

宗喀巴大師著 昂旺堪布上師釋

菩提道次第略論釋  
(下冊)

## 菩提道次第略釋（下冊）

### 目錄

卷十一	軌則受法	六七七
	菩薩學處	六七九
	布施學處	七三七
卷十二		七五一
	戒之學處	七六五
	忍之學處	七六五
	精進學處	七九一
	靜慮學處	八〇三
	智慧學處	八〇七

卷十三	四攝法	八二二
	止觀自性	八三九
	學止法	八三五
	修止資糧	八五五
	修止之法	八五八
卷十四	修成止之量	九〇一
卷十五	學觀法	九四二
	修觀資糧	九〇一
卷十六		九七五
卷十七		九七六
卷十八		一〇四五
		一一一七
		一一八七

卷十九	觀之差別	一二六七
	觀之差別	一二九三
	觀之差別	一三〇〇
	觀之差別	一三三一
	觀之差別	一三三四
卷二十	攝道之總義	一三四三
		一三四三

具足無緣大悲至尊具德恩師功德名稱亟難讚說 昂旺朗吉堪布口授

郭 和 卿 譯

卷之十一

菩提道次第略論釋

由康同生居士依據劉衛如，黃隼高諸居士筆記集纂而成  
昂旺敦振參校於昆明

## 卷之十一

以上講修菩提心馬車竟。

茲講正文。

從依師起至發心，即是正修，應依次第善爲修習，令心變動。下士要義爲輕現世重後世，此即防止行人發心動機，僅爲現世名利等不淨之因。若發心動機爲利有情，則下士法即成上士法。又下士要著爲念死無常及死來無定期，此乃捶碎執著現世心理。上士道次第要著爲慈悲，而以違緣助道尤須修習。如死無常心真實生起，則輕現世心亦即易生，真出離心亦即隨之而生，大慈悲心亦復由此而易生。故心生之難易，在視行人能修習與否，果能勤修即無違緣助道，習亦易生。

庚三、依軌則受法。分三。辛初、未得令得。辛二、得已守護不失。辛三、犯已還淨法。

辛初、未得令得。分三。壬初、從何處受。壬二、以何身受。壬三、受之軌則。

云何未得令得，就昔未成熟者令依儀軌受。此中又分願心與行心二種，菩薩地於此二種則分別說，寂天教授則二種並說。其分說者，爲有情有堪受願心而不

堪受行心者說。並說者，爲願行皆堪受者說。此處所說，指願心儀軌。昔覺窩至藏，問：如何發心？答：依軌則誦，即能發心。覺窩謂：「無慈悲心菩薩，惟藏人有之。」以此窺之，所謂未得令得者非指行心，乃指願心與宣誓。如徒有願無誓，則亦不堅固。已有願者，令其宣誓，即系令其堅固。

「諸先哲所許，謂具足願心，住彼學處，猶為不足，須具行戒。此與勝怨論師所說相順也。」

覺窩尊長事次第中，僅云具相阿闍黎；道炬論亦如是說。先覺釋此，謂僅具願心學處者，即爲已足。如具行心律儀，則爲再求登進造極之選。宗喀大師謂此與勝敵論師說相隨順。亦有認爲後者爲但書之意，含而未宣，令讀者自思。

壬二、以何身受

「以何身受者，以天龍等身，及從意樂門，一切皆堪發願心，而為此願心之所依。此中如道炬註釋云：『於生死發出離心，念死及慧與大悲。』是謂以如前所說之次第而修心，於菩提心稍得，將意轉變之領納也。」

能受依者，即能受之身，謂天龍等。等字，謂等取人、非人等。其中之身及意樂，皆堪發願心者。至如北洲人及黃門身，則不堪發心。又作無間業，謗無因果等，其意樂亦不堪發心。除此等身與意樂外，餘皆堪發心。然此處所說最殊勝者，則當如道炬論所說；厭生死、念死、具慧及大悲者，乃爲此之所依。即於三士道已修，及菩提心已生起變意者是。不然，即爲覺窩所呵之無慈悲而發心之一類。何以必須道次已，修菩提心已變意者，乃爲堪受之依；蓋受儀軌時，依上師諸佛菩薩加持力，即可得真實菩提心。即或不得，但能意已先變者，於此亦有增加。如其心不變動，則受亦無甚利，不過略種習氣耳。

壬三、受之軌則分三、癸初、加行儀軌。癸二、正行儀軌。癸三、結行儀軌。癸初、加行儀軌。加行，即受軌前一日，上師所作所說，大抵如六加行。此中又分三。子初、殊勝皈依。子二、積集資糧。子三、淨修意樂（淨修其心）。子初、殊勝皈依。分三。丑初、淨地設像陳供。丑二、啓白與皈依。丑三、皈依竟說學處。

丑初、淨地設像陳供。

「於寂靜處灑掃潔淨，塗以牛身五物，灑以旃檀等勝妙香水，散佈香花。將鑄塑等三寶尊形，及函軸並諸菩薩像，供置於幾座等微妙之案檯。幔蓋花等供養之資具，盡其豐饒，當為設備樂器食物等。善知識所坐之座位，亦以香花裝飾陳設；於諸先覺者，更從供僧施鬼等門中積聚資糧。若無力供養，則如賢劫經所說，僅供布縷等，亦須作之。若有供者，則須無諂殷重尋求而供，令法侶見者，心生慚恥不忍。藏人於阿底峽尊者前，請為發心受戒時，曾告曰：『供養劣者，菩提心不生。』佛像則須一極善開光釋迦佛像，無可無之方便；經函亦須略波羅密以上之般若經。次請聖眾。弟子沐浴著鮮潔衣，恭敬合掌。戒師當令弟子於諸功德資糧田，至誠生信。想一一佛菩薩前，皆有自身恭敬而住，徐誦七支行願。」

淨地，謂寂靜處，即寺院內。藏地有預治五物丸。此丸即取黃牛身中五物，於平地後再用塗淨。先選無病黃母牛，初七專飼清水，牽至高潔草原；復喂一七，其糞尿以淨器盛之，並取其乳，制為酥酪。以此五物為丸，稱清潔藥物，有驅穢作用，此為印度古規。即拭棹，擦曼達皆用之，再洗以旃檀水，以增其香氣。散花，懸幡，設三寶像；伎樂，即各種樂器。莊嚴師座宜高。先覺供先供

僧、施鬼，以積資糧。所以施鬼者，以物寶等為鬼物所忌，故先施以安之。供師宜豐。賢劫經謂，有貧僧，僅供師一鉢粥及碎布等，乃至一握花、一串念珠，生起菩提心者。此乃指貧者言。若有供者，則須以無諂殷重而供。殷重即包豐隆在內，無諂分來因無諂、發心無諂。所供殷重豐隆，令見者心生感動，有慚愧不自容之意。

丑二、啓白與皈依。

「啓白與皈依者，次於戒師生大師想，禮拜獻供、右膝著地、合掌恭敬，為發菩提心事而請白云：『昔諸如來應正等覺，及入大地諸大菩薩，最初於無上正等菩提如何發心。我名某甲，今亦如是，請阿闍黎耶，令於無上正等菩提而發其心。』乃至三請而說，次所對之境，為佛及滅諦為主之道諦法，並不退之菩薩聖眾僧。時則從於今日乃至未得菩提之間，為救護一切有情故，佛為皈依之大師、法為正所皈依、僧為皈依修行之助伴，作總思惟。別想如意樂，於一切時中當不退轉。以猛欲樂，如前所說之威儀而作皈依。『阿闍黎耶存念，我某甲，從於今時乃至菩提，於其中間，皈依佛兩足中尊。阿闍黎耶存念，我某甲，從於今時乃至菩提，於其中間，皈

依寂靜離欲之法諸法中尊。阿闍黎耶存念，我某甲，從於今時乃至菩提，於其中間，皈依不退菩薩聖僧眾中之尊。」如是三說，此中一一皈依各一存念，及皈依法之辭句與餘不同。是依阿底峽尊者所作之儀軌也。」

修此時應作如是想：一、於戒師生大師想。二、禮拜供養。在印度即右膝著地，在藏則兩腳蹲地，為發菩提心，而啓白：「昔諸如來應正等覺，及入大地諸菩薩，最初於無上正等菩提如何發心，我名某甲，今亦如是，請阿闍黎耶，令於無上正等菩提而發其心。」如來二字，藏文為德興洗巴。意謂得善果而逝。善逝分斷證二種善逝。一說，依過去諸佛斷證道路如是而逝者。應字，即應受供養之義。正字，對於真俗二諦應如何了達，即如其量而正了達之義。等字有圓滿義。覺字藏文桑傑，謂應斷已斷、應證已證，如是覺者。菩薩，藏文為降區生巴，義含為一切有情義利具足菩提心，而勇力以行其所願者。巴字，即勇義。加欽波二字，其義為大，即登地有證德者，原文為大菩薩而入大地者。大地，原文為清淨地，八、九、十，三地，始稱清淨地。此處以發心為主，為殊勝皈依。佛，即世尊。法，即大乘之滅道二諦。尤以滅諦為主。滅諦，分見道位、修道位。見道位

又分離障位及清淨解脫位。此處指初地而又證入清淨解脫者言。對於見道位中，應斷之二障塵垢，悉已寂滅者，或即稱為法身，但又非真法身。就見道位已淨塵垢一分，即名滅；滅後所得清淨一分，名諦。道諦照所應斷應證而作，及其至也，則名為諦。僧為不退位菩薩，即對佛位不退之菩薩。不退，又有已得相、未得相之分。或謂得見道即不退，或謂鈍根得修道始不退，但最利根即加行道已有不退者。

總之，菩薩攝受眾生，已具有殊勝堅固智慧與方便，依此引生其身及語有特徵者，是為不退相。其境，為上述大乘三寶。其時，為自發心以至得大菩提。其意樂，為救護一切有情。具此三者，為不共皈依。於右膝著地時，照此意義作總思惟。別則照此總義，以不退心發猛利欲樂，願一切時中而不退轉。次乃隨念「阿闍黎耶存念，我某甲，從於今時乃至菩提，於其中間，皈依諸佛兩足尊。阿闍黎耶存念，我某甲，從於今時乃至菩提，於其中間，皈依寂靜離欲之法，諸法中尊。阿闍黎耶存念，我某甲，從於今時乃至菩提，於其中間，皈依不退菩薩聖僧眾中之尊。」阿闍黎耶，即教師義；凡曾從其學法承教者，皆稱阿闍

黎。如初謀面者，則初二遍稱尊者存念，後遍乃易爲阿闍黎。某甲者，則稱己名，以表虛心。得菩提藏，藏字，即心要義，心要分內心要與外心要。佛座後菩提樹，爲外菩提心要。應斷已斷、應證已證之無所不知境，爲內菩提心要。此處則指內心要言。(一)皈依佛兩足尊，指人類，佛爲人類中尊。藏文爲「窮登得」；窮登，梵文爲棒噶穩。窮字爲摧四魔，登字爲具六種賢妙功德，即：一、自在具足，二、相好具足，三、功德具足，四、名稱具足，五、智慧具足，六、精進具足。得字，有超越義。摧魔具足，聲緣亦有。譯師於佛特加得字，以示區別。居士戒皈依時，以乃至命存爲期。此處時間，以直至成佛爲期。居士戒認佛在爲生死輪迴求救護。此處認佛在知佛爲一切有情救護者。(二)皈依法，法者，一切所知境，皆可謂法。就中有殊勝功德者爲正法、善法。正義爲殊勝，指具足超越殊勝功德言。此處法字，又具有受持作用，即由此善法，令我心有受持，不墮惡道。再加寂靜二字，指生死煩惱已寂言。離欲者，欲字指煩惱。煩惱中以貪欲爲首，如油入布，惟法可令其離。此蓋舉首惑以概其餘。云何能使人寂靜離欲，則唯有皈依大乘法，故皈依此。又復當知，皈依法爲正皈依，

以自能皈依寂靜離欲涅槃之法，乃能使一切有情離欲寂靜。猶之救雨濕者必須傘蓋，救生死輪迴者必須法。故對此寂靜離欲之涅槃法，非懇切依止不可。(三)皈依僧，僧字，藏文爲「更登」，受行解脫戒四人以上即爲更登。此中又分僧與僧寶，初受別解脫戒之初業比丘四人以上稱僧，見道入聖位，乃稱僧寶。論曰：「如是三說，此中三皈依各一存念，及皈依法之詞句，與餘不同，是依阿底峽尊者所作之儀軌也。」如是三說，即指上三皈依之所說。此儀軌爲覺窩所造，宗喀大師特明其來源，謂非出己造。

丑三、皈依竟說學處。

「皈依竟，說學處者，凡前於下士時所說之諸學處，今於此中，阿闍黎亦應為說也。」

云何說學處，即於皈依後所應行應止應修學者，如前下士道所說。

子二、積集資糧。

「積集資糧者，於正傳承諸師，及前所說資糧田之前，當如前說而誦七支行願。」

積集資糧，即六加行迎請聖眾一支，觀想資糧田於前而誦七支行願。依普賢

品，爲略者，依入行論，爲廣者。或謂發心時行禮供二支即可，非使心喜故。宗喀大師駁之，謂菩薩願中已有七支，此處何獨不可。普賢品言教，謂禮供等，即等取七支。

子三、淨修其心。

「淨修其心者，如前所說慈悲之所緣行相，令其明顯。」

照前七因果言教，所說慈悲所緣行相，令心中明顯。阿闍黎於此，特別開示一度。說加行竟。

癸二、正行儀軌。

「正行儀軌者，於阿闍黎前，右膝著地或作蹲踞，合掌而發其心。於此發心，既作所緣，諦想誠誓，乃至未得菩提而不棄捨之意樂，非但發心為求利他，願當得佛已耳，當依儀軌而發之；如是若於願心之學處而不能學，不過僅想為利一切有情，我願成佛而已矣。以軌則而發者，於發心之學處不能學，皆可受之。然願心可有如是二種，若以儀軌受行心已，於學處不學則為不可。故許從龍猛及無著所傳衆多之戒軌，有可作不可作之差別者，不應理也，教授勝光王經亦云：『若不能學施等

學處，但能發心，亦成多福。』以作根據，修次初編中云：『若人於諸波羅密多，雖不能於一切時處，修學一切學處。然亦感果大故，應以方便攝持，而發菩提心焉。』故於施等學處，若不能學，可以發心，不可受戒，極明晰矣。

受發心儀軌者，於十方一切現住佛陀，及其一切菩提薩之前，請憶念我：『阿闍黎耶存念，我某甲，於此生及餘生，施性、戒性、修性、所有善根，自作、教作、見作隨喜，以彼善根，如昔諸如來應正等覺及住大地諸大菩薩，於其無上正等菩提如何發心，我某甲，亦從今時乃至菩提，於其中間，於無上正等廣大菩提而為發心。諸未度有情為令得度，諸未解脫為令解脫，諸未出苦為令出苦，諸未遍入涅槃為令遍入涅槃。』如是三反念之。皈依儀軌與此二者，雖無明說須隨阿闍黎耶念，然隨念為是。此等是有阿闍黎耶之軌則。若不得師，應如何作者，如阿底峽尊者所造之發心儀軌云：『如是雖無阿闍黎耶，自於菩提發心之儀軌者，當於釋迦牟尼如來及十方一切如來，意念思惟，作禮拜及供養等儀軌已，不須誦阿闍黎耶之辭，但皈依等之次第應如前也。』

本論謂「於阿闍黎前，右膝著地或蹲地，合掌而發其心。」此發心形式印藏

各異。但此意樂，則不但爲利眾生而願成佛，必須具有乃至菩提而不棄捨之誓願在內，此名具誓願心儀軌。如是願心學處，須先自量，不可輕受。若僅依儀軌發心未具誓願，則對於學處能、不能學之人皆可以發。宗喀大師解釋，謂就願心學處有二種，即於學處有能學不能學之分。故菩薩戒不同別解脫戒，可先看條文；能學，則如上說，不能學，則可以依儀而受。如就行心，則無不學學處之開許，所謂依龍猛與無著，有可學不可學者，昔嘎馬那西那引勝光王經云：「不能學施等學處者，但令發菩提心，能生多福。」此謂僅受願心者，不必學習學處。又修次初編言：「若不能學諸波羅密，彼亦可得大果，應方便攝受，令發菩提心。」意謂不能修習諸度者，可依儀軌方便，令發菩提心，亦即含有僅可依儀軌令發願心，不可受戒之意。故可受不可受之差別，即看具有誓願與否。又知學處能學者爲可授，不具者不可授。受發心儀軌文，如論云：「阿闍黎耶存念，我某甲，於此生及餘生，施性、戒性、修性，所有善根，自作、教作、見作隨喜，以彼善根，如昔諸如來應正等覺、及住大地諸菩薩，於其無上正等菩提，如何發心。我某甲，亦從今時乃至菩提，於其中間，於無上正等廣大菩提而爲發心。諸未度有情爲令得度，諸未解脫爲令解脫，諸未出苦爲令出苦，諸未遍入涅槃爲令遍入涅槃。如是三反念之。」文內「於今生及餘生」句，餘生，提過去生言。「於無上正等菩提」句下，藏文有心要二字，心要，又分外心要、內心要、處所心要、證分心要。外心要，指菩提樹。處所心要，指三十三天。證分心要，指清淨智。未度有情，指八地以上菩薩，煩惱障已斷，微細所知障未斷，發心令得二障淨盡菩提，故願八地以上未度得度。「諸未解脫」云者，不問大小乘，在加行道中，已斷惡趣未斷生死有情，令斷生死。「未安」云者，指未出惡趣者，令出惡趣。「未得涅槃」云者，涅槃，藏文爲「量恩得」，意謂出幽苦。此處涅槃指無住涅槃。凡夫住有，二乘住寂，惟佛無住。諸未得無住涅槃者，令得無住涅槃。照文三反誦說。「諸佛菩薩阿闍黎存念」，指依何境受。中間「過去施等善根」，爲能受資糧。「未度令度」等，爲堅固其願。此文須隨師誦。阿闍黎以具願行二心者爲上。否則但具願心有大乘法相者亦可。若並此而無之，則依覺窩自受儀軌，觀想以釋迦爲主之曼陀羅，如前照修，禮供諸軌，而易請阿闍黎存念我句，爲十方一切諸佛菩薩存念我，即可。

癸三、完結儀軌。

「完結儀軌者，阿闍黎耶為弟子宣說願心之諸學處。」

師於此時應為弟子開示學處，即下文之得已，應守護勿失一科。近時學風，則說學處迴向，或將發心學處迴向等善根，向兜率彌勒供養，作為報恩，使善根不散失，且種植彌勒轉世間法之因。

辛二、得已，守護不失。分二。壬初、修學於此世發心不壞之因。壬二、修學於他生亦不離菩提心之因。

壬初、修學於此世發心不壞之因。分四。癸初、修學為猛利增長髮心故，念其勝利。癸二、修學正為增長髮心故，於六次發心。癸三、修學發心已，於任何事不捨有情。癸四、修學積集福智資糧。

癸初、修學為猛利增長髮心故念其勝利。

「或閱經藏，或從師聞，思惟菩提心之勝利。如華嚴經中廣說，必須閱之。彼中如前所引，謂如一切佛法之種子。又謂攝一切菩薩行，及一切願故，猶如略示。此謂廣說支分雖有無邊，於略示中，一切皆攝。彼之略示，是如彼之總聚，謂攝菩薩一

切道扼要之總聚也。菩薩地所說之勝利，是願心勝利。彼說最初發心堅固菩薩有二勝利，謂成勝福田，及攝持無惱害福。初者、如說當成世間人天所應禮敬。謂發心無間，即成一切有情功德之處。又如說云：「發心無間，從種性門，即能映蔽諸大羅漢。」謂成無上也。又如說云：「雖作少福，亦能出生無量果故，為勝福田，及為一切世間所依止，猶如大地。」謂如一切眾生之父母也。

次、攝持無害者，常為兩倍轉輪聖王之守護神所護，雖在睡眠迷悶放逸之時，諸常住藥叉，或諸非人，不能擾害，諸能息滅疾疫傳染病之密咒明咒，雖在他有情無有效驗，至菩薩手猶能應驗，況諸驗者，以是顯示雖消災等業。若發心堅固，則易效驗。於諸共同之成就，亦因有此願心則速成也。隨所住處，恐怖、饑饉、非人等災，諸未生者即不生等。捨命之後損惱亦少，且無諸病。具足忍辱柔和，能忍他害，而不害他等。又復惡趣難生，雖生惡趣亦速解脫，於彼亦僅受微苦。並依此緣極厭生死，於諸有情而起悲愍。由菩提心所獲之福，設有形色，盡虛空界亦難容受。以財供佛未足少分。德施所問經云：「菩提心之福，假使有形體，空界遍充滿，猶復有盈餘。縱盡恒沙數，諸佛刹中人，滿盛諸珍寶，奉獻世間尊。若有以合掌，心

禮於菩提，此供養殊勝，彼無有邊際。」

阿底峽尊者繞金剛座而行，曾思如何作速得圓滿菩提。諸小形像，悉皆起立，問諸大者云：『欲速成佛，當於何學？』答曰：『當於菩提心而學也。』又於道場上虛空中，有一老母，幼者問之，亦如前答。尊者聞已，於菩提心大生決定云爾。如是攝大乘諸教授之關要，一切成就之大藏，超出二乘之大乘別法，於諸佛子廣大行勸勉之最勝依者，當知是菩提心也。於修習彼當增勇悍，如患渴者，忽聞水名，應於多劫中，以希有智，最極微細觀察諸道，知唯此為成佛最勝之方便，佛及菩薩所見故也。入行論云：『於多劫中極觀察，諸佛見此有勝利。』

發心之勝利，前文所說已多，此處再攝要義，俾不至忘。華嚴經發心品，言之極廣，廣多參閱，方能了知菩提心之勝利。如說菩提心為佛種子，即成佛不共因。等於種子為苗之不共因，徒有共因而無不共因則不生。此為經中略示。論曰：「此經廣說支分，雖有無邊，此略示亦一切願行皆攝。彼之略示，是如彼之溫柁南，謂攝菩薩一切道之總聚也。」譬如俱舍言：「一切有漏無漏法」一語，即包括一切法。有情無邊，有情根性無邊，故菩薩行心願心無邊，總攝為菩提心。一

切願心行心功德，總攝於菩提心功德。故云如溫柁南，溫柁南，即總聚義。論曰：

「五地品菩薩地所說之勝利，是願心勝利。初發心堅固菩薩，有二勝利，(一)成勝福田，(二)攝無惱害福。

(一)福田，細說有三四種，有情初刹那發心合量，次刹那即有堪受人天供養功德，此謂即成供養處。又真實菩提心發起，第二刹那，即映蔽諸阿羅漢，如王子初生即勝王臣。依種姓門說，羅漢精通五明，具五神通、四禪定，然未入大乘門，而初發心菩薩已入大乘門，故從種姓門勝之，此謂能成無上。又能「作小福生大果」，他善所成如芭蕉，結果即盡，菩提心所成如如意樹果，取之不盡。由發心之大小不同，而所感之果亦不同。人天二乘發心，其心有量，故果亦有量。發菩提心者，僅供一花一香於諸佛，或施一握食於畜生，其所供所施雖微，而心緣一切眾生，為成佛而作，眾生無量，故感果亦無量。故菩提心功德，若有形色，虛空莫容。以如此福田殊勝，故為世間所應依止。聲、緣、菩薩三類，亦無不依止於菩提心，猶如一切山河物類皆依止（大地）然。以聲緣由佛而生，佛由菩薩而生，故三類有情輾轉依止於菩提心，不過直接間接有區別耳。其次，世間

安樂，一切亦皆依止於菩提心，前文已詳，亦如大地爲禾苗養人之物所依止。世間安樂不外現近究竟二類。《華嚴經》云：「不論現竟安樂，皆爲佛事業。」如一切安樂不由佛事業來，則佛悲心即有偏執。又若佛事業不能生一切安樂，則應無佛。以佛不捨一切有情，猶如日光無所不照。至有情成熟與否，惟視其過去業力與時節如何。亦如大地禾苗同被日光，或發生，或不發生，亦惟視禾苗本身因緣如何。故祇能說眾生業力有差異，不能說佛之悲心有差別。此種事業亦由於菩提心無量力無量果而生。故宗喀大師於本論引經說之後，特釋曰：「謂如眾生之父也。」以血統言，以種姓言，皆以父爲主。一切成佛因緣，皆以菩提心爲主。故大師謂如眾生之父也。(二)攝無惱害福，得加倍轉輪王守護勝利，此尙非僅指行心而言，即就願心言，亦有此勝利。如前經言：「具福德者，常能如意。」以此見多災多厄者，皆由其福德薄故，或雖具福德而有障故。依經教，人在睡眠迷悶放逸時，易爲非人所害，非人害人以此三時爲主，初發願心者即能免此。輪王爲人間福德最厚者，常有一千大藥叉神環繞。發願心菩薩環繞者倍之，故非人於此諸時亦莫能害。康、藏學教者，入睡時觀彌勒菩薩相於眉間，即爲防此。如學密，

則更有睡眠瑜伽法。凡有福德者皆有善神守護，福德大者守者尤眾。雖有惡業，所感惡神其數較少，故災厄較少。反之，福德薄者，所感惡神較多，善業所感善神較少，故災厄較大。息滅疾疫災損所用真言，分明咒與密咒。藥叉、非人所加持爲明咒，諸佛菩薩所傳者爲密咒。此類明密咒，在尋常人或驗或否，一入發心人手，則無不驗。本論所云息災等業，指息、增、懷、誅言。云不共成就，指聖位佛位言。即共通成就，亦以發心者應驗爲易。阿底峽尊者在藏常患頭痛，呼仲敦巴囑以手撫其頭，謂曰：汝心良善，手觸吾即安。後藏有王，突患重病，盡延高僧修法，皆不能愈。後延卻言絳村（布達拉一老比丘），對面爲修自他換，一度即愈。過去拉薩水災，嘎登法王書一語石上，云：如我菩提心已生起著，水即退，投之果然。此菩提心之作用，尙未有待於修法也。論曰：「隨所住處，恐怖、饑饉等災，不能爲害。」由有大藥叉神守護，非人等不能爲害。又曰：「捨命之後，少煩惱，亦無諸病。」此言菩提心能映庇後世。又曰：「具足忍辱柔和，能忍他害而不害他等。」謂發心者，瞋心忌心皆少。又曰：「又復難生惡趣。雖生，亦能速得解脫，於彼僅受微苦。並可依此緣極厭生死，於諸有情而起

悲憫。」以上皆明示菩提心所獲之福，無量無邊。其難生雖生云云，謂未得加行上品者，皆易入惡趣，以未生菩提心，即如以石投水，容易下沉。如菩提心已生者，向下性少，雖不定不入惡趣，但已難入，所入多在龍族等，所惡趣苦反成道用，故亦容易出離。

勇授問經（略論譯作德施所問經）云：「菩提心之福，假使有形體，空界遍充滿，猶復有盈餘。縱盡恒沙數，諸佛剎中人，滿盛諸珍寶，奉獻世間尊。若有以合掌，心禮於菩提，此供養殊勝，彼無有邊際。」初四句，形容此心無邊。次八句，形容此心無量。意謂，若有初發心菩薩，以菩提心合掌供養諸佛，勝過以河沙佛剎珍寶供養之福。此言修行供養勝於財寶代養。故藏德凡繞塔修行，必誦發心頌三遍，供曼達，觀供物，相為曼達，性為菩提心。迴向亦誦菩提心如寶，未生令生，已生令長等偈。亦以菩提心供養為殊勝。又繞塔作用，亦在使身語意與善業不離。如論中引阿底峽身繞塔時，心口自問，如何速得成佛故事，即是其例。尊者昔於繞塔時，對於菩提心生起決定，遍訪全印諸師求此教授，後知金洲大師有此教授，渴欲立見，遂泛海往謁，依止十四年。其時尊者早已精通五明，

本可出為人師，以重菩提心故，不惜長期依止金洲，由是能攝經一切扼要。本論「如是攝大乘」云云以下，為宗喀大師總結語，意謂如得菩提心，即得一切大乘教授扼要，而為一切成就之大寶庫。大乘之所以特別超出二乘者，亦以菩提心。諸菩薩一切難行苦行布施頭目等，誰為勤勉而令作此，皆由依止菩提心故。故此心當以日計月計，視其逐漸增加否。鬚生勇悍歡喜，如渴思飲之心以修之。此心為諸佛菩薩於多數劫中，以希有智觀察諸道，無第二種疾速成佛方法，唯有此心。

癸二、修學增長於六次發心。分二。子初、修學不捨已發之願心。子二、修學增長。子初、修學不捨已發之願心。

「如是既請佛菩薩善知識為作證明。於彼等前，為未得度有情，發令度脫等誓後。若見有情數量眾多，且復造惡，須於多劫勵力，歷時久遠，況二資糧無邊難行，皆須修學。以此為緣，生起怯弱而置發心之擔，則較別解脫戒之他勝，其罪尤重。此攝抉擇分中所言也。倘捨誓受之心，須於惡趣長夜流轉。此入行論中說也。又云：『如盲於糞聚，如何而得寶，如何幸遇，我發菩提心。』當念我得此者，甚為希

有，於一切中不應捨離。緣念於彼，一剎那頃亦不放棄之誓願。應多修習。」

照前宣誓儀軌，觀想立於諸佛菩薩前，發未度令度等誓願。如是既請佛菩薩善知識爲作證明，於彼等前爲未得有情，發令度脫等誓後，若見有情數量眾多，且復造惡不已，須於多劫勵力，需時遙遠，兼因二資糧無邊難行，皆須一一修學，以此爲緣而生怯弱，放置發心之擔，則較別解脫戒之他勝罪爲尤重。此攝抉擇分中所言也。攝抉擇分即攝頌，乃集菩薩學處論之頌而成。他勝罪性極重，退心之罪，又重於此，又論曰：「倘捨誓受之心，須於惡趣長夜流轉。此入行論所說也。」此謂於無上樂，至心請喚，又欺眾生，不生善趣。所謂無上樂，即指佛果言。即謂既已發願請喚佛果，又怯弱欲取二乘果，即爲欺騙眾生，故不能生於善趣。又經謂，如已發願而又經宣誓者，退心即爲決墮地獄因。故當對於菩提心起歡喜幸運之心。梵天帝釋自視其髻上如意寶，至爲尊重，吾輩遇菩提心，其尊貴彼寶何啻千萬億倍。前論所引盲人忽在穢聚中得過妙寶，如此極難幸遇之事，極當歡喜。我今得承發菩提心教授，其難其幸，亦當如此。又須知此即爲一切諸佛菩薩加持力所致。故宗喀大師於結論鄭重說：「因此，應當一切時不捨此

心。並緣此心多立誓願，剎那不與相離。」

子二、修學增長。

「修學增長者，如是僅不棄捨猶爲不足，須於晝三次夜三次，以大勤勇令其增長。此復如上所說之儀軌，若能廣修當如彼作。若其未能，則於福田觀想明瞭，獻供養已，修慈悲等，當六次受持也。此之儀軌者，即『諸佛正法菩薩僧，直至菩提我皈依，以我所修諸善根，為利有情願成佛。』每次三返也。」

如前不捨此心，於修學尙爲不足，當再令其增長。云何增長，即照前儀軌，晝三夜三，六次受持。無間觀想資糧田，令其明顯，禮供，修慈悲所緣，依諸佛正法一偈，於一座間，受持六次亦可。此偈前二句爲不共皈依，後二句爲發心。利字包現究二利。爲眾生二利故，我願成佛。每次三遍。

癸三、修學已，於任何事不捨有情。

「修學不捨有情者，須知棄捨有情之心量如何，如依作不應理等因緣，便起是念，從此任何時中，亦不作此義利也。」

學習不捨有情，在藏文，捨爲「行」，含有與眾生不相關意，與捨棄之捨有

別，捨棄之捨，有遠離意，故與此不同也。此種修習，見道炬論釋。任於何時，雖遇有造罪機緣，亦不生不與彼作義利之念。捨有情，與退心有別。如對安置一切有情於無上安樂之心，自覺負荷不起，而救求小利益者，是即退心。如僅為一部份少數有情，特別如教敵，乃至魔類，生起不為彼作義利之心，是即捨有情。有謂對於與佛法作魔怨者，身、語不能與慈，但心中則不應不與慈。以魔怨亦在有情數中，不與慈而捨之，則於所緣眾生數，便有所缺，如一串念珠，缺一二粒，便為不全，故亦不可。

癸四、修學積集福智資糧。

「修學積集福智資糧者，以儀軌受願心已，於日中當於增長菩提心之因，供養三寶等，積集資糧而努力焉！」

宗喀大師謂，修此，在大經論中，並無明文，但依藏德古規，以修此為有益，故補於此。

壬二、修學於他生亦不離菩提心之因。分二。癸初、修學遠離能壞之四黑法。

癸二、修學受持不壞之四白法。

癸初、修學遠離能壞之四黑法。

「四黑法者，一、謂於和尚、阿闍黎、尊長、福田而作欺誑。欺誑境中，和尚阿闍黎易知。尊長者，謂欲作饒益人。福田者，前所不屬之具德者也。於彼等前為作何事而成黑法耶。謂於彼等隨於何境，心雖了知，故作欺詐，即成黑法，而非妄之詔誑者，如下當說，此中須以虛妄而欺詐之。集學論云：斷諸黑法是為白法。此之對治，是四白法之第一也。二、令他於無悔處生悔。謂他修善無悔之補特伽羅，於彼所作之事，以令悔之意樂，於無悔處令生悔也。於此二中，能不能誑，及生不生悔皆同。三、誹謗大乘安住之有情，謂於菩提發心現前具足律儀之人，於彼所作之事。以瞋心發起而說不雅之惡言。對於境說者，謂瞭解其義之人也。生此甚易，而過患亦極重，前已略說。復次，若於菩薩生輕毀心，盡彼劫中而彼菩薩須住地獄。除誹菩薩，餘任何業，皆不能將菩薩墮於惡趣，此最極寂靜決定神變經所說也。攝抉擇分中亦云，『未得記之菩薩，若於記菩薩忿恚諍毀，隨起幾許恚心，須於彼許劫中，復從初始修行地道。』是故於一切中須滅瞋恚。設若生起，無間而懺，於其防護，亦須勵力。即彼論中所說也。四、隨行詔誑無正直心。其境者，謂他有情俱

可，於彼如何作者謂行詔誑。其中詔誑者，如以昇稱為編等。誑者，如無功德詐現為有。詔有，於自作罪，方便不顯，此集論。中說也。」

四黑法者：(一)欺誑境，謂親教、阿闍黎、尊長、福田，於其任何一境。彼以悲憫舉我之過，我故知而欺，又一切掩飾已過，虛張己德，皆屬欺誑。欺誑又分二，不妄欺誑與有妄欺誑。此處所云係指後者而言，其前者下當說。福田一境，包括父母在內。反之，於上四境不作欺誑，即是白法之一。(二)令無悔者生悔，謂故意挑剔，以是為非，使人不安而生慚悔。其所作善業本來無悔，今令其生悔，是即陷於非悔處（善業）令其生悔。如是者，不問他方受欺與否，生悔與否，皆成黑業。例如點酥油燈者，謂清油燈不佳，令燃清油者悔用清油之類。又如學大乘者，謂學小乘者不佳，亦是非悔處而令其生悔。於此應方便獎掖，令其向上精進，不使生悔則可。如令生悔，則為黑業。但遇有大善力量而作小善者，此小善是否屬非悔處，尚另有辯論，此處暫置。(三)誹謗大乘有情，此處所謂大乘有情，指具足發心者言。如對此類有情以瞋恚心出不雅言，即成誹謗。但對境以能了彼語言者為限。如對畜生，則為非境。此為寶積經迦耶問品釋論所說。誹謗二字，

在藏文義為不贊。不贊之相，釋為以瞋心出不雅言者是。所謂不雅者，如指責大乘人惡行之類。此種黑法，生起甚易，以境不易識故，發心菩薩，六道皆有，最不易識，故有云菩薩如劫火坑灰，外灰內火，誤蹈即死。菩薩有情，常韜光養晦，有如劫灰，故對彼犯過極易，且過極重。前說業果時，所謂田門力大，毀恒沙佛塔，不及謗菩薩之罪，亦即指此。誹謗菩薩，指已發心人學處（發心人即是菩薩），以菩薩謗菩薩，則造謗者須經爾許劫（廣論謂，以所起瞋心剎那為劫。）恒住地獄。神變經謂：「除謗菩薩，餘業不能使菩薩住地獄」。蓋已發心菩薩雖不免為先業所引而有造惡，但以發心力強，能使不墮惡趣，惟謗菩薩罪，則非發心力量所能掩護。菩薩二十種功德，有授記與未授記之分。未受記菩薩謗授記菩薩，以下位謗上位，例如資糧中品謗上品者，視其瞋心所起剎那數，須盡爾許劫數從頭修行，始能證得，極為延誤時間。此見攝頌。故應對一切有情不起瞋，設起立懺，並盡力防護其後，不使再造。此亦攝頌抉擇分中說也。(四)隨行詔誑無正直心。對境，謂其他一切有情而行詔誑。此詔誑謂如大門小稱等。例如意喜窮勒，本欲遣人至若馬，而故先說欲遣到較遠之垛壘，迨其人面有難色，始轉言改遣汝

到若馬。似此即屬詔誑不正直之類。再據無著釋，誑謂詐現功德，諂謂矯隱實過。二者皆以貪名利供養爲動機。如爲慈悲，暫有隱蔽，則不犯此過。諂最易犯，舍謂，梵天亦多諂罪。以其身爲天主，自謂一切世界爲己所造，居之不疑。其天眾亦以此贊其主，故同犯詔罪。誑，分實與不實，如上欺阿闍黎，爲不實例，意喜窮勤爲實例。總之，以彎曲心，任作何業，皆犯此過。

癸二、修學受持不壞之四白法。

「修學受持不壞之四白法者，即反四黑法也。其中一白法之境者，即一切有情也。所作者，於彼設遇喪命因緣，下至戲笑，斷故知妄說。若如是作，即自能於和尚闍黎等增上境不生欺妄也。第二白法之境者，謂一切有情。所作者，於彼無詔誑，以正直心而住。此是第四黑法之對治也。第三白法之境者，謂一切菩薩。所作者，起同大師之想，隨於四方讚其實德。夏惹瓦云，『我等雖作微小之善，然無增長之相，而壞盡之相則甚多。於菩薩及法侶，以瞋恚輕，互生瘡。』而壞盡也。』以是若能將此及於菩薩前所生之瘡\*<sub>1</sub>之，則集學論中所說之依於補特伽羅而起之損失，將俱不生。以不知菩薩於何有故，應如迦葉問經：『於諸有情，生大師想。』

是修淨相，以作增上云耳。又護功德，是謂聽者至時，非不往四方稱讚而成過失也。此為第三黑法之對治。第四白法之境者，自所成熟之有情也。所作者，令不樂小乘，執持圓滿菩提也。此亦就自己說，須將所化之機安立於圓滿菩提。若所化之機不生圓滿菩提之意樂，則不成罪，以不能成辦之故耳。以此斷第二黑法。若有至心將他安立一切安樂之究竟欲樂，則雖僅令他發生少不樂之追悔，及令不樂之加行，必不為也。

能如是，則必不失菩提心，師子問經云：『累生於菩提心，於夢不捨，況於未睡時，不須說何成。佛告曰：或村或城邑，隨其所住處，正入於菩提，以是心不捨。』復次文殊莊嚴刹土經云：『斷除我慢嫉妒慳吝，及見他富饒，意生歡喜，若具此四，不捨所願。』又寶積經云：『若於一切威儀中修菩提心，及隨作何善之先，修菩提心，則於他生亦不離此寶貴之心。如是一切中而為觀察。』等，顯然而說也。」

四白善法：(一)不妄語。境，謂一切有情；事，謂從嬉笑乃至失命，無故知妄誤。能如是，即能對治對上師阿闍黎妄語過。故知妄語，即心起顛倒而說。非故

知者不犯。但妄不僅口業，身業亦有之，如以身態對於虛妄表示不虛妄是。(一)正直心。境，謂對一切有情；事，謂於彼所不能行詔誑，以正直心而住。菩薩行於此極爲珍重。云何以正直心而住，謂心口如一。假如口正直，行亦正直，但其動機乃爲羅致他人爲其所用，似此居心，即不得爲正直。故藏德謂，心須無外皮。能如是，即能對治第四黑法。(三)於菩薩作佛想。境，謂一切菩薩作大師想，隨於四方讚其功德。但菩薩最不易識，而又不離有情中，故從其方便言，對一切有情皆作佛想。霞惹瓦云：「我等雖作微少之善，然無增長之相，而壞盡之相則甚多。」蓋作相似善者，如禮拜、供養、布施等，亦有身心輕安，信念發生，諸相顯現，但不持久，或一月半月之後，此相即漸不現，乃至其他功德生不起來，皆由不識菩薩有情，無意中犯瞋恚誹謗菩薩及法侶過失所致（法侶，謂受持清淨梵行者）。能斷此，則如集學論說：「依補特伽羅所生諸過，皆悉不生。」但如僅能做到對菩薩有情不謗不恚，尚有未足，必當更如迦葉問經：「對一切有情起大師想，並觀其清淨相。」若未能如此，則謗菩薩過及依補特伽羅所生諸過，不能斷盡。對於一切有情作大師想者，爲一切有情中有菩薩故，以謗菩薩罪極重故。

但人與法須加分別，不能謂觀一切有情如佛，即當觀一切有情之語，即爲正法，此經中曾有明文，如佛謂：「對於我語，須加考察，如煉金磨治、抉擇等，否則無從修入。」佛語尙屬如此，其他一切有情之語，更當觀察抉擇，自不待言。四方讚揚一語，係指有聽者至之機會而言，亦非謂不往四方之宣揚即成過失，此爲內道與其他宗教宣傳不同處。能如此，則對治第三黑法。(四)安住眾生於大乘。境，謂自所成熟有情。事，謂不樂小乘，令住大乘。小乘在藏文有卑、狹、偏等義，以其僅爲成佛一部分方便功德，而非圓滿菩提功德故。然此亦僅就自方須令他方入大乘言。若彼不生大乘意樂，則不成罪。昔西藏迎請阿底峽、那錯羅札瓦曾向那爛陀寺發願保證，三年送歸。及後在湯日，適滿三年。那錯恐違誓成罪，以請。尊者謂：現在印藏阻兵，事實不能去，不成罪。欲安住有情大乘，而有情不能住於大乘，其例類此。以上系對治第二黑法。以既至心欲安住有情於究竟安樂，則定不令他生憂惱而反作令他憂惱加行也。安住眾生於大乘，固出大寶積經。他經如獅子問經亦有作意。謂「如何於一切生中，乃至夢醒間，不失菩提心。佛答：或村或城，隨地有情住處，皆令安住菩提，以是方便，則心不捨。」

城邑之量，依經具有十八種工藝爲城邑。不具者非。又如文殊莊嚴刹土經謂：「斷除我慢嫉慳，見他富饒生喜，則不捨願心，不捨願心者，生生皆不離圓滿菩提。」又寶云經謂：「一切威儀中修菩提心，隨作何善，以菩提心爲前導，則能感世世不離此心。」如是等經，皆明顯而說。

辛三、犯已還淨法。

「犯已還淨法者，除不捨願心，及心不捨有情二者之外，若違諸所學，乃至未具菩提戒之間，雖無菩薩之墮罪。然以有違誓受之學處，故成惡行。當以四力而懺之。」

以上所說學處，皆願心學處。犯，分退、捨二種。宗喀大師於此勤加抉擇，曾有詳說。因道炬論釋引有多種異說，謂皆與經教無違，如有謂：「犯四黑法即捨」等語。大師謂，道炬論及略釋，皆阿底峽尊者作，但略釋中，有由其弟子增補者，非盡尊者語也。故其中雜有他釋，其言犯四黑法即捨者，非尊者本意。詳見（廣本）。自宗以捨菩提心及離棄有情爲捨。其餘犯四黑法，與四白相違者，但爲退而非捨。除捨菩提心及棄有情外，違諸學處。（誓受學處，如十八重、

四十六輕等。）犯四黑六次發心者，乃至未受律儀之間，雖非菩薩隨罪，而是惡行。（例如未受戒之居士，曾於佛前誓不殺生，後有犯殺生，以未受戒故，不爲犯戒，然是惡行。）可以四力懺悔。如已捨菩提心及棄有情，則須重受。乃至願行二心戒皆已受者，則不能用四力懺，而須用菩薩戒還淨法懺。

己三，發心已學行之法。分三。庚初、發心已於學處須修學之因相。庚二、釋方便與慧隨學一分不能成佛。庚三、正釋於學處修學之次第。（但觀此科目，即知宗喀大師之善巧。）

庚初、發心已於學處須修學之因相。

「如是發願心已，於施等學處不能修學。彼亦如前所引慈氏解脫經所說，雖亦有大有勝利，然若不於菩薩學處修行心要，則定不能成佛。故於行當學也。三昧王經云：『以是當以修為心要也。何以故？童子，若以修為心要，則得無上正等菩提，不難故也。』又修次初編亦云：『如是發心菩薩，知自未調伏不能調伏於他已，自於修布施等極作加行，以無修行則不得菩提也。』修者，謂受戒已，於彼學處而修學是也。」

如前發心已，若不修習施等學處，雖有前引慈氏解脫經所說如金剛寶等諸勝利，而於成佛條件則尚不足，故應修學勝行。三昧王經謂：「當以正行施等爲心要。何以故？若以正行爲心要，無上正等菩提非難得故。」此佛對童子光所說。阿闍黎嘎馬那西那修次初篇亦謂：「發心菩薩自未調伏，不能伏他。」如是知己，自於施等極應善學，若無正行，不得菩提。所謂修者，即修學處。中士學處，即別解脫戒等。上士學處，即菩提心戒及六度是。伽耶經亦謂，菩提以正行爲堅實，非以邪行爲堅實。此即明以正行爲中心中堅之意。又修即指行菩提心戒十八重，四十六輕。對於此重輕如不先學，則於六即無基礎。亦即謂不先學重輕二戒，最初對於施度爲障之貪、慳、癡、慢、疑，即不能破除，即不能得施度，必以持戒爲基，而得殊勝施度功德，始爲初地菩薩。由施度增進，得戒度功德，爲二地。由是增上得忍度爲三地。得精進度爲四地。得定度爲五地。得慧度爲六地。以六度爲基，得極善巧遊戲三昧，爲七地。至此，斷煩惱障。至八地，斷所知障。此依中觀地道果之次第而說。

庚二、釋方便與慧隨學一分不能成佛。

「方便與慧隨學一分，不能成佛，故須轉入修成佛之方便。然彼亦須一不錯之方便。途徑若錯，任幾許努力，果仍不生。如欲取乳而擊其角也。又雖認爲不錯，若支分不全，亦費力無果。譬同種子水土等，若隨一不具，苗即不生。此修次第中編所說也。若爾何為全而不錯之因緣耶。大日經云：『秘密主，彼一切種智者，是從大悲之根本生，是從菩提心之因生，是以方便而到究竟。』此中悲者，如前已說。菩提心者，世俗勝義二菩提心。方便者，施等皆圓滿也，此蓮花戒所說。有一類人，於如是之道，起邪分別者曰：『凡是分別，不但惡分別，縱是善分別，亦是繫縛生死，以其果報不出生死。如金索繩索咸成繫縛，黑白二云同覆虛空，白黑狗咬皆生痛苦也。以是之故，唯有無分別方是成佛之道。其施戒等者，是為未能修如是了義之庸愚而說。得了義已，而更入彼等行者，如同國王降為農民，得象已而尋象跡也。』作是說者，引八十種讚歎無分別之經以作根據而成立也。彼謂一切方便，非成佛之正道。成大誹謗。以遮佛所教示之心要，分別無我慧之觀察，遠捨勝義故。此蓮花戒尊者雖以無垢教理善為破除，廣建諸佛悅豫之善道。然至今猶有一類輕持戒等諸行者，於修道時，捨棄彼等，如前而作。又有一類，除謗方便外，見解

亦同彼，及諸餘者，捨以分別慧求真實之見，而許彼之任何不思為善也明矣。彼等尚不成為修空性之器類。縱許是修空性，謂善能修習者，惟修空性，不須修俗諦行品者，是則顯然與一切佛語相違，而乖道理者也。諸大乘人之所修，是無住涅槃。彼中不住世間者，是以通達真實之慧，依勝義道之次第，或甚深道，或智資糧，或慧之支分等而修。不住寂滅涅槃者，是以了知盡所有性之慧，依世俗道之次第或廣大道，或福資糧，或方便之支分等，以修習故也。秘密不可思議經云：『智資糧者，是斷一切煩惱也。以福資糧者，是長養一切有情也。世尊，以是因緣，菩薩摩訶薩，當於福智資糧而精進也。』又說無垢稱經亦云：『諸菩薩之繫縛云何，解脫云何？答曰：無方便攝之慧者，係縛也。方便攝之慧者，解脫也。無慧攝之方便者繫縛也，慧攝之方便者解脫也。』又象頭山經云：『諸菩薩之道者，總略為二。云何為二，所謂方便及慧也。』彼等諸義，道炬亦云：『離慧度加行，而障不能盡，故為斷無餘，煩惱所知障，慧度瑜伽師，常應修方便，由慧離方便，及方便離慧，故佛說云縛，以是二勿離。』又云：『具慧度行捨，施波羅密等，諸善資糧淨，佛說為方便，諸修方便力，而復能修慧，彼速得菩提，非唯修無我。已曾通達蘊、處

及界無生，了知自體空，遍釋名為慧。』明顯而說之。寶髻經云：『須具足施等一切方便，而修一切種最勝之空性。』又集研核經云：『諸菩薩為菩提故而修六度。諸愚癡人，謂但應學慧度，以餘何須用。此破壞心也。』復云：『又諸愚人，謂唯以一法而證菩提，即空性是。彼等之行，皆不淨也。』倘作是想，修學施等諸行者，是無堅固通達之空性，若有則足矣。設如是者，則已得初地等諸佛子，及特於無分別智獲得自在之八地菩薩，當不須行。然此非應理。十地菩薩，雖各地以施等而為主要，然非於餘等不行也。以十地經說故。謂於一地，或行六度，或行十度也。特別於八地中，一切煩惱皆以斷盡，安住寂滅一切戲論勝義之時，復由佛勸云：『僅此通達空性不能成佛，以諸聲聞獨覺亦得此也。須觀我等身相智慧剎土等諸皆無量，我之力等亦汝所無，故應發起精進。又應思惟種種煩惱侵擾未寂之有情，亦勿捨棄此忍門。』如是勸已，於菩薩行猶須修學故，餘人須行，則何待言哉。至於無上密部最高道時，雖有不同。然總於金剛乘及波羅密多乘，於發菩提心及學六度共同之道，大體相同，如前已說。若復作是言，非說不須施等，謂於彼等任何亦不思惟，則施等皆完全矣。以不耽著能施、所施、施物故，而無緣之施則

全，如是餘等亦全。經中亦說，於一一度中攝六度故耳。倘僅以此即全者，則外道於心一境性之止中平等住時，亦無耽著故，當全一切波羅密多。又別如十地經說，雖聲聞獨覺，亦有於法性無分別智，於彼平等住時，當全一切菩薩之行，成大乘也。若因經說，一一度中便能攝六，即以為足。則獻壇供，亦說塗牛糞水之行施有六，唯為彼而應理耶。是故以見攝行，及以方便攝慧者，譬有慈母，因愛子死，為憂所苦，與餘談說等時，任起何心，而憂惱之勢力不滅，然非一切心皆是憂心。如是若通達空性之智勢猛，則於布施禮拜、旋繞等時，緣彼等心，雖非通達空性，然具彼之勢力而轉，亦無相違。（初修之時若以猛利菩提心為前行，則雖住空性定時菩提心不現起，然以有彼力執持，亦無相違，慧與方便不相離之理，亦如是也）。於說福德資糧之果，為世間身財、長壽等，亦不應錯誤，若方便與慧相離，雖是世間，倘以慧攝持，則極可為解脫與種智之因也，如寶鬘論云：『大王，佛色身，從福資糧生。』教有無量也。復次，汝設作是說，雖趣惡趣之因，一切惡行煩惱，皆能轉為成佛之因。或又說言，雖成善趣之因施戒諸善，亦是生死因，不成菩提之因，此當平心而論。又於經說，於施等六度，現行耽著，是魔之業。三蘊經亦云：

『由墮所緣而行布施，及執戒為勝守護戒等，彼等一切皆當懺悔。』又梵問經云：『盡其所有一切行之觀察者，分別也；無分別者，菩提也。』如是等處，不應誤解。初之義者，由於二我顛倒耽著，而發起行施等者，以不清淨，說為魔業，非謂施等即為魔業，若不爾者，說墮所緣而施，則不須墮於所緣，理應總說布施當懺悔，然不如是而說故耳！修次第末編中如是答覆之理，最為切要。若邪解此已，則將一切行品，為執補特伽羅或法我之相，認為有相故也。苟念捨此物之捨心，及念防此惡行之防心，並如此一切善分別，皆是執三輪之法我執。則諸得法無我見者，當如曠慢等而滅一切種為應理，不可為彼而依之矣。若將此為此想之一切分別，皆屬分別三輪之法我執。則於善知識功德，及思暇滿大義等，並念死、思惡趣苦及皈依，從此業生此果，修慈悲菩提心，於行菩提心之學處等一切修學，皆是須想此者此也，從此生此，於此有此功德過失。如是思惟，引生決定。於彼有幾許大之決定，則法我執愈增長。又於法無我修幾許大之決定。則彼等道之決定漸次微小。行與見之兩方面，如寒熱之相違。於此二種，無生猛利恒常決定了知之地位矣。是故如於果時所得之法身及色身二不相違，則於修道時，亦須於二我相執之寄託，須無

微塵許之戲論，引起決定了知，與從此生此及於此有此功德過患等，亦引起定解，二者不相違也。彼亦於根本之見，決擇二諦之理而得自在。以教理正之，於一切世出世法之本體中，決擇無有塵許之自性成就，而安立勝義之量，與因果法，亦不爽毫厘，別別決定安立因果名言之量，二者彼此互助，豈成能損所損者哉。於此若得決定，則可稱為通達二諦之義及得佛意者也。第三經義，彼經爾時，是觀察生住等時，說施等於真實不生，謂分別者唯是安立之意，非說不依彼等而當棄捨。此修次末編中說也。以一分道品而不足者，集經論亦云：『離善巧方便之菩薩，不應於甚深法性精是勤修。』明顯說之。秘密不可思議經亦云：『善男子，譬如烈火，從因而燃。因若無者，則當息滅。如是從所緣而心然，若無所緣，心則寂滅。善巧方便之菩薩，以清淨般若波羅密多，了知寂滅所緣。於善根所緣，亦不寂滅。於煩惱所緣，亦不升起。於波羅密多所緣，亦為安住。於空性所緣，亦為分別。於一切有情以大悲心，於所緣亦觀也。』謂於別別所說無緣有緣，須判別也。如是於煩惱及執相之縛須緩，學處之繩則須緊。於性遮二罪須壞，於諸善業則不須壞。故以學處拘束，與為執相之縛，二者不同。守戒而緩，及我執之縛而緩，二者亦不同。壞與解

脫等義，亦應善為觀察。蓮花戒阿闍黎破不作意之理者，謂住於決擇勝義理之見上，於餘任何亦不作意，專注一趣而修者，非其所破。若非住於決擇勝義理之見，而心不行動，任何亦不分別而住，為修空性者，是所破也。此是顯密皆同。然顯密二中，以分別慧觀察已，於彼修習有如何共同與不同之理者，下文當說之。」

欲轉入正修，第一須方便不錯，否則如取乳而擊其角。第二須具足因緣，否則如種子缺水土而不能生，此理見修次中編。如何為無錯具足之圓滿因緣，如毗盧遮那現證菩提經謂：「一切種智，其根本為大悲，其因為菩提心，而以方便達到究竟。」方便，即指六度。意謂須具足方便與智慧，如聲緣具智慧而缺方便，即不圓滿。此處所說大悲，已如前述。此處菩提心則指世俗、勝義二種。此係嘎馬那西那說。世俗菩提心，即前文所說諸相，為真實菩提心。勝義菩提心，則系假名安立者，此係初地以上事。以初地以上，一心專注空性，身心與空性如百川歸海，成為一味，無見相二分，如是心相，假名為勝義菩提心。如不善解此，則往往誤認修空性即是修菩提心。由方便達到究竟，即由布施而至智慧，以此為方便而達圓滿。由是知現證菩提經義。（康同生注：此句欠明。劉衡如注：無此

句。)一切種智爲佛意功德，其根本爲大悲，其因爲菩提心，其到究竟圓滿佛位之方便爲六度。而六度即具足福慧二分，即是以具足福慧二分爲方便，而後得到究竟圓滿佛位。蓮花戒破大乘和尚，非破其全體，乃破其一分。西藏前自藏王松贊貢波始崇佛，然僅行十善，未立僧伽，未立寺廟。至赤松頓真（赤松王朝，約在唐代宗時）始建僧建廟。初，有大堪布菩提薩垂，在西藏交界處，赤松遣使迎之，因白以前建寺多遭障礙。堪佈告以建寺之先，當調伏非人，於是介紹其弟子蓮花生入藏，先降非人，堪布隨即入藏，在桑耶地方，與蓮花生及藏王赤松頓真建寺、說法、傳戒，佛法大盛。後阿底峽至藏，亦贊彼時西藏佛法最盛時期，爲西藏所少見。堪布將圓寂時，向其受戒比丘弟子七人及赤松王授記謂：「將來見行有起邪分別者，可往印我弟子蓮花戒來藏。」云云。比堪布圓寂後，蓮花生亦回印。王欲宏法，遣使四出迎僧。其時漢僧亦多往應，其中有摩訶衍那（即大乘和尚），坐禪於桑登嶺，頗有聲譽。倡言以身語二業造善不能成佛，須以無爲爲高，一切不作意，方得成佛。時西藏太平日久，人耽放逸，適相契合，故眾皆從之，爭學其法，於是見行紛歧。大臣中有意喜汪波，獨持卓見，謂應以菩提堪布

見行爲準則。因以其臨終遺言啓赤松王，迎蓮花戒入藏，大乘和尚聞之，即作《禪明睡轉法輪》，及釋禪明睡轉法輪辯等書，預爲陳勢。蓮花戒至，或示以此書，置之一笑。最後設辯論場，赤松王中座，大乘座右，蓮花戒座左。赤松王對二師各獻花鬘，相約敗者歸其鬘於勝者而離藏境。辯論大要，如《道次所舉》。大乘並引十八種經以成其說，如謂施等六度，猶爲魔業，一切行即是分別，不分別即菩提等。其意在遮止分別，以分別爲生死因故。並謂任何不思、不觀、不察，即是無緣，等同十地，是爲頓超，而非漸進。總其所見，全將方便一分認爲非成佛正道。不知方便包括自依師起至三士道，如此等皆認爲非成佛正道，即破俗諦，成斷滅因。由破分別無我慧，亦即破真諦。蓮花戒依據經教，一一加以破斥，詳見《修次中篇》。當其對辯時，大乘先立宗，以任何不分別，即是了義道。蓮花戒破之，（一）謂如汝所立宗，即是謗各各分別慧。由有各各分別慧，乃有分別無我慧，由分別無我慧，乃有正淨空勝義慧。既已遠離各各分別慧，即無正淨空慧，即無出世間。（二）謂凡修瑜伽者，斷無不由各各分別慧而即得清淨無分別慧者。（三）又謂汝所立宗與現實不合。以汝承認對內外諸法皆不作意，則對於過去苦樂應不生

念。而過去苦樂欲使不念，無有是處。(四)合情合理汝謂對過去苦樂亦不念，則已有不念之念在，亦即屬於分別。(五)如依汝一切不念，即不能得內道憶念夙命慧，至清淨無我慧等，亦不能生起。總之，由一切不分別而遠離各各分別慧，即遠離分別無我慧，同時即破出世間慧及世間慧。至此大乘和尚詞屈無所答。赤松欲令聞者堅信，復命迎請大乘之白洋大臣與意喜汪波再辯，大致謂方便爲漸教，彼乃頓超。蓮花戒復破之，謂須有因，由近而遠，汝之頓超，乃屬無因，並漸亦不成。且頓超云者，頓然超入佛功行之謂。然則汝現量是佛，應是佛功德。須知佛功德由漸修而得，人身由漸長而成，登山須由下而上。若謂不分別即是佛功德，現見世間一切事業莫不由分別善巧而得，何況佛功德乃由福慧二分圓滿之結果而得。推不分別之言，應食不知味，行不知路乃可。至是大乘和尚無言，以花獻於蓮花戒，哭泣下座。赤松令率其弟子出境，並禁其書。於是重申法令，見須依文殊，行須依六度。自蓮花戒以清淨教理善爲破除，宏揚如來所說善道。至是藏中佛法始歸於舊。迨後，以眾生福薄聖教將沒，善知識漸盡，一類學者專注空性，謂一切包在空性內，仍利用大乘和尚之教而修。一類學者謂大乘和尚棄方便

固非，而仍以其見爲是。此等人過去現在均有。大乘和尚之教何故能引多人信，由於空性無色無方，任何皆非，彼輩遂以爲既屬任何皆非，如何能起分別，故落於境我所存，心無所持一邊。又有謂：求真實空見時，須用各各分別慧，真修空見時，須不分別。即在薩迦派峨阿穰姜巴亦持此說，謂修空不分別爲阿底峽之見。此皆大乘和尚遺留之毒。直至宗喀大師時代，尙多趨此一路。故宗喀大師倍加嘆息，謂眾生福薄，不能得正淨善友引導，非大乘和尚之教果有所是也。宗喀大師以以上諸類，全未接近修空方所。彼不分別，藏文呼爲吭賴，義即爲呆。常人亦多有癡呆出神之時，即無思、無疑，分別頓無，空無一物，於時亦能生樂。故多以此誤爲空性。不知此境久習，最善者僅可得無心定，如謂此便是空性，則在座者人人皆已成佛矣。彼無想天境界尙高於此，過去生中我輩亦有曾生彼天者，而何以至今尙未成佛，即此可證。且依彼修，縱使屬善修空性者，亦與佛語相違，以唯當修空不須更修行品，不惟佛無此說，即善能修空之聲緣，亦不說不修彼所需之行品，又善能修空菩薩，亦不說不修彼所需之六度。又此亦與理相違。因了達勝義境，當先了達俗諦境。如了瓶無常性，須先了瓶相。如不了世俗

相而欲了勝義性，則不可能。又復當知，大乘人所修之究竟境爲無住涅槃。無住者，不住世間生死邊，亦不住二乘寂滅邊。此涅槃體性，即是斷除二障空性之體性。其不住生死方便，即是由通達甚深空慧及其支分等而修。彼大乘和尚之見，不特藏地有之，即漢地亦多。據聞達磨祖師傳記實已證入空性之人，何以其後之支流有大乘和尚一派。以餘揣之，達磨爲已證空性之人，其言論，若指證境，當一心專注空性，不須分別俗諦。後人不善領解，遂謂修時亦當如此。以證境作修境，故恰成大錯。姑志於此。凡一心專注空性時，應全遮俗諦實有境。如再分別善法（惡更不說），必落實有境。故不分別之說，在證時本屬合理。經云：「任何不見，即屬正見。」其意乃謂一切俗諦實有相應當完全遮止。但若以此爲修空性時事，則恰與佛語相違。現觀莊嚴論云：「聲緣欲達究竟道，皆由四諦引導來。」謂菩薩由諸道方便而成熟眾生事。以此見善修空性如聲緣人，不專由修空而得究竟。即菩薩證得自果，亦須由諸道。所謂諸道者，如聲聞道方便爲人無我粗分。緣覺道方便爲人法無我粗分。凡屬粗分即非空性。空性爲法無我細分。菩薩道方便爲人法二無我粗分及法無我細分。前論又云：「菩薩由一切方便而得成

熟有情。」既云一切，云成熟有情，即非專指空性，必雙具真俗二諦，此爲現觀莊嚴論最初綱領，亦即三乘人皆須修俗諦行品，若專修空性，即與此論綱領相違，亦即與全論相違，亦即與眾經相違。至與理相違者，龍樹云：「未獲俗諦者，即不達真諦。」再有一理，真實證得空性現量，非一蹴而至，必先由因明清淨三相比量智而後轉入現量。因明三相比量相，即屬俗諦事物。如輟俗諦行品，亦與龍樹寶鬘論相違，以此論言修慈修悲故。即入中論專言空性，而首先亦言大悲。今之所說無餘涅槃，非專指空一分，而必具行一分。以不住生死流一邊固須空性，而不住寂滅一邊即須行品。文中所云真實義慧，即見勝義甚深道，即空性。智慧資糧、智慧支分，俱指空慧。總之，不欲住生死邊，須由空慧。甚深道爲如所有慧，廣大道爲盡所有慧，不住寂滅邊即須廣大道。亦即前爲慧資，後爲福資，前爲勝義，後爲世俗。所以必須空慧者，以能斷無明故。不住生死所以須廣大慧者，以盡所有慧了知一切眾生如母，而後起大悲大慈，故不住寂滅。二乘缺盡所有慧，不了知一切眾生如母，故無大悲。大乘人不墮寂滅邊，即由大悲所維繫。秘密不可思議經所謂智資糧，即空慧。福資糧，即行品。以智資乃能斷一

切煩惱，證得法身。以福資乃能證得報身（即色身）。佛長養一切有情，非用無形法身，而必用有形色身。又基、道、果一貫，在基與道時，如有能將福智二資圓融，則在果時不能得法報二身圓滿。故經又云：「以是因緣，菩薩摩訶薩當於福智資糧而精進。」此明佛果既系如此，菩薩中尤其大菩薩當勤修福智二資。

大師引此經，正所以駁專修空慧而捨方便之失。《無垢經》所謂菩薩，即是無住涅槃。無方便攝之慧即繫縛云者，謂無大悲與菩提心所攝之慧，即繫縛於解脫一邊。有大悲與菩提心所攝慧，即得無住涅槃之解脫。無慧攝之方便即繫縛云者，無通達空性之慧所攝之方便，即繫縛於生死邊。反之則得無住涅槃之解脫。故方便與慧當融而為一。《伽耶經》亦云：「菩薩道略有二，即方便與慧。」昔藏王菩提光問阿底峽，方便與慧，只修一分可否？阿底峽於是造《道炬論》以答之，云：「離慧度加行，而障不能盡，故為斷無餘，煩惱所知障。慧度瑜伽師，常應修方便，由慧離方便，及方便離慧，故佛說云縛，以是一勿離。」藏王再問，何者為方便？何者為慧？故此論又云：「具慧度行捨，施波羅密等，諸善資糧淨，佛說為方便。諸修方便力，而復能修慧，彼速得菩提。非唯修無我，已須通達蘊處及界

無生，了知自體空，遍釋名為慧。」謂除慧度外，餘五度為方便。通達蘊處界無實有自性，了知體空為慧。以方便力修慧，能速得菩提。此明非唯修無我者可得也。《寶積經》云：「須具足施等一切方便而修一切種最勝之空性。」此謂須具足十度功德而修空慧，此種空慧乃為一切種最勝空慧，亦即是大乘之空慧。文內謂不離布施等，不離，謂已得之義。常人祇能言布施，言持戒，初地以上菩薩，以菩提心得布施等功德，至於究竟，始稱為施度、戒度。已得布施至靜慮五度功德者而修空性，始為一切種最勝空性。大乘和尚謂不必修諸度，專修慧度已足。欲知是否為足，今又引《攝研經》以證之，經意略謂圓滿菩提果為法色二身。修法身道為慧度，色身道為前五方便度。以因言，法身因為慧資糧，色身因為福資糧。無慧因，不能得法身，無福因，不能得相好光明報化二身。如專修慧已足，不必修福，即是破壞大乘道中心要。佛謂此為愚人，以其離聞思修而專言空慧，不但行不清淨，見亦不甯淨。此類愚人，以為一法（空性）而證菩提，反以彌勒及釋迦多劫修行六度，及施身喂鷹等為愚癡，寧不犯謗佛本身事耶。故真惡莫是若者，若謂空度為未獲堅固空解者所當修，已得空解者即此便足，（六度細開之，即成

十度。〕則凡已獲無分別智證入勝義諸地菩薩，特別如八地，於無分別智已獲得自在之菩薩，即不須修行矣！而十地經曾明說，十地菩薩於一地於施等須別別增上，餘度非不修行。若謂諸地菩薩尙未證空，則汝大乘和尙所謂之空，當於何處安置，且如汝意，在初業有情亦可不修諸行，而惟行一法證道，則直毀諸地，以初地以至八地菩薩均須修故。七地爲八地之基，粗分煩惱已斷，及至八地，則微細煩惱亦盡，此爲應成派所許。自續派以下則謂，已證阿羅漢而迴心入諸地者，至八地時煩惱始盡，否則不盡。煩惱盡時，遮止一切俗諦相狀，安住於寂滅一切戲論勝義（空性）之中。諸佛於此時勸令觀佛身、土、力等功德爲其所無而勤精進。又勸令觀諸眾生爲種種煩惱所逼一面，不捨此忍而修諸菩薩行。八地尙如此，何況其餘。又八地尙須經佛勸者，以佛果爲不住二邊。不勸，則八地菩薩在空性定中即易墮寂滅一邊故。茲特舉八地者，即以證明專修空性爲不足也。八地證入滅諦，專注其中，尙爲違背大乘道，況菩薩行乎。彼許一法證菩提者，其意以此爲最速最超之法，已在八地之上。據經教，八地人剎那懺罪積福，即勝過以下諸地積劫功德。以八地於無分別慧獲自在，不但入空時，即在後得，見一切

相皆無實執，故自八地至成佛最速。彼執一法證道者，其意中所執頓超之速，尙不屬此，彼謂一切顯教皆無彼所謂之速，而屬於密部或教外之別傳。但無論顯密，如波羅密乘，或金剛乘，於發菩提心、修六度，是其所同。九金剛相續經云：「設已得空性，僅此不成佛，因果無餘故，方便非空性。」此明示得佛果之方便非僅空性。以唯具空性之因，於得佛果尙缺其餘諸方便故，故不能專修空性即爲已足。再進爲金剛乘，金剛，印度文爲「班遮」，即不壞義，必智慧與方便圓融，始能不壞。方便與智慧不能分離。如是修學，乃爲金剛乘。又寶鬘論亦謂，如不學六度，以大悲爲本，即不能成佛。總上顯密經論，皆須六度同修，尤其前五方便度爲必修。倘作是念：「施等雖屬必要，但我所許之了義中已具足施等，不須別修。」但細審彼所許之了義，即任何不思，如對能施所施之物，均不執著，不分別，即爲具足無緣之施。由是推之，戒度忍度亦悉具足。在彼意中，以爲經中有一一度皆攝六度之明文，足爲佐證。倘果如是，則外道安住心一境性定中亦即具足一切波羅密矣，以外道住彼定時亦不起分別故。如是則有外道即成內道之失。又十地經亦許聲緣已得無分別智，以其無分別智住平等空性定時，亦

當具足一切菩薩行矣。如是則有認聲緣爲大乘之失。又如執經文一一度攝六度，即此爲足，則供曼遮時塗牛糞等亦攝六度，亦經有明文，（塗牛糞，即前講供曼遮時所用之牛身五物。亦攝六度者，謂塗牛糞水即是施。作此塗施者，即是淨戒。謂以香水洗染麥等使之清淨故，又謹慎選擇去其莠，即屬於忍。作此事業者，即屬精進。一心專注即屬禪供。以明瞭觀想，即屬慧度。）豈可僅修曼遮即能成佛。在自宗所許，須以見攝行，以方便攝慧。例如母之喪子，憂傷勢強，雖在餘時言說，其憂傷亦隨之而轉。又如其人遇極歡喜事，心極興奮，過後與人談他事時，亦眉飛色舞，情不自禁。修空勢強者，於餘時布施禮拜，其解空之力亦隨之而轉，此爲方便攝慧之情狀。在布施時之心雖非空性，而其中具有空性力量攝持。又如修菩提心，已生起者，餘時修空，亦爲菩提心力量之所攝持。在自宗心要尚有要著，成佛以後，方便與慧同時俱行，未成佛者名爲一流（藏文爲俊幾）。如以煩惱爲例，貪行，瞋即不行。以善法論，修空時，空性顯現而方便則不現。修方便時，方便顯現而空性即不現。僅能如上文所謂以餘勢互相攝持。必至成佛，始能剎那同緣二諦。色拉寺說，亦謂住空性時不能緣菩提心。若能緣菩

提心，即有前因，必先起意緣菩提心。但雖不能緣菩提心，而以曾修菩提心故，至一心住空時，亦爲菩提心力所攝持。如是乃爲方便與慧不離。故無緣之施，非謂於能施所施之物絕不作意，乃謂布施時爲從前修空力量所攝，一面在施，一面不離通達自性空之力量。於此有先後之分，先修空，後修布施，則修空勇猛力勢即能真實攝持布施。反之，先修方便菩提心，後修空性亦然。如雖修空性而不勇猛，後行布施，僅能謂空性不離，不能謂真實攝持。其真實攝持者，布施時，境雖是有，而由了空之慧達其非爲實有，不過因緣和合假名安立之有。如是乃爲真實以慧攝方便。又離慧而修方便，則爲生死身受用壽命等因。如不離慧而修方便，則又爲解脫因。如《寶鬘論》云：「大王，佛色身從福資糧生。」此即指慧攝之方便言。亦即是答大乘和尙身語二業不能成佛之說。宗喀大師詳說此類諸理，不但針對大乘和見解，亦針對當時藏人見解。大要在從與經教相違，與理趣相違，與自語相違，三方面破斥。自語相違者，如大乘和尙時而謂惡行煩惱可爲成佛因，時而謂施戒等是生死因，非菩提因，即是其自語相違。又彼謂施戒非佛因其舉例如白犬黑犬所咬同痛等是。又彼謂惡行煩惱爲成佛因，舉例如任何不分別是

成佛因。不知以任何不分別囚禁此心，恰是癡煩惱果。如其所謂，則不異認癡煩惱亦可成佛。又彼作之睡轉法輪中亦有此意，以爲內心但不分別，身語從有惡行，亦能成佛。此在薩迦班遮達區吉隆村亦呵斥爲愚癡大手印。以彼不解大手印，而但以不分別行之，即是愚癡大手印，恰爲墮入畜生道之正因。至睡，更爲癡煩惱之現行，如何反能成佛。至如彼所引經文「著施等即爲魔業」，及梵問經、三蘊經等，實爲誤解經文。經意蓋謂於顛倒二我執著所起施等，未能清淨，說爲魔業，非謂施等即是魔業也。在經教中詳說此等理趣者甚多，如謬由二我執煩惱發起現行，作六度事，如食和毒，不但不能成佛，反爲成佛障礙，故說爲魔業。非總說六度皆是魔業。倘六度皆是魔業，而六度中之慧度又是汝之所許，豈不慧度亦成魔業耶。再者，六度果皆是魔業，則三蘊經即應總說布施當懺悔矣，又何以必加「墜所緣故」四字耶。所謂墜所緣者，即耽著於實有之心。布施時如有耽著實有之心，始名墜所緣布施，推之戒等亦然。因墜緣行施，障礙成佛道路。但此又爲一般有情說，乃爲菩薩說。如菩薩而墜緣行施，則自菩薩地至圓滿佛位中間即生障礙，故應懺悔。若一般有情，不但未證空，亦未解空，如統謂施

等當懺，試問更從何處積福耶。蓮花戒修次末篇答復甚詳，尤爲重要。若非此答，則必認爲一切行品皆爲人法二執，以其有相故。如是，則將一切大慈大悲大菩提心等，皆摧毀無餘矣。不知佛境之無分別，決非如汝所謂之無分別，並大慈大悲與菩提心等亦不修習也。又如捨心，念捨此物，及防心，防此惡行，乃至一切善分別，若皆爲法我執，則已得法無我者，其唯一敵人爲我執，對於貪瞋等理應斷除，同時亦將防心捨心一切善分別，視同貪瞋等而並斷之。如是則應無圓滿佛陀，以圓滿佛陀依於六度，今已將六度視同煩惱敵一併斷除故。於此又有當先知者，捨心爲善法，不屬我執，現行捨心時，未得法無我者，不解一切法非實有，則有我執在內。又如以念此爲此有此果等，皆是法我執，則自依師起至修習菩提行等，皆爲法我執矣，以彼等皆須以分別心引生定解故。亦即是修習依師乃至菩提行等定解增長，即是法執增長。法我執既經增長，即是依師乃至菩提行等道品應當退減。世間豈有依師乃至於菩提行等道品退減而成之佛耶？果如是，則空見之見，與方便之行，乃成寒熱相違之性。即是空見進而方便之行減，方便之行進而空見減，見行二品永無發生猛利恒常定解之處。以見害行，以行害見，

不墮於常，必墮於斷，不但不能成佛，反爲墮惡趣因。阿亞得瓦（即聖天，亦即提婆，著《四百頌》者。）云：「著常則墮畜生，著斷則墮惡趣。」是故欲求得果位時，於色法二身不相違，則於修位時，於二我相所緣之事，一面定解其無微塵許實有自性，一面於從此生此之功過得失，亦生定解，二者互不相違。再切言之，果位時得法身即得色身，得色身即得法身，二身互用。無我空慧爲得法身因，而無我空慧之流同時即爲得色身因。方便行爲得色身因，而方便行之流同時即得法身因。空慧固得法身因，但如單修空慧不知方便，不但不得色身，即法身亦不能得。因基、道、果一貫（即境行果），修道位時，須真俗二諦（智慧方便）雙融。修道之先，是爲基位。於基位時之見，即應抉擇二諦之理而以教理證之，即於世出世一切法之本體中，抉擇其無少許自性，成立勝義量，次於因果法各各決定，毫無紊亂，成立因果名言量。此二量不但能生起，又能互助，則何有彼此相損之害。於此決定，始爲通達二諦，得佛真意。又復當知，此處名言量非指瓶等，乃專指因果言，達勝義愈瞭因果，達因果愈了勝義，故於因果無惑。《梵問經文（言空性經等）》正是觀察生住等時，故說施等真實無生，即就勝義說，施等一

切皆是無自性生，而唯名言分別之所假立而生者也。無分別即是菩提云者，觀察施等一切行，皆非實有自性生，故於彼等認爲實有自性之分別不可有，無實有自性分別，始爲菩提正路。此亦宗喀大師依據修次末編立言，指示菩薩行人，不但當發菩提心，又當起菩薩行，尤當了達空性而修菩提行。總之，以慧度攝持而修六度，是菩薩行。須具菩提心，空慧，再加迴向願力，以此三者攝持而行施戒忍等。又六度互攝，如施度以捨爲主，戒度以防爲主。於修施之先，固以空慧攝持，正修時須以捨心爲主，而於戒度防心，進度進心等，如光如熱，並攝不缺。如修慧度，於加行時先修菩提心，正修時統攝六度，結行時並修迴向，以願力總攝。聲緣修行，唯一因，故果不圓。菩薩修行，圓具而修，故其果圓，故菩薩行不以一分道品爲足。圓滿佛位須法色二身，即單論色身，一一相好皆有無量之因。如不以圓行修因，不但圓滿佛位不得，即相好亦不能全。再則，佛之依報亦由無量圓滿因行功德而生，故龍樹菩薩《集經論》云：「若諸菩薩離善方便，不應勤修甚深法性。」意即以菩薩當離二邊，若棄方便，缺於悲等而修法性，即隨入寂邊，是爲菩薩險處。又彼謬解無緣，以統不分別即爲無緣。而在不可思議經則謂

「火從因燃，心從緣起。」須有所緣，乃能生起三昧耶之定心。不但定如此，慧亦如此。要有所緣乃能燃起定火。亦要有所緣乃能燃起慧火。即如觀心，亦即以心爲所緣。如無所緣，即無正知正念。若無正知正念，即無有定。以正念云者，即念所緣故。在諸善巧方便菩薩，已經證般若波羅密者（即已通慧者），對於所緣何者當息，何者不當息，如實了知。於當息者，如實有自性所緣即息之。於不當息，如善根所緣，即不息。換言之，即通達中觀空性之菩薩，知無自性實有之所緣後，於善根所緣如大悲、菩提心、布施等，亦了知其無有實性，故能安立施等諸度，亦能善觀諸度別別無有自性，而於一切有情亦能以大悲心觀爲所緣。於當緩者緩之，當緊者緊之，當壞者壞之，不當壞者即不壞。如煩惱及相縛當緩，學處當緊，性遮二罪當壞，諸善所作則不當壞。以學處縛與執相縛不同，律儀緩與我執緩有別也。西藏謂「讓佐」，爲自然解脫。「讓西」，爲自壞，須當善解。我執緩，律儀不緩。罪性自壞，乃真自壞。非如汝所謂一切不思，囚禁其心，乃爲自然解脫。蓮花戒大師謂，修空性時先加抉擇，後住於勝義空性見，對於其餘實有諸見則不觀察，不作意，亦是所許。至支那和尚之不加抉擇，將心一

味拘集，成爲呆板，不起分別，認爲修空，則是所破。藏文分「勒律」與「映律」之區別。「勒律」爲外相，於義爲是理。「映律」爲「內性」，於義爲有理。安住道理如瓶，常人唯知外相存在，其內性之有無則不能知。如抉擇內性，知其勝義空性理，住於勝義空性見上，不爲其他諸法所劫奪，如是一心，不復分別，噶當諸德皆如是許。達磨所謂不分別專注一境而修者，當亦指此。此種修空法，顯密皆同。

庚三、正釋於學處修學之次第。分二。辛初、總於大乘修學法。辛二、別於金剛乘修學法。

辛初、總於大乘修學法分三

壬初、於菩薩學處求學。壬二、學已受菩薩戒。壬三、受已修學之法如何。

壬初、於菩薩學處求學。

「雖調伏律與密宗戒二者，於未受各各律儀之前，不可聽其諸學處，然此菩薩學處則不同焉。先知諸所應學而淨修其因已，若能勇悍執持，乃傳其律儀，以是先須知諸學處，以作意所緣境，於彼至誠修極欲學而得律儀者，則甚堅固。斯為善方便

矣！」

菩薩戒與別種戒不同，可以先閱，令生起欲學心。如無著菩薩戒品及釋，宗喀大師亦有戒品別釋，均可先閱。先知，次學，練習身心，以後受持，始得堅固。戒品釋中，初受戒規，次護戒理，次還淨理，均有詳細抉擇。未受戒之先，應當觀覽。

壬二、學已受菩薩戒。

「學已受菩薩戒者，戒品釋中，曾將初如何受戒之規，次彼無間於根本墮罪及諸惡作、守護方法，並違犯還出之規律等，廣抉擇已。於受戒之先，決須觀覽彼釋而知之。」

受戒之法，先求具德善解律儀上師為授戒師。在願心時為誓受，尚非真受戒，是為種善。此處乃為真受。又有得戒與不得戒之分。菩薩戒二十頌，略頌云：「現苦究竟益，現益究竟益，菩薩所應作。現苦究竟苦，現樂究竟苦，菩薩不應作。」但於現益，究竟益，如力不能作，為無犯。此為菩薩守戒範圍。其次，防護，應知戒條及防法。入中論謂，護戒在防心。以正知、正念、不放逸三

心所防護三門。若不知戒條，不善防法，則犯戒之多有如雨點。懺淨，則應觀虛空藏經及戒品釋。犯中品纏者，於曾受此戒之三比丘前懺。犯下品纏者，於一比丘前懺。

壬三、受已修學之法如何。分三。癸初、依何處學。癸二、諸學攝於彼。癸三、修學之次第如何。

癸初、依何處學。

「菩薩所依學處，明晰分之，雖無邊際，若以類攝，可於六度攝菩薩一切學處。六度者，是攝菩薩道一切關要之大總聚也。」

即依六度學，以六度攝慧分與方便分，即攝深廣兩道，故為一切菩薩行大溫陀南。

癸二、諸學攝於彼。分二。子初、正義數決定。子二、兼說次第決定。

子初、正義數決定。

「世尊略說六度之總聚，補處彌勒菩薩乃將如是所說之因、相、關要，如佛密意而為顯釋，令生決定智。是此諸數決定之理。若於此理獲得奪意之定解，則於修

習六度，自當認為殊勝之教授也。此中有六：第一、觀待於增上生數決定。欲得圓滿菩提諸廣大行，須經多生之相續。於彼道次第之進步，若無一體相圓滿所依之身，如現世之身僅有一二支分，任修何種亦難增長，故須一圓滿一切支分之身。彼亦須具足所受用財、能受用身、同受用之眷屬，與能成辦之事業，四種圓滿也。雖有彼許之圓滿，然多隨煩惱緣而轉，故亦須不隨煩惱增上而轉。然此亦未足，須於諸取捨處不顛倒行，善能分別於所緣境。若不爾者，如竹葦、芭蕉之結實，及驟懷妊而反自害，即以彼圓滿而成害故也。若具慧者，則知為昔善業之果，仍更於諸善因努力，漸成增長。若無此慧，先積之果，受用令盡，新者未增，後則從始感苦焉。故於餘生，感六盛事，非從無因及不順因中出生。其隨順因亦如其第六度而決定，修道時之資具等者，即為現時之增上生。身圓滿等究竟之增上生者，唯佛地有也。

如莊嚴經論云：『現上受用身，眷屬勤圓滿，煩惱常無力，所作不顛倒。』第二、觀待於成就二利數決定。若以如是之身學菩薩行，菩薩之事，唯二而已，謂修自他之利也。於修利他，首須以財而作饒益。彼中若具損害有情之施，則任何亦無成就，善能遮止損害他之所依，是大利他，故須戒也。於戒圓滿，若他來損害而不能忍，

或一或二而作報復，則戒不清淨，故於他損，須不顧念之忍也。以不報復，能免他積多罪行，彼歡喜已，有善利行，故成大利他矣。自利者，是以慧力得解脫樂。然彼於散心不能成故，須以靜慮，令心等住，於其所緣，方得如欲安住之堪能焉。又於彼有懈怠亦不生，故須於一切晝夜，勤不疲厭之精進，此為彼等之根本也。以是於彼二利六度決定。頌曰：『勤起捨不損，行忍利有情，住及解脫本，自利諸處行。』於此未說利他一處也。言住及解脫者，謂心住所緣是靜慮之跡，解脫生死是慧之跡，此二若各各分別，則於止不誤為觀也。第三、觀待於成就圓滿一切利他相數決定。先以財施除彼貧乏，次於有情不作損害。猶不僅此，且堪忍他害。為他助伴不厭精進。依於靜慮，以神通等令意悅，欲堪成法器。依慧善說，斷其猶豫，令得解脫，故六度決定。頌曰：『不乏亦不損，忍害事無厭，令喜及善說，利他是自利。』第四、觀待於攝一切大乘數決定。謂於已得受用無貪，未得受用而不希求，無所顧戀，如此則能守護學處，受持淨戒，而復敬重。於依有情及非有情所生苦惱，堪忍無厭，隨於何善所作加行，勇敢無厭，及修止觀無分別瑜伽。以此六事，攝大乘一切所行，彼等亦以六度次第而成辦，無須多故，頌曰：『不貪著受用，極敬二

無厭，無分別瑜伽，攝大乘一切。』第五、觀待一切道或方便之相為增上數決定。於已得境界受用不貪之道，或方便者，是謂布施，以串修捨，於彼離貪故也。為求得未得境界，於彼功用散亂，作防護之方便者，是由安住於芻律儀，不生事業邊際之一切散亂故也。不捨有情之方便者，是謂忍辱，以作一切損害之苦，立思不捨離故也。增善方便者，是謂精進，由勤精進，善增長故也。淨障方便者，是末二度，以靜慮淨煩惱障，以慧淨所知障故也。是故於六度決定。頌曰：『於境不貪道，防得彼散亂，不捨有情增，餘為淨治障。』第六、觀待於三學數決定。戒學之體，即是戒度。此須有不顧受用之施，方能受戒，故施為戒之資糧。受已，又以他罵不報等忍辱而為守護，則忍為戒之眷屬。靜慮是心學，慧是慧學也。精進，遍通於三學所攝，故六度決定。頌曰：『三學作增上，佛正說六度，初三末二一，一者三分攝。』如是當以如何圓滿之身，自他之利如何圓滿，住於何乘，具足幾種方便之相，修何學處，而能圓滿身利大乘方便學等者，當知即為六度。是菩薩修持一切要道之總聚，乃至未得廣大甚深定解以前，當思惟之。」

正義數量之決定，佛略說六度總溫柁南。彌勒於現觀莊嚴論，依佛密意，開釋重要因相，令生定智，即數量決定之理。如於此理，獲得定解，則執六度修持為勝教授，亦獲定解。

第一、觀待增上生數決定。如莊嚴經論云：「受用身眷屬，圓滿增上生，恒不隨惑轉，諸事無顛倒。」欲得圓滿菩提，依顯教當經三阿僧只劫，世世進步，故得圓滿德只相之身。若僅如現身略具一二相，則縱勤修，亦難進步。故身、財、伴、業四種，即須圓滿。例如乞丐無財無伴，故不能作進步事業。如國王有財有伴，故能作進步事業。但此四圓滿又易發生煩惱。故第五當求不為煩惱所轉。此猶不足，又須第六當求對於諸取捨處善能分別，進止無倒。否則反因現在圓滿害及二生，向惡趣墮落，如竹，結實則萎。前四現上果必須後二果始能化為有義利之方便。以有定始能不為惑轉，有慧始能善於取捨。惟慧始知圓滿財由施因生，身由戒因生，伴由忍因生，業由進因生，尤其不為惑轉，為由定因生，故能珍重夙因，更令增上，使前四果又復化為義利之方便。否則後因不生，前因已盡，盛果反為衰因，受後有之病苦。是故餘生感六盛事，決非無因，或不順因之所生。其隨順因，如其次第，定為六度。此不過就現前增上生言。至究竟增上生，惟佛

地有之。其隨順因則爲六度已到究竟。故不論現究二種增上生，皆須六度不缺。以此知任何不分別爲宗者，其本心欲得究竟增上果，而棄六度圓滿因，是爲因與果違，譬如求果腹而不肯進食也。

第二、觀待二利數量之決定。以上文所述圓滿之身學菩薩行，菩薩所應作事，惟有自他二利。利他行中，應先以財施而作饒益，例如兒女喜歡父母，多因受父母財物受用之恩，故菩薩欲解脫一切有情，先以財施方便調伏，再以法施。但布施主要須依不害有情，所施乃得大利。欲不害有情，則須戒律。欲戒律清淨圓滿，則又須忍辱，能忍他怨，不加報復，則能免他方多種造罪。彼若不喜，雖真菩薩現身，彼亦不信。故須先學令他喜之方便。他若信樂，又可令其行善。如是則爲利他最大。總之，菩薩利他事業，不外安置有情於善法。欲安置有情於善法，當先令有情歡喜。爲使有情歡喜，故須先學施戒忍之方便。至於自利方面，不外求煩惱清淨之解脫樂。得此樂之主因爲慧，以勝觀爲體。但非由定不能得慧，故須以靜慮令心住於所緣上，得如欲安住之堪能，即是已得輕安之定。但此又非一二座可得，必須先以精進爲根本。精進同爲利他前三度及自利後二度之根本。故修

二利於六度決定。如云：「勤行利有情，修捨不害忍，住、脫、及根本，一切自利行。」此處利他非屬圓滿，自定慧所得解脫，僅使自解脫，未能使他同解脫故。即前三度雖屬利他，亦爲自利。故可說六度皆爲自利。故頌云「一切自利行」也。住字或誤釋爲勝觀，實則住指定，脫乃指勝觀，不容混也。

第三、觀待引發圓滿一切利他數決定。先於有情施財除匱，次於有情不爲損害，且忍耐怨害，於助他等精進無倦；依於神通，引攝其意樂，若成法器，以慧斷疑，令其解脫。故利生事業初、中、後，共爲六度，其數決定。頌曰：「不乏及不害，耐怨事無厭，引攝善說故，利他即自利。」第二三兩項內均有施。第二、在使與有情生起關係，第三、在使有情，除其匱乏。第二、戒爲其妨施，第三、有情不應害。第二、忍爲其妨戒，第三、對有情應忍。第二、進爲自利，第三、進爲利他。第二、定慧皆爲己，第三、定慧皆爲他。故兩項同爲六度，而用意不同。

第四、觀待能攝一切大乘數決定。先須於財位受用能捨，不貪，有此始能守護學處，如守戒、敬戒，情與非情加害，悉能忍受。深廣兩行任何善法，勇悍無

厭。心住靜慮所緣，不爲他法所亂。心住勝義所緣，亦不爲他法所亂。如此專注一境，不爲他亂，即無分別。在定，爲無分別定，在慧，爲無分別慧。此六攝盡一切能趣大乘，由此六度無須更多。頌云：「不貪著受用，極敬二，無厭、無分別瑜伽，諸大乘唯此。」菩薩無分別瑜伽，不僅止觀，如觀無常、空、苦、無我等，皆爲無分別瑜伽。六度即包括大乘道一切。彼大乘和尚及西藏邪見者，自謂大乘而不修六度，於此亦知其相違。

第五、依一切種道或方便數決定。於已得境受用無貪道或方便，即布施以修能捨，即離貪故。於未得諸境，防制散亂，其方便即爲持戒，如此丘聖操船、耕、織、買賣田地，一切皆爲事業邊際，戒皆防止，故不散亂。不捨有情之方便，即是堪忍。捨有情因，如見有情作惡難度，或謂有情數多難度，二者如不能忍，即易生瞋，即捨棄有情。防止瞋心，惟有忍耐。增善方便，即是精進，龍樹云：「白法由進增。」淨障方便，即定慧；加行煩惱用定伏，根本煩惱及所知障，用慧淨。故於六度決定。頌曰：「不貪諸境道，餘防爲散亂，不捨有情增，餘二能淨障。」此頌意謂，菩薩應學施度，始能防貪已得境所生之散亂；學戒度，始能防貪未得

境所生之散亂；學忍度，始不捨有情；學進度，始能增長善法；學後二度，始能淨二障。如不學六度，則適得其反。

第六、觀待三學數決定。戒學自性爲戒度，戒學資糧爲施度，以不顧財位乃能受戒，故施爲戒之支分，忍爲戒之眷屬，由忍他打罵等不報，乃能守戒，故忍爲戒之助伴。定學即定度，慧學即慧度。進度則三學皆攝。頌云：「依三學增上，佛正說六度。初學攝前三，後二攝後二，一通三分攝。」此三學，開之爲六度，約之爲方便與智慧。

由於上文，當以何等勝身圓滿，何等自他二利，安住何乘，由具幾種方便，修行何學能滿能攝如是身，利大乘方便及諸學者，當知即是六波羅密，以彼總攝一切菩薩修要。乃至未得如是數決定等廣大定解，應當思惟。以上系彌勒菩薩莊嚴經論所立。又有阿闍黎生根讓波（即獅子賢詳廣本二八頁）所立數決定。初，不令出生死之因有二，謂貪資財及著家室，對治一，用施；對治二，用戒。其次，暫出不能究竟，又復退墮之因有二，謂由有情邪行眾苦，長修善品而生疲厭，對治此二爲忍與進。其次，以圓滿身唐捐空過之因有二，一、放逸散亂；二、缺慧，

對治此爲定慧。此謂三因、六決定，即不出生死因，退墮生死因，無義空過因，對治者爲六度。後有，由業力而起，譬如種子，須潤乃生，受生業種，以貪潤而生。業力根本，就澈底方面說，爲無明我執。就切近方面說，其根本爲貪執。故菩薩對於受用，應生捨心而修施度。次對於三界火宅，如欲發生認識，即須清淨蘭若，故須戒度。其次，凡平常善法不成就因，皆爲不忍與不進。菩薩爲欲不退墮於生死，故須忍進二度。

子二、兼說次第決定。分三。丑初、生起次第。丑二、勝劣次第。丑三、粗細次第。

丑初、生起次第。

「若有於受用不顧不貪之施，則能受戒；若具防止惡行之戒，當能忍辱；若有不厭難行之忍，則逆緣少，而能精進；若於日夜勤行精進，則心於善生起堪能之三昧；若心等引，則生通達真實如所有性之慧也。」

於財能施不著，始能受戒，例如出家戒，即須先不顧家。次具防惡戒，始能忍辱。凡受外害能忍而不報者，多由顧念自己所受戒之故。譬如菩薩戒不應捶打禁閉出家眾，如遇出家眾加害，生起奪衣送獄之念，旋念此戒條文，即能容忍。忍又分不報復忍，與不厭難行忍。若有後一忍，則退緣少而精進多。若有日夜勤行精進之力，則能引生正定，心於善緣堪能安住。若心定者，則能通達真實勝義。由定生慧之理，譬如夜間欲觀細微圖畫，必須搖動之燈光。故欲通達真實，即須定力。引生定力，即須精勤力。欲生進力，即須忍耐違緣之忍力。欲生忍力，即須防惡之戒力。欲生戒力，即須不顧家財受用。若貪家財受用，即不能守戒。比丘戒僅具三衣，不住高廣大床，住靜室等，即所以練習其不貪之習。菩薩戒如無不顧不貪之捨心，則不能守戒。例如頭條自讚毀他，慳吝法財，均由未能看透財物，乃生讚毀慳吝加行。以下各條，亦多於此有關。故菩薩欲能守戒，即須先有捨心。

丑二、勝劣次第。

「勝劣次第者，前前劣，後後勝也。」

勝劣次第，前前劣，後後勝。六度爲大乘，在自乘中有勝劣。推之各乘亦有優劣。在自道內最後殊勝慧度，以大乘菩薩欲入地道諸果，直至圓滿菩提，非慧不可。故云：「若無智慧度，餘度如盲引。」故前五爲成就慧度資糧。如未證得

慧度功德，凡慧中應斷應離之事，非前五度所能辦。次、殊勝爲定，定固能安住善緣，降伏粗惑，但破惑非其所能。且具慧者必有定，有定者不必有慧。推之精進，固須前三始能圓，但進，無伏惑之力。且有定者必有進，有進者不必有定，推之忍戒等亦然。總之，前者爲後者因。有有忍必能具防惡戒，戒本體不能自淨，必以忍力使淨。戒比施亦然。依施不得現上果，必有戒乃得施，因所感福果必以戒護，乃無窮盡。無戒之施，多感龍族，故施須以戒增上之，故後後勝於前前。

丑三、粗細次第。

「粗細次第者，前前較於後後，以易轉而事易作，故相粗顯。反之後後較於前前，知與行俱難，故前粗後細也。《莊嚴經論》云：『依前而生後，住於劣勝故，粗顯及細故，說彼諸次第。』」

粗細次第，前較後易轉、易作，故粗。後較前難轉、難作，故細。頌云：「依前而生後，安住勝劣故，粗顯微細故，說如是次第。」

癸三、修學之次第如何。分二。子初、行者總修學法。子二、別於後二度修學法。

總修學法，緣他有情，爲增上生起真實菩提心而行六度，即自成熟佛法。如不先自成熟佛法，專恃空性，是積穢，未足，不但不成，或反退墮，自利尙且不能，焉能利他。如由自先成熟佛法道理，則如果之自熟，瘡痂之自落。倘不由此大乘道，謂別有大乘，則如強摘生果，強揭瘡痂。

子初、行者總修學法。分二。丑初、學行六度成熟自佛法。丑二、學行四攝成熟他有情。

丑初、學行六度成熟自佛法。分六。寅初、布施學處。寅二、戒之學處。寅三、忍之學處。寅四、精進學處。寅五、靜慮學處。寅六、智慧學處

寅初、布施學處。分三。卯初、施之自性。卯二、施之差別。卯三、身心生起之法。卯初、施之自性。

「捨之善思，及彼發起之身語業，是彼身語於施趣入時之思也。彼中圓滿佈施波羅密者，非待以所施物惠捨於他，令諸衆盡離貧苦，謂但自壞慳執，並將施果捨他之心修習圓滿，則成就施度也。」

《菩薩地釋》施自性，謂由心發起捨之善思，及身語發起，由時間上轉入。施度

圓滿須具四相，即無慳吝施、空性施、隨他意施、依他根器成熟施。四相全具，即為圓滿。否則破除不順方之一切慳執，施心圓滿，亦能圓滿施度。所以必釋明此施之自性者，通常以與物為施，此處則注重與物時之捨心為施。徒與物，屬外表，不屬於施。蓋施之精義，為無貪之心。或又誤解圓滿佈施，謂隨眾生之需，盡除其貧苦，為布施圓滿。如照此說，則佛亦未圓滿，以現時眾生尚多貧苦，豈佛昔之行施未圓滿耶。（此餘個人體會之言。）應謂自所有身、財、善根，一切破除慳執，至心施他，並布施所得果報亦施於他。由修此心到極圓滿，即為圓滿施度（波羅密）。但此處所謂圓滿，不過就已合布施量而言，謂為到彼岸。非指無學之圓滿，以菩薩尚有學處故。故到彼岸與圓滿尚有粗細之不同。

卯二、施之差別。分二。辰初、對人不同之差別。辰二、施自性之差別。

辰初、對人不同之差別。

「財施，為在家菩薩所作，出家菩薩應行法施，不行財施。是菩薩別解脫經中所說也。此中密意，謂於聞等當成障礙，此集學論中所說也。然此是遮出家求財而捨施，若於自善所作無所防損，以昔福力多所獲得，則亦須行財捨也。」夏惹瓦云：「我不

為汝說捨之勝利，但說執持之過患。」是於出家之碌碌營求，積集財貨，於戒多生瘡瘡而行施捨，為不悅之言耳。」

施之差別，在家者以財施為主，出家者以法施為主，此出菩薩別解脫經。但出家眾亦非絕對不用財施，不過不求財以施，以求財則障聞思修故。集學論言之甚明，謂遮求財而施。若以自善所作，或昔福所獲，則亦須行財施。此不過分有意義、無意義之二。前為障大義小，後為障小義大，故作。在家方面，則以難易而分。在家眾施法難，施財易。但亦有以聞思修為主之菩薩，則應准出家例，如仲登巴是。昔霞惹瓦為弟子說：「我不為汝說捨施勝利，但說執持過患。」若出家眾汲汲營求，聚集財貨，則於戒律多生瘡，故霞惹瓦謂，如此財施，為不悅耳之言，在諸佛對此，亦不悅耳！

辰二、施自性之差別。

「施自性之差別有三：一、法施者，宣示無倒正法，及工巧等，世間無罪之事業邊際，如理教示，並使受持學處也。二、無畏施者，於王賊等人之怖畏，及獅虎等非人並諸水火大種之怖畏，悉救護之。三、財施者，捨財於他也。」

施自性之差別：一、法施，即無倒宣說正法，或寫經施，或工巧醫藥及世間無罪事業邊際，以授於人，或教受持學處等是。二、無畏施，救護其他怖畏。三、財施，施身，如頭、目、手、腳、妻、子、宮室，是其大者，財物是其小者。法施最勝，次無畏施，次財施。

卯三、身心生起之法。

「於身心生起之法者，若於身財有慳吝者，不成施度。慳吝，乃貪所攝，雖劣乘二種羅漢，亦並種子摧斷無餘故，是故非僅唯除礙施遍執之慳吝，須至心生起將一切物於他施捨之意樂也。此中須修攝持之過患，與施捨之勝利。初者如月燈經中所說，見此身不淨，命動若懸巖之水，身命二者，是業所自在，全無自主，妄加夢幻，須斷除於彼之貪著。彼若未遮，則隨貪增上，展轉積集諸大惡行，而墮赴於惡趣也。次者、如集學論云：『如是我身心，剎那剎那去，無常有垢身，若以得無垢，菩提豈非彼，無價而獲耶。』正生起之法者，如入行論云：『雖身及受用，三世一切善，為利有情故，無惜當捨施。』謂以身、受用、善根三者為所緣境，捨於一切有情之意樂，當數數而修習之。復次當知，以現在勝解未熟，觀力微弱，於有情所，

雖以意樂已施身竟，然肉等不應實與。雖然，若不修捨身命之意樂，無由串習，則以後身命亦不能捨，如集學論中說，須從現在而修意樂也。如是若於已至心捨與有情之衣食等而為受用，忘為利他而當受用衣食等之意樂，以受著自利而受用者，則成染犯，若無愛著，或忘緣一切有情之想，或貪為餘一有情故者，非染墮也。於彼等迴向於他之物，作他物想，若為自故而受用者，成不與取；其價若滿，則成別解脫之他勝。若作想云，受用他有情之財，應作他事而受用者，則無罪。此集學論中說也。成他勝理者，謂至心迴向於人趣，彼亦了知攝為己有，作是他物想，為自利而取，若滿其價，有可成他勝罪之密意云耳！

復次，以至心淨信，分別變化無量種類所施之法，以勝解而施於有情之勝解行者，則少用功力，增無量福。此為菩薩具慧之布施，是菩薩地中說也。雖於學施度之時，若能具足六度而修學，其力尤大，爾時防護於聲聞獨覺作意之戒，及於種智之法勝解堪忍，而忍他罵，為令上上增長故，發起欲樂之精進，以不雜下乘之心一境性，將彼之善，迴向於圓滿菩提之靜慮。於諸能施所施受者等，有了知如幻之慧，具六度而行之。」

於身心鬚生起摧毀身財受用之慳吝無餘。但僅此亦尚不得爲施度。以慳爲貪之一分所攝，二乘人已盡斷貪種，然不得爲已滿施度。是故不僅摧毀障施之慳心，即爲施度，須以菩提心攝持，以一切身財受用至誠施他之意樂，乃爲施度。此意樂又須具足二因乃能生起，初修執持過患，次修施捨勝利。如《月燈經》說：「身不潔淨，命如懸瀑。身命二者皆業所自在，全無自主，此粗分無我義。妄如幻夢。假相應當滅除貪著。若不滅除。則由貪著所引，造大惡行而往惡趣。」又如《修無邊陀羅經》云：「諸有情鬥諍，根本爲攝持，故於境斷愛，斷愛得總持。」由攝持與人爭執，多造殺業，爲短壽因（施捨爲長壽因）；且因此輾轉入於惡趣。反之，觀施捨勝利。如《集學論》云：「如是我身心。一一剎那滅。若以無常身，垢穢常流注，日常淨菩提，豈非獲無價。」前四句示人須看穿身心無可貪著。常淨菩提，即圓滿佛位。意謂不執此身而能捨之，則可得常淨菩提。不能則不得。若不於此努力。則無可努力處。阿黎功德軍云：「施能，此生二世樂；不施，此生二世苦。」又云：「世財如流星。過眼即消失，吝財性無常，施財如地藏。」《入行論》云：「捨一切涅槃，我心修滅度，一切終頓捨，施諸有情勝。」又

云：「施可獲現究二樂。」意謂人天樂不外由財位受用圓滿所生，究竟樂由地道不退而生，此二皆由施得。《集經論》云：「由施遮止餓鬼趣，亦斷一切貧乏因。」餓鬼因爲慳吝，貧乏因亦然，惟施能遮止。其他經論所說尚多。

如先修攝持過患，生起厭心，再閱經論所說施捨勝利。如心生歡喜。再爲正修施捨。如《入行論》云：「身及諸受用，三世一切善，爲利諸有情，故當無惜施。」此謂以身、受用、善根爲所緣，思惟惠施一切有情，應無愛惜，於一切所有，破除我所愛，數數修習施心。現前雖無實物，然串習既慣，後有實物，自然能施。且即此僅僅修習施心，功德已無量。如《寶鬘論》云：「如所說福德，假若有色相，盡伽沙數，世界難容納。」此謂修施之心力與心量不同。其力爲迴向成辦有情現究二利而行施。其量爲緣無邊有情而行施故。如內外有障。勝解未熟，大悲力弱。於有情方面雖不當真實施肉，但若不淨修捨身意樂，則以後亦不能惠施身命。故《集學論》謂：「當從現在修習意樂。」依此論，若已將衣食等至心施與有情，若忘此心，爲著自利而復受用，則爲染犯。（由煩惱而犯）若無愛著而忘緣一切有情，若僅緣一二有情，則爲非染犯。（無煩惱而犯）染犯懺較難。非染犯

懺較易。若已施他，作他物想，復爲自利受用，成不與取，價滿則犯他勝罪。（比丘、菩薩、別解脫戒。）若作他物想，爲作他事而受用，則無犯。但上所云價滿成他勝一層，尚不遽定。故釋此者，有謂迴向一切有情之物，一有情所得無幾，價即不滿，故無他勝罪。有謂迴向一切有情之物，一一有情皆有全份，故有他勝罪。前者謂例如以一秤銀，施與一切眾生，平均分配，每人不及毫厘，取而用之，決不能滿不與取之量，故無他勝，後者則謂供時並非劃分，乃於一切有情各各皆有一秤，故有他勝。又有謂取用迴向物，價滿不成罪者。例如爲一切人民辦事。取而受用，不成罪。以爲他作事。亦如爲長官服務而食其俸，故不成罪。各執一詞，故不遽定。但依自宗。於此則謂論之密意。係指迴向人趣之物，他已了知，執爲我有時，作他物想，而又爲自利取之，其價若滿，則有成他勝可能。但他勝亦只屬菩薩比丘。又以心力觀想成許多物，變化而施，則爲菩薩具慧布施。此就貧苦比丘坐靜修觀而言，功德仍屬無量。若有實物不施，專用觀想，則不能破除慳吝，若觀想與實物同時並施，則最殊勝。又實物布施，對境分十：（一）對親應以無貪心施。（二）對仇應以無瞋，具慈心施。（三）對中庸應以歡躍柔和心施。

（四）對具戒功德有情，應以歡喜恭敬心施。（五）對無功德有情，應以悲心施。（六）對卑位有情，應以無輕毀心施。（七）對尊位有情，應以無忌妒心施。（八）對等己有情，應以無較量心施。（九）及（十）對自他富貧時，應離不知足，而以悲心施。（未登地菩薩有貧時，登地菩薩即無貧時。）

又布施有三殊勝因：（一）布施要義想，爲學圓滿菩提故。（二）於物作殊勝想，藉布施緣起，速滿施度故。（三）於有情作善知識想，藉彼來乞，滿我施度故。又布施當斷除者有八：（一）因果心，（二）嫉忌心，（三）瞋忿心，（四）追悔心，（五）偏執心，（墮一心），（六）名利恭敬心，（七）望報心，（八）希求異殊果。無此諸心，爲最善巧。但即不能如此，布施亦有功德。入中論云：「無悲具瞋惱，如是而布施，功雖不唐捐，力微難增長。」又於求者，不應作延緩施，以菩薩須使眾生歡喜故，不應具煩惱而施，不應先許後短欠而施，不應違世出世法而施。不應數恩而施，（謂前屢施於汝，令彼生慚。）不應輕毀求者而施，不應仗勢豪奪而施，（如國王強劫人之妻子以施人。若連城邑人民並施，則無犯。）不應強迫父母財物而施，不應爲損害他有情方便而施。（謂以餌誘，令他有情遭損害之類，不應違戒不如理而施。

不應俟徐徐積聚而施，應速來速施，否則生貪，障聞思修。）應歡喜恭敬而施，使求者滿意，施力益大。又對於施物，有應捨與不應捨之別。當視所捨物對於求者現究利害如何。現究皆利。應施。現雖不利。而究竟利，應施。現利而究竟不利。不應施。現究均不利。不應施。又施肉物有就時門不應捨者。菩薩大悲成就，已證空性，施身肉時如斫莎拉樹，無所痛苦。若在凡夫未證空性，則應觀施緣是否助發大悲，非助發大悲則不應施。又對比丘非時食亦不應捨。又不能成就大義利不應施。又就求者門，有不應施者，魔天擾亂行人，來求身肉，不應布施。外道爲破內道故，來求經典，不應布施，狂者不如理求乞，不應布施。不飲酒食肉者，不應以酒肉布施，又有就物門，有不應施者，一、父母不應施，以非施物故。二、妻子不願，或無意義，不應施。損害有情房屋田地不應施。有生命物存在之水或食物不應施。比丘之三衣不應施。三、恩本師特賜物不應施。又有就境不應施者，非密宗法器者，不應以密法施。又毒物、兵器、惡咒不應施。（如有利無害，亦可開許，如毒物可資療病，兵器可資防護之類。）不論觀想施，或實物施，總應如無著攝大乘論所說具足六勝利而行布施，云何六勝施：（一）所依正學，（二）物

正學，（三）要義正學，（四）迴迴向正學，（五）無分別正學，（六）清淨正學。云何所依正學？爲依菩提心而施。云何物正學？即身、命、財，一切總施，如施一分，亦緣總意而施。云何要義？爲圓滿有情現究二利而施。云何迴向正學？即以施果迴向正等菩提。云何無分別正學？即三輪性空而施，云何清淨正學？即具足遮止二障而施。能具此六，即能成就施到彼岸。所謂到彼岸者。指離生死苦海而到圓滿佛位之謂。由施可離生死海而到佛位。

又菩薩行施度，即攝六度而修學。施之施度者，正行施時，將餘一切迴向於施。施之戒度者，正行施時，不忘戒學，遠離垢罪。施之忍度者，正行施時，能忍他害。施之進度者，正行施時，增長施之善根，精進欲樂不懈。施之定度者，正行施時，以施善根不染二乘欲樂，一心迴向正等菩提。施之慧度者，正行施時，知三輪體空。布施能具六度，其力甚大，總之，菩薩行施，最要遠離聲緣作意，（自私自利）對於一切種智之勝解，能忍他辱他罵，令其增長而發起精進欲樂，於不雜二乘心一境性，觀察能施、所施、受者，皆無自性。又於身、財、善根，當行捨、護、淨、長四法。如身，由思惟力練習能施之心，是爲捨法。未到真實

施身時，當行保護，是爲護法。對罪過加以淨治，是爲淨法。念身由善業來，愈謹持戒，是爲長法。又如財物受用，以思修習捨心，爲捨。未遇殊勝有情，不忘施，爲護。（過殊勝有情而施，亦非貪著不捨，此與速來速施，亦無衝突。）不由造罪邪命而來，爲淨。於布施行精進，即能使受用益增，爲長。如善根，以三世善根施諸有情，爲捨。不因惡業使善根唐捐，爲護。以善根迴向正等菩提，爲淨。隨喜他善。爲長。

卷十一終

卷之十二  
菩提道次第略論釋

具足無緣大悲至尊具德恩師功德名稱亟難讚說 昂旺朗吉堪布口授  
郭 和 卿 譯

由康同生居士依據劉衛如，黃隼高諸居士筆記集纂而成  
昂旺敦振參校於昆明

## 卷之十一

寅二、戒之學處。分三。卯初、戒之自性。卯二、戒之差別。卯三、於身心生起之法。

寅二、戒之學處。

前於中士道講三學時即已有戒度，何以此又重說。蓋前說中士，以出離心攝受，重在求解脫，故以別解脫戒為主。此則上士，須以菩提心攝受，對於其他一切有情斷離能害之心，而以菩薩戒為主。至於下士道，則以輕現世重後世為主，故依業果取捨而行十善法戒，以求得暇滿人身。故顯教之三士道，皆以持戒輾轉增上，趣入地道而得佛果。密宗亦以戒為主。總之，顯密皆不能離戒。

卯初、戒之自性。

「由遮止損他事，令意起厭離之思者，謂之戒。是以律儀戒為主，增上而作也。以彼思之串習，而成上上圓滿戒波羅密多，非謂於外能令有情胥離損害之門。入行論云：『從得遠離思，說戒到彼岸』。」

廣論謂：從損害他及其根本令意厭捨，此能斷除之心，即是尸羅；尸羅即防

止十惡業之律儀也。戒之總體。兼止惡、行善二分。此處所詮戒之自性，則專取防惡一分，以律儀戒爲三聚根本故。戒波羅密者。即具足菩提心有情修習能斷害他之心，輾轉增上，至於圓滿，即爲戒波羅密。非由安立諸外有情悉離損惱，始爲戒波羅密多。否則現諸有情未離損惱，過去諸佛即有戒度未圓過。故戒波羅密圓滿，乃就內心說，不應依外境說也。又戒波羅密多，有二層意義：(一)、「起落」，謂回頭即到彼岸，即總斷一切損害有情之惡心。(二)、「帕青」，青字，義謂向彼岸而行，即串習此能斷之心至於上上圓滿，二者皆稱戒波羅密多。《入行論》云：「魚等有何辜，驅彼令不殺，由得能斷心，說爲尸羅度。」尸羅爲印度文，意謂得清涼。入中論釋爲此爲不忍諸煩惱故。不生惡故。又由心中息憂悔火清涼。故名尸羅。藏文譯爲「楚稱」，義爲已得清涼。此處所謂戒。不僅指身語戒，尤以心中對於十惡業之能生憂悔斷令清涼爲主故。「楚稱」，又有合理義，即合於十善法義。合於十善，乃能斷離十不善憂惱火使清涼故。

卯二、戒之差別。

「戒之差別有三：一、律儀戒者，若就發起作增上，是斷十不善之十種遠離；若就自體作增上，乃斷七不善身語之七種遠離也。此菩薩地中說。菩薩身心之律儀戒，即七衆別解脫之意者，若是具別解脫律儀。具菩薩戒律儀者，則或在家或出家品之正別解脫律儀，及與彼身心共同所斷律儀者，是律儀戒。若是不堪為別解脫律儀之身，具菩薩律儀戒者，則遠離共別解脫之性罪，及遠離隨類制罪之遠離律儀者，是律儀戒也。菩薩身心之別解脫律儀者，雖是菩薩身心之戒律儀，然非菩薩之正律儀，其餘者，有與菩薩律儀所依相順也。二、攝善法戒者，緣於六度等善，於自身心，未生令生。已生令無衰退，展轉向上增長也。三、饒益有情戒者，從戒門中，於有情今後無罪之義利。如理而為之。」

戒之差別，非謂其性體之差別。乃總說戒之差別分三：一、律儀戒。論曰：「律儀戒者，若就發起作增上，是斷十不善之十種遠離，若就自體作增上，乃斷七不善身語之七種遠離，此菩薩地說也。」藏文「東比楚稱」即律儀戒，義爲防護。如專就律儀自性增上說，固爲斷七不善，就具律儀等起增上說，是斷十不善。例如欲於身業之殺遠離，必須於意業之瞋遠離，方能斷殺之不善業。如是身語七業皆與意業之發起有關，故云斷十不善。菩薩地所說菩薩身心之律儀戒，即

具七眾別解脫戒之意，此處尙應善解，否則以菩薩律儀戒即作七眾之別解脫戒矣！（廣論於此引菩薩地文云：「菩薩戒即七眾別解脫戒」）。若菩薩戒即七眾別解脫戒，則犯大乘有情具菩薩戒者，應具隨一七眾別解脫戒之過。須知菩薩地此處所云者，謂菩薩能具七眾別解脫戒者，則於己之菩薩戒支分愈益圓滿，非謂一切菩薩必具七眾別解脫也。例如非人，或北洲人，或天人等，即不堪受別解脫戒，然能受菩薩戒，故有具菩薩戒而不具別解脫戒者。論又云：「或在家出家眾之正別解脫律儀與彼身心共同所斷律儀，是律儀戒。其不堪受別解脫律儀之身，（如天、龍、非人等。）而具菩薩律儀者，其遠離共別解脫之性罪，及遠離隨類制罪之律儀者，是律儀戒。」律儀戒，即斷除性罪遮罪，隨其所應斷之律儀也。又如居士戒盡形壽，死後即捨，而彼之菩薩戒，乃直至菩提亦不捨。故謂別解脫戒即菩薩戒。則有死後因捨別解脫戒，即捨菩薩律儀之過。別解脫戒與菩薩戒，雖同屬律儀戒防護戒而非別解脫律儀即菩薩律儀。又於比丘戒清淨者，不能即說為菩薩律儀清淨。如入中論云：「雖於比丘戒清淨。若於法執有自性，如是則亦不能說，彼於菩薩戒清淨。」故論又曰：「菩薩身心之別解脫律儀，雖是菩薩身

心之戒律儀，然非菩薩之正律儀。但其餘亦有與菩薩律儀相順者。」月居士云：「若以至誠大悲爲動機；則身語二業，雖似有不善。然亦不能定爲不善。」此謂菩薩以意爲主，不必拘於身語。但凡夫無此堪能而欲妄效，則等於食毒，鮮不自害。

二、攝善法戒。菩薩萬行，總攝爲三聚戒。凡防護二乘心，及不善業。與菩薩學處相違者，均攝於律儀戒。精勤於三學六度，未生令生，已生令長，均攝於攝善法戒。對他有情作饒益，下至一舉手一投足。均攝於饒益有情戒。

三、饒益有情戒。凡過去諸佛菩薩於諸有情所作利益。我皆追隨願作，即饒益有情戒體。都爲十一事：(一)作助伴事業。此又分作益與去苦二種助伴。(二)勝解方便事業。如爲他有情開示取捨方便。(三)作涅槃事業。如對父母說無常等理趣。使其厭離世間。趣向涅槃。(四)解救貧困事業。如施衣、食、財用等。(五)作居住事業。如施房舍、田地、奴僕等。(六)同意方便，即和合事業。謂以和合方便，而引他趣入正道。(七)護清淨事業。即懲邪見事業。對具德者讚歎護持，對上品造惡者，權巧施以重懲，輕微者薄懲，令其畏懼而遮造惡之門。(八)(九)(十)十三事，各本缺

記。(四)顯神通事業。此專對三昧耶有情而言。詳見菩薩戒別釋。  
卯三、於身心生起之法。

「於身心生起之法。戒清淨者，由於行止。如制守持，而得自在。彼亦隨順猛利欲樂守護而堅固。於彼生起，須久修不守護之過患，及守護之勝利。於前中士時已說。復次，攝波羅密論云：『壞戒尚不能自利，利他有力如何成，是故利他善勤者，於茲緩漫不應理。』又云：『彼戒是得殊勝道，與諸悲性平等修，最勝淨智之自性，名為離過勝莊嚴。悅意香薰遍三界。山家不違之塗香。雖形義同若具戒。彼於人中成殊勝。』謂依於此，則身心由上趣上，與諸稟性有悲之大薩埵同等所學，得斷一切惡行種子之淨智。世間裝飾之具，施於甚幼及甚老者，則不端嚴，反招譏笑。戒飾具者，老少中年，任誰具足，一切皆生歡喜，是為勝妙莊嚴之具也。餘妙香者，但趣順方，不趣逆方，是一方分。戒稱之香者，則趣一切方所。諸除熱惱之旃檀塗泥，於出家用之則相違。然救煩惱熱之塗香者，於出家不違而且順也。僅具出家相，雖形儀同，然若具戒財者，則較餘為最勝也。又前論云：『雖不自讚不致力，聚所受用之承事。無須狼戾世皆敬，無功不行得自在，生無談論之種姓，不作

饒益蘭若者，雖先不識諸士夫，禮彼具戒之士夫，足下所履吉祥塵，以勝頂受天人禮，稽首獲得皆持去。』當知說而思之。如是戒雖有三，而正以律儀戒。於別解脫之制罪，或與彼共同處以作行止，此在菩薩亦為首要。若護於彼，餘亦成護，若不護彼，餘亦不護。若壞菩薩律儀戒，是壞一切律儀。此攝抉擇分中說也。是故若作是想，謂別解脫律儀是聲聞戒，棄彼之行止諸制，而菩薩之學處須於餘學者，是未知菩薩戒學之關要也。律儀戒者，為後二戒之根本依處。以多次說故。律儀戒之主要，亦是斷諸性罪。攝諸性罪重大過患之關要者，是斷十不善故。於彼雖僅等起心，亦防護不令生起，當數數修之。攝波羅密論云：『善趣解脫安樂道，十善業道不應壞，住此思惟利眾生，當有意樂勝果生。諸身口意當正護，總謂是戒佛所說，是攝無餘戒根本，故於此告示當淨修。』總之以彼為本，於自所受戒學，數數修學防護之心等，即戒之修持也。具足六波羅密而作者，自住於戒，亦安立他於彼者是施，餘者如上。』

求戒生起，須對於戒不犯。清淨即為生起。欲戒清淨。須如戒進止，令至究竟。此又須對於守戒欲樂有猛利堅強之力。但此力須從久修不守戒過患，及守護

勝利而生。此二已詳中士道中，應多閱讀。中士重在解脫生死。解脫生死固由慧以破我執。但慧由定生，定由戒生，故戒爲解脫生死之根本。如攝波羅密論謂：「毀戒無能自辦力，豈有勢力能利他。」又謂：「戒當與悲性平等而修。」意謂具戒者必有悲性，具悲性者必能守戒。故讚戒爲離過莊嚴之具，遍薰三界（上中下）悅意之香（不違出家眾之塗香）。凡行相同者，以具戒而爲超勝。故依於戒，則能令身心在善業方面，輾轉勝進。七聖財中，戒財爲第一。前論又云：「未曾出言未力集，能攝所須諸資具。」此言具戒者，能任運得其所需。又云：「無怖世人悉敬禮。」此言具戒者，不須威權，人自敬畏。又云：「無功未集得自在。」言具戒者，不須世間功用，即可與自在天比擬。又云：「非可悅爲諸親族，未作利益及除害，先未相識諸眾生，皆禮持戒勝士夫。」此言世間禮敬，例如於親族及爲作利除害之人，而具戒者不因此關係而人亦禮敬之。又云：「足履吉祥諸塵土。頂戴接受諸天人，稽首禮拜得持供。」又云：「故具尸羅爲勝種。」此言具戒能得三十二相等殊勝種姓。此雖通言三聚戒，然以律儀爲首。布登尊者言：「初業有情以律儀爲主，加行道以攝善法爲主，登地者以饒益有情戒爲主。」

此與菩薩地說：「三種戒由律儀戒之所攝持，令其和合。」之義相順。在現觀莊嚴論則謂，五地菩薩如欲圓滿五地功德，應於十惡業遠離。據此，則律儀爲首者，乃就戒言，非就守戒人言。故律儀清淨者，雖不必菩薩戒亦清淨，而壞律儀者，必壞菩薩戒。所謂壞與捨有別。如一比丘曾受菩薩戒。律儀有壞則餘二亦衰，但尙非捨戒。別解脫以十不善爲重，如犯十不善則其動機必系爲我，此與受攝善法戒宣誓「未生善令生，已生善令長」相違，故壞攝善法戒。又與受饒益有情戒宣誓「諸菩薩如何利生，我亦追隨如何利生」相違，故壞饒益有情戒。在家菩薩所曾受五戒。即菩薩應防護之律儀戒。出家菩薩所曾受之比丘戒，即菩薩應防護之律儀戒。且律儀戒是後二戒之所依處。如餘處所言。戒爲一切功德基是也。或問，律儀戒是否聲聞戒？答言是聲聞戒共通學處。若起大乘慢，棄捨聲聞律取捨等制，則未知菩薩戒學之扼要。

又戒分遮、性兩罪。如佛制，比丘發不過寸，偏袒右肩，及應受施等。如違，括遮罪。例如人以金錢贈我，我不受，在平常人爲無罪，如受菩薩戒者不受，則違佛制，應與有情作施供和合因緣之制，而得遮罪。殺盜等爲性罪，律儀

戒最主要功用，在斷性罪。十不善爲性罪之最粗重者，故大小乘皆重斷十不善，應時時防護此心，不令稍萌。不可以心未萌動身口所作爲無妨也。攝波羅密多論謂：「不應失此十業道，是生善趣解脫路。住此思惟利眾生，意樂殊勝定有果。」又云：「應漢善護身語意。」總之，佛說尸羅，意謂能護三業，故總說爲五戒。又云：「此爲攝盡尸羅本，故於此等應善修。」謂以十善戒爲本，於其上再加所受別解脫戒，或菩薩戒，或三昧耶戒，數數防護，即名守戒。具足六波羅密而修戒者，自住戒，亦令他住戒，是戒之施度。住戒時遠離自利心，即戒之戒度。住戒時耐忍他害，是戒之忍度。乃至住戒時三輪性空，是戒之慧度。又具六殊勝者，住戒時以菩提心攝持，即人殊勝。住一戒時願淨一切戒，即物殊勝。餘比施度類推。

寅三、忍之學處。分三。卯初、忍之自性。卯二、忍之差別。卯三、身心生起之法。

卯初、忍之自性。

「耐他損害及自生苦而能安受，心正直住，於法善思勝解。彼相違品，謂瞋恚、怯弱、不解、不樂也。此中忍度圓滿者，但是滅自忿等，心串習圓滿，非觀待一切有

情悉離暴惡也。」

忍之自性，即以耐他怨害、安受自苦、法思勝解三種忍，作爲自性。此三種皆就心言，不爲外物所驅使撓動。其違品亦三：(一)、即瞋恚；(二)、即怯弱。(無勇猛力，不能耐苦。) (三)、不解正法，於正法不生欲樂。(如對於道次法、空性法無決心堪忍，即由先不解了此法。) 忍度圓滿，專就自心瞋恚、怯弱、不解、不樂等違品修習，令除滅盡。然非觀待一切有情悉離暴惡而言。如入行論云：「惡有情如空，非能盡降伏，惟摧此忿心，如破一切敵。」

卯二、忍之差別。

「忍之差別者，謂他作損惱，皆不在念，自身生苦，安忍受之，於法決心堪忍也。」

他作損惱，自身受苦，心亦不動。自身生苦，安忍受之。於法，指修法所遭之苦。不動，謂心如木石然。

卯三、身心生起之法。

「於身心生起之法者，須知修忍之勝利，及不忍之過患也。初者，應思當來，無多

怨敵，親友不離，有多喜樂，臨終無悔，身壞之後，當生天中也。如攝波羅密論云：『於有將舍利他意，最妙對治說為忍，世間善樂諸圓滿，於瞋過中忍皆救。是具力者勝莊嚴，是斷難行最勝力，是息害心野火雨，今後諸損忍能除，以勝士夫忍甲鎧，暴惡衆生語之箭，反成讚歎微妙花，亦成悅意名稱。』又云：『具德莊嚴飾相好，著色工巧亦忍是。』於此勝利，乃至未得猛利堅固決定，當修習之。次不忍之過患者，入行論云：『千劫所積集，供養善逝等，所有諸善行，一瞋皆能壞。』此如馬鳴菩薩所說而建立也明矣。文殊遊戲經中則說為壞百劫積集之善也。所對境者，一說須於菩薩。一說於普遍之境。前者與入中論中『何故以瞋諸菩薩，百劫所積集戒善，以一剎那能摧壞。』所說同也。生瞋之所依者，雖菩薩若瞋猶壞善根，況非菩薩而瞋菩薩哉！其境為菩薩隨知不知，見可瞋之原因，隨實不實，皆如前說能壞善根，同入中論注中說也。總之壞善根者，不必須瞋菩薩，如集學論引說一切有部律云：『苾芻於發爪窠堵坡，若淨信心以一切支分而作禮，乃至金剛地基，盡其所壓幾許地之微塵，當受用千倍爾許轉輪王位。』又云：『彼善根者，若於同梵行所，出生瘡瘡，悉當壞盡。以是之故，若於株机猶不起瞋，況於具識之身耶？』壞善根

之義者，謂壞往昔諸善能速生之果，轉令果久遠，而先出生瞋之果，以後遇緣，各各之果仍當出生。蓋世間道，隨以何法，皆不能斷所斷之種子，以煩惱無有能斷之種子故也。此有類善巧者所說。然彼因相不為決定。異生以四力對治不善之清淨，雖非斷種，然其後遇緣，異熟亦不生故。又得加行道頂忍位時，雖未斷邪見及惡趣因之不善種子，然縱遇緣，亦終不生邪見及惡趣故也。如云：『業向重處牽。』謂善不善業，以何先熟，餘業則暫無熟之分位，僅依此理，不能建立為壞善不善，彼未說故。惟就異熟暫遠，不可以為壞善根義，若不爾者，則一切具力不善業，皆應說為壞善根也。是故此中清辯阿闍黎，如上所說，以四力而淨不善，及以邪見瞋恚而壞善根二者，如種子壞，雖遇緣亦不生芽，後雖遇緣果亦無能生也。彼亦如前，如說雖修四力懺罪而能清淨，然生上道則遲緩，亦不相違。故有一類所許，謂雖壞出生、布施、持戒、受用及身圓滿之果，然不能壞修習施捨及斷心之所作等流，後乃易生施戒之善根。又有一類則謂：雖壞出生內戒等之所作等流，同類相續，而不壞出生身受用等圓滿。復有一類則如前所說，若不瞋記菩薩，則以一劫能行圓滿所證之道。倘生一瞋恚之意樂，雖不捨彼身心中已有之道，然以一劫行道則遲緩。

總之如淨不善，無須令彼一切皆淨，其壞善根，亦不須令彼一切皆壞，想當如是耳。雖然，此最切要，須唯佛之教及依彼之正理而觀察也。當善閱經教以觀察之，如是感極猛利不悅意之異熟，及滅於他世出生極悅意之異熟果者，是非現見之過患也。現法中過患者，意無領受寂靜調柔，壞先所有歡喜安樂，後不復得，不能安眠，心不正住。若瞋增盛者，雖昔以恩而為將護，亦皆忘恩而興殺害；雖系親友，亦為斷絕，縱以施攝亦不住等。此入行論所說也。又入行云：「無罪惡如瞋，無難能如忍，由是應殷勤，種種理修忍。」思惟勝利及過患，當從多門勵力，修習堪忍，積集極苦異熟，與摧壞善根，二者之惡行，不定唯瞋。如誹謗因果之邪見及謗正法，於菩薩師長等前，生起輕蔑我慢等。於集學論中，應當了知。」

思忍之勝利，無多怨敵，無多乖戾，具多喜樂，為等流果。臨終無悔，又現見果。（又稱隨順果）後生善趣為異熟果，以上為十地經所說。攝波羅密多云：「若有棄捨自他意，佛說忍為勝對治。」以棄他心多由瞋恚故，惟忍能對治之。又云：「世間圓滿諸善事，由忍救護忿過失。」以劫奪善事亦由瞋恚故，惟忍能救護。又云：「是具力者勝莊嚴。」以具力者報怨最易，能忍而不報，則得大眾

讚歎，故為莊嚴。又云：「是難行者最勝力。」難行即息瞋，息瞋最難，惟忍為能。又云：「能息害心野火流。」害心如曠野之火，惟忍能息。又云：「現、後眾害由忍除。」又云：「諸勝士夫堪忍鎧，惡人粗語箭難透。」具有忍力即勝士夫。又云：「反成讚歎微妙花，名稱花鬘極悅意。」名稱花鬘，即指能忍之名稱，能次第遠播之意。又云：「忍為巧處成色身，功德端嚴相好飾。」此喻忍為成出色身相好之工巧處。以上略舉修忍之勝利，其他經教尚多。乃至未得堅固猛利意樂時，均宜多取修習。

不忍之過患，如入行論云：「千劫所積供養善逝等一切善行，瞋悉能壞。」此與馬鳴菩薩說同，意謂布施持戒諸善，剎那瞋心即可壞盡。曼殊遊戲經則謂：「一瞋能壞百劫之善。」此種過患對境，一說對菩薩有情乃有如是罪力，一說總對一切有情均有此力。但後說稍嫌過泛，以任對何境皆不生瞋，不易辦到，則將無一人能有善根矣。前說與入中論相符。又以非菩薩瞋菩薩，則剎那能毀千劫善。菩薩瞋菩薩，則剎那能壞百劫善。或釋菩薩分地、道、果，小力瞋大力，壞百劫善，或大力瞋小力，壞百劫。或謂小力瞋大力，損百劫以上千劫以下。此就

菩薩瞋菩薩言，尚且如此，則以非菩薩瞋菩薩，更無論矣。經謂如大海如恒沙等善根將得異熟，一瞋即驅之使遠，即指此類。總之，不問對境為菩薩與否，及所見過為實與不實，瞋心一起，均即壞善。但壞百劫千劫善根，其對境必為菩薩。如經說：「比丘以清淨心五體投地，禮一比丘爪髮塔，如所覆地，下至金剛地基，盡其塵數，當受千倍轉輪王福報。如是福報，為對同梵行所而來。如對同梵行所而為瘡患（即生瞋恚），則此福報即失！」因是之故，即對枯樹尚不應引起瞋心，何況對於有識之身。至壞善程度如何，依過去大德釋，謂前者壞先善，於應速感果功能，令善果緩遠，瞋果先生。然非謂後遇緣善果亦絕不生。例如恒人，以世間道行善，不能清淨煩惱種子。猶之以四力懺罪，僅能摧毀罪業感果功能，不能斷種。以斷種為聖流以上事，聖流以下，無論四禪八定，均不能斷種。以此反證，則知瞋心僅能壞善根感果功能，不能壞其種子，以後遇緣，仍然可生。自宗則謂，前說推緩感果功能，固說不錯，唯種子遇緣復生一層，則不決定，例如凡夫以四力對治，雖不能斷除罪種，但種已清淨，以後遇緣，異熟亦不生。又如加行至頂位時，名不壞善涅槃，善根方面無有動搖，任何外緣不生邪

見，但邪見種子仍未斷也。至忍位時，名不墮惡趣涅槃，任何外緣不墮惡趣，但惡趣種子仍未斷也。由此可證明，種子有不定生果者，如豆麥種，有遇水土等生苗芽，亦有不生者，在經教則謂決生因已壞故。如謂推緩異熟即為壞義，則凡大力惡業亦可謂能壞善根之因，大力善業亦可謂為能壞惡業之因；亦即大惡可壞一切善，大善亦可壞一切惡。以經言，業力強者先引果，先造者先引果，但就十惡論，僅瞋心邪見能壞善，餘能壞善，經無明文。反之，大善能壞一切惡，經亦無明文。故以推緩異熟釋壞義為不當。清辯論師謂，四力懺罪及瞋心邪見壞善根，如種子經火，後雖遇緣，亦不生芽。種子之生芽與否，全視種子生芽功能是否已壞，而壞法力又分上、中、下三等。如以上等瞋心，將善根應感果功能完全摧毀，譬如種子經火投沸，決不能生。如以下等瞋心，容可生果。中等亦可以此例知。四力懺罪亦然，如上等懺，異熟果不生，或仍感等流果，如見地獄火即脫，或感頭痛等。（如一剎那地獄境現前，一瞥旋即生天，而尚餘頭疼之等流果，如前引佛事。）再瞋心、邪見，即壞善根，僅壞福德善根一分，不能壞空性善根，以空慧恰為對治瞋心邪見之王也。如未能達空慧之人，則依承傳上師教授，除已

將善根迴向無上菩提者不能壞外，其餘善根皆可以壞。又四力懺罪，雖可使異熟清淨，然於生上道亦感遲緩。此則自宗所許，亦即菩薩戒中所說，根本罪雖可依特別法懺淨，但此生決不得初地之意。故懺淨云者，只淨異熟而罪痕難淨，喻如原即健全者，與受傷而愈者之不同。一說瞋心邪見之壞善，壞異熟而不壞等流，此就瞋心重者言。一說壞等流而不壞異熟，此就邪見重者言。一說對受記加行道菩薩不起瞋，一劫即可證上位。若起瞋，雖不捨彼心中之道，而障其一劫得證上位。此言雖用四力懺悔，能淨異熟，而此一劫即能證上位之功，則非懺悔可以還原。總此可知，壞善根罪不必一切皆壞。以此理隱秘，而又與因果相關，至爲切要，須依佛經教正理，自善觀察。善觀察者，知四力能懺異熟，能得大利。不善觀察者，任作若干善根，不提防間，遂爲一瞋所壞，能得大害。故對此理，不能由一己之知識判斷。

瞋心所感之果有顯與不顯之分，其不顯者，如感三惡道不悅意異熟，或因遮止瞋心轉感人天悅意果，而瞋心痕跡尙有等流果存在。如雖生人眾，而眷屬離散、不和、不樂等，皆是其顯者。如入行論說，意不寂靜、不調柔、不正住，壞先所有安樂，後不復得，不能安眠，無堅固穩定性，雖先有恩，反忘恩殺害，親友斷絕，雖施以財，亦不汝附等，皆瞋現前過患可見者。本生經亦云：「忿火能壞妙容色，雖善莊嚴亦無美。縱臥安樂諸臥具，忿箭刺心而受苦。」又入行論云：「此生後世一切樂，皆由修忍，此生後世一切苦，皆由不忍。」此包顯與不顯二法而言。又云：「無如瞋心惡。」即以瞋心能感苦異熟，同時又摧毀其他善業所感樂果故。又云：「無難能如忍。」即以摧毀瞋心無過於忍，故一切難能之行無過於忍者，故結云：「由是應精勤，依理而修忍。」依理二字，極爲重要，謂依理、依教、依方便多門，思惟觀察而修。此外壞善根感粗重異熟者，尙有誹謗、邪見、謗正法、輕慢師長及菩薩等，詳見寂天集學論。

「修耐怨害忍之理者，觀察彼能害之人，於不作害有無自在，以非有自在故為損害。謂以宿習煩惱種子，及非理作意等因緣，而起欲作損害，以是復起諸損之加行。由此於他發生苦故，然彼亦為煩惱自在，如作僮僕，於自無主。被他勸使而作損害，故瞋不應理。譬如被魔所附者，隨彼自在而轉，雖遇來救解為作饒益之人，彼反作損害而行打等。然皆念彼因魔力故，毫無自主，故如是作。於彼無少忿恚，惟努力

令其離魔。菩薩亦須如是作也。《四百頌》云：「瞋亦鬼所持，醫不憤如是，能仁見煩惱，非屬煩惱人。」又如月稱阿闍黎亦云：「此非有情過，此乃煩惱咎，察已諸善巧，不忿諸有情。」復次，領受損害所生苦者，是我往昔所集惡業之果，依於彼故，此業當盡。苦於彼修忍，則不新集於後受苦之因。苦瞋恚者，則彼業亦須受極大之苦焉。以是之故，如療重病之方便，須忍於針灸，為除大苦而忍小苦，極應理也。」

謗正法、邪見，尚可由聞法依師遮止，惟有對殊勝境師長等，或平常境，遮止瞋心比較為難。故《入行》有三種修忍法（比《菩薩地》詳）：（一）修耐怨害忍，最易者為觀察能作害者有無自性，經觀察後，則知彼能作害者，對於作與不作原無自性，一則作害由於瞋心，二則瞋心由於過去煩惱種子未除，境界為其因緣，而非理作意。種子、境界、非理作意，非緣和合，欲不作瞋怒加行，勢不可能。瞋怒既現行，或能失前安樂，或能生後苦惱，可見彼為煩惱僮僕，無有自在。內外道之分即在判定自在。內道謂凡有為法由於緣生，須依他而起，故無自在。外道則於因緣法強謂有自在。如種水、土、諸緣和合，則苗芽非生不可，故為無自在

之生。如苗芽不依水、土等緣能生，則必為常生，或竟不生。即苗芽之生，為水土諸緣所促使而生。瞋心之生亦復如是，由眾緣催促而生瞋心。加行損害諸事，又由瞋心為緣催促而生，故能作害之有情實無有自在者，譬如國王失權，任其臣僕為害於人。如作害有情能有自在，則其人必已離開煩惱而為已得安樂之人。又如作害有情果有自在，自在者，如欲之義，所欲必為安樂。今不作安樂而所作不欲之損害，故決定其無有自在。譬如為魔所使之有情，隨魔而轉，即對於為彼作解脫饒益之人，亦施打害。如是則不惟不應生瞋，且應生憐，速為之驅魔。菩薩對於作害有情亦復如是。《四百頌》云：「雖忿由魔使，醫師不瞋怪，能仁見煩惱，非屬煩惱人。」月稱論師亦云：「此非有情過，此是煩惱咎，智者善觀已，不瞋諸有情。」以上為修耐害忍依理之最殊勝者。經教又謂：「設若能自立，如何時自害，觀此不應瞋，一切如魔事。」又對真實作害事物不應生瞋，如刀仗等。又對作害之因，不應起瞋，如作害之因為瞋，以瞋因為過去業力，故不應對之起瞋。又對作害自性不應起瞋，如火以燒熱為自性，不應瞋燒熱。又對作害偶然性不應起瞋，如天氣雨陽乍變，不應瞋雨陽。又對正當作害時修忍之法，如身受仗苦，

則觀有身無仗，有仗無身，皆不生苦。若身仗皆無，則彼爲害之有情雖欲苦我，其道無從。且非獨彼有情有過，自身亦有過。又思現前小苦不忍，是否更苦。以此沮抑瞋心。又當觀我對作害者，曾否作害，如先害彼，彼來報復，則不應瞋。或今生雖未害彼，推之前生則難保無害彼之事，今彼加害，亦非無因，故應忍受。又當思一切樂皆由善因生，一切苦皆由惡因生，今既受苦，則夙因可盡，於此能忍，則後因不起，倘不能忍，則重起惡因，後當益受大苦。又復當思，彼作害之人，由我夙業驅使害我，今既害我，彼又造惡，當墮三途。是則由我害他，非他害我，於他應憫，於我應懺。以上爲入行論所說。又當於彼作有恩想，彼不自顧善根，自念安樂，而來怒我，爲我消業，寧不可感。又普賢品謂，一切稱譽，徒空悅耳，於財無益，於壽無用，於此生後世利益均不能有助，徒增我慢，使作非理，如忌妒有德，輕傲卑下等。今有人譏毀於我，即是摧我虛譽上種種過患，救我三途之苦，應當感激，不應生瞋。又凡粗惡語之來，於我身心無損。霞惹瓦云：「如康龍巴師弟三人，向之作任何惡語，如向土木，無有差別，故極安樂。後人耳根薄弱，故少安樂。」凡夫於名譽恭敬，恒生執著，譏毀之來，無異摧我執著，

故不應瞋。又凡譏毀打罵之來，應認爲系除苦方便。譬如重病，尙忍針灸之苦，今彼之損我，即系除我重罪，不應錯認或誤會。又常人心理，於怨敵之衰損生喜，順則生瞋，此恰與大乘法相反。昔有坐穴修梵行者，聞其怨敵有衰損事，呼僮煮茗稱快。一大德聞之，嘆曰：如此豈得謂修梵行者。蓋大乘人視一切有情如母，誓爲除一切衰損，安置於涅槃城，故聞仇衰稱快，過患極大。藏中修學求加持之願文，有對他富饒生喜一條，即爲防止此過。故於仇怨衰損，應生悲憫，於其富饒應生歡喜。如其不能，應求加持，修耐他害忍。因此不過一時之快意，犯最易，罪亦重。入行論於此言之頗詳，應多參閱。

「修安受苦忍之理者，彼已生苦，若有治法，則不須意不喜悅。若不可治者，雖不歡喜，亦無益而有過。尙太嬌慣，雖微小苦亦極難堪忍，若嬌泰小，雖大痛苦亦能耐故。心持苦品之理者，謂若無苦，則於生死不希出離，故有能勸解脫之功德。又若遭痛苦，則摧矜高，故亦有除慢之功德。又若領納猛利苦受，則思彼苦從不善生。不欲彼苦之果，須止其因，故亦有於罪惡生羞恥之功德。以苦逼者，則希欲安樂，需彼安樂，須修善故，亦有於修善生歡喜之功德。比例自心，念他亦苦，於輪迴者，

知生悲憫。念此苦惱是希求處，而數數修心。彼復如云：『若修不易成，此事定非有，以是修小苦，大苦亦當忍。』執持安受苦意樂之甲冑，漸於小苦受之，則安受苦力當愈增廣也。」

其次，修安受苦忍，凡瞋心皆由受苦而生。苦果之來，分熟與未熟，如其已熟，生瞋何益。如其未熟，則尚有治法，又何用瞋。凡夫受苦不能不瞋者，蓋不知苦爲教授，苦爲道用。尤其現在末法，苦事彌漫，倘不知苦教授與道用，則多退悔怯弱。將苦作爲道用，應先破除對苦不悅心理。入行論云：「苦有治法，不應不悅，若無治法，不悅何益。」故有忍力者，身受大苦，視若無事，無忍力者，小苦亦不能堪，故不應懼苦，而須視苦爲教授，依苦爲道用。如無苦，則不厭生死，故苦有催促解脫功德。無苦易生驕矜，故苦有破除我慢功德。遇受猛利苦時，能知爲不善，因生，則知止息不善。修集善因，故苦成道用。北洲人無受戒之根，即由現報無苦，故無受別解脫戒因，而爲八難之一。南洲人有苦，故能出離，人皆加讚，故苦之來，益人實大。凡病易醫，惟慢難醫。眼見世之憍慢者，及不信因果者，一經挫折或大病痛，便能平心自反，趨向善路，其誰勸之，

皆苦勸之之力也。下士道備言思三途苦，中士道備言思生死苦，此處則就現受之苦而修。因苦回憶罪性，引生慚愧懺悔。因此希求安樂，引生善法欲樂。因苦推己及他，引生大慈悲心。故苦爲修行希求處，當於苦修忍。但能忍與否，當視其修習力如何。習而不能者，世無此事。能習忍小苦，即漸能忍大苦。又苦有由修法而生者，於此即當思，過去生中，爲小欲樂曾受大苦，結果自他皆無所利，今因自他義利，從受諸苦，與諸佛菩薩同其道路，應生歡喜。反觀外道，尚忍五熱炙身等苦。世之業農商，乃至爲盜竊，亦莫不受諸苦。今我因修法之苦，是何等義利，如何不忍。如不因修法而生之苦，則必是過去惡業所生。及今人身如不成熟，則延至後世，或墜三途，其苦更猛利而長達。故現今苦熟，以小易大，應當稱幸。譬如死囚，易爲剗刑，寧不喜慰。且人生不過數十年，從有諸苦，亦瞬息即過，因此得消夙業，故應安忍，昇起悅心。又本生經佛昔修忍事業，可資參閱。依廣本有八處生苦，均應當忍：(一)、依止處。如衣服、飲食、臥具、醫藥等，於上所生諸苦應忍。(二)、世法處。衰、壞、盡、老、病、死等九種，於上所生諸苦應忍。(三)、威儀處。行、住、坐、臥，初、後夜，從諸障法淨修其心等，

於上所生諸苦應忍。(四)、攝法處。如供事三寶、師長、學法、念誦、修定等，於上所生諸苦應忍。(五)、乞活處。出家人對於人間一切嬉戲、歌舞、經商等，盡壽摒除，於上所生諸苦應忍。(六)勤劬處。勤修善品，勤劬因緣所生諸苦應忍。(七)利有情處。如利眾十一事，如上所生諸苦應忍。(八)、現所作處。出家眾所有衣鉢等事，在家眾無罪性所有營謀農、工、賈、仕等，所生諸苦應忍。(邪命生活不應忍。)總上諸忍，須數數修習。

「修法思勝解忍之理者，信境謂三寶，證境謂二無我，欲境謂佛菩薩之大力，取捨之境謂善行惡行之因及彼等果。修習境所得之義謂菩提，得彼之方便謂菩薩學處之道，聞思之境謂十二分教等之正法。於彼等須無類別而修勝解也。」

再次，法思勝解忍，對於一法，依理依教，經思惟後，得決定知，不隨他轉，即為法思勝解忍。(一)、住境，謂對三寶功德。(二)、證境，謂人法二無我。(三)樂境，謂諸佛菩薩大神力。(四)取捨境，謂諸妙行惡行因及果。(五)修習境，謂大菩提及得彼之方便。(六)聞思境，謂十二分教(包括一切佛法)。此言聞思當以十二分教之正法為對境。對上諸境，均應不分類別，依教依理思惟而得勝解。即聽一座經，

亦包有苦忍及思勝解忍在內。又忍亦兼六度，如前當知。

寅四、精進學處。分三。卯初、精進自性。卯二、精進差別。卯三、身心生起之法。

卯初、精進自性。

「於攝善法，及作有情義利之故，心生勇悍，及由彼心所起三門之動業，廣如菩薩地中說。」

精進自性，依菩薩地說，為對於善法及利有情，歡喜勇悍所發三門動業，亦即由歡喜勇悍心所催動而起之三業，即稱精進。以心之所有法言，屬心所法。以善不善分，此屬善法。即心所對於善法歡喜勇悍所起之業，稱為精進。

卯二、精進差別。

「精進差別有三：一、擐甲精進者，菩薩於精進加行之前，其心勇悍為先導，而擐意樂之甲。以百千俱胝倍三無數大劫，為除一有情之苦，乃至唯住地獄，而能成佛，亦勇悍而為，為以圓滿菩提故，而行精進。如是住於精進，猶且不捨。況於短時小苦，則何待言哉。如此念已，而著意樂之甲。二、攝善法精進者，為修六度故，於彼應行。三、饒益有情精進者，同前。」

精進差別，無著攝論稱五種，擐甲、加行、不退失、不疲厭、無止足。本論爲三種：一、擐甲精進，二、攝善法精進（包加行、不退、不疲、不止。）三、饒益有情精進。云何擐甲精進？謂菩薩於精進加行之前，其心勇悍，先擐意樂之甲。所謂甲者，即指意樂心力及勇悍心力。如何擐法，如謂菩薩爲出一切有情苦，以千大劫爲一晝夜，如是積百千俱胝倍數三無數劫住地獄中，乃成正覺，亦不怯弱厭廢。又有經教所舉時間較此更長，謂以三無數劫爲一晝夜，照此推算，以爲經時愈長，積資愈大，愈爲圓滿。世有欲求正覺，而又不願經此長時者，則有對於菩薩學處不願久學之過。如以此種心願力去修福資，所積福資亦必極淺。在秘特殊點，於自計方面，爲一有情經三無數劫成佛而不退廢，其心力與上述無殊。而爲他方面計，則經一剎那而後成佛，亦有所不忍。能經如是長時大苦，尙不退怯，何況下此小苦。云何加行之前須擐甲？譬如勇士上陣，先披鎧甲，乃能中途無退，最後成功。菩薩於行六度之前，亦須著意樂鎧甲，現在行人亦當如是。蓋事前如有爲一有情，經三無數劫處地獄而後成佛之勇猛心，縱有小苦，絕不在意，而反能認爲助道，一面於善法亦不退墮。如修下士道，亦須具經三大劫而成，亦不退怯之心。如欲朝修夕成，恰得其反。故擐甲、攝善、利生，三種精進一貫，而以擐甲爲先。

云何攝善法精進，如於六度真實而行，即爲攝善法精進。

云何饒益有情精進？即對於利生十一事，不懈而作，名饒益有情精進，十一種利生事業甚廣，但如修菩提心者，於一座間即包攝善、利生二種精進，故二種有時可以相攝。如配合攝論所說之五種，凡對善法未入以前一段無厭爲加行精進。正入善時或生厭怠，則失無倦精進。已入善法而中途廢退，則失不退精進。善法已修而不更求進步，則失無厭足精進。

卯三、身心生起之法。

「於身心生起之法中，勤發精進之勝利者，莊嚴經論云：『善法聚中精進勝。由依此故彼隨得，以精進後住勝樂，世、出世所攝成就。精進當得世受用，精進能具極清淨，精進超脫薩迦耶，精進成佛勝菩提。』攝度論亦云：『若具無厭大精進，不得不成悉皆無。』又云：『非人於彼喜饒益，當得一切三摩地、有果度諸日夜時，以功德聚不下墮，得勝人法之諸事，增長猶如青蓮花』。」

精進屬於心所有法，須由心念而生，非指外形如何進行即為精進。故欲身心中發生此種精進心力，須先知精進勝利以引發之。《莊嚴經論》云：「資糧善中進第一，謂依此故彼後得。精進現得勝樂住，及世出世諸成就。精進能得三有財，精進能得善清淨。精進度越薩迦耶，精進成佛勝菩提。」勝樂住，指得定。善清淨，指得下士道。越薩迦耶，指得中士道，末句指得上士道。又云：「非人皆喜饒益彼，能得一切三摩地，晝夜諸時不空度，功德資糧無劣力，獲得諸義過人法，如青蓮花極增長。」即謂精進不但自利，即他有情，如非人等亦必歡喜。昔佛為聚善王子，經商，船覆失寶，誓枯海水，以瓢挹海潑陸，藥又感動，為告龍王，遂還其寶，諸三摩地（如勇猛摩地，金剛三摩地等），皆由精進而得，又精進功德，在功德聚中，絕不劣於其他功德。又因精進所有功德聚絕不劣減。又精進能得過人之法，如佛威光神力等。又精進如青蓮花，由小而大，輾轉增上。（此花種子極小，能發堅固粗大之莖，及茂盛之花葉）。

「不勤發之過患者，海慧問經云：『具懈怠者，於菩提極遠而甚遠。諸具懈怠者，從無布施，乃至無慧。諸具懈怠者，無能利他。』又念住經亦云：『唯一煩惱本，何有如懈怠，誰有一懈怠，彼是無諸法。』如說應思。正生精進之違緣有二：一、雖見能修善法而不行。二、念我何能修彼之怯弱。初中復二：一、念後有暇而作推緩。二、為庸常事等所映蔽。初之對治者，當思已得人身，速當壞滅，死墮惡趣，後難得此妙善之身。修此三者，前已說訖。貪著庸常事之對治者，應思正法，是出生現後無邊喜樂之因。無義戲論及掉舉等諸散亂事者，是能失壞現世之大利，及引發後世無義眾苦之所依，應斷滅之。第三、怯弱復有三：一、以所得佛之功德無邊故，而念我不能得。二、以方便須捨手足等無量難行故，而念我不能行。三、以處所須於生死受無邊生故，而念於爾時被生死苦所損惱而怯弱也。初之對治者，念昔諸佛亦非最初即得甚高之道，亦唯如我於道漸次上進而成佛。薄伽梵亦說，諸較我極為下劣者，亦當成佛，我若不捨精勤，何故不得，當思惟之。第二對治者，念雖應施身等，然於生難行想時，亦可不即施，若至捨時如與果菜等，則無所難也。第三對治者，念以菩薩斷罪故，則苦果不生，以堅固通達生死無有自性如幻故，則於心無苦。以身心增廣安樂，雖住世間無所厭事。如是思已，而斷怯弱也。」

其次，不精進過患，海慧問經謂：具懈怠者，距成佛時間極遙遠，自施度乃

至慧度，空廢不成，利他事業亦不能作，故菩薩行於六度中，須具進度。於進度須先具擐甲精進，菩薩行若不以精進爲助伴，多墮懈怠、怯弱、退墮諸過患。不特菩薩，即常人不勤，亦百無一成。故月稱云：「一切功德以精進爲母。」念住經亦云：「須知諸煩惱，根本爲懈怠。若有一懈怠，即無一切法。」吾人過去與釋迦尊同爲眾生，釋迦因早發精進，其力且強，故已成佛，而我輩仍是眾生。彌勒發心在釋迦前，而成佛在釋迦後，亦以釋迦精進力強故。故懈怠者，不能得出離。以懈怠者不易生信，不但無清淨信，即初步信亦不易生。無信即不易生解，無解即不易起行。自依師起乃至六度，每一法門皆詳示功德與過患。所以然者，爲生信故，信分清淨信、決定信、堅固信。知功過兩方，即生決定信，由決定信乃生精進行。任何法門，初、中、後，皆須精進。修精進應去二違緣：一、見雖能修而不趣入。二、怯弱不入，謂我何能此。二者皆指已知抉擇善法之人而言，不知擇善者，尙不足語此。(一)見菩提可得，而推延懈怠，謂後時有暇能修。或貪著俗事，爲所覆蔽。初之對治，須思已得之身當速壞滅，命終之後，當墮惡趣，如此人身極難再得，用此三者以除遣之。次之對治，應知正法，是能生現、未、無邊喜樂之因，其餘犬馬聲色、嬉戲、消閑、非時睡眠等，悉在無義掉舉散亂數內，（除爲善法順緣而作無罪性農商業以外，悉在無義掉舉散亂數內。精進系專爲善法及利生而言，故精進能出諸牢獄。）坐失現前大利。云何現前大利？謂現前善因能生後來大利也。爲此引發未來無義眾苦，無依之處而斷除之。(二)、怯弱過患分三：1.於應得怯弱（於果生怯），謂成佛須永盡一切過，畢圓一切德，我何能此。2.於方便怯弱（於因生怯），謂施頭目等，我有不能。3.於所安住處怯弱（於時生怯），一中怯弱之心理，非常人可生，必須於佛整個功德已了知者，始能生起。如大乘和尚謂，一心專注，見本來面目，即爲證佛功德者，是僅證佛一分功德，則尙不能生此怯弱。假如聞全部大乘教義，以其心樂於簡單故，必反認爲煩難，此即怯弱之表現。二中怯弱，如見佛本生事，數數捨城邑妻子身命等，遂生退卻。三、見佛須經無邊生死，處生死中受無邊苦惱，遂生退卻。如念佛求往生者，亦是此類。初之對治，須念三世諸佛，其初亦唯如我爲具足煩惱之凡夫，以精進力，用聞思修，經地道諸果，漸次成佛。又念佛爲實語者，曾說蚊虻等，能證菩提。如經謂，三世諸佛非由先成佛而後現正覺，皆由凡夫而成佛。

入行論亦云：「如來實語者，作此諦實說，所有蚊虻蜂，如是諸蟲蛆，彼發精進力，證無上菩提，況我生人中，如利與非利，不捨菩提行，何不證菩提。」此謂凡屬有情，即有成佛之分，即有佛界佛姓，譬如有生即有死，故不論微蟲，乃至鬼魔摧毀佛法者，皆有成佛功德。何況今得人身，具殊勝因緣，但能不捨精進，斷無不成佛之理。如是思惟，將心壯起，便可對治。次之對治，須知施身命時，如身見尚熾有所困難，即不應實行。必捨身如捨菜果等，無所困難時，始可實施。內道與外道之不同點，外道欲苦其身心以求安樂，內道則從安樂因，以求安樂果之道，故內道爲安樂道。又凡具大悲心者，則覺六度可行，大悲心未生者則覺六度難行。於此當思過去生中行諸難行，毫無樂果可得，而亦樂爲之。今行六度，雖大悲未生，不免困難，而因此即有安樂果可得，如何不行。三之對治，當知菩薩度生，雖長處生死中，而以菩提心力能斷有罪性之苦流。又知生死性空，故心中常樂，身無所苦，數數取無邊生，由身心安樂歡喜而取，無所恐怖，無所厭倦。反之，如爲凡夫，以罪業取生，則一生之苦已足恐怖，已足厭倦。又菩薩受生，不生淨土，多在濁世惡趣受生，身心仍安樂歡喜如故，譬如蓮花之生污

泥，不爲所染。頗師云，菩薩因已斷罪流，又知生死輪迴如幻，雖處餓鬼畜生中，不受餓鬼畜生苦，以自如幻師觀於幻法故。凡怖畏生死者，以生死有苦故。今菩薩既無所苦，惟有安樂，生死雖長，有何足畏。如是思修，怯弱即除。又於方便怯弱者，如謂菩薩須積無量福德資糧，恐其難積，故生怯弱。當知菩薩積資不難，經謂菩薩發心，爲一有情義利，長劫處地獄中而不厭，如是剎那發心，即積無量阿僧只劫之福。祇要此種教授不忘，雖在放逸，福等虛空。何故菩薩積福如是之易，因其發心爲一切有情而願成佛，以是之故，雖爲一有情無量三大阿僧只劫處於地獄，亦願修行菩薩學處。此中含有三種無邊：一、所爲有情無邊，二、所願佛果無邊，三、所行時刻無邊。故一念即種無邊功德。又復當知，無量三大阿僧只劫功德，可以精進力超越之。如本生經云：佛昔以一腳繞噶吉如來，修行精進，未及周匝，遂超九劫。

「精進所依之順緣有四：一、勝解力者，修習業果，於取捨而生欲樂也。二、堅固力者，於未觀察，任何不隨而轉，觀已起行，則至究竟。三、歡喜力者，如嬰兒戲，無輟無厭，而行精進。四、止息力者，以勤精進，身心疲勞，由暫止息，疲勞得蘇，

仍無間而行也。如此由滅違緣及依順緣，身心輕利，如風吹木棉，搖曳之中而行精進也。修學精進時，具足六度而行者，自住精進，亦安他於精進，是精進之布施，餘得同前。」

其次，精進順緣分四：(一)發勝解力，(二)發堅固力，(三)發歡喜力，(四)止息力。一、勝解力，所謂勝解力者，非五別境之勝解，亦即於布施、持戒等之欲樂。此種欲樂，即為精進心之基礎。例如對於六度四攝功德方面，思惟抉擇，第一步生起功德勝利信念，次即生起決定行心，雖經他人或外力阻撓，亦不動搖，是即勝解。對於六度等相違過患方面，照此類推。又信念與勝解有別，如對善因得善果，惡因得惡果，生起決定信，是為信力。不為外境所撓，是勝解力。二、堅固力，亦稱我慢力，凡事先觀察而後起行，一經起行，即不退轉，必至究竟而後已，始為堅固力。云何為慢？慢者，本自尊之義，此乃假名為慢，取其義而已。(1)業慢。謂自修之道全不賴他。如知布施當行，雖有他人可助，亦願獨自擔當。此心生已，即不為外境所奪。(2)功能慢。見諸眾生為煩惱所纏，自利且不能，更何能利他，由悲心所激，今我能得因緣，則具足自他二利，故當努力。(3)煩惱

慢。念我不為煩惱所轉，而能轉彼煩惱。世人凡作善業未至究竟，往往倩人作代，今於初慢即預遮此過。於次慢自他利均願作，所以催起負責之心。未慢不為惑轉，即防怯弱。具是三慢，故作必究竟。又作必先思者，即防不思而作，中途退輟，後成等流習氣，無所成就。凡作一事能達究竟者，稱堅固力。三、歡喜力，發願歡喜，應先觀所作之因為無過染之因，為殊勝安樂之因，如是將心催起歡喜，作時如小兒遊戲，終日無厭無疲。四、息止力，發起精進之後，如過勇猛，其進銳，其退速。為維持恒性，勞即轉息，無間仍發精進，如駝行徐步，是為學精進之方便。

凡一切應取應捨之處，尤其菩薩學處應取應捨者，一一先善了知。既了知己，於應捨者，用正知正念精進而捨，於應取者，精勤而取，如是即為精進。故精進基礎，即建立於教法應取應捨之上。於是先應多聞，於善法業果等生起聞慧，然後用正知正念精勤取捨，乃能圓滿地道諸果。如專以念知注於一種所緣，充其量不過得定而已，不能圓滿地道諸果也。故精進處所應無錯謬。應取應捨，如何用心？應捨者，即應斷也，例如煩惱，用正知觀察，此為貪、為瞋，此乃布施違緣，

此爲持戒違緣，乃至菩提心違緣，即應速起對治，將應斷方面以精進之力斷之。精進之所正對治者，厥爲煩惱，以正知正念精勤觀察煩惱。如老將用兵，一面對正賊。一面防旁賊，如忘失正知正念，即爲忘念。忘念一起，立即警覺，思念三惡趣苦，復將正念提起。如是斷盡學處違緣。至應取方面，即從依師起乃至菩提心，以正知正念精勤修習。精進要著即在正知正念，經謂具足正知，不爲外境所亂。云何不爲外境所亂？昔佛世有邊地王，遣人迎佛，務令迎至，不然亦須迎一高座弟子。佛觀機遣阿巴那尊者率五百比丘赴之。王遣諸種伎樂遠迎入宮，坐定，王問尊者見迎迓伎樂否？答：不見。王不悅。尊者王意，欲釋其疑，請王提一將死獄囚，令滿持鉢油，二卒持刀挾之過市，諭令油溢即斬。即過市，問囚何所見？答：無所見，惟一心視此油鉢。尊者乃告王，我之不見伎樂，亦系如此。世間獄囚一念死尙不見外境，況吾輩行人。王悅。故心在正知正念，外境不能亂。如是滅違緣，依順緣，於時身心輕利（謂輕安利樂），如風吹木棉，此爲已得精進，而且是殊勝精進。凡作一事，心覺渾濁，身覺遲重，即是身心不清利之象。身心清利，全由精進力遍令身心入於善法之後，發生歡喜力之所引生。如世間人聞可

喜境，身心立起鼓舞，即可比知。世人身心於善法疲厭，不樂趣入，於惡法則極踴躍。修精進者應反其所行，對於善法日夜無倦。進度攝六度，如自精進亦安立他人於精進，即進之施度，餘類推。

寅五、靜慮學處。分三。卯初、靜慮自性。卯二、靜慮差別。卯三、身心生起之法。卯初、靜慮自性。

「於隨一妙善所緣，心一境性，心正安住。」

靜慮自性，即對於隨一妙善所緣一心安住之謂。

卯二、靜慮差別。

「差別者，從自性門，有世出世間之二。從品類門，有止與觀及止觀雙運之三品。以作用之差別，有令現法身心安樂而住，及現證功德，與饒益有之靜慮。一、於何等引生起身心輕安之靜慮。二、成就神通解脫遍處勝處等共諸聲聞所有功德之靜慮。

三、以靜慮成辦十一種饒益之靜慮。」

靜慮差別，從其自性言，分世間靜慮與出世間靜慮。世間靜慮，即四禪及三界禪定，此屬凡夫靜慮。出世間靜慮，以空性爲所緣，此爲聖者靜慮。從其品類

言，分止觀及止觀雙運。從其作用言，分現法身心安樂靜慮、現證功德靜慮、饒益有情靜慮。止以定爲體，觀以慧爲體，二者固有分別，但從其品類言，即可將觀列於靜慮門中，以觀從定生故。前言靜慮自性分世間出世間，此二屬決定者。品類分止觀與雙運，此三爲不決定，以禪定不包括在止觀內故。又作用所分之現法身心安樂與現證功德及饒益有情，三者皆屬相順。如以初地菩薩言，所證禪定謂爲現法樂住固可，謂爲現證功德亦可，謂爲饒益有情亦無不可。現法樂住者，現前即可證得身心輕安之謂也。除無色界惟心輕安外，餘皆身心輕安。現證功德者，成就神通，亦即由定所引生，此與外道共。至其成就遍處解脫，則不與外道共，以其心力爲希求解脫，必入內道佛乘，始能有此。因此引生之定力，乃有遍處解脫功德。云何遍處？謂盡一切處無所不遍之意。修定時先緣一小境，純熟後，所緣之境即遍一切，如十遍處之青遍處等，先緣青色小境，繼乃遍一切皆青色。勝處者，謂如形（指大小言）、色等勝一切處。凡遍處勝處皆爲定力串習之作用也。饒益有情靜慮者，即對於饒益有情時一心不亂之謂。

### 卯三、身心生起之法。

「生起之法，思惟修靜慮之勝利及不修之過患等，於下奢摩他時，當廣說。修學靜慮具六度之施者，自住靜慮，亦安他於彼是也。其餘如前。」

身心生起之法，從思惟修靜慮之勝利，與不修之過患而來。定攝六度者，即自修定，亦安置他於定，即定之施度，餘類推。

### 一九四六年九月十五日在康定安覺寺彌勒殿樓上續講

因有新聽眾，故重爲開示全書輪廓，及應如何發心云。

寂天云：一言一行，須先提撕，如理觀察。據此，說經聽經之先，應觀察發心。如爲名聞利養而說而聽，則爲世間發心。此種發心應予停止。而易爲菩提發心。即攀緣一切如母眾生，欲樂而不能得，不欲苦而不能離，因此發起予一切如母樂之慈心，拔一切如母苦之悲心，而又發起負荷此擔之增上心。復念三世諸佛皆由修一切善法，而後圓滿此責，故發追蹤三世諸佛修一切善法之心而來聽法。如是發心，乃爲合量。要而言之，爲一切如母利樂，發心成佛而來聽經，乃爲合量。

發心既已合量，所聽爲何法，乃總集三藏十二部精華，依於龍樹、無著二大

軌則，由阿底峽傳至宗喀，宗喀所著道次。其重要點，約言之，學法不外成佛。成佛不問顯密，均須大乘。大乘法約之爲方便與智慧，尤其殊勝方便與智慧。殊勝方便得報身，殊勝智慧得法身。殊勝智慧，須登地功德上所證空慧，爲殊勝智慧。殊勝方便。自一舉手動足之善，乃至菩提心，皆稱方便，而菩提心乃爲殊勝方便。菩提心屬有爲法，須有因有緣乃生，又須任運油然而生起，乃爲真實菩提心。真實菩提心之因爲大悲心，對於任一有情微苦，皆如慈母之於獨子油然而不忍，而後合於大悲之量。合量大悲又因於觀苦，必依下中士道觀六道苦，自心不忍，生起出離心。推之一切有情，生起不忍而欲拔其苦之心，做到合量乃爲真實大悲心。由真實大悲得真實菩提心，由真實菩提心證入空慧。是爲方便與智慧不離，如鳥二翼，由是以密乘成佛，此乃成佛之正道路，餘則爲曲。總之，欲成佛最要爲道次。若問宗喀大師未作道次之前，過去諸佛如何而成。於此當善解道次，以成佛必須經下、中、上三士道次，而冠以菩提，則爲不共之義。任何人不外下中上三根，道次即具三根之法。下根由下士道次入，中根由中士道次入，非宗喀大師所創。宗喀大師於其語錄曾言，三士道爲三藏十二部精髓。又言，道次爲任何

士夫入道密訣。眼見世人多欲學佛，而苦不得其道，或問如何速得成佛，答以無上密。無上密固速，但凡夫心小如針孔，如何能入。故求不背迅速成佛正道，而又有次第可入，厥爲方便與慧不離之三士道法。所謂三士，非截然而分，須以智慧善觀自根。如已合於上士，即由上士道入。如其未能，則須退由中士道入。一入下士道，決定能入中士道，一入中士道，決定能入上士道。譬如同赴拉薩，不過各人起腳處不同耳。道次科目分四大幹：(一)明法源無染，釋作者重要。(二)爲於教授生敬，釋法重要。(三)如何說聽。(四)引導弟子正教授。第四幹包括全文。其中開爲，一、依師爲入道根本，次、開示下士道法、中士道法、上士道法。上士法中複分三科：一、發心爲入大乘之門，二、此心如何發法，三、發心已，學行法。其中又分三：一、學處之相，六度。二、方便與慧，隨學其一，不能成佛。三、學處次第。三中又分爲六度四攝。(於大乘六波羅密、金剛兩乘，發心受戒已，爲自爲他而修度攝。)

寅六、智慧學處。分三。卯初、智慧自性。卯二、智慧差別。卯三、身心生起之法。卯初、智慧自性。

「總言慧者，於所觀境，事物或法，能具揀擇，此通於五明處善巧之慧也。」

智慧自性，總說謂對於一切事物，善差別思惟，亦即對一切法，善能差別其功德過失，此種心所有法，即智慧體相。此間依菩薩地，善巧五明學處，為智慧相。再詳言之，對於三性法，依教依理分別思惟，對於為功德，為過失，最後生起決定心，為智慧體性。在推度中未決定時，不得為智慧。菩薩地所謂，善巧五明學處，通於凡夫與菩薩智慧。

#### 卯二、智慧差別

「慧差別中，有通達勝義、通達世俗，及通達有情義利之三慧。一、通達勝義者，無我之真實義，由總義門而為比度，及由現證門而為量度也。二、通達世俗者，即通五明處善巧之慧也。三、通達有情義利者，即瞭解有情現後無罪義利，如何修行之理也。」

智慧差別分三：一、通達勝義慧，二、通達世俗慧，三、通達利益有情慧。

一、須見解清淨離去過染，二、即世間慧，三、謂通達如何始決定利益有情之清淨慧。慧之差別，固不止此三者，此不過為觀待菩薩學處而說，故說此三。一切

智慧，勝義世俗包盡，何故復說利益有情智慧？以菩薩以利益有情為重，故於真俗二慧中開出此一。(一)何謂通達勝義慧？謂通達二無我真實空慧。雖未實見二無我，然由總義門而得比量，如見煙知火。或不懂得比量，而由現證門而得現量，如就掌觀紋。所謂總義門非即二非我，不過為二無我之總義，如雖不識其人，而就人之總義尚亦可比知。(二)何謂通達世俗慧？簡言之，為通達五明之慧。此亦就菩薩說，否則不止此。菩薩為調伏眾生，應通達世俗慧，故須通五明。莊嚴經論作如是說，因菩薩不僅當於等持中通達勝義，亦當於後得中通達世俗，雙具二諦智慧。除莊嚴經論所說外，菩薩為調伏外道眾，故須因明聲明二者，以決其疑而折服之，引入正法。為攝受內道眾，故須工巧醫方明二者，使其歡悅。為通達勝義，故須內明。又佛果為一切種智，菩薩為順一切種智，而種其因，故須五明。但此就菩薩有情說，若於內明之一切經教未能聞思修，而競競於聲、工、醫等明，不過得世間名聞利養而已。人生無常，為彼荒廢，無大意義。以菩提道次為開示人生大意義，即屬善法，亦須衡其輕重。(三)何謂通達利益有情智慧？利益有情，所以為成佛時成就報身。故必須先能通達何者為對有情之最大義利，就最大義利

而行，乃能培植最大福德，以成報身。

卯三、身心生起之法

「生起之法，應思惟慧生不生之功德及過患。初者，般若百頌云：『見不見功德，慧是其根本，由修此二故，當攝持智慧。』菩薩於乞者，雖施身肉，如取之於藥樹，無慢怯等之分別者，蓋以智慧現證真實之故也。又以見三有涅槃衰損之慧，為利他而修戒，令戒清淨，以慧通達不忍及忍之損益，令心調伏，不為邪行苦楚所奪。又以慧善知精進之事，於彼精進，趣道甚速。又安住真實義靜慮之殊勝喜樂，以依道理之慧而成辦，故能清淨施等五度者，由般若而得自在也。顯現相違之二事，以具慧故，成不違者。如菩薩若為四洲之轉輪聖王，而不為增上欲塵所轉者，是具足慧忍之力。如是雖見悅意有情，慈心猛利，然不致滲合少許之貪著。雖於有情之苦，有猛利恒常不忍之悲愍，然無憂逼，致力為善不勇之懈怠，雖具歡喜無量，然心於所緣，無散亂之躍動。雖常具平等大捨，然於眾生義利，剎那亦不棄捨者，以具慧使然也。又於能為彼等同等力之障礙，亦以慧而滅故。如讚所應讚云：『不捨於法性，而隨順世俗。』謂諸相縛，所執之事，雖微塵許亦不可得，而於得大決定之法

性亦不須捨，然與內外因緣，出生別別之果，心得決定之俗諦，亦不相違，而且隨順。故於諸無慧力者，最極乖違之事，而於具慧者不違且順。又如彼論云：『開許及遮止，佛語或一定，或時則不定，彼此亦無違。』謂大小乘及顯密二中，開遮不同，有其多種，彼等以一補特伽羅受持二種，尋求無量經教之密意，無慧力者雖成相違，然於善巧則不相違。亦是以慧而為之也。」

於身心中生起智慧之法分二：一、思惟智慧如生，有何功德？二、如不生，有何過患？初中如般若四百頌（龍樹造）云：「見不見功德，以慧為根本。」見，謂現世功德；不見，謂二世功德。又見，為現量功德，不見，為比量功德。菩薩為圓滿地道諸果，必須智慧。再則前五度加波羅密多名，緣由具慧。故云菩薩持諸度，皆由持慧度，由此得度名，亦得智慧名。菩薩對乞肉者施身，如斷藥樹之枝，無自矜自慢之心。如諸外道則必矜慢，謂唯我能施。又菩薩於施身，亦無自怯自弱之心，謂我不能。其能完全無慢無瞋無怯而作清淨布施者，皆由於其智慧了達空性故。施度如是，至戒亦然。由菩薩以智慧見三有涅槃均為衰損（涅槃衰損，指小乘言，小乘雖斷生死流，而住於清淨寂滅等持，因此不能斷所知障，遍

所知境，不能普利眾生。佛則爲無餘涅槃，與彼不同）。而爲利他持戒，故戒能清淨。是戒之能淨，亦由於慧。又菩薩由智慧了別忍與不忍之損益，始能調伏自心，不爲邪行苦楚所奪，令忍堅固，此以忍言。又菩薩以智慧善知應精進之事。即如欲向地道諸果而進，但不知進入地道諸果之事之基本何在，則不能速即進入。必須了達圓滿無倒之事基，乃能迅速圓滿地道諸果，此則由於有慧，此以進言。又菩薩以智慧，依教依理了別真實義諦而一心專注，乃能得真實空性定，而得殊勝安樂，此以定言，總之，欲淨五度，均須由慧。

馬鳴菩薩云：「以慧調劣象，反能得其用。唯勤多困苦，慧助得大益。」唯依精進，事倍功半。若以慧助精進，能得大利。又凡見相違者，皆由無慧所致。如具慧，則不見其相違而轉成道用。例如四洲轉輪聖王，五欲塵福報，無慧則爲欲塵所轉，不見清淨功德。如具慧，則不惟不爲欲塵所轉，而反以欲塵爲道用。蓋具慧則見欲塵無自性、無意義、不可貪著，如臣於主，隨時諫諍，故不爲所轉。若具慧更進一層，則能以欲塵爲成佛道用，故不見其相違。無慧則反是。又例如見一切有情如獨子，生起猛利慈心，在不具慧者必生貪染；菩薩具慧，惟起

悅意慈心而不貪染。蓋菩薩慈心常與清淨功德和合。又例如見一切有情痛苦，生起不可抑忍悲心。在不具慧者，必淪於憂悲，乃至懈廢善法，例如見人病重，但知悲痛，而於醫藥培福等，皆想不到。菩薩具慧則不如是，雖起恒常悲心，而不爲悲所困迫，懈廢善法。以此見常人功德與煩惱俱，菩薩功德不與煩惱俱。又例如常人遇喜事，則心動而入於散亂，得意忘形，藏語爲「耶耶播」，即躍動意。而在菩薩之喜無量，則其所緣仍不亂。又例如菩薩雖具平等捨，而於有情義利剎那不捨。常人於中庸一境，雖略具平等捨，但又如秦人之視越人肥瘠，不生拔苦與樂之心，不過亦不與之作損害而已。菩薩於慈悲喜捨功德生起時，不生起同等力之障礙，如慈即不生同等力之貪著，悲即不生同等力懈廢，喜即不生同等力散亂，捨即不生同等力漠視，所以然者，皆由具慧，以慧滅障故。至如讚所應讚（麻底止渣阿闍黎作）所謂，唯具慧，乃能二諦圓融，不捨於法性，亦隨順世俗。則不僅功德與過失不相混，更能使法性與世俗和合。蓋由菩薩具慧，雖其心境常時安住於空性，而於有此因生此果之緣起法不紊不違，常相隨順，反使緣起與性空，相得而益彰，亦即由慧於一切實有所緣，了達無塵許之自性所致。其心

雖得大決定而不棄捨，然與對於內外一切彼彼因生彼彼果所得定解，亦不違而隨順。

此種善巧安立二諦不違隨順功德，皆由具慧故。從中觀自續派以下，多見真俗相違。一派認為非有非無，作模稜之見；一派則認為一切不應作意，住於空之一面。皆由無慧，不能同時安立二諦。前論又云：「若開若遮止，佛語或有定，或是不決定，然皆不相違。」因佛語有開（許作）、有遮（不許作）、有應行（非作不可）三類。所謂有定或不定者，指遮中有開，或開中有遮而言。若不具慧，則不知其實不相違。例如為小乘人示以應速求自利之清淨涅槃，而為大乘人則示以應速求利他之無上菩提。又如為顯乘則禁十不善為密乘則或謂應受樂欲，應行不淨行，乃至飲酒亦不為犯。此四表面似違，而在成佛意義上，就成佛時間之不同，及所由之道次第亦不同，應其各別所需，皆不相違。於此又當先知，佛語皆為教授，凡一補特伽羅，不問小乘法、大乘法，或顯或密，皆為其成佛方便，皆應取學，不應謂何者當學，何者不當學。不過須具慧者，乃能對於無量經論尋求密意聞思，依時節因緣而開遮受持，不具慧者則反是。又尋求密意屬聞

思，受持屬修。必具慧者乃能合聞思修以為學。若謂佛語為修而說，即專注於修，而認尋求經論密意為徒資講辯，則無慧一類也。又尋求經論密意，而不知何者先修、何者後修、具足次第、迅速成就，而使聞思修枉費，則為不善巧修學，亦為無慧一類。又下、中、上每次第中，均有其修學關鍵處所，自道炬論至本論而益顯，不知關鍵者，亦為無慧一類。總括言之，現竟二利皆須具慧，乃能成辦。

「次，慧不生之過患者。若離智慧，則施等五度及見，不成清淨。攝度論云：『若無智慧而求果，布施自性不成淨，利他捨施說為勝，餘是增財之加行。』又云：『不以明慧而除暗，彼不能具清淨戒，多以無慧諸戒等，以染慧成煩惱濁。』又云：『由邪慧過擾其心，不信解住忍功德，分別美惡持不善，如無功德王名稱。』又云：『於諸智者勝讚歎，較彼深細更無餘，以欲過失不能障，意正無慧不可成。』又云：『於慧無勤心若執，彼見不成遍清淨。』其中王名稱者，謂無功德之王，雖偶一次而起名聞，隨即失也。以是之故，鬚生智慧，彼因亦於清淨之經典，與心之能力相稱而為聽聞。攝度論云：『寡聞盲漢不知修，無聞彼當何所思，故當勤聞從

彼因，如思以修廣生慧。』至尊慈氏亦云：『三輪諸分別，許彼所知障。慳等諸分別，許彼煩惱障。遠離彼諸障，除慧更無餘，勝慧聞為本，是故聞為勝。』《集學論》亦云：『應忍當求聞，次應住林藪，當精進等引。』前賢亦云：『須先聞諸法而銘於心，數數思惟籌量分別。若將法忘已，純一執心，則於修學無有助伴。故上修者由聞上，中修者聞亦中耳，有幾許修習，須如爾許了知法而漸次增大也。若如是思惟決定了知堅固者，於惡友說一切善不善意樂皆是分別，悉應斷棄者，則念法中未如是說，善知識亦不如是認許，便不隨彼口而轉矣。若無般若，僅有些微信心，見哭而哭，見笑而笑，猶如流水，任決東西，隨彼所說，認為實在而隨轉耳。』修學慧時，具足六度者，自住慧已，安他於慧，是為慧施，餘者如前。』

二、慧不生之過患，無慧則五度不淨。如馬鳴菩薩攝度論說：「無慧而求果，施體不能淨，利他為勝施，餘唯為增財。」蓋無慧者為求自利而施，故不淨，僅能聞增財，無大意義，亦無大果。又云：「無破闇慧光，不能成淨戒，多由無慧故，尸羅成染犯。」持戒最要為開、遮、應行三者，無慧則於三者不能明辨，故持戒多所違犯，而戒反為煩惱濁染。又云：「慧倒心濁亂；不信住忍德；

不樂觀善惡，如無德名王。」慧倒，指見使等，由於邪見，其心濁亂，不信忍德，更不能分別善惡，而執於不善一邊；本無功德而自以為功德，則如無德而徒有虛名之王。又云：「智者所稱讚，無餘甚深細，欲未障直道，無慧不能住。」道，指甚深道之空性，空性為一切智者所讚，最為深細。無餘，不能超越，不為欲所障蔽，正直無倒，如是甚深道，無慧不能住。又云：「心不勤修慧，其見不能淨。」意謂如其心認為慧不必勤修者，則其見即不淨。昔有王偶誅一仇，為人所讚，因此益喜殺，由疏及親，乃至殺父，遂喪其名，由無慧故，不能辨善惡。又有註釋，無慧，則世間名聞亦不能享。有狐誤墮染色池，乾後毛餘色彩，眾獸怪問，汝為何類？答云：從天而降，眾獸尊之，乘象而游，遇狐群，群驚鳴，染狐不覺應聲而噪，為群獸所覺，傾而斃之。故欲令前五度清淨，如其次第直趨佛位，則當以智慧目光為導，否則如盲千百，無導豈能引至涅槃之城，由是知生慧為要。生慧之因，如世間醫者亦可以藥物使人生慧，但非正因。正因為清淨經論（外道典籍，不為清淨），與自己能力相稱者（不相稱則不能消融得其受用），依而聞思。藏中每於一法皆有廣、中、略之分。如朗忍窮瓦（道次略論）為中，

能受固善，不能則有功德四十頌，又加略焉，可以依之而聞。聞而取修，則又有朗忍馬扯，最易在心受持。於受持馬扯與四十頌後，心有輪廓，再聞窮瓦。如欲更加廣求，再聞欽波（廣論）。由是推而廣參帕青、伍馬（中論），乃至諸大經論。故己力相稱一語，是藏中古德相傳教授法，此就劣慧鈍根言。設遇上慧利根，則以宗喀大師為準，所謂先務廣大求多聞。關於聽聞，不問利根鈍根，皆所必須。大德開示，聞，爲入法之門。淺言之，能分別何者應取，何者應捨，皆由多聞。由聞生起聞慧，以所聞慧而深思磨鍊，乃生思慧。以所得思慧而修，乃生修慧。故聞多則思廣，其修亦廣，聞少者反是。如修菩提心，倘對於其性、其因、其量，皆無所知，如何能修。蓋所謂淨修者，依於思後決定不錯之理趣，不聞不思，如何得此。故云：「寡聞生盲不知修，無聞彼當何所思，故應精勤求多聞，因此思修慧廣生。」慈尊云：「三輪諸分別，是名所知障，慳等諸分別，是名煩惱障。除慧無餘因，能除此二障。聞爲勝慧本，故聞爲第一。」以三輪分別執實，許爲所知障，是中觀自續派說。應成派則以二相習氣亦歸入煩惱障。至慳等爲煩惱障，各派皆同。總之，不問何障，均須無我勝慧始能破除。而聞爲慧

因，故聞第一。由此可知，成佛之事，非任便就坐閉目而修即可得者。世間一切妄說可不煩言而破矣。集學論云：「應忍求多聞，次當住林藪，精勤修等引。」意謂凡學法皆應忍耐諸苦，而忍耐中應先求多聞，次乃依所聞而住林藪以修思慧。由思慧得決定後，乃勤修等引，一心而修。故欲所修無倒，即應先求所思無倒。欲所思無倒，即應先求所聞無倒。世人或不聞即住林藪，甚至即修等引，與上述程序相反。佛經亦有多聞住林藪，次修決定義。宗喀大師此論，依教依理以爲證成。復引諸先德（噶丹派）修學成規。如先覺云：「先所聞法，令心總現，數數思惟，稱量觀察。若忘其法，專學持心，則無補益。」（若將所聞之法擱置一邊，而欲觀心之本來面目，是爲忘其法執心）。上修者聞上（上修包明師、廣聞二者），中修者聞中，僅緣心修定者，即捨教持心派。薩迦大德恭嘎絳波謂，持心者，下等生畜生道，中等生聲聞險處（劉衡如筆記，謂爲化城），上等生無色界，故無補益。獅子問經云：「善男子，汝欲伏四魔，應修慧度。欲慧發生，以聞爲本。」宗喀大師關於聞與慧所引教義，根本即在此經。末法有情，幾將聞思修分而爲三。故噶當大德如前所說，以所聞明記於心，稱量觀察爲修。霞惹瓦

云：「吾人未成佛以前，均以聞思爲主。必成佛已，乃捨此藥。」如不需聞思而唯取修之一分，則犯棄捨佛語過，且犯佛說法四十九年皆無益於有情，即有不利有情之佛，乃至輕法等過。又應當於所聞幾許，即思修幾許，聞思增大，修亦增大，乃爲善學。若捨聞思而修，則所修愈小。且愈修而慧愈減。故古德觀人，見其愈修而慧愈減者，即知其未得修之扼要，是之謂下修。若能依所聞而思，則愈思愈獲決定。了知必先有聞思而後有增慧。如是生起思慧已，縱遇邪友，謂善不善思惟，皆是分別，悉應捨棄者，即知佛與善知識絕無是說而不妄從。藏中有一種記載麻哈雅那故事，謂藏中嘎馬那西那時，麻哈雅那（即摩訶衍那）亦在迎眾中。嘎馬欲試度麻哈可降服否，辯能勝否？即依印度相傳凡有理智者均可降伏之測驗法，以仗（或謂以鉢）旋繞三匝，麻哈拳兩掌作相合狀。嘎馬以爲此人尙有理智，可依教依理依證而調伏。繞仗三匝者，示如何尙在三界。拳合兩掌者，示有執者乃如是，而我否矣之意。故嘎馬以爲彼有理智可調伏也。如無慧而僅有信心，見哭則哭，見笑則笑。昔後藏有說法者，說蘿蔔苦，廣說蘿蔔生，如何長，如何被切被煮，不覺聲淚俱下，聽者亦相隨墮淚，無慧者亦如是。世有歌者，且

歌且笑，聞之者亦隨之而笑，乃至於手舞足蹈，無慧亦如是。康藏有謂，凡從生皆視如佛，各教派皆視如一。此類語表面似合，而在佛經則謂，於我法應善妙觀察。菩薩地標示四依。於說法者皆生敬固可，而其所說法是否依教依理，則應觀察。故有依法不依人，依義不依語之示。不依語者，不依語文美惡而惟觀其義理如何，方不致如湍水之東西隨流也。有頌云：「道之根本應依師，依已如理受尸羅，師前常常求教授，所聞每日四座修，勤求懺罪與積福，如是成佛如操券。」

又登巴助墨（宗喀承傳者）修行語錄亦云：「根本應如理依師，師教應當勤修持，除去此世一切著，此後應於宗喀法，常求心要勤聞修。復以懺積爲助伴，成佛猶如在掌中，可喜勝此無復有。」此偈確爲修行命脈。依師而不如理，地道諸果不能成。依師不能守戒，譬如佳壤，復投以沙礫。於此世安樂如不棄捨，任修何法，所得不過世間名聞利養而不入於道。修之根本，又應依具足大小顯密要義之法，而復以聞思修併用。若不如此，則成佛之道無能迅速趨入而圓滿。又須以懺積爲靠背，以末法修行易生魔難故也。學慧而具足六度者，自住於慧，住他於慧，是爲慧施。學存在不爲自利，是慧戒。學慧而不懼苦，是爲慧忍。學慧增進

不已，是爲慧進，一心學慧，是爲慧定。學慧而空三輪，通達無我，是爲慧慧。  
丑二、學行四攝，成熟他有情。

「學行四攝，成熟他有情：一、布施者，如前說波羅密多學處時所說。二、愛語者，於所化機，宣說諸波羅密多。三、利行者，於如是宣說諸義，令其起行，或令正受。四、同事者，諸餘安立於何義利，而自住於彼，與彼相順修學也。《莊嚴經論》云，『施回示彼令受持，自亦隨行之諸義，是即許為愛悅語，及為利行並同事。』何故於四攝而決定耶，為令徒眷於善修行，故於攝受中，首須令彼歡喜，此亦必待以財施已，於身饒益而後歡喜。如是喜已，為令入道，先須令彼知如何行，故亦須以愛語而為說法。由棄捨不知及疑惑已，為令無倒受持義故。若如是知己，以利行而令受善。苟自不修於他教誠行止，須如是作者。彼即詰云：汝且未行，何故教他，汝今猶須為他所教也，不受教。若自修者，彼即念云，令我所行之善，彼自亦住彼行，若修此者，於我成就利益安樂，以是而新進修。諸已修者亦堅固不退。故於彼中須同事也。此是諸佛說為成辦一切所化諸義利之微妙方便，故諸攝受徒眷者，須依於此。頌曰：『諸攝徒眷者，於此當善依，成辦諸義利，善方便極讚。』

彼等於定動中，云何修習之法者，如阿底峽尊者云：『菩薩廣大行，六波羅密等，出定之瑜伽，堅修資糧道。』受菩薩戒之初業菩薩，住資糧道者，無論定動所作，不越六度，六度有於定中修，有於後得中修習，謂靜慮體奢摩他，及慧體毗鉢舍那，於定中修。前三度，及靜慮般若之少分，於後得中修。精進者，通於定動之二。忍之一分，於甚深法決定思惟者，亦於定中修也。阿底峽尊者云：『於出定諸時，如幻等八喻，觀諸法而修，定後修分別。學方便為主。於諸等引時，止觀分平等，常應相續修。』如是希有難行，諸未修習，聞之心生憂惱者，當知諸菩薩，於最初亦未能受持，但由漸修為願求之境，後則不待努力，任運而轉，故於修習，最為切要。若見不能實行，即棄捨彼等淨心之修習，則於清淨之道極為遲緩。《無邊功德讚》云：「若有聞已亦於世間生損害，然汝自亦長時未能身受行，諸行以汝串習後時成任運，故諸功德若不修義難增長。」是故諸受菩薩戒者，無不學行之方便。諸未以儀軌受持行心者，亦當勵力修欲學心。若於所行增長勇悍而受律儀者，極為堅固，故應勉焉。已釋上士道次第中淨修願心及於菩薩行總修學之道次第竟。」

上士道三大科：一、發心爲入大乘之門，二、此心如何發之學法，三、發心

已如何學法。茲再將第一科補說，發心不外爲利有情而願成佛。發心有三大，即大心、大離、大證。不論爲三大或無上菩提，其總要在利益有情。故僅發心尙爲不足，必加學行。學行分二：一爲自成熟，學行六度。一爲成熟他，學行四攝。

四攝中：一、施。亦如施度所說。二、愛語。於所化機，宣說諸度。三、利行。於所說法，令諸有情依之淨修。四、同事，於令有情所應行之事，自取同行。簡言之，勸人學法爲愛語，令人行法爲利行，自亦行法爲同事。《莊嚴經論》云：「施同示勸學，自亦隨順轉，是爲愛樂語，利行及同事。」何故定爲四攝？凡攝眷屬令修善行，必先使歡喜，欲令歡喜，必先施之以財。有情所愛樂，首在身命，先以衣食住等饒益其身命，始生歡喜。既歡喜已，勸之以善，始能接受。根已熟者，令入究竟道；鈍而未熟者，始令入現近利樂道，繼令入究竟利樂道。現近利樂，指人天樂果，其因爲皈依三寶、明業果、知取捨，再加上八圓滿之因，以增上之。究竟利樂，爲出世樂果，其因爲依出離心，勤持別解脫戒，再加上發菩提心，修菩薩行。令諸有情先知如何修法，故以愛語宣說正法，除其無知，斷其疑惑，令其無倒受持法義。既了知己，即以利行，令修善行。倘自不

修，則對彼所說教誡行止，彼不信受，反啓譏難，謂汝不行，何教我行。若我自修者，彼便信受，謂所教我者，彼亦自行，依之而行，定能益我。如是則能使未修者新修，已修者不退，是故有須於同事。總之，菩薩以成熟他有情爲目的，安置他有情於地道諸果。欲安置他有情於地道諸果，必須先自安立於地道諸果。自成熟已，以財攝之使喜，以法開之使知，再令依法修行。但自如不行，即等於自盜而欲禁人爲盜也。再財施關鍵，爲使所化機合於法器故。愛語關鍵，爲使所化機於所說法生勝解故。利行關鍵，爲使所化機，於已生之勝解法能受持不棄捨故。同事關鍵，爲使所化機，於所受持法能恒久故。再愛語一分，不限於說法，凡欲使所化機生喜，舒顏平視，含笑先言，慰問四大調適否等，乃至世間積財等法，一切不與正法相違之語皆是。利行一分，亦不限於修法，如令如何積財等，不與正法相違者，亦可導之。同事一科，亦不限於正法，即如積財，亦須曾經親歷，乃不誤人。過去諸佛成熟所化有情諸種義利，皆以四攝爲微妙方便，如頌曰：「諸攝眷屬者，當善依此理，能辦一切義，讚爲善方便。」又四攝總分爲財施、法施，財施爲初，餘三屬法。又如放朵馬、燒煙、施身等，亦爲財施法施二

種，菩薩萬行，總爲六度四攝。又此於定中動中如何修，阿底峽尊者云：「六波羅密等，菩薩廣大行，由本後瑜伽，堅修資糧道。」（本，謂根本；後，謂後得）。初業菩薩，指初發菩提心者，受菩薩戒後，即應住資糧道。如何住法，六度皆應修，而於智度勝觀，尤應勤修，即爲入資糧道。勤修勝觀而於空性有證，即爲入加行道。證入空性後，不分定動，均真實見得空性；即爲入見道位。真實見到空性，而於與空性相違品漸斷，即入修道位。入修道後，對於六度不須再學，即入無學位。故自發心受戒後直至無學位（成佛），均須不離六度四攝。定中與動中，以六度四攝相互參雜而修。定中除布施外，其餘定、戒、進、忍、慧均可修。施屬動中修。住資糧道。六度均修，而慧度則分勝觀空性與非勝觀空性，資糧道僅能通達非勝觀一分。又定慧二分在定中修，前三度及定慧二度之一分，在動中修。進度通於動定二位。忍度之一分，關於定思深法者，在定中修，其餘忍耐諸苦在動中修。戒，除動中修外；無論比丘居士，入定時均不許失戒。尊者云：「起根本定時，遍觀一切法，修幻等八喻，能淨諸分別，應正學方便。於根本定時，應恒常修習，止觀分平等。」意謂動中不但應與空慧相應，觀諸法

如幻，更應學菩薩六度諸方便行。定中最殊勝，爲止觀雙運，止中有觀，觀中有止，應恒常修。觀八喻，爲如幻修法，止觀雙運爲如空修法。八喻者 如幻、如夢、如水月、如像，如穀響、如影（陽焰）如偽裝（傀儡）、如尋香城等是。幻者，謂幻師以咒藥力所幻出之象事等假相。夢，謂夢中所見假相。水中月，假相。穀中響，假相。鏡中影，假相。陽焰，假相。偽裝，假相。海市蜃樓，假相。菩薩善用功，見一切法皆如八喻，相似實有，而性無實有。如是六度等希有難行，諸未修習，心生憂惱。應知諸菩薩眾，初亦未能，先由作爲願境，漸次修習，久習之後，自能任運而行。故初業者縱有所不能，亦不應失願。如見不能，並願而捨，即無從進入清淨道。如無邊功德讚（印度阿闍黎土卻棒造）云：「若由聞何法，令世間生怖，久未能實行，然遵習其行，時至任運轉。是故諸功德，不修難增長。」次句謂，佛初亦長時未能實行。三句謂佛能長時串習而成任運。故於受菩薩戒者，無不學行之方便。如未受行心者，亦當勵力修欲學心。若於諸行勇樂修學，再受律儀，即爲堅固。

總之，菩薩於六度，皆應修學。止，攝於定度，觀，攝於慧度。然不能說一

切止皆攝於定度，一切觀皆攝於慧度，因止觀乃內外道所共。此處所講，特別指大乘不共功德之止觀。應從下士道起，直至已受持菩提心之後，而修菩提行中之止觀，故系大不共止觀。否則一切外道所修之止觀，亦皆攝於菩薩行中之禪定度勝空觀矣。故雖真實菩提心未能生起，而至低限度於相似菩提心亦應能具，而後修止觀為合量。別修後二度法，詳下。

卷十二終

卷之十三  
菩提道次第略論釋

具足無緣大悲至尊具德恩師功德名稱亟難讚說 昂旺朗吉堪布口授  
郭 和 卿 譯

由康同生居士依據劉衡如，黃隼高諸居士筆記集纂而成  
昂旺敦振參校於昆明

## 卷之十三

子二、別學後二度。分六。丑一、修正觀之勝利。丑二、明止觀能攝一切定。丑三、止觀自性。丑四、雙修之理由。丑五、次第決定。丑六、各別學法。

凡菩薩均須學止觀，所謂別學後二度者，止固屬定度，觀固屬慧度，然不能謂凡止皆定度，凡觀皆慧度，以止觀有內外道共者故。此處別學者，指大乘止觀，乃發菩提心後，學六度時所學。凡由受持菩提心門之止道，均屬定度，由受持菩提心門而修之勝觀道，均屬慧度。如此乃簡別外小。此處所指菩提心，謂真實菩提心，倘不能生起真實菩提心，亦鬚生起相似菩提心後而修正觀，乃為大乘止觀。

六科目皆有大意義，能明六科目之義，則於止觀道已得輪廓，不知輪廓而修，古德謂，祇能獲得止觀假相。甲操傑有頌云：「諸佛菩薩諸教語，修定一切之語果。併名未聞諸愚修，結果僅得假定相。」意謂修定必須與佛密意所在之定相合，乃為清淨定。佛之密意，須於佛說經教中求之，如莊嚴經論、辨中邊論、菩薩地，於定尤詳。然則依止諸經論皆可修正矣，奚取本論別說止觀。當知末法

眾生惑重，見堅而雜，縱聞經論，以惑重見濁故，莫辨途徑。爲欲末法眾生開卷，即得津梁，而又合於佛菩薩密意，故宗喀大師造此顯明詳確之論。

丑一、修止觀之勝利。

「學後二度即修止觀，以止觀即後二度所攝故。解深密經說：『大小乘世出世間一切功德，皆是止觀之果。』問：止觀豈非修所成之功德，說一切功德皆是彼二之果，云何應理。曰：真實止觀，如下所說是修所成之功德，非大小乘一切功德皆是彼果。今將緣善所緣心一境性以上之三摩地，皆收入止品，簡擇如所有性，或盡所有性之善慧，皆攝入觀品，故密意說三乘一切功德皆是止觀之果，亦不相違。又解深密經云：『衆生為相縛，及為粗重縛，要勤修止觀，爾乃得解脫。』言粗重者，謂最能增長顛倒心之習氣。相，謂貪著邪境，能長養前後習氣者。慧度教授論說：『前者是觀所斷，後者是止所斷。』此等是已有止觀名者之勝利，餘未說止觀名者，凡說是靜慮般若之勝利，當知皆是此二之勝利也。」

佛八萬四千法門，不外教證二分，括之爲三藏十二部。菩提道次第總攝三藏十二部要義，而以戒定慧貫之。自依止上師起，至六度四攝止，不外爲成佛加行道，成就菩薩行者，括之爲戒學，止觀括之爲定慧二學。以見、行、修、論，自六度以前爲行，止爲修，觀爲見。見、行、修三，如不清淨，成就難期。清淨之修，在離沉掉。見之清淨，在契中觀。故頗邦喀大師造願值宗喀教頌。爲障定昏沉，願依莊嚴經論而修，成清淨定，故願宗喀修定教義等語。解深密經彌勒問品所謂聲聞、菩薩、佛、世出世一切善法，悉爲止觀之果。於此當問，止觀爲上界所修之法，如何能包括大乘一切善法。如修慈悲心、菩提心等，無止觀在內，不爲止觀所包，因菩提心不須修定而屬下界之法，出離心亦然，豈此亦須先修止觀耶。推之下士道怖惡趣等，亦須先修止觀耶。又聲聞、菩薩，均有欲心專注定，由欲心定爲因，始有正定，由正定始有勝觀。斷無先得止觀始得欲心定果。如何大小乘世出世一切功德皆爲止觀之果。答曰：正止觀本屬上界所修功德。大小乘一切功德雖非彼果，然凡與止觀相順之一切功德，皆攝入在內。如修菩提心雖非正止觀，而念佛法與念眾生，以觀擇而修，即觀之相順。觀擇之後，必得決定專注而修，即止之相順。故凡善所緣心一境性以上諸三摩地，皆攝入止中。凡如所有性、盡所有性揀擇慧之諸善法，悉攝入觀中。相順止非定中之隨順定，乃指凡

於善法一念之注，即爲相順止。凡於善法揀擇而生之少許慧，即爲相順觀。故止當包正止，及與止相順之善果。觀當包勝觀，及與觀相順之善果。由此知佛說三乘功德皆爲修止觀所得之果，固無過也。三乘功德，不外思、專注二修。凡思擇均屬觀，專注均屬止。《深密》又云：「煩惱諸眾生，如修止與觀，能解惡取縛，及諸相纏縛。」惡取縛者，謂顛倒境上輾轉增上功德住於心中之習氣，即煩惱習氣。此習障向上功德。相縛者，於顛倒境前後生起之耽著，長養彼習氣者，是即潤長煩惱習氣之煩惱，是爲相縛。簡言之，能除煩惱及煩惱習氣，均屬止觀。止斷煩惱，觀斷煩惱習氣。由能伏煩惱即名解脫煩惱，然非真斷也。

上來是已安立止觀名之勝利。其雖未立止觀名，而意義相同，但說爲靜慮智慧之勝利者，亦即止觀之勝利。蓋靜慮智慧固不能盡屬止觀，而在靜慮之一心專注，其相與止同，智慧之分別抉擇，其相與觀同故也。

丑二、明止觀能攝一切定。

「解深密經說：『大小乘無邊三摩地，皆是止觀所攝。』故求三摩地者，不能廣求無邊差別，當善求三摩地總結之止觀修法也。」

止觀攝一切三摩地：(一)、止觀如樹之根本，其他三摩地如枝葉，故說止觀攝一切定。(二)、以一切定皆屬止觀類而說止觀攝一切定。(三)、以止觀爲主，以其他一切定爲從，而說止觀攝一切定。如是三說，皆爲有理，究孰爲是。(一)爲廣本說，但如照此說，則一切定皆以止觀爲根本而生。然如一念奔注之欲心定，亦包在一切定中，豈此欲心定亦須先有止觀而後生耶，似不應理。當知廣本之枝喻，意在指出一切以止觀爲關要。如枝葉以根本爲關要，非謂一切定由止觀生，如根本之生枝葉然。亦即一切定修習扼要處，悉包括於止觀扼要處。亦即一切定之專注、思擇二種修法，悉包括於止觀專注、思擇二法中。欲修定者，雖不能明瞭分別無邊，然於一切定總根之修法，能善研求，即能通一切。

丑三、止觀自性。分三。寅一、奢摩他自性。寅二、毗鉢舍那自性。

寅一、奢摩他自性。

「解深密經云：『即於如是善思惟法，獨處空閑，內正安住，作意思惟，復即於此能思惟心內心相續作意思惟。如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。』義謂令心不散，相續安住，故心能任運住於所緣，若時引生身心輕安之喜樂，

此三摩地即成奢摩他。此由內攝其心，令不散亂，即能引生，不待通達諸法真理也。」

宗喀大師舉深密，立定名數語，即包括全部修定法。但如不經解釋，縱有習者，亦難依此數語，便能修定。經云獨處空閑者，是擇修處。云於如是善思惟法作意思惟者，即修定相。云起身心輕安者，即修定果。再細言之，獨者，無人來往相擾。空閑，非但指地，亦指安靜心境言。處者，住於如是無人相擾地上，內心空闊閑靜，如是而處，收攝散亂。內心安住已，然後將前已經善思惟無所猶豫之法，作為所緣法，而於如是所緣上，作意思惟後，即於此所緣上能思惟之心，內心相續，離沉離掉，如水不斷，由如是思惟法門而住。復由多次安住故，生起身輕安及心輕安，是名三摩地。其義不論所緣為何，於所緣上住心，不散於所緣之外，能任運而住，何時生起身心輕安喜樂，彼時即名為止。此則唯令其心於境不散，內心攝持，即能生起，無須了達空性。凡得定者，內心亦不起分別，或有於此即認為證空性者，如支那堪布所謂，心於任何境不起分別，即為修習空性，是以修定為修空性矣。修定正規，定依所緣。有不依所緣者，不以心為所緣，亦

不以非心為緣，一切不作意，頓遮分別疑慮之念，內心自能得住，空境自生，不為外境所奪，如水之澄，亦不住於空境，如是修者，在支那堪布亦自認為修定。剴切言之，此不但非空性，亦非是定，乃是一種相似定。必如深密，以善思惟法為所緣而修，乃為正定。故知修止，定須先依所緣。不依所緣一法，在康藏所謂大手印、大圓滿者，亦有此失。薩迦大德班尊降宅云：「現之修大手印者，與漢土萬應散相似，如此修者，危害三分，錯誤四分，此說非佛說也。」其錯與否，是佛說與否，姑不具論，特引於此，聞者幸留意焉！又以心為所緣者，心本無色，忽見心之無色，遂自以為了達空性。故論特舉內心攝持即能生起，不須了達真如為言。

寅二、毗鉢舍那自性。

「解深密經云：『彼由獲得身心輕安為所依故，捨離心相，即於如所善思惟法內三摩地所行影像，觀察勝解。即於如是勝三摩地所行影像，所知義中，能正思擇，最極思擇，週遍尋思，週遍伺察，若忍、若樂、若覺、若見、若觀、是名毗鉢舍那。如是菩薩能善巧毗鉢舍那。』正思擇，謂思擇盡所有性，最極思擇，謂思擇如所有

性。尋思謂粗尋思，伺察謂細伺察。《寶云經》云：奢摩他謂心一境性，毗鉢舍那謂正觀察。彌勒菩薩云：應知寂止道，總集諸法名。應知妙觀道，思擇諸法義。又云：正住為所依，為令心住故，及善擇法故，是名為止觀。此說依止正定，令心安住，為奢摩他，善擇法慧，為毗鉢舍那。《菩薩地中亦如是說》。《修次中篇》云：『止息外境散亂已，於內所緣恒任運轉，若時安住歡喜與輕安俱心，名奢摩他。若住奢摩他，思擇真實，名毗鉢舍那。』《慧度教授論》中亦如是說。如《瑜伽論》及《慧度教授論》說，止觀各有緣如所有性與盡所有性二種，故止觀不由所緣而分。既有緣空性之奢摩他，亦有未達空性之毗鉢舍那。由能止心向外境轉令住內所緣，即名為止。由增上觀照，故名勝觀。有謂心不分別而住，無明瞭力者名止，有明瞭力者名觀，此不應理，與前引經論皆相違故。又彼僅是三摩地有無沉沒之差別故。一切奢摩他之三摩地，皆須遠離沉沒，凡離沉沒之三摩地，內心定有明瞭分故。故是否緣空性之定慧，就要就彼心是否通達二無我性隨一而定。心未趣向真實境者，亦有無量樂明不分別之三摩地故。即未得真實見者，祇要持心令不分別，現可成辦，故未達空性者，生無分別定，全不相違。若由此門久持其心，由持心力，生風堪能，身心法爾

發生喜樂，故生喜樂，亦不相違。生喜樂已，由喜樂受明瞭之力，心亦明瞭。故不能安立一切樂明不分別定，皆是通達真實義者。以是當知通達空性之三摩地，固有樂明不分別，即心未趣向空性之三摩地，亦多有樂明不分別者，故當善辨此二之差別也。」

行人於得身心輕安定後，依靠於定，捨離不住所緣而散於外境之心相，即於所善思惟法，三摩地所緣影像，分別觀察、勝解。（先於內三摩地所緣影像上安住，再以分別觀察，生起觀慧，於觀慧上安住。影像者，定中所緣之境，如鏡中影像，非有實境。）即於如是勝三摩地所行影像，（如心中觀想一螺，螺即影像。乃至蘊、處、界影像，空性影像。空性有所緣，能顯內心所顯如所有性，清明澈了，即空性影像，如修阿字亦然）。所知義中（即俗諦所知義）、能正思擇（思擇俗諦）、最極思擇（思擇勝義）、週遍尋思（粗思）、週遍伺察（細察）、若忍、若樂、若覺、若見、若觀。聞漢土以忍樂等均屬中觀，謂名異而義同。在藏土則加分別。即對於所生義真俗諦中，經過粗細觀察後，生起無疑無法（無所畏難）之心為忍；生起興趣意樂為樂，於諸異門清晰分別為覺，

心見勝境爲見（生起能見功能），最後對於觀境生起耽著（藏文爲信把），亦即對於所觀正理不捨爲觀（好之者不如樂之者）。如謂諸名皆屬一義，則以佛爲證。佛於證得真實勝觀時（佛常在勝觀中，皆無上述五種行相）。有何粗細諸名境耶。如所修，爲毗鉢舍那；如是修者，爲善巧於毗鉢舍那。以上說觀之體，未說觀之量。宗喀大師於此，又引無著說，以釋思擇、極思擇、尋思、伺察等義。又引寶云經，奢摩他，謂心一境性；毗鉢舍那，謂正觀察。支那堪布以不思善惡爲宗，以分別爲纏縛，極不分別，即契真如，見此經所說與其宗旨不合，用腳踏蹴。大師因嘆不僅支那堪布如是，藏土亦多持此義。實則支那堪布僅見深密，未見寶云等經所說。即莊嚴經論亦云：「應知諸法名，總集爲止道，應知妙觀道，思擇諸法義。」意謂將一切法總集起來，於其上一心專注不移者，即止道。例如一切有爲法，皆屬無常，以無常總集一切法，對此無常義上，一心專注不亂，即止道。觀道者，於所緣無常境上，用智慧思擇即是。一說，諸法總義上專注爲止。再於止上以觀慧作各別觀察爲觀。彼論又云：「正住爲所依（正住，即勝淨定，以清淨定爲所依。）心安住於心（上心字爲內心之心，次心字爲於所緣上一心安住不散之心。），及善思擇法（即善思擇如所有性盡所有性諸法。）應知是止觀。」

總之，一心專注爲止，於一心專注之止上，善思擇諸法，即觀，此皆談觀體也。再者，正住心，即九住心，依第九住心定力而生起普遍身心輕安（即欲心定），即爲正住心。復於正住心後，內心攝持而修，所得乃爲止，復於此止上善思擇諸法，所得爲觀，菩薩地中亦如是說。修次中編亦云：「外境散亂既止息已」云云。大師引如是經論，不嫌繁複，在注重使人了知何者爲止觀。昧者或以爲空性即觀，空性不須分別，即以爲修觀不須分別，而不知觀爲覺剛，須有觀察也。止息外境散亂者，即屏絕外緣，於內所緣，恒常相續，任運而轉者，即內攝所緣，使其相續安住。歡喜輕安之心者，即生起輕安，是名奢摩他。即由安住如是奢摩他時思擇真實，名毗鉢舍那。般若波羅密多教授論（喜德巴阿闍黎著）所說，及瑜伽所說，不論止觀皆有緣於所有及盡所有者。蓋止觀非就所緣判別，既有通達空性之止，亦有不通達空性之觀（彼以息外境持心內住所緣爲止。若更增上特別觀察爲觀）。

在藏中過去則有以緣俗諦爲止，緣勝義爲觀者。又有以心不分別而住，無了別明顯之精者爲止，有了別明顯之精者爲觀。前說，前文已釋其誤，後說亦非。其所謂明顯之精者，如修卓巴欽波者，息心，息心後忽然開朗，心境明潔，遂誤爲認識本來。但此不應理，以其與前諸經論所說悉相違故。經論止觀皆緣真俗二諦，而此所說有顯明瞭別之精者，不過僅緣俗諦心體而已，遽許爲已得勝觀，實則僅相當於本宗已得止相。至所謂無了別明顯之精者，則恰相當於本宗未離細沉細掉有過之定。本宗於一心專注而有了別明顯之精之止上，尙須再加觀擇，始名修觀。彼宗何以有此錯誤，由彼不善解心爲外境所奪一語，以爲若用觀察，則心有分別，即是爲外境所奪，即是修行障礙，故專取安住修習一分，將觀察修習得勝觀前不可或少之一分置而不取，因而遂有此失。故就彼所說止觀分別。不過僅就三摩地有沉無沉而分，以有沉爲止，無沉爲觀，實非真正止觀分別。蓋一切三摩地皆須決定定明二分，故皆須決離沉離掉，沉爲明障，掉爲定障，一切離沉三摩地定有明瞭之精。以是之故，是否緣空性之定慧，須就彼心通不通達二無我境之隨一而明。於二無我任通一分，即爲達空之定或慧。對於真實境，心未趣向者，

亦有無量安樂、明瞭、無分別之三摩地。如外道於四禪四空，亦有此境。彼雖未得通達勝義之見，但以任何亦不分別之心，亦能現前成就。故雖不解空性而生無分別之三摩地，亦無少許相違。就彼門中，久持其心，以持心力，風起堪能，身心法爾生樂，故生樂與定亦不相違。由樂受行相明顯之力，於心生起明瞭之精，除自心生起明瞭而外，對於其餘無分別之三摩地亦然。故不能以一切安住明瞭無分別之三摩地，而安立爲通達真實也。然修此種定者，見無色心體，以爲有空、有樂、有明、有無分別，遂認爲已證空性，甚且以爲已得無上瑜伽金剛後心，又入雙運，實則不過得止，並未到勝觀邊境。再者，定之樂，僅輕安之樂，與密乘空樂不二之樂相懸殊，而誤者遂以此傳人，遂即此修雙運。其教人亦先即教觀，而捨棄皈依、發心等必由之道，各多有此類。頗邦喀大師常反覆開示此失。通達空性之三摩地有樂、明、無分別；而不通達空性之三摩地，亦多有樂、明、無分別，此二者之別，必須了知。以上於止觀勝利，止觀體，既了達輪廓，乃可言修。或問：應修止或修觀。答：二者皆須修。

丑四、雙修之理由。

「何故隨修止觀一種不為完足，必須雙修耶？曰：譬如夜間燃燈觀畫，要燈明亮無風吹動，方能明見諸像。若燈不明，或有風動，則必不能明見諸色。如是觀甚深義，亦須瞭解真實義之無倒智慧，與心安住於所緣而不動，方能明見真義。若但有心不散動之不分別定，而無通達真理之慧，則於三摩地任何薰修，終必不能通達真理。若僅有瞭解無我之見，而無心一境性之定，亦必不能明見真理，故須雙修止觀。如修次中篇云：『唯觀離止，則瑜伽師心於境散亂，如風中燭，不堅穩住，不生明瞭智慧光明，故當雙修。』又云：『由止力故，故無風燭，諸分別風不能動心，由觀力故，能斷一切諸惡見網，不為他破』。月燈經云：『由止力無動，由觀故如山。』故正攝法經曰：『由心住定，乃能如實了知真實』。修次初篇云：『心動如水，無止為依，不能安住，非等引心，不能如實了知真實。故世尊說，由心住定，乃能如實了知真實。』又成就奢摩他，非但能遮正觀無我慧動之過，即修無常、業果、生死過患、慈悲、菩提心等，凡以觀慧修觀察時，散失所緣之過，皆能遮止，各於所緣不散亂轉。故隨修何善，力皆強大。未得奢摩他前，多分散緣餘境，故所修善力極微弱。入行論云：『諸人心散亂，常被煩惱惱。』又云：『雖經長時修，念誦苦

行等，佛說心散亂，所作無義利』。」

何故單獨修止或修觀為不足，而二者必兼修？答：喻如夜間燃燭觀畫，若具足燈明，又無風動，則諸相朗晰能見，不具者反是。如是，若欲觀察甚深空義，亦當具足對於真實義無倒之決定慧，及心於所緣（空性）如欲安住不動二者，始能明見真實。若雖有心不餘蕩安住無分別之三摩地，而無通達真實無倒之慧，則於三摩地任作幾許修習，終不能通達其真實。反之，若僅有達空之見，而無堅固專注三摩地者，亦然。如布與綢，須賴漿糊始能粘合，觀察空義諦，堅固不移之漿糊，即為定力。再言之，觀空須先知障空之物為何，即我執是。我執譬如大樹，斷大樹不僅須利刃，亦須有執刃不搖之堅固臂。有慧無定，何能斷我執大樹。無定之慧以觀空性，才觀即搖。不僅觀空性如是，即觀死無常等，亦然，以慧雖能見空性，若無一心專注之定，瞥眼旋即消逝。亦如初修無常，雖偶一心動，然一轉念，旋即如平常矣。修次中編云：「離止修觀，則瑜伽者之心當於境散。猶如臨風之燭，不能久住。」此處所謂離止之觀，並非離止，不過謂無堅固專注之止，以言中觀必有止故。無堅固之止以資助觀力，則為沉掉散去，故對於

空性不能生極明瞭之慧明。慧明者，空慧之明相也。以是之故，止觀二者之力應當相等，而依廣論引大涅槃經云：「聲聞不見如來種姓，以定強慧弱故。菩薩雖見而不明，以慧強定弱故。」（如來種姓，分增上種姓，自性種姓，自性，謂如來藏，即自心法性，此處係指後者。）聲聞不見如來種姓，為中觀自續派說，倫敦傑即作是言。在自宗則許聲聞已見如來種姓，特不能廣，否則我執未斷，不能解脫生死矣。總之，上文為證明止觀力之不等，以意揣之，聲聞專注修行時長，觀察修行時短。菩薩觀察修行時長，專注修行時短。以二者不能離，不能說修時兩者有強弱，或隨於一者住時長短之別耳。惟無色界人則定強慧弱，是為定義。又菩薩見如來種姓而不明顯，亦當解釋，菩薩定見法性。所謂不明顯者，指在定與出定不能使真俗圓融如一。在定修時偏真，出定時偏俗。所謂偏者，以定中專注真諦，則於俗諦別別觀察之力較弱，出定則反是。不能使在定與後得均能時見空性。惟佛不分在定與出定，於一時中雙見二諦，故稱唯佛為能明見。修次又云：「以止力故，如安靜無風之燭，諸尋思風（分別），不動於心。」意謂使心專注不動者，是止之力。又云：「由勝觀故，斷一切惡見之網，除不堪毀。」意謂空性為惡見網所障，須以勝觀為利刃，乃能斷網。由在定修時，以勝觀力別別觀察，生出空性決定之慧，即在後得，其力猶存。若有惡見，執自性者，雖欲毀其所生決定慧，亦必不能。修次中編引月燈三昧經云：「以止力無動，以觀故如山。」意謂由觀故生起決定慧，任何異說不能動搖，有如山然。至於正修勝觀時，緣空義諦而不餘散亂者，則由以前修止串習力使然。譬如燈，其明亮一分，乃由油炷而來，不能謂僅由遮風之力。惟不搖一分，乃由遮風之力。修勝觀時，使能修之心與所緣黏合不散於餘者，為前時修止串習力，至於觀力，則由前時聞思修而來。以是義，謂初當以離沉掉無不平等之止，次以分別慧而觀察，乃能了達真實。如攝正法經所謂：「若心等引，乃能如實而知也。」修次初編：「心動如水，無止為依不能安住，非等引心，即不能達真實義。」例如洗衣，以器盛水，乃去衣垢以水。若欲使與空性相違之污垢相離，亦須以止為器，使心水不動，再以分別慧觀察空性之相違，然後污垢可去。

障礙空性為我執，我執為生死根本，須用分別空性慧乃能斬斷。我執斷，生死亦斷。故出離生死須止觀。成佛亦須止觀。若止成就，非但遮修無我空慧之散

亂，即修無常、業果、生死過患、慈悲、菩提心等任何善法，力皆重大。依秘密教授，止未成者，修死無常一年，不如得止者一日之功。以未得止前，對所緣境力皆散亂。以散亂故，所修一切善行力皆微少。如修無常，對於無常不易生起感動之心。修業果，對於業果不易生起決定信心，推之菩提心亦然。以修菩提心等，定須有離沉掉不餘散亂之力，乃能成就。而去沉掉散亂者，厥爲定力。《入行論》云：「心散成人住於煩惱牙間，如入虎口，牙間之噬與不噬，則噬分爲多。散亂心入煩惱分爲多。」又謂：「持誦難行等，雖常時而行，心於餘散亂，佛說無義利。」別說爲無大果，亦非全無功德。又所謂無義利者，以得義利則煩惱力漸減，如心散亂，則不易與法相應，以無調伏煩惱之力，故對於心之義利即少，不僅持誦難行，推之聞法，閱經，如全爲此生名利恭敬著眼，心即散於此生名利恭敬之上，有何利益。所謂心有利益者，心自無始以來，強硬如角，我常爲其奴，無法牽挽。須具調柔之心，使爲我奴，而我自作主，乃爲有利益於心。總上所說，皆釋明何以必須修止之要義。藏文謂止之功德，爲於善堪能，即須此心調柔。心既調柔，則欲住何善即住何善。如以止修言，有止者，欲安住而修，此心即安住如山，以觀修言，欲觀察而修，此心即如盆地，引水無所滯礙，決東則東，決西則西。但是得止者，不可貪著輕安，以爲滿足。須知得止，乃爲調此心使用於善，倘得止即足，譬如有良僕而不用，於主何益。又得止之心有如良馬，最爲調柔，堪以驅策致遠。心既得止，正應驅入種種善門。如即此而止，與良馬伏櫪何異。故得止後，應廣即轉到盡所有性如所有性，用分別慧而修觀。若得止後，不以空性爲所緣而修，而止於粗止，則極爲不可。如《三摩地王經》言：「雖善修正定，不能破我想，後爲煩惱亂，如外道修定。」昔有外道曲把者，欲勝佛法，以佛雪山修定六年，己能入定十二年，得四禪至有頂天諸定神通，比出定，見鼠嚙其發作窠，心怒，遂失定，又無福力以持之，遂入惡道。故止之功德尙不如戒之功德。先既說止功德，此處又降而下之者，蓋止之功德原不足過於讚歎，以內外道共故。如單得止體，不如單得戒體，以戒體可以解脫，定體不必入解脫。定必須良伴之觀，乃入解脫。如得止後，並皈依而不以爲伴，則皈依功德亦不能得，以外道有定不得皈依功德故。故得止後須善觀察。

### 丑五、次第決定。

「入行論云：『當知具止觀，能斷諸煩惱，故應先求止。』此說當先修止，次依止修觀。若作是念，修次初篇云，此所緣無定。此說奢摩他所緣無定。前文亦說奢摩他所緣通法與法性，故可先瞭解無我義，緣彼而修，則心不散亂之止與緣空性之觀，同時生起，何必先求止，次乃修觀耶？曰：此言觀前先修止者，非說生無我見，須先修止，以無止者亦能生正見故。即生轉變心力之見，亦不須止為先，以雖無止，但以觀慧數觀觀察而修，亦能生轉變心力之感觸，不相違故。若相違者，則修無常、生死過患、菩提心等，引生轉變心力之感觸，亦應依止，理相等故。若爾，何為觀前先修止耶。此言生觀者，是說未得修所成之異生。此除下說無上瑜伽部中以證空智修無我理之外，顯教與密教下三部，若未以觀慧觀無我義而修觀察，則定不生修所成之毗鉢舍那，故須修觀。若未成止之前，先求無我瞭解，數數觀察彼義者，由先未成止故，唯依觀修，不能成止。若不觀察而修安住，依此雖能成止，然除修止法外仍無修觀法，後更須求修觀之法，故仍不出先求止已，次依彼修觀之次第也。此派若不以觀修引生輕安建立為生觀者，則說先求止已次依彼修觀，全無正理。若不作如是次第而修，亦極非理。解深密經說：『要依先得奢摩他而修毗鉢舍那。』

論云依前而生後。說明六度中靜慮與般若之次第，即依增上定學引生增上慧學之次第，皆是先修奢摩他，後修毗鉢舍那。中觀心論，入行論，修次三篇，智稱論師，寂靜論師等，皆說先求止已後修觀故。雖有少數印度論師說不別求止，初以觀慧觀察，便能生觀，然相背諸大轍論教，非是智者所憑信處。此止觀次第，是約初生時說。後則亦可先修觀，後修止，次第無定也。」

集論中說：「有先得觀未得止者，彼應依觀勤修寂止。」此義云何，曰：彼非未得第一靜慮未到定所攝之止，乃未得第一靜慮根本定以上之止。彼復是說證四諦後，依彼進修第一靜慮以上之止。本地分云：「又以如實善知從苦至道，然未能得初靜慮等，於此無間住心，更不擇法，是依增上慧而修增上心。總為便於言說故，說九住心通名為止，思擇等四通名為觀，然真實止觀如下所說，要生輕安，乃能安立。」

止觀二者，何者應先修。依次第，定先修止。入行論云：「當知具止觀，能斷諸煩惱。」故應先求止。意謂唯觀無止，不能斷諸煩惱也。

或見修次有云：「止觀所緣無定。」又上文亦言止觀所緣均有法及法性，遂

疑應先得觀後（空性），再以空性觀爲所緣而修止，則止觀並得，何必先求止。此疑由誤解得未得空性，爲止觀之判別所致。藏中過去行人，有由見而去認識修者，有由修而去認識見者。前緩後速，前爲漸法，後爲頓法。不知彼所謂修者，乃以離沉離掉，心能安住所緣，即爲已得修之道。及真得止，即認爲同時得觀。前說不須依先止後觀之次第者，即此一派，以爲緣空性修止，便能止觀同得。不知所謂觀前修止者，非謂引生正見，通達無我，須先修止，即欲正見內生強力感覺一心決定，亦必須先修止。以無止人，僅以觀慧數數思擇，亦能生起強力感覺，不相違悖，若相違，則修無常，生死過失，菩提心等，引生強力感覺，皆須依止，則太爲過。此種答法，緣於疑者心中含有幾時得勝觀，幾時達空性，得勝觀中即含有修止之意，亦即由修而認識見一派。故開其心而答以達空性不必以止爲先，眼見無止而能生正見者甚多，若必先得止而後生正見，則修無常生起感動等，亦必先止，於理太遠。若爾，則觀前修止爲何？於此標顯自宗。此中所謂生起之觀，是指修得而言。先未曾得今始生起之異生（初業有情）。彼中除密宗無上瑜伽之少分不共修外（不共處，在止觀同時），其餘下三部及顯教，均須觀前

修止。因修勝觀者，先重觀修，以分別慧別別觀察而修。不如是觀修，欲證勝境，必不生起。若於未得止之先，求達無我已，即於彼爲數數觀修，則因未依止，即止亦不能生。若不觀察而先用專注修法，固可得止，但得止之後，仍須再求修觀，仍不越先止後觀次第。此中所謂觀，非指觀察慧引生輕安者，乃是先得止，依止緣無我而修觀，乃爲正理。總之，依觀修引生輕安，不應正理。依止修引生輕安，始應正理。蓋觀修以異門爲所緣，如蓮瓣交錯，不易引生輕安。止修則專注一緣，易生輕安，生輕安已，即緣異門如蓮瓣交錯而修，亦能引生輕安，以已生起即易再生故。要之，止與觀界限不易分。觀察慧不易引生輕安，而觀察復有輕安，亦易分。其關鍵在心調柔與否。以不調柔心而修觀察，不引輕安。以調柔心而修觀察，亦生輕安。故欲達觀察慧引生輕安之境，決不能越先求得止，依止修觀之正理。《深密經說：「得止修觀」。意謂不論緣真俗，修觀不依止，不能謂爲勝觀，僅能謂爲修觀之隨順。以六度論，由靜慮而智慧。以三學論，莊嚴經論亦以增上定學爲先，而以增上慧爲後。菩薩地、聲聞地、中觀心論、入行論、三種修次，智稱論師，先登把、寂靜菩薩，皆說先止後觀。依經，依論，依

理，皆應如是。當知印度一般（阿闍黎降薩等）所謂不須別求止，先即以分別慧修，即可得勝觀者，與龍猛，無著二大車軌相違（二勝六莊嚴以二師為主）。前曾言修止觀須依與佛密意無違之清淨教典。而言止，則廣行為多，如瑜伽師地論。言觀，則深觀為多，如中論。其餘不能以為出自印度即可寶貴。

復次，初學未得止者，定須依此決定次第。若已得止，則可隨意而修，不必依次第。兩事不可相混。《現法集論》（似無著造）有謂「有已得觀而未得止，依觀而勤奮於止。」當知所謂未得定，非指初禪未到地定，乃指初禪根本定言。凡初得止，皆為初禪所攝，而為初禪未到定。已得此止，又得勝觀，而復勤奮於正初禪。聲聞四聖預流，一來，均在初禪未到定。於時已得勝觀，通達四諦，而止僅未到定。欲得不還，故依觀勤奮於初禪以上之止。《菩薩地》已如實善從苦至道者，對於四諦名相言說，已如實善知其非真實，然未得正初禪（根本定），於此無間住心，更不擇法，是依增上慧而修增上心。增上心，謂初禪根本定以上住心之止，即增上住心。又為便於言說，於九住心悉說為止。思擇、最極思擇、尋、伺等四，悉說為觀。然如下文所說，正止觀須以生起輕安為限。有經論為簡言便稱，故說

九住四擇為止觀，乃依於詮表權說名止觀，非依真實止觀。由九住即可得止，由四擇即可得觀，故名止觀，為依因詮表（詮表，有依相詮表，如呼犬為獅子是有依因果詮表，依因果不離關係而詮表，觀待其因，得名為果。）又依專注修力亦說名止，依觀察修力亦說名觀，實則須得輕安乃名正止觀。

丑六、各別學法。分三。寅一、學止法。寅二、學觀法。寅三、雙運法。

寅一、學止法。分三。卯一、修止資糧。卯二、依彼修止。卯三、修已成止。

卯一、修止資糧。分六。

辰一、住隨順處。

「成就五德之處：一、易得。謂無大劬勞得衣食等。二、善處。謂無猛獸等凶惡眾生及無怨敵等居住。三、善地。謂不引生疾病之地。四、善友。謂戒見相同之友。

五、善相。謂日無多人夜靜聲寂。如《莊嚴經論》云：「具慧修行處，易得賢善處，善地及善友，瑜伽安樂具。」

《修次中篇》（阿闍黎嘎馬那西那作），攝資糧為六：（一）順境。此應具五德，1. 不勞而得衣食。2. 無猛獸、惡眾、怨家。3. 土不生疾。4. 賢友同戒見。5. 晝無擾，

夜無囂。五者中惡獸包非人，夜囂能驚定使散。衣食不染罪者名善求，染者名惡求，惡求衣食，能使人退失功德。善地，指過去經賢聖住處，使定易生。瑜伽安樂具，主要為修定一切教授。先有多聞為內緣樂具。其次，賢友善地為外緣樂具，均應有之。

辰二、少欲。

「不貪衆多上妙衣服等事。」

不貪眾妙衣食。

辰三、知足。

「僅得微少粗敝衣等，常能知足。」

少粗衣食便足。不知足則多求，使心散亂。資糧最要，過去噶丹仲登巴常言，止之不成，固尤不達修止要義，尤因資糧未具所致。

辰四、離諸雜務。

「若貿易等事，及太親近在家出家，或行醫藥，算星相等，皆當遠離。」

如買賣等惡事，自應斷除。即與在家人往返應酬，醫卜星相，詩詞亦應放置，

以其煩擾分心故。

辰五、尸羅清淨。

「別解脫戒與菩薩戒性罪遮罪一切學處，俱不應犯，設放逸犯，當速追悔，如法懺除。」

戒清淨，無論別解脫或菩薩戒，性遮學處，設放逸有犯，急生追悔，如法還淨。修止對於內心沉掉散亂細境，悉應清淨。如戒有犯，則對於心外散亂粗境，不易防護，而內心更不寂靜。喻如動水不能映月。心不寂靜者，清明所緣亦復不至。

辰六、遠離貪欲等尋伺。

「常思貪欲等，現法有殺縛等過犯，後法有墮惡趣等過患。或思凡生死事，隨愛非愛，皆是無常，有壞滅法，彼等不久決定與我分離，我復何為貪著彼等。如是修習，斷除貪欲尋伺。道炬論云：『失壞止支分，雖力勵修行，縱經百千劫，終不得正定。』故諸真欲修止觀三摩地者，當勤集警聞地所說十三種奢摩他資糧，極為切要。」

貪等，指五欲五塵上之貪著，於修定有妨。應觀貪等（等取瞋等煩惱粗相。）致此生遭殺戮，後世遭纏縛等種種過患。又應觀凡生死中愛非愛境，其性無常，對之應作暫借、旅舍、游伴、集會等想，如何反增上貪著，如此則能息諸欲念（尚不能斷）。止分，屬於上界功德，必息五欲，乃能生起，六資糧中，以一順境，五淨戒，六遠貪等爲要。止，乃內外道所共，故六資糧外道亦具。有疑者謂，外道有何戒清淨可言。但據外道典籍，修止亦自有其法，自有其戒，不過與內道戒之殊勝，於一切外道者不同。內道別解脫等，著眼於解脫生死，發心殊勝，戒性殊勝，爲外道所無。〈道炬論〉亦云：「修止者，如缺止之支分。（如六資），縱勤修千年，不能成止。」欲誠心修止，更應於聲聞地十三種止資糧，勵力研學，至爲切要。一、自圓滿，二、他圓滿、三、意樂。（欲得定），四、具戒，五、遮止諸根，六、飲食知量，七、不飲酒，八、不失正念，九、依善知識，十、常思以惟修止教授，十一、具大捨心，十二、無內外障難，十三、福善圓滿。（具足一切順緣）。實不僅十三，尚有二十分隨順戒學資糧等，亦包在內。

卯二、依彼修止。分二。辰一、加行。辰二、正行。

辰一、加行。

「如前所說六加行法及菩提心，當久修習。彼支分中，亦應淨修共下中士所緣體性。」

即六加行法，其次菩提心應常修習，即自難得人身至菩提心道次，應修輪廓。如無此大乘薰染，則雖修大乘法，亦不入大乘。道次有總語，大乘法爲重要，大乘人尤爲重要。如修法人無大乘心，不得大乘功德。今人徒知大乘法殊勝，尤其金剛乘殊勝。所修之法爲最高峰，而能修法人爲最低下，是爲不可能，如金剛乘圓滿次第三摩地，至高無上，但無生起次第，則圓次不可得。而生次初分即須不假造作之菩提心，如無此心，欲得生次初分，爲不可能。而菩提心又源於出離心，無出離心而欲得菩提心功德，爲不可能。出離心又源於下士道畏惡趣苦，皈依心等，如無此等心，欲得出離心功德爲不可能。凡學法者，最初即須具爲後世心，如爲後世之長遠眼光尙無，而專爲現世著眼，則尙未入聞道之門，如何能修內道之法，是無異欲驢生角。故欲學大乘止，即須學上士道菩提心爲加行法，而中士出離，下士業果，又爲菩提心之加行法，均莫輕視。縱不能生起真實

菩提心，假相造作菩提心亦鬚生起，方可修止，如不經此步，輒入坐修定，即入於無想無記法中，以此混過人生，究有何益？

辰二、正行。分二。巳一、身以何威儀而修。巳二、正釋修行次第。

巳一、身以何威儀而修。

「如修次論說，於安樂坐具，身具八法而修。謂足全跏趺或半跏趺。眼注鼻端，不應太開太閉。身不可太俯太仰，應端身內含。肩要平衡。頭應從鼻至臍正直而住，不可過於低昂及偏一方。齒與唇部隨其自然而住，舌抵上齒。息之出入莫令有聲粗滑，必使徐徐出入無所感覺，無功用而轉。如是先應令身具足八法，尤應善為調息也。」

如修次中篇，於極柔安墊上，（最好為棉花制，下至牛毛亦可。）後高前低，身具八法，足全跏或半跏（全佛座，半菩薩座。）跌坐依毗盧佛式，以毗盧佛身法圓滿清淨，堪為準則。跏趺五因緣：一、速生輕安（定），跏趺定因。二、耐久。三、與外道，一切論師，不共表示。四、令他生極敬信。五、佛及佛弟子共所開許。手定印，（兩大指相接，表方便與智慧圓滿。目不太展，身須正

直，肩平，頭莫仰俯，唇如常而住，息調勻。由此八法為因，可引生將來毗盧身功德果。手應置臍，與圓滿成就有關。目太張，引外散亂；太閉，引內昏沉。眼視鼻端，或鼻端前一指遠，身不太俯仰，須正直，以脊柱直豎為準。心攝於所緣而住。身正則脈息正，能使心調，易於聽命。肩相等，頭不俯仰偏側，從鼻孔至臍成一線，此由頸微俯即得。如此，使沖喉之亂風不起。齒唇自然而合，總莫做作。齒唇如不自然，則津不上昇，口乾生病。舌抵上腭者，因稍住緣，口津即生，舌抵腭，則使風與熱相調和。調息，使內行外行，莫令粗猛（有聲），暴滑（昇降太急），緩疾（過長過短），須呼吸徐徐，無功用力，依平常從容態度。如是八法。風息調已，宜住所緣。但種種不善心所或又復起，即須急加遮止，因一位不容二人，既欲心定，即須驅此爭位之不善心所，用九節風法，想呼吸時，煩惱心所由左或右鼻孔而出，（先左先右均可）吸則佛光由右或左而入，輪流各三，再雙呼吸三，為九。此即遮止驅除散亂心之法。如不講究身坐八法，修定難成。佛出世時，有五百億人在林中修定，或倚、或臥、或躡腳，久不得定。於時有菩薩化為猿，入林依八法而坐，億人學之，遂速得定。或問，八法可開否？佛

時唯許一羅漢伏而修定，此外絕少例外者。

巳二、正釋修行次第。

「道次第論多依辨中邊論所說，由八斷行斷五過失修奢摩他。善知識拉梭瓦所傳之教授，更於彼上加聲聞地所說之六力，四作意，九住心。慈尊於莊嚴經論與辨中邊論中，亦說九種住心方便，及八種斷行。印度智者如獅子賢論師、蓮花戒論師、寂靜論師等，亦多隨順此論著有修定次第。此等於密教中亦當了知，如五過失等修定之過失及除過之方便，顯教較密宗說之尤詳也。」

在道次第論著中，以依辨中邊論斷五過、依八行、修止爲主幹。噶當諸師霞惹瓦，博多瓦等，均有著述，而半依辨中邊論，斷五依八爲總訣。如依格西那索瓦所傳承，亦不外以斷五依八爲根本，而加聲聞地六力，四作意，九住而修。追隨彌勒莊嚴經論，辨中邊論之後，如獅子賢，蓮花戒，寂靜菩薩，及印度諸師著述，皆廣明斷五，依八，住九等法。此等法，即對於密乘三摩地次第亦須知之。顯密不過所緣不同，要爲斷五，依八，所包括。但斷五過等方法，密不如顯乘之廣。故即修密者，亦須多研顯教。宗喀大師，鑒於諸大經論所說修止方法，言簡意深，

後世淺慧不解，乃從諸大經論中尋出，作此顯明之論，以利後世，此論爲以前所無。克主傑亦云：「過去修止者，不但斷五、依八、四作、九住，等法不知，即名亦未聞。」或惟觀阿字爲所緣而強修，不知離四、八、五、九等修止方法，任說有何妙訣，終不得止。自佛以至阿底峽，藏中大德霞惹瓦、博多瓦、零登錯諸大善知識所說修止次第，分二。

午一、無過三摩地修法。午二、引生住心之次第。

午一、無過三摩地修法。分三。未一、心住所緣前應如何行。未二、心住所緣時應如何行。未三、心住所緣後應如何行。

欲得無過三摩地，即須以八行斷五過。五過者：一、懈怠，二、忘失教授，三、沉掉，四、不行，五、行。五過中以懈怠爲首，以半在住緣之前而起，故應先修。

未一、心住所緣前應如何行。

「若不能滅除不樂修定，樂定障品之懈怠，初即不趣向修定，縱修一次，亦不能繼續，旋即退失，故滅除懈怠爲首要。若得身心喜樂之輕安，則能晝夜勤修善行，無

所厭倦，懈怠已滅，然引生輕安，必常精進修三摩地。引發精進，復須於三摩地常有猛利之欲。此欲之因，須由見三摩地之功德，引發堅固之信念，故當多思三摩地之功德，修習信念也。如辨中邊論云：『即所依能依，及所因能果。』所依謂欲，勤修依故。能依謂勤，或名精進。深信功德，是欲之因，輕安是精進之果。此中所修三摩地之功德，謂成就奢摩他已，身樂心喜現法樂住。由得身心輕安故，於善所緣心能隨願久住。由於邪境已息滅，散亂無主，故不生諸惡行，隨作何善，皆有強力。由此為依，即能引生神通變化等功德。又由依彼，便能引生通達空性之毗鉢舍那，速能斷除生死之根本等。由思何種功德能增修定之勇心，即當了知修習。若生此心，便能相續修定，定極易得。已得定者，若數數修，定則難失。」

所謂心住所緣修者，即對於懈怠過患，用修習以除之。如於修定不生勇悍心，則樂住懈怠之心不能斷。故對於定不惟不樂於修習，反形怯弱。即偶得定力，亦不能久住而旋退失。故住緣之先，以滅除懈怠為最要。凡心住所緣，應如流水不斷，始能迅生輕安。如何使心流不斷，應照印度摩木生火法，用硬軟二木相摩，善摩不斷，火即易生。不善者，木方發熱，因懈中輟，又須重摩，如是，

即難有成。初習定者，除食眠而外，應常住所緣，使心不斷流。依本宗，六月即可得定。至對治懈怠，最要為身心生起輕安。已得輕安，雖晝夜習定亦不知倦，故拔懈根為輕安。而生輕安須具其因，其因維何，即對三摩地精進修習是也。精進之因，又須先有希求得定之悅樂。希求之因，又須先識三摩地功德，對三摩地生起堅決信心。故由信生求，由求生勤，由勤生樂，由樂斷懈。故經云：「無信者如焦芽敗種。」信，分淨信，堅信，現得信。如信三寶功德，即掃去過去不信等垢，故為淨信。如信業果，心知其性決定，不生動搖，故為堅信。如信三摩地功德，使心轉動，生起欲得之心，故為現得信。希求心有二：一、不離希求，如願生生不離上師等。二、悅樂希求，如對三摩地發生極大興趣而起希求。此種希求即為精進因，精進又為輕安因，在辨中邊論呼為精進四因果，不僅用於修定，於各種法門皆可安立。例如，對業果生起深信（因觀經教），則生起取捨希求心。由希求取捨心，生起取捨精進心，由精進取捨生起人天增上果，決定可得。又例如觀見三寶功德，奪去不信之染污而生起淨信心。即生起皈依希求心，由希求皈依心而生皈依精進心。由精進皈依心，而得三寶加持果。如此生災害遠離，

順緣具足，即是加持現象。信爲一切功德母，又須視其猛利與否。信心猛利，則希求心亦猛利，精進心亦猛利，得果亦速。不利者反是。宗喀大師云：「精進四因果，有修行之嘗試者，皆能知之。」中邊論云：「即能依所依，及所因能果。」所依，欲也。能依，進也。所因，信也。能果，安也。簡言之，即信、欲、勤、安。根本滅除懈怠，固在得輕安，而最初思惟三摩地功德生起欲樂，亦可以調伏懈怠之粗相。

三摩地功德：(一)、身心喜樂，現法樂住。(現在即可得樂而住。)(二)、由得身心輕安，於善所緣如欲而轉。(三)、又由息滅於顛倒境散亂無主，則諸惡行皆不得生。隨所修善，皆有強力。(四)、又依於止，能引神通變化等法。(因定爲上界功德，一切世間法皆易於作。)(五)、尤其由依於止，能生如所有性勝觀，速斷生死根本。即密乘圓滿次第，亦由於修定功德。由多多思惟定功德，則於修定生起勇悍。勇悍既起，則內心益自勉於相續修定，定則易生。如屬已得定者，因數數修習，亦愈保持不退。(以上進安等四果，對治五過中之懈怠。)

未二、心住所緣時應如何行。

此時入於正住所緣，其違品爲忘失教授，即忘失所緣教授。對治忘失，全持正知正念，故應將正知正念提起，何爲正住所緣。分二。

申一、明心住之所緣。申二、心於所緣如何住。

申一、又分二。酉一、總建立所緣。酉二、明此處之所緣。

酉一、又分三。戌一、正明所緣。戌二、何人應緣何境。戌三、所緣異門。

戌初、正明所緣。

「世尊說有四種瑜伽所緣。初、週遍所緣有四，謂不分別與分別之二種所緣。如所有性盡所有性立事邊際性。由前二修法緣如所有性盡所有性而修，得轉依時，立所作成辦。二、淨行所緣有五：謂由前生中、多行貪欲、瞋恚、愚癡、我慢、尋思，其對治法，如其次第為修不淨、慈悲、緣起、界別、出入息所緣。三、善巧所緣亦有五：謂善巧蘊、界、處、十二緣起、處非處所緣。四、淨惑所緣有二，謂上下地之粗靜相與無常等四諦十六行相也。其中淨行所緣，易滅貪等增上行者之貪等煩惱，依此易得妙三摩地，故是殊勝所緣。善巧所緣，易破離彼諸法之人我，順生通達無我之毗鉢舍那，故是賢善奢摩他所緣。淨惑所緣，能總對治煩惱，義利極大。

週遍所緣，非離前所緣而別有，故當依止具殊勝義之奢摩他所緣修三摩地，若緣木石等修三摩地，顯是不知三摩地所緣之建立也。」

所緣分四種：一、週遍所緣。週遍止觀之境分四：(一)無分別，(二)有分別，(三)事邊際，(四)成所作。(一)與(二)依心安立，(三)依境安立，包如所有，盡所有。(四)依果安立。又無分別屬於止之所緣，有分別屬於觀之所緣。當一心專注所緣時，心不須分別，故稱無分別。當用觀時，心須分別尋伺，故稱有分別。又有謂「心住所緣時，其心對於其餘不起分別，故稱無分別。修觀時，對於所緣用心觀察，通達其爲性空，故稱有分別。事邊際者，以盡所有性言，異門甚多，然攝之爲五蘊。一切有爲法不在五蘊內者無有，故稱邊際。決定了知有爲法無有出五蘊邊際者，於此心住不移，即爲有爲法所緣事邊際。又如一切有爲法攝之爲色與無色，包括無餘，心得決定，專注不移，亦稱事邊際。又有爲與無爲，攝之爲十八界，包括無餘，心得決定，專注不移，亦稱事邊際。總之，一切有爲法覺無邊際而攝之爲五蘊等，包括無遺，心得最後收攝之決定，即爲事邊際。又以如所有性言，不問法無我或人無我，經任何觀察之後，發現無自性理之最後歸結點所在，覺其包括

無遺，心得決定，專注不移，稱爲如所有性事邊際所緣。(四)成所作所緣，即已得止者之所緣。又依於有分別、無分別、盡所有、如所有、爲所緣而修，由未得輕安之心轉變而爲已得輕安。成就此轉變而得輕安之所作，即成所作所緣。有分別，無分別中，各有如所有、盡所有。如所有，盡所有中，亦各有有分別與無分別。故週遍所緣包括極廣，可謂遍一切所知境。

二、淨行所緣有五：(一)、不淨所緣，對治貪習重者。(二)、慈心所緣，對治瞋習重者。(三)、緣起所緣，對治愚癡習重者。(四)、界別所緣，對治我慢習重者。(五)、數息所緣，對治散亂習重者。不淨又分內外，貪著內身者。用內不淨緣毛、發、痰、唾、血、肉、髒穢三十六種，由此修定，則可除內貪。有貪著外相者，用外不淨，緣念色、形、觸等，色有青、瘀、黑、紅，觀屍體變化，如此可除色貪。形，有屍體分散者，觀之可除形貪。觸之轉變，另有專書，閱之可明。又有內外不淨，觀自變骷髏即得。應觀何緣，視習執輕重而分。不淨所緣，須先觀起不淨境，住心其上。至於慈愍所緣，則不須先觀境，但於親、怨、中三境，一心予樂，住於此予樂心上即得。緣起所緣，應安置於緣起性空理中，即對於一切法

皆無自性，皆由眾緣相依而有。多有釋此緣起爲十二有支。（依本宗應釋爲緣起性空之義。一切有情不外三種緣起，現在、過去、未來。不依三世緣起而自成者，實無其事。）於此理趣上一心安住即得。又有一種，即一切數取趣，不外在過去、未來、現在三世緣起中，如不依三世緣起而有自性數取趣之生者，決定無有。三界別所緣，十八界一一分別，則內心所不知者甚多。由不知甚多，則知我之所知遠不如其所不知，我慢自摧。其修法，即十八界愈分愈無邊，住於無邊理上即得。

界別所緣，廣爲六十二界、攝爲十八界，再攝即地、水、火、風、空、識，稱爲六界。從頭至腳，一一分別，何者屬水，何者屬火等，最後至不能分別時，屬於無邊際，方知自己所知極少，即於此總攝其心而住於定。向外分別屬於觀，向內收攝爲止。六界如以色無色括之，前五屬色，後一屬無色。即無色論爲識，即識論，有眼識耳識等，愈分愈多。又如空界亦有色攝，全身竅道乃至毛孔，皆屬空界，空何以屬於有色，如鼻孔所現之黑洞洞，黑洞洞即其色。猶如天空，亦色所攝。（空一顯色），凡屬空界，或明或暗，皆有色相可得。由此推之，地、

水、火、風、內五根、外五塵、何者屬水？何者屬火？如此分析，則不知者甚多，而知識之小渺遂顯。又數息所緣，一呼一吸爲一息，由一至十，不忘不錯，可增至二十一次。如是續行，則散亂心息，九節風用意與此同。數息要著爲不缺，（呼不誤吸、吸不誤呼。）不減，（次數不誤）凡修定，太憂太樂時，皆不能住緣，過不能住緣時，即用數息法治之。

三、善巧所緣，此善巧非對修者不明安立，乃對此法安立，謂修此法則得善巧，中分五蘊、界、處、緣起、處非處。於我，我所不明，以五蘊爲緣。於因不明，以界爲緣。於緣不明，以處十二有支爲所緣。於業果不明，以處非處爲所緣。觀五蘊，知無我，故爲蘊善巧。云何觀蘊知無我，試尋思，如有依蘊而能成立爲人者，則可謂自性生人，而實不然也。界善巧者，根塵識十八界，內五根，外五塵，加心等七及法界，共爲十八。如各有其自種不依緣而有者，無如是處。處善巧者，六根爲六識增上緣，六塵爲六識之所緣緣，前念識爲後念識之等無間緣。不問內根外塵，不依緣而有之處所者無之。十二支善巧，依十二因緣爲所緣，而觀無常、苦、空、無我。處非處所緣者。善因得樂果，惡因得苦果，爲是

處，反之爲非處。

四、淨惑所緣分二：(一)、以上下地觀爲所緣。(二)、以無常等十六行相爲所緣。前者爲暫伏煩惱現行所緣，後者爲斷煩惱根本所緣。例如初禪觀二禪功德，知寂。以二禪觀初禪過失，知粗。緣四諦十六行相斷惑，中觀應成派謂，須依十六行相細分而修，乃能斷惑，但依粗分，尙不能。前文貪、瞋、癡、慢、尋伺習重者，以不淨等爲所緣而修，既能調伏其煩惱，又能得定，故爲殊勝所緣。後文善巧所緣，依之而修，能通達人無我。雖屬於止，而與勝觀相隨順，故爲賢善所緣。(以其一分得止，一分達無我，伏惑。)又賢善所緣所調伏，爲總煩惱，與淨行所緣同爲未得定而初得定者所修，淨惑所緣爲已得定所修，(即以十六行相細分爲所緣而修，由此可以淨惑)。所謂淨惑所緣成總煩惱對治者，意謂將此粗分煩惱調伏，(厭下欣上、令煩惱頓息。)非謂三界煩惱皆總對治。如緣不淨，不淨觀成，得止，同時貪煩惱便伏。下地觀上地，見其寂，上地觀下地，見其粗，煩惱亦息。週遍所緣，離前所緣，更無所有，以上四種所緣，爲殊勝所緣。其他以阿字或木石等爲所緣，雖亦可得止，而不具備前述伏惑，順無我等殊勝方便。緣木石等輩，由於不達妙三摩地之建立故。

戊二、明何人應緣何境。

「若是貪欲增上，乃至尋思增上之人，則如頡隸伐多問經所說，如其次第當修不淨乃至出入息所緣，各別決定，若是等分行及薄塵行人，則於上說諸所緣中，隨何種即可於彼攝心，無須決定。其貪等五增上行者，謂往昔生中，於貪等五亦多修習，故於下品貪等五境，亦生長時貪等。等分行者，謂往昔中生，於貪等五不曾修習，然於彼等未見過患，故於彼境無有猛利長時貪等，然非不生。薄塵行者，謂往昔生中於貪等五，不曾修習，見彼過患，故於衆多上品可貪等境貪等徐起，於中下境則全不生。又貪等五增上行者要長時修，等分行者非極長時，薄塵行者速證心住。」

貪甚者，應緣不淨，以貪習甚，如不先習貪，則任修何緣皆不能住，故貪決定應緣不淨。如緣不淨，既可息貪，且可住緣得定。推之瞋緣慈，癡緣界別等亦然，此等所緣，皆爲決定所緣。如屬等分行者，則於前述淨行所緣，善巧所緣，任擇其一爲所緣，皆可。貪等增上行者，由於前世串習所致，對於微小可貪等五境，亦起恒常猛利貪等。等分行者，過去於貪等少串習，但亦未能觀其過失，猛

利貪等雖不起，然亦非不生貪等。薄塵行者，過去不但未串習，且能觀其過患，於增上眾多可貪等境，貪等暫起，而於中下境則不生。如五種煩惱均強者，則視其何者最強，從其最強者擇其對治所緣而修。若五者之強相等，則以觀緣起（非十二支）性空，為所緣而修最妙。緣起性空，包括淨惑所緣、淨行所緣、善巧所緣之功用。煩惱強者，即依此所緣，亦須久修乃可得止。等分不須久時。薄塵行者，更易成住心。

西二、明此處之所緣。

「問：此處當依何種所緣修奢摩他耶？曰：總如前說諸人所緣各別決定，尋思增上行者修息，尤為切要。又修次中下二篇，依於現在諸佛現住三摩地經與三摩地王經說緣佛身修三摩地，覺賢論師亦說，緣佛身修三摩地。如道炬論釋中所引緣佛身像持心，即隨念佛故，能生無邊福德，若彼佛身明顯堅固，可作禮敬、供養、發願等，修福懺罪之田，故緣彼最勝。又臨命終時，有不失念佛等功德。若修密宗，於本尊瑜伽尤為殊勝。有如是等眾多利益也。如三摩地王經云：『佛身如金色，相好最端嚴，菩薩應於彼，住心修正定。』此復有新觀想者與於原有令重光顯之一法。

後法易生信心，且順共乘，故當如彼修。先求持心之所緣境，謂當覓一若畫若鑄工最精妙之大師像，數數瞻視，善取其相，令心中現。或由師長曉喻，思所聞義，令意中現，以此為所緣境，然不應作繪鑄等像想，當令現為真實佛像。有說將佛像置於面前，用目注視而修者，智軍論師善為破斥，極其應理，以三摩地非由根識而修，要由意識中修。故三摩地之親所緣境，即是意識親境，要於彼境攝持心故，及說是緣前述真境之形像或總義故。又身像之粗細二分，有說先緣粗分，待彼堅固之後，再緣細分。自心亦覺粗分易於現起，故當先以粗分作所緣境。尤於真奢摩他未修成之前，不可多換異類所緣。若多換異類所緣修三摩地，反成修止之最大障礙故。如聖勇論師云：『應於一所緣，堅固其意志，若轉多所緣，意為煩惱擾。』道炬論亦云：『隨於一所緣，令意住善境。』如是初得攝心所緣之量，謂先漸觀想頭部、雙手、身軀、二足，令其明顯，次於身之總體作意思惟，若粗支分於心現起，縱無光明，亦應知足於彼持心。若不於彼知足持心，欲求明顯，更數觀想，縱使所緣略為明顯，非但不得堅固妙三摩地，反成得定之障礙。又彼所緣，雖不甚顯，但於粗分持心，亦能速得妙三摩地。次令明顯，極易成故。此本智軍論師教授，極為

重要。又緣總身時，若身一分明顯，即緣彼分。若不明顯，仍緣總身。若欲修黃色，而現紅色等顏色不定，若欲修坐像，而現立像等形狀不定，或欲修一尊，而現二尊等數量不定，或欲修大像，而現小像等形量不定，則不可隨轉。唯應以根本所緣為所緣境也。若修密咒，本尊瑜伽，本尊形相，必須明顯，相未顯時，以多方便修令顯現，此中佛像若太難現，可於前說隨一所緣，或於真實見上攝持其心修三摩地，以此主要在修止故。」

在修次中，第一、緣空性，第二、攝一切法於五蘊為所緣，第三、緣佛相。初者，將佛說三藏十二部一切教義，依三種理由攝入空性。云何三種理由？(一)、以三藏十二部義安置於空性（廣論十四卷上八頁）。如一切有為法攝於無常，其最終皆為引眾生趨向空性之方便。(二)、以三藏十二部臨近於空性。蓋一切教義皆為第一義諦，雖未見空性而已臨近空性。(三)、以三藏十二部教義實得空性，即依義而修已見空性。此處指緣佛相。覺賢論師分：向內所緣，向外所緣。內緣分緣全身及依身法。依緣身又分二：緣身為天神像，即生次所緣。緣骨鎖骨仗等，均密宗所緣。緣身法又分五：緣息，即修風，緣細相，緣空點，緣光支，緣喜樂，

均屬滿次。向外所緣分平庸與殊勝。殊勝分二：即佛身、語。（平庸、如木石及無色之心。）故緣無色心體為所緣，非殊勝所緣。以上見道炬論釋中。以佛身為所緣，乃殊勝所緣。緣佛者，隨時緣念於佛，由此能種廣大福。如佛相能明顯堅固，可作禮供發願積資之田，及悔除防護淨障之田，即臨命終時，隨念佛相不失功德，不隨惡趣。如以密咒修本尊瑜伽，尤為殊勝。三昧地王經云：『佛身如金色，相好最端嚴，菩薩應緣彼，住心修正定。』言任何菩薩，心緣佛相，轉入等引，即為菩薩修最有意義等引法。如此所緣又有二：一、心中新起，如觀空中現蓮月日座佛相。二、原有重光，觀佛相本來現在吾前，以佛遍一切，常在眾生前，有無等疑皆應屏除。應想佛在頭上、面前、手中，皆可生起。如是易於修信，且順顯乘，故應取第二類而修。依照馬車，先修加行法，想資糧田，收攝為上師即佛。自其心中分一佛身降臨頂上，或臍之前面，或眉間。分身佛相，不宜觀大，大雖易顯，但小則心易攝，小如葫豆即可，而以心緣其上。如小而心模糊，則想大如拇指頭或如拇指，或如拳高矮。舍利弗問佛，以何因緣值遇諸佛，種諸善根？佛答：汝有一世為貧，遠行迷途，夜宿破廟，月照寺牆，上有畫佛，

心生歡喜，目注久視，常憶於心，由此感現生值遇真佛，種植善根。故若能如法於佛相爲所緣而修，則所種善根更自不同。宗喀大師於此指出以佛相爲殊勝所緣，亦非其臆創，乃以三摩地王經等一切大經論爲根據，以佛相爲所緣，一由見佛相，一由聞佛相。用繪塑像等於前，爲見一類，或時思想憶念，爲聞一類，修見者，先求一善繪塑像，置前久視，令心中能憶。其大小如前所述，作爲心中緣念影像。修聞者，先觀資糧田，收爲上師即佛，相爲釋迦，性爲宗喀。放光如繩，隨於面前，光端有像。如行者先有風病（即風息強盛粗大），可觀其降於臍前。如無風病（即風息調柔），可觀想降於眉間。不論所觀大小，應觀獅座、蓮、月日輪全具。如緣念力強，則觀八大獅座上，有可愛蓮花，上有透明月輪。佛頂髻發右旋，眉如新月，眼紺青，鼻端嚴，唇紅，耳長，身端。色如純金，結跏趺坐等。否則，至少亦當具蓮月日輪，面目耳鼻唇膚色，悉應觀其相好。右手伏魔印，左定印，上有鉢。腳下千輻輪。並應觀如生佛，極其活躍，以光明爲體性。頗邦喀大師謂，應觀如金色鎧與光輝映之狀。如此能觀之心清明瞭澈。三衣爲藏紅花色。應想佛相，或於寂靜中現微笑容，或作目視眾生狀。務觀如生，離

去繪塑等呆相。印度亦有一類置像於前，注目修定。此種用眼根修，易引昏沉，不能得定。以修定當用意識，不用根門。又有一類，不用所緣，不作何念，以爲修空。此與前之目注所緣者，均名黑剛。薩迦般尊達謂，如此不用所緣而修大手印者，多分入畜生道。在宗喀大師則謂，此種不用所緣，實即以無念爲所緣，仍有所緣，非純無所緣者。因此亦有一部得定者。但由其以無念爲緣，易落輕昏沉中，故多墮畜生道。有情種類有種種差別，有緣相易得定者，亦有緣相不能注心中。或謂宗喀大師不知緣心定，不知大師未嘗不知，如第一代班禪曲吉絳稱著述中，有「哈青」一種，亦有謂尋無色無相光明瑩潔心體，即以無色心體爲所緣，由此亦易得定。此緣是爲一類有情不能緣相者，故開此門。但此亦不過僅爲修定一種勝門，不能遂謂爲修空之究竟。總之，不論須所緣，或不須所緣，一心放下，不爲外境所奪而修，易墮昏沉。雖有少分因過去有定力習氣，亦可得定，但多數墮畜道，即此少數得定者，明雖無所緣，實即以無所緣爲所緣而得。故不宜犯此險道，而仍以先尋所緣，觀察練習後，再住心其上而修，較爲穩當。智軍論師謂：「三摩地爲意識所成。」即謂意識如鏡，所緣如鏡中所現影像，即於如此

所現影像上住持其心，始爲正所緣境。故非用目注視，影像又分粗細二分，必先緣粗分，乃易持心，俟粗分明顯堅固，如觀佛頭、手、足、黃澄澄地，如觀吉金然。如作怖，則想塊然藍陀陀的。既明，乃再加若干部份，如眼現青蓮色、白毫、螺紋等，逐漸而加細分，此心方能攝持。修密者亦如此先粗後細。又所緣不宜多，凡未成一合量之定，切不可移易於不同種類之所緣。多移易所緣而修止，恰爲得止大障。馬鳴菩薩云：「應爲一所緣，堅固其意志，若轉多所緣，易爲煩惱擾。」道炬云：「隨於一所緣，令意住善境。」（善心所緣，一心專注，剔除無記等。）又除前觀佛相於前，爲所緣外，有自身顯現爲所緣一科，此種順乎密法。仍先觀資糧田於前，收攝爲至尊，降臨行人之首，復放光分一分入自身，自身即變成本尊，作所緣而修。執持所緣之法，先用正念攀援所緣而修想心、初想佛首，手身、腳、跏趺座、蓮、月、日座之概略。復從蓮、月、日、想至佛首，上下反覆作想，令其明顯。此爲對佛總相作意，如能住心，則爲初得所緣。以緣有難易，如難於緣細相，則先觀佛相大如人身，如能明顯，則漸觀如一肘、半肘、如拳、如拇、如拇頭，此爲前文所說細粗二者，何者先緣之法。緣佛粗相，雖不具足光明微細之相，但能緣其概略，有黃澄澄之相，亦須心生喜足，執持不散。如不以爲足而務觀其細相，則所緣力不能持。應就概略執持不散之後，稍加明顯。如已稍明，又須喜足，於此上住心。復再加明顯，復生喜足，於上住心。能如此逐步持心，則細相之明顯自至。如捨此法而先求細相明顯，縱使明分可以稍增，而住分反失，有此障礙，其由粗分攝心而生喜足者，易得三摩地，即欲求所緣之明分亦易得。以上爲智軍論師教授中所出。宗喀著述，凡法皆求上契佛典，中契菩薩論，下契過去大德教授。如此所得之果，乃爲過去大德，菩薩，乃至於佛，所曾得之果。又初得所緣之量時，對於總相持心，若身支分明顯，即緣身支分。若復不明，即仍回緣總相。爾時若欲修黃而現紅不定，修大而現小不定，修立而現坐不定，修一而現二不定，則不可隨之而轉，即用正知，將不定之相撥開而回住原觀所緣。若修密乘，本尊瑜伽，則須極其明顯。如本尊未明顯，即應多求明顯方便，務令生起。至前述初得所緣，不論觀相於前，或觀身變現，不能顯現，則取淨行所緣，善巧所緣，觀察無自性見，住於空性決定見上而攝持其心，是爲由見去認識修，仍以成止爲主。

以上講心於何種認識所緣大科竟。

申二、心於所緣如何住。分三。酉一、立無過規。酉二、破有過規。酉三、時量。酉一、立無過規。

「此中所修之三摩地，要具二種殊勝，謂心具極明顯分之力，及具專注所緣之無分別住分。有於此上加安樂為三者。有更加澄淨為四者。然澄淨有二：一、能緣心之澄淨，較淨玻璃器中滿注淨水置日光下，尤為澄淨。二、境之澄淨，如柱等境相細至極微似亦能數。此二皆由斷盡微細沉沒極明顯分之所引生，故離初分，不須別說。適悅行相之喜樂受，是此處所修三摩地之果德，初靜慮未到定所攝之三摩地中，猶不得生，故此不說。沉沒能障如是明顯，掉舉能障無分別住，故沉掉為修清淨三摩地之最大障礙也。若不認識粗細沉掉及除沉掉修淨定法，尚不能生正奢摩他，況云毗鉢舍那。故求三摩地之智者，應當善巧彼理也。沉掉是修止之違緣，正明違緣與破除之法，俱如後說。此唯當說修止順緣引生三摩地之理。此中之三摩地，為心專住所緣之住分，復是相續住於所緣，此須令心專住所緣不散亂之方便，及散未散亂如實了知之二事。初即正念，次即正知。如莊嚴經論釋云：『念與正知，是能安住。

一、於所緣，令心不散。二、心已散能正了知。』若失正念，忘失所緣，於此無間便失所緣，故不忘所緣之念為根本。由此念故令心安住所緣之理，謂如前說觀慧所緣，若能現起，最低限度，即應令心用力攝持，使心策舉，不新觀察。如集論云：『云何為念，於串習事，心不忘為相，不散為業。』此說念具三種差別：一、境之差別，謂未曾習境，念即不生，故云於串習事。此處即令現起先所決定之所緣境相。二、行相差別，謂心不忘，此處即不忘所緣境也。不忘之理，非因他問，或自觀察，僅能憶念師長所教之所緣如此。是要心住所緣，一類記念不少散亂，倘少散亂其念便失，故心住所緣後，當念如是已住所緣，將護此心勢力相續不斷，次即不復重新思察，是為修念最重要處。三、作用差別，謂於所緣令心不散，如是謂心令住所緣如調象喻，謂如一牢樹或柱，用多堅索繫縛野象，若依象師所教而作者善。若不依作，即用利鉤數數治罰而令調伏。心如未調之象，用正念索系於前說之所緣堅柱。若不安住者，當以正知鉤擊，漸得自在。如中觀心論云：『意象不正行，於所緣堅柱，當以念索縛，慧鉤漸調伏。』修次中篇亦云：『以念知索，於所緣柱，係意狂象。』此說以念修三摩地。又說正念如索，能於所緣相續繫心。故三摩地之主要修

法，即修正念法。正念，即是堅定行相之心。故修三摩地者，若無堅定行相明瞭之定解力，心縱明淨，不能引生有力之正念，不能滅除細微沉沒，其三摩地必有過失。即不緣佛像等其他所緣，唯修不分別心，亦必念云：心當於境全不分別，次即令心不流不散。令心不散，與不忘所緣之正念義同。故仍未出修念之法。如是修者，亦是修有定解力之念也。」

初爲本宗所標舉宗旨，否則將來所得，是否即其所求之定，尙不可知。無過規者，應具足明分殊勝與具足住分殊勝。且明又須具足精分，住須具足堅分，乃爲二種殊勝。此處明分與前文所說不同。前文指所緣明顯，此處指三摩地心識明顯。僅於所緣明顯而能住心，尙不得爲無過三摩地。必於明顯所緣之上住心堅固，而能住之心又復精明，乃爲無過之定。自宗僅舉二殊勝，有善知識於此又加樂分爲三，及加澄分爲四者。自宗則謂澄爲明分所攝，又見道位果，依於出世殊勝三摩地而生，但於殊勝三摩地中，不能即與樂相應。世間禪定亦有與樂不相應者，故不必加樂一分。又心境二分，心分澄澈，較日光映照淨玻璃杯中清水，尤爲內外澄澈。境分澄澈，一切有形悉皆透明，微塵可數。此二由於斷盡微細昏沉，定

心清明精堅所致。或謂此爲已得勝觀，則又誤矣。此則已含於初殊勝中，不須別說。若謂樂必與定相應，則初禪二禪三禪加行，乃至四禪正行，皆不與樂相應。因初禪加行與四禪正行，爲捨受而非樂受故也。

前文已言斷五過依八行之門而修止，此語爲修定中堅。定前思惟定功德，是斷懈怠過。尋覓所緣，是斷忘念功德。（用正念對治）此處言定明精堅二殊勝，亦爲正念正知要義。至本宗不加澄分，理已說明。不加樂分者，樂雖定果，而定果不必與樂相應。若必謂定即具樂而以樂分加入無過三摩地內，則犯不賅括之病。初禪加行與四禪正行，不與樂受相應，係依俱舍規則。瑜伽與集論則謂初禪加行亦與樂受相應。俱舍與集論俱屬現法。俱舍爲下法，集論爲上法。俱舍謂修定八加行均與捨受相應。俱舍何故謂初禪二加行均捨受，蓋謂初禪加行果由辛勤而得，故不與樂受相應。又初禪對下地修定意樂，皆生厭離，亦不與樂相應。又四禪正行，與執著喜樂之念相離，因四禪入無過不動功德，彼時之受爲捨受。或謂，既不取樂澄二分以立無過規則，亦不應取明分，以明分不能包括無色界定，無色界定不具明分故。不知自宗以爲諸佛菩薩正定皆依四禪，不依四空，故不取

無色界定。或又謂，初禪加行不與樂受相應，豈初禪得定時，不具輕安耶。俱舍答則謂，不過於輕安上，安立樂之假名，不與樂相應。定之二殊勝，明精一分，其相違障品爲沉；住堅一分，其相違障品爲掉。清淨三摩地之障品極多，而沉掉爲其主要。故須斷沉掉，乃能修善清淨三摩地。而欲斷沉掉，須先識沉掉，沉掉各有粗、中、細三分，然但識粗細二分亦足。若不識此，則定不能得，何況於觀。修定有緣違緣，斷沉掉法，俟於違緣中說，此處先說順緣。

修定順緣。定爲心所法，與心體不離。所謂三摩地者，即心之一分專注所緣，看守不散。是故三摩地即心於對境差別而立。如心於境有信，則立信名，有疑，則立疑名，專注不散，則立三摩地名。心與心所爲二耶？當知心與心所，其體是一，由其對境而異，觀待於境之總體立心名，觀待於境之差別，立心所名。三摩地中須具二分心，其一對於所緣不散，其一對於能緣之心能監視其不散，初爲正念，次爲正知。修定必須具此二者。《莊嚴經論註》云：「心於所緣，須具正念。」以能令心不從所緣流蕩故，須具正知，以能知心流不流蕩故，即正念爲住緣心，正知爲隨於正念後起之覺察。故正念力若退，則忘所緣，所緣一忘，心即

散亂，無間即捨所緣，欲不捨所緣，正念是其根本。如以手持書，手鬆則書落。手如正念，書如所緣。欲書不落，則須正知用事，察覺書如將落，立緊其手。故正念最重要。心之住不住，固關於念，即明不明，精不精，亦關於念。能攝持所緣不失，全恃念力。前文所謂忘失教授，即忘失所緣。正念恒常相續不斷，所緣即不忘失。所謂正念爲根本者，即正念爲攝持所緣不失之根本。令念住緣之法，應想像所緣粗相，令其顯現。若顯現已，即應起一持彼有力之心，心略生高舉，（即將此心提起）再不於所緣生起雜分別而亦安住。頗邦喀大師以手喻正念，以持滿杯茶喻所緣，以目喻正知。下當廣說。

念依所緣。其情形已如上述。究何爲念？《集論》云：「云何名念？謂於曾習事，心不忘爲性，不散爲業。」此中具三差別：一、境，凡曾見聞覺知者。二、性，不忘爲性。三、業，不散爲業。前文云，如緣所緣，令其明顯。若現起已，生起一持彼有力之心，此明分殊勝。心略生高舉，隨何亦不新觀而住，此住分殊勝。即此數語，已見本宗修定要義。念之所緣差別，由於串習力，未經串習，念則不生。串習之後而能憶記，即念之作用。念之情狀，即爲對於所曾串習者不遺

不忘。念與心之不同，攀緣所緣爲心，攀緣所緣而不忘之一分爲念，亦即令心與所緣不離之一分爲念。由此見念之重要。隨而觀察念於所緣流散與否之一分爲正知。又所謂不忘者，非如有他人見問或自心分別，僅能憶師教授所緣如此，乃是心於所緣恒常繫念，無稍放散，若散一生，其念即失。故於所緣安住心已，須起是念，我已住所緣，次不更起重新觀察，相續將護此心勢力，是修念心最切要處。所謂將護此心勢力者，即用正知觀察，念力是否稍鬆懈。如見鬆懈，即又提起念力，再於所緣堅住。心所有法作業差別甚多，專注所緣，是定之作業。專注所緣而不散於其餘所緣之上，即念之作業。如是調心令住所緣，如調象喻，譬如系象於堅柱，如聽象師所教則已，否則以利鉤數數拘制。所緣如堅柱，心如狂象。心雖接近所緣而未必遂住，故用念索系之於所緣。若念稍鬆，則以正知爲鉤而拘制之。如是暫調其心，得善堪能，自在而轉。《中觀心論》（阿闍黎倫敦傑造）及《修次中編》，皆如是說。《中觀心論》云：「意象不直行，當以正念索，縛所緣堅柱，慧鉤漸調伏。」《修次中編》云：「用念知索，於所緣柱，係意狂象。」後者以念知皆喻如索，前者以正知喻如鉤，亦不相違。以正念作明顯真實係縛之索，正

知隨於正念之後，亦系作繫縛之事。照上文所言，心於所緣，恒常相續，不餘散亂，乃能修成三摩地。簡捷言之，正念，謂直接繫心於所緣，正知，謂間接繫心於所緣。故謂三摩地之用即是修念。三摩地堅固與否，即視其念堅固與否。念之行相爲定知相，修定者若無定知之相，緊性之心，心縱澄淨，然無明顯定知有力之念，定不得生，亦不能破微細之沉，則三摩地爲有過失。故欲修無過三摩地，定須善修其念。因障三摩地者，爲沉爲掉，念力一強，二障皆去。又所謂無定知緊性心，心縱澄淨云者，蓋謂此時僅將粗昏沉遮止，亦能住緣，有澄淨分。但雖住緣澄淨而細沉未去，其澄淨分無堅精之力。必須以定知緊性念力，乃能去細沉之弊。至不以聖像爲所緣，而僅修不分別者，此種任何亦不分別之行者，亦須先念任何亦不分別，表面似不用所緣，而實則即以任何亦不分別爲所緣（以無色爲所緣）。其必不忘所緣亦與前同。以有色木石爲所緣亦可得定，而無殊勝點。無色所緣則有其殊勝之點：一、易除沉掉，二、轉入中觀時較爲輕便。但以無色（心）爲所緣，亦須用念方法。如過去不送，未來心不迎，現在心不住。（聽其自然）如是用心，亦在修念法中。此實即觀心定，亦即是緣心定。第一代班禪所

謂觀心無色，而空洞洞，明晃晃，無相不顯，豁然開朗。亦即所謂心之三法：一、明而能見（覺）。二、空而無著。三、無相不顯，豁然開朗。認識此種心體，即為見本來面目。縱不到此境，得其粗相，亦屬所緣與以有色佛相為所緣相同。他宗謂此種修法為修勝觀，在本宗則謂為僅修緣心定而已。其初以粗心體為所緣，次不忘失此所緣，次即將心放下，任運而住。又恐其散亂，故將念刻刻提起，使正念極其明顯而住，故仍不越修念之法。此種以心體為所緣，開始尋覓時，比以佛像為所緣較難。但一得所緣，則定較易，然亦須具足有力定知之正見，乃能成辦。

西二、破有過規。

「有如是邪執，是所應破，謂如上說策舉其心不分別住，此雖無沉沒，然掉舉增上，現見不能相續久住。若心弛緩，現在住心速能生起，是善方便，故說舒緩即是善修也。」此是未能分辨生沉與善修之差別，故無過之三摩地，須具前說二種殊勝，非為令心無分別一分而足。若謂令心於境惛昧可名為沉，令心明淨無彼惛昧，故三摩地無有過失。此是未辨惛沉與沉沒之差別，後當廣說。以是當知，若太策

舉，雖能明瞭，然掉舉增上，難生住分。若太舒緩，雖有住分，然沉沒增上，又不明瞭。由緩急適中之界限極為難得，故難引生俱離沉掉之妙三摩地。如大德月云：『若精進修生掉舉，若捨精進復退沒，此等轉界極難得，我心擾亂云何修。』又云：『若力勵行起掉舉，若緩策勵復退沒，此之中道極難得，我心擾亂云何修。』此說力勵精進便生掉舉，若見彼過，棄捨精進，放緩策勵，心復退沒，其離沉掉二邊，中道平等運轉之心，極為難得。若緩即可，復有何難。既說緩生沉沒，故以此法修三摩地不應道理。又緩急適中之界限，當自觀內心，若覺過此而警策便生掉舉者，即當略舒緩。若覺較此再緩便生沉沒者，即當稍警策。如無著菩薩云：『於內等住中，有力勵運轉作意。』此是於初二心時所說。修次初篇亦云：『除沉沒者，當堅持所緣。』若不知前說修念法而盲修者，修時愈久，忘念愈重，擇法之慧，日亦遲鈍，當有此等眾過發生也。若以正念繫心住所緣已，可否分別偵察內心持不持所緣耶？修次中篇說必須偵察。復非放棄三摩地後如是偵察，是住三摩地中觀其住否根本所緣？若不住者觀為沉為掉。復非才住定或時太久乃偵察，要於中間時間偵察也。若前心力猶未盡即作此偵察者，能生心力長時安住，設有沉掉，速能了知。

如是能於中間時憶念所緣而修者，亦須具備有力相續正念之因。故聲聞地中說修念法，辨中邊論釋云：『言念不能忘境者，謂不忘住心教授意言。』修念，是為遮止忘所緣之散亂。故不忘所緣，即數數作意所緣，名所緣意言，如恐忘失已知之義，數數憶念，即不易忘失也。』

自本宗言，則立無過規。就他宗觀，則立有過規。他宗有謂，心固須住所緣，但不宜緊而宜松，愈能放鬆者，其修愈善。此種修法，在常人中亦多自謂，心能住緣不散者一鍾二鍾，但心雖住緣不散，是否再以正知觀察，見其能明與否，縱使能明，有精堅之力否，則未計也。他宗又計，如果令心高舉，堅緊住於所緣，雖可破沉，但掉又起，對於住分不免有失。如略將明分放低，力緩則住分速生，是善方便。故云用力愈緩者，其修愈上。此類說法甚多，要之，未將沉與修，善為分別所致。不知用力緩者，定分離可易得，而無精之一分，不知不覺入於沉中，久之則難生智慧。周利槃陀伽學習掃地偈，而不能記憶，即緣過去生中多修住分定故。故無過三摩地，定須具足二種殊勝，非得其一，心不分別而安住，即為滿足。過去藏中行者有二類：一類以心住緣之一分為止，明顯了達之一

分為觀。一類以沉為止，以明為觀。故彼之意，謂心能住緣，雖稍放緩而所緣仍有明顯之分，昏蓋覆心之弊無有，如何為有過三摩地耶。此由彼輩將身心昏重包入沉內，而以心能住所緣明顯澄澈，即為無過三摩地。本宗則以為彼所謂無過者，並非無過，以其不知昏與沉之別故。又不僅不知昏與沉別者有此失，即不知沉與修別者亦有此失。常人以身心昏重即目為沉者甚多。自宗亦謂用力過緊，易使掉舉增上，所緣難住。但用力太緩，雖有住分，又易使沉增上。沉一增上，便無精明之分。須以不緩不急而得中道為宜，但此甚難。月居士亦云：「若精進修生掉舉，離彼心緩則退沒。（印度語為遜巴，即退。與沉同義）。此界等轉極難得，我心擾亂云何修。」勤修，意謂太策舉則生掉。若捨策勵，太緩慢者，心住其內復起退沒。求其俱離沉掉，心於此界平等而轉，實難。今若他宗但以一緩為得，則有何難。是乃以沉修定，故不離過。自宗主張，如何使此界平等，則須自己用功時，常常觀察，測驗自心如何適度。若覺較比稍高則生掉，即視此度而稍緩其力。若覺於此安住則生沉，即視此度稍高而住。凡修定，求得所緣之後，先求此心能住所緣，於住中漸漸稍加明顯。若覺不能住緣，則放其心，迨心能住緣

之後，再照上文以行，重輕緩急之功，初修尚不及此。無著菩薩謂：「住及等住，有勵力運轉作意。」修次亦說：「應於所緣緊持。」故若不知修念之規，即以愈緩愈上爲理由，則修愈多者忘念愈甚，擇法之慧愈鈍。故修行得失利害所關甚大。倘如前述，專以心能住緣一分爲足，或全以不分別爲是，多分以全體人生在細沉中過去，甚或連細沉境界亦未做到，而在重昏沉中度日。經教認爲枉費人生，或種畜生之因，而反自以爲是，生起憍慢等過。修得正路者，固可直得清淨正止，不得正路，其過失乃有如此者。然則於心住緣時，須用正知觀察，是否沉掉，或善執與不善執。答，此定須作。如修定一經住緣，便放緩其心，悉不分別，如是不但不是修觀，即修正亦說不上。以修正，定須以正知時時觀照故。又問，以正知觀照，抑於心離所緣後觀照。答，非於離緣後，乃於正住緣中，分心之一分，觀察此心是否如前住緣。如其未住，是爲沉生，或爲掉生。亦非於住定太久或太促中如是觀察，乃於心住所緣略爲高舉，提起正念有力之勢，於將盡未盡之時，即用正知觀察。覺所緣將失，便將正念力提撕一度。如是數數而作，則正念力常不退減，由此使心恒常有明瞭精識存在。此明瞭精識，即正知作用，掉

一生即知，沉一生即知。若不用正知如是觀察，單用住分，雖亦能覺察沉掉，但不如前敏捷。在三摩地中，不太久太促，惟視前心勢力將散未散之間，能用觀察時憶念所緣，亦爲使念生起有力恒轉之因。念以不忘爲作用，所謂不忘者，即不忘失所緣教授，即是於所緣滅除忘念，即須明記所緣。明記所緣者，謂所緣意言，即是數數作意所緣，譬如有所少知之義，數數憶念，即難忘失。問，初尋覓所緣，住心其上。次觀其心，是否能攝持所緣，如未攝持，即提正念。但初學者亦不宜太鼓勁，若不能住時，須稍放其心。放已稍間，又復提念住緣。久之漸熟，即不提亦能自住。如是觀察，見住所緣已，則作是念，我心已住所緣。稍間，又察此住緣之心是否有精堅之力。如覺無力，則將所緣緊攝一度。如是時時觀察所緣，爲念攝與未攝，但有時心似住所緣，而同時又有一分之心馳於所緣之外，此時則將心稍爲放鬆。

西三、時量。（明所修量）

「由念繫心安住所緣，應住幾久，有無定量。答，警聞地等大論中，未見明說時量，雖修次下篇云，由是次第，或於一時，或半修時，或一修時，隨力而住。此是成就

奢摩他已，於修觀時所說時量。則前修正時量亦應爾。又若能如前說修念知之法，時憶念所緣，時時偵察內心，則時間稍久，亦無過失。然初發業者，若時長久多生忘念，起散亂心，心生沉掉，時久方知，不能速知。即未忘念，亦易隨逐沉掉而轉，沉掉生已，不能速知也。前者障礙有力記念，後者障礙有力正知，是則沉掉極難斷除。其忘失所緣起沉掉而不覺知，較未忘失所緣起沉掉而不知者，過為尤重。故為對治忘念，修前所說之護念法，最為重要。若忘念重易於散亂，及正知力弱，沉掉生起不能速知者，修時宜短，若少忘念，及沉掉起速能了知者，時間稍長亦無過失。故密意說云：『或於一時』等，未說決定時間。總應隨順自心能力，故曰『隨力而住』也。又若身心未生病患即可安住，若生病患，不可勉力安住，當先治療諸界病患再修，是諸智者所許。當知此亦是修時之支分也。」

問，以念將心住緣已，應住幾許時，有定量否？答：譬聞地等諸大經典，雖無明示，但修次下篇則說，或於一時，或於多時，或半座一座。所謂一時者，即印度漏刻，晝夜分六十時（水滴銅壺，滿一壺為一時，則鳴鑼示眾，晝夜六十壺。按，一時，合今時二十四分鐘）晝為兩座，夜為兩座。即上午、下午、初

夜、後夜是也。一上午為全座，一半為半座。一釋半座為麥擇之誤，麥擇，義為望哨，意謂正知，於觀察時間中無沉掉生起，即為一麥擇。此指久修人言，自能預定其正知之力，於一座中能使無沉掉，或半座中能使無沉掉。隨有幾許耐力，即隨幾許而轉。如不能耐，則宜放座，稍休重修。此種時量，是為止後修觀時量。但初修止者，亦應如是。假使能如前述修念之規，時時中憶念所緣，時時中又加觀察。縱時間稍久，固亦無害。但新修定者，多數經時稍久，即易生忘念散亂，或沉掉起，久乃覺知，或雖未忘念而為沉掉所轉，故宜分為多次，有每日多至二十一次者。彼二之初者為忘念，忘念為隨煩惱攝。念者，非謂常義之念，乃指於善所緣不散亂之謂。忘念恰為散亂於不善法障生具力之念。其後者為沉掉所轉。如何為沉掉所轉，由於不具正知，雖未忘念，然沉掉起而不覺，故隨之而轉，恰障能生具力之正知。前者為忘念後而生起沉掉，後者為不忘念而生起沉掉。如正念正知有力，則沉掉不生。正知有似正念之果，如正念有力，正知即有力。正念無力，正知亦無由生起。故久住忘失所緣，沉掉生而不覺，比之不忘所緣沉掉生而不覺者，尤為不善。前者為粗重沉掉，後者為輕微沉掉。故若欲滅除

沉掉散亂，則前說修念之法最要，即(一)、時時觀察，正念住於所緣否。(二)、於正念住所緣將散未散時，用力提念，緊住所緣。故修心住所緣者，若忘念甚重，正知力小，則修時宜短。若忘念難生能速知沉掉，則修時稍長，亦屬無過。故密意云：「一時等不定之量。」(護法經文內，有晝三夜三，請蒞臨而防護我。一座二座，巡護沉掉。晝夜六時之一為一麥擇。按，即四小時)。總之，視心力之堪能。有幾許堪能，即修幾許時間而修，為一座。復次，若身心對定力不起損害，則可等住。若身重濁，心沉掉，即為對定起損害，則勿勉強而修。依善知識密授，宜於恰好時修習，即謂趁身心未有損害時修，次座便有興會。又前云多次修者，亦須善解。頗師寺內有息列喇嘛，執著此項教授，於石上修定，時上時下，以為多次者當如是，徒苦辛勞，訖不得定。不知即就座上稍稍放心異緣，亦為多次，不必上下勞擾。前文已言對治五過之懈怠，用精進四因果。對治忘失緣教授，用正念。下文專言對治沉掉用正知。修前之過為懈怠，正住所緣之過為忘念，已住所緣後之過為沉掉。

## 卷十三終

具足無緣大悲至尊具德恩師功德名稱亟難讚說 昂旺朗吉堪布口授  
郭 和 卿 譯

卷之十四

菩提道次第略論釋

由康同生居士依據劉衡如，黃隼高諸居士筆記集纂而成  
昂旺敦振參校於昆明

#### 卷之十四

未三、心住所緣後應如何行。分二。申一、有沉掉時應如何修。申二、離沉掉時應如何修。

申一、又分二。酉一、明不知沉掉之對治。酉二、明已知不勤斷之對治。

酉一、又分二。戌一、抉擇沉掉之相。戌二、於修行時生覺沉掉之正知。

戌一、抉擇沉掉之相。

「掉舉，如集論云：『云何掉舉，淨相隨轉，貪分所攝，心不靜相，障止為業。』」

此中有三：一、所緣，謂可愛淨境。二、行相，謂心不寂靜，向外流散，是貪分中愛著境相。三、作用，謂能障心安住所緣，即心安住內所緣時，由貪著色聲等之掉舉牽引內心，於境散亂而無自在，如悔讚云：『如緣奢摩他，令心於彼住，惑索令離彼，貪繩牽趣境。』沉沒，亦云退沒。有謂住境不散心不明澄之惛沉，為沉沒者，實不應理。修次中篇與解深密經說，從惛沉生沉沒故。集論亦說，沉沒為隨煩惱中之散亂。但集論所說之散亂，亦通善性，非決定染污。惛沉，如集論與俱舍說，是癡分攝，身心粗重，無堪能性。沉沒，謂心於所緣執持力緩，不能明瞭取所

緣境，故心縱澄淨，若取所緣不甚明瞭，即是沉沒。如修次中篇云，若時如盲，或如有人趣入暗室，或如閉目，其心不能明見所緣，應知爾時已成沉沒。餘大論中，未見明說沉沒之相。故沉沒有善與無記之一。昏沉則屬不善及有覆無記，唯是癡分。諸大論中，說除沉沒，修佛像等諸可愛境及光明相，令心策舉。故心不明瞭如入黑暗，及心力低劣，皆當滅除，要使所緣明顯與心力開張也。掉舉易知，唯沉沒相，諸大經論皆未明說，故難瞭解。然極重要，以易於此誤為無過三摩地故。應照修次論所說，於修驗上審詳觀察，而求認識也。」

沉掉之相，如未經研究，則生起時不能認識。掉者，如集論云：「於所愛相隨轉之貪一分攝，心不寂靜相，障止爲業。」此中有三：(一)所緣，即可愛靜相。(二)行相，謂不寂靜而外流蕩，是心貪之一分，於境以愛著相而轉。(三)作業，謂障心住所緣。其生起之相如何，於心內住所緣時，而以曾經串習之貪著色聲等之掉舉，令住緣之心不能自在，向彼等境，引心令散。如月居士云：「如如緣奢摩他時，(如如者，緣如所有、盡所有，以修奢摩他。或如師教，或如經教以修。)於彼彼數數令意安住。(彼彼，指彼彼所緣。)縱彼彼有煩惱索者，尤其是貪著

之繩，令無自在而牽引也。」彼彼煩惱，包括貪、瞋、癡、慢、疑等。此雖皆能令心不自在安住所緣，而在三摩地中一心專注所緣時，令心不自在而散亂流蕩於外者，以貪一分爲最多。但流蕩與掉舉不同，流蕩不分善惡，如觀佛像爲所緣，而又念到供養等，流蕩即隨煩惱之散亂。掉舉，則專屬貪之一分。瞋癡等雖亦令心流蕩，但不常起，非三摩地最大障礙。因貪煩惱流蕩爲掉舉，不因貪煩惱流蕩爲散亂。掉舉分粗細，均貪所攝，如緣佛像而流蕩於色聲香味觸等可愛境，久之乃覺，是粗分。若心住緣而又分一分，以緣可貪可樂境，是細分。沉者，從多種譯本看，有釋爲退弱者，此之退弱與喪心志之退弱不同。喪心志退弱是對善所緣退弱，近於懈怠。此處退弱，單指沉之現相，藏中過去大德許心雖住緣而無澄明之昏爲沉，是不應理。以經教明明分昏與沉爲二，如昏即沉，何必分二？由其不識昏沉，不知昏昧爲昏沉之因，沉爲其果。藏中多犯二病：(一)不能分流散與掉舉，不分善與不善。一切流蕩謂即是掉舉，故主張無念，任何亦不分別。以爲如此，即可不生掉舉，而不知所見僅爲散亂。(二)不能分昏與沉，以昏昧爲沉。迨一入細沉，心仍住緣，便以爲已經得定，終身在細沉中過日而不自覺。因細沉之

相，在聲聞地等均未明言，經修次、解深密等，乃明言之。故過去大德均不能識。修次及深密中說，由昏生沉。集論中雖將沉說爲散亂，然彼中所說散亂，異門甚多。列沉爲散亂者，非指隨煩惱之散亂，以散亂有時亦由於善所緣而生，不定成染。例如眼耳等五根亦可生散亂，但不屬煩惱。集論列沉爲散亂，乃外散亂，由散亂之散亂，非隨煩惱之散亂。彼明明說，隨煩惱之散亂相，爲隨貪瞋癡而生，心於餘流蕩爲相。如果隨三毒轉之散亂即沉，則用一心專注所緣法，即可對治，而沉實須明顯精識方可對治。如僅用一心專注即可治沉，則修止何必定具住與明二殊勝，惟取住分足矣。故沉之爲散亂，不屬隨煩惱。然則掉舉是否隨煩惱之散亂攝。當知三摩地掉舉雖由著於可愛色聲等境而流蕩，但以曾經串習境爲限。隨煩惱之散亂，則總可愛可貪之境，不問串習與未，是爲不同。

昏與沉別。昏者，集論及俱舍說是癡分，身心重而無堪能。沉者，謂心於所緣，執持之力緩，或見所緣不明。故若雖有澄分，而無所緣明瞭之緊執力，即成爲沉。由身心粗重無有堪能爲因，漸使心暗不明，即沉。此時所緣仍從對面顯現過來，而能觀之心不能精明看過去。此須以心安住所緣，有經驗者方能體會。修

次中編云：「若於一時或如生盲，或如入暗，或如閉目，心不明見所緣，爾時當知即爲沉也。」宗喀大師謂，喻沉，無過此論。而過去讀者，僅注意如盲如暗如閉目三喻，以爲與昏昧無別，而不注意後文心不明見所緣一句。非心不見所緣，乃不見明瞭精確之所緣，是爲沉相。諸廣大教典中，未見有明示沉相者。沉分粗、中、細。細沉與真三摩地極相似。因三摩地有住明二分，而細沉亦有此相似之二分，其分辨惟在明瞭精實之力上。此力初住緣時雖具足，稍久，其力稍退，不能如初，即入細沉。中沉，心亦住緣，亦明而澄，惟明分乏精實具力。粗沉，心亦住緣，而不能緊持，且不明顯，如閉目然。明，謂所緣；澄，謂能緣。沉有善與無記之二。沉大半屬於無記，亦有屬於善者，例如修不淨觀，心亦能住，亦能澄，惟明顯之力稍緩，因分一分緣慈無量等故，此時則亦屬於沉，亦屬於善。又如緣空性修止，住緣不散，亦覺澄澈，惟明分力弱。此時所緣爲空性，屬善。明分力弱，屬沉無記者，於善所緣不明是昏，則有染及有覆無記，即有蓋覆體性轉變無記。凡上界天之無記，均屬有覆無記，故昏是癡所攝。諸經典中，除沉之法，爲緣佛像及人身難得，或日月光明等，令心高舉，遮止心闇。沉由昏重而

生，由所緣力緩，或向收攝太甚所致。闇境爲由昏重而生一類，令心高舉，爲對治所緣力緩。蓋修止必雙具明顯與策舉之力。故心一沉闇，應立用光明與策舉二種方便。若心不闇，僅所緣稍緩，則但策舉一法亦足。掉舉不論粗細，均屬易知，以隨貪而轉即掉舉故。惟沉難知，以經典少明其相。且細分之沉，住分、明分、澄分，均已具備，惟無精識之力一點。而精識力之有無，最爲難辨，故往往誤細沉爲無過之止。須從修練中仔細領納體會乃知，非從言說中可識。頗邦喀大師謂：「修止中有無精識之力，譬如隨意皈依三寶求加持，即等於沉相。若真見三寶功德而後皈依求加持，即等於具精識之力。」又「譬如有奇物，欲以示人，初故吝不出，最後要求迫切，乃出而示之。彼時突見，驚奇之心，即爲具力，精識之力亦等於此。」

戊二、於修行時生覺沉掉之正知。

「唯能了知沉掉，猶非完足，要修行時生未生沉掉而有如實能知之正知。復當漸生有力正知，沉掉起已，無間能知，固不待言，即未生而將生者，亦須正知預爲覺了。如修次後二篇云：『見心沉沒，或恐沉沒。』又云：『見心掉舉，或恐掉舉。』即

是此義。若未能生如是正知，縱自斷言，始從某時，終至某時，全無沉掉，所修無過，亦不定然；以發生沉掉亦不盡能知故，未生有力之正知故。如辨中邊論云：『覺沉掉。』覺了沉掉要正知故。若未能生凡沉掉起決定了知之正知，縱長時修，沉掉生已不能了知，徒以微細沉掉虛度時日。若爾，云何生正知耶？曰：前修念法，即修正知一重要因。謂若能生相續正念，即能遮止忘失所緣之散亂，亦能遮止沉掉生已久而不知，故沉掉起易於覺了。又覺已失念時之沉掉與覺未失念時之沉掉，二時遲速（久暫），自觀內心極爲明顯。故入行論密意說云：『若時住正念，守護於意門，爾時生正知。』辨中邊論疏亦說，念為正知之因？其另一因，謂心緣佛像等境，或緣領受明瞭等心相時，住前說之念中，偵察內心散未散亂，攝持其心。此是修習正知最切要處。入行論云：『數數審觀察，身心諸分位，當知彼即是，守護正知相。』由此能引（生）沉掉將生便預了知之正知。前修念法，能遮散後所起之忘念，故當善分別。」

通達正知之方便，僅察知沉掉，尙爲不足。須於修中能知沉掉生與未生。彼正知者，若漸生起具力，不僅沉掉已生無間能知之正知可生，即沉掉實尙未起而

將起之時，能知之正知亦可生起。修次後二中說：「若見心沉，或將沉。心掉，或將掉。」故僅見沉掉猶爲未足。因正知爲慧之一分，慧之作用，在能於身、語、意業別別觀察。故正知亦在能知身、語、意業爲正不正，故云正知。正知由念生，有念即有正知。假使正知未到能知沉掉已生、未生、將生程度，而云自某刻至某刻無沉掉，無過失，則此種決定，必不能成。以沉掉雖生，亦不能決定，無具力正知故。必須於已生知其已生，將生知其將生，有此程度，刻時久坐，乃能無過。辨中邊論云：「覺沉掉。」即說通達沉掉須正知。故若沉掉一起，而無不了知之正知尙未生起，則縱經久修，亦不過以微細沉掉度時也。正知具力者，若僅能了知沉掉，或於某時了知，某時又不了知，即不爲具力。必須能於境上，不但知其爲沉掉；且能於時上，無時不了知爲沉掉。並於沉掉未生將生即能知其未生將生，乃爲具力正知，亦即深細正知。或問：若爾，何以辨中邊論說，念爲生起正知之因？答：前說修念規即此要因。修念規，即執持所緣，刻刻提起正念。正念不斷，則無忘失所緣之散亂，亦能遮沉掉起而不覺，或久而後覺之過失。便能易覺沉掉，且能覺念已失之沉掉及念未失之沉掉。其時間之延促，自領

納觀察甚明。所謂覺念失之沉掉者，例如精明稍欠者，受人欺而後知。覺念未失之沉掉者，例如精明具足者，不受人欺，欺即知之。入行論云：「若時念爲守護意門而安住，爾時正知即當生。」中邊釋（阿闍黎洛著造）亦說，念爲正知因。心、正念、正知三者體性是一，隨用異名。但古德謂，凡體性是一者，即不許一是因一是果，中邊明說「念爲正知因」者何故？蓋謂正知依念而起。念之作用，恒常相續住於所緣。正知則依於正念，分一分心間時而起，數數觀察，念與所緣間，有無沉掉諸事，由是而稱念爲正知因，不屬正因果門中之因果。如屬正因果，則有果生因滅之失。宗喀大師之教授，即心住所緣恒常不斷。三摩地中，務須時時分出正知，觀察正念住緣之力，是否如初。不似他宗，一住所緣之後，即任何亦不分別。因斷沉掉，必須用能分別之正知故。又非離正念而生正知，乃由正念流而生正知。前念是正念，後一念即正知，由是而立正念爲正知之因之名。又一因者，謂心緣所緣佛相等所取之相，或緣能取明瞭等相（等取心之三相、無色、空明。）於依念之中更相續不斷，探察其餘散否？（此句所指爲正念作用。）如是持心者，是修正知最關要處。上文能明瞭等相一語，明瞭，即心體能取，有

認識之意，亦即所謂認識心體。下句更相續探察其於餘散否。如謂依上句明瞭心體相續不斷，而更觀察其明瞭體性是否於餘散亂，則恰爲修正知方法。亦如謂探察散否之功力相續不斷，則恰爲修念之方法。特詳於此，以待異時請問善知識證之。入行論亦云：「於時時中，數數觀察其身心。」彼即是守護（即修習義），正知之相。（亦可謂以念長養正知之相）以此當善分別，由上修正知法，能生沉掉將生即知之正知。由修念法能滅除散亂之忘念。亦即正知功用在了知將生之沉掉；正念功用在了能滅除成散亂之忘念。五過之中，懈，以精進四因果治。忘失教授，以念治。沉掉，以正知治。正知屬八斷行內，正知何故屬於對治，譬如防盜，廣設巡哨，巡哨得力，盜即遠離，故巡能治盜。正知，有擦察沉掉之功，如覺掉，則以念緊執所緣，如覺沉，則稍稍放鬆其緊執之力。由是沉掉不生，故成對治。

酉二、明知已不勤斷之對治。

「若如前說修念正知，已善修習，生起有力正念，而微細沉掉皆能以正知覺了，則無沉掉生已不知之過。若彼生已不起功用無間滅除，忍受不斷，是三摩地最大過失。」

對治此者，當修功用作行之思。此中有二：戌一，明思而滅除沉掉之法。戌二、示依何生沉掉之因。」

雖已知斷除沉掉出於正知之力，然若沉掉起而忍受，不生斷除之作用，仍是三摩地之大過。彼之對治，即是作用。前文三過，有沉掉不識之過，故用正知以識之，是不識沉掉之對治。此處則雖已能識沉掉，而又有作用之過，故以起作用爲對治。由前文修習正念正知之法，生起具力之正念，然後能生起雖微細沉掉，亦無不了知之正知，如此則固無沉掉生而不知之過。但若沉掉一生而不能無間生起滅除作用，縱容其過去，則所修三摩地不成清淨，爲過極大。其對治則當修習名爲行思之「思」，或名爲作用之「思」。此中有二：戌一、明思而滅除沉掉之法。

「如集論云：『云可為思？令心造作意業，於善不善無記役心為業。』」

此義如磁石力，吸鐵隨轉。其於善、不善、無記三法，令心轉動之心所，即是思心。此中是取掉舉生時，今心造作，斷彼之思也。若爾，如何斷沉掉耶？曰，心沉沒，是由太向內攝，失能緣力，故當作意諸可欣事，如觀佛像等，令心開放。然非引生

煩惱之可欣法。復可作意日光等明相。沉沒除已，即應無間緊持所緣。此如修次初篇中說，此不應修可厭患境，由厭令心向內攝故。又以觀慧思擇樂觀之境，亦能滅除沉沒。如攝波羅蜜多論云：『由勤修觀力，退沒能策舉。』如是沉沒與退沒者，若取所緣力漸降低，名曰沉沒。若太內攝，則名退沒（退弱）。由心策舉及開張所緣，便能滅除，如中觀心論云：『退沒應寬廣，修廣大所緣。』又云：『退沒應策舉，觀精進功德。』滅除沉沒，最主要之對治，謂思惟三寶、菩提心，與暇身義大等功德，令心警覺，如冷水澆面。此要以慧觀修功德品有所感者，乃能生起。沉沒所依之因，謂昏沉、睡眠，及引生昏睡之心黑闇相。若修明相對治，則不依彼發生沉沒，生已滅除。警聞地說，威儀依經行，善取明相，數數修習，念佛法僧戒捨及天六中隨一，或思其餘清淨所緣，令心策舉，或當讀誦開示昏沉睡眠過失之經論，或瞻方所及月星等，或以冷水洗面。若沉沒微薄，或僅少起，則當策心正修。若沉沒濃厚或數數起，則應暫停所修，如其所應修諸對治。待沉滅已，後乃重修。若心取所緣相不明顯，心黑闇相，隨其厚薄，當取燈光火光及日光等諸光明相，數數修習，令心生起大光明相。掉舉，謂由貪門，令心追逐色聲等境。此應作意內攝心因

諸可厭事，掉舉滅已，應修等至。（以此息滅掉舉無間，於先所緣，應住其心。）如中觀心論云：『作意無常等，息滅掉舉心。』又云：『觀散相過患，收攝散亂心。』若掉舉猛利，或時長久，應緩所修，而修厭離，方為切要。非心散時，略為攝心，便能安住。若彼掉舉不甚猛利，則隨散時，收攝內心，令住所緣。攝波羅蜜多論云：『若意掉舉時，修止而遮止。』心掉舉時，不可作意可欣淨境，以是令心向外流散之因故。」

行思，行即五蘊之行。行分相應、不相應，此處指相應行蘊一切心所幾皆屬此亦稱心所有法。行蘊，相應行中以思為主。思者，集論云：「何名思？謂令心造作之意業，於諸善不善無記中，役心為業。」亦即心於一切境不去行者而令去行，即思之作用。如以磁石力，令鐵無自在而轉動，令心於善不善無記三者，隨一而轉動之心所，即思。六識中以意識為主，而驅使意識，使之造作者，在遍行五中，以思為主。此處為除沉掉而心不起作用，故用思以造起其作用。所謂名行之思者，當此心住緣時，緊執所緣，不容沉掉生起，必先生有沉掉一起我即滅除之思想，而後沉掉一起，即生滅除作用，故名行思。此思已生之後，斷除之法為

何？沉者，心低下之意。由於內攝心太猛，失於緣慮之力，心成低緩，故宜以歡喜事作起之。此時暫從所緣他放其心，力攀異緣，如佛像等，令心歡喜，令心清爽。此歡喜，專指屬於功德，不生煩惱之歡喜。或緣日月光等，則以心沉過甚，入於昏暗境，故取日月光明之像而為破除。既破除已，仍回到根本所緣顯現起而住持之，此為修次初編所說。因沉時不宜修可厭所緣，厭倦所緣為內攝因，使心更增內攝故。修正系用專注修習法，因專注而偏於內攝。於此又應反其道而用觀察修習法，將心放開，分別五蘊處界等可欲之境，即能破除內攝偏沉之過。此如攝度中說：「如是沉或縮者。」謂緣慮之力下沒為沉，過於內攝為縮。縮為心情奮發之反面，故以策舉力對治沉，廣緣力對治縮。喻如攝影時較光然，不令過散，或過攝，如過散過攝，均足令緣模糊不明。中觀心論云：「退縮應寬廣，修廣大所緣。」（如世俗見人頹喪，則勸令寬處著想。）對治沉之最顯著者，謂如思惟三寶、菩提心等勝利，並已得暇滿大義等功德，能使沉退之心忽然奮起。譬如於睡人之面灑冷水，忽然清醒，沉即驅去。宗喀大師則謂，此法固可，但較難。蓋必先依道次，以分別慧數數觀察，對三寶功德等，生有修練之感動者，乃可適用。

如對三寶等素來麻木無感動心，如何能一思即生作用而立清醒，決不如思金銀等之易清醒也。（一笑）。又沉沒之因為昏，昏即心之黑暗相。為滅除此相，故修光明相。但有一緣明相而昏即除者，亦有昏如故者，則宜放座，起而用經行威儀，心緣明相而修。經行威儀，即於寬敞風景之地，緩步而行，或念三寶、戒、捨、尊（即天）或六中隨念其一，或於此外凡能令心趣淨所緣，令心高舉，及讀誦開示昏睡過患等經法，並觀望四方、日、星等，或以水盥面，如聲聞地說。總略言之，除沉法有數等：（一）不放所緣，不放座。（二）放所緣，不放座。（三）所緣與座均放。（四）為沉甚微薄。僅欠精堅之力，則不放所緣，將心力急持而修，即可。此對細沉言。（二）入中沉。所緣不明，即放所緣，依所應治而修。（三）入於重沉。則宜下座，如前觀四方、星辰等法，迨沉除復修。若修時所緣雖在，而能緣心境黑暗，或薄或厚，則隨其薄厚而緣燈火日光等明相，數數修習，則心之廣大明澄即可生起。前說緣佛身相好光明而修，亦即屬此。

掉者，係於貪門中色聲等境令心馳趣。故其對治，要於能攝心之因，令意起厭離之事上而作意。令意厭離之事：（一）觀惡趣苦，（二）地獄苦，（三）死無常等，尤以

(三)爲要。思此等能令心意低攝，低攝則掉寂。仍無間住於所緣。《中觀心論》云：「思惟無常等，息滅掉舉心。」掉，亦分粗細二分，如粗掉太猛，則宜放座，用觀察修法，（不用專注）分別觀察可厭離事，極爲切要。在《聲聞地》有用攝錄此心於所緣，爲治掉之法者，但此法不能治粗掉也。細掉由攝心過緊而生，則可如《聲聞地》說，暫攝錄此心，平靜安住所緣。（細掉如隱溝流水，故稍平其心攝錄所緣。）如粗掉過甚，放座修習厭離，仍不能治，則用「增叻」法（逼迫強能法）。例如昏沉過重，則有「隴望」法。別有不共對治方便，即心風合空法。此法特殊，迨馬車中詳說。《攝度論》云：「若意掉舉時，當以寂遮止。」亦與《聲聞地》同。又所緣過高（如觀在頂上）亦易掉舉，則移低所緣。又所緣過低，亦易昏沉，則放高所緣。其他尚多，治掉忌思惟清淨歡喜之境，增流散故。

戊二、明生沉掉之因。

「沉掉之共因，謂不守護根門，食不知量，初夜後夜，不勤修行覺寤加行，不正知住。沉沒之因，謂耽著睡眠，心取所緣過於舒緩，止觀不平，偏修於止，內心昏闇，於所緣境，不樂緣慮。掉舉之因，謂無厭離心，心於所緣過於執著，未善修舉（未串習精進），由尋思親裏等，動亂其心。以是當知，沉掉雖微，皆當以正知覺了，畢竟滅除。若以微細掉舉及散亂等，初時難斷，捨而不斷，或覺彼等既不猛利，不恒相續，勢劣短促，不能造業，故不須斷，此是未知修習清淨三摩地法，已出慈尊等所抉擇修三摩地法之外。故心掉散時，先當攝心住內所緣，求安住分。住分生時，當防沉沒，令心明瞭。此二輾轉修習無過妙三摩地，不應唯於澄淨住分全無持力，俱行明瞭而起希求。」

沉掉共因：1.不守根門，2.食不知量，3.不勤寤，4.不住正知。守根門，分護與持，不使根與可貪境合，爲護；如根與可貪境合，立即覺察，謹持此心，爲持。食少則易生掉，多則易生沉。勤惺寤者，使睡眠中亦不生不淨過失。正知，不僅察覺沉掉，即一切行住坐臥應理與否，亦當隨時覺察。又凡修止資糧如退失不具，即爲沉掉之因。上述四門不過其最著者。（自依師起至生菩提心，皆可謂爲修止資糧，六度前四度亦然。）又沉之爲因爲眠倦，（如憂傷過甚，易入眠倦。）爲執持所緣緩慢，專注修與觀察修法不平等，又爲過依於止，心如暗而住，又爲心住所緣，不生歡喜。掉之因者，爲厭分微少，（易舉）爲持所緣過

緊，爲不修精進（對善法不精進）爲親裏尋思等，令心散亂。上文厭分微少，如淨飯王因生太子，過於高興，常無厭分現前，故佛授記，此生不證輕安，以其心過於內外奮發故。向外向上，均爲掉舉之相。又所謂不修精進者，例如有常精進於善法者，即有耐坐心，否則便毫無坐心，稍坐即厭，是爲舉相。又親裏尋思者，過去藏中有竹青彭錯者，其兄在五代達賴時爲藏王，名曰第巴桑結。竹青正修定時，適聞兄被殺。後入定時，輒聞見其兄被殺尋思。後用不共對治法，始得清淨三摩地。以是之故，雖細微沉掉，均應以正知了知，一切斷滅。有念謂微細沉掉，初修時縱或斷之，未能永斷，隨任放捨。又有念謂，沉掉若非猛利相續，縱不斷彼，而以其短少微劣，不能集業，以此爲不須斷者。此皆是未知清淨三摩地修法者，出於慈氏菩薩等所抉擇修清淨三摩地法軌之外。是故若心散掉，即當用正念攝此心，令其向內，安住所緣，求能住分。（凡修止皆先求住分）住則易爲沉因，又當用正知觀察其住未。如其已住，即當防沉，稍策舉其心，令生明瞭之精實。此時又易爲舉因，又當用正念攝錄此心，以防其舉。如是二法輪替而作，始得無過三摩地。不應於無精實之明分，唯稍澄淨而生憑信，以其仍在微細

沉中。如於此便生憑信，則是在細沉中虛度時日。

申二、沉掉離時應如何修。

「若如前說微細沉掉皆悉斷除，則無沉掉，令心不平等。心平等轉時，若復起功用作行，即成三摩地之過失。對治此過，則當修捨。起功用作行反成過失之理，謂由久修掉則攝心，沉則策舉，已得堪能於適當時全無沉掉；若仍如前起大功力防沉掉，則令內心反生散亂，故於爾時須知舒緩。此是舒緩防慎功力，非全放捨持境之力也。故修捨者，是在摧伏沉掉之後，非凡不起沉掉之時。以未摧伏沉掉必無捨故。若爾云何名捨？曰，捨有三種：一、捨受，二、捨無量，三、行捨，此是後者。此捨體性，如聲聞地說，於止觀品調柔、正住、任運轉性、有堪能性。得此捨後修三摩地，沉掉未起之時，令捨現前，不發太過精進。此等如辨中邊論云：『依住堪能性，能成一切義，由滅五過失，勤修八斷行。懈怠忘聖言，及沉沒掉舉，不作行作行，是為五過失。修所依能依，及所因能果，不忘失所緣，覺了沉與掉，為斷而作行，滅時正直轉。』依住，謂為除障品發勤精進，依此而生心堪能性勝三摩地。此即能成神通等，一切義利之依處，故曰能成一切義。此三摩地要滅五種過

失，勤修八種斷行，乃能發生。五過失者，謂加行時懈怠為過失，於三摩地不加行故；勤修三摩地時，忘失教授為過失，以忘失所緣，心無所緣可安住故；正住定時沉掉為過失，彼二令心無堪能故；沉掉生時不作功用為過失，由彼不能滅除沉掉故；斷沉掉時，作行思反為過失也。沉掉合一為五過失，分別成六過失，對治彼等謂八斷行。對治懈怠有四，謂信、欲、勤、安。對治忘念、掉舉、不作行、作行者，如其次第，即念、正知、作行思、正住捨，廣如前說。此是以念正知，遠離沉掉，修心一境性妙三摩地之共同教授，不可執此為顯教別法，密宗不須，以無上瑜伽續中亦多宣說故。」

前說修斷除微細沉掉，係用對治法，指第八住時言。第八住已斷除微細沉掉，即系用對治法勤加功用而得。此時則已無或沉或掉之平等心，唯平等而轉。此時若行，若加功用，反為三摩地之過。此過之對治，即當用捨。所謂行反成過者，謂於一座中，已具不生沉掉堪能時，若仍如初修時起大防護沉掉之修習，如是作者，心當散亂。故於爾時須當放緩。放緩有數種：一、放緩所緣，二、放緩持力，三、放緩對治功用，皆是。而此處系專指放緩功用，非放緩所緣

與持力也。（過去大德所謂愈緩愈善修者，即指此時與此種放緩而言，非七住以前事。）止，須住明二分。緩所緣則不住，緩持力則不明，故不可也。此種放緩沉防掉功用之捨，應何時而修，自初住至五住，皆有其能離沉掉之時，而時之長短不一。（二住住分比初住時長，次遞增。）第六住時住分長而非全無沉掉。第七住時已無沉掉，而時有沉掉欲來之勢。第八住並此欲來之勢亦斷，始為已壞沉掉之能力時。此時始可用捨，非第七住以前未壞沉掉能力時即可修捨。

（自第七住以前，常修沉防掉功用，已成習慣，故修捨非可輕言。修等捨時間，依本宗指為第八住心，甚至指為第八住心究竟時。依上師口授，則指為第八住心，即決定義。得等捨則在第九住心時。又已壞沉掉力，有指為九住時者，實則即在八住。依集論解釋，行捨比聲聞地多「普遍能成」一句，意謂心得堪能，普遍能成一切善法。則知行捨在第九住時。）所謂捨者，乃指行捨，非受捨與無量捨。其體如聲聞地說，於止（專注修）觀（觀察修）品之所緣，獲得心平等性，及正直（不亂）任運而轉（不加功用）、有所堪能者（堪能修任何善法）是獲得如是捨時。若修三摩地者，於沉掉不生時，（如前說指為第八住，亦上師口

訣指爲第七住時者。當作彼捨不爲功用而安住也。以上皆爲成就無過三摩地修法。以下引中邊論以明根據所在。論云：「依住堪能性，爲一切事成。滅除五過失，勤修八斷行。（依住堪能性，指已得三十七，四正勤、四神足之上界功德，依此始成一切義利之事。）懈怠忘聖言（忘所緣教授）及昏沉掉舉，不作行作行，是五失應知。爲斷除懈怠，修欲、勤、信、安。即所依（欲）、能依（勤）及所因（信）、能果（安）爲除餘四失，修念智思捨。記言覺沉掉，伏行滅等流。」頌中依住者，謂爲滅除與止相違之障品而勤精進，依此而住。於此能生心堪能性勝三摩地。此心依堪能性勝三摩地，能成辦勝神通一切義利，是神變之足，或云處所。然亦非謂得心堪能性三摩地，即得四神足等功德，以神足等，爲入道品功德（功能），必須發起勝解脫，乃能得之。故依除障精進可得堪能性三摩地，依堪能性三摩地可得四種神足等，是爲但得其名而已。如此之三摩地，是從斷五過依八行之因而生。五過者，於加行時（修前）懈怠是過，以於三摩地不加行故；於精進時（正修）忘聖言是過，以忘所緣教授，心於所緣無等住故（無住分）於等住時（有住分），沉掉是過，彼二令心無堪能故。沉掉生時不行是過，以不寂滅彼二故。沉掉離時行思爲過，此係將沉掉合說，故爲五過。如修次中編分開沉掉，則說六過。五過之對治爲八行，懈怠之對治有四，即信、欲、勤、安是。其次，如忘念、沉掉、不行、作行之對治，如其次第而爲憶念（治忘念）、正知（治沉掉）、行思（治不行）、正住之捨（治行），此心一境性之三摩地，以正念正知令離沉掉者（即離五過，修八行。）是一切教授所共，莫執爲顯教別法，即無上瑜伽衆多教中，亦說此法。若不用離五修八之法，枯坐而修，以爲尋覓心源，依過去大德，則認爲多是種畜生因。但云多者，可見其中亦間有少數不然。其不由離五修八而得正定者，此由過去生中修定已熟，此生身心威儀已甚清淨，但一緣念，與修定正行加行相契，即能得止，此名心三摩地。在中邊論中，有欲三摩地、（謂有以欲而得三摩地者）進三摩地、觀三摩地、心三摩地，此即其一。亦如過去修空性已入而未證者，今生繼續其習氣，即令修緣心定，亦能證空。此類有情，不必教令識心，即聞心經一遍，亦能證空。如非此類根器，過去修空已到八九濃厚習氣，而又不依修空正軌，便求證空，則爲錯誤。修止亦然，非心三摩地有情，而不依修止正軌，欲求得止，無有是處。

午二、引生住心之次第。分三。未一、正生住心次第。未二、六力成辦住心未三、具足四種作意。

未一、正生住心次第。

「初有九住心：一、內住心，謂於一切外境攝心令住內境。如莊嚴經論云：『心住內所緣。』二、續住心，謂前住心令不散亂，於內所緣相續安住。如前論云：『相續令不散。』三、安住心，謂由忘念向外散亂，速當了知，還令安住前所緣境。如云：『散亂速了知，還安住所緣。』四、近住心，般若教授論說，於廣大境數數攝心，令心漸細，上上而住。與莊嚴經論義同，如云：『具慧上上轉，於內攝其心。』五、調伏心，謂由思惟三摩地功德，令於正定心生欣喜。如云：『次見功德故，心於定調伏。』六、寂靜心，謂觀散亂過失，於三摩地寂滅不喜之心。如云：『由見散亂過，於定滅不喜。』七、最寂靜心，謂貪欲、憂戚、昏沉、睡眠等，生時寂滅令息。如云：『貪憂等心起，應如是寂滅。』八、專注一趣，謂得任運轉故，精進修習。如云：『次勤律儀者，由心有作行，能得任運轉。』九、等持心，修次論說，心等住時，應當修捨。般若教授說，由修專注一趣故，能得

自在任運而轉。莊嚴經論云：『由修習不行。』此九心之名，是如修次初編所引。如云：『此奢摩他道是般若波羅蜜多等說』。」

正生住心次第有九，凡修法者，對於科目，如九住心之類，須先通觀，領會於心，非修時始觀書對照而修。(一)內住者，從外一切可樂可悅之境，收回其心而內住於已經抉擇決定之所緣上，是名內住。此不過攝錄外馳之心暫住所緣，其勢不久。莊嚴經論云：「心住內所緣是也。」(二)續住者，即初所住心，莫於餘散，於彼所緣相續而住。論云：「彼相續莫散。」依上師口訣，初住時，一座中心有十分之一在所緣上，餘散者有十分之九。二住時，將初住能住之時刻延長，可至一串珠之久，不於餘散。(三)安住者，若因忘念於外散逸，了知彼已，仍還住彼所緣。論云：「散亂速覺已，仍當安於彼。」上師口訣，二住雖能住緣一串珠之久，但散亂起已，須間時方覺。三住時，則當時散亂當時即覺，仍住所緣。(四)近住者，依寂靜菩薩說，是為以心自性從廣大中數數收攝，令其微細上上而住，與論云：「應慧於上上，應內攝其心」相順。上師口訣謂，三住時之餘散，是為忘失所緣之餘散。四住時雖有餘散，而不忘失所緣，攝心之力已成自性時時恐其心

過廣大，失之餘散，而數數收攝，使之微細向上而住。從廣大中，亦有思惟散逸種種過失，因而收攝其心之意。(五)調伏者，謂思惟三摩地功德已，歡喜三摩地是。論云：「次見功德故，於定調伏心。」上師口訣，謂見定功德，歡喜於定，因此樂於滅除定障。此由四住時念力已強，數數收攝，漸入細微，則易生沉。故於五住，思惟三摩地功德，使心情高舉。此種高舉之力，即能除去四住時所有之沉，故稱爲調伏三摩地。在四住時有粗沉。五住時已無粗沉，僅有細沉。五住以上粗沉粗掉悉無。(六)寂靜，謂於散亂觀其過失，於三摩地寂其不喜。論云：「見散亂過後，當寂其不喜。」此處散亂，指三摩地相違品之隨煩惱。見此違品過患既遮止已，對於三摩地不喜之心亦戢止。凡住心前後有關，三住心雖不忘所緣，而有外散之虞。故五住即向內收，不使稍有外散。既不外散，住分已穩，而有生沉之虞，故五住使心高舉，斷除微沉，然仍有一分貪等微掉，故六住心又防微細散亂。此種微細散亂，或稱爲三摩地不順方，或稱不喜三摩地。在五住六住時，絕無忘失所緣之事，但仍有一分貪、瞋、慢、疑、害等細微散亂。六住則並此細微散亂而戢止，一心專注於三摩地，不使於三摩地有絲毫不喜之心。五住與六住

之別者，五住斷微沉，六住斷微掉。(七)七住最極寂靜，謂於諸貪、憂、昏沉、睡眠等生起，而寂之靜之。論云：「貪心憂等起，應如是寂滅。」在七住時，本已無貪憂等生起，而有最極微細貪憂將起之勢。此時心力，並此將起之勢，亦能立覺而使之寂滅。七與五六差別者，五六住時，時有戒備沉掉之心，以五住細沉尚有力，六住細掉尚有力故。七住則細沉細掉已經摧殘，如盜已手足重傷，無有甚力，與貪憂等相狀相同，如來時立能寂滅。習止，唯五住較難，因五住粗沉已去，惟餘細沉。此時心如虛空，最易誤認已經得止，因此鑄錯者甚多。迨第六七住，則已知彼時止尚有過，而從如空之心透穿而出，故尚較易修。(八)八住，專注一境，謂爲不勵力運轉而勵力也。論云：「次精進戒者，於心具加行，獲得任運生。」所謂勵力運轉者，爲求獲得九住時任運平等而轉之止，故此時尚須勵力作行，使一座中能一心專注也。七住可謂不受沉掉害，八住則絕無沉掉，此何故？由勵作行，一心專注故。九住則並此勵力作行，亦不須用，而惟任運平等而轉。(九)九住等持，修次中編說：「若心平等時，應作捨。」寂靜菩薩說：「以修專注一趣故，無所發趣，任運而轉，獲得自由。」論云：「由修彼不行。」所謂心平

等者，謂無沉掉。專注一趣，即第八住之異名。由八住專注一趣，串習已熟，故九住心可不作行即能任運而轉，如讀書已熟，任運脫口而出，故云由修彼不行，「彼」即第八住。此九種住心，見於修次中編，彼又根據般若波羅密多等中所說。

未二、六力成辦住心。

「力有六種，謂聽聞、思惟、憶念、正知、精進、串習力。由此成辦住心之理，謂由聽聞力成辦內住心；從他聽聞住心教授，初於所緣安住其心，非自數數思惟修習故。由思惟力成辦續住心，前於所緣安住之心，由自數數思惟修習，初得少分相續住故。由憶念力成辦安住近住二心，散失所緣時，憶先所緣收攝其心及起念力，初即不令散失所緣故。由正知力成辦調伏寂靜二心，謂以正知力了知於諸惡，尋思及隨煩惱相流散之過患。觀彼過患，令於彼二不流散故。由精進力成辦最極寂靜專注一趣二心，謂於微細尋思與隨煩惱皆不忍受，精進斷除。由如是行，其沉掉等不能障礙妙三摩地，令三摩地相續生故。由串習力成辦等持心，謂由善修前諸位心力，便能引生無功用轉三摩地故。此依警聞地意趣而說。若作餘說不可憑信。其中

得第九住心者，喻如讀書至極熟時，初發心誦起，中間縱心散亂，然所讀書任運不斷。如是初起一念令心安住所緣，次縱未能相續，依止念知，然所修定亦能相續不斷經極長時。由此不須相續依止念知之功用，故名不作行，或無功用也。引生此心，要先起大功用相續依止正念正知，引生一種妙三摩地，能住長時，不為沉掉等障品之所間斷也，此即第八住心。此與第九住心，雖同不為沉掉等三摩地障品之所間斷，然此須相續依止正念正知，故名有作行或有功用也。引生此心要於微細沉掉等法才生即滅全不忍受，故須第七住心。引生此心，要於諸惡尋思及隨煩惱了知散亂之過患，發起有力正知，偵察內心，令不於彼流散，故須第五第六住心，以此二心是由正知力所成辦故。引生此心，要忘失所緣散亂之時，能速憶念所緣，及從最初即起正念，令不散亂，故須第三第四住心，以此二心，是由彼二種念所成辦故。引生此心，要於所緣先能住心，及令住心相續不散，故須先生初二住心也。如是總謂先當隨從所聞教授，善令心住。次如所住數數思惟，令稍相續。次若失念起散亂時，當速攝心速憶所緣。次更當生有力念心，初於所緣便不令散。成就有力念已，更當引發有力正知，了知散失所緣沉掉等過患，偵察不散。次當發精進力，設由微

細忘念起散亂時，亦當無間了知斷除。斷已，使定漸長相續，不為障品之所間斷。此心生已，由勤修故，便成串習，即得第九住心無功用。轉妙三摩地。以是當知，未得第九住心之前，諸瑜伽師要起功用令心安住妙三摩地。既得第九住心之後，即不特起功用令心住定，心亦自然入三摩地。得此第九住心，若未得輕安，則如後說仍不立為得奢摩他，況云證得毗鉢舍那。」

九住心由六力成辦：(一)聽聞，(二)思惟，(三)憶念，(四)正知，(五)精進，(六)串習。彼等成就何心？(一)以聽聞力成內住心，以最初嘗聞何者為所緣教授，次聞如何住所緣教授，而後收攝外散之心向內，在所緣上作一度安住，非由自己隨意思想而得。(二)以思惟力成續住心，即彼最初住所緣心之續流，由數數思惟所緣而修，始能獲得稍能相續之效。(三)以憶念力成就安住、近住二心，以於三住，心散向外，由憶念先所緣攝回，而使其與所緣相安而住。四住時不但攝回散心，且使心與所緣不離。此種能使心與所緣不離之力，即最初憶念之力。(四)以正知力成就調伏寂靜二心，謂以正知力瞭解於尋思及隨煩惱諸境蕩散之過患，令於彼等不流散故。(五)以精進力成就最極寂靜、專注一趣二心，謂雖生微細諸惡尋思隨煩惱，亦起功

用斷滅（七住）絕不忍受。由此其微細沉掉品，不能為害，故一座間，能成無間相續之三摩地（八住），此由具精進力故。(六)以串習力成就等持心，謂於前心極串習力，生無功用任運而轉之三摩地。此時住定，久暫隨心，不須用力。此等出於聲聞地，餘說不如其善美。其中以九住為最殊勝，若得第九住心，譬如於極熟教典，自最初起念誦意，在念誦中間，縱心餘散，彼念誦亦不間斷，不加功用而即完成。此亦自最初起念，於所緣一次等住。其次縱不一類相續，依念正知，而彼三摩地，亦能無間相續恒常而轉。以其不須一類恒常於念知功用，故名無行三摩地，或無功用三摩地。再逆溯而上，無功用三摩地之生起，必須先以功用，一類依止念及正知，防其沉掉，使不順品不能障難，生一能長久相續之三摩地，彼即第八心是。第八第九心雖同為沉掉等之所不能障難，然第八心則須依念正知，故名有行、有功用。總之，第九與第八，其為長久相續三摩地相同，不受沉掉障難亦同，惟有功用與無功用略異。第八之生起，必須具有縱微細沉掉將生亦不受而予以斷滅之心力，即第七心是。七與八之不同者，第七微細沉掉將生即斷，已不能為害；第八則微細沉掉將生之相已沒，惟尚須依於正念正知。實則第七之

微細沉掉，乃指極微細沉掉，即沉掉之胚胎將兆，立即覺察而斷滅之。此種微細沉掉，在第七心尚有生起之可能，第八則併生起可能亦無。第七心之生，必須有對於尋思及隨惑，觀察其過患，而令彼等不能流散之具力正知，即第五第六心是。此二心已有具力正知而成辦故。蓋第七已入上界功德，故於其前須斷尋思及隨惑。（此時沉尚不甚，惟掉偏多，須以具力正知摧其粗者，第七乃摧其細。）第五與第六之不同者，有力正知，在五住時，用於遮止較粗之尋思隨惑，在六住時則用於遮止較細之尋思隨惑。再細別之，五時有力正知用以遮止細沉，以彼時尚可被細沉驅使。六時則用以遮止細掉，以彼時尚可被細掉驅使。故第五第六心，可謂具力正知圓滿。第七則微掉亦無。再言之，第五時沉掉力均有，六時沉力已消，尚有掉力。七時則掉力亦消，八時則二者全無。第五與第六之生起，必須一從所緣散失速憶所緣，及於最初不令散失所緣之念。即須第四、第三二心。彼二心者，是以彼二念所成就故。總之，第五可謂具力正知，第六可謂具力正知圓滿，此二皆以正知為主。具力而圓滿之正知，又必由具力而圓滿之正念而來。第四可謂具力正念圓滿，第三可謂具力正念。再第四第五之不同者，第五粗沉掉已無，第四尚有粗沉掉。又第四與第三之不同者，第四不忘失所緣，第三則尚有忘失所緣之時。第三心之生起，又須由初於所緣境住心，及不散走而安住所緣之相續而來，即初二心是。蓋第三住時雖有忘失所緣時，但為時短，忘即知之，仍即攝回。第二住時，忘失所緣時長，久乃覺知而後攝回，故第三由於第二來。第二之忘失所緣而能攝回，則又由於初住之從外馳中攝心一度住緣而來。

清淨勝觀由清淨正止而生，清淨正止為九住心。第九又遞由初住來，故初，當隨所聞教授，善為住心之規。（初住，住緣半串珠。）次，於如所緣當數數思惟，由稍相續之門而稍相續。（續住，住緣一二串珠。）次若念壞散逸，當續攝錄。若忘所緣，當速憶念。（三住）次亦鬚生有勢之念，更生初即不散所緣之念力，成就具力之念。（四住）次生由見散失所緣之沉掉過失之門中，能觀察之猛利正知。（五、六住）次當生起縱極微細之忘念散逸，（即極微隨惑）亦無間了知，斷其相續。（七住）及無彼已，諸不順品不能障礙之流漸令生恒常功用之力。（八住）若彼生起，以勵力修故，成就修習之自在力已，即當成無功用之第九住心。

再從順次總述之，初、依聞，令心安住所緣。次、依思而修相續。三、心散速攝。四、生起不散之念。五、六、生起觀察過失之猛利正知。七、見散逸務即了知，斷其相續。八、依精進力，令恒常相續。九、無功用，無間相續，平等而轉。以是之故，未得第九心以前，修瑜伽者須以功用將心住定。若得第九已，縱不作定功用，其心亦任運而入定也。然雖得第九心，若未得輕安，仍尚不得名止，更何論於觀。

未三、具足四作意。

「如聲聞地說，九住心中具足四種作意，謂初二心時，須勤策勵，故有力勵運轉作意。次五心時，由有沉掉間斷不能長時修定，故有有間缺運轉作意。第八心時，由沉掉等不能間斷能長時修，故有無間缺運轉作意。第九心時，既無間斷，又不須恒依功用，故有無功用運轉作用。若爾初二心時亦有間缺，中間五心時亦須策勵，云何初二心時，不說有間缺運轉作意，中間五心時不說力勵運轉作意耶？曰，初二心時，心入定與不入定二者之中，不入定時極長。中間五心，則住定時長。故後者就三摩地障礙立名，前者不爾。故彼二時，雖俱須力勵運轉，然有間缺運轉作意有無不同，故中間五心不名力勵運轉作意。如攝波羅密多論云：『由無間瑜伽，精勤修靜慮，若數數休息，鑽木不出火，修瑜伽亦然，未得定勿捨。』」

(一)勵力運轉作意，(二)有間缺運轉作意，(三)無間缺運轉作意，(四)無功用運轉作意。如聲聞地說，初二住時，須勵力運轉作意，由於念不住緣，須勵力運轉其念，使住所緣。次五住中，(三、四、五、六、七)以有沉掉在三摩地相續流中時作障礙，使相續之流有所間缺，不能恒久，故用有間缺運轉作意。於此有稍生疑問者，自三住至六住，固於一座中不能使定力無有間缺，第七住頗能住心，似無間缺，似能恒久，立有間缺，則如何釋？答，第七之我間缺，乃無粗沉掉之間缺，而細沉掉間缺，則尚有之。又第七住之恒久相續，亦不能如第八第九之恒久相續。第八第九微細沉掉均無，為清淨之恒久。第七有細沉掉作間缺，不得為清淨恒久。第八沉掉不能作障，而能恒常修習，故立無間缺運轉作意。此即指無細沉掉為障而言。第九住，中間既無間缺，亦不須恒依功用，故立無功用運轉作意。又問，若爾，初二心時亦有間缺運轉，中五心時亦須勵力，而於初二不說為有間缺運轉作意，於中五心不說為勵力運轉作意，何故？答，初二心者，其心於

成定與不成定之二者中，不成定者最久（即心不住所緣時最長）。對住定言，乃有間缺，既尚不能住定，有何間缺可名。中五心者，住定極常，故於其中立三摩地留難之名，曰有間缺作意。譬如陰云四布，不曰云霧作障，不見日光，則簡其詞曰有云作障。又如有大功德人，偶有過失，可嘆爲美中不足，若在常行惡者，偶爾有一二善行，則不能嘆爲美中不足也。又如藏習，賜茶臣下，如是一人，則直謂彼已得茶。若又一人於茶外加賜糍巴，則不說茶與糍巴，而簡稱之爲得二色。若又一人，於二者外，加賜酥油，則簡說得三色。故初二僅能予以勵力之名，三住至七住雖亦含有勵力在內，而易其名曰有間缺。攝度論云：「相續無間瑜伽者，應當精進修靜慮。如若數數止息者，當如鑽木火不出。」於瑜伽法亦如是。未得殊勝不應捨。此總攝修止法。

凡瑜伽者，應先具修止資糧，依離五斷八方法而修，再加精進不息，則六月可得止。若依無上瑜伽，則或更速。若不得靜地等資糧，每日能稍習住心，但不間斷，則修死無常、菩提心，任何法門，亦比不習住心者爲速。依密教，則得第三四住，對生起次第粗分功德馬上可得。若不精進，數數休輟，則如鑽木不能出火，故未得殊勝即不應捨。再者，後二度先修止，後修觀，次修雙運。在修止中，先備資糧，次知方法，依之而修，則第三當明成止之量。今已歲寒，暫告一段落，待明年再說。茲略言其概，以示圓滿。如何爲止成之量，自備資，依法而修，從初住到九住，再加恒勤，不斷而修，則必生輕安。輕安將生之兆，頭覺重穩生熱，熱後即感快覺。此相現後，先得心輕安。心輕安者，常人心恒不能聽命，現則對於善法特別發生堪能之性，（柔和聽命之性）此性生起後，由心輕安之力引生身輕安，身內有新生之堪能風，充滿全身，身如兜羅綿之輕快，全身充滿快樂，此即身輕安之樂。此樂生後，此時仍在所緣定中，即覺身與所緣相合，不知有身而唯有所緣。（如以佛像爲所緣，即身與像合一。）此時心中歡喜極甚，不可抑勒，覺所緣有不能把握之勢。此時尚未得止，不過九住後段而已。又俟不可抑勒之喜心稍退，所緣堅固，得不動輕安，是爲得初禪加行道，乃合於得止之量。得是量已，僅此定力尚不能斷惑，即當轉修勝觀。此處勝觀即無我空慧之勝觀。如何爲空慧，待慧度中說。在三士道中，在上士道從發心、六度、四攝，以至止觀，已略言其概，善學已足。但通常學者，或聞而不能記，或思而不

能擇，或修而不能入。頗公開示：有是病者，當依於田。去何爲田？即以三寶爲田，依止而修懺積，則身心日變，即能聞而能記，思而能決，修而能入。若不依此，但以多聞供談說爲事，則屬無利。蓋學法爲受用，須使心與法合。釋迦云：「我爲眾生說解脫法。」解脫與否，不在法與解脫，而在心受用此法與否。望大眾聞法而修，獲得受用，乃爲不辜負人身，具足大義。

三一年一月二十四日

壬午農曆二月二十一日。公元一九四二年四月七日。

今日因有新來聽眾，故先將學佛聽法大要重說，吾人一次得難得暇滿人身，應成大義。提婆尊者四百頌云：「最初離非福，中當斷我執，終斷諸習氣，是則爲智者。」大抵恒人不知無常，不念死無定期，更不念死後所趣。實則死非斷滅，必有所趣，厥爲業力是視。即福業往樂趣，非福業往惡趣。惡趣極苦，故當先斷非福業，遠離惡趣。但縱離非福惡趣，生於人天，而人天仍屬無常，終歸墮於惡趣，仍不離苦。此由根本無明我執未斷，發生煩惱之貪癡，故惡業不淨，不出生死。必須斷除我執無明，使惡業清淨，乃出輪迴生死之苦。然，雖出生死，

亦不算究竟安樂，以自利未圓，利他更欠，以此僅離生死怖畏，未離寂滅怖畏故。必再斷煩惱、所知二障習氣，爲自利利他圓滿而進求佛果。於此有問，究竟有佛果可成否？經謂，成佛如手中庵摩果。意謂決定可成，以成佛之器，即爲此暇滿大好之人身，而精妙之成佛方法，又經佛說法，又經宗喀大師將佛法顯密二分精妙者撮集於此。以此大好之人身，具大意義，由成佛之精妙顯密二法而修，成佛固如掌中之果。以上說應當發心，有佛可成。但僅爲利益有情發心，即足以成佛否？答：尚須求成佛之法。成佛須斷我執及二障習氣。斷我執及習氣，須用空慧，以空慧爲斷粗重之根本我執利器。空慧，又非先就空慧求之，須先於空慧之支分求之。若聞說空慧，即求其慧，不但不能斷根本我執，即生死之我執亦不能斷。空慧須具止觀雙運，因此，亦須求止以前之法。因根本我執最重，譬如去垢，須先用小法洗去粗垢，漸次以大法去細垢，乃能盡淨，學法亦然。先以業果去惡趣重垢，次以斷我執去生死輪迴垢，最終乃去二障細垢，去二障細垢，須止觀雙運之大法。此大法又須先學止。學止由離五過修八斷，直至無過輕安之三摩地，前已說訖。即初說止觀勝利，次說止觀具一切三摩地，次說止觀之自性，次

說須修二之相，次說次第決定之理，次說各各修學方法。修法，從依順緣，靠著五離八斷，以至得等持之九住心，得九住心，能常住定，又離沉掉，是否即已得止？其界限如何？今當復說。若不先知止之界限，容易誤銅爲金。不但自謂得定，更自謂得大樂。以此輾轉授人，誤人誤己。故辨別得定與否之界限，極爲重要。

卯三、修已成止。分三。辰一、明奢摩他成未成之界限。辰二、明依奢摩他趣總道。辰三、明別趣世間道。

辰一、明奢摩他成未成之界限。分二。巳一、顯示正義。巳二、明有作意相及斷疑。巳一、顯示正義。分二。午一、明得未得圓滿輕安即得未得奢摩他。午二、明得圓滿輕安即得奢摩他。

午一、明得未得圓滿輕安即得未得奢摩他。

「若得前說第九住心，盡離微細沉掉，能長時修，復不須恒依念知，起大功用，而三摩地能任運轉，是否已得奢摩他耶？曰，得此三摩地者，有得未得輕安之二種，若未得輕安，是隨順奢摩他，非真奢摩他。如解深密經云：『世尊，若諸菩薩緣心

為境內思惟心，乃至未得身心輕安，於此中間所有作意，當名何等？慈氏，非奢摩他，是名隨順奢摩他勝解相應作意。』莊嚴經論亦云：『由習無作行，次獲得圓滿，身心妙輕安，名為有作意。』其有作意，即是此中所說之奢摩他。修次中篇亦云：『如是修習奢摩他者，若時生起身心輕安，心於所緣如欲自在，當知爾時成就正奢摩他。』般若教授論亦云：『如是菩薩獨處空閑，如所思議作意思惟，於心所現，捨離意言，多次思惟，若時未生身心輕安，是奢摩他隨順作意。若時生起，即奢摩他。』若爾，未生輕安以前之三摩地，為何地攝耶？曰，欲地所攝。雖有如是心一境性，然本地分說是非等引地，而不立為等引地攝，以非無悔、歡喜、妙樂、輕安之所引故。如是未得輕安之前，雖三摩地不須相續依止正念，亦能任運無分別轉，復能融合行住坐臥一切威儀，然是欲界心一境性，非奢摩他。」

由獲得未得圓滿輕安之門，爲得未得止。圓滿輕安，指不動輕安，此根據佛說而來。在第九住時，不但能恒常任運住定，且有輕安分，此時易起狂亂我慢，謂已經得定，或謂已得空樂。過去大師及佛故加圓滿輕安以簡別之。意即指九住之輕安尚非圓滿。修正三大綱：一、修正資糧，二、修正方法，三、成止之量。

資糧已具，依法而修，法，又須依無著、龍樹二大車軌，亦即由離五斷八，對治沉掉，使內心住緣漸次延長，漸次清淨，是爲九次第。依九次第至離作行過失，而得不作行，此時已否得止？答，此時已入於止成量之範圍。止成之後，依止而入於道。在辨止成與否時，又須示何者爲真正之止，何者爲非真正之止，如是分辨，完全根據解深密經、莊嚴經論、修次中編、以及波羅密教授等。

初、示正義，先設問以明之。問：若得第九住心，已離微細沉掉，已能常久修習，又不須具足恒常依念正知之功力（第八住須依念正知），如是任運運轉之三摩地，爲已得奢摩他耶？再簡括之，謂若已得不須依念正知任運俱生之三摩地，是否得止？若謂已經得止，則第九住心即當是止。若第九住心不得爲止，則何者爲止？答，得此三摩地，尙應分有得、未得輕安之二種。若未得輕安，是爲奢摩他之隨順（相似），非正奢摩他。於此有問，得任運俱生之三摩地者，是否有輕安在內？答，依教，若無輕安在內，則必不能耐久而住。可見任運俱生之三摩地定有輕安在內。宗喀大師於此謂須辨得輕安與否者，乃指得殊勝輕安與否而言。若普通輕安，則任運三摩地固已有之。又所以稱之爲奢摩他之隨順者，以此

時已離細沉細掉，又能久住，又不須依念知勵力任運而轉，此等皆爲定相，祇是未得殊勝輕安，故祇能爲奢摩他之隨順。解深密經彌勒問品（彌勒非不知定，特設問耳。）問：世尊，若諸菩薩緣心爲境（攝外散之心），內思惟心（安住內緣），乃至未得身心輕安，所有作意（即心住所緣之作意），當名何等？佛答，慈氏，非奢摩他作意，是隨順奢摩他勝解相應作意。（即言所緣與心相合，除所緣外，心不旁溢，是爲勝解相應作意。）即引輕安已，再以彌勒莊嚴經論證之：「由修無作行，（指從修八住專注一趣起，至無作行之等捨第九住心。）次彼身及心，得大輕安已，應名有作意。」此處言作意者，即指真正奢摩他。再引印度阿闍黎嘎馬那西那修次中編：「如是修止，彼之身心，若於何時成就輕安？一、如其所欲，心於所緣成就自在。二、（任意入定出定）爾時，當知是成止。」此比上文，謂須具輕安與自在之二，乃得爲止，在第九住心時，既非殊勝輕安，且不能自在住定，故不得爲止。再引寂靜菩薩般若波羅密多教授論，「於此菩薩獨居閑靜，（修順緣）如所思義所緣教授作意思惟，（作意住於所緣不忘），捨離意言，（除上師教授所緣外，外緣一切捨離，一心不亂。）於心所現（心現所

緣），多數思惟，（依九次第多次修習），乃至未生身心輕安，是奢摩他隨順作意。何時生起，爾時即是奢摩他。」意謂如法修得第九住，若未得殊勝輕安，不名得定。得殊勝輕安，乃名得定。若爾，彼未生殊勝輕安以前之三摩地，是否有功德？其功德屬於何地攝？（欲界一地，色界四地，無色界四地。）曰，欲地所攝（下界功德）。欲地中雖有如是之心一境性（無沉掉之平等性，相似等引地），然非是等引地（等引地爲上界功德）。所以不立彼爲等引地者，以其未成就無悔（一因相）、喜樂（二因相）、輕安（三因相）之因相（等引必具三因相），此僅能名欲心專注一趣之三摩地。如是之三摩地何故不具三因相？須知三因相中，言無悔者，非作惡不悔，乃言無疲厭。欲心定尚未至此，不能無疲厭，必如修次所說，如其所欲，心於所緣成就自在，乃稱無悔。言喜樂者，謂心分之喜、身分之樂，第九住心亦不具足。因真得殊勝輕安之止時，有極堅固之住分（喜樂與輕安不同），又有心喜身樂二分，僅九住心未能如是故。故凡未得真正殊勝輕安以前，雖不常依於念，其心亦不散於所緣之外，任運而轉，現似行住坐臥一切威儀，均和雜有三摩地在內，但得如是三摩地，仍當說爲欲界心一境性，非正奢摩

他也。此處行住坐臥一切威儀均和雜有定分在內，乃是現似之相，而或者遽誤認爲正修與後得已成一片，便謂已等於佛。以正修後得合而爲一，是佛境界故。現藏中亦常有自謂，我無他長，惟修與未修無異者即此類慢心所致。故宗喀大師特別提明，此是欲界心一境性，意謂定尚未得，何況成佛。（佛常在空慧定中而以妙觀察遍緣一切諸行，此則不過於行住坐臥中尚有定境，若令彼於定中化身往他方，示現說法涅槃等相，則彼不能。）

午二、明得圓滿輕安即成就奢摩他。

「若爾，云何能得輕安？得輕安已，云何成就奢摩他？曰，輕安如集論云：『云何輕安？謂止息身心粗重，身心堪能性，遣除一切障礙為業。』身心粗重，謂於善事身心不能隨欲而轉。此之對治，身心輕安，謂由遠離身心粗重，於諸善事，身心極有堪能性也。又煩惱攝內身粗重，能障樂斷煩惱。若勤功用斷煩惱時，已離身沉重等不堪能性，得身輕利，是身堪能。如是煩惱攝內心粗重，能障樂斷煩惱，若勤功用斷煩惱時，內心樂緣善境，離不堪能，心於所緣無障礙轉，名心堪能。如安慧論師云：『身堪能者，謂於身所事生起輕利。心堪能者，謂正思惟時，令心適悅

輕利之心所法，由此相應，能於所緣無障礙轉，故名心堪能性。』總之，若得輕安，則起功用，欲斷煩惱時，如行難行身心怯懼之無堪能性皆悉除滅，身心成就極調柔性，隨欲而轉。如斯圓滿身心堪能，初得定時即獲少分，次漸增盛，最後轉成輕安與心一境性之奢摩他。又《聲聞地》說，初時微細，難以覺了，後乃易知。將發如是衆相圓滿易可了知輕安之前相，謂勤修三摩地之補特伽羅，便覺頂上似有重相，然非損惱重相。此生無間即便遠離能障樂斷煩惱之心粗重性，能對治品心輕安性即先生起。如《聲聞地》云：『若於爾時不久當起強盛易了心一境性心身輕安所有前相，於其頂上似重而起，非損惱相。此起無間，能得樂斷諸煩惱品心粗重性，皆得滅除，能對治彼心調柔性，心輕安性，皆得生起。』由心調柔心輕安性生起之力為所依止，有能引發身輕安風來入身中。由此風大遍全身轉，身粗重性皆得遠離，能對治品身輕安性即得生起。又此調柔風力週遍全身，狀如滿溢。如《聲聞地》云：『由此生故，有能隨順起身輕安諸風大種來入身中，由此大種於身轉時，能障樂斷諸煩惱品身粗重性皆得遣除，能對治彼身輕安性，遍滿身中，狀如充溢。』此身輕安，是內身中極悅意觸，非心所法。如安慧論師云：『當知歡喜所攝內身妙觸，名身輕安。經說。意歡喜時身輕安故。』如是身輕安初起之時，由風勢力，令身生起極大快樂。由此為依，心中亦生最妙歡喜。其後輕安初起之勢，漸趣微細，然非輕安一切都盡，是由初分太動其心，彼勢退已，有妙輕安無諸散動，如影隨形，與三摩地隨順而轉。心踴躍性亦漸退減，心於所緣獲堅固住。由離喜動不寂靜性，即是獲得正奢摩他。如《聲聞地》云：『彼初起時，令心踴躍，令心悅豫，歡喜俱行令心喜豫，歡喜俱行令心喜樂，所緣境界於心中現。從此已後，彼初所起輕安勢力漸漸舒緩，有妙輕安隨身而轉，心踴躍性漸漸退減，由奢摩他所攝心故，以於所緣寂靜行轉。』《聲聞地》說，要生如是輕安，始名有作意，由得第一靜慮近分所攝正奢摩他，乃得定地所攝小分作意。』

得圓滿輕安，是成就奢摩他之規，於此有二問：一、得輕安之規如何？二、得已成奢摩他之規如何？答，先解釋輕安。《集論》云：「何名輕安？謂斷身心粗重之相續故，即身心之堪能，除一切障為業（作善無堪能之障）。」云何身心粗重之相續，謂身心粗重相續如流。堪能，為心所有法，輕安與定輾轉增長，有具力之輕安，即有具力之定。有具力之輕安與定，即能除惑業等障，故云即身心之堪

能，除一切障爲業。何謂身心粗重？謂其身心於善所作，如如所欲無堪能安住者是。能對治彼之身心輕安者，謂離身心二種粗重，身心安住最極堪能者是。（輕安，爲心所有法，本屬於心。）分而言之，身輕安者，昔昔於煩惱樂斷而爲所留難之煩惱品類身粗性，今則若加功用斷煩惱時，身沉重等不堪能與彼遠離，其身輕利者是。（得身輕安者，身輕快如兜羅棉，如云，觸之柔軟華麗無礙，故欲作善，其身無不聽命。）故此身輕安恰是身粗重之對治。心輕安者，昔昔於煩惱樂斷而爲留難煩惱品類（煩惱助伴爲其品類）之心粗重性，今則爲斷惑故，加功用時，心住所緣愛樂而轉，而無堪能之性與彼遠離，心於所緣無所礙著而運轉者是。堅慧論師說亦同此。

身堪能者，謂於身所作事輕利生起。心堪能者，謂正趣思惟，令心適悅輕利之因。此爲一種心所有法，即心所有法之因修定，而轉變爲輕安者。由此相應，於所緣境無滯運轉，是故名爲心堪能性。總之，若得輕安，則遮身心諸不堪能，具足身心極樂住也。在藏文本與大本同，於不堪能句上，有恒常畏怯、身心難轉等語。如是身心圓滿之堪能，譬如十五夜月，由初一初二漸漸而滿，而在一二時

中則不易見。自初二住便生輕安，但不易覺。（初二住心，住所緣雖一刻之短，亦與未修定時不同，故初二住即有輕安。）直至第九住時，身心輕快如處兜羅棉中，但尙未得爲圓滿輕安。必自九住輾轉增上，乃得圓滿輕安。如十五夜月，無一毫不滿。在經教明文，五六住皆無輕安名，必九住乃有。推之初住二住時，更無此名。但彼雖非九住之輕安，而是輕安之支分，亦如初一二夜月，雖非十五之月，而爲十五之支分。圓滿輕安以何爲相？其生起必易覺察。其前相如何？謂彼精進修三摩地者，（第八九住，乃稱精進修定）腦上生起一種感覺，如新薙頭者，以手摩頭而生非不快感之重象。何故此象必於腦上顯現？因九住時心一境性任運而轉，身心兩方面不堪能之風，因離微細沉掉之定力，漸漸收縮，聚於腦上而將作渙散，故腦覺重。此風渙散之後，身心兩方故能樂斷煩惱。又復當問，此種前象生時，心身輕安是否同時而起？答，此時心輕安先生，心中過去不堪能性馬上消失，心與所緣無礙，如和面然，欲捏何象，即成何象，極其柔和聽命。所謂聽命者，此時心欲住緣，即立住緣。欲不住緣，放之而他，亦無所礙。此與未得定前心不如意者，恰相反對。堪能有多義，柔和、聽命、有力；欲懺罪即生懺

罪之力，欲積福即生積福之力，雖未斷煩惱而有斷煩惱之力，比之平時，特別迅速。如得此堪能，得此輕安，欲移此心以修空性空見，立能相應相合，使心與空性相合如膠漆。若無此種堪能與輕安，雖修空性，心亦不住，不過生一種空性悟解而已。故如無堪能與輕安，僅能得聞思之悟解，而不能得證。是以聲聞地云：「易可了覺心一境性，身心輕安，不久當於其頂上似重而生，非損腦相，即由此相於內起故，能障樂斷諸煩惱品心粗重性，皆得除滅。心調柔性、心輕安性，皆得生起。」其次，由於依靠心輕安生起之力，其為身輕安之因之風大即於身中轉，此何故？凡人身心相連，心粗重故，身亦粗重。今因心生輕安，故身亦生輕安。能起此種身輕安之風，在皮膚腠理之間，是為堪能之風。此風一起，週遍貫行身諸支分，身粗重性即得遣除，其能對治身粗重性之身輕安即得生起，亦復增廣於一切身分，堪能風力，現似充滿（意謂有此感覺之相）。故聲聞地云：「由此生起有能隨順起身輕安風大，遍增眾多大種來入身中。由此大種入身中故，能障樂斷諸煩惱品身粗重性皆得除遣，能對治彼身調柔性身輕安性遍滿身中，狀如充溢。其身輕安，謂是身內最悅意之觸塵（有樂受之觸覺），非心所法，安慧論

師云：歡喜攝持身內妙觸，應當了知是身輕安。契經中說：「意歡喜時，身輕安故。」上文次第，由心輕安生身輕安，由身輕安生身大樂，由身大樂生心大樂。以下說身心大樂之狀。身大樂之初起，由臍下生熱，此熱生時，身中即生大樂，是為身輕安之樂。身於輕安生起後，心中亦生起最勝喜樂，是為心輕安之樂。此身心輕安之樂生時，是否得定？答，未得，此是九住時現象，而非殊勝輕安之樂。必繼此而覺輕安之力漸次微小，此非輕安樂力退象，乃是樂力平穩之象。由彼粗樂勢過強盛，太動其心，彼漸退已，有薄如影（淡漠之意）不動輕安三摩地生起，彼心喜躍亦退滅已，即得心於所緣堅固安住，遠離大喜擾動不寂之奢摩他，得此三摩地，立入上界功德（初禪近分），前一剎那尚為欲界心一境性，後一剎那即上界功德。如聲聞地云：「彼（輕安）初起時，令心踴躍，令心喜悅，歡喜俱行，令心喜樂，所緣境性於心中現。（歡喜充滿心中，幾變歡喜為所緣，而於所緣幾成不能自持。）從此以後，彼初所起漸漸舒緩，有妙輕安隨身而轉，由是因緣，心踴躍性漸次退滅，由奢摩他所攝持故，心於所緣寂靜而轉。」若如是生已，即得作意（上界功德作意），及初靜慮未到定攝奢摩他，故得等引地少

分作意。以上爲聲聞地說。但若非宗喀大師標爲科判，加以解釋，則何者爲得定與否之界限？何者爲輕安？何者爲殊勝輕安？何者爲得定之前相？雖讀聲聞地亦不能解。

已二、明有作意相及爲疑。分二。午一、正明有作意相。午二、斷疑。  
午一、正明有作意相。

「具何相狀，能令自他了知已得作意？聲聞地說，由得如是作意，則得色地所攝少分定心，身心輕安，心一境性，有能力修初靜慮道，或諦相道，淨治煩惱，內暫持心，身心輕安疾得生起，欲等五蓋多不現行，從定起時，亦有少分身心輕安隨順而轉。由得具足如是相狀之作意，奢摩他道極易清淨，謂住心一境性奢摩他後，速能引生身心輕安故，輕安轉增，如彼輕安增長之量，正奢摩他亦轉增長，故彼二法輾轉相增。如聲聞地廣說。總之，心堪能者，風亦堪能，爾時便生身妙輕安，由此生故，內心即起勝三摩地。復由此故，風轉調柔，故能引生身心輕安。又如聲聞地云：『由於最初背一切相，無亂安住，故名不念作意。』此說初修心一境性時，當全不起餘念及餘作意。如是修已，聲聞地又云：『又汝於此亂不亂相，如是如是審

諦了知，便能安住一所緣境，亦能安住內心寂止，諸心相續，諸心流注，前後一味，無相無分別寂靜而轉。又若汝心雖得寂止，由失念故，及由串習諸相；尋思、隨煩惱等諸過失故，如鏡中面，所緣影相數現在前，隨所生起，即於其中當更修習不念作意。謂先所見諸過患相增上力故，即於如是所緣境相，由所修習不念作意，除遣散滅，當令畢竟不現在前。賢首當知，如是所緣甚為微細，難可通達，汝當發起猛利欲樂，為求通達發勤精進。』此說三摩地生起之相「寂靜而轉。」以上謂由如前修習無相等三漸次而生。次至「增上力故」，是說雖已得寂止，然由不多修習等過，心中仍有相等現起，則當憶念心隨彼轉之過患，務令內心不隨彼轉，都不思惟而安住也。次至「不現在前」，謂由如是修習全不思惟之力，相等三法隨何現起，皆不顧視，是則彼三（自然息滅），更不現起，故心不為彼等所奪。餘文謂此奢摩他甚為微細，即彼解釋亦難可通達。其中諸相，謂色等五境與三毒男女共為十相。無相之理，謂最初時，色等境相種種亂現，現起無間自息自滅，最後住定時，則色聲等相全不現起，唯現內心明瞭安樂之相。無尋思之理，謂由如前住不念作意，隨起何種尋思，如水中泡不能久住，自然消滅。次更如前修習，則內領納了別

安樂等相，不待破除，不堪觀察，起已無間自然脫落，安樂等相轉更微細。爾時安住定中，內身等相全不現起覺心與空都無分別。縱定起時，則覺身等忽似新生。至後得位，縱起貪等煩惱尋思，然與前不同，勢力微弱，不能久續。此等諸位，即『寂靜而轉』之位。內心明瞭，覺屋柱室壁之極微，都能計數。住分濃厚，即睡眠時亦覺與定融和，如未得定前之睡眠不復現起，復見許多清淨夢相。」

作意二字，在聲聞地中即爲「定」義。第一、了別自他，獲得作意。（依外相亦可察知他人內心是否得定。）其相狀者，謂已獲得色地所攝之少分定心，謂：(1)身，(2)心，(3)輕安，(4)心一境性之四事，及有堪能以靜（上界功德），粗相（下界粗劣）或諦相道（四諦十六相之任一），淨治煩惱。（得定者，即有以靜粗相，欣上厭下，或無常等相，淨治煩惱之堪能。）若內等引（入定），速能生起身心輕安，得定者如是貪欲睡眠等五蓋，多分不起，（得定者五蓋皆輕，即粗尋細察亦少粘滯。）等引起時（出定時）亦且一分身心輕安，以上爲聲聞地所引相徵。若已獲得具彼諸相之作意者，則奢摩道易成清淨（輾轉增上）。謂於心一境性之奢摩他等引之後，速能生起身心輕安故。（所謂速者，得等引後，即不

住所緣，身一入定即生輕安。）輕安與奢摩他相互增長，輕安增長幾許，奢摩他亦增長幾許，此亦聲聞地說。總之，若心堪能，風亦堪能，爾時則起勝身輕安。彼若起者，是生轉勝之三摩地。亦以彼故，更成就殊勝風之堪能，故能引起身心之輕安也。（得勝身輕安後之三摩地，稱勝三摩地，以視未得前之三摩地更較堅固故。）復次，聲聞地云：「爲不趣一切故（遮止外境色聲等），令無散亂故，以初安住（一心安住所緣），不念作意（不念其他所緣之作意）。」是謂於初心一境性安住之時，餘隨何念及作意皆無而住（以上修止輪廓）。應如是修。聲聞地又云：「使能安住一所緣境（最初修止次第），亦能安住內寂止（入定）。（以下成止次第），諸心相續（現在心）、諸心流注（過去心），前後一味，無相（無三世相、男女相、色等各別相。）無分別，寂靜而轉（無沉無掉而轉）。以上說成就作意之相。藏文此處，爲使汝能安住任何事（七八住至九住之前段），亦能安住內心寂止（九住後段），與漢文稍異。在安住內心寂止後，定有下文無相、無分別、寂止三相當至。藏文結以「應依彼彼心而住」，意謂應依上文安住一所緣，乃至無相無分別寂靜等心而住。又若汝心雖得寂止，（得字，指正修時

得未得內心寂靜之際。)由忘念故，及串習時短故。(藏文爲不串習，意謂串習定力時間尙短)。上來曾言，七住時現沉掉散亂諸過不能爲害，八住時，若加勵力，沉掉散亂不生，九住時不加功用，亦不能生，何故此處言，汝雖得寂止，而又有忘念不串習諸過？可見非指真得寂止時，而指正修將得之際。於此際一心安住所緣，對所緣以外之事，一切不念，而後可入於無相無分別之寂止，此爲藏文大意。時隨諸相(色等)，尋思(思樂思樂)，隨煩惱而轉，隨其生起，先思惟諸相過失，即於其中更當修習不念作意。即於如是所緣境相(諸相尋思等)，由所修不念作意除遣散滅，當令畢竟不現在前。賢首當知，(賢首，乃造論時，無著對人美稱。)如是所緣(宗喀謂，所緣即是指止。)甚爲微細，難可通達(難以言達之意)。汝應發起猛利欲樂，爲求通達，發動精進。上來修止經教(指辨中邊、聲聞地等)，文簡意深，沉掉如何生，如何入於止，止有何相，如何爲殊勝輕安等，極難通達，非宗喀大師抉擇，不易了知。又一說，此爲聲聞地文，指無相、無分別、寂靜之三，特別是心爲所緣之行人，最能感覺之境，此種所緣甚爲微細。

以上系說生起三摩地之法。其中寂靜而轉以上謂說如前修習，其無相等三漸次生起也。次增上力故以上者，謂雖已成止，然由無大修習等爲所依止，故於其心中若有相等觀現，則應憶念心於彼等增上隨轉之過患，善隨彼等而轉，任何亦不思而住也。次不現前以上者，謂說以如是修故，相等三者隨何生起，由修不思之力，不須特治，彼自滅已，住於彼三不現，不爲彼等之所奪也。其所餘謂彼止甚細，彼之詮解，亦難通達。其中相者，謂色等五境之相、三毒之相，及男女之相爲十。令無彼之現者，謂於初時色等境相種種現起，現已無間自寂自淨也(初修時不念作意故)。於其後時，若等引者(仍平等不釋定)則不現起色聲等相，唯有內心了別明顯及適樂之相而現也。(此指修緣心定者而言，此時即是入於無相。若緣佛像者，此時唯有所緣顯現。)次令無分別之現者，謂如前安住，不令作意生諸分別(苦樂善惡諸分別)，如水起泡沫，無能恒久，自寂滅也。(泡由水起，仍歸於水。分別由心起，消時仍歸於心。)次如前修(不念作意)，其現起之領了(領了謂禪味)及快樂，彼亦不須特爲滅除；現已，無間觀察，自寂自淨，(不堪觀察，爲不成立之意，喻如竹籜自落。)諸安樂領了，漸成微細，

（藏中有一種造紙草，長時舊皮自脫，新苗脫穎而出。定心亦然，粗分安樂領了，不須對治，而在定中進行中，亦不許再觀察對治。自然脫落，新定穎拔而出。）於彼時中，其等引之時，則覺自身等一無所現（身心山河等悉皆熔化），心與虛空，無可判別。（有於此時便謂已得空性者，實則此時之空明境，非中觀將實有自性遮止後之空明境，而為一種觸礙覺塵遮止後之空明。）若從定起，有身似忽生之感覺現起。（問，此種感覺，為定中感覺，抑定後感覺？答，此為定後感覺，在定中一心不亂，不容起此感覺故。此種感覺，指修緣心定者。若緣佛相者，此時身心與佛相合一，除此別無所現。）即於定後，雖有諸煩惱尋思生起，亦與昔時全不相同，其勢微劣，無煩惱相續恒久也。（此無相、無分別、寂靜三種感覺，在第九住將得定時，愈更明顯。）彼諸時者，即寂靜轉時是。其明瞭之心，（即定之明分，昏沉遮止後所得。住分，為掉舉遮止後所得。）甚者，雖室柱牆壁等之諸極微細，亦起能計數之感。又因住分厚故，雖睡眠時，亦無如未得定時之睡眠，而生起與三摩地和合之感，亦生多種清淨之夢相。上文皆聲聞地所說作意相。知此，自能知於修定至何境，不致誤為證得空性矣。

午二、斷疑。

「若得如前所說之三摩地，於五道中立為何道？曰，前說之定，若是無倒瞭解無我，住彼見上，所修之定，則可立為異生位之順解脫道。若非爾者，如聲聞地說，即修第一靜慮根本定，觀粗靜相之諸世間道，皆須依止此定而修。外道僊人以世間道離無所有地以下貪者，亦依此定而修上道，故此是内外道所共之定。又若由無倒通達之無我見，及由善見三有過患，厭背生死，希求涅槃之出離心所攝持者，是解脫道。若由菩提心所攝持者，亦成大乘道。如以一握食布施畜生，及護一戒，若有彼心攝持，如其次第，亦成解脫道與一切種智之資糧道。然今非觀察由餘道攝持，成不成解脫道與一切種智道，是觀彼定由自性門為成何道也。以是有於修習無念及不作意，名為心不造作及無執著之樂明無分別者，其中猶有是否住真實義修空性之二類，當善分別，最為切要。以未通達真實義者，亦易誤為通達，誤處極大故。若未能如前分別，則於内外所共之三摩地，亦可誤為無上瑜伽圓滿次第最主要者，故當觀察也。」

謂若有念云，若得如前所說之三摩地，（離微細沉掉，生起殊勝輕安，乃至

定中後得，皆不離殊勝輕安。）於五道中（資糧、加行、見、修、無學）安立於何道？曰，前所說若是將無我見，無倒決定，住彼見上，修習之三摩地者，雖能安立於異生時之解脫道，然若非如是而修者，則於聲聞地中說為雖修靜慮之根本定，觀察靜粗行相之諸世間道，亦須依此而修故。則外道諸僊以世間諸定遠離無所有地以下之貪者，亦須依此而修上道，故是內外二道所共之三摩地。上來所以有疑者，因前說定分、明分、輕安樂三者皆已具足，則易疑為無上瑜伽之空樂定。為斷此疑，故有此品。以此種定相，不但非大乘空樂定，亦非小乘定。以具出離心而得定，乃為小乘定；具菩提心而得定，乃大乘定。或以空慧而得定，此三乃入於解脫道。今此定相，不過內外道所共。在此定中，諸外道僊人，亦可伏二禪以上諸貪。如往日所說，外道僊人定者，至非想非非想，經八萬大劫，發長墮地，鳥巢其間，生長子孫。出定見此，發生煩惱，謗無解脫，遂終至墮落。顯、密、大、小乘，乃至內、外道，共通者為三摩地（離五斷八皆同），不共通者為發心，視三摩地之助伴如何而判，若以空慧為助伴，所攝之三摩地為解脫道。以出離心攝，亦然。若以菩提心乃至生圓二次攝，則為大乘道、無上乘道。

正文復次以下云 至大事相同也，與上說意同。故不問其所修名三摩地，或名止，如為空慧所攝，即非真實空慧而僅為空見（相似空慧），則雖不入解脫道，而亦成為解脫道之流。如為菩提心與出離心所攝，則須真實出離心、真實菩提心，乃與解脫相順。如僅為相似出離心、相似菩提心，則尚不能相順。此為宗喀不共說。論文「然今非為觀察由諸餘道攝持門中，趣不趣解脫及遍智之道，是就三摩道自體門中，而觀察為何道也。」宗喀於此著重數語，純因藏中當時有認此三摩地為無上者。其意，就自體門中觀察，不能認彼即解脫及遍智道，亦不能謂彼不可入解脫及遍智道。蓋如白布之本質非青非黃，而可以染青染黃也。（就助伴說，可諸道攝；就自體說，五道所不攝。）

以是之故，於修不念作意，無心糾改，及無所執，施設為樂、明、無別之中，是否有真實義。等引與空性修習之二，當善分別，（在班禪善慧法幢著述中曾言，有以修不念作意為無上修者，不知樂、明、無別，不過為身心輕安之境，不能認為無上瑜伽之大樂。修緣心定之礙觸破後之空，不能認為實有執斷後之空。真正空樂，大乘共道亦不能知，小乘更無論矣，何況內外道共定者，顧當時

修定者崇尚不念作意，以為無上，施設不念作意，無心糾改無所執等異名。）極為重要。（三摩地中之樂、明、無別與空性中之樂、明、無別，大有不同，當善辨，勿淆。）以有於未通達真實義中亦認為通達之大錯處故。班禪羅桑卻吉絳卻（善慧法幢）云：修緣心定者，心與虛空如一，又得禪悅輕安之樂，似具足樂、明、無二，已得佛位，誤謂身心輕安及觸塵無礙之感覺，為圓滿次第之大樂，及破除實有自性之空慧，於此應善分別。如僅以定中之樂明感覺為金剛大持位之空樂無別，則一切得定之外道，皆已成佛矣。

辰二、明依奢摩他趣總道。

「若得前說無分別三摩地作意，唯當修此明瞭無別等殊勝功德之無分別定耶？曰，引發如斯三摩地者，是為引生能斷煩惱之毗鉢舍那。若不依此引生毗鉢舍那，則於此定任何修習，尚不能斷欲界煩惱，況能盡斷一切煩惱，故應進修毗鉢舍那。此復有二，謂以世間道暫伏煩惱現行之毗鉢舍那，與以出世道永斷煩惱種子之毗鉢舍那。前者謂觀下地粗相上地靜相之粗靜行相，後者謂觀無常等四諦十六行相，此如聲聞地說，其主要者，謂通達人無我之正見。如是外道粗靜相道暫伏煩惱現行，或

佛弟子修無我義，永斷煩惱根本，皆須以前所說正奢摩他，為伏斷煩惱之所依。大小二乘諸瑜伽師，亦皆須修此定。於大乘中，顯密諸瑜伽師，亦皆須修此定。故此奢摩他，實是一切瑜伽師修道之最要基礎。又二種毗鉢舍那中，前者於佛弟子非不可少，後通達無我之毗鉢舍那，則是必不可少者。若得前說第一靜慮近分攝之奢摩他，縱未得以上靜慮無色之奢摩他，然依彼止修毗鉢舍那，亦能脫離生死繫縛而得解脫。若未通達無我真實，未修彼義，僅由前說正奢摩他及依彼止修習世間毗鉢舍那，斷無所有以下一切煩惱現行，得有頂心，然終不能解脫生死。如讚應讚云：『未入佛正法，癡盲諸衆生，縱上至有頂，仍受三有苦。若隨佛教行，縱未得本定，魔眼雖監視，亦能斷三有。』故無上瑜伽部諸瑜伽師，雖不必生緣盡所有性粗靜行相毗鉢舍那，及由彼所成就之止，然鬚生一正奢摩他。初生之界，謂生起次第時也。」

問曰：彼已獲得如前說無分別之三摩地，唯當於彼有明瞭及無分別等殊勝之無分別三摩地而修耶？（意謂此外尚有修法否？）答，生起如此之三摩地者，是專為生無惑之勝觀耳。以勝觀能斷根本惑，僅止則不能。若不依彼而生觀者，則

於彼三摩地任修幾許，雖欲界諸惑猶不能斷，何況一切煩惱，是故須修勝觀也。

（意謂僅止尚不能斷現行煩惱，然解深密謂止能斷縛者，何故？因止有世間道勝觀，依於世間道勝觀，亦能斷現行煩惱，非獨具止一分即能辦此。）（於彼堅固之止中，種種樂明等相皆來，乃修觀。觀有世間道與出世間道二種。外道僊人等，亦有於百尺竿頭進一步，而修世間道觀者。）勝觀中亦有斷煩惱現行世間道之觀，及從根本斷煩惱種出世間道勝觀之二。前者謂觀察下地粗上地靜之粗靜行相，（祇能伏現行煩惱，故為世間。）後者謂觀察四諦中，無常等四諦十六行相之二種。（能斷種子，故稱出世間。）總表止後須觀，否則到世間上地亦不能入。止為無分別者，觀則須用分別。外道僊人以止為基，用粗靜分別輾轉而至有頂天。內道則以止為基，用四諦十六行相分別，而入於出世間道，特別為無我見。其中聲聞地中之主要者，謂通達補特伽羅無我之見也。（外道不用粗靜觀察，則不得初禪神通，不能修二禪未到定。得二禪未到定，又用粗靜觀察，則生二禪神通，得三禪未到定。外道亦有止觀雙運情形，止修，用一心專注；觀修，則用粗靜行相，相互而修。小乘以止為基，以無實諦觀察而修，乃輾轉入於上道。即大乘亦須以初禪未到定為基，修觀而入資加等道。故因修觀而得之初禪未到定如無，則不入資糧道上品。大乘五道，皆雖依初禪未到定，特別資糧上品非依此不可，資糧下三品可不依也。此初禪未到定，指因修觀而得之未到定。小乘五道亦然。聲聞地得前說奢摩他作意，有四種有情，於現法中（一生中），不趣出世道而趣世間道。（一）一切外道，因只觀粗靜，不能緣諦。（二）正法中，根性鈍劣，先修止行。因對專注修興趣濃厚，不樂修觀，即修，亦不易得空性理。（三）根性雖利，善根未熟。（此處世間道指凡夫，出世間道指聖者。）根利而善根未熟，不能見真正空性，即不入聖道而仍為凡夫道，故目之為世間道。（四）一生菩薩，樂當來世證大菩提，非求現法。一生菩薩，指十地菩薩。依自宗，不能謂未見真正空性，未入聖位，此處乃依小乘說法。小乘所許一生菩薩，非指十地，乃指資糧道。謂此生尚在資糧道，二生一入加行道，即由加行道而入見道、修道，而成佛。但此雖聲聞地文，亦非無著意，而為小乘人意。小乘人謂釋迦在金剛座，自降魔以後至睹明星成道，為加行以後事，自降魔以前，皆在資糧道中。

論文：「如是外道粗靜相道，暫伏煩惱現行，或佛弟子修無我義，永斷煩惱

根本，皆須以前所說正奢摩他，爲伏斷煩惱之所依。」伏斷所依，又非特此，即隨是大小乘諸瑜伽師，亦皆須修此定。故此奢摩他，爲一切瑜伽者行道之所依也。（不問內外大小顯密，皆須以止爲依。）

又二種毗鉢舍那中，於佛弟子初者（觀察粗靜行相）非不可無。後之通達無我勝觀，則爲必不可無之支分。以彼若得初禪未到定所攝之止（即前說圓滿之止），縱未得自彼以上靜慮無色之止，然即依彼而修觀者，亦能獲得解脫生死繫縛。但不得初禪未到定即修觀者，亦不能脫生死，是爲定義。亦非謂初禪以上定，依之修觀，不脫生死。若不達無我勝觀，棄而不修者，縱以前說之止，依之以修世間勝觀，斷無所有以下一切現行煩惱，得有頂心，亦終不能解脫生死。讚應讚云：「未趣於汝法，生盲之眾生，縱上至有頂，仍生苦成有。」（此四句對外道未生正信愚癡無明之眾生）。「隨行汝教法，雖未得本定（初禪），如魔眼監視，能遮於諸有。」（此四句對內道言。如魔眼監視，言爲魔所怒視，亦能離於生死。魔爲欲界王，名喜舞自在魔。彼不喜眾生離欲界，脫彼轄下，故於修止者，尤作障礙。）無上瑜伽之瑜伽者，雖可不生緣於粗靜行相勝觀，亦不生彼所成之止，

然亦鬚生一種止，即生起次第時所生之止。（生次得止，即入圓次。）是故基址之三摩地遍於一切，無論內、外、大、小、顯、密，皆須依之。其次，僅得基址三摩地，是爲不足。此二重要。

辰三、明別趣世間道。

「聲聞地說，從得第九住心，乃至未得作意，是名作意初修業者，從得作意，欲淨煩惱，修習了相作意，是名淨煩惱初修業者。若未善解聲聞地中所說之義，便覺靜慮與無色，最低之道，為初靜慮之近分。彼中說有六種作意，初是了相作意，故誤解謂，初生近分所攝之心，即是了相作意也。若如是計，極不應理，以未得奢摩他者，必不能生第一靜慮之近分。未得近分，亦必不得奢摩他故。了相作意，是觀察者，若先未得正奢摩他，修彼不能新得奢摩他故。以是當知第一近分六作意之初者，是修近分所攝毗鉢舍那之首，非是第一近分之最初。彼前尚須有近分所攝之奢摩他故。未得第一近分所攝之三摩地前，所有一切妙三摩地，皆是欲界心一境性。若照大論所說觀之，得三摩地者，亦極少數。此中由修近分六種作意，離欲之理。恐繁不述。」

聲聞地分三種次第：(一)從九住心乃至未得作意(止)以來，是作意之初發業者。(二)得止(初禪未到定方得止)，僅此而未修觀者。(三)獲作意已，欲淨惑而修了相作意者，是淨惑之初發業者。此中若不善別，則或以爲靜慮無色道之最下者，是初禪未到定，而於彼又說六作意之初分，即了相作意，故生起未到定所攝之最初心者，即了相作意是。此是錯誤，以未得止，則不生初禪未到定。若未得未到定，則不得止。(以彼彼是因，初禪靜慮未到定之始，爲得止。初靜慮未到定中之六作意之始，爲了相作意。)且了相作意是觀修(各各了別粗靜行相)，若修習彼(了相作意)而未先得止，則不能也。(以上須止修，觀修不能得止。)以是之故，初禪未到定六作意之初者，乃未到定所攝，修觀之首，而非未到定之初。以於修彼觀之首之前，更須有未到定所攝之止也。故未得初禪未到定所攝三摩地以前之一切三摩地，悉是欲界之心一境性。故獲得與諸大經論(解深密等)相合之止者，甚爲稀少。總而言之，第一、得九住心。第二、生殊勝輕安，得止。第三、使止力穩固。第四、轉入於觀，以觀粗靜行相。此時即名了相作意。時而觀修，時而止修，觀下界粗相，觀上界靜相，從上下功德過患，生起決定知，而又入於止修；由是生起厭下欽上之心，一心安住，即專注修，故第二即名勝解作意。由是輾轉增上，觀止互修，粗分現行煩惱即伏(即對治上品煩惱)，故第三名寂靜作意。由是增上，觀止互修，對治上界功德，更生欲樂，伏中品現行煩惱，故第四名歡喜作意。此時行者因中粗分現行煩惱不起，欲觀察煩惱果斷與否，因尋色等最勝者觀之，故第五名尋伺作意。由是知煩惱未斷，折服慢心思對治，愈修定力，下品煩惱現行亦伏，故第六名加行究竟作意，此時證初禪根本定。以上如是推之，輾轉得四禪四空，以至有頂。

以上講止竟。次應講分析要訣馬車，擬稍緩，俟於講觀後再講，以便明止觀雙運。

## 卷十四終

具足無緣大悲至尊具德恩師功德名稱亟難讚說 昂旺朗吉堪布口授

郭 和 卿 譯

## 卷之十五

# 菩提道次第略論釋

由康同生居士依據劉衡如，黃隼高諸居士筆記集纂而成  
昂旺敦振參校於昆明

## 卷之十五

寅二、學觀法。分四。卯一、修觀資糧。卯二、觀之差別。卯三、修觀之法。卯四、成觀之量。

初又分二。辰一、總明修觀資糧。辰二、別明抉擇正見。

寅二、學觀法。

觀分爲二：(一)如所有(漢譯爲盡所有)之觀(粗靜相)。(二)如所見(漢譯爲如所有)之觀(中觀正見)。茲講後者，即無我空慧。宗喀大師頌云：「若不具足無我慧，雖修出離菩提心，仍不能斷三有根，以故須修此空慧。」此偈謂縱具戒定或菩提心，若無空慧，仍未能出生死，不過爲一持律上座禪師，或未出生死之菩薩而已。故於出離心與菩提心之外，尚須通達空性。但若僅具寂止，亦不能出離生死。故大師又云：「於寂止之上，長養攝持勝觀，以理智分分抉擇無我空慧，方能遮三有之門。我如是修，汝等後學亦應如是修。」大師此言，蓋謂須止觀雙運。僅修止，不能出離生死，直趨佛位。三摩地王經云：「世人雖修三摩地，然彼不能壞我想，其後仍爲煩惱惱，如增上行修此定。」若爾修何能得解

脫？彼經又云：「設若於法觀無我，既觀察已善修習，此因能得涅槃果，由諸餘因不能靜。」餘因，指單具出離心靜慮等。如於無我義先觀察修，別別瞭解，得決定已，一心安住，乃專注修。若全無空慧，雖具出離心菩提心等因，尚不能得圓滿涅槃果，何況諸餘因。一切起惑造業之根本，皆由我執無明。（執我想）能摧毀此我執無明之利器，惟此無我空慧。若我執無明摧毀已，一切惑業皆滅，即不復感受苦果矣。勝觀既如是重要，修法如何？道次於此分四科。

卯一、修觀資糧。分二。辰一、總明修觀資糧。辰二、別明抉擇正見。

辰一、總明修觀資糧。

「修次中篇說，依止善士、求聞正法、如理思惟，是毗鉢舍那三種資糧。尤以親近無倒了達佛經宗要之智者，聽聞無垢經論，以聞思慧引發通達真實之正見，為毗鉢舍那不可少之資糧，以無瞭解真實義之正見，必不能生通達如所有性之毗鉢舍那故。又此正見要依了義經尋求，非依不了義經。故當先知了義不了義之差別，而通達了義經義。又若不依堪為定量大論師解釋密意之論，則如生盲無引導者而往險處。故當依止無倒釋論。要依何論耶，曰，如佛世尊於無量經續中，明記龍猛菩薩能離有無二邊解釋佛經甚深心要，當依彼論而求通達空性之正見。

提婆菩薩為諸大中觀師如佛護、清辨、月稱、靜命等共依為量，視同龍猛，故彼師徒，是餘中觀師之根源。西藏先覺稱彼二師為根本中觀師，稱餘為隨學中觀師。又有先覺說，就安立世俗之理，中觀師可分二派，謂於名言中許有外境者，名經部行中觀師。於名言中不許外境者，名瑜伽行中觀師。就許勝義之理，亦可分二派，許苗等有法與無實相和集為勝義諦者，名理成如幻。許於現境斷絕戲論為勝義諦者，名極無所住。又說，此二之前者，為靜命論師與蓮花戒論師等。其如幻與極無所住之名，印度亦有許者。然俄大譯師評就勝義所立之二派，為使愚者生希有之建立耳。智軍論師則說，龍猛師徒所造之中觀論中，未明顯說有無外境。後清辨論師破唯識宗，於名言中立有外境。次有靜命論師依瑜伽行教，於名言中說無外境，於勝義中說心無性之中觀理。故中觀宗遂成二派，前者名經部行中觀師，後者瑜伽行中觀師。造論之次序現見實爾。然月稱論師於名言中雖許外境，然與他宗全不相符，既不可說名經部行，亦不可說順婆沙行。西藏後宏法之智者，於中觀宗立隨應破輿自立因二名，與顯句論極相契也。以是當知，就名言中許不許外境，二派決

定。若就引發通達空性之正見而立名，則隨應破與自立因二派決定也。若爾應於彼等隨誰行而求龍猛師徒之密意耶。曰，阿底峽尊者以月稱論師派為主，隨尊者行傳此教授之先覺，亦皆尊崇彼宗。月稱論師見中論之註釋中，唯佛護論師解釋聖者意趣，最為圓滿。即以彼論為本，亦多采納清辨論師之善說，其非理者亦略破斥，遂廣解釋聖者之密意。佛護、月稱二師解釋龍猛師徒之意趣，最為殊勝，故今當隨行此二論師抉擇聖者師徒之密意焉。」

修觀資糧，即修觀之因素條件。依修觀資糧，不唯能通達，或證得空性，即降而聞此空性之名，亦有無量善根福德因緣。故於嘎馬那西拿所云三種資糧。

（一、依止善士，二、抉擇正見，三、如理思惟。）之外，尚須加二種資糧：（一）積資懺淨；（二）師佛無別前，勤求加持。因空慧以文殊為本尊佛，故應於上師即文殊之前，勤求加被，令我速得空慧。以此二種資糧，令空慧果速得成熟。如世間種果，至成熟時，摘取較易，味復甘芳，如宗喀大師本傳事跡，依止正士，勤求正法，得文殊現身說法，尚不能瞭解通達。復遵文殊命，住區聾寺跡資懺淨，勤供曼遮，肘肉磨穿見骨。又禮三十五佛，掌磨石跡，深印成巢。如此求上師文殊

加持，故能善契佛意無垢教典。大師以菩薩轉世而猶如此者，乃為後世垂範耳。佛所說了義之扼要即是空性，為八萬四千法蘊之心藏。佛說空慧，有權有實（權即曲示，實即空性。），法門甚多，然總不外指示最後成就眾生之空慧。故欲抉擇，先須聽聞，非可由自意隨文解義而能。又必須依善契佛意之正士，聽講無垢了義教典而後可。寂天菩薩云：「佛說一切諸法門，皆為顯示空義諦。」故若欲聞解此空義，必依止瞭解空義之善巧者。餘僅相似正士，不過遇此賢善因緣，願代上師略說法要。藏文「應魯吉頓」，「應魯」是直譯之規矩，謂真實意義所在，如柱之應魯，意謂柱之法性，即是空性，吾人所見乃柱之假相。「普他卻八」意謂徹底瞭解。「普」，即窮源竟委，至盡頭處。如言「龍巴普」，即謂溝底之盡頭處。如尋馬至盡頭處尚未見馬，即可決定此馬是無。尋求諸法實有自性，至諸邊際，不見其實有自性，即可徹底決定諸法空性，即是法性。修觀資糧以徹底了達無我空見為主因。菩提道次從止以前皆屬廣行，惟勝觀一段為深觀。佛說分權實二分，權分如無著造之現觀莊嚴論、瑜伽師地論、攝大乘論等。實分如龍樹造之中觀六論等。能攝二派要義，有抉擇、有次第、有系統，在一座間即

可以取而修學者，唯宗喀大師此論。以三學言，止以上屬戒、定，觀屬慧學。以見、行修言，止以上爲行修所攝，觀爲見所攝。所謂見者，謂離有無二邊，徹底了達甚深空性是也。通達如所有性之見，即須依了義經典，不依不了義經典。又所謂依者，乃內心認識與承許之意。必認識與承許了義經典，而後可由之而得真實空見。於此又當先辨別了不了義之差別，乃能解釋了不了義。解釋了不了義，不惟爲修空者所必依，即在普通學者，亦須先知四依：(一)依義不依語。辨其所說義與經教合否，合則信，不合不信，不依語之美惡。(二)依法不依人。辨其所說法與教合不合，倒與無倒。佛說，雖自命爲佛，而所說非法者，亦不應依。但不應謗佛，以佛說爲應機故。(三)依了義經不依不了義經。雖皆佛說，當抉擇其了義不了義。(四)依智不依識。識之所見爲俗諦，乃妄想之心。智之所見爲真諦，乃本心照明之二德，可與法性契合。四依之中，抉擇佛法之爲了不了義，必須用智，方能抉擇法義。故佛說「善爲觀察我心喜」，此非謂佛說有善與不善及有合理與不合理。倘如彼說，則爲謗佛。因種種眾生根器不同，故佛說法亦有種種方便。如醫臨診，病多則方多。龍樹讚佛云：「佛說法如教蒙童，視其根器利鈍而教法不

泥。亦如於學子之年齡不同，而施教亦異。例如有謗造業受果者，佛爲調伏彼故，說有造業受果之具蘊補特伽羅粗分之人我。復有智慧較高者，已知有業果而不可受空性之根器，佛爲說無粗分之人我，而說有細分之人我。又有智慧更大者，乃爲說無有人我之意義，然其體性亦非全無。又有智慧尤大者，爲說人我自性全無，僅有假名安立之我。初二爲小乘人說，後二爲大乘人說。初二即經部、有部，後二即唯識、中觀。佛說法如名醫投方，視其寒熱而異。依法不依人者，謂如病者，不能但仰醫師之名望，而不問其藥與病之合與不合。依智不依識者，以根門所生之識所見皆非真實故。依義不依語者，謂不當依其文翰詞藻。例如常念之心經文句，梵藏文云，無色、無受、無想、無行、無識、無眼、無耳、無鼻、無舌、無身、無意、無色、無聲、無香、無味、無觸、無德云云。在昔甲躡生迎阿底峽尊者時，清晨誦此，意謙不祥，乃易云：眼呀、耳呀、鼻呀云云。尊者誠之曰：「此觀自在菩薩所說，語雖不妙，其義極妙。汝乃不能領受其如此加持耶。」故但觀文詞之美惡，則心經亦不可依矣。至依了義不依不了義者，此中了不了義之尋求軌則，當依智者之上首，佛明瞭授記之三大車軌。佛三轉法輪，

所說各異。初在鹿野苑爲小乘人說四諦法。中轉法輪，在靈鷲山爲大乘人利根者說般若經。後轉法輪，爲唯識師說深密等經。初轉說色等外境有，除虛空等少法外，多數之法皆實有自性。中轉說色等諸法無自性（非實有）。三轉，立三性，依他起、圓成實有自性，遍計執無實有自性。謂不依內心而顯現之外境實無有。此三期教，依吾人智識，不能抉擇何者爲了義，何者爲不了義。且佛又曾自說初中二轉爲不了義，三轉爲了義。若依語不依義，執著此語，則不應理，故必以二車軌爲依。然二聖所言中，又互相異，究應何從？須知龍樹依中觀理智而分了義不了義，無著依唯識理智而分了義。此處所講乃中觀見。如依無著，則不能得此中觀見。以無著系依深密經判別了不了義。吾人如隨彼依他，圓成爲實有之見，便不能生起空見。故欲學中觀，應依龍樹。龍樹乃依無盡慧經而判別了不了義。此經謂，凡說無自性爲了義，凡說有自性爲不了義。如不依此最契佛意之定量軌範，而以己意探尋，則易誤以了義爲不了義，而以不了義爲了義，不墮於常，必落於斷，如生盲無導而趨險處。二大車軌，通常依佛說應爲龍樹、無著二聖。或外加慈氏爲三大車軌。又或於二聖外，加慈氏陳那爲四者，要之以佛記莢

之二聖爲當。今欲求通達甚深空義，二者中又當依龍樹。昔佛爲龍樹授記，極爲明顯詳盡，如彌勒根本經、文殊本生經、楞伽經、大教經，皆有授記。最要者指出龍樹能解聖教心要，即離常（有）斷（無）二邊之甚深空義。如文殊根本經云：「我滅度後四百餘年，有龍樹者，大宏我教。」楞伽經：「弟子問佛云：甚深空義難可了達，尊滅度後，誰能宏化？佛云：我滅度後，於南印度地名布達，有吉祥比丘，名爲龍智，離有無二邊，顯中道義。其後示寂，生極樂國。」此種密意甚多。茲皆從略。楞伽經說龍樹位登歡喜，（初地）餘經有說爲七地。密乘謂已證雙運。楞伽經系就外貌說。餘或依共通實義觀（如觀其著述）說位登七地，密乘就不共義說謂證雙運。總之，依佛親口傳宣，謂已離二邊，證空性，此則無可諍論。即以歡喜地論，亦必實證空性，不僅通達空性已也。但過去證空性者亦多，然實少轉法輪因緣，惟佛授記龍樹，大轉法輪，清淨開演甚深空義，遍於世間，故學中觀者，於龍樹身世先當了知，茲爲略述。

龍樹，生於南印度布達葦，（草地）婆羅門家。父晚年無子，夢僊人告言，延百婆羅修法，當得佳兒。如其所囑，果得子，相極莊嚴。術者言，此子佳，但

具天相。若再延百婆羅門修法，可延七閱月。再齋僧如前，可延壽至七齡，父母均如其言而行。將屆七歲，心憂之，不忍見其夭亡，給資令遠遊，行至中印度之東那蘭陀寺門，以過去習氣，口自念聲明中音韻。寺內大德沙慈哈惹聞之，令引入，詢其來歷，具以告。沙慈慰勿憂，謂如能出家，當授長壽灌頂法。遂出家，修長壽法，因免非時死。於「繫經者」受比丘戒，名吉祥比丘格龍巴登，如佛所記，研習顯密經教，既成，在寺任「匿巴」，為齋僧執事。值中印年荒，乃修點金術（以藥塗於熱鐵，即成金。）營齋。繼為眾說法，時有二童子來聽，聽畢，於僻處即隱。龍猛問之，知為龍子。因言龍寶細泥造像極佳，索之。二子歸，啓其父，龍王因延師往為說法，乃取得龍泥及般若經以歸。（現拉薩尚有龍泥所造佛像及塔。）乃依般若經理趣，造中觀六論。世傳龍樹三次大鼓法音，初造論破小乘。初有小乘比丘，以威光論百卷，反駁大乘，師對之說法，悉轉大乘。次造中觀六論，宏揚大乘。即據無盡慧經判了了義。最後造法音讚，宏宣一切有情皆有佛性。經此之後，大乘復興（大乘教義衰落至是已六百歲。），當佛住世時，唯識中觀見及一切規矩完具。佛滅度後四十年，有修日光通者（八種共通成就之一），其先乞食，曾受一青年比丘之侮，後修得神通力，遂肆報復，毀佛寺廟，大乘經籍毀散（一部入龍宮）教義因之不顯。小乘亦僅餘經部有部等十八部。彼等遂不復信有大乘法。經龍樹三次顯揚，大乘教始得復興。又修降龍法，於龍宮取得大乘經籍，如華嚴等以為根據。故當時稱之為「洛珠」，即降龍成就之義，與佛授記「名稱遍三地」適符。三地者，謂天人龍三界也。（地上、地中、地下。）龍樹為中觀派開闢行車大道，故稱軌範。藏文「所吉」二字，謂準繩，如近世所稱之主義。龍樹標出一切法無實，僅有名言。（一切法非實有，僅名言安立。）佛在世時，於諸教法未嘗明白分別唯識中觀誰為了了義，龍樹始依理依教標出般若經為了義教。

龍樹之判了了義，係依據無盡慧經。見廣本十七卷。藏文「根珠著巴」，即世俗成立意，謂以世俗為主而說之一切法，為不了義，世俗非諦，乃名為諦。「頓當著巴」即勝義成就意，謂以勝義為主而說之一切法為了義，勝義即諦。解深密經系按唯識理智，謂初中兩轉法輪未離戲論，皆非了義。無盡慧經系依中觀理智，謂深密所判，乃據名言，本經所判，乃據實義。深密據名言，謂依名言可

承許爲合理者，判爲了義。依名言不可承許爲合理者，判爲不了義。此乃唯識之規。如何爲彼認爲名言可許不可許？如初轉說一切法外境實有，唯識視此名言不合其見，故判爲不了義。中轉說一切法無自性，亦視此名言不合其見，亦判爲不了義。末轉說三性，以圓成依他有自性，遍計無自性，視此名言合於其見，判爲了義。至如《無盡慧經》所說法語，「若有安立顯示世俗，此等名爲不了義，若有安立顯示勝義，此等名爲了義。」其意即以爲世俗而說即不了義，爲勝義而說即了義。不了義藏文爲「帳」，謂有隨引之意。須別引經教，方能解釋。了義藏文爲「額」，即決定意。謂決定不移，不待別求，即可通達。如觀瓶柱，吾人現見瓶柱，如其所見，當時尙不能見到瓶柱之真實性。藏文爲「列粗」，必須旁引，乃能證得其真實性之所在，故爲世俗。如不待旁引，立能見其真實性，即爲勝義。又前經續云：「若有顯示種種字句，此等即名不了義。若有顯示甚深難見，難可通達，此等名爲了義契經。」此與前段意略不同，前是總說，此是別說。如瓶、盆、書、幾等種種異門，名言差別，即世俗諦。於一切法遮實有自性，離諸戲論，即見空性，一切一味，即勝義諦。所謂甚深者，謂欲探空性底蘊，如海難

窮，故說甚深。所謂難見者，謂世俗諦有法相可以取譬，可以量度，空性則反是，難可譬喻，難可量度，故曰難見。所謂難通達者，即不易徹底了達之意。然又不可因是而畏難思返，否則斷此薰習，便永無通達之望。若薰習不斷，日計不足，月計有餘，逐漸而前，自能增長其通達。若一度即可通達，則無所謂難矣！  
《般若經》云：「無論通達空性，即爲人說一句空性，或聽人說空性，其功德遠勝於以等同大海水滴之七寶，持供十方如來諸佛。」《廣本引三摩地王經》云：「當知善逝宣說空，是爲了義經差別。若說有情數取趣，其法皆是不了義。」此與《無盡慧經》同。其不可如言取義者乃世俗諦，是不了義。如經有「殺其父母爲功德」之語。此即不能依其名句而承許，必引餘說，乃能解釋。佛此語乃喻詞，所言父母者，乃指十二有支中之八九兩支，即「愛」「取」是也，受取須斷除。如就文解義，則不免以詞害意，必引餘經，方知其爲譬喻之詞。又如《布施經》云：「因布施而得富樂。」就其不背因果言，亦可承許。然彼亦依俗諦而說，亦非了義。因布施真實須三輪體空，（即是空性。）必另引餘經，方能得顯明布施真義。龍樹造中觀六論，乃取諸經實義，亦非取《無盡慧》等名句。六論在開顯一切法非實有，依

教依理以破他宗說諸法有自性者。依教作集經論，依理造中觀六論，爲後世作判別了不了義之準繩。（尙有贊集，贊會贊海之意及根本智論等。）然以吾人現世之智慧，又不能直接解釋諸論，尙須別依過去先德，能於龍樹教典有所解釋而後可。能追蹤龍樹者，厥爲聖天（即提婆）所造中觀四百頌。諸中觀師皆說一切法無實有，僅有名言。此點諸師皆同，亦皆造有根本智論釋。聖天菩薩四百頌，雖未明說外境有無及有無自性，然說一切法皆無自性，僅有名言，與龍樹同。故諸師皆視龍樹聖天父子爲中觀定量，稱之爲根本中觀師，餘則稱隨持中觀。

隨持中觀者雖皆依二聖宗派而來，但其中仍不無出入。如謂中觀見尙有可以隨左隨右者是。藏文「且若」二字，乃「雜瓦」之古文，即含根本之意，諸師雖皆源出龍樹，而其中尙有正傳與旁出之分，不容含混。根本中觀，除聖父子外，如佛護、清辨等，皆隨持中觀，其解釋中觀六論及四百頌，雖大體相同，然切實解釋亦略有差別。因聖父子所造諸論文簡意深，僅標一切法非實有，僅有名言，而未明示有無自性，及許不許色聲等外境有。佛護、月稱繼之，始特別闡發，明說無自性而許有外境，對於謂有自性者破斥無餘，極與聖父子密意相符，故開應

成派之先路者爲佛護，而顯揚光大之者，爲月稱。清辨、靜命等，於一切法皆非實有之外，而加有自相之自性及不許有外境，故與佛護各執一方，如左右然。因此於聖父子密意，即不無出入。清辨造根本論釋，破佛護所說。稱根本智真實牟尼鬘釋，（疑即掌珍論）於無自性多有所難。其後月稱著根本智文句明論，極力答辯，以遮清辨之說。佛護與清辨外表似同，而實際不同。至月稱與清辨則顯然不同。但月稱之文句明論釋，亦多采取清辨合理之說，即合於聖父子意者，其不合者則辨明之。靜命師說，於許有自性大似清辨，然其許有外境，則又不同。清辨乃至蓮花戒師同爲中觀，亦有所不同之處。諸師各有立場，皆標隨持中觀。諸先覺有謂聖父子直指中觀，餘師乃曲示中觀。總之，皆以聖父子爲阿闍黎（大宗師），猶之內道多派，以釋迦爲宗主也。中觀，大別爲應成、自續兩派，此宗喀大師所許者。在宗喀前，諸先覺所許不同。一類於名言（名聲）許離內心實有外境（即異識而有）者，名經部行中觀師。一類於名言不許外境有者（即異識無體），稱瑜伽行中觀師。但此判別實不應理，以不能盡攝當時諸中觀師故。即如宗喀大師所稱之應成派，便爲彼二所不能攝，歸之名言許不許外境有皆爲不當。

以應成派雖於名言許有外境，然其許法與餘派不同。（見廣本一七卷九四頁三行）又有就勝義立名者，一名理成如幻中觀，一名極無所住中觀。初派爲靜命及蓮花戒等，謂許勝義現空雙聚。現，謂苗等有法；空，謂無實；雙聚，謂有法及法意。謂如具足特法之苗，即苗有法性。苗之法性依苗而顯，苗與空性二分雙聚，此乃真勝義。（此非自宗）。次派謂斷絕戲論，除空性一分外，一切色聲等戲論（即不真實），悉皆斷絕，此乃真勝義。藏文於此有兩名詞，其一、謂一切法遮斷實有曰斷，即無遮。在藏文爲「郎把而吉」。其二、謂遮斷實有後，所得之非實有曰絕，即非遮。在藏文爲「容覺」。例如觀瓶與無常，以理智分析，初遮止常方曰斷，「郎把而吉」，後顯無常曰絕（容覺）。現境上諸非實有之相曰戲論（墨嘎），乃無遮，如言無瓶，謂絕對無有，即名無遮，曰「麻應把」，乃非遮。如言不是瓶，則非絕對，以不是瓶尙有其他者在焉。非遮，猶言非是遮也。理成如幻與極無所住之分，印地亦有許者，如馬鳴及世親大師，就共通義，皆曾如是立名。然藏中據此，欲以之盡攝諸中觀師，則不應理。故宗喀大師特引覺慧大譯師說云，謂就勝義門所立二宗，不過令愚者驚奇，不能令善巧者折服。

馬鳴菩薩所造修菩提心論，亦安立有極無所住，理成如幻二名。何以覺慧大師非之，謂不能令善巧者折服？因藏中先德以觀察雙聚釋理成如幻，許世俗與勝義相合如幻。不知中觀派無論自續應成，皆不如是許。倘許苗芽（俗諦）與苗芽法性（空性），二者相合如幻，即勝義諦（真諦），則空性定中，既能證空慧，又復能觀察俗諦，而中觀派決不許空性定中有真俗二現，故謂不應理。何故藏中先德有此誤？因彼輩不知靜命、蓮花戒諸師所謂理成如幻，乃通達空性理智之一分境界。彼輩誤謂此一分境界是空性也。至極無所住，亦不合理。於此當先知廣略朗忍對於中觀妙義，其中微有不同。廣本係在熱真寺所說，其時重在破唯識等。略本係在噶登寺所說，其時機重在修行實用。故略有不同，而其破假顯真則一。至遮止實有，又有「無遮」與「非遮」之分。如總言斷除戲論即是勝義，固屬無過，以其爲無遮也。但破除戲論有二分，一是空性，即「無遮」。一非空性，即「非遮」。自宗則許其「無遮」一分是真諦。過去藏中大德於此多不能分辨，謂斷絕戲論即是空見，蓋不知此中是與非二分尙在世俗諦中。中觀不許以非遮爲空見，以空見所破爲實有，須用無遮，不用非遮也。其派起漸次，智軍論師說，聖

父子於中觀論未說明外境有無。其後清辨論師破唯識，建立外境實有之宗，其說與經部行中觀師同。唯識許內攝外持二空之空性，即能斷所知障，清辨則謂攝持二空不能斷所知障，因創立名言許有外境。清辨之中觀心要論，即破唯識之智燈鬘論所謂，外境是內識所顯。唯識無境之說，即能所二取空義，藏文爲「用手你東」，謂外攝內持皆空，即所取與能取二空。靜命論師依瑜伽行教典，就總義言，於名言說無外境，與唯識合，然於勝義，示心無自性，又與唯識異。故中觀分二派：清辨爲經部行中觀，靜命爲瑜伽行中觀。唯識中亦有依教依理之二派，一派如無著瑜伽師地論等，許究竟三乘，爲依教唯識。一派依陳那因明正理論，許究竟一乘，爲依理唯識。二派皆謂勝義心有自性，以依他、圓成，皆有自性，唯遍計乃無自性。在菩薩地中，於依他爲實有，尤特別闡明。如云：「依他起相具勝義諦，具正淨相。如謗無依他，即退失此法。」退失，即毀壞之意。蓋以依他是實有也。此中觀諸大師論之出生次第如是。廣論於此處，但云次第如是。略論特加諸大論師出生次第如是。乃表明清辨以經部行闡明其自續派之宗見，靜命以瑜伽行闡明其自續派之宗見。云闡明者，特恐人誤謂清辨靜命前無此二派也。

月稱雖於世俗許有外境，而許法不同。其根本扼要處，在外境有，爲無自性有，因無自性而說外境有。經部之許外境者，則無無自性之義。故月稱不同於經部行，亦不同於一切有部。

中觀，自龍樹、提婆後分爲多派，在印度最著者爲前舉諸師。近代中觀分爲應成自續二派。應成以佛護、月稱爲宗主，自續以清辨爲宗主。自續又分經部行與瑜伽行二派。前言釋迦後，祇有二大車軌，何故又有諸派？當知二大車軌如王，餘如侯伯。龍樹、聖天二父子外，在應成派有加佛護、月稱、寂天爲五父子者，以其見一貫相承故。西藏佛教，分前盛後興兩時期。自西藏有佛教起，至即達瑪毀教止，稱爲前盛時期。其後至宗喀大師稱後興時期。在後興時，以仁達瓦爲主，（薩嘉大師，宗喀之師。）至判中觀爲應成（殊足）自續（讓局）兩派，本於月稱句明論，極爲合理。句明論云：「依於自續，不應正理。唯依應成，方爲應理。」以依自續理論，不能通達故。所謂自續者，非謂自他相續，乃謂自續、自在（讓汪）、我增上（達汪）三義，總爲自性義。彼雖屬中觀，然以自性爲定論。此派認爲由此可以求通達真實，故稱自續派，亦稱自性派。反之，不依

自性爲定論，而依應成進修者，即稱應成派。總之，中觀二派，一許有外境，一不許有外境，應成派屬前者，自續派屬後者。若就相續中（身心）生起了達空性見而言，可包括應成自續二派。至修習空性時，用理智觀察，如采取自性派理論（如於瓶盆等取有自性之理論）則爲自續派。反之，不取自性之理論，則爲應成派。總之，二派追蹤於二聖父子者甚多。馬鳴、智軍皆大中觀師，清辨、靜命皆能解釋聖父子意，然非無顛倒，因聖父子意趣同於應成故。清辨、靜命、智藏（耶喜領波）、蓮花戒諸師，各有解釋聖二父子之書（如智鬘論等），爲應成故，所說空見，順於自續，以當時之機，僅能解空性粗分故。彼輩地位均高（清辨爲菩薩），如無著位登三地，證般若，爲應機故，以唯識理趣爲眾說法。然欲真契二聖意趣，當依阿底峽尊者之言，如云：「解釋無倒真實義，龍猛直傳唯月稱，若不依於尊教授，定不能得佛涅槃。」當尊者到藏時，藏中有寶賢（仁親讓波）大師等，名位甚高，見尊者，以所證境及空見，就證。尊者皆答以「是否空性，我尙未知。但望勤修菩提心爲善。」及後，仲登巴以其所證實尊者，尊者以手加額云，此爲最善，讚歎不已。現時東印度智者，亦皆修應成見，以其與二聖、月稱相符故。由阿底峽而仲登巴、博多瓦、霞惹瓦、乞喀瓦等，一脈相承，直至宗喀大師，或稱黃教爲新噶當派，以別舊派。以舊噶當派傳一二代後，對於龍樹以來應成見，即不純潔，或雜自續之見於其中。當前盛時期，赤松頂真時，寂護、即（靜命）蓮花戒等，皆爲自續派見。蓮花生雖證應成見甚高，爲應機故，對於所證空性，僅略示一二十弟子，並未多傳，亦無著述。由是噶當一二傳之後即隱微失傳。其後來者，皆自續派學說，遍及全藏。

印度宗派亦多，但依學說立名，如唯識中觀等是。西藏宗派，或以地名，如薩迦之類，或以人名，此亦隨各風尚。在舊噶當派時，有迦居派，其祖師馬巴，聞法印度、額打米遮巴，乃中觀應成見。其後彌勒日巴亦應成見，以其所唱歌詞有「名言有勝義無」之語爲證。比傳至打波塔耶，名雖高，觀其著述，已不純粹爲應成見矣。薩迦亦復如是，前五教皇，如貢噶欽波、所郎則木、札巴降澤，皆應成見。四代貢噶降澤、五代卻家拔巴，（八思巴）即非復如前三代矣。四代薩迦班遮打貢噶降澤雖曾親見文殊，但觀其言說，以非有非無爲宗，究不知其是何密意。彼自稱我有時說有，有時說無，而我自修則抉擇與經教相合與否，以非有

非無爲宗，云云。似此則非應成見之言矣。考諸派亦有大成就現神變者，但就其言論，亦不可測其見之是否曲應外機，故爲淺說，亦不可知。今爲開示宗見，則不可稍涉含糊，故不得不略述印藏宗見盛衰之跡。薩迦後之最傑出者，無過仁達瓦，究其宗見，尚非徹底圓滿，而至今末世，猶能生正見者，皆出宗大師一人之賜也。

餘宗如紅教薩迦各祖師，雖皆證得空性，然於宗見教典，未嘗明白開顯。宗喀大師證空性時，依於佛護所造根本論釋「外境於名言有，自性於勝義無。」之義有所深契。此由大師過去中，在讓汪旺波朵（自力王如來）曾發大誓願，祈得正見。以此願力，又親見文殊，得其加持，復以積資懺淨之力，乃實證空性。證後又廣爲明顯解釋。所著龍樹根本論廣釋、入中論廣釋、（即貢巴饒色深明密意論）、辨了不了義論、大小勝觀、（即廣略朗忍之勝觀段）。其餘講觀之小品尚多。大師學於仁達瓦，而見超過之者，乃因親承文殊教授。仁達瓦在藏德中空見亦能精通，然尚未證得究竟圓滿，故文殊謂大師曰：汝依仁達瓦，欲求決定正見，不能決汝疑。欲證得空慧，須依積資懺淨方可。大師依之而行，乃得見佛護

根本論釋，心疑遂決，乃證空性。後以其所見及文殊教授（法語）佛護論釋，造爲論說，呈仁達瓦，仁達瓦心疑亦決，得證空性。大師曾有云：「昔之具足五明，博通經教，獲得禪定，生起菩提心等諸上師，備極勤劬，以求甚深空見，尙不能得。我今依文殊，乃得之。」（所謂博通經教者，謂當時如布登，及具慧大譯師薩迦班遮達貢噶降村等，通達五明，噶當一二代除博多瓦諸師外，其餘諸善知識皆具諸功德，不避辛勞，求證空性而不可得。）此明其所得由文殊加持如是。

了義教典，在印度當依五聖父子所造論著。在西藏教典中解釋亦多，當依宗喀大師教典。如是隨行，甚深空見方可獲得。此非偏於派別，實依教依理之言，勿謂「格魯巴」持門戶之見也。月稱論師造中觀論釋及文句明論，釋佛護意趣，最爲圓滿。然亦多採清辨之合於聖父子意趣者。其合於自續派之說則破之。

以上說中觀見之來源及門徑，總釋修觀資糧一科竟。

辰二、別明抉擇正見。分三。已一、明染污無明。已二、明彼即生死根本。已三、欲斷我執當求無我見。

已一、明染污無明。

「佛說貪等之對治，僅是一部分煩惱之對治，所說無明之對治，乃一切煩惱之對治。故知無明是一切過失之根本，如顯句論云：『佛依二諦說，契經等九部，是就世間行，於此廣宣說，其為除貪說，不能斷瞋恚，為除瞋恚說，亦不能斷貪，為斷慢等說，不能壞餘垢。故彼非週遍，彼皆無大義，若為斷癡說，能盡壞煩惱，以佛說煩惱，皆依愚癡生。』故當善修對治無明之真實義。若不知何為無明，則必不知如何對治，故認識無明最為切要。言無明者，謂明之違品，其明亦非任何一事，乃能知無我真理之慧也。此明之違品，亦非僅無彼慧或離慧之餘法，乃慧之正相違者，此即增益有我之心。復有增益人我與法我之一，故人我執與法我執，皆是無明。其增益之相，謂執諸法有由自性或自相，或自體之所成就。如鄔波離請問經云：『種種園林妙花敷，悅意金宮相輝映，此亦未曾有作者，皆從分別增上生，分別假立諸世間。』此說諸法皆是分別增上安立。六十正理論云：『由佛說世間，以無明為緣，說是即分別，有何不應理。』釋論解釋此義，謂諸世間皆無自性，唯由分別之所安立。百論亦云：『若無有分別，即無有貪等，智者誰復執，為真為分

別。』釋論云，要有分別，乃有彼性，若無分別，即無彼性。如盤繩上假立之蛇，決定當知自性非有。此說貪等雖無自性，其假立義，如同繩上假立之蛇。然非說彼蛇與貪等，於名言中有無皆同也。由前諸理，故知執實有之相者，謂說彼法非由無始分別假立，是執彼境由自性而有，其所執境，名為自性，或名為我。由說人上無彼自性，名人無我。眼耳等法上無彼自性，名法無我。故亦當知，執人法上有彼自性，即人法二種我執也。如百論釋云，所言我者，謂諸法之不依仗他性。由無彼性名為無我。此由人法差別為二：曰人無我，與法無我。人我執之所緣，入中論說，正量部中，有計為五蘊者，有計為一心者。其計一心為我見之所緣者，如唯識宗與許阿賴耶識之中觀師，則計阿賴耶識為彼所緣。其不許阿賴耶之中觀師，如清辨師與小乘諸部，則計意識為彼所緣，當知此諸派所說，流轉生死者與修道者等補特伽羅之名義，皆通唯我與我所相事阿賴耶等之一事。入中論中破計五蘊為俱生我執，薩迦耶見之所緣。釋論則說唯緣依蘊假立之我。又說唯五蘊聚，亦非名言之我。故一時之蘊聚及前後相續之蘊聚，皆非彼見之所緣，唯能引生我念之唯我，乃是彼之所緣。故任何一蘊及諸蘊集聚，皆不可立為我之所相事也。此是此宗之無上勝法，

餘處已廣說。

俱生薩迦耶見之所緣，要能任運引生我念。故執他人為有自相之俱生執，雖是俱生我執，而非彼人之俱生薩迦耶見也。俱生我所執薩迦耶見之所緣，要能引生是我所有俱生念之我所有性。故我眼等非彼所緣。其行相謂執彼所緣為有自相。俱生法我執之所緣，謂他身中之色等五蘊，眼等六根及內身所不攝之器界等，行相如前說。入中論釋云：無明愚癡，於諸法無自性增益為有，以障礙見實性為體，名為世俗。又云：如是有支所攝染污無明增上之力。此說執增實有，即是無明，及說彼是染污無明。故法我執，有立為煩惱障與所知障之二派，此同初說。龍猛師徒亦說此義，如七十空性論云：『因緣所生法，分別為真實，佛說為無明，出生十二支。見真知法空，無明則不生，由無明滅故，十二支皆滅。』分別諸法為真實者，即執彼為實有耳。寶鬘論云：『若時有蘊執，彼即有我執。』此說未滅法執之前，亦不能斷薩迦耶見。四百論亦曰：『如身根遍身，癡遍一切惑，故由滅愚癡，一切惑皆滅。若見緣起理，則不生愚癡，故彼當盡力，專宣說彼語。』此所說愚癡，即三毒中之愚癡，故是染污無明。又說滅彼無明，要通達空即緣起之甚深緣起義方能滅，

故染污愚癡，當知即如釋論所說，是增益諸法實有之執也。此是月稱論師隨順佛護解釋聖者意趣而開顯者。」

欲求無我見，須先知無明為生死根本。又須先認識染污無明。既認識染污無明，乃求其所以能令流轉生死之理，方能生起欲離染污無明之心，而求覓得無我之見。故欲求證此無我見，必須先認識與無我慧相反之染污無明而斷除之。何以故？因其為一切煩惱之根本故。在惡法心中如貪瞋癡等，固皆應斷，然每一對治法祇能斷其一分，至染污無明斷，則一切皆斷。如斫樹然，根本一斷，則枝葉自萎。云何染染無明為一切過患之根本？過，即指煩惱業；（藏文為「匿」）。患，謂生死苦。（藏文為「決」）如以不淨對治貪，貪雖調伏，而其餘煩惱仍無恙，於瞋等亦然。若先對治染污無明，則餘煩惱皆得對治矣。此如「幾龔」，猶漢地之藥物一針法，能總治一切病。故修無明對治法，極為重要。明句論云：諸佛所說一切經藏，依二諦而說九部契經。（佛說八萬四千法門小乘說八萬法門總攝為十二分教，再攝為九部契經，再攝為三藏，為對治世間一切煩惱。）凡諸世間行體（一切世間行，屬於煩惱體相者），於彼任何一種廣大應斷諸行（謂八萬

四千煩惱，於彼任何一種應斷諸法），皆正淨而爲善說。然於彼中，爲除貪欲而說之法語，不能滅瞋，爲除瞋而說之法語，亦不能滅貪也。所謂一分對治是也。（見廣本二十卷一五二頁七行。）

染污無明，即無我空慧之反面。能滅染污無明，隨何一種煩惱皆能滅除。佛云：「一切煩惱，皆正依於愚癡無明。」此無明究在何所？即在吾人身心相續中，遍於一切，恒相隨逐，無所不在，上自有頂，下至無間皆然，不過吾人忽略乏認識耳。藏中有無明自語一書云：「眾生皆不識自我，云我爲汝作苦作樂，籌備一切，乃至八地，皆由此我爲汝作主。」故認識無明極爲重要。如先不能認識，則無法滅彼。譬如世人被盜，不能籠統說漢人竊我，或藏人竊我，必須跡得其真贓實據，乃能破案。破染污無明亦復如是。如何能破？何爲所破？因之有依道依理之二分。保爲道破？即以對治之道，使無明不生。何爲理破？即認識無明所執之境爲何，如何能使無明不生，即須了達無我之空慧，而此了達無我之空慧，又須由抉擇空性之見而生。欲抉擇空性，即須依理，知染污無明所執之境。以彼境本無，依教依理，皆不可得。故此境破除之後所顯之空，即是空性。故須

先觀彼如何執境。如觀人然，先觀其形體相貌，然後察其行爲之善惡，否則如屋柱之有，便不遮之使無。此境又分二：一、有所知境破法，二、無所知境破法。斷染污無明，乃屬有所知境。若無所知境即無此染污無明，無此染污無明，則我等眾生皆已成佛矣，故云屬有所知境。云何爲空？即空此境之義。修無明對治法，唯一即修真實。藏文「德枯納你」，即唯彼義。真實即空性。言修真實者，以真實之對象爲唯一無二故。如俗言我晝不食，則顯夜尙可食，即非唯一無二絕對之詞也。空性則不如是，除此義外則無他說也。無明之反面爲明，明字之通常解釋爲明瞭，但此處所指之明，乃不共義，專指了達無我空性之慧。空性之反面，即其不順方。亦如真之反面爲僞，同之反面爲異也。不順方有三：一、無不順方，二、他不順方，三、相違不順方。此指後者，以無明與空慧正相違反，不相順也。何謂無不順方，如謂染污無明非即是無我慧所應斷分，如凡夫心中尙無無我空慧，所餘之處即非無我空慧之境是也。何謂他不順方，即除無我空慧外，餘法皆非無我空慧，猶言除彼一方不順，於其餘則非不順也。譬如無金之地，僅與金不相應，而尙有銀銅等非金者在，非全無物也。不過就金之方面言，說爲金

之他不順方。相違不順方者，謂所執境恰成相反。如無明所執境爲人我，空慧所執境爲人無我，一境不容二執同時存在，故爲相違不順。以此心於一境中，決不容許一以爲，有一以爲無之二者皆是也。明之反面，不僅染污無明，然亦不外煩惱所知二障。因見有粗細，而許攝入亦不同。中觀自續派及唯識，皆列染污無明於所知障，本宗則列於煩惱障。明之正面一分，亦不僅空慧，凡能知之心皆屬於明。而此處所指之明，非泛指凡與無明相反之明，乃特別指空慧。空慧之反面即不順方，以染污無明恰屬於正相違之一分，此屬不共義。無明含有不可觀不可執義，空慧含有可觀可執義，在可觀可執境中，無明已消失其地位，換言之，即無明所執，爲不可執不可觀一面，故於明之可見可執一面消失其分位。故於明之上加遮詞「無」字，藏文爲「麻惹把」，把者，主人翁之意。無明於可明可見可執方面消失其力，而於不可明不可見不可執之境則應有盡有，故爲明之正相違反之對方主人翁。彼無明執其所不應執者爲何？即於我之增益是也。如人我本非有，而執以爲有，即俗所謂無中生有，畫蛇添足，故曰增益。此處之「我」字，有主體義，非自他相待之我，乃人我法我之我。彼之所執，即此應破之我體（即主

體）空慧所執，是無我一面。無明於蘊上增益法執實有我體，即法我執。於數取趣上增益有我體，即人我執。此二我執即是無明。此我，就通義言。即指有實體意。凡所謂自體、自相、自性等，皆同義而異名之詞，要皆爲空性之所破。故於數取趣起「此是我也」之想，即人我執。就別義言，凡不依因，自能成就者，即稱自體。不須名言安立於彼，彼自成立者，即稱自相。從無始來，不依因緣本自成立者，即稱自性。如此，雖能瞭解無明之義，然於身心相續中，尙不能將無明直接指出。譬如捕盜，雖略知其行蹤，而究未識盜面貌，即不能明確指捕，必更進一步，親將此盜指出。如何指出，即將於人於法，執著有自性自相之心，加以認識。如何認識，必須先知一切法皆由分別心安立。如宗喀所造「貢巴繞色」密意疏云：須先知諸法皆由分別安立之規，則知其反面非由分別安立，即是自性執著。例如於瓶，先知其由分別安立而成，則易知其不待造作本來自成之迷執心即是無明，即應遮止。如乍見瓶之現相，不經觀察，同時心中生起「此是瓶也」之心，此即分別心。（乍見，謂尙未觀察，此瓶如何而有之時。）如優婆離尊者問經云：「各種悅意（指天女）；妙花開（指天界勝境），金屋燦爛悅意者（指天

宮)於彼亦無能作者，彼悉是由分別成。」(此經文尚有地獄中獄卒器械等一頌，言悉由分別力所成。)彼天界雖有種種勝妙境界，然除心外實無自在梵天等主宰能造作使成，皆由自心分別之所安立，分別而立世間相，此明諸法是由分別建立。又六十如理論亦云：「世間具足無明因，何故？(問)圓滿覺者說。(答)以故於此世間界，云是分別何不許。」謂世界本無自性，皆由無明之因而生起。問，何以知無自性？答，以佛說故。由此之故，於世界說由分別安立，無不應理。本宗應成特法，謂一切法由分別安立。若不明此，則不能認識應斷之微細分，於應斷便有過與不及之弊，難免不墮於斷常二邊。於蘊上執有本體自性成就，若了其為無，即是空性。若欲此空慧於身心相續中，生起「我執無明之境是無」之決定知，於此又須先辨別我執無明之境，究竟為有為無。因此又須先認識我執無明所執之境。更溯而上，又須先認識我執無明依道之破除法，次乃了達染污無明所執之境依理之破除法。(此為勝義破除法依理破除法又分二：一、名言破除(世俗破除)。二、勝義破除(即了達染污無明所執之境)。認識染污無明之特法，乃通達一切法由分別安立而來。如不知此，以為一切法是自性成就，此

心即是無明。凡情器世間，乃由吾人分別心，將名字與之安立過去，非由彼等本身成立過來，換言之，謂由分別心安立名字於彼之上，非由彼等自性成就而顯現於此。百論云(或作百頌)，「於無分別貪欲等，此有性義若非有，真實義與彼分別，具慧士夫誰執此。」謂若不由分別於貪瞋等欲成立有性，則此有非有。在藏文原文「意你」，乃「欲你」之誤，言所執實有自性之境，與能執實有自性之心，此二皆由分別而成立。若謂此二非是分別，具慧士夫不如是說也。貪瞋等皆由分別安立而有，若不分別，則貪等非有。此論釋亦云：「唯由有分別則生有，無分別則無有性。」(唯由分別有有性，若無分別無有性。此見廣本二十卷一五七頁。)簡言之，一切法相因何而有？由我等自己分別心為之安名而有。若無此安立名字之分別心，則一切法之有性亦無。但此中見，不易由語義而顯，須心領神會。如棹子然，現見是有，誰使之有？因有棹子之名而有。此棹之名由何而來？由分別心與之安名而來。或問，若棹子由分別心使之有，豈非不由木匠所造而有耶？答，雖由匠造，然須安名者為之安名。在未安名之前，棹尚非有。雖是吾人於匠造未成時，亦知是造棹，此由過去分別心串習所致。若過去無此串習，

雖見匠削木，棹法不生，即無從知其爲造棹也。必須俟其造成，以分別心爲之安立上去，而後此棹方有。總之，無有分別，則無有法，凡有法皆由分別之力而有。於此若猶未能釋，疑可再舉盤繩義以明之。人於昏暗中偶觸盤繩，誤以爲蛇，內心生起蛇怖。盤繩本非蛇，由分別心爲安蛇名，便生蛇執。如此盤繩，在經教中稱爲立名處。於此立名處，細觀其形色，毫無蛇之支分，何以生起蛇覺，生起恐怖，全由分別心爲之安名所致。於蛇如是，於棹亦然。推之一切法，亦莫不然。如於木材之可立名處，安名爲棹，遂生出棹來，如細加觀察，何支是棹，則分析各支分非棹，總集各支分亦非棹，即形體合成亦不得棹，不過僅有能承受棹名之處所而已（立名處）。而此能承受棹名之處所不得爲棹，尙須一必要條件，即爲之安名是也。如缺此條件，則尙有能成棹。又譬如小孩雖生，未曾予名，彼雖五官俱全而未有名，後經能命名者名以紮喜（吉祥），於是此家有紮喜矣。未命名前，彼家僅有能承受名之孩童而無紮喜也。又如母購三帽，歸以予三子，由母起分別心，以何者予誰。如是，則帽各有主，此爲長子之帽，此爲次子之帽，此爲幼子之帽。若長偶取次帽，次必與爭。在初購時，母尙未起分別，即不辨誰爲，誰何之帽，亦無所謂誰何之帽之名，即無用其爭執矣。上來比喻，在明於無自性之法而能生貪等。若不了知此，即不能破除染污無明所執之我。應成派非欲獨標異說，實資此以爲斷證之用。如盤繩乃蛇之安名處，能安名者，即命名蛇之分別心。執爲實蛇而生恐怖，尤屬增益，以所恐怖者乃真蛇故。應先審察，所怖者究爲真蛇，抑爲假蛇。如其觀察實無有蛇，但由誤認所致，則此恐怖僅由執蛇之分別心而生起。一切諸法亦復如是，以蛇例瓶亦爾。瓶之得名，由分別心安立始成。如於瓶之各支分，形色所聚合處，進而求其爲瓶之真實義，則各別支分上均不能顯出真瓶來，聚合總體上亦不能顯出瓶義。例如馬與兔之各別異體，若將各支分分開，求如馬與兔之異體者，實不可得。不可得，即不能安立瓶名。若謂於各支分合成一體，便有瓶義者，須知如無分別心爲之安名，縱先有瓶體，彼亦不得有瓶名。若謂安立名字處與分別心所安之名爲一者，則犯能所作業爲一之過。（然亦非異）（此四字乃拊說安名之分別心與安名處所非一非異之理。此非此處所應說，故僅略附此四字。）必先有安名處所，而後有分別心爲之安名上去。如先有安名處所之帽，而後有安立此

爲長次幼等之帽。依此尋求，一異均不可得。唯有安立，即起種種作用。如安蛇名，即起恐怖，如安瓶名，即能受用。故一切法唯有假名安立，無實自性。（不依假名安立而實有者曰自性。）雖然，安名亦必須先有安名處所，諸緣具足合於安此名者，方可安立。如繩似蛇，方安蛇名，不能於石頭亦安以蛇名，又如可口、頸、腹等眾多分支，始安瓶名，不能於團團似盤而安瓶名。故安名處所須分適量與非量。如繩蛇乃非量安名，瓶乃適量安名處，貪等之安名處亦適量安名處。前舉繩蛇爲喻者，但以之顯分別安名，非喻一切也。以量與非量不同故。故知諸法唯由分別安立，如前帽喻，長幼之帽，得名以後與未得名前，境未嘗變，故知長幼之帽何由而生，實由其母之分別心而生。又如尋香城（藏文爲「侄薩仲清」、即海市。）僅有城名，無實城市。《般若經》云：「色、受、想、行、識，唯有假名；菩提薩埵，唯有假名；般若波羅密多，唯有假名。」空性，亦唯有假名安立。但若無空性名言，則不能瞭解空性義，而從之以求證，通達空性也。通達空性分二：（一）真實通達空性，真證空性時，固無所謂安立。（二）分別空性心，由分別空性心安立空性名。如眼識見柱，意識安立，（由安立柱名之心，知其爲柱。）

非眼識爲之安名。或問，佛身語意所發功德，豈亦由分別安立耶？此問意謂佛之秘密自在功德，凡夫如何能以分別心爲之安立。當知佛之功德雖非凡夫名言可以安立，然與分別安立之理無違，以其爲佛一切種智所建立故。聖凡之境雖有不同而分別安立則無有異。世俗名言如何安立，一切種智亦如何安立。故佛云：「世間說有，我亦說有，世間說無，我亦說無。」佛於名言安立不與世間相違。自我與自我之識蘊，皆由無始而來，乃由無始分別而有。而自性門中於彼境上（安名處）則以爲本來即有自體，不由分別安立也。

由前諸理而明其所執實之相。如謂非由無始分別假立，而執彼境由自性而有，其所執即名自性，或名爲我。何謂無始分別，謂溯自己與蘊上所起之增益分別莫知其始之意。自與自蘊皆由無始分別安立，此爲正面。而無明則於其反面執彼境上有自性成就。彼境，即指立名之處所，彼無明執此立名處所不須分別心安立假名，而由其自性即能成立。彼執心（無明）所著之境，即名曰我（人法），或曰自性。此我與自性，乃無明所耽著之境，故爲行者之所應斷。斷除之法，在前說依理依道二分中，此屬依理斷者。依理中又分名言依理與勝義依理，此屬勝

義理之一分。如說補特伽羅爲依量有，以眼能見故。如是之有，則屬於依名言（世俗）理斷之一分。如說補特伽羅爲諦實有，如是之有，則屬於勝義理應斷之一分。依名言理斷者，如執補特伽羅爲常有，即就世俗之理亦知其非，故名名言理斷。凡屬理斷，皆屬無遮（墨噶），以無明所執之諦實有（即我自性），原本是無，是空故。倘彼果真有，則非理所能斷矣。諦實、我、自性三名詞，中觀應成派視爲一事，皆爲依勝義理之所能斷除。或問 諦實、我、自性，如果有，則非理智所能斷除；如果是無，則何須斷除，何須待於理智？答，當知自雖是無，奈無明之心必欲執彼爲有，故須用理智破除，使生起彼境本無之決定知。以此決定知，乃能破彼執爲實有之無明。故須用勝義理以抉擇，使獲得決定知。喻如商人，初到康定，探察商情，謂此處無可營業。如欲破其成見執著，必須以種種可營之理由，以告之，若眼見，若耳聞，獲利之多且厚，彼之成見自可破除。今於無明所執之有亦然，須用種種理由以破之，而後能顯出正見。但欲求此正見，必須先認識無明所執之境，然後用理智以觀察此境之有無。無明所執之境爲何，即我是。對於補特伽羅執有自性爲人我；執色等諸法有自性，爲法我。過去

藏中將「額」（我你他之我，可譯爲吾。）「岡撒」（補特伽羅）「大」（自我主宰「幾補」（士夫）諸詞，常混淆不清。故須先認識人法二我爲彼所執爲實有者。得此對象，即易著手。例如執驢有角，若欲破之，則當知有角者之體相爲如何，使先加以認識。故欲破實有之我，亦當使先認識實有之我。如瓶本爲因緣所起，而非自性成就，今必欲執瓶有自性，則當先使認識自性成就之瓶是如何有法。如瓶不待分別心予以安名上去，而彼即有自性成就之瓶呈顯起來，此乃自性實有之瓶，然而瓶實不如是。通常眼見一瓶，同時即覺瓶是有，尙爲世俗（普通）之有法，尙不足以形容執實之有。必如人有失一極可寶貴之瓶，遍求不得，情急曰我瓶何在？我瓶何在？或告之曰，汝瓶已破。彼時由痛惜心情所執之瓶，不待名言安立過去而覺本來即有。如此之有，即爲自性之有，亦即執實之有。凡一法之成立，必於彼方有安立名處成立過來，此方有分別心安名過去，二緣和合，始成一法。執諦實爲勝義理所應斷，此爲應成與自續所同許。其稍異者，應成須先認識所斷，而後抉擇其有無。自續則不采取此種過程。故二派雖皆許執諦實爲勝義理所應斷，而瓶本體有自性，乃應成所斷。自續派則不將瓶之自性，列

入其勝義理所應斷中，故於瓶之自性一分破除不淨。自續派亦稱中觀者，以其許一切法皆非實有，與應成共故。然真正能證空性得中觀者，除應成外實無餘宗也。如自續見，不能斷微細所斷。應成派將瓶之實有及瓶之自性皆列入所斷中。自續派說瓶之實有，乃執瓶非由識所顯現安立而彼自成者，是所應斷。彼謂瓶由執瓶眼識現見安立而有。粗略觀之，似與應成見同，以皆謂諸法由內心安立故。然細察之，則應成謂由顛倒錯誤內心安立，而自續則謂非顛倒錯誤內心安立也。

能知自續派所斷，爲修空性人應斷之粗分，則知應成派所斷爲修空性人應斷之細分。若善了達自續派之所斷，即了達應成派所斷爲無上方便。（此語出宗喀大師所著入中論廣釋「貢巴饒舌，即竹比郎歇」。此乃大師不共義。）自佛以來，談見者，惟分四派，即大小乘各二。若分成五派，則非佛意。四派，即聲聞二派：有部、經部。大乘二派：唯識、中觀。此四派皆出佛說，何以分此？爲應眾生根器不同故。現時藏中或依地依人而立宗派，名目繁多，則不止四五矣。佛所說法，皆爲引導眾生入於真實空見，令解脫生死。爲應機故，說爲四種。然皆爲引導眾生，令轉入最後不共甚深中觀見。故先了達有部見，方易了達經部見。

先了達經部見，方易了達唯識見。先了達唯識見，方易了達中觀自續派見。先了達中觀自續派見，方易了達最細之中觀應成派見。各派皆建立世俗勝義二諦。勝義諦所斷乃執實有。破除所斷，即是空性。此屬無遮。是自續應成二派之所同。其不同之處，在於成立實有之解釋上。（謂二派解釋實有之成立有所不同。）於所斷分粗細，於見分勝劣，乃宗喀大師不共教義。過去印度曾有闡發此義者，而藏中在大師前則無。昔大德廈卻巴難宗喀大師云：「自續師於其論著，隨處皆說諸法非實有，無自性，與應成派同。而汝判其見有勝劣，恐非古說，出汝臆斷。」此由廈卻巴未深究二派見上之異同，故發此皮相之論。不知二派之見分勝劣，非出自宗喀大師創說，印度如佛護諸師，藏中如馬巴、彌勒熱巴（或作穆勒爾巴）、薩迦初代諸師，皆如是說。如云：「宗見，非經上師秘密經教莊嚴之見，僅爲中等。」其意即指自續見。自續派說諸法本體有其自性，應成派說諸法全無自性，根本即有不同。自續派雖亦知諸法實有，是勝義諦之所應斷，然仍許自性成立，乃其智力觀察有所不逮。故彼於實有之解釋有所不同。在應成派解釋，諸法唯由分別心安立假名。若不由此安名過去，而彼實有自性顯現過來，此

即執實，是所應斷。而自續派之解釋，則謂一切法皆由內心顯現力而安立，而內心顯現又非顛倒錯誤。如瓶，若不依不錯誤之內心顯現而安立，而瓶自有其不共存在因緣而成瓶者，即是實有，是所應斷。自續之解釋執實如此。此乃宗喀大師根據自續師論中敘說，如現見中觀論（蓮花戒造）云：「如幻師以咒藥力化木石等現象馬相，觀者悉見，悉執爲實，即幻師自己亦見爲象爲馬，不過彼心中知其爲木石。但以咒藥力故，令我眼識生起變化，實無象馬可得。乃由咒藥等力暫時擾亂眼識安立而成。（擾亂又分暫時及永久二種。）於作幻本質木石上無象馬相，然見爲象馬之見能現顯如是象馬者，由有錯亂內心安立顯現故。」自續派謂一切法亦復如是。皆由內心安立顯現。凡夫見一切法如觀幻事，謂本來實有象馬本體，非由錯亂之所顯現，此即實有。謂諸存在情況，乃本來如是實有。由此自續派遂立諸法不依內心顯現而有者，即爲實有。而於其中又分真假二種，假相能見之理，與法存在之理。如瓶，其支分、形象、顏色，就見一分，各別而見。而就瓶本體一分，則非各別而爲一體。故見與本體不同，故所見之法爲假體。

自續之見與唯識相近。例如吾人眼見藍色，唯識師謂，由第八識過去薰習力顯現爲藍，後乃由心安名爲色。故離內心顯現藍色，及內識安名爲藍之外，外境實無。所謂離識無境是也。自續雖說瓶由內心顯現安立，與唯識相似，然自續派說，瓶若不由內心顯現安立，則瓶應有不共自成之理，瓶之本體應爲一體，而不可分爲瓶口瓶腹等眾多支分，而瓶實有眾多支分。瓶若真實存在，則內心所見應與之相應相契。然不依內心實有之瓶理應爲一體，而內心所見之瓶，若顯若形又有多支分，與彼一體相違。若謂瓶之本體亦如吾人所見支分，故可分爲瓶口瓶腹，然此分彼分，如風馬牛之不相及，如何能合成一種與實一瓶之理不相違。故世無如是之瓶。因此，故自續派謂彼瓶乃假相，故內心始可於彼施設安立。

自續應成二派，雖皆謂由分別安立，然自續未說諸法唯由分別安立，應成則謂，諸法唯由分別安立。相差處僅在一唯字上。應成多加一唯字，則於諸法自性遮破無餘，無纖毫留滯。自續不加唯字者，因彼雖謂瓶由分別安立過去，尙許瓶之本體，仍有自性成其爲瓶者，顯現過來。在應成派則不許有如是自性，故說唯有分別安立。自續派謂瓶雖非實有，而自有其自性。喻如幻師以咒藥力，令木石等變爲象馬，如問幻師，何以能令觀眾見爲象馬？則謂由咒藥之力擾亂眼識故。

（此喻內心顯現安立。）又謂能變象馬之本質木石等，其本身即具有能變象馬之因緣，不可憑空處而變起，必依此木石乃能變起。（此喻瓶之本身上具有自成其爲瓶之自性。）故自續派謂如何爲瓶之義，實有可尋。由是對應成派唯名安立之說加以破斥，謂若除名外別無瓶之本質，則於無瓶之一切空處皆可安立瓶名。此由自續不依本質，唯依瓶名，彼即不能善爲安立諸法所致。故知應成派說應斷者，諸法除分別安立外，一切實有皆所應斷。如自續之不依分別而在本身自有其不共成立之法，在應成觀之，皆是實有，皆所應斷，故斷之淨盡無餘。此兩派認爲應斷者之粗細不同處。應成說非唯分別安立，皆屬實有，是所應斷，以此是無明所貪著之境。說彼爲我，或名自性。若於補特伽羅上無此，名補特伽羅無我。若於眼等法上無此，名法無我（或無自性），人法二無我之體相同，以空性相同故。唯於法差別門不同，此應成所許，與有部、經部、唯識、自續所許不同。能空補特伽羅之本能（「自力」，藏文爲讓吉土具），曰人無我，此有部、經部、唯識所同許。至法無我，爲有部、經部所不說。而唯識所許之法無我，又與自續不同，自續又與應成不同。所謂「讓吉土填」者，謂不依他蘊，而他蘊能往成之

者是。吾人常覺我不系於蘊，蘊反系於我。蘊依我之恩惠，我不依蘊之恩惠。如吾人常言，我之頭目手足，我之心思，等等，此種執著，即有我不系於蘊之意義。（按，係字應作系。）

說見說理，不嫌旁徵博引。實修實用，應攝其要義。即一切法唯有分別安立。若謂非分別安立，即是實有，乃應破除。於前所舉諸喻，反覆思惟，久之自能洞見我執。又須將自續派所說，常時觀察，知其不應理，方能通達應成派諸法唯分別安立。此句最要，而亦最難瞭解。雖自續於此，尙不能善安立而不承許，何況下三部乎。就本宗義，對於補特伽羅上能通達其無自性我，而唯由分別安立，即爲人無我。且爲通達人無我之細分，亦即見空性。對於眼耳等諸法上，通達其爲無自性，而唯由分別安立，即爲通達法無我之細分。下三部所謂人無我（讓階土填），義、爲執不依蘊而補特伽羅自能有一實境，即爲人我執。如能達此我執爲無，即名達人無我細分。彼諸宗釋粗細二分之差別，謂不依蘊，我與蘊不相關，而又不隨蘊轉，自能成立之補特伽羅，如達其爲無，即人無我細分。於具三有性：（一）常，（二）一，（三）本有之補特伽羅我。如達其爲無，即人無我粗分。自

續唯識諸宗，以達細分人無我列於俗諦，達法無我列於勝義。本宗則人法二無我，皆列入勝義。至有部經部則但許人無我及法我，而不許法無我。下三部所謂人無我細分，在本宗則列入人無我粗分。本宗所謂人無我細分，爲無自性之我。下三部所建立不依蘊、不關蘊、不隨蘊轉，而實有之補特伽羅（有作用之動物）爲人我，無此，爲人無我。此與本宗同。以經云：「補特伽羅依蘊而有。」如呼補特伽羅之名，同時心中即有蘊等影像生起。呼人則心中顯人之蘊像，呼犬亦然。若心中無犬之蘊體，則不呼犬矣。蘊乃補特伽羅安名之處所，若不依此，即無從安立補特伽羅之名。故說不依蘊，或與蘊不相關之我，雖普通常識亦知其實有也。若謂我如主，蘊如僕者，主於僕有自主權，而我與蘊實有如是，我於蘊無有自在。（以不能作蘊之主宰故。）知本宗人法二無我，反之，即可推之人法二我執，此亦應成不共特法。復次，人法二我執，不依能執之不同而分，乃依所緣之不同而分，以二執皆執實有自性，無差別故。二執在本宗皆說煩惱障攝。他部則說人我執爲煩惱障攝，法我執爲所知障攝，謂此二執相各異也。自續派說，執著諸法實有成立之法，即是法執。（即執補特伽羅實有補特伽羅，亦是法執。）

所知障攝。唯識說不依內識顯現，而實有色等外境，即是法執。色如離能見色之心而實有者，即是法執，所知障攝。月稱百論釋云：「所謂我者，於任何一法中諸有不依他之本體自性，此而能無，即是無我。」（所謂我者之我，即應斷之我。此我固無，但此處爲便談說故，姑假設而說，亦如言空花之花。不依他之他字，即分別，謂與他不相關之意。本體自性，謂自性成立，不與他相關，知此爲無，即是無我。）百論釋所說之我，非指名言我，乃無明所執應斷之我，亦即佛說四法印中「諸法無我」之我。佛護釋云：「一切法無我者，謂一切法無本體自性成立。」清辨聞之，不許，難云：「若如是說，即是法無我細分，何故佛以此語教導小乘，豈爲小乘亦說法無我細分耶？且又何必另說大乘。」茲姑暫置。總之，此我爲無明貪著之境。又此處所謂自性，指自性能成立者而言。他處或言自性之有無，如於諸有不依他而有自性成立，即我。此自性成立如無，即無我。如以補特伽羅爲所緣，無此我，即人無我。以眼耳諸法爲所緣，無此我，即法無我。如瓶，不依他緣而有自性本體，即爲瓶之我。反之，通達瓶若不依他緣，即無瓶之自性成就，即瓶無我。但於此有辯難。或問，如以上說，即爲通達無我，

則下三部亦通達無我耶？又如唯識說依他起，則亦了達不依他而有自性爲我，此我空，即無我矣。與此何異？答，唯識之所謂依他，是指依他因緣，不依他因緣而有之自性，即我。百論釋之所說依他，是指依他分別，不依他分別而有之自性，即我。其意在闡明諸法，唯依分別而有，諸法隨名分別而增減，謂法與名之分別相關，此法即有。法不與名相關，此法即無。換言之，彼法如有，須有彼法名之分別，彼法如無，則決無彼法名之分別。若有瓶之名，則與安立瓶名之分別有關。若謂不相關而有瓶之自性成就，即是實有。即是法我，是所應斷。從正面通達二無我，由此勢即可於其反面通達何爲二我執。本來二無我均指無自性我。以無自性我貫通二無我，是爲特法。應成派之建立「人無我」與他宗不共，雖宗喀大師就近依止之大善知識仁達瓦，於此人無我義，亦有未達。至宗喀大師乃明白闡揚「人無我」爲補特伽羅無自性成立之我。補特伽羅我之所緣，淆亂頗大，如正量部中（一切有部之一支，又分爲五派。）一派說人我執所緣，即五蘊。一派（名說部）說唯是心。（此入中論所說。）而依教唯識宗，亦許緣心爲我。中觀自續派中一類，如拿哇巴，亦許有阿賴耶爲我。其不許有阿賴耶者，如清辨論

師等（寂天父子），許緣意識爲我。又多類聲聞部亦說，緣意識相續爲我。（正量部中有一派同此）獨應成派許於五蘊安名處，唯有分別假名安立爲我。入中論於前述之諸我，曾有廣破。其破說五蘊爲我者，謂蘊五，則我亦應有五。說我爲一者，蘊應合而爲一。說心爲我者，我乃安立境，而非有境，心乃了別是有境，說心爲我，則我應爲有境，而小乘各派均許我非有境，乃安立境，不免與自規相違。又許我乃自能安立，是所應斷，而心非能安立，即非所應斷。謂心爲我，是將非所應斷者，說爲應斷矣。又聲緣證無餘涅槃，許應斷識流，彼說識流爲我者，則亦應斷我流。斷我流者，大小乘皆認爲斷見，以業果所依之我流已斷故。且若許此，則成外道，以因果所依之相續已斷，則有有因無果之事，即破因果矣。又許緣阿賴耶爲我者，阿賴耶識性在三受中爲捨受，地獄有情具阿賴耶，即應無苦受，否則與阿賴耶舍受相違。否則應有第二有情過。又無色界中第四爲有頂天，不還果聖者，不能依於有頂證果，應依於無所有處之心而證果，其果屬於有頂。此種有情，究有頂攝耶？抑無所有處攝耶？若許緣阿賴耶爲我者，則有頂不還聖者，豈非移降於下地無所有處而證其果耶？（以上所說之我，皆指名言

我，非謂應斷之我。）

我執無明所緣，不外人法之二。而人我執在二執中較爲顯著。自宗與他宗之判，亦以人我執爲要。故前文特詳人我執所緣。總而言之，一類許五蘊爲補特伽羅之我，一類許心爲補特伽羅之我，一類許意識爲補特伽羅之我，一類許意識爲補特伽羅之我，其依地論之依教唯識派（無著一派）許賴耶，而依理唯識（陳那一派）不許賴耶而許意識。自續中觀如月居士（諾本等遮貢默）一派，亦許賴耶。又一派不許賴耶，則括入聲緣許意識一類。其許五蘊爲我者，以小乘教典中有「應觀五蘊爲我」之根據。許心爲我者，亦根據小乘教典。許賴耶爲我者，以第七識緣賴耶爲我而不離，覺賴耶爲自性成立，故許賴耶爲補特伽羅我執之所緣。意謂賴耶有自能，故執以爲有，如頌云：「第七緣第八，未離人我執。」此謂未離補特伽羅之我處所，即以彼爲有自能成立之物，故彼以賴耶爲人我執之所緣。總之，中觀除自宗外，以下均有施設我之一分及能詮表我之一分。施設之我，或名「補特伽羅」，或名「杠沙」。能詮表之我，即由於施設我上而尋求其本質，此分爲實有我，或謂爲「五蘊」，或謂爲「心」等。此爲有境，如補特伽

羅之相。藏文爲「扯裏」，即相義。謂隨於補特伽羅而安立之士夫，其本質謂如像馬名別有情。藏文，本質爲「穿細」，此諸所說流轉者與修道者等補特伽羅名言之意義，須於施設之我及能詮之我和賴耶等二種之建立而知也。再言之，如杠沙，杠沙云者，不過一名詞耳，尋此安名意義，而求其能詮，遂於五蘊而推度，五蘊聚爲我耶？五蘊各別爲我耶？各就其觀察之所及，取識蘊者，則以意識爲我，許心者，則以心爲我。因此諸派僅施設我之一分安立不下，乃輾轉推求，必尋名責實求其本質。如於犬之五蘊安立犬名，進而更求其本質，最後決定以犬之意識爲其本質，乃謂犬之意識爲犬之補特伽羅我。然而犬之意識非犬，因其意識非色所攝故。如謂其意識即犬，則其意識有毛矣。故應成派歷破諸派所許之我，由彼等不解唯名安立之名，故必由名上以尋求其本質。彼等許賴耶或意識爲我，不知賴耶或意識爲業果所依，乃能染習氣者。果如所許，試問見道位聖者證空性時，住等持中，是時彼意識尙有習氣否？如有，此習氣爲有漏攝耶？無漏攝耶？若無漏攝，應無染污。若有漏攝，見道位聖者應有二顯現，即一染一淨，而證空性時唯淨無染。又聖者出定後，過去所知障（顛倒二現）仍在，未來亦可現行。

故彼意識非無有漏習氣，此有漏習氣若謂本有，則有如前所說之過。若謂新生，則此聖者無始以來有漏習氣豈非無有？又於何時斷盡耶？如自宗所標明之補特伽羅，唯由依蘊分別假名安立，則無以上諸過。其釋無始所知障習氣，安立何處，則謂安立於依蘊，唯由分別假名施設補特伽羅我上，故無以上諸過。又前述第三果有頂天聖者，本宗說依蘊唯假名安立，故是有頂無違。而以無所有處心證果，亦無不合。又人我執乃總名，其中一分爲俱生我執，有一分爲我所執。俱生我執即薩迦耶見。或以蘊爲薩迦耶見所緣，入中論會破之。自宗所許者，則謂以依蘊唯分別安立之我爲所緣也。

俱生薩迦耶見，分我及我所二種。正量部一類依經說，應觀正淨五蘊即爲我，故說蘊爲俱生我執之所緣。入中論會破之。其論釋亦說：「唯緣依蘊假立之我，於蘊之積聚，不說爲世俗之我，故於一時積聚及先後時之蘊聚相續，皆不說爲彼見之所緣，唯於能生我念之唯我，乃是俱生薩迦耶之所緣。」意謂唯緣於我想而生之唯我及唯自補特伽羅而爲所緣。如此之我執乃我，非我所，謂於我，執有自性成就。薩迦耶見，義爲壞聚見。或問，今既不緣蘊爲我而稱薩迦耶見者爲

何？本論則謂，以依於壞蘊聚上施設安立之我爲所緣，觀其成立有自性之我，是爲薩迦耶見執我之相狀。餘宗則於壞蘊上見其成立有我，是爲薩迦耶成立之我見。至緣我想之唯我作所緣者，是說薩迦耶見執我之情況。其與我想同時心之我，則非薩迦耶見所執之我。以佛亦有時稱我故。如如謂，我不與世諍，世與我諍。世有，我說有；世無，我說無。及我之聲聞菩薩等，亦如常人之言我來我去，我衣我食，此僅爲世俗名言之我，非薩迦耶見。又凡夫修密法時，作法身是我，報身是我，化身是我，等想時，亦不能說是薩迦耶見。以世俗名言之我無自性成就，故非薩迦耶見。必緣於我想同時執有我想成就，乃爲自性實有之我，乃爲薩迦耶見。此我之依處，非依一分蘊及蘊聚所能安立。此種依蘊聚唯名施設安立之我，是爲本宗特法。餘如廣論已廣說。喻如於狗，說彼是狗，非謂狗是我，故執狗是自性成就，雖是俱生補特伽羅我執，而非薩迦耶見。因薩迦耶見須念唯我而執有自性成就，緣狗則不生是我之念故。故於他身執爲自性成就補特伽羅之俱生，雖是補特伽羅之俱生我執，而非彼補特伽羅之薩迦耶見。

俱生我所執薩迦耶見，究緣我與否，教無明文，甚難抉擇。以理當依我及我

所，二者皆緣。我執所緣是唯我，我所執是唯我所。我之俱生心非顛倒，我之俱生心所生之薩迦耶見，乃是顛倒，我所俱生亦非顛倒，我所俱生心所生之薩迦耶見，乃爲顛倒。念我所時，同時生起薩迦耶見，執有自性，方是應斷。我所心既緣我，又緣我所，如何分別？我執薩迦耶見，屬於補特伽羅我執，定緣補特伽羅，亦定緣自我。若不爾者，則非補特伽羅我執所攝。我執薩迦耶見，唯緣自相續之我。我所薩迦耶見，既緣自我，復緣我所，不過以緣我所爲主要。故論說其所緣惟是我所，略不說我。

緣自相續者，是俱生薩迦耶見，緣他相續是補特伽羅我執，而非薩迦耶見。二執俱執實有，唯所緣不同。其執境之狀，即我執執我有自性成就之相，我所執執我所有自性成就之相。換言之，即我執薩迦耶見所緣，爲「有法」之我，即名言之我。而其所執爲「無法」之我，即自性成就之我。此中分四料簡：(一)有是俱生我執，亦是薩迦耶見。(二)有是俱生我執，而非薩迦耶見。(三)有非俱生我執而是薩迦耶見。(四)有非俱生我執，亦非薩迦耶見。本宗則不許其第三之一分，以薩迦耶見，必是俱生我執故。故本宗唯有三分分量。(即三料簡)

法我執所緣之境，爲眼耳等法。法字，在印文爲達摩，其義爲持。所持爲何？持一切法，即一切種智所緣境無所不遍，不論善惡，有爲無爲，一切彼皆能持。如虛空亦有其虛空性相，爲其所持。故通言爲法，遍一切所知境，遍一切有。至所謂正法者，則專指善法，其特性以不墮入險途及生死輪迴爲其別法。或問，法既遍於一切，而補特伽羅亦在一切有中，如是，補特伽羅我執，亦謂爲法我執，可乎？答，法我執所緣，非通指一切法，乃以與補特伽羅差別門中非補特伽羅之法爲所緣，乃除安立我名所餘蘊等爲主。如於蘊等上執有補特伽羅自性成就，即爲補特伽羅我執。於蘊等上除去補特伽羅，而執蘊等立名處有自性成就，則爲法我執。於此，尙有辯難。如問，我所執是補特伽羅我執，則彼亦以補特伽羅爲所緣耶？此乃難題。在宗喀大師著述中，有時以眼耳等爲我所執之所依，(村細)有時以眼耳等爲我所安立名處，我所執仍緣於我。如先不緣我，即不能生我所執之心。我所執之行相，則緣彼所緣之「我所」，執能作者爲自性成就，以我之本體對於我所視爲能作者。喻如進食，菜飯爲所食者，我爲能食者。緣於所食之菜飯，而執能食之我自性成就。故我所執之行相，具有執我自性成就之成

分而非法我執。必如此釋，於我所上始具有補特伽羅一分而不成爲法執。以上諸理，不憚繁述者，以佛智所緣一切所知境諸法，如執爲實有，不屬人我執，即屬法我執。如達其爲非實有，不屬人無我，即屬法無我。故二無我必由於二我。證空性爲二無我所攝，故無二無我所不攝之空性。此本宗於二我執之建立不同於餘宗者。自續派以下，大都說補特伽羅有自能，（壞階土巴）成就即是人我執。至犢子部則許補特伽羅本身自性成就，而不說爲人我執。因彼部宿爲外道，執離蘊有我，故佛爲說補特伽羅有自性我。法執，在小乘二宗皆不許。唯識則許有離心實法爲法執。以遍計執實，如離心有外境，即是法執。自續派謂，如執法本性有真實成就，即是法執。本宗雖亦許執法有自性，爲法我執，然又不同於彼等。如薩迦耶見，下三宗許蘊執有我，爲二種薩迦耶見。自續則許我執有我，爲我及我所安立爲二種薩迦耶見。緣於自蘊，執有自能成就之實我能作所作者之執心，爲我執薩迦耶見之行相。緣於自蘊，執有所作實我之心，爲我所薩迦耶見之行相。但本宗則以此爲薩迦耶見之粗分，故粗細有不同。

二我執即染污無明。如入中論釋：「愚癡即無明。無明者，法非有性而強增益。」性，在藏文爲「惡阿」，即本體性義。此謂無明對於能見之事物物真實法性作障覆，此障覆爲性之心，即無明，亦即世俗心，亦即顛倒心。「由此能令諸有性於觀如所有事而起愚蒙。」故愚癡無明法非有性，而強增益。於見實性障覆爲性，名曰世俗。入中論釋又云：「如是，由有支所攝染污無明增上力故，建立世俗諦。」所謂有支者，謂成就生有之支分。無明，即三毒中之癡，爲二執之主要，亦即十二有支中之第一位。且是染污無明。以無論就此生他生，順演逆溯，皆以無明爲首。認識染污無明：一、於補特伽羅及蘊等上，認爲不依他緣而自性成立，即是無明。二、於人及法上，不依安名處，亦不依分別安立名言，而執有自性成立，即是無明執我之情狀。三、法我執，屬於染污無明。如經云：「如是，無明緣行，乃至緣生緣老死，於境執實，即無明。」此許執實即染污無明，於法我執建立煩惱障所知障，二障中此屬煩惱障，此爲自宗特法，聖父子亦如是云。至他宗，如自續以下，皆以法我執屬所知障，如七十空性論云：（見廣本一五四頁）（龍猛所造六論：一、根本智論，二、六十如理論，三、七十空性論，四、業鏈論，五、回諍論，六、寶鬘論。）「因緣所生法，若分別真

實，（實有藏文爲「樣打把」，即執實有之意。）佛說爲無明，彼生十二支。」

此謂因緣所生內外諸法，無論何種分別，執爲真實，即是無明。十二支即由此而出生。十二有支，無論此生他生，或單就一生言，皆可起十二支，由蘊等於無明執實力生我執，我所執，薩迦耶見，成第一支，無明。由二障，薩迦耶見生貪瞋，由貪瞋對他方作利作害之一切行，成第二支——行。（此屬於業。）又由第八支愛與第九支取，兩支因緣，成就第十支——有。即就一生言，臨死時對身生起愛著，無論其相信後世因果與否，皆有欲另取一更好之身之心。此由多生串習力，臨終時亦定生愛取二心。又由過去業力強大故，決定成就有支。由中有入母胎，中有即滅，即成就第三支——識。識住於父母精血中，成就第四支——名色。自羯那藍等六位，成就第五支——六入。根、境、識，三聚接觸，生第六支——觸。因觸生三受（苦、樂、不苦不樂），生第七支——受。由此出胎，成就第十一支——生。由生支第二刹那便成老，由老便成死，合爲一支，即第十二支——老死。四大次第銷散，合入於空爲死。此老死支由何來？實由生來，生由受，受由觸，推之名色由識，識由有，有由取，取由愛。故此生之識，由前生之愛、取、有三支而來，此三支又由無明、行二支而起。如煩惱已斷，即無愛、取、有三支。無此三支更無入胎等五支（即識、名色、六入、觸、受。）與生及老死等二支矣。如此生成就之阿羅漢，因達空性，斷愛取因緣，雖仍有業有種，亦如種子無水，無故有支，亦不受生老支。故前論續云：「見真知法空，無明則不生。由無明滅故，十二支皆滅」。十二支以無明爲根，須見真性，方能破除無明根。真性即空性。應依聞思，由聞而思，善達內外一切法自性本空。由善達空性而修，即能斷無明，由無明滅故，十二有支即不復生。吾人造諸雜染業，如能知此理，於能斷煩惱之空性加以努力，則生有種子不能作增上緣，即不致來生再造業受果矣。論中若分別真實句，真實即指執實，藏文爲「毘波」，含有事物義，謂指一切事事物物，爲實有之意。此論在特別闡明因緣所生之有爲法，未說及無爲法。雖虛空無爲，若執爲實有，亦是法執。此處不說者，蓋有三意：一、無明等十二有支，所緣以有爲法爲主。二、執實心觀待有爲法則易生起，觀待無爲法則難生起。三、破除執實心，從有爲法上破除較無爲法上破除爲易。經部有部乃至唯識皆如是。

前引之七十空性論頌文，前三句說認識無明，彼生十二支句，說無明之作

業。後四句說破除無明方便。寶鬘論云：「若時有執，彼即有我執。」此說不除蘊執，即不能除壞聚見，亦與前論義同。以於蘊執實，即是染污無明。下三宗以壞聚見爲染污無明，此處以蘊執及我執均屬染污無明。故欲破除我執爲實有，必先破蘊執。能於蘊執破除，乃能於我執破除。四百論云：「如身根遍身，愚癡遍一切。故由愚癡滅，一切惑皆滅。若見緣起理，則不生愚癡。故此當盡力，專宣說彼語。」此謂愚癡如身根，遍於本身一切處。依經說，除發爪齒外，自頂至踵，皆屬身根所遍。吾人週身皆能感受苦樂，以身識遍全身故。此喻愚癡與貪瞋諸煩惱俱生，遍於一切煩惱，愚癡執實，乃生起一切貪瞋諸煩惱之根。如貪煩惱緣悅意境而生，然須愚癡先於悅意境執爲實有，而後生起不如理之分別，遂生起貪。如瞋於仇冤不悅意境亦然。愚癡於俱非悅不悅意境執實，前後流相續，次第生起。愚癡如無，則貪瞋無依。此如身根若無，眼耳等無依。故說一切煩惱，由愚癡滅彼亦滅。依緣起理而見空性，若能通達甚深緣起性空，癡則不生，非謂僅了緣起，癡即不生也。僅通達緣起性空，亦即能令一切煩惱不生，不須分別對治，如貪觀不淨，瞋觀慈悲之類。非謂不淨慈悲等觀爲不重要，以其雖能對治，

壓伏貪瞋，然不能拔除貪瞋之根，以有愚癡執實故。故非通達緣起性空，不能證阿羅漢。俱舍說，通達四諦無常等十六行相，能得解脫者，係說現法解脫，非此所說之究竟解脫道。故後云，欲求解脫，應於彼經研求。彼經，即指緣起性空法語。研求，即聞應聞此，思應思此，修亦修此。此是提婆菩薩之意。宗喀大師於此特加明示：「所謂愚癡者，即三毒中一分之愚癡，亦即染污無明。欲破除無明，須通達甚深緣起性空義。」經中說緣起有三義：(一)依因與緣而生果，說爲緣起法。(二)依自支分而成立，說爲緣起法。(三)依安立名處(外)並須唯分別安立(內)而來，說爲緣起法。藏文名此爲「登龔」即由依而來之義。(一)爲下三部及唯識作如是許，(二)乃自續派作如是許，(三)爲本宗特法。譬如鏡與面相會而顯形貌，鏡面聚合，貌不自主而現。外安名處，及內心名言分別聚合，法即不自主而生起。故云此理最深，亦最殊勝。又如瓶之安名處，與瓶之名言分別相會，瓶之一法便不自主而有。此爲本宗之不共緣起義。其次由緣起而見性空，由性空而見緣起，此乃指證性空者言，非吾輩所能。如龍樹云：「由空見緣起，由緣起達空，如是通中道，佛陀我敬禮。」宗喀大師云：「決知緣起，不違害性空，決知

性空，亦不違緣起，互爲助伴故。」此謂空性與緣起相得益彰，乃至證空性時，爾時方通達緣起。

說法我是染污無明，前已引七十空性論、寶鬘論證成。宗喀大師復於本論後明示云：「染污無明者，當知即如釋論（月稱四百論釋）所說，是增益諸法實有之執也。如是之理，是月稱論師隨順佛護解釋聖者意趣而開顯者。」云如是理者，謂以上所言人我執、法我執，均指爲染污煩惱，並指爲無明，此本宗特唱。至自續以下，則僅指人我執爲染污煩惱及無明也。凡欲求通達中觀見，第一即須認識染污無明，由此認識，始能認識染污無明所執之境，方能決定所應破者爲何。過去藏德由無前二故，不能決定所破，故或破之太過，或破之不盡。太過者，將所破境放得太寬，或落斷見。如巴渣羅遮瓦（名尼馬渣）、及香薩巴（與宗喀大師同時）諸師即犯此病。諸師皆自許爲中觀應成派，然諦察則不然。彼等將破境（藏文爲「噶細、」謂所破之根本事，即一切法是。）與應破（藏文爲「頓諸」即執實），混合爲一。謂於勝義諦中，一切法不可得，故建立一切法非有。又謂證空性等持中，不見一切法。又謂一切法無能成之量（謂眼耳等皆

非量。如是量，則眼識所見便成爲實。）又謂，若一切法有，當墮四邊（有邊、無邊，與俱是、俱非二邊。）以四邊爲中觀者所應破，故謂一切法皆非有。但彼等又知專言非有，恐墮斷見。若言有，則又執實。說亦有亦無，又恐落於二邊之過。總由對中道義不善巧安立故，乃謂諸法有無不可說，是理非理亦不可說，說即犯病，遂以不說爲不可思議，是謂離言說，以任何亦不說爲決定了義。此種論調，在當時幾至異口同聲。此派後復迎合於支那堪布之見。故色拉寺極尊把曾慨然嘆曰：「大乘和尚離藏時，遺留隻履，以此緣起，流毒至今，誠爲可嘆。」（此與達磨隻履西歸緣起相似。）彼等既謂一切法皆非有，但如問彼一切法果無有耶？一類則辯言，一切名言雖有，然由顛倒安立，故非真有。一類則謂，一切法之有，世俗名言有，然非真有（即非有）。勝義無，亦非真無（即非無）。一類則謂名言有，汝莫執爲有。勝義無，莫執爲無。彼之心中實是謂無。由見月稱入中論釋中所標之「一切法名言有。」故作此說。不知月稱論師所謂一切法名言有者，與彼等所說迥異。月稱之名言有，即說是有，不說非有。彼等說有而又說非有。故雖自許應成見，而實相違。應成特法，就「境」、

「行」、「果」，建立中見。依境（根）說，須依二諦行相而抉擇。依行（道）說，須具福慧二資糧。依果說，證法色二身。彼諸師所說一切法非有，已將二諦列入應破中，即與第一特法相違。若無二諦以爲抉擇，則於行道時，如何能生福慧二資糧。彼等所執之理智，既破二諦行相，同時亦破福慧二資糧。且違果法，於法報二身亦無由生。又彼說非有，即是無義。月稱入中論釋云：「說諸法非有非無，極爲不合，以有與無乃現前相違。（彼此對待，互相爲量。）若許非有非無，則墮第三聚。」

修觀資糧，以空見爲主。障此空見者，乃染污無明。知其過患，爲流轉生死之根本，故須覓滅除之方便。方便爲何，即無我見是。無我見分三科，行者須先於無明本身，依教依理知其非實有。次於無明所執之境，依教依理知其非有。故認識染污無明一科，重在認識其應破。但應破不易合量，非太過即不及。佛說四嗢陀南（四法印）云：「諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，涅槃寂靜。」四句中唯第三最難通達。其所說無我，即指應破之我。凡與無我義相違者，是所應破。然因機感不同，各派於應破之量所許亦異。有部、經部僅許人無我，不許法無

我。故於應破乃指自能成就之補特伽羅。唯識中觀皆許二無我，於人無我應破者同下二部。於法無我細分，彼等謂即空性。唯識說，其應破者，謂遍計有自性，即空性之應破。中觀自續所說之應破，爲與空性相違者，乃不依非顛倒內心安立之外境自能成就。中觀應成派所說之應破，乃非唯安立名處有自性成立。綜觀各派，下二部所許之人無我應破者固嫌過狹。唯識自續所許之二無我應破者，亦嫌未盡。彼等先於應破之量，未能如量認識，故縱能如其量而破除，亦未合空性之量，唯應成派所許乃合量。以彼等破後所證，皆不能遍空性境，但證一分空性，不遍一切空性。藏文「尼拉東你」，意謂尚有無義空性及損害空性等未遍也。餘部所證人無我，乃一分無我。唯識所證法無我，亦是一分空性，以其僅證遍計空，而於依他圓成之空性尙未證得。自續於應破亦尙餘有微細未盡破，以彼許法有自性成就之執尙存，不能遍空性而無餘故。此外別有失之太過者，或將一切法皆認爲勝義理智之所應破。或謂以不見有空性量故，建立無苗芽生因緣。以有苗芽生，則有墮四生之過（自生、他生、共生、無因生。）彼以四生爲中觀所破，遂推之一切法，以空慧尋求不可得者即爲非有。如瓶，於其口、腹、底等觀察，

瓶不可得，故瓶非有。推彼等之錯誤點有四：(一)由彼等於應修應破，混淆不清。謂一切法皆應破。甚至將應修應證之一諦亦列入應破中。(二)將「無實有」與「無」混而爲一。(三)一切法於比量未見者，彼等便誤以爲無。如於空性等持中未見一切法，遂謂一切法爲「無」。因空性等持中專注空性，不見俗諦，便謂無俗諦。不知世間未見之物，不能謂之爲無，譬如未至印度，不見金剛地，豈能謂無金剛地耶？(四)彼等將觀察俗諦理智與觀察真諦理智混而爲一，不了空俗有無界限。誤認一切法有，即有自性，一切法無則自性無。而在應成派則不如是，於許一切法無自性中，須於一切法生滅、繫縛、解脫，諸作用事，全不違害。如彼等所認識，則不免相違害矣。根本論云：「若誰具空者，於誰即合理。若誰不許空，相違均集彼。」彼等亦自稱中觀應成派，亦引月稱論說爲據，不知實與月稱說相違。顯句論云：「須知業，能作者，果等非無。若爾，云何彼等皆無自性也？」如西藏大德羅遮瓦俄洛青補云：「勝義空性非所知境。是所知境，即非空性，有所得故。若可尋得，即是實有，與中觀相違。」此亦犯所破太過之病。若空性非知境，則於空性聞、思、修、證皆成無義。且與經說諦觀空性諸論相違。以上爲使

遮破太狹者，彼謂實有具三特法：(一)本體非因緣生，(二)作用不依他立，(三)暫時不隨他轉。具此三法，即爲實有。能空此所具之三實有，即爲證空。果如所謂，則唯識亦已證空矣！以唯識師亦於瓶知爲因緣生，且知其作用爲依他，復知其暫時隨轉（剎那轉變）上三所破，彼亦知破故，不知此非圓滿空性。依應成派說，空性亦具此三特法：(一)空性是常，(二)不依他安立，(三)非因緣生。而彼乃將此三法列入應破中，寧不相違。空性之安立不依他者，如世間彼岸此岸，相待而有，既至彼岸，則以彼岸爲此岸，而將以前之彼岸遮回矣。（遮回，即取消之意。）空性則不如是，任觀何法，其爲一切法之自性之義，不能遮回。故空性坦然獨立，不觀待他而安立也。

破所破太狹者，彼據中論云：「自性從因緣生，則非理。若從因緣生，性應成所作。若性是所作，云何應道理。自性非所作，即不觀待他。」雖未明說時位

無變，然據「自性非所（新）作」句，亦即含有此意。入中論釋則明言之。彼等不知中論所說之自性乃指空性，一切法以空性爲自性故。（見廣本）空性是常，不變不移，不假因緣造作。若系因緣造作，因緣變時，果亦應變，而空性不如是隨他而變，故非因緣造作。所謂不依他者，非謂不依因緣，前已說訖。亦非謂不依支分，以空性即緣起故。若謂空性非緣起，即是無義空性，以空上安空，不能安立，無諦實空性，須於緣起上見。般若經說十六空，皆就境分別安立。其中空空者，乃依空境安立，說無自性成立之空性。其意謂除去實有之空，亦即無諦實之空，亦即依緣起，亦即依他。如是，何故論說不依他？不知此乃安立不依他。以其難解，故釋中特引水熱喻，此岸彼岸喻，長短喻等以明之。藏德有謂空性即「頓珠」（不依他），實有成就，乃修空者之所應破。不知空性之不依他，乃不依觀待之不依他。云何觀待依他，如熱與冷相待，長與短相待，彼與此相待。觀待之法，性不決定。空性非觀待之法，故無轉變，無消滅，任待何法，其性皆同。故謂空性亦如三世不顛倒之火性。何謂三世不倒，如執現在之火爲有，而過去則無火，未來亦無火，故於過去未來則成顛倒。如空去火之自性（火之自性

空），則火之自性本空，現在未來皆自性空，故於三世無倒。（尙有別解）此不倒之火性，藏文爲「尼公墨惡阿」，義爲不變不遷，即其本源之體性。此本原體性，即不由因緣造作，三世無亂，然義非不依緣起。而昧者誤解不假造作爲不依緣起，故謂此空性亦屬「頓珠」。（此理極細，可玩味。不依他，非不依緣，乃不依觀待。）如現時紅教所謂「嘎打穰興」，釋爲不假造作，本源清淨。又謂心空即本源真性。其語亦引自顯明句論，論云：「三世無亂，非由新造作。火之本性，此非先無，後新生起，非待因緣。如水熱性，或彼此岸，或長與短。當知說此，名爲自性。火如是性，爲所有耶？然自亦非由自性有，亦非全無。（按，其意或謂火不能獨立存在，雖靠可燃之物而顯，空性亦然。）雖然如是，爲令聞者離恐怖，故強增益，說世俗有。」如是空性本源清淨，不假造作，俱生任運成就，而彼輩謂心空即本原真性。彼之觀心法，自頂至踵，尋心不可得。又溯過去心何自來，現在心何處住，未來心向何往，三世心皆不可得。又觀內外心不可得，色相心不可得，方圓黑白皆不可得，遂謂空即住於此，謂證空性。不知心非有色，乃心體之粗分，以僅爲俗諦心無相之本體。此心之體，乃無色之空而非空

性。彼遂謂爲不假造作之「嘎打」「頓珠」，謂是本源真性，不假造作，任運成就，本來清淨。實則彼所見不是不假造作，亦不是「嘎打」亦不是「頓珠」。以無相心體，亦是心法，心法具有染清，何能謂爲本來清淨。因緣所生，何能謂爲不假造作。必須心之實有空後，（即自性已空，尼（公）墨惡阿。）方是本原清淨（心之空性）。方不依因緣，方不觀待他，任運俱生（嘎打穰興），始能謂心之法性（即清淨爲其自性）。心之法性，不容許纖毫染污，否則心之自性尙未全離，即無成佛之可能。

卷十五終

具足無緣大悲至尊具德恩師功德名稱亟難讚說 昂旺朗吉堪布口授

郭 和 卿 譯

## 卷之十六

# 菩提道次第略論釋

由康同生居士依據劉衡如，黃隼高諸居士筆記集纂而成  
昂旺敦振參校於昆明

## 卷之十六

已二、明彼即生死根本。

「如前所說之二種我執無明，非是內外諸宗所計之常一自在之人我執，亦非無方分之極微塵與彼集成之粗色外境，及無時分之剎那心與彼相續成之識類內心，復非二取所空之實有自證，概非彼等不共遍計之人法二執，乃一切有情不待邪宗無始傳來所共有之俱生我執也。當知彼執，即生死根本。如入中論云：『有生旁生經多劫，彼亦未見常不生，然猶見彼有我執。』由此道理，故知於生死中繫縛一切有情者，是俱生無明。分別無明，唯學彼邪宗者乃有，故非生死之根本。要須如是分別瞭解。若不知者，則於抉擇見時亦必不知，以抉擇無俱生無明所執之境為主，於彼支分中兼亦破除分別我執之境。必致棄捨俱生無明不破，於破二我時，唯破諸宗所計之我而抉擇無我。是則修時，亦必唯修彼義。以抉擇正見，即為修故。於是修已現證及修到究竟，亦唯有彼義耳。若謂由見遍計執假立之二種無我，即能滅除俱生煩惱者，實為太過。如入中論云：『證無我時斷常我，不許此是我執依，故云了知無我義，永斷我執最希有。』釋論云：今以喻明彼義毫無關係，頌曰：『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。』此雖說是人無我，然法無我亦可配云：『證無我時斷遍計，不許此是無明依，故云了知無我義，永斷無明最希有。』

設有是念，寶鬘論說：『若時有蘊執，彼即有我執，有我執造業，從業復受生。』執五蘊實有之法我執，為生死根本。入中論說：『慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生。』薩迦耶見為生死根本。一論相違，以生死根本，不容有不同之二法故。答曰，無過。以此宗之二種我執，唯由所緣而分，非行相有所不同，俱以執有自相為行相故。倘生死根本二相違者，要安立行相不同之二執為生死根本故。以是當知，論說法我執為薩迦耶見之因者，是顯示無明內中二執為因果。若說彼二為煩惱之根本者，是顯為餘一切行相不同之煩惱根本。此理亦通彼二執，故不相違，如前後二念同類無明皆是生死根本，不相違也。月稱論師雖未明說薩迦耶見即是無明，然不分人法，已總說執諸法實有，為染污無明。又許人我執即執補特伽羅為有自相。復多宣說俱生薩迦耶見為生死根本，倘許彼異實執無明，則須安立生死根本有行相不同之二執，自成相違。故許彼二俱是無明也。

又前所說俱生無明增益之境，其餘俱生分別一切煩惱，皆取彼境一分而轉。如眼等四根皆依身而住，別無自境可住。如是餘一切煩惱亦皆依俱生無明而轉，故說愚癡為主。四百論釋解：『如身根遍身，癡遍一切惑』時云：『貪等煩惱，唯於愚癡所遍計之諸法自性上，增益愛非愛等差別而轉，非離癡別轉。』故亦即是依止愚癡，癡為主故，由是當知愚癡於境執有自相。彼所執境，若順己意，即緣彼起貪；若違己意，即緣彼起瞋；若彼境與意俱非順違，中庸而住，雖緣彼境不起貪瞋，而生同類後念愚癡。六十正理論云：『若心有所住，寧不生煩惱，若時平常住，亦被惑蛇噬。』釋論即如上解。又從執蘊實有生薩迦耶見，亦是寶鬘論之意趣。生餘煩惱之理，如中士道所說，即可比知。又如釋量論云：『若人見有我，即常貪著我，著故愛安樂，由愛蔽過失，見德而愛著，遂求我所有，若時貪有我，即流轉生死。』此宗與前說安立二種我執之理雖有不同，然生煩惱之次序，亦當依此論了知也。此謂初執我念所緣之我為有自相，遂生我貪。由此便愛我之安樂。又見我之安樂，不待我所即不得有，故愛著我所。由此障蔽過失，見為功德。遂進求我所有，以成辦我之安樂。由彼煩惱遂造眾業。由業故，復結生相續。七十空性論云：『業以惑為

因，由惑起諸行。身以業為因，三皆自性空。」當於此生死流轉之次第獲得決定瞭解。」

認識如上文所說之染污無明，為流轉生死之根本之俱生人法二我執，非如餘宗所許之其他執著，亦非遍計所起之餘諸煩惱。我執有俱生遍計之二，餘則計常一自在等我，為遍計人我執（藏文「哀打」），此執必依邪宗（外道）邪分別，始如是計而起增益執。印度昔有數論師及遠離等五種外道，皆計有常一自在之我。內道唯犢子部增益有非常非無常自能成就不可說之我，亦遍計我執所攝。其餘皆無遍計我執。於此處先明人我（即補特伽羅我）有四種執法：（一）計常一自在之我（純遍計，非俱生。）（二）自能成就實有境之我。（一分同犢子部，乃遍計。）（三）於補特伽羅執為實有之我。（頓諸。）（四）計補特伽羅自相成就之我。此四中，有遍計執而無俱生執者，如（一）。遍計俱生二執皆有者，如（二）（三）（四）。犢子部有一分為遍計我執。至俱生我執，為無宗派人所共具。此等人毫無成見，不依何種理由，而心中油然有實我之執，是即俱生我執。似可說「此等人不假思索，久執成習」。遍計執，如唯識師研唯識理起唯識見，於彼宗所成立之人我執量，依之而

執彼宗為應理，即遍計。唯識於依他圓成增益實執，以為應理。人我執依他所攝。許依他有自性，故是人我執。此分別非俱生，乃遍計。

復次，依宗見之執著，唯識以下皆有；中觀中遍計我執，唯自續派有。彼雖亦同應成派許補特伽羅非實有成立，然又許補特伽羅有自性，且執其宗見以為合理，即是遍計，唯應成派無此執。

綜上所說，俱生與遍計之判別，就人我執說，唯俱生人我執為生死根本，而非遍計之人我執，如餘宗所計之常一自在之我等。就法我執說，此處所認為流轉生死根本，亦係指俱生法我執，而非遍計於外境所取之無方分之極微與所積之粗分，許為諦實之分別法執。（此種諦實為經部有部之所計，唯識中觀說彼為分別法執。）亦非於內心能取之無前後剎那等時分之剎那心及彼之相續，許為諦實之分別法執。（此種諦實亦經部有部之所計，唯識中觀亦均說為分別法執。）亦非於彼能取所取空。內外無言自證分，許為諦實之分別法執。（唯識說能取所取非異體，乃同一事，即自證分。而中觀自續說彼是分別法執。）此等皆屬法執之粗分。當知此處特詳加判別者，意在求得能作流轉生死根本之人法二執。如常一自

在之我，除外道有此執外，其餘一般有情皆無此執。故此種遍計人我執不能作流轉生死根本。又如外境無方極微細微塵及所積成之微塵粗相，許爲諦實之執著心，惟經、有二部始有之。二部皆許外境實有，然又略異。有部許集合中間有隙，經部許和合中間無隙。雖各不同，而皆許極微積成粗色。又如內心無前後剎那心（無時分心）之剎那心及彼識之相續（無時分心之相續）許爲實有之執著心，亦惟經、有二部始有之。此二種法執，均不能作流轉生死之根本。又如與彼相同之許內心外境各異之諦實執，惟經部有之。及與彼相同之許能取空無二之自證分爲諦實執著，惟唯識有之。依理唯識派許自證分計爲實有，無離識外境，而亂識現似外境。依教唯識派不許自證分。有善巧者謂無著地論無自證分故。有謂仍有一派許自證分，亦均不能作流轉生死根本。

破執常一自在之我，說爲遍計人我執者，爲內道人。破執無方分與無時分心爲諦實，說爲遍計法我執者，爲唯識與自續派。破執自證分爲諦實，說爲遍計法我執者，爲自續以上諸派。本宗所許爲生死根本者，非如是之分別人法二執，乃是不關成宗與否及惑於宗見與否，而是從無始相續隨轉於一切有情之二種俱生我

執，彼即執持生死之根本。內道破外道之常一自在之我爲分別人我執，其理易知。破微塵自證分等分別，則不易知。唯識師破極微云：若極微無方分，則無上下四方各部分可資合集。若上下四方極微皆聚於一原點，則不成粗，粗細應同一不可分別。又極微若與東方極微相合，則與西方極微定不相合；若與西方極微相合，又定與東方極微不合；若兩方皆相合，即非有方分之極微故。又極微說不能建立外境。唯識謂彼經部有部說實有極微，乃分別法執。至唯識師說能所取空之自證分實有，依中觀宗說，若自證分能自了別者，若世間刀胡不能自割？爪胡不能自搔？已入宗派者固有俱生二執，未入宗派者更純具此二執。入中論云：「隨何諸畜多劫趣生道，彼亦無生未見此遍計，仍能見彼一切俱生執。」「彼亦」之「亦」字，謂不唯地獄餓鬼不計常一自在之我，即畜生道亦無此計。畜生無「常」與「無常」「一」「多」「自在」「不自在」諸分別，然彼仍有貪瞋癡煩惱者，以有俱生我執故。推之常人亦然，彼不關懷於我之常無常、外境之有無諸問題，故無分別二執。唯具分別我執於起惑造業尚不足，必俱生無明起貪瞋等，方起分別我執。故分別我執須隨行於俱生我執之後，方能起惑造業。故須認明生死根本

以爲應斷。若於抉擇見時，將分別我執認爲證空時之所應斷，如斷樹枝葉未斷根本，後仍重發，無甚大義。但餘宗分別二執，中觀教典中雖亦多有破斥，然不可皆執爲應斷，皆取爲應修。應知爲斷俱生無明之故，先取諸分別執，依理觀察而斷除之。但此乃斷俱生無明之方便，非以此爲究竟也。若抉擇見時僅獲得分別無我見，則修時即修此分別無我，得證時亦但證得分別無我，而非真實空性，即不能證聖道而入見道位，但與外道無想定相似。外道於此時，以定力故，亦能壓伏粗分煩惱，然出定後粗分煩惱仍起現行，此亦如是。正入定證分別無我時，固能壓伏煩惱，出定後煩惱仍復起故。故於最初認識生死根本，不可稍涉含糊。

經云：「眾生由不知空及無生之理，起惑造業，沉淪生死苦海，不能出離。於諸無自性本空之理，由俱生無明障蔽而不了達。」此明說由俱生無明，非由分別無明。若許分別我執爲生死根本，以如是見爲所修，則修習之所證，亦僅能伏分別我執，而不能得無我空慧。彼謂見無分別所施設之二我時，即以爲諸俱生惑悉斷，實爲太過。何故有此過？由彼抉擇見時，認分別我執所執之境爲生死根本，故一執境破除，即認爲生死根已斷，亦遂認爲因此而一切煩惱亦滅。入中論

云：「證無我時斷常我（常一自在之我），不許此（常我）是我執依（俱生之我）故云了知無我義，永斷我執最希有。」廣本釋此，說常一自在之我是無生性，喻如石女兒，非俱生我執所緣，故云不許常一自在之我，爲俱生我執之所依。前二句敘其自許，後二句顯其相違。廣本又引彼釋云：「彼此不合之義，若由設喻之門可以明之。譬如見自室中牆隙中有蛇居，欲祛除怖蛇之疑，而云此處無象，此誠爲他人訛笑之資也。」此喻表明生死根本，乃內心俱生我執所執之毒蛇。欲除生死根本，不說無俱生我執之我，而云無常一自在之我，以爲已拔生死根本，是猶以無象祛蛇怖也。但此頌雖爲人無我而說，而法無我可配合云：「證無我時斷遍計，不許此是無明依，故云了知無我義，永斷無明最希有。」此係以應成見破唯識以下許自證實有諸分別執。如犢子部執常一自在之我爲生死根本，謂拔除此我執即拔生死根本。以應成派觀之，恰如上喻。經、有二部及唯識、自續，均以補特伽羅自能成立爲生死根本。此就人我執說，至於法我執，唯識、自續不許法我執能持生死根本。彼謂阿羅漢已斷生死未斷法我執。如許法我執爲斷生死根，則阿羅漢應未斷生死。以彼二宗列法我執於所知障，而判有情自

能成立之我執爲生死根。抉擇既如是，依之而修，故僅能伏其所許之我執而不能斷煩惱、出生死。（本宗以於補特伽羅及蘊等，執有自性自相成立之我，即生死根。）

染污無明於補特伽羅及蘊等皆執有自性自相成立，此爲流轉生死根本。此本宗特法，不共餘宗。餘宗所許，於補特伽羅執有自性成就實有境之分別執，爲生死根。縱使如彼所許斷除，亦不能斷除一切煩惱。喻如幻化象馬，或繪畫象馬，於彼修無常、苦、空、無我諸法，雖易除愛執，然於真實象馬則不易除愛執。於繪畫美女及真實美女生愛亦然。於補特伽羅執有自能成就，以此爲生死根，依餘宗於此修無常法，雖能除常我，然不能除餘諸煩惱，修苦空法亦爾。且如彼等所許，於補特伽羅執有自能成立之分別執即是生死根者，則立執實爲生死根即爲無義。然一切經論及諸大車軌又皆謂執實爲生死根。如寶鬘論云：「乃至有蘊執，爾時有我執。」意謂於蘊執實心未除時，我執即未除。顯指除補特伽羅執實所緣而外之諸法執實爲尤重。又云：「若有我執復起業（因），業復起業爲生本（果）。」意謂由蘊執即有我執，有我執即起業，起業即有生，有生復有我執，

執復起業，業復有生，包十二支惑、業、生三者，輪迴不已。而業與生二者，又互爲因果。有生後起業爲果，起業後有生爲因，故此十二支可攝爲惑、業、苦三。又可再攝爲因果二緣起法。無明、行、愛、取、有五支屬因，餘諸支爲果。若以一生言，無明、行、愛、取、有五支屬於前生所造之因，自生支至老、死七支爲今生所得之果。若泛言十二支，則各支又互爲因果，前後次第彼此交遍則不決定，如弦輪飄轉，不能辨其輻之前後矣！業復起業者，謂過去曾多造業，今以我執故，又多造業。如世間恒言：「某人又來」，意即謂前曾屢來，今又來矣。若回溯而上，生由業有，業由我執而有，我執由蘊而有，故有蘊執之時即有我執隨轉。於安立名處之蘊執實，則於所安立之（打卻）補特伽羅即有執實隨轉矣。故欲破除於所安立之補特伽羅，必先破除於安立名處之蘊上執實。此理極爲細微。過去藏德於此曾設有難云：「如寶鬘論云：『無明爲生死根本』，此謂法執爲生死根本。又如入中論云『諸煩惱過患，由壞聚見而生。』此謂人我執爲生死根本。是生死根本有不同之二矣。」答，本宗之二種我執以所緣而分，非執之行相有所不同。所執行相爲自性自相，同爲生死根本。法我執之行相爲執實，壞聚

見之行相亦爲執實，故同爲生死根本。此不獨本宗，即經有二部，唯識、自續，亦均不說生死有二種根本。否則阿羅漢即不能安立，且有寂滅之門有二之過。（內道皆說涅槃無二門。）經有二部不說法無我，解深密經云：「我於凡愚未開演（指法無我）。」依唯識、自續，皆說佛爲二乘開演一切解脫道，非一分解脫道，然未說法無我法。意謂各別解脫道不須通達法無我，故不說法無我爲生死根。若許二執爲生死根，則有不同之二根本之過。然依自宗則無過。蓋依唯識說：（一）於補特伽羅執有自能成立爲人我執相。（二）於心外有境，爲法我執相。故二執行相不同。依自續說：（一）人我執相與唯識同。（二）於色等諸法不依不顛倒心去安立，而彼境上有本體有自性成立爲法我執相。故二執行相亦不同。彼二宗自知二執行相不同，故列人我執於煩惱障，列法我執於所知障。謂煩惱障解脫，所知障唯障佛果不障解脫。故不許二執皆爲生死根本。許則有相違及二涅槃門之過。本宗則謂，二執唯所緣不同，行相是一。故二執均列爲煩惱障，均列爲生死根本，而無上述彼等之過。說法我執爲壞聚見之因者，如說十二支無明內中前後之因果。其說彼二皆爲煩惱之根者，是說除彼二本身行相外，又爲其餘一切煩惱之根。（除法我執、壞聚見以外之貪瞋等。）法我行相系緣蘊等執實，壞聚見行相系緣補特伽羅執實，而其餘煩惱如貪瞋等，皆以執實爲根，故前後無明皆爲生死根。二執皆具餘一切煩惱，亦如無明內中前後因果，故不相違。

依月稱教義，如百論釋、明顯句論，雖未明說壞聚見爲無明，但（一）於各各分別人法二我中，凡執實有法者，皆說爲染污無明。（凡非實有法而增益執爲實有自性者，皆愚癡，即無明。）（二）說人我執，謂於補特伽羅執爲自性成就。（此不同餘宗。）（三）亦多說壞聚見爲生死根本。就上三義，壞聚見已攝入執實無明。如謂壞聚見與執實無明各有別義，則成安立生死根本所執行相有不同之二種相違，當知二執皆爲無明，且爲染污無明，故本宗清淨解脫道須通達二無我。凡大小乘聖者均須通達空性，故「無不斷生死根之聖者」是爲本宗特法。他宗則謂大乘聖者達空，小乘聖果則不必。本宗特法，即由許二我執皆爲染污無明，皆爲生死根故。如龍樹云：「解脫道無二門，唯此了達空性義。」入行論云：「無空性義無菩提。」如是，無明爲一切煩惱根本之理，已如前說。俱生無明之所執之境爲實有，即於一切有法增益爲有自性成就，（本宗說「自性成就」、「自相成就」、

「實有成就」皆一義而異名。即實有法。其餘一切俱生及分別煩惱，各各別執彼境上之分別而轉。如外道計常一自在，亦別執實有境之常一自在而轉。皆依執實爲基本境。依此基本境，生起各別之分別煩惱。如執大自在天爲實有，而後執彼是常。推之經部有部所許之極微等法，自本宗觀之，亦系先執有極微爲實有之心，此心即是分別煩惱。唯識所許能所取一（見相體一）之自證分，亦須先有執自證分爲實有之心，此心亦是分別煩惱。自續派雖自謂不執實有成就，以應成觀之，彼亦執實有爲其基而生執實之分別煩惱。以上所說皆爲分別煩惱。俱生煩惱亦復依俱生無明執實境，如緣悅意實有境則生貪，緣不悅意實有境則生瞋。亦即由執悅意不悅意爲實有之力隨於彼境，由不如理作意而生起各種貪著行相之心。其心以爲彼境於己可生各種利樂。推之，由執不悅意境爲實有之力隨於彼境，起種種不如理分別而生起瞋恨行相之心。其心以爲彼境於己可生種種損害。貪煩惱執實有亦執悅意境，二者不分。瞋煩惱執實有亦執不悅意境，二者不分。故唯通達空性方能斷一切煩惱，以一切煩惱皆與執實煩惱相應故，譬如眼等四根皆依身根而安住，除身根更無自在安住之境。一切煩惱亦悉依止俱生無明而轉，故說愚

癡爲主。由此可知，通達空性始能斷愚癡煩惱，因而斷一切煩惱。又可知一切煩惱與執實之愚癡無明爲同聚，而以愚癡爲主。故欲淨治煩惱，亦無過淨治愚癡爲主要。四百論云：「如於本身與身根，諸惑轉依癡安住。」彼論釋云：「貪等諸法亦由愚癡，唯計諸有自性，於悅不悅意之別即增益轉。故與愚癡非各異而轉，乃相應而轉，以愚癡爲主故。」執實無明，一我執爲流轉生死根本。前引寶鬘論，顯示法我執爲生死根本。又引入中論，顯示人我執爲生死根本。又引七十空性論，顯示總說愚癡執實無明爲生死根本。前引四百論，說由愚癡而後引生生死重要條件之愛取有三支。故對治應擇根本而對治。此對治已，則餘煩惱皆除矣。入行論云：「唯除空性法門外，餘不能除煩惱根。」即如入無想定時但能伏煩惱令不現行。比出定後仍復現行，以未證空性故、未達二無我、未斷煩惱根故。如前引四百論釋，亦本宗特法，與餘宗不共。餘說由執補特伽羅自能成就之實有境，於此生貪等，本宗則謂由愚癡唯計諸有自性，於悅不悅意境生貪瞋等。本宗重在一「唯」字，謂唯由愚癡增益諸法實有自性成就，別無其餘，由此而引生貪瞋等惑。含瞋所緣，謂悅不悅意境。於所貪著之點，執爲實有自性，此乃執著行

相，瞋等亦然。若不計境爲實有，僅於悅不悅意境遂起貪瞋，無有是事。故說唯計諸境有自性，遂生不如理作意，增益而轉。如前念緣悅不悅意境，後念數數思惟，遂生不如理作意增益而轉，非貪瞋等與彼愚癡各異而轉，乃相應而轉。因與愚癡相應，遂亦執境實有自性而起貪愛瞋恚。故貪等有二種作用：(一)執境實有自性，(二)起貪愛。貪愛與愚癡之所緣非別異而轉。所謂「非別異」者，非謂愚癡與貪等行相是一，乃是說愚癡與貪等所緣境不異。以是之故，若無明於諸境執爲自性成就，則於彼所執之境生貪或生瞋。此二俱非（於執實境上既未生貪亦未生瞋）則生後念同類之癡。後念執實之愚癡與前念執實之愚癡同類。六十如理論云：「諸具有境實心者，煩惱猛毒豈不生。何時雖處於中流，亦被染污蛇緊縛。」此謂具有執悅不悅意所緣爲實有之心者，煩惱豈有不生之理。月稱釋云：「凡於有法執自性，一切煩惱皆叢生。於悅意境難遮貪，於不悅意難遮瞋。」於蘊執實而生壞聚見，亦同於寶鬘論之意趣，不僅百論釋、七十空性論也。十二支初起之無明即攝壞聚見，彼由於因緣所生法之法我執無明而生。七十空性論云：「因緣所生法，若分別真實（若分別執實），佛說爲無明，彼生十二支。見真知法空，

無明則不生。於此無明滅，故滅十二支。」以餘支由此生故。其餘煩惱生起之理，如中士道所說，可比而知。自宗中士道所說煩惱生起行相與唯識、自續共。所不共者，唯於蘊執實而生壞聚見一點。於我執未生之前，初念緣安立我處所之蘊，覺蘊是有。次念執蘊爲自性成就，即已離蘊，而唯執自性成就，繼緣我名亦爲自性成就。（與念我爲我之想同時俱生，執爲自性成就。）此即壞聚見。繼由我想同時生起與他之分，因而生起親疏愛憎諸煩惱。蘊爲安名處所，於此執實乃生壞聚見。壞聚見所緣之我乃安名之我，後乃於此執實。故云先有蘊執後有我執。亦如心想其人，必先於心中有其人之影像，乃起其人想。法稱論師因明頌（釋量論）云：「於何見我於彼者，常於我名成愛執，（自性成就之我本無，而隨何有情皆見爲有。）由我愛執成貪樂，以貪能障諸過生，由見功德亦增貪，取彼我所諸惡業。以故貪著執我者，爾時彼轉入生死。」

人法二我執爲生死根本，見前引寶鬘論：「乃至有蘊執，爾時有我執。」及入中論「諸煩惱過患，皆由壞聚見而生。」八千頌、十地品皆說我及我所爲生死根本。本宗特別標此二執爲流轉生死之根本一科者，因自續以下各宗皆不能正淨

無倒認識流轉生死之根，故雖勤求解脫，不得方便。何況諸餘外道。如計世間爲大自天所造，果爾，則一切苦皆其所造。以天常故，苦亦是常。苦既是常，何能解脫。自續以下認爲緣補特伽羅執有自能成就實有境，於此執實即生死根。破除此執而入等持，煩惱自不現行，遂自以此爲證空性，已斷生死根本。及出定後，惑仍現行。故自應成派觀之，各宗皆未斷生死根本。餘宗未明白顯示由執實起惑之詳細情形。如法稱因明頌云：「於何見我云云」謂見我即能見自能成就之我，此法稱之不共解釋。常人執我，即欲其常而不斷，貪著不捨。初生我執，由我執生對我之我愛執，不願與我相離。遂於樂生貪，不願樂與我離。內而諸根外而財寶，雖皆以有漏苦爲自性，然爲貪樂之貪所障，不見過患而見功德。如沉湎者不見酒之過患。故頌云：「以貪能障諸過失，由見功德益增貪。」故於諸根財寶執爲我所取，爲成就我安樂之資。頌云：「以真貪著之我者，爾時彼轉入生死。」謂何時於我起貪著，彼時即墮生死。須斷愚癡無明，方能斷除於我生起之愛執。此間所說與前說二我之建立雖不同（法稱同於唯識），然依我執而生起煩惱之次第，應依此而知。彼亦初爲我想之所緣，執我爲自性成就。（「我想」謂念我爲

我，此世俗名言之我。緣此執爲自性成就。）於此生貪，以上生我愛樂之貪著。而我愛樂若不觀待於我所，彼樂即不能自在而生。（如觀劇而無眼，則樂不生。）於是於我所亦復生愛執。以故障彼諸過失（如世間友朋於我有利樂，即但見其功德不復見其過失。）而轉見彼功德，遂進而求彼諸我所以成辦我之愛樂。由是生煩惱而造業，業即與生死相續矣。結生相續由業而來。業由煩惱，煩惱由愛家執，我愛執由於執世俗名言安立之我爲自性成就。追溯而上，故此爲根本。七十空性論云：「業以惑爲因，由惑起諸業。身以業爲因，三皆自性空。」「業」者，具煩惱因相，能集煩惱，即作業。「身」者，作業之因相，三種本體皆無自性。以如是之理於流轉生死之次第，應修得決定。

已三、欲斷我執，當求無我見。分二。午一、須求無我見之理由。午二、引生無我見之方法。

午一、須求無我見之理由。

「如前所說二種我執無明，既須斷除亦欲斷除，若僅欲斷而不尋求了知我執為生死根本之理。或雖了知而不以了義教理破除我執之境，勤求引發無我淨見，實為極鈍

根性，以已放棄能證解脫與一切種智道之命根，猶全不顧故。法稱論師云：『若未破彼境，不能斷彼執。故斷隨德失，所起貪瞋等，要不見彼境，非由外道理。』此說剔除外刺不待破彼所執之境，以鍼從根剔之即除。斷除內心煩惱則不如是。如斷我執要見無彼所執之境，始能斷除也。月稱論師亦說：『由見貪等煩惱與生老等過患，皆從薩迦耶見生。故瑜伽師若欲斷彼，當以正理破除我執所增益之人我境也。』如入中論云：『慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生。由了知我是彼境，故瑜伽師先破我。』修真實義者當如是行，故云瑜伽師也。此亦是龍猛菩薩之意旨。如六十正理論云：『彼即衆見因，無彼不生惑，是故遍知彼，見惑皆不生。云何能遍知？謂見緣起性。緣生即無生，是正覺所說。』此說為染污見及餘煩惱作根本之實執，要由緣起通達諸法自性不生之真理始能斷除。若未能破執諸法有自性之境，則必不見無彼自性故。提婆菩薩所說如前已引。又四百論云：『若見境無我，三有種當滅。』此說由我執所緣之境都無有我，則能斷除為三有之根本無明。靜天菩薩亦云：補特伽羅空已善成立，由斷根本故，一切煩惱皆不復生。如如來秘密經云：『寂靜慧如斷樹根，一切枝葉皆當乾枯。如是，若滅薩迦耶見，一切煩惱與隨煩惱皆當息滅。』

此說通達修習補特伽羅自性空，能滅薩迦耶見。若滅彼見則餘一切煩惱亦當隨滅，但若未破人我執境，亦必不能通達無我。彼文既明薩迦耶見為餘一切煩惱之根本。若彼異於無明，則生死根本有不同二種，故彼亦是無明也。總之，註釋甚深經義之諸大論師，凡抉擇真實義時必以無量教理而觀察者，是因了知，未見邪執所執之我空無所有，則不能知無我空性。故於此義當求定解，最為切要。若未破除生死根本邪執之境，修彼空義而修其餘深義，則全不能斷除我執。以心未緣無我空性則必不能斷我執故。若未破我執境，僅收其心令不緣彼境，不能立為緣無我故。以是當知，心緣境時共有三類：一、執所緣為實有，二、執為不實，三、但緣境不執差別。如未執不實者，不必盡執實有，故未執二我者亦不必即緣二無我，以有無邊第三類心故。又二種我執主要是緣人我而轉。故當抉擇如彼所執其事非有。若不爾者，如盜竄林中，而追尋於平原也。由修如是抉擇之空義能斷盡錯亂，故此空義即是最勝真實義。倘棄此義別求真理，當知唯屬隨順所談，實出經義之外也。如是執實有男女等人及色受等法之無明，由得通達無我空見而修習之，即能斷除。無明斷已，則緣實執境增益愛非愛相之非理作意分別亦即隨滅。分別滅已，則以薩迦耶

見為根本之貪等煩惱，亦並隨滅。貪等既滅，則彼所起之業亦滅。業若滅者，則無業力所引之生死輪迴，即解脫矣。於此當生堅固信解，次求真實正見。如中論云：『業煩惱滅故，名之為解脫。業煩惱非實，入空戲論滅。』了知如是流轉還滅次第，當善愛護通達真實。若不善分別，僅籠統而修，都無益也。」

欲斷無明我執，須求通達無我見。欲求通達無我見，鬚生出離心。欲生出離心，又須先於生死流轉次第得決定，知生死是苦，而後求此空見。

唯識宗不了知我執為生死根本。自續派則僅見一隅未窺全貌，未善遮破。或失之過甚或失之過狹，是極鈍根。以彼已棄捨趣解脫及一切種智之道命，猶宴然而不顧故。一切種智之道命，即無我見，乃道之精要，為餘道之支分所依者。佛說八萬四千法門皆為救度眾生、利濟眾生，令得解脫。眾生之不得解脫皆由我執無明。由此起惑造業，沉淪苦海不能出離。在地獄中所飲烓銅量如海水。佛以大悲宣說通達無我慧之利刃，令斬斷我執無明。或直說或曲說，無非為應眾生根器。故佛之一切事業、一切法門，皆為宣說甚深空慧，斷此我執無明。彼等鈍根捨棄道命，任何不想，安然而住，欲得解脫及一切種智，烏可得哉！故自應成派

觀之，良可哀愍。譬如世人咽喉受刃宴然不顧，反於指爪末節特加矜護，本末倒置，寧非愚矣！小乘四果無不以通達無我空慧為其道命。即加行聲聞人亦以無我空慧為資糧。根本定中固唯以空慧為所緣，即在後得中，亦無時不在心中攝持無我空慧而對眾生作利益事。不然，則如美食滲毒，欲得解脫，難矣。即在大乘亦可說以無我空慧為道命。特在內心隨時專攝菩提心而修無我空慧，譬如鳥具雙翼，而後福慧方得雙圓。《般若經》云：三世諸佛依般若波羅密多，而證阿耨多羅三藐三菩提。又云：諸佛菩薩摩訶薩，亦皆依般若波羅密多，而證阿耨多羅三藐三菩提。所謂般若波羅密多者，即無我空慧是。欲求者乃解脫道，欲證者乃一切種智。然唯識自續皆不能依了義教善遮我執所執之境，故嘆彼等為極鈍根。是故具德法稱云：「實境（無明我執所執之境）若無放捨者（若未棄捨），於彼斷離非功德（謂不可能）。功能與過隨和合，貪欲以及瞋恨業。（謂見彼境與我利樂之功德，隨即和合生貪欲。若見彼境與我損害之過患，謂怨敵等，隨即和合引生瞋恨。）斷離彼境是未見，（欲斷貪瞋等境之方法，須於彼等境不見其功德過失，即能暫伏彼諸煩惱。）非同以彼諸外境。（非如外有荆刺手拔去即可，因內心染

污不同身上垢膩可以箒皂等濯去也。）」般若經云：「如來雖具大悲，但不能以水流眾生罪，不能以手拔眾生苦，不能將其功德移置於眾生。如來宣說甚深空義，由此而令眾生得度。眾生罪苦，由如是斷。無明所執，由此棄捨。」當時印度外道有說濯足恒河即得解脫者，故佛如是說。以斷內心上之所應斷，非同外境上之斷離，如以針拔刺然。必須見彼我執無明於境上所執之我，依理依教而知其爲無，加以滅除也。

法稱論師云：「唯修慈悲諸法門，不能遮止彼愚癡。」以慈悲不淨等法門非正對治愚癡之遮止法。唯修無我見始能正對治。月稱論師亦云：「若見貪等煩惱及生死等過患一切悉由我執生起，欲加滅除，爾時修瑜伽者，須將我執所增益之境，補特伽羅我滅除。」藏文「南覺巴」，義即專注修。瑜伽二字，通譯爲相應，此處係指專注修習空義。總之，輪迴依於因果，生死是果，生死由業，業由煩惱，煩惱由我執無明，故知我執無明是主因。欲滅除生死苦果，必先滅除苦因之染污無明。如見煙而知火，煙是果，火是因，有火方有煙，煙隨火而增減。又如種爲苗因，苗芽隨種增減而有無。如無種而有芽，便成無因生矣。惑、業、苦

三如苗，愚癡無明（我執）如種。我執無明斷，則惑業苦亦斷。我執本屬顛倒心，非不可破。此顛倒心例如見煙而倒執無火。此種錯覺，以有煙必有火之正理便能破除。滅除我執最有力之利器爲無我空慧。而此空慧仍由遮止執我之理智而生。亦如見煙而倒謂無火，與理不合，以見煙知火之理智甚正確故。一人心中，同時不能容許有火無火二種相違之心理，有我無我，亦復如是。以一爲能破，一爲所破故。執我之倒見既破，則無我之空慧即生。入中論云：「無餘煩惱諸過患，以慧見由我執生（壞聚見），通達我爲此緣境，故瑜伽師當滅我。」此明緣境之我與所執之我不同。世俗名言我爲壞聚見所緣之我，非所應破。執實有自性之我乃瑜伽師之所應破。第三句「此」字指壞聚見。上「我」字即世俗名言之我，亦即壞聚見之所緣境上之我，此不須破。惟壞聚見所執之實我，則爲第四句當滅除之「我」。此頌全具中觀正見。初句明過患；二句明過患之因，引起欲滅之心；三句正明壞聚見所緣境上之我；四句明壞聚見所執境上之我。如此之理，是龍樹菩薩最殊勝意，亦是月稱論師最殊勝之釋，以其別於自續所引龍樹之意。自續雖亦宗龍樹，但宗其共通之意而非殊勝之意。推之有部經部，亦皆據佛說，

然皆非佛最殊勝不共之意趣。六下正理論云：「彼等爲諸惡見因，彼無煩惱則不生。以故若盡知於彼，見與煩惱皆生起。」「彼」者，謂我執無明，乃染污見之因。意謂汝若知染污無明之所執境爲自性成就，則邪見與煩惱皆由之而生起。又云：「若思由何能知彼，以見依緣起而有。由依而生則無生，彼由勝尊智者說。」此頌首句乃設問之詞，謂若問如何方能知染污無明所執自性成就之非。次句答云，以緣方能起。「勝尊」，謂佛說。此出無盡慧菩薩問經。又云：「緣生即無生，以無自性生。」常人見苗芽之生，內心即執苗芽本體不依他緣，自性能生。若知苗芽由種子等緣而生，則知苗芽無自在性。藏德皆以「緣生即無生」一語極重要。自續唯識見苗芽由種子生，反因此而執苗芽有自性生。謂苗芽若無自性生，則雖有種子亦不能生。彼等雖謂苗從種子生，然於種子之功德又執著爲有自性，以彼等不許種子功能由分別心安立之假名故。應成派說，若苗芽有苗自性，則自能生，則不須種子生矣！因苗芽之生不離依因與緣，故不能自在自能而生。理趣繁複，茲僅略示方隅。

本論於前引六十如理論後，復釋云：「一切染污見，及一切餘惑之因，乃於諸法執爲諦實。以緣起之理通達諸法爲無，而滅除之。見彼（內外境諸法）無自性者（即見內外諸法真實空性），若不破除執諸法自能成就之境者，（則見諸法無自性之慧）必不能生起也。」如執瓶爲常，欲見瓶爲無常，必須破除常執而後無常之見始能生起。又如有煙境而執爲無火，若欲得有火之知見，須先破除於有煙境許爲無火之執。故欲破除於有火有煙境上倒執無火，須以有煙必有火之因果正理而爲破除。許煙從火生之理於心中生起時，即稱破境。次念生決定有火之心。如執自性成就，若知依緣二生之理，自能覺其自性成就之執實爲顛倒，是爲破境。次即生起決定無自性之心，即見無自性。由第一念破執有自性之境，第二念即決定知諸法無自性。故第一念破諸法自性，第二念見諸法無自性。於此相同之義，已見前引提婆菩薩四百論：「如於本身與身根，愚癡遍安住。」一頌。四百論復說：「於境若見無我者，則能遮除三有種。」又云：「三有種爲識，境爲彼行境。若見境無我，三有種當滅。」廣論釋謂，於我執無明所緣之境，即世俗之名言我，我執無明遂於此執爲自性成就之我。茲若見其無自性成就，則能破除生死根本種子，即破無明也。其意謂何時見我執所執之我（世俗名言之我，我執

無明執爲自性成就者。爲無者，（「無」謂無自性成就）何時即破三有之根本無明。寂天菩薩《集學論》云：「補特伽羅自性本空。」如上廣說已最極成立。是以斷根本煩惱，於一切時中悉不復起（謂永斷，非暫伏。）薩迦耶見以何爲能斷？以通達補特伽羅自性本空之空慧爲利斧即能斷之。故欲斷無明即須尋求無我見。欲斷我執無明，須先破除補特伽羅我執境。又當依成立無我之理智而觀察。此中程序，即欲破無明根，先破邪執境。欲破邪執境，先明無我理。欲明無我理，須求無我見。在明無我理時，即名尋求無我見也。寂天引《秘密經》說：「薩迦耶爲一切餘惑之根本。」如是，則應屬無明所攝。（若不攝入無明，則生死根本當有二。）本宗說無明，非如餘宗但謂不明，亦攝邪知見。若欲斷無明，須求通達無我見之相。此非僅於語言上求，須將此段所引各種經論所說理趣數數思惟。昔印藏解釋甚深了義教之善巧者，先須以多種教理觀察，抉擇真實。若不見邪執所執之我爲無，及彼我是空，則不能通達無我及空性。龍樹教義，抉擇甚深義不外依教依理。依教，即依過去諸佛菩薩經論；依理，如所作如論等。以教以理觀察邪執所執之諦實我，見其爲無，而後通達空性。初以比量，次以現量。其比量通

達，亦須以多數經教成立無我之理，使心先得未合量之變動，獲比量知。由先得未合量之悟境，而後有合量之悟境。如僅以一分教理，不易盡去邪執。以成就無我之多教多理，必經數數觀察，而後心中方起變動，於空性理略能瞭解，即比量智。又複數數觀察方能現證空性。藏中雖皆說應通達空性，然又不許如上說之方便，先見邪執所執之我，非自性成就，本來是無，及彼我之空。蓋彼等因支那堪布影響，以爲任何不思，或將一切分別一時遮斷，以爲能證空性。唯識自續雖皆許應通達無我，然亦不達上述方便，即由不注意先見邪執所執之我爲無一點。宗喀大師爲遮餘宗及藏中昔時流弊，於此反覆叮嚀。吾人亦應依多教我理數數觀察。由此方知吾人所執實爲顛倒，此即無明，即一切煩惱根本。又知吾人不達空性，皆此爲障。如是獲得決定了知，方起欲斷無明之心而尋求空慧。若不知過去大德依多教多理，皆爲抉擇我執所執自性之我爲無。於此未獲決定，則雖起欲斷無明之心，亦不知先求通達無我見。故於此獲得決定極爲重要。生死根本即無明顛倒境，亦即執自性成就之我。除修斷此之義理外，其餘如自許爲甚深之法，或修風息，或修明點，或修無想無念，或修自成本尊等，皆於我執任何不能損也。

以彼等於無我絲毫未接近故。宗喀大師亦說生圓次第爲迅速成佛之方法，以生圓次第亦皆須不離空性和合而修。若捨空性，專修生圓次第，即非成佛之道。大師於《廣論》說大勝觀以破外顯內爲其殊勝點。於《略論》說小勝觀以自修秘訣爲其殊勝點。依《略論》修持，加持尤大。以其中含多秘訣爲《廣論》所無，如下即是。藏文「孫窮」（破除）有斷滅、棄捨、消滅之意。如支那堪布修法，於我所執之境不依教理觀察爲無，僅將心意此放彼收。如於可貪境，心馳於彼，即執諦實。知不如理，立即將心收回，善亦不思、惡亦不思、遮可貪境亦不思、不遮亦不思，將心安住於任何不思之境。此種安住，以未破除我執自性成就之我故，不能許爲安住無我也。即緣我境亦有三類之不同：（一）執實。即執有自性成就之我。（二）不執實。說有世俗名言之我，而不執爲諦實（如阿羅漢）。（三）二俱不執。即不分別實與不實，心唯顯現，於一切境皆然。故不能說一切分別皆執諦實。如於瓶，雖不執無自性，然亦不定瓶有自性。有時於瓶，心唯顯現，謂僅粗略了知其輪廓，無「有無自性」之別。彼瓶如是，於蘊亦然，乃至於我，亦復如是。故未執二我者亦未必即緣二無我，以有無邊三類心故。第三類心多屬初業有情，而普通凡夫亦常有

之。如初念緣瓶，雖有瓶之顯現，而不緣及瓶之常與不常。第二念起分別，方緣常或無常。凡夫初念緣我時，其心多住於第三類，籠統了達其輪廓，既不執其爲無自性成就，亦不執其爲有自性成就。繼於次念，方始念爲自性成就。凡夫僅有如是二種。至了達其爲無自性成就，唯中觀應成派師深達空義者爲能。自續以下皆不知也。執實之俱生我執，必於煩惱濃厚時乃易顯現。在煩惱未起時任運所起之「我想」，如我坐我行、我衣我食之我，不屬於我執。此二不同之點極須分別。如認平時不分別不觀察任運之「我想」，亦與煩惱現行時之我等同，是顛倒知，則失去俗諦，即犯凡夫無合量時之過。我行我坐之「我想」，若悉認爲顛倒知，則與事實相違，心想我行，而我不行矣。自續以下如不善解此，其失皆可至此。「我想」之我若是顛倒知，則與我相對之你他皆成顛倒。譬如他是犬、我是人，若此亦是顛倒知，則自他人犬皆不可辨矣！豈非笑話。然則住三類心之唯我想，究有執否？答，此時之「我想」，固然不執諦實與不諦實，而執唯分別安立之我，而又不自知其爲分別安立之我（以未入中觀理故）。例如吾人現所居室爲唯分別安立之室，而不自知其爲唯分別安立之室。故心居第三蘊，其心狀況乃有

無邊。抉擇無我正見，若不抉擇與無我正相違反，針鋒相對，二我執所執自性成就之我，而抉擇其餘，則等捕盜，盜已入林中，而搜之曠野。此示抉擇見時應於其所應斷上抉擇，否則將犯遮破太過（如認為如理分別亦為應斷，即犯太過。）或犯「作心空性」之弊。其前者以不知於二我上去分別所執自性成就之我，是有是無。而統謂分別即執實，有分別即非，故犯太過。其後者以見第三蘊任運我想不須遮破，唯自性成就之我是所應破，乃尋求何為自性成就之我。以為不依他緣而自能成就即是自性成就之我，於是心中遂造作一我而遮破之，此謂「作心空性」，謂由彼心中造作而成也。不知我執不須造作，任人皆有，只在如何抉擇認識耳。修習空性者，於無明我執所誤執之境觀察其為有為無而斷除之。如此空者，乃為第一真實之義。捨此而外，如前述之二者乃至自續諸宗修法，或於過去心不追、未來心不迎、現在心不住（不分別之）顯現心性修法，彼等自謂心不攀援，靈光炯然，心之根本安住於此，即謂證空，或謂本境離言，任何亦不作意，即於不作意中安住修法。凡此種種，皆不得為修習空性，皆不得為真實義，以於無明二種我執所誤執之自性實有之境，是如何而執，如其所執究竟為有為無，未能認識，故不能摧毀我執無明。必於二種我執所誤執境，抉擇其為無有，乃為真實修空性，乃為真實第一之義。自續唯識以下，皆隨其根性所欲而假設，故出於了義經教之外（等同外道解脫）。然尚不出共通經教之外。至若藏中過去，或觀本原心體無色，以為即證空性。或觀心善惡，追尋其本，杳不可得，以為即證空性。或如前所說任何亦不作意諸說。或說空性實有。或說空性能成。或說空性本無一物等等。是皆出乎共通經教之外。

能除我執無明方得解脫，否則不得。（還滅之次第詳見論文。）欲求徹底真實見，先須於心中發起希求欲樂。（非唯口語文字。）又須先依中士道思惟流轉生死之苦，令生真實不假造作之出離心。先思過去未來之苦，於當來流轉之苦生大怖畏，欲求出離。而後思於出離為障者，即是我執無明，如前引寶鬘論等所說而善諦思。既知生死根本是無明，又知滅除無明除無我空見而外無餘法門，於此得決定，方能生起真實尋覓空見之猛利欲樂。由尋覓空見，數數修習，方能獲得究竟真實之空見。若不依次第修習，則易墮空性之險處及歧途，以於應斷不善認識故。如一般修法人買鈴買鼓尚非真修者，不過為修法之準備而已。如是欲修斷

無明法者，或修慈悲、不淨、無常、禪定等，不能謂為真斷無明，不過為斷無明之支分及得無我空見之順增上緣而已。以積資懺罪成熟有情身心，亦猶耕田芟草放水，不過為種生苗芽之準備而已。吾輩修法人，往往畢生皆在準備中而未真實修法，虛度光陰者不知凡幾，可勝浩嘆。《中論》云：「滅業與惑成解脫。業惑從分別中生（從不如理作意而生），諸分別從戲論生，戲論以空性滅除。」（見《廣本二十三卷》）。阿羅漢能斷瞋心，亦由修空慧而來。至修慈令瞋不起、修忍令忿不起、修施令慳不起等，為各別對治法。各別對治雖非圓滿（圓滿即成六度），亦能令瞋等各別不起，但欲斷彼根本，則唯由修無我空慧。空性為萬病一針之法，須於如是生死流轉還滅次第了知已，達真實義，當善愛護珍重而修，非彼不善分別所緣之癡修所能成也。云何癡修，謂不能通達空性之過患，及須要通達之理、諸法門之竅道、通達之方法與次第，通達之勝利等，皆不善分別。如見他人閉目跌坐而修空性，自亦僅效其閉目跌坐，而於空性諸見完全未解，欲證空慧，如何可能。

午二、引生無我見之方法。分三。未一、二無我見生起次序。未二、正生二無我見。未三、建立世俗勝義二諦。

未一、無我見生起次序。

「二種我執生起次第，雖是由法我執引生人我執，但悟入無無我義時，則當先生人無我見，後生法無我見。如《寶鬘論》云：『士夫非地水，非火風非空，非識非一切，異此無士夫。如六界集故，士夫非真實。如是一一界，集故亦非真。』此中先說人無自性，次說人所依之地等諸界無自性。《顯句論》與《佛護論》亦說悟入真實義時，當先從人無我悟入故，靜天菩薩亦如是說。其理由謂於人法上瞭解之無我，雖無粗細差別，然由所依之關係，於人上則易瞭解，於法上則難瞭解。如法無我，於眼耳等法上難了，於影像等法上則易了知。故影像等為抉擇眼耳等無我之同喻也。《三摩地王經》亦云：『如汝知我想，亦如是知法。一切法自性，清淨若虛空。由一知一切，由一見一切。』此說若善了知我想所緣我之真理，則准此理例觀眼等內法、瓶等外法，亦皆相同。故若知見一法之真理，則能遍知見一切法之真理也。」

先生法我執，後生人我執。即於蘊先生起執為實有自性成就，次於補特伽羅生起執有自性成就。然求入無我之性，則須先生補特伽羅無我見（即人無我），

後乃通達法無我。其不依修習見之次第者，如寶鬘論：「乃至有蘊執，爾時有我執。」及七十空性論謂，明生十二支。此二不相違，以如無明先後生起故。其依修習見次第者，如寶鬘論云：「士夫非地亦非水，非火非風非虛空，非識亦非諸界合，然除彼亦無士夫。士夫由六界聚故，即非真實如所見。如於彼等一一界，以蘊聚故非實性。」此說先通達人無我，而後通達法無我。「士夫」即補特伽羅。審諦觀察於每分界皆非士夫。「士夫由六界聚故」，「故」字內含有六界爲其安名處。由分別心安名士夫，而後有士夫。如是之有即非實有（非自性成就之有）。所謂士夫唯名安立而有，於何安立？於六界聚上安立。如不許如是安立之有，則上文六界一一非士夫、六界聚合亦非士夫、六界外亦無士夫，而士夫又決定是有，因佛亦說有，且凡聖現量皆見爲有。然則非於六界聚上唯假名安立而有，復從何而有？六界即士夫身心，故士夫乃於身心上假名安立而有。（以上說俗諦人具無我。）士夫既由六界聚假名安立而有，即非真實。（此說真諦。）由見士夫依界假名安立之見，以觀彼六界之一一界亦以蘊聚故，非自性實有。因地等亦非各各支分、亦非支分和合，餘處亦無地等，唯於諸支分聚集上唯分別假名安立而有地等，故知地等非自性成就。此中先說人無自性，次說人所依之地等諸界無自性也。上引寶曼論頌，前半達人我無自性，下半達法我無自性。論意有次第，（一）先人無我，而後法無我。（二）由通達人無我而通達法無我者，必先於有情無我得決定，而後以有情爲例，進而於蘊聚之無我亦得決定。佛護集學論、月稱明顯句論亦皆依此修習次第，寂天所說亦然。所以然者，人法上所決定之無我雖無粗細之分（二皆空性），然就通達之難易而論，則人無我易達，法無我難通。因人無我所依之法（安名處），易得決定，法無我所依附之法難得決定（謂不易決其爲分別安立）故。吾人一觀人我，即有蘊之顯現，易知其系依蘊安立而有。此不僅應成派如是許，即自續派亦然。至於法我，則難得如是顯現。如眼耳等之與影像，影像無實易知，眼耳等無實，不易知也。

上舉之喻，可依影像無自性之理，於眼耳等法亦抉擇其無我。或釋補特伽羅及眼耳等，亦應如影像無自性之理趣，而抉擇補特伽羅及眼耳等同爲無自性，因而立量云：「補特伽羅與眼耳等皆無自性，依緣而有故，如鏡中影像。」或難云：如是，豈非先了法無我（影像無自性），後了人無我，成相違過耶？於此有

多爭論。古德云：「影像雖屬法無我，然不能說了知影像無自性即爲通達法無我。須於蘊通達無自性，方爲通達法無我。」或釋鏡中影像不過舉世間假相爲喻耳。世間虛妄，唯無知蒙童不唯見其顯現且執以爲實。雖影上有形之自性顯現，而實無形之自性成就。此喻乃爲世俗於補特伽羅無自性之理尙具懷疑者而說，非爲中觀者而施設。須知假有二種：(一)世間虛假，(二)觀學虛假。前說系就觀學虛假而說喻，後釋乃就世間虛假而說喻。中觀者與世俗者雖同見鏡中影像，而所見各異。世俗見影像爲假，以影與形不同。中觀者見之，諦察其理，因其依緣而有，知其無自性成就，所現與義不同。以影像喻眼耳等法無自性，即當依中觀者所稱像喻而立量：「因緣起故，喻如鏡中影像。」然此乃爲於眼耳等尙未通達其無自性而僅先通達影像無自性之人而言。彼若已依理而知是緣起故，又復舉喻，則犯多喻皆同之過。若謂彼以先通達補特伽羅之力而比知影像無自性，則於通達眼耳等無自性即逕以通達補特伽羅無自性爲喻，不須更舉影像之喻矣。廣論謂，以通達補特伽羅無自性之理之力，即可推而通達蘊等無自性，不復更依他力。又鏡像喻乃依世俗虛假，非依中觀行者之虛假，亦見廣論。廣論、略論同爲文殊化身之

宗喀大師所造，豈有相違，然有此二種說法者，爲令後來聰慧士夫作揣摩之資耳。」修習二無我見生起次第分觀察修及專注修，依理抉擇無我屬觀察修，謂於補特伽羅上，依理抉擇其所執之我爲無自性，得有決定，即以此理智移於蘊等諸法，抉擇其亦無自性。爲明此義，如三昧王經云：「如汝於我所想者，心應如彼知諸法。一切法即彼體性，圓滿清淨如虛空。」「汝」指學空性者，於我作無自性想。準是爲例，除我而外之諸法亦皆無自性。一切法無自性之體性，亦即彼補特伽羅之體性，以一切法性即無我性故，此自性空，亦即一切法之體性如虛空無著無礙。云虛空者，謂將諸礙之一切法相違之自性實有品類完全遮止。一切法之別境上均爲自性空，即以此自性空爲其體性，對於違品應破者悉皆清淨圓滿如虛空特法。但不善解者，或以爲一切法如虛空，因而謂瓶亦如虛空，以瓶爲一切法之一故。不知虛空無著礙（默嘎），瓶則有著礙，豈不相違。須知此乃誤解空義。瓶非即空性，而是自性空。瓶有質礙，而瓶之法性無質礙。如言此非好馬，則吾人心中必有好馬顯現以遮之。若言虛空，吾人心中乃將質礙遮止淨盡，僅有空相顯現。通達空性亦爾。心中亦將應遮之自性成就，遮止淨盡。因空性無他物

可喻，佛亦僅說如虛空。說法時若差之毫厘，則聽法者謬以千里，語言形容易成過失故。例如問瓶空否？當言不空。若問瓶非自性空之空乎？當言非是，以瓶非空性故、瓶非勝義諦攝故。若言是者，心了瓶時豈不已遮其自性耶。如瓶即空性，然瓶眼可見手持，豈不成空性可以眼見手持乎？如問瓶非自性空耶？當言瓶是自性空而非空性。若不詳細分別，則多誤解瓶是空性矣。前經續云：「以一而知於一切，以一而見於一切。」上句謂比量，下句謂現量。知者，謂有所決定之正念。在通常人心放逸時，往往雖見而不知。如果知一法（例如補特伽羅）之法性，即可例知蘊等一切餘法之法性。若善知我之我想、我想所起之境之我，應善了知其空性，依無自性理趣，善了知補特伽羅以何而聚集爲我之真實後，於耳眼等及瓶等內外諸法，知其與彼理同。（依識所攝持爲內，不依識攝持爲外。）故若能知能見一法之真理，則能遍知遍見一切法之真理也。真理者，謂其本性，亦稱法性。藏文「列粗」、「應魯」、「洗魯」、「法魯」、「昂粗」，義皆大同。如言熱爲火之本性，設火有不熱時，熱即非其本性，以有變異故。至於補特伽羅以無自性爲其本性，乃無始如此，從無變易，此無始以來之無自性即其本性，亦稱法性。

修習無我次第，須先通達人無我，而後通達法無我。至於破除我執境時，則又須先破除法我執所執之境，而後破除人我執所執之境，其理如寶鬘論所說「乃至有蘊執，爾時有我執。」故須先拋棄於蘊執實之法我執所執境，而後能拋棄於補特伽羅執實之人我執之所執境。修觀者暫時能棄捨所執諦實有境，即能暫時了達無諦實。反之，若不先棄捨於蘊執實之所執境，則不能棄捨於補特伽羅執實之所執境，即不能通達無我見。欲得此見，又須先知於蘊執實過患。而此又須先觀於蘊如何執實之情狀。如是，則又犯先修法無我而後修人無我之過，以違龍樹中論、寶鬘論，及佛護、月稱、寂天諸聖之論故。此等處乃學者不易抉擇之難處。用是，宗喀大師特根據諸論所說，於下科中說修行次第，亦先抉擇補特伽羅無我而後抉擇法無我。由於破除人我執，須以理智觀察薩迦耶見所執之我，見其無自性成就，而後方能將此薩迦耶見所執之境棄捨，故先抉擇人無我。然則法無我所執境何時捨棄耶？若謂寶鬘論所說非法無我而後人無我，乃是先棄舍人我執所執之境，而後棄捨法我執所執之境，如是，則此瑜伽者證人無我時，爲已證法無

我耶？爲未證耶？又依入中論云：「通達人無我時，須於蘊不諦實，方爲合量。」此瑜伽者於蘊所執之境，須先破除，面後能遮其於蘊執實之心耶？抑不須破除而能遮其於蘊執實之心耶？所通達僅人無我，而所遮止乃在於蘊執實，豈非相違？又此通達人無我之瑜伽者，究先抉擇於蘊執實之過患，而後於蘊不執實耶？抑尙未見過患，而即能不執實耶？若言抉擇過患，則彼曾於何時抉擇？彼一向惟抉擇於補特伽羅執實之過患故。若言尙未見其過患，則彼是無因而於蘊不執諦實矣！

（以上皆設問之詞）

藏中說法，分經傳，與修傳。經傳即講經說義，修傳即傳修習法。經傳，可舉出疑難，引發弟子研究智慧。修傳則直指一路，令弟子知所適從。總之，若欲通達蘊無自性（法無我），須先通達補特伽羅無我（人無我）。寶鬘論所云：「乃至有蘊執，爾時有我執。」意謂欲通達補特伽羅圓滿無自性，無論如何須先於蘊無自性圓滿通達。

未二、正生二無我見。分二。申一、抉擇人無我。申二、抉擇法無我。

申一、抉擇人無我。分二。酉一、明補特伽羅。酉二、抉擇無自性。

酉一、明補特伽羅。

「補特伽羅，有天人等六趣補特伽羅，及異生聖者等補特伽羅。又有造黑白業者、受彼果者、流轉生死者、修解脫道者、得解脫果者等。如入中論釋引經云：『汝墮惡見趣，於空行聚中，妄執有有情，智者達非有。如即攬支聚，假想立為車。世俗立有情，應知攬諸蘊。』初頌明補特伽羅勝義非有之人無我；初句三句明妄執有人我者，墮惡見趣，二句四句明諸蘊中空無人我。第二頌明補特伽羅名言中有；初二句舉喻，後二句合法，明補特伽羅唯依蘊假立也。此經既說蘊聚，是假立補特伽羅之所依，非所依事即能依法。又蘊聚言，通同時蘊聚及前後蘊聚，故蘊聚與相續皆不可立為補特伽羅。既立蘊為所依事，則有聚法亦應立為所依。故彼二種俱非補特伽羅也。入中論云：『經說依止諸蘊立，故唯蘊聚非是我。』又云：『若謂佛說蘊是我，故計諸蘊為我者，彼唯破除離蘊我，餘經說色非我故。』此謂經說：『苾芻當知，一切沙門婆羅門等所，所有我執，一切唯見此五取蘊。』是破執離蘊我，為俱生我執之所緣，非破彼已，即表諸蘊為我見所緣也。若果是者，便違餘經破五蘊為我。以我執所緣之境，要可立為我故。當知經說唯見五取蘊之義，是見依蘊假立

之我也，故當分辨。若以唯名假立之我為我，則於名言中有。若以補特伽羅有自性為我，則於名言亦無。不應漫說此宗許補特伽羅我於名言中有也。如是明補特伽羅，是此宗別法，善瞭解此，即是通達不共人無我之最善方便。」

補特伽羅，分共不共之二，應成派所說為不共義。共者，謂六趣之補特伽羅及異生聖者等之補特伽羅。亦即指集白黑業者、受果者、流轉生死者及修道者、獲得解脫者等。華言為數取趣（於各趣中，數數取得凡聖兼攝之義。）藏文為「太」、「額我」、「集播」、「杠沙」，皆含有我義。數取趣，義攝自相續聚成之我，及他相續聚成之我。自他皆各具天、人、凡、聖、集業、受果、修道、解脫，諸差別支分。常人籠統言我，不加分析，故不知此。當知自相續，從無始已有，其具聖分者之自相續，於未來中必有通達空性之時，彼時聖者，乃自相續之等流故。如是，佛陀亦是自相續之等流。入中論釋云：「言『我』是魔心，汝是見所成。此行蘊皆空，此中無有情。如依諸支聚，假名說為車，如是依諸蘊，說世俗有情。」魔，謂內外魔。我，指自性我。外魔由內魔而起，由內心執有自性成就之我，遂為外魔所趁，為從入之門，彼心即是魔品類。見，指惡見。我本

無自性，而起有自性見，即是惡見，言汝為惡見所轉。行，指惑業。能造作能集聚之有為法曰行蘊（此非五蘊內之第四行蘊）。此惑業造作聚集之蘊無有自性，故曰空。以此無自性之蘊，或聚或分皆無自性成就之有情。前頌總明無自性成就之我；後頌言有名言之我。如依車聚安立我名。前頌示於勝義諦無補特伽羅之我。初句說執補特伽羅我為魔心；二句說執之者為惡見所自在；三句就勝義諦釋，謂蘊上無自性成就之諦實本空；四句釋其因相。就世俗言，謂此業惑所造之蘊上並未成就有補特伽羅我。何以故？以蘊聚合及各各蘊皆無有情成就故。論又自釋，與前講解微異。蘊聚無人我成就，蘊聚本身非補特伽羅故。蘊聚無補特伽羅成就，一一蘊亦無補特伽羅成就，故名無補特伽羅成就。由是無人我實有成就自性之人我，如虛空花，雖於名言亦不許有。後頌示補特伽羅名言有，謂補特伽羅依蘊，唯施設安立，此本宗認識補特伽羅不共之特法。但須先認識依蘊假設補特伽羅為有，則於抉擇補特伽羅無自性為最善巧之方便。如車，一一支分非車，此事易知。合一一支分非車，則為常情所難知。以一般人多執諸支分聚合為車故。入中論釋於此有遮云：「僅支分聚而不合車形，不得名為車。聚合成形，能

有車用，亦不得名為車。以彼時觀眾有識與不識之二種，其不識者，尚須詢問旁人，得答後始知是車由旁人安立。彼識與不識二者之對象，共是一物，惟識者於此安名為車。以此之故，即知此對相不過為安立名字處而已，知此僅是安名處，即非是車。譬如世間創車之初，發明者未命名時，雖有車形，實無車名，故直謂世間無車可也。世之有車，不始於有形之時，而始於有名之時。吾人每易執雖未安名而已有形者，即為是車，如此之事，則非名言境，亦非分別境，雖佛菩薩亦不能說彼為車，以佛亦順世間名言故。車想車知者，以無車之名，不能引起車想車知故。今吾人但一見車即知為車者，由過去已立車名，極串習故。否則即違佛說「如依諸支聚，假名說為車。」若謂離諸支聚別有一車，則違佛及月稱論師所說之車不離自支。以離車支分別指一車不可得故。既於支分聚上不能指出一車，離諸支分亦不能指出一車，故知於支聚上唯名安立曰車。車之有如是而有，故吾人所買所乘之車，皆唯假名安立之車。此應成派所許之車，亦即具恩上師所傳之車也。

外道所認識之我，乃離蘊外之常我，此如離車之支分外別指一車。犢子部所認識之我，乃非常非無常之實境我。說一切有部（分五）中之眾多部所認識之我，乃蘊聚，此正如指諸支分聚合為車。一切有部與經部及依理唯識師所認識之我，乃意識相續（五蘊之一），此如執一支分以為車。依教唯識所認識之我，為阿賴耶。此亦如取一支分以為車。自續派認識之人我，即以第六識為我，與上相同。佛於補特伽羅所以取安立車名為喻者，意在顯示，安立人我之錯誤亦如安立車之錯誤。自續以下皆許人我為施設而有之安立境，故亦同引此經，說人我非實有境，乃安立境，亦如車然。然諸宗所說之設施境，與應成不同。彼等內心顯現車之影像時，車之支分必顯現於心中，否則不能有車想。故須依車之支分而施設。如不依車之支分而內心能自在顯現一車，是事無有。因此而說車乃施設境，意謂車之想念車之名言，皆須依車之支分而起。彼輩以此證佛說「如依諸支聚，假名說為車。」並釋下二句云：「如是，依諸蘊始能言說世俗有情，想念世俗有情。」其解釋如是。而在應成派之釋此頌，雖亦說施設安立而有車，然解釋則不同。如於車之支分非車、支分聚亦非車，必依支分聚以為安名處，而予以安名，乃有車。如是，一一蘊非人我，諸蘊聚亦非人我。依蘊聚為安名處，於其上之唯

名安立之我，乃是人我。故謂之施設境。此施設境雖有，而施設之實義則不可得。若施設實義尚有可尋而得者，則非施設境矣（施設，即假設之意）。然彼等既說是施設境，而又說施設實義可尋，其不逮應成者在此。蘊聚非補特伽羅，具蘊聚亦非補特伽羅，此如支分聚非車，具支分聚亦非車。入中論云：「經云是依蘊立我，以唯蘊聚即非我。」又云：「何故承許蘊爲我？以佛說我爲蘊故。彼遮除蘊餘我故，餘經說無色等我。」（法尊師釋云：「若謂佛說蘊是我，故計諸蘊爲我者，彼唯破除離蘊我。餘經說色非我故。」可參考。）入中論初二句明他宗安立人我，說補特伽羅實有，否則無造業受果者。並說，於世俗諦必能尋出安立補特伽羅之實我。彼以世俗理智觀察，不外即蘊離蘊二種。有說補特伽羅乃蘊聚者，或說爲蘊中之心者，或說爲意識者。總之，必欲尋出一本體，以爲所執之對象。應成派則謂彼等皆不善安立補特伽羅，不知依於蘊唯名安立之理。彼等觀察補特伽羅與蘊一異，以爲是世俗理智觀察，而不知此正是勝義理智觀察。應成派則以觀察一異即知補特伽羅實不可得，已通達補特伽羅真實性故。補特伽羅即是唯名安立而有，便不須許蘊及蘊聚爲補特伽羅，此正是勝義觀察。餘宗不尙不知

此，何況常人。此義雖似簡單，然實不易安立。如對常人言：「汝所買所乘之車，乃唯名安立之車。」彼決雖承許。因彼自無始以來即執有自性成就之車，串習太久故。除外道多執蘊常我外，內道各宗皆說我不離蘊。倘離蘊有我，則成異體，譬如馬鹿異體；離蘊而有我無異以鹿爲馬。馬受苦時，鹿不會覺；鹿食草時，馬不得飽。彼許離蘊我者，蘊受苦時或進食時，我亦應不覺不飽故。又蘊有生住異滅，我無生住異滅，不生住異滅，應成常我。外道計常我故許離蘊我。內道諸宗知此，故許即蘊我，以依經教說蘊爲我故。前引入中論：「何故承許蘊爲我？以佛說蘊爲我故。」乃述一切有部許蘊爲我者，彼亦引佛說此二句爲證。下二句爲應成解釋，謂佛說蘊爲我，乃遮離蘊計我，以餘經說色受想行識皆非我，可以爲證故。一切有部之多眾派引經中佛告沙門、婆羅門（沙門，謂出家眾。婆羅門，謂在家修梵行者）。云：「汝等之我我所見，唯見此五蘊。」此經說我、我所，見爲俱生薩迦耶見之所緣。以俱生薩迦耶見緣蘊而生我想，因我想須有所緣始能生起，故說蘊是補特伽羅。彼眾多部未能解此，遂許蘊是我。或問，經語豈非明說蘊爲我乎？答，此中「唯」字，是遮離蘊計我爲俱生我執所緣，非遮彼

已而說即蘊爲我執之所緣。或曰，設若是者，則與餘經說：「應如是正觀色受想行識，皆無自性。」即成相違。須知，佛有時說有諦實，是密意。此處說唯見此蘊，亦具有密意。蓋爲遮離蘊我，以我執所緣境要可立爲我故。自續派釋此，謂依諦實成就，說色等五蘊皆空，係增義貫串而講（此屬釋經方法）。經說見蘊之義者，係說唯見依蘊安立名處，由分別心唯施設安立之我，故不許蘊聚及各各聚等爲我，僅許唯依蘊施設之我。以就俱生我執所緣與行相二者中之所緣境，固須建立有我，然非指蘊爲我。我執所緣境，乃世俗名言之我，行相，乃指自性成就之我，此我非實有。總之，自性成就之我雖無，而世俗名言之我是有。

是故若將此唯依蘊施設之我爲我，則於世俗許有。若執自性成就之補特伽羅爲我，縱僅世俗亦不許有。此應善別。又不可將所依（蘊）認爲依之而安立之我。此處依理依教，總示蘊與有蘊僅爲我之安名處所，亦即僅爲施設所依。所依非能依，否則破壞能所。我，僅爲依蘊施設而有。餘宗所許之蘊聚是我，或蘊之一部分是我，或蘊聚之形相是我，悉皆遣除。以此等恰爲自性我故。云應善分別者，應善分別何種我是有、何種我是無。彼依蘊施設之我不須觀察分別與識俱生

之「唯我」是有。此「唯我」之顯現，例如言往東便東，不計東方何處，唯想東方。此亦如是，故於世俗名言許有。內道除犢子部外，餘宗亦皆不許有補特伽羅之我。然自應成派觀之，彼輩口中雖不許有補特伽羅之我，而推其意實已許有補特伽羅之我，以彼等（自續以下）於世俗不許有補特伽羅之我，僅不許有粗分補特伽之我，而實許有細分補特伽羅之我。何以故？以許自性成就故。如前舉之車喻，顯示補特伽羅唯施設安立，是本宗特法。善了知此，即是通達人無我最善方便。所謂善了知者，謂須善決定如何爲補特伽羅「唯施設安立而有」之理趣，非謂僅於唯施設後善決定也。因須先善通達空性，而後能於補特伽羅唯施設安立得決定故。通達補特伽羅唯施設安立，即於世俗諦細分已得決定。而此又須先於勝義諦有所通達。如了知瓶爲唯施設安立，此雖俗諦，然是俗諦之細分，非恒人所能了知。若了知此，即知瓶是假故。故此又須從車依支聚唯施設而有，善於研思，然後依蘊施設之理智可以生起。同時於其反面應破之自性我，亦得決定，知其爲無。故此爲通達人無我智之善方便也。

酉二、抉擇無自性。分三。戌一、抉擇我無自性。戌二、抉擇我所無自性。戌三、

依此顯示補特羅如幻。

戊一、抉擇我無自性。

「此中有四綱要：一、當觀自身人我執、執著之相，如前已說。二、當觀補特伽羅若有自性，則與諸蘊或是一性或是異性，離彼更無第三可得。如瓶與柱，若決斷其為多，則遮其為一。如但曰瓶，若決斷其為一，則遮其為多。更無非一非多之第三聚可言。故當了知離一異性，亦定無第三品也。三、當觀補特伽羅與諸蘊是一性之過。四、當觀彼二是異性之過。」

若能了知如是四綱，乃能引生通達補特伽羅無我之清淨正見。其中我蘊若是一性，有三過失，初、計我無義過。若我與蘊是有自性之一體，則應全無差別，以勝義一體者，則任何心終不見有異故。以此理由，謂世俗妄法，現相與真理不符。雖不相違，若是實有，則成相違。以實有者，則見彼相之心須如其真理而見故。然計我有自性，是為成立有能取捨諸蘊者。若與蘊一，則不能取捨也。如中論云：『若謂離取蘊，其我定非有，則計取為我，其我全無義。』第二、我應成多過。若我與五蘊是一者，如一人有多蘊，亦應有多我。又如我但是一，五蘊應成一。入中論云：

『若蘊即是我，蘊多我應多。』第三、我有生滅過。中論云：『若五蘊是我，我應有生滅。』如五蘊有生滅，我亦應有生滅，以蘊我是一故。若謂補特伽羅剎那生滅，是所許者。曰，於名言中作如是許，雖無過失，然彼是計補特伽羅實有自相，是則應許補特伽羅自性生滅也。入中論釋說此有三過，初、應不能憶宿命過。入中論云：『所有自相各異法，是一相續不應理。』若法前後自性各異，則後者應不觀待前者，以前後各能獨立不仗他故。如是一相續既不應理，則不應憶念我於爾時為某甲等。如各別相續，則天授憶宿命時，必不念我是祠授也。雖自宗亦說剎那生滅，然前後法是一相續，無相違失，故憶宿命應理。頗有未解此義者，見契經多說：『我昔為彼』便計成佛時之補特伽羅與往昔之補特伽羅是一。又見有為法剎那必滅，不可為一，故說彼二是常，遂生依前際四惡見中之第一邪見也。若求不墮彼見，則憶宿命時，要知總念為我，不加時處自性之簡別也。二、作業失壞過。以作業者與受果者，不能於一我上具彼二事故。三、未作業受果過。謂他人所作之業，餘人皆當代受其果故。犯此二過之理，亦如前說，是因計補特伽羅實有自性則前後剎那不能成一相續之故也。如中論云：『若天異人者，是則無相續。』

若作是念，計我與蘊自性各異，有何過失。曰，如《中論》云：『若我異五蘊，應無五蘊相。』謂若計我離五蘊別有自性，則應不具五蘊生住滅三有為相。如馬異牛，則不具牛相也。若許爾者，應非俱生我執施設我名言處，是無為故，如虛空花或如涅槃。又離五蘊變礙等相別有異性者，應有可得，猶如色心異相可見。然實不可得，故無異性之我。如《中論》云：『若離取有我，是事則不然。離取應可見，而實無可見。』《入中論》亦云：『是故離蘊無異我，離蘊無我可取故。』當以此等正理觀我異蘊之過失，而求堅固定解。若於一異二品未能真見過失，縱自斷言補特伽羅全無自性，亦但有其宗，終不能生清淨正見也。」

抉擇我無自性有四扼要：(一)明應斷之扼要，(二)明能遍之扼要，(三)遠離一體之扼要，(四)離異體之扼要。此四如車之四輪，缺一不可。《廣論》於此，則引入《中論》七相門，依理觀察我有無自性。《略論》則專說一異，然推廣亦攝七相法門。

(一)明應斷（應破）之扼要。於未依一異觀察之先，須如前所說，認識染污無明。次認識染污無明所執之情狀。於此尤須認識俱生薩迦耶見及其執我之情狀，方具了知應斷之扼要。

(二)明能遍之扼要。一切法不外有待無待二種。無待謂一，有待謂異。後二即由此生（謂三四兩扼要）。抉擇我無自性，專就一異法門，為初業有情易了易持易修故。如依緣起法門抉擇我無自性，亦有三扼要：一、明應斷分之扼要，二、明能遍分之扼要，三、依因相決定緣起扼要。又有依七相法門抉擇，有九扼要，即應斷應遍加七相各一。其依緣起法門抉擇者，惟依緣起一種因相（理由）而觀察。例如觀補特伽羅實有，則就生滅觀察知其不合理，故知補特伽羅非自性實有。若用一異門雙因相抉擇，補特伽羅果實有，必不出一異兩種之外。若一若異皆不合理，故知補特伽羅非是一又非是異，即能通達補特伽羅非自性實有。前舉四要中之初要，在認識其所應斷。如內心執補特伽羅實有自性成就，此中如何執著顯現之情狀，即應斷分。因此自性實有，以一異理智得其形狀，如龜毛兔角，故立為應斷分。而於無自性，立為應證分。以供內心修習無自性之決定。例如遠望兔耳謂為兩角，此為倒見，非是決定。俱生我執認為我有自性自相，亦是倒執亦非是決定。但此處之所謂決定，乃謂於執著自性成就之情狀與理趣而決定，非謂於應斷分之自性成就而得決定也。次要乃承初要而生，先須於自性明白了知，

先認識應斷之我。此我如有自性，則與蘊不屬於一必屬於異。如不是一又不是異，則定無自性。得此輪廓，再從「一」方觀察，如一，應當如何如何，即為離一之決定。復從「異」方觀察，如異，應當如何如何，又得離異之決定。經此兩方觀察之後，皆不得自性，則可決定自性是無矣。又所謂遍者，亦有多種，如隨順遍、相違遍等。例如云瓶與柱，決其爲異（體各異），則遮其爲一。如單云瓶，決其爲一，則遮其爲異。此爲一與異之正相違。其隨順相違者，例如人與天雖相違，而非人非天者尙多，如畜生等。凡屬有法，皆正相違。不屬於一，必屬於異，絕無非一非異之第三類，故云正相違。以故無自性一異兩方俱非之理（意謂自性若有者，不能既非與蘊爲一、又非與蘊爲異。）由此可獲決定也。第三、要於補特伽羅與蘊是一體而爲自性成就，見其過失，不能成立。第四、要於彼等是異體見其過失，亦不能成立。如是四扼要全具，乃獲得通達補特伽羅無我之真實清淨見。例如捕盜於室，室僅二門，此門無盜，定在彼門。若二門皆無，則盜之無可決定矣！

又如言天授，即知於一中有或非一中有。若二中皆無有，則知無此人。而天授實於一中有，於非一中無有，故知天授乃一人。僅於一中有天授，而非一中則無天授也。天授顯一之理者，餘皆非天授，乃至天授之蘊亦非天授故。顯天授僅僅爲一，因爲此是天授，其他皆非天授故。是天授與非天授爲正相反之相違。凡非天授皆屬於異體。天授與非天授又交互爲異體有，譬如北京與天授即爲異體有。若言非異體有，則北京與天授應是一體而有。若言北京與天授非一非異，則無此北京矣。由此類推，如問天授有無？答言有者，應問天授與其所依之蘊爲一體有？抑異體有？若言一體中有，則應說天授即蘊（意謂我即是蘊、蘊即是我。持此說者是大錯。）有多過失。若言異體中有，應說天授離蘊而有。亦有多過失。若言一異體中皆無天授，而謂天授實有，則即蘊既無、離蘊亦無。天授是蘊既非、離蘊亦非。若言是蘊，則非非蘊。若言非蘊，則非是蘊。若非非蘊，應即是蘊。若非是蘊，應言非蘊。二者必居其一。二者俱非，即知無天授矣。如虛空中花。與蘊一體中既無、異體中亦無，以離蘊現量不可得故。又如北京與蘊（吾人自身之蘊）乃異體中有，故知北京是有。以其本有現量可得故。由是補特伽羅與蘊若一異體中俱無，則知如虛空花，乃畢竟無。若補特伽羅自性實有，應與蘊

於一體或異體二者中隨一而有，若二中俱無，則自性成就即畢竟無。薩迦耶見執自性成就實有，應善觀察其如何而有，彼必不出一異二中之一而有，別無第三聚之俱非。以上說第二扼要，明能遍。

至三四扼要，先從第三扼要與蘊一體之中觀察自性之有無。此如前舉捕盜喻，室僅有東西二門，茲先從東門尋覓究竟有無。如即蘊是我者，依佛護論釋有三種過：(一)我無義，(二)我應成多，(三)我應有生滅。云何許我無義過。若蘊與我體一而自性成就，則彼二即成毫不可判別之一。此中一，與一體，微有差別，須善了知。例如人之體相為能言知義，此能言知義與人為一體，然非是一。又如水之性相為潤為流，此潤與流皆依水而有，因而與水為一體，然非是一。又如漢人呼瓶，藏人呼笨巴，瓶與笨巴同為一物。以音不同，漢人心中不了知笨巴，藏人不了知瓶。彼二雖是一體而非是一。由音之異，而心之了別亦異。我與蘊亦如是。我依蘊而有，我與蘊是一體而非是一。於此等處須善判別，不可認為一體即一、一即一體。凡有法，不住一中，即在異中有。我如實有者，不與蘊異，即與蘊一。如一，則成不可判別之一。既成不可判別之一，則成立我為取蘊捨蘊者（取

捨蘊之義詳下文。）即成無義矣。再申言之，我與蘊若成真實不可判別之一，則言說念知皆不能差別其熟為我、熟為蘊。以勝義觀察，凡一體性者，則任何種心皆不能見其為異，但見其為一。彼之理由，在虛假俗諦方面，所見情狀（謂理與事實）不合，不為相違，不與非一相違。若在真實方面成就彼二（謂見理與事理），則成相違。倘與蘊是自性成就之一，則彼二即成毫無可判別之一。而吾人心中又祇能顯見為一體，不能顯現其為異。若吾人所見為異，而彼真實是一，則是見理與事理不合。見理與事理不合，則我與蘊之自性，即成為假體，亦即我與蘊非自性成就。何以故？一心不能同時見彼為一，而又見彼二為異故。由是之故，起念起知起言說，皆不能見其為毫無判別之我即是蘊、蘊即是我。彼執我者，謂此我捨前生之蘊而取後生之蘊，我乃能取蘊捨蘊之作者（此一切有部如是計。）如言月與玉兔，名言異而體實一。如是，則所計之能取所取為一。能取所取既一，則所許為無義。中論云：「若除取蘊外，其我定非有。（自續以下皆許取蘊即我）計取我為有，汝我則無義。」

云何我應成多過？如車有多支分，車支分若各自為一，則一車應如其支分而

成多車。然一車實非多車，故知車與支分非爲一體。若一車僅一，而無其餘可言，則多支分如輪軸等，亦應爲一而不可分辨。我與蘊爲一，則蘊五，我應成五。如我是一，則蘊成亦成一。如入中論云：「若蘊即我故，蘊多我應多。」

云何我應有生滅過？中論云：「若蘊即是我，（此我字，指俱生我執之我，非指世俗名言之我。）我應有生滅。」我如與蘊自性成就爲一體，蘊有生滅，我亦應隨同生滅。有部中之眾多部許如是。彼雖未明言蘊即是我，而許我與蘊自性成就爲一體，實無異承許蘊即是我。以彼等於離蘊外尋求我不可得，遂默許蘊即是我。果如是，則蘊剎那生滅，我亦應剎那生滅，以一體故。若蘊生時自性之我不生、蘊滅時自性之我不滅，則顯然爲異而非一矣。許我與蘊成爲一體，此一體即應是我蘊之真實事理（列粗）而見理（朗粗）亦應與之相同。吾人心中應只見其爲一而不能見其爲異。凡實有成就法，若是一，則非異。若是異則非一。依世俗名言，則一與異不相違。如瓶與無常，亦一亦異。若是實有法，則一異同時，便有相違過失。如自性成就之我，而如蘊剎那生滅者，則其自性亦剎那生滅。如是，復有三過：（一）入中論云：「諸法（謂補特伽羅）若由自相別，（心是一相

續，若前後自性各別，則不應一貫相續。）是一相續不應理。」後生依前生而來，故前後生相關。能憶宿命者，即表今生與前生相關。若過去有自性成就（不依他，不相關，自能實有成就。）之前生，現在有實有成就之今生，則今生與前生各不相關，則非是一相續，應不能憶宿命。今日昨日，亦復如是。今日之先生與昨日之先生名言雖異，然其內心是一相續，故能憶及昨日所行所爲。若謂今日之先生自性成就、自能獨立，不依於昨日之先生，彼之相續不成一貫而各別，則應不能憶及昨日行爲，如一康定人不能憶及一瀘定人昨日行爲，以非一相續故。佛有從弟名天授，如佛說：「爾時我爲我乳大王」，天授即不能作是念，相續各別故。自宗雖許剎那生滅，然以前後是一相續不違，故許能憶宿命，以許唯分別安立故。若此生之我自由自在而能成就，則與前生之我渺不相關。如是，將時分縮短，今年之我與去年之我亦無關，今日之我與昨日之我亦無關，今日之我應不能憶昨日之我所行所爲。又若許前生之我與前生之蘊是一者，則前生之蘊壞滅時，前生之我亦應壞滅，其流即斷。如是，則今生之我乃新生成立，雖前生已取之無量生趣，此生亦概不能憶及，以互不相關故。似此即顯然有不能憶夙命之

過。顧頗有未達此義者，見經中佛說我昔爲某某，便以爲成佛時之補特伽羅與往昔之補特伽羅是一，不知佛爲遮破，說彼二非一相續，而顯示一相續。若作是念：「月光王即釋迦佛，彼二爲一。」則不應理。又如見有爲法剎那必滅，不可爲一，而說彼二是常，則墮十四不記中之第一邪見。云何十四不記？即依前邊際生四惡見，依後邊際生四惡見，依涅槃邊際生四惡見，依生命邊際生二惡見。初中四者，我與世間爲常？爲無常？爲俱是？爲俱非？此處之「我」字，指應無之自性成就我。「世間」，雖指器世間，然此乃指自性成就之蘊。「俱是」者，許自性雖常，然暫時無常。……此爲十四不記，但非三性中之不記。乃外道著意難佛，問我與世間爲常爲無常？佛觀其蓄意及其根器，不堪瞭解無我，不爲記，不作答復。蓋說爲常，恐愈增其執。若說無常，恐彼生邪執。若爲說俱非，由彼不了無我義，不堪承受。佛知答彼，於彼無利益，故不答，稱爲十四不可記。在內道固知佛具有一切種智，故不爲彼記，外道則據此說佛非一切種智也。若求不墮彼見，則憶念宿命時，但總念爲我，不加時處自性之簡別。如念我昔爲何？不作此時此地此種自性如佛現時佛身等差別之我而念。如佛說「我於爾

時爲月光王」，此所謂之我，非定指成佛時之補特伽羅（特殊之我），乃泛指共通之我，依總我名而念我。如在金剛地成道時之我，或在鹿苑說法之我，此種皆特殊之我，則非共通總我。憶夙命不能憶及特殊之我而憶念，否則墮依前際四惡見之常見。如念「我昨日在某家喫飯」，不能說「今日此地之我昨日在某處喫飯」，因昨日在某處喫飯時，今日此地之我尚無有故。若今日之我昨日已有，則成常有。昨日之我今日已無，如孩提之我現在已無，而能憶念者，以總說我通現在過去皆有故。世俗名言之我由昨日而來、向未來而去，否則成斷見。然若加以今日之特殊限制，則系新生，則爲昨日所無。若執我與蘊自性成就之一體，則說我於過去曾爲某某之宿命憶念，其不合量與前說加限制之特殊我昔曾爲某某者，其過相同。若說我昔爲天、我今爲人，則應天即是人、人即是天。若如是者，則一眾生應成六趣，以彼必逐次受六趣身故。入中論云：「彌勒、近護有諸法，是餘性故非一續。諸法若由自相別，是一相續不應理。」（二）作業失壞之過。在理，造業與受果，皆應集於一我。若我自性成就，剎那生滅，則前後念之我互不相關，即不成相續。前念之我，造業即滅，業亦隨之而滅，業無依故。前後剎那積

爲一相續，乃不斷中流中之一支分，故前後剎那之我皆屬於一相續中攝。若前後剎那有一中斷，則不成相續之流。其流若已中斷，後須新生故。前後相續已各別故，如彌勒相續流中之前後剎那支分，於近護相續流中無有也。反之亦然(三)造業不受果之過。若執自性成就之我，其前後剎那之我皆自性成就，即前後不相依而成中斷，則前念之我與後念之我，顯然異體，後無受果者，因前我造業即滅，造業者既滅，業無所依，亦應隨之而滅故。

抉擇我無自性要義，先因於我有無自性，心不能決，就一異觀察，僅合因明三相中之初。「卻趣」(方向法)猶嫌不足。指依之而能成就無自性之根本境。「細」即指我，我無自性依何因而成？由何而成？乃因與蘊爲自性成就之一體，或異體皆無之理建立。我無自性，其理據有三：(一)所依之根本境；(二)所成之無自性義；(三)能成之理據，即與蘊或一或異皆不可得之理由，此即可通達我無自性之義。如執契約，索逋，能成，乃契約；所成，乃取債。根本境，乃負債人，契約是確證。依世俗習慣，債券必須具備中證籤押等嚴密條件，對方始無可抵賴。欲使借約成爲鐵證，必具三相：(一)「卻趣」(方法宗法性)如索逋對象，須是負債

者本人不誤，非負債者之親友。(二)「吉躋」(隨遍，同品有)，如隨契約載明貸金確數，無絲毫含混。(三)「墮落」(反證，異品無)，如無契約則不能責其償還。如第二相具足，則此相即具足，。索逋須有三事：(一)人，負債人；(二)債，有債可取；(三)契約，索逋之證。抉擇我有無自性亦有三事：(一)我，(二)無自性成就，(三)與蘊爲自性成就之一體或異體皆不可得之理據。欲使此理據成正確，須具三相：(一)「卻趣」(滿具此條件，決定此我與蘊不出一異。二俱無有，即三事中第三，應是第一之法性——遍是宗法性。)(二)「吉躋」(與蘊自性成就之一體或異體皆不可得。於此得到決定，即顯若具第三事，應有第二義——同品有。)(三)「墮落」(依前二條件，反證自性成就決不能成立。即顯：若不具第二義，即無第三義——異品無。)

前念造業之我若自性生滅，因其流已斷，故無與彼一體或異體之補特伽羅爲之受果。若謂後念有一與彼一體之補特伽羅爲之受果，則前後爲一、生滅爲一，即墮常見。若謂有與彼異體之補特伽羅爲之受果，即等於祠授作業天授代之受果。設作是念：「前我造業，後我能受」，即墮於第三後我不作而代受之過。以

彼許前後之我皆自性成就，相續各別，其流已斷故。即不異許後念之我未嘗造業。犯此二過之理，亦如前說，是因謬計補特伽羅實有自性，則前後剎那不能成一相續之故也。如中論云：「若人天各異，則是無相續。」廣論引中論二十七品云：「若此是餘者，無前亦應生。」此爲設問之詞，問前生我，是否由再前生而來，往後生而去？又是否有由前生到此生、復由此生到來生之我耶？又前生之我是否已滅方到此生耶？又前後生之我是一是異？如是種種問難，審諦思惟，極開理智。或問，應成派於前後念我，雖不許自性成就，然亦許剎那生滅，且許前後念我各異，亦當如彌勒近護非一相續，而犯此（彌勒）作業，彼（近護）受果之過。答，前後剎那之我非自性成就，乃依蘊分別安立，故能成一相續。如是，唯分別安立之我能成一相續，故能憶宿命。此由無自性緣起不可思議力，故能憶宿命。廣論復引四百論釋云：「如稀酪器鴿跡可得云云。」頗公云：昌都東登（多得）仁波卿幼時，其母置酪室中。出外歸，見酪上有痕，疑東登竊食。東登答云：「屋上有鳥，爪痕印酪。此是法性，非我竊食。」此亦可見東登（現存）宿世通達法性，習氣深厚。屋上之鳥，喻前生，酪喻此生，鳥酪距離，喻一相續。

不須鳥至酪中，喻前生之我不須來至此世。酪不須昇至屋上，喻此生之我不須溯回前生。爪痕可得，喻此能憶宿命之事能成。廣論引中論三十七品云：「云何所取法，而成能取者。」若作是念：「一體有過，異體或無」，則有第四「見我蘊異」之失。若更問計我與蘊自性各異，有何過？如中論云：「我若異五蘊，應無五蘊相。」若計我離五蘊別有自性者，則應不具五蘊生、住、滅三有爲相。三相爲蘊之標幟，如馬異牛，則不具牛相，以牛具蹄角峰路等相，馬則不具也。前論又云：「若許爾者，則我應非俱生我執施設名言處，是無爲故，如虛空花，或如涅槃。」此謂我如成無爲境，則不能爲世俗名言我所緣，則應如虛空花。虛空花無生，我亦無生矣。涅槃以常爲性，無作用功能，我如涅槃，則亦應以常爲性，無作用功能。如是之我，即不可爲生起俱生我執之所依。

復次，如離五蘊變礙等相，別有異性者，應有異相可得。然實不可得，故無異性之我。云何變礙等相？如色以變礙爲相、受以領納爲相、想以取相爲相、行以於境役心爲相、識以了別爲相，就世俗名言之我而論，有異相可得，以蘊爲安名處，我爲能安名者故。如是異相，若云亦不可得，則犯上文我與蘊一之過。此

處所謂不可得，指離蘊異體之我而言。《中論》云：「若離取有我，是事則不然。離取應可見（如馬異牛，心中無馬相，而有牛可得。），而實無可見。」離取蘊外，無我可得，故知我非異蘊而有。《入中論》亦云：「是故離蘊無異我，離蘊無我可取故。」譬如離車支聚不得車，故車與支聚不能見其爲自性各異。須由如是等正理，觀我異蘊之過失，而求堅固定解。若於一異二品，未能真見過失，縱言能決定補特伽羅爲無自性，亦唯口頭禪，終不能生清淨正見也。清淨見即須遠離斷常二邊。離一離異之理，可攝《廣論》七相抉擇之理。七相，即：（一）我與蘊一，（二）我與蘊異，（三）蘊依於我，（四）我依於蘊，（五）於我具蘊中有無自性，（六）蘊聚是否即我？（七）蘊形是否即我？（《廣論》卷二十二，一九八頁）此爲依七邊抉擇有無自性。前五稱「五種抉擇」，加聚及形，稱「七種理趣」。五種理趣，非遮一切有，乃遮應破之自性實有。若聚是我，則是能所成一，而蘊聚是我所安之事，不能謂一。若形是我，則我應是色，餘四蘊應非我之安立處。若我自性是有，則應於七相中隨一而有。然不可得，故知我之自性非有。總略言之，不出一異兩種。於此兩種求我之自性不可得，即得通達我無自性之決定。

戊二、抉擇我所無自性。

「若以正理推求我有無自性時，見一異品皆不可得，便能破我自性。次以觀真實義之正理推求我所，則亦必無自性可得。如尚不見有石女兒，則定不見彼之眼等我所法也。《中論》云：『若無有我者，何得有我所。』《入中論》亦云：『由無作者則無業，故離我時無我所，若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。』如是抉擇自身我執所執我等，都無自性之理，進觀下至地獄，上至佛地，一切我、我所法，與彼所依之有漏無漏諸蘊，為一性異性，則能了知皆無自性，通達一切補特伽羅無我之真理。由此亦當知彼等之我所法皆無自性也。」

如前喻，前後門尋皆不見盜，即可決定室中無盜。如是，於一多門中尋自性之我不可得，即可遮止執我有自性成就之心。由此亦可決定我所自性成就亦不可得。《中論》云：「若我且非有，我所何能成。」以正理遮自性成就之我，即以此之力，亦能遮止自性成就我之所有，如財物受用矣。如知無石女兒，即知無石女兒之眼等。此處僅說俱生我執之二種所執境即我及我所尙未說及法無我。法無自性，與我所無自性，不可含混。《入中論》云：「由無作者無作業，故離我時無我

所。若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。」作業須先有能作者，若我自性非有，我所自性亦當非有。抉擇我與蘊一異中皆不可得之理，推至於佛，以至無漏諸蘊亦然。然非謂遍於一切有情皆須推求，否則有情無邊，應永無圓滿通達之日矣。故僅須總於諸趣觀察即可。若於無實自性之理串習已熟，則於一切境皆能通達，不必一一修習。自地獄至諸佛，皆謂之有情。有情有自他二種，於自相續之我與我所，知無自性，推之於他相續我及我所，亦爾。若串習尚未純熟，亦不妨於日常所遇有情，各別略為觀察，觀察時應先就自性成就之我，許其為有，然後於一異門中抉擇其有無，最後於無自性獲得決定。然此僅一剎那間之通達，旋即消逝，而心中又有自性成就之我浮現而不自覺。故須反覆數數修習。如不識車人，初見一車，必須審諦觀察。次見一車，形或稍異，亦須稍加觀察始能辨識。如是數數串習，久之即形式殊異之車，亦一見即知其為車矣。

卷十六終

卷之十七

菩提道次第略論釋

具足無緣大悲至尊具德恩師功德名稱亟難讚說 昂旺朗吉堪布口授

郭 和 卿 譯

由康同生居士依據劉銜如，黃隼高諸居士筆記集纂而成  
昂旺敦振參校於昆明

## 卷之十七

戌三、依此顯示補特伽羅如幻。分二。亥一、明如幻義。亥二、依何方便顯現如幻。

亥一、明如幻義。分二。乾一、如幻正義。乾二、如幻似義。

乾一、如幻正義

「三摩地王經云：『猶如陽焰尋香城，及如幻事並如夢，串習行相自性空，當知一切法如是。』般若經亦說，從色乃至一切種智，一切法皆如幻如夢等。彼所說如幻有二義：一、勝義諦如幻，謂但可言有而非實有。二、現相如幻，謂體性雖空而顯現可見。今即後者，此中要具二義，謂要顯現及如現而空。非如兔角與石女兒，全無所現，若現而不空，亦不能見為現相如幻也，以是當知諸法如幻之理，喻如幻師所變幻事，雖本無象馬等體，然現為象馬，實不可遮。補特伽羅等法上，雖本無自性，然現為有自性，亦不可遮。如是所現天人等，即立為補特伽羅，所現色聲等，即立為法。故補特伽羅與法，雖無少許自性，然造業受果等，與見色聞聲等，一切緣起作用，皆得成立也。由一切作用皆成立故，非斷滅空，由諸法本來如是空故，亦非由心計度為空。由一切所知境皆是故，亦非少分空。故修此空始能對治一切

實執也。又此深義，非任何心皆不能緣。以正見既可抉擇，修真理之道，亦能修習。故亦非修道時不可修、不可了、不可證之空也。

問，若了知影像等如現而空，即是了達彼等無自性者，異生既已現證無性，應成聖者，若非達無性，則彼如何能作無自性之喻耶？曰，如《四百論》云：「說一法見者，即一切見者，以一法空性，即一切空性。」通達一法空性之見者，即能通達一切法之空性。又通達影像空無形質，於執影像有自性之實執境，全不防害。倘既未破實執之境，亦必不能通達影像無自性之空性。故非彼心即通達影像之真理。以是當知，通達幻事空無象馬，及夢境等空無所見之物，皆非已得通達如幻如夢之中觀正見。然取彼等為喻者，是因彼等無自性，較色聲等法容易通達。謂若境實有，則離真理外不可現為餘相。由明彼二相違，即能成立彼等皆自性空也。要先通達世間共知虛妄之喻為無自性，而後方通達世間未知虛妄之法，亦無自性。此二必有先後次第。故前論意非說通達一法之空性，即親通達餘一切法之空性。是說用心進觀餘法是否實有，皆能通達也。以是當知，夢中了知是夢，通達彼中男女等相空，與《現觀莊嚴論》：『夢亦於諸法，觀之如夢等。』說於夢中通達諸法如夢，義亦不同也。

又由修定之力，覺定中所見瓶衣等相，如現而空，與通達瓶衣等如幻如夢都無自性，亦不相同。故於了義經論所說如幻如夢之不共道理，尤當善學。如是不善名言之兒童，執鏡中影像為形質，與不解幻術之觀眾，執幻相為象馬，夢中不知是夢，執夢中山林房舍等實有其事者相同。已善名言之老人，與幻術師及夢中了知是夢者，不執彼相實有其事，亦復相同。然彼二者，皆非已得真實義之正見也。」

《三摩地王經》云：「猶如陽焰尋香城，及如幻事並如夢，串習行相自性空，當知一切法如是。」《般若經》亦說：「從色乃至一切種智，一切法皆如幻如夢等。」

《般若經》謂依於菩提心而攝持通達空性之智慧度，依此智度，能生佛果，故稱佛母。如幻有二義：(一)勝義諦如幻。謂但可言有而非實有，即其本體無一毫自性成立。雖能以現量通達，尋其實義，無一塵自性可得，故說如幻。(二)現相如幻。謂體性雖空而顯現可見。一切法從無始來，即無塵許自性，本來是空，然有不能遮止之世俗名言顯現，亦如幻師所幻之幻象馬。所謂空者，即空其幻象馬上之真象馬執耳。此空之義，如在曠野不見房屋，稱曰空野之空。於幻象馬空去實象馬之一分，故曰本空。然幻象馬顯現之形像，吾人得見，此不能遮，亦不必遮，此

種世俗顯現，不算顛倒。如於無實有而見爲實有，即是顛倒，因不了知其爲本空而顯現爲有之幻有故。其具本空之一分，及顯現爲有之一分，合而謂之曰如幻。二諦如幻之理，非是各異，乃可通融，今之所談，乃僅就世俗名言中顯現而成之一分而言，藏文「射壯住八」，謂僅就其顯現，內心即知其爲有，此亦與唯分別安立之義相似。至若龜毛兔角，本無所現而心中或現，如病眼見山木行動等，即此僅現亦畢竟無。本宗所謂顯現，須如其所現，具有任用，非如繩蛇之錯覺。如是，雙具世俗名言量有及自性本空二義，方稱如幻。因龜毛兔角雖具有自性本空之義，然不具世俗名言量有之義，僅具顛倒見爲有，故不具如幻義。兔角無自性之義，甚易瞭解，然僅屬法無我粗分，非是如幻空性。佛一切智中，於一切法如其所現，有即爲有，空即爲空，絕不顛倒。故顯現不能如現而空，乃勝義諦，此佛境界。其顯現能如現而空，乃世俗諦。但恒人所見，則雖有顯現而又同時執實，此執實與顯現和雜。佛雖有世俗顯現，而無執實和雜，純爲真實顯現，故能成諸義。下至地獄有情，上至十地菩薩，心中顯現均有實執在內，均與佛世俗量不同。佛現量所見皆不顛倒。現量所見爲有，即當如其所有，不能空之爲無。世

俗量所顯現，不能如其所顯現而成，反顯爲空，因世俗所顯是實有故。以上所說，乃就世俗諦而言。須具世俗量顯現，同時以理智量知自性本空，具此二分，方能心中現起如幻之義。兔角石女兒不具世俗量顯現，縱許內心顛倒顯現，然其畢竟無，亦與當體以理智知其自性本空之義不合。故不能現起如幻之義。證空性之前，其空性比量智，於無自性之理瞭解較深，力量較強，而於顯現之義，其通達力量較弱，所見皆爲空無之境，不能現起如幻之義。須迴心住念於補特伽羅及色聲等世俗名言之境，此時心中所見色等正是如幻，且能知其無有諦實。凡夫於所顯現同時生起諦實之執，不能現起如幻義。而通達如幻義又絕不可少。如阿羅漢，在空性定中正修習智慧資糧，於後得智中所見一切皆作如幻觀，以修習福智資糧。此二資糧具備，方得勝果。即世俗凡夫，如能略知如幻義，亦可少受欺騙。知諸法如幻，即能遮止執實之心，於貪瞋諸惑及諸業行，皆得不起。成佛事業，亦無不由知如幻義而得。菩薩爲利有情而願成佛，亦當具此等持與後得二分。說法利生，拔苦予樂，皆屬後得時事。凡夫晝夜不外醒睡二時，當菩薩入空定修智慧資糧時，吾人易之以睡，菩薩修如幻觀集福德資糧時，則吾人正醒作諸

放逸。二者相形，何啻霄壤。即修行者，亦不外入座下座二種，與菩薩略近而已。又，惟住空定，亦不能直趣佛果及得清淨涅槃，以佛須具證色法二身故。法身身二果乃由等持及後得二因而得。故二身為果，二資為因。入定為法身資糧，後得為色身資糧，故觀如幻最重要。依世俗名言量所顯之人或天，於其所顯之部分上，安立為補特伽羅，於色聲等上安立為法。云何安立？謂僅此顯現，即於其當體一見之下而安立。換言之，即最初任運一見而安立名言為天為人為色聲等是。若不了達此理，別尋一補特伽羅及法，則等於求自性矣。於彼人法等本體，雖無塵許自性成就可得，然集業者及所見聞一切緣起作用，皆能成就無違。此何以故？以能成功德，純為現空二分和合，始現如幻，能觀如幻之力，始能起一切作用故。龍樹云：「於何不堪空性義，彼亦不堪緣起義。」若不具顯現義，則於人天等不能安立為補特伽羅，色聲等亦不能安立為法。若不知於唯顯現上由分別安立人天色聲等，而必欲以尋伺差別，別尋一自性成就之人法等，即於緣起之理不合。以如前用一異理抉擇，見多過失故。於一切法無自性，若誤認為一切法無，即墮斷空。知一切緣起等法自性本空，唯由分別安立，作用能成，則不墮

斷空。過去藏中說一切法非有非無者，即是斷空。或說一切法之本境非有，乃由亂識顛倒現起，亦墮斷空。如是斷空，一切緣起作用皆不能成。必由雙具本空、顯現，二義之如幻觀，方不墮斷空。亦非心所作空，亦非一分空，亦非本空。

空如幻與顯現如幻互不相違，且為助伴。由顯現如幻，愈知空如幻。由空如幻，愈知顯現如幻。由此理趣，方能遠離二邊，現證空性而趣清淨解脫道。過去馬巴、彌勒日巴所證大手印空性，及蓮花生所證大圓勝慧空性，名雖各異，而實皆證得二諦圓融無倒空慧，其義則一。歷代大德勵力精修，皆為得此無倒空見。然有如理獲得，能契合龍樹、月稱深意者，亦有不能者。故於現空雙具之如幻義，應審諦思惟。譬如種子生苗，種子與苗雖唯分別安立，無自性成就，如是稱之為空。然有種子生苗，因果成立，如是眼見色等亦然。有說空性離言離想，不可思議，任何思念皆不能起，彼實誤解經中：「現證空性者，其所通達之境為不可言說，不可想像。」之義。喻如空中鳥跡，非可言喻，縱有善喻善說，聞者亦不能體會。又如食糖，僅可說為甜味，若再究如何為甜，亦不能以言語形容，唯可令其自嘗而知。聞漢人中有「如飲水者冷暖自知」一語，亦即此義。若必謂空

性義不可思議，則佛廣說般若經等，爲無意義矣。故知空性非不可說，且可廣說。諸上根利智，取佛所說空性義，依之抉擇、觀察、練磨、修習，如是思惟，方能對治自性實有之執。若不抉擇思惟，僮侗而修，正是作自性實有之修習也。以上明斷空竟。

再說心所作空。二諦圓融之空，非心所造作。如瓶，一顯現之下，於二諦中皆自性空。應成派許外境是有，唯識師則說，顯現爲有之色等是無。如是之外境空，乃由唯識師懷宗見之心造作爲空。此空不能移之於心，故又是一分空。以其空性不能遍一切法故。諸法無始以來，本如是空，如同胞兄弟，睽隔多年，乍見之下，初不相識，問訊後豁然了知，心中頓起無限慚愧。通達空性時亦有此感。謂於瓶等諸法，本自性空，何竟一向夢夢不知。至於心所作空則不然，彼本非空，強認爲空，此如誤執途人，強敘雁行，豈能契合。又凡修習而不能對治諸惑業者，稱爲無義空。又有非所知空等。此等皆由誤認應斷所致。至任何亦不作意而修空性，皆無義空或斷空所攝。又或說空性非心境，非所知境。以入行論云：「勝義非心所行境。」因彼等不善解此密意，遂謂空性非所知境。不知依勝義觀

察，空性乃可了知境，否則即不能抉擇空性之正淨與否。空性如非心境，應如龜毛兔角，非現比二量所能得故。彼說空性超過言說尋思境界，如是，則空性不可修，空性不可修，則諸菩薩於修諸道時，即成無所取，無所證，無所通達，不能圓滿智慧資糧，亦即不能成無上佛果矣。四加行修三種智，一切智、道智、根本智。一切智，即於一切法空性境上而修。佛具一切種智，行者以一切種智爲境而修。若空性非所知境，則無法身。般若經中，多半說八現證，如依彼說，則亦無因矣。般若分二分：一分顯說，爲空性，一分隱說，即八現證，菩提道次，即說此分。

或問，若了知影像等如現而空，即是了達彼等無自性，則諸異生以現量通達無自性，豈不皆成聖者？若非通達，則彼如何能引作無自性之喻耶？此問要點，在於，若影像顯現而非實有，是否影像之法性？若非法性，則瓶之顯現不能如其顯現而實有，亦非瓶之法性矣。若此是空性，則一般凡夫皆能通達矣。而實不能，以不能通達瓶之顯現非如其所顯現而成故。（此一段文字頗糾結，驟難析解，實則從「此問要點，……」至此，皆繼續問難之詞。）此之疑問，可直捷答

覆，瓶隨所顯現決定空，此是空性，亦即法性空，鏡中顯現瓶之影像，非如所顯現而有，此非法性空。鏡中影像，乃就世間易知普通傳說所共許，假與非假之差別，而引之爲喻，非謂空性即是如是。推之幻事亦然，幻象幻馬不能如其所幻現而有真實象馬，亦非幻事法性。空性故知影像幻事等皆非無自性義決定，應當別尋他種無自性喻，以同喻不可得故。或問，影像等不堪爲無自性喻耶？答，堪爲喻。如《四百論》云：「隨見一法者，即說見一切。」以一法空性，即一切法空性。如見瓶之一法無自性者，亦可說於餘法，如柱等，皆見其無自性。何以故？一法空性與諸法空性，所依之境雖有不同，瓶與柱不同而空性義，體相則同。喻如棹上置三容器，一碗、一瓶、一鉢。碗中之空，瓶中之空，以及鉢中之空，雖所依碗瓶鉢等有異，而三器之空，等無差別。如是，棹柱等無自性義，與補特伽羅無自性義亦然。然又不能說碗中之空，瓶鉢具有，僅有如是差別而已。至其無著無礙之義，則彼此相同。如是，棹、柱、補特伽羅等，遮破實有之義，亦彼此相同。故說「以一法空性即一切空性」意爲棹柱等空所依境有差別，然不能說餘法空性與棹有別。故可說見一法無自性即見一切法無自性。若不如是解者，有通達

人無我即通達法無我之過失，無復有先後次第矣。且亦不須舉世間易了之影像等爲喻。故祇能說空性義相同，如說碗瓶鉢中之虛空，無著礙義相同，不能說碗中之虛空即瓶鉢之虛空，不能說棹之空性即柱之空性，以棹之空性，乃依棹所顯之特法而有，否則不當依棹而有棹之空性。又如眾生法性，即是佛之法性一語，如是，則佛所具湛然瑩潔一塵不染之法性，眾生亦應具有。則如紅教所說眾生心中自現有佛，眾生本來是佛，是心即佛。蓋彼等系誤解究竟一乘寶性論中所云：

「如著敝衣人，帶中暗藏珠。如醜陋婦人，腹懷善人胎。又如污泥中，有金銀礦等。」遂以爲是說眾生心自現有佛。而不知所喻乃謂眾生心本具有之法性，因現有心尚有污染，不能照見，如剎土見金，能除去污染，則見法性，不能說眾生心之法性即是佛心之法性。故宗喀大師於前引《四百論》後，釋云：「通達一法空性之見者，即能通達一切法之空性。」此釋重在一能字，謂由影像比喻，亦有通達補特伽羅無自性之可能。非謂通達一法無自性同時即能通達一切法無自性也。又通達影像空無形質，與執影像有自性之實執境，亦全不防害，但未破實執之境，亦不能通達影像無自性之空性，以彼心非通達影像之真理故。通達影像非本質，非

通達影像無自性，以彼尙執影像是真實影像故。此中分二：(一)知影像非實本質，非是通達影像空性。(二)然可引爲色聲等無自性之比喻。因於影像本質面目雖知非真，然不能謂爲已達影像無自性，只可謂已達影像非真之一分，尙未達影像之空性一分。但由知影像爲本質之假相，以此理智亦可喻知諸法空性。故大師特於此論明白開示曰：「以是當知，通達幻事空無象馬及夢境等空無所見之物，皆非已得通達如幻如夢之中觀正見。」中觀正見，須具現空二分，方是如幻。或問，影像無自性與色等無自性，其難通達相等，何以引影像爲喻，以證色等無自性耶？須知取彼等爲喻者，是因彼等無自性，較色聲等法容易通達。但此處與廣論略異。

廣論爲對唯識以下諸宗未得中觀見者說。系就世俗易知爲喻。略論系爲已通達中觀見，知影像無自性而未得達色等無自性者而說。特加入「法性」二字，以影像法性比色聲等法性稍易知，故從其易者以喻而引之。影像是假，此粗分空，世人早知，故較少一層障礙。如芭蕉已剝去粗皮，再剝內層，即達究竟無實。色等諸法如粗皮尙未剝，故取影像依緣而起之理，較爲易知，以眾緣缺即不現故。

故論中又云：「謂若境實有，則離真理外不可現爲餘相。由明彼二相違，即能成立彼等皆自性空也。」顯現境與真實境根本相違。真實境即勝義境，永久無變無動，所現與事實相合。云何真實境？在真實通達空性之人，如其所顯與事無違，故名爲真。云何顯現境？即世俗境。內心所現與事實不合，故稱爲假。真達空性者，內心所現爲無自性，而事理亦無自性，見理與事理一致，故相符順。十地菩薩以下一切有情通達俗諦時，心中所見皆現爲實有，而真實事境卻非實有，見與事理二者不同，故說爲假。若影像境是真實有，則其所顯現之容貌應與真實之容貌爲一，而實不然，其所顯現與真實事非即是一。影像之真相即無自性，故知是假。此諸爲世俗傳稱爲假之譬喻如是。如通達其本無自性（空性），由此於世未傳稱爲假之餘法，亦鬚生起通達其爲無自性。世傳之假分暫與久二者，一般傳稱爲假者，均屬暫時迷謬之假。其未稱爲假者，乃長時迷謬之假。此唯中觀者能知，餘人則不知。暫時迷謬之假，凡世間耆宿餘經世故者，即能知，故引作空性之喻。故論云：「要先通達世間共知虛妄之喻，爲無自性，而後方通達世間未知之法亦無自性。」此二必有先後次第，否則影像幻夢等，即不可爲喻。然知影像

非實有，究非通達影像之空性，以影像非實有，其說較粗。引影像喻，須視所對之根器熟與未熟，亦即視其於色聲香味觸法等之法性，獲得決定之時機到與未到。緣起法無自性理能遍，影像是緣起法，故無自性。由此推之，色聲等法，皆無自性。唯識以下，於此未獲決定，故說彼等時機未至，但引影像喻，使知一切法皆非實有，以此粗分先令彼等種植空性習氣耳。又如幻象幻馬，吾人雖知其爲幻化而成，然僅知其爲世俗所傳稱之假，俗諦而非真知其假，真諦若真知其爲假，即已通達彼之空性。因空性之假與世俗之假不同。例如人言今天雨金，吾人皆知其爲假，乃世俗傳稱之假，而非深知此言之真實之假。不然，即通達此言之空性矣。以是當知，於夢境了知是夢，通達彼中男女等相空，與現觀莊嚴論所說：「夢亦於諸法，觀知如夢等」義有不同。論謂於夢中亦通達諸法知其如夢，是指修習空性人，雖在夢中亦不忘失空性，並且串習空性，於夢中所見，亦觀爲無自性成就。此是淨法，非如世俗人僅知夢境是空也。夢中之境，三性不定，故夢知一切法與說觀如夢，又非一也。

影像、夢幻，及定境等，隨所顯現非實有，與無自性義不同。故了知隨所顯現非實有，非通達如幻之理。過去藏中有謂，見真馬時，能了知其如幻現之馬，由顛倒心爲見真馬。又謂，影像本非容貌，由內心顛倒因力，見其爲真實容貌。一切法之生滅亦然。故說一切法本來非有，乃由顛倒心認爲實有。如是種種解釋，皆非無倒如幻之理。或說能夢之人與所夢之人無異，真馬與幻馬無異，容貌與影像無別，由顛倒心見爲有別，若能見彼無別，即通達如幻之理。月稱論師對此已廣爲破斥，謂非見馬之形色顯色以爲與幻馬無異，須見馬無自性，然後以幻馬爲喻也。由世間現量，亦知真馬與幻馬有別。中觀自續派與唯識師，大致謂真馬亦如幻馬，雖現似而非實有。又由修定之力，覺定中所見瓶衣等（色樂受，光明，虹，或現五色光等），相如現而空，（此謂修定時，非得定時。）與通達瓶衣等如幻如夢，都無自性，亦不相同。修定時，常有巨人蛇怪等異相顯現，此由心收攝時，心識稍有差亂，即現諸相。昔藏中有修定者，修時常見有二髑髏往來跳擲，起座又不見，乃白其師，師命復入座，我當爲汝畫一黑線爲記。彼修時果見髑髏上有一黑線，起座觀時，乃面前幾上置有二髑髏，師爲畫線其上，乃知二髑髏即二髑髏所顛倒現起，此後再現，即不復怖畏。然彼僅通達定中之髑髏非實之一

分，而未通達鬮體實無自性。此即二種通達非一之證。故修定時，瓶衣顯現，達彼是空，與達瓶衣無自性如幻夢之空，應細分別。幻馬是有，容貌之影像是，夢中之人是有，定中所現瓶衣等亦是有，此等皆於俗諦名言中有。通達者，知此有之幻馬無自性，即是幻馬之空性，鏡中影，夢中人、定中瓶衣等亦然。若謂幻馬爲無，則圖畫雕塑之馬，亦應皆無矣。如是，則與世俗名言不合。如夢與如幻義雖微異，然其無自性義則一，故於了義經論所說如夢如幻之不共道理，尤當善學。不遮顯現而達其自性本空。心中先通達顯現之空性，同時又能安立顯現無違，如是理智，即爲本宗不共見。如幻法之不易通達，即在此現空雙運。餘宗或安立現而不能安立空，即墮常見。或安立空而不能安立現，即墮斷見。幻現之象馬，常人雖亦知其顯現非實，此乃粗分空，以此粗分空亦可作現空雙運之比喻。須能善安立世俗名言之有與無自性之空，二者無違。（再，上言了義經論。經謂般若諸了義經。論，謂龍樹六論等。）彼不善名言之童稚，於鏡中影像執有形質，與不解幻術之觀眾，執幻象馬爲實有，及於夢境不知是夢，而執山河屋宇等爲實有，其事相同。又年高已善名言之老人與幻師，及於夢境能知是夢者，不執

諸顯現實有，其事亦復相同。以彼二者（謂童稚及老人，或觀眾與幻師。）皆非已得真實義之正見，因其俱有根本，顛倒因之無明在也。大師於此反覆申說者，以顯現之心，如緣瓶時即顯現有瓶，緣補特伽羅時，即顯現有補特伽羅，緣彼彼等法，即顯現彼彼諸相。但如所顯現而非實有，即彼彼諸法之空性。若如所顯現而不知其非實有，即是執實。凡夫於諸顯現則如所顯現而執爲實，（藏文「身瓦打」即現似實有義。）佛隨所現似而達其爲空。十地以下，悲心所緣境爲受苦眾生，仍爲實有顯現，不過十地菩薩不執實而已。故現與知二者中有大區別。執實有自性成就，尙可以理遮破。執實有顯現，則不能以理遮破。以後者爲無明習氣，即十地菩薩亦不能遮。（即細分所知障）故有稱十地菩薩尙有微細二現執，即此。唯佛方能斷此微細之顛倒因。顛倒因清淨，故無實有顯現，唯有世俗名言顯現。而十地以下，實有與世俗二現混雜。至吾輩凡夫則一切顯現，均實有顯現矣。倘果如顯似而有，即應實有此法。世之患痘病者，見白螺爲黃螺，果如所顯現而實有，即應有真實黃螺。如是，如所顯現之瓶而實有，即應有真實之瓶。或又難言，執有真實影像之心，既是實有顯現，但隨所顯現見非實有，如何非見彼

之空性耶？答，影像等顯現，有粗細二分之一之不同，於影像之容貌顯現，知非實有，乃僅知其粗分顯現。須知影像之實有顯現非實有，方是通達影像之細分，方是影像之空。此理較繁，藏中諸釋宗略教義者，亦微有出入。

乾二、如幻似義。

「有未善解如前所說所破之量，先以正理分析彼境，便覺非有。次覺能觀者亦同彼境非有。是則任於何法皆無是非之決定。即是現相杳茫不實，亦由未善分別有無自性與有無之差別而起。如是空義，是破壞緣起之空。由證彼空所引起之杳茫境相，亦非如幻之正義，故於補特伽羅等以為實有自性之境上，如理研尋，覺其全無，及依彼空，便現諸境杳茫無實，皆非難事。以凡信解中觀宗義，略聞無自性之法者，皆能現起也。其最難者，是要盡破一切自性。復能安立無自性之補特伽羅等，為造業者與受果者等。其能俱立此二事者至極少數，故中觀正見最為難得也。故以觀真實義之正理，研尋生等無可得者，是破有自性之生等，非破一切生滅。若破一切生者，則同兔角石女兒等作用之空，便無現象如幻之緣起作用，成大過失。如《四百論》云：『如是則三有，云何能如幻。』釋論云：『如實見緣起者，是見如幻，非如石

女兒。若此觀察破一切生，說是有為無生者，便非如幻，應如石女兒等全無緣起。吾怖彼過，不能順彼。當不違緣起順如幻等。』又云：『週遍思考諸法自性皆不成就，唯餘諸法如幻之義。』故執有緣起如幻相，非犯過之幻執，若執幻相實有自性，乃是過失。如《三摩地王經》云：『三有衆生皆如夢，此中無生亦無死，有情人命不可得，諸法如沫及芭蕉，亦如幻事與空電，等同水月及陽焰，無人從此世間沒，而更往生餘世間，然所造業終不失，黑白亦各熟其果。』此說以觀其真實義，正理善推求時，雖無生死補特伽羅可得，然如幻諸法，亦能出生黑白之果。又若定中不修瞭解真理之見，唯專令心全無所執而住，由此力故，於出定後，見山林等一切現相，或如虹霓，或若薄煙，不類以前之堅實者，亦非經中所說之如幻義。此是空無粗礙之相，非空彼境之自性故。無堅礙相，非是無自性之空理故。若不爾者，則緣虹霓等事時，應不更起實執。緣粗礙事時，應不能生通達無實之慧也。」

應斷之界限，謂不須分別心於彼安立，而彼自能成就之實有成就法，須先於此，能善了知。若不善知應斷實有成就之理趣，僅知以一異理分析，二中皆無。或觀瓶口、瓶腹、瓶底、瓶中，皆非是瓶，如是見瓶為無。又回觀自我與蘊為一

爲異，或觀頭目手足，皆非是有，若說我無，又恐墮斷，於是不執是有是無，不論爲是爲非，次覺現境渺茫無實，似於空中浮現不可觸摩之相，彼等遂自以爲已見如幻之理，而實非是。此其過患，在不知自性有與名言有，及自性無與名言無之分別，而混淆爲一。如是之空，乃壞滅之空。或又據凡有所執即非空見之言，謂應不執有，亦不執無，一無所執，方是修空。如是薰修既久，即見牆壁渺茫，如煙如霧，或能見牆壁外物，或即此身能穿過牆壁，遂謂已證空性。或以任何亦不作意爲修空，或以心無分別爲修空。凡此等等，皆非如幻義。其所修所證不惟非善，且有過患。因彼不善分別自性有無與世俗有無。彼將世俗一切有無並皆遮斷，乃壞緣起之斷空。彼將瓶之自性有，（此應遮破者）與瓶之有，（此名言有，不應空者）。混而爲一，一併破除。故其最大過患，在壞緣起。由證彼空所引起之渺茫境相，非如幻之正義。且彼亦非難事，凡略聞無自性之法者，皆能現起。或問，吾人亦略聞中觀宗義，何以不能見牆壁如煙霧？須知略聞云者，亦鬚生起聞慧，不過所聞未圓滿之意，非尋常之所謂略也。但如依無自性修，於人我以理智觀察分析，最初便感覺有人我不能獨立存在之境界，覺其支分無少分能存

在，於是心中忽然生起一切皆無之感覺，遂覺山川人物皆如煙霧，然此實非顯現如幻之境界。自宗喀大師觀之，此亦不甚難。然以吾人觀之，則亦甚難，因吾人尙不知其自性無少許存在故。所最難者，是要盡破一切自性，而又能安立補特伽羅等爲造業者受果者，故中觀正見最爲難得。此現空雙運，乃證得甚深滅諸戲論之光明心，見心雖可證可得，然向人說極不易得解之人。藏文「西他藏」，廣論譯爲至最少際，謂能立此二事（現空二事）者，寥若晨星。能遮一切法之自性成就而通達無自性，此事雖難，然尙爲最難中之較易者。印度一切賢聖同聲讚歎應成派者，即在其能善安立二事。即在昔天竺，能善安立現空二事者，如龍樹、提婆、寂天、佛護、月稱、然燈智、阿底峽等，亦寥寥可數。而在藏中則尤少。中觀自續派以下，各宗皆不能雙立二事，於緣起性空，非顧此失彼，即顧彼失此。自續派說，若一切法無自性，則此言亦當無自性，亦應不能成立一切法無自性。其作是言者，即因不辨無與無自性之差別，故有此過。以彼等獲得緣起事而失卻性空事也。但此事亦非易，即應成自宗諸師修習，初獲如幻見時，先證得空性，彼時空性力強，於顯現緣起之力則漸微劣，須於後得時，迅即尋覓緣起顯現，令

其增長。迨緣起力強，而通達空性之力又漸微劣。如是輾轉反覆修習，方能如衡兩端，無稍低昂，方能善安立此現空雙運，而後通達無倒如幻之理。是謂能得般若經中佛之密意之清淨正見。

幻師幻現象馬，幻師自心知其無真實成就，能將真實象馬空卻。然所空之象馬能有鬥殺等事。如是，於補特伽羅將其人我自性遮破淨盡，於如是之空，有所決定，即能於無自性之補特伽羅上安立造業受果等諸作用，是謂於現空雙具之如幻理趣，深生定解。云深生者，即心中忍受，無絲毫不安之意。宗喀大師道之三要攝要云：「顯現無惑緣起性，決定如理之性空，何時若見二各別，爾時仍未了佛意。」故達諸法如水月幻事，而又能安立緣起作用，方是如幻。「故以觀真實義之正理，研尋生等地可得者，是破有自性之生等，非破一切生滅。」此謂以勝義理智，於苗芽觀察其自他等四生，其自性皆不可得，乃破其自性成就之生，非破一切生滅。因自性補特伽羅不能容忍勝義理智觀察，若加觀察，則無可得。然又非補特伽羅一切全無。此以空性理智觀察，無生滅可得，而非見無生滅。若謂見其無生滅，則與量不合。「若破一切生者，則同兔角石女兒等作用之空，便無

現象如幻之緣起作用，成大過失。」角之有，如犀如牛皆具事實作用，兔角則否。若遮破寂特伽羅，則遮破事用，不能顯現如幻。顯現如幻者，須於遮破自性之後，尚餘唯名安立。如拂去幾上之塵，即餘幾上之清潔境象，遮破自性生滅，僅餘唯名安立，即唯餘顯現如幻。如四百論云：「如是則三有，云何能如幻。」釋論云：「如實見緣起性空者，是見如幻，非如石女兒。」此謂於人我等法顯現，見其如幻，不是如見石女兒之全無。空性理智乃破實有自性生滅，非破一切生滅諸相。故宗喀大師特於此明白示曰：「若此觀察破一切生，說是有爲無生者，便非如幻，應如石女兒，全無緣起。吾怖彼過，不能順彼，當不違一切緣起仕用。」彼字，指他宗。等字，即等取影像諸喻。謂彼許一切有爲法無生者，彼心中不能現起如幻，故非如幻。釋論又云：「週遍思考，諸法自性皆不成就。諸法別別，唯餘如幻。」此謂於諸法上，以空性正理，週遍思擇，觀其有無自性。云別別者，謂思擇後所餘之別別法（或釋爲別別觀察），見其唯餘如幻。勝義理智中，無實有可得，故說勝義理智，爲遮破實有者。如於室中尋盜，各方隅皆不得，即能遮止室中有盜之心。但勝義理智中，雖尋世俗不可得，而不遮世俗。此

如尋盜之後，或問見馬否？彼答，未曾留意，不知有無。（此非經說，乃上師臨時舉譬。）勝義理智，專在尋求自性之有無，至世俗有無，非其尋求之目的，未曾週遍思擇，故離不見，亦不遮止。若再以勝義理智尋求俗諦不可得，由此俗諦之量不能成就，即不能顯現如幻之理。以勝義理智不遮世俗，故與世俗之有不相違反。雖勝義理智中無俗諦，然破除自性之後，心中自有如幻俗諦現起。如幻師見自己所幻之象馬然，心中雖知其無自性，而有幻似象馬宛然現前。如《三摩地王經》云：「三有眾生皆如夢，此中無生亦無死，有情（總）人（別）命（識之所依）不可得，諸法如泡如芭蕉，亦如幻事與空電，等同水月及陽焰。無人從此世間沒，而更往生餘世間。然所造業總不失，黑白亦如熟其果。」三有眾生，雖現似有生有死，然實無自性生死，此就勝義言，以勝義理智觀察，無自性生死可得，雖現似塊然一物，而實不堅牢，僅如聚沫，稍遇違緣，即便消滅。又如芭蕉，層裏而無實心。幻事，喻現似諸相而非實。空電，喻暫時顯現之不常。前生如在天之月，今生如水中月影，天上之月不入水中，喻前生之我不來今世。（非謂總我）陽焰如水，似可受用而實無可受用之水，喻世間有情雖現似有受用等事，而

實不可得。無此沒彼生，即前水月之喻，而造業終必受果。假如特定一人，如一比丘，渡河仍爲一比丘，而死此生彼則不如是，但業果不失，如前舉屋鴿爪痕之喻，此緣起不可思議之力所致。造業者雖不親往受果之處，（業亦不往）而業不消失，果自成熟，是謂業果不可思議。業屬有爲法，剎那生滅。但業雖已壞，而仍有壞業之流。此應成不共法。喻如燈焰，餘宗以燈焰生屬有爲，燈焰滅屬無爲，應成派則不然，焰滅仍列入有爲。謂燈之滅由於油乾炷燼，眾緣所作，故是有爲。餘宗有許人死爲無爲法攝者，本宗謂生緣老死，是有爲法。故說業壞有爲法攝。如是壞業可以生果。或問，業果有間千百劫，此業亦是否存在千百劫？若云存在，業應是常，應成派說業不存在，果何能熟？答，業之壞，因其流不斷。造業者雖不必存待千劫轉變以去，但造業之流終不失。以此增上力故，果能成熟。造業之補特伽羅其流不斷，故能受果。《廣論釋》此：「謂以正理勝義理智尋求，雖不能得若生若死變遷之補特伽羅如微塵許，然如幻諸法亦能出生黑白之果。若行者定中不修了解真理之見，唯專心全無所執而住，由此力故，於出定後，見山林等一切現相，或如虹霓，或如薄煙，不類以前所見之堅實者，亦非經

中所說如幻之義。」經中所云如幻，須真安住空性定中，出定之後，見山水與前不同，而現爲如煙如虹之相，此爲了義無倒之相，與彼全無所執而住者不同。彼不過定中之一種特別感覺而已，甚或淡煙而入於空，亦不過空其有礙著粗色之空，實非無自性之空。如僅以無礙著爲空性，則見虛空時，亦是見空性矣。故特明示云：「此是空無礙著之相，非空彼之自性故。無堅礙相，非是無自性之空理故。」所謂礙著者，謂障礙，此中又分緣礙與境礙之二，即粗細二種礙著。如微塵爲細分礙著，山水等爲粗分礙著。虹霧等爲粗礙去後之相。故論又云：若不爾者，則緣虹霓等事時，應不更起執實，而緣粗礙等事時，應不能生通達無實之慧也。已達空性者，於礙著境能通達真實，彼則非能如是，不過於虹霓相生非實義，而於礙著相，則生實有義，如是，則無論何時，彼等心中現如虹相，即皆現起非實有相，心現礙著相時，即皆現起實有相。故彼等所現之虹相，非此中所說如幻之義。喻如有人聞空性義，及從空性所起之如幻義，彼於夜間修習，見日初出，以爲是無自性之如幻顯現。使果如是，則其前日前月，乃至前年所見之日光初出，皆成爲如幻顯現。於將來無論何日見日光出，亦皆是顯現無自性之空矣。

故彼修定時所見之日光，不可執以爲實。見如幻有二：一、依觀察修而見，二、依專注修而見。上說屬後一種。

亥二、依何方便顯現如幻。

「問，如何始能現起無倒如幻義耶？曰，譬如幻現之象馬，要由眼識現見似有，復由意識了知其非有，方能決知所現象馬是虛妄幻相。如是補特伽羅等，亦要由名言識現見似有，復由理智了知其自性空，乃能決知補特伽羅是虛幻現也。此要先於定中觀實執境如同虛空，修此空性後，出定時，觀諸現相，則能見後得如幻之空性。如是以理智多觀諸法有無自性，引生猛利定解，了知無自性之後，再觀現相，即能現起如幻空性。別無抉擇如幻空性之理也。於是禮拜繞佛等時，亦當如前觀察，以彼定中攝持學習如幻空義，於此空中修一切行，如是修已，略憶正見，亦能現起諸行如幻也。

求此定解之理，簡要言之，先當善知如前所說正理之所破，了知自身無明如何執有自性。次觀彼自性不出一異，審思二品所有過失。彼當引生堅固定解，知補特伽羅全無自性。既於空品多修習已，次當思唯緣起品義，謂令心中現起，不可遮止之補

特伽羅名言，即安立彼為造業者與受果者。於無自性中成立緣起之理，皆當善獲定解也。若覺彼二有相違時，當取影像等喻，思惟不相違之理。於彼影像雖空，無眼耳等事，然形質明鏡等緣為依，即有彼相現起，若緣有闕，即亦隨滅。如是思惟補特伽羅雖無塵許自性，然依往昔惑業而生，亦可立為造業者與受果者，都不相違。如是道理，於一切處皆當了知。」

顯現無倒之如幻義，須知幻師眼見幻象馬，同時以意決定為假，此眼見意決二條件，缺一不可，然亦不必增，只此已足。觀幻者則大都僅具眼見之一種心，而不具決定為假之意。欲於心中現起補特伽羅如幻之理，須現空雙具。空，須以勝義理智，抉擇補特伽羅自性之有無，而達其本空。現，則依世俗名言量顯現境。平常多顧此失彼，若真現如幻時，於自性本空之義，先已獲得決定知，僅依世俗名言量一分即能顯現。由此要義，先於定中觀實執境如同虛空，以修此空性，後出定時，觀諸相，則能見後得如幻之空性。要義二字，藏文為「列杜松」，即趣入要點義。修如虛空空性時，遮止下至微塵許實有之境，此時一切世俗諦皆不顯現，彼時唯證空性。僅餘遮破自性後，如虛空無礙著之空性，尚不能顯現如

幻，於後得時，為全不忘失緣起任用故，取世俗名言諸境，於心練磨，觀一切顯現境與空慧相合而見為如幻，方能現空雙具。故在空性定中，絕不見世俗諦，而僅見遮破實有後之空性，而安住於此空性定中。（如空、無礙、無著。）出定後，見山河大地人物等，僅餘唯名安立一分，即於此唯名言安立之山川人物上，觀其與業果作用等不違，磨練其心，生起決定，是為修習後得。若已趣入於虛空性定之要道中，起座後，隨所顯現，即能見其如幻。故座中與起座二者相應。亦如座中修習死無常觀得力，則放座後即可得用。修空時能趣入要道，起座後即能隨所顯現見其如幻。且由通達無自性之力，一切緣起業果任用如法顯現。並於一切有部所許之實有諸法，皆能任運見其非實有。如是，於自性有無一異門，以理智觀察，於無自性生起決定，是謂初得空見。多次觀察，其力猛利，於出定後顯現如幻。僅此方便，更無餘法。世俗名言量之有無，雖在凡夫亦早決其為有，唯自性之有無，則未嘗通達。故須以理智由一異門多次觀察。未得定之凡夫有情，不知如幻。地上菩薩從空性定起，於一切諸法任運見其如幻。地前菩薩從空性定起，要須勵力，方能現起如幻。未得定者，即依此段開示修習，先多次觀察

自性有無，生起猛利決定之後，雖未得定，亦能現起如幻。得無自性之決定後，於三業所修善法，如禮拜、經行、念誦、懺集等行，亦須如前觀察所決定者而受持。受持，即不釋之意。如《廣論》引慈母新喪愛子之喻，任何時不釋悲戚，菩薩於有情任何時不釋大悲，修空性得決定之力亦當如是令其不釋。如此，住於空性定中，則能見現似突而無實有之如幻。應於如幻門而作一切。如禮拜，則觀察能禮、所禮、禮事三，而決定其無自性。（學習如幻禮拜，最要須不忘所已解之空。如忘，則不能見如幻。）由此修習，唯念空同凶，於一切行，頓見如幻。

求此定解之理，簡要言之，當先於如前所說正理之所破，多多修習。了知自身於無明如何執有自性，次觀彼自性不出一異，審思二品所有過失，當引生堅固定解，知補特伽羅毫無自性。此時雖合理之緣起亦不思惟，更不懷疑如此或落斷空。如此空品多修習已，次當思惟緣起品義，令心中現起不可遮止之補特伽羅，名言雖似實有而實無自性，此不能遮，即於此安立彼為造業者受果者，獲得決定。此即於無自性而能成立緣起之理，亦即性空緣起彼此相依之理，應善思惟。因難解處在此，而精要處亦在此。不墮斷常二邊，方於中道有所瞭解，方能稱為

中觀者。餘者僅了達無自性，而於業果緣起瞭解之力轉弱，甚或禮拜圍繞等善行，亦漸減退。應於得自性本空之通達後，於緣起業果尤深生信解。行人之外表易見，行人之內心難知，若於此等處觀之，則其內心亦難察也。若其止惡修善較前清淨精勤，則其人之見，難可非議。若自命為通達空性，已預中觀行列，而於惡行恣所欲為，實即未得中觀之相。彼汲汲於善，惟日不足者，即其通達空性之量愈大，亦其見緣起業果無惑之理愈強。此理詳入中論，如云：「如彼等獲得空見，由此隨生諸功德。」此等理趣，在宗喀大師前久已隱晦不彰，至大師始行開顯。空現雙運，見形相應，理極精微。如見彼二現空相違，則應取影像等喻。思惟其不違之理。鏡中影像，雖所現容顏本空，然依形鏡為緣則能生起，若緣，有所缺，隨即變滅，是二必不能遮。影像於形貌雖空，然生滅作用仍有。影像於形貌本空，與補特伽羅自性本空相等。影像之生滅能成，與補特伽羅之生滅能成亦相等，影像現空雙合之理，其空之一分，謂空其形貌。其現之一分，謂形鏡合時則生，離時則滅，影像之剎那生滅，即其現分，如是例之，補特伽羅之自性空時，即其空分。補特伽羅之生滅，即其現分。是一補特伽羅即雙具現空二分。此

段要義，先說空，次說現，次說現空雙合，後說現空二分見相違時，應取影像等喻。

申二、抉擇法無我。

「施設補特伽羅之五蘊與地等六界、眼等六處，名法。彼自性空，即法無我。」（抉擇此無我之理分二。）

安立補特伽羅之基，如色等五蘊，地等六界，眼等六處，名之爲法。彼自性空，即法無我。抉擇此無我之理分二：

酉一、即用前理破。酉二、別用餘理破。

酉一、即用前理破。

「蘊處界法，總分二類。諸有色者，必具東西等方分，與有方分之二。凡諸心法，必具前後等時分，與有時分之二。當觀彼二若有自性，為一為異，如前廣破。此如經云：『如汝知我想，如是觀諸法。』」

補特伽羅雖亦是法中之一（法字，總攝有爲無爲），此就人法相對而言，指特法。如上所舉人法二無我之空性，並無粗細品類分別，而先說人無我者，以抉擇之有法如補特伽羅，較諸法爲易了知故。抉擇無自性一異之理，初業有情易了知，易決定。即了知後，再加下文所說餘理，更爲圓滿。廣論所引七相門理，實亦不出一異之理，然爲較易了知故，廣開爲七。先分諸法爲有色及非有色二類。有色即有方分，非色（即心所法）亦有時分。方如東西南北，亦可說前後左右。東方建立之處所即非南西北方，否則四方不能差別，混而爲一。左右手如爲一，則腦部當生眼矣。如身爲有分，身之前後左右爲方分。身體觀待前後左右諸方分而立爲有分。各方分又各依其自己之各支分而成有分。如是輾轉類推，如身爲有分，觀其與彼各方分，抑爲自性成就之一體，抑爲自性成就之異體，如前所說之一異理，而破除其身聚之自性成就。身聚決無自性成就，若有自性成就，必與立名處之支分不出一異之二門，既皆不能成就，而又更無第三之非一非異，已如前說。若一，則身各支應成多，或支如身，應成一，或諸支無別，若是真實，心中所現應與事實如一。若異，則身與支如馬牛之各別，傷馬不能說傷牛，傷支不能說傷身，且應離諸支分而另有身可得。以上明色法。

至於非色。五蘊除色蘊外，餘四雖無方分，然有時分。如言今日之識，粗分

之，有上午、中午、下午之別，再分之，又有時分秒之別。又識亦可分眼識、耳識等諸支分。眼識又可就所緣境而分為諸支分。於自所執自性成就之心，若如其執著而實有，應以一異之理如前觀察，而了達其無自性，即是心之法性。如是觀察。方為如理觀心。捨是而觀心從何來，如何而住，往何而去，各種觀心之法，皆非如理觀察，徒勞無益。宗喀大師特於此引三摩地王經半頌以明之，偈示云：此如經云：「由汝知我想，如是觀諸法。」此字，即指如上觀察而破之理，乃一切諸經之意。頌內汝字，示瑜伽行者。對人我上，如何觀執著之自性我為顛倒，（即依一異理）對於蘊等法我亦應如是而知。論引此頌者，謂依經教，可據證人無我之理證法無我。餘六界六處皆可分為有色非有色二類，仿此而破。

酉二、別用餘理而破。分二。戌初、明緣起因。戌二、成立無為亦非實有。

戌初、明緣起因。

「緣起之因，如海慧經云：『若法因緣生，是即無自性。』此以緣起因破除自性。無熱龍王問經亦云：『若從緣生即不生，其中無有自性生，若法依緣即說空，知空即是不放逸。』初句所說不生之義，第二句釋為無自性生，是於破生須加簡別。顯

句論引楞伽經云：『我依自性不生密意，說云一切法不生。』恐見經說無生，未加簡別，便執一切生皆非有。故佛自釋諸經密意，謂無自性生。第三句說，凡依仗緣起而生者，即自性空，故自性空是緣起義，非生滅作用空義。中論亦云：『若法因緣生，即自性寂滅。』此以緣起為因，說自性寂滅而空。有說中觀宗凡因緣生者，即說無生。當知此等臆說一切皆破。又經論中皆稱讚緣起因，如無熱惱龍王請問經云：『智者通達緣起法，永不依於諸邊見。』如實通達緣起，即永不依邊見之義。入中論云：『由說諸法依緣生，非諸分別能觀察，是故以此緣起理，能破一切惡見網。』此即龍猛師徒無上勝法，故當略說緣起道理。當知此清淨正見有二歧途，一謂執諸法實有，未遣實執所緣之常見及增益見。二謂不知所破量齊，破之太過，自宗全無因果緣起，是非差別之斷見及損減見，若依從此因緣定生彼果之緣起正因，能破自性者，則彼二見一切皆滅。以決定因時即破除斷見，決定宗義時，即破常見故。如芽等外法與行等內法，要依種子與無明等方得生，是則彼等皆無自性。以有自性者，必能自立，依仗因緣成相違故。如百論云：『若法緣起有，是即無自性，此皆無自性，故我終非有。』以是當知補特伽羅與瓶等法，由彼自支聚而立，亦無

自性，是緣起因第二建立。凡依緣生或依緣立者，則與所依必非一性。自性一者，一切作用皆成一故。彼二亦無異性，若有異性則無關係，此說依彼成相違故。中論亦云：『若法從緣生，是則不即因，亦不異於因，故不斷不常。』出世讚亦云：『外道計諸苦，自造及他造，共造無因造，佛說是緣生。若法從緣生，佛說即是空，諸法無自在，無等獅子吼。』此說以緣起因，能破一異斷常及四邊生。若能破除一切實執，瞭解空性，復能不捨業果緣起，勤修取捨，最為希有，如釋菩提心論云：『若知諸法空，復信修業果，奇中此最奇，希中此希有。』欲生如斯定解，要先善辨有與自性有，無與自性無之差別。入中論云：『若知影像無自性之因果建立。誰有智者，由見色受等不異因果諸法，而執定有自性耶？』故雖見有而無自性生。若未能分彼等差別，由見有法便執有自性，見無自性便執全無，必不能出增減二邊。如四百論釋云：『如計諸法有自性者，見有彼法，便執亦有自性。若時無性，即執彼法畢竟非有，如同兔角，由彼不能出二邊故，一切所許皆難應理。』以是由無自性故，遠離一切有邊。由能安立無自性之因果故，遠離一切斷邊。所言邊者，解釋正理論云：『邊謂近與後，近品及毀譽。』此五邊義，雖自宗亦許，然此

所言正見歧途之二邊，如中觀明論云：『若謂中道有勝義自性法者，由有彼故，則計為常，或計無常，云何成邊。說如實隨順諸法真理，如理作意，名墮邊處，不應道理。』此說如義作意，非是墮處，則非邊執。例如世間懸崖名邊，墜落該處，名墮邊處。若執諸法實有，或執全無，是為真理違品斷常二邊。若執諸法勝義無及執業果名言有，則非邊執，以境如所執而有故。迴諍論云：『若非無自性，即成有自性。』此說若非勝義無，即成勝義有。又云：『若不許名言，我等不能說。』七空性論云：『勿破世間理，依此有彼生。』以是有分有與非有，無與非無之差別者，但是言辭稍異。若觀彼二之義，實無少許差別。故以此理判墮不墮邊執，徒著戲論而已。」

由餘理破。餘理，即補說前所說之理以破之。前說緣起之因，即無自性與諦實正相違，如水與火之不相容，故可分為與緣起理據相違而知及不相違而知之餘理二類。（餘理，謂破四生等是。）如海慧經云：「若法因緣生，是即無自性。」次句乃宗。其理據則首句。如云，苗芽無自性（宗），依緣生故因。此以緣起因，破除其自性。又無熱龍王問經亦云：「若從緣生即不生，其中無有自性

生。若法依緣即說空，知空即是不放逸。」初句若從二字，乃有法。緣生二字，乃因相。即不生三字爲宗，乃宗中之能別。次句釋宗中之無生，乃無自性生，標出應斷之差別。三句乃總說緣起即性空義。無論何種有法，若待緣者，過去諸師即說彼爲空。四句說瑜伽者若依緣起之因相而達空性者，佛即讚彼爲不放逸之勤修瑜伽者。初句說無生之義，二句明其無自性生，是於破生中標出應破之差別，而別立所應破。顯句論引楞伽經云：「我佛依自性不生之密意，說一切法無自性生。」佛意恐人見經說無生，未加簡別，便執一切生皆非有。故佛自釋云：「諸經密意謂無自性生。」例如般若心經，亦因無自性生而說一切法無，無色無受等，謂色無自性，受無自性也。佛恐末世眾生誤解緣生即無生，以爲無世俗名言之生，故於次句自釋云云。月稱中論釋中，亦恐人於未別立應破之無生諸語，執爲任何一切皆無，故取佛經之密意，釋爲無自性生之義。佛經有時在別經或前品已各各分別明顯說所應破分，即不再分別明說。月稱恐人不明，故引此經。如心經說五蘊皆空，自續派即以爲未別立應破，執爲無實事之色受等，即其一例。

「第三句說，凡依緣起而生者，即自性空，故自性空是緣起義，非生滅作用空義。」自性空方顯緣起義，非唯破生即是自性空，亦非破生即是緣起，玩味經文第三句，自知緣起即自性空義，自性空即緣起義。此非初業有情所能了知，乃已獲得甚深中觀見者，內心所現之境。緣起即性空義，又不可釋爲世俗諦即勝義諦，亦不可釋爲瞭解緣起意義即瞭解性空意義。緣起之義有釋爲一法立名處，謂依自己應具之支分而成。或釋爲依因與緣而得生起。此二皆緣起義，非緣起之名言。如已知瓶之自性空，然尙不能安立瓶之安名處，由觀待其支分而成，（不知其即是緣起之理。）如前所說之現空雙合。有達空而不能了現者，意謂達空性不必即了知緣起。亦有了知緣起尙未達空性者，如知苗芽依水土種子等諸緣而生，凡夫皆然，然不能了知苗芽性空。緣起最難安立，若說緣起即性空，則一切穿衣喫飯皆是空矣。故說，緣起即性空義，性空即緣起義者，乃是已得中觀清淨見之行者，於空性已得決定知，由此力故，彼能引生緣起決定。於緣起所得決定知，能引生空性決定。二者互爲助伴。心中決定緣起，則空性同時顯現。心中決定空性，則緣起同時顯現。「中論亦云：『若法因緣生，即自性寂滅。』此以緣起爲因，說自性寂滅而空。故有說中觀宗凡因緣生者，即說無生，當知此等臆說，一

切皆可以此而破之。」括弧內文字，係引略論中語過去藏中，有僅依經文字面不生不滅等語，不了知其差別應斷，而認為依緣而生即一切無生者。知此，即能盡除彼執。經論中皆稱讚緣起因，如無熱惱龍王所問經：「智者通達緣起法，永不依於諸邊見。」此之緣起因，謂了知自性成就，其性本空之緣起因，佛極讚歎。若未圓滿通達緣生，尙難免不墮邊見。入中論亦云：「由說諸法依緣生，非諸分別能觀察。是故以此緣起理，能破一切惡見網。」首句設問，以何緣故，一切諸法依其自身各各應具之因緣無謬生起？答，緣起因故。故於四邊生上分別觀察，爲不可能。（觀察不出，何以故？緣起因故。）故此緣起理智，能斷自、他、共、無因生等諸惡見網，其他之理皆不能斷此惡見網。故緣起理是斷斷常等邊見之王。「此即龍猛父子無上特法，故當略說緣起道理。」亦即是抉擇法無我之理之一。中觀二字，梵語「麻底麻噶」意謂遠離斷常二邊而顯中。能障中見之險處，主要有二：（一）常見及增益見。緣實執境而生執常之見，雖無了達真實之相，然執實有即是不變，可以說爲執有常性，增益見，謂自性本非實有，強增益爲有。常見，謂見爲常。常邊，謂常之一邊。見與邊，二者微異。（二）未合量之應斷

分。謂遮破太過，而不能引生決定因果之諸宗，彼等亦自許爲中觀宗，然彼等不能引生決定因果緣起，因其遮破太過，於一切有，無論彼此、是非、自他、業果，皆不能執，故說業果悉皆非有之斷見及損減見。（即誹謗見，謗無因果。）自續、唯識、經部、有部，皆墮入常見險處。彼等誤解無我空性，於修空性之應斷分，破除不盡。而過去藏中一類學者，則又破除太過，墮入斷見。自續以下，拘於宗見，於彼心中造作一種應破。諸斷見者，則以一切法爲應破。故二者皆於應斷認識不清，皆由不能辨別自性之有與名言之有，能辨此者，唯應成派也。

依共通說，執諸法實有爲常見，撥諸法皆無爲斷見。此論中特提出無自性，因自續派以下，皆誤認自性有，與一般名言之有爲一，故墮於常。過去藏中又多將一切法，概列入應破分，又將一切法自性無，誤混爲一般名言之無，而墮於斷。此二須由緣起理據（有是因，生是果之因相。）成立無自性成就之宗，方能斷除。如影像依容鏡等緣起而生，故影像無容貌自性，亦即影像非自性容貌，推之苗芽亦然。若有自性苗芽，即不須更待水土等緣，此是緣起理之粗分。應說苗芽生起之作用與種子破壞之作用，二者同時相合而苗芽生。無明、行等，亦復如

是。故知緣起因，須具：(一)會合，(二)依靠，(三)安立。三條件，稱爲聚合緣起，依靠緣起，安立緣起。云何爲聚合緣起？如苗芽依種子生緣之作用，聚合而生起。行等，亦依其生緣之作用聚合而生起。故說有自性自相爲不合理。凡內道各派（即一切有部亦然）皆說此種聚合緣起。云何爲依靠緣起？縱許有自性成就，瓶等之自體在，然亦須依其自身之支分而在，即與自能自在之義相違。龔列格西云：「如豎箸然，欲其直立不倒，須另以物支持。」此即不能自能自立之相。推之苗芽等然。苗芽依其自體諸支分而有，不能自立，故知苗芽無自體。是即第二依靠緣起。《四百論》云：「若法緣起有，是即無自性。此皆無自性，故我終非有。」此謂若法觀待其他因緣支分而有，即無自主自在自立。此無自在之理，於緣起一切法皆然。如眼識顯現苗芽，若如所顯現而實有，方爲自在。非對「現旺」（依他起性）而言「讓旺」。（自在）唯識說苗芽乃「現旺」，（他自在，他力，依他起。許「現旺」即不應許「讓旺」。）而又許有自性，彼許如其顯現而有故自相違。本宗說，見苗芽時，不關係於唯分別安立而執有苗芽，是爲有自在。依唯分別安立，是爲無自在，《四百論》成立此無自在宗，爲未達性空緣起之人而立。

（即自續派以下諸人）或問，依因與緣即無自在，（依他起性）一切有部亦如是說，何須再成。須知此處所成立之無自在，乃應成派之不共者。緣起須具前說之三條件，第一，生緣聚合成無自性，緣因相合，是爲聚合緣起。第二，須觀待支分而有。由此緣起因，知其無自性，爲依靠緣起。第三，依自積聚而施設安立。由此緣起因成立無自性，是爲安立緣起，或稱施設緣起，亦即依之而施設之緣起。總稱爲緣起三理。其中粗細與共不共之差別。（此據夢語音義「桑母巴打耶」，具有聚及依、及依而施設之三義。）依而施設之緣起最細，乃不共者，爲月稱所特別開顯。至觀待支分而有，（雖微塵許，亦須觀待其自有支分而有。）乃自續派所許之緣起，較粗。因緣和合之緣起，爲唯識、經部、有部所共許，此爲最粗，以但攝有爲而不遍有爲故。（遍有廣狹之分）依而施設之緣起，乃應成獨創。上三，宗喀大師特略攝爲二，即共與不共。依而施設爲不共，觀待支分與因緣和合攝爲共之一種。凡依緣生，或依緣立之法，與所依必非一性，如自性一，則一切作用皆成一。然彼二亦非異性，若異，則兩無相關。此說無論瓶等或依其因緣支分而生，或依其積聚唯分別安立而生，皆無自性成就之異或一。若

一，則補特伽羅之能取所取，及諸法之能作所作皆應成一。若異，則如牛馬之互不相關，破其相依之關係，與觀待於他之理相違。依生緣起，應成派與他宗共，不過詳細解釋中有不同。如陶師與瓶，不能說爲自性成就之一、異。若一，則陶師與瓶無異。若異，則應不待陶師而瓶能自立。補特伽羅爲業力所作，亦然。《中論》亦云：「若法從緣生，是則不即因，亦不異於因，故不斷不常。」若瓶與其支分積聚爲異，則瓶腹洞穿時，應說瓶未嘗壞。如是，則瓶即是常性。如瓶與積聚爲一，則瓶應具有不變之自性，而瓶實剎那變壞，無常爲性，此二相違，則其流應成不斷與斷之二種，於是遂成斷見。此頌亦可依生、依施二種緣起配合。緣起與其自性非一，亦非除本法之緣起而有異體。以故知諸法不由一異而有遠離四生，非常非斷。龍樹菩薩《出世讚》亦云：「外道計諸苦，自造及他造、共造、無因造。佛說是緣生。」自造，謂是即由若煩惱同體之因而生。此自造之「自」字，非指補特伽羅之我，乃是如數論師所說，種子未生苗芽之時，雖不能見苗芽，然此種子內先即具有能生苗芽之因。亦即謂種子內積聚有不可見之苗芽，將來之苗芽與此是一體，以種子中先有苗芽爲苗芽之生因故。他生謂異體爲因，謂種子與

苗芽各異。有種時尚無苗芽，有苗芽時種子已壞。此雖應成派亦許，所不同者，彼說有自性異體爲因而生。俱生者，外道見苦或時依自身生，或時依外緣生，如被他撻等故說苦由俱生。瓶由土瓶與土爲一體之物及匠他而成，故亦是俱生。無因生，乃遠離外道，此爲外道之一種所計，彼說日昇月恒，非有作者，孔雀文彩，非由人塗畫而成。外道數論師許自生。遠離外道許無因生。外道吉鋪巴許俱生。自續以下許他生，唯識、經部、有部皆然。佛世尊說，依靠、積聚、施設、安立，不墮四生邊際。如苗芽不能說爲自、他、共及無因生。《入中論》抉擇人無我，依七相法門。抉擇法無我，依破四邊生。論中十品，由菩薩修習十種發心而開爲十品，前五品生起大悲而修佛子行，說菩提心勝利。最廣在第六品，詳說中觀宗見，第六品，發心時已將殊勝慧學，即以空性爲其對境。初說能否開示之根器，次說空性勝利，次說空見，分人法二無我，先說法無我，依破四生之理而抉擇。法無我中，又以破自生及他生爲廣，而於破他則尤廣，因自續以下各派皆許他生，故分別細破。破四生訖，即以破四生之理成立法無自性，然後方抉擇人無我。七、八、九、十品，即七、八、九、十地，亦即七八九十種發心。僅說各地

不共功德，共文甚略，最後乃開示佛之十力等不共功德。入中論梗概如是。要義在破除四生而建立無自性生。苗芽若自性生，必不出四生之外，因四生皆自性生故。宗喀大師有空前口訣，苗芽生理不外無因生及因緣生之二種。無因生，除遠離外道外，內道無如是許者。內道皆許苗芽由因緣生。若謂苗芽有自性成就之因緣生者，苗芽與其本體，不出自性成就之一體與異體二種。如一，則苗芽應從自生，應有與苗芽一體之因。如是，由苗芽之因本有苗芽，以彼為苗芽之因時，已有苗芽一體之因故，否則不能見因與苗芽為一體。如為因時已有苗芽，其後即不須再生苗芽，而世人現見苗芽，種子壞時苗芽方生，實與現量相違。若謂以後再生苗芽，則生應無量，且無止境。由上述之無義與無終二種過失，即遮自生。又許苗芽與其自性成就之因為一體而生，即無異許自生。反之，許苗芽與其自性成就之因為異體，從彼而生，即無異許從他生。若苗芽從其自性成就異體之因而生，則虛空瓦礫皆可發生苗芽，因虛空與苗芽，均為自性成就之異體，與種子和苗芽成就自性之異體等同故。如是，則燈應生暗，故不從他生。自生他生俱不合理，故知俱生亦不能成。茲再抉擇無因生，若苗芽可以無因而生者，則不應說有

因時方生，無因時不生。此又與現量相違。以世間現見苗芽皆從種子生故。又若有因時亦生，無因時亦生者，生應無窮，或畢竟不生。烏鴉亦應同具孔雀文彩，同是無因故。四生皆破，方顯無自性生。出世讚又云：「若法從緣生，佛說即是空。諸法無自生，無等獅子吼。」依緣生，可以前說粗細三種緣起釋之。以佛世尊說此緣起法之自性本空，故上半頌以緣起決定性空。若說凡緣起法皆性空，則有語病，如瓶柱皆是緣起法，若說即是空性，是有為法皆成無為法矣。應說緣起即是空義，而又非一般之所謂空，乃說自性空。凡自性已空之一切法方能安立業果能所作用等。若自性不空，則不能說由此因有此果。故中論云：「於何是空性，於彼一切成。」由自性成就之不共因，即不能生果。如前破四生時所說，若法自性空，方能說彼是緣起。故中論云：「於何非空性，於彼一切違。」下半頌無等二字，即稱世尊為一切無與倫比之意。獅子吼，喻獅王嘯吼，百獸震伏，世尊以諸法無自生一語，破除世間一切執有諦實諸論。故宗喀大師特標示曰：「緣起因能破除一異常斷及四邊生。若能破除一切實執，瞭解性空，（有能空人我，而於蘊聚實有不能遮者。）復能不捨業果緣起，勤修取捨，最為希有。」釋菩提

《心論龍樹造》云：「若知諸法空，復信修業果，奇中此最奇，希有此希有。」此謂雖未知諸法性空，而能知緣起者，已屬希有。又雖未知緣起，而能通達空義者，此亦希有。至於能知諸法性空，而又能了知業果，且能依之而善取捨者，此爲希有中之希有。「欲生如是定解，要先善辨有與自性有，無與自性無之差別。」而此差別在語言文字上似易分辨，於對境觀察，則極易混惑。否則自續以下諸宗及藏中先德，何以皆於此不能了達而生誤解。月稱菩薩於《四百論釋》及《明句論》辯此最明。藏中唯宗喀大師知之。自續諸師雖知由心安立過去，然謂彼本身亦須有成就過來。意謂此如幻馬，雖由吾人誤認，然彼亦須有幻術所依之藥物材料，方有幻馬顯現。彼之所許如是，故知彼未能明辨唯有與自性有之差別。唯識師說遍計無自性，然彼所謂之無自性，乃無彼所許之自性，而仍執有應成派所許之自性，彼此所許之自性，名雖同而義實異。經部、有部則許諸法有自性，其說尤粗。自續以下說自性有時，心中即顯現有「有」之心境。說自性無時，心中即顯現有「無」之心境，故必須棄捨此等心理，方能瞭解應成派之無自性義，方能安立業果作用等。印度自續以下諸師，雖未達無自性義，然不棄捨業果緣起，雖見有不及，其失猶小。藏中古德皆自認爲應成派，然以不辨此義，而說「一切法皆無」，說「應成派不立宗」等，並將業果緣起一律捨棄，此失極大。入中論云：「如知影像無自性之因果建立，誰有智者，由見色受等不異因果諸法，而執定有自性耶？故雖見有而無自性生。」

此謂緣有時非緣自性有，而緣唯有。清辨論師乃菩薩應世，其內證功德，不可測度，而以應成派之見格之，彼說，諸法須其自性成就，然後分別安名，乃成其爲法。是亦墮於斷常二邊，以彼不明唯分別安立之理故。自續說，若諸法唯分別安立而有，不須其自性成就者，則偽裝之人，或影像、陽焰，皆成其爲真人、真形、真水矣。彼之所見如是。以應成派觀之，其所說之有自性，即許有不變之常，因而攝入常見。既許有自性之常，而又許有剎那生滅，亦即可攝入斷見。清辨寂護諸師，雖尚不免墮入斷常二邊，然許一切法非實有，故亦可稱爲中觀者。但應成派觀之，實尚未得清淨中觀見。過去藏德雖依經教許無自性，然彼所謂自性無，舉畢竟無無異。彼說，世俗名言有，乃由顛倒見顯現，而實不可說之爲有，如石女兒，雖名言有，乃由顛倒計有，而實無有，故彼等常說，名言言有，

不可說有，自性之無，乃真實無。宗喀大師乃標明要旨，爲自性之無，不能說無，名言之有，方可說有。此非杜撰，乃根據百論等聖教而說，上文已廣明，自性若有，應不出一異等過。自性若無，應如是無。須知宗喀大師所說名言之有，有三量須合，若缺其一，即不能成立。(一)名言須已傳稱，(二)他量非能損害，(三)於真實義中安立須無妨難，即不害勝義理智。如柱之一法，世俗共傳故，是傳稱名言，他量不能損，與勝義不相妨害，以此三法，方成立名言有。過去藏中有說，凡說有柱有瓶等物，皆是執相，皆非實有，乃由顛倒顯現爲有。爲針對此種過失，及爲初證空性者安立緣起方便，故說此成立名言有三法。如眼於柱串習已久，一見即知其名，世間傳稱皆說爲有，於此認知其爲世間名言之量。如世尊云：「世間說有，我即說有。世間說無，我亦說無。」應於此上認識名言之量，此非說牧豎所許之有無，佛亦隨之說爲有無，乃謂世間一般不須觀察尋伺即說爲有無者，說爲唯有，方入世間名言量。如此方爲世間傳稱。(一)他量不可損者，如誤繩爲蛇，以繩非是蛇之他量，可以損害是蛇之量。柱則不然，不可以餘量損害。(二)勝義理智無害者，真實見柱之空性時，與有柱不相違。非如繩上無蛇之世

俗名言可稱，又非如蛇之他量可損。又性空須在有法上顯，繩上根本無蛇，則無蛇之空性。依中觀宗，龜毛兔角無有空性，於盤繩上亦不能抉擇蛇有無自性故。建立名言有之三法，詳道次廣論。依上師口訣，抉擇世俗名言量有無，於立名處量上，有內心分別安立之量，有則成立爲有，無則成立爲無。如盤繩上無蛇之支分，即不合立名言量。且內心分別知其非蛇，故又無內心分別安立之量。故於世俗名言量不可說爲有蛇。世俗名言量之有無，看似易辨，其實甚難。如說柱有，若問如何有法，以何量成？答，世俗名言量有。又問，世俗名言量如何而有？答，以眼見故。若又問，凡眼見者皆真有乎？此即不易置答。故應於世俗名言量有無之理，通達決定，當說不須尋伺觀察，一見之下即以決定其爲僅有，方是世俗名言有量。如《四百論釋》云：「如計諸法有自性者，見有彼法，即執有自性。若時見無性，即執彼法畢竟非有，如同兔角。由彼不能出二邊，故一切所許皆難應理。」諸法二字，藏語爲「惡波」，即指事事物物。一解爲諸法，一解爲實有法，此指後義。

障礙清淨見者，乃增益執及損減執，此二執之生起，皆由不能差別自性有與

有，及自性無與無之故。必現空雙合，方能解脫有無二邊。真正中觀者能於通達一切有爲無爲諸法皆無自性之上安立因果，方脫有無二邊。執自性有，即墮有邊。於無自性不能安立因果，即墮無邊。執諸法有自性、自體、自相，即墮有邊。說諸法名言無，即不能成立因果事用，即墮無邊。於有爲法空其事用，即不能安立因果，即墮無邊。有邊即常見，無邊即斷見。龍樹云：「說有，即常見。（於無自性而說有，即墮常見。）說無，即斷見。（顯現似有，與因果合，而說爲無，即墮斷見）。」通達有爲無爲無自性，須依緣起之因據，如是，方能安立無自性之因果。依依靠緣起而知苗芽無自性生，即破常邊。又能安立苗芽無自性之因果事用，即破斷邊。破此二邊，皆依緣起之理據。以緣起之理據因破除無邊。以無自性之宗破除有邊，如苗芽無自性宗緣起故。因依而安立之緣起（即施設緣起），以此緣起，於無自性諸法品類知其能安立因果，即破無邊。依緣起因，決定苗芽無自性之宗，此乃施設而有之緣起，故能決定苗芽無自性，而破有邊。決定因相理據斷無邊，決定所成宗斷有邊。即以現而斷無，以空而斷有之義。現空雙合以現斷無，以空斷有，此各宗所共許。而以現斷有，以空斷無，乃

本宗不共義。依緣起因故。此對修清淨見中觀者說。苗芽依緣起因，乃依安立之苗芽，非有自性成就之苗芽。由緣起因引生空性，故說爲以現遮有。又如是中觀者決定苗芽無自性之宗，由此即知所無者，乃無自性，非異竟無，非遮世俗名言之有。故說以如是空而遮止無，由無自性而引生有世俗名言。是謂現空雙合，亦即現緣起空自性空互爲助伴之理。此僅略說粗分，乃宗喀大師不共之特法。緣起具三特法：(一)有法，(二)宗，(三)因據。其能決定三法者，固爲圓滿，否則能於其宗無自性或因緣起，隨一特法，能得決定，亦可斷除有無二邊。又邊字之解釋，據解釋正理論云：「邊謂盡、後、近、方及毀訾。」此爲五邊：(一)盡，爲盡處，俗語謂盡頭處。(二)後，謂末端。(三)近，謂鄰近邊際。(四)方，謂東南西北等方位，如俗說東方爲東邊，西方爲西邊。(五)毀訾，謂呵責惡人爲邊人，猶漢語鄙人義。以上所引諸邊義，皆所知境中所有之邊，非本論所說應離二邊之邊。本論所說，乃所知境所無之邊，亦即自宗應破之邊。上五邊義，雖自宗亦許，然此處所言，正見歧途之二邊，須如中觀明論（亦稱中觀現見論，自續派蓮花戒論師造。）云：「若謂中道有勝義自性法者，由有彼故，則計爲常，或計無常，云何成邊？說如

實隨順諸法真理作意，名墮邊處，不應道理。」此處乃引自續派之說，而加以破斥，藉明本旨。自續派許心自性成就，即許有真實自性成就。（許有自性，即許實有。）如是，則執常或無常，應不能謂其墮於邊見，以與諸法真實法性相符故。柱之實有，既是自性成就，應是柱之法性。彼自續許心之真實成就，真實義既是自性有，或說爲常，或說爲無常者，即非成邊、以眼見真實故。若入於諸法空性如所有見後，而如理作意，是自性有，彼時自性成就，即爲真體。亦如柱爲真實成就，則柱之真實成就，即是柱之真體，即不得謂爲邊執，以彼法既成真實無常，即如是作意爲無常，與諸法本體相同，故非墮邊。倘非彼諸法真實之本體，不能如理作意，而起倒執，乃爲墮邊。世間懸巖之下名邊，墮於彼處，稱爲墮邊，此邊是有。中觀所斷之常斷二邊，乃未嘗有之邊。既爲未嘗有之邊而又云墮入者，乃就執常斷之執分而言，斷除此執，即爲離邊，非實有邊可離。墮巖斷命，喻墮斷常邊則斷清淨解脫智。慧命自宗說諸法於實有無，業果於世俗有，非執邊，而他宗則亦說此爲邊執。如唯識宗據菩薩地說，有執依他圓成於實有無，是損減見。又藏中過去有說業果於世俗名言亦不許有，若許有，則與二諦相違。

彼等因誤解月稱入中論破二諦之意，不知月稱乃破二諦之自性。如云：「二者謂二諦無自性，非常亦非斷。」又佛說：「有及無俱是邊，淨不淨亦邊。」彼等依文解義，故說非有非無。如迴諍論龍樹造云：「若非無自性，即所有自性。」此說若非勝義無，則成勝義有。有無自性，正相違反，遮無則有，遮有則無。惟證諸法於實有無，則非邊執。證業果於世俗有，亦非邊執。如前論又云：「若不許名言，我等不能說。」此即表有自性與無自性乃正相反也。故知過去藏中一類說非有自性非無自性者爲不應理。其說諸法非有非無者，亦同此過。以非有即無，非無即有，同時說非有非無，即成自語相違。又過去藏中一類說名言非有，遂謂業果於名言中皆無。彼等據中論：「說有爲常，說無爲斷，非有非無，二者俱非。」彼等不解此爲不共遮止。說諸法有自性，用爲常，說諸法名言無者，乃爲斷。彼誤謂此爲自續派見，並謂應成派不立此種遮止，於是遂倡爲非有非無之遁詞，故引迴諍論以決定，非無即爲有，而在真正中觀者，並非如是。必先以一異法門，抉擇自性之有無，最後乃決定爲無而遮其有。西藏過去大多數先即不能判別有無之義，故和非有非無之遁詞。於是更不判決自性之有無，致墮於常斷二邊

而不自知。迴諍論後半頌恰為對治此種執著。彼說於勝義理智中，見苗芽之生住壞滅皆無，以生住壞滅乃依根門而見，根識顛倒，所見非量，故不成就。而在應成自宗則謂生住壞滅在勝義理智中所不見者，僅未見苗芽之生住壞滅，實不能謂為無，故與彼說不同。彼既以勝義理不見為無，根識為倒，此即不許言說者之一類。故迴諍論云：「我不為彼說世俗名言中之因果作用、能量、所量、能得、所得諸義。」意謂世俗名言現量是有，此我亦許是有，故開演此中觀諸論。彼不許名言有，我故不為彼說，以彼等既不許名言說故不為之說世俗名言量。七十空性論云：「勿破世間理，依此有彼生。」世間所攝現量名言，此不應遮。現時諸師，若問其諸法有耶？彼答云，有。若追問其究竟有耶？彼又答言無。若再追問究竟為無耶？彼又答云，非有非無。以無抉擇智，故漫無定說，中觀者說執諸法有自性，是墮常邊，執諸法名言無，是墮斷邊。依緣起之因，顯無自性而破二邊。依本宗如實知緣起之理，依緣起因，知苗芽依緣而起，遮斷邊。依緣起因，所成立無自性之宗，知苗芽無自性，遮常邊。他宗依緣起因反成立諸法有自性，以彼不能如實了知緣起理，僅知有緣起理耳。

戊二、成立無為亦非實有。

「若以前理，已能成立補特伽羅與有為法皆非實有，則虛空、擇滅、非擇滅、真如等無為法，亦易成立皆非實有。故中論云：『有為法無故，何得有無為。』易成之理，謂如前破有為法自性，雖無自性，而能安立因果，係縛、解脫、能量、所量等一切作用。此既成立，則法性擇滅等無為法，雖非實有，亦可安立道之所證，智之所量，衆生所皈依之法寶等一切建立，誰亦不能攻難而謂此等非實有，則彼建立皆不應理，故無許無為法實有之必要也。即許無為法真實者，亦必應許能相所相，離系因果，能量所量等一切建立。若無為法與其能證、能相、能量等無關係者，則一切無關係法，皆應成為能相所相無理避免。若謂有關係者，然實有自性法不應待他，故亦不能立其關係。亦可觀其一異而破。若謂此理不能破無為法實有者，亦應不能破有為法，是則全無實有可破。若謂有為法自性空者，是說彼法無彼自性，故是斷空，然真如有自性，故是實有。上句是抉擇有為法自性空之最大歧途，是毀謗有為緣起之斷見。後句說真如有自性，是增益實有之常見，故是邪解真空之義。若自性空義，是彼法無彼法自體者，自既非有，則他亦非有，其立法實有之立者，與

成立彼宗之教理等，亦皆自性空，皆應非有。則安立實有少法之宗派，純屬臆說也。若善知此理，則知印度佛弟子，凡說有實有法者，則定說有為法實有，名實事師，其說有為法非實有者，亦必不許任何法為實有，實較藏地任意談說者，超勝多矣。於真實義雖有二說，然皆共許世俗法是自性空。次乃諍論勝義是否實有。故以正理破除諸法實有之後，不許有為法與一切法為實有者，與倒解空性為斷空者，說有為法與一切法皆非實有，畢竟不同也。

或問，若中論云：『有為法無故，何得有無為。』如上解者，則六十正理論云：『若諸佛宣說，唯涅槃真實，智者誰復執，餘法非虛妄。』此說唯涅槃真實，餘法不實。法界讚亦云：『凡是佛所說，宣說空性經，皆為滅煩惱，非滅此法界。』此說空無自性之經，是為滅除煩惱而說，非說無此本性清淨法界，寧不相違耶？曰，此乃倒解彼二論義。前論之義，如世尊說，諸苾芻，勝義諦唯一，謂涅槃不欺誑法，一切諸行是虛妄欺誑之法，此經亦說涅槃真實，諸行虛妄。但真實義，前句經解作不欺誑。虛妄之義，後句經解作欺誑，六十正理論釋說涅槃即勝義諦，此不於現證之慧前，非有自性現有自性，故無欺誑。餘諸行等，則於現見之慧前，非有自

性現有自性，是欺誑法。若以觀是否實有之理智而思擇，則全無堪忍觀察之實有。不審其義，但著其名，此復何為耶。又六十正理論云：『三有與涅槃，此二均非有，若遍知三有，即說名涅槃。』此說生死涅槃俱無自性，了知三有無自性，即立為涅槃。豈是說生死無實之空性為斷空者哉？法界讚義亦是說，宣說空無自性之經，是為滅除餘一切煩惱之根本實執，明無彼所執之境，非說破二我執境，所顯之本性清淨法界空性亦無所有。

雖有此空性，然非實有。故有說此論連破實有所現之空性，亦不許有。或說盡斷一切煩惱，而不須親證空性真勝義諦。當知此論皆已破訖。法界讚又云：『說無常苦空，為淨心方便，最勝修心法，是為無自性。』又云：『諸法無自性，是法界應修。』此說諸法無自性，是所修之法界，修無自性，是最勝之修心法。有說諸法無自性空名為斷空，離此空外，別立實有空性為所修之空者，如何會釋此論耶。如東方無蛇，有人妄執為有，除彼怖畏苦時，說明東方無蛇，云不能除苦，要說西方有樹，方能除苦。汝亦如是，諸有情類，由執諸法實有而生痛苦，除彼苦時，汝說令其通達所執無實，不能對治其苦，要說餘事實有，方除其苦耳。』

中論云：「有爲法無故，何得有無爲。」入中論云：「由通達俗諦方便而通達勝義諦。」此言由通達諸法方便，可以引生通達法性理智。如先於柱認識決定，由是可通達柱之空性。又若先於虛空認識決定，然後能通達虛空之法性。吾人舉頭見蒼蒼茫茫，此非虛空，乃空之一顯色，虛空非目所見故。虛空乃遮止著礙（無著無礙），無爲法攝。由內心了別各各觀察諸法法性而滅煩惱，此分謂之擇滅。因緣不具，能違害生，謂之非擇滅。（如於善趣生髮生障礙，令其不能往生，此能障分即非擇滅。）真如即空性，亦屬無爲。「易成立之理，謂如前破有爲法自性，雖無自性，而能安立因果、繫縛、解脫、能量、所量等一切作用。此既成立，則法性擇滅等無爲法雖非實有，亦可安立道之所證，智之所量，眾生所皈依之法寶等一切建立，誰亦不欲攻難，謂此等若非實有，則彼建立皆不應理，故無許無爲法實有之必要也。」

自續派計滅諦非勝義諦攝。應成派說，就滅除染污分而言，亦是空性之一分，故許滅諦勝義諦攝。覺朗巴許空性有自性成就，而彼等又不能於不許空性有自性成就者所說之能立爲道之所證所量等說，指出其過失。故彼等所許，實無意義。

且彼等復不能於空性有自性成就之理善爲成立。故其所持實爲勉強。即許無爲法爲實有者，亦必應許能相所相，離系因果、能量所量，等一切建立。彼覺朗巴許空性有自性成就，又恐墮斷見，故復許有能量所量能相所相等。能得，即離系因，即道諦。所得，即離系果，即滅諦。「如無爲法與其能證能相能量無關係，則一切無關係法，皆應成爲能相所相，無理避免。若謂有關係，然實有自性法不應待他，故亦不能立其關係。」如滅諦之擇滅是有分，若許彼有自性成就，則應不觀待其別別思擇諸煩惱，而滅除之之各支分。又若許空性有自性成就，則應不觀待於法寶。（依法而生之空慧爲能量，空性爲所量。）不觀法寶，則三寶僅二寶，成大過失。此段顯空性等無爲法亦依緣而有，依緣而生，因空性亦有其空分故。離種種垢，斷種種染，空性須與種種能量所量等支分相關。空性乃有分，有分須觀待諸支分故。此科乃第二，以此緣起之因，及前一異之理，成立無爲法無自性。已說緣起之因竟，以下說一異之理。

空分，乃空性之安立名處。謂抉擇諸染別別滅分。觀察有分之空性與空分成就自性之一或異體，亦可如前觀察補特伽羅與其安立名處之諸蘊一異之理，而破

除之。空性之支分甚多，如離垢分。又一切諸法各各皆有其法性，有情各各之心識，亦各有其法性。若空性與離垢分成就自性之一體，則有染有情以有法性故，亦應具離垢分。若空性與諸空分成就自性之異體，則應有分空性不待諸支分空分而有。「若謂此理，不能破無爲法實有者，亦應不能破有爲法。是則全無實有可破。」若謂有爲法自性空者，是說彼法無彼自性，故是斷空。然真如有自性，故是實有。」此覺朗派之所說。彼說有爲法爲自性空，以有爲法爲自性成就之本體空。無爲法須觀待有爲而空，故稱他空。是許有爲爲空，無爲爲實之謬說。須知空性本以滅除諦實，今於空性反執爲諦實，空性乃成究竟所緣，此見極難成立，如水中起火，更無物可滅此火，是猶觀佛爲魔，無藥可救矣。其上句是抉擇有爲法自性空之最大歧途，是毀謗有爲緣起之斷見。後句說真如有自性，是增益實有之常見，故是邪解真空之義。上句指所說之斷空，後句指所說空性實有之義。「若自體自性成就自空即是自無者，（猶計柱之本體無柱者，即成自無。）則其立法實有之立者與成立彼宗教理等，亦皆自性空，皆應非有，（引聚喇嘛究竟一乘寶性論，德寫領波如來性論。）則安立實有少法之宗派，純屬臆說也。

「少法」二字，據康同生注，係法尊法師譯本，係指立一類法實有之宗（覺朗巴派）不免稍涉晦澀。若善知此理，則知印度佛子凡說實有法者，則定說有爲法實有，名實事師。此指說一切有部及唯識師，於有爲法事事物物，決定說爲實有者，即稱之爲說實事師，此印度通例。「其說有爲法非實有者，亦必不許任何法爲實有。實較藏地之任意談說者，超勝多矣。」藏中如覺朗派，說俗有真無，或說非有非無，雖亦自命中觀應成派，而實不及印度之犢子諸部，何況有部唯識諸宗。唯識師所據仍是佛說，不過非佛之不共密意而已。藏中諸人則直是臆說。有部諸師所據教理，乃佛初轉法輪所說。唯識所據，乃佛末轉法輪所說。雖各宗所許了義不同，然皆根據佛說，無謬無亂。且通達下部見，乃通達上部之基礎。至藏中自空他空，非有非無諸說，則於佛三時教中皆無根據。彼等雖或引寶性論等教，然皆誤解教義，不合佛意。此派起自藏中上北方，昔有成就者，名孃摩瓦，在雪山修道，具足神通，後至藏中，倡導自空他空之說，覺朗巴執之以爲宗見。彼等亦自謂根據般若經，云不說色是空，不說色非空。不知經義，於色，於世俗名言不說是空，於勝義諦不說非空，此二諦圓融之義。若謂色非空非不空，則墮

第三聚。龍樹云：「若遮無自性，則成有自性。」不立第三非有非無，於名言中有，不說色是空，於勝義諦中，不說色自性實有非空，此般若經之本義也。「真實義雖有二說，然皆共許世俗法是自性空。次乃諍論勝義是否有。故以正理破除諸法實有之後，不許有爲法與一切爲實有者，與倒解空性爲斷空者，說有爲法與一切皆非實有，畢竟不同也。」覺朗派說真如實有。有一派根據摩洛達瓦之說，計真如非了別境，即說真如非實有。此段論文，乃針對當時謬說而發。事過境遷，諸家解釋微有出入。所云以正理破者，謂自宗已通達空性者，以正理智遮破實有，顯無實有。他宗則依斷空而成立無實有。或說世俗勝義皆非了知境，任何亦無。或說世俗名言量由內心顛倒顯現，不能說無，即非無。勝義諦非了知境，不能說有，即非有。或如覺朗派說自空他空。彼等亦俱說無諦實，無自性，然皆依斷，不如理而建立。與自宗由通達空性如理建立者不同。或問，若中論云：「有爲法無故，何得有無爲。」果如上解者，則六十正理論所云：「若諸佛言說，唯涅槃真實，智者誰復執，餘法非虛妄。」此明明說涅槃真實，餘法不實。法界讚亦云：「凡是佛所說，宣說空義經，皆爲滅煩惱，非滅此法界（寂滅

安樂自性清淨法界）。」此說空無自性之經，是爲滅煩惱而說，非說無此本性清淨法界，寧不相違耶？曰，此乃倒解彼二論義。前論之義，如世尊說：「諸苾芻，勝義諦唯一，謂涅槃不欺誑法，一切諸行，是虛妄欺誑法。」此經所謂之涅槃真實，諸行虛妄，其真實義，前句，經解作不欺誑虛妄之義，後句，經作欺誑。復次，涅槃真實者，是如六十正理論釋所說：「謂不於現證之慧前，非有自性現有自性，故無欺誑，不是有漏。」自宗許涅槃真實，乃是空性，勝義諦攝。自續以下，多將涅槃攝入俗諦，許證涅槃之心，即通達空性之心，是無漏智，彼以爾時無實有顯現故，爾時無虛妄顯現故。二現隱沒，證涅槃智，與初地證空性智同，不能同時俱緣二諦，故無二顯現，僅見涅槃無自性，故謂之真實，以所見與真實義極相符順故。涅槃法爾本無自性，爲涅槃智亦見之爲無自性，故相符順。所見與法性相符，故說無誑。緣有爲法有自性顯現，而彼法性實無自性，故說爲誑。不說不漏。「由佛觀之，唯有涅槃勝義一法，其現觀與法性相符，故說爲無謬，說爲真實。餘諸行等，則於現見之慧前，非有自性現有自性，是欺誑法。」藏文「頓巴」，其義爲實，謂現觀與法性相符。「蕩巴」，其義爲真，謂

無漏聖智所行境。世尊經意如此。諸誤解者，以爲唯涅槃一法自性實有，餘法皆不然。「若以觀察是否實有之理智而思擇，則全無堪忍觀察之實有。不審其義，但著其名，此復何爲耶！」大藏經中，亦有於空性假名爲涅槃者，以一切空性皆自性涅槃故，然非一切涅槃皆是空性。六十正理論又云：「三有與涅槃，此二俱非有。若遍知三有，即說名涅槃。」此說生死與涅槃均無自性。了知三有無自性，即立爲涅槃。豈是說生死無實之空性爲斷空者哉。此所知境，乃三有無自性，即是有之法性。非是涅槃。假名安立爲涅槃。餘人疑難所據，乃誤解六十正理論唯涅槃是實一語。故茲仍引六十正理論以開悟之，非於生死無實空之斷空方面而許之也。

法界讚義，亦是宣說空無自性之經。是爲滅除餘一切煩惱之根本實執，明無，彼所執之境，非說破二我執境所顯之本性清淨，法界空性，亦無所有。一切有情及一切有情心之法性，即是自性清淨界，然非謂於瓶柱等器界。藏語「康」，漢譯爲界，有分之二義，漢譯爲種，如銅出金，有本源義。謂眾生本來清淨法性，有成佛種性，煩惱污染除去後，成佛時有四身，心之法性成自性身，心成智慧法身，有情成報化二身。瓶柱法性不能成佛自性身，以瓶柱不能成佛故。法性讚義謂，破除煩惱，須通達無自性之空性。此種空性不能遮破，故云：「雖有此空性，然非實有。」若有自性實有之空性，則不須依遮破其應破分而顯。如虛空須依止質礙而顯，故空性名言雖有，而非自性實有，以空性之有，係於遮破應破所顯之空性，於名言有而實無自性。或說，應破實有遮破後，所顯空性非有非無。其意謂若有，則理智觀察可得，若可得，則是實有，即與佛說一切法無我之教相違，故說空性非有。然若說空性無，則佛應於諸經不說空性，故又不可說空性無，而說非無。然非有即成無。若說非有，則違讚法性讚所說：「非是能毀此法性界。」故由此句教理，則能破除說遮破應破後之空性亦非有之謬論，亦兼破斷除煩惱，不須通達勝義空性之說，或說斷盡一切煩惱，不須親證空性真勝義諦，當知此論皆已破訖。藏中如蝦卻巴說：「若如月稱所說空性無自性，則成斷空，應說別有能所取空之智慧，方是究竟空性。」今爲明自性實有空後之空，非是斷空，特引龍樹說，淨心之法，以空自性實有，最爲殊勝。法界讚又云：「說無常苦空，爲淨心方便。最勝修心法，是爲無自性。」無常苦空三者，能令身心成熟。修無自

性，於身心解脫，最爲殊勝。又云：「諸法無自性，是法界應修。」此謂諸法無自性成就，即所修之法性。修無自性，是最勝之修心法。故最勝方便，即此究竟空性。有說諸法無自性空，名爲斷空，離此空外別立實有空性（無能所取之空性），爲所修之空者，彼如何能解此論耶？譬如東方無蛇，有人妄執爲有，今欲祛其怖畏之苦，乃謂東方無蛇，不能除苦，要說西方有樹，方能除苦。汝之所持，亦復如是。諸有情類，由執諸法實有而生痛苦，汝謂令其通達，所執無實，不能對治其苦，要說餘事實有，方能祛苦耳。無能所取之空，不遍有情，須見道者方有故。

卷十七終

## 卷之十八

# 菩提道次第略論釋

具足無緣大悲至尊具德恩師功德名稱亟難讚說 昂旺朗吉堪布口授  
郭 和 卿 譯

由康同生居士依據劉衡如，黃隼高諸居士筆記集纂而成  
昂旺敦振參校於昆明

## 卷之十八

未三、建立世俗勝義二諦。分四。申一、分二諦之事。申二、分別之數。申三、分別之義。申四、釋所分義。

申一、分二諦之事。

「分為二諦之事，先覺雖有多說，今如集學論云：『所知亦唯世俗勝義二諦。』以所知為所分之事也。」

二諦之分，先覺雖有多說，今依集量論所說：「所知唯世俗勝義二諦」，以所知攝二諦盡故，所知為分別之所依也。其他各說：一、如俄洛羅紮瓦，許唯顯現事，乃二諦分別所依。彼說空性非心所知所行境。如是，則應無勝義諦。二、有說不須增益之境，是二諦分別所依。三、又有說不須尋伺觀察之境，是二諦分別所依。四、又有說，諦乃世俗勝義分別所依。初說非理。若空性非所知境，則遮實有之空性應無，應破之實有執亦無，能執實有者亦應無，是一切流轉有情皆已滅盡生死矣！次說亦非理。果如所許，應無增益之法。無增益之法。則諸宗（外小）成就增益諸說（理）亦應皆無。如是，則內道自宗不應呵彼之增益成

見。三亦非理。如彼所說，則於二諦尋伺觀察，爲無意義。四亦非理，以說世俗即是諦實，與經說世俗虛妄之義相違故。復有說不須立二諦分別所依之事者，此說更非理。無分別之事即有分別之法，成大過失。

申二、分別之數。

「如中論云：『一以世俗諦，二第一義諦。』謂分世俗勝義二諦。」

於所知境分別，非一非三之二數決定。可安立爲心之境者，稱爲所知，故攝一切法盡。如中論云：「一、世間俗諦，二、第一勝義諦。」是。入一切聖者等持智中之境，即是勝義，以無分別智所行境如如不變，故稱諦實。（黃準高記云，世俗、勝義二者皆是諦。世俗諦，一切世間境。勝義諦，聖者等持平等智中之境。如其所見，無有顛倒，故稱諦。此二皆所知境。）

申三、分別之義。

「既分二諦，則應有異，其異相云何？先覺多說如瓶與衣為體性異。如無常與所作性。體性是一，待所遮為異。此二所異之法皆屬有事，若有一法非有事攝，名遮一品之異，共為三異，二諦屬遮一品之異。有說二諦是一體性，待所遮為異者，中觀

明論說，同體系於無事法，亦不相違。極為善哉。故所異二法，俱屬無事，或隨一法屬無事攝。許是一體，待所遮為異，都不相違。入中論釋云：『宣說諸法之體性有二，謂世俗與勝義。此說一一法各有世俗勝義二種體故。若二諦體性非一，異體亦極不應理，則二諦無體，應成斷無。以凡有者，一體多體二決定故。』釋菩提心論云：『說世俗即空，唯空即世俗，此無彼不有，如所作無常。』如芽若與自勝義定體性異者，則與自實空亦應異體，是芽則成實有。由非異體，故體是一，芽雖是實空，然非勝義諦。有經論說二諦非一非異者，有者是約自性成就之一異說，有者是約體性非異所遮非一而說也。」

由所知為分別之事，方有分別之法，即二諦。諦既分之為二，則應有異。其異之相云何？先覺多說，如瓶與衣，體性是異。如無常與所作性，自體是一，即回遮為異。（如因緣作用生時，同時有無常性。）此二所異之法，皆須有物。

（如雅州與雅安，一地二名。有但知是雅安而不知有雅州者，有但知雅州而不知雅安者，故回遮為異，亦稱待所遮而為異。）若彼此法中有一法非有事攝，名遮一之異，共為三異。二諦者，乃遮一之異。若世俗為所知境，則勝義非所知境。

反之亦然。又如世俗爲有爲，則勝義爲無爲，故稱遮一之異。二諦之異，即如是者。有一類許二諦是一體性而回遮爲異者，此種許法與本宗無違。但他宗謂此二俱有物，則與本宗不合。如中觀明論說：「一體相屬者，無有法無違。」此語極善。宗喀巴大師極贊之，以彼此有物固可，彼此俱非有物，或隨一有物一非有物，亦皆不相違。以此中有一體相屬與緣生相屬之二者。緣生相屬，如芽與種，一體相屬，如雅州與雅安爲一體是。無常與所作，亦是一體相屬。無常無所作，其體同時成就，互相依存。故彼此所異之法俱屬無物，或其中任隨一法屬無物攝，許是一體，但遮爲異，都不相違。若無爲與無生皆非有物，乃一體而回遮爲異。以無爲與無生不能同時說，須二次說，故依語言即顯爲二。如瓶與所知是一體而回遮爲異，不成相違。因此乃常性，非事物之有法，彼雖是一體，然不能說所知與瓶爲一體，以成就瓶時，依於所知故。遮所知時，即遮於瓶，故說瓶與所知爲一體。然成就所知，不須依於瓶，故又不能說所知與瓶爲一體。又如瓶與瓶之法性亦是一體，而回遮爲異，此亦不違，以此亦一體相屬。若本無瓶，即無瓶之法性。若本無瓶之法性，則亦無瓶。故彼此互相依存。然一爲事物，一非事

物，俱不相違也。入中論釋云：「一切諸法自體隨示二相，謂世俗與勝義。」如於瓶上有世俗及勝義二相，名言有，即世俗。自性空，即勝義。「此說一一法，攝有爲及無爲各有世俗勝義二種體。」據此可知，世俗勝義二皆有體，然不必一一皆有物。即此可證知藏中先賢所說，有物方有體，有體必有物之說爲不合理。「若二諦體性非一，是異體，亦不應理。以二諦無體，應成斷無。凡有者，一體與多體二決定故。」多體即異體有，如瓶與其自體乃一體有。瓶與柱則異體有。二諦若有，亦不能出一與異二體之外。故菩提心論釋亦云：「說世俗諦即空性，空性真如即世俗，此無則彼亦不有，此如所作與無常。」餘宗計二諦有體，即有自性成就。自宗計二諦有體而與二諦無自性不相違。菩提心論釋說：「世俗諦有自性空。」自性空之空性，須觀待於世俗諦，彼此互相關聯，互相依存。分別法之世俗諦須關聯於分別事之自性空；分別事之自性空，須關聯於分別法之世俗諦。如苗芽與種子乃緣生相屬，瓶與土乃一體相屬，此無則彼無，無世俗則無勝義，無勝義則無世俗，乃一體回遮爲異，與所作性及無常之一體相屬等同。若不許二諦一體，則有如下過失：「如苗芽果與自之勝義（即苗芽之空性），體性爲

異者，則與自之實有自性空（空性），亦應異體（如馬與牛）如是，則有成實有之過失，由非實體，即為一體故。」自宗許是一體，以若許二體非一，則有如中觀現見論所說之四種過失：(1)若芽與芽之空性異體，則芽之自性空，非芽之法性矣。(2)若芽之實有自性空非芽之法性，則有二過。(一)或芽無空性。(二)或芽即空性。(3)若即空性，則見芽時應見其空性。(4)又若芽之自性空非其法性，則通達芽空性時，應不能淨治其實執。若二諦異體，亦有二種過。第一、一切應斷者不能完全清淨，如是，則一切上乘應修次第，皆成無義。其次，成佛時於應斷之惑應不圓滿清淨。以通達空性不能淨治實有自性之執著故。如是，則空義亦成無義。

「又苗芽雖是自之實有自性空，然非自之勝義諦。」以苗芽雖無自性，然苗芽非空性，以無實有成就遍於諸法，僅就無實有成就一言回遮於二諦，固是勝義，然諸法皆無實有成就，非諸法皆是空性。如苗芽無實有自性，彼無實有自性不僅遍於苗芽之空性，亦遍於苗芽。「有少數教典中，說二諦非一非異」者，乃依文字如是，非其意義，亦說一異皆非，如《解深密經》及《中論》，亦有一異皆非之文字。經云：「種界勝義諦相相等皆離一異。」釋說：「離異者，謂（離異）體之異，離一者，謂離名言之一。」意謂離言音立名之一，以其體雖一，語音與立名非一也。立名若一，則眼見瓶柱則見空性矣。「有一類臆斷，以為是約自性成就之一異說。」以中論有非一非異之文，彼以為是自性成就之一異。

「又有一類臆斷，謂是約體性異與遮一而說，二者皆非。」皆誤解也。

申四、釋所分義。分三。酉一、釋世俗諦。酉二、釋勝義諦。酉三、釋二諦數定。酉一、釋世俗諦。分三。戌一、釋世俗與諦字義。戌二、世俗諦相。戌三、世俗差別。

戌一、釋世俗與諦字義。

「顯句論說，世俗有障真實、互相依、世間名言三義。後者釋為能詮所詮、能知所知等相。故非唯能知與能詮之有境名言，亦莫執一切所知所詮皆是世俗諦。其色等法，於何世俗心前安立為諦，彼世俗心，即三義中之初世俗，亦即於無自性諸法增益為有自性之無明，事非實有而立為實有者，必是心法。除實執外，於餘心前無可立為實有者故。如入中論云：『癡障性故名世俗，假法由彼現為諦，能仁說名世俗諦，所有假法唯世俗。』釋論亦云：『由有支所攝染污無明增上之力，安立世俗

諦。若已斷染無明，已見諸行如影像等聲聞獨覺菩薩之前，唯是假法，全無諦實，以無實執故。故此唯誑愚夫，於餘聖者則如幻事，是緣起性，惟見世俗。』此非說安立有世俗諦要由無明安立，於已斷染污無明之聲聞獨覺菩薩前，便不安立世俗諦。其初因相，謂如前說染污無明，即是實執，彼所執義，於名言中亦非有故，但世俗諦於名言中則定有故。以是當知，安立諸法世俗中有之世俗，必非染污無明之世俗也。第二因相，謂諸已斷染污無明世俗心者，由無安立諦實之實執世俗故，成立諸行於彼等前非是諦實，不能成立非是世俗故。故說諸行於彼等前唯世俗者，是說世俗與諦實二義於彼等前不可安立為諦。唯字僅遮諦實，非遮世俗諦。說為唯世俗與世俗諦之意，當如是了知。顯句論云，由於世間世俗為諦，名世間世俗諦。如入中論釋云：『由此世俗，令諸法現為實有，無自性者現有自性。以於世間顛倒世俗之前，為諦實故，名世間世俗諦。』謂如前說，是於無明世俗之前現為諦實，非於名言許為實有。若不爾者，則違此宗於名言中亦不許自相，及於名言亦破實有，成立無實故。由此道理，亦當了知智藏論師說世俗中諦之義。問，法性與二我，於實執世俗之前現為諦實，亦應成世俗諦。曰，若僅於實執世俗之前現為諦實，便立為世俗諦者，應有彼過。然非如是。此僅是說，世俗諦之諦字，為於何世俗前為諦之世俗，及於彼前如何諦實之理耳。」

明句論云：「於世俗有，障真實(一)及互相依(二)與世間名言(三)三義。」此就梵語含義解釋。「三義中之後者，釋為能詮所詮，能知所知等相。然非唯能知能詮之有境名言(能詮，謂聲。)亦不可執一切所知所詮皆是世俗諦。」此如瓶名及分別瓶名之心，即包世俗，以包能言所言、能知所知等相。然所知及所言任何一切又不可執為世俗諦。「所謂世間名言者，非僅指能知之分別及能詮之言音。」亦攝所知所詮之義。否則瓶柱等境非世俗諦矣。「然所知及所詮，亦不可隨何一切皆執為世俗諦。」以勝義空性亦是所知境，一切般若亦是所詮，皆不能安立為世俗諦故。其第二義，彼此相依。如能知之心與所知之境，彼此相依。又如長短粗細，亦彼此相依而成為假，以其顯現為自性成就(躲粗)與彼法性(列粗)不相合故。至色等法，於隨何世俗心前安立為諦，彼世俗心即三義中之第一，亦即於無自性諸法增益為有自性之無明。以與法性不合是假，而心上現為諦實故。此即障真實之世俗。但此非泛說之世俗，乃說世俗諦之世俗，乃就增益為有自性之

無明心顯現爲諦實而言。「凡事非實有而立爲實有者，必是心法。」謂唯就心上安立，故名心法。「除實執外，於餘心前無可立爲實有者故。」入中論亦云：「癡障性故名世俗，假法由彼（愚癡），現爲諦（實有自性成就），佛說彼爲世俗諦，凡成假法（事物）即世俗。」世俗二字，梵語爲「桑志打」含藏一切之義。藏語爲「衰佐」，「衰」義爲一切，「佐」義爲障。以障諸法本空令吾人不能得見。真如自性本來法性，爲彼愚癡所障，故稱世俗。上頌即依梵語「桑志打」義而造，非就世俗名言不加觀察唯名安立者而言。不加觀察唯名安立之世俗名言是有，而此有中，乃就執實愚癡心上顯現而言。第三句根據佛向藥叉王（名朗卡墮）說，經中有此義，謂愚癡執實稱世俗諦。四句義謂。雖未執實，於世俗中顯現爲有者，僅稱爲世俗，不名爲諦，非謂一切有情心上皆世俗諦。一類未成佛有情於顯現諸法，執爲諦實，稱世俗諦。一類未成佛有情，於顯現世俗不執爲實，僅名世俗，不加諦字。釋論亦云：「由有支所攝染污（具惑）無明增上之力，安立世俗諦。若已斷染污無明，已見諸行如影像等之聲緣菩薩，則所見唯是假法（假爲世俗自性），全無諦實，以無實執故。故此唯誑愚夫，而於聖者（三

乘離染者）則如幻事，僅依緣起而有，唯成世俗。」由見唯名安立之微細緣起，於色等諸法，見無自性，唯成世俗而無諦實。佛向藥叉王云：「內外諸法世俗有，而其本性無自性。於無自性倒執有（自性），以此而障真如性。」過去藏中人士誤解前引入中論釋初句「癡障性故名世俗」以爲世俗諦之有無，須視有支所攝染污無明之有無而定。又誤解次句「假法由彼現爲諦」，以爲在三乘聖者之前，色等諸法非世俗諦，以離染污者無世俗諦故。本論爲除此執，於此特釋云：「此非說安立有世俗諦要由無明安立，於已斷染污無明之聲聞獨覺菩薩前，便不安立世俗諦。其初因相，謂如前所說，（認識染污無明科中）染污無明即是實執。彼所執義，於名言中亦非有故。但世俗諦於名言中則定有而且遍。以凡是世俗諦皆於名言有，由執實而有之世俗諦，於名言中亦不能有故。由執實心而安立之世俗諦於名言中不能有者，以顛倒心不能成義故。是量非量，二相違故。通達無諦實（空性）是量成義（成空性義），有諦實即非量，不能成義。若執實能成義，則成空性之義應成非量，而執實之心亦應非倒。執實之無義可成，以本無實有自性故，故亦不能成立世俗諦。或問，既非由有染污無明而安立世俗諦有，何

以入中論如此云云？答，應說由染污無明之自在而安立世俗諦，不能說由染污無明而安立世俗諦，如柱可稱爲世俗者，由執柱爲實有之自在，稱柱爲世俗諦，非染污無明安立爲世俗諦，世俗諦非實執所能安立者，乃由世俗名言量安立。「於此當知，安立諸法世俗中有之世俗，必非染污無明所成之世俗。」安立諸法世俗中有之世俗，即於一切諸法尚未尋伺觀察，一見之下爲有，此即世俗有，亦即唯名安立之有。「入中論所說癡障無明之世俗，乃染污無明所成之世俗，與一般名言量所說之世俗，名同而義實異也。」第二因相，諸已斷染污無明世俗心者，由無安立諦實之實執故，成立諸行。於彼之前非是諦實，不能成非世俗諦。「此明入中論本義，謂三乘聖者由無安立諦實之實執心故成立世俗諸行，於三乘聖者前非是諦實，以聖者於諸法見其如幻，見其假爲自性，僅成就其無諦實，而未成就其非世俗諦。三乘聖者，通達諸行乃由執實心而成爲諦，故不能說彼未見世俗諦。於通達諸行如幻之世俗心前不成諦實。於未通達諸行如幻之世俗心前則成諦實。但此深義，中觀自續派以下，尙不能見其爲世俗諦，何況粗劣有情。以彼雖知色等諸法無常等性，然尙不能通達，僅於執實心之前，而安立爲世俗諦之義。

「故說諸行於彼等前唯世俗者，是說世俗與諦實之義，當如是了知。」顯句論云：「由於世間世俗爲諦，名世間世俗諦。」過去藏中有說世間世俗名言即諦實者。如是解釋世俗之義，與自宗說於執實心之前成就諦實之說相違。如入中論釋云：「由此世俗，令諸法現爲實有，無自性現爲有自性，以於世間顛倒世俗之前爲諦實，故名世間世俗諦。」此謂由世俗之心力，令色等如瓶柱等法，於無自性現有自性。此由世間粗劣有情於執實心之前計爲諦實，故稱爲世間世俗諦。此即釋前「以彼於假見實者，佛即說彼爲自性。」之頌文。「謂應如前所說之染污無明世俗心之前而明諦實，非於名言許爲實有也。若不樂者，則違此宗於名言中亦不許自相，及於名言亦破實有，成立無實。若名言亦有諦實，則名言不能作遮破諦實之事業矣。」由此道理，亦當了知智藏論師（耶嘉領波。造二諦頌，並自作釋。）說世俗中有諦實之義，係於世俗執實心之前成就諦實。「或難云；此有二諦不分之過。「以法性與二我亦於實執世俗之前現爲諦實，得毋法性，亦成世俗諦耶？曰，若僅於實執世俗之前現爲諦實立爲世俗諦者，應有彼過，然此非如是。此僅是明世俗諦之諦字義爲於何世俗前爲諦之世俗，及於彼前如何諦實之理

耳。」凡執有執無，皆由心成。如執兔角爲有，即有執實之兔角。如於法性執有自性成就，即由此執，而有自性成就之法性。於人法二我亦然。言有言無，乃依其執著心之情況而說，如於心中有有瓶柱之執而顯現瓶柱爲有，等於執有兔角之心之前而說有兔角。此就心中顯現兔角實有者而言，非就一般言說說兔有角。又如幻馬，由觀者執爲實有之心而有實馬顯現，非就一般名言說說幻馬實有。或問，執空性爲諦實，於此執實心之前是否亦可說爲世俗諦？答，不能。如入中論釋所云，由世間顛倒執實稱爲世俗諦者，非謂僅執實即成爲世俗諦，以此中原因須先認識何種爲世俗及如何成諦之理。此處乃僅僅解釋世俗及諦之文義，非解釋世俗諦成立之原因。如藏中修詞謂月爲具白光者，若即具白光爲月成立之原因，則世間一切具白光者甚眾，豈不皆成爲月乎？此亦如是。

戊二、世俗諦相。

「內外諸法各有勝義世俗二體。如芽，有見真所知真實義理智所得之芽體，與見妄所知欺誑義名言識所得之芽體。前者即芽之勝義諦性。後者即芽之世俗諦性。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。』

此說芽體有二種體性，勝義即前識所得，世俗即後識所得。非說芽之一體觀待前後二識為二諦。入中論釋云，諸法之體性有二，謂世俗與勝義。說一一法分為二體，勝義是見真諦智所得，世俗是見虛妄識所得。世俗諦法事本非諦，是於實執前為諦，故瞭解彼義時，必須瞭解彼為虛妄。喻如瞭解瓶是虛妄所知欺誑義時，必須於瓶，先以理智破除實執之境，獲得正見。未以正理破除實有，必無正量能成其為虛妄故。雖瓶衣等是世俗諦，然心成立瓶衣等時，彼心不須成其為世俗諦。如瓶衣等雖無自性現有自性。猶如幻事。然成立瓶衣之心，不須成立如幻義。故有說此宗瓶衣等法，觀待未得中觀正見異生識前，是世俗諦，觀待聖者是勝義諦，不應道理。入中論釋云：『其中異生所見勝義即有相行，聖者所見唯世俗法。其自性空，即聖者之勝義。』彼乃違是而說故。諸異生類執瓶等為實有。亦即執為勝義有，故待彼等之識，瓶等乃勝義有，非世俗義。彼等識見為勝義有之瓶等事，觀待聖者身中見萬有如幻之智，反成世俗。觀待此智不可安立為諦，故說唯世俗也。雖然彼等之本性說為勝義諦。故當分別解說，瓶等為世俗，瓶等本性，即聖者之勝義，不可說瓶等於聖者前即為勝義，以聖者見真義之理智不得瓶等故，論說見真義之理智所得為

## 勝義諦故。」

「內外一切諸法，皆有勝義體及世俗諦之二分。如於苗芽，以見其所知義之理智所得芽體，及以比量虛妄所知義之世間識所得之芽體，前者爲苗芽之勝義體，後者即苗芽之世俗諦。」世俗諦之體相，外謂色聲等，內謂心心所等。如於苗芽，以究竟抉擇理智而獲得苗芽體性，即苗芽之法性，亦即空性。無諦實苗芽即勝義諦體。通達空性時，心中顯現分「射粗」，與諸法法性「列粗」，如如契合，除所照見外，無餘可說，故稱爲「德可拉你」。（唯彼真實義。）至名言識，則對於苗芽心中顯現分，與其法性不符，故稱虛妄。前者所得，乃苗芽之實有自性空，後者所得，乃苗芽之名言有。前者以任何量觀察（心中顯現分），皆合於抉擇究竟理智之量，故是勝義諦體。後者須觀待於名言中有（與法性不符）乃抉擇世俗名言理智量，故是世俗諦體。通達於瓶之量，須觀待（依靠）於瓶之自體。若屬於世俗名言量，即成爲世俗名言諦。此名世俗諦之成因，前所言者，乃世俗諦之聲義。成立世俗諦之原因，如入中論云：「由於諸法見真妄，故得諸法二種體。隨見真境即真如，真諦所見虛妄名俗諦。」此頌之教義，係說苗芽體

中具有二諦體性。以無論任何一法皆有真妄二種所知義，見真之理智所獲得者，乃此法之勝義諦體，見妄之名言識所獲得者，乃此法之世俗諦體。「勝義，即前理智所得；（見真），世俗即後識所得（見妄）。非說芽之一體，觀待於前後二識爲二諦。」入中論釋云：「一切諸法之自體隨示二相，謂世俗與勝義。」此說一切法之本體分而爲二，勝義是見真諦智所得，世俗是見虛妄識所得。世俗勝義二者皆可說是瓶之體，然不能說二者是瓶。於此應善了知。「世俗諦法本非諦實，唯於執實前爲諦實。故欲了知彼之自分，必瞭解彼爲虛妄。」此謂通達世俗諦，須知其自遮義而後能決其爲虛妄。故通達世俗諦須通達空性。如僅通世俗自遮一分，則不須通達空性。「喻如瞭解瓶之相事決定其是虛妄所知之義時，必須於瓶先以理智破除實執之境，獲得正見（即無自性之見），如未以正理破除實有，必無正量能成其虛妄故。」此謂於瓶之虛妄義有所決定，必須先通達瓶無自性，而後能決定知瓶虛妄，而後知瓶爲世俗。故通達世俗諦亦非易事。如自續以下，皆未能善知世俗諦之應遮分。所謂世俗諦之自分者，謂除其自身單純意義外，餘如虛空等一切意義，皆應遮回。換言之，通世俗事之虛妄，須先遮實有，

通空性。如就普通世俗，欲達其虛妄，則不須先通空性。（普通世俗之虛妄，謂人類社會之詐偽言行等。）至通達二諦之前後次第，在藏中辯論亦甚難事。入中論說：「依通達世俗諦名言之方便而通達勝義諦。未通達空性之前，於一般世俗諦雖已通達其虛妄義，然不必以理遮除諦實。」宗喀大師所言，於瓶之相事決定其爲虛妄，須獲得破除諦實之正見者，乃專就瓶之相事而言，非就一般世俗諦而言。「如瓶衣等雖是世俗諦，然成立彼等心時，不須成其爲世俗諦。」此謂知瓶衣不須於其世俗諦之意義有所通達，然須將「世俗」與「是世俗」及「虛妄」與「是虛妄」，有所分別。「如於瓶衣等之自性，雖現如幻。然成立瓶衣之心必須成立如幻義。故有說此宗瓶衣等法觀待於未得中觀正見異生識前立爲世俗諦，觀待於聖者則立爲勝義諦，不應道理。」若瓶等觀待異生知前成立世俗諦，則異生應知瓶是世俗諦，即應知瓶是虛妄，且應遮破諦實，且應未得中觀見者，亦已能遮破諦實。實爲大過失。若說瓶等觀待於聖者成勝義諦，此亦不然。如前所言，三乘聖者通達瓶是虛妄，瓶是世俗諦，而非通達瓶是勝義諦。與過去所說正相違反。故大師判爲非理。以上皆明其違理。其違教者，入中論釋云：「其中異生所

見之勝義，即有相行，聖者所見唯世俗法，其自性空，即聖者之勝義。」此謂未達空性之異生，觀瓶等諸法，於其知前成立真實。於聖者智前則成如幻，唯是世俗，不成諦實。簡言之，即異生見瓶衣爲真實，聖者見爲世俗之瓶衣等。此之空性，方是勝義諦。過去藏中人士說瓶等觀待異生知前成世俗，聖者智前成勝義，是皆從其反面而說也。此謂所說於理於教適得其反之意。「諸異生類執瓶等爲實有，亦即執爲勝義有。故觀待異生之識前，瓶等乃勝義有，非世俗義。彼等識見爲勝義有之瓶等事，觀待聖者身中見前有如幻之智，反成世俗。故觀待聖者智前不可安立爲諦，說唯世俗也。」自宗所許，乃由抉擇世俗名言量之理智而獲得之意義安立爲世俗諦體。由抉擇究竟理智所獲得之量安立爲勝義諦體。乃根據前引入中論頌後二句「隨見真境即真如（真諦），見妄者稱世俗諦。」而安立。而過去藏中人士誤解，以爲二諦之分別，乃觀待見未見空性之知前而異也。「雖然，彼諸自性（空性）說爲勝義諦，其中尙應分析而言。如瓶等爲世俗，而瓶等之本性（空性）則爲聖者之勝義。」此說凡俗有情於瓶柱等法唯見爲真實，以此之故，瓶等在凡夫之前不成世俗諦，亦不成世俗。而於聖者顯現如幻之智慧所照見

之瓶等諸法，則成爲世俗，亦成爲世俗諦。前云唯世俗而不云諦者，乃別於凡夫所執之諦實而言，唯是世俗而已。或問，聖者心中既於瓶等無凡夫之真實執著，如何復說世俗諦？當知，言世俗諦者，非就聖者之心言，乃就凡俗有情執爲諦實而言。三乘聖者心中已無實執，然具有通達他有情心中執實之情況而言通達世俗諦。「故不可說瓶等於聖者前即爲勝義，以聖者見真實之理智，不得瓶等故。」若在真實義中有真實之瓶可得，則應有自性實有之瓶。以論說見真如之理智所得爲勝義諦故。瓶等諸法安立二諦之體相，應成派與自續派同，而安立之事相（所依事）則不同。應成派許瓶柱名言有，即是事相，由唯分別安立而有，乃瓶柱之事相。自續派則許於分別安立之外，有其自相，爲世俗諦之事相，空去不依分別安立而法自能成立之後，爲勝義諦之事相。應成派許自性空之空，方是勝義諦之事相。所不同者，自續派許境有自能成立之性，應成派許須將此自性空去後之空性，方是勝義諦之事相。唯識師所許色等外境空，爲勝義諦之事相，與內識相合之色等諸法爲世俗諦之事相。圓成實爲勝義事，依他、遍計，爲世俗事。經部師許瓶等事物，有事能可得者，爲勝義諦之事相。虛空等諸無爲法無事能可得者爲

世俗諦之事相。說一切有部隨於何種有可損害分割者（外色可損害分割）許爲世俗諦，心識微塵虛空諸不可損害分割者，許爲勝義諦。以上說內道四宗安立二諦之大概，應善了知。方知誰能通達清淨中觀正見，乃能無倒安立二諦也。龍樹有頌云：「誰於二諦相，不善安立者，唯佛見二諦，乃善安立此。」

戊三、世俗差別。

「自立因中觀師說，內識現似有自相時，如現而有，故心不分正倒。外境現時，須分如現有無自相。如二諦論云：『所現雖相同，然有無作用，故當分世俗，有正倒差別。』此宗隨應破，則說凡有無明者，所見一切有自相事，彼識皆由無明所染而現，故世俗義不分正倒。入中論釋云：『若世俗中亦見為虛妄者，非世俗諦。』此說喻如影像，於已善名言世人之世俗心前，知非實有，故非待彼之世俗諦。然是見虛妄所知欺誑義識所得之義故仍是世俗諦。如見影像之識，於所見境迷亂。有無明者見青等有自相之識，於所見境迷亂正復相等。若以如是亂識，立所量為真實則成相違。若立所量為虛妄，適得相成。若不爾者，則於名言未成實有，亦必不能立世俗諦。若於名言立如幻虛妄，當必不能立世俗諦。隨應破說，未被現前錯亂因緣所

染之六識，與被染之六識。前六識所取之六境。與後六識所取之六境。其顛倒之六識六境，立為倒世俗。其未顛倒之六識六境，立為正世俗。此亦唯待世間，或名言量，立為正倒世俗。非待聖見隨行之理智而立。故中觀自宗說，凡有無明者，見影像等與見青色等，待所見境無錯亂，不錯亂之差別，都是錯亂，故不分別正倒世俗。入中論云：『無患六根所取境，即是世間之所知，唯由世間立為實，餘則世間立為倒。』執人法有自相，有二種執。其由惡宗所薰心意，此妄計之逆品，非名言量所能成立。故是例外。又盡離一切無明習氣，錯亂因緣之盡所有智，雖亦現二取相，然非於所見境迷亂，理如餘處所說。」

「自續分正倒二種世俗諦。以內心現自相成就，如現而有，故心不分正倒，外境則以有作用與無作用之二而分正倒。」彼謂如執陽焰為水之知，亦許為正。就境而言，固是顛倒，但就內心而言，實有自相成就之水在心中顯現，故亦許為非倒。就外境言，陽焰之水入顛倒世俗諦，真實之水乃正世俗諦。兔角與人我乃顛倒世俗，而非顛倒世俗諦。執陽焰為水之分別，如其所分別者不能成就，故是顛倒世俗諦。江河之水，如其分別能有實用，故是正世俗諦。智藏論師（耶喜欽

波，自續派）二諦論云：「所現雖相同，然有無作用有分，故世俗為正倒差別。」彼宗許凡有自相，應分正倒。如鏡中影像，不能如有境心識所顯現而有容貌之功能，故說為倒世俗諦。真實容貌即正世俗諦。自續派之所許如是。應成派則因不許諸境有自性成就，凡於境顯現自相成就，皆由根本亂緣之無明所染，皆是虛妄，皆非正淨，皆可說為倒世俗諦，而無正世俗諦可言。故說不分正倒二種。入中論釋云：「隨何於世俗中亦見虛妄者，非世俗諦。」此宗略大師造論時，承上文而為解釋之辭。意謂無論隨何，如影像陽焰等，在世俗之前，亦為妄者，皆非世俗諦。而一類不知者，以為世俗中有諦實，意謂若世俗名言無諦實，則不能成為世俗諦。以彼等不知此文之前尚引不影像諸喻，釋中乃承上文云，此等觀待於世間世俗知之前是虛妄，故非世俗諦。喻如影像，於已善名言者之世俗心前知非實質，故非觀待彼之世俗諦。影像不能如形貌而實有，世間善言說之耆老皆知之，故於此影像不須尋伺觀察其有無自性，但須世間知即知其非諦實。「然見虛妄所知欺誑所得之偽義，仍是世俗諦。世俗有三義：（一）世俗由執實而成，（二）世俗由名言量而成，（三）世俗由不須尋伺觀察，但觀待於善言說者之知前而有。」如見

影像之識，於所見境迷亂，現前亂緣此與諸具無明者，顯現青等自性成就，於顯現境（根本亂緣）之迷亂，正復相同。」如上所舉之現前倒因與根本倒因，在應成派則一概不論，皆以爲同是顛倒。「若以如是亂識立所量爲真實，則成相違。若立所量爲虛妄，適得其成爲助伴也。」此明虛妄所量，足以扶助真實所量之成立。真實所量謂空性。虛妄所量謂俗諦。俗諦顯現有自性，與彼法性之無自性不符，故成其爲顛倒。若世俗諦非虛妄，亦如真實所量之空性，則無從安立彼爲顛倒也。故云相違。然世俗實虛妄所量，故不惟無違，勝極隨順而成助伴。如觀待於執藍眼識而安立有藍，若眼識不顛倒顯現藍色，則不能安立有藍。眼識顯現藍爲自性成就，若如其顯現而有，則藍應成爲自性成就之藍。然實無自性成就之藍，故眼識所安立之藍乃爲顛倒，藍之法性與其顯現不合，故成爲虛妄所量。須有漏倒因始能安立。通達空性之無漏智則不能安立虛妄所量。「若不爾者，容貌諸法於名言未成立實有，則不能安立世俗諦。若於名言安立如幻之虛妄，亦必不能安立世俗諦。」自續派許有正倒二種世俗，以容貌爲正。影像爲倒。在應成派則謂二皆顛倒。若容貌非倒，則成自性實有。然容貌實無自性，故於世俗諦應不

能安立，如幻虛妄，諸法應無。若許諦實方安立爲世俗諦，則如幻虛妄諸法應不能安立爲世俗諦。「中觀應成派之規，未被現前錯亂因緣所染之六識，與被染之六識，前六識所取六境，與後六識所取之六境，其顛倒之六識六境，立爲倒世俗，其未顛倒之六識六境立爲正世俗，此亦唯待世間或名言量，立爲正倒世俗，非待聖見隨行之理智而立。」所云根本亂識者，謂我執無明習氣。現前亂緣分二：(一)內謂眼翳、膽病（見雪山皆黃），服食毒果（印度有之）等。(二)外謂明鏡、水、日光、映奪、偽裝等。此屬於前五識。其屬於第六識（意識）之亂識，謂邪宗、邪師、邪見、邪行、（神我、憒天。）及夢境，由睡眠力損害意識。有翳之眼識（有境）爲亂識，毛輪爲亂境。膽病之眼識（有境）爲亂識，黃色雪山爲亂境。水鏡之光反射眼識（有境）造成影像（亂境），水中之月、鏡中之花，是顛倒境。天上之月、樹上之花、非顛倒境。遙觀遠人及瞻望日月，形量甚小，亦是現前亂緣，陽焰亦然（沙漠反映日光而成）。或問，就世間智之前，應無正世俗，以正即非世俗，世俗即非正故。何以此論中說，依世間量立正世俗？有善巧者釋，謂總就共同世俗，依世間智之前有正倒之故，而立正倒。世間一般人

士，雖未通達空性，然於鏡中影像，僅依世間知識亦知其非真，謂爲顛倒。如於容貌尚未通達如其顯現不成之理（須通達空性方知），即不知顯現容貌之識爲顛倒。故於境及有境皆不知其爲倒。總之，以世間知其爲假者稱倒，彼雖是假，而世間不知其假者稱正。所謂正倒，非觀待於三乘聖者之勝義理智而立。（此處聖者，指通達空性者而言，謂已獲得中觀見者。）自宗觀待聖智不分正倒二種世俗，以世俗顯現分與其法性不合，（顯現有自性、法性無自性。）則不可說有正世俗，而論中又說有正倒二世俗者，唯觀待世間知而說。世間知不爲現前亂緣所惑，如知鏡中影像，非如形貌實有，即是正世俗，然非即能通達形貌之無自性也。故不觀待聖智而說爲正世俗。此論中所謂「非待聖見隨行之理智而立」之義如是。就聖智觀察，凡夫見影像，同是顛倒。《入中論》云：「無患六根所取境，即是世間之所知，唯由世間立爲實，餘者世間立爲倒。」此總說世俗非正，唯就世間知說無病六根所取，即此可說爲正耳。其餘有現前亂緣，觀待於世間智之前，立爲倒相。次句若解作世間量是真實，即有語病，應解作觀待於世間量是真實。以未達空性之世間量與由現前亂緣損害之根識不同。故餘者句謂由現前亂識所獲

之識及境二者，觀待於世間知之前立爲倒相，然不能說於世間量之前，立爲顛倒，以能見其爲世俗諦，必須已達空性故。故應說觀待於未通達空性之世間量，立爲顛倒。因此處所說影像之假，非中觀者通達之假，乃世俗傳稱之假也。「於執人法有自性成就，亦有二種執。即現前亂緣及根本亂緣。如由劣宗壞意薰染而成之執著之反面（人法二無我）者，非名言量所能成，此是例外。」此明人法二我執，分現前亂緣所執之二我，與根本無明所執之二我。但現前亂緣之損害，不能說觀待於世間智前，悉爲顛倒。例如劣宗，因彼宗見而起之人法我執，亦爲現前亂緣所起之一類之顛倒。彼之顛倒，即非世間智所能知，故此語不能遍。以未通達空性之世間量，不能成彼劣宗之顛倒故，故云例外。「又顯現一切無明習氣錯亂因緣之盡所有智，雖亦現二取相，然非於所見境迷亂，其理已於餘處顯說。」有學位尙爲無明習氣所染，故有二現。於境顯現實有。佛無實有顯現，無明習氣已盡故。但有境之顯現，此之現境然非顛倒，僅有「唯名之有」之顯現耳。

酉二、釋勝義諦。分三。戌一、釋勝義與諦字義。戌二、釋勝義諦相。戌三、釋勝義之差別。

戊一、釋勝義與諦字義。

「顯句論云：『既是義，復是勝，故名勝義。即此諦實，故名勝義諦。』此許勝與義，俱指勝義諦。勝義諦之諦，謂不欺誑。由不安住此性而現彼相欺誑世間故。六  
十正理論釋說勝義諦亦唯由世間名言增上而立。故世俗諦之諦是於執實前為諦。與勝義諦名義不同。」

「顯句論云：『既是義，復是勝，故名勝義。即此諦實，故名勝義諦。』此許勝與義，餘指勝義諦。勝義諦之諦，謂不欺誑，由不安住此性，而現彼相，欺誑世間故。」言勝者，謂聖者平等智（根本智）最為殊勝。言義者，謂即此聖智所行境界。言諦者，謂如其法本性不虛不誑。此為二諦論、中觀現見論等共通之解釋。月稱菩薩釋不分別智境，亦謂即此義即是聖智行境，即是殊勝，亦即諦實。此許勝與義二者，即勝義諦也。世俗系就無明我執而安立，於執實之前而安立為諦。勝義就空性安立，故勝義即諦。勝義之諦，謂不欺誑？云何不欺誑，謂不安住此性而現彼相，欺誑世間故。如眼識執持內心分別顯現瓶等為有諦實，而彼法性實無諦實，故稱虛妄。如由真實通達慧，如所顯現與法性相合，即非虛妄，即

是勝義諦。「六十正理論釋說：『勝義諦，亦唯由世間名言增上之力而立。』故世俗諦之諦，是於執實之前為諦，與勝義諦名義不同。」

戊二、釋勝義諦相。分二。亥一、正義。亥二、釋難。

亥一、明正義此中。分三。子初、明體相。子二、次說親證勝義之情理。子三、後說譬喻。

子一、明勝義之體相。

「勝義諦相，如入中論說，是見真所知義智之所得。釋論云：『勝義，謂現見真義勝智所得之體性，此是一體，然非自性有。』此說是能量真實義之無漏智所得，非自性有。有說『無漏根本智有所獲得，即諦實有。』此亦破訖。言勝智者，謂非凡是聖智所得。要智差別如所有智所得乃勝義諦。言所得者，義謂由彼智如是成立，世俗亦然。又彼智如何得者，如有翳眼見虛空中毛髮亂墜。無翳之眼，則於彼處全不見有毛髮墜相。如是由無明翳所損害者，便見蘊等自性可得。其永盡無明習氣者，與有學聖者根本無漏智，現見真實義之理，正如無翳淨眼，全不見有微末二相。此所見本性即真勝義諦。如入中論云：『如眩翳力所遍計，見毛髮等顛倒性，

淨眼所見彼體性，乃是實體，此亦爾。』釋論亦云：『即此蘊等，諸佛世尊永離無明習氣者，所見自性，如無翳人不見毛髮。此即諸法真實勝義諦。』此所見之勝義，即一一法有二體性之勝義體性，亦即諸法自性本空之性淨涅槃。如其所應離垢種時，亦即滅諦涅槃。六十正理論釋云：『豈涅槃亦是世俗諦耶？答曰，如是。』又云：『故涅槃亦唯於世俗諦假立。』此義是說，安立涅槃勝義諦為有者，亦唯就世俗諦名言識前而立。非說此宗許涅槃為世俗諦。彼釋自說三諦屬世俗諦，涅槃即勝義諦。入中論釋亦說，餘三諦屬世俗，滅諦屬勝義故。又外難曰，若涅槃亦於世俗安立為有，則與說是勝義諦相違。答曰，勝義諦亦唯由世間名言而說，故凡立為有者，當知皆由世間名言增上安立。十萬般若云：『此一切法，皆依世間名言而立，非依勝義。』七十空性論云：『生住滅有無，以及劣等勝，佛依世間說，非是依真實。』此說生住滅三、劣等勝三，及有無等一切建立，佛皆唯以世間名言增上而說，非離名言增上安立，而以真理增上安立。智藏論師說：『由於勝義諦實，名勝義諦。』當知彼將理智亦說名勝義，是說於彼前不欺誑名諦，非說堪忍觀察之諦實。以彼論中破一切法真實有故。故有難云：『若勝義於勝義中不諦實，則世俗於

世俗中亦不諦實。』可答曰，許爾。若難云：『前者於前者不成，後者於後者亦不成。』此等於說：『若遮實有，非是實有，則所遮之有法應成實有。』以說勝義是於所遮有法上，唯遮實有而立故。難諸有法應非世俗有者，即難應非虛妄故。此難極無關係，諸有法非實有，適能助成所遮之事為虛妄故。以是當知，安立名言有時，雖不須以見真實理智成立，然須名言量與理智量俱不違害。六十正理論釋云：『五取蘊無常等四，於世俗中有，故執彼四，觀待世俗非是顛倒。』諸蘊常住等四，於世俗中亦非有，故執彼四觀待世俗亦成顛倒。入中論云：『無知睡擾諸外道，如彼所計自性等，及計幻事陽焰等，此於世間亦非有。』此說外道所遍計之神我、自性等，與計變幻之象馬等，其所執境，於名言中亦非是有。故有說隨應破派，錯亂心前有者，即安立為世俗有。實屬無心。即他派中觀師亦無如是許者也。入中論說，心境有無相等者，亦非總說有無，是說彼二自性有無。故凡立為名言有者，雖皆由名之名言增上安立為有。然不許凡由彼增上所立，皆名言有。此宗雖許唯由名言增上安立。然彼唯字，非遮『有境名言』以外之義，及『彼所立義由量成立』。是說，若覺名言增上安立猶嫌不足，要立彼義外，尋求所立義，有所得時，

始立為有，若無所得，即立為無。此宗不許彼義，以彼尋求若有所得即成實有。故名言中亦不許如是推察能有所得，是否觀察真實義之界限，亦由此安立。若有自相，即非唯由有境名言增上安立，是由彼義自性而有。故於名言亦不許自性有、自相有、自體有，如餘廣說。」

茲先明勝義之體相。如入中論云：「是見真實所知義智之所得。」真實所知義，即空性。虛妄所知，即世俗，見空性義之理智，亦即究竟觀察之理智，而非名言之理智。由彼究竟理智所獲得之意義，安立為勝義諦，此為一般易解而言。若細分析此究竟觀察理智所得之義，於勝義諦，為遍不遍，此中尚有辯難。如問，「凡於真實所知量所獲得之義，皆安立為勝義諦耶？答，是。又問，瓶柱等皆世俗諦，彼等是否真實所知量所得義之一部分耶？答，否。又問，瓶柱芽等，豈非真實所知量之所照見耶？彼等豈非通達如所有性之一切種智所不能見耶？若云不見，何以稱為一切種智。（以上皆辯論遍與不遍之難辭。依藏中辯論規矩。例如有質礙者為地之相，則凡有質礙，皆是地相。反之，凡是地，皆有質礙。今辯勝義諦相遍與不遍，亦依此概括規矩，而後易於決定。勝義諦相，亦稱勝義諦

體。體相，即其所含之意義。藏中凡辯論意義，亦名為「講扯裏」。如上所難瓶柱等，是否真實所知量之所見？應答，瓶柱芽等，是二諦圓融之一切種智所見，然非所見之義。」入中論釋云：（上師講時。譯為：）『勝義，謂現見真實（聖者見空性）義智（證如所有性）所得之自體性。（謂勝義諦。）彼非自性成就，而是一體也。』此月稱菩薩自釋入中論意。謂聖者以見空性義智所得之勝義諦如是。勝義自體，非自性成就，與勝義諦是一體。智慧差別有二：有通達如所有性慧，及通達盡所有性慧。此處所說自體，乃指通達如所有性之智慧而言。彼所得之自體，即勝義諦之體相。勝義諦之自體，彼非自性成就。亦即謂彼非自之體相成就。故說勝義非自性成就，與勝義諦是一體也。「此說是能量（親證）真實之無漏智所得，非自性有。」此句，乃宗喀大師恐人誤解勝義體相。（二種誤解：（一）不許有證空等持境。（二）謂如有所獲，即成實有。）故於此特為明釋。以聖者證真如之等持慧所得，即勝義諦體相。過去藏中有說圓頓上乘須斷智、滅法、無境，方得勝義諦相。甚至有不許證真等持智慧之境（即空性）者，彼等以為若有此境，即須用心觀察，即是執實。若如彼所許，則成佛時如槁木死灰，所

修爲無義利矣。「又有說無漏根本智有所獲得，即諦實有者，此亦破訖。」謂如前所說之義，並此亦皆可遮破。「所謂智慧之差別者，非謂凡是聖智，皆能獲得。要於智慧差別中以如所有一切智之所得，乃爲勝義諦。其所得之義，謂由彼智如是成就，世俗亦然。」此謂勝義諦，須以真實所知之現量智而獲得。世俗亦須由虛妄所知之名言量而獲得。「又彼智如何而得，如有翳眼，見虛空毛輪亂墜，無翳者則（於彼處全不見有毛髮墜相。——法尊師改譯爲括弧內文句，似明白而又與上文相合。一即無翳之眼，則於彼處全無所見。）見其本境之益爲清淨。

（入中論釋意：『眼有翳者，於洗頭時，見盆中毛髮亂墜，無翳者則見其本境之益爲清淨。』）「盆之清淨，即入中論釋中略謂世俗傳稱盆之實相，然非謂中觀者所見盆之實相也。無明如翳，障智慧眼，於蘊等法見爲諦實，於此起執，生諸煩惱。「如是諸爲無明翳所損者，便見蘊等之自性可得，而在永盡無明習氣者，與有學聖者之根本無漏智，則見其真實之義。正如無翳淨眼（毛輪顯現俱已隱沒），全不見有微末二相。此所見之本性（空性），即真勝義諦。」微末二相，乃極言如無翳人於毛輪之蹤影亦無所見。如是方得毛輪之實相。然此乃世間傳稱

眼中眩翳，乃現前亂緣。以喻染污無明之根本亂緣。離無明之聖者，於蘊等法不見有自性，即自性之憧憬亦無所有。不見蘊聚自性成就，即見蘊聚無自性，亦即見蘊聚之實相「列魯」。亦即證得蘊聚之勝義諦。此即有學聖者證空性之情況。若謂佛慧，以不見自性顯現而證空性，則有語病。以佛慧不見自性顯現，則自性顯現應無，而一切有情皆有自性顯現。若無，則一切有情亦應皆無。若有而見無，則一切種智應成顛倒。故應說佛慧以似未見自性顯現之情況而證空性，則無語病。如（入中論云：『如眩翳力於毛輪，顛倒自體相增立。即彼（謂眩翳者）於彼（謂所見之毛輪）眼淨者，見彼（見其爲無）如彼（如見其爲無之毛輪）於此（指空義）生。』）法尊譯：「如眩翳力所遍計，見毛輪等顛倒性，淨眼所見彼體性，乃是實體此亦爾。」（此指空性義））後二句，與法尊師譯微

異。（「彼論釋亦云：於諸蘊上諸佛世尊永離無明習氣、於具翳眼所見之毛輪之情理，隨何見其自性。彼諸義者，即勝義諦也。」即釋論亦云：「即此蘊等，諸佛世尊永離無明習氣者，所見自性，如無翳人不見毛髮，此即諸法真實勝義諦。」）諸佛見蘊等無自性成就，如無眼翳者，於隨何境。若有毛輪即見爲有，若無毛輪，即見爲無，如是於隨何法，皆如其自性（空性）而見。此所見之勝義，即一一法有二體性中之勝義體性。亦即諸法自性本空之清淨涅槃，如其所應離垢種時，即滅諦涅槃。」此段義深難解。略言之，謂佛所見勝義，即無自性成就，此即自性清淨涅槃。亦即離垢種子之滅諦涅槃。垢，即指煩惱所知障。餘宗有說離垢滅諦涅槃，爲世俗諦者。此說亦是勝義諦。「六十如理論釋云：『豈涅槃亦是世俗諦耶？答曰，如是。』又云：『故涅槃亦唯是姑就世俗諦中而假立。』此義是說安立涅槃勝義諦有者，亦唯就世俗諦名言識前而安立。非說此宗許涅槃爲世俗諦也。」自續以下，於此論釋所云，解作涅槃是世俗諦。依應成派解釋，涅槃亦有世俗諦。而非是世俗諦。以所謂涅槃者，乃唯是姑就世俗名言中增益而安立。故宗喀大師特於此處明白標示曰：「此義是說安立涅槃，勝義爲有者，亦

唯就世俗諦名言識前而立。非說此宗許涅槃爲世俗諦。」「彼論釋自說，三諦屬世俗諦，涅槃即勝義諦。」彼論釋，即六十如理論釋。涅槃即滅諦。四諦中除滅諦，餘三爲世俗諦。「入中論釋亦云：『其餘三諦世俗諦，說滅諦爲勝義諦。』外難曰，若涅槃亦於世俗中安立爲有，則與說是勝義相違？答曰，勝義諦亦唯由世俗名言而說。」說涅槃有，係於名言中有，乃至空性亦於名言中有。唯以此義而說涅槃於名言中有。說涅槃爲勝義者，乃就世間名言量而安立，非以究竟理智而安立。「故凡立爲有者，當知皆由世間名言增上安立，非依勝義。」此謂安立有世俗諦，安立有勝義諦，安立涅槃說爲勝義諦有，一切皆由世間名言之力而安立，故涅槃亦說爲世俗諦有。或問，應成派特法，許滅諦爲勝義諦，涅槃於勝義諦立有，即於勝義諦有所成。涅槃於世俗諦亦有，則成相違。答，涅槃雖於勝義諦中無，於世俗中有，而又立涅槃於勝義中有者，爲欲涅槃於勝義諦有所成故，故說涅槃於勝義中有。其說於世俗中有者，謂由世間名言量而安立故。「般若十萬頌云：『此一切法皆依世間名言而立，非依究竟觀察理智而安立爲有。』云一切法，包世俗勝義而言，世間名言，謂依不須觀察尋伺之知而安立爲有，非依究

竟觀察理智而安立爲有。七十空性論云：「生住滅有無，以及劣等勝，佛依世間說非是依真實。」上師講說爲：「七十空性論云：『住滅生壞有與無，或劣或等或具勝，佛說由世名言力，非依正淨自在力。』此說生住滅三者，乃劣勝中（即等）三種，與此有此無之所有一切安立，佛說唯以世間名言之力增上而安立。」此如佛說：世間說有我亦說有，世間說無我亦說無，非離名言增上安立。云何名言安立？即以未觀未察之俱生知而安立。如謂非唯名言安立，係由真實力而安立，則非也。劣、等、勝，說三種有情，或說三種道。境、行、果，皆有劣等勝三種。智藏論師云：『由於勝義諦實，名勝義諦。』當知彼於究竟抉擇理智亦說爲勝義（勝義二字，似指諦實，與下文方順。）者，是說彼（理智）前不欺誑名諦，非就其堪忍觀察之諦實而說爲諦。以彼論中亦遮一切法實有故。」論師教義乃遮諸法實有，故亦遮勝義實有。而此說由於勝義諦實，名勝義諦者，非說實有，乃就理智之前無有欺惑而言諦實，非說其爲堪忍觀察之諦實。「有難云，若勝義（空性等法）於勝義（勝義理智）中非諦實，則世俗（宋禮門抄本，世俗二字爲勝義二字。）（世俗諸法）於世俗（執實）亦非諦實。作此說者，是可許

也。」有一類作此說，謂勝義諸法（空性等勝義法）於抉擇勝義理智中真實，世俗諸法於世俗執實中亦真實。空性在勝義理智前是真實無惑，故於勝義中真實。否則於世俗中亦非真實。世俗一切法，於世俗執實中若非諦實，則不能成世俗是虛妄，以由執實實而有世俗諦，乃顛倒知，認爲真實，方有世俗諦。反之，在無倒知之前則爲虛妄。綜上難辭，意謂諸法於世俗執實中若非諦實，則不能成世俗在無倒知前爲虛妄。以下答辨：「若如汝所云，前者於前者不成，後者於後者亦不成。此等於說若空性非是實有，則世俗諸法應成實有，以汝說勝義，是於世俗諸法上唯遮實有而立故。」此謂若如汝說，勝義於勝義中不成，世俗於世俗中亦不成。在汝之意，謂遮諦實之空性於諦不成，則遮境之世俗於虛妄亦不成。若如是說，遮諦實者爲空性，若空性不遮諦實，則所遮之諸有法應成爲諦實矣。須知此中應分析說，當說勝義（空性等法）於勝義（理智）中不成，而世俗（世俗諸法）於世俗（執實）中能成，否則如柱等於世俗中不成，則應無柱矣。勝義諦者，是於所遮境有法（世俗諸法）之上，唯遮其諦實而安立故，以如虛空乃遮實礙而顯，空性亦唯遮實執而顯，非遮空性之成。此明其初句勝義於勝義中不成之

勝義如是。「其難諸有法於世法中不成而成過者，亦即是謂虛妄不成而成過，以世俗法是虛妄故，如此則應極不相合矣。」說世俗於世俗中不成而成過，無異說世俗諸法不成虛妄而成過。（此段原文，係照上師口授改正。）「諸有法顯現無實有成就，適能助成所遮之事爲虛妄故。」諸有法即指世俗諸法。若如汝說，世俗於世俗不成，即等於說世俗不成虛妄，即與此理相違。依應成自宗說，空性不成諦實，而世俗須成虛妄，亦如柱之法性不成諦實（實有），故柱於世俗成爲虛妄。「以是當知安立名言有時，雖不須以見真實理智成立，然亦須名言量與理智量俱不相違害。」名言有，須具三特法：（一）世間傳稱，（二）世知不違（謂他量不能損害），（三）於理智不違（不違空性）。勝義空性亦具此三法：（一）勝義諦之有，於未觀未察世間傳稱之名言而有。佛見勝義諦有，謂佛意中見名言量。佛見勝義諦，乃證如所有性。佛見勝義諦有，乃證盡所有性。（二）「無勝義之通達量」非有故，不壞世知。（三）抉擇究竟有無之理智，於名言有亦無害。「六十正理論釋云：『五取蘊無常等四，於世俗中有。故執彼四，觀待世俗，非是顛倒，諸蘊常住等四，於世俗中非有。故執彼四，觀待世俗，亦成顛倒。』」五取蘊皆有漏，如無

常、苦、空、無我等，爲取蘊所具之四相。空謂空性，我謂自性成就之我（詳見《廣論十九卷》）。「入中論云：『無知睡擾諸外道，如彼所計自性等，及計陽焰幻事等，此於世間亦非有。』此說外道所遍計之神我自性等，與計幻象馬等其所執境於名言中亦非有。」如牟底外道，由無知所蒙，意極掉動，遍計我體有常性，安立「幾左窩」總主。如神我主宰，以爲因果皆發源於此。與計幻術之馬、陽焰之水無異。其所執境惟於顛倒心前而有，均不合三特法，故於名言有亦不合。「故有說於倒心前有者，即安立爲世俗，以爲是應成之規者，實屬無味之談也。除汝等外，他派中觀師亦無如是許者，過去藏中有作此說，謂倒心所見即安立世俗諦，此實非自宗所許。自宗說，顛倒心前，不必即爲世俗諦。且除彼等之外，其餘各派亦皆不許，凡於顛倒心之前即安立爲世俗諦。以凡說世俗有，即名言有。名言量須具三特法，如前所說之：（一）世俗傳稱之名言，（二）世俗量不相違害，（三）於空性不違害。如瓶之實有成就與否，固與名言無關，而空慧則不然。雖於瓶無害，而於瓶之實有成就則生違害。以抉擇無諦實之理智，能摧毀瓶之實執故。空慧摧毀外道之神我執，理較難明可參考《廣論》。「入中論說：心與境，有無同順

隨應者，亦非是共通所說之有無（菊本，原僅記爲隨應二字。）是說彼二自性之有無。」同順隨應，藏文爲並顯，謂有則俱有，無則俱無。如外道計有神我主宰，有境之心雖有，所計之境則無。但可說依境之有無，而有境亦隨之而有無。「故凡立爲名言有者，雖皆由名之言說力增上安立爲有，然不許凡由彼增上所立者，皆是名言有。」無論有爲法無爲法，佛及眾生皆具有名。唯名安立，即具有名及隨名而起分別，「名」及「打」之二分，如小孩無名，而小孩即是其名。乍見新物，不知其名，而新物即是其名。如外道之神我，雖亦由名之言說力安立，然於名言量中則無。又說譬是常亦然。「有雖許唯由名言之力增上安立，而釋唯辭者，謂遮斷其爲非有境名言之事，及遮斷安立之義。彼之所立，謂由量而成，此極非是。」此明彼等誤解唯辭。因唯是遮辭，彼等遂謂遮瓶是非名之義。以爲瓶除名之外，一無所有。如別有量能成安立瓶名之義，則不須說唯辭。故自宗責其不合。所謂唯辭者，即有空名無實事之意，故自宗破之。「如於瓶之安立瓶處，安立瓶名，即此說唯。若於此之外，反覆推求，於何安立瓶名，則不可得。」自宗說，瓶固唯名安立，而安立瓶名之事非無。若僅許有之名，而不許有安瓶之

事，則名不副其實矣。如說瓶名，即是有境名言，名爲有境。事爲境故，即於此安名處而說爲唯。如是之外，反覆推求其如何安立瓶名，則不可得（此節系上師口授，於法尊法師譯本，略爲改正。）「如於名言之力安立猶爲不足，要於離彼義外。尋求所立義如何而有（自續以下各派如是。）若有所得，始立爲有，若無所得，則立爲無。應成派則不如是許。」以於蘊聚等安立名處安立補特伽羅，本宗許爲即此已足。自續派說以意識尋覓，若有立義可得。則說爲有，若不可得，則說爲無。彼謂須於蘊聚上尋有立名之義而後能安立。應成派則謂於蘊聚上不觀不察唯名安立即足，故說唯名。例如苗芽之，自續派須推求苗芽如何而生，抑爲他生、抑爲自生、抑爲一體生、抑爲異體生，由是次第推求，以至最後獲得苗芽自性生。應成派於此苗芽之生，僅安立苗芽生之名言，不須尋求觀察，「以彼尋求，若有所得，則成實有」故，補特伽羅亦復如是。而自續派則以爲補特伽羅立名之義，必有可得，故以一異理智尋求立義之補特伽羅如何而有，或一體有，或異體有。而不知一異理智，乃抉擇勝義空性之觀察，若有可得，則許其成立，彼以尋求勝義之理智而尋世俗，故自應成派觀之極爲不合。如果以尋求勝義理智尋

求世俗而有可得，是彼法即自能成立，不復須名言發立矣。自續派依其宗見，最後以尋得意識爲補特伽羅。是於應成所謂尋不可得者，而自續以爲可得也。如人問，瓶何在？答，瓶即此。此之所謂此者，即瓶之安名處。若以爲足，即取之盛水裝花，作用已成。若不以爲足，再生枝節，而推求何者爲汝所指之瓶？瓶口耶、瓶身耶、瓶底耶、瓶譬耶、瓶色耶，如此節外生枝，則瓶反不得其用矣。且「如尋伺而獲有。世俗中亦不許此。」（與法尊法師譯文不同）。因其爲世俗中法，即不必深求，世間法，唯名安立即足。若以爲不足，而反覆推求，則無一法可得。反害世間作用矣。世間諸法，皆由不觀察而成作用。如世間官吏，吾人聞之，未觀未察即以爲官，而政事以成。若推求其何爲官，抑其心異於人耶？貌異於人耶？反覆推求，而不得官矣。即此可知，其本無自性，更可以證無自性，「是否觀察真實義之界限，亦由此安立。」依此界限，世俗亦非無尋伺觀察。如觀察此物爲金爲銀，或此屋爲木爲石。即菩提道次得止之前，各段修法，如暇滿大義等。皆有專注修與觀察修之二種。其一切觀察修，皆屬於世俗之觀察。如言瓶柱世俗中有，於勝義中無，此種理智觀察，亦屬世俗觀察。如世間尋盜，即以

世俗智尋之，自可獲盜。如由吾人心中以種種情理判斷，盜必不往東而往西，盜即無所逃匿。但此種理智，乃世俗觀察。若盜已至前，再推尋其何以爲盜。抑其心耶？抑其身耶？輾轉推求，即不可得。此即勝義觀察。所謂界限者即此。「若有自性。即非唯由有境名言之力而立。是由彼義自性而有。故於名言，亦不許自性有、自相有、自體有，已如餘處廣說訖。」佛經教中不許有者，不唯勝義不許有，即世俗中亦不許有。皆不許有實有成就。《廣論道次、中觀根本頌釋等，言之綦詳。自性、自相、自體，自續派說勝義中無，世俗中有。彼謂一切法無實有成就，而有自性自相自體，謂如瓶須有自成之本體性成立過來，而內心又安立過去，故許有自體自性自相。而在應成派但許內心安立過去，不許彼自能成立過來。釋勝義諦體相中第一正義竟。

## 亥二、釋難。

「若佛如所有智，能得勝義諦者，云何入中論釋說無所見唯見真實？如云：『設作是念，如是行相之自性，豈非無可見，諸佛如何見彼性耶？曰，實爾。然即無可見名之曰見。』又引證說，真實義諦，超過一切智境。又說，佛地全無心心所行。若

謂佛不見蘊等，則十力時說知一切法。如何不違？曰：言以無見為見者，非說都不見一切境。是說若無明眩翳力所見諸法真實有者，則聖根本無漏智應有所得。然由全不見彼等乃見彼等之真實。以有所遮應有可得，由無可得，即安立為已破所遮故。又說：無見即是勝見，亦應如是知。般若攝頌亦云：『若不見色，不見受，想不可見，不見思，若亦不見心意識。如來說彼見正法。若衆生說見虛空，當觀虛空云何見，佛說見法亦如是，餘喻不能表見法。』此說不見者為五蘊，見者為正法，此即真實義。如云誰見緣起即見正法。又如虛空，唯遣礙觸。言見彼或知彼者，謂礙觸若有，應有所得。由不見礙觸，即見虛空。此所見者為虛空，不見者為礙觸。若非如此喻而見，謂見真實如見藍色，即末二句所遮。經說不見五蘊者，謂無漏根本智見真實義前，不見有法。入二諦經云：『天子，真實義諦，超過具一切勝相一切智境。非如所言真勝義諦。』此說言勝義諦時，心中別現能所二相，不如是見。故言無二相之據，非是佛地不知勝義之據。入中論釋亦云：『若都不觸所作有法，唯證本性。由證真性故名為佛。』此說諸佛如所有智見真實前，全不觸依他起，唯證法性。言無心心所行者，是說證真實義時無分別行。非說無心心所。顯句論云：

『分別即心行，由離彼故，說真實義都無分別。』如經云：『云何勝義諦？謂都無心行，況諸文字。』此說無心行義，即無分別行。又入中論釋說，於有學聖根本定時，非畢竟滅，要成佛時，乃畢竟滅。彼釋又說，若無彼性，則諸菩薩為證彼故，修衆苦行應成無用。並引經證，如云：『眼等本性為何？曰，謂不造作，不觀待他，是離無明翳慧所通達之本性。此性有耶？曰，誰云此無。此若無者，諸菩薩衆，復為何義，修學波羅蜜多道。然諸菩薩實為通達此法性故，如是勤行百千難行。』又引經云：『善男子，若無勝義，則修梵行徒勞無益，諸佛出世亦無有益。由有勝義，故諸佛菩薩名勝義善巧。』此說若無勝義諦，則為證究竟涅槃之梵行而修諸行，應成無用。衆生既不能證彼，則佛出世為令衆生證彼，亦成無用。諸大菩薩亦應非善巧勝義諦。此既引經成立有勝義諦，故有說此師宗說勝義諦非所知法及說聖根本定無證真實義智，唯是倒說。入中論釋又云：『故由假名安立通達真實，實無少法能知少法，能知所知俱不生故。』其初句義，謂智與真實分成心境，立為通達真實者，唯就名言識前而成，非就彼智前而立。言能知不生者，謂於自性不生之義，如水注水也。論言，由於此智真實義境，諸心心所畢竟不轉，故說唯身證

者，意謂真實為所證之業，內智謂能證之作用，受用身為證彼之作者、知者。如是證時，即如前時全無心心所之分別行。如釋論云：『若身現證此真實義，即說此身為寂滅性，由其永離心心所故。』若謂諸佛不見蘊等，則是謗佛盡所有智，及謗一切盡所有義，以有與佛不能知成相違故。以是當知，盡所有智須觀盡所有義。由無行相而知非此宗意，故是現相而知。所現盡所有境，復有二類：一、未被無明習氣所染之佛相好等。二、已被無明習氣所染之不淨情器等。初者佛地毋須滅除，次由佛無此因故無彼果。顯現之理，如未斷無明之有情現佛相好實無自相，現有自相，此非彼境，是由無明習氣所生而現，是因彼心自由無明習氣所染增上而現。以此非因於他有情如是顯現，故於此心亦如是現，是由自身如是顯現故。又未斷無明者，見色聲等境實無自相現有自相。此於諸佛盡所有智亦如是現。此則由於有無明染污之有情如是現故於佛始現。若不待他如是顯現，諸佛自身必不現起，故諸佛了知色等實無自性現有自性，是因具無明者如是顯現而知，非不待他有情如是顯現，諸佛自身亦如是現，故佛雖如是現，亦無錯亂之失。此雖非佛智有染污故如是顯現，是由佛智要知一切所知故爾。如是當知，盡所有智本身，見一切法皆虛妄如幻，無我

無性，不見實有。其具無明者所現一分，彼智亦能見者，唯見他有情見為實有也。六十正理論云：『善巧法性者，見諸法無常，欺誑法虛偽，空、無我、遠離。』釋論亦說：『所作究竟，故見如是。』如是二諦論云：『遍計性遠離，唯如是顯現，一切依緣生，一切智現見。』此說盡所有智明見一切法。又云：『若時都不見，能所知自體，彼不生諸相，堅住故無起。』此說佛住寂滅二相之三摩地中永不起定。若未如實瞭解彼二說之理趣，則說僅能許一理，俱許二說自成相違。然實不相違。以見如所有智與見盡所有性智，體雖是一，然觀待各別二境，即成理智與名言智，無少相違故，此於因位見時，要善知於一法上，理智與名言量所得不同，而無少分相違。果位二智，緣境猶不止此，若能善知，於彼境上二量成何量，則亦能知境雖不定，二種有境仍各別不同。二諦相之細分，亦由此應知。」

「設若佛之如所有一切種智，能獲得勝義諦。」與論釋所說相違。此舉出辯論前提。自宗許此，若不許，則不能安立勝義諦體相。他宗謂，若如是說者，即違入中論釋。彼引論文甚繁，主要在與「於任何不見中，即見空性」一句相違。此種諍論，因過去藏中皆說空性不可思議。又因入中論有「勝義超越言說尋思

境」之文。彼等遂說空性非所知境，或說空性定中無境。過去藏中人各一說，甚或說佛位心行處滅、言語道斷，故許「佛地無慧」。乍聞此語，能心生驚疑者，即其人過去生中具有善根。不然在福薄者聞之，以爲此語一絲不掛，乃一切乘中之頓超乘。將如瞽者捫虱，堅執不捨矣！禪宗謂，打得念頭死，養得心頭活。（原語是「許汝法身活」？）如槁木死灰然，即此類也。但能信宗喀大師教義，自不致爲此語所惑。難者引入中論釋說：「云何論釋說，無見爲見真實？如云：設作是念，豈非不見如彼行相之自性。以故應如何由彼等而見。雖許是實，但由未見法上之情理，即由彼根本智而見勝義。如此云云。於任何亦不見說見空性。」以上爲彼等所引難辭。彼不知首句「無見爲見真實」句，非論釋文。乃西藏人士引此論釋所加誤解之詞。彼等又誤解論釋設問及答之本義。復以「雖許是實」句，爲月稱菩薩作如是許。又因論釋後復有佛地心心所畢竟遠離之文。故疑佛智若能獲得勝義諦，即與論釋所說相違。但論釋本義，實非如是。其設問「豈非不見」二語，謂如彼執實之應斷自性，是否等持定中所不見。以平等定中不應見應斷之自性故。但應如何而見其境？答，平等定中，不見應斷之自性，固然如是。

但由其未見法上之情理，即由根本智而見勝義，故云未見實有，即見空性。其「如此云云」句，乃造論者所加。或譯爲未見世俗之情況，即見勝義境。其「於任何亦不見說見空性」句，亦過去藏中人士引此論釋之釋詞。總之，此段文意，首在問是否等持定中未見應斷之自性。如等持定不見，則等持慧應如何而見其境。簡言之，即問等持中應如何而見彼之法性。下答，即由未見有法之情況，而見彼有法之法性。過去藏中人士解釋，謂於任何一法若不見其自性，即見彼之法性。自宗解釋則不如是。自宗謂如實有成就之自性，爲勝義慧所不見，以此不見之故，而見其法性。等持無漏智，不見實有自性，即不見實有自性之故，而見勝義境。意謂聖者無漏智不見實有自性，即見勝義。自宗雖許是實。但由未見實有自性之情理，而由彼等聖者之智慧，即見勝義。依他宗解釋，謂於任何一法，自一一法相之自性，爲聖者等持智慧所不見。以此之故，故說聖者等持智慧見空性。此他宗與自宗解釋之差別如是。總集四難，計三問題：一、如所有智見勝義，則與任何不見相違。二、如見勝義一切智境，則與超越相違。三、佛地無心所，與佛遍智相違。彼輩以應成派釋二諦皆一切智境。「復引證（二諦經說）

云：『勝義超過一切知境。』」以為諦論。意謂，(一)若佛之如所有智見勝義諦，故與入中論釋任何不見之文相違。(二)若見勝義諦是一切智之境，又與二諦頌相違。(三)「又說佛地全無心心所行。謂空性境，心與心所俱不轉。」如死後心識於前五粗識俱已遮除。又如眼倦欲睡時，前五粗識已暫遮除一分。彼說月稱論師入中論釋有此義。以上三點為如所有智之諍。(四)「又說若佛不見蘊等，則與佛具十力時遍知一切法相違。」(論中有此一品)此一點為盡所有智之諍。總上為彼等誤解論文所據之諍點。在彼等之意，以為勝義超過一切言說(勝義空性，超言說境。)尋思境界。於任何亦不見謂之最勝見。由是推之，於任何亦不立，方為最勝安立，於任何亦不行(不見、不立、不行)，方為最勝行。情者聞此極生歡喜，以酣睡即能成佛故。不知此如豢豕，不過徒令長肉而已。此皆由於佛教義少聞思故，墮此邪見。至今猶有謂應離佛一切經教者，深為可憫。彼謂勝義境界，乃離語言文字，故不須經教聞思修學。此乃畜生修法，與雪豬冬蟄何異。彼既不能緣念佛之功德，亦即不知信仰。不知自所受苦，亦即不生怖畏。更不知唯佛能具救護，以此皈依尚無，更何論其行之清淨與否。彼等或依昨夢佳兆，自謂已證

初地，或依座間所見白光，遂謂又登二地。吾儕幸不墮如是惡見者，此皆宗喀大師大悲攝受所致。以下述自宗答辯，曰：「言以無見為見者，非說都不見一切境。是說若無明眩翳力所見諸法真實有者(實有蘊等)則聖者根本無漏智應有所得。然由任何亦不見彼等之門中(世俗法)而示見彼等之真實。若有應破，(謂實有成就)應可緣念。由無可緣念，即通達已破所遮而安立(空性)故。」上謂若毛輪真有，則無翳者應見，而實不見。故毛輪之無有，乃是毛輪實相。此喻無明如翳，於蘊等諸法見為實有。如所見實有而執為實。若果是實有，則離盡無明聖者等持智慧亦應見之，而實不見。由此不見蘊等實有，即是彼蘊實相。以未見實有，即見空性故。云任何者，謂如實有等，乃至蘊聚上概無所見。示字謂開示見彼之實相。至云不見世俗方見空性，與二諦頌說佛一剎那雙緣二諦相違者，須知佛智超過一切時間空間，不為所限。佛智所知境於曼荼那一剎那間能遍一切有情善行惡行，皆在佛前積集顯現，如鏡現物。此佛之意功德如此。行者能知此，並可祛除於自之供養恐佛有不知之疑慮。佛之動(後得)定(等持)合一，為十地菩薩所不能。此由二諦圓融所致，十地以下，則於二諦須交換而修。以明無見

爲見。以下明不見實有成就即是通達空性。云通達已破所遮而安立者，謂若果有實有成就，應有可得而緣。由無可得故，即安立空性爲通達所應破。換言之，即不見實有成就，即是通達空性。謂遮除應斷之實有成就，即見空性。在未通達以前，應以無倒正理抉擇，有應如何無應如何。如果有則應可獲得。於無倒理智中不能獲得實有成就之分上安立空性，此見空性之情況。如儀軌中誦觀空咒，變成空時自己一無所想。不善思惟時，可將此處所講空性之情況思之。

佛智既二諦圓融，不能說證如所有性時不證盡所有性，證盡所有性時不證如所有性。應說不能以如見空性勝義之情況，無二無別而見世俗。前說佛於一刹那同見二諦者，謂佛於二現沉沒之門而見空性。於二現顯有之門而見世俗。境有顯隱之二，而有境之心則一。以一心而同時緣二境，唯佛爲能，此佛殊勝功德之一。「又說無見即是勝見，亦應如是了知。」過去人士引此，謂由此推論，無知即勝知，無行即勝行，實是誤解。應說不見戲論（自性實有成就），即見離戲論之空性。若問，可否說不見世俗即見空性？答，應說此在聖平等慧之前，未見世俗即見勝義，此稱爲勝見。《般若攝頌》亦云：『若不見色不見受，想不可見不見

思（思等心所），亦不見識及心意（因見色等之法性，而不見色法。）如來說彼見正法（見正法，謂見法性。）若眾生說見虛空，當觀虛空云何見，佛說見法亦如是，餘喻不能見正法。』此說不見者爲五蘊，見者爲正法。』總謂聖者平等智，未見五蘊，見者乃空性。「此即真實義，如云，誰見緣起即見正法。」此言見正法即在緣起。若於立名處，再加追尋，即觀察究竟之理智。推求立名處義之色等不可得，故說未見色等，即見法性。於此喻如虛空者，是唯遮觸礙。』此佛開示，以此無其他可同喻故，故說如見虛空。南洲即懸於虛空，如電燈然。《俱舍》云：「無礙者虛空。」依世俗說離礙觸，即見虛空，與離執實者即見空性相似，故以爲喻。虛空非眼所能見，眼所見者爲空之顯色。虛空乃意識所緣境，即無觸礙之意義。「未見觸礙，方爲見虛空。」於虛空所應斷之觸礙，若未見彼，即見虛空。故於唯名安立之色等不以爲足，而更追尋其立名之義，以爲有實有之色，以抉擇究竟理智推求，終不可得，即見空性。故於應破分之觸礙之見與不見，而安立見未見虛空。吾人反省有時修見虛空，如儀軌中，情器世界攝入自身，又攝人吽字之支分，乃至最後拿打而入於空。當時一切觸礙皆破除，固是修見虛空。

然非修遮破性應斷分之自性實有成就，而見空性。但此未見觸礙即見虛空之義，如於甚深之中觀要義，串習尙未深厚，亦終難達。修密道生圓二次時所修空慧，皆是修見虛空。「言見彼或知彼者，謂觸礙若有，應有所得。由不見觸礙，即見虛空。此所見者爲虛空，不見者爲觸礙。」此謂見或通達虛空之心，於見虛空時，若有觸礙則應可見，以不見故，故見虛空。此與見者爲空性，未見者爲實有相同。「若非如此喻而見，謂見真實如見藍色，即本頌末二句之所遮。」以抉擇勝義理智不見藍色。聖者平等智亦不見藍色。藍色非勝義理智所見故。「造論者釋云：不見五蘊者，以無漏根本智見真實義之前，未不見有法也。」造論者，指前造般若攝頌者。宗喀大師引其釋辭，以明其違經之意。謂無漏智慧不見有法之瓶，而唯見法性（空性）以上答第一難竟。

次答勝義超一切智境。彼等誤解勝義非一切智境。復引「入二諦經云：諸天子，勝義諦者，具足一切勝相（功德）、一切種智（斷二現）之境中而超出。如云如何是勝義諦者則非也。」此明彼誤解超出之意義，復引入二諦經爲證。因彼不知經說超出，係謂超出二現，非謂超出一切智境。依自宗說，勝義諦不能超出一切智境。若超出，則勝義諦非一切智之境矣。如是，則有犯或無勝義，或無一切智之過。此宗喀大師特顯示自宗之義，故說明經義如此。末句如云如何是勝義諦者，謂依此言說時之狀況，即當其時說「如何是勝義諦」此語之時，「則非」一切智之境也。（世稱達賴爲「湯姐清巴」（即一切種智），五世達賴與雜哥讓江把相友善，雜在門外徘徊，達賴問：誰？雜笑云：汝爲一切種智，尙不知門外人爲誰耶？）故言無二相之據，非是說佛地不知勝義之據。以佛見勝義諦時則見世俗。而在見勝義諦見之面前，則不見世俗。或引入行論云：「勝義諦非心所引境。」若如此解釋，應無勝義諦。無勝義諦即無空性。無空性，則一切眾生皆不須勵力，即已脫生死。與「機蹶瓦」頓然成佛者無異矣。如瓶若別無瓶之法性可見，則眼所見者，即成瓶之法性。如是，則凡夫之無明眼翳應無。無無明眼翳，即無生死。早俱解脫矣！或又謂，如是則應勝義諦乃一切智之境。而入二諦經何以又說超越？須知彼頌意，謂勝義諦超越境及有境之二現，由二現沉沒之門而見勝義。所謂二現，謂境與有境之顯現。此謂「若說勝義諦時，於境（所）與有境（能）二者，如其各別顯現，則說未見，此爲遮二現之根據（出處意），非佛不

見勝義諦之根據（出處意）也。」時字，謂依於勝義諦語音之後，即有二現。故說一切種智未見勝義諦。須由遮二現之門，而見勝義諦。

有說勝義諦乃離言絕思者，經中無此根據。佛一切智遮二現而見勝義諦者，二現謂境與有境各異，分離而不相連，如此則不見。須由斷此各別二現之門，方見勝義諦。見世俗諦則二現不須沉沒。至佛正覺地二現沉沒與不沉沒之問題，甚難解決。有學位聖者之無漏慧，二現沉沒。此謂彼之實有顯現，已經沉沒，境與有境之顯現，亦沉沒，世俗顯現亦沉沒。若有世俗顯現，即有實有顯現，亦即有「境」與「有境」各別之顯現，凡有漏智皆屬有二現之知所攝。如眼識所見之實有顯現，耳識等亦然。地上菩薩住空性定中時，實有顯現沉沒，但見俗諦時仍見其為實有。故於世俗諦菩提心顯現實有，其大悲心亦見實苦，故皆有二現顯現。成佛以前，說二現，乃以實有顯現為主，至成佛時，有無二現，則應分別說。佛無實有顯現，以其為顛倒顯現。佛一切時皆無微塵許顛倒故，但佛雖無實有顯現，而云有二現者，乃以世俗顯現為主而說二現。佛見俗諦時，乃由具二現（世俗顯現）之門而見。佛見勝義諦時，乃由二現沉沒（世俗顯現沉沒）之門而見。或問，

佛見勝義諦時，世俗顯現，究現與否？於此雖甲操、克主二大師皆親承宗喀大師之教，所說亦微有異。至今三大寺亦各說不同。應說以未見之情況而見。意即謂雖有世俗顯現而未見。以一切種智見勝義諦二現沉沒，見世俗諦二現顯現。又一切種智見一切種智時（如唯識之自證分），所見之一切種智尚顯現否？克主謂須由二現沉沒之門而見。甲操則謂二現沉沒，則不能自見。於此不憚煩說者，為聽者種難得之習氣。又佛為一切有情說諸正法者，為解脫生死苦海故。隨機開演，由粗而細，說顯密諸法門，最終皆歸於空慧解脫生死。若空空洞洞而修空慧，直可謂盲修瞎練。以欲通達空性，先須善了知二諦，欲認知二諦，須知勝義中有無世俗，世俗中有無勝義。故須於見勝義諦時二現之沉沒與否善爲了知。宗喀大師於此微細要義，詳爲開演。若於此不能抉擇，而自謂久修空性已得通達者，實墮修觀險處。餘自覺於此尚未廣開，因恐聽眾倦於久聞，故攝此要義。爲令後學不追蹤於惡見阿闍黎之後，反覆說此要義。若先不於此廣知，於一師前得一二種粗略口訣，依之而修。正串修中別遇一師，或見別一經論，說空性超越言說尋思境界，心生動搖，又隨其後而轉。人壽幾何，如是蓬轉，虛度一生，實爲可惜。若

依宗喀大師教義，廣爲抉擇，如何是空性，如何非空性，如何修方得趣入等，已善廣學。縱遇他師，亦能明辨是非，如是則究竟成就，可以預卜。入中論釋亦云：『於所作諸法不生觸證，唯現證法性。由證空性故名爲佛。』此謂佛之如所有智在見空性之前，全不觸證依他（世俗）起性，惟契法性。』以佛見空性時，於有爲事物，由因緣所作者，於心毫不觸證，故云佛心不觸證於具因緣所作之諸法。佛之證如所有性智，於見空性之見之前，未見世俗僅見法性。佛見勝義諦時，則見世俗，佛見勝義諦之見之前，則不見世俗。以上答第二難竟。

次答第三難。斷諍論文中分三小段：(一)任何不見，即見勝義。(二)勝義諦非一切種智所行境。(三)一切心心所行悉皆斷除。前二已釋，茲講後者，謂一切心心所悉皆斷滅。言無心心所行者，入中論釋，是說證真實義（空性）時無分別行，非說無心心所。如明顯句論云：「分別即心行，由離彼故，說真實義都無分別。」如經云：「云何勝義諦？謂都無心行，況諸文字根。」如經云三字，乃明顯句論所引經說，謂於現證空性見者之前，心行既無，更何須說文字。「此說無心行之義，即無分別行。」入中論釋復說：「於有學聖者根本定時，非畢竟滅（非全

遮）。要成佛時，乃畢竟全遮。」佛地無分別，以佛觀機說法，不觀待於眾生之機。但如明鏡，形成即現其影。與形不值時，即無此影。無現影之動機，以佛地無勵力運轉故。故佛觀機既無，分別說法之動機又無。佛說法直如天鼓自鳴。

「復次，於入中論釋中，爲成此義，謂彼自性若非有，則諸菩薩爲證彼故修眾苦行，應成無義。」以上爲宗喀大師引伸入中論釋義，再揭出一切法空性自性之諍辨。謂若無彼性，則諸佛菩薩何爲修眾苦行，以求證彼。如勝義非一切智境，則空性應無，既無空性，則諸佛菩薩修眾苦行，皆成爲無義而作。故云（此引入中論釋之文）「云何是彼等（如眼等有法）自性，（空性即法性）謂不（非）造作，及不觀待於他，即離無明翳之慧所通達之自性（自體）。」此說瓶之本體，不假造作，又無觀待，即無漏智所通達之瓶之本體，亦即瓶之自性。彼等不知此處所說之自性，係指法性。瓶之法性（空性）、自性是有，然無由自性（實體）成就之瓶。前講應破分，說遮破太過太狹時，曾詳說自性具三特法：(一)非由因緣造作，(二)非觀待於他，(三)一切時處不變易。空性之自性，亦復如是。彼等因不知此處所說之自性，係指空性之法性，而誤以此之自性，爲實有瓶體之自性，故復

有下難。「以此何故而說彼（自性）爲或有或無，設若無者。由何義而說？」由彼未解法性之自性，將實有成就之瓶，混而爲一。故謂如上所云，智者不應說彼自性爲無。更不應於彼自性之有無而生疑。設若是無，將由何義而說其無。下答：「曰誰云其無。此若無者，諸菩薩復爲何義修學波羅密多道。諸菩薩實爲通達此法性故，如是勤行多種難行。」此明菩薩修行難行，無非爲通達此空性。資糧加行菩薩，雖知空性，然爲現證空性故，而精勤修習。地上菩薩，雖已通達空性，然亦爲欲通達其所未達上地之空性而修。初地至下地之間，其無漏慧所應通達之空性相同（二現沉沒亦同）。但其通達之情形，則有不同。云何不同？如龍樹法性贊云：「初三至十五之月雖同，然其漸次增長之情形不同。初地雖通達諸法法性，而於二地之離垢，尙未通達，乃至十地菩薩之將屆成佛者，雖已現證空性，然於無量所知障習氣，尙未斷淨，即未能親證法身。親證法身，唯佛爲能。」復引經云：『善男子，若無勝義，則修梵行徒勞何益。諸佛如來出世，亦成無益。由有彼勝義故，諸菩薩名勝義善巧。』此亦入中論釋引經以申前成立空性自性之意。善男子，爲佛之愛語，謂身已證成佛之種性者。梵行即趣涅槃之行。

若無此行，則諸如來出現於世，亦成無義。能證涅槃，與空性有關。如來出世，爲令有情通達空性故。若無勝義諦，則應無得勝義菩提心之菩薩。以上皆論釋一再引經，以答外難之辭。並成立勝義諦非無。「此說若無勝義諦，則爲證究竟涅槃之梵行而修諸行，應成無用。眾生既不能證彼，則佛出世，爲令眾生證彼，亦成無用，諸大菩薩亦非善巧勝義諦。」此爲宗喀大師根據上文，復加解釋之辭。佛之出世，爲使一切化機通達空性，出離生死，故轉法輪。涅槃乃勝義諦中差別之一分，爲勝義諦所攝。無勝義諦則無涅槃。若無涅槃，則諸梵行成爲無義，如追尋兔角者然。有情不知出離生死，不知生死根本，不知能達空性爲出離生死之方便，故於人法執實，起惑造業，感得苦果。如是流轉，長劫飄流於生死海中。佛悲憫此，出現於世，爲利有情速得解脫。吾等現今亦由不達空性而起惑造業，正受苦果。勿因聽法已多，心生疲倦，以爲所說皆共通義，老生常談。不知此實一種秘密教授，故應審諦思惟，猛力反省，取爲己用。如前講中士道時，所引清淨涅槃經說：「吾等無始時來，在地獄中所飲烓銅鐵汁，量過海水。於畜生中，所食糞穢，量逾須彌。」而現在猶正墮其中，不知猛省，則有加無已。雖亦有偶

得微樂者，而劇苦旋即隨之，亦如此生之傷於哀樂者然，過去長劫時分，坐是遷延貽誤，未得出離，總由於未通達空性之故。佛以大悲出現於世，三轉法輪，爲應機故，其說諸法實有，亦無非爲化機將來通達空性之方便。蓋恐化機誤謂斷無即是空性，故說諸法實有，以破彼斷無之執，爲彼後來通達空性之方便。故第三轉說，（依他圓成有），遍計性無，其義亦爾。唯二轉正示空性。

「以上既引經成立有勝義諦。故有說此師（月稱）說勝義諦非所知境，及說聖根本定無證真實義智等，皆是顛倒邪說。」若證空時心之所行既滅，則心不入於空性。如是則於空性之境相，心中不現，心中境相不現，則等持定中證真之智不生，證真之智不生，則應無空性，無空性即無勝義諦。此爲彼所執諍論之點。簡言之，如由證空時，心心所滅，則應無勝義。「入中論釋義云（依法尊法師譯本爲）：「故由假名安立通達真實。實無少法，能知少法，俱不生故。」（菊抄本作上師口授時，謂應改譯爲）：「以故依安立云通達空性，而安立其相。究其實者，非以一分而知一分。能知所知，俱無生性故。」（二者並錄於此）。此謂由通達空性慧而通達空性。皆由名言安立。由通達空性慧所通達之空性。此空性

是有，然非自性有，乃名言有。由達空慧通達空性時，二現沉沒。能所成爲一味，不自知其通達空性。因等持定中，一心專注現證空性。其慧不能再安立其已證空性，乃以名言量而安立，由自己之後得智安立名言，或由他人以名言量安立。所云非以一分而知一分者（照法尊譯本則爲：所云無少法能生少法者。）謂現證空性時，一心專注，不能以一分心證空，而又另以一分心知其證空，以此時能所二者俱無故。證空性時，有境（能知）謂空慧。境（所知）謂空性。於無自性之空性境上，安立有境之空慧，故二者皆成無。空性乃等持慧（有境）之境，而等持慧不見其爲境，乃由名言量之力而安立。「其初句義（宋抄本有：即前入中論釋，由假名通達安立真實。）謂慧與空性二者，成境與有境二相，安立爲通達空性者，唯就世俗名立識前而安立，非就彼智慧之前而安立。云生無生者（宋抄本爲：次句能知不生者），謂於自性無生，猶如水中注水也。」此宗喀大師解釋前引入中論釋義初句，謂以無漏智慧通達空性。此種智，爲世間知，此種名言，亦世間名言。以說此語時，即成境與有境二相各別故。故說無漏慧通達空性，是就未觀未察之世間知而說。云何自性無生，自性無生即空性。虛空無生在

世俗中亦知其無生，故是世俗無生。以無漏智見有爲法自性無生，則是勝義無生。而此無漏智之本身，乃是自性無生之有境，藏文爲「朗巴精」。如藍爲境，見藍之眼識爲藍之有境。無漏慧乃離戲論之有境，而世俗則皆屬戲論，故無漏智非世俗之有境，亦即非其所通達境之有境，故如水中注水成爲一味。例如心緣佛像，在未得定者，心與佛像成爲各別之情況，一般人見瓶亦成爲各別之情況。無漏慧見空性時，境與有境對立之情況已經沉沒，成爲一味。如水與水。猶如已得定之人。其心入於所緣者然。「論言：『於慧境之空性，心與心所不轉，唯彼身而作現證』」。論指入中論，彼身指報身。入中論頌云：「遮除其心，而作其身。」謂一心專注空性之時，遮止心與心所，而能通達空性者唯彼報身。昔印度有謂空性乃任何亦不成，而說爲無漏智通達空性者。即是說無漏慧乃空性之有境。故無漏慧乃任何亦不成之有境，亦即無漏慧任何亦不成其爲有境。簡言之，即無漏慧不成爲空性之有境，亦即無漏慧不能見空性。彼又依教引入中論云：「於慧境之空性，心與心所不轉。」故說空性非所知境。又引金剛經云：「諸佛見空性，諸佛作法身。空性非所知，此間不能知。」（宋抄本於此接錄，意較明

顯。果如彼所說，空性任何亦不成，而說無漏慧通達空性。則不異說無漏慧乃空性之有境。無漏慧既爲任何亦不成之有境，即無漏慧任何亦不成其有境。換言之，即無漏慧不成其爲空性之有境。亦即無漏慧不能見空性矣！）此下爲宗喀大師所釋論義。「於此所說之義，云現證之所作者空性。有境之慧者，能證之作用也。圓滿受用身者，能證之作者即智者（知者）是也。由彼能作證彼之理者，如前所說即心與心所之行遮除之理也。」現證句，謂所作之事業（即所證之空性），初地菩薩於正淨邊際，已能通達而未能作證。佛地方能於空性作證。有境之慧句，謂內智爲能證之作用者。圓滿受用身，爲能證之作者。智者句，謂空性爲所見，慧爲能見（有見）。受用身爲見者，證彼之理，顯教未明說（欲善了知，須入密乘。）謂即前釋明顯句論所說心與心所分別之行不轉，非無心心所也。說惟彼身作證者，謂唯報身作證法身。成佛時報身先熟。先證得報身時，心心所分別已淨，故唯報身作證法身。（詳密法。餓獸信康，即色究竟天。）佛將成道時，應在彼處入空性定者，以其爲報身故。先起相似報身，住彼剎土。證法身時，方成真實報身。佛專注空性時，若謂心心所皆遮止，則謗佛無一切智，謗佛無意功

德。佛心應如木石，是大誹謗。當知入中論說遮心心所行者，謂遮心心所行之一切分別。以心心所之分別行，方是應遮分。任運俱生現前證得空性，可謂作證空性。依顯教文字僅能如是解釋。欲求究竟了知須依密法。既遮止心心所分別行後，如是繼續安立（住）空性定中情形（或安住之量），亦可說為報身作證空性。「入中論釋云：『以何身證彼之身，彼由說為離心與心所（分別）具寂滅自性而知也。若謂佛不見蘊等，則是謗佛盡所有智及盡所有義。以有與佛智不能知，成相違故』。』總上諍論主要四點：（一）彼說任何亦不見，即見空性。（二）說勝義諦乃超出一切智之境。（三）說於空性心與心所不轉，如是則佛不見蘊等。（四）若佛不見蘊等，如何說佛具十力時為一切智。具一切智而不見蘊等，即成相違。若許佛為一切智，應許佛見蘊等，則非任何亦不見。彼謂汝許由究竟理智量而獲得之義，稱為勝義諦相，由世俗名言量而安立之義，稱為世俗諦相，是即如所有智（即究竟理智勝義諦），證得空性，則應於空性有所見。有所見則與？入中論釋任何亦不見之義相違。盡所有智（世俗諦相），若佛不見蘊等，則有與佛智不能知相違。關於如所有智三點，已如前所釋。應說佛見空性，非任何亦不見而見空

性。關於盡所有智一點，應說佛見蘊等，以盡所有之一切法，若有，則佛應知。若佛智有未知，則盡所有之一切法應成非有。「以故於盡所有智中，須有盡所有事顯現。於無相中而知，非此宗之規。（若謂由無相中而知，非本宗之規。）須顯現其相也。」此明應成自宗之規。顯現有二：一、知之顯現，二義（事）之顯現。既有盡所有事顯現。則盡所有智當有所知。其他宗派，則有許無相而知者。依自宗說，有境中若無境相顯現則不能知。無相之知，他宗如說一切有部即如是，彼謂心緣瓶時，心中並無瓶相顯現。意謂心緣瓶時直取前境，如日舒光，親照外境。不須瓶相反映於自心中。彼說如依應成見，盡所有智須一切盡所有法之相顯現方知。則一切智與一切相，成爲對立之二相。（過去藏德於佛智見佛智時，須不須佛智之相顯現問題，有說須，有說不須。又於佛智見佛智時，究竟見其爲一，抑見其爲異？及佛智見佛智時，是否境與有境對立。對立則成異，不對立則成一。均未能決定。）因彼等不知佛智見佛智時，若說由沉沒二現（境與有境）之門而見，則成爲見勝義諦矣。故說佛智由二現沉沒之門而見佛智者，其二現，乃謂世俗之二現，非謂境與有境之二現也。說二現依世俗顯現而說者，因世

俗顯現，雖非實有顯現，然是實有顯現種類。如所有智，由二現沉沒之門而見勝義諦。（見如所有性，即空性。）盡所有智、由具二現之門而見盡所有法。（盡所有法，謂世俗諦。）佛之如所有智，盡所有智，其體是一，而立名為二。猶之一人作二事，而得二名然（如官吏之兼差是）。設問，此之二智，究為有二現與無二現？若佛如所有智無二現，則應無世俗顯現，即不見一切世俗。答，當說佛通達勝義時，彼時二現不起，通達世俗時，彼時二現現起。又此處所謂時者，非謂先後，乃謂一智體具兩方面之作用，以佛一剎那雙緣二諦故。「顯現之盡所有境，有未被無明習氣所染，現佛之相好等；及染無明習氣所現之未清淨情器等之二類。此中初者，於正覺無遮除之義。次者於彼地中，以顛倒因是遮除者。」

（宋抄本：初者佛地毋須滅除，次者由佛無此倒因，故無彼果。）佛之相好非由惑業所感，佛之三十二相。每相皆是佛之自性體，以佛已離無明習氣故。《文殊真實名經》云：「佛一一支分皆是佛。佛之一一毛髮，皆能見一切法。」有問，佛著之衣是否即佛？此則未免過於穿鑿。其說器世間染無明習氣者，謂器世間乃由染無明習氣有情業力之所顯現，如地獄境界乃地獄有情業力所感而來。有說地獄有情，由無明習氣損害其識，令其顛倒妄見地獄境界。如此說，即壞緣起。當說由無明習氣發起而造惡業，由此惡業而成地獄境界，方合。或問，盡所有之顯現，既有此相好，又有未淨情器二者，如是則佛智之前，紅鐵熾燃，烱銅鐵汁，諸於佛不應顯現者，亦顯現耶？若此皆顯現，如何說佛唯見無量清淨。又烱銅鐵汁，乃有情業力所感之果，佛既未造此業，如何顯現此境？三大寺終年辯論不輟者，欲以理智磨鍊，令得解決，不許少許疑惑存留胸中。說佛唯見清淨者，謂佛以能受用之報身，於所受用之刹土，唯見無邊清淨。佛之顯現地獄境界，乃見眾生造業如是顯現而顯現。與眾生之身受侵害痛苦者不同。以佛不成為具苦者故。佛之顯現地獄境界，雖非清淨之顯現，然無未清淨之執著。佛顯現未清淨刹土時，亦不能說其見為清淨。以佛智無惑，淨則久淨，不淨則見不淨故。至顛倒因，乃未淨情器世間由惑業因之所成。

以上明如所有智之諍論。此下明盡所有智之諍論。

「顯現之理者，若佛之相好，於未離無明之有情前，顯現實非自相而現彼（自相）者。彼境之生因，非由離無明習氣之力而來。彼有境是由無明習氣染污

之力增上而顯現。」此謂非自相成就之相好，而凡夫見爲自相成就之相好。「非由他有情，（離染污無明之佛），如是顯現，而彼心（凡夫）如是顯現。（謂凡夫心中顯現有自性），乃由其自己方面如是顯現故。」此謂非由佛顯現有自性，而凡夫如彼顯現有自性，乃由由其自力之顯現也。「於未斷無明者，見色聲等境，實無自相現有自相，於諸佛之盡所有智，亦如是現。此則由於具無明染污之有情如是現故，於佛始現，若不觀待他如是顯現，諸佛自身必不如是顯現。」佛之盡所有智，如有自相成就顯現之現見，則是佛智成有惑。若佛智無自相成就顯現之現見，則自相成就之顯現應無。此若有，則佛應見。此乃盡所有智中諍論之要點。依應成派說，佛之盡所有智不顯現自相成就。或問，如是自相成就之顯現，究有與否？答，有。吾人皆有實有顯現故。佛見吾人實有顯現之義，以佛智本無自相成就之顯現，然於凡夫之自相成就之顯現，佛亦現見，以佛之無惑智，亦見吾人之有惑顯現，而見其爲顛倒。佛智於自相成就顯現之現見有，而於自相成就之顯現則無。由凡夫知前有自相成就之顯現，故佛方有自相成就之現見，佛本無貪瞋顯現，然因眾生有貪瞋顯現，故佛有貪瞋現之現見。「諸佛了知色聲等

實無自性，現有自性，是因具無明者如是顯現而知。非不待他有情如是顯現，佛智亦如是顯現。」一切有情之一切顯現，佛亦顯現。然有情之顛倒顯現，於佛無害。「故佛雖如是顯現，亦無錯亂之失，以佛須通達一切所知故。而非佛智有染污如是顯也。以是當知，佛之盡所有智本身，見一切法皆虛妄如幻，無我無性不見實有。然於具無明者所現之一分，佛智亦能見之。以唯見他有情見爲實有也。」此謂吾人顯現實有之情形，亦顯現於佛智中。如人面有污穢，鏡中亦現污穢之面，然非鏡上有污穢也。以上明佛之盡所有智如何見盡所有法之理如是。「六十正理論云：『善巧法性者（謂佛），見諸法無常，欺誑無義，與空無我，名爲見寂滅。』其釋論亦云：『由所作究竟，故見如是。』善巧法性指佛。欺誑無義，猶言毫無趣味。釋論之意，謂於諸事物之應斷分已斷，故見寂相。如是「二諦論云：『遍計性遠離，唯如是顯現，一切依緣生，一切智現見。』此說盡所有智，明見一切法也。」上謂由觀察而離實有體性之盡所有法，亦由名言量唯名安立爲世俗諦，而不安立爲勝義諦。以盡所有智，由名言如是顯現，唯有此性。又解謂由觀察自性不成之理，盡所有法於佛智前如是顯現，彼即唯有此性。盡所有

智明見一切法句，乃宗喀大師總釋前引之六十正理論及彼論釋，及二諦論之辭。明佛不起於定，則作諸業補處菩薩，亦不起於定而即成佛，作諸功德。故知佛自住於如所有等持中，而開演盡所有之一切法，此唯佛爲能。如燃燈佛左手入定，右手說法印，即表此法。獅子吼王佛亦然。「又云：『若時都不見，能所知自體，彼不生諸相，堅住故無起。』此說佛住寂滅二相之三摩地定中，永不起定。若未如實瞭解彼二說之理趣，則說僅能許一理。若俱許，則成相違。然實不相違，以見如所有性智，與見盡所有性智，體雖是一，由觀待各別二境而成理智與名言智，無少相違故。」又云者，仍指二諦論。若時之時字，謂佛安住如所有之等持定時，能所知，即境與有境。云彼不生者，謂二現之自性沉沒。云如實了知二種理趣者，謂前引二諦論之前頌，是說盡所有智現見盡所有法。後頌是說安住二現沉沒之三摩地不起。如於此二種教理，不能如實了知，則謂既許二現沉沒，如何能見一切法。必須起定，方能見彼相。因彼不知二智體是一，因立名回遮爲異也。如所有智觀待於如所有境，稱爲理智、或究竟智、或勝義智；盡所有智觀待於盡所有境，稱盡所有智，或說爲世俗知。同是一切智，觀待於空性境，則稱

爲抉擇究竟智。觀待於世俗境，則稱爲世俗知。佛一時雙見二諦，不成相違。

「此於因位見時要能善知，於一法上理智與名言量所得不同，而無少相違。」因位謂基本境。抉擇此境，如何合於世俗諦，如何合於勝義諦。果，依行中之方便與智慧二道而成。而行又依基本境上抉擇二諦而成。在因位基本境上，不能僅抉擇空性，如前已說。至抉擇具如何體相始爲世俗諦，具如何體相始爲勝義諦。及心中如何顯現始爲世俗諦相顯現，心中如何顯現始爲勝義諦相顯現。又心中如何顯現執實之相，是應斷分。又於一瓶上如何具足二諦體相之理。又說瓶之實有自性空，乃抉擇究竟理智所獲得之勝義諦相。瓶之名言有，乃世俗名言量所獲得之世俗諦相。同於一瓶上而不相違。實有成就空，與名言有，二者不違，二者雙具。若缺其一，則二諦中，必有一諦不能安立。關於此，均須善了知也。「果位二智緣境，猶不止此。若能善知於彼境二量成何量，則亦能知境雖不定，二種有境仍各別不同。」二量謂世俗名言量，及抉擇究竟理智量。如所有智見如所有境。若抉擇究竟理智量，於彼境有所不知，則不足稱如所有智見如所有境。盡所有智見盡所有境亦然。若世俗名言量，於彼境中不往，則亦不足稱爲盡所有智見

盡所有法。又如所有智，亦非僅見如所有境，而不見盡所有法。盡所有智亦然。以此二智皆是一切種智故。然境雖不定而有境則似各別決定。雖無明文然含有此意。如於一畜不能同時（既謂）爲馬，又謂爲鹿故。或問，佛之一切種智，究說之爲如所有智耶？抑說之爲盡所有智耶？任說爲一皆有顧此失彼之過，若謂二智皆是，則二智之根本應相順同。與此論中宗喀大師說二有境根本不順，又當如何解釋。答，如所有智觀待於如所有法（勝義）方爲如所有智，而非盡所有智。盡所有智觀待於盡所有境（世俗）方爲盡所有智，而非如所有智。二智皆觀待其境而顯現，故根本不同。「二諦體相之細分，亦由此應知。」此宗謂知此理，方能知二諦體相之詳細，否則僅識梗概而已。安立二諦體相有粗有細，如前所說抉擇究竟理智量所獲得之義，爲勝義諦。名言量所獲得之義，爲世俗諦。又如前引入中論說，於一切法隨見真境即真諦，見妄即俗諦。此皆二諦粗相。其細者，如云瓶柱非抉擇究竟理智所獲得之義是。然則瓶柱非如所有智之所見耶？曰，否。隨於一法，其見自己之量，須觀待於自己。若由抉擇究竟理智量去，則自己亦即勝義諦。其自己見自己，若由世俗名言量去，則自己即成世俗諦。

## 卷十八終

具足無緣大悲至尊具德恩師功德名稱亟難讚說 昂旺朗吉堪布口授

郭 和 卿 譯

## 卷之十九

# 菩提道次第略論釋

由康同生居士依據劉衡如，黃隼高諸居士筆記集纂而成  
昂旺敦振參校於昆明

## 卷之十九

酉二、釋勝義諦。分三。戌一、釋勝義與諦字義。戌二、釋勝義諦相。戌三、釋勝義之差別。

戌三、釋勝義之差別。

「勝義諦差別，入中論釋說，空性，廣分為十六空性，中分為有性、無性、自性、他性四種空性，略分為人法二無我。餘論有說二種者，謂真勝義與順勝義。中觀明論云：『此無生理順勝義故，名為勝義，然非真實。真實勝義超出一切戲論故。』」  
中觀莊嚴論云：『由順勝義故，此名為勝義，真實勝義諦，離一切戲論。』二諦論亦如是說。二諦自釋與莊嚴論亦說，破勝義生名為世俗。昔諸先覺解釋彼義，多分是否異門二種勝義，說於色等破勝義生所顯空性，為異門勝義。此乃假名勝義，實是世俗。說非異門勝義，非所知攝，任何覺慧皆不能緣也，此非彼諸論義。當作是釋，雖真實勝義是法性境，然亦多說理智心名勝義者。如一諦論云：『由無欺誑故，正理名勝義。』中觀明論云：『言勝義無生等，當如是許。由正聞思修所成諸慧，一切皆是無倒心故，同名勝義。是此（心）之勝義故。』理智有二謂聖根本無

分別智，與依正因量度真實之有分別理智等。分別熾然論說，勝義中有無分別智與隨順慧二種之意趣，與中觀明論說二種勝義之意趣相同。故解二種勝義，不約心說，唯約境勝義說，非是論義。其中初者，能於自境頓斷實有與二相戲論，是真勝義。經說超過一切戲論，義亦指此。第二，雖於自境能滅實有戲論，而不能滅二相戲論。由與出世勝義行相相順，故名隨順勝義。於色等法破勝義生等之境勝義，亦可作二種解釋，謂空性境於無分別理智之前，是離二種戲論之真勝義，於有分別理智之前，則僅離一分戲論，故非離二種戲論之真勝義，非說非真勝義諦也。以是實空，除於少分慧前能離一切二相戲論外，多不能離一切二相戲論。有說，凡勝義諦，須離一切二相戲論，非論義也。理成如幻派說，五蘊事與實空相，二事合聚，唯理智比量所成立義為勝義諦者，亦是隨順勝義，非勝義諦。其以離實有一異相，成立芽等無實相，於有無實有未斷疑之智者，不能成立彼義，於已斷疑者前，彼因亦不成正因。中觀明論說，離一異之因法，俱屬但遮。（但遮——僅遮而不表。）說非一異及無一異。任以何作因皆同者，勿作非遮解。由彼論舉喻即可了知。故彼定非靜命父子與獅子賢論師所許也。於所現事破戲論中有遮表二義，任何大中觀師，亦不許唯比量，所量之表義為勝義諦，菩提道廣論中說此等建立時，由此道理，亦應詳知。

二諦論自釋說，破生等為隨順勝義之後，又云：『由餘亦執真實。唯字即是攝義。若以正理觀察，則為世俗。何以故？所遮若非有，遮亦真實無。』此說餘唯識宗於所遮事，遮遣法我計彼滅空為真實有。自宗則說由無所遮法我，故遮彼之滅亦非真實。故論說破勝義生等為世俗者，亦是世俗有義，非說是世俗諦。彼釋敘外難云：『如真實生等，有法現時即便不現，是倒世俗。則破真實生等，亦成倒世俗，以所遮有法現時彼即不現也。』次答云，非即不現，以與有法體無異故。此說如青色現時，彼之實空亦顯現者，非說無實之但遮，眼等識亦能見，是約非遮而說。此雖實是世俗，其但遮實有之空性為勝義諦，亦無相違也。中觀莊嚴論云：『雖遮勝義生等是正世俗，由與勝義相順，故名勝義。』真勝義者，遍離有性無性等一切戲論網。此戲論網，如二諦論自釋云：『是故此非空，非不空（非）有無，非生非不生，佛作如是說。』又云：『何以故此無戲論，以真實義遍離一切分別之網，此說分別網為戲論網。此於現證真實義之智前乃滅，故此是真勝義。其未能如是之理智』

及境，則僅隨順前者，如前已說。又破真實生等，有能破之理智，與彼所量之二事。說為正世俗攝之理，亦應於彼上了知。上說離二諦戲論網之理，是多處所共需者也。』

如入中論釋云：「佛為解脫諸有情，說有人法二無我，又隨開為多種空，其遮實有則為一。」「彼論釋說空性，廣分為十六空性，中分為有性、無性、自性、他性四種空性，略為人法二無我。」入中論分空性差別，乃根據般若經。經中尚有二十空、十六空等多種分別。皆依有法差別而立多名。亦如說金瓶有金瓶之虛空，銀瓶有銀瓶之虛空，雖同是一無礙之空，而所依瓶有各種，說空亦有多種。外空者，謂外色等諸法，無實有成就。內空者，謂內識等無實有成就。內外空者，謂諸根無實有成就。空空者，謂於空性計為實有自性，破除此執即稱空空。大空者，謂器世間無實有自性成就。無始空者，謂於生死輪迴計有自性之執，空後之所顯，亦稱為無際空。然此皆就共通而說，若就各別有情言，則生死雖無始而有終者。無失空，又稱散空，謂執大乘道實有自性，遮破此執，於大乘道不失，故稱無失空。入中論說，外空，謂色等無實有成就，與前共通說同。而

說內空，乃依諸根無自性成就。內外空，乃依此內實有諸根，外實有諸色等境，並皆遮破，而立內外空。分二無我、四空、十六空，乃中觀應成派之規矩。「餘論有說二種者，謂真勝義與順勝義。」餘論指中觀自續派教典，分真勝義與隨順勝義之二。「如中觀明論云：『此無生理（比量智境），順勝義故，名為勝義。然非真實勝義，勝義超出一切戲論。』」中觀明論，或譯為中觀現見論，為蓮花戒師造。彼謂聖者等持無分別智，稱勝義。比量智稱為隨順勝義。以比量智境雖是勝義無生，然非真實勝義。以與空性等持境相隨順故，說名為勝義。真實勝義，謂根本智超出實有及二現之戲論故。「中觀莊嚴論云：『由順義故（順根本智境），此名為勝義（比量智境）。真實勝義諦，離一切戲論。』」中觀莊嚴論，為靜命大論師造。順勝義，謂與根本智相順。「二諦論中亦如是說。二諦論自釋與莊嚴論，皆說破勝義生等名為世俗。」二諦論，智藏造，自續教典，係就其有而說為世俗。非以遮破生住異滅等為因，而說為世俗。因自續派有如是分別，「故過去藏中人士多有誤解彼義，而分為異門與非異門二種勝義。於色等（諸法）破勝義生所顯空性，為異門勝義。此乃假名勝義，實是世俗。其說非異

門勝義，非所知攝。任何覺慧皆不能緣。」此乃藏中人士誤解自續派教義如是。彼謂異門勝義者，即指隨順勝義。以隨順勝義實是世俗。例如呼犬爲獅子，乃假名爲獅，非真獅也。必真獅乃可稱爲合相獅子。其謂非異門勝義，乃真勝義。任何亦不能緣者，謂任何心皆不能就境作用，故許爲非所知攝。此由彼等誤解離戲論之文，以爲無論凡聖之心，皆不能行於此境。由是引起一般人士，多說空性境爲回絕言思。大都由誤解中觀莊嚴論與中觀明論而受其影響，以不解何者爲戲論故。「此非彼論義，當作如是釋，於法性境雖應名作勝義，然於有境之理智，亦多有說彼爲勝義者。」此宗喀大師特爲明示糾正解釋之辭。「如二諦論云：『無惑之智即勝義。』」此謂於法性境不顛倒者，名爲勝義。「中觀明論云：『言勝義無生等，當如是許，由正聞思修而生之一切智，非顛倒之有境，故應名勝義，以此義是最勝故。』」義既非倒，故沿境之名而說有境爲勝義。在造論者之意，謂非凡見勝義二字，以爲即是空性。有多種教典所說勝義，皆是指慧言，是應了知。「理智有二，謂聖根本無分別智，與依正因相而見空性之有分別智。」此爲宗喀大師再加解釋之辭。謂前者乃通達空性之現量，後者乃達空性之比量智。云

依正因相者，謂依緣起因通達空性理，及依比量智之所得，如見煙因相，而比知有火是。「分別熾燃論說，勝義中具有無分別智與隨順彼之智。與中觀明論說二種勝義之意趣相同。」分別熾燃論（爲清辨菩薩〔即倫敦傑〕所造），與中觀明論二論二論之意，謂二無我，雖非現量證得，然爲比量所得，前者爲根本智，後者爲比量智。自續派說，根本智爲真勝義，後得智爲隨順勝義。如就共通說，二智皆爲有法，非真勝義諦。「故有解二種勝義唯約境勝義說，不約心說，非是論義。」此明釋唯境上作勝義，非彼論義也。過去藏中人士說，色等遮生住之空，乃異門勝義。真勝義非所智境，說爲非異門勝義。彼等自以爲根據自續派，而不知中觀自續派於真勝義及隨順勝義，皆於境及有境兩者之上安立。故說彼等非自續之教理，以與上引諸論相違故。「此中初者（根本智），能於自境頓斷實有與二相戲論，是真勝義。經說，超過一切戲論，義即指此。」此中初者之此字，即指分別熾燃論。初謂根本無分別智。以能斷諦實及二現（境與有境）戲論，即真勝義。自境，謂境與有境二現，或世俗二現。其空性境自性顯現，二現沉沒，境與有境成爲一味，如水注水，實有顯現，亦復遮除盡淨，所謂心行處滅，亦即此

義。說此智慧爲真勝義者，以登初地時，真證空性，安住空性之情況，說爲離諸戲論，以任何不起分別，此況形容之，而近世初業有情，乃執此譬喻形容之詞，以爲修法，實成大錯。不知修習乃以比量引生現量，彼以比量爲紆緩，直接取無分別之現量而修，遮諸境相及諸分別，住於空洞渺冥之中，如出神然。混過半世，乃至一生，至爲可憫。藏文「黑底瓦」，即出神意。如人乍聞大可驚喜事，便一時出神，無所知覺。如此修法，縱使能遮破實執之空性，於有境中無從顯現，如何能達勝義。凡夫於境起分別時，固多執實，然亦有不盡執實者。但彼非認識應破分而不執實，彼不過如取土掩境，令其暫不顯現而已。如我執，在平時不甚顯現，迨至苦樂增上時，即甚顯著。如乍聞人譽，則我慢不禁油然而起。以故欲斷除此執，不獨應成派應依次第而修，即在中觀自續派，亦須先修隨順勝義之比量有分別智，以引生真勝義之無分別智。如前引中觀現見論說，於空性生起聞思修三慧，於修慧中，又分有戲論與離戲論（境與有境，融爲一味之二現沉沒。）二種，依此次第，轉入離戲論時，方可稱爲真勝義。經中所謂，言語道斷，心行處滅，超出一切戲論者，亦即指此。然此非共通之真勝義，乃對隨順勝

義而言真勝義。「其次者，雖於自境（比量智境）能滅實有戲論，而不能滅二相戲論。由與出世（聖者無漏智）勝義行相相順故，名爲隨順勝義。」此即前所說依因相而通達空性之有分別智，亦能遮一切實有之相，不過尚有世俗顯現。以彼雖緣空性，二現尙未沉沒，境與有境，不能融爲一味。然已遮破實有盡淨，與根本無分別智相似，故稱爲隨順勝義。凡欲通達真實，須依聞所成慧，生思所成慧，又由思所成慧，生通達空性之修所成慧，乃至真實通達空性之修所成慧。在資糧位時，分上中下三種。此時有聞思所成二慧。然亦有未入資糧位即通達空性者，此處但就直入大乘有情而言。加行位分四，有通達空性之修所成慧，明得、明增等四等持中，二現沉沒與否？依聲聞地云：「忍位時慧，有如二現沉沒之顯現，而非真正二現沉沒。」謂境與有境，不見其爲異，尙有世俗戲論，應安爲隨順勝義。但此處異釋甚多，茲系依自所抉擇而釋，應安立爲隨順勝義。

復次，通達空性之比量智，「於色聲等法，或色受等蘊破勝義生等之境勝義，境與有境，亦可作二種勝義解釋。謂空性境於無分別理智之前，是離二種戲論之真勝義。於有分別理智之前，則僅離一分戲論，而非離二種戲論之真勝義，

非是說非真勝義諦也。」境勝義，謂境與有境。二種戲論，謂實有戲論及二現戲論。無漏智之境，即空性。其說爲真勝義者，以依有境之心，已離二種戲論而說。有分別智所通達空性，僅離實有成就之一分戲論，尙非已俱離二種戲論之真勝義。就共通說，雖是真勝義，就此間分別真實隨順而言，則非真勝義諦。以故有一分慧已離二相戲論，有一分慧尙未離二相戲論。「以是於實有成就空，除少分能離二相戲論外，多分未離二相戲論。有說凡勝義諦皆須離二相戲論者，非此論之義也。」以通達空性之比量智所見空性境，雖是勝義，尙未離二相戲論故。依比量智之有境，未離二相戲論，故說其空性境未離二相戲論。若離開有境，僅留其境，說未離二相戲論，此義尙不易安立。反覆詳說此義者，爲初業有情多執任何亦不分別方爲勝義諦，以爲凡是分別，皆是實執。如是誤解，則入歧途。故說先由比量智，依正因相而見空性，就應破分觀察一異，而加抉擇，得決定智。此即依因而通達空性之情狀。亦即前說由正聞思修而通達空性之次第。若謂離此別有方便法門，則非餘之所知。總之先多聞，何爲實有成就，及實有成就如何而無之理。知實有境及實有執，如何虛妄之梗概，即生聞慧之芽，由思令芽增長，由修令其開花結果，如是而已。中觀，昔在印度分理成如幻及極無所住二派，爲馬鳴菩薩所說。前者謂自續派，後者謂應成派，原無不合。而藏中人士，則以許勝義諦現空雙聚，即理成如幻派，唯於現境能滅戲論，即極無所住派，此則非理。凡中觀師，皆說現空雙合爲世俗諦，非勝義諦。靜命及蓮花戒論師，皆理成如幻派，亦皆不許現空雙聚爲勝義諦。「理成如幻派，說五蘊事（差別事）與實空相（差別法）二事合聚。唯由理智比量所成之義爲勝義者，亦是隨順勝義，非勝義諦。」彼說差別事（五蘊）及差別法（實空）二相雙聚，唯由彼量理智所成之義（此乃專指通達空性之比量理智而言），此爲通達蘊等無實有自性成就之比量智所許。但自續派許蘊等與實空相合，爲通達蘊等無實有自性成就之比量智境：(1)及其所量(2)與其所成之義(3)此三義，皆爲應成派所不許。應成派說，通達蘊等無自性之比量理智，若以現空雙合作爲空性之境者，彼境之空性，則與無遮義相違。然在自續派，則不見其相違。

造論者（指本論作者），意謂藏中人士說，理成如幻派所許之義，爲不合者，以印度理成如幻派（即自續派），本系許現（差別事之五蘊）空（差別法之

空性）雙聚爲世俗諦。而藏中人士說彼許爲勝義諦。故造論者謂彼誤解。以理成如幻派，如靜命、蓮花戒諸師，皆許彼爲世俗諦故。中觀宗，無論自續、應成，皆許勝義諦爲無遮義。故許彼爲比量智所成之義。如必欲說彼爲勝義，亦只可許爲隨順勝義。如乍見苗芽，生起彼是苗芽之決定心，此不須遮破苗芽之應破分（即彼非苗芽之理），即能生起，此稱爲成。而見空性則與此不同，須遮破空性之應破分，方能見空性，此稱爲遮。一切法之顯現，非成即遮，成即表義。如但言瓶，不觀察，心中現起此即爲瓶。遮中又分「無遮」與「非遮」之二種。無遮者，謂遮無實有之遮辭。如謂田中無苗芽，心中生起苗芽無實有之顯現，即遮破苗芽之有而顯現爲無遮，故名爲無遮。非遮者，如謂田中是草，非彼苗芽，心中生彼非苗芽之顯現，乃僅遮其是苗芽之一分，苗芽以外，則非其所遮也，故云非遮。以非苗芽，尚有餘草故。若僅說是草，則不須簡別應破，就其共通義，即知是草，即是成辭。凡云「是」、「有」、「具足」，皆是成辭。云「非」、「無」，乃遮辭。如有法（能）之苗芽，與差別法（所）之實空，二者皆於心中顯現，則與實空之無遮義相違。以空性乃由無實有之遮辭而顯。即此無苗芽之遮

辭，已將有苗芽遮破盡淨，更無餘義故。「復次，藏中人士說，以離實有一異相，成立苗等無實相。在未斷疑及已斷疑二種有情之前，皆不成爲正因。」此謂藏中人士說立一異相，成立無實相。而在自宗說，由實有成就一異之理，而後知苗芽無實之義。彼等謂凡由一異所成立之法，皆有非遮之義。自宗謂彼等所說離實有一異相，不能成立芽等無實相，以非清淨因故，彼成正因之有情不可得故。彼有法（苗芽）於「有無實有」示斷疑之知者前，不能成立彼義（不能成立芽等無實相），彼有情不能得離一異之正因故。於已斷疑者前，彼因（離實有一異）亦不能成芽等無實相。「中觀明論說，離一異之因法，俱屬但遮。說非一異及無一異，任以何因，皆同是無遮，勿作非遮解。」此謂由無一異體而成立之法無實有苗芽，俱屬但遮。但遮，即無遮。謂但遮其所應遮而已。別無所表義。如云無實有，僅遮實有，更無餘義於心中顯現（此即無遮），空性乃無遮，亦僅遮其所應遮，於應遮分既遮除，彼時心中更不顯現餘義，若有餘義顯現，即非通達空性。瓶無實有之一，與無實有之異，皆是無遮。如言有一有異，則是「成」義而非「遮」義。自宗說苗芽無實有成就，乃苗芽之法性。苗芽非實有成就之一異，

此非苗芽之法性，以須先依苗芽非實有成就之一異理，心中方知苗芽無實有成就故。

或問？依離一異之因相所成之無實有法，爲有爲無。答，是有。又問，若有，爲何諦所攝？答，勝義諦攝。以是無漏平等智之境故。故知即是空性，故是唯遮實有之無遮。「由彼論舉喻，即可了知。故知彼非靜命父子與獅子賢論師所許也。」此中舉喻，非別舉世間喻，謂即離一異之因。說無實有之一異，亦是無遮。或說非實有之一異，亦是無遮。由此二者所成之法，皆是無遮，即可喻知。靜命父子，謂靜命與蓮花戒論師。彼父子及獅子賢論師，皆不許此因所成之法，含有非遮之義。藏中人士，誤認彼等許有非遮義。果如所許，空性有非遮之義，則修空性時遮破應破分後，不住於無遮，而住於非遮之義，即反將攝受之空性境捨棄，而入於歧途矣。故於所現事，瓶等有法之應破戲論（實有）中，無遮與非遮二種差別，應善了知。喻如說「瓶無實有成就」，此時心中生起「瓶無實有成就」及「無實有成就之瓶」二種意義，前者乃是無遮，後者乃是非遮，後者乃比量智境。無論極無所住如佛護等，及理成如幻如靜命等，皆不許爲勝義諦也。若

但說瓶，未觀未察，心中即現，但成未遮。若說無實有成就之瓶，則須先行觀察，遮破其實有成就後，瓶義始現，即是非遮。若說瓶無實有成就，即是無遮。

由眼識所見之苗芽，乃真實現事顯現。由意識所緣之苗芽，乃分別顯現。前者爲苗芽之自相（現事），後者乃由苗芽及苗芽之義和雜而成（顯現），於所顯現遮破應破戲論，有遮表二義。表義即是非遮，靜命及智藏論師等，以其與遮破實有應破分之勝義相順，故立名爲隨順勝義，或稱爲異門勝義。於有法苗芽破勝義生實有亦是隨順勝義，而餘宗如唯識，則執圓成實爲實有。如「二諦論自釋說，破生等爲隨順勝義之後。又云：『由餘唯執真實。亦字即是攝義，若以正理觀察，則唯世俗。何以故？所遮若非有，遮亦真實無。』此說餘如唯識宗，於所遮事遮遣法我，計彼滅空爲真實有。自宗（自續自稱）則說由無所遮之法我，故遮彼之滅亦非真實。」以上爲宗喀大師引二諦論釋，及自續派解釋之辭。因唯識執圓成實、依他起皆實有，惟遍計爲無。（此第二代達賴所標明彼宗之相，如是。）中觀宗，則說一切法，皆無纖毫實有。藏文「樣打巴」之樣字，含有攝義，謂真實成就之理，即是攝義。依自續派說，應破者，爲不依內心安立，彼法

自能成就，即真實成就之情形。真實即總攝如是之意義。正理有二：一、即抉擇究竟理智之正理，二、即世俗名言量之正理。依世俗名言量觀察，僅有世俗非是世俗，以應破之法我遮除後，所顯之圓成實性，無論唯識、中觀，皆說是勝義，而非世俗。何故謂無勝義？以所遮法我無有故，其由遮法我而成之真實空性亦無。彼唯識宗，於應破之本事，依他起上，滅除法我後之斷空，彼計爲實有。故自續宗說，由無應遮之法我（色蘊等之實有成就本無）故。故彼之滅亦非真實有。自續派所說之細分法我，則不須內心遮其所遮，而其本體應自成立過來。

「以是之故，故論破勝義生等爲世俗，亦是世俗有義，非說是世俗諦。」此明二諦論說破勝義生，係於真實通達空性心之前無生故，說破勝義生也。其說爲世俗者，亦僅是說世俗有義，非說是世俗諦。自續派於世俗分正倒二種，而在應成派則說世俗皆倒。自續所分之正倒二種義，舉例如執陽焰爲水，而其所顯現實無水之功能，爲倒世俗。如江河之水，則有水功能，爲正世俗。影像幻馬皆是倒世俗，亦是世俗諦。又如人我、常我、法我、真實生之苗芽，皆是倒世俗，而非是世俗，亦非是世俗諦。如聲，一彈指頃即已消逝，易知其爲無常，以是剎那性

故。然亦有執聲爲常之有情，其識顯現聲是常。而如所顯現之聲，實無有聲之功能，故是倒世俗。反之，無常之聲即是真世俗。何以故？知聲無常之心，顯現聲是無常，而如所顯現之聲實具無常性，故是真世俗。推之人我、法我、真實生之苗芽，莫不皆然。如苗芽之真實生等，根識雖有苗芽有生顯現，而真實之苗芽，根識即便不現，故說彼爲倒世俗。以上明自續派之見如是。其與應成派之差別，如遮苗芽無實有之因相，自續派說根識不現，應成派說現。應成之說現者，謂根識攝受苗芽或瓶時，有苗芽或瓶之顯現，亦有彼等實有之顯現。自續說，雖有瓶等之顯現，而無實有之瓶等顯現。因應成派將瓶等之自體成就列爲實有；自續派不將彼等列爲實有故。又自續派以不依內心安立而彼外境有者，爲粗分法我。（以色等外境空，爲粗分法我。）色等諸法無實有成就，爲細分法我。

依自續派說，眼識顯現有法苗芽時，而不見苗芽爲實有生顯現，如是之苗芽，安立爲倒世俗。若見苗芽有真實生顯現，則苗芽之真實生成自性中有。如無真實生之苗芽而顯現爲有，則攝受苗芽之眼識成爲顛倒。攝受苗芽之眼識，未見苗芽之真實生，即彼苗芽之真實生，乃苗芽自性生中無有之相，如真實生等，等

取（住、異、滅。）攝受苗芽之眼識顯現苗芽時，不見其爲真實生，由此即成爲倒世俗。「彼釋敘外難云：如真實生等有法現時，即便不現者，是倒世俗，則破真實生，亦應成倒世俗。答，非即不現。以與有法，體無異故。」前爲二諦論釋設難之詞。有謂如是，則應破除真實生等後之空，亦將成爲倒世俗。何以故？以所遮有法（事）苗芽等現時，彼空性亦不現。與有所說苗芽現時，真實不現，成倒世俗之例相同故。答，此非同例。彼空性於所遮事之苗芽現時，非即不現。以遮破苗芽真實生後之空，與所遮事之苗芽，體無異故。然此似又與前文所說自續自宗說由無所遮法我故，遮彼之滅亦非真實，及論說破勝義生爲世俗者，亦是世俗有義，非是世俗諦等語相違。然實無違，以「此說如青色現時，彼之實空亦顯現者，亦說無實之但遮眼等識亦能見。是約非遮而說。此雖實是世俗，其但遮實有之空性爲勝義諦，亦無違也。」此節之解釋，略謂破苗芽真實生之空，有「無遮」與「非遮」二種。前文所說，乃無遮之空，後文所說，乃顯現非遮之空。無遮空義，非世俗，乃勝義。非遮空義，非倒世俗，乃正世俗。無遮空，攝受苗芽之眼識不現，非遮空則現，即所謂現空雙合是也。此義在宗喀大師以前，皆不辨

此，故異說紛紜，乃至分是否異門勝義，及許現空雙合是勝義者，爲理成如幻派。其根源皆由不辨「無遮」、與「非遮」之義所致。宗喀大師根據經論，差別爲「無遮」，「非遮」。無遮爲真勝義，非遮爲隨順勝義，或稱爲異門勝義。

「靜命論師中觀莊嚴論中，有謂：『雖遮勝義生是正世俗，由與正義相順，故名勝義。真勝義者，遍離一切有性無性戲論網。』」此非原文，乃略引其意。謂遮真實生等，實是正世俗。以與勝義相順，假名爲勝義。真勝義，須於境及有境二聚之上，遮其真實生等也。「云何戲論網？如二諦論自釋云：『是故此非空、非不空、有、無。非生、非不生，佛作如是說。』」此說，以是真勝義故，故非空之戲論，非不空之戲論，非有或無之戲論，乃至非生非不生之戲論。勝義者，謂於聖者無漏所行之境義。勝義成就者爲空，故不可說勝義非空。但可說勝義非空之戲論。「何以故？勝義以無戲論爲自性故。遍離一切分別之網。」上二句亦是二諦論釋之語。此說分別網爲戲論網。此於現證真實之智者前乃滅，故是真勝義。其未能如是之理智及境，則僅隨順勝義，如前已說。此謂於證真實義智者之前，於空或不空，或有或無，或生或不生，俱皆不著，由於離著如是戲論網之

門，而入於空性。若未能真實空住空性，即任何亦不分別，則入歧途險處。「又破真實生，有能破之理智，與所破之量之二事。爲正世俗攝之理，亦應於彼上了知。」此明破真實生等，由彼能破之比量智，知其無實有生。即由一異理通達無實有生之比量智，及比量智之所量。此二皆是非遮，故是正世俗。非破真實生皆是正世俗。以其尚有無遮之一分是勝義故。「上說離二諦戲論網之理，是爲多處之所共處。」此句明於通達空性智前之空，不起耽著而墮於分別戲論網。及於世俗不起耽著而墮於分別戲論網。如此之理，不惟此處如是，他如說真實發心（發勝義菩提心），亦皆需此理。（以上皆述自續派義。以下方明應成義。）說勝義差別竟。

西三、釋二諦數決定。

「若法決斷爲虛妄欺誑，則必遮其爲不欺誑，故欺不欺誑，是互遣之相違。此復遍於一切所知互遣而轉，故亦更無第三類法。是故當於所知中，二諦決定。」父子相見經云：『如是證知世俗勝義，所知亦唯世俗勝義二說。』此說一切所知唯是二諦。見真實會亦云：『所謂世諦及勝義，離此更無第三法。』此中明說二諦決定也。若

能善知二諦差別，則於佛語不致愚迷。設若未知，即不能解聖教真實。此復應如龍猛菩薩所決擇者而善了知。入中論云：『出離龍猛論師道，更無寂滅正方便，彼失世俗及真諦，失此不能得解脫。由名言諦為方便，勝義諦是方便生，不知分別此二諦，由邪分別入歧途。』故求解脫者，善巧二諦最為切要。」

「若法決定其爲虛妄欺誑，則必遮其爲不欺誑。故欺與不欺，是互遣相違。此復遍於一切所知，互遣而轉，更無第三類法。是故當於所知中，二諦決定。」此說依分別事所知境，而得二諦數之決定，不能更有第三聚。即不能說除二諦外，別有所知境。如色心二法，即攝所知境不盡，以尙別有第三聚之無爲法也。何謂欺誑？謂於法通達之心，見其現相與法性不符，而是欺誑，即是世俗。凡是世俗，皆是顛倒。此應成派義。通達諸法之心，所見現相合於法性者，即非欺誑，即是勝義。如於瓶知其爲欺誑，於此心之前，即遣除其非欺誑。反之若於瓶知其爲非欺誑。此心一成，則於欺誑即行遣除。即於一法，心中生起欺誑之成理，同時即生起非欺誑之遮理，此名互遣之相違。如柱與瓶則非互遣相違，以若用遮理謂其非瓶，而不能即以成理謂其是柱。以非瓶之物，如土石等，其數甚

多，不能決定其爲柱故。又如晝與夜，雖是相違，然非互遣之相違。以言非晝，亦不即是夜。如人及木石皆非晝故。若以時論，年月非晝，亦非即夜。故此所云互遣相違者，乃欺與不欺之二者，遍於所知。非謂所知遍於欺與不欺也。亦如虛空之遍於大地，且互遣而轉。故欺遍於離不欺之一切，而不欺亦遍於離欺之一切。一切所知諸法，不外第一種是「欺」則決定其不是「不欺法」。及第二種是「不欺」，則決定其不是「欺誑法」。更無第三類非欺非不欺法。故欺與不欺，遍於一切所知也。以上依理如是，以下依教。「如父子相見經云：『佛爲能證知者，所知亦惟世俗勝義二諦。』此說一切所知，唯是二諦。又見真實會亦云：『所謂世諦及勝義，離此更無第三法。』此中明說二諦決定也。」此再依經證明所知境，盡於世俗勝義二諦，此外更無其餘。或疑曰：佛不會說四諦耶？何以此又以二諦決定。答，四聖諦，即二諦所攝之法，故不相違。如苦、集、道三皆世俗諦攝，唯一滅諦，勝義諦攝。或又問，既爲二諦所攝，佛何須更說四聖諦耶？答，爲令眾生知取捨之門，而開演四聖諦相，生死流轉之苦，由惑業之集而來，滅苦由修道而來。令眾生捨前取後。又爲令於根本見，善抉擇故，而說二諦。於

抉擇根本見時，如不能差別二諦，則不能再以抉擇。「若能善知二諦差別，則於佛語不致愚迷。設若未知，即不能解聖教真實。」能聞二諦差別，縱未善了達，亦屬賢善因緣。若善了達，則於佛語不致愚迷。佛所說語，以般若經爲主。若知二諦差別，即於餘經亦善了達，否則難解聖教之精要。佛三轉法輪，皆以標明甚深空性爲主。二乘人具出離心，須以空慧解脫生死。即大乘般若乘，福慧二資糧，若缺空慧，如鳥缺一翼，不能圓滿起飛。大乘分二：一爲共通因位般若乘，二爲不共果位金剛乘。即以後者而論，若缺空慧，亦如鳥失一翼，不能成飛。佛之三轉法輪，實顯空性般若，餘皆權說。「此後應知，如龍猛菩薩所抉擇者，而善了知。」龍樹云：「佛說諸法，皆爲顯示空慧之方便。」如八千頌：「佛告阿難，汝若忘失餘經，不爲損害如來，若忘失般若一偈、一句、一字，則爲不恭敬如來，即未承事如來。阿難，何以故？以般若爲十方三世諸佛之母故。」故於般若經教，乃至諸餘經教，應善了知，不可顛倒亂解。說法者亦不可顛倒亂說。雖少慧，未觸空慧邊際，然依宗喀大師遺冊，及上師口授，尚不至顛倒亂解亂說，此堪告慰者。

若於二諦差別，未善了知，雖博通三藏，猶是愚迷。因一切佛語，以甚深般若空慧勝義諦爲最重要。故雖精通五明，已得共通成就，若於此不辨，猶未善知佛語，亦不能出離生死。故佛爲解脫有情生死。應機說法。有一類有情喜聞實有者，有一類有情喜聞非實有者，由此佛說無邊法門。然其甚深教法。皆攝於般若經中。能解釋佛語者，以龍樹爲最善。龍樹解釋佛語中，又以釋般若爲最合量。此中又以中觀六論爲要。六論中又以根本智論爲最要。根本智論，印度各家皆有解釋。有依自續派見而釋者，有依唯識見而釋者。本論乃依應成派見佛護所造「牟打巴裏打」譯爲根本智論釋而造。能於彼論之應證分、應破分，善爲抉擇者，爲月稱論師之入中論，及入中論本釋。故須依龍樹、佛護、月稱諸菩薩之論，以善達佛意。「入中論云：『出離龍猛論師道，更無寂滅正方便。彼失世俗及真諦，失此不能得解脫。』」謂離甚深空慧，則無三乘解脫方便，不能證得三乘涅槃。此論則說若離龍猛見，而僅執唯識見、或自續見，則非寂滅正方便。何況外道，並皈依亦無者，何能證得寂滅。但唯識見以出離心攝持（爲助伴）亦屬解脫方便，以菩提心攝持，亦爲成佛方便。經部、有部、自續亦然。然僅此亦非成佛之正方便。如階梯然。雖第一級爲陞堂之方便，然僅第一級，即不能陞堂矣。龍樹之道，即應成派見，若捨此見即墮二邊，不能建立二諦，亦即不能解脫。入中論續云：「『由名言諦爲方便，勝義諦爲方便生，不知分別此二諦，由邪分別入歧途。』故求解脫者，以善巧二諦，最爲切要。」意謂自續以下各宗派，若在未捨彼自宗之見以前即失二諦，猶無解脫機會。吾人無論有無宗見，若未與龍樹見合，即尚未得解脫方便。（謂無方法可以解脫。）云何名言諦稱方便，勝義諦稱方便生？如於瓶事通達，稱爲方便。依瓶而通達空性，稱方便生。又如先求通達我空之事，方能通達我空，謂先通達依於蘊等唯分別安立假名爲我，以此爲方便，而通達自性成就之實我是空，是即方便生。亦即以通達緣起爲方便，而通達性空爲方便生。然此非謂須先於世俗諦生起決定，然後方能於勝義諦生起決定。以須能見顯現與法性相違，方爲通達世俗諦故。此所謂名言諦者，乃指空事。如瓶柱等，謂須以緣起因相，方能抉擇性空故。故內道知苦，又知苦由集生，欲求解脫苦及苦因者，須於二諦善巧。

卯二、觀之差別。

「若備前說修觀資糧，獲乍通達二種無我之正見，則當修觀。然觀有幾種耶？曰，此中非說地上諸觀，正說異生位所修之觀。此觀具足分別，有四體性觀及三門觀、六尋求觀。四種，即解深密經所說之正思擇等四。具正思擇謂緣盡所有性，最極思擇謂緣如所有性。初中又有週遍尋思、週遍伺察之二。第二亦有尋伺之二義，為粗細思擇。此如聲聞地與般若教授論等所說也。」

三門，如解深密經說，一者有相毘鉢舍那，二者尋求毘鉢舍那，三者伺察毘鉢舍那。此三體相，如於無我義，初者但緣所解無我，思惟彼相，不多抉擇。第二遍於未了法中，為善了故，思惟抉擇。第三、遍於已瞭解義、復審觀察。

六種尋求，謂遍尋求義、事、相、品、時、理。既尋求已，復善觀察。其中尋求義者，謂善尋求此文詮如是義。尋求事者，謂善尋求此是內事，此是外事。尋求相有二，謂善尋求此是自相，此是共相，或名共不共相。尋求品者，謂由過失過患門中，尋求黑品，及由功德勝利門中，尋求白品。尋求時者，謂善尋求於過去時已如是生，於未來時當如是生，於現在時，今如有。尋求理者，理有四種：一、觀待道理，謂諸果生觀待因緣。復由各別門中，尋求世俗、勝義及彼所依。二、作用道

理，謂一切法各有作用，如火有燒用等。復善尋求此是其法，此是作用，此法能作如是作用。三、證成道理，謂不違正量成立其義。即善尋求於此義上，有無現、比及聖教量。四、法爾道理，謂火熱性、水濕性等，即彼法性。此當信解世間共許法性、不思議法性，安住法性，不應更思其餘道理。如是安立六尋求者，以瑜伽師所應知事，唯有三種，謂諸文義、盡所有性、如所有性，依第一義立第一尋求。依第二義立事尋求，與自相尋求。依第三義立餘二尋求與共相尋求。初說四種毘鉢舍那，其門有三，尋求有六。故三門與六尋求，仍是前四中攝。前說之力勵運轉等四作意，聲聞地說是止觀所共。故毘鉢舍那中亦有四種作意也。」

修觀資糧，總說「依正士而聞思」，然此乃與外道共。此間所說異於外道者，乃斷生死之勝觀資糧。故所依乃斷生死之正士。非能騰身虛空不焚不溺之上師，乃知取捨。而於二種無我正見無顛倒之上師。所聞所思，乃佛之經教，尤以般若中觀為主。若具此資糧，方能修觀。故吾等現尚不能稱為修觀，僅能說為聽講修觀之方便。以得第九住心，尚不能稱為修觀故。然未至修觀之前，須先聽說修觀之法。此如食西餐之前，先說用刀叉等之方便，此無過失，且為必經。能先

聽聞修觀方法，乃一種功德。由以此聽聞，方能抉擇清淨正士而依之修學故。

今日爲西藏一大會期，乃二千年前佛由三十三天爲母說法圓滿，回降南瞻洲之紀念日。比時佛母以時節因緣成熟，應證得空性，故佛先期上昇，爲母及諸天說法，今達空性。諸天人等，亦以此因緣，或得初二三四果，或生起菩提心。時經三月，印度四眾渴念，曾於九月十五日請目犍連尊者上昇迎請，佛允七日後回降南瞻洲，梵天帝釋遂先播傳佛將下降日期消息於世間。佛爲圓滿諸天供養功德，及調伏外道生勝解故，屆時下降，現諸神通，從中而下。諸聖弟子、梵天帝釋及諸供女，由左右隨降。藏俗於此日舉辦盛會紀念。凡說法、聞法、作諸供養善法等，皆得加持，功德甚大，行者須當了知。今日恭逢此日，爲說修觀深義。

「若已備具前說之修觀資糧，獲得二種無我見，則當修觀。觀如何修？共有幾種？曰，此中非說地上諸觀，乃正說異生位所修之觀。此觀具足分別，有「四體性觀」及「三門觀」，與「六尋求觀」。四體性觀，即解深密經所說之正思擇等四：(一)正思擇，謂緣盡所有性。(二)最極思擇，謂緣如所有性。(三)中又分爲週遍尋思與週遍伺察之二。(四)中亦有週遍尋思、週遍伺察之二。實即正思擇與最極思擇

二者之中，分爲粗細各別思擇。此如聲聞地與般若教授論等所說也。」正思擇，謂緣五蘊六界之世俗方面之思擇，謂正思擇。最極思擇，謂緣五蘊六界之勝義方面之思擇。「三門觀者，如解深密經說：(一)爲有相毘鉢舍那，(二)爲尋求毘鉢舍那，(三)爲伺察毘鉢舍那。」此爲入觀之三門。「此三門體相，如於無我義最初之(一)有相勝觀，但緣無我義，思惟彼相，不多抉擇。(二)次則於未了法中，爲善了故，思惟抉擇。最後(三)於已瞭解義復審觀察。」此謂初緣無我義，於心中顯現不失，心於此相作意，故名有相勝觀。次再於前所未了之法，思惟抉擇，故名尋求勝觀。謂於前所未了之法而加尋求也。最後即於已了知之義，復加審諦觀察，故名伺察勝觀。謂於瞭解之善法，不久當得樂果，及清淨解脫果等，緣念此種功德，反覆而觀察之。「六種尋求者，謂於義、事、相、品、時、理等六，週遍尋求，既尋求已，復善觀察。其中尋求義者，謂善尋求此文所詮解之意義。」此之尋求，例如無常一辭，尋求其義，知爲剎那變滅。「尋求事者，謂喜尋求此是內事，此是外事。」此謂於色聲等有法尋求，爲外事。於眼耳等有法尋求，爲內事。「尋求相者有二，謂善尋求此是自相，此是共相，或共不共相。」此謂於一

切法尋求其爲何相。例如事，以有義爲相，此是共相（即總相）。又如火具燒熱功能，即非事之共相，乃火之自相。又如白髮非少壯者之共相，乃老之自相。又如能言知義，乃人之共相，然其中有能言而不知義，及知義而不能言者，即人之不共相。又如蘊以多聚爲共相，其苦、樂受，即蘊之不共相。「尋求品者，謂思惟業果，即由過失門中思惟黑品，勝利門中思惟白品。」過失謂因，過患謂果。功德謂因，勝利謂果。如不殺生，在因時已具長壽無病之功能，此即功德。至得果時，實獲長壽無病之安樂，此即其勝利也。「尋求時者，謂善尋求於過去時已如是生，於未來時當如是生，於現在時今如是生。」此即以人之三世爲喻，其理易知。「尋求理者，此中分四種：『(一)觀待道理，謂諸果之生，須觀待因緣。復由分別門中，尋求世俗與勝義及彼之所依。』觀待二字之意義，有對照義，如白色，乃觀待其後之爲紅或黃藍等色而有。如尋求世俗，須觀待名言量。尋求勝義，須觀待抉擇究竟理智。尋求二諦，須觀待於立名處及立名。彼之所依，謂所知境。如於一果，知非無因，須觀待其因緣。』(二)作用道理，謂一切法各有其作用，如火有燃燒作用等，復善尋求此是其法，此是作用，此法能作如是用等。』

此喻如火之燒、風之蕩，其理易知。『(三)證成道理，謂不違正量，成立其義。即善尋求於此義上，有無合於現、比、聖言量。』如言聲是無常與現比聖言三量無違，即能成立。如不淨觀，以現量膿血青瘀等，其形其色，令人厭怖，此爲現前易見之顯者，其較隱者，可以比量而知之。其最隱者，則須以聖教量知。如此處有瓶無瓶，可以現量知。現量之粗分無常相，如人死、屋傾之類，即現量境，此爲人所易知。至細分無常相，如補特伽羅無常，則當以比量知。至如業果，則最難信解，即當以佛語聖教量而知。此三量有互不相違性。『(四)法爾道理，謂火之熱性、水之濕性等，即彼之法性。然此須信解世間共許之法性，及不可思議性，與安住法性。不更思其餘道理。』此中所說之三種性：一、世間共許之法性，即世間傳稱之法性，如火有熱性、水有濕性，乃火與水之規矩及其原理。二、不可思議法性，此中有三：即緣起力不可思議、業力不可思議、佛力不可思議。如餓鬼長劫時間，滴水不得入口而能生存；地獄有情烓銅灌口而壽命不斷，皆屬業力之不可思議；如佛一毛孔能攝能現三千大千世界，此佛力之不可思議。三、安住法性，謂一切法本無自性實有，而能安住。如見發光熊熊，即知爲火。若尋求其

何以爲火，即無意義可得。故於此世間共許之法性，不應更思惟其餘道理。推之不可思議法性亦然。緣起不可思議，此如前所舉喻，屋上之鳥，爪痕映於屋中之酪上，此種緣起道理，再加追尋，亦無意義可得。「如是安立六種尋求，然總約修中觀瑜伽者，其所應知之事，實惟三種，謂文義及盡所有性，與如所有性。依第一種立第一義尋求，依第二種立專尋求，依第三種立餘三尋求與共相尋求。」上所說之三種，亦稱三覺，即語文覺、事邊際覺，及如實覺。然第三之如實覺，又不能謂即如所有性，即勝義諦。以其中如四之「品」，五之「時」等，又皆盡所有性攝，意者盡所有智抉擇未盡，以如所有智由異門而抉擇之。餘按（此上師語）亦可擇。此處所說如所有性，不必專指勝義諦。「初說四種毘鉢舍那，其門有三，尋求有六，此三門與六尋求，仍是前四中攝。又前說之力勵運轉等四作意，聲聞地說是止觀所共，故毘鉢舍那中亦有四種作意也。」

卯三、修觀法。分三。辰一、明依止修觀之義。辰二、明彼法屬大小乘中何乘。辰三、正明依止修觀之法。

辰一、明依止修觀之義。

「解深密經說，先修成止，後乃修觀。慈尊諸論，菩薩地、聲聞地、清辨師、靜天師、蓮花戒之三篇修次，及般若教授論等，亦多作是說。此等意趣，非說先不緣無我，隨緣一種所緣，生奢摩他已，後緣無我修習，名（進行、做）毘鉢舍那，以止觀二道非由所緣分故。般若教授論亦說緣二取空性，先生奢摩他，後乃緣彼性，以觀察修，生毘鉢舍那故。無著菩薩亦說，緣盡所有性之毘鉢舍那，先生止已，後依於止修粗靜行相之毘鉢舍那故。又說，彼是內外聖凡所共修之道故。以是若未先得奢摩他今新修者，除專住任何一所緣外，不可於所緣境多相觀察而修。以如前修即能成辦，若如後修必不能成奢摩他故。諸先已得奢摩他者，較但如前安住而修，若能於如所有性或盡所有性隨所修義，以慧思擇觀察而修，其後能引最勝心一境性妙三摩地。如此所成最極有力心一境性妙三摩地前，專住一境不能辦，故稱讚觀察而修也。但此修法，是先求止，後依於止修觀之法，如無我義是一所緣，可作止觀二種不同修法，理由即此。別如觀察上下諸界功德過失，修粗靜行相毘鉢舍那，與以觀慧觀無我義，修無我相毘鉢舍那，尤須引生猛利堅定，斷所治品乃有力也。又緣盡所有性之毘鉢舍那，非唯斷除煩惱現行，修粗靜相者，即般若教授論所說思擇十

八界相之觀修，亦是緣盡所有性者。以此為例，餘凡思擇盡所有義而修觀者，應知皆爾。雖般若教授論說於引生緣如所有性止觀之前，先當引生瑜伽師地論所說緣盡所有性之止觀。今如靜天與蓮花戒等所許，先修隨一奢摩他已，即可修緣如所有性毘鉢舍那。」

前說觀之差別，不出正思擇等四種所攝，故修觀法亦依此而分。慈氏諸論，如莊嚴經論等，後人多有誤解，如謂緣佛像種子字等爲止，緣空性爲觀。以所緣不同而分止觀，此皆不應理。本論前已說，修止不可於所緣境多相觀察者，謂不可今日緣佛像，明日又緣種子字，或空性。或今日緣此種佛像，明日又緣彼種佛像。形量變易不能成止，不專注修不能得止。但專注修，亦不能進步。觀察修，不唯不妨成止，且能引生最勝有力心一境性妙三摩地。「解深密經說，先修止，後修觀。慈尊諸論，如菩薩地、聲聞地、清辨論師、寂靜天、蓮花戒之修次三編及般若教授論等，亦多作是說。此等意趣，非說不先緣無我，隨緣一種所緣，生奢摩他已，後緣無我修習，名毘鉢舍那。以止觀二道，非由所緣分故。」又說，彼是內外聖凡所共修之道故。」總上明修觀法，依諸經論，應當先修止而後修

觀，止觀差別，不以所緣而分。止觀體性不同，止以禪定爲體，觀以智慧爲體，故止觀修法亦不同。「以是若未先得奢摩他，今新修者，除專注任何一所緣外，不可於所緣境多相觀察而修。以如前修即能成辦。若如後修，必不能成奢摩他故。其已先得奢摩他者，但如前安住而修，若能於如所有性，或盡所有性，隨所修義以慧思擇觀察而修其後能引發最勝心一境性妙三摩地。」故稱讚觀察修也。」九住心，乃修止方便，須依專注修，然僅此亦不能進步。故應依定力攝持而行觀察修，則進步甚大，且能得殊勝有力妙三摩地。「但此修法，是先求止後，依於止而修觀之法。如無我義，是一所緣，可作止觀二種不同修法，理由即此。別如觀察上下諸界功德過失，修粗靜行相毘鉢舍那，與以觀慧觀無我義，修無我相毘鉢舍那，尤須猛利堅定，斷所治品，乃有力也。」修粗靜行相（世間）及修無我相（出世間），但依止專注修，不能斷所治品，皆須依觀察修，於斷所應斷品，乃有力也。「緣盡所有性之毘鉢舍那，非唯斷除煩惱現行，修粗靜相者如是，即般若教授論所說之思擇十八界相之觀修，亦是緣盡所有性者。以此爲例，餘凡思擇盡所有義而修觀者，應知皆爾。」緣盡所有性之觀，不外緣十八界，或心界，

或色界，或法界，隨一所攝，故非唯修粗靜行相者，方是盡所有性之觀。「雖般若教授論說，於引生緣如所有性止觀之前，先當引生瑜伽師地論所說之緣盡所有性之止觀。今如寂天與蓮花戒等所許，先修隨一奢摩他已，即可緣如所有性毘鉢舍那。」先登把阿闍黎（即般若教授論之作者）所云，先修瑜伽三摩地，緣盡所有性之止觀，而後引生緣如所有性之止觀。此就易修易生者而言。今此論，則於此不決定。依寂天及蓮花戒師說，或先依盡所有性，如緣佛像種子字等，或先依如所有性之無我義爲所緣而修止。得止已，乃緣如所有性而修觀，均無不可。修法有修中尋見者，亦有見中尋修者，今茲所說，乃屬前者。

辰二、明彼法爲大小何乘。

「如是次第修止觀法，是依大小何乘，顯密何教而說耶？曰，此是三乘與四宗所共，亦是密乘下三部所共者。各別諸續與註疏論師之所許，密宗道次第中已廣說。無上瑜伽部義，般若教授論云：『集密經云，善觀察自心，諸法住心中，法住空金剛，俱無法法性。』如楞伽經云：『當依止唯心，勿觀察外境。』謂經說三種瑜伽地，一緣唯心、二緣真實、三名無相。初二地中以止修觀修，修習止觀如前解說。

緣如所有性生觀之理，亦許相同。自宗則說，無上瑜伽時引生正見，須如中觀論說。引生之法，於生起次第與圓滿次第後得位中，雖亦有觀察真實義之作意，然在已得結身能力之圓滿次第者，於根本定修真實義，雖亦必須安住見上而修，然不須如餘論所說之觀察也。故於爾時，放捨觀察後，莫並放棄專注正見，修真實義。可如是修習之理由，此中不便明講，故此僅說餘道須如前修之理由也。」

「如是次第修止觀法，是依大小何乘，顯密何教而說耶？曰，此是三乘與四宗所共，亦是密宗下三部所共者，各別諸續與註疏論師之所許，密宗道次第中已廣說。」此明修止觀次第，如上所說，是三乘與四宗之所共，亦是密乘下三部所共，爲各別續部與其註疏論之所許。「無上瑜伽部義，般若教授論云：『集密經云：「善觀察自心，諸法住心中，法住空金剛，俱無法法性。」』此先登把阿闍黎造論時，引集密經語，意謂瑜伽者，於自心法性，依密宗方便，善爲觀察自心之法性，獲得一切法皆顯現於心中，「卍」，此通達心體法性之心，如同虛空之不可分別。金剛，喻空性不能壞滅，不能分裂。此謂密乘方便與智慧不能分離。別法與依別法而有之法性，俱無自性。換言之，謂法與法性，皆無自性。以有法

事無自性，其法性亦無自性，非謂有法有自性，而法性無自性也。如謂有法有自性，而法性無自性，則成相違。此依顯教而釋。若依密乘，則有多種異釋。《密集根本相續》，喻如金剛結一句，須依六邊四隅而解，其難解有如是者。《密集相續》，乃顯密經續之王。故西藏人常云，若欲廣究，可究《密集》，若欲精修，可修《勝樂》。謂《密集》義理繁難，《勝樂》成就迅速也。密道方便，可不依先止後觀之次第，以密道不思議方便力及加持力有不同故。觀中有止，止中有觀，不與其餘相共故。《楞伽經》云：『當依止唯心，勿觀察外境。』一緣如所有性修觀之理亦許相同。《楞伽經》說，當以內心爲主，謂修止修觀，皆以如所有性爲所緣，亦許相同。「自宗於引生正見，不依唯識所據之楞伽經等，當依中觀論說，而於引生正見之法，在下座之後，有觀察修。已得圓滿次第能力者，一心安住空性定中而修密道方便（慧與方便不離），此時不須如般若乘用觀察修。（不用各各觀察理智，思擇一異。）有時亦有觀察修，但是密道不共方便。」意謂無上密乘不須各別觀察思擇，而亦能得勝觀。境雖同是空性，而密乘之有境殊勝故，故不須如餘般若乘諸論所說之觀察，故此種觀察修，可以放捨。然不能將專注修一併放捨，以須此專

注修，方能直得無上果位故。無上密乘因不共方便，能得殊勝輕安有力之止，同時又能得觀（止亦不共）。無上密乘下座後，無間用觀察修。上座時則放捨觀察修，純用專注修。此爲文殊親授宗喀五種耳傳之一。波羅密多乘，下座後則有時間作觀察修，而上座時則純用觀察修，以抉擇無我之理。

辰三、正明依止修觀法。

「若未得無我正見，隨如何修，終非修真實義，故當先得無我正見。縱有彼見，若修真實義時，不憶彼見安住見上而修，亦非修真實義。即先思正見一遍，後便心中都不思惟，亦非修真實義。即憶正見唯安住見上而修，亦僅是前修奢摩他法，仍非別修毘鉢舍那法之教義。故於無我義，當如上說，以慧觀察而修。若但觀察修，則前所生止或當退失。故當乘奢摩他馬，觀察修習，及時時間雜修安止也。又若觀修太多，住分減少，便當多作止修，恢復住分。若因止修太多，不樂觀察，及不趣觀察內心自然而落住分，則當多作觀修。止觀平均而修，其力最大，當如是行。《修次下篇》云：『若時多修毘鉢舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，如風中燭，令心動搖，不能明瞭見真實義。故於爾時當修正奢摩他。若奢摩他勢力增上如睡眠人，亦

不明瞭見真實義，故於爾時當修智慧。』如是觀察修時，妄計一切分別皆是執相而破除者，不應道理。實執分別僅是分別之一分，前已數成立故。有見凡是分別所取皆被正理違害者，是理所破太過之損減見，已數成立彼非經義。有說雖於餘法不如是許，若於法性心有所取，則皆是執實之相執。此亦是執錯之過，非凡一切所取皆爾。以希求解脫之異生，皆須以教理多門抉擇真實義故。設作是念，若修真實義為引生無分別者，由觀察慧彼則不生，因果一法須隨順故。曰，世尊於此已明白解答。迦葉問品云：『迦葉，譬如兩樹為風所吹，互相接觸例有火生，其火生已，還燒兩樹。迦葉，如有正分別，生聖慧根，聖慧生已，還燒分別。』此說分別能生聖慧。修次中篇亦云：『如是以慧觀察，若瑜伽師不執諸法勝義自性，便能悟入無分別定，證一切法無自性性，若不以慧觀察諸法自性，唯修放捨作意，彼分別心終不能滅，終不能證無自性性，無慧光故。如世尊說，從正分別，生正慧火，燒分別樹，如鑽木出火。若不爾者，則從有漏出生無漏，從於世間超出世間，有情成佛，從凡成聖，皆不應有。因果二法不相同故。』釋菩提心論云：『若見有分別，彼豈有空性，如來悉不見，能所分別心。若有能所別，彼即無菩提。』此說若執能所分

別實有，則無菩提。若謂是破正分別慧，及破能所分別，則彼論中以多門觀察，抉擇真實，應成相違。以彼二心若佛不見應非有故。又彼論云：『無生與空性，及所說無我，修不劣空性，彼非能修空。』此亦非破緣自性不生之空無我性而修，是遮執彼實有修下劣之空性。如出世讚云：『佛說甘露空，為除一切執，若復執彼空，佛說極可呵。』寶鬘論云：『如是我無我，真實不可得，是故佛俱遮，有我無我見。』此亦是說，我與無我俱非實有，故遮彼二實有之見，非遮無我見。如前引回諍論說，若非無自性，即成有自性故。如是般若攝頌云：『菩薩若計五蘊空，行相非信無生處。』般若經云：『若行色空無我，亦是行相，非行般若波羅密多。』此亦是說執空等為實有。若不爾者，則不應說「非信無生處」以信彼處亦是行相故。又彼經云：『若知諸法無自性，是行般若波羅密。』又云：『若為無為黑白法，慧析塵許不可得，於世說預慧度數。』三摩地王經云：『若於諸法觀無我，既觀察已善修習，此因能得涅槃果，餘因不能得寂滅。』又心經中舍利弗問，菩薩欲行甚深般若波羅密多，當如何學？觀自在菩薩答曰，當觀五蘊自性皆空。與如是等皆成相違。以是當知，如法界讚云：『能淨心法門，願為無自性。』又云：『由執我我所，

便遍計外界，若見二無我，即滅三有種。』入中論云：『若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。』故當修無我與無自性也。修次初篇云：『入無分別陀羅尼云，由無作意斷色等相。』此中意說，以慧觀察，見無所得，即不作意，非說全不作意。入無想定，暫伏作意，非能永斷無始時來色等貪著。凡佛經中說修不作意能斷相執者，皆是先以觀慧觀察，見無塵許實執所緣。即於此所解義，安住正定。修次中篇亦云：『又於內心亦當尋思瞭解為空，次更尋思能瞭解心所有自性，亦知其空。由是瞭解，便能悟入無相瑜伽。此顯要先觀察方能悟入無相，亦明顯說。若唯棄捨作意，及不以慧觀察法性，則定不能悟入無分別性。』此引寶云經說，要先如理觀察。故若未得真實義見，則定不能於真實義無分別轉。修次下篇亦說，經中宣說不可思議超心境等，是破妄執，唯聞思慧，能證深義。故說彼義唯聖內證，餘人難思。又為破除非理思惟執甚深義以為實有，非破觀慧如理觀察，若破此者，便違量聖教正理。又云：『此修雖是分別為性，然是如理作意為性，故能出生無分別智。樂此智者當修彼修。』當知此等是破支那堪布說雖不以教理抉擇真實，求得正見，只要全不作意而住，便能通達真實，最為切要。

如是修法，昔諸道次教授中亦有說者，如博朵瓦碑崩論云：『有於聞思之時，以理抉擇無性，修時唯修無別，如是非真對治，別修無關空故。是故修時亦以緣起離一異等，修何即當觀察，亦略無分別住。此修能治煩惱，覺窩弟子所許。欲行到彼岸法，此即修慧方便。又先修人無我，次法如是隨轉。』覺窩亦云：『由何得證空，如來記龍猛，現見法性諦，弟子名月稱，依彼傳教授，能證法性諦。』此引導法，如覺窩中觀教授所說，與蓮花戒論師意趣相同，唯稍廣而已。如是修觀時，所有六加行法，正行、結行、中間所應作事，尤應遠離沉掉而修，皆如前應知。」

「若未得無我正見，(一)隨如何修，終非修真實義，故當先得無我正見。(二)但已得彼見，若修真實義時，不憶彼見安住彼見上而修，亦非修真實義。(三)又如先思正見一遍，後便心中都不思惟，亦非修真實義。(四)又即憶正見，唯安住見上而修，亦僅是前修奢摩他法，仍非別修毘鉢舍那之教義。」此明無我勝觀之真實修法，非修粗靜相觀乃修無我勝觀。故說若未得無我見，隨如何修，或專注，或觀察，終非修真實。過去藏中流弊，皆先思正見一遍，後便心中都不思惟，此科在廣論中破之甚詳。略論但攝其要義為四：(一)未得無我見，(二)不憶彼見，(三)先思一

遍，(四)惟安住見。以上四者，皆非勝觀。(一)因受支那堪布影響，謂於境、時、相，都不攀緣，心向內攝，不須作意，木呆空洞，謂自與空性相契（詳見廣論）。如是則眼倦欲睡時，其心味略，都不分別，亦是正修空性。或眼等前五識但能了境，不能審諦分別，亦是修空性。(二)經蓮花戒師修次三篇，將支那堪布任何亦不作意即修空性之說破斥後，又有一類人士說先尋得無我見後，心即安住無分別中即得。如是則聞思時是無我見義，而修時則非，故犯聞思修不能一貫之過，仍同前失。以非修真實義不能斷我執無明，故其所修為無意義，即前聞思，亦徒勞無功。(三)說臨修無分別時，先以觀慧觀察一次，其後一切無分別住。彼謂若有分別即非空慧，如是則臨睡時，先將所聞無我之義思惟一遍，然後入睡，豈非睡時亦成修空。若無分別即修空者，則熟睡妄念及外道之無想定，皆成修空性矣。(四)如惟安住見，此雖住空性，然亦祇可稱緣空性而修止，而不能說為緣空性而修勝觀。以勝觀須觀察修，方是修毘鉢舍那故。故前三非修空性，亦非修勝觀。後者雖屬空性，亦祇是緣空性以修止，亦非修勝觀。「故於無我義，當如上說以慧觀察而修，否則但是觀修，於前已生之止，尚恐退失。故當乘奢摩他馬，觀察修

習，並須時時間雜而修。」通達空性，其中尚有有力通達與無力通達之別，但專注修，雖通達亦無力。須先依九住心得止後，乃轉而尋覓無我見。既尋得無我見已，乃以此為所緣，稍作專注修，使用止之力，如膠之粘著，更復轉而抉擇無我見，則其決定最極有力。故頌云：「安住不動之定中，用中觀慧善觀察，方能摧毀我執根，廣生死海岸漸近。」論中所說乘奢摩他馬，乃喻辭，謂不離定而修慧。定即止分，慧即觀分。未修勝觀之前，應先除修觀障礙，即前所說之四種，其前三種皆未在空見上修，第四種雖在空見上修，而其所修者為止，亦非修勝觀。修法，應先將下中士道串習，次由菩提心攝受之門而修，若未獲得中觀見者，應先由聞思尋求正見。若已獲得正見者，應先稍住於此，次依理智抉擇人法無我，於緣起因相，審諦觀察，其有應如何？無應如何？如是多多觀察，遞次反復而修，如此方為解脫生死之勝觀。（宋禮門之抄本——如是多觀察故，此分稍退。復又安住止分，次復觀察，遞次反覆而修。此說解脫生死之勝觀。）即非如此。緣粗靜行相，亦須觀修。吾人尚未至真實修觀之時，不過大略將菩提道次第串修，至觀段時，將應破分之我執，試為認識，偶能於無遮分稍為安住而已，尚

非正修觀。不過修觀法中之所攝而已。正修觀者，乃依定之精力，以抉擇無自性之理。亦如修死無常之決定死。依定之精力，以觀察慧，依教依理，抉擇如何決定必死之理，而得決定，此則愈為有力，修勝觀時亦然。亦依定之精力，抉擇無自性如何能成之理。若有自性，如何相違，如是於無自性生起決定，最為堅固。若僅住於原來所決定之空見上，而不加以觀修，則原來空見之力不能增長，猶如斧不磨礪，不能斷生死之根。若加觀修，則其力增大，愈決定愈明顯。頤公云，此如凡夫僅記仇敵，其瞋恨心不為強，如再加觀察，思惟彼過去某次對我，其言語意各門如何如何而作怨事，則其辦增強，便赫然憤怒矣。抉擇空見，亦復如是。「又若修觀過多，住分減少，便當多作止修，恢復住分。若因止分過多，不樂觀察，及不趣觀察，內心自然而落入於住分，則當多作觀修。止觀平均而修，其力最大，當如是行。」此謂若僅住修，則空見力不強，如杯水車薪，不能撲滅我執而斷生死之根，故須止修觀修，二者輾轉間雜而修。或問，此正修觀，乃得止以後之事，何以修觀時尚須修正？答，前說修正，乃未生令生，此處所說，謂生已令不退失。非得止後，即不再修正也。至生已，如何更令增長，俟講雙運時

再詳。以上所說修觀三階段，不獨此處如是，凡諸修法亦皆同。「修次下篇云：『若時多修毘鉢舍那，智慧增上，由奢摩他力漸弱故，如風中燭，令心搖動，不能見真實義，故於爾時，當正修奢摩他，若奢摩他勢力增上，如睡眠人，亦不能了見真實義，故於爾時當修真實慧。』」此說隨於何時多作觀修，則住修之力減弱，如風中燭，不能明見字畫，故應住修。若一味住修，其力過盛，則如睡眠為困，雖有美妙色聲亦不樂見聞，故又當再作觀修，過去藏中先德，於此意見極為紛歧。有少數人如此主張，又有少數人如彼主張。直至此時，康藏名地亦復如是。非謂過去異口同聲作一主張，今又皆另作一主張也。「如是修觀時，妄計一切分別皆是相執而破除者，不應道理。因實執分別，僅是分別之一分，前已數成立故。」過去有一類人說，分別皆是應破分者。宗喀大師破斥甚廣，如云：「汝等有無欲求解脫道之心，如為解脫故，行布施等度，皆須分別。」又云：「說法聞法之時，心中皆不能不分別。」又云：「如於無我見，汝等亦須抉擇否耶？若須抉擇，則又不能作分別。」抉擇空性，須依理依教分別思惟。若謂此種應起之分別，亦是執相執實、則出離心菩提心皆成應斷分矣。何以經教反說為應生者

耶？若謂凡觀修皆是分別，須破除者，應問汝修空性之心爲是分別耶？抑非分別耶？依彼之宗，當答非是分別。又當問彼，此空性境究顯現否？若空性境是顯現者，則未入道位之一切異生皆成聖者。若空性境非顯現者，則通達空性有境之心，唯見空性影像。此心惟是分別，應是執相。故應一切異生修空性之心，亦是執相分別。通達空性之心，亦是執相分別，則應無空性可修，且亦無空性可通達。如是則無成佛方便可作，即不能成佛，是與教理大相違背。此由彼等不辨分別與執實執相之差別，執實，執相，固是分別，而一切分別，非皆執相執實。此如自己是人，非一切人皆是自己。

止修觀修，反覆遞修，務令平均增盛。而過去藏德異說紛紜。但考其修法，總不出於任何不起分別之一途。有說名言有、勝義無者，有說名言由顛倒而有者，又有說非有非無者。莫衷一是。甚有自稱爲應成派，以爲應成派見全不立宗，故無過失可指者。宗喀大師高足克主格勒仁波卿有云：「藏中先德論著異說紛紜，而修時總不離故轍，總不外以爲空性境任何亦無，無可成立，故修空慧，應任何亦不作意，任何亦不思惟，方能契合。其中不乏多聞博學之士，而修時仍

不出此，誠爲奇事。」先德修法，不外遮念、遮想、遮思惟。宗喀大師著作中，破此極多，極詳。以其遮破太過，差之毫厘，即入正見險途。此爲修勝觀者一大關隘，寡聞少慧者無論矣，即善巧多聞者，亦極易墮入其中。若一切分別皆認爲應破所攝，則積資懺淨皆是分別，皆應破除。如是則無成佛方便，學佛者唯有睡之一途而已。「有說凡是分別所取，皆被正理違害者，是理所破之損減見，前已數數成立，彼非經義。」此謂彼等由未辨如理分別，與不如理分別之差別，而謂無論是分別，非分別，皆與正理相違。故云一切法無所取，方是勝義理智。如於瓶民其立名處一異皆不能得瓶，推之於我亦然，與蘊一異皆不能得我。月稱論中已說，故無瓶等可指，亦無我可指。推之於心亦然，若心是有，應有來、去住。若心現住，爲在身內住，抑在身外住。又若心是有，爲方爲圓等何形，及青黃等何色。故有境之心，與認取相離。爲境之法，亦與認取相離。故一切法皆無可認取。若於無可認取之法而起分別，則認取即墮入於執實執相。故總結一語，應於任何亦不作意分別，方能超出一切戲論。以此爲無上精妙之語。此與應成派見所不同者，其要點即在認識應破分上。彼將瓶、柱、心等一切法，皆列入應破分

中，故遮破太過。應成派則以爲我執之執著境，方是應破分。彼執著境，即無明貪著之我，亦即有自性之我，而非名言之我，故此我方是應破。如是由一異門而遮破其正所應破，則遮破適當，不狹不過。若謂凡分別皆應遮破，則通達空性之勝觀，如解深密經所云，思擇正思擇等，皆是分別，亦皆成應破分矣。若如彼等所說，一切法無論有分別、無分別、是分別、非分別，皆不可認取。如是則於人法二無我，皆不應抉擇矣。彼等以空性境任何亦無，故修空性之心，應任何亦不作意。如是則人法二無我皆不能修。以若修，則應作意故。號稱修空性，而於能破我執之空慧，而反遮破之，如何能摧毀生死根本之我執耶？若僅心不去執實，然無思擇之慧，亦不能斷除我執，彼等之任何亦不思擇修法，不外將心內攝，不爲實有成就方面所劫奪而已（謂不令心趣向執實方面）。此如懷疑室中有蛇，欲除疑者之恐怖，而告彼曰，於有蛇無蛇上皆不去思惟。試問如此，能除疑者之怖畏否？故欲破其疑懼，應爲詳說如何無蛇之理由方可。又如謠傳敵軍壓境，欲爲闢謠，應根據事理加以解釋。倘僅告民眾令其於有敵無敵皆不去想，試問能除眾怖否？「有說雖於餘法不如是許，若於法性心有所取，皆是執實之相執。此亦執

錯之過。」於法性貪著執爲實有法性，固是相執。然除此外，凡取法性，謂皆是相執，則凡未入聖位之行者，於勝義法性有所思惟抉擇亦成無義。抉擇真實義，最後決定，此於法性亦有所取，若成相執，豈不皆成無義。

「設作是念，若修真實爲引生無分別者，由觀察慧彼則不生，因果二法，須隨順故。」此設難，謂若由觀察慧以求無分別慧，因果二法則不相順。此種懷疑，不獨藏中先德如是，即在印度昔時人士亦有之。彼不知正分別者，係謂應於勝義空性有最極思擇之觀察慧，由此引生無漏聖慧（初地見道）。無漏慧生時，將加行世第一法之慧遮止，而將一切實執分別燒除。以世第一法之慧所緣念者，固是空性，而其所顯現者則非空性，因此慧以分別爲體性故。又初地無潑慧二現沉沒，慧與空性融爲一味，故能燒除一切實執分別，然不燒除等同聖慧之正理分別，僅遮止而已。「曰，世尊於此已明白解答。如迦葉問品云：『迦葉，譬如兩樹，爲風所吹，互相根觸便有火生，其火生已，還焚兩樹。迦葉如有正分別，生正慧根，聖慧生已，還燒分別。』此說分別能生聖慧。修次中篇亦云：『如是以慧觀察，若瑜伽師不執諸法實有自性，便能悟入無分別定，證一切法無自性

性。若不以慧觀察自性，惟修放捨作意，彼分別心終不能滅，終不能證無自性，無慧光故。如世尊說，從正分別，生正慧火，燒分別樹，如鑽木出火。若不爾者，因果二法，不相同故。』修次三篇，皆蓮花戒師造。此處非原文，乃略統其意。謂如是修勝觀之瑜伽師，以觀察慧最極思擇，於內外諸法，不執實有成就自性。（法尊譯爲勝義、微異。）便能入於無分別定，證諸法法性。若不善修習者，不能以別別觀察慧觀察諸法法性。僅一味不起作意，遮止諸念。彼愚癡行者之實執分別心，終不能滅。在彼未捨愚修之前，終不能證得空性，以無慧光顯現故。故亦以鑽木爲喻。仍引迦葉問品，如世尊語，由分別木，生智慧火，後由智慧火，還燒分別木。否則因果有不同故。總之，修真實義，須用觀察。但用止修，於修空性之途不能進步，以無慧光照破黑闇故。凡夫於內外諸法，由無明執爲實有自性，因此起惑造業，此如妄執室中有蛇，生起恐怖，爲除此怖，須以正理破除，使彼於無蛇生起決定知，其怖自除。若告彼於有蛇無蛇不應作意，彼不能生起無蛇之決定知，則不能除去其有蛇之恐怖。於諸法無實有自性亦然。先須聞此理，次思惟此理，然後生起諸法無實有自性之決定知，方能破除諸法有實有

自性之執著。若僅告彼於諸法有自性與無自性皆不須作意，則彼如何能破除有自性之執著耶？因明釋云：「決定知生遮增益。」謂須依因相之門，生起決定知已，然後能遮增益之妄執，彼一味不起作意之愚修，等於凡夫本自黑闇之上，再加一層障礙。又如暗室中置珍寶，欲往取之，須擎燈往尋，彼愚修者瞋目枯坐於室外，但求上師加持，寶自入手，如何可能。當以聞慧爲燈光，以思慧往尋，方能獲得真實義之如意牟尼寶。釋菩提心論云：『若見有分別，彼豈有空性。如來悉不見，能所分別心。若有能所別，彼即無菩提。』此說若執能所分別實有，則無菩提。若謂是破正分別慧，及破能所分別，則彼論以多門觀察抉擇真實，應成相違。以彼二心，若佛不見，應非有故。』此論之意，謂若於境生起實有分別，則不能生無實有之空性。能所分別心，謂各別實有相執之分別心。無漏聖者，乃至如來，悉不見此。以聖慧已燒此諸分別故。若有能所相執，即未證得無上菩提。過去藏中修放捨作意，每引此論作證。宗喀大師釋此，說彼等誤解，論所謂若執能所分別實有，則無菩提句，乃破執實，非破能所分別，非破正分別慧。佛爲一切智者，若法是有，佛即能見。若佛不見，能所分別，則彼應無。若

能所分別皆無，即無一切凡夫有情，以具能所分別，方是凡夫故。「前論又云：『無生與空性，及所說無我，修下劣空性，彼非能修空。』此亦非破緣自性不生之空無我性而修，是遮執彼實有，修下劣之空性。」下劣空性，謂凡夫貪著自性無生及空性實有，及補特伽羅執爲實有自性而修。即稱爲修下劣空性。此種見又稱爲不能長養之見。空性爲摧毀我執之究竟所緣，如水滅火，爲正對治。若反執空性爲實有，則如水中起火，更將何以撲滅之乎。藏中先德誤解論意，以爲若緣無生空生及無我而修，即爲修下劣空性。故此論特爲解說此義，非破緣無生等而修，乃破執無生等實有自性而修者。『出世讚云：『佛說甘露空，爲除一切執，若復執彼空，佛說極可訶。』』意謂爲除一切分別實執，故佛說空性爲不死甘露而藥救之。若復執空性爲實，則如執藥成病，故世尊說極爲可訶。『寶鬘論云：『如是我無我，真實不可得。是故佛俱遮，有我無我見。』此亦是說我與無我，俱非實有，故遮彼二實有之見，非遮無我見。如前引回諍論說『若非無自性，即成有自性』故。』藏德於上引寶鬘論說，又誤解以爲我非有非無、不可觀、不可緣、不可得。故宗喀大師特加明釋，此非遮無我見，係謂我與無我其實有不可

得。以破除補特伽羅我及無我之實有自性，方顯無自性性故。若謂非有我、非無我、非有自性、非無自性，則與回諍論說「若非無自性，即成有自性」，之語相違。『如是般若攝頌云：『菩薩若計五蘊空，行相非信無生處』。』此謂菩薩於五蘊空若貪著爲實，猶是相執。即於無性生之要點，尚非真能信解者。以『般若經云：『若行色空無我，亦是行相，非行般若波羅密多。』此亦是說執空等爲實有。若不爾者，則不應說，非信無生處，以信彼處亦是行相故。』上所引諸經，皆對方執爲口實者。故宗喀大師不惜廣引詳釋，以祛彼等之疑。吾等於通達無自性生時，鬚生起信解，生起歡喜。因一切通達境以「無生處」爲最殊勝故。認識此無生處爲最殊勝境，方能生起歡喜信解。若如彼等所說，認識歡喜信解，皆是行相，皆是實執者，則佛不應說於無生處作信解矣。「何故般若經又云：『於諸行無自性應當了知而修，方是入於般若波羅密多勝行。』又云：『若爲無爲黑白法，慧析塵許不可得，於世說預慧度數。』」此說有爲無爲諸黑白法，乃所觀之法，慧乃能觀者，分析乃觀時之情形，無塵許實有自性可得，乃觀之結果，如是行者，依世俗名言傳稱，可說爲預慧度數中，亦即入修慧菩薩行列，引此經意，

可見修慧菩薩應用觀修抉擇分析。又「三摩地王經云：『若於諸法觀無我，既觀察已善修習，此因能得涅槃果，餘因不能得寂滅。』」此謂若於空所依事之諸法，由各別觀察慧，觀其無我法性，如是觀察而修，方能證得涅槃。除此而外，餘因皆不能得。此爲修空性、修真實義，必須觀修之最大鐵證。「又心經中『舍利弗問，欲行甚深空慧，當如何修？觀自在菩薩答，當觀五蘊皆無自性空。』」意謂於五蘊自性皆空，應有所觀，觀時意中即有作意。心經，乃佛加持聖賢問答，等於佛說。

法界讚云：『能淨心法門，厥爲無自性。』又云：『由執我我所，便遍計外界。若見二無我，即滅三有種。』意謂欲斷生死輪迴，須於我我所之有無。思惟抉擇，如是則須觀修。能淨心之最要殊勝者，爲無自性，能令心調柔，淨善成熟。相續之法，如出離心、菩提心等皆是。諸法門尤以無自性爲最殊勝。如修最初法門之業果，雖未通達無自性，亦能信解。然若真實通達無自性之菩薩，則於業果之要義，即緣起之理，究竟通達，故於業果信解，愈加決定有力，雖纖毫之善，心勵力勤修。且於布施愈能清淨圓滿。通達無自性，能引生對於業果之通

達，二者互爲助伴之情形，與空性緣起互爲助伴之情形相同。釋菩提心論云：「知諸法性空，即達緣起理。希有此希有，應讚此應讚。」凡夫執我我所，沉淪生死，何時若能認外界色等諸法，觀察其相，抉擇其有無自性。若能通達人法二無我，即滅三有種子。亦如上引法界讚所云，若見二無我，即滅三有種。「入中論云：『若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。』故當修無我與無自性也。」此謂於我及我所自性皆空之見上，而行止修觀修之瑜伽師，能得解脫。「修次初篇引入無分別陀羅尼云：『由無作意斷色等相。』此中意說以慧觀察見無所得，即不作意，非說全不作意。入無想定，暫伏作意，非能永斷無始時來色等貪著。凡佛經中說修不作意，能斷相執者，皆是先以觀慧觀察，見無塵許實執所緣，即於此所解義，安住正定而修。」此爲蓮花戒師修次初篇引入無分別陀羅尼而釋其意。謂修空性時，以慧觀察於我我所執境（實有自性）不起作意，而斷色等諸法之實有相。若於色等貪著境之有無自性，不以慧抉擇，徒於實有執不起作意，不能斷彼。如入無想定。暫伏作意。僅能於心令暫時不爲外境所奪，非能永斷彼也。故暫伏作意，不能斷我執。宗喀大師於本論中，略述蓮花戒師所釋經意。因過去多

誤解入無分別陀羅尼意，以為無作意之方法，令心境色等諸法顯現不起，如是觀修，實太容易，胡為釋迦、龍樹，均說為甚難。如龍樹云：「佛說甚深空性法，此於凡愚難通達，故佛暫不轉法輪。」又如佛云：「甚深甚難空性法，我能達此光明露，隨向誰說彼不解，以故我暫不開演。」如僅不作意即修勝觀，則少慧寡聞者亦優為之矣，復何難哉。故大德曾呵斥云：「此等狗子能修之法，世尊不應說為甚難。」修次中篇引寶云經云，『又於內心，當尋思瞭解其為空，次更尋思能瞭解心所有自性，亦知其空，由是瞭解，便悟入無相瑜伽。』此謂於有境之心，各別觀察，最極思擇，瞭解其法性自性本空。其次於心之法性，以勝義理智週遍觀察，亦瞭解其無有自性。由是瞭解心之法性自性亦空，便能悟入無相瑜伽。又經云：『悟入無相瑜伽者，安住無分別空性之三摩地，而不入其他相執。』

此亦蓮花戒師引寶云經說。相執，謂於「實有」有所執。「此顯要先觀察，方能悟入無相。亦明顯說，若唯捨棄作意，及不以慧觀察法性，則定不能悟入無相分別性。」此為蓮花戒論師引寶云經文而加解釋之辭。以下為宗喀大師詳加解釋，「此引寶云經說，要先如理觀察，故若未見真實義見，則定不能於真實義無分別

轉」。云如理者，謂如緣起理，如一異理，先以如理觀察，獲得真實義見。於此見上，方依止修觀修二法，反覆而修習之。又「修次下篇亦說，經中宣說不可思議超心境等，是破妄執唯聞思慧能證深義。故說彼義，唯聖內證，餘人難思。又為破除非理思惟，執甚深義以為實有，非破觀慧如理觀察。若破此者，便違無量聖教正理。」此段乃宗喀大師略攝修次下篇之文而引述者。空性，乃聖者自內觸證。餘人難思，故稱不可思議。如食糖者，不能想像其味，食者自知，亦不易為人宣說。有一類人說，若空性非實有，即無空性。故又為遮彼執，說不可思議。若破觀慧如理觀察，便違無量聖教正理。又云『此修雖是分別為性，然是如理作意為性，故能出生無分別智。樂此智者，當依彼修。』此亦修次下篇之文。觀慧固以分別為性，然乃與教理不相違背之如理作意，故能引生根本無分別智。但此是說聖者平等無分別智，安住於空性定中，於餘相不起分別，此是應有者，非說任何亦不作意之修法也。「當知此等是破支那堪布說，『雖不以教理抉擇真實，求得正見，祇要全不作意而住，便能通達真實。』最為切要。」

此明蓮花戒論師此段（修次第三篇）之說，係為破斥曾至西藏之大乘和尚所說。

若與修次各篇所破，詳細對照，方於中觀之正途與險路，可明白認識。修次各篇，廣破大乘和尚之見，此僅舉其粗細，以遮修習勝觀歧途。本論之於此反覆詳說者，亦為針對當時惑於支那堪布之惡習而言，非破一切漢僧。至於漢地切要與否。餘則不知。就藏地論，則最為切要。藏中人士，雖亦聞思抉擇，然修時則捨其所聞思者，而另用任何亦不作意之修法，丁此五濁惡世之末，見濁、煩惱濁，最為識盛。彼等口雖墮負，而心中猶不能放棄成見，此即見濁之力所致。若不追隨宗喀大師之後，善事明師，依教依理善為抉擇，僅恃惡慧寡聞，縱畢生辛勤，言修空見，決入中觀歧途。於我執絲毫無損。又大乘和尚，一面主張任於何境均不分別，然一面又說，善男子，我當傳汝心印。以此，則其師弟間，皆有傳法心印之作意，故是自語相違。師既主張任何境全不作意，其弟子即不應於其任何境全不作意之教授而起作意，如是則其教授即成無義，即不可依，應成爲不須教授而修。」「如是修法，昔諸道次教授中，亦有說者，如博朵瓦碑崩論云：『有於聞思之時，以理抉擇，修時惟修無分別。如是，非真對治，以別修無關空故。』——覺窩亦云：『由誰得證空，如來記龍猛。現見法性諦，弟子名月稱。依彼傳教

授，能證法性諦。』」「此引導法，如覺窩中觀教授所說，與蓮花戒論師意趣相同，惟稍廣而已。」此段爲宗喀大師明其所說止觀間雜修習之法，係根據於文殊、彌勒、龍樹、無著、寂天、阿底峽大菩薩而來之教授。云：「如是修法，昔諸道次教授中亦有說者」句，此道次，指阿底峽尊者所造，及噶當格西所闡揚之道次。「碑崩」乃摘錄一種教授綱要之小冊，猶今之手冊然。如文殊、度母等法，皆各有其碑崩。漢譯爲犢瓶集。此處所述，乃單就博多瓦之碑崩所記者而言云「別修無關空」者，謂不能真正對治我執。蓋欲顯正義，必先破邪執。由聞思而抉擇所得之意義，修時即當依之而修。故有「初務廣大求多聞」之讚頌。於修一切法門皆然，而中觀尤甚。故又有「寡聞爲修中觀之障」之語。若未經聞思而修，則修時如理與否？如量與否？合體與否？均無從自知也。云「修時以緣起，或一異等，即當觀察，亦略無分別住」者，謂無論依緣起，或離一異法，任修何種，皆須觀察，由此聞思所得之決定知，即慧之一分，亦稱爲見，所謂空見之見者即此。由此依寂靜地而修，得大通達，即稱爲修所成慧。宗喀大師嘗云：「應依所聞，而後依理智抉擇思惟，最後乃依清靜地而專修。」此即修三慧之次

第。修空觀即當依此次第，先由多聞，次依理智抉擇，增減執得決定知，最後即依緣起因相之理而修，或依離一異之理而修，最後於緣起或一異中皆無自性之理上，即安住於此，不緣於餘，即稱略住，覺窩二字指阿底峽。此為當時弟子輩尊重上師，稱之為覺窩尊者，或簡稱覺窩。云「亦云」者，此指阿底峽所造之中觀二諦論中所云。頌中首句乃設問，謂由誰能證空性。下答，如來授記龍猛，能得佛密意，現證法性勝義諦，弟子月稱有二說，一說龍猛壽高，月稱為其晚年及門弟子，因月稱自說親承龍猛教，得五要義及中觀見。一說為承傳弟子，乃異世私淑龍猛者也。博多瓦為阿底峽再傳弟子，親承仲登巴之教。大乘見分二，一依龍猛所說之規，一依無著所說之規。阿底峽尊者乃依於前者，尤以月稱為主，宗喀大師亦然。「如是修觀時，所有六加行法、正行、結行、中間所應作事，皆如前所說應知。」此明修觀加行等法，亦如前所說。加行，謂陳設身語意所依等。正行，謂尋覓所緣安住而修。如是反覆以止修觀修，間雜而修。結行謂發願迴向。中間所作，謂下座後調節眠食等。

修觀加行，於初業有情尤為重要。頗公云：「如欲美食，須先選購材料，用意烹調，而後正食時，方得享受。又如種田，須先深耕易耨，然後方得豐收。故須先積資懺淨以為加行，然後方能得勝觀之果。修正行時，先將所緣決定，令我執所緣境現起。或依緣起因相，或依一異之理，先抉擇獲得決定知後，然後止修觀修，間雜而修，如前所說。完結行時，不外以所修善根迴向菩提，餘俟講馬車時詳說。於所緣不明，即入於沉。由貪欲境引生作意，即入於掉。於沉掉相，須認識清楚。尤其入於微細沉掉，須能認識，然後如前講止時所說方法，以除去之。

#### 卯四、成觀之量。

「由如是善觀察慧觀察修習，乃至未生如前輕安，是為隨順毘鉢舍那，已生輕安，即是真實毘鉢舍那。輕安體性與生起之理，俱如前說。此復已成正奢摩他，未嘗退失，亦有由彼所生輕安，故非略有輕安便足，要由觀修自力能引輕安，方成毘鉢舍那。緣盡所有性與緣如所有性之二種毘鉢舍那，此理相同。如解深密經云：『世尊，若諸菩薩乃至未得身心輕安，於如所思所有諸法內三摩地所行影像，作意思惟，如是作意，當名何等？慈氏，彼非毘鉢舍那，是隨順毘鉢舍那勝解相應作意』」

般若教授論亦云：『彼由獲得身心輕安，為所依止，即於如所善思惟義內三摩地所行影像勝解觀察，乃至未生身心輕安，是名隨順毘鉢舍那所有作意。若生輕安，即名毘鉢舍那。』若能自力引生輕安，亦能引生心一境性。故由觀修自力引奢摩他，是先已得奢摩他之功德。如是善成奢摩他者，即觀察修亦能助成勝奢摩他。故不應執凡觀察修便令住分減少。」

行者不知修觀歧途，與成觀之量，往往易生我慢，妄謂自己已修成。此亦與前講止時相同，有隨順及真實之二種。「由如是善觀察慧，觀察修習，乃至未生如前輕安，是為隨順毘鉢舍那，已生輕安，即是真實毘鉢舍那。輕安體性與生起之理，俱如前說。」所謂如前輕安者，非謂前得止之軌安，須由各別觀察之力，別引輕安，方是勝觀之輕安。前說止觀間雜修法，即觀後稍住於止。令已得之止不退。止以定為體性，觀以慧為體性。由勝觀所引輕安攝持之智慧，即是勝觀體性。身心之粗重皆得調伏除去，於善事業具有堪能，不生勞倦，此即勝觀輕體相。先由心輕安引生身輕安，次由身輕安引生身輕安樂，復由身輕安樂引生心輕安樂。勝觀之輕安，雖非止之輕安，然其體相與生起之次第，則與止輕安同。由

止修純淨所引生之樂，即止輕安。觀修純淨所生之樂，即觀輕安。「此復已成正奢摩他，未嘗退失。亦有由彼所生輕安，故非略有輕安便足，要由觀修自力能引之輕安，方成毘鉢舍那。緣盡所有性與緣如所有性之二種毘鉢舍那，此理相同。」此明觀之輕安，別於止之輕安。觀修純淨，如誦度母贊至數十年者，但一緣念，即能任運背誦，不假勵力思索。以串習純熟，其心清淨，故亦能引生輕安之樂。觀輕安生起後，不唯不使止輕安退失，反令止輕安輾轉增上。觀成之量，非由少數行者自己修習經驗而說，乃根據佛說。如下引經文，「解深密經云：『世尊，若諸菩薩，乃至未得身心輕安，於如所思所有諸法內三摩地所行影像作意思惟，如是作意，當名何等？』慈氏，彼非毘鉢舍那，是隨順毘鉢舍那勝解相應作意。』」此經，由慈氏問佛，若未得勝觀引生輕安，於所聞法如是善為思惟，即以此等法為定所緣，此種作意，可否稱為勝觀？佛答，只可稱隨順勝觀。阿闍黎先登把「般若教授論亦云：『彼由獲得止之身心輕安，為所依止，即於如所善思惟義內三摩地所行影像，勝解觀察——即名毘鉢舍那。』」此謂隨順須先已獲得止輕安，修勝觀時，內三摩地所行影像，即空性境。此境即初現空性之痕跡。於空性義

（即空性影像）勝解觀察。若未由觀察修引生勝觀輕安，但名隨順毘鉢舍那所有作意。「若能自力引生輕安，亦能引生心一境性，——故不應執凡觀察修，便令住分減少。」初業有情，未得止者，多用觀修固不易得止。然既得止後，觀修之力，不惟不妨礙止，且能令定分增長。一般人於住分及心一境性有所誤解，以為一心緣黃，不能稍移一點，方是心一境性。不知止乃住分，觀乃明分。由觀純熟，與住相應，成爲一體。此時明住二分俱有，故不能說觀即妨礙止，以明住二分成一體故。

寅三，止觀雙運法。

「若未獲得如前成就止觀量時所說之止觀，則無可雙運。故雙運時，必須先已得止觀二法。此復初得毘鉢舍那時，即得雙運。其中道理，謂依先得正奢摩他修觀之力，若時獲得如前奢摩他時，所說不作行，任運轉轉作意，即成雙運。《警聞地》云：『齊何當言奢摩他毘鉢舍那二種和合，平等俱轉。由此說明雙運轉道。答，若有獲得九相心住中第九相住心，謂三摩四多。彼用如是圓滿三摩地為所依止，於觀法中修增上慧。彼於爾時由觀法故，任運轉道無功用轉，如奢摩他道不由加行，毘鉢舍

那清淨鮮白，隨奢摩他調柔攝受。齊此，名為奢摩他毘鉢舍那二種和合，平等俱轉，由此名為奢摩他毘鉢舍那雙運轉道。』修次下篇云：『若時遠離沉掉，平等俱轉，任運轉故，於真實義心最明瞭，當緩功用而修等捨。當知爾時是名成就奢摩他毘鉢舍那雙運轉道。』是從得真實毘鉢舍那之界限而立。般若教授論云：『其後即緣有分別影像。若時彼心無間無缺作意相續，雙證二品，爾時說名止觀雙運轉道。止觀為雙，運，謂具足，即互系而轉也。』言無間缺，謂不須放置觀修，別修無分別住，即由觀修便能引生無分別住。雙證二品，謂證緣無分別影像之奢摩他，與緣有分別影像之毘鉢舍那。言相續者，謂觀察之觀與觀後安住之止，二非同時。然以觀力引生真實奢摩他時，則緣如所有性擇法之觀，與專住如所有性之三摩地止，相應俱轉。爾時止觀和合，即所謂平等俱轉。然此要得修所成慧後始有。若僅不壞無分別止，兼能觀無我空義，猶如小魚游靜水中，只可說是止觀隨順，全無真實止觀雙運之義也。

如是止觀雙運之理，當知如彼清淨教典所說。餘增益說不可憑信。菩提道次第之正理抉擇、教證、修法俱如廣論應知。」

自宗說，未成止前觀察修，可作止障。已成止者，反成助伴。不同餘宗說凡觀修皆爲止障。宗喀大師嘗言：「不唯修止，咀能以智慧作觀察修，由是而得止觀雙運者，甚爲希有。」此謂得真實合量勝觀時，即得雙運。非止觀成後，別修止觀雙運也。「若未獲得如前成就止觀量時，所說之止觀，則無雙運可言。故雙運時，必須先已得止觀二法。此復初得毘鉢舍那時，即得雙運。此中道理，謂依先得正奢摩他力修觀，若獲得如修止時所說之不作行任運運轉作意，即成雙運。」前講止時所說四種作意，一、力勵運轉作意，二、間缺運轉作意，三、無間缺運轉作意，四、無功用運轉作意。止修時有此四種作意，觀修亦然。已得止而作觀修者，其初因久習止修故，於觀修不甚串習，故須勵力觀察。次則以正知正念速除沉掉，雖能觀察，而有時間缺。再次其力愈強，無有間缺，最後不須勵力，而明住分皆具，即稱不作行任運運轉作意。若緣空性境之勝觀，至此位時，則已將入聖流。此處所說，乃由觀修而成之四種作意。真得勝觀時，住分明分皆具。其住分即止之體，明分即能觀之智慧，故稱止觀雙運。「聲聞地云：『齊何，當言奢摩他毘鉢舍那二種和合，平等俱轉。』若獲得九相心住中之第九相住心，謂三摩呬多。——雙運轉道。』」得第九相住心，由此而入圓滿三摩地，爲所依止而修勝觀。此時所修之觀，較前爲勝，故稱增上慧。勝與增上，在藏文皆爲「拉」字。如是依止勤修，觀修至純熟時，如誦熟書，不由念知之力，如順水推沉掉不生，亦如得止時無功用運轉者然。此時之觀，清淨而無沉掉，調柔而極聽命，不失所緣，亦不緣餘境，與止隨順，以輕安樂感，攝受慧分，齊此明分住分，不畸輕畸重，名爲止觀和合，一體平等，同時俱轉。總之，依九住心得輕安之殊勝止後，即勤行修觀。修至於思擇境純熟，不須用力，即於境轉，亦如修止成時，不須用力，即無沉掉，身心調柔，具大堪能者然，如是即名止觀雙運。「修次下篇云：『修觀之時，若能遠離沉掉，平等俱轉，即於真實心最明瞭。當緩功用而修等捨，當知爾時，是名成就奢摩他毘鉢舍那雙運轉道。』此是從得真實毘鉢舍那之界限而立。」此謂能遠離沉掉，即能平等俱轉，即能自然流入於所緣境。此時心最明瞭，爲免沉掉反再起故，當緩勤修功用而修等捨。以此時心已純熟，若再加功用，反令沉掉生起故，彼時即成止觀雙運。「般若教授論云：『其後即緣有分別影像，若時彼心無間無缺，作意相續，雙證二品。爾時名止觀雙運轉道。』

止觀爲雙運謂具足，即互系而轉也。」止所緣境，稱無分別影像。觀所緣境，稱有分別影像，觀修之力，無間無缺，於所緣境作意相續，謂止中有觀，觀中有止，互相連繫而轉。言無間缺，謂不須放置觀修，別修無分別住，即由觀修便能引生無分別住。雙證二品，謂證緣無分別影像之奢摩他，及緣有分別影像之毘鉢舍那。言相續者，謂觀察之觀，與觀後安住之止，二非同時。然以觀力引生真實奢摩他時，則緣如所有性擇法之觀，與專注如所有性三摩地之止，相應俱轉。爾時止觀和合，即所謂平等俱轉。然此要得修所成慧始有。若僅不壞無分別止，兼能觀察無我空義，猶如小魚游靜水中，只可說止觀隨順，尚無真實止觀雙運之義也。」依總說，止觀二者同時。若細微說，實非同時，觀察之觀，與勝觀不同，此段乃甚難解處。文殊親向宗喀云：「一切難處，汝應向末世眾生明晰而說。」青海有降央謝巴，其著述中有云：「止觀同時，爲一大難處。」亦即指此。止修有二：(一)有分別止修，如緣佛像，分別其形量顏色。(二)無分別止修。此中又三應知：一、由觀能引生止。須已得止後修觀純熟方能。二、將得勝觀時，由輕安樂方能令止增長，故說由觀生止。須將時間辨清，非謂一切時也。三、於自所緣境

一心不亂，無沉無掉，專注一境，不餘散亂，即稱爲止。非如餘宗所說一心死住於黃色上，方稱爲止。故以觀慧觀空性境，但心不亂亦稱爲止。以勝義空性爲所緣，擇法之觀與專注之止，所緣及時間二俱相應，其時之觀，已極純熟，不動不亂，觀中有止。勝觀中亦有住分止修，即前說觀之三門類中。(一)有相毘鉢舍那，即有住分止修。惟於自所緣境相，念知而住，不別尋求伺察。第九住心時，其定力亦如水靜無波，此時若兼觀察無我義，如靜水中有小魚遊行，雖不妨於水之澄靜，然不能稱爲止觀雙運。以尚無止觀一體之義故。「如是止觀雙運之理，當知如彼清淨教典所說，餘增益說不可憑信。菩提道次第之正理抉擇，教證修法，俱如廣論應知。」總說修法，先依菩提心教授，令心真實生起，下至相似生起。次乃選擇與自相應之所緣而修止。得止後，乘定力未退之時，認識勝義之應破分，即所執實我。乃以分別觀察智抉擇其有無。最後得實我無有之決定知，即行安住。又再以觀察智抉擇，得決定知，又行安住。如是反覆觀修止修，間雜而修，最後已能明察秋毫之末，乃得止觀雙運。講止觀竟。

卷十九終

具足無緣大悲至尊具德恩師功德名稱亟難讚說 昂旺朗吉堪布口授  
郭 和 卿 譯

卷之二十

菩提道次第略論釋

由康同生居士依據劉衛如，黃隼高諸居士筆記集纂而成  
昂旺敦振參校於昆明

## 卷二十

「今者於攝道之總義，略為說之，最初道之根本，於依止善知識之理趣，當淨治之。次於閑暇生起無偽。欲取精實，以是修習，由內懲誠，為生此故，宜修暇滿諸法。次若未反求現世之心，則於後世不生猛利之希求，故於身不久住之無常，及死後飄流惡趣之理，應勵力修習。爾時以生真實怖畏之念，於三寶功德，心生至誠之決定，而住共同皈依之律儀，於共學處而勤修學。次於一切白法根本之業果，由多門中生起深忍之信，令其堅固，以致力於善不善之行止，而當恒住於四力之道。如是若將下士諸法類貫入其心，更多思惟生死總別之過患，從總生死，遮止其心。次知生死從何而起之因，是為惑業，而生起真實欲斷之心，總於能脫生死三學之道，別於自所受之別解脫戒，當努力焉！如是若將中士諸法類貫入其心，如自墮於海，有情諸母亦皆同爾，而為作意，修習慈悲為本之菩提心，如何能生，須當勵力。此若無者，則六波羅密及二種次第等，皆如無基而建樓閣。若於彼稍生一二領受之行相，則以儀軌受戒，於其學處而為努力，以堅固願心，應聽聞諸廣大行，了知行止之諸界限，於彼而生希求。彼若生者，即以儀軌而受行戒，於成熟自身之六度，及

成熟他身之四攝等而修習之。別於根本墮罪，當捨命守護，中下品纏及諸惡作，亦勵力而毋令染，設或有犯，當於還淨而精勤焉。次於後二度特須修學，於修靜慮法善巧已，則修三摩地而於清淨之二無我見，當如何能於身心生起而得之，須知住於見上修習之規，而為修習耳。於如是之靜慮及慧，施設止觀之名，除於此二更無餘者，是變菩薩律儀已，從彼學處中而出也。此亦須修下下道時，於上道愈起欲得，若聽聞上時，於下愈起欲修也。修彼等時，亦須斷除分別，使心平等，如是若於引導之善知識敬信微薄，是則斷善妙資糧之本，故於依止法須應努力。若於修行勇銳微弱，當修暇滿法類，倘於此世耽著若甚，當修地常及惡趣過患以為主要。若見於所受制之界限緩慢，則修業果為主。若於生死厭患微小，則求解脫惟成虛語，當思生死過患。若任何所作於為利有情之心不猛，是斷大乘之根本，故須修習願心。若受菩薩律儀，於行修學，其執相之繫縛若過堅利，宜用理智破壞執相之所緣，於如空如幻之空性而修習。心若不住所緣而作散亂之僕使，則當修心一境性而為主要，是諸前賢之所說。由此為例，諸未說者，如應了知。總之莫成一品，須令身心於一切善品而能安住也。

辛二、別於金剛乘修學之法者，如是於諸顯密共道淨修之後，不應猶豫當入密乘，此道較餘法特為寶貴，以能速疾圓滿二資糧故。若入彼者，當如道炬論所說，於初令師歡喜，較前所說尤須增上，此亦須於彼中所說最下之性相全者，而如是作也。次應先以密部根據所說之灌頂，成熟自己之身心，次於爾時聽聞所受之三昧耶及律儀等了知守護。若犯本罪雖可重受，然道之功德，於身心生起極為留難，故當勵力毋令染污。粗罪不犯，亦當致力，設有所犯，亦當作諸還淨之方便，此乃修道之根本。彼等若無，如基礎損壞，則樓閣必倒塌也。文殊根本教王經云：『能仁於壞戒，不說咒成就。』如是所說等之三種成就，任何亦無也。於無上瑜伽之經中，亦說不護三昧耶及灌頂下劣、不了真性，以此三者，雖行修習，任何亦無成就。若不守護三昧耶及律儀而言修道者，是飄流於密法之外。如是能守護三昧耶及律儀於密道而修者，若於下三部，則於有相無相之二種瑜伽以次修學，如於上部則於二種次第瑜伽依次而學焉！以上是唯名言略示轉入密咒之方隅，廣者須於真言道次第中而知也。若如是學，即是於攝一切顯密扼要之圓滿道體而修學，能於所得有暇具足義利，將佛聖教於自他之身心增廣也。』

茲當略說道之總義，（見廣論）欲得最後果位，皆與前前有關。佛所說一切成佛法門，不外三士道所攝。上士道以發菩提心爲入大乘之門，然欲菩提心生起，須有出離心。欲生出離心，須先了知下士道。欲知下士道，須先依止善知識，故於依止善知識法，心中須相應生起。於依止功德、不依止過患，依教依理，善爲抉擇修習，以斷疑慮。依止善知識者，以已得暇身為攝取心要故。故須先具真實（非假）取心要欲。吾人造無謂業，空過此生者，皆無取心要之欲故。此欲若真實生起，則不待他勸，自能內策。亦不致口頭說修，或推延後日再修。古德云：「暇滿生起，離無義。」吾等於暇滿大義，心中皆未生起。若生起時，則於一剎那時皆不令空過。必須取得代價，較惜萬金或如意牟尼寶尤甚。人身萬劫難得之理，稍有智者，本易瞭解，惟不易生起與此大義相應之心。古德云：若生起暇滿大義之心，則於無義之事，必生追悔。如商人血本不能生息，彼即痛悔不堪矣！

已修暇滿大義，而生起取心要之欲樂，則應進修次一法門，即輕現世、重後世。取心要欲樂，乃入一切道次之門。吾人若爲現世微少安樂所縈繞，則不僅關閉此入道之門，亦且如旅行在中途有所留戀，不復作再前往勝處之準備。爲對治此，當修此生無常，決定是死。死後識性不滅，隨業力流轉，不得自在。而諸業中，吾等又以惡業爲多，故修死無常及流轉之苦，而取中士道心要。但此猶未爲足，須取上士心要。上士心要，即發菩提心、六度、四攝，直至成佛等是。此若不能，則取中士解脫心要。再次則取下士人天增上果。然此三者，皆不限於此世，而在後生。故對治重現世之法門，惟一以念死無常及三惡趣苦爲前提。藏中大德云：知此者雖多，然能親生感觸者少，大都掛在口耳之間。一、若修決定死至合量時，必如凡夫真臨死時，身心爲之戰慄。二、修死來無定期合量者，須如眾多怨敵，以諸槍械將自圍逼，命在須臾，無可幸免之情形。修臨死時，除佛法外。餘皆無益，至合量者，覺除佛法外，世間諸餘一切皆味同嚼蠟。此三者爲念死法切要根本。開之爲九相。約之三決定。博多瓦格西云：「餘能於暇滿大義不致空過，稍得進益者，皆無常加持我之功德。」吾人平時每多淺易視此！先哲亦多瞭解此理，不待佛說。須知此門，極關重要。地上菩薩，亦念死無常爲一鐵檻，不易越過，何況凡夫。金剛乘中，以髑髏爲飾者，亦無非取觸目驚心，提起

行者念死無常之心，幸勿視同尋常。知死無常，隨諸不善墮入惡趣之理；修此時，當修自己甚易墮入，生起決定心，不可如隔岸觀火。如怖畏心真實生起，則必寢饋爲之不安矣！藏諺有云：「怖畏愈甚，則求救愈切。」即此謂也。歸依原文有：(一)一心歸向，(二)誠信，(三)求救護三義。故怖畏求救，爲歸依之一種條件。應於三寶功德有決定知，生起誠信。於惡趣生起真實猛利怖畏。具此二者，方得歸依之體，入於學佛者行列。今世多有妄稱通達空性成就生圓二次者，若細觀察，彼等是否已得歸依，尙屬疑問。應知佛爲能求護者，法爲正救護者，僧爲救護助伴，故應信佛、修法、敬僧。法不外捨惡取善二種。然業果法門，最不易信解。故應依多門而修。依佛聖言，佛爲不誑語者。須於賢愚因緣經等詳觀，再以現見因果爲之參證。若生起堅固深忍勝解，雖於微細之善，亦令緣起不空而勤行之。雖於微細之惡，亦生怖畏而不取作。此爲下士法之基礎。然僅此亦不能解脫生死，故應於生死過患，若總若別，審諦思惟。如冤親不定等諸苦，蘊萃於心。知貪著輪迴，等於錮疾。應多方對治，乃能除去。如何對治？當思無始輪迴，無異輾轉久羈牢獄，鬚生起一種刻不容緩急欲脫離之心。復思此苦，無非由煩惱業力所致。佛初說法，即示四諦，說此是苦諦，此是集諦。知生死劇苦，皆由煩惱業力而來，乃說滅苦斷集之道，即戒定慧三學。而戒又爲定慧之基礎。以具戒然後定慧方能穩固。次當進修上士道，由知母、念恩、報恩方能生起慈悲。然此又不能無因而生，當思一一有情，不唯曾作我母，且屢作我母，如是方能將漠不相關之一切有情轉成親愛，生起愛樂之心。此心生起，再思彼等無不欲避苦趨樂，而彼等以顛倒故，不能識認，所求適得其反，如是取捨，誠爲可憫。由是而生起慈心悲心，而爲之拔苦予樂。亦如自己微苦亦不願受，大樂亦不厭多之心，由是生起我願爲之負責之增上心，由是引生大菩提心。又當思我雖具有懇切負責之心，然僅一種心願，而無現實功能。且一己尙未得拔，何能救護他人，乃思惟具足此功能者唯佛、佛之三業功德、悲智功德、事業功德，皆具救護一切有情功能。由是生起爲利有情自願成佛之心，此即菩提心。一切善法，若無此心以爲堅固地基，則無異於沙灘上建莊嚴樓閣，不旋踵即傾圮矣！故說菩提心爲入大乘之門。又成佛最速方便，無過無上瑜伽。然若無菩提心，則以非大乘之人，而修大乘之法，如何能得成就。故菩提道次，乃宗喀大師令吾等速得成就之悲心教授；

若吾人能視如衣食之不可缺，辛勤修學，自依止善知識至生起菩提心，亦不久即能成就。

由七支教授，略能生起菩提心已，當如儀受勤行學處。(一)思惟發心勝利，(二)晝夜六時勤行發心，(三)不捨有情，(四)勤積二資糧。次當堅固願心，令後世不退。遠離四黑業，勤行四白業。次聽聞菩薩廣大行經論，如入行論、寶云經及諸方廣。密乘戒，先受後學。菩薩戒則先了知行止分際已，方受。行心律儀，有十八重，四十六輕。具足四纏，則捨根本。云何四纏？即無慚愧、不觀染過、不追悔（尚思更作）、嬉戲放逸（謂犯後尚自鳴得意）。四者之中，僅犯其一，尚不入於根本罪。守戒當如犁牛護尾，雖捨命不渝（雪山犁牛，極愛護其尾，一毛掛樹，必解脫方行，雖獵者持槍在前，亦所不顧。）行者須當如是。初業有情，由不恭敬門及放逸門易犯諸戒，應勤還出。否則即成不觀過失、無追悔、慚愧及嬉戲放逸而將輕罪轉成根本罪。懺淨有儀軌，用總懺悔文亦可。次當修最後二度，否則不能進修以完成菩薩功德。莊嚴經論、聲聞地、解深密經、修次各篇，皆修定之重要典籍，已知道之概要，真實修時，修下欲得上，聞上欲修下，方入於道

之切要。若修下不樂向上，或聞上法而思躓等，反以修下爲迂回者即入道之切要。圓次由於生次，生次及大乘法，須由菩提心生。菩提心由慈悲生。慈悲由知母、念恩、報恩生。慈悲乃緣他有情苦而生，若尚不能緣自己生死之苦，如何能緣他有情之苦，而生起悲心，此入行論所說。故須先生起自己於輪迴不能忍受之出離心。但三有輪迴爲微細苦，欲認識此苦，又須先認識下士道所說三途粗猛劇苦。欲生此三途劇苦怖畏，又須先觀待念死無常及速取心要之心。中士道細分出離心，關係下士道遠離惡趣之粗分出離心。念死無常不能久住之心，即緣念於後世，而後世以惡趣易集故，又多入於三惡道，由是即生起怖畏三途苦之心。又若無思惟暇滿大義，速取心要之心，不能生起念死無常之心。而此諸義，又須由道之根本，依止善知識起。故知圓滿雙運身，窮究根源，皆從依止善知識而來。頗公講授生圓二次第時，常開示應由最初根本法門修起。故欲得勝觀，應鄭重勤修正定。欲得正定，應鄭重勤修菩提心，乃至欲得中士道，應修下士道。所謂切要，如人身有病，於其竅六施以針灸者然。於諸次第法門用力應平均，不可強於此法而弱於彼法，應以聰慧觀察於諸法門，皆能強力而修。修暇滿時，若不能如

修依止時之有力，則應勵力勤修，令其力增上，亦如前修依止時之量。此乃就已修之人而言，若尚未修者，則於一切法門力皆微細，更不待言。已修而未至者，須以聰慧觀察，於何法門尚有弱，即於此點致力以補足之，總之凡不願利他者，即為自利心太強之象徵。若著相布施，則當以理智破其執相心。入座觀空，後得觀如幻（此為上師所開示之要義。）菩薩行六度時，若猶執相，則如淨飯搽毒。若於善緣，心不安住，此心為散亂所役使，則當修止。以上乃噶當格西所說者。最要之義，為從依止善知識起，乃至勝觀諸法門，專修一種，不能成佛。故說唯修空見，或唯修定，即能成佛者，皆不應理。以須有具一切斷證功德，方能成就色法二身故。而一切道次，又以出離心、菩提心、空慧、三為津梁，就中又以菩提心為主。以前一切法門，皆為成熟菩提心之方便，不可或缺。乍視頗似繁難，此因未修之故。若勤串習，亦不甚難。例如一部機器，常人見之，茫無頭緒，若在工程師，曾加串習者，則能得其樞紐，不難控制而得其用。如於前所說學行法之次第進修已，最後別於金剛乘修學法分三：一、堪學密乘法器。頗康二公皆云：密乘固為成佛大法，最堪讚歎。然如獅子乳，土鉢不堪承受。惟丁此末世，

以劫濁見濁之故，一般學人欲修無上密乘，而忽略菩提心及空慧，一若其前生已修成者然。推究其動機，無非欲迅速得成。以一平庸之人，數年之間，立獲了不得之大成就。如此動機，無非為虛榮心而發。所學雖屬妙法，亦斷無成就之理，此不過劫濁之象徵而已。菩提心乃顯密共道，依經教說，若能真實生起，固為最上。依口訣說，即能相似生起，亦能入密。經云：「一佛出世，如優曇波羅花，暫時得見。」此謂值佛出世為極難事。但此劫中有千佛出世，尤為難得，故古佛讚為賢劫。吾等生當此世，固屬幸運。然親得值遇者，亦屬不易，曇花之喻，即比其逝之速也。過去如光音佛、迦葉佛，皆未轉金剛乘法輪。雖不能說彼無密法，然若存若亡。千佛最後一佛為默巴朗遮如來，曾發願，凡過去諸佛一切諸法門，我皆應有盡有，故此佛中具足大小三乘，顯密諸教。除此而外，餘佛不全轉一切法輪。吾等值此賢善因緣，極為不易，勿令良機坐失，以其速能圓滿二資糧故。但真入密道，須具菩提心，安住密乘。否則雖得灌頂，不得稱為入密，不過略染習氣而已，然此亦屬難得。密相續云：「菩提心生已，方能達密道。」此明入密之不易也。

第一次第，如以財敬，奉教行等，令師歡喜，較前學顯尤甚。師應具謹護三門，嚴持戒，無諂誑，善巧密道，並繪事等各種功德。最低限度，亦應善巧灌頂諸事，具戒定慧，成熟合量法器，不生疲厭。(一)善得灌頂，護持禁戒。(二)依本尊法，專修儀軌，如法完成者。及於修本尊法一切作為不疲厭者。(三)依上師作風，不稍失壞，而為弟子灌頂，尤須德勝於過。此乃最低限度，下此即不合為師之量。以上說第一次第，具菩提心以成熟身心，令成善堪能法器竟。

再學第二次第，成熟灌頂因。尋得具德相金剛阿闍黎已，須依清淨續部能熟灌頂，以成熟身心。作部，但有淨瓶灌頂（攝有二種）、行部，加五部灌頂。瑜伽部，再加金剛阿闍黎灌頂。無上瑜伽部，再加秘密灌頂，智慧灌頂及句義灌頂。四灌頂俱全。以上說第二次第，以如法灌頂成熟身心竟。

再學第三次第，受持三昧耶，以成熟身心。作、行二部，應守願菩提心之八種，及行菩提戒之十八重、四十六經。瑜伽部，即有金剛乘戒；無上瑜伽，具有十四根本及八支分。別解脫戒，不可重受。金剛乘戒依諸方便懺淨，如誦百字明百萬遍之類，雖可重受，然於生起生圓二次功德最為稽留。且再得灌頂，亦只可

懺粗罪。凡犯戒者，均無上中下三品成就。無論作行瑜伽無上瑜伽何部成就，皆不能得。密宗下三部無生圓二次。未通達空性者，稱有相瑜伽。已通達空性者，稱無相瑜伽。生起菩提心，令自己已成法器後，即不須依作，行瑜伽之次第順次而修，可於四部中隨自根器任選一種；但必須先修生次，以為成熟圓次之生因，然亦非修護輪、壇場、本尊，即為生起次第。須於三有合修，方為生起次第。修生次，乃為斷凡俗知見。圓滿次第，謂即就善堪能之身心，依於殊勝方便，而圓滿空樂要道。此中有五次第：一、身語寂靜，二、心寂靜，三、幻化身，四、光明身，五雙運身。此又分二：一、有學雙運，二、無學雙運。此處所說雙運，謂光明與幻化和合，非前所說之止觀雙運也。無學雙運，由有學生；而此又須由幻化光明各別修成而來。由意寂靜而後證光明身。心寂靜由身語寂靜而成；而此又須由生起次第而來。生次由灌頂，灌頂由生菩提心；而此又須依次乃至從依止善知識而來。如是每日從依止善知識起，乃至止觀，能串習一遍，然後依自所受本尊法修習，則此日不為空過，而成為有代價，有意義。

「佛說顯密二種道 於中顯教諸經論 能生無礙大辯才 速得通達為教授

又於密教諸共道 亦能光顯淨身心 特於內外大小乘 大乘顯密及諸續  
 二次第等所共須 正修妙三摩地法 如智者論已善說 能除行者諸歧途  
 為利諸求解脫者 重著菩提道略論 如斯甚深廣行道 是由彌勒與文殊  
 龍猛無著寂靜天 輾轉傳來三法流 彙歸阿底峽尊者 揉成殊勝之教授  
 願此所得諸善根 迴向眾生利樂本 如來聖教久住世 永離一切諸垢染  
 謂攝一切佛語之樞要，龍猛無著二大派之準繩，勝士趣入一切智地之法軌，三類士  
 夫修持之次第，宣示一切完全之菩提道次第。是聽聞阿蘭若者，傳內鄔汝巴及傳僅  
 拿瓦相傳之二，並從博朵瓦傳夏惹瓦，及博朵瓦傳多巴諸教授義，從廣道次中，此  
 復略攝。

多聞苾芻修斷者宗喀巴善慧名稱，著於具善山也。吉祥圓滿。」

菩提道次，乃三界法王宗喀大師心要，總攝三藏十二分教要義。分四大科，  
 第四科中分二：一、依善知識，為道之根本；二、得依止已，修心之次第。二中  
 又分二：一、於有暇身勸受心要、二、心要受持之法。由第二中又開出三士道，  
 上士道修心之次第，最後為學行法。馬車，即學行法中之提要法。茲先將略論後

略頌略釋，次講馬車。略論前五頌：「佛說顯密二種道，於中顯教諸經論，能生  
 無礙大辯才，速易通達為教授又於密教諸共道，亦能光顯淨身心，特於內外大小  
 乘，大乘顯密及諸續。二次第等所共須，正修妙三摩地法，如智者論已善說，能  
 除行者諸歧途。為利諸求解脫者，重著菩提道略論。如斯甚深廣行道，是由彌勒  
 與文殊、龍猛、無著、寂靜天，輾轉傳來之法流。彙歸阿底峽尊者，揉成殊勝之  
 教授。」此前五頌也。謂佛所說，顯密要道中之顯教，皆攝於此。最後一頌，  
 「願此所得諸善根，迴向眾生利樂本：如來聖教久住世，永離一切諸垢染。」菩  
 提道次輾轉作教授，不但顯教，即密乘無上瑜伽與下三部，及生圓二次所依之  
 定，亦於此明顯開示。大師先在熱振寺造廣論，恐後學易入止觀歧途，復在噶登  
 寺造略論。略論有三種特殊意義：一、攝一切佛語為教授，二、顯示無餘淨身心  
 法，三、遮止止觀歧途。加持派，由文殊、寂天、阿也拉得惹（巴阿多吉）、勇  
 金剛、仁青巴瓦、金洲大師傳阿底峽、仲登巴、博多瓦、伽喀巴（敬俄巴）。著  
 作之地吉祥，即佛昔授記止公與德頓之間將建大蘭若，即今噶登寺。著作者吉  
 祥，大師乃三界法王。著作之論吉祥，乃利益眾生，令得解脫之正法。以上釋略

論竟。

次講「馬車」，此乃提綱挈領之科判，爲切要中之最切要（乃座上自修之科判也）。即發心已，學行法分二：一、修學能成熟自相續之六度，二、修學能成熟他相續之四攝。初又分三：一、總修佛子學行法，二、別修後二度學行法，三、修學金剛乘學行法。初即六度四攝。所謂發心已者，謂發起菩提心已；此指真實菩提心而言。道之根本爲依止善知識；依止之意，乃爲明暇滿大義後，欲取心要，故須輕視現世、重視後世。然僅此猶不足，故須轉入中士道，生起真實出離心。此仍未足，尚須轉入上士道，發菩提心。菩提心爲入大乘之根本法門。依七因果言教，及自他相換教授，須令自心，一見有情即油然而生起，爲利彼之故，願速成佛之心，亦如具惑凡夫，乍見可欲可恨之境，油然而起貪瞋者然。但能如是，亦不可即爲滿足。因僅此願心，尙不能成佛。經云：「三世佛語，皆不外令一切有情發菩提心已，入佛子行，而成正等正覺。」故發心已，應速：(一)取受行菩提心律儀及菩薩戒；(二)學修六度，應知布施以捨心爲主，由此動機，發爲三業，即是布施全相，施有三種：一、財施，下至一針一線、上至身命而爲施捨，皆屬財施。二、法施，如理宣說清淨正法，即法施。三、無畏施，於賊難王害，人非人等災殃，能作救護等是。但不應疑吾人不能圓滿法施，須知法施非必登座之比丘爲能。如遇親友將作惡業，能以方便令其不作。或在家居士於閑談時，能以善巧敷說，引起彼等學法之興趣。即自不爛教理者，於每日念誦，高聲朗誦，能令人非人等，心身清涼，亦屬法施。三、無畏施，雖無大力，然如見蟲多落水，拯之令起，亦屬無畏施。凡布施若無菩提心攝持，雖行布施，不名圓滿施度，僅可稱爲作布施行。施度必須心如理、行如理。如親愛得取，即心不如理，以具有望報之心故，然此最易犯。財法無畏施，亦莫不皆然。又如施人一縷，須和顏悅色，令受者滿意。不然，即以金寶施人，而以呼爾蹴爾予之，令對方雖受而心感不安，即行不如理。又應無怨親、無慳吝、無諂誑，由悲心念恩之門，不矜不伐而行布施。應於對方想作善知識，於自己想作久欲布施，苦無對象。今彼正感空乏怖畏，正如勸我行施者然。得此機緣，何幸如之。又須知，施亦有應與不應之分，如釣魚喂貓，或贈居士以上，酒蔥等亂性之物，或到惡意贈人刀械等，皆所不應。又如惡人出獄，決定其必爲害鄉里，則不可行無畏施。又如時機未

至，不可施以密法，亦所應知。至如何方能圓滿佈施，應修捨心方能圓滿。但圓滿之義，又不應僅憑現實。如僅憑現實，以爲圓滿，則世間尚有窮苦，豈佛施亦有未圓滿。又不能僅憑離慳吝，說爲圓滿；若僅憑離慳吝，則小乘人亦能離慳，豈阿羅漢之施即達圓滿。故圓滿施度者，具慧者須善爲觀察。又施之加行，如前，觀起資糧田，收攝爲釋迦一尊，與頂上上師相合；向頂上上師即佛啓請求加持，謂我爲利有情願成佛故，願將財物身命、三世善根，無些微慳吝，施與一切有情。次觀施捨所緣境，想自財物受用充滿虛空，隨眾生欲，一切施予。

施差別門中，有對人不同之差別，在家以財施爲主，出家以法施爲主，經有明文。霞惹瓦云：六度中，在家以前三度爲主，出家以後二度爲主。修時如前說，向頂上上師即佛，啓請求加持，觀想所緣作財物施已，次作法施。先發起清淨心，向上師啓請，願一切有情皆得具足樂及樂因，想自一切善根，一一皆變爲善知識相，於一一有情前說法，剎那間，皆令得解脫。次修無畏施，願一切有情皆得離怖畏。想自之一切善根，及一切福德，施與一切有情，於大熱地獄化爲甘露，令得清涼。大寒地獄化爲日光，令得溫暖。於餓鬼道化爲飲食，令得飽滿。

如是類推，以修捨心。座間想善根福德財用，皆以之施捨，倘有時起不捨障礙，當思布施功德，及慳吝過患。又當思釋迦過去修菩薩行，身爲白兔，躍入火中，以施婆羅門。身爲國王，以諸財富及妻子等而且布施。又身化大龜，渡五百商人登岸，並以身施，令皆得飽。又爲國王時，以身軀布施藥叉。又爲月光王子時，以身施人。又如經說，曾以眼布施。想佛爲得正覺故，曾行如是眾多布施，我今亦願如是作。因現在之財寶受用，皆由過去善根而來，即當乘此時用以布施，不然轉瞬死時，亦當無意義而捨。修時，當作若有人來求施身命，我亦可捨之想。但寂天云：「未圓滿大悲之前，不能以身命布施。」以留此身修學，較捨此身意義尤大。若大悲心已修成，則捨身命等於大樹取一枯枝熟果，毫無困難矣。又布施財用，亦有限度。當：(一)捨，(二)護，(三)淨，(四)增。(一)捨，謂捨心；(二)護，謂保護身命，用以修學戒忍等諸度；(三)淨，謂觀如此布施，是否清淨，是否爲善法；(四)增，謂觀是否能增長。此謂已生起捨心者，須不濫施，暫時留作更有意義之用。一切有情未生捨心，於財物等固不虞其不能守護也。凡夫於不如理之捨護淨增，亦四者皆具。如於妻子即極能捨，其能護更不待言。且有死後變爲蛇蠍，以

守護其財寶者。又凡夫於得財後，亦甚願其清淨，不遭意外損失，如飛災橫禍等，且極願其財富增長。如是之捨護淨增等四，凡夫皆具，而皆不如理。如理之淨，謂不非法取財。以財之增長，非由經營而來，實由福業爲因。故智者不斷培福，然亦不存以少弋多之心。因積有形之財，用之易盡，積無形之財，取之不竭。宿世善根，方是真正資財，非盜賊所能竊劫，非增福不能增長。

次、持戒，一、戒之體相。防護身語意三，斷離惡業之心，即戒。由菩提心攝受而有所防護遮止，即戒度。一、戒之差別。一、律儀戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒。經云：「應守三聚戒，方能成正覺。」一、律儀戒，即在家出家各別所受之別解脫戒。未受此諸戒者，即以十不善爲戒。二、攝善法戒，即學行六度等。三、饒益有情戒，即四攝法。下至送病者以藥，援老人以手，皆此所攝。座間修時，當思持戒之功德。如云：「以戒淨水洗諸惡，以戒月光除熱惱，持戒巍然如須彌，持戒無軍調伏眾。」宗喀大師之能令康藏悅服，漢土景仰者，皆以戒光遍照之故。昔曾有人強求大師授以自在權力之秘法，宗喀無已，答曰：「我無其他秘法，不過依法而行而已。」五世達賴亦云：「我之能有自在權力

者，皆由特戒功德使然。」故吾人欲求權威自在，即當持戒清淨。如是思已。上者當生起願如過去大善知識，護戒如護眼珠之念。次者亦當生起願於十善勤行之心。於自所受之戒，當逐條回憶，檢討最近或過去曾犯此否。若曾犯者，當依四力懺悔。若未犯者，當生歡喜。啓請上師加持，今後不犯。下座當思犯戒由煩惱起，應加對治，勿令自在。如貪觀不淨，瞋觀慈心等。起瞋時觀怨親不決定，如猶不能對治，即觀無常以對治之。座間修時，向頂上上師啓請加持，願我於十善，未作能作，已作增長。並願一切有情皆能持戒增長。想光明甘露降澍加持。

第三忍度，寂天云：「仇敵遍虛空，不忍終無盡，但生一忍心，眾怨皆消逝。」一、忍之體相，於他損害、寒熱痛苦，及於法思擇，皆有堪能堅毅忍受之心。二、忍之差別，一、耐怨害忍，修時當知對方有情，境有大小。聖凡難測。經云：若於菩薩生一念瞋，能燒過去千劫功德。菩薩深自韜晦，決非凡眼所能知。若一念生瞋，以對境增上故，感得如此過患，豈可不忍。入行論云：「一切惡業無如瞋，一切善業無如忍。」其他惡業，僅自分過患，不壞餘善，瞋則並壞餘善。凡夫惟於親愛能忍，智者則於怨敵能忍。又當作還債消業想。如人以杖撻

我，不能怨杖怨人，以杖乃無知，人非聖者，皆由惑業驅使，故若生恨，應恨其主使之煩惱。

座間修忍時，先向頂上上師堅固祈禱，我爲利有情願速成佛，請師加持，令我於忍速得通達。再想假如有人非人等，對我作損害，初覺彼不應對我如是加害，次以理智分析，彼等乃爲魔祟，不得自在，一若行刑之劊子手，受命而作。又復當思常人每於煩惱熾盛時不惜自戕，亦無非爲煩惱驅使，於自尚且不惜，彼之加害於我，亦復如是。我若不忍，設若對境中有菩薩眾，一念瞋心，能將我多劫善根一併燒毀，如是思已，乃請頂上上師加持，甘露充滿。次思一切痛苦，皆由過去惡業所感，我今正可藉此消業。且由苦之教授，可取作道用，令我生起出離心等。如是思惟，同時啓請頂上上師加持，令我於忍度速得圓滿，降澍甘露，充滿身心。平時未在座上，如遇官非口舌，疾病纏繞，飢寒匱乏，當作違緣道用，應知此乃消業。否則如複利遞增，將來必成劇苦。此時重罪輕受，如死囚輕罰僅割一耳，彼未有不樂受者，故違緣至時，不應憂愁上再加憂愁，煩惱上再加煩惱。以憂愁煩惱不能以再加而得解除，且加重憂愁煩惱亦徒苦無益。當知世界

之大，受苦等同我者，或甚於我者，不知凡幾，我當代彼忍受。昔噶當格西遇身上何處痛時，即觀想一切有情痛苦，化爲冰雹，擊其痛處。此有二種功德，一能消一切有情惡業，一能醫治患處，此乃修心秘訣之一。

次修學法苦忍，當知世間學業，尙須勤苦，何況出世勝法，豈有不稍受苦即能成就者。一作行苦，如端坐不敬等。二、決定苦，如於法抉擇生起定見。此二種苦，隨修一切法門皆有，須能忍受。當知世間俗人，爲此生些微利樂，尙不惜風雨跋涉，忍受劇苦。我今爲消除多生之業，成就無上之果，些微之苦，有何不能忍受之理。又當知過去成就者，孰不經過苦行，如佛在雪山六年苦行之類，以自策勵。

次修精進，以樂善不疲爲其體性。一、初甲精進，謂被心強之甲。菩薩爲利一切有情故，縱經長劫，須住地獄，亦所甘願。吾人於菩提道次生起怯懦，以爲如是法門多種如何能修，此即未生起被甲精進之過。二、攝善法精進，即於六度等善法意樂不厭。二、饒益有情精進，於利益有情，下至送醫藥，一援手，皆樂作不倦。常人亦有被甲精進，不過顛倒使用。如昔漢人發誓「不高車駟馬，寧餓

他方，不還過此橋。」此即不如理之精進。於精進作障者，有三種怠惰：(一)推諉怠惰，(二)耽著惡行怠惰。(三)怯弱怠惰。應以念死無常一法，以對治(一)不及時爲善之推諉。以念此生作爲皆無意義，且不決定，不久即當捨棄，以對治(二)耽著惡行怠惰。以佛說蚊蟲蚤虱皆可成佛，以策舉其心，以對治(三)怯弱怠惰。座間啓請如前，惟求加持我，能令一切怠惰有情皆使精進。我爲圓滿正覺，縱經長劫劇苦，終不退轉。甘露加持如前。

以上四度，總爲佛子學行法中之一。其餘二與三，即後二度各別學行法。茲先說修正法，分六：(一)止所依資糧，(二)正修正，(三)依於止而修九住心，(四)六力，(五)四作意，(六)真實成止之量。初又分六：(1)順境，(2)知足，(3)寡欲，(4)離務，(5)淨戒，(6)離粗重煩惱。(1)順境中又具有五相，即衣食易得、住處善適、環境清淨、伴侶賢良、自於瑜伽法先融彙貫通。此五，即習定時所依之境，具此方易得定。非謂從依止善知識起，直至勝觀，修諸法門，皆須此順境也。其餘無論茶房酒肆，行住坐臥，無不可修。又平常人多誤認須閉目趺坐，方可稱修。不知所謂修者，謂內心轉變，而不在乎外形。如修心要訣云：「外表隱微內真實。」昔寂

天修行，即甚隱微，朋輩譏其只知三想，謂眠、食、便也。一日朋輩戲數高座，廣集聽眾，請其說法，寂天允之。臨時以手向地作壓伏印，其座即自降低，隨登座講所著入行論，眾皆嘆服。故修行切不可矯飾威儀，故作已有修證之相。此於修行極易生礙，不可不知。云衣食易得者，謂須善取，不應詐取劫奪。但非五種邪命，即可受用。云住處善適者，住處，指居室而言；須古德上師曾經卓錫，或接近善知識所住地，方易得加持。他如毀師破戒，或曾破和合僧等地，爲戾氣所鍾，即不易得定。云環境清淨者，謂無水聲市聲，與氣候善良、水土相合、無瘴無毒、不寒不熱。云伴侶賢良者，謂見行相合，即去惡修善之志趣相合。非謂我爲應成見，彼爲唯識見，即不相合。五世達賴云：「須有性情契合，如影隨形之良伴。」此良伴，指畏友而言。即已有過而愧對之良友，取其能有益於己之身心也。初業有情，不可無伴。依噶當規矩，須三人以上、五人以下方合。云何瑜伽法須先融會貫通，謂學者先應將所學法門，諸次第瞭然於心，不可臨時尙蓄有疑問，以上總爲順境之五相。(2)知足，即於衣食起居，不計美惡多寡，摒除奢念。(3)寡欲，即遠離一切貪欲。上二，一則防於外境之生起散亂，一則防於內心不能

安住，(4)離務，謂離世間一切閑雜事務，如書算、星卜、文藝、仕宦、商賈等，皆足擾亂心思。古德進修，悉本菩提道次第以修爲主，斷無捨本而逐末者。無論夙長文藝與否，一至修心，即應盡棄，尤以修定時爲其。昔噶當派大德布登仁波卿及薩迦梭朗降澤，皆以文學擅長，爲白哈甲波（非人中之最極厲者，稱爲明王。）所乘，屢供精製鐵筆，以助其考究音律之用。二人坐是虛費光陰，未能即身證得雙運身位（布登曾用鐵筆千枝，後人爲之造像千尊。）即此可爲前監。(5)淨戒，戒爲修定之基。戒律清淨，止即易生。戒如器皿，能盛各種三摩地功德。有戒以防護身語意軌外作業，令身心清淨，方易得定。否則縱修千年，亦不易得。因止乃上界功德，故須以戒律爲基礎。外道修定，尙各有其禁戒，何況修內道清淨三摩地，故淨護戒律，極爲重要。(6)離粗重煩惱，煩惱未離，即無從修定。

以上六者，皆修止之資糧。依此資糧而趣入修止法。修止之法，另無逾於廣略二道次更妙之教授。宗喀大師要據彌勒莊嚴經論，及辨中邊論、無著之聲聞地、蓮花戒師之修次三篇，及印度諸大德之著述，總攝其精要，而著爲最明白、

最有次序之修定教授。除此更無其他若等增之教授。非依此教授，不易得真實清淨三摩地。修定方法，不越此軌，學者何用他求。但末世寡慧，即此亦不易受持。倘能依馬車所略舉之離五過、修八斷行而修，得定亦實匪難。云何五過？即(一)懈怠，(二)忘念，(三)沉掉，(四)不勵力，(五)勵力。云何八斷，即信、欲、勤、安、正念、正知、作行、捨、是。以信欲勤安對治懈怠，以正念對治妄念，以正知對治沉掉，以作行對治不勵力，以捨對治勵力。(一)懈怠者，即令心不樂修定，或爲世間邪作牽纏，或爲定不易得而生怯弱。故應以信、欲、勤、安之精進四因果而爲對治。然真能對治懈怠者，厥爲輕安。以輕安生起，則欲罷不能，決不致生懈怠故。但輕安須得定後方起，未得定者如何對治懈怠，當依於信。謂思惟得定之勝利，一、能令身心獲得柔和堪能，如修菩提道次，未得定者修一月，不及得定者修一日之功德。二、三摩地中能生神變作用，於度生事業，極爲有利。然非謂隨時顯現神通，及以他心通力能應機說法，故能迅速圓滿福慧資糧。三、速能成就生圓二次第，以密乘修定，亦須離五過修八斷行，與此相同故。四、有定方能如無風之燭，乃能明照無我空性，方能解脫生死。如是隨時思惟，得定勝利，即

能對治懈怠，心中時時浮現欲修之想。(二)忘念者，謂忘失教授。即忘失所緣。但此之所謂忘者，謂正念不住所緣，非謂如忘書不能憶記也。如以佛像爲所緣，若遇人問，能說其形量顏色，此非所謂不忘念。須修時心能安住所緣不失，方稱不忘所緣。論中雖說有四種所緣，此間所說乃以佛像爲最勝之所緣，以常不離佛，故能得佛三種加持：一、易於得定，二、易於積資懺淨，三、速能成就密乘法器。然有一類有情緣佛像反不易得定者，又有一類有情緣有形相之佛像反不易得定者，如是，則宜修緣心定，或貪盛則易修不淨觀。故初修時宜自選擇，以各種所緣試修。觀察何種較爲明顯，一經選定，即不可隨時改易。茲就以佛像爲所緣舉例，如系象然，以佛像爲樁。或繪或鑄皆可，先置面前熟觀。修時將像請開，由心現起一如目睹者然，清楚明顯。若不能繼續，即是忘失所緣，即以正念把持所緣而爲對治。久住所緣，則沉掉自生，應以正知觀察。然須先於精細沉掉有所認識。如何認識？如修時，雖所緣境未嘗闇淡，而能住所緣之心已生。淡之相，即是昏沉粗相。能住所緣之心，明分住分皆具，而其明分無有精力，即爲昏沉細相。此非紙上空談，乃頗公自修經驗之語。如用筆然，初提筆時手未用力，即爲

昏沉細相。次一剎那間，將作書時，手微用力，即如細沉已去，心有精力之相亦如是。對治忘念之正念，應具三法：即：一、念與所緣黏合，二、把握所緣堅固，三、不令散亂放逸，是也。(三)沉掉者，謂昏沉掉舉。正知雖非沉掉之正對治，然如守望巡邏者然。於粗細沉之相，應當明辨，粗沉分昏與沉之二分，昏者，身心重滯，如將入睡；沉，謂心於所緣不能清明。細沉，謂明住二分皆具，惟無精力。行者每易以細沉誤認爲定，虛度一生。實則屬愚癡相，故多感畜生道報。頗公云：此中不易言說，須行者自行領略省察。例如見一平常之物，眼雖見，心雖想，尙無力量。若乍見一新奇之物，則興趣勃發，具精力者亦如是。又如敬信三寶，在平時習爲故常，尙無多精力。若偶然猛憶三寶功德，至於悲涕不已，具精力者亦如是。何謂粗掉，此中分掉舉與散亂之二。掉舉以貪爲性；而散亂則多緣可憎境，或緣他善法，不如掉舉之易起。雖五過中不列散亂，然散亂亦修定之障，不可不知。散亂之相，如初修所緣，久而生厭，欲另易所緣而修，即厭故喜新，此即散亂攝。又於初所緣久之覺其形量顏色有所轉變，亦散亂攝。至掉舉，則純粹馳心於所緣之外，而逐其所貪欲之境，即是粗掉。云何細掉，謂心

未忘所緣，而分一分心於他可貪欲之境。例如在定中偶思食糖之類，此較昏沉爲易知。總之，入座修時，爲防沉掉生起，先提一念正知，昏沉來時，攝念令稍緊，一有精力，有時即可對治。若尙不能對治，當思暇滿大義。以昏沉乃心情低下，如火勢稍殺，思暇滿大義，難得幸得，令心提起興奮，則沉自去，再住於所緣。仍以正知，從旁觀察，昏沉去否。若尙未能對治，應用強治法。依經說方法，想自臍間有紅色光明圓點，自心即住其中。觀其上昇至頂門時，如往生法，呼一拍字，此圓點自頂門飛出，合於虛空，無量無邊。稍住後，如是反覆再修多次，再住於所緣。若尙不能對治，是此昏沉已入最深粗重狀態，應即放座，或散步，或以冷水洗面，或遠眺，或登山，令神志清爽，然後入座再修。若昏猶未去，即可不修。向一朗明空無日之方，安坐注視，想自之心與無片云之青天合而爲一，此乃上師所傳秘訣。若猶不能對治，是已生大障礙，應積資懺淨，勤求上師加持。正知，僅可不時觀察，若常時觀察，則於住分有礙，而易生掉舉。掉舉生時，可不放座，即於座間暫時放置所緣，憶念死無常等，令心平下；若不能治，乃行數息法，一呼一吸爲一次，以心暗數，自一至七爲一次，誤則重數。如

無少誤，可重緣所緣再修。若能延數至二十一次無誤，即與第一住心相合。若猶不能對治，可以瓶氣法強治之，將下風上提，上風下抑，於臍間相合，如佛盒然，至不能忍，乃徐徐放氣。如是反覆串修，再住所緣。若猶不治，即可放座。古德云：「若聞而不入耳，思而不能如理，修而不能通達，惟一法門，爲向資糧田中上師即佛誠懇啓請，積資懺淨而已。」

(四)不勵力，一曰不作行，謂沉掉起時，不以正知觀察，不尋對治方便等。對治此者，應以作行之思，亦即勵力功用。(五)勵力，一曰作行，在沉掉已去之第八住心，此時已無沉掉，如猶以正知常常觀察，則如敵人已去，而猶設巡哨瞭望者然，如此則反易生掉，有妨住分，應以正住之捨對治。古德所謂「愈緩愈勝」者，即指此時。真實作時，當如毘盧遮那佛身坐七法。馬巴羅紮瓦云：「一般大修行者，總其所修，尙不如餘之坐法（即毘盧七法）。」總之，任修何法，應以發心（菩提心）爲始，此班禪曲吉降村之言。先以數息，或九節風調攝身心，令善心生起。修六加行法到觀想資糧田，收攝與頂上上師即佛相合，向之啓請，想頂上上師即佛，心中放光如帶，分出一像，住於光端，愈小愈好。稍大如拇，再

大如拳。從下蓮座觀起，座上跏趺，再上手印，直至頂髻。初觀時，僅有輪廓，不甚分晰，即住念於此，不可忘失。謂我心情中有如是形色之佛像在，牢將此念把握不失。除此以外，於餘皆不緣念。頗公云：「所謂緊持此念者，即把握此心中有像之念不失，不於餘放逸。」此二語雖簡而極切要。緊握此念，即可防沉；不餘放逸，即可防掉。沉掉不生，則可入定。故此二語爲入定之秘訣。心住所緣後，間或再於像提念觀察，其應緩應急，如月居士所言：「念力太緩，則生昏沉，念力太緊，則生掉舉。緩急分際，惟行者自行審知。」初學者，但須於正念作有精力之緊持，而不於餘放逸，即具定學中之明住二分矣。初修之時間次數，皆有關係，初修時間應短，次數應多。每次，數分鐘即可。如是短座，每日可修十八座。除眠食外，終日不斷修習。此如鑽木取火，不可或停，不令串習引生之力退失，方可輾轉增上，以至得定。若稍能安住，則可將每次時間稍加延長。如是如法修習，依宗喀大師所說，六個月即可得定。初住，心於所緣，不時黏合；二住，黏合時間延長；三住，放逸時間縮短，稍逝即急追回；四住，心住所緣，同時觀察沉掉生起；五住，乃多生細沉之時；六住，乃細掉多生之時；七住，沉掉雖有，已漸斷除，少起；八住，細沉細掉皆已斷除淨盡；九住，不加功力，任運而住。六力：初住由聞力成；二住由思力成，三住、四住由念力成；五、六住由正知力成；七、八住由精進勵力成；九住、由串習力成。四作意：初二住有力勵運轉，三至七住有間缺運轉，謂有沉掉。第八住無間缺運轉，謂沉掉已無。第九住無功用運轉，謂不須勵力，任運能成。得第九住心時，心生輕安，有堪能風遍於全身，身生快感，心生歡喜。此心高舉。俟此心稍平，即真入定。即依此定，尋求無我意義。

茲講別於後二度學行法中之觀，宗喀大師言：「雖生起中士道之出離心，及上士道之菩提心，若無空慧，決不能斷生死。」故須修觀。觀以智慧爲體，中分二：一、抉擇人無我，二、抉擇法無我。初中又分二：(一)座間修如虛空之生起法，(二)下座後得如幻之修法。初中又分四：(一)決定應遮之扼要，(二)決定遍之扼要，(三)於諦實離一之扼要，(四)於諦實離異之扼要。空慧生起之法，據文殊向宗喀耳傳，須依三種資糧：(一)觀上師與本尊無二無別，而勤行祈禱。(二)勤修積資懺淨。(三)遍閱關於勝觀之廣大經教，如般若諸經所說甚深空慧，勤行聞思。但諸佛

所說甚深難解，茲惟依師口授略說，先依六加行觀想資糧田，收攝於主尊，請至頂上，向上師即佛啓請。如修大悲時，可想體爲上師，相爲大悲觀音。修空慧時，可想體爲上師，相爲文殊，而作堅定啓禱。次當依宗喀大師所示模範，勤行禮拜，掌推石上成槽。殷重供養，肘磨曼遮見骨。又當如宗喀精研龍樹、佛護、月稱論著，向上師即佛堅定祈禱，別有祈禱文。吾人寡慧，不易讀龍樹等諸尊之大論，當依於中觀無謬之上師，及過去已通達空慧之大善知識所傳秘訣教授，如鑰啓鎖。此中又以宗喀根本論二釋，及大小勝觀（廣略朗忍之觀段）等爲主。若具三種資糧，則空慧亦不難得。天修觀時，即修無我見，初以理智抉擇人無我見之方法甚多，但於初業有情，以一異之理智抉擇爲易。此有四扼要，欲知人我是無，須先知若彼果有，須人如何之相。例如欲決定此案上無瓶，則須先於有瓶應具何相，有所認識。若先不知何者爲瓶，則不能決定其無。故僅口上所說之應遮分，尙嫌不足，須修時心中深深有所領略認識。如捕賊然，僅口說此賊姓名服裝，不能得賊，須於眾中能將此賊指出，方易緝捕。古德云：「惟知言說應破我。終不能摧我執王。」修時須將心中認識之法。深心瞭解。「人平時我行我

坐，莫不有一我粘著甚緊，然追尋彼時，彼即不顯。我之最顯現時，乃在他人損毀我起瞋恨心時，彼如何如何毀損我，我將如何如何，此時之我，即數數浮現，應即於此時注意不可放逸，分出一分心從旁審諦觀察，此我如何而有？如何而住？彼時之俱生我執之心即全浮現出來。如云：「我想不過」、「我不堪能，我將尋彼而甘心。」之我，此即所應破之我。反之，如乍得多財、美譽，其心極歡喜時，心想「我對了」之我，浮現亦然。此時分一分心從旁靜觀，似有一不依身心渾成之我成立過來，於如是執著情況之我有所認識，即得應破分之我矣。推之於馬，吾人謂「此馬甚佳」之時，應審諦觀察，心中於此馬如何執著，即知有一渾成之馬在心中。如何體會此執著之情況，頗公有語訣云：「認識我時，可如是觀察，常人皆有鄉土觀念，如我想回成都，此時身既不在成都，屋亦不是成都。（原文是——此時心中既非成都之人，亦非成都之屋。此二句系語訣，不應改文。）別有一渾成之成都在心中浮現。推之雅州、拉薩皆然。無論說我、說事、說瓶、說餅，心中浮現有一「說的」渾然而成之我，此即應破。認識我後，即不可忘。如已獲盜，不可放手，應即從事根究此賊之如何害我。」得應破我後，心中憶起

不忘，即時加以觀察，此我若有，應與身心或一體而有，或異體而有。此即第二遍之扼要。次觀是否與身心一體同在？若一體有，身毀壞時，我應同毀，而實不然。又如我傷、我痛、我饑我渴時，說心傷、心痛、心饑心渴；即世間名言亦屬不順，故知我與身心實非一體有。此即第三實有離一之扼要。再次於不妄應破之我，而觀其與身心若為異體，則應如牛馬相異，離牛有馬可得。然離身心別無有我。此即第四實有離異之扼要。於此一異之外，又別無第三聚。故決定原來心中浮現未忘之我，無實有體，僅餘一名。此時心中驟然生起一種決定，即無我見生起。此一刹那略生恐怖。如宗喀大師弟子智慧獅子，在座下聞法時，一時失我，頻頻摩捉其衣領，如捫虱然。蓋初得中觀見時，覺無可把握，乃有此態。應多次串習，將此種無自性、無實我之心情延續下去。有時心中暫覺淡漠，即是精力消失。應從認識應破分起重修，務令其明顯有力現起。於無我決定知中，觀見其顯現之境，一朗空明，猶如虛空。就此決定知力，於無自性理智心中緊持，應當安住於如是等待中，此即如虛空修法。次說如幻修法，從如虛空修法起座後，一切實有皆已遮破淨盡，惟餘不可遮破之顯現，與內心中無自性之決定知相合，此即如幻。此如幻之理，可參閱廣略朗忍。

次抉擇法無我，修法亦同，分二：一、有為法無我，二、無為法無我。初又分三：一、色法，二、識法，三、不相應行法。一、如身，乃四肢百骸所成，若不依肢體而有身，則應或一體有，或異體有，更無第三聚非一非異而有之理，如前已說。故知身無自性。二、識，乃依前後之流相續而成。亦如前抉擇非一異體而有。三、不相應行，如年依月、月依日，亦如前以一異之理抉擇，決定其無自性。

最後金剛乘學行法，如前已略說。由下中士道生起真實之離心後，不可即以爲足，應依止上士道生起真實菩提心。菩提心生起，亦不可以爲滿足，再求得清淨正見。得此正見以爲基礎，仍不可以爲足，進而求金剛乘。如不能此，則如小兒騎狂象，鮮有不顛墜者。若能真實生起上三種基礎最佳。倘未能真實生起，最低限度，亦應當相似生起，方可轉入金剛乘。金剛乘不可奉行故事，應生起爲利有情願速成佛之心，以此成熟身心，不久定得金剛大持佛位。每日將道次及生圓二次串習，同時勤行攝，布施、愛語、利行、同事（爲補足緣起說此）之菩薩行。

說菩提道次釋義竟。此依頗、康二公傳承。說馬車亦竟，乃依頗公傳承。諸君聽此，經長久時間，所起善心，爲不令唐捐，於明日作供迴向。先誦六加行，次授菩提心律儀。午後作上師供養，尙須開示總修要略。茲供廣曼達。明日供曼達後，誦發菩提心頌。

### 十月二十二日

今日講三界法王宗喀巴大師所說教義，以大乘根本發菩提心爲主。無此，則施等六度，皆不成爲大乘資糧。故諸佛皆讚歎此菩提心，以爲一切大乘法樞要。若具菩提心，雖施畜生一搏之食，皆成成佛資糧。若發此心，十方佛土皆爲震動。諸佛過去一切勤苦行，皆爲求發菩提心。此心堪受天人供養，諸趣敬禮。培福懺罪，較此心更勝者無有。經云，以充滿三千大千世界七寶，上供下施所積之福，不及以菩提心攝受而供一燈之福之大。若發此心，雖無間重罪，一時皆得清淨。若無此心，雖精通五明，具足五通，尙不能躋於大乘行列。故須速發此心，方得成爲如來之子，菩薩之弟兄。此心讚歎不盡。菩提心以大悲爲根本而生，大悲由觀苦而生。生死之苦，是細苦；由此而生出離心。觀三惡趣業果之苦，是粗

苦；由此生起怖畏，是爲粗分出離心。學佛目的在爲利有情願成佛；菩提心爲成佛命脈，欲成佛須行廣大佛子行，故須先生起菩提心。而菩提心又由悲而生，悲心由粗細二苦之出離心生，由自苦而推之，不忍一切有情生死流轉之苦，是爲菩提心因。故欲生菩提心，須先認識三惡趣苦，生起願出離心。而此心又須先能深信業果；又須知死無常之理，知此理自能於三惡趣苦有所認識。如何方能生起修死無常及業果之欲樂，又須先知暇滿大義，不可令其空過之理，方能生起取受心要之心。聽眾當善思惟，最難得之暇滿人身，今日已得，尤勝牟尼寶千百萬億倍，以縱有萬億牟尼寶，亦不能爲我解脫三惡趣苦。而依此人身能解脫生死，或生淨土，或生兜率，乃至證得圓滿佛位，皆依此人身而得。南瞻部洲之人身，又能依之而得即身成佛，此則尤爲殊勝，爲餘處所無。故若枉費此身，實大可惜。藏中常云，若一袋沙金失落水中，不憚煩勞，以諸方便而撈取之。此人身之貴重，較彼何止百千萬倍，其可珍惜又當如何。如寂天入行論云：「得此暇滿，至可珍惜。若令空過，愚無過此。」故須眼光放遠，爲長久打算。常人就暫時微少安樂，多將此生枉費。吾人於此，即應善爲抉擇，把握此生，以求究竟利樂。常

人亦間有回憶已過半生，毫無意義，而生嘆惜者。但彼所發心願，不過爲來世再得大好人身，以便勤修，經實可笑。藏中大德云：此若窮人得一袋金，本爲難事。而於河畔傾之。復發願將來再得金一袋，此爲何等難事，何如不將現金傾去之爲愈也。吾人得此人身，皆由夙善所感而現在檢討自身，爲惡甚易，爲善最難。如巖上薄沙播種，欲其結果，談何容易？故欲再得人身，實不取必。故須把握此生，即時取受成佛心要。以此生不能久住，須有最大警覺故。遍觀世人有幾人壽過百歲者乎，即過去佛、菩薩及大成就者，無一不示現此有形身，不能不壞而入涅槃。故若說有有情不死，無有是處。吾人亦決定是死，而死來又無定期。常人多自恃少壯，而不知少壯轉瞬即是中年。中年人多恃強健，而不知中年轉瞬即入衰老。且壯健而先父母死者，不知凡幾。死緣甚多，不必盡由疾病。故不可以世間健壯之念，而存不死之心，推諉之意。常有自謂尚可耐過數年，而忽死於旦暮間者，有食未及終而氣已絕者，有今日興高彩烈，方作長享久安之計，而明日即披毛戴角。或滴水不得入口，或飲烱銅鐵汁，亦不可知，迨至彼時，始知所積之資財與眷屬等，一切盡非所有。於是痛惜悔恨，交集一時，致死時靈識之

去，所受痛苦亦隨之延長。等於酥油中拔毛，既無一毫保持不拔，而又必絲絲拔之至盡。迨至命盡，立成中有。斯時毫不自在，惟有隨業力支配。但亦不出善惡二途，如磁石之吸鐵然。吾人試檢討此生作業，以具惑故，決定作善之力弱於作惡。縱有善行，其動機亦多雜染。如念彌陀或嘛哩，非爲自身福壽，即爲子孫利益；而且在天念時，又多散亂，不放逸，即疲倦。反之爲惡之心情，則特別興奮；造業之力量，則異常強大，正行時雖昏夜亦所不懼。如是比較反省，不難自知，故當生起恐怖。痛苦之極，莫過地獄，所受最酷，歷時最長。次則餓鬼之苦，備受內外障難，經歷長年，滴水不得入口。試思吾人偶受微傷，或逾時不得飲食，即感不堪。比之鬼獄，則又何如。再次畜生之苦，尤爲人所易知。故凡以畜生之名譽人，人且不甘，何況其身變爲畜生。吾人若不欲永離三塗苦趣而求解脫則已，若欲求解脫，捨依三寶，餘皆無此救護功能。但僅事皈依，亦屬不足。須依彼所開示業果取捨之理而行，如是方能完成下士道，遮止三惡趣之苦。然此亦不過僅有得解脫生死之機會而已。以由下士道，故能得暇滿人身，然若遇惡緣，復造黑業，則又墮入惡趣。吾人過去得暇滿人身者，不知凡幾，率皆空過，

今世所得，亦極偶然，亦由多生善業而來。若復補造惡業，則仍墮惡趣，倘不速自猛省，則於解脫生死，實不能決定。由如此動機發心，仍屬不足，如經說，此僅閉惡趣之門，而未閉生死之門故。又當觀吾人在生死海中，過去亦曾屢爲天王，多受五欲，飲用甘露無量，不轉瞬又墮入地獄，受劇苦，如斯往覆，不知幾度經過。故得生善趣，亦不究竟。以未能出離生死輪迴，過去劇苦，又將復至。且縱得人身，八苦六苦，亦所在難免；如修羅已具神通，亦有煩惱鬥爭之苦；欲天享受，亦多報盡還墮；上界諸天，雖無現行之苦，比及定力衰退，仍復墮落。故佛云：「三界如火宅。」謂下至地獄。上至有頂，無非是苦。於此審諦思惟，心中生起感動。發起不能不求出離之動機，由此動機而求出離方法，其法維何？即戒定慧是也。依之而取受學行，以求出離生死，此爲中士共道。然此雖能出離生死，而於自利尙未達圓滿，違言利他。若欲自他共利圓滿，則須學佛子行，而此又須以發菩提心爲根本。如何能生起菩提心？先由知母，吾人過去受無量生死。即有無量父母。吾人亦曾流轉六道，故六道中亦有過去父母。輾轉計算，吾人受生無量，父母亦無量，故六道中一切有情，實無有不曾作過我之父母者。如

謂過去父母既不相識，即可置之不問，試思世間有少小離家，老大方回，不復認識父母者亦多，不能謂不相識便非其母。又當知現世之母，於我有恩；過去之母亦然，不能以已經過去，即謂無恩。例如幼年父母之恩，於今已成過去，不能謂其無恩也。故不惟知母，尤須念恩。念此身，乃父母所施。其中所經過生長疾苦，爲父母者之心，無一不視如自受；一飲一食，一言一動，無一非父母恩德潤澤而有；由少而壯而老。無一刻不在父母殷憂體念中。念如此之深恩大德，如何方能報答。又當思世間一切所稱爲報恩者，皆屬支分，無論服勞奉養，衣食住行如何圓滿，亦不過得暫溫飽，終非究竟安樂，以無補於生死流轉故。又當思避苦求樂，爲世間一般之常情，一切如母有情，亦復如是。不過以業力顛倒，其所造因。總不出苦苦樂苦之外。亦如父母之乘舟將沒，爲之子者，尙在酣歌嬉舞而莫之顧。揆之世間法，亦當訶責而共棄之矣。故當發願如母有情，皆得具足樂及樂因，永離苦及苦因。但僅此願心，猶爲不足，應於此種作業，我皆願作，並應立作。因一切如母有情，正在惡趣水深火熱中，縱間有少分尙未墮入，又復如狂如醉，如瞽如迷，如遭魔祟，正往險處驅奔，已臨懸巖邊際，瞬將墮入。故拯救之

行，刻不容緩。又須念此種責任，此時正臨我頭上，責無旁貸，不可稍存遲疑推諉，俟諸異日，或期待別人，應速速生起負荷責任之增上心。茲爲得菩提心戒之賢善因緣，最上應真實生起此心，最低限度，亦應生起相似之感動，方能符此法會緣起。願一己荷擔之增上心生起後，應反觀此功能誰方能，當知惟佛獨具。應思佛之身語意業功德，一毛孔放光化身，皆能隨類度化有情，我爲利益有情故，而願成佛之心，應懇切堅定，油然而起。有此心後，方爲受持發菩提心律儀，應隨文宣誦。一九四五年即民國三十四年十月二十二日授竟。

願恩師速來、慈悲攝受。

願宗喀聖教久住常明。

願自他一切有情依止速證圓滿菩提。

公元一九七八年三月十八日

集錄竟

歲次戊午農曆二月初十日

## 吉祥圓滿

卷十二終