」，是在顯示「勝義諦」的定義，第二句「說心為世俗」，則是在顯示「世俗諦」的內涵；前後二心乃具二相之心，在這兩句話裡面，第一句「勝義非心境」當中的「心」，以及第二句「說心為世俗」的「心」，「二相」是指世俗相，此二心皆是顯現世俗相的心，非僅是心，並不是所有的「心」都是這個地方所提到的，「勝義非心境」以及「說心為世俗」的這二心。又此是以理解方式而言。並且在安立勝義諦以及世俗諦的時候，是以「心理解境」的方式來安立二諦的。在不思擇、不觀察的情況下，透由心所安立的境，稱為世俗諦；進一步的，在思擇、觀察之後，透由心所安立的境，稱為勝義諦。所以二諦在安立的時候，完全是由「心理解境」的方式而安立出來的，一者是在不思擇、不觀察的情況下安立的，而另外一者是在思擇、觀察之後所安立的。

(130 “9)

故應如此解釋其義，所以應該用以下的方式來解釋這兩句話：以補特伽羅及蘊體遠離自性為例，彼等是勝義諦，不論「補特伽羅」或者是「蘊體」，諸法在形成的當下，它們本身的「諦實空」或者是「無自性」都會同時形成，所以以「補特伽羅無自性」或者是「蘊體無自性」作為例子，這些都是勝義諦，為什麼是勝義諦？“因於直接證得彼等之現量心前，非由顯現二相而成彼之行境，而為理解彼等之現量所了知。”因為補特伽羅無自性以及蘊體無自性，在直接證得它們的現量心之前，它並不是在顯現世俗二相的情況下，被了知的現前心所證得，所以這些法稱為勝義諦。

此與《入中論》云：「如眼翳力所遍計，見毛髮等顛倒性；淨眼所

見彼體性，乃是實體此亦爾。」義同。在《入中論》裡面有提到一個偈頌，這個偈頌的前面兩句話是提到世俗諦，而後兩句話是提到了勝義諦。前面兩句話「如眼翳力所遍計」，有些人他得到了某種眼睛的疾病，這時「見毛髮等顛倒性」，當他在吃飯的時候，他會發現飯碗裡面掉下頭髮或者是蒼蠅亂飛的景象，但實際上這是他錯亂的認知所顯現的對境，它並不是真實的境。所以透由這個譬喻來提到世俗諦，所謂的「世俗」，是以有情心續當中的錯亂心顯現的對境，而安立了世俗諦；「淨眼所見彼體性」，但對於眼睛沒有疾病的那些人而言，他們並沒有辦法看到之前所提到的對境——也就是頭髮往下掉或者是蒼蠅亂飛的這種景象，他沒有辦法見到那些人所看到的影像。雖然沒有辦法看到那些人所見到的影像，但是眼睛沒有疾病的人，他所看到的對境才是最真實的對境（也就是事情的真相），所以提到了勝義諦的內涵。「淨眼所見彼體性，乃是實體」，這當中的「實體」指的是最真實的本性，「此亦爾」，透由這個譬喻，我們要了解的是世俗諦以及勝義諦的道理也是如此。

「世俗諦」是在不加思擇、不加觀察的情況下，透由錯亂的心所顯現境的當下，而安立出的一個對境；但是透由錯亂心所顯現的這個對境，對於證得勝義諦的心而言，它完全沒有辦法顯現，但是，沒有辦法顯現的這一點，就表示它已經看到了諸法最究竟、最真實的面貌。更進一步，我們提到世俗諦，如果是以字面上的意思來作解釋的話，為什麼稱補特伽羅以及蘊體為世俗諦？世俗諦當中的「世俗」指的是「實執」。補特伽羅以及蘊體，它的本質雖然沒有任何的諦實，但是在實執的面前，它會顯現出諦實的一分，所以我們說補特伽羅以及蘊體稱為世俗諦。而勝義諦的「勝義」，指的是現證空性的智慧，所以諸法最究竟的本質，在現證空性的智慧面前，它呈現出的是真實的相狀，也就是最究竟的相狀，所以我們說諸法的無自性稱為勝義諦。

更進一步，如果我們沒有辦法斷除所知障，也就是沒有辦法成就圓滿的佛果，在還未成就圓滿的佛果之前，除了現證空性的智慧之外，有情心續當中任何一種認知、任何一種心，都會顯現出錯亂的一分——也就是在顯現境的當下，會顯現境是有諦實、有自性的，但是這些都是錯亂的。而斷除了所知障以及它的習氣，最終成就了圓滿正等覺，

就能遠離一切的戲論，而這時佛心中所現起的境，是最真實的境，沒有任何諦實的成分在。所以我們必須要了解，世俗以及勝義這兩者在安立的時候，完全是由「心理解境」的方式來安立，在不加思擇、不加觀察的情況下，所安立的境稱為「世俗諦」；而進一步的去觀察、思擇之後，所安立的境稱為「勝義諦」。

以補特伽羅及蘊體為例，說彼為世俗諦，因於直接證得彼等之現量心前，由現二相而為彼所了知。在前半段是提到，補特伽羅以及蘊體無自性，是勝義諦的原因。進一步，我們提到補特伽羅以及蘊體本身是世俗諦，為什麼是世俗諦？因為這些法，在直接證得的現量心面前，會顯現出世俗的二相，而被這些心所了知。為什麼會顯現世俗的二相？因為當這些心在顯現補特伽羅或者是蘊體的時候，是在不加思擇、不加觀察的情況下，僅由「顯現」而安立對境。僅由顯現而安立對境的同時，會顯現出境是有世俗的這種影像，所以這些法被它的心所認知的時候，會顯現出世俗二相，因此這些法稱為世俗諦。

以最簡單的方式來介紹「二諦」的話，所謂的「世俗諦」是被不加思擇、不加觀察的「名言量」所了解，所得到的境稱為世俗諦；而「勝義諦」是被觀察、思擇的「勝義理智」所了解，所得到的境稱為勝義諦。所以在這一段裡面，我們最主要掌握的是，為什麼補特伽羅以及蘊體無自性是勝義諦？它是勝義諦的原因是什麼？而補特伽羅以及蘊體之所以安立為世俗諦的原因又是什麼？這兩個部分是要先掌握的。

若欲深入辨析此理，應從尊師所造《入中論廣解》了知。如果想進一步的深入探討二諦的內涵，應該從宗大師所造的《入中論廣解》裡面去了解二諦的道理。

(131 “1)

如此詳解二諦性相，在前面為什麼要如此詳細的解釋二諦的定義？乃因佛之如所有智雖知盡所有法，盡所有智亦知如所有法，在提到這一點之前，佛以外的有情，並沒有辦法在同一個時間點，藉由某一種心而證得世俗以及勝義二諦。也就是有情心續中，如果生起的是緣著世俗諦的心，這時這樣的心沒有辦法了解勝義諦；如果現起的是緣著勝義諦的心，這樣的心沒有辦法了解世俗諦。為什麼沒有辦法？是因為當有情緣著世俗的時候，很自然的會顯現出世俗的相，在顯現

世俗相的同時，有情沒有辦法證得空性；相同的道理，當有情顯現出勝義諦的對境時，他沒有辦法顯現出世俗的影像，由於沒有辦法顯現出世俗的影像，因此了解勝義諦的這顆心它是沒有辦法了解世俗諦的。

但是在成佛之後，由於斷除了所知障，所以佛心續中的如所有智——也就是證得空性的智慧，它不僅能夠了解空性，也能夠了解空性以外的世俗法，相同的，了解世俗諦法類的智慧，也能夠了解空性的道理，然於盡所有法顯現二相，佛的如所有智能夠了解盡所有法，但是在了解盡所有法，也就是在了解世俗諦的法類時，它能夠顯現出世俗的相。所以縱使了知的心是如所有智，但是由於如所有智在了知盡所有法的當下，能夠顯現出世俗相的緣故，所以盡所有法「並非勝義諦」。相同的道理，盡所有智也能夠了知如所有法，於如所有法則如水注水，盡所有智——也就是證得世俗諦的這種智慧，它能夠了解空性的道理，但是它了解空性的道理，並不是在顯現世俗相的狀態下而了解的，而是「如水注水」，它了解境的方式如同是將一杯水倒入另外一杯水那樣的感覺，所以是心融於境的感覺，所以它所了解的對境——也就是如所有法「並非世俗諦」。雖然了知它的心是以緣著「世俗」為主的智慧，但由於心在了解境的時候，它了解的方式是如水注水般的了解，所以它了解的境並非是世俗諦。為能周遍此二智故。所以二諦的定義，為什麼要講解得如此詳細？是因為要將佛的「如所有智」以及「盡所有智」都歸類在其中。（這段話有它的重要性存在，各位可以作個記號。）

由於這一點非常困難，所以宗大師對於這一點提出他自己的看法。而他的兩位心子，賈曹杰尊者以及克主杰尊者，也都提出了自己的看法，但是他們的看法從字面上，乍看之下會覺得跟宗大師所提出的見解不相同，所以對於兩位心子所提出來看法，福稱大師分別作了責難。他認為兩位心子所提出的看法並不是宗大師最究竟的密意，所以他透由責難的方式，並且引經據論提出他自己的觀點，而闡揚了宗大師不共的見解，他認為這是最好的修行供養。

（131 “3”）

有未詳解《入中論廣解》之義者，承許佛智能現自體，此與正理相違。以下的這兩段，會以賈曹杰尊者的立場來為各位介紹。尊者認

為有些人並沒有正確的認識宗大師所造的《入中論廣解》裡面的義涵，而承許「佛智能現自體」，也就是佛的智慧本身能夠顯現佛的智慧，這種觀念與正理是相違的。顯現之理不出二種，如果佛智能夠顯現自體，顯現的方式唯有二種：第一種，若現為異，如果佛智在顯現佛智的當下，它是顯現與自己相異的另外一個個體，因佛智於其顯現境無錯亂故，應許自體與己相異，並且佛智對於自己所顯現的對境又沒有錯亂的緣故，就表示如所顯現事情也應該如此安立，這時必須要承許所顯現的佛智，與能顯現的佛智這兩者是相異的；但這一點是不成立的。

第二種顯現的方式，若現水注水相，如果佛智在顯現佛智的當下，它顯現的狀態如同水注入水中，則不可遮彼成勝義諦過。這時佛智所顯現的佛智，就沒有辦法遮除掉它是勝義諦的這種過失。也就是當心在顯現境的時候，如果顯現的方式是以如水注水般的顯現，這時心所顯現的境應該是勝義諦，而不是世俗諦；但這一點也是不成立的。

與佛智成反體相異而成住同體者，佛智由現彼等而證自體，所以，從賈曹杰尊者的立場，他認為佛智並沒有辦法顯現佛智，雖然沒有辦法顯現佛智，但又必須要安立佛智能夠證得一切所知。既然能夠證得一切所知，就表示佛智也能夠證得佛智；既然沒有辦法顯現，又能夠證得，所以尊者安立「佛智能夠證得佛智，但是是在不顯現的狀態下而證得的」。佛智能夠證得佛智，它是如此證得的呢？「與佛智成反體相異」，也就是兩種法在分別心上顯現出不同的行相，「而成住同體者」，而二法它是同時形成、同時安住、同時消失，「佛智由現彼等而證自體」，然於自體，無論立或未立「間接證得」之名，雖不顯現自體，亦可證得。對於「自體」——也就是佛智，不管我們有沒有安立上「間接證得」的這個名稱，當佛智緣著佛智的時候，雖然沒有辦法顯現自體，但透由它能夠證得佛智的無常、佛智的所作等法，所以也能夠證得佛智。

若以凡夫心中見青現量為例，如果舉另外一個例子的話，凡夫心中有見得青色的現量，如果以「見青現量為例」，因無自證現前知故，以中觀應成派的角度而言，並沒有自證的現前知，彼不顯現自體，既然沒有自證的現前知，就表示見青的現量它並沒有辦法顯現自體，它

並沒有辦法顯現見青的現量，亦不可立由現與已成住同體餘分而證自體，也不可以安立為透由自體顯現自體，或者是透由成住同體的餘分而證得自體，是故彼唯觀待直接證得青色而間接成立，所以以中觀應成派的立場，見到青色的現量，它是透由見青的現量「直接證得」青色之後，才能夠安立出來的，它並不是透由「自體顯現自體」，或者是透由「成住同體的餘分」而證得的；應知於佛無有如此間接成立之理。但對於這一點，佛智並不是以這樣的方式來成立的。

以賈曹杰尊者的立場，他認為佛智沒有辦法顯現自體，但是佛智能夠證得自體，也就是佛智能夠證得佛智。對於這樣的論點，福稱大師在他的論著裡面有特別強調，在談到二諦的定義時，我們時常會提到「顯現二相」，這當中的「二相」並不是指顯現「一」或者是「異」的這種行相，這當中的二相特別要強調的是「世俗的二相」。所以他認為「佛智能夠顯現佛智」，為什麼「佛智能夠顯現佛智」？因為佛智在顯現佛智的當下，是顯現出世俗的相，所以這並不相違。但是賈曹杰尊者在提到「顯現」的時候，他將「顯現的二相」解釋為是「一」跟「異」，所以解釋到最後沒有辦法自圓其說。更進一步的，福稱大師有提到「如所有智」它所證得的法，是以「如所有法」為主，佛的如所有智也能夠證得佛智，但是在證得如所有法的境前，它是沒有辦法證得佛智的，這一點是必須要釐清的。「如所有智」它能夠證得「如所有智」，這是成立的；但是「如所有智」在證得「如所有法」的境前，是沒有辦法看到「如所有智」的。

賈曹杰尊者之前在解釋二諦的性相時，他並沒有特別強調，這當中的「二相」所指的內涵是什麼？但是進一步的，他在分析「佛智能否顯現佛智」的這一點時，他將「二相」解釋為是「一、異」的這種相。但福稱大師認為這當中的二相，並不一定要用「一、異」的方式來介紹，它可以用「世俗相」的內涵來解釋所謂的二相。

在福稱大師的論著裡面，最後一段有提到兩個偈頌。第一個偈頌的內涵是提到，以我這樣的凡夫，真的不適合對兩位尊者作以上的責難，因為在之前他對賈曹杰尊者以及克主杰大師作了責難，他說：以我的立場真的不適合這樣做，但我認為我所描述的道理，才是宗大師

《入中論廣解》最究竟的內涵，因此，我將我所認為的修行供養給父子三尊。但如果以上我所說的內涵有任何錯誤的話，我也願意在宗大師父子三尊面前殷重的懺悔。

寅三、明辨抉擇二諦之補特伽羅（二）卯一、以欲抉擇二諦之補特伽羅而言作分類（131“）

偈頌：3、世人有二種：瑜伽師一般。

釋文，此中「世人」，謂依蘊體而假立者，在偈頌當中有提到「世人」，這兩個字是如何解釋的呢？依著蘊體而假立的補特伽羅，稱為「世人」；又欲抉擇二諦之補特伽羅有二種，而想要抉擇世俗、勝義二諦的補特伽羅，簡單來分可以分為兩類：謂具止觀雙運三摩地之瑜伽師，通達諸法皆自性空，第一類是提到，透由止觀雙運的三摩地，已經通達諸法無自性的瑜伽師，在這個地方最主要強調的是中觀應成派的論師，及一般人，謂實事師。以及「一般人」指的是實事師，這當中包含了唯識、經部、有部的宗義師，這些宗義師他們認為法有諦實，所以列入實事師當中。此以主要者而言之，在解釋的時候最主要提到的是這兩類人；若由聞、思證空性者，或心未為宗義轉者，亦皆攝入彼等之中。雖然暫時沒有辦法透由止觀雙運的三摩地來證得空性，但可以藉由聞所成慧、思所成慧來證得空性的話，也列入瑜伽師當中；相同的，有些人的心並未被宗義所轉，但如果他有心探討二諦的內涵，也可以列入「一般」這兩個字裡面。

卯二、說明慧根勝劣差別

偈頌：一般世間人，瑜伽世人破；

4、瑜伽師因慧，為上上所破。

在這個偈頌當中最主要強調的是，下部的宗義是上部宗義的基礎，因為下部的宗義比較容易了解，它可以作為了解上部宗義的基礎；但是在了解上部宗義之後，透由正理它會破除下部的宗義。

釋文，此中，一般世間人許無分微塵、無剎那分之心，在實事師中，有部以及經部的宗義師，承許無分微塵以及無剎那分之心，或許事物為諦實有，而唯識宗認為依他起以及圓成實是有諦實的，諸實事

師所立下部宗義，皆為證無自性之瑜伽世人所破，相較於中觀，有部、經部、唯識都是屬於下部的宗義，所以他們所提出的論點，會被證得無自性的瑜伽世人所破，（彼乃瑜伽師，復為世人，故名瑜伽世人）這段是藏文的原文，在偈頌裡面為什麼要特別強調「瑜伽世人」？中觀的宗義師他是「瑜伽師」又是「世人」，所以稱為瑜伽世人；又修止觀雙運之瑜伽師，上上亦破下下諸師，而修學止觀雙運的瑜伽師，上上者也能破除下下者，這是什麼道理呢？謂中觀師以正理破唯識所許心為諦實，中觀師透由正理能夠破除唯識宗所安立的「心是諦實」的這一點，最主要破除的是「有自證分」的這個道理，而唯識師亦以正理破經部師所許無分微塵。而唯識宗的論師，也會以正理來破除經部宗所提出「無分微塵」的概念。

（132 末 2）

若念：「通達空性諸瑜伽師，其內豈不相互破斥？」如果是以通達空性的瑜伽師而言，他們當中難道不會彼此破斥嗎？通達空性之瑜伽師，亦因慧力有所差異，雖然同樣都能夠通達空性，但是他們彼此的慧力是有所差距的。住初地等諸下地者，為住二地等諸上上地者所破，此謂超勝。比方住在「初地」的瑜伽師相較於「二地」的瑜伽師，他們的慧力是有差別的，所以安住在「二地」的瑜伽師他能夠破安住在「初地」的瑜伽師。但是這當中的「破」是什麼意思呢？是「超勝」的意思，也就是「二地」瑜伽師的慧力是比「初地」瑜伽師的慧力更優越、更殊勝的。

若以同一相續而言，如果是以同一個相續來介紹的話，則因慧力增長之別，安住在上地的瑜伽師，他的慧力遠超過安住在下地的瑜伽師，應知其意引申於下地者不能破除修所斷種，所以透由以上的內涵可以引申出另外一個道理，安住在下地的瑜伽師由於慧力不夠殊勝，所以他沒有辦法斷除修所斷的種子，於上地者則能破除。而修所斷的種子到了上地之後，安住在上地的瑜伽師，由於透由不斷串習慧力增長的緣故，所以能夠將它完全破除。

撰述此頌文之目的，是因心可分為二種，在《入行論》中撰述此頌文的目的，是可以將心分為二類：證得世俗之心，及證得勝義之心，就像境可以分為「世俗諦」以及「勝義諦」，證得境的心也可以分為「證得世俗之心」以及「證得勝義之心」；若證世俗之心尚不能破證

得勝義之心，況執無分微塵豈能破彼？如果證得世俗的心——也就是正確的心，都沒有辦法破除證得勝義的心，更何況是不正確的心——也就是下部的宗義師所承許的「有無分微塵」的這種心，中觀應成派認為這樣的心是顛倒、錯誤的心。所以如果證得世俗的心，都沒有辦法破除證得勝義的心，那更何況是下部的宗義師所安立的那些內涵，它是沒有辦法破除上部所提出的這些觀點。此為令他了知證得勝義之心能破一切邊執。透由這個道理進一步的了解，上部所提到的證得勝義的心，它是能夠破除下部的宗義師所提出的這些觀點。

又瑜伽師亦因慧力有所差別，外道所許常法事物，可由有部、經部師等所許正理破除，又瑜伽師也因為慧力有所差別，所以外道徒所承許的「常法事物」，可以透由有部以及經部師所提出的正理來破除；相同的，實事二師所許無分微塵，「實事二師」指的是有部、經部的宗義師，有部、經部的宗義師所承許的無分微塵，可由唯識師等所許正理所破；唯識師許心為實有，則可由中觀師所許正理破除，故應了知下下相似宗義，可由上上正理破除，此為《大疏》所許。

丑二、斷除空性無用之諍（二）寅一、正文

或曰：「不應以證無自性之瑜伽師所許正理破除一般宗義，因無證成無自性之能立故；他宗提出了問難：不應該以「證得無自性之瑜伽師所承許的正理」來破除一般的宗義，為什麼？「能立」指的是原因、理由的意思，因為根本沒有任何原因、沒有任何的理由，能夠證成無自性是存在的。若無自性，為求佛果而學施等則無意義。」他宗認為「中觀的瑜伽師」提出無自性的觀點，完全是捏造出來的，它沒有任何的依據。並且進一步的提到，如果沒有自性的話，為了追求佛果而修學布施等內涵完全沒有意義。

偈頌：以二共許喻，為果不察故。

釋文，非無證成無自性之能立，自宗回答：並非沒有證成無自性的原因，因中觀師與實事師二者共許夢、幻等喻為妄，因為中觀師以及實事師這二者，他們共同承許夢、幻這些譬喻是虛妄的。這二類的宗義師都認為，不論是夢或者是幻，它並不像心中所顯現的如此真實，所以並不如同心中所顯現是存在的。既然是如此，中觀師會認為，心

在對境的當下，會顯現境是有自性的，雖然心能夠顯現出這一分，並不代表境就是有自性的，因為你跟我都共同承許夢以及幻這些虛妄的譬喻，以彼能立無自性故。透由夢以及幻的這些喻，能夠成立無自性的緣故。

雖無自性，然學施等不成無義，雖然諸法沒有任何的自性，但是修學布施等內涵並非毫無意義；為得成佛等諸果位，施等雖無諦實，然於不觀察時，以證虛妄如幻之慧所攝而趣入故。為了成辦圓滿的佛果，布施等五度雖然沒有任何的諦實，但在不加思索、不加觀察的情況下，以證得虛妄如幻的智慧所含攝的布施等五度的內涵，就能夠讓我們趣入成佛之道。若不以證無自性慧攝持，餘度皆不能得「度彼岸」名，在修學菩薩行的過程中，如果不以證得無自性的智慧作為攝持的話，其餘布施度等內涵都沒有辦法稱為「度彼岸」，須由慧目作為引導，方能趣入一切智城。就像一群盲人，如果沒有任何人來引導的話，這一群盲人縱使會走，也沒有辦法走向正確的方向。相同的道理，透由布施雖然能夠累積福德資糧，但如果在修學布施等前五度的當下沒有智慧作為攝持的話，這一切都沒有辦法成為前往一切遍智大城的動力。

(134 “6)

或曰：「現見火等有燃燒等作用，若此為汝所許，則此即是我等所謂實有，他宗又提出：我們可以親眼看到火有燃燒的作用，如果這一點也是你所承許的話，這一點就是我所謂的「實有」，故我於此無須爭論，所以對於這一點，我根本不需要跟你爭論；若不許此，則有違背現量等諸違害。」如果你不承許火是有燃燒的作用，你當下所提出的論點就違背了現量。此謂諸法若無自性，則應全無，自宗提到：他宗的觀點是認為，如果諸法沒有任何自性，就沒有辦法安立諸法；若有，則須為自性有，如果存在的話，它必須是有自性的，此乃執取二諦相違之諍。所以，他宗認為「二諦」彼此之間是相違的，在安立一者的同時，另外一者沒有辦法同時安立。

偈頌：5、世人見事物；分別為真實，非如幻於此，瑜伽與世諍。

釋文，中觀師與諸實事師，世人皆許正量能見火等事物，不論中觀師或者實事師，世人都承許透由正量能夠親眼目睹火等事物；然實

事師分別、承許彼為真實成立，但是實事師他們會分別並且承許，所見到的這一切是真實成立有自性的，非能領悟諦空如幻，他們並沒有辦法完全了解諦實空如幻的道理，而中觀師已領悟故，瑜伽中觀師與世間實事師於此起爭。就是因為一者能夠了解諸法的本質是諦實空，而且是如夢如幻，而另外一者沒有辦法了解的緣故，雖然兩者都成立透由正量能夠見到火等事物，但由於所安立的法不相同，所以他們在這一點上面起了爭論。或此初句「世人」，唯指實事師也。在偈頌當中的第一句話「世人見事物」，之前在介紹的時候，是將中觀師以及實事師都納入這句話中的「世人」；但也可以用另外一種角度來作介紹，也就是第一句話當中的「世人」最主要強調的是實事師。

寅二、斷除他難（三）卯一、總破經部宗等說實事師（二）辰一、破除違背現量（135“）

或曰：「若無自性，則與現見色等五境相違。」經部宗提出了這樣的概念：如果法沒有自性的話，就與能夠親眼目睹色等五境，剛好是相違背的。

偈頌：6、現量立色等，共許非實量；

釋文，無違。現量雖能成立色等諸法，然彼唯於共許所立世俗成量，而非成立色等實性，自宗對於他宗所提出的問難作了以下的回答：無違。現量雖然能夠成立色聲香味觸等諸法，但是「現量」只能對世人共許所安立的世俗法成為量——也就是在不加思索、不加觀察的情況下，它能夠對世人共許的世俗法成為量，但是它並沒有辦法成立「色等實性」——也就是色等諸法最究竟的本性，也就是色等諸法的勝義諦。所以「現量」只能夠成立色等世俗法，而沒有辦法成立色等世俗法以上的勝義法，亦非於其實性成量，既然它沒有辦法成立色等實性，就沒有辦法對於這樣的境成為是正量；若能成量，凡夫亦應能見實性，則生聖道無有作用。如果對於「色等諸法的實性」能夠成為正量的話，就表示透由現量能夠直接清楚的了解色等諸法的真實性，如果是這樣凡夫也應該能夠親眼見到實性才對；如果凡夫能夠達到這樣的境界，那就不需要透由不斷的觀修，而設法讓自己的心中生起聖者之道。

《三摩地王經》云：「眼耳及鼻亦非量」等，應知亦是破於實性為量。在《三摩地王經》當中有提到，「眼耳及鼻亦非量」，這句話是

什麼意思呢？雖然眼識、耳識、鼻識能夠成立色、聲、香，但是它在成立色聲香的當下，並沒辦法成立色聲香的實性。既然這些現量沒有辦法成立色聲香等的實性，就表示它對於實性沒有辦法成為正量。

（135 末 2）

或曰：「若色等法非由自相所成，如何共許？縱能共許，云何為妄？」他宗又提出了：如果色等諸法不是由自相所形成的話，那世人要如何共許呢？既然世人能夠共許的話，照理說它應該是真實的，怎麼會是虛妄的呢？

偈頌：虛妄如共許，垢等為淨等。

釋文，所有事物實為虛妄，自宗回答：所有事物的本質都是虛妄的，猶如共許女垢身等為潔淨等。就如同世人也都共同承許女眾的身體是乾淨的，但實際上是如此嗎？並不是！甚至我們也都承許輪迴的苦是安樂，但輪迴的苦真的是安樂嗎？也不是！所以縱使世人承許苦為樂，將不淨視為淨，是否代表這一切「如同世人所共許般」都是存在的呢？並不是這樣的方式，所以它還是可以列為虛妄。所以縱使它是世人所共許的，但是它的本質還是虛妄的。

辰二、破除違背經教（三）巳一、顯示佛說有為無常等教是不了義

或曰：「若色等法非由自性所成，則與經中說無常等相違。」他宗再次提出了以下的問難：如果色等世俗法並非是由自性所形成的話，這一點會與佛經當中提到的無常等內涵相違。

偈頌：7、為導世人入，佛說事無常；

釋文，無違。為導世人漸入實性，怙主佛說事為無常。自宗回答：無違。佛在宣說四諦法的時候，提到了苦諦的四種行相，並且一開始就提到了無常。為什麼要先說無常？是為了引導世人漸次的趣入真實性的道理，所以依次的宣說無常、苦、空、無我的內涵。

巳二、破是了義

雖然佛在佛經當中有提到無常的觀念，但是它並非了義。

偈頌：實性非剎那。

釋文，然於實性，彼等事物非剎那性，因於實性一或多皆不成立故。中觀應成派認為：「了義」跟「不了義」最主要是從「勝義」以及「世俗」來區分的，所以縱使佛所宣說的「無常法」是與事實相吻合的，但是它畢竟不是諸法最究竟的內涵，所以它只能夠列入不了義、它並非了義。

「然於實性，彼等事物非剎那性」，所謂的「無常」是指剎那、剎那改變的法。但是事物之所以能夠呈現出這樣的特徵，是在「名言」的狀態下才有辦法呈現出來，在「實性」的狀態下，並沒有辦法呈現剎那、剎那改變的特性。如果在「實性」的狀態，事物能夠呈現剎那、剎那改變的特性的話，推論到最後，事物彼此之間變成是有諦實的，也就像是所顯現般如此的真實。為什麼在「實性」的狀態下事物並非剎那性？「因於實性一或多皆不成立故」，以「前一剎那」跟「後一剎那」為例來作說明的話，如果「前一剎那」與「後一剎那」這兩者的關係是建立在實性的基礎上，而這兩者是「實性一」——也就是實性相同的話，推論到最後，這兩者會變成是同一個個體；而建立在實性的基礎上，如果這兩者是「實性異」——也就是實性多的話，推論到最後這兩者變成是毫無關聯。所以事物會改變的剎那性，並非建立在「實性」的基礎上，而是建立在「名言」的基礎上。

已三、斷除相違（五）午一、斷除於世俗中亦不成立之說（137 “）

**偈頌： 謂亦違世俗，
8、瑜伽世無過。**

釋文，或謂：「成立有為法は無常，亦違世俗，因世間人共許早晨事物午後猶存，執為常故。」在上一段談到，事物的剎那性——也就是它的無常，是建立在「名言」的狀態下，而非「實性」的狀態下。這時有人提出不同的看法：在世俗的狀態下，也沒有辦法成立有為法是无常的，為什麼呢？因為世間人共同承許，早上的東西到了下午還是存在的。就像我們在早上看到了某人，到了下午再看到那個人，心裡面會想說：「這就是我早上看到的那個人」；相同的，如果去年看到某一個東西，而今年又再次的看到那個東西，心裡面會現起「這就跟

我去年看到的東西一樣」。其實心中會有這樣的想法，是因為內心的「常執」所顯現出來的，它並不是境最真實的面貌。所以他宗提出了這樣的觀點，「因世間人共許早晨事物午後猶存，執為常故」，所以他認為在世俗的狀態下，有為法是常法，而非無常法。

對於這一點自宗回答：世人雖許色等為常，然無量不成立無常之過，世間人絕大部分雖然都承許色等諸法是常態法，但不會有正量不成立無常的這種過失，因無常等為瑜伽師之世俗名言量所成立故。因為絕大部分的世間人，雖然他們都認為色等世俗法是常態法，但是也有很多的瑜伽師，透由世俗的名言量，能夠證成這些法都是無常的。所以並不能因為世人共許色等為常法，就說量是沒有辦法成立無常的，這是不成立的。

（137 末 2）

或曰：「若爾，則與說見無常即見實性相違。」又有人提到：如果是這樣的話，那佛在佛經中有特別強調「說見無常即見實性」，如果無常不是建立在實性的狀態下，那要如何解釋佛所說的這句話呢？

偈頌：待世見實性；否則見垢女，將為世人害。

釋文，無違。因彼僅是待於世人耽著淨、樂、常等而許見實性故，自宗回答：無違。佛在佛經中強調「說見無常即見實性」，這是觀待由於世人過度的執著淨、樂、常等狀態，而提出了如果能夠見到不淨、見到苦、見到無常，就是見到了實性。世尊是觀待世人的角度才宣說這個道理，因為世人會過度將不淨執著為淨，將苦執著為樂，將無常執著為常，而這樣的執著它所執的境是顛倒、錯誤、不存在的。所以相較於顛倒、錯誤、不存在，如果能夠了解這一切是不淨、是苦、是無常的話，至少了解的是正確的境；雖然它不是空性，但至少它是正確的。

所以世尊在佛經中所強調的觀念，是觀待於世間人的執著而宣說的；若否定此，如果這一點你不成立的話，凡世共許皆為正量，如果世人所共許的法，都是正量所能夠安立的話，則見女身垢穢而修不淨觀之瑜伽師，將為耽著女身潔淨之世人所違害。有些瑜伽師他會特別觀修不淨觀——也就是將對方的身體觀想成是骯髒的臭皮囊，如果世人所共許的都是正量的話，這時瑜伽師他所修的不淨觀會被「耽著女

身為潔淨的世間人的正量」所違害，但其實並不會！

午二、斷除集資非理之說

或曰：「若無自性，則與說供佛等能生福德相違。」又有人提出：如果諸法沒有任何自性，這一點將與佛經當中所提到的，供養諸佛能生福德的道理相違背。

偈頌：9、供養如幻佛，生福如實有。

釋文，無違。供養無實如幻諸佛能生福德，如汝許佛為諦實有能生福德，自宗回答：無違。供養無諦實且本質如幻如夢的諸佛能夠生起福德，這一點就如同你承許「佛是諦實有而作供養能生福德」是完全相同的；無論有無諦實，隨順其法皆能生福。所以，無論在安立佛的時候，是安立佛有諦實還是無諦實，只要能夠誠心供養都能夠產生福德。

午三、斷除結生非理之說（138 “）

偈頌：有情若如幻，死已云何生？

釋文，或曰：「假若有情無實如幻，應如幻化有情滅不復生，有情死已云何投生？」在之前自宗提到了，一切的法如夢如幻，對於這個觀點有人提出質疑：如果有情沒有任何的諦實，就如同幻化般，這時應該如同幻化的有情，在消失之後不會再次的生起，甚至在消失之後不會投生，既然有情如同幻化，就如同幻化的有情不會投生，有情應該也不會投生才對。

早期在印度「幻化師」透由持咒的力量來加持藥物，並且將加持過的藥物塗抹在觀眾的眼睛上，透由咒以及藥物的力量，這時觀眾會看到很多的幻影，這是當時的魔術。那為什麼中觀的瑜伽師要將一切的法比喻成是幻化？是因為一切的法，並不如同我們心中所顯現般如此的真實，這一點就如同幻化一樣；從觀眾的角度而言，他所看到的影像，並不是真正的影像，而是虛擬的影像，所以這一點是相同的。以「幻化」作為譬喻，並不是指「幻化所有的特點」都跟「法」是一樣的，並不是從這樣的角度來作譬喻的。

自宗回答：未許幻化及諸有情一切皆同，我以幻化作為譬喻，並不是說幻化的所有特徵都跟有情是完全相同的，是許有無諦實相同，之所以拿幻化作為有情的譬喻，是因為這兩者都沒有諦實，它都是虛妄的；若僅許此即有彼過，汝亦承許夢、幻為妄，如果只是承許有情如同幻化，就有你所提出來的這些過失的話，你也承許夢境以及幻化是虛妄的，那難道你就承認了幻化的人會投生嗎？也不會啊！此等同云：「若許幻物能現為馬，何故不現為驢？」如果我們用幻化來譬喻，在譬喻的當下「喻」以及「義」這兩者是要完全相同的話，到最後你為什麼不說：「既然幻物能夠呈現為馬，為什麼沒有辦法呈現為驢呢？」其實它也應該呈現為驢才對啊！因為它們都是幻物所變現的個體，既然能夠成為馬，為什麼不能夠成為驢？

其實在譬喻的時候，並不是以「喻」與「義」這兩者完全相同的角度來作譬喻，就如同幻化師在變現幻化的時候，因為他所使用的物質不同，或者他所念的咒語不同、藥物不同，所以塗抹在觀眾的眼睛上，他會看到不同的影像。我們不能夠用「因為觀眾能夠看到幻影」，就說每一個人看到的都一定要是馬，而不能是驢。

偈頌：10、眾緣聚合時，雖幻亦將生。云何因時久，有情成實有？

釋文，故虛妄法，於其眾緣聚合之時，雖為幻化亦將產生，在這個地方提到的是「虛妄法」，也就是幻化的本質是虛妄的，雖然它的本質是虛妄的，但是在眾多因緣聚合的時候，幻影就會產生；相同的，如是無明等緣若聚合時，諸有情眾亦將結生。有情的本質也是幻化，但只要「無明」以及「業力」等因緣聚合之後，諸有情也是會投生的。

若曰：「此二不同，有情無始以來歷時久故。」這時對方又提出了：「幻化」跟「有情」這兩者還是不一樣的，為什麼不一樣？因為「幻化」的時間非常短暫，而「有情」是無始以來直到現今歷時長久，因此幻化是虛妄的，而有情是真實的，他是用時間的長短來作區分。對於這一點自宗回答：云何僅因時久而令有情成為實有，幻化短暫而成虛妄？在探討「實有」以及「虛妄」的時候，為什麼是從它的時間長短來作區分的呢？作此分別不合道理，這樣來作區分是不合道理

的；此若合理，則夢、幻等亦有長短，如果從時間的長短來區分「實有」與「虛妄」的差別，這是合理的話，那夢境與幻化等也都有長短的差別，故須許有實妄之別，那是不是應該要承許比較長的夢它是真實的，而比較短的夢它是虛妄的呢？因於夢中，有憶數劫及憶一日等故。因為在作夢的時候，有人的夢境可以夢到好幾年、甚至好幾個月，但有的人的夢只能夠夢到一天，所以夢境也是有長、有短的，所以我們不能說長的夢是真實的，而短的夢是虛妄的。

午四、斷除分辨善惡非理之說

釋文，或曰：「若無自性、猶如幻化，則與說殺有情眾等將生罪業相違。」他宗提出了一個問難：如果諸法沒有任何的自性、猶如幻化，這一點會與經論當中所提到的「殺有情眾等將生罪業」產生相違。

偈頌：11、殺害幻化人，無心故無罪；於有幻心者，則生福與罪。

釋文，殺害幻化人時，若作人想，欲殺害彼，並以兵器行兇，則有加行之罪，然無殺生之根本罪，彼無心故，自宗回答：如果殺害的對象是「幻化人」——也就是幻化師所變現的人，如果在還未殺之前對境生起「人想」——也就是對方是真人，並且內心生起了想要殺害對方的動機，進一步以兵器行兇付諸於行動殺害對方，這是有罪的；但因為「業道」尚未完備，並沒有殺生的根本罪，因為所殺的「境」沒有心，所以它不是有情。「事、意樂、加行、究竟」這四者當中，「事」這個條件不具備，殺生的業道並未完備，所以並沒有殺生的根本罪；若於人等具有幻化心者，如果所面對的是真人，他是有心的，但是心的本質如同幻化，則因饒益彼而生福，與損害彼而造罪業。對於「真人」我們會因為饒益他而生起福報，並且會因為損害他而造作罪業。

若曰：「彼二皆無自性，如何生起有心、無心？」這時他宗又提出了另外一個問難：既然「幻化人」與「真人」二者都沒有自性，如何來判斷一者是「無心」的，而另外一者是「有心」的呢？

偈頌：12、咒語等無力，故幻化無心。種種緣亦生，種種如幻物；
13、一緣生眾果，此畢竟非有。

釋文，變現幻化所需藥物及咒語等，無力可使幻化生心，是故幻

化象馬無心。自宗回答：幻化師在變魔術的時候，他所需要的藥物以及咒語等，透由這些工具，並沒有辦法使幻影產生心，所以所變現出來的大象以及馬是沒有心的。種種因緣，亦生種種如幻之物，透由不同的因緣會產生不同的幻影，但是有沒有辦法讓這些幻影產生心呢？並沒有辦法；「亦」字意謂不僅有情。在偈頌裡面第三句話「種種緣亦生」，這當中的「亦」指的是「不僅有情」是在觀待眾多的因緣之後而產生的，就連「虛妄的幻影」在產生之前，也必須觀待眾多的因緣。種種果報須有種種因者，因由一緣能生眾果，此於任何時處畢竟非有。不同的果報必須觀待不同的因緣，透由同一個因緣而產生眾多的果，這一點在任何時間、任何地方，都沒有辦法成立。所以由於「幻化人」以及「真人」，他們所觀待的因緣不同的緣故，所以藉由不同的緣會產生不同的果，因此一者是無心的，而另外一者是有心的。

午五、斷除別別決定輪迴涅槃差別非理之說

中觀師許於勝義中無生、老等，並許自性空為「自性涅槃」，中觀的論師提出：在勝義的狀態下沒有生、老等，並且安立諸法的自性空為「自性涅槃」。「自性涅槃」並不是涅槃，只是取名為「涅槃」，自性涅槃當中的「自性」指的是所破的自性，所以「自性空」是在破除「所破自性」的狀態下而安立的緣故，所以「自性空」稱為「自性涅槃」，但並非真正的涅槃，又許隨惑業力所成生、老等即輪迴，並且又承許有情隨著煩惱以及業力所形成的生、老、病、死即是輪迴；於此經部師云，對於中觀師所提出的這個觀念，經部師提出了反駁：

偈頌： 勝義若涅槃，輪迴乃世俗，

14、則佛亦輪迴，菩薩行何用？

釋文，若勝義或自性涅槃即是涅槃，輪迴空無自性許為勝義涅槃，經部師他誤以為，中觀師所謂的「自性涅槃」是真正的涅槃，所以提到不論是勝義涅槃或者是自性涅槃，如果它們都是涅槃的話，你又承許諸法無自性的這一點是自性涅槃，那就代表「輪迴的空無自性」也是自性涅槃，或稱勝義涅槃。輪迴乃於世俗中由生死續流流轉，而所謂的「輪迴」是指，在世俗的狀態下，生死的續流不停流轉的狀態稱為輪迴，如果以上這些都成立的話，則輪迴與涅槃應有交集，這時「輪

迴」與「涅槃」應該要有交集。為什麼有交集？以在輪迴的有情而言，他的心續中有輪迴，不僅如此，在輪迴的當下「輪迴的本質」是無自性的，所以在有情的身上，我們可以看到「輪迴空無自性」的這一點。如果「輪迴空無自性」的這一點是「勝義涅槃」，而勝義涅槃又是涅槃的話，那可以在同一個有情身上，既看到輪迴、又看到涅槃。如果在輪迴中的有情，既有「輪迴」又有「涅槃」的話；若爾，則佛亦應流轉輪迴，這樣佛的身上應該也可以看到「涅槃」以及「輪迴」才是，則諸菩薩為證佛果菩薩行又有何用？如果佛的身上同時具有「輪迴」以及「涅槃」的話，那佛為了證得佛果修菩薩行，這到底是為了什麼呢？應成無義。

偈頌： 諸緣若未斷，縱幻亦不滅；

15、諸緣若已斷，俗中亦不生。

釋文，無過，因自性涅槃與客塵清淨涅槃有差別故。為什麼他宗會提出以上的問難，是因為他並不了解「自性涅槃」與「涅槃」這兩者的差別，而將這兩者混為一談，所以會提出以上的問難。所以自宗在回答的時候，一開始他就點明了：無過，因自性涅槃與客塵清淨涅槃這兩者是不同的，有什麼不同呢？「自性涅槃」不待修道，此乃一切修與未修道之法性，「自性涅槃」它形成的狀態不需要觀待修道，不論有沒有修道，一切法在形成的當下都是無自性的，所以各自的「自性涅槃」在各自形成的瞬間都已經成立，所以「自性涅槃」的形成不需要觀待修道。「遠離客塵涅槃」跟之前的「客塵清淨涅槃」是相同的，「遠離客塵涅槃」，則須斷除生死續流流轉輪迴方能證得。「自性涅槃」是在不修道的狀態下能夠形成，而「遠離客塵涅槃」，它必須藉由修道斷除生死續流流轉輪迴才有辦法獲得，所以「自性涅槃」與「遠離客塵涅槃」這兩者是不相同的。

是故雖無自性，然若未斷諸緣續流，非僅輪迴，縱使幻化亦不能滅，所以縱使是無自性，但如果沒有辦法斷除諸因緣的續流，不要說難以斷除的輪迴，縱使是很容易消失的幻化也不會消失；若已斷除無明等諸因緣續流，於世俗中輪迴亦不復生。相反的，如果已經完全斷除無明等因緣的續流，在世俗的狀態下，不要說是幻化，縱使是難以

斷除的輪迴，也不會再次的生起。於此問難，須先分辨勝義涅槃與涅槃之差別而作回答，對於他宗所提出的問難，必須先清楚的分辨「勝義涅槃」與「涅槃」這兩者的差別來作回答，其餘回答皆不恰當，因敵方亦承許佛不流轉而有情流轉故。

卯二、別破唯識師之主張（二）辰一、說其主張（142“）

偈頌：亂識若亦無，以何緣幻境？

釋文，或曰：「假若諸法皆無自性，應亦無執幻化之錯亂識，則以何心緣幻化境？唯識師提出了以下的問難：如果諸法如同中觀師所承許是沒有任何自性的話，沒有自性就沒有錯亂識，既然沒有錯亂識就不會有執著幻化的錯亂識，這時要用什麼樣的心來緣幻化的對境呢？不可緣故，幻化亦無。」所以，如果沒有緣著幻化的心，就代表不會有幻化的境，心境皆無。自宗回點：此亦謂有則須是自性有之諍。這也是所謂的「有」就必須是「自性有」的一種諍論。

辰二、破斥彼說（二）巳一、同理反難

偈頌：16、若無如幻境，爾時心何緣？

釋文，唯識師汝承許，心現所取為外境時，假若如所顯現成立，應有外境，則如幻境及能緣心應成無有，這時從中觀師的立場他提出了反駁：唯識師你也承許，心在顯現五欲的對境時，會顯現五欲是有外境的，如果事實就如同心所顯現般是成立的話，照理說外境應該是存在的，但是唯識宗你並不承許有外境。如果外境是存在的話，唯識宗就沒有辦法安立如幻的境。為什麼會安立如幻的境？是因為「心所顯現的」跟「真實的境」不相同，心中所顯現的境如同夢幻、如同幻影，所以會提到「如幻境」；但如果外境是存在的，心在顯現所取的同時，會顯現外境就跟境存在的方式完全相同的話，就不會有如幻的對境，如果沒有如幻的對境，哪來能緣的心呢？所以如幻境及能緣心應成無有。

進一步，境若不如所現成立，如果心在顯現所取的當下，會顯現所取境有外境，但是事實並非如此的話，中觀師進一步的推論，境若

不如所現而成立的話，即無自性，如汝所許，應成全無。如果境沒有自性的話，那就如同你之前反問我的這個問難，到最後你也沒有辦法成立境。若無如幻之境——所取現為外境，如果沒有如幻的對境，也就是會顯現所取境為外境的話，爾時心復緣何所取？那心的所緣，到底是緣著什麼呢？能緣色、聲等心亦皆成無。如果沒有「境」就不會有「心」，所以如幻的境要是沒有辦法安立的話，能夠緣著色、聲等五欲的心，也沒有辦法安立。

巳二、破其回答（二）午一、說其主張

偈頌：無彼然有餘，彼相即心體。

釋文，彼云：「現外境時，如所顯現，彼境雖無，然有餘者；彼色等相，即心體性。」之前對於中觀師所提出的問難，唯識宗作了以下的回答：當心在顯現外境的時候，心所顯現的外境是不存在的，但是心在顯現外境的同時，它還是緣著某一個對境，緣著什麼境呢？它還是能夠緣著色聲等對境，而且色聲等對境它的本質就是心的體性。

提到這一點，為什麼在四部宗義裡面會提到唯識？「唯識」是指某一類的宗義師，他們認為心中所顯現的所取境，是過去留下來的習氣成熟，顯現之後所形成的一種對境，也就是在習氣成熟，透由習氣的力量而讓心顯現出所取的境；但是在顯現的當下，雖然心會緣著外境，但是外境並不存在，所以「唯識」他們並不承許有外境。在這個地方唯識師提到了，心在顯現外境的時候，心中所顯現的外境是不存在的，但是心還是有它的所緣，它是緣著色聲等對境。

午二、破除彼說（二）未一、任何量皆不見無二之心（143 “）

偈頌：17、唯心見幻義，以何見彼心？

釋文，若時唯心見如幻義，實無外境，中觀師提到：如果在安立「心」與「境」的關係時，「心」能夠見到如幻的對境，而事實是沒有外境的話，爾時以何正量見彼離外境心？那個時間點，要以什麼樣的正量，才能夠證成有「離外境的心」呢？唯識師提出，透由同樣一個習氣成熟之後，會同時顯現「見到青色的眼識」以及「所見到的青

色」，所以「見到青色的眼識」以及「所見到的境」，這兩者是同一個習氣顯現而形成的。這時中觀師就會提出，那要如何證明見青的眼識是存在的？因為見青的眼識能夠見到青色。那見青的眼識是如何安立的呢？要用什麼樣的正量，才能夠安立見青的眼識呢？無能見者。中觀師認為根本沒有任何的量，能夠來證成見青的眼識。

若曰：「心有二相：心向外之所取行相、唯向內之能取行相；後者即是自證現量，彼能緣一切心。」對於這一點，唯識師提出了他的看法：心具備了二種特色：第一種，心有向外對所取境的能力，「所取」指的是「境」，心不僅有顯現所取境的能力，它也能夠對內而呈現出「能取」的行相。比如，見青的眼識它能夠呈現青色，這是對外的能力；並且它有對內的能力，也就是它能夠呈現出「能取」的行相。但問題就來了，見青的眼識它哪來的對內顯現「見青眼識」的能力呢？對於這一點，唯識宗認為這就是所謂的「自證現量」。但其實自證現量根本不存在，那為什麼唯識師要提出這樣的看法？在《入中論》裡面提到了見解，先將中觀應成以及自續派的見解清楚的區分之後，最主要破斥的對象就是唯識宗。在這個地方有稍微的點到，為什麼唯識師要安立自證現量？是因為他認為「境是由自方所形成的」，既然是由自方所形成的，在探索之後，必須在境界的方位找到一個真實的境，所以推論到最後，他不得不安立「自證現量」。

未二、以其回答破除自證（四）申一、以教破除

偈頌： 世間怙亦言：心不能見心。

18、如鋒不自割，心亦不見心。

釋文，彼心以離二相領受、了知自體，此不合理。中觀師提出了：心在遠離二相之後，它並沒有辦法領受自體、也沒有辦法了知自體，所以唯識師你所提出來的看法並不合理。世間怙主亦於《寶頂經》中，以刀鋒不能自割刀鋒等喻，言心不能見心。世尊在《寶頂經》當中有提到幾個譬喻：第一個刀鋒再怎麼樣銳利，它都沒有辦法自割刀鋒，這是第一個喻；第二個喻，手指再怎麼靈活，同樣一根手指都沒有辦法碰到自己的指尖；第三個譬喻，作體操的人，身體不管怎麼柔軟，它都沒有辦法站在自己的肩膀上。透由這幾個譬喻，來說明心沒有辦

法領受自體、沒有辦法了知自體。譬如刀鋒不能自割，如是心亦不能見心。就像前面所舉的譬喻，刀鋒沒有辦法自割刀鋒，相同的，心也沒有辦法見到心。

諸許有自證者，許能取相能知自體，承許有自證現量的這些宗義師，他們認為「能取相」也就是自證現量，它能夠了知自體；若爾，則其所知、能知行相，於顯現時無有塵許不同，如果自證現量能夠了知自體的話，「所知的境」以及「能知的心」這兩種的行相，在內心中顯現的同時，並沒有任何差距的話，故應許為反體無異。應該承許這兩者應該是同一個個體，如果是同一個個體，怎麼能夠安立「所取境」以及「能取心」的差別呢？是沒有辦法安立的。

若許如此自證，則應承許刀鋒能自割等，如果這樣的自證現量是成立的話，也必須要承許鋒利的刀鋒，它能夠自己割自己的，亦當承許正量不待所量便能量所量等。並且也要承許能夠證得心的「正量」，它在不觀待「所量的境」便能夠證得所量的這個道理。心跟境的關係，是在觀待的情況下所建立的，所以這兩者是相異的個體，而不是同一個個體。

而在提到「能取相」，也就是「自證現量」的時候，其實這是一個非常難安立的認知。唯識宗他認為「見青的眼識」能夠「見到青色」，這一點四部宗義都承許。但是進一步的，他要如何的安立「見到青色的眼識是存在的」？他推論、他會發現，心有對外以及對內的兩種能力，對內的能力是所謂的「自證現量」，自證現量它能夠了解見青的眼識，但這一點是非常困難的。過去教導我的上師曾經提到，如果以唯識宗的立場要來安立「能取相」——也就是「自證現量」的話，要如何安立呢？是安立「見青眼識」它本身嗎？並不是！既然不是「見青眼識」它本身的話，那見青眼識的自證現量應該如何安立呢？應該要安立見青眼識，它所具有「唯明唯知」的這種能力。

申二、以理破除（二）酉一、破喻（145“）

（一）破燈火喻

偈頌： 若謂如燈火，如實照自身。

19、燈火非自照，暗不自蔽故。

釋文，若謂：「譬如燈火，彼能如實照明自身以及他物；心識亦能了知自他。」唯識宗在證成「自證」是存在的時候，由於「自證」最主要的作用，就是它能夠了解他心、也能夠了知自心。而唯識宗在提出這個概念的時候，用了「燈火」的這個譬喻。比方燈火它能夠照明自己，也能夠照明其他的東西。如果燈火它沒有辦法照明自己的話，它怎麼能夠照明其他的東西？怎麼能夠去除黑暗呢？所以如同燈火能夠照明自他，心也有了知自他的能力，從這樣的角度來證成「自證現量是存在」。

對於這樣的譬喻中觀師回答說：此喻不成，這個譬喻是不成立的，為什麼不成立？燈火非能自照，因彼不須自照，亦不能故。燈火沒有辦法照亮自己，為什麼呢？它根本不需要照亮自己，因為它自己就是亮的，所以它不需要照亮自己，也沒有辦法照亮自己。若能自照，如果燈火能夠照亮自己的話，會有什麼過失呢？黑暗亦應能蔽自他，黑暗應該能夠障蔽自己、也能夠障蔽他人，因為燈火如果能夠照明自他的話，黑暗也應該能夠障蔽自他，此不合理，這一點是不合理的，因黑暗不能自蔽故，因為黑暗沒有辦法障蔽自己，若能自蔽，如衣覆瓶，亦不應見黑暗。如果黑暗能夠障蔽黑暗的話，就像用衣服包覆著瓶子，這時沒有辦法看到瓶子，只能夠看到衣服，因為衣服障蔽了瓶子，讓我們沒有辦法看到瓶子。如果黑暗它也能夠障蔽黑暗的話，那照理說，我們也看不到黑暗才對啊！廣則應如《中論》所說了知。而這一點，如果想要更進一步的去探討，必須研閱龍樹論師所造的《中論》。

(145 “6)

（二）破琉璃喻

偈頌：如晶青待他，色青不待他；

20、如是亦得見，待他不待他。未有非因生，而自成青性。

釋文，或謂：「如白水晶因外物而呈現青色，此乃觀待他物而成，非其自性，他宗提到：比如白水晶放在一塊青色的布上面，看上去它就是青色的；放在紅色的布上面，看上去它就是紅色的；相同的，放在黃色的布上面，它看上去就是黃色的。所以白水晶會呈現什麼樣的顏色，必須要觀待其他的因緣，才有辦法呈現出不同的顏色。所以「如晶青待他」，白水晶所呈現的青色，是在觀待他者的情況下而形成的，

琉璃色青，琉璃原本的顏色就是青色的，乃因自性而現為青，不須觀待他物。所以琉璃呈現出青色的這一點，它是天生、天然的就是如此，不需要觀待其他者，所以提到「色青不待他」。

如是了知色等諸法，須待他心，唯識宗透由琉璃作為譬喻，而進一步的推論，如果想要了解色聲香味觸等諸法必須觀待他心，這時必須要觀待他者，比方，如果想要了解色法，必須要觀待緣色法的眼識，如果想要了解聲音，必須要觀待緣聲的耳識；然心能知自體，故不須待其他能知，此亦得見。」如果想要了解色法必須要觀待心，但心在形成的那一瞬間，它本身就有「唯明唯知」的能力，既然有唯明唯知的能力，它就擁有了能夠「了解境」以及「了解心」的能力。既然心能夠了解「自體」，就不需要觀待其他的「能知心」，所以在證成它的時候，不需要再找另外一種心來證成它，它自己就可以了解自己，這也是我們可以了解的。為什麼？因為琉璃的顏色，它本身就是青色的，既然是青色的，就表示呈現出青色的這一點，不需要觀待他物；相同的，心在形成的一瞬間，它就有唯明唯知的能力，既然是如此，它不僅能夠了解境、也能夠了解心，所以心能夠了知自體，不需要觀待其他的能知心，就能夠安立自己。

這時中觀師提出了破斥，琉璃色青不待餘因即現為青，此喻不合道理，這個譬喻本身就是有問題的，有什麼問題呢？琉璃的色澤是青色的這一點，不需要觀待其他的因緣就能夠呈現出青色，這樣的描述本身就是有問題的，為什麼有問題？琉璃呈現出青色的這一點，也是觀待其他因緣才有辦法呈現，因為琉璃的形成是在觀待因緣之後才有辦法形成，既然琉璃必須要觀待因緣，它的色澤也必須觀待因緣，所以你說「琉璃呈現出青色的這一點，是不需要觀待因緣就能夠呈現出來」，這根本沒有任何的立足點，所以此喻不合道理，未有青性非由因生，而由自體成青性故。沒有一種東西，它呈現出青色的本質是不需要觀待因，就能夠從自體這一方面而形成的。既然你所提出來的譬喻是不成立的，那你怎麼能夠用這個譬喻，來證明自證現量是存在的呢？根本不存在。

偈頌：21、謂燈能照明，由心知而說；言心性光明，何心知而說？

釋文，燈火雖不能照自體，然謂燈火能照明者，此乃由心了知而說此語，在之前自宗破除了他宗，在安立自證現量時所提出的譬喻，分別是「燈火」以及「琉璃」這兩個譬喻。這時，他宗進一步的提到：燈火雖然沒有辦法照亮自體，但是燈火有照明的功用。為什麼我們會說燈火有照明的功用呢？這是由了知它的心，在了解燈火能夠照明外物之後，而這個人說了這些話。

如果是這樣的話，自宗提出了以下的看法：心不能明自體，言心本性光明，此以何質異心了知而說此語？心沒有辦法清楚的顯現自體，也就是它沒有辦法了知自體，那我們要如何說「心的本性是光明的」或者是「心是唯明唯知的」呢？既然心它沒有辦法了知自體，這時我們想要說「心的本性是光明的」，是不是要透由另外一種心來了解它之後才有辦法說呢？如果是的話，到底要用「與原來的心以外的哪一種心」來了解它之後，才能夠作出這樣的描述呢？「此以何質異心」的「質異」是指本質相異，與原來探討的心是本質相異的另外一顆心，它在了解了心的本性是光明的之後，才能夠敘述心的本性是唯明唯知、是光明的。那我們到底要用什麼樣的心，才能夠作出這樣的判斷呢？此不合理。這是不合理的，為什麼不合理呢？

偈頌：22、若心皆不見，則明或不明，如石女兒媚，說彼無意義。

釋文，若由質異之心了知，應成無窮，如果心的本質是光明的這一點，必須透由與本質相異的另外一顆心去了解的話，那了解它的這顆心，是不是也要透由與它本質相異的另外一顆心去了知它？如果是的話，這樣去推論，到最後根本沒有辦法找到能夠證明第一顆心是存在的這種條件，因為它會變成是無窮盡的、不斷的去推論，都要由另外一顆心才能夠證成之前的那顆心，故自不能了知，由他亦不能知，既然「透由與自己本質相異的另外一顆心來了知」的這個論述是不成立的話，自己又沒有辦法了解自己，他人也沒有辦法了解自己的情況下，那到底是誰了解自己？根本沒有人；若凡能知心皆不見彼心，則說彼心明或不明，作此分別毫無意義，如果「能知」能夠了知境界的心，都沒有辦法認識我們所要探索的這顆心的話，這時我們說這顆心

它的本質是光明的、還是不光明的？其實作這樣的探討一點意義都沒有。為什麼沒有意義？因差別事——彼心——非量所成之故，因為所要探討的對境——也就是這顆心——它本身不是正量所能夠證成的，因為它自己沒有辦法證成自己，與它本質相異的另外一顆心也沒有辦法證成自己，所以推論到最後，並沒有正量能夠證明這顆心是存在的。既然沒有正量能夠證明這顆心是存在的，那我們探索這顆心「它的本性是光明還是不光明」，是毫無意義的。

猶如實無石女女兒，然說彼之媚態，此為無義之舉。作一個譬喻，比方石女是沒有兒子、也沒有女兒的，因為石女根本沒有辦法生孩子，所以實際上並沒有石女的女兒。如果石女的女兒是不存在的，那我們去探討石女女兒嬌媚迷人的姿態，這樣的探討一點意義都沒有，因為石女的女兒是不存在，它哪來的嬌媚迷人的姿態呢？相同的，既然沒有正量能夠證明心是存在的，那我們怎麼能夠去探討心的本性是否是光明的呢？這樣的探討一點意義都沒有。

申三、破除成立有自證之能立（二）酉一、雖無自證然能生念之喻（147 “）

唯識宗提出有自證現量的這個觀念，並且提出它的原因，這一點中觀師提出了破斥的道理。以下的內容非常重要，請各位專心思惟。

偈頌：23、若無有自證，心識豈能憶？

釋文，或曰：「假若無有自證，豈能憶念有境心識？不能憶念，是故以念為因，即能推測感受。所謂的「有境」，它包含了補特伽羅、聲音以及心，這三者都有它的對境所以稱為「有境」，而在這個地方最主要強調的有境是「補特伽羅」以及「心」。唯識宗他提出了自己的立場：如果「自證現量」是不存在的話，怎麼能夠憶念起有境的心識？為什麼唯識宗會提出這樣的觀念呢？他認為之所以能夠回憶起某一個境，是因為在之前領受過它、感受過它，所以之後能夠喚起我們的記憶。

舉一個簡單的例子，在某個情況下，我們會回憶起「我看過青色」而生起「看過青色」的這種念力。唯識宗認為，要生起這樣的念力之前，這個人他必須先感受過青色、先看到青色之後，他才有回憶的能力，既然是如此，如果要回憶起「境」必須先感受「境」；相同的道

理，如果要回憶起「有境」的話，也必須要先感受有境，而他認為「感受有境者」就是「自證現量」。如果沒有自證現量的話，在因位的時候根本沒有東西能夠了解有境，所以必須要安立一個自證現量，透由它了解「有境」——也就是了解了這顆「心」之後，我們才能夠回憶起「我在之前有生起這樣的心」的這種念力。提出這個觀念的人，他們是經過非常嚴密的思惟才提出這個觀念，而破斥者——也就是中觀師，他也用非常謹慎的態度來破斥對方，所以一問、一答，這兩者在詮釋自己的想法時，都是經過深思熟慮之後才提出來的。如果我們沒有仔細的去思惟，會發現這兩個人所提出的觀念我們都沒有辦法認同，因為對方是智者而我們是愚夫，所以兩位智者的對話，對於一般的愚夫而言，我們根本不知道他們在說什麼。

「假若無有自證，豈能憶念有境心識？」如果在因位的時候沒有「自證現量」，就不會有「領受有境」的這一點，如果在因位的時候這一點是不存在的，那在果位的時候如何能夠生起「憶念有境的心」呢？「不能憶念，是故以念為因，即能推測感受」。所以唯識宗在證成有自證現量的時候，他立出的正因公式是：「見青的眼識是有法，有領受者，因為有念力、有念心的緣故。」透由「念」作為正因，而來推測「緣著青的眼根識」它是有領受者的，而這個領受者是誰？就是「自證現量」。「是故以念為因」當中的「因」指的是原因，「感受」在這個地方是以「名詞」來作翻譯，因為後面會有「領受」的這個詞，是以「動詞」的角度來翻譯的。

此謂憶念「我昔曾見青色」之時，因念心隨感受而生，故以憶境——曾見青色——為因，成立昔有領受境者，所以一開始就提到，當心裡面回想起「我曾經見到青色」的時候，最主要是在描述我曾經看到青色的這個「境」，心中之所以會生起念心，它是隨著之前的感受而生起的，也就是在之前感受了青色的「對境」，而在之後會生起緣著青色的「念心」，所以這個時候以「曾經見到青色」作為原因，而去證成在之前我曾經領受過青色的這個「對境」；領受境者，即見青識。是誰在領受境呢？是見青的眼識在領受境。

以此類推，以憶有境——我昔曾見——為因，這時生起了念心是回憶起「有境」，這時最主要回憶的點是在「我曾經見過」為原因，

成立昔有領受有境者，因為在念的時候是念「有境」，他認為在因位的時候，必須要有一者能夠「領受有境」，之後才能夠「回憶起有境」；領受有境者，即是自證。所以這時能夠領受有境的是誰？就是自證現量。領受見青識者為何，由破餘邊之理亦可成立彼為自證。」所以「領受見到青色眼識」的到底是誰呢？透由破除其他的可能性，能夠證成這就是自證現量。它破除了什麼可能性？要是自己沒有辦法領受自己，是不是必須藉由他人來領受？如果必須藉由他者來領受的話，那領受他者的又是誰？又必須藉由第三者才有辦法領受。就像之前所提到的，以這樣的方式去推論，到最後它是無窮無盡的，無窮無盡的這種推論模式，就沒有辦法證成這裡所要探討的「心是如何安立的」。因為，在有自方的情況下，必須在尋找之後，找到一個真實的對境，如果成立的量是無窮盡的話，根本沒有辦法成立這個「心是存在的」。所以這一點如果是被推翻的話，那就只剩下「自己領受自己」的這一點，自己領受自己的情況，誰能夠領受自己？只剩下「自證現量」了。

(147 “7)

偈頌：由受餘相連，引念如鼠毒。

釋文，由憶有境不能成立自證，以自宗的立場：雖然能夠回憶起有境，但是不能夠以此為因來證成自證現量是存在的，為什麼？由見青識領受餘境青色，次言「昔曾見此青色」，透由見到青色的眼識，它在領受餘境（它以外的境）青色，透由看到青色的「眼識」它「看到青色」之後，在之後某一個場景我們會說：「過去我曾經看到青色這種顏色」，此由憶念境與有境相連，在回憶的時候，不只有單純的回憶到「境」，由於「境」的形成必須要觀待「有境」的緣故，所以「境」跟「有境」是在互相觀待的情況下回憶起的，所以我們才會想到說：「我過去曾經看到青這個顏色」，所以這時有境的我以及它所看到的境——青色，這兩者是有關聯性的，它不是單獨分開來的，引生回憶有境之念，在這樣的基礎點之上而回憶起「有境」。非由領受有境而生，這種狀態並不是在因位，透由「自證現量」去領受了有境之後而產生的，如中鼠毒，於被咬時雖不自覺，然於後時猶能憶起。

在這個地方提到一個譬喻，有一種地鼠，牠會吃土裡面的有毒物質，如果被這種地鼠咬到之後，當下毒性並不會發作，所以在冬天被

這種地鼠咬到，人只會感到疼痛，但是他沒有辦法感受到毒已經進到身體裡。但是到了春天，當春雷作響時，身體裡面的毒性就會發作，發作的那一瞬間被咬的人他就會回憶起：「這是我在冬天的時候被一隻地鼠咬到，所以它的毒性發作了」。這代表什麼？這代表他在被咬的時候，他只有感受到被咬，但是沒有感受到毒已經進到身體裡面，但之後因為春雷，所以他身體會有另外一種反應，而讓這種毒性完全發作。而被咬的這個人當時能夠回憶起：「在冬天被那隻地鼠咬到的時候，毒就已經進到我的身體裡面，所以今天毒性才會發作。」他雖然能夠回憶起毒進到他的身體裡，但是他在之前冬天的時候，他是不是有感受到毒已經進到他的身體裡？他並沒有感受。雖然在當下他沒有感受，但是之後他還是有辦法回憶起來。他是如何回憶起來？因為他回憶起「被咬、而且現在毒性在身體裡面」，以此類推，在被咬的時候毒就已經進來了。

相同的道理，當回憶起「我曾經見過某人」或者是「我曾經見到青色」的時候，他能夠回憶起「有境」，也就是回憶起有境的這個「我」，所以在回憶的當下是不是代表，能夠回憶「有境」之前，就要有一者它能夠領受有境呢？並不是！因為在回憶的時候，透由回憶起「有境」跟「境」的關係，就能夠進一步的去推測，在因位的時候——也就是在之前，雖然沒有領受有境的一者，但其實有境就是存在的。這就像是被咬的人，他回憶起：我當時被咬了一口，但其實在被咬的當下，毒就已經進到他的身體裡面，只是他不自覺罷了！

（147 末 1）

譬如：於冬季時，身被鼠咬雖已中毒，只知被咬不覺中毒，在釋文裡有清楚的介紹這個譬喻，在冬天的時候身體被地鼠咬了，當下雖然已經中毒，但是被咬的人只知道他被地鼠咬了，但他不覺得自己中了鼠毒；後聞雷聲引發鼠毒，之後到了春天，他聽到了春雷的聲音而引發鼠毒，雖念是被咬時中毒，然非前時已覺中毒。這時被咬的人他會回想起：「啊！我在被咬的時候應該就已經中毒了」，雖然他能夠回憶起：「我在被咬的當下已經中毒了」，但並不是「在被咬的當下就已經知道中了鼠毒」。所以在之前，雖然沒有辦法辨別他已經中毒了，但之後透由其他的力量、透由其他的因緣，他還是能夠回憶起「在被咬的當下已經中毒」的這件事情。

有一種說法，《入行論釋》〈第九品〉般若，它的內容是宗大師親口說，而賈曹杰大師作筆記的，所以這段的内容跟宗大師在《入中論廣解》裡面的内容，是一模一樣、一字不差。此中「鼠咬」，喻見青識領受青境，將這個「譬喻」跟「之前所提到的觀念」結合起來作介紹的話，這當中「鼠咬」它所要譬喻的，是見到青色的眼識，它能夠感受到青色的這個對境；「咬時中毒」，它要譬喻的是什麼？在譬喻當中最難結合的就是這一點，喻緣境時已有有境感受，也就是當「見到青色的眼識」它在緣著青色的時候，已經有了「有境的感受」，這個有境的感受是什麼呢？就是「見到青色眼識」的這種感受；爾時自心不自領受，如「被咬時不覺中毒」，雖然在當下已經有了「見到青色眼識」的這種感受，但是在這個當下「心」有沒有辦法領受自己？沒有辦法！心沒有辦法領受自己，就像那個人他被咬的時候不覺得自己中毒了；「後時憶起被咬」，此喻念領受境，在之後他回憶起「他被咬了」，這一點就像是我們回憶起「之前曾經感受過、曾經領受過某個對境」；昔有境心雖不自證，在過去「有境的這顆心」雖然沒有辦法了解自己，然由念領受境而生念有境心，但透由回憶起「我之前曾經感受過這個境」，而生起了「回憶起有境的這顆心」，此如「昔時中毒雖不自覺，然由憶起被咬之力，猶生念心」。就像被咬的當下，被咬的人雖然自己沒有任何的感覺，也就是他不覺得自己已經中毒了，但是之後透由某個因緣他回憶起「自己被咬、而且毒性發作」，他會去推論「我在當時就已經中毒了」，他還是能夠回憶起這一段。

此乃智者寂天證成「雖無自證，然能生念」之最妙正理，這是智者寂天論師在證成，「雖然沒有自證現量，但是在之後還是能夠生起回憶有境的心」，這是非常了不起的一個正理，然解《入行論》者，似多未能如實闡釋。在尊者那個時代，有很多人都試著去解釋《入行論》的這段話，但是絕大部分的人都沒有辦法如實的解釋。

(148 “6)

有他難曰：「後時憶念前識不合道理，前識不能自領受故。」他宗提出了問難說：之後回憶起前面的心識是不合理的，為什麼不合理？因為在前識的階段，它沒有辦法領受自己，他者也沒有辦法領受它的話，之後再回憶的時候，為什麼能夠回憶起前識呢？所以他宗認為這是不合理的。論於此難已答不遍，《入行論》在回答的時候也回

答到：縱使前識沒有辦法自己領受自己，但是，之後還是能夠生起回憶起前識的這種念頭，故說「於名言中不破自證」為《入行論》之意趣者，此非佛子寂天所許。所以有人提到，寂天論師他的主張，「於名言中不破自證」，他是在勝義的狀態才破除自證現量，在名言當中他是安立有自證的，而且這一點是《入行論》的意趣；其實這並非佛子寂天論師所承許的內涵。

(148 “9)

破除其餘成立自證之理路者：

偈頌：24、具餘緣能見，故心應自明；眼塗煉就藥，見瓶不見藥。

釋文，或曰：「成辦奢摩他已，具足『熟習相住』等餘緣者，能見他心等故，與己極近之心，應能明現自體為境，他宗提出另外一個譬喻：有些行者在成辦了奢摩他之後，想要再次的成辦他心通，這時必須要具足「熟習相住」等諸多因緣，這些因緣具備了之後，透由他心通能夠了解遠方的人心中是在想什麼，既然他心通能夠了解遠方的人心中的想法，那必定也能夠了解自己心中的想法，他再次的想要證明「心是可以了解自己的」。譬如能見遠方針者，必定能見近處高山。」又舉了另外一個譬喻，比方如果一個人，他能夠見到遠方的針，他也必定能夠見到近處的山。

對於他宗所提出來的看法自宗作了反駁，譬如混合眾物煉就眼藥，將其塗抹雙眼，雖可明見地下瓶等寶藏，然不能見眼藥自身，比方說我們將眾多的東西聚集在一起提煉出了一種眼藥，把這種眼藥塗抹在自己眼睛的下方，這時我們的雙眼能夠看到地下的寶瓶，但是卻沒有辦法看到塗在自己眼睛下方的眼藥；此喻反破許有自證，非能成立。你所提出來的這個例子，不僅沒有辦法證成自證現量是存在的，反而會破除有自證的這一點。

或作此解，或者用另外一種方式來解釋：若從同一能明之因而生，則其所明、能明非僅不應成一，亦定非為體性相同，「所明者」以及「能明者」這兩者不應該是同一個個體，不僅不是同一個個體，由於它們彼此有因果的關係，所以它們的體性是相異的、而不是相同的；因修密咒，煉就可見地下大藏瓶之眼藥，塗抹雙眼，見地下瓶，爾時所明寶瓶、能明眼藥不僅非一，亦非同體性故。舉一個簡單的例子，

透由持咒以及混合眾多的物質提煉出的眼藥，將眼藥塗抹在雙眼的下方，這時我們的雙眼能夠見到地底下的寶瓶，爾時我們所看到的「寶瓶」以及讓我們看到寶瓶的「眼藥」，這兩者不僅不是同一個個體，它也不是同一個體性，是故此喻不僅不可成立自證，反破有自證也。所以如果他宗所提出來的是這個例子的話，透由這個例子是沒有辦法證成有自證現量的。

酉二、破除若無自證則許他證非理（二）戌一、正文（149 “）

或曰：「若無自證，則無念心，是故於境應無領受及見、聞等。」他宗再次提出：如果沒有自證，就無法生起念心，如果沒有念心，在對境的時候心就沒有辦法領受境，也沒有辦法見、聞境。

經部宗認為外境是存在的，而且在外境形成之後，依著「外境」而生起「有境」。也就是當「心」緣著已經形成的外境，透由外境而生起了心，所以「心」是觀待「境」而形成的。既然心是觀待境而形成的，就表示心跟境這兩者之間並非本質相同，它們的本質是相異的。但是唯識宗並不承許有外境，他認為「境」形成的一瞬間「心」也會形成，也就是透由同一個習氣顯現出心以及境，因此並沒有與心本質相異的境，所以他認為外境是不存在的。外境不存在的同時，如果沒有辦法安立自證現量的話，對於唯識宗而言，他根本沒有辦法安立心。為什麼沒有辦法安立心？因為經部宗承許有外境，他可以先安立境、再次的安立心。但對於唯識宗而言，由於外境是不存在的，外境不存在的同時，如果沒有辦法安立自證現量的話，它根本沒有辦法安立心；如果沒有辦法安立心，那在對境的時候，心就失去了領受以及見聞的能力。

偈頌：25、見聞及覺知，於此非所破；此處所遮者，苦因執諦實。

釋文，眼識能見、耳識能聞以及意識知等，於此世俗非為所破。眼識能夠見到色法，耳識能夠聽聞聲音，意識能夠察覺境，在偈頌裡面有提到「見聞及覺知，於此非所破」，這當中的「此」指的是世俗。眼能見、耳能聞、意能覺的這一點，在世俗中是存在的，是沒有辦法破除的，不須破除彼等，因僅有彼不生痛苦，眼識能夠見到色法等是不需要破除的，為什麼不需破除？因為眼識能夠見到色法，不見得會

帶來痛苦，諸阿羅漢亦有此名稱故，跳脫輪迴的阿羅漢、斷除煩惱的阿羅漢，他們的眼識還是能夠見到色法、耳識還是能夠聽聞聲音，但是他們的心中不會因此而產生煩惱，也不會因此感到痛苦；不能破除彼等，破則須以教、理破之，眼識能見、耳識能聞，這是沒有辦法破除的，如果要破除的話，必須透由經教以及正理來破除，若能破除，如果這一切世俗法能夠透由經教、正理來破除的話，教、理亦相同故。那到最後經教以及正理也會被推翻，破則有過，將成斷見者故。而破除了世俗法之後，會有什麼過失呢？他將會成為是墮入斷邊的斷見者。是故，此處所遮止者乃眾苦因，眼識能見、耳識所聞，並非這裡所要破除的，這裡最主要強調的、最主要要破除的是什麼？要破除的是眾苦的根源——執著境為諦實，我們心中有實執的緣故，所以會帶來許多的痛苦，這樣的執著是必須要破除的，彼為輪迴之根本故。

此論中顯若不滅除輪迴根本，不能破除輪迴，在《入行論》裡面清楚的談到，如果沒有辦法滅除輪迴的根本，是沒有辦法破除輪迴，又執色、聲等為諦實乃輪迴之根本故，而輪迴的根本是執著色聲等境為諦實的這一點，明顯是許聲聞、獨覺亦須證法無我。所以從這個偈頌裡面可以很清楚的看到，寂天論師他是認同聲聞以及獨覺是必須要證得「法無我」的。為什麼要證得法無我？因為輪迴的根本是執著色、聲等境為諦實，所以想要跳脫輪迴，就必須要了解色聲等境是無諦實的，而「色聲等境無諦實」剛好就是「法無我」。

咖日八等人云：「僅由根識顯現非為所破，然執彼是常或無常、有或無等方為所破。」西藏前期的某些論師提出，五根識所顯現的對境並非所破，真正的所破是什麼呢？透由根識顯現對境，進一步的，透由分別心去執著它是「常」還是「無常」，「有」還是「沒有」的話，此時心中所生起的分別才是要破除的。這個觀點就跟過去支那和尚所提出的「無所作意」的觀點是很類似的，支那和尚認為「不論是善念、惡念，只要是分別心都必須要斷除，所以我們心中不應該有任何的作意」，但這一點在很多地方都已經被破斥了，此乃支那和尚再來也。

戊二、破除幻境與心無異

偈頌：26、心外幻非異，非異亦無常。

釋文，唯識師云：「無外境故，心外色等幻境非質異性，唯識師不承許有外境的緣故，心以外的色等幻境，它們彼此之間的關係並非本質相異的。由於沒有外境的緣故，「境」以及「心」是透由同一個習氣成熟顯現而成，因此能夠「顯現境的心」以及「心所顯現的色等幻境」，它們彼此並非本質相異，又有前說『以何見彼心』之過，在第 17 個偈頌有提到，「唯心見幻義，以何見彼心？」中觀師透由某一種的角度，來破斥之前唯識師所提出來的觀念，故彼二非質異亦是無常。」所以唯識師認為心跟境這兩者並非同一個個體。這一段文，唯識師最主要探討的是「心」跟「境」的關係，他認為由於外境是不存在的，所以心跟境的關係並非本質相異，「非本質相異」也就是它們的本質相同的，本質相同的情況下，這兩者是不是同一個個體呢？也不是！最主要要強調的是這個概念。

偈頌：事物豈非異？非異則無實。

27、幻境非實有，能見如所見。

釋文，色等若是諦實成立，應如顯現而有，對於唯識師所提出的論點，中觀師反駁說：如果色等諸法它的本質是諦實成立的，應該如同心中所顯現般而呈現出來；若爾，如果這一點成立的話，因彼現為外境，我們的心在緣境的時候會顯現出「有外境」的這一分，如果境界是諦實的，應該如同心所顯現般而存在，是故應有外境。若為外境事物，豈非質異於心？應成質異。如果外境是存在的，這時「境界」跟「心」的本質怎麼會是本質相同的呢？它的本質應該是相異的才對！

若曰：「非質異性。」如果這時你還是認為「心跟境並非本質相異」的話，就表示你是承許沒有外境的。如果你認為外境是不存在的話，當我們的心在緣著境的時候，會顯現境是有外境的這一分，如果你又承許沒有外境的話，是不是表示我們心中所顯現的都是錯亂的呢？如果我們心中所顯現的都是錯亂的話，則應無諦實法，那諦實法應該是不存在的才是，因所顯現除許為妄，無餘者故。因為我們心中所顯現的，與事情的真相沒有辦法吻合，所以是虛妄的，除了虛妄的對境之外沒有其餘的法。所以如果你認為心、境的本質是相異的話，

我們心中所顯現的任何一切對境都是錯亂的，而不會有任何的諦實。

色等幻境現為外境，雖非實有，然仍為心所見之境，色等幻化的境在心中顯現的時候，會顯現出有外境的這一分，這一分它雖然不是諦實的，但是它還是能夠成為心的對境；如是能見六識亦非實有。既然境在無諦實的狀態下，還是能夠成為心的對境的話，相同的道理，能夠顯現境的六識它也不一定要是實有的，它可以在無諦實的狀況下了解境界。

是故，中觀師無前「亂識若亦無」所說之過，之前在第 15 個偈頌有提到，「亂識若亦無，以何緣幻境？」也就是唯識師提出了，諸法如果沒有自性的話，這時錯亂識是沒有辦法安立的，如果沒有錯亂識，那如何能夠安立執著幻化的心呢？他會認為法沒有自性是沒有辦法安立出來的，所以中觀師並不會有「之前唯識師」你所提出來的這種過失，唯識師汝亦應依此理為善妙。而唯識師你所提出「心是有諦實，但是無外境」的這些論點，在思惟過後你會發現有很多的過失，所以，照道理說你應該按照中觀師所提出來的正理來思惟才是。

申四、破除承許假有以實有法為依

何謂假有？何謂實有？中觀自續派以及唯識派這些宗義師，他們都認為假有法必須要建立在實有法之上，所以「假有」必須以「實有」為依。比方「補特伽羅是假有法」，在安立補特伽羅的時候，他們認為「補特伽羅是有自性的」，既然是有自性的一法，在尋求之後，必須從境界的方位上找到真實的一法。所以去尋找「補特伽羅為何」的時候，自續派以下的論師，有些人提出了補特伽羅的「意識」是補特伽羅，有些人認為「阿賴耶識」是補特伽羅，有些人會提出補特伽羅的「蘊」是補特伽羅。為什麼會提出這樣的看法？是因為他們認為「境界是有自性」的，既然是有自性的，就表示在尋找過後，要能夠從境界的方位上找到一個真實的境。再以最簡單的例子，比方「瓶子是假有的」，在尋找瓶子的時候會找到什麼？會找到瓶子的顏色或者是瓶子的形狀。所以宗義師他們認為瓶是假有的，假有的法在尋找過後，必須找到實有的境，所以他們嘴巴上雖然說「瓶子是假有的」，但實際上去尋找之後，卻只能找到「實有的法」。這是中觀自續以下的宗義師們的矛盾點，但他們不得不這樣承許，因為他們認為「境是有自

性」的。

對於這一點，中觀應成派的論師認為「一切法唯由分別心安立」，所以一切法都是假有，假有法不需要建立在實有法之上。但是這樣的論點，中觀自續派以下的論師沒有辦法認同，他不認為「一切法唯由分別心安立」，他要在境界的方位上找到真實的對境。既然要找到真實的對境，在安立假有法的時候，就必須在假有法之上去作尋找，尋找到最後他只能找到實有法。所以，他雖然認為補特伽羅是假有的，但實際上他找到的例子卻是實有的例子。所以這個科判「破除承許假有以實有法為依」，在這裡最主要破斥的對象是唯識師。

偈頌： 輪迴依實法，不爾則如空。

28、無實若依實，云何有作用？

釋文，或曰：「輪迴等諸虛妄、假有之法，皆以實有法為所依，唯識師提出了這個觀念：輪迴等諸虛妄、假有之法，它們都必須以實有法作為依靠，也就是它的建立必須要安立在實有法之上，因錯亂法各依一諦實故，因為假有法是虛妄的，在安立虛妄法的時候，虛妄的法必須要建立在諦實的法之上，譬如錯認枯木為人，其枯木即諦實成立。他舉了一個譬喻，在某種場合，由於距離的關係或者是天色昏暗的緣故，會將枯樹誤以為是人。將「枯樹」誤以為「人」，其實是心假立上去的，它是假有的、它是錯誤的，為什麼我們知道把枯木看成人的心是錯誤的呢？因為我們知道枯木不是人，它是木頭。所以要安立一法是虛妄的，這一法必須要安立在真實法之上，我們才能夠判斷它是正確還是錯誤的？所以，他透由這個例子來告訴別人，假有的法必須要建立在實有的法之上，才能夠判斷它是假有的、它是虛妄的。

輪迴如彼亦依諦實；若不爾者，則如虛空成無事法。」相同的，輪迴等假有的法也是安立在實有的法之上；如果假有法不需要安立在實有法上的話，推論到最後，輪迴的本質變成是如虛空般的無事法。如果它如同虛空是無事的話，那怎麼會有眾生在輪迴中流轉，或者是跳脫輪迴的這種現象產生呢？此難乃為《集學論》中所說之義，餘解非此論義。這個問難必須以這樣的方式來介紹，因為在《集學論》裡面也是這樣提到的，如果以其他的角度來解釋「輪迴依實法，不爾則

如空」的話，它都不是《入行論》的涵義。

對於這一點中觀師提到，若輪迴等無實妄法依諦實法，云何能有束縛及解脫等生果作用？如果輪迴等世俗法它是無諦實的虛妄法，無諦實的虛妄法如果必須要依靠「諦實法」才有辦法安立的話，那輪迴哪來的束縛或者是哪來的解脫等生果作用呢？也就是我們如何安立輪迴？安立了輪迴之後要如何才能跳脫輪迴呢？這些現象都沒有辦法安立。應無作用，因所依法無諦實故。所以中觀師他們認為，一切的法都沒有諦實，縱使是虛妄的法，它都不需要建立在諦實法之上，它如果建立在諦實法之上的話，它的作用反而沒有辦法形成。此因是《集學論》所說，而這一點在《集學論》裡面也有清楚的提到。

（151 末 1）

偈頌：汝心無助伴，應成獨一體。

釋文，唯識師汝，應許心無錯解二取相等助伴，而成自證明現自體獨一體性，所謂的「二取相」指的是「所取境」以及「能取心」，當心在緣著境的時候，「能取的心」以及「所取的境」這兩者之間會顯現出一種距離感。但唯識宗認為這種距離感是不存在的，所以，心在顯現境的時候，如果呈現出距離感的話，這是一種錯亂的顯現，所以他認為心在對境的時候會有錯亂顯現的這一分。

中觀師對唯識師提到了：唯識師你，應該承許心沒有錯解二取相等助伴，也就是內心的顯現不會是錯亂的，心在對境的當下並沒有錯亂的這一分，而只剩下心「唯明唯知」的獨一體性，因汝承許境與有境顯現有距非如所現而有，故無外境，因為你認為眾生的心在顯現境的時候，「心」跟「境」之間不應該有距離感，所以你提出了「無外境」的這個論點，而前又破色法等相為心，故非心識，經部宗認為外境是存在的，心是依賴外境而生起的，但是唯識師不承許有外境，而且認為心並不是觀待境而產生的，雖然唯識師這樣承許，但在之前中觀師已經破斥了這一點，所以唯識宗沒有辦法再繼續堅持他的立場；若爾，則與心識毫無關聯，不然的話，如果外境是不存在的，色法等相又不是心的話，那「境」跟「心」就一點關係都沒有了，是故雖染色法等相，然未染污心識實質。所以縱使色法等相被染污了——也就是境界被染污了，但是心的本質還是清淨的、沒有被染污，因為境跟

心並沒有任何的關係，所以縱使境界被染污，心也不見得要被染污。

偈頌：29、若心離二相，眾皆成如來；如此擇唯識，究竟有何德？

釋文，假若承許，唯識師如果你承許以上自宗所提出來的論點，心應遠離所取、能取二相，這時心應該要遠離所取、能取二相，則有情眾皆成如來，當心遠離了所取、能取的二相，就表示它已經遠離了錯亂的認知，如果眾生的心都能夠遠離錯亂的這一分，那所有的有情都成為如來了，無勞得脫，因一切心悉皆離二相故，那不需要任何努力就可以得到解脫了，因為一切心都遠離了二相故；倘若如此承許，則為證得遍智，抉擇二取質異空之唯識，究竟有何功德目的？如果這個論點是成立的，那為了證得一切遍智而抉擇所取、能取質異空的唯識宗，究竟有何功德目的？我們為什麼要學習這個宗義呢？應全無德，如所許故。

以最簡單的方式來介紹這一段的內容，中觀師對唯識師提出了質疑，他認為：既然唯識師你認為法是諦實的話，那一法在心中顯現的當下，如同心所顯現般，它必須就是如此。如果一法在心中顯現的方式是有外境的話，在安立諦實的情況下，外境必須要被認可，它必須要被認同，所以你沒有辦法推翻「有外境」的這一點，因為你認為「諦實是存在的」。既然「有諦實就應該如同心所顯現般的安立」，如果這一點存在的話，外境就應該是存在的；如果外境是存在的話，當有情緣著境的時候，他認為「心跟境之間是有距離感」的這種認知，它就不應該成為錯亂的認知；如果這種認知是正確的話，為什麼要學習唯識宗？根本不用學習，因為有情心中的認知都是正確的。

卯三、斷除證空性道於中觀師無用之難（二）辰一、諍難（152 “）

偈頌：30、雖知法如幻，如何遮煩惱？如於幻化女，幻師猶生貪。

釋文，或曰，這時唯識師反問中觀師：「汝雖抉擇、了知諸法如幻無有自性，然彼若無斷除煩惱障等用途，抉擇彼理徒勞無益，中觀師你雖然透由正理來抉擇，並且了解諸法如幻無有自性的內涵，但是在了解之後，如果它沒有辦法斷除心中的煩惱障等用途的話，那你花這麼多的時間、心力來探討無自性的內涵一點功效都沒有；縱許有其

用途，然應如何以彼遮除煩惱？應不能遮。縱使探討無自性的內涵是有用途的，但你要告訴我，透由了解無自性的道理，要如何才能夠斷除心中的煩惱？我認為你所提出來的觀念，根本沒有辦法斷除煩惱。

為什麼不能斷除？我舉一個簡單的例子告訴你，所以唯識師就提到了：如幻化師於其所變幻化美女，雖知實非外在美女，然猶於彼生起貪著，欲受用之，如同幻化師對於他自己所變現出的幻化美女，雖然他也知道這並不是真的女人，但是當他看到自己所變出的幻化美女時，他的內心還是會對這個境生起貪著，並且想要受用它。相同的道理，縱使你抉擇、並且了解諸法的本質如夢如幻，但是你在了解諸法的本質如幻之後，你還是會對法生起貪著啊！這就像剛剛所提出來的例子是一樣的，沒有辦法斷除煩惱，只是在探討「無自性」或者是「如夢如幻」的道理，這到底有什麼用呢？汝之空性，除最初以聞、思了知，無有餘用。」所以你所提出來的空性，除了最初在聞思的階段是可以理解之外，沒有其他的作用。

辰二、回答（三）巳一、幻化師生貪之原因

偈頌：31、幻師於所知，未斷煩惱習，故於見彼時，空性習氣弱。

釋文，變現幻化之幻化師，彼於所知——幻化美女，未斷少許煩惱習氣——實執，自宗回答：變現幻化的幻化師，對於他所變現出來的幻化美女的對境（所知），並沒有斷除少分的實執（煩惱習氣），執為有諦實故，於見彼時，因證空性習氣微弱，故生煩惱。幻化師在面對幻化美女的當下，雖然知道對方不是真的女人，但是他覺得幻化美女的本質是諦實的，所以縱使知道不是真人，因為證空性的習氣微弱，心中還是生起「實執」的緣故，所以還是會生起貪念。

昔人答曰：「了知幻女實非女人，唯是『少空』，故彼不能斷除煩惱；我宗是證『遍空』，故能斷除。」過去有些論師這樣回答：只知道幻化美女並非真的女人，這一點只是「少空」，所以了解「少空」沒有辦法斷除煩惱；而這些論師認為，自宗所提的空是「遍空」，所以透由了解「遍空」能夠斷除煩惱。此說非理。自宗回答：過去那些論師所提出的觀念並不正確。了知幻女非女人者，非證觀待「細分所破」所立少空，了知幻化美女並非真實女人的這一點，它並不是真正

的少空，「少空」是指空的內涵是建立在某些法之上，而沒有辦法建立在一切的法上面，對於這樣的空安立為「少空」，所以這些宗義師所提出來的空，並不是觀待細分的所破之後所安立的少空。（對於這一點比較詳細的內涵，在《菩提道次第略論》334 頁的第一段裡面有提到，這個回去各位可以稍微閱讀一下）。此者可從餘處所說明辨所破，及證一法之上所破為無，亦能領悟餘法等理了知。「細分的所破」它必須要具備哪些內涵呢？一開始必須先認識「何謂所破？」如果能夠掌握「細分的所破」，在證得一法之上的空性時，用同樣的正理將我們的心緣著其他的法，不需要透由正因來證成，就能夠了解另外一法之上的空性，這就是「細分所破」所具備的條件。

總於錯亂知中，有「無分別錯亂知」，錯亂的認知可以分為幾類：第一類「無分別的錯亂知」，第二類「有分別的錯亂知」。首先看到「無分別的錯亂知」，如因眼翳見髮飄落，僅由意解實無毛髮，不能遮除彼錯亂知，比如有些人的眼睛有疾病，縱使他的面前沒有毛髮飄落，但因為有眼翳的關係，會誤以為頭髮在往下掉，縱使旁邊的人告訴他說：「你的頭髮並沒有往下掉」，而且他的內心也了解這一點，但是他沒有辦法因為內心了解，而遮除這種錯亂知，若欲遮除，應治眼翳。縱使他知道「我看到的是幻影」，但由於他的眼翳沒有治療的緣故，所以他還是會不斷的看到自己的頭髮往下掉，這種情況想要避免的話，他必須要治療眼睛的疾病。

第二種，「有分別錯亂知」，亦有現前偶然之因所生，如執繩為蛇等，「有分別的錯亂知」，這一類是透由現前偶然的因緣而產生的，比方在黃昏的時候，面前有一條「繩子」，但因為夜色昏暗，誤以為面前有一條「蛇」，心中會產生「執繩為蛇」的心態，這種心態的產生並不是無始以來串習而成的，而是現前偶然的因緣聚集之後所產生的一種錯亂知。此執僅由了知為繩便能遮止，要遮止這樣的錯亂知，只要心中了解到「我看到的對境並不是蛇，而只是一條繩子」，這種錯亂知就能夠馬上遮止，不須長時串習此解，不需要長時間在內心中反覆的去串習，「我的面前沒有蛇，它是繩子」的這一點，只要知道它當下就能夠遮止；眾生心續所生實執，是從佛所未見無始以來，即於相續極為嫻熟，乃至熟透，因為眾生的心續是無始以來直到現今的，

所以它的開端、它的頂端到底是什麼？佛都沒有辦法看見。所以從無始以來直到現今，「實執」就在我們的內心中，而且不斷的串習，我們很熟悉心中的實執，乃至心中的實執已經達到了熟透的狀態，是故遑論彼之種子，縱僅粗分現行，唯由證無諦實豈能遮止？所以，先不說要斷除實執的種子，縱僅是粗分的現行（也就是非常粗猛的實執），唯由證得了無諦實，又怎麼能夠遮止粗分現行的實執呢？非僅如此，縱使現證法無諦實，能斷遍計煩惱及其種子，猶不能斷俱生煩惱。不僅如此，縱使不斷的練習，到最後能夠現證諸法是無諦實，雖然能夠斷除「遍計的煩惱」以及「遍計煩惱的種子」，但還是沒有辦法斷除「俱生」的煩惱，故多次說應長時修之修道等道之論述。所以在經論裡面一再的講述，見到、修道、無學道等五道十地的內涵，並且告訴我們在修道的时候，它的時間是漫長的，並不是在「一瞬間」或者是「短暫的幾天、短暫的幾年」裡面，就能夠斷除心中所有的煩惱。

總攝答云，將前面的這一段作一個總結：「承許『證空性已終能盡除煩惱』即可，非許證空當下即能斷惑，且又何須承許此說。」以自宗的立場，在安立無諦實、無自性的內涵之後，他只要承許透由證得空性「最終」是能完全斷除煩惱的，只要承許這一點就好了，自宗並沒有承許證空的「當下」就能夠斷除煩惱，或者是證得空性之後「馬上」就能斷除煩惱，而且又何須以這樣的方式來承許呢？

（154 末 4）

自宗的立場非常清楚，想要斷除煩惱必須證得空性，但是證得空性的當下，是否能夠馬上斷除煩惱？是不能的！在證得空性之後，還必須透由長時的串習，讓空正見的本質不斷的增長、提升，到最後才能夠斷除煩惱以及煩惱所留下的種子。他宗提出了問難，他認為了解無自性、了解幻化，是沒有辦法斷除心中的煩惱。他舉了一個例子，就像幻化師變現出幻化的美女，雖然幻化師他自己知道幻化的美女，並不是真的女人，知道它只是幻化、只是虛妄的，但是在緣著幻化美女之後，他還是會生起貪著等眾多的煩惱。

對於這一點自宗做了回答：幻化師變幻化美女，彼於所知——其所緣境幻化美女，「所知」指的是「其所緣境」，幻化師所變化出來的幻化美女的所緣對境，未斷煩惱習氣——實執，他雖然知道這不是真的女人，但是對於這樣的境，他並沒有辦法斷除實執（煩惱習氣），

執為有諦實故，雖然知道是假的，但是他還是執著這個境是有諦實的，雖見幻女實非女人，然證空性習氣微弱，雖然他能夠知道「幻化美女並非真的女人」，但由於證空性的習氣微弱，也就是他完全不了解無諦實的內涵，故無損害實執之力，所以沒有辦法削弱實執的力量，因與實執所執無相違故。因為，如果想要削減實執的力量，必須了解「實執所執著的對境是不存在的」，但是光了解「境是幻化」的這一點，並沒有辦法成為實執的對治。所謂「煩惱習氣」之「習氣」者，雖可釋為實執，或其種子，或所知障，然此是依前說。提到「煩惱習氣」的這個名相，可以從不同的角度來解釋，可以解釋為「實執」，也可以解釋為是「實執的種子」，或者是解釋為「所知障」，但這個偈頌裡面最主要強調的「煩惱習氣」指的是「實執」。

已二、顯示串習證空性慧可斷煩惱及其習氣（二）午一、總明（155 “）

偈頌：32、若修空性習，能斷實執習；由修全無有，後亦能斷彼。

這裡有提到兩種習氣：第一種「空性的習氣」，第二種「實執的習氣」，這兩種習氣在這個地方是如何解釋的呢？

釋文，倘若修習空性習氣，謂證諸法為自性空，所謂「空性的習氣」，是指了解諸法的本質是自性空的，彼能斷除實執習氣，透由證得諸法是自性空之後，不斷的串習，它能夠斷除實執的習氣（實執）；又由修習全無所有，謂證無實亦無諦實，如果了解空性的內涵，不僅能夠知道諸法的本質是無諦實的，甚至也能夠了解「無諦實」的這一點它本身也是無諦實的；也就是了解諸法的空性之後，更進一步的，能夠了知空性的本質也是空性，後亦能斷彼執無實為實之心。透由了解「無諦實」本身也是無諦實的這個道理，能夠斷除心中執著無諦實為「諦實」的這種心態。

若僅破除粗分所破，後仍須破「彼破實有」，如果在破除所破的當下，所破除的所破只是粗分的所破，沒有辦法認識細分的所破而加以破除的話，「彼破實有」是指破除了粗分所破之後的這一分它是實有的，這一點必須要另外再破除。因為我們一開始破除的並不是細分的所破，它只是粗分的所破，所以破除了粗分的所破之後，還是必須要破除「破除粗分所破的這一分為實有」的這一點；然以非唯名言安

立為有作為諦實之量，但如果一開始，所謂的所破（也就是諦實），我們將它安立為「非唯名言安立為有」，也就是「最細分的所破」作為諦實與否的衡量點來破除的話，破此細分所破，則於爾時即滅「此破實執」，隨即將說。如果一開始破除的是「細分的所破」，透由「破除細分所破的這一分」它本身是無諦實的道理，是能夠馬上了解的。為什麼能夠馬上了解？因為了解一法之上的無自性，剛開始是透由正理推論而了解的，但如果能夠證得一法之上的無自性，以相同的方式觀察其他的法類時，不需要再透由正理來作推論，過去所留下來的感覺，會讓我們在看到其他的法類時，自然的能夠呈現出那一法也是無自性的道理。所以這種狀態，如果把它引用在現今所解釋的這段文上面，如果能夠破除一法的細分所破，以此類推，我們也能夠破除「破細分所破的這一分為諦實」的這一點，這一點的道理之後馬上會介紹。

午二、別釋

偈頌：33、未得所觀法，謂法無諦實；無實離所依，云何住心前？

釋文，若時，謂有一法無有諦實，所謂的「法無諦實」是什麼狀態呢？所觀察法若有諦實，理應可得，然未獲得彼為諦實，故能通達無有諦實。如果所觀察的一法它是有諦實的話，照理來說，在尋找之後應該是可以獲得的，但是在尋找之後，從境界的方位並沒有辦法獲得真實的對境，如果我們的心是如此安立境的話，就表示我們能夠通達無諦實的道理。爾時，無實有法遠離所依有法實有，這時我們所了解的無諦實，它是遠離了所依有法的實有，所謂的「有法」在這個地方是指「無諦實所安立的點」，比方說「瓶上的無諦實」它是安立在瓶子之上，而「事物的無諦實」它是安立在事物之上，所以任何無諦實的法都必須要安立在某一種法之上，它才有辦法呈現出來。所以一法的無諦實，它必須要安立在一法之上，所以我們所探討的無諦實它所安立的點——也就是「有法」，它並沒有任何的諦實有，所以我們所安立的無諦實，它是遠離了實有的內涵，故破實有為實有者，云何能住心前？因為它的狀態已經遠離了實有，所以它是無諦實的狀態，所以「破除實有的這一分它有諦實」的這一點，怎麼能夠在我們的內心中呈現呢？

這一段最主要強調的是之前所提到的，如果能夠認識細分的所破，破除一法之上細分的所破之後，以此類推，當我們的心緣著其他的法，並且想要了解這一法最究竟的本質為何時，透由之前的正理，我們心中會很直接的有一種感覺，「這一法它的本質」就跟「我之前所了解的另外一法的本質」是完全相同的，它是無諦實的，所以了解一法之上的無諦實之後，對於其他的法，我們也能夠很自然的現起「這一法是無諦實」的這種概念。所以當我們了解了一法的無諦實之後，「破除無諦實的這一分有諦實」的這一點，怎麼會在我們的心中呈現呢？是不會呈現的。

因無法性遠離有法，這當中的「法性」指的就是「無諦實的空性」，因為任何的法性它都是建立在有法之上，故諦實空若是實有，應成彼有法之自性，所以如果諦實空本身是實有的話，推論到最後，諦實空的基礎——也就是有法，它必須要是實有、它必須要有自性，然前已破彼為諦實性故。但是在之前已經破除了「有法是有諦實」的這一點。

偈頌：34、若事無事法，悉不住心前，爾時無餘相，無緣最寂滅。

釋文，是故，若凡事與無事諸法，其諦實有悉不住於心前，爾時無餘實有之相，故已通達全無實執之所緣境，所以，如果能夠了解，「事」以及「無事」的諸法——也就是所有的法，它都是無諦實的話，「一切的法是諦實有」的這一點都不會在內心中顯現出來，這時在心中並沒有其他實有的相，表示我們已經通達了實執它所執著的對境是完全不存在的，最極寂滅一切戲論，由此能夠息滅心中所現起的一切戲論。而這個道理可以分為兩個部分來介紹：現證空性者前，於空性法息滅二相戲論，對於現證空性的人來說，他在顯現出空性的時候，能夠息滅二相的戲論，息滅哪二相的戲論呢？他能夠滅除「法是有諦實的戲論」，他也能夠滅除「世俗的戲論」，所以對於現證空性的人而言，在他的內心中只會顯現出空性，而不會顯現出有諦實、有世俗的這兩種戲論；以義共相證空性者，但在還未現證空性之前，行者只能透由分別心的力量來證得空性，透由分別心證得空性必須藉由「空性的義共相」才有辦法證得，雖未去除二相，然除所知義之諦實戲論。透由分別心證得空性的當下，由於心中會顯現出義共相，所以他並沒

有辦法去除二相，只能夠去除「諦實的戲論」，但是沒有辦法去除「世俗的戲論」。此頌及後五頌廣明果相。這個偈頌以及後面的幾個偈頌，最主要是要強調「果相」，也就是成就了佛果之後的狀態。

堆隴之迦瑪以「現證實義之時，無心亦無所知」，在藏地堆隴這個地方，迦瑪等論師們他們提出了：在現證空性的當下，行者無心也沒有所知，也就是「心」跟「境」都是不存在的，作為此論與《二諦論》之造者所許，「此論」指的是《入行論》，而《二諦論》的造者是智慧藏論師，他們認為這個觀點是寂天論師以及智慧藏論師所承許的，又曰：「我未知有『無有知之能知』及『無所量之能量』。」進一步又提到：我並不知道有「沒有所知的能知」，以及「沒有所量的能量」。又許「諦實空為實有」，而最後他提出了：「諦實空為實有」的這種觀念，顯然全未理解大車軌之所許，如果將這幾個論述擺在一起的話，可以很清楚的知道，對方完全沒有辦法理解「大車軌」，也就是寂天論師以及智慧藏論師，他們所提出的內涵是什麼，自身亦隨常執而轉，提出這個概念的人是被「常執」所控制的，他自己都不知道，他連「無常」的道理都沒有辦法了解，更何況是「無自性」的內涵，自詡已悟中觀妙義，極不可取。而他自認為已經證得了中觀最究竟的道理，這一點實在是不可取。

已三、顯示能生圓滿斷果（二）午一、以喻說明雖無分別然能成滿所化希願（157“）

或曰：「佛若息滅一切分別，應無為所化機說法之念，則為有情宣說正法等諸事業皆不合理。」有人提出了以下的質疑：如果佛能夠息滅心中一切的分別，那照理說，祂應該不會有想為眾生宣說正法的念頭，如果沒有這樣的念頭，祂怎麼會為有情宣說正法呢？他們會認為這是不合理的。對於這一點，平時透由外在的譬喻我們可以知道，縱使佛祂的心中沒有想為眾生宣說正法的念頭，但只要因緣聚集之後，祂很自然的會呈現說法的狀態。舉一個最簡單的例子，我們都知道在鏡子裡面，可以投射外物的影像，但在鏡子投射外物的影像時，外在的物體會不會說：「我的影像想要跑到鏡子裡面」，或者是鏡子本身有沒有想到說：「我想要將外在物體的影像，呈現在我的狀態裡」，並沒有！鏡子也沒有想法，外在的物也沒有想法，但只要這兩者當中沒有布將它們遮擋住的話，外在物品的影像自然會現在鏡子裡面。

偈頌：35、摩尼如意樹，能成滿希願；如是於化機，因願現佛身。

釋文，無過。雖無分別，如人向摩尼寶，及天向如意樹祈請，皆能成滿所欲希願，自宗回答：你所提出來的問難，它沒有任何的過失。就如同摩尼寶以及如意樹，它們也都沒有分別心，但是只要有福的人向摩尼寶，以及有福的天人向如意樹至誠祈請的話，摩尼寶以及如意樹都能夠成滿眾生的希願；如是因所化機集聚值遇諸佛等福德力，以及諸佛昔發願力：「願於無分別時，猶能無勞任運利益有情！」相同的，只要所化機——也就是眾生，他集聚了能值遇諸佛等福德力，以及佛祂過去所發的願力，這兩者在聚集之後，自然在所化機的面前能夠呈現佛身，並且佛會為他宣說正法。佛在過去發下了什麼樣的願力？縱使我的心中沒有任何的分別心、沒有任何的念頭，但我還是希望能夠無勞任運的利益有情。於彼現佛色身為眾說法極為合理。所以這當中的「彼」指的是所化機，在所化機的面前，顯現佛的色身並且為眾生宣說正法，是非常合理的一件事。

若曰：「昔發願已經久時故，於今感果不合道理，這時對方又提出了質疑：諸佛在過去發願已經經過非常長久的時間，所以這麼久之前的願，怎麼會在今天感果呢？這不合道理；又發願者為菩薩故，其果不應成為諸佛事業。」而且當初發願的人是還未成道的菩薩，菩薩發的願為什麼能夠成為諸佛的事業呢？他覺得這是不合理的。

偈頌：36、如人建鵬塔，塔成彼即逝；雖逝經久遠，猶能滅毒等。

37、隨修菩提行，成就正覺塔；菩薩雖入涅槃，猶能成眾利。

釋文，無過。譬如婆羅門人建造克毒大鵬鳥塔，塔成之後彼即逝世，自宗回答：無過。舉一個例子，比方婆羅門人透由持咒、修法，建造了能夠避免毒害的大鵬金翅鳥塔，在建造了這座塔之後，造者——也就是那位婆羅門人，縱使他已經逝世了；雖其逝已歷經久遠，然塔猶能滅除毒等。雖然他逝世經過了好幾年，但是他所造的這座塔還是能夠避免毒害，菩薩亦然，相同的，菩薩也是如此，隨力修持菩提行已，由二資糧成就正覺大塔；菩薩透由修持成就菩提的菩薩行，透由圓滿福智二種資糧，而成就了圓滿正覺的大塔；造塔菩薩雖入無住

涅槃，猶能成辦所化現前、究竟眾利，最初造塔者——也就是這位菩薩，透由圓滿了二種資糧之後，他進入了無住涅槃的狀態——也就是成佛的狀態，雖然他進入了無住涅槃，但是他之前所發的願，還是能夠成辦所化機現前、究竟的諸多利益，二不相違，二者不相違的。此乃不解「續流」之諍。為什麼對方會提出這樣的問難？是因為他不知道如何安立續流。所謂的「續流」是指，以菩薩跟佛而言，菩薩也是經過很長的時間才成佛，但是他所成的那一尊佛，跟最初還未成佛的那尊菩薩，他們是同一個續流，而不是相異的兩種續流。

午二、於彼斷諍

偈頌：38、供養無心者，云何能有果？

釋文，聲聞部者問云：「供養無有分別心者——佛陀，云何能有福果？因彼亦無受供之分別故。」在偈頌裡提到了「供養無心者」，這當中的「無心」指的是「無分別心」。佛在成道之後，祂並沒有分別心，這時聲聞部有人問到說：供養無分別心的佛，怎麼能夠產生福德呢？因為對方——也就是佛，祂並不會有受供的分別心。

偈頌：住世或涅槃，經說福等故。

釋文，佛陀雖無分別，然供養彼能生福德極為合理。自宗回答：佛雖然沒有分別心，但是供養佛能夠產生福德是非常合理的。此何以故？供養住世佛身或涅槃後所遺舍利，《彌勒獅子吼經》說二福德為相等故，為什麼呢？在《彌勒獅子吼經》當中有提到，無論是供養「住世的佛」或者是「涅槃之後所遺留的舍利」，供養這二者所產生的福德是完全相等的。如果「供養舍利」都能夠產生福德的話，為什麼「供養佛陀」沒有辦法產生福德呢？就如同「舍利」沒有分別心，「佛」也沒有分別心，既然「供養舍利」能夠產生福德的話，那為什麼「供養佛」不能產生福德呢？另外一部經，《繞塔利益經》中亦云：「若以平等信，供養住世佛，及涅槃舍利，其福無差別。」

偈頌：39、於俗或實性，經說皆感果；如供諦實佛，能得果報然。

釋文，任於世俗或實性中，供養佛等，佛於經說皆能感果。不論

在「世俗」或者是「實性」中，禮拜供養諸佛，佛在佛經裡面都有提到，透由禮拜供養諸法是能夠感得殊勝果報。譬如汝許供諦實佛能得果報亦然。這就像是你——也就是對方，你是承許佛是有諦實的，所以你認為「供養諦實的佛」是能夠感得殊勝的果報；相同的，從我的角度也是如此。而第一句話「任於世俗或實性中」，這句話應該如何解釋呢？意謂暫捨觀察實義，無論真實、虛妄，我皆承許能感與法相順之果。我們先不探究佛究竟的本質是「有諦實」還是「無諦實」，先撇開那些不談，只要能夠誠心的供養佛，都能夠感得相順的果報。

子二、成立僅求解脫亦須通達空性（二）丑一、諍難（159 “）

「成立僅求解脫亦須通達空性」，這個科判的內容也是〈第九品〉的一個重點。

偈頌：40、見諦則解脫，何須見空性？

釋文，有聲聞部者曰：「現見四諦無常等十六相，後經串習則能解脫、證羅漢果，何須徹見諸法空諦實性？既不必要且不合理。」聲聞部的論師提出了他們的看法：透由了解並且直接現見四諦無常等十六行相，之後不斷的串習，就能夠證得解脫以及阿羅漢果，既然是如此，為何必須很徹底的觀見諸法全無諦實的本性呢？他們認為獲得解脫、證得羅漢的果位，並不需要了解諸法無諦實的道理。

一類聲聞部者，非僅不許成就佛果須證空性，有一類的聲聞部論師，他們認為成就佛果不需要證得空性，且不許有法無我名，甚至他們根本不認同所謂的「法無我」，亦不承許大乘契經為佛所說，而且他們也不承許大乘的經藏是佛親口宣說的，彼等皆為主要他宗，這類的人是這個地方最主要要破斥的他宗；次要者為雖許大乘契經為量，然許證得阿羅漢果不須通達法無我者，亦為所破，而次要的他宗是指，雖然他們認同大乘的經藏是正確無誤的，所以稱為「正量」，但是他們也承許證得小乘阿羅漢的果位，並不必要通達法無我，這類的行者也是這個地方所要破斥的對象，並於下文成立唯有證空性慧為解脫道。並且在下文會清楚的來證明，只有證空性的智慧才是解脫的唯一妙道。

偈頌：經中說無道，不能得菩提。

釋文，欲證聲聞、獨覺阿羅漢果，亦定須證空性。何以故？因於《般若經》中，說無串習證空性道，不能證得三菩提故。自宗回答：想要證得聲聞、獨覺的阿羅漢果位，也一定必須證得空性，為什麼？因為在《般若經》當中有提到，如果沒有串習證得空性的妙道，就沒有辦法證得聲聞、獨覺、大乘三種菩提。此如《入行論大疏》引《般若經》說：有實想者，則無解脫，在《入行論》的一本註解裡面，引了《般若經》中的一段話，執著諸法為諦實者，是沒有辦法證得解脫的，並說三世諸正等覺、預流直至獨覺，皆依般若而證其果，並且提到過去、現在、未來三世諸佛以及預流等四果直至獨覺，想要獲得自己所追求的菩提都必須要依著般若；謂僅欲證無上菩提，非論義也。所以在這個地方最主要強調的是，不論小乘的行者或者是大乘的菩薩，如果想要追求菩提都必須要證得空性，所以證得空性並不只是用大乘的角度來介紹的。在前面提到「亦定須證空性」當中的「亦」，它所涵蓋的是指，不只大乘的菩薩在證得佛果之前必須證得空性，就連小乘的行者想要獲得阿羅漢的果位，也必須證得空性，所以這一段話的內容，不應該只是從大乘的角度來介紹。又顯教中，有無量文顯示聲聞、獨覺亦須證法無我，此不引述。在顯教的經論裡，也有無數的經文，很清楚的告訴我們，聲聞、獨覺也必須證得法無我的道理，而在這個地方並不引述。

此二句乃為於一類聲聞部者成立大乘為佛所說，故引此據。在上一段最主要強調的內涵是什麼？如果想要證得三種菩提就必須要證得空性，透由證得空性的智慧才有辦法成辦三種的菩提，這是最主要要安立的「宗」。而進一步，此二句是對於一類的聲聞部者，為了對他們證成「大乘為佛所說」，在證成以上的那個道理時最主要引的經是《般若經》，為什麼要引《般若經》？是希望能夠透由這個內涵，進一步的證成大乘是佛說的。

若念：「彼不承許大乘經教為量，於彼引證不合道理。」這時有人提出反駁：引述《般若經》的內容是不合理的，為什麼不合理？因為對方根本不認為「大乘為佛所說」，所以對他引述《般若經》的內

涵，其實是不合理的。無過。自宗回答了，無過。所有引證，不須敵者於初即成三相，引述的論典或者是引述的經典，並不需要他宗在一開始的時候就成立了三相，所謂的「三相」指的是「宗法」、「同品遍」以及「異品遍」這三相。在立出一個正因公式之後，會提出一個原因來證成所安立的宗，但是不是在提出正因的當下，三相都必須要同時建立呢？並不一定！它可以依序的建立。所以當下或許對方他不認同「大乘為佛所說」，但透由以下的文可以讓他了解，「大乘為佛所說」的這一點並沒有任何的過失；因此接下來提到，此論亦於下文，以同理及正理成立此因周遍。在《入行論》接下來的偈頌，會透由「同理」以及「正理」這兩種角度，來證明「大乘為佛所說」的這個觀念，而這兩個觀念在之後都會作介紹。

論師亦為破除邪執——不許大乘契經為佛所說，撰述此等頌文，寂天論師也是為了破除承許「大乘非佛所說」的這種謬論，所以在這個地方特別造了這幾個偈頌；此正因之所立，是立證空性慧乃證三菩提道，在這裡最主要強調的「宗」，是要告訴我們證得空性的智慧能夠證得三種的菩提，雖非由其周遍而立大乘為佛所說，然作以教證成大乘為佛所說，亦無過失。雖然在這個地方最主要強調的，並不是「大乘為佛所說」的這個概念，但透由之前所立的公式，也能夠間接的成立「大乘為佛所說」的這個觀點。

卯二、以理成立（二） 辰一、以同理成立

偈頌：41、大乘若不成，汝教云何成？二皆許此故。

釋文，或曰：「若我不立大乘契經為佛所說，不許為量，則彼於我不成；引彼為證，成立證空性道亦為聲聞、獨覺道者，是其能立等同所立。」在上一個科判，自宗透由《般若經》的內容來證成，想要追求聲聞、獨覺以及大乘的菩提必須證得空性。這時有人回答說：如果我不承認大乘的經藏為佛所說，我也不認為大乘的經藏是正確的話，那麼你所提出的觀點，是沒有辦法證成「想要追求三種的菩提必須證得空性」的這個觀念；引《般若經》作為依據，而成立證空性道也是聲聞、獨覺行者的解脫道，這一點「是其能立等同所立」，「能立」指的是原因，「所立」指的是宗，宗所立出來的這個原因，你還是必

須要證明才是。

也就是自宗提出了在《般若經》當中有如此提到作為正因，想要證成欲求三種菩提的行者，必須要證得空性的道理。由於對方並不承認大乘的契經為佛所說的緣故，所以對方認為自宗你必須要先證明《般若經》是佛所說的，它是值得信賴的一部經。

（自宗）問曰，這時自宗就反問他說：「汝許汝教為量，此諸小乘法藏，云何成立為佛所說？」你承許小乘的契經是正量契經，它是值得參考的，那你所認同的小乘法藏是如何安立「為佛所說」的呢？

（他宗）答曰：「彼等為佛所說，因我與汝二者皆許小乘契經此為佛所說故。」他宗回答：小乘的法藏為佛所說，是因為我跟你二者都認同這一點，我們對於這一點沒有任何的諍議，你認同、我也認同的情況下，所以小乘的契經為佛所說。

偈頌： 汝初亦不許。

42、依何緣信彼，大乘亦相同。

釋文，原因相同：汝於出生當下，或於最初未以正理抉擇教義之際，亦不承許小乘法藏為量，這時自宗又反問他宗：你是在出生的當下，或者是在一開始，還未透由正理來抉擇小乘的契經之前，當時你也不認為小乘的法藏它是正量，然於後時，依何因緣方便，之後你會認同小乘的契經為佛所說，是什麼樣的原因呢？——現見律藏、趣入經藏、無違趣入對法法性，以理抉擇教義，因為一開始你透由修學律藏，而了解了戒學的道理，更進一步，趣入經藏而修學定學，無違趣入對法法性而修學慧學，所以你依次的趣入了律、經、論三藏，並且修學了戒、定、慧三學，透由正理來抉擇小乘契經中的內涵是無誤的，遂許經教為量，之後你才承許小乘的契經是正量，而且你認為小乘的契經為佛所宣說的，於彼心生信解之因，如果是因為這樣的原因，而對小乘的契經內心中產生信心的話，於大乘經亦相同故。那以相同的模式來修學大乘的契經，也能夠「現見律經、趣入經藏、無違趣入對法法性」，那為什麼大乘的契經不是佛說的呢？

偈頌： 二許若即真，吠陀亦成真。

43、大乘有諍論。

釋文，若不如此，任由二人共許，即能成真為量，吠陀論典亦應成真，因有二人許為量故。在之前自宗問聲聞部者，為什麼你所承許的小乘經典為佛所說？你怎麼證明？這時聲聞部者回答說：因為小乘的經典為佛所說的這一點，是你跟我兩方面都認同的。自宗回答：如果我們分析的方式，不是以上一段的角度來分析，而是兩個人達成共識就說「這一點毫無諍議」就可以認同的話，如果以這樣的方式來立宗，外道的吠陀論典應該也是正量的論典才是，因為至少有兩個人會認為外道的論典是正量。難道說有兩個人共許，我們就認為它是對的嗎？並不是！

若曰：「我所承許小乘法藏，汝亦許為佛說，故無諍論，這時對方又提出了反駁：還是有不一樣，我所承許的小乘法藏，你也認為這是為佛所說，所以我們對於這一點毫無諍論；然我不許大乘法藏，故有諍論。」但是我並不認為大乘的經典為佛所說，所以大乘的經典是不是佛說的，是有諍論的、有諍議的，所以它沒有辦法被所有的人都認同。

偈頌：諸外道於教，自他於他教，有諍故應捨。

釋文，若爾，諸外道師及聲聞部，於小乘教亦有諍論，自宗回答：如果因為有諍論就推翻的話，小乘的經典也應該不是佛說的，因為外道師以及聲聞部者，對於這一點還是沒有辦法達成共識；不僅如此，又十八部雖皆承許小乘經教為量，然於其中開示「有中陰」等他教，有聲聞部許為佛說，亦有不許，以自宗而言，雖然十八種的派別都共同承許小乘的經教是正量，但對於小乘經教裡面部分開示「有中陰」的這個教典，有些人是認同的，有些人是不認同的。在小乘的派別裡面，有些人認為「中陰」是不存在的，有些人認為「中陰」是存在的，所以對於「有無中陰」的這一點小乘的經典裡是有諍議的。部內自、他有諍論故，亦應棄捨小乘法藏為量。如果因為自、他有諍論的緣故，而就棄捨了大乘的經典為佛所說的話，那相同的道理，小乘的經典裡面有很多的內涵也是有諍論的，那你是不是應該也要棄捨小乘的法藏是正量的這一點呢？

辰二、以正理成立（四）巳一、顯示若離證空性慧，定不能證羅漢、涅槃（163 “）

偈頌：44、教本唯比丘，比丘亦難住；

釋文，諸阿羅漢親從佛聞，其後結集世尊言教，是故多種比丘之中，佛世尊之聖教根本，唯是羅漢比丘，然而羅漢比丘亦難安住。佛的弟子諸大阿羅漢，在佛的座前能夠親自聽聞佛宣說正法，並且在佛示寂之後結集世尊的言教，因此多種比丘當中，佛世尊的聖教根本唯是羅漢比丘（又稱為勝義比丘），但如果你不承許——自宗之前所提出的「證得三種菩提，皆須證得空性」的內涵，那麼羅漢比丘也很難安立。以聲聞聖者為有法，彼不能證阿羅漢果，不以證空性慧作為道故。自宗提出的正理，以聲聞聖者作為有法（也就是以聲聞聖者為例），他是沒有辦法證得阿羅漢果的，為什麼？因為他在修道的時候，並不是以證空性慧作為解脫之道來修持的緣故。此亦顯示不許諸法為自性空之空性者，於彼問難定無阿羅漢果。這兩句話它要顯示什麼樣的內涵？如果對方並不承許空性的狀態是諸法無自性的，這時要對對方提出問難，提出什麼樣的問難呢？如果沒有無自性的空性，那怎麼證得阿羅漢的果位呢？「亦」字是謂若不通達空性，非僅不得佛果之義。在偈頌裡有提到，「教本唯比丘，比丘亦難住」，這當中「亦」是什麼意思？它要涵蓋的是如果沒有辦法通達空性，不僅沒有辦法證得佛果，連小乘的阿羅漢果位都沒有辦法成辦。

偈頌：心有所緣者，亦難住涅槃。

釋文，以聲聞阿羅漢為有法，亦難安住涅槃——汝等相續之涅槃亦應非理，因汝心有實執所緣——未以正理破除其耽著境，而執諸法為諦實故。第二個正理，以聲聞的阿羅漢作為例子，聲聞的阿羅漢也沒有辦法安住在涅槃的狀態，為什麼？汝等相續之涅槃是不合理的，為什麼不合理？因為你的心中還是有實執的所緣，這句話是什麼意思呢？因為你還沒有透由正理來破除實執的耽著境，也就是還未用正理來破除諸法是有諦實、有自性的這一點，所以在執著諸法是有諦實的狀態下，是沒有辦法獲得涅槃的，這是第一種的解釋方式。

或者以前二句為宗，以後二句為因，而言「若有實執，則不能得涅槃。」另外一種解釋方式，將「教本為比丘，比丘亦難住」這兩句話作為宗。聖教的根本是羅漢比丘，但如果不承許自宗所提出來的論典，羅漢比丘也很難安立，為什麼？「心有所緣者，亦難住涅槃」，因為心如果有實執的所緣，如果未以正理來破除實執的耽著境，這時行者他的心會執著諸法是有諦實的，在這樣的狀態下是沒有辦法安住在涅槃的果位上。

已二、若僅以無常等十六相道即能證得羅漢，則唯斷除現行煩惱亦應證得

偈頌：45、斷惑若即脫，當下應成彼。

釋文，若曰：「證阿羅漢不須通達空性，由修證無常等十六相道，斷盡惑已即得解脫、阿羅漢果。」他宗提出了一個論點：如果只追求小乘羅漢的果位，沒有必要通達空性，透由修學證得無常等十六行相的道，就能斷除煩惱並且證得解脫以及阿羅漢果，所以證得小乘的阿羅漢果並沒有必要通達空性，只要了解無常等十六行相即可。對於這個論點自宗破斥，暫伏現行煩惱之人，暫伏現行煩惱當下，亦應成為彼阿羅漢，如果你所提出的論點是成立的話，暫時調伏粗分煩惱的人，在暫伏粗分煩惱的當下，他也應該要成為你所安立的阿羅漢，為什麼？因僅修習證無常等十六相道，能斷煩惱而證阿羅漢故。因為你認為只要修學證得無常等十六相道，就能夠完全斷除煩惱而證得阿羅漢的緣故。此二所有道理皆同。這兩者是完全相同的，為什麼相同？因為透由修學證得無常等十六相道，它只能夠斷除現行的煩惱，它沒有辦法斷除煩惱的種子，所以如果只修學證得無常等十六相道，就能夠證得羅漢的話；相同的道理，暫伏現行煩惱的人，他只要透由某種道的力量暫時調伏心中粗分的煩惱，在調伏心中粗分煩惱的當下，他也能夠證得阿羅漢的果位，因為證得阿羅漢並不需要斷除煩惱的種子，它只需要斷除現行的煩惱。

偈頌：彼等雖無惑，猶見業功能。

釋文，不應許彼，以自宗的立場，他宗所提到的論點是不被接受的，因雖暫無現行之惑，猶見彼等伏現行者，尚有結生後有之業功能。

為什麼他宗所提出的論點不被接受？因為雖然透由修學證無常等十六相道，能夠暫時的調伏心中粗分的煩惱，但是還是能夠見到暫時調伏現行煩惱的行者，他的心續中還是有引生輪迴的業。透由引生輪迴的業以及更細緻的煩惱，還是可以看得到，這樣的行者到最後還是必須要投生的。

言「斷惑若即脫」者，在第 45 個偈頌有提到「斷惑若即脫」，也就是如果透由修學證得無常等十六相道，就能夠完全斷除心中的煩惱獲得解脫的話，在解釋這一句話的時候，是明他宗。最主要是在解釋他宗所提出的論點。其義與前「見諦則解脫」相同，而在前面有提到「見諦則解脫」的這兩句話，也就是前面的第 40 個偈頌，「見諦則解脫，何須見空性？」他宗認為只要現見四諦無常等十六行相，透由串習就能夠證得解脫以及阿羅漢果，根本不需要了解諸法是無諦實的道理。所以「斷惑若即脫」與「見諦則解脫」，這兩句話所要闡釋的內涵是相同的，是什麼內涵呢？

意謂：「若由修無常等十六相道，便能斷除煩惱而得解脫。」他宗的立場最主要提出的是指，只要透由修學證得無常等十六相道，就能斷除煩惱而獲得解脫，因於此處是諍僅由證無常等十六相道，能否跳脫煩惱，因為在這個地方，自宗以及他宗最主要諍議的是什麼？他宗認為透由證得無常等十六相道就能夠斷除煩惱，但是自宗認為這是沒有辦法的，所以最主要諍議的點是這一點；又從「見諦則解脫」等諍論當中，極易明瞭此理之故。並且從一開始提到的「見諦則解脫」的這個偈頌裡面，我們就可以知道他宗的立場是非常清楚的，是故許無常等十六相道能斷煩惱，然謂不能跳脫一切痛苦，絕非此文之義。所以有些人，他認為這段話最主要解釋的意思是指，透由修學無常等十六相道能夠斷除心中的煩惱，但是它沒有辦法跳脫一切痛苦，以這樣的方式來解釋的話，並不是《入行論》這幾句話的意思。

(165 “6)

故應破云，以中觀應成派自宗的立場，要如何破斥他宗呢？「若由相續生起上述之道，使與聲聞二部共許煩惱暫不現行之際，即安立為斷盡煩惱而得解脫，則暫時伏現行煩惱，當下應得斷漏解脫。」以自宗的立場應該如此破斥對方：如果透由相續當中生起之前你所提出的，證得無常等十六相道，就能夠讓與聲聞二部所共許的粗分煩惱暫

時調伏不現行的時候，而在這樣的情況下你就安立為「斷盡煩惱而得解脫」的話，那麼暫時調伏現行煩惱，當下應該也要斷除所有的有漏，而獲得解脫才是。此乃論義。不應承許彼者，但這一點是不成立的。如同暫時調伏現行煩惱沒有辦法得到解脫，相同的，透由證得無常等十六相道，它也只能暫時的斷除現行的煩惱，而沒有辦法斷除細分的煩惱以及它的種子，所以你所提出來的論點並不成立。如云：「彼等雖無惑，猶見業功能。」這兩句話在之前已經解釋過了。謂雖暫無現行煩惱，猶見業力能引後有。雖然行者的心中暫時沒有粗分的煩惱，但是他的心續當中還是有引生輪迴的業，能夠引發後有。

須如此解彼文，而不應如有類註釋及諸藏地論師所言，在解釋《入行論》的這幾句話，應該以這樣的方式來作解釋，而不應該像過去印度有些論師他們在解釋的時候，並不是以這樣的方式來詮釋，相同的，在西藏也有些論師，他們解釋的方式並不恰當。他們是如何解釋的呢？「如目犍連與指鬘等雖無煩惱，然見彼因往昔凡夫位時所集之業感生苦果，故非當下即得解脫。」有些論師在解釋《入行論》的這幾句話，他是以目犍連以及指鬘尊者作為例子，他認為這些人雖然心中沒有煩惱，但是因為往昔在凡夫位的時候，他造了很多的惡業，所以今生他的心中雖然沒有煩惱還是會感得苦果，所以他當下並沒有獲得解脫。其實以這樣的方式來解釋並不恰當，而且它的內容也不正確。此謂非引現世痛苦之能，乃是未除業感後有功能，故無解脫。在這個地方我們提到「有沒有辦法證得解脫」，是指如果行者他能夠完全斷除煩惱當然能夠獲得解脫，但為什麼在這裡要特別強調他沒有辦法獲得解脫？是因為如果行者他只修持證得無常等十六相道的話，他只能夠斷除粗分的煩惱，而且是暫時調伏。為什麼從這一點裡面可以看得出來呢？他只能夠斷除粗分的煩惱，是因為他還有很多細分的煩惱是沒有辦法斷除的，因此他的心續中引生輪迴的業還是會跟煩惱產生作用，而讓他再次的投生。所以在這個地方有提到，「此謂非引現世痛苦之能」，之前所提到的業功能，並不是要強調透由業會讓他感得今生的痛苦，而是指他心續中的業，會讓他再次的輪迴、再次的投生，「故無解脫」。

偈頌：46、謂無近取愛，故定無後有；

釋文，若謂：「由修無常等道證阿羅漢，非唯少分斷果，而以彼道斷盡近取後有之俱生緣——愛，無其種子，故定無取後有。」他宗再次提出反駁：透由修學無常等道是能夠證得阿羅漢的，修學無常等道所斷的、所成辦的「滅」它並非少分斷果，也就是它並不是只能夠斷除少分的煩惱，它是能夠完全斷除煩惱的。投生後有必須要有俱生緣——愛，他宗認為透由修學無常等十六相道，就能夠完全的斷除心中的愛，不僅能夠斷除愛，也能夠斷除愛的種子，所以行者的心續中，縱使有業也不會投生，所以提到「故定無取後有」。

偈頌：此非染污愛，如癡云何無？

以中觀應成派（自宗）的角度而言，他認為「愛」可以分為兩種：一種是粗分的愛，一種是細分的愛。「粗分的愛」是指對法中所描述的愛。「對法」可以分為：上分對法以及下分對法，「上分對法」指的是《阿毘達磨集論》，「下分對法」指的是《俱舍論》，所以統稱「對法」。在對法當中提到的愛，最主要是從「我執」而引生出來的，所以只要斷除我執就能夠斷除愛。但是這樣的「我執」，中觀應成派認為這只是粗分的我執，並不是細分的我執，所以縱使行者他修持了無常等十六相道，他只能夠斷除對法當中所說的我執；既然只能斷除對法當中所說的我執，他也只能夠斷除對法當中我執所引的貪愛，所以他只能夠斷除粗分的貪愛，而沒有辦法斷除細分的貪愛。以中觀應成派的立場，細分的貪愛是「實執」所引生出來的，所以只了解「粗分的無我」是沒有辦法斷除「細分的實執」，既然沒有辦法斷除細分的執著，怎麼能夠斷除細分實執所引的愛呢？因此透由修學無常等十六相道，它只能夠斷除粗分的愛，而沒有辦法斷除細分的愛。

釋文，汝所承許之阿羅漢，其相續中所生貪愛，此雖非如對法所說具染污性，你所承許的阿羅漢他心中所生起的貪愛，雖然不是對法當中所描述的具有染污的貪愛，也就是從中觀應成的角度，認為這不是粗分的貪愛，但要如何證明它是細分的貪愛呢？然如對法許癡無明有染污及非染污性二種，如是貪愛云何無如對法所說，亦有染污及非

染污？應許為有。就像對法當中在談到無明的時候，有談到「有染污的無明」以及「無染污的無明」這兩種。相同的，中觀應成派認為貪愛也可以分為：對法當中所說的「粗分貪愛」以及除此之外所提到的「細分貪愛」，所以不能說你斷除了粗分貪愛，就代表你已經完全斷除了貪愛，因為心中還是有細分貪愛保留著。

(166 “7”)

應知此文是顯「有非聲聞二部與大乘共許之染污愛」，絕非自宗許愛有染污及非染污性二種。應當知道這一段最主要的內容是提到，有一種並不是聲聞二部與大乘共許的染污愛。

貪愛可以分為兩種：第一種是聲聞二部與大乘共許的染污愛，這是粗分的貪愛；還有一種不是聲聞二部與大乘共許的染污愛，這是細分的貪愛。所謂「細分的貪愛」，中觀應成認為它是透由「實執」所引生的貪愛，但是這樣的貪愛對法的宗義師並不承許。「絕非自宗許愛有染污及非染污性二種」，在解釋這句話的時候，並不是以中觀應成派的立場，而說貪愛可以分為染污以及非染污二種，而是以煩惱以及非煩惱來作探索的。中觀應成派認為，只要是貪愛，不論是細分貪愛或者是粗分貪愛它都是煩惱，既然是煩惱都是染污的。但這個地方最主要探討的是，聲聞二部以及大乘所共許的貪愛它是煩惱，這一點大家都成立；但是有另外一種貪愛聲聞二部並不承許，這是只有中觀應成派才承許的，這種貪愛是「細分的貪愛」，但是它也是煩惱。

是故應云：「執著補特伽羅獨立實有之我執所引現行貪愛雖已暫伏，然執補特伽羅體性成立之薩迦耶見所引貪愛云何即無？」以最簡單的方式來介紹的話：引生貪愛的「因」，可以分為粗、細兩種，「粗」的是執著補特伽羅獨立實有的我執所引生的貪——是現行的貪愛，也稱為粗分的貪；但是雖然透由修無常等十六相道，能夠暫時遮止粗分的貪，但它並沒有辦法遮止細分的貪，所謂「細分的貪」是透由「實執所引生的貪」，在這個地方我們稱為細分的貪。所以這當中提到了，透由修學無常等十六相道，雖然能夠暫時的遮止現行的貪愛，但在暫時遮止現行貪愛的同時，它如何能夠遮止細分的貪愛呢？是沒有辦法遮除的。

故若斷除上述現行，亦不能遮於前所說薩迦耶見與現行愛。所以縱使能夠斷除粗分的貪愛，但也沒辦法遮除在之前所提到的薩迦耶

見，以及薩迦耶見所引生的現行愛。所謂的「薩迦耶見」，中觀應成派認為，執著補特伽羅是由自方所形成的一種見解，是所謂的薩迦耶見，所以光是斷除了粗分的貪，是沒有辦法斷除薩迦耶見以及薩迦耶見所引生的現行愛。若斷二宗所許現行煩惱，是同未斷所許種子，「二宗」，在這個地方是以中觀應成的角度與實事師來作探討。如果能夠斷除這「二宗」所許的現行煩惱，不論實事師或者是應成的論師，他們都承許「只斷除現行的煩惱，是沒有辦法斷除煩惱的種子」，這一點兩派都承許，有無現行若無差別，則分愛有差別實為無義。既然斷除現行的煩惱，沒有辦法斷除煩惱的種子的話，那在這個地方最主要區分的是什麼？最主要區分的內涵是實事師他們認為「跳脫輪迴，證得羅漢的果位，並不需要了解空性」，因為他們認為「實執並非輪迴的根本」，所以只要透由修學無常等十六行相，就能夠斷除執著補特伽羅是獨立實有的我執，既然能夠斷除這樣的我執，就能夠斷除我執所引生的煩惱，所以他們認為並不需要斷除實執。但以中觀應成的角度來說，不論是「補特伽羅實執」或者是「法的實執」，它在執著的境上雖然有所區別，但是執境的方式並沒有任何的差異。所以如果沒有辦法斷除實執的話，雖然暫時能夠去除粗分的我執，但沒有辦法藉此而斷除心中的實執，實執未斷，實執所引生的煩惱就沒有辦法斷除。

偈頌：47、因受緣生愛；彼等仍有受，心有所緣者，實執住於心。

釋文，彼等未證空性諸眾，未斷少分受實執之無明，故因受緣，定生不離樂受、欲離苦受之愛，以中觀應成的角度再次的提到：如果沒有辦法通達空性的話，我們就會執著「感受」它是諦實的，既然執著感受是諦實的，就沒有辦法斷除些許「受實執」的無明，「故因受緣」，既然會執著感受是諦實的，以此作為因緣，進一步在內心中會生起「愛」。所謂的「愛」可以分為兩種：「不離樂受」，在執著了感受是諦實的之後，內心當中不想要遠離樂受，而對此生起貪愛；另外一種「欲離苦受」，會想要遠離苦受，而對這一點生起貪愛；

而汝許為阿羅漢者，彼等仍有耽著受由自相所成之執，所以你所承許對法當中的阿羅漢，是指透由修學無常等十六行相而斷除了我

執，並且證得羅漢的果位。但是以中觀應成的角度而言，對法當中所提到的阿羅漢，他並沒有斷除實執，既然沒有斷除實執，這樣的阿羅漢他的心中仍然有「受是由自相所形成」的執著，故心有執諸法諦實之所緣者，於心住有現行實執，所以心在對境的時候，如果執著境是由自性所形成的話，這時在心中會有明顯的實執產生，爾時定不能遮由彼所引現行之愛。既然有明顯的實執，那要如何才能夠遮止由現行實執所引生的現行愛呢？是沒有辦法遮除的。

已四、顯示僅求解脫亦須修習空性（167 “）

偈頌：48、遠離空性心，暫伏仍復生，猶如無想定，故應修空性。

釋文，遠離通達補特伽羅及蘊自相空性之心，縱已暫伏現行煩惱，然於後仍復生現行，猶如安住無想定中。如果心中沒有通達「補特伽羅」以及「蘊體」是自相空的這種智慧，遠離了智慧，縱使透由了解無常等十六行相，能夠暫時調伏心中粗分的煩惱，但由於沒有辦法斷除煩惱的種子，因此之後在某種因緣下煩惱還是會再一次的生起，「猶如安住無想定中」，比方外道的行者，透由修學禪定能夠暫時調伏無所有以下的粗分煩惱，而投生至有頂，但是暫時調伏粗分的煩惱，並不代表他已經斷除了煩惱的根本，也沒有辦法斷除煩惱的種子，因此之後他在墮落的時候，他的心中還是會生起粗分的煩惱。故應承許非僅欲求一切遍智，凡欲證得阿羅漢果，定應修習破除細分所破之空性也。所以應該要承許，不要說想證得一切遍智，縱使所追求的是小乘阿羅漢的果位，但也必須要修習破除細分所破的空性。

澤地自在獅子等人，以聲聞、獨覺不須證法無我作為《入行論》之意趣，在藏地有些論師們會提出，「聲聞、獨覺沒有必要證得法無我」作為《入行論》的意趣，且於「因受緣生愛」文，執過而斥「由因不能遍推其果」，並且在第 47 個偈頌有提到「因受緣生愛」，自宗在介紹的時候字面上看似是，透由心中對於「受」產生的執著，而進一步的去說明了他的心中也會產生愛，所以他宗認為這樣的解釋方式並不合理，因為在解釋的時候，只能夠從果去推前因，而沒有辦法透由前因去推後果，此乃他宗天未破曉，眾中不宜言說之語。從字面上看起來，雖然是從因去推論有這樣的果，但他推論的方式跟他宗所提

出來的破斥並不相同，而且在這個地方自宗最主要成立的是什麼？因為對方提出了「想要跳脫輪迴，並不需要斷除實執，只要修學無常等十六行相就能跳脫輪迴」，自宗最主要破斥的是這個觀念。自宗認為，如果心中有實執的話，透由實執遲早會生起對於「受」產生的執著，透由對於「受」產生的執著，最後一定還是會生起「貪愛」。所以自宗推論的方式，跟他宗所提出來的破斥，並不是同樣的內涵。他宗在提出破斥的時候，根本不清楚自宗的觀點是什麼，所以這樣的破斥，是在智者當中不宜言說的，根本不需要探討的。此師亦許補特伽羅實執及蘊實執為煩惱，寂天論師也承許「補特伽羅實執」以及「蘊實執」都是煩惱；欲詳知者，應從尊師所造《入中論廣釋》了知。

此文後有「若語入經藏」等三頌，在第 48 個偈頌之後，藏文版的《入行論》有提到「若語入經藏」等三個偈頌，彼中欲顯成立大乘為佛所說之理，這三個偈頌最主要是要說明，大乘的經典是佛所說的道理，理應置於「教本唯比丘」等前，照道理說這三個偈頌，應該放在第 44 個偈頌「教本唯比丘」之前；《大疏》作者釋云：「置於此處不知其理，且非論師之文。」在《入行論》的一本註解當中有提到，他並不了解為什麼這三個偈頌要放在這個地方，而且他提出了這三個偈頌，並不是寂天論師所造的偈頌。但這個地方賈曹杰尊者，並沒有將這三個偈頌排除，他是以結論的方式，而提到了這三個偈頌的內涵。

偈頌：49、若語入經藏，即許為佛說，大乘與汝經，多等何不許？

釋文，總之其義：佛語開示增上戒學，故見律藏；開示增上定學，故入經藏；開示增上慧學，故與對法無違。之前小乘的行者認為，小乘的經典是佛親口宣說的，他們所提出的理由是：小乘的經典裡面有開示增上戒學，所以他們認為開示增上戒學的經是屬於律藏；如果經典當中所詮釋的是以增上定學為主的話，他們認為這樣的經典是屬於經藏；如果所詮的內涵是以解釋增上慧學為主的話，他們認為這樣的內涵與對法是沒有相違的，所以這是屬於論藏。若爾即許彼為佛說，如果你認為一本經，它符合了這樣的條件就是佛親口宣說的話，則大乘經多示三學，其實大乘的經典裡絕大部分也有提到三學的道理，（與

汝所許契經相等)，因此，大乘的經典與你所許的小乘經典，從所詮的角度並沒有太大的差別，何故不許彼為佛說？既然是如此，為什麼你不承許大乘的經典為佛所宣說的呢？

偈頌：50、若因不解一，許一切有過；何不以一同，許皆為佛說。

釋文，若因不解一經具汝所立佛語性相，即許一切大乘契經悉皆有過，小乘的行者認為，如果一本經是佛所說的，它必須要具有戒、定、慧三學的內涵，如果因為不了解一部經典裡是否具備了你所安立的三學，而認為一切大乘的契經都不是為佛所說的話；則見一大乘經具汝所許佛語性相，何故不以與汝所許契經性相相同為因，而許一切大乘契經皆為佛說？那為什麼你不用另外一種的角度來探索這個道理？比方，當你發現一部大乘的經典裡面具有三學的內涵時，這時為什麼你不用這部大乘的佛經與你自己所承許的小乘佛經，它的內涵是相同的作為原因，而承許一切大乘的契經都是為佛所說的呢？

為什麼會有人提出這樣的質疑？以《般若經》為例，《般若經》在字面上絕大部分都是探索空性的道理，所以它最主要詮釋是三學當中的「慧學」，所以從字面上並沒有辦法清楚的看到「戒學」以及「定學」的內涵。所以有很多人會提出質疑，認為《般若經》並不是佛親口宣說的，因為在《般若經》當中只看得到慧學，而看不到戒學以及定學的道理，所以他們會認為《般若經》並不是佛說的。但並不能因為你沒有辦法看清楚《般若經》的內涵，就推翻一切大乘的經典為佛所說的這一點。

（168 末 1）

或曰：「《般若十萬頌》等若是佛語，大迦葉等理應通達彼之所詮，然未通達，故非佛語。」這時他宗又提出了另外一個論點：如果《般若經》是佛親口宣說的，照理來說佛身邊最主要的幾位弟子——以大迦葉尊者為例，他應該了解《般若經》當中的內涵，但大迦葉尊者他並不了解《般若經》的內涵，所以《般若經》並不是佛所說的。

提到這一點，在佛示寂之後，第一次結集，大迦葉尊者最主要負責的是「論藏」，而阿難尊者負責的是「經藏」，優婆離尊者負責的是「律藏」。所以當大迦葉尊者，他在誦論藏的時候，他有感而發提到

了：《般若經》的內涵非常深廣，但由於我是小乘的種性，所以我的狀態就像是被大火焚燒過的枯樹，是沒有辦法長出新的葉子一樣，所以縱使我聽聞了佛所宣說的《般若經》，但是我完全沒有辦法掌握《般若經》當中的道理。

提到了這一點，在《入中論》裡面解釋「聲聞」的這個詞，在解釋的時候有提到，所謂的「聲聞」又稱為「聞說者」，為什麼要特別強調「聞說」？因為佛的身邊有很多的聲聞弟子，他們也能夠聆聽佛宣說大乘法，聽了之後他們也了解大乘法的一些道理，也知道大乘法是非常殊勝的，但是由於他們是屬於小乘的種性，所以沒有實踐大乘法的內涵。他們在聽到之後，會將大乘法的道理告訴其他有緣的眾生，所以「聲聞」最主要強調的是在聽聞的部分。用另外一個名稱來介紹的話，聲聞又稱為「聞說者」，他聽佛宣說大乘法、了解大乘法之後，將大乘法的道理告訴其他人，但他自己是沒有實踐的。所以在這個地方有人提出了質疑：照理來說，大迦葉尊者應該要能夠了解《般若經》的內涵，為什麼他不了解？他不了解就表示《般若經》並不是佛說的。

偈頌：51、大迦葉等眾，尚難測彼經，誰因汝不解，而不受持彼？

釋文，大迦葉等諸眾，尚許彼經甚深難測，以大迦葉尊者而言，他尚且承許《般若經》的內涵並不是他能夠通達、能夠了解的，但是他並沒有推翻《般若經》為佛所說的這一點，他還是承許《般若經》為佛所說的，只是因為《般若經》的內涵過於深廣並不是他能夠了解的。既然連大迦葉尊者都沒有辦法了解的話，那更何況是你呢？則誰因汝不解其義，而不受持彼為佛語？有誰會因為你不了解《般若經》的內涵，而就否定了《般若經》為佛所說的這種觀點呢？根本不會有人認同你的觀點，此不合理。

在剛才有提到，在第一次結集的時候，有三位尊者他們分別負責經、律、論三藏，負責結集的人必須要獲得「不忘總持」。所謂的「不忘總持」是一種三摩地的能力，透由定的功力，他在內心裡能夠完全的回憶起，佛當時說法的場景以及所說的內涵，並且一字不差的復誦出來。所以在復誦的時候，復誦者本身他要有這樣的功力，並且在現場聽聞的弟子們，有很多的聲聞他們也得到了這樣的功德。所以一誦

一聞當中，他們的心裡都能夠完全的現起，佛當時宣說正法的那個場景以及祂所說的內涵。

寅二、成立彼為無住涅槃之道（169 “）

偈頌：52、為度愚苦眾，脫離貪懼邊，悲者住輪迴，此即空性果。

釋文，成就無住涅槃，定賴通達空性。「無住涅槃」是指不安住「三有」以及「寂靜」二邊的涅槃，也就是無上的佛果。如果想要成就無上佛果，一定要通達空性的道理。為度愚癡苦難眾生——妄執補特伽羅、蘊為諦實，以致流轉輪迴——脫離二邊，為了度脫愚癡苦難的眾生脫離二邊，在輪迴中流轉的有情，心中妄執補特伽羅以及蘊為諦實，所以是愚癡的，透由「實執」而造作了各種流轉輪迴的業，而導致在輪迴當中流轉受苦，為了度脫愚癡苦難的眾生能夠脫離二邊，在這裡是強調哪二邊呢？如凡夫因貪著蘊為諦實，隨惑、業力流轉輪迴，墮入常邊，首先是提到凡夫因為貪著蘊體是諦實的，而隨著煩惱以及業力流轉輪迴，此時凡夫是墮入三有的「常邊」；及如聲聞、獨覺，懼輪迴苦，以斷受生三有之涅槃為所求，墮入斷邊。另外一邊，聲聞、獨覺的行者，恐懼輪迴的痛苦，以斷除投生三有的涅槃作為他的目標，而墮入了寂靜的「斷邊」。聖者菩薩，因大悲力安住輪迴，此即通達空性之果，聖者菩薩因為心中生起了大悲，透由生起大悲會安住在輪迴當中，但是光有大悲就能夠安住在輪迴中嗎？並不能！在安住輪迴的同時，也必須要有證得空性的智慧來作為攝持，為什麼這麼說呢？若未通達空性，縱住輪迴，然因領受自相輪迴痛苦，後生厭惡，如果沒有辦法了解空性，縱使安住在輪迴當中，但是當他在受苦的時候，他會認為輪迴中的苦是由自相所形成的，到最終他會沒有辦法忍受，而對輪迴的苦產生厭惡，終將墮斷邊故。所以縱使他一開始，是透由大悲而安住在輪迴當中，但如果沒有辦法了解「輪迴的苦並沒有任何的自相」，而對空性生起定解的話，最終他對輪迴的苦還是會產生厭離，而墮入了小乘的寂靜斷邊。

寅三、教誨求解脫者應修空性

偈頌：53、不應妄破除，如上空性品，是故莫生疑，應修習空性。

釋文，故不應妄破除如上所述空性品類，在不了解的情況下，我們不應該妄加的去破除之前所提出各種空性的道理，因後所說諸理亦違害故。因為之後還會提到許多證成空性的正理，如果我們推翻了空性，也會違背之後所提到的那些正理。是故，欲證聲聞、獨覺菩提，亦莫生疑而應修習空性，所以不僅是證得佛果，就連想要追求聲聞、獨覺的菩提，也要證得空性，對於這一點我們的心中不應產生疑惑，因實執為輪迴根本染污無明，因為實執是輪迴的根本，它是屬於染污的無明，所謂「染污」指的是煩惱，若不破除其耽著境，終必不得解脫果故。既然實執是輪迴的根本、是煩惱的根本，如果沒有辦法破除實執的耽著境，也就是沒有辦法了解無自性的內涵，最終是沒有辦法獲得解脫的妙果。

偈頌：54、空性能對治，煩惱所知障，欲速得遍智，何不修空性？

釋文，證空性慧亦能對治煩惱障及所知障暗，獲得解脫最主要的障礙是「煩惱障」，而獲得一切遍智最主要的障礙是「所知障」。透由證得空性的智慧，也能夠對除煩惱障以及所知障的黑暗，故欲速斷二障得遍智者，何不修習空性？所以如果想要快速的斷除煩惱障以及所知障，並且成就圓滿佛果的人，為何不速速的修習空性的道理？若離空性，煩惱障種亦不能斷。如果遠離空性的道理，就連煩惱障的種子都沒有辦法斷除。

所知障種即是究竟煩惱習氣，其現行者則是顯現法為諦實相分，提到所知障在《入行論釋》裡，將所知障分為「所知障的種子」以及「現行的所知障」。「所知障的種子」指的是究竟的煩惱習氣；而「現行的所知障」，則是心在對境的同時，顯現境是有諦實的這一分，稱為現行的所知障，然不應許現證實者皆為所知障等。雖然心在對境的當下，顯現境是有諦實的這一分，是現行的所知障，但並不是顯現諦實的「心」或者是「人」都是所知障。

（170 末 3）

總攝其義，或曰：「畏空性者不應修彼。」在最後作一個總結。有些人會提出他的看法：修學空性會讓心中產生恐懼。為什麼會產生

恐懼？因為平時在面對境的時候，會將境分為善或惡，對於「善」的境生起執著，會想要去追求並且生起貪念；對於「惡」的境，在生起執著之後會想要遠離，甚至對境產生瞋念。如果修學空性的話，心中的這種感受是否會完全消失，而讓心產生恐懼呢？有些人他會提出這樣的質疑。

偈頌：55、實執生眾苦，於彼應生懼；空性能息苦，於彼云何畏？

釋文，實執乃為引生輪迴眾苦最主要者，理應於彼心生畏懼，自宗回答：心中的「實執」才是引生輪迴眾苦最主要的根源，之所以會在輪迴中流轉受苦，是因為心中有「實執」的緣故。所以照道理說，應該對於心中有實執產生畏懼才是；證空性慧，能息輪迴眾苦，云何於彼反生怖畏？而證得空性的智慧，透由不斷的串習，當它的力量逐漸增長之後，能夠完全息滅輪迴的眾苦，既然是如此，為什麼我們要對於修學空性產生怖畏呢？不應怖畏，因彼能滅怖畏之故。

偈頌：56、若有少分我，於境應生懼；既無少分我，復有誰畏懼？

釋文，若有少分我有自性，由耽著彼，於境理應生懼，「我」的本質雖然沒有絲毫的自性，但如果不了解這個道理，「我」的心去捏造出了「有自性的我」，在「我執」的促使下會生起強烈的貪瞋，甚至內心會因此而感到恐懼；既無少分我有自性，復有誰是生畏懼者？既然「我」並沒有之前心中所顯現般如此的有自性，那為什麼我的心中要產生恐懼呢？如果去除了這一點，也就是能夠如實的了知對境——「我」是沒有自性的，就不會因為捏造出一個不存在的境，而讓心中產生不必要的恐懼。

這一點以另外一種角度來解釋的話，修學空性的行者，可以分為「鈍根者」以及「利根者」這兩類。「鈍根者」他在證得空性的那一剎那，他會覺得自己好像完全不存在，突然消失的這種感覺，所以內心會生起強烈的恐懼感。但對於「利根者」而言，由於過去他不斷的串習空性的道理，所以心中有深厚的習氣，當他在證得空性的那一瞬間，他的心中會生起無比的歡喜，那種歡喜的感受就像是離鄉多年，而返回自己故鄉的那種感覺，他的心中會因此而產生歡喜，而不會有

任何的恐懼。應將思惟自性之心向內反思，當我們在探索有無自性的時候，要仔細的思惟，自己的心在對境的當下，是如何對著有自性的境？什麼樣的狀態稱為「執著境是有自性」的？而境無自性又是什麼內涵？這時我們要反觀自心仔細的思惟，並由領悟無我，終能脫離一切怖畏。透由徹底了解無我的道理，最終是能夠脫離輪迴的一切怖畏。

子三、廣說證成空性之理（二）丑一、廣說證成補特伽羅無我之理（三）寅一、破除俱生我執之耽著境

遍計、俱生實執之差別者，以中觀應成派的角度而言，要如何區分遍計的實執以及俱生的實執呢？緣於補特伽羅或蘊皆可，心為宗義所轉或未轉者，執彼是由自性或由自相所成，不待以理觀察，自然而生，名為「俱生實執」。首先是介紹「俱生的實執」，不論心所緣的境是「補特伽羅」或者是補特伽羅的「蘊體」都可以，生起執著的這個人，不論他有沒有學習宗義，當在對境的同時，他執著境是由「自性」所形成的、或由「自相」所形成的，在執著的時候並不需要觀待正理來作思擇、來作觀察，很自然的會在心中現起的執著，名為「俱生實執」。

舉一個簡單的例子，以微小的昆蟲而言，如果用手去觸碰昆蟲，仔細的觀察牠們的反應，牠們會有強烈的反應，不論是逃走或者是縮成一團。為什麼牠們會有如此強烈的反應？是不是牠們的心中認為境是諦實的、是有自性的？牠們並不會去觀待這些。而是在緣著自體之後，生起了「我」的這種感受，有東西觸碰到我的蘊體，牠的內心會有一種很自然的感受現起，這種感受是緣著自己的「蘊體」而生起的「我執」，所以當有人觸碰到牠的身體，牠很自然的會覺得「有人碰到我」，因為這樣的執著做出了下一個反應。甚至牠們的反應比人都還要敏感，有時聞到一些味道，牠馬上就會逃走。或者是當蜜蜂牠聞到了花香，如果這朵花裡面有牠想要的蜂蜜，牠就會靠近這朵花，為什麼？牠的心中會認為「採到花蜜對我是有利益的」。牠的心中是有我執的，但是牠會不會去探索境界，是不是有自性、有諦實？並不會！這樣的執著我們稱為「俱生的執實」。

雖是實執，另外一種的實執，它的本質雖然是實執，然待以理觀察而念實有合理，但是這種實執在現起的時候，必須要觀待正理觀察

之後，而心中現起「實有自性」是合理的，或念諦實有者，或者認為境界是「有諦實」的這一點是合理的，此為「遍計實執」。這樣的實執是只有學習宗義的人才會生起的，我們稱為「遍計的實執」。

(171 末 1)

補特伽羅我執亦攝執著獨立實有之俱生執，雖然文中只有提到「補特伽羅我執」，但以中觀應成的角度來說，這裡所強調的「我執」只是粗分的我執，所以粗分的補特伽羅我執當中也含攝了執著「獨立實有的俱生執」，然執補特伽羅及蘊如主、僕者，應知唯是遍計，但如果在執著「補特伽羅」以及「蘊體」的時候，執著的方式如同是執著主人跟僕人的這種狀態的話，這樣的執著是只有遍計的執著，而不會有俱生的執著。

「補特伽羅我執亦攝執著獨立實有之俱生執」，在這句話裡面有特別的強調「俱生的執著」，也就是不論我們的心是否被宗義所轉，能夠很自然的生起某種的執著，稱為「俱生執」。而這個地方最主要探討的是「俱生執」而不是「遍計執」，我們必須了解心中生起「俱生執」的時候，心是如何執著對境？如果沒有辦法反觀內心，不了解自心是如何執著境？縱使一再的探討「我」有沒有自性？有沒有諦實？是否由自方所形成的？其實對心中的「俱生執」沒有任何的殺傷力。所以在還未探索俱生執之前，必須要認識「所破」，也就是在證得空性的那一剎那要破除的是什麼？要破除的是「細分的所破」。而心在對境的當下，心是如何的執著境？哪一分才是「細分的所破」？這是我們必須去探討的。為什麼認識「所破」如此的重要？是因為如何破得太多，沒有辦法安立世俗法；如果破得太少，在破除了某分的所破之後，還是會有所遺留。在一開始如果沒有辦法恰到好處的認識所破，有可能會墮入「斷邊」或墮入「常邊」，因此，認識所破對我們所言是很重要的。

以中觀應成派的角度來說，「粗分的補特伽羅我執」當中也含攝著「執著獨立實有的俱生執」。提到「獨立實有的俱生執」，什麼樣的執著，它在執境的時候是執著境是「獨立」而且「實有」的呢？以「我」而言，當我在執著「我」這個對境的時候，很自然的，是在不觀待蘊體的情況下，會執著一個「獨立實有的我」。或許我們心中會認為「我」能夠控制我的蘊體，就像後一句有提到「然執補特伽羅及蘊如主、僕

者」，它的感覺有一種我能夠控制我的蘊體，而我的蘊體是被我所控制的。但這個地方最主要強調的「執著獨立實有之俱生執」，為什麼要特別強調「獨立」？是因為當心在現起我執的時候，會認為這個「我」是在不觀待蘊體的情況下就能夠獨立形成，這樣的「我執」取名為獨立實有的俱生我執。

舉一個簡單的例子，就比方說當我們現起「我要走」的時候，或者是「我要去哪裡」的時候，我們的心會不會在觀待腳或者是馬路之後而現起「我要走」的這種感覺？並不會。當我們現起「我要走」的時候，這當中的「我」似乎不需要觀待腳，也不需要觀待前面的路，會有一種很獨立的感覺呈現出來，會呈現出「我想要走」或者是「我要去哪裡」的這種真實感。相同的，當我們現起「我想要看」或者是「我想要說話」等這些念頭的時候，我們會覺得看東西的這個動作，似乎是不需要觀待眼睛，就能夠有一種不需要觀待眼睛之後而能夠看到境的這個「我」，而這樣的「我」是非常「獨立」而且「真實」不需要觀待蘊體的，這就是這邊所強調的「執著獨立實有的俱生執」，這樣的執著絕大部分的人心中都有。「然執補特伽羅及蘊如主、僕者，應知唯是遍計」，而後面這句話有提到，當我們在執著「補特伽羅」以及「蘊體」這兩者的關係，如果在執著的當下，認為補特伽羅就像主人，而蘊體就像它的僕人般，以這樣的方式來執著的話，這樣的執著是「遍計的執著」。但其實這一點，要能夠很仔細區分並不容易。

如是執著無分微塵、無剎那分心識，亦唯遍計之法我執。經部的宗義師，他們認為「境是由自方所形成的」，因此在境上去分析探索之後，在境界的方位要能夠找到一個「真實的境」。以外在的事物而言，經部宗他們在推論、分析之後，認為組成各種微塵的最細微分子是「無方分微塵」，也就是一種最細微的微塵，它細緻到沒有辦法分辨東西南北各各方位，這樣的微塵是組成粗分微塵最基本的元素，所以取名為「無方分的微塵」；另外一種「無剎那分心識」，心的續流也是透由眾多無剎那分的心識組合而成。如果內心執著「無方分微塵」或者「無剎那分心識」，「亦唯遍計之法我執」，在這個地方為什麼要特別強調「法我執」？是因為這一類的執著，它最主要探索的是外在的境，不論是境或者是心，它最主要探索的是補特伽羅以外的法，所

以這一類的執著，是只有宗義師透由思考宗義之後才會生起的執著，因此稱為「遍計的法我執」。

總之，不待宗義觀察，自然而生之二我執，即俱生執，總而言之，某種執著在生起的時候，它不需要觀待宗義來作觀察，就能夠自然而生的我執，稱為「俱生的我執」；其餘我執是遍計執，除此之外，其他必須透由宗義觀察之後，才有辦法生起的我執，稱為「遍計的我執」。前者之耽著境，乃是主要所破，俱生我執以及遍計我執這兩者當中，前者——也就是「俱生我執」它所執著的對境，是這個地方最主要破斥的境；破除後者之耽著境，應知是破前境支分。而為什麼要探討「遍計的我執」？是為讓我們能夠掌握，而且更精準的拿捏「俱生我執」它所執著的境為何？所以必須透由宗義的內涵去探討「遍計的我執」。所以破除「遍計我執」的耽著境，只是為讓我們能夠進一步的去破除「俱生我執」的耽著境罷了！而不是要我們在「遍計我執」上面去做太多的爭論。

舉一個簡單的例子，就像啞巴或者是聾子，雖然他們聽不到聲音、他們也不會表達，但是如果有人想要去傷害他們的話，很自然的，在他們的心中會產生恐懼，而且在內心當中現起恐懼的時候，他會現起強烈的「我執」，會現起「我很害怕」或者是「他人要傷害我」等這些念頭，雖然這些人他聽不到聲音、也不會表達，但是他心中所現起的「我執」，就是我們這邊所探討的「俱生我執」。所以，雖然他不了解「有自性、無自性」，或者他也不知道「我有自性是什麼狀態」，但他的心在緣境的時候，已經緣著「境是有自性」的這一點，而在心中現起「俱生我執」。所以我們在探討空性的道理時，最主要探討的是心中的「俱生執著」，它在現起的時候是如何執著對境的？如果撇開這個不談，我們只是在文字上面去探討境有沒有自性？它是否是由自方所形成的？這樣的探討對於我們心中的「我執」是沒有任何傷害的。

(172 “4)

或曰：「若破牙齒及指甲等為我是為脫離輪迴，然諸有情唯執彼等是為我所，不執為我，故不合理。」在下幾個偈頌有提到「齒髮甲非我」，也就是牙齒、頭髮、指甲都並不是我。對於這一點，有人提出了質疑：如果在這個地方破除牙齒以及指甲等支分是我，是為了要脫離輪迴的話，但是有情在執著牙齒以及指甲等支分的時候，有情只

會認定這些是屬於「我的」，但是他不會認為自己的牙齒或者是自己的指甲等於是他自己，他不是這樣去執著，故不合理。既然有情不會用這樣的方式來執著的話，那為什麼在偈頌裡面，要特別強調牙齒以及指甲等支分並非我的道理呢？根本不需要談論，因為有情不會以這樣的方式來執著。

對於這樣的質疑，應如此釋：「此與『說色非我』等同義故，這一點也就是在《入行論》當中，「齒髮甲非我」這三個偈頌的內涵，與《入中論》當中「說色非我等」幾個偈頌的內涵，是完全相同的意思。在《入中論》裡面有提到，「有情的色體」它並非是我，也就是「色法它並非我」等道理，這個道理跟《入行論》當中「齒髮甲非我」的道理，是完全相同的。而這要如何來解釋呢？俱生薩迦耶見之所緣、行相中，其所緣者，僅是業果所依之我或我所之自體，「俱生的薩迦耶見」它的境可以分為「所緣境」以及「行相境」這兩種，俱生的薩迦耶見它所緣的境是緣著什麼？它所緣的境是緣著「我」，而這樣的「我」是存在的——也就是能夠造業、感果、輪迴以及解脫的這個「我」。所謂的「我所之自體」，指的是我所這個個體，它並不會深入的探討「這是我的頭」或者是「我的手」等等，它並不會這樣去執著，而是執著「我的」，薩迦耶見執彼是由自相所成，所以俱生的薩迦耶見在緣著「我」或者是「我的」的時候，更進一步的，它會認為不論是「我」或者是「我的」都是由自相所形成的。所以這兩者當中「我」以及「我的」是薩迦耶見的所緣境，緣著這個對境之後，內心當中會呈現出什麼樣的行相呢？它會認為這樣的境是「由自相所形成的」，所以「行相的境」是要破除的、它是不存在的，但是「所緣的境」是存在的，所以這兩者必須先作區分。

若我是由自相所成，則其蘊聚、續流、肢體及諸支分，或與彼等體性異者任一，應成我之事例，然而彼等非如此故。」如果認為「我」是由自相所形成的，更進一步，也會認為「我的」是由自相所形成，如果「我的」是由自相所形成的話，我的頭、我的手、我的腳、我的眾多的肢體，也是由自相所形成的。所以心在對境的時候，首先心是緣著「我」，進一步的緣著「我的」，緣著「我的」之後進一步緣著「我的頭」、「我的手」或者「我的腳」。所以從一開始如果就認定「我」

是由自相所形成的話，它所衍生出來的後續反應，不論是「我的」或者是「我的頭、我的手」等等的這種心態，都是在由自相所成的這個基礎點之上衍生出來的。所以執著「我」是有自性之後，很自然的會認為「我的」也是有自性，既然「我的」是有自性的話，「我的頭、我的手、我的腳」也是有自性的。

如果「我」是由自相所形成的話，「則其蘊聚」也就是眾多支分所組成的聚合體，「續流」前後的續流，「肢體」手腳等肢體，「支分」更細微的支分，或者是與我的蘊體本性相異的另外一者，「應成我之事例」，這當中必須要找到我的事例，也就是必須要找到一個「真實的我」，但實際上並沒有如此的「我」。當我們在境上去尋找、探索之後，會發現眾多蘊體的聚合體，或者是蘊體的續流，或者是支分、肢體，或者是離開蘊體之後，都沒有辦法找到一個「真實的我」，所以「我」它並不是由自相所形成的。

提到這一點，如果更仔細來描述的話，我們平常會提到「我執」。所謂的「我執」，是當心在面對「我」的時候，會認為「我」是有自性，它是由自相所形成的，這種執著取名為「我執」。「我執」是顛倒、錯亂的心，但是執著「我」是不是錯亂的？並不是！「我」是存在的。既然「我」是存在的，我們用心去執著我的時候，執著的這顆心它並非顛倒、錯亂的心，它是正確的心；相同的，「我所」也是存在的，因此執著「我所」的這一點，它並沒有任何的錯誤，它並不需要破除。但如果是在執著「我」以及「我所」之後，更進一步的呈現出「我」是由自相所形成，或者是「我所」是由自相所形成的話，這時心中的執著它是「我執」或稱為「我所執」，這樣的執著是必須要破除的。因為雖然「我執」以及「我所執」，它的「所緣」是存在的，但是它的「行相」是不存在的，所以「我」也好、「我所」也好，都並非是由自相所形成。

如果「我」是由自方所形成，它是「有自性」的話，會衍生出什麼樣的問題呢？「我」跟「蘊」之間的關係雖然是相異的，但如果「我」跟「蘊」這兩者是在「有自性」的情況下來探討的話，這時我跟蘊的關係就不是這麼單純。如果「我」跟「蘊」是有自性的話，這時如果「我」跟「蘊」是由自方所形成的「一」，推論到最後，這兩者會變

成同一個個體；如果是由自方所成的「異」，推論到最後我跟蘊之間會變成毫無關聯性。所以「我」並非是由自相所形成，如果是由自相所形成的話，在境界的方位去探索「我」存在在哪裡的時候，必須要從它的蘊體、或者是它的續流、或者它的支分去探討，到最後並沒有辦法找到一個真實的「我」。

但如果「我」的安立，從一開始它就是在不加思擇、不加觀察的情況下去安立的話，這時透由分別心所安立出來的「我」，並不需要在境界上去尋找，因為它完全是由分別心所安立之後而形成的一個個體，所以並不需要在境界上去尋找。提到這一點，我們必須要先了解，分別心是如何安立對境？為什麼要了解「心」如何安立境？是因為在之前有特別強調，證得空性必須「破除所破」，既然要破除所破，就必須要認識所破的所破為何？我們要破除的所破到底是什麼？這時如果以文字上來作探討的話，我們所要破除的所破是「境有自性、有自方」的這一點。那要如何的才能夠知道，我們的心是否緣著「境」是有自性、有自方的？這時候必須要先了解分別心是如何安立境？當了解分別心是如何的安立境之後，在執著境的當下，如果我們不認為「境」僅是由分別心去假立的，而在境界的方位上，認為有一個真實的境存在的話，這時我們就已經執著境是有自性的。所以在還沒有認識所破之前，必須先探討心是如何安立對境的？

偈頌：57、齒髮甲非我，我非骨及血，非涎非鼻涕、亦非黃水膿。

(172)

58、我非脂非汗，肺肝亦非我，餘內臟非我，我非屎與尿。

59、肉與皮非我，溫氣亦非我，諸竅等非我，六識皆非我。

釋文，破蘊支分是我之事例者，在上一段提到如果「我」是由自相所形成的話，這時「我的事例」會有兩種的可能性：第一種，在蘊體的方位找到一個真實的我；另外一種可能性，離開蘊體之後，找到一個獨立自主的我。這個部分最主要破斥的是「蘊體的支分是我」的這一點：牙齒、頭髮、指甲非我；我之事例非骨及血，非涎亦非鼻涕，因僅是於彼等假立為我。以上所提到的支分都不是「我」，這些只不過是「心」假立出我的個體罷了！透由蘊而假立的「我」，但是蘊體

的支分它並非是我。黃水及膿亦非我之事例；我之事例非脂亦非汗液，原因如前。肺、肝亦非我之事例，其餘腸等內臟亦非我之事例；我非糞屎與尿；肉與皮膚非我，因僅是於彼等假立之故。體溫與氣亦非是我；身內諸竅等亦非我，原因易解。

攝彼等義：自部說實事師執「蘊體」為補特伽羅之事例，如果「我」是由自相所形成的話，會有兩種的可能性：第一種，「實事師」是指中觀自續派以下的論師，它包含了中觀自續派、唯識派、有部以及經部。自續派以下的論師他們認為補特伽羅是有自性的，既然是有自性的，就必須在境界的方位上找到一個補特伽羅的事例，所以他們認為「蘊體」是補特伽羅的事例；諸外道師則許補特伽羅如主、蘊體如僕，謂有「體性異於蘊體之我」。而第二種看法，外道他們認為「我」是有自性的，但是如何的來安立「我」呢？他們認為補特伽羅就像主人，而他的蘊體就像僕人，就像主人能夠控制僕人，補特伽羅也能夠自主的控制他的蘊體，所以外道認為有一個「遠離蘊體自主形成的我」。如果「我」是由自相所形成的話，就只有這兩種可能性。

此中所述與《中觀寶鬘論》破六界為補特伽羅同義。在《入行論》當中的這幾個偈頌，與《中觀寶鬘論》裡面提到，「士夫非地水，非火非風空」的這個偈頌，內涵是完全相同的。言「諸竅等非我」者，是破空界為補特伽羅。在《入行論》裡有提到「諸竅等非我」，這句話最主要的內涵是什麼呢？是破空界為補特伽羅，是故，於名言中，任何蘊聚、續流、肢體、支分，皆不可作補特伽羅之事例，所以在名言的狀態中，眾多支分所聚集的個體、蘊的續流，或者是蘊的支分、肢體都不能夠成為補特伽羅的事例，也就是它們都不是補特伽羅；而與彼等體性異者，亦不可安立為補特伽羅，而外道雖然認為補特伽羅是主人，蘊體是僕人，所以有離開蘊體而自主形成的我，但實際上這樣的我不存在，因僅是依彼等假立補特伽羅。為什麼補特伽羅的蘊聚、續流、肢體、支分，或者是離開蘊體之後，自主的補特伽羅都非補特伽羅？是因為補特伽羅完全是由分別心去假立出來的。它是如何假立出來的呢？它是在蘊體之上，透由分別心的力量去假立出來的。就像我們心中會現起：我是某某，我是出家人，我是在家人，這個「我」並不是在蘊體之上，也並非遠離蘊體而獨自形成，這樣的「我」

之所以會呈現，完全是心去假立出來的。

(173 末 4)

或曰：「若爾，應不可立補特伽羅。」如果「補特伽羅的每一個支分」都不是補特伽羅，「眾多支分所聚集的個體」也不是補特伽羅，「離開蘊體之後」又沒有辦法找到獨立自主的補特伽羅的話，那補特伽羅根本不存在。

這時自宗會回答說：自宗在安立「補特伽羅」或者是安立「我」的時候，是在不觀察、不思擇的情況下，僅由分別心假立出了補特伽羅、假立出了我。舉例，當我們在分辨人跟畜生的時候，是如何分辨的？是透由外在境界所呈現的蘊體，來分辨這是人、那是畜生，而在人當中，有些是男人、有些是女人，甚至有些是出家人、有些是在家人。為什麼我們的心會有如此多的分別？是因為當我們在看待境的時候，境界它所呈現的面貌不同，所以依著不同的面貌，心會安立不同的法上去。

所以，不同的法僅止於我們用分別心去安立，在安立的當下就應該以此為滿足。如果我們不以分別心安立境為滿足，想要在境界上面去探索，人在哪裡？畜生在哪裡？男人在哪裡？女人在哪裡的時候，這時候從境界的方位去探索，根本找不到真實的對境。但找不到真實的對境，是否代表我們推翻了世俗法？並不是！我們推翻的是「境有自性」的這一分。因為我們在安立境的時候，並不是在境界的方位去安立的，而是透由心的力量去假立出來的，既然是透由心的力量去假立出來的，為什麼要在境界上面去探索境是在哪裡？境為何呢？在境界方面的探索，完全是在探索「境」有無自性，所以沒有辦法找到真實的境，是代表「境界無自性」，而不是代表沒有對境。

汝於未觀察時豈不能立天授與祠授等？在不觀察的情況下，難道你沒有辦法安立某人是天授、某人是祠授嗎？若許「補特伽羅」名言所趣之事——補特伽羅——是由自相所成，則墮常、斷二邊，如果我們認為詮釋補特伽羅的這個聲音（也就是名言），它所要詮釋的境——補特伽羅——是由自相所形成的話，這時會墮入常、斷二邊。如果補特伽羅是由自相所形成的，在此同時已經墮入了「常邊」；如果推翻了補特伽羅是由自相所形成的當下，沒有辦法安立補特伽羅的話，又會墮入「斷邊」，故應知無塵許自相。所以，如果承許了補特伽羅

是由自相所形成的話，這時會墮入常邊或是墮入斷邊，為了要避免墮入常斷二邊，我們必須了解「境」，尤其是「補特伽羅」沒有任何的自相可言。

寅二、破除遍計之我（二）

外道當中以「數論派」以及「勝論派」，這兩個派別為最主要的派別，而且他們的理路相較於其他的宗派是比較清晰的。外道承許實有之我，其差別相雖有無邊，然皆許為心、物任一，外道徒他們認為「我」是實有的，雖然不同的外道所認定的「我」不相同，但他們都認為「實有的我」，要不是「心」就是「物」，是故破此二宗，亦能破除其餘，所以只要破除數論派以及勝論派，就能夠破除其他的派別，故於此處破彼二說。

卯一、破數論派許我為心（二）辰一、正破（174“）

釋文，數論師許：所知數量為二十五，數論師他們將一切的法，分類為二十五種的所知，其中勝性等二十四法為物，第二十五法為有知、覺、受、想之我。二十五法當中除了「神我」之外，其他「勝性」等二十四法歸類為「物」，而第二十五法「神我」認定為是「心」。

「數論派」是非常古老的一個宗教，在人壽無量歲的時候就有數論派出現，所以它的歷史非常久遠。而數論派的人，他們認為「勝性」能夠變出一切的外相，這一點就像自宗認為一切法都是無自性、都是空性的，在空性的狀態下會呈現出不同的法出來。數論派他們做了很相似的承許，他們認為「勝性」的本質是常法，透由「勝性」能夠變現出不同的外相，這跟自宗所認定的「空性」是常法，但是在空性的狀態下，還是能夠呈現出各種不同的世俗法，它的內涵有異曲同工之妙。而自宗會認為，如果沒有辦法了解無自性（也就是空性）的道理，會在輪迴當中流轉受苦；相同的，數論派他們認為，如果不了解勝性的內涵、勝性的本質，在對境的時候，如果進一步去受用境、執著境的話，就沒有辦法得到解脫。這跟自宗所謂的「沒有辦法了解無自性，而在對境的時候執著境有自性，是沒有辦法得到解脫」的論點非常相似。

又許勝性能變外相、不知受用；神我雖知受用諸境，然不能變，許為常事。而在二十五種的所知當中，最主要強調的是「勝性」跟「神

我」，這兩者有什麼差異呢？「勝性」能夠變現不同的外相，但是它自己沒有辦法受用；「神我」雖然能夠了解外境、受用外境，但是它沒有辦法變現外境，而且數論派他們認為「神我」它是常法、也是事物。

舉一個簡單的例子，「勝性」就像是一個瞎子，它沒有辦法看到外境，但是它有健康的雙腿，所以可以到處走；雖然能夠到處走，但是看不到外境。而「神我」跟它不同的是，神我並沒有腳，但是它有明亮的雙眼，能夠直接看到外境，所以它們兩者作用是不同的。這個譬喻最主要強調的是，「勝性」能夠變現外相，但是變現外相之後，它自己沒有辦法受用；「神我」跟它恰巧是顛倒過來，它能夠受用外境，但是沒有辦法變現外境，而且它的本質是常法、也是事物。

(174 “9)

受用境時，「心」或「大」者，既顯外在聲等五唯，亦顯內在士夫而受用之，當「神我」在受用對境的時候，這時會先產生「心」或稱為「大」，二十五種的所知當中，第一種是「勝性」，第二種是「心」或稱為「大」，第三種是「慢」，接下來是「五唯境」也就是「色、聲、香、味、觸」，三加五是八。在八種之外還有五大種：地、水、火、風、空，所以是十三。在十三種所知之外，還有十一根，分別是：眼、耳、鼻、舌、身、意、口、手、腳、臀、密處，有十一根。所以二十四種的所知為「物」，加上第二十五種法「神我」，所以共有二十五種。而在受用境的時候，會先生起「心」或稱為「大」，它的作用是什麼？

「既顯外在聲等五唯」，它能夠同時顯現外在「色聲香味觸」等五唯境，「亦顯內在士夫而受用之」，也能夠同時顯現內在的士夫，並且受用外境。這種感覺有點像是鏡子，它能夠呈現出外在的影像，並且鏡子本身還是保留在原處，它也能夠呈現出自己的這個個體，也能夠同時呈現出外在的影像；又許心執能受所受二者為一而致輪迴。當我們的心在面對境的時候，數論派的論師他們認為，心執著「能受者」以及「所受境」這兩者為一，就會導致輪迴。

此不詳述，應從餘處知其論述，但在這個地方並不詳細介紹數論派的內涵，應該從其他的地方了解數論派的宗義。為什麼要特別介紹數論派的宗義？因見多將此數論宗安立餘名，許為無上瑜伽續之密意。因為有很多人不了解這個道理，將數論派取了其他的名字，而認

為數論派的宗義是無上瑜伽續的密意。這一點就像之前有提到，世尊在宣說《時輪》的時候，最主要的所化機是數論外道，因此在宣說《時輪》的法類時，為了要配合數論外道的想法，所以在《時輪》的密續裡面有提到很多數論派的觀點。而現今有很多人，並不了解這當中的差異，所以在解釋《時輪密續》的時候，完全是以解釋數論外道的宗義來作解釋，但這樣的解釋方式並不正確。

許與不許聲、心為常，雖有四句，然數論派承許二皆為常。在其他的論著裡面，破斥數論派是以「四生」的角度來破斥，而最主要是以破除數論派認為「自生是存在」的這一點，來破斥數論派的觀點。但在《入行論》裡面，並不是從這個角度來破斥數論外道，而是以數論外道認為「聲音」以及「心」這兩者都是常態法，從這個角度來破斥數論外道。而在論中有提到，有些宗義師他們認為，聲音是常法，心是無常法，是第一類；第二類，聲音是無常法，而心是常法；第三類，聲心都是無常法；第四類，聲心都是常態法。所以，聲、心是不是常法？可以有這四種的可能性。但數論派的論師，他們認為不論聲音或是心，這兩者都是常態法。

(174 末 1)

在上一段提到其他的論著，例如《中論廣解》或是《入中論廣解》裡，在破斥數論派的時候，是以破除四邊當中的「自生」來破斥數論派的觀點。這個部分的內涵相當重要，但在《入行論》裡面，並不是從這個角度來破斥數論外道，所以在這個地方並不作介紹。

偈頌：60、聲心若是常，一切時應聞；若無所知境，何立能知心？

釋文，倘若聲及受用聲等五唯之心——神我——是恆常事，如果聲音以及受用色聲香味觸五唯境的「心」——也就是「神我」，它是恆常不變的話，——神我應於有聲、無聲一切時中，皆以聲為其所取境而聞，這時不論外在有聲音、沒有聲音一切時中，「神我」都應該以聲音作為它的所取境而聽到聲音。因彼是以聲為其所取境而聞之常法故。因為「神我」是以聲音作為它的所取境而聽聞的常法，既然是常法，就表示它在一切時中是不會改變的。不應許此，這一點並沒有辦法認同，若無所知對境，應如何立能知之心？如果沒有「所知境」——聲音的話，那要如何安立能夠了知聲音的心呢？此不合理。

偈頌：61、若心無所知，樹亦應為心；是故定須解：無境則無心。

釋文，若曰：「因不成立，聲雖不成，然有執彼之恆常心。」如果他宗以這樣的方式來作回答說：因不成立，你之前所提出的觀點我不認同，為什麼？雖然境界——聲音，雖然是不存在的，但是還是有執著聲音的恆常心會存在。

這時自宗就反駁說：則樹亦應為心，因許心可無所知故。如果「心」的安立，可以在沒有境界的情況下安立出來的話，那「樹」應該也能夠成為「心」，因為你認為「心並不一定要有所知」，如果這一點成立的話，那樹為什麼不能成為心呢？是故定須了解：若無聲等所知對境，則無心識，所以一定要了解：如果沒有對境就沒有心；因無彼境不能安立心識，故應承許士夫無不執聲之時。因為沒有對境就不能夠安立心，所以這時他宗有一個明顯的相違點，什麼相違點呢？他認為「神我」能夠執著聲等五唯的境，並且神我是恆常的。既然是恆常的，就表示它時時刻刻都能夠執著聲等五唯境，如果它能夠時時刻刻執著這樣的境，為什麼又說在某種情況下「神我」它是可以沒有對境，但是還是可以安立心的呢？其實這種情況根本不可能發生。

辰二、破其回答（175 “）

偈頌：62、若謂彼知色，爾時何不聞？若謂聲未近，則其心亦無。

釋文，若謂：「無有心無所知之過，因無聲時，常法士夫彼以色為所取境而了知。」這時他宗又提出了反駁：並不會有「心沒有所知」的這種過失，因為縱使外境沒有聲音，但此時常法的士夫還是能夠以色法作為所取境而了知色法。因此「神我」還是有它的對境，什麼對境？「色法」能夠作為它的對境，因此它是有所知的。以士夫為有法，以色為所取境而見色時，爾時云何不聞其聲？這時自宗提到了，以士夫為有法，這當中的「士夫」指的是「神我」，以神我作為我們兩個討論的點，當神我以色法作為它的所取境，而能夠見到色法的那個時刻，在當下它為什麼沒有辦法聽聞到聲音呢？應能聽聞，照理說應該也要能夠聽得到聲音才是，因於五唯不分遠近恆受用故。因為之前你在安立神我的時候就有特別的提到，「士夫神我能夠恆常受用五唯

境」，既然它能夠恆常受用五唯境，在見到色法的當下，理應也能夠聽聞到聲音才是。

若謂：「了知色時，聲未接近，故不聞聲。」他宗再次的提出反駁：當神我了知色法的時候，由於當下聲音並沒有接近神我，所以它沒有辦法聽到聲音。既無聲境，則以聲為其境之心亦無，自宗提到了，如果沒有「聲」這個境界的話，就表示沒有了解聲音這個境界的心，如果沒有了解聲音這個境界的心的話，你怎麼安立恆常受用五唯境的神我呢？若許此理，則破許士夫遍常法。所以，如果（他宗）你承許士夫是常法，它能夠恆常受用五唯境的話，那在這個地方為什麼你又承許，「沒有境但是心還是有所知，但是它的所知並不是聲音」呢？其實你所提出來的觀點彼此是相違背的。

偈頌：63、聞聲自性者，云何能見色？一人成父子，假立非真實。

釋文，又心自性為聞聲者，云何能成見色之心？應不能成，彼二行相全相違故。如果心的自性是「聞聲」的自性，為什麼它能夠轉變為是「見色」之心呢？照理來說應該是沒有辦法轉變為見色之心的，因為「聞聲」的特性以及「見色」的特性，這兩者的行相是完全相違的。

若曰：「如一士夫，觀待異者，可安立彼為父、為子，這時他宗回答說：舉一個例子，比方說以一個人，觀待不同的對象，他可以安立為父親、也可以安立為兒子。也就是觀待自己的兒子，這個人他身為父親，而觀待自己的父母，他是身為他人的兒子，所以同樣一個人，他觀待不同的對象，可以同時安立出父親以及兒子的這兩個特點。相同的，觀待外相及其自性，見色之際，雖無聲之外相，然有聲之自性，因色、聲乃同一性故，他宗認為「觀待外相及其自性」，在數論派提及的「自性」就是「勝性」，也就是外在的境雖然會呈現各種不同的面相，其實它們的自性是完全相同的，透由同一個自性而變現出不同的外相。如果從「外相」以及「自性」來探討的話，當我們見到色法的時候，所見到的對境它雖然只呈現「色的行相」而沒有呈現「聲的行相」，但從自性的角度而言，「色」的自性跟「聲」的自性並沒有差

別，所以在見到「色」的自性的同時，也等於是見到了「聲」的自性，爾時亦可安立彼為聲之有境。」既然色法與聲音它的本性是完全相同的話，這時見到色法的心，它也能夠安立為是聽聞到聲音的心，這是他宗所提出的論點。

對於這一點自宗回答，此二喻、義不同，你所舉的「喻」以及你所要闡釋的「道理」，這兩者並不相同，因一人成父或子，乃是觀待異者假立，因為同樣一個人，他是父親還是兒子，這完全是觀待不同的對象而假立出來的，這種假立的方式是以「世俗」的角度來作假立，非真實性，它並沒有真實的本性，然汝承許彼等自性皆為有勝義故。但是你所提出的觀點，「聲」以及「色」是同一種自性的這一點，你是從「勝義」的角度來解釋的。既然是從「勝義」的角度來介紹的話，它就不會有「觀待他者」的這一點出現。所以你所舉的「喻」，最主要是從「世俗」的角度，透由觀待他者而由心去假立對境，但實際上你所要闡釋的內涵並非如此。

偈頌：64、精力與塵暗，非子亦非父。

釋文，汝許精力與塵、暗三分相等者，為勝性、自性及勝義諦，數論派他們認為所謂的「勝性」可稱為「自性」也可稱為「勝義諦」，它的內涵是什麼呢？「精力與塵、暗三分相等」，所謂「精力與塵、暗」它所指的是苦、樂、捨這三種感受，也就是當這三種感受它的力量均等的時候，數論派將這樣的狀態安立為是勝性、自性以及勝義諦。數論外道在闡釋自性的時候，舉一個簡單的例子，以種子跟苗芽為例，種子跟苗芽它所呈現出來的外相是不一樣的，但是它們的自性是相同的。甚至數論外道會進一步的提到，在種子還未發芽的時候，這個時間點種子本身是有苗芽的，但只是苗芽它沒有辦法清楚的呈現，它有苗芽的自性，但它沒有辦法呈現出苗芽的行相。所以他們提到種子跟苗芽的自性是相同的，但所呈現出來的面貌——也就是外相，並不相同。

然子時之自性非子，父時之自性亦非父，並且他們提到了，在兒子的階段，兒子的自性並非兒子，父親的自性也非父親，因數論派云：「諸德勝自性，非行於見道；若成見道者，不實如幻化。」這個偈頌

要如何解釋呢？謂許自性永不得見，現見之父、子等為虛妄故。「自性」是沒有辦法被凡夫所看見的，凡夫所看到的對境是自性所變現出來的外相，而自性所變現出來的外相，它是虛妄的、它是猶如幻化的，但是它的本質是真實的，所謂的「本質」是指它最終的自性是真實的。以數論派的角度而言，他們認為諸法的自性是沒有辦法被凡夫親眼見到的，而我們眼前所見到的父親或者是孩子等世俗法，它是自性所變現出來的外相，既然是如此，它是虛妄、它是如幻化般不真實的。所以他將自性安立為真實，而外相安立為是不真實、是虛妄的。

若爾，父應成子，子亦成父，因父、子乃同一性故。以自宗的角度來探討的話，如果父子的自性是完全相同的話，照理來說，父親就等於兒子，兒子就等於父親，因為父親與兒子他們的自性是完全相同而沒有差異的。是故，由許父、子同一自性，縱觀待他，亦不可立各別現狀。如果父親跟孩子的自性是完全相同的，而且它的自性是以「勝義」的角度來探討的話，既然是從「勝義」的角度來探索的話，縱使觀待不同的對象，也沒有辦法安立各別的現狀。因為在觀待他者安立各別現狀的這一點，是從世俗的角度來區分，而不是從勝義的角度來探索。

偈頌： 不見見色者，彼有聞聲性。

65、若見轉異相，如舞者非常。

釋文，復次，以見色者為有法，彼不具有聞聲自性，因若有彼自性，量應可見，然不見故。如果以「見色者」作為基礎來探討的話，見到色法的心它並不具有能夠聽聞聲音的自性，因為見到色法的心如果具有聽聞聲音的自性，照理來說，正量應該能夠見到，但是任何的量都沒有辦法見到這一點。若如舞者脫前衣冠，著後服飾，見由外相轉變見色者為聞聲異相，首先提到了一個譬喻，就像有人在表演的時候，有時他會穿上國王的衣服，有時會換上大臣的服裝，而有時會穿著出家人的袈裟，由於穿著不同的服裝，他所呈現出來的外相就不相同。如果你所認為「見色者」能夠轉變成「聞聲者」的這一點，是從「外相」的轉變而由「見色者」轉為「聞聲者」的話；若爾，神我

應**非常**事，這時「神我」怎麼會是恆常的事物呢？因捨原狀取異相故。因為它能夠捨棄原來的相狀，而執取與原來相狀相異的另外一種性相。所以在這裡有提到，雖然聲音以及色法它的自性是相同的，但畢竟它所呈現出來的外相是不同的，所以如果你所謂的「見色的心」它具有聞聲的自性，是從外相上的轉變，而讓「見色者」成為「聞聲者」的話，那這時「神我」它並沒有辦法如你所安立般是恆常的事物，因為它會捨棄原有的相狀，而執取另外一種的外相。

偈頌：謂異相一體，彼一未曾有。

釋文，若謂：「無過，聞聲外之異相，如見色者，彼與聞聲同一體性。」對於自宗所提出的問難，他宗作了回答：這是沒有過失的，外相上與聞聲是相異的見色者，它與聞聲者是同一個體性，所以不會有所提出的這個過失。

彼成一體，昔未曾有，唯處於異體故。自宗提到，這兩者它會成為同一個體性，這是過去從未發生過的事情，因為「聞聲者」以及「見色者」這兩者完全是兩種不同的個體，所以這兩種完全不同的個體，它們怎麼會是同一個自性呢？如果是同一個自性的話，推論到最後這兩者應該是同一個個體，如果是同一個個體，為什麼能夠呈現不同的相狀呢？如果是同一個個體，照道理說，它是沒有辦法呈現不同的外相的，所以既然「聞聲者」以及「見色者」，這兩者所呈現的外相不同，就表示這兩者是完全不同的個體，而不是同一個個體，既然是如此，怎麼能夠安立這兩者它的本性、它的自性是相同的呢？這是第一種解釋方式。

第二種，或云：後者相狀，不應許為前相，因其後者昔未曾有，「後者的相狀」不應該承許為是「前者的相狀」，也就是它從「聞聲的相狀」轉變為是「見色的相狀」之後，「見色的相狀」它不應該是「聞聲的相狀」，因為後者在成形的時候，它在前面的那個階段並未成形，所以「後者」它並非「前者」；

《大疏》則釋：若有一者後生餘相，爾時仍許彼二為一，如此一體昔未曾有，因許彼此為相違故。而第三種的解釋方式是提到，如果

有一法它之後轉變為另外一種的相貌，這時如果還承許這兩者它是同一個個體的話，這樣的一體是過去從來沒有過的，為什麼？因為我們去探索之後，會發現這兩者的本質是完全相違的，相違的兩種法是沒有辦法成為一體的。

(178 “)

偈頌：66、異相若非實，應說其自性。

釋文，若曰：「無過，所現異相，非如所現為實。」這時他宗再次的提出反駁：還是沒有過失，因為我心中所顯現相異的外相，並非如我心中所顯現般是真實的。他被自宗逼到了角落，最終他回答說：我內心雖然會看到不同的外相，但外境並不是以這樣的方式呈現出來的。若爾，應說與彼心成真實同一自性為何？自宗提到，如果外境它存在的方式，並不像心中所顯現般是如此真實的話，你所謂的「真實同一自性」到底是什麼呢？有什麼它能夠跟心成為真實同一個自性呢？應無可說，因許任現何相，非如所現為真實故。到最後你沒有辦法安立真實的自性，為什麼？因為你已經承許，在心中不管呈現出任何的外相，它都不如我們心中所顯現般真實，因此一切的境都是虛妄的。

偈頌當中提到了，「異相若非實，應說其自性。」這兩句話最主要描述的是，在心中會顯現不同的外相，但是實際上境界並不如同心所顯現的，境它並沒有不同的外相，「呈現不同的外相」這只是心所呈現出來的一種虛妄的影像，如果是這樣的話，我們如何來安立真實的自性呢？

偈頌： 若謂即是心，眾生將成一。

67、心無心亦一，同為常有故。

釋文，若謂：「即是實有神我之心。」他宗認為：「聞聲者」以及「見色者」還是能夠安立為是真實的同一自性。當他宗在回答說：「能夠將實有的神我心，安立為是真實的自性」時，這時以自宗的角度來探索，則不同相續所有眾生將成一人，因許神我是無分之常遍者故。則不同相續的一切眾生，最終都會成為同一個個體，因為你承許「神我是無分的常遍者」，「常」指的是常態、恆常，「遍」是指遍於一切

的眾生，因為你承許神我它是無分的、它是常態的，而且它是遍及一切的眾生。如果是這樣的話，既然「神我」它的本質是無分的常遍者，而且它是實有的自性，而遍於一切有情的話，那一切的有情他的本質都是完全相同、而沒有相異，最終不同相續的眾生也會成為同一個人。不僅如此，有心神我與無心物質——勝性——亦應成一，而且「有心的神我」與「無心的物質勝性」，這兩者推論到最後，也應該成為同一個個體，為什麼？同為常有、無分、周遍者故。因為這兩者的體性是常有、無分的周遍者。或可答云：因其自性為諦實故。或者從另外一個角度來分析的話，因為這兩者的自性都是諦實的，既然是諦實的，如果這兩者是有關聯性的話，推論到最後，這兩者會變成同一個個體。

偈頌：差別虛妄時，何為共同依？

釋文，若許差別相異外相顛倒虛妄，爾時何為彼等共同所依諦實勝性？數論派他們承許「勝性是有自性、有諦實的」，但是透由自宗不斷的提問，到最後他們提出了「外相是顛倒虛妄」的論點。如果各種不同的外相，它的本質是「顛倒虛妄」的話，這時本質為顛倒虛妄的各種外相，它們共同所依的勝性怎麼會有諦實呢？彼亦應無，因諸外相為虛妄故。各種不同外相它所依的勝性，應該不會有任何的諦實，為什麼不會有任何的諦實？是因為「勝性」所呈現出來的外相是顛倒虛妄的，既然是如此，顛倒虛妄的外相所依怎麼會是諦實的呢？

卯二、破勝論派許我為物（179 “）

之前「數論派」認為「我」是屬於心，而「勝論派」認為「我」是屬於物。在還沒有探討這一點之前，如果以佛家的角度來探索「我」的話，四部宗義當中，有些論師認為「蘊體的續流」是我，有些論師他們提出「蘊體的聚合體」是我的這種觀念，而有些宗義師他們認為「意識」才是我，而有些他們承許「阿賴耶識」才是我。但是在佛教的四部宗義裡，並沒有人承許「我」的本質是屬於物的，所以對於這一點，雖然我本身了解得不是很透徹，但勝論派之所以會將「我」認定為物，或許他是將補特伽羅的外形，不論顏色或者是形狀安立為是補特伽羅，所以才會提出這樣的看法吧！

偈頌：68、無心亦非我，無心故如瓶。若有心故知，無知應壞滅。

釋文，諸吠陀派及勝論派，謂我無心，許為物質。外道「吠陀派」以及「勝論派」認為「我」是無心的，它是屬於物質。彼亦非我，因無心故，譬如瓶等。對於這一點，自宗提出了自己的看法，屬於物質的「我」它並非是我，因為它沒有心就像瓶子一樣。瓶子為什麼沒有辦法稱為「我」？是因為瓶子沒有心的緣故。既然是如此，如果你將「我」歸類為物質的話，物質是無心的，那怎麼能夠安立物質為「我」呢？若謂：「我雖為物，然由和合而成有心，故可立為了知境者。」如果對方提出反駁而提到，雖然「我」的本質是屬於物質，但透由外力，在某種情況下它會呈現出有心的狀態，因此在那個時間點，它能夠安立為了知境的這種個體，因為透由外力它能夠呈現出心的功能，而透由心能夠了知外境。若爾，我無知境之實有性即應壞滅，如果是這樣的話，「我」是屬於物質，它本來就沒有了知心的這種自性，這一點即應壞滅，後由他緣之力了知境故。你在承許「我」的時候，一開始你認為「我」本身並沒有了知境的能力，這樣的真實性應該是被摧壞的，應該說這個論點是不成立的，因為「我」透由他力還是能夠了知對境。

偈頌：69、若我無變異，心於彼何用？無知復無用，虛空亦成我。

釋文，若許我無少許變異，心於彼我有何作用，而令彼能了知境耶？如果「我」的本質是完全不會改變的，這時心對於完全不會改變的這個「我」，它能夠產生什麼作用呢？為什麼「心」能夠讓完全沒有辦法改變的「我」了知對境呢？應不能成，照理而言這一點是不能成立的，因已許我無變異故。因為你承許「我」是不會改變的一個個體。

總攝其義：許我無知復無作用，是故虛空亦應成我，如果你認為「我」的本質是沒有辦法了知境，而且由於「我」並不會變化，所以縱使能夠產生心，心對於不會變化的「我」而言也沒有任何的作用。如果「我」沒有辦法了知對境，而且沒有任何作用的話，那跟「虛空」有什麼差別呢？你也可以承許虛空是「我」啊！承許如此之我無有意

義，當我們在安立「我」的時候，如果安立「我」它沒有辦法了知對境，也沒有任何作用的話，安立這樣的「我」是沒有意義的，彼全不能作損益故。

寅三、斷除諍難（二）卯一、斷除業果非理之諍（二）辰一、諍難（180“）

偈頌：70、謂若我非有，業果繫非理；造業既已滅，應成何人業？

釋文，或謂：「假若束縛、解脫所依之我非有，一切事物皆為剎那生滅，則善、惡業與其果報繫屬非理，假使輪迴以及解脫所依的「我」並非諦實有，一切事物是剎那剎那的生、剎那剎那的滅，這時就無法安立由善惡業生苦樂果的因果關係；造作善、惡業已，既於第二剎那壞滅，則後彼業應成何人之業？如果造作了善業以及惡業之後，它會在第二剎那就完全消失的話，之後感果的業到底是屬於誰的業呢？因受果時，已無造業者故。因為在承受業果的時候，在當下已經沒有造業者了，這樣的業到底是屬於誰的業呢？我等則說士夫常存。」他宗在提出質疑的當下，他提出了自己的論點，他認為士夫是屬於常態法，而不是剎那生滅的無常法。

辰二、回答

偈頌：71、造業受果異，報時無造者，汝我所共許，此諍有何義？
72、因時見有果，此狀定非有。

釋文，因時造業及受果時，所依之人本質相異，且於受果報時無造業者，此皆汝我所共許故，於此顯示業果繫屬之際，汝作此諍有何義耶？首先，在因的階段某人造了某業，透由所造的業將來會感得某種的果報，在造業的階段以及受果的階段，這兩個動作它所依的對象本質是相異的，也就是它是完全不同的兩個個體，並且在受果報的當下的確是沒有造業者，這一點你跟我都承許，這個地方最主要顯示的是業果的關係，在此時你做這樣的諍論有什麼意義呢？

因汝亦許因時造業無受果者，受果報時無有造業者故。因為你也同樣承許，在造業的時候並沒有受果者，也就是造業的當下「造業者本身」它並非「受果者」，相同的，某人在「承受果報」的當下，這

個人也不是原先的「造業者」。若前有過，汝亦相同，如果你認為我的承許是有過失的話，相同的，你也會有同樣的過失。或許我承許「無我」，你承許「有我」，但是對於在造業的當下並沒有受果者，在受果的同時造業者已經消失的這一點，你跟我都是共同承許的；謂於因時見有受果，此狀定非有故。如果說在因的階段——也就是造業的當下，能夠看到受果的話，此種狀態是完全不可能發生的。

偈頌：由依一相續，名造者受者。

在上一段是提到，「造業者」跟「受果者」這兩者是不同的個體，雖然是不同的個體，但是這兩者是同一個相續。因此造業者跟受果者，雖然是不同的個體，但由於是同一個相續的緣故，所以「受果者」他所承受的果，是他之前同一個相續的「造業者所造的業」而感得的果，這一點是不相違的。

釋文，問曰：「若爾，汝宗所許為何？」這時他宗問自宗：那你所承許的「我」是什麼樣的狀態？造業者跟受果者應該如何安立呢？自宗回答：由依同一蘊體相續，假立名為「造業者」及「受果者」。雖然「造業者」在造業的當下並沒有「受果者」，「受果者」在承受果報的同時並沒有「造業者」，但是造業者跟受果者是依著同一個蘊體的相續，透由分別心假立出來的。所以雖然一者在形成的當下，另外一者並不存在，但由於他們所依的蘊體相續，是同一個蘊體、同一個相續的緣故，所以是能夠安立造業者以及受果者。

言「相續」者，謂具可取支分前、中、後三剎那之能取者。所謂的「相續」指的是什麼意思呢？是指它所取的支分，可以分為前、中、後三個階段，所以前、中、後三個階段的支分所聚集形成的個體續流，我們稱為「相續」。但如果要安立相續就必須「觀待支分」，既然是觀待就表示它是沒有自性的。所以，如果將「我」的本質安立為是有自性的話，有自性的「我」它是沒有支分的；既然是沒有支分的，就表示它沒有辦法安立續流；既然沒有辦法安立續流，當造業者消失之後，那是誰來領受業所感得的果報呢？業果的道理就沒有辦法安立。所以既然我們能夠安立業果，就表示我們是能夠安立在同一個續流之上，

透由某人造業將來與這個人同一個相續的個體它能夠領受果報，所以續流是安立在「有支分」的狀態下而形成的，既然續流是必須要觀待他者才有辦法形成，就表示「我」它的本質是沒有自性，是必須在觀待的情況下才有辦法安立出來。

總之，可言此人亦造作業、復感受果，所以在這個基礎點之上，我們能夠談論某人造了某種業，將來會感得某種的果報，然任誰皆不能安立因果同時。但造業以及感果的狀態，它並不是同一個時間形成出來的。但如果「我」的本質是有自性的話，有自性的狀態它並沒有辦法安立相續，如果沒有辦法安立相續，這時造業者在消失之後，那為什麼另外一個人必須承受他所造的業果呢？為什麼會有這樣的情況發生？所以到最後如果成立「我」是有自性的話，那造業者以及受果者這兩者應該是同時出現才是，他並不會有前後的關聯性。

偈頌：73、過去未來心，彼無故非我；今心若是我，彼滅亦無我。

74、猶如芭蕉樹，剖析全無有；如是觀察尋，我亦非真實。

釋文，過去及未來心非我，因彼已滅及尚未生，無有我故。過去的心已經消失了，所以它並非是「我」，未來的心還未發生所以也不是「我」。在過去、現在、未來三個階段當中，過去的心已經消失了，未來的心還未發生，所以都不是「我」。若許現今所生之心是我，第二剎那彼壞滅時，亦無汝許之我。而現今的心如果是「我」的話，現今的心在第二剎那也會消失、壞滅，這時怎麼會有你承許的自性「我」呢？猶如芭蕉樹幹，於剖析後，全無自性有者，就像芭蕉樹外表看似堅固，但如果仔細的剖析過後，你會發現它完全沒有任何自性；如是以理觀察、尋求自性有無，我亦非真實有，相同的，以正理來觀察去尋求「我」是有自性、還是無自性之後，「我」的本質也並非真實有，此為下述證無我理所違害故。如果「我」的本質是有自性、是真實的話，這一點會被之後所提到證成「無我」的正理所破斥違害。

卯二、斷除不應修悲之諍（181 “）

偈頌：75、有情若非有，於誰修悲愍？為求果立誓，度癡假立眾。

釋文：或曰：「有情若非有其自性，應於誰修悲愍？因無悲之所緣境故。」有人提出以下的質疑：如果有情沒有任何的自性，這時應該對誰來修學悲愍呢？悲最主要的所緣是緣著有情，如果有情沒有自性的話，就無法安立有情，這時應該對誰來修學悲愍心呢？自宗回答：有情若無自性，不成悲所緣境之過應無，有情沒有自性的當下，有情不會成為悲所緣境的過失，應該是不存在的，為求解脫果位，立誓救度由癡假立諸有情眾，彼於名言中有，可作大悲之所緣故。為了追求大乘解脫的果位，立下誓言希望透由一己之力來救度由癡假立的諸有情眾，有情雖然沒有自性，但是在名言的狀態下能夠安立為有，所以它能夠作為大悲的所緣境。對於「由癡假立諸有情眾」的這一句話，在以下有作解釋。

若「癡假立眾」作補特伽羅及法我執解，則應釋為，這當中「癡假立眾」的這個「癡」字，如果將它解釋為「補特伽羅我執」以及「法我執」的話，應該以以下的方式來作介紹：彼執假立有情為實，故破如彼假立而有，不破有情，「補特伽羅我執」在執著有情的時候，他認為有情是有諦實、有自性的，所以在破除的時候，所要破除的是有情有諦實、有自性的這一分，而不是破除有情；因破實有，能立有情乃唯名假有故。因為破除了有情是實有的這一點，能夠安立有情是唯名假有的。

對於這段話，如果進一步衍生的話，我們提到「悲心」的時候，有提到緣著無緣的悲心，「緣著無緣的悲心」是如何生起的呢？諸法的本質如同水中的月影，是不真實、是虛妄的，所以說諸法是沒有任何的諦實，也沒有任何的自性。雖然境界沒有自性、沒有諦實，但在輪迴中的有情，因為愚癡的關係他不了解這一點，而將「無諦實」的境執著為是「有諦實」的境。因為心中生起「實執」的緣故，而會造下流轉輪迴的業，所以在輪迴當中不斷的流轉受苦，最主要的根源是因為眾生不了解諸法最究竟的本質，因為心中有實執的緣故，而造下了流轉輪迴的業。所以修悲的行者，他在看到這一點之後，對於執著境是有諦實的有情，內心當中會生起不捨，而他生起不捨最主要的關鍵，是因為他看到境界雖然沒有諦實，但因為有情愚癡的緣故，而執著了境是有諦實，因為這樣的緣故，而在輪迴當中流轉受苦。以這樣

的角度來思惟眾生的苦，希望眾生能夠遠離痛苦，而心生大悲。所以提到了「緣無緣的悲心」。

又「癡」若唯作「無明」解，則應釋云：悲之所緣境中，有彼所立有情。如果將「癡」作為「無明」來解釋的話，這句話應該如何解釋呢？悲的所緣境最主要是提到有情，「有彼所立有情」當中的「彼」指的是無明，「無明所立的有情」這句話是怎麼解釋的呢？有情之所以會流轉，是被無明控制的關係，它沒有辦法自主而被無明控制，在無明的控制下，縱使想要離苦得樂，也沒有辦法達到這個目標。所以悲最主要的所緣境，是緣著被無明控制的有情。

偈頌：76、無情誰得果？實然由癡許。為息有情苦，證果勿除癡。

釋文：或曰：「若無有情，修悲所成佛果是誰應得？修習悲心應無果報。」如果有情沒有自性，在無自性的狀態下是無法安立有情，既然沒有有情，透由修學悲心成就佛果，這到底是誰追求的果位？一方面沒有修的所緣境，另外一方面到底是誰要修學悲心呢？修學悲心真的能夠成就佛果嗎？因、果實無諦實，然於名言由癡許法而修悲等，此無相違。的確因果任何的法都沒有諦實，但是在名言的狀態下，有情不了解正法，而對於不了解正法、愚癡的這類有情心生悲愍，這兩者是不相違的。

為能息滅諸有情苦、證得佛果，勿除後得位時所生非染愚癡，修學悲心的行者，為了息滅有情的痛苦、追求圓滿的佛果，為了追求佛果，在出定之後，後得位的狀態下，所生的「非染愚癡」是不需要去除的。這當中的「非染愚癡」可以從兩個角度來解釋：第一個角度指的是悲，第二個角度指的是世俗心。所以這當中的「愚癡」，只是取名為「癡」，它並不是真正的癡心。如果是真實的癡心的話，以中觀應成的角度來說，「愚癡」一定是染污的，一定是屬於煩惱，並不會有「非染愚癡」的這個詞出現；縱使出現，它所指的也只是「所知障」，但是所知障在這個地方跟原文並沒有關聯性。所以這當中的「非染愚癡」，第一種解釋方式是以「悲心」來作解釋，第二種解釋方式是擴大它的範圍，以「世俗心」來解釋「非染愚癡」。所以為了息滅眾生

的苦、證得佛果，在後得位的狀態下，「非染的愚癡」是不需要去除的，因暫不能遮除，因為暫時也沒有辦法遮除「世俗心」或者是「悲心」；又雖未除，然此不解真實義者，實乃證得遍智所需方便支分。雖然暫時沒有辦法去除，然而無論是悲心或者是世俗心，這兩種心都沒有辦法了解真實義為何？雖然他們不了解真實義的道理，但是透由修學悲心以及世俗心，它還是能夠證得一切遍智。因此，這兩種心都是證得一切遍智所需要的方便支分。

不解真實義者，雖可釋為其心不以無諦實作區別，僅緣有情而修悲心，「不解真實義者」，這句話要詮釋的是什麼意思呢？無論是「悲」或者是「世俗心」在趣入境的時候，它並不了解無諦實為何？它最主要緣的對象、它最主要緣的對境，是緣著有情而修悲心，顯示緣有情悲及緣法悲悉皆成佛之因，所以這句話第一種的解釋方式可以解釋為：心在趣入境的時候，並不是從「有無諦實」的這個角度來趣入，它最主要緣的是緣著「有情」而生起悲，或者是緣著「法」而生起悲；然其義為未證實性、唯緣有情等世俗心，悉不應捨。雖然可以用「悲」的角度來解釋，但如果擴大它的範圍，這句話它最主要強調的是什麼內涵呢？縱使心在對境的當下，它不了解真實性為何？它只緣著有情而生起世俗的悲心，這樣的心雖然暫時沒有辦法了解無自性的道理，但為了追求圓滿的佛果，這些世俗的心都不應該棄捨。

所以在這一段裡面，最主要是提到了，為了息滅有情的苦、證得佛果，在後得位的時候，「非染愚癡」是沒有辦法去除、也不必去除。所以這當中「非染愚癡」，是從兩個角度來解釋的：第一個角度是提到了「悲」，而這當中的「悲」指的是「緣有情的悲」以及「緣法的悲」這兩種悲心；那以另外一種方式來介紹的話，「非染愚癡」指的是緣著有情等世俗心的角度來作介紹。

偈頌：77、我慢痛苦因，惑我令苦增。謂猶不能除；修無我最勝。

釋文：問曰：「若爾，何故於前破除愚癡及境」？在上一段有提到「非染愚癡」，在後得位的時候並沒有辦法遮除，而且不僅沒有辦法遮除，也不需要遮除，因為透由「非染愚癡」能夠證得一切遍智。這

時他宗就提出了質疑：如果是這樣的話，為什麼在之前要提到「愚癡是必須破除的，而且要破除愚癡的所執境呢？」如前於「此處所遮者，苦因執諦實」中所示，在〈第九品〉的第 25 個偈頌有提到，「此處所遮者，苦因執諦實」這兩句話，這兩句話裡是提到什麼內涵呢？我慢——染污無明——實乃輪迴痛苦之因，於我生惑，而令輪迴痛苦增長，故須遮除，在偈頌裡「我慢痛苦因」的「我慢」指的是「染污無明」，這個內涵跟之前第 25 個偈頌「此處所遮者，苦因執諦實」的內涵是相同的。「染污無明」是輪迴痛苦的根本，「於我生惑」，對於「我的本質」是什麼？他並不清楚，他執著「無諦實的我」為有諦實，所以「於我生惑，而令輪迴痛苦增長」，由於不了解「我的本質」，所以在執著之後，會令痛苦不斷的增長，「故須遮除」，亦能遮除，故無相違。所以「染污無明」是輪迴痛苦的根源，如果不斷除染污無明，痛苦會不斷的增長，所以染污無明是必須遮除、也能夠遮除的。所以要遮除染污無明，與之前在後得位的時候不需要去除「非染愚癡」，這兩者並不會相違。

或謂：「雖除此惑，然猶不能遮除實執，因無力除；縱能暫除一次，然如輪迴之蘊，後仍重生，永無止盡。」「雖除此惑」當中的「此惑」指的是「染污無明」。他宗提出了質疑：雖然能夠去除染污無明，但還是沒有辦法遮除實執，因無力除；縱使能夠暫時的遮除實執，也就是讓心中不要現起實執，然就如同在輪迴中的蘊體暫時消失之後，它還是會繼續重生，永無止盡。實執非不能除，對於這一點自宗提到了：實執它並非不能去除，因彼倒執諸法實相，因為實執在對境的時候，它完全是顛倒了境，它將「無諦實的境」執著為是「有諦實的境」，力極微弱，所以「實執的力量」相較於「證得無諦實的智慧」而言，是比較微弱的；觀待於彼，修習無我為最勝故。所以相較於「實執」，修習「無我」是最殊勝的，彼能無倒通達諸法實性，故能根除實執。透由修學無我的智慧，它能夠無顛倒的通達諸法最究竟的本性，所以透由證得無我的智慧，能夠去除心中的實執。

丑二、廣說證成法無我之理（三）寅一、由四念處釋法無我（四）卯一、修身念處（四）

辰一、抉擇具分之身是無自性（184 “）

在這個地方最主要探討的是「法無我」，所以探索的對象是補特

伽羅以外的法，而這裡首先探討是「身體」，身體是具有眾多支分的個體，所以提到「抉擇具分之身是無自性」。

釋文，身應非由自性所成，因身若由自性所成，則身各個支分、聚合支分所成聚體，或與彼等體性異者任一應成身之事例，然不得故。首先提到的是，「身」它並非是由自性所形成的，如果「身」是由自性所形成的話，會有幾種的可能性：第一種，身的各個支分是身，聚合支分所成的聚合體是身，或者是與身體的支分呈現出本質相異的另外一個個體是身，以上所提到的這三者，要有一者成為「身」或者是稱為「身的事例」，也就是它應該是屬於身體，但其實這三者都不是身的事例。

若念：「聚合所有支分所成聚體即是身軀，此有何疑？」對於「身的各個支分」以及「離開支分之後有一個獨立的個體」，這兩者並非身體是比較容易理解的。但有人提出了質疑：身體有眾多的支分，眾多的支分所聚集的個體它就是身軀，對於這一點有什麼好質疑的呢？自宗回答：因依聚體假立為身，故聚身支不應為身，因為眾多支分所聚集的個體也不是身體，而是在眾多支分的聚合體上面，透由心的力量假立為身。為什麼要透由心的力量去假立為身？這個背後它代表的是什麼？眾多支分所聚合而成的個體，它本身不是身體，它本身不是身體的情況下，必須透由心的力量去假立它是身體。如果它在形成的那一瞬間，它本身就是身體的話，根本不需要觀待心來假立，它就能夠是身體。

在這裡最主要強調的一個觀念，當我們在「施設處」透由心假立出了一個假立法之後，「施設處」跟「假立法」這兩者是相違的。相同的道理，眾多支分所聚集而成的這個個體，它是「心」取名為「身」的施設處，既然是「身」的施設處，就表示它不是身體，而且它跟身體的關係是相違的，所以聚集身體的眾多支分的這個個體，它不應該是身體；若不爾者，終須承許究竟無分微塵。如果這一點是不成立的，能夠在境界的方位找到真實的身體的話，推論到最後，我們會發現必須要承許究竟的無方分微塵。

偈頌：78、雙足脛非身，腿腰亦非身，腹背亦非身，胸臂亦非身，

79、肋手亦非身，腋肩亦非身，內臟亦非身， 頭頸亦非身，此中何為身？

釋文，故謂「身」之名言所趣之事，當我們在形容身體的時候，形容身體的這個「名言」，它最主要是詮釋「身體」這個詞，尋求彼身從其自方如何有時，這時我們去探索，從境界的方位身體是怎麼形成的？身體的哪一個部分可以稱為身體？我們會發現：士夫雙足與脛非士夫身，士夫的雙腳以及士夫的小腿，都不是士夫的身軀，大腿及腰亦非其身，腹部及背亦非其身，相同的道理，大腿、腰、腹部以及背，都不是士夫的身體，因依彼等假立士夫身故。因為士夫的身體之所以會形成，是依著大腿、腰以及腹部等支分，透由心去假立而成的。胸膛、手臂亦非其身，肋骨、雙手亦非其身，腋窩、肩膀亦非其身，內臟亦非其身，頭部、頸部亦非士夫之身，此諸支分當中，何為士夫之身？所以在眾多的支分當中，哪一個支分才是士夫的身體呢？彼等皆非，這些支分都不是士夫的身體；聚合彼等及與彼等體性異者亦非士夫之身，所以士夫的身軀，每一個部位都不是士夫的身體，「聚合彼等」，而聚集了這些身體的支分之後所形成的聚合體，以及離開了支分之後，與支分體性相異的獨立個體，也都不是士夫的身體，故身非由自性所成。

（185 “4）

或曰：「有粗分身異於支分。」在這個地方有人提出不同的看法，他們認為「有粗分身異於支分」，在身體的支分以外有粗分的身體。

偈頌：80、假若身散住，一切支分處；諸分雖住分，彼復住何處？

81、若吾一切身，住手等支分；則盡手等數，應成爾許身。

釋文，假若異於支分，有具支分之粗分身，則彼散住一切支分各處，首先在還未解釋之前，在文中有提到「支分」以及「有分」的這個詞。「支分」指的是身體的眾多支分，也就是肢體的意思；「有分」或者是「具支分者」，是指具有眾多肢體的這個聚合體，也就是身軀本身。假使與肢體相異，有另外一個粗分的身體，這時粗分的身體它是會分別的（分散的）住在各個支分之處——手亦住其一分，脛亦住一分等？或於各個支分皆住完整有分？粗分身體的其中一分，比方說手的這一分，它是安住在手的這個方位上，而「脛」指的是小腿，小

腿的這一分它是安住在小腿的境界上面呢？還是說在每一個肢體上面，都有一個完整的有分呢？這裡用兩種的方式來探討。

若如初者，則有分者，雖以遍於手等彼之諸分住於手等支分，然支分中如手，彼復住於何支分處？如果是以第一者，也就是遠離了支分所假設的粗分身體，它的手是安住在手的這個部分，它的腳是安住在腳的這個部分來分析的話，「有分者」指的是身軀，則身軀當中手的這一分它是安住在手的這個區塊上，腳的這一分是安住在腳的這個區塊上，如果是這樣來安立的話，這時我們更進一步的去探討，眾多的肢體裡面以手而言，手是安住在什麼地方呢？將成無窮，如果以這樣的方式去探索的話，到最後是沒有辦法安立的。為什麼？因為粗分的身體之所以能夠安立，以第一種的角度來介紹的話，是因為粗分身體它的某一個支分能夠安住在手或者是腳上面，那如果更進一步的去分析，手是安住在哪裡的話，這時「將成無窮」，如手亦住彼之支分——指等，當我們去分析手到底安住在何處的時候，這時它安住的地方漸漸的縮小，手是安住在手指上，那手指又是安住在何方呢？指等復住其支分故。這時我們去探索手指的話，手指是安住在手指的關節上嗎？還是在什麼地方？如果手指是安住在手指的關節上的話，那手指的關節又是安住在哪裡呢？以這樣的方式依次類推，會發現手根本沒有辦法安立。

若有分者即是無分，故各支分非住各支，如果「有分者」，一個完整的個體它沒有辦法去區分各種不同的支分，所以手的各個支分，並不是分別安住在身體的不同方位，是如後者，具諸支分吾一切身，此亦住於手等各個支分，所以這時從第二個角度來分析的話，「有分者」它是安住在手上、頭上、腳上各個支分的話；則盡手等所有數量，應成爾許數量之身，這時就像我們的身體有各個支分，那就如同有不同的「支分」，我們應該也要有不同的「有分身」才對，因為每一個「有分身」它都是「無分」的，既然是無分的，這樣的有分身它必須要安立在身體的各個部位上，如果每一個部位都有一個完整的有分身的話，是不是代表就如同我們有無數個支分，也要有無數的有分身呢？支分無窮，「支分」如果仔細的去剖析，它是無窮盡的，如果每一個支分上面都安住一個「有分身」的話，那身體也會成為無窮的，

故唯虛妄，未有少許諦實成立。以這樣的方式去分析的話，會發現身體的本質完全是虛妄的，沒有任何諦實成立的一分。

如果境界是有自性、有諦實的話，從境界的方位去尋找，應該要能找到一個真實的境。但如果以以上的方式來作分析的話，從一開始的「身軀」分析到「身軀的支分」，比方說手，從「手」再去分析會分析到「手指」，從手指再去分析會分析到關節、骨頭、微塵，到最後他不得不承許有無方分的微塵。為什麼不得不承許有無方分的微塵？只要「微塵」它有東西南北四個方位的話，這四個方位就還能夠繼續的分析下去。如果承許境是有自性的，就必須在境上找到一個真實的自性，如果在境界上需要找到真實的自性的話，在四部宗義裡面很多的論師，他最後並沒有從境界的方位找到真實自性的緣故，所以他安立了無方分的微塵，但其實無方分的微塵是不存在的。如果無方分的微塵是存在的話，眾多無方分的微塵聚集在一起，它是沒有辦法形成有方分的微塵的。

(186 “2)

偈頌：82、內外若無身，手等豈有身？若無異手等，彼身云何有？

釋文，總攝其義：如是以理觀察，若佛教徒所許外在士夫，及外道徒所許內作士夫，皆無自性成立之身，在偈頌裡有提到「內外若無身」，這當中的「外」指的是自宗佛教徒所承許的外在士夫，「內」指的是外道徒所許的內作士夫。外在的士夫跟內作的士夫，這兩者最大的差異，是自宗在承許士夫的時候，他認為「士夫」跟「身體支分」的關係是本質相同的，遠離了士夫的身體支分以外，並沒有辦法找到一個獨立的士夫。而外道徒他們承許內作士夫，所謂的「內作士夫」是他們承許「總質異」的這個東西，在承許「總質異」之後，他們認為所謂的「士夫」，是能夠遠離身體的支分，而呈現出與身體支分本質相異的另外一個個體，而安立為士夫。但不管以什麼樣的方式來安立，士夫的身軀都沒有任何的自性，手等豈有彼身？既然士夫的身體沒有自性的話，手、腳等眾多的支分怎麼會有「有自性的身體」呢？皆無彼身。若無體性異於手等之身，彼身云何有自性耶？所以如果沒有一者，它的體性是與手等相異的身軀的話，那身體的自性到底是來自於何處呢？無也。應該沒有任何的自性。

偈頌：83、無身因愚迷，於手等念身；如因相特徵，誤認石為人。

釋文，身雖無有自性，然錯解彼有自性之原因，身體的本質沒有任何的自性，但為什麼心在顯現身體的時候，會認為身體是有自性的呢？它的原因是什麼？身雖本無自性，然於手等因愚迷而執為諦實，身的本質雖然沒有任何的自性，但是當我們看到手或者是腳等身體的眾多支分的時候，因為內心愚癡的緣故，所以會執著身體的支分是有自性、有諦實的，遂念身有自性，進一步的，會現起「身體是有自性」的這種執著；如因相狀近似人等特徵，而將石堆誤認為人。在這個地有提了一個譬喻，就比方有一堆石頭，這時石頭它所呈現出來的相狀，如果跟人是很相似的，在夜晚乍看之下，會將石堆誤認為是人，並且會認為在境界的方位上真的是有人呈現出來。但其實仔細的去分析，從境界的方位而言，根本沒有人出現；雖然沒有人，但我們透由心的力量去假立了「我的面前是有人的」，但其實這種心態它是錯亂的、它是顛倒的。

相同的道理，「境」存在的方式，完全是由分別心而假立出來的，但當我們在緣著境的時候，我們的起心動念不會覺得「境是我的心去假立出來的」，我們會認為「境界本身不需要觀待心，它就在境界的那個方位，很自然的呈現出來」，但其實這是我們的心錯亂的緣故而產生的。而這樣的心態，在還未成佛之前，只要是有情在對境的當下，它都會現起境是有自性、有諦實的這一分。

偈頌：84、眾緣聚合時，見石狀似人；如是於手等，亦見彼為身。

釋文，於石堆及天色暗等錯亂眾緣聚合之時，即見石堆狀似為人，當石堆以及天色昏暗等眾多錯亂的因緣聚集的時候，此時就會把石堆誤以為是真人，但這種錯亂的感覺它是暫時的，只要某個因緣消失了之後，心中這種錯誤的認知也會隨即消失；但另外一種，如是手等各自因緣聚合之時，爾時即於彼具支分之處亦見為身，而念身為自性成立。當手腳等眾多的支分聚集的時候，這時聚集眾多支分的聚合體，

乍看之下，會認為這是我的身體或者是他人的身體，並且「執著身體是有自性」，這種執著在未斷除無明的習氣之前，都沒有辦法斷除。但實際上，無論是手腳等肢體，或者是眾多肢體聚集而成的聚合體，其實它們都沒有自性，它們都不是由自方所形成的，但在乍看之下，內心會顯現出境是有自性、而且是由自方所形成的這種念頭。

所以在經論裡面有提到，「世俗法是虛妄的」，為什麼世俗法是虛妄的？因為當心在顯現世俗法的時候，並沒有辦法顯現「世俗法無自性、無諦實」的狀態，而是顯現出「世俗法是有自性、有諦實」的這一點。心中所顯現的境，跟境實際上存在的方式並不相同，所以我們說「世俗法它是虛妄的」。甚至在還未證得空性之前，我們根本沒有辦法分辨「五根識所顯現的境」，以及「顯現境的當下也會同時顯現有自性的這一分」，到底是怎麼區別的？雖然我們知道在還未成佛之前，除了現證空性的智慧以外，其他的心都是錯亂的認知，我們知道當我們緣著某一個境，也會呈現出境是有自性的這一點，但如果要去區分的話，我們根本無法區分。而在證得空性之後，行者縱使透由「眼根識」它沒有辦法區分何者是境？何者是有自性的境？但透由「意識」能夠去區分出，「境」跟「有自性的境」這兩者之間的差別。

辰二、抉擇支分肢體是無自性（187 “）

偈頌：85、如是指聚故，手復為何物？指亦節聚故，復析節支分，
86、分復析為塵，塵析為方分，方分離支分，如空無微塵。

釋文，人身是依支分聚合假立而成，人的身體是觀待、依賴眾多的支分聚合之後，假立而形成的，這當中的「支分」包含頭、手、腳等眾多支分，實無諦實；相同的，如是手依指、節聚合而假立故，彼復為何有自性物？我們的「手掌」也是依賴著手指、關節等眾多支分聚合而假立形成的緣故，既然是如此，「手掌」為什麼是有自性的個體呢？定無自性。手指亦依關節聚合而假立故，無其自性，更進一步的，我們去分析「手指」，「手指」也是依賴著手指中的關節以及眾多的支分假立而形成的緣故，它也是沒有自性的；再一次的分析，復析關節諸支分處，亦無自性；關節支分復析為塵，仍無自性；塵復析為東等方分，彼依眾多方分假立，故無自性，而進一步的，去分析組合

成眾多支分的「微塵」，在分析之後我們發現「微塵」是有東西南北、上下等諸多的方位，而微塵的形成也是依賴著「眾多有方分的微塵」假立而形成的緣故，所以無有自性；析方分已，亦無自性，因其遠離自性所成諸支分故，猶如虛空。而更進一步的去分析有方分的微塵，它也是沒有自性的，因為有方分的微塵也是遠離自性所成的諸支分故，猶如虛空。是故，微塵亦無自性；若有自性，則須承許無分微塵，如果微塵是有自性的話，推論到最後就像經部宗承許無方分的微塵。為什麼他們承許無方分的微塵？是因為經部宗認為一切的法都是有自性的，因此，在境界的方位去尋找之後，必須找到一個究竟真實的對境，既然是如此，如果去分析微塵，到最後他們必須安立無方分的微塵才有辦法安立自宗，然此為「六者俱合時」等正理所違害故。

上一段提到了「無方分的微塵」，現今有很多科學家，他們都不認同無方分微塵的這種觀念，他們認為再細小的分子，不斷的分析下去，它還是有方分的微塵，他們沒有辦法安立無方分的微塵，所以將最細微的微塵取名為是「虛空塵」。對於這一點，有關《時輪》的論著裡面也有提到所謂的「虛空塵」。但實際上，如果承許境是有自性、有諦實的話，縱使安立虛空塵也很難安立對境，甚至要如何的安立虛空塵？這都是很困難的。如果沒有辦法安立最細微的微塵，要如何安立粗分的微塵呢？粗分的微塵是透由眾多細分的微塵聚集之後，所形成的一個粗分的個體。如果沒有辦法安立細分的微塵，就沒有辦法安立粗分的微塵；如果沒有辦法安立粗分的微塵，就沒有辦法安立粗分的對境。所以為什麼四部宗義會不斷的去探討，細分的微塵它是有方分還是無方分？最主要的關鍵也是在這個地方。

而提到了微塵，許多的宗義師將微塵分為「聚集塵」以及「物質塵」這兩種，而這裡我們最主要探討的是「聚集塵」，也就是一個粗分的個體，是透由眾多的粗分微塵聚集之後所形成的。而粗分的微塵是從何而來？粗分的微塵是透由眾多細分的微塵聚集之後而形成的。而最細微的微塵，他們認為這個微塵當中有八種不同的分子，分別是：地、水、火、風、色、聲、味、觸，這八種的分子聚集而成，而會形成一個「聚集塵」。但問題來了，如果「聚集塵」當中有八種分子的

話，那每一個分子是不是也要具備有其他不同的八種分子，它才有辦法形成一個個體呢？這就是問題所在。如果不斷的去分析、去探索最細微的微塵它是如何形成的話，從境界的方位想要找到一個最究竟、真實的對境，是不可能的事情，因為一切的法都是僅止於分別心假立而形成的。但如果我們不以此為滿足，想要在境界的方位去探索真實的對境，就會發現有很多的問題是沒有辦法解決的。

為什麼唯識宗他們認為外境是不存在的，一切的境都是心的習氣成熟顯現的對境？他們認為如果外境存在的話，就必須要安立粗分的微塵、細分的微塵，甚至推論到最後，必須要安立無方分的微塵，但如果安立了無方分的微塵是會有很多的過失，因此唯識宗他們認為外境是不存在的。外境不存在的同時，心之所以能夠顯現外境，這是心過去留下的習氣而顯現出來。這種感覺就像是我們在作夢的時候，夢裡會呈現出許多的對境，但它並不像眼識所看到的對境如此的真實。所以唯識宗他們推翻了外境，而認為一切的外境都是心所顯現出的一種境界。

科學家為什麼要安立「虛空塵」？其實他們也是透由不斷的思索之後，發現如果不安立虛空塵的話，根本沒有辦法安立粗分的微塵以及外在的個體。因為他們認為微塵分析到最後，一定會有一個最細微的微塵，而這個最細微的微塵跟最細微的微塵中間要是沒有空隙的話，這兩個微塵會變成融為一體，如果它們融為一體，就表示它們這兩個個體當中並不會有「有觸碰到」以及「無觸碰到」的這兩分，也就是這兩者會完全的融合為一體。如果融合為一體的話，就表示兩個細分的微塵放在一起的時候，它是沒有辦法變大的。如果沒有辦法變大，相同的，這樣的微塵三個、四個、五個、六個聚集在一起之後，它的個體還是一樣大，「一樣大」就表示它並不會從細分的微塵，透由眾多微塵組合之後，變成粗分的微塵。因此，為了避免這樣的過失形成，科學家他們認為在「細分的微塵」跟「細分的微塵」當中是有一個空隙存在，而這個「空隙」就是他們所安立的「虛空塵」。但其實這個空隙，它真的是微塵嗎？也並不是，它只是取名為虛空塵罷了！在《俱舍論》當中也有提到類似的觀點。為什麼要提到這類似的

觀點？就是因為在境上不斷的去分析，到最後必須要安立一個最細微的微塵。但這最細微的微塵跟另外一個最細微的微塵，聚集之後為什麼能夠形成粗分的微塵？他們認為在這當中是有空隙存在的。

辰三、無自性身如夢勿貪

偈頌：87、如是具慧者，誰貪如夢身？

釋文，如是未經觀察如夢身時，現似自主，身的本質如夢如幻，在未經觀察的情況下，心在顯現身體或其他對境時，會認為境的顯現完全不需要觀待心，就能夠獨自呈現出來，然觀察時，全無自性；具智慧者，誰貪彼身？不應貪著，因無絲毫實執之所執境。對於我們的身不應該貪著，因為我們的心在顯現身的時候，所顯現的身是有自性的身，但實際上並沒有絲毫有自性的身。

辰四、成立補特伽羅亦無自性

偈頌：既無如是身，男女復為何？

釋文，若時人身既無如是自性，爾時自性男女復為何人？補特伽羅全無自性。在這個地方有提到「人身」，這個「身」最主要強調的是五蘊當中的「色蘊」。如果是「欲界」以及「色界」的有情，他們都具有五蘊，也就是「色受想行識」這五蘊，如果是「無色界」的有情，在五蘊當中並沒有色蘊，但是有「受想行識」四蘊。以人而言，人是欲界的有情，所以人具有色蘊，如果人的色蘊並沒有平時所執著的自性，這時我們所執著的自性男人以及自性女人，又是什麼樣的人呢？補特伽羅全無自性。

此論之宗，是許僅破補特伽羅之獨立性，不能圓滿通達具相補特伽羅無我，「此論之宗」是以《入行論》的自宗而言，《入行論》的自宗是如何承許的呢？他是承許僅破除補特伽羅的獨立性，只能夠證得粗分的補特伽羅無我，並不能夠圓滿通達具相的補特伽羅無我，也就是他並沒有辦法通達細分的補特伽羅無我。想通達細分的補特伽羅無我，此須通達無有非唯名言安立之補特伽羅。他必須要通達沒有不是僅由名言安立的補特伽羅，也就是補特伽羅的本質是僅由名言安立而形成的，想了解細分的補特伽羅無我，必須要能夠通達這一點。

通達二種無我，亦無難易之別，以中觀應成的角度來說，通達補特伽羅無我以及法無我，並沒有難易的差別，為什麼沒有難易的差別？因於其差別事——補特伽羅及蘊，不作假有、實有粗細區分，補特伽羅是補特伽羅無我的差別事，也是它所觀待的基礎點，而蘊是法無我所觀待的差別事，也是法無我建立的基礎點。從這兩者的基礎點來分析的話，中觀自續派以下的論師，他們認為補特伽羅是假有，而蘊是實有；但以中觀應成派的角度而言，補特伽羅以及蘊都是假有的，並不會有一者是假有，另外一者是實有的區別。自續派以下的宗義，他們雖然認為補特伽羅是假有的，但是在境上尋找之後，卻只能夠找到一個實有的補特伽羅事例——比方說蘊，這表示宗義本身就有矛盾的地方。這一點以中觀應成的角度，他認為不論是補特伽羅或者是補特伽羅的蘊體，這兩者都是假有的，所以以兩種無我的差別事而言，它並沒有假有、實有的粗細區分；

所破之我，而在這兩種法類之上所要破除的「我」，亦無粗細之差別故。以應成的角度而言，所要破除的我是有自性、有自方的這一點，所以它並沒有粗細的差別。但自續派以下的論師會認為補特伽羅有我以及法有我，這兩者在破除的時候，「補特伽羅有我」是粗分的所破，而「法有我」是細分的所破，所以他們認為補特伽羅無我以及法無我，這兩者是有粗細的差別。若已成立「聲聞、獨覺聖者不可不證補特伽羅無我」之宗，如果已經成立了「聲聞、獨覺的聖者必須證得補特伽羅無我」，猶諍是否須證法無我者，但還是不斷的諍論「聲聞、獨覺的聖者是否必須證得法無我」的話，應知彼乃尚未徹底了知此義。這就表示他並不了解中觀應成在安立補特伽羅無我以及法無我的時候，這兩者它是沒有粗細的差別。在這一段裡面有提到，以中觀應成的角度而言，補特伽羅無我以及法無我，這兩者並沒有難易的差別；但以修習的次第而言，對於初學者來說，一開始要修習的是「補特伽羅無我」，透由了解補特伽羅無我之後，進一步的去思惟「法無我」的內涵。

卯二、修受念處（四）辰一、破除受自體性自性成立（三）巳一、苦受非由自性所成（189“）

明受如身亦無自性，在這一段最主要說明的是，感受如同身體也沒有任何的自性：

偈頌：88、若苦有實性，何不損極喜？

釋文，若「所受苦」及「能領受」有真實性，則意識上所生苦受成自性有，應不可改，何故不損極喜樂受？其實他所受到的苦以及受者本身，這兩者是一體的，只是從不同的面來解釋。如果苦受是有真實性的話，這時在意識上所形成的苦受應該是有自性的。如果是「有自性」就表示苦受的形成不需要觀待其他的因緣，既然不需要觀待其他的因緣，就表示苦受是永恆不變，而且絕對不會消失的。「喜」強調的是心的歡喜，「樂」指的是身體所感受到的快樂。如果意識上所形成的苦受，它是不會改變的話，那為何它不會妨害心中原有的喜樂呢？若作損害，應無生樂之時，如果苦受是有自性的，而且它會損害心中原有的喜樂的話，那照理來說，應該不會再次的生起喜樂才對，然猶見生樂故，但是在受苦之後，我們還是會再次的看到樂受會形成，前者無有自性。這就代表苦受是沒有任何自性的。

已二、樂受非由自性所成

偈頌：樂實則美味，何不解憂苦？

釋文，若樂亦有真實自性，則於子死歿等憂苦逼時，食美味等何故不能解憂、令心生喜？在上一段提到「苦」是沒有自性的，而在這一段裡面是強調「樂」也沒有自性。如果樂是有自性的話，當母親在面對獨生子突然死亡的訊息時，她的內心被憂苦逼惱，在此同時縱使她吃山珍海味，她的內心也不會因此而感到快樂。這是代表什麼呢？這是代表內心是否能夠生起苦樂，並不是觀待境，而是觀待心。如果苦樂的來源完全是來自於對境的話，那照道理說，這位母親在獨生子死後，品嚐美味的當下，內心也應該要生起歡喜才是！但為什麼她沒有辦法生起歡喜？這就表示內心生起歡喜並不是美味而帶來的，而是心在面對著這個對境的時候，我們接受了這個對境，認為這個境對我們是有益處的、有幫助的，所以在食用美食的當下內心會感到歡喜，但是這種歡喜的感受，並不是百分之百都從境界的方位而形成的。所以最主要是要觀待我們的心，而不是去探討這個境。中觀自續派，他們雖然不認同一切的法是無自性的，但至少他們認為境界的形成，是

必須要觀待心的力量去安立之後才有辦法形成。而應成派更進一步的提到，境界是沒有自性，境的形成僅由心假立而成，所以它的程度比自續派更深入。

應生喜樂，照理來說，如果樂受完全是來自於美食的話，當母親失去了獨生子，在品嚐美食的當下，照理說她心中也應該生起喜樂的感受，但為什麼沒有辦法生起呢？由此可知喜樂的感受並沒有任何的自性，它的形成是必須要觀待心，妙飲食等能生自性樂故。如果境界本身就能夠帶來快樂的話，照道理說，在那個時間點透由品嚐美食，母親的心裡面也應該要能夠生起樂受，但並沒有辦法生起。

偈頌：89、若為強苦抑，故不受彼樂。既非領受性，云何彼為受？

釋文，若曰：「憂苦逼時，雖起安樂，然為強烈痛苦所抑制故，不能領受彼樂。」在上一段提到的是，當母親失去了獨子，縱使品嚐美味，內心也不會感到快樂。這時他宗提出了他的看法：當母親在失去獨子之後，內心被憂苦所逼迫，在品嚐美食的當下，雖然能夠生起安樂，但是那種快樂的感受，被強烈的痛苦所遮蓋的緣故，所以她感受不到心中的那股快樂。這時自宗反駁說：既非領受體性，云何彼為樂受？如果她沒有辦法領受它的話，那為什麼它能夠稱為樂受呢？所謂的「樂受」，是指能夠領受悅意的一種感受稱為樂受。如果沒有辦法領受的話，那要如何安立它是樂受呢？所以是沒有辦法安立的，應非樂受，未領受故。於有力樂抑制自性苦時，亦如是答。相同的，在生起極大的快樂時，雖有小苦，但被大樂所蓋過不能領受彼苦，如果他宗是以這樣的方式來描述的話，他的回答方式是相同的。

上一段以及這一段，最主要強調的內容是什麼？它要強調的苦樂，並不是完全來自於境，它最主要是要觀待心，這一點從菩薩的身上就可以看得很清楚。當一位菩薩具有強大的悲愍心，他在行利眾事業的當下，雖然遇到許多的逆境，從旁人的角度而言，他們會認為一個人怎麼能夠忍受如此嚴苛的對境？但對於菩薩而言，他在遇到逆境的時候，不僅身心不會感到痛苦、憂慮，他的心中反而會生起歡喜。這就表示苦樂的來源，並不是完全來自於境，而是來自於心。

所以，當一位菩薩不斷的串習「愛他執」捨棄「愛我執」之後，縱使他看到了敵人，或者是在修取捨法的當下，他都會打從內心底，希望將他人的苦能夠取來，並且在自身成熟。這樣的一種思路，一般人是沒有辦法接受的，但對於菩薩來說，透由修取捨法，他的內心反而會生起強大的歡喜。甚至在修取捨法或者是行利他的過程中，透由一般人所認知到的苦，菩薩會認為藉由這樣的苦受，能夠淨化過去所造的惡業。既然能夠淨化過去所造的惡業，為什麼要為此而感到憂慮呢？他的內心只要轉個念頭，當下的苦馬上就會變成樂。所謂「緣起性空」的道理也是如此，在觀待不同因緣的情況下，緣起性空的內涵在一瞬間是會有所轉變的。所以透由對境，並沒辦法給予我們一個自性的苦樂，心中所生起的苦樂，完全是看待我們的心如何來安立對境。

偈頌：90、若謂有微苦；豈非除粗苦？謂彼即餘樂；微樂亦是樂。

釋文，若謂：「生起有力樂時，仍有微細苦受，故非全不領受。」在上一段的最後面有提到，「於有力樂抑制自性苦時，亦如是答。」也就是如果他宗認為一個人，他在生起極大的快樂時，在當下縱使有小苦，但是那樣的苦被大樂蓋過，所以沒有辦法領受，但是這一點並不圓滿，所以自宗提出了自己的觀點。他宗就轉換了他的宗而提到，在生起有力樂的當下，仍有微細的苦受，它是有很細微的苦受，所以並非完全不能領受。

這時自宗對於這樣的回答，又提出了自己的觀點，若有微細苦受，此有力樂如何損苦，而立領受有力樂耶？如果在當下這個人是能夠感受到些微的苦受，這樣的有力樂是如何損害苦呢？彼有力樂，豈非已除粗分痛苦？應許已除。如果你認為在生起強大快樂時，他的心中是有微細的苦受，這個微細的苦受你是如何安立的？是透由有力的樂，而將粗分的苦受去除之後，而安立出微細的苦受嗎？如果是這樣的話，有力的快樂，難道它不是已經去除了粗分的痛苦嗎？就是去除了粗分的痛苦，才會有所謂的細分的痛苦啊！那如果有力的樂，它能夠去除粗分的痛苦，讓粗分的痛苦形成細分的痛苦的話，那痛苦怎麼會是有自性的？怎麼會是不會改變的呢？痛苦它是會改變，而且它是無

常的，因為透由有力的樂受，它能夠將粗分的痛苦轉變為是細分的痛苦啊！

若謂：「彼微細苦，即大樂外其餘微樂。」在上一段提到，在生起有力樂的時候，如果仍然有微細的苦受，這就表示透由有力的樂受，它能夠違害粗分的苦受，而讓粗分的苦受轉變為是細分的苦受，所以苦受並沒有任何的自性。他宗又以另外一個方式來回答：微細的痛苦，它是大樂以外的另外一種微細的快樂。自宗回答，此微細樂，亦不出於安樂性相，如果是微細的樂，就表示它符合安樂的定義，如果符合安樂的定義的話，故微細樂亦須是樂。所以這樣微細的感受，它必須是快樂而不是痛苦，所以「彼微細苦」的這句話本身是有問題的。

偈頌：91、若因生違緣，故苦不得生；此豈非成立；受由分別執？

釋文，欲除「樂實則美味」等過失者曰，在第 88 個偈頌後半段有提到「樂實則美味，何不解憂苦」，有些人想要避開「樂實則美味」等的過失，所以他用不同的方式來作回答，提到：「若由妙飲食等生安樂時，因生與苦相違之樂緣故，爾時痛苦不得生起。」如果透由美食在心中生起安樂的時候，因為在當下所生的是快樂的因緣，而不是痛苦的因緣，所以它所生起的是與痛苦相違的樂緣，既然是生起與痛苦相違的樂緣，就表示在當下是不會有苦受生起的，它只會有樂受生起。此言豈非成立苦樂感受唯由分別執著、假立？以這樣的方式來回答，豈不代表你就認為苦樂的感受，它的形成完全是觀待分別去執著假立而成的嗎？應可成立，這一點是可以成立的，為什麼？因一飲食，由分別力即可立為苦樂二者之因。因為以美食而言，同樣的美食透由不同分別心的力量，它可以安立為是苦因以及樂因。所以對於喪失獨子的母親而言，縱使美食擺在她的面前，縱使她將美食放入口中，但是由於她的心過度的憂愁，所以在品嚐美食的當下，她並沒有辦法對美食產生任何的樂受，甚至她越吃會越感覺憂愁，她的心中會有更多的煩惱、更多的痛苦產生。

但是一般人在品嚐美食的當下，由於心非常喜歡這樣的美食，而且他也接受這樣的對境，所以在品嚐的當下，他的內心會感到快樂、

愉悅。所以，同樣的對境，不同的人在面對的時候，一者會生起痛苦，另外一者會生起快樂，這就表示苦樂的來源，並不是來自於境，而是來自於心。相同的，同樣的一個人，他做出同樣的一個動作，這時不同的人去感受的時候，因為過去的業力以及當下心在面對境的方式有所不同，一者會覺得對方是在傷害我，但是另外一者會覺得對方是在幫助我。

菩薩在行菩薩行的時候也是如此，具有強大悲愍心的菩薩，縱使遇到逆境身心都不會感到痛苦、憂慮，縱使身體會感到痛苦，但由於他的心力非常堅定的緣故，內心還是會生起歡喜。但我們一般的凡夫卻不是如此，不要說是遇到逆境，縱使遇到的是順緣，或者是能夠讓我們生起樂受的對境，但在遇到樂受的時候，內心不懂得去思惟，反而會貪著樂受，貪著樂受的下一步，就必須要面對另外一種的痛苦。所以，這就表示苦受以及樂受，最主要的來源並不是來自於境，而是來自我們的心。這一點更進一步的去分析的話，一個境的形成是必須要觀待許多的因緣，它並不是透由單一個緣就能夠形成出來的，比方在之前有提到，一個人觀待他的父親，他這個時候就是兒子，但如果他觀待自己的孩子，他就成為了父親。相同的，彼山、此山的道理也是如此，觀待「彼山」，靠近我們的這座山就是「此山」，但如果從此山走到彼山的話，之前所認定的彼山在一瞬間就變成了此山。

已三、教誨應處修受無自性之瑜伽

偈頌：92、故應修觀慧，對治受實執。由觀擇田生，靜慮瑜伽食。

釋文，受非是由自性所成，是故應修通達受無自性之觀察慧，此乃受實執之對治。「感受」的本質並非是由自性所形成的，所以應該修學通達受無自性的觀察慧，觀察慧是受實執的對治，由觀擇田所生妙食，透由觀察思惟的田所產生的妙食，在這個地方所強調的妙食是什麼呢？——由依緣於如所有之止、觀，一開始要修持的是緣著如所有的止，而進一步的去思惟並且生起緣著如所有的觀，而修觀之靜慮，透由依次生起緣著如所有的止觀，而修止觀雙運，能令瑜伽行者之證量身漸次增長，故名為食，以這樣的方式來修持，能夠使瑜伽行者的證量身（證量比喻為身體）漸次增長，故名為食，如尋常食能長養身，

這就像我們凡人，透由普通的飲食能夠長養身體，瑜伽行者透由止觀雙運的妙食，能夠長養內心的證量身；此三摩地亦能長養尋常之身。三摩地不僅能夠長養內心的證量，也能夠讓身體變得更強壯。這一點是怎麼說呢？在服用飲食之後，如果懂得思惟，內心保持愉悅的話，飲食對我們而言的確能夠長養身體；但如果在品嚐美食之後，內心不懂得去思惟，或者是內心不斷的有煩惱以及非理作意產生的話，這時美食對於身體並沒有長養的作用。所以在這個地方有提到，透由三摩地的力量，它不僅能夠讓瑜伽行者內心的證量不斷增長，也能夠長養瑜伽行者的身體。故於證空性已，應當勤修專注等持。所以在證得空性之後，應當精勤修學讓心完全專注在空性的狀態下。

辰二、破除其因自性成立（三）已一、破除根境相遇自性成立（191“）

在上一個科判最主要探討的是「感受」是沒有自性的，而第二個科判感受的因提到的是「觸」，觸也是沒有自性的。所謂「觸」，是指根、境、識三者相遇會產生「觸」，而藉由觸會引發「受」。已一「破除根境相遇自性成立」，根境識三者相遇的狀態，是在名言當中安立出來的，所以根境識三者相遇，是在不觀察、不思擇的情況下，可以安立這三者是相遇的。如果想要進一步的去分析它、去觀察它的話，根境識三者相遇的這一點，就會呈現許多的過失。

偈頌：93、根境若間隔，彼二於何遇？

釋文，破除微塵相遇；若根與境二者之極微塵相遇，如果「根」與「境」這兩者的極微塵能夠相遇的話，二塵之間有無間隔？那根的極微塵與境的極微塵，這兩者在相遇的當下，兩者之間有沒有間隔呢？若謂「彼有間隔」，如果這兩者之間是有間隔的話，則彼二塵於何相遇？既然是有間隔，那怎麼會說「根的微塵」跟「境的微塵」是有相遇的呢？它們兩者應該沒有辦法相遇，因為它們之間是有間隔的，應未相遇，有間隔故。於其中間亦有明、暗任一微塵，如果這兩者當中是有間隔的話，就表示在間隔裡面，它還能夠有其他的微塵出現，比方「明的微塵」或者是「暗的微塵」，彼復有其間隔，如果「根的微塵」跟「境的微塵」這兩者當中是有間隔的話，表示這兩者當中還有其他的微塵，如果有其他的微塵的話，其他的微塵彼此之間的關

係也有間隔，則成無窮。以這樣的方式推論下去的話，它成為無窮無盡的。也就是每兩個微塵當中都有間隔，間隔當中又有其他的微塵，而其他的微塵跟其他的微塵當中又有間隔的話，以這樣的方式去推論，則成無窮。

偈頌： 無隔應成一，誰與誰相遇？

94、塵不入餘塵，無間體相等。

釋文，若謂「彼無間隔」，如果認為根的微塵與境的微塵兩者相遇的時候，這兩者當中是沒有間隔的話，二無分塵相會遇時，則無相遇與否二面，既然這兩個微塵，你認為它是最細微的微塵，就代表它是無方分的微塵。兩個「無方分的微塵」在相遇的時候，如果它們之間沒有任何的間隔，這時它們在相遇的一瞬間，並不會「有觸碰到」以及「沒有觸碰到」的這兩面，因為兩個微塵都沒有東西南北、上下的各個方位，所以兩個無方分的微塵在觸碰到的時候，它並不會有「有觸碰到」的一面以及「沒有觸碰到」的另外一面的這種情況發生，故彼二塵一切體性於一切處皆應相遇，所以兩個無方分的微塵觸碰在一起的時候，照理說它的每一個面都要能夠緊密的結合才是；若爾，則彼二塵混合一處，應成單一微塵，如果是這樣的話，當兩個無方分的微塵混合在同樣的一個地方，這個時候混合到最後，它只能夠變成單一個微塵，而沒有辦法透由兩個無方分的微塵，組合成另外一個較為粗分的有方分的微塵，如此則誰與誰相遇？如果這兩者成為一者的話，那這時到底是誰與誰相遇呢？應不能遇，彼處無二塵故。照理來說「相遇」的這個詞是沒有辦法安立的，因為所謂的「相遇」是指有兩個東西觸碰在一起，我們會稱為「相遇」，但如果在混合之後，它變成了單一個微塵的話，那到底是誰與誰相遇呢？這是無法安立的。

其原因者，謂一微塵不應融入其餘微塵，因彼等間無有間隙，體積又相等故。如果兩者是無方分的微塵，照理來說兩個無方分的微塵在聚集之後，並沒有辦法讓自己的個體變大，為什麼？因為兩者的體積是完全相等的，既然兩者的體積完全相等的話，就表示這兩者在相遇之後必須緊密的結合，緊密結合之後的結果是什麼？兩個微塵在緊

密結合之後的結果，它變成是單一個微塵。既然是單一個微塵，就表示兩個微塵在聚集之後，它沒有辦法形成粗分的微塵。如果兩者之間沒有任何空隙的話，就表示這兩者必須緊密的結合，緊密結合的同時，體積又完全相等的話，那這兩者在結合之後，為什麼它能變大呢？是沒有辦法變大的。此立二塵一切體性於一切處互不相遇之原因也。

偈頌： 不入則無合，未合則無遇。

95、無分卻言遇，此說豈合理？相遇且無分，若見請示我。

釋文，此有周遍，以自宗的角度而言，自宗所提出來的論點是合理的，為什麼合理？微塵彼此互不融入，則無混合，極細微的微塵——也就是無方分的微塵，它們彼此之間是沒有辦法融入對方的，既然沒有辦法融入對方，就表示這兩者是沒有辦法混合在一起；未混合之無分微塵則無相遇。如果兩個無方分的微塵沒有辦法混合在一起的話，那兩者是如何相遇的呢？是沒辦法相遇的。無分卻言能相會遇，此說豈合道理？如果安立了無方分的微塵，又認為兩個無方分的微塵能夠相遇在一起的話，這樣的論點怎麼是合理的呢？絕不合理。若汝曾見相遇且無分者，請示於我。如果你能夠看見兩個無方分的微塵能夠相遇在一起的話，請你告訴我，這是什麼樣的狀態？如果兩個無方分的微塵能夠結合在一起，變成是有方分的微塵的話，照理來說這兩個微塵本身，就應該是「有方分」而不是「無方分」的，不能示也。

已二、破與識遇自性成立

偈頌： 96、謂與無身識，相遇不合理。聚亦無實故，應如前觀察。

釋文，謂與無有色身之識自性相遇，不合道理，因無色故。在偈頌的第一句話提到了「謂與無身識」，這當中的「身」指的是色法。「心識」是不具備有色法的特色，所以與無色法的識呈現自性相遇的這一點，是不合理的，因為「識」是不具備有色法的內涵，因而提到「因無色故」。破與粗分色法相遇，破除「識」與「粗分色法」相遇的這一點；謂與諸塵聚之粗分色法相遇亦無自性，與眾多微塵聚集的粗分色法相遇，也沒有任何的自性，因彼無諦實故，此應如前觀察關節聚

體，而破彼由自性所成。這個部分的內涵，在之前有提到手、腳、關節，它們並非是由自性所成的道理，透由這一點能夠證成「識」與「粗分色法」相遇，也沒有任何的自性。

已三、三者相遇所生之觸無有自性

科判中的「三者」指的是根、境、識這三者。

偈頌：97、若觸非實有，則受從何生？辛勞是為何？何境傷何人？

釋文，如前所說，根、境、識三相遇無有自性；若爾，觸應非有真實自性，如果根、境、識這三者的相遇是無自性的話，「觸」也應該是無自性的，則實有受從何因生？既然「觸」是無自性的，由觸所產生的「受」怎麼會是有自性的呢？從虛妄因不能生起諦實果故。因為因是虛妄的，從「虛妄的因」不會生起「諦實的果」，若受無有自性，為彼辛勞、努力又是為何？如果「受是無自性」的，為什麼我們要不斷的去「追求樂受」而「排除苦受」呢？為了追求樂受、排除苦受，所付出的辛勞以及努力，又是為了什麼呢？無意義故。若謂：「辛勞為除自性苦受。」如果我們所付出的這一切，是為了避免「自性的苦受」的話，此不合理，為什麼不合理？是何對境傷害何人？我們仔細的去觀察之後會發現，根本沒有辦法找尋到自性的苦受，所以在觀察過後，到底是什麼樣的境傷害了什麼樣的人呢？苦受無自性故。

於此世間，唯有轉變痛苦之樂，無自相樂，猶如無自相苦。在世間上所謂的「壞苦」，也就是會轉變的樂，它是如何形成的呢？世間中的「樂」或者稱為「壞苦」，它形成的方式是「前面的苦」由大漸減，而「後面的苦」由小漸增的這個階段，我們認為這樣的階段是快樂的，但它的本質是痛苦的，並沒有自相的樂，猶如無自相苦。

舉一個例子，如受凍者處豔陽下，寒苦力量漸減輕時，其舒適感雖是樂受，比方在寒冷的冬天，受凍的人他如果身處在豔陽底下，這時他所受寒苦的力量是由大漸減，在當下受凍的人，他在照到陽光的那一瞬間會覺得這是一種樂受，因為他感覺非常舒適，而舒適的感受我們稱為「樂受」，然於爾時仍有受凍之苦，雖然當下他覺得很快樂、很舒適，但是不是代表他當下沒有痛苦呢？並不是！在那個時間點，他仍然有受凍之苦，只不過受凍的苦相較於還未照到陽光之前是比較

弱的。不僅如此，他在照到陽光的這一瞬間，熱的苦是由小漸增，因其痛苦正減弱時，熱苦當下始發起故。所以這當中提到的「樂」，或者稱為三苦當中的「壞苦」，是指前面的大苦由大漸減，後面的小苦由小漸增，是故，假立安樂之所依處，須是痛苦，所以當我們在安立快樂的時候，這當中的「樂」指的是「有漏的快樂」或稱為「壞苦」。

「有漏的樂」它的所依處必須要觀待痛苦，因為人世間所執著的樂，完全是痛苦的本質，只不過它是前面的大苦由大漸減，後面的小苦由小漸增的這個階段，所以要安立「有漏的快樂」，它完全是安立在「痛苦」之上，它不是安立在「樂」之上的。如果「安立樂並不需要觀待痛苦」，而是在樂形成的當下樂會不斷增長的話，這樣的樂稱為「自性樂」或是「自相樂」，但其實並不是如此。世間中的快樂，它只不過是前面的苦慢慢地減輕，後面的苦慢慢增強的這個階段，我們認為這個階段是快樂的。但如果這種情況持續的保持下去的話，後面的小苦會從小慢慢的增長，而到後面我們會感受到另外一種的痛苦，所以世間的樂它並不是「自相的樂」也不是「自性的樂」；然生苦受之所依處，不須為樂，但相反的，我們在安立輪迴苦的時候，苦的所依處並不需要是樂，因為輪迴當中的這些感受生起的瞬間，其實它就是痛苦的本質，譬如青色以及長短。在這裡提到了兩個譬喻，第一個譬喻「青色」，青色的形成它不需要觀待黃色、白色、紅色或其他顏色，它形成的當下就是青色，這一點如同苦受。但是所謂的「長跟短」，長短的形成是在互相觀待的情況下而形成的，並沒有在不需觀待的情況能夠安立長以及短，所以這一點如同世間的「有漏樂」，它的安立是在「觀待苦」之後才能安立的。

顯示若證受無自性，則能遮除貪愛：

偈頌：98、若全無受者，亦非有領受，爾時見此狀，何故不除愛？

釋文，若時領悟全無自性受者、所領納受亦非有其自性，爾時見此所受、能受之相狀已，何故不能遮除貪愛？當我們完全的領悟「全無自性受者」，也就是生起感受的這個人完全沒有自性，不僅如此，他心續中所生起的感受也沒有任何自性的話，當我們完全了解「受」的本性是無自性的，為什麼我們不能夠遮除執著「受是有自性」之後

所形成的貪愛呢？因欲得樂及欲離苦之愛，皆由實執之力所引生故。在這個地方最主要強調的「愛」可以分為兩種：第一種「欲得樂」，想要獲得快樂的愛，另外一種「欲離苦」，想要遠離痛苦的愛，這兩種的愛都是「實執」所引發出來的。既然了解了「受」是無自性的話，就能夠進一步的遮止對於快樂所生起的「欲求愛」，以及對於痛苦所生起的「想要遠離的愛」。

辰三、破除其所緣境自性成立

偈頌： 99、所見或所觸，體性如夢幻。

釋文，眼識所見或身識所觸，能生受境皆自性空，體性如夢、如幻，「眼識」所能看見的對境，直到「身識」所能夠觸碰到的對境，能夠生起「感受」的對境，本質都是自性空的，體性如夢、如幻，是故受亦無有自性。在這一段最主要強調的是，所感受到的境，不論是「悅意境」或者是「非悅意境」，當我們不了解境的本質時，面對「悅意境」容易生起貪念，面對「不悅意境」容易生起瞋念。但如果進一步的去分析境的本質，當了解了境的本質是無自性的話，就能夠遮止內心中的貪瞋。

辰四、破除感受自性成立

偈頌： 與心俱生故，受非心能見；
100、前後所生心，能憶非能受。

釋文，因受與心俱時生故，「受」是屬於心所，並且是屬於「遍行五心所」當中的其中一種心所，所有的心王都有「受」這種心所，因為「受心所」與「心王」這兩者是相應的，受心所與相應的心這兩者是同時產生的緣故，受非彼心自性能見，彼二質異、同時、無相屬故，為什麼與受相應的「心王」，它沒有辦法從自性的角度見到「受心所」呢？因為「受」以及「心王」這兩者，從他宗的角度會認為這兩者是有自性的，如果是有自性的話，這兩者彼此的關係，本質相異、同時形成、而且毫無關聯，因此心王是沒有辦法從自性的角度見到受心所；於受前、後所生之心，亦僅能憶念受，非能領受，所以在這個

地方應該說，在上一段是提到與「受」同時呈現的「心所」，它沒有辦法從自性的角度見到「受心所」，在受之前所產生的心，它只能夠憶念起之後會有可能發生的感受，而在受之後所生起的心，它會生起之前所生起的感受，但是它們都沒有辦法直接領受，因受生時彼心已壞或未生故。在受心所生起的同時，受之前所生起的心已經消失了，而受之後所生起的心，在受生起的當下它還沒有產生的緣故。

總攝其義：

偈頌： 非能自領受，亦非它能受，

101、受者亦全無。故受非實性，於此無我聚，苦受豈能損？

釋文，受非能自領受自體，由破自證已破此故，「受心所」它沒有辦法自己領受自己，這一點在破除「自證現量」的時候已經有提到過；亦非自性它者能受，也不是具有自性的它者能夠領受的，所受、能受無相屬故，如果「所受者」以及「能受者」這兩者是有自性的話，推論到最後，這兩者是毫無關聯性的，既然毫無關聯性的話，「受」怎麼能夠被具有自性的它者來領受呢？非唯能受無有自性，領受者亦全無自性，不只受本身是無自性的，具有受的補特伽羅也沒有任何的自性，於破補特伽羅我時已破除故。這一點在破除「補特伽羅我」的時候已經破除了。

是故受非有真實性，於此無有自性我之蘊聚，苦樂感受豈能損害、利益？所以「受」本身並沒有真實的自性，我的本質也沒有自性，對於沒有自性我所擁有的蘊體，苦樂感受豈能損害、利益？苦無自性，受亦無有自性，故應精勤修受念處。所以不論提到「苦」或者是提到「受」，苦、受都沒有任何的自性，因此我們應該精勤的修學「受念處」。平時我們會覺得自身會生起苦受，這是他人所造成的，或者是外在的境界所造成的，但其實苦受的形成，完全是觀待自己的心，而不是觀待外在的境。

偈頌：102、意非住諸根，非於色於中，心非住內外，餘處亦不得。

103、非身非餘物，非合亦非離，彼無少許故，有情性涅槃。

釋文，意無自性成立，非由自性住於諸六根中，亦非住於色等六境，「意」的形成必須觀待「增上緣」以及「所緣緣」。「意」它沒有任何的自性，所以它不是由自性的角度安住在增上緣的六根當中，它也不是安住在所緣緣的色等六境，亦非住於彼等聚體之中，「意」它不是安住在六根上，也不是安住在六境上，也不是安住在「六根」以及「六境」這兩者的聚合體當中；應憶《入中論》中所說「馬車七種觀察」之理。在分析這一點的時候，要試著去思惟在《入中論》裡面所提到的「馬車七種觀察」之理。在《入中論》裡有說明到，在觀察馬車的時候，可以從七種的角度來觀察，比方說馬車的顏色、馬車的形狀等等，它們並非馬車的這個道理，來觀察馬車最真實的本性。

心非自性住於外道假立內作士夫之內，亦非住於外在手等，在偈頌裡提到「心非住內外，餘處亦不得」，這當中的「內」指的是外道假立內作士夫之內，在之前我們有稍微探討，外道在安立士夫的時候，會安立「神我」或者是與心本質相異的另外一個「我」，這都包含在外道假立內作士夫這當中。而心的本質並非自性的住於外道假立內作士夫之內，也並非住於外在手等當中，遠離內外，餘處自性亦不可得。彼既非身，亦非諦實餘物，心既非身，也不是諦實的其他物品；心非與身混合，亦非離身別於他處自性而成，「心」的本質並不是與身體混合在一起的，雖然「心」與「身」並不是融為一體，但是遠離了「身體」，在其他地方又沒有辦法找到一個自性的「心」，彼無少許自性成立，因此，「心」的本質沒有些許的自性，故有情心本自性空，所以有情的心在形成的那一瞬間，它的本質就是自性空的，並不是說有情的「心」先形成，而之後再安立上「自性空」的這個內涵，並非如此。有情的「心」在形成的當下，它的本質就是自性空的，這一點正好就是「自性涅槃」，此乃自性涅槃。

偈頌：104、所知前有識，彼緣何而生？識所知同時，彼緣何而生？

105、所知後有識，識從何而生？

釋文，若於所知境前先有根識，則彼根識緣何而生？如果以所知境——色法而言，在色法形成之前，如果先有眼根識的話，這樣的眼根識，它是緣著什麼對境而產生的呢？識前未有所緣緣故。因為在眼根識還未生起之前，照理來說應該要有所緣緣，也就是眼根識的對境——色法，但這個時候「色法」還未產生，所以識前未有所緣緣故，這是第一種假設。

第二種假設，識與所知若同時有，如果「眼根識」跟「色法」這兩者是同時產生的，則彼根識緣何而生？眼根識又是緣著什麼對境而產生的呢？假若根識未生，所緣緣即不生，如果眼根識沒有辦法生起的話，眼根識的所緣緣也不會生起，則不能生根識，如果眼根識的所緣緣沒有辦法生起的話，就沒有辦法生起眼根識。這句話最主要強調的是，縱使色法跟眼根識這兩者是同時生起的，這時眼根識它是緣著什麼對境而產生的呢？如果在這個當下，眼根識並沒有生起的話，就代表眼根識的所緣緣也沒有生起，如果眼根識的所緣緣沒有生起的話，眼根識又是如何產生的呢？所緣緣若生，根識亦已生起，如果所緣緣已經生起的話，這個所緣緣是誰的所緣緣？是眼根識的所緣緣，如果眼根識的所緣緣已經生起的話，就代表眼根識已經生起了，則緣無須作能生者。既然眼根識的所緣緣已經生起的話，那所緣緣到底有什麼作用呢？（「所緣緣」在這個地方我們用色法好了）色法這個所緣緣它最主要的作用，不就是要生起眼根識嗎？

若於所知境後方有根識，如果是先有「色法」再有「眼根識」的話，這個看似比較有道理，因為色法它是因，眼根識它是果，所以以因果的秩序而言，應該是先有因——也就是先有色法，再有識——再有眼根識，爾時根識從何因緣自性而生？不合理故。縱使先有了所知境——色法，再有了根識——也就是眼根識，那這時眼根識它是從什麼樣的因緣而產生的呢？

對於這一點，如果仔細分析的話，若從已滅前剎那者而生，則從焦種亦可生苗，眼根識雖然是在色法之後所產生的，但眼根識是什麼

樣的因緣而生起的呢？如果是透由已經消失的色法而產生的話，那麼燒焦的種子照理來說也可以生起苗芽；若從前未滅者而生，則於其間有無他時間隔？如果之後的眼根識，是透由之前未消失的色法而產生的話，這兩種法類當中有沒有其他的時間作間隔呢？若有他時間隔，如果「眼根識」跟「色法」這兩者之間，有其他的時間作間隔的話，則無直接生起，這時就沒有辦法安立直接生起。「直接生起」是指透由「因」能夠直接生起「果」，為什麼能夠直接生起果？因為因果這兩者當中，並沒有其他的時間作為間隔；若無他時間隔，如果這兩者當中沒有其他的時段作為間隔的話，則彼二者一切體性於一切處皆無間隔，這兩者的體性在任何情況下都不會有間隔，此應混為同時，如果沒有間隔的話，就表示之前的所緣緣「色法」以及之後所生起的「眼根識」，這兩者是同時產生的；若有間隔與否二分，則破實有，故無諦實。因果當中如果同時具備有「有間隔」以及「無間隔」的這兩分的話，因為它是相違的兩種個體，沒有辦法在同一個時間產生出來，所以他宗，你是如何安立因果之間的關係是諦實有的呢？所以是無諦實的。

這個部分最主要提到的是因果的關係。「果」的形成必須要觀待「因」，而且因果是有先後的秩序，先有因才會有果。但因果的法則是在不觀待的情況下，透由心去假立出來的，如果想要在境界的方位上去探索，什麼時候有因？什麼時候有果？果是如何從因而生的話，推論到最後並沒有辦法安立因果。而這種推論的方式，就像之前所介紹到的，因果的形成方式到底是如何形成？而「果」如果是觀待「因」的話，它所觀待的因是已經消滅的因？還是還未消滅的因？如果在境上去探討，到最後是無法安立因果的法則。

舉一個最簡單的例子，種子跟苗芽。以中觀應成的角度，他們認為種子滅除的同一時間，苗芽就會生起，而且種子跟苗芽這兩者之間的關係，是彼此互相觀待的。為什麼會說「彼此互相觀待」？以種子而言，我們會說這是「苗芽」的種子，或者說它是「蘋果」的種子，但是在蘋果的種子種下去，這個時候就有蘋果嗎？並沒有！雖然沒有蘋果，但是我們會為種子取名為「蘋果的種子」。為什麼沒有種子的情況下，可以取名為「蘋果的種子」？是因為種下了種子之後，如果

細心的灌溉，在眾多因緣聚集形成之後，它能夠開花結果，並且會採收到蘋果。所以縱使在因位的時候還沒有看到蘋果，但由於之後會生起蘋果的緣故，所以我們取名為它是蘋果的種子。相同的，我們說種子的芽，在芽形成的時候，種子已經消失了，但是我們會說這是某某種子所生的芽，所以表示芽的形成，它也必須觀待因。雖然它形成的當下，因已經消失了，但是它所觀待的是已經消失的因。所以以中觀應成的角度，因果法則是彼此互相觀待而建立的。

卯四、修法念處

偈頌：諸法自性生，此非能了知。

釋文，如前所說，諸法自性生者，此狀非能了知，如同前面所分析的「諸法自性生」的這一點，是沒有辦法了知的，因為它根本不存在，應如《無盡慧經》所說，通達有為、無為所攝諸法悉無自性。

寅二、斷除二諦非理之諍（三）卯一、破太過難（198“）

偈頌：106、倘若無世俗，云何有二諦？世俗若因他，有情豈涅槃？

釋文，或諍：「倘若如前觀察前後境與有境，破除自相成立，縱許彼等於世俗有，亦有前過，在這個地方他宗提出了一個諍論：如果按照你的方式去觀察「境」與「有境」這兩者的關係，在這裡有提到「前後」，「前」是指境，「後」是指有境，這兩者形成的順序是先有「境」再有「有境」，所以如果按照之前的方式來觀察「境」與「有境」這兩者的關係，破除了自相成立的這一點，破除了自相之後，縱使你承許「境」與「有境」是在世俗的狀態下能夠安立的話，還是會有前面的過失；若無自相成立，則任何法皆難安立，故無世俗，如果法沒有一分的自相，這時諸法是沒有辦法安立的，所以世俗法在沒有辦法安立的情況下，爾時云何有二諦耶？那要如何的安立「世俗諦」以及「勝義諦」呢？應無二諦。

若色、聲等，於世俗心耽著自相成立前乃諦實，於境自方無諦實

故，汝許彼等於世俗有，「若色、聲等」，他宗認為，自宗在安立色法以及聲音為世俗有的時候，是先安立世俗的心，而「世俗心」是什麼內涵呢？「耽著自相成立前乃諦實」，也就是在實執這種世俗心的面前，色、聲等世俗法會呈現出有諦實的這一分，「於境自方無諦實故」，但是從境界的方位去探討的話，不論色法或是聲音，一切的世俗法都沒有任何的諦實，所以它僅僅只是在實執的面前呈現出有諦實，但它的本質並沒有任何的諦實，「汝許彼等於世俗有」，如果你在安立色、聲等世俗法是世俗有的時候，是以這樣的方式來安立的話；若爾，如於繩處雖無真蛇，然於執蛇心前有蛇，舉一個例子，在繩子的地方雖然沒有真的蛇，但是執繩為蛇的這個人，他的心中有執繩為蛇的心，雖然在境界的方位沒有真的蛇，但是在這種心的面前會呈現出有真蛇，所以「執繩為蛇」的人才會感到害怕，汝之世俗於世俗有，唯因他心妄執為有而安立之，你在安立世俗有的時候，是怎麼安立的呢？就像執繩為蛇的心，雖然在境界上沒有真蛇，但是心妄執有蛇，相同的，你在安立世俗有的時候，是因為實執在對境的時候，是以顛倒的方式妄執不存在的境是有的，則諸有情於世俗中豈能涅槃？如果世俗諦的法，是因為實執這顆顛倒的心，將不存在的境妄執為有而安立的話，那有情在世俗的狀態中，怎麼能夠證得涅槃呢？為什麼沒有辦法證得涅槃？因為涅槃也是世俗有，既然是「世俗有」就代表它也僅是透由實執這顆顛倒的心妄執為有，而實際上它是不存在的，既然不存在的話，有情在世俗的狀態中，透由修道怎麼能夠獲得涅槃呢？應不能得解脫，因一切法唯顛倒心迷惑所安立故。應該是沒有辦法獲得涅槃的，因為你在安立法的時候，一切的法都僅是顛倒的心迷惑所安立的。若許，為求解脫抉擇正見應成無義。」如果有情在世俗當中，沒有辦法獲得涅槃的話，為了求得解脫抉擇空正見，這樣的行為一點意義都沒有。

（198 末 1）

上一段他宗提到了，以你（自宗）的角度，所謂色聲是世俗有的這一點，這當中的「世俗心」是指「耽著自相成立的實執」，在實執的面前色聲等世俗法會呈現出諦實，但如果從境界的方位來探討的話，它是沒有任何的諦實，所以從這個角度你安立了「世俗有」。

答曰，但對於這一點，自宗回答：

偈頌：107、此由他分別，彼非自世俗；後決定乃有，否則無世俗。

在還未解釋這個偈頌之前，以最簡單的方式來介紹一下，「世俗諦」跟「世俗有」這兩者的差別。為什麼他宗會提出這樣的質疑？是因為他將「世俗諦」當中的世俗，以及「世俗有」當中的世俗，這兩者混為一談，所以才會產生這樣的質疑。平時在解釋「世俗諦」的時候，我們會說瓶子、柱子是世俗諦，雖然瓶、柱不是諦實，但是因為在實執的世俗心面前，它呈現出有諦實的這一分。比方我們心中執著瓶子是有諦實的時候，會現起執著瓶為諦實的實執，雖然我們所執著的對境——也就是瓶子本身並沒有諦實，但是在實執心的前面，它呈現出有諦實的這一分，所以我們說瓶子它是「世俗諦」。

但「世俗有」的世俗，是不是以實執的角度來安立呢？並不是！世俗有的世俗是以「名言量」來安立的。所以瓶子它是「世俗有」，是因為透由名言量能夠安立瓶子這樣的對境，所以瓶子稱為「世俗有」，因為它能夠在名言量的境界上呈現出來。而以中觀應成的角度，所謂的「名言量」指的就是正確的分別心，透由正確的分別心在假立對境之後，它就能夠安立境，比方說執著瓶子的分別心，它在執著瓶的當下，就能夠透由心的力量能夠假立瓶子、並且安立瓶子。所以瓶子是「世俗有」的這一點，並不是實執這種顛倒的心所假立出來的，而是正確的心——名言量所安立的。

所以他宗並沒有清楚的分辨「世俗諦」以及「世俗有」這兩者中的「世俗」，將這兩者混為一談。認為自宗在安立色聲等世俗法的時候，這些法之所以稱為「世俗有」，這當中的「世俗」他們誤以為是「實執」，實執是顛倒的心，顛倒的心怎麼能夠安立存在的法呢？所以他們會提出這樣的質疑是有原因的。

釋文，中觀師許「世俗有」者，（他宗）謂此唯由其他於耽著境生錯亂心——實執分別——妄執為有，在偈頌裡面提到了「此由他分別」的「他」，以他宗的立場會認為，當中的「他」是指對於耽著境產生錯亂的心——也就是實執分別。實執分別它的耽著境，是執著境是有諦實的，所以他對於自己的耽著境產生了錯亂，而這樣的心稱為

「顛倒心」或稱為「顛倒知」。但自宗在安立「世俗有」的時候，當中的「世俗」並不是以「實執」來安立有無，而是以「名言量」來安立有無的。所以名言量對於自己的「耽著境」並不會產生錯亂，而只會對「顯現境」產生錯亂，為什麼會對「顯現境」產生錯亂？是因為名言量在緣著對境的時候，很自然的會現起境是有自性、有諦實的這一分，所以對於顯現的對境產生了錯亂，但並不代表對於所執著的對境產生了錯亂。以最簡單的例子，執著瓶子的分別心它的「顯現境」是錯亂的，但是它的「耽著境」並沒有錯亂，因為它在顯現瓶子的當下，也顯現了瓶子是有諦實的這一分，所以它對於自己的「顯現境」產生了錯亂，但是對於「耽著境」也就是它所執著最主要的境——瓶子，它是沒有錯亂的。但實執不僅對於「顯現境」產生了錯亂，對於「耽著境」也產生了錯亂。所以提到，「謂此唯由其他於耽著境生錯亂心——實執分別——妄執為有」，所以他宗誤以為中觀師在安立「世俗有」的時候，當中的「世俗」是以實執的角度來安立的，彼說非中觀師自宗所言「世俗有」義，但是他宗所提出的論點，並非中觀師自宗所提到的「世俗有」的內涵；

自宗是許「諸法空無自性」為證實相正見之境，中觀師是如何承許「世俗有」的呢？自宗認為「諸法沒有自性」的這一點，是證得實相正見的對境，也就是空正見的對境，通達彼後，能生及所生等能所之世俗法，若能由量無誤成立，決定安立彼等為有，此乃「世俗有」義，所以當「空正見」在證得諸法無自性之後，如果能進一步的去安立「能生以及所生等世俗法」都能夠透由「正量」無誤的將它安立出來的話，在安立的時候，安立的心它必須是量，所謂的「量」，是指它對於自己的顛倒境並沒有產生錯亂，它能夠正確的了知對境，這當中的「量」指的是「名言量」。如果它能夠呈現在名言量的境界上，我們說這個法它是「世俗有」。所以「世俗有」的解釋方式，跟「世俗諦」的解釋方式是完全不同的，不能夠將這兩者混為一談，若否定此，自宗不知安立能所由量成立，則於世俗亦成無有。如果在否定了自性之後，沒有辦法安立「能生、所生等世俗法」是由名言量所成立的話，這時縱使破除了自性，但是這些世俗法在世俗的狀態下，還是沒有辦法安立為「有」，所以它是沒有辦法安立為「世俗有」的。在

這一段裡面最重要的觀念，是必須要區分「世俗諦」以及「世俗有」，這兩者是以不同的方式來解釋的。

為什麼他宗會將這兩者混為一談？是有它的原因在的。自宗是怎麼介紹「補特伽羅無我」的？自宗會用「執繩為蛇」的這個喻，是如何譬喻的呢？譬喻說在「繩」的那個方位上並沒有一條「真蛇」，但是我們的心誤以為在境界的方位有一條「真蛇」，所以透由分別心的力量去假立了一條「蛇」，所以在我們的面前會誤以為有一條蛇，而因此感到恐懼，所以心安立境的方式如同「執繩為蛇」般。相同的，補特伽羅以及蘊體也是如此，透由心的力量在眾多支分所聚集的蘊體上，透由分別心的力量去假立了「補特伽羅」的這個名相，它假立的方式如同「執繩為蛇」，完全是透由分別心去假立出來的。從境界的方位，如同繩子的方位，不管從它的顏色、從它的形狀，去探索都沒有辦法找到一條「真蛇」，相同的道理，從蘊的方位去探索的話，也沒有辦法找到真實的補特伽羅，所以自宗會用「執繩為蛇」的這個喻，來譬喻補特伽羅是無我的。

但問題就來了，如同「執繩為蛇」，在境界的方位「蛇」是不存在的，相同的道理，當我們用分別心執著蘊體是補特伽羅之後，難不成補特伽羅也是不存在的嗎？如果補特伽羅是存在的話，怎麼能夠用「執繩為蛇」的這個喻，來譬喻分別心安立境界的方式呢？所以他宗就會提出了質疑。他認為如同「執繩為蛇」的心，在心的境界上雖然會顯現出蛇，但是在境上找不到真蛇，相同的道理，透由心在蘊體上安立了補特伽羅，雖然心的境界上能夠呈現補特伽羅，但是在境上補特伽羅是不存在的。所以，為什麼有許多的宗義師會提出，在我們面前所顯現的「世俗法」都只是錯亂的顯現，它只是心的一種顯現罷了！如同將繩子執著為是蛇一樣，它只是心的一種錯亂的顯現，但在境界上面這些境完全都不存在。過去很多西藏的論師，之所以會提出這樣的論點，最主要的原因也是如此。

就像雲瑪堪巴他認為：一切法都是不存在，而我們能夠感受到的對境完全是錯亂的顯現，他並不認同宗大師所提出的「名言量成」的這種觀念。宗大師認為「世俗法」是透由「名言量」能夠成立的，但

是雲瑪堪巴等這些論師並不這樣認為，他們認為一切的境都是錯亂的一種顯現。所以透由「執繩為蛇」的這個例子，它最主要想要告訴我們的是什麼？它想要告訴我們的是「心如何安立對境」，就只有這一點而已。就像在繩子的方位，透由心的力量去安立出蛇，並且會因此「感到恐懼」，相同的，在蘊體之上，透由心的力量會安立出補特伽羅，而在安立的一瞬間「補特伽羅是有作用的」。所以執繩為蛇的這個例子，最主要告訴我們的是「心如何安立對境」，而不是告訴我們「如同境界的方位沒有真蛇，在蘊體之上也不會有補特伽羅」，並不是要告訴我們這個。

我們在安立世俗有的時候，「世俗有」當中的「世俗」，這顆心它對於「顯現境」雖然會產生錯亂，但是對於「耽著境」是不會產生錯亂的。既然心對於「耽著境」不會產生錯亂的話，就表示它並不是顛倒的認知，既然不是顛倒的認知，它是正確的認知，那它就能夠安立對境。但是他宗認為所謂的「世俗有」，這當中的「世俗」，它是對於顛倒境產生了錯亂，所以它是顛倒的認知，顛倒的認知怎麼能夠安立世俗法呢？所以他宗會將這兩者混為一談，最主要的原因也是如此。

自宗在安立「世俗有」的時候，必須要具備三個條件：第一個條件，一法的形成必須是由世間的名言量所承許；第二個條件，世間的名言量所承許之後，不會被其他的名言量所違害；第三個條件，在此之上，也不會被觀察勝義的理智量所違害。如果一法同時具備了這三個條件，從中觀應成的角度會說，這一法是存在的，它是「世俗有」。但以執繩為蛇的這個例子，雖然執繩為蛇的心，它承許執繩為蛇的境，但是它會被其他的名言量所違害。就像真正了解對境並不是蛇，而只是一條繩子的人，他的心中能夠生起對境只不過是一條繩子，它不是一條蛇，所以執繩為蛇的分別心，會被其他的名言量所違害，所以繩子是蛇的這一點，它並不是「世俗有」。

所以從這個角度我們可以了解到，一法的形成是要觀待心去假立出來的，既然它是觀待心去假立的，就表示在境界的方位去尋找之後，並沒有辦法找到一個真實的對境。為什麼沒有辦法找到一個真實的對境？因為既然它是由分別心去安立的，就表示它的本質是虛妄的。虛

妄的法如果想要從「勝義」的角度去觀察的話，觀察到最後，什麼都沒有辦法得到，因為虛妄的法完全是由分別心在假立的一瞬間它就形成了。但如果想要跳脫這一步，更進一步的，在境界方位去尋找是否有真實的對境？境是有自性還是無自性的話，是沒有辦法找到真實的對境。

偈頌：108、分別所分別，二者相依賴；依世所共許，說一切觀察。

釋文，自宗安立世俗之理，如《中論》云：「依業有作者」等，有境分別及其所分別境，二者相互依賴、觀待而立，無有少許自性成立，自宗在安立世俗法的時候，就如同《中論》裡所提到的「依業有作者」的這幾個偈頌的內涵。「有境」的分別以及所分別的「對境」，這當中提到的是分別「心」以及所分別的「境」，這兩者是什麼樣的關係呢？心與境這兩者是互相依賴、互相觀待而成立的。就比方說人、房子、柱子等等，「境」以及緣著境的「心」，這兩者的關係是彼此互相依賴、觀待而形成的，既然是互相依賴、觀待而形成，就表示「境」以及「心」都沒有任何的自性，如於世間名言量所共許，唯依名言，而說一切觀察論述。所以如同世間的「名言量」所共許的情況，我們能夠安立世俗法，也就是一切世俗法的內涵，都是在世間名言量共許的情況下所安立出來的。在偈頌裡有提到「說一切觀察」，「觀察」這兩個字在解釋的時候是將它解釋為是「論述」。

卯二、破無窮難（199 “）

偈頌：109、謂以觀察慧，觀察諸法時，彼亦須觀察，故應成無窮。

釋文，或謂：「以觀察法有無諦實之觀察慧，觀察諸法無自性時，爾時能觀者心不屬所觀察境，故是否須觀察彼無諦實？他宗提出了另外一個質疑：「觀察慧」是指觀察諸法有無諦實的智慧，透由「觀察慧」在觀察諸法有無自性的時候，「觀察慧」本身在觀察它的對境——法是有自性還是無自性的當下，能夠觀察的「心」它本身並不屬於

自己所觀察的對境，所以需不需要觀察智慧本身是有諦實的？還是無諦實的呢？假若不須觀察，餘法亦同，如果觀察諸法有無諦實的智慧，並不需要去觀察它是有諦實還是無諦實的話，那為什麼我們要觀察其他的法有無諦實呢？因一切法同無諦實，既然一者不需觀察的話，那其他的法也不需要觀察；若須觀察，彼能觀者亦須以餘觀察慧作觀察，如果需要觀察「觀察慧」它是有諦實還是無諦實的話，「彼能觀者」也就是觀察諸法有無諦實的觀察慧，它必須透由其他的觀察慧來觀察它是有諦實還是無諦實，故能觀慧應成無窮。」以這樣的方式來推理的話，那觀察它有無諦實的這個智慧，是不是也需要他者來觀察呢？以這樣的方式不斷的推論下去，到最後能觀察的智慧，它會變成是無窮無盡的。

偈頌：110、觀察所觀已，觀察無所依；無依故不生，說此即涅槃。

釋文，通達法無諦實之量，彼不須有餘能觀察彼無諦實之量，通達法無諦實的量（也就是觀察慧），它並不需要其他能觀察它有沒有諦實的正量，所以並不需要透由他者來觀察，智慧是有諦實還是無諦實的，為什麼不需要透由他者來觀察呢？因於觀察一切所觀察法無諦實已，直至觀察無諦實量其執境力未消失前，於彼心前，無有復須觀察無諦實之所依有法其諦實故，透由智慧去觀察諸法無諦實之後，直到觀察諸法是無諦實的正量，它執著對境的力量還未消失之前，這時在具有智慧的補特伽羅的心續前，並不會有其他所依有法的諦實呈現。也就是當他了解一法是無諦實的，這時看到另外一法，他只要轉念就能夠馬上了解另外一法也是無諦實的。而不會了解了一法是無諦實的之後，對於另外一法產生有諦實的實執，而進一步，再透由正理去分析而證得無諦實，根本不需要如此；於證諸法諦實空者，證空作用未退失前，定無一須觀察有無諦實之有法故，所以已經證得空性的人，只要證得空性的能力、證得空性的作用還未退失之前，他並不需要再次的去觀察，另外一法是有諦實還是無諦實的，他只要將心轉向其他的法，很自然的透由之前證得一法是無諦實的正理以及感受，就

能夠馬上的理解另外一法也是無諦實、無自性的，因生此心，隨即能生憶無諦實之念。因為只要他的心緣著另外一法，想要更進一步的去了解法的內涵，他馬上就能夠回憶起之前證得無諦實的這種感受。

雖已通達法無諦實，然彼仍須餘量觀察彼無諦實，成無窮過，汝乃有之，自宗對他宗提到了，雖然已經了解了一法是無諦實的，但是還必須透由其他的正量來觀察，「了知無諦實的智慧，它是有諦實還是無諦實，並以這樣的方式不斷的推論，而會有無窮無盡的過失的這一點」是你才會有的，自宗根本不會有這樣的過失；若須餘能觀者，最終僅剩遍計實執，如果在觀察諸法是無諦實之後，觀察者（也就是智慧本身）必須透由其他的心來觀察，而觀察它的心，又必須透由另外一顆心來觀察的話，推論到最後，你只能夠安立透由實執來作觀察，而這樣的實執是宗義所承許的，所以這當中的實執是「遍計的實執」，然諸現行遍計實執，已由前量所遮除故。但現行的遍計實執，在之前已經透由正量完全的遮除了，所以並不會有遍計的實執現起。

所依有法無諦實故，所破、破者二皆自性不生，說此即是自性涅槃，無諦實以及無自性所安立的法，也就是它的所依法是無諦實的，既然所依法是無諦實的，在破除所破所剩餘的一分，以及破除所破者它本身無諦實的這一點，這兩者都不是由自性的方式所產生的，而這一點就是所謂的「自性涅槃」。而這樣的狀態是遍於一切法，所以一切法之上的無諦實，它都是相同的內涵，所以只要了解一法的無諦實，透由這種感受、透由相同的正理，當我們想要去分析另外一法的內涵時，自然能夠了解另外一法也是無諦實的；證彼義已加以串習，終得遠離客塵涅槃。在證得了自性涅槃之後不斷的串習，最終能夠證得遠離客塵的涅槃。

在《菩提道次第廣論》當中有提到，證得補特伽羅無諦實的智慧，能夠破除蘊實執的這一點。為什麼會提到這一點？是因為有人提出了質疑，證得補特伽羅無諦實的當下，能不能夠證得蘊體是無諦實的？如果證得補特伽羅無諦實的當下，沒有辦法證得蘊體是無諦實的話，那在《寶鬘論》裡面有提到：「若時有蘊執，爾時有我執」，那這句話應該如何解釋？對於這一點，宗大師在回答的時候有提到，證得補特伽

羅無諦實的當下，它並沒有辦法證得蘊是無諦實的，雖然沒有辦法證得蘊是無諦實的，但是證得補特伽羅是無諦實之後，透由這顆心的力量能夠證得蘊體是無諦實的。也就是將心的所緣，從原有的「補特伽羅」轉向於「蘊體」之後，之前證得補特伽羅是無諦實的正理以及感受就能夠再次的現起，而透由證得補特伽羅無諦實的力量，之後會證得蘊體是無諦實的內涵。所以它並不是間接證得，它也不是直接證得，因為證得補特伽羅無諦實的心，它並沒有辦法證得蘊體是無諦實的，既然沒有辦法證得，就表示它既非直接證得、也非間接證得。那它證得的方式是什麼呢？是透由證得補特伽羅無諦實的這種力量，而進一步的，將「心」轉向於「蘊」，而了解了蘊也是無諦實的道理。所以宗大師在回答的時候有提到：「證得補特伽羅無諦實的心，它並沒有辦法證得蘊體是無諦實的」，但是宗大師又有提到：「證得補特伽羅無諦實的當下，它是能夠破除蘊實執的。」

第一個科判卯一「破太過難」以及第二個科判卯二「破無窮難」，這兩個科判的內容相當重要。在閱讀的時候，應該配合前面介紹「勝義諦以及世俗諦」的那一段，配合起來讀、一起來思惟，這樣會比較容易理解。

卯三、顯示境識實有無其能立（200 “）

偈頌：111、境識若實有，理極難成立。若境由識成，依何立識有？

在〈第九品〉裡面的偈頌，多半沒有辦法直接從偈頌的原文，了解這個偈頌它所要描述的內涵，所以在閱讀的時候應該配合解釋，將「偈頌裡面的字」搭配著「解釋裡面的文」來作閱讀，會比較容易理解。

釋文，若如實事師許，境、識二者皆為實有，彼理極難成立，無能立故。自宗認為，如果實事師承許，「境」以及「識」——也就是心、境二者都是實有的話，這一點是很難成立的，因為沒有任何的原因、沒有任何的理由，能夠證成心、境二者是實有的。在之前自宗有提到，心跟境的關係是彼此依賴、互相觀待而形成的，但如果我們不承許心、境二者的關係是互相觀待，而認為這兩者是實有、是諦實、

是自性的話，就表示這兩者它在安立的時候，並不需要觀待對方就能夠獨自形成，但其實這一點是沒有辦法安立的。

若謂：「可由量為實有之喻——心識——成立實有之境。」他宗認為透由正量是實有的喻，也就是提到了「心識」，他認為「心識是正量」而且它的本質是實有的，透由實有的量——也就是心識，能夠成立實有的對境。對於這樣的回答自宗提到，謂有實有之識，又依何量為憑而立？如果你認為透由實有的心識，能夠證明實有的對境的話，那你必須要先證明實有的識是存在的。你透由什麼樣的正量來證成「實有的識」是存在的呢？無憑，自宗認為你根本沒有任何的依據，能夠證成實有的識是存在的，為什麼？因無自證，因為自證現量已經被推翻了；若由他識了知，成無窮故。如果必須藉由另外一種心識來「證成實有識」是存在的話，以此類推，也必須藉由另外一個心識，再次的了解「證成實有識」的心，以這種方式來推論的話會有無窮的過失。

偈頌：112、若識由境成，境又有何依？由相待而有，二皆無自性。

釋文，若謂：「現見所知、所量境為諦實，由此成立心識。」既然自證現量已經被破除了，透由他識了知會有無窮的過失，既然是如此的話，他宗換了一個立場，他認為透由直接了解所知以及所量的境為諦實的這一點，透由了解「境」為諦實，能夠成立「心」也是諦實的。我的這一點，就像你所謂的觀待境能夠安立心的道理是相同的。

這時自宗提出了，有所知境，此又有何依憑？如果是這樣的話，「有所知境」的這一點，它又有什麼依憑、有什麼依據呢？若由正量安立，則境與識由相觀待之力而有，如果你認為有所知境的依據是由正量來安立的話，這時「境」與「識」這兩者的關係，是透由互相觀待而產生的；由此明顯成立二者皆無自性，如果「境」跟「識」這兩者是互相觀待而形成的話，很清楚的這兩者都沒有任何的自性，猶如長短、彼此。這就像是長跟短、彼跟此，二種法在安立的時候，是互相觀待而安立的，表示長短、彼此都沒有任何的自性。以自宗的立場，

由於觀待了「心」跟「境」是彼此互相依賴而形成的緣故，所以可以透由觀待境而安立心。但是他宗，你認為有諦實的情況下，怎麼能夠透由觀待境而安立心呢？既然你承許是有諦實的，那彼此互相觀待的這一點是沒有辦法被安立的。

偈頌：113、無子則無父，子又從何生？無子則無父；如是無境識。

釋文，若無兒子，則無父親，無可安立為父親故。如果沒有兒子，要如何安立父親呢？是沒有辦法安立的。他之所以會成為父親，是在觀待兒子的情況下，而成為父親的。若無父親，則兒子又從何而生？但如果沒有父親的話，兒子是從何而生的呢？彼無因故。如果沒有父親，難道兒子不是從父親而產生的嗎？所以如果沒有父親的話，兒子的因又是誰呢？沒有其他的因。如無兒子則無父親，二者相互觀待，所以兒子跟父親這兩者的關係，是彼此互相觀待的情況下而安立的，故無諦實；如是境、識亦無諦實。相同的，境與識這兩者的關係，也是彼此互相觀待而形成的。既然是彼此互相觀待，就表示不論境與識，或是兒子與父親，都沒有任何的諦實，因為在有諦實的情況下，是沒有辦法安立互相觀待的這一點。

偈頌：114、如芽從種生，因芽知有種；由境所生識，何不知有境？

釋文，若謂：「如苗芽從自性所成種子而生，因見苗芽能知有種，這時他宗再次的提出了反駁，如同苗芽從自性的種子當中生起之後，「因見苗芽能知有種」，因為見到了苗芽，進一步的去推論它是有種子的，所以他認為在「有諦實」的情況下，還是能夠安立「彼此互相觀待」，為什麼？因為苗芽是從有自性的種子而冒出來的。當種子冒出芽之後，看到芽的這個人，透由看到了芽，進一步的去推論，他能夠知道芽是從種子當中所冒出來的，所以他認為縱使有諦實、有自性，還是能夠安立觀待的這一點。並且進一步的，透由譬喻去引申了他想

要詮釋的義；由境所生諦實心識，相同的，透由境能夠產生諦實的心識，何故不能了知有勝義實有之境？既然透由境能夠生起諦實的心，那這顆諦實的心，為什麼沒有辦法了解境是有勝義、是實有的呢？應能了知。」

偈頌：115、由異苗芽識，雖可知有種，然由了知境，從何知有識？

釋文，此不合理。對於他宗所提出的論點，自宗回答這是不合理的。為什麼不合理？由與苗芽質異之正量識，見苗芽已，雖可了知有種，以自宗的角度來說，透由與苗芽本質相異的正量識，在見得苗芽之後，雖然可以了解苗芽是從種子而產生的，所以進一步的可以去推論種子是存在的；但對於這一點，唯識宗並不是如此承許。因為經部宗以及應成派的論師，他們都認為外境是存在的，雖然一者認為外境存在的方式是有自性，另外一者認為是無自性，但是如果不探討有無自性的話，這兩派的宗義師都認為外境是存在的，透由觀待外境而形成了心，所以這一點經部宗以及應成派他們都承許。但是唯識宗並不認為外境是存在的，所以他在安立境的時候，並沒有辦法安立與苗芽質異的正量識，也就是與苗芽是本質相異的另外一種心識，他認為心跟境這兩者的關係是本質相同的，所以在安立的同時，他必須要安立「自證現量」的原因也是如此。所以自宗可以安立一個與苗芽是本質相異的正量識，透由正量識了知苗芽之後，進一步的可以知道種子是存在的。然由了知對境，又從何量了知有識？但透由了知對境，又從什麼樣的正量能夠知道心識是存在的呢？已破自證，自證已經被破除了，餘識亦非汝所許故。而透由其他的心識來作證成的話，這一點你又不承許，所以要藉由什麼樣的正量來證成心識是存在的呢？是沒有辦法證成的。

寅三、陳述證成無我正因（三）卯一、金剛屑因（五）辰一、破無因生（202“）

順世外道等曰，「順世外道」是屬於比較差的外道，他們所提出的論點並沒有什麼依據，他們認為世俗法是「無因而生」的，他們提到：「未見誰造孔雀彩羽，蓮瓣粗糙光滑、芒刺尖銳亦未有其造者，

故為自然而生。」比方孔雀有彩色的羽毛，蓮花瓣有些是粗糙的、有些是光滑的，芒刺是尖銳的，這都沒有造者，它是自然而產生的。為什麼會有這樣的觀念？是因為他認為孔雀的羽毛色澤非常鮮豔、非常美麗，就像是有人畫出來的感覺。既然找不到這是誰畫的，又沒有天人能夠創造這一切，所以他推論說這一切都是無因而生的。

偈頌：116、世人以現識，能見諸法因；蓮莖等差異，由各別因生。

117、誰造各別因，由前諸異因。何故能生果？此由前因力。

釋文，此不合理，因世間人以現前識，能見如莊稼等多數內、外諸法之能生因，自宗回答，諸法無因而生的這一點並不合理，因為世間人能夠清楚的看到，農田裡的農作物等，多數內外諸法都是透由因而產生的；蓮花莖之色澤、花瓣之數量等果報差異，是由各別不同因生。蓮花莖之色澤以及花瓣的數量，為什麼會有多寡的不同？是因為不同的因而產生的。如果世間的萬物不需要觀待因，就能夠自然而生的話，那這時為什麼有些地方會有特別的花，而其他的地方沒有？就表示一朵花要形成，必須要觀待土壤、溫度、陽光等眾多因緣，如果不需要觀待這些因緣的話，應該到處都能夠開滿鮮花才是。

若曰：「誰造各別不同之因？」他宗提到：這些不同的因又是誰造的呢？由前不同諸異因生。自宗回答：這些因是透由之前不同的因而產生的。又謂：「何故由不同因，能生不同果耶？」他宗又提到：為什麼透由不同的因，能夠產生不同的果呢？無有不能生果之過，此由前因之力，由不同因能生各種不同果故。自宗回答：透由之前的因能夠產生之後的果，不同的因它是能夠產生不同的結果，因為，因具備有不同的能力，所以透由不同的因能夠產生不同的結果。是故，以諸事物作為有法，彼非無因，因於不同時處見彼時而生故。所以，以諸事物作為例子，事物並不是無因而生的，因為在不同的時間、不同的地方，我們可以看到諸法呈現出不同的面貌。

偈頌：118、自在眾生因；何為自在天？雖是謂大種，唯名何必勞？

119、然地等無常、多不動非天、不淨足所踐，故非自在天。

釋文，吠陀、勝論以及一類數論外道，許自在天者曰，外道當中吠陀派、勝論派以及一類的數論派，他們是承許自在天的，並且在描述自在天的時候提到：「自在天乃自生之遍智者，動念創造一切身、處、資財，故為眾生之因。」他們認為自在天是自生的遍智者，他能夠動念來創造一切世間的身體、處所、資財等萬物，所以他是眾生的因。問云：「先說何為自在天義？」這時自宗就問到：先說明自在天是什麼內涵？若謂：「即是大種，因由地等大種增減能令果有增減。」如果對方回答：所謂的自在天就是大種，因為地等大種的增減，能夠使得果有增減。雖是如此；吾等亦許大種增減能令果有增減，以自宗回答：雖然自宗也承許大種的增減能令果有增減，其義無別，唯名不同，這我所承許的跟你所承許的從內容上並沒有不同，只是名稱上我取名為大種，而你取名是大自然，何必為此費盡辛勞而立自在天耶？如果你認為所謂的自在天就是大種的話，那你就取名大種就好，為什麼要費盡辛勞而取個自在天的名字呢？根本不需要。不應為此劬勞，因常、無常等義差別甚大，彼不應為自在天故，如下「然」等所述。所以對於這一點，如果你認為自在天是大種的話，那根本不需要為這一點取名為是大自然，更何況你認為大自然是常法，而大種是無常法，「常法」與「無常法」的內涵差別是非常大的，所以你不應該承許大種是自在天。對於這一點在偈頌裡面提到了「然地等無常」，有提到這兩者的差異。

地等大種是具多種物質體性，所以分析了大種與自在天這兩者的差異，地等大種它具備了多種物質的體性，乃能生滅之無常法，以本質而言大種是屬於無常法的，於生果前不須動念，並且在生果之前它不需要動念，大種非天，而且大種是屬於物質，它不是天人，且是足等所踐及不淨物，並且它是眾人以腳等所踐踏的地方，以及它的本質是不乾淨的，故彼非自在天，所以地等大種並不是自在天，因汝許自在天為一、為常、於生果前須先動念、為天、非所踐及不淨物故。因

為你在承許自在天的時候，你認為自在天是單一個個體，它的本質是常態法，並且在生果之前必須動念，而且它是天人，它並不是足等所踐踏的個體，它的本質也並非不淨物。既然是如此，就表示地等大種與自在天，從各個角度來分析的話，都可以知道這兩者的差距是非常大的，所以不能承許地等大種是自在天。

（204 末 1）

若謂：「虛空即自在天。」

偈頌：120、不動故非空，非我前已破。不思議作者；說彼有何義？

自宗問他宗：如果你認為虛空是自在天。他宗不見得認為虛空是自在天，但由於他宗也認為地、水、火、風、空這五者的順序，是先有虛空、再有風、再有火，之後有水以及地。所以從這樣的角度，如果你認為「虛空」是世間的創世主，以「虛空」作為基礎能夠形成四大的話。

釋文，以虛空為有法，非自在天，以虛空為討論的對象，虛空並非自在天，不為生果而動念故。虛空為什麼不是自在天？是因為在承許自在天的時候，你認為自在天能夠創造一切事物，是透由動念而創造的，但是虛空並不會動念。常我亦非自在天，前已破除彼為心與物故。而「常我」也並非自在天，因為在之前已經破除了「彼為心與物故」，對於「常我」的這一點，在之前已經破除了。若謂：「自在天乃不可思議之造作者，故無彼等過失。」如果他宗回答：自在天是沒有辦法言喻、是不可思議的造作者，所以並不會由你——也就是自宗所提出來的過失。自宗提到：言說彼為不可思議之造作者又有何義？因不可思，汝亦不知自在天為誰。說自在天是無法言喻、難以想像的造作者，這有什麼意義呢？既然自在天是沒有辦法想像、無法言喻的話，那你憑哪一點說自在天是世間的創世主呢？

已二、若是常法則不堪為具緣之因

偈頌：121、何為彼欲生？我及自在天、地等豈非常？識從所知生，

122、無始受從業；說彼生何物？

釋文，（自宗）問曰：「苦、樂受等若從往昔業等而生，復有何果為汝所許彼自在天欲生？」自宗問說：苦樂等感受，如果是從往昔的善惡業而產生的，那又有什麼果是你所承許的自在天想要創造的呢？若謂：「即我。」如果他宗回答說，自在天想要創造的是我，此不合理，自宗認為這一點是不合理的，我與地等及自在天，彼之同類後生體性，應非自在天所創造，不論「我」或是「地水火風」或是「自在天」，與這些法同類的後生體性，應該不是自在天所創造的，因我、四大微塵及自在天豈非常耶？因為你承許了「我」以及「四大微塵」以及「自在天」都是常法，既然是常法，它怎麼能夠創造果呢？既許為常，則彼等不應是所生、能生。既然自在天是常法，我也是常法，那透由自在天如何能夠產生我呢？所以安立自在天為「能生」、我是「所生」的道理是不正確的。現青之根識等，從所知境青等而生，顯現青色的眼根識，它是從所知的對境青色而產生的；無始以來，苦、樂感受皆從善惡業而生故，相同的，無始以來心續中所呈現的苦樂感受，也都是從善惡業而產生的緣故，請說彼自在天又生何物？那請你告訴我，自在天到底能夠創造什麼樣的果？終究無有彼所生果。

偈頌： 若因無初始；果云何有始？

123、彼既不待他，何故不恆造？若無非彼造，則彼需待何？

釋文，若謂：「因自在天是恆常事，彼無初始。」在上一段有提到，如果苦樂的感受是由業而產生的話，那自在天到底要創造什麼樣的果呢？如果你認為連苦樂的感受都是自在天所創造出來的話，還是會有以下的過失，會有哪些過失呢？在還未提出過失之前他宗提到了：自在天的本質是恆常的事物，所以他是沒有初始的創世主。也就是無始以來，他就一直存在這個世間，他是這個世間的創世主，一切都是他創造出來的。

自宗回答，則今受等眾果云何有始？如果自在天是無始以來就存在的話，那在今天我們所感受到的這一切，怎麼會是有開端的呢？因

今日受，亦從無始時來而生，因為今天的感受，也是無始以來的大自在天所創造出來的，既然大自在天是無始的，這就代表他所創造出來的這一切，也是無始以來就存在的，其直接因能力無窮盡故。因為萬法的直接因——也就是大自在天，他的能力是無窮無盡的，彼自在天何故不於恆時造一切果？如果自在天是恆常的事物，而且無始以來就存在在這個世間上的話，那為什麼他不從過去直到現在都保持常恆的狀態，來創造一切的世間萬法呢？因彼既能造一切果，又不觀待其他緣故。因為自在天能夠創造世間的萬物，而且在創造的當下，他不需要觀待其他的因緣，應是如此，若無其餘非彼所造之果，如果世間的萬物都是大自在天所創造的話，則彼生果需待何緣？那大自在天在創造一切萬法的當下，他需要觀待什麼因緣呢？縱許待俱生緣，然彼亦須自在天造，如果你認為大自在天在創造萬物的時候，他必須觀待俱生緣的話，他所觀待的俱生緣，照理來說也是大自在天所創造出來的，既然是他所創造的，為什麼需要觀待呢？則彼造之即可。

偈頌：124、若待緣聚合，成因非自在；聚無權不生，不聚無權生。

125、若非自在欲，造應隨他力。若因欲造果，彼豈是自在？

釋文，若自在天生果待俱生緣，在世間，例如農作物必須觀待俱生緣，地、水、溫度等才有辦法形成，相同的，蓋一棟房子也是如此。如果自在天在創造果的時候，必須觀待「俱生緣」，也就是與近取因共同生果的緣，當近取因與俱生緣聚合即成為因，如果自在天在創造萬法的時候必須觀待俱生緣，但其實當「近取因」與「俱生緣」這兩者聚合的時候，因就形成了。則自在天應非能自主因，這時根本不需要自在天，因於因緣聚合之際，自在天彼無權不生其果，因為如果生果的因緣都具備的話，縱使沒有自在天，果還是能夠呈現出來，所以他沒有任何的權力來改變因會生果的這一點；因緣不聚，自在天亦無生果權。如果生果的「近取因」或者是「俱生緣」缺少一者的話，縱使有自在天也沒有辦法生果。假若非自在天所欲，而由業造地獄苦果，

則自在天應隨他力，如果世間的萬法，並非自在天所想像般能創造出來，而是透由業力而形成的話，比方墮入地獄的眾生，他所承受的苦果，是過去所造的惡業而感得的業報，這並不是自在天所想要附加上去的話，這時你怎麼能夠說自在天他有自主權能夠創造世間的萬法呢？故壞彼是自主之造物者。如果自在天沒有辦法自主的創造世間的萬物，那這一點就等於是破壞你所承許自在天「他是自主的造物者」的這一點。若自在天是欲造果而造，則果因欲而成，如果自在天在創造萬法的時候，是因為內心有了想要創造萬物的想法，而創造了萬物的話，這時世間的萬法是因為自在天的想法而創造出來的；既由欲造其果，則彼豈是自在天耶？所以推論到最後，到底是誰創造了萬法？並不是自在天，而是自在天心中的想法。那難道自在天心中的想法是自在天嗎？並不是！因欲乃是無常法故。因為自在天心中的想法是會轉變的，它是無常法，既然是無常法就表示它並不是自在天。

已三、破微塵是常法無因，結合憶念前已說理

偈頌：126、說微塵為常，彼亦前已破。

釋文，勝論派說微塵為常，是造種種眾生之主，勝論派認為微塵是常法，並且它能夠創造世間的眾生；彼亦於前由破無分微塵之理已盡破除，這一點，在之前破除無方分的微塵時，就已完全的破除，如於死者不須壓制。所以在這個地方不需要再次的破除，這就像是在戰場上，如果已經殺死了對方，就不需要再次的壓制對方。

辰三、破從常法勝性而生（二）已一、陳述他宗（208 “）

這個科判裡是要說明數論派的宗義。

偈頌：常主眾生因，數論師所許。

127、精力與塵暗，三德平衡時，其名為勝性；失衡稱眾生。

釋文，數論師曰：「自性生大大起慢，從慢生起十六法，此十六法即外相，我非自性非外相。」數論派的論師提到：「自性生大」當中的「自性」指的是勝性，勝性生起了大，「大起慢」當中的「大」

指的是心，透由心而生起了慢，從慢生起了十六法，這「十六法」指的是十一根以及五大種，數論師認為這十六法稱為外相，而受用外相的神我，它的本質既非自性也非外相。

對於這個內涵進一步的解釋，謂二十五種所知中，數論派他們將所知分成二十五種，主是常、一等具五相，在二十五種的所知當中，「主」也就是勝性，它具有常、一等五種性相，也就是五種的特徵，彼為種種外相眾生之因，「眾生」在這裡解釋為「外相」，所以透由勝性能夠創造各種不同的外相，所以勝性是各種不同外相的因，乃數論師所許。苦、樂、捨三，其異名為「精力」與「塵」、「暗」，數論師在安立勝性的時候，是如何安立的呢？當精力、塵、暗三者力量均等的時候，這個狀態安立為勝性，而精力、塵、暗這三者要如何解釋呢？這就是平常所提到的苦、樂、捨這三種的感受；於此三德平衡之時，其名稱為「勝性」，當這三種感受的力量是均等的時候，數論師認為這種狀態叫「勝性」，若彼三者失衡，則稱眾生，又名外相。如果苦、樂、捨這三者的力量不協調的話，就會從勝性變現出「外相」。所以勝性是「因」，而所變現的外相是的「果」，透由勝性變現種種的外相之後，神我能夠受用各種的外相。而這個部分詳細的內涵，如果各位有時間的話，可以參考蔣揚協巴所造的宗義論典。

已二、破除彼說（二）午一、正破（三）未一、破除無分勝性常法是外相之自性

數論師所安立的「勝性」，就如同自宗所安立的「空性」。自宗在安立「空性」的時候，認為一切法最究竟的本質是完全相同的、毫無差異，而在「空性」的狀態下，能夠顯現出各種不同的世俗法。相同的，數論師也認為「勝性」的本質，是處在苦、樂、捨這三者完全平衡的狀態，並且勝性有能生諸法的能力，所以在勝性的狀態下能夠顯現外在的諸法。

偈頌：128、一體有三性，非理故彼無。如是德非有，彼復各三故。

129、無德則聲等，遙遠不可得。

釋文，以所知為有法，色等以及無分勝性一體，若有樂等三種自性，彼非合理，「色等」指的是「五唯境」，也就是外相。外相以及無

分的勝性，數論師在安立勝性的時候，他除了安立勝性是常、一之外，也安立勝性是无分的。既然勝性是无分的，那怎麼能夠安立勝性是在苦、樂、捨這三者平衡的狀態呢？所以，無分的勝性它本身擁有樂等三種自性的這一點是不合理的，不應成一法故。既然它是無分的，就表示它沒有辦法擁有樂等三種自性，如果它擁有樂等三者自性，它應該是有分的才對，而不是無分的。不應為一，亦不應成為多，故成全無。如果它不是無分的一，那就沒有辦法安立無分的多，所以從你的角度來說，如果沒有無分的一以及異的話，那法是沒有辦法安立的。故彼三德自性無分勝性為無。所以同時具有苦樂捨三種自性的無分勝性是根本不存在的。

如是德亦非實有一，相同的，所謂苦、樂、捨這三種的功德，它也不是「實有的一」，為什麼不是實有的一呢？彼復各別有三相故。因為苦、樂、捨這三種功德，每一種也都包含了苦、樂、捨三相，既然它有三相的話，怎麼能夠安立是「實有的一」呢？如此觀察，若無三德平衡勝性，則聲等法遙不可得，以這樣的方式去觀察的話，如果沒有三德平衡的勝性，那聲等世俗法是完全無法安立的。為什麼無法安立？因汝承許五唯乃是勝性之外相故。因為你認為色、聲、香、味、觸這五唯境，它是勝性所變現的外相，既然它是勝性所變現的外相，就表示必須先安立勝性才能夠安立外相。如果同時具備三德的勝性是不存在的話，那要如何的來安立五唯境呢？是沒有辦法安立的。

偈頌： 衣等無心故，亦非有樂等。

130、謂諸法因性；豈非已觀察？

釋文，無心唯物，故衣等法，亦應非有樂等成住同質自性。衣服它是屬於物質、而沒有心，既然是無心的，就表示它不會有苦樂的感受。在這個地方自宗為什麼要特別強調這一點？是因為他宗認為「果」的形成，必須是在「因位」的時候就已經先形成出來，但是它存在的狀態是不明顯、不清楚的，而由因生果之後，果才能夠清楚的呈現；所以在因的階段，果是存在的，只不過它存在的方式並不明顯。如果「因」的階段「果」就存在的話，我們穿上衣服之後會有一種樂受現

起，「樂」是穿衣服之後所得到的結果。如果樂是衣服的「果」，那就表示樂在衣服「因」的時候就已經存在了，所以要安立在衣服的階段就已經有樂受現起；但衣服是無心、而且是唯物的，所以它並不會有苦樂的感受。

在提到這一點的時候，先介紹數論派承許的「自生」，數論派也是仔細的思慮過後，才安立法是自生的。如果能夠破除數論派所承許的「自生」，被破的人，他了解「自生」是不存在的之後，下一步就是進入中觀應成派，他根本不會去理會中觀自續派以下的宗義，由此可知，數論派所安立的「自生」是相當嚴謹的。過去在學習經論的時候，我的老師也有特別的提到，數論派所謂的「自生」並不是自己產生自己。比方以種子跟苗芽為例，苗芽是自生的。苗芽是「自生」的這一點，並不是說苗芽能夠產生苗芽，數論派當然也承許苗芽是從種子而產生的，雖然是從種子而產生的，但是他又認為苗芽是「自生」的，為什麼他會提出這樣的看法？因為他認為苗芽的自性跟種子的自性是完全相同的，只不過是會呈現出不同的外相，而苗芽是與自己同一個自性的種子而產生的緣故，是與自己同樣自性的個體而產生的，所以他說苗芽是自生的。而這一點，唯識宗雖然也認為，色法跟心是同質、是同一個自性，但是他並不承許果的形成是透由同一種自性的另外一者而產生，所以唯識宗並不承許「自生」，所以他的描述方式跟數論派的描述方式並不相同。

數論派認為，苗芽的自性跟種子的自性是同一個自性，在同一種自性的情況下，苗芽是從與它同一種自性的種子而產生的，所以他說苗芽是「自生」的。數論派認為，在種子的階段苗芽就已經形成了，只不過苗芽並不明顯，所以透由種子能夠產生苗芽的當下，苗芽能夠清楚的呈現在眾人的面前；但還未清楚呈現之前，種子的自性跟苗芽的自性是完全相同的，所以在種子的階段也有苗芽的自性，只不過它不清楚罷了。對於這一點，如果因的階段已經有果的自性，就代表在衣服的階段，已經有苦樂的自性存在這當中，但其實衣服本身並不會有苦樂的感受。

過去曾經有一個公案，在某一個時間點，數論派的論師透由辯論的方式擊敗了很多的內道徒，將當時很多的佛弟子都轉成外道。而龍

樹論師的心子——聖天論師，為了要制止這樣的情況，所以自告奮勇與數論外道辯論，在辯論的時候旁邊會有很多的見證人，由他們來決定是誰輸、誰贏？但由於聖天論師以及當時與他辯論的數論外道，這兩者都是非常有名的大智者，他們一來一往的辯論，旁邊的見證人根本聽不懂這兩個人在辯什麼？因為他們辯得太深入了。雖然聖天論師，知道他的立場是站得住腳的，而且也辯贏了數論外道，但由於旁邊的見證人沒有辦法證明的緣故，所以一直沒有辦法分出高下。

到最後聖天論師就想，我一定要用一個非常清楚的正理來反駁對方，而且這個正理是所有人都能夠聽得懂的。所以他就提出了一個問題，他問數論外道說：「在一根草的尖端上，會不會有一隻螞蟻，牠的心續中造了一種將來會投生為一百隻大象的業？如果有的話，那在這根草的尖端上有沒有一百隻大象？」因為數論外道他們認為，果是在因的階段就存在了，如果一百隻大象在因的階段就存在的話，他必須要承許在草的尖端上可以同時擁有一百隻大象。所以他就問對方說：「在一根草的尖端上，會不會同時有一百隻大象存在？」結果那位數論外道回答說：「會！」當他一回答的時候，旁邊的見證人全都哈哈大笑，他們終於聽懂數論外道的論點是站不住腳的，所以他們認為聖天論師辯贏了那場辯論。

謂樂等性實乃衣等外相諸法之因，如果從另外一個角度來分析的話，苦、樂、捨這三種自性平衡的狀態——也就是勝性，它是衣等外相諸法的因，然法實有豈非已觀察耶？但諸法是實有的這一點，我們在之前難道沒有透由正理來觀察嗎？在透由正理觀察之後，諸法實有的這一點難道沒有破除嗎？已破諦實。

偈頌： 許樂等為因；從彼不生布。

131、若布能生樂，無布應無樂。

釋文，汝許樂等平衡——勝性——為布等因，你認為苦、樂、捨這三者平衡的狀態——它是勝性——而且它是布等世俗法的因，然而從彼不生布等，但是從勝性是沒有辦法產生布等世俗法，無有彼故，因為勝性是不存在的。若從布等能生樂等，後時無布等時，亦應無有

樂等平衡——勝性，如果你認為從布能夠產生快樂的話，那當布消失了之後，是不是樂也就消失了呢？如果樂消失的話，那應該不會有苦、樂、捨這三者平衡的勝性才對，無有無因之果故。汝不應許，已許勝性是常事故。這一點你是沒有辦法認同的，因為你認為勝性是恆常的事物，所以勝性是永遠不會改變的。

未二、破是常法

偈頌： 樂等恆常性，畢竟不可得。

132、樂等若恆現，何故無感受？彼若轉微細，粗細又為何？

133、由粗變細故，粗細應無常。

釋文，樂等自性畢竟無恆常性，此乃正量不可得故。自宗提到，苦樂等自性畢竟不是恆常的自性，它是恆常的這一點是正量沒有辦法證得的。假若明現樂等為恆常事，生痛苦時，何故於樂無有感受？如果清楚的感受樂等是恆常的話，那之後當生起痛苦的時候，為什麼感受不到快樂呢？既然快樂是恆常的事物，那生起痛苦的時候，為什麼沒有辦法感受到快樂呢？應能感受。這時如果他宗回答，爾時彼樂若轉微細，在生起痛苦的當下，還是能夠感受到快樂，只不過快樂由粗轉變為細，粗分為何？自宗回答，那粗分的快樂它在哪裡呢？由粗轉細又為何耶？粗分的快樂它會轉變成細分的快樂，又該如何解釋呢？此皆非理，樂為常故。這都不合道理，因為你一開始就認為樂的自性是恆常不會改變的。樂等能由微細轉粗、由粗變細，是故粗細應成無常。既然苦樂等感受，能夠從微細轉變成是粗分，從粗分轉變成是微細，那不論是粗分感受或是細分感受，都不應該是恆常法，它是無常法才對。

偈頌： 如是何不許，一切事無常？

134、粗樂若非異，明顯樂非常。

釋文，如是為何不許一切事物皆是無常？應當承許，因其自性皆能轉成其他法故。自宗又提到，相同的，為什麼你不承許一切的事物

都是無常法呢？應該是要承許的，因為一切事物，它的自性都能夠轉變成其他的法類，所以一切事物都是無常法。粗與樂性二為成住質異？或非質異？「成住」指的是生住滅的狀態，粗分感受與樂受這兩者生住滅的狀態，是本質相異？還是本質相同？若如初者，如果這兩者生住滅的狀態是本質相同的話，粗滅亦應受樂，當粗分感受消失的時候，這時也必須要感受到樂受，故壞受明顯樂即粗分性，如果當粗分感受消失之後，還能夠明顯的感受到樂受的話，這一點就破壞了你之前認為「感受明顯的樂受它本身就是粗分樂受」的這個論點；若非質異，如果這兩者生住滅的狀態並非本質相異，而是本質相同的話，則明顯樂亦應非常，那麼「明顯樂受」也應該不是常法，為什麼不是常法？因粗若滅，樂亦滅故。因為當「粗分感受」消失的同時，「明顯樂受」也會消失的緣故，既然「明顯樂受」會從有轉成無的話，那「明顯樂受」怎麼會安立成是常法呢？若許，則壞樂等自性為常。

這一段最主要強調的內容是什麼？他宗在安立勝性的時候，將「勝性」的狀態安立為是苦、樂、捨三者平衡的狀態，而將「外相」安立為是苦、樂、捨三者沒有辦法達到平衡的話，它會從「勝性」轉變為「外相」。但是既然「苦樂感受」是會轉變的話，那你如何安立苦樂捨平衡的狀態它是恆常的勝性呢？所以以自宗的角度，他認為根本沒有苦樂捨平衡的狀態，而且這樣的狀態根本無法安立為「無分勝性」。如果它是恆常、無分的，在無分的當下，如何同時安立這三種「受」是平衡的？更進一步的，如果勝性的狀態是指苦樂捨這三種感受是平衡的話，那既然是常態法，為什麼它能夠轉變為不平衡的狀態呢？如果能轉變的話就表示「勝性它並非常法」。所以以自宗的角度，他提到了勝性以及外相這兩者是無法安立的。

未三、破果前無不可新生

偈頌： 若許因位無，無故終不生。

135、許無顯可生，不許義猶存。

釋文，若許生者須於因位中有，於因位無，終不可生，無因之自性故。他宗認為「生者」，也就是由因生果的一法，只要它能夠從「因」呈現出來，「果相」本身在因位的階段都必須存在。如果一果它在「因

位」的階段不存在的話，那怎麼透由因而生果呢？無因之自性故。汝之生義為何？這時自宗反問他宗：你所認為的「生」到底是什麼內涵？若謂：「自性於前雖有，然於一時，往昔不明顯者於心境上轉為明顯。」這時他宗回答說：果的自性，在之前因位的狀態下雖然是存在的，但是它並不明顯，之後透由某個因緣，過去「不明顯」的果能夠在心的對境上轉變成是「明顯」的果，也就是它能夠清楚看到「果」是什麼樣的相狀。

既許顯者於因位無而仍可生，縱汝不許前無而新生果，然義猶存，唯不許名。對於這一點自宗回答，如果你認為顯著者、明顯者（也就是清楚的果），它在因的階段是不清楚的，但是透由不清楚的狀態，它還能呈現出清楚的果的話，縱使你表面上不認同「之前不存在而新生的果」，但實際上你也不得不承許。以簡單的例子來說，他宗並不認為「綠色的苗芽」它是明顯的果，綠色的苗芽它是從種子而產生的。這時自宗會問他宗說：你認不認為綠色的苗芽是從種子而產生的？如果他宗認為，綠色的苗芽是從種子而產生的話，這時自宗會問他說：那難不成在種子的階段，就有綠色的苗芽嗎？如果在種子的階段就有綠色的苗芽的話，那是不是代表在種子的階段已經有了明顯的果呢？如果在種子的階段並沒有綠色的苗芽的話，那透由種子為什麼能夠生起出綠色的苗芽？這一段最主要強調的就是這個內涵。所以提到「然義猶存，唯不許名」，其實這個道理你也認同，只不過表面上你不認同罷了！

或可釋曰：縱汝不許顯者——外相——前無新生，然仍須許其義猶存。從後面的角度來介紹的話，它介紹的方式跟前面的方式是相同的，只是它的描述方式略有不同。

偈頌： 因中若有果，噉飯成食穢；

136、復以購袍財，購棉花種穿。

釋文，假若因中有果以同體性相存，如果在因的階段就有果的存在，而且因、果是以同體性的方式而存在的話，噉飯應成食用穢物，吃飯就應該成為是在吃骯髒的東西，為什麼？因為穢物它是飯的果，

如果果在因的階段是存在的話，就表示在吃飯的時候是在吃穢物，因飲食之自性與穢物之自性為無分一性故。因為你認為飲食的自性與穢物的自性，這兩者都是勝性的自性，既然是勝性的自性，就代表這兩者的自性是「無分一性」，它是無分、而且是同樣的一種性質，既然是同樣的性質，就代表在吃飯的時候就等於是在吃不淨物。

因許勝性是諸法之自性、實相、勝義、無分之常，因為你認為所謂的「勝性」，它是諸法的自性、它也是實相、它又稱為勝義，並且它的本質是無分的常態法，此同承許食與穢物自性為一。復應以購棉袍之財，購買棉花種子而穿，相同的，棉袍是棉花種子的果，如果果在因的階段是存在的話，那棉袍在棉花種子的階段也應該存在才對。那這時你應該拿買棉袍的錢，去買棉花種子來穿，因為棉花種子本身就已經有棉袍了，這時你可以去買一堆的棉花種子來穿，根本不需要買棉袍才對，因棉袍之自性與棉花種之自性為無分一性故。

偈頌： 謂世愚不見；智者所立言。

137、世間亦能知，何故不見此？世間若非量，明見亦非真。

釋文，若謂：「彼二雖是同一自性，然世間人愚昧不見因位有果，故不穿棉花種。」這時他宗回答說：「棉種」與「棉袍」這兩者的本質雖然是同一種自性，但這一點對於不懂宗義的世間人而言，由於他們過度的愚昧，所以他們沒有辦法清楚的看見，在因的階段是有果的這一點，所以他們選擇不穿棉花種而穿棉袍。若爾，汝數論派之大師——洲生仙人等，這時自宗就反駁說：如果是這樣的話，你數論派所歸依的大師——洲生仙人等，所謂一切智者，了知因位有果所立之言，你認為他們是一切遍智，他們了解一切的萬法，這就表示他們也了解在因的階段是有果的，既然是如此的話，想必他們也知道在棉種的階段是有棉袍的，那為什麼你所歸依的大師，他們不身穿棉種而要穿棉袍呢？而且他們知道，在因的階段是有果的，並且進一步的安立了這個宗義，汝亦已知，這一點你也知道啊！那難不成你在吃飯的時候，你承認自己在吃不淨物嗎？故汝噉飯應成食穢。汝宗此理，世間亦有

能了知者，而且你所立的宗，在世間上有很多人，透由學習之後也是能了解的，何故不見因位有果？為什麼他們還是沒有辦法看見，在因的階段是有果的呢？如果了解了這個道理就能夠看見的話，亦應可見，已知數論所立因位有果故。照理來說，他們也應該要能看見，因為他們已經知道數論派這個宗義所安立的道理。

又於前句，汝雖承許汝師已知彼義，然猶見彼不穿棉種，刻意著衣，顯然因位無有其果。對於前面的那句話，以另外一種方式來解釋的話，雖然你承許了你的導師知道「因位有果」的道理，但是你還是看得到你的導師，他的身上並不是穿著棉種而是穿著棉袍啊！這代表什麼？你的導師既然是一切遍智的話，那為什麼他不穿棉種？是因為他知道在棉種的階段是沒有棉袍的。所以，既然他知道在棉種的階段沒有棉袍的話，那他怎麼會去穿棉種呢？所以他當然會選擇穿棉袍啊！既然你所認同的導師，他是一切遍智、他了知萬法的話，他選擇不穿棉種而穿棉袍，這就代表在棉種的階段是沒有棉袍的，所以提到「顯然因位無有其果」。

若謂：「世間所見非量，故不了知。」如果他宗再次的反駁，世間人所見到的都不是正確的，故不了知。若爾，世人明見外相自性亦應非真，如果世人所看見的都不是正確的話，當世人清楚的看見外相的時候，那照理來說外相也應該是假的才對，世人所見皆非量故。那你如何安立外相是真實的這一點呢？為什麼在這個地方會有這樣的問答？是因為他宗認為因果是同一個自性，而且果的自性在因的階段就已經形成，只是它並不明顯，而透由眾多的因緣聚集之後果才會清楚的呈現，這時果所呈現的面貌稱為「外相」，而且他宗認為果的外相是能夠清楚的被世人所看見的。但如果他宗認為，世間人所見到的這一切都是不正確的，所以他並沒有辦法了知因位有果的道理，如果是這樣的話，既然世人所見到的都不是正確的，當世人見到明顯的果相時，照理而言他所見到的也不是真的，但這一點就違背了他宗一開始所安立的論點。

午二、中觀師無相同過失（212 “）

這個科判的內容很重要。

偈頌：138、若量皆非量，彼悟豈非假？故修習空性，妄故不合理。

釋文，或曰：「若如汝言，量於勝義皆非正量，他宗提出了質疑：如果如你所說，量是屬於世俗法、它是虛妄的話，既然是世俗的虛妄法，就沒有辦法在勝義的狀態下安立為量，則虛妄量彼悟所量，所量豈非亦是如所悟而成？因此，量的本質是虛妄的，所以虛妄的量它所了知的對境，照道理說也應該是虛妄的。所以「所量」的對境，也就是「正量」的對境，難道不也是不如所悟而成嗎？應成顛倒虛假，如果量本身是虛妄的、是虛假的，這時透由虛妄的量所安立出來的對境，也應該是虛妄的，能悟之量為虛妄故。為什麼境是虛假的？是因為安立境的量它本身是虛妄的，所以虛妄的量只能夠安立出虛妄的境，它沒有辦法安立出真實的境。是故，無倒修習汝許空性此不合理，如果虛妄的量只能夠安立虛妄的境，那這時修學你所安立的空性並不合理。為什麼不合理？因為空性也是虛妄的、也是虛假的，因為它是虛妄的量所安立出來的，悟彼之量為虛妄故。」因為了知空性的量本身也是虛妄的，既然量本身是虛妄的，就代表量所安立的境——空性也是虛妄的，如果空性是虛妄的話，為什麼要花這麼多的時間來修學空性的道理呢？

偈頌：139、未觸假立實，不執彼無實；故凡實虛妄，無實顯虛妄。

釋文，我等說證空性之量為妄，中觀應成派自宗提到了，我認為透由空性的義共相，了知空性的比量是虛妄的。在這裡特別強調「比量」，一開始透由正理來證成諸法無自性的時候，是透由「比量」來證得的。接著透由不斷的串習，能夠以「現量」來證得空性，而現量在證得空性的當下是遠離了「義共相」，能夠直接的見到空性。所以當我們在解釋「勝義諦」的時候，勝義諦當中的「勝義」指的是現證空性的根本定。而證得空性的「比量」，它雖然沒有辦法現證空性，但透由空性的「義共相」也能夠了知空性，所以它稱為隨順的勝義，並非真實的勝義。

所以在這個地方最主要強調的是，透由空性的義共相而了知空性的比量，這種量它的本質是虛妄的，量所安立之空亦是虛妄，不只量本身是虛妄的，量所安立的對境——也就是空性，它也是虛妄的。為什麼量所安立的對境是虛妄的呢？當比量在呈現空性的義共相的同時，它也會呈現空性是有自性的這一分，所以在它的顯現境上，顯現出空性的義共相的當下，它也顯現出了有自性的這一分，所以對它而言空性也是虛妄的，因為空性實質上的本質，並不如同心所顯現般存在，極為合理，「量」是虛妄的，以及「量對境」是虛妄的這一點，是非常合理的，因以分別理解破實有者，須待顯現所破相故。「破實有者」，也就是破除實有的這一分，簡單來說就是空性。如果想要透由分別心來理解空性的話，必須先觀待「顯現所破相」，也就是在還未破除自性之前，必須要先認識何謂自性？所以這一段最主要強調的，是在還未證得空性之前，必須要先認識所破，如果沒有辦法清楚的拿捏所破，是沒有辦法證得空性的。

在上一段我們提到了，透由空性的義共相了知空性的比量，它的本質是虛妄的，雖然是虛妄的，但是透由虛妄的量，它所安立的對境（也就是空性）也是虛妄的，這一點是合理的。為什麼合理呢？所提到的理由，因為以分別心來理解破實有的這一分，也就是以分別心來理解空性的時候，必須先觀待心要能夠顯現所破的相，它才能夠進一步的破除所破。如果不知道所破為何，那要如何的破除所破呢？因此，如果想要恰到好處的破除所破的話，必須先掌握所破為何，所以必須在心中先能認識所破的行相。

對於這一點進一步作了解釋，應是如此，因分別心未觸假立實有——未現實有之相，

即不執彼無諦實者無實有故。是什麼心假立了實有的對境？「實執」這顆心它假立了實有的對境。如果分別心沒有顯現「實執」所假立的實有境的話，也就是在分別心上如果沒有辦法清楚的呈現實有的相為何，「即不執彼無諦實者無實有故」，那就沒有辦法證得「彼」，這當中的「彼」是無諦實者，「無諦實者」指的是某個世俗法。因為「無諦實」是建立在某一種世俗法之上的，所以這當中的「無諦實者」指

的是某一種世俗法。就以瓶、柱而言，如果我們的分別心上沒有辦法清楚的呈現瓶、柱是有自性的行相，這時我們是沒有辦法清楚的掌握瓶、柱無諦實的狀況。

如果以另外一種的方式，是以「觀察」來解釋，也就是諸法的本質唯由分別心假立而成，如果不以此為滿足，想要在分別心所假立的對境上去探索、去尋求的話，這時進一步的去探索、尋求而獲得的對境，稱為實有的境。所以如果是「觀察」這個詞來解釋的話，是指我們並不以分別心假立為滿足，而想要進一步的在境上面去「觀察」，並且在觀察、尋找之後，如果找到了一個對境的話，這個對境是實有的。

所以不管它是用「假立」來解釋也好，或是用「觀察」來解釋也好，它最主要要強調的點都是強調「法是實有」的這一點，只是兩種的解釋方式並不一樣，兩種的解釋方式都可以接受。而它最主要強調的內涵是告訴我們，想要證得空性，必須證得一法之上的無自性，想要證得一法之上的無自性，必須要破除一法之上的有自性；而想要破除一法之上的有自性，必須在心中先顯現出一法之上有自性的狀態為何？顯現出來之後，透由觀察正理，才能夠進一步的破除有自性的這一點，而證得無自性。

故凡所破實有虛妄，彼不應有，所以「所破實有」的這一點，它本身是虛妄的，這一點根本不存在，則破所破之無實者顯然虛妄。既然「所破諦實」或「所破實有」的這一點，它是虛妄的、而且它是不存在的，那在破除「所破實有」之後，空性本身怎麼會是真實的呢？照理而言它也應該是虛妄的。為什麼空性是虛妄的？因為所謂的空性，是破除有自性的一分我們稱為「空性」，既然所破的這一分，也就是法有自性的這一點是虛妄的話，那破除了自性而得到的無自性，它為什麼不是虛妄的呢？也應該是虛妄的。

前者之喻，如於分別未現石女兒相，即不能現石女兒死之相。在之前有提到，如果沒有辦法在心中顯現出有諦實的行相，就沒有辦法證得無諦實，這一點它舉了一個喻。「如於分別未現石女兒相」，石女是不會有兒子，所以「石女兒」本身是不存在的，如果在分別心上沒有辦法顯現出石女兒的行相的話，那怎麼能夠顯現出石女兒死掉的樣

子呢？如果要呈現出石女兒死掉的樣子的話，必須先了解石女兒長什麼樣子才對，相同的，如果沒有辦法現起諸法有自性的一分，就沒有辦法破除諸法的有自性。

(213 末 4)

若破所破之諦實空為諦實有，如果破除「所破的諦實空」，也就是空性的本質是諦實有的話，則於理智比量現諦實空須成諦實，這時在理智比量的境界上所顯現的諦實空，也應該是諦實的，若爾，則無破除一分之聚合體，當「心」證得了法是無諦實的時候，它本身雖然沒有辦法立即證得「法無諦實」的這一分也是無諦實的，但透由了解法是無諦實的，它破除了有諦實之後，它也能夠遮止「無諦實」的這一分是有諦實的，因為「無諦實」的這一分是有諦實的這一點，它是法有諦實的其中一分。所以，並沒有一種聚合體，它是在破除了一分之後還能夠呈現的。如果以總相而言，法是無諦實的話，以別相來說法無諦實的這一點，怎麼會是有諦實的呢？如果法無諦實的這一點是有諦實的話，那法無諦實的這一點就沒有辦法成立出來；且彼顯現所破為實，亦應成為諦實，如果彼之現量的境界上，它所呈現的「諦實空」是諦實的話，那它所顯現的所破也應該是諦實的，是則須有諦實，如果所破它是諦實的話，推論到最後，諦實應該要能夠安立才對，然無彼故，但諦實是不存在的，破除所破之諦實空亦是虛妄。既然所破它是虛妄、它不是諦實的，那破除所破之後的諦實空——也就是空性，也應該是虛妄的，非諦實有。

此即顯示《中論》所謂「若有少不空」等之義。如同《中論》當中所提到的「若有少不空」這幾句話，它最主要要說明的是什麼道理呢？如果有少許的法，它並非諦實空的話，那我們怎麼安立諸法是無諦實的呢？為什麼會提出這樣的一個論點？是因為有些人，他認為法是無諦實的，但法無諦實的這一分是有諦實的。也就是諸法無自性是它的空性，但空性本身是真實的、是有諦實的，所以他認為在世俗法之上，破除了有自性而呈現的「無自性」是有自性的，也就是諸法是無自性的，但是諸法之上的「無自性」是有自性的。如果有少許的法它並非無自性的話，那我們怎麼安立諸法是無自性的呢？

若不顯現實有之義共相，不能善解諦實空故，如果不了解實有的義共相為何？就沒有辦法清楚的認識「諦實空」的內涵，理解空性，

必須善巧，執所破量。想要理解空性，必須能夠恰到好處的安立所破的量。所謂的「所破量」是指所破它到底是什麼樣子？必須要能夠恰到好處的安立出來。

偈頌：140、如夢中子死，雖念無子心，能遮有子念，然彼亦是假。

釋文，是故，如於夢中夢見子死，雖念無子之心能遮有子之念，然其夢中所斷、能斷彼二亦是虛假，在這個偈頌裡面提到了一個譬喻，比方在夢中夢到自己的孩子死去了，在夢境裡想到「自己的孩子已經死掉」的心，它能夠遮止住「我認為我的孩子還存在」的這個念頭，所以透由「想到自己的孩子已經死去了」，它能夠遮止、能夠斷除「還執著自己的孩子是存在」的這個念頭，但不論「能斷」或是「所斷」這兩者都是虛假的；相同的，如是虛妄對治摧壞虛妄所斷、虛妄正量理解虛妄所量，實不相違，既然在夢中能夠用「虛假的心」遮止「虛假的念」，相同的道理，透由虛妄的對治，它也能夠摧壞虛妄的所斷，並且透由虛妄的正量，它還是能夠理解虛妄的所量，實不相違。數論外道則許一切所知皆為實有，但數論外道並不是以這樣的方式來安立所知，此因不知安立虛妄正量，故不相同。而最主要是因為，數論外道並沒有辦法安立虛妄的正量，他並不知道虛妄的正量要如何安立，所以他沒有辦法安立「藉由虛妄的正量」來安立「虛妄的對境」。

辰四、總攝破除無因之義（214 “）

偈頌：141、故如前觀察，無因全非有。

釋文，是故，如前所述以理觀察，不僅無有從自在天或勝性等不順因生，無因生果亦全非有，透由之前所提及的正理來觀察之後，從自在天或者是勝性等不順因，是沒有辦法產生果的。既然從不相順的因緣，沒有辦法生果的話，那更何況是「無因生果」；此是總攝破無因生。

辰五、破從自他共生

此頌四句，可配總攝破除從三句生，亦可結合破從自他共生之理。接下來所提到的這四句話，可以從兩種的角度來介紹：第一種可以從破除自生、他生、無因生的角度來介紹，但也可以從另外一種角度，破除自他共生的角度來介紹。

偈頌： 亦非住各別，或聚合諸緣；

142、亦非由他生；非住非趨行。

釋文，苗等諸果，亦非自性如柏樹枝插入銅盆，住於水、肥、暖、濕等各別物，或住於彼一切聚合諸緣；若有此事，理應可見，然不可見。首先提到「苗等諸果」，苗芽等果它是依賴種子等才有辦法形成，但是苗芽依賴種子的方式，並不像是柏樹枝插入銅盆的那種依賴法。就像我們將食物放到一個容器裡面，食物跟容器這兩者，它有「能依」、「所依」的關係，相同的，我們將柏樹的樹枝插入銅盆當中，這兩者的關係也是「能依」跟「所依」。但是這跟我們所要介紹的苗芽跟種子還是有所不同，雖然苗芽跟種子也是「能依」與「所依」，但是當食物放到容器裡，或是將柏樹的樹枝插入銅盆當中，能夠同時的看到這兩者；但透由種子而生起苗芽的時候，並沒有辦法同時看到這兩者。所以苗芽依賴種子的方式，如果進一步的去探索的話，想要從境界上去探索「苗芽它是如何依賴種子」的話，從境上我們去觀察，並沒有辦法找到一個真實的「能依」以及「所依」的對境。形成苗芽的因緣當中，有水、肥料、溫度、濕度等眾多因緣，苗芽的果並非安住在各別的因緣當中，也不是安住在眾多的因緣聚合的和合體當中。為什麼不是？如果苗芽是分別的安住在各個因緣當中，或是安住在眾多因緣的聚合體當中的話，照理來說應該要能夠看見，但是沒有辦法看見。

爾時亦非有果，緣未變前不生苗故。因為在因緣還未轉變之前，是沒有辦法產生苗芽的，所以在因位的階段，並沒有辦法找尋到果。既然在因位的階段，沒有辦法找到果的話，如何的來安立苗芽是依賴著種子呢？它完全是由分別假立而形成的。如果我們不以此為滿足，想要進一步的，在境界上去探索苗芽是如何依賴種子，它是依賴著眾多的因緣？還是眾多的因緣聚集的和合體？想要在境界上去探索的話，並沒有辦法找到一個真實的對境。

亦非於彼眾緣之外由他物生，苗芽是不是在眾多的因緣之外，由其他的因緣所生的呢？並不是！非以自性成立安住已生，它是不是以自性成立的方式，安住在已經形成的狀態下呢？也就是在因位的時候「果就已經出現，只不過它不明顯，它只是暫時的安住」，苗芽也不是以這樣的方式安住在因的階段。亦非滅已趨行他處，苗芽也不是「在消失之後，它會離開而到別的地方」，所以從各種的角度我們去觀察，都沒有辦法找到真實的苗芽，故無少許自性；是故亦無自生、他生及從自他共生。既然苗芽它是無自性的，也代表苗芽它並非自生、也非他生、也非自他共生。總之，以蘊及補特伽羅為有法，無自性生，因非自生、他生、共生，亦非無因生故。我們平常有提到「破除四生」，這「四生」分別是自生、他生、共生以及無因生。所以如果要列出一個公式的話，以「蘊」以及「補特伽羅」作為探討的法，不論是「蘊或是補特伽羅它都是無自性生的」，這是所立的宗。為什麼是無自性生的？它所舉的正因，「因為不論蘊以及補特伽羅都不是自生、也不是他生、也不是共生、也不是無因生的緣故」。此頌成立宗法。而這個偈頌它最主要成立的是「蘊以及補特伽羅並非自生、他生、共生以及無因生的道理」，所以這一點稱為宗法。

卯二、緣起正因

偈頌：愚癡所執實，與幻化何異？

釋文，染污愚癡無明所執、假立諦實諸法，此與幻化、夢、影有何差異？本自性空，然現有自性故。在這裡也有強調「無明、假立諦實諸法」，這一點就跟第 139 個偈頌裡面所提到的「未觸假立實」這句話的意思是相同的。諸法沒有任何的「諦實」，但無始以來我們的心中染污的愚癡無明，在面對境的當下，很自然的會執著、而且會假立諸法是有諦實的，所以染污無明所執著的諦實諸法，它的本質與幻化、夢、影是沒有任何的差別。

過去在沒有電視的時代，幻化師會透由咒語的力量，讓觀眾能夠看到幻化的象馬；而現今透由外在的物質，能夠讓我們看到電視，在看電視的時候，裡面的「影像」也是幻影。只不過幻化師是透由咒語的力量而讓觀眾看到幻像，而電視當中的節目是透由物質的力量，而

讓我們看到了一種虛幻的影像。而諸法的本質，就跟幻化師所變現的「幻化」，以及在電視當中所看到的「影像」是完全相同的。「本自性空」，它們的本質都沒有任何的自性，而為什麼我們在看到對境的時候，會認為境是有自性、有諦實的？這是因為無始以來，被無明所染污的緣故，我們的心中有無明，所以透由無明所看出去的世界，它是顛倒的、它是虛妄的，所以它將「無自性的境」看成是「有自性的境」，所以提到「本自性空，然現有自性故」。

偈頌：143、幻師及眾因，所變諸事物；應當觀察彼，何來又何去？

釋文，幻師所變幻化象馬，及眾因緣所變諸事物等，幻化師透由咒語的力量所變現出的幻化象馬，以及眾多的因緣結合之後所形成的諸多事物，若由自性所成，如果它們都是由自性所形成的話，生時應從他處而來，滅時又當前往餘處，就表示在境界的方位，去尋找之後要能找到真實的對境，既然是如此，它們的「生」到底是從何處而來？而消失之後，它們又要前往何處？這從境界的方位去尋找，應該能找到一個真實的對境才是！但在觀察之後，並沒有辦法發現「幻化的象馬」以及「事物的法」，它們是從哪裡來？而且在消失之後，又將前往何處？應當觀察彼從何來、又去何處？來去無自性故，但透由正理去觀察之後，我們並沒有辦法發現「幻化象馬」或者「透由眾多因緣所形成的事物法」，是從何而來？在消失之後又當前往何處？所以是沒有辦法觀察到的，這就表示「境」的來去是無自性的，以補特伽羅及蘊為有法，以「補特伽羅」以及「蘊體」作為例子，無有自性，為緣起故，這些都沒有自性，因為它是緣起的關係，譬如影像。

偈頌：144、近因能見果，無因則不生；造作如影像，彼豈有諦實？

釋文，行與苗芽等果，近於無明、種子等因，能見彼生，十二因緣當中，「行」是依賴「無明」而生起的，這是內在的因果；而苗芽

是透由種子才能產生，這是外在的因果。所以不論內在的「行」，或者是外在的「芽」，一切有為法的果都必須要觀待相順的因緣，觀待相順的因緣才能夠生起相順的果；若無其因，則不能生。彼為造作，故如影像，既然果的形成必須要觀待因，這就表示果是透由因而造作的，它並非真實，所以它的本質猶如影像，彼中豈有諦實？無也。所以果是沒有任何諦實的。「幻師及眾因」等四句，在 143 個偈頌裡有提到「幻師及眾因」等四句話，成立緣起因之周遍，這四句話最主要強調的是，如果一法的形成它是緣起的話，緣起的法一定是無諦實、無自性的；後二句半明因，第 144 個偈頌，「近因能見果，無因則不生；造作」，所以提到了「後二句半明因」，所謂的「因」指的是緣起的正因，它是在強調緣起的內涵；半句明喻，「如影像」這三個字它提到的是譬喻；最後明宗，「彼中豈有諦實？」是指果是無諦實、無自性的，所以提到「最後明宗」。欲廣知者，應從《入中論廣解》了知。

卯三、破有無生正因（三）辰一、成立正因破自性生（216 “）

偈頌：145、若法已成有，何需由因生？假若彼為無，又何需由因？

釋文，諸法若已成自性有，何需由因而生？「諸法」最主要要描述的是，在「因」的階段「果」如果是自性有的話，那果為什麼需要由因而產生呢？根本沒有必要，因為在「因」的階段「果」本身就已經是自性生了。因自性有不須生故。既然在「因」的階段「果」本身是自性生的話，那何必再透由因而產生果呢？假若彼果為無，又何需由因生？如果「果」本身是不存在的話，為什麼它需要有「因」呢？根本不需要，不能生彼果故。因為透由「因」也沒有辦法生「果」。所以前面兩句話是要破除果是有自性的，而後兩句是要破除果是完全不存在的。

有謂：「諸果皆於因位無而生故，不須破此，有些人提到，「果」的形成是在「因」的階段不存在的情況下，透由「因」的力量而產生的，所以這一點是存在的，它不需要破除，是破全無生者，所以他認為這個偈頌最主要破的是「破完全不存在的生」；另外一種看法，破

除有果生者，破除有果的生，亦是破數論師所許因位有果及多數人所許自性，有些人他認為破除有果的生，是要破除數論外道所安立的「果」在因的階段是存在的，以及多數人所認定的「果」是有自性的，是已生故，不須再生。」既然數論外道認為因的階段已經有果，或者多數人認為果是有自性的話，這就表示果它已經是存在的，不需要再生。所以在解釋的時候，有些人是用第一種方式來解釋，有些人是以第二種方式來作解釋。此言已出理路之外。但這兩種解釋的方式，都不恰當。

這個偈頌最主要描述的是，果在因的階段既非自性生，而且它本身也不是完全不存在的生，是故應許：自性空之因果，如影、如幻。所以應該要承許因果的本質是自性空的，它就如同影像、如同幻影。而「如影、如幻」是什麼意思呢？如果是「幻」來作解釋的話，「幻」就是幻化。幻化師所變現的幻化象馬是存在的，而且存在的當下，觀眾在看到幻化象馬的時候，幻化的象馬是會走動的，相同的，諸法的本質雖無自性，但是在無自性的狀態下，能夠建立「能生、所生」的因果法。不僅如此，「幻化」雖然存在，但是它存在的方式，並不如同觀眾心中所顯現般而存在，相同的道理，諸法雖然是存在的，但它存在的方式也不如同在我們心中所顯現有自性般而存在。諸法如夢、如幻的這一點，應該是以這樣的方式來解釋才對。

成立無事不可為因所造之境。若曰：「已成有者，雖不須生；然無有者，何故不生？」所謂的「成立無事不可為因所造之境」，是在強調「無事的果」。有些人會認為，在因的階段，如果果就有作用的話，的確它不需要再生一個果；但如果在因的階段，果是無事的果，它是沒有作用的果的話，那不能藉由因而產生另外一個果嗎？

偈頌：146、縱以千萬因，無能變無事。彼狀豈為事？變事外無他。

釋文，縱以千萬之因，亦無能令無事變為事物，他宗認為在「因」的階段，有一個「無事」的果，透由因緣的力量能將「無事」的果轉變為是「有事」的果。在這裡所謂的「無事」以及「有事」，指的是

「無作用」以及「有作用」的兩種方式，所以提到，縱使有千百萬種因緣，也沒有辦法將「無事」的果轉變為是「事物」的果，因任誰皆不能將無事轉為事物故。因為「無事」並沒有辦法把它轉為「事物」。若能轉變，是未捨棄無事時狀而變？或捨棄已而變？假設「無事」的果，它能夠轉變為「事物」的果的話，它在轉變的階段，它是如何轉變的呢？在這裡作了兩種的假設，第一種在轉變的過程中，無事的果並未捨棄無事時的狀態而改變，這是第一種；第二種，無事的果它是捨棄了原有無事的狀態而改變的。若如前者，如果是第一種的話，彼無事狀豈為事物？如果無事的果，它是在未捨棄無事時的狀態而改變的話，未捨棄無事時的狀態，它怎能夠改變為事物呢？照理而言它本身還是無事的啊！能作用者與不能者二相違故。因為有作用的事物與無作用的事物，這兩者是相違的，所以如果你想從無事的狀態轉變為是有事的狀態的話，你必須要先捨棄原有的狀態。若如後者，如果無事的果要轉變為事物之前，它要捨棄原有的狀態的話，那它怎麼能稱為無事呢？除由事與無事二者變為事外，定無他者。在轉變的時候，第一種從事物轉變成事物，第二種從無事轉變成事物。所以從無事轉變成事物，如果它是捨棄了無事的狀態而轉變的話，那這時難不成事物轉變成事物嗎？也不是！那是無事轉變成事物嗎？也不是！除了這兩種狀態還有第三種情況嗎？也沒有！所以無事的果在任何的情況下，都沒有辦法轉變為是事物。

偈頌：147、無時若無事，何時方成有？未生事物前，猶未離無事；

148、若未離無事，定無有事時。事亦不成無，應成二性故。

釋文，又若未捨無事時狀，於無事時，應無事物，如果未捨棄無事時的狀態，在無事的階段，應該是沒有事物可言的，則於何時方成有事？那什麼時候才能夠從「無事的狀態」轉變成是「有事的狀態」呢？因無事時，事不生故。因為無事的階段，有事是不會生起的。又若是捨無事時狀而變，則未生事物前，猶未遠離無事，如果要捨棄無

事時的狀態而改變的話，在改變之後還未生起事物之前，它還是無事的狀態，它並不是有事的狀態；若未遠離無事，定無有事物時，如果沒有遠離無事的狀態，這時怎麼能夠安立有事物呢？此二相狀為相違故。

猶如無事不可變為事物，事物亦不能成無事，就像「無事法」無法轉變為「事物」，相同的，「事物」也不能轉變為是「無事」；假若一半為事，一半無事，一法應成二自性故。如果一法有一半是事物，而一半是無事的話，那同一個法當中應該要同時具備兩種自性，但這樣的法並不存在。此諸正理是破全無及諸無事能生。所以這個正理以最簡單的方式來介紹的話，它要破除的是「事物有自性」的這一點，它也要破除「無事是有自性」的這一點，並且也要破除「事物與無事二者是有自性」的這一點，而且「非事物與無事是有自性」的這一點也是要破除的。

以苗芽為有法，無自性生，有亦不自性生、無亦不自性生故，如石女兒。在之前第三個科判是提到了「破有無生正因」，破除有無生的正因。在描述這個正因的時候，應該如何陳述呢？「以苗芽為有法，無自性生」，所以苗芽是我們所探討的法，它是無自性生的，這是所立的宗。為什麼苗芽是無自性生的呢？它所列出的因是，「有亦不自性生、無亦不自性生故」，所謂的「有亦不自性生」指的是苗芽它是果，它是透由種子而產生的，但是它產生的方式並非自性。它在描述的時候最主要強調的是，苗芽的這個果在因的階段，如果是有的話不是自性生，如果是沒有的話也不是自性生。所以苗芽的這個果，在因的階段不論有或是沒有，它都不是由自性而產生的，「如石女兒」。

又破因位無而生者，是破因位雖無，然於生時由自性生，故此須加所破區別。果在因的階段不存在而產生的這一點，如果要破的話應該如何破呢？「是破因位雖無」，是要破除果在因的階段雖然不存在，但是透由因在生果的時候，如果因生果的方式是由自性的方式而產生的話，這一點是要破除的，所以破除「因位無而生者」的時候，它是要加上所破來作區別的。所謂的「所破區別」是指，果在因的階段本來就不存在，這一點是沒有辦法破除的，那它要破的是什麼？果在因的階段雖然不存在，但是由因生果的時候，如果是從自性的角度而產

生果的話，這一點是要破除的。

辰二、由此破自性滅

偈頌：149、如是滅非有，事物亦非有，故一切眾生，恆常不生滅。

釋文，如上所述成立生無自性，如是滅亦非有自性，透由以上的正理來證成諸法的「生」是無自性的，相同的，諸法的「滅」也沒有任何自性，事物亦非有其自性，透由因果所形成的事物也沒有任何的自性，是故一切眾生，恆常自性不生、不滅，所以眾生的本質從「生滅」的角度而言，都沒有任何的自性，本來寂靜，而且諸法在形成的當下，它原本就是無自性的、自性涅槃。而諸法在形成的當下，原本就是無自性的這一點，就是諸法的自性涅槃。

辰三、成立三有寂滅平等

偈頌：150、眾生如夢幻，若觀似芭蕉。

釋文，三有眾生猶如夢幻，雖無少許自性，然能無紊各作所作。在輪迴當中有情的本質如同夢幻。在作夢的時候，有時會作好夢、有時會作惡夢，並且在作好夢的時候會心生歡喜，在作惡夢的時候會感到恐懼。雖然夢本身是虛妄的，但是在「好夢」以及「惡夢」的狀態下，還是會有各種不同的感受現起；相同的，諸法雖然沒有任何的自性，但在無自性的狀態下，還是能夠毫無雜亂的安立所作以及能作。就比方說，以善惡業感苦樂果而言，業果的道理雖無自性，但在無自性的狀態下，還是能夠安立善業感得樂受、惡業感得苦受。

若以觀察實性正理觀察，近似芭蕉，雖顯似能獨立，然無少許自性堅實。如果以正理去觀察諸法的本性，就如同去分析芭蕉樹，到最後都沒有辦法找到獨立的自性，所以沒有任何的一分像我們心中所想像般如此的堅固。這一點最主要要告訴我們的是，輪迴當中的形形色色，外表看似光鮮亮麗，但仔細的思惟過後，你會發現根本沒有堅實的一面。所以仔細的去思惟外境，會發現外境並不如同我們想像般如此的堅固、如此的具有自性。

成與不成「觀察實性」之界限者，這一段的內容很重要，請作個記號。什麼樣的狀態稱為「觀察實性」？什麼樣的狀態不能稱作「觀察實性」呢？這兩者的分界限要如何的來區分呢？謂不僅以名言假立為足，而更尋求、觀察名言所趣之事如何為有，即成觀察實性，所謂的「觀察實性」，是指當透由名言假立諸法之後，如果不以此為滿足，而想要更進一步的去尋求、探討名言所趣之事，也就是透由名言所安立的境，它的本質到底為何？這就表示我們在觀察法的實性。

以瓶子為例，瓶子在名言的安立下就存在了，但如果不以此為滿足，想要在瓶子上面去探索，瓶子到底在哪裡？瓶口是瓶子嗎？還是瓶底是瓶子？如果想要在瓶子的方位上，去探索瓶子存在何方的話，這時已經在探索瓶是有自性還是無自性的。在探索之後，當然沒有辦法找到瓶子，但很多人會誤以為，從境界的方位去尋找、探索之後，沒有辦法找到瓶子，就代表瓶子是不存在的，其實並不是！在探索之後沒有辦法找到瓶子，是代表「瓶子的自性」是不存在的，不是代表「瓶子」是不存在的。為什麼會這樣區分的呢？是因為瓶在安立的當下，本來就是在不觀察的情況下所假立、所安立出來的。既然是在不加思擇、不加觀察的情況下所假立出來的法，如果想透由思擇、觀察而去尋找對境話，怎麼能夠找到瓶子呢？根本沒有辦法找到瓶子。因為它當初安立的方式，跟想要探索的方式，剛好是背道而馳的。既然瓶子是在不加思擇、不加觀察的情況下，所假立出來的境，這時如果想要在境界上去尋找它的話，當然沒有辦法找到瓶子。所以從境界的方位去尋找對境，最終沒有辦法尋找到真實的對境，並不是代表法不存在，而是代表法無自性。如果沒有辦法區分這一點的話，就會像很多西藏的論師，他們認為諸法是不存在的，眼前所顯現出來的法都是錯亂知的顯現，但並非如此。所以在這個地方有特別強調，觀察實性必須要具備的條件；

若非如此，而以名言假立為足，觀察天授來不來等，僅是名言觀察。如果僅以名言的假立為滿足，而想要去觀察的是，比方天授他什麼時候來？他從哪裡來？他是男的還是女的？他是好人還是壞人的話，這並不是在觀察天授的實性。如果進一步的去分析，天授跟天授的蘊體，這兩者是什麼樣的關係？天授的蘊體是不是天授？或者是他

們兩者是本質相同，還是本質相異的話，如果想要去探討天授最究竟的本質為何，這時才是觀察天授的實性。而不是在探討天授有沒有來？他從哪裡來？他是男的還是女的？他是好人還是壞人？並不是說以這樣的方式在探索天授，就代表是在觀察天授的實性，所以這兩者是完全不同的。

偈頌：涅槃不涅槃，實性亦無別。

釋文，脫離貪等三有束縛所得涅槃，及處輪迴牢獄不得涅槃，於真實性亦無差別，所謂的「涅槃」，是指跳脫貪等三有的束縛而能獲得涅槃；「不得涅槃」的狀態，是指身處輪迴的牢獄當中無法自主，所以從名言的狀態下，涅槃與不涅槃這兩者是完全不同的狀態。如果以諸法究竟的本質來探索的話，「於真實性亦無差別」，這兩者都沒有任何的自性，因三有與寂滅同為自性空故。因為三有的不涅槃以及寂滅的涅槃，這兩者同樣都是無自性的緣故。對於這一點，《三摩地王經》云：「三有眾生猶如夢，此中無生亦無死…」，三有眾生的本質如夢如幻，並沒有自性的生、也沒有自性的死，及如《優波離請問經》云：「若量諸法之自性，無果亦無得果者。」如果想要探索諸法的自性，到最後會發現並沒有自性的果，也沒有自性的得果報者。

癸三、教誨應當勵力生此智慧（三）子一、正明教誨（二）丑一、明實相義（220“）

偈頌：151、如是於空法，何有得與失？有誰承事我？或誰輕蔑我？

釋文，如前所述，如是於自性空諸法，若由自性而稱量之，有何因得而生貪著？有何因失而起瞋恚？如同之前所介紹的，諸法的本質都是自性空，如果從境界的方位想要去觀察的話，這時我們根本沒有辦法找到真實的對境。為什麼心中會生起強烈的貪瞋？是因為我們認為境是由自方所形成的，執著境是自性的、是諦實的，因此在面對悅意境的當下，對於悅意境生起了實執，進一步生起了貪著；生起貪著之後，很自然的想要去追求悅意境。當沒有辦法得到悅意境的時候，內心會感到懊惱；或者是得到了之後，因為某種因緣再次的失去，內心會生起瞋恨。所以，心中為何會如此的執著？這是無始以來習氣所

感得的一種果報，也就是在對境的當下，不加思索的情況下，我們的心中會生起俱生的執著。我們認為境都是有諦實、有自性的，但仔細觀察，會發現這一切的對境，僅由分別心假立而無少許的自性。無有少許；有誰承事而利益我？或誰輕蔑而傷害我？以這樣的方式去探討，到底是誰來承事我、來利益我？或是誰會輕蔑我、傷害我呢？

偈頌：152、苦樂由何生？有何憂與喜？若尋求實性，貪者孰愛誰？

釋文，為除痛苦、獲得快樂而勤勵力，彼等由何諦實因生？有情為了避免痛苦、追求快樂，而不斷的付出、不斷的努力。但痛苦以及快樂，它是由什麼因而產生的呢？形成苦樂的因它是有諦實的嗎？並不是！雖然我們都想要離苦得樂，但是當我們認為「境是由自方所形成」的時候，縱使所造的業是善業，但所造的業也沒有辦法讓我們走向解脫之道。因為在行善的當下，我們認為這一切都是自性的，既然是有自性的，在實執的攝持下所造的善業，還是流轉輪迴生死的業，而實際上形成苦樂的因並沒有任何的自性。於所欲與不欲之事，有何自性所成歡喜、憂慮？對於我們想追求的或者是不想要追求的，心中所現起的歡喜以及憂慮，有什麼是有自性的呢？若以觀察實義正理尋求實性，貪愛者孰於誰生愛？如果以觀察真實義的正理去觀察諸法的真實性，會對誰生起貪愛呢？到底是誰對於什麼境生起了貪愛？三輪自性皆不成立。如果仔細的觀察，我們會發現不論「貪愛者」或者是「所貪的境」，甚至心中所生起的「貪念」，這一切都沒有任何的自性。所以如果平時所造的是惡業的話，為什麼造的惡業它的力量是如此的強大？是因為我們認為境是有自性的。內心認為境是有自性的情況下所造的惡業，它的力量也會比較強大；而所造的善業，如果是被實執所攝持的話，縱使是善業但也沒有辦法成為解脫的因，它只能成為輪迴的因。所以在這個地方最主要是要告訴我們，必須要思惟境是無自性的。尤其是在懺悔的時候，如果能夠思惟「懺悔者本身」以及「所懺的惡業」以及「懺悔的動作」都是無自性的話，以這樣的方式來懺悔惡業，它的力量是最強大的。

偈頌：153、觀察世間眾，誰於今生死？誰將生已生？誰為親與友？

釋文，觀察業及造業者等，尚存世間諸有情眾，誰於今生將死？如果將時間分為過去、現在、未來這三個階段的話，以現在而言，尚存世間諸有情眾，誰於今生將死？死非自性成立。誰將生於後世？如果以未來的角度而言，誰將生於後世？以過去的角度來說，誰於前世已生？誰為能助之親？誰為悅意之友？無有少許自性成立。如果進一步的去探索對境、觀察對境，生死、親敵都沒有任何的自性，這一切完全是在不觀察、不思擇的情況下，僅由分別心假立而成。對於這一點，過去有些證得空性的行者，他會特別教誡弟子們，身處任何時處都要謹記「一切對境唯由分別假立」的這一點，也就是時時刻刻在心中都要提起正念告訴自己：「現在我面對的境界，完全是心所假立出來的」，不論是貪的對境或是瞋的對境，都要告訴自己：「這一切的對境，完全是心所假立出來的」。所以所謂的無自性，並不只是在閱讀中觀論典的時候才有無自性的內涵，而是在任何的時間點，不論吃飯、作事，行、住、坐、臥任何的階段，都要告訴自己：「我現今所面對的這一切，完全是分別心所假立出來的對境」。如此領悟實相義已，應精勤將世間八法平等視之。

丑二、應當精勤證悟實相

偈頌：154、如我應遍持，一切如虛空。

釋文，如我造本論者，應當遍持一切法如虛空，「虛空」是指遮止處的無遮法，相同的，一切法的本質是僅遮止有自性的無遮法，所以一切法猶如虛空，此是斷除三有根本、往趣遍智主要道故。為什麼要精勤的修學空性的法類？是因為透由修學空性的法類，而在心中生起空正見的話，空正見是斷除三有的根本，而且是往趣一切遍智最主要、唯一的道路。「如我」者是造者自謙，寂天論師他早已證悟了空性，所以「如我應遍持」的「如我」這兩個字，是造者本身以非常謙虛的口吻來教誡弟子們，主要乃是教誨未證真實性之凡夫。最主要教

誨的對象是還未通達空性的凡夫，在觀待還未通達空性的凡夫，應視一切法如虛空。

子二、由說輪迴過患開示大悲所緣（五）丑一、今生之過患（221 “）

「由說輪迴過患開示大悲所緣」，在這個科判當中，最主要是透由宣說輪迴的過患，進一步的告訴我們，應該如何修持悲心？想要在心中生起大悲，必須不斷思惟輪迴的過患。

偈頌：我等欲求樂，由爭愛等因，

155、頻生煩亂喜；憂惱勤追求、諍論互殺戮，因罪艱困活。

釋文，今生我等雖欲求樂，然仍不出痛苦勢力。今生我等有情雖然想要追求快樂，但是仍然被眾多的痛苦所控制，並且飽受痛苦的折磨。為什麼會有這樣的情形發生呢？自他皆欲求樂，故與敵爭、愛己親友，不論自己或是他人，自他都想要追求快樂，想要追求快樂的同時，所使用的方法是錯誤的，我們試著與敵人鬥爭，貪愛自己的親友，由此等因，令心頻生煩亂、歡喜，這時心中會不斷的生起煩亂以及歡喜心；不得所欲即起憂惱，當沒有辦法獲得我們想要獲得的東西時，內心會生起憂惱，為得所欲辛勤追求，而為了獲得想要追求的人事，這時我們的身體會不斷的去追求、與他諍論乃至相互殺戮；又因集聚無量語、意等罪，在上一句最主要提到的是身所造的惡業，又因集聚無量語、意等罪，徒勞無果，所以雖然我們心中想要追求的是快樂，但當下的所作所為卻是痛苦的因，因此不斷的努力所得到的結果，只有痛苦而沒有快樂、艱困活命，故諸智者不應貪著今生盛事。

丑二、後世之過患

偈頌：156、雖數生善趣，享盡眾歡樂，死已墮惡趣，久歷難忍苦。

釋文，由僅一次值遇善識，雖能數數如閃電般暫生善趣，在輪迴中我們一再的投生，當有機會遇到善知識的時候，透由善知識的教誡，如果能夠依教奉行，透由行善能夠一再的投生善趣，但投生善趣的時

間是非常短暫的，而在投生善趣的當下，享盡眾多歡樂，然死歿已歷無數劫墮入難忍大地獄中，雖然投生善趣的同時，我們能夠享盡歡樂，但當善業的力量消失之後，歷經無數劫墮入難忍的大地獄中，久受熱惱惡趣重苦；因須承受無邊眾苦，故應思惟惡趣過患。

偈頌： 157、三有多險地，不知悟實性，此違解脫因；若未悟實性，

158、將受難忍苦，無邊如大海。

釋文，思惟三有總過患者，謂於欲、色、無色三有之中，為眾苦逼，險地極多，思惟三有的過患時，應思惟在欲界、色界以及無色界三有當中，身處輪迴的我們是被眾苦所逼迫的，而且情勢非常危急，險地極多，然仍不出彼等之因，雖然在輪迴中流轉的時候被眾苦所逼，而且當下的情況非常糟，但為什麼直到現今我們還是沒有辦法跳脫輪迴？它的原因是什麼呢？乃於三有不知解脫眾苦方便——領悟實性，因為無始以來直到現今，我們都未曾了解真實性的道理，而為三有繩鎖繫縛，由於無法了解真實性，而被三有的繩鎖緊密的繫縛；爾時若未領悟實性，則於諸法增益為實，當我們不了解諸法的真實性時，對境透由心的力量會增益境是諦實的，也就是捏造諦實的境，此乃與解脫因相違，當心中生起實執的時候，「實執」與「證得實性的智慧」這兩者剛好是相違的，所以我們的心中沒有辦法生起智慧，不斷的串習實執，終將流轉輪迴。

若於三有未悟實性，將於彼處受盡無比、難忍無邊劇苦，如果我們沒有辦法了解真實性，我們將在三有當中受盡難以形容、無法忍受的無邊劇苦，猶如大海，故應勤修通達空性。輪迴的根本是無明，如果沒有辦法斷除無明，我們是沒有辦法獲得解脫，不僅沒有辦法獲得解脫，在輪迴中流轉的當下，我們所受的絕大部分都是痛苦。

丑三、思惟雖生善趣猶無暇修正法

偈頌： 修善力微弱，壽命亦短促。

159、為久活無病，遭飢餓疲勞、睡眠或受害，伴愚行無

義。

160、無義命速逝，觀慧極難得。

釋文，於三有中縱生善趣，然修善法力量微弱，在三有當中縱使能夠投生善趣，但投生善趣之後，修學善法的力量非常微弱；修善暇身壽命亦極短促，有時我們能夠獲得修學善法的暇滿人身，但在獲得暇滿人身之後，暇身的壽命非常短暫；暫存之際，又為追求久活，而暫時存活的時候，又被常執所束縛，忙於沐浴、按摩及無病因——求醫等事，為了讓生命能夠長壽，所以整天忙著沐浴、按摩，以及設法讓自己不要生病，也就是求醫等事；並遭飢餓、旅途疲勞、睡眠或受內外種種危難所害，並且在常執的束縛下，有時遭受飢餓之苦，在旅途上身心疲勞，有時睡眠而花掉了大半的時候，或受內外種種危難所害，所以縱使獲得了暇滿人身也忘了要把握機會修學正法；相同的，如是伴隨惡友愚者行無義事，整天都跟惡友混在一起，做的都是一些無意義的事情，以致無暇修學正法，所以獲得了暇滿人身之後，根本沒有精勤的修學正法，今生無義、命速消逝，然能跳脫三有之因——觀實義慧復極難得，一生的所作所為，絕大部分都沒有任何的意義，而且壽命非常短暫，馬上就會消失，但在壽命還未消失之前，能夠讓我們跳脫三有的因——觀察真實性的智慧，我們卻沒有得到，故應勤修遮止輪迴所需方便。

丑四、思惟暇滿極為難得

偈頌：於此有何法，能遮散亂習？

161、修時魔亦勤，令墮大惡趣。

釋文，若曰：「可於生善趣時，修空性義，遮止輪迴。」於此輪迴，無始以來，串習耽著諸法諦實及塵囂等散亂，在輪迴中流轉的時候，無始以來我們所串習的是什麼？「耽著諸法諦實」，我們不斷的執著法是有諦實、有自性的，而所作所為，整天所忙的就是世間的雜事，在忙碌的當下心生散亂，所以心中不斷串習的就是「實執」以及「散亂」，極難遮止，所以想要遮止心中的「實執」以及「散亂」的念頭是很困難的，有何能遮彼之方法？因除彼之順緣甚少，違緣損害極繁多故，因為能夠斷除「實執」以及「散亂」的順緣非常少，違緣

卻非常多，縱於略修正法之時，天子魔等為令行者墮大惡趣亦勤為亂，縱使有時會想要修學正法，但此時天子魔等為了讓我們不要修學正法來生墮入惡趣，會不停的設法來傷害我們，是故脫離三有違緣眾多、難除。所以想要跳脫三有是非常困難的。

若謂：「生善趣時，於諦及三寶等由修信等能脫三有，故非難得。」有些人會認為，我投生善趣的時候，只要對四諦以及三寶等內涵，內心中透由修「信」，最終我還是能夠跳脫三有，所以這一點並不困難。

偈頌：今生邪道多，猶豫亦難斷。

釋文，今生生善趣時，又有極多正見之相違品，縱使投生善趣，但是我們在修學正見的當下，是有很多的相違品會產生的，比方——墮入常、斷邊之邪道，有時我們會墮入常邊，有時會墮入斷邊，為惡知識引入其中，有時我們會被惡知識引入惡道；亦難斷除懷疑正道所生猶豫，並且在修學正法的當下，我們很難斷除心中對於正法所生起的懷疑，因能除疑內外二緣悉難得故。因為能夠去除對於正法所生懷疑的內外二緣都非常難得，心中無始以來所留下來的惡業習氣，讓我們在修學正法的當下，會對正法生起懷疑。縱使心中沒有生起懷疑，但是會被惡知識以及惡友所影響，所以沒有辦法精勤的修學正法，所以這都是我們沒有辦法精勤修學正法的眾多違緣。

或謂：「縱使今生未得，然於後世尋善知識，再修即可。」有些人或許會認為，縱使我在今生沒有得到正見，但是來生透由尋求善知識，再修學也都不遲啊！

偈頌：162、暇滿難再得，佛出世難值，煩惱河難斷，嗚呼苦相續！

釋文，若今生得善知識時不勤修善，後世難再獲得暇滿，在今生值遇善知識的當下，如果不精勤修學善法，後世想要再次的獲得暇滿人身，幾乎是不可能的事情。復極難值佛陀出世，所以想要值遇佛陀也是非常困難的。是故極難遇善知識；縱已值遇大善知識，且得善妙

暇滿之身，然未謹慎精勤修善，亦難渡越（斷除）煩惱大河，縱使值遇了大善知識，得到暇滿身的同時，如果沒有辦法謹慎的精勤修善，我們也很難渡越煩惱大河，未解脫前，恆溺其中。如果沒有辦法解脫，我們就沉溺在煩惱的大河當中。言「嗚呼」者，是感怯弱、悲痛之義，痛苦接連相續而來，極為痛苦！縱脫一苦，又墮餘苦，故得暇滿身時，應勤思惟輪迴過患。

丑五、應於自他受盡輪迴苦逼生起憂惱

偈頌：163、如是雖極苦，不見自身苦；眾生溺苦流，嗚呼堪悲愍！

釋文，如是雖極痛苦，然仍執苦為樂，不見自身沉溺苦中，不論自己或是他人，在輪迴中流轉之際，雖然身心極為痛苦，但在苦中都不自覺，反而執苦為樂，不見自身沉溺苦中；眾生溺於痛苦大流，由悲愍故感嘆而曰，以上介紹了很多輪迴的苦，透由思惟自身所承受的苦，對於苦生起厭離，而進一步的將這樣的念頭轉向於他人，而對他人生起悲愍，而想到眾生是陷在痛苦的河流當中，由悲愍故感嘆曰：「嗚呼！云何能令彼等離苦！」有情深陷痛苦泥塘，實堪悲愍，故應勤修大悲。

偈頌：164、如人數沐浴，復數入火中；如是雖極苦，猶妄執為樂。

釋文，譬如外道有人為邪師所欺誑，數數沐浴，有些外道徒被惡知識所欺誑，而認為只要不斷的沐浴，就能夠洗淨心續中的惡業，復數跳入火中，或是跳入大火當中，讓身體承受極難忍受的痛苦，以此來淨化惡業；如是雖為苦行所逼，處極苦中，猶執此為獲解脫法，妄執為樂。雖然當下這些人，他是被痛苦所逼迫的，他身處在非常痛苦的狀態下，但是他還是認為這種方法能夠讓他獲得解脫，妄執為樂。

偈頌：165、如有情行，似無老死住；今生終遭殺，後墮受劇苦。

釋文，如是有情行如羅漢，似無老、死而住，輪迴的有情，他們的現狀如同阿羅漢，好像永遠都不會老、永遠都不會死，安逸而住；今生終將無法避免遭死主殺，但今生最後我們都無法避免遭到死主的殺害，後墮三惡趣中受劇烈苦。

子三、顯示大悲執境行相（226 “）

偈頌：166、我何時能從，福德祥雲降，已安樂聚雨，息除苦惱火？

釋文，如前所述，應善思惟相續有劇苦者，彼等為苦所逼之狀，心緣苦火所惱有情而念，透由之前的敘述，我們應該仔細思惟，在相續中受到劇苦折磨的有情，他們正被痛苦所逼迫的狀態，內心當中緣著被苦火所損惱的有情而心生慈悲：「我於何時能從施等福德祥雲降下藥及食等已安樂聚大雨，息除彼等惡趣眾苦？」並念：「有情若能離惡趣苦，何其有幸！惟願離苦！我應令其離苦！」如此修習大悲。修習大悲必須思惟眾生的苦，在心中顯現眾生的苦之後，進一步的希望眾生能夠遠離痛苦。所以這時我們要思惟，眾生所遭遇的苦有哪些？為什麼眾生在想離苦得樂的當下，卻沒有辦法離苦得樂？他所造的業是什麼？而他所行的道是什麼？有些眾生雖然想要追求解脫之道，但是他走上的卻是另外一條邪道，所以他並沒有辦法因此而獲得解脫。所以不論是外道徒或是一般人，每一個人所受的苦都不相同，而在生起大悲之前，我們要先思惟眾生所受的苦為何？在心中顯現眾生受苦的狀態，而在心中生起希望眾生能夠遠離痛苦的悲愍心。

偈頌：167、何時具無緣，敬集福資糧，於執著害者，開示空性理。

釋文，願成脫離輪迴眾苦之因：謂我何時能具無緣智慧，通達諸法自性皆空，以此恭敬集聚施等無邊福德資糧，作為生慧方便；並於執著諦實而受害者，為能息滅其輪迴苦，開示空性之理而念：「願諸有情離輪迴苦！我應令其離苦！」這一段最主要強調的是「無緣大

悲」，無緣的大悲要如何生起呢？在生起無緣大悲之前，一開始要先思惟眾生所遭受的痛苦，並且進一步的想到，眾生雖然想要離苦得樂，但在輪迴當中所遭遇的卻是不想要面對的痛苦，它的因是什麼？它的因追溯到最後會發現，一切痛苦的因都是來自於眾生心中的無明。進一步的去思惟，眾生心中的無明是否能夠斷除？有沒有斷除無明的方法？是有的，證得空性的智慧，就是斷除眾生心中無明的方法。所以這時要想到，雖然在輪迴當中有斷除無明的方法，但由於眾生不了解的緣故，所以眾生直到現今都沒有辦法斷除無明，所以在輪迴當中流轉受苦。既然有這樣的方法，但眾生因為不了解的緣故而受苦，內心當中感到不忍而生起的悲，稱為無緣的大悲。

所以在生起「無緣大悲」之前，所思惟的除了眾生的苦之外，進一步的要探索，眾生的苦是來自於無明，而無明是否能斷除呢？它是能斷除的，因為諸法最究竟的本質是無自性的，透由了解諸法無自性的道理生起空正見，就能夠斷除心中的無明。所以「無緣大悲」在生起之前，要思惟眾生的苦，並且進一步的思惟無自性的內涵，透由了解無自性的道理進一步策發起的大悲，稱為無緣大悲。

對於這一點，在三大寺的某些論著裡面有提到，「無緣的大悲是證空性慧直接攝持的大悲」，如果這一點要仔細分析的話，的確是不容易的。「證空性慧」可以分為兩個階段：第一個階段在「根本定」的時候現證空性，在第二個階段在「後得智」的時候，透由義共相通達空性。但如果是「根本定」的階段，當聖者現證空性的時候，這時候根本無法生起大悲；但如果是在後得智的時候，也就是藉由空性的義共相去通達空性，但在此時此刻想要生起大悲，應該也是不容易的，因為在證得空性的分別心生起的當下，想要再生起與證空性的分別心本質相異的另外一種分別心，其實是很困難的。所以在某些論著裡面有特別提到，所謂的無緣大悲是指，證空性慧直接攝持的大悲，稱為無緣的大悲，但要很清楚的安立出，什麼樣的悲心能夠被證空性的智慧直接攝持？這是不容易的。

所以在文中有提到「並於執著諦實而受害者」，這句話是這一段的重點。為什麼眾生會感到痛苦？是因為眾生執著諸法是諦實的，他的心中生起了無明，並且他不了解斷除無明的方法，而在輪迴當中受

苦。透由思惟這個內涵，而策發起心中的大悲，稱為無緣大悲。如此修習大悲。

若欲圓滿大乘道中所攝具相大慈悲心，須生欲置諸有情於具一切樂、離一切苦之正等覺位。在這裡有提到，如果想要生起具相的大慈悲心，而且它是大乘道所含攝的具相大慈悲心，在內心中要生起：想要安置一切有情在具一切快樂、遠離一切痛苦的正等覺果位，在內心中要生起這樣的念頭。但如果很仔細去分析的話，想要安置眾生在佛果位的心，它是慈心嗎？也不是！它是悲心嗎？似乎也不是！所以這句話有值得思考的點。

總之，應當依奢摩他而修實相之義：我念所緣之「我」，僅於蘊體假立而成，無有少許自性成立、自相成立、自主存在，心中所現起的「我」這個念頭，它所緣的這個「我」，是在名言當中可以安立的，它形成的方式是觀待蘊體，由分別心假立而成，並沒有少許的自性、自相以及自主，是故補特伽羅之有，唯是名言安立，假立而有及唯觀待而有，所以補特伽羅的有，完全是觀待名言的安立，假立之後而存在的，「及唯觀待而有」，故應作意無有自性。所以以這樣的方式來思惟補特伽羅是無自性的。在藏文當中還有另外一句，以這樣的方式，相同的，也要思惟蘊等一切法都是無自性的。

結頌：

未遇至尊上師前，能斷三有根本道，
緣起離邊中觀見，縱僅少分亦未瞭。

能夠斷除三有根本的妙道——也就是緣起離邊的中觀見，在還未遇到上師之前，縱使只是一少分我都不了解。

今我善說所有法，一切皆是上師恩，
願此善成如母眾，得逢大乘師長因。

今天我在這個地方為各位宣說正法，一切都是上師的恩德，希望這樣的善業能夠成為，一切如母有情早日值遇大乘師長的正因。

未證離邊中觀性，不能到達妙聖位，
探索空性緣起義，應當如理精勤修。

如果沒有辦法證得遠離常、斷二邊的中觀理，是沒有辦法證得圓

滿的佛果位。在探索空性以及緣起的道理時，我們要了解緣起、性空這兩者是不相違、而且相輔相成的，應當如理精勤修。

說龍樹宗二諦師，百俱胝劫亦難得，
於此不久將隱沒，故智者應速精進！

在這個世間上，宣說龍樹宗義所承許的二諦，也就是在龍樹的宗義裡面，提到了「世俗諦」以及「勝義諦」的道理，在這個世間上能夠清楚、無誤宣說二諦的師長，「百俱胝劫亦難得」，但是這樣的師長，在不久之後就會離開這個世間，「故智者應速精進！」

壬二、品名

入菩薩行論第九品 般若

釋文，入菩薩行論釋 佛子正道第九品釋 般若

迴向：

願生西方淨土中，九品蓮花為父母，
華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。

第十品 迴向

庚四、由迴向支說明修學為利他而施捨身財善根之布施理（二）辛一、釋品文（三）

壬一、迴向一切眾生入菩薩行作為總示（229 “）

偈頌：1、造此入行論，所得一切善，願一切眾生，悉入菩薩行。

釋文，此《入行論》，將諸經典所詮義理，攝於有情成佛之道、果中，詳細開示圓滿修持三士道次第法；我造此論所得一切善業，及由講聞此論、思惟其義所集眾善，惟願一切眾生悉入菩薩妙行，如理修持。由於〈第十品〉的釋文，它的文字並不難解釋，所以在這個地方不作特別的說明。

《海慧請問經》云：「猶如滴水入大海，海未乾前彼不盡；如是迴向菩提善，證菩提前亦無盡。」如果在行善之後，能夠將所累積的

善「迴向」圓滿菩提的話，這時所累積的善，如果不被瞋所摧滅，它是永遠不會有用完的一天。如果所造的善業沒有迴向至無上的菩提，縱使業它會增長廣大，它增長的是百倍、千倍，甚至萬倍，但再怎麼多都會有用完的一天，所以我們必須將所造的善業迴向至無上菩提。這一點就像是芭蕉樹在結果之後，芭蕉樹會慢慢的乾枯；而芒果樹它在結果之後，它並不會因此乾枯，所以在這裡也提到了相同的道理，「猶如滴水入大海，海未乾前彼不盡；如是迴向菩提善，證菩提前亦無盡。」

又如前說，迴向能令將感小果之善感生大果，亦能令未迴向而將盡者增長、永無窮盡。思利益已，縱行小善，亦應為利一切有情，精勤迴向無上菩提。如《般若經》云：「一切善根，除一切種智外，不應迴向聲聞及獨覺地。」又迴向時，應如〈第九品〉中所說，以證三輪無諦實慧攝持而行。

「迴向」、「發願」雖無極大差別，然於所欲求果生希求欲即是發願，欲將因位諸善轉成某果之因則為迴向。在最後一段裡有提到「迴向」跟「發願」的差別，這兩者它的差別並不大，但如果要詳細區分的話，所謂的「發願」它並不用在行善之後，將所累積的善業，希望透由發願的動作將它轉成某一種善果的因，並不需要！而所謂的「迴向」，是指在行善之後，能夠將所造的善業「迴向」到我們想要迴向的希願處。所以「迴向」跟「發願」這兩者的差別，雖然都是對所追求的果位生起希求，但是「發願」它並不一定要在行善之後來作；但是「迴向」它必須在行善之後，將所累積的善業「迴向」到自己所追求的希願處。

壬二、廣說迴向（三）癸一、迴向利他（二）子一、迴向為利世人（四）丑一、迴向息滅病者等苦（二）

第二個科判，壬二「廣說迴向」分三：癸一「迴向利他」，癸二「迴向自利」，癸三「迴向安樂之源聖教廣弘」。平時我們在迴向的時候，最主要迴向的對象是「眾生」以及「聖教」，希望眾生能夠獲得安樂，希望聖教能夠常住世間。所以「眾生」的方面分為利他以及自利，而第三個科判是提到了「迴向安樂之源聖教廣弘」。首先第一個科判「迴向利他」分二：子一「迴向為利世人」，子二「迴向為

利出世間人」。在這兩個科判當中「世人」指的是凡夫，而「出世間人」指的是聖者。首先第一個科判「迴向為利世人」分四：丑一「迴向息滅病者等苦」，丑二「迴向息滅惡趣之苦」，丑三「迴向善趣」，丑四「總攝迴向一切有情」。首先第一個科判「迴向息滅病者等苦」分二。在第一個科判裡最主要迴向的對象是「迴向病者」。提到「病者」，除了病的大小之外，每一個人都會生病，而且生病的當下感受非常直接，而對於修學佛法的人來說，「病」也是修學佛道上主要的障礙之一。這個科判當中的內容分二：寅一「迴向令得暫時安樂」，寅二「迴向令得究竟安樂」。

寅一、迴向令得暫時安樂

偈頌：2、周遍諸方所，身心病苦者，願彼因吾福，獲得喜樂海！

提到「病者」，在三界當中色界、無色界的有情並不會生病，所以在這裡提到的「病者」，最主要是提到欲界的「人」以及「畜生」。

釋文，周遍諸方所中，所有身心受苦折磨之患病者，惟願彼等因吾所有安樂之福，脫離病痛，身心獲得盈滿喜樂，猶如大海！

寅二、迴向令得究竟安樂

偈頌：3、願盡輪迴前，彼終不失樂！眾生恆不斷，獲得無上樂！

在輪迴中我們所能感受到的快樂，因為「時間」以及「因緣」的關係，它很容易轉變為另外一種痛苦，為了避免這樣的情況發生，

釋文，惟願盡輪迴前，彼等眾生所求安樂終不退失！並願眾生終能恆常不斷獲得無上大樂。此四句之首句，雖有譯作「願證佛果前」，然義相同。在偈頌當中的第一句話「願盡輪迴前」，有譯師會將它譯為「願證佛果前」。所以一者是在還未跳脫生死輪迴之前，希望一切的有情都能夠獲得安樂、永不退失；而另外一種解釋方式，是在眾生還未獲得圓滿佛果之前，所獲得的安樂終不退失，但它的意思是相同的。

丑二、迴向息滅惡趣之苦（三）寅一、迴向息滅地獄之苦（二）卯一、迴向迅速息滅痛苦（三）辰一、迴向息滅總苦（231 “）

偈頌：4、願盡世間界，所有諸地獄，彼中眾有情，悉獲極樂喜！

釋文，願盡虛空世間界中，所有寒、熱等諸地獄，彼中諸有情眾所受地獄之苦皆能息滅，悉獲極樂剎土妙樂，心生歡喜！在第十品〈迴向品〉中，寂天論師藉由不同的方式來迴向，而我們在閱讀的時候也應該用相同的方式來迴向。

辰二、迴向息滅寒地獄苦

偈頌：5、寒苦願得暖；

釋文，於寒炮等八寒地獄，在寒冷地獄當中沒有日光，冷風吹襲痛苦難以想像，而在寒冷地獄當中的眾生，正為寒冷所苦惱者，願得溫暖令生安樂。

辰三、迴向息滅熱地獄苦（四）巳一、迴向因由菩薩二資糧雲所出雨水息苦

偈頌：願從菩薩雲，降下無邊雨，清涼炙熱苦！

釋文，願從菩薩所集二種資糧大悲雲中，降下無邊大雨，令為炙熱所苦眾生獲得清涼！

巳二、迴向息滅近邊地獄之苦

「近邊地獄」是在「炎熱地獄」的四周，每一層炎熱地獄的四周都各有四種近邊地獄，所以一層炎熱地獄的周圍會有十六種近邊地獄。

偈頌：6、願彼劍葉林，悉成美樂園！願鐵刺林處，咸長如意樹！

7、願有鷗鵝及野雁，發妙音聲為莊嚴！

願諸地獄成樂園，內有飄香蓮花池！

釋文，炎熱地獄近邊有劍葉林；願彼所有地獄有情，悉成處於帝釋天之美樂園中！鐵刺林中，樹上鐵刺倒垂十六指長；「鐵刺林」是非常茂密的森林，但是這座森林當中的樹，跟一般的樹最不一樣的地方，是它樹上長滿了鐵刺。而在樹的頂端，會聽到親人發出的聲音，

所以會想往樹上爬，在往上爬的時候鐵刺是往下垂的，所以這時必須要忍受極難忍受的痛苦，而爬上了樹頂。但是爬上了樹頂之後，卻見不到我們的親人，而會再一次的聽到親人在樹下呼喊著我們，而這時當我們往下爬的時候，鐵刺是往上的，因此必須要再次的忍受相同的苦，這是因為對於親友的貪著非常強烈而感得的果報。願於彼處咸長滿願如意寶樹！願寶樹有水鷗、天鵝及諸野雁，發出美妙音聲作為莊嚴！願諸地獄皆成樂園，內有飄香之蓮花池！

已三、迴向息滅大有情地獄之苦

偈頌：8、願熱火炭成寶聚，燒鐵飾成水晶地！

眾合諸山皆化為，無量宮殿遍諸佛！

9、岩漿燒石兵器雨，從今願成散花雨！

手持兵器相砍殺，從今嬉戲互投花！

釋文，願熱地獄熾然火炭皆成寶聚，燃燒鐵地亦嚴飾成妙水晶地！眾合地獄羊頭山等互相擠壓、摧毀眾生；在眾合地獄當中有很多羊頭山、牛頭山等，會互相的擠壓、摧毀眾生，願彼諸山悉皆化為供養佛之無量宮殿，諸佛遍滿其中！烈火岩漿、燒石及兵器雨，從今願成散花細雨！等活地獄等處，眾生手持兵器相互砍殺；在等活地獄當中，眾生見到對方之後，會生起極強大的瞋念，「手持兵器相互砍殺」，而且在死後會再次的復活，而這個動作一天要持續上百次之多，亦願從今悉成嬉戲互相投花！

已四、迴向息滅近邊地獄餘苦

在第二個科判裡我們是提到了，近邊地獄當中「劍葉林」以及「鐵刺林」的痛苦。而另外在近邊地獄裡也包含了「火炭坑」以及「無極河」，而這個科判裡是提到了「無極河」的眾生所遭受的痛苦。

偈頌：10、陷溺似火無極河，肉盡骨色如白蓮；

願因吾善獲天身，與諸天女共悠游！

釋文，無極河中烱銅沸騰，似火燃燒，眾生陷溺其中，身肉燒盡，骨色如白蓮花；願彼因吾善力獲得圓滿天身，希望陷入無極河當中正

被烱銅所燃燒的眾生，透由自己所造的善，希望他們都能夠獲得圓滿的天身，與諸天女於浴池中共同悠游嬉戲！

卯二、迴向依他力而滅苦（四）辰一、願依金剛手之大力滅苦（235 “）

「迴向依他力而滅苦」，這個科判當中依他力，是指依著菩薩的大力而滅除眾生的痛苦。

偈頌：11、何故此中閻魔卒、凶猛隼鷹頻生懼？
心思誰有此妙力，能除黑暗令喜樂？
抬頭仰見虛空中，有金剛手威光赫，
惟願由此極喜力，遠離眾罪伴隨彼！

釋文，地獄有情驟然離苦，心中思惟：「何故此中傷害我之閻魔獄卒、凶猛隼鷹頻生恐懼？誰有如此妙威德力，能除一切黑暗，令我身心喜樂？」抬頭仰望蒼天，見虛空中有金剛手，威光顯赫，於是皈依彼怙主尊，惟願由此極歡喜力，遠離往昔所集眾罪而伴隨彼！

辰二、願依觀世音之大悲滅苦

偈頌：12、願見香水間花雨，飄降熄滅地獄炭，
心思何故忽得樂？有情獄眾見觀音。

釋文，又願能見香水間雜花雨，飄降熄滅地獄火炭，有情地獄眾生視之心思：「我等何故忽得安樂而感滿足？」彼等親見手持蓮花之觀世音。

辰三、願依妙吉祥之神變滅苦

偈頌：13、友伴棄畏速前來，五髻童子在我前，
其威德力令離苦、心無畏引歡喜力，
光芒四射度眾生，心生悲愍如慈母，
能令我等無畏者，誰願捨彼而離去？

釋文，呼喚友伴：「來此！來此！拋棄地獄怖畏，迅速前來！頂上五髻文殊童子，光芒閃耀在我前方，其威德力能令我等遠離身苦、

心無畏懼引歡喜力，光芒四射普度眾生，心生悲愍猶如慈母，能令吾等心無畏者，誰願捨棄彼而離去？」

偈頌：14、看百千天戴寶冠，禮拜供養足下蓮；
因大悲心潤雙眼，繽紛花雨從天降；
居住悅意樓閣中，成千天女齊讚詠，
惟願見此文殊已，有情獄眾共歡頌！

釋文，告諸友伴看此妙相：「百千天神頭戴寶冠，禮拜供養其足下蓮；因大悲心濕潤雙眼，繽紛花雨從天而降；居住悅意樓閣當中，成千天女齊為讚詠。」惟願見此文殊來安慰已，有情地獄眾生共相歡頌！

辰四、願依其餘近侍佛子之力滅苦

在前面三個科判，是提到了代表「悲、智、力」的三位菩薩，分別是：觀世音菩薩、文殊菩薩以及金剛手菩薩。而在第四個科判是提到其他的菩薩。

偈頌：15、願吾善令地獄眾，見普賢等諸菩薩，
無障雲降芬芳雨，安樂清涼生歡喜！

釋文，願以吾之善根，令諸有情地獄眾生，悉見普賢、慈氏、地藏王及虛空藏等具大願力諸菩薩眾，從彼無障祥雲飄降安樂、清涼、芬芳細雨，令其由衷生起歡喜！

寅二、迴向息滅畜生之苦

偈頌：16、願畜生遠離，彼此吞食畏！

釋文，依自、他之所有善力，惟願畜生遠離彼此相互吞食之怖畏等！

寅三、迴向息滅餓鬼之苦

偈頌：願餓鬼得樂，如北俱盧人！

17、願從觀音手，降下甘露乳，令餓鬼飽足，沐浴恆清涼！

釋文，惟願餓鬼皆得安樂，衣、食、資財隨意而生，猶如北俱盧洲之人！北俱盧洲的人，他們想要的一切都能隨意而生，就連農作物都不需要經過耕動，他們想要什麼就有什麼。所以在這個地方是發願，希望餓鬼他像北俱盧洲的人一樣，內心想追求的一切妙果都能隨意而成。願從聖者觀音妙手降下甘露乳流，令餓鬼眾飽足飲食，沐浴身體恆得清涼！

丑三、迴向善趣（二）寅一、迴向遠離痛苦（四）卯一、迴向無根不具及懷孕苦（238“）

偈頌：18、願盲見形色，聾者常聞聲！如摩耶夫人，孕婦產無礙！

釋文，願諸盲者目見形色，聾者常得聞聲！願如摩耶夫人，孕婦皆能無礙生產！世尊的母親她生下世尊的時候，跟我們現在一般的孕婦，在產下孩子的方式並不相同，世尊是從摩耶夫人右手臂的下方誕生出來的。

卯二、迴向無心憂惱及貧窮苦

偈頌：19、願裸者獲衣，飢者得美食，渴者得淨水、甘甜美味飲！

釋文，願無衣著而裸露者獲得衣裳，飢餓者得具色香味美食，口渴者得淨水及諸甘甜美味飲品！現今在地球上還是有很多貧苦的眾生，他們所遭遇的苦，就像在釋文當中所提到的是一樣，我們希望透由發願並且實際的去幫助這些有情。

偈頌：20、願貧得財富，苦者心生喜，絕望得安慰，堅定至圓滿！

釋文，願諸匱乏資具之貧窮者獲得財富，不得所求深感憂惱而困苦者心生歡喜，有些人在失去父母親或者是自己的孩子之後，內心會感到憂惱、不歡喜，希望這些人都能夠早日的遠離憂惱，心生歡喜，喪失富饒而絕望者亦得安慰，而有些人因為沒有辦法達到自己想達到的目標，最終感到絕望、失落，甚至想要自殺，希望這樣的人都能夠得到他人的安慰，意志堅定，不為憂苦所惱，直至圓滿！

卯三、迴向無病痛及怨憎會苦

偈頌：21、願病纏身者，迅速脫病苦！亦願眾生疾，一切永不生！

22、願畏無所懼，縛者得解脫！弱者得大力，視友互饒益！

釋文，依自、他之所有善力，願為病纏身者迅速脫離病苦；亦願眾生身心一切疾病永不生起；願畏敵者無所畏懼，遭他束縛、無自主者皆得解脫；權勢微弱、無能力者皆得大力，有些人在世間上無權、無勢，也無能力，尤其畜生是被人所使喚的，希望眾生都能夠獲得大力，相互視為親友，並且彼此在相見的當下，都能夠將對方視為是自己的親友，起饒益心！

卯四、迴向息除非人損害及旅途苦

偈頌：23、願一切賓客，各地皆安樂，遠行所求事，無勞悉成辦！

釋文，願商人等往來十方一切賓客，身處各地皆得安樂；外出遠行所欲求事，願無劬勞悉能成辦！無論他人是外出經商或是求法，都希望他人所追求的目標，無勞成辦。

偈頌：24、願乘舟船者，成辦意所願，安然抵岸邊，親友共歡聚！

釋文，願諸為求珍寶而乘舟船航行大海中者，如意所願皆能成辦，其後安然抵達岸邊，與諸親友共同歡聚！

偈頌：25、願迷荒郊者，巧遇帶路人，無盜虎等懼，不倦順利行！

釋文，願諸迷失荒郊曠野等歧途者，巧遇帶路行人並得安慰，途中無有盜賊、虎獸等懼，不感疲倦，順利而行！

偈頌：26、曠野無路處，願諸天守護，幼老無怙者、昏睡酒醉徒！

釋文，願於曠野無路險處，諸善天神守護幼童、老人、無依怙者、昏睡不醒及酒醉徒！

寅二、迴向成辦所求（二）卯一、總體為人迴向（三）辰一、迴向獲得圓滿（四）

巳一、迴向獲得暇滿以及資財富饒（242“）

偈頌：27、願離八無暇，具足信慧悲，食行皆圓滿，時時憶宿世！

28、願資財無盡，猶獲虛空藏！

釋文，願離八種無暇修正法處，希望所有的人都能夠遠離「無暇修法的狀態」，而獲得暇滿，並且在獲得暇滿的同時，具足信心、智慧、悲愍而思利他；飲食、行儀悉皆圓滿，時時憶念宿世！透由回憶起過去世，我們能夠知道「過去我造了什麼樣的業，而今生能夠獲得暇滿的人身」，所以回憶起宿世，能夠讓我們對於業果以及前後世，生起更強大的定解。惟願匱乏諸資財者，所欲資財永無竭盡，猶如獲得虛空藏之三摩地者！

已二、迴向無他損害以及威德圓滿

偈頌： 願無諍無害，自在盡享用！

29、願卑微有情，威德皆煥發！

釋文，願受用時互無鬥諍、無他損害，自在盡情享用！願令所有受他輕蔑卑微有情，皆能威德煥發！

已三、迴向形色圓滿以及劣者轉勝

偈頌： 憔悴苦行者，願得圓滿身！

30、願世嬌弱女，悉成男子漢！卑賤得高貴，亦能摧我慢！

釋文，惟願遭受寒冷酷熱逼惱、身形憔悴之苦行者，獲得圓滿妙身！外道為了追求解脫，寧可忍受寒冷、酷熱的逼惱，所以身形會呈現非常憔悴的面貌，希望這些苦行者都能獲得圓滿妙身，願世間中所有嬌弱女子悉成男子壯漢；種姓低下卑賤之人皆得高貴種姓，在獲得高貴種姓之後，得已亦能摧伏我慢！

已四、迴向善行圓滿

偈頌： 31、因吾諸福德，願無餘有情，悉斷一切惡，恆常修善行！

釋文，因吾修菩提心等諸福德，惟願無餘有情悉能斷殺生等一切違緣罪惡，恆常修持善行！

辰二、迴向趣入正道（二）已一、願具圓滿修解脫道意樂加行（243 “）

祈願在修持解脫道時，能夠具足圓滿的「意樂」以及「加行」。在眾多的「意樂」當中，最殊勝、最圓滿的意樂就是「菩提心」，而在眾多的「加行」裡，最殊勝的加行就是「菩薩行」。

偈頌：32、願不捨覺心，專修菩提行！

釋文，惟願一切有情不捨覺心，專修施等大菩提行！

巳二、願具順緣而無違緣

偈頌：諸佛恆攝受，斷除諸魔業！

釋文，惟願得增上緣——善識諸佛——恆常攝受，在修行的道路上，希望能夠獲得善知識以及諸佛菩薩恆常的攝受。因為善知識以及諸佛菩薩，是我們生起道的主因——也就是文中所提到的增上緣，亦盡斷除障修善行之諸魔業！並且希望在修行的過程中，一切的障礙、逆境、魔業都能盡除。

辰三、迴向現前富樂（三）巳一、迴向長壽且器世間清淨

偈頌：33、願諸有情眾，壽長無邊際！恆常享安樂，不聞死歿名！

釋文，諸有情眾生善趣已，願其壽長永無邊際！願長壽者於活命時，恆常享受安樂，不耳聞死歿之名！

偈頌：34、願於諸方所，遍滿如意林，充滿佛佛子，宣說妙法音！

35、願十方大地，悉無砂礫等，平坦如掌心，柔軟琉璃性！

釋文，惟願於諸方所，遍滿如意寶樹林苑，諸佛、佛子充滿其中，宣說、聽聞微妙法音！惟願十方大地，悉無鹽土瘠地、石塊、荊棘及砂礫等，平坦猶如掌心，皆為柔軟琉璃體性！

巳二、迴向充滿饒益之士並享安樂

偈頌：36、願諸菩薩眾，所有與會眷，各以妙功德，莊嚴各道場！

釋文，亦願所有與會說法眷屬諸菩薩眾，各以善妙圓滿功德莊嚴

各處道場，安住其中！這段話最主要是希望，我們所處的世間猶如淨土，在世間上能夠充滿饒益眾生的菩薩，以他們心續中圓滿善妙的功德——例如菩提心以及慈悲心，莊嚴各處道場。

偈頌：37、願諸有情眾，從鳥樹光明，乃至虛空中，恆常聞法音！

釋文，願如獲得自在之大菩薩，諸有情眾亦從鳥、樹、光明，乃至從虛空中，恆常聽聞正法妙音！

偈頌：38 願彼恆值遇，諸佛及佛子，以無邊供雲，供養眾生師！

釋文，惟願彼等有情，恆常值遇諸佛以及佛子，並以無邊供養雲海，供養眾生之師——佛陀！

已三、迴向具足所需資具並除損害

偈頌：39、願天降時雨，五穀恆豐收，王如法治國，世事皆興隆！

釋文，惟願具足修法順緣：天神適時降雨，五穀恆常豐收，國王如法治國，世事皆由安樂莊嚴而至興隆！

偈頌：40、願藥具功效，誦咒咸靈驗，空行羅刹等，悉具慈悲心！

釋文，願藥皆具除病功效；持誦成就息、增等業諸咒，如其所說目的咸得靈驗，在這段文裡有提到「藥」以及「咒」，我們所服用的「藥」它能否有藥效？這觀待服藥的人，他本身是否有福報。相同的，我們持誦「咒語」能否呈現出咒語它的功效，也觀待持咒的人他用什麼樣的心態來持誦？以及持誦的人他是否具有福報；空行、羅刹及猛獸等，悉具大慈悲心！

偈頌：41、願諸有情眾，無苦無畏懼，不遭他輕蔑，無人生憂惱！

釋文，迴向遠離不欲之事：惟願諸有情眾身無痛苦、心無畏懼，不遭他人輕蔑，無人心生憂惱！

卯二、特別為僧迴向（五）辰一、總體為僧迴向（247 “）

這個偈頌對出家法師而言是很重要的。

偈頌：42、願住伽藍僧，讀誦令法盛，僧伽常和合，僧事悉成辦！

佛法能否住世的關鍵在於僧團，而僧團當中最重要的事情，就是僧團的和合。

釋文，願住伽藍諸僧伽眾，能以讀誦經典、釋論，令法弘揚、興盛住世；僧伽恆常於諸善行和合一心，僧伽欲行利眾等事，亦如所願悉能成辦！

辰二、為比丘迴向

偈頌：43、願欲學比丘，悉得寂靜處，斷除散亂已，心堪能修善！

釋文，願欲守護學處不令失壞諸比丘眾，悉得遠離塵囂之寂靜處，遠離持戒障礙；斷除所有心散亂已，身心輕安所生妙樂莊嚴自身，其心堪能修習眾善！在這個偈頌以及釋文當中最主要強調的，是希望想要守護學處的比丘，能夠遠離塵囂，找到修行的寂靜處；斷除心中所有的散亂，生起身心的輕安，能夠掌控自心精勤修善。

辰三、為比丘尼迴向

偈頌：44、願尼得利養，斷諍離諸害！

釋文，願比丘尼皆得如法利養，斷除鬥諍，在這裡為什麼要特別的強調「願比丘尼皆得如法利養」？是過去在印度，相較於比丘，比丘尼要謀取生活的資具是比較困難的，所以在這個地方特別強調「願比丘尼皆得如法利養，斷除鬥諍」，遠離他人戲弄等諸危害！

辰四、迴向持戒圓滿

偈頌：如是願僧眾，戒圓無失壞；

45、犯戒者生悔，恆常懺罪業！

釋文，如是惟願一切出家僧眾，戒無失壞、究竟圓滿；若有犯戒律者，願彼心生厭離、追悔，恆常懺除所造罪業！

偈頌：願得善趣身，不復失禁戒！

46、願智受尊崇，並得他施物，心續極清淨，美譽遍十方！

釋文，亦願後世得善趣身，透由持戒來生能夠再次的獲得善趣身，於彼不復退失禁戒；願諸智者受人尊崇，並得他人所布施物；心相續中無我慢等，極其清淨，在這裡最主要強調的是，出家人在佛法上應該精勤的聞、思、修，想辦法讓自己的心相續中生起教證功德，而斷除心中的我慢以及諸多的煩惱，讓自己的心續保持清淨，美譽遍揚十方！

辰五、迴向受用樂果

偈頌：47、願離惡趣苦，縱無修苦行，亦以勝天身，迅速成正覺！

釋文，願離惡趣之苦，三門縱無修持猛厲苦行，亦能獲得超勝天人之異熟身，此身具足善趣七德，在這裡有提到善趣的七種功德，分別是：種姓高貴、形色莊嚴、長壽、無病、具有善緣、財勢富足、具大智慧。能修一切種智，智者以此妙身迅速成就正覺！

丑四、總攝迴向一切有情

偈頌：48、願諸有情眾，數數供諸佛，依佛無邊樂，恆常獲安樂！

釋文，以我所有善力，惟願諸有情眾以一切行數數恭敬供養諸佛，由此修學菩薩行儀，故依諸佛無邊妙樂，皆能恆常獲得安樂！這個偈頌最主要是提到，希望將自己所累積的一切善業迴向給一切有情，希望一切有情在任何時處都能恭敬的供養諸佛，並且依教奉行。而所修的法最主要是修學大乘法，行持菩薩行，所以透由佛果如此無邊的妙樂，依教奉行之後，希望一切的眾生也能夠快速的獲得圓滿的果位。

子二、迴向為利出世間人（三）丑一、迴向成辦諸菩薩所許義利（250 “）

偈頌：49、願菩薩如意，成辦眾生利！

釋文，依造此論所生善根，願諸菩薩如所意念，成辦一切眾生現

前、究竟所有義利！

丑二、迴向諸佛事業究竟

偈頌：願有情悉得，怙主心所念！

釋文，有情怙主——勝者——心所思念：「欲諸有情具足一切安樂。」有情的導師——諸佛，內心中所想的，只有希望一切有情早日獲得圓滿的安樂，惟願有情悉得如此安樂！

丑三、迴向成辦聲聞獨覺所求

偈頌：50、願獨覺聲聞，亦得寂滅樂！

釋文，如是願諸獨覺、聲聞亦得寂滅安樂！相同的，祈願聲聞、獨覺，都能夠快速的獲得解脫的安樂。

癸二、迴向自利（四）子一、願得暫時果位

「迴向自利」，在這裡的「自利」，是寂天論師從自己的角度而提到了，他想要透由所累積的善業，將來想追求什麼樣的果位。

偈頌：51、登極喜地前，願蒙文殊恩，常憶已宿世，恆得出家身！

釋文，以眾善力，願我亦因蒙文殊恩，透由所累積的善業，祈願我也能夠因為承蒙文殊的深恩，直至登上極喜地前，恆常憶已宿世，得出家身，成功德器！

偈頌：52、願吾食雖菲，維生煥容光，世世住靜處，圓滿悉具足！

釋文，願吾飲食雖菲，猶能樂以維生、容光煥發！對我們而言飲食最主要的目的，是要維持身體的機能，所以我們並不需要特別去追求豐盛的食物，或者是色香味俱全的食物。因此在偈頌裡面有提到「願吾食雖菲」，在釋文當中解釋到「願吾飲食雖菲」，縱使飲食非常的微薄，我也希望能夠以此「樂以維生、容光煥發！」願於世世住寂靜處，遠離身心紛擾，圓滿悉皆具足！

子二、願得文殊親自攝受

偈頌：53、何時欲閱藏，或欲問法義，願無礙得見，怙主文殊尊！

釋文，若於何時欲閱經藏，或有稍許不解法義欲請問時，願我當下亦無阻礙得見怙主聖文殊尊！

子三、願安住菩薩行

偈頌：54、為辦十方際，一切有情利，文殊如何行，願吾亦如是！

釋文，為能成辦十方盡虛空際一切有情現前、究竟所有義利，文殊如何行持，願吾行儀亦能如是！

子四、願能究竟利他

偈頌：55、直至有虛空，以及眾生住，願吾住世間，盡除眾生苦！

釋文，直至尚有虛空，以及流轉輪迴眾生猶住，爾時願吾安住世間，盡餘眾生一切痛苦！

偈頌：56、惟願眾生苦，成熟於吾身！願因菩薩僧，眾生享安樂！

釋文，惟願眾生任何痛苦，皆於吾身成熟！前面兩句話是提到了「取、捨」的內涵，也就是「取」他人的苦，「捨」自身的樂，願因菩薩僧伽之力，一切眾生皆享安樂！並且透由取捨，藉由菩薩僧伽的威德力，一切的眾生都能夠任運的成辦所追求的一切快樂。

癸三、迴向安樂之源聖教廣弘

偈頌：57、願除苦良藥、一切安樂源，教法得護持，長久住世間！

釋文，依眾善力，願除眾生一切痛苦無比良藥、眾生一切安樂之源——世尊教法——能得眾人恭敬護持，直至輪迴盡前，長久安住世間！世間的藥只能夠治療暫時的病苦，而世尊的聖教能夠解決眾生今生、來世一切的痛苦，因此它是去除眾生一切痛苦的無比良藥。除苦之後，世尊的教法也能夠讓眾生的心續中生起一切的安樂，因此它是

眾生一切安樂之源。希望世尊的聖教，能夠得到眾人恭敬的護持，「直至輪迴盡前，長久安住世間！」

壬三、隨念深恩而行禮敬

偈頌：58、禮敬文殊尊，恩令生善心；

釋文，吾今禮敬聖文殊尊，由增上緣——殊勝大善知識——之恩，令吾修菩提心、學薩行，並以彼等作為所詮而造此論生起善心。透由文殊菩薩的深恩，我在今生有機會修持菩提心、學菩薩行，並且將菩提心的內涵作為《入行論》的內容，而造了《入行論》的這本論，生起了善念。

偈頌：亦禮善知識，恩令吾增長。

釋文，吾亦禮敬諸善知識，由其恩德，安置吾於眾學處中，而我也要禮敬我的善知識們，由於他們的恩德，而我在今生有機會受持別解脫戒，以及菩薩律儀等諸多學處，令生聞、思、修等證量，使吾相續善品增長。

此最末品，特將所集眾善以猛厲欲迴向現前、究竟諸希願處，廣說修學為利他而施捨身、財、善根之布施理，前亦有說修學布施之理，故未另造學布施品。在《入行論》裡面並沒有特別提到〈布施品〉，是因為在〈第十品〉的時候有提到，將我們所累積的眾善生起強大的欲，而迴向現前、究竟諸希願處。在這裡已經廣泛的說明，修學為利他而施捨身、財、善根的布施理。而且在之前，也有略略的提到修學布施的方法，所以在《入行論》裡並沒有再另外的造「布施」的這一品。

結頌：

所有聞思修等善，或敬供等諸善行，
為令善無盡增長，以迴向飾並珍惜。

辛二、品名

入菩薩行論第十品 迴向

釋文，入菩薩行論釋佛子正道第十品釋 迴向

甲四、結義（二）乙一、何人造論（255“）

響底德瓦阿闍黎撰述《入菩薩行論》圓滿。

釋文，《入菩薩行論》乃響底德瓦——寂天——大阿闍黎所撰述之。彼為至尊文殊親自攝受，捨棄王位如棄口沫、塵土，具足眾多稀有行儀，修菩薩行已至圓滿；特修無上瑜伽最極無戲論行，在《入行論》裡我們看不到任何密法的內涵，但造論者寂天論師，他卻是一位修密的大成就者，這表示他是以極為秘密的方式在修持密法，並且主修睡眠光明，成就大金剛持果位。此論句義，善說圓滿。

乙二、何人翻譯

《入行論》從梵文翻譯到藏文的時候，藏系的歷代大譯師們，歷經了非常久遠的時間，而且翻譯過了很多次。印度堪布薩瓦雜德瓦，及主校譯師佛僧拜則，依據喀什米爾傳本校正、審定；後有印度堪布達瑪師利跋扎及主教譯師佛僧寶賢、釋迦慧，順中印度傳本及註譯校譯、審定；後時，又有印度堪布蘇瑪帝基帝及主校譯師覺慧比丘校譯、善加審定。在這些譯師當中，過去在藏地最有名的譯師，不外乎是寶賢譯師及覺慧比丘，所以這兩位大譯師他們都對《入行論》作過翻譯以及校定的工作。

釋文，印度堪布薩瓦雜德瓦——遍智天，及主校譯師佛僧拜則，依據喀什米爾傳本校正、審定；後有印度堪布達瑪師利跋扎——法吉祥賢，及主校譯師寶賢善加校譯、審定；再由印度堪布釋迦慧及寶賢譯師，順中印度傳本及註譯校譯、審定；後時，又有尼泊爾之班智達，號尼泊爾跋丹達巴，眾許小遍智師蘇瑪帝基帝——善慧稱，及西藏譯師釋迦比丘覺慧，依據喀什米爾傳本善加校譯，並由講、聞審定。

俄傳譯本單一頌文與其釋論之根本頌，現有諸多相異之處，本頌亦有多種不同譯本，故今詳究其義而書。

身披能仁勝戒鎧，慧劍盡摧異部宗，
佛子寂天大勇士，其論句義已善說。
昔雖有諸此注疏，然如群星照形色，
一切至聖所行道，緣起離邊未明顯。

無比上師具法眼，隨大悲轉慧眼見，
美名千光照十方，由善知識妙語中。
如實闡明中觀義，緣起離邊龍樹許，
佛護月稱與寂天，如彼開闡同意趣。
佛子法語難領悟，慧根愚鈍修力微，
此中若有誤謬處，上師本尊請寬恕。
願精勤此所生善，令有寂苦所縛眾，
趣入最勝菩薩行，皆得無住涅槃果。
願我今起世世中，受持能仁清淨戒，
永不遠離菩提心，有暇滿身取心要。

此《入菩薩行論釋佛子正道》，係因眾生導師、具足三戒正士、多聞顯密教典已至彼岸之上師卻果瓦、福德吉祥多次勸請；又有不厭肩負聖教大寶重擔，並已通達眾多顯密所攝教典要義、珍愛三學之善知識虛空賢及上師名稱獅子二人，於多康上區獻花供養並數勸請；特因上師名稱獅子廣供鮮花、殷勤勸請，遂依佛教宗師至尊上士古瑪日阿瑪帝（這個人就是仁達瓦），與濁世遍智大師善慧名稱吉祥賢，長時頂戴二師足塵，依其深恩，說正理師比丘達瑪仁謙於甘丹寺尊勝園中撰述此論。執筆者為精勤持戒三藏法師珍寶法王。亦願由此，令聖教寶從一切門弘揚十方、長久住世！

去年以及今年我們花了幾個月的時間，將《入菩薩行論釋 佛子正道》的講說傳承傳授給各位。說法者——我本身了解得非常有限，而且在解釋的過程中，我也發現有很多地方雖然很重要，但是我並不清楚它的內涵，尤其是在〈般若品〉裡面有些很重要的點，我似乎沒有辦法完全的掌握。所以回去之後我會再閱讀一次，並且在比較困難的地方作上記號，或許將來有機會的話，可以為各位再次的解釋。如果各位在這期間有任何的疑慮，也可以去請教其他的人，問問看其他的人對於這些內涵，他解釋的方式是否有所不同。

之前在〈第九品〉的結頌裡，賈曹杰大師有提到：「未遇至尊上師前，能斷三有根本道，緣起離邊中觀見，縱僅少分亦未瞭。」尊者他提到，

在還未遇到宗大師之前，他完全不了解緣起性空的道理。所以，以我本身而言，我對於空性所了解的非常有限，而在解釋的時候，也是盡可能按照賈曹杰尊者，他所造的論著來為各位介紹。而我是從我的上師第九十四任的甘丹赤巴法王座前，得到《入菩薩行論釋 佛子正道》的傳承，時間點大約是在1940年左右，是在西藏的拉薩，從恩師的座前得到了這個傳承，而我的恩師，他是從窘涅格西那個地方得到了這個傳承。而歷代的傳承祖師將傳承傳給了我，而我在這個地方也將這個殊勝的傳承傳授給各位，希望各位能夠好好的實修。

當時我從恩師的座前得到《入菩薩行論釋 佛子正道》的傳承時，我的年紀還非常小，大約只有十多歲。當時的我還沒有學五大論，只有學習《菩提道次第廣論》，而在學習《菩提道次第廣論》的期間，上師有特別告訴我一些有關空正見的道理，但是對當時的我來說，這些內涵都非常深奧，我了解得也非常有限。所以從上師的座前，得到了講說傳承的教授，而今天在這個地方，也將這個教授傳授給各位。而我的上師，也就是第九十四任的甘丹赤巴法王，他是從窘涅格西那裡得到這個教授，並且他在傳法給我的時候有提到，當時窘涅格西他在接這個傳承的時候，在現場還有帕崩卡大師，他們時常在課後會討論一些《入行論》當中比較不容易理解的地方。

而在傳授《入菩薩行論釋 佛子正道》的時候，照理而言應該要念誦一個有關《入行論》的傳承上師祈請文。在我印象當中，這個祈請文是帕崩卡大師所造的，它的內容並不多，只有幾個偈頌。但是我花了很多時間，去找帕崩卡大師的文集，都沒有找到這幾個偈頌，所以在去年以及今年，我們傳授《入菩薩行論釋》的時候，都沒有辦法念誦有關《入行論》的傳承上師祈請文。

而最後我想要跟各位說的是，在〈第九品〉的最後一個偈頌裡，賈曹杰尊者提到了：「說龍樹宗二諦師，百俱胝劫亦難得，於此不久將隱沒，故智者應速精進！」這個偈頌是賈曹杰大師他所造的偈頌，在當時他就認為，龍樹論師所留下來的圓滿宗義，在不久之後會快速的隱沒，所以有提到：「於此不久將隱沒，故智者應速精進！」這句話很重要，我們一定要放在心上。因為現今在這個地球上，能夠為我們宣說無誤

二諦法的上師已經非常少，如果我們還不能夠在這些上師的面前，將這個傳承圓滿的保留下來的話，我相信就像賈曹杰尊者所說的，這樣的傳承在不久之後就會完全的消失，所以請各位將這個偈頌謹記在心。

各位回去之後，有空應該時常研閱《入菩薩行論釋》的內容。賈曹杰尊者在解釋《入行論》的時候，他用非常精簡的字句，而將《入行論》原本的偈頌解釋得非常清楚，而且他在〈第九品〉最後也有提到：「今我善說所有法，一切皆是上師恩」，他本身了解得非常有限，而他所說的這一切，完全是依靠宗大師的恩德，所以他才能夠為我們宣說《入行論》的內涵，所以我們平常有空的時候，應該要時常去研閱這本論著的內容。如果有些地方我講得不夠清楚，甚至有講錯的地方，你們也可以提出來，我們之後有機會可以進一步的再作討論。

提到寔涅格西這位大成就者，要是我沒記錯的話，他的本名叫洛桑嘉措，他是西藏 安多人，而且當時他是札什倫布寺裡面最主要的一位經教師，並且之後他在拉薩也對於藏系的佛說部作了校對的工作，他是一位非常了不起的大成就者。

迴向：

願生西方淨土中，九品蓮花為父母，
華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。