

# 前 言

本書冊是爲了方便所有求知者閱讀，以及習慣藉由書本作研討者而編印。正文內容直接取自光碟裡的字幕，語詞未做任何增減以及修飾；此乃爲了保持所有傳授內文與字幕的一致性，因此未修改成書面語。所以，少部分句子如果覺得有不順暢之處，請讀者想像講話時會有的情景，或是直接觀看光碟，就能了解其中的意思。

「如意寶影音流通佛學會」繼第五套出版品《菩提心釋》之後所推出的第六套光碟與書籍爲《緣起讚&善方策傳》。

## 《緣起讚》

緣起法理乃是本師佛陀一切教誡之精要，既然是世尊所宣說之教法，故必爲佛教各個宗派所承許；然而各宗派所持之見解理論因爲有深淺粗細之區別，所以對緣起解釋之正確度便隨之而有所差異。

宗喀巴大師所著作之《緣起讚》，又名《能仁王讚——善說心要》；與《辨了不了義善說心要》並稱爲大小部《善說心要》。此部論頌除了從本師世尊的語功德——自在教授緣起而作讚頌之外，並根據中觀應成派之見解徹底闡釋緣起之義理；另外，對於未正確觀見緣起之錯誤論調亦一一加以破除，依此而顯明佛陀教法之究竟密意。

達賴喇嘛尊者曾多次於不同時地傳授《緣起讚》，於此所收錄三次教授之時間地點，依據宣說內容之多寡而形成廣、中、略三部，其順序分別是：廣——2000年針對台灣請法團傳授於達蘭莎拉；中——2009年針對俄羅斯請法團傳授於達蘭莎拉；略——2006年於南印阿瑪拉瓦蒂 Amarāvati 傳授時輪金剛灌頂時之前行說法。

另外，爲了讓讀者更詳細了解頌文之含意，因此於「附錄一」選錄了道次第修持者——昂旺鵬措大學者所著作之《緣起讚釋》（南印度·哲蚌洛色林寺所出版）；然只節譯其中解說本頌部分之釋文，其他引申之敘述則未翻。

### 《善方策傳》

《善方策傳》可說是宗喀巴大師研習佛法之自傳，藉由宗大師敘述自己之求學方式以及學習後的修持方法，對於藏傳佛教所包含之大小乘與密續所有法理可以大略獲得概括性之了解；所以像是介紹了藏傳佛教。

此論著達賴喇嘛尊者並不常傳授，但其中一些頌文卻經常被引用。2000年尊者對台灣請法團傳授《緣起讚》之餘，亦撥出四十分鐘左右的時間宣講《善方策傳》。此乃是「尊勝寺影音工作室」目前可找到之唯一收藏，故與《緣起讚》一起出版。

「附錄二」之《善方策傳》是以頌文與科判互相搭配而呈現，藉此期望有助於讀者更加了解宗喀巴大師研讀佛法之次第，並進而效法且作爲學習之指南。科判乃從南印度·哲蚌洛色林寺所出版鋪究昂汪強巴大學者之著作《善方策傳釋》當中選出。

# 緣起讚

~ 2006 年傳授

無 著 賢菩薩 造頌  
達賴喇嘛尊者 傳授  
滇津額摩 中譯

## 傳法緣起

前陣子從西藏來達蘭薩拉的人們當中，有一位安多喇嘛……那時正是我非常忙碌的時期；在我非常忙碌時，請求口傳《辨了不了義善說心要》。（他）在幾年前好像已經來過，那時也這樣啓請過；說是希望獲得《辨了不了義善說心要》的口傳。

但是，沒有時間來口傳《辨了不了義善說心要》呀！所以有點困難。因此他說：「要不然請口傳有《辨了不了義善說心要》略說之稱的索喀巴大師所著作的《緣起讚》。」

這次（法會）他有來到這裡，雖然我想另外作口傳，卻撥不出時間。再加上下午炎熱的天氣讓人覺得疲累；而人會變老是自然的呀！當變老時，身體不謹慎小心是不行的呀！所以，另外作口傳也蠻困難的。

後來想到（這樣做）應該沒有過多的缺點；所以《緣起讚》的口傳如果在這群眾當中未付闕如地作傳授的話，如同「行善順便得利」所說，覺得或許不錯。所以，先就《緣起讚》作個簡要的口傳。

有一段時間很難獲得《緣起讚》的口傳。我的傳承是從仁錦滇巴老師跟前獲取；仁錦滇巴老師的聽受處大概是從康撒金剛持上師跟前聽取；然後得企太師——鳩內仁波切著作了《更迭讚》，是《緣起讚》的注釋——《更迭讚》。所以，這方面的傳承是蘭仁波切親自聽取於鳩內仁波切跟前，然後我是從蘭仁波切跟前獲取。因為《更迭讚》包含本頌的所有內容，所以大

概也是一次傳承的獲取。而本頌的傳承，我受取於哲蚌寺的昆倫人仁錦滇巴老師。

《能仁王讚——善說心要》，這是具有加持的讚頌。從內容這一方面來說，就像是對佛法的介紹。介紹佛法的方式因為是從對緣起真實性自在作教授者——無上的本師、無與倫比的講授者作讚頌，所以，成為對佛法的介紹；也變成是對皈依處的解說，同時是在讚揚本師，所以非常好呀！

另外，作者宗喀巴大師在自己上半生時，極力追求聽聞。如同：

初始尋求寬廣之多聞      復次所有經義成教誡

最後日夜全面作修持      皆為增廣教法而迴向

所說而行持。後來遁世，在沃喀確隆以及沃喀中的拉頂，宗喀巴大師專心一致觀修。對於空性見，以祈請本尊與上師、詳細審察經教、積資淨罪，從結合這三者上而極度精進。

在那時有一次，像是夢境、或像是體現：

龍樹菩薩五父子      研討甚深緣起理

佛護論師以梵本      加持而生聖密意

祈請具德上師足

這是在蔣央法主柵系悲滇所著作的《宗喀巴大師密傳》中的祈請文所說。

有了這樣的殊勝加持徵兆之後，當天，對於「緣起性空」、「唯名假有」乃存在一切行持之中，心中很容易就接受了；另外，亦以此道理順利地引出自性空的定準。像這樣，對見解圓滿所作的審察，即是在當時產生。因為對見解已作圓滿審察，所以，對世尊便產生不共的信解；就是在這種心生完全敬信的狀態下，著作了這一部《緣起讚》。由於如此，這部典籍乃具有特殊的加持功效。

## 論典前行

所以，簡要地作傳授如下：「頂禮文殊師利菩薩」，這是對聖文殊師利菩薩作頂禮。

「凡波說緣起，不生亦不滅，不常亦不斷…」喔！這是《中觀根本慧論》的書首禮讚；昨天已經說明過了。「凡波說緣起，不生亦不滅，不常亦不斷，不來亦不出，不一亦不異，善滅諸戲論，示寂最上說，頂禮正等覺。」這是《中觀根本慧論》的書首禮讚。（以下開始傳授《緣起讚》。）

凡見且講授      無上智言說  
勝者見緣起      教導故敬波【第一偈】

首先是論典的書首禮讚。所要宣說的論典內容是緣起真實性，其本來就存在。對這樣的緣起真實性自在地作教授者——以十足的悲心對徒眾作教誡的教導者，就是對這樣的本師而作的書首禮讚。

凡是行者觀見彼義理，而令智慧變成無上；以及自己現證彼義理後無錯亂地作教導，而變成無比講授者以及無上的本師，這種（義理）就是緣起真實性。是為「凡見且講授，無上智言說；勝者見緣起，教導故禮敬。」

## 論典正行

「世間眾衰損，根本為無明…」緣起真實性的重要，如同上次在《中觀根本慧論》第廿六品之中提到、以及第十八品當中所說的那些（道理）；總之，痛苦的根本由於是從無明而產生，所以就說：

世間眾衰損      根本為無明  
以見遮斷波      說其為緣起【第二偈】

像這樣的無明，是所有衰損的根源；「無明」這個名稱，分明就是不吉祥。我們大家所求的都是希望安樂，但是，不像所希求那樣獲得安樂、以及不順利的接踵而來，這些很明顯就是因為有差池、失算、出了錯呀！

所以，其即是由無明所造成；而追根究柢，是因為昧於空性的無明，所以產生那些不想要的痛苦。非但自己不快樂，也令他人遭殃；自他全部今後生皆空洞，於沒什麼可指望可取用之下而過一生。這樣子一世又一世地過著，很明顯就是無明所造成。因此而說：「世間眾衰損，根本為無明；以見遮斷彼，說其為緣起。」

爾時具智者      對於緣起法  
係汝教之要      豈會不了知【第三偈】

「爾時」指“是故”。因為（上面）這樣的理由，所以對於此緣起之道，是世尊教法的關鍵、教誡的精華，是究竟的要點，應該是能夠加以了知的。這是「…豈會不了知」。

如是於帖主      讚頌之門上  
較汝說緣起      誰得更稀奇【第四偈】

由於如此，對具恩本師在作讚頌方面，例如：會從悲心功德方面作讚頌，會從才能功德的部分作讚頌，會從六十支音語方面作讚頌，會從相好的部分作讚頌。然而，成為不共通的是：從自在教授緣起的功業上來作讚頌的話，就變成是不共。是不是呢？所以說：「讚頌之門上，較汝說緣起，誰得更稀奇？」

那麼，所謂「緣起」是什麼呢？

諸凡憑藉緣      說波自性空  
較此豈存具      稀有善教誡【第五偈】

於經藏、論典以及宣說緣起真實性的所有著述當中，解說無自性的究竟理由，是以緣起因來作說明。緣起因，如同昨天所說，追根究柢就是唯名假有；亦即所謂的「唯此至要」，是從這樣具有微細領悟的緣起上而作思維。

因為有如此的基礎，所以，觀待而成立的理路便合理。總之，自身的

存在是由於條件所形成；因為是隨他力而轉，所以觀待而成立就合理。因為是觀待而成立，所以，因果緣起便合理。

由於如此，因果這個緣起，就以我們眼睛所見、手中所取的一切有爲法緣起來說，如果好好地想一想就會知道：**因果乃互相觀待而產生；果依賴因而有，果的成立需要觀待因**。假如仔細地思維下去，那個因——要成爲各別果的那個因也必須觀待果。是互相觀待而建立因果，是互相觀待而建立行止，是互相觀待而建立生死涅槃。

以這些爲代表，無論是什麼，全都是以前觀待而成立；這大部分是能想像的呀！當那個觀待一直追溯下去時，無論任何事物，如果從施設處本身具備自主存在，就不需要觀待呀！由於如此，因為是不從施設處本身而存在，所以觀待爲合理；因為觀待爲合理，所以因果緣起爲合理。以這樣作思維時，從因果緣起一直探索下去，就能在微細緣起上獲得理解呀！所以就說：「諸凡憑藉緣，說彼自性空，較此豈存具，稀有善教誡。」

愚衆因執波 緊纏邊執縛  
即波於智者 盡斷戲網門【第六偈】

因果緣起以自己本身的因，而不錯亂地產生自己本身的果；此乃由於因與果於任何事物上皆具備真理。由於如此，所謂「果」就不能隨便形成，是要以各自的能生因來產生；所以，就認爲在事物上必須存有自相或自性。

以我們內在的分別心作改造，對因果並不能造成改變呀！覺得那是有種事物的性質，而將它命名爲「事物的自相」。因此，就以“會有因果利害作用”爲理由，用這樣的緣起作爲理由，而認爲是自性有、從外境而存在。總之，因爲在事物具有自性之上安立理由，故說：「愚衆因執彼，緊纏邊執縛。」

而「即彼……」指能善加思維、能深入作思考的智者們因爲以因果觀

待作為理由，而能證成自性空。所以，觀見自性空成為主要的理由；並以觀見自性空而將輪迴根本——執為有我的實執斷除。就是「即彼於智者，盡斷戲網門。」

此教他未見      故尊沒為師  
外道亦虛名      如狐冒稱獅【第七偈】

說明優於其他任何一位導師的這位自在教授緣起的本師，可以說真的是別具一格。

喔唷師庇護      勝說依怙主  
善說緣起法      頂禮波大師【第八偈】

「喔唷師庇護」，以驚訝的語氣說明指示解脫道的本師，從有寂畏懼中作拯救的庇護者。「勝說」指在講授上，是無與倫比的最上士夫。「依怙主」指：將暫時與究竟的利益與安樂作結合的究竟依怙處、或是救助者。

為利眾生故      行益沒施教  
法要為空性      無比確定因【第九偈】  
緣起之道理      見違與不成  
則此於沒法      焉能作了知【第十偈】

對於教法的精要——緣起真實性的所謂「依賴因緣和合而生起」之道理，皈依世尊的自宗——承許空、無我者，其中像是“說實事師”乃藉由緣起而說「自相有」；主張如果是隨他轉、或是有為法不以自相存在，則變成是歪曲三性相；認為那樣就很危險。

總之《般若經》所說：「從色到遍智一切法——與空性有關的一切法都不以自性而存在。」對此，如果依據字面意義而作承許，就會變成斷邊。主張：世尊是從三自性作考量而說自性空；所以，如果將所有一切法都解釋為自性空，並不可以。



由於如此，就以緣起作為理由來證成真實有、或是具有自相性質。所以，這就與“無自性的理由乃以緣起作安立”形成相違。

所謂「不成」是指：在外道的論典當中，有的說「是無因而自然產生」，有的說「是從恆常因所生」，有的則說「是創世主——恆常自生的士夫，以動念為前行上而出生」。這些說法都是主張事物有起始，而事物的那個起始並不是從本身的同類因所產生；卻是從不同類而產生。這樣一來……

雖然對於現前直接的因果緣起，無論是誰都會承認；但是追溯到最終時，不是無因而生，就是由恆常因所生，或是世間創世主——恆常自生的士夫所創造。當這樣主張時，就無法達到「緣起」的領悟。

因為不承許僅是因果的緣起所產生，卻認為是其他造作者所創造。由於如此，那些人就不承許所謂緣起的義理，不認可緣起。所以，對彼等而言，當將緣起安立為理由時，就變成是「不成因」。(故說)「見違與不成，則此於汝法，焉能作了知？」

## 緣起性空

那麼「汝法」是什麼呢？

一旦沒觀見      空性即緣起

性空及能所      合理不相違【第十一偈】

對於緣起的義理，昨天在龍樹菩薩的《中觀根本慧論》第廿四品有說：「凡依緣而起，即說波為空，以依所假立，其乃中觀道。」如同以上所說；因此，具恩本師您徹底究竟的密意即是緣起性空。由於如此，因為依賴因緣和合而生起，所以是自性空。因為是自性空，所以本身的存在乃依賴其他、觀待其他。這就好像一事物有二面，一面是表象——緣起無欺瞞；另一面，因為是緣起無欺瞞，所以是自性空、觀待而成。因為觀待而成，所以就能領悟到自性空的空性。

總之，可以說是「現時爲空，空時爲現。」事物與法性二者，法性並不會單獨存在。所謂法性，是以一種具有緣起的性質，而安立自性空爲法性；所以，緣起與空性二者無論何時都無法分離。故說：「一旦汝觀見，空性即緣起，性空及能所，合理不相違。」

倘若反見波 於空無作用  
行等非空故 許墮危難境【第十二偈】

對於“空性現爲緣起、緣起現爲空性”的理解未獲得真確的定準爲止，當引出空性信解時，在安立現象爲緣起上就會遇到困難。在安立現象是緣起無欺瞞時，對空性的領悟則覺得有點不適當，內心總感覺好像應該從外境而存在；所以說：「行等非空故，許墮危難境。」

是故於沒教 勝讚見緣起  
波非全然無 亦非自性有【第十三偈】

因爲是緣起、由依賴而產生，所以是存有，不是沒有。是有，有的情形也應該是由依賴而有、由依賴而假立；並不是自主地存在。所以說：「彼非全然無，亦非自性有。」

不待如空花 故非不依賴  
自性有則成 違於依因緣【第十四偈】  
故言除緣起 更無任何法  
除非自性空 並無任何法【第十五偈】

如果以自性而存在的話，則如同《中觀根本慧論》第廿四品中所說：「諸凡有空性，於波一切成；凡是無空性，一切皆不成。」如果符合由依賴而假立，則一切都合宜。

假如不符合由依賴而假立，則變成無法改造、不能變動的事物；是由它本身自主而有，由它本身不觀待而自相存在。因爲不需觀待，所以不會

依據其他條件而作改變呀！那麼，因就沒什麼作用呀！至於果，變成不是本來就存在，就是永遠都不會有。如果不觀待其他任何一切，則果就不觀待因；倘若果不觀待因，則無法說因能生果。所以（接著）就說：

自性不離故 法若自性有

涅槃不堪得 戲論無遮斷【第十六偈】

事物的善惡、或是所謂煩惱，以及所謂具煩惱的心，如果這些是自主而存在，那就無法改造。總之，如果事物是自性有，則在我們心中對於一切法，便會認為是從外境而存在。如果像所認為那樣而真實存在，那就無法作改造，不能有任何變動。所以說：「涅槃不堪能，戲論無遮斷。」

故言離自性 數以獅子吼

宣於智者中 於此誰能難【第十七偈】

絲毫無自性 依此而生此

安立皆合理 豈言二不違【第十八偈】

以依賴而假立作為理由，而證成自性空時，此二者不相違（的情形）豈需言說。

言以緣起理 不依邊見者

怙主此善說 汝論無上因【第十九偈】

緣起，如同昨天所說：

緣起乃不離法性 於世間事亦適宜

如諸理路之大王 緣起係為具量語

這是在太師——得企仁波切的著作中所說。因此，以緣起為理由而不落入常斷二邊。說明從所謂「依賴因緣和合而生起」的領悟上，而具有斷除二邊的能力。故說：「不依邊見者，怙主此善說，汝論無上因。」

此皆自性空 由此生此果

波此二確定	無礙相輔助【第二十偈】
此外更何有	希有精彩者
以此稱揚汝	非他成讚頌【第廿一偈】
凡愚所沒使	與汝成怨對
波於性空說	不忍有何奇【第廿二偈】

別於此法的外道，或像是主張「有世間創世主的上帝」，或者說「從“主”等廿五所知而有世間各式各樣的面貌」，或說「是從無因而生」；像這些類屬都是執著各自的見解。同樣的，以感受苦樂的補特伽羅本身來說，主張其乃是別於蘊的他義“我”——常、一、自主。對於這些人不承許無我的緣起，並沒什麼好驚奇，故說：「與汝成怨對，彼於性空說，不忍有何奇。」

承許汝之語	緣起珍寶藏
不忍空性吼	吾覺此為奇【第廿三偈】

接受世尊教誡的精華、以及最上的教授——緣起，但卻不承許自性空；對此，真是令人覺得訝異！

性空引導門	無上為緣起
名若執自性	則於此士夫【第廿四偈】
何法能引入	諸聖善行走
無比之津梁	汝喜之良涇【第廿五偈】

說明：如果將證成自性空的究竟能立——緣起，引述為自性有的理由，則對於（佛陀）您所歡喜的善道——緣起真實性，應該用什麼辦法才能引導（他們）進入呢？

自性真不依	緣起依且假
二者於一事	如何不相違【第廿六偈】

虛假與自性、觀待與不觀待，這些類屬乃互相違背；由於如此，於一

事物之上，自性有、本性有、非虛假而有，與觀待、改變並不可能同時存在。所以說：「二者於一事，如何不相違。」

是故凡緣起      自性從初始  
無有卻現波      說此皆如幻【第廿七偈】

由於如此，凡是需要觀待其他，就不是不觀待的自主。如同「此皆無自主，是故非有我」所說即是如此；「凡依賴而生，波不成自主，此皆無自主，是故非有我。」是《中觀四百論》所說，這些類真的是大封印。

由於如此，「是故凡緣起，自性從初始，無有……」說明根本沒有自性有。雖只是唯名假有，然而在我們內心卻無法生起唯名假有；我們心中所出現的這種像是可以從外境指出的這個那個，雖然不是真實地存在，但是內心因為沾染無明，所以顯現如同真實般存在。因此就說：雖顯現，但卻如同幻化般不真實——「說此皆如幻」。

雖於汝教誡      有些辨難者  
然說未如法      即此善了知【第廿八偈】

一般對於解脫，從“說一切有部”起都承許；就連外道當中也有同意解脫者。但是主張「我為常」，然後要說解脫，就很難。同樣的，雖然承許我是依賴五蘊所假立，但是如果主張我與蘊所代表的那些法是自性有，則解脫的安立就變得非常困難，會產生矛盾。對吧！

由於如此，世尊的究竟密意——自性空，以緣起作為理由所說的自性空，抱持公正心態以理路越是作剖析，越是沒矛盾；越審察，內心變得越安適，心中能產生確定。所以就說：「雖於汝教誡，有些辨難者，然說未如法，即此善了知。」

若問何原故      係因言說此  
事物見不見      皆離增損故【第廿九偈】

就像昨天所說：對於佛法應當將增益以及損減二者排除，就是排除虛構，排除減損。而從言說此「緣起真實性」之上，能將增益以及損減二者排除呀！所以說：「事物見不見，皆離增損故。」

見汝無上說 因乃緣起道

餘語即以此 正量生定準【第三十偈】

就像「要義無欺故，其餘可比知」所說，「於佛隱蔽分，所說生疑惑，則波依空性，唯此應相信。」即是如同《中觀四百論》所說：對於佛陀所宣說的教法當中那些非常隱蔽的要義，我們要立刻以道理而獲得信念，是很困難的。

而這些類屬——增上生與決定勝二者中，主要是以決定勝較為重要；因此，以修持決定勝的方法而宣說的道——四諦的安立，這些關鍵的究竟處，就如同昨天所說，乃是二諦。因為必須在二諦上作思維，所以當對這樣的方法作剖析時，則藉由理路就能夠引出定準。

因此，對於佛陀所宣說的那些對自己來說是極隱蔽的要義——佛陀宣說那些要義的方式如果是無論任何時候都無不同，前後以及直接間接皆不相違；而對自己來說雖然仍舊屬於極隱密，無法以理路來證成；但是，依據對主要義理不迷惑之具量士夫所講說的各別義理，就能夠心生信賴，認為值得相信。所以就說：「餘語即以此，正量生定準。」

依義見而說 汝之隨行者

衰損皆遠離 罪根全捨故【第三一偈】

我們所謂的無明——不順遂，根源乃在於昧於實質的顛倒錯誤無明。而排除的方式只能以所謂的「緣起真實性」，除此之外並沒有其他辦法；這在心中是可以覺知的呀！由於如此，所謂「緣起真實性」就成為事物的究竟真實狀態、無錯亂的真實狀態。

對如實觀見如此事物的真實狀態，並以悲心善加教誡彼義理之本師作隨行的諸徒眾，於所有的衰損都能依次止息消滅。爲什麼呢？因爲將衰損的根源——無明作遮除之無錯亂對治能夠在心續中生起；故說「罪根全捨故」。

反於沒教者      長時行艱辛  
隨後如召過      堅守我見故【第三二偈】

廣大的（行持）——例如斷惡修善、捨棄十不善的律儀；還有以此爲代表的一切，譬如外道的教義當中，有費盡力氣修禪定，有費盡力氣修臍輪火，以托瓶作修練，聽說在外道咒語當中好像有奪舍的方式。總之，除了沒有「那若六法」中的（觀修）光明之外，其他絕大多數都有。像這些類要作的修行是很多，但是對於輪迴的根本——我執，卻無法產生對治。故說：「長時行艱辛，隨後如召過，堅守我見故。」

喔唷具智者      通達此二別  
爾時心深處      於沒焉不敬【第三三偈】

對於內外道本師的差別，主要應該從了解教法的差異上而了知本師的差別。而其關鍵是：應當依據「緣起」的道理而了解教法的差異，然後再以此而了知本師的差別。

雖僅一分義      只得粗略信  
波卻予勝樂      況汝衆多語【第三四偈】

佛陀世尊所宣說的甚深緣起空性，以及與其結合的悲心學處、愛他勝己的菩提心學處；同樣的，所宣說的微細無常——刹那刹那之諸行無常。還有所謂的「無相」：「自無有行相，至無動行相」<sup>1</sup>，將無常說成是「無有行相」呀！

---

<sup>1</sup> 出自《現觀莊嚴論》第四品第二偈。

總之，我們生起常執的心——將痛苦執著為安樂，執著「無常」為常，「無我」執著為有我，「不淨」執著為淨。像這樣顛倒錯亂的想法乃根源於：將內心所接受的一切對境，認為是真實、自主而成，當成是完全清淨、本身就清淨、本身就是安樂、本身就不會改變，在心中會這樣認定呀！

所以，對佛陀世尊以甚深的「緣起空性」作為根基所講解的「如所有、盡所有」的許多真實道理，從頭作思維時，才發覺真是稀奇！並從內心深處生起興致，故說：「雖僅一分義，只得粗略信，彼卻予勝樂。」

平常我都這樣對藏人說：在我們藏人的口頭禪中所謂的「一切如母有情」，光是字詞就令人覺得驚奇。那是出自世尊的教誡，而不是我們藏人太能幹所創造出來的呀！一切如母有情，在現今的英文當中慣稱為 *mother sentient being*，非常珍貴呀！總之對於一切有情，為了生起如同“對此生母親的關愛、對此生母的照料”之心境，所以在名稱用語方面說成：「一切如母有情」。真的是非常珍貴！故說：「雖僅一分義，只得粗略信，彼卻予勝樂，況汝眾多語。」

## 宗大師自述經歷

噫癡毀吾心 如是功德蘊

縱曾久皈依 未知片面德【第三五偈】

「噫癡毀吾心，如是功德蘊」，這是**宗喀巴**大師在敘述自己的經歷。

因為對緣起性空獲得究竟定準，於見解的審察已經完備之際，在心中對佛陀的教法分外地生起別於他人的定解，對本師生起別於他人的信念；所以相較之下，以往就是：「噫癡毀吾心，如是功德蘊，縱曾久皈依…」從年輕時代對佛陀就已是口誦：「皈依佛、皈依法、皈依僧」的一份子，但是像這樣的功德大關鍵，（當時）並未了知；故說：「縱曾久皈依，未知片面德。」



幸而命續流	臨死未沒際
於汝稍信解	思此亦善緣【第三六偈】
說中宣緣起	慧中知緣起
二如世勝王	善知汝非餘【第三七偈】
汝賜一切教	即從緣起入
波為涅槃故	無寂非汝行【第三八偈】
善哉汝教法	凡傳至耳際
波皆寂靜故	誰不敬持取【第三九偈】
異論皆折服	前後不相違
二利賜衆生	此教吾興增【第四十偈】
汝為此之故	歷經無量劫
數數捨身命	親友受用等【第四一偈】

說明世尊自己往昔於有學道，追求最徹底的甚深緣起空性時：「歷經無量劫，數數捨身命，親友受用等。」

因見波功德	如鉤之於魚
引至心意法	福薄不聞汝【第四二偈】

說明：本師您這樣費盡艱辛，最後終於證悟實質空性，滅盡一切所斷、盡除所有障礙。如是斷證究竟的世尊，當您在像是靈鷲山對清淨業徒眾宣講《般若》時，在您足前聽聞的這種福份，（我）竟然不具備！故說：「因見彼功德，如鉤之於魚，引至心意法，福薄不聞汝。」

以波憂惱力	如母於愛子
隨行之心念	吾意不捨棄【第四三偈】

以我們來說，就如同所謂：

能仁日光時空已沉沒 無依無怙衆多之有情

佛陀事業致力修持者 於具悲心怙主誠祈請

首先是：

無數佛陀蒞臨所未伏 粗暴難馴濁世之衆生

如實教導善逝之妙道 於具悲心怙主誠祈請

能仁日光時空已沉沒 無依無怙衆多之有情

佛陀事業致力修持者 於具悲心怙主誠祈請

我們在本師世尊親自以殊勝化身行相示現時，沒能趕上。然後是繼承教法的歷代法師，特別是龍樹菩薩父子等大德親自蒞臨此世間，於廣大弘揚語事業的當時，我們卻不在。然後接下來，聖天菩薩、佛護論師等等大學者連續不斷地蒞臨，但是我們都沒趕上。

在西藏雪域有松贊干布法王；特別是赤松德贊法王時，邀集師君三尊而將佛教在西藏弘揚開來。直至現今這時候，佛教雖然曾有興衰，但一般來說，佛教一直持續流傳到現在。在這段期間，不分薩迦、格魯、噶舉、寧瑪，甚至覺囊派，出現許多執持教法的聖賢大德；但是我們就像「自朽教法」一樣，沒有接上關係呀！

雖然具恩本師世尊蒞臨已過了二五五〇多年，經過這麼一段時間後，我們才值遇佛陀的教法——從了知義理上而對於世尊身語意功德作憶念；能夠如此，也算是具備善緣。

於此思汝語 相好遮輝耀

光芒遍環繞 本師梵音聲【第四四偈】

宣此而意想 能仁之影像

僅現於心中 如月除熱惱【第四五偈】

當憶念本師的身語意功德，以及聖龍樹菩薩的身語意功德時，內心會產生悲喜交加的情緒呀！所說的就是這個意思。

如是勝善規      不解之士夫  
如同菟絲草      四處起糾葛【第四六偈】

雖然如此，但是由於徒眾福德、智慧的高低有各式各樣許多種；（有些人）內心無法接受具恩本師所宣說的甚深教誡，便在這方面說成是世尊的不了義經；反正就是有這種情形的隨行者。總之，就是對於微細的緣起空性，內心無法理解，而在這之上將佛陀密意解釋成其他意義。因為有許多這種學者的論述，所以說：「如同菟絲草，四處起糾葛」。「菟絲草」指會互相糾纏在一起的一種草，故說「四處起糾葛」。

「觀見此情狀……」以下說明宗喀巴大師自己的經歷：

觀見此情狀      吾以勤精進  
隨行於智者      數求汝密意【第四七偈】

依據印度學者的論典對世尊「緣起空性」的究竟關鍵，勤奮精進、不輕易就滿足地作探求；宗喀巴大師自己乃以「應不厭足聽聞而思維」來教導隨行徒眾。而宗喀巴大師自己也在多年當中，費盡心力積極探究緣起空性，故說：「數求汝密意」。

復於自他宗      修學諸經教  
後竟以疑網      遍惱吾心意【第四八偈】

於閱讀各個學者所論述的善說時，從各個理路出現不同令人詫異的解釋，故說：「復於自他宗，修學諸經教，後竟以疑網，遍惱吾心意。」

那宗喀巴大師自己對中觀見——緣起真實性，無錯誤通達的主要因緣是如何產生的呢？

無上汝乘法      斷捨有無邊  
授記如實釋      龍樹理蓮苑【第四九偈】

說明世尊親自作授記——龍樹菩薩對真實狀態所著作的論典，尤其是

《中觀根本慧論》以及與其相關的其他「理聚論」；總之，在《中觀根本慧論》當中，龍樹菩薩徹底地對緣起性空作了解說。故說「授記如實釋，龍樹理蓮苑。」將龍樹菩薩的論述以“蓮苑”作比喻，說明：是依據龍樹菩薩的這些論典。

而對龍樹菩薩之論典作解釋的情形是：隨行龍樹菩薩的諸大徒眾所作的釋論各有不同，其中窮究龍樹菩薩的密意，總之就是絲毫沒有任何抵觸的染污、清楚明瞭，並配合辨析所作的論述是：月稱論師的《中論明句釋》，還有《四百論釋》以及《入中論釋》等等。非常地清楚明瞭、詳細具體，消除疑慮。將龍樹菩薩如同蓮苑的論述……

無垢智輪滿	無礙行經教
除邊執心暗	伏邪說星宿【第五十偈】
具德月善說	光鬘作顯明
師恩故得見	吾心獲蘇息【第五一偈】

「無垢智輪滿」指以詳細揀擇事物的智慧所具之聰穎，沒有一點不通達、誤解、疑惑等任何細微染污，能無礙遨遊於如來的經典天空，消除二種邊執的內心陰霾，制伏邪說星宿的月稱論師之善說，如同月亮光鬘，將龍樹菩薩的蓮苑學說開啓。（所以）將龍樹菩薩的蓮苑學說顯明的是月稱論師如同月光之善說。

宗喀巴大師在自己上半生，解除中觀見解疑團的主要上師，其中一位是喇嘛烏瑪巴·芭窩朵杰，他在小時候當牧羊人時就可以親見文殊師利菩薩。其後是薩迦派的仁達瓦尊者，仁達瓦尊者對空性方面非常留意，於仁達瓦尊者時期一再傳授空性的論點，傳說當時是：聽是空性、觀是空性、想是空性、行是空性、止是空性，有這樣的說詞；是康區的一位仁波切說的，我曾讀過。總之，仁達瓦尊者對空性方面非常重視，極力從事教誨與聽聞。

而宗喀巴大師是仁達瓦尊者的弟子，所以這是其中之一。

然後是在噶哇聖地首次親見本尊——文殊師利菩薩。而遁世修行等等是依照文殊菩薩逐一指示而做；總之，遁世修行時的八淨隨從，應該帶誰之類，是請示文殊菩薩之後，依據文殊菩薩的指示而做。所以，文殊菩薩與宗喀巴大師二者有著如同人與人可以碰面般的那種關係。

所以，有這樣的人所依身的上師；同樣的，還有文殊師利菩薩。依據彼等的恩澤，而說：「師恩故得見，吾心獲蘇息。」一般在密續典籍中有說：「於大瑜伽得休憩」，應該是出自《勝樂續》；所以，現在說的與這個類似。

由於隨無明轉移，做無明的僕役；直至現在，想要的雖是希望快樂卻得不到快樂，倒是不喜歡的痛苦連續不斷而來。這是因為從內心當中乃將痛苦的根源當成像是自己的命根一樣，所以沒有辦法呀！如果自己的身體染上嚴重的痼疾，那就不會有什麼安樂呀！而疾病的根源如果主要是在自己身體上的話，那根本就沒辦法呀！

就像這樣，痛苦的根源是心未調伏；心未調伏的根源是煩惱，煩惱的根源是實執愚癡，而在自己內心之中無論何時都不與其分離。在這方面的一個幫手是自我愛執，這兩者肩并肩一直到現在都存在我們心中；由於如此，除此之外沒什麼作為。

而今，宗喀巴大師所說的緣起空性，未來無明的直接對治者——緣起空性，無顛倒錯誤地在心中生起後，見解的審察完備時，內心就獲得休息；所說的就是這樣。只不過是早晚罷了，必能根除實執愚癡是確定的了，所以說：「吾心獲蘇息」。

所有佛功業      語事為最上

即此故智者      由此隨念佛【第五二偈】

隨行本師而出離      修學佛法不匱缺

勤修瑜伽之比丘      如是敬重大覺佛【第五三偈】

是說明宗喀巴大師自己。作此讚頌的作者自己，跟隨著本師從在家到出家，具備比丘戒清淨律儀這樣的高尚品德。從幼小少年時起就回復悲心等習氣，而於心中具有愛他勝己的菩提心；對甚深空性的真實性從小就開始留意，也重視與其相關的密續金剛乘。是這樣的情況，是為「隨行本師而出離」。

「修學佛法不匱缺」說明：因為具有詳細揀擇事物的智慧盛德，以及跟隨許多具量的上師，所以年輕在沽奔時，**屯竹仁千法王**說：「你到**衛藏**求學去！」當時大概是十六七歲，而所學習的是般若、中觀、因明、俱舍、戒律等。**屯竹仁千法王**有以偈頌作成的教誡，這是**宗喀巴**大師在傳記中說：「是小時候所背誦的；但大多忘記了，只有一些零散語句還記得。」總之，是具量的上師給予指引：「應當追求學問」。而**宗喀巴**大師本身也是從很小的時候就非常注重求學，所以說：「修學佛法不匱缺」。

「勤修瑜伽之比丘」，聽聞並不是以找毛病的方式聽聞，教授大經論也不只是為了辯論而講授與聽聞，如同**根敦珠**尊者所說：

僅是辯論之講聽      如魔住東卻於西

送出替物真無益      ……

說明：如是並無大利益，那麼應該怎樣呢？

總當思維衆生恩      特於汙衆習淨相

調伏內敵是煩惱      ……

學經者應當要這樣做。**閱讀經典、研讀經典的目的是：將矛頭對準內心，為了調伏心續而研讀經典；並不是為了讓別人無話可說而研讀經典。**所以，如果是個法相師<sup>2</sup>，則應該調伏心續是非常重要的。

---

<sup>2</sup> 法相師：藉由辯論的方式研究佛教性相學的人。

研讀大經典的法相師對於調伏心續的方式，可以從許多方面而獲得辦法；而不懂經典的人，除了以少許方式調伏心續之外，並沒有其他的辦法呀！懂得經典的人對於心續的調伏方法，因為在經論當中教導了各式各樣許多的方式，所以就會產生很多思維的角度。如果不去做的話，便是自己吃虧，那就真的變成是「請神卻降魔」一樣。如果卻還心生驕傲、貪愛瞋恨，區分你我的這種乞丐模樣、爭奪情狀，真是計窮、羞恥呀！所以我們要調伏心續，真的是非常重要！

「修學佛法不匱缺，勤修瑜伽之比丘…」總之，將矛頭對準內心而修行的成果，因為精進於止觀雙運，所以是「勤修瑜伽之比丘」。對於大覺佛——具恩本師，乃以義理如是思維而了解世尊，然後獲得信解，故說：「如是敬重大覺佛」。

## 論典結行

然後是教法住世的迴向：

無上本師之教法	如是值遇由師恩
此善迴向諸衆生	成善知識攝受因【第五四偈】

在《俱舍論》的最後有說：

如是能仁之教法	猶如喉頸氣已絕
了知時具染污力	求解脫者應謹慎
本師已閉世間眼	具量士夫多已盡
不見如是恣意行	邪分別者亂教法
自生珍愛教法者	……

是需要想一想的了！世親論師在自己下半生時見到教法非常衰微，所以就作了這偈頌。

現今這時代更是如此，這些論典的教誡如果知道應用在修行上，對內

心會有很大的幫助呀！如果認為那沒什麼可辯論而放在一邊，則是自己吃虧。同樣的，在《入中論》講到忍辱部份時，還有《入菩薩行論》當中的理論，真是令人詫異呀！如果認為那些沒什麼可辯論而丟在一邊，只跟隨能作辯論的（著述）而走的話，過了一段時間，肯定會落入拘泥論辯的危險。就是這樣。

祈願益法至有際	惡分別風無能動
通達教理於本師	獲得信心恆充滿【第五五偈】
祈願彰顯緣起性	守持能仁之善規
縱一切生捨身命	亦不鬆懈於剎那【第五六偈】
殊勝導師歷數難	殷重修持此精要
以何方便令增長	願以思察度日夜【第五七偈】
清淨意樂勤波理	梵天帝釋護世間
妙黑天等護法衆	恆為助伴不忘卻【第五八偈】

以上是宗喀巴大師洛桑察巴所著作；就是這樣。

安多喇嘛在哪裡呢？應該在這附近吧！不方便把名字說出來，因為還需要回家鄉去。那就當作安多喇嘛在這裡面，然後對他作傳授，應該是可行的。呵呵！知道了嗎？我們是同鄉，以家鄉同樣是安多的偏私而說：「是一位安多人傳授給我！」然後又是另一位安多人所著作的論典——宗喀巴大師是安多人；今天請求口傳《緣起讚》者也是安多人，口傳《緣起讚》者也是安多人；就是這樣，三位安多人的聚合！呵呵呵！

## 緣 起 讚

~ 2009 年傳授



## 前 言

所謂「緣起」這個見解與我們有什麼關係呢？龍樹菩薩在《中觀根本慧論》末尾，憶念具恩本師的讚頌偈頌當中說：「波以悲心攝，為斷一切見，是故宣正法，頂禮薄伽梵。」說明：爲了斷除錯誤的見解而宣說正法。指出錯誤見解的目的是…

一般，煩惱當中可分爲：非見解之煩惱、以及見解所形成的煩惱——具智慧的煩惱，共有兩種。這兩種之中，非見解之煩惱：例如像是嗔怒、貪愛、傲慢，就是屬於這類。而所謂具智慧的煩惱就是：薩迦耶見、邊見等之類。

所謂「具智慧」的這類煩惱會變成信念的引出者，例如：以薩迦耶見來說，是執著「我」的心念，緣於對境——我之行相而執爲自性有；將行相執著爲「我」的心念而成爲一種強烈的執著型態。所以在兩種煩惱當中，具智慧的煩惱就比較嚴重；變成是一種根源。

譬如以“我慢”爲例，如同：「居於薩迦耶見處，自以爲是心驕矜，輕蔑他人如獅爪，我慢之懼祈救護。」所說，我慢乃是憑藉薩迦耶見而產生我慢。以愛恨二者來說，若與我無關，則不會感到悅意而貪愛、以及覺得不歡喜而瞋恨；要與我相關才會呀！是我感到悅意、覺得不歡喜而生起愛恨，因此貪瞋的產生處——「我」占極大因素；最終是執著有「我」呀！

由於如此，煩惱之類的根源終究是在具智慧的煩惱之上；所以，具智慧的煩惱便成了錯誤的見解。對吧！而要消滅這樣的見解，以觀修慈愛並無法將它消除，觀修悲憫並無法將它消除；爲什麼呢？因爲所謂慈愛與悲憫乃歸於欲樂之類屬——希求、期望能這麼樣的心思，是懷抱願望的一種心念。

所對立的是具智慧之煩惱，執著有「我」的心念是將「我」如同所呈現

那樣執爲真實存在，乃成爲一種緊密的執著心態。於此之對治，需要以獲得“沒有這樣子的我”如此信解的智慧來作對治；這就是一種「見解」呀！要滅除執著「我」的錯誤觀念，其對治除了以通達「無我」的見解來破除之外，其他都無法發生作用呀！

所以，世尊隨著大悲心之轉移，對所化徒眾指出：**受惑業繫縛的根源是具智慧的煩惱以及顛倒見解所造成**。由於如此，爲了要滅除錯誤的見解而宣說教法；亦即，顛倒見解的對治必須以生起正確見解來滅除，此外別無他法。所以，是爲了要生起無錯誤的見解而宣說教法。

無誤的見解雖然有許多種，但是現在主要針對的是：顛倒見解的根源——我執的無明，所以，就必須生起其對治——證悟無我的智慧。因此，在了解無我的含意上，對於無我的實質道理、無我的理由應當作思維。宗法是要證成無我，所以，必須先確定所證之宗法。

無我的理由雖然有許多種，但是現在主要是：藉由所謂理路之王——緣起因所說的「由依賴而假立」這個理由來說明。亦即，以所謂「緣起」之見解。當確立緣起時，對於“由依賴而假立”、“非自性存在”便會有所領悟；而“非自性存在”的心念就是我執的對立呀！所以，關係就是這樣形成。

## 論典前行

那麼，看《緣起讚》。有書嗎？有吧！看《緣起讚》。如同今天早上所說，這像是**宗喀巴**大師自己的認知；如同《善方策傳》開頭部分提到：

初始尋求寬廣之多聞	復次所有經義現要訣
最後日夜全面作修持	皆爲增廣教法而迴向
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏

**宗喀巴**大師在小時候就出家，研讀許多經論。在**衛藏**遊學時，曾到當時

許多有名的講經學院作學習；大概在廿五歲時著作《善說金鬘》，在二十多歲時就已經成為大學者。因為以往的習性，再加上值遇烏瑪巴喇嘛，特別是跟隨仁達瓦·朽勞洛粹（的教導），而對中觀見解產生非常大的重視；由於這些因素，宗喀巴大師極度留意中觀見解。

對於中觀論典——印度學者所著作的眾多中觀典籍，以及抉擇法無我之安立的許多唯識、中觀論著，應該可以說是翻譯成藏文的全部論典，宗喀巴大師都作研讀。很明顯的例子是：閱讀宗喀巴大師所著作的《辨了不了義善說心要》之後就會了解。對於唯識、中觀之論點作了許多詳盡的探討，並且綜合上下義理細密地審察剖析。從這些方面，徹底地作學習；所學習的並不只是字面上的了解，而是如同「復次所有經義現要訣」所說，對於自我心緒調伏的方法……用一般話語來說，就是以要調伏心緒的念頭而作學習。

不僅如此，還在偶然的因緣之下親見了文殊師利菩薩。宗喀巴大師（第一次）親見文殊菩薩是在札哇聖地，文殊菩薩以化身顯現；從此之後，便能親見文殊師利菩薩。在此之前是烏瑪巴喇嘛從小就能親見文殊菩薩，之後，宗喀巴大師自己也親見文殊菩薩並且獲得教授。就是這樣。

依照文殊菩薩之指示而遁世修行，當時應該是住在桑鋪地區從事諸多講說與聽聞。但是文殊菩薩指示：相對於（修行）而言，講說與聽聞只是近似（利益），所以應該遁世修行。因此，宗大師便帶領八大弟子而離開塵世去修行。當時的遁世修行不是只有念誦咒語，另外還致力於積資淨罪、禮拜、作觀修等等。與其同時，亦持續於經論的詳盡研究。

這在大師心子之一的蔣央法主冊系悲漢——哲蚌寺的創建者所著作的《宗喀巴大師密傳》中有記載：

龍樹菩薩五父子 研討甚深緣起理

佛護論師以梵本 加持而生聖密意

祈請具德上師足

有一天晚上，在現實與夢境交雜之中，看到龍樹菩薩五父子在研討甚深的緣起義理。其中，一位自稱是佛護論師的班智達——具有藍色身軀、體型魁梧者，手中拿著《佛護釋》放在宗大師頭頂作加持。

從那天起宗大師依然持續研讀《佛護釋》，而閱讀時，對於第十八品的「倘若我為蘊，則成生滅者，若別於蘊等，即無蘊性相。」所說的下半頌，宗喀巴大師徹底地審察剖析而心生究竟信解。因為「由依賴而假立」產生「由依賴而假立」的領悟時，「就是如此無自性」的定準便從心中油然而生。後來，宗喀巴大師在《三主要道》提到：

一旦俱時無輪番 唯見緣起非虛妄

執境全滅之信念 爾時見解齊詳審

對擦科·昂旺察巴教誡的體驗，乃源於此時。

在產生如是體會之當下，於佛教教主——本師世尊對緣起自在作教授宣說，乃生起無比的信念與定解。如同《入中論》提到：「當聽聞緣起義時，會產生毛孔豎立、眼睛流淚」的情形；假若只是聽到便如此，那麼，於宗喀巴大師圓滿詳察見解之時，就更不用說會對本師產生極大的信心，覺得自在教授緣起的本師確確實實具有無與倫比的智慧、無量無邊的悲心。也因為如此，宗大師油然而著作了《緣起讚》。所以，我們便將此論當成具有加持力的讚頌；就是這樣。

## 書首禮讚

讚頌題名為《能仁王之讚頌——善說心要》。

頂禮文殊師利菩薩

凡見且講授 無上智言說

勝者見緣起 教導故敬波【第一偈】

首先是書首禮讚。我不逐字作解釋，大意是：在這世間，本師釋迦獅子還未蒞臨之前，乃出現許多其他的開派導師。例如：印度在世尊未蒞臨之前，對於“我”是什麼？所謂的“我”所希求的是安樂、不喜歡的是痛苦等等是如何產生的情形；像這樣的思索已經開始在進行。

譬如：眾所周知的數論派之主張從那時候便存在。不了解其見解是怎麼樣的詳盡或深廣，總之，是把所知定數為廿五種，從這方面說明生死輪迴的趣入次第以及回遮次第。所以，從那時候起就有開派導師；即使在本師涅槃之後，還是有許多開派師出現。

雖然如此，就像「通達教理於本師，獲得信心恆充滿」所說，對於本師所宣說的教理，如果一一加以審察，所謂「無我」的這種主張…「**無我**」成立的理由是：**觀待因緣和合而生起**。如此解說者，除了世尊之外並無他人。

由於如此，本師世尊之所以成為無與倫比之無上言說者，原因不是由於善巧的言論或是美妙的聲音，不是因為本師所講說內容的字詞很冠冕堂皇；必須考慮到所含之義理呀！語句深不深奧，應該視內容而定。所以，內容是宣說慈愛悲心的典籍，雖然非常珍貴，但是只講說慈愛悲心，乃為所有一切的宗派以及大師所宣揚。

其他全部的開派導師都認為：當然是有“我”而作宣說；尤其在許多著作之中，從俱生我執恆常存在上，再施加一些理論以助長我執的增生；像這樣的論著非常地多。唯獨在本師的教誡當中會宣說“無我”；宣說“無我”的理由是剛才說過的那些。

如同「慧見煩惱諸過患，皆由薩迦耶見生」所說；無明之王是貪瞋二者，貪瞋的根源是實執愚痴。又，《四百論》提到：「如身於身根，癡遍處而住，

故一切煩惱，因癡滅而斷。」由於如此，根源是實執愚痴。

要斷除實執愚痴，藉由祈求「願實執愚痴壞滅！願實執愚痴止息！」並不能讓實執愚痴消失不見呀！因為它是一種錯誤的見解，是引出一種非真實信解的心念；所以要滅除此心念，就必須確認此心所執取的耽著境並不存在。除此之外，並沒有其他滅除此心念的方法。對吧！

由於如此，要清除我執的實執愚痴，只有以緣於一對境，與實執愚痴執取方式直接相違的智慧來滅除；此外並無其他方法。所以，世尊所教授的「無我」就變得非常重要。而自在地宣說如此重要的教誡，唯獨本師一人呀！因此，便說是「無上之言說」；是以這個理由而證成「無上之言說」。

然後是「無上之智慧」，「無上之智慧」是如何呢？不是指精通於五明的學識，那麼在這裡說的是什麼呢？對於所要領會的對境俱時了知“如所有、盡所有”法義。會如此，在未斷除實執愚痴所知障為止並不可能。要滅除實執愚痴所留下的習氣，除了從與習氣相關的實執愚痴上作斷除之外無他呀！

由於如此，於所知同時通達二諦的無上智慧——如實了知所化徒衆之根器與希求的無上智慧，其根本來源是如理通曉緣起真實性。只有於串習達到究竟之際，才會產生無上智慧；此外並無其他方法。歷劫作布施也不會有幫助，歷劫修持戒律等六度學處都不會有幫助；不以證悟無我的智慧作思維便不行，唯有藉由證悟無我的智慧才有希望呀！

由於如此，無上智慧的根本來源是：實執愚痴的直接對治——證悟無我之智慧；亦即，了知緣起真實性的智慧。所以，諸凡與現前觀見、並且自在作講授之無上智慧以及言說相連結的究竟功德，是從如實洞見與教導緣起真實性而產生；所以說：「教導故敬彼」。

## 四聖諦

剛才說過的，緣起真實性之所以重要的理由是什麼呢？緣起真實性用世俗話語來說，並不是世尊自己很博學地發明創作出緣起真實性；會宣說緣起真實性，是由於我們有需要。因為我們不希望有痛苦，而痛苦的根源乃來自實執；亦即，痛苦由煩惱所成，煩惱由實執所成。如果我們要成辦長遠利益，就必須有滅除彼的方法呀！

於其，世尊所宣說的是四諦；世尊教法的基本架構就是四諦，世尊於成正覺之後第一轉法輪所宣說的就是四諦，四諦真是個大總結。

我們大家所不喜歡的是痛苦，不喜歡的痛苦由於是依據因——集而產生；所以就宣說了「苦、集」二諦。我們希求的是安樂，那種安樂並不是暫時所感受到的安樂，而是痛苦完全止息的永恆之安樂。將永恆之安樂當作所要成辦，並將成辦的方法當作所成辦的因；於安樂宣說了因、果二者呀！

於苦諦說：「此乃苦聖諦」，宣說不喜歡的痛苦。痛苦不是無因所生，也不是恆常因所生，更不是創世主所施加的；痛苦是依據各自的因而產生。所以如果不喜歡痛苦，就必須斷除苦因。而苦因是什麼呢？就宣說「此乃集聖諦」；這就是業之集，而其根源為煩惱集。

若問：「苦因能夠滅除嗎？」如果無法去除，則思維痛苦就沒什麼必要；乾脆飲酒作樂比較愉快。因此，思索是否能在痛苦中作改變乃極為重要。所謂「痛苦能否消滅？是否能永離痛苦？」其乃從是否能滅除苦因而決定。而痛苦的因是煩惱，煩惱的根本是實執，所以，針對是否能將它斷除來作分析是很重要的呀！

當作剖析時，主要有兩個理由：一是、我執的心念是錯誤顛倒的見解；因此，無錯誤顛倒的見解便於任何時候都會存在。凡是屬於愚痴的心，與其對立的了知心於任何時候都會產生呀！所以，於任何時候都會有實執愚痴的對立。

認為“有我”的心念是不是顛倒心，必須在“我是否如同內心所執持那樣存在”之上作考慮。如果我存在，則認為“有我”的心念就正確；如果我不存在，則執持“有我”的心念就變成是顛倒心。所以，認為“有我”的心念是不是顛倒心，就是在“是否如同所執持那樣存在”之上作考慮。

由於如此，如果以證悟無我的智慧作思維，則對於無我，會因繼續不斷地思索而生起越來越堅定的信解呀！執著“我”的理由追根究柢是：呈現有我呀！從外境自方存在而顯現呀！除此之外無他。而所顯現的程度是真實的嗎？這就很難。

假若如同外境呈現般存在，則越是尋求就會越清晰呀！因為探求是否如同顯現般存在，所以假若如同呈現般存在，則以如同顯現般之尋求者的想法而找尋時，應當找得到呀！但是卻沒找著。因此，就可以確定非如同顯現般存在。當能夠確定非如同顯現般存在時，非如同顯現般存在的信解才能在心中生起呀！

非如同顯現般存在的這種認知，與如同顯現般存在的心念正好是直接相違，並且變成是矛盾看法的具力能損。所謂「具力能損」的意思指：認為是無我的心念乃擁有後盾、具有理由呀！越是作剖析，確定力越是強烈呀！而執持“有我”的心念不具後盾，變成是顛倒心。由於如此，便會有一對治存在；不僅是有對治，並且擁有正量後盾，所以是具力的對治呀！這是一個理由。

然後第二個理由是：心的自性是如何呢？並不是被愚痴所滲透，不是從愚痴自性所生的呀！是由於因緣……

譬如：在我們心中顯現出的程度雖然是真實，但是只要有所執著，便與執持“如同所顯現般真實”沒有差別。例如：有種“唯我”的心念，彼心沒有我執——並不執著我呀！譬如色受等事物，首先呈現出來時雖顯現出



苦樂，但是，卻還沒有如同所顯現般的耽著心呀！對它的覺受要稍微施加力道，經過一段時間之後才會產生實執的心念。

所以，清明心之自性如果是實執的心念，則無論於何時生起，都會是實執心；然而卻不是。不光是這樣，當內心生起忿怒時……一個脾氣很壞、很暴躁的人，也是會有不發脾氣的時候呀！不僅如此，與瞋怒相反的慈心也是能產生的呀！某人針對自己討厭的對象，雖然會生起極大的忿恨，但是碰到自己所喜歡的對象時，貪愛就會產生、會生出愛執；這兩種乃互相違背呀！

同時緣於同一對境，並無法讓愛恨一起產生呀！慈愛與瞋恨二者是相違的心態：一是希望對方獲得快樂，一是期望對方受到痛苦，不相同呀！由於如此，一心緒會有這兩種情況是因為心之根本為無記；遇到某種因緣就成為具慈愛之心，遇到某種因緣就成為忿恨之心。所以，表示心緒本身有這兩種情形呀！這從我們的經驗可以得知。

因此，龍樹菩薩在《法界讚》當中提到：「心乃自性光明。」貪瞋之心念是由於驟然因緣所造成。所以，清明續流不是驟然因緣所造成，而是從無始以來就一直有清明的續流。貪瞋之心念是由於突然的機緣所造成；由於如此，無論何時貪瞋之心都能從清明續流離開而消失。我們有暫時消失那種心念的經驗呀！（例如）早上很生氣的心情，到了下午氣就消了；會有這種狀況呀！我們知道那是直接可以消逝的呀！

對此，如果好好作思維，顛倒心幾乎都是邪識；邪識的根源很明顯應該就是實執。所以，實執就有具力對治，當想到顛倒心有具力對治時，逐漸地便能將其力道減弱；再加上其根本上並未成為心之自性，因此，應該可以揣測其乃能夠脫離。從這方面，內心深處之染污以及染污所引出的所斷缺失，能以對治所生起之力令不再生起的情況，是可以想像的呀！這就是

所謂的「滅諦」。

以對治所生起之力遮止所斷，會有以能滅之對治所斷除的離繫呀！由於如此，便宣說了「滅諦」。如果有滅諦，就應該精進於能滅之“道”呀！如果有以對治遮止所斷的離繫，便會成為永恆的安樂；所以應當修持能滅之對治，就是「應觀修道」。能成辦的對治——道……嗯！接下來是什麼？

「應現證滅、應觀修道」所說乃具關鍵呀！並沒說成「應買道」呀！如果有得買，就會去買呀！或是能夠像架設電話那樣的話，就可以說成「應設道」，但並沒這樣說呀！說的是「應修道」。

所謂「修」是：能修的心對於所修持之義理從熟習上令彼心轉變性質。開始是具顛倒分別的心念，然後藉由對治品所作的串習，最後令心緒能生出對治品之體性，會這樣呀！現在我們隨實執轉移的心念，慢慢地會變成證悟無我的心智。這需要經由串習，此外以祈求並無法獲得，也不能像從外面架設電話那樣就可以；也無處可買，以加持也沒用，必須依靠自己修持而得到呀！所以世尊便說「應修道」。這就是所宣說的四諦。

## 無 明

因此，我現在所要說的是：痛苦的根本是集，集的根源是無明；所以這裡就提到——在第二偈頌：

世間衆衰損      根本爲無明  
以見遮斷波      說其爲緣起【第二偈】

通常我們所繪畫成的生死輪迴五分圖，最內圈有鳥、蛇、豬，共三種；鳥與蛇出自豬口，爲什麼會這樣子畫呢？鳥象徵貪，蛇象徵瞋，此二者的根源是來自豬所象徵的癡；爲了表達出這個意思，所以二者出自豬口；這是最內層。

其外那一圈分成兩部分：半圈底色是白色，半圈底色爲黑色；黑色底那

邊的人是口朝下行進，白色底那邊的人是口往上行進。這象徵由於根本煩惱三毒招引輪迴當中的善業——福業、不動業，以及引生惡趣的非福業，因為這些，將會投生哪一道呢？

其外圈就有投生為善惡趣的情形，像是以天神、人、非人等等圖案表示。那麼，由於煩惱三毒造作了善惡業之後，生死輪迴之近取蘊是如何投生的呢？就是最外圈所分成的十二部分。

十二部分當中的第一個是「無明猶如盲老嫗」，以一位瞎眼老婆婆拿著拐杖的圖案象徵無明；這是無明。然後「行業猶如陶匠工」，所畫的是一位製作陶瓷的匠工，是代表第二行。像這樣，一直到老死；所說的是十二支緣起。

因此，我要講的是：十二支緣起當中的第一支無明。在中心是以豬來作代表，由於豬所象徵的愚痴而產生貪瞋，因為貪瞋而招引生死的善惡業；如是而形成輪迴，就是這樣流轉。其輪轉的方式是從無明、行、識、名色，然後一直到老死，就形成十二支緣起。其所依據只是因緣，以前者為因而產生後者；又以後者作為因——以各自的果為因，而生出各自的果；各自的果又成為各自果的因，是如此地輪轉著。

至於所謂「我」，在宣說「只是依據五蘊所假立」的義理之中，絲毫沒有「我」的名相存在呀！於上下對法的論典當中，講述五蘊、十八界、十二處等等時，一點也沒提到「我」呀！所謂「我」雖然很強烈存在內心，但是，除了只是依據五蘊所假立之外無他；這在《阿毗達磨雜集論》有很清楚的說明呀！所以《阿毗達磨雜集論》會講解五蘊，會宣說四諦、十二因緣之目的，便是要解說無我呀！就是這樣。

所以這裡的「世間眾衰損，根本為無明」，世間情器的衰損最極根本是來自無明；這應該是可以說明的，我們大家……全部的有情都希求安樂，此

外並沒有喜歡痛苦的呀！但是，卻有很多痛苦產生呀！任誰都不會希望痛苦而去完成痛苦吧！所以很明顯是由於無知而積聚苦因，這就如同《入菩薩行論》所說：「心雖欲離苦，卻注苦狂奔；求樂然因癡，自樂毀如敵。」很正確呀！

譬如：以我們現今這個世間來說，當提到苦樂時就只有想到身體的苦樂感受。其主要的因素是：心思光在錢財物質上面打轉，對於內心所生起的強烈貪瞋才是造成不快樂的真正的原因卻沒留意；一直到出現沮喪憂鬱時，才發現心緒方面有毛病而到心理醫師那邊求診。除此之外通常對於內心所生起的強烈貪瞋，並沒有人會視為病症呀！認為是自然會有的情感呀！這就是「心雖欲離苦，卻注苦狂奔；求樂然因癡，自樂毀如敵。」所說真是正確！

暫且將長遠的生死輪迴擱一邊。就以這一生來說，由於貪瞋心念的擾亂而會產生不快樂，是我們想一想就能夠了解的；但是，有很多人是在心生貪瞋時卻甘受貪瞋。當遇到自己的怨敵時，就發怒以保護自我；看到合意順眼的，便生起貪愛之欲念，想取來當成自己的助伴。所以，如果不具貪瞋之心念，就會被看成“像是沒有苦樂感受的人”；事實上其乃是被貪瞋心所干擾呀！因此，雖然不喜歡痛苦，卻隨著貪瞋轉移而造作許多痛苦。在世界上，以國家來說會這樣，在家庭之中也會有，個人也是一樣呀！

由於如此，是什麼造成痛苦的因呢？痛苦的因是由無知所造成。無知分為許多種類，其中根本是什麼呢？平常我們心生愛恨時……

如同上面提到：我們的生活是從希望離苦得樂之上而來過人生；就連蟲類也是，不喜歡痛苦而希求安樂地自我過活。如果沒有離苦得樂的欲望，蟲類就不會吃東西，也不會設法遠離各種危險；具有「我」的心念，因為有離苦得樂的念頭，所以到處移動呀！對吧！此乃根源於有「我」的想法，

具有我執的心念。

由於如此，對於世間苦樂當中的痛苦，任誰都不是有意去造作，是因為無知才產生；並且是無知當中的實執愚痴所造成。而彼如何被消滅呢？唯有通達緣起真實性的心智能將其滅除之外，用其他心思並無法斷除；所以說「說其為緣起」。

## 緣起真實性

爾時具智者      對於緣起法  
係汝教之要      豈會不了知【第三偈】

「爾時」因為這樣的理由，「具智者」——具備聰慧者不滿意於唯顯現，對於所謂的安樂與痛苦馬上會做的是思維，而不是立刻跟隨。安樂是從何產生？痛苦由什麼造成？苦樂有身體所感受的，有心靈所覺受的，從許多方面不斷作思索。

如果是這樣子來做剖析者——因為我執而令貪瞋生起、由此而造業、由此而有各式各樣苦樂，假如是一位這樣子的仔細思維者，則對於執著我的實執之對治——緣起真實性的宣說者，便真的會視為非常重要、十分珍貴。這就是：「爾時具智者，對於緣起法，係汝教之要，豈會不了知。」

所以，從世尊教法的特色——世尊的教誡上真正作觀察的話，對於我執乃可以斷除等等這些類，便能夠了知。

如是於怙主      讚頌之門上  
較汝說緣起      誰得更稀奇【第四偈】

由於如此，對世尊若於讚頌門方面……所謂「讚頌」就應該從功德方面作讚揚呀！因為要從功德方面稱頌，所以在世尊身語意之事業的眾多功德當中，主要是語功業；其中所宣說的緣起義，真的是非常稀有神奇。故說：「較汝說緣起，誰得更稀奇？」

若問：「所謂緣起的道理說的是什麼呢？」

諸凡憑藉緣 說波自性空

較此豈存具 稀有善教誡【第五偈】

無論任何實有法、或是一切事物乃依據各自的因緣……嗯！應該先這樣說吧！無論任何事物，自相續之成立乃是依賴因，當說「依賴因」時，所表達的是什麼呢？

意指要憑藉因，事物本身的完成必須憑藉因，事物本身的完成、事物本身的存在是由於因所造成；不是由於事物——果所造成，是由於因而產生果。由於因而形成事物，所以事物本身的完成乃依賴其他、觀待其他。即使只有做這樣的思維：所生的果是依賴、憑藉、觀待能生的因；假使不必觀待能生的因，而是果自身所形成的話，就無法有所生、能生的安立呀！由於安立了所生能生，所生的果觀待能生的因就能夠被瞭解呀！

如是，再仔細地想一想，能生必須觀待所生才可以安立；由於存在所生，才會形成能生。假若所生不存在，則如何安立能生？因此，必須觀待果而安立因呀！果需要依賴因才能形成，才能安立；而因雖然不是依據果所產生，但很明顯是觀待果而安立的呀！

由於如此，當談論到因果的話題——所生能生、所利能利的話題時，就能了解到是彼此互相依賴呀！相互之間不觀待，以能生因而自主產生；相互之間不觀待，由所生果而自主形成；好好想一想的話，可以確定是不會存在。

由於如此，假若是依賴其他、憑藉其他，則非不觀待地能自主便可了知。爲什麼呢？因為觀待與不觀待乃互相違背，真實與不真實乃互相違背，沒有第三種情形。不是觀待，就是不觀待；沒有摒除觀待與不觀待的第三種狀況，除了這兩種情形之外無他呀！不是觀待而存在，就是不觀待地成立。

如果不觀待而能成立……

我們現前所見是以觀待才會存在呀！從經驗能夠確定，可以親眼觀見；以理路作追究時應當訴諸經驗，當訴諸經驗時，可以見到的是彼此觀待呀！就連蟲類也具有相當的了知，能夠懂得果依賴因；雖無法明瞭因觀待果，但是對於果依賴因，卻具有相當的了解呀！

如是地作思維，因果緣起的存在，一般如果事物不是彼此依賴而存在，則無法安立因果的關係；所以，會有因果關係是由於觀待而成立，因此而形成因果關係。會有觀待而成立……

如果事物各個都是不觀待而能自主存在，就不會有觀待而成立。需要觀待而成立，是因為無法自主存在，所以有觀待而成立。由於有觀待而成立，所以因果緣起才合理；想一想的話是這樣的呀！是一種思考方式呀！因此而說：「諸凡憑藉緣，說彼自性空，較此豈存具，稀有善教誡。」

說明兩種緣起：一是因果緣起，一是由依賴而假立的緣起；共兩種。由依賴而假立的緣起又分為二：一是、依賴支分而假立的緣起，一是、依賴名言而假立的緣起。其中，依賴名言而假立的緣起是最細微的緣起，無法從事物本身的體性上來安立；只是藉由能施設（之名言）而背理<sup>3</sup>作結合，此外，絕對不是從外境上存在。

如果從外境上存在，則以七相正理<sup>4</sup>作審察應該能找到；但是並沒有呀！所以，非以外境存在應當就很明顯；但也不是沒有，因為會引出損益；所以別無他途。因此，依據名言而存在就背理地證成。由於如此，存在雖然

---

<sup>3</sup> 一種邏輯上的推證法。對於一不易證明的命題，先證明其否定命題為矛盾，才肯定此命題為真的邏輯推證法。

<sup>4</sup> 七相正理：若以車為喻——1.車與支分非自性一，2.車與支分非自性異，3.車不以自性擁有支分，4.車不以自性依於支分，5.支分不以自性依於車，6.車非唯支分之積聚，7.車非支分之形色。

只是依據名言而存在，但是我們看到的並不是依據名言施設所成立，而是顯現出外境存在；就是這樣，即爲：「諸凡憑藉緣，說彼自性空，較此豈存具，稀有善教誡。」

## 顛倒見緣起之過患

愚衆因執波	緊纏邊執縛
即波於智者	盡斷戲網門【第六偈】
此教他未見	故尊沒爲師
外道亦虛名	如狐冒稱獅【第七偈】
喔唷師庇護	勝說依怙主
善說緣起法	頂禮波大師【第八偈】

最主要是“說實事師”——主張事物乃自性存在、事物乃真實有；而事物真實有的理由是：存在著因果。因果的損益非只是分別心所安立，不只是以分別想像所架構，實際上事物乃具因果無欺，可以用因果來談論；所以，便將因果的關係當成自性有的理由。

對於其餘立論者……任何一位（具智）宗論師即是以其他宗論師所主張的：「事物自性存在的最終理由是因果緣起」這個（理由），當成證成事物非自性存在的能立，而成立自性無；真是善巧方便！以上是：「即彼於智者，盡斷戲網門。」

像這樣子的義理，只有來自本師的無上言說之外，其他的導師並未如此宣說。如此一來，本師是您！庇護處是您！無與倫比的言說是您！增上生與決定勝的指引怙主也是您！總之，苦苦的救護者以及解救行苦的無上怙主，乃是您！所以對您頂禮！以上是說到「善說緣起法，頂禮彼大師！」

爲利衆生故	行益沒施教
法要爲空性	無比確定因【第九偈】



緣起之道理      見違與不成  
則此於汝法      焉能作了知【第十偈】

本師對於痛苦的根源——無明這個所斷，宣說了緣起真實性。對於這個最徹底的理由——緣起，根本不承許；或是雖然承許緣起，但是卻以緣起來成立事物為自相有者，與在事物非自性有之理由當中以緣起安立為因時，不是相違因、就是不成因。

對於不承許緣起的外道即是不成因；對於承許緣起的自宗——主張自性有的緣起承許者，便成為相違因；「由於觀待因緣和合而生起，所以必須是自性有」，因為有這樣的主張，故說：「見違與不成，則此於汝法，焉能作了知？」意指：無法了知。

## 緣起性空

對於「則此於汝法，焉能作了知？」若問：為什麼呢？

一旦沒觀見      空性即緣起  
性空及能所      合理不相違【第十一偈】  
倘若反見波      於空無作用  
行等非空故      許墮危難境【第十二偈】  
是故於汝教      勝讚見緣起  
波非全然無      亦非自性有【第十三偈】

以世尊您的密意透徹宣說無我之義理時，就是空性——無我空性的道理。空性的原理是尋求施設義時卻找不到，但其義不是只有找不著而已；空性的道理是由依賴而假立、無自性存在。

所謂「無自性存在」指：本身存在的方式因為是由依賴才形成，所以說明其義為：擺脫了不觀待地自主存在。因此，如果某日洞見緣起性空義理，則以緣起作為能立，就能證成無自性存在。因為說的是由依賴而假立才成

立，所以存在各種行爲、因果、損益、善惡，存在所有一切行持。

於此，龍樹菩薩在《中觀根本慧論》說：「凡依緣而起，即說波爲空。」有俄文的《中觀根本慧論》嗎？龍樹菩薩的《中觀根本慧論》應當翻譯成俄文。這在《中觀根本慧論》第廿四品當中；第廿四品是最重要的一品。

第廿四品當中，說實事師提出：「如果承許事物無自性，就是同意不具體性；如是，會變成沒有善惡的本性，這樣一來，便無法安立任何名言；同樣的，三寶、四諦都將會不知如何安立。」提出這樣的反駁論調。

對此的答覆——龍樹菩薩回答是：說實事師你們對中觀宗所質疑的「如果事物無自性就會不知如何給予安立」，這是你們尚未理解空性的意義，未觀見空性的真正道理，不了知空性的法理。

當談論到空性的義理時，龍樹菩薩便說：「凡依緣而起，即說波爲空。」<sup>5</sup>空性的道理是什麼呢？不是只有說「尋求時卻找不到」，也不是說「根本都沒有」；空性的義理講的是「唯由依賴而假立」。

「凡依緣而起，即說波爲空。」由於如此，空性的道理是由依賴而假立；因為由依賴而假立，所以說爲自性空。「凡依緣而起，即說波爲空，以依所假立…」所謂「以依」意思指：非自主成立，而是依賴其他、觀待其他、依靠其他，所以便可以知道是“並非不依賴地自主”。所謂「以依所假立」說明：是以依賴其他所假立，是這樣地存在——唯名假有。

一般，在唯識與中觀的論典當中都會提到：「唯此——唯獨以此緣起之至要」，這在許多典籍當中有提到。總之，「唯此至要」的究竟含意是：非真實存在，並非從外境上存在；只不過是有境加以施設，此外並非從外境上存在。由於如此，因為是唯名加以施設，所以「唯此至要」——唯是能施

---

<sup>5</sup> 出自《中觀根本慧論》第廿四品第十八偈，完整偈頌為：「凡依緣而起，即說彼為空；以依所假立，其乃中觀道。」

設之要件的緣故，而說「唯此至要」。

因此，在月稱論師的《明句釋》，同樣的，在《佛護釋》當中會出現這些字詞；特別是在《明句釋》之中有非常清楚的講述。所以，以上就是「合理不相違」。

如果未觀見空性義所包含“由依賴而假立”之義趣，而於空性的所斷所要遮除的空處引出信解時，對於現象乃緣起無欺瞞，就會有所害損，而無法適當安立。由於著重現象乃緣起無欺瞞，因此，對於空掉的部分不能夠引出定準。

或者是個別區分二諦，說是各有不同的面；而在談論緣起時，就提出緣起無欺的信解，在議論勝義諦時，則說成是無任何承許。此二者並沒有“以現象乃緣起無欺瞞作為理由引出空性的定準，以空無自性作為理由引出緣起無欺瞞的信解”。所說的意思就是這樣，是為「於空無作用，行等非空故，許墮危難境。」

「是故於汝教，勝讚見緣起。」因此，俱時斷除二邊的理路之王——緣起因，在宣說無我能立的許多理論當中乃成為最主要的理路；如同理路中之君王。「彼非全然無，亦非自性有」，這個剛才已經解釋過了。

不待如空花	故非不依賴
自性有則成	違於依因緣【第十四偈】

接著是：

故言除緣起	更無任何法
除非自性空	並無任何法【第十五偈】
自性不離故	法若自性有
涅槃不堪得	戲論無遮斷【第十六偈】

說明了：對於主張事物自性有，龍樹菩薩好像是在《迴諍論》當中破斥

說實事師的爭辯時說：「若事物有自性…」嗯！不太記得。總之是說：如果主張事物自性有，就是認為沒有因緣。「汝見無因緣…」喔！應該是「若於衆事物，視為有自性，如是於諸法，沒見無因緣。」<sup>6</sup>

事物如果有自性，即為自主存在；則無需觀待其他。假使無需觀待其他，就不需依賴因緣，所以不必觀待因緣；像是創世主就不用依靠因緣任何法理，大概是由自己隨意變化出來的。因此，龍樹菩薩就這麼說呀！意思就是這樣。

若視事物有自性，好好想一想的話，乃是互相抵觸的累積；承許現象乃緣起無欺瞞，又同意事物具有自性，就會變成矛盾的聚集，於許多名言便無法給予安立。能作、所作、受詞三者，因、果、體性三者等等諸多事物，依據唯名假有而能夠妥當地安立。如果非唯名假有，而是從真實存在上來談論，則會是矛盾的聚集應該就很明顯。

章嘉仁波切曾說…。嗯！想不起來。有一句是「突出矛盾未呈現」，於真實狀態上緣起與空性二者，一面是緣起，一面是空性，此二者彼此非常相似。呈現空性時，無法引出緣起的定準——確信力減少；談到現象乃緣起無欺瞞時，對自性空的信念就會減弱。但並不是這樣，「突出矛盾未呈現…」喔！就是「有雖是有然如是，突出矛盾未呈現」<sup>7</sup>，所說的就是這樣。有雖然是有，但是，有的情況是唯名；所以，自性空與緣起恰好並行不悖。對吧！就是這樣。

故言離自性      數以獅子吼  
宣於智者中      於此誰能難【第十七偈】

由於如此，世尊在經續許多典籍當中宣說：「一切法乃唯名假立。」在我

---

<sup>6</sup> 《中觀根本慧論》第廿四品第十六偈。

<sup>7</sup> 《辨識阿媽正見歌》第十二偈。

們念誦的《般若心經》之中，有所謂「照見五蘊皆空」，接著是什麼？無四諦；同樣的，無色聲——色等外入處、眼等內入處。會說這些都沒有是因為：從勝義的角度來說，一點都不是像所顯現般那樣地存在。意思就是這樣。

但是，也不是說沒有。「三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」說明承許三世諸佛，同意有三世，承許所證——佛陀果位，也同意有成辦的方法——般若波羅蜜多；所以，存在能作、所作、受詞三者。因此，從一角度宣說沒有，從另一角度存在著能作、所作、受詞三者；為什麼呢？

從唯名假有來說，可以安立能、所、受三者；從外境存在上來說，則絲毫也沒有。配合得很恰當呀！就是這樣。

絲毫無自性	依此而生此
安立皆合理	豈言二不違【第十八偈】
言以緣起理	不依邊見者
怙主此善說	汝論無上因【第十九偈】

說明：現空二者不僅互相輔助，並且將現象乃緣起無欺瞞當作理由，而引出自性空之定準；又以自性空為能立，引回緣起無欺瞞的信解。這真的是非常稀奇！所說的就是如此。「言以緣起理，不依邊見者」說明：不依常斷二邊；所以「怙主此善說，汝論無上因」。

此皆自性空	由此生此果
彼此二確定	無礙相輔助【第二十偈】
此外更何有	希有精彩者
以此稱揚汝	非他成讚頌【第二十一偈】

從這以下……所以，在索喀巴大師上半生，例如著作《善說金鬘》時期、

以及撰寫《常啼菩薩傳》之時，其中提到：「諸法縱然絲毫不可得…」嗯！再來是什麼？想不起來。總之，就是緣起乃顧及他人情面而講說。喔！「唯順他意許緣起」，就是這句。從他方……對於空無面與現象面二者互相輔助的觀念，在當時，宗喀巴大師還沒有考慮到呀！由於如此，在上半生之時期就如此主張。

同樣的，在《善說金鬘》當中提到：所謂法性，只不過是於任何狀態下皆不存在；所謂「思彼」指內心絲毫不執取而安立，此不過是思索於任何狀態下皆不存在之義理而施設名言之外，並沒有所空與能空。

而在《菩提道次第廣論》以及《辨了義不了義善說心要》二論典當中則說：並不是根本沒有所思與所知，不是片面性的空，也不是心所創造的空。總之，是針對事物的真實狀態而談論，所以不是心所創造出來的空；因為遍及一切事物，所以不是片面性的空。也不是沒有為心智所知與所執，所以就說：對空性作聞思修乃會產生經驗。這與上半生時期的說法有差別呀！

因此，在《三主要道》當中提到：「表象緣起無欺瞞，以及空性離承許，直至二理各呈現，能仁密意尚未證。」這是宗喀巴大師自己的經驗談，可能當時有很多其他的學者也這樣認為吧！所以宗喀巴大師才會這麼說。由於如此，此處之現象與空性輪流的狀況並不正確。然後是：

凡愚所沒使	與汝成怨對
波於性空說	不忍有何奇【第廿二偈】
承許汝之語	緣起珍寶藏
不忍空性吼	吾覺此為奇【第廿三偈】

對於相反於此法者——“別於蘊之他義我”的主張者不同意緣起，並不覺得有什麼好驚奇的；因為那是（他們）各自的宗論。而對於承許世尊緣起見解的自宗，卻無法接受唯名假有的空性——「不忍空性吼」指不能忍

受；「吾覺此爲奇」說明：這真的是矛盾、不妥當，非常拙劣無能。

性空引導門	無上爲緣起
名若執自性	則於此士夫【第廿四偈】
何法能引入	諸聖善行走
無比之津梁	沒喜之良涇【第廿五偈】
自性真不依	緣起依且假
二者於一事	如何不相違【第廿六偈】

所謂自性無……把緣起當作理由來成立自性有，而堅決認定有自性存在的話，那就真的是無藥可救了。

自性不需依賴其他，緣起則要觀待其他、虛假不實。自性真實不虛，不必依賴其他；而緣起要觀待支分，由因緣所造作。此二者於同一事物上乃互相抵觸，故說：「二者於一事，如何不相違？」

由於如此，而說：

是故凡緣起	自性從初始
無有卻現波	說此皆如幻【第廿七偈】

「從初始無有」，並不是從一開始具有自性，後來變成無自性。這在《現觀莊嚴論》……嗯！主要是在《現觀莊嚴論》，《現觀莊嚴論》以及《寶性論》二論當中都提到：「於此無所遣，絲毫無所立，如實見真實，見實而解脫」<sup>8</sup>。而《寶性論》大概是與有境作搭配，《現觀莊嚴論》是與對境光明配合。這樣一來，就不是內心將以前存在的所斷重新遣除的話題，是爲「於此無所遣」。遮除所斷的法性也不是往昔不存在的新安立，「於此無所遣，絲毫無所立。」

「如實見真實」說明：空掉所斷的真實狀態——自性。從一開始就存在

---

<sup>8</sup> 《現觀莊嚴論》第五品第廿一偈。

的自性狀態，對此「如實見真實」，於空性的真實狀態以理路剖析，審察施設義；所尋求之究竟真實狀態乃是從初始就存在，此不過是令以前所不知道的，重新做理解並有了確認。除此之外，所知的法理乃是從一開始就存在。然後是：

雖於沒教誡	有些辨難者
然說未如法	即此善了知【第廿八偈】
若問何原故	係因言說此
事物見不見	皆離增損故【第廿九偈】

說明：世尊所宣說的緣起真實性法義雖然有爭辯對立，但是卻無法找到任何抵觸；爲什麼呢？因爲是對真實狀態確確實實地作解釋；所以好好想一想，一點也沒有矛盾呀！如果將名言安立爲自相有，則無論怎樣作分析，還是會出現矛盾。說的就是這樣。然後是：

見沒無上說	因乃緣起道
餘語即以此	正量生定準【第三十偈】

世尊宣說緣起真實性——四諦的安立；要了解四諦的安立，就必須明瞭二諦的安立。總之，對兩種緣起之義理應當作了知。

四諦分爲：清淨面之因果以及染污面之因果。於其，對因果緣起假如未善加領悟，而同意常因所生、無因所生，則對四諦的因果法理就無法完盡了知；所以必須明瞭因果緣起呀！從了解因果緣起上，將四諦與因果關係結合，接著引出信念、獲得定準。

然後，要證獲所謂的滅諦，則於“非如同顯現般存在的一切法猶如幻化”必須作觀修思維，就像前面說過的那樣；所以，對此要善加安立。

剛才提到的：「喔！是自性成立，因爲於彼方顯現呀！」由於從那邊呈現，如同所呈現般存在；能說的只是這樣呀！因爲唯識宗承許“他生”，所以



說：「他從他生亦為世人所了知，故從他生理路於此有何需」<sup>9</sup>，說明爲了要證明有他生，並不需要任何理論呀！於此就區分爲二諦：在現象之上給予安立，不加以審察所施設的安立；另外一個是，觀察剖析後所施加的安立，共二種。所以《入中論》解說二諦，就是由此引申出來的。

因此，要完善明瞭四諦的安立，特別是對滅諦的安立要有所了解，必須知曉二諦的差別呀！關於二諦，於外道典籍中也主張；雖然內外道都承許二諦這術語，但是二諦乃體同面異的議論，卻變成是個大關鍵呀！所以，從講解二諦法理這方面，就有四諦安立的宣說。

然後對於所謂的「解脫」，便必須從四諦與二諦的安立證成解脫的安立。由於如此，宣說四諦的安立應當在因果緣起、以及由依賴而假立的緣起上作思維；所以就說：「見汝無上說，因乃緣起道，餘語即以此，正量生定準。」

因爲獲得對緣起義理的定解，所以那些對我們而言是極隱蔽分之類屬，藉由能被理路剖析出來的世尊所教導之不傷損理路的法義，由於覺得確確實實與眾不同，所以，對於那些我們無法以理路所分析的極隱蔽分，藉由三察清淨的法則就可以證成呀！

這在法稱論師所著作的《釋量論》有說：「要義無欺故，其餘可比知。」又，《中觀四百論》提到：「於佛隱蔽分，所說生疑惑，則波依空性，唯此應相信。」

世尊的教誡——極隱蔽分之類，因爲目前對我們而言屬於最極隱蔽，所以無法以理路剖析，無法不傷損地證成。對這些，藉由自主教授、不傷損理路的緣起法義；總之，在增上生與決定勝二者當中，主要是從對決定勝所教導的方法上，確認本師是無欺瞞、具正量之士夫，然後對一般要成辦

---

<sup>9</sup> 《入中論》第六〈現前地〉第廿二偈。「彼住自見許為世間之正量，他從他生亦為世人所了知，於此豈需藉由論理作審察，故從他生理路於此有何需。」

增上生所說的方法而施設之安立作證成並引出無欺瞞之信解。就是這樣，故說：「正量生定準」。

依義見而說	汝之隨行者
衰損皆遠離	罪根全捨故【第三一偈】
反於汝教者	長時行艱辛
隨後如召過	堅守我見故【第三二偈】

在《道次第》當中，講解皈依時提到所謂的「不言其餘而趨皈依」，如果真正要做到「不言其餘而趨皈依」關鍵就在這裡呀！

喔唷具智者	通達此二別
爾時心深處	於汝焉不敬【第三三偈】
雖僅一分義	只得粗略信
波卻予勝樂	況汝衆多語【第三四偈】

## 宗大師自述經歷

從這裡述說宗喀巴大師的經歷：

噫癡毀吾心	如是功德蘊
縱曾久皈依	未知片面德【第三五偈】
幸而命續流	臨死未沒際
於汝稍信解	思此亦善緣【第三六偈】
說中宣緣起	慧中知緣起
二如世勝王	善知汝非餘【第三七偈】
汝賜一切教	即從緣起入
波為涅槃故	無寂非汝行【第三八偈】
善哉汝教法	凡傳至耳際
波皆寂靜故	誰不敬持取【第三九偈】

異論皆折服      前後不相違  
二利賜眾生      此教吾興增【第四十偈】

要證明本師的教法無缺失主要的理由應該是從：因果緣起以及由依賴而假立的緣起這兩方面來證成，以此破斥反擊而作安立，並且止息惡劣見解。以觀見因果緣起而成辦增上生，以觀見由依賴而假立的緣起而成辦決定勝；所以說：「二利賜眾生，此教吾興增。」

汝為此之故      歷經無量劫  
數數捨身命      親友受用等【第四一偈】

說明世尊本身往昔於有學道時，爲了通達甚深緣起真實性的義理而歷盡艱辛；是爲「歷經無量劫…」如此費盡艱苦，終於自己對於究竟真實性之法理通達現證；最後滅盡四魔，斷除一切過失而證獲四身果位。由於如此，現證這樣的四身果位之後，便以殊勝化身首先在聖地——瓦拉那西……

哎呀！打噴嚏是在叫醒你們喔！上次在對韓國請法團說法時，譯師正在翻譯的時候我打了個噴嚏，「哎喲」譯師驚叫一聲，然後很訝異地望著我！呵呵！可能是在想「法王怎麼了？」呵呵呵！所以，這對於聽眾當中在打瞌睡的人來說，可能有助於消除睡意。呵呵呵！

因此，是說明（世尊）您歷盡艱辛。

因見波功德      如鉤之於魚  
引至心意法      福薄不聞汝【第四二偈】

世尊於瓦拉那西轉了四諦法輪，當時宣說了無我之法理；曾說：「不解空寂不生貌，是故飄泊輪迴中，波等具悲以方便，上百理路而令入。」然後說：「應知苦，無可知；應斷集，無可斷…」對於真實狀態——空性乃間接地引出。

接著，在靈鷲山對清淨具緣徒眾——福德完全成熟者之淨相上，世尊宣

說了《般若經》。如是，在世尊親自教授般若義理之當時，未得聽聞的機會，對此覺得難過；故說：「如鉤之於魚，引至心意法，福薄不聞汝」。

以波憂惱力 如母於愛子  
隨行之心念 吾意不捨棄【第四三偈】

雖然如此，以我們自己來說是這樣呀！世尊在天、人、阿修羅等徒眾當中宣說甚深緣起真實性之時，我們並未獲得聽聞的善緣。即使（當時）只能在周邊，也會比現在好得多；但是還是未得機緣。

然後，龍樹父子等人將甚深緣起空性作總攝之際，我們也未到達其跟前。後來在西藏雪域，宗喀巴大師與八大弟子等；同樣的，像是各個大德對緣起空性……喔！例如宗喀巴大師著作了《善說心要》、《中觀根本慧論廣疏》、《入中論善顯密義疏》、《毗婆舍那略論》，像這些都是給予講聽的機會呀！但我們卻不具足在當時聽聞的福報善緣。對吧！然而，雖然是這樣…

於此思汝語 相好德輝耀  
光芒遍環繞 本師梵音聲【第四四偈】  
宣此而意想 能仁之影像  
僅現於心中 如月除熱惱【第四五偈】

說明世尊、龍樹父子等、宗喀巴大師父子等在世時，我們雖然未獲得親見聽聞的機緣，但是宗喀巴大師所著作的那些優越的論典，即使到現在我們都還可以閱讀到；龍樹父子等的論著也都得以閱讀。

剛才說過的，《中觀根本慧論》等如果能翻譯成俄文就很好；應該翻譯的是《中觀根本慧論》，接著是《入中論》、《入中論自釋》等，一定要翻成俄文；然後是《佛護釋》、《中論明句釋》二論。最近，我到日本時曾說，對日本那些法友提到：務必要將這些論典翻譯過來。《中論明句釋》好像沒有中文譯本，是月稱論師的著作；而《佛護釋》有些人說有，也有一些人說

沒有中譯本。總之，《明句釋》是必定有需要的；而《入中論自釋》也是。所以如果能翻譯成俄文，則對於甚深中觀見解是怎麼一回事就能夠了知。對吧！這很重要。

實際上，印度學者的論著與西藏學者的論著稍微有點不同呀！爲什麼呢？並不是作者才識的差異，而是著作處——從地區、時間上來說，印度學者……例如：以在那爛陀寺來說，陸陸續續有外道不斷地來作爭辯；在西藏，並沒有這樣的辯論者吧！全部都是佛陀教法的信奉者呀！因此，以前的西藏學者在解釋印度學者的論著時，除了作辨析之外，就是針對西藏的信眾——是個佛教徒、同意有前後世以及因果業、承許有解脫以及遍智佛果，把這些當作對象而著作。

而現今這個時代，應當以往昔印度學者的著作方式來進行，就變得很重要。特別是印度學者的論著，在作爲學習的教材方面乃是不可或缺的典籍。例如：以格魯派證明皈依來說，宗喀巴大師在《道次第廣、略論》當中，關於皈依除了略說明相的守護方式之外，對於成辦解脫以及遍智佛果——藉由串習甚深空性義理可以獲得明相等等並未加以證明；不證成瑜伽現行呀！

對此，陳那以及法稱的論著就顯得非常重要；否則，就非常困難。所以一定要翻譯出來。近來有對佛法加以留意者；對於要不要修持佛法，無論是誰都不會施加干涉，但是介紹佛法是這麼一回事卻很重要；修不修持佛法就各自去決定，就是這樣。

如是勝善規	不解之士夫
如同菟絲草	四處起糾葛【第四六偈】
觀見此情狀	吾以勤精進
隨行於智者	數求汝密意【第四七偈】

復於自他宗	修學諸經教
後竟以疑網	遍惱吾心意【第四八偈】
無上沒乘法	斷捨有無邊
授記如實釋	龍樹理蓮苑【第四九偈】
無垢智輪滿	無礙行經教
除邊執心暗	伏邪說星宿【第五十偈】
具德月善說	光鬘作顯明
師恩故得見	吾心獲蘇息【第五一偈】

說明宗喀巴大師對於中觀見解……如同前面所說，在講解唯識與中觀見解的論典方面，宗喀巴大師乃大量作閱讀；對於彌勒五論以及無著菩薩的《瑜伽師地論》，其中的〈攝事分〉、〈攝異門分〉、還有《攝大乘論》等做了許多的研讀，彼等之解釋——世親等人所作的注解，全部也都作了研讀。

同樣的，於中觀的論典，例如：清辨論師的著作，以及智藏論師、寂護論師以及蓮花戒論師二父子，佛護論師、月稱論師的著作，如是，宗喀巴大師研讀了許多典籍。所以，宗喀巴大師的《入中論善顯密義疏》、《中觀根本慧論理海疏》，如果研讀這些中論的解說本，發現其中差不多是將《佛護釋》以及《明句釋》之中的語詞作了含攝，所用的術語全都是曾在《佛護釋》與《明句釋》出現過的術語；此外，並沒有使用新的術語，所以是極為精通熟絡的象徵。然後，對於《入中論》的注解——妙音論師等人的論著，乃詳盡研讀剖析。

由於如此，這裡「復於自他宗，修學諸經教」所說「自他」的「他」，指的不是外道，應該是指“說實事師”。亦即，自宗——中觀派，他宗——說實事師；以中觀派來說又可分為：自宗——不承許名言自相有的中觀派，他宗——承許名言自相有的中觀派。

所以，是對這些論典精進研讀；而在研習之時…也難怪呀！例如：假使沒有月稱論師的《明句釋》，則從清辨、佛護論師解釋《中論》的方式；譬如：在破除四邊生——破除他生、破除自生的部分，察覺清辨論師的缺失；而在缺失上又不能說不是，但是看起來又很奇怪。可能會這樣呀！

假如閱讀《明句釋》，則《明句釋》當中因為有佛護的論點，又有駁斥清辨觀點的引述以及解說；所以，就會像是睜開了眼睛呀！因此，綜合全部的經論來研讀乃是非常重要的；這是西藏學者的作風，宗喀巴大師就是這樣做研讀的呀！「復於自他宗，修學諸經教；後竟以疑網，遍惱吾心意。」意思就是這樣。

「無上汝乘法，斷捨有無邊，授記如實釋，龍樹理蓮苑。」說明：主要是於龍樹菩薩的《中觀根本慧論》，以及《七十空性論》、《迴諍論》、《六十正理論》等——作研讀；其中主要的論典是《中觀根本慧論》。

《中觀根本慧論》的注釋本在西藏普遍流傳的有八部注釋，而最主要的是佛護論師的注釋本。在這許多解釋本當中最詳細的是：月稱論師解說《中論》義理而著作的《入中論》、以及《入中論釋》；而解釋字句的是《明句釋》，同樣的還有聖天《四百論》的注釋——月稱論師所著作的《四百論釋》。當研讀此三部論典時，有謂「於內心如實現起緣起真實性」。

所有佛功業 語事為最上

即此故智者 由此隨行佛【第五二偈】

那麼，是誰著作此論典呢？

隨行本師而出離 修學佛法不匱缺

勤修瑜伽之比丘 如是敬重大覺佛【第五三偈】

說明出家，然後在修學世尊的教法上「不匱缺」——廣泛大量地研讀世尊所教授的經論。「勤修瑜伽之比丘」是指：修持止觀雙修之三摩地，亦即

成辦奢摩他，以毗婆舍那而獲得證悟；應該是這樣。以證悟往上行至地道——主要是依據《吉祥集密》之道而增長證悟，安住於心寂當中呀！

宗喀巴大師圓寂時是直接行向心寂；究竟於生起次第，然後是身寂、語寂，而到達心寂。就是這樣子，「中有圓滿受用幻化身，祈請證獲殊勝悉地者」所說就是這樣。這就是「勤修瑜伽之比丘，如是敬重大覺佛。」

## 結 行

無上本師之教法	如是值遇由師恩
此善迴向諸衆生	成善知識攝受因【第五四偈】
祈願益法至有際	惡分別風無能動
通達教理於本師	獲得信心恆充滿【第五五偈】

這是我們應當了知的，我認為這個很重要；在講授佛法的時候我會穿插作說明，主要是以格魯派為主。其他不論在什麼地方結法緣，都將佛法的介紹視為很重要。爲什麼呢？在信奉佛教的場合一知半解地作表演，對佛法……世親論師在《俱舍論》末尾提到：

本師已閉世間眼	具量士夫多已盡
不見如是恣意行	邪分別者亂教法

對吧！如同所說，以一知半解而講得天花亂墜；當說到佛法時，有變成像是表演、模仿的傾向。

所以，佛法說的是什麼？必須以《甘珠爾》《丹珠爾》作為標準來解說佛法；此外像是顯現神通、預知未來等類，並不是在介紹佛法呀！顯現神通以及預知未來之類，外道也有呀！由於如此，「通達教理於本師，獲得信心恆充滿」所說，乃非常緊要。

「祈願益法至有際，惡分別風無能動」說明：不要隨意天花亂墜地講說，也不要擺個高大座位假裝成高位者而作宣講。以前有一位安多喇嘛曾



說…或許有人曾聽過，謝惹嘉措的著作當中有提到。

是一位年高的安多喇嘛，一天某個寺院來邀約「請蒞臨說法！」喇嘛回答：「我老了，是個老公公，走不動了！我到你們那邊去有困難。」使者一直堅持：「請務必前來！來時不一定要說法，無法傳法也沒關係，但是請賜給我們加持！」最後喇嘛應邀前去，到了之後很詳盡地傳授了教法；並且說：「我並不是以苦依之手摩頂而令解脫者，是藉由講說取捨處而指示解脫道之人呀！不是那種用苦依之手摸頭給予加持而牽引到增上生與決定勝的上師。」曾這麼說。

所以，要了解佛法是很重要的呀！凡是手拿金剛鈴杵、寶瓶者，並不一定就了解佛法呀！要小心呀！明白嗎？現今在西方、或是俄羅斯、蒙古地區，像是在西藏、中國有這種情形呀！出現偽裝者呀！首先弟子本身要善加了解佛法，如是，對於上師是否符合標準就可以作判斷。假使自己不了解，對於較會誇大者就可能有誤認為上師的危險。

有一年從中國來了一位華人，是個佛教徒，是在十五、二十年前。他說：「近來在中國出現自稱法王者，中國信徒便廣大作供養，非常地信奉。過了一段時間發現：那位喇嘛是要來討老婆的，是個來撈錢以及討老婆的人。」所以覺得很疑惑，問我有沒有辦法解決這種問題。

我答：「我無法做什麼，你們自己本身要對……世尊從《戒律》一直到《集密》都有宣說如何才符合上師的標準；以共通來說是：

調伏寂靜惑止息      邁勝精進富經論

證悟善說悲離憂      依止如是善知識

這是彌勒怙主依據世尊經義，在《經莊嚴論》所指出的善知識應當具備的十種功德。你們對此要了知，假如具備這些條件就依止為善知識；不具備就放棄，只當作法友不會有什麼關係。」當時，我是這樣答覆。而你們也

應當去作了解。

對於佛法是什麼？自己要去作了知。如果有自稱是上師者，則先觀察其言行爲何？不要一下子就視爲上師。薩迦法主曾說：「馬與珍寶等，雖僅略買賣，然應全熟察。」然後是：「法如犬食般，衰於遇則取。」薩迦法主曾這麼說呀！是在十三世紀時代。於西藏雪域，要買賣物品時就各個做檢查，並且詢問他人，調查得很仔細。

而所謂「法」如果弄錯了，就會傷及今後二生；雖然非常地重要，但是聽到有說法之處就趨之若鶩，這就是「法如犬食般，衰於遇則取。」所以，先作審察是非常重要的；而作審察的人自己對於世尊教義的法則、以及上師定義爲何，先要有所認識是很緊要的呀！就是這樣，是爲「通達教理於本師，獲得信心恆充滿」。『』

祈願彰顯緣起性	守持能仁之善規
縱一切生捨身命	亦不鬆懈於剎那【第五六偈】
殊勝導師歷數難	殷重修持此精要
以何方便令增長	願以思察度日夜【第五七偈】
清淨意樂勤波理	梵天帝釋護世間
妙黑天等護法衆	恆爲助伴不忘卻【第五八偈】

《緣起讚》完結了。所以，你們可以把《緣起讚》當作課誦，偶爾念一下會很不錯！明白嗎？以我自己爲例，以前我在西藏的時候就已經把《緣起讚》背誦起來了，然後偶爾念誦一下，並且作個思維；很好呀！就是這樣。

# 緣起讚

~ 2000 年傳授

## 前言

首先，今天所針對的信眾主要是華人法友；向大家問好！你們費盡艱辛，花了許多費用來到這裡。向大家說聲謝謝！今天要結的法緣，首先是對宗喀巴大師所著作的《緣起讚》想稍微作點解釋說明；然後是宗喀巴大師所著述的《善方策傳》，想講授這些（論典）。

理由是：從《緣起讚》中可以認識到佛陀的教法，對於佛法所具有的那些不共特色或是深奧的關鍵，從《緣起讚》能夠獲得了知。因此在許多相似導師當中，佛陀世尊與眾不同之處，乃從《緣起讚》清楚地表現出來；所以講解《緣起讚》就好像是在介紹佛法呀！

然後，我們講聽佛法的時候，不論從講說者、或是聽聞者來說，我們全部都必須要從內心湧現出良好動機，讓佛法成為佛法。所謂「讓佛法成為佛法」，並不是指外表姿態，而是指內在的思維想法；因此，如同：「從歧路區分出差別的是皈依，從下道區分出差別的是發心」所說；藉由在內心清晰現起「皈依與發心」上而作聽講。為了意念「皈依與發心」，所以，平常我們都會念誦「皈依與發心」三次。

諸佛正法眾中尊    直至菩提我皈依

我以聞法諸資糧    為利眾生願成佛

今天，你們特地從臺灣來；有一些人或許已經來過幾次了，有些人可能是新來的。從以前就與你們當中一些人碰過幾次面，介紹了佛陀的教法。而在經過這麼相當長的一段時間之中，各自在思想方面有什麼變化嗎？是變好？還是油條而變壞呢？不管怎樣，我們大家的年紀都增多了呀！

時間並不會稍作等待，而是不停地運行；如果浪費了時間，是沒辦法讓時間再倒轉回來。所以，每天時間的轉移是恆常不斷在行進，是剎那剎那作變遷，除此之外根本不會停留不動。因此，生活在時間之下的我們的這個身軀也不停地進行著變化。

由於如此，佛陀世尊在宣說四諦無常等十六行相時，所指出的無常、苦、空、無我四種，首先說明的就是無常呀！對於時間的無常性，我們並沒什麼自主能力，這是任何人都無法阻止的。那我們能做的是什麼呢？不要浪費時間、做有意義的事情，是各自都能掌握的呀！

一方面由於時間非恆常——是無常，所以有個好處就是：會發生變化。從因為是無常的角度，才以因緣而有所作用；由於有因緣效用，所以，相隨順之因聚集，就會產生果。如果碰上違緣，則要產生的果便會受到阻礙；總之，生滅盛衰等是因為無常才會發生呀！

## 論典介紹

開始講《緣起讚》；《緣起讚》是讚頌本師能仁王。一般，對本師能仁王的讚頌有各式各樣很多種，但是此讚頌主要是對於佛陀世尊的言教——緣起自在地作教導，（覺得）真是稀有神奇！從無上講授者而言，是無與倫比的大師；其主要是從教誡神變、或是自在地教誡緣起這方面而作讚頌。

此在印度聖地，主要是龍樹菩薩父子；特別是聖龍樹菩薩對本師能仁王作稱揚的偈頌，大多是從自在教授緣起這方面而大力作讚美。所以，此讚頌也是從世尊轉緣起法理之輪上而作讚揚；作者是西藏雪域諸大學者之中的文殊怙主宗喀巴大師所著作，他是一位兼具學識與修證之不可思議聖者。

宗喀巴大師在宗義方面，主要對於甚深空性……總之，主要針對中觀、唯識之宗義而著作了《辨了義不了義善說心要》。《善說心要》已經被翻譯

成印度文，好多年前印譯本就出版了。這位印度文的翻譯者是印度人當中對佛法非常精通者，於專精梵文之上又精通佛法；他本身也修持佛法。在他翻譯完成之後，我曾經問他：「宗喀巴大師是否可納入那爛陀學者之列？」他回答：「不僅毫無疑問可以納入那爛陀學者之列，而且是屬於頂尖之大學者。」

宗喀巴大師是什麼時候著作彼論典呢？有些論典是在宗喀巴大師一開始學習的時候所著作。例如《善說金鬘》，是般若典籍當中波羅蜜多優越出色的安立，含攝印度廿一部注釋的全部義理；真令人詫異。像這些類都是宗喀巴大師在學習的初始階段所著作。

而《緣起讚》是在完成學習後，或者是在中間時段，專心實踐修持之前行——積資淨罪時所著作。主要是對甚深空性的見解，從結合積資淨罪上修持具實效的觀修時，有一天在夢境中，龍樹父子——龍樹怙主、聖天、佛護、月稱，另一位有些人說是清辨尊者，也有一些人說是龍菩提；不論如何，是龍樹菩薩父子主從五人，像是夢境、或像是體現，非常清晰地顯現。

其中，佛護尊者——身色微藍的一位班智達，將《佛護釋》放在宗喀巴大師的頭上；出現這樣子的夢境。隔日閱讀《佛護釋》時，在《佛護釋》解說《中觀根本慧論》第十八品：「倘若我為蘊，則成生滅者；若別於蘊等，即無蘊性相」偈頌的釋文段落出現時，宗喀巴大師對於細品緣起——甚深空性的理解一點也不覺得不妥適，徹底地圓滿對見解的剖析；其後，便著作了《緣起讚》。

宗喀巴大師從年輕的時候就出家，成為佛教的隨行者；具有皈依本師佛陀的信心雖然毫無疑問，但是對於世尊所宣說的甚深空性，依然逐次探索研究，並以聽聞為前行上作觀修；如是非常詳盡審察的成果就是「現空

雙運」。總之，就是所謂「表象緣起無欺瞞，以及空性離承許」，對二者一點也不覺得不適當；於一事物之上生起“以現象滅有邊、由空性斷無邊”的不共領悟時，宗喀巴大師作了此讚頌。因為是對世尊特別生起殊勝信解而著作，所以，此讚頌具加持力。

這部論典的聽受處，我是從仁錦滇巴老師跟前受取。仁錦滇巴老師是昆倫人，是哲蚌寺的一位格西，在他跟前聽取此讚頌；他非常不可思議，老師很高齡——住世到了九十多歲。在年邁之時，對於《般若現觀莊嚴論》、《入中論》、《俱舍論》幾乎每天當成課誦一般念誦；其他空檔時間就閱讀像是《甘珠爾》當中的經典。因為年歲很高無法挺直坐著，所以就躺臥著閱讀經論；實實在在是一位令人詫異的噶當派格西。

《緣起讚》的注釋《更迭讚》是得企太師——鳩內仁波切所著作，而我是受取於蘭仁波切跟前；蘭仁波切是從鳩內仁波切跟前聽取。平時，鳩內仁波切的著作就非常地優異，著作當中經常談論到空性；所以，他應該是已經證悟了空性。

## 辨識本師之功德

《能仁王讚——善說心要》。

頂禮文殊師利菩薩

凡見且講授

無上智言說

勝者見緣起

教導故敬彼【第一偈】

如同《中觀根本慧論》，先以將宣講的這部論典對本師能仁王作禮讚；禮讚的方式如同前面所說，是從具恩本師自在教授緣起之上而讚揚。所以，緣起的義理是以略攝之方式宣說於書首禮讚當中；即是「凡見且講授，無上智言說，勝者見緣起，教導故敬彼。」

凡是行者觀見其義理，即證成無上智慧；以及自主地宣講其義理，即成爲無上言說的“其”是什麼呢？是具恩本師所宣說的八萬四千法門當中的精粹——緣起之義理；是依據彼理作教授而形成。

在書首禮讚部分，「勝者見緣起」之「勝者」——本師世尊乃戰勝四魔；因爲四魔可分爲：由煩惱障而有的四魔、由所知障而有的四魔，所以是戰勝粗細所有四魔。若窮究其根源，則是煩惱（障）、以及其存留之習氣——所知障此二障；是從與其相關聯上而講說四魔，因此，意思就是戰勝粗細所有四魔。

在本師世尊的隨行徒眾當中有上中下等各種根器，對於下等根器或是一般眾多的門徒來說，具恩本師的上半生是凡夫菩薩，然後從在家而出家，實踐六年苦行等，最後在菩提迦耶成正等覺；從這之後才稱爲佛陀的行持。至於本師世尊涅槃以後，心識續流就消失中斷；但是藉由本師能仁往昔所發之願力，我們如果憶念本師恩澤而作祈求等，就會產生大利益。這是普遍流傳的說法。

如果針對這種說法作審察的話，則本師世尊乃於三大阿僧祇劫之間依止許多佛陀，積聚無量無邊的資糧。而積聚無量無邊的因所獲得的成果，假如只是從在菩提迦耶成正等覺起，一直到涅槃於拘尸那城之前這段大約四十年的時間，才是佛陀的功績，除此之外別無其他的話，則無量無邊的因，所獲得的成果變成像是有限量。

再者，「只是修持三十七道品，如此就能夠成正等覺」與「依據三十七道品乃會現證下等阿羅漢果位」的說法，變成只憑藉一種共通道便能夠成正等覺；這樣就形成：從沒什麼優劣區分的因上，而有優劣差別的果產生。對此，需要作考慮呀！

我們西藏雪域在具備修持戒律以及下分對法、或者是共通乘一般的經

典之上，還有以《般若》爲主的許多菩薩經藏；另外與其相關的四續部之密續典籍也很多。所擁有的這些典籍並不是只當成知識類屬，而是以其作爲依據來實踐調心方法之修持；其中有所成就——產生特殊體驗者，如同剛才所說，宗喀巴大師乃具有不共的體驗，這從《宗喀巴大師密傳》之中可了知。

若以宗喀巴大師本身所著作的論典爲主來作探討，特別是下半生的著述，明顯是出自親身體驗之作。由於如此，「依照我們西藏雪域所具備的大小乘與密續典籍所指示之道而作修持時，將會獲得證悟以及能夠產生特殊的體會」，這話應該是可以言說、也能夠揣度。

至尊上師所代表的往昔西藏雪域的賢哲，他們的經驗乃非常神奇且稀有；雖然傳記當中有些部分可能稍微會加油添醋，但是，絕對不會整部傳記都在誇大渲染。其中一個原因是：於我們現在這一輩份當中，那些依據大小乘與密續道之法理而作修持者，出現很多具有奇特經驗的人呀！目前也還是一樣。

由於如此，以我們一般的經驗來作推測：以前的文殊怙主宗喀巴大師、以及瑜伽自在密樂日巴等等，總之，對於西藏雪域許多學識與修證兼備的賢哲所產生不共殊勝證悟的那些記載，應該是可以揣度：「肯定有可能發生」。

以宗喀巴大師爲例，宗喀巴大師所作的研讀主要是依據龍樹父子諸論典而作研習；龍樹父子所著作的中觀論典乃是眾所周知。而對於龍樹菩薩著述密續典籍，雖然有一類人士產生懷疑，但是以公正心態審察的話，聖天菩薩有著作密續典籍、月稱論師有著作密續典籍、阿底峽尊者有著作密續典籍。

阿底峽尊者蒞臨西藏……雖不知阿底峽尊者是否會藏文，但無論如何，



他蒞臨藏地之後，在西藏住了十七年；其中有宣說密續法門，而那是在後宏期佛教時期。現在存有的那些阿底峽尊者的教授，乃是一代接一代連續不斷所傳遞下來，此外並不是中間有一大段時期不太清晰，後來才又傳下來；由於如此，阿底峽尊者曾宣說密法。

如是作推測，著作密續典籍的作者題名為月稱、聖天、龍樹時，並不是只有姓名相同；作者龍樹就是著述中觀論典的那位共許為佛教第二導師的龍樹菩薩。於此，應該可以作推斷。

剛才提到的翻譯宗喀巴大師《辨了不了義善說心要》的那一位印度學者，被他尊為上師的是屋巴得哇，已經過逝了；你們其中一些人可能曾聽過，他精通梵文，非常地練達。我差不多是在三十五、六年前第一次與他見了面；談話時聊到月稱論師的著作《中觀明句釋》——其梵文本還保存著，我隨口提議：「你念誦一下《中觀明句釋》梵文的書首禮讚。」他使用梵文的音調唱念，我聽了內心覺得很感動，不由得流出淚來。他的學識確實非常精湛！

有段時間他在研究《時輪無垢光廣釋》，這本書的正本保存在尼泊爾，所以他為此而去了幾趟尼泊爾。當他在研究梵文的《無垢光廣釋》時，看到些許頁數的梵文密續典籍；在他作閱讀後，他說：「該梵文的寫作筆法與《中觀四百論》的梵文筆法一模一樣，所以那部密續典籍的作者，百分之百可以確定就是著作《中觀四百論》的聖天菩薩。」

如是，對於大小乘以及密續教法之安立——小乘教法的建立、波羅蜜多乘以及密乘等目前所存有的經論，假如引出其中的片段字詞，只從表面所能傳達的意思上來討論，則彼此會有非常大的矛盾。但是，對於大小乘以及密續教法，如果能深入彼等論典之內部精要並且善加作綜合，然後於大小乘以及密續等上下法理所教導的要道以及義理詳細作了解的話，則下

下乘所宣說的那些教義，乃以逐漸增勝突出的方式整體往上作發展；除此之外並無任何抵觸。

如是，我們現在能親自去經歷、作學習、作思維，假使從這些方面實踐修持，則能轉變心思，並且獲得相當程度的體會。而此道法，就像剛才所說，如是追溯上去，乃為西藏雪域許多符合標準之聖賢所修持——以彼等可作為憑證；再往上探究，即是印度之聖哲——那些無所爭議且共許為可信賴之賢達以及自在成就者，而這全部的根源都是來自教主——具恩本師。

所以，在龍樹菩薩的主要論著《中觀根本慧論》之開頭便說：「凡波說緣起，不生亦不滅，不常亦不斷，不來亦不出，不一亦不異，善滅諸戲論，示寂最上說，頂禮正等覺。」如此極力地稱揚；對吧！同樣的，在《中觀根本慧論》結尾也從憶念本師恩澤方面而作讚頌：「波以悲心攝，為斷一切見」等字句；對於本師能仁大主宰自主地教授緣起，乃極度地給予讚美。對吧！

因此，這應該不是本師佛陀不知曉而由龍樹菩薩所新創出來的法理；同樣的，也不會是不為印度大學者了知而由西藏雪域的學者所宣說出來。所以追根究柢，可信賴之此道必須就是來自具恩本師。

由於如此，對於教主——具恩本師——齊備大小乘與密續教法的首次宣說者，如果敘述成「上半生示現為凡夫菩薩，下半生於成正等覺後轉四諦法輪」；僅是如此的話，便會出現許多矛盾呀！所以應該不是這樣。

總而言之，這些全部都是具恩本師所宣說。而在本師涅槃之後，就有諸位阿羅漢結集三藏，但其並不論及結集大乘以及密續部分；為什麼呢？我平常是這樣認為：具恩本師的教導有一種是普遍性的宣說，有一種是非一般性、只針對清淨業徒眾才宣說的不共教法，甚於此者…嗯！先說對心

地純淨者所宣說的教法當中，有《般若》等大乘經藏——菩薩藏。

接著慢慢地引導進入密續時，首先是離貪行相——以比丘行相安住爲壇城主尊而宣說的密續法輪，“事續”就是屬於這類；例如《三重牟尼》。然後，依次逐漸往上，本師以本尊行相——融入修持機要而形成的不同本尊行相，以如此型式安住爲壇城主尊而作宣說；這只授予清淨業當中的清淨業之不共所化，此外並非針對一般大眾。

所以，我認爲大小乘與密續法輪，具恩本師不需以眾人皆知的方式宣說。例如：即使在現今，如果是一位非常聰明者、或是高級官員，並無法以未對一般人宣講而說亦未對他言說；假如時機不適當，就會有不普遍宣說的情形呀！由於如此，這些全是具恩本師的密意、具恩本師之傳授。這樣一來，如是之宣說者——具恩本師，假使要安立成聲聞乘典籍所主張的那種佛陀，就非常困難。

因此，如同《究竟一乘寶性論》所說：本師世尊乃於無量劫以前就已經是證成佛果之佛陀。於人類百歲壽命之時，根本之化現者——變化本體——報身，以不變異於法身——不離根本定地引出根本與後得之不變異於彼平等住之同時，色身的各種變化在清淨與不清淨的世間，自然而然不加功用地示現。如是所宣說的是四身之安立；假如對此四身之安立做個思維，就會覺得：「喔！此具思考處呀！」

而所謂四身，主要應在“自性身”上作思維；又，提到「涅槃」時，指的是自性涅槃。之所以能夠涅槃是由於有自性涅槃，因此染污爲驟然性；是在這之上作思考。如此一來，當說到「四身本體之佛陀」時，對於我們有機會可以修行，還有本師佛陀就是四身本體，以及接下來的龍樹父子等所宣說的教法這些全部，才會感覺吻合。所謂解脫，雖然在宣說四諦時就會提到滅諦；但是如果剖析滅諦是什麼？則即使能說出「唯斷除染污之離

繫」，然而只是以那樣，就要來詳細具體作思維，是有點困難呀！

現在我所解說的這些，於《道果》的階段是說為：聖言量、論典量、上師量、要訣（經驗）量。依據產生的次第：首先是聖言量，第二是論典量，第三是上師量，第四是經驗量。

如果依照我們內心所生起的定準或信念來說，則首先是各自的經驗量。而會有經驗量，是由於有令產生如此經驗的指引上師；彼時方才對成辦人生目標、無欺瞞地指引者——上師量獲得信解。至於如此上師之出現，是因為彼等依據經論與密續等典籍實踐聞思修三者；爾時，對於宣說法理的那些印度學者之著述，才覺得正確可信而有論典量。又窮究彼等，則都是具恩上師之教誡；所以，就對聖言量獲得定準。這是一種作思維的方式。

另外一種思維方式是：以前種敦·嘉瓦炯內的三位噶當高足當中，噶當經典派的教主是波多瓦·仁親歇；波多瓦在世時，有位鄉下老伯伯很機伶，有一天這位鄉下老伯問波多瓦：「有誰認識佛陀世尊？」波多瓦應用同理推論的方式回答：「老伯你許多的祖祖輩輩上面有位父親呀！有誰認識那位父親呢？」老伯說：「對於我們以前的祖先，我們會知道；我父親是某某，他的父親是某某，再上面是某某，是這樣追溯上去。然後那位父親的孩子是某某，接著是某某，再來是某某，最後就是我。」

波多瓦回答：「喔！與此相同，我的上師是種敦巴，種敦巴的上師是阿底峽尊者，阿底峽尊者的上師是金洲大師等等。然後，向上可以推到龍樹菩薩；如是往上，最後乃追溯到世尊。從世尊往下計算依次是七代付法藏師的出現，接著往下就是龍樹父子、阿底峽尊者、種敦巴，最後就是他的那位光頭弟子——我。」因為他沒頭髮，所以就說：「他的那位光頭弟子——我。」

所以，西藏的學者真的是很博學；直至現今，我們西藏雪域仍保存著

講說與修持二者未曾衰損的傳承——大小乘與密續全皆具備的教法；此乃是從教主——本師世尊親自所傳遞下來。因此，這就如同「凡重信解者，波旬有能仁」所說。

如是，當提到「勝者」——佛陀時，指的是戰勝四魔。所謂「戰勝四魔」，是誰戰勝？將四魔消滅於何處？關於這些就要在“自性身”之上做思維。由於如此，講到「勝者」，便要考慮到斷滅功德——離繫功德；而主要應該是本體清淨的自性身，以及自性身之上會有的驟然清淨，所以就是自性身。

接著，所謂「見」說明：戰勝如是粗細所有四魔的聰穎智慧乃滅除一切所斷、遠離一切障礙，因此，就生起無滯礙地通達全部所知之智慧。爲什麼呢？因爲清明之心識本來就具備了知對境的能力，不需臨時以因緣作分析；所以，於阻擋彼心識了知對境的障礙還存在期間，就只能了解零星所知之外，並無法通達一切所知。當遠離障礙時，由於清明的能力完全顯明，所以便領悟觀見如所有、盡所有所含攝的一切法。因此，「見緣起」的「見」，說明了智慧法身。

「教導」則指語功德——以教誡神變教導徒眾取捨處，所以，說明圓滿的語功業。由於語功業是從教誡神變而成爲語功業，因此需要言語之所依——身軀，所以就有利他之化身、報身二者，這樣正好就是三身。若說自性身、智慧法身、報身、化身，就是四身；此即爲具四身本體之佛陀。

當稱說其功德時，不是只說具四身本體之佛陀乃極稀奇，而是要從彼之教法作審察並研讀，如是才能了知彼乃具無上智慧、以及是無上之言說者。所謂「無上」說明：要成爲無與倫比言說之本師，如果所宣說的義理於自己沒有不成爲隱蔽分之無上智慧，則無法成爲無上之本師。

**所謂「無上之智慧」是：具備“將障礙通達所知的一切染污清除”之**

**離繫功德的智慧法身，便成為究竟之智慧。**由於如此，要遠離妨害通達所知的障礙，就必須從生起障礙的對治上而遠離障礙；否則，障礙並不會輕易消失。

然而，能斷除妨害通達所知的障礙之對治，以單一的智慧並不夠；如同龍樹父子的主張：證悟空性的智慧乃為一切聖者所具備。因為斷除煩惱障也是需要證悟空性的智慧，所以，與證悟空性的智慧相同，並且能成為所知障的對治是從何而來呢？是從方便分而來；至於方便的根本，就是所謂「慈悲之菩提心」。

由於如此，要具有究竟證知的智慧，必須以悲心等作為助伴而產生乃極為明顯。總之，就是龍樹菩薩所說的「彼以悲心攝」：隨著大悲心而轉移——唯因大悲心。為了將想離苦得樂之徒眾心續中的痛苦連根拔除，就必須生起無錯誤之見解以便消除顛倒錯誤的觀念；所以，便對教導無誤見解法理的教誡神變者——本師獻上禮敬。就是這樣呀！

由於如此，會有無上智慧是從無上悲心而產生；於行道分際悲智雙運，亦即，以悲心為主之殊勝方便的良善功德、以及以證悟空性之智為主的聰慧功德，從二者作雙運上而現起無上之智慧。由於如此，世尊本身從一開始並不是就已經斷盡一切過失，具備所有功德。

經典中記載：佛陀世尊不是從天上降臨，也不是從地下冒出來；佛陀世尊（一開始）乃與我們相同，是個具缺失的補特伽羅，然後慢慢地萌發無顛倒之心智，並且逐漸地斷除錯誤思緒，如是而證悟成為佛陀。如同經中所描述，佛陀世尊本身也是以有學道作為前行，而往上證成四身本體之佛陀。

由於如此，藉由此偈頌而憶念本師恩德之際，應了知本師乃是智慧與悲心之本體、或是悲智之結合體。而會成為如此悲智本體之聖賢，乃是在

無量劫期間，對於悲智以“未生令生、已生則令增長”之勤奮依次修持而成。

我們在這種認知之上，對於具恩本師成正等覺之後在教導我們取捨處之時，因為也是依據以悲心爲主的無害道、以及緣起見解而作教誡，所以我們應當依此法理作思維，並獲得定準而修持。就是這樣。

讚頌本師能仁主宰的這部論典之主要所銓是緣起，故說「勝者見緣起，教導故敬彼。」自己如實觀見緣起，並且將此法義如理教導他人。

## 緣起之含意

其中所謂的「緣起」是什麼呢？一般「緣起」會有值遇、觀待、依賴三種異名。總之，緣起是從梵文 *pratityasamutpada* 之字作增減；一個梵文字可以轉變成很多意思呀！一個根本字再加上其他輔助字，就會有各式各樣意思；所以緣起的意義非常廣泛，其透澈的義理我也不了解。

總而言之，所謂的「緣起」如同上面所說：一切法並不是具有非觀待依賴的自性，不是無因而生，也不是由恆常所生。

例如：不是像順世派所說的從無因而突然產生。又，如果像數論派主張是從勝義諦——永恆的「總」「主」所呈現的各種姿態而產生，則是從恆常因所生。同樣的，假如主張眾生的因是大自然在天，則由於大自然在天爲永恆，所以那也是從恆常因所生。但是有那樣的起心動念嗎？反正，當說是創造者之上帝時，就是指創造者以其動念爲前行而變化出來。

所以，並不是如此。像這樣主張無因而生、或是由恆常因所生、或是從創造者的能生因而產生，凡是這樣主張者，追根究柢就是不承許「唯是從因與緣的改變上而產生」；所以便是不同意緣起。

一般，從種子長出苗芽是我們大家都認同的，撇開此話題；當追究因時，對於“不是無因就是常因、或者是某作者所創造”等這些不做討論。

即使追溯“因”，仍是唯依據因與緣而進行生滅的性質。由於佛教是這樣主張，因此，所謂「緣起」就是：唯依賴因緣的變化而有各式各樣的面貌；而那些面貌又作為自相關的因與緣而再生，是這樣地進行著。

除此之外，制定一個起始而由此重新產生的情形是會出現在個體上，至於從整體的續流作思維時，就是沒有起始。所以，佛教法理的緣起便是在談論這個；唯依賴因緣而產生，並作各式各樣變遷轉移，就是所謂「緣起」。其乃有為法之緣起，例如：唯識派的主張就是有為法之緣起。

然後，緣起的另外一種含意是：觀待支分——依賴支分而產生。無論整體是什麼事物都必須依賴各個支分才能形成；同樣的，不管是有為、無為所有一切法，都是依賴支分而有整體，依據整體而安立各個支分。由於如此，如果從以觀待而成立，或是由依賴而形成的緣起領悟來說，則有為、無為所有一切法都具緣起性質。這是一種說法。

另外一種解說緣起方式是無論是什麼事物……喔（上面所說）如果以觀待支分的緣起來看，不管是有為、無為所有一切法都是觀待支分的緣起；其乃是在承許因果緣起之上，再加上觀待支分的緣起，因此就遍及有為、無為所有一切法。

如此之主張乃為中觀派所承許；而中觀派當中，對於名言自相有，分成同意與不同意兩派。

不承許名言自相有者主張：無論任何法，從名言施設處來說，那些事物根本不存在。因為施設處不存在，所以是依據能施設の分別心而成立，由分別所假立；因為依賴分別而安立，所以是觀待分別心而存在，依據分別心而產生。此說法屬於細品緣起，是在唯名、唯假立之細品緣起上作考慮。

由於如此，所謂「緣起」從廣略與深度上就分為這三種。如同在緣起經典當中所說：「凡見緣起者即見法，凡見法者即見如來。」所以，覺得應



該是這樣來解釋：

諸凡於有爲法觀見緣起義理者，業果之安立——平常會有的各種變遷，是由於因與緣所造成。個別來說，我們會有苦樂的感受；在不喜歡痛苦、希求安樂的前提下，會有苦樂受的結果是依據各自的因與緣而形成。所以，只是憑藉因緣所產生之外，並不是某位創造者所製造；如果是由某位創造者所製造，或許對那位創造者作請求就足夠了。由於如此，**因為是依賴因緣而產生，所以要滅除痛苦、以及成辦安樂，自己就必須完成那些因以及緣**。因爲自己希求快樂，所以就要積極求取樂因；因爲不喜歡痛苦，所以應當捨棄苦因。

由於如此，諸凡觀見如是因果關係之緣起，即是了知業果進退取捨的法理，依此「見如來」——若與色身做配合就是佛地之色身。總之，業以及果包含各式各樣義理：斷除罪惡、成辦善行、積聚福德，從這些方法——因聚之上，成果就是色身——隨時隨地順應徒眾之根器與希求，而具有各式各樣本體、呈現諸多性質之色身。覺得或許可以這樣子作搭配。如此之色身因爲化現於如來法身境界，從真如之中而呈現，從真如之中而來去，所以稱爲「如來」。有道理呀！

又，如果從細品緣起方面作思維的話，當提到「緣起」時，「現象爲緣起」就像是顯現部分、或是具世俗行相，但其涵義因爲是觀待，所以要依賴其他；由於依賴其他，因此就沒有不依賴其他的自性或本質。總之，是引出空性領悟的一種方式。

因爲從細品緣起會引出自性空的定準，所以，以細品緣起之領悟便能觀見勝義諦——空性之法理；依彼而說「如來」時，就是去來<sup>10</sup>真如之中，不是到來，而是去來真如之法身——趣入具有善加息滅所有戲論性相之法

---

<sup>10</sup>去來：指去的意思。來，語尾助詞，無義。

身境界；這是法身。

以上就是觀見緣起即見勝義法——見空性，依彼而能見法身如來；或許可以這樣做搭配吧！如是，於共通以及不共之緣起，其中主要是針對不共緣起——細品緣起自主作教授之具恩本師，獻上禮敬。

在《更迭讚》當中有提到：「三有所控心念奴，允諾指示解脫道，然如水泡之足墊，豈會有誰將跨步。」說明自己還隨著三有之掌控者——無明心念而轉移，「三有所控心念奴」——身為奴下奴，竟然允諾給予指導；這種導師只能說出一時、不全面之道理外，並無法成為指示究竟依怙之本師。由於如此，這樣身為無明的奴役、或者是成為無明的奴下奴者，並無法指引他人到究竟之庇護處或是解脫道；就好像在水泡上建造足墊那樣，如果去依附投靠，並不妥當。

以上像是反面的說法，其答覆就是：「凡見且講授，無上智言說，勝者見緣起」，如是才是無欺的依怙處，故說：「教導故敬彼」。如果對此偈頌好好做思維，由此，對於本師就能生起別於其他的信任與仰賴，並且能了知彼乃無欺的皈依處。其中，最主要的是所謂的「佛法」——持取或救護。

**「法」**意思是從煩惱之怖畏中救護出來，從痛苦當中拯救出來；但並不是只從普通的痛苦之中脫離，而是應該擺脫痛苦的因。由於從苦因——煩惱脫離，所以得到救護，擺脫痛苦的怖懼。所以，當我們提到「佛法」時，應該是指脫離憂苦——涅槃。

至於所謂「遠離貪欲的法」，於生死輪迴中流轉雖然根本是由無明所造成；但是，以佛教宗義共通的說法而言，則是“貪愛”，如同「貪愛貫索縛於輪迴獄」所說，會被繫縛在輪迴當中乃是由於貪愛。所以，當說「皈依離貪之法——寂滅」時，指的就是涅槃；由於如此，佛教脫離憂苦的教法——從怖畏中作拯救的法理，說的便是涅槃。

所以，對於涅槃就應該在寂靜法界、或是法性上作思維。當問「驟然染污乃淨除於何境界」時，則應當在內心之法界上淨除。因為具有內心之法界，所以會有驟然之清淨；由於有自性涅槃，所以會產生有餘無餘涅槃。總之，如實教授甚深空性義理之本師，乃是對如此之涅槃法指示能成辦方式的具量士夫——無欺之皈依處。

## 認識無明

具恩本師宣說緣起義理的理由是什麼呢？為什麼緣起會變成大關鍵呢？乃由下面的偈頌作說明。

世間衆衰損      根本爲無明  
以見遮斷波      說其爲緣起【第二偈】

所謂「世間」包括器世間、以及情世間二者，情世間是我們這些有情眾生，其所居住而生活的是器世間。如是，情世間的生老病死等等，器世間的大自然災害、環境禍害——大地污染所演變成的荒漠等等，都是能讓我們產生痛苦的因素。

總之，所有一切情器之衰損與不順遂，其原因是由累積貪瞋的業力所造成；業力的起心動念者是貪瞋煩惱，而此等全部之根源就是無明，經由一種而窮究到最後，其根本便是無明。所以，當佛陀世尊對所說的四諦諸要義詳細作解釋時，就以十二支緣起來說明；而十二支緣起的第一支即是無明。

我們大家都是不喜歡痛苦、希求安樂，這並不是思維審察其理由，才變成希求安樂、不喜歡痛苦，而是自然就具備。雖然如此，從我們所希冀的角度來說，應該在任何時候都要完成樂因、拋棄苦因；但並非這樣的原因是由於愚痴而造成。所以，明明是我們不喜歡，卻必須飽嚙無窮盡的痛苦，其根源乃是由於無明——無知所釀成的結果。

《更迭讚》有提到：「有寂動靜所有法，絲毫非從無因生，由於苦果厭煩者，重視遮止能成因。」匯集輪迴以及涅槃的所有一切動靜結構，即是「有寂動靜所有法」；「絲毫非從無因生」，全部都是從因與緣而產生。由於如此，假使是一位對果報所造成的疼痛或苦楚而感覺厭煩者，則遮止能完成痛苦的因，乃是智者的作法。

如此一來，所謂「無知」是什麼？僅就無知來說，就是一種缺失，所以應當滅除無知；然而僅是無知，並不一定就會引出貪瞋。那麼，現在所說的無知或無明是怎麼一回事呢？如同「無明如敵虛假等」所說，**所謂「無明」的意思是：與明瞭或知曉的心智相對立之顛倒執持的心識。**

因此，所謂「無明」就不只是無知，而是指顛倒執持之心念。那麼，是如何顛倒執持呢？因為於對境之實質、或是對境的空性安立有廣略（不同）主張，所以，與其抱持對立的無明也就有粗細許多種類。這樣一來，所謂「無明」應該如何安立呢？

依照龍樹父子的主張，所謂「無明」的安立如同《四百論》中所說：「識為輪迴種，境為其所行，於境見無我，即斷輪迴種。」說明輪迴的種子是“識”。又，這裡說的不只是一般的“識”，那麼指的是什麼呢？顛倒執持的心識——無明。由於這樣的無明是一種顛倒執持外境的心識，所以要滅除顛倒執著，如果於外境之實質能夠無誤如實地確立而了知的話，便可遮止顛倒執持的心識；故說：「識為輪迴種，境為其所行，於境見無我。」

所謂「識為輪迴種」即指：無明或無知將外境執為我，所以要斷除我執的心識，就必須洞見彼心識的所執境並非有我。而要觀見無我，藉由心念「我不存在」地作祈願，隨隨便便就想要將我執消滅；但這樣並不會滅除我執，必須要洞見無我。故說：「於境見無我，即斷輪迴種」。

所謂「於外境耽著我」是什麼情況呢？如同《七十空性論》所說：「因

緣所生法，遐想為真實，佛說即無明，波生十二支。」如果依賴因與緣所產生，就不是自主地形成。對於由因緣所生，假如仔細作思維，則凡是觀待因緣者，便可以被改造；如果可以被改造，就不會是不變動之自成自主。由於如此，從因與緣所產生的一切法——外境事物的狀態，並不會是不觀待地自主存在；然而卻顯現為自主不觀待，如同所顯現而耽著的心識，就是無明。

如果將無明安立為法我執，亦即將“蘊等法”執著為我的我執無明安立為法我執，依此而生的薩迦耶見——依據所緣而心生我想的對境，緣於彼境而耽著為我的實執就會產生薩迦耶見。總之，我們執著諸法為自性有、或是將諸法以自性存在呈現，並如同所認為般而耽著的心，就稱為「無明」。

如何了知這樣的心識是顛倒錯誤呢？如同上面所說，必須對“外境的實質是否如同顯現般存在”作剖析。又，《四百論》當中提到：「凡依賴而生，波不成自主，此皆無自主，是故非有我。」

「凡依賴而生」說明內外任何事物，本身的存在是必須觀待其他條件才會形成，如果需要依據其他條件才能產生的話，則因為依賴其他，所以就不會變成不觀待其他的自主；由於如此，便將這種自主稱名為「我」。而並不存在這樣的「我」，我、常、諦實，在梵文中有類似的意思。

所以，月稱論師在《入中論》提到：「七相不得何言有」，以七相正理尋找時，不論內外任何法，是與本身的施設處相同嗎？或是與本體相異？其只是聚合體嗎？如是作剖析時，發現根本毫無所得。所以，藉由七相作探索卻無任何所得，則找不著的那個，在尋找的對境當中如何說「彼存有」？因為探求之後卻找不到呀！如果有，尋找後應該會得到；故說「七相不得何言有，瑜伽行者未獲此。」<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> 《入中論》第六〈現前地〉第一六〇偈「七相不得何言有，瑜伽行者未獲此；

瑜伽行者作剖析——以止觀雙修或是全神貫注作分析的瑜珈師、或是如此觀修者去尋找時，絲毫不得一法是從外境上存在；因為找不到，所以說明不從外境上存在。如是，名言上會產生作用者——例如瓶子，對其自身的本性是什麼狀態做剖析之後卻找不到，於此就稱為其本身之自性或本質。

名言上於其本性作分析卻無所得，但此並非指沒有；是存在，而存在的方式只不過是藉由觀待、或是條件的積聚而存在。當觀見不從外境上存在時，就能了知被剖析的那個事物之真實狀態。所以，其本質除了非從本身存在之外，並不是由於其他所破處而消失。對吧！不是由某一種空掉另外一種，而是所謂的「自空」——講的是從自方空掉。

所以，如同接下來所說的：「波亦速入真實性，於此如是許彼有。」作剖析之後找不到，是不是就沒有呢？不是的。是有，會引出損益；而存有的狀態是怎樣的呢？依據名言而有——背理存在。所以，當說到「不是“非依據名言有而從外境存在”」時，就會變成是空性。

總之，我們執持外境有的那個錯誤心念，以尋求施設義作分析時，所得結果乃完全相反顛倒。

同樣的，《入中論》又說：「波於真實或世間，雖以七相皆非有，然不審察順世俗，此立乃依己支分。」<sup>12</sup>說明從真實性而言，根本無法安立任何事物；至於在名言上，尋求彼事物也是找不到。那麼，引出損益的事物是如何存在呢？

即是「雖以七相皆非有，然不審察……」滿足於唯顯現而不作審察。「然不審察順世俗」，依據共許而存在——藉由世間所共許之“依據自己的支分”

---

彼亦速入真實性，於此如是許彼有。」

<sup>12</sup> 出自《入中論》第六〈現前地〉第158偈。

來假立；亦即，依賴施設事而安立。如果尋求施設義，在施設事當中根本不存在彼主體的事相。所以，即使在名言上亦不承許自相有。

但在我們的認知、或是對任何呈現，都會覺得那些所顯現的部分是真實存在；因此，呈現出外境有的那些，就變成是所破狀態<sup>13</sup>。由於如此，我們所認為的外境存在，並不是名言有上細品緣起的話題，說的應該是所破狀態；像這樣的主張，就是不承許名言自相有。

至於清辨論師等人不滿足補特伽羅唯顯現，故於審察所謂補特伽羅是什麼時，便將意識安立為補特伽羅的事相；所以，是在蘊之中安立補特伽羅。當尋找所謂「瓶子」而說「鼓腹、平底、具裝水作用」時，雖然瓶子是八塵質聚<sup>14</sup>的一種結合體，但是大致上還是以形色作為主要安立；所以，瓶子的事相便安立在外境上。

總之，像這樣的任何事物，在名言施設處的外境本身當中安立其原本的性質時，就是承許名言自相有。由於如此，在抉擇勝義時——依據勝義，便必須配合所破之特性；出現不同之處呀！

因此，所說明的承許與不承許名言自相有的二派中觀宗，從這方面來看，就變得很清楚呀！因為承許與不承許形成很大的差別，所以，在破除四邊生時，就會出現承不承許名言他生；同樣的，前陳是否觀感一致也會有二種不同主張。所以，承許自續的能立就稱為「自續派」；不承許自續的能立就另稱為「應成派」。有這兩種名稱。

現在說的「世間眾衰損，根本為無明」，指出煩惱的根本是三毒，三毒的根本是愚痴無明。為何愚痴無明乃為根源呢？其他煩惱全部都是藉由無明而來，都與其相關；其中，粗略貪瞋差不多是以無明為因而產生，另外

---

<sup>13</sup> 所破狀態＝真實存在之狀態

<sup>14</sup> 八塵質聚：於欲界之一極微塵粒子當中乃具備地水火風色香味觸八物質。

也會有極度微細的貪瞋——同分無明。總之重點是：無論粗細任何煩惱，全部根源都是依據無明而來。

所以，《四百論》提到：「如身於身根，癡遍處而住，故一切煩惱，因癡滅而斷。」眼根等等之中，耳根不會被眼根所周遍，有各自所依；而身根則遍及眼根、也遍及耳根，乃包括所有根門。像這樣，如同身根遍及眼根等全部；貪不遍及瞋、不遍及癡，而癡乃遍及貪與瞋全部。

因此，如果於彼所依處生起無明的對治，就會成為其他煩惱全部的對治。所以，在《中觀明句釋》提到：觀修貪愛的對治——不悅意會成為貪愛的對治，但是不會成為愚痴的對治；同樣的，觀修慈心會成為瞋恨的對治，但是不會成為貪愛的對治，只會變成各個的對治。但是，愚痴的對治卻可以成為全部的對治。

現在這裡所說愚痴的對治是證悟空性的智慧，證悟空性的智慧應該變成是一種斷滅的對治：因為是從根本斷除、以及滅除隨眠的對治，所以稱為斷滅的對治。至於瞋恨的對治是觀修慈心，貪愛的對治是觀修不悅意，這些是屬於破壞的對治；暫時地令貪瞋心的力道減弱，因為是破壞愛恨心之後，稍微減輕作用力之對治，所以稱為破壞的對治。

## 應知緣起之理由

如是實執愚痴無明，要以什麼來斷除呢？「凡見而斷彼，是故說緣起」說明：相反於無明的執持方式——洞見直接成為所損能損的唯斷所破之空性心智，以對立的持取方式對實執直接加以壞損。

提到「空性」時，雖然是要以觀見空性的心智斷除無明，但是對於「空性」，唯識派以及中觀派全都主張：「以觀修空性斷除無明」呀！所以，對於「空性」要達到細密詳盡無錯誤地確認、以及澈底通達空性具有能夠滅除二邊的效用，如果能從緣起的理解而引出空性的定準，則應該會生起空



性究竟的領悟。

由於如此，以這樣的方式就會有“緣起見爲空性、空性現爲緣起”的這種空性緣起雙運之體會；如同織布機踏板無高低差別般。空性以及緣起二者，當引生空性的定準時，能達到對緣起的領悟；在引生緣起的信解時，很容易就獲得對空性的理解。如是，假使能確認細品緣起的義理——空性，即是確定細品空性；應該也能了知可以壞損細品實執的究竟空性法理，所以就說「以見遮斷彼，說其爲緣起」。

然後（下一偈頌）

爾時具智者	對於緣起法
係汝教之要	豈會不了知【第三偈】

因爲這樣的理由而說「爾時」——依據如是之理由，應用聰慧從思維道理上，確實觀見本師的殊勝，並對本師的教法獲得信解，而其乃根源於緣起義理。故說：爾時具備聰明智慧者，對於此緣起道乃是汝教法之精確心要，爲什麼會不知曉呢？說明如果是一位具智慧者必定能觀見其乃教法之精要。

如是於怙主	讚頌之門上
較汝說緣起	誰得更稀奇【第四偈】

假使理由是這樣的話，於怙主您——善巧方便具大悲的具恩本師，在讚頌之門上雖然可以從稱揚身功德而讚頌，從稱揚語功德而讚頌、稱揚悲心功德而讚頌等許多種；但是在這全部當中，有別於其他之不共讚頌門，是自主教授緣起。假若如此作讚頌，豈有比這個更稀奇？意思是說：「並沒有」。

諸凡憑藉緣	說波自性空
較此豈存具	稀有善教誡【第五偈】

於緣起上如何解說空性的道理呢？具恩本師在大小乘許多經藏當中宣

說了一切法猶如幻化、彷彿陽焰，宣說無我；比這個更清楚則是宣說了一切法不生、不滅、不住。這些教誡全部根本的考量處是：各個事物都是因緣匯聚，依賴其他而成立；從這個理由上而說一切法無自性以及無我，而此即是宣說「無我」的究竟密意。

總之，內外任何事物本身的存在，只要是必須依賴別於自己的其他因緣才能形成，那麼就不是自主或不觀待其他而存在，非不仰仗其他地生存，而是憑藉其他才得以存住。由於如此，以依賴其他作為理由，凡是依附其他的任何事物，就不具自性有或自性存在；斷除有邊。

「諸凡憑藉緣」的「憑藉」指出有一個要憑藉者，是從憑藉而存在，不是沒有；所以斷除無邊。由於依賴其他而存在，就不是不憑藉其他；因此斷除常邊。故說：「諸凡憑藉緣，說彼自性空，較此豈存具，稀有善教誡。」

又，《無熱請示經》云：「凡由緣生即非生」。會宣說“諸法不生”是因為從緣而生，故說不生；就是「凡由緣生即非生」。如果像是兔角的話，便不是從緣所產生呀！因此說：「凡由緣生即非生」。「非生」的意思不是指根本不生，而是「其乃不具生自性」；說明：不具備“生”的自性，或是不觀待而能自主地產生，即是「其乃不具生自性」。

所以，如果尋找生的施設義而有所得，則應該存在四生任何一種當中；自生、他生、共生、無因生，是為四生。因此《佛護釋》中提到：「言生乃唯名言有」，亦即引述「非自非其他…」之偈頌；然後在結尾說明：「如是，所謂『生』乃是唯名言有。」所講的只不過是名言的生之外，並沒有真實的生；因為不具真實的生，所以就沒有真實的住。

另外是以“離一異因”<sup>15</sup>剖析自性，不管任何法都是依據一施設事而存

---

<sup>15</sup> 離一異因：剖析“體性”；以我與蘊為例，我與蘊不以自性為一、亦不以自性為異。

在，當以一、異離自性作分析時，也是不可得。而無論任何事物都會產生各自的果，假如對於所謂「產生果」審察是有或是無時，說的就是“破有無生因”<sup>16</sup>。總之，不論怎樣安立都還是會覺得不妥貼呀！作審察並且尋求施設義而作思維，仍然是一點也找不到。

我們會說「三時」是在心中認為事物像是自主地存在，如果作剖析，則過去只是回憶之境，將來是從構思未來上而作很多安立。所以，假如是建立在共許、名言、術語之上，則過去、未來、現在三時的許多安立都能無缺失地存在。如果過去、未來、現在三時的安立需要從外境上指出來，則一點也無法作安立；如是，不論在任何情況做考慮都會出現缺失。總而言之，就是所謂：「諸凡憑藉緣，說彼自性空」。

## 空性與調心之關係

在我們佛教經典當中，一而再、再而三地提到一切法無自性、具空性，其中的關鍵是什麼呢？是爲了要調伏我們不柔和的內心，因此與空性產生很大的關係。此外，並不是只爲了要抉擇知識道理而解說諸法的究竟真實狀態，而是爲了要調伏我們不柔和的內心才產生大關聯。這關係如何形成呢？

例如：愛恨等情緒——屬於煩惱之類屬，在爆發時，對於產生煩惱之所緣境，如果內心認持爲美善時，就會當成不變異的美好、真實的妙善、百分之百全部都很完美。所謂真實，就是不虛假；若不虛假，即不變異。應該是以這些形象而顯現在心中。

同樣的，如果是個討厭氣憤的對境，就會對整體生起憎惡感、以及剛才說的真實；覺得那個對境本身存有不變動之真實厭惡，在這種情景下又

---

<sup>16</sup> 破有無生因：剖析“果”；任何“有”之法皆不會生，因為已經生之故；任何“無”之法亦不會生，因為不存在之故。

加上真實感的表象，心中便認定「絕對是那個」。

如果是喜愛的對境，就迷戀貪愛、欲求並眷戀；如果是討厭的對境，就背棄、捨離。不想離開喜歡的對象，而厭惡的對境就非常想要遠遠背離。由於如此，貪瞋等等任何心性不調柔之類屬，乃以執持對境為真實之耽著心態作為協助。對於這些，是我們應當做探求思索的。

如同將生起貪瞋之所緣境當成穩妥真實而產生愛恨的情緒，從內在來說就會有「我喜歡那個」、「我不喜愛那個」的一個所謂的「我」。對於「我」在心中同樣是以穩固真實而顯現出來，在執著「我」為真實的心態上，再認定對境也是真實，所以，於彼對境的利害引生處——我，在耽著為真實的強烈心念之下，很明顯就會出現愛恨的情緒。

由於如此，會令我們的貪瞋生起的我或補特伽羅，以及引發貪瞋的對境，在這二者結合之下，而令我們的內心不柔和。所以，對於苦樂的受用者或是業的造作者——「我」之本性，作一下思維而後抉擇其乃無自性；如此，乃是生起無自性心念的一種方式。

與此配合，對所受用的蘊等所包含的那些事物的實質作確認，而抉擇彼等亦無自性；抉擇之後生起無自性的確定心念時，認為「我」很尊貴、很真實的心態就會減弱一些。對於所受用事物當中的好壞、想不想要的引生處，在感覺不具真實性時，就會減低執著為真實的心態。所以，對於並不像我們所耽著那樣真實存在，應該去作證明。而要如何才能證成呢？

首先，具恩本師方便善巧具大悲地宣說了「諸行無常」，在宣講四諦十六行相時，首先就解說無常。無常分為粗細二類，我們對於粗品無常並不需要說明理由，是現前可見呀！

例如：以年年會開放的花朵來說，先是發芽、生長開花、成熟果實，最後乾枯而中止本身的相續；所以，我們可以親眼看見相續的無常呀！對

於相續的無常，旁生大概也稍微知道。

會產生這種粗略無常——相續的無常，除了是刹那刹那作改變之外，如果不是刹那作改變，則第一刹那就以第一刹那本身的時刻停留在第二刹那、第三刹那；如是，就不會產生相續的無常呀！對吧！我們現前可見的滅失之所以會發生是因為轉變，由於具有變化，所以最後會消逝。

而所謂改變，並不是一個小時停住，一個小時變動，接著兩個小時停住，然後再變動；如果從改變本身來考慮，乃窮究於刹那刹那所作的變異。以現今這時代，從微細分子作考量的話，應該是可以看見並得知刹那刹那會有的改變。

由於如此，對於刹那刹那的變化，我們在突然間雖然無法確認，但是經過思維後便了知：因為具有刹那刹那的改變，所以才會產生粗分無常。那麼，為什麼會出現刹那刹那的變化呢？是“因”所造成。

在佛教當中，有些宗義主張：首先是“成”，其次是“住”，接著是“壞”，最後是“滅”，可能有不同時間的說法吧！總之，從佛法共通的講法——以理路剖析之佛教宗義的共通法則是：刹那刹那的壞滅是產生第一刹那，接著遇到毀損的因，然後壞滅，之後產生第二刹那。現在要說的不是這樣。

而是在第一刹那出現之當下，本身不滯留的性質就已經形成；第一刹那不存住於第二刹那，是因為在第一刹那本身時段就具有不停留的自性，所以不會存留在第二刹那。由於如此，第一刹那不停留在第一刹那本身之時段是什麼造成的呢？是“因”所造成，所以就說「和合造作為刹那」。

“生”本身就是以毀壞的體性而生，因此，是隨“因”轉移；整體來說是隨“因”之他力而轉移。所以，任何事物都會說「他力」——以因緣之他力而存在，觀待著因緣。像這樣，首先從粗品的緣起作思維，然後才

思索越來越微細的緣起。

## 正倒見緣起之差別

看書本！「諸凡憑藉緣，說彼自性空，較此豈存具，稀有善教誡。」  
上次講解到這一頌，對吧！然後是：

愚衆因執波      緊纏邊執縛  
即波於智者      盡斷戲網門【第六偈】

（第一、二句說明）原因應該是緣起；也就是：以緣起爲理由，各自的因果不會錯亂。是由於事物持有各自的性質與真實性相，所以，因果才會不顛倒；反正，因果之所以不會錯亂，是由於有真實的因果。由於如此，便以緣起無欺作爲理由，而證成事物有真實自相；所以，是依據緣起的道理來表明實執的偏見。總之，是對執持真實存在或自性有的執著做了確定。

但是，被低劣智慧的愚痴者當成實執理由的緣起，在智者仔細詳盡作思維之後，其乃變成證成無諦實的理由；故說「即波於智者」，即是以那個理由，智者將戲論網完全斷除，這樣說時應該可以與煩惱作搭配。不如理之煩惱主要是貪瞋，然後其根本是實執愚痴；將這樣的戲論網完全斷盡的殊勝門，是爲世尊所指示。

此教他未見      故尊汝爲師  
外道亦虛名      如狐冒稱獅【第七偈】

而教誡如是之方式，乃未見於其他導師以及教理之中；能夠將實執分別徹底破斥的完善要點無錯誤地宣說者，只有本師您一位；因此說：「故尊汝爲師」。至於其他教主應用上「本師」這個名稱而作讚揚，就如同稱狐狸爲獅子，是阿諛奉迎之詞，而非符合實際的言語。

喔嗔師庇護      勝說依怙主

善說緣起法      頂禮波大師【第八偈】

如是，對於將所有衰損的根本——無明連同習氣，連根拔除的甚深緣起空性自主作教授的具恩本師，乃是指示解脫道的無上本師，所以說「喔哨師庇護」，是從輪迴與寂滅所有畏懼中作救護的無欺庇護處。

「勝說」——無比的言說。「依怙主」，指對於暫時的安樂與長遠的利益，亦即結合當前與久遠的利樂而作指導的怙主，對此善加宣說緣起法理的本師，我獻上禮敬。

為利衆生故      行益沒施教  
法要為空性      無比確定因【第九偈】

說明空性之能立有“離一異因”等，在中觀論典多有宣說。總之，宣講無我能立之理路時，例如：證成粗品補特伽羅無我的能立，是佛教所有經論都會解說；而對於法無我，唯識典籍提出的理由是「名前無心故，多與不定故」；像這樣，舉出許多理路。同樣的，在中觀典籍當中則提出“金剛屑因”<sup>17</sup>、以及自性空——“離一異因”等。

於此眾多理路當中，有種“頓斷二邊”。一般，從“離一異因”上是藉由探求卻不得而證成；以“滅除常邊的所立法乃無自性，因為尋找施設義而找不到之故”來證成時，變成像是只有破除常邊。

當舉出“緣起因”時，如同宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》所說：以所立法破除常邊，以確定因破除無邊或斷邊；但是，當說真實情況是依賴而有、觀待而存在、假立而存有時，就是以無諦實的能立來進行。像這樣，形成不同的主張。

由於如此，整個中觀宗，特別是不承許名言自相有的中觀派，將“緣

---

<sup>17</sup> 金剛屑因：剖析“因”；從破除“自生、他生、俱生、無因生”證成一切法真實不生。

起因”稱爲“理路之王緣起因”，亦即，頓滅二邊的理路之王即是“緣起因”，故說「無比確定因」。

緣起之道理	見違與不成
則此於沒法	焉能作了知【第十偈】

「緣起之道理」，將如是之因——緣起當成有爲法緣起，如同剛才所說：由於事物具有自相，所以因果緣起不錯亂。抱持這種看法的人乃將緣起當作理由，認爲若要成立無自性，則變成相違周遍。如果是緣起，就必須成立諦實，假如是緣起，必定是自性存在；由於如此，源於未正確理解“緣起因”，故沒將它當成無自性的能立，卻作爲自性有的理由；所以宗法不成立，變成相違因、有矛盾。

所謂「不成」指的是外道，外道的主張不是無因生，就是由恆常因所生，或是以創造者動念爲前行而出生；對於唯是依據因緣而產生的緣起並不承許。所以，對外道舉出“緣起因”時，就變成“不成因”。

於“說實事師”是“相違因”，於外道就是“不成因”，故說「見違與不成」。如此觀見之人們對於（本師）您究竟無誤的教法，「焉能作了知」意思就是無法了知。

然後是：

一旦汝觀見	空性即緣起
性空及能所	合理不相違【第十一偈】

以本師您究竟的密意來說，空性的法理說的就是：以觀待而成立、或是由依賴而生起，是爲「一旦汝觀見，空性即緣起」。所謂「空性」，不只是談論找不到、或是沒有。所謂「空性」說的是自性空；雖然存在，但存在的方式是無法自主存在，是藉由其他才存在，依據其他而有，依賴其他而生起。



由於如此，假使觀見緣起義，就了知是自性空，非從外境存在，不是真實有。雖然如此，並不是永遠沒有，而是依賴其他而存在，從假立而有，以觀待而成立。因為以觀待而形成，所以觀待於其他就非常合理；由於觀待其他而存在，故安立其餘因緣之作用，以及依據名言而安立，就極為妥當；所以，因果之能所乃非常合理。

由於自性空，因此依據其他條件；因為依據其他條件，所以，因果緣起之一切能作所作都極合理，故說「合理不相違」。由於觀見本師您的究竟密意——緣起義理，所以，自性空與能所之合理性於同一事物上不但不相違，並且以空性而令能所非常合乎事理；由於能所極為合理，故自性空自然成立。彼此於一事物上不僅不相違，而且還能引生信解。

倘若反見波      於空無作用  
行等非空故      許墮危難境【第十二偈】

相反就是「倘若反見彼，於空無作用」。所謂空性，如果只是在“尋求施設義而找不到”之上做思考，或者對所謂「自性空」認為就是彼等法之自性完全不存在、不具體性、沒有本質之安立處，如此思維的話，則一切變成是分別心所任意製造。

當提到「唯分別心所假立」時，會覺得是以分別心任意創造；如果所緣非一對境，而是完全由分別心所製造，就是以分別心任意造作。假使是以分別心任意造作，則夢中之人與現實之人便無法做區分，以及名言上「這合理、這不合理」之安立亦不會產生。總之，輪迴與涅槃、正確與不正確等之安立等都無法訂定。

所以，不是如此情況；雖然沒有非分別心所安立之法，但是也不是由分別心所任意製造。由於如此，頌曰：「倘若反見彼，於空…」於自性空如果認為是沒有能所之所依處，沒有因果之所依的話，便會說「於空無作用」。

執持如是顛倒之空性見，就不堪有能所作用；是爲「於空無作用」。如是，假使要安立因果緣起之行爲，則不知如何安立自性空。

「行等非空故，許墮危難境。」「危難境」說明：安立能、所行爲卻無法安置自性空而墮入常邊。或者是隨口說相信空性地認爲：由於分別心隨意製造，能、所彼等作用並非真實可靠；如是則會墮入斷邊。總之，就是會墮入常、斷任何一邊。

## 緣起自性空

由於如此，能夠滅除二邊之緣起理路是：

是故於汝教      勝讚見緣起  
波非全然無      亦非自性有【第十三偈】

說明：所要證成之空性並不是指根本沒有，而是自性無之意思。解說了兩種有以及兩種無之差別；亦即，對於有以及自性有，根本無以及自性無區分其中之差別。總之，空性是指自性無，並不是根本沒有；當提出理由——緣起時，所謂由依賴而生起，除了是說明由依賴而假立，此外並非指自性有。

所謂「空乃真實空，意非無作用」，說明了諦實空。「緣起幻化性，意非自性生」，說明所謂「緣起」並非依賴自性之因而產生自性之果，指的不是真實之生，而是如同幻化之生；說的是如同幻化之因果之生。

不待如空花      故非不依賴  
自性有則成      違於依因緣【第十四偈】

由於如此，「不待如空花」不憑藉其他且以不觀待而形成，乃如同虛空花根本不存在。因此，凡是存在，就全都是依賴其他條件而存在；故說「故非不依賴」。

如果是自性而存在，則「自性有則成，違於依因緣」說明：假若是

自性有——自主形成，本身能夠獨立地存在，則無需觀待其他、依靠其他。如果不必憑藉其他，則不需要依賴因與緣；其存在除了是以自主之力而形成之外，並不會涉及到因緣之作用。

故言除緣起      更無任何法

除非自性空      並無任何法【第十五偈】

由於如此，不僅是因緣作用之安立，甚至是無爲法……總之，因爲依賴支分、能施設之分別、名言等而假立，所以無論是任何有爲或無爲法，由於全部都是由依賴而產生，因此就說爲：依賴而假立之緣起、以及依賴而生之緣起二類。總而言之，就是「故言除緣起，更無任何法，除非自性空，並無任何法。」

自性不離故      法若自性有

涅槃不堪得      戲論無遮斷【第十六偈】

如果是自性而存在，則如同剛才所說，因爲不需觀待其他因緣、不必憑藉其他條件而自主存在，所以凡是自主存在，要不就是永遠存在，要不就是根本沒有；因此就說：「自性不離故，法若自性有」。例如：我們不柔和之心續如果是一種不觀待其他的不柔順，就沒有調伏的方法；假如不柔順是自主形成，則以性情柔和之條件，是無法改變那個不柔和。

如此一來，能夠斷除煩惱、以及戰勝煩惱敵的斷滅之離繫功德就無法產生；故說「法若自性有，涅槃不堪得，戲論無遮斷」說明：不會產生離繫果——涅槃；另外，對於能滅除之現證空性之智的所見——諸戲論也無法遮斷。

總之，諸法若自性有，即以其真實狀態而存在；若其以真實狀態存在，則在確認真實狀態之心上便存留著戲論，而無法將戲論遮斷，所以就說「戲論無遮斷」。由於這個原因，故說：

故言離自性      數以獅子吼  
宣於智者中      於此誰能難【第十七偈】

所以，應該是在《中觀根本慧論》第廿四品有提到：因為說實事師將事物視為真實，所以對於龍樹所說的「事物非以自性而有、事物非真實存在，乃是自性空」，認為是斷邊的主張。故有所謂：「此等若皆空，無生亦無滅，則四聖諦等，於汝即成無」之非難。（意指：）倘若諸事物非真實存在，而是自性空，則能所行為不合理、四諦不合理、三皈依不合理，世間所有名言都會消失。

對於這樣的爭辯，龍樹菩薩給予的答覆是：「諸凡有空性，於波一切成，凡是無空性，一切皆不成。」如果諸事物非自性空 而是以自性存在的話，即是自主地形成；假使自主形成，便不必觀待其他；如果不觀其他，就不會變化。所以，凡是以自性成立，則不會有四諦、三皈依；非常恰當地做了回答。

其後在總結部分提到：世尊之密意——諸法自性空，說的就是緣起義理。因為指的是緣起，所以談論的便是依賴而假立；由於依賴而假立，因此不是沒有，也不是自性有，而是斷除二邊之中道；意思就是這樣。然後接下來的頌文是：

絲毫無自性      依此而生此  
安立皆合理      豈言二不違【第十八偈】  
言以緣起理      不依邊見者  
怙主此善說      汝論無上因【第十九偈】

於同一事物上，自性空與緣起二者並不相違。「豈言二不違」說明：不僅於同一事物上不相違，而且藉由緣起這個理由，「不依邊見者」——不會去依止斷常二邊，所以「怙主此善說，汝論無上因」。

此皆自性空	由此生此果
彼此二確定	無礙相輔助【第二十偈】
此外更何有	希有精彩者
以此稱揚汝	非他成讚頌【第廿一偈】

說明宗喀巴大師在生起不共之信解後，對於空性上呈現緣起，於緣起上顯現空性，內心一點也不覺得不妥適；而於產生確定之際，宗大師覺得非常興奮歡喜。另外，在《道次第毗婆舍那廣論》當中有提到：「修學甚深中觀之友伴，縱於自性空上汝心境，難將因果緣起作安立，然於如此即是中觀義，依止所云法理是為善。」明白嗎？

是宗喀巴大師本身於往昔所產生的體驗：在遮止自性之餘，變成什麼都不剩；所謂「因果緣起」像是只由內心分別所造作，在真實外境上幾乎不知如何適當安立緣起。所以，宗喀巴大師從自己經歷上所遇到的困難，對隨行的徒眾說：

修學甚深中觀論典的友伴們！在你們的內心當中，自性連在名言上亦遮除之餘，除了“唯名”之外無其他所剩，而在“唯名”之上要安立能所，你們會覺得不妥當、有困難。這是在所難免，然而要了知：心中所認持的“引生損益之事物”雖然存在，但是凡是存在，就不會超出存在的兩種原則——一是從自方存在，一是由他力所形成；除了這兩種之外無他。

對於從自方存在，尋求施設義時卻找不到；如果是從自方存在，則於存在處找尋時應當可以找到，因為於存在處尋找卻不得，所以可以確定非從自方存在。但就是有呀！當以理路而壞損從自方存在時，除了由他力所形成之外沒更適當者。如同《中論廣疏》當中說的「應引向彼心念」。

所以，宗喀巴大師乃從自己經驗上所曾遇到過的困難，而如是告誡隨行徒眾。猶如所謂「中觀究竟見解之難處亦為此」，名言上遮止自性之餘，

於名言上要對微細緣起——唯名，安立因果作用，就必須從經驗上逐漸串習而確定；否則是很困難。總之，因為宗喀巴大師自己曾辛苦過，所以就如此告誡弟子。

## 主張自性有之過失

然後是：

凡愚所沒使	與汝成怨懟
波於性空說	不忍有何奇【第廿二偈】
承許汝之語	緣起珍寶藏
不忍空性吼	吾覺此為奇【第廿三偈】

相反於能仁教法之其他諸宗義師無法忍受緣起以及自性空之說、不予認同，對此並沒什麼好覺得驚奇。雖然如此，「承許汝之語，緣起珍寶藏，不忍空性吼」，對於如是不能忍受自性空之獅子吼，宗大師覺得那些人真是奇怪；故說「吾覺此為奇」。其理由是：

性空引導門	無上為緣起
名若執自性	則於此士夫【第廿四偈】
何法能引入	諸聖善行走
無比之津梁	汝喜之良徑【第廿五偈】

如果將緣起之“唯名”視為自性有，「則於此士夫，何法能引入，諸聖善行走，無比之津梁，汝喜之良徑。」總之，會變成對甚深空性究竟無誤之定準，沒有任何方法可以加以引生。如果認為緣起義理是自性有，就難以徹底了解滅除二邊之中觀義理。

自性真不依	緣起依且假
二者於一事	如何不相違【第廿六偈】

自性、諦實、沉穩、自主，與觀待其他、依賴其他、虛假，於同一事

物上如何不相違地結合？二者乃互相違背。總之，觀待與不觀待乃相違；不僅相違，在否定與肯定中，如果觀待是肯定，不觀待就必須是否定，需要破除；反正就是直接相違。

除了觀待與不觀待之外無他，不是觀待，便是不觀待。無論是哪種法，本身之存在必須依賴其他——由觀待而存在，而觀待與不觀待乃直接相違；所以便說：在同一事物上無法結合在一起。

是故凡緣起      自性從初始  
無有卻現彼      說此皆如幻【第廿七偈】

由於如此，「是故凡緣起…」凡是緣起皆是依賴其他，所以都是觀待其他；由於觀待其他，因此不以自性存在——自性空。而「自性空」是從本身形成開始就以自性空而存在，並非以心識抉擇自性無，才重新變成自性無。

如同《現觀莊嚴論》當中提到：「於此無所遣，絲毫無所立，如實見真實，見實而解脫。」並不是以前存在所遮，之後所遮被空掉——所遮被清除，而是從一開始就不存在所要去除的所遮；清除所遮或空掉所遮的那個法性並非新的安立，即是「於此無所遣，絲毫無所立。」

因為從存在開始就是根據條件而形成，根據條件而形成便是自性空；所以，從存在開始就是自性空，從初始即完全沒有，是故頌曰：「自性從初始，無有卻現彼。」

說明：雖然（是自性空），我們卻因無明之白翳障蔽了觀見真實狀態之心眼，所以，顯現出來的是以外境有而作呈現，其乃由於錯亂心所顯現；即是「自性從初始，無有卻現彼。」

這些可能存在的全部事物雖然真實狀況是自性空，但呈現出的情形是以自性存在作顯現，所以就說：如同表象與真實不符之幻化；即是「說此

皆如幻」。

## 緣起爲正量語

然後是：

雖於沒教誡	有些辨難者
然說未如法	即此善了知【第廿八偈】
若問何原故	係因言說此
事物見不見	皆離增損故【第廿九偈】

本師世尊首先宣說了四諦法理，然後再憑藉此而教誡取捨處；而其根源乃依據二諦作宣說。由於如此，對於世尊以方便與智慧所宣講的那些教誡，一位居心公正、平允正直的如理辨難者，無論如何思索都不會有矛盾之缺失，其根源就歸結於此（緣起）；故言「即此善了知」。

「若問何原故？」依賴如是緣起空性安立之事物狀態、以及行道次第、現前證果之方法等等，因為都是在二諦上講說，所以，現前可見之現量分以及不可見之隱蔽分，甚至是最極隱蔽分，全部都不會產生超越事物狀態之增益，以及誣譏事物所存狀態之減損二者；總之，是從事物所具有的任何狀態上如實作了知之後，便按照那樣而修道。

如同鳩內仁波切所說：「二身雙運離繫果」，會有離繫果之法、色身——自利法身、利他色身乃依據智慧與方便道而獲得。「二身雙運離繫果，依賴能離智方便。」說明：證獲二身離繫果是依據能脫離之道——方便與智慧二者而得到。

至於能脫離之道——方便與智慧二者之產生，是在事物所具有的二諦道理上，以通達勝義諦而積聚智慧資糧。其狀況是：所有戲論合爲同一境界之具有完全止息諸戲論之性相，當等持於如是勝義諦之上時，心續乃處於所有戲論全部寂滅之完整一致狀態；其觀修之成果就是證得智慧法身。



另外，於福德資糧——修持布施等方便分時，戲論之自性雖然是空性，但是卻以多種行相顯現出來；所以，隨順其而積聚福德資糧所成就的果就是色身。

會如此，全部都是於事物的所緣無誤地抉擇二諦之安立。至於二諦亦非是以現象遮止空性、以空性遮止現象，且無世俗諦壞損勝義諦、或是勝義諦毀損世俗諦；而是二諦互為助伴。對於事物之狀態，二諦之性質各別於一事物上如實地作抉擇而觀修時，方便智慧道就會很順利，進而現證二身果；所以就說：「係因言說此，事物見不見，皆離增損故。」

見沒無上說      因乃緣起道  
餘語即以此      正量生定準【第三十偈】

不僅如此，當對所宣說的空性義理不斷作思維時，才對所謂的「解脫」覺得有可能；以及對所指示之著手進行解脫或決定勝方法的取捨關鍵，於內心才會生起「真的是有道理呀！」那時，對我們來說是最極隱密——能成辦增上生之微細業果的那些安立（之宣說者）——本師，就會心生「真的是一位無與倫比之智者！」

對於我們能作審察的各種對境之安立所作的宣說，不會被理路傷損；若以理路剖析就會越來越確定。而具悲心體性之本師並沒有必要說謊，針對主要目的——成辦決定勝之方法開始所作的教誡，乃獲得無欺之定準。甚至所宣說最極隱蔽的經教也無前後直接相違，所以，對我雖是最極隱蔽分，但是由於是悲智已達究竟之無上本師所宣說，因此便會心生「絕對沒錯」的確信；所以「餘語即以此，正量生定準」意思就是這樣。

然後

依義見而說      沒之隨行者  
衰損皆遠離      罪根全捨故【第三一偈】

對於如所有、盡所有任何義理，依照外境所存具之情況無錯誤地觀見，然後從自己的經驗而對徒眾善加施予的那些教誡，如果隨行之，所有衰損皆會消滅；這主要是指智慧方面。如同剛才所說，在智慧方面，稍微思維一下甚深空性的義理，如是過了一段時間就會覺得「喔！真的是可以有解脫！」

不論是對任何法理，如果在內心作修持依止、串習而熟稔，則對彼法理由於再三不斷地作熟習，所以會感到越來越清楚明白其中的道理。因此在這個階段，若以理路剖析甚深空性義理，則越是分析，信解也隨之越堅穩、越明瞭。總之，是事物的一種狀態。

至於心識之本質或原則是：對彼義理作依止串習會越來越清晰明白，就是心識之性質。如此一來，當內心觀見自性空之力道愈是增強，則對執著自性有的分別心、以及與分別心相關的貪瞋，就會覺得互相違背。

例如：我們如果感到太熱，就增添一點涼度，當涼氣增加時，熱覺自然減少。冷熱二者是相續性的牴觸，無法持續共存；不是不共處之相違，而是持續之相違。所以，要改變外在某種事物，就尋找與無需部分相悖的對立，然後加強力道，則不需要的部分便會減少。

至於思想因為不具形色，所以如何產生相違呢？要從不同看法的對立上形成心思的相違。在相違心思當中，如果是屬於異品、無需要、應減弱之心，不會因為隨便說說「願其消逝」就消失不見；要修持與其對立之心念，然後增強力道。如是，看法不同的心思自然而然就會減弱。

所以，由這方面作思維，而了知實執是可以滅盡。其次，心識具有自性光明之特質；在這些之上做思索時，內心對於解脫可以被證獲就稍微揣度得出來。

如果明瞭解脫可以被證獲，則生老病死苦所代表的我們所不喜歡的痛

苦——平常認為是無法消除或與生俱來的那些痛苦，由於是依據因緣所產生，而因可以加以滅除；在這之上，當觀見能夠獲得永遠脫離生老病死苦的離繫時，對於受生老病死苦逼迫的眾生正被有限度、可以捨離的痛苦折磨，便會心生悲憫。假若是無法滅除的痛苦，即使生起憐憫心也束手無策；如果是無自主地遭受能被消除的痛苦所逼迫，則比較會產生悲心呀！

所以，證悟空性的智慧對悲心的生起極有助益；因為連續維持作智慧之觀修時，對於方便分的那些修持也會發揮助長的效用，所以就是頌文說的「依義見而說」。對於世尊如是所宣說的法理，我們作學習；是應當堅持不懈，因為並不容易，甚至連世尊本身也作了極大的堅持；由於如此，我們也要堅持到底。

若能如是勤奮學習，逐漸地心續必定會越來越良善，以此而心生真正的喜悅，以及越來越有能夠得到安心愉快的把握與膽識。所以如同《道次第廣論》當中所說：「心續思利他，附帶成自利」；如是，就如同頌文所說「衰損皆遠離，罪根全捨故」。

反於沒教者	長時行艱辛
隨後如召過	堅執我見故【第三二偈】

剛才「罪根全捨故」，而這裡是「堅執我見故」。

喔唷具智者	通達此二別
爾時心深處	於沒焉不敬【第三三偈】

說明了不共之皈依呀！真正的皈依就是由了解而獲得的信心，如同「通達教理於本師，獲得信心恆充滿」所說；由於如此，從這方面就是不共皈依之生起方式，並且應當如是修持不共之處。接著是：

僅於一分義	所得粗略信
彼亦予勝樂	況沒衆多語【第三四偈】

對於佛陀世尊甚深與廣大之法理，即使只從部分一點點所獲得的粗略信解，也能在內心生起殊勝的安樂。

## 宗大師自述經歷

如是甚深法理雖存在著，然而：

噫癡毀吾心	如是功德蘊
縱曾久皈依	未知片面德【第三五偈】
幸而命續流	臨死未沒際
於汝稍信解	思此亦善緣【第三六偈】

這就像是宗大師的傳記。然後是：

說中宣緣起	慧中知緣起
二如世勝王	善知汝非餘【第三七偈】

說明：宣講之中以緣起之宣說者、智慧當中以了知緣起，此二者乃極為殊勝。其情形是：

汝賜一切教	即從緣起入
波為涅槃故	無寂非汝行【第三八偈】

世尊宣說之所有法蘊，全部都是為了引入解脫涅槃；亦即，全部都為了安置到決定勝遍智果位而作教誡。而要成辦解脫與遍智果位，由於需要證悟空性的智慧，因此世尊所宣說的一切教法，全部都從緣起入手而趣向空性、將入空性、趣入空性。

對無常以及苦之安立等所作的教授，是要趣向空性；宣說補特伽羅無我以及能取所取二空等之粗品無我，是進行著將入空性；而究竟了義之空性與緣起——現空雙運之細品空性的教誡，就是究竟之空性——趣入空性。所以依次是趣向空性、將入空性、趣入空性，故說「彼為涅槃故，無寂非汝行」。

善哉沒教法	凡傳至耳際
波皆寂靜故	誰不敬持取【第三九偈】
異論皆折服	前後不相違
二利賜衆生	此教吾興增【第四十偈】

世尊的教法是爲了要依次引入解脫與遍智果位而宣說，所以，對於佛陀的教法即使只懂一種，但是由於所宣說都是以“最後引導至遍智果位”爲唯一目的，因此佛陀教法的隨行者誰會不恭敬受持？意指值得恭敬。

汝爲此之故	歷經無量劫
數數捨身命	親友受用等【第四一偈】

佛陀之教法最開始是於個別地區、時間，本師示現成佛等事蹟之後所宣講的法理；以此教法來說，是二千五百年前具恩本師首次宣講於印度聖境——轉法輪，如此而令佛教流傳。如是之本師從整體來說乃具備身語意功德，特別是智慧功德——從如實通達空性上慈悲教授他人。

由這方面所作的讚頌說明過之後，爲了領悟緣起空性見解之法理，縱使是本師自己亦是於數劫當中歷盡艱辛，即是頌文「汝爲此之故…」。

有時拋捨身軀作爲他人之僕役，有時犧牲性命地布施眼睛、身體支分、捨棄生命等等，同樣的還有心愛的親友、自己所受用的資具等；並且不止一、二次，而是無量劫期間數數作拋捨，即是「歷經無量劫，數數捨…」

因見彼功德	如鉤之於魚
引至心意法	福薄不聞汝【第四二偈】

在廣大行——菩提心方面，如同《入行論》所說：「歷劫極力作觀修，諸佛觀見此效用。」至於甚深部分就是：對於獲得解脫與遍智果位無二之門——確定爲獨一無二的方法，即是緣起空性。

由於如此，便說：「因見彼功德，如鉤之於魚」；猶如以鐵鉤釣引魚兒，

不自主就引至本師能仁心意的那個緣起真實性，連世尊自己也非常重視，親自實踐修持。觀見證獲解脫別無他法之此甚深義理，世尊乃從了知此關鍵上，不由自主地對徒眾做教授。例如：多劫觀修菩提心之後，思及能全面利益徒眾的菩提心而作宣說。

像這樣的法理未能聽聞於您跟前，實在是福薄！這是宗喀巴大師想到如是之狀況而發出的感言，故說「福薄不聞汝」。

以波憂惱力      如母於愛子  
隨行之心念      吾意不捨棄【第四三偈】

如同母親的心思隨行繫念於珍愛的獨子般，於具恩汝之前未得親聞如是甚深法理之機緣，一直在腦海中揮之不去。雖然如此…

於此思沒語      相好遮輝耀  
光芒遍環繞      本師梵音聲【第四四偈】  
宣此而意想      能仁之影像  
僅現於心中      如月除熱惱【第四五偈】

縱然宗喀巴大師未得親見世尊且聽聞教法，但是幸好現在依然可以直接看見世尊的教誡、以及能夠閱讀到龍樹父子等解說世尊經教密意之著作。如是廣大甚深之經教，確確實實思索字面時，於字面具可思維處；思索意義時，於意義具可思維處；作分析時，具有值得作剖析處。分析後如果將解析義理應用於心續，則可調心。

當思及如此法理之宣說——本師，身軀以相好所莊嚴、周邊圍繞著阿羅漢等，永不害損任何人之寂靜調柔，智悲力三者圓滿之本師身相於內心呈現時，就如同燥熱者在清涼月光的照射下獲得清爽涼意般舒適。然後是：

如是勝善規      不解之士夫  
如同菟絲草      四處起糾葛【第四六偈】

觀見此情狀	吾以勤精進
隨行於智者	數求汝密意【第四七偈】
復於自他宗	修學諸經教
後竟以疑網	遍惱吾心思【第四八偈】

方便善巧具大悲心之具恩本師，隨順徒眾根機與希求而宣說無量無邊的教法，雖然彼等最終都是以引入空性為主，但是從徒眾根機與希求的差別上，就出現可不可以承許為文義一致之各種經典。

同樣的，以《解深密經》所說為例，雖說證獲第三地之聖無著已登至聖地；亦即，確確實實聖無著已被共許為證得第三地，但是會順應徒眾根機，有時不依據《般若經》密意——空性字詞作宣說，卻以其他見解作解釋。

另外，像是世親論師所著作的《三十頌》：「以三種自性，思忖三無性，是故一切法，佛說無自性。」<sup>18</sup>是對《般若經》：「從色至遍智所有一切法皆自性空」所說，如果承許文義一致，則根器與希求不合宜者會有墮入斷邊的危險；所以針對那些人講說：依他起——出生無自性、遍計執——性相無自性、圓成實——勝義無自性，將定義各別區分，從各個定義之無自性情況解說無自性；彼等的根據處，即是世尊所宣說的《解深密經》等。

由於如此，除非極為仔細綜合上下許多經論作研讀，否則僅以某一論典是很難言說：「此即能仁之密意」。此在印度學者當中就曾出現過：以中觀宗而言，一切法皆諦實空的主張者之中，有一類中觀師將《解深密經》等視為是宣說細品空性之了義經典，然後在所教誡的三性相之安立上與勝義之差別做搭配，而出現各式各樣的解釋狀況呀！由於如此，除非長期極為詳盡地作研究，否則很難立即就能夠了知。

---

<sup>18</sup> 出自第廿三偈。此論典漢譯題名為《唯識三十論頌》：「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性」（《大正藏》三一卷，NO.1586）。

同樣的，對於《中觀四百論》，法護尊者乃以唯識派的理論作解釋；以這些爲代表的印度諸學者，無論講說者本身之主張爲何，所著作的論典卻出現各式各樣的見解。而世尊本身也是會隨順徒眾之根機與希求作宣說。

同樣的，西藏雪域於第七、八世紀佛教流行後，逐漸地在西藏……以宗義來說，一般是以大乘宗義爲主，其中又著重在中觀宗。然而，毘婆沙宗的典籍有藏譯本，雖不知經部宗是否有各別的論典，但像是《釋量論》對經部宗之主張亦作宣說；如是，四部宗義之論典大致上都有藏譯本。尤其是上部宗義——唯識、中觀二派之論著有許多藏譯本，同樣的，也有非常多的經藏；在這之上所增添的是：有許多的密續典籍。

在這些論著當中像是勝義諦、或是空性等字詞經常出現，但是，所針對的意思有時候會有不同。例如：「真實得證獲，承許三勝義」所說，所謂「勝義」一詞會有許多不同的含意，即使在同一宗義也會有出現不一樣意思的時候。所以，不同的宗義對於所謂「勝義」一詞，便會從各種角度而思維其義理。

因此，密續論典就又會有另一種含意；在密續典籍當中，《集密》等是屬於一類密續論典，還有“三類心釋”之《時輪》。如同：「以及別於經續之說法，開創軌轍時輪之密續」，是《善方策傳》當中所說。

因爲有不同的講法，所以對此，要以我們平常說的「如同吉祥草頂端不夾雜而做剖析」，以及綜合上下所有典籍，猶如宗喀巴大師所說的「以及世間二勝六莊嚴，波等經教片面或粗略，莫覺滿足一切詳研習」，應當從這些方面作研究而徹底熟悉義理，否則乍然大略地看過，是很難有所理解。

由於如此，對於世尊如是究竟密意——具悲心要義之空性法理，許多聖境賢哲士夫、以及西藏雪域才德兼備之諸多聖賢，有時會因應各個徒眾、



有時則會出現以經驗示意之法理。所以，貢唐仁波切曾說：以經驗示意雖偶有助益，但有時卻會出錯；即是「出自經驗得少益，雖有然而舛誤多」所說。

所謂「經驗示意」也會有抉擇空性的論典。例如：諸大證道者以道情方式宣說具悲空性時，並不是綜合中觀、因明上下所有論著而解說，而是從經驗上對因緣成熟的徒眾直接講說。像這種著作之字詞，有時會以比較深邃、或者是含義深遠的方式而作宣說；由於如此，就會出現不夠清晰而凌亂錯雜，就像菟絲草平常那樣處於交錯夾雜的狀態。

因為有各種如此不清楚明確的解釋或說法，所以「於自他宗，修學諸經教，後竟以疑網」，說明被疑惑之網所纏縛，導致心思處於苦惱當中。

宗喀巴大師從年輕的時候就非常留意甚深空性之見解，小時候乃由屯竹仁謙法主如同眼珠般守護；之後到達衛藏求學，遇見烏瑪巴喇嘛。烏瑪巴喇嘛從小就能親見文殊菩薩，所以逐漸地，宗喀巴大師也親眼見到了文殊菩薩；另外宗喀巴大師之心子之一——多滇蔣悲嘉措也能親見文殊菩薩。

烏瑪巴喇嘛剛開始親見文殊菩薩是在康區當牧童之時，有一天在牧羊的地方突然暈厥不醒人事，清醒的時候親眼看見前面有一尊黑文殊，從此之後便不離攝受；有任何疑惑產生時都可以親見文殊菩薩。隨後親見文殊菩薩的宗喀巴大師所見到的文殊菩薩不太發言且深沉，多滇蔣悲嘉措所親見的文殊菩薩會賜予許多指示；這應該是隨著親見之瑜珈師的根機等諸多條件而有所差別。

由於如此，有一次宗喀巴大師請示文殊菩薩：「我所持的見解在中觀自續與應成派之中屬於何種？」自認為所持當然就是中觀見，而不是唯識見，所以就請示屬於中觀自續與應成派當中的哪一種？文殊菩薩答覆：「任何一

種都不是！」請示：「應該如何做」時，文殊菩薩說了一些非常艱深的語詞，宗喀巴大師說：「聽不懂」。

菩薩指示：「應當積資淨罪、以及對龍樹父子之論著要堅持不懈地作學習，另外要祈求本尊上師加持，結合此三者」。亦即，最主要是研讀經論，然後是積資淨罪、祈求本尊上師加持。「藉由這些長期做修持，過不了多久甚深緣起空性就能迅速無誤證知。」如是給予指示，並說：「彼證知有助於了解我現在所說之語詞。」

總之，宗喀巴大師在《善方策傳》提到…喔！這在下面應該會談到。所以，宗喀巴大師便實踐遁世修行，辛勤地積資淨罪，情形就如同昨天所說的那樣。因此，宗喀巴大師並不是輕易就證知中觀見解。

宗喀巴大師在求學時，禪定三摩地的功夫就非常棒。有一次，覺摩隆寺舉行僧眾法會，當時覺摩隆寺的講經院應該相當大，學習風氣大概非常興盛，所以宗大師參加了法會。當法會在念誦《心經》時，宗喀巴大師就以當時所了知的甚深空性義理全神貫注於其上作觀修，以至於沒察覺到法會已經結束；最後若非糾察師喚醒，否則就安住於禪定之中。而入定處的那根柱子，後來就被命名為「禪定柱」。所以，宗喀巴大師的禪定應該是真實的專注三摩地。

然後是：

無上沒乘法	斷捨有無邊
授記如實釋	龍樹理蓮苑【第四九偈】
無垢智輪滿	無礙行經教
除邊執心暗	伏邪說星宿【第五十偈】
具德月善說	光鬘作顯明
師恩故得見	吾心獲蘇息【第五一偈】

如同剛才提到的烏瑪巴喇嘛、仁達瓦喇嘛，特別是文殊菩薩，依賴彼等之恩澤而無誤證知空性。所謂「一旦俱時無輪番，唯見緣起非虛妄，執境全滅之信念，爾時見解齊詳審。」猶如宗喀巴大師本身對擦科貴族昂旺察巴所作的教誡，自己的體驗也是在那時期產生；故說：「師恩故得見，吾心獲蘇息。」

所有佛功業      語事為最上  
即此故智者      由此隨念佛【第五二偈】

對佛陀要從了知而後產生信心。要能從了知生起信心，首要在於對佛陀的教誡應該作審察；佛陀的教法當中，高層次地道之修持以及證悟，對於我們來說很難馬上就能以理路作揣測。當抉擇事物狀態時，主要是從能成就決定勝之方法——甚深空性開始作宣說；對此，我們能夠做剖析。如果在此之上作剖析而思維，的確在內心就可以獲得定準。

由於如此，最重要的是從世尊所宣說的緣起法理而作思維，如是便明了知「本師世尊確實是無上言說者」。依此，對於佛陀的教理——地道之進行法則等等，才會在內心感覺「真的有可能」；所以就說：「即此故智者，由此隨念佛」。

然後是作者的自我介紹：

隨行本師而出離      修學佛法不匱缺  
勤修瑜伽之比丘      如是敬重大覺佛【第五三偈】

身為比丘、世尊之追隨者，出生於西藏雪域多麥地區的一位安多人隨行本師之恩澤而出家；總之，是一位齊備大小乘與密續三者而修持之持明者。「修學佛法不匱缺」說明：對於甚深與廣大之佛陀經教以及解說廣泛地做了聽聞。「不匱缺」是謙遜之詞，其實宗喀巴大師是位大學者。

對於所修學的那些義理並不是只停留在精通字詞的程度，而是要一起

匯集到修行上，於精進修持止觀雙運之成就當中，產生禪定三摩地之證悟，以及與其相互連結而審察空性義理，最後窮究空性見並獲得現證。總之，就是具備如所有所成之毗婆舍那的體驗。

如是止觀雙運的「勤修瑜伽之比丘，如是敬重大覺佛」，恭敬尊重「大覺佛」本師。

## 結 行

然後是迴向：

無上本師之教法	如是值遇由師恩
此善迴向諸衆生	成善知識攝受因【第五四偈】
祈願益法至有際	惡分別風無能動
通達教理於本師	獲得信心恆充滿【第五五偈】

這有點心傷呀！就像世親論師在《俱舍論》所說：「本師已閉世間眼，具量士夫多已盡，不見如是恣意行，邪分別者亂教法。自生珍愛教法者，無勝帖主無教誡…」說明佛陀教法正處於如同氣息已斷絕之喉頸那般，所以就說：「猶如喉頸氣已絕，了知時具染污力，求解脫者應謹慎。」世親論師是這樣說的呀！因此，宗喀巴大師就說「惡分別風無能動」。

同樣的，貢唐仁波切在《具義讚》當中提到：「現今父尊之善規，覆於污濁暗塵中，諸多近似善知識，引導群衆至險境。嗚呼噶丹此教派，財富物資雖增盛，講經修道卻減少，思而憂鬱生於心。」宣說得很確切呀！就是這樣。以上是「惡分別風無能動……獲得信心恆充滿」。然後是：

祈願彰顯緣起性	守持能仁之善規
縱一切生捨身命	亦不鬆懈於剎那【第五六偈】
殊勝導師歷數難	殷重修持此精要

以何方便令增長	願以思察度日夜【第五七偈】
清淨意樂勤波理	梵天帝釋護世間
妙黑天等護法衆	恆爲助伴不忘卻【第五八偈】

最後是迴向善業、以及祈願。而造頌者方面是：

於佛陀世尊——世間不熟諳之知心良友——無上大師，從宣說甚深緣起而讚頌之此善說心要，乃是多聞比丘洛桑察巴吉祥賢，著於雪域中之大雪山沃帖孔給之拉雪幽靜處天台——別名尊勝林；執筆者爲南喀吉祥賢。

如是《緣起讚》非常善妙呀！含意深奧廣大，對佛法主要性的介紹必須從這之上入手。對於佛法宣說悲心、忍辱等，應該是許多宗教所共通；至於甚深緣起空性之教誡，就是佛陀教法的特色，成爲佛法之特別處。

# 善方策傳

## 論典前行

《善方策傳》是針對西藏雪域齊備大小乘與密續的佛教（說明）應當如何修持；以及在修持時於聞思修三者中，因為需要從修所得來理解或產生體驗，而其中應以聞思為前行，所以對於聽聞的對境——經教，應當如何學習，其中是對經續全部……

雖然主要是在說明宗喀巴大師自己的求學方式，但是，於西藏雪域不分教派之兼具學問德行的諸賢哲，他們的修學方式也是從學習大小乘以及經續所有的論典，然後將其中所宣說的那些道法，在一座間全部拿來修持；像這樣的作法，即是智者的行持方式；這就是我們西藏雪域平常都在說的「齊備大小乘與密續的佛教」。

至於齊備大小乘與密續的狀況是如何呢？從求學方式、以及學習後的修持方法上，即可了知（藏傳佛教乃）具備所有教法。由於如此，此《善方策傳》就如同是藏傳佛教的簡介；以身為修行者的一份子來說，藉此我們也可以得知：圓滿修學教法的方式應該從這方面來做。所以，我覺得應該不錯。

在西藏雪域大學者之中，宗喀巴大師是屬於極為卓越的一位，所以，在此部像是宗喀巴大師的自傳當中，關於如何求學、如何實踐修持等等這些，乃以自述的方式作敷陳。

此《善方策傳》我只有受過論典傳承，沒有解說傳承——沒有任何教授解說的傳承。我的論典傳承應該是來自哲蚌寺的《善顯法行》。因為我是從我的沙彌軌範師——大察仁波切跟前聽受《善顯法行》，所以是受取於大察仁波切。然後，於赤江仁波切跟前，獲得宗大師三父子所有文集的口傳；

這是另外一次。

喻 祈願吉祥

觀見世間善趣解脫眼 漂泊有道疲憊休憩處

善樂根本具恩之上師 敬禮至尊智慧寶藏足【第一偈】

首先是書首禮讚。不論是對善趣——增上生之身所依、或是究竟決定勝的解脫果位，其乃詳盡地指導證獲彼等之因聚；猶如眼目。同樣的，（吾人）雖然在生死輪迴中漂泊，遭受生老病死痛苦的逼迫、隨著煩惱他力流轉；但是內心卻有託付處，能轉逆境為助伴、轉違緣為菩提道，像是疲憊的休憩處——就是具恩根本上師。對彼、以及至尊智慧寶藏的身軀最下層——蓮足作禮敬。

以小勤奮積聚大資糧 佛言隨喜善行為最上

尤其於已往昔所行善 若離憍舉而生大歡喜

即說前善輾轉而增長 為修佛陀所言之義理

亦見眾多其餘之所需 內心如是生喜是為善【第二偈】

然後是「以小勤奮積聚大資糧，佛言隨喜善行為最上…」不需要非常勤奮而以少力就會累積大資糧，因為是從隨喜產生，所以就說：隨喜是積聚廣大資糧的殊勝方法。尤其是對於自己以前所造作的善行，內心不覺自傲憍舉地生起大喜悅，即是「若離憍舉而生大歡喜，即說前善輾轉而增長」。「離憍舉」這個字詞非常好，我們如果因為增上慢而自以為是，就不會產生任何善業。

「若離憍舉而生大歡喜，即說前善輾轉而增長，為修佛陀所言之義理」等句說明：宗喀巴大師自己實踐聞思修的情形是懷著無驕傲自滿的大歡喜心，如是，本身的善業就會輾轉增長；是為了達成這個目標，以及看見除此之外的其他需要——如果對隨行宗喀巴大師自己的徒眾、以及在西藏雪

域不分宗派的所有佛法修行者，敘述宗喀巴大師自己的作法就是這樣在修持，則會被許多人所隨喜而如是做修學。另外，如同有安立方面的這種目的，很可能也有破除方面的需要；故說：「亦見眾多其餘之所需，內心如是生喜是爲善。」

## 趣入正傳

初始尋求寬廣之多聞 復次所有經義現要訣

最後日夜全面作修持 皆爲增廣教法而迴向

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第三偈】

總歸就是：「初始尋求寬廣之多聞…」首先如果不點燃聽聞燈炬，就無法了知取舍諸關鍵。由於如此，具恩本師所教誡的廣大甚深正法，就僅以翻譯成藏文的（經論）來說：四百張紙左右的《甘珠爾》大約有一百多函；同樣的，厚度大概有三、四百張紙左右的《丹珠爾》大約有二百二十多函。這些除了是指示證獲遍智或是成辦善趣解脫的方法之外，並非隨意爲了應考而著作。

欲證獲遍智，需要以無數方法、從積聚無量無邊的資糧上來作成辦。同樣的，以斷除過患來說，因爲在我們心續當中有很多種類的煩惱，所以由其招引出的缺失也就非常多；而彼等的對治法門相對的也會出現，因此佛教典籍的法則就變得極爲廣泛，故說「初始尋求寬廣之多聞」。

「復次所有經義現要訣」，閱讀經論不是爲了要折服對手、或者變得非常能言善道，而是爲了調伏心續；所以，於全部經論應當呈現出要訣而全然通達明瞭。首先是獲得理解，接著呈現要訣，然後依次逕行觀修而了然於心；故說「復次所有經義現要訣」。

「最後日夜全面作修持」，於最後分配上座與下座，從止觀雙運上做修



持。又，因為其與無上瑜珈相關聯，所以要將無上瑜珈當成道命；於此階段，就如同宗喀巴大師所說——以宗大師自己而言，乃將無上瑜珈當成道命——不離集密、勝樂、大威德三本尊地作修持。

將大部經論的那些要義，應用在道次第之中而作實踐。首先了然明白於心，接著產生有功用之體驗，然後生起無功用之體會。如同經續典籍當中所說：「於心續產生具量證悟」之後，從無上密續道——圓滿次第之心寂證悟分際中進入，而在庸俗業所產生的死亡明光現起時，生出究竟心寂——譬喻明光之自性；依彼，代替平凡之中有所形成的是：於中有證獲圓滿受用殊勝幻化身。如同克珠遍智（以上）所說，宗喀巴大師就是這樣子做修持。

「皆為增廣教法而迴向」說明：這些全部並不具私心——沒有利己的心念。是在拋捨作意自利的菩薩律儀令不衰損之下，專心針對利他而作修持；所以是唯為利他而迴向，即是「皆為增廣教法而迴向；思維此理存具善方策，具大恩呀至尊智慧藏。」

然後是：

取捨處皆迷惑之黑暗 以正聽聞燈炬未除前

則不解道是故何需言 將欲趣入殊勝解脫邑【第四偈】

即使我們是以平凡的人生過活，對於生活方式還是要學習；不論是手藝或是任何學科都要善加作練習。如果不以聽聞燈炬消除取捨處之迷惑黑暗，則對自己人生的生活方式將迷惘不知。若是如此，我們對這一世的生活所要做的學習，是可以拿他人作為榜樣而得知。但是，對於以前我們從未經歷過，不熟悉之解脫以及遍智殊勝果位，如果要行走的話，對其如何進行的方式就必須以聽聞之燈炬，將迷惑於不知如何行進的迷惘清除乃自不待言。

那麼，要行向解脫與遍智境地，如何將不解道的迷惑清除呢？

## 於波羅蜜多因乘尋求多聞之情形

故於所許法主慈氏尊 以及世間二勝六莊嚴  
波等經教片面或粗略 莫覺滿足一切詳研習  
思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第五偈】

我在想是否應該把下面兩類的偈頌也作搭配呢？總之，必須藉由彼等論典來了知行向解脫道的方法；其主要是什麼呢？

慈氏法主所著作的《般若現觀莊嚴論》，闡明般若波羅蜜多佛母之現觀隱義——《般若要訣現觀莊嚴論》；還有與其相關的《大乘莊嚴經論》、《二辯》，同樣的，屬於中觀典籍的《寶性論》，都是慈氏怙主的教誡。

與其相關的是無著菩薩、世親論師，以及世親論師的弟子——專精於般若的聖解脫軍論師，專精於因明的陳那論師，專精於對法的安慧論師，專精於戒律的功德光論師等等。總之，從無著兄弟所傳遞下來與波羅蜜多典籍有關的所有論著，以及與慈氏教法相關的一切論典都作研習。

接著下面這字句非常善妙：「彼等經教片面或粗略，莫覺滿足…」如果擷取經論的一部分來作學習，雖然對那部分會有所領悟，但是對整體佛法是否能理解就是個疑問。再者，二勝六莊嚴對佛陀的密意作解說時，會針對各個特殊應機的內容一一加以說明；所以，全部經論應當互相搭配研讀，就變得非常重要。

下面將提到的：一是因明典籍、二是中觀典籍，如果將這些全部做個編排而閱讀並且作審察，則對佛法整體的理解就好像看到相片那樣清楚。再加上其後盾乃具正量、非常周密，所以就不會是片面研讀經論。

同樣的，所有經論的閱讀方式並非只是作認識地直接看過一次；例如

我就是這樣，只是看了一下稍微懂得之外，並未全盤理解。所以，不是像這樣地閱讀片面經論，而是對所有相關的大小部論著都仔細作研讀；不管是片面或是粗略都不要覺得滿足，全部都要詳盡作研習。即是「彼等經教片面或粗略，莫覺滿足一切詳研習；思維此理存具善方策，具大恩呀至尊智慧藏。」

以上主要說明《般若》隱義——行向現觀道之方式。宗喀巴大師自己也研讀了廿一部印度注釋，其中主要是二部《光明釋》與「小釋」——《明義釋》；二部《光明釋》是聖解脫軍論師所作的《二萬光明釋》、以及獅子賢尊者所著的《莊嚴光明》，這些應該是《般若》主要之解釋本。將這些義理綜合一起，再加上以前學者的主張，像是布敦大師、年汪謙波遍智等所著作的《般若》解釋本，宗喀巴大師以那些作為基礎而撰寫了《善說金鬘》；這是《般若》的部分。

然後是因明：

尤其世俗凡夫於事物 真實法性唯一抉擇門  
正確理路論典之難處 以多勤奮數數作學習  
思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第六偈】

雖然這裡「世俗凡夫」是主詞，「事物」是領屬詞；但是以我的理解來看，把「世俗凡夫」當作領屬詞，「事物」當成主詞的話，這樣就變成是事勢道理。亦即，如果搭配成「世俗凡夫之事物」，應該就是所謂事勢道理<sup>19</sup>。

總之，依據理由而比量成盲；以理路探求時，最後應該歸結於現實狀況或是體驗，無法訴諸經教吧！應該訴諸於經驗。所以，就是所謂事勢比量或者事勢道理。嗯！如果是事物是否就必須為實有呢？雖然不清楚基本

---

<sup>19</sup> 事勢道理：意同法爾道理、天然道理。事勢——事物本來之相狀，例如火向上燒、水往下流，皆是事物未經任何造作之原本狀態。

上是否牽涉實有，但是藉由事勢道理……

無論是“如所有”或是“盡所有”任何事物要確立彼等真實性，必須以事勢道理來剖析而作抉擇。因此，把「世俗凡夫」當作領屬詞，「事物」當成主詞，則事勢道理對於“如所有”或是“盡所有”任何事物，乃是無顛倒之如理抉擇門。

「正確理路論典之難處」意指因明論典。精通因明的是陳那論師，以及他的再傳弟子自在軍論師、法稱論師等；所以，指的就是無與倫比的大學者陳那論師，以及承續他的宗論——法稱論師他們的著述。「正確理路論典之難處，以多勤奮數數作學習；思維此理存具善方策，具大恩呀至尊智慧藏。」以上是屬於因明部分。

然後是：

縱然辛勤苦習顯密論	然於深義修持講說時
觀見竟然無別於未學	以及絲毫不知所持見
是故特於龍樹之教理	所闡甚深微細之理路
引出一切真確見解處	善加研習而將疑惑除
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【第七偈】

這在說明中觀。抉擇一切法的真實狀態之後，在觀修真實狀態的階段變成是殊途一致地安住在唯遮除所破的空朗朗之上；這是從某一角度來說。而對如此之信解要產生確認，則必須知道如何妥當地安置彼等名言之安立；否則，如果只是簡略地作了名言之安立，即使進行到所謂「離戲論」之上，依然無法獲得斷除二邊之甚深空性的領悟。

由於如此，安立名言的法則為：名言上是在“所破——實有、或者自性有”被遮除之餘，還必須讓名言的能、所安立仍然無絲毫不妥貼地能夠適當安置。由於如此，就與“寂滅是否為實有法，名言上有無外境、有沒

有自證分”等等產生關聯。對吧！

只是從唯說「一切法離戲論」的歸結籠統之詞，是很難確立中觀之見解。所以，當提到中觀見解時，就是如所有、盡所有；其中主要是對如所有之義理作抉擇。當達到正確的領悟時，應該引出名言乃緣起無欺瞞的信解。由於如此，中觀論典雖然是對“無我”作抉擇，但是，名言之安立卻有非常多的難點；這主要從月稱論師的著作中可以明顯看到。所以我想：或許此處指的就是這些類屬。

如是，當論及所謂「龍樹父子」時，就是指龍樹菩薩、聖天菩薩，此二位的弟子就是佛護論師、清辨論師，應該是以這幾位為主要；然後是龍樹菩薩下半生的弟子——月稱論師等等。彼等所著作的那些論典，就成為教誡佛陀究竟密意的典籍。由於如此，對於龍樹菩薩的那些論著「所闡甚深微細之理路，引出一切真確見解處」，對於從微細之理路所引出的一切真確見解處，就要善加作研習。

宗喀巴大師將研讀那些論典時內心所生起的諸多體會，對追隨的徒眾所賜予的第一部善說就是《毗婆舍那廣論》，其次是《辨了不了義善說心要》，接著是《中觀根本慧論廣疏》，然後是《毗婆舍那略論》；這些好像幾乎都在同一時期吧！還有《入中論》的解釋《入中論善顯密義疏》，這五部論著是宗喀巴大師經過聽聞研習中觀見解之後，將月稱論師對龍樹父子之不共主張所闡明出來的密意完整地作匯集。

所以，我們如果閱讀這些論著，例如：宗喀巴大師解說中論的二部著作，差不多就是將《佛護釋》與《明句釋》的字詞都含攝了。《中觀根本慧論》的解釋——宗喀巴大師的《中觀根本慧論廣疏》大致上是匯集《佛護釋》以及月稱論師《明句釋》的字詞，除了些許解釋詞句之外，幾乎就是一模一樣；極為精妙！所以，並不是宗喀巴大師所新創就很明顯，而是《佛

護釋》以及《明句釋》字句的聚合；甚至名言的使用方式也是以《明句釋》以及《佛護釋》當中所出現的術語而作解說。

《入中論》的解釋《善顯密義疏》，是匯聚了月稱論師的《入中論自釋》。由於如此，宗喀巴大師乃是自己研讀那些經論，然後將所有虛構完全徹底斷絕，而以獲得究竟見解之定準宣說了我們親眼可閱讀到的那些論典。所以就是「善加研習而將疑惑除；思維此理存具善方策，具大恩呀至尊智慧藏。」

然後，有關戒律以及上下對法，一方面，西藏以前的學者——布敦大師等所著作的那些典籍都非常優秀完整。尤其以戒律來說，有措那遍智著作的《律經根本論日光釋》；同樣的，以《俱舍論》來說，有《阿毗達磨莊嚴釋》以及欽蔣悲央所著作的《俱舍論釋》。因為彼等論典非常詳盡廣泛，似乎已沒有必要再有勝於此者；所以，宗喀巴大師便未再特別作著述。以上是五部大論。

## 於金剛果乘尋求多聞之情形

然後是（密續乘）

此於行向佛陀正等覺	甚深金剛乘及波羅乘
二類之中乃說密續乘	尤較波羅殊勝與優越
普遍流傳猶如日月般	雖許波詞係為諦實語
然於所謂甚深乘為何	未作探求卻持智者擔
如是之輩若為具智者	較波有何其他鈍根器
極度難以值遇無上道	如是拋捨喔唷真奇異
由波緣故殊勝之佛乘	較佛更是難得金剛乘
波二悉地甚深之寶藏	趣入以多勤奮恆研習

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第八偈】

因爲密續有上下部，所以先說下部密續；下部密續的事部典籍有事部總續。

不知下三續部之道理 以此縱將無上瑜伽續

定爲一切續部之最上 然僅承許善加觀見後

秘密總續以及蘇悉地 妙臂問續與後靜慮等<sup>20</sup>

事續三部總體與各別 於諸續部長時作串習

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第九偈】

續部第二於諸行續中 主爲毘盧現證菩提續<sup>21</sup>

藉由修學而於行續類 所有一切善加作確立

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第十偈】

續部第三係於瑜伽續 諸等之首吉祥攝真實<sup>22</sup>

以及釋續金剛頂等續 習而領納瑜伽續喜筵

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第十一偈】

密續有舊密以及新密兩種，這裡是根據新密來作說明。所以就是：

第四係爲無上瑜伽續 聖域諸多智者如日月

所共承許父續爲集密 瑜伽母續勝樂喜金剛

根本續部注釋之續等 以及別於他續之說法【十一】

開創軌轍時輪之密續 無垢光釋顯明作研習【十一】

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第十二偈】

這在說明“三類心釋”，其中主要是《無垢光廣釋》；故說：「無垢光

<sup>20</sup> 事續分成三部——佛部、蓮花部、金剛部；共有四總續——《秘密總續》、《蘇悉地》、《妙臂請問續》、《後靜慮》。

<sup>21</sup> 行續佛部之主續爲《毘盧現證菩提續》。

<sup>22</sup> 瑜珈續之主續爲《攝真實續》，釋續爲《金剛頂續》等。

釋顯明作研習。」

初始尋求寬廣之多聞是為第一

## 經義現為要訣之情形

然後是：

復次勝除所化之心暗 長時深切堅信於文殊

為令所有經義成教誡 祈請並勤一切因資糧

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第十三偈】

「復次勝除所化之心暗」說明：藉由聞、思善加抉擇之後，以思所得而獲得的那些定準，於心續必須以修所得生出證悟。雖然以思所得獲得定準而通達了解「這個是這樣」，但是，彼心必須以其本質而生起，彼心必須以其體性而轉變。由於如此，對於彼等義理應當藉由在內心作串習熟諳之觀修而生起體會。

所以，觀修的方法是如何呢？「復次勝除所化之心暗，長時深切堅信於文殊，為令所有經義成教誡，啟請並勤一切因資糧。」就是上次說過的那樣。

## 經部典籍

如是精進龍樹及無著 依次所傳菩提道次第

獲得特殊不共之定準 甚深勝典波羅現要訣

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第十四偈】

如何生起不共的證悟呢？「如是精進龍樹及無著，依次所傳…」傳承自龍樹的是甚深見，傳承自無著的是廣大行；就是如此深廣之道次第依次傳遞下來。總之，阿底峽尊者著作了《菩提道次第》，三士道次第的編排者是阿底峽尊者，取名者也是阿底峽尊者；所以，對承襲於阿底峽尊者之噶



當傳統作風——所謂「道次第」，乃獲得不共的信解；故說「甚深勝典波羅現要訣」。

波羅密多之隱義——現觀次第，乃按序不錯亂地說明一位補特伽羅的證知於心續順次生起之方式、調伏心性的情形；此外，是以令補特伽羅上、中、下三根器獲得最大利益為宗旨。

於下士道次第，對於追求來世心念的生起方式，以及產生追求來世之心念後，於來生獲得安樂的方法都作宣說。所以，縱然只是一位下士道的修心者，對於修持各自所追求的意趣、以及所要成辦的增上生之完成方法，皆完整無遺漏地作宣說。

於中士道階段，對於修持追求解脫之心，以及之後要以什麼身所依脫離輪迴，以什麼道滅除輪迴，在這階段關於行向解脫道之方法乃有總攝性之解說。然後，就是宣說上士道次第。

其主要就是要令上、中、下三根器能得到最大的利益。總之，因為獲得如是道次第之不共信解，故說「甚深勝典波羅現要訣」。以上是波羅密多部分。

再來是因明：

北方此地因明之理論	學與未學衆多皆同聲
量論以及七論皆不具	行向菩提修行之次第【第十五偈】
然於文殊親示陳那言	此當著述此於未來時
將會成為所有衆生眼	賜予開許亦執為準則【第十六偈】

「北方此地因明之理論，學與未學眾多皆同聲……」，量論以及七論：「量論」指的是陳那論師所著作的因明典籍，「七論」指的是法稱論師的著作——三部典籍猶如根基本體、四部典籍猶如旁述支分。一方面說這些「皆不具行向菩提修行之次第」。

而另一方面，「然於文殊親示陳那言，此當著述…」陳那論師剛開始撰著《集量論》時，就遇到外道前來挑釁；當時文殊菩薩便親自指示：「此當著述此於未來時，將會成為所有眾生眼」，如是「賜予開許亦執為準則」。

觀見其乃絕頂非理說 特別於波道理審察時

集量論之書首禮讚義 藉由成量順次與逆次【第十七偈】

陳那論師所著作的《集量論》，於書首禮讚提到：「頂禮具量允利生，本師善逝救護主。」對於此二句的文義，法稱論師乃在四品《釋量論》當中的第二品〈成量品〉，針對《集量論》書首禮讚的含意，以順次與逆次的方式善加抉擇。

為諸追求解脫而證成 正量世尊故唯波教法

方是欲求解脫之門徑 獲取深切定準於二乘【第十八偈】

「二乘」指的應該是上下二乘——大小二乘。

歸併道之關鍵以理路 善出之故獲得勝歡喜

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第十九偈】

而後菩薩地及經莊嚴 善加結合如理勤策勵

法主慈氏論典與隨行 諸論現為修持之要訣

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第二十偈】

《菩薩地》以及《經莊嚴》乃通稱為「地莊嚴」，結合此二部論作學習。

尤其甚深廣大諸經典 從而編列所成之次第

於道所有關鍵予定準 依集學論而於集經論

龍樹理路諸多勝論義 善加觀見修持之次第

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第二十一偈】

這是指寂天菩薩所著作的《集學論》，雖然這裡沒有《入行論》，但是就是有此二論。依據《集學論》而對宣說「於深見派的行道次第法」則獲

得定準。

以上是以中觀、因明、般若爲主要論典的波羅蜜多乘呈現要訣，或是於內心作修學後，於心中產生不共證悟之情形。

## 續部典籍

然後是：

後靜慮與毘盧證菩提	依據佛密尊者所著述
善說竅門而令一切道	所具關鍵善加現要訣
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【第廿二偈】

對於事續的《後靜慮》以及行續的《毘盧現證菩提續》<sup>23</sup>當中的密意，乃依據佛密尊者所著述的善說之竅門而得知；這主要應該是指：止觀的觀修方式。

吉祥攝真實之道關鍵	以三等持所攝雖易知
然於波道甚深之義理	難以通達修持之方式
佛密尊者本釋同品續	三類配合如理作解說
三續部之甚深諸修持	言如修道次第除心暗
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【第廿三偈】

第三瑜珈續，從《攝真實續》說的金剛界、以及瑜珈續本尊生起儀軌之三等持綱要，雖能如許了解生起次第之觀修方式，但是對於《攝真實續》之艱深要點卻無法知曉。所以，就要依靠「佛密尊者本釋同品續」——結合本續、釋續、同品續這三類續；「三類配合如理作解說，三續部之甚深諸修持。」在《密宗道次第廣論》當中乃引證續文，而特別地宣說了許多止

---

<sup>23</sup> 漢譯題名為《大毗盧遮那成佛神變加持經》，收錄於《大正藏》No.848；藏文版收錄於《德格版西藏大藏經》No.494

觀等持的觀修方式；指的應該就是這個。

然後是無上瑜珈續

能仁所有善說之究竟 係為吉祥無上瑜珈續  
於其之中最極甚深者 乃是吉祥集密大續王【第廿四偈】  
語聖龍樹菩薩說此言 根本續中道之諸關鍵  
六邊四理封印而存住 是故指示隨行諸釋續【第廿五偈】  
藉由上師口訣而得知 取波為要究竟之教授  
乃是略集攝行安立等 集密所有零星勝類屬【第廿六偈】

如是，乃龍樹菩薩所結集成的要訣；「取彼為要究竟之教授」，究竟之教授是龍樹菩薩所著作宣說《集密》生起次第之安立的《略集》<sup>24</sup>，以及引述經文或是《集密本續》而宣說的《合經》<sup>25</sup>；聖天論師解說《五次第》義理之《攝行》<sup>26</sup>，龍菩提論師著作的《安立之次第》<sup>27</sup>等等。「集密所有零星勝類屬」，「零星」指零星之論典。

長久應作串習於本續 猶如燈炬顯明作憑依  
並善配合五大注釋續 而以大力精勤作研習【第廿七偈】

還有像是龍樹菩薩自己著作的《五次第》之殊勝類屬等，對於這樣所有零散的典籍長久作串習。

《集密本續》的詳盡解釋本是由月稱論師所著作。「猶如燈炬顯明作憑依」說明：依據《燈明廣釋》<sup>28</sup>，然後配合五大注釋續——《金剛鬘續》、《四

---

<sup>24</sup> 全名《成就法略集》，收錄於《德格版西藏大藏經》No.1796

<sup>25</sup> 全名《大瑜珈續吉祥集密生起次第觀修法合經論》，收錄於《德格版西藏大藏經》No.1797

<sup>26</sup> 全名《攝行之燈》，收錄於《德格版西藏大藏經》No.1803

<sup>27</sup> 全名《集密成就法安立次第》，收錄於《德格版西藏大藏經》No.1809

<sup>28</sup> 指月稱論師解說《集密本續》而著作的《燈明廣釋》；收錄於《德格版西藏大藏經》No.1785

天女請問續》、《授記密意續》等等五大注釋續<sup>29</sup>，其中未翻譯成藏文的是《帝釋天請問續》；對於此五大注釋續「而以大力精勤作研習」。

學故總於集密二次第 別於圓滿次第得關鍵

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第廿八偈】

「二次第」指灌頂的安立壇城等二次第當中的總體，以及特別之圓滿五次第或是圓滿六次第。另外，對於其中的幻身部分乃獲得確定，故說「別於圓滿次第得關鍵」。

以波威德樂喜時輪等 諸多續部關鍵現要訣

吾於他處已說彼等故 今僅略示門徑於具智

思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第廿九偈】

對於集密二次第之總體，特別是對五次第的關鍵如果善加獲得定準，則勝樂、喜金剛、時輪等「諸多續部關鍵現要訣」。

「吾於他處已說彼等故，今僅略示門徑於具智」，指的是《密宗道次第廣論》以及像是集密二次第之門，宗喀巴大師已有撰述；因為宗大師已經著作彼等許多論典，所以從那些典籍便可得知，在此對於具智慧者只略示門徑。

復次所有經義現要訣是為第二

## 現要訣後修持之情形

<sup>29</sup> 五大注釋續分別為：

一、《授記密意續》，收錄於《德格版西藏大藏經》No.444

二、《善說大瑜珈續吉祥金剛鬘解析一切坦特羅心要秘密》，收錄於《德格版西藏大藏經》No.445

三、《四天女請問續》，收錄於《德格版西藏大藏經》No.446

四、《智慧金剛集續》，收錄於《德格版西藏大藏經》No.447

五、《帝釋天請問續》，此典籍未翻譯成藏文。

如是若成要訣之寶藏 大乘二類共通及不共  
道之二次第上攝精要 並作串習修學具足道  
思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第三十偈】

當提到大乘共通道時就是：慈悲菩提心以及空性見解；追根究柢就是要修持此二者。在具備此兩種之基礎上，於不共的道次第——生、圓二者「攝精要，並作串習修學具足道」。

然後

猶如恆河沙之佛子願 攝為執持正法之祈願  
言故所積一切之善根 皆為增廣佛教而迴向  
思維此理存具善方策 具大恩呀至尊智慧藏【第三十一偈】  
最後日夜全面作修持 皆為增廣教法而迴向是為第三

## 結 行

為廣增長自身善業故 及為眾多具智善緣者  
指示無誤如理之門徑 是故撰述己之此傳記【第三十二偈】

接著是迴向所獲得的善業：

以波所獲一切善資糧 祈願眾生藉由此次第  
持取能仁無上淨律儀 而後趣入佛陀歡喜道【第三十三偈】

如同上面所說，對於共通與不共道之次第循序實踐聞思修；以如是不顛倒的行道方式，祈願眾生「持取能仁無上淨律儀，而後趣入佛陀歡喜道。」

簡略所述之此自傳，為多聞比丘東宗喀人士洛桑察巴尊者，著於軸大山.甘丹.尊勝林；執筆者為噶希巴仁欽尊者。以此亦祈願教法珍寶能遍傳興盛於一切時地。

以上是與從台灣來的法友所結的法緣。如同前面所說，這樣對於西藏

雪域佛教的一般法則，在內心就能稍微有個概念呀！我要說的是：我不是非常精通，加上（講解的）時間也不太夠；你們依據我所解說的來作學習，然後逐漸地就會有越來越多的論典被翻譯出來，那就很好！就是這樣。

## 附錄一：

# 緣起讚釋

～ 昂旺鵬措 著

## 甲一、前行

頂禮文殊師利菩薩

凡見且講授      無上智言說

勝者見緣起      教導故敬波【第一偈】

諸凡行者於緣起法理現前觀見、並且自在講授，則其無上之智慧以及言說乃值得讚頌。而勝者——佛陀即是現前觀見緣起、並且自在作教導，以此等理由，故禮敬彼。此頌乃論典本體之安立。

## 甲二、正行

## 乙一、從宣說緣起而讚頌之理由

世間衆衰損      根本爲無明

以見遮斷波      說其爲緣起【第二偈】

生老病死等世間之所有種種衰損，其根本唯是我執無明。因爲從貪瞋造業所產生之過失，並非以無因或相違因造作之故。思及此，諸凡以觀見某所緣境而能斷除彼無明者，其乃爲佛陀多次所宣說之緣起。

爾時具智者      對於緣起法

係汝教之要      豈會不了知【第三偈】

「爾時」意爲：是故。具智慧者對於緣起之道法係爲汝教法之心要，於



此要旨怎麼會不了知？

如是於帖主	讚頌之門上
較汝說緣起	誰得更稀奇【第四偈】

以如是之理由，於帖主從讚頌之門上，誰能找得到比起您宣說緣起更為稀奇之讚揚？

諸凡憑藉緣	說波自性空
較此豈存具	稀有善教誠【第五偈】

諸凡憑藉因緣，佛說彼即為自性空。較於此說更稀有之妙善教誠，「豈存具」指完全沒有之意。

## 乙二、以緣起一理由隨著各個補特伽羅 而成為束縛與解脫二者之因

愚眾因執波	緊纏邊執縛
即波於智者	盡斷戲網門【第六偈】

愚昧眾人因為執取彼緣起道理，故被邊執之束縛緊緊纏繞。即以彼緣起道理，於中觀諸智者乃成為“將有、無邊見分別之戲論網完全斷除”之門。

## 乙三、於他未見正法，故稱汝為真本師

此教他未見	故尊汝為師
外道亦虛名	如狐冒稱獅【第七偈】
喔唷師庇護	勝說依帖主
善說緣起法	頂禮波大師【第八偈】

此緣起教法，於別於此教之其他外道之任何典籍當中皆未曾見過；是故唯獨對汝尊稱為「真確之本師」。如是，猶如於狐狸假冒稱為獅子般，對

外道之富藍那等亦喚爲本師之稱呼，只是虛僞之名稱；因爲彼等並不具足本師之資格。

即以此理由，喔唷！您乃是希有之本師、庇護處、最勝說、依怙主，故對善說緣起法理之彼大師恭敬頂禮。

## 乙四、矛盾見緣起之過患

爲利衆生故	行益汝施教
法要爲空性	無比確定因【第九偈】
緣起之道理	見違與不成
則此於汝法	焉能作了知【第十偈】

專心一志實行利他之具悲本師，爲了助益所有羸弱之眾生所施予教導之法理當中，最殊勝心要唯是證悟空性之方法。倘若確定空性之無與倫比唯一能立因乃緣起之道理，則相違觀見彼緣起之自宗——說實事師，以及主張爲“不成因”之外道此些人，對於汝教法——甚深緣起離邊，焉能通達了知？

## 乙五、從自性空即緣起而讚頌

一旦汝觀見	空性即緣起
性空及能所	合理不相違【第十一偈】
倘若反見波	於空無作用
行等非空故	許墮危難境【第十二偈】

自性有之主張者雖如是，然而汝若捨棄彼而對真實狀況作剖析，一旦觀見自性空且作熟習，而洞見空性即緣起之義理時，便會理解任何法皆是自性空，以及彼法與因果之能所作用乃合理不相違背。

倘若相反於彼理而見空性與緣起相違，便會認爲於自性空上並不堪有

因果之作用，而覺得彼之行持等並非自性空。是故，承許此種主張者將有墮入邊見之危難境地。亦即，若於空性無法安立緣起，則墮斷邊；於緣起無法安立空性，則墮常邊。

## 乙六、較其他功德更讚頌緣起

是故於沒教	勝讚見緣起
波非全然無	亦非自性有【第十三偈】

倘若不了知空性不違緣起，便會誤入歧途。是故，於能仁世尊汝之教法當中，比起通慧等其他任何功德，乃以洞見緣起之義理最被極力讚頌。然而，彼並非全然不存在，亦非是以自性而有。

## 乙七、證成緣起之法理

不待如空花	故非不依賴
自性有則成	違於依因緣【第十四偈】
故言除緣起	更無任何法
除非自性空	並無任何法【第十五偈】

凡是不觀待其他能施設之分別，則如同虛空中之花朵根本不存在；是故，不依賴而存在乃絲毫非有。凡是自性有，彼即已形成；乃相違於依賴其他能施設之因與緣，故必定要拋捨。

是故佛言：除緣起之外，更無其他任何法；因此，除非是自性空，此外並無任何其他法。

## 乙八、緣起能損自性有

自性不離故	法若自性有
涅槃不堪得	戲論無遮斷【第十六偈】

自性並非以前存在而後來才離去，是故，輪迴涅槃一切法倘若絲毫存在自性有，則以前未證獲之涅槃便不堪重新證得；以前因輪迴所積聚之各式各樣戲論，於日後亦無法被遮斷。

## 乙九、無人能難本師之言教

故言離自性      數以獅子吼  
宣於智者中      於此誰能難【第十七偈】

因為自性能被理路所破除，故言「一切法離自性有」；如此數次以如同無畏獅子吼之音聲，於智者群之中再三詳細宣說。於此，誰能夠壓制或是非難？並無人有能力。

## 乙十、緣起不違性空且互相輔助

絲毫無自性      依此而生此  
安立皆合理      豈言二不違【第十八偈】

如是，絲毫沒有自性存在之法；依賴此因而產生此果之一切安立皆無所減損地合乎道理，則對於二者乃絲毫不相違地結合為一豈需言說！

言以緣起理      不依邊見者  
怙主此善說      沒論無上因【第十九偈】

佛有言：「智者證悟緣起法，即不依止邊見者」說明：以證悟緣起之道理，便不會依止追隨執持邊見者。此等善說，即是怙主汝無上言論之因。

此皆自性空      由此生此果  
彼此二確定      無礙相輔助【第二十偈】

此等內外一切法確定皆為自性空，以及確定由此產生似此之無欺果；二種確定彼此不僅不相妨礙，甚至是互相輔助。

此外更何有      希有精彩者  
以此稱揚汝      非他成讚頌【第廿一偈】

於此善說之外，哪裡還有更希有精彩者？並沒有。是故，乃以此作為理由稱頌讚揚您，而成為無上之讚頌；至於其他之稱讚並不會如此。

## 乙十一、自宗說實事師不悅之情形

凡愚所役使      與汝成怨懟  
波於性空說      不忍有何奇【第廿二偈】

諸凡長期被愚昧當成為僕從所役使差遣者——彼等與本師您形成怨懟之外道，對於所謂「一切法自性空」之說，產生不能忍受之情形並沒什麼好覺得驚奇！因為彼等乃主張一切法無因所生、或非隨順因所生，並不承許緣起。

承許汝之語      緣起珍寶藏  
不忍空性吼      吾覺此為奇【第廿三偈】

然而，承許汝之言語當中極為珍貴之寶藏——甚深緣起法，卻對所謂「自性空」之獅子吼不能忍受之自宗，吾輩覺得此些人實在奇異！

性空引導門      無上為緣起  
名若執自性      則於此士夫【第廿四偈】  
何法能引入      諸聖善行走  
無比之津梁      汝喜之良徑【第廿五偈】

引導至自性空之唯一無上門徑乃為緣起。倘若於緣起之“唯名”上執著有自性，則對於自宗說實事師此等士夫而言，應該藉由何種方法，方能引領進入諸聖賢善於行走之無與倫比津梁——本師您所歡喜之離邊良善路徑？

## 乙十二、破除所遮之法與因乃同分

自性真不依 緣起依且假  
二者於一事 如何不相違【第廿六偈】

諸凡自性，應當真實非虛偽、不觀待依賴；凡爲緣起，則必須依賴、且爲虛假；是故，此二者如何於同一事物上，不互相違背地聚集結合？

### 乙十三、思及彼等理由而說緣起如幻

是故凡緣起 自性從初始  
無有卻現波 說此皆如幻【第廿七偈】

是故，諸凡緣起之事物，從最初一開始便不以自性存在；雖無自性有，然而卻不可否認地呈現出彼彼色等，因此，佛說：緣起所含攝之此些事物皆如同現而無自性之幻化。

### 乙十四、其他無法辯駁本師之言教

雖於沒教誡 有些辨難者  
然說未如法 即此善了知【第廿八偈】

對於您所教誡之一切法理，雖然有一些內外道之辨難者言：「不合理」，然而藉由佛言：「未得如法尋隙」之說法、或是即以緣起此義理，便能善加揣度了知。

若問何原故 係因言說此  
事物見不見 皆離增損故【第廿九偈】

若問：「以何原故？」答曰：係因言說此緣起義理，故於現前可見之現量分、以及不可見之隱蔽分等所有事物，皆與形成“自性有之增益以及絕對無之減損”之時機遠離之故。

### 乙十五、依據此說爲正量之定準而確信其他言語亦無欺

見汝無上說      因乃緣起道  
餘語即以此      正量生定準【第三十偈】

將怙主您之言說觀爲無上之最終原因乃是：汝所宣說之緣起道。即以此，對於您其餘言語係爲正量，亦能心生信解定準。

## 乙十六、吾等本師與教法值得禮敬之因

依義見而說      汝之隨行者  
衰損皆遠離      罪根全捨故【第三十一偈】

依照真實義理如實觀見而善加宣說之本師您之隨行者，乃與有寂之一切衰損皆遠離；因爲於全部罪過之根本——我執，已以無我之義理而捨離之故。

反於汝教者      長時行艱辛  
隨後如召過      堅執我見故【第三十二偈】

於汝之教法執持相反見解者，爲了盡除過患而長時修行艱辛法，然而甬說斷除，隨其之後乃如同召喚過錯般，不斷產生缺失；因爲堅硬執持我見之故。

喔唷具智者      通達此二別  
爾時心深處      於汝焉不敬【第三十三偈】

喔唷！彼時具聰慧之智者如是通達了知內外道此二者之差別，爾時於內心深處，對於本師汝之教法豈會產生不恭敬？

## 乙十七、雖粗略理解少許義亦能心生歡喜

僅於一分義      所得粗略信  
波亦予勝樂      況汝衆多語【第三十四偈】

即使僅於微小一分義理所獲得之粗略信解，彼亦能給予極爲殊勝之安

樂；更何況汝眾多之言語，則自不待言。

## 乙十八、自謙於未知

噫癡毀吾心      如是功德蘊  
縱曾久皈依      未知片面德【第三五偈】

噫鳴！吾心被無知愚痴所毀損，對於如是功德蘊——能仁之教誡，縱然曾長久猶如焦渴者希求水般趨向皈依，卻連汝少許片面之功德亦未獲證知。

幸而命續流      臨死未沒際  
於汝稍信解      思此亦善緣【第三六偈】

幸而面臨死主大口之生命續流尚未泯沒而存住之際，於汝稍微心生信解，思忖此亦屬吾人之善緣。

## 乙十九、由知緣起特色作讚頌

說中宣緣起      慧中知緣起  
二如世勝王      善知汝非餘【第三七偈】

於講說教法當中之宣說緣起、以智慧理解法義當中之了知緣起，二者如同世間所有一切最勝君王般殊勝，如此善加了知者即汝而非其餘之人。

## 乙二十、佛法皆入緣起

汝賜一切教      即從緣起入  
波為涅槃故      無寂非汝行【第三八偈】

猶如所有江河皆趨向大海而流入般，汝所賜予之一切教誡，即是以直接或間接方式從緣起離邊之要點上著手而趣入。彼之密意乃是為了所化徒眾證得涅槃之故，因為於汝絲毫無有不完善寂滅眾生痛苦之行持故。

## 乙二一、佛法值得自他珍重



善哉汝教法      凡傳至耳際  
波皆寂靜故      誰不敬持取【第三九偈】

善哉！本師汝之教法，凡是傳播至任何人之耳際，彼等不多久便皆獲得寂靜而遠離憂苦，是故就共通而言，有誰會不恭敬地持取汝之教法？

異論皆折服      前後不相違  
二利賜衆生      此教吾興增【第四十偈】

就個別而言，對顛倒分別之所有異論皆如理地加以折服，以及無有承許自宗之前後不符之相違；另外還將眾生之二利——增上生與決定勝順利地作賜予。於汝之此殊勝教法，作者吾人之興致亦隨之增長。

## 乙二二、汝爲此法歷艱辛

汝爲此之故      歷經無量劫  
數數捨身命      親友受用等【第四一偈】

爲了此緣起道，本師您歷經無量劫，數數捨棄身軀、生命、親友、受用資具等內外財物所有一切。而其最終目的，乃是爲了利益吾人，故確實具大恩澤！

## 乙二三、未親聞此法之憾

因見波功德      如鉤之於魚  
引至心意法      福薄不聞汝【第四二偈】  
以波憂惱力      如母於愛子  
隨行之心念      吾意不捨棄【第四三偈】

因觀見彼緣起法之功德，故自覺：猶如以鐵鉤釣引魚兒般，對於引至汝心意之彼法，未能從您口中獲得親聞之機緣，所以自己實在福薄！

如同母親之心思乃隨行繫念於所珍愛之獨子之上一般；以這種憂傷、

懊惱之力，吾追隨汝之心意絲毫不捨棄。

於此思汝語	相好德輝耀
光芒遍環繞	本師梵音聲【第四四偈】
宣此而意想	能仁之影像
僅現於心中	如月除熱惱【第四五偈】

於此雖有遺憾，然而對汝之言語做研讀、思維時，感受到本師之相好盛德所莊嚴極為輝耀之圓輪光芒遍布環繞各處。心中意想本師以梵音如是宣說此些義理，而於純淨心湖之中僅是呈現能仁之影像，便如同熱惱被清涼月光消除般獲得利益。

## 乙二四、不知者無稽之言

如是勝善規	不解之士夫
如同菟絲草	四處起糾葛【第四六偈】

對於如是殊勝之妙善法規，不了解教證之士夫竟做搬弄挑撥，如同菟絲草互相纏繞而難以分離般，四處製造紛亂而引起糾葛。

## 乙二五、作者勤學之情形

觀見此情狀	吾以勤精進
隨行於智者	數求汝密意【第四七偈】
復於自他宗	修學諸經教
後竟以疑網	遍惱吾心思【第四八偈】

觀見如此不善之情狀，我宗喀巴乃以諸多勤奮精進隨行於正量智者；對於本師您究竟密意——善妙緣起道，雖然數數做探求，但是因為當時亦於自他宗諸多經教做修學，所以，從不相同之宗論見地所出現之各種主張中，甬說了知汝教義，後來竟被疑惑之網所纏縛，而令吾人之心思於任何

時刻皆處於苦惱當中。

無上沒乘法

斷捨有無邊

授記如實釋

龍樹理蓮苑【第四九偈】

對於本師您無上乘之全部教法，乃授記聖龍樹菩薩以斷捨自性有與名言無二邊，而如實作解釋；其所主張之學說理論猶如睡蓮花苑。睡蓮之開啓需由月光照射才會開放，故引出闡明龍樹菩薩學說之甚深義理者為月稱論師；以下便以四種與月亮相隨順之特點而說明月稱論師著作之特色。

無垢智輪滿

無礙行經教

除邊執心暗

伏邪說星宿【第五十偈】

具德月善說

光鬘作顯明

師恩故得見

吾心獲蘇息【第五一偈】

理路所顯示出之無垢智慧圓滿完善，猶如滿月時之月輪；所作宣說無礙解釋佛陀之經教，如同月亮於虛空通行無阻地遊走；所得領悟清除有、無邊執之心暗，猶如月光去除夜晚之黑暗；所持之見解制伏邪說異端，如同月亮光芒減損眾多星宿之光。

是故，擁有四特色之具德月稱論師之善說，猶如白色月光鬘而將龍樹菩薩之密意作顯明。而吾人乃依賴上師之恩澤，故得以觀見其中之深義；爾時，長時所受之苦惱終於獲得蘇息。

### 甲三、結行

#### 乙一、教誡後輩亦應如是隨念

所有佛功業

語事為最上

即此故智者

由此隨念佛【第五二偈】

藉由宣說法理才能令徒眾獲得解脫，此外並非以其他方法；因此，於本師佛陀之所有功業中，乃以語事業為最上、最殊勝。而在其中許多次第

當中，即以宣說此緣起真實性爲最優越；是故，後代諸智者亦應由此法理而隨念本師佛之功德與恩惠。

## 乙二、作者恭敬之狀

隨行本師而出離      修學佛法不匱缺  
勤修瑜伽之比丘      如是敬重大覺佛【第五三偈】

首先，從在家而隨行本師而出離；其次，多方聽聞修學佛陀之經教法理而不匱缺；最後，於日夜勤奮修持瑜伽行之一位比丘——我，依照經典所宣說般如是恭敬尊重大覺佛敬。

## 乙三、回向

無上本師之教法      如是值遇由師恩  
此善迴向諸衆生      成善知識攝受因【第五四偈】

能值遇無上本師之教法，如是唯藉由上師之恩澤；因此，著述之此善業亦全部迴向給所有諸眾生，以成爲獲得具量善知識歡喜攝受之因。

祈願益法至有際      惡分別風無能動  
通達教理於本師      獲得信心恆充滿【第五五偈】

祈願唯從事利益他人之本師之教法維持存留至有際——輪迴邊際，即使有惡分別風颳起亦無能變動。因爲從如實通達教理上，而獲得對大師之信心，故願此信心恆時充滿於四處。

祈願彰顯緣起性      守持能仁之善規  
縱一切生捨身命      亦不鬆懈於剎那【第五六偈】

對於此彰顯緣起真實性之能仁之殊勝妙善法規，於將來一切生世縱然必須捨棄身命，吾亦願爲守持發揚而不稍微鬆懈於剎那。

殊勝導師歷數難      殷重修持此精要

以何方便令增長      願以思察度日夜【第五七偈】

指引眾生之殊勝導師歷盡無數艱難所殷重當成精要而修持之此法，應當以何種方便而令增長？願日日夜夜以對此做思察而度過！

清淨意樂勤波理      梵天帝釋護世間

妙黑天等護法眾      恆為助伴不忘卻【第五八偈】

以清淨增上意樂恆時恭敬勤奮於彼法理之際，祈願梵天、帝釋天、四位世間護法、妙黑天等護法天神亦不忘卻地恆時做為吾人之助伴。

於佛陀世尊——世間不熟諳之知心良友——無上大師，從宣說甚深緣起而讚頌之此善說心要，乃是多聞比丘洛桑察巴吉祥賢，著於雪域中之大雪山沃帖孔給之拉雪幽靜處天台——別名尊勝林；執筆者為南喀吉祥賢。

## 附錄二：

# 善 方 策 傳

~ 本頌&科判

### 甲一、前行——書首禮讚

嗡 祈願吉祥！

觀見世間善趣解脫眼	漂泊有道疲憊休憩處
善樂根本具恩之上師	敬禮至尊智慧寶藏足【一】

### 甲二、正行

#### 乙一、以陳述心意之方式說明旨趣

以小勤奮積聚大資糧	佛言隨喜善行為最上
尤其於已往昔所行善	若離憍舉而生大歡喜
即說前善輾轉而增長	為修佛陀所言之義理
亦見眾多其餘之所需	內心如是生喜是為善【二】

#### 乙二、趣入正傳

#### 丙一、略述

初始尋求寬廣之多聞	復次所有經義現要訣
最後日夜全面作修持	皆為增廣教法而迴向
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【三】

#### 丙二、廣說

#### 丁一、尋求聽聞經續之情形

戊一、必須尋求聽聞之理由

取捨處皆迷惑之黑暗	以正聽聞燈炬未除前
則不解道是故何需言	將欲趣入殊勝解脫邑【四】

戊二、尋求多聞之方法

己一、因——波羅蜜多乘尋求多聞之方法

故於所許法主慈氏尊	以及世間二勝六莊嚴
彼等經教片面或粗略	莫覺滿足一切詳研習
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【五】

尤其世俗凡夫於事物	真實法性唯一抉擇門
正確理路論典之難處	以多勤奮數數作學習
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【六】

縱然辛勤苦習顯密論	然於深義修持講說時
觀見竟然無別於未學	以及絲毫不知所持見
是故特於龍樹之教理	所闡甚深微細之理路
引出一切真確見解處	善加研習而將疑惑除
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【七】

己二、果——金剛乘尋求多聞之方法

庚一、聽聞金剛乘之理由

此於行向佛陀正等覺	甚深金剛乘及波羅乘
二類之中乃說密續乘	尤較波羅殊勝與優越
普遍流傳猶如日月般	雖許彼詞係為諦實語
然於所謂甚深乘為何	未作探求卻持智者擔
如是之輩若為具智者	較彼有何其他鈍根器

極度難以值遇無上道	如是拋捨喔哨真奇異
由彼緣故殊勝之佛乘	較佛更是難得金剛乘
彼二悉地甚深之寶藏	趣入以多勤奮恆研習
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【八】

## 庚二、自述追求聽聞金剛乘之方法

### 辛一、修學事續

不知下三續部之道理	以此縱將無上瑜伽續
定爲一切續部之最上	然僅承許善加觀見後
秘密總續以及蘇悉地	妙臂問續與後靜慮等
事續三部總體與各別	於諸續部長時作串習
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【九】

### 辛二、修學行續

續部第二於諸行續中	主爲毘盧現證菩提續
藉由修學而於行續類	所有一切善加作確立
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【十】

### 辛三、修學瑜伽續

續部第三係於瑜伽續	諸等之首吉祥攝真實
以及釋續金剛頂等續	習而領納瑜伽續喜筵
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【十一】

### 辛四、修學無上瑜伽續

第四係爲無上瑜伽續	聖域諸多智者如日月
所共承許父續爲集密	瑜伽母續勝樂喜金剛
根本續部注釋之續等	以及別於他續之說法



開創軌轍時輪之密續      無垢光釋顯明作研習  
思維此理存具善方策      具大恩呀至尊智慧藏【十二】

初始尋求寬廣之多聞是爲第一

## 丁二、經義現為要訣之情形

### 戊一、通說

復次勝除所化之心暗      長時深切堅信於文殊  
爲令所有經義成教誡      祈請並勤一切因資糧  
思維此理存具善方策      具大恩呀至尊智慧藏【十三】

### 戊二、別說

#### 己一、經部典籍

#### 庚一、波羅蜜多

如是精進龍樹及無著      依次所傳菩提道次第  
獲得特殊不共之定準      甚深勝典波羅現要訣  
思維此理存具善方策      具大恩呀至尊智慧藏【十四】

#### 庚二、因明

北方此地因明之理論      學與未學眾多皆同聲  
量論以及七論皆不具      行向菩提修行之次第【十五】  
然於文殊親示陳那言      此當著述此於未來時  
將會成爲所有眾生眼      賜予開許亦執爲準則【十六】  
觀見其乃絕頂非理說      特別於彼道理審察時  
集量論之書首禮讚義      藉由成量順次與逆次【十七】  
爲諸追求解脫而證成      正量世尊故唯彼教法  
方是欲求解脫之門徑      獲取深切定準於二乘【十八】

歸併道之關鍵以理路  
思維此理存具善方策

善出之故獲得勝歡喜  
具大恩呀至尊智慧藏【十九】

### 庚三、慈氏論著

而後菩薩地及經莊嚴  
法主慈氏論典與隨行  
思維此理存具善方策

善加結合如理勤策勵  
諸論現爲修持之要訣  
具大恩呀至尊智慧藏【二十】

### 庚四、中觀

尤其甚深廣大諸經典  
於道所有關鍵予定準  
龍樹理路諸多勝論義  
思維此理存具善方策

從而編列所成之次第  
依集學論而於集經論  
善加觀見修持之次第  
具大恩呀至尊智慧藏【廿一】

### 己二、續部典籍

#### 庚一、下二部

後靜慮與毘盧證菩提  
善說竅門而令一切道  
思維此理存具善方策

依據佛密尊者所著述  
所具關鍵善加現要訣  
具大恩呀至尊智慧藏【廿二】

#### 庚二、瑜珈部

吉祥攝真實之道關鍵  
然於彼道甚深之義理  
佛密尊者本釋同品續  
三續部之甚深諸修持  
思維此理存具善方策

以三等持所攝雖易知  
難以通達修持之方式  
三類配合如理作解說  
言如修道次第除心暗  
具大恩呀至尊智慧藏【廿三】

#### 庚三、無上瑜珈部

### 辛一、集密現要訣

能仁所有善說之究竟	係爲吉祥無上瑜伽續
於其之中最極甚深者	乃是吉祥集密大續王【廿四】
語聖龍樹菩薩說此言	根本續中道之諸關鍵
六邊四理封印而存住	是故指示隨行諸釋續【廿五】
藉由上師口訣而得知	取彼爲要究竟之教授
乃是略集攝行安立等	集密所有零星勝類屬【廿六】
長久應作串習於本續	猶如燈炬顯明作憑依
並善配合五大注釋續	而以大力精勤作研習【廿七】
學故總於集密二次第	別於圓滿次第得關鍵
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【廿八】

### 辛二、以彼現其他之要訣&不廣說之因

以彼威德樂喜時輪等	諸多續部關鍵現要訣
吾於他處已說彼等故	今僅略示門徑於具智
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【廿九】

復次所有經義現要訣是爲第二

### 丁三、現要訣後修持之情形

#### 戊一、修持之情形

如是若成要訣之寶藏	大乘二類共通及不共
道之二次第上攝精要	並作串習修學具足道
思維此理存具善方策	具大恩呀至尊智慧藏【三十】

#### 戊二、善根迴向於佛教

猶如恆河沙之佛子願	攝爲執持正法之祈願
-----------	-----------

言故所積一切之善根      皆爲增廣佛教而迴向  
思維此理存具善方策      具大恩呀至尊智慧藏【三一】

最後日夜全面作修持皆爲增廣教法而迴向是爲第三

### 甲三、結行

爲廣增長自身善業故      及爲眾多具智善緣者  
指示無誤如理之門徑      是故撰述己之此傳記【三二】  
以彼所獲一切善資糧      祈願眾生藉由此次第  
持取能仁無上淨律儀      而後趣入佛陀歡喜道【三三】

簡略所述之此自傳，爲多聞比丘東宗喀人士洛桑察巴尊者，著於軸大山。  
甘丹．尊勝林；執筆者爲噶希巴仁欽尊者。以此亦祈願教法珍寶能遍傳興盛  
於一切時地！