

## 上士道次第中修願菩提心及總學佛子行之法

[281]

(戊三)  
依上士道次第修心

敬禮諸至尊善士具大悲者足前！

如是以種種方法長時修習(思惟)輪迴生死的過患，認識到一切三有如同火坑，在希求獲得煩惱與苦之止息的解脫欲望驅策下，由修學三學道寶<sup>1</sup>固然能得脫離生死輪回之解脫，而且不像善趣福<sup>2</sup>那樣會有退失，但這仍只是部分地斷除過失以及獲證功德，自利尚未圓滿，以之利他更是微薄，最後尚需佛陀策勵進入大乘。因此，有智慧者理應從一開始便進入大乘。如[聖勇馬鳴菩薩在其]《攝波羅密多論》中說：

應當永遠捨棄  
無力成辦世間利的二乘  
一味以利他為本性者應趣入  
由大悲而說之牟尼勝者乘<sup>3</sup>

又說

雖然樂與非樂皆等計如夢<sup>4</sup> [282]  
但見到被愚癡的過患所逼惱的眾生  
而棄捨業中最勝之喜於利他  
僅僅精勤於自利是何道理？

這就是說，見到與自己一樣墮入有海、因能作取捨的慧目緊閉而無力到達離憂之地、步履踉蹌的眾生，具備勝者(佛)種性者對他人無悲憫心、不精勤於[謀求]他們的利益是毫無道理的。如同論中說：

[世間眾生]慧目緊閉而踉蹌  
若是成辦世間利的勝者種性  
哪裡會有士夫不起大悲  
有誰會不精進除遣他們的愚癡

應知這裡所說的士夫安樂、士夫威力和士夫技能，就是擔負利他的重擔。因為僅僅關注自利則與旁生相同。因此大士的本性就是一向致力於他人的利樂<sup>5</sup>。如《弟子書》中說：

牲畜也能自己吃到幾口容易得到的乾草  
被極渴所迫時也能找到少許水而歡飲  
見此則唯有那些精勤於他人利樂的  
威力、安樂及士夫技能才算殊勝  
正如偉大的太陽駕馬巡遊而普照  
亦如大地不覺重負托起全世間

全不顧及自利的大士自性亦如此  
一味(專一)致力實現世間利益與安樂

如是見到眾生都被苦所逼迫，為他們的利益而忙碌的人方才稱得上「士夫」或「智者」。正如同論中所說：

世間因被無明煙霧覆蔽眾生皆錯亂  
不由自主墮入熾燃苦火中 [283]  
見此如同火燒[自]頭上而緊迫精勤者  
此等之人方稱士夫或智者

因此，出生自他一切眾善之源、除遣一切衰損之藥、一切智者所行之大道、不論見到、聽聞、憶念或接觸都能成為一切眾生的長養、由入利他行的同時成就自利圓滿無缺的大方便：有這樣的大乘可以進入，應思惟：「噫！我已得最善所得」，當盡士夫一切所能進入這一最勝之乘！如《攝波羅密多論》中所說：

成就清淨智慧乘中最勝  
大牟尼一切智亦從彼出生  
如同一切世間之眼目  
亦如光明日出之光芒

應從各種方面見到大乘的功德，發起能引心意的大恭敬而趣入。

如是，於上士道次第修心共分為三部分：

- 己一、顯示發[菩提]心是進入大乘的唯一門徑
- 己二、此心如何發起的方法
- 己三、發心之後如何學[菩薩]行

(己一)

顯示發心是進入大乘的唯一門徑

若想：應當進入大乘，但進入的門徑是什麼呢？【回答】勝者(佛陀)說波羅密多大乘和密咒大乘二種，除此之外更沒有其他大乘。而不論進入此二種任一門中，其入門都只是菩提心。什麼時候在心中發起此(菩提心)，即使尚未發生任何其他(功德)，也可立為大乘人；[284]什麼時候棄捨了此(菩提心)，即使有證悟空性等任何功德，也是墮入了聲聞等地、退失了大乘。不僅很多大乘經典都是這樣說的，而且也是可以用正理來證明的。

(一)最初算入大乘只能是由發此心來判斷，後來退出大乘也只能由棄捨此心來判斷，所以大乘人是按照有沒有菩提心來判別他的進退的。如《入行論》中說：

才發菩提心僅一剎那  
雖仍系縛生死獄的凡夫  
也應稱作諸善逝之子

又說：

從此生於佛陀族  
今日成爲諸佛子

就是說發心之後立即成爲佛子。《聖彌勒解脫(傳記)經》中也說：「善男子，譬如金剛寶石即使破碎也勝過一切黃金飾品，而且不失金剛寶石的名字，並能消除一切貧窮。善男子，與此相同，發起一切智心之金剛寶石，雖然尚無鄭重[修習]，也能勝過一切聲聞和獨覺功德的黃金裝飾，並且不失菩提薩埵的名字，而能遣除一切生死輪迴的貧乏。」這就是說即使尚未修習[菩薩]行，但只要有此(菩提)心，就可稱作菩薩。龍樹怙主[在其《寶鬘論》中]也說：

若我與此世間  
欲證得無上菩提  
則其根本乃是菩提心  
堅固如同山王

在《金剛手灌頂續》中，[285]

諸大菩薩，這一極廣、甚深、難以測度、秘密中最秘密的大陀羅尼咒曼荼羅，不能開示給那些罪惡的有情，金剛手，你也說這是最爲稀有，前所未聞，那麼應當對什麼樣的有情宣說呢？金剛手回答：妙吉祥，若有任何人入修菩提心，當其菩提心成就的時候，妙吉祥，就可令這些由密咒門修習菩薩行的菩薩進入大智慧灌頂的陀羅尼咒曼荼羅。如果有人菩提心尚未圓滿，則不可讓他進入；也不可讓他見到曼荼羅；也不可向他顯示手印和密咒。

因此，法是大乘法還不夠，重要的是那個[修法的]人是大乘人。因爲算不算是大乘完全依靠[有無]這一菩提心，所以對這種心如果沒有任何理解，則對大乘而言也是如此；如果有了符合標準的這種心，則有了清淨的大乘，所以對此應當努力。對此《華嚴經》中說：「善男子，菩提心如同一切佛法的種子<sup>6</sup>。」因爲對此需獲得定解，所以當進一步講說。

如果水、肥、暖、土等與稻種結合就成爲稻芽的因；如果上述條件與麥子或豆子的種子結合，就成爲麥芽或豆芽的因，因此[水肥等]是共因。對於青稞種子而言，即使一切條件具備，也不會長出稻芽來，[286]因此青稞種是青稞芽的不共因。因爲有了青稞種子之後，才使水肥等成爲青稞芽的因。同樣，無上菩提心是所有佛芽的因中像種子那樣的不共因，證悟空性的智慧是像水肥等那樣的三種菩提的共因。因此《最上續(究竟一乘寶性論)》中說：

勝解大乘是種子  
智慧是能生佛法之母

就是說，菩提心如同父種，證悟無我的智慧如同母親。譬如說如果父親是西藏人，則不會生出漢或蒙古人的兒子，因此父親是決定兒子種族的因；如果母親是西藏人，則可能生出各種[種族的兒子，取決於誰是父親]，因此[母親]是共因。龍樹怙主也在贊嘆智慧度(般若波羅密多)時說：

一切佛、獨覺及聲聞  
決定依靠的惟一解脫道

即說是您而非其他  
對此確定

指出聲聞、獨覺也依靠她(般若波羅密多)。

因為稱智慧度(般若波羅密多)為母，所以她是大乘和小乘兒子共同的母親。因此大乘小乘並非依靠證悟空性的智慧來判別，而是依靠菩提心和廣大行等來判別的。《寶鬘論》中說：

於聲聞乘中  
未說菩薩願行  
及圓滿回向  
何能成菩薩

這就是說[大小乘]不是以「見」來分，而是以「行」來分的。如是，證悟空性的智慧亦非大乘不共道，更何況其他道？因此如果不把菩提心的教授作為核心來修習，僅在每座開始時憶念一下詞句，然後在道的其他支分細節上殷勤努力，就是對法的認知極為膚淺的表現。[287]

就總而言，如同生子需有父母雙方，圓滿之道也必需方便和智慧兩方面都具備，特別是要有方便之上首菩提心和智慧之上首證悟空性。[就別而言]如果修習其一而不全修，僅希求解脫輪迴者，也必須不把寂止誤作勝觀而修習無我空性之義；而如果已承諾是大乘人，則必須修習菩提心。如至尊慈氏(彌勒菩薩在《現觀莊嚴論》中)說：

由智則不住三有  
由悲則不住寂滅

因為需要智慧以遮止墮入生死輪迴一邊，需要大悲以遮止墮入寂滅一邊；智慧不能阻止墮入寂滅。而且不墮三有之邊小乘即有，而菩薩道的首要遮止者就是墮入寂滅邊。

因此闡釋佛陀意趣符合正量的那些佛子們，當心相續中發起這一寶貴之心時即說「如此稀有之道已生」而稱奇妙，而對「在心相續中發起少許愚夫所愛的功德」全不以為稀奇。如《入行論》中說：

別人為自利[之心]都未發生  
而此思惟有情利益  
殊勝心寶  
原無今有竟然出生

又說，

何有善事能及此  
何有等此之親友  
何有福德與此同

又說，

若有發起勝心寶  
即禮此士夫之身 [288]

以及，

此乃從攪正法乳之中  
所出妙醍醐

這就是說[菩提心]是佛語心要中所出最勝教授。

雖然阿底峽尊者持中觀見，金洲大師持唯識實相見，但因尊者是依止金洲大師發起了菩提心，所以他把金洲大師奉為一切上師中恩德最大的一位。若有能知佛語關鍵的人讀到傳記此處，就能對道之關要有極大理解。

經過努力而發起一種真實無偽的[菩提心]時，在此心的攝持下，即使投喂烏鴉一小團食物也算是菩薩行；如果沒有這種心，則即使以滿三千大千世界的珍寶布施也不算是菩薩行。同樣，從持戒乃至智慧，以及修習本尊、脈、氣、明點等等，[如果沒有菩提心]都不算是修菩薩行。

[再者]正如世間所說「割草磨鎌」的比喻，如果沒有把這一寶心作為[修習]關要，不論多久修習善行，都像是用極鈍的鎌刀來割草，毫無進度；如果把菩提心作為關要來修習，則像是磨鎌刀，雖然暫時沒有割草，但卻鋒利了鎌刀，後來割草時只用少許時間便能割很多草。在每一剎那都能容易地淨化業障、積集福德，而且即時能使微小的善也增長為廣大和無窮。如《入行論》中說：

大力極猛利之罪業  
若非圓滿菩提心  
其他善行怎能制伏

又說，

以此故如劫火  
能剎那燒毀一切大罪惡

以及，[289]

若有僅欲消除  
諸有情些許頭痛之患  
這樣的予以利益之心  
尚且能生無量的福德  
何況是欲除遣  
每一個有情無量的痛苦  
並欲成就一一無量功德

以及，

其他一切善行如同芭蕉  
一旦結果便枯竭  
菩提心之樹卻能  
恆常出生果實而增長無盡

(己二)  
此(菩提)心如何發起的方法

共有四點：

- 庚一、由依何因如何發生
- 庚二、修菩提心的次第
- 庚三、菩提心發起的標準
- 庚四、由儀軌來受持的方法

(庚一)  
由依何因如何發生

在第一點中又有三方面。

四助緣  
四因  
四力

首先，從四種助緣發生的情況。(一)或親眼見到、或從值得信賴的人那里聽到佛、菩薩不可思議的力量，思惟「他們安住和進修的菩提有大威力」而發起此心；(二)雖然沒有如是見聞，但由聽聞從無上菩提方面建立的經藏，由勝解於佛陀的智慧而發起此心；(三)雖尚未聞法，但見到菩薩正法正漸衰微，思惟「如果這樣的正法能夠住世，則能消除無量有情的痛苦，因此，為菩薩正之法久住我當發心」而發心；(四)雖然沒有見到正法將滅，但思惟「今此惡世，愚癡、無慚、無愧、嫉妒和慳吝熾盛之時，即使發起聲聞獨覺之菩提心已是難得，何況是發起無上菩提心？如果我能發心，其他人或許就會仿效」，見到發心之難得而發心。

關於此心如何發生，因為經中說「於大菩提而發心」，所以即是發起願獲得菩提之欲。由什麼助緣而發起呢？(一)是親見或親聞那些奇妙的神變，生稀有心，思惟「我也要獲得這種菩提」；(二)是從說法者那里聽聞佛陀的功德，發生淨信，發起「願證得這些(功德)的心」；(三)是不忍大乘教法的衰微而發起願得佛智的心。這裡雖然也有見到「如果聖教不衰亡，則有情之苦可除」的基於除苦而發心的意味，但發心的主緣是「不忍聖教衰微」，否則將與下面要講的「由大悲而發心」有所重復；(四)是見到有這樣大利益的心極為稀少，主要被這一點所激勵，發起願證佛位的欲望。[就發心的兩個組成部分「欲證菩提」和「為利有情」而言]此處所說發心顯然是從發起「欲證菩提」的角度而建立，不是從為何而作(為利有情)的角度而建立。

如果沒有由對佛陀功德修信心而發起的願證佛位的欲望，就不能阻止為成就自利而僅以寂滅為滿足的思想；由修慈和悲，見到成就他利[也必須先證大菩提]而欲證佛位，便能阻止成就他利時以寂滅為滿足的思想，但不能阻止前者(為自利而以寂滅為)滿足，[對此除欣求佛陀功德外]更無其他(方便)能夠阻止。再者，並非不需阻止為成就自利而僅以寂滅為滿足的思想，因為(1)僅從生死中解脫的小乘除了一部分斷證功德之外，連自利也沒有圓滿；[291] (2)他們雖從三有的衰損中解脫，卻未從寂滅的衰損中解脫；(3)而且經中說「自利的圓滿是佛陀的法身。」因此由對佛陀功德修信心就可以見到何況是利他，即使對成就自利而言，不成佛也是不可以的，這便成為不退到小乘的大助緣。

在上述[由四緣]發心的前兩種中，我們沒見到有說「由慈與悲來引導」，其他經論中既有很多「僅由見到佛陀的色身和法身功德而引發想要證得佛位的欲望就是發心」之說，也有「誓願安立一切有情於佛地即是發心」之說。因此這兩者中任何一種都應當可以算是發心。然而就完全符合標準的發心而言，僅見利他必須成佛而引發欲證佛位還不夠，還必須(1)認識到「就是成就自利，不證佛位也是不可以的」而發起想要證得的願望，(2)同時不捨棄利他，為利他的緣故而希求[佛位]才可以。因為《現觀莊嚴論》中說：

發心是為利他故  
希求正等之菩提

並舉希求「菩提」和「利他」兩個方面。

第二，從四因中發生的情況。就是基於種姓圓滿、善知識攝受、悲憫有情和不厭倦生死輪迴中的難行之事這四因而發心。

第三，從四力中發生的情況。(一)以自力求證圓滿菩提就是自力；(二)由他力求證圓滿菩提就是他力；(三)往昔曾經修習大乘，現在只需聽到對佛菩薩的贊頌就能發起的就是因力；[292] (四)在今生長時修習「依止善士、聞法、思惟」等善行而生就是修習力。依靠這四種力而發生。

又《菩薩地》中說，以上述八種因和緣為基礎，不論是分別還是全部，如果是由自力和因力發生的就是堅固的[發心]；以上述因緣為基礎，如果是由他力和修習力發起的就是不堅固的[發心]。因此，若能意識到一切聖教特別是大乘教法已接近衰滅的邊緣，在比濁世還要渾濁的今時，至誠發心者極為稀少，即當依止賢正善友，努力於聽聞和思惟大乘法藏等加行。不應該是毫無自主由他人勸說、隨聲附和、依照鄉俗規矩等，而一定要依靠自力建立發起至誠之心的根基。因為一切菩薩大行都必須以此為基礎。

### (庚二) 修菩提心的次第

這裡有兩種傳承：

辛一、依照從阿底峽尊者那里傳來的七重因果教授來修

辛二、依照寂天菩薩論典中的[自他相換]教授來修

### (辛一) 七重因果

正等覺從菩提心中出生、此心從增上意樂出生、增上意樂從大悲出生、大悲從慈心中出生、慈心從報恩中出生、報恩從念恩中出生、念恩從知母中出生，因此共有七重。這裡又分兩步：

壬一、對前後次第發起決定

壬二、依次第實修

### (壬一) 對次第發起決定

又分爲二：

癸一、開示大乘道的根本是大悲

癸二、其他因都是此(大悲)之因、果則是此(大悲)之果的道理

〔癸一〕

開示大乘道的根本是大悲

[293]

分[初中後]三點。

大悲在起初時的重要

大悲在中間時的重要

大悲在最後時的重要

第一點，大悲在起初時的重要。如果是由大悲策動心意，則能爲救拔一切有情出離生死輪迴而發決定誓願；如果悲心微弱，則不能發起，因爲承擔救度一切有情的重擔完全是基於大悲之上。並且如果不擔負這一重擔，就不能算是大乘人。因此大悲在一開始就是至關重要的。《無盡慧所說經》<sup>7</sup>中說：

再者，大德舍利弗，菩薩的大悲是無盡的。爲什麼呢？因爲[大悲是先導。大德舍利弗，比如呼吸的出入是人的命根的前導，同樣，菩薩的大悲是成就大乘道的前導。

《伽耶經》中也說：

妙吉祥，菩薩行的發起由何？對象爲何？妙吉祥回答說：天子，諸菩薩行的發起就是大悲，對象就是有情。<sup>8</sup>

如是發起誓願，見到如果不修習二種廣大資糧則不能成就，於是趣入廣大難行資糧，因此[大悲]是入[菩薩]行的基礎。

第二點，大悲在中間時的重要。如是一次發心而入菩薩行，但發現有情的數量眾多、行爲惡劣，[菩薩要修的]學處極難作到而且多無邊際，又需要無量的時間，就會起退縮之心，墮入小乘。因此不是僅僅一次生起大悲，而是要長久串習使其不斷增長，乃至對自身的苦樂毫不顧慮，對[致力]他人的利益毫無厭倦，以易於圓滿一切資糧。[294]如《修次第初篇》中說：「如是由大悲發動，諸菩薩不顧自身，爲最極希求利他的緣故而進入極其難行極其長久的積集資糧的修行。正如《聖能入發生信力契印經》中所說：大悲心就是爲圓滿成熟一切有情，甘願永受苦生、拋捨樂生。如是趣入最極難行時，不久即能圓滿一切資糧，無疑將獲一切智(佛)位。因此一切佛法的根本唯是大悲。」

第三點，大悲在最後時的重要。諸佛就是在證得果位時，也並非像小乘人那樣住於寂滅，而是乃至虛空窮盡廣爲利益有情，這也是大悲的力量所導致的。因爲假如沒有大悲的話，就和聲聞乘相同了。如《修次第中篇》中說：「因爲大悲的攝持，諸薄伽梵雖然已經徹底圓滿了自利，仍然在乃至有情界有盡之間安住。」以及「諸薄伽梵無住涅槃的因就是大悲。」



比如對於稼禾而言，最初是以種子為最重要，中間是以水為最重要，最後是以成熟為最重要。佛的稼禾在起初、中間和最後三階段中都最為重要的就是大悲。這是月稱菩薩[在其《入中論》中]所說：

何以故？因為當許此悲  
即此圓滿佛稼禾[初時]之種子  
增長時之水  
以及長時所依受用之成熟  
所以我於最初稱贊大悲心 [295]

基於同此所見之義，《正攝法經》中說：

世尊，菩薩不用修習很多法。世尊，菩薩只需掌握和通達一個法，一切佛法就都到達他的掌中。這一個法是什麼呢？就是大悲。世尊，大悲使一切佛法進入菩薩掌中。世尊，比如轉輪聖王的寶輪到達何處，他的軍隊便到達該處。世尊，同樣，菩薩的大悲到達哪里，一切佛法就到達那里。世尊，又比如只要有命根，就能有一切器官，同樣，只要有了大悲，就能有一切其他的菩薩法門。

作為道之最勝關要，已為無數經典和正理所成立，獲得這樣的確定後，為什麼不把菩提心的根本大悲法類作為最高教授呢？

向那瓊師[報怨]說：「向阿底峽尊者請問教授時，尊者除了說『捨世間心、修菩提心』之外再沒有其他指示。」仲敦巴善知識笑道：「你可是得到了尊者教授的中心啊！」因為他知道法的關要。

然而獲得這一定解本身就是很難的，因此應當反復積集[資糧]淨化[罪障]，閱讀《華嚴經》及其釋論<sup>9</sup>等，尋求堅固的定解。如吉祥敬母(馬鳴)說：[296]

汝之心意此珍寶  
正等菩提之種子  
唯勇汝知為心要  
他人略亦莫能知<sup>10</sup>

(癸二)

其他因都是大悲的因、果則是大悲的果

從「知母」到「慈心」是[大悲的]因的道理。總之，雖然由反復思惟有情的苦，的確能發起一種希望[他們]離苦的願望，但若要使這種心容易生起並且強烈、堅固的話，必須先有一個對有情悅意和珍愛的態度。就像如果親友有苦，我們就會很不忍心；如果是仇敵有苦，我們反而會高興；如果是既非親友又非仇敵的陌生人，則我們大多不關心，持中性的態度。因為第一種人對我們而言是可愛的，而且有幾分珍愛，就有幾分不忍。如果是中等或偏下的[珍愛]，就會有偏下的不忍；如果是特別珍愛，則他們受一點苦也不能忍受。如果見到仇敵受苦，則不但不發不忍之心，而且會有願他們受更大的苦並且無法脫離的心，這是因為他們對自己而言是不可愛的。這也依照不可愛的程度大小，當仇敵受苦時發起大小程度不同的歡喜心。對既非親友又非仇敵(如陌生人)的苦，則既無不忍也無歡喜，因為對他們既無悅意也無仇視。

如是，對有情修習親愛的態度是爲了對他們能發起悅意之心，親愛的究竟則是母親，因此修「知母」、「念恩」和「報恩」三重是爲了發起[對有情的]悅意以及珍愛之心。將一切有情視爲獨生子一般至愛的「慈心」是上述三重因的結果，以此能引發大悲。[297]此「願彼值遇安樂」的慈心與[「願彼遠離痛苦」的]大悲之間的因果關係並不決定，因此前面「知母」等三重觀修就是「[願有情]值遇安樂」的慈心與「[願有情]遠離痛苦」的大悲二者共同的根基，因此應當在此努力。

這一發心生起之因即對諸有情修習親愛 [的教授]，是月稱阿闍黎、大德月和蓮華戒論師所宣說<sup>11</sup>。

「增上意樂」和「發心」是[大悲之]結果的道理。【若問】如是逐漸修心，就能發起大悲，產生爲利有情願成佛的欲望即可，何必還要再加「增上意樂」？【回答】願有情得樂的慈無量心和離苦的悲無量心，在聲聞和獨覺那裡也有，而決定由自己擔負成就一切有情利樂、消除其痛苦的責任則非大乘莫屬。因此必須發起這一大心力的增上意樂。僅僅在想「如果有情得到安樂」怎樣怎樣、「如果他們遠離痛苦」怎樣怎樣，是不夠的，還必須有「決定由我來承擔這一責任」的心，因此要作出區別。如《海慧請問經》中說：

海慧，譬如有一個商主或家主，他有一個獨生子，十分憐愛、可意和珍視，沒有不可愛的地方，這個童子因爲幼稚，舞蹈戲耍，不慎落入不淨坑中，童子的母親和親屬見到他落入不淨坑中，雖然見到並且痛哭、發出悲切之聲，但始終不能進入不淨坑中救出童子。後來童子的父親趕到，見到獨生子落入不淨坑中，發現這一情況後舉止匆忙，以一心想救出獨子之顧戀心，毫無嫌憐嘔吐，跳進不淨坑中將獨子救出。

三界就是那個不淨坑；獨子就是一切有情；母親和親屬代表聲聞獨覺，他們雖然見到有情落入生死輪迴發悲切聲，卻不能救出有情；商主和家主兩個喻例則指菩薩。這就是說，如母親[見到]獨子落入不淨坑而發起的悲心，聲聞獨覺也是有的。因此應在大悲的基礎上發起承擔救度有情之擔的「增上意樂」。

如是發起救度有情之心時，但見到憑自己現在的狀況連一個有情的利益都不能圓滿，而就是證得了[聲聞獨覺的]二種阿羅漢果，也只能利益少數有情，而且能作的利益也只是引導他們達到解脫，不能安立他們於一切種智(佛位)。這時若想：誰才能徹底圓滿無數有情一切現時和究竟的利益？得知只有佛陀才能作到之後，便發起「爲利有情願成佛」的[菩提]心。[因此「增上意樂」和「發[菩提]心」都是大悲的結果。]

---

《菩提道次第廣論》新譯稿 藏文第 298 頁、尊譯 215 頁、四家合注第 570 頁起 陳智音

(壬二)  
依次第實修

- 癸一、修希求利他之心
- 癸二、修希求菩提之心
- 癸三、明確修的結果--發心

〔癸一〕  
修希求利他之心

- 子一、成就發此心的基礎
- 子二、實際發起此心

〔子一〕  
成就發此心的根基

- 丑一、先修對一切有情的平等心
- 丑二、再修一切有情成爲悅意相 [299]

〔丑一〕  
先修對一切有情的平等心

如前面下士和中士道階段所講的前行等次第，這時也應取來修習。然後[應想]：如果在一開始時不能阻止因愛著一類有情、憎惡另一類有情而起的分類心，不能作到心平等的話，則慈和悲即使生起也都是有偏頗的，無偏頗的觀待不能生起，因此要修等捨。

等捨有三種：行等捨、受等捨和無量等捨。這裡指的是最後一種。在這種[無量等捨]中又說有兩種：一是[願]諸有情無愛著和憎惡等煩惱、二是自己對有情遠離愛憎而持平等之心。此處要修的是後者。

〔修習等捨的次第〕

修習的次第：爲了易修的緣故，首先應以對自己既未曾施與恩惠也沒有作過傷害的中庸者[如陌生人]爲觀修對象，消除愛著和憎惡而修平等心。對他們有了平等心之後，再以親友爲對象修習等捨，對他們沒有等捨或是因爲以愛憎來劃分黨類或因爲貪著的程度大小而不平等。當對[親友]也能夠等捨後，再以怨敵爲對象修習等捨，對他們沒有等捨是因爲只見到違逆而發起怨恨。對[怨敵]能夠等捨之後，再以一切有情爲對象修習平等心。

〔修什麼才能斷除貪瞋〕

【提問】對他們做何種修習纔能斷除貪瞋呢？【回答】要做兩種修習。首先想：從有情的角度，在都想要安樂、不想要痛苦這一點上是相同的，親近其中的一類而施與利益，疏遠另一類而作損害或不施利益是沒有道理的。其次從自身的角度，我們無始以來在生死輪迴中，[300] 未曾多次作過我的親友的有情一個也不會有，對誰應當貪著？對誰應當瞋恨呢？這一方法是《修次第中篇》中講的。另外，當對親友發生貪著時，也可以按照《殊勝月童女請問經》<sup>12</sup>中所講而修，該處說：

我昔曾殺汝一切  
我亦曾被汝殺害  
一切互相爲怨殺  
汝等如何起貪心<sup>13</sup>

如前面講到「[怨親]不定」的弊害時，已說明一切敵友都很快地改變著，應當這樣思考並以此消除瞋恨和貪著兩種心態。

【注意】此處的修習雖然建立在對敵友的分別上，但并非要改變[能判別]敵友的心，乃是要消除因為是敵友的緣故發生貪瞋而起偏頗之心。

(丑二)

再修一切有情成爲悅意相

《修次第中篇》說：「以慈水濕潤心相續，使之成爲如同潤澤適宜的土地，然後播下的悲種子，才能順利增長。因此應以慈來熏習心相續後修悲心。」而這裡說的「慈」就是看視有情仿佛愛子一般的悅意心。經過修習等捨，平息了由瞋貪而來的坑洼不平，就像是犁好的田地，再用「見爲悅意的」慈水來澆灌，然後播撒悲的種子，大悲才能順利出生。這是十分關鍵的。此處又分三步：

知母  
念恩  
報恩

首先修「知母」。因爲生死輪迴沒有邊際，所以自己受生也沒有邊際。在輪迴中也沒有未曾生爲某身、未曾生於某地的可能，[301]因此也沒有未曾作過我的母親等親友的有情。如《[瑜伽師地論]本地分》中引佛經說：

我很難見到，在過去的漫長時間中，有你未曾受生死的地方；我也很難見到，在過去漫長時間中，在有情中有未曾作過你的父親、母親、兄弟、姊妹、規範師、親教師、上師或與上師同等者。

而且不僅是在過去曾經作過我們的母親，在未來也將作我們的母親，沒有邊際。這樣思考之後，應當求得堅固的對[一切有情都是]母親的認知。如果這一認知生起了，則容易生起憶念他們恩德等其他思想；如果不能生起，則沒有發起念恩的基礎。

其次修「念恩」。在修習認知[一切有情都是]母親之後，如果先對自己今生的母親修習，則能很快發起[念恩]，因此應當按照博多瓦大師所講而修。其修法如下。清楚地面前觀想出自己母親的形象，然後想：不僅今生，而且從無始輪迴以來，這一有情曾經是我的母親的次數難以計算。當她作[我的]母親時，曾保護我脫離各種傷害、爲我成辦一切利益。特別是今生，先在腹中長時懷孕、生產後將黃毛小兒的我用體溫抱護、用手指輕搖、用乳哺育、用口喂食、用口爲我擦淨鼻涕、用手爲我揩淨屎尿，用各種方法毫無厭煩地養育我。還有，在我飢渴時給我飲食、寒冷時給我衣服、貧乏時給我錢財，而這些都是她自己不肯用而留給我的。這些東西也不是容易得來，而是她受罪、受苦、甚至承擔惡名，形神憔悴地得來給予我的。[302]當子女遭受疾病等痛苦時，她寧可自己死而不願子女死、寧可自己病而不願子女病、寧可自己苦不願子女苦，而且是完全出於自願，想盡一切辦法去做的。

總之，[母親]盡自己所知、盡自己所能，爲我們成辦任何利益，消除任何傷害痛苦。對此應當專心思惟。這樣修習所發生的念恩之心就不是虛言。

然後，對父親等其他親友也應認知[他們都曾作過我的]母親，照這樣修習。然後對中間者(陌生人)修習認知爲母。對他們也能生起如同[對待]親友一般的心態時，對怨敵也應當修習認知[他們都曾經作過我的]母親。當對他們能生起如同對待自己母親一般的心態時，再以十方一切有情爲對象，從知母開始，依次修習。

第三修「報恩」。只是因為生死的流轉變遷，我們才對過去的母親不能相識。現在這些對我們有恩的母親(有情)正在受苦、沒有救護，若對他們毫無憐憫，捨棄不顧，只求自己解脫輪迴，沒有比這更可羞恥的了。如《弟子書》說：

見諸親屬落入生死輪迴海  
此時如陷波濤中  
若因生死轉移而不認識便棄而不顧  
獨自解脫--沒有比這更可羞恥

這種捨棄恩人的事，對普通人而言都是不合理的，在我[佛]法中更說不通，這樣思考後就應承擔報恩的重擔。同論中又說：

初生嬰兒完全無能力  
曾飲誰之慈愛所流乳  
對此受苦而懷慈愛者  
最下等人亦不願棄捨 [303]

從受孕起於誰腹中住  
誰以悲心小心而將護  
對此煩惱苦痛無依者  
最下劣者亦無願棄捨

《無邊功德讚》中也說：

諸有情因無明之盲僅有意樂衰損之智  
作父子等恭敬承事出於慈愛饒益我  
如果捨棄他們僅求獨自解脫則如佛所說「非我法」  
因此汝應發起解脫無怙眾生之大願

那麼怎樣才是報恩呢？應當想：生死中的樂與富貴，母親[眾生]自己亦或能得，然而那些沒有一件不是欺惑的。[他們]自己往昔因為煩惱之魔的唆使而受傷，[假如我們再給予他們欺惑的安樂，則如同]在已有重傷口上撒鹽鹼水一樣，在本性苦上再生種種苦。發自慈心想要[真實]利益他們，就應將他們安立到解脫涅槃[離苦]的安樂之中，必須這樣思惟報恩。如《中觀心論》中所說：

再者如同在  
往昔由於煩惱魔唆使  
而自己已受傷口上  
撒上鹼水  
在已有病苦上  
再導致其他苦  
[於我]曾具慈心承事有恩者  
欲報答他們的恩惠  
除了涅槃(離憂苦)還有什麼

與大海或高山一般的重擔相比，未報恩的擔子更重；而能夠報恩，就成為智者稱贊的對象。如《龍王鼓音頌》中所說：

大海須彌與大地  
並非是我重擔  
未能報答之恩惠 [304]  
才是我之重擔

若人其心不掉舉  
而感受報恩  
不使恩惠虛受  
彼等為智者所稱贊

總之，自己的母親因心念未安而發狂、眼盲而又沒有導盲的人、步履踉蹌、正向危險可怕的懸崖走去時，這個母親不指望兒子又能指望誰？這個兒子不將母親從那危險可怕之處救出誰來將她救出？因此[兒子]應當將母親救出。同樣，一切母親有情也因為煩惱之魔擾亂內心的安定，心不自主而發狂，又不具備能見到「現前增上生」和「畢竟決定勝」的眼目，也沒有真實善友(善知識)的引導，每一刹那都在造作惡行、如步履踉蹌般，總則生死輪迴、特別是正向惡趣的懸崖走去，見到這些，這個母親只有指望兒子，兒子也必須將母親從那裡救出。因此這樣思考之後，[我們]就應以從輪迴中拔濟為報恩。《集學論》中有說：

因煩惱而愚癡盲目  
在極多險境的路上  
步履踉蹌而行  
自他長時憂惱事  
眾生於苦皆相同

雖然[該頌]本來意在說明如此觀察後就不應尋求他人的過失而只應見到他人的功德，但用在此處見[母親有情]受苦[而思惟報恩]也是可以的。

(子二)

實際發起此[希求利他之]心

分三

慈  
悲  
增上意樂

### 第一、修慈

修慈時慈心的所緣(對象)是誰？就是匱乏安樂的有情。[慈心的]行相呢，就是想「怎樣能使[他們]值遇安樂、願[他們]值遇安樂、[我]當令[他們]值遇安樂」的心念。[305] 利益呢，如《三摩地王經》中說：

在俱胝那庾多密佈淨土中  
以盡無量種種所有供養  
恒常供奉所有勝士夫  
也不能及慈心一分

這就是說[修習慈心的]福德比以極其廣大的財物對究竟的對象作恒常供養[所能獲得的福德]還要大。《曼殊師利佛土[功德]莊嚴經》中說：「東北方有大自在王佛，他的世界叫做千莊嚴，那裡的有情享有的安樂如同比丘入滅盡定一般。比起在上述那個世界裡修習梵行經過百千俱胝年，若能在這個世界裡，在下至彈指之間對一切有情發起慈心所出生的福德更大，更何況晝夜安住[慈心之中]？」《寶鬘論》中也說：

即使晝夜三時中  
布施三百妙飲食  
亦不能及須臾間  
修慈所獲福一分  
即使未能證解脫  
亦得慈法八功德  
諸天及人轉慈愛  
彼等亦常作守護  
意安樂與眾安樂  
不受毒及刀兵害  
不由功用得所求  
當來轉生梵世間

如果有慈心，天人也會轉為慈愛並自然會聚[身邊]。佛陀也是以慈力戰勝魔羅。因此[慈心]是最上的守護。故此雖然很難生起，也應努力。

《集學論》中說：「應以一切心思惟《金光明經》中所開示的修習慈悲的偈頌，最起碼也應以誦讀偈頌的方式來修習。」[306] 所指偈頌為何？即

願以勝金光明大鼓音  
除此三千世界三世中  
諸惡趣苦以及閻羅苦  
貧乏苦等一切諸苦惱

修慈的次第：應當依次首先對親友修，然後對中間(非親非怨)者，然後對怨敵修，最後對一切有情修。修習的方法：正如反復思惟有情苦苦的情況就能生起悲心，同樣反復思惟有情匱乏有漏和無漏安樂以及[為何]匱乏安樂的道理，串習之後，就能自然地生起願[有情]值遇安樂的心願，並且應當作意各種安樂，將其給予諸有情。

## 第二、修悲

修悲時悲的對象是誰？就是被三種苦中任何一種所逼迫的有情。[悲心的]行相呢？就是思惟「[怎樣使他們]遠離那些苦惱、願[他們]遠離、[我]當令[他們]遠離」的心念。修習的次第：首先對親友，然後對中間，然後對怨敵修習，當即使對怨敵也像[對]親友一樣持平等心時，再依次對十方一切有情修習。這一在[修]平等、慈和悲時一一區分對境而依次修習[的方式]，是蓮華戒論師依照《阿毗達摩經》而講的，因此這是十分重要的。[原因是]如果不先一一區分，一開始對總體(泛泛)修時，只生起一分相似[心]，對各各對境則完全不能生起；如果能對每一對境，如上所述，發起轉變心意的感受，漸漸增加，最後再對總體(一切有情)而修時，則不論對全體還是對各別都能真實發生。[307]

修習的方法：思惟諸母親有情落入輪迴，如何遭受總的和特別的苦。這些苦前面已講過。另外，如果已由前面所修中士道而生起[生死是苦的心]，則[這時]比照自身感受而修就非常容易。（分作[自他]兩種所緣而修的必要性）<sup>14</sup>在自己身上思惟如是[諸苦]，就是發起出離心的因；在他人身上思惟，就是發起悲心的因。若未曾先在自身上思惟，則所趣關要無法生起。

這些只是略作說明，有心力的人應當按照《菩薩地》中所講「悲心所緣的一百一十種苦」詳細而修。（說明菩薩思惟的苦比聲聞要多的道理）這就是說：比起聲聞現證究竟苦諦者以厭患心見到的苦，菩薩修習悲而思惟的苦要更多。

如果能對[生死輪迴]匱乏安樂且痛苦的道理以無邊門徑進行思惟，則能生起極多的慈與悲；若能長時思惟，則生起堅固強烈[的慈與悲]。因此，僅僅滿足少許教授，捨置不修各大經典中所講，其力量是極其微薄的。

對如上所述已善為分辨的「大乘入門就是發心」以及「悲是其根本」的道理等，必須運用觀察慧分析修習，最後要有發生的覺受才行。假如沒有理解分辨，單憑用功生起一些模糊的感受是毫無進度的。在其他修習階段中應知也是如此。[308]

生起悲的標準，如《修次第初篇》中說：「就像當可意的孩子有了不安樂時那樣，生起以願一切有情徹底出離痛苦為特征的悲，當這種悲成為任運而轉(自然)、自性相應而轉(自發)時，就成為圓滿，而獲得大悲的名稱。」這就是說，就像當心中最愛幼兒有了痛苦，母親對他會發起何種程度的悲心，當對一切有情也能自然而然地發起同樣心量的悲心時，就說是具備了大悲的標準。以此同樣可知大慈發起的標準。

同論進一步引申說：「如是由串習大悲的力量，不需策勵就能發生以承諾拔濟一切有情、願證無上正等菩提為體性的菩提心。」就是說發起願心<sup>15</sup>的因必須是上述那種大悲。也由此當知菩提心發起的標準[此即菩提心發起的標準]。

〔斷疑〕[308.12]

另外，[這裡]所講的並非已達高位道者的發心，而是初業行人的發心。因為《攝大乘論》中也說：

具備賢善與願力  
希願堅固增進  
是菩薩開始  
三無數劫之修行

這就是說，即使是開始三無數劫修行時的菩薩也都要發這樣的心。因此，[有人]在這些方面一點邊際都尚未達到，只作「為利一切有情當證佛位，為此目的我應行此善」等想法而略發心就產生極大的誤會，未得時便以為已得，我慢堅固，不將菩提心教授當作核心來修，另從其他地方尋求用功，只想超越多級，在深知大乘關要者眼中此乃明顯可笑之舉。



眾多經典中都說連聖位佛子都仍[將菩提心]作為核心教授，在多劫中修習，更何況尚無多少理解的人。

當然，這並不是說[此時]不可修習其他道，而是說要以修菩提心為教授核心而修。一般而言，在尚未生起如上所述[菩提心任運自如的]體驗時，如果是了知大乘的學處並對大乘信解堅固者，也可以先由儀軌令其發心並受戒，然後再修習菩提心。就像《入行論》中所做的那樣：先受持律儀和發心，然後在六度學處[第五]禪定時詳細講述修菩提心的方法。然而很明顯，就是為了能成就這樣的法器，一開始時也必須先修很多心，如思惟利益、以七支和歸依淨化相續，以及了知學處而發起[願]守護的希欲等。因此[那些人]說進道中修空性證悟必須漸漸增進時還有些名義。而說到與此同等[重要]的，也必須善修菩提心逐漸增上方能進道時卻連名義亦未見到。此乃諸佛所行唯一之道，應從般若波羅密多教授論中闡道大師們解釋二十二種發心的進道方法處獲得了解。

### 第三、修增上意樂

如是在修習慈和悲的最後 [310]應當想：「嗟夫！這些我親愛悅意的有情就像這樣安樂匱乏、被苦逼惱，怎樣才能使他們值遇安樂、脫離苦惱？」並且「[我]應承擔解救他們的重擔！」至少以詞句來修心。此[思惟]在前面[修]報恩時雖已略有發起，但這裡開示的是：僅有「令有情值遇安樂、脫離苦惱」之想的慈與悲還不夠，必須要有能夠引發「由我成就有情利樂」之想的慈與悲。同時，這不僅是正修時的主題，而且即使在下座後等一切行為中都應憶念，持續修習，效益才大。如《修次第中篇》中說：「此悲既可在三摩地中、也可在一切行中，在一切時間對一切有情都應修習。」悲只是舉例而說，不論修習哪一種所緣行相都是相同的。月官大阿闍黎也說：

心樹自從無始以來  
被煩惱苦汁所浸染  
不能改為甘美味  
一滴德水有何益

這是說就像是一種有極苦味的蒂丁大樹<sup>16</sup>，僅僅澆上幾滴糖汁不可能使它變成甜味，同樣無始以來被煩惱苦味所浸染的心相續，僅靠短時間地修習慈或悲等功德也是無法令其改變的。因此應當持續修習。

〔癸二〕

修希求菩提之心

經由上述次第，即可見到為[成就]他利必須[自己先證]菩提，則確能生起獲得[菩提]的希欲。但僅此還不夠，應按前面講歸依時所說，由思惟[佛陀]身、語、意及事業之功德，首先盡力增長信心。然後，因為論中說「信心是希欲的基礎」，所以對那些功德從心底發起欲得，便引生「就是對於[成就]自利而言如果不獲得一切智也不行」的決定。

發心的因雖然有很多，但以悲為最勝，其中由自力生起的特別殊勝，這是《修次第初篇》引《智印三摩地經》所說。

〔癸三〕

明確修的結果--發心

總相如前面所引《現觀莊嚴論》的論義<sup>17</sup>。差別呢，如《入行論》按照《華嚴經》的意趣說：

如同知道「欲去」與「正去」  
二者之間的差別  
同樣智者應了知  
此二(發心)差別次第

這就是說[發心]有願、行兩種[差別]。對此雖然似乎有很多不同說法，但[總之]應知：發起思惟「為利有情願成佛」或「應當成佛」的願望後，已學布施等行或尚未學，乃至沒有受[菩薩]戒之前都是「願心」；受戒之後就是「行心」。如《修次第初篇》中說：「最初發起『為利一切諸有情故，願當成佛』時是願心，從受戒之後起已修資糧者是行心。」對此本有很多答辯，但在此就不贅述了。

---

《菩提道次第廣論》新譯稿 藏文第 312 頁、尊譯 225 頁、四家合注第 592 頁起 陳智音 (Sherab Chen)

(辛二)

依照寂天菩薩論典中的[自他相換]教授而修

分三：

- 壬一、思惟「自他相換」的利益和「不換」的弊害
- 壬二、「自他相換」的思想是修習而能生起的
- 壬三、修「自他相換」法的次第

(壬一)

思惟「自他相換」的利益和「不換」的弊害

《入行論》中說：

如果有人想要  
速疾救護自己與他人  
則他應作自他相換  
以此為秘密殊勝行<sup>18</sup>

又說

所有世間之安樂  
皆從願他安樂生  
所有世間之苦厄  
皆從願自安樂生  
  
又何需多說  
愚夫做自利  
牟尼行利他  
觀此二者之差別

如果不將自身之樂  
與他人之諸苦平等相換  
則非但不能成佛  
在輪迴中也沒有安樂

如是應思惟：執愛自己是一切衰損的門徑，執愛他人是一切圓滿的根本。

〔壬二〕

「自他相換」的思想是修習而能生起的

就像是以前有個人曾是自己的敵人，則〔那時〕即使聽到他的名字也會產生恐怖；後來和順變成親友，則他不在的時候還會產生極大的不安樂，這都是隨心的串習而轉，因此「觀自如他」和「觀他如自」也是修習而能生起的。<sup>19</sup>如同論中說：

不應因為困難而後退  
如是〔就像〕由於串習力  
原來聞名即生怖畏者  
〔後來〕他不在時反而不快樂  
……  
同樣將自身置換於他人那裡  
也不會有困難

假如有人想：他人的身體不是我的身體，怎能生起「它是我的」之心呢？【回答】此身也是由父母的精血而成，〔因此〕也是由他人身體的部分而形成，卻由於宿世串習勢力產生執以為我的意識。同樣，將他人的身體執愛如同是自己的〔這種意識〕如果修習〔成為習慣〕也是能生起的。因此同論中說：〔313〕

因此正如你將  
他人精血之滴聚  
執著以為自我  
對他人也可同樣修習

如是善為思考利益和弊害，就能至心發起修習〔自他相換的〕熱忱，並且也見到只要修習就能發生，那麼修習自他相換法的次第是什麼呢？

〔壬三〕

修「自他相換」法的次第

分三：<sup>20</sup>

癸一、明確概念  
癸二、消除障礙  
癸三、具體修法

〔癸一〕

明確概念

[論中]所謂「自他相換」或說「以自爲他」和「以他爲自」，並不是要修思惟「他人就是我自己」，以及「他的眼睛等就是我的[眼睛]」等想法，而是將「執愛自己」與「不顧他人」這兩種心的本位置換，發起「執愛他人如同自己、不顧自己如同他人」的心。因此，論中「將自身安樂與他人痛苦相換」是說將「我愛執」視爲仇敵而制止對自我安樂的注重、將「執愛他人」視爲功德而斷除不顧他人痛苦的心，致力於消除他人的苦。總之就是應當不看重自身的安樂而做消除他人痛苦的意思。

(癸二)  
消除障礙

修習這種心有兩種障礙：一、把自他苦樂的所依即自和他看作如同青黃[兩種顏色]一般不同種類；二、對基於自他的苦樂想「這是我的[苦樂]因此應當成就或消除」，「那是他人的[苦樂]」於是便棄而不顧。[這兩種障礙的]對治[就是要認識到]自與他並沒有自性上的類別，而是相互觀待，在自己這裡[對他人]生起他人之心，在他人那裡則生起自我的心，就像「此山彼山」那樣。比如彼山從此處的觀點看生起「彼山」的心，[313]如果到了彼山則生起「此山」的心。因此並非像青色，不論誰看都只生起青色，而不生其他顏色的心那種情況。對此《集菩薩學處論》中也說：

由串習自他等同  
菩提心成爲堅固  
自與他之間的相對  
正如彼岸與此岸之虛妄  
  
彼岸並非自成彼岸  
觀待某處也是此岸  
自身亦非自性所成  
對於他人成爲他身

這就是說[自他此彼]只是互相觀待而假立的，並非自性所成。

除遣那種認爲「他人的痛苦不會損害自身」因此不致力於消除其痛苦的障礙。論中說：[如果你認爲苦不會損害自身所以不必消除]若是這樣的話，就不應該有顧慮老年時的苦而在青年時積攢錢財的事，因爲老年的苦也並不損害青年啊。同樣，手也不應該消除腳的苦，因爲[手與腳]不同。老年青年、前生后生僅是舉例，就是前日後日、午前午後等也是一樣。

【質疑】[你說的]老年青年是一相續、手腳是一身聚，與自他二者[的關係]並不相同。【回答】相續和身聚都是在眾多剎那和眾多部分上假立的，並無獨立的本體，自身的自我與他人的自我也要在這些[剎那的]相續和[部分的]集聚上假立，因此除了自他相觀待成立以外沒有自性成就的[自與他]。然而由於從無始以來我愛執著的習慣勢力，自己有痛苦時才不能忍受；如果習慣於執愛他人，則對他們的痛苦也會同樣發生不能忍受的心。

(癸三)  
具體修習之法

如是，除遣了自他相換的障礙後，具體修習之法如下。[315]由於貪著於我的勢力而起我愛執，由此產生無始生死輪迴中的種種不可意，欲求達到自我圓滿並將自利當作首

要，行各種非方便<sup>21</sup>雖然已經過無數劫，卻沒有成就任何自利或他利。不僅沒有成就，而且唯一是遭受苦厄。假如將自利的思想調換成利他而行，則肯定早已成佛圓滿了一切自他利益，正因為沒有那樣做所以才徒勞無功，虛度時間。今天如是認知後，對「我愛執」（我執）這一最大的敵人，應發起「依靠憶念與正知，努力使未生的不生、已生的不使它繼續」的堅固心念，反復多次地將其斷除。如《入行論》中說：

此（我執）在一切生死中  
曾百多次地損害我  
心意你為求自利  
雖然經過無數劫  
以如是大勤勞  
你僅僅造成了苦

又說，

假如你於往昔生  
已作此（利樂有情）事<sup>22</sup>  
則除了成佛圓滿安樂外  
不會成為現在的情況

如是不執自方、不護自品，不斷修習將自身、受用善根等無觀待地施予有情的心，[自身等]既已施予[有情]，應做利益他們的事，若再對他們做錯誤的事則無道理。因此應當制止在身體等上攀緣自利之心。如《入行論》中說：

「我已成為他自在」--  
心意你應當[這樣]確知  
除非是利益所有有情的事  
現在不應思惟其他 [316]  
  
已成他自在的眼目等  
用來成辦自利則不合理  
為他利益義的眼目等  
對他做錯事不合道理<sup>23</sup>

當發現身體[及受用、善根]等從為他利益上退失，而攀緣自利，以身、語、意作損害他人的助緣時，應當作如下之想來遮止：此[我愛執心]往昔已導致無邊危害，今日如果還在相似利益上發生錯認而被其牽制的話，則將出生極其猛烈的痛苦。[如同論中說：]

過去你曾毀壞我  
彼時雖已過(無法追討)  
但現在確認了你，何處可逃  
當摧伏你的驕慢<sup>24</sup>  
  
今時應當捨棄  
思惟有自利的心  
我已將你售予他人  
不應厭倦而當獻力

如果由於放逸  
而不將你施予諸有情  
你必定將我  
交付諸地獄之卒吏

如是你長期將我拋舍  
而致使長久的苦  
現在我憶念到這一怨恨  
當降伏你自利之心

如是由反覆思惟愛執他人的功德，而發起至心熱忱，使那種棄捨他人的心未生者勿令其生、已生者勿令其相續。對他人發起可愛、可悅、可意之心，就像過去怎樣執愛自己那樣發生執愛他人之心，如論中所說：「對待他人如自己」。

[能生愛執他人之心的因]

發生執愛有情的因[不僅]在於憶念他們的恩德而且要認識到他們對自己有幫助。如同見到播下有活力的種子為得秋天的豐收而對良田發生珍愛那樣，在有情之田上播下布施等種子也會成就現時和究竟的一切善樂，對此獲得決定後便對有情發生執愛，因此應當這樣思惟。如《入行論》中說：[317]

諸有情與諸佛  
都能使我們成就佛法  
為什麼不能像敬重諸佛那樣  
敬重諸有情？

如果殺害有情則將投生三惡趣，如果解救將被殺害的有情則將往生善趣而且得長壽。同樣，[對有情]不與而取或布施資財、發起瞋恨或修習慈悲之心都會導致投生惡趣或往生善趣等結果。特別正是由觀待他們而發心以及為他們的利益而修諸行，因此佛陀也是依賴有情[而成就的]，要依靠有情才能圓滿布施等等，因此論中說「當令諸有情歡喜」，應照此思惟。《釋菩提心論》中也說：

世間善趣與惡趣  
[這兩種]可欲與不可欲的結果  
都是由於  
利益與傷害有情而產生  
  
如果是依靠有情  
才獲得無上佛位  
則乃至任何天與人的受用  
梵、因陀羅、魯達羅天  
以及守護世間者所依賴的  
皆從利益有情而引生  
除此絕無此三趣又有何奇特

有情地獄、旁生及餓鬼趣中  
諸有情所受之多種苦厄事  
皆由損害有情而導致  
所遭受的飢渴及相互打擊等  
難以遮止且無窮盡的  
一切苦性  
皆是損害有情之果 [318]

又說聲聞等果報之所以爲下，是因爲他們未能廣利有情；諸佛獲得究竟果位，是由廣利有情而生，由思惟這些道理，不應對自身之利益生起即使剎那間的貪著。如同論中說：

[那種]捨離對諸有情隨貪[的思想]  
應視如毒而努力斷除<sup>25</sup>  
聲聞等因捨離隨貪  
豈非僅證劣菩提？  
由全不捨諸有情  
諸正等覺獲證菩提  
當[菩薩]對所有結果  
都是從利益或非利益[有情]而生[的道理]  
獲得決定後  
如何能有一剎那貪著自利？

因此，當認識到專一於利他以及菩提之果是從菩提心之苗芽中出生，並見到其根本乃是大悲，則諸菩薩便對此努力修習。由多修習，那些[思想]成爲堅固，對於極其難行的[菩薩]廣行也能不由自主地趣入。如同論中說：

有堅固的大悲之根  
從菩提心苗芽出生  
唯一利他之菩提果  
是諸佛子所培植(修習)  
若有由修習而成堅固  
[本來]怖畏於他人之苦者  
也能捨棄甚至靜慮之樂  
而[敢於]進入無間地獄中  
這是極其希有值得稱揚的  
這是勝士之最勝理路

至此更當引用諸先賢的言論來使我們對這些道理發生確定。阿底峽尊者曾說：「不知修慈心和悲心的菩薩，[恐怕只有]西藏人才知道吧！」當問道「那應當怎樣做呢？」尊者就說「必須從初步起次第學習。」[319] 朗日塘巴說：「震婆瓦與我二人有十八種人方便一種馬方便，共十九種。人方便就是發勝菩提心，不論是做甚麼事都學利益有情。馬方便呢，因爲使菩提心未生不生、生後不安住不增長的就是我愛執，所以單獨提出以便盡力破壞它。以有情爲中心並盡力利益他們<sup>26</sup>。」當大瑜伽師對仲敦巴善知識說「我有能使風息

平等轉等如此如此的三摩地」時，仲敦巴回答說：「即使你修到在耳邊擊大鼓都不可破壞[的定力]，如果沒有慈悲和菩提心的話，仍要投生到日夜都要後悔的地方。」其意似在說[這種修]多半是生於無色界異生(凡夫)無暇之處的因。康隆巴說：「因為我們對寶貴的有情不看重<sup>27</sup>，有情也就同樣反饋於我們。」

大乘之根基有否建立以及[自己]是否真實算入大乘之中，一切都至此[慈、悲、愛執有情等]才有，因此一切時中都應觀察如何在此發心。如果生起了則很好，如果還沒有生起，則不應延遲，應恆常依止宣講此法的善知識、恆常親近如是修心的友伴、閱讀開示此法的經論、於此之因上積集資糧、淨化妨礙其生起的障礙。也應確信自己若如是修心(培養)則定能使種子圓滿，意義非小，理應歡喜。如阿底峽尊者說：

欲入大乘法門者  
或需盡劫的努力而發起  
如日能除黑暗  
如月能息熱惱的菩提心 [320]

[庚三]

菩提心發起的標準

此[菩提]心發起的標準如上已述，應當了知。<sup>28</sup>

---

《菩提道次第廣論》新譯稿 藏文青海版第 320 頁、尊譯 231 頁、四家合注第 613 頁起

[庚四]

由儀軌來受持[菩提心]的方法

[320]

阿底峽尊者說：

想要修習發起此[心]  
則應以精勤  
長時修習慈等四種梵住  
並且應消除貪和嫉妒  
以正確的儀軌而發起

就是說經過修心，對發心有了定解時，應做受持的儀軌。共有三個部分：

- 辛一、未得到者如何使之得到
- 辛二、已得到後如何守護不使退失
- 辛三、假如退失如何挽救的方法

[辛一]

未得到者如何使之得到

又分爲三：



- 壬一、從何者之處受持
- 壬二、何者能為受持者
- 壬三、如何受持的儀軌

〔壬一〕  
從何者之處受持

[阿底峽尊者在其]《師長之事次第》中僅說「具有資格的阿闍黎」，未作其他詳細說明。一些先輩大德說「僅有願[菩提]心並住於[願心]學處者仍然不夠，還必須有行[菩提心]律儀才可以」。這與勝敵論師<sup>29</sup>所說「應當前往具備菩薩律儀的善知識那裡」，完全符合。《十法經》中雖在由他攝持而發心的攝持人中提到有聲聞，但那是說先由聲聞勸勵而心生厭離後再由他人攝持而發心，未見有說由聲聞主持儀軌。

〔壬二〕  
何者能為受持者

一般而言，如勝敵論師說：「[凡]具足圓滿所依和意樂的善男子善女人」，就是說包括天和龍族等一切在身體和意樂上能夠發起願菩提心者都可以成為發此(菩提心)的所依。然而《菩提道燈論釋》中對此說：「厭離生死輪迴、念死、智慧與悲心廣大者。」這就是說，[已準備好受持菩提心的人應該是]在上述道次第上已有修心而對於菩提心已略得「轉變意念的修習覺受」者。[321]

〔壬三〕  
如何受持的儀軌

分三：

- 癸一、加行儀軌[準備]
- 癸二、正行儀軌
- 癸三、完結儀軌

〔癸一〕  
加行儀軌

又分三步：

- 子一、作特殊的歸依
- 子二、積集資糧
- 子三、淨治其心

〔子一〕  
作特殊的歸依

- 丑一、莊嚴處所安布塔像陳設供物
- 丑二、祈請並作歸依
- 丑三、說歸依學處

〔丑一〕  
莊嚴處所安布塔像陳設供物

[選擇]遠離罪惡有情的地方，在地基經過善治、平整清潔之處，用牛出五物<sup>30</sup>來塗抹，灑以栴檀等妙香水，散以有妙香的花，然後在床座、小座或善妙的桌檯上安置三寶之像，鑄塑的或其他形式皆可，以及經典和諸菩薩身像，盡其所有懸掛幡、蓋、鮮花等受用資具，並且預備伎樂、飲食和莊嚴具等。要用花來嚴飾善知識的座位。先輩大德們還在事前以[上]供養僧伽、[下]施食鬼趣等途徑來積集資糧。如果沒有供養的話，依照《賢劫經》中所說連碎布也可以成爲供養。如果力所能及，則應當以無諂曲心鄭重尋求，廣興供養，要達到令同伴「心難把持」的程度。當年西藏的善知識在芒域和桑耶請求阿底峽尊者爲傳發心時，尊者說：「[供養]太微劣則不能發生。」所供佛像中必須要有一尊善爲開光的聖教之主[大師釋迦牟尼]之像，經函也必須是《攝頌》以上的般若經典。

然後按照《師長之事次第》中所說迎請聖眾資糧田，誦三遍《供養雲陀羅尼》[322]並作贊頌。弟子沐浴穿著鮮淨衣服，合掌恭敬，上師令[弟子]對資糧田諸尊之功德從心底發生淨信、觀想自己住於佛菩薩一一尊前，令其徐徐念誦七支。

過去有大多數人都說：「龍猛和寂天的傳承中要修七支，而慈氏和無著的傳承中只作敬禮和供養。[因爲]發露惡行要心生追悔，這樣會使心意不歡喜，而菩提心是要有歡喜踴躍的心才能發起[所以全修七支是不適合的]」---這種說法是不正確的。因爲在阿底峽尊者的《發心及律儀儀軌》中有「於禮敬供養之儀軌等」以「等」字包括[其他各支]；在《師長之事次第》中則明說「應在發心前修七支」。另外，假如上述理由成立的話，則等於是主張在龍猛和寂天的傳承中不能發起[菩提心]。

(丑二)

祈請並作歸依

因爲經中說「應對上師作大師(佛)想」，所以[應]先信解[上師]爲佛，然後頂禮並奉獻供養和曼荼羅，右膝著地、合掌恭敬，爲菩提心之故而作祈請：

如同往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而發心，我名某甲亦請依阿闍黎於無上正等菩提而發心。

如是請求三遍。然後作特殊歸依。此處

【對境】佛即世尊、法是大乘以寂滅爲首之道諦、僧是不退轉聖位菩薩

【期限】從今爲始乃至證得大菩提藏

【目的】爲救一切有情

總思維：請佛爲歸依師(能救者)、法爲歸依體(救護)、僧爲成辦歸依(救護)的助伴。[323]

特別思維如《菩提道燈論》中說「以不退轉心」猛利生起一切時中都不退轉的心念，以如上所述的威儀(身心態度)而作歸依：

「請阿闍黎顧念，我名某甲，從今爲始，乃至證得大菩提藏，歸依佛兩足中尊；請阿闍黎顧念我，我名某甲，從今爲始，乃至證得大菩提藏，歸依寂靜離欲諸法眾法中尊；請阿闍黎顧念我，我名某甲，從今爲始，乃至證得大菩提藏，歸依不退菩薩聖僧諸眾中尊。」

如是說三遍。這種在歸依三寶之每一寶前都加「顧念」之句以及歸依法寶之文句與其他處不同，都是根據阿底峽尊者所造的儀軌。

(丑三)  
說歸依學處

前面在下士道時所講的那些學處，阿闍黎這時也應講說。

(子二)  
積集資糧

《發心及律儀儀軌》中在此處也說「應作禮敬供養等」，[324]《釋論》中說：「修七支，憶念諸佛、菩薩和過去現在諸善知識」，應如是行。供養諸師長，應照前面講供養處而知。修七支可按《普賢行願》或《入菩薩行論》任一論典而行。

(子三)  
淨治其心

《菩提道燈論》中說以慈心為先導，觀見苦厄中之有情而發心，因此應按前面所講，使慈心悲心的所緣行相明顯。

(癸二)  
正行儀軌  
(威儀)

在阿闍黎面前以右膝著地或蹲踞的姿勢，恭敬合掌而發心。

(有無誓願的區別)

《菩提道燈論》中說：

應發不退轉  
誓願菩提心

而且《發心及律儀儀軌》中也說「乃至菩提藏」，因此不是僅僅作「為利他人願成佛」之想的發心，而是由專注此發心，在心中生起「乃至未得菩提中間永不棄捨」的誓願。因此應由儀軌發起這樣的[具誓願]心。

如果發心者不能受持學願菩提心學處的話，這樣的[有誓願的]發心則不應做。如果只是用儀軌發「為利一切有情我當成佛」之心，則不論能否受持學發心學處都可以傳授。

(那種以為在行菩提心上有護不護持學處兩種傳統之說是不正確的)

這僅是對於願菩提心而言可以允許有這兩種區別。但在用儀軌受「行菩提心」時，如果對於學處全都不能學的話是絕對不可以的。因此那種以為有在龍樹的傳承中允許授多次律儀儀軌而無著的傳承中則不允許的兩種區別，是一種極大的誤解。

(批評西藏某些法派只講以儀軌受行菩提心律儀但完全不講學處及根本墮的嚴重錯誤)

另外，有一些人在其所作《初業者之法行》中說[初業行人]可多次由儀軌受持行菩提心律儀，但因[這種做法使初業行人]完全不了解總的學處和特別的根本墮，[325]也不特別開示怎樣學行，所以是極無意義的。

(不持任何學處也可令發願心而不能授行律儀)

《教授勝光王經》中說：「不能學布施等學處，僅僅發菩提心也能成就很多福德。」引此為依據，《修次第初編》說：「即使有人完全不能受學這些波羅密多，但因為能獲得廣大果，所以應當以方便攝受，使其發菩提心。」因此，不能受學布施等學處也可以使其發菩提心但不可為其授[菩薩]戒[的正確作法]已極為明顯。

（受菩提儀軌）

受持[菩提]心的儀軌[文]如下：

「祈請安住十方一切佛菩薩顧念於我，祈請阿闍黎顧念，我名某甲，以此生及所有其餘生中或自做或教他做或見做隨喜的布施性質、持戒性質以及修行性質的一切善根，如同往昔一切如來阿羅漢正等覺，以及住於大地之大菩薩，都於無上正等覺而發心，我名某甲，亦願從今為始乃至菩提藏，於無上正等大菩提而發心。一切有情未得救度的我當救度，未得解脫的我當解脫，未得蘇息的我當令彼蘇息，未能徹底離於憂苦的我當令彼遠離憂苦<sup>31</sup>。」---誦三遍 [326]

上述歸依和這一發心儀軌[文]要隨著阿闍黎而念誦，雖然沒有明說但需要這樣做。這是當有阿闍黎時怎樣做的方法。【問】如果未能獲得阿闍黎時應怎樣做呢？【答】應照阿底峽尊者在其發心儀軌中所說：「如果沒有這樣的阿闍黎而自己發菩提心的儀軌如下：心中觀想釋迦牟尼如來以及十方一切如來而做禮敬供養等儀軌，捨掉『祈請阿闍黎』等字句，按照上面所講的歸依儀軌等次第而行。」

（癸三）  
完結儀軌

阿闍黎應當為弟子講說願菩提心的學處[如下]。

（辛二）  
已得到後如何守護不使退失

為守護已得[所發菩提心]不使之退失，必須了知[發心]學處，因此應當講說。分兩點：

- 壬一、修學此生中不退發心的因
- 壬二、修學其餘生中不退發心的因

（壬一）  
修學此生中不退發心的因

又分為四：

- 癸一、為能對發心增加熱忱而應修學憶念[菩提心的]利益
- 癸二、為使所發之心增長而應修學[每日]六次發心
- 癸三、修學不捨「正為其利益而發心的」有情
- 癸四、修學積集福德智慧資糧

（癸一）  
為能對發心增加熱忱而應修學憶念[菩提心的]利益

應閱讀經藏或從上師處聽聞而思維菩提心的利益。在《華嚴經》中對此有詳細的解釋，因此應當閱讀該部分。如上曾引<sup>32</sup>，該經中說：「[菩提心]如同一切佛法的種子」；以及「因為總攝一切菩薩行願所以如同概述」。**[327]**之所以說是「概述」<sup>33</sup>，因為如果對每個部分都詳細解說的話則無窮盡，概要而說則能將一切都涵攝。說「如同其總攝<sup>34</sup>」因為是總結一切菩薩道之關要的總聚。

《菩薩地》中所說的利益正是願菩提心的利益，該處講了兩種最初發堅固菩提心的利益：成爲最勝[福]田、受持不受損害的福報。

第一種即如[《入菩薩行論》中所]說「成爲天人世間等應禮敬者」<sup>35</sup>。才一發心就立即成爲一切有情之福田<sup>36</sup>。以及如說「才一發心就從種性上超過甚至諸大阿羅漢」，就是說成爲尊上。又因為對其僅作微小的福德就能產生無邊的結果，所以說是「福德之田」。因為是所有世間的依靠，所以說是「猶如大地」。如是成爲一切眾生之父[母]。

第二種利益，如說「獲得倍於轉輪王所具有的守護；即使在睡眠時、醉酒時或放逸時，藥叉或地神非人等均不能擾害。如果有息除傳染病、傷害或感染等的密咒或明咒的詞句在[其他]有情手中無效時，到了這一[有菩提心者的]手中便有效驗，何況是那些有效驗的？」以此顯示乃至息靜等事業<sup>37</sup>如果發[菩提]心堅固也易於實現。[以此爲例可知]所有那些共通悉地只要有此[菩提心]就都能速疾成就。住於任何地方，該地都將沒有恐怖、恐怖的因素、飢饉或非人的擾害；已有的也將息除。**[328]**死後來世中少受損害，自然無病；假如有損害的話也不會持久或嚴重。做說法等利益有情的事業時身體不疲倦、記憶不忘失、心念不減損。

如果是住於種性的菩薩，則其粗重自然微薄；發心之後，身心的粗重就會變得非常輕微。因為具有安忍和柔和，[當他人傷害自己時]能忍受傷害而不傷害他人。看到他人之間互相傷害時也會極爲悲傷。很少會生瞋恚、嫉妒、諂曲、覆藏等，即使產生也不猛利、不會持續長時並且很快清淨遠離。極難生於惡趣，即使投生也很快脫離，並且只遭受很小的苦，而且還能由此因緣對生死生起極度厭離、對那些有情發生大悲。

菩提心的福德如果有形的話，虛空也不能容納。以財寶供養諸佛也不能比及此福德的一分。《勇授問經》中說：

菩提心的福德  
假使有形狀的話  
充滿虛空界之後  
還有超出的部分  
如若有人以寶等  
於恆河沙數佛刹  
供養世間之依怙  
較之若有人合掌  
恭敬於菩提之發心  
則此供養更爲超勝  
而無過於此者

阿底峽尊者一次在金剛座繞禮時心中念想：「當做何事才能速疾獲得正等覺？」  
[329]這時[他見到]那些小佛像都起立請問那些大佛像說：「欲速成佛當學何法？」[然後他聽到]回答說：「學菩提心！」又見到在大殿的上空有一個年輕女子問一個年老的婦人同樣的問題，他聽到了同前面一樣的回答。據說他因此在心中對菩提心更加決定。

如是應知一切大乘教授關要的總攝、一切悉地之大寶藏、與小乘相區別的大乘不共法、策發諸勝者之子(菩薩)廣大行的最勝基礎就是菩提心；應像口渴的人聽到關於水的談話一樣，修習菩提心的熱忱愈益增長。因為當勝者及子(佛菩薩)在多劫之中以希有智慧至為細致分析諸道時，他們見到只有這個是最上成佛之方法。正如《入菩薩行論》所說：

於多劫中善觀察  
諸佛唯見此能利

〔癸二〕

為使所發之心增長而應修學[每日]六次發心

分二：

子一、不捨所發願心

子二、修學令其增長

〔子一〕

不捨所發願心

如是已請諸佛菩薩及善知識作證，在他們面前立下誓願：「未得救度者令得救度」等，然而如果後來見到有情數量眾多、行為惡劣，又見到需要在多劫中努力，時間極長，或者見到要修學無邊而且難行的二種資糧，心生怯弱因而就捨置發心重擔的話，則比別解脫戒中的他勝罪還要嚴重。《攝頌》<sup>38</sup>中有：[330]

雖經俱胝劫行十善業道  
心生欲求獨覺阿羅漢  
那時戒律發生過失戒律退減  
此種心的發起較他勝尤為嚴重

就是說菩薩如果生起那種心則他的戒律就失壞了。因為防護不生聲聞獨覺作意是菩薩最高戒律，如果退失了這個則戒律便毀壞了；而只要不捨掉這一條，則即使無顧忌地受用欲行，菩薩的不共防護之心也不會毀壞。如該《攝頌》又說：

即使菩薩受用五欲塵<sup>39</sup>  
若已歸依佛法及聖僧  
思當成佛作意於遍智  
應知智者住於戒律度

但如果捨棄如是承許之心，則將長時徘徊於惡趣之中。《入菩薩行論》中說：

些微粗劣之物  
如果已想要以之作布施  
此人後來如果不去布施

[佛經上]尚且說是將成餓鬼的因  
何況已將無上安樂  
以至誠心邀請一切眾生  
如果以後又欺騙他們  
[自己]豈能往生於善趣？

由此同論中又說：

就像是一個盲人  
在糞聚中侥幸尋得珍寶  
現在侥幸在我這裡  
也如此發起菩提心

應想：我能得到像這樣的事是極為希有的，在任何情況下我都不能棄捨。並應特別注重，多發「剎那也不捨棄」的誓願。

（子二）  
修學令其增長

如是僅僅不捨還不夠，還應當晝三次夜三次起大努力令其增長。【方法】如果能按照前面所講的廣軌修的話就可以那樣修。[331] 如果不能，則可[每日]六次中，先明想資糧田，獻供養，修慈悲等之後受持[菩提心]。儀軌[文]如下：

諸佛正法眾中尊  
乃至菩提我歸依  
我所行此布施等  
為利眾生願成佛

如是誦三遍。

（癸三）  
修學不捨「正為其利益而發心的」有情

《菩提道燈論》和《發心儀軌》中雖然沒有說及此點，但[阿底峽尊者在]《菩提道燈論釋》中說「如是由攝受並不捨棄有情，為了菩提心的所緣及其利益、發心儀軌、共通增長和令不忘失的緣故而守護。」列舉了[不捨有情]，並且與根本論文之意無相乖違，因此應當修學。

【設問】捨棄的量度為何？【答案】當[有情]做了一些不合理的事就以此為理由生起「任何時候都不再作他的利益」的心念時。

（癸四）  
修學積集福德智慧資糧

從以願心儀軌受持[菩提]心後，應日日努力於增長菩提心的因如供養三寶等。這一條雖然除了前輩大德的文集之外未見有其他清淨出處，但這是有大利益的。

（壬二）  
修學其餘生中不退發心的因

分二：

癸一、斷除能令退失之四種黑法

癸二、受行不令退失之四種白法

〔癸一〕

### 斷除能令退失之四種黑法

《大寶積經迦葉問品》<sup>40</sup>中說有四法能使其餘生中忘失發心或不現行，又說有四法能使乃至未得菩提之中菩提心不忘失並且現行。[332] 這就是願菩提心的學處。這裡的四種黑法就是：

第一黑法：欺誑親教師、軌範師、上師和福田。對此應從兩方面理解：行為的對象和對該對象所做的行為。根據[安慧的]《迦葉問品釋》<sup>41</sup>，對象中親教師、軌範師——這兩個很明顯無需解釋、上師呢，就是那些想要饒益你的人[這兩種都是自己的師長]、「福田」雖不算是上兩種[師長類]，但指有功德的對象。對上述對象做何種事即成為黑法呢？對以上任一對象自己明知而故意欺誑即成黑法。欺誑的方式，如《迦葉問品釋》中所解釋的：「當那些對象出於悲憫舉發所犯時，用虛妄語去迷惑他們。」也就是說以欺騙之心對師長等所做一切蒙蔽。因為非虛妄的諂誑下面<sup>42</sup>會說明，所以此處所指是由作虛妄而去蒙蔽。因為[寂天的]《集菩薩學處論》中說「斷除黑法就是白法」，所以此一黑法的對治就是四白法之第一。又說當著師長面時說一種話，背著師長時說另一種話，還說「[小心這話]會被善知識聽到」等——這也是頑劣弟子欺蒙師長一類。

第二黑法：使別人為不應後悔的事而生追悔心。也分兩方面：【對象】即正做善事本無後悔的他人。【對其所做之事】以令生追悔之心使其在不應追悔的事上發生追悔。【方式】如《迦葉問品釋》中解釋說：「對安住正確學處的同修梵行者以諂誑使他對學處文句發生迷惑」。

[《迦葉問品》說]以上兩種不論當對象是否能被欺誑或是否心生追悔時都構成黑法。《問品釋》與之相符。但《釋》視也後者為一種「使迷惑」。[333]

第三黑法：對正確趣入大乘的人進行毀訾等<sup>43</sup>。【對象】有說是具備由儀軌受持的發心者，也有說以前曾發心但現已不具備的同樣也是這裡的對象。後者與經中所說相背因此不合理。《釋》中僅說是「菩提薩埵」，沒有明確解釋。雖然在其他章節多有說「具備菩薩律儀、修學菩薩學處為正確趣入大乘者」，但[在這裡]似應理解為「具備發心」以上者。【對其所做之事】即毀譽等。對此解釋為「必須是以瞋恨為動機而說[毀譽的話]」是與《釋》相符合的。雖然《釋》中說是「對任一此類對象即那些希求菩提心法的人，為了使他們從對大乘的信解或對大乘的修習中退轉而說這種話」，但是在這裡同樣應理解為：只要該對象理解了你所說的話就足夠了。

什麼是「毀譽」？即不具體指出過失地誹謗，如說「[此人]本性惡劣」。什麼是「譏毀」？即具體地誹謗，如說「[此人]行非梵行」。什麼是「毀謗」？即更具體地誹謗，如說「[此人]以這種或那種方式行非梵行」。《釋》中在以上三種之後都加上「非稱譽」。

這一條是在我們身上最容易發生而且很嚴重的過失，前面已概要講過。還有，對菩薩哪怕只生片刻的輕蔑心，則這個[發生輕蔑心的]菩薩就要在那樣久的劫數中住於地獄。



《寂靜決定神變經》中說：除毀謗菩薩之外其他業行都不能使菩薩墮入惡趣。[334]《攝頌》<sup>44</sup>也說：

假如有未得授記的菩薩  
以忿恨之心與已得授記的菩薩爭鬥  
則盡其瞋恨過失心的每一剎那  
仍須擲甲同等的劫數

這是說生起這樣的瞋恚心有多少時間，就還要在那樣多的劫數中修道，也就是說距離菩提極為遙遠。因此應當斷除一切瞋恚，設若發生，應立即勵力發露悔除及防護。同經中說：

應當生起正念思惟此心非善  
一一發露悔除並防護以後不再行  
不可隨喜，這纔是修學佛法

如果任隨瞋恨發生，則先有的慈心和悲心都會減弱，先前沒有的即使長久修習也很難生起，因此是斷毀菩提之根。如果能制止作為違緣的瞋恚，則上述修習漸漸增長，乃至無量。[法稱論師在其]《釋量論》中說：

如果沒有相違方面的損害  
則心成為彼等的本性<sup>45</sup>

又說：

從先前同類的種子  
逐漸增長  
這些悲等心成為串習後  
怎會停止

第四黑法：諂誑他人[以便得到利養服侍等]而無誠心。【對象】就是任何一個有情。【對其所做之事】就是行諂誑。所謂「誠心」《迦葉問品釋》解釋為本性意樂。「諂誑」就如那種在斗秤上行欺詐等事。如嘉瓦耶迴(勝智生)所舉：比如說為了要使某人去惹瑪而先將他遣往朵隆[惹瑪比朵隆遠]，最後卻堅持說他們最終是要去惹瑪的。[無著菩薩在其]《集論》中說[諂和誑]二者都是從對財物或利養服侍等的貪著中產生的，[335]並將其歸入貪或癡任何一種之中。並說「誑」就是當自己本沒有功德時說有功德；「諂」就是隱瞞[或掩飾]自己的過失。所謂「隱瞞[或掩飾]」就是以各種方式掩蓋自己的過失。

(癸二)

受行不令退失之四種白法

第一白法：【對象】就是一切有情。【所做之事】就是乃至為了身命、下至由戲笑的緣故也當斷除明知而說妄語。如能做到這樣，則更不會對特別的對象即自己的親教師和軌範師等以虛妄而行欺惑。

第二白法：【對象】一切有情。【所做之事】就是對他們不做諂誑而保持誠心或說以正直心而住。此法是第四黑法的對治。

第三白法：【對象】一切菩薩。【所做之事】就是發起「他們都等同於大師」之想，向四方稱讚他們的功德。我們雖有一些相似的善，但卻沒有增長之相，反而有很多減退之相。這都是由於我們對菩薩和友伴發起瞋恨、蔑視乃至冒犯而使之減退的。因此說，如果你能斷除前者以及對菩薩的冒犯這兩種[惡行]，就可以避免《集論》中所說的基於補特伽羅而生的有害[過失]。又因為何處有菩薩是我們所不能知道的，所以應當像《迦葉問品》中所說，由發起「一切有情都是大師(佛陀)」隨修清淨相之力而行。「稱讚功德」應當是聽者在場時去做的，未能到「四方去稱讚」也並非過失。此法是第三黑法的對治。

第四白法：【對象】就是你自己所成熟的有情[化機]。【對其所做之事】就是使之不以小乘為所欲求而執持正等菩提。[336]這是說從自己方面要這樣去勸導化機，而化機未能生起這種思想自己也沒有過失，因為不是自己所能的事。以此能斷第二黑法。因為若從心底想要使他人趣入一切安樂的究竟，則一定不會為使他人發生憂悔的緣故而去做令他們發生憂惱的事。

《獅子請問經》<sup>46</sup>中有問：

怎樣才能於一切生中  
雖於夢中亦不捨此菩提心  
更何況是在不睡眠的時候

[佛陀]回答：

使住於城市或村鎮  
或者任何地方的人  
正確地趣入菩提心  
由此即能不捨此心

此外《曼殊室利莊嚴國土經》中說：「有四法能[令自己]不捨大願：摧伏我慢、斷除嫉妒和慳吝及見到他人富裕心生歡喜。」[此外，如能做到如]《寶積經》<sup>47</sup>中所說「如果在一切威儀中都修習菩提心，在做任何善行前都以菩提心作前導」，則在其餘生中也不會捨離[菩提]心寶。[這一點前面已曾引用《三摩地王經》的一段文字中作過說明：]

對汝教示應領悟  
如諸人等多思慮  
由此持續思惟力  
如是心亦入其中<sup>48</sup>

(辛三)

假如退失如何挽救的方法

- 一、正誤釋疑
- 二、出示自宗

一、正誤釋疑

有很多人這樣說：

[做了]四種黑法和心捨有情五事，或再加上心念「我不能成佛」而捨置發心這六事，超過一段時間就成為捨棄願心。而如果在一段時間內發起追悔，則只成一種退失。退

失[每日]六次發心和二種資糧的修學也僅是一種退失；只有發生捨棄時才[需]重新由儀軌來受持願心。[337] 如果僅是退失的話就不必重作[發心]儀軌，只需發露悔除就足夠了。

對此說法，我們認為：【首先】當心中想「我不能成佛」而將發心置於一旁時已成當下捨棄發心，根本不必等待一段時間。因此[以上所說]完全不合道理。【其次】四種黑法並非此生捨棄發心之因，而是其餘生中發心不現行的因，因此是要在此生中斷除的。如《菩提道燈論》中說：

此即為令其餘生中能憶念  
圓滿守護如其所講之學處

其中「如其所講」的意思是如《迦葉問品》中所講。而該經義也是如此，在講四種白法處明確說：「迦葉，菩薩具備四種法於一切生中剛一出生時菩提心就會現起，乃至得到菩提心要之間都不捨棄，也不遺忘。」講四黑法時雖未明說是此生還是後世，應依後世而理解。當然，如果此生做了黑法仍會使發心之力減弱。若非如此，則具有菩提心律儀的人為了戲笑的緣故略說一些妄語、對有情略起一些諂誑、因為瞋恨菩薩而略說惡名以及使他人任其所做善根上略生追悔，自己沒有[因為這些]起追悔心超過一段時間後就應成捨棄菩薩律儀，因為他們已捨棄願心；而捨棄願心就是捨棄律儀，這是《菩薩地》和《集菩薩學處》二論中所說的緣故。若如此主張則等於立那些[黑法等]為根本墮，而任何地方都沒有這麼講，因此是不合理的。[338]

【第三】另外，那種計算時間的說法似乎是依據《鄔波離請問經》<sup>49</sup>，然而這其實根本不是該經之義，這一點我在《戒品釋》中已詳加抉擇，這裡就不再贅述了。

【第四】就「心捨有情」而論，[因為發心所觀待的是一切有情，因此]如果這裡所說的有情是就一般而言，則當你說「我不能利益這些有情」而以心捨棄時，很明顯就是已捨棄願心；如果所說的有情是就各別而言，則當你心生「對此一有情無論何時也不能做利益」時，就也已經毀壞了「為利一切有情所發之心」，正像破壞一個東西的一部分就是破壞整個東西一樣。否則，雖又捨棄第二、第三、第四等很多個有情後，為了剩下的其餘有情而發心也應成發圓滿菩提之心。

關於這裡的發心學處，《菩提道燈論釋》中先舉出因陀羅菩提王、龍樹、無著、聖勇[馬鳴]、寂天、月官以及寂護等不同傳承的不同說法，比如：有的說是「包括最初發心和入行二者所有的學處」；有的說「經中所說一切都應守護」；有的說是「包括資糧道的一切學處」；其他則認為「[發心學處]並非特別的『如此如此』之學處」；還有的說「在歸依學處之上加守護不使忘失及與忘失相關的八法[即上述四種白法和四種黑法]」。然後解釋說：我的上師說「因為這些阿闍黎的傳承都依據經典，所以你們應按照各自上師的傳承去受持」。因此[該論釋]似乎承許所有這些都符合經義。

總而言之，仲敦巴善知識傳承下的大善知識們未承認此《論釋》是阿底峽尊者所造，[339]而那措傳承諸師則認為是阿底峽尊者所造，並且視作那措密法。然而在先輩大德中普遍有「[阿底峽尊者]在補讓曾作一略釋，後到桑耶時那裡的一個譯師請求尊者將之增廣，[尊者]便許可他作廣注」的說法。因此可知[尊者確曾造有略釋]，而[此《菩提道燈論釋》]理應是該譯師在尊者略釋的基礎上，根據言說增加了很多解釋而成。因此雖然有一

些明顯的錯誤，但也有很多善為解釋原論之處。所以我本人也在別處及此《道次第》中引用那些無誤的注釋來作解說。

[由此應知]此論釋中上述學處似不可信。【理由】如果把「發心」學處等同於行菩提心學處，則僅在歸依學處上加白黑八法的進止取捨肯定是不夠的，因此不合理；如果是僅限於願菩提心，則其學處理應不必包括修學經中所說一切和那些入行之後的學處，否則[菩提心學處]就將與菩薩律儀沒有區別。

因此，除上述[四白法四黑法]二種學處[依據《迦葉問品》]之外，其他學處都如《菩提道燈論》和《發心及律儀儀軌》所說。有說應學《七法經》中所講學處，但因該經說「欲速得神通者當修」，所以不是特別為發心而立的，這裡也不再寫出。

## 二、出示自宗

如是自宗認為：除了不捨願菩提心和心不捨有情之外，若違犯[其他]學處，在未得菩薩戒以前時沒有菩薩罪墮，但違犯中間階段<sup>50</sup>所受持的善法戒，是惡行的緣故，應當以四力發露悔除。從得菩薩律儀之後即成違犯律儀學處，成為罪墮，應按罪墮還淨中所說而行即可，因此歸入行菩提心學處範疇，並非另有。然而，每日六次發心則是願菩提心的不共學處。

<sup>1</sup> 「三學道寶」： lam bslab pa rin po che gsum，增上戒學、增上定學、增上慧學。

<sup>2</sup> 「善趣福」： mtho ris kyi dpal。

<sup>3</sup> 「由大悲而說之牟尼勝者乘」： 佛陀出自大悲所說佛乘(《四家合注》539-40)。

<sup>4</sup> 雖已知樂與非樂諸法皆如夢幻而無自性(同上)。

<sup>5</sup> 「利樂」： phan bde，「利」指現前增上生的暫時利益；「樂」指究竟決定勝的安樂。

<sup>6</sup> 《大方廣佛華嚴經入法界品》：「善男子...菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切佛法故。」T09 No.278 [0775b12]

<sup>7</sup> 《無盡慧所說經》： blo gros mi zad pas bstan pa，全稱 vphags pa blo gros mi zad pas bstan pa zhes bya ba the pa chen po'i mdo，ārya-akṣayamati-nirdeśa-nāma-mahāyānsūtra，《聖無盡慧所說經》(『無盡慧』又譯作『無盡意』) T0175

<sup>8</sup> 《伽耶山經》： gāyagauri，相當於菩提流支漢譯《大乘伽耶山頂經》T467(「爾時眾中有天子名淨月威光。白文殊師利菩薩言。大士。諸菩薩摩訶薩。修習何行依何處修。文殊師利菩薩言。天子。諸菩薩摩訶薩修大悲行。依於一切眾生處修。」)梵文全稱 ārya-gayā-śīrṣa-mahāyāna-sūtra, D109.

<sup>9</sup> 《四家合注》在此提及「[集]學處(bslab)」、「[入]行(spyod)」和「[現觀]莊嚴(rgyan)」諸論名。

<sup>10</sup> 汝(世尊佛陀)之(菩提)心此珍寶，是圓滿菩提的種子。只有勇士您知道這是道的心要。其他(凡夫)諸人連其少許都不知曉(《四家合注》565.03)。

<sup>11</sup> 詳見下文(丑二)「修一切有情成為悅意相」處。

<sup>12</sup> 相當於闍那崛多譯《佛說月上女經》(T14 no.480)。《大乘集菩薩學論》(T32 no.1636)中引為《月上童女所問經》。

<sup>13</sup> 《佛說月上女經》(T14 no.480 p.618 c06)

<sup>14</sup> 《四家合注》584 頁 3 行。

<sup>15</sup> 菩提心包括「願心」和「行心」二種層次。

<sup>16</sup> 「蒂丁」：藏文 tig ta，即梵文 tikta 的藏文音寫，tikta 意為苦味。《藏漢大辭典》釋作蒂丁。一說龍膽屬植物(gentiana chirita)。

<sup>17</sup> 菩提心總相，即前面講由四緣發心時引《現觀莊嚴論》所說「發心是為利他的緣故求證正等菩提」。

<sup>18</sup> 此修法為聲聞獨覺之心所不堪能，因此說是「秘密殊勝」[《四家合注》592 頁]。

<sup>19</sup> 「串習」、「修習」的藏文原文是一個詞 goms (習慣於、成為習慣)。

<sup>20</sup> 此處科判依照《四家合注》，與舊版不同。

<sup>21</sup> 「非方便」： *thabs ma yin pa* 即不適當(不能帶來利益)的方法。

<sup>22</sup> 指「自他相換」。

<sup>23</sup> 《四家合注》：在自心中已將自身、受用和善根等一切都布施給他人，因此心意你自己應該明確地認識到：已將自己布施給了他人，現在不是由我決定而是由其他有情決定。發起「我已成爲他自在」的確認以後，從今除了利益有情之外，你不應考慮其他的事；由其他有情所決定的眼睛等，去做爲了自利的事是沒有道理的。眼睛等已經布施給哪些有情，就應作利益那些有情的事；利他的眼睛等怎能對那些有情再去做錯誤的或說傷害他們的事？那是沒有道理的。[598 頁]

<sup>24</sup> 此處的「你」指有「我愛執」之心。

<sup>25</sup> 這兩句的意思是說：大乘菩薩不應捨棄對有情的隨貪，反之對這種捨棄隨貪的行爲應視作毒藥般勵力斷除。《四家合注》：發菩提心者對於有情之境以同等可意相而發隨貪，生起欲將彼等從苦中救出之大悲心，對棄捨此心的行爲應視作毒藥而斷除。（注意：這裡的『隨貪』是愛他有情，而非執愛自我）

<sup>26</sup> 《四家合注》：「人方便」就是保護親友的方便。「馬方便」就是調伏敵人的方便...菩提心所救事就是親友有情，他們的數量眾多，因此保護的方法也多；調伏敵人的方法之所以不超過一個是因爲菩提心所調伏的事除了『我愛執』這一敵人之外更無其他，是關鍵處。[612 頁]

<sup>27</sup> 藏文 *yo le phyod de* 有兩種含義：1. 行狡詐，2. 不重視。法尊法師似隨第一種，譯作「顛倒行事」。

<sup>28</sup> 見前面（子二）「實際發起希求利他之心」下之第二「修悲」處引《修次第初編》所說：「如是由串習大悲的力量，不需策勵就能發生以承諾拔濟一切有情、願證無上正等菩提爲體性的菩提心。」就是說發起願心的因必須是上述那種大悲。也由此當知菩提心發起的標準。

<sup>29</sup> 勝敵： *dgra las rnam rgyal*，梵文 *jetāri*。十世紀後半頁印度中觀及因明學論師。此處與下文所引經典是他的 *bodhicittotpāda-samādāna-vidhi* 《發菩提心儀軌》。

<sup>30</sup> 「牛出五物」： *ba byung lnga*，未墮地的牛糞、尿以及乳、酥、酪。

<sup>31</sup> 「離憂苦」： *[yongs su] mya ngan las vda'* 即「[般]涅槃」[*pari*]nirvāna。

<sup>32</sup> 見上「顯示發菩提心是進入大乘的唯一門徑」一段。

<sup>33</sup> 「概述」： *mdor bstan pa*，字面意爲簡要或概要地開示。

<sup>34</sup> 「總攝」： *sdom*，梵文 *Uddāna* 嗚拖南[嗚柁南]。

<sup>35</sup> 此頌前三句「才發菩提心僅一剎那||雖仍系縛生死獄凡夫||也應稱作善逝佛之子」已引於本論「顯示發菩提心是進入大乘的唯一門徑」一段下。

<sup>36</sup> 「福田」： *yon gnas*，梵文 *dakṣiṇīya*，《瑜伽師地論》譯例。法尊法師此處譯作「供養處」。藏文對梵文 *dakṣiṇīya* 一詞有幾種異譯，如下文出現的 *sbyin gnas* 一詞，藏文字面意爲供施之處或供施的對象，也是對譯 *dakṣiṇīya*，玄奘《瑜伽師地論》譯作「福田」(*dakṣiṇīya*)。此外，上文有 *zhing dam pa*，「最勝福田」，其中 *zing* (*kṣetra*，田、刹土) 一詞本身也可譯作福田。

<sup>37</sup> 「息靜等事業」：「等」字代指其他三種事業，即增益 *rgyas*、懷攝 *dbang*、威伏 *drag po*。「息靜」 *zhi ba'i las* 又譯「息災」。

<sup>38</sup> 《攝頌》： *sdu pa*，此即《八千頌般若經攝頌》又名《功德寶攝頌》，*Ratnagūṇasamcayagāthā*，詳見上「如何聽聞」中「作六種想」處腳註（藏文青海版 p.24 第 2 行）。

<sup>39</sup> 「五欲塵」（「五妙欲」）：感官對色聲香味觸五種外物的受用。

<sup>40</sup> 《大寶積經迦葉問品》： *dkun mchog brtsegs pa'i vod srungs kyi le'u* (*ratnakūṭa-kāśyapa-parivarta*)。對應漢譯有《佛說大迦葉問大寶積正法經》大正藏 12 冊 no. 352。安慧菩薩造有注釋，見下注。

<sup>41</sup> 《迦葉問品釋》： *vod srung sle'u'i vgrei ba* (*kāśyapa-parivarta-ṭīkā*)，全稱《大寶積經迦葉問品釋》。  
<sup>42</sup> 即第四黑法中的說明。

<sup>43</sup> 共有三種毀咎：1 毀譽 *bsngags pa ma yin pa'i sgra*、2 譏毀 *mi snyan pa'i sgra*、3 毀謗 *brjod pa ma yin pa*

<sup>44</sup> 同上《攝頌》注。

<sup>45</sup> 「彼等」指慈心、悲心等。

<sup>46</sup> *seng ges zhus pa D81: cha 28b7-29a1*。此段經文亦被寂天菩薩引用於《集菩薩學處論》中 (*Vaidya 1961b: 33; D3940: Khi 35a6-7*)

---

<sup>47</sup> 青海版此處藏文爲 *dkon brtsegs*，《四家合注》本等此處作 *dkon mchog sprin*（《寶雲經》）。法尊法師譯文中也作《寶雲經》。

<sup>48</sup> 原文此處僅引片段，全頌引文出現在前面講歸依之「由認識三寶的功德而求歸依」中「佛陀功德」一段之後，藏文見青海版第 139 頁。另，藏文此處所引似爲異譯。爲便於理解，譯者將全頌譯文錄出（譯文按 139 頁出現的藏文頌文）。

<sup>49</sup> 《鄔波離請問經》：*nye bar vkhor gyis zhus pa* 梵文 *upāli-paripṛcchā-sūtra*。對應此部分內容的漢譯有唐菩提流志譯《大寶積經》卷第九十、優波離會第二十四（《大正藏》no.310）及宋日稱等譯《大乘集菩薩學論》卷第十二（《大正藏》No. 1636）。鄔波離古譯又作優波離。

<sup>50</sup> *bar ma*. 法尊法師此處譯作「中類」。

## 第二部分

### 修菩薩行

# 第一章

## 修學菩薩行的總原則

### 第一節

#### 必須圓滿修習方便和智慧

〔己三〕

發心<sup>1</sup>後修學（菩薩）行的方式

分三個部分：

- 庚一、發心後必須修學學處<sup>2</sup>的原因
- 庚二、顯示單修方便<sup>3</sup>或智慧不能成佛
- 庚三、正式解釋修學學處的步驟<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> 藏：sems bskyed；梵：cittotpāda。

<sup>2</sup> 藏：bslab pa。

<sup>3</sup> 藏：thabs。



〔庚一〕

### 發心後必須修習學處的原因

如前面所引的《彌勒解脫經》<sup>5</sup>（所說），這樣發起願心<sup>6</sup>之後即使不修布施等學處<sup>7</sup>也有很大利益。然而，如果不把菩薩學處當作修行的心要，則不可能成佛，所以必須修學〔菩薩〕行<sup>8</sup>。如《伽耶山頂經》說：

菩提屬於將修行當作心要的諸大菩薩，而不屬於將邪行當作心要的人。<sup>9</sup>

《三摩地王經》<sup>10</sup>也說：

---

<sup>4</sup> 藏：rim pa。舊譯『次第』，本書中譯為『次第』、『步驟』或『次序』。

<sup>5</sup> byams pa'i rnam pa'i thar ba。前面的引文見青海版284(10)頁（法尊法師譯(1992)本205頁）@@cross reference@@。《修次第初篇》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函(To. 3915)24頁上5-7，相應的漢譯見《大正藏》32冊經論編號1664、564頁上欄10至15行，梵文見Tucci(1958)校勘本191頁。藏：byams pa；梵：Maitreya；漢文音譯為『彌勒』（漢文古譯中的音譯不全是依照梵文，許多（猶其是早期）是依照印度甚至中亞的方言），也譯作『慈氏』。

<sup>6</sup> 藏：smon (pa'i) sems。

<sup>7</sup> 藏：bslab par bya ba。

<sup>8</sup> 藏：spyod pa。

<sup>9</sup> 藏文經名全稱為'phags pa ga yA mgo'i ri zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To. 109。藏文見德格版《甘珠爾》契經部ca函291頁下1-2。相應的漢譯為《大正藏》第14冊第464號第483頁中欄23至24行(b23-24)、同冊465號486頁中19-20、及同冊467號492頁上19-20。《修次第初篇》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函(To. 3915)25頁上6-7。相應的漢譯見《大正藏》32冊1664號564中26-27。梵文見Tucci(1958)校勘本193頁。Alex Wayman(1991)的《菩提道次第廣論》上士道部分（不包括止觀章）的英譯本中抄錄了《廣論》相應章節中絕大部分經論引文的現存梵文（240-269頁）。從此處直到本冊末尾@@confirm@@——特別當經論梵文校勘本不易找時——譯者經常直接採用Wayman所抄錄的梵文以作對照。

<sup>10</sup> 'phags pa chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gi rgal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To. 127。藏文見德格版《甘珠爾》契經部da函28頁下6-7。相應的漢譯為《大正藏》15冊639號559頁上11-13(640號為異譯本)。梵文見Vaidya(1961)校勘本54頁。《修次第初篇》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函(To. 3915)25頁上7至下1。相應的漢譯見《大正藏》32冊1664號564中28至下1。梵文見Tucci(1958)校勘本193頁。『三摩地』的藏文為ting nge 'dzin，漢譯也作『等持』、『定』及『正定』。

因此，應該把修行當作心要。爲什麼？童子，因爲對於將修行當作心要的人來說無上正等覺<sup>11</sup>並不難得。

因爲（其中）修行是指修學成佛的方法——菩薩學處。

《修次第初篇》也說：

已如此發心的菩薩知道不調伏自己就不能調伏別人之後，自己就會修行布施等行。沒有修行則不能獲得菩提。<sup>12</sup>

《釋量論》也說：

具足悲心者爲了消除苦，  
而修行<sup>13</sup>諸種方便，  
由於方便所生〔和〕它的因是隱晦<sup>14</sup>的，  
因此難以對它加以闡述。<sup>15</sup>

如果對別人懷有極大哀憫<sup>16</sup>，則必須消除他們的苦，要除苦單有願（他人）離苦的善心是不夠的，而是應當採取（除苦）的方法。再者，自己不先進入這一方便則無法解脫他人，所以願意成就他人利益者首先應當調伏自己。對此〔經中〕說必須將修行當作心要，而修行又被說爲『受律儀<sup>17</sup>後修學學處』，所以把修行當作心要時對於修行的對象不發生誤解是非常重要的。

<sup>11</sup> 藏：bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub。漢譯也作『無上正等菩提』或『阿耨多羅三藐三菩提』。

<sup>12</sup> sgom pa'i rim pa (dang po), To. 3915。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函(To. 3915)25頁上5-6。相應的漢譯爲《大正藏》32冊1664號564頁中22-25。梵文見Tucci(1958)校勘本193頁。

<sup>13</sup> 藏：mngon par sbyor ba；梵：abhiyujyate。

<sup>14</sup> 藏：lkog gyur，梵：parokṣa。本書中此詞以名詞形式出現時也譯作『隱義』等，舊譯爲『非現見』、『不現』。

<sup>15</sup> tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'u byas pa, To. 4210。《釋量論》成量品第134頌。藏文見德格版《丹珠爾》因明部ce函112頁下2-3，梵文見Pandeya(1989)校勘本31頁，漢譯見法尊法師譯本（中國佛教協會出版）147頁。

<sup>16</sup> 藏：brtse ba。英譯『哀愍』，尊譯『悲』，本書中也譯作『悲憫』。

<sup>17</sup> 藏：sdom pa。

〔庚二〕

顯示單修方便或智慧不能成佛

僅有成佛的願望是不夠的，進入成佛的方便又必須具備無誤的方便，因為對於錯誤的道不管如何努力都不會有成果<sup>18</sup>，就好比意欲擠奶卻去拉角。即使沒有錯誤，如果不圓滿，則即使勤修仍然不會有成果，就好比種子、水或泥土等任何一個（條件）不具備，苗芽就不能生長。因此，《修次第中篇》說：

如果致力於錯誤的因，則即使經過很長時間仍然不能獲得所求的果，這就好比從角上擠奶。如果不修行一切因，果也無法產生，因為缺少了種子等任何一個（條件），苗芽等果就不會產生。因此，希望得果的人應當依靠所有無誤的因和緣。<sup>19</sup>

【問題】那麼，無誤而圓滿的因緣是什麼？

【回答】《毘盧遮那現證菩提（經）》<sup>20</sup>說：

秘密主，這個一切智智<sup>21</sup>是從悲心<sup>22</sup>的根本所生，是從菩提心<sup>23</sup>的因而生，是由方便而達到究竟。

<sup>18</sup> 藏：'bras bu。也譯作『果』。

<sup>19</sup> sgom pa'i rim pa (gnyis pa), To. 3916。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函42頁上4-5。

<sup>20</sup> rnam par rnam mdzad chen po mngon par rdzogs par byang chub pa rnam par sprul pa byin gyis rlob pa shin tu rgyas pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba'i chos kyis rnam grangs, To. 494。藏文見德格版《甘珠爾》十萬續部tha函153頁上5，相應的漢譯為《大正藏》18冊848號第1頁中29至下1。《修次第初篇》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函27下5-6，相應的漢譯見《大正藏》32冊1664號565頁中8-10。梵文見Tucci(1958)校勘本196頁。藏：mngon (par rdzogs par) byang (chub pa)，梵：abhisambodhi，漢：現證菩提。

<sup>21</sup> 藏：thams cad mkhyen pa'i ye shes，梵：sarvajñajñāna，尊譯『一切種智』，英譯『一切智智』。藏：Thams cad mkhyen pa，梵：sarvajña，英譯『一切智』。藏：ye shes，梵：jñāna，漢譯為『智』或『智慧』。

<sup>22</sup> 藏：snying rje。漢譯為『悲』，本書中有時譯為『悲心』。

其中的悲（前面）已作了解釋。蓮花戒<sup>24</sup>大師<sup>25</sup>解釋說菩提心是指世俗<sup>26</sup>和勝義<sup>27</sup>兩種菩提心，方便是指布施等圓滿<sup>28</sup>。

對於這樣的道產生顛倒<sup>29</sup>分別<sup>30</sup>的支那和尚<sup>31</sup>等人說：只要是分別<sup>32</sup>——何況是惡分別——即使是好的分別都會（將有情）束縛在輪迴<sup>33</sup>之中，所以它的果不能超越輪迴，就如金鏈和繩索均能束縛，白雲和黑雲都能遮蓋天空<sup>34</sup>，無論是被白狗還是黑狗咬傷都能產生苦。因此，唯有毫不分別地安住才是成佛之道。布施和持戒<sup>35</sup>等是為沒有能力修習這種了義<sup>36</sup>的愚人而說，所以，獲得這個了義之後再進入這些修行就如國王降級為平民，或是發現大象後再去尋找象的足跡。對此，（漢地）和尚引用了經中稱讚毫不分別的八十種出處來加以證明。

這（種言論）提倡所有方便分<sup>37</sup>都不是真正的成佛之道，由此而對世俗作大毀謗<sup>38</sup>；因為它又否定以觀察慧<sup>39</sup>來分析<sup>40</sup>佛教心要無我<sup>41</sup>真實<sup>42</sup>，所以也遠離勝義的道

---

<sup>23</sup> 藏：byang chub kyi sems。

<sup>24</sup> 藏文ka ma la shI la是梵文Kamalaśīla的轉寫。漢文中宋施護將《修次第初篇》（《大正藏》32冊1664號《廣釋菩提心論》）的作者譯作『蓮華戒』，本書中採用此譯。然而藏文的意譯為pad+ma'i ngang tshul『蓮華性』，見阿嘉雍增的《菩提道次第廣論名詞解釋要略》（A kya yongs 'dzin dbyangs can dga' ba'i blo gros(1971)文集ka函）14頁下4。梵文śīla一詞有『性』和『戒』等多種意思。

<sup>25</sup> 藏：shing rta chen po。尊譯也作『大車』（直譯）。本書中也譯作『（開宗）大師』。

<sup>26</sup> 藏：kun rdzob。

<sup>27</sup> 藏：don dam pa，梵：paramātha，古譯也作『第一義』。

<sup>28</sup> 《修次第中篇》（To. 3916，德格版《丹珠爾》中觀部khi函51頁下5-6）：『具足一切種殊勝的一切智智是由布施等方便而圓滿，所以世尊說「這個一切智智是由方便而到達究竟」。』藏：yongs su rdzogs pa，漢譯為『圓滿』。

<sup>29</sup> 藏：phyin ci log。

<sup>30</sup> 藏：rtog pa。

<sup>31</sup> 藏：rgya nag hwa shang。

<sup>32</sup> 藏：rnam par rtog pa。

<sup>33</sup> 藏：'khor ba；也譯作『生死』。

<sup>34</sup> 藏：nam mkha'；舊譯為『虛空』、『空』，本書中別處也譯作『虛空』。

<sup>35</sup> 藏：tshul khriims；梵：śīla；『戒』，舊譯也用音譯『尸羅』。

<sup>36</sup> 藏：nges don。

<sup>37</sup> 藏：thabs kyi cha，即方便的部分。

<sup>38</sup> 藏：skur ba btab pa (skur ba 'debs pa)。古譯也作『損減』或『撥無』。

<sup>39</sup> 藏：so sor rtog pa，漢譯為『觀察』等。藏：shes rab，漢譯為『慧』、『般若』，本書中有時也譯作『智慧』。藏：so sor rtog pa'i shes rab——『觀察慧』。

<sup>40</sup> 藏：dpyod pa (dpyad pa為過去與未來式)，本書中採用現代漢語中的『分析』一詞。英譯為『思擇』等，梵文為vi√car等。作為不定心所時，漢譯為『伺』，梵：vicāra。『分析』一詞也為玄奘法師所採用，但是與它對應的藏梵文詞條不相同，有：（1）yongs su bcaad pa/pariccheda、（2）so sor phye ba、（3）rab tu phye ba和（4）gsheg pa。其中有些詞與現代漢語中的『分析』意思相近。

<sup>41</sup> 藏：bdag med。

理。這是諸邪見<sup>43</sup>中最為低劣的，它將一種不管如何長進都不出於止<sup>44</sup>的範疇的不加識別的住心法<sup>45</sup>當作至道，蓮華戒大菩薩已用眾多無垢的教典<sup>46</sup>和正理<sup>47</sup>加以破除而宏揚佛<sup>48</sup>所歡喜的妙道。

然而，由於聖教<sup>49</sup>臨近湮滅，能用了義教典和無垢的正理來決斷道之圓滿要義的賢者<sup>50</sup>都已亡故，並且福德<sup>51</sup>極為微薄、對於（佛）法雖略有信心<sup>52</sup>而慧力卻極其微弱的有情<sup>53</sup>非常常見，所以看來至今有的人仍然像（漢地）和尚一樣輕蔑守護（戒律）等行品<sup>54</sup>，在修道時便棄之而不顧...有的人除了毀謗方便分之外在理解（空性）見<sup>55</sup>的方式上則稱許和尚所說；其它的人則舍棄觀察慧而推崇和尚毫不思維的修法。他們的那種道看來還不在修習空性<sup>56</sup>的範疇之中。

假設（這些）可以算是修習空性，那麼如果宣稱『已了達不顛倒空性的意思後，修法無誤而具備修行證悟的人應當只修空性，不應當修習行品世俗的心<sup>57</sup>』，或是『不需要將這些當作中心而以多種途徑勤加修習』，則顯然完全違背了一切聖言<sup>58</sup>，並且也偏離了正理之道，因為大乘人所要成就的是無住涅槃<sup>59</sup>，其中不住輪迴是由

---

<sup>42</sup> 藏：de kho na nyid，梵：tattva，英譯多為『真實』，真諦法師譯為『真如』。

<sup>43</sup> 藏：log lta。

<sup>44</sup> 藏：zhi gnas，梵：śamatha，漢譯為『止』或音譯『奢摩他』。

<sup>45</sup> 藏：sems tsom 'jog。

<sup>46</sup> 藏：lung，梵：āgama，英譯為『教』、『阿笈摩』（音譯），僧肇的《長阿含經》序中稱之為『法歸』。

<sup>47</sup> 藏：rigs pa。古譯為『正理』、『理』、『道理』等。

<sup>48</sup> 藏：rgyal ba，梵：jina，直譯為『勝者』，英譯為『佛』、『最勝』。

<sup>49</sup> 藏：bstan pa，漢譯也作『教』。

<sup>50</sup> 藏：dam pa，英譯為『勝者』。

<sup>51</sup> 藏：bsod nams，漢譯為『福』或『福德』。

<sup>52</sup> 藏：dad pa，漢譯為『信』，真諦法師譯為『信心』。

<sup>53</sup> 藏：sems can，梵：sattva；玄奘和法尊法師譯為『有情』，真諦和羅什法師譯為『眾生』。

<sup>54</sup> 藏：spyod phyogs，即行的方面。

<sup>55</sup> 藏：lta ba。

<sup>56</sup> 藏：stong pa nyid，古譯多為『空』，英譯有時也用『空性』。

<sup>57</sup> 藏：yul can。字義為具備境（即對象）者，英譯為『有境』，本書中有時也譯作『有境』。三寶無畏王（dKon mchog 'jigs med dbang po）的《宗派寶鬘論》說有境有三種，本書中『有境』一詞多指（三種之中的）心。

<sup>58</sup> 藏：gsung rab。即佛語，本書中譯作『聖言』、『聖教』及『經』。舊譯有『聖教』（英譯和尊譯）、『至言』（英譯）、『契經』（英譯）『正法』（真諦三藏）、『教法』（真諦三藏）、『經』（尊譯）。

<sup>59</sup> 藏：mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa。其中藏文mya ngan las 'das pa簡稱mya 'das，梵文為nirvāṇa，『涅槃』是音譯。

通達真實的慧、依靠勝義的道次第<sup>60</sup>、『甚深<sup>61</sup>道』、智慧資糧<sup>62</sup>及『智慧分』<sup>63</sup>所成就，而不住寂靜涅槃則必須由了知盡所有<sup>64</sup>的智慧、依靠世俗諦<sup>65</sup>的道次第、廣大道、福德資糧及『方便分』來成就。

如《不可思議秘密經》也說：

智慧資糧將斷除一切煩惱<sup>66</sup>，福德資糧則將長養一切有情。世尊，由此緣故菩薩摩訶薩應當勤修福德和智慧資糧。<sup>67</sup>

《虛空藏經》也說：

他以慧智拋除一切煩惱，以方便智而不舍棄一切有情。<sup>68</sup>

《解深密經》也說：<sup>69</sup>

我不說極爲背棄有情的利益及極爲背棄行<sup>70</sup>（的）造作<sup>71</sup>（的人）能（獲得<sup>72</sup>）無上正等覺。

<sup>60</sup> 藏：lam gyi rim pa。

<sup>61</sup> 藏：zab mo。

<sup>62</sup> 藏：tshogs。

<sup>63</sup> 藏：shes rab kyi cha。法尊法師譯爲『智慧支分』，即智慧的部分。

<sup>64</sup> 藏：ji snyed pa。

<sup>65</sup> 藏：kun rdzob bden pa。漢譯也作『俗諦』。

<sup>66</sup> 藏：nyon mongs。

<sup>67</sup> 'phags pa de bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To. 47, 相應的漢譯爲《大正藏》11冊310(3)號43頁中12-15及同冊312經705頁下21-24。《修次第末篇》(To. 3917)中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函61頁上2-3，梵文見Tucci(1971)校勘本12頁。

<sup>68</sup> 'phags pa nam mkha'i mdzod kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To. 148。藏文見德格版《甘珠爾》契經部ba函253頁下6。對應的漢譯爲《大正藏》第13冊第397(8)號96頁下11-13及同冊404號617頁上1-3。《修次第中篇》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函53頁下1-2。藏：nam mkha' mdzod，漢譯爲『虛空藏』。

<sup>69</sup> 'phags pa dgongs pa nges par 'grel pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To. 106。藏文見德格版《甘珠爾》契經部ca函19頁下6-7，相應的漢譯爲《大正藏》16冊676號695頁上29至中3及同冊675號671頁下26-28。《修次第中篇》及《末篇》中的引文分別見德格版《丹珠爾》中觀部ki函53頁下2-3及同函64頁下7至65頁上1，梵文見Tucci(1971)校勘本22頁。

<sup>70</sup> 藏：'du byed。

<sup>71</sup> 藏：mngon par 'du byas ba，英譯『發起』、『有功用行』，尊譯『發起』。

《無垢稱所說經》也廣作解說：<sup>73</sup>

【問題】什麼是諸菩薩的束縛？什麼是解脫？

【回答】沒有方便而攝取<sup>74</sup>去往諸有<sup>75</sup>是菩薩的束縛；借助方便而去往輪迴諸趣是解脫。沒有慧而攝取去往輪迴是菩薩的束縛；借助於慧而去往輪迴諸趣是解脫。不被方便所攝持的慧是束縛；為方便所攝持的慧是解脫。不被慧所攝持的方便是束縛；為慧所攝持的方便是解脫。

因此，只要是希求佛的果位，在道位上就必須依靠方便和智慧兩者，（兩者）若是分離則不能成就，因為《伽耶山頂經》說：

諸菩薩之道簡而言之是這兩種。若問是哪兩種，即方便和智慧。<sup>76</sup>

《吉祥最勝第一》也說：<sup>77</sup>

般若波羅蜜多<sup>78</sup>是母，方便善巧<sup>79</sup>是父。

---

<sup>72</sup> 見梵文。

<sup>73</sup> 'phags pa dri ma med par grags pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To. 176。藏文見德格版《甘珠爾》契經部ma函201頁上7至下2，相應的漢譯見《大正藏》14冊476號569頁上18-24、同冊475號545頁中5-8、及同冊474號526頁中15-18。《修次第初篇》、《中篇》及《末篇》中的引文分別見德格版《丹珠爾》中觀部ki函25頁下3（對應的漢譯見《大正藏》32冊1664號564下9-10）、同函52頁下4-5及65頁上2-4，後者的梵文見Tucci(1971)校勘本22頁。

<sup>74</sup> 藏: yongs su 'dzin pa。

<sup>75</sup> 藏: srid pa；漢譯為『有』，如與三界相應的欲、色和無色三有。

<sup>76</sup> To. 109。藏文見德格版《甘珠爾》契經部ca函288頁下7至289上1，對應的漢譯見《大正藏》14冊464號482頁下10-12、同冊465號第485頁中14-17、同冊466號488頁中8-10及同冊467號491頁上18-20。《修次第初篇》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函25頁上6，對應的漢譯見《大正藏》32冊1664號564下10-13，梵文見Tucci(1958)校勘本194頁；《修次第中篇》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函52頁下3。

<sup>77</sup> dpal mchog dang po zhes bya ba theg pa chen po'i rtog pa'i rgyal po, To. 487。這部經典的藏文在德格版《甘珠爾》十萬續部ta函，相應的漢譯見《大正藏》8冊244號822頁下17-18（《大正藏》220號第10會及240、241、242、243號為異譯本）。《修次第中篇》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函52頁下3-4。

《迦葉品》也說：<sup>80</sup>

迦葉，是這樣的：就如受大臣輔佐的諸國王能成辦一切所需，由方便善巧所攝持的菩薩智慧同樣能作佛的一切事業<sup>81</sup>。

所以，應當修習具備布施等一切方便分的具足一切種類之中最上者的空性，僅僅由空則不能到達大乘道的任何（階位）。如《寶髻經》說：

他披著慈<sup>82</sup>甲、安住在大悲<sup>83</sup>之處，修習具足一切種類之中最上者的空性所引發<sup>84</sup>的靜慮<sup>85</sup>。<sup>86</sup>

【問】其中具足一切種類中最上者的空性是什麼？

【答】那便是不離布施者、不離持戒者、不離安忍<sup>87</sup>者、不離精進<sup>88</sup>者、不離禪定者、不離慧者、不離方便者…<sup>89</sup>

<sup>78</sup> 藏：shes rab kyi pha rol tu phyin pa，梵：prajñāpāramitā。『般若波羅蜜多』是音譯，英譯也作『慧波羅蜜多』，即慧度。

<sup>79</sup> 藏：thabs la mkhas pa，梵：upāyakaūśalya，即在方便上的巧妙。

<sup>80</sup> 'phags pa 'od srung gi le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To. 87。藏文見德格版《甘珠爾》寶積部cha函129頁上6，相應的漢譯為《大正藏》11冊310(43)號633頁中14-16、12冊350號190頁下4-5、同冊351號196頁上3-5及同冊352號206頁上12-17，梵文見Staël-Holstein(1926)校勘本71-72 (no. 42)。《修次第中篇》和《末篇》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函52頁上6及同函67頁下2-3，梵文見Tucci(1971)校勘本27頁。

<sup>81</sup> 藏：mdzad pa。

<sup>82</sup> 藏：byams pa。

<sup>83</sup> 藏：snying rje chen po。

<sup>84</sup> 藏：mngon par bsgrubs pa。英譯『所引發』。

<sup>85</sup> 藏：bsam gtan，梵：dhyāna，鳩摩羅什法師譯為『禪定』（其中『禪』字為音譯），英譯多作『靜慮』。

<sup>86</sup> 以上這句譯文參照了以下資料。梵文：sarvākāravāropetaṃ śūnyatākārābhīrhr̥taṃ dhyānaṃ dhyāpati；《丹珠爾》中經文的藏譯：rnam pa thams cad mchog dang ldan pa'i stong pa nyid kyi rnam pas mngon par bsgrubs pa bsam gtan du byed do。此句梵文中『具足一切種類之中最上者的』所修飾的是『靜慮』，而不是『空性』。

<sup>87</sup> 藏：bzod pa；漢譯也作『忍』、『忍辱』。

<sup>88</sup> 藏：brtson 'grus，梵：vīrya，『毘梨耶』是音譯。

<sup>89</sup> 'phags pa gtsug na rin po ches zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To. 91。藏文見德格版《甘珠爾》寶積部cha函120頁下2-4，漢譯本為《大正藏》11冊310(47)號（《大寶積經寶髻菩薩會》）。《修次第中篇》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函51頁下1-3。《集學論》



此經這樣廣作解說。對於其中的意思，《最上相續論》也說道：

所有那些畫師  
是布施、持戒、安忍等，  
具足一切種類中最上者的空性  
稱作形像。<sup>90</sup>

也就是說，有的畫師會畫頭而不會畫別的（部位），有的會畫手而不知其餘，如果這些畫師聚在一處繪畫國王的肖像，則一旦缺少一個畫師就不能圓滿。以此作為譬喻，國王的形像如同空性，畫師們則如同布施等。如果布施等諸方便不具足，就和缺首斷臂之類的形像相類似。

此外，對於僅把空性當作修習的對象而宣稱『別的不必修習』的說法，世尊本人持對手的立場而予以破除，並指出若照此說菩薩位中多劫布施持戒等都成了未能理解了義的惡慧<sup>91</sup>。如《攝研磨經》說：

【世尊】彌勒，諸菩薩正修六度<sup>92</sup>是爲了圓滿菩提<sup>93</sup>，然而對此那些愚者卻說『菩薩只應當修學般若波羅蜜多，其餘諸度又有何用？』並且他們認爲應當毀壞<sup>94</sup>其它波羅蜜多。阿逸多<sup>95</sup>，對此你怎麼想<sup>96</sup>？

---

中的引文見《丹珠爾》中觀部khi函(To. 3940)150頁下1-2，對應的漢譯見《大正藏》32冊1636號127頁下4-7，梵文見Vaidya(1961)校勘本145頁及Bendall(1902)校勘本272頁。

<sup>90</sup> theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos, To. 4024。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函58頁下4-5，相應的漢譯見《大正藏》31冊1611號（《究竟一乘寶性論》）836頁上21-22，梵文見Johnston(1950)校勘本（第1品第92頌）57頁。

<sup>91</sup> 藏：shes rab 'chal ba，尊譯爲『壞慧』、『壞惡慧』。

<sup>92</sup> 藏：pha rol tu phyin pa（略爲phar phyin），梵：pāramitā，漢譯爲『波羅蜜多』、『波羅蜜』（以上二者是音譯）、『度』、或『到彼岸』。

<sup>93</sup> 藏：rdzogs pa'i byang chub，英譯爲『等覺』、『等正覺』，真諦法師譯爲『正覺』。

<sup>94</sup> 梵：dūṣayitavyam。

<sup>95</sup> 藏：ma pham pa，梵：ajita，音譯爲『阿氏多』、『阿逸多』，意譯爲『無能勝』。

<sup>96</sup> 梵：tat kiṃ manyase。英譯：『於汝意云何』。

過去爲了救鴿而將自己的肉布施給鷹的迦尸<sup>97</sup>國王難道是惡慧之人嗎？

【彌勒菩薩】世尊，並非如此。

【世尊】彌勒，我在行菩薩行時積集具足六波羅蜜多的善根<sup>98</sup>，這些善根難道對我有損害嗎？

【彌勒菩薩】世尊，並非如此。

【世尊】阿逸多，你也曾在六十劫中正修布施波羅蜜多，六十劫中正修尸羅波羅蜜多，六十劫中正修安忍波羅蜜多，六十劫中正修精進波羅蜜多，六十劫中正修禪定波羅蜜多，六十劫中正修般若波羅蜜多。對此那些愚者卻說『只有用一種方式才有菩提，那就是以空性的方式。』這些人行爲不會變得清淨。<sup>99</sup>

因此，『如果具備空性的證悟，就不必以極大努力來修習方便分』的說法是詆毀自己大師<sup>100</sup>過去的諸賢善本生<sup>101</sup>，稱『那些是尚未領悟了義的階段』。

【如果認爲】沒有堅固的空性證悟，則以各種途徑來修習布施等行，如果有（堅固的空性證悟），那便足夠了。

【自方】這也是一種大邪見。如果確實是這樣，那麼現證<sup>102</sup>勝義諦<sup>103</sup>、已獲得無分別智<sup>104</sup>的進入大地<sup>105</sup>的諸佛子<sup>106</sup>——猶其是對於無分別智獲得自在的諸八地菩

<sup>97</sup> 藏：ka shi，梵：kāśi。『迦尸』爲音譯，即波羅奈斯（今日印度的Varanasi/Benares『瓦拉那西』）。

<sup>98</sup> 藏：dge ba'i rtsa ba。

<sup>99</sup> 'phags pa rnam par 'thag pa thams cad bsdu pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To. 227。藏文見德格版《甘珠爾》契經部dza函183頁上3-7，相應的漢譯見《大正藏》9冊275號381頁上26至中12及同冊274號377頁上3-14。《修次第中篇》及《末篇》中的引文分別見德格版《丹珠爾》中觀部ki函51頁下6至52頁上5及同冊67頁上1-6，後者的梵文見Tucci(1971)校勘本26-27頁。《集學論》中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函59頁上1-6，相應的漢譯見《大正藏》32冊1636號95頁上12-23，梵文見Vaidya(1961)校勘本57頁。

<sup>100</sup> 藏：ston pa，佛的異名。

<sup>101</sup> 藏：skyes rabs。

<sup>102</sup> 藏：mngon sum du rtogs pa。

<sup>103</sup> 藏：don dam bden pa。

<sup>104</sup> 藏：mi rtog ye shes。

<sup>105</sup> 藏：sa chen po。

<sup>106</sup> 藏：rgyal (ba'i) sras，即菩薩，英譯有『最勝子』。

薩——就不需要（菩薩）行。然而這是不合理的，因為《十地經》說十地中的每一地雖然各以布施等為主，但是並非不修行其餘諸（度），<sup>107</sup>所以（經中）說每一地中都修行六度或十度，其中的意思至尊阿逸多、龍樹<sup>108</sup>及無著<sup>109</sup>等也是這樣解釋，所以無法另作別解。

猶其在八地的階段（菩薩）由斷盡一切煩惱而安住在一切戲論<sup>110</sup>都已息滅的勝義時，諸佛會用這樣的話來激勵他：『僅以這個空性的證悟不能成佛，因為諸聲聞<sup>111</sup>和獨覺<sup>112</sup>也已獲得了這個無分別。應當觀我無量的身、智慧及佛土<sup>113</sup>等！我的力<sup>114</sup>等（功德）你也不具備，所以應當發起精進！應當思維尚未獲到寂靜而被各種煩惱擾亂的有情！切莫舍棄這種安忍！』既然說（八地菩薩）需要修學菩薩行，那麼僅對某種微末的三摩地感到滿足而放棄別的（法）則是智者所恥笑的對象。《十地經》也這樣說：<sup>115</sup>

佛子啊！安住在這個不動菩薩地<sup>116</sup>上的菩薩發起宿願<sup>117</sup>之力，安住在這個法門流<sup>118</sup>，諸佛世尊授予<sup>119</sup>他如來<sup>120</sup>的智慧，並對他說道：

『善男子，善哉，善哉！爲了證得一切佛法這的確是勝義忍，然而

<sup>107</sup> 藏名：sa bcu pa'i mdo。對應的漢譯從屬於唐實叉難陀及東晉佛跋陀羅所譯的兩種《大方廣佛華嚴經》（《大正藏》經號279、278）。每一地中各有一度增勝等解釋是在各地分別而說。如《十地品》解釋初地菩薩施度增上但非不修餘度的段落見《大正藏》第10冊第183頁上20-21，解釋二地菩薩戒度增上但非不修餘度的段落見《大正藏》第9冊550頁上20-21。

<sup>108</sup> 藏：klu sgrub。

<sup>109</sup> 藏：thogs med。

<sup>110</sup> 藏：spros pa。

<sup>111</sup> 藏：nyan thos。

<sup>112</sup> 藏：rang sangs rgyas。漢譯爲『獨覺』、『辟支佛』或『緣覺』。

<sup>113</sup> 藏：zhing，漢譯也作『土』、『刹土』。

<sup>114</sup> 藏：stobs。

<sup>115</sup> 出自sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo, To. 44。藏文見德格版《甘珠爾》華嚴部kha函240頁下3至241頁上3，相應的漢譯見《大正藏》10冊279號199頁上28至中14及第9冊278經564頁下1-16，梵文見Rahder(1926)校勘本65-66頁。

<sup>116</sup> 藏：sa mi g.yo ba。

<sup>117</sup> 藏：sngon gyi smon lam。古譯也作『本願』。

<sup>118</sup> 藏：chos kyi sgo'i rgyun。英譯爲『法門流』。《四家合注》（Tsong kha pa Blo bzang grags pa(1972)第一冊658(1)頁）解釋爲『專注於空性的定』（stong pa nyid la mnyam par bzhag pa'i mnyam gzhang）。

<sup>119</sup> 藏：nye bar sgrub pa，梵：upasamhāra。實叉難陀法師譯爲『與』，Franklin Edgerton(1953)的《佛教混合梵文文法與辭典》（第二冊142頁）將本段經文中所出現的這個詞解釋爲『提供』。

<sup>120</sup> 藏：de bzhin gshegs pa。

我們的十力<sup>121</sup>、無畏<sup>122</sup>等圓滿佛法你卻不具備，應當為尋求圓滿佛法而發起精進！切莫舍棄這個安忍之門。善男子，你雖然已獲得寂靜解脫，但是應當思維那些不寂靜、煩惱雜生而備受種種損惱的凡愚異生<sup>123</sup>！此外，善男子，應當憶念宿願、應當憶念令有情利益獲得成就及不可思議的智慧之門！此外，善男子，這是諸法的法性<sup>124</sup>，不論如來出現與否，這個法界<sup>125</sup>總是安住的，也就是說，（它）是一切法的空性，一切法的無所得<sup>126</sup>，不單諸如來是由此而被地區分出來，一切聲聞獨覺也都獲得了這個無分別的法性。此外，善男子，應當觀察我們的無量身、無量智、無量佛刹、無量智慧引發、無量光輪及無量清淨音聲支分<sup>127</sup>，你也應當這樣發起修習。』

《十地經》又說：譬如，大船進入大海後在順風的推動下行進時，一天所行的路程入海前費力驅動時縱使歷經百年都無法達到。同樣，到達八地之後，在趣往一切智的道上須與之間不待功用所達的進程未得此地之前縱使在幾十萬劫中努力修道都無法達到。<sup>128</sup>所以，聲稱『另有捷徑』而不修學菩薩行是欺騙自己。

【反方】我並不是主張不需要布施等（波羅蜜多），然而在毫不思維之中這些都已經具備了，因為由不耽著受者、施者和所施之物則具足無緣施<sup>129</sup>，其他的同樣也都具備，並且經中也說每一（度）中都包括六（度）。

【自方】如果僅僅這樣就具備（六度），那麼外道也在專注一境<sup>130</sup>的諸奢摩他中入定，那時便會具足一切波羅蜜多，因為那時沒有這樣的執著。猶其根據前面的

<sup>121</sup> 藏：stobs bcu。

<sup>122</sup> 藏：mi 'jigs pa。

<sup>123</sup> 藏：byis pa，漢譯為『凡夫』、『凡愚』。藏：so so'i skye bo，英譯為『異生』。藏：byis pa so so'i skye bo，英譯為『凡夫異生』。

<sup>124</sup> 藏：chos nyid。

<sup>125</sup> 藏：chos kyi dbyings。

<sup>126</sup> 藏：dmigs su med pa。

<sup>127</sup> 藏：dbyangs kyi yan lag。

<sup>128</sup> 經文的藏譯見德格版《甘珠爾》華嚴部kha函242上1-5，相應的漢譯見《大正藏》第10冊199頁下4-11及第9冊565頁上5-11。

<sup>129</sup> 藏：dmigs med kyi sbyin pa。

<sup>130</sup> 藏：sems rtse gcig pa。英譯為『心一境性』及『專注一境』。

引文，聲聞獨覺也對法性入無分別，那時便會具備一切菩薩行，所以就成了大乘人。如果依據『每一（度）中含攝六（度）』的說法而主張僅僅如此就已足夠，那麼供養曼陀羅中『牛糞拌水即布施』等文字也說其中包含六（度），這樣的話，僅做此事就可以了。

因此，與（正）見相結合<sup>131</sup>的行以及與方便相結合的慧就好比受喪失愛子、受悲傷折磨的母親在和別人說話等時候，不論生什麼心悲哀的勢力都不退失，然而所有的心不一定是悲戚之心。同樣，如果通達空性的慧非常有力，那麼在作布施、禮拜、旋繞、念誦時緣<sup>132</sup>這些事的心雖然不是空性的證悟，但是和具備（空慧）的勢力而運作並不矛盾。如果在一座之始等時先發起強烈的菩提心，則安住在空性三摩地時雖然沒有菩提心的本體，但是和與（菩提心）相結合並不矛盾。

因此，這種情形才可稱作無緣布施，如果完全沒有舍心，則不成為布施，應當知道其他（諸度）也都是這樣，方便智慧不分離的方式也應當這樣加以了解。

對於諸福德資糧的果是輪迴中的身、受用和長壽等的說法也不應當產生誤解——如果離開方便善巧和智慧雖是如此，但是如果與它們相結合則非常適合充當解脫和一切智的因。如《寶鬘論》說：

簡而言之，大王，  
色身是從福德資糧而生。<sup>133</sup>

這種說法在教典中是不可勝數的。

<sup>131</sup> 藏：zin pa，舊譯為『攝』、『攝持』。

<sup>132</sup> 藏：dmigs pa（動詞）。在古代漢語中，『緣』有依據、憑借的意思（見王力(2002)主編的《王力古漢語字典》），與梵文中的avlabh（同義詞：upavlabh）相對應。在描述感官和心理活動時，作為動詞的『緣』的意思是將根或識注於境。英譯有『緣』、『依緣』、『緣…境』、『緣…為境』、『所緣境界』、『取境』、『取』、『攀緣』、『可得』。作名詞時dmigs pa（梵文ālabhana）是指『緣』或專注的對象，英譯有『所緣』、『所緣境』、『所緣境界』、『所依緣』、『境處』、『境界』、『境』。

<sup>133</sup> rgyal po la gtam bya ba rin po che'i phreng ba, To. 4158。這是《寶鬘論》（對應的漢譯本為陳真諦譯《寶行王正論》）第3品的前兩句，藏文見Hann(1982)校勘本74頁，對應的漢譯見《大正藏》32冊1656號498頁上19。

此外，似乎你有時說構成惡趣之因的一切惡行及煩惱都能轉變為成佛之因，有時則說構成增上生<sup>134</sup>之因的布施和持戒等諸善也是輪迴之因，而不是成就菩提之因，所以應當保持正常的心態而發表言論。

此外經中說：

耽著布施等六事是魔業。<sup>135</sup>

《三蘊經》說：

墮於所緣<sup>136</sup>而行布施以及以由戒勝取<sup>137</sup>而持戒等所有這些都分別地  
懺悔。<sup>138</sup>

《梵天所問經》<sup>139</sup>說：

所有的分析<sup>140</sup>全都是分別，毫不分別則是菩提。

對於這些說法切莫產生誤解。

---

<sup>134</sup> 藏：mngon mtho。

<sup>135</sup> 《集經論》藏譯本（To. 3934）中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函163頁上6-7，相應的漢譯見《大正藏》32冊1635號56頁上29至中1。《修次第末篇》（To. 3917）中的引文見《丹珠爾》中觀部ki函65頁上5-7，梵文見Tucci(1971)校勘本22頁。

<sup>136</sup> 藏：dmigs pa，此處為名詞，意思是所專注的對象，也譯作『所緣境』。見前面的註解。

<sup>137</sup> 藏：tshul khriṃs mchog 'dzin。尊譯『戒勝取』，意思是將（惡）戒執為最勝。比較常見的譯法是『戒禁取』，但是嚴格地說『戒禁取』是與tshul khriṃs dang brtul zhugs kyi (nye bar) len pa相對應。

<sup>138</sup> 藏譯本全名為：'phags pa phung po gsum pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To: 284，藏文見德格版《甘珠爾》契經部ya函72頁下1-2。《修次第末篇》藏譯本中的引文見《丹珠爾》中觀部ki函65頁下3-4，參見Tucci(1971)校勘本23頁。

<sup>139</sup> 藏譯本全名為：'phags pa tshangs pa khyad par sems kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To: 160，見德格版《甘珠爾》契經部ba函58頁下5，對應的漢譯見《大正藏》15冊586號45頁下28（585及587號為異譯本）。《修次第末篇》中的引文見《丹珠爾》中觀部ki函65頁下5-7，梵文見Tucci(1971)校勘本24頁。

<sup>140</sup> 藏：dpyod pa。英譯有『伺察』、『思擇』、『伺』、『觀察』、『審察』等。

第一段經文的意思是：由顛倒地執著二種我所發動的布施等是不清淨的，所以被解釋成魔業，然而並不是<sup>141</sup>說布施等是魔業，否則，由於對六者都（這樣）說，所以應該承認靜慮、智慧也都是魔業。

第二段經文的意思也是對以下的情形才這樣說：即因為是由顛倒執著所發起而不清淨，並不是說不應該修習布施等，否則在『墮於所緣而行布施』中不必（說）『墮於所緣』，只要總地說『對行布施作懺悔』就可以了，然而（此經）並沒有這樣說。

《修次第末篇》採用的這種答復方式非常關鍵，因為對此產生顛倒的理解後會把所有行這一方面都當作對於人我或法我的相執<sup>142</sup>而認為它們是有相的。假如思忖『（我）將布施這件物品』的舍心及思忖『（我）將防護這一惡行』的防護心以及所有這類善的分別都是執著三輪<sup>143</sup>的法我執，則已經獲得法無我見的人從任何方面都應當加以破除，就像瞋<sup>144</sup>和慢<sup>145</sup>一樣，而不應當特別加以修習。

如果把思維『甲是乙』的一切分別都當作分別三輪的法我執，那麼，由於思維善知識的功德、思維暇滿、死及惡趣的苦以及修習歸依、由這個因生那個果以及慈、悲、菩提心、乃至修行行心<sup>146</sup>的學處全都需要思維『甲是乙』、『由甲而產生乙』、『此（法）有這些功德和弊端』而引發決定，因此對它們的決定越強，法我執勢必越會增長。此外法無我決定的修持越強，對於這些道<sup>147</sup>的決定勢必越是微弱，這樣行品和見品二者就像冷熱一樣互相對立，以致無法對二者產生強烈而持久的定解<sup>148</sup>。因此，就像將果位時的法身和色身立為所要獲得的目標互不矛盾，在修道時以下二者必須不相矛盾：（1）對於離戲論——二我相執所專注的對象<sup>149</sup>小至微塵<sup>150</sup>都

---

<sup>141</sup> 青海人民出版社（青海版）的校勘本(Tsong kha pa(1985))讀作mi na te，此處依據Tsultrim Kelsang Khangkar(2001)校勘本改作min te。

<sup>142</sup> 藏：mtshan (mar) 'dzin pa。

<sup>143</sup> 藏：'phor gsum。

<sup>144</sup> 藏：zhe sdang。

<sup>145</sup> 藏：nga rgyal。

<sup>146</sup> 藏：'jug sems。

<sup>147</sup> 行品的道。

<sup>148</sup> 藏：nges shes。

<sup>149</sup> 藏：dmigs gtad。尊譯為『所緣之事』。

<sup>150</sup> 藏：rdul。

不存留——引生定解；（2）對於『由甲而產生乙』、『這個（法）有這樣的弊端和功德』引生定解。

此外，由於基位<sup>151</sup>的見依賴於抉擇<sup>152</sup>二諦的方式，所以兩個（量）——依靠教典和正理而抉擇輪迴和涅槃中的一切法在自身的安住方式或本性中沒有小如微塵的自性的安立勝義的量<sup>153</sup>和毫不紊亂地決定因果法的安立因果的名言量<sup>154</sup>——形成損害和被損害（關係）的情形自然不必談論，對於它們互相輔助的情形如果獲得決定，則能算作『通達二諦的意思及獲得勝者<sup>155</sup>的旨趣』，這個道理在毗鉢舍那部分將作解釋。

至於第三段經文的意思，由於此經的那一部分是對生等進行分析，所以爲了顯示布施等在真實中不生而用『分別』一詞來表示僅是由分別所假立，並不是說『不應修習，而是應當棄舍』。

因此，由於在沒有成佛之前沒有（任何）階段不需要修學這些（正）行，所以應當修學六度等行。此外，目前發自內心地努力修習時，對於能修的應當努力修習，至於那些暫時力所不及者也當作發願的目標，創造能修持這些法的因，即積聚資糧、淨除<sup>156</sup>障礙並多番地發願，如果這樣做，則歷時不久就能夠修持。如果不這樣做，而是把它們納入自己所不知及不修的類別之中，聲稱『不需要修學這些』，則既害自己又害別人，並且也成爲聖教湮滅的因緣，所以應當避免。如《集經論》說：

對於無爲加以觀察，而有爲的善卻令之嫌厭，這是魔業…如果知道  
菩提道卻不尋求波羅蜜多之道，則是魔業。<sup>157</sup>

又說：

---

<sup>151</sup> 藏：gzhi。

<sup>152</sup> 藏：gtan la 'bebs。

<sup>153</sup> 藏：tshad ma，『量』。藏：don dam pa rnam par 'jog pa'i tshad ma，漢譯：『安立勝義的量』。

<sup>154</sup> 藏：tha snyad，『名言』。藏：tha snyad pa'i tshad ma，漢譯：『名言量』。

<sup>155</sup> 藏：rgyal ba，即佛。

<sup>156</sup> 藏：sbyong ba，清淨或淨治。



遠離善巧方便的菩薩不應當勤修甚深法性。<sup>158</sup>

《不可思議秘密經》說：

善男子，是這樣的：譬如火借助燃料而燃燒，一旦沒有燃料就會熄滅；同樣，心也是借助所緣而熾燃，如果沒有所緣，心則會平息。由於般若波羅蜜多已經圓滿清淨，善巧於方便的菩薩知道所緣的息滅，（他們）對於善根不止息所緣，對於煩惱則令所緣不生，（他們）安住於波羅蜜多的所緣，對於空性的所緣也加以觀察，對於一切有情則以大悲而觀察所緣。<sup>159</sup>

對於此處無所緣和有所緣情形的不同說法應當加以分辨。

同樣，煩惱和相執的束縛應當松緩，學處的繩索則應當緊束；兩種罪應當壞滅，諸種善行則不應當壞滅。因此，學處的約束和相執的束縛二者不一樣，松緩（戒律的）守護和放松我執的束縛二者也不相同。

一切智是由多種因所成就，單一的因是不夠的。所以，（有的人）聲稱『一粒彈丸驅走百鳥』，在獲得有暇妙身後（本來）能以各種途徑攝取（人身的）精華，但是除了道的某一部分之外不修別的，應當知道那是遮擋二資糧之門的惡知識。

大小乘（的差別）只是在於修持時是否修學無邊資糧，這是因為少分乘<sup>160</sup>和小乘是同義詞<sup>161</sup>，『少分』的意思是有局限。即使爲了飲食等眼前的低劣之果顯然需

<sup>157</sup> 此論藏譯本的全名是：mdo kun las 'dus pa, To. 3934, 藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函164頁上2-4, 對應的漢譯見《大正藏》第32冊1635號56頁中26-28行及同頁下4-5。《修次第末篇》中的引文的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函65頁上4-5, 梵文見Tucci(1971)校勘本22頁。

<sup>158</sup> 漢譯參見《大正藏》第32冊1635號72頁上6-8。《修次第末篇》中引文的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函67頁上6-7, 梵文見Tucci(1971)校勘本27頁。

<sup>159</sup> To. 47. 相應的漢譯見《大正藏》11冊312號733頁上1-10及同冊310號第3會66頁中11-19。《修次第末篇》中引文的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函67頁下4-6, 梵文見Tucci(1971)校勘本27-28頁。

<sup>160</sup> 藏：nyi tshe ba'i theg pa。

<sup>161</sup> 藏：ming gi rnam grangs。舊譯有『異名』、『異門』、『別名』等。

要借助多種因緣才能成就，執著成就人<sup>162</sup>的最高目標——佛位——只用片面（的道）就已足夠（自然）是不合理的，因為果隨順因是緣起的法性。

基於這個想法，《悲華經》<sup>163</sup>說由少分成就少分，由一切成就一切。《如來出現品》也說：

諸如來不是以一種因而出現。爲什麼？佛子啊，諸如來是由十種十萬無量正修之因所成就。哪十種？即不爲無量福德智慧資糧所滿足的正因...<sup>164</sup>

〔此經〕這樣詳細作了解釋。《無垢稱所說》也廣作解釋：

諸友伴，如來之身是從百種福德而生，是從一切善法而生，是從無量善道而生。<sup>165</sup>

龍樹怙主也說：

佛的色身之因

尚且像世間一樣無法測度，

那麼法身之因

如何能夠測度？<sup>166</sup>

<sup>162</sup> 藏：skyes bu，舊譯有『士夫』、『人』、『丈夫』（即男子）及『士』。本書中除『人』之外也譯作『士夫』、『士』。

<sup>163</sup> 藏譯本全名為'phags pa snying rje pad+ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To. 112。對應的漢譯本有北涼曇無讖譯《悲華經》（《大正藏》157號）及《大乘悲分陀利經》（《大正藏》158號）。

<sup>164</sup> 這是《華嚴經》（To. 44）中的一品，藏文品名為：de bzhin gshegs pa skye ba 'byung ba bstan pa'i le'u，見德格版《甘珠爾》華嚴部ga函80頁上4-下1。相應的漢譯見《大正藏》第10冊279號（八十卷譯本中的《如來出現品》）263頁上19-27及第9冊278號（六十卷譯本中的《寶王如來性起品》）612頁中28至下6。《修次第末篇》中引文的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函61頁上3-5，梵文見Tucci(1971)校勘本12頁。

<sup>165</sup> 藏文見德格版《甘珠爾》契經部ma函（To. 176）183頁下3至184上1，相應的漢譯見《大正藏》14冊476號561頁上11-19、同冊475號539頁下1-7及同冊474號531頁中15-23。《修次第末篇》中引文的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函61頁上5-6，梵文見Tucci(1971)校勘本13頁。

就如前文所說，修學這種由六波羅蜜多所概括的方便和智慧是（密）咒和波羅蜜多二者所共有的，因為許多（密）咒要典在解釋所有無量宮和本尊的莊嚴都是內心功德時對於六度、三十七菩提分<sup>167</sup>及十六空性等圓滿的波羅蜜多道反復作了解釋。因此，除了針對人的某些特徵而在轉妙欲為道等事上與波羅蜜多中的一些說法取舍（有所不同）之外應當知道它們完全是一致的。如果不能將以上的解釋作為種子，並且在善作思維後對完整無缺的道獲得決定，則恐怕還沒有認識大乘總的道的本質，所以有智慧的人對此應當產生堅固的決定，並以多種途徑來增長大乘種性的能力。

---

<sup>166</sup> 《寶鬘論》（To. 4158）第3品第10頌。藏文見Hann(1982)校勘本73頁及德格版《丹珠爾》書翰部ge函114頁下7，對應的漢譯見《大正藏》32冊1656號498頁上15-16。

<sup>167</sup> 藏：byang phyogs so bdun。

## 第二節 受菩薩戒

〔庚三〕

解釋修學學處的正式步驟

分兩個部分：

辛一、修學總的大乘的方式

辛二、修學金剛乘的特別方式

〔辛一〕

修學總的大乘的方式

分三個部分：

壬一、練習樂於修學菩薩學處之心

壬二、練習之後受持佛子律儀

壬三、受（菩薩戒）後的修學方式

〔壬一〕

練習樂於修學菩薩學處之心

在毘奈耶和（密）咒二者之中如果最初不受相應的律儀則不宜聽聞諸學處，然而菩薩戒則應當先善爲了解學處，在練習相續<sup>168</sup>後如果歡喜持戒，才授以學處，所以和它們不相同。《菩薩地》也說：

對願意正受菩薩戒律儀的人首先應當宣說菩薩經藏<sup>169</sup>的本母<sup>170</sup>中所開示的菩薩的修學根本和違犯之處，如果心中觀察並用慧作分別觀察後發起踴躍<sup>171</sup>，既不是因爲別人的促使而受（戒），也不是爲了與人競爭，則應當知道（此人）是堅固菩薩，此人應當受持——也應當爲他傳授——依照儀軌正受戒律儀（的儀式）。<sup>172</sup>

<sup>168</sup> 藏：rgyud，梵：saṃtāna。奘譯爲『相續』、『身』。

<sup>169</sup> 藏：mdo sde'i sde snod；Wogihara的梵本：bodhisattva-piṭaka『菩薩藏』；玄奘法師譯本：『菩薩法藏』。

<sup>170</sup> 藏：ma mo；梵：mātrkā；奘譯爲『摩怛履迦』（梵文音譯）、『本母』及『論』。參見Edgerton(1953)所編的《佛教混合梵文文法與詞典》第2冊428頁對mātrkā『摩怛履迦』一詞的兩種解釋。

<sup>171</sup> 藏：spro ba。尊譯有『勇悍』、『勇進』、『愛樂』等，本書中譯作『踴躍』或『歡喜』。

<sup>172</sup> rnal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa, To. 4037。藏文見唯識部wi函85頁上4-6。相應的漢譯見《大正藏》30冊1579號515頁中16-21。梵文見Wogihara(荻原雲來)(1971)校勘本157-158頁。

所以，如果能了解諸學處而在心中加以思維，並且在至誠地練習修學這些（學處）的願望後受持律儀，則會變得極為堅固，所以這是極妙的方法。另外，如果這裡和下文兩處都作解釋則文辭太為冗長，因此（我）在下文中會加以說明。

〔壬二〕

練習之後受持佛子律儀

在《戒品釋》<sup>173</sup>中（我）已經廣為抉擇最初如何受（戒）、緊接著如何守護根本罪<sup>174</sup>和惡作<sup>175</sup>罪以及如有違犯如何悔除<sup>176</sup>，因為在受戒之前必須閱讀（這些解釋），所以應當從那里去了解。

---

<sup>173</sup> 宗喀巴大師對《瑜伽師地論》菩薩地戒品的解釋的藏文全名為byang chub sems dpa'i tshul khriims kyi rnam bshad byang chub gzhung lam 『菩薩戒釋·菩提大道』，此書已由法尊法師譯成漢文，書名為《菩薩戒品釋》。

<sup>174</sup> 藏：rtsa ltung 。

<sup>175</sup> 藏：nyes byas 。

<sup>176</sup> 藏：phyir bcos，即修復。

## 第三節 六度概略

〔壬三〕

受（菩薩戒）後的修學方式

分三個部分：

癸一、所學之處

癸二、其中包含一切學處的情形

癸三、修學（學處）的步驟

〔癸一〕

所學之處

明晰的分類雖然沒有邊際，但是如果將同類歸併起來，則六度之中攝集了所有的菩薩學處，所以六度是包含一切菩薩道要點的大嘸拓南<sup>177</sup>。四攝<sup>178</sup>也包含在（六

---

<sup>177</sup> 藏：sdom，梵：uddāna，『嘸拓南』是音譯，意思是總結性的剛要。

<sup>178</sup> 藏：bsdu ba bzhi或bsdu ba'i dngos po bzhi。

度)之中，因為(六度)包括布施非常簡單，愛語<sup>179</sup>是以六度為出發點而教誨所要調伏的化機<sup>180</sup>，利行<sup>181</sup>是將別人引入所教授的意思，同事<sup>182</sup>是自己也和化機一樣修習。另外，二種資糧和三學等雖然也包含一切菩薩道，然而其他的總剛不能像六度那樣(令人)產生理解，因此以六度為總括的根本最為殊勝。

[ 癸二 ]

其中包含一切學處的情形

分兩個部分：

子一、正義：(波羅蜜多的)數量是確定的

子二、旁義：(六度的)次序是確定的

[ 子一 ]

正義：(波羅蜜多的)數量是確定的

薄伽梵<sup>183</sup>單說六度嚕拓南，對此最勝法王子<sup>184</sup>依照(佛的)意趣解釋這樣說的主要原因而(使人)產生定解，這些(解釋)就是(波羅蜜多)數量確定的道理。所以，對它們如果獲得觸動心意的決定，則會把六度的修持當作最上的教誨<sup>185</sup>，因此應當獲得決定。

---

<sup>179</sup> 藏：tshig snyan pa。

<sup>180</sup> 藏：gdul bya，調伏的對象，即弟子。

<sup>181</sup> 藏：don spyod。

<sup>182</sup> 藏：don mthun。

<sup>183</sup> 藏：bcom ldan 'das，梵：bhagavat。『佛』的同義詞，漢譯也作『世尊』、『佛世尊』等。

<sup>184</sup> 藏：rgyal tshab，尊譯為『紹尊』，此處指的是彌勒菩薩。

<sup>185</sup> 藏：gdams pa。



這一點分作六個部分。

(一) 相對於增上生而言(波羅蜜多的)數量是確定的: 爲了圓滿廣大的菩薩行必須歷經無量生, 在這(些生)中對於(修)道獲得進展來說, 如果沒有一個品質圓滿的依托<sup>186</sup>, 即使利用眼下僅具備一部分(品質)的這種依托來修持, 也不會出現任何利益, 所以必須有一個圓滿一切種(品質)的依托。此外, 必須有一個具備四種圓滿(的依托): 即所受用的資財圓滿、受用(資財)的身體圓滿、一同受用的同伴圓滿以及成就所發起的事業邊際<sup>187</sup>的圓滿。

如果僅有這些圓滿, (它們)成爲煩惱之緣的情形仍然很多見, 所以還應當不受煩惱的主宰。這仍然不夠, 所以(還)應當能善爲分辨在取舍之處上的正確進退, 因爲如果不是這樣, 就如竹子和芭蕉結果而枯萎, 母驪懷胎而喪生, 圓滿本身是會消失的。如果有智慧, 則知道(這)是以前善業的果, 便會再度努力修習(它的)因, 於是會逐漸增長。如果沒有智慧, 則由受用先前積累所得的果而使它耗盡, 由於又不再從新增加, 所以會成爲以後痛苦的開端。

所以, 未來生中具備六者不是從無因或不相應的因而產生, 而相應的因必然是六度, 所以在此生之中應當遍修六度, 多番串習<sup>188</sup>, 因爲果的殊勝和因的超勝程度相對應。這些是暫時的增上生, 圓滿的身體等究竟的增上生則是佛地<sup>189</sup>才有。如《經莊嚴論》也說:

受用和身體的圓滿  
以及眷屬<sup>190</sup>和發起的圓滿是增上生,  
恒常不受煩惱主宰,  
並對諸事不顛倒。<sup>191</sup>

<sup>186</sup> 藏: rten, 也譯爲『身』、『依』或『所依』。

<sup>187</sup> 藏: las kyi mtha'。

<sup>188</sup> 藏: goms pa。本書中譯作『串習』、『反復修習』、『熟習』等, 英譯有『串習』、『數習』等。古漢語中串(讀作gūan, 如『慣』)有習慣的意思, 見《王力古漢語字典》(王力(2002))。

<sup>189</sup> 藏: sangs rgyas kyi sa。

<sup>190</sup> 藏: 'khor。本書中根據不同的上下文也譯作『周圍的人』、『徒眾』、及『輔翼』。

<sup>191</sup> 藏譯全名爲theg pa chen po mdo sde'i rgyan zhes bya ba'i tshig le'ur bya pa, To. 4020。這是16品第2頌, 藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函21頁上6-7, 對應的漢譯見《大正藏》31冊1604號(唐波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》)627頁中16-17, 梵文見Lévi(1907)校勘本98頁。

(二) 這樣，用這種依托來修學菩薩行時，菩薩的事業不出兩種，那就是成就自利和成就他人的利益。對於成就二利而言（波羅蜜多的）數量是決定的：其中爲了成就他人的利益首先應當以財物來作饒益，另外，對有情有損害的布施沒有任何用處，所以妥善地避免損害他人及其所依處<sup>192</sup>是重要的利他之事，因而戒是必要的。爲了使戒圓滿，如果對於所遭的損害不能忍受而一再報復，則戒不能清淨，所以必須具備對損害自身者不作計較的安忍<sup>193</sup>。由於不作報復，就能避免使人大量造罪，並且他產生願望後會修習善行，所以是重要的利他之事。

既然自利是依靠智慧的力量而獲得解脫的安樂，而它在散亂心中不會產生，所以應當憑藉靜慮使心入定，並且必須獲得能隨意安住在所緣境中的堪能<sup>194</sup>。由於對懈怠者來說這是無法產生的，所以必須發起日夜不疲的精進，因而（精進）是它們的基礎。

因此，對於成就這兩種利益來說六度（的數量）是決定的：

對於有情的利益所作的努力，  
是憑藉施舍、不損害及安忍而成就，  
由安住、解脫及基礎  
而修行一切種<sup>195</sup>自利。<sup>196</sup>

這裡沒有（說是）一切種他利。『安住』和『解脫』是說心安住在所緣境上是靜慮的效應<sup>197</sup>，解脫輪迴是智慧的效應。對於這兩者如果能加以分辨，則不會把止誤認爲觀。這樣看來，那些被認爲是甚深持心（的證悟）都是此處靜慮的某一方面，因而對於六度的整體必須獲得決定。

---

<sup>192</sup> 藏：gzhi。

<sup>193</sup> 藏：tshur gnod la ji mi snyam pa'i bzod pa。

<sup>194</sup> 藏：las (su) rung (ba)。『堪能』、『堪任』、『調適』等是英譯，這個詞所表達的是一種狀態。藏文las su rung ba及梵文karmaṇya的詞義是適於作業，其中作業是指修善。

<sup>195</sup> 藏：rnam pa thams cad。梵：sarvathā，英譯爲『（於）一切種』。

<sup>196</sup> To. 4020，《經莊嚴論》16品第3頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函21頁上7，相應的漢譯見《大正藏》31冊1604號627頁中27-28，梵文見Lévi(1907)校勘本99頁。

<sup>197</sup> 藏：lag rjes，尊譯爲『行跡』。

(三) 對於圓滿成就一切種他利而言(波羅蜜多的)數量是確定的: 最初由布施財物而消除(別人)的貧困, 然後對任何有情都不加損害, 不僅如此, 對所遭受的損害也作安忍, 其次發起不因做他人的助伴而疲倦的精進, 並且在靜慮的基礎上憑藉神通等使人產生意願, 當(別人)成爲法器時則依靠智慧而善爲解說, 斷其疑惑而令他獲得解脫, 因此六度是確定的:

不貧困及不加害、  
忍耐惱害並對〔作他人助伴的〕事不厭離、  
令人歡喜並善爲宣說,  
因此他人的利益便是自利。<sup>198</sup>

以上二(頌)是說成就自己和他人的利益不能不依靠六度。如果對由(六度)成就一切自他利益的方式獲得了決定, 便會對修習(六度)產生恭敬。

(四) 對於總括一切大乘而言(波羅蜜多的)數量是確定的。是這樣的, (以下)這六者總括一切由此而行進<sup>199</sup>的大乘: (1) 對於所得的受用不貪著, 得不到時則不追求, 由此而不顧戀受用; (2) 一旦有了這(個功德)就能守護學處, 於是便受戒並對它產生恭敬; (3) 忍耐依靠有情和非有情所產生的苦而不厭離; (4) 不論修習什麼善行都生歡喜, 不因此而厭離; (5) 修習奢摩他的無分別瑜伽; (6) 修習毗鉢舍那的無分別瑜伽。而這些依次是由六度所成就, 並且不需要比這更多:

不喜愛受用、  
極爲恭敬、對於二者不厭倦、  
瑜伽無分別,  
一切大乘竭盡於此。<sup>200</sup>

<sup>198</sup> To. 4020, 《經莊嚴論》16品第4頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函21頁上7至下1, 相應的漢譯見《大正藏》31冊1604號627頁下7-8, 梵文見Lévi(1907)校勘本99頁。

<sup>199</sup> 藏: 'dis 'gro ba, 『由此而行進』。尊譯爲『能趣』。益西塔凱格西(dge bshes ye shes thabs mkhas)說這個詞的意思是由此六度而在大乘道上取得上進。

<sup>200</sup> To. 4020, 《經莊嚴論》16品第5頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函21頁下1, 相應的漢譯見《大正藏》31冊1604號627頁下16-17, 梵文見Lévi(1907)校勘本99頁。

如果依照這樣（的解釋），願進入大乘與不修並舍棄六度是相互矛盾的。

（五）從一切道或方便之相的角度來說（波羅蜜多的）數量是確定的：對於已獲得的境的受用不貪著的道或方便是布施，因為由反復修習施舍就能遠離對它的貪著；為了得到未得之境而作努力（會產生）散亂（，對此）加以防護的方便是戒，因為對於安住於比丘律儀的人來說一切事業邊際的散亂都不會產生；不捨棄有情的方便是安忍，因為損害所招致的一切苦都不能使（安忍者）厭捨；善增長的方便是精進，因為發起精進（善）就會增長；清淨障礙的方便是最後二度，因為禪定清淨煩惱障，智慧則清淨所知障。所以六度（的數量）是確定的：

對於諸境不貪著的道、  
防護〔爲〕得到它而散亂的另一個（方便）、  
不捨有情、增長、  
以及清淨障礙的其他（方便）。<sup>201</sup>

不受對於妙欲所處生的散亂的役使需要無貪的布施；預先防止未產生者則需要能夠防護無益而有害的散亂的戒；由於行爲惡劣的有情量多而易見，由此（修行者可能會）舍棄他們的利益，強力熏習安忍是（這種情形的）對治<sup>202</sup>；（爲了）以大量而長久的修習使善（法）增長需要思維它們的利益等，必須以這個途徑而（發起）具備持久而強烈的踴躍的精進；壓制<sup>203</sup>煩惱需要靜慮；滅除（煩惱）的種子和所知障則需要智慧。這些開示能夠給予對六度的極大決定。

（六）從三學的角度來說（波羅蜜多的）數量是確定的：戒學的體性<sup>204</sup>是戒，此外，因為具備不顧受用的布施時才能正受，所以布施是戒的資糧。所正受（的戒）

<sup>201</sup> To. 4020, 《經莊嚴論》16品第6頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函21頁下1-2, 相應的漢譯見《大正藏》31冊1604號627頁下26-27, 梵文見Lévi(1907)校勘本100頁。

<sup>202</sup> 藏: gnyen po。舊譯爲『能對治』、『對治』及『能治』。

<sup>203</sup> 藏: mgo gnon pa。舊譯爲『暫伏』。

<sup>204</sup> 藏: ngo bo。本書中譯作『體性』, ngo bo nyid一詞譯作『自性』, 除『自性』外與後者對應的英譯有『性』、『體』、『自體』。

又是憑藉罵不還口等安忍而加以守護，所以忍是戒的輔翼。靜慮是心學；慧是慧學；精進則三學中都包含，所以六度（的數量）是確定的：

從三學的角度勝者正說六度，  
第一〔學〕（是）三〔度〕，  
最後二〔學〕（是）二種〔度〕，  
〔精進〕一（度）三〔學〕中全都包含。<sup>205</sup>

因此，應當知道只有六度才能圓滿並總括依托、利益、大乘、方便及諸學，即使用怎樣的圓滿依托、（成就）怎樣的自他圓滿利益、安住於哪一乘、具備多少種方便及修習何學。對於（六度）是一切菩薩修行要點的嚮拓南沒有獲得極大的決定之前應當加以思維。

此外，最初不出或不超越輪迴的因有兩種：貪著受用及貪著家室，它們的對治是布施和戒。雖然一度出離卻不究竟，並且再度退捨的因有兩種：對於有情負義所帶來的苦惱以及長久修行善品產生厭倦，它們的對治是安忍和精進，因為如果知道如何修持不計較苦和損害以及視永劫如一日的踴躍並以多種途徑加以練習，則會發起能夠對治退捨之因的安忍和精進，所以是非常關鍵的。不單是這種菩薩行，即使是現在的善行，也因為對於少許難行忍耐微弱以及對於所修之道欣喜力弱的緣故，最初投入者雖多，但是中間不退者卻不多見，（這種情形）歸咎於不修安忍和精進的要訣。即使中間不退，空耗<sup>206</sup>的因有兩種：不安住於善所緣境的散亂及惡慧，它們的對治是靜慮和慧，因為（1）（一切智<sup>207</sup>）說心流散於別的（對象）而起散亂（時）念誦等都沒有益處，（2）如果善為分辨內明<sup>208</sup>法藏的意思的慧不增長，則對於粗淺的進退之處也會發生錯誤而作邪行。這是從去除所對治<sup>209</sup>的對治的角度而言（波羅蜜多）數量確定。

<sup>205</sup> To. 4020, 《經莊嚴論》16品第7頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函21頁下2-3, 相應的漢譯見《大正藏》31冊1604號628頁上10-11, 梵文見Lévi(1907)校勘本100頁。

<sup>206</sup> 藏: chud za ba。舊譯為『失壞』。

<sup>207</sup> 梵: sarvavit。這句話的出處是《入菩薩行論》第五品16頌。

<sup>208</sup> 藏: nang rig。

<sup>209</sup> 藏: mi mthun phyogs。即障礙, 古譯為『所治』、『所對治』及『障』。

至於從成就一切佛法的根本之處的角度而言（波羅蜜多）數量確定，前四度是定的資糧，所以它們四者成就不散亂的波羅蜜多——靜慮，如果依靠它而修觀則將通達真實。從與成熟有情相應的角度而言（波羅蜜多）數量確定和前面所說的第三種（數量確定）意思相似。這是依照獅子賢阿闍梨所陳述的聖者無著的主張而作的解釋<sup>210</sup>，就對六度產生決定而言這（個解釋）顯然是非常關鍵的。

〔子二〕

旁義：（六度的）次序是確定的

這一點分作三個部分。

（一）產生的次序：如果具備對受用不顧戀、不貪著的布施，則能受戒；如果具備善為約束惡行<sup>211</sup>的戒，則能忍耐損害；如有不厭難行的安忍，（行者）退捨的緣就稀少，於是能夠發起精進；如果日夜發起精進，則能產生定，對於在善所緣境上駕馭（自）心得到堪能；心如果入定，則會生起對真實的如實通達<sup>212</sup>。

（二）優劣的次序：越在前面則越是低微，越在後面則越是殊勝。

（三）粗細的次序：前者比後者易入、易行，所以是粗；後者比前者難入、難行，所以各自比前者微細。如《經莊嚴論》說：

因為後者依靠前者而產生，  
因為安住於微劣和殊勝，  
以及因為粗細的緣故，  
依照它們的次第<sup>213</sup>而開示。<sup>214</sup>

<sup>210</sup> 依照《四家合注》的科判，獅子賢阿闍梨的體系是從去除所治品、成就一切佛法的根本及饒益有情三個方面來解釋六度數量確定。

<sup>211</sup> 藏：nyes spyod。

<sup>212</sup> 藏：rtogs pa。

<sup>213</sup> 梵：tatkrameṇa。

---

<sup>214</sup> To. 4020, 《經莊嚴論》16品14頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函21頁下4-5, 相應的漢譯見《大正藏》31冊1604號628頁中6-7, 梵文見Lévi(1907)校勘本101頁。

## 第二章

### 修學菩薩行的方式

#### 第一節

#### 布施

〔癸三〕

修學（學處）的步驟

分兩個部分：

子一、修學總的（菩薩）行的方式

子二、特別（解釋）修學最後二度的方式



〔子二〕

修學總的（菩薩）行的方式

分兩個部分：

丑一、修學成熟自己的佛法的波羅蜜多

丑二、修學成熟他人相續<sup>1</sup>的四攝

〔丑一〕

修學成熟自己的佛法的波羅蜜多

分六個部分：

寅一、修學布施的方式

寅二、修學戒的方式

寅三、修學安忍的方式

寅四、修學精進的方式

寅五、修學靜慮的方式

寅六、修學般若的方式

〔寅一〕

修學布施的方式

---

<sup>1</sup> 藏： rgyud。

分四個部分：

卯一、布施的體性

卯二、進入發起布施的方便

卯三、布施的分類

卯四、總結以上的意思

〔卯一〕

布施的體性

如《菩薩地》說：

【問題】什麼是布施的自性<sup>2</sup>？

【回答】與不顧一切資具<sup>3</sup>和自己身體的菩薩的無貪<sup>4</sup>俱生<sup>5</sup>的思<sup>6</sup>以及由它所發起的舍棄應施之物的身業和語業...<sup>7</sup>

也就是說，（布施的自性）是善性的舍棄之思以及由它所發起的身業和語業。

這裡布施波羅蜜多的圓滿不依賴於對別人施捨<sup>8</sup>所施的物品而去除諸有情的貧窮，否則，由於貧乏的有情（現在）仍然很多，過去出現的諸佛的布施勢必尚未到

---

<sup>2</sup> 藏：sbyin pa'i ngo bo nyid。

<sup>3</sup> 藏：yo byad，本書中依照英譯翻為『資具』或『資財』。

<sup>4</sup> 藏：ma chags pa。

<sup>5</sup> 藏：lhan cig skyes

pa，此處的意思是『（與）...一同生起』，即『與不顧...資具和...身體的...無貪一同生起（的思）』。

<sup>6</sup> 藏：sems pa，五種遍行心所之一。

<sup>7</sup> rnal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa, To.

4037。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函61頁下4-

5，相應的漢譯為《大正藏》30冊1579號505頁中6-9、同冊1581號906頁上20-

22及同冊1582號979頁下15-17，梵文見Wogihara(1971)校勘本114頁。

<sup>8</sup> 藏：btang ba，即舍棄。

達究竟。因此，身和語不是主要的，心才是主要的，這是因為串習（以下這個）心圓滿便成為布施波羅蜜多：即在摧毀對自己所擁有的身體、一切資財<sup>9</sup>和善根所起的慳吝<sup>10</sup>執著後發自心底地（將它們）布施給別人，不僅如此，將施捨的諸果報也奉送給有情。《入行論》也這樣說：

如果去除有情的貧窮  
是布施波羅蜜多，  
那麼，由於貧乏的眾生仍然存在，  
往昔的救者<sup>11</sup>如何具備<sup>12</sup>波羅蜜多？  
布施波羅蜜多  
是從將所擁有的一切以及果報  
施捨所有眾生<sup>13</sup>的捨心的角度而說，  
因此它只是心而已。<sup>14</sup>

所以，即使不直接對別人施捨物品，由多種途徑發起棄捨的思並令它逐漸增長便是修持布施波羅蜜多。

[ 卯二 ]

進入發起布施的方便

<sup>9</sup> 藏：longs spyod。有時也譯作『受用』。

<sup>10</sup> 藏：ser sna。即吝嗇。

<sup>11</sup> 藏：skyob pa；即佛。

<sup>12</sup> 梵：sā katham pūrvatāyinām。

<sup>13</sup> 藏：skye bo。

<sup>14</sup> byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa, To. 3871。《入菩薩行論》第五正念品9、10二頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函第10頁下2-

3，漢文見陳玉蛟的今譯本《入菩薩行論》，漢文古譯為宋天息災所譯的《菩提行經》，相應的譯文見《大正藏》32冊1662號545頁上23-26。梵文見Bhattacharya(1960)校勘本54頁。

僅僅去除對身體受用的一切慳吝不是布施波羅蜜多，這是因為慳吝屬於貪的（一個）部分，因而小乘的兩種阿羅漢<sup>15</sup>也已經將它連同種子<sup>16</sup>徹底斷除。因此，不僅要消除施捨的障礙慳吝執<sup>17</sup>，必須從心底發起將所擁有的一切施捨給別人的意念<sup>18</sup>。對此必須修習執取的弊端和捨棄的益處，所以（此處）要對它們加以說明。《月燈〔經〕》說：<sup>19</sup>

這個腐爛的身體  
以及命都是動搖而不能自主，  
這些愚夫<sup>20</sup>因為貪著  
如同夢幻〔的身、命〕  
而造作極惡的業，  
於是受罪惡<sup>21</sup>的主宰，  
無智之人被死主的座騎〔帶〕走，  
他們前往可怕的有情地獄<sup>22</sup>。

（這段經文）是說應當觀（1）身體為不淨；（2）命為動搖，如陡坡上的水；（3）身命二者受業的主宰，所以沒有能自主的我，並且是虛妄<sup>23</sup>的，如同夢幻。應當

<sup>15</sup> 藏：dgra bcom pa，梵：arhat，『阿羅漢』是音譯，這個詞也譯作『羅漢』或『應』。

<sup>16</sup> 藏：sa bon。

<sup>17</sup> 藏：ser sna'i kun tu 'dzin pa。法尊法師譯作『慳執』。其中kun tu 'dzin pa的英譯為『慳吝』、『吝執』、『吝惜』。

<sup>18</sup> 藏：bsam pa，梵：āśaya『意念』。英譯為『意樂』，真諦及笈多三藏也譯作『心』、『意』。

<sup>19</sup> 即《三摩地王經》(To. 127)。類似的藏文經文見德格版《甘珠爾》契經部da函73頁下4-6，漢文參見《大正藏》15冊639號592中3-

8（640經為異譯本）。這段經文也為《集學論》所引，藏文見德格版(To. 3940)《丹珠爾》中觀部khi函13頁下5-6，漢文見《大正藏》32冊1636號79頁中24-27，梵文見Vaidya(1963)編輯本14頁。

<sup>20</sup> 藏：byis pa。

<sup>21</sup> 藏：sdig pa。

<sup>22</sup> 藏：sems (can) dnyal (ba)，梵：naraka。英譯也採用音譯『那落迦』或『那洛迦』。

<sup>23</sup> 藏：brdzun pa。

由此而防止對它們的貪著。如果貪著不退，則會受它主宰而積聚多種重大的惡行，從而前往惡趣<sup>24</sup>。

《引發<sup>25</sup>無邊門陀羅尼<sup>26</sup>經》也說：

凡是有情〔與〕某人爭執  
其根本在於執取<sup>27</sup>，  
由此緣故應當捨棄所貪愛<sup>28</sup>的〔對象〕，  
斷除了愛則成爲陀羅尼。<sup>29</sup>

《集學論》也說：

這樣，我的身和心  
純粹是每一剎那遷流，  
如果用污穢溢流  
的無常身體  
而獲得常而無垢的菩提，  
難道不是無價的收獲？<sup>30</sup>

《本生（鬘）論》也說：

---

<sup>24</sup> 藏：ngan 'gro。

<sup>25</sup> 藏：sgrub

pa，根據藏譯本經名轉寫梵文爲sādhaka，但是根據《集學論》及劉宋求那跋陀羅所譯的經名梵文爲nirhāra。

<sup>26</sup> 藏：gzungs，梵：dhāraṇī，『陀羅尼』是音譯，也譯作『總持』。

<sup>27</sup> 藏：yongs su 'dzin pa，契譯爲『愛藏』等。

<sup>28</sup> 藏：sred pa，也譯作『愛』。

<sup>29</sup> 'phags pa sgo mtha' yas pa sgrub pa zhes bya ba'i gzungs, To. 140。此經的漢譯有九種，除了1016號之外，其餘的相應漢譯見《大正藏》19冊1009號677頁下15-16、同冊1011號681頁中23-24、同冊1012號683頁下19-20、同冊1013號686頁下14-15、同冊1014號690頁上12-13、同冊1015號693頁下17-18、同冊1017號700頁下16-17、及同冊1018號705頁中19-20。集學論中引文的藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函13頁下6-7，漢譯見《大正藏》32冊1636號79頁中27至下1，梵文見Vaidya(1961)校勘本14頁。

利用無我、壞滅、沒有實質的身體——  
痛苦、不感恩、恆常不淨的身體——  
而對別人有所利益，  
對此不歡喜者是不聰慧的。<sup>31</sup>

依照（此頌）應當思維：『即使以眾多努力來保護，身體必定是要捨棄的，它是沒有實質的，用意念將身體施捨給別人則能成就自己和他人的眾多利益，我不這樣修心則是愚蠢的』。隨之，應當盡可能地發起將身體等施捨給他人的心。《入行論》也說：

捨棄一切是涅槃，  
我的心是修習涅槃者，  
一切都將一同捨棄，  
布施諸有情則更為殊勝。<sup>32</sup>

《集波羅蜜多論》也說：<sup>33</sup>

當見到資財行相<sup>34</sup>無常  
並且大悲成爲自己的本性時，  
則以極爲合理的方式通達所布施（的）〔財物〕

---

<sup>30</sup> bslab pa kun las btus pa, To. 3940。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函193頁下2-3，相應的漢譯見《大正藏》32冊1636號144頁中14-16，梵文見Vaidya(1961)校勘本124頁。

<sup>31</sup> skyes pa'i rabs kyi rgyud, To.

4150。此頌出自第一品，藏文見德格版《大正藏》本生部hu函第3頁下4-

5，此品相應的漢譯爲《大正藏》第3冊160號《菩薩本生鬘論》投身飼虎緣起第一，全品的漢文見332頁中23至333頁中9，梵文見Vaidya(1959)校勘本第4頁。

<sup>32</sup> To. 3871，《入行論》第3品11頌。藏文和梵文見Bhattacharya(1960)校勘本33頁。

<sup>33</sup> pha rol tu phyin pa bsdu pa, To. 3944，此論作者爲（聖）勇論師（藏：('phags pa) dpa' bo），至今無漢譯本。以下所引爲第1品49-54頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函221頁上3-7，梵文見Ferrari(1946)校勘本24頁。

<sup>34</sup> 藏：rnam pa，詞義爲相狀。

只是寄存在自己家中，並是歸他人所有。  
恐懼不會從已布施的〔財物〕生起，  
從置放在家中的〔財物〕恐懼則會生起，  
如作布施，不知足、〔與他人〕共有  
及必須恒常守護這些過失則不能妨害。  
憑藉布施後世的安樂能夠成就，  
不布施則即使此生都會產生苦，  
人的財物如同流星的自性，  
〔即使〕不舍棄它們也會消失。  
未捨的財物無常而消失，  
由布施它們便成爲不虛的財庫，  
由於導向有情利益的緣故，  
所布施的財物即使沒有實質也具備了實質。  
布施的人爲智者所稱讚，  
那些愚夫眾生則喜愛積聚，  
由於執取<sup>35</sup>沒有任何（物品）不離散，  
由於布施圓滿<sup>36</sup>恒常出現。  
由捨棄而不攝持煩惱，  
吝嗇則不是聖道，並且會產生煩惱，  
凡作布施則是道中最勝者，  
與它相異聖者說是粗劣的道。

所造的一切大小善根如果也爲成就有情暫時和究竟的廣大利樂而發自心地  
迴向<sup>37</sup>布施，那麼，由於獲得等同於依每一個有情的福德，所以很容易就能圓滿資  
糧。《寶鬘論》說：

---

<sup>35</sup> 藏：yongs su bzung ba。

<sup>36</sup> 藏：phun sum tshogs (pa)。

奘譯爲『圓滿』，笈多三藏譯爲『具足』，真諦三藏譯爲『富樂』，尊譯爲『盛事』。

.....

這樣讀誦的福德  
如果具有形體，  
則恒河沙數的世界  
都不能容納。  
這是薄伽梵所說，  
此處因<sup>38</sup>也可見到：  
對於無量的有情界，  
作饒益的願望（也）是如此。<sup>39</sup>

此外，至於障礙施捨的增長、使慳吝增長、令未生的捨心不生起並令已生者退失的眷屬<sup>40</sup>和資財，對於先前所有的不應當執取，若是別人贈送則不應當接受。如《集波羅蜜多論》說：

菩薩應當完全地斷除  
能使慳吝的過失增長、  
或令捨心不增長的  
欺蒙<sup>41</sup>、構成障礙的執取<sup>42</sup>。  
如果它們能成為捨心的阻礙，  
對於正覺之道產生障礙，  
這樣的財物或珍寶乃至於王位  
菩薩都不可以接受。<sup>43</sup>

---

<sup>37</sup> 藏文現在時為bsngo ba。

<sup>38</sup> 藏：gtan tshigs，梵：hetu。

<sup>39</sup> 這二頌是《寶鬘論》（To.

3901）第五品的86、87二頌。梵文與藏文見Hahn(1982)校勘本162至163頁，相應的漢譯見《大正藏》32冊1656號504頁下27至505頁上1。

<sup>40</sup> 藏：'khor。

<sup>41</sup> 藏：bslu ba。英譯和尊譯為『欺誑』。



在這樣做時，如果因慳吝而對資財起了貪著，則憶念所發『牟尼<sup>44</sup>捨棄所擁有的一切而修習菩提，我也隨他修學』的誓願，思維：『以前我已把身體、資財和一切善施捨給了有情，如果再對資財產生貪著，我的行為則像大象受烈日的煎熬而下水洗浴，上岸時在地上打滾，見到身上粘有泥土時再次入水，此後又故伎重演』。由此而不產生貪著。以上這部論說：

憶念諸牟尼的殊勝之行，  
應當思維自己所發的追隨他們的誓願，  
爲了去除執取貪著，  
心中應當作這些殊勝的尋思<sup>45</sup>。  
當我已將身體捨給一切眾生  
並且也已舍棄布施〔身體〕的法時，  
我對外物發生貪著——  
就如大象洗浴——與我是不相稱的。<sup>46</sup>

這樣，如果多番思維施捨的益處後能產生極大的歡喜，並由思維執取的弊端而能發起極大的恐懼，則自然能產生捨棄的心。同樣，在練習慈悲並思維佛菩薩的傳記<sup>47</sup>等之後也應當發起捨棄之心。至於發起的方式，《入行論》說：

爲了成就一切有情的利益，

---

<sup>42</sup> 《四家合注》：『此處的執取（yongs 'dzin）被解釋爲財物的別名』。

<sup>43</sup> To.

3944，第一品3至4頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函218頁下7至219頁上1，梵文見Ferrari (1946)校勘本19頁。

<sup>44</sup> 藏：thub pa，梵：muni，『牟尼』是音譯，即佛。

<sup>45</sup> 藏：rtog pa。

<sup>46</sup> To.

3944，第一品5至6頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函219頁上1至3，梵文見Ferrari(1946)校勘本19頁。

<sup>47</sup> 藏：rnam par thar pa。

我將毫不吝惜地施捨  
身體和受用  
以及三世一切的善。<sup>48</sup>

也就是說，將身體、資財和善根三者作為所緣境<sup>49</sup>，然後用意念舍棄給一切有情。這樣制止了執著所擁有的一切為自己所有<sup>50</sup>的愛之後反復練習（將它們）施捨給他人的思，則稱作『菩薩』。《集波羅蜜多論》也說：

『所有這些都是你的財物，  
對此我沒有我的我慢<sup>51</sup>』，  
一再地追隨圓滿佛的功德，  
何人具有這樣的稀有尋思<sup>52</sup>，  
不可思議的佛  
即稱之為最勝士夫<sup>53</sup>『菩薩』。<sup>54</sup>

由於現在勝解<sup>55</sup>不成熟及勢力微弱的緣故，雖然由意念已將身體布施諸有情，但是卻不直接將肉等交付（給別人）。然而，如果不修習舍棄身命的意念，則因為缺乏串習，以後仍然不能布施身命，這是《集學論》中所說，所以從現在起就應當修習意念。這樣在受用已發自心底捨給有情的衣食和居宅時，如果忘記『為他人的利益而應受用』的意念，為自利、由貪愛而受用，則是有染污的違犯<sup>56</sup>；如果沒有

<sup>48</sup> To. 3871，《入行論》第3品第10頌。藏文與梵文見Bhattacharya(1960)校勘本32頁。

<sup>49</sup> 藏：dmigs yul。

<sup>50</sup> 藏：rang gi。

<sup>51</sup> 梵：ātmaḥhimāna。

<sup>52</sup> 藏文rnam rtog與梵文vikalpa『分別』與vitarka『尋思』兩詞對應，此處的梵文為vitarkāh。

<sup>53</sup> 梵：bodhisattvāṭīśayam ... mahāsattvam。在藏譯本中將『最勝士夫』讀作為修飾佛更為自然。

<sup>54</sup> To.

3944，第1品11頌後兩句及12頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函219頁上6至7，梵文見Ferrari(1946)校勘本20頁。

<sup>55</sup> 藏：mos pa。

<sup>56</sup> 藏：nyon mongs can gyi ltung ba。

貪愛，但是忘記安置緣<sup>57</sup>一切有情的想<sup>58</sup>，或是爲了另一個有情的緣故而有貪著，則是非染污的違犯<sup>59</sup>。如果對於那些迴向給別人（的物品）作『別人的財物』之想，卻爲了自己而受用，則成爲不與取<sup>60</sup>，如果價值充足，則構成別解脫<sup>61</sup>（戒）的他勝罪<sup>62</sup>，這是《集學論》中所說。<sup>63</sup>

對此，有人主張：『因爲已迴向給一切有情，所以相對於一個有情價值不可能充足，因而他勝罪不會發生』。別的人則說：『因爲已將全部資財迴向給每一個有情，所以（上面的說法）是不合理的』。有人說：『雖然已經迴向給別人，但是他們還沒有認作己有，所以沒有他勝罪』。

（此處的）密意<sup>64</sup>是：對於人道的眾生發自心底迴向，他們知道後（將所布施的資財）認作己有，這時（自己對於資財）作他人所有之想，然後爲自己的利益而取用，如果價值充足則發生他勝罪，所以這才是意趣所在。因此，按照其他部派<sup>65</sup>的觀點而解說也是不合理的。

如果懷有『受用有情所有的資財，而將成辦他們的利益』的想法而受用，則沒有過失，如《集學論》說：

如果懷有『用主人所擁有的資財來維護屬主人所有的身體』的想法，由此而受用則沒有過失，因爲僕人日夜爲主人勞作，卻不擁有賴以存活的自己的財物。<sup>66</sup>

---

<sup>57</sup> 藏：dmigs pa。

<sup>58</sup> 藏：'dus shes。

<sup>59</sup> 藏：nyon mongs can ma yin pa'i ltong ba。

<sup>60</sup> 藏：ma byin len，也作『偷盜』。

<sup>61</sup> 藏：so (sor) thar pa。

<sup>62</sup> 藏：pham pa，也譯作『波羅夷』。

<sup>63</sup> To. 3940。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函80頁下3-

4，漢文見《大正藏》32冊1636號102頁下24至103頁上3，梵文見Vaidya(1961)校勘本79頁。

<sup>64</sup> 《四家合注》：『依照密意（解釋）他勝罪發生的自宗。』

<sup>65</sup> 藏：sde pa。

<sup>66</sup> To. 3940。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函80頁下4-

5，相應的漢譯見《大正藏》32冊1636號103頁上1-4，梵文見Vaidya(1961)校勘本79頁。

【疑慮】如果覺得『這些資具已經迴向給有情，如果不得其許可而受用則有過失』，【回答】這樣的過失是不存在的，因為以上這部論說：

主人由於患病等而心意渙散，因此未加許可，為主人的事極度操勞的僕人即便受用也沒有過失。<sup>67</sup>

不應當起這樣的想法而不生信心：『如果沒有直接將一切交付有情，而是用心來施捨，則猶同虛假，所以這樣是沒有實質的』，因為以上這部論說：

在這樣修行的菩薩面前，有的人不了解這（個情形）而不產生信心，那是不合理的，因為（他們）知道捨心是非常稀有的。有的人對這個道理產生疑惑，那是不合理的。<sup>68</sup>

〔卯三〕

布施的分類

分三個部分：

辰一、所有的依托應當怎樣做

辰二、依照各種依托而作的分類

辰三、布施自性的分類

〔辰一〕

所有的依托應當怎樣做

---

<sup>67</sup> To. 3940，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函80頁下5-6，相應的漢譯見《大正藏》32冊1636號103頁上6-7，梵文見Vaidya(1961)校勘本79頁。

<sup>68</sup> To. 3940，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函80頁下6-7，相應的漢譯見《大正藏》32冊1636號103頁上7-10，梵文見Vaidya(1961)校勘本79頁。

應當具備六種殊勝而作（布施）。其中（一）殊勝的依托是指依靠菩提心，也就是由它發起而作（布施）；（二）殊勝的物品總的來說是使用<sup>69</sup>一切布施物品，在進入各種特別（的布施）時仍然具備這個意念而不舍棄；（三）殊勝的目的<sup>70</sup>是為一切有情暫時的安樂和永久的利益而施捨；（四）殊勝的善巧方便（教典）說是與無分別智<sup>71</sup>相結合<sup>72</sup>，至於初業者<sup>73</sup>是指與通達法無自性的慧相結合；（五）殊勝的迴向是將施捨的善迴向圓滿菩提；（六）至於殊勝的清淨，《攝大乘論》說是滅除煩惱障<sup>74</sup>和所知障<sup>75</sup>。

至於具足六度而作（布施），如在作法布施時具備（一）防止聲聞獨覺作意<sup>76</sup>的戒；（二）對於（一切）相智<sup>77</sup>之法的勝解忍受<sup>78</sup>以及對別人辱罵的安忍；（三）為了使它不斷增長而發起希願<sup>79</sup>的精進；（四）將不與小乘混雜的專注一境的善迴向圓滿菩提的靜慮；（五）了知所施<sup>80</sup>、施者<sup>81</sup>、受者<sup>82</sup>猶如幻化<sup>83</sup>的般若。如果這樣做則力量非常強大，這些是《八千頌》的大疏中所說<sup>84</sup>。

## 〔辰二〕

### 依照各種依托而作的分類

<sup>69</sup> 藏：spyod pa。益西塔凱格西：bed spyod byed pa。

<sup>70</sup> 藏：ched du bya ba，法尊法師譯為『所為』。

<sup>71</sup> 藏：rnam par mi rtog pa'i ye shes。

<sup>72</sup> 藏：zin pa，尊譯為『攝持』。

<sup>73</sup> 藏：las dang po pa，奘譯為『初業』，尊譯為『初發業者』。

<sup>74</sup> 藏：nyon (mongs pa'i) sgrib (pa)。

<sup>75</sup> 藏：shes (bya'i) sgrib (pa)。

<sup>76</sup> 藏：yid (la) byed (pa)。

<sup>77</sup> 藏：rnam (pa thams cad) mkhyen (pa)；梵：sarvākārajñāna。

<sup>78</sup> 藏：bzod pa。

<sup>79</sup> 藏：'dun pa，即別境心所中的欲心所。玄奘法師譯作『希願』、『欲樂』、『欣欲』等。

<sup>80</sup> 藏：sbyin bya，所布施的法和財物等。

<sup>81</sup> 藏：sbyin byed。

<sup>82</sup> 藏：len po。

<sup>83</sup> 藏：sgyu ma lta bu，也作『如幻』。

<sup>84</sup> 這部釋論藏譯的全名為'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i bshad pa/ mngon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba『八千般若波羅蜜多疏·現觀莊嚴光明論』，To. 3791。這是通常所說的獅子賢（seng ge bzang po）論師所造的《現觀莊嚴論》大小二疏中的大疏（'grel chen，小疏為'grel pa don gsal『明義疏』）。相關釋論的藏文見德格版《丹珠爾》般若部cha函51頁下1-5，梵文見Wogihara(1973)校勘本84-85頁。

（教典中）說總地來講布施財物<sup>85</sup>是在家菩薩所做，出家菩薩則應當布施法。如《菩薩別解脫經》說：<sup>86</sup>

舍利子，比起用七寶填滿恒河沙數佛刹而供養諸如來阿羅漢正等覺的在家菩薩，舍利子，宣說一個四句頌的出家菩薩較前者產生遠為眾多的福德。舍利子，如來不許出家者布施財物。

另外，《集學論》說對聽聞等構成障礙是此處的旨趣所在——所禁止的是出家者特地積攢財物而行布施，如果由於過去福德之力而多有所獲，對自己的善行沒有妨害，則說必須施捨財物。霞惹瓦<sup>87</sup>也說：

我不對你講說施捨的益處，而是講說執取的弊端。

這話是使出家者對以下這種情形不生歡喜——即形容憔悴地追求積聚財物，使戒變得滿目瘡痍而行布施。

〔辰三〕

布施自性的分類

分三個部分：

巳一、布施法

巳二、布施無畏

巳三、布施財物

---

<sup>85</sup> 藏：zang zing。

<sup>86</sup> byang chub sems dpa'i so sor thar pa chos bzhi sgrub pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To.

248。《集學論》中所引用的這段經文的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部khi函81頁上7至下2，相應的漢譯見《大正藏》32冊1636號103頁中1-5，梵文見Vaidya(1961)編輯本80頁。

〔巳一〕

布施法

布施法是不顛倒地開示正法、顯示學習工巧<sup>88</sup>等世間無罪<sup>89</sup>的事業邊際<sup>90</sup>合乎道理、以及令別人受持學處<sup>91</sup>。

〔巳二〕

布施無畏

布施無畏是從（一）國王、盜匪等人的恐懼、（二）獅、虎、水獸<sup>92</sup>等非人<sup>93</sup>的恐懼及（三）水、火等大種<sup>94</sup>的恐懼救拔有情。

〔巳三〕

布施財物

分兩個部分：

午一、直接捨棄財物的布施

午二、僅用意念布施

〔午一〕

直接捨棄財物的布施

---

<sup>87</sup> 藏：sha ra ba。

<sup>88</sup> 藏：bzo。

<sup>89</sup> 藏：kha na ma tho ba med pa。

<sup>90</sup> 藏：las kyi mtha'，即工作。

<sup>91</sup> 藏：slob pa'i gzhi。

<sup>92</sup> 藏：chu srin，指鯨魚或巨鯨。

<sup>93</sup> 藏：mi ma yin pa。

分三個部分：

未一、施捨財物的方式

未二、沒有能力施捨時應該怎麼做

未三、修習<sup>95</sup>布施障礙的對治<sup>96</sup>

[ 未一 ]

施捨財物的方式

分四個部分：

申一、布施給什麼田<sup>97</sup>

申二、用什麼意念布施

申三、用怎樣的加行<sup>98</sup>布施

申四、所布施的物品<sup>99</sup>

[ 申一 ]

布施給什麼田

[ 布施的田 ] 分十種：（一）利益自己的密友；（二）損害自己的仇人；（三）對自己不作任何損益的處中者<sup>100</sup>；（四）具備戒等功德者；（五）有犯戒等過失者；（六）比自己低微者；（七）與自己平等者；（八）勝過自己者；（九）富裕快樂者；以及（十）苦惱貧窮者。

---

<sup>94</sup> 藏：'byung ba。

<sup>95</sup> 藏：bsten pa，英譯為『習』、『修習』、『習近』等。

<sup>96</sup> 藏：gnyen po，英譯也作『能治』。

<sup>97</sup> 藏：zhing，此處的『田』是指布施的對象。

<sup>98</sup> 藏：sbyor

ba。除『加行』之外，英譯還有『修習』、『修行』、『修』、『方便』、『相應』等。

<sup>99</sup> 藏：dngos po。

<sup>100</sup> 藏：tha mal ba (pa)。藏文詞義為普通人，與梵文中的mdhyastha及udāsīna對應，即處於怨親之間者、無偏袒者、或陌生人。玄奘法師譯作『中庸』或『處中（者）』。



〔申二〕

用什麼意念布施

意念分兩個方面：（一）必須具備怎樣的意念。

必須具備三種意念：（1）緣<sup>101</sup>目的而想：『依靠它我將圓滿無上菩提的資糧——布施波羅蜜多』；（2）緣物品而想：『由於菩薩最初已把所擁有的一切捨給有情，所以就如領取寄存的物品，將要布施的我的財物屬於別人』；（3）緣（布施之）田而想：『這些田或（向我）乞討或不曾乞討，因為他們令我的布施波羅蜜多圓滿，所以是我的善知識』。如《集波羅蜜多論》說：

行乞者前來時，

由於能使圓滿菩提的資糧增長，

佛子在我之上安置『他人所差遣』之想，<sup>102</sup>

對他產生善知識之想。<sup>103</sup>

至於布施每一種物品時思維『為如此這般的緣故我應當施捨』的緣目的的意念，則應當從《善臂所問經》<sup>104</sup>和《集波羅蜜多論》中詳細了解。前面所說的緣（布施之）田的意念對於一切（布施對象）都應當發起，所以是總的意念。至於特別的意念則是對損害者懷有慈心，對於苦惱者懷有悲心，對於有功德者懷有喜<sup>105</sup>的意念，對於諸饒益者懷有捨<sup>106</sup>的意念，應當由此而作布施。

---

<sup>101</sup> 藏：dmigs。

<sup>102</sup> 梵：tatpreṣyasamjñātmani saṃniveśyā。

<sup>103</sup> To.

3944，第1品55頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函221頁上7至下1，梵文見Ferrari(1946)校勘本24頁。

<sup>104</sup> 'phags pa lag bzang gis zhus pa, To.

70。對應的漢譯為《大寶積經》第二十六會《善臂菩薩會》。在漢譯本中，這裡所提到的思維方法見《大正藏》11冊310號529頁上12至下12。

<sup>105</sup> 藏：dga' ba。

<sup>106</sup> 藏：btang snyoms。

對於諸（布施之）田也應當使心平等，布施之善的果也應當施捨給行乞者等有情，猶其對於苦惱的（布施之）田應當悲憫。如月稱說：

何種布施遠離慳吝，  
對於那些是器與非器者<sup>107</sup>  
以平等心平等地施捨，  
這種布施的施者之業是清淨的。  
如果將由悲心而作的布施以及布施的果  
二者一同施捨給求者，  
這種布施則沒有慳吝，  
這（樣的布施）為賢者所贊嘆。

《無邊功德讚》也說：<sup>108</sup>

雖然見到出生低劣、貧窮、懷期盼心的（有情），  
卻因為沒有悲心及希求果報而去尋找別的具備功德之器，  
這個喪失意念的人雖然行布施卻和行乞者相似，  
所以你出於悲憫意欲布施諸行乞者而安住。

## （二）必須斷除怎樣的意念

不產生將惡見執為最勝<sup>109</sup>的意念是不產生『布施沒有果』和『損害性的布施是法』的想法而布施，不攙合吉祥瑞兆而布施，不產生『僅由布施圓滿就能成就世間和出世間的離欲』的想法而布施。

不產生高傲<sup>110</sup>的意念是不輕蔑行乞者，不與人爭勝，布施後也不產生『我能夠布施，別人則不能』的驕慢心<sup>111</sup>。《清淨業障經》也說：諸異生<sup>112</sup>在行布施時對於

<sup>107</sup> 藏文分別為snod和snod min。

<sup>108</sup> yon tan mtha' yas par bstod pa, To. 1155。引文見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函194頁上4-5。

那些有慳吝的人不起信心，他們也發起瞋恚<sup>113</sup>而墮入地獄，因而成爲布施的障礙。

<sup>114</sup>（此經）又說：

...在持戒時也貶責犯戒者，致使許多衆生產生不信，並且由不信的緣故而墮入惡趣；安住在安忍等之中而責備安住在它們的所對治<sup>115</sup>之中的（有情），對於戒等造成障礙。<sup>116</sup>

所以，應當依照《無邊功德讚》中所說的這個頌而作：

聽聞及智慧廣大時你不稱贊自己，  
對別的功德微小的衆生尙且和睦恭敬，  
安住功德之聚時卻覺察<sup>117</sup>自己行爲的微小過失。<sup>118</sup>

不懷寄託<sup>119</sup>的意念是不以希求美譽的期望而布施。

不產生畏縮<sup>120</sup>的意念：施捨之前心中歡喜，布施之時（內心）純淨而作，布施之後則不後悔。即使聽到菩薩極爲廣大的布施也意不畏縮，對自己不作輕蔑而增長踴躍心。

不產生背棄的意念是對親、仇、和處中者沒有偏頗，以平等的悲憫而布施。

---

<sup>109</sup> 藏：lta ngan mchog tu 'dzin pa，法尊法師譯爲『惡見取』。

<sup>110</sup> 藏：kheng pa，奘譯與尊譯爲『高舉』。

<sup>111</sup> 藏：rlom sems。

<sup>112</sup> 藏：so (so) skye (bo)，即未見空性的凡夫。

<sup>113</sup> 藏：khong khro。

<sup>114</sup> 《集學論》中引文的梵文見Vaidya(1961)校勘本53頁。漢譯見下一段引文的註解。

<sup>115</sup> 藏：mi mthun (pa'i) phyogs，奘法師譯作『所治』、『所對治』，即障礙。

<sup>116</sup> 'Phags pa sgrib pa rnam par dag pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, To.

218。漢譯見《大正藏》24冊1494經1097頁中21-27。《集學論》中引文的梵文見Vaidya(1961)校勘本53頁，漢譯見《大正藏》32冊1636號93頁中29至下15。

<sup>117</sup> 藏：bzung，尊譯爲『取』。

<sup>118</sup> To. 1155。引文的藏文見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函197頁下3。

<sup>119</sup> 藏：rten pa。

<sup>120</sup> 藏：zhum pa。

不產生顧及回報的意念：不是由於期望對方利益（自己）而布施，這是因為看到眾生缺乏安樂、被愛火所灼燒、沒有除苦的能力以及自性是苦的緣故。

不產生顧及異熟<sup>121</sup>的意念是不期望未來資財圓滿和身圓滿的異熟，這是因為看到一切諸行<sup>122</sup>沒有實質以及無上菩提具有功德。所要制止的不是對這些暫時的果的期望，所要阻止的是僅把（三）有中的身體和資財執為目標。

此外，應當這樣布施：（修布施者）不懷邪命<sup>123</sup>的意念，即不想：『如果行布施，國王等人知道（我）善於布施，（我）就能得到恭敬』；不疑懼『將會導致貧乏』而不布施；不懷有欺騙行乞者的意念、不歡喜、忿恨<sup>124</sup>、或心（意）散亂；不因爲行乞者的各種負義行爲而灰心；行乞者做欺騙自己等事時，雖然看到他的過失，卻沒有向別人宣露的想法；不被他人轉變，相信從各個布施行爲會出現各別的果。

### 〔申三〕

#### 用怎樣的加行布施

分兩個部分：

酉一、怎樣的加行不能用來布施

酉二、應當用怎樣的加行布施

### 〔酉一〕

#### 怎樣的加行不能用來布施

（以下）這些是應當斷除的加行，所以應當拋棄：不迅速地布施，而是推延後才布施；使人起煩惱後才作布施；使人造作與法或世間道理不符的業後才作布施；先承諾『布施這麼多』，然後加以削減，而布施少量或低劣者；計算（別人的）

---

<sup>121</sup> 藏： rnam smin。

<sup>122</sup> 藏： 'du byed。

<sup>123</sup> 藏： log 'tsho。

恩惠而布施；雖然可以一次布施，卻積藏後作少量布施；作國王時強奪他人的妻兒而布施；逼取父母、奴僕等人的資財而布施給別人；使用會對別人造成損害的方法行布施；自己住於懶惰<sup>125</sup>而令別人行（布施）；對行乞者惡言詆毀、影射譏諷、粗言威懾，然後才布施；違背佛所制立<sup>126</sup>的學處而布施；一旦獲得資財不隨時布施，而是長久積聚後才布施。

此外，可以看到菩薩積聚而布施是有罪<sup>127</sup>，獲得資財便隨時布施則是無罪，這是因為積聚之後同時捨棄並沒有超勝的福德，積聚時回絕許多求財者則引生了嫌恨之心，而後卻布施給一些未曾乞討的人。《菩薩地》中所作的這種解釋<sup>128</sup>是非常重要的，因為可以看到在（積聚）時會產生慳吝等許多煩惱，守護等辛勞則會對許多善行構成障礙，由於（財物）大多會在中途損壞，所以最後的布施也不能成就。

## 〔西二〕

### 應當用怎樣的加行布施

應當容光煥發，先含微笑，言語正直，不論對什麼田<sup>129</sup>都含恭敬，親手、適時、不損害他人、忍耐難行<sup>130</sup>之苦而布施。至於這些行爲的果報，《諦者品》說：<sup>131</sup>

由敬奉<sup>132</sup>而給予，親屬等人就會敬奉；由於親手給予，就會獲得敬奉；由於適時地給予，諸事就會及時地成就。

<sup>124</sup> 藏：khros ba。

<sup>125</sup> 藏：snyom las。奘譯為『懶惰』、『懈怠』。

<sup>126</sup> 藏：bcas pa。

<sup>127</sup> 藏：kha na ma tho ba。漢譯為『罪』。

<sup>128</sup> 漢文見《大正藏》30冊1579號510頁上23至中6及同冊1581號909頁下8-16。

<sup>129</sup> 藏：zhing。

<sup>130</sup> 藏：dka' spyad，也譯作『苦行』。

<sup>131</sup> bden pa po'i le'u，此品出自'phags pa byang chub sems dpa'i spyod yul gyi thabs kyi yul la rnam par 'phrul ba bstan pa, To. 146。藏文見德格版《甘珠爾》契經部pa函112頁下2-3，相應的漢譯見《大正藏》9冊272號339頁中3-

5（同冊271號《菩薩行方便境界通變化經》是異譯本）。

<sup>132</sup> 藏：rim gro，梵：upasthāna。玄奘法師譯作『恭敬』、『供事』、『承事』、『敬養』。

又說：

由於不損害他人而給予，就會獲得諸堅固的資財；由於忍耐苦楚而給予，眷屬會變得親密。<sup>133</sup>

《俱舍論頌》也說親手布施能獲得廣大資財。<sup>134</sup>『堅固的資財』是如《俱舍論釋》所說，即別人不能妨礙資財，並且也不會因為火等而消失。<sup>135</sup>

此外，至於幫助別人布施的加行，自己如果有資財則前往生性吝嗇、不會行過幾次布施的人的家中，使他們心情愉快後，應當給予這樣的教誡：『我那裡有大量資財，我為了圓滿布施波羅蜜多的緣故而尋求行乞者，所以你如果遇到行乞者不要回絕，你或是取我的錢財布施給他們，或是領他們到我面前，對我的布施你也應當隨喜！』他們不消耗錢材，因為歡喜的緣故就會這樣做。這樣就為他們植下消除慳吝之垢的種子。經過逐漸的反復修習<sup>136</sup>，（他們）自己也會奉送少量錢財，在下品無貪<sup>137</sup>的基礎之上能夠獲得中品，依靠後者便能獲得上品（無貪）。

如果自己的親教師<sup>138</sup>、軌範師<sup>139</sup>、弟子和友伴懷有貪吝<sup>140</sup>而不能舍棄，或雖然不是這樣，卻沒有資財，對他們同樣布施資財，令他們供施三寶，而自己則不供施。由此自己產生了極多的福德，並且調伏了<sup>141</sup>其他某一些人的煩惱，又滿足了一些人對法的希求，也能攝受<sup>142</sup>及成熟<sup>143</sup>有情。

<sup>133</sup> 相應的漢譯見《大正藏》9冊272經339頁中6-7（同冊271經是異譯本）。

<sup>134</sup> chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa, To.

4089，見第4品115頌。藏文見德格版《丹珠爾》阿毘達磨部ku函15頁上7，相關的自釋見同函222頁上4-5。漢文見《大正藏》29冊1560號318下12-13及同冊1559號250頁中12-14，自釋的漢文見同冊1558號96頁上25-26。梵文見Pradhan(1975)校勘本269頁。

<sup>135</sup> chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa, To.

4090。藏文見德格版《丹珠爾》阿毘達磨部ku函222頁上4-5，漢文見《大正藏》29冊1558號96頁上27-28及同冊1559號250頁中18，梵文見Pradhan(1975)校勘本270頁。

<sup>136</sup> 藏：goms pa。

<sup>137</sup> 藏：ma chags pa chung ngu。

<sup>138</sup> 藏：mkhan (po)。

<sup>139</sup> 藏：slob (dpon)，梵：ācārya，音譯為『阿闍梨』，玄奘法師也譯作『阿遮利耶』。

<sup>140</sup> 藏：brkam chags。

<sup>141</sup> 藏：btul ba（過去式，現在式為'dul ba）。

<sup>142</sup> 藏：bsdus pa。

同樣道理，如果自己沒有資財，則應當利用工巧<sup>144</sup>及事業之處獲取財物而布施，或是為別人講說能令貧窮及生性吝嗇的人向往布施的法語，或是把所遇到的行乞者導往具信、富足的人家，自己也前去隨力地協助布施。

此外，對於所施的諸物品應當加以選擇並從上等起布施，應當圓滿布施所呈設的用於布施的諸物品。

〔申四〕

（所布施的）物品

分兩個部分：

西一、簡略地開示應當施捨和不應當施捨的物品

西二、廣釋

〔西一〕

簡略地開示應當捨棄和不應當捨棄的物品

如果所施捨的物品暫時能產生遠離惡趣因的樂受<sup>145</sup>，從長遠的角度又有益、能夠斷除罪惡、或（將別人）安置於善（處），或是暫時不產生快樂，但是從長遠的角度有益，菩薩則應當（把它們）施捨給別人。如果所施捨的（物品）暫時產生苦惱，並且從長遠的角度又會造成損害，或是暫時雖然快樂，但是從長遠的角度有損害，則不應當施捨給別人。

〔西二〕

廣釋

---

<sup>143</sup> 藏：smin pa。

<sup>144</sup> 藏：bzo。

<sup>145</sup> 藏：tshor ba bde ba。即快樂的受。

分兩個部分：

戌一、詳細解釋應不應當施捨內物

戌二、詳細解釋應不應當施捨外物

〔戌一〕

詳細解釋應不應當施捨內物

如果了解不施捨內物的方式，就能知道理應施捨那些與此相反者，所以（我）先要解釋不施捨（內物）的道理。

這一點分三個部分：（一）從時間的角度不適合布施

菩薩雖然最初就發自心底地把身體等施捨給有情，但是在不因乞討身中之肉等難行而厭棄的大悲意念還不廣大之前，即使乞討也不應當施捨。如《集學論》說：<sup>146</sup>

【問題】怎樣的精進會令人厭棄？

【回答】那就是力量微弱而承擔沉重或長久的業，或者是勝解尚未成熟的人發起難行的業，例如布施自己的肉等（行爲）。此人雖然已將身體布施給諸有情，但是完全應當避免不合時機的行爲，否則菩薩因為對這些有情產生嫌厭<sup>147</sup>，就會損耗<sup>148</sup>菩提心的種子，因而便會損耗廣大果聚<sup>149</sup>。因此，《虛空藏經》說：

<sup>146</sup> To. 3940。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函34頁上2-3，相應的漢譯見《大正藏》32冊1636號85頁中8-13，梵文見Vaidya(1961)校勘本32頁。

<sup>147</sup> 藏：skyo ba。

<sup>148</sup> 藏：chud za ba。意思是浪費、空耗，舊譯為『失壞』。

<sup>149</sup> 藏：'bras bu'i phung po chen po。



不合時機的希求是魔業<sup>150</sup>。

《入行論》也說：

悲憫的意念尙未清淨時  
不應當施捨身體；  
在今後〔世〕之中應當施捨  
以成爲成就廣大利益的因。<sup>151</sup>

（二）從目的<sup>152</sup>的角度不適合布施

爲了微小的目的不應當施捨身體，如上面這部論說：

爲了瑣碎的事不應當損傷  
修行正法的身體，  
如果這樣做就能迅速圓滿  
有情的意願<sup>153</sup>。<sup>154</sup>

在自己這一方面能夠遠離慳吝等布施的障礙，並且從他人的那一方面如果不布施身體能夠成就眾多有情的利益，在具備這樣的重大目的時，即使（別人）乞討肢體等也不應當布施。如果（別人）爲了使人造作殺生等損害他人和自己的惡行而乞討，則即使暫時都不應當把自己布施給別人。

（三）從行乞者的角度不應當布施

如果魔類天神以及他們所驅使的有情以損惱心前來乞討肢體等，則不應當布施，因爲（這樣布施）對他們會有損害。癡狂或精神錯亂的人前來乞討也不應當布

---

<sup>150</sup> 藏：bdud kyi las。

<sup>151</sup> To. 3871，第5品第87頌。相應的古譯見《大正藏》32冊1662號547頁上1-2。此頌及以下一頌的藏文與梵文見Bhattacharya(1960)校堪本74頁。

<sup>152</sup> 藏：dgos pa。法尊法師譯爲所爲。

<sup>153</sup> 藏：bsam pa。此處的梵文(Bhattacharya(1960)本74頁)爲āsā，即希望。

施，因為這些人不是誠心乞討，而只是信口胡言而已<sup>155</sup>。不布施給他們非但沒有違犯<sup>156</sup>，如果布施則成爲違犯。

除了這些情形之外，對於乞討身體的人則應當布施，這又分兩種：（1）割截肢體而永久地布施；（2）爲了成就他人如法的目的而暫時供人驅使，（如）充當僕役等。

## 〔戌二〕

### 詳細解釋應不應當施捨外物

分兩個部分：

亥一、不布施外物的方式

亥二、布施外物的方式

## 〔亥一〕

### 不布施外物的方式

這一點分五個部分。（一）從時間的角度不適合布施：例如向出家 and 持近住<sup>157</sup>戒者布施午後食品。

（二）從布施對象<sup>158</sup>的角度不適合布施：例如向勤修律儀者布施殘湯剩飯；布施被大小便、唾液、鼻涕、嘔吐物、膿、血所沾污的飲食；即使在不食用蔥、蒜、肉、不飲酒的人想要食用或飲用它們的情形下，對於所持的律儀不容許受用它們的人布施蒜等或受其污染的食品；<sup>159</sup>即使（對兒子、僕人等）<sup>160</sup>善爲解釋布施並使他

<sup>154</sup> To. 3871, 《入行論》第5品第86頌。相應的古譯見《大正藏》32冊1662號546頁下28-29。

<sup>155</sup> 參見《菩薩地》的相關解釋。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部（To. 4037）wi函62頁下4至63頁上2，漢文見《大正藏》30冊1579號505頁下22至506頁上1，梵文見Wogihara(1971)校勘本115-116頁。

<sup>156</sup> 藏：ltung ba；梵文āpatti。玄奘法師譯作『（違）犯』、『墮』、『罪』等。

<sup>157</sup> 藏：gsnyen gnas。玄奘法師也譯作『齋』或『齋戒』等，即居示所持的八關齋戒。

<sup>158</sup> 藏：yul，舊譯爲『境』。

<sup>159</sup> 相應的《菩薩地》的藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函65頁下4-6，梵文見Wogihara(1971)校勘本121頁。

們對布施產生歡喜，冤敵、受制於諸藥叉<sup>161</sup>、羅刹<sup>162</sup>或兇暴<sup>163</sup>者、或是不報恩慧、忘恩的人前來乞討時，將兒子、僕人等布施給他們；對病人布施所乞討的不適宜或適宜而不適量的飲食；對於飽腹、貪欲過重者布施所乞求的美食；<sup>164</sup>對於尋求過失的外道以及不想知道教典的意思而對它們起財物之想<sup>165</sup>的人布施所求的經卷，對於《菩薩地》中的上述解釋<sup>166</sup>應當從（與）《菩薩地》（相關）的《攝決擇分》中詳細加以了解。如（《攝決擇分》）說：<sup>167</sup>

如果將已寫完的正法經卷布施給具有嬰兒慧<sup>168</sup>的乞討者則是有罪。爲了向他們布施而向別人乞求也是有罪。如果僅以這樣的心布施：『我能使此人受持、勝解諸甚深法』，則是無罪。如果對信仰偽似<sup>169</sup>正法典藉或外道論典的諸有情，先令人抄寫那（種典藉）——或用手中的所有已抄寫的書卷——而向他們布施，或向別人乞討後而布施，則是有罪。菩薩手中所有的已寫完的那些書卷<sup>170</sup>也應當塗擦後令人書寫佛經<sup>171</sup>，自己也應當知道（它們）毫無精華，對別人也只應當這樣說<sup>172</sup>。如果有人來乞討尚未寫字的葉紙<sup>173</sup>，菩薩應當問

---

<sup>160</sup> 見《大正藏》30冊1579號506頁中24-26。

<sup>161</sup> 藏：gnod sbyin，梵：yakṣa，『藥叉』爲音譯。

<sup>162</sup> 藏：srin po，梵：rākṣasa，『羅刹』爲音譯。

<sup>163</sup> 藏：drag

shul。《菩薩地》梵文（見Dutt(1978)編輯本83頁）爲raudrakarman，英譯爲『兇暴業者』。

<sup>164</sup> 這段文字採用了《菩薩地》中的解釋。相應的漢譯見《大正藏》30冊1579號507頁上12-13、507頁上14-17、506頁中24-26、506頁中8-11。

<sup>165</sup> 藏：'du shes。

<sup>166</sup> 相應的《菩薩地》的藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函68頁下4-

5，漢文見《大正藏》30冊1579號508頁上27至中2，梵文見Wogihara(1971)校勘本126頁。

<sup>167</sup> rnal 'byor spyod pa'i sa rnam par gtan la dbab pa bsdu ba, To.

4038。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部zi函39頁上3至下2，漢文見《大正藏》30冊1579號711頁下18至712頁上6。

<sup>168</sup> 藏：byis pa'i shes rab。玄奘法師譯爲『嬰兒慧』、『劣慧』。

<sup>169</sup> 藏：ltar bcos pa。

<sup>170</sup> 《四家合注》說此節是解釋如何處理自己所擁有的外道典籍。

<sup>171</sup> 藏：sangṣ rgyas kyi gsung rab。

<sup>172</sup> 藏：gzhan dag la'ang lags pa kho nar bsgrag par

bya'o。各版本中的原文差異頗大，但是益西塔凱格西認爲意思是一致的。《四家合注》：...mi legs pa，『...（只）說是不善』。德格版《丹珠爾》（唯識部zi函39頁上6）：...legs pa kho nar，『... 只（應當）善爲（宣說）』。玄奘法師譯爲『不應開示』。

他：『這對你有什麼用？』假如回答是『賣掉後享用』，如果那些頁紙是為（抄寫）佛法而準備的，則不應當布施給他。如果有（與頁紙相當的）價值，則應當布施價值，如果沒有（相當的）價值，則即使不布施也是無罪。假如不是為佛法而準備，則為了使他安樂受用無論如何都應當布施那份頁紙。同樣道理，對於為了抄寫極為低劣的典籍而乞討者，不布施也是無罪。至於想要抄寫中等典籍<sup>174</sup>者，這和想要抄寫極為低劣的典籍者完全是一樣的。對於為了抄寫殊勝的教典而來乞討者如果不布施，則應當知道是有罪。

（三）從依托<sup>175</sup>的角度不適合布施：例如自己還沒有竭盡對經函的需要<sup>176</sup>並且對它也沒有慳吝的染垢時向求知的乞討者布施經函。這不適合布施的原因是：作這種法布施是為成就三種目的<sup>177</sup>中的任何一種，不布施具有後兩種突出的目的，布施沒有特別之處，並且第一種目的不需要成就。這樣，由於自己沒有慳吝之垢，所以不必消除慳吝的煩惱。如果不布施，則可以看到有眾多的智慧資糧，如果布施則並不廣大。如果不布施則能為一切有情的利樂成就智慧資糧，因此能使這個有情及其他一切眾生歡喜，如果布施則只能使這一個人歡喜。《菩薩地》中對於目的的大小是這樣說的<sup>178</sup>，《入行論》也說：

不應當因小而捨大<sup>179</sup>

---

<sup>173</sup> 藏文glegs

bam是指『夾在書夾板中間的書籍』（《藏漢大辭典》），玄奘法師將此處的梵文譯作『頁紙』。

<sup>174</sup> 藏：gzhung 'bring。《四家合注》解釋為『共同明處等』。

<sup>175</sup> 藏：rten。如法尊法師所譯，此處是指『自身』。

<sup>176</sup> 藏：dgos

pa。尊譯為『所須』、『所為』，奘譯為『所用』、『所作』、『用』。本書中也譯作『目的』。

<sup>177</sup> 《四家合注》：『消除自己的慳吝、圓滿自己的廣大智慧資糧及成就他人的廣大利益』。參見下一注解中所說的《菩薩地》的解釋。

<sup>178</sup>

藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函68頁下6至69頁上6，漢文見《大正藏》30冊1579號508頁中2-28，梵文見Wogihara(1971)校勘本126-127頁。

<sup>179</sup> To.

3871，《入行論》第5品83頌第3句。藏文與梵文見Bhattacharya(1960)校勘本73頁。藏文也見德格版《丹珠爾》中觀部la函13頁下2。

所以不布施不單是沒有過失。

至於不布施的方式，則不是用『這（書）不給你』那種蠻橫的話，而是以善巧方便加以說明後才（把來人）送走。善巧方便是這樣的<sup>180</sup>：菩薩首先用清淨的意念把一切資財迴施<sup>181</sup>十方佛菩薩。這就如比丘意中分別<sup>182</sup>而將法衣等迴施給親教師和軌範師後才穿著，由於這樣迴施，即使積聚資財仍然稱作『安住聖種<sup>183</sup>菩薩』，並能增長無量的功德。此人受持資財就如受佛菩薩的委托。如有乞討者前來，並且資財也適合布施給他，則心想『任何資財佛菩薩無不布施有情』而布施；如果不適合布施，則基於已用分別心如儀軌迴施給（佛菩薩），以軟語而告知：『賢首<sup>184</sup>！這是別人所有，我不能布施給你』；或是布施經卷的兩倍或三倍價值。應當盡力使他這樣想：『菩薩不是因為對它有大的貪愛而不布施，他一定是無權布施這部經函』。這是有智慧的布施。

（四）從物品的角度不適合布施：例如自己的父母、含有眾生<sup>185</sup>的飲食、未受開導或是雖受開導卻對布施沒有勝解的妻兒奴僕等、以及慣於舒適生活的妻兒之類的人。雖然所說的是不應當把他們布施給人作奴僕，但是因為主要表現為（所布施之）物，所以算入物品之列。（與）《菩薩地》（相關）的《攝決擇分》說對於佛所開許的三法衣和其餘資具如果沒有慳吝之心，並且是（修習）善品<sup>186</sup>所必需的，則不布施給乞討者也沒有過失：

如果出家菩薩觀察<sup>187</sup>後向乞求者布施除三法衣之外佛所允許的其他資具——即身體的受用及與安住快樂<sup>188</sup>相隨順者——則是無罪；如果是為了顧及善品，而不屬於貪欲，則不布施也完全無罪。<sup>189</sup>

<sup>180</sup> 以下這段解釋的依據是《菩薩地》，見《大正藏》30冊1579號508頁中28至下19。

<sup>181</sup> 藏：bsngo(s) ba。此處玄奘法師譯作『捨與』。

<sup>182</sup> 藏：rnam brtags

byas。《四家合注》：『以屬他們所有之想而作分別加持』。玄奘法師譯為『作淨』。

<sup>183</sup> 藏：'phags pa'i rigs la gnas pa。

<sup>184</sup> 藏：bzhin bzung。

<sup>185</sup> 藏：srog chags。

<sup>186</sup> 藏：dge ba'i phyogs。

<sup>187</sup> 藏：so sor brtags。

《菩薩別解脫》說：<sup>190</sup>

舍利子！如果菩薩施捨三法衣，以乞討者爲重，則不是修習少欲<sup>191</sup>

。

所以，如果布施三法衣則對出家菩薩構成違犯。

（五）從目的的角度不適合布施：例如向爲了損害自己或別人而前來乞討者布施毒、武器、火和酒；有人乞討應當避免的造成墮惡趣之因的娛樂遊戲用具時布施這些（物品）；（來人）爲了傷害有情而求學以及乞討網羅、地弩等時教授這些（方法）及布施這些（用具）。這表示如果是用於損害眾生的身命和資財，則教授它們的要訣也是不適當的。其它的例子是：向爲損害居住在陸地和水中的有情而乞討土地、河流的人布施這些（資源）；將政權布施給有意損害境中那些居民或其他人的乞討者；怨家前來乞討時布施（乞討者）的仇敵。

〔亥二〕

布施外物的方式

如果是在依托沒有受到大師禁止的時候，並且對那（受布施的）補特伽羅<sup>192</sup>布施所施之物非但沒有不妥，而且是恰當的，則應當布施。

如果與上文所說相反，依托確實對經函有慳吝，則即使沒有用完經卷也應當布施給有求知欲的乞求者。此外，如果有第二部書卷則應當布施，如果沒有（相同的第二部）則應當布施寫經的費用。如果連（錢財）也沒有，則思維：『由於我布

---

<sup>188</sup> 藏： bde ba la reg par gnas pa。

<sup>189</sup> 藏文見德格版《丹珠爾》唯識部zi函39頁上1-3，漢文見《大正藏》30冊1579號711頁下15-18。

<sup>190</sup> To. 248, byang chub sems dpa'i so sor thar pa('i mdo)。《集學論》引用了這段出自《菩薩別解脫經》的經文，藏文見德格版(To. 3940)khi函81頁下4-5，漢文參見《大正藏》32冊1636號103頁中7-10，梵文見Vaidya(1961)校勘本80頁。

<sup>191</sup> 藏： 'dod pa chung ba。

施這部（經函）的緣故，即使在今生中變得愚笨也心甘情願，但是不應當容忍慳吝』，這樣想後絕對應當布施。

除了上文所說之外的物品則應當布施。做國王時雖然不可以把別人的妻兒等與主人拆散後布施，但是應當連帶村落<sup>193</sup>等一起布施給乞討者。

同樣，不構成惡趣因的娛樂遊戲物品、不傷害他人的網羅等、對有情沒有損害時有情所居住的陸地和水域、以及不含有情的飲食則應當布施給乞討者。如果（來人）是爲了利益自己或他人而乞討，則毒藥、武器、火、酒也應當布施。

【問題】這樣布施財物時，如果有貧富二個乞討者前來，則應當怎麼做？

【回答】對此，最初先想：『假如有這樣兩個乞討者，如果能夠滿足兩個人的願望，那麼我將滿足兩人的願望；如果沒有能力，則我將滿足貧困者的願望』。因爲先這樣想，所以在沒有能力滿足兩個人的願望時，應當用軟語開導（富裕者）：『顯首！我已經把這份資財迴施給了這個貧困的人，所以不要認爲是回絕你！』然後應當滿足不富裕者的願望。這種修學布施的方法對於持菩薩戒的初修業者<sup>194</sup>顯然非常重要，所以作了說明，如果不屬於特別的情形則是按照《菩薩地》的旨趣<sup>195</sup>來解釋的。

〔未二〕

沒有能力施捨時應該怎麼做

乞者來乞討時如果被慳吝所控制，則應當想：『這件物品和我無疑會分離，它會舍棄我，我也會舍棄它，所以應當將它施捨，令內心愉快，應當攝取（人身的）精華而終此生。如果將它施捨，則死時對財物沒有貪著，歡喜無悔而產生喜悅』。

---

<sup>192</sup> 藏：gang zag，也譯作『人』或『數取趣』。

<sup>193</sup> 藏：grong。

<sup>194</sup> 藏：las dang po pa，即初學人。

<sup>195</sup> 見《大正藏》30冊1579號505頁上17至510頁下2。

這樣想後如果仍然不能施捨，《郁伽（長者）所問經》<sup>196</sup>說應該告以三件（乞討者）應當獲知的事：『我力量仍然微弱，善根沒有成熟，還是大乘初發業者，被不捨心所主宰，具有取見<sup>197</sup>，安住在我和我所<sup>198</sup>執之中。但願善士<sup>199</sup>容忍，並不產生怨惱。怎樣能滿足你和一切有情的心意，我將來會那樣做』。這是爲了避免其它過失，即相互不信，並非沒有慳吝的過失，因爲《集學論》說菩薩的慳吝是受到鄙視的<sup>200</sup>。但是這樣做似乎能遏止因慳吝而不施法財的他勝（罪）<sup>201</sup>。《集波羅蜜多論》也說：

倘若乞者來到面前  
仍然力弱而不能布施，  
則無論如何不輕蔑乞者，  
用溫軟之語令他心意滿足。  
此後倘若乞者前來，  
無論如何不令之失望消沉，  
應當爲滅除慳吝諸過<sup>202</sup>  
及消除愛而勤勉。<sup>203</sup>

[ 未三 ]

<sup>196</sup> 'phags pa khyim bdag drag shul can gyis zhus pa, To.

63。藏文見德格版《甘珠爾》寶積部nga函264頁下5至265頁上4，漢譯本爲《大寶積經郁伽菩薩會》，『郁伽』是音譯（梵：ugra），對應的漢譯見《大正藏》11冊310號475頁下18-22（異譯本爲322及323經）。《集學論》中引用了相關的經文，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函14頁上1至15頁上4，梵文見Vaidya(1961)校勘本14-15頁。漢譯本此經的引文始於《大正藏》32冊1636號79頁下3，相應的段落見79頁下27至80頁上8。

<sup>197</sup> 藏：nye bar len pa'i lta ba。梵：sopādānadrṣṭika。

<sup>198</sup> 藏：bdag gi (ba)。

<sup>199</sup> 藏：skyes bu dam pa。

<sup>200</sup> 相關的《集學論》的藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函15頁上4-5，梵文見Bendall(1902)校勘本20頁，漢文見《大正藏》32冊1636號80頁上8-12。

<sup>201</sup> 藏：pham

pa。這是《瑜伽師地論·菩薩戒品》所列的第二他勝罪，見《大正藏》30冊1579號515頁中24-27。

<sup>202</sup> 梵：mātsaryavinigrahāya ...

ca。藏文也可讀作：『應當滅除慳吝諸過，應當爲消除愛而勤勉』。



## 修習布施障礙的對治

按照《攝分》障礙有四種：不曾串習、貧乏、貪著及沒有見到果。<sup>204</sup>

其中第一種是雖然有可布施之物卻不願意布施給乞討者。它的對治是先迅速地了解：『這個過失必然歸咎於過去我對布施不曾熏習』，然後這樣作觀察：『如果不再布施，後世仍然會不喜愛布施』，隨即而作布施，不受『不曾串習』的過失所主宰。

第二是基於資財極為貧乏而不產生施捨之心。它的對治是想：『我在輪迴中流轉時沒有利益別人，由於受宿業或其他（因素）主宰而經受飢渴等眾多難忍之苦。即使我因利益他人所產生的現世之苦而死，對我而言仍然唯以布施為善，拒絕乞討者則不然。即使沒有那份資財，只要隨便憑藉菜蔬之類就能存活』。這樣想後便甘受貧困之苦而布施。

第三是貪著應當用來布施的極為悅意的上等物品，而不產生施捨乞者之心。它的對治是先迅速了解這種貪著的過失，在知道『我對苦作樂想的這種顛倒執今後會產生苦』之後，將它斷除而布施物品。

第四是沒有見到依靠布施能出生圓滿菩提的利益，而是顧念廣大資財的益處而產生施捨之心。它的對治是先迅速了解這種過失，然後看到總的來說一切諸行每一剎那都在壞滅，猶其資財會壞滅分離，於是將所作的一切布施迴向大菩提。就如為了價錢不惜將一切資財交付他人的商人能贏利，而得不到福德，僅僅顧念資財等異熟能得到廣大資財，而不能獲得解脫。如《四百論》說：

『對此施捨的布施

將獲得大果』，

〔期望〕回報而施捨

如同商家利潤會受到鄙視。<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> To. 3944, 第1品57-58頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函221頁下1-2, 梵文見Ferrari(1946)校勘本25頁。

<sup>204</sup> 出自《瑜伽師地論攝抉擇分》，見《大正藏》30冊1579號710頁中11。

〔午二〕

### 僅用意念布施

僅用意念布施是前往僻靜處，內攝其意，心念清淨，至心純淨<sup>206</sup>，以分別心<sup>207</sup>化現無量種種廣大所施之法，勝解布施給諸有情。用這個（方法）耗費少量辛勞無量福德得以滋長，此外《菩薩地》說這是菩薩巧慧布施<sup>208</sup>。雖然《善臂所問經》說不具備財富者應當這樣做<sup>209</sup>，但是並非富裕者不可以這樣做。作為沒有資財時布施方法的巧慧布施是在沒有證得清淨增上意樂地<sup>210</sup>——即初地<sup>211</sup>——之前，證得此地後資財不可能匱乏，如《菩薩地》說：

這樣，菩薩是在沒有證得清淨意樂<sup>212</sup>之前沒有或不具備這些資財而行巧慧布施，增上意樂<sup>213</sup>清淨的菩薩——就如（他）獲得了超離惡趣——一切生中都将獲得無盡的資財。<sup>214</sup>

---

<sup>205</sup> bstan bcos bzhi brgya pa, To.

3846，《四百論》第5品20頌。德格版《丹珠爾》中觀部tsha函第6頁上7。漢文中玄奘法師所譯的《廣百論》（大正藏30冊1570號）是此論的後八品，前八品的漢文見法尊法師依照藏譯所翻的譯本。

<sup>206</sup> 藏：dang ba。

<sup>207</sup> 藏：rtog pa。

<sup>208</sup> 藏：shes rab can gyi sbyin pa。Tsultrim Kelsang

Khangkar說《菩薩地》藏文的相應段落是德格版《丹珠爾》唯識部wi函68頁下3-

4，與此對應的漢譯是《大正藏》30冊1579號508頁上24-

25，梵文在Wogihara(1971)校勘本126頁。但是此處《菩薩地》的解釋略有不同。

<sup>209</sup> 藏文（To.

70）見德格版《甘珠爾》寶積部ca函156頁上4至下5，漢文見《大正藏》11冊310號（26會）529頁中12-28。

<sup>210</sup> 藏：lhag bsam rnam par dag pa'i sa。

<sup>211</sup> 藏：sa dang po。

<sup>212</sup> 藏：bsam pa。本譯本中也作『意念』。

<sup>213</sup> 藏：lhag pa'i bsam

pa。對應的梵文為adhyāśaya，英譯為『增上意樂』、『勝意樂』，義為殊勝的心。

<sup>214</sup> 藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函68頁下3-

4，相應的漢譯見《大正藏》30冊1579號508頁上24-27，梵文見Wogihara(1971)校勘本126-127頁。

〔卯四〕

總結以上的意思

受菩薩戒後應當把聖賢之輩<sup>215</sup>的修學布施法作為發願的對象而練習。對於像前面所說的現在可行的布施，應當了解它們的開許和遮止<sup>216</sup>，而後加以修學。猶其應當對治對於身體、資財和善根的慳吝，努力使捨心逐漸增長，能這樣修則應當發起歡喜，不能這樣修心則應當起逼惱心。這是因為如果能這樣做則如《善臂所問經》所說<sup>217</sup>，能在未來諸生中以少量辛勞而圓滿布施波羅蜜多。對於所有這些如果捨而置之，則在現世也會長期被極重的過失所沾染，在未來諸生中也不願意進入，所以入菩薩之行變得極為困難。

此外，《集波羅蜜多論》說：

這種布施的根本是菩提心，  
不應當捨棄這種布施的施捨之欲，  
如果在世間中具備施捨之欲的心，  
勝者稱之為『布施者中最為殊勝』。<sup>218</sup>

也就是說，憶念、修習（菩薩）行的依托菩提心以及願（得）菩提而發願是一切施捨的根本及一切施捨中最殊勝者，因此對它們應當勤修。這是總結《善臂所問經》意思的最勝要點。

<sup>215</sup> 藏：sa mthon po，直譯為『高地』。

<sup>216</sup> 藏：gnang bkag，即被允許和被禁止者。

<sup>217</sup> To.

70。藏文見德格版《甘珠爾》寶積部ca函157頁上6，漢文見《大正藏》11冊310號（26會）529頁下9-12。

<sup>218</sup> To.

3944，第1品61頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函221頁下4，梵文原文略有不同，見Ferrari(1946)校勘本25頁。

## 第二節

尸羅<sup>219</sup>

〔寅二〕

戒波羅蜜多<sup>220</sup>

分五個部分：

- 卯一、戒的體性
- 卯二、進入修習戒的方便
- 卯三、戒的分類
- 卯四、修習它們時應當怎麼做
- 卯五、總結以上的意思

〔卯一〕

戒的體性

---

<sup>219</sup> 藏： tshul

khirms，梵： śīla。『尸羅』是的音譯，也譯為『戒』，在本書中兩者被視為同義詞。

<sup>220</sup> 藏： tshul khirms kyi par phyin (tshul khirms kyi pa rol tu phyin pa)。在本書的藏文中科文第二次出現時有時與前文不同，遇到這種情形時我們一般保留相異之處，並在第二次出現時採用新的科文。@@

內心<sup>221</sup>擺脫損害他人及其基礎<sup>222</sup>的制止之心是戒，所以，此心的串習增進圓滿，便成爲戒波羅蜜多，而不是外在使有情離開所有的損害才圓滿戒波羅蜜多，之所以如此的理由是：如果不是這樣，由於諸有情仍然沒有離開損害，過去諸勝者的戒波羅蜜多便不圓滿，並且〔他們〕也成了沒有能力引導那些有情離開損害。所以，不論外界一切有情有沒有離開損害都可以，自己的相續中串習避免損害他們的制止之心即是修持尸羅，如《入行論》說：

把魚等驅往何處  
能使他們不死<sup>223</sup>？  
獲得制止之心  
便說是戒波羅蜜多。<sup>224</sup>

戒雖然有三種，這裡主要是從律儀戒<sup>225</sup>的角度說（它）是制止之心。另外，如果連帶動機<sup>226</sup>，則是制止十不善的十種斷<sup>227</sup>，如果是依照自體<sup>228</sup>，則是制止七種不善、以身語業爲自性的七種斷，如《入中論（自）釋》說：<sup>229</sup>

在此，因爲不忍受煩惱；因爲罪惡不出現；因爲心中懊悔<sup>230</sup>火滅，  
因而是清涼性；或者因爲（它）是快樂的因，因而是諸正士修習的

<sup>221</sup> 藏：yid，直譯爲『意』。

<sup>222</sup> 藏：gzhi，尊譯爲『根本』。

<sup>223</sup> 藏：mārayeyam ... na。藏：de dag gsod mi 'gyur bar『令他們免遭殺戮』。

<sup>224</sup> To. 3871，《入行論》第5品11頌，梵文和藏文見Bhattacharya(1960)校勘本55頁。

<sup>225</sup> 藏：sdom pa'i tshul khirms。

<sup>226</sup> 藏：kun (nas) slong (ba)。玄奘法師譯爲『等起』，梵文samutthāna的詞義是同時生起。

<sup>227</sup> 藏：spong ba bcu。

<sup>228</sup> 藏：rang gi ngo bo，此處法尊法師譯作『自性』。

<sup>229</sup> dbu ma la 'jug pa'i bshad pa, To.

3862，這是對第二品第一頌前二句的解釋。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函231頁上2-4，法尊法師的譯文見悲智學佛會(1997)刊印本17-18頁。

<sup>230</sup> 《菩提道次第廣論名詞解釋要略》(A kya yongs 'dzin dbyangs can dga' ba'i blo gros(1971)版)：'jug 'grel gyi yid gcags pa'i me ni/ 'gyod pa'i me ste/。

對象，所以叫戒。此外，它具備七斷之相<sup>231</sup>。因為無貪、無瞋和正見三法發動它們，所以從具備動機的戒的角度而說十業道<sup>232</sup>。

〔卯二〕

進入修習戒的方便

這樣發心後<sup>233</sup>發誓修學諸行的人已經承諾要成就令一切有情具備圓滿佛陀的尸羅莊嚴，所以必須修習它的意思。再者，先應當發起自身的清淨戒力，因為自己的戒如果不清淨或衰退則會墮入惡趣，所以何況是別人的利益，即便自己的利益都無法成就。因此，勤於利他者珍愛尸羅不可松懈，對於守護應當嚴謹，如《集波羅蜜多論》說：<sup>234</sup>

勤於令一切有情具備圓滿佛陀的尸羅莊嚴

（這個）目標的人

首先應當清淨自己的戒

清淨的戒也能產生能力。

又說：

因為戒的衰退自利尚且不能，

對於利他之法如何會有能力？

因此為他人的利益而辛勤者

松緩對它的恭敬是不合理的。

---

<sup>231</sup> 藏：mtshan nyid。

<sup>232</sup> 藏：las kyi lam bcu。

<sup>233</sup> 青海版為de ltar sems de bskyed nas，譯文依照《四家合注》、Tsultrim Kelsang Khangkar校勘本及ACIP本刪除中間的de字。

<sup>234</sup> To。

3944，以下二頌分別為第2品第1及48頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函221頁下4及224頁上1-2，梵文見Ferrari(1946)校勘本25及30頁。

這樣令尸羅清淨又依賴於對應做和不應做諸事依照制立<sup>235</sup>而實行，而這又源自強烈而堅固的意欲守護之心，所以應當長期修習不守護的弊端及守護的益處，由此產生守護的願望。至於前者，這部論說：

因此應當見到猛利的怖畏，  
應斷的事雖小也應當制止。<sup>236</sup>

也就是說，懼怕弊端後即使小罪也努力斷除；應當思維前文所說戒的所對治<sup>237</sup>中最粗重的十不善的弊端。

至於（守戒的）益處前面也已說了，至於吉祥勇<sup>238</sup>（論師）所說者，以上這部論說：

可愛的天物及人的資財、  
妙樂、妙味及天人的富足  
是由戒的因而生有何稀奇？  
應觀諸佛法都是從此而生。<sup>239</sup>

此外，依靠它之後相續逐漸上進；修學將與以悲憫為性的諸大士<sup>240</sup>相等；將能獲得斷除一切惡行種子的清淨智；別的裝飾品如果用於過於年輕或過老的人，則成為譏毀的對象，故而不美觀，然而不論老幼中年，不管誰具備戒的莊嚴所有的人都會產

<sup>235</sup> 藏：bcas pa，奘譯為『遮』、『制立』。

<sup>236</sup> To.

3944，第2品49頌前二句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函224頁上2，梵文見Ferrari(1946)校勘本30頁。

<sup>237</sup> 藏：mi mthun phyogs。法尊法師譯作『障品』、『逆品』，奘譯為『所治』、『所對治』。

<sup>238</sup> 藏：dpa' bo，《集波羅蜜多論》的作者。論師的藏文全名'phags pa dpa'

bo，梵文為Āryaśūra，直譯為『聖勇』。

<sup>239</sup> To.

3944，第2品47頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函223頁下6至224頁上1，梵文見Ferrari(1946)校勘本30頁。

<sup>240</sup> 藏：snying rje'i ngang can sems dpa' chen po rnams。

生歡喜，所以是莊嚴中最殊勝者；其它妙香隨風而行，不順風則不行，所以是有局限的，（淨）戒美譽之香則遍走諸方；能除熱惱的旃檀等塗香不適用於出家人，能救煩惱熱惱的『塗藥』對出家人是合宜的；在僅僅具備出家相上雖然沒有差別，但是具備尸羅之財者勝過別人。如上面這部論說：

戒是能得殊勝之道，  
與以悲憫為性者能夠成為平等，  
（它）是超勝的清淨智的自性，  
稱作『遠離過失的莊嚴中最為殊勝者』。  
（它）是遍布三界的悅意之香，  
是與出家不相妨礙的塗香；  
裝束雖然相同，但是如果具備尸羅，  
此人將成為人中之聖。<sup>241</sup>

此外，即使不說諂曲奉承之言、不辛勤費力便自然能積聚所需要的資財；即使不以猛利業<sup>242</sup>威脅，一切眾生全都禮敬（持戒的人）；不能說出屬於『自己的親屬』等（何種）種姓的人、以前不曾利益以及不相識的眾生也自然（對持戒的人）發起慈愛；足跡下塵土也為人天頂禮，所獲得的（塵土）則被當作供養田<sup>243</sup>而帶走，這些益處也是從戒而生。如以上這部論說：

即使不發語、不費力  
也能積聚所需的資財和敬養<sup>244</sup>，  
不加威脅而為一切世間所恭敬，  
不勞、不作也能得到自在<sup>245</sup>。

<sup>241</sup> To. 3944，第二品60、61頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函224頁下3-5，梵文見Ferrari(1946)校勘本30頁。

<sup>242</sup> 藏：drag po'i las。

<sup>243</sup> 藏：mchod pa'i zhing。即供養的對象。

<sup>244</sup> 藏：rim gro。



生於不可說種姓、  
既不會利益也未曾驅逐<sup>246</sup>的人、  
以及從前不相識的一切眾生  
都禮敬具備尸羅的人。  
因（持戒者）足（踏）而變為吉祥的塵土  
也被頂戴，所得到的被為人天帶走  
以使用來禮敬、稽首，  
因此具備尸羅是最上的種姓。<sup>247</sup>

這樣善為思維利益和弊端的智者應當像此論所說的那樣守護（戒律）：

不應該因為貪愛自己的快樂，  
而破壞菩薩應當守護的諸尸羅。

另外：

因為得到自在而領受安樂，  
具備智者所稱讚的莊嚴（而）守護尸羅，  
圓滿具足諸學處故而完滿，  
沒有驕慢而正修尸羅。<sup>248</sup>

此外，拋除自己僅對惡趣的恐懼以及僅對人天富足的希願後，應當為了將一切有情安置於戒的目的而守護（尸羅），上面這部論說：

---

<sup>245</sup> 藏：dbang phyug。

<sup>246</sup> 這是《菩提道次第廣論名詞解釋要略》（A kya yongs 'dzin(1971)版）所說的dben pa一詞的三個意思中的'phangs pa一義，梵文sāra也有此義。

<sup>247</sup> To. 3944，第二品62至64頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函224頁下5-7，梵文見Ferrari(1946)校勘本32頁。

若是勝解將無量世間的諸有情  
全部安置於清淨尸羅，  
並且爲了利益世間而修戒，  
則說那<sup>249</sup>是戒波羅蜜多。  
所以，拋除對惡趣的恐懼  
以及對王位及天界<sup>250</sup>富足的希願，  
應當守護無垢的戒，  
勤於世間利益者應當修習尸羅。<sup>251</sup>

〔卯三〕

戒的分類

戒的分類有三種：律儀戒、攝善法戒<sup>252</sup>及饒益有情戒<sup>253</sup>。其中，《菩薩地》說第一（律儀戒）是七種別解脫<sup>254</sup>，所以如果安住於具備別解脫律儀的菩薩的律儀，在家或出家部分的真正的別解脫律儀以及與它們共通的遮止律儀<sup>255</sup>是律儀戒；如果

---

<sup>248</sup> 兩段引文均出自《集波羅蜜多論》(To. 3944)，它們分別爲第二品49頌三、四兩句及51頌後兩句和52頌前兩句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函224頁上2-3及4，梵文見Ferrari(1946)校勘本30及31頁。

<sup>249</sup> 梵： tad。

<sup>250</sup> 藏文mtho ris可以讀作『善趣』，但是此處的梵文爲svarga，奘譯爲『天』、『生天』。

<sup>251</sup> To. 3944，第二品59及65頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函224頁下2-3及7，梵文見Ferrari(1946)校勘本31及32頁。

<sup>252</sup> 藏： dge ba'i chos sdud pa'i tshul khirms。在本書中『攝善法』有時也稱作『聚集善法』。

<sup>253</sup> 藏： sesm can gyi don byed pa'i tshul khirms。

<sup>254</sup> 藏： so sor thar

pa，梵： prātimokṣa，音譯爲『波羅提木叉』。《菩薩地》的藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函74頁下7至75頁上1，漢文見《大正藏》30冊1579號511頁上16-

20，梵文見Wogihara(1971)校勘本138頁。

<sup>255</sup> 藏： spong sdom。

具備菩薩律儀者不適於充當別解脫律儀的依托，則斷除與別解脫共通的相宜的<sup>256</sup>性罪<sup>257</sup>和遮罪<sup>258</sup>的遮止律儀便是律儀戒。攝善法是緣六度等善使自己相續中尚未生起者生起，已生起者不衰退並不斷增長。饒益有情是緣有情的十一種事以無罪、合理的方法成就他們現後世的諸利益。這些我已在《戒品釋》<sup>259</sup>中詳細決擇，所以對它一定需要反復閱讀。

因此，別解脫的那些制立是具備菩薩戒的出家者學處的一部分，所以並非菩薩學處之外另有（別解脫），並且即使在三種戒之中律儀戒——即在真正的別解脫的制立或與它共通者方面的進止<sup>260</sup>——最初對於菩薩也是極為重要的，所以應當對它加以修學，如（與）《菩薩地》（相關）的《攝抉擇分》說：

在這三個戒之中律儀戒能夠攝集，能令和合。如果防護、守持它，則也能防護守持其它兩種，如果不防護、守持它，則其它兩種也不能防護守持。所以，菩薩的律儀戒如有衰損，則應當說一切律儀都有衰損。<sup>261</sup>

因此，執著『別解脫律儀屬聲聞所有』，而後拋棄其中有關進止的諸制立，聲稱（我）將修學另一種菩薩學處，則是未能把握修學菩薩戒的要點，因為（教典中）已多次說過律儀戒是後兩種（戒）的根本及處所。此外，律儀戒中最主要的是斷除諸性罪，而蓋括性（罪）中過失重大的諸要點者又是一切大小乘中所說的斷除

---

<sup>256</sup> 藏：ci rigs

pa；梵：yathāyoga。舊譯為『隨其所應』、『如應』，意思是『凡是適用或合宜者』。

<sup>257</sup> 藏：rang bzhin gyi kha na ma tho ba。

<sup>258</sup> 藏：bcas pa'i kha na ma tho ba。

<sup>259</sup> 此書藏文全名：byang chub sems dpa'i tshul khriims kyi le'u rnam bshad byang chub gzhung

lam。這部解釋已由法尊法師譯漢，書名為《菩薩戒品釋》。另有湯鄉銘譯本：《菩提正道菩薩戒論》。

<sup>260</sup> 藏：'jug ldog (byed pa)。

<sup>261</sup> To. 4038。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部zi函38頁下2-3，相應的漢譯見《大正藏》30冊1579號711頁中26至下1。

十不善，所以在這些事上即使動機也不可動轉，必須這樣善為防護<sup>262</sup>三門<sup>263</sup>，如《集波羅蜜多論》說：

十業道是生天和解脫的安樂道，  
不應當從此退墮；  
安住於它而思維利益有情  
的殊勝意念將會有果。  
勝者說：簡而言之，  
善為防護身語意就是戒。  
因為這些是總括所有尸羅之處，  
所以應當淨修。<sup>264</sup>

月稱阿闍黎在戒波羅蜜多部分也說（戒）是斷十不善<sup>265</sup>，在《十地經》等許多契經中也這樣出現過<sup>266</sup>，所以，最初如果能像前面所說的那樣練習防護心，則其餘諸戒也容易成就。

#### [ 卯四 ]

#### 如何修習它們<sup>267</sup>

<sup>262</sup> 藏：sdom。

<sup>263</sup> 藏：sgo gsum，即身語意。

<sup>264</sup> To. 3944。第二品8、9兩頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函222頁上2-4，梵文見Ferrari(1946)校勘本26頁。

<sup>265</sup>

見本書『戒的體性』一節所引的《入中論釋》的解釋以及這部釋論緊接著對《入中論》第2品第1頌3、4兩句的解釋。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部(To. 3862)'a函231頁上3至232頁上5，法尊法師的譯文見悲智學佛會(1997)刊印本17-20頁。

<sup>266</sup> 唐譯八十卷《大方廣佛華嚴經》十地品（與藏文sa bcu pa'i mdo《十地經》對應）對二地菩薩斷十不善的解釋見《大正藏》10冊279號185頁上21至中26（278經為異譯本）。這段經文為《入中論釋》對第二品第一頌3、4兩句的解釋所引用，出處見上注。

<sup>267</sup> 本書藏文的科判有時前後不一致，如前面的科判將本段列為de dag bsgrub pa'i tshe ji ltar bya ba，此處變為de dag ji ltar bsgrub pa。

應當具備六種殊勝並具備六度而修。具備六度而修時自己安住於戒後將別人安置在戒中是戒的布施<sup>268</sup>，其餘的和前面相類似<sup>269</sup>。

### 〔卯五〕

#### 總結以上的意思

令（菩薩）行的依托菩提心不退並逐漸增長是進入尸羅等（菩薩）行的根本，也是避免損害一切有情的最好（方式）。應當把賢聖之輩的持戒法作為發願的對象而練習，對於從初修業者的戒開始的各種進止之處則從現在起就應當發自心底地修學，猶其對於所知道的十不善等性罪和遮罪則每天應當多次發起防護之心<sup>270</sup>，其中對於所受律儀的諸根本罪<sup>271</sup>應當努力地反復發起防護心。如果這樣做，則依靠造作等流果<sup>272</sup>在未來生中稍費辛苦就能圓滿菩薩的修學；如果現在忽視它們，則會長期被極重的罪墮所沾染，並且在許多生中將不能修學菩薩學處，所以現在就應當努力。

---

<sup>268</sup> 藏：tshul khriṃs kyi sbyin pa。

<sup>269</sup> 見本書『布施的分類』中『所有的依托應當怎樣做』一節，藏文見青海版371頁13-18@@。

<sup>270</sup> 藏：sdom sems。

<sup>271</sup> 藏：rtsa (ba'i) ltung (ba)。梵文āpatti（藏：ltung ba）的英譯為『犯』、『罪』、『墮』。

<sup>272</sup> 藏：byed pa rgyu mthun gyi 'bras bu。

## 第三節

### 安忍

〔寅三〕

忍波羅蜜多<sup>1</sup>

分五個部分：

卯一、忍的體性

卯二、進入修忍的方便

卯三、忍的分類

卯四、修習它時應該怎麼做

卯五、總結以上的意思

〔卯一〕

忍的體性

---

<sup>1</sup> 藏：bzod pa'i phar phyin (bzod pa'i pha rol tu phyin pa)。藏：bzod pa，梵：kṣānti (kṣama)，英譯為『忍』、『安忍』、『忍辱』、『堪忍』、『忍受』，音譯（如鳩摩羅什譯文）為『羼提』。

第一（忍的體性）是忍恕別人的損害、安受自己相續中所產生的苦及安住思維法的勝解。<sup>2</sup>它們的所對治也有三種：第一是瞋<sup>3</sup>、第二是瞋和畏縮<sup>4</sup>、第三是不勝解及沒有希求。

此處圓滿忍波羅蜜多僅僅是反復修習滅除忿<sup>5</sup>等心獲得圓滿，而不必依賴於一切有情遠離不溫良，因為（後者）是不能成就的，並且僅由調服自心就能成就目的，如《入行論》說：

惡有情如同虛空，  
絕不可能將他們摧毀；  
如果摧毀這一個忿怒心，  
則如同折服一切怨敵。  
哪里有那麼多皮革  
足以覆蓋所有<sup>6</sup>地面？  
僅用鞋底的皮革  
就如同覆蓋所有地面。  
同樣道理，  
我也不能阻止<sup>7</sup>外界的事物<sup>8</sup>，

<sup>2</sup> 這三種忍的依據是《菩薩地忍品》，梵文分別為（Dutt 1978版130頁）parāpakāramarṣanā、duḥkhādhi vāsanā及dharmanidhyānādhimokṣa（後兩個詞與此處的藏文略異），英譯分別為『耐他怨害』、『安受眾苦』及『法思勝解』。見《大正藏》15冊1579號523頁中1-2。此處的藏文分別為：gzhan gnod pa byed pa ji mi snyam pa、rang gi rgyud la sdug bsngal byung ba la dang du len pa及chos la nges par sems pa la mos pa shin tu gnas pa。藏譯《菩薩地忍品》（德格版唯識部wi函101頁下6至107頁上4）中gnod pa byed pa一詞與梵文的apakāra（『損害』，英譯為『怨害』）和apakārin（損害者，英譯為『有怨害』）兩詞對應，然而在講述忍的體性時梵文用的是apakāra，所以這裡譯作『損害』。本書後文講述忍的分類時所出現的gnod byed則與梵文中的apakārin相對應，所以後文譯作『損害者』。

<sup>3</sup> 藏：zhe sdang。

<sup>4</sup> 藏：zhum nas sro shi ba。

<sup>5</sup> 藏：khro ba。英譯為『忿』、『忿怒』。

<sup>6</sup> 青海版、Tsultrim Kelsang Khangkar的校勘本及德格版《甘珠爾》(To. 3871)為'di dag：『這些』。此處採用的是《四家合注》的原文thams cad及Bhattacharya的梵文sarvām。

<sup>7</sup> 藏：phyir bzlog。

我將阻止自心，  
阻止其它諸（事）對我有何用處？<sup>9</sup>

〔卯二〕

進入修忍的方便

門徑<sup>10</sup>雖然有許多，暫且（我）將講述修習忍的益處和不忍的弊端。其中，至於益處，《菩薩地》說：

菩薩最初對於忍只是觀察益處：『具備忍的補特伽羅未來不會有許多怨敵，少有乖離，多有喜樂，無誨而死，身壞之後生在善趣<sup>11</sup>天界的天人之中』。由於他這樣觀察益處，自己能忍耐，也令別人受持忍，並且讚歎安忍，見到能忍耐的補特伽羅也會歡喜並變得愉快。<sup>12</sup>

《集波羅蜜多論》也說：

（諸教典中）說對於懷有捨棄<sup>13</sup>利他之心者  
最殊勝的方式是忍，  
安忍能救治〔摧毀〕世間善和圓滿  
〔的〕忿怒的過失。

---

<sup>8</sup> 藏：phyi rol dngos po。法尊法師依循英譯常將dngos po譯為『有事』，梵文bhāva的英譯也作『事物』、『事』。

<sup>9</sup> 《入行論》（To. 3871）第五品12-14頌，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函第10頁下4-5，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本55頁。

<sup>10</sup> 藏：sgo。舊譯為『門』。

<sup>11</sup> 藏：bde 'gro。

<sup>12</sup> To. 4037。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函105頁下3-

6，漢譯見《大正藏》30冊1579號524頁下26至525頁上2，梵文見荻原雲來(Wogihara)1971年校勘本196頁(Dutt(1978)校勘本135頁)。

<sup>13</sup> 青海版(398.15)為'dor ba（捨棄）。Khangkar(113頁)指出藏文大藏經的論文為mthun pa『相應』，這與梵文abhyudaya『趨向』相差不多。



（它）是諸具力者最上的莊嚴、  
諸行苦行<sup>14</sup>法者最殊勝的力量，  
是〔熄滅〕瞋恚的野火的水流，  
安忍消除現後世中的一切損害。  
惡人的語箭  
為賢者忍辱的鎧甲所遮擋<sup>15</sup>，  
它們變作讚歎的妙花，  
並將轉化為名譽的悅意花鬘。<sup>16</sup>

又說：

忍也是能成就具備端嚴之德  
及相好<sup>17</sup>所莊嚴的身體工巧處<sup>18</sup>。<sup>19</sup>

這裡從（忍的）多種益處的角度作了讚歎：如不因為有情的邪行而從利他（行為）中退轉；從摧毀眾多善根的忿怒的怨敵（手）中救拔（修行者）；對於力弱的侵害者也能忍耐，所以（它）是悅意的莊嚴；（它）是受煩惱逼惱的諸苦行者最殊勝的力量；是熄滅瞋恚大火的水流；是不被惡人邪行之箭穿破的鎧甲；是聰慧的工匠，能製造令有情賞心悅目的金色妙身。《入行論》也說：

凡是策勵<sup>20</sup>摧毀忿怒者，

---

<sup>14</sup> 藏：dka' thub。

<sup>15</sup> 藏文rdugs pa和梵文vikunṭhita也有『鈍化』之義。

<sup>16</sup> To. 3944，第三品3至5頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函225上1-3，梵文見Meadows(1986)校勘本194頁。

<sup>17</sup> 藏：mtshan，梵：sallakṣaṇa。作坊

<sup>18</sup> 藏：bzo yi gnas，如依照梵文dharmaśālā可譯為『工巧作坊』。

<sup>19</sup> To.

3944，第三品第8頌2、3兩句（梵文3、4句）。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函225頁上5，梵文見Meadows(1986)編輯本196頁。

<sup>20</sup> 藏：bsgrims (pa)，英譯為『勵力』、『專勵』。

現後世都會快樂。<sup>21</sup>

也就是說，如果持久地修忍，則心中的歡喜不減退，所以在現世任何時候都會快樂，在後世能阻止惡趣，並且能給予殊勝的善趣及最終的決定勝<sup>22</sup>，所以現世和未來都會快樂。這類益處是從安忍產生，在對這個因果關係沒有獲得強烈堅固的決定之前應當加以修習。

至於忿怒的弊端中看不到的弊端，《入行論》說：

一個瞋恚能摧毀  
千劫所作的  
布施、供養善逝等  
一切善行。<sup>23</sup>

《入行論》中這（個解釋）似乎完全是依照聖勇所作<sup>24</sup>而陳述的，《曼殊師利遊戲經》則說摧毀百劫之中所積聚的善<sup>25</sup>，《入中論》也說百劫之中所積聚的熟習布施和尸羅波羅蜜多的諸善會被僅在剎那中生起的瞋恚心所摧毀。至於必須對怎樣的對象發起忿恨，有人說必須是菩薩，有的則主張是總的對象，其中前者顯然與《入中論》的說法相符：

---

<sup>21</sup> To.

3871，《入行論》第六品第6頌後二句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函14頁下6，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本81頁。

<sup>22</sup> 藏：nges legs，梵：niḥśrayasa。

<sup>23</sup> To.

3871，《入行論》第六品第1頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函14頁下3，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本80頁。

<sup>24</sup> 聖勇論師的說法見《本生鬘論》，藏文（To. 4150，sKyes pa'i rabs kyi rgyud）見德格版《丹珠爾》本生部hu函72頁下4至73頁上7。

<sup>25</sup> To. 96，'Phags pa 'jam dpal rnam par rol pa。藏文見德格版《甘珠爾》契經部kha函231頁下4-

5，相應的漢譯見《大正藏》17冊818號830頁上14-15（817經為異譯）。藏譯《集學論》（To. 3940）對這段經文的引述見德格版《甘珠爾》中觀部khi函84頁上7，漢譯見《大正藏》32冊1636號104頁中23-

24，梵文見Bendall(1957)校勘本149頁。『曼殊師利』是音譯，梵文為mañjuśrī，舊譯也作文殊師利，藏：'jam dpal。

由於對諸佛子起忿恨  
剎那間便摧毀百劫中所積聚的  
從布施和尸羅所生的善...<sup>26</sup>

至於產生忿恨的依托<sup>27</sup>，《入中論釋》說即使菩薩產生了忿恨也會摧毀善根，何況不是菩薩對菩薩懷有忿恨，又說（不論）是否確認對象是菩薩或是起忿恨原因——即所見到的（對方的）過失——是否屬實，就前面所說的毀壞善而言是相似的。<sup>28</sup>

總的來說，摧毀善根不必是對菩薩起忿恨，如《集學論》說：<sup>29</sup>

聖說一切有（部）的教典也這樣讀誦：

<sup>26</sup> To. 3861, dBu ma la 'jug pa, 《入中論》第3品第6頌前三句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函203頁上5-6, 法尊法師的漢譯見悲智學佛會(1997)印行本28頁。

<sup>27</sup> 藏: khong khro skye ba'i rten, 即產生瞋恨者。法尊法師在《入中論善解密意疏》中也譯作『能瞋』, 與『所瞋』(yul)即忿恨的對象相對應。

<sup>28</sup> 這段話與《入中論釋》(To. 3862, dbu ma la 'jug pa bshad pa)對第三品第6頌的解釋相關, 藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函236頁下6至237頁上1。法尊法師的譯文(悲智學佛會(1997)年印行本28頁)為: 『若菩薩(大士)於已發菩提心之佛子, 由不知其內心差別, 或雖知之, 然由煩惱串習力故, 增計其過失隨實不實乃至起一剎那瞋恚心, 尚能摧壞百劫所修施戒波羅蜜多福德資糧, 況非菩薩而瞋菩薩』。其中『大士』一詞是根據藏文(bdag nyid chen po)及法尊法師所譯的《入中論善解密意疏》增補。在《入中論善解密意疏》(dgongs pa rab gsal)對同一頌的解釋中, 宗喀巴大師對於這個問題作進一步的論述。法尊法師譯文為: 『若爾, 馬鳴及靜天云: 「千劫所修集, 布施供佛等, 一切諸善行, 一瞋悉能壞」。皆說能壞一千劫中所修善根, 復雲何通? 答: 入行論疏有說: 「多千劫中所修善根, 由瞋眾生即便摧壞」。實難信受。彼二論師于能瞋所瞋雖未明說, 然能壞百劫或千劫所修善根之瞋恚, 其所瞋境, 必要菩薩。其能瞋者, 觀釋論說: 「菩薩大士」一語, 則能瞋之菩薩, 似較所瞋菩薩力大。其能瞋菩薩定是異生, 所瞋之境, 則有登地未登地之二類。如是便有大力菩薩瞋力弱者, 力弱菩薩瞋強力者, 能瞋所瞋力相等者, 共成三種。其中初者壞百劫善根。若非菩薩而瞋菩薩, 則壞千劫善根, 極為明顯。至于第二第三兩種(及第二中)由所瞋境之勝劣差別, 摧壞善根之量, 亦當依據聖教, 更為觀察』。見上海市佛教協會(1989)年引行本123頁。括弧中的文字系據藏文增改。藏文見ACIP版S5408(依據宗喀巴大師文集lha sa zhol版)54頁上4至下3。

<sup>29</sup> To. 3940。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函84頁上2-7, 漢文古譯見《大正藏》32冊1636號104頁中12-23, 梵文見Bendall(1957)編輯本148-149頁。

【】諸苾芻<sup>30</sup>！且看（那<sup>31</sup>）苾芻用一切肢體禮敬頭髮和指甲的塔<sup>32</sup>後令心發起淨信！

【苾芻眾】是的，大德<sup>33</sup>。

【】諸苾芻！凡是此人所壓蓋的地面，直至下方八萬四千踰繕那<sup>34</sup>處的金輪<sup>35</sup>，其間有多少沙粒，則這個比丘將受用（這個數字）千倍的轉輪王位<sup>36</sup>...

以下一直到：

然後，具壽<sup>37</sup>鄔波離<sup>38</sup>向世尊所在之處合掌敬禮之後，這樣向世尊啓白：

【鄔波離】世尊這樣宣說（這個<sup>39</sup>）苾芻的善根極大。世尊！這些善根會在何處消亡、衰微、斷滅、永盡？

【世尊】鄔波離！我看不到與對同梵行者<sup>40</sup>造成創傷和損害相類似者。鄔波離！這將使那些大善根衰微、斷滅、永盡。鄔波離！因此，對焦木尚且盡力不起惱害心，何況對於有識<sup>41</sup>之身。

【某些智者的觀點】至於摧毀善根的意思，有的智者說是指摧毀先前諸善迅速產生果報的能力後延遲果報的產生，使瞋恚等的果先產生，以後如果遇到緣，則

<sup>30</sup> 藏：dge slong，梵：bhikṣu，『苾芻』與『比丘』都是音譯。

<sup>31</sup> 梵：etam。

<sup>32</sup> 藏：mchod rten，梵：stūpa。

<sup>33</sup> 藏：btsun pa，梵：bhadanta。

<sup>34</sup> 長度單位。藏：dpag

tshad，梵：yojana，英譯為『踰繕那』，鳩摩羅什法師譯為『由旬』，兩者都是音譯。

<sup>35</sup> 藏：gser gyi 'khor lo。

<sup>36</sup> 藏：'khor los sgyur pa'i rgyal srid。

<sup>37</sup> 敬稱。藏：tshe dang ldan pa，玄奘和鳩摩羅什法師也譯作『長老』。

<sup>38</sup> 梵文upāli的音譯，藏：nye bar 'khor。

<sup>39</sup> 梵：asya。

<sup>40</sup> 藏：tshang pa mtshungs par spyod pa。

並非不產生各自的果，因為如果任何世間道<sup>42</sup>都不能斷除所斷對象<sup>43</sup>的種子，則不可能斷除煩惱的種子。

【自方】這個理由看來不決定<sup>44</sup>，因為（1）異生用四對治力<sup>45</sup>淨除不善後的清淨雖然也沒有斷除種子，但是以後即使遇到緣也不可能產生異熟<sup>46</sup>；（2）各自的異熟已經產生並竭盡的善不善業雖然也沒有斷除種子，但是以後即使遇到緣，異熟也不可能出生；（3）獲得加行道<sup>47</sup>的頂<sup>48</sup>和忍<sup>49</sup>時雖然沒有斷除作為邪見和惡趣之因的不善種子，但是即使遇到緣也不可能產生邪見或生在惡趣。

此外，就如前面引用過

在輪迴中凡是重的業...<sup>50</sup>

凡是先成熟的善不善業，雖然暫時對其它業成熟的機會構成阻礙，但是不能僅僅以此而安立<sup>51</sup>善或不善的摧毀，並且（教典中）也不曾（這樣）說過。僅僅暫時延遲異熟不可當作摧毀善根的意思，不然則必須說一切強大的不善業都能摧毀善根。因此，如前文所說<sup>52</sup>，對此清辯<sup>53</sup>阿闍梨說：就如毀壞的種子即便遇緣也不發芽，（在

---

<sup>41</sup> 藏： rnam par shes pa。

<sup>42</sup> 藏： 'jig rten pa'i lam。

<sup>43</sup> 藏： spong bya。尊譯為『所斷』。

<sup>44</sup> 藏： ma nges pa。

<sup>45</sup> 藏： gnyen po stobs bzhi。

<sup>46</sup> 藏： rnam smin。

<sup>47</sup> 藏： sbyor lam。

<sup>48</sup> 藏： rtse mo。

<sup>49</sup> 藏： bzod pa。

<sup>50</sup> 出自《阿毘達磨俱舍論》，To. 4090，chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa。藏文見德格版《丹珠爾》阿毘達磨部khu函96頁下4-

5，此頌的英譯見《大正藏》29冊1558號159頁上12-

13：『業極重近起，數習先所作，前前前後熟，輪轉於生死』（1559號為異譯本），梵文見Pradhan(1975)編輯本477頁。本書前文對此頌引述的藏文見青海版188頁17-18。@@

<sup>51</sup> 藏： bzhag (pa)。『安立』是玄奘法師的譯例，此處的意思為『立名（爲）』。

<sup>52</sup> 見青海版199-200頁@@。

<sup>53</sup> 藏： legs ldan 'byed（亦作legs ldan、skal ldan、snang bral）。漢文古譯有『清辯』、『分別明』、『婆毗吠伽』。梵文可能有Bhāviveka（據《明句論》眾多梵文手寫本及漢文，梵文舊校本中的Bhāvaviveka不可靠）、Bhagadviveka或Bhavya。

）四力淨除不善以及邪見和瞋恚摧毀善根兩種情形（中），以後即使遇到緣也無法產生果報。

此外，就像前面說過<sup>54</sup>所積聚的罪被四力淨除後雖然清淨，但是和延緩修道的長進並不矛盾。例如對於有的人來說，獲得圓滿的資財和身體等布施和持戒的果報雖然被摧毀，但是由於熟習施捨和制止之心的造作等流，布施和尸羅的善根容易產生，（這種能力）則是無法摧毀的；對於有的人來說，斷絕了內在的尸羅等（善行）的同類<sup>55</sup>造作等流的持續出現後，身財等圓滿的出現卻沒有遭到毀壞；如前文所說<sup>56</sup>，有些人在對已獲得授記<sup>57</sup>的菩薩不產生瞋恚的情形下一劫中能完成的道的證悟，某些人一旦產生一念的瞋恚，相續中所有的道雖然不會失去，但是修道的進程會（再）延遲一劫之久。簡而言之，就如淨除不善不必是淨除它的一切作用，（我）認為摧毀善似乎也不必是摧毀它的所有作用。然而，這個（問題）非常重要，並且顯然必須依靠佛陀本人的教典及以它為依據的正理加以分析，所以應當善為閱讀聖言並加以分析。

所以，引發極不如意的自己的異熟以及阻礙無量極為悅意的別的異熟是看不到的弊端。

現世<sup>58</sup>的弊端則是不能領受意中的寂靜和平和；先前所有的喜樂壞滅，並且以後不再得到；不能入眠；失去心（理）正常安住的堅固；如果（恩主）瞋恚大，則以前曾受恩澤的人也會忘恩而作殺害；即便好友也會厭棄；雖然用布施來攝受，卻不住留等。如《入行論》說：

執持帶有瞋箭的心時，  
意不能受取寂靜，  
不能得到喜和樂，  
不能入睡或獲得堅固。

---

<sup>54</sup> 見青海版201-202頁。@@

<sup>55</sup> 藏：rigs 'dra。

<sup>56</sup> 見青海版334頁。@@

<sup>57</sup> 藏：lung bstan。

<sup>58</sup> 藏：mthong chos，奘譯為『現法』。

即使受過財物和恭敬的供養、  
曾經依附的那些人  
也會圖謀<sup>59</sup>殺害  
懷有瞋恚的主人。  
因此好友會厭離，  
即使以布施攝受（他們）也不親近。  
簡而言之，沒有任何忿怒的人  
能夠善為安住。<sup>60</sup>

《本生（鬘）論》也說：

如果忿怒之火使面容失色，  
即使用飾物裝飾也不顯得雅致；  
即使在上等臥具上入寢，  
因為忿怒之箭心變得苦惱。  
忘了要成就自利的目標，  
由於忿怒的逼惱依惡道<sup>61</sup>而行，  
名譽和利益的成就會退失，  
吉祥也如下弦之月而消亡。  
好友們雖然極為親密，  
卻因忿怒而墜入無理的懸崖，  
觀察損益的覺慧<sup>62</sup>極為低弱，  
大多乖違並且內心變得愚痴。  
由於忿怒而對罪業習以為常，

---

<sup>59</sup> 藏：rgol。梵：icchanti。

<sup>60</sup> To. 3871，第六品3-5頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函14頁下4-6，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本80-81頁。

<sup>61</sup> 梵：utpathena。

<sup>62</sup> 藏：blo (gros)。

因此在諸惡趣中百年受苦；  
即使爲所遭重創而尋求報復的仇敵  
又能做什麼有過於此的事？  
這個忿怒是內敵，  
我這樣得到認識；  
哪位士夫會容忍  
其勢力的擴張？<sup>63</sup>

在對諸如此類的弊端是從忿怒產生（的道理）還沒有堅固的決定之前應當修習。

因此，如《入行論》說：

沒有與瞋相似的罪惡，  
沒有與忍相似的苦行，  
所以應當以多種方式  
努力修習安忍。<sup>64</sup>

也就是說，先看到益處和弊端，然後應當以多種途徑而努力修忍。（以上這個頌裡）第一句的理由正如《入中論（自）釋》所說：

就如大海的水量不能用秤數來確定，此處異孰的界限是不能確定的  
。所以，像這樣引發不如意的果及損壞善（法）的罪除了不忍以外  
無出其右者。<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> To. 4150, skyas pa'i rabs kyi rgyud, 《本生鬘論》第二十一品29至33頌。藏文見德格版《丹珠爾》本生部hu函73頁上1-4, 梵文見Vaidya(1999第二版)校勘本133頁。《本生鬘論》部分故事的漢譯爲《大正藏》第3冊160號《菩薩本生鬘論》。

<sup>64</sup> To. 3871, 第六品第2頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函14頁下4, 梵文見Bhattacharya(1960)校勘本80頁。



也就是說，理由是如果（某一種惡行）產生極大的不如意異熟，但是不摧毀善根，那麼（它）不會像（瞋）那樣罪重。然而除了瞋之外，產生強大的異熟和摧毀善根兩者兼有的惡行還有許多，例如撥無因果的邪見、毀謗正法、對於菩薩和師長等極度輕侮及產生我慢等，（這些）應當從《集學論》中去了解。

〔卯三〕

忍的分類

分三個部分：

辰一、忍怨<sup>66</sup>損害者的忍

辰二、安受苦楚的忍

辰三、思維法的忍

〔辰一〕

發起忍怨損害者的忍

分兩個部分：

巳一、擺脫對怨家所作的損害不能忍耐

巳二、擺脫對損害者興盛的不樂和對其衰落的欣喜

〔巳一〕

擺脫對怨家所作的損害不能忍耐

分兩個部分：

---

<sup>65</sup> To. 3862。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函237頁上1-2。這是《入中論自釋》對第三品第6頌的解釋。法尊法師的譯文見悲智學佛會(1997)印行的《入中論》28頁。

午一、擺脫對障礙快樂和造成痛苦不能忍耐

午二、擺脫對於障礙供奉等行爲以及對毀謗等三種行爲不能忍耐

〔午一〕

擺脫對障礙快樂和導致痛苦不能忍耐

分兩個部分：

未一、顯示忿怒是不合理的

未二、顯示悲憫是合理的

〔未一〕

顯示忿怒是不合理的

分三個部分：

申一、觀察<sup>67</sup>對象時（忿恨）是不合理的

申二、觀察有境時（忿怒）是不合理的

申三、觀察依托時（忿怒）是不合理的

〔申一〕

觀察對象時（忿恨）是不合理的

觀察（損害者）是否能自主時（自己產生忿怒）不合理，是應當去觀察『對損害者理當產生忿怒的理由是什麼』。這樣觀察時，如果覺得『是因為他先發起想要損害我的念頭，而後用行爲<sup>68</sup>阻礙我的快樂或對身心造成逼惱的苦』，那麼究竟是（1）因為他對於不作損害雖然能夠自主，卻仍然加害於我，所以產生忿怒；還

---

<sup>66</sup> 藏：ji mi snyam pa，梵：marṣaṇā。

<sup>67</sup> 藏：brtags (pa)。

<sup>68</sup> 藏：sbyor ba。舊譯爲『加行』、『方便』等。

是（2）因為他完全不能自主，不能自在、受其他（力量）驅使而作損害，因此產生忿怒？

如果是前者，則產生忿怒是不適合的，因為他本人對他所作的損害並不能自主，這是因為以前所串習的煩惱的種子還在，加上（煩惱）對象的臨近和不如理作意<sup>69</sup>這些因緣聚合時，即便不想『（我）要發起損害心』，這些因緣也會令它發起。並且，如果這些因緣不具備，即使想『（我）要發起（損害心）』，也絕不能生起。這樣，這些因緣發起損害的願望，而它又發起那些損害的行為，那些（行為）又給別人帶來苦，所以那個補特伽羅絲毫不能自主。由於他本人受到煩惱外在的控制<sup>70</sup>，所以如同變成它的奴僕。

如果（損害者）自己完全不能自主，不能自在、受其他（力量）驅使而作損害，則極不適合（對他）產生忿怒——就如某人受鬼魅<sup>71</sup>的驅使及控制，對（前來）為自己解除鬼祟的饒益者想要損害並加以捶打等，然而（那個饒益者）心想『鬼魅使此人失去主宰，所以（他）才會這樣做』，所以對他絲毫不產生忿怒，並且會盡力使他擺脫鬼魅。同樣道理，菩薩受到怨家損害時，在思維『煩惱的鬼魅<sup>72</sup>使此人失去主宰，所以才這樣做』之後，對那個補特伽羅絲毫不產生忿怒，應當發起這樣的心：『為了使此人離開那種煩惱我應當勤修菩薩行』。《四百論》也這樣說：

就如被鬼<sup>73</sup>所攝持者即便忿恨，  
醫師不與之爭斗，  
牟尼看見諸煩惱，  
而不是與煩惱相連的補特伽羅。<sup>74</sup>

月稱阿闍梨也說：

<sup>69</sup> 藏：tshul bzhin ma yin pa yid la byed pa。也譯作『非理作意』。

<sup>70</sup> 藏：gzhan dbang。法尊法師譯為『隨...自在』。

<sup>71</sup> 藏；gdon。

<sup>72</sup> 藏：nyon mongs pa'i gdon。英譯為『煩惱魅』。

<sup>73</sup> 藏：'byung po。

『在此裡，這不是有情的過失，  
這是諸煩惱的過失』，  
諸智者這樣分析之後  
不與諸有情爭斗。

《入行論》中雖然說了許多正理，但是這個（道理）似乎容易生起決定並能成為忿怒的有力對治，《菩薩地》中說修習唯法想而忍耐損害<sup>75</sup>和它也是同一個意思，所以在沒有獲得決定之前應當不斷地修習。

如果那些有情能夠自主則不會受任何苦，這是因為（1）（他們）不願受苦，並且（2）對它能夠主宰。此外，他們被強烈的煩惱驅動時對於極為珍惜的自己尚且會做自縊、跳崖、用荆棘和兵器等傷害以及絕食等事，何況是損害別人。也應當這樣思維而制止忿怒。《入行論》說：

這樣，一切都受其他（因素）控制，  
因為受其控制，所以他不能自主；  
這樣了解之後對於如同化現的一切事物  
都不發起忿怒。

又說：

所以，不論見到行為不當者  
是怨敵還是好友，  
應想『是因為這樣的緣』，  
而後便應安樂而住。  
如果由自己的願望就能成就，

---

<sup>74</sup> To. 3846, 《四百論》第五品第9頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函第6頁上7至下1。

那麼，因為任何人都不希望苦，  
一切具有形體者（之中）<sup>76</sup>  
任何人都不會有苦。

又說：

由於受煩惱主宰，  
對珍愛的自己尚且殺害，  
那時對於別人的身體  
他們怎會不損害？<sup>77</sup>

觀察究竟是客現<sup>78</sup>還是本性時（產生忿怒）不合理：由於惱害別人的過失不出是或不是有情的本性兩種可能性，如果是（有情的）本性，則產生忿怒不合理，就如忿恨火的灼熱和燃燒是不合適的；或者，如果是客現，產生忿怒也不合理，就如天空中出現煙等時，因為它們的過失而忿恨天空是不合理的。應當這樣思維而制止忿怒。《入行論》說：

如果對別人造成損害  
是諸愚夫<sup>79</sup>的本性，  
則對他們忿怒不合理，

---

<sup>75</sup> To.

4037，藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函102頁下5至103頁上1，漢譯見《大正藏》30冊1579號523頁中25至下3，梵文見Wogihara(1971)校勘本190-191頁。

<sup>76</sup> 梵：sarveṣām dehinām。藏文lus can與梵文dehin相對應，玄奘、真諦、達磨笈多法師譯為『身者』，尊譯為『有情』。

<sup>77</sup> 以上分別是《入行論》第六品31、33-34及37頌。藏文(To. 3871)見德格版《丹珠爾》中觀部la函15頁下6至16頁上3，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本87-89頁。

<sup>78</sup> 藏：glo bur

ba，梵：āgantuka。舊譯還有『客』、『客塵』、『忽爾』等，大約與現代漢語中的『偶爾』相對應。

<sup>79</sup> 藏：byis pa。舊譯還有『凡夫』、『凡愚』、『嬰兒』、『童稚』等。

就如對燃燒為性的火懷恨。  
或者，這個過失如果是客現，  
有情具有溫良<sup>80</sup>的本性，  
那麼忿怒也不合理，  
就如對冒煙的天空懷恨。<sup>81</sup>

觀察是被直接還是間接（的侵害者）損害時（產生忿怒）不合理：如果是對直接造成損害的侵害者產生忿怒，則對棍棒應當像對人一樣忿恨；如果是對間接加害的侵害者產生忿怒，那麼就如棍棒等是人<sup>82</sup>所施用，人作損害是由瞋恚所驅使，所以應當對瞋恚產生忿怒。如（《入行論》）說：

對棍棒等直接（為害者）（先<sup>83</sup>）置之不論，<sup>84</sup>  
如果是對施用者產生忿恨，  
那麼由於他也是被瞋恚所驅使，  
最好<sup>85</sup>應對瞋恚產生忿怒。<sup>86</sup>

因此，如果對棍棒不起忿恨，則對於施用者也不應當忿恨；如果是忿恨施用者，則對瞋恚也應當忿恨。如果不這樣執取，心則趨往非理之道。在所有的方面道理是等同的，應當對此引發決定，對於人也應當像對棍棒一樣不起忿恨，應當將心引向這個方向。另外此處對於棍棒和施用者不從有否損害心的角度加以分辨，這一點應當依靠前面所說的否定自我主宰的正理加以了解。

<sup>80</sup> 梵：peśala。青海版、《四家合注》本及Tsultrim Kelsang Khangkar的校勘都作nges pa，此處的譯文採用德格版《丹珠爾》中《入行論》的藏譯：des pa。

<sup>81</sup> To. 3871，第六品39-40頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函16頁上3-4，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本89-90頁。

<sup>82</sup> 藏：skyes bu。古譯為『士夫』、『士』、『丈夫』、『人』等，即人或男子。

<sup>83</sup> 梵：mukhyam。

<sup>84</sup> 梵：hitvā。藏譯可讀作『棍棒等直接被使用』。

<sup>85</sup> 梵：varam。藏：nyis na『再者』、『從第二種角度說』。

<sup>86</sup> To. 3871，第六品41頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函16頁上4-5，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本90頁。

觀察驅使損害者的因時（產生忿怒）不合理：損害者所造成的苦的感受不是無因或從不相順<sup>87</sup>的因而出生，所以是從相順<sup>88</sup>的因而出生：那就是以前的不善業，因此是我自己業的力量驅使沒有自主能力的損害者。所以，在思維『爲自己的過咎而忿恨別人不合理』的同時，應當責備自己並從一切方面制止忿怒。例如地獄<sup>89</sup>的看守們從自己的惡業產生後對自己加以治罰：

我以往對有情  
做了這樣的損害，  
因此施加惱害的有情  
給我帶來<sup>90</sup>這個損害是合理的。

又說：

愚夫不希求苦  
而貪著苦的因，  
因爲自己的過失而受損害，  
爲何憎恨別人？  
就如地獄的看守  
及劍葉林，  
這是自己的業所生，  
應當向何處產生忿恨？  
受到我的業的驅使  
諸損害我者才生起，  
由此<sup>91</sup>將前往地獄，

---

<sup>87</sup> 藏：mi mthun pa，舊譯爲『不平等』。

<sup>88</sup> 藏：rjes su mthun pa，尊譯爲『隨順』。

<sup>89</sup> 藏：sems can dmyal ba。裝譯爲『那洛迦』、『惡趣』，前者爲梵文naraka的音譯。

<sup>90</sup> 梵：sattvopadravakāriṇaḥ。

<sup>91</sup> 《四家合注》：『損害我』。

他們豈不是被我毀滅？<sup>92</sup>

夏沃瓦<sup>93</sup>也開示道：『說過失不在我時，事實上是顯示自己連法的氣味都沒有』。

〔申二〕

觀察有境<sup>94</sup>時（忿怒）是不合理的

如果對損害者產生忿怒是因爲不能忍受苦，則是矛盾<sup>95</sup>的，這是因爲（發怒的人）不能忍耐現在某一微細的苦，卻刻意制造無量惡趣苦的因。因此，心想『我極其愚昧』，自己應當發起自愧，並努力不生氣惱：

如果僅僅現在這個苦  
都無法忍耐，  
那麼爲什麼不阻止  
地獄苦之因——忿怒？<sup>96</sup>

這裡，損害所產生苦是過去惡業的果，所以經受它能使過去的惡業竭盡；如果加以忍耐，則不會重新積聚罪惡，並且眾多福德將會增長，所以損害者如同不顧他本人法的衰退，爲了淨除我的罪而投入，對他必須觀（其）恩惠，如《本生（鬘）論》說：

對於這個猶如不顧念自身法的衰退，  
爲了淨除我的罪而投入者，

---

<sup>92</sup> To. 3871, 《人行論》第六品42及45-47頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函16頁上5及16頁上7至下1。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本90-92頁。

<sup>93</sup> 藏: sha bo ba。

<sup>94</sup> 藏: yul can, 詞義爲擁有境或對象者。

<sup>95</sup> 藏: 'gal ba, 也譯作『相違』。



如果我尚且不耐，  
忘恩（之舉）除此還會怎樣？<sup>97</sup>

《入中論》也說：

已承認它便能夠竭盡  
以前所作的不善業的果，  
由於損害別人及忿恨會導致苦，  
為何要引向種子？<sup>98</sup>

因此，就如針刺放血和燒灼是醫治大病的手段，對它的施行要忍耐，爲了阻止大苦而忍受小苦是極爲合理的。

[ 申三 ]

觀察依托時（忿怒）是不合理的

關於觀察損害之因以及有沒有過失，（《入行論》）說：

他的兵器和我的身體  
兩者都是苦因，  
兵器出自他而身體出自我，  
究竟向何處發怒？  
與人形相似的膿瘡

---

<sup>96</sup> To. 3871，《入行論》第六品73頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函17頁下1-2，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本98頁。

<sup>97</sup> To. 4150，《本生鬘論》33品15頌。藏文見德格版《丹珠爾》本生部hu函132頁上7至下1，梵文見Vaidya(1999第二版)校勘本243頁。

<sup>98</sup> To. 3861，第三品第5頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函203頁上4-5，法尊法師所譯的原頌及月稱自釋見悲智學佛會(1997)刊行本27頁。

具有不堪觸摸的苦，  
被目盲有貪愛的我所抓握，  
對於它的傷痛應當向誰發怒？

又說：

有些人因為愚痴而傷害，  
有些人因為愚痴而忿恨，  
其中誰算沒有過失？  
誰是有過失？<sup>99</sup>

觀察自己的承諾就是思維：『聲聞僅為自己獨自的利益而修行尚且不應當不忍而發怒，何況我從發心時起就已承諾要成就一切有情的利樂，並且投入利他而攝受<sup>100</sup>一切有情』，而後發起忍耐。博朵瓦<sup>101</sup>也開示道：『佛教是不作惡，出現稍許損害就不修安忍，這是詛咒聖教徹底毀滅，由此便舍棄律儀，它會徹底毀壞聖教。總的聖教非我們所有，特別地說，如果失去自己的律儀便是各自的（聖教）消失』。又說：『鞍子墜落的犛牛尾巴被纏綁後，由於跳躍的緣故鞍子捶擊腿部，如果松緩下來，後鞦落下後便會覺得舒服。同樣道理，對於損害者不松緩便會成為他的幫手，所以會逐漸變得不舒服』。

〔未二〕

悲憫是合理的

---

<sup>99</sup> To. 3871，第六品43-44及67頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函16頁上5-7及17頁上5，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本90-91及97頁。

<sup>100</sup> 藏：yongs su bzung ba。

<sup>101</sup> 藏：po to ba。

發自心底地思維：『一切有情從無始以來在生死輪轉中沒有不曾做過我的父母等親友的，他們無常舍命而受三苦的逼惱，由於煩惱鬼魅的緣故而瘋癲後，甚至毀壞自己現世和後世的利益，我必須對他們發起悲憫，怎麼可以忿恨、報復？』

〔午二〕

擺脫對於障礙供奉等行爲以及對毀謗等三種行爲不能忍耐

分兩個部分：

未一、擺脫對於障礙稱讚等三（件事）不能忍耐

未二、擺脫對於毀謗等三種行爲不能忍耐

〔未一〕

擺脫對於障礙稱讚等三（件事）不能忍耐

分三個部分：

申一、思維稱讚等（事）沒有功德的道理

申二、思維稱讚等（事）有過失的道理

申三、因此對於阻礙（稱讚等事）應當歡喜

〔申一〕

思維稱讚等（事）沒有功德的道理

應當思維：『別人對自己的稱讚和自己名譽的流傳不具備長壽無病等現世利益與獲得福德等來生利益兩者中的任何一種，所以，如果對於它們的損壞郁郁不樂，沒有任何住宅功用的沙屋倒塌時小兒會啼哭，我們和他兩者之間則沒有差別』，這樣訶責自己後應當不起貪著：

稱讚和名譽的敬奉<sup>102</sup>  
不能導致福德和壽量，  
不能導致我的力量、無病，  
也不能導致身體的快樂。  
如果我懂得自利，  
它對自己有什麼利益？

又說：

就如沙屋倒塌時  
稚童沮喪而苦啼，  
同樣，稱讚和名譽退失時  
我的心猶如稚童。<sup>103</sup>

[ 申二 ]

思維稱讚等（事）有過失的道理

應當思維『稱讚等使心在無益（的事）<sup>104</sup>上散亂，致使厭離（心）<sup>105</sup>毀壞、對有功德者產生嫉妒<sup>106</sup>，並使諸善行減退』，然後應當對它們產生厭捨<sup>107</sup>：

稱讚等使我散亂，  
它們也會摧滅厭離，  
令（我）對有功德者嫉妒，

---

<sup>102</sup> 藏： rim gro。

<sup>103</sup> To.

3871，《入行論》第六品90頌、91頌前兩句及93頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函18頁上4-5及6，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本103頁。

<sup>104</sup> 藏： don ma yin pa，舊譯為『無義利』、『非義』。

<sup>105</sup> 藏： skyo shas。

<sup>106</sup> 藏： phrag dog。

並且毀滅圓滿。<sup>108</sup>

〔申三〕

因此對於阻礙（稱讚等事）應當歡喜

因此，應當思維『令我的稱讚、美譽及利養恭敬減退能防止我墮入惡趣，能截斷貪著的束縛，能阻礙希望入苦之門，如同佛的加被』，於是應當發自心地制止忿怒並發起歡喜：

所以，那些爲了滅除我的稱讚等  
而安住者  
豈不是爲了防止我墮入惡趣  
而投入？  
對於希求解脫的我  
利養恭敬的束縛是沒有用處的，  
對於將我從束縛解脫出來的那些人  
我怎麼可以懷有忿恨？  
我怎麼能忿恨  
對於希望入苦的我  
如同佛的加被  
而充當不放行的門扇者？<sup>109</sup>

〔未二〕

擺脫對於毀謗等三種行爲不能忍耐

---

<sup>107</sup> 藏：yid 'byung ba。

<sup>108</sup> To. 3871，《入行論》第六品98頌。藏文見德格版中觀部1a函18頁下1-2，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本105頁。

<sup>109</sup> To. 3871，《入行論》第六品99-101頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函18頁下2-4，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本105頁。

應當思維：『心沒有形體，所以別人無法直接損害，而是經過直接損害身體來間接地損害心。這樣，毀謗等連身體都無法損害，因而對於身心二者都不能損害，所以應當歡喜』，應當這樣思維而驅除心中不樂，因為止息它之後瞋恚便不會生起：

意沒有形體，  
所以任何人在任何處所都無法毀壞；  
然而由於對身體的耽著，  
而被身體的苦<sup>110</sup>所損惱。  
毀謗、粗惡語  
以及惡名聲的言論  
不能損害身體，  
所以你心為何暴怒？<sup>111</sup>

霞惹瓦<sup>112</sup>說：『在康壘巴<sup>113</sup>、內鄔蘇巴<sup>114</sup>、扎巴<sup>115</sup>三人耳中不管說什麼都和與石土說話沒有差別，所以（他們）能得安樂；後來所有的人耳孔微薄<sup>116</sup>，所以就不安樂』。對憲敦<sup>117</sup>如此這般說時，回答是：『背地連對國王都會中傷，你應當懺悔<sup>118</sup>所犯的離間語<sup>119</sup>』。（別人）對他說：『人家說我們的手下人太鬆散』時，喜繞

<sup>110</sup> 梵：kāyaduḥkhena bādhyate。藏：lus ni sdug bsngal dag gis gnod『身體被諸苦所損害』。

<sup>111</sup> To. 3871，《入行論》第6品52-53頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函16頁下3-5，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本93頁。

<sup>112</sup> 藏：sha ra ba (yon tan grags)(1070-1141)。

<sup>113</sup> 藏：kham lung ba。

<sup>114</sup> 藏：sne'u zur ba。

<sup>115</sup> 藏：grab pa。

<sup>116</sup> 藏：snyan khung srab pa。此處義為容易受別人言語的影響。

<sup>117</sup> 藏：gshen ston。

<sup>118</sup> 藏：bshags pa。

<sup>119</sup> 藏：phra ma。

多傑瑜伽師<sup>120</sup>答道：『是的，人的話題除了人以外還有什麼？』然後又說：『應當徹底截斷離間語的蔓延』。

【疑慮】如果有毀謗等事，別人會嫌惡自己，所以才郁郁不樂。

【回答】別人嫌惡自己如果對自己有損害，則（所說）屬實，然而它對自己沒有任何作用，所以應當擺脫不樂：

如果別人對我的嫌惡  
在現世或未來生中  
不會將我吞噬，  
那麼我為何不喜愛它？<sup>121</sup>

【疑慮】嫌惡確實不損害我，然而在這個基礎之上會障礙我從他們獲得財利，所以才對毀謗、輕毀及傳播惡名聲者忿恨。

【回答】即使獲得財利，在此生中卻必須拋捨；由於追逐忿恨他人的罪惡，很快會在貧困中死去，並且長期依靠邪命生存，與這兩者相比還是以前者為善。即使獲得財利後能久住，卻不能脫離死亡，所以必然會死。在臨終時過去百年享樂和僅僅一年享樂兩者相似，因為兩者都只不過是回憶的對象而已，那時苦樂的差別全不存在，就如夢中百年領受快樂和須臾受樂兩者醒時沒有任何苦樂的差別。這樣思維之後而對利養恭敬的貪著息滅時，對於毀謗和宣揚惡名聲等不會心中不樂，這是因為已不追求<sup>122</sup>在別人面前證明自己與眾不同，所以即使不證明歡喜也不退失。（《入行論》）也這樣說：

如果因為（它）障礙財利，  
所以我不愛樂它，  
那麼我的財利今生要捨棄，

<sup>120</sup> 藏： rnal 'byor ba shes rab rdo rje。

<sup>121</sup> To. 3871， 《入行論》第六品第54頌，梵文及藏文見Bhattacharya(1960)校勘本93頁。

<sup>122</sup> 藏： don gnyer。

而罪惡則會堅固地安住。  
我寧可今日死去，  
也不可長期以邪命存活，  
像我這樣<sup>123</sup>即使長久安住，  
死苦仍是如此。  
夢中百年享樂後  
而覺醒者  
與須臾受樂後  
而醒來的另一個人  
兩個覺醒者的快樂  
不能再來；  
長壽與短壽二人  
在死時也是如此而已。  
即使獲得許多財物  
並長期享受快樂，  
就如遭到盜匪搶劫，  
我將裸身空手而去。<sup>124</sup>

〔已二〕

擺脫對冤敵興盛的不樂和對其衰落的欣喜

應當思維『爲了成就一切有情的利樂而發菩提心後對於有情自己獲得快樂懷有忿恨，以及聲稱希望一切有情成佛之後對於他們得到低劣的利養恭敬心中不樂，是極爲矛盾的』，然後對於別人的任何興盛都不存嫉妒，並且必須發自心地發起歡喜，因爲如果不這樣菩提心和成就有情利樂都會成爲空名：

---

<sup>123</sup> 藏：bdag lta，《四家合注》：bdag lta bu。



希求一切有情的快樂  
而發起菩提心後，  
當有情自己獲得快樂時，  
現在為何要發怒？  
如果揚言希望諸有情  
成就三世間應供的佛位，  
那麼僅見到低劣的供奉後，  
對此為何發起熱惱？  
某個受撫養者是由你來養育，  
應當由你來供給，  
如果〔他〕依靠親屬而得以生存，  
難道〔你〕不歡喜而發怒？  
如果不希望有情〔得到〕任何東西，  
怎樣的人會希望他們〔獲得〕菩提？  
對別人的興盛懷有忿恨者  
怎麼會有菩提心？  
不管他已從那〔施主〕獲得  
還是留在施主家中，  
如果它總是非你所有，  
不論布施與否〔嫉妒〕又有何用？<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> To. 3871，第6品55-

59頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函16頁下5至17頁上1，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本94-95頁。

<sup>125</sup> To. 3871，《入行論》第6品80-

84頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函17頁下5至18頁上1，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本100-101頁。

僅靠對怨敵衰落的欣喜及希望他衰亡那些惡念不能損害怨敵，所以只是自己苦惱而已，即使能夠損害，也會給自己和別人帶來災殃。思維這些弊端後，應當從所有方面加以制止：

即使仇敵不歡喜，  
對此你有何慶幸？  
僅由你的意願<sup>126</sup>  
不會成爲損害他的因。  
即使那個苦因你的願望而成就，  
你又有何樂？  
如果說『能夠得利』，  
除此以外哪有別的災殃？  
這個煩惱漁夫所投擲的魚鉤  
極爲猛利<sup>127</sup>，  
被它捕捉後地獄的守衛  
定會在地獄的鑊中將我燒煮。<sup>128</sup>

這樣，對於（1）障礙自己和自己親友的願望、（2）促成自己和親友所不希望的事以及（3）自己仇敵的富足，如果一概以不如意的行相<sup>129</sup>來看待，則會滋生心中不樂，心中不樂增長時便會發起瞋恚；一旦一概不歡喜退失，心中不樂就會停止，如果心中不樂退失，瞋恚就不生起，所以應當使用前面所顯示的諸正理來阻止對它們的一概不歡喜，並且應當從多種途徑來制止瞋恚，這樣做是因爲它的過失極大。

---

<sup>126</sup> 藏：yid smon。

<sup>127</sup> 如《菩提道次第廣論名詞解釋要略》(A kya yongs 'dzin dbyangs can dga' ba'i blo gros (1971))所說，多數版本讀作gzeb，但是《名詞解釋要略》依據印度諸疏等偏向於gze字，並採用rn o ba（『尖銳』）之義。

<sup>128</sup> To. 3871，《入行論》第6品87-89頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函18頁上2-4，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本102頁。

<sup>129</sup> 藏：rnam pa。

讓前面所開示的諸佛子的正理與自己的煩惱辯駁後，這樣內省而摧毀最大的怨敵——瞋恚——的這些方式便是制止（瞋恚）的要訣。所以，如果用觀察慧善為分析後由多種正理的途徑加以破除，則能遏止瞋恚之中的許多種類，並且能以多種途徑發起安忍；由於對於真實的教典的意思已憑藉無垢正理而獲得了穩固的理解，並由此而發起了體驗<sup>130</sup>，因此習氣<sup>131</sup>是極為堅固的。由於放棄用觀察慧作觀察修<sup>132</sup>的人將諸如此類的菩薩廣大行全都拋棄，所以應當知道（這）是自己和別人獲取有暇身精華的最大障礙，必須像毒一般遠而離之。

## 〔辰二〕

### 發起安受苦楚的忍

分三個部分：

- 巳一、必須安忍苦的原因
- 巳二、發起（安忍苦的忍）的方法
- 巳三、從所依<sup>133</sup>的角度廣為解釋

## 〔巳一〕

### 必須安忍苦的原因

如《入行論》說：

快樂的因偶爾出現，  
苦因極為眾多。<sup>134</sup>

<sup>130</sup> 藏：rmyong ba。英譯為『領受』、『領納』。

<sup>131</sup> 藏：bag chags。

<sup>132</sup> 藏：dpyad sgom。

<sup>133</sup> 藏：gzhi。

<sup>134</sup> To.

3871，第6品12頌的前二句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函15頁上2，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本83頁，其中ayantatah應當依Vaidya(1960)校勘本改作ayantatah。

由於我們持續會有這種或那種苦，所以不可不知如何將之轉化為道，因為如果不這樣，就如《集學論》所說，由於這個緣故或是產生瞋恚，或是對於修道泄氣畏縮而成爲修善的障礙。

此外，有的苦是別人所造成；有的是由先前的業所產生，與是否精勤修道無關；也有一些——就如下文所說——是進入善行時才有，如不進入則不會產生。這樣，那些憑藉先前的業以及暫時的緣的力量而必定會出現（的苦）暫時是無法阻止的，（它們）即使出現也必須安忍，其原因是如果沒有安忍，則在原來的苦之上加上自己的分別所產生的憂愁之苦，而變得極難忍耐。如果能安忍，原先的苦雖然不退，但是專注於苦而令心不樂的憂愁之苦則完全不會出現，對於前面的苦又設法轉化為道，因而苦變得極爲輕微，所以就能夠忍耐。故此，發起安受苦楚的忍是非常關鍵的。

〔巳二〕

發起（安忍苦的忍）的方法

分兩個部分：

午一、避難對所產生的苦一概不歡喜的執著

午二、顯示安受這種苦是合理的

〔午一〕

避難對所產生的苦一概不歡喜的執著

已產生的苦如果能夠改變，則不必不歡喜；如果不可以改變，則即便不喜也是無益，所以不但沒有必要和能力，而且還有過失，因為如果脆弱性<sup>135</sup>強，輕微的苦也極難忍受，如果脆弱性弱，則即使大苦也能忍耐：

---

<sup>135</sup> 藏： bze re，梵： saukumārya。

如果有法可治，  
爲何對它憂鬱？  
如果無法可治，  
對它憂鬱又有何益？<sup>136</sup>

又說：

對於寒、暑、風、雨的聚合、  
疾病、束縛及捶打等，  
我不應當脆弱——  
這樣做損害會增長。<sup>137</sup>

〔午二〕

顯示安受這種苦是合理的

分三個部分：

- 未一、思維苦本身的功德
- 未二、思維忍耐艱苦的難行的功德
- 未三、從輕微者逐漸串習則不困難的道理

〔未一〕

思維苦本身的功德

---

<sup>136</sup> To.

3871，《入行論》第六品第10頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函15頁上1，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本82頁。

<sup>137</sup> To. 3871，《入行論》第六品16頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函15頁上4-5，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本84頁。

功德有如下五種：如果沒有苦就不會針對它而發起出離的願望，所以（苦）有策勵心向解脫的功德；被苦所煎熬時驕慢高傲會消失，所以有去除傲慢<sup>138</sup>的功德；嚐受劇烈的苦受<sup>139</sup>時，因為（苦受）是從不善而產生，因此如果不喜愛這個果報，就必須從因這一方面來阻止，所以有戒懼罪惡的功德；受痛苦逼迫則希望快樂，由此緣故如果需要快樂則必須修習（快樂的）因——善法，所以有歡喜修善的功德；由衡量自己的體驗而思維『別的有情也如此受苦』，於是對於諸流落輪迴者發起悲心。對於這些以及它們所代表的其他功德自己獲得了解後，應當思維『這個苦正是所求之事』而反復修心：

沒有苦則沒有出離，  
所以，心啊！你應當堅固！<sup>140</sup>

又說：

此外苦的功德為：  
因為厭離而去除傲慢、  
對於輪迴有情發起悲心、  
戒懼罪惡及喜愛善（法）。<sup>141</sup>

〔未二〕

思維忍耐艱苦難行的功德

分兩個部分：

申一、思維解脫等義利廣大<sup>142</sup>的益處

---

<sup>138</sup> 藏：dregs pa。

<sup>139</sup> 藏：sdug bsngal gyi tshor ba。

<sup>140</sup> 梵：dr̥ḍh̥bhava，藏文似乎應以《四家合注》本及Tsultrim Kelsang Khangkar(2001)校勘本所採用的brten par mnos『堅固地接受』為佳。《入行論》(To. 3871)第六品12頌三四兩句。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本83頁。

## 申二、思維免除無量苦楚的益處

〔申一〕

### 思維解脫等義利廣大的益處

應當思維：『我過去在輪迴中流轉時爲了志趣低下的稍許欲望，明知有苦卻藐視眾苦，而甘願承受成爲未來無量苦因的無益的眾苦，那麼，現在明知自己修善能夠成就自己和別人的無量利樂，承受以前的十萬俱胝<sup>143</sup>倍的苦尚且合理，何況是比它輕微（的苦）？』應當這樣反復使心堅固。《入行論》也說：

爲了欲望在地獄中  
經受千翻<sup>144</sup>燒灼等，  
但是我沒有成就  
自己和別人的利益。  
這個〔難行〕沒有那種損害，  
並且將會成就廣大義利，  
在此對於去除世間<sup>145</sup>損害的苦  
只有歡喜才是合理的。<sup>146</sup>

也就是說，思維：『以前只做過那種不能成就自他利益的難行』，然後應想：『現在爲什麼不忍耐能夠成就廣大義利的苦？所以雖然有苦，能這樣做正是得其所哉』，這樣發起激昂之心。

---

<sup>141</sup> To. 3871, 《入行論》第六品21頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本85頁。

<sup>142</sup> 藏: don che ba。

<sup>143</sup> 藏: bye ba, 梵: koti, 『俱胝』是音譯, 依照常見的說法相當於千萬。

<sup>144</sup> 梵: sahasraśaḥ。

<sup>145</sup> 梵: jagat。

<sup>146</sup> To. 3871, 第六品74-75頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本98-99頁。

此外，應當思維受惡知識<sup>147</sup>欺騙而忍受乃至邪道之中無益的跳向三叉戟、修習五火等難行、以及爲了世間低微的目的而忍耐農商爭戰等眾苦，於是應當不畏難行。

〔申二〕

思維免除無量苦楚的益處

（應當）思維：『就如將被處死的人，如果僅被截除手指即能免死，則會產生極大的歡喜，憑藉這種輕微的人身的難行之苦能夠總地徹底免除無邊輪迴之苦，猶其能盡除地獄等惡趣之苦，真是絕妙！』如果這樣思維眼前和長遠之苦兩者之間的差別，就能產生不畏難行的心力：

將被處死的人斷手之後  
如果被釋放豈不是好事？  
如果利用人身之苦  
能夠脫離地獄難道不是好事？<sup>148</sup>

〔未三〕

從輕微者逐漸串習則不困難

就如（《入行論》）所說：

如果反復修習，  
任何難行<sup>149</sup>之事都不存在。  
因此，由修輕微的損惱

<sup>147</sup> 藏： bshes gnyen ngan pa 。

<sup>148</sup> To. 3871， 《入行論》第六品72頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本98頁。

<sup>149</sup> 梵： duṣkara 。



對於大的損惱也應當忍耐。<sup>150</sup>

披著安受苦楚之心的甲冑後如果從小苦逐漸間雜（串習），則安受苦的力量會逐漸增大。《集學論》也說：

此處如果先串習小苦，則艱難之事和極難之事的串習能夠成就。就如憑藉串習的力量一切有情對苦作樂想，同樣，由串習對所生的一切苦作樂想的安住<sup>151</sup>，樂想確實會安住。<sup>152</sup>

至於它們的產生，《郁伽（長者）所問經》說：

應當遠離如同棉絮的心。<sup>153</sup>

《莖嚴經》<sup>154</sup>也說：

姑娘，爲了摧毀一切煩惱你應當發起難勝之心。<sup>155</sup>

<sup>150</sup> To. 3871, 《入行論》第六品14頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本83頁。

<sup>151</sup> 藏: nye bar bzhag pa, 梵: pratyupasthāna。

<sup>152</sup> To. 3940。藏文見德格版《丹珠爾》khi函101頁下6-

7, 相應的漢譯見《大正藏》32冊1636號111頁上18-21, 梵文見Vaidya(1961)校勘本101頁。

<sup>153</sup> To. 63。藏文見德格版《甘珠爾》寶積部nga函26頁下5-

6, 此經漢譯爲《大正藏》322、323經及《大寶積經》(310經)郁伽菩薩會》。《集學論》引用了這段經文, 藏文(To. 3940)見德格版《丹珠爾》中觀部khi函101頁上6-

7, 相應的漢譯見《大正藏》32冊1636號111頁上3-4, 梵文見Vaidya(1961)校勘本101頁 (Bendall(1902)校勘本180頁)。

<sup>154</sup> 藏: sDong po bkod pa, 這是藏譯《大方廣佛華嚴經》(To. 44; sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo, 梵: Buddhāvataṃsakanāmahāvaiṣṭyūtra)的最後一部分。藏譯《華嚴經》的第四十五品爲sDong pos brgyan pa, 應當是經名不同的藏譯。然而依照和谷大學所編的北京版《西藏大藏經甘珠爾勘同目錄》, 梵文gaṇḍavyūhasūtra與藏譯《大方廣佛華嚴經》第四十四及四十五品對應, 相當於漢譯八十和六十卷《華嚴經》(《大正藏》279及278經)中的入法界品及四十卷《大方廣佛華嚴經》(《大正藏》293經)中的入不思議解脫境界普賢行願品。

<sup>155</sup> 《集學論》引用了這段經文, 藏文(To. 3940)見德格版《丹珠爾》中觀部khi函101頁上7, 梵文見Vaidya(1961)校勘本101頁 (Bendall(1902)校勘本180頁), 相應的漢譯見《大正藏》32冊1636號111頁上5-6。

也就是說，必須有心力，能夠使心極為穩固；心薄弱則不成。

因此，如果最初發起心力不微弱，則大苦也能成為輔翼，就如有的勇士進入戰場而見到自己流血的時候，藉此而成為產生心力之因。如果最初不曾聽到這類事，或是雖曾聽到卻說『這我辦不到』而輕蔑自己，那麼即使因為小苦也會成為退道之緣，就如有的懦夫見到別人的血也會昏倒悶絕。如（《入行論》）說：

有些人見到自己的血時  
會特別鼓起勇氣；  
有的人即使見到別人的血  
也會暈絕。  
這是由心的堅固性  
和怯懦性所造成的。<sup>156</sup>

〔已三〕

從所依的角度廣為解釋

【問題】如果必須安受所生的苦，應當安受苦是從怎樣的（事物）產生的？

【回答】這裡有八種。（一）依靠處<sup>157</sup>（而產生）者：衣服<sup>158</sup>、食物<sup>159</sup>、臥具、坐具、療病的藥物及（其它）那些資具是梵行<sup>160</sup>增進之處。（菩薩<sup>161</sup>）對於得到的這些（資具）質劣量少、對方不敬、拖延很久才布施並沒有不歡喜、失望，並且能夠安受從它們而產生的苦。

---

<sup>156</sup> To.

3871，《入行論》第六品17頌及18頌的前二句。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本84頁。

<sup>157</sup> 藏：gnas。

<sup>158</sup> 藏文chos

gos直譯為『法衣』。與之對應的梵文是cīvara，英譯為『衣』、『衣服』、『衣物』。

<sup>159</sup> 藏：bsod snyoms，梵：piṇḍa。乞討所得的食物。

<sup>160</sup> 藏：tshangs (par) spyod (pa)。

<sup>161</sup> 梵：bodhisattvah。見Wogihara(1971)所校勘的梵本《菩薩地》193頁。

（二）依靠世間法（而產生）者：衰、毀、譏、苦<sup>162</sup>以及具備壞滅、滅盡、老、病、死特征的諸（法）的壞滅乃至死<sup>163</sup>這九者是世間法，（菩薩）對於依靠這一切或其中之一（而產生）的諸苦能夠分別觀察而安受。

（三）依靠威儀<sup>164</sup>（而產生）者：行、立、坐、臥是四威儀，利用其中的第一和第三種（威儀）日夜修心以除諸障時，（菩薩）能夠安受由此而產生的苦，在不適當的時候不在床、座或敷設的草、葉之上側臥。

（四）依靠攝受<sup>165</sup>法（而產生）者：供養恭敬三寶、供養恭敬師長、聽受<sup>166</sup>諸法、所受者為別人廣為開示、出聲讚誦<sup>167</sup>、獨住僻靜處而正思維以及修習由瑜伽作意<sup>168</sup>所攝持的止觀是七種法的攝受。（菩薩）對於勤修它們時所產生的苦能夠安受。

（五）依靠乞討活命（而產生）者：七種乞討活命（法）為（1）承受剃除鬚髮等粗陋的行貌；（2）承受剪破及顏色粗陋的衣服；（3）因為制止一切世間行為而安住，故而使用別的方式；（4）因為舍棄耕作等而依靠從他人所得者存活，故此保持依靠別人的存活方式；（5）因為不積藏所獲得者而受用<sup>169</sup>，所以直至壽終都向他人尋求衣服等；（6）因為捨棄非梵行，所以直至命終避免人的欲望；（7）因為捨棄舞蹈嘻戲等而捨棄朋友、密友、同齡伙伴<sup>170</sup>等以及歡娛之行，因此直至命終避免人的歡樂遊戲。（菩薩）能夠安受依靠它們而產生的苦。

<sup>162</sup> 藏文與梵文分別為mi rnyed pa及alādhā（不得利）、mi snyan pa及ayaśas（逆耳/惡譽）、smad pa/nindā（詆毀）、sdug sngal ba。《佛學大辭典》：『八風：又名八法。世有八法…一利、二衰、三毀、四譽、五稱、六譏、七苦、八樂也。』

<sup>163</sup> 梵譯：『壞法壞、盡法盡、老法老、病法病、死法死』。

<sup>164</sup> 藏：spyod lam。

<sup>165</sup> 藏：yongs su 'dzin pa。即受持。

<sup>166</sup> 藏：bzung

ba，梵：udgrahaṇa。梵譯有『受持』、『受』、『攝受』、『諮受』、『聽受』等。

<sup>167</sup> 藏：gsangs bstod de kha ton du bya ba，梵：vistareṇa svareṇa svādhyāyākriyā。

<sup>168</sup> 藏：rnal 'byor yid la byed pa。

<sup>169</sup> 藏：rnyed pa rnams gsogs cing mi spyod pa，梵：labdhānām samnidhikārāparibhogatayā。梵譯：『於所獲得非法珍財久所貯積不受用故』。

<sup>170</sup> 梵：vyasya。

（六）依靠勤修所導致的疲勞（而產生）者：對於從勤修善品<sup>171</sup>的身心疲勞困乏的因緣所產生的諸苦（菩薩）能夠安受。

（七）依靠利益有情的行爲（而產生）者：利益之事有十一種<sup>172</sup>，（菩薩）對於由此而產生的苦能夠安受。

（八）依靠眼下應做的事<sup>173</sup>（而產生）者：衣鉢之事等是出家人眼下應做之事，無罪的耕作、經商、侍奉君王等是在家人眼下應做的，（菩薩）能夠安受由此而產生的苦。<sup>174</sup>

在這八種所依所產生的苦之中，不管被哪一種所侵擾，都應當不放棄自己的精進而趨向<sup>175</sup>菩提，已趨向後則令（它們）不成爲阻礙，應當心無憂戚而驅向（菩提）。

### 辰三

#### 思維法的勝解之忍<sup>176</sup>

至於發起思維法的勝解之忍<sup>177</sup>，勝解的對象有八種：淨信的對象是三寶的功德；現證<sup>178</sup>的對象是二無我的真實；希求的對象是諸佛菩薩的廣大神力，這有神通力、六波羅蜜多力和俱生力<sup>179</sup>三種；取捨的對象是善行和惡行的因以及它們的可愛和不可愛的果，這算作兩種（對象）；至於修習的對象，所要得到的對象是菩提，獲

<sup>171</sup> 藏：dge (ba'i) phyogs。

<sup>172</sup>

見《瑜伽師地論》菩薩戒品，奘譯爲《大正藏》30冊1579號512頁下4至514頁中10及519頁下12至521頁上8。

<sup>173</sup> 梵：itikanīya，依照慣例適合做或必須做的事，奘譯爲『所作』。藏：'phral gyi bya ba，眼下應做的事。尊譯爲『現所作』。

<sup>174</sup> 以上八種苦的解釋的依據是《瑜伽師地論》菩薩地。藏文（To. 4037）見德格版《丹珠爾》唯識部wi函103頁下7至105頁上2，梵文見Wogihara(1971)校勘本192至195頁，玄奘法師的漢譯見《大正藏》30冊1579號524頁上9至下1。

<sup>175</sup> 藏：'jug pa。

<sup>176</sup> 藏：chos la nges par sems pa la mos pa'i bzod pa。梵：dharmanidhyānādhimuktikṣānti。奘譯爲『法思勝解忍』。

<sup>177</sup>

此處的『忍』有認可的意思，參見Edgerton(1953)所編著的《佛教混合梵語辭典》中的kṣānti一條。

<sup>178</sup> 藏：mngon du bya ba。

得它的方便是菩薩的一切所學之道，這也算作兩種（對象）；聽聞、思維所修習的對象是所知的境界<sup>180</sup>，卓壘巴<sup>181</sup>認為是指無常等，力種姓品則說第八是十二分教<sup>182</sup>等正法，所以（我）覺得似乎應當這樣確認<sup>183</sup>。<sup>184</sup>至於勝解的方式，是對這些對象情形如何獲得決定後堅持沒有抵觸<sup>185</sup>，並且反復思維。

有關安受苦和思維法的兩組八項，（我）是陳述《菩薩地》所說，猶其這個思維法（的解釋）顯然很詳細。

#### 〔卯四〕

#### 修習它們時應該怎麼做

修習任何一種忍時都應當具備六種殊勝並圓滿具足六度而修：將他人安置在安忍之中是忍的布施，其餘和前文所說類似。<sup>186</sup>

#### 〔卯五〕

#### 總結以上的意思

---

<sup>179</sup> 藏：lhan cig skyes pa'i mthu。

<sup>180</sup> 藏：shes bya'i spyod

yul；梵：jñeyagocara。英譯為『所知所應行處』，尊譯為『所知境』。

<sup>181</sup> 藏：gro lung ba，應依照《四家合注》和Tsultrim Kelsang Khangkar(2001)校勘本改作gro lung pa。卓壘巴所作的bsTan rim chen mo《教次第廣論》是《道燈論》的廣釋。

<sup>182</sup> 藏：gsung rab yan lag bcu gnyis。

<sup>183</sup>

《瑜伽師地論》菩薩地力種姓品中相關解釋的藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函51頁下1至52頁上2，梵文見Wogihara(1971)校勘本95-

96頁，玄奘法師的漢譯見《大正藏》30冊1579號500頁中18至下10。《四家合注》說對於第八種對象的『後一種（解釋）是宗喀巴大師的自宗（rang lugs），這可以從《道次第略論》得知』。

<sup>184</sup>

有關八種勝解的對象或境，參見《瑜伽師地論》菩薩地忍品。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函105頁上4-

7，梵文見Wogihara(1971)校勘本195頁，玄奘法師的漢譯見《大正藏》30冊1579號524頁下6-11。

<sup>185</sup> 藏：mi mthun pa。

<sup>186</sup> 見本書『布施的分類』中『所有的依托應當怎樣做』一節。@@

希望將一切有情安置於漏盡忍<sup>187</sup>的願望的根本是憶念修習（菩薩）行的依托菩提心，所以必須使它逐漸增長。應當將聖賢之輩的各種安忍作為發願的對象而練習，對於初修業者安忍的諸學處加以分辨後必須如理修學，即使違越了所說的限制也必須勤於悔除。在修持時如果忽視它們則會長期被許多重罪所沾染，在其它生中也極難修持諸稀有的菩薩行。如果（將它們）看作道的殊勝要點，凡是能力所及者當下便加以修習，能力所不及者也（用）意念練習，則如《善臂所問經》所說，稍費辛勞就能圓滿安忍波羅蜜多。

---

<sup>187</sup> 藏：zag pa zad pa'i bzod pa。

## 第四節

### 精進

〔寅四〕

修學精進波羅蜜多

分五個部分：

- 卯一、精進的體性
- 卯二、進入修持精進的方便
- 卯三、精進的分類
- 卯四、修時應該怎麼做
- 卯五、總結以上的意思

〔卯一〕

精進的體性

（精進的體性）是緣善的所緣境後行相<sup>1</sup>踴躍<sup>2</sup>，《入行論》說：

---

<sup>1</sup> 藏：rnam pa。

什麼是精進？它是對於善的踴躍<sup>3</sup>。<sup>4</sup>

《菩薩地》說（精進）是以聚集善（法）<sup>5</sup>和饒益有情為目的的不顛倒的踴躍心以及由它所發起的三門<sup>6</sup>的攪動業<sup>7</sup>。<sup>8</sup>

[ 卯二 ]

進入修持精進的方便

（進入修習精進的方便）是多次思維發起精進的利益和不發精進的弊端，因為一旦熟習於此，便會產生精進。對此，至於利益，《勸發增上意樂經》說：

聖者的精進<sup>9</sup>去除一切苦和黑暗，  
是斷除惡趣的基礎，  
為諸佛所稱讚，  
應當恒常修習。  
凡是此世間中的工巧<sup>10</sup>  
及所有出世間的技藝  
發起精進則都不難得，  
所以何等智者會厭棄精進之力？  
凡是趨向諸佛菩提者

---

<sup>2</sup> 藏：mngon par spro ba。

<sup>3</sup> 藏：spro ba；梵：utsāha。

<sup>4</sup> 《入行論》(To. 3871)第七品第2頌的第一句。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本115頁。

<sup>5</sup> 藏：dge ba('i chos) bsdu ba。玄奘法師譯為『攝善（法）』。

<sup>6</sup> 藏：sgo gsum。

<sup>7</sup> 藏：las g.yo ba。

<sup>8</sup> To. 4037。藏文見德格版唯識部wi函107頁上4-

6，梵文見Wogihara(1971)校勘本200頁，漢譯見《大正藏》15冊1579號525頁下12-15。

<sup>9</sup> 藏：brtson 'grus 'phags。

<sup>10</sup> 與這個詞和下一行的『技藝』相對應的藏文均為bzo。



在見到昏<sup>11</sup>睡的諸過失後，  
恒常安住於精進之中，  
這是我對他們的勸勉。<sup>12</sup>

《經莊嚴論》也說：

在（眾）善會聚之中精進最為殊勝，  
故此依靠它之後便有隨之而獲得者<sup>13</sup>；  
憑藉精進〔能獲得〕當下的殊勝安樂住<sup>14</sup>  
以及出世間和從屬於世間的成就<sup>15</sup>。  
由精進能獲得所求的（三）有的受用，  
憑藉精進能具備極大的清淨，  
憑藉精進超越薩迦耶<sup>16</sup>而解脫，  
由精進而覺悟最上菩提。

又說：

具足精進者不被資財所勝，  
具足精進者不被煩惱所勝，  
具足精進者不被厭患<sup>17</sup>所勝，  
具足精進者不被所得所勝。<sup>18</sup>

---

<sup>11</sup> 藏：rmugs (pa)。

<sup>12</sup> 此經為《大寶積經》第二十五會，藏文經名為'Phags pa lhag pa'i bsam pa bskul ba (To. 69)。所引經文見德格版《甘珠爾》寶積部ca函147頁下5-7，漢譯為《大寶積經發勝志樂會》（《大正藏》327經為異譯），引文見《大正藏》11冊310經526頁中8-

<sup>13</sup>。這段經文中第三、四兩句的梵文為《集學論》所引，梵文見Vaidya(1961)校勘本第64頁。

<sup>14</sup> 藏：de rjes 'thob，梵：tasya anulābhaḥ。《四家合注》：『隨之獲得眾多功德』。

<sup>15</sup> 藏：bde gnas。也譯作『樂住』。

<sup>16</sup> 藏：dngos grub，梵：siddhi。音譯為『悉地』。

<sup>17</sup> 藏：'jig tshogs。『薩迦耶』是梵文satkāya的音譯。

<sup>18</sup> 藏：skyo ba。

《菩薩地》也說：

爲了這樣成就菩薩的善法，由於只有精進才是主因及最上之因，其餘則不然，所以諸如來用（這樣的）開示來顯示：『精進能令獲得無上正等覺』。<sup>19</sup>

《集波羅蜜多論》也說：

如果沒有厭棄、具有勇進<sup>20</sup>，  
則沒有任何不能得、不可成就之相。

又說：

諸非人對他都愛作饒益，  
將會獲得諸種三摩地。  
日夜諸時都不空過，  
因爲眾德會集而不趨於低微，  
就如青蓮花一般，  
由於那些超越人法的目標而滋長。<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> To. 4020，藏文論名爲Theg pa chen po mdo sde'i rgyan。所引的論文爲第十六品65至66及70頌，藏文見德格板《丹珠爾》唯識部phi函24頁下1-3及同頁下5。漢譯爲《大乘莊嚴經論》，引文見《大正藏》31冊1604號632頁下19-20、28-29及633頁中3-4以及（參見論文後的解釋）。梵文見Lévi(1907)校勘本（第一冊）114及115頁。

<sup>19</sup> To. 4037。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函108頁上4-5，漢譯見《大正藏》30冊1579號526頁上18-20，梵文見Wogihara(1971)校勘本201頁。

<sup>20</sup> 藏：brtson 'grus che ldan，梵：parākrama。

<sup>21</sup> To.

3944。第四品第2頌後兩句以及第41頌後兩句及42頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函226頁下4-5以及228頁下3-4，梵文見Meadows(1986)校勘版206及218頁。

至於弊端，《海慧所問經》說

具有懈怠者的菩提極遠、極為遙遠，有懈怠者不具有布施...不具有智慧，有懈怠者不具備利他。<sup>22</sup>

《（正法）念住經》也說：

諸煩惱的唯一根源是懈怠，  
誰具有它——  
誰有一個懈怠——  
他便不具備諸法。<sup>23</sup>

也就是說，如果沒有精進，則在懈怠的主宰之下一切白法<sup>24</sup>都會匱乏，因此暫時和究竟的一切人生<sup>25</sup>義利全都會衰退。

〔卯三〕

精進的分類

分兩個部分：

辰一、正說（精進的）分類

---

<sup>22</sup> To. 152, 'Phags pa blo gros rgya mtshos zhus pa。藏文見德格版《甘珠爾》契經部pha函40頁上5-7。此經漢譯為北涼曇無讖譯《大方等大集經》（大正藏397經）第五《海慧菩薩品》及宋惟淨等所譯《佛說海意菩薩所問淨印法門經》，在後一譯本中所引經文在《大正藏》第13冊400經490頁下4-8。梵文《集學論》中所摘錄的這段經文見Vaidya(1961)校勘本146頁。

<sup>23</sup> To. 287, 'Phags pa dam pa'i chos dran pa nye bar gzhas pa。所引為三十品58頌後兩句及59頌前兩句。藏文見德格版《甘珠爾》契經部ya函128頁上6-7，梵藏漢文見Lin Li-kouang(1946-73)校勘本第三冊371頁，漢譯見《大正藏》17冊721經（《正法念處經》）19頁中29至下1（679經為異譯本）。

<sup>24</sup> 藏：dkar chos。

<sup>25</sup> 藏：skyes bu。舊譯為『士夫』、『人』等。

## 辰二、發起精進的方便

〔辰一〕

正說（精進的）分類

分三個部分：

巳一、披甲精進<sup>26</sup>

巳二、攝善法精進

巳三、饒益有情精進

〔巳一〕

披甲精進

諸菩薩發起精進時，在加行<sup>27</sup>之前穿著這樣一種先在心中發起踴躍的意念鎧甲：『（如果）一千大劫的時間等於一日一夜，這樣積累而經歷三無數<sup>28</sup>大劫的十萬俱胝倍，我爲了消除一個有情的苦，即使唯獨住在地獄而成佛，尙且發起踴躍，爲了圓滿菩提而努力，投入精進也不舍棄，何況時間較之斷暫，並且苦楚極其輕微？』這樣便是披甲精進。對於這種（精進）僅僅發起勝解或淨信的菩薩尙屬堅固，並且能滋長爲無上菩提而發起無量精進的因，何況具備這種精進？爲了菩提以及爲了他人，那個（菩薩<sup>29</sup>）不會有任何應做的難行之業可令他有畏縮<sup>30</sup>之心。以上是《菩薩地》所說。<sup>31</sup>如果反復修習這樣的意念，則必定能成爲喚醒大乘種姓能力<sup>32</sup>的因，所以應當練習。

<sup>26</sup> 梵：samnāhavīrya，藏：go cha'i brtson 'grus 『甲冑精進』。

<sup>27</sup> 藏：sbyor ba，梵：prayoga。即行爲。

<sup>28</sup> 藏：grangs med，梵：asamkheya，音譯爲『阿僧企耶』、『阿僧祇』。

<sup>29</sup> 梵：asya bodhisattvasya。

<sup>30</sup> 藏：zhum

pa。梵文samkoca源自動詞samkuc，有收縮的意思。本書中有時也譯作『退縮』，舊譯有『怯弱』、『退弱』、『怯劣』等。

<sup>31</sup> 《菩薩地》的梵文見Wogihara(1971)校勘本200-

201頁。漢譯見《大正藏》15冊1579號525頁下20至526頁上4。

《集波羅蜜多論》也說：

如果輪迴的前後兩端  
等於極長的日夜，  
這樣積累成年，  
經歷與大海的水滴相等的劫數  
而發起一個最殊勝的菩提心，  
並且其它的資糧  
需要以這樣的形式而一一修習，尙且悲憫而不厭棄，  
沒有退卻<sup>33</sup>而修習最上菩提。  
如果不念自己生死流轉時的苦，  
並且發起不可測度的堅固鎧甲，  
則稱作以悲憫爲性、禁戒<sup>34</sup>〔堅固的〕勇士  
的第一受持。<sup>35</sup>

此處所說的也是披甲精進。

此外，如果從無始輪迴直至現在算作一天，三十天算作一月，十二月算作一年，這樣經歷十萬年而發起一個菩提心，並且見到一個佛，這樣的（過程）經歷了與恒河的沙數相等的次數才知道一個有情的心和行爲，即使必須以這樣的方式來了解一切有情的心和行爲也（不畏縮）。《無盡慧所問經》稱這種不畏縮的鎧甲爲無盡鎧甲<sup>36</sup>。這是無上的披甲精進。

---

<sup>32</sup> 藏：rigs kyi nus pa。

<sup>33</sup> 藏：sgyid

lug。阿嘉雍增所作的《菩提道次第廣論名詞解釋要略》解釋爲『對於善行退心或減意』。

<sup>34</sup> 藏：brtul zhugs。

<sup>35</sup> To.

3944，第四品第5至7頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函226頁下6至227頁上1。梵文見Meadows(1986)校勘本208頁。

<sup>36</sup> 藏：mi zhum pa'i go cha及mi zad pa'i go cha。藏文《無盡慧所問經》（To. 175，'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa）中的相關經文在德格版《甘珠爾》契經部ma函79頁上1至174頁下7。漢譯爲《大方等大集經》

簡而言之，這樣意念如果能發起一個，則能很容易地圓滿無邊資糧，並且能淨除無量的障礙，它會成爲不退轉<sup>37</sup>的最上之因。對於時間的長久越是欣喜，成佛則越快；對於無邊諸行以及時間極爲漫長等毫無踴躍，並且希望短時間成佛，則離成佛（反而）極爲遙遠，這是因爲它對諸佛子稀有心力的生起會構成障礙。

〔巳二〕

攝善法精進

〔巳三〕

饒益有情精進

穿著這樣的鎧甲後，發起精進的目的有兩個，其中攝善法精進是爲了真正成就六度而對它們加以修習，饒益有情精進是以相宜的方式而修行十一種利益行爲的精進。

〔辰二〕

發起精進的方便

就如前面所說，二種資糧中一切白法的產生、安住以及增長都依仗於它，所以發起（精進）的修持極爲重要。此外，因爲見到唯獨大智者及成就者寂天的教典易於理解及修持，並且極爲圓滿，所以（我）將敘述他的體系。

分四個部分：

巳一、斷除違緣<sup>38</sup>或精進的障礙

巳二、聚合順緣<sup>39</sup>的軍眾

---

第十二無盡意菩薩品，相關的經文見《大正藏》13冊397經192頁中8-

13（403經爲異譯本），梵文《集學論》對此經相關經文的引述見Vaidya(1961)校勘版149-150頁。

<sup>37</sup> 藏：phyir mi ldog pa。

<sup>38</sup> 藏：'gal rkyen。

<sup>39</sup> 藏：mthun rkyen。

已三、依靠以上二者而殷重地發起精進

已四、由此如何使身心變得堪能<sup>40</sup>

〔已一〕

斷除違緣或精進的障礙

分兩個部分：

午一、確認所對治

午二、修習斷除它的方便

〔午一〕

確認所對治

不入道有兩種：（一）即便見到有能力修習仍然不入；以及（二）心想『我如何有能力這樣修』後退縮而不入。雖然還有不曾考慮能不能修而不修者，但是這裡所說的是求解脫者，所以不是（談論第三種情形的）時機。前一種中有兩種情形：（一）具有懈怠——認為『空閑仍然會有』而作推延<sup>41</sup>；（二）雖然不是這樣，卻對那些低劣之事、平常之事發生貪著，被貪著所壓制。《入行論》也這樣說：

（我）將講述它的所對治：

懈怠<sup>42</sup>、對惡劣事的貪著

以及退卻〔而〕自輕<sup>43</sup>。<sup>44</sup>

<sup>40</sup> 藏：las su rung ba。

<sup>41</sup> 藏：phyi bshod。

<sup>42</sup> 藏：le lo，梵：ālasya。藏文le lo和梵文的kusīda及ālasya對應，英譯中這兩個詞均可用『懈怠』，但是ālasya有時也作『懶惰』或『懶墮』。

<sup>43</sup> 藏：sgyid lug bdag nyid brnyas pa。梵：viśādātmanāvamanyā。

<sup>44</sup> To。

3871，第七品第2頌的後三句。此頌第一句是前面所引的『什麼是精進？它是對於善的踴躍』。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本115頁。

懈怠生起的因是懶惰<sup>45</sup>、耽著低劣的快樂的滋味、貪愛睡眠的快樂以及對於輪迴沒有厭離：

由懶惰、嚐受快樂的滋味  
以及依靠睡眠的貪愛，  
由對輪迴的苦不厭離，  
而生起懈怠。<sup>46</sup>

有的人認為前二句是顯示以如何形相而生起。

修習斷除它（們）的方便分三部分。其中（一）滅除推延的懈怠有三種（方法）：對於（1）所獲得的這個（人）身會迅速壞滅、（2）死後會墮入惡趣以及（3）難以再次獲得這個妙身三個（主題）加以修習，於是滅除執著有空閑的懈怠，而在相續中產生沒有空閑（的想法）。這三者在前面的下士部分已經作了講述。

（二）滅除對於低劣之事的貪著：正法是現後世無邊歡喜生起之因，沒有意義的胡言亂語及掉舉<sup>47</sup>等諸散亂是令現世的重大利益退失以及產生後世眾多的損害和苦的處所<sup>48</sup>，作了這樣的觀察後應當加以修習而避免：

捨棄了歡喜之因——  
無邊<sup>49</sup>最上的對於正法的歡喜——之後，  
你為何喜歡  
散亂、掉舉等苦因？<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> 藏：snyom las。

<sup>46</sup> 《入行論》第7品第3頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本115頁。

<sup>47</sup> 藏：rgod pa。

<sup>48</sup> 藏：gnas。舊譯為『處』。

<sup>49</sup> 梵：anantarati...

<sup>50</sup> To. 3871，《入行論》第七品第3頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本118-119頁。



（三）滅除退卻或自輕：這樣滅除了推延以及對於低劣之事的貪著之後，雖然對於正法產生了踴躍，但是僅僅如此仍然不夠。由於必須修習大乘，所以如果對它產生『像我這樣的人沒有能力修』的念頭而畏縮，則應當將後者滅除。

這裡分三個部分：（1）滅除對於所要獲得（的果）的退卻；（2）滅除對於獲得它的方便的退卻、以及（3）滅除對於修行所住處所的畏縮。

第一、如果覺得『所要證得的佛已竭盡一切過失並圓滿一切功德，然而我成就一種功德、滅除一種過失顯然還很困難，所以像我這樣的人如何能夠獲得這樣的果？』這樣畏縮現前<sup>51</sup>時，則會舍棄發心，所以過失極大；即使不發起也應當先杜絕其端倪。至於滅除的方式，則是思維而嘉勉：『薄伽梵是量士夫<sup>52</sup>，他宣說諦實及真實之事，而不說虛妄及顛倒之事。既然他說昆蟲等尚且能獲得菩提，那麼我已生為人，故此是善妙之身，具備分析取捨的心力，所以如果我勤修不捨，為什麼不能證得？』（《入行論》）說：

不應當想『我如何能得菩提？』  
而退卻，  
因為說諦實語的如來  
宣說了這個事實：  
即使是蚊、虻、昆蟲，  
——以及蠕蟲也是如此——  
如果發起勤修之力，  
它們都能獲得難得的無上菩提。  
像我這類受生為人者，  
知道利益和損害，  
如果不舍棄菩提行，  
為何我不會獲得菩提？<sup>53</sup>

<sup>51</sup> 藏：dngos su byung ba。『現前』是英譯，此處尊譯為『實發起』。

<sup>52</sup> 藏：tshad ma'i skyes bu。

<sup>53</sup> To. 3871，〈《入行論》第七品17至19頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本119-120頁。

此外，應當思維：『那些往昔或過去的佛、現在或正安住的佛以及未來將成佛者並非已經成佛而（再）修道，像我們這樣的人唯獨逐漸向上長進後才成爲佛及將成佛。』由此而滅除畏縮。如《寶雲經》說：

菩薩應當這樣（發心<sup>54</sup>）：如來阿羅漢正等覺——那些現證佛位或是那些將會現證佛位者——也是以這樣的方式、這樣的道、以這樣的精進而現證佛位、已現證佛位及將現證佛位。乃至那些如來並非已經都是如來，而（再）現證佛位。我應當用什麼方式現前覺悟無上正等菩提，則憑藉那樣的方式我將用與一切有情共通的精進及緣一切有情的精進來追尋、努力。<sup>55</sup>

《無邊功德讚》也說：

即使是那些已獲得善逝位者  
也曾落到比這猶爲低下的處境，  
因此即使落入困境你也不自輕，  
自輕不合道理，（它）會令士夫的壯盛退縮。<sup>56</sup>

此外，這種畏縮的產生是先善爲理解：『佛功德無邊，因爲果跟隨因，所以在（修）道時必須由無邊的途徑修習功德、由無邊的途徑滅除過失』，然後觀察自己便產生畏縮。如果對於道的理解有誤，認爲『在修持佛的無量功德時，只要專功獨修功德的某個微小的部分就能成就』，則在目前絕不會產生畏縮。然而這不是好的徵兆，即使對於（修）道長進的方式沒有獲得決定也會有支離破碎的理解，然而

<sup>54</sup> 梵: cittam utpādayitavyam。

<sup>55</sup> dKon mchog sprin(To. 231)。藏文經文見德格版《甘珠爾》契經部wa函21頁上3-6，漢譯見《大正藏》14冊第489《佛說除蓋障菩薩所問經》712頁上5-12及16冊第659《大乘寶雲經》248頁上8-13（第658經爲異譯），梵文《集學論》中的引錄見Vaidya(1961)校勘本第34頁。

由於自己沒有實修，因此被『似乎容易』的想法所蒙蔽——這是過失的所在。這是因為到了修持的時候，即使僅僅羅列粗略的首尾次第而開示道的整體<sup>57</sup>，顯然也會口稱『如果需要這樣，誰有能力？』而舍棄。

霞惹瓦也說：『沒有進入修持者一切菩薩行（就如）射箭看上去容易，所以毫不畏縮，由於現在自己沒有完善地具足法，所以不至於落入畏縮和自輕的境地。如果善為具足，則發生畏縮和自輕的危險極大』。這個說法非常真實。

〔第二〕滅除對於獲得它的方便的退卻。【疑慮】『爲了成佛必須布施手足等，這類事我無能爲力。』

【回答】僅僅這樣的苦應當忍耐，因為即使不修諸行，處於原狀的人在生死中流轉時也會領受身體被割截、撕裂、刺穿、燒灼等不可說的苦，在那種狀況下自利也沒有成就。另外爲菩提而修難行的苦還不具備前一種苦的一個部分，並且成就自己和他人利益的目標<sup>58</sup>也更爲廣大：

【疑慮】然而『必須布施手足等』，  
所以我有恐懼。

【回答】對輕重不加分析，  
只是因爲愚昧我才有恐懼而已。

在無數俱胝劫中  
我將多次被割截、  
刺穿、燒灼及劈裂，  
然而不能獲得菩提。  
我成就菩提的這個苦  
是有限量的，  
就如爲了去除毀壞內臟的傷痛<sup>59</sup>  
而對身體施加創傷的苦。

---

<sup>56</sup> To. 1157。引文見德格版《丹珠爾》讚嘆部ka函196頁下7至197頁上1。

<sup>57</sup> 藏：lus tshang ba。

<sup>58</sup> 藏：dgos pa。舊譯有『所爲』、『所用』等。

一切醫師也都利用療病的苦  
來治愈疾病，  
因此爲了摧滅眾多的苦  
必須忍耐小苦。<sup>60</sup>

至於布施身體，最先有恐懼時是不布施的。經過對布施的逐漸修學，對於自身的貪著會消退，並且大悲之力會增長，這時如果能成就大的利益才布施，所以布施時並沒有困難：

最上的醫師不施行  
這種平常的治療手段<sup>61</sup>，  
而是用極爲柔和的方法  
來治療無量的重病。  
導師<sup>62</sup>也令〔化機〕  
先行蔬菜等布施，  
對此反復修習之後，  
逐漸也應當<sup>63</sup>施捨自身之肉。  
何時對自身之肉  
發起如對蔬菜之類的心，  
那時此人布施肉等  
又有什麼困難？<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> 藏：zug rngu。

<sup>60</sup> To. 3871，〈入行論〉第七品20至23頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本120-121頁。

<sup>61</sup> 梵：kriyā。

<sup>62</sup> 藏：('jig rten) 'dren pa。

<sup>63</sup> 梵：tyajet。

<sup>64</sup> To. 3871，〈入行論〉第七品24至26頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本121頁。

因此，以上的教典顯然能善為破除某些人的這一說法：『修習波羅蜜多乘者必須布施身、命，所以會產生苦惱，這是難行之道』。這是因為在產生難行之想的階段並不施捨，而是到了極為容易、如同布施蔬菜等時才布施。

〔第三〕滅除對於修道所住處所的畏縮。【如果認為】『必須在輪迴中受生無數才能成佛，那時會被輪迴苦摧折，所以沒有能力這樣做』。

【回答】菩薩已斷除罪惡，所以因已退失，因此苦受<sup>65</sup>之果也不會出生。由於輪迴沒有自性，如同幻化的證悟極為堅固，因此心中沒有苦，並且身心的安樂會增長，所以即使處在輪迴之中也沒有嫌厭之事。因此，應當這樣思維。（《入行論》）說：

由於斷除罪惡所以沒有苦，  
因為是智者所以沒有憂戚，  
因為邪分別及罪惡的緣故<sup>66</sup>  
身心之中才有損害。  
由於福德而身安樂，  
由於是智者所以心安樂，  
這時為了利他即使安住在輪迴之中  
具有悲憫者怎會嫌厭？

又說：

因此騎上去除一切嫌厭和疲乏  
的菩提心之馬後，  
從安樂而走向安樂，  
有識之士<sup>67</sup>誰會退卻？<sup>68</sup>

<sup>65</sup> 藏： tshor ba sdug bsngal。

<sup>66</sup> 根據tsultrim Kelsang Khangkar校勘本及梵本，此處將sdig pa'i讀作sdig pas。

<sup>67</sup> 藏： sems shes，梵： sacetanah。

同樣，即使花費的時間不可測度也不應當令心退縮，因為單是時間長久並不是嫌厭的原因。因為如果苦極為強烈，即使時間短促也會嫌厭，如果沒有苦反而有快樂，即使時間長久也不會嫌厭。如《寶鬘論》說：

對有苦者短時間尚且難以忍耐，  
何況時間長久。  
對於無苦而有樂者  
即便時間（漫長）無邊又有何妨害？  
他沒有身苦，  
哪里會有心苦？  
出於悲憫他〔因為〕世間〔的〕苦〔而心不離逼惱〕，  
出於同樣的原因而長久安住。  
因此有智慧者<sup>69</sup>  
不說『成佛耗時長久』而退卻，  
爲了滅盡過失的功德，  
對此應當恒常努力。<sup>70</sup>

另外，不應當認爲『爲了成佛必須圓滿無邊資糧，這極爲困難，所以我沒有能力』，由此而退縮。這是因爲（修行者）爲了無邊有情的緣故<sup>71</sup>而希求獲得佛的無邊功德的目標，如果以此爲動機，專注於歷時無邊而安住，然後思維『（我）將修習無邊資糧』，這樣受持律儀則不論睡眠還是覺醒，心是否散亂到別的事上，只要有律儀，在任何（時候）都能恆常地積聚等同虛空的資糧，所以圓滿無邊資糧並不困難。以上這部論說：

---

<sup>68</sup> To. 3871，第七品27-28及30頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本121-122頁。

<sup>69</sup> 藏：blo dang ldan pa。英譯爲『成就覺慧』。

<sup>70</sup> To. 4158。第三品25-27頌。藏文見Hann(1982)校勘本76-77頁，真諦法師的漢譯本見《大正藏》32冊1656號498頁中14-19。

<sup>71</sup> 藏：ched du bya ba。

就如在一切諸方中  
虛空、地、水、火、風  
沒有邊際，苦惱的有情  
同樣也被認為是沒有邊際。  
以菩薩的<sup>72</sup>悲憫心  
決意引導無邊有情  
脫離諸苦，  
並將他們安置在佛位。  
這樣堅固安住者  
不論是起還是臥，  
從正受時起，  
即使有放逸，  
也因有情沒有邊際，  
而恒常積聚如同有情的無邊福德，  
由這一無邊的緣故，  
『無邊的佛位不難獲得』。  
一個人經無量時而安住，  
爲了無量的有情<sup>73</sup>  
希求無量的菩提，  
並且行無量的善，  
菩提雖然沒有限量，  
依靠四種無量及資糧，  
不經歷慢長（的時間），  
他爲何不能獲得？<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Michael Hann(1982)的校勘本：byang chub sems dpa'i。

<sup>73</sup> 藏：lus can。

因此，如果慈、悲及菩提心極度強烈，因為心意觸動而思維『爲了有情的利益願在短時間中成佛』，固然是極爲希有。但是，在不屬於這種情形時，當見到時間極長，必須修學無邊諸行以及需要行眾多的難行這類（條件）的時候，心想『如果變成這樣，誰有能力？』於是自稱『尋求捷徑』，如果是這樣則間接損害願心<sup>75</sup>並直接損害行心<sup>76</sup>，而且大乘種姓的能力<sup>77</sup>逐漸低落後成佛變得極爲遙遠，因爲這和龍樹與無著所決擇的如何令菩提心之力極爲強大的勝者密意極相違背。由此看來，退縮而住沒有任何益處，並且會變得越來越畏縮，所以善爲了解修習菩提的諸方便後，如果令心激昂則成就一切目標如握在掌。如《本生（鬘）論》說：

退縮對於脫離困境無益，  
故此不再被憂惱所逼迫，  
如果依止成辦應作之事的智者<sup>78</sup>，  
則極大的困難也容易脫離。  
因此擺脫畏懼以及憂愁，  
應當以適當的方便成就應作之事，  
如果智者威光<sup>79</sup>因堅固而激昂，  
則成就一切目標掌中在握。<sup>80</sup>

聖者無著反復申說必須具備兩種（條件）：善爲了解修學廣大的方式而不畏縮以及對於低微的功德不知足。當今之世如果發起某個相似功德或僅是部分的真正

---

<sup>74</sup> To. 4158, 《寶鬘論》第三品15-20頌。藏文見Hann(1982)校勘本74-75頁，真諦法師的漢譯本見《大正藏》32冊1656號498頁上25至中7。

<sup>75</sup> 藏: smon sems。

<sup>76</sup> 藏: 'jug sems。

<sup>77</sup> 藏: nus pa。

<sup>78</sup>

梵本: 『由於堅固的體性修習應作之事的智者...』如果藏文中的brten字變成brtan, 則與梵文相似。此處藏文中的dgos pa'i don (及下一頌中的dgos pa) 對應於梵文的kārya 『應作之事』。

<sup>79</sup> 藏: gzi brjid。

<sup>80</sup> 《本生鬘論》(此論部分的不成熟漢譯爲《大正藏》160號)第14品10-11頌。藏文見德格版(To. 4150)本生部shu函52頁下3-4。梵文見Vaidya(1959)校勘本94頁。



功德，則以為修道大有長進<sup>81</sup>，而執著僅僅熟習它<sup>82</sup>就足夠。如果善解道之要義的人依據教典和正理的準繩而開曉道：『這固然是功德的一個部分，但是僅僅靠它哪里都去不成』，（前者）一旦有了理解則顯然會畏縮而退。所以不滿足於有局限的功德而追求高超的品質，以及即使需要修學無邊學處仍然不畏縮，顯然是極為罕見的。

## 〔巳二〕

### 聚合順緣的軍眾<sup>83</sup>

分四個部分：

午一、發起勝解力

午二、發起堅固力

午三、發起歡喜力

午四、止息<sup>84</sup>力

## 〔午一〕

### 發起勝解力

（教典中）說欲<sup>85</sup>是精進的依托，所以這裡勝解便是欲。至於發起它的必要性，則如（《入行論》）所說：

---

<sup>81</sup> 藏： lam gyi sa chen po zhig bcad。

<sup>82</sup> 《四家合注》本作 de ga，Tsultrim Kelsang Khangkar 校勘本則為 de ka，兩者意思相同，此處的譯文依據這兩種拼讀法。

<sup>83</sup> 藏： dpung gi tshogs。《入行論》第七品31頌稱勝解（欲）、堅固、歡喜、止息為軍隊（此處藏文 dpung 與梵文 bala 對應）。古印度有四個軍種 (caturāṅgabala)：象、車、馬和步兵。《大唐西域記》（《大正藏》51冊2087號877頁中13-14）：『凡有四兵：步馬車象』。

<sup>84</sup> 藏： dor ba。

<sup>85</sup> 藏： 'dun pa，這是五種別境心所中的欲心所。

由於我過去及現在  
遠離對法的勝解  
所以才出現這樣的困境，  
誰會舍棄對法的勝解？  
牟尼稱勝解  
爲一切善品的根本。

至於怎樣產生勝解，

而它的根本是由恒常  
修習異熟果。<sup>86</sup>

這是說（產生勝解的方式）是修習從白業和黑業而出生悅意及不悅意之果的道理。這是因爲（教典中）說信是欲的依托，所以兩種信順之信<sup>87</sup>能夠產生取捨兩種欲。這是指總地思維業果以及特別思維與諸菩薩行的益處和違背它們的弊端相關的因果，（這些）可從相關章節去了解。應當思維：『這樣對大乘產生勝解後，入大乘之門便是承諾要去除自己和他人的一切過失以及成就自己和他人的一切功德。淨除每一種過失及其習氣以及圓滿增長每一種功德都需要多劫反復修習，而去除及修習它們的精進我連一個部分似乎都不具備，所以我只是虛度有暇（之生）<sup>88</sup>而已。』應當以此而自行勸勉。如（《入行論》）說：

我將要摧毀  
自己和他人的無量過失。  
此處即使每種過失  
都要歷經劫海而滅盡，

---

<sup>86</sup> To. 3871，以上兩頌爲《入行論》第七品39-40頌。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本125頁。

<sup>87</sup> 藏：yid ched kyi dad pa。尊譯爲『深忍之信』。

而斷盡過失的發起的一個部分  
在我自身中都見不到，  
在無量的苦惱之處  
我的心怎會不破裂？  
我將要成就  
自己和他人的眾多功德。  
此處對於每一種功德  
都要歷經劫海而熏習。  
對於功德的一部分  
我的熏習從來都不曾發起，  
不知如何<sup>89</sup>得來的（人）生  
被我空耗真是稀奇！<sup>90</sup>

〔午二〕

堅固力

堅固力是指對何（事）發起精進，則直至究竟不退離此（事）。此外，最初不隨便投入，而是善為觀察，見到能力所及則投入，力所不及則不投入。投入之後中途退卻還不如最初不開頭。其原因是：（一）如果對中途捨棄承諾習以為常，則在未來生中也會因為它的等流<sup>91</sup>而捨棄所承諾的學處等，所以在那一生中罪會滋長；（二）在其它生中它的苦果會增長；（三）因為以前想要做這件事，所以別的善沒有成就；（四）因為以前廢棄此事，所以它的果報低劣；（五）因為以前此（事）本身也沒有到達究竟，所以沒有圓滿成就。簡而言之，承諾要做的（事）不能順利成就，對於所要作的別的（事）構成障礙，因為等流的緣故誓受律儀的承諾也不堅固。（《入行論》）也這樣說：

---

<sup>88</sup> 依據《四家合注》本及Tsultrim Kelsang Khangkar(2001)校勘本改作dal ba。

<sup>89</sup> 藏：ci zhig ltar，梵：kathañci(d)。

<sup>90</sup> To. 3871，第七品33-36頌。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本123-124頁。

最初對於修行<sup>92</sup>作觀察後，  
應當發起還是不應當發起？  
不發起為最上，  
然而發起後則不應當退卻。  
在其他生中對它習以為常，  
罪和苦會增長，  
其他的〔事〕以及果報（來臨）的時候  
成為低劣，那（事）也不能成就。<sup>93</sup>

因此，希望圓滿承諾者應當修習三種慢：

對於業、煩惱和能力<sup>94</sup>三者  
應當起我慢。<sup>95</sup>

其中有關業的慢<sup>96</sup>是不期待其他任何人來輔助自己的修道，而是自己獨自修習：

『我應當獨自一人做』  
這是業慢性。<sup>97</sup>

《親友書》也說：

---

<sup>91</sup> 藏：rgyu mthun。

<sup>92</sup> 藏：sbyor ba。梵：sāmagrī，德格版《丹珠爾》中的藏譯也作'byor pa，即條件的具足（《四家合注》：『...有沒有能力』），與梵文較為接近。

<sup>93</sup> To. 3871，第七品47-

48頌。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本127頁，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函22頁上3-4。

<sup>94</sup> 藏：nus pa。舊譯為『功能』、『堪能』等。

<sup>95</sup> To. 3871，《入行論》第七品49頌的前兩句。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本127頁。

<sup>96</sup> 藏：las kyi nga rgyal，直譯是『業之慢』，以下二慢與此相同。

<sup>97</sup> To. 3871，《入行論》第七品49頌的後兩句。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本127-128頁。

解脫依賴於我，  
對此別人沒有任何助伴可作。<sup>98</sup>

它在『我將獨自修習，而不期待別人』的想法上與慢有相似之處，所以假立<sup>99</sup>為（慢）。

有關能力的慢<sup>100</sup>是思維：『諸眾生受煩惱的主宰，所以連自利都不能成就，何況是他人的利益，我有能力成就自己以及他人的利益』，然後加以修習：

這個受煩惱主宰的世間  
沒有能力成就自利，  
因此眾生不如我有能力，  
所以我應當作這〔一切〕。<sup>101</sup>

此外，思維：『這些人還在對於低微的事勤勞不捨，成就妙果的業我為什麼不做？』然後應當修習：

如果別人做低微的事，  
我自己為什麼也安住？<sup>102</sup>

然而修習這二者時並非輕蔑他人、對自己起驕傲而修，而是看作有憐憫之相，然後應當不摻雜我慢：

---

<sup>98</sup> To. 4182，藏文全名為bShes pa'i spring yig。所引的是此論第52頌前兩句，藏文見德格版《丹珠爾》書翰部nge函43上4，義淨三藏的漢譯見《大正藏》32冊1674號752頁下1（1672及1673號為異譯本）。

<sup>99</sup> 藏：btags pa。古譯也作『假名』、『施設』等。

<sup>100</sup> 藏：nus pa'i nga rgyal。

<sup>101</sup> To. 3871，《入行論》第七品50頌。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本128頁。

<sup>102</sup> To. 3871，《入行論》第七品51頌前兩句。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本128頁。

不是出於慢而做此（事），  
最好但願<sup>103</sup>我沒有慢。<sup>104</sup>

『別人沒有能力，我有能力』的想法也與慢相仿，所以假立為慢。

有關煩惱的慢是從所有方面對煩惱加以輕蔑後，思維：『我將戰勝它們，令它們永遠不能勝我』，這樣對摧毀所對治發起內心的勇氣後使它變得堅固：

我將戰勝一切，  
任何人不能勝我，  
我是勝者獅子兒，  
應當安住於這個慢。<sup>105</sup>

如果不這樣做而泄氣，則微小的所對治都能侵害：

遇到死蛇時，  
烏鴉做出揭路荼<sup>106</sup>的舉動；  
如果我自己力弱，  
小罪也能損害。  
退縮而停止努力時，  
如何能脫離困境？<sup>107</sup>

霞惹瓦說：

---

<sup>103</sup> 梵：naśyatu。

<sup>104</sup> To. 3871，《入行論》第七品51頌的後兩句。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本128頁。

<sup>105</sup> To. 3871，《入行論》第七品55頌。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本129頁。

<sup>106</sup> 藏：(nam) mkha' lding。『揭路荼』和『迦樓羅』是梵文garuḍa的音譯，也稱作『妙翅鳥』。

<sup>107</sup> To.

3871，《入行論》第七品52頌及53頌的前兩句。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本128頁。

舍棄法的樂並沒有超過以前的快樂，也應思維如果此生舍棄法，則從下世起必然會領受漫無邊際的苦。如果自己不努力，煩惱也不會憐憫，對治也不說『你不能修習，所以我自己會使之圓滿』而前來（相助），諸佛菩薩也不能救護。

如果發起以前那種慢，則大的所對治也不能構成障礙，所以應當發起這個慢：

因為〔憑藉修〕慢〔而〕發起努力，  
則即使大的〔所斷對象<sup>108</sup>〕也難以取勝。  
故此我將以堅固之心  
摧毀諸違犯<sup>109</sup>。<sup>110</sup>

否則，如果修行者被違犯戰勝，希求戰勝三界的煩惱則為智者所恥：

如果我被違犯所勝，  
求勝三界煩惱則成為笑柄。<sup>111</sup>

這是輕蔑煩惱後希望將它們摧毀，所以假立為『有關煩惱的慢』。

雖然那些作解釋的人所說與此不同，但是就論而言（我）覺得前面所說的似乎正確的。

這樣，捨棄對別人的期望後（修行者）披著『自己單獨做』的甲冑。此外，對於『別人沒有能力像（我）自己這樣去做，自己則有能力』建立信念。這樣觀之

---

<sup>108</sup> 藏：spang bya。

<sup>109</sup> 藏：ltung ba。

<sup>110</sup> To.

3871，《入行論》第七品53頌的後兩句及54頌的前兩句。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本128-129頁。

<sup>111</sup> To. 3871，《入行論》第七品54頌的前兩句。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本128-129頁。

後，在修習時也應當發起以下這種內心的堅固：『我能摧毀煩惱，煩惱不能摧伏我』。在立誓時思維捨棄（誓言）的弊端，善為觀察之後，在希望一切立誓要做的事到達究竟的心尚未得到堅固之前應當練習。

〔午三〕

發起歡喜力

這樣以願望強烈的勝解力令尚未生起的精進發起，在修習（精進）生起後不退的因——堅固力或我慢力——之後，最初進入之時歡喜而入，已進入後不願止息，所以不知滿足的意念<sup>112</sup>就是歡喜力，因此應當將它發起。至於要發起怎樣一種不滿足的狀況，如（《入行論》）說：

就如愛樂遊戲的樂果，  
以哪種業能成就，  
便會對那種業愛著，  
對此業不滿足而歡喜。<sup>113</sup>

兒童們不知滿足地投入遊戲之事，應當不斷努力，直至發起與此類似的心。

此外，就如對樂果不滿足，對於它的因——業——也應當不滿足，這是因為普通人對於能不能得到樂果有疑慮尚且努力投入，何況是對一旦作了它必定能產生樂果的業：

雖然為了快樂而造作業，  
會不會快樂不確定；  
誰的業能成為快樂，

---

<sup>112</sup> 藏：bsam pa。

<sup>113</sup> To. 3871，《入行論》第七品62頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函22頁下5-6，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本131頁。



此人不造作業怎會快樂？<sup>114</sup>

也因為這個原因，滿足是不適當的：

對於刀刃上粘著的蜂蜜  
之類的諸貪欲倘若不能滿足，  
對於寂靜而異熟快樂的福德  
為何能夠滿足？<sup>115</sup>

依照此說，應當這樣思維而發起不滿足的意念：『就如鋒利的刀刃上粘著的蜂蜜雖然稍有甜味可嚐，但是如果去舔食舌頭會被割破，享受可意的妙欲雖然稍有暫時的快樂，但能帶來現後世劇烈的苦，如果對此顯然還不滿足，那麼對於能夠帶來無罪的暫時和長遠的無邊快樂的資糧，產生滿足怎麼會合乎道理？』

因此，為了使所致力之諸善業圓滿，在投入那些（善業）時，就好比被太陽逼迫的大象中午投入悅意的蓮花湖，在沒有發起這樣的心之前應當練習：

因此，為了業的究竟  
也應當投入此業之中，  
就如中午受暑熱逼迫的象  
投入所遇的湖中。<sup>116</sup>

〔午四〕

止息力

---

<sup>114</sup> To.

3871，〈《入行論》第七品63頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函22頁下6，梵文見Bhattacharya (1960)校勘本131頁。

<sup>115</sup> To. 3871，〈《入行論》第七品64頌。藏文見德格版中觀部1a函22頁下6-7，梵文見Bhattacharya (1960)校勘本132頁。

因發起精進而身心疲勞時必須暫時休息，否則由於極度厭離、厭煩，會成爲未來精進的障礙。休息後則立即再發精進，如果以前（的事）已經完成，則不應當僅僅以此而知足，必須對另一件更高的事發起精進：

在力量消失的交接點<sup>117</sup>，  
爲了再做應當棄捨。  
如果〔以前的業〕已經徹底完成，  
因爲渴求以後及〔更〕後〔的業〕應當將它放下。<sup>118</sup>

後面這一點非常重要，因爲如果對先前的一種功德滿足，對於獲得眾多上品的品質則會構成大的障礙。

這是顯示發起精進的方式，即避免過度勤勞或猛烈以及過分松馳兩者，必須持續如同河流，如吉祥母僕<sup>119</sup>說：

成就超勝時  
你沒有任何緊促、松馳，  
所以你的諸殊勝  
不具備先後<sup>120</sup>次第的差別。<sup>121</sup>

博朵瓦也說：

---

<sup>116</sup> To. 3871, 《入行論》第七品64頌。藏文與梵文見Bhattacharya(1960)校勘本132頁。

<sup>117</sup> 藏: rjes (su) 'brel (ba), 梵: anubandha。

<sup>118</sup> To. 3871, 《入行論》第七品66頌。藏文及梵文見Bhattacharya(1960)校勘本132頁。

<sup>119</sup> 藏: ma

khōl, 梵: Mātrceta, 義淨法師的音譯爲『摩啞里制吒』。《南海寄歸內法傳》中的記載見《大正藏》54冊2125號227頁中11至下1。

<sup>120</sup> 藏: thog drung, 梵: taratama。《四家合注》: 『thog ma ste dus snga ma/ dang drung na gnas pa ste dus mnyams pa'ang...』

<sup>121</sup> 此頌是母僕阿闍黎所造《一百五十讚佛頌》的第21頌。藏譯全名爲brGya lnga bcu pa zhe bya ba'i bstod pa, To.

1147。梵藏漢文見Bailey(1951)校勘本49頁。義淨法師所譯《一百五十讚佛頌》中的漢文見《大正藏》32冊1680號759頁上8-9。

像賽摩主巴<sup>122</sup>追逐（匪徒）那樣則不成，強巴<sup>123</sup>的追逐（方式）先是徐緩，在強盜沒到之前便去追索，應當這樣徐緩長久地做。譬如虱子弛緩不息地行走，所以會迅速到達，跳蚤每次跳躍便要停息，因此不能到達。

〔已三〕

依靠以上二者而殷重地發起精進<sup>124</sup>

這樣認識了精進的三種違緣後（修行者）便修習對治，在發起使衰微或沒有發起者生起的順緣勝解力、進入之後不退轉的因堅固力、投入那個業時不願中斷的歡喜力，並對憑藉止息力而發起精進的方式得到善巧時，應當對於精進發起殷重力，所以對此（我）要加以解釋。

至於發起去除所斷的對象<sup>125</sup>的精進時應當怎樣做，（《入行論》）說：

就如與久經沙場的敵人<sup>126</sup>  
在交戰的劍下相遇，  
應當躲避煩惱的兵器，  
並摧毀諸煩惱冤敵。<sup>127</sup>

<sup>122</sup> 藏：se mo gru pa。

<sup>123</sup> 藏：byang pa。

<sup>124</sup> 青海版此處有以下文字：『(de gnyis la brten nas brtson 'grus brtson pa lhur blang ba ni/) 'di ni par gzhan du chad/（依靠以上二者而殷重地發起精進）這在其他版本中脫漏』。其中『這』是指這句科文。

<sup>125</sup> 藏：spang bya。奘譯和尊譯為『所斷』，奘譯也作『應斷』、『應捨』等。

<sup>126</sup> 梵：śiksītena-ariṇā saha。藏譯中『'thab rnying 久經沙場』既可讀作是修飾敵人，也可以修飾自方，所以可以讀作『就如久經沙場者與敵人…』

<sup>127</sup> To. 3871，第七品67頌。藏文見德格版中觀部1a函23頁上1-

2，譯文依照德格版《丹珠爾》將ral gar讀作ral khar，'jeps par brtag讀作gzhom par bteḡ。梵文見Bhattacharya(1960)校勘本132頁。

也就是說，譬如老武士熟諳此事堪為高手，（他）與敵人斗劍等時不是只顧摧滅對手，對於善為躲避向自己攻來的兵器和擊滅對手兩事都能兼顧。同樣，修行者與煩惱戰鬥時，對於慎防與避難煩惱損傷自心，以及由修習對治來摧毀對方，兩者都應當善巧，必須這樣發起精進，因為如果不是這樣，即使用對治法抑制了一部分煩惱的作用，另一種煩惱仍然能夠侵蝕某些善法，或是在心中引生某一大罪，因而兩者變得均等，由此使善行難以發起。

舉個例子，就像（某些人）認為『對於修法來說產生認識很重要』，所以僅把認識當作心要而加以探究，這時無知的愚昧雖然被聽聞去除，但是不提防其它煩惱，所以在這個過程中受許多惡行沾染，相續變得極為不溫良。（某些人）認為『調伏相續比認識更重要』，於是以修習為主，對於愚昧的冤敵不加提防，於是不聽也不學法，所以對於自己所承諾的諸律儀中所限定的進退（方式）極為愚蒙，於是長期被違犯所毀壞。

這樣，就像打仗時劍如果從手中脫落，因為懼怕喪命立刻會撿起，而不會閑著。同樣，與煩惱戰鬥時，不忘取捨進退的所緣行相<sup>128</sup>的正念<sup>129</sup>武器一旦失落，因為懼怕墮入惡趣的緣故，必須立刻修習正念：

倘若劍在戰鬥中墜落，  
因為恐懼便會迅速拾起。  
同樣，正念之劍<sup>130</sup>如果墜落，  
憶念地獄的恐懼應當拾起。<sup>131</sup>

龍樹怙主也說過正念極為重要：

主公<sup>132</sup>！善逝<sup>133</sup>開示說憶念屬於身的範疇者

---

<sup>128</sup> 藏：dmigs rnam。

<sup>129</sup> 藏：dran pa。

<sup>130</sup> 梵：smṛtikhadga。

<sup>131</sup> To. 3871，《入行論》第7品67頌。藏文與梵文見Bhattacharya(1960)校勘本133頁。

<sup>132</sup> 藏：dbang phyug。

是唯一的行旅之道。  
對它應當專一地加以守護，  
正念衰退則一切法都將壞滅。<sup>134</sup>

至於修習正念的對象，是以正念來執持已用智慧善為分辨（的對象），正念不能獨立分辨對象。至於智慧必須分辨怎樣的對象，總的來說是教典中所說的一切進退之處，猶其是各人自己所承諾的諸律儀的各種取捨，所以對於它們如果修習正念和正知，修行則會圓滿，唯獨<sup>135</sup>將心固定於所緣，並僅對此修習正念正知則不能到達任何境地。

此外，就如在戰鬥中最初努力使劍不墜落，萬一墜落則立刻拾起，這是因為有疑懼被刺殺的心口如一的恐懼。同樣，修道者最初也疑懼會失去不忘取捨的正念，如果失掉則立刻加以修習，這是因為相續中已經產生心口如一的恐懼，即懼怕正念衰退時被過失和違犯沾染所導致的墮入惡趣的果，而這個（恐懼）又依賴於將業果作為中心而加以修持，所以對我們這些沒有將它們認作是甚深教誨<sup>136</sup>的人來說，道的本質——善士智者所歡喜的諸修行功德的根本——已經斷絕。

【疑問】那麼，為什麼對於小的惡行都要產生畏懼，必須立刻加以制止，使它不再延續？

【回答】舉例而言，如果毒箭略為刺破身體，由這個緣故，不需要很長時間毒便會漫延到全身，所以必須將瘡口切除；同樣道理，惡行雖然只對心造成微小的創傷，如果置之不顧則會迅速遍布內心，所以不是小事，而是會變得嚴重，因此最初應當預防，使它不發生，一旦發生則應當立刻截斷其延續：

就如毒憑藉血

---

<sup>133</sup> 藏： bder gshegs，是 bde bar gshegs pa 的略語。

<sup>134</sup> To.

4159，《親友書》54頌。藏譯見德格版《丹珠爾》書翰（即書信）部 nge 函 43 頁上 5，求那跋摩三藏的漢譯見《大正藏》32 冊 1672 號 746 頁中 27-28，義淨法師的譯文見同冊 1674 號 752 頁下 5-6（1673 號是異譯本）。

<sup>135</sup> 依照 Tsultrim Kelsang Khangkar (2001) 校勘本及《四家合注》本將 gcig pa 改作 gcig pu。

<sup>136</sup> 藏： gdams pa。

而遍布身體，  
同樣，過失找到機會時  
則會遍布內心。<sup>137</sup>

【疑問】那麼，希望戰勝煩惱的人應當怎樣修習正念正知？

【回答】（《入行論》）說：

就如搬運盛滿芥子油的器皿之人  
受持劍者的監督，  
懼怕一旦溢出便有死亡的威脅，  
具有禁戒的人應當這樣專注。<sup>138</sup>

必須像這裡所說的那樣專注。這個迦旃延那的故事的始末<sup>139</sup>應當從阿笈摩<sup>140</sup>中去了  
解。<sup>141</sup>

這樣專注時，如果覺察到總的惡行——特別是睡眠等懈怠之因——的出現，  
則不能容忍，必須從正面加以制止：

因此，就如蛇來到腿上時  
會迅速站起，  
同樣，睡眠和懶惰來臨時

<sup>137</sup> To. 3871，《入行論》第七品69頌。藏文見德格版中觀部1a函23頁上2-3，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本133頁。

<sup>138</sup> To. 3871，第七品70頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部1a函23頁上3-4，梵文見Bhattacharya(1960)校勘本133頁。

<sup>139</sup> 藏：byung ba'i mtha'。

<sup>140</sup> 藏：lung。阿嘉雍增的《菩提道次第廣論名詞解釋要略》說這個故事的出處是'dul ba lung 『毘奈耶阿笈摩』。

<sup>141</sup>

阿嘉雍增的《菩提道次第廣論名詞解釋要略》與《四家合注》都敘述了這個故事。故事概要是迦旃延那與弟子到一個邊遠的地方宏化時，國王以歌舞供奉。國王問舞蹈如何時，回答是『沒有看到』。國王因為不信，於是令一個囚徒持盛油的木盆繞宮一周，並且遣一屠夫舉劍相隨，如果油滴出囚徒則將被處死，同時在宮殿周圍表演同樣的歌舞。事後詢問時，囚徒回答說完全沒有見到。

應當迅速制止它們。<sup>142</sup>

此外，不單是中止過失，對它們的出現心中必須發起不歡喜，由此而思維：  
『我以前也是這樣，所以直至現在都在輪迴中流落，猶其是受了菩薩律儀之後安住  
在其學處的對立面<sup>143</sup>極應受到責備』，並且發起這樣的防護未來的決心：『從現在  
起我要使這個過失絕不發生』。這兩者都應當多次地做：

每一個過失出現時  
都對我加以責備，  
而後應當長久地思維：『我應當盡力那樣去做，  
以使它將來不對我發生』。<sup>144</sup>

這些的根本是強有力的正念，對於能令後者持續發起的甚深之因應當努力，  
也就是說應當依靠結交良師善友以及它的因——多聞等業。（《入行論》）也這樣  
說：

『在這些時候  
如何能反復修習正念？』  
由這個因<sup>145</sup>應當希求相遇  
以及適當的業。<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> To. 3871, 《入行論》第七品71頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本133頁。

<sup>143</sup> 藏: mi mthun phyogs。本書中別處譯為『所對治』。

<sup>144</sup> To. 3871, 《入行論》第七品72頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本134頁。

<sup>145</sup> 《四家合注》：即以思維上面這句話作為動機。

<sup>146</sup> To.

3871, 《入行論》第七品73頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部la函23頁上5, 梵文見Bhattacharya(1960)校勘本134頁。

如果依照這個說法，簡而言之是對菩薩所學的取捨作能夠善加分辨的聽聞之後，在一切威儀之中對於所理解的這些意思持續地修習正念，必須對此發起精進，所以精進的對象沒有錯誤是非常重要的。

〔已四〕

由此如何使身心變得堪能

這是指能夠自主的力量<sup>147</sup>，也就是在沒有進入某一種業之前先要修習《不放逸品》<sup>148</sup>中所說的那些發起心力的方式，即修學菩提心學處的必要性、承諾後不修學則過失極大及必須將煩惱視為仇敵的情形、以及那時不把難行當作負擔而是看作莊嚴。應當這樣消除不能驅使身心進入善（行）的違逆心態<sup>149</sup>，而使修學菩薩行變得非常輕便<sup>150</sup>：

盡力在業發起之前  
對於一切都具備能力，  
這樣，憶念不放逸的言論，  
應當使得自己變得輕便。<sup>151</sup>

【問題】這樣努力會發起怎樣一種精進？

【回答】就像棉絮的來去是受風的主宰，自己的身心受到歡喜善（法）的踴躍之力的主宰並且跟隨它而運作時，則精進已經善為成就。它一旦發起，隨後一切資糧都會很容易地成就：

就如棉花

<sup>147</sup> 藏：dbang du gyur pa'i stobs。

<sup>148</sup> 《入行論》第四品。

<sup>149</sup> 藏：'tsher snang。

<sup>150</sup> 藏：ldang ba yang ba。

<sup>151</sup> To. 3871，《入行論》第七品74頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本134頁。



受風的來去的主宰，  
同樣，踴躍成爲主宰，  
這樣便獲得成就。<sup>152</sup>

諸如此類（的事）即使難做也不可以放棄，而是必須努力，如吉祥母什說：

『不做難行的業  
不能獲得難得的果位』，  
所以你不顧自身  
而善爲增長精進。<sup>153</sup>

〔卯四〕

修習它們時應該怎麼做

不論發起哪種精進都應當具備六種殊勝並且配合六度而修：『精進的布施』  
是自己安住在（精進）中，把別人也安置在其中，其餘的和前面所說的一樣。

〔卯五〕

總結以上的意思

憶念並修習（菩薩）行的依托——菩提心——能夠激勵（行人）爲了將一切有情安置在精進之中而修學，所以必須使它逐漸增長。然後將聖賢之輩的各種精進法當作發願的對象而練習，對於初修業者修學精進的各種方法也按照（自己的）能力而努力，猶其是善爲滅除精進特別的所斷對象退縮等，成就或消除所要獲得的菩提以及所要利益的對象——一切有情——的苦樂，用意念對於極爲長遠的時間、無

---

<sup>152</sup> To. 3871, 《入行論》第七品75頌。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本134-135頁。

邊的資糧以及無量的難行穿著踴躍的鎧甲精進。對於這些應當努力，因為《善臂所問經》說僅僅發起這種極為廣大的意念就能積聚廣大的福德。其中的原因是：（教典中）說過如果不這樣做，則種姓的能力絕不能增長，會持續地受眾多惡行的沾染，並且在未來生中修學菩薩行會也變得非常困難。知道這些之後即使不完全依照它們來修持，心傾注於這個方向之後，如果發起力所能及的精進，則像《善臂所問經》所說那樣，在未來生中稍費辛勞、不經受苦就能迅速圓滿精進波羅蜜多。

---

<sup>153</sup> To.

1147，《一百五十讚佛頌》第20頌。梵藏漢文見Bailey(1951)校勘本49頁，義淨法師所譯的《一百五十讚佛頌》中的漢文見《大正藏》32冊1680號759頁上6-7。

## 第五節

### 靜慮

〔寅五〕

修學靜慮波羅蜜多

分五個部分：

- 卯一、靜慮的體性
- 卯二、進入修習靜慮的方便
- 卯三、靜慮的分類
- 卯四、修時應該怎麼做
- 卯五、總結以上的意思

〔卯一〕

靜慮的體性

（靜慮的體性）是不流散到所緣境之外而安住的專注一境<sup>1</sup>的善。如《菩薩地》說：

（靜慮的體性）是對於菩薩藏先作聽聞、思維後，凡是諸菩薩世間和出世間的善的心一境性的心的安住：即屬於奢摩他<sup>2</sup>的範疇（者）、屬於毗鉢舍那<sup>3</sup>的範疇（者）、或是屬於兩者的範疇的雙運道<sup>4</sup>。應當知道這是諸菩薩的靜慮的自性。<sup>5</sup>

《入行論》也說：

這樣發起精進之後，  
應當把心放置<sup>6</sup>在三摩地<sup>7</sup>上。<sup>8</sup>

〔卯二〕

進入修習靜慮的方便

這是指思維修習靜慮的益處和不思維的弊端，（我）在奢摩他部分將會解說。

〔卯三〕

---

<sup>1</sup> 藏：sems rtse gcig

pa。也譯作『心一境性』，在下面《菩薩地》的引文中即採用了這一譯法。

<sup>2</sup> 藏：zhi gnas，梵：śamatha。『奢摩他』是音譯，也譯為『止』。

<sup>3</sup> 藏：lhag mthong，梵：vipaśyanā。『毗鉢舍那』是音譯，也譯為『觀』。

<sup>4</sup> 藏：zung du 'brel bar 'jug pa'i lam。

<sup>5</sup> To. 4037。藏譯見德格版唯識部wi函111頁上1-

3，玄奘法師的漢譯見《大正藏》30冊1579號527頁中25-

28，梵文見Wogihara(1970重印)校勘本207頁。

<sup>6</sup> 梵：sthāpaye(t)。

<sup>7</sup> 藏：ting nge

'dzin，梵：samādhi。『三摩地』是音譯，漢譯也作『等持』、『定』及『正定』。

<sup>8</sup> To. 3871，第八品第1頌前兩句。梵文與藏文見Bhattacharya(1960)校勘本134頁。

## 靜慮的分類

依照前文的引述，從體性的角度分有世間和出世間兩種，從範疇<sup>9</sup>的角度有三種，然而如果從作用<sup>10</sup>來分，則有在現世中使身心安樂地安住的靜慮、引發功德的靜慮以及饒益有情的靜慮。<sup>11</sup>其中第一是入定<sup>12</sup>時能夠產生身心輕安<sup>13</sup>的那些靜慮，第二是能夠引發神通、解脫<sup>14</sup>、遍（處）<sup>15</sup>、勝（處）<sup>16</sup>等與聲聞共通的引發功德的各種靜慮，第三是成就十一種饒益之事的靜慮。

### 〔卯四〕

#### （修時）應該怎麼做

不論修習怎樣一種善的三摩地都應當具備六種殊勝並且配合六度而修：自己安住在靜慮之中後把別人也安置在其中是『靜慮的布施』，別的應當依照前面所說的去了解。

### 〔卯五〕

#### 總結（以上的）意思

---

<sup>9</sup> 藏：phyogs，梵：pakṣa。也譯作『品』。

<sup>10</sup> 藏：byed las。

<sup>11</sup>

《瑜伽師地論》中的相應段落見《大正藏》30冊1579號527頁中29至下4，梵文見Wogihara(1970重印)校勘本207頁。

<sup>12</sup> 藏：mnyam par bzhag。

<sup>13</sup> 藏：shin tu sbyangs pa。

<sup>14</sup> 藏：rnam thar (brgyad)。『八解脫』也稱作『八背捨』。

<sup>15</sup> 藏：zad par (gyi skye mched bcu)。

<sup>16</sup> 藏：zil (gyi) gnon (pa'i skye mched

brgyad)。有關六神通、八解脫（也稱作八背捨）、十遍處、八勝處的條目和解釋可參見各種佛教辭典。

憶念修習（菩薩）行的依托——菩提心——能夠激勵（行人）爲了將一切有情安置在無漏<sup>17</sup>靜慮之中而修學，所以必須使它穩固地增長。然後，即使是那些高深的靜慮也應當作爲發願的對象加以練習，即使不能發起圓滿的靜慮，也時常盡力修學專注一境的三摩地，對此應當努力不捨精進。因爲如果不這樣做，則會持續地被違背學處的過失所沾染，在未來生中修學進入菩薩三摩地的眾多門徑的學處會變得極爲困難。如果能這樣做，則在此生之中心流散到其它（對象上的情形）會逐漸減少，因此所積聚的諸善力量強大，在未來生中也像《善臂所問經》所說的那樣具備身心的安樂和歡喜，所以圓滿靜慮波羅蜜多變得容易。

在奢摩他的部分對此（我）將作極爲詳細的解說，所以此處不（再）廣爲陳述。

---

<sup>17</sup> 藏：zag med。

## 第六節

### 般若

〔寅五〕

修學般若<sup>18</sup>波羅蜜多

分五個部分：

- 卯一、慧<sup>19</sup>的體性
- 卯二、進入發起慧的方便
- 卯三、慧的分類
- 卯四、修時應該怎麼做
- 卯五、總結以上的意思

〔卯一〕

慧的體性

總的來說，慧是針對所觀察的事物<sup>20</sup>而作的對法的分辨，此處是指善巧五種明處<sup>21</sup>的慧等。如《菩薩地》說：

---

<sup>18</sup> 藏：shes

rab，梵：prajñā。『般若』是音譯，這個詞在本書（特別是本節）和其它典籍中常被譯作『慧』或『智慧』。梵文前綴pra在藏文中是以rab一字代表，義為『最好』，玄奘法師也譯作『妙慧』。

<sup>19</sup> 見上一注解。

<sup>20</sup> 藏：brtags pa'i dngos po。

<sup>21</sup> 藏：rigs pa'i gnas lnga。

進入一切所知（的境界）<sup>22</sup>或已進入一切所知（的境界），凡是對於法的分辨<sup>23</sup>，緣五種明處——內明<sup>24</sup>、因明<sup>25</sup>、醫方明<sup>26</sup>、聲明<sup>27</sup>及工巧業處明<sup>28</sup>——而運作<sup>29</sup>：應當知道這是諸菩薩的慧的自性。<sup>30</sup>

其中進入（一切所知）的慧是在沒有獲得（初）地之前，已進入是在得地之後。

## 〔卯二〕

### 進入發起慧的方便

第二是思維發起慧的益處和不發起的弊端。此外，具備和不具備如所有（性）<sup>31</sup>無我慧的益處和弊端在毗鉢舍那部分將要解說，所以此處不作詳述。其餘的則要略為敘述。

首先是顯示益處。關於（慧）是現後世一切功德的根本，龍樹怙主說：

能見和不能見這一切功德  
的根本是慧，  
這樣，爲了成就兩者  
應當秉持<sup>32</sup>慧。  
法、利、欲和解脫  
的大根源是了知，

<sup>22</sup> 藏：shes bya。

<sup>23</sup> 藏：rab tu rnam par 'byed pa，梵：pravicyaya。奘譯爲『簡擇』。

<sup>24</sup> 藏：nang gi rig pa。

<sup>25</sup> 藏：gtan tshigs kyi rig pa。

<sup>26</sup> 藏：gso ba'i rig pa。

<sup>27</sup> 藏：sgra'i rig pa。

<sup>28</sup> 藏：bzo dang las kyi gnas kyi rig pa。

<sup>29</sup> 藏：'jug pa，梵：pravartate。

<sup>30</sup> To. 4037。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函113上6-

7，梵文見Wogihara(1970重印)校勘本212頁，玄奘法師的漢譯見《大正藏》30冊1579號528頁下6-10。

<sup>31</sup> 藏：ji lta ba。



因此最初應當恭敬地秉持  
大智慧母。<sup>33</sup>

關於慧如同布施等五者的眼，《（般若波羅蜜多）攝頌》說：<sup>34</sup>

何時被慧秉持，  
那時便獲得眼並得到這個名字，  
就如除了眼睛繪畫之事已經完成，  
直到畫完眼睛不能獲得報酬。

至於其它功德需要（慧）的情形，譬如用品金子打造的精妙的裝飾物如果用帝青寶等飾品加以裝飾，則遠比以前悅意。同樣，從布施至靜慮五種金飾如果也配上能夠分辨合理與不合理的慧的裝飾，會變得極為稀有，因為它會使布施等五者變成極為清淨，就像眼等五種根<sup>35</sup>的對象經過意識分辨得失後就能作進退。另外，吉祥（聖）勇說：

布施等這些福德  
受慧的保護而變得特別有力，  
就像各種上品金飾  
鑲嵌寶飾而光彩照耀。  
在各種事中它們的功德力

---

<sup>32</sup> 藏：yongs su gzung ba。英譯和尊譯為『攝受』。

<sup>33</sup> 出自《般若百頌》，此論藏譯全名為Shes rab brgya pa zhes bya ba'i rab tu byed pa，To. 4328。引文見德格版《丹珠爾》修身部（thun mong ba lugs kyi bstan bcos）ngo函99頁下6-7。

<sup>34</sup> 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bcaad pa，To. 13。此經是《般若八千頌》（漢譯有《小品般若波羅蜜經》等）的攝頌，本頌為第七品第2頌。藏文經名也稱作Yon tan rin po che sdud

pa（法尊法師譯作《攝德寶》），藏文引文見德格版《甘珠爾》般若部ka函第6頁上5-6

。漢譯為《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》，譯文見《大正藏》8冊229號678頁下14-

15。梵文見Yuyama(1976)校勘本35頁。

<sup>35</sup> 藏：dbang po。

是由這個慧廣為成就，  
就像根的各自對象的細節  
是由另一種力量——意——來明顯地顯示。<sup>36</sup>

同樣，信等其它諸根也是以慧為主。如果有慧作為保護者，則布施和信等也能善為了解慳吝等過失及功德，隨之能對滅盡煩惱和增長功德的方便變得善巧：

信等根的種類是以慧為主，  
就如覺慧對於其它的根，  
以它為保護者則能了解功德、過失，  
由此便對滅盡煩惱的方式成為善巧。<sup>37</sup>

菩薩雖然向乞討者布施（自身的）肉，但是就像從藥樹拿取一樣不被我慢和畏縮等分別所動，這是因為慧能使真如現前；由於使用見到（三）有和寂滅的衰損的慧為了他人的利益而修習戒，所以能夠使戒清淨；用智慧分辨不忍和忍耐的過失和功德後心已被調伏，所以不被負義行為和苦所覆蔽；因為在智慧善為了解發起精進的所依處後才起精進，所以（修）道的進程較大；安住於真實義的靜慮的最上喜樂是由依靠正理方式<sup>38</sup>的慧所成就，所以淨化布施等五者依賴於慧：

如果開啓了明亮的慧眼，  
菩薩即使布施自身的肉，  
也如藥樹而不分別，  
他們<sup>39</sup>不會趨於高下。<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> To. 3944, 《集波羅蜜多論》第六品1-2頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函231頁下5-6, 梵文見Ferrari(1946)校勘本50頁。

<sup>37</sup> To. 3944, 《集波羅蜜多論》第六品第4頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函231頁下7, 梵文見Ferrari(1946)校勘本第50頁。

<sup>38</sup> 藏: rigs pa'i tshul。

<sup>39</sup> 梵: bodhisattvāḥ。

又說：

如果不是爲自己而修習戒，  
有智慧者見到（三）有牢獄的過失後  
願意救拔一切世間，  
不是爲了（三）有而修自不待言。<sup>41</sup>

又說：

有智慧者具備忍耐損害的功德，  
所以不會受到損傷，  
就像極爲調伏的上等大象  
能夠承當眾多事業的種類。  
單是發起精進是以疲乏告終，  
憑藉慧的助伴來修持則能成就廣大利益…<sup>42</sup>

又說：

積累過失、被重罪沾染、  
依靠邪道之理的不良眾生  
的心<sup>43</sup>中如何能成就  
這種具有最上喜樂的靜慮。<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> To. 3944, 《集波羅蜜多論》第六品第6頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函232頁上1-2, 梵文見Ferrari(1946)校勘本第50頁。

<sup>41</sup> To. 3944, 《集波羅蜜多論》第六品12頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函232頁上5-6, 梵文見Ferrari(1946)校勘本第51頁。

<sup>42</sup> To. 3944, 《集波羅蜜多論》第六品14頌及15頌的前兩句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函232頁上6-7, 梵文見Ferrari(1946)校勘本第51頁。

對於似乎有矛盾的兩種功德具有智慧的人能成立它們不相矛盾：菩薩成爲主宰四洲的轉輪王<sup>45</sup>時不受妙欲的支配是仰仗智慧大臣的輔佐之力；同樣道理，把有情看成極爲悅意的的慈雖然很強，但是絲毫不和貪欲相混雜；雖然有強烈而持續的不忍有情之苦的悲，但是不會因爲受憂愁的抑制而出現對於善（法）不踴躍的懈怠；雖然有喜無量，但是心流散到所緣境之外的心緒不寧（的情形）不會出現；雖然常有大捨<sup>46</sup>，但是對於有情的利益刹那都不懶散。這些都是慧所導致，因爲慧能消除使這些（心態）成爲勢力均等的障礙。（《集波羅蜜多論》）也這樣說：

具有如同天物的根境、  
持有強大的王位的諸菩薩  
本性不轉變成非理  
是仰仗具備慧德的大臣的輔佐之力。  
利益他人的一味的慈  
已除盡了貪欲的沾染。  
不忍他人之苦的悲憫  
不會因爲憂愁的負擔所導致的懈怠而低落。  
具有最上的喜而不散動。  
大捨對於有情的利益不懶散。  
由於這些<sup>47</sup>功德和與它們對立的道被大慧滅除，  
所以極爲善妙。<sup>48</sup>

此外，如《讚應讚者頌》說：

---

<sup>43</sup> 藏： yid，直譯爲『意』。

<sup>44</sup> To. 3944，《集波羅蜜多論》第六品17頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函232頁下1-2，梵文見Ferrari(1946)校勘本52頁(參見Meadows校勘本)。

<sup>45</sup> 藏： 'khor lo sgyur gyi rgyal po。

<sup>46</sup> 藏： btang snyoms chen po。

<sup>47</sup> 梵： te。

不捨棄法性，  
與世俗也相隨順。<sup>49</sup>

相執所注視<sup>50</sup>的對象小至微塵都不成立，對此獲得極大的決定，（則）不必捨棄法性。果是分別從外內因緣產生，對此發自心底地獲得決定，（則）與世俗隨順而不矛盾。雖然對於別人而言非常矛盾，但是對於有智慧的人來說則是相順而不矛盾的。以上這個讚又說：

就開許和禁止而言，  
您的言教有些能夠肯定是一致的，  
有些則不能肯定，  
（然而）相互並沒有矛盾。<sup>51</sup>

也就是說，上下乘<sup>52</sup>以及經與咒兩者之中在開許和禁止上的差異非常多，對於不具備尋求極為廣大聖教意趣的心力的愚者來說，一個人修持有兩種的那些情形雖然有矛盾，但是對於智者來說則沒有矛盾，（這）也是智慧所導致的。

這樣對於沒有智慧的人成為矛盾，而對於有智慧者不矛盾，這種事是沒有邊際的。然而，二諦的建立以及聖教之間開遮雖然不一，但是意趣卻不矛盾，這是由慧所分辨，這一點是對慧的無上讚嘆。

簡而言之，一切功德都是從慧出生：

---

<sup>48</sup> To. 3944，第六品43-45頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函233頁下5-7，梵文見Ferrari(1946)校勘本第55頁。以上最後兩句譯文的依據是《四家合注》的解釋。

<sup>49</sup> 此讚全名為Sangs rgyas bcom ldan 'das la bstod pa bsngags par 'od pa bsngags pa las bstod par mi nus par bstod pa，To. 1138。所引的頌文是第五品23頌的前兩句，藏文見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函91頁上7，藏文及梵文片段見Hartmann(1987)校勘本184頁。

<sup>50</sup> 藏：dmigs gtad bya。

<sup>51</sup> To. 1138，第五品第7頌。藏文見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函90頁下5-6，梵文殘字及藏文見Hartmann(1987)校勘本173頁。

<sup>52</sup> 藏：theg pa gong 'og，指大小乘。

慧如同慈愛兒子的母親，  
從她出生這樣的圓滿有何稀奇？  
力中最殊勝的善逝的十力、  
一切無與倫比的最上事業、  
以及其它所有一切功德聚  
也是依賴這樣的智慧之因而生。  
對於諸世間中的技藝、最上寶藏、  
所有與眼目相似的經典<sup>53</sup>、  
以及救護、覺慧<sup>54</sup>、以及咒等  
作安立的法<sup>55</sup>的不同差別、  
多種異門<sup>56</sup>以及諸解脫門<sup>57</sup>、  
以及利益世間的各種方式、  
菩薩顯示大力，<sup>58</sup>  
所有這些都是從智慧之力而生。<sup>59</sup>

沒有慧的弊端之中，關於沒有慧布施等就像少了眼睛這一點《（般若波羅蜜多）攝頌》說：

俱胝那庾多<sup>60</sup>沒有嚮導的天生盲人  
不識路途怎能進入城中？

<sup>53</sup> 藏： gtsug lag，梵文： śāstra 『論典』。

<sup>54</sup> 藏： blo [gros]。

<sup>55</sup> 梵： ... nidhānabhūtāṃś ca kalāviśeṣān/ mantrān paritrāṇakṛto vicitrān dharmavyavasthās。

<sup>56</sup> 藏： rnam grangs；梵： paryāya。

<sup>57</sup> 藏： rnam (par) thar (pa'i) sgo。

<sup>58</sup> 見《四家合注》。

<sup>59</sup> To.

3944，《集波羅蜜多論》第六品39頌後兩句至42頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函233頁下3-5，梵文見Ferrari(1946)校勘本54頁。

<sup>60</sup> 藏： khrag khrig，梵： niyuta。『那庾多』、『那由他』等是音譯。

如果沒有慧，沒有眼目的布施這五者  
因為沒有嚮導而不能到達菩提。<sup>61</sup>

所以布施等不會成爲清淨，並且也不能獲得正見：

如果沒有慧，希求果報者的布施  
本身不能清淨，  
〔佛〕說爲了他人的利益而捨棄是最上的布施，  
其餘是以增加錢財爲目的的行爲。

（此論）又說：

智慧的光明如果不消除黑暗，  
此人則不具備戒的清淨<sup>62</sup>，  
大多因爲不具備智慧，  
諸戒被心識的過失攪得雜染渾濁。

又說：

如果心因爲邪慧而污濁，  
則安忍功德不願安住其中，  
就如受到沒有功德、  
不愛觀察善惡的國王的賞識。

又說：

---

<sup>61</sup> To.

13，第七品第1頌。藏文引文見德格版《甘珠爾》般若部ka函第6頁上6，漢譯見《大正藏》8冊229號678頁下12-13，梵文見Yuyama(1976)校勘本35頁。

被稱讚為智者們的最上〔功德〕、  
較之更為深細者不復存在、  
在不被貪欲的過失所障蔽的正直心道上  
沒有慧則不能行走。

又說：

懷有對於慧的方式不精進的心時，  
此〔人〕的見不能變得清淨。<sup>63</sup>

其中受到國王的賞識是說雖然受到沒有功德的國王的一次賞識，卻會被埋沒。

因此，受愚痴迷惑的黑暗在智慧的明光尚未出現之前不會消失，慧光一旦出現則會消失，所以必須盡（自己的）能力和力量來努力發起智慧：

就如明亮的日光出現〔的時候〕，  
能夠覆蔽諸有情相續的黑暗，  
因為慧光的巨大力量的出現，  
滅除一切〔黑暗〕而只留下名字。

（此論）又說：

因此，盡自己所有力量  
應當勤修這樣的智慧方式。<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> 梵：śīlasya śuddhiḥ。藏文tshul khriṃs dag也可讀作『清淨的戒』。

<sup>63</sup> To.

3944。以上為《集波羅蜜多論》第六品5、11、13、16頌及18頌的前兩句。藏文見《丹珠爾》中觀部khi函231頁下7至232頁上1、232頁上4-

5、232頁上6、232頁下1及232頁下2，梵文見Ferrari(1946)校勘本50至52頁。



迷惑的因是親近惡友、懈怠、懶惰、好睡、不愛觀察分析、對於廣大（的對象）不勝解、明明不知卻自以為知的我慢、邪見重、覺得『我這樣的人沒有能力』而退縮後不喜歡親近智者：

懈怠懶惰以及親近惡友<sup>65</sup>、  
受睡眠控制、性格不愛觀察、  
對於最上牟尼之智沒有勝解、  
在邪妄我慢的壓制之下發問、  
由於生起低劣心以及對自己耽著的緣故  
而對親近善巧之士不信、  
毒害力強的邪妄分別及邪見  
是愚痴的因…<sup>66</sup>

因此，就如（《集波羅蜜多論》）所說：

恭敬供奉值得依止的師長後，  
爲了成就慧應當尋求聽聞。<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> To.

3944，《集波羅蜜多論》第六品25頌及28頌的後兩句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函232頁下7至233頁上1及233頁上2-3，梵文見Ferrari(1946)校勘本53頁。

<sup>65</sup> 《丹珠爾》中讀作rten ngan。

<sup>66</sup> To.

3944，《集波羅蜜多論》第六品52頌及53頌的大部分。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函234頁上4-6，梵文見Ferrari(1946)校勘本56頁。

<sup>67</sup> To.

3944，《集波羅蜜多論》第六品47頌的前兩句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函234頁上1，梵文見Ferrari(1946)校勘本第55頁。

依止智者後應當根據（自己的）能力而作一些聽聞，因為沒有它聞所成和思所成慧<sup>68</sup>就不會產生，這樣就不知道要修什麼。如果作了聽聞，思維其意思就產生思所成慧，由此就會產生廣大的修所成慧<sup>69</sup>。

此外，吉祥（聖）勇說：

寡聞者（就像<sup>70</sup>）天生的盲人不知道修習的方式，  
沒有〔聽聞〕的人能夠思維什麼？  
因此應當勤求聽聞，由這個因而依照思維來修習  
就會出生廣大的慧。<sup>71</sup>

至尊彌勒也說：

（我們）主張三輪分別  
便是所知障，  
（我們）主張慳吝等分別  
便是煩惱障。  
除了慧之外  
沒有其它斷除它們的因，  
因此慧最為殊勝。它的根本是聽聞，  
所以聽聞最為殊勝。<sup>72</sup>

<sup>68</sup> 藏： thos pa las byung ba'i shes rab和bsam pa las byung ba'i shes rab。

<sup>69</sup> 藏： bsgoms byung gi shes rab。

<sup>70</sup> 梵： iva。

<sup>71</sup> To.

3944，《集波羅蜜多論》第六品48頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函234頁上2，梵文見Ferrari(1946)校勘本55頁。

<sup>72</sup> 此論藏文全名為Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos，To.

4024。《最上相續論》第五品14-15頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函72頁下2-

3，梵文見Nakamura校勘本213頁，此論漢譯為《究竟一乘寶性論》，相應的譯文見《大正藏》31冊1611號847頁中3-8。

《集學論〔根本頌〕》也說：

應當忍耐，應當尋求聽聞，  
然後應當住在林中，  
應當勤修定。<sup>73</sup>

此處的自釋說：

不忍耐是嫌厭時不能承受，所以對於聽聞等的精進就會退失，不具備聽聞的人不知道靜慮的方便以及淨除煩惱的方便，因此應當毫不厭倦地尋求聽聞。<sup>74</sup>

《那羅延（天）所問經》也說：

這樣，善男子！如果具備聽聞，慧就會出現。如果具備慧，煩惱就會息滅。對於沒有煩惱的人魔無隙可尋。<sup>75</sup>

這樣，以下這點已用教典和正理加以成立：『產生最上的道命——分辨正法的慧——的無上之因是對無垢的經論廣為聽聞，這是希望如理修法的人所必須的』。然而（有些人）之所以不能成立『這是必需』，過失唯獨在於對修持時需要（用

---

<sup>73</sup> 根本頌的藏文全名為bSlab pa kun las btus pa'i tshig le'u byas pa, To. 3939。這是27個頌中第20頌的前三句。梵文與藏文見Bendall(1902)校勘本XLV，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函第2頁下4。

<sup>74</sup> 自釋就是通常所說的《集學論》(To. 3940)。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函第100頁下3-4，漢文見《大正藏》32冊1636號110頁下10-12，梵文見Bendall(1902)校勘本179頁。

<sup>75</sup> 這段經文也出現於《集一切福德三昧經》中，鳩摩羅什法師的漢譯見《大正藏》12冊382號995頁中27-28（381號為異譯本），藏文（'Phags pa bsod nams thams cad bsod pa'i ting nge 'dzin zhes bya ba'i theg pa chen po'i mdo, To. 134）見德格版《甘珠爾》契經部na函92頁下2。《集學論》也引用了這段經文，藏文（To.

) 觀察慧作觀察修沒有獲得決定，並且得到『不需要』的顛倒決定。所以知道自愛的人應當像毒一般地捨棄它們。

大瑜伽師<sup>76</sup>說：『覺沃瓦！爲了成就知一切相的佛，不用偏（%%注：人字旁換牡的偏旁）牛所能負荷的經函，而是對於掌心大的（內容）像是要講說又像是要隱藏，則哪兒都去不成』。樸窮瓦<sup>77</sup>將經典打開放在枕頭上說道：『我們是做學生，所以雖然沒有看，對所有這些都起仰慕，如果不懂還說是修法，那麼該怎麼修？』京峨（瓦）<sup>78</sup>的僧人爲博多瓦短程送行時（博朵瓦）連稱三遍『你們<sup>79</sup>很快活』後，說道：『有我那如同天空包容大地的善知識可以依止，所以對別人不垂涎。不需要閱讀紅紅的<sup>80</sup>根本文和解釋，所以事務不多。不思維因果，所以心裡輕鬆。用某咒成就某事業（的方法）很多，所以心意得到滿足。』霞惹瓦說：『成佛之前求學不止，成佛時才完成。』嘎嘛瓦<sup>81</sup>說：『假如覺得「如果去修法，何必需要了解」，那麼自己退墮後，我們寡聞的人容易出現這種（想法）。發表「如果認真的話，何必需要了解」的言論可能性很大，如果認真修法則必須要了解，這是因爲在這短暫的一生中不能圓滿，所以應當想：「使暇滿的數字不錯亂<sup>82</sup>後應當不間斷地聽聞」。〔有的人〕認爲「修習者不需要，講說的人則需要」，講說的人<sup>83</sup>〔只是〕造罪的危險大，唯獨對修習者而言才是必需的。』

因此，慧和它的因——聽聞——對於修習是必不可少的，對此必須獲得極大的決定。而如果對觀察修在修行時的必要性沒有得到決定，則（前面這一決定）也極難發生。某些自許高明的持藏者<sup>84</sup>也（把它）理解成修行的前行，或是如同後援，不能成爲正式的教誨，因爲這個原因便說出『自己迅速成佛需要修習，爲了佛教的緣故需要聽聞』這種執著利益聖教和修行互不相同的自相矛盾的胡言亂語。（這

---

3940) 見德格版《丹珠爾》中觀部khi函106頁上6，漢文見《大正藏》32冊1636號112頁下12-14，梵文見Bendall(1902)校勘版189頁及Vaidya(1960b)校勘本105頁。

<sup>76</sup> 藏：nal 'byor ba chen po。

<sup>77</sup> 藏：phu chung ba。

<sup>78</sup> 藏：spyang snga (ba)。

<sup>79</sup> 《菩提道次第廣論名詞解釋要略》：『khyed tsho』。

<sup>80</sup> 《菩提道次第廣論名詞解釋要略》：指根本文中寫有註解。

<sup>81</sup> 藏：ka ma ba。

<sup>82</sup> 《四家合注》：『對暇滿的數字或次第不錯亂而安住在這些依托（即暇滿身）之中』。

<sup>83</sup> 《四家合注》：『即使不聽聞…』

<sup>84</sup> 藏：sde snod 'dzin pa。此處的『藏』是三藏的藏。

種觀點不正確是) 因為聖教不出教典之教和修行之教<sup>85</sup>，前者是了解修行的方法，後者是了解後付諸實修，所以無誤修行本身就是住持聖教中的最上者，並且無誤地住持修行之教依賴於無誤地理解教典之教。

因此，如果先知道許多法，在修行時應該修它們的意思，所以不應當遺忘。即使最初不知道也不應當退縮，應當努力作廣略適宜、與（自己的）智慧相符的聽聞。此外，也不是作某種聽聞而修另一種法，而是必須對修習的內容<sup>86</sup>作聽聞和思維，所以一定必須依靠不片面、道的分支全都圓滿的初修業菩薩修行的道次第。如果慧力微弱，則只對此進入反復修習，如果慧力廣大——或是最初雖小，但經過反復修習後增大時——則因為將這個道次第逐漸增廣，所以和一切無垢的經和釋論都聯貫起來，因而不必另外尋求聽聞。

因此，如果教授無誤並且分支完整，即便簡短也具備經咒和上下乘<sup>87</sup>一切道的要點——如果詳細加以解釋，則能貫通一切聖教。因為需要（這樣的教授），所以在尚未獲得它之前僅對修行的某方面產生欣喜是可能的，然而對於聖教整體的修行要點則不可能獲得決定。所以，如果依靠賢師良友，以所受的清淨戒為基礎，在反復聽聞教授之後分四座修持所緣行相，對本尊<sup>88</sup>和師長作強烈的啓請後從積聚資糧和淨除障礙的眾多門徑投入，對這樣完備的因加以努力，那麼隨後心中便會產生特性不斷增長的牢固的決定。

過去諸賢者也說：

必須使以前所聽到的法在心中聚集起來，並且反復加以思維、測度及尋思<sup>89</sup>，將法忘掉後僅學持心則沒有收獲<sup>90</sup>。一流的修行者<sup>91</sup>是一流的說法者，中等的修行者則成為中等的說法師，修多少則對法的了解也應該有等量的逐漸增長。經過這樣思維後定解變得堅固時，

<sup>85</sup> 藏：lung gi bstan pa和sgrub pa'i bstan pa。

<sup>86</sup> 藏：sgrub pa'i gnas 『修習處』。

<sup>87</sup> 藏：theg pa gong 'og，指大小乘。

<sup>88</sup> 藏：lha。

<sup>89</sup> 藏：rtog par byed。

<sup>90</sup> 藏：grog med。見《菩提道次第廣論名詞解釋要略》。

<sup>91</sup> 藏：sgom chen。

惡友如果說：『一切善和不善的意念都是分別，所以應當捨棄』，這時心想『（佛）法中不曾這樣說，善知識也不這樣主張』，於是不聽那人的口中之言。如果不具備它，有少許信心而沒有慧的人見了哭就想哭，見了笑就想笑，把任何話都當真，就像河流一樣，不論被引向何處都隨著走。

〔卯三〕

慧的分類

分三個部分：

辰一、通達勝義的慧

辰二、通達世俗的慧

辰三、通達饒益有情的慧

〔辰一〕

通達勝義的慧

第一是以總義<sup>92</sup>的途徑來測度——或以使之現前<sup>93</sup>的方式來測度——無我真實。

〔辰二〕

通達世俗的慧

第二是善巧五種明處的慧。《經莊嚴論》說：

對於五種明處不勤奮，

---

<sup>92</sup> 藏：don spyi。

<sup>93</sup> 藏：mngon du gyur ba。

最上的聖者也不能到達<sup>94</sup>一切智性。

所以，爲了制伏、攝受他人或自己了解<sup>95</sup>，

對此他〔必須〕努力。<sup>96</sup>

也就是說，爲了制伏對聖教沒有勝解者而尋求聲明和因明、爲了攝益<sup>97</sup>有勝解者尋求工巧和醫方明以及爲了自己了解而尋求內明是特別的目的，尋求所有這些都是爲了成佛則沒有區別。

〔辰三〕

通達饒益有情的慧

第三是知道如何無罪地成就諸有情的現後世的利益。

〔卯四〕

修時應該怎麼做

發起這三種慧時應當具備六種殊勝並且配合六度而修：自己安住在此之後將別人也安置在智慧之中是智慧的布施，其餘則如前文所說。

卯五

總結以上的意思

如果沒有菩提心，即使有空性現前的慧，它也不成爲菩薩行，所以使（菩薩）行的依托——發心——逐漸增長後，應當將聖賢之輩的諸般若波羅蜜多當作發願的對象加以練習，對於圓滿無上廣大智慧資糧的方便——三種慧——的發起從現在

---

<sup>94</sup> 梵：naity。

<sup>95</sup> 藏：kun shes，梵：ājñā。

<sup>96</sup> To. 4020，《經莊嚴論》十一品60頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函15頁下4-5，漢譯見《大正藏》31冊1604號616頁上7-8，梵文見Lévi(1907)校勘本第一冊70頁。

起就應當努力，並且應當尋求聽聞。如果不這樣做，則違背主要的學處而被過失和違犯所毀壞，在其它生中也不喜愛多聞，所以不能修學菩薩的諸學處。如果此生勤修發起慧的方便，則現世能阻止不修學的違犯，在其它生中也像《善臂所問經》所說，能夠很容易地圓滿般若波羅蜜多。

這樣，在經和咒兩種道的支柱——六波羅蜜多——之中，靜慮的修持次第（還）稍為明瞭，其餘五種的修持次第似乎已經隱沒，所以（我）對它們的修持要略以及發生定解的方便略為做了解說。至於諸要典中所出現的如何修持以緣如所有和盡所有的慧為體性的觀的次第，以及修持以靜慮為體性的止的次第，（這些）意思下面將會廣為開示。

《菩薩地》中六度各自的結尾處都鄭重地宣說：菩薩凡是成佛都是依靠六度而成佛。所以應當知道（六度）是過去、未來和現在所出現的諸菩薩的唯一所行之道。這六者是一切白法的大海，所以是修持要點的無上嚮拓南。《菩薩地》說：

由於這六個波羅蜜多的緣故，正在證取無上正等菩提的諸菩薩被稱為『大白法溟<sup>98</sup>』及『大白法海』，（他們）是一切有情一切種類的圓滿之因——布施大寶（的水池<sup>99</sup>）。這樣，他們的福德和智慧資糧的無量證悟的果不是別的，而是與無上正等菩提相當。<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> 藏：phan gdags pa。英譯有『攝』、『攝受』、『攝益』等。

<sup>98</sup> 梵：arṇava。

<sup>99</sup> 梵：-hrada。

<sup>100</sup> To. 4037。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函115頁下2-

4，漢譯見《大正藏》30冊1579號529頁下8-13，梵文見Wogihara(1971)校勘本216頁。



## 第七節

### 四攝

〔丑二〕

成熟他人相續的四攝

分五個部分：

寅一、四攝的體性

寅二、設立四個的原因

寅三、四攝的作用<sup>101</sup>

寅四、攝受徒眾<sup>102</sup>者必須依靠（四攝）

寅五、略作廣釋

〔寅一〕

四攝的體性

---

<sup>101</sup> 藏：byed las。法尊法師譯作『作業』。

<sup>102</sup> 藏：'khor。舊譯中也作『眷屬』，本書中有時也譯作『週圍的人』等。

布施和前面波羅蜜多部分所說的相類似。愛語<sup>103</sup>是為所要調伏的化機開示諸波羅蜜多。利行<sup>104</sup>是使化機修行或正受所開示的意思。同事<sup>105</sup>是自己也安住於令別人做的事，並且與他們一致而修學。如《經莊嚴論》說：

布施〔與前面〕類似，  
愛語、利行和同事  
被認作是開示它們<sup>106</sup>、  
令正受和自己照做。<sup>107</sup>

〔寅二〕

設立四個的原因

【疑問】為什麼攝（事）必定有四種？

【回答】為了使周圍的人修善而攝受他們，最初需要使他們歡喜，這依賴於布施財物而利益身體。這樣產生歡喜後，在修道之初他們必須知道怎樣做，那就是以愛語說法而去除無知和懷疑，由此而使他們不顛倒地把握意思。這樣知道（如何修）時，便用利行使他們進入善（法）的修習。此外如果自己不修，而對別人說『應當這樣進退』時，（別人）會說：『你自己不修這個意思，為什麼指使別人修它？你（自己）仍然需要別人來調教』，於是不奉教修習。如果自己是在修習，（別人）會想：『他自己安住在我們所進入的善（法）之中，所以我們如果修它，必然能得到利益和安樂』，於是初次進入（這個善法），那些已進入的人也變得堅固而不退轉，所以這就需要同事：

應當知道攝益<sup>108</sup>的方便、

---

<sup>103</sup> 藏：snyan par smra ba。

<sup>104</sup> 藏：don spyod pa。

<sup>105</sup> 藏：don mthun pa。

<sup>106</sup> 《四家合注》：『六度』。

令把握、令進入  
以及令跟從  
是四攝事。<sup>109</sup>

〔寅三〕

四攝的作用

【疑問】四攝對化機產生什麼作用？

【回答】布施使他們適合充當聽法之器，因為這會使他們對說法者產生歡喜。愛語使他們對所開示的法產生勝解，因為這會使他們詳細地了解那個主題<sup>110</sup>並斷除疑惑。利行使他們依照所說的去修習。同事使已進入者不退轉，並且長久地修習：

由第一而成器<sup>111</sup>，  
由第二而勝解，  
由第三而修習，  
由第四而淨化。<sup>112</sup>

〔寅四〕

---

<sup>107</sup> To. 4020, 《經莊嚴論》十六品72頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函24頁下6-7, 漢譯見《大正藏》31冊1604號633頁下1-2, 梵文見Lévi(1907)校勘本第一冊116頁。

<sup>108</sup> 梵: 'nugrahakaro。

<sup>109</sup> To.

4020, 《經莊嚴論》十六品73頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函24頁下7, 漢譯見《大正藏》31冊1604號633頁下9-

10, 梵文見Lévi(1907)校勘本第一冊116頁。如果依照藏譯本的另一種讀法來翻譯, 則可以刪除以上第一句中『應當知道』四個字, 並把第四句改譯為『應當知道攝事 (bsdu ba'i dngos po) 為四種』。

<sup>110</sup> 藏: don。

<sup>111</sup> 梵: bhājanībhāvo。

<sup>112</sup> To.

4020, 《經莊嚴論》十六品74頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函24頁下7至25頁上1, 漢譯見《大正藏》31冊1604號633頁下17-18, 梵文見Lévi(1907)校勘本第一冊116頁。

## 攝受徒眾者必須依靠（四攝）

諸佛說（四攝）能夠成就一切化機的所有利益，並稱之為妙善的方便，所以攝受徒眾者必須依靠它們：

諸致力<sup>113</sup>於攝受徒眾者  
依靠這個方式，  
（它）被讚嘆為妙善的方便，  
以及能夠成就一切〔化機〕的一切利益。<sup>114</sup>

〔寅五〕

略作廣釋

愛語分兩種，其中與世間的方式相應的愛語是以不皺眉頭、容光煥發、先含微笑、問安等世間的方式令諸有情歡喜。與開示正法相應的愛語是為了利益和安樂而為有情說法——從產生信、戒、聽聞、施捨以及智慧開始……

以下是極難作的愛語，對於這些也加以修學：對殺害自己的冤敵以無過失的心陳說有益的言辭；對根性極為愚鈍者不灰心，不厭其煩地講說法語並使他們秉持善（法）；對有諂誑<sup>115</sup>、欺蒙親教<sup>116</sup>和軌範師等並進入邪行的有情不懷瞋恚，並且對他們陳說有益的言辭。

為了使相續沒有成熟者斷除障礙並生在善趣，而布施應當先修的法，並講說尸羅；為相續成熟、遠離障礙、內心調適<sup>117</sup>的人開示上妙<sup>118</sup>之法——四聖諦；為了

---

<sup>113</sup> 梵：prayuktair。

<sup>114</sup> To.

4020，《經莊嚴論》十六品77頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函25頁上2，漢譯見《大正藏》31冊1604號634頁上11-12，梵文見Lévi(1907)校勘本第一冊117頁。

<sup>115</sup> 藏文g.yo和sgyu兩字分別與此處的『誑』和『諂』對應。

<sup>116</sup> 藏：mkhan po。

<sup>117</sup> 藏：nyams bde ba。

<sup>118</sup> 藏：yang dag phul。梵：sāmutkarṣika。英譯有『增進』、『上』等。

將有所放逸的在家及出家眾安置於不放逸而（對他們）加以勸勉，對於生疑的人爲了消除（疑問）而說法及交談——以上（這些）是愛語之門。

利行分令沒有成熟者成熟和令已成熟者解脫兩種。它（又）分三種，其中令（攝受的對象）秉持此生的利益是令（他們）使用與法相符合的方式來施行創造、守護和增長資財的方法；令（他們）秉持後世的利益是令（他們）捨棄資財後引入出家，以乞討存活，由此後世必然快樂，但是此生則不一定；令（他們）秉持現後世兩者的利益是使在家和出家人秉持世間和出世間的離欲，因爲由此此生能夠產生身心的輕安，後世受（生爲）清淨天人或得到涅槃。

使以前沒有積聚善根的人秉持善（法）很難；那些資財非常圓滿的人停留在極大的放逸之處上，所以對他們作利行很困難；那些熟習外道見的人對這一教法懷有瞋恨和愚昧，所以不能了達正理，因此對他們作利行很困難。（修利行的人）對於這些極難的利行之事也（能夠）投入。至於利行的次第，對於具備凡愚之慧的那些人最初先讓他們進入簡單的教授，然後智慧成爲中等時令他們進入中等的教授，當智慧變得廣博時，則令他們進入甚深法和微細的教授。

同事是指將對方安置在何事之中，則自己安住在與之相等或在它之上的事中。因此，雖然最初不論做什麼必須專注於<sup>119</sup>有情的利益，並且心應當不離他人的利益，但是就行爲而言則必須調伏自己。如《無邊功德讚》說：

有些人尙未調伏自己，雖然陳說合乎正理的言辭，  
但是由於行爲違背自己言語，因而無法調伏別人。  
考慮到這個情形後，因爲這個緣故你將一切有情放在心中後，  
暫時爲了調伏尙未調伏的自身而努力。<sup>120</sup>

四攝又可歸納爲財攝和法攝，因爲布施財物是第一種，其它三者則包括在法攝之中，（法）是指所緣之法<sup>121</sup>、修習之法和清淨之法：

---

<sup>119</sup> 藏：dmigs。

<sup>120</sup> To. 1155。藏文見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函197頁上5-6。

<sup>121</sup> 藏：dmigs pa'i chos。

用財物及用法——  
即用所緣法等——  
從兩種攝受的角度  
而主張有四攝事。<sup>122</sup>

此外，這是三世一切菩薩利益他人的方式，所以是唯一的所行之道：

凡是已攝受、將攝受  
和現在正攝受，  
一切都是這樣，  
因此這是成熟有情之道。<sup>123</sup>

在此總的來說菩薩行雖然沒有邊際，但是更為重要的嘔拓南是波羅蜜多和四攝，因為菩薩除了應當成熟自身（成）佛的眾因以及應當成熟有情的相續之外沒有（別的）事，而這兩者是由波羅蜜多和（四）攝所成就。《菩薩地》也這樣說：

諸波羅蜜多圓滿成熟自身的佛法，諸攝事<sup>124</sup>圓滿成熟一切有情。簡而言之，應當知道這是菩薩的<sup>125</sup>諸善法的業。<sup>126</sup>

因此，此處也陳述這兩者，如果想要詳細地了解應當從《菩薩地》中去尋索。

---

<sup>122</sup> To.

4020，《經莊嚴論》十六品75頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函25頁上1，漢譯見《大正藏》31冊1604號633頁下25-26，梵文見Lévi(1907)校勘本第一冊116頁。

<sup>123</sup> To. 4020，《經莊嚴論》十六品78頌。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部phi函25頁上2-3，漢譯見《大正藏》31冊1604號634頁上17-18，梵文見Lévi(1907)校勘本第一冊117頁。

<sup>124</sup> 藏：bsdu ba'i dngos po。

<sup>125</sup> 梵：bodhisattvasya(a)。

<sup>126</sup> To. 4037，藏文見德格版《丹珠爾》唯識部wi函121頁上5-6，玄奘法師的漢譯見《大正藏》30冊1579號532頁中10-12，梵文見Wogihara(1970重印)校勘本227頁。

至於在根本定<sup>127</sup>和後得<sup>128</sup>時怎樣修它們，大尊者<sup>129</sup>說：

菩薩之行  
是廣大的六波羅蜜多等，  
應當以根本定和座後<sup>130</sup>的瑜伽  
堅固地修習此資糧道。<sup>131</sup>

也就是說受持佛子律儀、安住在資糧道中的初修業菩薩不論是修根本定還是後得都不脫離六波羅蜜多，所以六度中有些是在根本定中修持，有些是在後得時修持：即某些以靜慮為體性的奢摩他以及以般若波羅蜜多為體性的毗鉢舍那是在根本定中修持，前三種波羅蜜多和靜慮及般若的某些部分是在後得時修持，精進則在根本定和後得兩者中都有，安忍的一部分——某些對甚深法的思維——在根本定中也會出現。大尊者說：

〔從〕根本定下座時  
由串習觀一切法  
如同八種幻化的譬喻  
而淨除座後的分別，  
並且主要修學方便；  
在根本定的時候  
則止觀均衡。  
應當恆久地串習這〔二者的〕相續。<sup>132</sup>

<sup>127</sup> 藏：mnyam (gzhag)。

<sup>128</sup> 藏：rjes (thob)。

<sup>129</sup> 藏：jo bo chen po，即阿底峽，下一段引文的作者相同。

<sup>130</sup> 藏：langs pa。

<sup>131</sup> 出自sNying po nges par bsdus pa(To.

3950及4470)『集心要論』。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函294頁下1 (Suzuki (1955-1961) 所出版的北京版西藏大藏經5346號47.2.3-4)。

由於不會修心，有些人聽到這種極為稀有而難行的行為時意中發起苦惱。諸菩薩最初雖然不能修持，但是（他們）作了了解之後從當作發願的對象起加以串習時，以後不待辛勞便會自然地運作，所以串習非常重要，因為看到不能直接進入後如果把串習也拋棄掉，不對它們修心，那麼對於清淨道會造成極為嚴重的耽擱，如《無邊功德讚》說：

即使聽到它們時對此世間也會產生損害，  
連你本人很長時間都沒有〔能力〕修持它們，  
你經過串習那些行為時到自然而成，  
因此不作串習難以使諸功德增長。<sup>133</sup>

因此，諸已受持菩薩律儀者除了修學（菩薩）行沒有其它的方便，那些尚未用儀軌<sup>134</sup>來受持行心<sup>135</sup>的人如果也能在努力練習修學的願望後使修學（菩薩）行的歡喜力增長，那麼如果受持律儀便會變得極為堅固，所以應當加以努力。

上士道次第中練習願心和修學總的佛子行的道次第已解釋完畢。

---

<sup>132</sup> 出自Theg pa chen po lam gyi sgrub thabs yi ger bsdu pa(To. 3954及4479)『大乘道修法言集』。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部khi函302頁下1-2 (Suzuki (1955-1961)所出版的北京版西藏大藏經5351號51.4.1-3)。

<sup>133</sup> To. 1155。藏文見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函198頁上7至下1。

<sup>134</sup> 藏：cho ga。

<sup>135</sup> 藏：'jug sems。