

圣道三要

三界法王宗喀巴大师造

具足无缘大悲至尊具德恩师功德名称极难赞说拉壤巴格西广化寺堪布昂旺朗吉口授。

郭和卿 译

祝维翰笔记一九四八年于康定

我今为利益量等虚空十方世界一切如母有情，决定当求成佛。为求成佛，决定依于今所听法如理修行，先以此念坚定而住。

今所闻正法，乃妙德怙主宗喀大师(宗喀巴，西宁人，藏族，元至正十七年『二二五七』诞生于青海宗喀地方。其说法西藏，在元末明初。)所造圣道三要。此分五科：

甲一、敬礼称供 甲二、发愿造论 甲三、劝请听法

甲四、正明主论 甲五、劝请修行

甲一、敬礼称供

敬礼诸至尊上师

此处所敬礼之上师，乃宗喀大师亲承教诲，以文殊菩萨为首之诸上师，并指噶当派(噶当派是西藏地区佛教中主要教派之一。由阿底峡创立，展转传来，萨迦派、噶举派、宗喀大师均依之学习)。中加持教授及道次(系噶当派内之三派——应为经典、教授、教诫三派)等三支之历代上师。

甲二、发愿造论

一切佛语心要义 诸圣佛子赞扬道

有缘求解脱津梁 我当随力而演说

佛说三藏十二部经语，所以对治八万四千烦恼，除净二障(烦恼，所知二障)。惟修对治工夫之先，首须有欲对治烦恼之心。

本颂第一句，『一切佛语心要义』，即指出离心。无出离心，则不欲对治烦恼。对治烦恼之心若不先生起，则根本不致进而用功修习佛法也。但仅有出离心决不能成无上正等正觉；必须有菩提心为助伴。诸佛子菩萨力求证得正等菩提，故于菩提宝心，由种种善巧方便赞扬之。

本颂第二句，『诸圣佛子赞扬道』，即指菩提心言。即入大乘之人，即为有缘分获空慧之生起，又须先有空性正见，作为修生起空慧之所缘。

本颂第三句，『有缘求解脱津梁』。即指空性正见而言。

上述之出离心，菩提心，空性正见三者，宗喀大师于此论中发愿将其扼要解说，以惠众生；故云：『我当随力而宣说』。宗喀大师云：我今应汝擦科语称之请，当随之密意而宣说此圣道三要也。

甲三、劝请听法

彼不贪着轮回乐 为令暇满不空故
勤依佛喜道诸贤 清净乃心善谛听。

“彼……诸贤”，是宗喀大师呼所化机，即弟子众而告之曰：凡彼所化机辈若于轮回乐，即富贵圆满等，能观为无有真实，无有意义，无有趣味，又欲使此暇满（八有暇，十圆满，为修法之主要条件。）人身不空费而力寻心要。因精勤依于佛所喜之菩提道而力行修证工夫之人，是为有缘份之贤者，汝等以擦科语称为主之众弟子，当令内心发起欢喜踊跃之情，专念致心，不任散乱而听此圣道三要。

甲四、正明主论分三：

乙一、出离心 乙二、菩提心 乙三、正见

乙一 出离心分三

丙一、欲解脱之人，首宜寻得出离心之理

丙二、于相续中生起出离心之方法

丙三、出离心已生起之分齐

丙一、欲解脱之人，首宜寻得出离心之理，

无真出离即不得 舍求有海安乐果
贪有能缚诸有身 是故首当求出离。

真出离之真字，指自然而然不用功夫而能油然而生起之境界。若不能油然而生起强而有力之出离心，即不能对于求有海安乐，行、『舍弃』、『背离』、『止息』。有海即生死海，生死海中之安乐果，即轮回中暂时而不究意之快乐舒适。求有海安乐果者，指无真出离心之有情。于轮回但见其乐，不见其苦，日夜不息追求轮回中之安乐。贪有，谓爱著有海或轮回中之安乐。诸有身，谓六道有情，因贪着轮回安乐，因有贪遂有其反面之嗔。由贪嗔即造业，即受果，即受生，因之即于六道中展转迁流，故能紧缚有情于六道中而不能得解脱也。诸欲求解脱者，宜首断所以展转受生三界之因。此因为何，即爱着轮回乐是也。断轮回乐之法，即是厌离轮回乐，即出离心，此欲解脱之人首宜寻得出离心之理也。

丙二、于相续中生起出离心之方法

暇满难得寿不留 串习能遮令生观
业果不诬轮回苦 数思能遮来生观。

暇谓远离八难或八无暇，如生恶趣及长寿夭等。满谓五自圆满及五他圆满，如此八有暇，十圆满之人身，极为难得。令吾人虽得人身，而五他圆满、因时劫之故已不圆满，但仍可藉此人身修行。此暇满人身难得之理，应就因果各方思维之。又吾人之寿命，自投胎之初算起，均是逐日减少而无一日之增加，故云寿不留。若将此暇满难得及寿命不留之情形，反复串习，则能将贪着今生安乐之观念除去，以助生出离心。

业果谓黑白业所积果。若是白业定得乐果。若是黑业定得苦果。此种分别毫不欺罔，又轮回毫无边际可言，则无边之苦，尤为难忍。若数数思维此二种道理，则能将但求来生人天、上种地位之福、希得世间安乐之观念完全除去，以助生出离心。

上来已将生起出离心之方法一颂，所有词义释完，今当更为广解如下：生出离心之法，分为遮今生观及遮来生观之二种。遮今生观中又分为思维暇满难得及寿不留二者。思维暇满难得又分从因方面思维及从果方面思维之二者。思维寿不留又分思维必死，死期不定，及唯法乃有助益于死后之三者。必死之理，人人皆所承认，可以现法成立。因我辈从无人谓其永生不死者。然单有我必将死之心，仍不能使人立即舍去今生贪着以修法，此必更须有何时当死，期无一定之心，以继其后。我辈虽亦常发心修行，但因存有一种今年不会死，明年亦不死，本月不至死，下月亦不死，明日不至死，今日决不至于死之心，执不死之常想，故修法之心亦难清净无过。虽信必死，但以有此尚不即死之常想故，终日，终年，不肯立即入于正法之中；此所以何时死去无有定期之心极为重要也。若死无定期之心生起，则能断不即死之常想。若常想犹存，将不能生起今日非立即入法不可之想也。

生起死无定期之心之法，应知如世亲菩萨所造《俱舍论》中云：此洲寿不定，后十初无量。谓南赡部，州中人寿无一定期限，减至最后劫人寿最长仅可至十岁。而于住劫初时人寿不能以百千等数字计算。今当浊世，人寿因受寿浊推移之故，更属无定中之无定。且今时人间福报日减，饮食药物之效亦日微。昔年能治某病之药今已失效，即其明证也。

劫初人寿八万四千万岁。每一百年辄减一岁，最后人寿仅有十岁，是谓减劫。由此以后；每百年又增一岁，复至八万四千万岁，是名增劫。如此一来复计一千六百八十万年，谓之小劫。二十小劫为一中劫，计三万三千六百万年。四中劫为一大劫，一大劫计十三万四千四百万年。（劫者、时间义。）

佛于总集经中亦云：午前所见人，午后已不见，午后所见人，午前已不见。此谓今日午前犹相见面之人，亲仇长幼男女，午后忽已死去，不可再见；今日午后犹相见面之人，明日午前已不复见，盖已于今夜死去。此由自身四大不调，饮食意外所引死缘，多至不可数计，我害身命乃至易之事，是故今晚睡下，明晨是否尚能起床，实不可知。又外缘我生之外，尚有内因。吾人由烦恼，业力牵引而受生之身，今日是否因业力已尽而即须舍去，福报已尽，即须转生受苦，均未可告。然则此朝夕难测之人身，处种种死缘死因之中、确如风中之烛矣。

又若吾人之身苟能坚如金刚宝石，则虽遇上述种种死缘，尚能支持，暂免于死。无如此身又脆弱如泡沫，风吹尘触，立化乌有，小针小刺，即可致命。我之父母亲友较我年长年幼者死亡，日有所闻。应知我亦非在例外，决无从容完成所欲作之事业然后死去之理。今我即知被死魔重重包围，时时皆在垂死中度曰：则立应生起死期无定之想，及即刻修法之心，又此必来而无定期之死，其来时为何如乎。吾死时若无悔恨，犹可安然而逝。但当死时，既须舍我最爱之身，复须舍去最珍惜之亲友财物，伶仃孤独而赴一不可预知之世界去。舍去身体，

固为最痛心之事。而平时视为对我有大利益之亲友财物，今于最危急痛苦之时，竟丝毫无助于我，尤为最足悔恨之事。又此时亦知除正法外，全无能于我有益。若平时曾如理修行得有正法者，尚可有一分安慰。苟平时全未修行正法，但倾全力造诸罪行，以积财物。今见财物舍我不顾，罪业唯我独当。能利益我之正法又毫未修得。兼此三者，悔恨之烈为何如。如此串习思维，即能将追求今生安乐之思想渐次遮遣，终至于全不生起贪着今生之念。

以上为遮止贪着今生安乐之法。至于遮止贪着后生安乐之心，其方法何如。此分二段

一、思维业果不诬。二、思维轮回诸苦。我辈凡夫亦未尝全不偶一思及业果及轮回苦。惟偶思辄忘，对于贪着生死安乐，全不能对治。故宗喀大师特别说明此二事宜数数思维，始能除治贪着后世之心。数思二字至为重要。世人身患痼疾，必须续续服药，始能治疗。今欲疗无始以来染得之轮回痼疾，岂云易事。所以宜于自心数数思维，反复观察修习，始能奏效也。

又当知苟不舍弃贪着今生之念，则任作何种法行皆不能如理，皆无大益。又若但得贪着今生之念舍去，而未舍贪着后世之念者，则此种出离心不成为解脱因，欲成解脱，必遮后世贪。

此颂前二句是下士道共法。后二句是中士道共法。

（下士道但求来生福报，中士道求解脱轮回苦。上士道求成佛度众生。）

龙树《宝鬘论》云：『初求上种法，后修决定善』，谓初业者入法之先，首宜修习业果不诬之理，以求获得增上身。既将得上种或增上身之因修成，宜更进而求舍弃后世安乐。生起厌弃轮回之心，以期获得解脱之决定善，既已善知业果之理及如理取舍，自然能获得增上身。如能依此增上身即身证得佛位，自属最上，纵不能即身成佛，即依此而得善业等流身，以求上进，亦是殊胜法门。

然则业果不诬之理，果如何，佛于经律中已经详说。宗喀大师又将其摄集于菩提道次第广、中、略本中。（略论是中，摄颂是略。）总如龙树《宝鬘论》云：『不善引苦果，依彼往恶趣，善业引乐果，依彼趣善趣』。而此等论中所引为根据者，皆是佛所说之经律。换言之，由善得乐，由恶引苦之业果正理，乃佛所说，故宜于此理生起决定信解。佛语之所以可信者，有如下之理由：一假语之因、为烦恼障及所知障，佛已尽断二障，证大圆智，故无说假语之因，依是而不致有假语果。二假语是语业过失之一，佛已尽断三业过失，故其语业无过，因之故无假语。三假语欺人是无悲心之相。佛以大悲摄受众生，故决不以假语欺骗众生。以此三因，能立佛为真实语者。则所说之业果正理，行善得乐，作为受苦，绝对可信。

假语骗人不外：一危害他人，二防人害我，三戏侮对方，三者皆与悲心相背。三业：身口意。

思维业果不诬之时，依：一业果决定，二已作之业能增长广大，三不作不遇，四已作不坏，等四者思维之。此四者为遍于一切业果总相。

一、业果决定者，谓善不善业分别各生乐及苦果。其理正同于麦种但生麦芽，豆种但生

豆芽。若善恶间作，亦如豆麦杂种，所生之果豆麦相杂，有如苦乐相间。妙耳比丘在金寂佛时，初不喜造塔，及塔将成而又悔之，以所得工资铸金铃供于塔角；来生遂感形容丑陋而语音美好之果。又释迦佛住世时，胜军王有臣，其妻氏宿生，忽产三十二肉卵。破卵各得一子。弟兄三十二人，形容美好，资质聪颖。胜军王喜之，虽在幼年，亦皆授予爵位。但以年幼，皆好嬉游，与另一大臣之子相戏桥畔，兄弟共推之堕河以死。大臣衔之，谋所以尽杀三十二子者。乃阴造外观奇好之手杖三十二枝，中各藏利刃，分赠三十二子。然后谗之于王曰：彼兄弟各怀利刃，将刺王篡国。王信而召三十二子，收其利刃，尽杀之，传三十二首于其母。氏宿女见子遽感无常，顿悟四谛。往见佛，佛告之曰：汝之三十二子乃为宿业所杀者。汝昔为贫妇，双手在道旁建造土塔。有少年同行者三十二人见汝造塔之苦，助成其事，皆大欢喜。少年见汝老年慈祥，发愿生生世世为汝之子。汝亦喜少年辈天真乐善，愿生生世世为其母，率之入家。是夜三十二人共盗杀一牛而食其肉，汝亦与为。以此因缘至于今日，牛乃胜军王，汝乃当日之贫妇，三十二子乃当日之三十二友也。于此可见，一业各生一果，毫不紊乱。今吾人所受，每一苦乐之事，皆各有其因，或远或近，无非已造。苟佛在世，吾人走而请问，必蒙详尽开示颠末。今既无佛，无可问处，但亦能推知吾人过去曾为此种善因恶因。总之此种善恶造成各不相乱之苦乐，乃业果之决定性。于此宜生起坚固信解断恶行善。

二、业能增长广大者，经云：『恶心小能增长有如毒入腹。』谓此生作一小小恶事，在他生中定当感受剧烈苦果。有如少毒入腹，终当杀身。又经云：『小善引小乐，有如种生稻。』谓今生偶作小善，当于他处他时感得大乐。如一粒稻种能生甚多稻苗稻实。桃杏等一粒果实种后能生高大之树，枝叶茂密，果实累累。作业生果之状较此增长尤为广大。故于小善小恶切不可忽而敢作小恶轻视小善。

目犍连前生曾恶言对其生母曰：『我将汝打成泥浆。』及其成阿罗汉时，被诸外道聚殴成泥浆，然后舍其肉身。舍利子谓之曰：汝乃佛授记为神通第一者，被殴之时，何不一显神通。目犍连曰：此业力使然者，被殴时，并神通一语之名字且亦忘却。不仅此生如此，盖自骂母以来，生生世世皆被人捶为泥浆而后命终者。无忧王幼时被引至市中散步，远见佛捧钵乞食而来，风度安详，王心生喜乐，即俯拾土块捧相佛前曰：以此供汝，并命侍者抱其身而亲投佛之钵中；以此因缘乃感后日大福。于此可知小过小善所感之果，皆是大苦大乐，业果增长之理毫不差错。

三、不作不遇者，不作某一善业，必不能得某一乐果。不作某一恶业，决不得受某一苦果。龙树菩萨与亲友书云：汝勿为他造恶业，若妻若师若父母，汝自造作还自受。』吾人恒有一种想法，谓此种过患乃为他人故作，非为本身之故而作，可无大害，此不应理。因为诸业只待汝不去作，苟一着手去作，必遇其果。既作大恶堕入阿鼻地狱，唯自身单独受苦，别人决不能分担毫末也。以世法喻之，即未播种，安得生芽，其理至明。

四、作已不坏者，任何善业恶业既作之后，苟未用特殊力将其破坏，则虽经百劫，一旦遇缘终必生果。（用特殊力谓依法忏悔可破坏恶因。已作之善，心复生悔或生憎心，可破坏善因。）非如世间草木种子，经越多年即变坏而不生芽者。佛于经中说：『诸业作后，百劫不坏。』法称释量论云：『此果虽能遍，不全则不生，缘具必生起。』经又云：『有情所作业，百劫亦不坏，时会遇诸缘，一一皆成熟』。

依此正教道理思维，即能使吾人专心造善、惟恐作恶。思维不作不得及作业增长能使吾人行善。思维作已不坏及作业增长，能警吾人断恶。相信所作小善，若均回向无上菩提，亦

是有效。因此小善虽经百劫亦不坏也。对日常所犯小过，亦宜用力忏悔，摧之令破毋令百劫之内随时待机生果。

如上所述，虽属下士道法门，但自下士道乃至无上密乘，皆以守护戒律为本。而下士道法，亦以三戒清净为基础。因能守别解脱戒，始能守护余二戒也。是故断恶行善，如戒取舍，乃一切显密上下各乘之共法。

于业果不诬之理生起决定信解，至为重要。经中说此相信业果不诬之见，为『世俗正见』之慧。若有此慧，能干劫不堕恶趣。因若有此见此慧，则知依业果正理而行取舍。因无此慧，遂于业果不生信心。因无此慧，遂不能生“胜义正见”之了达人法无我慧。但于风息脉络等上用功，有何益处。圣天四百颂云，『初未遮止非福业，不生人法无我慧，先得业果不诬慧，始生人法性空见。』是故决定了达业果正理为生起通达空性慧之基础。本论于『三要』生起之先，须深信业果，深信业果，又须信业果不诬。宗喀大师密意亦与圣天所指者全同。若于业果未生决定，则难望生起欲求解脱轮回之心。故宗喀大师先云思维业果不诬，后始云思维轮回诸苦。所谓『遮后生观』者，乃为遮止求于后世生上种之贪，而非遮止于后世中求得佛位之愿。遮止求生上种之贪，其方便为思维轮回苦。轮回之苦。种类甚多，先须有欲求离苦之心，始可言求解脱，例同思念牢狱是苦，始求出狱，若视为乐土，则终不求出也。圣天四百颂云：『彼不厌生死，复何有涅槃。』故欲自轮回中解脱，始有解脱可言。此复须欲自二切”轮回苦中解脱而后有涅槃。所谓须二切”者，因吾人尚有视轮回之某一境界某趣为乐而非苦也。由前生未积福泽，故今生生在此处，与某某等为仇为怨，受其戕害，因之于某地某人，暂时生起欲求离去，另适乐土之心，此则非是出离心。厌离轮回，应于世间一切事物，皆生起远离之心。轮回由业及烦恼引来，凡由业与烦恼所引生者，全是苦为自体，故对轮回应见其是以苦为自体。又若但于此生起失望灰心之念而求舍今生者，亦非出离心。以所对之失望灰心者。乃近取蕴，而近取蕴则在来生中仍不能免者也。所谓求解脱者，乃解脱近取蕴重担，此重担是诸苦所依，盛诸苦之器。

总思轮回自体是苦者，分三：一、不定过患。二、不知满足过患。三、无边无尽过患。

一不定过患。谓怨亲损益之不定，不可信托。龙树与亲友书又云：『昔父今作子，昔母今是妻，今仇昔之友，冤亲总无定。』前生为我之父母，他生又转变为我之妻子。前生之仇，变为今生之亲。于我作损作益，毫不固定。吾人不察，对今日于我有益者，执其为对我固定有益。于今日对我有损者，执其为对我固定有损。一语相违，遂视为仇。一事如愿，便认为亲。事之不合理，又不待前生后生为然，即一生之怨亲，乃至半生，一年、一月，一日之中，怨亲转变，例不胜举。损益之不定即如是，乃固执仇友之见而不舍，是乃邪见也。此非我之过患，亦非他人之过患，乃轮回本体之过患也。

二、不知满足过患。有情在苦乐诸趣中，不问生死多少次数，受用多少苦乐，皆不生厌足之心。虽拥有自在天之财富，得轮王之福报，犹不以为足，更为求进一步之快乐，不惜造诸恶业，终至享受苦果。凡此于现有安乐之上更求安乐，终至并原有安乐而失去，且重积苦因而受苦果，皆从不知满足所起之过患。

三、无边无尽过患。亲友书云：『有情一类中，取蕴复取蕴。积聚诸生骨，量可等须弥。如此数数受生，数数舍身，无有止息边际，实乃轮回自体过患。今若于此犹不生厌离，则未来中亦不见边际。』亲友书又云：『全将大地土，作成如枣丸，一一计母亲，丸尽母未尽。』此

言母亲之数，多至无量，既有如许母亲，则吾人受生次数之多，亦可想见其无边际矣。今若不求断离轮回，今后犹将受生不止。一生之中，生老等苦已难忍受，况无边生死之苦乎。亲友书又云：饮一有情乳，量已等大海。”某一有情在过去时中曾无数次为我母，我饮其乳，已量等大海之水，一有情之母尚且如此，何况无量数有情皆曾为我母乎。欲界中最圆满者为帝释天，而此天须下堕为凡庸婢之人。人中最圆满者为四转轮王，此王亦须下堕为奴婢犬豕。如是，则帝释天轮王复有何可靠之真实意义，诸天福报最大者为大梵天，已离下界欲，纯受禅定味乐，然及其定力衰退，仍须下堕地狱，受种种截割苦。其天真实意义正与下界同。帝释轮王大梵天等身，可以勇施长者之故事知之。勇施长者将出家，目连引之至近边地狱之海边，见海滨有白骨山，高出无顶。圣者告曰：此汝往昔受生为鳄鱼时，所遗骨殖也。汝昔为鳄鱼，在海中追逐商舟，商人有诵四皈依者，汝闻而舍舟下沉及死遗骨于此。汝为鳄鱼之前生，本瞻部洲之转轮圣王，因细故杀人，遂堕恶趣为鳄鱼。勇施长者因遭妻子厌憎，又感前后受生，上下流徙，无有定止，出家之念为之益坚。经中又言朋友助伴全不可靠，生天上时则与美丽之天子天女结伴嬉游，及下堕地狱，则与狰狞之狱卒为伍，受其切割。如此纵得妙友，亦是暂时之事，毫无真实，而伶仃独来独往，乃其常也。入行论云：“生亦孤独生，死亦孤独死，无有共苦者，友伴复何益？”

上来已将轮回是苦，从总相方面说完。今当由别相方面言之。行者先将总相数数思维，串习于心，使相续中生起厌离轮回之念，乃进而思维各各苦相。此分思维善趣苦及恶趣苦二者。吾人虽亦常间一思及恶趣重苦，但极难生起我即将受如是诸苦之心。出离心乃依于思维恶趣苦而生起。

瑜伽师地论俱舍论及宗喀大师广、略本菩提道次第论中均各说明恶趣苦状。恶趣分地狱、饿鬼、傍生三种。吾人常有此念，谓我当来将生地地狱中耶，否耶。此可由业果之理比推而知。恶业必引恶趣苦，前已明之，恶业又依其程度上中下三品之不同，分别引生地地狱、饿鬼、傍生三趣。我辈行、住、言语，皆顺便造积种种不善，试扪心自思，平生所造之业，几何是大善而非重恶。对此所造重恶，几何曾行有力忏悔。如此积集重恶，一生乃至过去多生，均未忏悔使净，则死后非直趣地狱而何。诸恶业中若以杀业为主者，则生等活地狱中，诸大地狱四方皆有门，闭以铁板，有情化生其中，全无凉风冷水等清凉外缘，经常被狱卒屠杀切割，火焙油煎，死而复活，故名等活。如此辗转昏苏，迭受诸苦，若为时不长，犹是差可，而生等活狱中受苦之寿命，其长久几难想像。人寿五十年为四天王天之一日，四天王天之一年为等活之一日，等活之寿几五百年，犹是地狱中之苦最轻者。

较等活稍重者为黑绳地狱，形状亦四方四门，有情往生是中，被炽燃之四方铁线割切为四、八、十六等块，更捣如芝麻，磨如泥浆，或以铁汁灌腹，或置铁汁中沸煮，此等受苦期中皆识不离身。其寿命尤长，人寿百年等于三十三天（即帝释天：）之一日，三十三天之千年等于黑绳之一日，黑绳之寿，千年乃尽。

俱舍置众合地狱于黑绳地狱之下，他论亦有相反者。众合地狱有诸铁山合逼其中之有情，压令根门血流如注寿命亦极长。人寿二百年为夜摩天之一日，夜摩天之二千年为众合地狱之一日，此日所积成之二千年即众合地狱有情之寿命。

如此以下尚有号叫，大号叫，烧热极烧热，乃至最下第八之阿鼻地狱，或被纳入大铁内室，以火烧之。或被放置大铁板上，反复焙烧。或一枝三枝铁叉贯其身躯而焙之。其在无间地狱即阿鼻地狱者则自远方飞来火团，刺烧皮肉筋骨，有情但成火团，只闻叫声，不见身形。

如此痛苦，本已片刻难忍，而其寿命自众合之下以至无间，皆递次倍加，阿鼻经一中劫之久。（一中劫，分二十小劫，一小劫约一千六百余万年。）

如是思热地狱苦后，当思八寒地狱苦，广如瑜伽师地论及菩提道次第论所说。堕八寒地狱之主因为执持断见，如谤三宝，谤前生后生，谤因果者，此类断见者为数较少，故寒狱中有情之数较热狱为少。依思维恶趣苦，若犹不生切肤之痛及真切怖畏者，此如利剑刺身，而漠不知痛，当其小刺入体，岂复能知疼，故此等人定于轮回苦不至生起恐惧与厌患也。

饿鬼苦

今当思维饿鬼趣苦，龙树菩萨因鉴于吾人不善了达佛之密意，故集佛密意为诸论以告我等。今我于讲说恒引用龙树之言者，冀汝等于佛意生起决定信解也。龙树云，『饿鬼苦匮乏，饿渴等常逼』。饿鬼趣中之有情多受大饿大渴之苦，亦有受寒热恐怖黑暗及所欲不成等苦者。通常分外障饮食，内障饮食，及饮食无障三类。世间人亦有受饥渴苦者，但为时短而程度有限，饿鬼则终生全为饥渴所逼。乃至未闻何谓饮食以及饮食之名。有外障之饿鬼，备受饥渴之苦，乍见林泉果树，趋赴求食，甫至林边水畔，或遇大力有情禁阻或彼清泉忽变脓血，或转干涸，因其饥渴过久，遂至全身枯槁，有如火炭，且生火焰，外受烧热，内心亦极痛苦。其有内障者，亦如龙树所言，或口小于针孔，或颈细于线，即略得饮食，亦不能入腹，即令略能入腹，亦因腹中烧热成性，立变火炭，不能疗饥，反加剧苦。饮食无障之饿鬼者，偶得一分饮食，甫及口边，即化火焰，或变泥土粪秽，以其受分别心，业力之所引故也。又或相互咬肉吮血，或自食己肉，自饮己血，吾人每于晚间远见鬼火明灭者，多是饿鬼口中所发火焰也。饿鬼之因，乃于他人财物生忌妒心，于己物生悭吝心所致。其寿命如俱舍论说最长为人间一月作一日所积之五百年，其余寿量多不定。

畜生苦（亦名傍生）

恶趣三途苦，最轻者为傍生道。旁生因不得自在，恒遭驱役鞭挞，视为财产资具。其生水中者，永不能见光明，受黑暗苦。大者逼食小者，众小者攒聚而吮食大者。其生于陆上者，恒受人宰割，被人视为『我所』。龙树云：旁生有情或相互残食，或因珍珠，皮毛、骨肉等而被杀害，或受利钩锐刺之调伏：生为旁生之因，乃由于善不善法，昧于取舍，于业果之理愚痴无知。其寿命不定，长者可至一劫。

上来所述往生各趣之因，乃就胜者，主者而说。

如上所述三恶趣，我将往生其中乎。此当知吾人纵生有顶天中，亦将下堕，还复入于三恶趣中，并无例外也。

今若有曰：恶趣诚苦矣，苟能生于人天善趣，不亦可以获得安乐乎。此当知虽三善趣，除其不是苦为自性之一点而外，与恶趣终无差异。人趣不问种族，阶级，贫富，贵贱，皆不能免八苦之逼害。福报愈大，苦亦愈大。七角龙王乃龙中福报最大者，故有七角。然每天雨热砂时，接触其头角之机会亦最多，痛苦亦最大。喻如吾人若仅有资财一万元，所担风险，仅有一万，若有百万千万，则将受百万千万之风险苦痛也。其他中人乃至贫人，亦各有其痛苦，未有能免此八苦者也。

生苦者。出生之时，五苦俱生：一、苦相应苦，生为众苦之所随附尸出胎之时，须受种种逼迫压榨。二、粗重苦。出生之初，肢体柔弱，无有堪能忍受外缘一切侵苦。三、苦所依苦。自甫生之后，此身即为老病死等苦之所依处。四、惑生处苦。甫生之时，因烦恼惑力而起贪嗔，便生诸苦，故诸苦来源实在於生。五、不欲离别苦。受生之时，本不欲舍弃前此之诸蕴，然又必须舍弃而往生。如此五者皆是生所有苦，欲求远离生苦，当先求断绝受生之因。

老苦。老苦之数无有边际，约可得五类 一、身之圆满衰退。二、体力衰退，行坐不便。三、诸根衰退，念力不明。四、不能受用种种资具。五、深感死王相逼，寿命速尽。此等老苦因是渐次降临，故觉犹能支持，若是一时骤然呈现，则决难忍受。

病苦。形容憔悴，现可憎相，乃至身体变形，诸根衰败，心不安适。不能受用平时爱好资具，必须领受不爱好之资具，如针砭药物等，又时虑今我命根为将断否。如此诸苦，自有生以来即不能免。

死苦。临死之时，自念平生艰苦困难积得之资具即将舍我而去，平时相处之眷属亲友即将永离，于时一刻不能相忘爱惜备至之蕴身，亦将舍之而去，独往完全生疏之另一世界中，漂泊前行，而止死之时，断命根，解支节之苦，尤为剧烈。

求不得苦。于所贪爱之事物，求之不得，谋之不成，于观为功德之妙五欲不得受用，所需之资具不得圆满，经商则蚀本，务农则无获，如此等苦，无处不有。

怨憎会苦。我所最恨之仇敌乃至其名亦不愿听闻者，随时施诸恶言恶计对我，无时不可相遇，既遇之后，此可憎恨之敌，将当面骂我乎。取我命乎。断我头乎。我因凶死遂将往生地狱等恶趣乎。此种恐怖之苦，皆敌怨之所给予，我却遍遇之，屡屡遇之。

爱别离苦。与我相亲爱者作不得已之分离，或远行，或死亡既别之后，随时思念其对我之饶益，所能行之辅助，与其所有之功德，垂涕而道，甚至捶胸顿足，废寝忘食。又或与自身所有美妙色相相离，思我昔时若何美丽，今乃如此丑恶，又或因与某某别离之后，失所凭依，资具不能圆满等。

五取蕴苦。除上述七苦外，更应思此七苦之所依是我之取蕴相续。换言之，今我之身，乃是以苦为其自性。为有此身，在今生为众苦所依，在来生复使众苦相续不断，至于永久轮回。此身又是受烦恼业力牵引，毫无自在，永远有苦苦、坏苦、行苦为助伴，为彼三苦所依。盖此三苦若无五取蕴身，则不能复显苦性也。宗喀大师云、有情之身是资具权力衰损等无量众苦所损害者。”我辈不问上中下级，为成各自安乐而用之力，至为艰辛。然而不仅不能稍得安乐，且引起身心最大痛苦，故造苦、受苦皆是五取蕴也。若能反复如上详思，知蕴身不可执着，即能将贪着轮回之心完全遮止。恶趣无安乐，故无贪著者，今所宜遮，乃指善趣流转中所有贪着安乐之心。

依此思维，皆所以遮止贪着人趣安乐之心者。人趣固苦，然则上二界中之天与非天宁非安乐，而亦不可贪着乎。今先述非天，非天常于天之不死甘露及彩女等圆满妙五欲生忌妒心，心中无有丝毫安乐，随时造作兵甲以求上与天战。交战之时，天与非天互有胜败，然天福报较大，多胜少败，非天常恐受伤，忧苦不乐。须弥卢山下半分为四层，第一层为坚手药叉所居，第二层为持蔓药叉所居，第三层为恒侨药叉所居，此三层药叉皆四天王众天部属，其上

第四层乃四天王众天本居。其上则三十三天所居。非天欲上袭三十三天，甫至须弥山麓，即为坚手药叉所阻，相与交战。战而胜，则进至第二层与持蔓药叉战。若又胜，则上与恒骄药叉战又胜则上与四天王众天战。当四天王众天将败时，急上告三十三天。尔时帝释天王亲乘三十二牙巨象踏云下降助战，巨象口喷云气，非天兵器或化灰烬，或下落海中，大败下遁。此等时会，人间多见天空黄沙飞扬，盖即非天武器化灰下落也。非天既败还，亲友战死痛苦无似。又当战时，非天常因日月之光太强，不能睁目，掌以手或衣掩蔽日月而后作战，斯时人间适现日蚀月蚀，人众若于此时，勤修善法，其效益千百倍于平时，因人修善法之力有助于天之战胜，天之能否战胜非天视人间善法之力是否胜于不善法之力而定也。

其次，当述天界之苦，吾人以观察慧力长时习定，将来可生天中。但在天中，恒行放逸，受妙五欲，调笑戏谑，及其定力衰退，死时将至，即有五种衰相现前，天衣有污垢，花鬘萎枯，身便恶臭，腋中流汗，及不安于座等。若五相现前，则自知将死，与平时所爱悦之环境别离，心中异常悲苦。平时所与嬉游度日之天子彩女相与避之，如吾人之避麻疯病然。或有偶念旧情者，则以长竿挑鲜花鬘为易其枯者，诸天平时所饰花鬘，若花瓣萎缩，自然有风吹之使落，另生秀者，死相现前时则旧瓣不落，新者亦不生也。此种死相现前之期若为时不长，尚觉差可，而四天王众天之死相之现须经人寿三百五十年然后死。三十三天须七百年乃死。以上诸天死期之长各加一倍。又诸天平时尽情受用妙五欲，有若吾人无梦酣睡，一夜醒来，觉时甚暂。故其寿虽长，仍自觉短。今在长达数千百年之中待死，觉受苦无有终时，痛苦实难言喻。又天之『德名』亦称为『知三世』，因其能念前生从何处来，未来生将往何处去故。在死相现时，不仅须受死之怖畏，且能预知将生何处。因其终身放逸，已将前前各生所积福报受尽，故死后只有堕落恶趣，纵或偶生人间，其资具受用亦劣于天趣远甚。至于由天界死而复生天界者则少至几不可能。如上种种天之死苦，实非吾人所能想像，尚不如吾人之死期既短而又懵然不知前途之为犹愈。如此知天之亦有大苦，即可遮止贪着天趣暂时安乐之心矣。

或又思欲界天有上述之苦，色及无色界诸天为已离下界天及恶趣苦者乎。此更须知上界天亦是以苦为自性，宗喀大师云：虽生色无色，未离有为苦，彼皆静虑果，力尽仍下堕。”色及无色界天皆由静虑之力所生起，彼经长期受用定乐之后，还因定力退失而复下堕，流转既久，偶又获得人身，复修静虑，可生彼天，又复下堕，如此展转去来，终是不脱轮回，生生堕堕，受无边苦。盖上二界天仍以烦恼及二障之力受生，皆是有漏之因，所生有漏之果。虽上至有顶，皆为有漏善因所生，其蕴皆是惑及二障之取者，在其修习禅定时，暂将烦恼现行之力压倒，故能暂引有漏乐果。及禅定退失，烦恼种子复起现行。其所修禅定，本不欲舍弃，以致定力退失，但以系有漏，遂不得不舍其由有漏因所取之有顶等蕴身，以有漏必退失故也。经云『有漏皆苦』，意谓若是有漏，即具有引苦之力。无色天，但有受、想、行、识、四蕴，而受蕴中又但有舍受蕴，此舍受及想行识蕴皆能引苦，一如有引生热毒之力，其力虽小，亦能引生热毒之苦然。有顶天虽取蕴之种类不足五，但仍有有漏之烦恼蕴在，仍生有漏苦果，仍增长有漏苦。唯内道能见有顶天仍是有漏苦，外道有能见非想，非非想天是苦，但从无有能见有顶是苦者，因外道许有顶天是解脱境故。如是能见有顶天仍有行苦，不能在其中如欲久住，一遇外缘，烦恼仍生，苦果仍起。此即能知有漏乃以苦为自性，是生苦之处，是未能远离苦因。故上界天虽有顶亦不可贪矣。有顶之乐最大最久，在其享受期中，自谓已得解脱，及经八万大劫之后，定力退时，烦恼复生，遂以为解脱已经退失，而滂解脱为无，终堕大寒地狱，长期受苦。格西阿里师曰：此且不能与人间乞儿相拟，人间乞儿尚可获得少分安乐，今在有顶天中放逸而过八万大劫，自觉为时极短，而八万劫后尚须堕入大寒地狱中受长期苦而后转生，长期耽搁，非若乞儿之短期即死，死后复有生于人趣之希望，获得暂时安乐也。上至有顶，尚不能免轮回苦，其次生为大梵轮王复何待言。喻如船上水鸟，随船驶入大海之

中央，然后尽力飞去，至极远处，终不能得一枝栖息，仍须飞回原船也。又如放矢入天，还复下坠，有情在轮回中寻求快乐，虽上至有顶，亦须下堕恶趣之船中受苦，其理正同。

如此但知生于三恶趣三善趣中全是苦受自性。如不能于所知数数思维，则仍不能生起出离心。此宗喀大师所以特明出离心之生起，有待于数数思维业果不诬及轮回苦，以遮止贪着后世安乐之心也。此心若遮上，则能于相续中生起出离心。

丙三、出离心已生起之分齐

**轮回圆满依此修 至不偶发刹那愿
昼夜恒求解脱心 生时出离心已起**

今当释出离心已生起之分齐。谓依此上述之理数思修习，熟习至于轮回中所有圆满，虽转轮帝释梵天，亦不发生一刹那间之希望，且从而决定遮止贪着彼等之心。因此而日夜全时经常追求解脱之心。又已生起之时，是为清净之出离心已生起之限度。

出离心在相续中生起者，不但须于轮回中所有诸苦生起厌离，即于轮回中所有诸种圆满安乐亦须生起厌离。对苦苦、坏苦而起厌离，虽外道，畜生亦知之而且真实厌之。独至有漏圆满之行苦知为可厌离事而真实舍弃之者，唯内道为能盖三苦中最难觉察者为行苦。行苦并非苦受，而是舍受。即不苦不乐受，故难辨其是苦。

出离心又分有求解脱心及无求解脱心之二种。但厌苦而离此他去，不求所以根本遮止苦根之法者，不得为正出离心。既数思轮回苦后，知世间任何时，地、事、物之圆满，皆是以苦为自性，对之不生希愿。此颂前二句说此但是出离心而已，因其尚无求解脱心也。于任何轮回圆满不生希愿者，如有小孩不喜食蔓青，饿而向母索食物，母授之以生蔓青，儿曰，此蔓青也，吾不愿食。母乃将蔓青烧熟授之，儿又曰，此亦蔓青也，吾不喜之，母又将蔓青炒熟以授之，儿又曰，此仍蔓青也，吾不食。母又将蔓青变作种种形式，儿终不食。谓如能厌离轮回圆满如此儿之厌蔓青者，乃可谓厌离一切世间圆满。非如吾人此刻于此地，心生厌离，乃见有人前来对我恭敬承事，遂又觉此地毕竟尚有好处，遂转厌离为爱好者。后二句颂文之义，则于前二句所指之出离心，加上『求解脱心』一语，则是既见轮回圆满可厌，更进而见此有漏之五取蕴身，日夜随逐于我，使我受诸痛苦，我必须使将来不再受此五取蕴之累，而求所以不再取蕴之法，力断烦恼业力。如此乃为真正出离生起，已达正量，已合分齐。

乙二、菩提心分二 丙一应于相续中生起菩提心之理 丙二正发菩提心之方法

丙一应于相续中生起菩提心之理

**彼出离心若不由 净发心摄终不成
无上菩提圆乐因 智者当发菩提心**

出离心若不以菩提心摄持之，虽修六度四摄，乃至无常，无我等任何法门，皆不能修证得无上解脱，盖彼出离心不能成为无上正等正觉之因也。无上正等正觉乃是能除自他一切衰损者。若但有出离心，即以之修习三学，求达一己解脱，因其不利他，故仍非究竟佛果。此颂前段说尽除生死涅槃所有过患衰损，唯赖无上正等觉佛位。但除生死衰损，则但可得觉位，

不能得等觉位。故但依出离心以修三学，但是觉因，非是等觉因。今不可以一己涅槃一身解脱便谓为足。因一己解脱虽能除一己之衰损，仍不能成利他之事。且在自利一面，则应断未能尽断，在利他一面，则应成办者未能成办。应尽断者，谓所知障。应成办者谓色身。色身乃用以成办他利者也。昔勇施长者，老而受妻子凌蔑，忿然往诣佛所，求佛出家，适佛不在，乃就上首弟子舍利子请求受出家戒，舍利子以其不具出家三种堪能，不许。长老退于门外，自伤而哭曰，余罪重福浅，乃至不能出家受戒，今较我尤恶之犯杀盗淫妄者皆得依佛出家，我独不能不亦悲乎。时佛自外来，长老复往迎祈，佛曰：舍利子尚未能成等觉，故不能摄受如汝之有情，今我可为汝授出家戒也。

又目犍连母死，往生地狱中，目连欲救不能，仍须求救于佛。由此可见已得阿罗汉果如舍利子，目犍连者，犹不能圆满完成令他安乐之事，皆因应断未尽断，应成未成故。甫发出离心，未发菩提心，即以之修习三学求趣涅槃故，是皆不能成佛，以出离心非等觉因故。博朵瓦云：于修习自利之小乘后，更进而修习利他之大乘，不可于一己涅槃之寂灭中长时散乱，虚度时日，应速求成佛，始为究竟。喻如吾人涉河时应将衣物等一次携到彼岸，不可先掷衣物于此岸不顾，及赤身到达彼岸后再退取衣物。学道亦然，不可先求一己解脱，宜自始即进入大乘，一次即求成佛。否则既得一己解脱之后，如觉尚未成佛，不是究竟果位，再返从菩提心等做起，实属不智。菩提心是由无上正等觉以求自他二利圆满安乐之因，是又欲成佛者不可不希求发起之事。“智者一谓有慧，心思明锐，有见识之人，指心量广大而言。此心量广大又指勤求利他，不顾自利者。若人但求自利而不计利他，则所成就之自利亦不能广大。即于自利之发心亦不能广大也。旁生但求小乐自利，心量褊狭之人亦然。其能计数月之利乐者较仅求目前利乐者之心量略广，其能进而求一年一生，乃至未来生之利乐者心量亦次第更大矣。若有不仅求自利，且亦求他利，不仅求一己来生之利乐，且亦求自他永久之利乐，必至成佛而后止者，心量之大已到极点，如此者是本论所称为『智者』。此种智者能于自他未来世中之苦乐详细思维，求与他人同时解脱，永断轮回之苦，此则唯有菩萨足以当之。我辈扪心自问，其可以充智者之数乎。其能发此心者，佛称曰发心者，谓彼能发广大心也。若能有利他之心，愿担负利他之重担者，始足称曰智者。若无此心，决不能发起菩提心，此负担重担之心名曰增上意乐，此意乐之发起，又有得于慈心与悲心。其但求此生利乐者，固不能生菩提心。即但求自利者亦不能生菩提心。以彼二种心念均无担负永久利他重担之增上意乐也。

但厌轮回苦，亦不能生菩提心。但遮贪着轮回乐，亦不能生菩提心。以此二种心念均无求自他解脱之慈心悲心也。是故惟具有利他之意乐者方是此处所说之智者。由上可知，所以须于相续中生起菩提心者，是因欲求永断自他生死涅槃一切衰损而求成佛，为求成佛，故须发菩提心也。菩提心乃佛之种子。吾人知若无稻麦种子则稻麦不生，今当知若无菩提心则不能成佛。若无稻麦种，虽有土地日光水及肥料，复经人工殷勤培植，终不能生稻麦之芽。若无菩提心，虽累生勤修无常，出离心，六度、空性、终不能出生佛果。菩提心为成佛不共因，有如父亲。其他一切法门乃解脱或等觉位之共因，有如母亲。子之出生，因父亲而有异，不因母亲不同而有异边。同一母亲，父为藏父子不能为汉子，父为汉父，子不能为藏子，此所以父为子之不共因也。至若母亲，则与子之种姓无关也。通达空性慧者，有如母亲若遇大乘菩提心，则生大乘果佛位，若遇小乘出离心，则生小乘罗汉果。菩提心不能生罗汉果，出离心不能生佛果，一如藏父之子不为汉人，汉人之子不为藏人也。同理无我空慧遇声闻乘人，生声闻果，遇独觉乘人生独觉果。菩提心不问所遇者何法，舍成佛而外，别无去处。

经云：『菩提心是一切法种子。』是故若相续中有菩提心者，虽无神变等其他功德，亦入大乘人数中。否则虽具八大成就，通达空性，有出离心等，皆非大乘数。总之，大乘小乘

差别，全不在见之高下，而在有无菩提心。故吾人若欲进入大乘，则殷重发起菩提心至为重要。昔阿底峡尊者，即依无数上师，修习诸法，得成坚固定力，一日，内摄其心，自觉宜求迅速成佛，忽于定中见其师热缚纳告之曰，今汝虽已证见本尊坛场甚多，又得坚固定力，但以此终不能成佛，欲求成佛，必先求发菩提心。又尊者行金刚座时，见有二女人相问答，其一问曰，欲求成佛，何法最速。其一答曰，唯菩提心能迅速成佛。尊者知此二人是空行母示现，乃发起坚决寻求菩提心教授之心，历尽艰苦，往依金洲大师。阿底峡尊者，乃通达一切明处，得见本尊，已成坚固三摩地之大德，而犹须发起菩提心始能成佛，况在我辈教证功德毫无基础，可不急求发起菩提心乎。寂天入行论云、诸佛子观察多劫，知利有情佛位，菩提心是最胜门。”由此可知菩提心乃无上至宝。虽真正发起菩提心甚为艰难，但至少亦应发起愿心，谓我须尽一切方便发起此心。以此愿心种下习气。为发此心而努力求集资净障。否则虽学大乘法终无益也。

以下当述正发菩提心之方便。

丙二、正发菩提心之方便

四大暴流猛漂激	业绳紧缚难违拒
既入我执坚铁网	复被无明大黑蔽
无边生死生复生	三苦逼害恒相续
审思如斯众慈母	其当引发殊胜心

此二颂述正发菩提心方便，生起之法，为思念被生老病死四种猛利痛苦继续逼害，如洪水展转冲至远处，不能用他外缘方法遮止之种种业力，有如巨绳密绢，牢牢紧缚，不能得解，不仅自身已入难可断破之人法二种我执铁网中，且被不识因果取舍之大黑无明密密包裹，在不见首尾之无边生死中，生而复死，死而复生，被苦苦、坏苦、行苦之三苦继续不断所迫害，凡属此六种情形中之一切如母有情，思维之后，其宜由坚固发誓行菩萨行之门，以引发殊胜之菩提心。

吾人平时口中偶一念诵“诸佛正法众中尊，乃至菩提我皈依，我以施等诸资粮，为利众生愿成佛。”一颂即以为此乃发心之法，殊属非是。无论当念诵之时，心与口不能相合，即口诵而心违，亦去愿发心甚远盖此颂不过于行法时提示行者须发心已耳，然则引生菩提心之法何如？曰，是须先修其心。修菩提心有二种心宜修，一修利他心，二修欲成佛心。必此二心生起之后，乃能修发菩提心。

此二心中，又宜先修利他心，修利他心之法，为对于一切有情发起悦意想及等舍心，此又宜先修等舍心，后修悦意想。及悦意想生起时，则慈心悲心亦能生起。慈悲二心生起，则能生增上意乐。此等心皆是利他心也。

佛所以能圆满断证功德，皆因有菩提心故。欲生此心，现当观我及一切有情皆欣乐而厌苦，因之我愿救诸有情，使之离苦得乐，此即增上意乐。增上意乐则是依于慈心而后生起者。佛位为菩提心之果，菩提心为增上意乐之果，增上意乐为观有情诸苦而生起悲心及报恩心之果。此又为知一切有情皆为母之果。知一切有情为母，又须先对一切有情生起等舍心，而后次第生起知母，念恩，报恩、慈心、悲心，增上意乐最后生起菩提心。此次第名曰『七支修心法』，乃发菩提心之教授也。颂中『如斯』谓如斯情况之诸母亲。

四大暴流分因暴流及果暴流二种，因暴流谓欲暴流，有暴流、风瀑流，无明暴流四者。果暴流谓生老病死四暴流。今我之如母有情若尚在因暴流中，犹觉差可，然而彼等已在果暴流中受苦。若生、老、病死之流小而力弱速度慢，尚觉差可。然而此流泛滥无边，其势猛，奔放而湍急，若此暴流中之漂流者能向两岸斜流，有幸冲至左向岸边，尚觉差可，然而此暴流乃直下倾泻，千里不息，全无侥幸近岸之机；苟我之生母坠此洪流中，我将何以自安。王法治盗，有将盗抛入河中，令水冲去，若此人四肢自由尚有一线生机之望，令其人乃被巨绳紧缚四肢，不得动弹；亦如我母既被投入由顶通至无间地狱之大暴流中，又被不动业福业非福业三种业绳紧紧束缚，虽用佛所有之断证功德亦不能解，尚有何望以免于死。因位之欲有、见、无明，果位之生、老、病、死，所以如流者盖以其相续无间，一串连，有如河水之前水继以后水，后水紧接前水，或生与老病死相连，或生与生，老与老相连，或人趣连于畜生，天趣连于地狱，故名之曰流。暴者其势猛烈，能生剧苦。漂激乙谓有情被冲，毫无自在，罪人被投河时，其亲友皆欲其手足留有自由，有望上岸。或虽被缚，而所用之绳细脆，可被水石冲断而得解脱。今如母有情之手足乃被三业之绳所缚，虽佛之神力亦不能解，佛且不能解生、老、病、死之绳，况在凡夫，此其所以为、难违拒”也。然则佛既不能解吾人之苦，吾入何所利而皈依三宝，此须知诸佛能转变吾人尚未成熟之业，使免受苦。但不能使已经成熟之果转变。此如释迦族将遭胜生王屠杀之难，佛不能救之事然。胜生王率众将屠释迦、舍利子请于佛曰，愿以神通力移释迦子于他世间以避之，佛曰，业已成熟，不可救也。舍利子自移数人于三十三天等处，并藏一人于钵中。胜生王兵至，大杀释迦族，一日而死七万二千人。军退、舍利子启钵视之，其人已死其移往别一世界者，亦皆死焉。此业成熟之所以难违拒也。

罪人被缚投河时，其绳尚有被水冲断之望，因而幸免于死，独至既缚手足，又囚之坚固铁网中而后投河时，则攀登上岸之望全绝，今我母在暴流中，即被业力之绳所缚，复被人法我执见之网所牢笼，随时与我执同饮食起居，形影不离，则解脱之难，可以想见。

又罪人被投入河之时若在昼间虽有上述三种情况，但既被冲至下游，一经被人发见，仍有被捞救之望，无如又在黑暗深夜虽呼救亦无人见闻，则被人救起之望又绝。我母在四暴流中既昧业果之理，复昧无我之理此二重黑暗四面笼罩，受苦而不知是苦，受苦而不知其因，无明覆蔽，遂永无自轮回中得解脱之望矣。

更有进者，被投河之罪人若身无重病，尚可免于立死，今我母在轮回暴流中展转受无边生死之伤害，罹苦苦、坏苦，行苦之重病，似此情形，更安有生望。综上所述，一、在暴流之中，二、四肢被缚，三、浑身被包裹，四、当黑夜无人见闻之时，五、身罹重病。如此一类有情，世界可怜之人宁有过于此者，其人非他，则吾母也。我如有心，将何以自处。此所以断然宜立即发起救母之热忱，而速速生起菩提心不容推诿也。

『其当引发殊胜心』是劝请词，敦促词，思维此等现状时，若先不知一切有情皆为吾母，则仍不能发菩提心。因一切有情之于我，总不外三类，一为亲，二为怨，三为非亲非怨之处中有情。今若见我之怨家处于上述悲惨情况中时，我不仅不生悲心，且将引以为快。若见处中有情处此情况时，亦不生起悲心，但觉有如观剧耳。此皆由对怨家及处中有情未生起悦意想之故，苟见自己生母处如是情况中，必悲从中来足辟踊号泣以救之，此乃由对自己生母有悦意想故也。故若对一切有情能观为皆是吾母，则能对之有悦意想，则能依此以生菩提心矣。故知母之心为根本，此知母之心须经修习而后能生起。修之之法，宜从修舍心起，以若时尚

有亲怨之分，尔时定不能生知母之心也。

故七支修心教授首先修舍心，修舍心之法，先缘念处中有情，更观自心对彼所生之念，若是贪心，立即遮止之。或是嗔心，立即遮止之。或如颇邦喀大师所说教授，起初同时缘于三类有情，观察我心是贪是嗔，令其住于舍心之上而后已。当知我于三类有情，所有关系，俱是无常，生贪生嗔均不应理，生起喜怒，均是无义，故应住于平等舍中。先以少数有情为所缘，以后渐次推广及于一切有情，广如菩提道次中说。

阿底峡尊者所传七支修心教授，亦称七支因果教授，有以菩提心与增上意乐为一因果，以悲心为余六支所共之根本，以知母念恩，报恩为因，而慈心为此三者之果。或又以菩提心及增上意乐为一因果；慈心悲心为一因果；念恩报恩为一因果；知母，念恩为一因果。又有大悲心为三乘一切功德根本。于学佛之初中后三时，皆极重要，立之为本，将知母念恩，报恩慈心四者为大悲之因，将增上意乐及菩提心为大悲心之果。

此三种因果建立之法，皆各具特殊意义。总之，佛果之因为菩提心，菩提心则又以知母为其根本，若有知母为根本，则能生诸果。若无知母之心，自无由生菩提心以。成佛也。

知母之修习法何如。此在观察修与专注修二者中，是以观察修为主。数数观察，以行修习，则能生知母之心。修时先以今生生母为主，观想其现于自己前方之中央。继思佛不仅念其今生之母，且于经中数数说念其前生之母。佛有神通，故能明念其前生诸母，我今因无神通，不仅不能念前生之母，即今生之母亦且忘之。被我遗忘之母，其数与我受生之次数相等。换言之，即一切有情皆曾作我母，皆已被我忘其曾为我母。当观想今生之母时，宜详思其音容态度，并想其不仅此生是我母，我若有宿命通者，且知彼曾多生多次为我母。

又但观其为人身即可，在我今生生母周围，尚有甚多有情，彼等皆是我往昔之母因我是自无始以来即已有者，曾受过无数次生。不能谓我不曾生于某处，未曾到过某处，未曾生于某趣某家。即在人趣中受生次数亦是无量。有无数母亲是人形亦有无数母亲是别趣身形。

谓我是自无始以来即有者，可以世俗之理推而知之，我今日之识乃由昨日之识相续而来。昨日之识，依于前日，前月，前年，以至我投生之识而来。投生后一刹那之识，乃依于投生前一刹那之识相续而来，即住胎位中之识是依，『中有』识之相续而来，中有识乃依、死有”识之相续而来，死有识是依前世之『生有』识相续而来。如此更往前推，即推至无始亦无穷尽，故谓我是无始以来就有者。且我等出胎之始，即有苦乐等受及啼笑饮食等本能，足见有生时即已具备贪、嗔、痴毒，此若非由前生蝉联而来，则由何处来耶？依此以成立前生是有非无，如是，则前生亦有前生，至于无始以来即已有生，其义决定。上文说出离心时，即曾言揉大地之土作枣大泥丸以计我母，凡尽而母数未尽。又曾言，每一有情皆多次为我之母，其哺我之乳量等四大海水，亦皆是说母数无量也。

继此复思，我在过去已有无数之母，在未来亦将有无数有情为我之母。故一切有情对我所施恩德与今生之母相同，或有以为今生之母始是真母，从前之母已成过去，不算真母，此不应理。若如此，则我昨日之母已成过去宜亦非真母矣。昨年之母，住胎位之母，更非真母矣。昨日于我有恩之人今日非我恩人矣。如此推去，在世间中非断见而何？若谓前生之母，现世已无，故不可承认。若尔则今生我母死后，亦可不承认矣。又若我有宿命通，能见我母死后生为犬，豕，小虫等其他有情时，我将承认其为我母乎？否乎？其不能不承认也必矣。

故应观想我前面所对众生，除我今生生母而外亦全与今生生母无别。若能依此多多观察修习，则能生起知母之心。至少亦能种下习气，为益甚大。

念恩。既知母后，当念母恩。仍以由今生生母为主之有情为所缘，分初、中、后三期思之，初期之恩，谓住胎十月中母所赐之恩，在此期中，母为孕我之故受种种苦。

中期之恩，当我出胎时，身体百无堪能愚同畜生。赖母置我于安适柔软之所，时时为我之健康担忧。唯常人心中恒有下劣之念，谓父母之所以生我，乃彼二人业力使然，非最初即对我有施恩之想。此当知若母不顾爱于我，任意行动，起居饮食，漫无节制，则于胎中毁我身形，实至易事。出胎后，若不悉心将护，将此柔弱肉团抛置冷涇之地，不按时予食，则我除夭死外，复有何途。母之抚我，冷时贴我于胸，暑时轻挥以扇。以舌授我食，以口授我饮，以指去我秽。其在印度，婴儿共有乳母养母等八种母亲，此等代生母以抚教我者，亦皆因受我生母之托而然，否则舍夭折而外又有何途可寻。

后期母恩者，我母生平最爱之物，即不肯以与人，亦不肯自己受用，衷心喜悦而举以授我，今日我之所以能修习佛法，能立能达，皆由母亲抚我育我而后得此。总之，母亲有代我受诸病苦之心，有代我死去之心，有为我求安乐而舍弃自己身命之心，世间爱我决无有过于我母者，生母周围之其余有情对我所施之恩，亦与生母相同。

报恩 既念恩后，当念此恩当报乎？

以何法报乎？更思若我但畀以轮回中之安乐，仍非报恩善法。我之诸母今正在四大暴流中受苦，我不往救，其谁救之。彼不望我，将望之谁。我不自往，将诿其责于谁。自对有情生起悦意之想起，直至此处，皆是为修慈心悲心之前行。至此则合修慈悲二心。首念愿诸有情尽能得乐及成就乐因，愿我能使彼等如是获得究竟乐及其因，我如何能成办此功德乎？继复详思，彼诸有情正在受地狱等苦，或依苦集二谛及四大暴流之现状思之，深切觉其可悯，彼等如何始能脱离此苦及苦因乎。愿我能有此力量助彼等脱离，此合修慈心悲心之时更宜有增上意乐，不可但云我将作，应云我即作，唯我当作。在报恩心发起，尚未实际决定行菩萨之行及增上意乐生起之时，入行之心始生决定。既决定之后，当思我今乃一凡夫遑论往救一切有情，即欲救一有情，乃至单救自己出脱生死亦不可能。然则谁有此救一切有情之力乎？曰，唯佛有此功德，思佛之身语意功德，我今亦应具有，以救一切有情脱离生死大苦。故生起为利一切有情之故，而迅求成佛之心。此即所谓菩提心也。虽发心至此，仍不能为真正菩提心。须于任何时地，遇见任一有情，即不期然而生起我今当为此有情利乐之故，速求成佛。一如母亲甫见其厚爱独子受饥寒时，立即生起为之缝衣造饭之心然。以上为愿菩提心，若更进而发起，为求佛故我宜立即行六度四摄以积资粮，我之一切身语意业皆依六度四摄而行，是为行菩提心。若行菩提心生起，三业皆与之相合，则是真正菩提心已经生起。如发心颂后二句，『我以施等诸资粮，为利众生愿成佛』所说者。

正见

今当述正见 此分五科

乙三正见分五：丙一须于相续中生起正见之理：丙二生见之方便，丙三乃至现空别起，仍未通达空性，丙四见已生起之分齐：丙五应成派特法，

丙一须于相续中生起正见之理

不具通达法性慧，虽修出离菩提心
终不能断生死根，故勤方便通缘起。

内道正见分世间出世间二种。能正知由善因生乐果，由恶因生苦果之理，为『世间正见』。此处所将说之通达无我之慧为『出世间正见』。（按 明善恶因果得福乐，知无我缘起可解脱）

明善恶因果之世间正见能灭除断见执，明人法性空之出世间正见，能灭除常见执。

（按：明善恶因果也能除常见，明人法性空亦能除断见）

外道之不许前生后生，谤无业果，故堕断边，此可以世间正见破除之。外道之许大梵天，自在天等创造情器世间万法，许彼是世间主宰，又许生死是有边际，故堕常边，此可以出世间正见破除之。

外道许世间有常法，同时又许有解脱，而不知解脱者，乃是由不解脱转变为得解脱之谓。既有转变，岂得是常，既许梵天等主宰是常，又许。枝等已得解脱，自语相违，不攻自破。天主等既是造物之因，故其因应是常，所造之法是能得解脱，须有变异，故又许其果非常，不变之常因须有变异之无常果。在因位是常，在果位是断，故外道或堕于常，或堕于断，或并堕常断。

凡内道皆许有业果，故无有堕断边者。唯自续以下，唯识、有部，经部，并许诸法有自体，是谛实有，故皆堕于常边。外道于有业果立为无，自续以下诸内道于无自性立为有。前者为断见，后者为常有。执断见者堕大寒地狱，受无边苦，故所宜遮。执常见者犯不得出轮回脱生死之过患，乃至未舍常见以前，均无解脱之望。

四百颂云：“有者往善趣，无者往恶趣，如实达正见，即能证解脱。”有者，谓执常见之人皆往善趣受轮回苦。无者，谓执断见之人皆往生大寒地狱受苦。自有常见以上者，不问其如何勤修三学，菩提心及出离心，均不能由轮回中得解脱，盖执常见者其见是邪见而非正见，无能断生死根本之慧故也。

法性、亦名实相，亦名实际，又名法界，自然相、自住相，异名同实，皆是诸法性空之义。吾人见瓶时，但见瓶之相，而不能见瓶之实相。瓶之实相，乃瓶相以外之实际法相。此实为何，即瓶是谛实所无，自性所无。此谛实无或自性无之实相，因无明所蔽，故不能见。遂因见瓶之相以为是谛实有，由瓶相而生实执，由实执而生烦恼，由烦恼而造业，由业而流转生死轮回。

吾人能见瓶之生，住，异、灭、相，而不能见瓶谛实无之实相。吾人能见金质之瓶相为金瓶，但亦不能见金质之瓶之谛实无。因不能通此实相，故是无有通达法性实相慧。欲求在自相续中生起此慧，必须励行三事而后有望，三事为何？

一、为依止能无倒了知一切经教要义之善知识，从之听闻无垢正法寻求教授。

二、为观上师本尊无二，殷勤向之启请加持，集资净障。

三、为励力求闻广大经论教授，依闻思力求了经教要义。

须知通达空性慧为极大之慧，其生起时有赖于广大福德资粮，将此三者合一修习，能于相续中引生正见，乃文殊亲告宗喀大师生起正见之最胜方便，宗喀大师就文殊求闻正见文殊以极简要之语告之，师不能解。复请，文殊乃告之曰，汝依此三者勤力修行，当有空性慧生起之日。师依言而修遂得解空正见。吾人应知此乃宗喀大师示现吾辈，以空见生起之不易，故先示现向文殊请问，继复示现尊文殊所告之三合一教授修习，遂得生起正见。非宗喀大师真实不能了空，真实须请问文殊而后始知修生起空见之教授也。智慧广大如宗喀大师尚须如此，我辈凡夫可不努力积资净障，勤求闻思而遂得生空慧乎？若不如此修习，则虽云修习中观正见，终不过聊种习气而已。苟未生起空慧，虽依上述生起出离心，菩提心教授勤苦修习，或专修禅定，上生无色界，得五通，八大成就终不能解脱生死苦。不仅如此，即在相续中真正生起出离心，亦须观待空慧，无空慧则出离心亦不能真实生起也。

又小乘声闻，独觉果，亦须有空慧始得成就，况在大乘佛果，此乃入行论密意，或曰，汝昨谓菩提心是成佛必要条件，今又说空性见是成佛必要条件，岂不相违，以必要条件不容有二也。答曰，是不然皆无过也，此等皆解脱因也。空慧是得解脱之主因，一一乘所共之因。菩提心及出离心则有共，有不共，是求得解脱之助伴。

入行论云：虽尽修十六行相，若不知空性，则余十五行相皆不生起，其意盖明指空性见乃解脱因，其余十五行相乃所以成熟自己之相续者也。是故修出离心亦用以成熟相续，令此相续中能生空慧及空慧已经生起，彼时出离心方得谓为圆满生起，方得使吾相续真正获得解脱。又若初时无有出离心，则因不厌生死遂亦不力求正见，因厌生死，方求出离，既求出离，始欲解脱，力求解脱，方寻正见也。

总之，声闻独觉以空慧为主，以出离心为助伴，大乘人亦以空慧为主，以出离心，菩提心一一者为助伴。依出离心而修空慧，所得解脱为小乘之涅槃。依出离心菩提心二者而修空慧，所得之果为大乘之佛位。是故无智慧之方便不能得解脱，无方便之智慧所得者亦非圆满解脱也。无智慧之方便者，如当行布施时，于施者，受施者及施物三者，均执有自性，堕于常边。此执有自性之实执心，所行布施不仅无助解脱，且为成佛魔障。其余持戒、忍辱乃至禅定诸度若有实执，皆无助于求得解脱者。未解空性，专习禅定不问达到何种境界，皆与外道禅定无别，天行外道修得无色界有顶禅定在定中，住经八万大劫，出定之时，见其头发被鼠咬啮为巢，立生嗔心遂堕地狱，此可知无慧而修定者终不免轮回苦，终不得解脱，盖以彼未能摧毁生死根本也。经云：『若未断我想，从此复生惑』，然则生死根本者何，无明是也。释量论云：『虽广修慈等，终不断重过，为有无明故，应勤求正见』。此谓不修空慧但修菩提心等，不能断生死重过之无明，欲断此根，须修空性正见也。

内道大小乘各宗，各别许有一生死轮回之根本。随佛说小乘诸经行者，称曰小乘、随大乘经行者，称曰大乘。经部行部是小乘二宗，唯识，中观是大乘二宗。四宗而外，别无内道宗派。汉藏佛教，宗派虽多，所依必是佛经，必是此四宗之一而后可，否则依于外道邪说，虽各自名佛法，实非佛法也。藏地各宗又名自许为中观宗，且者皆自许为中观应成，自续二宗之应成宗。此应成宗中又复各标特法异派纷歧此诸宗派欲谓其为佛法，则杂染甚多至不醇正，欲谓其非佛法，则既有谤法之嫌，复非他人所乐闻，言其是非，至为不易。总之宗派之生起，依于各各所见之不同，其中有为真正中观应成宗者，有非真正中观应成宗者，但彼后

者既非自续唯识，亦非有部，经部，然则其见之是否为佛法，亦成疑问。若谓为是，则上述四宗外尚当有第五宗，此固不可，若谓为非，则必召大诤。

印度四宗，各许有不共之生死根，有部所许生死根，为常一自在之补特伽罗我执母经部许无方分时分之极微为生死根本。唯识许自证分为生死根本。

自续许诸法谛实有为生死根本。中观应成宗则以人法二我执无明为生死根本。既各有如此生死根本之建立，于是有部则破常一自在之我后，为得解脱，自续唯识，经部则各将其独立自在之我破灭后为得解脱。应成宗则谓通达无明所执之人法我是无是空之后为得解脱。自续唯识解无明之义，谓于外境之真实不明为无明。自宗应成宗则如俱舍所说谓无四者是明之反面敌对，此明又非任意之明，其敌对之反面又非『但无』及『但非』二者，例如『假』之反面敌对为『真』而非『无假』及『假』以外之任何第三者『非假』。又如『亲』之敌对反面为『仇』既非『无亲』，亦非『非亲』。『无亲』于『亲』不成敌对，以此人但是孤立而已。『非亲』于『亲』亦不成敌对，但与此人不相识不相涉而已。又如『和』之反面为『反』而不是『不和』及『无和』，以不和仅止于不和不必相反『无和』亦仅止于无和，不必相反也。此处之『明』，是通达空性之智慧『无明』乃与此智慧相互敌对而行违反者也。乃与此智慧相互敌对而行违害之邪慧也，与通达二无我慧相违害之邪慧所具取境之行相，或转入外境之姿态，须与二无我慧取境之行相不同而且相害。通达无我慧之取境行相是取无我为无我，邪慧或无明之取境行相是取我为有我。换言之彼由分别心安立人法为有我者即是无明。四百论云：『因缘所生法执为真实有，佛说是无明』。如是解释无明，是龙树，提婆师徒密意。然则此无明何以是生死根本耶。宝鬘论云：乃至有蕴执，尔时有我执，若时有我执，依此起惑业，由业复受生』意谓因有法我执无明，遂生人我执无明，由有人我执无明，遂生三毒烦恼，由此烦恼造起新业，由新业力引后有果而复受生，遂有轮回，入行论及静意请问经中亦说人我执是生死根本。静意请问经云『有如断树根，枝叶皆枯萎，若断萨迦耶，生死根亦断』。八千颂亦云『因执我，我所，遂有生死流』。其他经论同此说者犹多。生死根本既是人法我执，除无我空慧外，但修出离心，菩提心，永不能摧毁我执，即永不能脱离生死，此修空慧之所以最要也。或曰，然则永摧我执无明者，谁欤？曰：缘起义。或又曰，上文说空性能断生死根，今又说缘起义能摧毁我执无明，缘起是世俗，空慧是胜义，则缘起与性空二义之关系为何如，曰缘起即是性空。或又曰，若尔，则世俗亦胜义矣。曰，不然。若能通达世俗缘起，更依此修习，则能证得胜义空慧，谓世俗即胜义也。有此空慧遂能断人法我执，不堕轮回。

原颂『故勤方便通缘起，』至为重要。通达空性之关键，但在缘起，若不通达缘起，则或堕断边，或堕常边，终不能了解远离二边之中见，故了中观必在已于缘起之后。故、宗喀大师不直接说明勤方便通空性，而殷重说明勤方便通缘起。至于无我空慧所以能断无明者，以此慧能破除无明所取之境故破我执无明之方法，非如从肉中拔刺，但甩针将刺从根挑出，不问皮肉如何，而先须无我空见为能对治以破除我执无明所取之外境，不问皮肉如何，而先须无我空见为能对治，以破除我执无明所取之外境？即所对治之我。此所对治境之我，乃至未能生起无我空慧以前，无能破除，此慧一经生起，立能破除之。唯我执邪慧与无我空慧二者，同在一心相续中，我执何独不能将无我慧灭除乎？此则当知，我执及空慧二者中，后者能摧毁前者，而前者则不能摧毁后者，盖以无我空慧有正理为后盾，能契入人法二境实相，其力大。我执无明但于人法上增益有我，不能契入人法之实相，其力小。又我执与无我慧，非如，有瓶』与、无瓶乙之能互相否决。空慧能除无明，无明决不能除空慧也。相续中若有无我慧生起，我执立被排除，二我执若经除去，则其他烦恼亦因以除。因烦恼之所以生起，全是对外境所起爱憎之心之所招致，此爱憎之心即是无明。若断无明，烦恼自然不起，如断身根，

余根皆灭。是故诸烦恼不必一一修习对治，但修空慧以断诸烦恼之根本，即无明，则一切烦恼悉净。是故空慧者，有如太白万应仙方，能除万病，然亦非谓一修空慧，诸苦即能顿断，应知此尚有次第，即无明断则业断，业断则生断，生断而后苦断也。已释须生正见之理竟。

丙二正说生正见之方便

**彼能见世出世法 所有因果永不诬
又能尽灭实所缘 彼乃正入佛喜道**

彼求解脱之所化机，若能完全明见世间所摄由业，烦恼所生情器诸法，与出世间所摄断，证所生诸法，永恒是依于因缘聚会而后生果，无有欺妄；且又能将实执心，在世，出世法中所执取之所缘境完全破除者，则彼所化机即是无倒趣入诸佛菩萨所喜爱之道。谓既能在世俗一面，能见世、出世间诸法皆是因缘和合后所生之果。又能于另一面，在某一刹那间，皆能将实执心所取境之自性有，完全破灭。其能同时具此二种智慧者，唯中观应成师有之。实所缘，是实执心所取外境。尽灭、谓完全见其为空，决定其为空无。佛喜道，谓无倒中正之道。佛于显密经教中数数宣说，诸菩萨亦数数赞叹此中道，故为佛喜道，有部所计常一自在之我，经部所计所取方分微尘及能取时分微尘之我，唯识宗所计能所二取空自证分之我，自续所计自性有谛实无之我，各以一相似之能立因建立之，更从而破除之，即谓为得解脱，此皆与自宗不同，因其非并离常断二边之中见也。自宗说诸法无自性，且说诸谛实亦无，此乃将所破之分齐，获得恰到好处之程度，既离于常，又远于断，不如自续、唯识、经部、有部之但能破除所破之一分，致堕常边，故曰中道正道。自续口中虽说谛实无，实乃承许谛实有，故仍非佛所喜之中道，然则自续以下至有部间皆非佛说乎。是则不然，一乘宝性论云、佛说诸法，如医疗病，对机而异说。』医者为人疗病之时，对热病则投以除热之药，若热病除而风病起，则弃热病之药，而改投治风病之药。若未除热病即投以风药，不仅不能除风，且将增热，佛说法亦然。先说无有常一自在之我，一我，自在我，佛并说其为无有，以我是有生住异灭等相，故无常一自在之我也。

有部以蕴有生、住、异、灭之相，立我亦有生灭之相，以破外道常一之我，以依他之相破外道之自在我，此乃初转法轮时所说者。经部，唯识不许外境独有，（心外无境，境不独立而有）但许有不依外境而能独立成在之意识为我。以我与蕴之关系，不若仆之依主，火之依薪，若见此我空无，即为无我，遂得解脱。

自续则谓执持补特伽罗能不依蕴而立之我是执我之相，此相乃应空者。此若空，即为空性。是故自续以下四宗皆未能离常边，唯有应成宗既离于断，又离于常。

内道并许因缘之理，但此四宗承许因缘之理与应成宗不合。彼等谓依因仗缘始生诸法，惟以依仗因缘而始生，故所生果法是有依因仗缘之自性，是故依因仗缘者皆有自性，因亦有自性，果亦有自性。应成宗则不许因有自性，亦不许果有自性，自续以为如种子生芽，种子须是自体有，其所生之芽亦须是自体有。兔之所以无角者，以免是无角之自体。若种子自体非有，则种子应成空名，无有生芽之作用。推之至于人法皆然。是故诸法应是有自体自性，由此自体自性始能依因仗缘而生起苗芽等作。若依因仗缘而自性生，则其所生之果亦是有自性安立名言之先，必先有一安立名言之处，此施設处应各有其自性。兔角之不可见，空花之不可得，因无安立名言处，故吾人许之为无有，因无兔角空花之自性，故吾人许之为无有。此所以依因仗缘必须自性，皆自续以下诸宗所持之理也。

若诸法如此各有自性，则诸法皆成常法矣。应成自宗依于经教要义，全不承许诸法有微尘许自性。凡依因仗缘生者皆是无自性生，依因者，待缘也，待缘自不能独立生，即是无有能生之自性。从种子生芽，亦非自性生，盖自性是自性，乃不能生出别法来者。苗芽亦须待种子而始生，故苗芽亦是无自性，非有自性生，若是自体有生，则不必待种子而后生起也。由于知依因仗缘而后能生之不诬，即能知谛实及自性有之不能成立，实执心之所缘境，亦不能存在，全归破灭。自宗所以不许自性有、谛实有、自体有之补特伽罗者，其故在此。

初学者首依一异之理，求了空性，更依此求由缘起之理以了空性。了达空性之先，须先知实执心之所执境，即正理之所破为何，所谓有者、所有为何，实执心执取外境之行相为何。

换言之，即宜先知实执心之境，及取境之状二者。认识实执心之认识方便，是从『境』与『取境行相』二者认识之。实执心是存在于吾人相续之中者，欲破除之，当先知彼以何种姿态行实执，否则无的放矢，终无损于实执心也。在人我执中，其行实执之姿态，是以为补特伽罗非分别心就施設处上所假立，而是施設处上自体或自性成立有一补特伽罗，此补特伽罗即是『我』，此『我』是谛实有。

因此『我』之『现相』较由实执心取彼之『取境行相』更难认识，故应先求了知，取境行相。欲知取境行相，又须先知『我想』生起之情形，我想由俱生我执所生，吾人恒将外境与谛实有合为一谈，未了空性以前，不能将其分开。必分开之后，始能辨别此是世俗应有之现相，此是胜义所无之谛实有，此认识行相之所以难也。俱生我执所生我想，在粗分烦恼现行如忿怒，恐怖等生起之时，此我想之取境行相明白现起，较易认识。俱生我执明白现前时，若有第三者从旁观察之，则取境行相立即明了。是时明明显显有一不是分别心所安立而是自体有之一『我想』现起，此即实执心取境之行相及其所取之谛实我。此时苟能将此自相有、自性有、谛实有之我，紧记不忘，明念不放，更进而以一异之理观察之分析之，谓若我是有，则其与蕴之关系总不出乎是一是异之二途，决无亦一亦异非一非异之第三聚。苟分析结果，我与蕴既非是一，又不是异，则此我决定无有。盖通常一切法存在或有之状况，总不外有偶及无偶二种。如说有瓶与柱，则瓶是偶，是多相，瓶与柱是异相。若但云有瓶，则此时之瓶是无偶，是一相。惟有兔角一语，则既非偶，亦非无偶，故兔角是无。今此我若是有，则应与蕴或一或异，若与蕴是一，则是与身心合一，身心无有时，则我亦当无有，在身毁灭时，我亦随之毁灭。心非色法，我亦应非色法而是不可目见者。且身与心，本一为色法，一为心法，是不相同之二者，故我应是二，然则我与蕴不得为一矣。若我与蕴是异，则除身心而外应别有一我在，但又不可得，然则我与蕴又不得为异矣。既非与蕴为一，又非与蕴为异，则我之为物决定是有如兔角之无。如此现起『我全无有』之决心，是为修习生起空见之第一步。

诸求解脱士夫，应知若依下乘二宗、上乘唯识及中观自续宗之见，不问修习几久，终不能入于佛所喜之中道。因彼四宗所有之见，或但破常一自在之我（有部），或但破离蕴之我（经部），或但破二取空之我（唯识），或但破有自性之我（自续）而已，对于真正生死根本，毫未损及，况云能断。诸佛所喜所欲者，乃众生由生死苦中解脱，若见其所化机由是道能得解脱，故对是道生起欢喜。今若修习彼四宗之道，既不能断生死根本，自不能得解脱，故此道非诸佛所喜之道。缘起赞中称佛所说法皆是使众生得解脱之缘起法，无一而非使众生得解脱之法者。余如俱舍等论，所说亦同。是以诸佛菩萨以使众生求得解脱生死苦为最上意乐，若见众生得解脱，所生欢喜心，一如亲见其心爱之独子获得幸福安乐然。若有能通达缘起，

证得无我慧，断除生死根本，则诸佛菩萨见其意乐已得究竟，事业已得完成，遂不觉而自喜矣。入中论云：『见所居室壁，何蛇，说室无象以除怖』。人有自见居室壁穴中有蛇，奔其友，请救蛇害，友乃告之曰汝之居室无有象也，无怖。欲以不相关之无象除真正之蛇怖岂不可笑。今依自续以下之见，破除彼等所计常一自在等我，对于生死根本无明，秋毫无损，故依之修习，不得解脱，佛之所以对自续以下各宗所修道不生欢喜者，理在于此。然则佛所喜之道为何？曰，远离常断二边之中道。何谓中道？曰，颂中所标明之二事，如能具足，即为中道。二事者，一为见世出世法所有因果永不诬（缘起）。二为尽灭实所缘（性空）。前者谓能作所作一切生死涅槃不违于因果；后者为将实执心之所缘境我二兀全破除。尽灭，谓毫无微尘许自性尚留置未破。此即一面将由因生果之理真正见透，另一面又在见透因果正理之上，将实有之缘起自性除灭，而见其为性空，即是应成派之见，否则或于现分获得决定，不能于空分获决定，或于空分获得决定，而不能于现分获决定，皆非应成正见。应成正见所以难得者，因其既须于现分上决定因果不诬，又须于空分上决定此无诬之因果毫无自性；通达空性之所以难者亦在于此。所以说之为甚深空性者，亦以其理难解故也。又不特于现分获有决定而不能于空分获得决定，或于空分获得决定而于现分不能获得决定者不是应成正见，即或于现空二分皆得有决定，但或于现分之决定强，空分之决定弱，或于空分之决定强，于现分之决定弱，致现空二分之决定失平衡而有偏胜者，均不得谓为应成正见。自续以下四宗对于现分所得决定，皆胜于其在空分中所得决定，故皆不能见得无微尘许自性，遂谓诸法若非自体有，若无自性，则皆成空名，断诸作用。彼辈又不许分别心前往安立，为诸法假有之能立因，以为若瓶之自体或自性非有，但以分别心前往安立假名，终不为瓶。因其既许自体有，故不许自体空。所以不许自体空者，因其不知自体空上安立缘起之方便也。因于自体空上不能完立缘起，故对于现分所获决定亦不完全，乃至现分亦不能得决定。

其于空分得决定而失去现分之决定者，当彼等对补特伽罗以一异之理行观察时，觉毫不可得，乃于心中生起空相，觉生死涅槃诸法，皆是未用正理观察时错乱心中所现之错乱相，及错乱心之所假立，若以正理观察，即安立名言之补特伽罗亦不可得，其不可得之状，有若在此室中寻求金刚石，寻至不得时，遂谓此室中金刚石空，如彼之决定补特伽罗者然，皆成毕竟无有之断空。彼等以为由因所生之果若有，则以正理观察，应有果可得。若果是有，以正理观察瓶，则应有瓶可得，于是而决定果或瓶皆决定无有，然而我辈仍见有果有瓶，此必是虚妄心识之所假立，根本上果及瓶皆是无有的。推之至于一切因果，造业者、受果者等，皆亦根本无有；佛在经教中所说种种因果异门，皆是为不能解空，未通达空性之人说法，而凡是说『有』者，说『有我』者，比是虚妄错乱心之所由现起，皆不可信。因之彼等对于因果善恶取舍皆不知所从，任意胡为，此乃欲求性空之理而失去缘起之理者也。是故唯应成宗始能于现空二分齐得决定，自续等四宗所以不能者，徒以未能通达世俗之故。苟于胜义世俗并能通达者，必于现空二分齐得决定。

入中论说：若非龙树正见，则失坏能解脱之现空二分决定，以其稍解胜义反失世俗故也。胜义世俗二谛，任缺其一，皆不能于现空二分齐得决定。故欲相续中生起远离常断二边之应成宗正见者，首宜依于世间正见，对因果缘起生起决定；然后由缘起之决定，以求性空之决定。求性空决定时，首宜认识所破，所破者，如上述在补特伽罗或法上，起一认定此补特伽罗或法，乃不待分别安立而能自体成立其为补特伽罗或法之心，即为实执心执取所破之行相。认识之时，除依闻思，更须修习，方能了知。自续以下四宗所犯错误，皆由未能识别所破而起。当吾人执取瓶相之时，同时有一俱生实执心现起，此心现起之状，即于施設处中有一不待分别安立而能自体成其为瓶之自性或自体。此种自性，或名自相，或名自体，皆是实有。依颇邦喀大师口授，当时此实有现起时，立即将其执取勿忘，将施設处上所现实有瓶之总相

执取勿忘，继就其别相，如瓶颈、瓶腹、瓶底等中观察有无实有瓶，复将各支分合而观察其中有无实有瓶，如是决定支分中无实有瓶。支分聚中亦无实有瓶，出乎支分及支分聚外亦无实有瓶，是则不待分别假立而能自体成其为瓶之实有瓶必定无有。

修无我空见时，宜先修人无我见，继修法无我见。但在认识所破时，则可同时认定，不分先后也。

自宗许诸法皆分别心所假立为有，而非诸法能自体有及自性有。非自体有及非自性有，即是性空。或曰，然则未达空性，不能了知分别假立乎。了知分别假立，即已通达性空乎？若是了知分别假立即已通达性空，则吾人先认定诸法皆是分别假立，从而寻求所破，在定中以正理抉择之，见其为无，即已了达性空乎？曰，此应知：当求知诸法是分别假立时，不必先已了达诸法非自体有之性空。分别假立之瓶，吾人皆知其为瓶，但不知其为分别假立之瓶，非自体有之瓶，吾人亦知其为瓶，但不知其为非自体有之瓶。所以不能知者，因吾人心中先存有一不待假立而是自体有之实执心所取之瓶也。欲知分别假立，须先知微细名言，欲知微细名言，须先知微细世俗，欲知微细世俗，必须已达空性。故惟已达空性者，乃能完取了知分别假立也。惟分别假立发生次第，则虽凡夫亦可知之，有瓶之先，须有分别心，若无分别心，则瓶成无有，例如为某人命名为吉祥，先须有一分别心，谓此人可命名为吉祥，于是乃加以吉祥之名，而名为吉祥之人遂得成立。此在委派官吏时，所起分别心次第，尤为显然。既依上述之理，认识所破，更依正理，抉择所破决定是无，如此反复修习，及至堵根甫缘外境，立即生起『外境是分别假立是自体不成』之了别，是为已见『我』之形象。依正理抉择所破者，即是观察所执之『我』，在诸法中如何存在，其有之情形为何，通常世人问『某人有否』？则答者必或曰有、或曰无。若答是有，则再问之曰，彼『有』之情形，是一人乎，是有朋友以为偶乎？则答者或曰，彼无偶，或曰，彼有友为偶。决不能答曰，彼非有偶，非无偶。又如单说柱，则柱是无偶，若说瓶与柱，则瓶有柱为偶，是有偶，柱有瓶为偶，是有偶。瓶或柱在任何时中，其有之情形决不为亦有偶亦无偶之第三聚。换言之，即决不为非一非异之第三聚。今观察，我”有之情形，宜观其与蕴是一而有，或是异而有。若我与蕴是一而有，则蕴数是五，我亦应有五，此不合理。若我与蕴是异而有，则与蕴成为无关，遂无生位等相，或成为常，亦不合理。但我与蕴又不能非一非异而有，故我决是无有，此时心中现起空相。如此数数思维，数数修习，因现分是谛实我之相，既无谛实我，则其相亦不现起，遂显空性，此即所谓定中如虚空也。经云：、‘‘不见是真见’’，义谓不见有外境之相，乃见真正之空性。颂中所谓尽灭，即指此时情况而言。

空性初次现起，为时甚短，继之又有现分生起。在此现分甫生时，立即从而依上述一异之理观察，另引生一无我之决定，难心于其上，乃至复现境，复起现分。此中同时应有另一决定，即空性上虽无自性，但事实上是有现分生起，此决定能判别『总有』及『自性有』，『全无』及『自体无』。又此决定是在现分中所现起者，若不能如此判别，将现分认为、‘‘全无’’，一切能作所作亦随而全无，说一切能作所作皆错乱心识所生之现分，故于诸法不能说是此非此，有此无此，乃至此错乱心识未断尽前错乱现分皆必生起，此并堕于断见，皆是未能判别『总有』及“自性有”之过也。

又当以一异理寻求所破时，不知所破之我乃有自性之我，而非名言之我。及其寻我不得，遂谓寻得全无，亦是堕于断边。文殊告宗喀大师曰：『勿于现空判亲疏』。意谓于空分所引生之决定，须于在现分中所引生之决定等齐，不可有亲疏轻重之不同。亲于空分疏于现分则堕断边，亲于现分疏于空分则堕常边，均有过失。但又曾云多于现分上用功夫，以必须如此，

乃能于缘起所生一切生死涅槃法引起因果无诬之决定，然后在缘起法上引生性空决定，见实执心也。总之，既见业果不诬，又见实执心是颠倒，乃能入于中道也。

已述生见之方便竟。今当说乃至现空别起，仍未通达空性。

丙三乃至现空别起，仍未通达空性

缘起不诬能知现 远离承许已解空
若时二者别现前 尔时仍昧牟尼旨

在现分中所生『此因生此果之缘起永是不诬』之决定，乃空分中所生、虽极微尘许之自体有法亦不承许。”此二决定若是仍互相水火各别现起者，则彼时仍未能依龙树师弟解佛密意之理，以究竟了达牟尼之旨意。

除应成派外，自续以下四宗均未能通达佛之密意。佛之密意，是须在现分中现起由因生果之决定，即依此决定之力，在空分中能见谛实无。自续以下之见皆许有自性，故非佛旨。自续以下四宗分说实事师及非实事师二派。唯识、经部、有部，均许谛实有，故称说实事师。自续师则许诸法在因位必各有自相，始能生果。虚空不能生花者，以虚空无花之自相故。故自续师名为非实事师。总之，自续以下四宗皆不知在无自性上建立因果之理，换言之，皆不知佛旨也。依其道，任作何种修习，终不能了佛旨也。

自续师许因有自相，故果亦有自相，种子及芽皆有自相。唯识师许有实质，若无实质，则无名言安立处。无名言安立处，则不能安立名言。其所以不许外境有者，但因已有实质为其名言安立处，无须更有外境以作立名言处。自续、唯识，皆说名言之施設处必须是实质，否则不能施設名言，如虚空不能设花。因自续许有自相，故以正理观察时应有所得，唯识师则于观察世俗中青等色所现生住等相，谓是依于心识而后起乎？抑不依心识而便起耶？观察结果，决定为依识而起，所依须是实执，故决定承许心是实质，但有名言，决不能生青等色，故一切能取所取诸法均是实质有，亦即自性有。既许所取外境自性有，又许能取内识自性有，则一切因果皆有自性。应成宗则许因果皆无自性，即以由因生果之理成立无自性。自性从无始以来皆是无，但因果则毫无错乱，二种决定永不相违，而且相续，此乃自宗特法也。缘起性空，互不相害，以皆是无自性故。从因果不诬所引生之决定，不仅无害于了达性空，且能有助于了达性空。同样了达性空，对缘起决定亦有助而无害。如此了达性空缘起，唯应成宗能之。自续以下四宗则见了达缘起，能害性空，了达性空，能害缘起，而不知缘起乃世俗，性空乃胜义，了达世俗，无害于了达胜义，了达胜义，无害于了达世俗也。证得中观正见者，必能见现分空分，世俗胜义，因果性空互不相违。即已认识所破，犹须判别『总有』『全无』与『有缘起』『无自性』之含义各异。

上述能见因果不诬，能见谛实非有，只是了空之第一步，非即已得正见者。及至由因生果之理，及因果是自性空之理，二者能同时建立，互不相违，始为得正见者，为了达佛之密旨者。其不相违之情形，有如左右手之不相妨害而能相助。

『远离承许』之义，藏中先哲有说应成宗是不立见之宗，不立见，既是远离承许。此种说法是根据龙树回诤论文：若我是有宗，我当受此过，我因无承许，是故我无过。”遂谓应成宗既不许诸法是有，又不许诸法是无，由因生果不生果，亦生果亦不生果。皆不承许，故曰

远离承许，此说极不应理。若尔，则应成宗乃持断见之宗也。若有持此宗者，虽自名为应成宗，亦非真正应成宗矣。远离承许之义，不可如此解。因应成宗是有『宗』，有『所立』故。远离承许，包含二义：一为不承许如极微尘许之自相有，二为修习空慧之净定中，远离任何一种世俗法；由此二义，故说远离承许。『别现前』之义，谓现空二分，若是同时，则现见相违。知现之知，与解空之解，均是通达义，决定义，证成义。自续以下四宗，自一般观之，固堕常见，又就应成宗观之，且堕断见，于了义经旨全未契入。『牟尼旨』指佛之究竟密意。佛究竟密意、乃大般若经密意，自续以下皆不解大般若经旨。或曰，若尔，则自续宗诸大阿闍黎，如狮子贤，解脱军辈，或广注八千颂，或释般若之词，或合纂般若原文与现观庄严论原文，皆是未解般若经旨者乎？曰，然。彼等之未如实了知般若经旨，亦如唯识宗解般若经旨为唯识，经部，有部解般若经旨为经部，有部然。解般若经旨为唯识者，如无着，解般若经旨为自续者，如解脱军，均是误解也。唯应成先师如龙树，圣天，能无误而正解般若经旨，获得究竟密意。余宗诸师，将色乃至一切种智中所有诸法皆解作自相有，应成诸师则抉择其为自相无，唯名假立，唯分别假立也。唯识说之无相为佛密意。自续说自相有，谛实无，为佛密意，将其所计之所破破除，遂谓为空性，此空现前，便谓已达佛旨。若就应成宗观之，彼证空之后，仅是于空性生起一分了解而已。故除此之外，更须将其与缘起相合，始成真正佛旨，乃其能与缘起合后，即是已舍自续以下之见也。但修观者并不需一一出入，如先入有部，继舍有部而入经部，舍经部而入唯识，舍唯识而入自续，舍自续而进入应成宗见也。实可于起初直入应成宗见之中，但既入之后对自续以下各宗之见，仍当详解以知其误而断疑乃可，盖各宗之见，能助益于应成见起决定故。

颂文云『仍』者，谓仅通达自性空仍不得为已达佛旨。佛旨是求于现空二分同时生起不相违之决定。若于后得位中未能了知一切现象诸法皆是如幻者，仍是未达佛旨。已达佛旨者，于定中能见现不障空，于后得能见空不障现，能建立一切作用而又与空不相违。经云：证得深、细、无戏论、光明、甘露之法，最为艰难，解空不害了现，了现不害了空，斯之谓难也。

已说乃至现空别起犹未通达空性竟。
今当说正见生起之分齐。

丙四正见生起之分齐

甫见缘起全不诬 即灭实执取境相
若时同起非更迭 尔时已圆见观察

彼修观之补特伽罗，若于某时，能不轮流而是同时，将上述两种定解生起，由于一面引生决定，遂能不由艰苦而引生另一面之决定，甫见缘起之不诬，立刻将实执心对境所起自性有之取境行相完全破除者，是为观察正见已达分齐。昔时圣哲或谓了知空性见，即为观察已达分齐，或谓须将此见在自相续中修习生起，乃为到达观察分齐。总之，于地水火风等中寻求所破补特伽罗不可得时，是为已了性空。经云：求有碍着不可得时，即为已得虚空。故求“我”不可得时，即为已了无我空性。但此所谓有我无我，是指有自性之我及无自性之我而言。若不善于“有”及“有自性”，“无”及“无自性”获得判别，即在地水火风中寻我，见不可得，遂谓此中亦无我，彼中亦无我，我便成为，全无”，是为空性。如此之空性乃是“破缘起空”，能灭一切作用，最是大过。须知所空所破者，乃是自性之我，而非二实有我即是所破。总之，以胜义理观察，有自性是不可得，不得诸法自性，是为空性。在定中以胜义理破

尽所破而行修习，及出定后，见诸法但余名言，惟诸法所有作用全未受损，一切缘起，全能安立，此种关系，是最难处。例如幻师，既能幻化象马狮子，又能幻化乘狮骑象之人，乘彼狮象作种种动态，人狮象马虽皆是幻，一切形状，却不是无。博朵大师青钞中有故事云，昔有国王，恶其大臣，欲致之死，乃与幻师约，令于城中幻起洪水，王引臣登楼避水，水涨及楼际，忽有一船自远处来自楼边，王命臣登船逃命，臣甫入船，幻师立收摄其幻术，水船皆渺，臣遂堕楼面死。此水与船虽属幻化，然有致人于死之作用。诸法如幻而作用不空，其理正同。

于胜义及世俗法执有自性，乃无始以来无明习气之现行，若以正理观察，终不可得微尘许自性。即在此无自性之法上，善立缘起作用，见由唯名假立之能作者，起唯名假立之作用。依比修习、建至现空二分同时现起，非若织布之踏板，须一起一落，相互更迭，非于现分生决定时于空分不能生决定，又非于空分生决定时于现分不能生决定。故此能明判『有』与『有自性』、『无』与『无自性』之差异，及缘起所生果，亦但有作用无自性二者，乃使现空二分同时现起之必要决定知。所谓同时现起者，谓由现分所得缘起不诬之决定，能助使了解无自性，由空分所得毫无自性之决定，能助使了解缘起不诬。即现分于空，有助无损，空分于现，亦有助无损。中论云：“于何有空性，于彼有诸法，于何无空性，于彼无诸法。”例如苗芽乃种子所生，二者皆须无自性，否则种子不能生苗芽，苗芽亦不能由种子生起。详思此等理，至于甫见由因生果，即便了知因果无自性，甫起因果无自性之决定，立即生起缘起不诬之决定。能于缘起生几分决定，了解性空得几分助益，缘起诸法，能于纯名假立之有上生起一切作用。纯名是自体无或自性无。假有，是由分别安立而后始有。由以纯名为因，得生假有之果。因是纯名，固无自性，果是假有，亦无自性。假有，即微细世俗。当纯名与假有二者同时现前时，或缘起之假有与性空之纯名二者并行不悖时，即为观察正见已达圆满之分齐。例如善巧世俗之老人，甫见水中月影，立知月影中无实月。观察正见，亦须甫见世俗有之法，立即知此法中无自性，或是自体无，始为已达观察圆满之分齐。

总之在定中以正理观空性，出定后以缘起观世俗，串习既久，即能甫见外境，立知性空。若于后得位中不以缘起观世俗，则因观空之故，力量极强，出定之时，其力犹在，将觉现分中一切现象皆是虚妄、断无，其害甚大。缘起不诬，谓诸法须观待支分，观待因缘，观待分别心，而后始有。待因缘而后有者，唯识家亦许之。待支分而后有者，自续。经部，有部，亦许之。待分别心而后有者，则是应成宗特法，与余宗所不共者。应成宗许若能假立之分别心有，则有诸法，能假立之分别心无，则无诸法。所谓 r. 依而假有 1 者，谓依于施設处，由分别心前往假立而后遂有。若非依而假立，则成自体有。应成宗许分别心，故能安立诸法突然现起。自续不许分别心而许诸法自体有及自相有等，故不能安立诸法突然现起。诸法既不能突然现起，故在其未现于心中之前，已有自相存在。应成宗则说分别心观起之前，诸法全无自相，故是突然新现。自续说诸法是以其自相来现于心。应成说分别心往施設处中假立诸法。如是，自续宗于诸法现起须有二事：一为不错乱之心识。二为有自相之外境。例如：须有一自相之瓶施設处来现于不错、乱之心中，始能见有瓶。实执取境，谓实执心所取之境，即自体有、自相有及自性有之我。已圆见观察，是说闻思修已达圆满境界。此境界即是甫见现分之缘起时，立即见缘起诸法自体无而为性空，甫见诸法自体无而为性空时，立即见安立因果作用之缘起为不诬。

龙树所以赞唯名假有者，即以此耳。能于性空中建立诸法一切作用，斯所以最极希有也。幻师依小块木石而化牛马，彼当牛马幻化甫成之时，即知其非真实牛马。老人在镜中观见人像时，立即知其中非有真实人。现分现前时，立知其为可以安立缘起之性空。影像中无真实

人面，故能现起种种人像而不相碍。幻师所化之牛马，正以其无真正牛马，其幻术中乃能如意生起种种动作。宗喀巴大师于缘起赞中亦盛赞说缘起性空互为助伴之最为希有。

已述见生起之分齐。今当说应成派特法。

丙五应成派特法

此复以现除有边 及以空分除无边
若知即空现因果 则边执见不能夺

此复具慧诸所化机引生远离二边中见之决定方便，是用现分破除自性有之常边，以自性空之空分破除世俗中无诸法之无边。即于空性中现起善因生乐果等缘起不诬之理，若又已知，则执常断二边之边执见不能劫夺动摇前述之正见矣。此颂是应成宗不共正见。

自续以下各宗无能以现分除有边，以空分除无边者。至若以现除无边，以空除有边，则内道各宗之所共也。应成宗不但能以现为除无边，且能以现分除有边，不但能以空分除有边，且能以空分除无边，故为最上，故为希有。

顺世外道许现见为有，不见为无。但许今生，不许前后生，许种能生芽，谓为已除断见之无边，许前生后生是自性空无，谓为除常见之有边。

今应成宗虽亦许三生无自性，而承许之理非同顺世，又非同唯识宗所许之遍计无自性。顺世外道说前后生无，是世俗无之全无，应成宗所说前后生无，是世俗有之自性无。是故内道各宗皆有一种遣有遣无之方便。内道并许有为法从缘起生，以遮遣断边；凡有为法皆刹那变坏，以遮遣常边。唯识派依他起即缘起，又是实有性，故依他起性即能除常，亦断除断。内道共许缘起并除常断，故说缘起因是正理王。

至于一异正理，则但除常边，不若缘起因之并除二边也。应成自续二派，皆以说诸法在世俗中无、是断边，皆以诸法有自性，是常边。

缘起因者，如说：芽非实有『宗』依缘起故『因』，譬如镜中影像『喻』。若有人问曰：芽是实有之芽否。则答曰，否。问曰：何故非实有？则答曰，因芽是依缘而生起之故也。譬影相是依镜，形像与无垢等缘而生者，彼影像非实有，故此依种子等缘而生之芽，亦非实有。问者遂能依于缘起之因，而悟芽非实有。由缘起因所立之理智，即缘起理智。依此因能除常断二边者，因芽是缘起，能除世俗中无芽之断边；以芽非实有，能除胜义中有芽之常边；此内道各宗所共之缘起因也。至于应成宗则较此更细。上述之缘起因，芽非实有是所立，依缘起故是能立。就应成宗解之，在能立中，不但有缘起之能立，且含有无自性之能破。故此能立，不但如余宗以缘起之能立除断边，且能以其无自性之能破，破芽是实有之常边，此缘起能立因中，所以色有能立，能破者，今且分别详言之。由其是缘起故，如此芽乃是依分别心往施設处假立而有者，此有是现分，如此之现分，显然非实有，故能除常。至其所以非实有者，尚有得而言之。缘起一语，全译当为“依因仗缘而起”，由说依字，即知芽是依于他者，既依于他，则无不依他而能自立自由自成之性，亦如线香，不能不依手扶而自立于棹上然，是谓无自一性。故由说『依』字即能除有自性之常边。仗者，互相仗托之谓，亦能除有自性之常边。此乃缘起因中有能立以除常边之理也。

又由无自性之能破观之，知所无者乃是自性，则生性以外必另有一法存在。此处唯、自性”是“无”，故世俗中一切法皆非，无”而应，有”。无自性乃是空分，此无自性能见世俗有，故空分能除断边也。然则可见余宗仅能以所立芽非实有故除常边，以能立是缘起故除断边，今在应成宗，不但以能立是缘起故除常边，且能以所立芽非实有除断边。所立是空分，能立是现分，故应成特法，乃在以现分除常，以空分遣断也。诸法性空之能立因有：一、异因，二、依因判决，三、依果判决，四、依因果四边判决及五缘起因而为五种，在用前四因观察诸法是否性空之后，更须以所得结果与缘起因相印证，若与缘起因相合，则结果为正，否则为误，例如以一异之因观察后，其结果若不合缘起，则堕断边，故缘起因乃众理之王，其余四因则如臣仆，臣仆所作须随王旨，否则得罪。唯其决定诸法是缘起，更能决定诸法是性空，甫于缘起得决定，立即能除常边与断边，立即同时现起现空二分之决定，自续中观师犹不能达此理，可想见其难矣。应成中观师亦须于观察正见已达圆满分齐之后，始能于此理得真正决定。由决定了知缘起之力，现起空分之了知，乃是二谛同时现起于心中之境界。我辈凡夫心中，乃于一时现起胜义谛决定，于另一时现起世俗决定者，其能于后得位同时双缘二谛，唯佛为然。某一补特伽罗，若能于现分缘起甫生决定，又同时能生空性见，如见影像，虽影像现似形相而实无形相，以引起影像非形相之决定者，则彼补特伽罗已获观察正见达到圆满之分齐。先贤对于现空二分同时现起，是同现于一心中乎？抑是分别现于同转之二心中乎？争论虽多，要而言之，若有上述之境界现前，谓影像现前时为缘起，知影像中无形相现前时为性空，甫定现分是缘起，立定空分是性空，则为达到清静分齐。此时不但能用缘起义决定性空义，且能用性空义决定缘起义，即所谓显性空为缘起者也。

龙树说性空是中观道理，缘起亦是中观道理，故性空缘起虽非是一，实乃相同，实乃一事而异名，如云有兔，及云寒光，皆月之异名也。或曰：若缘起性空成为一事，则是缘起亦性空，性空亦缘起，二者全无别矣。答曰：是又不然。谓一事者，谓一相互关连之事，其关连之形是如能了性空，即能了缘起，若不解缘起，即不解性空。若就谛实而言，则缘起是世俗，性空是胜义，二者乃不可立为一事者也。

总之能了知缘起是性空，及能了知性空是缘起，始能了知缘起与性空二者为因果法，了知二者有因果关系，始能建立缘起，建立性空也。或曰：然则了知空性为因果之理何如？将显空性为因乎？为果乎？空性者，无为法也，常法也。常法不得有因果，敢问汝将常法显为因果之理何在乎？若显空性为因，则空性是因，如种子等；若显空性为果，则空性是果，如苗芽等，于是空性成为可饮可食之法矣，乌乎可：答曰，空性本身无因果可见，诚如尊言。但吾人心中却能现起空性为有因果之法，如观待于果，而后有因，又待于子，而后有母。以须观待，故名缘起。以是缘起，故有因果。由有果故立因名，若无果则因名不能立，一如无子不能立母名然。缘起之关系所以能成立者，由于有因果故。因果关系之所能成立者，由于是性空故。若无性空，则无缘起，若无缘起，则无因果。盖善因能引乐果，恶因能引苦果，待因之善恶起果之苦乐，故因果成立而后缘起成立。由于是缘起，故能显其性是无，是性空。由于是缘所生，故非自生，非自性生而是无性，是性空也。然则若无性空，则无缘起若无缘起，则无因果，其理明矣。此即吾人心中所现空性是有因果法之理也。此复由性空故，如能相待，由须相待，故是性空，前已言之矣。

心经说：色即是空、空即是色，色不异空，空不异色，是谓性空四门。色即是空，谓色之自性空也。空即是色，谓色之性空，乃观待色法，乃色所有之法性也。若无有色，则无色之法性，即无有『空』矣。空须观待色法，故空即是色也。由无数微尘许自性，始能令色

法现起，犹如有虚空而后有山河房舍也。若无性空，则处处皆是自性，焉有诸法。吾人欲安置一碗，须先有一安置碗之空处，与色法现起之须有性空，其理正同。破除碍对，即得虚空。破除实有，即得性空，既得性空，始能现起俗谛诸有缘起之法，其理亦同。在因位中，固须有如此性空理，即在道位，亦须有性空之决定，始能生起种种本尊。即在果位亦须有法身自性身，始能生起化身报身。

不但因道、果位如此，即在纯名假有之上建立因果，亦须性空。彼由分别心所安立无自性补特伽罗，造无自性之业，受无自业之果，亦须性空。知由性空以见缘起之理，始能引生空性正见，除常除断。若被常见，断见所夺，则于积集二资粮，心不深生爱乐，二资粮既不圆满，故亦不能成佛。

彼堕断边所以不能积集福德资粮者，因其谓无世俗诸法，世俗诸法均是错乱心识所现，善恶趣之业果取舍均无其义，遂不从（不信从）业果，不乐善行，故不能集福也，且此有情，因前生习气，但喜恶行。因放逸故，但种恶因，终至趣三恶趣。

又堕常边所以不能积智慧资粮者，因执常见，故许自性既许有自性，即不能生无我之空慧，未生空慧则不断二障，不能证得远离二障之法身。是故宜力求不堕于常及不堕于断。此复须得中观正见，达得正见观察之圆满分齐。通达空性之人，所有信因果心，强于未达空性之人多倍。于空性所得决定愈多，则所生因果信念愈强。观其人信因果之强弱，而知其解空性之高低，其信因果之强弱，又可由观察其对善恶取舍严明之状而知也。因果不苟之人，易得佛果。以其于能引佛果之善业，必不顾身命而往求也。

已述应成特法竟，今当述劝请修行。

甲五：劝请修行

**如是圣道三关要，汝得如实通达时
子宜独依闲静处 发勤速修究竟欲**

如是圣道三要，即出离心，菩提心通达空性慧三者，所有不共精义，汝若已达无倒如实现了知之时，即当不贪着此生之繁华散乱，往依闲静处，以无常催动所生之勇猛精进，全无推延而迅速成办究竟，证得之永久欲愿。宗喀大师以亲受恳切之语气呼擦科师为子，以劝请鼓励之。

『如是』谓上述三要。『关要』谓三者之圆满要义。首由闻所生慧求知法义，数数抉择以生思慧，由此思慧之力，进而引生修慧，将所闻所思之义现证于心，于出离心，菩提心则察修（观修），于空慧则察『观』住并修，或止观双修，直至证得佛果乃已。三者修时，皆由抉择其因，自体及果三者之次第以修察修或察住双修。宗喀巴大师在此简短颂中，已将文殊所传要义完全为我等道尽。

由“彼能见世出世法”起至“则边执见不能夺”止，中间四颂之义，皆文殊所说。最初宗喀大师示现不解空义，殷勤启请于文殊之前，及见本尊，亲承教诲，遂能如实通达中观，此段之义，宗喀大师在亲见文殊以前从未说过，乃见后所说者也。前乎此藏中诸有智者，既不能将中观见如此依因，自体及分齐之者三次第明明说出，皆于此见未能正确了知。彼等皆

知人我执是生死根本，不知人我不执亦是生死根本也。

人我不执者，谓既非执我，亦非不执我，既不执诸法有我，亦不执诸法无我，于有于无，均不执取，空空而住，便谓为中观正见。宗喀大师先示现，守持此见，甚洽于心。一时问于文殊曰，我所守之见是清净中观否？文殊告之曰，汝所守者全无是处。（甚么也不是）师乃恳求文殊为之说出本颂所有教颂。此要义又非一次说出。乃多次中点滴集合而成。今世藏中尚有守持于有于无均不执取，空空而住，全不作意之见者。莲花戒论师之弟子巴生朗与大乘和尚辩论词中有云：汝若任何都不作意，则汝将至于即此楼上亦不能去。今若于人我既不执有，亦不执无，便是修空，则吾人应早已证得空慧，因吾人过去曾多次生于无想天中，外道修无想定者甚多，彼等亦应已证得空慧。众生于睡眠时亦是修习空慧，因此时未有于有我无我上作意也。如此以求解脱，有如身中毒箭者欲加治疗，又置毒于不问者相同。当敌人迎面而来，我毫不作意其能却敌耶？抑将全军覆没耶？故修习空慧者首当以正理寻求所破，然后迎头摧破之，如对敌然，乌可全不作意。『如实通达』谓由闻思而得通达，此宜先知闻思之正当途径。于闻思时，若能依圣道三要如理闻思，即能如理如实通达正法全部心要。但于某一本尊，某一咒言，某一定乃争于风心脉络，去用功夫，皆是正道上之枝节用功，未达关要。

今若依此圣道三要努力闻思，纵令今生不得成佛，亦必能通达正法关要，种善习气，依于闻思三要之因，自体及果，终至于完全通达了知后，即宜修行。世人多于佛语了知二一以后，便谓为足，终不能得佛位果。盖以但知而不修，毫不损及自相续中之烦恼，有如一人因渴而趋海滨，但云：琦欤休哉……此海也，此水也，海之相状如此也，水之相状如此也，此人乃一滴不入口，终至渴死，岂不可取：闻法固要，思之修之，更为重要。是以吾人于闻法之初，宜先发心，及闻知此法以后，立即抉择其理，如理而修之。若但知之，便以为足，是大不可。又若因故不能修行，至少亦当发愿我能修行。经云：知而不修，如病人既知所当服之药，又知其服法，但彼终不服，卒以病死者然。且既得人身，必无完全不能修行之理。

宗喀巴大师对后辈发出亲切之劝请，劝之修行。闲静处，指能舍去贪今生，贪自利，贪上种之三过之山中，在此种闲静处，以慈悲心摄持身心，为利众生而修行。俱舍论：分闲静处为内外二种，其于身心已得堪能自在者，无须独处空闲，虽在家亦能修行。至初业有情，则须在不闹之闲静处始能修行。在初业者所居闲静处，又须与身心适合者乃可。至于已达空性者，则不问外境如何纷乱繁杂，俱能修习。外境愈乱，其证境愈高。又在既入闲静处后，应即遮止推延懈怠，恶业懈怠及轻忽懈怠等三种懈怠，于修习圣道三要，发起精进，不可如山中野兽，长处山中，蠢蠢度日而死也。遮止懈怠之法无他，唯有思无常，思死期不定，宜乘其未至之先，发大精进，求证佛果。

此颂乃宗喀巴大师写成后用信函寄往甲绒，以与其弟子语称大师者。此师现证大威德，第二代转世名善义成大师，亦为即身获得双运证士。

已释第五科竟。

吉祥圆满