

慧光集

十

入菩薩行論廣譯

(下)





入菩薩行論廣釋（下）

◎寂天菩薩 造頌／索達吉堪布 傳講



序

二十世紀末的今天，人類以自己的智慧和雙手創造了新的物質文明，解決了生活中遇到的很多困難。但是人類的基本痛苦生、老、病、死是現代科學無法解決的，因此，科學史上所有偉大的科學家如牛頓、愛因斯坦等都在生死老病之前無法不低頭。他們面臨生、老、病、死的時候與普通人毫無差別，所以，現代科學不能滿足人類最終極的心願——自由自在的解脫。

解脫是超越生、老、病、死的範圍和一切生命的終點站，也是每個眾生早晚將要回歸的大自然，已經回歸此境界的高僧們的來去是這麼自在、這麼安詳、這麼快樂的。他們沒有煩惱，也沒有痛苦。因獲得了內心的自在，自然也獲得了外境的自在，不受地、水、火、風等四大種的影響。這確實是真正的自由和幸福，是故，人類自我認識和開發自身智慧是唯一使人們實現最高之理想的。

生、老、病、死的來源和它的本質，以及超越它的方法等等諸多人生的重要問題，只有佛法裏才能獲得正確的答覆。所以，社會各界人士應該讀一讀佛法寶典，我們相信每個人都會有一定的收穫。

堪布 慈誠羅珠

一九九八年十一月於成都

《入菩薩行論廣釋》(下) 目 錄

《入菩薩行論廣釋》序	1
《入菩薩行論廣釋下》科判	4
智慧品《澄清寶珠論》科判	9
第八品 靜慮	15
第九品 智慧	153
第十品 迴向	339
智慧品《澄清寶珠論》	395

《入菩薩行論廣釋》(下) 科判

第八品科判 (二)

丁三之戊二——世俗菩提心能增上為靜慮品	己一、品名 (靜慮等)	
	庚一、略說連接下文(發起等一頌)	
	庚二、絕斷靜慮之違品	
	己二、正論	
	庚三、修真實之靜慮	
	辛一、略說連接下文 (遠離等一頌)	1
	辛二、廣說靜慮修法	
	壬一、自他平等修法	3
	相換修法	
	壬二、自他	
	癸一、以理而略說 (如親等三頌)	44
	癸二、廣說修法	49
	辛三、教言成等持方便 (愚行等三頌)	165

辛二之壬一、自他平等修法	癸一、略說 (首當等一頌)	3
	癸二、廣說	
	子一、如何修平等法 (手足等十三頌)	6
	子二、於彼妨難 (悲心等三頌)	30
	子三、如是修習之功德 (如是等三頌)	36
	癸三、攝義 (微如等一頌)	42

壬二之癸二、廣說修法	子一、總說相換法	丑一、取受他者（眾人等七頌）	49
		丑二、捨自愛（貪著等四頌）	62
		丑三、自他為主之德患（若施等七頌）	70
		丑四、是故必要相換（世間等六頌）	89
	子二、分說對治區別	丑一、略說（易位等一頌）	98
		丑二、廣說	
		寅一、於卑者換修嫉妒（蒙敬等六頌）	100
		寅二、與平等者換修對比心（為令等四頌）	110
		寅三、與高者換修傲慢（據云等四頌）	114
	子三、換已如何修持	丑一、以溫和而教誡（汝雖等十三頌）	119
		丑二、以粗	
		寅一、制伏意識（縱已等六頌）	140
		寅二、制伏身體（汝愈等十一頌）	149

第九品科判

丁三之戊三——勝義菩提心能增上為智慧品	己一、品名（智慧等）		171		
		略說生起智慧（此前等一頌）	171		
	己二、正論	庚二、彼者廣說	辛一、抉擇正見	173	
			辛二、以修行持	258	
			辛三、以理斷增益	331	
			辛四、證空之作用	壬一、自利平息世間八法（故於等三頌二句）	371
				壬二、利他無勤生起仁慈（世人等三句十三頌）	374

庚二之辛一、抉擇正見	壬一、建立二諦	癸一、二諦之分類（世俗等二句）.....	174
		癸二、二諦之法相（勝義等二句）.....	176
		癸三、抉擇二諦之補特迦羅（世間第一頌二句）.....	177
	壬二、於彼辯駁	癸一、辯駁基為二諦	子一、與平凡世間的辯駁（以二等二句一頌）.....
			子二、與諸聲聞的辯駁（色等等九頌二句）.....
			子三、與唯識宗的辯駁（亂識等二句十四頌）.....
		癸二、辯駁道為空性	子一、略說（雖知等三頌）.....
			子二、廣說（觀法等三頌）.....
		癸三、辯駁果為利他（摩尼等五頌）.....	228
	壬三、成立大乘之殊勝	癸一、大乘聖教成立佛經（見諦等十二頌）.....	234
		癸二、道為空性成立對治（為度等五頌）.....	252
庚二之辛二、以修行持	壬一、修人無我	癸一、修俱生我空（齒髮等三頌）.....	258
		癸二、修遍計我空	子一、破我許為意識（聲識等八頌）.....
			子二、破我許為無情（無心等二頌）.....
			子三、我之義、辯駁無
		丑一、辯駁無我者不應理因果（若我等五頌）.....	275
			丑二、辯駁無我者不應理大悲（有情等一頌）.....
	壬二、修法無我	丑三、不破假立之我（無人等二頌）.....	284
			288

辛二之仁二、修法無我	癸一、身念處	子一、總觀察身體（身非等七頌一句）	288
		子二、分觀察分支（手復等二頌）	295
		子三、故除貪身（是故等一頌）	298
	癸二、受念處	子一、觀察受性（苦性等五頌）	300
		子二、觀察受因（根境等五頌）	308
		子三、觀察受果（若見等一頌）	313
		子四、觀察受者（所見等三頌）	315
	癸三、心念處	子一、觀察心性無有（意不等二項）	319
		子二、觀察心者無生（離境等一頌二句）	324
	癸四、法念處	子一、真實法念處（故應等二句）	324
		子二、	
		丑一、辯駁二諦不應理（若無等二頌）	325
		丑二、辯駁無理由（因）（分別等一頌）	329
		丑三、辯駁觀察無窮（以析等二頌）	330

庚二之辛三、以理斷增益	壬二、建立性宗之能立	壬一、破有事宗之能立（心境等五頌）	331
		癸一、觀察因為金剛屑因	
		子一、破無因生（世人等二頌）	337
		子二、破他生	
		丑一、無常他生（已述）	340
		丑二、常有他生（自在等八頌二句）	340
		子三、破自生	
		丑一、破主物（主常等二句七頌二句）	348
		丑二、破自生（因位等二句六頌）	356
		子四、攝義（如是等一頌二句）	361
		癸二、觀察本性之大緣起因（因愚等二句三頌）	362
		癸三、觀察果為有無生滅因（若法等六頌）	365

第十品科判

丁四、如是善果利他迴向品	戊一、品名（迴向等）	388
	戊二、正論	
	己一、略說迴向（造此等一頌）	389
	己二、彼者廣說	
	庚一、為他安樂迴向	391
	庚二、為自菩提行之因而迴向（吾未等六頌）	439
	庚三、為二利增勝佛法而迴向（願除第一頌）	446

己二之庚一、為他安樂迴向	辛一、為離劣而迴向	
	壬一、遠離總遍三界有情之苦而迴向（周遍等二頌）	391
	壬二、分別遠離三惡趣等各有情之苦而迴向 （願諸等四十四頌）	392
	辛二、為勝士滿願而迴向（願諸等三頌）	437

智慧品《澄清寶珠論》科判

智慧品——澄清寶珠論科判	甲一、諸道之主生起智慧之理（此等第一頌）	450
	甲二、真實宣說智慧度	
	乙一、基安立為實空	
	丙一、真義	
	丁一、認所證之二諦（世俗等第一頌）	452
	丁二、說能證者補特迦羅之次第（世間第一頌二句）	456
	丁三、如何證悟之理（以二等二句一頌）	457
	丙二、辯駁	
	丁一、辯駁所說之空性	458
	丁二、辯能說之大乘（由見等十三頌）	479
	丁三、彼者攝義（不應等四頌）	492
	乙二、道抉擇為無我	
	丙一、真實	
	丁一、人無我	493
	丁二、法無我	507
	丙二、性之證悟空作用	
	丁一、利自平息世間八法（故於等三頌二句）	540
	丁二、利他無勤生起仁慈（諸欲第二句十三頌）	541
丙二之丁一、辯駁所說之空性	戊一、辯駁基	
	己一、辯平凡世間者（色等第一頌）	458
	己二、辯有事宗	
	庚一、以教證辯駁（為導等二頌）	459
	庚二、以理證辯駁（幻佛等六頌二句）	461
	己三、辯唯識宗	
	庚一、辯真相唯識宗（亂識等二句十頌）	464
	庚二、辯假相唯識宗（幻境等四頌）	470
	戊二、辯駁道為空性（雖知等五頌）	473
	戊三、辯駁果位利他（摩尼等五頌）	477
丙二之丁一、人無我	戊一、破俱生我（齒髮等三頌）	493
	戊二、破遍計	
	己一、破我許為意識宗（聲識等八頌）	494
	己二、破我許為無情宗（無心等二頌）	500
	戊三、如是破斥之辯論	
	己一、辯業果不應理（若我等五頌）	502
	己二、辯大悲不應理（有情等三頌）	504

丙一之丁二、法無我	戊一、身念處	己一、宣說無有整體（身非等七頌）	507
		己二、宣說無有支分（如是等三頌）	510
	戊二、受念處	己一、觀察受性（若苦等五頌）	511
		己二、觀察受因（根境等五頌）	514
		己三、觀察受果（若見等一頌）	516
		己四、觀察受者（所見等三頌）	516
	戊三、心念處	己一、說意識之自性（意不等二頌）	518
		己二、說五根識之自性（若境等一頌二句）	518
	戊三、法念處		519

丁二之戊四、法念處	己一、總說諸法無生	法無生	庚二、辯駁	辛二、辯能立不應理	庚一、真實（故應等二句）	519
					辛一、辯所立不應理（倘若等二頌）	520
					壬一、辯無實智慧不應理（分別等三頌）	522
						壬二、辯成實智慧不應理（心境等五頌）
					己二、分別觀察因果體三者	因果體三者
	庚二、體抉擇空性（因愚等二句二頌）	537				
	庚三、果抉擇無得（若法等六頌）	538				

己二之庚一、因抉擇無相	辛一、破邪見	壬一、破無因（世人等二頌）		525
			壬二、破非因	癸一、破具識自在天為因
		子一、觀察自在天（自在等三頌一句）		527
				子二、觀察彼生之果（我與等五句）
			子三、觀察生果之理（若謂等二句三頌）	529
		癸二、破無識無情為因（微塵等十五頌）	530	
	辛二、說正義（如是等一頌二句）	536		

第八品 靜慮



庚三、修真實之靜慮，分三：辛一、略說連接下文；辛二、廣說靜慮修法；辛三、教言成等持方便。

辛一、略說連接下文：

遠離諸塵緣，思波具功德，

盡息諸分別，觀修菩提心。

如上思維遠離身心塵緣，安住阿蘭若的種種功德後，就應止息妄想分別，觀修大乘菩提心。

本品前部分內容講述了斷除靜慮違品的加行，完成了這些加行後，修行人遠離塵緣安住寂靜處，進入靜慮的正行。對上述斷世間、捨妄念兩大加行，修行人一定要予以高度重視。寂天菩薩在本品中，沒有專門講修禪定的技巧，而是針對凡夫的貪欲習氣，著重從身離世間安住阿蘭若，內心斷捨貪欲女色財利方面作了引導。如果能圓滿修持這些引導，遠離散亂，靜慮功德大廈的地基便堅固了。本師釋迦牟尼佛在《勸發增上意樂經》中告訴過彌勒菩薩，初發心菩薩要調伏自心，必須遠離二十種塵緣：身之所有縛，口之所有縛，意之所有縛，煩惱熾燃，冤魔等等，如果遠離了這些散亂干擾，相續中自然會生起功德。

身斷離世間羈縛，心斷捨貪欲妄念，這兩種功德，皆是依止寂靜處而生起，因此，依止寂靜處可謂一切功德來源。一個真正的修行人，應該一生住在寂靜處，以前岡波巴大師教導弟子們說：作為一個瑜伽士，走破靴子不如坐破墊子。意思是修行人不應到處遊蕩，而應依止具相上師的竅訣，在寂靜處恆時修持，這樣一定可以生起功德。有

一次，岡波巴大師問密勒日巴尊者：“上師，您為什麼總是在寂靜山中呢？”尊者回答：“雖然住在城市與寂靜處，我的修行境界沒有絲毫差別，但是我要讓後代修行者，瞭解寂靜處的功德，而住在城鎮裡，並不是真正的修行人，因此我才一輩子住在山中啊！”作為後學者，我們對尊者的苦行恩德應當以實際行動去回報。

大乘修行人安住在寂靜處修持靜慮，並非只是求自利，而是為了生起堅固的菩提心能更好地利他。要生起菩提心，首先就得斷除計執自我他人之類的分別妄念。這些分別計執如果不斷除，自他平等與相換菩提心絕對不可能生起來；而自他平等與自他相換的願菩提心學處不修好，利益眾生化眾就變成一句空話。所以盡息分別妄執，觀修菩提心，是我們進入大乘佛法正道的必經之路。在藏傳佛教中，修持菩提心利益眾生的方法有兩大傳承，一種是阿底峽尊者傳下來的七種教授，即知母、念恩、報恩七種修心法；另一種便是寂天菩薩在此處所敘述的自他平等與交換修法。按圖美仁波切的觀點，這是世俗菩提心的兩種修法，是進入勝義菩提心之門。因此希望大家對本論所闡述的竅訣高度重視，一邊聽聞，一邊反覆串修。如果想積累資糧，趨入大乘解脫正道，那麼務必請專注聽聞，反覆誦讀！反覆觀修！

辛二、廣說靜慮修法，分二：壬一、自他平等修法；壬二、自他相換修法。

壬一分三：癸一、略說；癸二：廣說；癸三、攝義。

癸一、略說：

首當勤觀修，自他本平等；

避苦求樂同，護他如護己。

首先應當精勤觀修，自己和他人本來平等，避苦求樂是我與眾生共同的需求，所以應像愛護自己一樣愛護其他眾生。

自他平等與自他相換法，有前後次第。大乘修行人必須先熟練地觀修自他平等，以此為基礎，方可進入自他相換菩提心的修法，《學集論》中說過：“自他平等熟習已，能生堅固菩提心。”有關自他平等修法的重要性，我想用不著反覆強調，大家想想自己在平時為什麼生不起悲心？為什麼不能生起利益他人之心？為什麼會對他人瞋心、嫉妒、傲慢？為什麼會傷害其他眾生？……這一切都是因為不能等觀自我與他人而導致。再說，假如我們能平等地觀待一切眾生與自己，那自己早就離苦得樂了。

佛菩薩教導我們平等觀待自他，當然不是一個籠統命令，而是有其微妙正確的道理。作者在此提出了自他眾生本來就是平等的，而且一切眾生都同樣地希望身心能避免痛苦，享受快樂，因此我們應該如同保護自己一樣保護其他眾生。這兩句很簡單，藏地的大修行人經常引用這個教證來修鍊自心，並教導弟子，但漢地初學者對此中推理過程可能有些不明瞭，你們現在最好認真領會其內義，以後能將這句法語廣泛弘揚，對所有眾生都會產生極大利益！

應平等地觀待保護其他眾生的理由，此處從兩方面作了闡述。從勝義諦而言，“自他本平等”，自己與他人的

本來體性是平等的。眾生的“我”與我自身的“我”，都是以名言施設分別假立之法，都是從平等真如體性中以無明熏染而生起的幻覺，如果沒有無明習氣蒙蔽，哪會有自他分別呢？由於無始以來串習，眾生在平等本體上造成了自他分別。我們對自身由於這種串習成熟，執著為“我的身體”，而對其他眾生，由於沒有串習這種計執為“我身”的觀念，所以不認為他們是“我”的身體。根巴仁波切在此舉了一個例子，說如果自己對某一匹馬有“我的馬”這種計執，當這匹馬生病時，那自己肯定很心疼，想方設法醫治它；但將馬賣給別人後，無論馬生什麼病，自己也不會心疼，而那個買馬的人卻會因馬而心疼。眾生對自他執著也與此相同，一般人對自身很執著，一旦受到了違緣，心裡馬上就會痛苦，想盡辦法保護自己。然後對自己的親人，如母親對兒子也特別執著，兒子遇到了傷害，母親會很痛心，會盡力保護兒子，可對其他眾生，無論怎樣也不會關心。這個原因，就是我與我所執在作怪，如果眾生都斷捨了狹隘的我執分別，了知自他眾生本來平等，怎麼會不護他如護己呢？不管用中觀或密法竅訣，我們只要能淡薄自我計執分別，那生起自他平等菩提心，也就沒那麼困難了！

從世俗諦而言，一切眾生都渴望遠離痛苦，獲得安樂。這一點，下至我們現量可見的小爬蟲，上至王侯，都是相同的。我們在身體受創傷時，會覺得特別疼，那麼其他眾生，如犛牛身體受傷時，也會同樣地感受難忍的疼痛；我們吃合意的食品時，會生起悅意之感，而犛牛在啃

食青草時，同樣也會搖頭擺尾，特別快樂……。既然如是，那我們在避免痛苦時，為什麼不想想那些曾做過自己父母的眾生；我們在享受安樂時，也為什麼不念及那些父母眾生呢？大家只要在這些道理上多加思維，內心就會漸漸生起等視眾生之心，而不會抱持著那種愚昧自私，一切都以“我”為中心的自他分別念。如果能經常想：“我自己所希求，亦是父母親友眾生的希求，我自己不希望的，亦是一切父母眾生的不欲。”這樣過不了多久，自他平等菩提心一定能生起來。

癸二、廣說，分三：子一、如何修平等法；子二、於波妨難；子三、如是修習之功德。

子一、如何修平等法：

手足肢體衆，護如身相同；

衆生苦樂殊，求樂與我同。

一個人的手腳等不同部位雖然眾多，但是把它們都當成自身一部分來保護卻相同；同樣，眾生的苦樂感受雖然互異，但是，追求快樂的意願卻和我完全相同。

眾生對自他的分別，是在無始輪迴中串習而成的惡習，因而對治它需要通過多種方便善巧，方可收效。前面提出了自他本來平等，都想避苦求樂，所以應護他如護己，慈悲地對待一切眾生。凡夫聽後馬上會生起懷疑：這是不可能辦得到的事情，眾生有那麼多，不要說其他道的眾生，就說人道有情，地球上現在有六十幾億，分那麼多國家、民族，而且每一個人性格意樂都不相同，還有許多

人性格很不好……。相互之間有這麼大的差異，要我如同愛護自身一樣去愛護他們，根本就辦不到吧！

為了破斥這種懷疑，作者回答說：將眾多有情等同自身去愛護，這完全可以修成。因為眾生所執著我與我所，並非有固定不變存在，我與我所的執著範圍，每個人都可以隨意擴大或縮小。比如我們凡夫執愛的身體，不也是有眾多不同部位嘛，如手、腳、頭、肩膀等，而手又由手指、手掌、手臂組成，手指又由指甲、關節、皮骨等組成。每一個部位實際上是由眾多不同成分組成，而所謂的一個身體只不過是一種假立，或說一種習氣而已。雖然這些組成部分有無數，但在凡夫心目中，因將這些都相同執著為自身部分，所以能對它們平等地愛護。這其實也是一種培養起來的習慣，既然它能培養成熟，那麼將眾多有情如同自身一樣平等地愛護，這種善習為什麼不能養成呢？眾生雖然有許多，他們因業力不同，有些在感受安樂，有些在感受痛苦，各自根基意樂也千差萬別，可是所有眾生，有完全相同的一點，即是都想追求快樂，既然有這相同一點，為什麼不能執著為同一整體而平等愛護呢？這個推理過程大家要仔細推敲。我們把手腳等一大堆不同東西，平等地執取愛護，是因為自己認為這些雖然形體各異，但它們有一個相同點，那就是它們都屬“我”的部分，都需要保護。自己在這些個體相異的手腳等肢體上，虛幻地建立一個“我”或說“我的身體”，因此自己能平等無異地愛護他們。而所有眾生與自己，雖然形體各異，也有一個相同點，那就是“都追求安樂”，因此為何不能

執著為一整體“我”而保護呢？如果習慣地將一切眾生看成是“我”的一部分，就如同我們看待自身的頭、鼻子等一樣，久而久之，這種“我”的觀念成熟時，自己就會將一切眾生攝為一體，平等地愛護。

既然身體眾多不同部分，可以由“我”這個觀念攝集為一體，那麼所有眾生，也完全可以由“我”攝集為一體，這沒有任何理由將眾生排斥在“我”之外。大家學過中觀，都知道一些無我的道理，凡夫在五蘊之上所建立的“我”，詳加觀察，到底是什麼呢？身體不是我，心識不是我，“我”只不過是一個概念，一種在心相續中建立的虛幻習氣而已。這種習氣經無始以來串習，造成了強烈的“我執”，頑固愚昧地區分自他。我們執著自身的習氣，舉一個小例子，大家便可明白，比如說，某人頭髮長得很差，別人見了都說不好，他馬上不高興：“啊！我的頭髮有什麼不好。”但他理髮時，理髮員將他的頭髮剪下來，隨便扔在地上，讓人踩來踩去，這個時候，他卻對它無所謂了。同樣，身體上其他部位如指甲、皮膚、血液等，這些部位在離開了自身時，不管它們怎麼樣，自己也不會執著，可是當這些“無所謂”的東西湊在一塊，執著為自身時，那種強烈執愛卻會產生，這些都是“我執”在起作用。無始以來，這種習氣幹盡了壞事，催動自己造了無數惡業受盡痛苦，現在我們有緣了知它的真面目，應該將它轉化過來，替自己做點有意義的善事。應該讓它消除偏誤，去無限地擴大，將一切眾生都包括在它所愛護範圍之內。

修習大乘佛法，首先就得斷除狹隘“我執”，培養起平等利益一切眾生的善心。平等觀待自他的菩提心，如果不能生起來，那也就不可能進入大乘佛法之門，因此大家對此需要認真觀修。國外有位大德寫了一本叫《點亮心靈之光》的書，其中對自他平等菩提心廣有論述，其內容也就是勸導修行人，既然自己可以對本非“我”的手、腳等物，生起平等執愛，那麼對所有眾生，也應該生起我執，而平等地愛護。有關自他平等菩提心的論述，大家最好多看多思維，用細緻深入的智慧去串修，如果你能從中生起一念定解，作為初學者，這確實比做任何形象上的善法都有價值。

雖吾所受苦，不傷他人身，

此苦亦當除，執我難忍故。

如是他諸苦，雖不臨吾身，

彼苦仍應除，執我難忍故。

雖然自身所感受的痛苦，不會傷及他人的身心，但是這些痛苦我也應該解除，因為自己執著身為我而極難忍受。同樣，雖然別人遭受的那些痛苦，不會轉移到我身上，不過，我還是應當解除它們，因為一旦將他人的身體執為我，我也會為之而難以忍受。

上偈講述了應該將一切眾生執著為“我”而平等愛護的道理，有些人會進一步生疑惑：雖然從道理上可以將別人與自己一起執著為“我”，但是實際上我受的苦，別人體會不到，別人受到苦，我也體會不到。各自身心痛苦，

完全是兩碼事，各不相干，因此，我怎麼能除他苦如自苦呢？這樣沒有什麼理由嘛！

不錯，對一般凡夫來說，各自身心痛苦無法互相感知。自身在感受痛苦時，比如說我病得特別厲害，全身發燒發冷，別人即使坐在身邊，這些病痛一點也不會傷害他，但我還是要想盡辦法，吃藥打針接受治療，解除這些病痛。其原因，就是自己對這個身體有執著，在日常中，自己反覆串習了這種執身為“我”的習氣，因而當它生病時，馬上就把病計執在“我”上面，覺得“我”很難忍受；而別人沒有把我的身體執著為自己，所以他一點也不會難受。同樣道理，別人遭受各種痛苦時，比如說頭痛、心裡不舒服等等，他的這一切苦受也不會落在我身上，這一點大家也可以現量了知。就像今天早上，我們經堂裡坐著一個帶病上課的人，大家雖然在他身邊，然而他的病痛，對你們沒有任何傷害。但是，如果我們修好了自他平等菩提心，對他的身體生起了與自身平等地執著，那麼當他生病時，我們也會因此而難忍，想盡一切辦法除去他的痛苦。在這個過程中，其關鍵就在於內心所持的觀念，而不在於外境身體的不同。《入行論大疏》中也說過：“如果以我所執來觀想一切眾生都是‘我的眾生’，如是修行成熟後，則一切眾生與現在的‘我’無有差別，對自己如何保護，對眾生也會如是保護。”修習者如果反覆串習自他平等菩提心，對所有眾生生起如同自身般的平等之心時，除他苦如同除己苦的善行，也就能自然地行持。

大乘佛法歷史上有無數修行人，經由反覆串習平等菩

提心，而將一切眾生觀如己身，也如慈母對待獨子一樣，生起了無偽大悲心。我們如果也想真正地趨入大乘，這是必經之路，而且只要自己如法地觀修，同樣能夠成就這樣的大悲菩提心。也許有人認為，修行人應該破除我與我所執，怎麼反而增加我所執，再將一切有情執著為我所呢？這種分別疑慮不必要，因為此處所講的“我與我所執”是一種隨順智慧、隨順解脫的善執，而非眾生墮輪迴之根因的無明我執。修行人如果能斷捨狹隘的無明我執，而串習這種隨順解脫的“我執”，對一切眾生生起平等大悲，則解脫輪迴彼岸也就在眼前了。

吾應除他苦，他苦如自苦；

吾當利樂他，有情如吾身。

我應該解除他人的痛苦，因為他人之苦也是苦，就像自己的痛苦一樣；我應當利樂眾生，因為自他都是有情，使眾生快樂就如同使自身快樂一樣。

修持自他平等菩提心時，最大障礙就是狹隘的自他分別，這種分別根源即是我執。因此，作者在先以因明推理方式，讓學人明白自己應該放下自私自利念頭，而平等地除他苦、予他樂。

凡夫認為他人的痛苦與自己毫不相干，但實際上，我們應當斷除他人的痛苦，這是義不容辭的責任，為什麼呢？因為有情眾生的痛苦，都是他們不樂意接受的苦受，就如同我自己不願意受苦一樣。按因明推理方式，可以這樣說：“我應除他人苦，因彼苦為難忍之法故，如我所受

苦。”頌詞中後兩句也是如此：我們應當盡力饒益眾生，因為眾生都是有情，為什麼是有情就得饒益呢？因為一切有情都想得到安樂，與我自己一樣。巴珠仁波切也說過：“三界眾生都願意得樂，不願意有痛苦，但他們以愚昧無知，不知安樂之因是十善法，反而以惡業斷送樂因。”天下眾生都與我們一樣，想避苦求樂，當痛苦加於身心時，都是極難忍受的。既然自己因不想受苦而想方設法解除一切苦及苦因，那麼對他人的痛苦及苦因，理應也去解除，因為都是極難受的法，有什麼理由不去解除呢？當得到利樂時，自己身心悅然，而其他有情又何嘗不是如此，因而當我們求利樂時，為何不去利樂他人呢？

仲巴司那尊者曾請求帕蕩巴桑結尊者，傳授一個一句即足的教授，尊者回答說：“汝自所欲亦他所欲，修自他平等吧！”這些教言是大乘佛法精義所在，如果大家在觀修時，能生起剎那覺受：“啊！所有眾生都和我一樣，都厭苦求樂，我應當平等地對待。”如是則能剎那積累巨大資糧。

自與他雙方，求樂既相同，

自他何差殊？何故求獨樂？

既然自己與別人兩方面，都同樣追求快樂，那麼自他的需求有何差別，為何只求自己一個人的快樂呢？

上述推理，在此繼續深入，建立其同品：他人也希求安樂，一切有情皆相同求樂故，如我。一切眾生與自己一樣，在追求安樂上，完全相同，這是可以現量成立的。按

因明方式，如果成立了同品，因與所立完全相符，上述立論便應理，也就是說，自己應該平等地希求一切眾生的安樂。

有情眾生都平等地希求安樂，這不是憑空而說的觀點，大家可以詳細觀察，自己是不是日夜都希求安樂呢？只要是一個正常人，回答那無疑都是肯定的。而下至螻蟻，上至梵天，所有六道眾生，都嚮往著安樂，世間的生物學家、心理學家，作過許多研究，對這個觀點也有共同認許，而從內道觀點來看，凡是有心識的生命，就必然渴求安樂。既然自他一切眾生都有這種希望渴求，那麼他們與我在這種需求上有什麼差別呢？都同樣是有情的“需求安樂”，那我們在追求安樂時，為何只想自己的“需求安樂”，而不管他人呢？如果自己得到了一些利樂，那種安樂感受非常好受；如果他人得到了利樂，感受也會同樣。這種“需求安樂”的願望與願望滿足的結果，完全相同，那我們在對待這些相同的“需求安樂”願望時，理應平等地滿足（建立），不應區別對待，從中只挑取一個人的願望去盡力滿足。其他論師在講義中也說：因為別人與自己的希求，沒有任何區別，那我為什麼只滿足自己的希求呢？應該對這些相同的希求平等地去滿足，盡心盡力地為眾生增添快樂。

自與他雙方，惡苦既相同，

自他何差殊？何故唯自護？

既然自他兩方面，都同樣不喜歡痛苦，那麼他們和我

的心理需求有何區別呢？為什麼不愛護別人而只愛護自己呢？

眾生都不喜歡痛苦，這一點大家也應理解，不管什麼樣的有情，也不管巨大或微小的痛苦，在“不喜歡痛苦”這個心理需求上毫無區別。我們往往拼盡全力，費盡心神地保護自己，不讓痛苦降臨，而對其他眾生來說，他們無疑也有這種心理，沒有任何一個眾生願意受苦。這種“不喜歡痛苦”的心理，不管是誰都一樣，那麼在日常中，我們有什麼理由只執著自己的需求，只保護自己而不為他人解除痛苦呢？眾生的“不喜歡痛苦”之法，就好像一大叢樹苗，都在為乾旱所苦，那自己在澆水滋潤時，沒有任何道理，只保護其中一株，而對其他樹苗不理不睬。

要明白這些道理，關鍵在於看破我執。凡夫在輪迴中為無明所蔽，串習起強烈的自我偏執，以此無法認清真相，隨著惡習而造盡惡業。就像此處所說的道理，一切眾生都像自己一樣不願受苦，本來每個人都可以明白，但是偏偏有人對此弄不清楚，他們有時甚至認為傍生不會有痛苦，自己可以任意殺害牠們。有時他們也會認為，自己的“惡苦”與別人的“惡苦”不同，因而只管自己的“惡苦”，而不管別人等等，這些如山的邪見，都是源於我執。如果不服用殊勝佛法甘露，以自他平等觀調伏偏執，在惡業深淵中自己將會越陷越深。

如上所述，我們已弄清楚了一切眾生厭離痛苦與希求安樂是相同的，因而在成辦“離苦”與“求樂”時，自己應平等對待。但是，大多數凡夫還有一些迷惑：雖然說這

些心理需求相同，苦受相同，但他苦屬於他相續，我的苦屬我，二者毫無關係，身心不能相代嘛，那為什麼要把屬於別人的痛苦當成自苦來斷除呢？

謂波不傷吾，故不護他苦；

後苦不害今，何故汝防護？

如果說，他的痛苦不會傷害到我，所以不需要替他防護解除痛苦；那麼未來的痛苦現在也不會傷害你，你又何必防範它呢？

有些人辯解說：雖然我從意義知道，也理解他人的痛苦很難受，但他的痛苦畢竟無法傷害到我，我一點也感受不到嘛，那我為什麼要除他苦呢？一般人都有這種想法吧。我們自身所遇到的痛苦，能夠切身感受到，因此自己必定會急切地解除，而他相續中的苦受，只能傷害他本人，對我沒有什麼傷害，既然是不能害自身的法，那有什麼必要去防範呢？這根本是替古人擔憂，沒有什麼必要嘛！

針對這種分別念，作者馬上指出了其迷亂與顛倒：既然如此，你認為他相續中的痛苦現在你無法感受，也不會受到傷害，因而你應該不管；那麼照這種觀點，你以後將要遇到的痛苦，現在也不應該下功夫斷除，因為那些痛苦現在你也沒有感受到。說具體一點，我們現在造惡業，將來就會墮落惡趣受苦，這種痛苦，在現在我們肯定感受不到，按你所說“若感受不到便不應防範斷除”，那麼我們都可以不去防範墮落惡趣的痛苦了。再說近一點，如果可

以不遣除自己現在感受不到的痛苦，那麼世人在年輕時，便應該不積累財產以防老年；今天可以不為明天的生活操心；這樣一直推理下去，你現在也不必管下一剎那的事，因為下一剎那即使是頭頂有大石頭砸下來，這也是現在的你所無法感受的。所以，凡夫這種不應護他苦的觀點不能成立，也沒有任何道理。

若謂當受苦；此誠邪思維！

亡者他體故，生者亦復然。

如果說，不防患未然，將會使我在以後受苦。這完全是一種邪的分別念，當下的“我”怎可能受未來之苦呢？因為死者是今生的“我”，而轉生受苦者又是另一個生命體。

有人說：這肯定不一樣嘛，後世降落在自身的痛苦，雖然自己現在感受不到，但我還是要防範，因為這種痛苦將來必定會讓我感受，必然會發生在我身上；而不管如何，他人所感受的法，無論現在、將來，我都感受不到。作者對這種辯解，嚴厲斥責：認為現在的我會受未來之苦，這是一種邪見，一種邪惡分別念！因為現在的你在死後，四大所成的身軀馬上就會消散，而你的心相續，也在剎那不停地變化，根本找不到一個不變之物，可以如同串念珠繩那樣連繫你前後世，到了後世轉生時，你實際上已經完全變成另外一個人。而且從更微細之處觀察，五蘊之軀在剎那不停地變化，凡夫所執著的五蘊我根本不存在著不變實體，你現在的“我”怎麼可能延續到未來受苦呢？

大家注意，此處並非說世俗中造業者不能感受業果，造業者與受業者不是“一人”，而是以勝義諦理論而言，凡夫所執著的“我”，本來是假立的，是一種虛妄計執，前世與後世之間的我本來就不存在，因此也不存在“一與異”的關係。凡夫所執著現在的“我”，與後世的“我”，是同一不變的主體，果真如此，那今天的“我”所感受的一切，為什麼與昨天的“我”不同呢？今世的“我”是人，那生生世世的“我”也應該是人，而且永遠也不能變化。比如說，今天的“我”是一個年輕苦惱的眾生，那麼這種狀態將永遠保持下去，因為“我”永恆不變。這顯然無法成立，這種所謂不變的相續“我”，無論怎麼觀察也不可能成立。《入中論》中說：“如依慈氏近密法，由是他故非一續，所有自相各異法，是一相續不應理。”慈氏和近密是兩個不同的人，自相各異不能成立為同一相續，而人的前念與後念，自相也不同，如果執著為同一相續，那也不應理。同樣，凡夫執著前世後世之間有同一相續的“我”，現在的“我”如果不為自己防護，將來會受苦，那也無法成立，只不過是一種妄執。因為這種妄執邪見，眾生所作所為處處以這種假立“我”為出發點，我的痛苦、我的身體、我的命運、我的未來……，而將其他眾生拋棄不顧。陷於這種妄執之中的眾生，在《大幻化網經》中說：如同裸體奔跑的瘋狂者，當他精神正常後，回憶那些瘋狂舉動，他會非常慚愧；同樣，當我們證悟聖諦時，對自己往昔執著不淨為淨，以苦為樂，無常為常，無我執我的四種顛倒迷亂，也會非常慚愧。

我想在座的人，現在大部分都像瘋狂者一樣，對虛妄的自我有很大執著，而現在聽聞修習佛法，如同住院接受治療一樣，用佛法妙訣疏導內心的狂亂偏執。當我們證得聖諦痊癒之後，再回過頭看自己：啊，原來我在以前確實是瘋狂顛倒的，對那些本來沒有的我、他、身體等等，居然有那麼大的執著，就像是把空花當成實際存在的東西一樣，貪執不休，真是慚愧。大家只要努力修習，這種境界一定會現前，因為對治這些精神病的甘露妙藥，已經放在各自面前，只要按醫王的吩咐，如法服用就可以了。希望大家都能珍惜這難得機會。

以人無我理論，可以抉擇出人無我空性，破斥凡夫那種狹隘的我執，這種理論比較深奧。此處，我們也可以從另一層次觀察，照樣也能破斥“當下的我將會承受未來之苦”的邪執。凡夫執著一個相續不變的我，其實是完全沒有觀察而致，如果稍加觀察，昨天的“我”，已成了相續中的影子，未來的“我”尚未出現，如同未來的時間等諸法一樣，只是一種語言名稱，實際並沒有，那又如何受未來之苦呢？而自己以一種妄念，將這些“我”串連起來，執著為同一相續，這種將前後都不存在的法妄執為一，又有什麼合理性而言呢？理應徹底打破。

若謂自身苦，應由自防護；

足苦非手苦，何故手護足？

如果說，發生在一個人身上的任何痛苦，應當由受苦者自己去防護；照這種觀點，那麼腳的痛苦不屬於手的痛

苦，手又何必多管閒事，忙著去保護腳呢？

以上從現今與未來是不同身體方面作了觀察，此偈則從同一身觀察，破斥“自身苦應由自身防護”的觀點。有些人會想：不管怎麼說，各人痛苦應由自己去防護斷除，這就像肚子餓，只能由自己吃食物解決一樣，與別人不相干，我沒有什麼必要替別人解除痛苦……。這也是凡夫常有的分別妄念吧，作者一針見血地指出了這種凡夫分別念的顛倒：如果各自痛苦，應該由自己解決；那麼腳痛與手無關，而手為什麼忙不迭地保護腳呢？這個譬喻我們在日常中都遇到過，而且很容易懂。確實，腳的感受與其他部位並無關係，當腳被刺痛時，手並不會感到痛苦，而手馬上會忙著去幫助腳解除痛苦；或者當冷風吹凍耳朵時，手並無痛感，而手還是會不顧自己受冷，去捂住耳朵，替它解除痛苦，那麼這種行為怎麼解釋呢？自己在平時的行為，很明顯地推翻了“自身苦應由自身解決”的觀點。如果這種觀點可以成立，應該遵循，那麼你自身的這些行為為什麼會相違呢？或者再推廣一點說，如果別人的痛苦你應該不管，那你的父母、兒女等親人遭受病苦時，你為什麼會焦急萬分地替他們找醫生、抓藥，忙上忙下地安慰照顧呢？針對凡夫的這種自私分別念，只要以身邊的實際例子去觀察，便可立即發現其迷亂顛倒性質。自他平等是隨順實相的法，任何與其相違的觀點，無論怎樣也不能成立。大家可以不斷地分析自心，找出自己不去平等觀待自他的妄計分別，然後反問自心：你有什麼理由呢？一層層去剝落分別妄執，一定可以對自他平等生起定解，使菩提

心越來越增上。

若謂此非理，執我故如此；

執自他非理，唯當極力斷。

如果說，防患於未然和以手護腳雖然不合理，但自己已經習慣執著為我和我所，所以會這樣做；而執著自他有分別的心念也不合理，應當盡力斷除這種輪迴根本的邪見。

凡夫執著自他分別，認為自己不應除他苦如除自苦，上兩頌從兩方面作了破斥。一是從時間上觀察，現在的我與未來的我不成相續，二是從身體聚合上看，手腳也非一體，可是凡夫還是為未來之我而防護痛苦，手也會為非自體之腳去解除痛苦。這與凡夫的“不應除他體之苦”完全相違，其原因是什麼呢？

有些人回答說：這兩種行為雖不合理，是因非理作意的“我執”而導致，但是自己已養成習慣，所以自己會執著為我而有如是行為。凡夫眾生都是如此，把前後時間混淆在一起，執著為一體，把各種物體聚合也強行執為一體，這兩種都是非理執著。儘管這些執著不合理，眾生卻因無知，於久遠輪迴中長期串習，以致這些邪執越來越頑固，導致眾多不合理的行為。在作者的破斥下，分別妄執不得不露出了原形：是呀，我的執著是非理的，可是沒辦法，已經養成習慣了，不得不做這些錯事。作者又破斥：你既然已承認了我執不合理，而且知道了這種錯誤串習會導致種種非理行為；那麼同樣道理，你執著自他有分別，

不應除他苦如自苦，也是非理的，以此而會導致墮落輪迴的痛苦結局。執著自他之間有不可逾越的鴻溝，這本身就是一種邪見，因為“我”本身就是一種不存在之法，那怎麼能夠成立與之相對立的他呢？自他區分，實際上是非理分別而成，因此也應努力斷除這種邪執，否則，這種邪見將導致無邊輪迴痛苦。如果我們從道理上斷除了我見，初步泯滅了自他分別，則哪會存在“你的痛苦”與“我的痛苦”之別呢？

相續與蘊聚，假名如軍鬘；

本無受苦者，誰復感波苦？

所謂前世後世的相續和五蘊聚合，都只是假名而已，就像念珠和軍隊一樣；既然本來就沒有受苦者，那麼還有誰在感受痛苦呢？

有些人會進一步生起疑念：雖然今世的我與後世的我，不能執為完全不變的同一體，但是應該存在一個相續吧，我的相續畢竟不能與別人混為一談；還有我的手腳雖然不同，但是它們都是相續我統轄下的蘊聚，因而雖然不同，卻不能完全與他相續的眾生相比。這就像一條河流，雖然是剎那不住的流動，卻是一條相續不斷的河流，不會成為別的河流相續。所以他人是他相續，我是屬於自相續，自他怎麼沒有區別，除他苦如自苦怎會成立呢？這個疑問在頌詞中沒有寫明，但從意義上看是有的。

相續我和蘊聚我，是一般凡夫都有的分別計執，而實際上，所謂的相續和蘊聚，只有假名，並無實質。首先觀

察相續我，凡夫執著有“我”，在昨天、今天、現世、後世都不會變化，是同一相續“我”，像河流一樣，雖然流淌不息，卻是同一條河。這種觀念只不過是一種模糊而籠統的習慣誤執，因為世間沒有一個固定不變的東西，凡夫執著今天的河與昨天的河是同一河流，而昨天的河流早就流走了，今天的河流才剛剛流過來，這是截然不同的兩種事物，怎麼能執著為相同呢？同樣，人們認為昨天的我，也就是今天的我，剛剛生下來的我，到了老年還是我，這種所謂相續不變“我”到底是什麼呢？仔細觀察之下，所謂的“我”在幼年時是一個無知天真的稚童，到了老年，你所謂的“我”是一個垂暮老朽，這是完全不同的兩個生命體，怎麼會相同呢？所謂維繫前後世昨日今日之相續我，只是在沒有觀察時，相似安立的一種假名，而這個假名所指並無實際存在。

還有凡夫執著的蘊聚也是如此。色、受、想、行、識五蘊是五個不同法，通常人們也知道，這是手腳，這是心識思想等等，它們並非一個整體，可是在這五個不同法上面，凡夫以習慣誤執，認為有一個蘊聚整體，再從蘊聚產生“我”的執著。蘊聚到底是什麼呢？仔細去分析，這是色蘊，那是受蘊等等，這些法當中並沒有一個真正叫“蘊聚”的法。這就像人們通常執著有房子一樣，而實際去觀察，除了磚塊、木材、門窗等一大堆材料外，叫“房子”的東西不存在於任何地方，只是人們在自心中強取了一個名稱，久而久之，就執著這種名稱有實體。

相續與蘊聚都是無實質的假名，就像“軍鬘”——即

軍隊和念珠一樣。人們常說“那是一支軍隊”，如果具體分析，除了一個個軍人之外，並沒有一個叫“軍隊”的法存在；念珠也是如此，所謂的“念珠”，除了一顆顆珠子，一根繩子等不同法之外，並沒有一個獨立存在叫“念珠”的東西。但是人們由於長期串習，把自己心相續中的概念，強行加於外境上，結果就以假名而造了許許多多如蘊聚、相續、軍隊、念珠等等，其實並無實質的法。

以智慧觀察，我們的一切心念，所見所聞所執，全都是分別念假立施設的法，實際中毫無實質。《大智度論》中說：“諸法如芭蕉，一切從心生，若知法無實，是心亦復盡。”外境諸法如同無實質的芭蕉樹一樣，都是分別心假立的法；如果能了知外境諸法無實，那麼與之相對成立的心法也就能斷除執著。了知蘊聚與相續的無實之後，內心對“我”的執著，也就會漸漸消除，既然無有“我”，那麼所謂的痛苦、快樂等等，這一切還有誰在感受呢？你我等等主體法不存在，那麼一切痛苦、快樂也就不可能有任何區別。

既無受苦者，諸苦無分別。

苦故即當除，何需強區分？

既然沒有真實獨立自存的受苦者，痛苦也就沒有什麼分別。所以只要是苦就應解除，何必堅持區分自他呢？

上頌以甚深中觀正理，觀察了凡夫眾生所執著的我，只不過是如同軍隊、念珠一樣，是一種名言假立法，實際上並無實質。一切眾生的“我”既然並無實體，那麼一切

遭受痛苦的主體也就不存在什麼區別，因為一切自他都是空性，不存在任何差別相。雖然在名言中有自己痛苦，他人痛苦等等種種不同名稱，而在實質上，自他本來就是平等無二的，在遭受痛苦時，又有什麼區別呢？實際上根本沒有自己痛苦與他人痛苦之別，而且從痛苦本身而言，也是名言安立的法，實際上無有任何分別戲論，這樣的法又怎麼會有自他分別呢？痛苦的能受與所受既然本來就沒有什麼區別，那麼我們對自他痛苦也就不應該分別對待，只要是痛苦，那必定是眾生不願忍受的法，自己應平等地遣除，沒有任何理由去強加分別。凡夫區分自他的分別念，其根源即是無明我執，如果能放下我執，那就會如同《維摩詰所說經》中維摩大士所言：“以一切眾生病，是故我病。”把一切眾生無分別地視同為自己，以眾生之苦為自苦，生起大乘菩薩應有的平等大悲心。如果能生起這種觀一切眾生如同自己的平等菩提心，我們才能真實地趨入大乘正道，順利地到達解脫彼岸。

不應有此諍：何需除他苦？

欲除悉應除，否則自他如。

如果說既無真實的受苦者與痛苦，那何必去消除眾生的痛苦呢？這種諍難不合理，因為陷入愚癡妄執中的眾生仍然會被幻苦所困惑，所以要除苦就應平等地消除，否則也應平等保留自他的痛苦。

有些人辯難：既然一切都是空性，那何必消除他人的痛苦呢？你說一切本來都是假名安立的法，自、他、痛苦

都是假名，並無實質，那樣也就沒有任何必要去做除遣痛苦的行為了，而你還勸什麼當除他苦如自苦，這不是自相矛盾嗎？

作者回答：這種諍難不合理。雖然在勝義中一切都是平等大空性，遠離一切戲論分別，但這是聖者的境界，針對有分別執著的眾生來說，這種境界尚沒有證得。眾生在輪迴中如同陷於惡夢，雖然一切夢本來都是虛妄，可自己沒有覺醒，這時候一切痛苦遭遇的夢境都會給自己帶來極難忍受的苦感。如果你有苦樂分別，那麼一切輪迴眾生也一樣，雖然是夢幻不實的痛苦，照樣還是不願忍受，而且你既然知道了一切平等無二，那為什麼還要分別執著除苦與不除苦呢？如果你要消除自己的苦受，那麼也要消除一切眾生的苦受，因為這一切本來就沒有差別；如果你認為除他苦不應理，那麼對自己與他人應一視同仁，保留這些幻苦。而實際上你恐怕還是很想解除自己的痛苦，那麼對同樣有無明執著的眾生所受之苦，你也理所當然的應該幫助他們，使他們除去誤執，從惡夢中解脫出來。這個過程，就如同自他都處在惡夢之中，雖然自己知道是夢，但在沒有完全覺醒之前，理應精勤於使自他夢醒的方便。

有關這類辯論，在一些對中觀教理似懂非懂的初學者之間，會經常發生。有一些人剛剛接觸中觀空性理論，分不清世俗與勝義，因而常常會生疑：既然一切法都是空性，那為什麼要積累資糧呢？那何來的因果業報？……對這類問題，如果能系統學習中觀，那當然會毫無疑慮，但現在漢地學佛者中間，中觀教法基本上失傳了，有些人沒

有傳承，只靠自己的分別念去理解，結果鬧出很多謬誤。所以，大家要對這些問題系統聞思，在學習中觀時，初學者應分清二諦，龍樹菩薩在《中論》說過：“若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。”這些法義在《中論》第九品中有系統闡述，希望有志者各自努力！

子二、於波妨難：

悲心引衆苦，何苦強催生？

若憫衆生苦，自苦云何增？

悲濟眾生將為自己引來很多痛苦，為什麼要強行激發悲心呢？如果菩薩一心憫念眾生之苦，那麼自己的痛苦怎麼會增加呢？

在等觀自他過程中，修持者因其他眾生的痛苦而心生大悲，這時自己心裡也會生起一些苦受，比如說修行人看到惡道眾生的慘狀時，會忍不住傷心流淚，內心生起悲憫。這種悲心所引發的，當然也是一種痛苦，既然是痛苦，那為什麼要主動使自己受這種苦呢？自己陷身輪迴之中，痛苦已經夠多了，沒有必要再自尋苦惱，苦上加苦吧！確實，眾生陷身於輪迴中，日常中各種各樣苦惱誰也免不了。上至大國王，下至販夫走卒，各有自己不同苦惱，有些人雖然在表面上日子過得很好，其實他們內心煩惱很重，在這個世界上，沒有一點苦惱的眾生可以說絕不會有。我們陷身於重重苦惱中，如果還要等觀眾生的苦痛，那無疑要引生一些苦受，就像我們有些人看見道友生病時，馬上會哭起來，覺得很心痛，有些道友聽到外地受

到水火戰禍等災難，也會心情沈重……。既然如此，那自己為什麼還要主動去觀修自他平等，引生悲苦呢？

對這類妨難疑惑，寂天菩薩在此作答說：事實剛好相反，如果菩薩一心悲憫眾生之苦，他自己的痛苦怎麼會增加呢？從表面上看，觀想自他平等而生起大悲，以此他人的痛苦也會使自己生起難忍苦受，但這種苦受與眾生的業苦相比起來，根本算不上什麼苦。如果我們真正能平等地觀待自他眾生，生起平等大悲心，那麼對六道眾生的痛苦必然會有些許了知，自己必定會為解除他們的苦難而勇猛精勤，不畏一切苦行。如《入中論》中所說：“等觀地獄眾生苦，了知自苦極輕微，為斷他苦而精勤。”生起了這種大悲心與精進的大乘修行人，哪兒還會顧慮自己的痛苦是增是減呢？有些人也許有懷疑，但只要觀察世間有些母親對兒子那種關懷之情，便可消除疑慮。一個慈愛的母親，她為了解除兒女的痛苦時，對自身苦痛勞累乃至生命，都不會有任何顧慮。更何況一個真正發起了大悲心，將一切眾生都視為唯一愛子的菩薩，他更不會考慮自身之苦，而且他也會清楚地知道，自己所受的苦痛，與地獄等惡道眾生比起來，根本不算什麼痛苦，甚至可以說是安樂。

從另一方面而言，以自他平等觀而引生對輪迴眾生的大悲心，決不會為修持者帶來痛苦，只會為修持者消除痛苦，帶來無上安樂。修持者執著眾生的痛苦而生起難忍之心，這種心念即是大悲心。龍樹菩薩在《大智度論》中說過：“大慈予一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦。”等觀自

他之苦，而生起願解除一切眾生痛苦之心，這種心念並非煩惱，而是屬於大悲菩提心的善法。《涅槃經》中說過：“大慈大悲名為佛性。”《觀無量壽經》也說過：“佛心者，大慈悲是也，無緣大悲能攝諸眾生……。”這種屬於佛性智慧的善法，怎麼會帶來痛苦呢？雖然從表面上看，自己對他人生悲心，會因他人痛苦而生起難忍之感，然而這種苦感，正是遣除自他一切痛苦的正因。有些人想：前面不是說過“苦故即當除”嗎，那麼這種等觀自他之苦，為什麼不但不除卻，反而要主動去找呢？《妙瓶》中說：“前面所說的苦，是指對自他都無有意義的苦，是惡業所招感的自相之苦，而此處之苦，實際上是大悲心。”這是消除自他之苦最有力、最根本的正因，不但不應遣除，相反地要盡一切方便加強這種“苦”，使它猛烈地生長起來。因一剎那大悲心，也能積累巨大福德資糧，給自他帶來無盡安樂。月稱論師說過：“悲性於佛廣大果，初猶種子長如水，常時受用若成熟，故我先讚大悲心。”大悲心在成佛修持的初中後三階段，如同生長莊稼的種子、水肥、成熟果實受用一樣。因而若欲求證佛果，證取無上大安樂者，應當努力觀修自他平等，發起勇猛的悲心。

一苦若能除，衆多他人苦，

為利自他故，慈者樂波苦。

即使悲濟眾生會為自己帶來痛苦，但是以一個人有限的痛苦，如果能取代眾生無邊痛苦，那麼為了解救自己和其他眾生，大慈大悲的菩薩將樂於承擔這種痛苦。

修行人以觀修自他平等菩提心，將一切眾生的痛苦攝為自苦，以此而願除遣一切眾生的痛苦。在這個過程中，初學者開始當然也會因此而生起一些苦受，但是，這種苦受畢竟有限，無法與輪迴眾苦相比，而它所帶來的義利，卻無有邊際。安忍修道中的苦受，是我們懺除罪障最有力的方法之一，如同月稱論師所說：“往昔所作惡業果，既許彼苦能永盡。”這種苦行能消除往昔所作的一切惡業；《彌勒請問經》中也說過：“若發菩提心，大難天須救。”如果發起了大悲菩提心，諸天尊也會救護自己的苦難。不但如此，菩薩以大悲發心代受一切眾生之苦，以此不可思議發心力，許多有緣眾生的痛苦，也能得以遣除。

我們在前面多次提過，菩提心是成佛正因，而大悲心是菩提心的根因，《大日經》中說：“諸佛以菩提心為正因，大悲心為根本。”自己能生起代受一切眾生之苦的悲心，則能迅速地趨入解脫彼岸，解除一切眾生的痛苦。《王明菩薩經》中說：“大悲心是一切諸佛功德之本，也是智慧波羅蜜多之母，諸法之祖母。”因此大慈大悲的菩薩為了解除自他一切眾生的痛苦，對此殊勝法門，焉會不樂而趨之呢！

**妙花月雖知，國王有害意，
然為盡眾苦，不惜殉自命。**

如《月燈三昧經》中說：妙花月菩薩雖然知道國王會殺害他，但是為了使眾多有情獲得解脫，他毅然前往說法，並殉道該國。

因此，菩薩雖然不停地為眾生謀福利，但絕不會因此而驕矜自滿。菩薩一心一意地樂於利他，而不夾雜任何得善報的希企。

成熟了自他平等菩提心的菩薩，時刻圍繞著利益眾生而精勤不息，但他自己絕不會因此驕慢自滿，認為自己有很大功德，而志得意滿。大家可以現量看到法王如意寶的菩薩行為，他老人家日夜為眾生操勞，為了度化眾生而不顧自身一切，但他從來沒有過一絲一毫慢心，從來沒有說過一句自己有如是功德的話，這就是菩薩的一種特徵。自他平等菩提心已成熟的菩薩，全部心意都專注在利益眾生事業上，他除了為眾生得安樂而歡喜外，對自己方面沒有任何企求善報的念頭。菩提心所帶來的這些功德，一般凡夫難以想像，凡夫做任何事情，都會先考慮自身利益，如果偶爾幫助他人，也會以此而標榜自己，以提高自己的聲譽。而大乘修行人通過修持自他平等菩提心，消除了一切自利自慢煩惱，除了利益眾生外，菩薩別無所求，他們真正做到了“全心全意為人民服務”，以無我精神而全體投入利益眾生的事業。這種善行，也是一種無我智慧的體現，而成就這種智慧的根本因即是自他平等菩提心。所以，菩薩在一心利他的修行中，也能自然地成就自利。《入行論大疏》中說：“普令無餘眾生現證已，自身順帶亦得如來果；情難自禁利他大悲德，詩人妙筆唯能讚少分。”一心一意沈溺在追求自利之中的修行人，不但無法成就廣大利他功德，而圓滿自利亦無法獲得，對比之下，

大家對自他平等菩提心的利益，可以明白少許吧。

我們在三界輪迴中浮沈了無量無邊的時間，雖然始終都在追求自我利益，而結果呢？只是無有邊際的漫漫痛苦。現在善業現前，自己遇到了殊勝的大乘教法，如果能依教奉行，精勤地觀修平等菩提心，將渺小的“我”徹底投入到利益無邊眾生的事業之中，則自我分別妄執自然泯滅於廣大利生功德海中，而自利事業於無求之中也會得到圓滿。上師如意寶在《勝利道歌》中說：“究竟雖欲廣利自，暫時利他乃竅訣。”對這些大乘佛法竅訣，我們要經常思維、觀修，以大信心祈求傳承上師們的意傳加持。關於祈求意傳加持，請大家注意，寧瑪巴歷代成就者，皆是得到傳承上師意傳加持而成就。我們要成就自他平等菩提心，也必須以清淨信心祈禱歷代傳承上師加持，使上師密意智慧融入自心，這樣自相續中那些我執無明黑暗，方可被遣除，而自他平等菩提心，也就會如同清晨中千葉蓮花會遇燦爛日光一樣，冉冉地盛開。

癸三、攝義：

微如言不遜，吾亦慎防護；

如是於他苦，當習悲護心。

對自身痛苦即使小如他人的不遜言詞，我也會謹慎防護以免受傷害；同樣，對於他人的任何痛苦，我也應該平等地修習慈悲愛護之心。

前面廣說了應修自他平等菩提心的道理，也破除了種種疑慮，闡述了修習自他平等菩提心的功德，以此我們自

然會生起修習願望。但如何具體修習自他平等菩提心呢？此偈所說的便是應如何修習的方法——以防護自己痛苦的態度，去修習悲護他人之心。

凡夫對自身所遭受的痛苦，非常執著，只要有能力，對任何痛苦都會謹慎防護，即使這些痛苦微不足道。像一句不遜之詞，一個黑臉，無意之間挨擠等等，在遇到這些時，自己馬上會作防護，消除苦受，這是每一個凡夫俱生而來的習慣。巴珠仁波切也說過：凡夫於蟲子叮咬的痛苦，都無法忍受，會立即做防護。我們都有這種防護痛苦的習慣，而且現在也知道了自他平等的道理，因此在修習時，應該將一切眾生的痛苦，視同自身的感受，去修習慈悲愛護之心。自己可以利用日常中的種種遭遇，反覆地串想：我自己對此有如是感受，是如此地對待痛苦，那麼別人也肯定願意如此，我為什麼不去同樣為他防護呢？這是初學者最殊勝的方便法門，也是我們可以在生生世世中修持的甚深法門。帕單巴尊者當年也是這樣教導弟子的：你自己想什麼，別人也會如此，盡力修自他平等菩提心吧。

將他人的任何痛苦，完全當作自身的苦受，而生起悲憫防護之心，我什麼時候才能達到這種境界呢？大家對照自心，看看自己離這種境界還有多大距離，如果覺得自己離這種境界還很遠，那就請你務必勵力於此，將自己的心念行為全部投入，精勤串習。這是我們進入大乘法門，取證解脫安樂的必經之路。希望有緣聽聞到這些正法的修行人，不要停留在文字口頭上，而應將這些融化在內心，在行動上去實際修習，每天哪怕只意念一兩分鐘，去幫助他

人解除一兩件小困苦，長期如此，大悲菩提心一定可以得到成熟。藏人有俗話“一切世間事，不斷習慣無不成”，漢地的古人也說“千里之行，始於足下”，希求大乘安樂果者，當如說努力！

壬二、自他相換修法，分二：癸一、以理而略說；癸二、廣說修法。

癸一、以理而略說：

如親精卵聚，本非吾自身，

串習故執取，精卵聚為我。

如是於他身，何不執為我？

自身換他身，是故亦無難。

就像父精母卵聚合而成的受精卵胚，本來不是我的身體，但因無始以來俱生我執串習的緣故，自己錯誤地將它執取為我。同樣，由其他精卵聚合而長成的他人身體，為何不能觀為我呢？以自身替代他身受苦，按道理不應有任何困難。

自他相換是在自他平等菩提心基礎上，更進一步生起的菩提心，其修法即是將眾生的痛苦由自己代受，將自己的安樂奉獻給一切有情。以自身安樂去交換他人的痛苦，這種修法需要將自身觀為他身，他身觀為己身。也許有些人會想：這不可能吧，別人相續中的痛苦與自相續中的安樂，怎麼可能實際交換呢？眾生身心相續不同，不可能相換，這是世俗規律嘛！

這種想法不能成立，在世俗中，有些東西雖然不屬於自己，但只要習慣了，就會自然地成為自己所執著的法。比如說欲界人道眾生，首先是一種無有形質身體的中陰心識，投入母胎中的受精卵。這個受精卵由父精母卵交合而成，並非自身，但它在母胎中不斷地長大，經七個階段成形為人身而出生長大。這個聚合體唯是父精母卵交合而成種子，吸取母體營養而長成，哪兒存在著屬於我的東西呢！可是由於俱生無明的串習，我們牢牢地執著它為“我”，執著這是“我”的身體，“我”的手腳、內臟、眼鼻等等。由於串習，我們能將本非我的東西執著為我與我所，既然這種習慣能串習成熟，那麼修習自他相換菩提心，將眾生執為“我”，這又有什麼不可能呢？所謂的“我”，本來就是一種分別念串習而成的法，而且分別念可以隨意塑造不同法，那我們為什麼不可以為了自他的永恆大安樂，去修持自他相換，將眾生執為己身，將己身執為眾生身，以達到代受眾苦，予眾安樂的目的呢？只要去主動串習，這種相換一定能夠成就。在佛教史上，真實成就了自他相換菩提心的修行人，有過很多。這些大修行人以短短時間內的努力觀修，真實地達到了自他相換境界，能以自身代受眾生痛苦，以自身安樂施予眾生，那我們為什麼不可以成就這樣的功德呢？既然能夠將父母所生，本非我的身體執著為“我”，而同樣將這種習慣力量，加以理智地引導控制，去塑造另外一種“我執”，將所有眾生執為“我”，那也理所當然能夠成功。

以自身替代別人受痛苦，這並非一般凡夫所想像那樣

是天方夜譚，也沒有非常大的困難。佛經上說：“是故不論真或偽，凡事若經久串習，串習力達圓滿時，不思亦能生是心。”任何一件事，都可以串習成為習慣，我們每一個眾生，不是已經將“我”與“我所”串習得爐火純青，不思而現嗎？那麼現在也可以去串修任何一種習慣，只要天天修習相換，到時自然會把一切眾生的痛苦執為自己的痛苦。

我們的心非常奇妙，它可以隨意改造，只要給它訂個目標，然後反覆觀修，就一定可以達成這種目標。《勝蓮經》講了一個公案，說以前在鹿野苑有一個婆羅門女，時常觀想自己是老虎，後來有一天，她果然變成了老虎，將當地居民全部嚇跑了。龍樹菩薩有一個弟子，也曾觀修頭上長角，結果真的長出了一個角，類似公案，大家在現實生活中，也許親眼見到過。這一切都說明：自心可以造一切。雖然自己現在無法達到自他相換的境界，然而只要用心串習，這也並非有不可逾越的困難。我們中的一些道友，悲心已修得不錯，他們見到別的眾生受苦時，自心馬上會緊張難過，身體也會顫抖起來；有的道友在看見一些老鄉用石頭打狗時，自己的身體也會抽搐，有痛不可忍的感覺，如果再進一步串習，自他相換的境界應該是不遠了。

有些人不要認為，這種修法不那麼重要，巴珠仁波切說過：“如自他相換菩提心者，乃入一切大乘法之道，所修究竟無倒心要。”這是我們入大乘之唯一門，也是究竟的法要，如果沒有成就這種菩提心，不可能得到什麼成

就。所以，我們應勵力祈求傳承上師加持，在日常中，乃至在一呼一吸之間，也觀修自他相換，能夠如此，則一定可得成就！

有關前面兩頌，各論師所作的科判不同，在《入行論大疏》（智作慧論師著）與遍照護論師的注釋中，此兩頌仍釋為等觀自他的內容；《佛子正道》（賈曹傑論師著）、《妙解大海》（無著賢論師注）中將前六句劃分為自他平等的內容，後兩句作為自他相換的內容；而威月論師與巴珠仁波切、根巴仁波切則將兩頌判為自他相換的內容。不管怎樣，這些只是理解角度不同而致，如果包括在自他相換的內容中，這兩頌顯得更容易解釋。

自身過患多，他身功德廣。

知己當修習，愛他棄我執。

自身，是眾多禍患的淵藪，他人是廣大功德之源，認清這個道理後，就應當精勤修習斷棄對自身的執愛，而慈愛他人。

眾生沈溺輪迴，飽受痛苦折磨的根本原因，即是無明我執。由於這種罪惡的妄執，我們執著“我”與“我所”，分別自他親怨，以此而造下無邊貪瞋惡業。因此這種“我”，實際上是一切禍患的根源，很多高僧大德都把它比喻成“毒根”，《學集論》中說：“謂一切我愛，第一之苦本。”如果希求解脫，必須從根本上把它剷除。而他人，實際上是一切功德的源泉，在前面的內容中我們也講過，眾生是修行人成就六度的根本助緣，如果修行人能

恭敬慈愛其他眾生，則能迅速懺除業障，積累巨大資糧，生起證悟成就的功德。因此，修行人了知自他利害關係後，應當全力以赴地修持自他相換菩提心，徹底斷捨我執，而慈悲地為眾生拔苦予樂。這是大乘佛法中所有修行人的共道，也是傳承上師們的一貫教導。謹額瓦格西說過：“世間人對自我特別護惜，但是修行人對自我應予以拋棄，而不能與世人的行為相同。世人為了‘我’在爭先恐後的墮落，他們一切作為，一切瑣事全部是圍繞著‘我’，而修行人希求向上解脫，所以自己應反其道而行之，應該全部為了利益他人，否則修行人怎麼能稱之為修行人呢？”恰嘎瓦格西也說過：“自己是一切過失的來源，他人是一切功德的來源。”

大家對這些教言，如果能從內心深處生起感觸，就一定會精勤修習“愛他棄我執”。但是凡夫都有各自不共的障緣，首先在道理上，有些人很難完全深入瞭解，因此我們必須反覆思維觀察。大家回顧自己的日常生活，無疑是少不了痛苦困頓，而這些苦難的來源，只要略加分析，大家都會找到其禍首即是我執。比如說別人指責了你的過失，或者無意之間與你發生碰撞，這時候如果你有“他對我不恭敬”、“他傷害我”等等之類我執分別，心裡馬上就會生起瞋恨，引生很大的痛苦。如果自己能看破“我執”，像傳承上師與歷代高僧大德那樣，視自身如草葉，別人即使拿兇器一塊塊砍割身肉，也不會有any怨恨苦受。因此，對這種無邊禍害之源的分別妄執，自己必須先從理論上深刻地認識其過患。慈悲護照眾生，是一切功德

之源，這一點在第一品已有廣說，而且大家看看歷代成就者是如何捨己愛他，如何將自身完全投入於利生事業，以此而得到成就，便可明白利他的功德。雖然我們是凡夫，但只要能從道理上反覆思維，先明白利害關係，自心一定可以對利他捨己的自他相換菩提心生起意樂，趨入利他修行之中，因為我們畢竟都厭惡輪迴眾苦，而希求無上的安樂。

癸二、廣說修法，分三：子一、總說相換法；子二、分說對治區別；子三、換己如何修持。

子一分四：丑一、取受他者；丑二、捨自愛；丑三、自他為主之遮患；丑四、是故必要相換。

丑一、取受他者：

衆人皆認許，手足是身肢。

如是何不許：有情衆生分？

每個人都會把手腳等肢體當成為身體的一部分，那麼為何不同樣把每一位有情，都當成眾生的一部分而保護呢？

三界眾生的數量無有邊際，如此多的眾生，修行人應全部執著為自己而取受痛苦，有些人一想到這裡，也許馬上被嚇壞了，無法發起修習自他相換的信心和勇氣。因此，作者耐心地從各個方面作引導，使初學者消除疑慮。眾生數量雖然非常多，但只要習慣修相換也就沒有任何困難，比喻說每一個有情的手足等肢分雖然有很多，然而眾

生不是都已習慣於同樣執為自己的身肢嗎？大家看看身體，並非是一樣東西，而是由手、腳、頭、胸、腹、五臟六腑等等，眾多不同支分聚合而成。雖然這些肢分各不相同，比如頭有頭的外相和結構，足有足的外相和結構，各自之間有很大差異，然而人們以一種習慣觀念，將這些不同的個體統統執為“我的身體”。當手受傷時，我們會覺得“我的身體”受傷了；頭痛時，我們會覺得“我的身體”不舒服；肚子痛時，我們也會覺得“我的身體”病了……雖然是不同部位發生了病痛，但我們都能以“我的身體”這種分別念來感受，以此而統統加以保護執愛。同樣，眾生數目雖然很多，然而都是有情，為什麼不可以同樣地執著為“我的眾生”呢？這種執愛以智慧方便加以引導串習，很快就可以成熟。到時如同自己能感受到自身肢分的苦樂一樣，嫻熟於自他相換的修行人，也一定可以感受到每一個“我的眾生”之苦樂。

於此無我軀，串習成我所；

如是於他身，何不生我覺？

因長久串習，在無我的身軀上竟然產生了“我”的錯覺，同樣對其他有情觀修為我所，為什麼不能生起我的感覺呢？

從我們身體每一個部位去觀察，不可能找到一個“我”，從整體去觀察，也沒有一個“我”。如果有“我”，那存在於什麼地方？是什麼模樣？有多大多長？這些觀察方法，前面也介紹過。雖然以理觀察，身體任何時候都不

存在“我”，然而眾生由於無明串習，將這些無我的東西統統執著為“我”與“我所”，當身體肢分發生病變時，都會執著為“我痛”、“我病了”而加以護惜。這些都是習慣導致的結果，假如沒有我執這種習慣執愛，那麼當手腳這些四大所成的器官發生病變時，如同外境木板石頭一樣，我們哪會有什麼痛感呢？既然自己可以對這個本非有我的身體串習成熟我的感覺，那麼對其他眾生，以理智引導加以觀修，統統執為“我的眾生”，久習成性，自然也就會生起“我”的感覺，對他人生起“我”的執愛。那麼當他人感受痛苦時，自己要修習自他相換，代受他的痛苦，解除他的痛苦，也會如同我們感受到手腳的痛楚，而會想盡辦法去消除苦受一樣，毫無困難。所以，修習自他相換、慈愛他人，並非什麼玄奧難解的問題，只要以理智加以引導、串習成熟，對三界一切眾生都可以同樣生起“我”的執愛，如同我們凡夫現在對自我執愛一樣。這種同體大悲生起時，菩薩即以眾生苦為苦，以眾生樂為樂，根本不會存在凡夫那種狹隘愚昧的我執，那時候，菩薩怎麼不會悲護一切眾生，尋聲救苦、應求而至地滿足眾生的無害心願呢？

針對我們現在的凡夫境界，菩薩的這種悲心確實是不可思議，但是相信只要努力，世上沒有辦不到的事情，視一切眾生如己的菩提心一定可以成就。

故雖謀他利，然無驕矜氣；

如人自餵食，未曾盼回報。

因此菩薩雖然一心為人謀利，卻無絲毫驕矜之氣；就像自己給自己餵飯一樣，從來不會希求回饋或善報。

如上所言，菩薩觀一切有情如自身，最後一定可成就自他相換菩提心，對一切有情生起自身之感，如同我們對手足肢分的感覺一樣。成就了這種大悲菩提心的菩薩，他必然全力以赴，為眾生解除困苦，謀求福利而毫無厭嫌傲慢等分別妄念，因為菩薩在做這一切時，完全當成了自己的本分事。自己本來就應該做的事，無論做多少，就像我們為了自我生存而做事一樣，無論有多大成績，那又有什麼可以值得驕傲呢？《經觀莊嚴論》中說：“修得自他平等心，甚或愛他過己心，則視他利重於我，所有利他皆自利。……佛子喜愛諸有情，慈憫利心無厭悔，等觀自他故不矜，苦海慈航事稀奇。”

菩薩不但不會因廣大利生事業而生驕矜傲慢等分別心，甚至連希求回饋或善報的心念也沒有，這也是因為菩薩串習成熟了自他平等相換菩提心，而將一切利生事業完全當成了本分事，如同眾生自己吃飯一樣，哪會有希望肚子等給自己說聲謝謝或以此而得到善報的分別念呢？圖美仁波切在《佛子行》中說：“欲菩提者應捨身，何況一切身外物，是故不望報異熟，布施便是佛子行。”

我們經常能看到一些高僧大德，他們利生事業非常廣大，可是他們從來不會有貢高我慢的煩惱。在利生過程中，高僧大德根本不會顧慮生命、名譽、地位、財產等等，以自身一切投入其中，可他們的期望絕不會是為了自己，為了贏得某種回報。如法王經常說：“我現在人老

了，身體很不好，住在人世的時間也不長了，對自己來說，眷屬多少又有什麼關係呢？只不過是希望你們能夠多得一點傳承上師的加持，在最後幾年中，希望你們能夠精進聞思修習……。”經常想想法王如意寶的言行身教，對菩薩的自他相換菩提心，一定會生起定解與希求。

微如言不遜，吾亦慎迴護；

如是於衆生，當習悲護心。

對微如他人不遜言詞的痛苦，我也會謹慎小心地防範以免受傷害，對眾生的任何痛苦，我也應該同樣地對待，常修慈悲和愛護。

此偈與自他平等菩提心內容中的攝義偈，詞句基本相同，但是意義與目的卻不同。前偈是勸導我們當如自己護苦一般，平等地觀待他人，對他人的痛苦生起等視之心；而此處所言的是我們應如保護自己一樣，悲護他人的一切痛苦。

修習自他相換菩提心的修行人，在修習過程中，應如自己在平時回護任何微細痛苦一樣，對一切眾生的大小痛苦，一一加以慈悲地解救防護。自己利用日常中每件小事，不斷地串習，成熟護他如己的悲心，這就是自他相換菩提心在日常中如何具體修習的方法。也許有人覺得這個內容很簡略，然而法義不在言詞深淺，而要看自己能否去如實修持。恰嘎瓦格西曾問霞喇瓦格西：“我見過‘虧損失敗我取受，願將勝利奉獻他’的法句，不知此法深淺如何？”霞喇瓦格西回答：“尊者，如果你不想成佛，則此

法也就沒關係，如果想成佛，則除此之外更無方便。”恰嘎瓦格西依此專一觀修六年，徹斷了我執。如果我們也能時刻牢記本論中這個教言，以悲心防護代受眾生在日常中的任何苦難，從微至鉅，漸漸熏習，不出數年，大悲菩提心無疑也會成熟。這種修法很簡單，卻是成就菩提的最勝方便，因此，如果你想真實地修行，對此為何不勤加觀修呢？雖然作為凡夫，我們無法像那些登地菩薩一樣，恆時對眾生充滿著悲護之心，但自己首先在一天之中，對其他眾生發一次悲護心，肯定能做到吧。比如說早上起來時，自己覺得很冷，如果能想想：“天氣真冷啊，那些在野外棲息的動物，肯定冷得很難忍，但願這些父母眾生能得到如同我房子裡那樣的溫暖，讓我替他們受冷凍吧……。”然後開始替牠們念經迴向。一天天漸漸堅持不懈地串習，習慣成自然，最後濃郁的大悲心便會恆時充滿自相續，自己名副其實地進入大乘菩薩行列。

怙主觀世音，為除眾怖畏，

湧現大悲心，加持自聖號。

因此，大悲怙主觀世音菩薩，為了消除眾生畏懼大眾等不安恐慌，慈悲地加持自己的名號，使稱念聖號者獲得平安寧靜。

已證得護他如己的菩薩，對輪迴眾生的任何微細痛苦，都會慈悲地予以消除、防護，這其中最明顯的例證，莫過於大悲怙主觀世音菩薩。菩薩甚至為了防護膽怯眾生臨眾心慌等種種不安畏懼，而以大悲加持名號，使稱念

者、聞者皆能獲得平安寧靜。《學集論》中引《觀音解脫經》教證云：“以我所作一切善根平等迴向，令諸眾生離墮落怖……，令諸眾生離大眾威德怖。”等十八種怖畏；在《入行論大疏》中也引經說：“遭受別人譏毀之有情，若能持誦我的名號，我將予以加持，使彼等不生一切苦；甚至於面臨大眾也不會恐慌。”有關觀世音菩薩大悲救護眾生的教證，在《法華經·普門品》、《楞嚴經》中比較詳細；在《華嚴經》中觀音菩薩也說過：若人能三稱自名號，能除一切怖畏。現實生活中，觀世音菩薩尋聲救苦的廣大靈感故事，相信每個人都知道不少。以觀世音菩薩的這些功德，足可以證明大乘菩薩修持自他相換菩提心，最終能真實防範消除一切眾生大大小小的痛苦，如同我們凡夫防護自身痛苦一樣。

不唯是觀世音菩薩有如此的大悲護生功德，一切圓滿成就了大悲菩提心的佛菩薩，也同樣具有這種功德。藏文大藏經中的《勝幢經》裡，本師釋迦牟尼佛對比丘們說：“諸比丘，汝等若住樹下、山洞、蘭若……，若時心生怖畏，當意念佛陀名號，即可遣除一切違緣。”我想這些教證對大家非常重要。如果以後在自己心裡有怖畏生起或遇到人與非人違緣，無論何時何地，大家都應至心稱念本師釋迦牟尼佛、大悲觀世音菩薩等聖號或心咒，祈禱加持，消除怖畏違緣，只要能做到一心祈禱，聖尊們的加持一定會得到。現在有些愚癡人說：“我唸了很多，但沒有作用……。”注意，這種問題關鍵在自己的信心與恆心，聖尊們加持是無偏的。有些人因業障，信心、恆心不夠，因而

暫時無法現前得加持之相，這就如同久病之人在開始服藥一樣，雖然暫時無法現前療效，但並非藥沒有作用，而是病情太嚴重了，最好的藥也無法立竿見影，馬上就消除它。我們在無始劫輪迴中積累了深厚的罪障垢穢，這些罪障以我們現在的修行智慧，暫時無法頓然消除，因此不得不感受一些暫時的違緣痛苦。有些人或許因此而生疑：“為什麼我一邊祈禱聖尊，一邊還要感受痛苦呢？”這些人應仔細反省，看看自己的信心、智慧、悲心到底如何。如果能以大信心勇猛祈禱上師三寶，加持自己生起真實的大悲菩提心，則惡業湧現之相定可得以消除。

聞名昔喪膽，因久習近故，

失波竟寡歡，知難應莫退。

以前連聽到名稱都害怕的事，由於長久親近串習，現在偶一失去，反而會覺得憂悶不樂，所以要耐心修習，千萬不要知難而退。

有些人雖然對自他相換菩提心生起了信心，但是作為凡夫，仍會抱持著一些疑慮：修菩提心成就的功德真是了不起啊！但像我這樣的凡夫，要生起太困難了，所以，我還是早點知難而退……。

針對這種疑慮，作者用此偈作了回答。在解釋此頌時，對“聞名”一詞有兩種不同觀點，賈曹傑大師、根索曲札仁波切等論師認為，這是指“聽聞到怨敵之名”，是以譬喻來勸導修行人放棄對自他相換菩提心的畏懼心。聞敵名而心驚，這是世人常遇的事情，有些人因仇敵勢力十

分強大，自己一聽到名字都會害怕。後來因緣轉變，與仇敵泯滅了怨仇，雙方關係漸漸和好，終至和睦相處，變成了親友，一旦偶爾見不到面，心裡反而若有所失，非常掛念。從害怕某人到時刻不願離開某人，其轉變過程並非很困難，只要努力創造條件，最兇狠蠻橫的仇敵都可以變成親友，這一點大家都見過，或許也有過親身感受。而修習自他相換菩提心也是如此，雖然首先覺得很困難、很害怕，但一旦串習適應之後，自己會時刻不願離開，所以不應覺得有困難，就畏縮退避，失去修習的信心與決心。

帝賢論師與根巴仁波切等有另一種解釋方法，認為此頌中的“聞名”，即是凡夫修行人最初聽到修習自他相換菩提心之名。一些人聽到這種法門，需要以自身安樂去換取他人的痛苦，馬上會心生畏懼，甚至膽戰心驚，覺得自己永遠無法修成，而實際上，經長久觀修後，自己會時刻不願離開這種心願，一旦稍有失離，反而會悶悶不樂。所以，修行人不要認為成就自他相換菩提心難度太大，而失去積極修習的信心，或退失自己的發心。

在座四眾弟子，我想都應當反覆思維這個頌詞的內容。雖然作為初學者，大家都有厭離痛苦之心，開始學習大乘法門時，內心阻力也很大，但這些只是暫時困難。如果能實修，世上沒有學不會、適應不了的難事，我們不是從不會走路、不會說話的嬰孩，鍛鍊成為了今天的出家人嗎？俗話說“萬事開頭難”，只要邁出了第一步，接下來的過程也就會順理成章地成就。我看很多人只是坐在經堂裡，用耳朵聽完了這些就了事，並沒有用心去想，沒有在

實際中修習，因而自己仍然隨順輪迴惡習，把他人看成仇敵一樣，而強烈地執著自我，這樣下去永遠得不到成就。修行人，請常處卑下，恭敬眾生，如說奉行吧，這樣自他相換菩提心才有可能生起、成熟。

若人欲速疾，救護自與他，

當修自他換，勝妙秘密訣。

如果有人想以迅速有效的方法，救護自他眾生以消除一切痛苦，那他應當修習自他相換菩提心這種殊勝秘密的成佛妙訣。

每個真正的大乘修行人都想儘快地救護自己與他人，使自他迅速從輪迴苦海中解脫出來。這種大乘修行人必備的願心，要付諸實施，當然得靠一定方法，雖然大乘佛法中有眾多法門，但最為勝妙、秘密的竅訣即是自他相換菩提心法門。大乘道最為根本、深奧的法即是菩提心，若能發起菩提心，精進串習自他相換，即可迅速獲得二利。巴珠仁波切在《大圓滿前行引導文》中說過：“自他相換菩提心一度於相續中能生起者，即能淨除多劫罪障，圓滿廣大福智資糧，當成解脫惡趣、惡生、邪墮生處。”在所有法門中，哪有比這更殊勝呢？

然後自他相換也是秘密竅訣，因為這種法門非小乘種姓的行人所能信解，它蘊涵著深奧法義。一般為了避免小乘行人生疑惑或恐懼，乃至誹謗，大乘修行人應極為保密地修持，將它視為秘訣終生修持，而不能隨意公開宣揚。《妙瓶》中說：“這種教言，是修行人秘密修持的最勝要

訣，不能在別人面前炫耀，而應當在相續中修練。”在藏傳佛教中，自他相換法門，原來只在少數人中間秘密傳授，一直在恰嘎瓦格西之後，才開始廣泛弘傳。恰嘎瓦格西最初見到朗日塘巴格西所作的《修心八頌》中，有“虧損失敗我取受，願將勝利奉獻他”兩句，由此而生信心，歷盡周折後，在霞喇瓦格西處求得教授，專一觀修六年而得斷除我執。這種殊勝秘密的法要，我們現在也得到了，若有心解除自他眾苦，希求證得無上安樂者，為什麼不如說觀修呢？無論是想解除暫時的疾病等違緣，還是希求斷除修證菩提道上的大違緣，我想這種簡便易行人人可修的法門，如果自己真正能恆毅地修持，在很短時期，自己即可得到真實地受用。但現在這種末法時代，有很多人口裡喊著求解脫，而甘露妙藥送到嘴邊時，真正能服取者，卻少之又少啊！

丑二、捨自愛：

貪著自身故，小怖亦生畏。

於此生懼身，誰不似敵瞋？

由於貪著自己的身體，導致我們對微小的險難也會生起畏懼痛苦。對這恐懼之源的自身，哪個智者會不當作怨敵一樣瞋恨呢？

眾生輪迴中，有數不清的險難怖畏，這一切怖畏的來源，並非外境，而是對自身的貪執。因為這種無始劫串習而致的顛倒迷亂習氣，我們在遇到一些即使是微不足道的險難時，也會非常畏懼，比如說對爬蟲、蝨子、小老鼠

之類，有些人一見到就會驚慌不安，或者別人只是說一句誹謗恐嚇的話，自己馬上就為之而惶恐不安，臉色都會變黑。根索曲札仁波切在注疏中說：“因執著自身，我們有時看見自己的影子，都會以為魔來了……。”這種事件你們也許大都有過經歷，有些人在月夜中走路時，往往會因自己的腳步聲、影子而生起怖畏，飽受驚嚇之苦。

因為執著自身，我們對生命、財產、名譽地位等等，那些本來無足輕重的東西，也產生了執愛，為此也時常處於恐懼憂苦之中。世人為生命、名利而付出的痛苦代價，這一點我想不用多說，大家有目皆可睹。面對這些殘酷的事實，我們應該反省：這些都是因執愛自身而導致，自身實際上是重重憂懼、痛苦之源。無垢光尊者說過：“一切痛苦不樂根，此身極大煩惱源。”有的佛經中甚至說：“身體是墜入惡趣之基石。”對這樣的怖畏痛苦之源，眾生因無明愚癡，竟然認賊為子，貪愛不休，以致痛苦不堪，而真正的智者，他能明察自身過患，因此怎麼不會把它當成怨敵一樣瞋恨呢？一般怨敵只能在短時間讓自己受極為有限的痛苦；而自身的存在，使眾生歷劫以來，飽受著輪迴劇苦。自身實際上是最為陰毒的怨敵，由於執著它而使無量眾生墮入輪迴惡趣，使許許多多修行人無法趨入佛法正道。霞喇瓦格西說：“修行人如果沒有把自身看成敵人，那麼最好的上師也無法利益你；什麼時候真正能認識自身才是最怨毒的敵人，那外面一切因緣皆可成為修行助緣。”如果不能瞭解貪執自身過患，而徹底捨棄自我執著，那他就自己關閉了得加持與成就之門，永遠無法步入

正道。大家對照檢驗，如果自己尚未得到視身如仇的修行境界，要順利地生起自他相換菩提心，那只是空想而已。作為初學者，當努力如教觀修，捨棄猶如自築牢獄般的貪執自身惡習，這是首要任務。

千般需療除，饑渴身疾者，

捕殺魚鳥獸，伺機劫道途。

貪愛自身的人，會千方百計地為了解除饑渴、疾病，而不惜捕殺池魚與飛鳥走獸，甚至埋伏於道途中伺機劫奪行人。

世人因執愛自我的惡習，對自身千方百計地保護，為了解除自身的饑渴寒熱疾病，不惜造作種種惡業。為了滿足自身的需求，世人不顧一切，為養活自身而當漁夫、獵人、屠夫……，不斷地殘害傍生；更有甚者，為了取得錢財，到處偷盜、搶劫，無惡不作。在世界各地，漁夫、獵人與屠夫，還有行兇搶劫的罪犯，這幾類人到處都是；而為了滿足口腹之欲，殺害傍生的人，幾乎遍及每一個不信奉佛法的家庭。這麼多人在不停地造作惡業，都是因為執愛自身的惡習煩惱而造成。但是人們無論生前如何護惜自身，最終卻毫無所得，而惡業卻會絲毫不爽地成熟，為自己招來地獄惡趣苦果。《賢愚經》中說：“戲笑殺他命，悲號入地獄，臭穢與烓銅，灌注連相續；奔刀赴火焰，劈裂碎楚毒，億載苦萬端，傷心不可錄。”到那時身體是無法護惜的啊！

貪執自身有如是大過患，我們既然有緣明瞭，如果不

頓然對治斷捨這種惡習，無疑還會不停地因此而造惡業，後世感受不可思議的苦痛；而且若不斷捨對自身的貪執，我們就無法生起自他平等、相換菩提心，失去了得到解脫安樂的機會。實際上自身不但招引禍患，還會斷滅得安樂的機緣，因此已入正道的修行人，他們對自身視如仇敵，視如破衣服一樣，絲毫不會有貪執之心。修行人捨棄了狹隘、渺小的我執後，要生起對其他眾生的悲護之心，就從根本上剷除了障礙。

或為求利敬，乃至殺父母，

盜取三寶物，以是焚無間。

有些人為了財利與別人的恭敬，甚至不惜造作殺害父母、盜取三寶財物等極重的罪業，以此而導致來世墮落無間地獄為烈火焚燒。

因為貪執自身，世人處處以滿足自身欲求為重，以此不但飽受畏懼痛苦，還會因此而造作殺害傍生、劫奪他人等惡業，為後世帶來無窮痛苦；更有甚者，為了一些可憐的財利、名聲地位等，在即生中造下五逆重罪，以至於來世墮落無間，慘遭三界最為酷毒的痛苦。世間一些愚昧貪心粗重之人，為了得到名利甚至殺害自己的父母等親人，這種事件自古至今都有。如末生怨王為了王權而殺父，樂行王的兒子也為了當國王而害死父親，這些在佛經中都有記載。而在世俗史書上，殺害父母兄弟篡權奪位的國王比比皆是；在民間為了財產地位殺害父母親人的逆徒，更是層出不窮，這種事你們或有耳聞或有親睹。殺父、殺母是

兩條無間罪，而其他三條無間罪為殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血，這些罪業也會因貪執自身名利而造下，如提婆達多當時為了控制僧團，也曾造過這些無間罪。

除此之外，還有更多的愚人，為了滿足自身欲求，造作一些如盜取三寶財物的重罪，這種人現在比較普遍。三寶財物分佛寶財物，如造佛像、佛塔的資財、供品；法寶財物如經書方面的資財；僧寶財物如僧團所擁有的資財。盜用三寶財物，罪業非常重。即生造作這些罪業者，將來結果又會如何呢？造五無間罪的人，死後無間即會墮入無間地獄，這是肯定的惡報，而造作了盜取三寶財物等重罪者，佛在《大集經》中曾說過：“盜僧物者，罪同五逆，隨損一毫，則與十方凡聖，一一結罪。”這樣的重罪也就難免墮落無間地獄，而且《方等經》中華聚菩薩也說過：“五逆四重，我亦能救，盜僧物者，我所不救。”若隨意享用三寶財產，也會招致墮傍生的惡果，如同五臺山人皮鼓公案和寶光寺僧人變牛的故事那樣。

假如有一個仇敵，會為自己帶來傷害乃至死亡痛苦，我們都會謹慎地遠離他、避開他；而對那為自己帶來無間地獄之苦的自身，我們卻貪愛不休，時刻不願捨離。這種可悲可歎的迷亂愚癡，自無始以來一直在殘害每一個眾生。現在既然明白了這些道理，我想大家都能夠自立自強，應該從這種迷亂中擺脫出來。雖然自己無法頓時斷盡這種顛倒習氣，但每天在甘露妙法的浸潤之下，自己那剛強難化的性格應該漸漸軟化下來，每天也應觀修一點祈求傳承上師加持的相應法，漸漸使自心得到加持，由此而斷

除我執生起大悲菩提心。上師如意寶昨天在傳密法時說：“一個修行人，如果對自己的根本上師沒有信心，不經常祈禱，那他即使通曉三藏十二部，也不能得到圓滿成就，也不一定能對眾生有利益。”我想你們哪怕每天只記住一個教言，在自相續中思維思維，然後在日常中依教奉行，過不了多久，自己一定可以成為一個了不起的大修行人。

有誰聰智者，欲護供此身？

誰不視如仇？誰不輕蔑波？

哪個有智慧的人，會去貪執愛護與供養這個身體呢？哪位智者會不把它視如怨仇呢？哪位智者會不輕視厭離它呢？

通過前面數偈的引導，大家都明白了一些執著自身的嚴重過患，如果是一個能明白厲害得失與取捨的智者，那麼誰還會去貪愛這種禍害之源的身體呢？輪迴眾生將一切努力都用在自身，如同《大幻化網經》中所說那樣，都是處在瘋狂境界中的顛狂者，而有緣者從中覺醒後，成為一個正常人，絕不會再像以前那樣去行持那些顛狂行為。我們在聽聞佛法後，也應努力從迷亂偏執中清醒過來，止息貪執自身的顛倒行為。如果能成為了一個明白事理的智者，那自己也就會自然遠離偏執，不再為自身而造罪，不會再去那麼賣力地守護它，也不會再為它不擇手段地取得衣食財富等等。真實了知自身實際上是最大的禍根之後，誰還會不把它當成仇敵而遠離呢？就像我們如果明白了某個與自己朝夕相處的人，原來是出賣自己使自己飽受痛苦

的惡人，那無疑會立即遠離他。在世間，一般仇敵對人們傷害並沒有多大，對有一定修行功德的人來說，怨敵反而是積累忍辱功德的有力助緣；可是自身卻不一樣，它給眾生帶來的苦痛，超過了任何世間仇敵所帶來之苦，因此能如實明了這點的智者，對自身的畏懼，遠遠超過了虎狼毒蛇與一切凶敵。自己所愛護的身體，其實際面目經揭露後，如果是頭腦清醒者，無疑會轉變原先珍重愛護自身的偏執，轉而以輕蔑厭棄的態度去對待。

很希望我們都能成為這樣的智者，但是處在五濁惡世，我們所受的世俗迷亂習氣熏染十分深厚，只是聽聞了幾個月佛法，就想得以徹底轉變，可以說是不可能的事。所以，我講法時把重點放在對治各人的習氣方面，反覆勸請大家多觀修、多思維，以期能從中得到真實受用，減輕惡習，相續中生起一點大悲心、菩提心。如果我只是在口頭上給大家說一些好話，談一些刻意修飾過的文辭，也許有些人很高興聽，但最後結果呢？就像孩童看彩虹而已，雖然當時眼花撩亂，歡喜雀躍，過後卻是空無所得。

我再提醒諸位，不要只是聽完課就了事，如果要成為合格的修行人，請你們從實際中去串習。現在所講的自他相換菩提心，確實是我們可以在一輩子中修習的殊勝心要妙訣，也是趨入大乘、證悟成就之捷徑與必經之門。如果不主動修習，大悲菩提心不會自動生起，我執惡習也不會自動消退。因此，希望大家從現在立刻趨入實修，千里之行始於足下，每天堅持做一件利濟他人的好事，以串習自己的悲心。比如說對別人說一句真誠的愛語、恭敬語，對

需要幫助者作一些幫助，對他人的痛苦修一次自他相換……，每天堅持不懈，一個月就可以積累三十次善法資糧，一年就可以積聚三百六十次善法資糧。長此以往，像大圓滿前行中所說的那位婆羅門修心一樣，最終一定能夠斷盡惡心，而恆常發善心。以前的修行人都是這樣逐漸改變習慣，而得到成就，相信在座諸有志者，事畢竟可成也。

丑三、自他為主之過患：

若施何能享？自利餓鬼道。

自享何所施？利他人天法。

如果全部布施了，自己怎麼會有享受之物呢？這種自私慳吝是餓鬼之道。如果自己享用完了，拿什麼布施呢？這種利他的善念，是人天善道之法。

前面講述了貪愛自身的過患，為了使修行人進一步明白放棄自愛與生起利他之心的必要，作者又開始從各方面比較自愛與愛他的利害得失。首先，從自享與施他這兩種不同情況分析，讓我們明白修習利他菩提心的必要。貪愛自身者往往會有慳吝自私的念頭，比如說在遇到乞丐時，他馬上會想：如果我把自己擁有的衣食財富等，這一切可以安逸享受的東西全部布施給他人，自己豈不是變成了貧窮之人，那以後自己還能享受什麼呢？如果把自己所有酥油、糌粍、大米、白菜給了他，那我也就沒辦法吃這些食品了……，所以還是留著好，自己可以美美地享用。這種由執著自身而引起的慳吝貪執，實際上是餓鬼之道。大家知道，慳貪是墮落餓鬼道的主因，《佛說業報差別經》中

說：“復有十種業得餓鬼報，……，三者，意行輕惡業；四者，起於多貪……；八者，愛著資生，即便命終。”一個人如果經常起上述那種吝嗇的惡分別念，不肯施物與乞求者，那麼他雖然還活著，而實際已經是餓鬼了。縱然能如是日夜積聚守護資財，人的一生最多百年而已，這能有多少快樂呢？而以此墮入餓鬼道，在漫長時間裡，要恆時感受饑渴、恐懼等劇苦。從相反方面說，如果有人捨棄身執，對眾生時刻懷著慈悲愛護之心，自己有一些資財受用，馬上就會布施窮苦眾生，而放棄自己享用，因為他會想到：如果自己享用了這些資財，那用什麼去布施眾生呢？作者對這種想法評論：這種利他善念，是人天善趣安樂之法。《佛說業報差別經》中說：“若有眾生，近善知識，勸令行施，便生歡喜，堅修善業；以是因緣，生在人間，初時富樂，後亦富樂。”修行人若以大悲菩提心，時時心懷利益眾生的意樂，乃至能以自身受用施予眾生，在《菩薩藏經》中說過：“若能行布施，菩提不難得。”這種善行的結果不僅僅是個人安樂而已，暫時與究竟都會讓三界所有眾生得到無盡安樂。根巴仁波切在注疏中講了梵施國王的公案。以前，在印度有一位修菩薩行的梵施國王，他的國家被授記有十二年旱災，於是國王集合了全國所有糧食，平均分配給人們，他自己也只留了每天三兩口食品。最後有一位獨覺前來乞食，國王便將自己僅有的食品全部供養給獨覺，而自己卻餓得氣息奄奄。以此布施功德的感召，天降大雨與珍寶，使全國人們都擺脫困境，過上了幸福生活。慳吝不施與悲心布施的結果，有如此大的

差異，作為修行人，理應清楚這一點，徹底地斷捨自愛之心，積極投入利他的修行事業。

布施是六度中最初的修法，其實也是遍及菩薩整個修行的修法，因為菩薩修道目的即是以自身一切利濟所有眾生。修持布施，對我們來說極其重要，惹瓊巴尊者有一段公案，我覺得很能說明這一點。惹瓊巴是密勒日巴尊者的大弟子，有一次因為有一些施主只尊敬他，而對密勒日巴尊者不太尊敬，以此他決意不再與尊者住在一起，以免再發生這種尷尬的事情。雖然尊者不開許他這樣做，但性格倔強的惹瓊巴仍離開了上師，到了拉薩一帶，結果遇到了違緣，與一個叫甸布的女人成了家。密勒日巴尊者以神通觀察到惹瓊巴的障緣，便化現了一個乞丐到他跟前乞求布施，惹瓊巴當時很窮，家裡找不到可以布施的東西，便將家中唯一值錢的一塊大松耳石施給了乞丐，尊者當時想：“我的兒子慈悲很大啊！”以布施松耳石的原因，惹瓊巴與甸布發生了爭吵，結果他生起了厭離心，離開拉薩回到了尊者身邊。尊者剛好在灌頂，而壇城中央擺放著那塊松耳石，惹瓊巴見後，對尊者生起強烈的信心，最後終得成就。慈悲心的布施，可以挽救自己墮落的命運，希望大家牢記。

為自而害他，將受地獄苦。

損己以利人，一切圓滿成。

如果為自利而傷害別人，那一定會感受地獄惡趣的苦報。如果為了利益別人而不惜損失自己的一切，那樣就會

圓滿福智資糧，得到一切成就。

世間的自愛者，免不了損人利己，而能斷捨自愛，修持愛他善法者，一定會損己利人。從損人利己與損己利人所得的後果去比較，我們便會清楚地認識到當斷自愛，努力修持自他相換菩提心。在前面已講過，眾生因貪愛自身，不惜造作殺害、搶劫有情等惡業，大家看看現在那些在家人餐桌上的菜肴，對此可能會生起很深感觸。一些人為了滿足口腹之欲，動輒殺害成百上千的生命，造作這類惡業者，其結果當然不會有什麼好受，《習報經》中說：“殺生入惡趣，受苦三塗畢。”而以其他種種手段，傷害他人者，皆不離貪、瞋、妄語、惡語、偷盜等十不善業，以嚴重的身口意惡業，造作者無疑要在後世招感地獄惡趣痛苦。當然，這些惡業不一定立即成熟，在前面我們也講過順先受業與順後受業，但是已造下的惡業如果不懺悔，縱歷百千劫，也不會失毀，定會為造作者帶來苦果。這些苦果，觀察其來源，皆是眾生執愛自身，以此而傷害其他有情所致，也就是說其禍害根源是愛執自身。

從相反做法來看，修持善法者不惜以犧牲自身利益去饒益他人，這種損己利人的善心，是成就菩提的根本，持之能圓滿一切福智資糧。諸佛菩薩在修道過程中，皆是遵循這種大悲善道，不顧自己身財善根等一切而專一於利益他人。如本師釋迦牟尼佛在因地修菩薩行時，不但屢施自身利益眾生，在轉生為大悲商主時，甚至能以自身代受墮地獄痛苦的悲心，而解救他人。以此損己利人的善法，歷代大乘修行人得到了二利成就，對我們初學者來說，開始

就要損害自己而利益他人，有許多人可能有困難。但最少，開始我們對那些不損害自己而能利益其他有情的善法，應該積極地做，比如口裡對他人說一些愛語、恭敬語，心裡對眾生經常發善心、悲心，在行為上做一些力所能及的善法。特別是放生，我總覺得這是人人可行，而且功德利益很大的善法，憨山大師說過：“人既愛其壽，生物愛其命，放生合天心，放生順佛令。”這種簡便易行，能利濟有情也不損害自身，又能迅速圓滿二利事業的善法，我們何樂而不為呢？

經過分析比較，損人利己與損己利人的過患、功德，大家便會昭然於目，而這是因愛自或愛他而導致。因此，能明了這層利害關係的人，怎麼還會斤斤計較於那禍害之源的自身利益呢？智者當修持損己利人之道！

欲求自高者，卑愚墮惡趣。

迴此舉薦他，受敬上善道。

那些只求自己高高在上的傲慢者，來世一定會卑賤愚昧，甚至墮落惡趣。如果扭轉這種自高的心態而薦舉尊敬他人，那麼後世將在人天善趣中備受恭敬。

貪愛自身者，只會希求自己得到圓滿，希求自己能高高在上，將別人全部踏在腳下；而能斷除我慢，一心利益眾生的人，他們會致力於幫助眾生得到高位等圓滿，這兩種截然不同的作法，會導致完全不同的結果。

世間人因執著自身，總是希望自己能得到一切圓滿，能得到高位、美譽、多財、美貌、聰明多學等等，因而一

切作為，都會圍繞著這些目標，一旦稍有所得，馬上就會生起自高自大傲慢煩惱，不可一世。以傲慢煩惱惡業，這些人無疑會招感惡報，在上一品中我們也引教證說過：“以慢增上故，愚癡墮惡趣，無暇卑劣種，盲醜脆弱眾。”傲慢者後世要感受卑賤、醜陋、愚癡殘廢、脆弱的果報，更甚至於要墮落惡趣。世間那些地位較高的人，很容易造惡業，而且地位越高，造惡業也會越容易。藏族人有俗話說：“接近墮地獄的人，現在會變成高官；要接近得人身者，現在會變成狗身。”總之，因自愛而一心追求高位的愚癡傲慢者，會為後世帶來巨大苦害。

從反面看，一個人如果能回轉追求自高的我執煩惱，將力量放在利益眾生，幫助他人獲得高位等圓滿安樂的事業上，這種人能以謙恭卑下的態度，恆為眾人做奴僕，兢兢業業地為他人謀求圓滿，那他們在來生一定會轉生到人天善趣，廣受眾生的尊敬擁戴。《佛說業報差別經》中說過：“復有十種業令眾生得大威勢報：一者、於諸眾生，心無嫉妒；……；十者、見無威德，不生輕賤。”今生對他人能以慈悲恭敬之心對待，對最為卑賤者，也不生輕賤傲慢，後世則能獲得大威權勢力，受到眾人愛戴擁護。

驕慢或謙恭會給人帶來如此截然不同的後果，而究其源，這完全是因為自愛或愛他而導致。因此，有智者誰會選擇自愛驕慢墮落之道呢？作為修行人，都應明白這些因果關係，而徹底捨棄自愛自高煩惱，積極向恭敬利他的菩薩道發展。博多瓦尊者說過：“作為大乘修行人，應該斷除傲慢心，恆常處於卑下地位。現在世間上根本沒有像阿

底峽尊者那樣了不起的大德，但他對每一個眾生都一視同仁地尊敬，甚至看到野狗時，也不會輕視對待。”上師如意寶也說過：“作為修行人，不應該希求地位，不應該希求名聲，不應該希求一切世間圓滿。”在一些因果公案中，也記載著許多人在前世高位盛名，後世墮為承侍他人的奴僕。望大家經常看看、多思維自愛與愛他的利害得失，以此而明白斷棄我執，修習自他菩提心的必要。

為己沒他者，終遭僕沒苦。

勞自以利他，當封王侯爵。

為了自己安樂而役使他人者，最終要遭受轉成僕役，倍受被奴役的苦痛。為了利益他人而不惜勞碌自己的人，將來轉為王侯，享有官爵權勢。

自愛者為利自而役使他人，而愛他者為利他不惜勞碌自己，從這兩種做法的後果看，我們也應斷除自愛，而精勤於利他之善道。

世間那些我執煩惱深重的人，為了自身安樂，往往不惜奴役他人，像那些國王、富人等稍有權勢錢財者，經常差使許多僕役，把苦差事推給他人幹，而自己坐享其成。這種人因執愛自身而造業，後世一定會受到惡報，轉生為低賤者，飽受他人的奴役壓迫之苦。在《因果報應經》中，對這些無欺的因果規則，講得很清楚。在佛經中還說過，耶輸陀羅胎懷羅睺羅時，經受了六年的懷胎之苦，而其原因，是耶輸陀羅在前世為一威望長者時，曾役使別人背過一桶水，以此異熟果報而感召了六年懷胎之苦。對這

些因果，有些人可能不太相信，但不管你信不信，客觀事實便是如此。雖然凡夫對因果規律如聾如盲，無法現知，而聖者對這些世俗規律卻瞭如指掌。因此對智者們的教導，我們沒有任何理由懷疑，就像那些對現代電學知識一無所知的人，不可能否認那些電學專家所說的電學規律。

那些能夠一心為了他人利益，而不惜勞碌自己的人，他們將來的果報，會是王侯爵位、無比的權勢和威德。大家在現實生活中，都見過這種事例，有一些人生性善良樂於助人，不管做什麼事都身先士卒，寧肯自己受苦受累也要讓別人減少勞累，以此受到了眾人愛戴恭敬，在即生之中就成熟了一部分果報。在遠古時代，民心淳樸，人們可以自己推選君主，而那時的君主如堯、舜、大禹等，都是這種為利他人不惜勞碌自己的善士，他們在現世就受到了王侯的善果，而以此所感召的後世安樂，無疑會更為巨大。這些都是從世間而言的例子，如果從出世而言，大乘修行人犧牲自己，而精勤利濟他人，所感召的福德善果，那不僅僅是個人圓滿安樂，更會為三界眾生帶來究竟安樂解脫果。我們既然有緣了知這些因果事理，當致力斷除役他的惡行，而專志於捨自利他的善行。要不然，自己於千百萬劫中積累福德才得以一遇的自救良機，如果不抓住，豈不太可惜了！

所有世間樂，悉從利他生；

一切世間苦，咸由自利成。

所有世間安樂，都是從利益他人的善法而生；所有世

間上的痛苦，都是由謀求自我利樂而形成。

以上從自享或施他、損己或害他、自高或薦他、役自或役他，四種相對情況的利害得失作分析，說明執愛自己或慈愛他人的過患利益，此頌再總結而說自利與利他的功德過患。世間眾生的安樂痛苦，按《俱舍論》所言，有身所感受與心所感受兩種。身心安樂也可分暫時與究竟兩種，暫時安樂包括了人天善道的種種圓滿與身心快樂，究竟安樂指大小乘聖者的解脫安樂，乃至最圓滿的成佛大樂。這一切安樂的根本來源，即是利益眾生的發心和行為，也就是慈愛利益眾生的善法，這是無欺因果規律，是一切世出世間智者所遵循的善道。在座諸人聽過不少因果公案，從中可以明顯看到世間人的種種安樂與出世聖者的圓滿福德安樂，皆來自於利他善法，甚至有些人以一念利他善心，而為後世感召了巨大的安樂果。

從反面來看，世間眾生的一切身心痛苦，從微不足道的冷熱之苦，乃至無間地獄的劇烈痛苦，皆來自於眾生狹隘卑劣的我執自愛，皆是由一心謀求自利的心念行為導致。眾生這種自私自利之心如同毒樹種一樣，由它所長出的樹根、樹幹、樹皮、樹枝、葉、花、果等等，都會有著苦毒。大家看那些因果實例，對此應該有很深的感觸吧，哪怕只是一剎那肥己損他之心，也會導致無窮痛苦。

朗日塘巴格西的傳記中，記載著他所說的重要教言。格西教誡後人說：“我看過許多甚深教言，從這些教言中，了知到‘我’是一切痛苦的根源，利己是一切痛苦的淵源，利他是一切安樂的來源。因此在《修心八頌》中總

結出我們最重要的修法：虧損失敗我取受，願將勝利奉獻他。”《佛子行》中說過：“諸苦生於欲自樂，諸佛生於利他心，是故自樂與他苦，真當交換佛子行。”上師如意寶在《忠言心之明點》中也教誡弟子：“自欲樂生三界苦，利他心中生善樂，故隨人天之導師，應發無上菩提心。”類似教言，大家去翻閱大乘經論，隨處都有，因為對大乘修行人來說，這是必須明白的道理。

世間任何痛苦都來自於“自愛”，任何安樂都來自於愛他，對此大家不要只是在口頭上滑過去。如果想真實地進入大乘，得到暫時與究竟安樂，必須從內心對此生起刻骨銘心般的定解。為了自我，我們都曾無數劫墮落輪迴惡趣，而自己却不執愛的眾生，卻是一切利樂之源，能如實認識這個真理，就會順利地步入大乘安樂道，如同恰嘎瓦格西所說：“我是一切禍患痛苦的製造者，所以應該將一切災害苦受讓‘我’承受；而他是一切功德的來源，所以應該恭敬利樂一切眾生。”

何需更繁敘？凡愚求自利，

牟尼唯利他，且觀此二別！

這何需再多費口舌解說呢？凡愚者始終追求自利，得到的只有痛苦，能仁一心利益眾生，終成正覺，只要觀此二者的差別便可明白。

關於斷自愛而利他的需要，在上已作了介紹，這個道理其實用不著多說，因為我們只要稍加理智觀察，便可以清楚地看到這兩種做法的結果。在三界之中，眾生自無始

以來都在為自利而勞碌，時時刻刻為了自身利樂而追逐不休，可是其結果呢？仍是無盡苦海輪迴。而且，這種愛執自身的習氣，如果不能斷除，也就毫無安樂可得，將永無止息地流轉在三界火宅中受煎熬。

以本師釋迦牟尼佛為主的智者們，他們在因地時，也曾是凡夫眾生，但他們發起了無上菩提心，將一切都投入在利益眾生的事業中。不僅一生如此，他們在生生世世，乃至發願在輪迴不空之際，都是如此，不顧自己身命善根等一切，唯一謀求眾生的利益，從來不為自己考慮，而其結果，卻是得到了無上成佛大安樂。逐自利者墮落無盡苦海，唯利他者終成無上正覺，這兩種結局的差距無法計算，而我們現在也清清楚楚地知道這種情況，那為什麼還不效智者的足跡，踏上真正的安樂大道，去精勤修習利他菩提心呢？《經觀莊嚴論》中說：“凡愚勤求自利樂，唯得少分轉趨苦；恆常勤行利他者，二利圓滿證涅槃。”凡愚者盲目地追逐利樂，結果卻如舔食劍刃上的蜂蜜，即使能得到少分，痛苦卻無法想像；智者勤行利他而不顧自身利樂，結果卻是永恆大樂的究竟涅槃。這種顯而易見的事實，在每一個人面前恆時顯露著，我想大家不要假裝不知道，而應面對事實，多看多想，經常問問自己：你到底願意往智者的安樂道上走，還是願意往愚者的苦難方向墮落？如果願意走向安樂光明大道，那你為什麼還不斷捨自利自愛的偏執，向諸佛菩薩們學習利他菩提心呢？

《寶鬘論》中說：“由此知業果，相應義如是，常利益有情，即是汝自利。”（或譯為：若於因果業報理，隨

順通達堅信已，則應恆常利眾生，如是行持終利己。）大家現在明白了其中的善惡業報之理，對自利與利他的結果也很清楚地看到了，所以應該毫不猶豫地趨入利益有情的大乘菩提道，盡自己所有力量，實踐修習利他善法。我們有些人厭世心很強，恨不得馬上就證悟解脫，因而只願意坐在家裡修法，不願出來與別人打交道，如果你有甚深正見，也有強烈的大悲菩提心，可以直接修習正行利益眾生，那也是可以的。但是，對一般初學者來說，如果沒有堅固的菩提心攝持，修法只是為了求得個人解脫，那也就沒有多大意義。這時不如在發心加行方面多下功夫，反覆觀修自他平等、相換菩提心，使自己所做的一切都能以利他發心攝持。這樣可以迅速斷除我執煩惱，生起無我智慧，痛苦也就自然消融於利他功德大海之中。而此過程中暫時現起一些苦受與安樂，應如巴珠仁波切所說那樣：“所有痛苦災難，應觀為上師三寶的加持；所有安樂不應據為己有，而應迴向所有眾生。”

還有一些人，將發菩提心當成了文字語言，成天掛在口頭上唸叨，這樣也沒有多大意義。發菩提心是要你發乎內心，體諸於實際行動，如果在內心生不起利他善念，在行動上一點利濟眾生的善行都沒有，這種人不可能得到功德。諸大德常說：“口頭唸誦發心並不重要，從內心真實生起善心很重要。”大家可以看本師釋迦牟尼佛的本生傳與高僧大德們的傳記，他們並非唸唸發心儀軌就得到了成就，而是真實地從內心生起了大悲菩提心願，在行動上踏踏實實地將此心付之實踐，才得究竟成就。作為修習大乘

佛法者，我們理應追隨本師足跡，從當下做起，從身邊每件小事做起，堅定地斷除自我愛執惡習，而一步步踏向利他安樂大道。

若不以自樂，真實換他苦，

非僅不成佛，生死亦無樂。

如果不能以自身安樂，真實地替換別人的痛苦，那麼不但不能成就佛果大安樂，在生死輪迴中也不會有快樂幸福。

要證得無上正覺果，我們必須發起菩提心，將自身安樂善根施予一切眾生，以自身去取受、消除眾生的一切痛苦。如果在自相續中不生起這種自他相換菩提心，那麼無上圓滿正等覺果位，便無由證得。佛在《普賢行願品》中說過：“因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺……若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提……若無眾生，一切菩薩終不能成無上正覺。”對本師釋迦牟尼佛與諸菩薩聖眾所作的這些教誡，我們後學者應如說奉行，因為這是必然因果規律。巴珠仁波切也說過：整個大乘佛法建立在菩提心基礎上，如果沒有生起這種利他菩提心，則無論修何法，皆不能成就佛果。

沒有生起以自樂換他苦的利他之心，不但不能成就佛果，處在生死輪迴中也不會有安樂。因為三界中一切暫時的人天安樂，皆從五戒十善而生，而所謂善法是由造作者的發心而定。“意樂若善地道亦善”，如果有寧損自己而

利益他人的善心，眾生便可得到人天中種種盛事安樂，如同“母女同溺於恆河”的公案中所說那樣，母女倆在為河水所淹時，因心懷“若對方獲救，我死也無妨”的善念，死後立即生於梵天，享受天界安樂。而沒有這種損己利人善念者，縱然表面上廣行施捨等善法，也不會得到類似大福德果，這在許多經論中都有過闡述。

作為修行人，請大家務必詳細觀察自相續，看看自己是否具足了以自樂換他苦的菩提心，這是生起一切修證功德的基礎。前幾天，上師如意寶以是否有自他相換菩提心，講了很感人的教言。當時上師談到學院裡前一段時間往生了一個名叫華措的藏族尼姑，大家應該都見過，平時她經常打掃大經堂。華措臨終前患上了很厲害的病，非常疼痛，但她堅強地發願說：“我現在特別特別痛，讓天下所有眾生的痛苦一齊加於我身，以此願減輕他們的痛苦！”在發願聲中，她趨入了圓寂。上師如意寶以玩笑方式對嘎多堪布說：“嘎多堪布，你看我們學院中的女眾，她們表面上修行很不好，而你是一個戒律大堪布，平時修持很了不起，但你相續中有沒有華措那樣的自他相換菩提心呢……。”當然，這是上師如意寶故意問嘎多堪布，以此而讓我們其他弟子反省自心。大家應對照華措沙彌尼的修行，好好地想想：如果自己處在同樣情況下，能否做到這樣呢？

龍樹菩薩在《菩提心釋》中說：“未持菩提心，永世不見佛，輪迴利自他，亦無其餘法。”如果不修持利他菩提心，修行人永遠無法現見諸佛成就佛果；要利益輪迴中

自他眾生，除利他菩提心法外，更無其他妙法。如果自己是想成就無上佛果的修行人，對此應銘記於心。

後世且莫論；今生不為僕，

雇主不予酬，難成現世利。

暫且不論自私自利者來世果報如何；在現世，如果一個人不願委屈自己為人勞作，雇主也不願支付酬勞給他，這樣就連今生的小利樂也無法成辦。

一個人如果執著自身，不能利益他人，這種作法將為今生後世帶來嚴重過患。關於對後世過患，在此處暫且不論，因為執愛自身實際上是世間一切痛苦的來源，這些苦過患無法一一付之言表，而且那些對因果規律不信或信心不堅之人，這種後世過患說得再多，也起不到多大作用。因而作者在此為了讓人更容易明白自私自愛的過患，舉了一個常見事例。在世間，僕人應該為主人的利益與需求而工作，不能偷懶顧惜自己；而主人也應替僕人的利樂著想，給予他足夠的衣食酬勞，不能吝惜自己的資財。如果雙方都不考慮對方利益，僕人不肯賣力，主人不體恤僕從，那麼這種後果也就不想而知：主人的事業無法圓滿成辦，僕人的衣食生活無法滿足，兩敗俱傷，誰也得不到好處。這種苛刻吝嗇的主人與偷懶不忠誠的雇工，在世間經常可以見到，而他們的結局，也就是一團糟。因而許多世間智者，也看出了這一點，教導世人處處應將心比心，以利人善行善心為高尚，以損人利己的心念行動為羞恥。作為出世修行人，對此理應更為清楚，如果不能生起利益他

人之心，不修持自他相換，就連世間蠅頭小利都無法成辦，那麼出世解脫大事業，怎有可能成辦呢！

利他能成樂，否則樂盡失；

害他令受苦，愚者定遭殃。

利他，能使自己成就今生後世的安樂；自利，則會失去一切圓滿安樂；如果為了自利而傷害他人使他受苦，這種愚人一定會遭受災殃。

一切安樂根源是利他善法，一切禍殃根源，是損害他人的惡業，這種因果報應，人們都有過感受、經歷。一個人如果能一心利他，則能獲得一切安樂，因安樂之因即是利他善法，從世間到出世間，眾多世間善士及出世修行人，都以親身經歷證明了這一點。如本師及諸多成就者因生生世世利他而成就，而眾生因生生世世追求自利，不但未成無上安樂果，反而墮入苦海，失去了安樂。如果我們執愛自我，不僅無法生起利他菩提心，圓滿證悟成就，就連暫時安樂也無法成辦。

如果為了自利，不惜傷害別人，令其他眾生受苦，造作這種惡業的人，無疑是極端愚昧者。《賢愚經》中說：“雖微小罪惡，勿輕謂無傷，餘燼雖云小，能燒草山積。”傷害他人的惡業，雖然看來很小，然而它帶來的果報，卻是於千百萬劫墮落地獄受苦。不僅在後世，對現世來說，有些人愚癡無知，一心懷著損人利己的念頭，不停地謀害別人，他們的下場必然會悲慘至極。在現實生活中，人們可以現量見到，那些一向行兇作惡，偷盜搶劫、坑蒙拐騙

他人者，最終必然作法自斃，自食其果。這方面在世間智者中也有很好的言論，如古人說：“積善之家，必有餘慶；積惡之家，必有餘殃。”佛法中說得更細緻，如《寶積經》中云：“從諸善業感安樂，得見無邊諸佛土；從不善業感眾苦，墮諸惡趣燃燒處。”對這些因果，我們既然已經了知，理應徹底認清自利過患與利他之功德，而努力趨入修習自他相換菩提心的安樂道。

丑四、是故必要相換：

世間諸災害、怖畏及眾苦，

悉由我執生，此魔我何用？

世間一切災害、恐怖和痛苦，都是從我執而生，那麼我還留著這個惡魔做什麼呢？

我們生活在娑婆世界，經常要遇到地水火風、猛獸惡人、非人星曜等種種災害和怖畏；無論在六道中那一道，也免不了行苦、變苦、苦苦三大痛苦逼迫。而這一切災害、怖畏和痛苦，究其根源皆是由我執而生。月稱菩薩在《入中論》的頂禮句中說：“最初說我而執我，次言我所則執法，如水車轉無自在。”眾生墮入如同水車一樣輪轉不休的生死輪迴，飽受種種無有自在的痛苦，其根因即是人法兩種我執。其粗重明顯的痛苦，由人我執而生，其細微痛苦由法我執而生。因此，無明我執實際上是帶來一切痛苦災害的大魔，空行母瑪吉拉卓瑪說過：“有礙魔與無礙魔，喜樂魔與傲慢魔，此亦系屬（我執）慢魔中。”一切令人恐懼痛苦之魔，都是我執傲慢之魔所生，而且“魔

勇即我執，斷執魔名斷。”若能斷除我執，即斷一切魔鬼之名。密勒日巴尊者對山崖羅剎女也說過：比你更為惡劣之魔即我執，比你更多的魔是意識，比你變動更快的是分別。根巴仁波切在注疏中說：“我執，就是所謂的日紮魔，即能摧毀三界眾生的大魔。”翻開那些成就者的教言，這類教誡比比皆是。因而對我執這種生死眾苦之根本，對這種使自己長久陷於生死輪迴苦海的大魔，為何還要執愛而不斷捨，還要留著它做什麼呢？難道自己所受苦難還不夠嗎？作為初學者，若能真正從內心對我執的過患生起認識，那麼在遇到自他相換菩提心時，一定會毫不猶豫地趨入，將這種禍害根源的我執，強力地剷除消滅。

我執未盡捨，苦必不能除；

如火未拋棄，不免受灼傷。

假如不能完全捨棄自我愛執，必然不能根除一切自他的痛苦，就像不拋棄手中的火，便難免受灼傷一樣。

此處所言的我執，與中觀諸論中所言的我執有所不同，它是在薩迦耶見引起的我執基礎上，捨棄他眾而執愛自我的愛執。一個人不能徹底放下這種愛執，痛苦便會連續不絕，那麼也就不用說什麼根除他人的痛苦了。對此每個人都應該有體驗，比如說我們平時對自己身體、生命、財產等等，如果很執著，那麼天氣冷熱、身體四大變化、小偷擾亂……，這一切都要引生痛苦，而且執著越深越多，受的痛苦也就會越多越劇烈。乃至對自己執愛有一絲未斷，就免不了痛苦，因這種執愛是一切痛苦之源。作者

在此將自我執愛者比喻成用手執火的人，在火焰沒有被拋棄之前，他無疑少不了灼燒之苦，即使他痛得大喊大叫，拼命掙扎，但不放下火團，痛苦就不會離開，如果放開火團，遠離了這種痛苦之源，灼燒之苦也就不會無因無緣找上他；同樣，我執實際上是三界火宅中的毒火，在沒有遠離這種毒火之前，痛苦不會無因無緣停息。噶當派格西說過：“一切痛苦的來源是我，所以‘我’是應該遠離和拋棄的禍根。”

大家要仔細思維這些教言，平時我們總覺得生活中痛苦不斷，而對他人所遭受的違緣苦難，一般人卻毫無苦受，對此淺顯易見的事實，我們都明白，那自己為何不儘快放棄自我執愛，而努力修習自他相換菩提心呢？

故為止自害，及滅他痛苦，

捨自盡施他，愛他如愛己。

所以為了止息我執造成的自我傷害，也為了永遠滅除眾生的種種痛苦，我應當將自己完全施捨給他人，愛護眾生如同愛惜自己一樣。

如上所述，自我愛執是世間所有災害、怖畏、痛苦之源，一個人如果不盡捨這種執愛，就如同執火不捨，必遭燒灼。作為有智慧的人，在明瞭這些因果關係後，為了止息痛苦，應當立即中止自我執愛；而且作為大乘修行人，都發過願要利益一切眾生，消除他們所有痛苦，給予他們一切暫時與究竟安樂，為此更應及早地斷捨我執，努力修習自他相換菩提心，將眾生視為己身而加以愛護。如果自

己能深刻了知我執的過患，與自他相換的功德，對這種修法就會自動趨入，如同自己在往昔不顧一切地執愛自身一樣，此時會真誠地為了他人利樂而奮鬥不息。

在此，有些人可能有疑問：“既然對本來不存在的自我生執愛是一切痛苦之源，是顛倒迷亂執著，那麼執愛眾生豈不是一樣嗎？眾生本來也是空性嘛，那麼執愛他們也是一種錯誤執著，同樣是迷亂誤執，怎麼會有不同結果呢？”不錯，一切法本來無我，執愛自我與執愛他人同樣都是分別執著，但二者雖然都是分別執著，其結果不同卻於理無違。智作慧論師解釋說：“燈光與珠光，誤認為寶珠，錯覺雖無別，實義則懸殊。”其意是說一個人將燈光或珠光誤認為是寶珠，這兩種雖然都是錯誤認識，但其結果，誤認燈光為寶珠者毫無所得，而誤認珠光為寶珠者卻能循誤覺得到寶珠。同樣，執愛自己與執愛眾生雖然都是分別執著，但執愛自己如誤認燈光者，空無所得，而執愛眾生者，如誤認珠光者，最終卻會得到殊勝菩提心的摩尼寶。在修行大乘佛法取證無上菩提的正道中，自他相換是必不可少的一種修法。雖然它是一種分別執著，但它是隨順解脫之善法，是通向無上正覺天城的寶梯，與狹隘自我執愛有著天壤之別。這也像對諸法實有執著與對空性執著，同樣都是心所分別，但實有執使眾生無限地流轉輪迴苦海，而空性執著卻能引上解脫道，為我們帶來無上解脫安樂。所以，應該遣除疑惑，認識視眾生如同自己的執著有著深遠意義，應積極地投入修習。

意決定當知：吾已全屬他。

除利有情想，切莫更思餘。

心意啊，你一定要了知：我已經完全屬於他人，因此除了利益有情外，千萬不要再想其餘事了。

我們都曾發過誓願要為利眾生而求證菩提，也理解了修習自他相換菩提心的必要，因此自己必須從內心生起決心實踐自他相換修法。這種善心需要反覆串習，才能在相續中深深地紮根，時刻不忘。因此要經常反問提醒自心：心意啊，你要記住，“我”已經發過誓，將身口意、財產、善根等一切全部奉獻給眾生了，我已經屬於別人，因此你除了想辦法利益主人——一切有情外，其餘再也不要想什麼利樂自我，不然，你就會違背誓言、背叛主人而造惡業……。這是修大乘佛法者必須具足的心念，初學者從內心精勤觀修串習這種認識，比其他任何善法都重要。我們有些道友，在這方面做得確實不夠，但有些人為僧眾發心做事，才三兩天或一兩個月就不願幹了，成天說“自己要修法，要修大圓滿，修大中觀，觀修菩提心”等等。對僧團利益不關心，一心想著自己，還說要修菩提心、修大中觀等，這豈不是在說夢話或笑話嗎？如果真正能從內心時刻認識到自己已屬於所有眾生，而生起堅固利他之心，那即使表面上每天都在幹著一些微不足道的事情，而實際上功德卻是不可思議，那些無有菩提心攝受的修法如閉關、坐禪等等，根本無法與之比擬。《阿難請問經》中說過“菩薩具足一法，能守持一切如來勝法。何為一法，不

捨一切眾生是也。”從內心能做到不捨一切眾生，即能守持如來一切勝法，因此，我們除此之外東想西想還有什麼必要呢？那些一天到晚執著：“我的善根，我要修法，我要靜坐，我要……。”這些想法有什麼用呢？希望有志趨入大乘正道的修行人，能時刻牢記這點，時刻保持利益眾生的發心，而再也不要為自我構築輪迴鐵屋了！

不應以他眼，成辦自利益；

亦莫以眼等，邪惡待眾生。

你不應再用屬於他人的眼等肢體，成辦自己的利益，更不能以屬於他人的眼等身肢，造作惡業傷害眾生。

我們在發菩提心時，已發誓將自身一切奉獻給利益眾生之事業，既然身口意一切都如是獻給了有情，那也就不能再當成自己所擁有的東西，而應視為他人所擁有的物品。此處作者以眼睛為例，提醒修行人記住，這些眼等身體，已經屬於其他眾生，因而不能蠻橫無理地用他人之物謀求自身利益。某件東西已經施給別人了，然後又自己佔用不放，這種行為以世間規則去衡量，也是不合理說不通的行為。在梵文本中“成辦自利益”一句原為“為自利而視”，根索曲札仁波切說過：“如果這樣直譯，會更容易理解。”因為此句是以眼為例，說明大乘修行人自身的眼睛等已供施給了一切眾生，那已經屬於他人，我們也就不能為自利而搶佔它。其他耳根、鼻根、四肢等等，也同樣是別人的東西，我們不能再為自利而無理佔用。大家都是發過菩提心的修行人，如果不想沾染違背誓言，搶奪他人

所屬對象的惡業，對此應時刻牢記。

因為自己眼等一切都屬於他人，那樣也就不能再用來傷害眾生，邪惡地對待眾生，這是理所當然的事情，就像我們在平時不應以自身眼耳等肢分來傷害自己一樣。不損害有情，是所有佛弟子共同遵守的戒規，《別解脫經》中說過：“損害他眾非沙門。”作為大乘佛弟子，自身已完全屬於眾生，如果再搶用他人身體去損害他人，無疑更是罪上加罪。昨天上師如意寶在課堂上也講得很清楚：“作為一個受居士戒以上的佛弟子，千萬不能傷害眾生，不然戒律又何在呢？”

在梵文本中，此頌後兩句直譯過來，應為“不應以他手，為自利而動”，與前兩句意義大致相同。但在所有藏文譯本中，與如石法師所譯文句相近，都是說不應以眼等身肢而傷害他人，如賈曹傑大師在注釋中也如是解釋：“自之眼等，即不應於彼違悖而行。”也可能是當時藏文譯本所依的梵文本，與現在保留下來的此論梵文本有所不同，而造成了這種區別。

故當尊重有情；己身所有物，

見已咸取出，廣利諸眾生。

總之，應當尊重有情，以有情利樂為至上，自己所有東西，在發現後應儘量取出布施，廣泛地利益其他眾生。

本科判內前五頌，從兩方面解說了修自他相換的必要。首先，因為我執是世間一切災害怖畏痛苦的根源，若不完全捨棄，便無法止息痛苦，所以為了消除自他一切痛苦，應努力捨身施他，愛護眾生如同自己；從另一方面來

說，我們必須清楚，自己作為大乘修行人，已發過誓願將自身一切奉獻給了眾生，因而已屬於眾生的自身一切，必須完全為眾生利益而服務，不能再謀求己利而傷害有情。總結而言，也就是我們必須全心全力地修習自他相換菩提心，捨自身一切而利樂眾生。作者在此教誡說：應當尊有情利益為至上，而傾自身所有來利濟眾生，這是大乘行人修習自他相換的原則，也是每個修行人應自始至終遵循的正道。

有情是尊貴的福田，在助成佛道作用上，有情與佛相等，從這方面而言，修行人焉可不尊重有情呢？為了斷除自他一切苦難，圓滿成就菩提誓言，我們應時刻牢記教言：尊重眾生，時時處處以自身一切施予眾生。密勒日巴尊者也說過：“應當將自己口中的食物都掏出來布施給有情。”意思是自己最後活命之物也必須拿出來，供施給眾生，完全以眾生利益為重，而徹底拋棄我執。自己所有物品，不僅僅是那些有漏財產身體等物，還包括自己所有善根功德等，這一切也應全部迴向給所有眾生離苦得樂。《學集論》中說：“吾身及受用，三世諸善根，施與諸眾生。”阿底峽尊者所作的一個念誦儀軌中亦說過：“我之善心及功德，迴向眾生願成佛。”修行人能如是以利他菩提心盡施自身一切，就會如《寶雲經》中所言：“能圓滿施捨一切，即能證得菩提。”

子二、分說對治區別，分二：丑一、略說；丑二、廣說。

丑一、略說：

易位卑等高，移自換為他，

以無疑慮心，修妒競勝慢。

將自己與卑下、相等及高於己者三種對象交換易位，然後毫無疑慮地以易位後的身份，對易位前的自己生起嫉妒、競爭、我慢，藉此而對治煩惱，修習悲護之心。

我們平時看待其他眾生，往往有三種類型：低下、相等與高於自己者。而且因無始習氣，凡夫眾生總會對卑下者生傲慢，對與自己相等者生競爭之心，對高於自己者生嫉妒煩惱，以此而無法平等生起悲護關懷之心。針對這三種情況，自他相換修法也分三種方式，即是對卑下者換修嫉妒，對平等者換修比賽爭勝之心，對高者換修傲慢。再詳細一點說，即是觀想自己分別與這三種對象交換位置，比如對那些比自己卑下者，自己與他交換易位，觀想自己處在他那種卑下地位，然後對易位前的自己，面對那個高高在上者，仔細觀察由此而引生的嫉妒煩惱。以此換位觀察，我們可以深刻地理解低於自己者的痛苦，對他生起悲憫愛護之心，藉此有力地對治自己的傲慢煩惱。當然，以此相換而引生出來的嫉妒煩惱，也可一併看破其顛倒可笑本質，而徹底斷除。對那些與自己相等者或高勝者的修法，也可以此類推，以下將有廣說。

這三種修法，當然不是在同時觀修，因為凡夫相續中，嫉、爭、慢這三種惡分別念不會同時生起，而是針對不同對境，會生起不同惡心。當自己面對某種對境而生起某種惡心時，就應切實地針對它修習相換，把自己易於對

方位置，而細細地體驗觀察。對這種修法，我們不應有絲毫地疑慮，因為這是以毒攻毒，對治我執而助長慈悲心的有效方便法，並非是助長煩惱的方法。再者在前面也講過自他平等的道理，大家對此應該有過一些體會，只要自己能一心地觀想，便可將他人執為自身，真實地取受苦受。因此自己應全心全意地串習這種法門，對我們來說，這種修法是真正的如意寶，若能全力投入修持，傲慢嫉妒和爭強好勝煩惱，一定可以有力地調伏。

丑二、廣說，分三：寅一、於卑者換修嫉妒；寅二、與平等者換修對比心；寅三、與高者換修傲慢。

寅一、於卑者換修嫉妒：

蒙敬波非我，吾財不如波，

受讚他非我，波樂吾受苦。

他受人尊敬，而我卻沒有；我的財產遠遠不如他豐裕；他受人稱讚，而我備受辱罵；他稱心如意而我卻飽受痛苦。

此下逐次詳說三種修法。首先是對那些比自己卑下者修相換，觀想自己換在卑下者位置，以感受他們內心的嫉妒痛苦，與需求關懷憐憫的心理，藉此引生自己對卑下者的悲心與愛護，同時也挖掘出自己的嫉妒等煩惱進行對治。這種修法關鍵在於打破自他分別妄執，以專注有力的易位觀想，使自己進入對方角色或說處境、心理狀態，才能真實地現起感受。

在世間，有許多人與我們相比，在受人尊敬、財富、

讚譽、安樂等方面，都要相對地差一些。他們處在這種地位，作為凡夫難免會有許多苦受，因此我們必須對他們修相換，觀想自己處在其位置，而對易位前的自己修習嫉妒，真實地體驗那種卑下者的痛苦。頌詞中“彼他”都是指易位前的我，而“我吾”是指觀想成他人後的我，有些講義中分別稱為舊我、新我，賈曹傑大師釋“彼、他”是他人換為修習者原來的角色，而“我吾”為修習者易位為他人的角色，各種解釋意義都沒有很大差別。修習者與卑下者換位後，以卑下者身份開始觀修：“啊，他受人尊敬，而我受人鄙視；他的財富豐裕，而我赤貧如洗；他時時受人稱揚，而我處處受人訶責；他樣樣稱心如意，而我倍受痛苦；這多令我氣憤難平，他憑什麼享受安樂靜……。”以對易位前的自己生起嫉妒，感受卑下者渴求幫助關懷的心理，使自己承受那些痛苦。然後再回過頭看自己在沒有做這種交換修習前，自己對那些卑下者不但不生憐憫愛護善心，有時甚至生傲慢輕視惡心，那樣是多麼不如法與冷酷。自己從今後應以大精進修習菩提心，利樂他們，同時，回顧自己的嫉妒煩惱，也是多麼可笑，除為自己帶來痛苦之外，完全沒有意義，應徹底根除。

工作吾勤苦，度日彼安逸；

世間盛讚彼，吾之身名裂。

我必須勤苦工作，而他卻安逸度日；他廣受世人讚譽，而我卻身敗名裂。

有些低賤者終生勞作，像割草伐木、挖地建築等等，

白天晚上都很辛苦，還有一些人身名不佳，對他們也必須以大悲心修習相換。觀想自己處在其地位，然後再與原來的我對比：“我要如此辛辛苦苦勞作，而他終日悠閒安逸，不知辛苦為何物，生活過得一帆風順；不稼不穡者，坐享收成，而耕種者，飽受勞累饑寒，這多麼不公平；…他廣受世間讚譽，美名揚遍四方，而我一直默默無聞，甚至身敗名裂，臭名昭彰，他憑什麼得到這些，而我卻如此卑微……。”由於沒有福德智慧，許多人都陷入這種自怨自艾的苦惱境地，同時又會對高於自己者生起嫉妒煩惱，我們通過修習，可以感受這些苦惱。而且，在卑下者角色想來：雖然自己無有功德名聲，但並不能因此而受人歧視，因為自己再卑微，也會有一些超勝之處。

無才何所為？才學衆悉有，

波較某人劣，吾亦勝某人。

如果我毫無才學，那該怎麼辦呢？其實人人都多多少少有一些本事，他雖然比我強，但勝他一籌的大有人在，而我雖卑劣，但還會有某些人比我更低劣，因此他又有什麼了不起呢？

此處是與那些才學比自己低劣者交換，自己處在其位置，然後觀想：“別人雖然輕蔑我，說我一點才華學問功德都沒有，但是仔細想來，他並不能因此而小瞧我。因為才學功德，人人都會有一些，他（指交換前的自己）雖然比我要高明，但那只是他今生靠努力精進而得到，而且比他更高的人，仍然會有很多，那他有什麼了不起，有什麼

值得傲慢的呢？我縱然再差，也有如來藏，而且也具備了一些才學功德，比許多眾生要強一些，也就是說比上不足，比下還是有餘，因此，他憑什麼小瞧我，說我沒有才學呢？……”通過這種修法，我們可以現量感受才學低劣者內心的苦受，也會明了自己在平時不應鄙視輕蔑他們，而應努力地修習相換，以大悲之心幫助他們。

有些論師在此解釋說：卑劣的凡夫，相續中還是有一些才學功德，所以不用灰心絕望……。講到這裡，我想大家應該先在這些道理上弄清楚，使思路打通，以智慧解開相續中那些凡夫俗子的死疙瘩，然後一些問題就會迎刃而解了。為什麼說這些呢？因為我們中有些人總以為自己智慧低劣、福德淺薄、沒有學問、煩惱死結多等等，自己給自己找麻煩、找違緣，以此而裹足不前，甚至自暴自棄，將上師教言、佛法竅訣都棄之不顧，這樣實在是自找苦吃、毫無道理。作為修行人，要堅強一點，遇到困難障礙時，不要馬上就灰心喪氣，讓煩惱障蔽智慧，而應靜下來，好好地想辦法，意念上師教言、正法，拿起正法之劍去勇猛拼搏，那就沒有排除不了的障礙。自己再卑微低劣，如果能遵循佛法修持，最終也一定會得到改變，證得無上智慧功德。佛經中說即使是蛆蟲之類小含生，能發起精進則定能證得無上正覺果位，那何況人呢？所以有些人不要太自卑了，你雖然認為自己什麼都不行，低劣至極，但是你其實已經入了佛門，遇到了殊勝善知識與教法，那已經離解脫不遠了，而真正低劣的是那些無緣解脫者，那些天天在造惡業沈溺邪見之中者……。有些人走向了另一

個極端，認為自己才學功德廣大，很了不起，其實仔細想想，自己沒有什麼了不起。在世俗功德學問方面，比你高的人在這個世界中處處都有，還有那無量天神，與他們的福報智慧相比之下，你只不過是一條可憐蟲而已；再從出世功德而言，十方三世有無量佛菩薩與有殊勝功德學問的大修行人、大班智達，在他們面前，你又算得上什麼呢？大家能以這些殊勝法要之劍，去對治脆弱、傲慢之魔，就一定會連戰連勝，迅速克服障礙。而且以此推己及人，對周圍那些與自己有同樣苦惱者，自然會生起悲憫、幫助的善心。

戒見衰退等，因惑而非我；

故應悲濟我，困則自取受。

我戒律廢弛，見解退失等是情有可原的，因為那是由於煩惱所催而非我的意願，所以他作為有悲心的修行人，應該盡力救助我，如果在中間遇到了困難，他也應該安忍（或釋為：我自己也會安忍）。

對那些守持戒律不太清淨、正見也退失了的修行人，我們也應修習自他相換。如果易位至其位置，便可充分地理解其苦惱與發自內心的呼救，以此而引發大悲救護之心。自己觀想與他們相換，然後可以想到：“啊，雖然我戒律廢弛，見解衰退，甚至毀壞了，但這並非我心甘情願如此，而是煩惱惡緣在搗亂，在控制我，才導致這種惡果。作為修行人，我也希望自己能戒律清淨，獲得正見，得到無上解脫安樂。他（易位前之自己）如果有悲心，有

清淨正見戒律，就應該幫助與救護我，這雖然有些困難，但他作為大乘修行人，也應該欣然忍受……。”如是修習後，自己對戒律見解衰退者的痛苦有了切身感受，他們雖然對自己有嫉妒，但自己怎麼能因此而傲慢或對他們不理不睬呢？自己理應克服傲慢煩惱，以大悲寬容之心對待他們，也應安然忍受重重困難，盡心盡力幫助救濟他們。同時，也可掘出自己內心潛藏的嫉妒煩惱，予以認識後徹底剷除。

在此大家要注意，作為佛弟子，對破戒過患，應該有清醒地認識，這段時間我們聽了上師傳講的《讚戒論》，在這方面都有了一些認識。但是，比起破見來，破戒過患尚是稍遜一籌，因為破戒者如有正見尚可懺悔，而破見者對因果、正法等生邪見，如同壞自命根，壞自解脫眼目，這種罪過無法衡量。聖天論師在《中觀四百論》中說過：“寧毀犯尸羅，不損壞正見，尸羅生善趣，正見得涅槃。”正見是證得無上涅槃的根本，因而比戒律更為重要。巴珠仁波切也說過：“邪見者，縱於相續中剎那生起，亦能斷捨一切律儀，……不能趣入解脫之道，雖作惡業，也無懺悔之境。”明白了毀壞戒律與正見的可怕後果，我們不但應對言行心念嚴加護持，對那些戒律、見解者有所衰退者，也更應以猛烈大悲心，不畏一切困苦地幫助他們，以自身去代受他們的恐懼、絕望、孤立無援等種種煩惱痛苦，使他們迅速從極端危險境地中解脫出來。

然吾未蒙濟，竟然反遭輕；

波雖具功德，於我有何益？

然而我不但沒有得到他的濟助，反而遭到輕視，他雖然有才學功德，但對我又有什麼益處呢？

承接上述修法，我們在換至卑下者位置後，對易位前的自我，深深責問與怨恨：我陷於如此可憐、弱小無力的險境中，多麼希望他伸出救援之手，幫我一把，最少也想他應該對我表示同情、憐憫。然而可惡的是，他居然對我毫不關心，甚至從來沒有用憐惜的眼光看過我，更不用說主動以教言、用實際行動來幫助挽救我了。我在為持戒遇到違緣而苦苦掙扎時，他一點也沒有幫助我；我的見解不堅不深，乃至在遇惡緣而邁向歧途時，他冷冷旁觀，毫不為我指點，任我孤立無助地滑向深淵；而他還以為自己具有功德，是很了不起的修行人，將我這種因業障惡緣纏縛而在痛苦中彷徨之人，看成是糞土一樣。本來他不幫助也就罷了，可是他還要恥笑我，做這種落井下石的小人行徑，這樣他怎麼能算得上是有功德的人，完全是一個小人，冷酷無情的冷血動物，他的功德再多，又有什麼用呢？……如是狠狠地責罵易位前的自己，將其過失絲毫不留地抖露出來。大家認真地作這種觀修後，對卑下者的痛苦無疑會刻鏤心骨。再回想自己平時春風得意，因種種超人之處而自樂融融，對身邊那些悲慘眾生正在遭受身心痛苦，似乎完全已不聞不睹，這種態度實際上多麼自私、殘忍，在那些受苦者眼裡，你無疑是一個心狠如毒蛇一樣的壞人，是冷血動物！

你們大多數人很年輕，又生活在和平年代，所以沒有過陷於苦難而渴求救援的經歷。現在如果再不抓住機會進

行觀修，自己對苦難眾生很不容易生起來悲心。當然我執分別很強時，要真實地與他人相換，有一定難度，但熟能生巧，經多次串習後，一定能毫無困難地進入角色。自己進入卑下者的狀態中，就會發現一個人即使才華學問財富地位等各方面都很好，但他如果沒有大悲心，不能濟助陷於苦難中的眾生，那他這些功德也就毫無意義。輕視低下者是一種普遍的惡習，俗話說：“樂時親人滿堂繞，苦時淒涼無人問。”無垢光尊者在道歌中說過：“一個人失去名聲、地位、財產後，即使是原來最親熟的朋友，也不會理睬他了。”所以世間那些卑下而苦難的眾生，其處境無比淒慘，作為大乘修行人，我們對這些父母眾生，怎麼能不聞不問呢？理應多替他們想想，努力修習大悲救護善法。

不憫愚衆生，危陷惡趣口，

向外誇己德，欲勝諸智者。

他對無知無能、身陷惡趣口中的眾生，視若無睹，毫無悲憫之心，而且還在向別人虛誇自身功德，想以此勝過其他智者。

此偈也是將自己與戒見衰退者等卑下眾生相換後，站在他們位置，對易位前的自己修嫉恨，徹底挑出其毛病：他這種人，自認為才學功德超人一等，是大修行人，那他為什麼不救助我這樣陷於墮落邊緣而無力自拔的眾生呢？我們這些愚昧無知，為惡業之風所飄，戒體及見解正在衰退失毀的眾生，就如在惡趣毒蛇猛獸口中，即刻就會喪失

善趣安樂之命，他卻對這些悲慘景像視若無睹，一點憐憫心都生不起來，這是多麼自私冷酷啊！但他不但不知其卑劣，反而到處夸夸其談，虛誇他具有何種何種功德，想以此從名聲上壓倒別的智者，超過那些高僧大德。這種人真是太傲慢太可惡了，以他那種品德人格與才學，想超勝那些戒律清淨、廣學多聞的智者，就像野狗想勝過獅子一樣，無疑是癩蛤蟆想吃天鵝肉，白日做夢！……。如是狠狠呵責原先的自己，指出他所有的過失，也深切感受那些卑下可憐者的痛苦。

自己與別人換位後，站在那些需要幫助與關懷者的立場上，這時傲慢愚蠢、冷酷無情等，這些毛病缺點就會暴露無餘，對那些低下者的痛苦也會生起切膚之感。以此自己傲慢嫉妒煩惱會有力地得以止息，這些違品遣除後，悲心就會油然而生，做到時刻以恭敬謙虛與悲憫之心愛護眾生。如能反覆串習相換，我們一定會做到，也必定會很好地做到。

寅二、與平等者換修對比心：

為令自優勝，利能等我者，

縱爭亦莫得，財利與恭敬。

為了使自己優越超勝，那些在財產能力等各方面與自己相等的人，縱然發生爭吵也不惜，只希望能贏得更多的財利與恭敬。

對那些與自己各方面都相等者，凡夫很難抑止對比競爭之心，這種無謂的爭強好勝往往為凡夫帶來種種痛苦，

對修行人來說，這也是遮障菩提心生起的煩惱違品。因此，有必要以自他相換修法，去代受與自己平等者的痛苦，藉此也觀察自己的競爭之心，而作有力地調伏。

這種修法大致與前面相同，針對那些與自己在財產、地位、能力、知識等等各方面相等的眾生，以觀想相換，使自己變易為對方，然後對易位前的自己，發起競爭好勝之心。比如說他（易位前的自己）的財產、名譽等方面，雖然目前與我不相上下，但自己不甘心這種現狀，決心要高過他，因而內心不斷地想以各種方法取得更多名聞利養，以期在各方面都高人一等。為了達到這個目的，我不惜用爭吵、欺詐、造謠等各種不法手段，巧取豪奪，使自己廣受恭敬、讚歎、利養，而使他遠遠落在低下者的悲慘處境。

大家對這種修法不要有任何疑惑心。雖然說作為修行人，不應生任何貪瞋惡心，但是為了徹底斷除我執，消除嫉妒、競爭、傲慢等煩惱違緣，寂天菩薩以透徹萬法實相的智慧，為我們開示了這種殊勝方便法，自己觀想易位，然後對原來的自己視為肉中刺、眼中釘，惡毒地對待這個無始以來使自己墮入輪迴的敵人。如是反覆觀修後，我執煩惱就會得到消滅，而且從觀修中回過頭來看，那種競爭好勝之心不但毫無意義，而且唯有造罪而已。對爭強好勝之心熾盛者來說，如果真能趨入這種修法，其效果確實非同一般。

極力稱吾德，令名揚世間；

克抑波功德，不令世間聞。

復當隱吾過，受供而非他；

令我獲大利，受敬而非他。

我將盡力宣揚自己的功德，令名聲傳揚世間各方，而對他要千方百計壓制，使世人聽不到他有任何優點功德名譽。我更要設法隱藏自己的過失，使自己廣受供養，而對他要完全相反，盡力顯露其過失使他得不到分毫利養，使我今後獲得名利地位，倍受恭敬，而不讓他獲得任何名利。

按歷來高僧大德們的教導，我們對自身功德不能宣揚，而對他人的功德不能壓抑、抹殺；對自身過失不能隱藏，而對他人不能揭露過失。這是世間正士的高尚道德，也是出世修行者必備的人格基礎。但是對於那些我執煩惱深重的凡夫來說，這種高尚行為極難做到，自己要隱過揚德，而對他人呢，卻要揚過隱德，這使凡夫眾生往往陷於重重苦惱之中。當然，每一個凡夫修行人也都有類似煩惱，為此應來一個大轉換，從原來那種狹隘自我中跳出來，易位至他人處境，而將原先所執愛的我，當作競爭對手，時刻不忘打擊他、超勝他、厭憎他；將那原先自己不喜歡、不執愛者，現在完全當成自己。進入這種角色後，開始觀想應極力宣揚自己的功德，努力使自己美名揚遍人天等世間，而對那競爭對手，即原先的我，應千方百計地壓制、打擊，每當別人提到他，自己就立刻進行誹謗，給

他臉上抹黑，使任何人也無法知曉其功德。

假如能真實地與他人相換，那麼利用凡夫的讚自毀他惡習，也可以積累起很大功德，減輕我執，這種修法確實很殊勝。我們現在處於凡夫惡習之中，一聽到讚歎自己，就得意忘形；一聽到讚歎他人，就妒火中燒，因此而造下的惡業，很難計算，而由此所帶來的苦患，也就可想而知了。如果不想繼續陷在苦難輪迴之中，請大家務必珍惜良機，重視這種修法。

對待自身過失，一般凡夫也莫不是極力隱藏，而對他人的過失，卻很願意揭露宣揚。如果與他人相換，那麼利用這種凡夫習氣，對原先自己的過失，極力發露，而對他人，努力隱藏過失，這樣實際上也就做到了高僧大德們的教言，發露已過，而保護他人的名聲。使易位前的自己，所有過失都揭露無餘，得不到任何名聞利養恭敬，而使易位後的自己（實際上是他人）得到這一切安樂。

此處所言，主要是實修引導，因此很多講義中都沒有廣講。這種修法其實用不著多言，修行者只要稍加用心，趨入修法便可了知其殊勝之處。

吾喜觀望波，淪落久遭難，

令受眾嘲諷，競相共責難。

我自己心懷安樂，而希望看到他長久淪落苦難，慘遭不幸，我要使他成為眾人嘲諷的笑柄，成為眾人競相責難的對象。

凡夫平時在遇到與自己各方面勢均力敵的競爭對手

時，如果自己無法超勝於他，內心那種希望他遭受危難淪落受苦惡念，會不時生起，大家對此也許都有過體驗。作為修行人，自己一定要反其道而行之，極力使眾生得到安樂，而讓自己代受痛苦。因此，在與他人相換後，利用凡夫這種厚自薄他習氣，對易位前的自己生起競爭之心，使自己時刻保持喜樂之心，而以幸災樂禍心態期待他（即易位前的自己）長久落難受苦，處處遭受苦難違緣，而且時時遭受眾人嘲諷、欺侮，受到痛苦時不但無人幫助，反而受到別人責難，成為千夫所指、鄙視斥責的對象……。體驗到這番蝕心蝕骨的競爭痛苦後，我們也就不難了知平時那些相等者面對自己的痛苦，自然地生起謙虛、忍讓慈懷，願將一切痛苦失敗自取受，將一切勝利奉獻給他人，而自己那種與人爭強好勝的心情，也能徹底識破其醜惡面目，有力地剷除。

寅三、與高者換修傲慢：

據云此狂徒，欲與吾相爭，
才貌與慧識、種姓寧等我？
故令聞眾口，齊頌吾勝德，
毛豎心歡喜，渾然樂陶陶。

據說，這個不知天高地厚的狂徒，要想和我一爭高低，難道他的見聞、才智、相貌、種姓、財富等，能和我相比嗎？因此我要使他看到世人都異口同聲地讚頌我的功德，我因此而汗毛直豎、欣喜若狂，完全沈浸在喜樂之中。

卑下者有嫉妒之苦，相等者有競爭之苦，而比我們高者，也有其傲慢之苦，因此也有必要對他們修習相換，代受痛苦。真實觀想易位至其處境後，再來看易位前的自己，看那個比自己卑下者，讓心相續中驕慢煩惱自然地生起：哼，這個小爬蟲一樣的卑下者，居然不知天高地厚，還要和我一較高下。他也不想想自己那可憐的才智、見聞知識、相貌、出身、財產等，在這些方面哪能與我相提並論呢？與我相比之下，他無疑是蠢笨如牛、淺見之井蛙、醜陋如癩蛤蟆……。所以，我要想辦法讓他嚐嚐厲害，讓他佩服得五體投地，乖乖地臣服於我。而且要讓他看到，眾人無不交口稱讚於我，歌功頌德的聲音充遍世間，而我因此在每一根毫毛孔中都流露出喜悅，陶醉於四海之內，唯我為尊的快樂之中，昏昏然、樂陶陶。

在平時我們面對高者時，很難體察到他們內心的煩惱痛苦，在面對低者時，自心傲慢煩惱也很難察覺，而在與高者作相換後，對這些便了然於胸，能很清楚地察覺。真正能作實修，自相續中的傲慢、嫉妒等煩惱，便可暴露無餘，得到有力地調伏，而對高位者的痛苦，也就能自然地生起慈護與代受之心。

波富吾奪取；若為吾從僕，

唯予資生酬，其餘悉霸取。

他所有的財富，我一定設法奪取，如果他淪為僕從為我工作，我將只給他剛剛能維生的酬報，其餘全部霸佔為己有。

凡夫眾生在稍有財產、地位時，那種傲慢、蔑視他人之心，往往無法抑制。如果我們以相換修法，變易為他們，然後再來面對易位前的自己，也就不難理解其痛苦與希望：“哼哼，這個不知天高地厚的傢伙，就算他有些微財產勢力，憑我的力量，動一根指頭就會鬥垮他，將財產全部奪取過來，使他變成一個一文不名的窮光蛋。如果他識相，願意做奴僕，為我工作，那可以給他一點點工資，讓他勉強穿衣吃飯、維持生命，而其餘勞動果實，我將統統霸佔，據為己有。”《入行論大疏》中還說：“如果他沒有成為奴僕，那我就用腳踩在他頭上，惡狠狠地奪取他的一切，不讓他有任何享受。”通過觀修，我們也就容易明白該如何去對待世間那些高位者。作為發願要滿足眾生願望的修行人，應該恆時恭恭敬敬地做眾生的奴僕，除了基本維生資財外，不能對他人有任何要求。如果對眾生輕慢不願理睬，那就要徹底剝奪自身一切，逼迫自己為眾生做一個馴服的奴僕。《大圓滿前行引導文》中也說過，菩薩應像棉花一樣調柔，對眾生不能有任何驕慢。

世間人從上層到下層，都有著各自的傲慢煩惱。高官有其高位者的驕慢，乃至平民百姓也有其平民的驕慢，因此痛苦也就在所難免。通過相換觀修，我們不但能理解與代受其痛苦，對他們生起悲護之心，而且隱藏於自相續中的傲慢煩惱，也可徹底暴露，而得以有效對治。

令波乏安樂，恆常遇禍害。

波為墜生死，百般折損我。

我要想方設法使他失去安樂，恆常遭受禍害痛苦的折磨。因為他（即自我愛執）是使我墮落生死輪迴、飽受苦害折磨的禍首。

易位至他人地位後，我們對易位前的自己，應以一切辦法，使他失去所有安樂，恆常不斷地遇到苦難折磨，飽受艱辛痛苦，一天好日子也不讓他過。這種做法其原因並非有別，因為此頌中的“彼”，就是無始劫以來所執著的自我，是使我們墮入生死輪迴，在無數劫中飽受各種災害痛苦的罪魁禍首。無始以來，我們因為執著這個禍根——“自我”，而導致百般痛苦，現在要出離輪迴，必須先摧毀這個“我”。作為實執深厚的凡夫，執愛自身惡習十分深厚，要直接下手不太容易收效，所以寂天菩薩為我們指出了這種自他相換修法，用凡夫習氣對治習氣。換位至他人角色後，用盡辦法來折磨、斥責“他”，無始劫來他不停地殘害欺騙我，今天我終於有機會來摧殘打擊他，這確實是一件快事！

薩迦班智達在《普顯牟尼密意》中總結說：自己觀為卑下者，然後對高者修嫉妒，使自心感受那種妒火中燒的痛楚，此時自己應該醒悟，僅僅是觀想嫉妒，它就能使人感受如是難忍痛苦，那我理應斷除這種惡習；同樣對那些與自己平等者，相換修競爭心，使自心感受痛苦，以此醒悟到這種競爭之心所帶來的苦害，而生起徹斷它的心念，乃至逐漸消退、斷除；還有與高位者換位修傲慢心，感受這種煩惱所帶來的痛苦，而使自心覺悟其過患苦害，生起斷除的決心。根索曲札仁波切說：薩迦班智達在此所講

的，其實是總結論中上述內容。

我們在無始輪迴中不斷感受痛苦，無法出離，其根源即是我執，以此而區分自他，捨棄利樂福田之眾生，而愛執虛幻自我，因此《入行論》中這一大段引導，都是圍繞息滅這個“我”的修法。這不是口頭理論，而是要求我們循之踏踏實實觀修的方便法；這不是在講某個古老教條或某種觀念，而是我們應切身實踐於斯，以息滅痛苦的良方。

當然，菩薩所作的論章，每一句都有其內外密多種含義，因而對上述三種相換修法，也有不同解釋方法。我們在以前，總是貪執自身捨棄他人，想方設法逃避一切痛苦傷害，並對他人生嫉妒、競爭與傲慢，以此而積累了無數惡業。現在既然知道了自我愛執的過失，就要修自他相換把自己作為嫉妒、競爭、傲慢對象，善加修習而淨化這些煩惱，這種法門是對治自我愛執的特效靈藥。不管如何，大家只要緊扣修習自他相換，斷除自我愛執而利益他人的中心意義，無論選擇哪一種方法都不違背。

子三、換已如何修持，分二：丑一、以溫和而教誡；丑二、以粗暴法制伏。

丑一、以溫和而教誡：

沒雖欲自利，然經無數劫，

遍歷大劬勞，執我唯增苦。

心意啊，你雖然想追求自利，然而經過了無數億劫努

力，更飽嘗了無盡痛苦與艱辛，但是這種自我愛執只能讓你增加痛苦而已。

經過上述修習相換後，便可明白他人內心需要幫助利濟，此處作者接著教誡引導修行人，應當致力於這種大悲菩提心的修習。大家應深深地反問自心、提醒自心：心意啊，你不要再頑固不化了，從無始以來你就執愛自我，一直全力追逐自利，而且歷經了無窮無盡的艱辛苦難，但你所得到的呢？仍然是三界輪迴苦海，而且這種自我執愛惡習，只會越來越使你增加痛苦而已……。這一點，大家都會明白，自己墮入輪迴，其時間無有始端。在此無法計算的長久時間中，眾生一直重視執著不放的，都是自我，為了自己吃穿住、生存、安樂等等而奔波流轉。有些人就算是遇到佛法，也沒有捨棄這種自我愛執，就像有些人即使是來到寂靜佛教聖地，天天也要為房子、鋼爐、高壓鍋、牛糞及丫丫柴等這些雞毛蒜皮的小事而忙碌，所作所為全部都是為了貪執自我、滿足自我。眾生在此中造下了無邊惡業，以惡業所招感的痛苦，更是無法衡量，可這些痛苦有什麼意義呢？除了更增加自我執愛之外，更趨向痛苦深淵之外，毫無實義！只要沒有捨棄痛苦之源的我執，痛苦就不會終止，而且越執著自我，痛苦輪迴越會蔓延無盡期。《寶鬘論》中說過：“有我執造業，從業復受生。”有了我執，就會不停地造作各種輪迴之因——業，由業而不斷地轉生於六趣受苦。有關教證，在本論前面內容中，也反覆強調過，因此有緣聽聞到這些正法者，千萬不要再昏昏沈沈，錯失解脫良機了，應一次次地提醒自心：心意

啊，快醒醒，記住這一點，自我愛執是輪迴眾苦之源，你該放棄它了，快快進入利他解脫安樂大道！

是故當盡心，勤行衆生利。

牟尼無欺言，奉行必獲益。

所以，你一定要盡心盡力修習正法，精勤於利益眾生的菩薩行為，本師釋迦牟尼佛絕無欺人之言，依教奉行必然會獲得安樂利益。

利益眾生修習自他相換菩提心法門，實際上是解脫修行中至關重要的大事。因此，一定要認真專注，全力以赴地修持，以自身取受一切眾生的痛苦，而施予所有安樂，若能剎那行持，也不會再墮入輪迴惡趣痛苦之中，若能精勤行持不捨，在儘快時間中會得到成就。對這一點，不用有任何懷疑，因為這是三界眾生導師，至尊法王本師釋迦牟尼佛所說的諦實語、金剛語。本師釋迦牟尼佛不會欺騙任何眾生，《隨念三寶經》中說過，佛“語言清淨”，所說正法“義妙、文巧、純一、圓滿、清淨、鮮白”。全知米滂仁波切在此經典的注疏中說：語言清淨，其義指佛陀的語言遠離了八大語障。具足這種功德的佛陀怎麼可能有欺誑語呢？《寶性論》（藏文譯本）中也說：佛陀所說之語，不論是直接、間接，抑或暫時究竟，必定會對眾生有饒益。所以只要我們能依教奉行，修持自他相換菩提心，一定會得到利益安樂。雖然有些人可能在初修時會遇到違緣，作為歷來流轉輪迴的凡夫，這一點無疑難免，就像一塊一直往山下滾落的石塊，要讓它改變方向往山頂上走，

肯定要費不少力氣，但只要不懈怠修持，任何人最終都會得到成就。

堪布根巴仁波切說：當我們證得登地果位後，回顧以往，便會知道自己是因以前修自他相換菩提心的功德而現前勝果。奉行利他法門，有如是大功德，因此應盡心盡力地投入於利他修習中。在這種時代，哪怕只是作一剎那觀想，也有巨大功德，《寶雲經》中說過：“在末法時代，對三寶起信心者，甚為稀有；相續中能生起大悲心者，也甚為稀有；能於一彈指間，生起菩提心者，尤為不可思議。”大家都想成為真正的修行人，對此焉可不時刻存念於心，體諸於身邊的每一件小事呢！

**若汝自往昔，素行利生事，
除獲正覺樂，必不逢今苦。**

如果你從往昔至今，一直修習這種利他菩薩行，那麼除了獲得究竟圓滿的正覺大樂之外，必定不會遭逢現在的煩惱痛苦。

以上從追求自利的過害方面作了闡述，此處再從另一方面出發，反問自心：假如你往昔就像諸佛菩薩一樣，放棄自利而專一修持利他菩薩行，那今天的結局又會是怎麼樣呢？除了與諸佛菩薩一樣，享受出世解脫大安樂之外，絕不會像今天那樣有重重煩惱痛苦。這一點各自反省，觀察自相續中自我執愛惡習與利他善習各占多少比例，便會明白自己在往昔的作為。假如在以前一直將眾生如同自身一樣愛護，或者只是稍有串習，那麼現在自相續也不會如

此惡劣，專門執著自我不捨了。修習自他相換菩提心，利益眾生，口頭說當然比較簡單，但真正要發乎內心，體諸於實際行動，一般凡夫確實有不少困難。有些人今天在課堂上聽了利他菩提心的功德，很激動地合掌發誓要捨棄自我、利益他人，但一出經堂門，受到了別人譏毀、非理侮辱等，卻無法轉為道用，馬上就忘了誓言。本師釋迦牟尼佛在因地修習菩薩行時，眾生割取他的肉骨、取走他的一切，他老人家的利他善心也毫無動搖，對比一下這種差距，便會了知，發菩提心捨棄自利而專利眾生，我們在往昔很缺乏串習。從我執惡習看，自己在往昔無疑虛耗了人生，從來沒有趨入菩提心法門，因此而導致了今天的重重苦惱。五濁惡世中的眾生，生活根本沒有一點安樂可言，處在這種惡濁世間，每個凡夫似乎都是煩惱重重、痛苦不絕，每個人都在為了自己而憂心忡忡、狂躁不安。如果再不修習利他善行，這些痛苦絕不會自動止息，而只會越來越嚴重。

巴珠仁波切說過：“眾生如果在以前精進修持過佛法，那現在已經得到了如來果位，至少已經得到了不墮三惡趣的把握。”我也是經常這麼想：我們在座諸道友，不要說在前世，如果在即生之中，從小就學習佛法，小學時學基礎，中學時聞思顯宗的五部大論，畢業後然再修學密宗，那麼現在相續中肯定有了穩固的正見和修法，今生中再精進下去，獲得普賢王如來果位都沒有多大困難，更不用說息滅輪迴眾苦了。但可惜可歎，我們遇到善知識太晚了！

所以大家都應當為此生起一種強烈懊悔心，嚴厲地遣責自己：咳，如果早一點遇到佛法，趨入了利他菩提心的修習有多好，至少不會像如今一樣，性格這麼剛強粗暴了。現在遇到了這種殊勝機緣，我不能再錯過而使以後生悔恨了。

**故汝於父母，一滴精血聚，
既可執為我，於他亦當習。**

總之，既然你能將父精母血聚合而成的身體，執著為自我，那同樣對其他眾生，也應如是修習相換，當成自己一樣去愛護。

此頌的內容，在本品前面偈頌中，已有過講解，但前面是用來略明自他相換可行之理，而此處是用以闡述如何實際修持的方法。在初學者看來，要修持菩薩的捨己利生善行十分困難，然而這只是未明修法次第而產生的一種非理猶疑而已。自他相換菩提心法門，只要循序漸進串習，必然會得以成就，這個過程應像我們執身為我一樣。父母精血聚合而成受精卵時，它並不是我的身體，但以中陰心識強烈執著串習，最後發育成長出生後，我們便會自然地執著它為自身，將這種毫無“我”的東西當成了自我。同樣，現在其他眾生，雖然不是我自己，但從當下開始，我們去串習將眾生視同己身般執愛的習慣，以智慧加以引導，經長期串習後，最後無疑會像執著非我之身為我一樣，而愛護一切眾生如同己身。或者就像登地菩薩一樣，像阿底峽尊者的上師慈氏瑜伽者一樣，完全可以將他眾執

為己身而愛護。

堪布根巴仁波切說：“不管任何一件善法，首先修持時，都會有一些困難，但經過反覆串習，最終一定會習慣而容易。”對此大家都有過體會，比如說修曼荼供，開始時左手拿曼荼盤與念珠計數，右手要拿米，口裡要念誦偈文，心裡要觀想，很不適應，往往弄得顛三倒四，狼狽不堪。但修完一定遍數後，也就得心應手，毫無困難可言。在修持自他相換菩提心時，我們也應不為開始的困難所嚇倒，而勇敢堅毅地趨入修持。《無邊功德讚》中說：“縱聞亦於今世生苦害，亦未長久躬行廣大行；彼等難行若修自然成，若不修習功德難增長。”希望大家牢記，聽聞殊勝法要後，若不趨入修習，功德仍難增長，今生苦難也無緣止息，而後世情況呢，更是可想而知了！

根索曲札仁波切在講義中也說：“作為初學者，要直接趨入捨自利他菩提心法門，當然會有困難。但首先應該了知該法門的功德，使自己生起信心，再三發願要在相續中生起殊勝菩提心，同時猛厲祈求上師三寶大悲加持。時時刻刻如是觀想，以上師三寶的加持力，自己不懈的熏修力，到一定時候，就會自然生起大乘地道功德。”在座有些道友，在兩三年前，還是一名闖蕩江湖，性格粗暴的“好漢”，但是現在呢，已變成了一名調柔寂靜的修行人，這就是串修功德的最好例證，望諸位能再接再厲！

在對待自身過失上，一般凡夫會極力隱瞞，而修行人也應與其逆向而行，自己身口意方面所有大大小小過失，都應毫無覆藏地在眾人前作懺悔。大家都知道，奔公甲格

西，他在家時是一名好漢，打仗時可以獨對四十個敵人；出家修行後，他在與我執煩惱大敵戰鬥時，更為勇猛，哪怕我執妄念稍動，要為自己謀求一碗酸奶，也被格西察覺，予以了迎頭痛擊。真正的修行人，應像奔公甲格西一樣，對最微細過失，也不要覆藏，而應在眾人前發露懺悔，使自我愛執這個大敵，毫無藏身之處。阿底峽尊者在《菩薩寶鬘論》中說：“日日夜夜三時中，恆時守護自根門，發露自己之過患，不覓他人之錯失。”圖美仁波切也說過：“是故恆察己過失，斷除其是佛子行。”大家翻閱大乘論師的著作，類似教言有很多，因為這是一個修行人基本行為準則。

在梵文譯本中，此頌最後一句為：“佛前誠懺悔”，但所有藏文譯本中，都是“眾前誠懺悔”，當然“眾前”也可解釋為“諸佛聖眾前”。一般人在聖尊前很願意發露已過，這是如法行為；而在一般道友或是眾人前，不願發露懺悔過失，這就有些問題了。作為修行人，如不能“敬眾如敬佛”，他的菩提心也就不會成熟，在末法時期，修行人對此尤應重視。

顯揚他令譽，以此匿己名；

沒自如下僕，勤謀眾人利。

我要廣泛地宣揚他人的名譽功德，藉此隱藏自己的名聲，我要像役使僕從一樣奴役自己，為眾人精勤地謀求利益。

作為修行人，必須隱藏自相續功德，不能讓自己的虛

假名聲到處傳揚，而對其他人，則需要以清淨心觀待，時時讚揚其功德。如果以清淨心觀待他人作為，無疑都會有其功德優點，而自己真心誠意地隨喜讚歎，不但能淨化自心，獲得功德，使他人增加名譽，也可藉此隱藏自身功德，減少道障。在眾生面前，修行人必須盡心盡力做有益的事，斷盡我執而將自己像奴僕一樣役使，辛勤不息地為有情謀求利樂。

凡愚者都會想盡辦法壓抑他人的聲譽，顯揚自己的功德，讓眾生做奴僕，為自己謀利，以此而增深自我愛執惡習，墮入更深的輪迴。而在實際上，他們如是做，並不能如願以償地得到所希冀的名聲與利益，有一個教言說：要得到高位，必須先給別人做很多事情，若要得到名聲，必須讚歎他人功德。這是必然的世間規律，你如果一味誹謗壓制他人的名聲，剝奪勞動果實，自己最後會身敗名裂，也得不到任何安樂。我們了知這些道理後，在日常中應切實注意，要不然自己一舉一動都會成為日後懊悔的因，《大智度論》中說：“應做而不做，不應做而做，懊悔火所燒，後世墮惡趣。”要克制自讚毀他、厚自薄他惡習，而稱讚他人，為他人謀利，開始時肯定會有些困難，但這是大乘修行人必須做到的事，如果自己能致力於此，使自相續得到轉變，哪怕只是內心經常想想，對來生也會有很大意義。

此身過本多，遮寡奚足誇？

故當隱己德，莫令他人知。

自己本來就是罪過累累之人，暫時生起的小功德有什麼值得宣揚呢？所以我要盡力隱藏德學，就連任何人也不讓知道。

偈文中的“此身”，並非單指身體，而是代表補特伽羅之自我。凡夫之自我，其自性即是罪過，充滿了種種煩惱罪業過失。這種業識纏結而成的自我，即使有少分功德，比如暫時有一些學問、持戒功德等等，都不會有多大可靠性。這一點，大家務必要明白，尤其是各位在學院修學了多年的道友們，自己雖然在數年中聞思了戒律、中觀、大圓滿密法，在某方面自己暫時具備了一些功德，但這並不值得誇耀。這些只是暫時的，如果不能進一步穩固，可能很快就會發生變化，在沒有證得徹底超越三界之果位前，自己的功德與過失比起來，根本不值得一提。巴珠仁波切說過：“三界中一切都是無常的。”自己暫時的修學境界並不值得宣揚，也沒有真實可靠性，就像有些人的性格一樣，今天是“笑面羅漢”，明天就會變成“忿怒金剛”。因此，自己有些微功德學問，千萬不要在他人前顯露，而應時時反觀自身，提醒自己尚是業障罪過累累的凡夫，心念言行處處是貪瞋癡罪業煩惱。相比之下，如同身負巨債之人，暫時得到了一點微薄財產，根本無法長期保留，哪值得誇耀宣揚呢？

如果自己獲得一些不退功德，比如說我們現在聞思《入行論》，其中一些竅訣自己可以永遠不離，直至臨死前都能念念不忘，那時你心滿意足倒也無妨。但是對一般凡夫來說，今天聽得清清楚楚的一些內容，過了幾年後就會

絲毫不存，不可能恆常存在；而過失方面，卻是天天在犯，如果不有效地對治，幾年後，可能會更厲害。現在的功德只是暫時，而過失卻是長久，所以自己不應為眼前的小功德沾沾自喜，到處宣揚，而應深藏不露，唯有如是方有真實成就之時。從歷史上看，高僧大德除了特殊度化某些眾生的需要外，從來不顯揚功德。佛經中說過，修行人應“不宣自德，不隱己過”，大家對法王如意寶的言行現量可知，本來他老人家在學問、修證等各方面的功德都無有邊際，但除了必要時給弟子們講一些夢境授記外，老人家從來不談神通功德。密勒日巴尊者在道歌中曾教誡弟子：如同雪山雄獅，林中猛獸，大海鯨魚，若能善隱，必少招敵；同樣，修行人的身體、修法、功德，若能善於隱藏，必少招違緣，順利得以成就。望諸有心者謹記！

往昔為自利，所行盡害他；

今為他謀利，願害悉歸我！

總之，以前為了謀求自身利樂，我對他人所作的儘是傷害惡業；現在為了他們謀求幸福，願這一切禍害都歸於我自己！

總結以上所述，我們在修習自他相換時，必須與自己在往昔所持觀念行為相反。在無始輪迴中，自己的一言一行，所有心念行為，其目的皆是為了自利，都為了謀求諸如我的飲食、財產、生命、名聲、眷屬……。為了這些目的，自己所作所為，幾乎全部都是對他人有損的惡業。大家反觀自身，就會發現在自利心很強時，我們的心念行為

經常會損害眾生。比如說在自私自利我執煩惱催動下，內心經常對他人生貪瞋嫉妒惡心，口中所言也會充滿欺騙離間等有害語，身體行為上也會做殺、盜、毆打等惡業……，詳察自己三門在往昔的作為，幾乎全部是損害惡業。現在通過善知識教導，自己已了知這些非法惡業的苦害，而且也發了菩提心，要為所有眾生謀福利，因此，要將一切眾生視如己身拔苦予樂，將以前所作的損害惡業，全部由那個無始以來所執愛的“自我”承受。

《法句經》中說：“無樂小樂，小辯小慧，廣求大者，乃獲大樂。”其意是說凡夫眾生追求自利，即使得到暫時世俗小利樂，實際上毫無真實安樂可言，只是一些小辯才與小聰明而已，而修持佛法者，追求廣大解脫事業，才能獲得大安樂。無始世來我們因追求自我利樂，而墮入了三惡趣的“無樂”或人天的“小樂”處境中，一直得不到解脫大樂，因此現在應及早從迷亂中醒悟過來，追求究竟大安樂。當然，這種追求當循佛菩薩的足跡，以智慧引導自己去走正道，《大智度論》中云：“世間人心動，愛執福果報，而不好福因，求有不求滅。”世間人只知追求安樂果，而偏偏捨棄樂果之因，只知求有（世間小樂），不知求滅（寂滅大安樂），與佛法顛倒而行。想現前無上安樂佛果，應當勤積其因——福慧二種資糧，不然你雖在日夜不停地想得安樂，而不勤積二資，也只能是說食不飽。如果希求無上安樂，現在必須在因上下功夫修行，勤修自他相換，斷捨我執煩惱，消盡惡業，這樣最終必定會讓自他得到無上安樂佛果。

對這種修法，大家不要有任何疑惑，看看自己身邊諸人，我想各人都應該有很深體會。在周圍道友中，那些能捨身為公、為他人利益而捨棄自利的道友，他們處處為他人著想，時時饒益著眾生，而他們本身也因此廣受稱揚，所作事業在三寶加持、人天護持下非常順利；而自私心很強的人，他所作事業經常受挫，別人見到他也很討厭，甚至連名字也不願聽到……。本來不願意講這麼多，但是看到我們有些人尚在迷惑之中，警鐘不得一敲再敲，禪宗門下有句話：“迷時千卷少，悟時一字多。”真希望所有人皆能領會這些殊勝教言的意義，那時我也就不用這麼多言了！

莫令沒此身，猛現頑強相，

令如初嫁媳，羞畏極謹慎。

如是修行時，千萬不要讓自身行為猛烈地表現出粗暴頑固的態度，應該像剛剛嫁人的新娘子一樣，略帶羞澀，畏人譏笑而謹慎地約束言行舉止。

在往昔沒有修學佛法時，自己常常隨心所欲地說話做事，隨順著煩惱習氣，造下了無量無邊損害惡業。現在自己入了佛門，受了菩提心戒，那麼一切心念行為再也不能恣意妄為，而應時時加以檢束。自己在平時應嚴守律儀，對治惡習，在言行舉止上不要再像以前那樣粗魯，內心不能粗暴頑固，剛強不化。如果不如是修持，自心像頑石，那麼上師每天給你澆灌佛法甘露，也沒辦法取得效果。

修習自他相換的菩薩在眾生面前，應持著恭敬態度，

如同剛剛嫁人的新娘子一樣，在家人面前，表現出差澀、畏懼譏笑訶責，言行上無不小心謹慎的態度。在作者那個時代，初嫁的新媳婦，可能很難做吧，因家人都很關注，她在言行方面不得不慎，舉止動靜之間，都得檢束自心。假如我們在修行時，也持守著類似心態行為，言行一定會如理如法。自己以往對父母眾生造過那麼多損害惡業，現在明白了怎麼能不羞慚呢？一切眾生皆是諸佛之愛子，諸佛視同己身，也是我們成佛必須的福田，那怎麼能不畏懼呢？自己應如《梵天所問經》中所說那樣：“應知菩薩者，譬若新婦。”所行所言無不戒慎，以守護眾生的信心。

堅持利他行，切莫傷眾生。

妄動應制止，逾矩當治罰。

你一定要堅持利益有情，千萬不能再傷害任何眾生，如果妄念蠢蠢欲動，應及時制伏止息，如果心念違越了戒規，應當嚴厲處罰。

堪布根巴在講義中說：“此偈所言的，即是饒益有情戒、攝善法戒、律儀戒的總結。”作為大乘佛子，必須時時告誡自己要遵循大乘佛法去做，否則便會步入歧途。無著菩薩在《經觀莊嚴論》中說：“利益眾生事，隨時不過時，所作恆無謬。”這是佛菩薩時刻不忘的法業，恆時無有錯謬的事業。我們作為修學者，理應朝這個方向去努力，以菩提心攝持自三門，堅持利益眾生。

在趨入佛法後，自己無論如何不能損害眾生，這是本

論中已反覆強調過的內容，也是一個沙門必須秉持的律儀。為了時刻做到堅持利他，切莫傷眾這兩條，必須時刻以正知正念來護持心相續，不讓它妄動，像調伏大象一樣，長期約束調教它，及時制止不法舉動。如果能恆護正知正念，自心煩惱苗頭剛萌芽，就及時察覺，那時極易調伏糾正，使它歸於正道，不違越“諸惡莫作，眾善奉行”的戒規。但不慎之時，正知正念失去了，妄念肯定要違越警戒線，闖入禁區造貪瞋惡業，這時初學者應以極為嚴厲的手段，狠狠地處罰它。在這方面噶當派格西們給後人留下了許多榜樣，在前面內容中，也講過不少公案。我們如果能效仿這些先賢大德們，自己一定會迅速成為合格的修行人！

**丑二、以粗暴法制伏，分二：寅一、制伏意識；
寅二、制伏身體。**

寅一、制伏意識：

縱已如是誨，汝猶不行善，
衆過終歸汝，唯當受治罰。

心啊，雖然我已經如是教誨過你，如果你還不肯依教行善，那麼將來一切過失都將歸咎於你，那時只有嚴厲處罰你。

為了讓習慣執著自我的心意得到轉變，以上用溫和方式，進行了種種勸請放下自我執著、利益他人的教誡，對有些人來說，這些教誡也就會足夠起到作用了。但眾生根機不一，特別是末法時代，眾生惡習積重難返，頑固難

化，這些溫和的教言雖然反覆聽了，但自心好像一點也沒有改進，跟原來一樣惡劣，頑固地執愛著自我，不依教行持利他善法。在這種情況下，我們便應改變方式，對執迷不悟的自心以粗暴嚴厲方式，進行強力制伏，使它無法抵抗逃避。自心不聽溫和地教誡，我們也不能再客氣，既然它不聽教放棄我執去利益眾生，那麼當下與將來的一切過失錯誤都應歸罪於它。萬法根本是自心，所有罪業實質上是自心迷亂顯現而產生，所以，將一切過錯歸罪於執迷不悟的心識，這一點不冤枉它。只要它現起自利害他之念，立即以種種有力手段處罰它，一絲也不放鬆，逼迫它改變到利他善道上來。這就像大人調教小孩子一樣，如果慈母以溫和的言教沒辦法使之改變惡習，那嚴父就會以嚴厲辦法來教育，或斥責或者好好打一頓，那時再調皮的小孩也會老老實實地依教而行。心識在無始劫輪迴中，熏染起自我愛執惡習，其頑固難化程度遠比頑童厲害，不採取有力手段去強迫它，更難改變。因而真正的修行人，在對治我執惡習時，必然會勇毅而嚴厲，不給自我愛執這個怨敵有任何逃避之機會。

昔時受汝制，今日吾已覺，

無論至何處，悉摧汝驕慢。

往昔我愚笨無知，完全為你控制，如今我已經覺曉了你是一切罪惡痛苦的根源，無論你到哪兒，我都要將你的狂妄我執驕慢摧毀無餘。

因無明我執，眾生虛枉地墮入輪迴之中，在無有邊際

的苦難中飽受煎熬，如果能掙脫無明我執妄心，則眾生怎麼會有貪瞋煩惱與無盡苦痛呢？我們為我執妄念所制，在苦海中漂浮至今，就連一剎那自在安樂都沒有過，對每一個有情來說，這種妄念確實是最為歹毒的仇敵。如果是一個有理智者，對之怎麼能不置之死地，而任由它折磨奴役呢？現在通過《入菩薩行》加持，我們都有緣了知到自我愛執妄心的惡毒面目，不甘受苦者當自立自強，以強力手段降伏這種妄心，摧毀它所有的危害。強力手段，當然有多種，從世俗來說，自心警醒、堅強，不留任何餘地地斥責消除我執惡習；然而最有力的手段，即是以甚深般若去觀照，勘破其虛偽外相，而徹斷其根源。這便是接下來《智慧品》所闡述的內容。在《智慧品》中，作者引導我們以文殊智慧寶劍撥除無明我執雲翳，徹底覺悟自心離一切戲論之大空性本面，這是妄心再也無法抵抗的“暴力手段”，是它最為怖畏、威力無比的智慧武器。

認識了無明我執的有害本質後，作為修行人，從此應時時刻刻緊持正念之劍，與這個怨敵作殊死決戰，以雪無始以來受制於它的奇恥大恨。無論它到哪兒，也無論它如何狡猾潛藏，自己當睜大智慧的“火眼金睛”，照破其原形，毫不猶豫地消滅這個傲慢大魔。所謂傲慢，即是本來沒有某種功德而執計為有的一種無明妄念，在心性本面上，“我”本來不存在，而我執妄念卻執著有實實在在的自我，所以這種我執通常也稱之為“傲慢魔”。當然，五根本煩惱中的傲慢心，其根源即是我執妄念，一個人如果沒有降伏傲慢，其我執煩惱無疑也沒有得到降伏。真正降

伏了我執的修行人絕不會有傲慢煩惱，高僧大德們的表現便是最好證明。五世達賴喇嘛曾說過：“我和普通人家的孩子沒有區別，只不過是因為歷史傳統讓我得到了這個位置。雖然身處這種地位，但我的智慧等並不比別人高，我超過他人的一點功德也沒有……。”五世達賴是非常了不起的大德，其事業非常廣大，智慧神通也高不可測，他如是謙虛，正是體現出降伏了我執傲慢魔的修證功德，與世間那種稍具名利之凡夫完全不同。大家只要留意觀察，從往昔高僧大德們所作事蹟中，也一定可以學到無論何時何地悉摧我執傲慢的殊勝法要。

今當棄此念：尚享自權益。

汝已害他人，莫哀應盡力！

現在你應該捨棄利益自己，以自我享受為主的想法，因為我已經將你賣給所有眾生了，你不要悲傷難過，盡力去服務眾生吧！

心意啊，現在你不得不拋棄無始以來所持守不放的自私自利我執惡念了。雖然我已反覆教誡過你“放棄自利，放棄我執”，但你一直不肯依教奉行，所以我不得不用強制手段，將你賣給他人，使你不得不老老實實地聽從使喚，為他人服務。這就像一個僕人，因為他不聽從命令為別人服務，最後就將他賣給別人，那樣他也就無法可施，只有老老實實地為別人幹活。

既然已全屬於一切眾生，像完全隸屬於他人的奴僕，那麼再也不能計較自利，為自我享受而謀劃了。作為修學

大乘佛法的行人，大家應時刻牢記：發過菩提心後，身語意全部已交給了眾生，自己不應再有自主權，利用它們來尋求自利，而應時時刻刻利用三門為眾生謀求利樂。有些人對此可能不太明白，用個形像比喻來說，這好比某家女孩，長大後嫁給別人家，那她也就是別人家的成員了，不能再一心為父母家中勞動。我們在發菩提心時，也就已經進行過將自己“出嫁”給所有眾生的儀式了，自此以後，身語意三門應當精勤地為眾生服務，謀求利益，而不能再像原來那樣，一切為自我而行動。本來自己所計執的“我”，並不能與自心分開而言，因所謂的“我”，只不過是自心迷亂執著，但此處將二者分開，以擬人化手法進行破析，這就像《定解寶燈論》中問者與答者一樣，其實他們是同一個人。自己與心意分開，對心意進行粗暴地對治，並且告訴它：“我將你出賣給別人，你也不要悲哀難過，那樣也沒有什麼用，老老實實為你的新主人——所有眾生，去盡力服務吧！不管遇到多大困難，你也不要退失利他之心，因為你已是屬於他人的奴僕，不管主人如何對待，你也只能忍受，否則，命運也就可想而知了。”

若吾稍放逸，未施汝於眾，

則汝定將我，販與諸獄卒。

如果我稍微不留意，沒有將你布施給眾生，那麼你一定會執著自利而造惡業，最終將我出賣給地獄獄卒。

有些心意可能比較固執，會因此而想：“我沒有做什麼不好的事，為什麼要把我賣給眾生呢？”此偈便是對這

類心念作回答。凡夫眾生的自我愛執習氣十分頑固，一般人雖然入了佛門，聞思過教理，也相似地修習過一些對治法，然而這種習氣並沒有那麼好調伏。自己只要稍有疏忽，失去了正知正念，它便要重新恢復，仍然執愛自我，而不顧利益他人。在這種惡習迷惑下造業，其後果十分可怕，在不知不覺中，這種惡心便會將我們出賣給地獄獄卒，令自己飽受長劫痛苦煎熬。所以，對這狡詐惡毒心念，明智者應先下手為強，趕先一步將它賣出去，不給它造罪機會，以免它使自己造業墮落，毫無意義地感受著三惡趣痛苦。

如是沒屢屢，棄我令久苦。

今憶宿仇怨，摧汝自利心！

我曾經多次因大意疏忽而被你出賣，並且因此而長久地受苦。如今回憶起這些宿怨，氣憤難平，我一定要徹底消滅你這自私自利的心！

此時心識也會狡詐地反駁：“我和你相依為命，共為一體，何曾出賣你呢？”面對這種“煙霧彈”，大家千萬不要迷惑，而應進一步揭開陰毒面目。也許你真的想不起來，也許是假的想不起來了，但不管你怎麼狡辯，實際上你曾把我無數次出賣給地獄閻羅獄卒。每一次都令我在百千萬億年中，忍受火燒油炸等劇苦！佛菩薩與眾多大成就者的無欺教言，都可以證明你的罪惡，如果我稍有修證功德，也完全可以回憶起這些血淚斑斑的往事，今天你卻如此陰險地否認事實，難道你還嫌把我害得不夠嗎？想起這

些深仇大恨，我怎麼能克制對你的怒火呢？不把你這自私自利惡念怨敵徹底消滅，我絕不罷休！

這些教言，不是口頭理論，修行人應當從內心生起這種信念，對我執妄念生起不除盡不罷休的決心。作為初學者，我不敢說大家應時刻記住，但最少每天也得一兩次，一兩個小時，反觀自己三門：我現在所作是在隨順我執惡念呢？還是在隨順利他善念呢？……滴水可穿石，只要如是精勤不懈地串習，任何人皆可成為真正的菩薩。

若汝欲自惜，不應自愛執；

若汝欲自護，則當常護他。

如果你想珍惜自己的安樂，那就不要再頑固地愛執自己了；如果你真想保護自己以免受苦難，那麼就應當經常愛護他人。

不管有情陷於六道中哪種狀態，避苦趨樂的希求都相同。然而，愚癡頑強的心意啊，如果你要自我愛惜，追求暫時究竟安樂，今生後世乃至生生世世永恆大安樂，那就請你務必明白，自此之後，不要再盲目愛執狹隘而虛妄的自我了。自我執愛如同毒藥一樣，如果不徹底捨棄，那麼你永遠不會得到安樂，無垢光尊者在道歌中說過：“若不摧毀我執山，永無滅盡迷亂時。”如果不摧毀無明我執的邪見大山，迷亂輪迴痛苦顯現永遠不可能滅盡！滿益大師也說過：“內不見有我，則吾無能。”如果不能從內心斷除我執，那修行也就沒有什麼功效力量可言。修持正法的根本就在斷除我執迷亂，這就像除滅一棵大樹，如果斷其

根，則整棵大樹自然死亡；同樣，如果斷盡我執之根，則三界輪迴迷亂顯現自然滅盡。因此，大家如果希求安樂，無論如何也要讓自心清醒地認識到：必須捨棄自我愛執！

眾生希求安樂，當然也就會不願有任何痛苦。但你想保護自己，滅除世間種種難忍之苦，必須將自己無條件地奉獻給他人，盡心盡力地愛護眾生，利益眾生，只有這樣自己才不會有痛苦。上師如意寶在《勝利道歌》中說過：“究竟雖欲廣利自，暫時利他乃竅訣。”如果一心一意追逐自我利益而不利益眾生，這種人將永遠不可能有離苦得樂的機會。大家觀察那些如法道場裡，便會發現有許多心地善良的修行人，他們往往不顧自己甚至願意犧牲一切為眾生服務。雖然暫時看來，他們對自己的事一點也沒辦法做，但實際上他們這種做法有著巨大利益，自己今生與後世的痛苦都會藉此而消除，真正地為中陰、後世求得有力保障。若欲自護者，對此當謹記！

寅二、制伏身體：

沒愈獻殷勤，護此不淨身，

波愈趨退墜，衰朽極脆弱。

對此不淨穢身，你越保護得周到，它就會愈來愈趨向於衰朽脆弱，變得對小苦也不堪承受。

以粗暴法制伏我執，分兩部分內容，前面對妄執為我的心識進行了粗暴嚴厲降伏，此處開始制伏妄執為我的身體。對虛幻的不淨身，眾生自無始以來就特別執著，千方百計從飲食、衣飾等各方面養護，耗盡了時間、精力，

虛擲了寶貴人身。大家看世間絕大多數人，他們成天忙碌、辛勞，其原因無非是因為貪愛自身，為了滿足自身。但是，身體這個大瘡，並不會因人們對它執愛而變得好起來，我們對它越貪愛嬌寵，它就會越來越退化，越來越脆弱，使我們感受更多痛苦憂愁。身體本質即是無常而脆弱不淨，如果自己對它百般遷就，貪愛呵護不休，它的忍耐能力就會漸漸消退，本來它就有只顧自身的毛病，如此一來更會變得脆弱衰朽，要它去饒益眾生、愛護眾生，根本無法做到。這一點大家在日常中，可以清楚地看到，有些人不能降伏身執，身體越來越給他帶來麻煩，稍有痛苦違緣，自己便癱下去了，甚至連下雨天走稀泥路都受不了。脆弱的身體，對任何對境都會有難受的感覺，人們常說：“脆弱行者危害多。”古大德云：“暴躁易怒，心胸狹窄脆弱者，對稍有不當的言詞，也會立刻生瞋恨心。”這種脆弱者就如同衛藏地方的獨角鬼一樣，時時會對他人瞋恨而造損害惡業，根本就不可能容忍眾生，修持善法利益眾生。

要成就世出世間任何一種大事業，我們必須放下對身體的執愛，堅強地承受考驗與磨難。世間智者也說：“天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨。”我們不捨棄身執，堅忍地磨鍊自身，則利益眾生的相換菩提心更不可能修成。只有勇敢堅毅地修行者，才能面對困苦傷害而不退失菩提心，戰勝我執大魔，成就無上二利果位。

身弱欲愛增，大地一切物，

尚且不爰足；誰復愜波欲？

身體如是脆弱下去，欲望就會不斷增加，就算擁有大地上一切事物也滿足不了，那樣還有誰能滿足它欲望呢？

凡夫越是嬌寵遷就自身，欲望就會越來越增加，即使擁有了金剛地基以上一切財物與有情，貪執深重者仍不會有滿足之時。就像以前轉輪王阿闍律一樣，擁有了四天下，能與帝釋天王平起平坐，仍是不滿足。《因緣品》中說：“天降糧食珠寶雨，多貪凡夫也難足，智者以此知欲樂，無窮過患之害性。”《父子相會經》中也說過：流入的水再多，大海也不會滿溢；同樣，依靠貪欲，也始終得不到滿足。在《親友書》、《四百論》、《薩迦格言》、《佛子行》等論著中，對此都有精闢論述。衣食、住房、財產、眷屬等等，對這一切，修行人都不能有貪愛，自身貪愛的無底洞，即使以充滿三千大千世界的黃金等物也無法滿足，那還有什麼辦法能填滿呢？自古至今，世上從來沒有過哪個貪欲者滿足了貪欲，從來沒有人能依貪欲得到快樂。因此作為修行人，必須清醒地認識貪欲永無滿足的過患，而斷絕順從欲愛支配的惡習。如果能戰勝欲望，像密勒日巴尊者、無垢光尊者一樣，披著僅有的一塊布坐在山洞裡，也會有著無比大安樂！

逐欲未得足，生惱復失意；

若人無所求，波福無窮盡。

追逐欲樂永遠無法得到滿足，只會帶來煩惱和失望、沮喪；如果一個人對世俗欲塵心無所求，他的福德快樂將會無有窮盡。

有情陷於無明我執中，恆時追逐世間欲樂，雖然他們不顧一切地追求五欲六塵，但結局只有無法滿足的失望痛苦。一個人對外境欲樂享受得越多，貪心也會越厲害，始終得不到滿足快樂，反而由此引生更多更大的苦惱。佛陀說過：“愛欲之人，如同執炬逆風而行，必有燒手之患。”那些貪欲熾盛之人，生活實是毫無安樂可言，因他完全已成為了貪欲怨敵的俘虜，沒有一刻自在與安寧。有些人在表面上好像是一個捨世者，然而內心卻沒有斷除貪欲，這樣也沒有什麼用，無垢光尊者說過：“若無少分知足心，表面寡欲亦無義。”逐欲而不得足，由此所帶來的苦患，在世間處處可見。有些人一邊為此而懊惱，一邊也因此而喪失志氣，沮喪頹廢。《妙瓶》中說：“修行人若不能斷捨貪欲心，將失壞自己的願行菩提心。”這點我們應該明白，如果不捨棄對世俗欲樂的貪執，出離心、菩提心無法得以增長，即使有少分也會很快失去。在貪欲遮障下，心相續中無法生起任何修證功德，甚至連最起碼的世間正見，如對因果不虛、輪迴苦患等正見都會失去，沒有了正見眼目，他的前途也就只有充滿苦難與煩惱。

與此相反，一個人如果能斷捨貪欲，對世俗欲塵無有所求，那他內心必會坦蕩無掛礙。就像有些修行人，他對財富、名聲、恭敬等，這一切現世盛事毫無希求之意，因

而他的境界如同風遊虛空，那種大自在安樂，世人無法衡量。《涅槃經》云：“少欲者，不求不取；知足者，得少不悔恨。”《佛遺教經》中說：“行少欲者，心則坦然，無所憂畏，觸事有餘，常無不足。有少欲者，則有涅槃。”這種少欲者的福德也怎麼可以衡量呢？世間最好的財富即是少欲，能少欲者，其福德連天人也無法比擬。世間多欲者即使擁有數萬噸黃金，也毫無安樂自在，而知足少欲的修行人，住山洞吃野草，即使衣不蔽體也是其樂融融。

這不是談什麼空洞理論，我們中有些道友在靜處住了很多年，住的仍是土房、茅棚，吃穿方面也很樸素，然而他們內心的快樂，普天之下有多少人能比及呢？無煩無惱無憂愁的境界，唯有真正的少欲者才可得到啊！可有些人呢，一來就說：“噢，我要好好地在這兒聞思修行，這可得先把吃穿住等條件弄好……。”然後到處化緣，花很多時間精力修房子，像那些建築工人一樣，房子修了不少，煩惱也越來越多，最後丟下房子，回到漢地，重新跳入火坑。這些例子你們都知道，望能引以為戒，再三思維多欲過患與知足少欲的功德。

樂長身貪故，莫令有機趁；

不執悅意物，厥為真妙財。

貪圖安樂只會增長對身體的貪執，所以不要讓自身有享樂的機會，只有不貪執任何世俗悅意之物，那才是我們最珍貴而真實的財產。

有些人可能會說：外境財產當然不能過分貪求，但對身體，應該要有一些執愛，因為身體是修行的必要條件，是“革命的本錢”，所以我應該謀求較好衣食行住等條件，讓它過得舒適一點……。這種想法也不如法，一個人如果執著身體，貪執舒適享受，以此一定會增長他對身體的執著，越來越陷入顛倒迷亂之中。修行人為了從這些迷亂之中解脫，平時當嚴格要求自己，不給身體有享受逸樂的機會。《佛說大乘無量壽經》云：“不計眾苦，少欲知足。”別解脫戒中對斷除身執方面，也有許多戒條，如不香花鬘塗身，不非時食等，這些大家都清楚。如果能嚴持這些戒規，不給身體有貪享軟暖舒適的機會，久而久之便會漸漸淡薄身執，使自身堪能於修持正法。

世間一切悅意盛事，都是無常有漏之法，一個人能對這一切都斷除貪執，那他無疑已獲得了世間最為珍貴而真實的財寶。《法華經·勸友品》云：“是人少欲知足，能修普賢之行。”龍樹菩薩在《親友書》中說過：“求財少欲最，人天師盛陳，若能修少欲，雖貧是富人。”蓮池大師也說過：“人生解知足，煩惱一時除。”不貪外境悅意盛事的知足少欲，能除卻人生種種煩惱，得到最大安樂，世間其餘財富怎能與之相比呢？修行人能得到這種珍寶，斷除衣食名利障礙，修行肯定會有成功的把握。否則像世間人一樣，終日追名逐利，那有專注中於正法的心思呢？有公案中說一個小孩，他特別喜歡自己的拉瓦（衣飾），乃至臨死也念念不忘。死後許多喇嘛去給他念經超度，但沒辦法奏效，因為他的中陰身貪執著拉瓦不放。在唐朝

時，漢地有一位學華嚴宗的僧人，廣聞博學，持戒也較嚴謹，但他一生中對鉢盂視若命根，十分執愛。最後一位小沙彌，在他生病時不小心將鉢打碎了，那位僧人竟因此氣得病情加重而死去，死後他轉生為一條大蛇，仍念念不忘自己的鉢盂，念念不忘要向那位沙彌報復。佛在世時，比丘貪鉢而變毒蛇的公案也在前面講過，類似公案，大家都見過不少，望諸修行人謹記以為戒。

可怖不淨身，不動待他牽，

火化終成灰，何故執為我？

這可怕的不淨污垢之身，自己無法動彈，完全要靠心意牽動，死亡火化後它最終會成為一堆灰塵，為什麼要執著這無實的髒東西為我呢？

身體的可怖與不淨，在本品中已有過廣述。這樣令人噁心生懼的不淨身，它本身如同外界石塊木頭一樣，自己無法動彈，一舉一動完全要靠心意催動。對此大家應該認清楚，如果沒有心意牽動，身體不可能會有任何活動，與一堆無情器物無異，毫無用處。這最明顯的事實便是當一個人死後，其心識已離開，而身體也就會變得僵硬，沒有任何運動功能。這樣不淨可怖的無情物，仔細想來，執它為我毫無道理，而且是愚癡至極。再深入一點觀察，身體是無常無實之物，當心識離開後，人們便會將它送進火葬場，屍陀林等地方，很快就會把它毀滅。如果火化，極短時間中，它便會變成火光、熱量、黑煙、臭氣、灰塵等，原來形狀化為虛無；即使放在屍林中，不加任何人為毀壞

力，不需多長時間，肉骨也會腐朽化為塵土。佛經中說：死者的身體，通過日光和風，最終一點也不會剩下。龍樹菩薩在《親友書》中也說：“卒歸灰燥爛，糞穢難久持，觀身非實法，滅壞墮分離；大地彌盧海，七日出燒燃，況此極微軀，那不成煨燼。”三界中即使天人、仙人，皆逃不過這種成煨燼的結局，更何況我們卑微的人道凡夫之軀呢？既然此身是如此無常無實，那我們苦苦執著它為“我”，實在是無有任何理智，也無有任何價值！

無論生與死，朽身何所為？

豈異煤等物？怎不除我慢？

不論生前之身或死後之身，這種腐朽身軀有什麼用呢？它與煤炭等卑微事物有何區別？既然如此，為何不除卻執身為我的傲慢呢？

不淨腐朽易壞的身體，不管是在人們生前或死後，實在是沒有可貪之處。我想絕大多數人，不但沒有從身體上得到益處，反而因它墮落更深的輪迴惡趣；只有少數人，正確地利用了人身，像密勒日巴尊者一樣，為自己他人謀求了解脫利益。輪迴中絕大多數人，只是徒然成“拖屍者”而已，不論活著還是死時，身體都沒有為他們帶來什麼好處，反而成為了苦患之源，這樣的東西又有什麼可貪執呢？世間智者尚有“吾有身，吾之大患也”之歎，作為出世修行人，理應對此有更深刻的認識。眾生迷陷於輪迴中，身體只能給他增添痛苦而已，如果不用正確見識來引導自身，身體就會如同石塊、樹木、煤炭等卑微無情物一

樣，根本不值得貪執。因此，有理智的修行人，當反覆思考以上道理，在相續中徹底根除執身為我的我執傲慢惡習，否則始終會沈溺於輪迴之中，永無自在安樂。

奉承此身故，無義集諸苦；

於此似樹身，何勞貪與瞋？

因屈從身執而侍奉這個身體，我毫無意義地集聚了許多苦惱，然而色身就像樹木一樣，無情無義不知報恩，我又何苦為它而生起貪愛瞋恨呢？

眾生為迷茫而虛妄的身見所惑，在多劫生死流轉中，所作所為，都是為了滿足身體、侍奉身體，毫無意義地為幻身而受苦。不用說多劫生死中，我們各自回憶今生，為了衣食名聲等等，自己曾無意義地流過多少淚、流過多少汗，如果我們對身體沒有執著，那無論遇到什麼處境，自己也不會有什麼痛苦。《法華經》中說：“薄德少福人，眾苦所逼迫。”智慧功德福報都淺薄的眾生，為我見所縛，執著爛瘡炮一樣的身體，在荊棘遍地的三界中，哪能不處處受苦呢？有了執身為我的惡見，我們無論吃飯喝水、走路說話，處處都得感受痛苦，而這些苦難折磨，沒有任何積極意義，只會將自己拖進更深的迷亂輪迴之中。

身體本身如同樹木等無情物一樣，無情無義，不會因我們對它態度有異而發生變化。對這樣的無情物，自己實在不必要為它而生貪愛、瞋恨煩惱，佛經中說過：“不當取所愛，亦莫厭無愛。”對可愛、不可愛外境，都不應生貪瞋。你如果不依教奉行，盲目地為身體造貪瞋惡業，那

它不會替你報恩德，也不會為你分擔貪瞋惡業所招引的後果。

細心極愛護，或棄驚獸食，

身既無貪瞋，何苦愛此身？

無論是細心愛惜保護身體，或者把它丟棄給禿鷲野獸去分食，它既不生貪也不會生瞋，一點都無所謂，既然如此，我又何苦貪愛著它呢？

身體其本身無有任何貪瞋情緒，不會因人們對它愛護或不愛護而生起貪瞋等主體意識，它是無我的法，不應執著為自我。我們拋開心意，只從身體方面去稍加觀察，每個人都可以明白這個道理。比如說有一個人對自己非常重視，從飲食、衣飾、起居等等各方面極為細緻地養護著肉身，那樣身體會不會對他生起感激、生起貪愛呢？這是誰都會明白的問題，身體絕不會因此而對人生起歡喜，好好地替人工作，它如一堆石塊一樣，沒有這類情識。相反，當人們將某人的肉身送到屍陀林，然後天葬師對它又砍又砸，禿鷲野狗等將它撕咬吞食，這時候身體也不會有何反應，一點瞋恨苦惱也不會生起。身體由四大組成，如同外界器物一樣，沒有主觀分別意識，不會分辨好壞。既然事實如此，我們對它百般貪愛，不利用它來勤修善法利益眾生，那又有什麼必要呢？如果對境是一個人，那我天天給他餵飯、穿衣、洗滌打扮，細心地照顧，那他肯定會因此而感激不盡，知恩圖報，給我回報恩德。而身體呢？每個人自生下來就無微不至地照顧它，到頭來它卻一點感激

也沒有，短時間內便會腐爛消失，離開主人。人們在一生中為它花費了那麼多時間、金錢，到頭來卻是空無所得，而為它所造的惡業卻絲毫不爽地報應在主人頭上，這實在是一件毫無意義的事情。如果一個人在一生中無情地驅使身體，讓它修持苦行，辛勤勞作，這樣身體也不會有什麼瞋恨怨怪之心，照樣是像一堆石塊一樣。因此，對這種無貪無瞋的身體，貪著它為“我”，沒有任何意義，作為修行人，理應認識到這一點，徹底斷除貪身的迷亂惡習。藏地有種說法：“如果一個出家人變得喜歡打扮身體時，馬上就會壞戒還俗。”對此有些細心者可能會有所感受，望諸人細審平日心念行為，自己是否也陷在這種無有意義而且危險之境地呢？

何毀引身瞋？何讚令身喜？

身既無所知，殷勤何所為？

有什麼誹謗能引起身體瞋恨呢？有什麼讚譽能引起身體喜悅呢？身體既然對毀譽毫無所知，那我又何必殷勤地執愛著它呢？

身體不但對愛護傷害等苦樂無有貪瞋情緒，對誹謗、讚譽名聲方面，它也是一無所知，絲毫不會有瞋恨或喜愛。對身體來說，不管有多少人對它如何譏諷誹謗，說它怎麼醜陋、污穢、下劣等等，它本身不會生任何反感、厭惡、瞋惱情緒。或者有人對身體做讚歎，說它如何如何長得好看，有多少了不起的功德等，縱然盡天下能言善語者，累劫對它作如是讚美，身體本身也會毫無所動，不會

有絲毫歡快喜悅之情。雖然凡夫聽到別人對自身作毀譽會有瞋喜情緒發生，但這只是迷亂心識在作怪而已，排除心識因素，身體實際上毫無覺知辨別功能。事實既然如此，那我們何必對這種無有任何貪瞋意識的身體執愛不捨呢？它自己對苦樂毀譽都無動於衷，我們何必那麼賣力地養護執愛著它呢？這種像一塊無喜惡意識樹木的身體，它對任何遭遇也不在乎，那我們又何苦自尋煩惱，為它時時生貪瞋惡念，無意地為它耗費財力、精力呢？

世人對自身迷亂執著越來越深，許多人因這種惡習，徹頭徹尾地陷入了瘋狂之中。臺灣有一個學者，寫了一本專門評述這方面的書，書中提到美國一位黑人歌星，在短短十數年中，做過十幾次美容手術，花費了上億美元，而且結過七八次婚，為了滿足身體需求，揮霍無度。那位學者在書中嚴厲地批評說：“對自身如是執著，這是毫無意義且愚笨至極的行舉！”這位黑人如果將這些錢財用來賑濟他的非洲同胞，用於種種供養三寶、社會慈善事業，我想他肯定會生生世世都長得莊嚴，用不著這麼受苦受怕地在身體上修修補補，也不會招來世人挖苦批評。我們作為修行人，如果在這方面不能認識，這種凡愚惡習無疑會將虛耗人身寶。《大智度論》中說：“六情身完具，智鑒亦明利，而不求道法，唐受身智慧。”完具的根身、智慧，如果不用來精勤修習正道，則這一切都會浪費唐捐了。我們在輪迴迷夢中一直如是執愛著自身，以凡愚妄執惡習支配著自身，現在既有緣聞思佛法，當醒悟了，願大家都能以佛法智慧為指導，正確地利用人身！

若人喜我身，則波為吾友。

眾皆愛己身，何不愛眾生？

如果說：身雖無知，但是執愛保護好它，能使他人喜歡我，成為我的好朋友。那麼所有人都喜愛自身，那麼我為何不同樣去愛他們呢？

凡夫執愛自身的習慣可謂與生俱來，如果追問其理由，有些人可能會回答說：“如果我的身體保養得很好，令他人見而生喜，這樣能使他們成為朋友，能與他們和睦相處，關係親密，這不是符合了佛弟子要護持眾生的心、讓眾人生歡喜的宗旨嘛！因此，愛護保養身體，吃好一点、穿華麗一點，多加保護打扮，實際上也是為了利益他人，使他人成為喜歡我的朋友……。”表面上看，這種理由冠冕堂皇，似乎有些道理。是啊，一般凡夫都習慣於以貌取人，如果一個出家人長得肥胖結實，妝扮得很氣派整齊，那肯定有許多人會想：“啊，這個人外相這麼氣派，肯定很了不起……。”馬上過去恭維，然後又給他加上“大德”、“成就者”、“活佛”幾頂大帽子等等。以這些似是而非的理由為藉口，有些人千方百計養護自身、執愛自身。針對這類幌子，寂天菩薩說：恐怕不是這樣喲，你既然會為了他人喜歡，而執愛打扮自身，與他們成為朋友，成為關係密切，相互關懷照顧的親人，那麼所有人都喜歡自身，你為何不因此而關懷他們，也去照顧愛護他們的身體呢？因為你認為應為了讓他們喜歡，就應該愛身體；那你去努力關照他人的身體，這樣無疑會使他們更加

生歡喜心，對自己更為友好。而實際上，你卻只是關照自身，對他人的身體一點也不愛護，所以你這種“則彼為吾友”的理由，不能成立。

堪布根巴仁波切說：“我的心識與他人的心識，都是虛幻無明妄相而已，實際上無有自他之別，依理類推，自身與他身，實質上完全平等，所以不應有自他區別對待的妄執。”這個道理大家應明白。前面論文中已詳述了身體無情無貪瞋分別，既然身體與外界樹木等無情物一樣，那麼自他眾生所執身體實際上平等無別。因此，一個人如果覺得自身應該愛護，那對同等的他人身體，也應生起同等執愛之心，沒有任何理由只貪愛自身，而捨棄他人不顧。

故應離貪執，為眾捨己身，

此身雖多患，善用如寶筏。

因此，應該遠離貪執自身的惡習，為了謀求眾生利益而施捨自身。自身雖然會引生許多過患，但將它看成渡越苦海的寶舟而善加運用，仍有必要。

如上所述，身體確實在輪迴中給我們添了不少麻煩，帶來了無法統計的痛苦災難。現在聽聞了智者教言，明白了這個道理，那我們理應遠離這種禍患之源，不但不再貪愛自身，還應將它無條件地施捨給眾生，為眾生謀求利樂。往昔為了滿足欲望，自身曾做過無數惡業傷害眾生，因而現在將它奉獻給眾生，以將功補過，實際上是理所當然，不能有任何捨不得或委屈的態度，這也是每一個大乘修行人必然會受持的行為。

身體在往昔為我們帶來了如許苦患，有些人可能會想：“既然如此，那我何不頓然拋棄自身，以免再受它牽累呢？”這也是不合理的想法。《四百論》中說：“雖視身如怨，然應保護身，具戒久存活，能作大福德。”貪愛自身會引來莫大過患，因而應視身如仇，徹斷貪執。但一方面雖是如此，另一方面我們還應合理地保護、利用它，如果利用人身持守淨戒，勤修正法，那麼它生存時間越久，積集福德也就會越大。《學集論》中也說：“如諸世人為載重故而取車乘，應持取也。”人身實際上也是如此，雖然在輪迴大海中，它屢屢使我們喪生海底，但能善加駕馭，它也會成為自他渡越輪迴苦海的寶舟，成為我們解脫苦海的工具，也是最佳的條件之一。在藏文中，“寶筏”一詞，不太明顯，如直譯過來應是“器皿”或“資具”。在日常中，某些資具經常給人們帶來麻煩，例如汽車，雖然它屢屢發生事故，使人們一再感受痛苦，但是理智者並不因此而完全拋棄它，而是對它加強認識，妥善地利用它為自他謀求福樂。我們對屢引苦患的身體，也應持同樣態度，清楚地認識其本質，而將它善加運用，徹底投入利益眾生的事業之中，這是自他安樂之根本，有著極大意義。

辛三、教言成等持方便：

愚行足堪厭，今當隨聖賢，

憶教不放逸，奮退昏與眠。

往昔那些愚昧散亂行為，足以使人厭倦了，今後，我

要追隨聖賢智者的足跡，恆時牢記聖教而不放逸，努力擊退昏沈和睡眠。

“愚行”即愚昧無知者的行為，指不明佛法的凡夫眾生執著自我，與解脫大道相乖離的身口意三門行為。具體說，我們執著自我，追求名聞利養等世間八法的所作所為，全部都是愚行。自無始輪迴以來，眾生時刻不離地執持著這些愚行，為自己、為他人帶來了無邊無際痛苦，毫無意義地為這些愚行付出了難以盡說的代價。想想自己曾在漫長生死中，一直如此，難道對這些愚行還能不生起厭煩心嗎？岡波巴大師說：“不以殷誠之心致力於利他之事，卻沈緬於自利和世間八法中，這就像一個瞎子在北部大草原的迷途上徘徊一樣，實在是自討苦吃。”無垢光尊者在《勸修解脫道》中也說：“愚者今世中的一切瑣事，無有任何實義，並且全部都是痛苦根源，世間迷亂顯現已經徹底迷惑了凡愚者之心。所以我應當從當下始趨入解脫道，精進修持解脫道。”

我們有幸聽聞到善知識教言，知道了自己在漫長輪迴中曾如是地抱持著愚行，而飽受痛苦，這一切應足夠引生厭離心了。從現在始，我們應當追隨諸佛菩薩，一反往昔執著自我的愚行，將自我執見徹底捨棄，完全投入到利益眾生的菩提大道中。往昔我們的作為只有給自他帶來苦難，現在覺悟到這點，應發願從當下開始，努力修習利他善法，為他人盡力作一些有意義的事。在有生之年，應時刻牢記聖者教誨，克服散亂放逸惡習，恆持正知正念、修習靜慮波羅蜜多。在此中，首先得奮力克服昏沈、睡眠等

障礙。大家知道，修習禪定時，必須制服：昏沈、掉舉、貪欲、疑惑、瞋悔五種障礙。如果能克服這五種無明煩惱，自心即可遠離散亂，恆時安住於禪定中，這些內容在《大智度論》、《瑜伽師地論》等大乘論著中，有詳細地介紹。佛經中說：“分別大無明，墮入惡趣因，若住無念定，無垢如虛空。”若能遠離昏沈等分別無明，安住於無有任何妄念分別執著之禪定中，如同無垢虛空的大智慧境界一定可以現前，這便是寂止與勝觀二者具足的靜慮波羅蜜多，也是每一個修行人應努力希求的目標。

如佛大悲子，安忍所當行；

若不恆勤修，何日得出苦？

我要像大慈大悲佛子一樣，忍苦耐勞地勤修正法，如果不能持之以恆地精勤修行，何時才能使自他脫離痛苦輪迴大海呢？

據《妙瓶》中說：在各梵文本與諸印度論師的注疏中，都沒有此頌，有可能為後人所加。但藏土許多論師在注疏中，都有此頌的解釋，因此我們也依傳承，對此作字面解釋，而不刪除。

在前面講了許多修靜慮的功德，作為大乘佛弟子，必須遵循往昔大乘佛子的足跡，像他們一樣安忍痛苦，為利益廣大眾生而精進修持正法。自己應當發堅定誓言，披上精進鎧甲，為了利益眾生不畏怯一切痛苦。《菩薩地論》中說：為救度一個眾生，寧肯在地獄中受無量劫的痛苦，時間最長，苦最深，也心甘情願忍耐，此名披甲精進。修

行人能發起如是精進，利益眾生的正法功德一定能得到迅速增長。大乘修行人的“所當行”包括在靜慮等六度之中，這些修法都需要持之以恆地修習，方有可能成功。如果一個人以一曝十寒式的方式修習，那麼解脫成就便會遙遙無期，更談不上利益父母眾生了。一個自己尚在輪迴苦海中沈浮掙扎的人，不可能有能力解救他人，對此大家都應明白。雖然我們都發了無上菩提心，進入了大乘法門，但自己如果因此而自滿，不肯以大精進力修持靜慮等正法，自他解脫事業的成功之日仍遙遙無期。《經觀莊嚴論》中說：“依靠精進力，解脫諸恐怖，依靠禪定力，速證大菩提。”精進是脫苦得樂的根本助緣，是每一個希求大安樂者必須具足的行素。《慧海請問經》中也說過：“若能精進，獲得無上菩提也不為難。”反之，如全知米滂仁波切所說：不說佛法，就連世間小事也難以成功。大家看世上那些懶散懈怠者，連衣食住行也難解決，如果修行人不改變這種惡習，怎麼會證得無上菩提呢？因此，在修行道路上不管有多少艱難困苦，我們也應持之以恆地修習，如是精勤不懈，一定可以制伏我執大魔，順利地增上菩提心功德，獲得圓滿二利果位。

為除諸障故，迴心避邪途；

並於正所緣，恆常修三昧。

總之，為了消除取證無上菩提道上的諸種障礙，我要徹底扭轉我執惡習，遠離一切邪道，並依止正所緣境，經常修習三昧。

菩提道上的障礙，總分煩惱障與所知障兩種，而六度中每一種修法，也有其特別障礙。就修持靜慮來說，身體、外境的散亂，內心的貪欲、掉舉、瞋恚、昏沈、猶疑等，這些障蓋不除，禪定無法得到成就。因此，應當徹底改變自己那些凡夫惡習，使自心從這些由我執根本煩惱所引生的邪執中，漸漸解脫出來。按大小乘經論共許的觀點，要斷除道障，必須生起無我勝觀智慧；而勝觀智慧要在寂止基礎上，才能真正生起；為了證得寂止，應當依止“信、欲、勤、輕安、正念、正知、思、捨心”八種對治行，斷除“懈怠、忘失教言、沈掉、不行對治、強行對治”這五種障礙，以六力、四作意而次第修九住心。這些修止方法在無著菩薩造的《聲聞地論》中有詳述，而本論中所宣述的，卻是不共方法。

大家回顧本品前面的內容，修行人在身心避開種種散亂等障蓋後，依自他平等與自他相換為所緣境，內心恆時執持，藉此如理作意斷除散亂、趨入三昧，引生無我空慧。此頌中“正所緣”即是指自他平等與相換兩種修法。依自他平等與相換，修行者可有力地淨化自我愛執惡習，而由此根本煩惱所引生的貪瞋等煩惱，也就自然得到息滅；另一方面，修習者藉此積累巨大福德資糧；在此基礎上，寂止便會自然得以生起。

有關本論中為何將自他平等相換菩提心，歸納在靜慮品中論述，各注疏中解釋不一。按巴珠仁波切的科判，本品為“世俗菩提心能增上為靜慮品”，而下一品為“勝義菩提心能增上為智慧品”。以世俗菩提心為靜慮所緣，加

以精勤修習後，生起寂止，修行人身心清淨，而後方可證得勝觀智慧，生起勝義菩提心。龍樹菩薩說過：“若不具禪定，智慧亦難得。”由定生慧，由世俗菩提心趨入勝義菩提心的次第，在此顯得很分明。這是許多大乘經論中共同遵循的次第，是每一個大乘修行人須加以重視的修習原則，佛經中常說：“依靠禪定力，眾生獲菩提。”望諸有志者努力！



第九品 智慧

丁三之戊三、勝義菩提心能增上為智慧品，分二：己一、品名；己二、正論。

己一、品名：智慧品。

己二分二：庚一、略說生起智慧；庚二、波耆廣說。

庚一、略說生起智慧：

此等一切支，佛為智慧說。

故欲息苦者，當啓空性慧。

前面的發心、靜慮等一切學處，皆是佛陀為了真實智慧而說。因此，想要息滅一切煩惱痛苦的人，應當精進引生空性智慧。

本論前八品中，宣講了懺罪積資、受持菩提心戒、不放逸、持正知、安忍、精進、靜慮一系列學處。以本師釋迦牟尼佛為主的教主大德們宣說這些學處，其目的是讓學人循之修習，在相續中生起徹斷二障的實相智慧，證得二利圓滿正覺果。在菩薩修學六度法門中，可以說前五度為方便，而智慧為方便生。大多數講義中在解釋此頌時，大都是如前作釋，而全知米滂仁波切在本品的注疏《澄清寶珠論》中，卻有更為精闢的解釋。從本頌中“支”、“為”字的句式，可以看出寂天菩薩原意，是在著重宣說智慧度為主要，其餘布施等諸度皆隨智慧度而行，而且必須以智慧攝持，方能圓滿。在《入中論》、《十地經》中對此都有廣說，《般若十萬頌》中云：“須菩提，所有江河，

入於恆河大江，彼等隨同恆河而入大海；須菩提，如是五波羅蜜多亦是，若以智慧波羅蜜多攝持，則至一切智智位也。”在《般若攝頌》中以比喻說：如同不能辨認道路的盲人，即使他們人數眾多，仍不可能靠自力趨入王城；同樣，如果沒有智慧眼目，那其餘五度不能成為菩提之因，無法到達解脫彼岸。本師釋迦牟尼佛等教主大德們所宣說的布施、持戒等法門，都是圍繞智慧而說的助緣方便，也必須要以智慧攝持，方可成為菩提資糧。在此大家應該清楚智慧般若的重要性，而本品所宣說的修法之重要，我想諸位也會很明顯地理解。

二我空性實相智慧是斷除二障獲得一切智慧的根本正因，因此，每一個欲求息滅自他眾苦的人，必須通過百般精勤方便，引生通達二無我空性智慧。《菩提心釋》中說：“一切瑜伽士，修持空性者，不難悉利他。”有些初學者，可能對此有些疑惑，如果自己通達了空性，安住於大空之中，那些自心不再為一切外緣所動搖，怎麼會對輪迴眾生起大悲而精勤饒益呢？這個問題在下面內容中將有廣述。眾生根基不一，因而在修持空性時，法門也不一，有些修行人先通過聞思正見，通達空性，而後自然對眾生發起大悲，廣行布施等饒益善法；有些修行人則先修習大悲心，當猛烈大悲心生起時，空性智慧也就會同時證得，因為空性大悲恆時以無二雙運的方式共存。對此我們不要有任何疑慮，如果想息滅自他二障困苦，當毫無遲緩地對空性正見進行聞思修習。

我們都想增上菩提心，真實地息滅眾苦利益自他，要

達到目的，除證悟空性實相外，別無他途。作為這種時代的修行人，由於外境污染，內心妄念疑惑邪見熾盛，因此聞思正見尤為重要。如果不能依善知識言教，勵力奉行，自勉不息，利用難得的修習良機，生起空性大悲智慧，違緣痛苦絕不會自動息滅。望大家對此多加思維，如果能抓住機遇，趨入本品中所宣述的修法，一定會受益無盡。

庚二、波耆廣說，分四：辛一、抉擇正見；辛二、以修行持；辛三、以理斷除增益；辛四、證空性之作用。

辛一分三：壬一、建立二諦；壬二、於波辯駁；壬三、成立大乘之殊勝。

壬一分三：癸一、二諦之分類；癸二、二諦之法相；癸三、抉擇二諦之補特迦羅。

癸一、二諦之分類：

世俗與勝義，許之為二諦。

輪涅所攝的一切法分世俗諦與勝義諦，這是佛法中所認許兩種層面的真實。

世俗諦與勝義諦，這是輪涅所攝一切法的兩大類。《父子相會經》中說：“世間知者此二諦，汝未聞他自證悟，此乃勝義世俗諦，永時無有第三諦。”所謂世俗諦即是一般凡夫的心境，而勝義諦是聖者根本智慧之行境，月稱論師在《入中論》裡如是定義：“由於諸法見真妄，故得諸法二種體，說見真境即真諦，所見虛妄名俗諦。”有

障礙的能境（心識）所見所聞之虛妄境界是世俗諦，而無障礙的能境所見清淨真實之境，是勝義諦。諦是真實的意義，世俗顯現既然是迷亂習氣所成的虛妄境，那又為什麼稱為世俗諦呢？大家要知道，外境一切法皆無定而不變的實質，只是與眾生不同能境相觀待而成立。針對我們凡夫的能境來說，外境山河大地等等這一切法都無欺而存在，針對自心意境，也顯得真實不虛。《入中論》裡以夢境比喻說，對醒覺者而言，夢境是虛偽的，然而對處於迷夢者，夢境中的一切都顯得真實不虛；同樣，基於未斷二障的心識，世俗不淨諸法也可稱之為諦。當然，針對聖者根本慧，所境是遠離四邊八戲的實相，這才是究竟的真實境。

世俗諦與勝義諦，在諸多經論中，從不同角度而有不同安立方法。全知米滂仁波切依二轉法輪與三轉法輪了義經論，而有兩種安立方法。第一種是顯空二諦：許所有有法顯現即世俗諦，一切法性空性為勝義諦；第二是實相、現象二諦：許實相與現象相同的能知所知為勝義諦，實相與現象不同的能知所知為世俗諦。實相、現象二諦是講他空中觀時所分的二諦，比如說一碗水在六道眾生看來，各有甘露膿血等不同現象，這些現象與該法實相截然不同，他們的能知根識與所知甘露、膿血等，這一切皆為世俗諦，而在諸聖者的能境前，現見該法為大光明，與其實相毫無二致，這種境界稱之為勝義諦。對勝義諦，有些論典中也安立有二諦、三諦、四諦，上師如意寶曾在論著中對諸論所述有過總結。

關於二諦的分基（區分之基本標準），在藏傳佛教中，各大德有不同觀點。無垢光尊者承認無自性是勝義與世俗諦的分基；全知米滂仁波切在《中觀莊嚴論釋》中說二諦之分基為所知，宗喀巴大師與薩迦班智達也持同樣觀點；有些論師認為二諦之分基為無實有許。這些觀點其密義皆相同，因為一切所知，都無有自性，都非實有。還有二諦之間的關係，《解深密意經疏》說過，若二諦在勝義中異體，則有勝義諦非俗諦之本性等四種過失，若二諦在世俗中一體，則有勝義諦亦成六根之境等四種過失，二諦應當承許為遠離一異之性，在《定解寶燈論》中，全知米滂仁波切對此廣有論述，若欲詳知者，可細細參看。

癸二、二諦之法相：

勝義非心境，說心是世俗。

勝義諦不是二取執著分別心的境界，心及心所之境，被稱為世俗諦。

勝義諦非一般心識之緣境。此處之心指凡夫眾生之心識，凡夫心識，有能所二取，有種種分別妄執障礙，因此無法了達勝義諦之真實面目。佛經中說：“天子，若勝義諦是身語意之境，則不是勝義諦而成世俗諦耶。天子，然其勝義諦者，遠離一切名言，於真實中不生不滅，離一切能說所說及能知所知，乃至超離具勝一切智智之境，此為勝義諦也。”全知米滂仁波切在注疏中還引用了《中觀莊嚴論》等教證，論證了這個觀點。而一切心及心所之境，都是世俗，不是真正的勝義。依教理觀察，心識語言所緣

的一切法，皆是戲論分別之境，不可能達到真實無變的實相境界。因為凡夫心識本身即有遮障，它所緣的一切都屬於戲論識聚之世俗諦。當然，各派論師在這個問題上，為引導不同根機，而有不同觀點。尤其是格魯派的一些弟子，他們認許勝義諦是一種單空，凡夫也可以了知，為此全知米滂仁波切與珠古札迦、鬲沙格西有過相當廣博地辯論，此不廣說，通過這些成就者們種種遊戲示現，後學者可以了知種種觀點的密義與必要。而在究竟上，諸成就者觀點完全一致，因法性遠離一切相，遠離一切戲論，在實際上不成為任何所知或所緣執之境。為了讓凡夫相似地理解，以名言而說為勝義諦是聖者根本慧之境，而真實風光，唯證方能領略。

癸三、抉擇二諦之補特迦羅：

世間見二種：瑜伽及平凡。

瑜伽世間破，平凡世間者。

復因慧差別，層層更超勝。

抉擇二諦的世間有兩種，已得寂止勝觀的瑜伽士和未得之平凡世人。其中瑜伽士，能破遮一般凡夫的觀點；而瑜伽士中，又因通達空性智慧差別，上上者能超勝諸下下者。

二諦是在所知上安立的法，而能抉擇二諦見解者，當然是具有心識的有情，這些有情，也可分為兩種：瑜伽世間、平凡世間。世間是指情世間，即依蘊安立的補特迦羅。關於此偈所言的二種世間，各論師解釋不同，根索曲

札仁波切云：平凡世間指有部、經部、唯識宗（隨理唯識）以下之持有事宗觀點的補特迦羅，瑜伽世間指具足中觀應成派、自續派見解之士夫。而其餘注疏中云瑜伽世間為具止觀功德之士夫，平凡世間為不具如是功德之士夫；平凡世間中也可分學過外道宗派與未學過宗派的一般凡夫，瑜伽士也分有事宗、無事宗，即從有部、經部到唯識宗、中觀宗的內道修行人。總的來說，瑜伽世間能破斥平凡世間所執持的觀點，因為平凡世間中外道與平庸凡夫所秉持的觀念，皆是愚昧而迷茫的誤執，在內道諸宗所認同的佛法觀點前，平凡世間所持觀念，皆無法成立。

對此大家應知道，我們一般凡夫俗子，無法遮破聖者們的觀點。但現在是末法時代，人們的思想行為越來越顛倒，社會上經常有人說什麼：“佛經中這裡說得不對，某某菩薩所作的論典也有錯誤，應加以破斥……。”這類愚者狂言也許你們都聽過，迴光反照自心，某些人也許會發現內心也有類似危險的想法，請諸人務必警醒！《入中論》裡說過：“如有眼翳所緣事，不能害於無翳識，如是諸離淨智識，非能害於無垢慧。”遠離了無明垢染的智慧，根本不可能為凡夫不清淨的邪分別念所破，這如同盲人無法否認眼根清明者所見外境一樣。瑜伽者有正見智慧眼目，能見法界之真相，而世俗凡愚者如同盲者，處於無明愚癡黑暗中，因此怎有能力去對瑜伽者所建立的量說三道四呢？我們如果對佛法愈作廣博聞思，聞思智慧也就會愈來愈增上，對種種邪說邪見，也就會愈能勘破其謬誤。

於內教中，上上宗派也層層超勝於下下宗派，這是各

自證悟智慧不同之緣故。瑜伽世間中無事宗與有事宗四種宗派，其有部之觀點能破平凡世間者觀點，平凡世間者執著諸法常有等，而有部通過諸法無常、無我、苦、空等正見，可以完全破斥其謬論。當然，在平凡世間中，也有外道與內道之分，比如說有些人皈依了三寶，而沒有學習任何內道正見，僅持不殺生等十善業，他們所持的善惡因果不虛等觀點，也已超勝了外道的斷見或殺生祭奉可生天等邪見。有部承認過去、現在、未來實有存在，無為法是成實法等，這類觀點與經部行人所持的觀點相較，也無法成立。經部本身也分二派，隨教與隨理二派，隨教經部以《俱舍論》為宗，隨理經部以《釋量論》等因明七論為宗。在《釋量論》中，對有部的三世成實等理論，以因明推理而加以破斥，但經部也承認所取的無方分微塵與能取的無方分剎那為實有；這在唯識宗看來，仍屬不究竟的觀點。隨理唯識宗用生似理觀察，推翻了成實的無方分微塵，然而他們也許有成實心體，然後中觀宗對其觀點，以離一多因來觀察，亦加以破除，這在《中觀莊嚴論》中有詳述，在《入中論》裡，對成實心體破斥得也較詳細。中觀自續派承認名言中有如夢如幻之現法存在，勝義中一切法為空性，此亦屬暫時之抉擇，在中觀應成派不共四大應成理論之前，自續派的觀點也可以遮破。因此，不管是承認有無等任何一邊，均無法成立，因法界實相中沒有任何邊戲。唯有像應成派那樣遣蕩一切戲論，息滅任何邊執，才能成為無有任何過患的立宗，如龍樹菩薩說過：“我無承認故，吾即唯無過。”

上師如意寶在課堂上經常勸誡：“在聞思修行時，千萬不要對高僧大德的論典進行誹謗，因為我們凡夫像盲人一樣，根本不知道高僧大德們的密意。”堪布德巴也在論著中也著重提出：“見解方面的問題非常深奧，一般凡夫無法抉擇，所以應當注意，不要妄加評論。”高僧大德們在論著中所宣述的觀點，皆有其特別針對的所化眾生，是他們從大智慧中流露出的甘露妙法。我們稍有聞思時，智慧無法達到他們那種層次，因而千萬不能妄加評論，而應時刻以崇敬之心、清淨心來頂戴，這是初學者在聞思修行中必須注意之處。

有些初學者總會犯類似毛病，他沒有將所聞佛法融入自心，無法調伏煩惱，因而總覺得什麼法都不適合自己，甚至覺得八萬四千法門無一適合他。其實，我們如果養成習慣，時時以調伏煩惱為出發點而聽聞佛法，將每一句都切實地與自心相結合，比如說在講“復因慧差別，層層更超勝”這個頌詞時，對照自相續中的見解，細細加以分析，定會有不小感受。那樣定會將一切佛菩薩的教言當成珍貴法寶而加以修習，時時得到法益。如果不與自心相合，法與自相續脫離，那任何法都與你無關，也無法利益於你。我們凡夫相續中煩惱邪見如同稠林，然而《智慧品》等妙法如同猛火，若能真正引入自相續中，那沒有不息滅的邪見，望諸有智者謹察！

壬二、於波辯駁，分三：癸一、辯駁基為二諦；
癸二、辯駁道為空性；癸三、辯駁果為利他。

癸一分三：子一、與平凡世間的辯駁；子二、與諸聲聞的辯駁；子三、與唯識宗的辯駁。

子一、與平凡世間的辯駁：

以二同許喻，為果不觀察。

或有人反駁說：許一切法無實的瑜伽世間怎能破斥平凡世間的見解呢？答曰：以二者共同承認的比喻即可成立。又問：若諸法無實如幻，則布施學道又有什麼用呢？答曰：這是為得果之必要，不觀察而說也。

這兩個問題如果廣講，需要用三四天時間。前一偈說瑜伽世間所持觀點，可以破斥平凡世間的觀點，對此有些人反駁說：“這不可能吧。因為平凡世間者對生滅遷流諸法，皆以根識現量而見，以此對諸法生起實有執著，而瑜伽者見一切法無有自性，不成實有；二者各自為量，怎麼能相互為害呢？”

大家都知道，世間一般凡夫，他們對諸法無自性很難理解，因為在他的根識現量中，一切法都是實實在在的，如果說這些是無自性或說空性的，一般人肯定無法接受。雖然如此，許無自性的內道諸宗，以一般平凡者都認許的比喻，仍可成立諸法雖然顯現而無自性，以此遮破諸法實有的誤執。這種比喻，瑜伽者可以舉出許多，如佛在《般若二萬頌》中云：“善現，一切法如夢如幻，涅槃亦如夢如幻，較涅槃有勝法者，此亦如夢如幻。”《極妙幻師請問經》云：“善士一切法，應知為虛幻。”《金剛經》中也云：“一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如

是觀。”在諸經論中，以如幻、如夢、如眼花、如陽焰、如形聲、如乾達婆城、如變化等比喻來成立諸法雖顯，然無有任何實質，這些比喻是世間人皆承許的，而承認諸法實有者，卻無法舉出諸法顯現而成實的比喻。按照因明邏輯規則，要成立一個結論，必須要有一個相應的比喻，而且這種比喻必須共同承認，如果比喻成立，相應立宗才可成立。因此，瑜伽者以平凡世間同許的如幻等比喻，完全可以遮破世人認為諸法實有之誤執。世人認為根識現量所感受之法，一定會是實有存在，如果追問其根源，他除了回答是自根識現量外，而根本找不到共同承認的根據比喻。《入中論自釋》中說：“以如夢如幻等比喻，可了知諸法顯而無自性，諸法顯而成實之宗卻無法成立，因其無有共同承認之比喻故。”只要有顯現，則必定無實，這是符合法界實相的真理，因此瑜伽者可以以種種比喻遮破平凡世間的誤執，對此大家要多方思維，反覆作辯論，真實地從內心生起定解。

既然一切法無自性，那有些人又會反駁說：按你們的抉擇，一切法如夢如幻，無任何實質，那你們精勤修道、證悟佛果又有什麼用呢？因一切都如同夢幻，夢中的佛果又有什麼必要去證取呢？作者回答說：為取證佛果而修持六度，這只是一種名言表示而已，是在不觀察之下，隨順眾生而安立的名言。這不能以勝義無自性理論觀察，如果如是觀察那也無法安立世俗名言，《入中論》裡也說過：“設若觀察此諸法，離真實性不可得，是故不應妄觀察，世間所有名言諦。”

雖然以勝義諦而言，並無有佛果可得，然而為取證佛果而精勤於修道，並非無有意義。全知米滂仁波切說：“此等輪涅之現分如幻者，均為緣起性，無欺而存在，是故，乃至能取所取未消於法界之前，諸眾生之此等顯現續不可滅盡，並其有利有害故，為息自他之苦，而應精進為得利樂之方便道。”因此，如同幻化軍隊能除去對怨敵的怖畏，或者像士夫在夢中受苦時，應當精勤甦醒之方便，為除輪迴中自他之幻苦，也應精勤於無實之利樂方便。對此大家也應作反覆思維，雖然夢境中一切都虛幻無實，然而在夢未醒時，夢中一切都有利害作用，為夢者帶來種種苦樂感受；因此針對陷於迷夢者，能使自己從迷夢中甦醒的種種方便努力，是不能放棄的，同樣陷於輪迴生死大夢中的有情，乃至能取所取妄執惡習未盡前，生死迷夢絕不會自動終止，並會導致種種難忍痛苦。為此理應精勤修習，取證徹醒迷夢之佛果，使自他眾生遠離一切虛妄輪迴痛苦。

**世人見世俗，分別為真實，
而非如幻化，故諍瑜伽師。**

世人現見世俗諸法，便分別計執為真實存在，而不認為是如幻化一般的虛假現象，所以與瑜伽師發生諍議。

大家對照《澄清寶珠論》，可發現全知米滂仁波切在此處的科判與巴珠仁波切所作科判不同。在其他注疏中，也有諸多不同觀點，如有認為此頌是與有事宗的辯論，或是與平凡世間的辯論等等，此不作廣說。依譯文字面意

義，此偈可直接理解為平凡世間與內道瑜伽師的諍辯，因為平凡世間人認為，他們根識所見，有形有色有聲等這一切法，都是有實質的真實存在，也就是說都是實有法；而在悟知諸法實相的瑜伽師看來，諸法雖然顯現，卻非實有自性，只是如夢幻一樣的虛假影相。為此平凡世間與瑜伽師產生諍議，不承認諸瑜伽師的觀點。賈曹傑大師在注釋中以燒煮之火為喻，世人執著火為真實存在之物，而不許中觀瑜伽師認為“火唯屬名言中幻相”，以此而有諍論。大家可以想想，假如我們在沒有學過內道觀點的世人前，提出諸法如幻化的觀點，這類諍議無疑會應聲而起。

世人所執計的世俗現象，包括眼耳等六根六識六塵，月稱菩薩說過：“六根所取像，即世間所知。”由於多生累劫的習慣，世人認為這一切現象都是實有存在之法，從來沒有透過現象表層去悟知實相，只是隨順各自習以為性的模糊思維定式，去判斷一切，分別計執著顯現即實有。雖然也曾有過一些世間智者想透過諸現象的表相，了知諸法真實面，然而缺乏佛法指導，無法達到其目的。比如說，一般人提到某條河，意識中立即會現起有關這條河的概念、印象，他會毫不猶疑地認為這條河在真實地存在著，是實實在在的一種外境法。當然有些哲學家經過一定層次的理性思維，說過：“人不可能兩次踏進同一條河。”也就是相似地看到了諸法無常，然而在剎那遷流之間，那一條條不同的河，其究竟實相如何呢？如果一個中觀瑜伽師告訴那些哲學家：“河流實際上是觀待人類習氣而幻現的法，真實中毫無自性可得。”我想他們之間還是免不了

種種諍辯問難。無垢光尊者說過：“無有能所之瑜伽師前，此等顯而無自性者真稀有。”能證悟諸法顯而無自性者，那是世間極為稀有之法，絕大多數世人無法突破其無明遍計惡習，對瑜伽師所悟知的“諸法如幻化”沒辦法理解接受，因而在這個根本觀念上，世俗人與瑜伽師辯駁諍議，也就無可避免。

子二、與諸聲聞的辯駁：

色等現量境，共稱非智量；

波等誠虛偽，如垢謂淨等。

以根識現量成立的色聲等境，是世人共同以名言分別施設而非理智量。這些現見境都是虛假計執，就像不淨身體而被世人稱之為潔淨可愛一樣。

色聲香味等根識現量，都是名言量，是世人隨順各自根識，以語言名稱概念分別安立的量。這些所謂的現量未經過觀察，只是隨順迷亂習氣、隨順大多數世人所承認而建立，倘若以理智觀察，這些所謂的現量無法成立，都是虛假不實的幻景。佛在《三昧王經》中云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若諸根為量，聖道復益誰？”凡夫六根識的現量境，都是虛假，並非正量；《入中論》裡也說：“若許世間是正量，世見真實聖何為？所修聖道復何用？愚人為量亦非理。”在此作者為了闡明這個觀點，又舉出了世人常常會有的顛倒：執不淨物為潔淨之物，如人的身體，本來是由三十二種不淨物組成，但世人卻認為人體非常潔淨可愛，因而貪愛不休。“如垢謂淨等”中的“等”

字總括了眾生顛倒妄執的一切行狀，如無常執為常，無我計有我，眾苦執為樂等等，世人的見聞始終難離開這些顛倒妄計。因而在抉擇正見時，必須先打破妄執，突破色聲等虛幻現象界，如果能完成這一步，我們離證悟空性也就不會太遠！（按全知米滂仁波切的觀點，此頌是與平凡世間者的辯駁，而巴珠仁波切將之歸類於與諸聲聞的辯駁。）

為導世間人，佛說無常法；

真實非剎那。豈不違世俗？

問：若色等諸法無有自性，則佛陀在經中所說的諸行無常，豈不是成無理嗎？答：為了引導世間人打破常有執著，佛才在經典中宣說了無常教法，然而在實相中，諸法既非剎那，也非常恆。問難：如上所述，無常不是勝義，另一方面無常難道不也是與世俗相違嗎？這樣一來，無常既非勝義，也非世俗，你們的觀點有大過失。

論中這前後十幾頌是以辯駁方式來抉擇諸法本基。前頌提出了中觀派自宗的“色等一切法無自性”，但一些傲慢聲聞弟子不承認這個觀點，他們認為色聲等法，在實相中也存在著其固有自相，否則，本師釋迦牟尼佛說“見無常即已證諸法本相”等，這些話豈不成無理？如果諸法無自性，當體即空，又哪來常與無常的特性呢？所以由此推測，萬法實有存在，世尊基於此才說無常等教法。聲聞弟子的這些辯駁，在偈頌字句上並沒有明顯提出來，但在意義，這些都已包括了，各論師在注疏中，也有明確注釋。

面對這種駁難，寂天菩薩回答說：世尊確實宣說了萬法皆無常，但這是為了引導某種根器的世間人而說，非究竟了義教法，並不能以此認為諸法在實相中存在。大家知道，佛說不了義法有三種條件——密意、所為、有何妨難。密意是從某種層次或角度而言，佛說無常的密意即是從世俗名言而講，因為無常是一切世俗法的名言本相；所為即有何必要，世間人往往執著諸法常有不變，為了斷除這種妄執，佛才宣說了無常，以漸次引他們認識諸法真相；有何妨難即這些不了義法與了義法有何相違，如果以勝義理論抉擇諸法本基，還存在無常等法相，那也就與遠離四邊八戲的實相相違。所以佛宣說無常法，是出於漸次引導世人的必要，以大悲心權巧方便而說。作為無始劫來執著諸法常恆的凡夫，在開始趨入內道時，這種教法無疑是對症良藥，在佛經中也說過：“一切足跡中，象跡最殊勝，一切觀修中，觀無常最勝。”其密意便是如此。如果以了義教法觀察，諸法實相並非可以用無常涵蓋，在真實智慧前，常與無常等皆屬增益戲論。學習過中觀的佛弟子都知道，如果以離一多因等理論觀察，諸法皆無有本體可得，最後乃至離一切戲論，又何處存在無常之相呢？部分傲慢小乘行人，因未全面理解佛經密意，執片面為究竟，猶如盲人摸象，以此而與中觀師諍難，如果細心揣摩這些問答，各人內心類似疑慮應會冰消無餘。

聲聞弟子接下來又問：如按你們的說法，無常猶非勝義，那難道無常是世俗法嗎？這顯然與實際相違。無常法既非勝義，又非世俗，那又歸屬何諦呢？所以汝宗觀點有

極大過失。

瑜伽量無過。待世謂見真，

否則觀不淨，將違世間見。

中觀師之瑜伽量無有此過。若觀待世間名言諦則可說，見到無常就是見到了真實，但這並不能說無常即是勝義，否則就像修不淨觀的瑜伽師，觀見女身不淨時，難道不是遮破了世間人的女身潔淨之宗嗎？

中觀師回答說：瑜伽量無有此過。瑜伽量即是現前止觀雙運智所得之量，在此智慧前，可現見遠離一切戲論的真實義中，並無恆常與剎那法存在。如果觀待世俗，以世俗瑜伽量而言，無常確實是諸法的名言本相，也即世俗名言中的真實量。世間雖然有很多人不懂得諸行無常，然而也並非看到了諸色法等是常有，因諸法從未顯示過常恆不滅之相，比如說山河大地、人獸天仙等，皆無常存不滅的例子。世人只是因無明愚癡覆心，相續中生起了迷亂常執，因而不見名言實相，但瑜伽師以智慧觀察名言實相，對諸法無常也就一覽無遺。所謂世俗諦，也即是相對真理，世俗名言中的真實義，佛在經中說：“若見無常，則見真實。”其密義就是指名言中的真實，是說相對真理。因迷亂而執諸法恆常的世人若能見無常，無疑也就見到了名言實相。

大家應知道，在世俗中，也有見與不見名言實相的差別，否則，按傲慢聲聞所許，平凡世間人共同所見境即為世俗諦，也不分見與不見名言實相之別，那樣世間平凡者

之量豈不與世俗瑜伽量有害？比如說瑜伽師修不淨觀而現見女身不淨時，這正與世間人執女身潔淨可愛相違，然而女身不淨才是名言中的真實量，這是佛弟子都會承認的。執世間為常者，如同執女身潔淨的觀點一樣，都是顛倒迷亂與名言實相相違的觀點，而以無垢慧觀察，一切有為法皆無常與觀見女身不淨一樣，那才是世俗名言實相。世俗諦是世俗名言法的實相，是無有顛倒錯謬的名言正量，世人執諸法恆常、女身潔淨，永遠不可能妨害瑜伽師所見的諸法無常、女身不淨等實相；而瑜伽師所見的名言實相，卻能妨害遮破平凡世人的顛倒迷亂之宗。

供幻佛生漚，如供實有佛。

有情若如幻，死已云何生？

問：既然一切皆如幻無自性，供養如幻之佛如何能生功德呢？答：供養如幻佛陀可以生出如幻功德，就像你們主張供養實有佛能生實有功德一樣。問：如果有情如幻不實，如同幻化人，那死後怎麼會再投生呢？

聲聞弟子問中觀師：按汝宗所言，一切皆無實如幻，佛也是夢幻不實，那供養諸佛積累資糧等又有何用，又怎麼能夠積累起福德呢？這種疑惑很多初學者都會有，現在有些人經常說：一切都是空性，如夢如幻，不用積資懺罪，用不著修法吧！

面對這類疑惑，寂天菩薩回答說：能供、所供與供養過程，以真實智觀察，確實是如夢如幻。但是在如夢如幻一樣的佛陀前，我等如夢如幻眾生，以夢幻之物供養，積

累如幻資糧，依無欺緣起力，這一切都會現前成立。就像你們認為在實有佛陀前，供養實有之物，一定會得實有福德果一樣。只不過你們認為萬法實有，我們承認萬法皆無自性，如同夢幻泡影而已，對無欺緣起力，我們並不否認。

小乘行人又問：有情如果如同幻化，那怎麼能存在死後再投生現象呢？幻術師所幻現的人物、牛馬，有許多人見過，在幻術師停止施術後，立即消失，不存在任何轉生問題；而三界有情，生生死死、漂泊不停，這與幻化現象根本不同，所以你們說有情亦是如夢如幻，怎能解答輪迴轉生的問題呢？

衆緣聚合已，雖幻亦當生。

云何因久住，有情成實有？

答：只要眾緣聚合，縱然虛幻，有情仍會不斷轉生。問難：雖然如此，但幻化者總是在短時間出現，而有情自無始以來一直流轉輪迴，因此二者不可能相同。答：怎麼會因為生命假相存在時間長久，而使有情成為實有呢？

幻術師以咒術等幻現的有情事物，在變滅後便歸於虛無，不會再生。比如影視螢幕上的人物影像，死後也就不會存在轉生問題，但我們有情世間，在表像上看卻不是如此，死死生生，其生命現象有一段接一段的投生過程。因此聲聞弟子抓住這一點，向中觀師發難：有情若如幻化，那怎麼會存在死後投生呢？這個問題其實是小乘行人誤解了諸法無實如幻的觀點而致。因為在執著諸法實有者看

來，諸法有顯現則為實有，如果無有自性則為斷滅，不會有顯現，他們無法正確理解性空緣起雙運之義。中觀師回答說：一切法的顯現，只不過是生起它的眾緣聚合而使之如此，只要顯現因緣不滅，幻現也就無由息滅。同樣能使有情生命現象生起的業惑等因緣集聚後，眾生幻現就會不斷顯現，生死浮沈等生命過程會一直不斷地進行。比如古代的幻師，以幻咒力加持木塊、石子等物，幻現出人物、象馬等幻化物，只要顯現幻物的因緣不失，這些幻化也就會存在不滅，一旦因緣離散，幻化立即消失無餘。而幻現眾生的因緣，是由無明煩惱與各自所造作的眾多業力，這些業惑幻因在沒有以修習正道的淨幻業滅盡前，虛幻輪迴投生現象哪會自動停息呢？

聲聞行人又駁問：不管怎麼說，眾生自無始以來就顯現著輪迴流轉，可以說具足恆常性，而幻化者沒有一個能這樣，都是暫時性的，以此推斷，眾生怎麼會是幻化呢？古代幻術師幻變人物象馬的時間，一般只有幾分鐘、幾個小時或更長一點，而有情眾生，自無始以來至今都顯現不斷。就一生而言，有些傍生、地獄有情壽命長達千百萬年乃至多劫，這麼長的生命現象，怎麼會是虛幻不實呢？也許一般初學者對此也會有類似疑惑。然而要推斷某個觀點，必須以準確的推理方式借助正確理由來進行，作者於此問難回答說：怎麼能以顯現時間的長短來推斷實與不實呢？眾生壽命長短不一，有的不過朝夕之間，而有些幻師所幻化的人物等，其時間極長，如果以時間推斷，則極長時間之幻化者為成實，壽命極短的眾生為虛幻，這樣豈不

是與你們自宗相違背！所以你們以時間長短為據而推論實與不實，極不應理。有情等如同幻化，並非以二者顯現時間相同而安立，而是不論暫時或長久顯現，在其顯現而無自性之理上，說二者相同。眾生生命現象雖然長久，然而這並不能成立眾生實有，只不過顯現之因緣未滅，如同幻象幻人也有顯現百年等極長時間，難道能以此而推論其顯現為成實嗎？

我們在聽聞《上師教言·夢與醒覺之辯論》時，其中推理辯論方式與此處也基本相同，欲知其詳者，可以參看。真正有緣者能將這些法理融會於心，時刻以如夢如幻抉擇諸法，用不了多久，執實習氣一定會得以打破！

幻人行殺施，無心無罪福。

於有幻心者，則生幻罪福。

幻化的人殺幻人或行幻施等，因無有發心，所以沒有罪福。但是，有如幻之心者行殺施，則會生出如幻罪業或福德。

聲聞乘行人發難說：一切法既無實性，如幻如夢，有情也如同幻化，那麼殺幻人也就不存在罪過，對其作布施供養等也不會積累福德，就像影視上的幻人造殺業、行布施等，不存在任何因果報應。

中觀瑜伽師對此問難回答：確實，如果殺了以幻術所幻現的有情，那也不會犯下殺人罪；如果對其作種種供養，也不會得到真實功德。因為幻人沒有感受苦樂的心識，不能成為真實的殺施對境。當然，幻人雖無心識，你

對他起殺害之念，加行罪還是有的。但是輪迴有情雖如幻化，卻具有能感受害利苦樂的幻心，因而對這些有如幻之心的有情來說，如果殺害他們，就會造下嚴重殺害惡業，若作種種供施，也會生起如幻福德。依靠如幻心識，如幻罪業與福報才會產生。聲聞宗想以幻人與眾生產生福罪的不同，來否認眾生的如幻如夢，這其實無法做到，因眾生與幻人唯有有心與無心的差別，在幻化本質上無有差別，而產生福罪與否的原因，是依有心、無心而定，並不牽涉到是否為幻化的問題上。

咒等無功能，不生如夢心。

種種因緣生，種種如幻物，

一緣生一切，畢竟此非有。

此等幻咒等物無有緣生如夢心識的功能，故幻人無心。要依種種不同因緣，種種如幻事物才能生起，而單一因緣產生一切現象，這種情形絕對不可能存在。

聲聞宗行人又問：既然眾生有心，而幻人無心，這不正是關鍵不同之處嗎？以此眾生怎會如同幻人一樣虛假不實呢？回答：眾生雖有心，但並不會因此而成為實有，因為心識亦是虛幻不實的因緣所生法。生起幻人所依的咒等諸因緣，無有生起幻心的功能，故幻人不能如有情一樣，具足如幻心識。有情的心識，是依種種如幻的業和煩惱為因串習而成，沒有這些無明業惑，幻心也就無從生起。現在世界上的科學家，盡最大力量，也無法製造出一個有情的心，哪怕如同螞蟻一樣小蟲的心識也無法製造，幻術師

也是如此，他們依靠咒術、木石等物，雖然能幻化出人物象馬等形象，卻無法幻化出心識。

世間每一種事物必須依其相應因緣才能生起，《俱舍論》中講過每個法生起，都有它特定的四因、六緣等。單獨某種因緣集聚，不可能產生出種種不同法，所以說“一緣生一切，畢竟此非有”。幻術師依幻咒等因緣，能生起幻人形象，然而他們卻不能依這些因緣，生起幻人的幻心，因為生起心識，還需其他特定因緣，這不是幻術師力所能及的事。幻人與有情雖有具足心識與不具心識的差別，然不能因此而判定二者有真假不同，這就像牛和馬，二者因緣不同故一者有角、一者無角，雖有這樣的區別，我們卻不能因此而斷定：牛有角即是實有，馬無角即是虛假不實。眾生身、心皆是依因緣和合而幻現，皆非有自性成立，與幻化影像本質毫無區別，聲聞宗行人試圖以有心、無心來推翻“有情如幻”的觀點，這永遠不可能成立。

勝義若涅槃，世俗悉輪迴，

則佛亦輪迴，菩提行何用？

聲聞：如果說世俗諸法於勝義中為清淨涅槃，而世俗一切法皆屬輪迴，如此則輪涅同體，而佛陀亦應轉於輪迴，那樣為得佛果而修持菩提行又有何用呢？

小乘行人許涅槃為實有，而且是滅盡輪迴後方能得到，他們反駁說：你們中觀宗說一切世俗法於勝義中皆為清淨涅槃，而世俗生滅法皆屬輪迴。既然不淨輪迴法其自

性皆是清淨涅槃，眾生都是佛，那麼輪涅同體，佛豈不是也在輪迴中受痛苦？因你們說眾生即佛，輪迴即涅槃嘛，如是則修菩提行求證佛果又有什麼用呢？如果眾生即佛，那我們就不需修行了。這類辯難，都是沒有區分世俗與勝義、不懂得區分二諦法所致。現在不少人沒有經過觀察，在這類問題上經常生邪見，經常對了義法誹謗。世人多愚笨，於有義之事不加考慮，於無義之事甚感興趣，根登群培大師曾說過：“輕信無理法，有理不信任，世間愚人心，遠離諸正量。”這正是對末法時代的寫照。

諸緣若未絕，縱幻亦不滅；

諸緣若斷絕，俗中亦不生。

中觀：並非如是，如果各種因緣尚未斷絕，那麼幻象等縱然虛幻，也不會消滅；如果各種業惑因緣斷絕而入離垢涅槃，那麼在世俗中也不會產生輪迴幻象。

中觀宗說輪迴即涅槃，並非像有事宗所說那樣。要知涅槃有自性清淨涅槃與離垢清淨涅槃，自性清淨涅槃即是從勝義諦而言，一切法之自性空寂離戲、清淨涅槃，其本性從來未離開清淨平等。但是其本性雖如是，如果沒有斷絕諸緣，則不用說輪迴諸法，縱然是幻現的象馬等，只要幻術師、咒術、木石等因緣不散，這類幻象絕不會自動停歇，只有當因緣不再集聚，幻象的象馬也就會如煙消雲散般消失。同樣，輪迴因緣斷絕時，一切世俗幻象才不會再顯現。眾生自性雖屬清淨涅槃，然而在其業惑因緣未斷前，輪迴投生幻相依然不滅，並且有著種種苦樂感受，只

有當圓滿修持菩提行，斷盡如幻的業惑因緣，證悟佛果，離垢涅槃得到現前，一切輪迴幻現方能止息，因此怎麼可以說修持菩提證悟佛果無用呢？本師釋迦牟尼佛等如來出世，也非輪迴所攝，因如來已斷盡一切業惑種子，證得了自性與離垢兩種涅槃，無有輪迴顯現的因緣。佛陀在眾生前的如幻顯現，是由其誓願與等持等作俱生緣，以精通一切之智力而幻現，絕非與眾生一樣，由業惑所感而無有自主的轉生輪迴。

子三、與唯識宗的辯駁：

亂識若亦無，以何緣幻境？

唯識：如果一切法無自性，連迷亂識也不存在，那麼以何法去緣取幻境呢？

現在開始是有關中觀宗與唯識宗的辯駁。這二宗之間的辯論，在印度與藏傳佛教中比較常見，如在《入中論》、《中觀莊嚴論》等許多論著中有較詳的論述。但在漢地，有關這方面的著述基本上看不到，究其原因，也許與漢傳佛教歷史上的玄奘譯師有關。玄奘法師求學印度那爛陀寺時，系統地聞思了第三轉法輪中的唯識教義，回國後即以護法論師的觀點為主，綜合了印度諸派論師的（據云有十一派之多）觀點，宣述了比較全面的唯識教義。因此漢傳佛教中所弘揚的唯識，不像印度藏地有真相唯識、假相唯識、隨教唯識那麼多派別。再加上漢傳佛教中的大德，喜歡將諸不同層次佛法，圓融於某一宗派中，所以有關辯論更少。欲知漢傳佛教大德對唯識與中觀之區別，可

參閱愍山大師的《性相通說》等論著。唯識宗內部有許多不同層次，榮森班智達在《入大乘論》中將唯識分有三種：真相唯識、假相唯識、無相唯識；按全知米滂仁波切的觀點，隨理唯識宗分真相唯識與假相唯識兩派。在其他如賈曹傑大師的注疏中，對唯識宗並未作詳細劃分。月稱菩薩在那爛陀寺時，與秉持唯識觀點的月官論師為此曾有過七年辯論，在此我們無法作如許深入而詳細的廣辯，大家可以依《入中論》與《澄清寶珠論》中觀點，對本論中的辯駁作分析。

“亂識若亦無”等這句，是真相唯識宗首先提出的問難。真相唯識宗認為：萬法皆為阿賴耶識中的習氣，外境無有絲毫法存在，如同夢中景象，除了自心現起外，不可能存在外境，因此他們承認一切唯心造，無境唯心，而且這種心識也必然會實有不虛。他們對中觀師駁難說：如果一切法了無自性，都是空性，有情之迷亂心識也無自性，那麼何者能緣幻境諸法呢？因為你們不許有實存的心識，如是則不存在能取，那林林總總的外境諸幻法如何生起呢？

若許無幻境，心識何所緣？

所緣異實境，境相即心體。

中觀：如果你們唯識宗不許虛幻外境，那心識又以何為所緣境呢？唯識：心識所緣非實在的外境，一切境相即是心識本身。

針對真相唯識宗上述問難，中觀宗在此使用同等理來

破斥。同等理即是以對方所使用邏輯推理方式反擊對方，以子之矛攻子之盾，使其觀點無法成立。真相唯識宗說雖然外境無實，但必須要承認有心識，不然種種幻境無從緣起。按這種觀點，既然外境無實，而迷亂心識實有，那你們所承認的這種心識，以何為所緣呢？你們承認能緣心識存在，卻不許有所緣外境，而能取所取本身即是相互觀待依存，如同左右上下一樣，如果一方不具，另一方也不可能存在。如果不承認實有外境，也應同等地不承認實有心識，而你們卻承認無境唯心，那這個心識到底以何為所緣境？如無所緣境，而有心識，心識豈不如同石女的兒子一樣，這種承認又有何正確可言呢？

真相唯識宗補救說：我們並非完全承認無境，自宗認為，心識所緣並非實存的外境，而是心識自身顯現外性之所取相，也就是說所緣境並非真實外境，而是唯心所現，除心體外無它矣！唯識宗許根身器界皆為阿賴耶識的習氣（相分）所變現，因此真相唯識宗說境相即心體，但他們在承認無外境時，卻承認實有心體，且一切所取相也為心體，而非外境。在建立這種觀點時，他們有著許多名相、理論，如果講起來非一時能理清頭緒，不管他們如何建立，在以勝義諦理論抉擇諸法本基時，中觀宗對一切實有承認皆是不承許的。

幻境若即心，何者見何者？

世間主亦言：心不自見心，

猶如刀劍鋒，不能自割自。

中觀：如果幻境即是心識本身，那麼是誰看見誰呢？世間唯一怙主——佛陀在《寶髻經》中說過：自心不能見自心，就像刀劍鋒刃不能自己割自己一樣。

針對真相唯識宗的答辯，中觀師反問：你們說幻境與心體無別，那樣又是誰知道這些幻境存在呢？如果境相即心體，二者成一體，也就不存在能見所見，那又是誰見到了誰呢？唯識宗問：雖說境相即心體，那為什麼又不能見呢？中觀宗引教證說：自心見自心，這不能成立，三界怙主釋迦牟尼佛在《寶髻經》中說過：“然此心者非外所有，故不可見……，應知是心如利劍刃何能自斷，又復此心亦如指端，豈能自觸。”在《楞伽經》、《寶積經》中，佛陀也闡述過自心不能見自心的觀點，宗喀巴大師在《善解密義疏》中，也引用了教證論述過這個問題。在此大家應注意，唯識宗為了解決自心見自心這個問題，建立了自證分，這在名言中必須承認，寧瑪巴自宗在名言中也承認有自證，否則名言中有情不能自明自知，則一切名言都會斷絕。而此處中觀宗與真相唯識的辯論，其關鍵在於真相唯識承認心識實有，既然心體實有，則自心見自心就會有如同刀劍鋒刃自割、指端自觸、輕健者騎自肩一樣的矛盾隨之不捨。因為如果心體成實，則成為無分之心體，無法成立能見所見二種，如是自心不可能有取境、辨別功用。

若謂如燈火，如實明自身。

燈火非自明，其無暗蔽故。

唯識：就像燈火能同時照明自身和外境一樣，心識同樣也能明了自身及所現境相。中觀：比喻不成。燈火本身並非自己照明的對象，因為它本來就沒有暗蔽。

唯識宗說：自心見自心，這是有根據的，在世間也有能自明的例子。比如說明燈，它既能照明外面諸法，也能照亮自身，而有情心識也一樣，完全能了知自心本體，能夠自明自知，這又有何不合理呢！此處是唯識以比喻來補救，想以燈火自明的例子而證明自心能見自心，但中觀宗不許這種同喻成立：因為燈火非它自身所照明的對象。所謂燈光照明某物，是指燈光遣除了障蔽某物的黑暗，使該物明顯，而燈光本身不可能有任何暗蔽，也就不可能成為燈光的所明物，因此燈既是能明又是所明，實際上無法成立。既然比喻不成立，那自心見自心的觀點也就無法成立。如果你們堅持說燈火能自明，那也就是說無有黑暗遮蔽之物，也需要燈光之照明；而且依汝宗之推理，燈光既能照明自己，那麼黑暗也就能遮蔽黑暗自身，如此則世界上不存在黑暗了，那人類為何還要花費精力去製造照明燈呢？按你們的推理，黑暗會被它自身遮障不現，那麼何時何地皆不會有黑暗，我們晚上走路也就方便多了。

光明具照亮之本性，真相唯識宗想以此為喻，成立自心能見自心，實際上是不可能的，因為比喻本身即無法成立。龍樹菩薩在《中論·觀三相品》中說：“若燈能自照，亦能照於彼，暗亦應自暗，亦能暗於彼”，“燈中無自暗，住處亦無暗，破暗乃名照，無暗則無照。”對燈光

自明的比喻作過破斥，此處所依的破斥方式，與《中論》相同。燈喻不成，真相唯識宗馬上又舉出了另一個比喻。

如晶青依他，物青不依他；

如是亦得見，識依不依他。

唯識宗：如水晶的青色必須依其他緣才能映現，但青琉璃的青色卻是本具，並不需要依靠它緣；同樣，我們也能看出：某些心識需要依靠他緣成立，而自證分則不需要。

真相唯識宗又舉出另一比喻說：不管怎麼說，有情的成實心識一定可以自明自知。在世間也有這樣的例子存在，雖無其餘能明所明而有自性自明者，比如青琉璃（一種藍色的寶石），它必然會顯現自然青色，不同於水晶青色。水晶要顯現青色，必須要借助他緣，如以青色物映襯等才能做到，然而青琉璃之青色，不需依任何他緣，因其自性即為青色。有情心識也是如此，有這樣不同兩種。一種如水晶之青色，需要有能明所明相依而存，比如說五根識，眼識與色塵相依為能明所明，耳識與聲塵相依為能明所明等；另一種與青琉璃相同，不需要有能明所明相依而自然自明，這就有情心識中的自證分，這又有何理由不能成立呢？你們中觀宗認為破斥了燈喻，就能斷定無有自性自明之喻嗎？你們實際上是“只見樹木，不見森林”，沒有全面瞭解而已！

非於非青性，而自成青性。

中觀：此喻亦不成，因為青琉璃並非從非青色的琉璃，不依任何他緣而自成青色。

中觀宗繼續破斥：“物青”之喻同樣也不能成立。晶青依他緣而現，這是事實，而你們說青琉璃之青色，乃自性自成，不依他緣而有，這是根本無有道理的說法。你們認為青琉璃之青色自性成立，不從任何外緣生起，實際上並不可能成立，因為青琉璃本身並非一個常恆存在之法，它也是從一定因緣聚合而成，與青水晶之本質無有區別。所謂天然青琉璃，難道它是恆常如此嗎？如稍加辨析，我們便可發現，青琉璃只不過是在種種地質變化中，由特定溫度、礦物質等等這些因緣聚合而成，因時間久遠，人們不明其生因，便以一句“天然自成”含糊而籠統地概括其生因，這其實是假想而已。“未曾有一法，不從因緣生”，永恆不變，不依因緣而成的法，在世間不可能存在，在眾多經論中，對此早有詳述，因此你們所舉的“物青不依他”之喻極不合理，無有任何成立根據。而你們想以此成立的“自心自明”之宗，也更是如同“空中樓閣”，無有支撐之根基。

若謂識了知，故說燈能明。

自心本自明，由何識知耶？

如果說由異於燈的心識能了知“燈火自明”，所以說“燈火能明自體”，那麼你們所說的“自心本自明”，又是由哪個不同心識了知而作如是之言呢？

上兩偈從比喻上破斥，此處再從真相唯識宗所許觀點

上破斥。唯識宗舉例說燈火能自明，姑且不論這個比喻能否成立，從另一個方面去分析，燈火自明，並非燈火自身知道這點並作如是言論，而是由燈火外的有情心識了知如此，才說“燈火本性自明”，這一點誰也不能否認。但是，心自知自體，這是由哪個心識了知，由誰作如是結論呢？是心自體，還是如燈一樣由他識了知？如果說是心自體，這是不應理的，因為關於心的自證分正在觀察，尚未成立，按因明推理方式，尚未成立的理論不能作為因。心自知自明的觀點尚未成立，又說心識能了知自己可以自知自明，很顯然這是誰也難以接受的結論。若接受另一種答案，說是如燈一樣由他識而了知“心自知自明”（由證自證分來成立自證分），那樣一來，還需要成立有另一種心識證知這點，按理推下去，則成無窮矣！同時，以另一種心識了知他識，也不應理，因為這二種心識的顯現必然要一前一後，否則不可能發生了知與被了知的因果關係；但二者一前一後，前心識已滅，後心識又了知誰呢？或者了知者在前剎那，而被了知者在後剎那，也就是在能了知心念出現之時，被了知的心識未生，這顯然更不可能有了知。

若識皆不見，則明或不明，

猶如石女媚，說波亦無義。

如果自他諸識都不能見到你們所承認的唯一實有心體（即依他起識），則觀察它能否自明或不明，就像說石女兒身姿嬌媚一樣，沒有任何意義。

通過以上辨析可以了知，真相唯識宗所說唯一成實自明心體，也即依他起識，其識自己不能自見，因他們所建立的自證分無法成立；而另外的心識，也不能見。心體本身尚無法明見，觀察它是否自明或不明，這種做法實際毫無意義。既然自他諸識皆不能成立汝宗所說的實有依他起識，則你們所作的種種言論，也只能如同評說石女的女兒，其身姿如何嬌媚、美豔一樣，或者如同評論龜毛之長短顏色、兔角之堅硬度一樣，毫無意義。未見某種事物，而討論其性相，這只能是臆測而已，不可能得出結論。所以汝宗說有成實唯一之依他起識、實有自證分，根本無有能成立的理由，即使再作論辯，也是如同建立空中花園一般，徒勞無益。

若無自證分，心識怎憶念？

心境相連故，能知如鼠毒。

唯識：如果沒有自知自明的自證分，那麼心識怎能憶念過去的認知呢？中觀：因為心境相連，所以一旦回憶所經驗的外境，就能憶念起取境之識，就像冬季被毒鼠咬傷，而不知中毒，到春雷響時毒發，就能知道被咬同時所中的毒。

真相唯識宗認為一切所知境相皆是心體，並在上述數偈中以種種現量加以證明，但都被中觀宗推翻，於是唯識宗又轉用比量來成立其觀點。他們說：你們應當承認自證分存在。因為，如果沒有自證分，那心識怎麼能回憶以前的認知呢？比如說，我們昨天所認知的境相，今天仍能回

憶起，而昨天的境相早已不存，如果自心不能明見自心，昨天緣這種境相之意識今天又怎麼能明知呢？當下的心並不需外境就能憶念了知過去的心境，以此而推測，難道還能否認自見自心的自證分存在嗎？這個理由找得似乎很不錯，我們意念回憶往昔某種內心取境經驗時，那種境相確實已不存在了，但當時那種心境卻歷歷在心，很明朗，如果境相非自心，自心不能知自心，那這種現象又作何解釋呢？

中觀宗：回憶前念並非如同汝宗所說。汝宗認為自心回憶往昔的心念境相，是心識直接依前識自證自體之果，無須所緣之境相而直接了知，而且你們認為昨日之心念為成實法，今日之心念也是成實法，這些心念能絲毫不漏地貯存不失，由自證分的功能直接認知，這實際上無法成立。因為心識憶念，並非脫離外境而單獨現起，而是與其當時的所取境緊密相關，以前緣某種外境所生的心識，現在回憶時，並非是遠離當時那種外境而獨立憶起取境之識。境相與心境相連並存，因回憶起當時的外境，同時也就能生起緣取此境的心識，如果沒有憶念起當時所緣取之外境，那種能緣取心識也就不可能憶念起。能緣所緣始終並存，不可能單獨生起，就像人們在冬天被毒鼠咬傷時，當時毒即入身，但人們不知道，到春天打雷時，毒性發作，人們才會憶念起被鼠咬傷時的境相，知道自己當時即中了毒。鼠咬喻心識所取境，中毒喻當時能取之心識。當時的能取心識並未自知，如同中毒而不知，而後來憶念起當時的所取境，才知當時的能取心識。這很明顯地反應了

回憶前識與前識所緣之境始終相依，取境之識若不依境相等外緣，不會單獨生起，唯識宗想以憶念前識來推證自證分實存，至此也就無法成立了。

心通遠見他，近故心自明。

然塗煉就藥，見瓶不見藥。

唯識：有他心通之人能了知遠處他人的心思，而自心最近所以更能自明自知。中觀：不能成立，就像塗上煉成的眼藥，可以遠見地下的寶瓶，卻不能看見近在眼睛上的藥。

真相唯識宗所舉之憶念之例無法成立自證分，又轉而尋求另外的依據，他們說：心識有自證分，這是應理的。像那些修持禪定者，心得寂止便會獲得他心通，他對遠處他人的心念都能明白，更何況與他最近的自心，也就無疑會明瞭無餘。按常理，若能明見遠處之物，對近處之物也一定能明見，比如一個人若能見遠處的毛髮，對近處的粗繩又有何理由不見呢？所以，依具他心通之人能見他心，完全可推出他能明見自心，如是則自證必然成立。中觀瑜伽師用不定理回答：這也不一定，世間有很多微妙因緣，有時候人們能見遠物，卻不能見近物。比如說有些人以密咒煉成眼藥，將藥塗在眼睛上，就能見到幾百由旬外的地下寶藏，但是他對近在眼睛上的藥，卻一點也看不見，依此而推測，某些人雖能知遠處之他心，並不能證明他能明知最近的自心。另有釋義說：瓶與眼藥並非一體，不應用於自見自之喻。而加以詳析，此喻並非不應理。因為按唯

識宗所舉之喻，如果需要禪定等他緣才能見他心，就像需要眼藥才能見瓶一樣，依此推理，見自心識見眼藥等，也需要他緣，因此這種比喻，不但不能證成自證分，反而能害實有自證分的觀點。

見聞與覺知，於此不遮除。

此處所遮者，苦因執諦實。

中觀：世俗名言中的見聞覺知等，在此並非我們所遮破否認對象。此處所要遮除的是，一切痛苦的根本原因——諸法實有執著。

真相唯識宗無法成立彼宗的觀點，便拿出最後殺手鐮反駁：如果心識不能自明自知，那麼其他法也就不可明知，如此則眼見、耳聞、識知等一切名言法，也就全部斷絕了，因為這些都是依明覺之識而安立的法。這樣一來，汝宗也就破壞了名言，淆亂了一切世俗法……。中觀宗回答：見聞覺知等這些世俗名言法，並不是我們此處所遮破的對象。在隨順眾生所許名言建立中觀道次第時，沒有必要破世俗顯現，本師釋迦牟尼佛也沒有破過眾生面前的種種幻現。此處我們與汝宗辯難，所破的是一切輪迴痛苦之根源——實有執著。眾生之所以墮輪迴受苦，其根本原因即是無明執著，將虛幻不實的諸法執著為實有，由此而不斷地感受痛苦。正是因為如此，中觀宗才對症下藥，以種種正理遣蕩眾生的妄執，使其從虛幻妄執中解脫。帝洛巴祖師說：“顯現未縛貪執縛，斷除貪著那洛巴。”無垢光尊者也說：“不破山之顯現，而破山之執著。”作者

此處所言也是如此。無論小乘、大乘的修法，皆是建立在破除實執上，這一點大家聞思過《定解寶燈論》，應該理解得很清楚。

寧瑪巴認為中觀應成派自宗，對唯識宗所建立阿賴耶識、自證分等，在名言中應予以承認，但宗喀巴大師為主的格魯派論師們，對此不承認，認為名言中也不存在自證與阿賴耶識。關於這點，兩派曾有過不少辯論。全知米滂仁波切說過：破自證皆是勝義中破遮，而名言中自明自知的自證分不應破除，否則應當許自識不能自知，自他相續無法區分，自心無有意之能立的作用等等，最後斷絕境證之名言。所有破自證的理證，全都是於勝義中破，如同破五蘊等法的理證一樣，而且應知自證等法，在名言中並非畢竟無有，很多中觀論典中破自證分，其密意皆是如此。應成派在名言中對自證等法雖不廣作建立，也不作破斥，但不廣作建立，也並不是不承認。我們所承認的本來自性光明等法，於應成派中雖未作建立，但間接上也不得不承認。於名言中所破的法，即是對名言量有害之法，如許常有自在等；但有些法在名言中也不能破除，如阿賴耶識、自證、蘊、處、界等。如果像格魯派一些論師那樣，不許自證等法是在勝義中破，那麼蘊處界等法，也成了名言中畢竟無有之法，如是則壞一切名言。中觀宗在抉擇勝義時，固然不需要建立阿賴耶、自證等，然而在觀察建立名言時，這一切完全應承認，因為自證等法以名言量觀察時，無有任何違害。如果在名言中不承認自證等法，法稱論師在因明中也講過有許多過失。作者在此處所宣述的，

也很明顯說明了中觀應成派自宗於名言中並不破見聞覺知等正當的名言量，而是在破除實執。隨理唯識宗許實有依他起、實有自證分，因此才導致了中觀宗的破斥。如果承認無實的自證，在此基礎上建立名言，那中觀宗也應承認。全知米滂仁波切在此處總結說：“當知若許心識成實，則不應許有自證，而許無實宗，則此自證之名言，極為應理。然通達此理者，昔日亦極少也！”

幻境非心外，亦非全無異。

若實怎非異？非異則非實。

唯識：幻境不是心外另一相異的事物，但也非與心完全相同。中觀：如果許心識實有，則外境為何不許非異，若許心境非異，則心亦應成無實也。

現在是中觀宗與假相唯識宗的辯論。假相唯識與真相唯識所許觀點不同，他們認為心識所取的如幻之境，並非心外之法，但亦不是內心現於外境，而與心完全無異或一體。乍看之下，境相非心外之法，也非與心一體之法，成了既非內也非外，好像是介於心與心外之間的法，這有點矛盾。但假相唯識有其獨特成立方法，他們承認一切境相無基而顯現，猶如空中毛髮，而心性離一切行相，如清淨水晶丸而住。空中毛髮這個比喻，可以說很恰當，所謂空中毛髮，唯是因眼病等因緣而暫時顯現的迷亂相，這種忽然迷亂相不能算是自心，然而自心以外，也不可能存在。如果觀察世間萬事萬物，無不是如此，如同空中毛髮，皆為暫時的迷亂相，這種觀點與大圓滿心部法很相似。在心

部法中，先將外境抉擇為心，然後心抉擇為空性。但是在抉擇心識時，假相唯識宗雖許心體離一切相狀，卻是實有，這是中觀應成派無論如何也不認許的。中觀師認為，如果如汝宗所許，心識實有如清淨水晶丸而住，既然實有，則境相為何不成心外之法呢？因為心體實有，而外境如同毛髮一樣虛幻不實，一者成實，一者無實，如是截然不同的法不可能成為同體。如果許非異，不得不承認心與境一樣，成為無實，或者境相與心體一樣成為有實。假相唯識宗又說：雖然境相不是心外之法，卻非完全與心無異成為一體法，心與境既非二體，也非一體，不存在你們所說的過失。中觀師駁斥云：這種回答真實愚癡矣！因為你們說境相非心外之法，即是已承認與心一體，又說“非無異”，雙重否定即是肯定，就已承認了與心異體。既說一體，又說異體，前後所許相違，極不應理。二者非異，又非無異，這種現象到哪兒去找呢？只要許心體實有，汝宗始終離不開上述過失。印藏多數論師在解釋此頌後兩句時，都說：若境相是有事（即實有），則境相怎麼不成心外或與心非異（一體）之外境呢？若是非異則心亦成無實質也。

幻境非實有，能見心亦然。

輪迴依實法，否則如虛空。

中觀：就像所見幻境並非實有，卻能作為所見；同樣，如幻之心也無實有，而可作能見。唯識：輪迴諸幻法必須依實有的依他起識，否則就會成虛空一樣，不會有任

何法。

許心體實有的唯識宗行人又說：如果心非實有，則不應有能見功用，如是則見聞覺知皆不存在，你們中觀宗豈不是在宣揚不可知論嗎？這種過失你們又如何解釋呢？執著有事之宗，不能理解顯而無自性之無實之法，他們聽到無實，馬上就會想到如石女兒、兔角、虛空一樣的畢竟無有，斷滅一切作用之法。中觀宗破斥云：我們所許的心體無實，並非像你所理解的那樣。而是就像汝宗所許如幻境相一樣，雖非實有，卻能作為心識所見；依此而推，心識雖然無實如幻，它又有何不能作為能見呢？這是完全應理的。心識並不像你們所許那樣，必須要成實才能有能見作用，事實上如幻之心完全可以有取幻境的作用，你們不是也許境相無實如毛髮，然而也可作為所見，這是同等道理。唯識宗對此仍不肯承認，他們說：依他起識必須要承認為實有，不然整個輪迴依何成立呢？輪迴萬法必須依實有心識，依靠阿賴耶識習氣成熟才可顯現。如同無泥則無瓶，無有毛線則無毬毬，若無實有依他起識，則整個輪迴成為虛空，無有任何顯現，如是汝宗則成壞滅世俗名言之宗。

無實若依實，云何有作用？

中觀：如汝宗所許，無實之輪迴法如果依於實有的依他起識，那怎麼會有作用呢？

唯識宗主張輪迴假立法必須依靠實有依他起才能生起，若依他起無實，輪迴諸法就會如同虛空一樣，無有任

何存在。中觀師反駁說：按汝宗所許，無實輪迴法必須依實有心法才能生起，若心法無實，則輪迴也就不存在，但是無實輪迴法依於實有心法，又怎麼會有作用呢？如同兔角依掌挖掘土地等法不會存在一樣，汝宗所許的無實輪迴法也絕不會有依實有心法，而起種種束縛解脫等作用。汝宗既許輪迴法無實若毛髮，如是則不需依靠任何法，如同虛空不需依任何法而立一樣。如果需要依他起法而立，則成有因有果之有事，那就與你們所許的輪迴無實完全相違。無實有兩種，一種即是名言中亦畢竟無有之無事，如兔角、石女兒等；另一種是無實有如幻之無事，如五蘊、十八界等世俗法。但有事宗不通達雖無實也可顯現之理，執著無實即是畢竟無有如石女兒，因此中觀宗以其之理而破其宗，使其觀點無法成立。

汝心無助伴，應成獨一體。

若心離所取，衆皆成如來。

施設唯識義，究竟有何過？

中觀：汝宗許境相心體始終不異，則汝心無有所取之助緣，應成自證自明的獨立體。若心離所取，則能取也不可能存在，自心離一切二取染污，那一切眾生豈不是都成了如來！你們所建立的諸法唯識之宗，究竟有什麼意義和利益呢？

唯識宗許無事輪迴始終不離有事心體，心體如水晶丸而住，沒有任何外境法作為助伴，如是則應許心識始終是自證自明的獨立一體法。因一切境相皆無實如空中毛髮，

按汝宗所許，無實輪迴境相對實有心體不起作用，如是自心則遠離任何所取，亦就遠離了與所取相待成立的能取法，心體既遠離了二取障垢，一切有情豈不是都成了正覺如來？那麼一切聞思修行、建立宗派等都成為無義，因一切眾生不需依精勤修道皆已現前了遠離二取障垢的真如，皆已成就了清淨圓滿正覺。如果是這樣，你們所施設的萬法唯識之宗，又有什麼意義呢？根索曲札仁波切解說“究竟有何德”中的“德”字，其意義為“必要”。因按唯識宗所許，那一切眾生皆應現前了佛果，遠離了一切障垢，也就沒有任何必要去建立唯識教派，引導眾生修習佛道了。唯識宗說他們自宗中“唯識”中的“唯”，其意在破心外之境，建立二取空之真如識，然而綜觀其教義，心識無需助緣，能自證自明，始終獨存，也就是恆常離所取而獨存，所取不存，能取亦就自然不成，如是二取空之真如識自然現前，那還有什麼必要去建立唯識，破除外境成立二空之真如識呢？所以，如果按假相唯識所許，則應滅絕一切輪迴顯現，也就斷絕了一切心識的所受，這種觀點絕不應承認也。

癸二、辯駁道為空性，分二：子一、略說；子二、廣說。

子一、略說：

雖知法如幻，豈能除煩惱？

如波幻變師，亦貪所變女。

雖了知諸法如幻化，但是怎可能依這樣的空慧斷除煩惱呢？就像幻變師，明知那些幻女是依幻術變出來的，也會生貪愛之心。

通過上述辯論，中觀宗將內外諸法皆抉擇為無實如幻的空性，有事宗不能正確理解空性的作用，又與中觀師興起辯難：雖然你們通過種種理論，將內外一切所知法全部抉擇為無實，如幻如夢，但這種立宗又有何意義，難道就能依之斷除煩惱嗎？依我們看來，這也不可能，就像那些幻術師，對他自己依幻術變現出來的美女，雖然明知是幻化，但他仍會對這些幻影生貪心。同樣，你們雖能將內外一切法抉擇為無實如幻，但對境現前時，執著煩惱仍會自動湧現，如是無實抉擇對斷除煩惱毫無作用。你們駁斥唯識教義無有作用，而你們自己所抉擇的無實宗，同樣也有過失。

幻師於所知，未斷煩惱習，

空性習氣弱，故見猶生貪。

幻術師對於所知，尚未斷除執實煩惱習氣，而且證空性之習氣極為微弱，因此雖知是幻，見後仍會生起貪心。

上偈所提的問題其實比較簡單，但不經細緻觀察，有時覺得他們說得也有道理，如稍微深入一點觀察，便會立即發現其謬誤。因為中觀師與幻師在根本上有很大差異，幻師於平時，只知其幻術所現之物為幻，而沒有對自他內外一切境相作抉擇，了知一切如幻無實的真相。因而其相續中貪執煩惱習氣與常人一樣，絲毫無有減薄，在幻化美

女當前時，貪欲習氣仍會自動生起。當然那時他也知道，這些女人是一種幻相幻覺，但幻師相續中無有與實執相違的空性智慧，他雖知當下對境是幻化，而這種執對境非真的心念，其力量極其微弱，無法摧破貪欲習氣，因而仍會生貪。然而因為幻師已了知外相非真實之女，也就不會再進一步生起諸如想得到幻女，與幻女生活等煩惱，這與他遇到真實的女人對境時，有很大不同。幻師僅憑一念了知外相非真，便有如是大的摧伏煩惱作用，那中觀師以無垢慧抉擇一切法無實，那種降伏煩惱的力量也就更無法估量了，因此怎麼能說知法如幻不能除煩惱呢？全知米滂仁波切說：一切欲望痛苦之根本為分別念，分別念從各種戲論生，而空性能斷除一切分別戲論。依空性慧斷除垢障，始見諸法真相後，如同知繩非蛇，便能斷除各種遍計煩惱；從相續中生起對治力並經修習後，次第斷除俱生煩惱，斷盡一切細微的煩惱種子，那時如同日輪東升，一切煩惱黑暗都會遣除。

關於幻師對幻女生貪的問題，賈曹傑論師在注疏中作了廣析，他的所破方式與寧瑪巴自宗有所不同，大家應對照細細閱讀思維。總而言之，我們應通過這些分析，了知空性對遣除煩惱痛苦的巨大作用，依此而對空性生起勝解信。

若久修空性，必斷實有習；

由修無所有，後亦斷空執。

若恆久修觀諸法空性，必定會斷除執諸法實有的無明

習氣，再進一步由觀修一切有事無事皆無成實所有，其後亦能斷除空性之執。

有事宗說：對實有或空性生執著，二者實際上都不離分別戲論，這就如同大象沐浴一樣，始終在分別網裡上下反覆，這樣你們如何遮止分別呢？所以汝宗修觀諸法無實皆空性，最終也成無法脫離分別，趨入涅槃。中觀師回答：眾生自無始輪迴以來，不斷地熏習著執諸法實有的無明習氣，這種實執習氣異常堅固，所以應先引導他們修習無事空性，以空性執對治其實執，如是以毒攻毒，反其習性而行，實有執著最終會斷除。然而這種空性執也是觀待實執而建立的法，在諸法實相中並不能成立。龍樹菩薩在《出世讚》中說：“為斷諸分別，說空性甘露。何人執空性，彼亦汝當捨。”如此繼續修持無所有，最後無事空執也自然斷掉。因此以中觀正理抉擇，觀修一切有事無事法皆無成實所有，最後也能斷除空性執著，進入清淨離戲之解脫境。或者說有事無事是觀待而成立的法，為斷實執而修空性，當實執滅除時，空執也就無依而除，如“兩木相因，火起木盡”，以觀空對治實執，最後二者也會同時滅盡。

子二、廣說：

觀法無諦實，不得諦實法。

無實離所依，波豈依心前？

由觀修諸法為無實有，最終也就得不到任何諦實法，既然無有諦實法，無實也就失去了所依，那時無實法又怎

能顯現在心智前呢？

有事宗說：就算你們能以如上抉擇破除實執，但有事實執破除後，無事之執又為何破除呢？如果破無事，豈不是成了有事？有事宗不能理解中觀派的無自性正理，總在分別戲論中打轉，因而這種疑問也很難免，對中觀教義真正有所瞭解的人，在這類問題前並不會感到為難。因為以中觀正理觀察諸法時，比如說用金剛屑因、破有無生因、破四句生因等方法抉擇，不要說勝義諦，於名言中也得不到任何實有自性之法。月稱論師在《入中論》裡也說過：“如石女兒自性生，真實世間俱非有；如是諸法自性生，真實世間皆悉無。”既然在勝義、世俗中皆不存在有自性的諦實法，那麼證悟到這個層次後，所破的諦實執著不再存在，那依之而立的能破無實有法，也就不可能存在。因已見諦實法如同石女兒一樣，根本無有，既無有觀察抉擇對象，無實法也就失去了所依基礎，因而再也不可能住於心前。將一切法抉擇為空性後，能抉擇之無實也就自然無住，因其所依已斷，不可能單獨顯現於心前，這就像石女兒根本沒有生過，也就不會有他的年齡、性格、死亡等。總而言之，無實觀待有事而安立，若有事不存，無實法也不可能成自性無待而存在。

若實無實法，悉不住心前，

波時無餘相，無緣最寂滅。

如果一切有實與無實之法，皆不住於心前，那時也不會有其他成實之相，心無有任何成實之所緣，即是離戲之

最寂滅境界。

本論中這個偈頌至為重要。在前面我們也講過，寂天菩薩在宣講本論至此頌時，身體騰空而起融入虛空。菩薩為什麼在此處顯現神變融入虛空，這當然有其甚深密意，因為該頌宣講的是中觀了義實相，遠離一切邊戲的無緣大空性，菩薩為了讓聽者生起信心，也就顯示了這種無緣寂滅的境界。以前上師如意寶講過：關於此頌所詮的，全知米滂仁波切說是無學道聖者之境，而巴珠仁波切許為見道位菩薩的證境。藏傳佛教的高僧大德們，在講解離戲雙運法界實相時，一般都會引用這個偈頌，由此可見它的重要意義。

以下我們對其略作淺釋。該頌同樣，也是因有事宗不能正確理解修持空性的意趣，故問：按你們中觀宗的修持方法，先以無實破除有事，如實也就成無實，然後再破無實法，那樣豈不是又變成有事，有無二者輪番破立，這樣又有什麼用呢？因為非有即無，非無即有，你們反反覆覆破有破無，永遠也不可能超離有無戲論網。

不能超離實有分別執著的宗派，必定會有這種如大象沐浴之念，反反覆覆無法超離實執戲論網。全知米滂仁波切說過：“在那些無緣低劣之眾前，不可思議的法性即其所懼之處，無法通達。”如果給他講空性，他就會執著如石女兒一樣的斷空；給他講顯現，則執著為成實；給他開示現空雙運，則執著為如搓黑白線之義；若示不可思議，則執為一切無有，如同和尚宗之見，陷入庸俗無執中。現空無二大雙運的法界本性，是聖者入根本慧定的境界，非

分別心所能了達。修行者獲得空性正見，精進修持，破除諸邊執，這個過程並非破某法而立餘法，而是只破不立，最後進入根本慧定，那時實與無實所括的一切邊執戲論法，都不會住在心前，因法性真實義遠離一切破立。此處的心，即行者的根本慧，證悟了甚深法性者的清淨心，觀待這種清淨心，一切有無戲論邊執法，皆已寂滅不現。大家應知道，若有實無實法皆已寂滅，還會不會存在另外邊執法呢？這是誰也不會承認有的，在實際上也絕不會有。心不住有實無實的境界，以名言表達，也只有勉強說是“無緣最寂滅”。無緣寂滅是不是如死寂虛空一樣，什麼都沒有呢？也不是，這種境界是離一切戲論之平等大空與光明智慧無二之境，也就是本師釋迦牟尼佛於成佛時所說的“深寂離戲光明無為法”，《般若波羅蜜多經讚》中所說的“無思無言般若度，不生不滅虛空性，各別自證之行境，頂禮三世諸佛母”。

這種聖者的甚深智慧境，一般人難知難信難解，全知米滂仁波切及諸多大德都說過：“若多數聞慢觀現世者，雖經百劫精進觀察，亦不可得證少許。”因此對此實相真實義未生定解前，當積累資糧，如法依止具有法相的殊勝善知識，捨棄一切而精進修持法要。要證悟究竟實相必須如此頌所說那樣，心遠離有實無實的邊執戲論，在許多經論中，對此皆有論述，如《入根本慧論》中說：“何者耽餘法，有實或無實，彼等佛教中，並非見真諦。”“寂滅非他知，無有諸戲論，無異無分別，彼為真諦相。”雖然有些中觀自續派與格魯派論師，暫時也許究竟實相中也應

有單空執，然而這只是為引導下根弟子而作的不了義說法，在究竟中，無論自續派論師或宗喀巴大師，所許與此處完全相同。

癸三、辯駁果為利他：

摩尼如意樹，無心能滿願；

因福與宿願，諸佛亦現身。

就像摩尼寶珠與如意樹，雖無分別心卻能圓滿祈求者的願望；同樣，由於眾生的福德與佛的宿願力，無分別心的諸佛也能現身利益眾生。

有事宗對佛果也有實執，他們認為：中觀宗許一切如幻無實的觀點不能成立，否則如汝宗所許，佛陀的一切分別已融入法界，無有任何所緣眾生與利生勤作戲論，那麼他怎能利益有情呢？比如我們要幫助別人，首先要分別對境，生起幫助他的心念，再以意念帶動身口等等，必須要有種種分別心念與勤作。如果按中觀宗所許，佛陀已無有任何分別勤作戲論，他也就不可能現身對眾生有利益。

中觀師回答說：雖然佛陀沒有任何分別勤作戲論，但是諸佛仍然能現身利益眾生。首先以譬喻而言，世間也有種種無有分別心但能利益眾生之法，比如說摩尼寶、如意樹等，它們無有任何饒益眾生的分別心，像“某某很可憐啊，我應答應他的請求……”這類心念絕不會有。但是人天有情在它們面前祈禱時，以有情的福報與它們無欺的能力，有緣者衣食財寶等願望皆會得到滿足。同樣，佛陀安住於寂滅法界中永無動搖，但是由他在學道中所發起的菩

提誓願為俱生緣，在有福德眾生前不斷顯現種種相，降下饒益之雨，這個過程是任運而無絲毫勤作戲論的。佛經中講過：像太陽東升，蓮花自然盛開，同樣佛陀出世後，自然能滿足眾生之願。彌勒菩薩在《寶性論》中還以天鼓、如意樹等種種比喻，來說明佛陀無勤作而任運利益眾生的事業。

如人修鵬塔，塔成波人逝。

雖逝經久遠，滅毒用猶存。

隨修菩提行，圓成正覺塔。

菩薩雖入滅，能成眾利益。

就像有人為了消除龍病而修建鵬塔，並以咒願力加持，塔成之後，那人即逝世了。雖然他已經逝世了很久，但是他所加持的塔，仍有息滅龍毒的作用。同樣，諸菩薩隨順菩提大願修證菩提，而圓滿成就了利益有情的無上正覺寶塔，菩薩雖入寂滅涅槃，然而能成辦眾生的一切利樂。

有些人又問：佛陀在因地發了利益廣大眾生的誓願，這是不錯，但如今佛陀已滅除了一切分別勤作戲論，那往昔誓願現在又怎能實現呢？比如說本師釋迦牟尼佛於多劫前在燃燈佛座下發下菩提誓願，經三無數劫的精進苦行，終成正覺，但現在本師已涅槃多年，那眾生怎麼還能得到其饒益呢？

中觀師回答說：久遠前的誓願力，又有何不可在現今無心無勤作的利益眾生呢？在世間這樣的例子其實有不

少。比如說，在古印度有許多毒龍，因而患龍病的人很多，當時有一位婆羅門叫香格，為了消除人們的痛苦，自己先勤修大鵬金翅鳥法，然後以咒語加持石塊等建材，修起了大鵬塔，並發願讓每一個能見到或轉繞此塔的病人消除病苦。他在世時，依此塔有不少人息滅了病苦，而在他逝世後，雖時間久遠，此塔仍然能息滅諸毒病，千千萬萬的病人也依之而解除了苦痛。這當然是那位香格婆羅門以誓願明咒力的加持而致，雖然他已逝去，鵬塔也沒有分別心，但其利益眾人的能力仍然不息。（作者在此處所說的鵬塔，根據印度史記載，在尼泊爾首都附近，現今依然存在。）

與鵬塔同樣道理，諸大乘修行人為了斷除三界眾生的輪迴劇苦，發起猛烈菩提心，然後隨順此心精進積累福智二資，最終圓證菩提。如本師釋迦牟尼佛一樣，於三無數劫中為利眾生而勤修菩提，最後圓滿成就了無上正覺寶塔，成為三界眾生頂禮皈命祈禱的寶塔，為眾生賜予了無邊安樂。佛陀雖已將一切分別戲論融入了法界，趨入了寂滅大涅槃，然而以其宿願加持，利益眾生的事業任運成就恆不息滅，與鵬塔利益人的道理一樣。《入中論》裡也以比喻說：“如其強力諸陶師，經久極力轉機輪，現前雖無功用力，旋轉仍為瓶等因。如是佛陀法性身，現前雖無功用力，由眾生善與願力，事業恆轉不思議。”佛陀的利生事業，如同依慣性旋轉的機輪一般，在有緣眾生尚未度盡前，雖無功用，卻會恆轉不息，這種無心滿眾願的利益事業，從各方面來看，都是極其合理的。

供養無心物，云何能得果？

供奉今昔物，經說福等故。

有事宗：供養無分別心的諸佛，怎能獲得福德果報呢？中觀：供奉現住或已涅槃的佛陀，佛經中說過其功德相等。

有事宗問：如果有供養、有收取之心，那就可以依之生出供養等福德果，然而按汝宗所許，供養無分別心的佛陀，云何能得福德果報呢？中觀師回答說：按汝宗之觀點，那麼供養佛的舍利塔、佛像等，也不應生福德果報，因為這些都沒有分別心嘛！然而佛在《層花經》中分明說過：“今日供養我，未來供舍利，功德果報等。”《繞塔功德經》云：“若人清淨心，供養住世佛，滅後之遺塔，功德無差別。”在《彌勒獅吼經》中，也有同樣教證。這些經典小乘也是承認的，那你們作何解釋呢？如果說無有成實供養及收取供養之心，就不能出生福德，應成佛涅槃後所有修行人都不會得到供養佛寶的功德，因佛寶所依的佛像、塔、舍利等都無有收取供養的分別心，然而這是你們也不會承認的。供養佛塔能否生福德，現代不少人也有這類疑問，尤其是在外道邊地生活了很久或轉了很多世的人，這些疑問很難免。大家反觀自心，如果自己也有這些疑惑，那請你務必深入細緻地看看這一段辯論，反覆想想，一定要讓分別疑惑完全消除。我們得一次人身很不容易，既然佛陀在世間留下了與他同等的供養境，如五臺山大白塔、彭縣龍興舍利塔等，如果不去頂禮供養，委實可惜。

供以真俗心，經說皆獲福。

如供實有佛，能得果報然。

無論以執實或證空性之心行持供養，經中說都能獲得相應的福報。因此就像你們許以執實之心供佛能得實有果報一樣，以如幻之心供佛，也能獲得如幻福德果報。

有事宗認為佛陀實有，供養福報等也實有自性，而中觀宗許這一切都是如幻如夢之法，並無自性。雖然兩宗所許有不同之處，但在供佛能得福果這點上，卻無有分歧。有事宗許以實有供物，供養實有佛陀，能獲得實有功德；而中觀宗以正理觀察，一切法皆非實有，佛陀、果報等皆為世俗中如幻而現的法，依如幻供物，供養如幻佛陀，最終也能獲得如幻福德果，對此兩宗各有經論教證、理證。因此，二者只存在有實與無實的區別，並不存在生果與否的差別。

此處辯論與前面“供幻佛生德，如供實有佛”大致相同，然而並不重複。因前面所作的辯論，是對諸法本基的抉擇，而此處是“道是否為空性”的辯難，二者的必要與意義各不相同。

壬三、成立大乘之殊勝，分二：癸一、大乘聖教成立佛經；癸二、道為空性成立對治。

癸一、大乘聖教成立佛經：

見諦則解脫，何需見空性？

般若經中說：無慧無菩提。

聲聞：由現見四諦十六行相即得解脫，因而何必現見諸法無自性的空性呢？中觀：佛在《般若經》中說過：沒有般若空慧就不能證得三乘菩提。所以你們的觀點不能成立。

有增上慢的聲聞行人認為他們通過修習四諦十六行相，已證得解脫三界之果，故不承認大乘教法為佛所說，不承認一切法之本基為空。當然，四諦十六行相中也有空義，但他們認為這種空義是其宗特有的法，與大乘的二我空義根本不同。他們與大乘行人興起爭難：由現見四諦十六行相就可以超越三界，得到究竟解脫，何必依你們大乘所說去現見諸法皆空性呢？你們這種觀點實際上無有用途，而且是不合實相之見。

中觀師回答說：汝宗此等辯論無有任何實義。因為除了空性外，再也不可能有斷煩惱證菩提之法。本師釋迦牟尼佛在《般若經》中說過：“凡執實有相者，皆無三菩提之解脫。”“聲聞緣覺佛果，若不依此般若空性，皆不能獲得，故此為能生四聖者之佛母。”《現觀莊嚴論》中也說過：般若是四聖智之因。這些教證中說得清清楚楚，各乘行人必須證悟相應的般若空性，才能證得相應的菩提果，否則不可能有任何解脫果位可得。聲聞弟子也必須證悟一部分法無我空性，才能證得聖果，如《般若攝頌》中說：“誰求聲聞獨覺果，乃至法王如來果，必依般若法忍得，離此恆時不可得。”

根索曲札仁波切在注疏中說：在此，有一個疑點——即小乘行人不承認大乘經典為佛語，那此處為何要引用大

乘經典的教證呢？其實這是為引出下一步論證大乘為正法的緣起。因小乘否認空性，而自宗引大乘經典云空性是佛金口所宣，所以應予以承認；接著小乘行人又說，所謂大乘法門，是在佛陀涅槃後出現，而且是由他人所說，非佛語也。這樣下一步辯論的話題自然就引出來了。

大乘若不成，汝教云何成？

二皆許此故。汝初亦不許。

中觀：如果大乘經典非佛說，不能成立，那麼你們小乘教典又怎能成立呢？聲聞：因你我兩宗共許四部阿含等是佛親宣，故可成立。中觀：依據不成立，因為在你等初生之時，你不是也沒有承認小乘經典為佛親宣嗎？

對上偈所引的教證，傲慢聲聞行人不肯承認，他們說所謂大乘經典是在世尊涅槃後，由魔加持某些士夫，以邪見分別而造，實非正教。大乘佛法剛剛在印度興盛起來的時候，許多傲慢聲聞對大乘法門與大乘行人很排斥，經常誹謗，尤其是對龍樹菩薩、無著菩薩等，各種各樣的誹謗四處傳播。傲慢聲聞不承認大乘經典為佛語，其正當理由是找不到的，只不過是他們的一種偏執，為此中觀宗行人問他們：如果般若經等大乘經典不能成立是佛語，那你們所承認的四部阿含經（世尊初轉法輪所說的經典，分增一阿含、中阿含、長阿含、雜阿含四部）等小乘經典，又如何成立是真實的佛語呢？傲慢聲聞說：我們完全可以成立小乘經典是佛語，因為對四阿含經等這些小乘經典，你我宗派皆承認為佛語。既然對方說出了其理由，那中觀宗就

以子之矛攻子之盾，抓住對方推理中的漏洞，使其認識錯誤。中觀師說：你們認為共同承認，即能成立小乘經典為佛語，不共同承認，就不能成立；而在你尚未信奉佛法前，比如在初生之無間時，你絕對不會有這些承認，那時是不是不能成立小乘經教為佛語呢？因為當時沒有你我共同承認。這種說法，當然誰也不會承認。實際上，聖教與補特迦羅並無自性聯繫，也就是不存在必然聯繫，在你初生之時，聖教針對你也不能成立為教量，只有當你信奉小乘法門時，才能成立。所以，你認為雙方承認就可以成立，不能成為依據。

何緣信波典，大乘亦復然，

二許若成真，吠陀亦成真。

你憑什麼理由相信小乘經典為佛語，我也可以用同樣的理由成立大乘經典。如果說，兩個人認同了就算真實，那麼許多外道承認的四吠陀，豈不也成了真理？

傲慢聲聞繼續諍論說：初生之時雖然不能成立小乘經教為教量，但是我們有可信任的傳承上師，本師、大迦葉、阿難、草衣、近藏等一代代口耳相傳；而且在律藏中可見這些教義，與經藏、論藏也相合，理證也能成立我等所聞的教義是正引導之聖教；以上述種種有力證據，所以我們深信小乘教典是佛所說。中觀師回答說：你們用什麼依據成立並信奉小乘，我們同樣也可用來成立大乘教法為佛語。小乘有其不斷的傳承上師，大乘同樣也有可信任的一代代傳承上師，世尊於靈鷲山等地方為大乘弟子廣轉般若法輪，由彌勒、文殊菩薩等結集，一代代傳至龍樹菩

薩，再到現在的大乘修行人；大乘教義於經律論三藏中皆可見，也無有相違；因此我們也堅信大乘教法為佛語。傲慢聲聞行人又說：不管怎麼說，我們所信奉的教典是你我共許的，也有成千上萬的行者承認並依教行持，而你們大乘卻非如此，所以不應承認。中觀師反駁：推理依據不能成立，如果說任何二人承認即成為真實，那麼四吠陀豈不是也成了真理？因為承認吠陀的人不僅是一人，而是有成千上萬的人。（四吠陀是古印度婆羅門教的教典，有祠祀、禳災、讚頌、歌詠四部，在藏文文法三十頌中，對其見解有簡略介紹。）

對於某教法是否為佛法，並不能以信奉的人數多少而斷定，而應以智慧掌握辨別真偽的“三法印”去鑒別。否則你只依多數人承認，便認為是真的，信奉外道氣功的人特別多，那豈不是要成立外道所說的是真理？又比如現在漢地淨土宗行人特別多，信奉密法的人較少，而且還有人誹謗，按上述推理，難道密法成了非佛語嗎？而實際上，稍具佛法正見的佛弟子都知道，無論從歷史、傳承、教義等各方面觀察，不可能成立密法非佛陀所說的謬論。現在國內外有些人動輒對無上密法進行誹謗，如果是一個真正的佛弟子，我想應對此持慎重態度。如果自己沒有對密法進行全面瞭解，而只是見到一兩名密法行者的行為不如法，或不理解密宗行者的甚深行為，或依據歷史上一兩篇文字加以臆測，就對密法輕易下結論，這是一葉障目，不見森林的愚者行為，也會為自己招來謗法重罪，智者當慎思！

小諍大乘故。外道於阿含，

自他於他教，二諍悉應捨。

聲聞：小乘無有是否佛說之諍，而大乘卻有如是諍論，故大乘不是佛說。中觀：不然。因外道對內道的阿含經有諍論，而內道中自他各宗派亦相互執為他教而諍議，按你們的觀點有諍皆應捨棄，都不能成立為佛說。

聲聞行人說：對於小乘是佛親宣無有任何諍辯，可是大乘經典，在這點上與小乘行人有很多諍議，因此對大乘教法不應承認。回答：如果因有諍議，就不能成立為佛語，那麼許多外道，對內道的四阿含經等總教義不承認，他們經常與內道諍辯，那這樣是否成立四阿含經非佛語，所詮非理？而內道中，小乘十八部之間，在見解、戒律、行為上有許許多多辯論，也有相互否認對方的諍議，如果有諍即非佛語，你們豈不是都不能成立為佛語嗎？這個結論如果你們不承認，那麼你們成立大乘非佛說的依據也就不攻自破了。

比丘為教本，波亦難安立；

心有所緣者，亦難住涅槃。

本來比丘是佛教的根本，然而沒有般若空慧就很難以安立真正的比丘；因為心有所緣執實者，難以住於或得到涅槃。

再以理證分析，如果按傲慢聲聞的觀點，不承認大乘，不需修習般若空性，那麼聖教所依的比丘僧，也會難以成立。比丘分乞食比丘、名相比丘、自稱比丘、近圓比

丘及破惑比丘，前三種僅僅是一種名稱而已，而後二者是聖教的根本，尤其勝義比丘只有破惑比丘才是。如果依增上慢聲聞行人的觀點，教團之間諍論定難平息，對戒律、授戒方法的諍辯，更是難免，而他們又認為有諍則非佛說，這種情況下近圓比丘也就不可能存在。再看破惑比丘，破惑比丘即斷除了煩惱的阿羅漢，而你們聲稱無需證空性，僅僅修習四諦十六行相就可以，如此修道不可能斷盡煩惱，阿羅漢無由得證，也就不可能有阿羅漢住世住持教證佛法。

在此處，各宗派出現過不少辯論。月稱菩薩在《入中論自釋》中說修行人必須證悟一切法無我（即人無我與部分所需證悟的法無我），才可證得阿羅漢果，並在自釋中列舉了五個教證與三個理證，在《顯句論》（即《中論》的句釋）中又列出了兩個教證，後人總結稱之為破傲慢聲聞的“七教三理”，這些教證、理證系統地論述了阿羅漢也需證悟般若空性才能得到。但對這些教證、理證的解釋上，寧瑪巴、薩迦派、格魯巴各不相同，全知米滂仁波切在《辯答日光論》及與單秋、曷沙格西的辯論書中，對此作過詳述；在《定解寶燈論新月釋》中也有較詳論述，此處不再贅述。

聲聞行人疑：破惑比丘為什麼需要通達般若空性才能證得其果位，難道現見四諦十六行相就不能證得阿羅漢果嗎？在《澄清寶珠論》中有許多教證、理證可以澄清這種疑惑，同時也有不少殊勝教言。總而言之，要證悟阿羅漢果，須要斷盡我執煩惱，對此四諦無常等法並非主要，真

正諸道之根本即是斷煩惱之對治——證無我之智慧。這點小乘也是承認的，如《釋量論》中說：“吾彼亦緣生，依彼無我見，見空則解脫，餘修為其義。”要證無我之智，斷俱生我執，必須現見引生俱生我的對境為空性，也就是要現見五蘊聚為空。聖天論師說：“若見境無我，滅諸世間種。”若不能見到引生我執的五蘊粗相空性，則自心不能達到無所緣狀態，人無我空性始終不可能證得，如是則阿羅漢果位無由證得，對此有許多教證、理證（七教三理）。因此以種種理證推論，無空慧則不能證涅槃，汝等傲慢聲聞認為“大乘非佛說，證羅漢果無需見般若空性”的觀點，絕無成立的可能。

斷惑若即脫，波無間應爾，

波等雖無惑，猶見業功能。

如果比丘僅斷煩惱即能得到涅槃解脫，那麼在斷惑的無間就應得到如是之果。然而那些阿羅漢雖然無有我執煩惱，但仍然可見他們要受宿業的功能，由此可見他們所證並非究竟涅槃。

在本論中，這一段文字很難懂，所以希望大家認真聽，認真看，多加思維。大乘行人認為聲聞比丘要斷惑證阿羅漢果，必須證悟部分法無我，但傲慢聲聞不承認，他們繼續聲稱彼等以見四諦即能斷煩惱，證得如薪盡火滅的究竟涅槃。在上偈以理證推翻了其觀點，說明不證空性，則不可證得如是果位，在此再指出其宗的另一個過患：見人無我，雖斷煩惱，然而並非究竟解脫，故應進入大乘，

修持究竟空性。

大乘行人先發問：如果唯以斷盡我執煩惱即得究竟涅槃果，那麼在阿羅漢斷惑之無間就應得到如是果位。因為按你們所許，修行人斷惑即無有束縛，那也應在斷惑見四諦十六行相之無間剎那證得究竟涅槃果位。對這個問題，聲聞行人回答：可以這樣承認。緊接著大乘行人發問：然而事實並非如此，你們許阿羅漢斷盡了三界一切煩惱隨眠，獲得了究竟寂滅解脫，可是實際上阿羅漢在證果後還要受宿業報應，這些事是有目共睹的。比如大阿羅漢目犍連尊者，他雖然已證得了阿羅漢果，卻仍遭到外道毆打，而使身肢毀壞，感受了往昔當漁夫殺魚的果報，這不是明顯地說明了阿羅漢仍受宿業之束縛嗎？而依你們的觀點，阿羅漢在斷惑之無間即已得究竟解脫，那為什麼還會有這些受業現象呢？其實這很明顯地說明了阿羅漢非究竟果位。當然對比凡夫，阿羅漢所證境界非常高，然而與大菩薩、佛陀相比，阿羅漢證悟並非究竟。他們只是破除凡夫的無明我執，證得了四諦十六行相；而在大乘中，這十六行相是仍需以般若空慧斷盡的邊執。

格魯巴的論師在解釋此頌時，將“無惑”一詞釋為“無有現行煩惱”。隆蓮法師的譯本中，這句也譯成了“彼等雖無現行惑”，可能是依賈曹傑大師的注疏意譯而成，但在原文中，並無“現行”二字。全知米滂仁波切在與札迦格西辯論時，對此講過：如果寂天菩薩指的是現行煩惱，肯定會自己寫清楚，而且小乘行人根本不會承認阿羅漢斷的是現行煩惱，所以加上“現行”二字無有必要，且

不合原意……。在此有過一段非常精彩的論辯。格魯派有些論師還認為：此處應釋為若斷現行惑即解脫，而不應釋為阿羅漢。然而這種說法也不應許，寧瑪派論師認為：本來聲聞宗亦不許斷現行惑即得解脫，如按你們這樣解釋，這又怎麼能破斥彼宗，指出他們的過失呢？印度諸大論師在注疏中，都明確指出此處是以目犍連尊者為例。所以應隨順印度諸大論師之觀點，在這些重要意義上，不應模糊。

若謂無愛取，故定無後有；

此非染污愛，如癡云何無？

如果說他們無有無明我執愛取，決定不會有後有，不會再轉生世間，所以應許得究竟寂滅解脫。然而那些非由我執所染污之愛，如對時、境之事不能知曉之無明癡心，又怎麼會沒有呢？

阿羅漢要受宿業之功能，這是現量可見的事實，因此傲慢聲聞無法否認，但是對阿羅漢已證究竟解脫，他們另有解釋方法。聲聞行人說：雖然有受餘業功能的事實，但這也無害於阿羅漢已得究竟解脫。因為他們已遠離了由我執無明煩惱所生的愛取（即十二緣中的愛取支），無有貪愛，則不會執取境，對境無執取，則決定不會有轉生後世，不再受業惑牽引轉生世間，這難道不是究竟解脫嗎？大乘破斥云：實際並非如此，汝宗雖許阿羅漢已斷盡無明我執所生的愛取，以此再無業惑牽引轉生之事，然這並不是證得了最極寂滅之解脫。為什麼呢？因阿羅漢雖已斷盡

無明我執所生之染污愛取執著，然而其相續中，仍有非染污愛的存在，這是小乘自宗也承認的。這些非染污愛（即非由無明我執所生之愛）也屬於無明愚癡，既然相續中尚存無明愚癡，怎能說是已得最極寂滅之果呢？阿羅漢相續中的非染污愛，即通常所說的四不知因：時不知因、境不知因、細不知因、多不知因，這些在本論的開始時已詳細講過。時間長久、外境過遠、所知法過細、過多，阿羅漢都無法了知，而且阿羅漢仍有無明習氣地、無漏業、意性身、不可思議投生等等，這樣的果位，怎能算是究竟寂滅呢？

根索曲札仁波切遵循格魯派論師的觀點，將此頌中的非染污愛釋為俱生我執，染污愛釋為常有自在神我執，說聲聞行人雖已斷常有自在神我執計，但俱生我執仍未斷除等。全知米滂仁波切不承認這種解釋，因為在同一補特迦羅相續中不可同時存在兩種我執，因明論著中也分析過，同一相續中不可能同時存在兩種分別念，所以將非染污愛釋為俱生我執，與印度諸論師的注釋相違，也不合論意。

因受緣生愛；波等仍有受，

心識有所緣，波仍住其中。

因為有受緣，即可生起愛著；而阿羅漢有感受，其心識仍有所緣執著，所以他們仍然住在愛執之中未得究竟寂滅。

此偈再從另一方面分析阿羅漢未得究竟涅槃果。在十二緣中，愛執是緣受而生起，受即感受，一般分為三種：

苦、樂、平等。以這三種受為因緣，就會產生果。而聲聞行人所許的究竟解脫之阿羅漢，現量成立他們相續中仍有苦樂感受，有受則有愛執，有執取外境的分別實執，如是無明愚癡之因不斷，則業果也就不會斷除。雖然阿羅漢相續中的實執不像凡夫，但總的來說，像苦樂感受，執輪迴為捨、愛執涅槃等這類實執仍未斷盡，關於這些問題，在《辯答日光論》中講得較詳細。全知米滂仁波切說此處是以推理方式來破斥傲慢聲聞的觀點：有受則有愛取執著，而阿羅漢有受，故彼果不究竟。佛經中說過：“樂受增上貪，苦受增上瞋，捨受增上癡。”《俱舍論》中也說過：“依受生三苦。”三苦即貪瞋癡三毒煩惱。依經論教證，大家應知道，阿羅漢未斷無明習氣地、無漏業、意性身及不可思議投生，未斷微細蘊相續，仍需進一步修習大乘法。證得羅漢果的聲聞行人，其心識仍有所緣執著，如執著輪迴為所斷，執涅槃為對治等，如是有能所執著未淨，而按《六十正理論》中所云：“心具所緣者，何不生惑毒？”因此，未能修習遠離諸邊的空性，將一切所緣邊執融入法界的聲聞羅漢，其境界定非究竟寂滅無緣。

若無空性心，滅已復當生，

猶如無想定，故應修空性。

如果只修習四諦而無徹證空性的智慧，那麼染污心識雖然會暫時被伏滅，但還會再度復生，就像入無想定一樣，所以應修習根除一切邊執的空性。

阿羅漢雖然現見了四諦十六行相，證悟了人無我，但

是其證悟境界不究竟，相對大乘佛法中所講的十六空性或二十種大空，他們所證悟的般若空慧還相差很遠。佛陀曾說過：聲聞所證的無我空性如蟲食芥粒內空，無法與諸佛菩薩所證的如虛空一樣深廣空性相比。《定解寶燈論》云：“經說聲緣微無我，如蟲食芥粒內空。”於四邊戲論中，聲聞羅漢只是離開了對有邊中的五蘊粗相與人我的實執，而對其他諸邊戲執尚未遠離。因此，聲聞羅漢的證悟智慧離究竟大空還很遠，他們雖然通過修習人無我，暫時息滅了輪迴投生的痛苦，但未除細微所斷，還有無漏業、無明習氣地，以此為因，意性身仍會生起。這就像世間修無想定者，他們通過禪定力，暫時將粗大執著心念壓伏了，長劫住於無想定中，然而即使是無想天的天人，當因緣聚合時，他們馬上又得投生，仍然在輪迴中不斷地受苦。當然，此處並非說阿羅漢也得重新墮輪迴受苦，其意只是在說明阿羅漢所證並非究竟寂滅。全知米滂仁波切說過：“一旦必定需證悟，經說十千劫之後，羅漢出定入大乘。”羅漢必須入大乘才可獲得究竟菩提果，這類教證有許多，如《白蓮花經》云：“如此所謂諸涅槃，汝雖解脫輪迴苦，然尚未得真涅槃，當尋殊勝此佛乘。”《寶性論》云：“是故未成佛之前，尚未獲得真涅槃。”《菩提心釋》中也說：“諸聲聞未得佛之功德前，以慧身入定，經佛喚醒勸告，再以種種身相利眾積累二資後，方可得到究竟菩提果。”對治二障證究竟涅槃的唯一妙道，便是般若大空性，作為修行人不論修習何種法門，當依之如同心寶也。

若語入經藏，即許為佛語，

三藏大乘教，云何汝不許？

聲聞：如果教言編入或符合經藏，就可以承認為佛語。中觀：那麼多數大乘教典與小乘三藏相合，為何你們不承認為佛語呢？

此頌與下兩頌，賈曹傑大師、根索曲札仁波切在注疏中都說不是原論中的頌文。因為這一段與前後意義不連貫，如果是原來的頌文，應接在“小靜大乘故”那一頌後面才比較合適（如石法師的譯本中作了如是調整）。但這個問題的準確答案，只有問寂天菩薩老人家才知道。全知米滂仁波切也沒有斷定，他說：“無論如何，凡句義即如是也。”只依文解義，而對是否原文，不予評論，在此我們依傳承上師之規直解句義。

小乘聲聞不承認大乘經典為佛語，他們說如果宣說戒定慧三學的教言，被編入了三藏，或其意義相合於三藏，那麼此教言才可以承認為佛語。然而大乘教義與小乘三藏大不相同，故不應承認為佛語。大乘行人反問：如是，那有多數大乘經典所言的與小乘三藏相合，那麼你們為何不承認為佛語呢？要檢驗某教言是否為佛語、是否為正法，在內道中，通常所用的方法是將其意義與三藏教義相較，若能相合，即可許為正法，這是很正確的方法。小乘行人既然提出來了，大乘行人也就順勢反擊：這個原則不錯，那麼按原則去分析，多數大乘教典與小乘三藏是相合的，那你們又有什麼理由不承認呢？

若因一不攝，一切皆有過；

則當以一同，一切成佛語。

如果因一部不攝於小乘經藏的大乘不共經典，便認為一切大乘教皆有過或非佛語；那麼同理推測，應當以一部與小乘經義相同的大乘教典，成立一切大乘教典為佛語。

聲聞行人反駁說：雖然說有些大乘教典與小乘三藏相同，但這並不能說明大乘教是佛語，為什麼呢？因為在大乘教中，有許多教義是與自宗相違的。比如說有些無間罪不必受報、說報身常有、輪迴即涅槃及一切法無自性等，有種種可怕的語言，這些很明顯地與小乘經藏不同。無論你們怎麼說，以這些可現見的非攝於小乘經藏之大乘教典，我們絕不會承認大乘教為佛語。聲聞行人以此反駁後，大乘中觀師便以同等理回擊：你們這種根據與推理不能成立，如果以一部大乘教典不攝於小乘經藏的原因，就可以全盤否定大乘教非佛語，也就是以一可概全；那麼同樣道理，以一部大乘教典與小乘經藏完全相合的原因，也應全面承認大乘教典為佛語。比如大乘教法中的無常、無我、不淨觀、別解脫戒等等，這些與小乘完全相同，按你們以一概全的推理，又有什麼不能成立全部大乘經藏為佛語呢？

聲聞行人推理中的這種毛病，也是我們在日常中常犯的錯誤，特別是沒有學過因明，不懂得正確邏輯推理方法的人，一開口講話，這類錯誤便會犯下。這一點你們要切實注意，作為一個講經的法師，如果不懂這一點，像如今

那些誹謗密宗者那樣隨便說：啊！無上密宗不能修，因為某人念了幾百個密咒都不靈，某人修密法成了瘋子等等。這類以片面判斷全面的說法，會誤導很多人。

諸聖大迦葉，佛語未盡測，

誰因沒不解，廢持大乘教？

大迦葉等諸大阿羅漢，尚且沒有透徹瞭解所有的佛語，誰讓你們因不理解大乘經典，就認為大乘教不應該接受奉行呢？

聲聞行人說：如果你們大乘經藏是佛親宣，那麼佛陀已將一切教法交付給大迦葉尊者，可是大迦葉尊者在後來並未傳授過大乘教法，以此推測，你們大乘教定非佛語。大乘行人對此回答說：這也不能作為依據，因為佛法甚深難測，佛的智慧非佛難以測度，因此大迦葉尊者也有不能全部通達佛意的可能性。實際上是你們因智慧不夠而沒有理解大乘教法，怎麼能因此捨棄大乘教呢？根索曲札仁波切解釋此頌說：在其他經典中，也稱大迦葉為菩薩，但他一直示現的是聲聞阿羅漢相，所以此處以他為例訓示後代聲聞弟子，佛意深廣難測，以大迦葉尊者之智尚不能盡解，你們怎能全部瞭解呢？你們猜想大迦葉尊者也不認可大乘，實際上，尊者從未有過類似言論；而且於無緣劣慧之眾前，尊者又怎會輕易吐露他真正的證境呢？所以你們根本不瞭解大迦葉尊者的密義，又有何理由下定論，再說你們又是否瞭解了汝宗歷代阿闍黎之密義呢？你等智淺根劣，還要做這等捨棄大乘教之罪業，實不應理。

癸二、道為空性成立對治：

為度愚苦衆，菩薩離貪懼，

悲智住輪迴，此即悟空果。

為了救度愚癡苦惱的眾生，已遠離貪懼的菩薩，以大悲大智留在輪迴中，而不墮有寂二邊，這就是證悟空性的作用。

在執著有事者看來：若諸法空無自性，則證悟了空性的菩薩不應住於輪迴救度眾生，也不應精勤於大乘道果的修習。因為證悟空性則應安住於寂滅之中，不應再有輪迴顯現；再說大乘許涅槃也是空性，如是菩薩為涅槃佛果而精勤修道，又有什麼意義呢？這種責難也是因有事宗行人無法正確理解空性而生起的。對大乘菩薩來說，在勝義大空之中，一切苦樂等法都不成立，如同虛空一樣，但是菩薩並不會因此捨棄救度眾生的事業。菩薩證悟大空智慧遠離貪懼二邊，不再像凡夫那樣對世間有貪戀，也不會像小乘羅漢那樣，對輪迴充滿恐懼，而墮在寂滅邊。因見眾生有如幻受苦之心，受著愚癡黑暗痛苦的煎熬，所以菩薩以大智大悲仍住於世間，不斷精勤於救度有情的事業，雖住於世間，但絕不會受輪迴煩惱痛苦染污。《華嚴經》中說菩薩“猶如蓮花不著水，亦如日月不著空”，“不離於世間，亦不著世間，行世無障礙，如風遊虛空”。以空性智慧力，菩薩住在輪迴中，與住在涅槃中一樣自在，在大悲力推動下，菩薩永遠不會捨棄眾生，“地獄不空，誓不成佛，眾生度盡，方證菩提”，菩薩恆久住於輪迴而不受輪

迴的染污，這就是證悟空性之果。如果沒有證悟有寂等性的般若空慧，像小乘行人一樣執世間有過應捨，執寂滅有德應取，墮於寂滅之邊，這樣就不可能像菩薩一樣何者也不住，顯現於世間精勤度化眾生。

不應妄破除，如上空性理。

切莫心生疑，如理修空性。

不應輕妄地破斥如上所述的空性教理，應該心不生任何懷疑，如理如法地修習空性。

經過如上論辯後，作者在此以規勸方式告訴有增上慢的聲聞行人：你們不應隨意否認如上所述的空性教理，經上述分析論辯，應該明白僅僅以了知四諦十六行相而不證空性，不可能證得小乘阿羅漢果。般若空慧是三乘菩提必須而且是唯一所依，你們要證得阿羅漢果，也離不開相應的般若空性教理。空性是本師釋迦牟尼佛親口所宣的正理，你們不應因無知而妄加懷疑：“見空性能否斷煩惱”、“修持空性有無意義”等等，這類疑惑毫無意義。龍樹菩薩在《菩提心釋》中說過：“何人不識空，心無解脫時。”因此每一個希求解脫者，都應毫不猶疑地對空性生起信心，如理趨入對空性教理的聞思修習。“如理”兩個字中，如果詳細分析，包含著深廣的內涵。般若空性是三乘菩提必依的妙道，然而在修習空性時，必須依止正確合理的方法才行，針對不同根基，這些方法也不盡相同。若不能做到如理修習，龍樹菩薩在《中論》裡說過：“不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。”諸

學人當自警醒，首先應如理依止善知識，如理地聽聞、思維，正確理解空性後，方有真正如理修習空性的機會！

空性能對治，煩惱所知障，

欲速成佛者，何不修空性？

空性能對治障礙成佛的煩惱障與所知障，因此想要迅速成就佛果者，為什麼不努力修習空性呢？

在成佛道路上，所有障礙分為煩惱障和所知障兩種，按《楞伽經》中所說：由人我執所生的為煩惱障，由法我執所生的為所知障。而對治這兩大類障礙最有力的武器，便是般若空慧，月稱菩薩說過：證悟人無我，能對治煩惱障，證悟法無我，能對治所知障，世尊正是為了消除這兩種障礙而宣說了二種無我法。般若空性是解脫輪迴、證得圓滿正覺果位的唯一正因，般若空性三世一切佛的出生之處，因此若要迅速成就佛果者，為什麼不去努力修習空性呢？

煩惱障和所知障的定義，內道各宗稍有不同，然而不論從何種定義看，這兩種障礙生起的根源都是實執，是由執著人我、法我實有，而生起的無明習氣種子。因此，要消除它們，唯一途徑便是證悟實執的違品——般若空性，也就是說無漏空性智慧才是消除實執無明的近取因，只有從這個根本近取因上著手，才有迅速消除二障證取佛果的可能性。

執實能生苦，於波應生懼；

悟空能息苦，云何畏空性？

執著諸法實有會產生輪迴痛苦，所以應對它生起畏懼，而證悟空性能止息一切輪迴痛苦，那為什麼要害怕修習空性呢？

部分聲聞行人對甚深空性法門充滿了畏懼，有的甚至連空性之名也不敢聽，更何況趨入修習呢？然而這種畏懼，沒有任何道理。如果某法會為自他帶來今生後世的痛苦，人們才應畏懼這種法，如果某種法能息苦、能帶來真正的安樂，那就不存在任何畏懼它的理由。而在世間，所有輪迴痛苦的唯一根源便是實執，在前面也講過：貪執縱有芝麻許，竟引苦難無邊際。輪迴中大大小小的痛苦，無一不是因眾生執著人法實有而起，如果像佛菩薩一樣徹證空性，斷盡了實執，那就不會有任何痛苦。因此一切痛苦之源的實執，才是真正值得畏懼的對象，而對能息滅輪迴眾苦的空性，我們沒有任何理由害怕。《大智度論》中說：“般若之威德，能動二種人，無智者恐怖，有智者歡喜。”害怕空性只不過是愚者無知表現而已。畏懼空性者應閉目細思：如果諸法本質不是空性，而是實有其自性，那麼一切痛苦也都是實有，不可改變，這才是最可怕的情況。實際上，了知空性能給輪迴眾苦所逼迫的有情帶來無比慰藉，哪怕只是了知些微人無我或法無我空性妙理，痛苦大蘊聚世間也會出現裂縫，並漸漸消融無餘，因而對這息苦甘露、無死甘露的般若空性，為什麼要害怕呢？

實我若稍存，於物則有懼；

既無少分我，誰復生畏懼？

實有自性的我如果存在少分，則會對外物自然生起畏懼，然而實相中無有任何真實存在的我，那麼又有何種法會生畏懼呢？

般若空性不僅是不應生懼對象，從另一個方面——即補特伽羅主體去分析，也不應對其生畏懼。聲聞行人云空性是讓人畏懼之法，然而觀察畏懼者，其本身是否實有自性呢？假如在世間，真正有一個成實我存在，那麼這種實有自性的我即使只有少分，有情因其存在而對外境諸法會帶來傷害產生種種畏懼，那也是應當的，因為有“我”存在，就有了感受一切苦受的根本。但是以正理觀察時，所謂的補特伽羅我如同空花幻影一般，並無真實自性存在。不管以何種方法理論去觀察推證，不可能成立實有自性我，既然無有任何形式的實有自性我，那麼又有誰會生畏懼呢？不管是何等可怖危險之境，如果沒有真實的有情主體處在其中，沒有任何感受者，那又有誰會生畏懼呢？這個道理是顯而易見的，沒有感受者，所謂的畏懼境也就不值得絲毫害怕，就像有些人沒有手，也就不需要害怕手會有疼痛、冷熱一樣。本頌是上下文的連接詞，由此處先提出無有少分我的觀點，而下文將接著論述無有我的理由。

辛二、以修持，分二：壬一、修人無我；壬二、修法無我。

壬一分二：癸一、修俱生我空；癸二、修遍計我空。

癸一、修俱生我空：

齒髮甲非我，我非骨及血，
非涎非鼻涕，非膿非膽汁；
非脂亦非汗，非肺亦非肝，
我非餘內臟，亦非屎與尿；
肉與皮非我，脈氣熱非我，
百竅亦復然，六識皆非我。

牙齒、頭髮和指甲不是我，我也不是骨骼、血液、唾液、鼻涕，不是膿液，也非膽汁；我不是脂肪，也不是汗水，不是肺臟也不是肝臟，我也不是其餘任何內臟，更不是大便和小便；肌肉和皮膚不是我，運行於脈絡中的氣、體溫不是我，眼等百竅不是我，六識等也都不是我。

為了引導眾生證悟般若空性，佛陀宣說了人無我與法無我兩種無我空性。按一般根基的修行人，首先要修習人無我空性，以斷除狹隘的自我執著，然後可以趨入大乘修習究竟法無我大空性。在修習人無我空性時，也需要對治兩種不同的人我執——俱生我執與遍計我執。所謂的俱生我執有幾種解釋，一般說，即是有情與生俱來對自我的實執。在沒有以正理觀察時，眾生都習以為常的依自相續之五蘊而生起我執薩迦耶見，執著有一個真實不變的主體“我”存在。這種自無始輪迴以來串習而成的無明妄執，要破除它，經論中闡述過多種抉擇方法，如龍樹菩薩在《寶鬘論》中採用抉擇地水火風空識六界非我的方法：“土夫非地水，非火風及空，非識非一切，何者是土夫。”

月稱菩薩在《入中論》裡以“七相理論”，而寂天菩薩在此處所講的，是其中非常易懂也很殊勝的方法之一。

我們自生下來，就會自然而然地有一種自我執著，認為在自相續五蘊中，實有自性成立的主體“我”存在。既然如此，這種實有“我”必然會有其存在之處，所以作者在此引導學人觀察：“我”到底是自己的哪個部位？一般人執著的自我，可以分色身、心識兩大部分，而色身、心識又由許多不同部位組成。在這些組成部位中，從三十二顆牙齒、二萬一千根頭髮、二十個指（趾）甲，三百六十骨節、全身的血液、鼻涕、唾液、膿、膽汁、脂肪、汗水、肺、肝及其餘內臟、大小便、肌肉、皮膚、體溫、氣息、身體上下的孔穴，到眼耳鼻舌身意六識，一一作觀察時，沒有一種是我。比如說牙齒，若它是我，那一般人有三十二顆牙齒，那樣豈不是每個人有三十二個“我”了，或者有些老人連一個牙也不存在，那老人豈不是沒有我執了嗎？這無疑是不能成立的。再逐個分析，也莫不如是，因為色身部位是零碎有分之法，是由眾多微塵組成的法，而且是無常之法；同樣，六識也是眾多無常之法，不是眾生所執著的恆常、實有一體的“我”；《經觀莊嚴論》中總結說過，這些法“卑劣非處不同法相故”，不能成立是“我”。

從字面上看，這幾頌很好懂，然而這不是僅僅瞭解字句意思就可以的事。作者此處所作的分析，不是很細，因凡夫所執著的俱生我，是一種粗大概念，是將五蘊執著為一整體，再在這個蘊聚上假立一個“我”。這是一種忽然

的迷亂分別執著，就如同人們在黃昏時，將地上的花繩誤認為毒蛇一樣。當人們將花繩執為毒蛇時，恐懼痛苦肯定少不了；後來聽人說，這不是蛇而是繩，當事者雖然會放心一些，但恐懼感仍無法消失，因他眼前模糊影像依然存在，無法辨清；只有當他拿來明燈，現量看清無有毒蛇後，這種恐懼才會消盡。修持人無我的過程也大致相同，人們在五蘊聚集上現起了人我幻覺，並因之而生起俱生我執，感受種種虛枉痛苦；然後在善知識教導下，聽到了實際中無我的道理，但我執並不能因此而頓然消釋；只有通過反覆觀察思維，細細地尋伺，最終會發現“我”不可得。當然不可得有兩種，一種如同針丟進灰堆，雖尋找不到，卻不能成立灰堆中無針，另一種如明眼找空中花園不可得一樣，是因實際上無有而不可得。人我不可得屬第二種，當修習者通過聞思修習，以種種理論反覆伺察分析，從根本上了知所謂的“我”只不過是依五蘊假立的法而已，因此而漸漸淡薄我執，最後真實證得無我慧時，如同明燈之下現見無蛇一般，假我執著也會消盡無遺。

在中觀諸論裡，對破俱生我執講得很詳細，從五蘊非我、我為假立法等各方面都作了分析，如《入中論》云：“佛說依於地水火，風識空等六種界，及依眼等六觸處，假名安立以為我。”我們依理對自相續五蘊反覆詳察，找找自己與生俱來所執著的“我”到底在哪兒？如是觀察思維一次，對無我道理就會增加一分明了，觀修兩次，無我善習就會增加兩分，而我執所生的煩惱痛苦也會相應減弱直至消盡。此處所講的既是分析人無我的理論，也是實際

修持人無我的方法，每一個希望解脫輪迴痛苦者，當自強自勉、致力修習！

癸二、修遍計我空，分三：子一、破我許為意識；子二、破我許為無情；子三、辯駁無我之義。

子一、破我許為意識：

許我為意識的宗派，主要以數論外道為主，因此本論中這一段，以破斥數論外道的主張而展開。在我們各自心識中，雖然沒有像數論外道那樣，有系統的遍計我觀念，但是各人反觀自心，大多數人多多少少也有類似數論外道那種許我為意識的遍計我執。數論派建立的宗義，在安忍品已有過簡介，較詳的介紹在《澄清寶珠論》中有，大家應對照閱看。數論外道建立了自性、神我等二十五諦，並許神我為意識並常有，能享受一切現象，神我所享之一切現象從常有自性產生等等。針對他們許我為意識並常有的觀點，以下開始破斥。

聲識若是常，一切時應聞；

若無所知聲，何理謂識聲？

無識若能知，則樹亦應知；

是故定應解：無境則無知。

如果了別聲音的識是常恆，那麼任何時刻都應該聽到聲音。如果沒有所了知的聲音，那麼憑什麼道理說有識聞知聲音？如果沒有了知而可安立為能知，那麼樹木也應成為聞聲等能知，所以應該理解：如果沒有所知外境，則沒

有相應的能知。

所謂的遍計我，是依一些邪見理論遍計妄執而成的我。這種人我，歷史上有許多外道創造過，他們假立了種種理論，建立神我、大我等等，其實比一般凡夫所執的俱生我更為虛妄可笑。

數論外道許神我是能遍享一切現象的常有意識，比如說享受聲音之識便是常有我的一種本性。既然如是，中觀師問：按汝宗所許，執聲之識常恆不變，那麼在一切時分，都應聽到同一聲音，亙古不會發生變化。這種觀點當然誰也不敢承認，數論外道解釋說：我們不許這種推論，因為聲識雖然為常，但是有聲境時，才有聽聞了知，沒有聲境時，也就沒有聞聲，並不會因聲識為常而恆時有聞聲。中觀師反詰：如果沒有所知聲境，那麼你們所謂的聲識憑什麼道理說能認識聞知聲音呢？因為此時無有任何聞與不聞聲的分別意念，所謂的聲識又從何而有，怎麼能安立呢？按安立名言道理，若有所知外境，方可名為能知，如果沒有外境，比如說沒有某種聲音、色像，那了知這種聲音、色像的耳識、眼識，是無法成立的。你們在沒認知聲境的情況下，如果可以安立能知之聲識，那麼樹木石頭等也應成聞聲之能知，石頭、樹木也成了你們所許的神我。因你們許聲識不管有無所知聲境都存在，也就是不論有無了知聞聲都可成立聲識，那麼樹木、石頭等法不管它是不是有了知聞聲，也可以安立為能知聲識之名稱，這樣的安立方法實際上沒有任何意義。所以應當了知，能知內識與所知外境，是相觀待而成立之法，若無所知境，也就

無有能知之識，能知之識不可能單獨安立，也不可能無觀待地成立為常有之識。這就像東邊的山與西邊的山相待才可成立，若不觀待東邊的山，那人們不可能說這座山是西邊的山，但是有許多愚癡無知者不懂這些道理，隨分別念而轉，往往會弄出種種如聲識無觀待而常有的謬誤。

若謂波知色，波時何不聞？

若謂聲不近，則知識亦無。

如果說前時聞聲之識，後時雖不聞聲，但能了別色等餘法，故彼識是常有。既然聞聲之識常有，那麼在它知色之時為何不聞聲音？如果說因聲音不在附近故不聞，那就應知無境則了知其境之識也無有。

外道為了成立其觀點，又提出：雖然聲識不會恆時聞聲，但這並不能因此而證明它不是常有。前時聞聲之識，也即常有自在之我，現在雖不聞聲音，但可了知色等餘法，以此意識其實恆常存在，不存在你們所說的“無境則無知”。這種辯駁當然是漏洞百出的，中觀師反駁云：既然汝宗許聞聲之識是恆常之法，那麼在它了知色等餘法之時，為什麼不聞聲音呢？如果前時可聽聞聲音而後時不聞聲，這種識豈不是成了無常嗎？外道回答說：我們不會有這種過失，其識在執色之時不聞聲，是聲音不在附近故不聞，而聲識本身依然不變地存在，不成立無常。中觀師繼續破斥云：若聲音不在附近，則聲識也就不存，在前面不是已論述過嘛，若無所取境，能取也就無法成立。所以應當知道，在無有聲境的時候，執聲之識也不會存在，因此

聲識不可能是常有不變的獨存法，如果你們還要固執己見，那麼你等也應承認石頭、樹木等也是汝宗所許的神我意識。如果山羊的叫聲沒了，難道自己聽聞山羊叫聲的聲識還會恆常存在？這是村夫牧童也不會承認的觀點。再說，汝宗許神我意識遍於一切法，能享用一切法，那麼聲音等無論近遠，皆應聽聞，所以你們所說聲不近故無聞之理由，與汝自宗相違。

聞聲自性者，云何成眼識？

一人成父子，假名非真實。

中觀：再說，自性成立的聞聲之識，怎麼會變成取色的眼識呢？數論外道：如同一人，既可為父，也可為子，如是一識，既可聞聲，也可取色。中觀：比喻不成。一人安立父子二者，是不同觀待之假名，不能在勝義中真實成立。

中觀師接上偈繼續破斥：再從另一個方面說，汝宗許實有自性的聞聲之識，怎麼會變成持取色境的眼識呢？因為聲識與眼識並非同體之法，而是兩種不同的識，《釋量論》中說過：“一者非知二，根識即定故。”如果聲識是常有成實之法，那它怎麼會變成眼識呢？要知常有成實之法，即不可有任何變動，若有變動，則屬無常之法。在此處，大家應注意，同一相續中，並不是知聲之時不能知色等。在內道因明中，承認幾種無分別識在同一相續中可以同時生起，比如說耳識聞聲時，眼識可見色，鼻識可嗅香等，但是這些都是不同類的根識，不屬一體常法，這一點

與外道所許完全不同。

數論外道反駁說：聞聲之識又為什麼不能安立為眼識呢？如同一人，既可作父親，又可作兒子，而其自性不變，同樣執聲色等境識，名雖有別，而實際是自性一體之法。所以聞聲之識又為眼識，卻不改變其常恆自性，這很合理嘛！中觀師駁斥云：比喻不能成立。一個人安立父子二種名稱，只是觀待不同而安立的假名而已，是虛幻的世俗名言，在勝義自性中不可成立。一個人如果在真實中成立為父，則他必定不能成為兒子，任何時處都應為父；兒子也如是。而汝宗許神我意識為自性成立之常有法，那麼聲識即自性成實之聲識，任何時處都是聲識，任何時處都不會有改變，這樣的法怎麼會像世俗名言觀待假立法一樣，安立不同名稱呢？你們所舉的一人成父子之比喻，是世俗名言中觀待假立的無常現象，與你們所要證成的真實中有常有成實之法剛好相奪，所以比喻無法成立。

憂喜暗三德，非子亦非父。

波無聞聲性，不見波性故。

汝宗所許的憂喜暗三德平衡之自性，既非為子亦非為父（因諸現象即彼性）；同樣眼識也不具聞聲自性，因為不可找到其中的聞聲自性。

再從數論外道自宗所許觀點，分析他們所謂的耳識、眼識等如同一人成父子，同一識可以有執色、執聲現象。假如說在真實中有既為父又為子的例子，則必須在三德上成立，因為汝宗許除三德外無有真實，而喜憂暗三德平衡

時名為自性，自性是其餘二十三種現象（五唯、五大、五業根、共同意根、大、慢）之因。然而在這種自性真實中，無法安立父子等觀待法，因為諸現象即自性，如是觀待何法而安立父，或安立子呢？在如是籠統一體的真實自性中，找不到任何可觀待的對象，也就無法建立父、子等任何法。因此汝宗所舉的一人成父子之喻，按汝宗所許觀點，也無法在真實中成立。再從喻義說，如果汝宗許真實義三德自性在執色之時亦有執聲，則應成一切時分中都在執著一切現象，或者說意識神我在聞聲之時，亦不成聞聲，因為按汝宗所許一切現象即一體。既是一體法，就不應有時執著，有時不執著。在神我意識執色時，如果又在聞聲，則應該可以顯現它的聞聲現象，然而在實際中，眼識在取色時，並不能見到它同時有聞聲現象，聲識在聞聲時，也不能現見它同時有見色現象。所以汝宗許神我意識恆常存在，遍於一切現象的觀點，無論怎麼觀察，都無法成立。

如伎異狀見。是識即非常。

謂異樣一體，波一未曾有。

外道：就像藝伎，聞聲之識也可以顯現其他狀況而見之。中觀：如果是這樣，則彼識應成非常有。外道：表現不同而自性卻為同一，所以是常。中觀：但這種所謂的表現不同自性為一之常法，從來不曾有過。

外道辯駁說：同一自性之法，顯現出不同形態這又有什麼不可以呢？比如說一位藝伎（演員），上午扮演羅

剎、凶神，下午又可扮演天人等，其實這些不同形像，只是同一個人的顯現；意識也是如此，它執聲、執色等時，其相狀雖不同，然而其內識卻是同一自性之常法，並無變化，所以我們的觀點完全可以成立。

中觀師回答：果真如此，那麼聲識即為無常，因為你們承認聲識、眼識等為不同形態，就像羅剎、天人不同一樣，那就是說聲識改變了前時的形態而成為另一種形態。人們在沒有觀察時，往往執著不同形像後為同一演員，然而深入分析，上午之演員與下午之演員，能否真實成立為常恆不變的同一人呢？如果是相同一體之人，那麼他上午為羅剎之形狀，下午也應如此，所以執不同形態之法為常恆相同，無疑是混淆是非的詭辯而已。數論外道執著形像上雖不同，然本體上為一體，這種所謂的一體之常有法，實在是稀奇，也是從來未曾有過的。分析他們所謂的“異樣一體”，這種一體究竟是何物呢？如果說這種本體不是形像，與它的形像無關，那麼也就無法成立不同形相為同一本體，因形像與本體無關；如果說本體即形像，那麼形像不同，本體又怎麼會相同呢？除了異體、同體外，形像與本體再也不可能存在第三種關係。在是一體還是異體的理論抉擇之下，你們這種顯現不同自性為一的常有意識，絕對無法成立。

異樣若非真，自性復為何？

若謂即是識，衆生將成一。

如果異樣的顯現不真實，那麼異樣之中的真實自性又

是什麼呢？如果說即是神識本身，那麼所有眾生也將成為一體。

數論外道又分辯說：意識加上聲色等差別境成為現象識，這些現象識雖顯現各異，然而都只是暫時的觀待顯現，不是真實法，這就像一塊白色水晶，在不同外緣相遇時，顯出種種異色，然這些異色都不是水晶真實自性。現象識也只是聲色等現象與識相遇而暫時的顯現，並非真實之神我自性，所以不能以它們暫有暫無而說神我非常有也。中觀師問：你等既然不許現象識非汝真實神我自性，那麼你們認為在這些異樣的現象識後，什麼才是真實一體的自性呢？數論外道回答：真實一體的自性無有境像差別，而僅是意識，執聲時有此意識，持色時也是此識，不管它如何顯現為不同現象識，然而其中拋開差別境之意識是相同的。它存在於所有現象識中，是恆常不變的自性法，因所有現象識中有此相同之識，故可執為一體。中觀師破：如果真是這樣，那麼應成所有眾生為一體，因為所有眾生皆有心相續，皆有不同執聲持色之現象識，而按你們所許的觀點，不同現象識中皆有同一自性意識，那麼所有眾生的現象識後之意識也應相同，如是眾生應成一體之有情，這何其荒謬也！

心無心亦一，同為常有故。

差殊成妄時，何為共同依？

此外，汝宗所許的有心之神我與無心之自性等二十五諦，也應成為一體，因為它們同為常有之法。各種差殊不

同之法成立非真實，此時怎麼能成立有共同所依或唯一總體呢？

數論外道許不同現象識中存在相同之識，以此而可成立為一體，這種觀點還會引出另一個過失：即他們所建立的有心神我與無心自性等二十五諦，也應成為一體法。因為他們承認這二十五種法都是實有法，其中都遍有神我存在，按其上述觀點，有一共同所依，那也應承認為一體。如是他們自宗所建立宗義也就不成立了，因二十五諦同為一體，那還有什麼自性生起二十三種現象，神我享受一切現象等等觀點的成立理由呢？

此處推理辯論中，要求學者懂一點因明中的總相、別相概念，才能徹底明瞭。所謂總相，是在一切所知之中，除不同類後的相同類所知。數論外道認為聲識、眼識等現象識，各有其不同別相，並認為這些都是非真實之虛妄法，既然如是承認，那麼在這些不同虛妄別相法之中，怎麼能成立有與所有別體相同的唯一自性呢？在聲識、眼識等這一大堆虛妄法中，除了它們各自體相外，什麼是它們的共同所依或唯一總相呢？不論怎麼推測，也不可能成立常有自在之神我，為這些各有別相的虛妄現象識之總相。這就像把一群盲人一個個辨析，發現都是盲人，如果此時說他們的總相為明視者，這無疑是令人笑掉大牙的謬論。同樣，數論派說聲識等別相皆為虛妄，卻說這些虛妄之別相存在共同所依或說有其總相——即恆常實有非虛妄的自在神我，這真稀奇啊！

在古印度，學數論等外道的人比較多，因而種種遍計

我思想較普遍。但現代社會中所流傳的唯物、唯心等各種哲學流派，在這方面似乎未作詳細分析與建立，然而在各種思想體系中，他們也都有各自模模糊糊的遍計我妄執。只要是未入佛法正途者，這種自性“我”的邪執無疑少不了，因此，我們應當對自相續中的這類邪見深入反省，反覆與邪見辯論，只要能拿起佛法正理之慧劍，就定能得到勝利，將我執薩迦耶見徹底掃清。

子二、破我許為無情：

無心亦非我，無心則如瓶。

謂合有心故，知成無知滅。

無有情識也就不是我，因為沒有心，就會像瓶子等物一樣；如果說“我”本身雖然無知，但與識會合時即會有心識了知，那麼由無知成為知，無知也就壞滅了。

許我為無情法的主要是勝論外道，他們認為一切所知可歸納為實質、功德、業、總體、別體、會合六種，而實質又分為我、時、塵、方、空五種常有質，與地水火風四種無常質，其中我常有遍於一切法，非意識性，為諸業作者及苦樂功德之所依等等。有關他們的宗派，全知米滂仁波切在《中觀莊嚴論釋》中有過較廣的介紹，在《澄清寶珠論》中也有介紹，在此我們不作廣述，只略要介紹他們所許的“我”。

勝論外道所許的我，其最突出的特點，便是許我為常有之無情法，既然是常有之無情法，那中觀師就此作為突破點，開始破斥云：如果是無情法，那麼也不能作為我。

（此處的“也”字，有承接上文之意，間接說明不僅數論外道所許的意識非我，你們勝論派所許的無情之我，也無法成立為我，寂天菩薩的金剛語中，只要細加觀察，便可發現每一字句中，其密義甚為深廣。）因無情法即無心之物，如果我是無心之物，那豈不是如同瓶子、木桶等物一樣？這樣的“我”也就不會有我執、苦樂感受、造作諸業的功能等等有許多過失，所以你們所建立的“我”，絕無合理存在的可能。外道辯駁說：雖然“我”本身無有心識，但與心識會合或說與心相聯，可以使“我”具足心，由心識加持，那時“我”就可以了知外境、感受苦樂等，所以我雖是無情法，卻不存在你們所說的過失。

勝論外道的這些理論，講解起來挺麻煩，要理解也更是有點驚扭。但他們畢竟是當年最大的外道宗派之一，在許多眾生的相續中，也多少有點類似其宗的觀點，因而作者以大悲心作了破斥，希望各人細心思維其中義理，不負菩薩的恩德。

中觀師破斥：既然你們如是承認，那麼我豈不是變成了有了知之心的有情。你們說“我”無有心識，但後來以會合之作用又具足心識，既然成為有了知之心的有知法，那麼原來的無知也就不能成立，已被你們自己的承認所壞滅。從無知變為有知，“我”也就無法成立為常有之法，汝宗所許的無情常有之我，已被你們的回答所壞滅了。

若我無變異，心於彼何用？

無知復無用，虛空亦成我。

如果我是常恆不變之物，那麼心對它又有什麼作用呢？如果我無知也無作用，虛空也應該可以成為我。

勝論外道承認“我”是常有不變之物，如果是常有不變，那麼任何法對它都不會有作用，心識也同樣，不論依何種方法，也不可能對常有無變之我產生作用。因為你們許“我”為無情常有不變之物，如是則如同虛空一樣，那麼心識再多、會合的作用再大，對它又有什麼用呢？常有無變異的法，又怎麼會有它法改變其性質呢？這就像塗料再多，也無法塗抹虛空使其變色一樣。如果你們堅持這種論調，認為我既無知，也無有任何變動作用，那麼虛空等也應成為“我”，這是何其荒謬可笑的邪見。將這種在名言中根本不存在的東西當成為“我”，勝論外道的計執誠然是迷亂而顛倒，全知米滂仁波切在注疏中至此不由十分感歎地說：嗚呼當瞞！吠陀宗（勝論派）之劣智矣！

子三、辯駁無我之義，分三：丑一、辯駁無我不應理因果；丑二、辯駁無我不應理大悲；丑三、不破假立之我。

丑一、辯駁無我不應理因果：

若我非實有，業果繫非理；

已作我既滅，誰復受業報？

如果沒有真實不變的我存在，那麼業果之間聯繫就不合理，因業在完成的下一剎那，我若無實即會消失，那麼應由誰承受業報呢？

前面內容中，已抉擇了人無我空性，打破了一切俱生我與遍計我妄執。有事宗行人對此仍有疑懼：如果沒有常有成實之我，那麼業果也就不存在，一個人現在造業，將來業果又成熟在誰身上呢？按你們所許，造業的補特伽羅無有常有成實之自性，那麼造業者與受果者不能成立為一人，如是則因業與果報之間沒有了聯繫。一個人造業，另一個有情受果，這不是混淆了因果嗎？在內道中如何建立因果是一個很重要的問題，為此正量部許有蘊聚我為業果所依，有部經部許有內識相續我為業果所依，而唯識宗亦安立了阿賴耶我為業果所依等等。有事宗認為：必須要有一實有常存的所依補特伽羅，業與果才可能建立；否則如中觀宗所言，補特伽羅我是無常假立之法，剎那剎那變滅，如有情在造業後的第二剎那，即已滅盡，那麼他就無需承受果報，這樣的宗派，實是壞滅因果之宗，極不合理也。

許多初學者，也許有類似疑惑，若一切法無我，那又怎麼成立因果呢？怎麼成立輪迴呢？這些都是沒有分清世俗名言現象與勝義實相而造成的疑惑。要知無我空性是在勝義層次而言，不是相對眾生迷亂分別心層次而言，在以下的內容中，我們將會對此作詳析。

作者受者異，報時作者亡。

汝我若共許，諍此有何義？

今生造業者和後世受報者是不同的，果報顯現時造業者早已壞滅，如果這是你我兩宗共許的觀點，那麼諍論這

個問題又有何意義呢？

中觀宗先以同等理破斥有事宗：先時造業者與後時受報者，其五蘊並非同一，受報之時造業者的五蘊已滅壞，這些道理是你們也承認的。在內道諸宗中，都毫無例外地許一切有為法（即色法、心法、心不相應行）皆無常，因造業者與受報者，是先後不同存在的有情，既有先後時間不同，其五蘊絕不會是同一體。比如說某人昨天造業，今日受報，如果造業者與受報者是同一體，那麼這個人應與昨日毫無變化，昨日的他如何，今日也應如何……，這無疑是任何人都不會承認的。受果之時，作者之五蘊已壞滅，而且剎那剎那之間五蘊都在發生變化，這是你們也共許的；而除五蘊聚之外，所謂的常我即是無心我或恆常我，在以上也分析過：若無心或恆常，即離一切作用，不能成為因果所依。這也是內道諸宗共同承認的。所以不但是中觀宗，有事宗也同樣是如此認為：作者、受者非同一體。那你們又為何只說，我們中觀宗因此而不成立因果呢？這種諍論事實上毫無意義。而且我們可以圓滿合理地除去這種過失，可你們許實有常存之我，既是實有常存，那又如何建立因果呢？

因時見有果，此見不可能。

依一相續故，佛說作者受。

如果有造業者受果，那就是在因位時即可見果，這種見是不可能的。佛陀說造業者受報，是依世俗名言假立的同一五蘊相續而言。

再分析有事宗所許，如果在真實中成立作者受果，那麼必須建立在作者未滅之無間剎那，也就是說一個人在造作因業同時就應受果，或說在因位時即可見到果產生。這就像父子同時出生，種子在其成立之無間時，即可出生果實，這種情況根本就不可能存在。在因具足未滅之時，即同時有果，那還能成立什麼因果關係呢？按道理果應從因生，果出生時，必定已滅其因，如同種子長出苗芽的過程一樣，因此絕無作者受果報的真實存在。但佛經中多處說因果不虛，造業者縱歷百千劫，其果也一定會如影隨形般地成熟於補特伽羅相續中，這又是如何建立的呢？對博學廣聞者來說，這當然不算難題，因為佛在經中已清楚地解釋了其密義。從實相層次言，人我、法我、因果等等皆無自性，皆為離戲寂滅之大空，而在世俗層次觀待眾生的迷亂習氣，輪迴、因果等確確實實地顯現不滅，不虛地存在著。佛隨順眾生而說造業者定受果報，是建立在眾生不斷的五蘊相續假相上而言。在世俗中，一切眾生皆執著自我五蘊相續不斷，從過去到現在，從現生到來世，這種相續如同長河連續不絕，眾生執著這種如珠串一樣的相續為同一相續，並許這種五蘊相續為我，隨順這種世俗名言，佛陀才說作業者必定受果。這是世俗中的一種無欺緣起，也是在有二取分別者面前，必然存有的因果規律。

因果的問題，對於個人來說非常非常重要。如果不能懂得佛以二諦說法的道理，很容易生起疑惑：經論中這兒說一切無自性，那兒又說因果不虛、輪迴具足眾多苦患等等，這是怎麼回事呢？如萬法皆空無自性，那還有什麼因

果存在不虛，如因果昭昭不滅，那萬法還空不空啊？……有些學佛者對行善可生天趣之類的觀點，覺得很對機，但對深奧了義教法，卻覺得無法理解，這都是對佛法缺乏全面瞭解，也是佛教教育未能普及的緣故。

造業者和受者、因和果等，在實相中不可能成立，只是世人分別心前所幻現的假相，雖然是幻相、假相，對處於其中的迷亂者而言，卻是有害有利，能引生種種如幻苦樂。因此，對我們凡夫而言，一切因果都是不可逾越的規律，並不能因實相中不存在因果而可以任意妄為。如果你認為因果都是虛幻的，自己可以不遵守，那麼務必請你先試試，不吃任何食物可不可以飽？如果你認為自己造業不會受果，那請試試，吃上兩大桶飯能否不覺得飽？……所以，對初學者言，實相中縱任何法也不成立，在二取分別尚未徹底融入法界前，因果仍是不可逾越的森嚴規律也。再者，因果規律是非常微妙的法，唯有佛智才可完全測度，佛於《三昧王經》中說：“微妙難證佛行境。”因此對因果規律我們不可輕易測度，曲智仁波切說過：我們對世間一般珠寶等物品尚無法估測了知，更何況是奧妙的因果，又怎能隨便通曉呢？

過去未來心，俱無故非我。

今心若是我，波滅則我亡。

猶如芭蕉樹，剝析無所有；

如是以慧觀，覓我見非實。

過去心、未來心俱不可得故不是我；而現在心如果是

我，那麼當它消逝時，我豈不是也會消亡嗎？譬如將芭蕉樹幹一層層剝開，會發現裡面無有任何實質，同樣以智慧觀察尋找，就會發現我也非實有。

佛陀依眾生所執的一相續而言因果，這種一相續中，並無實有不變的我存在。所謂相續也是如同珠串，將眾多不同珠粒執為一珠串而已，實則並不存在，眾生所執的我相續也是如此。當然，從色蘊形像而言，一般人都容易明白自己的少年、老年或前世後世之色身，顯然不是相同不變的。然而就心識而言，許多人都會覺得這個心識或阿賴耶識是相續不變的，可以成立為前後相續中不變的我，成立為因果所依之處，所以作者接著又分析這種執心為我的執著。所謂的心相續，從時間上可以分為過去心、未來心和現在心，詳加觀察之下，過去的心已滅，未來的心尚未生，現在的心剎那即會變滅，一剎那也不會停留。佛在《金剛經》中說過：“過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。”既然三心都不可得，那又如何成立為我呢？過去、未來心不可得，一般人都不太會執著為我，而當下之心呢，若執它為我，那麼當它剎那消逝時，那我豈不是也消亡無餘？（若執過去、現在、未來之心有同一成實總體，可如破數論派時，用總相、別相破。）無論人們怎樣建立一相續我，在觀察下，所謂的一相續我可分為眾多剎那，每一剎那都有其不同自相，而《入中論》裡說過：“如依慈氏近密（二人名）法，由是他故非一續，所有自相各異法，是一相續不應理。”將不同自相之法執為一相續，是不合乎道理的。世人未觀察下所建立的相續

我，在實相中如同石女兒一樣，絕不會有存在。

由此，平常所言的因果所依之一相續我，未經觀察時似乎存在，而以中觀正理觀察，所謂的一相續我並不存在任何實質，只是世人迷亂心識中的一種假像。這就如同高大挺拔的芭蕉樹一樣，乍看之下似乎有著碩大堅實的樹幹，而一層層剝開之時，就會發現它毫無堅實之分，唯是一片片皮殼而已。以中觀正理剝去我們一層層名言概念之虛殼，最終也會發現所謂的我相續等輪迴諸法，無有任何實質存在。《三昧王經》云：“如濕芭蕉樹，人析求其堅，內外不得實，諸法亦復然。”《大智度論》中說：“諸法如芭蕉，一切由心造，若知法無實，知心亦是空。”若先抉擇外境為空，最後也可了知自心為空，內外諸法皆空，也就沒有任何法可安立為因果所依的我。有關觀察世俗諸法非實有的理論，在中觀諸論中闡述得很詳細，尤其是在總述二轉般若法輪密意的《入中論》裡，有著竅訣性地論述。月稱菩薩在論中說過“癡障性故名世俗”，世人由於無明愚癡障蔽，故妄見有世俗種種現象，而實際上這一切皆如空花幻影，唯是錯覺。如果我們能掌握中觀正理，深入細緻地思維觀察，最後定能趨入真實無緣之境。

丑二、辯駁無我者不應理大悲：

有情若非有，於誰起悲憫？

立誓成佛者，因癡虛設有。

如果有情不是真實存在，那麼菩薩對誰起悲憫呢？為度化眾生而立誓成佛之事，也是基於愚癡虛假施設而有。

不能正確區分勝義實相與世俗現象者，對大乘教法中所說的無我不能正確理解，他們說：若我等有情不是實有存在，那麼菩薩對誰生悲心呢？因為你們許有情無有絲毫自性，本體猶如虛空一樣，那麼菩薩無有任何所緣對象；而且若一切法皆空，痛苦也是空無實存，輪迴也無實存，這樣菩薩不應再有生悲憫的對境，所以，如果按汝宗所許之無我理，則菩薩生大悲心不應理。

中觀師答曰：在勝義中，無有任何生大悲的對境，也不存生悲心的菩薩。因法界實相中，清淨離戲，不存在任何可緣執之相狀，眾生、輪迴等都不存在，下文也將闡述“此等諸眾生，畢竟無生滅”的勝義理。勝義實相中雖是如此，但在執著假立蘊聚等為我的眾生迷亂心識前，以現象而言，輪迴苦樂等諸法無欺地存在。眾生處於迷亂之中，感受著種種如夢一般的虛幻痛苦，卻不能自知醒悟。因此勝義中雖無苦樂輪迴，但在世俗現象中相對於迷亂心識，無欺地存在著一切輪迴痛苦，眾生如進入佛教修道，也會無欺地滅除痛苦，獲得安樂果。所以為了這些眾生遠離一切妄執苦境，獲得正覺果，菩薩立下誓言：為利眾生願取證佛果。這種取證佛果的誓言，從勝義層次抉擇，當然也是一種愚癡，是以一種癡心而虛設假立的法，仍屬所知障，是一種細微無明執著。但這種細微的無明癡心，在未得佛果前，不能捨棄，因它是對治輪迴諸苦的一種善執，如同渡越江河大海的舟船一樣，是必需工具，然過河後，如同舟船一樣也應捨棄。或者說這種癡心好比夢中夢到痛苦境時斷除痛苦的方法一樣，雖然同樣是迷夢執著，

然而也是必需的，否則就會一直處於迷夢痛苦中。月稱論師說“不察共承愚癡事”，在未觀察下共許的愚癡執著，在世俗層次而言，也需要承認。修悲心的對境也是如此，基於世俗迷亂眾生，因為無欺存在著苦樂感受，故修大悲極其重要。

丑三、不破假立之我：

無人誰得果？許由癡心得。

為息眾生苦，不應除此癡。

若無有真實的自性我，誰能證悟佛果呢？在名言中觀待癡心可許有證果之幻事存在。為了息除如幻眾生的痛苦，這種癡心雖屬無明分別，暫時也不應消除。

有事宗問：按汝中觀宗所許，一切有情皆無自性成立之我，若無有補特伽羅自我，那麼又有誰能發心修行證悟佛果呢？又有誰會得佛果呢？修行者本身即不存主體，那也就不會存有任何證果修行等事，所以汝宗所許，實際中無法成立。中觀師答：於勝義中，一切有情皆空無自性，輪迴等一切法也無自性，涅槃與輪迴無有絲毫差別。然而針對尚未證悟勝義的眾生，輪迴與涅槃仍有差別，輪迴要出離，安樂果位也要取證。所謂涅槃，就是消盡錯覺分別心，《經觀莊嚴論》中說過：“故盡錯覺即解脫。”因此在有愚癡二我執著的時候，輪迴錯覺現象無欺存在著，而與之相觀待的涅槃也就無欺存在。《澄清寶珠論》中以比喻說：這就像一個中魔發狂者，對別人看來很清淨的外境，他會常常見到魔相，感受恐怖痛苦，因此針對他而

言，有苦、有自我、有出離並有安住無苦之境的存在；我們修習佛法取證正覺果的過程也同樣，在無明二取癡心未盡之前，實相中本來無有的輪迴、眾生、修道、果位等等現象，皆應承認存在。

有事宗又問：本來無有任何果位可得，卻還要去希求取證，這樣豈不是如同求石女兒一樣愚癡，而對愚癡無明，任何時處皆應斷除，所以你們的觀點還是無法成立。中觀宗答：希求佛果的發心縱然是愚癡，但是為了息滅自他眾生的如幻痛苦，暫時不應斷除。因實相中雖無有任何所得，然現象中三界輪迴眾生有種種如幻痛苦感受，有著深厚的煩惱障和所知障，為了斷除它們必須修習佛道證取正覺果。此過程如同自他於惡夢中飽受苦痛，理應精勤於醒夢之方便，夢中方便縱然也是夢中的妄執，然在惡夢未醒之前，這些方便不應捨棄，只有從睡夢中完全蘇醒，這一切才可徹底棄捨。同樣，希求如來果位，雖是所知障所攝的一種細微癡心，但在輪迴現象未徹底融入清淨法界實相之前，絕不應捨棄。有些無知者認為，求佛果也是一種執著，因此現在應什麼都不想。這種人是真正的愚癡者，你尚未從迷夢中蘇醒，怎麼能當即放棄醒夢之方便呢？這實際上與渡河者未抵彼岸，即於激流中捨棄舟船一樣，其結果實可悲憫。所以如果只知其一，對學道中的求果之癡心，不能圓融理解者，當致力聞思觀察，以免自困疑惑之中而不能自拔。

我慢痛苦因，惑我得增長。

謂慢不能除，修無我最勝。

執著實有自我的我慢，是一切輪迴痛苦之因，也會使迷惑我執得以增長。如果說我慢不能根除，那麼修習無我是最殊勝的根治方法。

有事宗反駁：既然修道求果之癡心不能捨棄，那麼執著自我的愚癡，也應不能捨棄。中觀師答：雖然我執亦是癡心，卻與修道求果之癡心有很大差別。因修大悲求佛果之心，其本性雖屬無明愚癡，但它能斷除眾生的幻苦；而執五蘊假相為我的我慢，只會增上煩惱痛苦。執有自性成立之我的我慢，實際上是三界輪迴痛苦的根源，我們在輪迴中感受痛苦的大小，完全取決於自己的我慢執著程度，我執有多少，痛苦就會有多少。這一點真正有過實修者，定會有不同程度感受。我執傲慢不除，只會使迷惑痛苦越來越增長，使自己陷入輪迴深淵不得解脫。“若於內外法，斷除我我所，則滅近取因，彼盡不轉世。”斷除了我與我所執，則滅除了輪迴的近取因，不會再轉生於痛苦世間。所以，應當了知，我慢與修道求果的所知障差別很大，求果的癡心正是對治我慢痼疾的良藥，二者不可同一而論。

對方又說：所謂的我慢實執，恐怕很難斷除吧，因為它自無始以來就存在，與我的自性成為一體。中觀師答：實際上並不難，因我執只是暫時的迷垢而已，無我修習是對治它的最殊勝方便。如果實相中真正有自我，那我們就

會對我執束手無策，然而實際中所謂的我如同水上聚沫，也如空中浮雲，根本無有實質，《釋量論》中說過：“心性即光明，諸垢是客塵。”只要以教證、理證加以抉擇，定能破除有我的錯覺，進一步隨順實相修習無我，則可現見無我，如日除暗，我執根本不可能再存在。

壬二、修法無我，分四：癸一、身念處；癸二、受念處；癸三、心念處；癸四、法念處。

癸一分三：子一、總觀察身體；子二、分觀察分支；子三、故除貪身。

子一、總觀察身體：

身非足小腿，腿臀亦非身，
腹背及胸肩，波等渡非身；
側肋手非身，腋窩肩非身，
內臟頭與頸，波等皆非身；
此中孰為身？

身體不是足、小腿，大腿、臀部亦非身，腹背與胸、肩膀這些部位也不是身體；兩側的肋骨與手臂不是身體，腋窩、肩頭不是身體，內臟與頭、頸這些部位都不是身體，在各個部位中，到底哪兒是身體呢？

無我分兩大部分，即人無我與法無我，人我是五蘊聚上假立而起的虛妄分別，在前面已作了破析。此處開始對法我進行破析，法我是在五蘊諸法上妄計諸法皆有成實自性，由此而生法我執，生起所知障，導致種種虛妄的痛苦

現象。我們平時除了自性成實之我的妄執外，最為接近而且是最頑固難消的法執便是身執，執著四大假合之相上有自性成立的身體，因此本論先從身念處開始修習。

身念處即是正念身體實相的修法。平時我們凡夫總會有一種身體概念，認為自他實有自性成立的身體。這種身體，在沒有觀察時，人們都會認為是天經地義實有不虛地存在著，然而在深入觀察時，這種所謂的自性成立之身體，如同空花幻影，實際上並不存在。不察似有，若察非實，那如何觀察呢？方法與前面觀察無我一樣，首先觀察平時所執著的身體，究竟存在何處，也就是說它究竟在什麼部位成立？我們的色身，實際上有許多不同支分，這些支分中，究竟哪兒是身體呢？從下而上，足、小腿、大腿、臀部等，這些都不是身體，平常人都知道：足腿等不是身體的總體，而是身體上的一部分。如果說足是身體，那麼正常人有兩隻足，他是不是有兩個身體呢？而有些人沒有足，那是否成立他們沒有身體呢？這顯然是荒謬可笑的。“腿臀亦非身”一句，在眾多講義中也譯為“腰臀亦非身”。然後再看腹背、胸肩、側肋、手臂、腋窩、肩膀、內臟、頭頸等等，一一都不是身體。因為這些部位與我們平時所執的身體，其形相、名稱、用處等各方面都有差異，不可能成立是身體，這一點大家都可以清楚了知。既然一一部位都不是身體，各有其別體，那人們平時所執的身體總體，又在哪兒呢？如果是根機較利的人，稍加思維，便會明白：所謂的身體，只不過是人們在心識中假立的一種總相而已，除了名言分別概念外，實際中並不存在

一個有自性的身體。但是有些人仍然不能明白這個道理，他們的思維還會往另一方向發展，建立他們所謂的“身體”。

若身遍散住，一切諸支分，

分復住自分，身應住何處？

如果說身體遍及散住於四肢百骸之中，可是每一支分各住於自分，那麼身體的自分到底住於何處呢？

有些人認為：身體不是各個支分，它實際為一總體，遍及於色身每一個部分，就像一張大毛毯，普覆於一大堆東西上一樣。這種遍計身執是經不起觀察的，因為色身每一個支分，皆住於自分，比如說手臂，成立於手臂分上，在手臂分上，除了手臂外，並沒有腳等其他支分，其他支分也如此，這是顯而易見的事實，誰也無法否認。既然手等各支分住於自分，那麼你們所謂的身體總體，到底住於何處呢？在手等支分上，無論怎樣觀察，除手的自體外，不可能存在身體總體。如果有能遍之總體存在，那又為什麼不能見呢？如果你們認為這種身體總體不能見，那就不是實際中人們所執的身體，唯是你們自己想像出來的一種東西，實際上毫無根據，也毫無意義。

若謂吾一身，分住手等分；

則盡手等數，應成等數身。

如果說我的身體整體，分別住在手等一切分支上，那麼有多少數量的手等分支，就應有同等數目的身體。

有些人還認為：自性成立之身體整體，分別住在手等各個支分中。但這也是一種荒誕的遍計，實際上根本不可能成立，因為身體整體若分別住於手等各支分中，那也就是說每一個支分中都有一個身體整體，如是則盡身體有多少個部位，就會有多少個身體。這與眾生共許的每個人只有一個身體完全不合，任何心態正常的人都不會承認。一個人有很多身體，這種觀點有誰會相信呢？實際上也不可能如此，因而，這種計整體身分別住於各支分的觀點無法成立。

內外若無身，云何手有身？

手等外無它，云何有波身？

如果內外都沒有自性成立的身體，那麼手足等部位中怎會存有身體呢？而身體除了手腳等部位外無有它物，那麼又怎會有手腳等以外的身體呢？

如上所述，我們無論以何種方法觀察，也不可能從色身內外，找到一個自性成立的身體，因為身體若有自性，則一定可以觀察到。如果它與手等各支是一體，那就應在手等各支分上成立，然而通過上述“身非足小腿”等方法觀察，已破除了身與支分一體的可能性；若身體與支分異體，那它也應有在各支分外的存在之處，然通過上述“若身遍散住”等方法觀察，也不成立它與支分異體的關係。內外都無身，那麼手等支分中，也就不會存有任何自性成立之身；然而除了手等支分外，我們所執著的身體並無它物。平時人們都會認為身體上有手等各支分，除這些支分

外，並無其餘法，所以除了手等支分外，也不能成立身體。這種離一異因的觀察方法在中觀諸論中比較普遍，是用來觀察諸法本體不成立的一種方法。因為某種法若自性成立，比如說瓶子，如果它有成實自性，那麼觀察瓶子的上中下各分，究竟在何處存在自性成立之瓶，若上中下各部分都不存在，那它能存在何處呢？身體也是如此，它不存在各支分上，與支分非一體，但是也不可能在各支分以外成立，不能與各支分成立異體關係，而除了一體、異體外，身體與支分不成立第三種關係，因此通過一異的觀察之後，實則不可得自性成立之身也。

無身因愚迷，於手生身覺。

如因石狀殊，誤波為真人。

眾緣聚合時，見石狀似人；

如是於手等，亦見實有身。

身體雖無真實存在，卻因為愚癡迷亂，於手等生起有身體的妄覺；就像形狀特殊的石塊，被誤認為真實的人一樣。雖然真實中無有，但眾因緣聚合時，石塊都會誤認為真人，同樣對手腳肢體等聚合，亦會誤認為實有身體存在。

通過觀察分析，我們都會明白身體不存在，它只是人們在心識中假立的一種名言概念，除此之外毫無實質。真正的身體從未出生過，而眾生因愚癡迷亂所惑，在手腳等各分支堆聚上，執著有一個真實存在的身體，執著身體真實存在自相。這如同人們在昏暗中，看見那些形態殊異的

石堆等物時，往往會誤認為人，或者誤認為猛獸等等。在農區生活過的人，對此可能都會有過經驗，農民為了不讓鳥獸吃莊稼時，往往會在田地中做一些草人，讓它們穿上衣服，戴上草帽，遠遠看上去就像真的人一樣，野鳥、野獸很容易受騙而不敢靠近，有時候人們也會因昏暗等因緣，誤認這些草堆為人。這個比喻涵義很深，如果能經常意念思維，大家一定可以明白身執的迷亂不實性。而對其他事物的自相執著，如果仔細觀察，也莫不如是，都是自己愚迷無知，在本無自相之中而妄執為有。龍樹菩薩說過：“譬如幻化象，無來亦無去，唯心愚癡爾，實則無所住。”諸法皆如幻化大象一樣，本無絲毫自相，只因眾生愚昧迷亂，才現起種種計執。對初學者而言，能瞭解現在自己根識前所顯現的一切法，都是自己的錯覺，在本來中都不存在，只有如此，才會有效地減輕實執。大家內省自心：自己對這些道理到底明白了多少？自己的迷亂妄執到底有多深厚呢？如果只是在文字上理解這些法義，而沒有反覆運用這些妙法去思維觀察，那麼自己對身體等法的貪執仍無法減輕，這如同守著摩尼寶受苦，其原因只能歸於你自己的懈怠、愚癡。

雖然在實義中不存在任何身體自相，但是只要因緣聚合，它仍然會不斷顯現，“眾緣聚合時”這一頌再從這方面進行分析。上偈講到石堆會被認為是人，而石堆上無有絲毫人的自相，但是只要因緣聚合，仍然會被誤認為真人。因緣有它無欺的力量，只要現起某法的特定因緣具備了，這種法一定顯現。比如說百貨公司裡那些石膏作的服

裝模特，它顯然不是真的人，但有些從未見過這些的牧民見到時，往往會誤認為真人，一個勁地對它說話：“啊喂，我要買這件衣服……。”同樣道理，我們因為對身體空性實相一無所知，當手足肢體器官與生理功能等這些因緣齊全時，就會愚昧地現起有身體自相的誤執。按《俱舍論》的觀點，人們生起煩惱需要三種因緣：隨眠、對境、非理作意。對隨眠煩惱與手足等對境，我們暫時無法遠離，而對執計實有身體的非理作意，只要稍作努力，我相信你們每個人都能斷除。如斷除了計身實有的非理作意，那我們對身體的誤執就會淡薄下來，漸漸也會擺脫這種惡習的捉弄，不再隨順這些煩惱而受苦。

子二、分觀察分支：

手復指聚故，理當成何物？

能聚由聚成，聚者猶可分。

分復析為塵，塵析為方分，

方分離部分，如空無微塵。

手也是由指節等聚合而成，那麼手本身又應當是什麼呢？再者，指節也是由更小成分聚合而成，而聚合成分又可分為更細小的成分，小成分又可再分解成微塵，微塵又可析為方分，最後方分不成任何一分，猶如虛空一般，連微塵也不成立。

經上述分析，已觀察到所謂的身體並無自性，有些人不能以此類推，反而生疑：按這麼分析，身體確實不存在，但是整體身體雖不存，手等支分仍現量可見，因此手

等支分應存在。實際上，這類分支也無有自性。譬如所謂的手，也不能成立有自體，因為手其實是由指甲、指節、手掌、手臂等許多部位組成，用前面同樣的方法觀察，這些部分上不存手的自體，那麼所謂的手又究竟是什麼東西呢？唯是眾生心識中假立的名相而已。再觀察細緻一點，組成手的支分也是由更小部分上下聚合而成，比如說手臂，是由皮膚、肌肉、骨骼等等很多細小成分聚合而假立；而皮膚等也由更細的表皮、真皮組織聚合而起。

再分析下去，微小的表皮、真皮組織也是一個個微塵組成；微塵分析之下，也由甚多方分組成。那麼這些方分是否可以無限地細分下去呢？在有些人看來：微塵可以無限細分下去，無法窮盡，其體積無限接近於零但永遠不會等於零。然而這只是一種分別心假設的理念而已，在實際中不可能存在。最後的方分也只是一種概念，其本身不能成立有任何一分，在小乘宗派的行人中，許這種最細的無分微塵實有存在，而在大乘行人看來，無分微塵不可能實有存在。大乘唯識論師說：“六塵同時觸，微塵成六分，六塵若一位，山王成塵許。”其意是說：若無方分微塵實有，那麼它們組成粗塵時，中間的無方分微塵與它上下前後左右的無分微塵是否有接觸呢？若有接觸，那它應成有六分，而不成為無方分微塵；如果沒有接觸分，那上下前後左右的六塵與它只占一個無方分微塵的空間，按這樣推理，組成山王的諸多微塵，也只能成為一個無方分微塵大小，而不能增大。所以，實有無方分微塵不能成立，它實際上如同虛空一樣，只有名言而無實質，其本體無法成

立。既然連微塵都不成立，更何況身體呢？

現代人對科學迷信，認為科學家能把物質的組成部分研究清楚，然而他們從分子、原子、中子、質子等等，一層層細分下去，實際上無法擺脫實有執著。這樣的研究永遠也不可能得到究竟結果，即使他們再努力，到最後充其量也只能像小乘論師一樣，建立一個實有無方分微塵的概念。現代有人認為物質分析到最後，可以承認是能量，能量雖無有顏色、形狀等，然而有其實際存在，是組成所有物質的基礎。這種觀念其實如同許大種為勝義（或說自在天）的外道一樣，是一種實有執著的邪見而已。對此你們有許多人應注意，應該多聞思中觀正理，平時多觀察分析自己的思維方式，是否也落在這種實執戲論網中。若能如理如法，依教奉行，循論典中所指引的妙道精勤修習，最終一定可以證得大空性。

子三、故除貪身：

是故聰智者，誰貪如夢身？

如是身若無，豈貪男女相？

所以有智慧者，誰會貪著如夢幻般無實的色身呢？如果已如是了知無有真實身體存在，那怎麼還會貪執男女身相呢？

真正具足智慧的人，一定可以了知上述道理，而且以這些推理方法進行觀察思維後，對身體如幻無實會生起堅定信解，並以此斷除身執。一個真正了知身體如同夢中幻境的智者，怎麼還會貪執自他身體呢？大家只要對此加以

一定思維，相信大多數人都會明白這一段身念處的內容，從教理上了知身體無自性。身念處的修法有多種，比如說在小乘教法中，主修不淨觀、白骨觀等以斷除對身體的貪著。而此處的身念處主修空性，了知身體顯現而無實，不存在真實自體，安住於身體顯而無自性的定解中數數串修，最終一定可斷盡身執，遠離一切戲論邊執。即使只是生起定解，並能以正知正念護持此定解的智者，那麼不管身體如何顯現，也不會貪執這種如同空中毛髮一樣的迷亂相。若能以正知正念護持此正見，則男女身相又從何處可得呢？對欲界眾生來說，對異性的貪執最為深厚，最難斷除，但能真正趨入身念處修法，了知一切男女身相從來沒有生過，只是迷亂分別假相，通過這樣地抉擇修習，則能有力淨除貪執異性的惡習。佛經中說過：“何人見身如虛空，此乃真實身念處。”見身如虛空即是徹底證悟身體無生的本性，這不僅是顯宗，在密法中，也有如是的抉擇方法，對此每一個修習者，當務必盡力。

根巴仁波切在講義中寫道：大修行人入定時遠離一切戲論，出定時，安住於如夢如幻之中。所謂的如夢如幻，並不是指在出定後一剎那，內心執著一個如夢如幻的念頭，而是在一切時處、一切威儀中不離定解智慧，洞見一切身相顯現是夢是幻，證悟到如是境界的修行者，怎麼還有男女身相的分別戲執呢？若要使自他遠離痛苦根源之身執者，這是必須修習的妙道。

癸二、受念處，分四：子一、觀察受性；子二、觀察受因；子三、觀察受果；子四、觀察受者。

世間人對安樂、痛苦等種種感受非常執著，以此不斷地陷在虛幻的苦樂感受之網中，受著種種無謂的痛苦。因而對感受的執著，必須以修法來打破，這些修法在內道中總稱為受念處。受念處修法非常重要，我想無論修何種法門的行人，對此必須予以重視，因為無形無色的感受執著比身執更難斷除，而且要斷除此，必須依靠甚深方便智慧。如果只是在口頭上籠統地說“不要執著，不要執著”，但在種種苦樂感受現前時，俱生的執實習氣仍會使人無法自主地生起實執，陷入痛苦之中。受念處的修法，在本論中分有四個步驟，觀察受之本性、受因、受果、受者。首先觀察受性，看我們平時所執著的種種感受，到底有沒有自性。

子一、觀察受性：

苦性若實有，何不損極樂？

樂實則甘等，何不解憂苦？

若謂苦強故，不覺波樂受。

既非領納性，云何可謂受？

如果痛苦實有存在於內心，那為什麼不會障蔽安樂生起呢？如果安樂實有存在於外境，則甘美食物等令人愉悅的事物，為何不能使憂苦的人快樂呢？如果說這是因為痛苦太強，以至蓋過了快樂，所以才感覺不到樂受。既然這種樂受有不能被領受的性質，那麼它怎能算是受呢？

一般人執著實有苦樂感受存在，而且這種苦樂感受必然會在相續上成立。比如說痛苦，一般凡夫都會認為它確

確實實在自他相續上成立，並認為它實有自性。此處反問有此類實執者：如果痛苦實有，那為什麼它不障蔽心相續中的安樂呢？眾生心相續中，苦、樂感受並不是恆常不變，這一點每個人都能了知，比如剛才自己覺得痛苦不堪，現在卻是非常快樂，昨天安樂，今天卻很痛苦等等。如果痛苦實有其自性存在，那麼不論何時何處何種因緣，它必然顯現出其痛苦之自相。舉例說一個人現在很痛苦，如果這種痛苦自性成立，那無論何時何處，它都會存在不變，這也就意味著此人會恆常感受這種痛苦，永遠不會有安樂感受。因為安樂與痛苦是相違、相互排斥的法，一者存在時，另者不會存在。而現實中眾生心相續中的苦樂剎那變遷交替，如果實有痛苦存在，那麼它為何不障蔽安樂生起呢？《中論》裡說過：“自性變他性，此事永無有。”如果有自性之法，絕不會變成其他法。苦如果自性成立，那麼在心相續中恆時不會變成其他性質的法，如安樂等；同樣，如果相續中有自性成立的安樂，那麼痛苦也就不可能存在。同一眾生不可能有兩個心相續，因而苦樂這兩種相違法不可能同時存在於一個眾生的相續中，由此而觀，苦樂等感受，絕不可能有成實不變的自性。

數論等外道認為：樂等在外境上實有存在，而非存在於神我意識中。他們說：比如穿厚衣服，馬上會感到暖和，嘗甜食立刻會感受甜味等，由此可證明安樂等存在於外境上，就像火性恆熱、糖性恆甜等。針對這種觀點，作者反問：如果安樂實有自性存在於外境，那麼在有些憂苦者前面，妙色美味等為何不能使他們安樂呢？在那些心存

死亡恐怖或心存亡子之悲的人前面，無論有多麼華麗的衣飾、甘美的飲食或精彩的歌舞等，他們哪怕絲毫安樂也不會感受到，這是現量可見的事實，如果數論外道所許觀點成立，那麼這種現象又如何解釋呢？

數論外道解釋說：恐怖憂苦者感受不到甘美食品等外境中的安樂，原因是當時痛苦很強，而外境安樂相對微弱，所以不能被感覺到。但事實上外境安樂仍然存在，這就像太陽東升時，不能見星宿，於一碗苦味藥汁中投入一小粒糖，不能嘗到甜味等，事實上星宿恆時存在，糖的甜味也不會改變，只是因日光太強、苦味過濃而導致無法現見。作者駁斥道：既然你沒有感受這種外境中所謂的樂受，那麼怎能給它安立受的名稱呢？所謂受是指有情心相續的感受接納，《入中論》裡說：“色相謂變礙，受是領納性。”受的自相即是領納性，沒有這種自相，即不能稱之為受。如果沒有領受即可稱之為受，那麼也應承認空中鮮花有香潔之感受，石女兒之舞姿有嬌美悅意之受等，這顯然是荒謬的觀點。而白天星宿等事實上也不能為根識領納，不存在受相，故不能稱之為受。

若謂有微苦；豈非已除粗？

謂波即餘樂；微苦豈非樂？

如果說苦性成實常有，而在大樂生起時仍然有細微之苦受。那麼，大樂豈非已經消除了較大的痛苦，微小之苦又為何不能消除呢？如果說微苦即是領受大樂外的微樂，那麼微苦豈不成了快樂，怎麼能說是苦呢？

對方反駁道：不能覺察到，並不能成立不存在受。比如說有人在遇到極大安樂境感受快樂時，如果同時遇到細小的蟲咬等苦境，他不會覺察到。那時他的苦受並非不存在，只不過是苦受細微，不能察覺，就像許多糖水中有一粒鹽，鹽水實有，只是不能察覺而已。痛苦強大時，不會感受樂，安樂強大時，不會感受到苦，對此我們都有過體驗，比如我們在聽課時，如果對聞法生起了猛烈樂受，那原先所感到的腳痛、冷熱、饑渴等苦受都會隱沒，但這些苦受是否還存在呢？如果不觀察，許多人也可能會像外道那樣，承認在樂受之時仍存微苦，因為在感受聞法的安樂過後，馬上又會感受到腿痛等苦受。然而稍加觀察，這種苦受並非前時所受之苦。作者在此破斥：既然你許在感受大樂之時，痛苦會變得細微，那不是已經承認大樂可以消除猛烈粗大的痛苦嗎？如果安樂可以消除息滅大苦，那麼微弱無力的痛苦又為何不會被消滅呢？苦樂是相違的法，二者不可能在一相續中同時存在。樂受是苦受的對治，當強力樂受遣除了大痛苦時，與它相反的微小痛苦絕不會存在，就像用猛火化一鍋冰塊，當較大的冰塊已被融化時，那些小冰塊也不會存在，所以你們認為在感受安樂時，痛苦仍會存在的觀點，不能成立也。

對方又說：此時微苦確實是存在不滅，然而它不能顯出自力，被大安樂覆蓋或染變，變成了領受大樂外的餘樂，也即一種微細喜相。譬如白色玻璃，放在一大堆紅粉中，雖然會現出紅色，但是此時不能說沒有白色玻璃。答曰：那樣也就是說微苦已變成了快樂，怎麼還能取名為苦

呢？你們認為其本質是苦，而在顯現上是樂，這樣的苦樂在哪兒也不存在，如果存在，那你們如何辨別這種微苦所變之細樂與樂性自體之細樂呢？而白玻璃在紅粉中所現的紅色與紅粉的紅色，到底又有何差別呢？其實二者所現之色皆具同樣的相，不存絲毫之別。所謂玻璃具白色，也只是特定因緣下所現之相，並不能自性成立白色，所以此處玻璃之喻也不能成立。同樣，苦樂之受唯是因緣所生法，無有自性，你們認為外境上自性成立苦樂的觀點，只是一種迷亂妄念而已。

倘因逆緣故，苦受不得生，

此豈非成立：分別受是執？

如果苦受因為逆緣而不能生起，那不是成立受是因緣所生之無自性法，而分別感受為實是一種錯誤執著嗎？

對方說：苦受本身是常有成實之法，但是有時因強烈的樂受違緣，苦受不具足生起助緣，所以不能生起。實執深厚者總難放棄對受的執著，但是在一層層正理駁斥下，不得不承認：在樂受逆緣顯現時，苦受不能生起。但對受的實執，他們仍難打破，因而此處以事勢理來成立：分別計執感受為實有是迷亂執著。所謂事勢理，即是隨順諸法本性的正理。對感受等法來說，其本身即是因緣而起之法，任何稍具理智者都知道，心生安樂時無有痛苦，心生痛苦之時無有安樂，樂受苦受是依靠各種因緣生起的偶然法，並非恆常存在不變。外境諸法並不存在成實的苦樂淨穢自性，比如說婆羅門見糞穢時，會極為厭惡，而豬狗會

生極大之喜樂；修不淨觀之瑜伽行者見女身，與糞穢無別而生厭心，而貪心熾盛者見女身，會覺得殊妙可愛……。如果外境諸法真實成立“苦”、“樂”，那麼不論是誰接觸該法時，都應生起同等感受，而實際中並非如此，所以外境中不可能存在苦樂等感受。如果再深一點觀察，如《定解寶燈論》中所言，六道眾生見同一碗水，而感受各異，都是因眾生各自的業力、習氣不同而致，外境並非有自性，如果從這方面深入，有著深廣的教理。因此以感受隨因緣而生滅的事實，正好可以成立：感受唯是因緣而生的假立法，而執著感受實有其實是一種無明分別妄執，是應徹底棄捨的錯誤執著。

故應修空性，對治實有執。

觀慧良田中，能長瑜伽食。

因此，應該修習空性勝觀，對治實有執著惡習，從如理觀察諸法的智慧良田中，能長出滋養瑜伽士定慧的糧食。

通過上述觀察辯論後，有緣者能了知苦樂感受無有絲毫自性可得，唯是緣起假立之法，不應對它生任何執著。執苦樂感受實有的惡習，使世間眾生不斷地貪執樂受、捨離苦受，因此而陷入迷亂之中，虛枉地受著種種痛苦煎熬。雖然有許多人是不願陷入這種迷亂苦痛之中，卻因無法找到有效對治，仍無法出離，長久地在迷亂中徘徊。因此作者教誡實執分別念深厚的眾生：應該聞思修習空性勝觀智慧，對治執苦樂感受為實的惡習。唯有空性勝觀智慧，

才是這一切苦樂迷惑的有力對治，除此之外，任你百般辛勤，仍無法脫離實執迷亂習氣的羈縛。

空性智慧，是滋養瑜伽士的妙食，這種妙食是從“觀慧良田中”生長出來的。所謂觀慧是如理觀察諸法本性的智慧，如理觀察的妙慧是產生真正空性勝觀智慧的途徑。如果沒有聞思經論、教理，並以教理反覆思維觀察，空性定解智慧不會無因而生，那你天天枯坐，也不可能得到滋長勝觀智慧的糧食，最終也無法證悟。如果能以教理作深入觀察，不斷得到受等諸法無自性的空慧甘露，這樣的修行者，其定慧將不斷增上，而一切輪迴痼疾之苦將會迅速息除。得到了受等無自性智慧甘露的修行人，即使赤貧如洗、地位低賤、惡疾纏身等等，不論遇到何等逆緣，內心也不會有痛苦難忍的感受。而沒有得到這種甘露妙食者，像那些庸俗的世間眾生，即使處在王侯之地位，內心也會不斷地為種種感受欺騙，無有片刻安寧，這些人的處境實在是可憐可歎。已生起大悲菩提心的修行人，當精勤努力迅速證悟受等無自性的勝觀智慧，只有以空性甘露才能救濟這些父母眾生啊！

子二、觀察受因：

根境若間隔，波二怎會遇？

無隔二成一，誰復過於誰？

如果內根與外境有間隔，那麼根境二者如何相遇而生觸受呢？如果根境之間沒有間隔，就會成為一體，那麼還有誰能遇到誰呢？

再從因上觀察，若真實存在受，則一定會有生起它的因。按常識生起感受之因為觸，觸必須要有根識與外境相遇，若無相遇，則感受不可能無因而生。如果許根境之間有隔而生受，此處反問：既然許有隔，那麼根與外境如何相遇呢？有隔則如東山與西山，二者無法相觸，無有相觸，則怎麼產生感受呢？比如說地上生長的荊棘，如果不與手掌等身根相遇，那我們絕不會產生觸刺的苦受，所以許有隔而生受者，如同許無因生果的外道一樣，無法成立。有事宗許根取境是以無二的方式，比如說眼根取外境色法中的柱子時，眼根與柱子無有任何間隔而取境。這種方式詳加觀察時，也不可能成立，如果根境無隔，那麼二者應成一體法，既是一體法，那又存在什麼相觸生受的現象呢？比如說，自己的眼根，不可能自觸生受，心不能見自心。所謂的相觸，必定會發生在不同體的法之間，如果二者無有任何間隔，則已成為一個整體法，如此則不存在相觸現象，無有相觸，則感受也不可能發生。

塵塵不相入，無間等大故。

不入則無合，無合則不遇。

根塵與境塵不可能相互進入而成為一體，因二者皆無空間，大小也相等，不能互入就不會完全相合，不能相合就不能相遇。

對方發問：根境為什麼不存在相遇呢？難道說兩掌相合時不能相遇觸嗎？答曰：這類相觸，僅僅是分別心安立的名言假相而已，真實觀察時，並不存在，為什麼呢？諸

根與外境，在人們認為二者已相觸時，比如說手與柱子已相觸，然而稍加觀察，手由許多微塵組成，柱子也由許多微塵組成，二者只有少部分微塵相遇，這種現象怎麼能稱之為二者相觸呢？再詳細一點分析，根境要接觸，必須在二者中間無有任何間隔的微塵方分，然而根塵與境塵不能相互進入對方，因二者無有內在空間容納對方，而且二者大小相同。既然根塵與境塵不能互入，二者也就無法完全相合，無法完全相合，也就不存在完全相遇的可能。二者之間只能有一面相遇，而其餘分不能相遇，這樣也就不能真實成立二者相觸。試想：在左右手合掌時，相遇者只有左右掌前面少部分微塵的一面，如果以此說二掌已相遇，豈不是成立只有那些微塵相遇的一面是手掌？而那些未相遇的絕大部分微塵，豈不是成立非為手掌的組成部分？這樣誠然不成立。人們通常所計執的根境相遇，唯是在未經觀察下，安立的一種名言假相，實際中不可能存在。

無分而能遇，云何有此理？

若見請示我，無分相遇塵。

如果說無方分的微塵能夠完全相遇，無有方分而能相遇，這種說法怎麼會應理呢？如果你們看到了沒有方分而能相遇的微塵，那麼請指出來讓我見一見！

有些人認為：無方分微塵在相遇時，怎麼會不成立完全相遇呢？這種疑問也是由於沒有弄清楚相遇的概念而致。所謂的相遇，必須要二者真實相觸，完全無有間隔，而無方分微塵不存在方分，那也就不可能有一分或諸方相

觸。諸無方分微塵既然無有所觸的方分，也就不存在真實能相觸的法，能觸、所觸皆不存在，還強說有完全相遇觸的現象存在，這豈不是癡人貪執迷亂之夢景一樣，唯是迷亂愚昧的妄執。如果你們已見到了無方分而相遇的微塵，那麼請務必指示一番，讓我也見識見識！如果不能指出來，那無疑已證明這只是你們的迷亂計執，只是在你等迷亂心識中所妄計的假相而已，實際上任何有理智者都不會承認。

意識無色身，過境不應理。

聚亦無實故，如前應觀察。

意識沒有色身，如果認為它能與外境相遇，那也是不應理的。根塵識聚合生觸也不應理，因為聚合沒有實體，一如前面所作的觀察分析。

有些宗派的行人認為：五根雖然無法與所取境完全相遇，但是根識可以完全與境相觸，由此而能生起感受。這也不可能成立，為什麼呢？因意識根本無有色塵組成的形體，無有微塵所成的身體，那又如何與外境相觸呢？如果無身也有相觸，則應成手能觸虛空，或能觸石女兒、空花等等，存在如是的大過失。也許有人想意識是名言中存在的法，而石女兒等是名言中也無有的法，因此這種比喻不能成立。然而此處所要說明的並非意識現象，而是意在說明意識無有色塵所成的身體，在意識的色身這方面而言，無疑與虛空、石女兒相等，根本無有任何實質存在。

有些人認為：感受生起的因是根塵識三者聚合而生的

觸，由觸而生受。如果不觀察，在世俗中，也可以如是承認，當這三者都具足時，感受無疑會生起。但此處所要分析的是：生起感受的這些因，是否能自性成立，是否在真實中存在？所以進一步觀察時，三者聚合而生觸，在真實中也不應理，因為所謂的聚合體是由不同因緣暫時會聚而成，不會有真實自性。在本品前面分析手等無實有的“手復指聚故”一節中，對聚合無自性已有過分析，此處分析方法也相同。龍樹菩薩說過：“因緣所生法，我說即是空。”只要是因緣聚合而成的法，它就不會有自性。既然觸由根塵識三者聚合而生，那麼它也是無有自性之假立法，不會在真實中存在。

若觸非真有，則受從何生？

何故逐塵勞？何苦傷何人？

如果觸非真實存在，那麼觸的果——感受將從哪裡產生呢？一切感受皆無自性，那麼為了追逐欲塵而歷盡辛勞又是為什麼？到底有什麼苦受在傷害何人呢？

如上所述，在真實中所謂的觸從來就不可能發生，既然無有相觸發生，那麼由觸所生的受又怎麼可能有真實產生呢？若因非真實，其果也就不可能真實，《寶鬘論》中說：“若種子本妄，所生云何真。”受之種因——觸，本來即是虛妄假立名言，那麼由此而生的受又怎麼會是真實呢？世人所執著的自性成立之受，無論如何觀察，也找不出它有真實生因，既無因，也就不可能有真實自性存在。一切感受皆無自性，虛妄不實，那麼世人天天為了樂受而

追逐欲塵，歷盡辛勞，無有片刻休閒，這些行為所求的又是什麼呢？為了虛妄的樂受而勞碌不休，也只能如同追逐海市蜃樓一樣，沒有任何實義。不但樂受如是，所有苦受等法也如是虛幻不實，實際中無有任何傷害眾生的苦痛，也無有任何眾生在感受苦害。比如說一般人總覺得別人給自己造成了傷害，帶來了種種苦受，而實際上別人的語言、身體、心識等等，在詳加觀察下，都不可能與你有接觸，既無接觸，那又如何對你起作用，如何生起苦受呢？而且實際中你自己也無有自性，那又有什麼感受在傷害誰呢？真正能了達證悟受等諸法無生離戲大空實相者，無有苦，也無有樂，無有人也無有我，一切呈現出離戲平等的真實面，那時才是真正的解脫安樂之境。

子三、觀察受果：

若見無受者，亦無實領受，

見此實性已，云何愛不滅？

如果能現見沒有真實的受者，也沒有真實存在的感受，在洞見這種實相後，由受而生的貪愛怎會不息滅呢？

一切眾生，由無明而起，終日希求樂受，厭捨苦受，由執著感受而生起貪愛，因此而不斷造業漂泊於三界，無法出離。如果通過如上空性正理觀察修習，現見人無我，現見無有真實的受者；通過觀察修習受性、受因無有真實存在，也可現見無有真實存在的感受。感受者、感受皆如夢幻一樣，唯是眾生迷亂心識所幻現的妄景，真實中無有絲毫存在。《三昧王經》中說：“若人貪欲等，夢亦見其

境，所受取醒無，諸法如是觀……。”在經中舉了很多比喻，引導修習者正觀諸法的無生本性。若能如是圓滿通達法性，現見無受者亦無感受，那相續中因受而生的貪愛，怎麼不會頓然息滅呢？眾生對苦樂感受的取捨執著，正是因為執著實有受者與感受真實存在，如果能以智慧洞見這一切皆無生的本質，則會毫無困難地斷除由此而起的貪愛。這就像有人在昏暗中誤認白石塊為寶，由此而生貪愛希求之心，若能以明燈照亮，現見無寶，則自然息滅貪求之心。現見無有受者、感受後，也同樣如是，會自然息滅貪愛；而無愛則無取，無取則有支也無……，如是構成輪迴的十二緣起支逐支息滅，輪迴大廈也就一旦頓塌。

子四、觀察受者：

所見或所觸，性皆如夢幻。

與心俱生故，受非心能見。

眼等諸識所見或所觸到的一切，都如同夢幻一樣毫無自性。所受與能受之心俱生故無有前後，所以受非心能見。

中觀宗不許有能受之人與感受的真實存在，那是不是不承認一切見聞等名言顯現法呢？因為在執著有事者看來，如果無受者所受，則見聞覺受等一切法都不能顯現。然而中觀宗的觀點並非如是，在針對世間迷亂凡夫時，沒有任何破名言顯現或說毀謗名言世俗的中觀。在勝義實相中，一切法皆為無生大空，但就世俗現象角度而言，中觀宗許有眼所見色、身所觸等一切如夢如幻的顯現。龍樹菩

薩在《中論》裡說過：“佛說此諸法，如夢如幻化，猶如尋香城，生住滅亦然。”一切法皆為虛幻無實，雖有顯現，亦只是如夢如幻而已，無有絲毫真實。

再從受本身而言，它自己不能自知，必須依心識而起，但是加以觀察，受本身並不能被心識領受，或說現見。因為受與心識如果有能見與所見的關係，則二者必然是不同體的異質法，既是異質法，那二者要麼同時生，要麼有前後。首先觀察，若受心同時生，那麼二者互不觀待，也無有所關係，因為二者同時生起，則不需要依賴對方的因緣，也就不會存在任何聯繫。受既是與心無關的異體，那麼心識也就不可能領知感受，不能為心領知，怎麼能成立為受呢？

後念唯能憶，非能受前心；

不能自領納，亦非它能受。

後來的心念只能回憶前心，而不能領知前一剎那的感受本身，感受本身也不可領納自己，而其他法也不可能領納感受。

有些人認為：受與心二者非同時生，而是前生受後生心，由後生之心領知前一剎那的感受，因而受能為心所見，由此能真實證明感受本身存在不虛。這種想法亦只是虛假名言分別，真實中無法成立。因為受前心後，則後剎那心念生起時，前剎那感受已滅盡，故無法領知前剎那感受。心念只能回憶前剎那的心念，無法真實領知前心，所有緣念過去之心，只能是憶念，因過去之心境已不存在，

因而這種憶念虛假無實，只是分別心假立之法。從能受之心方面分析，過去之心已滅，不可能領知現在的苦樂感受；未來之心未生，也無法領知現在的感受；而現在之心，在前面“與心俱生故”一段中也已分析過，也不可領知同時存在的受。

再從感受自身而言，受自身不可能領知自己，在前面破自證時，已論述過這種道理。而除感受自身之外，亦不可能有它識領知感受，如果受以外的它識能領知受，由此而證知受的存在，那麼能受者應成無邊無際，有種種無法避免的過失。

畢竟無受者，故受非真有。

誰言此幻受，能害無我聚？

受者終究是不存在的，所以感受本身也不是真實存在。既然如此，那麼如幻的苦樂感受，怎能損害無我的五蘊聚合體呢？

以上述方法作種種觀察，最終就會了知在實相中，能領知感受者畢竟不存在，受者不存，與之觀待而起的感受也就不可能單獨而存。既然如此，那麼如幻之苦樂感受，又怎能損益無我的五蘊聚合體呢？感受無實如幻，五蘊我也無實如幻，本來都不存在，因而幻受幻人之間，實際上沒有任何真實的損害或利樂關係，不需要任何取捨追逐。我們凡夫平時會不斷分別：這個人給我造違緣，使我很痛苦，很難受；這種食品很好，能給我帶來悅意感受等等。由執著感受而造種種貪瞋惡業，陷入無有邊際的輪迴迷亂

之網中，這些都是因為沒有了達無受者也無感受的實義而造成。如果能依善知識教導，聞思修習般若空性，了達人無我、法無我，那麼安住於五蘊我、苦樂感受等諸法如幻之境界中，又怎麼會生起貪瞋煩惱而造輪迴之業呢？

三界所有眾生，皆是為了避開苦受獲得樂受而忙忙碌碌、辛勞不休，因此認知了達苦樂感受的空性本質，斷除實執的修習非常重要。無始以來，我們一直為這些虛幻感受所欺騙，東西追逐逃避，然而從來沒有得到任何真正的安樂。現在以諸佛菩薩的悲願加持，福緣成熟，終於有緣聽聞到這些甚深正法，若能深入思維修習，便能徹底斷盡迷亂分別，得到真正的解脫安樂，因此，希望諸有緣者抓住機會。中觀的修法，初學時沒有別的要訣，唯有在聽聞理解後反覆思維觀察，讓這些推理方式融入內心，養成如理思考的善習氣，如此便能漸漸淡薄對人我與受等諸法的自相妄執，而且每思維觀察一次，執實習氣便能減薄一分。基本斷除了對諸法的自相執著時，雖然受等諸法還會顯現，貪瞋心念也會現前，然而這一切都不會為修行者帶來危害，上師如意寶經常比喻說：斷除了自相煩惱執著的瑜伽士，他面前貪瞋心念如同春風，春天雖然也會起風，但無有傷害；而凡夫前的煩惱，如同嚴冬寒風，不時會對人造成嚴重傷害。所以希望大家精進努力，儘快進入春天的環境，要不然，凜冽的冬風隨時有可能將你凍僵！

癸三、心念處，分二：子一、觀察心性無有；子二、觀察心者無生。

子一、觀察心性無有：

意不住諸根，不住色與中，

不住內或外，餘處亦不得。

心意不住在眼等六根中，不住在色等六境上，也不住在內根與外境之間，心意不在身內，也不在身外，而其他處也找不到。

沒有觀察時，我們每一個凡夫都會覺得自己有心識，而且它明明清清，實有不虛，由於有它的作用，自己才會有種種見聞分別，才會有種種身、語活動等等，這一點大多數人都如是認為。但是我們現在要突破平時的習慣思維方式，透過這些現象去觀察心識：它到底住在哪兒，從哪裡來，是什麼形狀……。通常人們會認為心識分為眼識、耳識、鼻識、舌識、身、意識六種，這些心識如果實有自相存在，必定會有其存在之處，因此先從心識的住處觀察。首先從人們執著最為普遍的眼等六根上分析，心識是否會住在六根之中呢？眼、耳、鼻、舌、身、意六根，如果其中有心識存在，一定可以現見。而事實上六根是由色塵組成，將構成內根的微塵一一分析，除了各微塵分外，絕不可能找出有自相的心識存在。同樣在色聲香味等外境上，也不可能存在心識，因為心識若存在外境上，就應成與身根等無關之法，身心無關，心也就無法了知眼等諸根的覺受。如果說心識在根境中間，而所謂的根境中間要麼與二者無關，要麼兼在二者之上。與二者無關則不能知身受，也不能知色法，兼在二者之上也不能成立，如上已

破；如心在身內，則不能知外；心在身外，則不能知內……觀察心識的方法，在經論中有多種，在《楞嚴經》中有七處徵心的方法，在《迦葉請問經》、《寶積經》中，也有內外各處觀察理論。而在座諸位聞思過多年中觀，掌握了不少觀察諸法空性的理論，在分析心識時，也可以用上，從內到外，從諸內根到六塵等等，一一作詳細分析，看看平時自己所執著的心識，它到底住在哪兒？若遍尋而不可得，了知心識任何處也不存在，那麼對這種何處也無有的法，又怎能頑固地執著不捨呢？

非身非異身，非合亦非離，

無少實性故；有情性涅槃。

心既不是身體，也不是異身之外法，非與身相混合，也非離身而存在。因此心識無有絲毫真實自性，諸有情的自性本來即是涅槃。

再從心識自體上觀察，心識並不是身體，因身體是色法，其法相與心識不同，而且死人身體尚存，若身心為一，那是不是死屍也有心識呢？那心識是不是異於身體，是與身體毫不相干的外法呢？這也不可能成立，現實中稍有心智者都會知道，身心相知相連，除身體諸根外，若心識另外存有別體，則應成與身體諸根無關之法，那麼一切有情之身應成無知，如同死屍一樣，這種觀點誰也不敢承認。心非身非異身，那是不是與身混合一體，像鹽與水一樣呢？這也不成立。若心遍於身支各分，那可以用前面修身念處的方法，逐個身支觀察，不可能找出心的存在。而

離身之外，如前面所分析的一樣，也不可能獨立存在實有之心。如是一一分析觀察，心識不存在任何自相，沒有絲毫真實性可得。《不退轉輪經》云：“無明如虛空，諸法無性相。”《般若八千頌》中說：“心無有心，心之自性為光明也。”《堅慧請問經》中云：“心之性相亦同幻境，應住無性相與離性相，此乃心念處也。”一切有情的身受心念皆無真實自相可得，本性無有任何戲論分別，所以觀察至此，完全可以得出結論：一切有情其本性即涅槃，無有任何實執戲論。《聖寶炬經》中說：“一切諸法如善誓。”彌勒云：“三有寂滅平等性。”薩曷哈祖師也說過：“輪迴如何即涅槃。”龍樹菩薩在《中論》裡也說過：“涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。”這類教證於經論中，大家都見過不少，而有情自性如何即涅槃，這個問題要清楚地了知，對我們中下根凡夫來說，必須深入本論中的種種觀察辯論，了知有情的身、受、心等皆無自性，當這些法義融入自心時，對有情性涅槃，一定能生起堅定信解。

子二、觀察心者無生：

離境先有識，緣何而生識？

識境若同時，已生何待緣？

識若後境起，緣何而得生？

如果離開所緣境就先有根識，那麼根識是緣什麼境而生起的呢？如果境識同時存在，那麼根識已經生起，又何必必要觀待所緣境呢？如果根識是在所緣境生起後才有，那

麼根識能緣什麼境生起呢？

眾生心識依所取境而起，如果沒有色等所取境，也就不可能產生眼等諸識。因此如果有心識存在，那它必定有所緣境。如果心識有自性成就之產生，那麼境與心識之間，究竟是同時生起，還是不同時生起呢？首先觀察，如果根識在前，而所緣境在後，那麼在所緣境未生之時，根識又能緣什麼境相而生起呢？識與境是能所關係，二者必須相依存在，若外境不具，那麼內識無從生起。比如說當面前的寶瓶不存在時，見寶瓶的眼識也就不可能生起，這一點大家都應知道，所以識前境後是不成立的。識前境後不成立，那是否識境可以同時生起呢？如果識境同時生，二者也就不存在因果關係，因為根識已經生起了，那也就無需任何所緣境相。根識必須依緣一個境相的因，才可生起一個根識果，心境既為因果，須先存在因，而後果才可產生，這是世俗現象中的無欺規律。如是觀察後，也就破除了識境同時生起的可能性。識境同時也不成立，那是否可成立境前識後，先有所緣境而後剎那才生起根識呢？如果境相在前，而後剎那才生起心識，那麼在生起心識之時，前剎那的境相已滅，既無有境相，根識又緣何而生起呢？前剎那的境相已滅，如果還認為它可以作現在的所緣境生起心識，這無疑有兔角也能引生眼識之類的大過失。龍樹菩薩在《中論》裡說過：“云何因滅失，而能生於果？”若因前果後，則果生之時，因已滅失，既已滅失，又如何生果呢？凡夫認為真實有心識生起，而以正理觀察時，無論如何也不可能真實存在著心識的生起。當我們真

正了達心識與外境的無實本性後，實執習氣一定可以調伏，乃至息滅。

癸四、法念處，分二：子一、真實法念處；子二、於波辯駁。

子一、真實法念處：

故應不能知：諸法實有生。

因此不可能以正理推知，諸法實有自性產生。

如前而作身、受、心三個念處觀察，以此我們應該了知：要得到諸法實有自性產生，是不可能的。諸法若實有自性，那麼它必有其產生方式，這些方式可以自生、他生、共生、無因生四種方式包羅。《入中論》中說：“彼非彼生豈從他，亦非共生寧無因。”如果諸法由自體產生，那就有無意義、不必要、無窮生的過失；由他法產生，則有火焰生黑暗之過失；若自生、他生皆不存在，也就不可能存在自他共生，如同聚合眾多砂石，也不可能生出芝麻油；若諸法無因生，則有虛空能生稻種等種種大過失，這些觀察方式在《入中論》等論典中有詳細而系統的論述。通過這些觀察，我們可以了知，即使在世俗中，也不可能成立任何一種自性產生的法。在《般若二萬頌》中，佛陀將一切法抉擇為無生無滅、不來不去、不常不斷、不一不異，以離八邊的方式作了論述，龍樹菩薩在《中論》裡也說：“不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去”，“諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生”，“未曾有一法，不從因緣生，是故

一切法，無不是空者。”一切有為無為法，本來就沒有自性成立之生，因此不論諸法如何顯現，它們都不會有絲毫實有自性可得，能了達此，即是究竟的法念處。

子二、於波辯駁，分三：丑一、辯駁二諦不應理；丑二、辯駁無理由；丑三、辯駁觀察無窮。

丑一、辯駁二諦不應理：

若無世俗諦，云何有二諦？

如果一切法無自性，那世俗也應成無有，而無有世俗諦，那麼怎能成立世俗勝義二諦呢？

一切所知法皆無自性，也就不存在任何生住異滅的性相，這是究竟的法界實相。但有事宗無法理解這種究竟勝義，他們反駁說：倘若一切法無有自性，畢竟無有絲毫生滅相可得，那麼生滅來去等世俗顯現法也應成斷滅，而世俗如果不存，那麼勝義又如何安立呢？如是則二諦的分法不應成立，一切時應成一諦耶？頌詞中，這個問題已提出，但沒有直接回答，大概是因前面“許此為二諦”已解釋了的原因。在《澄清寶珠論》裡，全知米滂仁波切回答說：安立二諦只是引導所化眾生入門的方便而已，在究竟勝義中，實無有二諦戲論邊執，因究竟實相，即是不可思議的法界真如，不存在任何承認。佛經中說過：“設若無生是一諦，於彼有謂有四諦，住於究竟菩提果，不見一諦況四諦？”在證得究竟實相者之前，輪涅萬法平等一如，一諦尚且不得，更何況二諦、四諦呢？究竟勝義中雖如

此，而觀待世俗名言，因有實相、現象二者，故安立了世俗諦與暫時的勝義諦，然這只是方便引導不能頓見實相的眾生，並非究竟中成立。本論前面也說過：“世俗與勝義，許之為二諦。”二諦只是於初學者前暫時承認的方便，而究竟中，“勝義非意境”，已超離了一切邊執戲論也，哪還會存在二諦的分別戲執？

世俗若因他，有情豈涅槃？

此由他分別，波非自世俗。

後決定則有，非故無世俗。

世俗如果是觀待眾生迷亂分別而有，那麼有情怎能證得寂滅之涅槃呢？恆時不滅的此等世俗顯現續，皆是由其他眾生的分別戲論而顯現，並非涅槃者自現之世俗。如果世俗諸法自性成立，那麼滅盡二取成熟涅槃之後，亦決定會有觀待自己之世俗，然而非如是，故滅盡分別戲論者無有自世俗，可得涅槃也。

有些人對“諸法無自性，世俗現象唯因眾生分別執取而有”不能理解，他們提出疑惑：如果世俗虛假無實，依眾生的分別心而顯現，那麼眾生無邊，分別心也無盡，如是則世俗假相也永無盡時，那麼有情如何證得寂滅實相之涅槃呢？答曰：恆時不滅的世俗顯現，是由其他眾生的分別戲論而顯現，並非涅槃者自現的世俗現象，因此，並不會妨礙各別修行者的寂滅離戲之證境。修行者息除一切二取戲論之後，於其境界中即無有任何虛假迷亂之世俗現象，但其他仍陷於分別戲執之中的眾生，其身心相續不

同，故不能也趨入如是境界。這就如同陷於迷夢者有種種迷亂夢境，而醒者前無有；同樣，未悟之眾生如同陷入迷夢之中者，有著種種虛假夢景顯現，而已覺醒者已息滅自己的夢景，此時別人的夢景無論如何，對他也不能妨害。月稱論師說：“此中猶如已覺位，乃至未覺三皆有，如已覺後三非有，癡睡盡後亦如是。”已滅盡二取者，觀待自己無有任何世俗迷亂相，而此時世俗迷亂現象在其他眾生前，仍然不滅，其原因是有“他分別”，即其他眾生仍有如同夢幻般的二取分別，因而仍會不斷地現起夢幻般的虛假世俗法，這些世俗法唯是觀待各有分別二取者而現，對已滅盡二取者，毫無妨害。

如果生住異滅的世俗法真實存在，那麼滅盡二取證得佛果後，也就決定會在證悟者前存在觀待他自己的世俗戲論，然而這是內道弟子誰也不會承認的。因為所謂涅槃，便是寂滅一切世俗戲論，證悟無生無滅的境界，如果他仍存有生滅世俗迷亂相，怎能稱之為涅槃呢？《入中論》中云：“盡焚所知如乾薪，諸佛法身最寂滅，爾時不生亦不滅，由心滅故唯證身。”由此而知，諸佛智慧前，已無餘滅盡一切心與心所戲論，一切二取戲論皆已寂滅，並非還存在觀待自己的世俗法。所以一切世俗迷亂法，皆非有自性存在，唯是觀待分別二取之迷現也。

關於“後決定則有，非故無世俗（也有譯為：否則無世俗）”一句，各注疏中解釋各異，諍論也較大，如威月論師在注疏中釋為：“因為此有故彼有的緣起力，諸瑜伽士在出根本定後，仍會顯現並確認他人的分別，故瑜伽行

者出定後決定會有世俗，否則一切世俗法都應無有……。”智作慧論師釋為“後決定則有”為“後來認定的法，如果是有，那時就有所謂的世俗，如果是無，那時就沒有世俗了，如青色的虛空花即無此種因緣可言……。從不生不滅的法界中，仍會有異樣的諸法緣生緣滅，如同幻化一樣。”等等，各論師見仁見智，對此各有不同見解。諸位應仔細思維，如果對實相深義生起了堅定信解，並全面聞思了修持般若的道次第，方可圓融各種不同的釋義。

丑二、辯駁無理由：

分別所分別，二者相依存。

是故諸觀察，皆依世共稱。

能分別之心與所分別之境，二者相互觀待而存在，因此一切分別觀察智，皆依世間共同不察似有之名稱而安立。

執著有事者問難：如汝宗所許，一切法於二諦中皆無有自性存在，那麼能知所知皆不存在，如是則觀察分析智慧亦不應存在，因此中觀宗也就不能分析觀察諸法，無理由建立諸法皆無自性的觀點。答曰：能分別之心與所分別之境，於勝義諦雖不存在，然而在沒有經觀察的世俗現法中，二者可以相互觀待假立。因此，中觀宗一切分析觀察，可以依這些世間共同承認的名言法而建立。世俗名言法在未觀察之下，也即相對眾生迷亂分別是似有存在的，在不察似有的一切能知所知法上，針對眾生的分別習慣，中觀宗建立了觀察分析萬法，引導世人趨入諸法無自性的

實相中，這極為合理，並不存在無有理由成立自宗的過失。

丑三、辯駁觀察無窮：

以析空性心，究波空性時，

若復究空智，應成無窮過。

悟明所析空，理智無所依。

無依故不生，說此即涅槃。

有事宗：以分析諸法空無自性的智慧，推究出諸法皆空時，此空智並不能觀察自己，如果它還需要分析為空，那麼應成需無窮觀察之過失。中觀：當悟解所分析的法是空性後，能分析的理智便無所依緣；如果無有所依緣之境，能依之析智自然無從生起，能所皆不生，說此即是涅槃也。

有事宗發難：汝宗認為以析空之智觀察諸法，可以得出諸法皆無自性，而且析智也是空性。但是析空之智不能自己觀察自己，那麼要觀察析空之智為空性，必須依賴第二種析空之智，而第二種析智同樣也需建立第三種析智來分析它的空性，如是應成無窮觀察之過失，永遠也無法將一層層析智破析至究竟空。這樣的大過失，汝宗怎能免除呢？中觀師答曰：能分析之智是依所分析之諸法而建立，如果此析智已明了所析之法無實，證悟一切法不住有無二邊，遠離一切戲論邊執，那時能析之智也就失去了它存在的依緣。相互觀待而存的能析智所析法，如果一者不存，另一者也就不可能存在。現在析智已悟明所析諸法，從未

生過，如同虛空一般，無有絲毫實質可得，既然如此，哪兒還有析智生起的觀待境呢？至此能所雙泯，猶如波濤入海，滅盡一切戲論，此時即是寂滅涅槃也。月稱論師說過：“有性乃生諸分別，已見自性咸非有，無性彼等即不生，譬如無薪則無火。”正是因為分別諸法自性成立，才會生起種種有無分別，如果以空性智慧現見諸法無有自性，則一切有無分別都不會有，就像無燃料則無火。證悟諸法無自性後，觀察分析便同無薪之火，自然寂滅，此時，也即本論前面所說的“若實無實法，皆不住心前，彼時無它相，無緣最寂滅”之涅槃。

辛三、以理斷除增益，分二：壬一、破有事宗之能立；壬二、建立性宗之能立。

壬一、破有事宗之能立：

心境實有宗，理極難安立。

若境由識成，依何立識有？

許心境實有的宗派，其立論很難成立，如果說外境實存可以由心識成立，那麼依憑什麼成立心識實有呢？

以上通過種種分析辯論，對法無我作了闡述，此處再以正理斷除增益，引導修習者加強對諸法空性正見的理解，為此，首先對有實宗的觀點進行正面破斥。有實宗認為心及外境諸法實有自性，並非如中觀宗所許那樣，一切法無有自性，但是依教理觀察成立這種觀點的依據，無論如何也找不到。先從教證上說，全知佛陀從未在其經典中

說過：內心、外境諸法實有自性，不空堪忍。而是處處講述了“諸色如聚沫，諸受類浮泡，諸想同陽焰，諸行喻芭蕉，諸識如幻事”等諸法如幻無實的法義。這一點無需多言，內道弟子皆有目共睹。從理證上說，心境諸法實有之立論也不可能有成立之量，如果你們認為有成立之量，不妨舉出來。有實宗說：外境諸法實有怎麼會沒有成立的量呢？有情的眼耳等六識，不是可以現量見到色等諸法存在嘛，因此色等諸法可以用現量來成立實有不虛，這種事實你們怎麼能否認呢？中觀宗駁斥：既然說外境可以用心識來成立它們的實存，然而心識又可用什麼來證明它實有不虛呢？要以某種能立來成立其立論，必須要先證明能立可以成立，你們要用心識成立外境實有，那麼心識本身是否實有存在呢？如果它自身尚未成立，也就不能由它來證明外境實有。而在勝義中，識不能由自身來成立，如前破自證時所說，如果要依他識來成立，那麼他識還需其他識證成，如是則成無窮的過失。

若識由境成，依何立所知？

心境相待有，二者皆非實。

無子則無父，無父誰生子？

無子也無父，如是無心境。

如果說，識可由實有存在的所知境成立，那麼依憑什麼說實有所知呢？如果心境二者相互觀待而有，那二者都非真實存在。就像沒有兒子，就不能稱之為父，而沒有父親，兒子從何出生呢？如同真實義中無子也無父親，同樣

心境二者也沒有真實存在。

有實宗回答：心識非由自身，也非由他識來成立，而是由實有存在的外境，或說所知來成立其實有不虛。稍加觀察，這種推理其實很荒唐，因為有實宗在前面說外境實有可以由心識來成立，而此處又說心識實有可以由實有所知外境來成立，心境互相作為能立，來證成對方實有不虛，這種推理方式只是狡辯而已，因心境二者自身尚未成立，那又怎能作為能立呢？中觀師又問：那你們這種能成立心識實有的所知，又憑什麼說它實有存在呢？有實宗答：所知實有依心識成立，二者相待而成實有。中觀師駁斥：依汝宗所說，心識與外境實際上是相互觀待而成立，既然是相待才有，那麼二者就不可能存有自性。自性即是不依他緣獨立實存的無變之性，而心境二者必須要相互依賴才能成立，這種法怎麼會有自性呢？相互觀待對方而成立之法，只是暫時假立之法，無有真實性可得。比如說長觀待短而成立，它在遇到更長的法時，馬上即會稱為短；觀待法皆是如此，只是暫時觀待某種因緣而有假名，並無自性。所以汝宗既許心境相待而存，即不能成立心境實有。

以譬喻而言，如果沒有兒子則不會成立父親，因為父親必須觀待有兒子，才可成立。所有的男性在小時候，肯定都沒有兒子，不能稱之為父親，而只能稱之為兒子，如果這種兒子的名稱自性成立，那麼所有的男人至死都應稱之為兒子，不能改變。如是則世間無有父親存在，而無有父親，又哪來的兒子呢？所以，相待而有的父子，只是一

種假名，在真實中不可能存在；同樣，在真實中也無有心境，因為心境如同父子也是觀待假立之法，並無自性。

父子、心境之類的觀待法，在我們凡夫的分別念中，都毫無例外地執著為實有，這類顛倒實執習氣，對一般人來說，非常堅固。各自內省，其實自己平常都在想：那裡確確實實有山，那兒確確實實有河，因為我的眼識看見了；我的眼識等心識確實有，因為它能感知外境……。自己隨時都在以錯誤的方式觀察思維，編織實執分別之網，使自己蒙蔽於其中，不得出離。所以此處表面上雖是破斥有實宗，其實在一針見血地直指我們的實執分別，因而大家應深入細緻地思維，若能以此找到一個突破口，那蒙蔽自己的實執分別網即會逐漸打破。《菩提心釋》中說：“能知知所知，無知無所知。”能知所知相待而有，若能滅除對能知之心的實執，則對所知的實執，自然息滅。

如芽從種生，因芽知有種。

由境所生識，何不知有境？

由波異芽識，雖知有芽種，

然心了境時，憑何知有識？

有實宗：如同芽從種子生，以苗芽即可推知有種子存在；同理，從所知境生出來的識，為何不能推知有真實存在的境呢？中觀：由異於苗芽的心識，雖然可從苗芽推知有芽種，但是當心識了別所知境時，又能憑何異識推知有真實存在的心識呢？

有實宗轉計云：心境不是觀待而有的法，其實二者就像苗芽和種子，是以因果方式存在。苗芽從芽種而生，當現量見到苗芽存在時，便能無誤地推知有芽種存在；同樣道理，心識依所知境而生，當心識生起時，我們便可以依之無誤地推知所知境實有存在。因為外境若不存在，那心識又怎會生起呢？依此無欺因果規律，我們完全可以從存在的心識，推知有所知境真實存在。中觀師破斥：比喻不成立。苗芽從種子生，並非苗芽自身了知，而是由與苗芽相異的心識以比量推知，也就是有旁者才能從芽了知有種；而且，種生芽是定因果量，由有定因果量才可有這類推知，如果沒有，則不能如是推知。而推斷心境二者，當心識現起時，又由何種異識來推知這種心識必有其所知境存在呢？在勝義中，自證他證皆不能成立，如前已破。種芽可由異識推知，而心境不能有異識推知，也不能由自身證知，因此汝宗所舉的比喻不能成立，立論也不能成立。

壬二、建立性宗之能立，分三：癸一、觀察因為金剛屑因；癸二、觀察本性為大緣起因；癸三、觀察果為有無生滅因。

癸一分四：子一、破無因生；子二、破他生；子三、破自生。子四、攝義。

子一、破無因生：

世人亦能見，一切能生因，

如蓮根莖等，差別前因生。

無因生不合理，因為世人也能看見，一切果皆有能生之因。如蓮花之根莖等種種差別，也由其不同之前因所生。

中觀宗所立的諸法無自性之觀點，有其系統而嚴密的抉擇理論，這些能立理論，藏傳佛教中的論師們總結為應成派與自續派共同承認的五大因、應成派不共的四大因，此論中所用的金剛屑因、緣起因、破有無生因是共同五大因中的三種。所謂金剛屑因，是從諸法生因觀察的理論，它能將諸法有自性生的實執徹底擊破，如同金剛寶杵能擊碎山王一般，以此而得名。

諸法如果實有存在，必定有其產生方式，這些方式總括起來，不外乎無因生、自生、他生、共生四種。承認無因生的以順世外道為主，他們不承認三世因果，許諸法無因自然而生。他們說：如荊棘刺之尖銳，河流之向下，孔雀之彩紋等，誰亦未造作，皆為天然而生，由此類推，諸法之生皆非有因等等。這種說法無疑不能成立，不用說經不起出世智慧的觀察，就連世間稍有見識者，也能推翻其觀點。因為世間萬法的產生，現量或比量可見都有其能生因。世間農夫牧童也都會明白這點，而不會承認無因自然生，如果諸法無因就能產生，那農民耕田下種，辛勤勞作幹什麼呢？《釋量論》中說過：“何有何能生，何變何亦變，彼即說彼因，彼等彼亦有。”因法具足時，果即能生起，因若發生變化，所生果也會變化，這種因果的法相遍及於世間萬法，所以無因生的觀點，是不能成立的。外道諍辯說：諸法哪能有生因呢？例如蓮花根莖葉等，其色形

都有差別，而世人所謂的蓮種上，並不可能見到這些差別相，以此可知，世間諸法根本不可能由因產生，唯是自然生也。中觀師答：蓮花根莖等種種差別相，也是由它們各自不同的因所生，這些差別因都存在於其種子中，並不能因你們暫時未見而說沒有。你們認為如果因能生某種果，那麼因上必能見其果，這樣也就因果相同，那還能成為什麼因果呢？所謂的種因，世俗共許不必與果相同，而是由於它有生果的能力，才稱之為因。比如蓮花之根莖，雖與蓮種外相不同，然而世人現見它們從蓮種產生，而非從其他種產生，蓮花根莖之差別因，在蓮種中以較為隱密的方式存在。這一點，現代稍有生物常識的人都會知道，在一粒種子的組成結構中，蘊涵著能產生種種差別果相的不同組織，一株蓮花的顏色、莖葉差別等，在蓮種中皆有其不同的基因，並非無因而有種種差別果。

誰作因差別？由昔諸異因。

何故因生果？從昔因力故。

是什麼造成了因的種種差別呢？是從產生此因的前因之種種差別而造成。為什麼此果之因能生此果呢？是由往昔之因力而決定。

外道繼續發難：如因具有種種差別，那麼這些差別又是由什麼造成的呢？比如世人皆言蓮花莖葉由同一蓮種產生，而一蓮種之中若有種種差別因，那這些差別又能有誰造作呢？若無作者，豈不是證明諸法在究竟上是無因而生耶？答曰：因中的種種差別，若無自因，亦不能生，完全

可以依理推斷，因中的種種差別力，是由生起此因的前因中，有諸不同之力而成。世間任何法，皆有其因，無因則不生，這是世間無欺的名言規律。我們知道，現代世間人的種種科學研究，如物理、化學、生物遺傳等等，無不證明了如刺尖、雀翎之紋皆具其遺傳基因，雪花之六瓣等各種自然現象，皆有其形成原因，在古代雖無此類研究成果可作佐證，而成就者們以透觀諸法的智慧，直接證明了這一點，現代所謂的科學進步，其實並未超越古人的智慧。

外道又問難：按汝宗所言，種因裡蘊有種種不同功能，那為什麼青稞之因只生青稞，而不生小麥呢？答曰：青稞種子並非有能生一切的功能，而是由往昔因之能力所決定，只能生起與它同類的法。一切因果，都有其準則，往昔因力如何，後時所生之果也如何。同類因力只能生同類果，這是名言諸法的無欺準則，誰也不會錯亂。如果按汝等順世派所言，諸法無因能生，則應成諸法恆常有生或恆常無生，世俗中也無有任何因果規律。可是現象諸法中，並非如是，一切法的生滅皆有軌可循，皆具有其特定的生滅因緣，完全與汝宗所許不同。

子二、破他生，分二：丑一、無常他生；丑二、常有他生。

丑一、無常他生：

（巴珠仁波切的科判中，有“已述”二字，大概是指心念處中，觀察心者無生一段，對破無常他生的理論已有論述。）

丑二、常有他生：

自在天是因；何為自在天？

若謂許大種，何必唯執名？

如果許自在天是創造世間之因，那麼什麼是自在天呢？如果說四大種即是，那又何必執著自在天的虛名呢？

自在天派許自在天是情器世間的唯一作者；而且自在天具恆常實有周遍之性，是眾生生存之根本，是應供與皈依之處；自在天經思維後，才創造了情器世間的一切法等等；這些在《黑自在天論》中都有介紹。既然他們有如是立論，那中觀師問：如果自在天是諸法之因，那麼什麼是自在天呢？按自在天派的教義，他們回答：自在天，說明白了就是地水火風四大種，情器世間皆是四大種所生，這一點，誰也無法否認……。答曰：在名言中，我們也許四大種是諸法的構成因素，但是你們為什麼偏偏要給大種取名為自在天呢？你們所許的自在天，與世人所稱的大種，只有名稱之別。而名稱只不過是依世人的分別念而取，沒有任何實質，所以你們費力建立自在天，與世人共許的大種名稱相異，無有意義，也不合理。而且以理觀察時，你們所許的大自在天，其實不可能是大種。

無心大種衆，非常亦非天，

不淨衆所踐，定非自在天。

波天非虛空，非我前已破，

若謂非思議，說波有何義？

云何此波生？

無有心識的地水等大種數目眾多，非常有，也不是天神，而是被踐踏的，是不淨法，所以它們絕不是常恆獨一應供的大自在天。此外，自在天不是虛空，也不是我，這一點如前已破。如果說自在天是不可思議的，那麼說他是作者又有何用呢？既然不能了知他，那又憑什麼說此等是他生出呢？

自在天派許自在天即大種，然而觀察之下，這無法成立。因為地水等大種其數目眾多，而大自在天為獨體之法；諸大種無常、無心識，而汝等許自在天為常恆有思維之法；再者，諸大種常為眾生踐踏，是不清淨法，非天神，沒有人對其恭敬，而你們所許的自在天是應供、應恭敬的天神；從各方面觀察，大種與大自在天法相完全不同，由此怎能許為同一法呢？再說，大自在天不可能是虛空，因虛空沒有生果的思維動機，而且自在天也不可能是“我”，因為在本品前面，已觀察外道所遍計的“有心我”與“無心我”都無法成立。

自在天派轉計云：自在天並非如你等所說那樣，他不可思議，不可以語言表達，凡夫永遠也無法衡量與了知其境。中觀宗破斥：如果說自在天是不可思議，不可測知的，那你們說他是萬法的作者，這種說法豈不是毫無根據與作用？既然要建立某觀點，需先了知清楚才能確定，自在天既是不可知不可測，那又怎麼確定萬法由他生出呢？假如能了知能生所生及決定其因果關係成立，那麼你們也不妨建立自宗，然而你們以一個不可思議法作為萬法之作者，應成石女兒、兔角等也可成能生。

我及自在天，大種豈非常？

識從所知生，苦樂無始業，

何為波所生？

我與自在天及地水等大種豈非許為常有嗎？諸心識皆緣所知境而生，苦樂等諸感受由無始以來所造的業力而生，那麼什麼是自在天所生的呢？

再從大自在所生的果觀察，它產生的究竟是哪種法呢？如果說所生果是常有我等法，那麼自在天、地等大種，這些你們豈不是許為常有存在的法嗎？既為常有之法，那如何作能生因呢？而且你們許“我”也為常有之法，既是常有之法，那又怎能成為所生果呢？常有之法即常恆無變，常恆無變則不可能有能生與所生，所以汝宗許自在天大種能生常有我等法，其實是自相矛盾，根本無法自圓其說。如果許自在天所生的為心識、苦樂等無常法，可心識是緣所知境而生，這一點每個人都能現量了知，自己的眼等諸識皆是緣色等諸無常之境產生，若無色聲等所知境，則不會有諸識生起，所以並非由什麼常有自在天所生。苦樂等感受也是由自己往昔之業力而生，比如說往昔所造的惡業，現在成熟了，必會受苦，往昔造的善業成熟了，現在必定會感受安樂，這是世俗中的無欺規律。在這些苦樂感受之中，並沒有什麼大自在天操縱，而僅僅是眾生自己所造的業，在起著主導作用。總之，常有法不會有生因，無常法各由特定的自因而生，這些法絕不可能是大自在天造作而成，也就是說大自在絕非諸法之生因。如

《釋量論》說：“被刀傷黑者（人名），藥癒合相屬，何用無關木？不應知為因。”無關之物不應作為因。

若謂因無始；波果豈有始？

波既不依他，何故不常作？

若皆波所造，則波何所需？

如果說諸法之生因——自在天無有開始，那麼他所生的果，怎會有開始呢？自在天既然是不依任何他緣的獨立生因，那為什麼不恆常造作諸法呢？如果一切法都是他造的，那麼他還需要依賴什麼他緣呢？

自在天派許大自在天是無始即存的常法，由他獨立創造了萬法。既有如是承認，那麼中觀師破斥：你們說萬法創造者大自在天無始即有，那麼應成他所生之果，即現今的男女等，也應成無有開端。而現實中器情世間，皆有各自的生起時間，都是偶然存在之法，那不是成立這些都非自在天所生嗎？如果這些法的生因是自在天，那自在天也應成有始而且是無常之法。這是第一個問句的破斥方法。自在天派當然不會甘心承認過失，他們說：我們並無此等過失，因為自在天是次第造此器情世間，在一階段內，有些造，有些不造，如是諸法有不同生起時期……。中觀師又問：你們不是許自在天是萬法的唯一生因嗎？他既是不依任何他緣而獨創萬法，為何不同時造一切果呢？能生一切果的因若恆時圓滿，則為什麼不恆常造作這一切果呢？《釋量論》中說過：“若因全具足，云何彼果滅？”你們既許大自在天是一切果之唯一生因，又說他次第造器情世

間，實是毫無道理的說法而已（第二問句的內容）。外道又救云：大自在天確實是萬法的創造者，他在創造諸法時，是依諸法的俱生緣而造，俱生緣非恆時具足，所以諸法有依次生而且偶然的現象，這並不能說明大自在天非萬法之生因，而只是俱生緣具足或不具足的問題。中觀師破：理由不能成立。因汝宗許大自在天是所有萬法的唯一創造者，如果自在天生果時，還需要他緣，這又怎麼合理呢？而且他如果能創萬法，那麼又為何不能創造俱生緣呢？你等所謂的俱生緣之說，實與自宗自相矛盾，不能成立也。

若依緣聚生，生因則非波。

緣聚則定生，不聚無生力。

若非自在欲，緣生依他力。

若因欲乃作，何名自在天？

如果說依靠因緣聚合而生萬法，那麼生因就不是自在天，因為一旦因緣聚合則決定能生果，若無因緣聚合，自在天也就沒有生果之能力。如果萬物不因自在天的欲望而生，那麼就是依其他因緣力而生的。反之，若諸法依自在天的欲望而生，則他已成無常無自在者，那麼他怎麼能稱為自在天呢？

接著上文，中觀師再破斥：如果你們承認自在天須依因緣聚合才可生萬法，那無疑已破壞了汝宗的觀點。因為依因緣聚合而生萬法，則能生因是聚合的因緣，而不是自在天。因緣聚合了，則果法必定現前，因緣不聚合，則無

力生果，在這個過程中，自在天又能有什麼用呢？比如說乾柴、火種等聚合，或種子、土壤、陽光、水等聚合，自在天就非得生起火焰、苗芽不可；而這些因緣中若一不具，則自在天也無法讓火焰、苗芽生起，這樣的自在天又有什麼用呢？生果與不生果，完全依賴於因緣聚合與否，而你們執著自在天為因，這不是以非因為因，混淆是非嗎？若非生因能為因，諸法之生因應成無有窮盡，如《釋量論》中說：“何有何變因，此外執餘因，則於一切法，諸因成無盡。”

再者，如前所述，如果諸法不是依自在天的欲望創生，就不得不承認：諸法是依自在天之外的其他因緣而生。那也就是說諸法之生因是其特定因緣，而非自在天。反之，如果你們許萬法是依自在天的欲望而創生，那麼自在天豈不是變成了無常與不自在之法嗎？因為能生果的法，必定周遍無常，只要是常法，則永無作用如同虛空。自在天若能生果，也就定成無常之法，既屬無常，怎麼能稱之為自在之天呢？而自在天如果依欲望創造諸法，那麼他為欲所牽，又何有自在而言？如是觀察，即可徹底摧壞外道常有他生之邪執，漸趨無生大空正見之門。

微塵萬法因，於前已破訖。

另外伺察派外道許常有成實的微塵為萬法生因，這在前面觀察方分微塵時已經破訖。

許常有他生的宗派，還有伺察派外道。伺察派是古印度六大外道之一，他們認為：常恆成實存在的微塵是萬法

生因；世間眾生皆為常恆微塵所成，其粗大現象雖有遷變，而微塵卻永恆無變等等。對這種立論，本品在身念處的“方分離部分，如空無微塵”一偈中，已作了破析。簡略而言，若微塵成實存在，則觀察此微塵是否可與前後左右上下六方之微塵接觸，若有觸，則此微塵是由六方分組成，並無成實自體存在。微塵自體尚且不存，它又如何生起萬法呢？如同石女兒，他無有自體，也就不可能造作種種事業。再說，若微塵與六方之微塵無觸，無觸則無有方分（體積），無方分則聚集所有微塵，也無法組成有形質之法。如是可知，伺察派之立論無法成立。

子三、破自生，分二：丑一、破主物；丑二、破自生。

丑一、破主物：

常主眾生因，數論師所許。

喜樂憂與暗，三德平衡狀，

說波為主體；失衡變眾生。

常恆的“主”（或自性）是眾生之因，那是數論外道師所許的觀點。樂憂暗三德平衡之狀，就是所謂的主物，而三德失去平衡時，即會變化出眾生與萬物。

在本論中，已是第三次提及數論外道的觀點，由此也可推知這種宗派在古印度的影響。數論外道認為，主物（或說自性）常有成實存在，是一切眾生與現象之因，如同瓶因之泥土；由自性現起大，大如二面鏡，外現五唯，

內現神我；以大者享受樂等外境時，與神我不能分異體並執為我所等等。分析其觀點，其實是許諸法自生的宗派。

數論外道所許的主物，謂有喜憂暗三種平衡的性質，喜憂暗可以理解為樂受、痛苦與平等無記的癡暗。他們認為三德平衡狀態，即是自性，是諸現象之主體，當三德失去均衡時，便變成了眾生與種種現象，因此，一切眾生與現象，其實質是樂憂暗三德，也即是自性自體所生也。

一體有三性，非理故波無。

如是德非有，波復各三故。

獨一主物有三種不同性質，這是不合理的，所以主物無有真實存在；同樣三德也不可能真實有，因為它們一一也應同樣具有三種性質。

首先分析數論外道所許的萬法生因——自性。他們許自性為常恆獨體存在之法，然而又許自性具有喜憂暗三德。具有三種不同性質，是不能稱之為一體法的，也不會有其實有的自性，觀察方法如身念處相同。同樣，所謂的三德在觀察之下，也不會實有存在，因為你們許三德可以組成自性，那麼在三德各自之上，也應具足其主體之性。如喜，必然會有喜喜、喜憂、喜暗三種性質，如是則喜本身也無實存。如果不許喜德具如是之三種性質，則它已遠離了主體的性質，則它又怎麼能說是主體的組成部分呢？不相同的法，又如何能組成同一整體呢？龍樹菩薩在《中論》裡說：“若果似於因，是事則不然，果若不似因，是事亦不然。”自性為果，三德為因，此二無論是相似或不

似，皆不可能成立實有存在。因此數論外道許自性由三德合成，而有成實常恆之體的觀點，實是毫無道理的臆想而已。

若無此三德，杳然不聞聲。

衣等無心故，亦無苦樂受。

謂法即因性；豈非已究訖？

如果沒有三德存在，則亦無有它們所生的聲等諸法，而衣等外境諸法無有心識，故亦不可能有苦樂等感受。如果說衣等諸法是苦樂之因，而在勝義之中，衣等諸法的存在，這難道不是在分析身等無實有之時已經破斥完了嗎？

中觀師繼續破斥：如果認為在自性中不存在三德的別體，那麼由三德所生起的色聲等五唯與眼耳五根等，都無有生起的可能，就像無泥則無瓶等器物。由是則聞聲見色等現象皆不可能發生，這樣也就直接與你們所許的宗派相違，破壞了自性生萬法的立論。再說，你們如果認為苦樂等三德在外境上成立，由此而可證明外境諸法皆與主體一性。而這一點可以用現量觀察，所謂的苦受、樂受等必定成立在心識上，是眾生心相續分別假立的法，在無心外境上，根本不可能存在苦樂感受，對此在前面亦作了詳細分析。外道之見解與佛教有很大差別，他們認為苦樂等感受完全由外境法決定，也就是說物質決定精神，所以他們對外境非常執著，不顧一切手段追求聲色享受，而對真正的苦樂根源——內心，卻漠然不理。這種捨本逐末或說是緣木求魚的做法，其後果如何，也就可想而知了。錯誤的認

識，只會導致悲慘世界的延續，因而諸位當頭腦清醒，不但自己要徹底認識，還應承擔責任，讓更多的人認識這點，從迷惑與淪陷中解脫出來。

外道又認為：外境法中，雖無苦樂感受，然而它們卻會引生苦樂感受，可以承認它們是苦樂之因性，因此也可許它們與自性（主）是同一本性，具有三德等等，這種承認既不違現量，也建立了自宗，所以你們中觀論師再厲害，也不能否認我們以現量成立的觀點。中觀師破：在勝義中，衣等外境諸法怎會有自性成立呢？這在前面講身念處時，已作了詳細破析，如是衣等自性尚不存，那又怎麼可能有苦樂之因性呢？一個本體如同石女兒、虛空一樣的法，也就無法說它有如何性質、功用等，難道這種道理你們不明白嗎？

汝因具三德，從彼不生布。

若布生樂等，無布則無樂；

故樂常等性，畢竟不可得。

汝宗所許的諸法生因具有樂等三德，然而從三德不可能見有布等生出。如果你們認為布等外境法可以生出樂等，然而布匹等尚無法成立，那麼樂等又從何而出呢？所以樂等常恆性完全是不存在的。

在世俗名言中分析，數論外道所許的觀點也不可能成立。數論派許布等諸法之生因為喜樂、憂、暗三德，從布等諸法之中，又可產生樂等。如是許布等諸法既是樂的所生果，又是樂的能生因，這樣的因果，又有何合理性可言

呢？這就如同說一個人是張三的儿子，是張三所生；同時又是張三的父親，是張三的能生，無疑已顛倒因果，混淆名言。再說現量中誰也不可能見到從樂等三德中生布匹等；你們說從布匹中能生樂，這個觀點姑且不論正確與否，而布等諸法微塵許也不成立，那這些無有的布之中，又如何生出樂呢？這就如同不存在花園，也就根本不可能有依靠花園所生出的悅意一樣。因此，無論從哪方面觀察，你們所許的常恆獨立之樂等三德，永遠也不能成立。

樂等若恆存，苦時怎無樂？

若謂樂衰減；波豈有強弱？

如果樂等三德恆常存在，那麼痛苦時為何感受不到樂呢？如果說，受苦之時樂受減弱了，所以感受不到，然而真實恆存的事物怎會有強弱變化呢？

外道又說：樂等不必依靠布等外境法存在，而是作為主體之自性恆常存在，並不會因布等外境之不成而不存在。中觀師答：如果樂等自性成立，恆時存在，則應成恆時能感受，因為樂等是可見之法，而且恆常不會改變其性質，那又為什麼不能恆時被感受到呢？可是現實中並非如此，樂等並不能恆時感受到，以此而推知，你們認為樂等恆時實存的觀點，定非應理。

外道解釋說：樂等雖恆時存在，然而有明與不明的強弱變化，不一定恆時能見，所以不能以不見而否認其恆常存在的事實。回答：你們不是許樂等是與主體自性無二，恆常實存的法嘛，既然是常有一性之法，那又怎麼會有強

弱明暗變化呢？如果有此等差別，則樂等應成無常，若是常有一性之法，絕不應有時見，有時不可見。此段辯駁中，前二句也可解釋為辯析與自性總體無別之樂等不存在；後兩句，外道轉計樂等常恆以別法而存，而中觀師以樂等有能見與不能見的變化，否認了樂等的常恆一性，如是別法不是常恆，而總體自性為常恆，這樣的別法與總體也就不可能無別，以此而破壞外道的立論。

捨粗而變細，波樂應非常。

如是何不許：一切法非常。

粗既不異樂，顯然樂非常。

如果樂等捨去了前時之粗相，而變成細微所以不能見，那麼這種樂等法應成立為無常。同樣，你們為什麼不承認：一切有為法都是非常恆的呢？既然樂受與粗細非異，那麼樂受顯然是非常恆的。

常恆一性之法，即不應有強弱粗細二相，外道見中觀師以此而破斥他們，馬上又解釋：樂等已捨前時之粗相變成了細相，因此既不違其常恆一性，又可圓滿解釋其不能恆常被感受的原因。答曰：如果樂等捨粗相而成細相，這樣的法不是無常，那又有何法稱為無常呢？因樂等已捨去了能見之性，而變為不能被明見之性，這二者完全不同，理應成立無常。同等道理，你們所許包括一切法的二十五諦，為什麼不承認是無常呢？因為你們所許的二十五種所知法，沒有一種可以有恆時不變的唯一現象，沒有一種是恆時不變的所緣法。二十五諦法既有能現或不能現，能緣

或不能緣的變化，則定可成立為無常。

外道爭辯說：樂等雖變粗細，然而樂性無有變動，因此並不會因粗細變化而壞其恆常之性。中觀師以一異理破：既然你們如是承認，那麼此樂等之粗細與樂性是一體還是異體？如果是異體，那麼粗者滅去而顯現細者之時，樂性也應不滅並恆時被感受，這顯然是不成立的。而粗者既然不異樂性，那麼當它變滅時，樂性又為何不許變化呢？這顯然能成立樂等非常有。

如上以辯論方式，已徹底摧毀了數論外道所許的宗派見。現代社會中，如同數論派許主物生萬法的宗派邪見，仍是百出不窮。個人細細內省，謹防自相續受這類邪見影響，而且作為一個大乘佛弟子，當義不容辭地捍衛佛法，以正理挑破這類外道邪宗對世人的愚弄。

丑二、破自生：

因位須許有，無終不生故。

顯果雖不許，隱果仍許存。

凡生果，必須要承認在前因中果就存在，如因中無果，則始終不應出生。在因中，雖不能許有明顯的果，然而不明顯的果仍然應承認存在。

數論外道認為：凡能見的一切法皆於常有主體上恆常存在，如果因位上不存在，那一切法就會如同空中鮮花，始終不可能顯現。既然因位時存在一切法，又為何不能恆時現見呢？數論外道說這是因為在因位中，諸果法以較為隱密或說不明顯的方式存在，而後來所謂的生起，只不過

是猶如燈火照見暗室中的寶瓶一樣，是一個使之明顯的過程。關於數論派許因中有果的觀點，在諸多經論中都有過破斥，全知米滂仁波切在《澄清寶珠論》中說：若許因位不明顯，則成諸法皆為新生；若許因位明顯，則安立明不明之差別極不應理。一法從本不明顯到明顯，世人雖許為同一法，然而這只是名言假立，真實中不可能成立。名言中稍加觀察，也不能許前後剎那之寶瓶為同一法。而數論外道的主張，其實與其自宗內部也相違。

因時若有果，食成啖不淨；

復應以布值，購穿棉花種。

謂愚不見此，然智所立言，

世間亦應知。何故不見果？

世見若非量，所見應失真。

因位時若真實有果存在，那麼吃食物時應成食不淨糞，而且應該以買布的錢去買棉花種子來穿。如果說世人愚癡，見不到種子裡有布等，那麼你們了知真如的祖師所說的道理，世間人亦應了知才對，然而世人為什麼不能在因中見到果呢？如果說世人所見非量，所以不能以世人不見而不成立因中有果，那麼世人所見之果亦應成虛假。

對數論外道的立論，作者在此沒有以勝義理論觀察，而是指出因中有果之觀點，直接與世俗相違，在名言中也不能成立。因為，若因位真實有果，那世人吃食物時，豈不是在食不淨糞，這種觀點世人誰會承認呢？而且，若因

中有果，那你們又何必辛辛苦苦去掏錢買布做衣服，不如直接去買棉花種子穿上，這樣做，與你們所許的宗派才能相合。外道徒分辯說：實際上因位有果，但是世人愚昧無知，不懂得這些道理，不能見到這種真相而已。回答：就算世人愚癡無知，不能憑自力了知這些道理；然而你們所謂的智者——了知真如之數論祖師，不是已經建立了因位有果的理論嘛，以此為引導，信奉他們的世人為何不能現見因中有果呢？如果你們這些祖師與教徒承認因中有果，那你們為什麼只吃食物，而不吃糞便，只買棉花而不買棉花種子呢？無論何時沒有見過你們按自宗的見解而行，這不是正好說明汝宗立論的顛倒嗎？

外道不承認其過失，又說：世人的能見能聞，不能成立為正量，不能作為推翻我們立論的根據，所以你們以為世人不能見，就可以破壞我們的觀點，不能成立。回答：如果說世人能見非正量，那麼世人所明見之果亦應成非量，是虛假不實的現象，既然一切果法皆為虛假，那麼你們說什麼因位有果，次後明顯也無有任何意義，何必在這些本來不實的虛幻現象中絞盡腦汁呢？

若量皆非量，量果豈非假？

故沒修空性，亦應成錯謬。

如果能量是假，所量也就成假，那你們中觀宗的量果豈不也成虛假嗎？因此，你們依量修習空性也應該是錯誤的。

能量心識若是虛假，那麼所量也成虛假，外道徒見中

觀師舉出了這一條，便想反擊，他們說：那樣你們中觀宗也不能成立。因為你們承許在勝義中，能量心識不成立，既然心識如幻虛假不實，那麼它所衡量的果亦是非量。你們依靠非量的心識，抉擇出勝義後，所修習的空性也應該虛假不真，是錯誤的結果。這就如同夢中認夢一樣，能認所認都是假的，都不能真實成立，因此，你們所立的諸法皆空性之觀點，實際上也非正量，而汝宗依空性理對我們說那麼多過失，其實都不能成立。

不依所察實，不取波無實。

所破實既假，無實定亦假。

如人夢子死，夢中知無子，

能遮有子想，波遮也是假。

如果不依所觀察的有實法，則不能單獨執著其無實，所破的有實既然是虛假，則無實也顯然是虛假的。如同有人夢到兒子死亡而痛苦，若能了知夢中的兒子是虛無的，定能減去痛苦；那麼他的能遮有子之念，當然也是假而不實。

中觀師回答：如果不觀待所觀察的有實法，無實空性也不可能單獨成立。比如說，如果不觀待瓶子有，那麼瓶子的無有也就不會存在。正是因為凡夫眾生執著諸法為實有，觀待這些所破的有實，我們才建立了能破的無實空性，既然這些所破有實法是本來不成立的虛假法，那麼無實顯然亦是虛假。然而能破的無實雖為虛假，觀待所破的

有實法，亦是無有錯謬，而且是必須修習的。眾生從無始以來，以串習實執而流轉於輪迴，要對治這種惡習，必須修習無實空性。這個過程，如同有人做夢，當他夢到兒子出生後又死亡時，內心會非常痛苦，此時他如果能了知這些都是夢景，知道夢中的兒子虛幻不實，那痛苦一定會息滅。這種了知夢中無子的理智，當然亦是一種夢中的心念，不是實有的，然而其作用卻非常有效，也是做夢者息滅痛苦的必須方便。《三昧王經》中說：“若少女夢中，生子見其死，生喜死不適，諸法如是觀。”輪迴諸法如同少女夢中的生兒子、死兒子，本來虛幻不實，但不能了知是夢，仍免不了種種喜憂痛苦，因此觀待惡夢一樣的輪迴法，無實空性的修法非常重要。當然，若能徹底滅盡有實執著，那麼無實所依對境已滅，也就不可能再單獨存在，如同二木摩擦生火，火起木盡。以觀察諸法無自性的智慧火，燒盡一切執著戲論之茂林，智者即能住於無所緣執之境，這時才是真正的大中觀，真正的離戲大空性之境。

子四、攝義：

如是究諸法，則知非無因，
亦非住各別，合集諸因緣，
亦非從他來，非住非趨行。

如是分析後，就可了知諸法不是無因而生，也不是真實存在於各別因緣中，或合集的諸多因緣中，諸法非從他處來，無住也無去。

以如上方法，對諸法的生因一一作深入觀察，便能了知諸法非無因生，亦非常因生。在世俗中，諸外境法皆依各自因緣集聚而生，如草木等一切皆依種子水土等因聚合而生；而內有情法，從無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有到生、老死，這十二支各依自因而不斷生出；因此，內外諸法非無因生，皆是各依因緣出生。但這種緣起生，也非常有成實，它只是眾生分別心識前一種暫時假立的生，其中並無成實自性，因與果之間不存在實有堪忍的關係。有些外道認為果必然存在於各自因緣中，而在勝義理論觀察之下，這也不能成立，果若在個別因緣中存在，那麼它是以什麼樣的方式存在呢？將其因分析至無分微塵、剎那，也絕不可能找到其果法的絲毫自相。一一因緣中不存，那麼眾多因緣合集，也無法生果，這就像一個瞎子見不到山河等色法，那聚合眾多盲人，也無法見到外境色法。

從另一個角度分析，諸法非從因緣以外之他處來，不住於任何處，滅時也不去任何處，因為諸法從來就沒有過真實本體，既無本體，那又如何成立來、去、住呢？《中論·去來品》中說：“已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時也無去。”對諸法的來去住作詳細分析，最終會發現諸法無有任何來去住，來去住亦唯有假名，而無事實。這些推理方法，各人應參照《中論》作仔細思維，若能真實地趨入，那將會對自己產生極其有益的影響。

癸二、觀察本性之大緣起因：

愚癡所執諦，何異幻化物？

幻物及衆因，所變諸事物，

應詳審觀波，何來何所之？

以無明愚癡而執為真實存在的諸法，與魔術師所變的幻物又有什麼差別呢？幻物與眾因緣和合所變現的諸事物，應該仔細審觀，到底從何處來？向何處去？

眾生因無明愚癡將內外諸法統統執著為實有不虛，而這些事物的本質，其實與幻術師幻變出來的幻物又有何差別呢？《三昧王經》中說：“如多人聚中，幻師變化相，作諸像馬車，如彼皆不實，而各種顯現，諸法如是觀。”諸因緣和合而起的萬法為什麼與幻物無別呢？首先，應從二者的來處、去處觀察。幻師所變的車象馬等物，當然不是從其他地方搬過來的，而唯是幻師以幻咒加持木石等因緣，從無有之中虛幻地現起，使觀眾不知不覺之中受騙，見到了種種具有真實感的幻像。最後幻師停止施行幻術時，一切幻相頓然消失，幻變的象馬車等，皆剎那間不現，它們又到何處去了呢？這一點，大家都應明白，因為它們本來就沒有真實自體，故無有任何去處，生起時也不會有任何來處。同樣，依因緣和合而生起的法，也無有任何來處與去處。比如說依眾多磚石木料的組合，在我們面前便會有房屋的顯現，不觀察時，我們都會認為房屋是實有不虛有自體的法，然而稍加觀察，所謂的房屋除了一堆磚石、木料外，哪兒有它的自體呢？它只是人們在磚木材

料上所安立的一種假名而已，除此之外，毫無自相可得。觀察其來處，唯是人們依眾緣而假立，並無真實來處，當它不現時，它也無任何去處，與幻變的象馬等相較之下，實際上毫無差別。《般若二萬頌》中說：“諸法如幻，自性未生不滅，無來者也。”《妙幻師問經》中說：“由業變化幻，是六種眾生，以緣變化幻，如鏡影像等。”在這方面詳加觀察，最後對諸法無來無去的虛幻本質，一定可以生起定解。

緣合見諸物，無因則不見。

虛偽如影像，波中豈有真？

因緣聚合時，就可見到諸法顯現，若無因緣，則見不到任何一法，所以諸法現象如同影像一樣，其中怎麼會有真實自性呢？

世間一切法，皆以因緣聚合而有顯現。能生之因緣具足時，則能現起其果法，而能生之因緣不具時，則不現其所生之現象，佛陀洞察了此世間一切幻法的如是本性，而說：“諸法因緣生，緣去法還滅。”既然諸法皆是依緣而生滅，如同鏡中影像一樣，那麼諸法即無自性，不存在常有不變的自體，龍樹菩薩說過：“因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。”緣合即現，緣散則滅，其中怎會有真實不變的自性呢？《楞伽經》中說：“三有如乾城，或如焰水聚，知虛妄分別。”對緣起所生之法，佛經中經常以幻化等八喻加以譬喻，抉擇其離一切常斷有無來去諸邊的空性本質。若能如實了達緣起性空之理，則

如《匯集經》中所言：“菩薩何者緣起生，無生無滅知此智，離雲日光除黑暗，摧毀無明得本智。”緣起因是抉擇諸法空無自性的因王，在中觀應成派與自續派共許的五大因中，是最為有力的理論，大家若能真實掌握，相信不久皆可摧毀無明，證得本有智慧。

癸三、觀察果為有無生滅因：

若法已成有，其因何所需？

若法本來無，云何需波因？

如果諸法已經真實存在了，那麼何必還要生起它的因呢？如果諸法本來就不存在，那麼要它的因做什麼呢？

破有無生因也是中觀論師常用的五大因之一。通常世人執著有實有因生實有果，而中觀論師從世人所謂的實有果法去觀察：既然你們許因能生果，那麼是生起已有的果還是無有的果呢？假如是已有的果，那麼果早已存在了，還需要因幹什麼呢？果已產生了，就像兒子已生下來了，再也不需要任何因使其產生；而且“若果定有性，因為何所生”，實有的果則不會要任何觀待因；所以已有的果，不可能還需要因生。從另一方觀察，若果無有，按世人的習慣思維，有則實有，無則實無，那它的本性即是無，無論用什麼因緣也無法使它生起，這樣因再多，也無有用處。

縱以億萬因，無不變成有。

無時怎成有？成有者為何？

縱然聚合億萬的因緣，也不能把無變成有。無未離無有之法相，怎會變成有呢？如果無已失原狀，那麼變成有的又是誰呢？

有些人想：生因使無有的果生起，並非是生起無，而是使原先無有狀態下的果轉變成有果，比如這兒本來沒有房屋，後來人們聚合種種木石等因，使原先無有的房屋生了起來，這又有何不應理呢？回答：本來無有的法，縱然以億萬種因緣聚合，也不可能轉變成為有者，就像無論聚集何種因緣，也不可能讓兔角變為有。《中論》裡說過：“若果定無性，因為何所生。”自性成立無性的果法，則不會有任何因，因為它不觀待任何法。

“無”不能成為“有”的原因共有兩種：一種是“無”不捨自體而轉變成“有”不應理。試想：自性成立的“無”，在不捨“無”相的狀態下，怎麼會成為“有”呢？因為有無二者是互絕相違的法，一者在時，另一者絕不可能存在；第二種是“無”捨其相狀而成為“有”，這也不應理。因為，某法如果能成為有，這種法的本性又是什麼呢？絕不會是“無”性法也。因此，無論從捨自體或不捨自體觀察，所謂的無果轉為有果，真實中絕不會成立。

無時若無有，何時方成有？

於有未生時，是猶未離無。

倘若未離無，則無生有時。

有亦不成無，應成二性故。

如果在“無”的相狀時沒有“有”，那麼何時才能成為“有”呢？而且，在“有”尚未生起之時，即是還沒有脫離“無”的相狀，如果還沒有脫離“無”的相狀，就不會有出生“有”的時機，同樣，“有”也不會變成“無”，否則這種法應成存在“有”“無”二種性質。

某種法正處於“無”的狀態時，絕不會存在“有”的性質，就像我們這個星系中，現在沒有第二個太陽，也即第二個太陽正處於“無”的狀態，它沒有絲毫“有”的性質。沒有絲毫的“有”性存在，這樣的法什麼時候才能成為“有”呢？沒有“有”性的法，如同龜毛兔角，任何時候也不可能生起。執著諸法實有自性者，如果加以觀察，其思維方式中必然會存在這些矛盾。如果你認為諸法有自性。那麼諸法有則實有，無則實無。而諸法未生之時正是實無，既然實無，那就不可能存在與之互絕相違的“有”，因此這種實無的法，自性上不存絲毫“有”性可得，任何時候也不可能變成“有”。

有人認為：諸法除有時無時二種狀態外，還有一種中間狀態，這種狀態叫生時，所以諸法“有”時不生，“無”時也不生，但在生時應承認生。然而這種觀點，也不可能成立。在“有”未生起之前，即應承認該法未脫離“無”的狀態，在這個過程中，分析至剎那，除有、無二種時間外，絕不存在一個所謂的中間狀態。龍樹菩薩在《中論》裡說：“生非生已生，亦非未生生，生時亦不生。”已生者、未生者不可生，這一點比較好懂，而破生時生比較抽

象難懂。在《中論》裡對生時生，用了很詳盡的觀察方法來破除，此不詳敘。而本論中直接從時間上，分析了除已生（有）與未生（無）二時外，並無一個生時存在。若未脫離“無”的狀態，則該法絕無生起“有”的機會，因有無二者互絕相違，不可同存。由此可知，世人所謂的諸法從無有而變成有，只是一種口頭語言分別而已，在實際中不可能成立。

同樣，有也不會變成無，因有時不存在無，已成無時不存在有，否則每種法應具有這兩種性質。然而既有也無的法，在這個世間，從來就沒有真實存在過，實際上也不可能出現。通過如上分析觀察，應明白一切法無有自性，如幻如化，遠離有無，從來未曾有過生滅，而我們凡夫面前所見的生住異滅，唯是自心所立的一種假相而已。《七十空性論》中說：“有有故不生，無無故不生，有無相違故，諸法離有無。”《大象妙力經》中云：“設若諸法有自性，則佛聲聞應知彼。”諸法如有自性，則證得了清淨智慧，能洞察萬法究竟面目的諸佛菩薩與聲緣大阿羅漢應能如實現見，而實際上諸佛等從來未見一法有成實自性。因此應知諸法無有絲毫自性可得，不應於不淨分別心前所顯現的幻相而生執著戲論。

自性不成滅，有法性亦無。

是故諸衆生，畢竟不生滅。

衆生如夢幻，究時同芭蕉。

涅槃不涅槃，其性悉無別。

於真實中諸法自性無有成實的斷滅，諸有法也非自性成立的有，因此世間一切眾生，於畢竟中不生也不滅。眾生現象如同夢幻一樣，以理推究時，便能了知一切等同於芭蕉空洞無實，而解脫涅槃與不涅槃，在本性上無有任何差別。

以智慧觀察破除邊執迷亂，進入究竟實相之中，便能了知諸法皆無成實自性，遠離斷滅的無邊，亦遠離成實的有邊。諸法無有本體，也就無有任何實有的生滅，即使觀待眾生，諸法的滅亦非實無，生亦非實有。無垢光尊者說過：“哈哈觀察妄可笑，無體之現空澈然。”真能如理地觀察這種顯而空澈然的實相面目，相信大家都能有所感悟。從實相層次而言，一切眾生其本體無有，畢竟上無有任何生滅可得；而現象中雖然有眾生等種種現象，但其本身如同夢幻一樣，唯是虛假影像而已，不存絲毫實質，《賢愚經》中說：“眾生如夢幻，故業亦如幻。”雖然我們凡夫眾生覺得一切都實有不虛，可是以理觀察這些現象時，就會如同分析芭蕉樹一樣，雖外表似有，其內質卻空虛無實，“如削芭蕉樹，枝分盡無實”，“土夫析六結，亦復如芭蕉”，這是《寶鬘論》中的比喻。眾生不論如何顯現，其本性卻絲毫無變，因此在實相層次而言，有情涅槃與不涅槃，二者毫無差別。《不退轉輪經》中說：“諸法如同幻，菩提亦如幻。”《般若八千頌》中云：“天子等，輪迴如夢如幻，涅槃也如夢如幻。”《經觀莊嚴論》中云：“如前後亦如，無變之真諦。”對悟達了諸法本性的智者來說，一切諸法如善逝，眾生之本性恆常住於無解

無縛之大平等性，輪涅諸法恆時住於無二平等的大空性之中。

辛四、證空性之作用，分二：壬一、自利平息世間八法；壬二、利他無勤生起仁慈。

壬一、自利平息世間八法：

故於諸空法，何有得與失？

誰人恭敬我？誰復輕蔑我？

苦樂由何生？何足憂與喜？

因此，對一切自性皆空的諸法，有什麼可以得到和失去呢？有誰恭敬我，又有誰在輕蔑我？苦樂從何處生起呢？有什麼值得歡喜或憂傷呢？

抉擇了諸法無自性的空性實相後，現在開始闡述證悟空性的功德。證悟空性的功德可以從兩方面體現，一是平息八法而圓滿自利，二是生起無退的慈悲心而圓滿利他。

我們生活在娑婆世界，因執著諸法實有而生起取捨之心，恆時為世間法所動而受苦，這些取捨法歸納起來，通常稱之為世間八法或八風。有關世間八法，經論中從各方面歸納，名稱稍有不同，如本論將八法歸納為得失、恭敬與蔑視、苦樂、喜憂，與平常所稱的利、衰、苦、樂、貧、富、稱、譏稍有不同，而其實際所指並無差別，都是總結引生人們痛苦追逐的所有世間法。

如果能通達如上所抉擇的二無我空性，自心趨入大平等空慧之中，那時候怎麼還會對衣食財利生起得失執著

呢？外境一切如同水中月、鏡中花一樣，只是幻相，真正認知這一點的人絕不會再生起貪執。而一切有情，也如同幻化，如同影子，認知者怎會對影子，對化人的恭敬與輕蔑生起取捨呢？苦樂喜憂只是夢中之境，智者誰會對夢境生好惡貪瞋之心呢？已了達諸法空性的修行人，他對利樂富稱等世間盛事毫無希求，對衰苦貧譏世間衰事也無有厭捨，這並不是強壓住了內心的好惡取捨，而是在他面前，一切都顯示了平等無二的本性，他能無勤而自然地做到無取無捨，恆時安住於大安樂之中。

細心者可能發現，本論在前面的安忍品中，也講過捨棄對讚譽等世間八法的執著，一部論中講兩次，是否有重複的過失呢？沒有過失，因為前面是以世俗名言量觀察，而勸導修行人修安忍，此處是以勝義量觀察，以究竟智慧徹底剷除對世間八法的取捨分別。世間八法是很難平息的，前面我們也講過蘇東坡的公案，大家細省內心，同時也應警惕，不要隨意說大話：自己能不為八風所動。聞思理解空性與證悟空性之間，還有一段很漫長的路要走，希望諸學人自勉！

若於性中覓，孰為愛所愛？

細究此世人，誰將辭此世？

孰生孰當生？孰為親與友？

如我當受持，一切如虛空？

如果在真實性中尋求，誰是貪愛者？所貪愛的又是什麼呢？細細探究，此世的一切有情，有誰會辭別此世而死

亡？有誰已出生又有誰將會出生呢？有誰是親戚和朋友呢？諸人為什麼不和我一同，受持這如同虛空一樣的平等空性見呢？

以種種勝義理觀察，一切法皆無自性，自他等一切從來未曾真實生過，一切皆為大平等空性。在這種境界中，能貪愛的人我，所貪愛的情器等，又怎會有存在呢？能貪我不存在，所貪對境亦從來未曾生過，貪愛法亦無有絲毫自性，了知此並安住於此，那無論多麼猛烈的貪欲也會如去薪之火，自然熄滅。

在實相層次觀察世間人們，有誰會告別此世而滅去呢？有誰已真實地出生，又有誰能在未來出生呢？誰是親戚誰是朋友呢？一切有情現象，在人們的分別心念前，雖有種種名言幻象顯現，然而細細探究，從來就未曾出生過任何真實自性成立之人，有情本體遠離一切緣執戲論，無生無滅，無來無去，於真實中無有任何變動。從大空性反體而言，一切有情之本體如同石女兒，虛空兔角，分別心前的現象皆如虛空中的毛髮一般。佛經中說：“一切根境界，內空外亦空”，“一切皆無我，法相即虛空”，在這樣的大平等虛空之中，哪兒可以找到有生滅親怨分別的有情呢？能證入如是實相境，生死離別、親怨恩仇等等，一切實執便能如同雲霧消於虛空。

諸法實相雖如是，但凡夫眾生愚昧無知，執一切如同空中毛髮一樣的幻相為實有，如同陷入迷亂惡夢一般，虛枉地受著本來無有的輪迴劇苦煎熬。所以作者在此勸導，

不甘受蒙蔽的有志者：應該像我一樣，以觀察實相之智，受持一切法如同虛空，方能平息八法得到真實的安樂。

壬二、利他無勤生起仁慈：

世人欲求樂，然由爭鬥因，

頻生煩亂喜。勤求生憂苦，

互諍相殺戮，造罪艱困活。

世人雖然都想獲得安樂，卻由於不斷地爭鬥怨敵、貪愛親友，而頻頻導致了極端煩亂和歡喜情緒的產生。勤求欲樂使人生起憂傷苦惱，並因此而與人爭論，互相砍殺殘害，不斷地造作罪業，陷於極其艱困的生活之中。

當相續中獲得了證悟空性的智慧後，再回過頭來看芸芸眾生，內心的大悲便會自然地爆發。因為世間一切眾生，其體性無不恆時住於無解無縛的平等涅槃，然而他們愚癡無知，如同盲人守著摩尼寶卻受著貧苦一樣，虛枉地在輪迴妄相中流轉受苦。眾生雖然都在希求安樂，但其所想與所行背道而馳，凡夫認為安樂來自於色聲香味觸等欲樂享受，為了這些如同幻影一般的外境而不顧一切，終日與怨敵爭鬥，與親友牽纏，恩恩怨怨日益加深，由此內心不斷地生起煩悶惱亂、狂喜貪愛等等種種不安情緒。執海市蜃樓為實的人，無論他多麼努力地追逐，其結果怎會得到滿足平息呢？若不醒悟，這種人永無平息失望苦惱的一天。世人也是如此，不知自他一切現象是幻影，反而執著為實，為了得到安樂而辛勤追逐，然而追逐幻相者，除了

憂惱、苦悶之外，哪能有所得呢？為了得到欲樂，世人不惜相互爭鬥，甚至於相互砍殺殘害……。讀過歷史書籍者，對此應有很深感觸吧，漢地有位大德曾感歎地說：“二十四史，是一部人類相斫史！”眾生恆時不惜以造罪方式追逐欲塵，而其得到的呢，只有“艱困活”而已，越來越陷入悲慘處境。去佛日遠的五濁黑暗時期，眾生實執無明越來越深，而其痛苦也就越來越劇烈，生活愈加迷茫、痛苦，這一點，也許大多數沒有完全麻木的人都有感受吧！

如果我們能夠清醒一點，認識空性的道理，看到世人陷入了如是迷亂惡夢之中，悲心怎能不油然而生呢？阿底峽尊者說過：“自相續中如果真正生起了空性智慧，大悲心一定會自然生起，這時候自己一定不會造惡業。”各自對照內省，要了知自己對空性的理解、證悟如何，看看自己平時對眾生悲心、對因果的取捨，便能一目了然。即使我們只是理解了一點空性道理，也能藉此了知自他眾生平時的可憐處境，相似的悲心也會經常生起，對空性正見的信心，也會愈來愈堅定。

雖數至善趣，頻享衆歡樂，

死已墮惡趣，久歷難忍苦。

三有多險地，於此易迷真，

迷悟復相違，生時盡迷真。

雖然因偶然的福德因緣而屢次投生於人天善趣，頻頻

享受人天快樂，但死後仍會感受惡報，墮落惡趣，長久經受難忍痛苦。總之，三界之中充滿了墮落危險，置身於其中極易為無明迷惑而失去對真實的瞭解；再者，迷惑與證悟是相違的，以業力投生於此即會盡迷而不能了達真實。

三界眾生有些因往昔的善業，也會偶爾轉生於人天善趣。比如說有些人通過善知識教導，斷十惡行十善，守持五戒、恭敬供養三寶等等，以此善因，後世轉生於人天之中，享受暫時的人天快樂。然而這些人天安樂，都是暫時的有漏法，佛陀在經典中經常將其比喻成寶劍鋒刃上的蜜糖或兼博果，初嘗之時覺得甜美，然而其結果卻是斷舌、毒性發作死亡的痛苦。世間欲妙，唯是招致眾生散亂放逸的因，在善趣中不論如何享受，最終也是一無所獲，但是為此所造的惡業卻會絲毫不爽地等候著有情，使他們墮入惡趣，感受不可思議的長久痛苦。佛陀在世時，告訴過弟子們：從惡趣中得到善趣解脫者，如同指尖上的微塵，而墮入惡趣者，如同大地的微塵那麼多。《親友書》中說：“歡喜芳園裡，天女隨遊戲，墮落劍林中，截手足耳鼻；或入曼陀妙池沼，天女金花豔彩容，捨身更受泥犁苦，熱焰難當灰澗中。”從這些教證中，可以了知善趣欲樂的無實與過患，對那些沈迷於此者，也應生起大悲，引導他們步向真正的解脫之境。

綜觀三界眾生，其處境十分危險，時時處處都充滿了墮落的險情。我們置身於其中，處處要受到引誘、蒙蔽、束縛，極難對實相空慧生起理解與證悟。不用說三界，大

家將觀察範圍縮小到自己短短的一生，也可明白世間的險惡困苦，人生的炎涼艱險。以無明業力而轉生於世間的凡夫，由無始的串習，習氣十分惡劣且頑固，起心動念無非是貪瞋惡業，而周圍的環境，也處處在誘惑著自己墮落。惡緣偏盛，善友罕逢，陷入這樣的迷亂處境中，要得到或保持正見如同逆水行舟，非常困難，但是要生邪見造惡業，你幾乎不用任何努力，隨波放任就會毫無疑問地墮落。所以在這種環境中，即使是相信輪迴因果的世間正見智慧，也極難生起，生起了少許也難以保持；而出世的空性正見，需要積累巨大福德資糧，具備清淨心才可生起，在輪迴迷亂環境中，要生起它，其難度也就更大了。

而且，迷惑與證悟真諦二者是相違的法，如果生起迷惑陷入了實執輪迴，自相續中的真實智慧即被完全障蔽了，在這種情況下，要除盡迷惑獲得解脫安樂又談何容易呢？想想那些父母眾生陷入了這種迷惑，而完全喪失了對真諦的認識，他們現在與未來的處境，確實是令人悲歎啊！作為有福緣為佛菩薩、善知識攝受而且能聞思理解勝義實相的佛子，對這些父母眾生，難道還能無動於衷，還能不能生起猛烈悲心，精勤趨入大乘妙法而發奮修習嗎？退一步言，自己作為一個凡夫，也正處於這樣險情四伏的環境中，現在如果不抓住機會，精勤聞思修習，使自己從迷失真相的無明大夢之中醒悟過來，何時方能脫離苦海呢？

將歷難忍苦，無邊如大海。

苦海善力微，壽命亦短促。

迷失真實者將要經歷的難忍痛苦無法比喻，而且此苦難歷程像大海一樣，無有邊際。在三界苦海中，眾生修善的能力極為微薄，壽命也很短促。

有些人可能會想：迷昧不識真諦也沒什麼，眾生陷入輪迴這麼久了，不也是過來了嗎？何必在今生這麼辛苦追求自他解脫呢？慢一點悠閒一點也無所謂吧……。錯了，若不迅速證悟真諦，脫離三有險地，將會經歷無法譬喻的痛苦，而且其歷程如同大海一般，沒有邊際。在沒有多大苦感時，麻木的人也許想不起痛苦的難忍，然而真正遇到痛苦，比如有一點火星濺落在皮膚上，那時有誰會不覺痛苦難忍呢？而“若今微苦不堪忍，況忍世間難忍苦”，自己現在連火星燙燒那樣的微苦都不能忍受，更何況那些地獄火燒等漫長無邊難忍之苦，想一想自己若不能忍受，那些父母又能忍受嗎？如果自己是有心的人，今生為何不抓住機會，趨入這唯一解脫之門——空性正見呢！墮在三界苦海之中，修善能力很微弱，色身壽命很短促，修善之心也易變滅，若不抓住當下時機，解脫之機稍縱即逝；自己有能力有因緣的時候，若不幫助如是可憐的眾生，眼睜睜看著他們在苦海中漂浮，也絕非大乘佛子的行徑！

為活及無病，強忍饑疲苦，

睡眠受他害，伴愚行無義。

無義命速逝，觀慧極難得。

此生有何法，除滅散亂習？

為了活命與健康無病，眾生必須強忍饑渴和疲乏痛苦，恆時要忍受昏沈睡眠逼惱，有時還會受他人傷害，而且經常要陪伴愚友去做無聊的俗事。無意義的人生稍縱即逝，而觀察空性實相智慧，卻又極難獲得，今生還有什麼方法可以斷除無始以來的散亂惡習呢？

世俗生活，充滿了艱辛與無義。為了活命，人們必須日夜辛勤操勞，受盡種種饑渴勞累之苦；為了無病而治療、鍛鍊身體，也得忍受種種苦楚；因為勞作疲困，睡眠昏沈逼惱，每天都不會離開；而有時候，還得忍受他人的捶打、詈罵、侮辱等等種種身心傷害；更多時間裡，為了生存，世間人不得不和那些愚昧的夥伴打交道，去做那些毫無意義的俗事，甚至一起去造惡業，虛度寶貴人生。這一系列的痛苦，相信我們每一個稍有人生閱歷者，都會有過經歷，而現在回顧起來，你們對諸法實相有些許了知者，也許更會有一番不尋常的悲憫與厭離，如能有這種感受，就說明你接受了稍許的空性甘露。

人生於無意義的世俗事務中，稍縱即逝，短暫得如同閃電一般。現在絕大多數人一生中渾渾噩噩，自生至死，除了衣食親仇等那些無有任何實義的俗事外，從未想過任何有意義的事情。他們的一生，既短暫又充滿惡緣，沒有福報聽聞佛法，即使能具足出家機緣，然而以內外逆緣，往往徒具形象，很難真正地獲得正知正見，尤其是解脫正道的唯一眼目——空性正見，證得者更是罕見！在這樣的濁世之中，有什麼辦法除滅散亂惡習，使自他眾生趣入安

樂解脫道呢？大家應作甚深思維，除了發起勇猛菩提心，精勤修習大乘佛法，迅速趨入空性實相，證得度化眾生的無邊妙力外，別無他途。

此時魔亦勤，誘墮於惡趣。

波瀾邪道多，難卻正法疑。

暇滿難再得，佛世難復值，

惑流不易斷，嗚呼苦相續！

於此迷昧之時，諸魔邪惡勢力也會非常賣力，設法誘使人們墮落惡趣；而且世間充斥著顛倒惑人的邪見外道，使人們很難消除對正法的疑慮。暇滿人身很難失而再得，而且更難值遇有佛出世的明世；縱值佛法，斷除煩惱相續也不容易；嗚呼，痛苦相續不斷的可憐眾生啊！

在末法時代，魔眾亦會日益猖狂，天魔妖鬼等各種各樣邪惡勢力，會肆無忌憚地損害眾生，尤其對精進修習善法者，它們會盡其全力地進行擾亂阻礙。末法時代的魔眾，它們變化著種種花招，千方百計地誘惑拉攏眾生，使人們不知不覺之中墮落惡趣。全知米滂仁波切在教言中曾說過：“魔王波旬對濁世眾生，每天都要射出五毒之箭。”而現代都市中，可能到處都飄蕩著五毒的毒氣吧，身處其中者，時時刻刻都要受到毒害。

在末法環境中，各種各樣邪門歪道，也很猖盛，像現在各種氣功、邪教到處都有，他們賣力地向人們灌輸常見、斷見等各種邪說，使本來就很愚昧的人更為癡迷。邪

見猶疑大山障蔽之下，福德淺薄的眾生，對正法也就更難以生起正信，不但不生正信，而且懷疑不信的人也會越來越多。堪布根巴仁波切說：末法時代，眾生很喜歡新奇的論典，這一點很不好；作為修行人，應當學習前輩高僧大德們從真實修證中所流露的智慧論典，只有如此，才能真正斷除對正法的疑惑。對這個教言，希望諸位重視，以後自己學習、弘揚佛法時，應該以前輩公認的經論為主，而對其他論著，應慎重考慮。要不然，極易受到外道邪說的蒙蔽，而誤入歧途。

暇滿人身是千百萬劫中積累福德的善果，若得到之時不能正確利用，後世很難再得；而且即使如盲龜值輓般僥倖得到了人身，要遇到有佛出世的明劫，也很困難；遇到了佛出世，也有緣遇到正法，但要遇到了義教法，斷除邪見疑惑，斬斷煩惱相續，更是困難。佛在《四十二章經》中說過人有二十難，其中有生值佛世難、得睹佛經難、見性學道難。《妙法蓮花經》中也說過：“諸佛興出世，懸遠值遇難，正使出於世，說是法復難，無量無數劫，聞是法亦難。”而有緣聽聞一乘了義教法者，“有智若聞，則能信解，無智疑悔，則為永失。”解脫機會如走鋼絲橋一般，若不精進能成功者很少；而不解脫呢，“則為永失”，長久地在輪迴苦海不得出離。去佛日遠，末法眾生的根機日益低劣，而煩惱瀑流相續由串習力，更難以斷除，所以作者在此十分悲憫地歎道：嗚呼，痛苦相續不斷

的眾生啊！於一句嗚呼之中，實是蘊涵了菩薩的無邊大悲心！

輪迴雖極苦，癡故不自覺。

眾生溺苦流，嗚呼堪悲憫！

如人數沐浴，或數入火中，

如是雖極苦，猶自引為樂。

雖然輪迴是如此痛苦不堪，但眾生因愚癡，對此毫不自覺。三界眾生皆沈溺於痛苦洪流，嗚呼，真是堪可悲憫啊！眾生就像有人為得清涼而數數沐浴，或為得熾熱而數數趣入火中，如是雖住於極端痛苦中，然而自己還以為安樂。

如上所述，三界輪迴有如是大的苦患，眾生身陷其中，如同處於痛苦洪流中，都有著極端難忍的苦楚。但是，眾生完全為無明愚癡所蒙蔽，雖然陷於極苦之中，他們卻不覺察，昏昏然而甘於在苦海中沈淪，有些人不但不以為苦，反而覺得世間十分可愛，覺得世間充滿了幸福，更加沈溺於世間法而不知出離。見到這樣愚昧的眾生，作為大乘菩薩，內心的悲憫無疑是難以自禁，所以作者在此不由得再次發出“嗚呼”悲歎，歎世人之愚癡可憐。

世人以苦為樂的愚癡，就像有些人在盛夏時為得清涼感而投身河水中沐浴，然而一旦離開河水，炎熱如故，過一會不得不又去沐浴；或者像有些人在冬天為了暖和而去烤火，烤熱了後又離開，可一會兒又覺得冷，再去烤火；

如是反覆不已，最終一無所得，然而眾生自以為樂。龍樹菩薩還將眾生的這種顛倒貪執，比喻成搔癢，雖然搔癢也是痛苦，然而癢極難受時，眾生往往會執搔癢為樂；同樣，苦極難忍時，眾生往往會將稍微輕微一點的苦（欲樂）當成樂受。他們根本沒有想到，如果完全沒有癢或苦受，那樣豈不是真正的快樂嗎？如果完全消除了炎熱之苦，那又何必受沐浴之累呢？如果全無寒冷之苦，那又何必受烤灼之苦呢？

根索曲札仁波切在注疏中，對“如人數沐浴”一偈解釋不同。他依照賈曹傑論師的觀點，將本頌釋為：如同勝論外道，為求解脫而數數沐浴身體以求淨罪，或如耆那教徒，投身火中以求消除罪業，雖然他們承受著極端痛苦，卻自以為樂。在有理智者看來，外道們這些舉動唯是自我摧殘，除了為今生後世帶來痛苦外，毫無實義；而在具有出世智慧者看來，世人的四種顛倒執著，如同外道們一樣，非常愚癡可憐！

如是諸衆生，度日若無死。

今生遭弑殺，後世墜惡趣。

如是三界眾生，放逸度日就像根本沒有老死之苦一樣，這些可憐眾生，今世被死神處死之後，後世將會墮入惡趣，飽受極苦。

如是陷於三界苦海之中而毫不自覺的愚昧眾生，一個個非常放逸，悠哉悠哉地過著日子，好像他們面前根本不

會有老死這回事一樣。根索曲札仁波切說：他們個個都像獲得了阿羅漢果位一樣，好像已經不用懼怕死亡，已經到達安樂地了。上師如意寶在一首道歌中也曾悲歎：“現今大地芸芸眾，整日造惡放逸行，豈曰死亡已遠離？難道地獄已消失？”這些愚昧眾生，最終無一例外，都要遭受死神_殺，淒然地步入中陰後世，而以在世所造惡業的牽引，毫無自主地墮入惡趣，感受不可思議的恐懼痛苦。《因緣品》中說：“聚集還散壞，崇高必墮落，生者皆盡終，有情亦如是，行惡入地獄。”愚昧無知，不知因果取捨的眾生，在輪迴中一言一行，起心動念，無非是業，無非是罪，以此為因，其後世也就難免三惡趣的苦果。面對這樣的眾生，菩薩怎麼能不油然而生悲心呢？然而要救度眾生，最有效的方法莫過於廣聚福慧資糧、證得佛果，那時才可無偏地普降安樂之雨而滋潤眾生。

自聚福德雲，何時方能降，

利生安樂雨，為眾息苦火？

何時心無緣，誠敬集福德，

於執有眾生，開示空性理？

要到什麼時候，才能從自己積聚的福德之雲中，降下普利眾生的安樂甘霖，為眾生息除熊熊輪迴苦火？什麼時候我才能通達三輪無緣，以誠敬之心積集清淨福德資糧，對執著實有而受苦的芸芸眾生，開示諸法無緣空性的真理？

在難忍大悲心催動下，作者在此發下宏願：我什麼時候才能以自己積集的福德資糧之濃雲，為眾生普降安樂之雨，息滅熊熊熾燃的輪迴苦火呢？這是希望眾生得到暫時安樂的願望。集聚廣大福德，以無量衣食資具等息除眾生的貧窮痛苦，在菩薩學道過程中，是非常重要的修習。特別是針對南瞻部洲福德淺薄的眾生，若能先以衣食資具滿足願望，很多眾生就能順利地依教修習善法，追求解脫。本師釋迦牟尼佛在修習菩薩行時，曾多生累劫地實施過這種願行，對此大家聽過本師傳的都很熟悉。

能讓眾生暫時得到足夠的衣食資具，這雖然能讓他們安樂，但是並非究竟，因此菩薩繼續發誓願：自己要迅速證得三輪無緣的法無我智慧，以誠敬之心積集無量清淨福德資糧，自己現前證得圓滿菩提，對有實執所緣的眾生開示空性正理。空性正理是斷除實執，解脫輪迴的唯一途徑，若能讓眾生如理趨入此正道，他們才有機會解脫苦海永斷輪迴。而要引導眾生證悟空性，引導者自己必須具備空性智慧。如果修行人真實證悟了空性，對那些執著諸法實有而虛枉受苦的眾生，必然會生起大悲心，《楞伽經》中說：“大悲由大智生。”從較深層次言，大智與大悲本來無二，是同一本體的兩個側面，因而二者恆時無離無合，無有偏袒。

以空性正理引導眾生，這是每一個大乘修行人必具的願望，然而願望的深廣與穩固程度，視各人證悟空慧不同而有異。諸位當細心反省，如果作者這一段願文能在自心

產生強烈共鳴，那證明你對本品聞思得不錯。如果自心感受不那麼強，請你務必努力，以最大精進再三閱讀思維本品的內容，再再祈禱傳承上師加持，使寂天菩薩的善說融入內心。



第十品 迴向



丁四、如是善果利他迴向品，分二：戊一、品名；戊二、正論。

戊一、品名：迴向。

迴向即是“迴己善根，有所趨向”，將所造善根力集中加於某目的，使之儘快得以實現。有關迴向的必要與重要性，在前面已數次引用《慧海請問經》中的教證加以說明，此處不再贅述。作為修行人，迴向是必須的後行修法。當然迴向本身也有不同層次，最為殊勝的為安住於三輪體空中迴向，次之為相似地住於空性中迴向；沒有達到這些境界的修行人，可以發願：佛菩薩高僧大德們如何迴向，我也如是迴向。然後一心一意地念誦迴向文。

關於迴向，高僧大德們有不同觀點。阿底峽尊者說過應於三輪體空之中迴向，即安住於迴向者、所迴向的善根、迴向對境（眾生），全部是空性的境界中迴向。寧瑪巴和噶舉派很多高僧大德也說過：“修行人應安住於大圓滿、大手印見解中，以離一切戲論的方式迴向。”這與阿底峽尊者所說大致相同。但薩迦班智達認為，這必須要現見法界實相的登地菩薩才能做到，而登地菩薩具足剎那能見百佛剎，一剎那能度一百個眾生等功德，所以不具此等功德的修行人，不可能做到真正安住於三輪體空中迴向。後來止貢覺巴仁波切（三世怙主）又說：“安住於大手印見解中迴向，並非僅僅是登地菩薩的境界，佛經中從未說過見到法性同時，必須現前初地菩薩的功德，修大手印、

大圓滿的瑜伽士，開始現量證入見解時，其功德不一定會現前，就如大鵬鳥、獅子兒一樣，於胎卵中即具勝力，但未出生時，人們也看不見。”恰美仁波切也讚成止貢覺巴仁波切的這種觀點，認為大圓滿修行人安住於大圓滿見中迴向，完全有可能做到，也是最殊勝的迴向方式。

在諸多迴向文中，本論的迴向文，非常殊勝，藏傳佛教中的修行人中，往往將此作為自己後行的念誦文，現在一般出家人大都能背誦這段願文。我想這不用多說，如果諸位能細心體味，對這一段迴向文的殊勝，一定能有不同程度的親身體驗。

戊二、正論，分二：己一、略說迴向；己二、波耆廣說。

己一、略說迴向：

造此入行論，所生諸福善，

迴向願眾生，悉入菩薩行。

著作這部《入菩薩行》所生的一切福德善根，迴向給十方三世所有眾生，願他們都能趣入菩薩行願。

這是總的迴向。寂天菩薩當年在那爛陀寺的誦經法會上，向僧眾們誦讀這部論典，其最終願心，當然是為了讓十方三世所有眾生都能得到究竟安樂佛果。此處不直接說果，而說願眾生悉入菩薩行，是因為菩薩行是現前佛果之因，眾生若能趣入此因，自然能得到果；再者，每一個眾生的解脫成佛，都必須靠自己依教奉行，如理如法地修習

大乘妙道才行。大菩薩的心願不會虛設，我們現在回顧作者的偉大心願，以這部殊勝論典引導，歷史上已有無數修行人發起了菩提心，現在也有無數修行人藉之而發起菩提心，將來也會有無數修行人得到加持而發心。在藏地各教派每一個正規寺廟中，此論是必須講習的，這個傳統自阿底峽尊者入藏至現在，沒有間斷過，成千上萬的修行人依之而真正進入了大乘。現在大家也得到了這個清淨傳承，相信我們也能以寂天菩薩與歷代傳承上師加持，真實地發起菩提心，進入大乘妙道而順利成就。為了回報恩德，希望大家以後無論作何善法，也能作如是的甚深迴向，以後若有因緣，也應致力向有緣者傳講這部論典，使遍天下一切父母眾生，悉入菩薩行願大海！

己二、波耆廣說，分三：庚一、為他安樂迴向；庚二、為自菩提行之因而迴向；庚三、為二利增勝佛法而迴向。

庚一分二：辛一、為離劣而迴向；辛二、為勝士滿願而迴向。

辛一分二：壬一、遠離總遍三界有情之苦而迴向；壬二、分別遠離三惡趣等各有情之苦而迴向。

壬一、遠離總遍三界有情之苦而迴向：

周遍諸方所，身心病苦者，

願波因吾福，得樂如大海！

願波盡輪迴，終不失安樂，

願波悉皆得，菩薩相續樂。

無論在任何地方，所有遭受著身心痛苦的眾生，願他們因我的福德善根，獲得如大海一般廣大安樂。願他們在輪迴期間，始終不失世間的暫時安樂，最終也願他們都獲得菩薩相續不斷的無漏安樂！

以業感而起的眾生世界，周遍四方四隅上下十方，眾生處於有漏世界，其身心皆是無常有漏之法，難免有著種種痛苦。身苦有風、膽、涎病所攝的四百零四種病苦等；心苦有貪瞋癡所攝的八萬四千種煩惱塵勞，為這些苦楚所繫縛的有情，其痛苦之狀十分悲慘。因此作為一個視一切眾生為己身的大乘菩薩，必然會以福德迴向，願一切身心痛苦的有情獲得如大海一樣深廣無邊的安樂。這些安樂有兩個層次，首先是願一切眾生在尚未解脫之際，始終不會失去種種人天安樂，比如說健康無病長壽，心意寧靜愉悅，財富受用圓滿等；其次是願一切眾生，都能迅速獲得像菩薩一樣相續不斷的無漏大樂。無漏安樂便是智慧與法界相融無二的究竟大樂，這是任何人天安樂或二乘行人暫時涅槃之樂不能比擬的。讓一切眾生都得到此樂，是每一個大乘修行人最大最終的追求，也是每一個大乘修行人的無上誓言！

壬二、分別遠離三惡趣等各有情之苦而迴向：

願諸世間界，所有諸地獄，

波中諸有情，悉獲極樂喜。

願所有世間中一切地獄，其中一切苦難有情，都能脫離苦難，獲得極樂世界中的喜樂！

在無邊無際世界中，有無量眾生因業力感召，而墮入各種地獄之中，就南瞻部洲而言，就有八寒八熱地獄與近邊地獄、孤獨地獄，共十八種。這些地獄中的有情，所受痛苦無法思議，極其慘烈。菩薩在此以功德迴向，發願讓所有地獄眾生都能脫離苦境，獲得如極樂世界般的安樂；願地獄大地，都變成極樂世界的珍寶大地；願地獄有情都能現見八大菩薩，生起無比喜樂。

也許有人生疑，這樣的迴向有沒有作用呢？不用懷疑，迴向功德的力量不可思議，佛經中有許多教證公案說明過，佛菩薩以功德迴向加持，有緣眾生能立即解脫，往生清淨刹土或立即證悟成就。即使是凡夫修行人，如果能以菩提心迴向功德，地獄眾生也一定會得到利濟而擺脫苦境，這在許多因果公案或高僧大德的傳記中也有記載。

願波寒者暖！亦願菩薩雲，

飄降無邊水，清涼炙熱苦。

願寒冰地獄中，受凍有情都得到溫暖；也願從菩薩的廣大福德之雲中，飄下無邊甘露水，清涼著熱地獄有情而熄滅炙熱痛苦！

從此頌始分別為不同地獄中的有情作迴向，首先是寒冰地獄與熱地獄。寒地獄有八處，即具咆哮地獄、咆哮地獄、緊牙地獄，阿啾啾地獄、呼呼地獄、裂如青蓮花地獄、裂如紅蓮花地獄、裂如大紅蓮花地獄。墮於寒地獄中的有情，以惡業招感著不可思議的寒凍，乃至將身體凍裂，其壽命也十分漫長。想想平時我們對冬天的寒風都覺得寒冷難忍，更何況身處這些寒冰地獄中的有情，他們多麼希望能擺脫寒苦。熱地獄有復活地獄、黑繩地獄、眾合地獄、號叫地獄、大號叫地獄、燒熱地獄、極熱地獄、無間地獄。這八個熱地獄中的有情，恆時在烈火盛燃的燒鐵地上受著燒烤，其壽命最短暫者也以億萬年計。面對這些陷於極苦之中的眾生，菩薩首先以福德迴向，願皆得遠離寒熱劇苦，獲得安樂。

願波劍葉林，悉成美樂園！

鐵刺樹枝幹，成長如意枝！

願獄成樂園，飾以鷗鵝雁，

悅音美飛禽，芬芳大蓮池！

願地獄中的劍葉林，都變成天人的美妙樂園！願其中長著鐵刺的樹枝幹，都長成如意寶樹的枝葉和珍果！願地獄變成的樂園中，點飾著水鷗、大雁、天鵝等，鳴吟著和雅悅耳音聲的美麗飛禽，以及芬芳流溢的廣大蓮花池。

無間地獄四邊是塘煨坑、屍糞泥、利刃原、劍葉林四個近邊地獄，在其四隅還各有一座鐵柱山地獄。身處劍葉林中的有情，其身體會為劍葉斫為千百碎片，鐵柱山上的

鐵刺樹，也會將其處有情穿成千瘡百孔。為了這些悲慘有情，大家應跟隨菩薩發願，以自己所有善根迴向，讓劍葉林等地獄變成天人的美妙樂園，讓鐵刺樹變成如意寶樹；在這些美妙樂園中，到處有著美麗的飛禽，它們婉轉地鳴吟著，發出和雅悅耳音聲；廣闊樂園中，到處都有美妙的蓮花池，清澈水池中，色彩繽紛的蓮花散發著芬馥妙香。

願煨成寶聚，燒鐵成晶地，

怖畏眾合山，成佛無量宮。

岩漿石兵器，悉成散花雨，

刀兵相砍殺，化為互投花！

願熱地獄中炙燃炭堆都變成珍寶聚，熱鐵地基變成清涼水晶地；令有情怖畏的眾合山，化為如來的無量宮；願復活地獄中岩漿、鐵丸、刀劍等，都變成繽紛散落的花雨，其中的刀兵互相砍殺惡鬥，變成相互投擲鮮花嬉戲！

無間地獄中的有情，於無量劫中飽受燃燒之苦，業力稍輕後，他們會感到地獄之門打開，便紛紛逃離。逃出鐵城後，遠遠見到有蔭涼之處，便前去休息，結果又會墮落在煇煇坑之中，坑中堆滿了燒熱的火炭，將他們焚燒成焦炭一般，感受著慘烈痛苦。因而菩薩在此迴向功德，願這些火炭皆變為珍寶，煇煇坑變成珍寶佈滿的樂園。所有熱地獄地基都是熾燃著烈火的燒鐵，眾生處於其中，身軀恆時為之煎燒，視一切眾生如愛子的菩薩，見狀那能不起悲憫呢？以無量福德智慧加持，願燒鐵地基剎那變為清涼悅意的水晶大地；夾擊有情身碎如泥、怖畏至極的眾合山，

以清淨願力加持，化為如來的無量殿，如同極樂世界、琉璃世界中無量宮一般，有情皆得享受無邊安樂。

在復活地獄中，有情因惡業所感，岩漿、鐵丸、刀劍等如雨而下，使他們無有片刻之寧；而且他們瞋心熾盛，隨手一伸便會得到刀劍等兵器，並相互砍斫，一旦死去，空中發聲“汝等復活”，便馬上復活，又立即投入搏殺。墮入復活地獄之因，有些論中說是因為在僧眾受齋、薈供等時，用供品等相互投擲，或惡語相罵、誹謗僧眾，以這些惡業成熟而致。菩薩以清淨願力迴向加持，願其中岩漿、鐵丸、刀劍等，化為花雨；地獄有情相互斬斫的戰鬥，化為相互投擲鮮花的嬉戲，如同天人之安樂。

陷溺似火燃，無極大河衆，

皮肉熔蝕盡，骨露水仙白。

願波因吾福，得獲妙天身，

緩降天池中，天女共悠遊。

陷溺於無極大河地獄中的有情，皮肉為似火一般熾熱的河水所熔蝕，露出水仙般白森森的骨頭。願他們因我修習善法的福德，而獲得美妙天趣之身，緩緩降落在天界清涼水池中，和天女們一起歡快地嬉遊。

關於無極大河，有兩種觀點。一種觀點認為，無極大河即是無灘河地獄；另一種觀點認為，無極大河是中陰境中一條河，中陰眾生在尚未見中陰法王前，必須越過這條河。遠看無極大河，有情會覺得是悅意清流，然而當他們

進入河流之中時，河水全是熾熱的鐵漿，將皮盡熔蝕至盡，僅剩白骨，然以業力，他們仍不會死。當抵達河邊時，岸邊鐵嘴鷹鷲會拼命啄食襲擊，地獄有情因此恐懼至極，不得不返回河中。此時河水沸騰翻滾，將有情身體拋至空中，重重落下時，河床上又湧出如同利刃之尖石，一一穿透有情身體。如是死而復生，有情於其中所受的惶恐痛苦，難以描述。菩薩發願以功德迴向加持，其中有緣者一定可以得到解脫。佛經及一些因果公案中，記載著南瞻部洲一些善士，以修善功德迴向親人，使墮於地獄受苦的親人立即得到解脫，如《地藏本願功德經》所載聖女婆羅門公案，便是一例。大家對此應生起正信，對感應道交的力量，對迴向功德生起信心，並努力效菩薩之願，為所有父母眾生作迴向。以無欺緣起力，有緣者定能從中解脫，獲得微妙天人之身，在天界功德甘露池中，與眾天女共用悠閒安樂生活。

云何此中事，卒驚頓生懼？

誰有此妙力，除暗生歡喜？

思已望空際，喜見金剛手，

願以此欣喜，遠離隨密跡。

兇暴可怖的獄卒和鷹鷲怎麼突然恐慌起來呢？是誰的妙德威神力量，消除了黑暗而帶來光明喜悅？忽然離開了痛苦的地獄有情思維著，驀然仰首空中，欣喜地見到威光赫然的金剛手菩薩，願他們以此極度喜歡之力，遠離宿

罪，隨伴菩薩而往生。

為了救度地獄有情，作者首先為他們迴向自己造論傳法功德，接著又為他們祈禱金剛手、觀音、文殊菩薩等八大菩薩加持。在超度中陰及惡趣有情時，祈求三怙主或八大菩薩加持，是很重要的修法。因為金剛手菩薩是諸佛威德神力總集，觀世音菩薩是諸佛大悲心總集，文殊菩薩代表三世諸佛智慧，各菩薩都有其特別象徵意義。若能作虔誠祈禱，大菩薩的加持定能使有緣眾生，頓時脫離惡趣，得到解脫。

首先是祈願金剛手菩薩加持，金剛手菩薩手執金剛杵，也代表諸佛身語意三密不分之總集威德。若菩薩顯現在有緣地獄眾生面前時，一切黑暗痛苦會剎那息滅無餘，殘暴兇狠的獄卒、鷹鷲等惶恐而散，地獄有情因此而生起極度歡喜心，對金剛手菩薩那種感激、恭敬自是無法言喻。而以此對菩薩的喜心與恭敬之力，他們會即刻得到加持遠離宿罪，隨菩薩引導往生至清淨剎土，這是大菩薩不共度生能力。

願獄有情見，香水拌花雨，

自天迅飄降，熄滅熾獄火。

安樂意喜足，心思何因緣？

思時望空際，喜見聖觀音！

願地獄中受苦的有情，都能見到摻拌著香水的花雨，從天空紛紛飄降而熄滅熾熱的獄火，使他們頓得安樂、心意喜足，此時不禁內心思慮：這是什麼因緣呢？突然抬頭

仰望空中，喜出望外地見到了手持蓮花的觀世音菩薩。

此頌是祈禱觀世音加持地獄眾生，解除痛苦。有關大悲觀世音菩薩解除眾生苦難的教證、公案，漢傳佛教修行人幾乎是人人都知道一些。“眾生被困厄，無量苦逼身，觀音妙智力，能救世間苦，具足神通力，廣修智方便，十方諸國土，無刹不現身。種種諸惡趣，地獄鬼畜生，生老病死苦，以漸悉令滅。”這段《法華經》中的偈頌，相信大家都很熟悉，若能至心隨作者一齊祈求觀世音菩薩加持地獄眾生，有緣者一定會得到解脫。我們生生世世的父母，現在有不少正陷於地獄苦境中，有心者何不依言而行呢？在菩薩大福德力加持之下，甘露花雨紛紛飄降在有緣地獄有情身上，使地獄毒火熄滅無餘，有情頓時獲得無比清涼安樂。當飽受痛苦折磨的有情得到了如是解脫，並能見到觀世音菩薩大悲聖相時，喜樂、信心定能猛烈地生起，由此能得到更大加持，剎那從惡趣中往生淨土。

願獄衆有情，歡呼見文殊，
友朋速來此，吾上有文殊，
五髻光燦燦。已生菩提心，
力能滅諸苦，引樂護衆生，
令畏盡消除，誰願捨波去？
波居悅意宮，天女齊歌頌，
著冠百天神，齊禮蓮足前，
花雨淋髻頂，悲淚潤慈目。

願地獄中受苦有情，能見到文殊菩薩而大聲歡呼：友

伴們，不要害怕，趕快到這裡來！我們上空中有頂具五髻的文殊童子，他身閃金光，威力無比，已生起了殊勝菩提心，能滅除諸惡趣之苦，引安樂予眾生，使怖畏盡除，誰願意離他而去呢？他正坐在賞心悅目的宮殿中，四周飄揚著成千天女所合唱的讚歌，數百位冠冕華麗的天神，一齊在他蓮足前頂禮，無數天花妙雨淋在他莊嚴髻頂，大悲淚水濕潤了他仁慈的雙目。

文殊菩薩是千佛之師，他早已成熟了視一切眾生如同己身的大悲菩提心，並具足度脫惡趣眾生的不共功德。若地獄受苦有情，能見到金光燦燦的文殊菩薩身相，所有痛苦便會剎那消滅，從內心生起強烈歡喜心。許多成就上師在教言中說過：眾生在生前應與文殊、觀世音等菩薩結殊勝法緣，經常頂禮、供讚祈禱等，結緣者如果在後世墮地獄中，一旦見到這些聖尊，內心立即會生起歡喜心，並因此而解脫惡趣。在到處是燒鐵烈焰與酷毒獄卒的地獄中，文殊菩薩形相是多麼莊嚴，地獄有情見到身著天衣、安住於悅意宮，為天神天女圍繞的菩薩時，他們絕不願離開，並由宿世善根力而生恭敬信心。能在痛苦煎熬中見到怙主，那種欣喜之情，我們也可相似推知，而有了這種欣喜之心，剎那之間，以菩薩加持即可解脫惡趣。

復願獄有情，以吾善根力，

悉見普賢等，無礙菩薩雲，

飄降芬芳雨，清涼復安樂，

見已波等衆，由衷生歡喜！

同樣，也祈願地獄有情，因為我的福德善根力，都能見到普賢、地藏等菩薩，以無礙能力所變現的祥雲，及從雲端飄降而下清涼芬芳令有情安樂的甘露雨，見到此景的地獄有情，都能由衷地心生歡喜。

上面分別對三大怙主作了祈請，此頌以普賢菩薩為例，對八大菩薩為主的廣大菩薩作祈請：祈願所有具足威力功德的聖者，以無礙智慧福德，為地獄苦難眾生降下甘露，使他們遠離痛苦，得到安樂。以此也願他們由衷地對菩薩們生起歡喜，以歡喜恭敬之心，地獄有情即能迅速解脫苦難，往生安樂善趣淨土。在漢傳佛教教化地區，地藏菩薩被認為是專職救度地獄有情的菩薩，“地獄不空，誓不成佛”的悲願，幾乎是婦孺皆知。而博覽三藏的寂天菩薩，在此處言及救度地獄眾生時，卻未明顯提到地藏菩薩；在藏傳佛教中，地藏菩薩被看成為滿願之王，也未認為是專任救脫地獄的菩薩。這種觀念差別，也可能是地藏菩薩與漢地眾生的不共緣分，及漢傳佛教中高僧大德們極力推崇弘揚《地藏菩薩本願功德經》而導致。

願波諸傍生，免遭強食畏！

復願餓鬼獲，北俱盧人樂！

願傍生道有情，遠離弱肉強食的恐懼！願餓鬼道眾生，都能獲得如北俱盧洲人一樣衣食無缺的安樂！

除地獄道外，餓鬼與傍生道眾生，也迫切需要大乘佛子救濟，因為這兩道眾生，恆時在為痛苦所迫。傍生中野生動物最大痛苦，便是相互噉食殘殺，因此它們恆時處於

怖畏之中；家養牲畜，有的雖然沒有這種痛苦，而屠殺、役使、鞭打、饑寒等種種現量可見的苦楚無法勝數。因此菩薩特為牠們作迴向加持，希望每一個修行人也能作如是迴向。

餓鬼眾生的痛苦，也難以想像。一般人認為餓鬼只是很饑渴，得不到飲食，而實際上除了饑渴外，這些眾生恐怖顛倒之苦難以道盡，在《大圓滿前行引導文》中，對此有詳述。根巴仁波切在講義中，為此也摘錄了能解救餓鬼痛苦的《智慧流星咒》，修行人如法持誦，一定可以救護很多眾生。儀軌如下：

嗡 嘉納阿瓦洛革得、那密薩曼達、薩帕昂納、瑞莫巴瓦、薩瑪雅、瑪哈瑪訥、澍日澍日、舍達雅照拉那吽。

於江河、湖畔，右手捧一掬水，誦此智慧流星心咒七遍，加持七掬水而倒入江湖中，以佛眼視之，所有現前之餓鬼眾，皆獲得具足如天人之飲食勝味，且各各餓鬼獲足七摩揭陀斗之飲食。僅飲彼水，彼一切餓鬼即從其道解脫，轉生善趣也。凡諸男子、女人、童男、童女及傍生、餓鬼、鳥類、水族等，若飲此水，一切惡業及業障悉皆清淨，且轉生善趣也。

除智慧流星咒外，還有許多加持餓鬼開咽喉得到飲食的神咒與儀軌，如只念觀音心咒，即可施予餓鬼眾多飲食，這些大家都較熟悉。如果能依有力方便法，真誠地為餓鬼們迴向加持，它們可很快得到解脫，獲得如同北俱盧洲人一般飲食無缺的安樂。北俱盧洲是須彌山北面人趣眾

生所在地，其地人類因福業所感，飲食衣服從如意樹上隨意而得，無有匱乏。因而那裡的有情，內心恆常遠離諍鬥、貧乏等痛苦，一生安樂無憂，無有造作惡業的機會，死後也會立即上生欲天。

願聖觀世音，手出甘露乳，

飽足餓鬼衆，永浴恆清涼！

願聖者觀世音，從手中不斷地流出甘露乳汁，使一切餓鬼得到滿足，並永浴其中，常得清涼。

聖觀世音菩薩，手持甘露瓶，為餓鬼等惡趣眾生施放甘露的形象，在漢傳佛教中，可謂家喻戶曉。菩薩施放大悲智慧甘露，能令一切有緣眾生解脫痛苦，身心得到清涼安樂，因此在救濟餓鬼道有情時，祈求觀世音菩薩的大悲甘露加持，在顯宗、密宗教法中，都非常重視。在《楞嚴經》、《法華經》、《千手千眼陀羅尼》等經典中，大家都可見到觀世音菩薩以甘露救濟餓鬼等惡趣眾生的教證。我們若能以虔誠心祈求，菩薩絕不會不應聲而滿願，對此每一個佛弟子都應具足正信，效作者的菩薩行徑，以三世所作一切善根迴向，殷切地祈禱觀世音菩薩手出甘露乳，解救一切餓鬼道父母眾生。

願盲見形色，聾者常聞聲！

如波摩耶女，孕婦產無礙！

願所有盲人都能見到色相，聾者都能聽到聲音；願孕婦都像佛母摩耶天女一樣，生孩子時毫無障礙痛苦！

惡趣眾生有各種痛苦相續不斷，而善趣眾生也不例外，有著種種不盡如意的艱難，因此菩薩接著又為善趣人道眾生迴向，願所有陷於苦難中的人們遠離一切傷害苦難。在人類中，諸根不具是巨大的缺憾痛苦，此處以盲聾者為例，盲人恆時處於一片無有形色感的漆黑之中，聾者恆處於無有聲音的死寂世界中，作為凡夫眾生，其苦楚難以付之言表。為了彌補其身心創傷，大乘修行人應盡心盡力地以功德迴向加持，願他們立即遠離痛苦；同時，在力所能及範圍內，應以身語意幫助這些諸根不具的傷殘者，為他們儘量帶來一些安樂。現在世界上有許多殘疾人學校，及幫助殘疾人的慈善機構，這些機構組織及參與者之中，無疑會有大乘菩薩化現，我們也都是修習大乘法門的行人，如果有因緣及能力時，對此也理應貢獻一份力量。

人類一般是胎生有情，當母親懷胎時，那種痛苦無疑與生了大病一般，而生孩子時，蓮師說過：“母子二人中陰邁半步，除母頤骨餘骨皆分裂。”在醫療保健技術發達的今天，仍有不少母親死於難產。為了回報母親恩德，解救她們的痛苦，也須依殊勝迴向，以功德願力加持：願一切母親在生孩子時，能像佛母摩耶夫人生育佛陀時一樣，或如天女化生天子一樣，充滿喜悅安樂，而無有任何痛苦障礙。

願裸獲衣裳，饑者得足食，

渴者得淨水，妙味諸甘飲！

願貧得財富，苦者享安樂！

願波絕望者，振奮意永固！

願裸露缺衣者能得到衣服，饑餓者能及時獲得足夠的食品，乾渴者能隨欲得到淨水與各種美味飲料！願貧窮者得財富，受苦者安享快樂！所有失意絕望者，能精神振作，意志堅定而永不頹喪！

世間有許多窮困潦倒之人，常常衣不蔽體，食不果腹，不斷感受著貧乏憂惱之苦。通過新聞媒體，我們可見到世界各地都有這類可憐眾生：都市街頭寒風中瑟瑟發抖的乞丐，饑餓的非洲災民，旱災區乾渴求水的兒童……，一幕幕慘景如同地獄。作為大乘行人，理應解救這些父母眾生，以法性諦實力、三寶加持力、自己的修持功德力，願天下裸露缺衣者皆得妙衣，饑者皆得美味佳肴，渴者皆隨欲獲得各種甘美飲料。

作為世間凡夫，資財貧乏也是十分難忍的痛苦，經論中甚至說過，貧困者追逐資財如同餓鬼一般痛苦。因此大乘菩薩都非常注重以種種方便解除眾生貧乏，由此而引導他們步入解脫正道。而外在資財貧窮之苦，比起內心貧乏痛苦，又是微弱的，本師釋迦牟尼佛曾說過：內心貧乏不知足者，最為窮困。當時一名乞丐叫帝巴，偶然找到了一個如意寶，他虔誠地將如意寶供養給佛陀。那時佛陀就說：弟子們，應將這個寶物布施給世間最窮苦的人。於是

有許多窮人想：佛陀會把如意寶賜給我吧！但佛告訴他們：“你們不是最窮苦的人，最為貧乏痛苦者是勝光王，這個如意寶應該給他。”此處“苦者享安樂”一句中的“苦者”，也是指勝光王這類這內心貧乏不知足之人，他們內心恆為貧苦所憂，所以迴向加持他們，願其恆得滿足快樂，安享知足少欲的如意寶！

世間眾生業力不可思議，有些人因業緣所感，時時遭受沮喪絕望的痛苦。有人說：“不論在什麼環境中，痛苦總伴隨著我，它好像與我很有緣分。”在末法時代中，大多數人沒有精神寄託，內心柔弱無力，頹廢絕望情緒像傳染病一樣，日益流行而且加深，現代人的吸毒、自殺、諸多精神病等等，處處反應了他們這種絕望心理。在這種時代，尤其需要大乘行人努力，效作者而甚深迴向，以願力加持這些父母眾生，從心灰意冷的陰影中解脫，能振奮意志，勇力堅毅。

願諸病有情，速脫疾病苦！

亦願眾生疾，畢竟永不生！

願所有患病的有情，迅速解脫疾病痛苦！願一切眾生的疾病，今後永遠消失絕跡！

病苦是四大瀑流之一。由貪瞋癡為根本因而起的八萬四千種疾病，從來就未曾離開了人們，尤其是現代，人們患病的比例更多，病苦更為嚴重。喇拉曲智仁波切說過：末法時代，由於人類造惡業者多，導致天人常敗於非天，而得勝的非天往往對人間散發毒氣，使人類產生種種難以

療治的惡疾。患病對凡夫眾生來說，其痛苦十分難忍，即使是最強壯者為病魔纏上後，也會如同烏中石丸一樣，馬上萎頓下來，身肢無力，精神不振……，這些病苦在《大圓滿前行引導文》中有著詳述。如果能有不為疾病所困擾的身體，人們能順利趨入善法修習之中，因而菩薩在此，專門為眾生作殊勝迴向，願一切病痛中的有情，速離痛苦，並願一切疾病，永遠消滅無蹤。

願畏無所懼，縛者得解脫！

弱者力強壯，心思互饒益！

願膽怯者無所恐懼，被捆縛者獲得解脫！瘦弱者強壯有力，且心存善意，友愛互助！

在世間生活，人們有著許多種恐怖，佛經中通常提到人趣眾生有十五種畏懼，這些違緣往往會使當事者內心惶恐不安，遭受著難忍的驚懼。以菩薩真實語迴向加持，膽怯者的怖畏一定可以迅速消除。大乘菩薩的發願中，大多數有為眾生解脫怖畏這一條，如祈禱本師釋迦牟尼佛，能速除一切怖畏險難，而祈禱觀世音、地藏菩薩等聖尊，同樣也能消除一切怖畏，其原因是這些聖尊都曾有過救護有情的誓願，若能至心祈求，以聖尊願力加持，就一定會得到感應。三界所有眾生，皆為五毒之繩索捆縛於輪迴火宅中，飽受重重苦難驚懼，願所有大乘修行人都能誠心地以自之福德力、三寶加持力迴向，有情皆能從無明纏縛中解脫，得到自在與安樂。

弱者指身體瘦弱者與內心懦弱脆弱者，這類弱者在世

間比比皆是。由於身心脆弱無力，外境小小的困難挫折，都會給他們帶來致命打擊，因而很有必要為他們作迴向，加持他們身心堅強壯碩，能堅強面對各種逆境。但是世間強壯有力者往往會有傲慢心，並不時欺壓別人，奪取利益。菩薩在迴向加持弱者變強壯的同時，又以願力加持他們，願其變得心地善良，能恆時心懷相互饒益之心。身心堅強，不為困境所阻撓，對修行人來說，是必須具備的素質，因為在末法時代修行，不過違緣挫折不可能，而以往的高僧大德們，也是在一生中歷盡坎坷磨難。所以各位修行人應牢記這一點，面對困境時要以大信心祈求菩薩加持，真能具足信心者，定能在菩薩加持下，變得勇毅堅強，不為任何逆緣所摧壞。

願諸營商賈，處處皆安樂！

所求一切利，無勞悉成辦！

願諸航行者，成辦意所願，

安抵河海岸，親友共歡聚！

願那些奔走十方的商旅，處處都能吉祥平安，所營求的一切利益，都能不費辛勞而順利成辦！願在海中航行的旅客，都能圓滿成辦心中的願望，平安抵達大海岸邊，和親友們歡樂會聚！

此兩頌是為息滅行旅之苦而作迴向。世人為了謀求財利，往往要遠離家鄉而四處奔波，尤其是在古代，交通不發達，為衣食財利去奔走他鄉，其中困頓勞苦難以盡道。然而辛勤如山王，不如積福如火星，菩薩在此以福德迴

向，願他們都能增上福報，商旅途中處處安樂吉祥，無有違緣，而所謀求的衣食財利皆以福德力感召，能於無勤中得到圓滿。

在古印度，有許多人為了尋求如意寶，而入海求寶。上等如意寶珠能對整個國家人們有利益，下等的能為某一地區或一個家族的人帶來利益，因此入海求寶者，在那時有不少。可是他們憑藉的只是一兩艘木船，又無先進的導航設備，而海洋中巨浪如山，又有諸多羅刹、鬼怪、巨魚的危險，以此導致去者成千還者稀，航海者的苦難，也就可略見一斑了。視一切眾生如父母的菩薩，對此怎能不加關照愛護呢，因而在此以廣大福德資糧迴向加持，願所有航行者，皆能圓滿成辦所求，安全地返回岸邊，與親友們在欣喜中歡聚一堂！

願迷荒郊者，幸遇諸行旅，

無有盜虎懼，無倦順利行！

願諸天守護，無路險難處，

老弱無怙者，愚癡顛狂徒！

願那些迷路在荒郊野外的行者，都能幸遇旅行的商客，也能無有盜匪虎狼等危險恐懼，旅途中一切順利，毫不疲倦！願仁慈的天神，在無路險惡之處，保護那些衰老弱小的無有依怙者，以及那些愚癡顛狂的可憐人！

為種種業力所迫，有許多人不得不流落在他鄉異國。他們往往因環境陌生而迷失道路，孤身一人在荒野中不知所向，這時內心非常驚恐，很希望遇到行人，得到幫助而

擺脫盜賊虎狼威脅，順利抵達安全之處。隨順眾生的所求，菩薩在此也就作了如是迴向加持，這是從字面上直接作的解釋。而從深義看，三界輪迴眾生，無一不是迷失在無明生死曠野中，不知所向，而且恆時為五毒煩惱賊與惡趣虎狼所威脅。所以大乘菩薩應以功德迴向加持，願他們皆能幸運地遇到，世尊所率取證正覺如意寶的商旅隊伍，安然地踏上菩提大道，遠離一切逆緣困苦。作者在論中的每一個願詞，都有其表面意義與深義，若能深入體味，對菩薩的大悲濟世情懷，定能有所感觸。

世間更有許多衰老弱小無有依怙者，他們無有自我保護能力，經過險惡無路之處時，所受怖畏之苦比其他人更大，對這些老弱者，菩薩特別祈求世間善神諸天守護。還有那些愚癡顛狂者，也特別需要善神保護與加持，才不會陷入悲慘境地。世間善神有許多，比如說四大天王，七十二怙主與一些正直的地神、山神等，這些善神有很大能力，世人若能得到他們保護，世間事業能得到順利圓滿，自己也不會受到世間人與非人的危害。尤其是那些瘋顛者，其中有許多是因為魔祟侵害而致，若能得到大力善神保護，很快就會恢復正常。

願脫無暇難，具心慈愛慧，

食用悉富饒，時時憶宿命！

受用願無盡，猶如虛空藏！

無諍亦無害，自在享天丰！

願眾生都能脫離無暇修學佛法的八難，個個具足信心、智慧與慈愛，飲食受用皆能豐饒富足，經常能回憶宿世！願一切眾生受用圓滿無竭，就像修成虛空藏三昧一樣！願眾生彼此之間無有諍論，也不相互殘害，自由在地安享天年！

有情若要得到究竟安樂，遠離所有痛苦，必須趨入佛法修習，而修習佛法者需遠離八無暇，獲得暇滿人身。所謂八無暇，即是八種無有修習正法機會的處境，在本論第一品中已有過詳述。遠離了八無暇，獲得了圓滿人身，但要做到修習佛法，還要具備一定的信心、智慧與慈愛心。信心、智慧與慈愛心，是修習佛法者必須具備的素質，全知米滂仁波切與上師如意寶在論中都曾提到過，這三條是佛法的歸納，也是每個修行人必備的基礎素質，缺一不可。在菩薩加持下，有緣者相續中對三寶具備了信心，有能夠了知因果輪迴等正見的智慧，也具足慈愛悲憫心，日常受用圓滿無缺，可以遠離邪命，這樣的人一定會進入解脫道。同時，若具有了憶念宿世的能力，那他無疑會毫不放逸地依教奉行，對輪迴生起猛烈出離心而勤修正法。

憶念宿世，一般來說只有具足宿命通的人才能做到，或通過聖者加持而暫時得到，如《百業經》中記載著有人在目犍連尊者前聞法而了知自身前世為母狗等。但現在各地也有不少人能回憶前世，前兩年，有一名叫印亮的比丘尼，曾兩次來過學院參學，她小時候經常夢見自己是一隻鴨子。於中央美術學院畢業後，一次她到廣東去拜見本煥

禪師，在虔誠頂禮時，前世的情景突然歷歷在目，她不由得痛哭一場，並很快在禪師座下出家受戒。原來，本煥禪師在文革期間，曾分派為集體放鴨餵雞，禪師每天都為自己所餵的雞鴨念三皈依等各種經咒迴向，而印亮比丘尼前世就是其中受到了法恩的一員，她至今都保持著前世的這一段記憶（欲知其詳者可問她本人）。大家都應祈求上師三寶加持，讓自己生生世世都能具有回憶宿世的能力，同時也應隨菩薩為天下所有眾生迴向加持，願他們皆能回憶宿世。如果願力成熟，那這個世間絕不可能像現在一樣亂糟糟了。

世間凡夫眾生不停地追逐，其目的都是為了得到衣食等受用，若有了圓滿無缺的財富受用，那就不可能與別人為此而發生諍論衝突，而可以自由自在享受快樂，安享天年。為此，菩薩以福德迴向，願眾生一切日用所需都能源源不斷地自然具足，無有竭盡，就像獲得了虛空藏三昧一樣。虛空藏三昧是通過修持虛空藏菩薩等持而成就的三昧，得此三昧者所欲皆能得到成就，並具有無窮寶藏，可以滿足一切有緣者所需。有了如是無有短缺的財富受用，就像劫初之時的有情一樣，那人們也就不會為了財富而爭鬥不休，一個個自由自在就像天人一樣，安樂地度過時光。

願卑寒微士，容光悉煥發！

苦行憔悴者，健朗形莊嚴！

願窮困卑微貧寒之人，個個容光煥發，具足威神。願

修苦行而使身形憔悴枯槁的修行人，個個身體健朗，形色莊嚴！

地位卑微，生活貧寒也是世間許多人的痛苦。在世界各個地方，這類人處境都大致相同，尤其是一些很偏僻的窮地方，看到那些面帶菜色，衣衫襤褸的人們時，我經常想：沒有比這兒更窮苦了，作為世間凡夫，他們內心的痛苦一定會很強烈，這從他們臉色都能看出來。菩薩以殊勝福德迴向加持，願這些人都能容光煥發，從卑微貧寒之中解脫出來。

世間也有許多為了得到解脫而修持苦行者，由於修習一座食等各種苦行，導致身形憔悴枯槁；有的甚至因此而無力再繼續修法，有的因此而導致他人不生信心等等，這也是必須遣除的一種缺憾。作者以大願力大福德加持迴向，願苦行者一個個都能變得健壯有力，形色莊嚴，不再缺乏修行精力，也能使眾生見而生起歡喜心與信心。

願世諸婦女，悉成男子漢！

寒門晉顯貴，慢者轉謙遜！

願世間所有婦女，都轉生為英勇健壯的男子漢！願所有貧寒者都晉升為顯貴，傲慢狂徒都變成謙謙君子。

相對於男人，婦女有其低劣之處，這在許多經論中有過闡述。比如在《寶積經》、《最勝金光明經》、《白蓮花經》等經典中，詳細宣說了女身有五種過失，女人的不共煩惱與痛苦等。女人在生活中，確實要比男性多一些痛苦與不便，所以作者以大悲心為女眾迴向，願她們皆能轉變

成英勇健壯的男子漢。許多佛菩薩的本願中，也有願女轉成男身的發願，如大家所熟悉的《藥師本願功德經》，就有明顯提及。依佛菩薩不共悲願加持，有願脫離女身痛苦者，應至心祈求，一定可以現生或來世脫離低劣的身體，得到自在清淨之身。

寒門指卑賤低劣種姓之人，如獵人、屠夫、妓女、天葬者等等，他們即生過著悲慘生活，後世也會更趨痛苦。佛經中說過，卑劣低賤是因為傲慢惡業而招感，洞察因果報應規律的菩薩，在此不但為他們迴向發願，加持他們轉變低劣果報，成為顯赫富貴者；更為他們發願，不再造任何傲慢驕橫惡業；而且現在所有驕慢者，也能立即醒悟，成為有自知之明的謙遜君子，如是使世人不再有貧寒低賤之苦。

願諸有情衆，因吾諸福德，

悉斷一切惡，常樂福善行！

願一切有情眾生，因我所有福德，都能斷除一切惡業，常常樂於行持利他的福德善業！

三界輪迴中的凡夫眾生，皆是因業和煩惱而墮落輪迴，由惡業而招感種種痛苦。要使他們都離苦得樂，必須讓他們斷惡行善，步入修習善法正道，為此，菩薩以自己造論及所有福德善根作了迴向。我們通過講習聽聞此論，也造有一些善法，有其不可忽視的功德，大家應跟隨作者一道，將自相續中一切善根福德，迴向給遍天下的父母眾生，願他們從因與果兩方面都能遠離痛苦；而且能從內心

對善法，即對五戒十善，殊勝三乘妙法都生起喜樂嚮往，也能精進奉行。只有如此，眾生才能真正地遠離眾苦，得到永不退轉的安樂。

此偈以上，主要是菩薩為有情遠離輪迴諸苦，得到暫時世間安樂而作迴向，而此後菩薩開始迴向所有眾生步入正道，獲得究竟安樂。對世間暫時的安樂，修習佛法者必須斷除貪求，然而針對陷於苦難中的有情，這是他們首要願望。對一般凡夫有情，若不能滿足他們當下急需的衣食財利等安樂，要使他們進入修習福德善法之道，恐怕很困難，因而菩薩因機施教，先以種種方便滿足其需要，而後方以善巧方便引入善法之門，循序進入出世之道。

願不捨覺心，委身菩提行！

諸佛恆提攜，斷盡諸魔業！

願一切眾生不捨願求菩提心，全心全意投身於修持菩提之行！願十方三世諸佛永遠護念提攜，加持他們斷除各種魔業和障礙！

眾生要解脫輪迴，證得究竟安樂，其唯一妙道便是修持大乘菩提心。菩提心是一切功德之根本，三世諸佛所宣無量法門之精華，是一切眾生證取佛果的最勝道，欲要使所有眾生獲得安樂，最好的辦法便是加持他們進入菩提心法門。所以作者在此以福德迴向，願眾生都能生起且不捨棄願求菩提之覺心，而且能全身心投入求證菩提之法行。作為凡夫，雖然能藉因緣生起菩提心，但因各種業障與魔眾擾亂，菩提心願很容易退失。為此菩薩又為眾生祈求十

方諸佛護念加持，願斷除所有眾生修行道路上的魔障，遣除所有魔眾事業。所謂魔業，在第一品中已講過，即是所有危害菩提心的事業，這個範圍很廣，如果沒有十方諸佛與諸菩薩大善知識加持護念，凡夫修行人很難斷除這些障礙。《般若經》中講過，修行特別精進，但智慧不是很高的修行人，魔障會經常現前；而智慧很高的修行人，魔眾再多也不會擾亂他；但懈怠者，魔眾也不會擾亂他，因他本身已為懈怠魔所制。對此大家應注意，尤其是初學者在精進地修行時，見解智慧稍差，魔障便會乘機搗亂，有許多修行者便會因此而墮落，相信你們對這類人都有所見聞。在上師與弟子之間，魔王也會經常製造障礙，使弟子歪曲理解上師的教言，或使弟子對上師產生邪見等等，為了消除這些魔障，修行者應致力祈求諸佛菩薩護念，再三祈求上師三寶加持，自己也應努力聞思修習正見，生起定解智慧，方能不為魔眾所擾亂。

願諸有情眾，萬壽永無疆，

安樂度時日，不聞死殞名！

願所有的有情，個個萬壽無疆！願他們安樂地度過時日，連“死亡”的名稱都不需聽聞！

此頌以下一段，是迴向眾生世界皆成淨土的願文。菩薩迴向願眾生在尚未成就佛果前，其壽命綿長無限，無需畏懼死神降臨，甚至連死亡名稱也聽不到，能在極度平安快樂中安度時日。這一段願文，對極樂淨土法門有所了知者，應該很熟悉。“舍利弗，彼土何故名為極樂？其國眾

生無有眾苦，但受諸樂，故名極樂”，“彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫”，法藏比丘當年以其不共發願，最終成就了極樂淨土，作者的如是發願一定也能如是成就，而使無量無邊眾生得到利益。

願於諸方所，遍長如意林，

充滿佛佛子，所宣妙法音！

普願十方地，無礫無荊棘，

平坦如舒掌，光滑似琉璃！

願東西南北等諸方所，都成為遍長如意樹的園林，其中充滿諸佛和菩薩聖眾所宣說的微妙法音！願十方所有地表，沒有石礫和荊棘等不可愛之物，大地平坦如同舒張的手掌，光滑柔和如同吠琉璃寶一樣。

此頌是迴向器世間清淨的願詞。諸方所包括四方四隅上下十方，這十方器世間，菩薩以殊勝功德迴向加持，願皆成為清淨刹土，成為到處遍滿如意樹的歡喜園。如意樹是淨土與天界園林中的寶樹，天人的妙味甘露便是依靠如意樹而獲得；在劫初時，南瞻部洲也曾有過這種寶樹，劫初眾生能依此樹而如意獲得受用。僅有如意樹還不能稱之淨土，從《阿彌陀經》中我們可知道，淨土中到處充滿著如來與諸大佛子所宣揚的法音，作者在此也如是迴向，願十方世界之中都充滿佛佛子的微妙法音，使置身其中的有情，時時受到感化。對佛法的聽聞、思維、辯析、修習，即使是登地菩薩，也是需要的。現在有些人秉持著一些邪見，對講習聞思佛法很反對，認為佛法只需聽一點，然後

就可以不聽了，就能進入實際修持，這對絕大部分人來說行不通。根據佛經，諸大菩薩尚需聞思研討教法，更何況一般凡夫呢？我們不應該辜負菩薩的悲願，在有機會聽聞正法時，當不惜一切而把握難得的機緣。

娑婆世間的眾生，因惡業所感，其依報之土十分穢惡，凹凸不平，遍滿著砂石、荊棘等等不悅意之物。菩薩以功德願力迴向，願十方所有國土變為清淨之土，無有任何砂石、荊棘等惡物，土地平坦得就像舒張的手掌，無有高低崖窪等險地，而且地面如同極樂世界的大地一樣，由柔軟光滑的吠琉璃寶組成。關於荊棘，藏人稱之為鬼樹，尤其是對黑色荊棘叢，人們認為裡面會有鬼魔，所以對黑荊棘，非常厭惡。佛經中說過，多刺的荊棘樹，是有情瞋恨嫉妒心之報應；砂石荒漠，是眾生造惡口等惡業的果報。這些惡業所感的依報土，絕不會為有情帶來快樂，我們也應隨菩薩發願、迴向功德，願這一切都能迅速轉變為清淨刹土。

願諸菩薩衆，安住聞法眷，

各以妙功德，莊嚴佛道場！

願一切菩薩聖眾，周圍皆有眾多聽法眷屬安住，各各運用神妙功德，莊嚴著十方佛教道場。

十方國土清淨固然很好，然而更為重要的是，國土中需要佛菩薩莊嚴點飾，所以作者願大地上遍滿菩薩聖眾，各各周圍有無量聽法眷屬圍繞。依止菩薩的眷屬，其主要

目的是聽聞思維修習佛法，續佛慧命，協助菩薩弘揚正法。若內心興趣不在聞思修習正法，而在於世間法，這種人再多，也不能算是菩薩的眷屬。真正的眷屬，會安住於正法光明之中，各各以神妙功德莊嚴著佛土道場。妙功德，即是聞思修習大乘了義正法，講習辯論著述正法的功德，這些才是聖者智士之妙功德，有對正法的聞思修、講辯著之處即是真正的佛土道場，是真正的莊嚴。現在有許多人顛倒行事，把力量全部放在修寺廟，塑佛像上，認為這就是弘揚佛法，莊嚴佛道場，然而房子修得再金碧輝煌，也只是不淨四大所假合之無常法，這不可能是什麼莊嚴，如果沒有人在其中講習正法，也算不上道場。真正的佛教道場，是聞思修習正法，淨治心性的場所，就像密勒日巴尊者所說那樣：“身是寺廟心是佛，菩提行願是莊嚴……。”大家看看現在那些金光閃閃、遊人如織，裡面卻無有任何傳講教法、修習證法者的寺廟，內心應生起悲憫與緊迫感，以一切功德迴向，祈禱上師三寶加持，願十方國土，皆能遍滿善知識與聞法眷屬，遍滿真正的莊嚴道場！

願諸有情衆，相續恆聽聞，

鳥樹虛空明，所出妙法音！

願波常值佛，以及諸佛子，

並以無邊雲，獻供衆生師！

願一切有情，能相續不斷地聽到，飛鳥、樹林、虛

空、光明中所發出的微妙法音！願他們經常值遇諸佛及佛子聖眾，並以廣大無邊的供養雲，敬獻給一切眾生的導師！

在淨土佛刹中，禽鳥、樹林、光明、虛空等等，皆能發出微妙法音，如《阿彌陀經》中所言：“是諸眾生、晝夜六時，出和雅音，其音演暢五根五力，七菩提分，八聖道分，如是等法”，“微風吹動，諸寶行樹，及寶羅網，出微妙音……聞是音者，自然皆生念佛念法念僧之心。”願十方一切有情，皆能得到如來加持，相續不斷地聽聞到這些微妙法音，恆時安住於法樂之中。諸佛菩薩演暢正法的微妙之音，恆常周遍諸方所，若修行者心清淨，自然能領受到其甘露梵音；若自心不清淨，梵音若雷也不能覺察。以前有一名修行人朝拜五臺山，當他登上北台頂，繞台禮拜時，忽然聽到耳邊原先那震若奔雷的風聲，全是文殊菩薩演示般若的梵音……。所以，能使自他眾生心清淨，則鳥樹光明虛空所出的妙法音，定能恆時領略。

娑婆世界的有情，若有福緣值遇佛陀，或諸菩薩聖眾，以一面之緣也會得到攝受而解脫。若能以廣大無邊供養雲，供養人天導師，那無疑會得到殊勝福報，為導師所攝受而迅速趨入解脫正道。無邊供養雲指身語意各種廣大供養，當然其中最勝供養是法供養——即依教奉行善法的供養。供養如來有不可思議功德，《法華經》中說過：“若人散亂心，乃至以一花，供養於畫像，漸見無數佛；或有人禮拜，或復但合掌，乃至舉一手，或復小低頭，以此供養像，漸見無量佛，自成無上道。”因此，菩薩發願

加持一切有情，都能有緣時常值遇佛陀及諸佛子，並能以廣大無邊供養雲，敬獻給人天導師們，以此使所有眾生，悉入無上菩提正道。

願天降時雨，五穀悉豐收！

仁王如法行，世事皆興隆！

願天降及時雨，五穀禾稼等皆豐收！願仁王依照佛法如理行持國政，一切世事皆欣欣隆盛！

此頌是為眾生具足順緣，皆能修習善法而作迴向。若眾生行持善法者較多，則天人與阿修羅作戰時，天人會取得勝利，於是天人歡喜慶賀為人間賜福，降下珍寶或及時雨，使人們五穀豐收，無災無害。在以農業經濟為主的地區，雨水調順至關重要，若雨水不調，各種莊稼就會收成不多，有時甚至顆粒無收。農民往往說靠天吃飯，意思即是靠天降及時、適足的雨水，人們才能獲得足夠的糧食，生活無憂。有了衣食豐足的基礎，不能說人們就可以順利地修習善法了，這還得看統治者——國王的品行好惡如何，他如何行持國政等等。歷史上曾有不少殘暴無道昏君，反對善法，專以惡法壓迫人們；也有不少行持佛法利益人們的仁王明君，如觀世音菩薩化身與文殊菩薩化身的國王。在仁王明君治理之下，國家一定會百廢俱興，世事興隆，就像漢地唐朝時期一樣，文化、經濟等各方面都興盛，佛法尤其鼎盛。關於世事興盛、國家強盛，從整個人類歷史看，應該將精神文化的發展放在首位，如果引導人類精神思想方面不正確、不興盛，那麼城市建設得不論如

何富麗堂皇，物質享受方面如何豐富，軍事如何強大，也只能如同曇花一現，很快就會衰落。歷史上一個地區的興盛時期，必定會是其地人們精神文化發展相當興盛的時候。菩薩在此迴向五穀豐登，仁王治國，世事興隆，其意即是在這種環境中，人們能具足修學佛法的順緣，就像漢地盛唐時期的人們一樣，皆有機緣獲得聖者七財。

願藥具速效，咒語咸靈驗！

空行羅刹等，悉具慈悲心！

願藥物都具有特效，消災祈福的咒語皆能靈驗！願空行、羅刹和猛獸等，都能具有慈悲心！

按律藏所言，藥有時藥、七日藥、盡壽藥等。時藥指一般食品，七日藥指蔗糖、石蜜、酥油等，盡壽藥即世人治病所用的草藥等藥品。這些藥品依眾生的福報而有不同功效，尤其是末法時代，眾生福薄，許多對古代人有特效的良藥也變得不那麼有效了，小病服用許多藥也不管用。比如古人服食一點酥蜜即可治癒一般的病，而現代人服食再多，也起不到什麼作用。所以菩薩迴向福德，讓一切藥品都能具有特效，迅速治癒服用者的疾病。

咒語有多種分類，內教的咒語總分有密咒、明咒、總持咒三種，世間也有一些天神、仙人等所說的咒語。內教及天神、仙人所說的咒語，都有其不欺力量，特別是內教中成辦息增懷誅四種事業的咒語，都有其不可思議的力量，對具足信心及福德者來說，也特別靈驗。但是，眾生根機越來越低，時間也趨入濁世，現在許多人念咒語似乎

越來越不靈驗，這都是因持誦者信心、見解智慧、心念專注力、福德等各方面都淺薄而導致，並非咒語本身有變化。大家對此應注意，自己持誦某咒語如果沒有感應時，應該向自身尋找原因，看哪方面因緣不具足，而不應對咒語、對佛法生邪見。現在各種災禍疾病等越來越嚴重，更需要咒語的不可思議緣起力加持，願菩薩的迴向，成熟在我們身上，一切消災祈福的咒語，皆能靈驗無比！

世間有許多兇猛粗暴的空行、羅剎、毒蛇、猛獸等，經常會生起惡心，危害其他有情。此處的空行指空遊餓鬼，這些餓鬼具有業報神通，經常四處遊蕩，為猛烈惡心所推而傷害其他有情。羅剎是梵語，意為速疾鬼或可畏，也是一種極為暴惡可畏的餓鬼，如果沒有調伏，它們常常以瞋毒心傷害眾生；還有狼蛇虎豹熊羆等兇猛野獸，也常常會傷害眾生。對這些兇猛有情，需以大悲心迴向福德，以殊勝菩提心加持，願它們遠離惡心，生起慈悲之心。如是迴向，方能真正使它們不再造罪業，與其他有情和平共處，也能使它們迅速遠離惡趣痛苦。以大悲心迴向加持粗惡兇暴有情，使其不再造傷害惡業，是大乘菩薩經常修持的菩薩行，也是非常有效的修法，歷史也曾有過眾多實例。大家若要修持增上自相續中的菩提心，也應經常為自己身邊的鳥獸等迴向加持。

願眾無苦痛，無病未造罪！

無懼不遭輕，畢竟無不樂！

願眾生無有絲毫苦痛，不受病惱，不造一切導致痛苦

的罪業！無有一切畏懼，也不遭任何輕蔑歧視，心中無有任何不快樂！

輪迴眾生相續中的苦痛，指內心的種種痛苦感受，對人而言如怨憎會、求不得、愛別離苦等，這些是非常難忍而且會使內心無法安寧的感受，還有病苦等身體痛苦，這些身苦也是讓眾生無法安寧的違緣。從根源上看，所有身心苦痛根本因即是無明罪業，除了佛法甘露外，世間不可能有根除這個病根的良藥。菩薩為此作了甚深迴向，發願一切眾生皆得遠離現有的身心痛苦，更能遠離一切招致痛苦的無明罪業，生生世世不再有任何痛苦。也願眾生於三界輪迴中，在殊勝三寶加持之下，無有絲毫恐懼怖畏，也不受任何輕蔑歧視，內心沒有絲毫不快樂，始終處於安樂輕鬆之中。內心的快樂，是每一個人都至心嚮往的，然而在業和煩惱所組成的輪迴世間，如果不懂得佛法，要得到並保持快樂並不那麼容易。作者在此所作迴向，其含義即是願眾生皆能趨入佛道，如是方能遠離怖畏，成為受人天尊敬之佛子，從究竟上斷除快樂的違緣。

願諸伽藍寺，講誦以興盛！

僧伽常和合，僧事悉成辦！

願所有寺廟，都能具足不斷地講習誦經，日漸興盛！願一切僧眾恆常和合相處，聞思修習弘法事業都能圓滿成辦！

此頌始與下五頌，是為出家僧眾而作迴向。出家僧眾所居住之處，通常稱為伽藍，其實按梵文音，全稱應是僧

伽藍摩，意為眾園，即僧眾所住的園庭寺院。一個寺院要興盛，必須具足講經說法、聞思修習、諷誦經論等，如果沒有這些，寺院不可能真正興盛。因為寺院是僧眾聞思修習、弘法利生的場所，如果沒有善知識傳講佛法，也沒有僧眾聞思誦經修習等，即不能稱之為真正的寺院。寺院興盛不在外表形式，就像法王如意寶晉美彭措初創喇榮五明佛學院時，山溝裡只有幾間草皮搭成的棚子，然而有不斷地講經說法，有不斷地聞思修習正法，如是而成為了整個雪域乃至整個世界上堪為楷模的寺院，成為了重興佛法的中心。願大家一起以自己所有功德迴向，也願三寶加持，使所有寺院都能興盛講習正法，所有寺院皆能成為弘揚佛法的中心！

佛陀教法要住世興盛，必須靠如法的比丘僧團，而比丘僧團要如法存在，首先就需要僧眾之間和合團結，佛在律部中曾多次囑咐過這個問題，並將破壞僧團和合訂為無間罪。僧眾之間能和合團結，那麼僧眾的事業，就會有了堅實的成辦基礎。聞思修正法，弘揚佛法利益眾生即是僧事，除此之外沒有什麼可稱為僧事，對此各位應牢記。作為出家僧人，該做的事業便是聞思三藏教法，修習戒定慧三學證法，並以佛法引導利益有情，此外，一切與佛法無關之世間八法都不是正業。以菩薩的願力加持，願一切僧事都能圓滿成辦，而一切非法事業，都能消失無蹤！

願欲學比丘，悉住阿蘭若！

斷諸散亂已，輕安堪修善！

願所有想修學正法的比丘，都住在寂靜之處，斷除一切散亂，身心輕安，堪能修習一切善法！

嚮往正法的比丘，要想得到成就，必須依止寂靜處，才能斷除散亂，身心堪能於善法。關於這個問題，在本論靜慮品中已有過詳述，相信真正想修行者，對此都會有所了知或領悟。作為初學者，要想調馴身心，堪能於修習正法，必須斷除散亂放逸惡習，對絕大多數人來說，這需要寂靜外境助緣。身披如來法服的出家人，住在寂靜處，那是真正的莊嚴；如果一個六根尚未調伏的出家人，住在城鎮之中，住在紛紛擾擾的在家人之中，這不算什麼莊嚴，有時甚至可以說是很難看，是一種近乎墮落的象徵。安住在蘭若之中，無有內外諸緣擾亂，修行者可以專注於正法，使身心漸漸寂靜調柔，得到輕安堪能，這樣就可以趨入寂止之境，壓伏無明煩惱，有機會生起勝觀智慧。作為修行人，這是我們必須達到的層次，同時也應如是迴向，願一切修行人，皆能如是而行。

願尼得利養，斷諍違諸害！

如是衆僧尼，戒圓無缺憾！

犯者願生悔，時時懺罪業，

壽盡生善趣，不復失禁戒！

願所有尼眾都能得到恭敬利養，斷除是非諍論，遠離各種身心傷害！也願所有僧尼，個個戒行清淨，毫無缺失！願犯律儀的出家人，都能生起悔改之心，時時懺除罪

業，他們來世得生善趣，不再失毀所持的禁戒！

女性由於自身及傳統風俗影響，能力及社會地位很明顯低於男性，出家女眾也是如此。從本師釋迦牟尼佛開許女眾出家至現在，出家女眾仍要受到一些限制影響，修行違緣也多。尤其是大多數女眾較男眾而言，心胸不廣，常常為一些雞毛蒜皮的小事而爭論，這些都是女眾的不共業力所感。作為心具平等大悲的菩薩，作者為此特別迴向，願一切出家尼眾，皆能解脫業緣的負面影響，得到足夠的利養與恭敬，也願她們能斷除各種口角是非諍論，遠離聞思修行中的不便與違緣。願尼眾得到足夠利養這個發願，現在大概是成熟了，漢地有些尼眾得到的供養據說一般比男眾要多一些。但是在和合無爭，聞思正法方面，女眾們應繼續努力祈求菩薩加持，自己也要精進修習，對治煩惱惡習。

針對所有佛弟子而言，別解脫戒清淨無損是解脫成就功德大廈的基礎，若別解脫戒行不清淨，修行人不可能得到解脫。因此，發願使所有出家修行人戒行清淨，是菩薩行願中非常重要的一項。在菩薩行願的總集願文《普賢行願品》中，普賢菩薩也發願：“我為菩提修行時，一切趣中成宿命，常得出家修淨戒，無垢無破無穿漏。”能做到戒行完全無損毀，固然是最好。然而作為欲界的凡夫眾生，這無疑有很大困難，尤其是末法時代，眾生根器低劣，煩惱熾盛，時間環境也很惡濁，凡夫出家人要做到不違犯任何別解脫律儀，難度非常大。但是，犯戒後也並非

毫無補救措施，而必然要親墮泥犁受苦，因為犯戒者可以通過懺悔消除罪業。犯戒者如果能認識到錯誤，生起悔改之意，並時時懺除所造罪業，那樣仍會得到清淨，有機會解脫成就。有些出家人，不知道這一點，一旦以惡緣業障現前而破戒還俗，便自暴自棄，以為什麼都完了，甚至變得連因果也不顧，這是很愚笨的行為。經論中說過：違犯別解脫律儀中的任何一條，依殊勝方便都可以懺悔清淨，甚至在臨終時，以一念有力的悔改之心，也可以免除墮落。因而應發願使每一個修行人都能做到如此，最好戒行圓滿清淨，若有違犯，也能迅速懺除還淨，清淨其罪業。這樣犯戒者在命終後，也能免墮惡趣，轉生於人天善趣等處，有機會再修持佛法，並能以懺悔之力，使自己不再失毀任何禁戒。

願智受尊崇，化緣皆得足！

心續悉清淨，令譽遍十方！

願有德學的智者廣受尊崇，外出化緣乞食的出家人皆能得到足夠供養！修行者心相續能完全清淨無染，美名也傳遍十方！

此頌是有關增上修行與弘法利生方面順緣的四個迴向。其一，願智者廣受人天尊崇。佛教中的智者，指具足清淨戒律、廣學博聞、通達甚深教義，具有真實修持的修行人，這些智者，若能廣受人天尊敬則可順利地弘揚佛法；二、願所有化緣乞食者，皆能如願而足。衣食藥品等順緣皆能具足，這對每一個出家修行弘法者，都是很重要

的一個迴向。我們出家人平時的衣食藥物、經堂臥室等等，一切資財無不是來自於十方信施，若化緣不能得足，色身無法維持，修持弘揚正法的機會也就沒有了；三、願修行人心相續能完全清淨，不受傲慢等煩惱染污。心相續清淨調柔，是修行人成就解脫的標誌，同時也是修持中全部內涵，無法以簡略語言表達其內容，“若人欲得正覺果，當淨其意如虛空”；“一念淨心成正覺”等這些教證，許多人都很清楚。如果自心不能清淨，為貪瞋邪見煩惱所染，自己會時時感受痛苦，也會為別人帶來痛苦，所以真正的修行人，應當牢記《因緣品》中所說：“三業恆清淨，清淨名出家。”時時保持身口意清淨，防止煩惱染污。四、願真正的修行成就者，美名傳遍十方。修行人如果具足了大悲心與聞思修行智慧，應該要讓自己的名聲傳遍十方，使許多世間人生起恭敬仰慕，這樣才會有廣大弘揚正法的機會，能使廣大眾生獲得利益。有些人很貪執名譽，其目的是為了個人利益，這種自私自利者的願望和行為，當然不是菩薩所願，也是每一個佛弟子應捨棄的惡行。有些修行人雖然具備一些利益他人的能力，然而對名譽十分顧忌，非常害怕自己出名，這也是一種偏執。在必要之時，只要是對眾生有利益，自己便要盡一切力量去做，而不能存有任何自利的念頭。在很多高僧大德的弘法事業中，可以看到他們遍及人天十方的美名，對弘揚佛法起了巨大作用，因此我們也應隨菩薩作如是之迴向發願：願所有真實的修行人，都能有美名傳遍諸方，弘法利生事業廣大如虛空。

願離惡趣苦，以及諸艱困，

復以勝天身，迅速成正覺！

願修行者從此遠離惡趣之苦，以及所有艱難困厄，更願他們以勝過天身的暇滿人身，迅速成就正覺！

有些修學佛法者雖然受了戒，但沒有具足正知正念而失毀了禁戒，又沒有及時採取補救還淨方便，懺除壞戒罪業。對這些破戒者來說，後世將會墮落惡趣，長劫受苦，得人身時也會六根不具，遭遇著種種艱難困厄。菩薩以殊勝福德迴向，願他們皆能遠離三惡趣之痛苦。雖然他們曾造過破戒惡業，但以殊勝福德加持，願他們仍然能得到勝過天身之暇滿人身寶，順利地趨入正法，在修習過程中無有猛烈粗大的困厄苦行，迅速證得如來正等覺果位。

關於破別解脫根本戒者，能否恢復清淨，宗喀巴大師等曾引教證論述過，認許可以恢復清淨戒體。當然，如果按小乘自宗的觀點，破四根本戒者是不可還淨的，但依大乘教義，可以懺悔清淨。尼眾破根本戒，小乘自宗不能復戒，但以大乘發心而言，也應同樣重復戒體，也可以有即生解脫成就的機會。依靠大乘殊勝的智慧與方便法，修行者可以如同勇施比丘一樣迅速懺除罪業，儘快而且無難證得正等覺果位。

辛二、為勝士滿願而迴向：

願諸有情衆，殷勤供諸佛，

依佛無邊福，恆常獲安樂！

願一切有情，數數恭敬供養諸佛聖尊，並以佛陀的無邊福德加持，恆常獲得究竟安樂！

勝士即具足殊勝菩提心的大乘修行人或聲聞緣覺。大乘佛子的願心只有一個：願一切父母眾生皆能步入佛道，獲得究竟安樂。因而作者在此為勝士滿願而迴向，首先是為了大乘佛子的唯一心願事業而迴向功德，以此加持，願一切有情眾生，都對三寶生起無偽信心，而且能恆時不斷地供養諸佛如來。供養佛陀有多層次方式，然而如《法華經》中所言，哪怕僅是以散亂心供養佛塔佛像一枝花，供養者也可以此而得無量福德，迅速趨入菩提果位。現在真正聞思修習佛法者雖然很少，然而供養諸佛三寶的人仍有不少，每到節日，各大城市的寺廟，及一些名山古剎內，供養燈香、水果等之類供品的特別多，以此助緣，供養者皆能得到佛的攝受，這也是菩薩以大願加持而致吧。佛陀功德威力無有邊際，一切有情若能與佛結緣，依此即可得到恆常不變的究竟大樂。佛陀的願力、功德、加持不可思議，這一點在眾多經論中都有詳述，任何有情若能對此生一念信心，也不會空過，最終定能為佛陀所攝受，而得到救渡。

菩薩願如意，成辦眾生利！

有情願悉得，怙主慈護念！

獨覺聲聞眾，願獲涅槃樂！

願菩薩們都能如意成辦一切眾生的利益！願一切有情都能得到諸佛怙主慈憫地護念！願獨覺聲聞乘行者，皆能

迴小向大，獲得究竟涅槃大樂！

在無邊世界裡，有許許多多修學大乘妙道，視一切眾生如父母的菩薩，為了成辦眾生的利益，這些聖者發下了廣大心願，而且在無數大劫中勇猛精進，圍繞心願而奮鬥不息。作者在此以所有功德迴向，我們所有後學者也應如是迴向，願一切菩薩的心願皆能迅速成就。一切有情眾生，皆能與諸佛怙主結緣，以此而得到怙主們的慈憫怙念，得到殊勝加持而證得菩提果位。在此諸人應知，諸佛菩薩視一切眾生如愛子，其悲心護念無有偏袒地被及任何一個有情，然而眾生因無明所覆，自閉其戶，以致自己無法受到怙主加持，就像盲人見不到日光一樣，彌勒菩薩在《寶性論》中對此以比喻作了很清楚地論述。

世間也有眾多聲聞緣覺乘行人，他們主要為了個人解脫，以發起出離心而修持四諦十六行相或十二緣起為道，證得圓滿的人無我與部分法無我空性後，入於暫時的寂滅涅槃。這種果位只是暫時安樂並非究竟，因此菩薩在此也同樣為他們迴向，願他們早日迴小向大，在暫時的果位上更上一層樓，發起菩提心趨入大乘妙道，順利地獲得究竟涅槃大安樂。入於滅定的聲緣，在世界各地都有，以前也經常有成就者發現或喚醒他們，使其入於大乘，如玄奘法師去印度求法，途中找到並喚醒過一個入滅定的羅漢。在我們學院所在地附近，第一世敦珠法王也以神通發現了一個在山洞中入滅定的聲聞，並叫弟子們挖了出來，讓大家看後，敦珠法王又吩咐弟子將那位聲聞聖者藏進山洞，重

新用土石封好。如果這些聲緣聖者，能發起殊勝菩提心，對許多眾生都會有大利益，其自利也會得到究竟圓滿，因此大家也應以虔誠之心迴向祈禱，願十方世界中一切聲緣皆能早日進入大乘，引導無數眾生一起證得究竟大樂果位！

庚二、為自菩提行之因而迴向：

我未登地前，願蒙文殊恩，

常憶已宿命，出家恆為僧！

在我尚未證得初地前，願能蒙受文殊菩薩恩賜加持，恆常能回憶宿命，生生世世出家為僧！

要究竟圓滿地利益眾生，必須要具備圓滿斷證功德智慧，因而菩薩在發心將造論功德迴向利他之後，也需要為自利而迴向。當然，證得了自他平等的菩薩所謂之自己，並非凡夫所執著的狹隘自我，因為菩薩通過修持自他相換與自他平等，將一切眾生觀為一體，將一切眾生都觀為己身。以此菩薩在迴向自利時，實際上也是在為所有眾生而迴向發願。因作者的本尊是文殊聖尊，也因文殊聖尊是諸佛智慧之總體，所以作者在此迴向，願自己在沒有證得初地前，能蒙受文殊聖尊的宏恩，賜予甚深護念加持，使自己生起深廣的聞思修行智慧；也能經常回憶宿世，使自己生生世世能不忘失菩提誓言，捨俗出家，做一個精勤不懈的修行人。作者很謙虛地說“我未登地……”，實際他應是登地聖者，印度許多大成就者，對此都曾有過評述。只

是為了引導後學者，寂天菩薩在此作謙虛地示現。

修行人在發起世俗菩提心後，開始進入大乘資糧道，修行四念處，四正斷，四神足，再進入加行道修持五根五力，此間修行者尚未現量見到法界實相，唯有相似的實相智慧。因智慧不深，也就很難像登地後的菩薩那樣“投生觀花園”，自在地遊戲於世間而不受世間染污，也無法自在地修持深法，任運度化有情，所以作者發願：在尚未登地前，願文殊聖尊加持自己常憶宿命，生生世世出家為僧，修持清淨的別解脫戒律。在尚未登地前，出離俗家，以清淨聲聞行儀而修持，這是每個大乘修行人都應經過的階梯。初學者滯留於俗家，修行會如同陸地行船，寸步唯艱。《普賢行願品》中說過：“我為菩提修行時，一切趣中成宿命，常得出家修淨戒，無垢無破無穿漏。”恰美仁波切也說：“諸大菩薩在最後成佛時，也是以出家形象而示現。”作為初學者，大家應追隨前輩們足跡，同樣發下堅誓，願自己生生世世捨離俗家為僧，修持清淨戒律！生生世世能依止文殊聖尊上師，蒙受無比的宏恩！

願吾菲飲食，維生充體能！

世世願恆得，圓滿寂靜處！

願我能以菲薄的飲食，補充體能，維持修行所依的身命！更願我生生世世都能安居在理想的寂靜環境中修行！

對修行者而言，最好最快捷的方式，莫過於像歷代高僧大德們那樣，徹底捨棄今世，心依於法，法依於貧，貧依於死，死依於乾涸之壑，不顧一切地修習正法。作者在

此處的迴向，也充分體現了這種堅忍樸實的修行風格。從本師釋迦牟尼佛到後來歷代成就者，沒有一個不是如此示現苦行，在執著現世盛事同時，順便修行而成就的人，從來就沒有聽到過。因此，發願自己生生世世僅以粗茶淡飯維持色身，安住在圓滿寂靜處修持正法，這也是每一個修行者應有的願行。圓滿寂靜處，針對層次不同的修行者，有不同含義，對我們初學者而言，遠離了世間慣鬧，有具相大善知識的引導，又有善友相互幫助之處，就像這塊喇榮虹身寂靜處一樣的地方，才是真正的圓滿寂靜處。想出離輪迴，解救父母眾生的人，應當數數從內心深處發願，生生世世依止這樣的寂靜處，依止四依苦行而勤修正法！願大家皆能常如《密宗成就略說》中所言：熙熙攘攘都市中，迷迷糊糊世間眾，忙忙碌碌逐名利，泛泛悠悠耗此生。我心常念靜山洞，鳥語花香水澄淨，山果充饑草蔽體，諦觀自心證覺性。”

何世欲相見，或欲問法義，

願我無障礙，面見文殊尊！

無論在什麼時候，想見到文殊聖尊，或者想請問甚深法義，願我都能毫無障礙地面見文殊聖尊！

作者在此迴向能隨時面見文殊聖尊的偈頌，在藏傳佛教地區，可以說是膾炙人口，老幼婦孺皆能吟誦。一般小出家人開始學會字母拼讀後，接著就會學這個偈頌的念誦。八七年法王如意寶帶弟子們朝拜五臺山時，從出發到朝拜五臺山整個過程中，法王如意寶要求大家在未見文殊

聖尊前，一直不停地念誦這個願詞。從字面上看，這段願詞文簡義賅，沒有難懂之處，然而細細揣摩其深義非凡夫所能測，如果以大信心反覆祈求，千百萬遍誦持願詞，或許能得少許體味感受。若能面見親聆文殊聖尊教誨蒙受加持，即能徹底通達三世諸佛的甚深密義，因此，作者此處的發願，也即發願自己迅速證悟成就的願詞。對文殊聖尊，當然也有種種層次的理解，一般來說，文殊聖尊會以種種不同形象示現，有時甚至以地水火風形相加持有信心有福緣者，如彩光、彩雲、土石等等。只要有清淨信心，一定會斷除無明愚癡障蓋，面見文殊聖尊得到加持。

為於十方際，成辦有情利，

吾行願得如，文殊圓滿行！

為了在十方世界中，成辦一切有情的利益，願我一切作為如同文殊菩薩一樣圓滿！

發願能面見文殊聖尊，得到攝受加持，當然不是最終目的，因而作者接著又迴向，願自己能安住文殊菩薩的願行，成辦十方虛空際中一切眾生的利益。文殊菩薩的願行，具體體現在十大願中。十大願可以相似地以一語蔽之：即是三界一切行類之有情，皆願共有緣，皆以聖性力及種種方便加持令發菩提心，得入菩提聖果。如果仔細閱誦文殊菩薩的十大願，可以發現這也是成就文殊本尊的發願，因為在文殊菩薩的第十大願中說到：“同我大願，則是我身，共我無別。”作為後學者，我們也應緊隨其行徑，以真誠的信心迴向發願，願自己也能生起如是的殊勝

菩提心，同入文殊圓滿行願海！

乃至有虛空，以及衆生住，

願吾住世間，盡除衆生苦！

只要虛空世界未盡，眾生亦未盡，願我一直住留世間，消盡一切眾生的痛苦！

菩薩的菩提誓願是無盡的，乃至虛空世界未盡，輪迴眾生未盡，其誓願也無有窮盡，仍會不斷地度化十方世間的無量眾生。《普賢行願品》中每一個大願中都說：“如是所修迴向（等十願），虛空界盡，眾生界盡，眾生業盡，眾生煩惱盡，我此迴向（等十願），無有窮盡，念念相續，無有間斷，身語意業，無有疲厭。”對此有些人會有疑惑：如果眾生未盡，菩薩誓願也不盡，那樣豈不是菩薩永遠無有圓滿誓願而成佛的機會嗎？因為輪迴眾生無有邊際，虛空也不可能有邊際。這種疑惑是多餘的，菩薩願力越廣大，積累的功德也就越巨大，因一切功德皆依發心，如是成佛的時間越快。成佛之後，依其願力，度化眾生的事業，如同《入中論》裡所說的陶師轉機輪之喻那樣，也會旋轉不息，所以也就不會有空發誓願之嫌。

衆生諸苦痛，願悉報吾身！

願因菩薩德，衆生享安樂！

願眾生諸般罪業苦果，全部報應在我身上，願因我修持菩薩行的廣大功德，令眾生享受無邊安樂！

此頌是為成就自他相換或他重於己，究竟利益他人而作迴向。菩薩由無比大悲心視一切眾生如己身或過於己

身，由是而發願代受一切眾生的痛苦，施予無邊安樂。以真實無欺的誓願力、大悲加持力、不變的法界緣起力，願三界有情所有罪業苦果，都成熟報應在自己身上，以自己所修廣大菩薩行願的福德，迴向一切有情，願他們恆時享受無邊安樂！這是大乘菩薩所特具的悲願，也是驚天地、泣鬼神，凡夫眾生不可想像的願行。然而作為大乘修行人，這也是必須具備的願行，各自對照自相續，自己離這種大悲願，究竟還有多少距離呢？對這種具有無比功德的修法，也是整個大乘法門之基石，自己如果沒有如法修習，那無論修何種法門，也沒有多大意義。因此希望有志者，將《入行論》作為終生修持的功課，依寂天菩薩與歷代傳承上師加持，使自己在今生也能發起如是深廣堅固菩提心。

有些人認為代眾生受苦，只能是一種心願，實際上無法實現，這種是大邪見。菩薩的甚深智慧大悲行境，並非凡夫可以測知，從許多高僧大德們事蹟中，我們可以了知菩薩代眾生受苦不會只是心願，而是真實的行動。如許多大菩薩在度生事業圓滿後，都會顯現生病，以色身代眾生消除罪苦。如果自己也想真正地趨入菩薩行，當再三發下深願，效前輩先賢之行徑，將自身一切安樂施予父母眾生，而代受眾生的一切痛苦！

庚三、為二利增勝佛法而迴向：

願除苦良藥，一切安樂源，
教法伴利敬，長久住世間！

願解除眾生痛苦的唯一良藥，以及出生一切安樂之源的佛教，伴隨著世間眾生的供養與恭敬承事，長久地住留世間！

能解除眾生所有痛苦及苦因的唯一良藥，以及能予一切眾生暫時與究竟安樂之源，即是佛教，對此無論從理論上觀察，或從歷史事實上看，都毫無疑問。在此不多作論述，也無需多言，因為只要是有智慧有福緣者，自然會隨正理隨自己的福緣而信奉佛法、修學佛法，以超越痛苦世間，獲得自在安樂。但是，佛教要長久住留世間、廣泛弘揚，必須具備一定因緣，這些因緣也就是眾生的福德善業，眾生對佛教的供養與恭敬承事。如果眾生對佛法不恭敬、不接受，那佛法也就不可能弘揚在世間；如果眾生不供養三寶，不與三寶結緣，自己不積福德因緣，教法也不能無緣無故顯示在無緣眾生前。再者弘揚佛法與修行者各個人修行不同，個人修法，應遠離世間一切恭敬利養，但是在弘揚佛法時，必須要靠眾人對佛教的恭敬與供養承事。眾生對佛法越恭敬，就會得到越多的利益；對佛教僧團供養承事越多，僧團的弘法助緣也就越多，佛教對世間人的影響力就會越來越增上，使更多眾生能接受並信奉佛法，這是一個自然規律，也是作者以甚深智慧所觀察到的事實。所以在此以一切福德作了最後迴向，願療治眾生痛苦的唯一妙藥，出生一切利樂之源的佛教，伴隨著世間眾生的恭敬與供養承事，長住世間，永遠不衰！我們也應如是迴向，願一切佛教教法及如法的僧團等，都能得到世間眾生的恭敬承事，佛教廣弘於世間，直至眾生度盡！

丙三、圓滿結尾，分三：丁一、憶恩頂禮；丁二、何者造論；丁三、譯跋。

丁一、憶恩頂禮：

禮敬文殊尊，恩生吾善心，

亦禮善知識，恩長吾三學。

最後，我虔誠地禮敬文殊聖尊，是聖尊恩賜加持使我生起了願求菩提的善心；同時，我也禮敬各位善知識，是他們的恩德助長了我的戒定慧三學。

於造論圓滿之際，寂天菩薩又作了念恩禮敬。由於此論是作者在文殊菩薩聖尊加持下而作，同時是文殊聖尊加持使其相續中生起了殊勝菩提心，故作者首先禮敬文殊聖尊。同時，作者亦恭敬頂禮自己的善知識，如當時他的出家阿闍黎勝天論師等。善知識是修行人必需的解脫因緣，我們相續中的善根智慧，無一不是依善知識引導而生起。所以作者在此，亦虔誠地禮敬自己的善知識，並說自相續中的戒定慧三學，都是靠各位善知識的恩德，才得到了增長。

能知恩念恩是了不起的美德，而作者當時是身體融入虛空，以朗朗妙音說下這番念恩頂禮句。作為後學者，我們也應該反省，作者具有如是證悟功德，難道不正是與能時刻不忘攝受自己的聖尊與善知識有關嗎？諸有智者，當謹自勉！

丁二、何者造論：

寂天阿闍黎所作之《入菩薩行》，至此善說圓滿。

丁三、譯跋：

首由印度堪布沙爾瓦其那提婆與主校羅札瓦吉祥積，參迦濕彌羅本而譯成；其後，復由印度堪布達磨師利拔駝羅，主校羅札瓦仁欽桑布與釋迦意，據摩揭陀傳本及其注釋，重譯審訂而成；最後，由印度堪布蘇馬的格底與主校羅札瓦具慧般若比丘，重新修正、翻譯，並善加審訂。

《入行論》至此，已全部講解圓滿。我們這次歷時十九個月的講習，在歷史上可能是時間最長的一次。此期間以上師三寶加持，未遇任何違緣，一邊傳講一邊著成了七十四萬餘字的大講疏，在座有五百多位四眾弟子從頭至尾圓滿聽聞了講解。願以此傳講聽聞及造講記之善德，迴向一切眾生，願悉發菩提心，同獲文殊大智大願大行！



智慧品《澄清寶珠論》

◎ 寂天菩薩 造頌／米滂仁波切 釋／索達吉堪布 譯

南無曼殊西昴耶！

勝聖文殊喜光芒，住於波意蓮花藏，

能遍佛子行妙香，頂禮寂天菩薩尊。

深乘中觀此善道，唯昔自修佛力外，

大慧精者亦難證，是故如我何堪言。

然隨聖教事勢理，已見智者之善道，

捨棄偏執諸曲道，無疑詣於此靜處。

此已為文殊菩薩攝受，並精通如海菩薩行，有如是稀有傳記遍於全球者，共稱具德寂天菩薩尊者所造之入菩薩行論智慧品，即今所說之法也。

全論分二：甲一、諸道之主當生起智慧之理；甲二、真實宣說智慧度。

甲一、諸道之主當生起智慧之理：

此等一切支，佛為智慧說。

故欲息苦者，當生空性慧。

如前所說此布施等一切支，佛為智慧而說也。此處有者認為施等各前者為因，方生智慧，故解釋為因果之理，雖有如是說法，然從“為”字可了知，如王入沙場，士兵亦隨王而行，如是果位佛母一切智智之不共真因者，即是道之根本智慧，彼能斷除二障，亦能究竟二智。其餘波羅蜜多不但不能如是，且惟有智慧度攝持彼等時，方得波羅蜜多之名，並可至於佛位，故《聖智般若十萬頌》云：

“須菩提，所有江河，入於恆河大江，彼等隨同恆河而入大海，須菩提，如是五波羅蜜多，若以智慧波羅蜜多攝持，則至一切智智位也。”

如是廣說，總之，諸道之根本要依智慧，彼能斷證究竟，彼之助緣方便，已說施等，主要為智慧不可缺少也。應如是具重要意義而解釋。另雖有認為：“此等一切支”為前述無間之品，然應釋為一切波羅蜜多。從“支”及“為”字之句式亦能了知，說智即主要，不適其他解釋也。如是所說之故，欲息輪迴諸苦者，為證真如之義，當勤生起空性智慧也。

甲二、真實宣說智慧度，分二：乙一、基安立為實空；乙二、道抉擇為無我。

乙一分二：丙一、真義；丙二、辯駁。

丙一分三：丁一、認所證之二諦；丁二、說能證者補特迦羅之次第；丁三、如何證悟之理。

丁一、認所證之二諦：

世俗與勝義，許此為二諦；

勝義非意境，許意是世俗。

輪涅所攝之一切諸法，皆許為所有有法顯現之世俗諦，與一切法性空性之勝義諦，許此等為二諦也。《父子相會經》云：“世間知者此二諦，汝未聞他自證悟，此乃勝義世俗諦，永時無有第三諦。”如是所說也。於彼，所

謂世俗者，是指生等現而無自性，如幻、如夢、如亂髮等現象，若觀察彼等顯現之自性，生等之相，皆為空性，彼實相即是勝義者，《入中論》云：“由於諸法見真妄，故得諸法二種體，說見真境即真諦，所見虛妄名俗諦。”是故，彼二諦亦若許勝義中異體，世俗中一體，則應如《解深密意經疏》中所說，各有四四過患¹。彼亦，若破生住等之後，為無生無住等無遮空性，彼乃大空離四邊之入門法，稱為假勝義或相似勝義，如《中觀莊嚴論》云：“與彼勝義相同故，此乃名為勝義也。”因無始以來熏習貪執實法者，無有生起離四邊智之機會故，先析諸法於勝義中無有，應生如是心所智慧。是故自續派一切論中，將諸經論中所述破色等之相，皆說為已遮實有之單空義；復次，其單空亦不許究竟實相義，如《中觀莊嚴論》云：“生等無有之故，無生等不容有。”及《中觀二諦論》云：“真實無明遮。”如是所說也。於是，暫抉擇道之時，於勝義中雖無生等，而世俗中生等顯現非能破除，故世俗中以名言量成立諸法具自相，彼顯現亦實則不成故，於所破加勝義之簡別，即是說，勝義中無有，而世俗中無欺存在，如是二諦分各處之安立方法，於初學者意前極為適合，清辯論師云：“無正世俗梯，而上正高樓，智者非應理。”如是所說也。然而從究竟實相而言，世俗中有，勝義中無，此有無二相亦並非各自偏袒。因為所顯現色等即是空，所空者即顯現色等故，現空雙運，離三十二增益（即離十六行相，亦離無十六行相）之法界，如是未現前，爾時非為真般若，由此，具德月稱及寂天論師等，最初著重抉擇離

四邊之各別自證智慧，彼等於世俗中自相成立者，亦遮遣故，無有各執二諦，現空雙運故，已達勝義實相。其見解遠離一切承認，應成理能摧毀一切有無等諸邊，是故名為應成派也。曾有勝智布頓師等雖說：“中觀應成與自續派差別，是由藏人分別心所造，印度無此分類。”究竟意義上雖無任何差別，而講解論典方式必有差別，譬如，清辯論師說，佛護論中於所破未加勝義簡別有過失，後月稱論師破斥彼觀點也。是故中觀自續應成諸大車者，彼等究竟密意上雖無任何差別，然著重抉擇真勝義及假勝義之講解方法有所不同，此義於《中觀莊嚴論疏》中廣說，當閱彼論也。當知應成派於此時，著重抉擇雙運離戲大中觀，此宗無有真勝義與假勝義之類別也。有謂：“聖智即是真勝義，亦是離諸戲論，凡夫所修之一切空性，皆是修無遮或假勝義。”雖其如是說。此宣說空性之時，破色等皆唯無遮。非遮而破者，若至究竟，彼亦成無遮，以實執不合空性故。如是諸緣起無欺而顯現，現空雙運，由此務必消盡諸破立之實執，如云：“知此諸法空性已，一切業果依緣起，稀有又此極稀有！稀奇又此極稀奇！”《五次第論》云：“顯現暨空性，精通各分已，何處成一體，彼名為雙運。”如是所說也。有謂：“此乃密道之修法，非顯宗之修耶。”然以伺察心修離四邊，及以方便法強力顯現智慧以外，其法界無有不同之處也。是故異生觀察實相時，依伺察修方法，雖不能同時斷四邊，以輪番方式，能斷四邊，復次了知而體會無緣雙運法界之義。若無如是，則如稻芽不可從青稞種子生，如是聖者之智亦不得無因而生，

故於資糧加行道中為何不修？是故諸法之實相勝義者，離有、無、二、非二之諸邊故，非意識之境，應許意言即是世俗，非勝義之故矣。若意所緣之此是彼是等行相，及與言說之此是彼是等，皆為意言所境之法，若觀察彼等，均是無實如幻之空性，永無堪忍之法也。是故佛經中云：“天子，若勝義諦是身語意之境，則不是勝義諦，而成世俗諦耶。天子，然其勝義諦者，遠離一切名言，於真實中不生不滅，離一切能說所說及能知所知，乃至超離具勝一切智智之境，此為勝義諦也。”及《中觀莊嚴論》云：“真實義中諸戲聚，彼等一切中解脫，縱使若依分別心，則成世俗非真實。”於此法性非所知者，乃因法性遠離一切戲論，並非意識之所緣，不成諸境及有境，亦不成任何之相，於真實中，為何說所知耶？如云：“眾生雖說見虛空，當察此義何見空，如是見法佛亦爾，餘喻無法說其見。”如是所說與此相同也。有謂：“勝義者，若非聖意之境，則緣彼起諸斷證功德亦不應理，以聖者根本定，若不知其勝義諦，則彼應成非法界之有境，並許法界如同不可思議作者，此外應成二諦分基非所知等過失有害故。當許勝義諦者，非二取意識之境也。”雖彼如是加上簡別，然此亦唯名徒勞而已，如云：“不生是實慧離生，此緣彼相證實義，如心有相知彼境，依名言諦說為知。”如是所說，於名言中聖者根本慧為有境，法界為境，依彼可說為所知。而於勝義中，若是離二取根本慧之所取或所知者，則此句，豈不與彼直接間接相違耶？又二諦之分基為所知故。勝義承認所知者，指否定而言，此說法界非所知者，

是指肯定而言，故彼不相違。若肯定承認所知者，則其已承認空性實有故，二宗各唯名徒勞有何用，當依實義也。

丁二、說能證者補特伽羅之次第：

世間見二種，瑜伽及平凡。

瑜伽世間破，平凡世間者。

瑜伽慧差別，為上上所勝。

如是能知之世間，各以二諦為所見，彼等有二種，其一即具勝止功德之瑜伽世間者，以及其二之不具如是功德之平凡世間者，無有第三品者也。彼瑜伽世間者之所破，即此平凡世間者之所見，瑜伽士中亦有證悟實相智慧之差別故，諸下者之宗為諸上上瑜伽士所害或所勝伏，彼等越上其慧亦愈勝，具正量者能破斥之故，並非其餘之理，如云：“如有翳眼所緣事，不能害於無翳識，如是諸離淨智識，非能害於無垢慧。”如平凡世間者執著諸法為常有一性，而事部經部宗，已見諸法為微塵剎那性，故此宗能破前者。彼宗所許成實微塵，雖識用生似理觀察，亦能破彼。又彼宗所許成實心體，中觀用離一多因等觀察，亦能破除也。是故，乃至所許有無等邊，爾時有害之故，息滅一切邊執，彼者無有過患所害，如於虛空，無法染色也。故云：“我無承認故，吾即唯無過。”如是中觀抉擇一切諸法之真如實相，何宗亦不能勝伏，一切之中彼成無上也。

丁三、如何證悟之理：

以二所許喻，為果不觀察。

世人見世俗，分別為真實，

非如幻化故，與瑜伽師諍。

若謂：“瑜伽者怎能害世間意，因為平凡世間者，此生等現量而見，便如是執著，餘者相反故，不應互為有害也。”答曰：無論承認此等諸法無實宗，或承認有實宗，以二者共同所許雖現而不成實之喻為如幻如夢等，如是一切色等諸法亦現而無自性，瑜伽者彼等之理，於平凡世間者前能安立。因為只要顯現，則必定無實故。相反，無有共同所見為見而成實之喻，由此，世間者對瑜伽士永時亦不能安立成實之法也。若謂：“若諸為無實如幻者，則布施等學道亦不應理，猶如夢中買馬，如是劬勞有何用？”答曰：此是為果或為必要，不觀察而說也。有何必要者：即是，此等輪涅之現分如幻者，均為緣起性，無欺而存在，是故，乃至能取所取未消於法界之前，諸眾生之此等顯現續不可滅盡，並有利有害故。為息自他之苦，而精進為得利樂之方便道，此並非耽著道果實有，如幻軍能除畏怨敵，或士夫夢中受苦時，精勤蘇醒之方便也。若作思念：“若爾，瑜伽平凡二者前，共同顯現之此等法，有何辯論耶？”答曰：不是辯論此顯現法有無，因為，無有任何破現象之中觀派。諸世人見世俗現法之時，分別執為真實或勝義中成立見法，而非許為現而無實如幻化之性，故彼與瑜伽師互為諍論也。

丙二、辯駁分二：丁一、辯駁所說之空性；丁二、辯能說之大乘；丁三、波耆攝義。

丁一分三、戊一、辯駁基；戊二、辯駁道；戊三、辯駁果。

戊一分三、己一、辯平凡世間者；己二、辯有事宗；己三、辯唯識宗。

己一、辯平凡世間者：

色等現量境，共稱非智量，

波等誠虛偽，如不淨謂淨。

平凡世間者曰：“由眼等現量成立此色等，是故彼等為何不實有？”答曰：所謂色等現量而成之境，亦是無觀察而言，並世間共稱之說法矣，非是真實智慧所成立之量，將下論當所說：觀察觸不觸根境等理，皆能破除之故也。彼等安立成色等誠為虛偽之世間共稱說法而已，譬如：本來女身不淨而無常性，然彼謂清淨恆常等，如是虛偽也。

己二、辯有事宗，分二：庚一、以教證辯駁；庚二、以理證辯駁。

庚一、以教證辯駁：

為導世間人，佛說無常法，
真實非剎那，豈不違世俗？
瑜伽量無過。待世謂見真，
否則觀不淨，將違世間見。

有事宗辯曰：“諸法應實有，因佛說蘊界處等有，亦說蘊相即剎那性等之故。”答曰：彼等乃佛為現象而如是宣說，其所為者，是引導不能證空性之世間人，為彼等逐漸入真道，故佛如是宣說無常為諸法之實相，如云：“勝者即說我我所，餘有所為如此說，如是蘊界處等法，亦有所為而說也。”於真實義中，蘊等非成立剎那性，因為彼不成一體多體，亦是無生無滅，彼者怎能成剎那性，即無成立也。彼等辯曰：“此剎那者，若不是勝義，豈不相違世俗耶，彼應成非二諦也。此與世俗如何相違者，可分與理相違，與教相違。初者本來世俗是諸凡夫共同所見境，然世間眾，於午前午後之瓶等，尚許為不滅常有，而不許剎那性，彼不能見之，故非世俗也。其二與教亦相違，佛說：‘若見剎那者，彼見諸法之真實相’，豈非如是云耶？”答曰：世間眾亦並非見瓶等是常有，而是由相似惑亂因所染，起如此迷亂常執，一般世間者，雖未知剎那性，思維名言實相之諸瑜伽士，已了知並見彼為剎那性，由此，彼剎那之量者，可說為世俗現象故，無有不攝二諦之過也。若觀待平凡世間眾執著恆常之意識而言，若見剎那性，亦謂見到真實相，因為彼見名言之實相故。否則，

若觀待世間者，亦無見不見實相差別，如是觀修女身不淨而了知女身不淨者，將相違世間執女身為清淨之見故，應成能為違害，因為彼二慧，無有見未見真理之差別故。然而，見不淨者，能害執淨者，而執著淨者永時亦不能害見不淨者之故。

庚二、以理證辯駁：

幻佛出幻漣，如實佛實漣。

有情若如幻，死已云何生？

衆緣聚合已，雖幻亦當生。

云何因久住，有情成實有？

若謂：“供養如幻無實之佛，為何出大福德耶？”答曰：若供養如幻不成實性之佛，亦可生出如幻之福德。猶如汝宗所許，即供實有佛，亦出實有福德，唯有佛福二者成不成實之差別以外，生不生福無有差別也。又謂：“有情若是如幻，則幻象幻馬，滅後再不生，如是眾生死已云何應生？”答曰：乃至各自能顯現之眾因緣聚合已，爾時雖幻現亦當生不滅，如是若能生眾生之業惑等因緣集聚，彼時眾生亦為何不生？是故幻現滅後不生者，即是彼無有因聚。而眾生雖滅今世，復具足因緣之故，即不間斷投生，彼便相續不滅，此二並非有成實或不成實差別也。又謂：“若爾，眾生自無始輪迴故，即恆久性，而幻者一無如是，故彼二不同耶？”答曰：彼二相同之理，並非由暫久等全面相同後再安立，無論長久或暫短，於彼二現而實

空之理上安立為相同也。是故云何因眾生久住，而說有情成實有耶？雖長久，亦是彼因未滅，於前後各自不同世間，自亦不成自性皆無區別。如幻馬幻象等，或現百年或現瞬息時，然二者不成實，無有差別也。

幻人殺施等，無心無罪福。

於有幻心者，則生幻罪福。

又彼等如是作念而謂：“諸眾生若如幻人，則雖殺幻人亦不生真實殺生罪，如是殺眾生亦不應有罪，如是不與取、捶打等亦不應成害，布施衣食等亦不應有益，是故彼中不應生諸善惡耶。”答曰：若起殺幻士之等起，並殺害或摧毀彼等，則由自劣心增上故，雖生加行罪，卻因彼等為幻人，無有害利所依之心，故無有罪業福德生起。然於如幻眾生，其有幻心之故，若於彼者作害利則生如幻罪福也。是故彼二無有真假之差別，唯有有心與無心之別也。

咒等無功能，不生如幻心。

種種因緣生，種種如幻物。

一緣生一切，畢竟非有此。

又謂：“既然幻人與眾生相同，則一者有心，一者無心，即不應理，因為眾生有心，故與幻化不同耶。”答曰：眾生雖有心，然彼心亦是如幻故，怎能成實有矣？因為此等幻咒幻物等無有能生心之功能，故不生如幻之心。不能安立為有生心功能者即真實，而餘者非真實。因為種種異因異緣所生之幻術亦不是一種法，而是種種如幻之

物，故於一切世間中，一緣能生一切果業，畢竟非有如此現象。眾生之身心二者，亦是諸因緣和合而幻變，並非有自性成立，由此彼與幻術有何差別？如現幻馬、幻牛，雖有有角無角之差別，然無有真假之差別也。

若勝義涅槃，世俗皆輪迴，

則佛亦輪迴，菩提行何用。

諸緣若未斷，縱幻亦不滅。

諸緣若斷絕，俗中亦不生。

又涅槃許為有事之宗云：“若汝無性宗所許，輪迴諸法於勝義中即自性涅槃，世俗生等法相者皆是輪迴，如是應成有輪涅同體之過，則雖得佛果，亦應轉於輪迴，因汝宗不許滅盡輪迴後得涅槃，而許輪迴即是涅槃故。由此，為得佛果而行菩提行者有何用，皆為劬勞無義，與諸平凡世間之威儀相同也。”答曰：並非如是，彼有自性清淨涅槃與暫時離垢涅槃之差別故，能現各果之諸緣若未斷，則不僅是輪迴，縱使幻現亦不滅。諸緣若斷絕，世俗中亦不生，何況說勝義中。是故，以證無我智，斷盡能生輪迴之因無明種子等，彼等再不會轉輪迴，無因之故也。如來出世等，非由輪迴所攝，而由其誓願、等持等作俱生緣，以精通一切之智力，雖現示如幻，然於法界中未動也。

己三、辯唯識宗，分二：庚一、辯真相唯識宗；

庚二、辯假相唯識宗。

庚一、辯真相唯識宗：

亂識若亦無，以何緣幻境？

唯識宗謂：“此等內外諸法之顯現，皆如亂髮夢境，雖無實有外境，然以內心習氣差別，便成熟種種境義身之現象，是故雖無外境，而心者必有，如於夢中取藍色等之時，彼之能取成立也。汝等中觀宗，不僅無有亂境，而且亂識亦無有，若如是許識亦無有，則以何者能緣如幻之境？因為無有有境也。”

若許無幻境，心識當緣何？

真性外別有，境相即心體。

答曰：暫用同等理破之：汝等唯識宗，若許成立無如幻之境，爾時雖有心識，然彼當緣何所緣，因為所緣境與能緣識二者中，若其一不具，則無法緣境也。若謂：“吾宗不許完全無境，而真性外別有除非無情之所緣，猶如夢中象馬，即說：‘顯現外性之所取境相，彼即心體，並非外境界耶’。”

幻境若即心，何者見何者？

世間主亦言，心不自見心。

意如刀劍鋒，不能自割自。

答曰：幻境若即心者，彼時由何者有境能見何者境？彼二一體之故，不一得見也。若問云：“其為何不見耶？”答曰：三世間之怙主如來出有壞亦言心不能自見自心。心

意不能自見自，譬如刀劍鋒利亦不能自割自刃，指尖亦不能自觸自，輕健者亦不能騎自肩。如是《寶髻經》云：“如寶劍不能宰割自寶劍，指尖不能接觸自指尖，如是心者不能見自心也。”此要當知，若許成實心者，則成實心體無分故，不成立能見所見二種，因所現外境非自體，而為心體，如是無外境則不成立所取。於勝義中所謂意識自證，亦是假立而已，非真實也。

若謂如燈火，如實明自身。

燈火非所明，其無暗蔽故。

若唯識宗又謂：“為何不有自見自己，如能明瓶等之燈火，其燈不依其他緣，而能如實照明自身也。”答曰：所謂燈火能照明自體者，亦是名言而已，並非真實所明，因其燈火本來無有暗蔽故，為何說燈火為所明耶？若是雖無所明亦成能明者，則此燈亦應成日月等之能明，然彼不應許也。此外，若燈火自能明自體，則應成黑暗亦自蔽自體，若爾，遮蔽能見瓶等之障黑暗，亦應成見瓶等也。

如晶青依他，物青不依他；

如是亦得見，依與不依他。

又彼等設作是念而謂：“雖無其餘能明所明，而定有自性自明者，如藍寶必定為自然青色，彼者不同青水晶，若青水晶則需依下基藍布等。如是藍水晶等，若成青色須依他緣，而彼物自然青色不依他緣者，即是藍寶，應有此二種。如是亦可得見能明所明相互依者，如色與眼識，與

能明所明互不依他而自然自明者，即自證也。”

非青轉青者，非以自為自，

雖說燈能明，識知而說之。

則自心唯明，由何知故說？

答曰：其喻不成立，因藍寶不依其他而成青色，實不應理，彼現青色，亦是和合諸因緣使彼成青色，不依任何因緣，前時非青，至後自然轉變為青色者，不可有如是。乃至非青色，爾時不成自然青色，若是青色，彼前定有餘因。青色非能以自為自青色也。彼義亦不成立；雖說燈火能自明自體者，是由燈外意識能了知而說之，然則自心唯明自知自體者，是由何了知故如是說耶？若說心自己了知自體，則問，其能知者是心？或是餘法？若云初者，即不應理，此時正在觀察故，尚未成立。若云餘法能了知，此亦不應理，彼知亦需餘法故，應成無窮盡。彼了知亦不容有，因為若非同時，則彼境滅盡或未生，不可了知；若是同時，互不相依故，亦不可了知也。

若誰亦不見，則明或不明，

如石女嬌媚，說波亦無義。

故彼依他起識，若由自不得見，其他誰者亦不見故，則於彼觀察明或不明之差別，是未見差別而立差別事，如石女之女，說其如是身姿嬌媚等，與此理相同也，如是說彼等亦毫無意義。

如是唯識宗以現量未能成立自證實有，又以比量而立

自證者。

若無自證分，心識怎憶念？

受境相連故，能知如鼠毒。

彼等謂：“若無自受自體之自證分，則往昔所受法，次後心識怎能憶念，因為彼同無因之果，然而猶如今能回憶往昔所受藍等之境，亦能回憶能受藍等之識，此等現量之故，為何應理耶？”答曰：今憶取藍之識，非為前識自受自體之果因。因為受藍等外境，與心境相連故，今亦能回憶取藍之識。此終亦不緣離藍境以外之取藍識，一旦回憶往昔所受之藍境時，同時亦生起取彼之有境識相，並非前受除藍境以外之取藍識。彼能知者，如冬季被毒鼠咬時，只知其咬，而不知中毒。至春雷一響時，方生起緣前毒之識，彼知被咬同時吾中毒也。

具他心通者，見故自明自。

然塗煉就藥，見瓶不見藥。

又彼等謂：“若具修寂止遍住等餘緣而得他心通者，亦能見他心故，為何不自明最近之自心？如見遠毛，彼定見近繩也。”答曰：然如修煉成就密咒等者，於眼塗上所煉就之眼藥後，雖見地下瓶等遠處障蔽之境，然不見最近之藥，故此理亦不定也。或有解此云：瓶與眼藥，非成一體故，若具他緣可見之喻，不僅不應用自見自之喻，反而有害也。

於見聞覺知，非此處所遮。

此處所應遮，苦因執諦實。

彼唯識宗云：“若識非明知，由自識不明故，餘者亦不可明知，則此時應成斷絕眼見、耳聞，及識知等一切名言法，因此等皆須依明覺之識而安立故，其餘實不容有耶？”答曰：若說於不觀察而似有之諸見聞覺知等，則彼等非是此處所遮，不能破彼等，亦不需破遮故。問云：則遮何法？答曰：此處所應遮者，即是痛苦之因，執諸法諦實有之分別念也。餘疏云：見者以現量，聞者以教量，覺知以比量，安立名言也。總之，破自證皆是勝義中破遮，而唯遮物質者，於名言中名為自證故，不應破之。若破彼自證，則應當許自蔽自識故，要了知自他之心，亦皆無差別，不應自續有意之能立，最後斷絕境證之名言等，有理自在所說之諸過失也。凡是破除自證之所有理證，全是於勝義中破之，如破蘊等之理證，當知非名言中破彼，亦非名言中畢竟無有。有謂：“此宗名言中亦不許自證與阿賴耶。”答：此名言中無破亦無立，於勝義中惟有破遮也。於彼有謂：“若是中觀宗，不應許阿賴耶，許阿賴耶者，即是唯識宗。”答曰：此乃未善觀察之語，若未許成實阿賴耶，而名言中雖許阿賴耶，則於中觀宗有何不應理，因為名言中不能承認者，即是以名言量有害之法，如許常總等。若不許以勝義量所破之諸法，則應許蘊界處等，皆亦畢竟無有。是故應成派論於勝義中已破阿賴耶，名言中雖不破之，無有廣說建立。如有說：“於名言中許自證

者，是由因明熏習之說法，不應所許耶。”答：此說亦不合理，因為抉擇勝義時，雖不需自證及阿賴耶，然觀察而建立名言時，彼等非得不有。若名言量觀察能成立，則無理破名言，說此無有也。若云：“怎無有理證，豈未見於月稱、寂天等諸論中所說之一切理證耶？”答曰：彼等理與境證亦相同也。若云：“此不相同，此境證者，於名言中不破耶。”答曰：則感受樂等之自證，亦於名言中為何破？實不應破彼。是故當知若許心成實宗，雖不應自證，而許無實宗，則此自證之名言，是極為應理。然通達此理者，昔日亦極少也。

庚二、辯假相唯識宗：

幻境非心外，亦非全無異。

若實怎非異？非異則無實。

彼等假相唯識宗作此念而云：“此等如幻之諸境，非成心以外之法，因為其無法成立故，亦非內心現於外境，若完全與心無異或一體者，則不成無分一體心。當許彼等無基而顯現，猶如空中毛髮，心性者，即離一切行相，如清淨水晶丸住。”答曰：若汝心許有實，則彼境相怎不許非異，因為汝許彼相無實故，然亦不可有此有事無事同體也，若畏彼難而謂：“亦非心無異。”答曰：非異則心者亦應成無實，與無實之相與一體之故，若謂：“已許非二故，無有雙方之過耶。”答曰：真實愚痴矣，彼說“非心外”者，已承認與心一體，又說“非心無異”者，由二否

定語當知肯定故，已承認為心異體。故二違集於一處，實不合理。只要許有事，則不離此二過也，印度藏土有多數論疏中釋頌而云：“若藍等之相是有事，則怎麼不成心以外或與心非異之外境：若是無異（不是心之外法）則心亦成無實也。”

如幻境非實，能見心亦然。

輪迴依實法，否則如虛空。

若無實依實，云何有作用？

沒心無助伴，當成獨一體。

若心離所取，衆皆成如來。

施設唯識義，究竟有何過？

又謂：“若心不是實有，則不應作能見耶？”答曰：猶汝許如幻之外境，雖非實有，然可作所見，如是如幻能見之心亦然，雖無實有，而可作能見也。上述為破遮而言，此處建立而言。若謂：“此輪迴依靠於成實依他起之心法，否則成無有何法，猶如虛空，因無有所依故，不應生起此等輪迴之顯現，如同無泥則無瓶，若無經緯，亦無氍毹耶？”答曰：若此輪迴為有事，則問：“此與心一體，或異體？”設云：“是一體。”則成不可分割也。或云：“是異體。”則失毀唯識宗派。汝等雖許為無事，如是若無實輪迴亦無作用者，依靠於成實之心故，則云如何能有束縛解脫之作用矣？如兔角依掌，挖掘土地，實不容有也。所謂無實者，對何法亦不依靠，若依法，則應成因果之有事也。雖有釋“否則如虛空”者為破唯識宗之語，

然此處所說，即適合也。本來無實者有二種，其一，即名言中亦畢竟無有之無事；其二，無實有如幻之無事。但有事宗未通達雖無實有亦可顯現之理，並執著為畢竟無有之法，故此頌為答覆彼等之句也。如是無事輪迴與有事心體，此二者始終亦不連故，則唯識宗汝心者，無有所取之助伴，當成唯有自證自明之獨立一體也。何時若心離諸所取，爾時亦離能取，即現前二空時已現前真如故，則一切眾生，自無始以來，皆應成為如來，為此不應依精勤修道也。若爾，諸法唯是心，如是施設唯識宗義究竟有何功德耶？此唯識宗，“唯”字雖許能破心外之境，能立二空真如識，然不必破二取，亦不須立二空故，彼道於此有何用？是故若許假相宗，則滅諸輪迴之顯現，亦斷絕一切所受也。

戊二、辯道為空性：

雖知法如幻，何能除煩惱？

如波幻變師，亦貪所變女。

幻師於所知，未斷煩惱習，

空性習氣弱，見波猶生貪。

若謂：“雖了知此等內外諸法如幻化，然其如何能斷除煩惱？猶如彼幻變師，雖知是幻現，而彼亦生貪於自己所變現之美女。”答曰：幻師於一切所知，尚未斷除煩惱之習氣，因為彼無少許破除二我執分別之對治智故。由於見幻境美女時，於見者幻師之相續，證空性之習氣極為微

弱故，見彼亦猶生貪心也。彼相續無有與實執相違之空性，然彼已見，外無真女故，便無希冀幻女，亦不生友情之念也。是故諸欲望之根本為分別念，彼者亦從諸戲論生，空性能斷除彼等分別戲論。已見真諦者能斷諸遍計惑，如知繩非蛇。於相續生對治，並修行後，次第能斷諸俱生惑，最後心識變對治性，斷盡細微種子，復不生出故，如同日輪，遣諸黑暗也。

若久修空性，將斷實有習。

由修無所有，後亦斷空執。

彼謂：“若執有實或空性，此二者亦不離分別戲論故，如大象沐浴，又復進入分別網，則汝等如何能遮分別？不堪破遮耶。”答曰：若恆久修習諸法無有性之空性，將能斷除與彼相反者，即執著諸法實有之習氣，爾時無實有之執，亦是除餘法之分別故，以緣起理抉擇彼等，亦於諸法實相中真實不成立。由於一切有事無事法，皆修為無成實所有，其後亦能斷除對此空性之執著，如云：“有無此二即無法，菩薩知此定解脫。”如是所說也。

抉擇諸法時，不得所察法，

無實離所依，波豈住心前？

彼謂：“雖可破有事，而為何破無事，若破彼，則當成有事，因為破無即成有事故，彼無事亦是對治等故耶？”答曰：暫以無始串習而貪執有事之眾生前，當修習或建立無性者，因為若不知諸法無自性，則於離邊之實相

必無生定解之機緣故。然此無性者，並非為究竟實相，何時抉擇此色等一切諸法之時，於名言中亦不得自性生等所觀察之實法，爾時，彼等能依之無實法亦是遠離一切所依之故，彼等所緣境豈能住於心前乎？實則不能住，即如：無生石女子亦不緣彼死亡也。是故，無實者，即觀待有事而安立，不成自性無待而存在也。

若實無實法，皆不住心前，

波時無他相，無緣最寂滅。

設云：“若爾，破有者即成無者，又破無者則成有者故，如是彼二輪番有何用？”答曰：依識或觀現世分別宗者，必定會有生起如大象沐浴之念，本來無緣劣眾前，不可思議法性即其所懼之處，不知其理。若示無者則執為斷空；若示顯現，則執為成實；若示雙運，則執為如搓黑白線義；若示不可思議，則執為一切無有，如同和尚宗之見；除非不現其餘者。若諸眾能易知甚深究竟之此法，則為何說超離諸世間，難見聖者之境，難證不可思議等法名？是故阿闍黎龍樹云：“不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇，世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。”是故破一法，並非立餘法，因為破除一切諸邊，其後入於離破立之法性真實義故，本來無生之現空緣起性，即無合離，大平等法性義，於此未生起堅定定解前，應當積累資糧恭敬依止具有法相之殊勝善知識足，並須恆久修習法要。否則諸正士云：“若多數聞慢觀現世者，雖經百劫數精進觀察，亦不可證得少許。”是

故如是所說之教授，唯求修道者，當依即心寶也。亦爾，若於何時一切有實與無實之諸法，皆不住於心識之前，彼時，亦無有其他成實之餘相故，無有成實之一切所緣，即是離戲之最寂滅境界。亦是各別自證智所分者，不可思言，猶如虛空之平等性也。究竟實相如是之故，如云：“雖說證蘊空，菩薩勇士者，尚行相狀故，未信無生處。”又云：“佛說空性見，能除諸邪見，誰執空見者，彼者無可修。”如是當斷除種種有事無事之執著故，已宣說十六空，離一切戲論之雙運法界，即是特為大乘所證，此亦名為大中觀，如云：“何者耽餘法，有實或無實，彼等佛教中，並非見真諦”，及“寂滅非他知，無有諸戲論，無異無分別，彼為真諦相”，如是所說也。是故空性者，能使諸戲論消於法界，並斷盡二障，亦能得不住涅槃，如云：“業惑分別生，彼等諸戲論，空性能遮彼。”本論亦云：“空性能治彼，煩惱所知障。”

戊三、辯果位利他：

摩尼如意樹，無心滿眾願；

是由誓願力，諸佛亦現身。

若謂：“如是一切分別入於法界之佛陀者，無有為所化勤作戲論故，彼者如何能利益有情耶？”答曰：譬如，摩尼珠和如意樹等雖無為利祈請者之分別心，但能滿足自行境眾生之一切願望。如是由往昔利益眾生之誓願力增上故，諸佛亦相應顯現不同身相而調伏眾生，並說法等恆時不斷利樂之事業也。此處已滅學道之諸勤作，於法界中永

無動搖，獲得究竟涅槃故，雖無勤作分別心，亦可作為利眾生之事業，便用摩尼等喻而宣說。此外，亦有帝釋身像等八喻也。此主要宣說誓願之原因，為彼善逝顯現種種之身、眷屬及剎土等，其主因為學道中所發誓願作為俱生緣，由此如是顯現也。實際上已究竟圓熟淨三德後，方清淨現前佛性如來藏或正邊法界現空雙運之真實諦，此名為不可思議智慧身。由所化之因緣及往昔之願力增上故，彼身於所化前，不斷顯現種種相，《寶性論》云：“善逝如虛空，六根現受因，所見無大色，所聞淨妙語，所嗅佛戒氣，所嚐聖法味，所受等持樂，所證深性理，若細思維者，則受勝義樂，善逝如虛空，遠離諸法相。”如是所說也。

如人修鵬塔，塔成波人逝。

雖逝經久遠，尚能滅毒等，

隨修菩提行，圓成佛寶塔。

菩薩雖入滅，然成一切利。

彼等如此思念而云：“若今無有此等能化、所化及如何饒益之勤作分別心，則唯有往昔誓願力，亦為何能利眾耶？”答曰：為何不能如彼，如有人已成就大鵬明咒者，彼用石子等修成鵬像或鵬塔，以咒術或等持加持為——誰見彼等亦能息滅龍等之毒害，具如是之力。故塔成後彼人已逝世，其後雖然彼人逝世經過久遠之時，但彼塔尚能息滅諸毒害等。是故如今雖無勤作，然以昔日之發願力為何

不能利眾生？由此，諸菩薩為得無上菩提果，隨順修證菩提，廣行二資後，圓滿成就佛寶塔時，彼修者菩薩雖入於寂滅涅槃，並滅盡二取勤作之諸戲論，然而能成於一切眾生之暫時與究竟利樂也。與此相同者，《入中論》亦云：“如具強力諸陶師，經久極力轉機輪，現前雖無功用力，旋轉仍為瓶等因，如是佛住法性身，現前雖然無功用，由眾生善與願力，事業恆轉不思議。”

供養無心者，云何能得果？

住世或涅槃，經說相等故。

於世俗勝義，經說皆得果。

如供真實佛，能得果報然。

彼等如此思念而云：“若有供養及取收之心，則可生供養之福德，然供養無分別或無心者佛陀，云何能得福德之果耶？”答曰：若供養無心者不生果，則應成供養善逝之舍利和佛塔，亦不應生果。然《層花經》等之中佛再三已說：“供養住世真實之佛或其涅槃以後之舍利及藏有舍利之塔，此二福德皆相等。”是故不應有彼過患也。故吾等承認佛與供福，於世俗中如幻而有，汝宗承認為勝義中有，無論何宗，依經論教證說，凡供佛者皆得廣大之果。如汝宗依教而許，供養真實佛，能得實有之果報。亦然，吾宗許供養無實佛，亦生無實如幻福。是故若無實有之境或事、意樂等，則不應生果，如此辯論者，對吾宗無害也。

丁二、辯能說之大乘：

由見諦解脫，何用見空性？

經說無此道，不能證菩提。

聲聞部生畏懼又捨棄於大乘所說一切法為空性之理，並認為未證如是空性，然亦可以證悟人無我，由此辯論云：“由現見四諦之無常等十六行相，唯修持彼義，則能得解脫之羅漢果，何必用見諸法無性空性耶？”答曰：如是辯論無有實義，因為除空性外，不會有能斷根煩惱之對治也。是故佛在般若等經中說：“凡執實相者，皆無三菩提之解脫。”又說：“聲聞緣覺佛果，若不依此般若空性，則不能獲得故，此為能生四聖者之佛母。”故若無空性此道，則不能證悟三菩提之果也。此理證者，將於下論宣說也。

大乘若不成，汝教云何成？

二皆許此故，汝初亦不成。

彼等云：“汝等之能立經典，於吾前不成立真正佛說語，而是佛已涅槃後，由受魔加持而具分別念之士夫所造語也。”於彼問云：“大乘經若不成佛說，則汝乘教典云何成佛說？”彼云：“我乘之此等經典，豈非汝吾二宗皆已許故成為佛說耶？此故無有辯論也。”又云：“汝等初生時，小乘經亦不成佛說故，彼時無有二皆許此理，故怎能成佛說？因為聖教與士夫，無有自性聯繫故，汝等初生時，不可成教量也。”

何緣信波典，於大乘亦同。

二許若即真，吠陀亦為真。

彼等云：“吾等初生時雖不成，然有可信任之傳承上師前次第聞授已，並於律藏中可見，與經藏義相合，不違論藏之法性故，以理證能成立正引導之聖教具如是何種因緣故，深信小乘彼等教典成立是佛說耶？”答曰：如是可信之緣，於大乘亦有相同故，若汝是具慧之士或公正者，應當已成此理，吾汝二者前可成立，而非不成也。否則，任何二人所許或彼前成立，若彼教即真實，則吠陀（四吠陀：祠祀、禳災、讚頌、歌詠）等亦應成為真實，因為於彼承認者非唯一人，而有眾多者於彼承認為正教也。

大乘有諍故。外道於總教，

自他於他教，諍故皆應捨。

若謂：“小乘無有是否佛說之諍論，而大乘有如是諍論之故，不是佛說耶？”答：若唯有諍論便成非正教，則外道於內道總佛教有辯論故，彼應成非正教，又分別教中自他於各宗派或聲聞十八部等，亦執為他教而內部互相有諍論之故，汝小乘者，彼等皆應捨棄也。

比丘為教本，波亦難安住；

心有所緣者，亦難住涅槃。

本來比丘為佛教之根本或佛教之所依者，但彼比丘亦難以安住或存在也。於彼比丘名可分為五：乞食比丘、名

相比丘、自稱比丘、近圓比丘及破惑比丘也。其中前三者為名言而已，後二者是殊勝故為聖教之根本，尤其勝義比丘為破惑比丘，彼者亦難以存在，因為未見破惑因之真諦，汝許諸法實相不具空性故。此外近圓比丘亦各部有不同內諍故，亦難以安住，前述已間接而說也。彼等謂：“為何不有破惑比丘，雖無空性，但有見四諦耶？”答曰：對此四諦無常等並非主要，而諸道之根本為能斷盡煩惱之對治，即是證無我之智慧，《釋量論》云：“吾彼亦緣生，彼依無我見，見空則解脫，餘修為其義。”如實所說也。是故若捨空性，則心有所緣者，亦難以住於或得到涅槃，因為若不斷盡我執，則無法斷除煩惱，要斷盡彼者，亦需現見外境為空性，此外無有其餘方法，如云：“若見境無我，滅諸世間種。”若未斷執外境實有之習氣，雖以靜慮等，暫時壓制，亦復生起故，猶如無想定，此亦將有宣說。如《釋量論》云：“貪瞋隨德患，要斷彼等者，須見無彼境，無有其餘法。”是故若於俱生我執境，能現見或了知為不成自性我之空性，則能斷除煩惱，此外皆不應理也。彼等謂：“雖吾等亦承認需見無我，但與空性義不相同，其空性者：本來實有之色等諸法，彼誹謗為皆是無有，如是生恐怖之見解，人我是本來無有，若知彼無有，則即相合實相之正見耶？”答曰：彼二由空性上無有任何差別，人我是依蘊而假立，於此不成自性者，即是人無我。雖依支等集聚而假立為身瓶等諸蘊，然各自之自性空性者即是法無我。是故此二者，是空基有法之差別而已，如法無我為總法，人無我為對治輪迴因，如是區

分以外，從空理上無有任何差別也。是故若無通達依蘊而假立之空性，雖了知無有主管或自主此蘊之常有自在我，但亦不能斷除細微我執。由此乃至未見無自成我空之間，雖斷常我，然何時有自續蘊執，爾時不能斷我執故，《寶鬘論》云：“何時有蘊執，爾時有我執，由我執有業，由業而有生。”補特迦羅自相不成之空性外，雖知無有常我等，然何時有蘊執，爾時不能斷我執，應當如是符合論義而說，其餘一切說法並非龍樹、月稱之密意也。如《入中論》云：“證無我時斷常我，不許此是我執依，故云了知無常我，永斷我執最稀有。見自室壁有蛇居，云此無象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻誠為他所笑。”是故彼等以為法無我和人無我之間有極大差別，故許不必法無我，只需證悟人無我，即得解脫。而彼等所欲者，即是此等實有法不是空性，畢竟本來無有之我者，實上亦無有，猶如兔角，故說此法無我有何用？彼者未知人無我亦唯是依緣假立者，由此起如是辯論也。若以善觀察，此二無我亦與依緣假立之空性一體，亦無任何差別故，以事勢理證明：聲緣應有證悟法無我或空性，若無彼者，則不能斷煩惱等，有過失也。於此聲緣羅漢所證悟之人無我空性，實即法無我之一部分，亦是空性，但非蘊等一切都證空性。《入中論》中：“無我為度生，由人法分二。”此處自釋中云：“對治二障，已宣說二無我，前述建立聲緣有證悟空性者，此處除疑而云，聲緣無有圓滿修無我。”十六空亦宣說為大乘不共同之故也。是故由聲緣未圓滿證悟法無我之分而說為其未證法無我，於微小之證使用否定語而說無證

悟，如佛經云：“聲緣所證微小之智慧，如被蟲所食芥粒丸內之虛空。”於此破除空性外無有解脫道，為建立寂滅之門，聲緣羅漢亦有證悟依緣假立之相似空性，此二種說法應知不相違，是乃極為重要，否則，《般若經》中云：“執著實有相狀者無有解脫，依空性而得三菩提。”又云：“分別說基智等三相時，基智與果佛母有遠近之差別。”此等所說者當如何了知？是故總言之，空性是唯一能寂滅之門故，凡是三菩提，皆必定依此而得，然初學者意前執者為，所謂空性是一種實體，若證則一切法同時證悟，若不證，連一者亦不證。實則不應如是一心立宗。若爾，則紊亂一切經典論疏義，因為若一法見空性，便能見諸法空性，則大乘中不應建立種種理門宣說十六空等，不應苦行三大阿僧祇劫等，又不應上上登地時，於法界離暫垢故，所見愈殊勝者，亦不應有上宗勝過下宗之差別等，因為聲緣所見之空性外，所證更無上進故。並應成小乘比大乘迅速得果，亦成下宗比上宗義深奧也。若謂：“不定有此過患，因為觀待方便，大小乘亦有所斷差別耶。”答曰：此所證已離未證之分，圓滿所證智若不能斷除其所斷，則永時亦不能斷除所斷，因為已具足證悟智慧亦不能斷除彼者故，如許雖升太陽，然不能遣除黑暗也。是故若離殊勝方便，則不能生起殊勝所證智，若彼未生，則不可滅所斷，應當如是承認。不應承認為初時雖有所證智，要斷除所斷，亦需依靠他法等，否則已成智者所笑之處也。若謂：“若爾豈不是說一法之空性是諸法之空性耶？若知一法空，則如是推理，將諸法能見空性故，此理誰能破遮

耶？”答曰：吾雖許諸法於真實義中一體性，亦承認見一法空性之理，如此推測餘法而修行，也可見諸法之空性，然而於所化補特伽羅中，有種種業緣、根基、上師及入門道等不同之差別故，誰能破有甚多不同現觀之次第，實不能破也。是故暫時為調種種界性，亦有種種道法，然諸法之究竟實相者，唯真實性外無有他法故，於彼能證者即是一切智智，諸道入於彼，究竟即一乘，如是法性理證之方法是龍樹父子獅吼聲，故此理所說應當抉擇也。由此說聲緣未證法無我和圓證法無我，此二者並非大車軌之密意故，應了知此理，乃法王龍欽巴之《如意寶藏論》中所善說之分，是能除意貧之如意寶也。是故證法無我之智是總體，證人無我之智乃是分體，也是相似智也。執法我是總無明，執人我是分無明，猶如總樹與紫梗樹也。由人我執生起慳等煩惱障，由法我執生起三輪執著之所知障也。故證二無我之菩薩智，能斷二障，而聲緣道，唯斷煩惱障。斷障法亦於大乘見道中，斷二障之遍計分，復次逐漸同時斷除二障。至第八地時滅盡我執相續故，此等清淨地無有煩惱障，其後唯除所知障。第十地後，以如金剛定摧毀二取迷亂之細微習氣故，此無間時已獲得法界善逝如來出有壞之智慧金剛身。此方聖境諸大車軌之密意相合，不應混合於藏人之分別念，若能了知此理，則自然解開諸論之難處，並密意江河，溶入於智海也。

若斷惑即脫，波無間應得。

波等雖無惑，猶見業功能。

**若謂無愛取，故決定無後，
此非染污愛，如痴云何無？**

如是彼等以為見四諦能斷煩惱，則如無薪之火，而得涅槃。於彼理證說明若不證空性，則不可見真諦已。亦有其他過患，見人無我，雖斷煩惱，然非究竟解脫。若唯斷惑而立即解脫，則彼斷惑之無間亦應直得解脫，因為承認無有束縛故。若謂：“可如是承認。”答曰：彼等雖然無惑，但猶見如聖者大阿羅漢目犍連，受前時宿業之功能故，於彼有害也。若謂：“無有此等過失，因雖見此身受前世業惑所引之功能，然暫轉世近取因為愛取故，而彼者無有彼愛取，故說決定無轉生後世矣！”答曰：此聲緣羅漢雖無以業惑牽引而轉於諸世間，然並非汝宗所許之如滅燈火之寂滅果，對此要成立意性身，便具因無障故：即是羅漢心相續之此愛取，雖非由我執所生之染污愛，即汝許非染污之愚痴，如時境遠離事等無明痴心者，云何無有耶？

**因受緣生愛；彼等仍有受，
心識有所緣，彼仍住其中。
遠離空性心，滅已當復生，
如無想等至，故應修空性。**

若彼因愚痴不斷，則彼果亦不滅，因為有受緣，故生起愛著，而彼等羅漢亦仍有感受故。如是以具因無障因來理證已。並其尚未斷無明習氣地、無漏業，意性身及不可

思議投生故，非究竟解脫也。彼未斷細蘊相續故，尚需趣入大乘，未除細微所斷之理，亦是未圓證亦未圓修法無我之緣故也。雖有論疏云：“此應釋為若斷現行惑即解脫，而不應釋為阿羅漢等。”然此亦相合自欲之說法而已，本來敵宗也不許斷現行即解脫，故此過失應成無關也。並印度所有論疏中皆同聲釋為阿羅漢目犍連。如是理證亦能成立，彼等是諸論典之重要意義故，不應使其模糊也。

有者解釋此頌云：“雖暫時已斷除補特伽羅獨立自取之我執所引之愛著，然補特伽羅自性成立之壞聚見所引之愛著者，為何不有？”答曰：以多種我執所引之甚多愛著，彼同時具足於一士夫相續中，此即相違。後者所引者，即攝於十二緣起中之愛支，彼者為何有非染污愛？若思：“此乃對敵宗前發太過之故，無有過失。”答曰：因為敵宗不許有壞聚見所引之愛，故彼亦不應理。若思此而云：“於敵宗前，愛者可分二種，此說於彼無前者，而有後者故，無此過耶？”答曰：本論中未加任何差別，總說“非染污愛”及“如痴”等，從此句式可了知，具有一種非染污之愛，由此怎能說具有染污之愛著，實未了解文義也。彼亦，前述比喻及除疑語後，唯立宗而說“云何無”，此外汝宗所說之所有者及有理等即無關語，如是誤句，於大阿闍黎論中，確即無處無機也。若謂：“豈非已見於佛足扎上檀刺等宿業之功能耶？”答曰：此乃於諸觀現世凡夫前，有所為現示而已，實上諸分別溶於法界，化身如像如幻者，怎會有如是真業成熟及感受痛苦等？不堪有此也。而汝等許為聲緣羅漢之身即苦諦之餘事，若不滅

心，則無滅諸戲論之因。此理亦於下文宣說也。彼等謂：“如云：‘滅身盡感受，盡想滅諸行，滅盡諸心識，如此乃苦邊。’如是彼等阿羅漢捨身行時，為何不斷盡五蘊之相續？無有復生之因故，猶如盡油之燈也。”答曰：彼等無有能生輪迴因之煩惱故，雖其不轉於世間，然尚未圓滿證悟一切諸法無自性之空性故，此心識執著輪迴為所斷，又執涅槃為對治等有所緣，由此彼者仍住於其一邊或戲論之中，非住於無緣寂滅中也。是故若遠離離諸邊之空性，則有無等具戲論之此心，雖暫時於法界中滅盡已，然當又復生起，因彼心相續尚有意身之因無漏業及無明習氣地；又未得能對治彼等或滅諸戲論之空性故也，譬如，無想等至或彼果即生於無想天也。是故若欲得涅槃者，應當修持空性，若捨彼者，則永不獲得暫時究竟之諸涅槃也。

若語入經藏，即許為佛說，

多藏大乘教，云何汝不許？

若因一不攝，一切皆有過，

則當以一同，一切成佛說。

諸聖大迦葉，佛語未盡測。

波耆沒未解，誰捨大乘教？

若謂：“任何語言中，若宣說定學者，即入或符合經藏；宣說戒學者，即現於律藏；宣說慧學者，即不違論藏之法性，則此語即可許為佛所說之語，然大乘不相同於小乘之三藏故，大乘教非佛說之語矣。”答曰：多數經藏等

大乘教典，亦豈非許為與汝經等相同耶？則云何汝宗不許為佛說語？彼謂：“非爾，因為大乘教中說五無間罪等，有些不必受果報，說報身是常有，輪迴即不空，及色等說為無有等故，現見與小乘經藏不同矣。”答曰：設若因為一部不攝於小乘經藏之大乘不共同所說經藏者，便一切大乘教皆成有過或非佛說，則當成以與小乘一部經義相同之理，為何一切大乘不成立佛說之語耶？是不必唯一方與小乘相同，若所說三學而言，則彼於大乘亦增上而有，如《經觀莊嚴論》云：“入於自經藏，亦現自律藏，甚深廣大故，不違論法性。”如是所說也。若謂：“此廣般若等，若是佛說之語，則大迦葉等應直得證悟彼義，亦該有不斷傳承上師，然無彼之故，即非佛語耶？”答曰：諸聖者大迦葉等亦於此大乘佛語之深處，尚未能盡測，彼者即汝宗自己未理解是佛說，誰以如此理由而捨棄大乘教？可知大乘甚深之故，實為難證也。如《經觀莊嚴論》云：“若我不知佛亦然，甚深何非分別境，深義為何脫離理，彼事不應所畏處，欲劣界性亦極劣，周圍彼等諸劣友，深廣善說此等法，於此成立無信心。”有些論疏中說：“此三頌即倒層序故非原文，而是餘人所加。”無論如何，凡句義即如是也。

為救愚苦者，解脫貪懼邊，

能成住輪迴，此即悟空果。

彼等謂：“若證空性，則不應住於輪迴，亦不應精勤道果耶。”答曰：於勝義中縱使無苦，然為救因愚痴而受

苦之有情，已見彼等如幻之心者，已解脫於世間之貪愛與畏懼二邊故，其住於世間中亦不受世間之染，如泥中之蓮花。如是能成立住於輪迴中，此即證悟空性之果。否則，若無證有寂等性，則執世間有過，又執寂滅有德，故彼墮於寂滅之一處也。

丁三、波者攝義：

不應隨意破，如上空性理，

心應不生疑，如理修空性。

空性能治波，煩惱所知障。

欲速成佛者，云何不修波？

何法若生苦，於波應生懼。

空性能息苦，云何畏修波？

苦稍存實我，則於波有懼。

然無任何我，誰是畏懼者？

不應隨意破除如上述之空性教理，因為此乃三乘菩提之依故。由此心應當不生疑而如理修空性也，因為空性能對治彼等煩惱障及所知障，欲求迅速成就佛智者，云何不修持彼空性耶？任何法若令生痛苦，則於彼應當生起畏懼，然而，空性能息滅一切痛苦之故，云何畏懼修彼空性？實非生懼之處也。若稍許存在實有之畏者我，則於彼境有可生畏懼者，然無有任何之我故，誰是生畏懼者耶？實不應生懼也。故當速修空性，應捨畏懼也。如是聯結下文已。

乙二、道抉擇為無我，分二：丙一、真實；丙二、證悟空性之作用。

丙一分二：丁一、人無我；丁二、法無我。

丁一分三：戊一、破俱生我；戊二、破遍計我；戊三、如是破斥之辯論。

戊一、破俱生我：

齒髮甲非我，我非骨及血，

非涎非鼻涕，非膽汁非膿。

我非脂非汗，肺肝亦非我。

餘內臟非我，亦非糞與尿。

肉與皮非我，熱與氣非我。

孔穴亦復然，六識皆非我。

依此我相續之五蘊，不觀察而生起我執薩迦耶見，此見之境即我者，若有，則須此五蘊中存在，此外不許有我之故，以智慧而觀察如何成立有我之理。即是三十二牙齒，二萬一千根頭髮，二十指甲等皆非我，我並非三百六十骨節以及身之血液，我亦非涎液及非鼻涕等液汁，我非膽汁非膿水，我非身內外之脂肪，亦非身汗，肺肝亦非我，心臟等其餘內臟亦非我，我亦非大糞與尿水。肌肉與皮膚皆非我，身熱與呼吸等身內外之諸氣亦非我，眼等諸孔穴亦復然，因為彼等是零碎有分，眾多微塵，無常等故，彼聚合及支分皆非我，如《經觀莊嚴論》云：“卑劣

非處不同法相故。”如是所說也。如是眼識等六識皆非我，因為彼等即是眾多及無常故也。是故只是從牙至皮膚之間一切地、水、火、風、空、識界，即於聚合六界者，假立並執著為補特伽羅，而無有實我也。譬如，日暮之時，眼識不明者，若花繩錯見為蛇，便生起執蛇之心，若不依燈緣等，則不能除彼執也。如是花繩如諸蘊，黃昏不明眼識者如迷緣之無明，蛇執如我執，猶如在黑暗中，手摸尋蛇，雖手未觸彼，然尚未除蛇執，心生恐怖。如是觀察全身，頭非我，手非我等已了知，亦未得我者，然於無我未生定解者，即是其觀察尚未究竟之緣故也。若彼暗室中掛上燈火，照明一切時，了達所見之蛇，即是花繩，此處雖無蛇相，而繩者迷為蛇相。如是見此境無蛇，即自然能除蛇執。依此五蘊之我執，即假立之外一無所有，若能如是斷除一切懷疑，則繼續修持彼義，方能現量證悟無我也。

戊二、破遍計我，分二：己一、破我許為意識宗；己二、破我許為無情宗。

己一、破我許為意識宗：

數論外道云：“一切所知可歸納為二十五諦（自性、神我、大、慢、聲、觸、色、香、味五唯，空、風、火、水、地五大，口、手、足、大遺、密處五業根，眼、耳、鼻、舌、身五身根及共同意根總為二十五）。此神我者，能享受一切現象，而非作者，常物、離三德，無所作也。

彼者之一切行境即從自性生，微塵（苦）、思維（樂）、冥暗（捨）三德平衡時，其名為自性，是二十三種現象之因，如瓶因之泥土也。從彼起意或大者：即如二面鏡子，外面現五唯，內面現神我，使聯結彼二成溶合也。行境之時，起慢者：此慢以功德而分為現象慢、思維慢、冥暗慢三種。彼等之中，從初慢生聲觸色香味五唯，以彼等功德復起空風火水地五大也。從思維慢生五身根，五業根及共同根也。五身根者，眼等五根也，五業根者，口、手、足、大遺、密處也，共同根者即意根也，冥暗慢令助彼二也。故分四種，唯自性類者，即自性也，自性及現象類者，即大、慢及五唯也。唯現象類者，即其餘十六諦也。非自性及現象類者，即神我也。神我為意識，其餘皆無情，自性與神我是常有也。彼等復認為樂等是外境無情性，雖無內識而實有，然以大者享受之時，與神我不能分異體並執為我所也。”如是彼等，我承認為意識，勝論外道我承認為無情故，若破彼二宗，則能破除其餘外道，是故今破彼二者。初數論外道所許之我為意識並常有者，實則不應理。

聲識若是常，一切時應聞；

若無所知聲，何理謂識聲？

若無識能知，則樹亦應知，

是故定應知，無境則無知。

若謂波知色，波時何不聞？

若謂聲不近，故知識亦無。

因為執著聲音之識，若是恆常。則一切時刻皆應成聞聲，因為聞聲時之識，如此許為常有之故。若彼謂：“一切時不聞聲之原因，並非聲識即無常，而是今無有彼聲境耶。”答曰：若無有彼所知之聲境，則此有境者，憑何道理而謂能認識，或聞知聲音？因為若知外境，則可名為能知。若無有認識或了知，亦可安立為能知，則樹木亦應成聞聲等之能知。因為雖未了知外境亦是能知之故也。是故必定應當了知，若無有所知外境，則定無有彼之能知，因為各能知，皆觀待彼境，不會有不知外境之能知也。是故若無聲境，則彼中所生之聞聲之識，亦是無因之故，今為何有此，實無有也。如是剎那聲音之有境，也是異體故，此識不會住第二剎那也。若謂：“無有此等過失，因前時能聞聲之識，後彼了知色等餘法故，識者雖是常有，然有執不同所知之差別耶。”答曰：因前時聞聲之識，即是常有故，見色等之彼時亦為何不聞聲音？因為不捨前時自性故。若謂：“彼時不聞者，因其聲不在附近之故。”答曰：如是無境之故，了知彼境之識亦無有，其理與前述相同也。此外，汝許神我即遍於一切故，於諸現象近不近亦不應理也。

持聲自性者，何成持色識？

一人成父子，假名非真實。

憂喜暗三德，非子亦非父。

波無持聲性，不見波性故。

如伎異狀見。則識即非常。

若異樣一體，波一未曾有。

異樣若非真，則自性為何？

若謂即是識，衆生將成一。

此外，持聲或聞聲自性者，為何變成持色或取色之眼識？因為彼二異體之故。彼境聲色即異體故，有境不捨前者而怎會變成後者？實不可容有，若水晶不捨白色，則無法變黑色也。《釋量論》亦云：“一者非知二，根識即定故。”如是所說也。此處即破常有一實之識，此外，不必思為於一心相續中，若知聲，則不知色等，因為幾種不同類之無分別識可以同時生起故。然而彼等不同類之識，內部並非互為一體，若是一體，則應成執五色之花識與執一色之藍識亦無差別也。若彼等謂：“如一人，既為父，亦為子，如是聲色境亦不相違，因現象之色者，即是自性之聲故，彼二自性一體也。是故，執色之時，雖無執聲現象之識，然有執聲性之識故，無有聲識成無常之過耶。”答曰：彼喻不成立，一人安立成為父子者，即以不同觀待之假名而已，於勝義自性中，父子二者亦非真實成立，若父性真實成立，則彼不會變子時，子前定有父親之故。若子性真實成立，不會變父，因為父前不會有子故，是故彼等假名也，此假名者，吾宗亦不欲破除，然彼不成滿足汝等之所望也。假使勝義中存在既為父，亦為子者，則必須在於三德上，因為汝宗之勝義者，除三德外，不許餘法故。如云：“三德殊勝性，非為所見道，即是見道者，如幻極虛偽。”如是所許故。然而憂喜暗三德之自性，即非為子

亦非為父，因為諸現象即彼性故，在勝義中觀待誰而安立為子，又觀待誰而安立為父，何者亦不能建立也。是故：若如是思維勝義三德自性而許執色時亦有執聲，則應成一切現象亦執著一切之分，或者執聲之時，亦不應執聲，因為一切現象自性即一體故，不會有有時執著與有時不執著也。此義亦不成立；為執色時，若有執聲，則應可見彼者，然持色者，時終無見持聲自性，因為不見彼持聲之性故。如是執聲時，亦不見持色也。又彼謂：“執色時雖未見執聲，然彼識性即一體，猶如一位伎者（歌舞為業之人）午前作天式裝束，午後作夜叉之裝束，如是知聲者，顯現異樣色相之狀而見之矣。”答曰：則彼識即應成非常有，因為捨前者而得餘時故。若已得前者以外之餘事，雖彼二呈現為異樣，然尚非一體者，則彼一體，於此世之中，從未曾有，或非言思之境也。如是用譏諂之語，因為本來所謂一體者，即是自性各自不能分開之法，而各自分開者名為異體，然此處親見各自分開之法，承認為一體，現量相違也。若見不同亦是一體，則一切皆應成一體也，故伎者亦現不同行相之時，即不同剎那之異體，於勝義中非一體，若是一體，則亦可同上觀察也。又謂：“若加聲等差別之現象識，彼顯現異樣之故，即觀待暫時之顯現而已，便非真實，如於白水晶染色時，彼色非水晶之性也。”問曰：若聲識等有境異樣者若非真實，則此問：“自性真實者，為何狀耶？”若彼謂：“未加境差別，唯識者，前後諸識相同故，彼者即是唯識耶。”答曰：若爾，則一切眾生將成一體，因為各眾生之心相續，彼識無不相同故。

心無心亦一，同為有者故。

差殊成妄時，何為共同依。

此外，有心之神我及無心自性等二十四諦，亦皆應成一體，因為彼等皆同為有者並無差別故。如是諸識，已除非識或餘法，彼分雖有識許，然即為假立，實上無有離境之獨立識，如無色，則無色像也。故於一切所知中，已除不同類，相同類者可名為總相，此乃內教之無上名言，此處亦間接宣說彼義也。若謂：“別體異樣者雖不實或虛妄性，然為何不有與所有別體相同之唯一自性者？”答曰：“諸差殊法稱為一總體，即成虛妄之念，因為此時除一切別體之外，何為存在共同所依或唯一總體？實何者亦無有也。

己二、破我許為無情宗：

無心亦非我，無心則如瓶。

若謂具心故，知則滅無知。

若我無變異，心於彼何用？

無知離作用，虛空亦成我。

吠陀宗等謂，諸所知可歸納為六種句義，如云：“實質功德業總體，別體會合即六者。”如是所說。初實質分為我、時、塵、方、空、地、水、火、風九種也。其中初五者為常有質，後四者為無常質。實質之法相者，彼許為能作業與功德所依。功德分為二十四種，即：他質功德具數量等十一種，依自功德苦樂等十三種也。業者分為伸、

縮、舉、落、行五種也。總體分為周遍及相似也。別體者，即辨別之性也。會合者：如同互為聯繫，此一體與異體等有眾多類別也，我者許為如虛空周遍及常有故，非意識性，若即識，則成無常不周遍故，我者雖非識，然於識會合故，樂等執為我所，實則樂等許為內無情法也。彼許我者遍於一切，因為其見我之功德故，彼等以如是建立也。此處無心者亦並非為我，因若無心，則如瓶子犍槌等。本來承認我為諸業作者及苦樂之依，若彼即無心，則樂等之依，永時亦不應理故。若謂：“我自雖無心性，然與心相應或具足心故，由彼加持而能了知外境耶。”答曰：既然可知，則應成壞滅汝等所許之我者無了知外境之理，因為彼變成了知外境之性故。若爾，前無知之我，今變有知故，應成無常也。若我是無變異恆常者，則其心亦於彼我如何起知境作用？何者亦不應作，因為常我者，前性不能變其他之故，猶如不能於虛空塗藍色等。如是無知無情法，離一切作用之虛空者，亦應成我也（或釋為：虛空以為我而已也）。嗚呼當瞧：吠陀宗之劣智矣！

戊三、如是破斥之辯論，分二：己一、辯業果不應理；己二、辯大悲不應理。

己一、辯業果不應理：

若我非實有，業果繫非理，

業造已即滅，應誰受業報？

有我宗謂：“若猶汝宗所許，我者非真實有，則業果

之間之連繫便非合理，因為造業者我不會去他世故，果時無有，諸蘊剎那生滅故，彼業造已之剎那，作者即滅盡故，其不會自受報應，若彼不受，餘者亦不應理故，則應由誰去承受業報耶？”

造業受果異，報時作者亡；

汝我既共許，諍此有何義？

俱因時有果，見此不可能。

佛說作者受，依同一相續。

過去未來心，俱無故非我。

生心若是我，波滅我則亡。

猶如芭蕉樹，剝析無所有；

如是以慧觀，覓我見非實。

暫以同等理破之，造業與受果之時，諸蘊異樣故，受報時作者我已滅亡，此等之理，汝我二宗既然共同認許，除蘊之外，常我者，即是無心或恆常故，以量成立彼常者即離一切作用，此諍論是汝吾二者承認故，汝吾二宗，當須除之，汝思為我說此過失，則有何意義耶？然而，吾宗能除此過，而汝宗永時不能除此過失也。所謂造業者受果報亦是一相續而建立，未滅而俱因之時，亦同時有果者，能見此等亦是不可能，因為果從因生之故。由此，生果時，必定已滅其因，然無欺緣起力，生果亦是必然性。此等果者，亦於諸因集聚之補特伽羅相續中能成熟，其餘非爾也。猶如播於地中之種子，不得由崖石中生果也。是故

佛說此造業之作者及受果者，是依相同不斷五蘊之一相續而言，因為諸世間眾之一切意相皆以如是而住故。然此一相續者，亦不應執為有一我存在，因為相續亦如珠串，即乃假立，實則無有也。雖易知年老年少及前世後世等即非一，而此以心者而言，過去心已滅，未來心尚未生，此等俱無之故，並非是我。彼謂：“現生起之心若許是我。”答曰：彼心滅時，我亦則成滅亡，然汝許我為前世來此，此去他世故，今生心者亦非我也。是故《入中論》云：“如依慈氏近密法，由是他故非一續，所有自相各異法，是一相續不應理。”如是已破相續即我之理。猶如芭蕉樹幹，一層層地剝開分析時，毫無所有堅實分，皆為空殼，如是相同之理，是以智慧觀察而尋覓我，則見彼者亦非實有也。

己二、辯大悲不應理：

有情若非有，於誰起悲愍？

為果立誓者，因痴虛設有。

無眾誰得果？許由痴心得。

為眾生息苦，不應除果痴。

我慢痛苦因，迷我得增長。

若謂不能除，修無我最勝。

若謂：“此我或有情若非實有，則菩薩於誰生起大悲愍之心？因為彼無所緣故。”答曰：於勝義中無有生大悲之境，亦無生悲者，此下論將說：“此等諸眾生，畢竟無

生滅。”若無純熟如是無緣慧，則亦不能清淨離邊大悲也。其實相雖如此，然諸眾執著或假立蘊等為我之意前，以現象而言，無法破遮此無欺存在之苦樂等故，為一切眾生斷盡如夢之苦相續，並解脫於不住涅槃之法界中，為得如是之果，我立誓願度化諸有情，並負起度眾之擔，此者並非於勝義存在，因為以愚痴虛偽施設有我之故。由此，菩薩雖已證無我，生悲之境眾生者，尚未如是證悟故，恆時顯現感受有我無義之苦惱，故於彼可生大悲心。因為此菩薩者，不貪自利，見他眾無義受苦，已生重他輕己之心，見他苦亦如睡夢，其能除彼之故也。若謂：“若無有眾生，則為誰精進而得佛果，亦誰是得果者，故謂為果立誓者亦不應理耶？”答曰：於勝義中，得者眾生，所得之果，皆無實有，亦許真實中得涅槃與不得涅槃皆無差別也。然如前所說，在各眾生之現象意前尚有差別。如是應許由從愚痴我執心而得成立染污輪迴及相反之涅槃二種，所謂涅槃者，唯盡錯覺分別心之名，此外皆無有，如《經觀莊嚴論》云：“故盡錯覺即解脫。”如是所說也。是故由愚痴力執著二取戲論者前，無欺而存在此輪迴顯現，於是已滅盡輪迴之涅槃亦存在。譬如，遭魔發狂者，雖其餘人同行共住，然彼前常有魔身等顛倒相，使彼苦惱，若彼離此苦，則其安樂亦存在，與此理相同也。是故於勝義中，世間及寂滅等不成實有故，便束縛解脫皆應理，否則，彼不應理，如云：“若有自性者，彼非變無有，自性變餘法，畢竟不應理。”如是所說也。若謂：“本來無得

者，反而希求獲得之故，汝宗學道等有何用？此愚痴者，豈非任何時處皆為所破耶？”答曰：勝義中雖無所得，而現象中有得之，為世間眾生息滅痛苦，暫時不應斷除彼者，即是尚未現前法界之佛果前，於世俗中不住涅槃許為所得之愚痴心。因為依此則能息世間諸苦故，最後遠離一切二取戲論時，耽著有寂之細微所知障，亦已斷盡，此即為如來地。如今不能斷除彼者，因為二諦尚未雙運時，實相與現象畢竟不同故。故以現象而言，為何不有學果？雖需斷除此等不同之實相和現象，然今不能斷除，一旦斷盡此時，無得亦不斷，尚未如是現前之前，不能盡除希求得果之心也。若謂：“若爾，破我痴亦有何用？”答曰：彼二不相同，求果之心，能息滅諸苦，並自己亦令滅盡，如由薪中生火，彼薪亦燒盡。然而我執或我慢者，即是一切輪迴痛苦之因故，使迷惑有我之執得以增長，由此，本是無我反迷執有我者，即為所斷，若無彼愚痴，則不起我執，若無彼我執，則不流轉投生於輪迴故，如云：“若於內外法，斷盡我我所，則盡近取因，彼盡不轉世。”如是所說也。彼等若謂：“如汝不能除假立我執，如是成實我執亦畢竟不能除，因為彼者自無始以來，與自性成一體故。”答曰：彼二不相同，因為此等假立因緣之顯現，在凡夫面前，無有能破之理證，亦不必破之。然而，若修證諸法實相之無我慧是最殊勝故，則能斷除成實執，具足正量有力之故，猶如日光能除黑暗也。是故我執者，並非諸法之實相，暫時由緣而起此迷亂，若以教證理證破彼迷惑，則心能趣入諸法之實相中，此乃心之本性故，此性亦

不離自心。如《釋量論》云：“心性即光明，諸垢忽然性。”如是所說也。又“不能除”此句，有者釋為能除我執之對治，有者釋為我執之因，此等解釋方法雖有甚多不同，然無有合理解說故，此處當隨聖境善論中所說，彼我執不能除，若如是解釋，則應理，此乃唯我之智慧也。

丁二、法無我，分四：戊一、身念處；戊二、受念處；戊三、心念處；戊四、法念處。

戊一分二：己一、宣說無有整體；己二、宣說無有支分。

己一、宣說無有整體：

身非足小腿，腿臀亦非身，

腹背及胸肩，波等復非身。

側肋手非身，腋窩肩非身，

內臟頭與頸，波等皆非身。

此中何為身？

所謂身體亦是假立而已，無有自性成立也。因為諸處圓滿總體若存在，則應於此手等分支上存在，而此觀察時不可所得，因為身體非足部小腿，大腿臀部亦非身，腹部背部以及胸部肩膀，彼等亦復非身體。側身之肋骨及手臂亦非身，腋窩肩頭非身，內臟頭部及與頸項，彼等皆各自非為身體，此等不同身相故。如今此身聚合，猶如屍陀林中散落身支，彼等無合住各處，各支亦非身，因砍手等，亦許有身故。是故此手等分支中，何者為身體耶？

若身於一切，諸方皆遍住，
 諸分住自分，身應住何處？
 倘若吾全身，住於手等分，
 則盡手等數，應成波數身。
 若內外無身，云何手有身？
 手等外無他，云何有波身？

若謂：“彼等各法雖非身，然身體遍於彼等便存在耶。”此問：一身體普遍於一切分支？或有甚多身體遍於每一分支上歟？若許此身於一切手等諸方或諸分支上皆普遍而住。則手等諸分支雖住於自部分中，然身體自己應該住於何處？因為若除手等各支後，不見能遍之身故。倘若吾自皆具之全身或整體性者，其分別住於手等一切分支上，則盡所有手等之數量，亦應成彼等數目之身體，然只執一身故，無有如是也。是故若以理尋找六處之一切內外，亦無得身體之故，云何成手等有身耶？實則無有也。除手等以外亦無有其他身體之施設處，云何成有彼身體耶？實則無有也。此處“身非足小腿”等宣說身支非一體，又“若身於一切”等宣說身支非異體也。

無身因愚迷，於手生身覺。
 如因石狀殊，覺波為真人。
 眾緣聚合時，則見身似人。
 如是於手等，則亦見有身。

是故本來無有身體，然只因為愚痴迷惑，才於依手等

分支之聚合者，生起身體之錯覺而已，實上非成立。譬如，因石堆形狀特殊者，對此生起錯覺，彼者以為真實之人也。乃至形狀差別眾緣聚合時，則見此身似人相，若緣不聚合，則不安立為男身，如變性、膜疱、燒成灰塵等。女身亦即如此也。如是只要於手等部分取名為身體之諸緣存在，爾時，則手等亦可見為有彼身體，並非自性存在身體，因彼即骨肉聚合之故。於此有些印度論中云：“眾緣聚合時，則木見似人。”此義解釋為木堆覺人等形狀差別，及顯現不明等眾緣合時，則見男身或女身等。如此解釋也。

己二、宣說無有支分

如是指聚故，手復應成何？

波亦節聚故，節者尚可分，

分復析為塵，塵析為方分，

方分離部分，如空微塵無。

是故有智者，誰貪如夢身，

如是若無身，何男何為女？

若謂：“雖無有身體，然現量見手等分支故，彼應存在耶。”答曰：身體已未成實有，如是各指甲等聚合之故，則名為有支，手者亦復應成如何？何者亦不成立。彼指亦是各節聚合之故。此節者亦尚可分為極多，因上分非下，下分非上等不染而住也。此分亦復從粗塵分析為微塵，彼微塵又可分析為甚多方分，最後方分亦不成任何一分故，遠離一切部分也。彼原因即是說：若從微塵建立粗

塵時，四方上下六塵繞中塵，彼中塵若有接觸六塵之各分，則中塵應成有六分，若無接觸分，則六塵亦只占一塵位故，雖聚山王之諸微塵，亦不應增大，如云：“六塵同時觸，微塵成六分，六塵若一位，山王成塵許。”如是所說也。是故手等一切分支及一切色法顯現，亦從粗塵、細塵、微塵及方分等分析而衡量時，皆成空性猶如虛空，不成色法故，甚至微塵亦無有成立也。是故具有智慧而能觀察勝義之補特伽羅者，誰人貪著此等如夢不成實之色身？實不應生貪也。如是已了知若無有身體之自性，則何者是男身又何者為女身矣？無實有也。

戊二、受念處，分四：己一、觀察受性；己二、觀察受因；己三、觀察受果；己四、觀察受者。

己一、觀察受性：

若苦性中有，云何不滅樂？

樂實則甘等，為何不生喜？

若謂苦強故，不覺波樂受。

既非領受性，云何可謂受？

若此苦受在真實中或彼性於自心相續中有，則云何不滅生樂？此無害故，彼理不定也，如是若真實中存在樂性，不應生痛苦之理亦能了知，故此處未宣說也。若許如是，則苦樂互相違逆故，若成一性，則另一性不成立，因為諸法不捨自之本性故。彼已宣說內心無成實受，今於外道而說：如數論外道所許，樂受於外境上存在亦不成立，

若於妙色美味等外境上安樂實有存在，則亡子生憂或生起恐怖者前以甘美食品或遊戲等，亦為何不能使彼等生歡喜心？因為美食等物上存在樂性故，猶如火性即熱也。若謂：“此苦於真實內心中並非無有，而樂受特別強大之故，則不能覺知彼等苦受，如升日光時不見星宿也。”答曰：既然如是非能領受彼性，則云何可謂是受耶？因為彼者無有受相故。若未領受亦能安立為受，則應受空中鮮花之妙香也。若謂：“上述憂苦者雖得甘美食等尚不生喜，此亦以苦強大之故，蔭蔽而不覺彼樂受耶。”答曰：彼亦用此理如是觀察則可也。

若謂有微苦。豈非許除粗？

謂彼即餘樂。微苦豈非樂？

倘因逆緣故，苦受不得生，

此豈非成立：受分別是執？

是故應修習，對治空觀慧。

觀察田中生，禪定瑜伽食。

彼等若此念而謂：“於此畢竟不領受者，實不應理故，感受強力安樂之正時，亦非不受彼苦，而此時有細微之苦故，不知受彼，如同甚多糖水中含有一滴鹽水也。”答曰：在一相續中，不可同力存在微苦及安樂，如許彼存在，則於一相續中，亦應同時現見苦樂二種，然此未見故。又汝宗豈非許為此樂能遣除強力粗苦之分？若能除彼，則此微苦者，為何不能除？因為此時具有強力對治故，猶如遍有烈火之處，皆無寒冷也。是故感受強力大樂

時，定無領受與彼相反之微苦也。又謂：“此時雖有微苦，然彼不能出自力，便被大樂所變，彼即領受大樂以外其餘喜樂，或細微喜相，譬如白色玻璃，為紅塵變彼色時，雖現紅色，爾時，並非無有白玻璃耶。”答曰：此喜樂所攝之微苦者亦豈非已成快樂之性耶？由此，彼樂為何取名為痛苦？以如何方式才能辨別受痛苦變樂之細樂及樂性自體細樂之二者差別？本來無差別，反而鄭重尋找彼等有何用？猶如虛空作疙瘩也。以此等比喻亦未成者作能立故，彼不成立也。倘若謂：“因生逆緣強樂故，此時苦受不得生，因為不具其因之故。”答曰：此豈非由事勢理能證明或成立為：所謂受者即無有成實，而以內心分別念所假立或是執著為安樂等，因為心生安樂時無有痛苦，而生苦之時亦無樂受，皆依諸緣並即偶爾性故。是故既執成實所取之樂，又執成實所捨之苦，如是勵力取捨者，真實受迷惑，若心不假立苦樂，則一切內外皆不住自相苦樂之故，如反胃者見融酥或飢餓者見融酥，又淨者見糞或豬眾見糞，及不淨觀者見女身或貪欲者見女身等，如是皆由自己之分別念立為苦樂等，無有樂等之實有自相也。是故應當修習如是所說能對治一切不斷貪執或取捨之空觀智慧，諸世間眾貪執受覺，如狂皆迷亂，此外無有彼等之對治故。如是從觀察智慧良田中將生長禪定於受無自性之瑜伽士之食物，如食物能滋養身體並令喜滿足，如是諸瑜伽士亦享受離貪之樂及增長證身故。是故此義即是：諸瑜伽者享受並了達無受之境，而世間眾為得受覺故散漫奔跑也。

己二、觀察受因：

根境若有隔，波二如何遇？

無隔二成一，何復觸於何？

塵塵不相入，無間相等故。

不入則無合，不合則無遇。

觀察此根與外境之間有間隔或無間隔？若許有間隔，則彼根境二者如何能相遇？若有間隔者，則無法相觸，猶如東山與西山也。若許彼無間隔，則彼根境二者亦應成一體，若爾，則何根復觸於何境？如無有自眼自觸也。若彼謂：“為何無相觸？如同合掌等耶？”答曰：此等相觸者，亦是由分別心執著而已，並非真實義也。此理由即是說：諸粗根境者，未觸一切方分，如前觸後未觸也。可用如是觀察：若彼中間有餘塵，則此塵尚未相觸，要根境接觸，務必無隔而相觸，然而彼根塵與境塵不能相互進入對方，因為此二者皆無空間亦無法相入，由此只觸一面，未觸餘分亦非理，因為彼觸者，尚可如是觀察，若諸分相觸，則必須相入，然彼無有互為相入之時機，因彼二相等故，無此也。若不相入則無有彼二合為一體，若不一體則無有相遇，要無分相觸，則必須諸方相遇，因不會有一方相觸故。

無分而能遇，云何此應理？

若見無分遇，請汝當指波。

意識無身故，有觸不應理。

聚亦無實故，如前應觀察，

若觸非真有，則受從何生？

何故逐塵勞？何苦傷何人？

是故即使無分而亦能遇者，云何此說法應合理耶？因為彼者不會有一分或諸方之接觸故。是故若汝已見即使無分亦是相遇者，則請汝等為吾應當指示彼者！方能成立，如是無法能直指之語也。所謂集聚根境識中，此宣說無有根境相合已。又復意識者無有聚塵之身體故，有外境之接觸亦不應理。若無身亦能相觸，則手應成觸虛空，亦應相觸石女兒。若思此而云：“此有身識存在故，不合比喻？”答曰：此觀察無身理上，無有不合也。若謂：“雖無如是相觸，然根境識三者有聚合耶。”答曰：此聚合者亦無有實體故，如云“彼亦節聚故”等如前已宣說聚合無實有，應當如是觀察而了知也。倘若觸因非真實有，則彼果受者當從何中生？於勝義中皆無有，若無彼，則何故追逐彼等而受種種塵勞耶？因為所追求之安樂皆無有，由何苦會傷害何人？皆為幻心迷亂之顯現而已也。

己三、觀察受果：

若見無受者，領受亦無實，

波時見此已，云何愛不滅！

若謂：“諸眾生愛故，彼因受者，云何無有？”答曰：此亦迷惑而已，非真實也。彼亦，若何時已見無有少許自性成立之受者我及心識，並所領受亦無有真實，彼時已見此等能受所受皆無實有已，則云何受因所生之貪愛不滅盡？無有彼因故。

己四、觀察受者：

所見或所觸，皆為夢幻性。

與心俱生故，受非心能見。

後念唯能憶，非能受前心。

不能自受自，亦非它能受。

畢竟無受者，故受非真有。

云何以此受，害此無我聚？

若謂：“若無受者所受等，則此見聞等亦不應理耶？”答曰：初者眼所見色或後者身所觸，中者聞臭等一切顯現，皆為如夢如幻性，如阿闍黎云：“佛說此諸法。如夢如幻化，猶如尋香城，生住滅亦然。”是故皆為虛偽顯現，而不見真實。此觀察心受二者是否同時？若許同時生，則所受與能受心此二者無前後，俱生之故，於彼受非以心能所見，即是異質又是同時，則無法領受，因彼二無前後，互不觀待，亦無聯繫之異體故也。若謂：“此二非同時，前生受後生心故，心成具受相耶。”答曰：如是後來生起心念時無有彼受故，非真實領受，唯能回憶前心而已，凡所有緣過去之心，皆為憶念，彼心今時無有，故非

能真實領受前心也。是故若觀察緣過去之憶念，亦是虛假無實，因為如今不存在過去之境故。如是能受之心，若是過去者，已滅故不會領受。以理證明現在和未來者亦不得領受也。如此所受者，若是過去唯能回憶，不得領受，現在者亦不可知，未來者，是無有故，如今無法受知也。感受不能自己領受自體，因自作自體即是相違故，如前破自證也。亦並非除受以外之它識能領受，此無間已說故。於真實中畢竟無有任何受者，是故此等感受亦非於真實中有也。既然如此，則云何以此等無性苦受損害於此無受者我如夢幻之蘊聚歟？於真實中無有任何害利也。

戊三、心念處，分二：己一、說意識之自性；己二、說五根識之自性。

己一、說意識之自性：

意不住諸根，非住色與中，

既不住內外，餘處亦不得。

非身非異身，非合亦非離。

波無少實故，有情性涅槃。

此意識者不住於內諸根，復非住於外境色等及與彼二中間，既不住身內，亦不住外身肢，此等所說以外之餘處亦不可獲得也。意者既非身體亦非異身之外法，既非與身體混合亦非離身而存在，彼等無有少許成實之故，諸有情之自性即是本來涅槃也。

己二、說五根識之自性：

若境前有識，緣何而生識？

識境若同時，則彼緣何生？

若識境後起，識當緣何生？

若色等外境之前有眼識等，則彼緣何者而生起彼識？彼時無境故，不生彼識也。根識與外境若同時生，則彼識緣何者而生？因為未生識之時，尚未生所緣緣故，彼不能生。已生所緣緣時，彼識亦已生故，不應作能生，由此皆成無有任何相屬故。若謂彼識在成所知境之後才生起？答曰：爾時彼識當緣何所知而生彼？彼所緣已滅故。於彼前時已滅之法，如今是否存在？若存在，則彼非滅盡，應成同時。若許雖不存在亦作能生，則燒盡之種子亦應生果，兔角亦應令生眼識等也。滅不滅亦可如是觀察也。

戊四、法念處，分二：己一、總說諸法無生；己二、分別觀察因果性三者。

己一分二：庚一、真實；庚二、辯駁。

庚一、真實：

故應不能知，法生為實有。

是故如前所說，應該不能了知於諸有為或無為法生起為實有，因為從自生、他生、二生及非二生等觀察亦不生故，無實有生也。若無生，則彼住滅等亦無有，歸納而云：“不滅亦不生，不常亦不斷，不來亦不去，不一亦不

異。”如是所說也。

庚二、辯駁，分二：辛一、辯所立不應理；辛二、辯能立不應理。

辛一、辯所立不應理：

倘若無世俗，云何有二諦？

世俗若因他，有情豈涅槃？

此由他分別，波非自世俗。

後決定則有，非故無世俗。

若謂：“倘若此等一切所知之諸法，畢竟無少許生滅等，則彼等生滅來去性者之世俗亦應成無有，若不許世俗，則彼無有勝義故，云何有二諦？應成一諦耶？”答曰：安立二諦者亦是令所化眾入道之門而已，在勝義中，亦無墮於二諦，因不可思議法界真如即究竟實相也。如是佛經中云：“設若無生是一諦，於彼有謂有四諦，住於究竟菩提果，不見一諦況四諦？”如是所說也。在勝義中雖無有安立為二諦，而名言中有二諦，因為必定有實相與現象二者故。如前云“許此為二諦”，如是所說也。又彼謂：“如是安立二諦，其中世俗者，若無有自相，而是因他心所安立，若彼安立者，亦能成如是，則諸有情豈能入涅槃？因為乃至眾生無邊，爾時彼心亦無盡，乃至彼心無盡，爾時彼心所安立之世俗亦是無盡故，永時亦不會有遠離二取戲論之涅槃矣。”答曰：恆時不滅相續之此等世俗顯現，皆各由其他眾生之分別戲論而顯現彼等，猶如亂髮

夢景等，彼等並非涅槃者自現之世俗。是故他眾雖有二取戲論而涅槃者無有此等，若一眾生之二取消於法界時，其餘諸眾云何成如是？猶如夢中之猛獸水災等顯現，皆由分別假立，無有自相，然諸覺者雖滅夢現，他人尚有夢現，而彼不能害覺者也。如《入中論》云：“此中猶如已覺位，乃至未覺三皆有，如已覺後三非有，痴睡盡後亦如是。”如是所說也。假使生等世俗真實存在，則滅二取細微習氣之成就涅槃以後，亦決定則有觀待自己之世俗或戲論，然而非如是存在故，無有一切世俗戲論，便為涅槃也。如《入中論》云：“盡焚所知如乾薪，諸佛法身最寂滅，爾時不生亦不滅，由心滅故唯證身。”如是生等戲論皆成寂滅，如盡薪之火，無餘滅盡一切心心所。猶如水融入水體，已得法界現空雙運無可言說之自然本智，此智雖能知一切所知，然唯寂滅諸法戲論之性也。此時，應知無餘滅盡一切心與心所之戲論故，現前究竟智慧，已得自然本智故當滅一切心念。不應思為：被凡夫分別所染已，不滅心之戲論，或滅心後無智，如滅盡燈火。若如是思維者，則於佛極大誹謗，故為斷彼，對深義當生定解也。

辛二、辯能立不應理，分二：壬一、辯無實智慧不應理；壬二、辯成實智慧不應理。

壬一、辯無實智慧不應理：

分別所分別，二者相依存。

故一切觀察，皆依世共稱。

以析空性智，究波空性時，

析智尚需智，則應成無窮，

悟明所究已，理智無所依；

無依故不生，說此即涅槃。

若謂：“汝宗能知所知皆無自性故，其智慧亦不應理耶？”答曰：能分別之心及所分別之境，即此二者亦是互相依靠並觀待而存在，是故一切能分析觀察智，皆依靠世間共同不察似有之名稱而建立，由此極為應理也。彼等又謂：“此假立戲論之諸法，為得證悟皆無實有，以分析空性之智慧來推究彼皆空性時，彼智不能對自己觀察故，爾時，能分析之智慧尚需要第二智慧等故，則汝智應成無有窮盡耶？”答曰：若證悟或明瞭所推究之諸法無實，皆不住生邊，亦不住無生等邊已，此時，能分析之理智亦無有所依，一旦無有所緣或所依之故，其能分析之理智亦不生，猶如波濤入大海，諸戲論滅盡故，說此能觀察之智慧亦即自性涅槃也。

壬二、辯成實智慧不應理：

心境實有宗，波極難安立。

若境由識成，依何立識有？

若是心及外境許實有之有實宗者，則彼等極難以安立

此宗派，因為彼無有能立之量故。若彼謂：“外境實有存在可以由心識成量而得知，因識量已見有彼境故。”則問曰：“此依以如何能立或理由而了知心識為實有耶？”於勝義此識不能立自己，若用他識亦成無窮，故無有能立也。

若識由境成，憑何立所知？

心境相待有，二俱應非實。

無子則無父，無父子何生？

無子亦無父，如是無心境。

若謂：“此識由現量實有外境所量或所知而成立。”則於彼問曰：“憑何能立而說有所知耶？”若謂：“能立即為識，心境二者相互觀待而有。”答曰：如是存在者，並非自性成立，乃互相觀待依賴對方而有故，猶如長短，是故建立一者時，另一者不能作喻，因彼尚未成立故。由此於勝義中此二俱應成非真實存在。譬如，若無有兒子則便無有父親，因為無有立父之能立故。如是無有父親，則彼子從何而生？無因故，此二者不應理也。如同無有能立之兒子前亦無有彼父，如是此處心境二者中，若未成所立如子前，另一者能立如父亦無有故，最後無有心境二者也。

如芽從種生，因芽知有種。

由境所生識，何不知有境？

由波異芽識，雖知有芽種，

然心知境時，憑何知真識？

彼等思此而謂：“此不說互為觀待而有，然而猶如苗芽

是從種子生長，因此從苗芽便可推知有種子，如是由從所知境所生出之識，為何不能推知有真實存在彼境耶？”答曰：此比喻不合，因為芽從種子生，不是由芽了知彼者，而是由彼異芽之識經比量後，雖知有此芽是從種子而生，彼亦，各見芽種二者後，定因果量能如是了知，若無定因果量，則唯苗芽亦不可推知彼因也。然此心了知所知境時，憑何理而推知有真實之識耶？於勝義中由自證他證何者亦不能成立故，是故承認實有之宗，難以安立名言，而許假立之宗，極應理諸名言也。

己二、分別觀察因果體三者，分三：庚一、因抉擇無相；庚二、體抉擇空性；庚三、果抉擇無得。

庚一分二：辛一、破邪見；辛二、說正義。

辛一分二：壬一、破無因；壬二、破非因。

壬一、破無因：

世人亦現見，一切能生因，

蓮花根莖等，差別因所生。

誰作因差別？由昔諸異因。

何故因生果？從昔因力故。

順世外道等云：“如刺兒尖銳，孔雀之紋等誰亦未造作，皆為天然而生耶？”答曰：對此世間人亦現量能見一切果皆有能生之彼因，不會見無因而生，如《釋量論》云：“何有何能生，何變何亦變，彼即說彼因，彼等彼亦

有。”如是所說也。此以現量簡易而說，實上亦已攝比量也。若謂：“蓮花之花莖花葉等種種差別，在因上未見彼等故，有種種差別之因不應理耶？”答曰：若果真實成因，則云何成為果？然而此蓮花之根莖等不依自種子亦不生，亦見從種子而生，並彼果之差別，皆從彼因之差別所生故。如是果有種種差別，成立彼因功能亦有種種差別也。若謂：“如是由誰造作彼因有種種差別耶？”答曰：非由其他所造，此種子若無自因，彼亦不生故，是由往昔諸異種之因而成之。若謂：“既然因有種種功能，則何故青稞之因只生青稞果或芽，而不生稻芽耶？”答曰：此今青稞種子並非有能生一切種種功能，而是從往昔因之能力而能生與彼同類之法故。此乃諸法之自然法則，誰亦不能錯亂也。或者若謂：“何故由種種異因能生種種不同之果耶？”答曰：由從往昔各自因力而如是生；亦是自然法則故。亦可如是解釋也。是故若無因生，則應成常有生或恆常無生，然於一切諸法，時境皆見偶然性故，成立具因也。

壬二、破非因，分二：癸一、破具識自在天為因；癸二、破無識無情為因。

癸一分三：子一、觀察自在天；子二、觀察波生之果；子三、觀察生果之理。

子一、觀察自在天：

自在天是因。何為自在天？

若謂許大種，何必唯取名？

然而大種衆，非常動非天，

不淨踐踏物，定非自在天。

自在天宗等謂：“常有自然遍知自在天，彼經思維後，令生一切世間矣。”答曰：若自在天是眾生之因，則問：何者之性為自在天？若謂：“許大種。”答曰：吾等亦許由大種生彼果故，汝宗何必唯彼取名為自在天？吾宗於彼名為大種，唯有名稱之差別而已，因諸名稱，皆由士夫所欲而可取故，為何費力建立自在天？此實不應理也。然而汝宗所許之自在天即具恆常一體應供等差別。此地水等大種即是數目眾多，非常有，無心動機，非所供之天神，不清淨，是被踐踏之物，非所敬者，是故此大種必定非為自在天，因許自在天相與彼相反故。

非空無動故，非我前已破。

若非可思議，說波有何用？

云何此波生？

亦並非虛空，因為無有能生果之動機故。亦非我，因前已破除故。若謂：“自在天之本性，以現世見不能思維故，無彼等過失耶。”答曰：若自在天是非可思議者，則說彼為作者有何用？若要言說，先了知再可說，一切未知，則誰說彼為作者？若不知作者，則云何此等由彼生出？設使了知自能生所生及決定因果後，再可說，否則石女兒子等亦應成能生也。

子二、觀察波生之果：

我與自在天，大種豈非常？

識從所知生，苦樂無始業，

何為波所生？

問曰：“自在天所生之果，是常有我等？或無常識等？”彼謂：“許一者，即常我等。”答曰：則我與自在天以及地等大種皆豈非許為常有矣？常有因果二者，云何有能生所生？因為彼因離能生，彼果離所生之差別故，若許二者：則取藍等之識，從所知藍等所緣緣而生，苦樂等諸感受皆為從無始以來往昔所造之業力而生，故何為說彼自在天所生？因為彼者不會有所生果之故。總之，恆常者無因，無常者是由自因而生故，彼自在天何者亦未造作也。如《釋量論》云：“被刀傷黑者，藥癒合相屬，何用無關木？不應知為因。”如是所說也。

子三、觀察生果之理：

若謂因無始，波果何有始？

波不依他故，何故不常作？

若皆波所造，則波尚依何？

若依緣聚生，則因生非波。

若聚則定生，無聚無生力，

若非自在欲，則生依他力。

若欲依欲作，若作何自在？

若謂因者自在天無有開始，則有直接無礙因故，彼果為何有開始？若爾，則不能安立此果從此開始，之前無彼等，應該皆從無始即存在，不應偶然見之也。是故今此等諸男女亦應成從開始以來皆有。若謂：“自在天次第造此等器情世間故，有些造，有些不造，如是有二種時際，故無有此過失耶？”答曰：自在天為何同時不造一切果？因為一切果之因即是自在天故；彼自在天亦不依任何他緣故。能生一切果之因若恆時圓滿，則何故不恆常造作彼果？《釋量論》云：“若因全具足，云何彼果滅？”如是所說也。若謂：“彼依各俱生緣也。”答曰：俱生緣亦為何不恆時具足？若許一切皆為彼自在天所造，則彼自在天生果尚依他緣云何應理？實不應理也。若必須依靠其他因緣聚合而生，則是由因生，而非彼自在天所生，因為若因緣集聚則決定能生果，若無因緣聚合，則自在天亦無有創生之能力故。是故現見皆為因緣生，若反而執著自在天為因，則成無窮盡也。如《釋量論》云：“何有何變因，此外執餘因，則於一切法，諸因成無窮。”如是所說也。此外，若自在天亦依因緣聚合，則以彼聚合之力，非因自在天之欲望而生苦等，則彼生應成依其他之因緣力也。若彼欲望生果，則依欲望作者故，彼受欲鉤，無有自在也。又復若汝許器情之作者，則云何成自在天？因為只要生果，皆為周遍無常故。常者永無作用也。

癸二、破無識無情為因：

微塵常恆因，於前已破訖。

主常衆生因，數論師所許。

樂憂及與暗，三德平衡狀，

即說為主體，不平變衆生。

伺察派等外道許微塵常恆者為世間因，於前觀察方分微塵時已經破訖故，於此不必宣說也。主者常有或自性為衆生之因，此乃數論外道師所許。彼亦，樂憂及與暗（微塵、黑暗及精力）三德平衡之狀時即說為諸現象之主體，不平衡時變成種種衆生之現象也。

一體有三性，非理故波無。

如是德非有，波復各三故。

若無此三德，亦離有聲等。

無心之衣等，亦非有樂等。

謂法即因性，豈非已究訖？

於此獨一主體具有三種德性，非合理，若有三非一故，由此彼常一性之主體無有也。如是三德亦非有，彼復各德有三三之分故，如塵暗、塵塵等。若無則離主體之性也。若許無有此三德，則亦離彼中所生之有聞聲等，猶如無泥便無瓶也。此外，以量能成立諸受即心，無心之衣服等亦並非有樂等感受。若謂：“聲衣等法即是樂等之因性故，無此過矣。”答曰：在勝義中衣等諸法，豈非破身等之時已經究訖矣？

沒因為三漚，從波不生布。

若布生樂等，無布則無樂。

故樂等常性，畢竟不可得。

若名言中則自許相違，因為汝宗許布等之因為樂等三德，布等之果亦許為樂故，布等既是能生之因，布等亦是所生果，此誠為人所笑之處，如同說此人既為父，又同時為子也。若有眾多樂等，則應失壞一性也。現量亦成相違，因為從彼等樂中永時亦不見生出布匹，若布匹檀珠等生出樂等，則無有成立布等，即是布等極小微塵未能成立故，則無有彼中所生之樂等。是故樂等常性獨立者，畢竟不可獲得也。

樂等恆存者，時終無所緣，

若有樂等明，為何不領受？

若謂波變細，云何有粗細？

捨粗而變細，粗細應無常。

如是何不許，一切法非常？

若謂：“樂等不必依靠布等，即主體自性恆常矣。”答曰：若樂等恆存者，則應成恆時能見彼，因為樂等既是可見之故，樂等又是不變前性之故。然而時終無有恆常之所緣，故不應理也。若謂：“樂等雖恆時存在，然有明不明差別故，不一定恆時能見也。”答曰：若樂等畢竟不明，則誰亦不可了知故，說彼有亦非理，如是汝宗亦不承認。若有樂等有時明顯，則為何恆時不領受彼樂？因為樂

等不僅是所緣，而且汝宗所許為彼境周遍恆常而住故，猶如有眼者前之燈火也。若謂：“樂等明顯粗者彼等已變成細微而不明之功能性故，彼者雖有亦不能領受矣。”答曰：此樂等常有一性者，云何有不同相違之粗細二時？若謂：“已捨前時之粗相而變成細微故，無此過也。”答曰：則樂等各為粗細之性故，應成立無常也。若承認已捨前時樂等之明而變餘法，如是，則為何不許一切二十五所知法皆為非常歟？無有恆時唯一現象之所緣故。

粗既不異樂，顯然樂非常。

若許因位無，無則終不生。

則縱汝不許，無顯生亦在，

因時若有果，食成食不淨。

汝應以布值，購穿棉花種。

謂愚不見此，然知真所立，

世間亦應知，何故不見果？

世見若非量，所見亦非真。

若謂：“雖變粗細，然不捨樂性故，不壞恆常也。”則問：“此粗者與樂性是異體？或是一體？”若許異者，則粗者雖滅，而樂性明者不滅並恆時應成感受也。若許粗者既然不異樂體，則顯然成立彼樂非常有也。於彼若謂：“此樂雖變不明顯，而於主體中以功能隨眠性存在，又復彼中如前顯現而已，否則，若許前因位時無有，無有之故，則時終亦不應生出，如泥中不生免角也。是故凡是能

見之一切顯現，皆必定存在於主體之中，如是因位承認有果矣。”則問：“既然因位時存在一切果，則為何恆時不能見彼？”彼等謂：“前時不明顯，次後見明顯，猶如燈火照明暗室中之瓶也。”答曰：則與汝宗根本理相違，縱然汝等不許因時無有明顯，而皆為新生，但亦存在有如是過失。若因位有明顯，則安立明不明之差別不應理，應最初皆成明顯也。是故此乃自宗內部相違也。又以理證觀察亦相違，因為於因位時若有真實之果，則食用食物亦豈不已成食不淨糞便矣？並汝宗應該以買布之值去購買穿用棉花種子，方能成立汝宗也。彼等謂：“實際上因位有果，然世人以愚痴眼翳所染故，不見此等也。”答曰：然了知真如之數論祖師所安立之因位有果之理，世間人亦應該了知，何故不見因時有果？按汝宗所許，諸眾生應皆了知真如之故，真實承認因位有果之數論外道者，豈非見彼等亦只吃食物而不食糞便，欲衣之時，亦只買布匹而未求棉花之種子？無論何時何處皆無見汝宗依所說而實行故，汝宗有害也。若謂：“世間人所見若許非量故，無有彼害耶。”答曰：則世人所明見之果亦成非真而虛假。若彼虛假，則謂因位有果，次後明顯之說法亦成無義也。

若量皆非量，量果豈非假。

故沒修空性，亦應成錯謬。

若謂：“設使能量是假便所量亦是假，則汝中觀宗，皆於勝義中不成能量故，識既非量，由彼識所衡量之果或宗派亦豈非成虛假矣？是故汝等假識非量抉擇勝義後，修

習彼空性亦應該是成錯謬也。”

不依所察實，不取波無實。

所破實既假，無實亦然假。

如於夢子死，知無夢中子，

能遮有之想，波遮亦是假。

我等不許量果為成實空性之所緣境，因為若不依靠所觀察之瓶等有實法，則不能單獨執著或領取彼無瓶等無實，是故無瓶或瓶空等皆是相似空性，亦是破遮一法之一分故，如此所破有實，既然是虛假，則此無實亦顯然許為虛假也。若謂：“若爾，云何修諸法無實有？因為有事無事二者皆相等虛假並此二非真故。”答曰：以從無始以來串習實執而束縛於輪迴故，要對治彼等，暫時必須修無實空性，究竟而言，有實無實皆為假，譬如：有人於夢中見生子後彼又死亡，其心痛苦，此時若了知無有夢中生子，則此念能遮夢中有子之想法，然彼能遮之念亦是虛假。又如二木摩擦可生火，此後二木亦燒盡，如是能觀察諸法無實之智慧火，燒盡一切有實無實諸所緣之茂林已，住於滅盡諸戲論之智慧時，即是遠離一切承認之大中觀也。如是經中云：“行者菩薩智慧明，斷欲為眾無貪行，日離羅睺明然住，如火燒盡草木林，諸法性淨皆清淨，菩薩已至智慧度，不緣作者無諸法，此行即乃智慧度。”《中觀論》亦云：“謂有執常有，謂無執斷見，是故於有無，智者不應住。”如是所說也。

辛二、說正義：

如是究諸法，則知非無因，
亦非住各別，或合集諸緣，
亦非從他來，非住非趨行。

是故如是推究一切諸法，則可了知非無因生，亦非常因生，因為諸外法即從種芽等依各自因緣而生，諸內法即從無明至老死，皆依自因而不斷生出，彼果亦並非住於各別之緣上，或亦非住於合集諸緣上，各自一一無法能生果，彼等合集亦除諸因外，無有餘者也。現果此時，彼果亦非從因緣以外之他處而來，即非住留異性之果，也非滅盡時趨行他處，是故如云：“諸法自性因即空性。”如是所說也。有云：“此各別者，破自生他生，合集者，破二生故，已破四邊也。”

庚二、觀察自性之大緣起因：

因愚所執諦，何異於幻物？
幻物及眾因，所變諸事物，
應詳觀察彼，何來去何處？
緣合見諸物，無因則不見，
虛偽如影像，其中豈有真？

因為愚痴，雖有所執為諦實之內外諸法，然云何異於無實幻物？幻師所變之象馬等幻物及眾因所變之諸事物，應當詳細觀察彼等從何處來？後去向何處？則定能見此幻物事物二者實即相等也。若此有真實，則顯現之時，應從

他處來此，滅盡之時，應從此處去他處，然無有任何前後之際。然而，若能生之因緣聚合，則能見諸物之果顯現，若無有因緣，則不見彼等現象，是故此等皆是虛偽如同影像，其中豈有真實自性耶？是故皆為緣起性生，離一切常斷有無來去之諸邊，應知幻化八喻之理也。如《匯集經》云：“菩薩何者緣起生，無生無滅知此智，離雲日光除黑暗，摧毀無明得本智。”如是所說也。

庚三、以有無生滅因觀察果。

若法已有成，其因何所需？

若法本無者，波因復何需？

縱以億萬因，無不能成有。

無時怎成有，成有者為何？

無時若無有，何時方成有？

於有未生時，是則未離無。

倘若未離無，是則無有時。

有亦不成無，應成二性故。

觀察所生之果，是生有者或無者？若說果法已經有成立，則其因何所需要？因彼二不能互為作用也。若謂：“本來無果，而因使彼果生耶？”答曰：若果法之性本來無有者，則縱使有彼因亦復何需？因為無者本來就無因，並彼住於無性故。若思：“此因不是生無者，而是此因使無果者轉為有果耶。”答曰：縱然以億萬因緣聚合，本來無有之法，不能使彼轉變成為有者，如聚何種因緣，亦不

能使兔角變有者。無者不觀待任何法也。無實不能轉變為有實之主要理由有二種，即是無實不捨自體而轉變有實亦不應理，捨自體而轉變亦不應理之故。此因為無有之正時，怎能成為有實？此二互絕相違故，非有實也。捨棄無實而重新變成有實者亦為何應理？所謂無有自性者，無有之時若無有，則云何時方能成為有？時終無有有實之際。由於有實乃至尚未生起之時，是則亦未脫離無實。倘若未離開無實之狀或法相，是則亦永無出現有實之時機故，無實怎能變有實？實則不應理也。由此無實正時不會變有實故，所謂無實變有實者，亦是憑口所說而已，因為若是無實，則定斷除有實之故，彼不可變彼者也。雖無變彼，若尚執著有變，則此芽等亦應觀變成為石女兒！是故無實不可變有實，如有實亦不會變成無實，因彼二互絕相違故。此理證法，如前說無實時所說而可類推。若有實變無實，則應成有無二種性質故。

自性不成滅，有法性亦無。

此等諸衆生，畢竟不生滅。

衆生如夢幻，究時同芭蕉。

涅槃不涅槃，其性皆無別。

如是於真實性中諸自性不成立而滅亡，一切有法之性亦無實有。是故此等一切諸眾生，皆於三時中畢竟或恆時不生亦不滅也。然種種世間之諸眾生，皆為現而無實性，猶如夢幻，若以理加以分析推究時，如同芭蕉一般均無堅

實。是故涅槃與不涅槃二者，其在本性上皆無有任何差別，因為彼等住於無解無縛及恆常平等之性故。

丙二、證悟空性之作用，分二：丁一、利自平息世間八法；丁二、利他無勤生起仁慈。

丁一、利自平息世間八法：

故於諸空性，何有得與失？

誰人恭敬我？誰人輕蔑我？

苦樂由何生？何有喜與憂？

若於性中覓，孰為愛所愛？

細究此世人，誰將逝於此？

孰生孰當生？何為親與友？

如我當受持，一切如虛空。

是故，於一切諸空性之法中，云何有衣食等獲得及與失去？有誰人恭敬我？或有誰人又復輕蔑侮辱我？感受痛苦或安樂亦由何處生？云何有喜歡與憂愁？若於真實性中以理尋覓，孰人為貪愛者？何者為所愛者？若加以詳細探究此等世人，誰者將逝亡於此世，孰人已生？孰當來生？何者為親人與朋友？猶如我者，具有能觀察實相之智慧，（餘眾）亦應當受持一切諸法如同虛空，及平息世間八法也。

丁二、利他無勤生起仁慈：

諸欲求樂者，由爭愛諸因，
引生煩亂喜，勤求憂苦諍，
互相砍殺刺，因罪艱困活。
雖數至善趣，頻享眾歡樂，
死已墮惡趣，久歷難忍苦。
三有多險地，迷真即同縛。
迷悟復相違，世無等此真。

此等諸眾欲求自樂者，由於鬥爭怨敵及熱愛親友等種種原因，而引生自心煩亂和歡喜。勤求欲妙，求不得生憂苦，與他諍論，自他互相砍殺刺身；因三門造罪，於艱困之中生活，心受無義今世財富所引惑，虛度時光而住也。此等諸眾生以造福力，雖然數數上生至善趣中，頻繁享受眾多歡樂，又以造罪之果報力，死已墮落三惡趣中，長久經歷難以忍受之苦，並不定高低苦樂，連續漂泊於世間。如是在三有中有眾多顛倒欲痴貪等險地，此世我見者，顛倒迷惑未知真諦，即同受縛，再者，迷惑與證悟，彼復相違故，要對治迷亂，世上無有等同此證悟真性之慧，彼如暗中之日也。

難忍無法喻，苦海無邊際，
如是善力微，壽命亦短促。
為活及無病，強忍飢疲苦，
睡眠受他害，愚伴行無義。

無義命速逝，觀慧極難得。

此生有何法，除滅散亂因？

愚昧此世即難以忍受而無法比喻，此苦海無有時方之邊際，如是眾生惑業力強之故，行善之力極微薄，修善此身之壽命亦極短促。少許住世之時，亦為長期活命而種種勞累，及為無病而治療，強忍飢餓疲勞苦，以及睡眠受內外他害，常和愚伴交道等行持無義之生活，虛度人生也。無有意義而此壽命迅速逝去，從世中解脫之因，即能觀察真實性之智慧極為難得，在輪迴此生中有何方法，才能除滅劇烈如瀑流之散亂因？

此時魔亦勤，誘墮於惡趣。

波瀾邪道多，難逾正法疑。

暇滿難再得，難遇佛出世，

不易斷惑流，嗚呼苦相續！

如是雖極苦，因痴不覺苦。

眾生住苦流，嗚呼應悲愍！

如人數沐浴，或數入火中，

如是雖極苦，然自以為樂。

此時諸天魔等邪惡眾亦精勤努力，誘使眾生墮於惡趣中，彼等復受常見斷見等邪道眾多，而且難以逾越對正法生定解之懷疑，因為極難得斷疑之內外緣故。若如是未得正法而死亡，則暇滿人身難以再次獲得，又難以相遇佛陀出世，亦不容易修學佛法而斷除自相續之惑流，嗚呼！痛

苦將相續不斷而生也！如是雖然極為痛苦不堪，但因愚痴眾生自己不覺受苦，反而貪著世間，此等眾生住留於痛苦河流之中，嗚呼！對此應該心生悲愍呀！譬如，有人為得清涼所觸，數數沐浴，或又欲得熾熱所觸，數次趣入火中，若見如此輪番者，則心應生悲愍，如是雖住於極端之痛苦中，然被貪欲所引，自己尚以為安樂也。

如是諸衆生，度日若無死，

先遭弑殺已，後墮惡趣苦。

何時吾能降，自集福德雲，

所出安樂雨，為衆息苦火，

何時方無緣，誠敬集福德，

於執有衆生，開示空性理！

如是此等諸眾生，安閑度日，若無有衰老死亡一般而過生活，然而，先遭受死主無情地弑殺已，次後墮入惡趣感受難忍之苦也。何時吾能降下自己積累之無量福德雲中所出之資具衣食等安樂雨，來為愚昧眾生息除世間苦火？如是思維即暫得安樂。又以定勝而言，我何時方能通達三輪無緣，以誠敬之歡喜心為眾生積集無量福德資糧，自己現前諸法之真實義，於執實有所緣之輪迴眾生前，開示諸法無緣空性理！如是當發大悲心也。自己若見諸法無實空性，則於眾生自然生起大悲心，並於真實執者，不忍捨彼使墮惡趣，真實證悟空性者，能發如是之心，此乃自然規律也。

此云：

措辭完美義深沉，雖有智者衆善說，
難解聲律有何用，淺顯易懂此宣說。
隨說回聲心滿意，四依倒時雖此說，
印度智者諸論式，然今誰耳生歡喜？
智力充沛觀慧者，證悟此義無疑故，
如同食鹽融水體，如從污泥中純金，
充滿業惑我口中，所述善說所得善，
願除諸衆之痴暗，並將自得正法日。

此論是由善知識思嘎瑪再三請求為助緣，自五明大班智達巴珠仁波切前善得傳授後，既閱藏地所有之印度論疏，又閱藏人智者所造之眾多善說，心中能善現彼等之義者——文殊勝者（蔣揚南巴加瓦）造於自戊寅年孟秋初一開始，修間時寫之，至本月十三日圓滿也。誰見亦願彼離於勝乘中觀之疑，復願得對此生起定解，增吉祥。

譯於一九九五午十一月十二日

【註 釋】

1. 《解深密意經疏》中論述勝義與世俗異一之體各有四種過失。若二諦勝義中異體，則有四過：（1）勝義諦已成非世俗之本性。（2）已證勝義亦不得涅槃。（3）雖證勝義亦不斷

貪等。(4) 不成世俗之空，亦成非勝義之過失。因為彼等異體故。若二諦世俗中一體，則也有四過：(1) 如勝義無分，世俗亦成無分類。(2) 如依世俗生貪等，依勝義亦生貪等。(3) 如世俗是根境，勝義亦成六根之境。(4) 如世俗不必尋覓，勝義亦成如爾。因為彼等一體故。



後 記

《入菩薩行》的講解，始自一九九九年三月五日，至二〇〇〇年十月圓滿，橫跨了兩個世紀。在此段不太一般的日子裡，不論外界如何紛擾，堪布仁波切的講法聲一直未曾有過間斷。上師有如是“塵外不相關”的心境，為利他人而棄自身不顧的大悲情懷，作為弟子，自然也要受到熏染。因此為了那些沒有機會聞法，也為了後人講習此論，我們謹遵囑咐通過錄音整理，記錄了此次傳法，並交上師親自審閱修訂，作成了講記。

在講法時，堪布仁波切手持一小冊頌文，從容自在地暢演著妙語佳句，三藏經論及南傳、北傳、藏傳佛教中大修行者的教證也滔滔不絕地從口中流出；此過程中我們僅如實作了記錄，圓滿傳承的數百道友可以佐證。

對譯文之個別偈頌為了理解方便，並沒有完全依照其最終修訂本，而作了字句的改動。本論的《智慧品》，是印度藏地各論師在注疏中，諍議歧異較大之處。《澄清寶珠論》乃寧瑪巴自宗無垢了義之寶典，詳細校對後，載於本冊中，以備後學者詳閱。

一年多時間中，終於圓滿了此部講記。此中不當及疏漏之處，於上師三寶及諸道友前懺悔！若有少分善德，願上報四重恩，為漢傳佛教中如理重樹講習次第菩提道之勝幢增微力，願一切眾悉入普賢行願大海！

《入菩薩行》編輯小組

2000年11月19日