

菩提道次第广论 手抄稿

第 145 卷

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百四十五卷·A面

不应误解沉没昏沉为一事，

沉跟昏是两件事情哦！昏沉的时候，

昏沉虽不向余境流散，而俱无明净二分。

昏是什么呢？虽然它散是不散，不会胡思乱想，但是呢明跟净两个东西都没有。

沉没则有净分而无明分。

这个是它的差别，是它的差别。这个详细的在《广论》上面说得很清楚，所以你们正修的时候，关于这个地方，每一个地方一定要弄清楚，每一个地方弄清楚。

如云：「沉没谓于所缘，心力放缓，不能明了缘取所缘。虽有净分而无明了取境之力，即成沉没。」

这个才是沉没。对于你所缘的这个心的力量，慢慢地放缓了，放慢了。这个地方的放慢跟后面的舍是两件事情哦！所以它每一个地方的行相，都是细致得很，错一点点你就走上错路了。那个时候因为这样的心放缓，对于所缘的不明了了，那时候清净哪，好像动都不动很清净的样子，但是呢明了取境的力量没有了，那个时候沉，那沉相不是昏相。

又云：「有说，心不向余境流散，俱无明净之昏沉为沉没者，不应正理。」

因为有一类说，你只要心没有散乱，那个时候明、净两样东西这个都没有，以为这个就是沉的话，这个不合理的，所以这个是辨「昏」跟「沉」。

由此亦可了知昏沉之相。

你从这个上面就了解了什么是昏沉。

沉没从昏沉生，有善无记二性。昏沉是痴分，是不善性或有覆无记性。

沉哪，从昏生，我怕大家误解，所以那个沉没单单用一个「沉」字来表示，昏沉用「昏」字来表示。为什么？这个昏就是沉没的因，这个我们要晓得的。那么然后呢这里边有两个，沉本身在「善、无记」两样当中；昏是在痴分当中，所以这个不一样喔！所以这个沉本身是善的、无记的，这样，这是不可记别。真正的定是啊，一定是什么？能够记别，一定是善。所以细微的沉相是无记性，那个时候就不对了，但是它还是善的。这个「昏沉是痴分」，一定是不善的，这个不一样，「是不善性或有覆无记」，这我们要分清楚。

所以那个昏沉啊，或者是「不善性」，或者虽然无记，是「有覆无记」。有覆无记跟前面的无记，前面是无覆无记。为什么叫作有覆无记？它这个无记，是不可以说明记别——就是它善是不善，那个时候心里边没有力量，但是呢，一切的烦恼跟着而来的；由于这种状态所覆，然后呢烦恼跟着来了，这个叫有覆无记。无覆无记的话，这个烦恼不会跟着来的，只是说你没有辨别它，它这个业本身不别善、恶。譬如说你走路，规规矩矩地走路，这个走路无所谓善、无所谓恶，但是那个走路不会说烦恼跟着来的。然后你坐在那里痴痴呆呆的话，那像胡思乱想，那妄想贪嗔痴都跟着来了。所以这两个一个是无覆无记，一个是有覆无记，这我们要清楚的。喔，随举一例啦！

如是沉没起时，若相微薄，仅起少次，则可策心坚持所缘而修。

如果沉没生起的时候，如果很轻微的，或者是偶然来的话，那么你只要心里面一提，那就行了。

若沉没厚，或数数起，则应暂置所修法而修对治。

如果说这个沉没厉害，而且不断地来的话，那你停止，下座，不要再继续坐在这里，一定要修对治法！前面已经说过了，如果你对那个不修对治就让它去，你还坐得很好的话，那以后养成习惯，那很难改、很难改。所以一开始的时候千万注意！不要练那个腿，要先练那个心。而且真正有的完整的教授都很清楚，你心练好了，那个腿不要练，它自己来。当然，现在譬如一般来说，禅堂里面照着规矩，它练腿也有它的特别的好处的。那个时候你咬紧牙关，那个腿痛得要命，可是心里面跟那个腿斗，心里不在那儿睡，那个好，很好！先把那个心对那个腿，对完了以后，那个心本身哪，然后呢还在那儿活活泼泼的，

那个时候次调心。那个时候倒是一个很好的办法，这种次第我们要弄得清楚。

其对治法，如《中观心论》云：「退弱应宽广，修广大所缘。」又云：「退弱应策举，观精进胜利。」

那个就是对于这个「退弱」，就是沉没的一种相状，那么应该怎么办呢？把你所缘的广大，或者是精进，精进提起来。为什么要这样呢？

退弱沉没之因，谓心太向内摄，或由放缓取境之力，心渐低降，或由睡眠昏沉等因，心觉黑暗。

因为「退弱沉没之因」，是「心太向内摄」，你收得太紧了。所以你「由放缓取境之力」，或者是放缓了，或者你取境的力量啊，或者是太紧或者太松。太紧的时候也会，太松的时候「心渐低降」，乃至「睡眠昏沉等因，心觉黑暗」。那么这个地方的对治，就是说太向内摄的时候怎么办呢？

初之对治，当以观慧观察所缘令心广大。

这是第一种。第二个呢就是你放得太慢了，唉呀，好像一个调琴一个调得太急，一个调得太缓。第二个呢，调得太缓的时候，怎么办呢？

第二对治，应当思维三宝功德菩提心之胜利，人身义大等功德，令心策举。

那个时候你就想：哎呀，这个三宝的功德。因为心缓的话，唉，你就觉得提不起来，这个味道。那个时候你就想：哎呀！三宝有殊胜功德。当有想到那个好处的时候，那个心自然而然它会推动你。「人身义大等」就是暇满等，这个时候使得我们心里面策举。

那个时候我们要懂得哦，想、行两样的心所的不一样，我们五蕴当中啊，是想心所跟行心所的不一样。不是你去想三宝，而是说一定要修习以后，跟行心所相应的这个功德，它有一种推动的力量；想心所没有这个力量的，因为没有这个力量，它没有策励你、推动你的心举起来的力量。所以像这种地方，我们每一个地方，必定要把这个了解得清清楚楚。注意哦！这个地方再说一遍，这了解的绝对不是文字，你如果了解的文字的话，变成功你争论是非的宝贝，然后把你送下恶道去。这个时候你要正确认识它确实所指的内在的行相、心理

状态，那个是你修行的最佳的宝贝。那可以让你小则超升人天，大则成佛作祖。那么继续下去。

第三对治，亦应令心策举，及作意日光等光明相，或以水洗面，或经行等。

乃至于此，这个是沉。

掉举者，若心将现亲友等可意境，即是微细掉举。

喏，这个。如果心里面将要现起这种「亲友等」，等字就是说，反正你欢喜的那种现起来的时候，那是细微的，细微的掉举。

若忽生贪相，即粗分掉举。

「若忽生贪相」，就是粗分。对于这个可意的，只是觉得：嗯，这个满好。当那个满好的东西你对它有个贪着，很欢喜的时候，那是粗的。

《集论》云：「云何掉举，净相随转，贪分所摄心不静相，障止为业。」

就特别告诉我们这个掉举什么呢？就是可爱，「净」是清净可爱相，这个相生起来了——「转」就是生起来了，那个是属于贪分的。那个时候因为心里面跟这个一相应啊，心里面就不能保持那个宁静，因为不能宁静的话，它就不能安住一处。所以这个掉举的行相能够障碍我们得止，这个「业」就是它的作用，这个掉举的作用这样。

微细掉举之对治，谓心于境将流动时，即应遮止系于所缘。

那个细微的掉举容易，它心要动的时候因为你有正知去观察，欸，觉得要动了，马上把它收回来，然后呢安住在、系在这个所缘的对象上面。粗分的对治呢？怎么办呢？

粗分掉举之对治，谓生已即当了知，摄录其心令住所缘。

一生起，还是第一个一定要先了解：嗯！生起来了，然后呢你把那个心，又把它收回来，让它安住。如果这个办法行不通，那么怎么办呢？

若此不能治者，则应暂停所修法，思维无常与恶趣苦等，收摄其心。

就是不要再继续地观下去，另外换一个——思维无常。为什么要念无常？因为这个掉举是贪分所摄的不寂静相，你一想到无常，一想到很快死，一想到这是苦，死了以后要堕落恶趣，还有什么好贪的。啊！那自然而然心就收了。不过这个地方所讲的无常、苦，不是懂个道理哦！一定要照着前面这个次第修过。如果你修过的话，到了这个地方，它那个掉相一起的话，你随便一提它马上现起啦！

所以记得前面讲那个正修的道理吧？说得清清楚楚，讲了除了正修以外，破除邪执等等说得很清楚、很清楚。我们不要忙着说：「啊！我要去修行了。」等到你两腿一盘啊，不是昏沉就是掉举。如果是你没有这个昏沉、掉举的对治的话，对不起，你坐一百年也没有用，一直在这个地方转。你虽然很想把住，这个心这个东西可不像一个猴子一样，你用手可以把得住哦！那个心这个东西还要心来把住的哦，心的把住有它一定对治的方法。所以懂得了个道理没有用的，你一定要如理去修习。所以关于这个道理前面一再地、特别地详细地斥破，就是这个原因，就这个原因。

所以这个地方有它的特别的好处，每一个地方让你了解了以后啊，你才谈得到。我们现在不要望空啊，啊呀，那个癞蛤蟆想吃天鹅肉，这万万使不得。看见它的高，你应该怎么办呢？我们眼睛要看得高哦！绝对要看得高，要看得像佛一样。真正重要的，看高了以后，你了解到那个地方去的必然的因果次第，然后呢，从你现在该下脚的那个地方，一步一步地上升。继续下去：

待掉举灭已，复修前事。

噢！那么一直等到把掉举灭了。继续下去：

又《速道论》云：「沉掉之对治当修风心与虚空相合之教授，及强断掉举之教授。」

喏！这个上面又特别告诉我们这个方法。

初者，

那么，就特别说怎么「风心与虚空相合」。

谓想自身脐间有一白点量如雀卵，从顶踊出，与虚空相合，即于彼上令

心安住。

这是「想自身脐间」，脐间就是我们平常所谓的丹田，有一个白点，那个白的像什么？像「雀卵」，像个小小的卵一样。那么这个卵哪，从我们的这个丹田里边一直向上，从我们的顶门梵穴一直向上到虚空，跟虚空合。那么那个时候，使得这个心在这个上面安住。它为什么沉的时候要这样调呢？沉是心向下，向下低的时候，现在你这样一来的话，先是缘一个可缘的对象，说把心安住在这一个白的这个白点上面，这个卵一样的，平常我们称为是一个点。平常说「明点」，明点是另外一样东西哦，可是明点有广义、狭义的，这个地方也不妨说得广义。广义地来说，就是很清楚地你观了一个点；狭义的，那是一个另外特别的东西，这里我们不提。然后呢，你使它在里面升起来，到虚空当中，所以心即安住，又把那个安住的心向上提策、策举，那就是对治沉的一个好办法。这个是前面。

第二谓一呼一吸合为一息，于五息中持心不散而修。次修十息，十五息，二十五息等，渐渐增长，持心不散。

那么还有一种呢，就是如果你掉的时候，心里面换句话说散动的时候，你怎么办呢？那个时候就是数息，一呼一吸叫作「一息」，或者是「五息持心」，就是，或者十息持心。什么叫五息呢？我们不是说一、二、三……一直数下去数到一百、一千三百五十六、一万三千七百多，这不是！那不晓得数到哪里去了。它数得很简单，数几个，从头来起。所以天台止观很精采，就告诉你数十，它有它的很重要的理由的，很重要的理由的。总之它真正的目的要把你的心收摄起来，数一个单位的数字最容易数，一、二、三、四……。然后呢，十几、一百四十几，那个心哪，不是更增加你的散吗？所以它的理由。所以这个真正完整的教授啊，我们了解了道理固然最好，不了解了道理，千万不要以自己的心，你听见了一点点以后，什么——唉呀，那我这样弄怎么办哪！这个心啊千万使不得，千万使不得。你能看懂了一定会跟着它去，万一不看懂的话，最好放掉自己的见解就跟着它。再下面，

或想上风白色，由鼻孔入，渐向下压。下风黄色渐向上提。于脐间相合，修瓶相风。

或者想上面有白颜色的，从鼻孔进去，这样吸进去，通常它有一定方法，然后向下；下面再向上提，在那个丹田那个地方相合，这叫「瓶气」。我们不要看了以后就要去修喔，这个没有用的喔！凡是这种法门都有它完整的教授的喔！就算那个瓶气的话，那个在修气这个方法当中，是非常重要的个教授，那个瓶气它都有各式各样的——柔和瓶气、刚猛瓶气，然后呢各式各样的方法，你弄错一点都会出毛病喔，这是我随便一提。

所以说这个地方只是一个大纲，你正规修里边的法门的时候啊，的的确确一定要有个善知识引导。我们自己看那个书修的话，你有宿生善根的话，是可以修得起来，那是千真万确。就好像平常我们说：「啊，昨天哪、前天我已经在银行里面积了多少钱了。」今天你早晨醒来的时候，欸！你只要跑到银行去开一张支票，钱就来了。你一个穷小子，你也看见他睁开眼睛，跑到银行去开一张支票取钱，你也跑着去，对不起，没有用啊！这个是我们要了解的，这我们要了解的。

仅能了解沉掉之义犹非完足，要修定时以正知力，常时伺察沉掉，为起未起。

单单了解不够，要真的修的时候要有什么？要有「正知力」。他下面加个「力」，所以这个正知，平常我们说懂得了，没有力的。你要如理地修学以外，它不但是正知，那个正知自然有……欸，到那个时候会起来了。否则的话，讲可以、听得满懂，坐在上面的时候一点用场都没有，就是这个原因。你经过了练习以后的话，你会到那个时候，「欸，来了！」其实这个境界我们人人都有欸，哎呀，说啊：「这个世间的苦都是贪嗔痴，不要贪哪！」啊，人人会讲，但是到了那个时候啊，一点都用不上！我们也说不要执着，欸！但是到那个时候执着得要命哪，乃至于根本不晓得自己在那个里边欸！所以这个概念我们务必要知道。你有了这个东西以后，然后呢正修的时候，时时去「伺察」，那个伺察是很细致的哦，很细致地观察它起了没有起。

生此正知之方便因，

那么能够有了这个正知，了解了随时可以提醒、对治、改善。那么怎么样才能够生起这个正知呢？生起这个正知的原因啊，说

谓不忘所缘之修正念法，及正念坚固之中常时侦察，心散未散，任持其心。

那个修正知的方法有两个：第一个呢，要使得自己不忘失所缘的正念，这第一个；第二个呢，在正念当中不断地去常常去观察，说本来在正念当中，你观察一下心散跟不散。咦，有人说问：「你已经正念了，你那个脑筋去观察它，它不是会打动你吗？」欸，不怕，不怕。所以这个《广论》上面有很详细的说明，就像平常啊，比如说我们正在注意集中心力看书的时候。我们看的时候啊，你随时看的时候，在那个心力很强的心力，在看书的过程当中，这个心力没有缓散的时候，你眼睛可以随便地什么，放轻松了瞟一下外头。这个对你看书并不影响，可是外面的境况你注意到了，对不对？

同样地一样，当你学定的时候，那个定还没散。在那个正念维持的时候，你那个心看一下，说那个念还在不在，不要跟着那个念走掉，这个就是正知，这非常重要的一样东西！你平常经常练习惯了以后啊，它这个时候养成习惯了，它随时这个心，这个正知力就冒出来一下、冒出来一下。因为它冒出来，冒出来有了这个正知，才能够观察你这个正念在不在。如果不在，它随时会提醒你，如果在，它自己又回复。如果你没有这个力量的话，你已经啊那个正念不晓得跑到哪里去，它根本不知道。然后呢在那个地方刚开始的时候「缓」，到后来慢慢地「沉」，到后来呢睡，到后来呢不晓得成什么样了。啊！他然后睡了三个钟头，「哎，坐一下真舒服啊！」就是这个样。有太多的人，这千真万确的事实啊！所以我们往往自己在错误的教授当中不知道，嗯！坐了以后自己觉得心还满宁静。当然你睡完了起来了以后，早晨也满宁静嘛，这是千真万确的事实嘛！

这个一点哪，所以我们这没有善知识的教授，或者是没有完整教授啊，唉！自己……实在这里瞎摸啊，这是一个最大的损失，最大的损失！但愿大家看了这个论以后，快一点的，快一点醒过来；慢一点嘛，至少有一个标准摆在那里，然后再去撞吧！那撞到什么时候，他已经有了一个东西，想想：「哎呀，对呀！我不妨回过头来找找。」那个时候你还来得及。如果你没有这个完整的教授啊，那你撞得不晓得撞到哪里去了，你越撞越远。所以这个经上面告诉我们，就是说好马呀，见到那个鞭影一动，欸，它马上！这是好马；然后

呢，那个普通一般的马的话，那个鞭碰到身上了，它就来了；这个悞马已经打得鞭出血来，它还、还、还，还是不行！总之一句话，说来说去受用还是我们，受用还是我们。在这个地方，正是我们要注意一下的地方。

《入行论》云：「住念护意门，尔时生正知。」

喏，就告诉我们怎么样保护。

又说第二因云：

第二个因就是伺察。第一个因就是不忘念，这样。然后呢第二因，就是在正念当中，不断地去常常去观察一下。怎么说呢？

「数数审观察，身心诸分位，总应知彼彼，即护正知相。」

就是说你不断地去观察，观察那个「身心的分位」，换句话说，这个现在的那个状态。这个「分位」就是细致的各种相状，你应该晓得所有的那些相状，它是对呀、是错啊，那个就是修正知的一个方法，那个修正知的行相也是这样。

沉掉之因，论说共因谓不护根门，食不知量，不修初夜后夜觉寤瑜伽，不正知住。

这个沉掉的两个原因，论上面告诉我们有四样东西，这个四样东西啊，就是前面本论道前基础一开头的时候说的四种资粮。喏！现在派上用场了，看见没有？这个四种资粮啊，正式修行的时候，从一开始的戒，尤其到定、慧，那是绝不可少的。你能够把这个四种资粮真正地用在日常生活当中的话，那绝对没问题！你要学戒，戒一定持得清净，因为这个清净了，再说四种资粮也熟练了，要得定的话，那是的确的确是囊中探物。从这个地方，我们又可以记一记，为什么祖师们告诉我们这个话——低处修时是高处到，是慢慢修时快快到。你基础建稳了，后面是必定有，好高骛远是必定自己损害自己。当然另外一种自己心里面他退弱的话，那更不谈！

沉没别因

那么特别的是什么？

谓重睡眠，

有很多人哪，这个「重睡眠」有两个哦：有一个呢就是昏沉特别重，有很多人呢特别爱多睡觉。所以真正修行的时候，多睡实在不是一件好事情，有很多人养成功了习惯了，那个非常坏！不过要说明哦，如果这个病体很虚弱的话，那是没办法可想的事情。所以真正学定哪，的的确确一定是要年轻力壮的时候，身强力壮，它有种种的原因在。我们千万不要看学定，好像，哎呀，慢慢的呀，好像坐在那儿很轻松啊！所以有很多人说：「哎哟，现在要忙一些事情啊！然后呢等我儿子嘛媳妇娶了；然后呢女儿嘛嫁了，配人家；赚了钱，银行积了一笔钱；造了一个房子住在那个地方；老了修行、修行。」这一点用场都没有，这是必须年轻力壮的时候。所以年轻的时候，如果说混身是病都没有用，这个是千真万确的事实。

所以从这个地方，你们必定要事先好好地认识，要趁那个暇满的人身。所以说真正年纪到了大了，的的确确的，六个字已经足足有余。不过呢念法是什么？这个心力我们要了解哦，因为无始生死相续，尽管念是只念六个字，心力还是要以什么？以最高的心力！那这样的话，你下一生自然而然，到了极乐世界去很快上去，万一不去的话，下一生一定从头开始很快，这是随便一提。这个所谓关于「重睡眠」的这个内涵。

心于所缘力太缓放，止观不均偏修寂止，心相黑暗，不乐缘境。

这个是沉没的特别的原因。关于这个里边，心所修「力太缓放」，关于这种事情都不能等到你临修的时候，那时候没有用哦！这是为什么平常的时候啊，我跟大家常常建议，你不要看一个小地方哦，你觉得很多小地方是马马虎虎、懒懒瘫瘫，养成功了习惯的话，到那个时候就是这来了。就是你这么这个心里面，唉呀，就这么轻轻松松。所以你一开头的时候，的的确确别以为现在做了吃亏了，你做了，你做的业就是你占的便宜，别人是一点抢不走，这千真万确！所以哪怕做一点很小的事情，我在这地方当了香灯，擦桌子，拿起精神来干！跑到厨房里，拿起精神来干。别以为别人看不见，这个偷一点懒，对不起，偷一点懒，对你一点都没有用场。你处处地方偷懒，然后你学打坐的时候，那个习气跑得来了，喔，眼睛一闭，就呼呼大睡。这个是千真万确的事实，处处地方。就算我们身体不好的时候，心里面一定要为什么提起来的真正

的原因，现在你们了解了没有？

所以学定的一定前面是什么？戒上面开始。戒一定不在形相上面；不是不在形相上面，戒的重点一定在正知见上面，然后呢这个正知见用在事相上头，那个事相就是形相，这个我们要了解的。所以到了这个情况之下的话，你做，前面这是一切戒，现在我们做一切的常住的事情，也可以说净治我们的罪障，就是我们以前的这个习性都改掉。平常我们做的事情，总觉得：唉呀，好想偷偷懒。你心里面这种想法、这个习性，要想学定的话一无是处，了解吗？

所以这个心力的太缓哪，等到你临时坐的时候，你怎么提也提不起来。我想大家凡是稍有一点经验的人都晓得：啊，叫你去，尽管你想你要很用功地去拜，但是呢拜了半天哪，你就是个提不起来，为什么？就平常你养成功了习惯了，在这种习性、业习性之下，这种业因之下，你怎么可以感得这个果嘛！这很清楚、很明白啊！所以这「止观不均」等等，那么「偏修」那一方面，还有因为你偏这个「寂」，所以那个心啊「黑暗」。注意哦！这地方每一个地方就告诉我们，以及「不乐缘境」，这样。

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百四十五卷·B面

所以为什么我们现在要多善巧思惟，「啊！我总觉得，唉呀，这么麻烦啊！」你养成功这个怕麻烦、不欢喜，到那个时候啊，教你要学定的时候也是一样。前面记得吧？在前面共学这个六度当中的时候，告诉我们这个慧的特质的时候，就是学定也一定要智慧的，学定的前面，一个巧慧对不对？这样，就是这样！一定要这个善巧地能够那个了解怎么去做，那个时候如果说你没有善巧的话，那个心里面也没有好乐，自然而然哪……。这是特别的、个别的因，这个是沉。

掉举别因谓少厌离，

那个掉举是什么？贪分摄。所以这个厌离心就是，你如果厌离心不足的话，没有用！

心于所缘执力过猛，未串习精进，思亲里等令心散乱。

就这样。因为你没有厌离心，这厌离啊心相是什么呢？对于你所欢喜的就排斥它。唉呀，这个也放不下、那个也放不下，这是一种。还有呢，对于这个精进没有习惯。还有呢平常想的，特别是说现在我们一般「亲里」，所以这个说「亲里觉、国土觉」，现在我们出了家以后，还是有：唉呀，这个徒弟；唉呀，这个师父；唉呀，这个什么，我这个道场；唉呀，还有什么，这个放不下、那个也放不下，乃至我们说要办很多事业。对不起！到那个时候，你真正要想真正深入的话，那个都是掉举之因，自己还觉得做得很对。实际上呢，正规地来说的话，不行。所以说自未调伏，要想真正调伏别人，是无有是处啊！等到你调伏了，然后发大菩提心，明明晓得生死可厌，然后踊身跳进去，这个是真的稀罕难能可贵。所以每一个地方这种行相，我们要了别得清清楚楚！那么这个是上面说，最后：

第四如是善修正念正知，沉掉生起虽无不知之过，然沉掉生时，若不无间即断，亦是过失。

现在我们了解了对治沉掉的方法是什么，正念跟正知。因为你对这两样东

西善巧地修习，所以它一生起的话，欸，你就了解，了解了马上对治，这样。不过呢，这个对治要怎么办啊？欸，「无间即断」，不是说生了以后慢慢地来，一生起，你就马上晓得，晓得了马上要把它拿掉，去掉它。所以说，如果说立刻把它净除、切断的话，这还是过失。那么这种状态叫什么？

此不起功用不作行之对治，即是名为作行功用之思。

那么这个时候啊，就是说为什么你了解了还不断呢？因为你不习惯，或者不肯努力，所以这个时候要「作行功用」，对治这个过失。前面这个过失这是什么？叫「不作行」，现在呢要提起这个「功用作行」，这个时候因为你随时提起来了，所以一看见沉掉一生，你有了善巧了解对治沉掉的正知正念，马上无间地把它切断。

其思虽是于善恶无记随一之境，驱役内心之心所法。而此处是说沉掉生时，令心断彼之思也。

那么「思」就是行的力量啊！总说起来这个「作行」，换句话说这个「行」是什么？行是一种造业的力量，造业的力量，可以造善、可以造恶、可以造无记等等，那一个是使我们内心造这种业的。那么现在这个地方所说的「作行」呢，是专门讲当沉掉生起的时候，那个时候的一种心力，要断除它这样的这个「思」。

若心于所缘，执持之力太猛，此虽有明了分而掉举增盛，极难安住。若太不用力过于缓懈，住分虽有而沉没增盛难得明了。故当善忖内心，而求急缓适中之界。

那个上面最后告诉我们，假定你对所缘的用力太大了，那么那个时候明了是明了，因为用力一大的话，那个掉又增长了。掉还是什么？就是散动一种状态，你对那个贪着，哎哟，你希望它积极地求得那个定，这个掉举，这个心坐不住。反过来的话呢，你放掉了，放掉了如果放得太厉害，太不用力的话，那个时候安住虽然安住了，但是呢「明」慢慢地又减退。所以那个时候非常善巧地「忖」哪，就是思惟、观察内心的行相，一定要求两个适中。

若觉内心较此再举便生掉举，即当较彼略缓。若觉内心齐此而住便生沉没，即当较彼略高。如是求得安住界已，便于根本所缘，令心明了而

住，随力所能住一时等。

这样，就是说你随便起来，如果说扬起来了，「掉」那么怎么样；反过来「沉」下去了，那么怎么样。扬起来了把它抑制一下，沉下去了把它提高，这样地不断地弄、弄、弄，最后呢你能够安住在恰如其分，那个时候就安住在这个上头，那随你的力量，安住。那么，下面最后一句话：

又初发业者，修时宜短次数宜多。

所以关于真正坐的时间，注意！刚刚开始的时候，要时间短而次数多，这前面已经讲过了。现在我们一开头的时候，因为重形相，哎哟！看见人家坐几个钟头，「我啊」，说：「哎哟！腿嘛能够盘几个钟头。」这个都错了。所以一定要知道，我们修行的特质是什么，等到你内心当中质把正了，量才慢慢地增高，这个是它的特别重要的一个说明，在这地方啊我们应该有的正确的了解，好。

请翻到《菩提道次第广论》五百六十八页，那么前面这个五过失当中，这个已经讲了四个，那么最后，最后一个过失：

第五已断微细沉掉，心三摩地相续转时，若起功用作行，反成三摩地之过失。

那么前面说，怎么样了解这个三摩地——就是学止的真正最主要的两个障碍——沉、掉。这个因为是《略论》上面，所以他只是简单地说明。实际上本论最殊胜的有很多地方，很多特点非常殊胜的。最殊胜的是这完整的纲要，这个别地方很不容易体会得到。那么然后呢，内容方面整个纲要的中心是菩提心，以及它完整的教授。那么其次呢，下面就是里边有一些特别的地方，关于学定，那个观那个，就是本论的精华之一，也是。这个里边关于沉掉的行相，尤其是沉哪，那个是别的地方很少有的。所以如果大家真的想、要想学的话，那么那个《广论》一定要自己好好地看。讲呢将来一定会讲，不过我会摆在后一点。

因为这个沉很不容易把握得清楚，那么前面是说在断沉掉，这里说已断，所以我不妨把《广论》上面告诉我们这个道理，来简单地说一下。当你真正地进入那个状态当中，你心里面稍微举这一下的话呢，它又升得太厉害了，又进

入「掉」的状态。然后呢你又把它放缓了以后，它又「沉」的状态，在普通一般人绝无可能一下就达到了，一下就达到了。这一定经过不断的长时的练习，就是说，欸，就在这个上头。而这个练习不是像我们这样，啊，你只要反正花时间去跟它磨就行。花的时间要花得对不对，换句话说，第一个你首先必须要认得这个行相，认得了正确了以后，然后呢才去锻炼。锻炼的时候，那个锻炼什么？就是锻炼我们无始以来错误的，现在有了一个正确的行相，然后去平衡它，欸，超过了把它放缓，放缓了低下来，又提起，就这样，这个才是必须要的过程。你必定要有一个正确的认识，然后呢精进把时间上面这样去练。

其实我们平常都是这样，做任何事情都是这样，你不断地去摸——哦，就这样，两方面摆来摆去、摆来摆去，到最后摆到慢慢越来越来到中心稳了。这个是非常重要的。所以呀，对于如果行相不清楚的话，你根本谈不到；行相清楚了，不勤用功的话，也谈不到。这个地方所以必定要正念跟正知，正知就是正确地了解，正念就是精勤地把我们所了解的，要以时间上面去磨。这个没有一件事情，可以说天上掉下来的。

那么等到这个细微的沉掉都断了以后，那个时候啊，欸，又有问题来了！因为前面当我们要断那个细微的沉掉的时候，一定要全部精神摆在那里，所以用「功用」的这种。那个时候心已经宁静了，你还在那儿用那个功用的话，那个功用本身又变成功那个三摩地的一种过失。所以说，因为它到那时候，三摩地任运地到那心定了，心定了以后，你那个心还在那儿要不断地需要用的话，那个就是会扰乱它已经宁静的这个状态，这样。所以说：

修此对治谓不作行安住于舍。

那个时候是什么呢？就是你不要再去加功用行，放掉它，放掉它。我举一个简单的比喻吧！譬如说那个催眠曲，啊！或者小孩子或者睡不着，或者什么，然后呢就给他来一个催眠曲，用一个方法引诱他。等到他睡着了以后，要将睡未睡的时候，你还在那儿，老在那儿催那个眠去唱的话，他又睡不着了，对不对？那就是这个道理。凡是什么事情都是这样同一个道理，你认得了就了解了。到那每一个状态之下，把前面那个毛病对治了——注意！这个药是对治病的，病好了以后，那个药同样要拿掉，如果病好了药还放在那里的话，这个药是一个障碍。这个所谓前面当有沉掉的时候要功用，沉掉拿去了以后，病去

掉了，然后呢这个药也拿掉。这平常我们药是外面的，现在这个用内心的功用的时候啊，原来那个沉掉是心里的一种病态，那么然后呢你提起这种心力来对治它。所以对治了以后，这个心力又是一种习性，到那个时候对治完了以后，这个习性你还得想办法，又要用另外一个方法去对治它，这个一步一步地这样的次第。

所以说「法尚应舍，何况非法」。我们总要记住，就是说你由于下面一步的用力，执持向上，然后呢向上了一步；所以一定要这样步步地用力地向上，还要步步地把下面的舍掉，这样才一步一步地上进。而这样的步步地上进的执跟舍之间，都有它非常重要的正确的方法内涵。所以绝对不是说，哎呀！你随便懂得了一点点就可以了解了，这前面说「不是以掌许的经函可以了解，要以牛负重」，就是这个意思，就是这个意思。那么现在我们继续下去：

当知此舍，是舍防护功用，非舍取境之力也。

这个「舍」很重要哦！就是说这个是你防护它「掉」跟「沉」，所以有掉了，马上啊怎么样对治，有沉了怎么样对治，是防这个的。现在既然这个掉跟沉没有的话，那么那个时候这个力量还在，会反而形成功障碍，你拿掉它，而不是教你舍掉那个「取境」的这种力量。因为这个定本身，一定是在心所缘的境上面，很有力的。刚开始因为散乱没有力量，那么要提起来。到那时候提到某一个时候，它自然而然很有力的，自然而然这个心力跟着那个境任运而转。这个先不要拿掉，这个拿掉了，这个境就失去了，那就不称其为「定」了，这个要分得清楚。

又非凡无沉掉之时皆可修舍，是于已摧沉掉力时乃修。

喏，这地方就特别指明这个界限。说这个修不着形式，什么时候呢？就是把沉掉两样东西破除了，「摧」是摧破了，那个时候，这个摧破沉掉的功用不再需要了，所以才去舍掉它。你还没有达到这个时候，千万不可以舍！所以我们平常常常说的：渡过这个生死的此岸要用船，是过了这个生死河以后，这个船是不要，应该舍。可是千万不是说，啊！既然要舍啊，还没有过河你就不要了，这个次第是一点都不能乱。

摧伏之义如《修次中篇》云：「若时已无沉掉，心于所缘能正直住，尔

时可缓功用修习于舍，如欲而住。」

喏，这一个告诉我们，《修次第中篇》说得清楚，是没有沉掉了，那个时候我们心对于我们所缘的那个境啊，「正、直、住」三个字。这个「正」是没有什么错误，「直」就是很平直的没有一点点动摇。那个时候啊，你已经达到了这个状态了以后，它自己已经安住在上头了，你还去功用的话，反而影响它。所以再进一步把前面用的这个功用啊，这个也是一种力量，把那力量慢慢、慢慢地拿掉。拿掉了，它自己自然像你所愿的、原来所愿的，就安住在所定的境上。

〈声闻地〉云：「令心随与任运作用。」

那个时候那个心里边自然而然，说「任运」的话，到那个时候自然就这样了，不要再用其他的力量。

又舍总有受舍，无量舍，行舍之三，此是行舍。

那么这个地方，又特别说明这个舍有三样东西，现在这个地方，对「受、无量、行」；这个「行」就是什么呢？作用、功用，有一种推动的力量，你把这个推动的力量拿掉它。

初发业者最初难生无过妙三摩地，故当以六力成九住心，依四作意之次第，引生无过三摩地。

前面这个五样过失、八个断行，已经讲完了。讲完了以后，后面又特别说明一下，下面那个是另外一段，应该是。对我们刚开始修学的人，一开头要想得到这个正确没有过失的，不错误的真正的「妙三摩地」，换句话说，不错的这个定，一定要用这个几个正确的办法。

所以说有很多人宿生已经修过了，他因为宿生修过了，所以他很快得到，这一点我们务必要清楚。但是呢假定我们单单在文字上面转的话，你怎么转也转不清楚，越转越糊涂。真正地你了解文字所指的内涵以后，到那个时候你一试，你就很清楚明白。因为这个文字所指的是整个的内情，所谓一个整个的总相，以及一个大纲，这个大纲所指的无非是我们的心里的行相，凡夫是怎样，然后呢你修习的时候应该要如何。两者正确认识了，然后你一比的话，就可以比得出来，这个是它教授最重要的地方。

所以我们如果在这一点上面不能把握得住的话，那么那个时候你就害了。尽管你听得很多，啊！说多闻是必须要的，结果你听，听错了。这个多闻的真正的用意是告诉你认得，由认得而照着去修习。结果你认得了以后啊，多闻了以后你不但没有认得，是越走越远——走到哪里去？执着，执着。它本来是破除我们执着，结果你听闻了以后更增加执着，这完全是大背原意，这是我们必须应该了解的一点。

所以说在这个地方，我们怎么晓得自己是「初发业」，容或有人说：「欸，遇见善知识就对。」没有错，遇见善知识他会认识，可是假定说你没有修习相应的因，这个可能不可能感得相应的果？这我们很清楚明白摆在这里的事实。我们总是望空，在这个地方空想也可以说，修学佛法绝没有这件事情，绝没有这件事情！你必定要了解，如是因那么感如是的所谓果呀！

那么对初发业的人，应该怎么办呢？要以下面这样的这个次第，「九住心」就是修学定的时候，这个心相从凡夫整个的散乱，然后呢一步一步上去，是必然经过的次第。然后呢这个九住心啊，需要有这样的六种力量。那么这六种力量呢，也可以另外……这个六个力量推动它的，推动它的时候，它内心分成功「四种作意」，这样的次第一步一步地向上，才能够引发正确的三摩地。

其六力中初听闻力，成办九住心中初内住心，

那么第一个叫「听闻力」，那么这个靠那个听闻力，上去进到第一步，第一步叫说「九住心」当中第一个——内住心。看下面的解释：

谓由初闻修定教授，随顺所闻令心内住。

这个是第一个。什么叫听闻力呢？必须要一开始的时候听闻。那么关于听闻的道理，我们现在这里已经了解了，绝对不是凭我们自己随便阿猫、阿狗找一个人来听听，一定要一个如理如量、有正确认识的人——这个善知识。如果没有这样的人的话，一定要是大经大论，不过大经大论自己去看的话，说实在的话，很难真正了解这个宗要，这个是我们必须应该了解的。

那么这个地方告诉我们，因为我们要学定，所以应该听闻的是修学定的正确的道理。那个听见了以后啊，「随顺所闻」，这四个字看起来很简单，做起来很难哦！我们听见了以后，是不是内心上面，真正的跟着所说的道理去做。

其实啊，不要说跟着道理去做，乃至他讲的道理是不是真懂，都不一定。不是说懂得文字就算，懂得文字你可以成为一个写文章的名手，却不是一个修行的人。修行的人，也许啊你听完了以后，你写不出文章来，没关系，你却了解它内心所指的是什么。

所以这个佛世的一个典型的故事——周利槃陀伽。欸，他听见了佛这么简单的两个字，这么简单的两个偈，他能够把这两个偈的真正的内涵去用，那个就是随顺所做地去做，这个是我们必须要知道的。否则的话，你弄了一大堆啊，这个本来这个里边已经垃圾够多了，你还把它乒铃乓啷堆进去。尽管说，啊！扫垃圾要扫把、要畚箕，然后呢你把扫把、畚箕堆了一大堆，堆得满屋子啊，这个对屋子里面的垃圾清除是毫无功用，这个我们必定要知道的！这个概念不是一个理论，必定要正确地认识。那个时候因为你认得了心相的以前的状态，也了解了如何住心的教授，随着它去做，那个时候你能够把得这个心不向外缘啊，于而是自己在里边安住，这样，这个是第一个。那么那个时候啊，欸，妙咧！

尔时便觉分别杂念如同悬河，初识分别之相。

所以你不学定啊，自己还觉得满好，真正学而且学对了以后，你那时候觉得：唉呀！原来自己呀，这个分别心就是什么？妄念，啊，妄念憧憧，一个、一个、一个跟着一个，一个跟着一个像「悬河」。这个河本来是平平稳稳的，现在把它挂起来——当然这个绳子可以挂起来，这个河怎么挂起来？换句话说，这个河很陡，如果那个河的形势很陡的话，那个水下来的时候，哇！奔腾而下，现在我们那个妄念就这个样。那个时候你才认识啊，说：啊！原来我们心里是这样状态啊！那时候就知道了。

所以我们不学啊还觉得满好，所以念佛的人也是这样，「欸，不念佛满好，一念佛怎么妄想来得个多。」欸，晓得这个是好现象哦！正因为你开始要念了，把你的妄想要收摄起来了，本来你在妄想当中，你还觉得满得意咧，觉得好像满好咧！所以现在学定亦复如是，你真正要去学的时候啊，唉呀，那个时候妄念憧憧。但是这个那时候妄念憧憧，一定要什么？如理听闻，随顺这个认真去学。这一个概念我们必定要透过这个文字，认识这个文字相。

菩提道次第广论 手抄稿

第 146 卷

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百四十六卷·A面

所以平常的时候啊，我们一天到晚忙这个，一天到晚忙这个，然后又要忙那去，哎，忙完了又赶快去要想说定它一下，坐一坐，是一点用场都没有。是，种一点善根，不能说一点用场都没有，这应该这样说明的。真正学定的时候，的的确确你一定要把外面的外缘切断到最少，可以少得了的就是绝对不要它，绝对不要它，那个时候啊，然后你全部精神贯注，那时才有可能，才有可能真正地深入步步上进。那么这是听闻力。

第二思维力，成办第二等住，谓先住所缘，由数数思维而修，初得少分相续安住。此时便觉分别如溪涧水时隐时现，得分别休息之相，

那么第二个，第二个就是说，前面这个听闻的，你懂得了以后，然后照着去做了，那个时候你懂得了，但是呢，懂虽然懂，因为你无始以来的习气，还是这个力量，这业习气。那个时候啊，要靠你不断地思惟观察——嗯！这个地方哪一地方不对，这个地方如何，对的是如何。然后呢用心集中起来，贯注在你要定的这个目标上头，换句话说，你内心应该所缘的，如果是念佛，一心去念，如果是你观佛像，一心观，这个就是思惟的力量。那么这个状态，这个力量，能够使得这个内心啊，欸，「等住」，开始慢慢、慢慢地住下来了。

以前是把、第一个是从外面把它拉回来，安住在自己要缘的这个影像上头。那么第二个，由于这样地努力地思惟的话，它能够如你所愿的，前后慢慢、慢慢地继续地安住。所以说，这个「先住所缘」，由于不断、不断地思惟，那时候「得少分相续安住」，有一点的继续的。这个时候啊，才感觉到这个妄想的妄念、妄分别，那不像前面这么厉害了，有的时候会停止一下，有的时候现起来。那么那个时候啊，才能够体会到这妄念休、停止的时候一种状态。

此二住心，沉掉时多正定时少，必须力励心方能住所缘，故于四作意中，是初力励运转作意位。

这个内住、等住这两样修学的时候啊，虽然有的时候会得到一点点停止分

别，换句话说，心安住的行相，但是这个安住大部分的时候还在沉、掉当中，真实心里面能够定住的时候还很少。所以这个用心力一定要什么？叫「力励运转」，非常努力地来运转你的这个心理状态。这个力励运转不是几个字哦！的的确确你正式修行的时候，千真万确要提起这个心力来的，提起这个心力来的。

这一点哪，尤其是我们看那个禅宗的祖师们，你们好好看那个语录。他常常这么说：把那全部的精神摒起来，变成个话头，就给它一个像打仗一样。所以他那个比喻啊，实在很多地方非常地美。常常说，比如说像逆水行舟，它那个水的这个逆力啊，是一秒钟把你冲下十丈来，你用尽平生之力，一篙子划上去，只划它个一尺；不管！我还是要划。你想，这么激烈这个力，你要这么拼命上去的话，马马虎虎行吗？这的的确确绝对不行！实际上呢，念佛怎么样呢？这个祖师也说得清清楚楚，要追顶念佛，咬紧牙关，一个跟着一个，一个跟着一个，都是这种状态，都是这种状态。

不过呢，学定的时候，是，并不是说拿这个，因为他这个里边稍微有一点不太一样的地方，不太一样的地方。比如说你念佛，以及这个禅，实际上那个时候是定慧俱转的时候。那么，平常我们像数息等等的话，它不是定慧俱转，而是主要的学定，但是呢，也一定要用巧慧来辨别。所以这个力量容或不像刚才那种刚猛，但是的的确确这个心力本身，还是提得很强，这个我们必定要了解。所以学定绝对不是说，哎呀，那么轻轻松松，坐在那里，好像那么睡觉那样坐在那儿那么轻松，那个是了不相干、了不相干。当然你真正地得到了这个定以后，那是另外一回事。这是过了这个河以后啊，再舍掉这个舟，你还没有过河的时候，你说你不要了，那没用！所以这个地方叫力励运转，用非常精进的力量努力地在运转你那个心意。这个就是四种作意当中的第一种。那么，

第三念力，成办第三安住第四近住二种住心，

那么由于前面的听闻、思惟，不断地思惟以后啊，因为你不断地思惟，这个思惟慢慢地习惯了，是串习了，自然而然这个力量就现起了，这个才是「念力」。所以这个念力的特征，不是说：哦，我记得住，不是。就是说，你要系念的东西，它现起了，就是那个时候。如果说你念佛的话，它就是这个佛号潮涌而来，一个跟着一个，你并不会觉得它跟着来，跟着来的还不算哦！那就是

全部的。咦！你说它一个吗？好像是一个；但是不断地念嘛！是不断的一个，这样地来的。这很难辨别得出来，它还是在前后地念呢，还是在一个在念，那个是真正。刚开始的是的，一个跟着一个；到后来的话，它虽然是跟着一个，好像是一个。所以我们不妨举一个比喻，譬如电影，我们晓得那个电影，它是什么？那一个片子、一个片子。如果你慢一点来的话，你看见：哎哟，换一个、换一个；你慢慢地快了，任运地，到最后的话，你不觉得前面一个片子换到后面一个片子，那个动作本身是连贯而来的，对不对？当然现在你那个动作是变化的，假如不变化的动作的话，你觉得始终维持着这样的一个状态。

那么现在我们念力也是如此，你缘那个佛像也好，念那个佛像也好，开始的时候你力励运转的话，是觉得「阿弥陀佛、阿弥陀佛、阿弥陀佛……」，到后来那个心力念起的时候，它还一个一个在念，可是你不觉得好像是一个跟着一个，就像一个一样，那个就是念力现起的时候。这个行相很清楚、很明白哦！这个一定要你自己如理用功，然后你观什么、学什么，真正的念力现起——这个状态。如果坐在这个地方，只是哎呀，觉得轻轻松松，然后呢，坐了一下心里觉得还安安静静，宁静得很，那是因为你休息了一下，那个功效。跟那个学定，那不是那么一回事。那么那个时候呢，是「安住」跟「近住」了，心慢慢地安定下来了。近住什么？欸，近，慢慢地、渐渐地靠近了，那个时候才真正谈得到渐渐靠近那个住心相。还不是真的住心，这样。那么这个是：

如其次第，于心散乱时能速念前缘令心安住，及初以念力令心不散，从宽泛境渐收其心，使其渐细渐高。

哦！到那个时候啊，就像安住跟近住是什么状态呢？这个心有散乱的，但是它虽然散乱，你散乱随时就了解了，而且很快地又把这个散乱的心收摄回来，安住在你内心要所缘的那个境相上头，这个是安住。那个时候啊，于是这个因为这样的关系不断地串习、不断地练习啊，这个心念的现起，现起的时候它不再散乱。「从宽泛境渐收其心」，意思就是说，平常东想西想的，欸，在安住在一个上头，而渐渐越来越细致。因为这个心并不这样地动乱嘛，所以慢慢地凝细了，然后呢，慢慢地上升。这个时候觉得这个妄分别，就像潭中水，

此时便觉分别，如潭中水，无违缘时安静而住，

那么这个时候，这个妄想分别就像这个水不在河里，而在一个潭里，那个潭里面没有出路的，就是进来了以后就停在那里了。如果说没有其他的外面的相违的违缘、动乱等等的话，你能够安住在这里一动都不动。

遇违缘时即不能住，对于分别起疲劳想。

但是遇见那个违缘的时候，你还是不能安住。等到你得到了这个宁静的心的话，那个时候对于这个分别——前面啊我们要不分别、要不妄想，做不到；因为得到了那样的体验以后，那是一种内心非常微妙的境界，那微妙极了！那个时候你才比较得出来，说前面这个妄想，唉，是何等地没有用啊！何等地打闲岔呀！那个时候你对前面的妄想，就感觉得厌恶，啊！这不愿意。所以那妄想一来，你也就觉得这个小偷或者来害你的人来了，你还对它……不想，那不要了。这个是它的特点，它的特点。

第四正知力，成办第五调伏，第六寂静二心，

那么再下面叫「正知力」。第三是念力，念力下面有一个正知力。这个念知它的内涵我们现在已经了解了。实际上前面一定还要正确的了解，但是这个地方的正知有它的特别的功效在，那么指什么？我们看，第五叫「调伏」跟「寂静」。

如其次第，初以正知，了知于分别及随烦恼诸相流动之过患，令心不散调柔，乐修三摩地。次以正知，了知散乱之过失，灭除厌修三摩地之情绪，令心寂静。

那个就是它。前面呢，晓得这一个分别——就是散乱哪——这一种事情的害处，所以不跟着那个妄想而转。所以那样的状态，那个心不乱转了，所谓不妄想这样，那么慢慢、慢慢地宁静下来，越宁静这越调柔。那个时候你才觉得：啊，好啊！实际上呢，虽然不是轻安，可是平常天台所谓持身法，这个身心上面有说不出的、无比的一种安乐快适之感。一步一步上来，这种感受是一步、一步地深细。

那么更进一步呢，了知散乱的过失，所以会产生一个功效，什么功效啊？

你一心对这个精进修三摩地很欢喜。要在以前的话，叫我们去学这个东西，哎呀，那真是啊，叫我们去玩哪，去聊天哪，去跟人家吵啊，那个很起劲耶！要我们修行，啊！这个东西真办不到；这个事情也少不了，那个事情也少不了，种种的理由。你慢慢地、慢慢地如理地深入，真正体会到了这个好处以后，那时候你才真的对比出来说：啊！原来学这个东西这么好啊！那个时候，对于前面怕修或者是不愿意、厌患修行的这种心里面，统统调伏、消除了。因为这样的关系，所以他心越来越寂静、越来越寂静。这个是第四正知力，那么成就的是「第五调伏、第六寂静」。再下面这个六力当中的第五力是：

第五精进力成办第七最极寂静，第八专住一趣二心。

那么再下面呢，精进。其实前面不是不要精进，为什么不叫精进而说那个呢？因为每一个没有精进是不行的，不过那个时候，除了这个精进以外，还要其他的力量去对治。譬如说刚开始虽然你精进，你不懂，精进也没有用啊，所以要靠听闻。懂了以后如果是你精进，精进错了，那么怎么也不对，所以要把所听懂的不断地思惟，这个原因。那么到那个时候前面的过失啊，都已经拿掉了，那个时候正式的就是这个精进力继续，而且那个时候要更大的精进的力量。

前面那个精进往往是克服什么？克服这一个违缘；现在这个地方，妙咧，就是当你得到了一点好处以后，我们往往，哎呀，觉得欢喜，停在这里，不要为这个好的境相把我们绊住。所以这个执着本身有几种，实际上呢，我们这个无始以来的执着，当那体会一点好的境界，哎哟，欢喜得不得了，那个时候也要精进的力量。所以才能够得到了以后，不停在这个地方，这个也是一个精进，就是这样。然后呢，这一个成就什么？「第七最极寂静」，哇！这个寂静哪，寂静到的的确确外面没有一个东西，一般来说可以动得了你。那么再下面呢心住一趣，「专住一趣」，得到真正的，心得到宁静，宁静。实际上这还没有得到真正的、真正的初禅哦！那个时候，还只是可能是欲界定，乃至未到地定。

如其次第，以精进力，虽最细分别与随烦恼，皆能断除不忍，令心最极寂静。及由如是精进，令沉掉等初即不起，心能相续住三摩地。

这个精进是什么个状态呢？就是说哪怕最细微的一点点的妄想分别，以及最小的一点点的烦恼，随便起来了以后啊，那是绝不忍受，马上断除。所以前面说过的，说这个时候，当你有沉掉起来的时候啊，那一起来，不但要知道，而且马上要对治它。平常我们细的地方是不知道，可是粗的地方感觉到。譬如说，我们在那里听课也好，上早晚殿也好，觉得心里面慢慢地，刚开始的时候很散乱，到那时候心宁静。宁静了以后，总觉得：哎呀！好像这个眼睛张开来很吃力，那么闭上。实际上那个时候，心慢慢地就沉下去了。如果你了解了以后，那个时候就要随时注意。往往这个等到你闭了一下，越闭越舒服，到那时候叫张开来，觉得很吃力这个感觉，你就舍不得张开来。我想这种情况容或大家有这种经验，我是随举一例哦！

换句话，你真的学定的时候，你不能让它说到了那个时候不忍，那你就完全错了。乃至它刚刚起来，你觉得，欸，不对了，就不要让它起来，这个是上修。前面已经说过了，这个概念很清楚、很明白，我们必定要。所以说来说去，你把那个道理，一定要把道理所指的内心的行相认识。现在我们很多人就犯那个毛病，讲那个道理，然后一天到晚跟人家吵去，谈是非。自己觉得懂得很多的道理，然后把这个我啊，弄得个大得不得了，好愚痴！只有自己知道得很多道理，那个东西完全是漂流到不晓得哪里去了。所以这一个状态它才是真正的精进的行相，你能够这样去做的话，那么心就能够相续，一直安住在这个定上面，这没错！

从第三至第七，此五住心，住定时虽多，而有沉掉障碍，故是第二有间缺运转作意位。

那么从前面第三个安住开始，一直到第七个最极寂静，「此五住心」，这个五种状态，「住定时虽多」，那个住定的时候，是大部分都住定了，还有「沉掉障碍」。这个沉掉还是有的，不过前面是比较多、比较粗，后面是比较少、比较细。所以那个时候啊，是叫作「第二有间缺运转作意」。你还是要运转哦！实际上，这个有间缺还是力励，不过这个力励之相，慢慢地也稍微放缓一点，不是那么粗猛。因为要对治粗猛的力量，才用强大的力量。粗猛虽然不粗猛，可是凝细是越凝细，这个我们要了解的。所以这个运转的这个一定还在继续地这样做，可是这个运转还有间缺，被什么东西间缺啊？掉、沉两样东

西，所以这个时候叫「有间缺」。这个运转作意，一下失去掉了就不行。所以不管是念佛也好，参禅也好，它为什么叫「暂时不在犹如死人」。喏，同样地，不管你用哪一个方法，你真正了解了，没有关系，不管用什么方法对我们讲，我们都了解得清清楚楚。所以这个概念我们在这个地方学的时候，必须应该认识。

第八住心时，如大海涛，随起何分别，略修念知对治即自息灭，尔时虽须恒修功力，然沉掉不能为障，能长时修定。

等到第八那个什么啊？专住一趣的时候，那个就像大海一样，啊！那无边的这个大海，实际上呢，这个稍微一点点起，因为那个小的那个里边容纳不住，这个大海当中啊，随便一点点起来了，啊！那就看得很清楚，像一个广大的平镜一样。那么一起来了，那个时候，因为你修对治的这个已经不但会用，善巧、纯熟，乃至寂静任运，所以随便一起来你就了知，一用就能够如法地对治。所以这个时候，就是你长时修，那个沉掉等等都除掉了，因为这个沉掉都除掉了，你能够长时地修。沉掉除掉了以后，那个时候相对地坏的慢慢地拿掉，这个好的觉受是越来越多、越来越多。所以啊在这个地方，的的确确有无比的一种轻快的状态，而且那个障碍的粗重也相对渐渐、渐渐地减低。

故是第三无间缺运转作意位。

那个时候啊，这个运转作意才没有间缺。因为这个沉掉拿掉了。

第六串习力，成办第九等持住心。

那么把前面这样的这个心住一境的还继续不断地串习它，继续不断地修习。到这样的经过，已经到了量，然后把这个到了量再尝试着习惯，修习以后，再成就等住，换句话说，这个时候真正心定了。

以于尔时不须专依正念正知，其三摩地亦能任运于所缘转故。

那个时候啊，就正知正念也不要了，因为它那个定心已经自然而然，「任运」是自然然是这样，自然而然这样的，这样的话，那正念正知当然不要。正念、正知就是什么？要帮助它使它走上这条路，现在已经自然而然走上这条路，你帮助它这个就用不到了。

又由尔时既无沉掉为障，复不须恒依功用，故是第四无功用运转作意位。

哪！那时候很清楚。所以到那时候沉掉已经没有了，而且也不要用力去功，所以那个时候啊——无功用运转作意。就像我们刚才说的那个比喻当中，说先这个催眠曲，到后来要快要睡着的时候，你不要再去催它，等到完全睡着的时候，你什么都不管它就在，你那么管一管它，反而把你弄醒掉了。所以它这个叫任运，任运自在的就是这个样。那个时候，这个心才是真正的所谓等住。这个是从开始第一步到成就。那时候是不是真的得了定了？欸，还没有，还没有，还有一个标准那要去鉴别它。你不能说它是跟不是，因为得定一定要具足几个条件，所以说下面告诉我们修止的量。

寅二修止量。

那么什么时候就是真正圆满了？

第九住心，仍是欲界心一境性，乃奢摩他随顺作意。

哪！说得很清楚，得到了第九这个状态还是什么？欲界的心一境性，或者是欲界定，乃至未定地定。未到地定，换句话说还没有达到真正定，定力还没有到达，这样。那么这是什么？奢摩他，奢摩他真正定力的随顺，已跟它相应的作意，换句话说，这个就是止，那个奢摩他。

若得身心轻安即奢摩他。

一直要等到身心轻安相应起来了，那个时候才算。经论上面告诉我们，说得很清楚。

《庄严经论》云：「由习无作行，次获得圆满，身心妙轻安，名为有作意。」

这个地方引那个经，实际上《广论》上面还引——哦！这个地方引的论——《广论》上面还广引经，《解深密经》什么，好几个经。这个一定是要以经、论，以及所有的佛菩萨修习的经验来印证的，那个才是。

所言作意即奢摩他。

所以由前面说，由于你这样地不断地修学，到不要再作意了，任运而转，

那个时候才圆满。同时呢身心这个妙轻安跟它相应了，这个叫作「有作意」。那么所谓「作意」是什么？就是真正地得到根本定了，根本定就是奢摩他。那轻安相是什么呢？下面又说：

轻安之相如《集论》云：「云何轻安，谓止息身心粗重，身心堪能性，除遣一切障碍为业。」

什么是轻安呀？那个身心的粗重，统统消失掉了。因为这个消失掉了，所以你要做什么就一点没有困难。现在我们要做什么，哎呀，做做啊，身体麻疲倦得很；哎呀，心里面厌烦得很！或者你要观察，要念一个书的话，念念的话，哎呀！这个心里面哪，对不起，它要散乱。又要不是胡思乱想哪，就是紧在这个地方的话，你把它转不过来。到那个时候它都消失掉了，心是如此、身是如此。不但这种障碍没有，而且有无比地轻快的这种状态。所有的要想修善法的这个障碍，统统排除，这个地方就是说「遣除一切障碍」。实际上呢，另外一个地方解释，就是说对于乐修善业的障碍统统除遣掉了。那个时候，对于我们身心要想乐修善业的这一种状态，你都能做得到了，所以这个叫身心的堪能性。

所言粗重，谓于善所缘，身心不能如欲而转。

就是这个。对于我们所要做的善的事情，那个身、心都不能哪，能够像我们希望的这样去做，这个叫粗重。现在这个粗重都消失掉了，那当然你想做，它都能得到。

若得彼对治之轻安，则除身心无堪能性，能随欲转也。

就解释了，得到了这个粗重的对治，对针对着上面那个粗重这个毛病的对症之药是什么？就是轻安。那个时候，就把身心上面的无堪能性统统净除掉了，所以你要怎么办，它就怎么办。

如是身心轻安，初得三摩地时，即生微细少分，后渐增盛，便成轻安与心一境性之奢摩他。

刚开始的时候，它就慢慢地生起来了。然后呢不断地增加，不断地练习，就是根据你这个练习多久，它这个轻安相也是增加多少。到最后呢，这个轻安

相啊，就跟这个心一境性同时俱转，那个时候就得到。

将发众相圆满易见轻安之前相，谓于顶上似重而起，非损恼相。

刚开始发的时候，这个轻安相刚发的时候啊，头顶上就好像觉得很重那种感觉。但这个感，要清楚哦，不损恼相。平常如果你头顶上压下来的话，觉得很不舒服，那个时候虽然有重重的感觉，但是呢这种感觉给你非常舒服，奇妙无比！这个《小止观》上面说有八触动相，的确的，轻、重、涩、滑……等等，这种感觉，有的八个都来，有的不一定都来，但是一定会有。可是这种来的时候啊，它一定是跟那种妙乐、轻快的状态相应的，一定不是一个损恼相，而一定是一个宁静安乐相。

此起无间，心粗重性即得除灭，能对治彼，心轻安性即先生起。

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百四十六卷·B面

此起彼伏，心粗重性即得除灭，能对治彼，心轻安性即先生起。

当这一个轻安的前相，就是刚才说的这个八触动相一来的，紧跟着那个心的粗重性，慢慢、慢慢地就消失掉了，慢慢地消失掉了。对于这个身心粗重的对治的这个轻安，那个时候就生起来了。

依此轻安生起之力，次有随顺身轻安诸风大种来入身中，

前面是心轻安，因为这一个的话，于是紧跟着身轻安。那个所以「身轻安」是什么？风大种。我们说地、水、火、风，我们平均一般人，人哪，那个四样东西，这个是欲界，欲界的这四大。得了根本定以后啊，他转化了，就是把那四大跟我们身心相应的四大也转化了，那风大这个是特别地柔细，这样。所以那个时候，就是色界相应的那个四大，那个时候特别那个风大的力量来得强，那个地大慢慢、慢慢、慢慢地退，地大比较凝重，风大是轻安。那么，那个时候它会进入到我们身。

由此风大遍身转故，身粗重性皆得除灭，能对治彼，身轻安性即得生起。

因为这个心轻安为先，那么然后呢这个风大而来，「风大遍身」。所以平常我们说：气、气、气，什么，那个地方就是这个，所谓风大。那气息是非常调柔，在这种情况下，那个身粗重也消除了。什么消除的呢？就是身轻安，身轻安是对治这个身粗重性。

由此力故，身极快乐。

那时候得到无比的快乐。

由身乐故心轻安性转复增长。

那个身心是互相相待增上的，由于心轻安所以身轻安起，由于身轻安也就心轻安，也这样地辗转地增上。

其后轻安初势渐渐舒缓。然非轻安永尽，是由初势触动内心，彼势退减，有妙轻安如影随形无诸散动与三摩地随顺而起。

那么当这个起来了以后啊，那是最快乐的时候，以后慢慢、慢慢地这个轻安的这个力量慢慢地减缓了，也更舒畅了。那个时候感觉到好像慢慢地减退，实际上呢不是消失，而是说刚一碰到的时候啊，那种特别的这种感触、强烈的感触，慢慢地也跟着凝细下来了。当这种刚刚开始的那种凝细下来的时候，那个轻安实际上更深细、更妙，所以叫「妙轻安如影随形」，就跟着你来。只要你有三摩地，它那个妙轻安一直跟着你，那个轻安一直跟这个三摩地随顺而起，这个两样东西相互来的。

心踊跃性亦渐退减，

刚开始碰到的时候，哎呀，欢喜啊！那时候那个喜还是会动的，还是会动我们的心的，所以那个喜心慢慢地也退。

心于所缘坚固而住，远离喜动不寂静性。

那时候心是越来越坚固，那个欢喜的这个心态，对心里面还是会影响的，它慢慢地也减少了。到这个时候，

乃是获得正奢摩他，

那是的的确确得到了根本定了。

亦是已得第一静虑近分所摄少分定地作意。

那个是真正得到初禅，初禅。这个初禅是什么呢？这个才是定地所摄的少分哦，少分哦！这个初禅是这样的，所以从这个时候才一步一步上去。说：

外道诸仙修世间道于无所有以下离欲，及修五种神通等，皆须依止此奢摩他。

这个是共世间的，所以外道那些仙、诸仙，修世间道，乃至无所有以下——这个就是这个无色界的，所谓识无边处、空无边处，无所有处以下的——这离掉那个下面粗重欲界之欲，乃至修神通等啊，都要依这个，这个是根本定。

内佛弟子，以出离心及菩提心之所任持，修无我义，证得解脱，一切种智，亦要依止此奢摩他。故是内外所共之道。略说奢摩他建立竟。

那么，对于我们修学佛法的人来说的话，佛法的人也要这个，不过修学佛法的人跟外道不同的一点，佛法的人主要的是什么？以出离心跟菩提心，这样。佛法的差别在什么地方呢？就在这个上头，就是说你有出离心那个就是佛法，没有出离心，那个就不是佛法。至于说出离心的内涵：只管自己，这个就是普通的二乘行者；如果说你能够把这个出离心推己及人，然后呢策发大菩提心，那就是大乘。

所以出离心跟菩提心，东西虽然是两样东西，它的特质还是一——一定地，对于世间的真相了解了以后，晓得它的过患，不再贪着；不管是见上面，不管是情上面，然后呢一心厌患求出离，这一个。因为你要求出离，所以找到不出离的原因，绑住你的根本，那时候你找到原来绑住你的根本什么？在执着。所以由于这一个出离心、菩提心，然后呢找到了绑住我们的原因，「修无我义」，那个时候才能够「证得解脱」或者「一切种智」。是什么呢？就是单单求自己出离来说，通常我们是叫解脱；由于菩提心任持，那能彻底圆满解决，这一切种智。不管是外道也好，现在佛弟子也好，你要修这个，那个也是依止这个奢摩他，换句话说，我们上面所说的，所以这个是内外的共道。所以我们说定本身是共世间的，主要的原因在这个上头。

所以不是说得定就算，而是说你学定之前的动机，你的认识是什么？这个是它最重要的，推动我们的原因。换句话说，大乘佛法的不共之处是在哪里？小乘的不共之处在哪里？佛法跟外道的不共之处在哪里？你先把握住这个，那个时候才一步一步地进去，学那个定；那么这个地方当然主要的是特别地讲定。

所以现在到这地方呢，关于定那一部分把它说清楚。可是这里现在说的只是属于《略论》，《略论》上面把那个纲领；你正规要学的时候啊，那个必定要把《广论》上的内容要有正确的认识。当然一再说过的，如果说你有一个善知识作摄持，他在旁边看得清清楚楚，以他的经验来告诉我们，这个没问题。不过这个经验的话，要看哦！他有多少经验他就能够给你多少，这是千真万确的事实。所以我们这一点哪，必须要了解。诸位，如果说自己觉得力量不够，

那么就在这个上头啊，有一个大概的认识。有了这个大概认识，有一个很大好处，我们不会要误解。现在是太多的人，哎哟，碰到一点影子，然后呢就以为这个叫作定，乃至学错了还不知道。如果力量够，真的想深入的话，那么关于这一部分的话，还一定要在《广论》上面。同时你以现在这个基础，再去看那个《广论》上面的话，条件够的人，他就也容易了解，可以深入。

到这里为止，把止啊，别学当中的止有一个大概的概念，有一个大概的概念。那么对我们来说，固然我们这个大概的概念哪，一开始的时候虽然我们还没到这个时候，但那个大概的概念，一定要有很明确的认识。而这个里边我特别要提醒大家一件事情——修止的资粮，换句话说，要了解在你学定之前，应该有什么准备。他前面是三两句话就说完了，实际上那个本论的次第啊，前面这么长、这么多的东西都是修止的资粮。所以如果你前面没有这东西，学定的话，那这个定啊，那都是鸦鸦乌——戏论、玩玩，只是如此而已，这个我们必定应该清楚明白的。

或者我们简单地来说——戒。不过我们一定要了解这个戒的特质是什么，前面已经说过很多次、很多次很多次了。绝对不是了解这个戒相，乃至了解了这个名词，大家说我的对，你的对；要这种状态之后啊，你的这个戒是越多，这个定是越学不成功。所以必定是了解了这个道理，来净化自己的内心的烦恼。这是见上面哪，是不要让那个现行继续地增长，破这个现行，这个是戒学的特质。然后呢，到那个时候才由定来降伏它。所以习性特强，或者是知见特强的这种情况当中，刚开始的是一定要以戒的力量来对治它。

那么在前面有辨，后面又有辨，所以我们辩论什么，就是一定要说明它每一个烦恼，每一种身心的病态的不共对治是什么，换句话对症下药是什么。因为这一次讲的是《略论》，在《广论》上面这个就说得很清楚、很清楚。譬如我们前面说，欸，尽管你现在五停心观哪，贪心，的的确确你对治贪，如果修不净观的话，一方面贪心对治，一方面可以得到绝对宁静的身心相，乃至得定。但定虽然定了，你坐在这个地方可以，出来了以后这个烦恼的根本没有动，没有用！一定还在这个上面，要把握住这个不共的对治。这个关于不共的对治那一点，我们要有正确的认识，前面已经说过很多，现在再继续学观，那么特别地就讲这一点。那么下面呢？

丑三学观法分二：寅初总明观资粮，寅二别明决择见。

最后呢就是讲观。同样地先要了解学观之前，要有一些什么准备工作，所谓资粮；有了这个资粮，下面就谈怎么去学这个。先：

今初 《修次中篇》说，亲近善士，听闻正法，如理思维，三种资粮。

所谓资粮，这三样东西。那么这个我想我们前面一而再地已经说过很多次，了解了。所以第一个一定是亲近，善——所谓善巧方便的、一点不错的，绝对不是文字上面转的，而是由文字所指的内涵，不但这个内涵有所了解认识，而且应该有所修证。结果他亲身验证了以后，然后把他验证的经验告诉我们，最完整的——佛，其次是菩萨、祖师等等。那么，我们跟他的真正的原因是干什么，也要知道。所以前面告诉我们哪，说我们依止善知识的时候，不是说，哎呀，那个地方啊，住得好、吃得好、不是，他有法。然后呢，跟着他去听闻正法，听懂了以后你还如理思惟，这个「如理」两个字是贯彻全部的，这个就是我们的前面的基础。

意谓依止彼资粮，决择了解真实义之正见，引生通达如所有性之毗钵舍那也。

那是说，依这个前面的准备的资粮，那么那个时候啊，就能够分别观择，去了解真实正义的正见。一定要通过这个得到了正见，然后呢，由这个正见如理正确地认识，如理去修行的话，才能够真正通达如所有性，换句话这个一切法的共相——空性。这个要靠什么？靠观。

如斯正见，要依堪为定量论师所造之论而求。

关于这一个正知见哪，一定要依靠什么？足以，「堪」是足以，能够依靠的，这个「定量」啊，是正确无误、确定不疑的这个量。在这个印度这个论师，换句话，佛菩萨说明的一个特质，这个量是正确无误的。平常我们世间讲的这个量啊，它不一定；所以在法相上面告诉我们：非量、比量跟现量。眼前我们脑筋里边所思惟观察、所看的都是非量，相似的量，而实际上是虚假的不是真实的量，这个不是。所谓定量的话，是确实确实的。那么这个呢，对我们现在来说我们了解的是比量；由于这样的正确的引导，然后照着去做，才能够

亲证那个正确的。所以凡是可以作为我们依靠的，他一定也照着这个正确的亲身验证，然后呢如理地告诉我们，引发我们正确的认识，说这个不对的，那么这样走才能够对的。那么这一种对我们的指授、教授就是论。

论跟经的差别同样的还是佛、菩萨，佛讲的叫作经。那么经呢，因为我们眼前不一定能够直截了当地认识它，这个一开头的时候讲过，他一定针对着这个机，说这个人这样的病，然后呢看这样的。那么既然我们现在不是正对着佛，所以他的大纲虽然是对，可是里边深细的内容不知道，所以还要经过菩萨，将它解说抉择，一点不错，那个时候才对我们用得上，这个就是论。

其能远离二边，解释佛经甚深心要义之论师，显密经中多授记龙猛菩萨。

那么这个经真正的目的，就是把佛的最重要的中心的要义告诉我们。那么佛跟世间不同的是什么呢？他指出那个中道正见，普通世间都犯的是常、断二边。那么对于这个佛经上面所说的离开了断、常二边，真正能够把他最重要的精要的要义，能够给我们说明的，谁是我们可以依靠的呢？这个上面特别说，「经中授记」，还是佛亲口讲的。说将来慢慢地、慢慢地，我走了以后，佛法衰颓的时候啊，那个时候有这么一个人，说龙树菩萨，他会出来把佛所说的真正的深奥难懂的——所谓这个密意啊——如理地说明，不管显教、密教，所以这个也等于是佛亲口讲的。所以，

故当依彼论而求正见。

所以啊，喏，现在我们信佛的人，是必定的依靠就是他。

印度诸大中观师，皆推崇提婆菩萨，与龙猛菩萨相等，咸依为量。

那么出了龙猛菩萨以后，龙猛菩萨的下面一个弟子就是提婆菩萨。说当年在印度的那一种大中观师，通常在那一个他们说中观是最究竟的。现在本论也是依止阿底峡尊者等等，这个传承都是说，换句话说，喏！那最究竟圆满的这些论师，他们修行共同得到的结果。说：是的，龙猛菩萨固然是佛授记的，而能够把龙猛菩萨真正的内涵，能够完完全全传承下来的，谁啊？是提婆菩萨，提婆菩萨。所以大家觉得，他提婆菩萨所说的，也是能够作为我们正确依止的。

其能无倒解释，圣父子意趣，为随应破中观者，则系佛护月称二大论师。今当随彼而决择圣父子之清净意趣也。

那么前面是说当时在印度啊，真正能够圆满说明佛的 centrality 中道意趣的，就是龙树、提婆两位菩萨。那么再下面他能够一点不错，而把他们两位圣父子，就是佛法里边讲的，这个是谁呢？叫「随应破」，我们另外一个地方叫作应成派——中观也分成两派，叫自续跟应成——这个地方解释叫随应破。那么对于真正继承龙树、提婆两位大菩萨完整无误意趣的是谁？是这个应成派，是随应破那个中观师。那么这一个里边是哪两位呢？是佛护、月称两位大论师。现在呢，就根据他们所说的内涵，来作为依据学习，学习怎么样去抉择这个清净的正见，这个就是我们所依止的资粮，是我们必须具备的条件。那么有了这个，根据这个下面就说明，啊！怎么认识这个正见。

寅二别明决择见分二：卯初明染污无明，卯二寻求无我见。

那么我为什么错误的呢？那错误的话，因为是无明，这个被染污了。那么现在是什么是这个错误的呢？那么如何会错误法呢？这个就是第一个说明。第二个就从这个上头再找到错误在哪里，再找到正确的内涵。现在，

今初 《四百论释》云：「所言我者，谓诸法不依仗他性。若无此性即是无我。此由人法差别为二，曰人无我及法无我。」

欸，那个《四百论》哪，实际上呢，实际上就是我们中国有本叫《百论》——广。那个《四百论》，那么这个都是啊，是龙树、提婆，我现在一下记不清楚了，这可能是一本，可能是两个不同，只是说转从印度到经过西藏，以及到我们。那么总是这些论，都是真正能够代表龙树、提婆，佛的无倒的正知见的说法。这个地方首先说「我」，我是什么？我的特质应该是什么？就是这个「不仗他性」，不靠别的这个叫作「我」。换句话说，它本来就是如此的，不是因缘所生起的；假定没有这样的一个特质的东西，那就是没有这个东西，没有这个「我」。所以我这个特质是什么呢？不凭其他的因缘，它自己本来如此的，这个叫作「我」。假定说，没有这个本来如此，而一定要由它的因缘生起来的话，那么换句话说就没有这一个东西。

那么关于这个东西，在不同的方式上面产生我们不同的执着，在我们人上面我们叫作「人我」。在法上面是除了我以外，譬如说其他的桌子啊，什么东西啊，那么这叫作「法我」，叫法我。首先确定这个东西，换句话说这就是我们所执着的一个对象，我们总觉得有一个「我」，好像这个我天生来就是如此。实际上呢，这个我是真的吗？天生来这样东西，有这样东西吗？一切东西都是依着因缘而现起的，没有这个不仗因缘生起的东西。那就是没有我们所以为的本来就是如此的，那么这个东西我们叫它——我。

此中所破之实执，谓觉非由无始分别增上而立，执彼境上自体成就。

那么现在上面所说的我们要破的那种执着，这个执着叫「实执」，就是说它实在有的。实际上这个东西并没有真的有，只是因为你不认识，错误了，觉得它以为实在有，乃去执着它。那么这种执着是怎么来的呢？我们觉得这个东西不是由于下面这个东西而来的；如果是由于下面所说的来的话，那个东西啊，那就不是这个实执。那么下面是指什么呢？就是「无始分别增上而立」。无始以来由于你虚妄的分别——分别的话就是说我们那么就分别心，换句话说它本来好好的一样东西，你这样去、这样去想所以产生的。

我们常常说的眼前任何一样东西，你看见了他好端端在这里，你去想他：喔唷！他在那儿干什么？于是你就想出你那一套来，这个就是我们的分别。说现在这个分别不是眼前就有的，从无始以来就有的。这个无始，又分成两部分：粗、细来说。粗的来说就是这个时间是无限的，根本啊找不到什么时候开始，啊！久远得不得了。这个进一步来说的话，它本来就是如此，根本就没开始，因为你虚妄颠倒了，你觉得好像有一个，它本来就是这样嘛！就这样，是这样的。

所以因为所以这样的关系，所以它本来没开始，因为你虚妄啦，虚妄了所以你妄分别。平常我们常常举的例子，嗯，譬如说那两个人，这两个人我跟他有一点心里过不去，他好端端地站在这里，咦，我就想：这两个家伙站在那儿在骂我吧！其实他根本站在那里跟你了不相干，他并没有骂你，只是你自己心里面自己觉得，只是你虚妄分别，他本来就没骂你呀！所以叫无始，他本来并没有这样做，而是你的妄分别而增上的，这种心。而现在实际上呢，我们由于这个心情，一直在这个当中流转。真正说起来，由于这样的流转产生时间相，

而那个时间相对我们看起来，也的确确实长得你根本就无法算，就是这样。所以由于这个的原因，所以产生了无比长远的时间相。由于这样，那么妄分别，在无中生有，明明没有的就「增益」，在这个上面增加而安立的。

现在呢我们感觉到，如果说你觉得这个东西不是由这样安立的，那么这个东西是什么呢？它本来自己的的确确在这里的。前面这种情况是你自己的妄分别安在上头的，对吧？而现在这个地方说，它自己本来的的确确有这个东西，所以它自己本身有的。现在呢我们觉得「执彼境上」有它这个东西，这个东西叫实执。这个东西是没有的，那么现在我们要破的就是说，所破的就是破这个。那么现在那个实执的这个，

其所执之境，即名为我或名自性。

关于这个东西我们叫它什么？叫它叫作「我」，或者有一个真实的它自己的性的话，本来如此的，它这个东西自己本身如此的。现在这个东西没有，这个东西没有。

菩提道次第广论 手抄稿

第 147 卷

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百四十七卷·A面

若于人上无彼所破，即人无我。

假定在人上面没有这个东西——它要破的是什么？破的实执嘛！假如在人上面没有这个实执的话，那么这个叫「人无我」，没有这个东西。

若于眼耳等法上无彼所破，即法无我。

另外呢，就是在我们眼睛、耳朵等等，当然内法，其实乃至外法，没有这个东西的话呢，就是「法无我」。反过来呢，你执着以为它有一个实在的东西的话呢，就是人我执，法我执。

若于法上人上执有彼所破，即法我执与人我执。

就是这个。

人我执之所缘，即流转生死者及修解脱道者等名言所诠事，依止诸蕴假立之我。

那现在我们分别来讲人我执跟法我执。这个这是一种执着，这是什么呢？对于明明没有的东西，由于我们错误虚妄分别，以为有实在的东西。它本来就没有开始，结果你就偏偏虚妄分别以为，因此产生不断地、不断地，这个熏习的力量啊，积得久得不得了，你要找那个时限哪，简直找不到，所以这样的一个东西。那么这一种实质，在我上产生的叫人我执，人我执是一种心里边的执着的知见，这个知见。那么这个知见所见的，换句话说这个知见所见的、所执着的。譬如我们跟人家吵，你为什么吵？欸，你觉得他做错了，所以他做的那件事情就是我们所缘，我们执着的；反过来呢，同样地，我也有一个我觉得对的，这个就是所以你会去吵的所缘的那个对象。平常我们的种种的知见，无不从这个上头来的。那么现在这个地方呢，特别讲的说这个中心，我们为什么产生这种问题啊？说来说去都为有个「我」。假定这个东西拿掉了，问题也就解决了，所以他首先先把这个东西找出来。

那么所以说人我执所缘的，我们所执着的这个什么呢？就是在生死当中，

如果说流转生死的也是它；然后呢，我们因为见到流转生死当中的痛苦，所以现在来想：啊！觉得不好啊，要求解脱，现在修解脱道者也是所执的这个东西。这个是什么？「名言所诠的事」，就是说这个东西所执的对象。这是说「名言所诠事」，这个解释一下。这个东西实际上有没有真的东西啊？没有真正的东西，没有真的东西，只是你有这个概念。这个概念是拿不出来的，所以这个叫作「名」，这个一种概念，这个概念你可以用语言来表达的，所以是名言。通常所谓名言、名言，实际上，没有实际上的东西，只是由于你的虚妄分别而安立的东西，这个就是。那么这个所说明的这样事情，换句话说，我们讲的「我」，我就是这个什么？有这么个概念，然后呢由于这个概念而产生这个言说，那么这个言说所指的事情，换句话说「名言所诠事」就是这样。

眼前我们这样说、「桌子」，桌子我有一个概念，然后呢说那个桌子，那个桌子所指的那就是眼前这个东西。换句话说，我们流转生死，我们因为人有这个执着，所以执着这个东西所以流转生死；那么流转生死感觉得痛苦所以要求解脱，解脱也是这个东西。换句话说，这个所谓名言所诠事就是那个人我执，那么这个人我执所执的这个对象。

人我执是，这个里边要知道喔！这不是一样东西，人我执就是我们能执的心，所执的这个对象就是这个我。那么这个我是什么东西呢？是「依止诸蕴假立之我」。这个我这个东西啊依「诸蕴」，这就是五蕴，依五蕴上面所安立的。而这个安立的东西为什么叫假立？不是真的，确实有这样的一个形象，有这样的一个功效。这个假就是对前面的所谓的自体、实在的，这个东西有它的形象、有它的功效，却不实在的，在这个五蕴上面来假立一个我。

在现在为了容易明白起见，我说眼前随便一样简单的一个比喻。譬如说，我们每个人眼前摊了一本书，我们说：欸，书。实际上这个书这个东西是什么一回事啊？那就是纸张、印刷、人工，把那些兜起来，这些因缘而成的，对不对？那就是这样嘛！然后呢我们给你一个概念：「嗯！书。」啊！然后呢，你觉得好像书有一个实在的。它有没有实在的、天生如此的东西啊？没有耶！眼前所有的东西都是如此。这个东西只是什么？依种种因缘所建立起来的。因为它依种种因缘建立起来的，并没有天生实在的、本来如此、实在的一本书在，所以我们称它为「假立」，这个要了解喔！所以这个假字不是世间的，我

们要用这个概念清楚。那么现在书是这样，眼前没有一样东西不是。说这个茶杯，那茶杯是什么呢？如果是玻璃的话，那么这个说非金属；现在这个是金属，然后说人工，然后用这样东西安立起来，安立起来这个东西有这样的功效，我们给它一个名字叫作茶杯，对不对？然后呢任何一样东西，这样。

可是这所有的这些东西啊，它并不是天生有一个实在的自性，如果说天生本来如此的话，你不是要……它本来就是如此的，你做也做不出来，也不必去做。既然是你其他的因缘去做起来的，一定它不是本来就是这样的，所以这个上头才说叫「无自性」。不是没有这样东西，说有这个东西，而这个东西它不是实质，「性」就是自体，没有它自己本身的自体，就是由于种种因缘而建立起来的，像那个台子一样，这是我们很容易明白的。说木头、人工那么做起来了，兜在那里，兜在那里，的的确确嘛就这样的东西。这个、这些东西安立起来的，而不是有实在的东西。那么，现在对我们这个身心五样东西上头所安立的，我们由于不了解，以为有一个本身天生如此的这个东西，这个东西不是真的，所以叫假立，这个东西叫作「我」。

若缘他身之我，执为有自相，亦是俱生人我执，然非俱生萨迦耶见。

那么对我们自己来说，我们叫「我」，对别人呢？他别人也有一个五蕴哪！这个也是依这个五蕴假立的一个人相，这样。那么我们也是叫作人我执，而且这个呢都是「俱生」，俱生就是天生，无始以来一直继续相续的。尽管两个都是人我执，但是这个两个人我执有一点不一样：在我们自己身上面说这种执着啊，叫作「俱生萨迦耶见」，对别人身上的不叫萨迦耶见。

这个真正要破的就是破这个东西——萨迦耶见。萨迦耶见前面在烦恼当中讲过了。而且记得吧？前面他特别地说，说进入中士道的时候，为什么要进入中士道，哦，前面你怕死，死了以后就是堕落的苦，然后呢要依止三宝。依止了三宝，最后结果找到唯有如法修习，所以啊了解这个法的特质，所谓业感缘起。虽然这样啊，但是你还不能跳出生死，最后还是在生死当中。那么因为怕到生死的苦，所以进一步啊，那么什么是生死的根本呢？哦！说业。而业的首脑是惑或者是烦恼，然后呢烦恼的行相，然后呢烦恼的种类——总相跟别相。进一步说，那么这个烦恼怎么生起的呢？一步一步推究，最后找到生起烦恼的根本的因在哪里啊？叫作无明萨迦耶见。哦！原来啊，生死当中真正的根本是

这个。既然现在你看见生死的痛苦，你要把它解决，那个地方只要从根拔掉，那个根拿掉了，当然好了，无从生起。这个是他所以要抉择的，而在《广论》上面事先先详细说明。

我们现在修学佛法啊要各式各样的，大家摸不着这个根本，东忙西忙，忙了个半天；是，你不能说它没有用，但是呢始终在枝末上转，这一点在这个《略论》里面并没有明确地说明。平常我们像生病一样，你一定要找到病的根由所在，一定要找到根由，然后呢对着这个根由是对症下药。而不是说：哎呀！我们现在这样的，平常的时候啊，那头痛医头、脚痛医脚！那个多多少少你还觉得：欸！头痛你去医这个头啊，好像还对！现在我们更是糟糕，啊！这样往往头痛医脚、脚痛医头这个样，也不晓得弄到哪里去了。只是觉得：反正身上觉得不舒服哦，那我就吃药。那个药是不是对着你的，你也不知道，那、那更是不晓得哪里！所以一定要找到它的正对治。

譬如前面曾经说过，说净行所缘、净惑所缘等等，那么这个事前面曾经谈过，如果说你多贪，那么应该用什么，多嗔应该用什么。那个时候这个不净观虽然能治你的贪呀，但是不能治你的嗔；慈悲观虽然能治你的嗔哪，但是不能治其余的，对治了这个，其他的烦恼还在。就刚才说，头痛弄好了以后啊，对不起，这个病根还在，没得用！所以说《广论》上面是详细地辨别，这也是为什么当年印度啊，那个小乘有部乃至到经部，到后来呢变成功唯识、中观，诸大论师辩论的中心。如果我们真正要学的话，这个一定要认清楚，要不然我们现在这样的，啊！弄来弄去是一点意思都没有，这个辩论是永远没有结果的。但是如果你把握住这个中心的话呢，这个辩论很容易。

所以以前我曾经特别跟大家说，你注意——切题，你的目的来什么？说我跑得来就是好欢喜跟你辩论的，那我们也没什么好谈的。佛法里边就告诉我们「恶性比丘宜默摈」，欸，你对，好了，就这样！这种事情啊佛也莫奈何。所以佛在这里有个十四无记，那个外道来跟那个佛辩论的时候，佛未尝不知道，对不起，不管你说什么，我就是不开口，这个是把握住这个原则。如果说你的的确确了解说我的目的干什么而来，是修学佛法。那你第一件事情啊，一定要慢慢地从外面我们进来的时候，继续不断地深入，找到这个为什么要来的原因，根本因在哪里。那个时候为了要弄清楚起见，所以不是含糊糊糊的，那时

候要非常明细地去抉择，这个才是我们辩论的宗旨。你有了这个，随时谈到问题的时候觉得：欸，你又偏到别的地方去了，那很容易就拉得回来，对不对？所以这个辩论哪，在这种状态当中，才说是真理是越辩越明，这个很清楚、很明白。

因为你能够辨了，越来越清楚，越来越明白，所以你了解，必然了解说，现在我们生死的根本是什么。从前面一路推转来，由于业，业而惑，惑就是烦恼，烦恼的行相你要认得清清楚楚。那个时候你的知见一起来，你晓得你那个是正知见是对治烦恼的，还是你那个知见是妄知见是增长的，自然而然。你经过这个明确地辩论以后啊，你也晓得：「哎呀！错了、错了！」这别人也可以告诉你。如果这一点做不到的话，那一点用场都没有。

所以这个前面哪，记住！为什么要前面的下、中、上，一步一步上来的，所以到这个地方要记得。烦恼的生因当中如果不记得的话，你们去看看在本论的前面一百七十页上面告诉我们，说烦恼的生起之因，这根本在哪里呀？不断地推，最后推到叫无明萨迦耶见。而且他特别说明有两派，他为什么要说明两派呢？的确地，因为本论之所以殊胜的地方，它能够统摄所有一切佛法。有一派承认是无明跟萨迦耶见是同样一样东西，有一派说两个不同的东西，所以不管是同、不同，他都解释得清清楚楚。最后，总归不管你怎么说，就把那个根由所在找到它。

这个前面已经找过了，所以现在这个这个地方说，喏、喏、喏，现在我们这地方，为什么教要先讲说缘那个人、我相，而最后呢说俱生萨迦耶见。要晓得这地方我特别提醒的话，所以我们现在学这个论，前面一再说过的，这不是让我们认得一些文字，哎呀，然后呢跑得去看写文章，然后呢开口的时候当演说家，然后作大法师。不是！而是要从这个文字上面认识它真正的特质，怎么净化我们的烦恼，然后帮助别人，这步步不离这个原则。你能够这样地了解的话，那个时候你才了解，原来这个教授的特质是在这里。它绝对不是在那个地方说，啊！讲完了以后要修了，不要它；而是了解，说你要修的话，非要这个完整教授不可。当然这个教授也可以这个老师亲自的经验，直接根据你的行相告诉你，也是一样的。所以在佛在世的时候，可没有什么论啊什么等等，佛看见你什么根性，针对你说几句话，哦，那么好了，问题解决了。实际上这个就

是经嘛，经本就是这样的嘛！对不对？现在论还是不能离这个原则，这是我们要了解的，我这里顺便一提。

若缘自身之我，执为有自相，则俱是俱生人我执与俱生萨迦耶见。

如果在我们自己身上去这样的话呢，这个两样东西：一个是人我执，一个是萨迦耶见。

俱生我所执萨迦耶见之所缘，则是俱生心觉有所之我所，非我之眼等。

前面是俱生的我执，现在呢俱生的我所执。我跟我所，平常我们常常讲的很多我啊、我所，我、我所，那么我跟我所到底什么呢？到底是什么呢？这地方的也首先要弄清楚它。为什么要弄清楚啊？因为前面我们晓得这是生死的根本，你要除，一定要把那个根本弄清楚。我们平常常常说的，你要去拔草，你拔草之前第一件事情，你要把那个草是什么弄清楚，要不然你糊里糊涂跑着去，铿铃匡啷乱拔一通，那不对！所以现在我说，平常我们讲的我、我所，那么我、我所是什么呢？一般我们来说「我所」嘛，啊！就是这些都是我所，这个身体也是我所，这个茶杯嘛也是我所，我所执着的。是不是这个？不对！它这个就是中观根本深细的地方，你看看喔！现在我们看下去。

说「俱生我所执萨迦耶见之所缘」哪，那么换句话说，能执的还是什么啊？能执的还是这个萨迦耶见，就是能执一种见解。说这个见解本身是一个烦恼喔，就是烦恼另外一个名字叫无明喔，这是惑。换句话说这个惑什么？染慧为性，慧的特质就是辨别，这样。这个辨别一定有它所辨别的一个对象，换句话说我们心里看见这个东西：「嗯！怎么，怎么……。」去想这个事情。他所想的这个对象叫作所缘，这是什么？是「俱生心觉有所之我所」。他那个俱生以来的内心当中感觉得有一个我所，这个东西才是俱生萨迦耶见所缘的。而不是什么？「非我之眼等」。平常我们讲的眼叫我所，这个叫眼所，这个不一样喔！这个不一样。

在这个地方的的确确，这个《略论》上面是大概的内容指出来，真正深细的内容啊，这所以我说非广学《广论》不可。而以我们眼前的条件，就算学《广论》也学不通。不过这个地方啊，我们不一定把正确的内涵马上能够把握

得住，可是至少要了解，平常我们一般以为如是的错误的概念要拿掉。错误的概念拿掉了以后有什么好处呢？刚才说的，你要想对症下药，实际上呢明明你看的看错了，你去忙了半天没有用。现在至少我不会在这个错误的上面去空忙，不会在这个错误的地方去空忙。前面我们一再说的，空忙的结果是越走越远，你宁愿停在那里；你弄对了再走的话，一步就跨进门了。如果你在这儿空忙的话，越走越远的话，最后等到你发现回来的时候，哎呀！已经没有气力了，这个是它的特质。然后呢，

俱生法我执所缘，谓自他内身所摄之色蕴眼耳等，

欸，这个俱生法我执所缘的——所谓人我执跟法我执啊——这俱生的法我执所缘的那个是什么？「自他内身所摄之色等眼耳等」。这个我们现在讲的眼睛、色等这是什么？俱生法执所缘的，这个法执不是我所。这个两样东西不一样喔！我所执所缘的那个东西才是那个法执的特质。这个也许大家一下听不清楚，那没关系，总是我们现在第一步，就把我们以前那个错误的概念哪，先要认识到：哦！以前这种想法是错的。我们笼统地或者跟人家种一点善根，那反正本来也谈不到这种深确的内涵。所以对我们眼前来说，大部分修行啊，说：「啊，你也先不必要管它啦，你好好地念阿弥陀佛，到了极乐世界自然会解决问题。」这是一种。再不然的话呢，就是你努力地生生增上，持戒保持人天，生生增上，然后呢增加我们资粮，一步一步进去，然后呢净除罪障，你自然能够了解。不过这个地方呢，所以了解了这一点，所以我们先认得错的，嗯，不要再去执着它。所以告诉我们哪，说这个法我执所缘的，那才是。

及内身不摄之山河房舍等。

就是里边说所执的，以及外面所执的，这个是法我执所缘的。

我执之行相，即缘彼所缘，执为由自相有也。

那么什么是我执？我执的这个本身是个什么个状态呢？就是这个这种知见，当这种知见，这个见这个东西啊，见解这种东西，一定有它所见的一个对象，譬如我的眼睛，嗯，张开来我就看见对面的墙。那么然后呢，这个执着本身一定有它所执着的对象，这个地方叫所缘，这样。就是这个我执的这个行相就是啊，执所执的这个对象，并不是说不执，而是执所执的对象以为实有自性。并

不是没有这样东西喔！有这样东西，可是这样东西本身却不是实在的，只是假名安立的；而我们不认识它是假名安立的，以为有这么一个实在的东西，这个实在的东西啊，对它起一个执着。说得更正确一点，所以这个我执所以为我的话，为什么？就是不了解它是因缘所生起，以为有一个特质，既然你现在在这个假名的安立上面，看这个东西以为有一个实在的东西的话，这个错误的这种执着就叫我执。在人上叫人我执，在法上叫法我执。所以他说「执为由自相有也」，你弄错了，以为它——自相就是自体喔，同样的内容。并不是说没有这个东西，而是说不了解这个东西是因缘所现，以为它实实在在如此的。

彼二种我执俱是生死根本。

那么上面这个两个错误的人我执跟法我执两样东西啊，都生死根本。

《入中论》云：「慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。」

这个《入中论》就是月称论师写的，换句话说现在下面引用的东西啊，都是能够最正确代表这个龙树、提婆两位菩萨，抉择佛的密意的对我们最佳的指导。前面呢由于我们无明的关系，所以不认识；现在有了智慧的啊，真正见到说这个烦恼种种的过患，哎呀！这个是不得了，这个在前面已经说过了。那么这个烦恼过患，我们现在灭除这个过患的话一定要从它根本，那么根本哪里来的呢？「皆从萨迦耶见生」。噢！原来从这种虚妄的、错误的执着。现在呢假定我们了解了，这个萨迦耶见所执的「我」就是彼境，这「彼」就是萨迦耶见，这个「我」就是这个萨迦耶见所执着的、所缘的对象。所以我们真正修行的人，「瑜伽师」就是修行的人，先破掉它。你眼前看见了一个东西，以为有的：啊！这样。然后呢你跟着它去玩哪，就害了！

我们中国人有一个故事叫「弓杯蛇影」，大家还记得吧？有一天有一个人跑到朋友家里面去，那朋友请他喝茶，结果啊那个座位的后头挂了一张弓，然后呢那个茶刚倒下来，在摇的时候：「咦！这个茶里边好像有一个什么啊？蛇什么东西，咕噜咕噜动！」那他不好意思，他刚开始啊又是……这样。硬吞下去了以后发现：「哎呀！对不起，刚才这个杯子里怎么有个蛇、有个什么啊？」他疑心，疑心越来越重，回去生病了，怎么看也看不到。哎呀！结果找

了半天，就是找不好，怎么请那个名大夫找不好。最后就问他这个原因，他吐出来了，说是这样来的，那么就问那个朋友，这个朋友说是总暗暗地伤害他。那朋友说：没有啊！欸，一找，喔、喔，好、好！再请他来。再请他来，第二次又倒一杯水在那里，他又看见了，又很害怕。然后呢，他说你停下来，停下来。过了一下看看，一看：啊！原来这个东西！哦、哦，那好、好，问题解决了，问题解决了！这病也就好了，不要医生看。

现在我们也是同样的道理，说我们这个疑心，这个就是什么啊？所谓叫邪慧，就是我们的见解。明明没有的东西——没有实在的东西，不是没有喔！没有跟自性，「有」跟「有自性」两样我们第一个要分得很清楚。如果你不懂的话，你看那个《中论》等等啊是越看越糊涂，明明眼前有的，你怎么说它没有？它不是没有这个现象，不是没有这个作用；而是这些现象、这些作用是因缘而安立的，由于这样的因缘所以显出这样的形相，有跟这个因缘相应的种种作用，但是并不是天生如此的。就像刚才那个茶杯一样，你水咕咚咕咚拿进来在动摇，那个弓摆在这里面就摇，然后呢你就喝进去。那没关系嘛！你了解了，了无关系。可是你偏偏不了解，以为它实在的，哎呀！然后你觉得有一个，吃了一个毒蛇进去的话，你那这个病就生起来了。

所以你只要把这个根本了解了，原来没有这样东西，那么拿掉了，问题解决了！所以他现在真正修行的人，也同样地在这个上面先破掉它、去除掉它，那么你能够这样的话就解决了。所以这本论叫《入中论》，那根据这个道理，你才真正地能够进入龙树菩萨告诉我们的中观正见，破除断、常二边——执有、执空，进入这个中观真正意趣的这本论叫《入中论》。

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百四十七卷·B面

《七十空性论》云：「因缘所生法，若分别真实，佛说为无明，彼生十二支。」

说前面所说的一切一切都是什么啊？因缘所生的。像刚才那个弓杯蛇影当中，这个都是因缘所生的，因为我们的虚妄分别，不了解，以为它是真实的。因为这一个不了解，以为真实的，这个叫作无明。由于这样的无明啊，对不起，那就辗转地引生了无穷无尽的这个生死的轮回。而这个轮回生死总括起来的话，由头到尾啊不出这样的几个，叫作「十二支」，这样。所以我们前面为什么说对这个十二因缘一定要了解，怎么样由于你的无明，无明所以有行，行而识，识然后呢怎么样在生死当中辗转地流转。现在我们真正要认识的，还从这个地方破起，换句话说，这里现在抓到根本何在。

好！现在我们了解了说：喔！原来我们了解，真正修学佛法的所对治的根本在哪里，就是在这个无明萨迦耶见。不过有人在这儿问：「欸，那么为什么佛一开头的时候，不说无明萨迦耶见？乃至于比如说，平常我们修行的第一步，进去的时候，小乘、大乘都不从这个地方讲起，小乘先讲五停心观，那大乘也不先从这个地方讲起，什么原因呢？」这个要说一下。就像我们现在这样上来，那一步一步上来，这个是什么？已经进入到这个中心问题上去了。所以一开头的时候，假定直接讲到那中心问题的话，对我们来说啊也可以说了无影响。

我举个比喻说，一下就懂了。那现在我们要想在世间谋生、做任何事情，真正了解，比如说现在说电脑，绝对不是说，啊，你要学电脑，一下跑到那电脑公司，跑得去，你简直不晓得是什么一回事情。那我们每一个人都有这个经验，比如说南普陀，第一次带你来，人家说南普陀如何如何。我第一次来了以后，回去的时候一点印象都没有，不晓得哪一个路到哪一个路，这个里边像个迷宫一样，你一点都没办法。对不对？我们人人都是如此的，世间这么简单东西，你眼睛瞪得明明白白还有人带着你，看完了你一点不知道，所以你一定要有前面的准备。那么念书也是如此，所以绝对不是一口气说，啊，跑到那个电

脑当中，又是什么硬体、什么软体。那什么？欸，慢慢地来，先在幼稚园，大家排排坐、吃果果开始，然后小学、中学这么上来，就这样。

所以在我们非常粗猛的烦恼当中的话，那一天到晚跟着世间在转，你绝不可能，绝无可能进入佛法！所以那个时候就告诉我们哪，教那一个地方啊才是你五停心观，对治你粗猛的烦恼，渐渐地调柔，一步一步深入，每一个地方都有它必然的次第。所以告诉我们哪，我们修学佛法一定要了解这个次第，那么然后你进入，哪一门进来，从这个地方进来了以后啊，首先要了解它的特质。

如果我们不了解这个，麻烦来了！什么麻烦啊？你碰到什么就执着什么，碰到什么执着什么。我们现在不必谈佛法，而我们谈进入学校的这个，每一个包括我们自己在里边。我们现在自己忘记掉了，可是我们可以看得见，喔！那些或者是自己的这个幼小一辈弟妹，乃至邻居，那个小孩子刚开始进入学校里面。他回来：「欸，老师讲的！」那讲的「老师讲的」是天经地义。说明什么？这人就是这样，他开始碰到了又执着得不得了。我们现在学佛法也是这样，第一个碰到了觉得：哎哟！这个佛讲的，就是这个样！那别的都错了。实际上呢，他所以讲的一再说明，破你的执着，结果偏偏我们学了这个东西啊，执着更多！这个概念，就是随便现在这个地方提一下。所以我们这样地一步一步地来，所以他一开头的时候，的的确确不先说这个，不先说这个，原因在此。那么了解了这一点情况之下，由于前面这个次第慢慢地深入。

我所以在这个地方讲，它有一个特别的原因在，特别的原因在。因为本来像本论，当年宗喀巴大师造完了以后啊，刚开始对在家人根本不讲，而讲的人他都是有相当条件的人，因为这个是修行的次第。然后呢已经学了，然后呢你所以上去的关键在什么地方，你学到了以后，慢慢地就步步上去了。就相当于我们念书一样，他不是对一个幼稚园小孩子讲的，而是对那个中学、大学这么告诉你，你学会了能够派上用场的，绝对不会是学到哪里执到哪里，学到哪里执到哪里。

但是实际上呢，对我们现在来说的的确确，因为我们啊，已经极大部分人，有了这种错误的前面那个，破除我们，所以拿这个完整的教理如理破除，给我们一个正确的引导，先有一个正确的认识。为了这样，所以并不是照着次第步步修行而来，而是先在知见上面，让我们有这样的一个正确的知见。是

这个整个的构架，基于这个条件而这么上来的，这我们要了解。所以说如果条件不够的话，那这个时候我们不必着急，就是一开始的时候我们认识，我们学的这个方式是这样来；反过来说，你如果懂了，也不要执着，那正好去运用它。现在我们进一步说，

问曰：若二我执俱是生死根本，生死则有异类二种根本，不应道理。

前面告诉我们说，人我执、法我执都是生死的根本，那么既然生死的根本有两类的话，那么它这个根本不是有两个呀？两个的话，那怎么办呢？那怎么办呢？不是错了吗？

答曰：二种我执所缘虽异，行相无别，故无过失。

这个两种我执，一个是人我执，一个法我执，这个所执的对象是不同的，但是呢，「行相无别，故无过失。」现在实际上什么？就是我啊去看一样东西，比如说我看这个东西，看这个东西叫作人我执，看这个东西叫作法我执。是没有错，我看的两样，但是我本身这个行相，就是执的行相本身却是一个。就是我去看，我用眼睛看，看这个叫作窗子，看这个叫作茶杯，这没关系啊！然后呢我看别的，看这个又看另外一个东西，那没关系。他现在真正的，如果说你了解了你所看的这个内容是去掉的，你对这东西不执着；不执着的真正重要的，就是我自己的这个执着的行相拿掉，对不对？这个行相却是一个，现在我真正目的就是去掉这个行相，所以这没关系。而生死的根本，就在这我对前面这个实执不认识，产生的这个，所以关于所执的对象，这个对我们现在这个地方所讲破除生死，并不影响，所以并没有过失。

欲断如是生死根本，须达无我慧。

你要想断生死的根本，一定要通达什么啊？无我，原来你所执的这个东西啊没有，那么你这个执着就没有了。所以那是我们执的这个行相，不是所执的对象。那么你怎么样才把执的这个行相拿掉呢？你必须发现你所执的对象没有，你才发现：原来啊！以前我执的这个的心里面错的。那么以前这个错的叫无明，现在对的、正确的认识叫智慧，所以通达无我的这个智慧。

此达无我慧，要与无明我执同一所缘，行相相违，方能断除。

那么这一个达无我智慧呀，跟无明我执同一个所缘，这个前面讲过了。他所看的对象是一样，然后呢行相相反，才能够断除。这以前讲过，这里再讲一次。譬如说现在有一个人，一个人跑得来这样地推你，推你；那么现在呢你要挡住他，或者不要让他推过来。推、不要让他推过来啊，他推的是推这个，你不让他推过来话，你要抵挡还要抵挡这个，同样的，对不对？是一定同样的东西。他来推是推这个，然后你抵挡，挡那个地方去，这个跟他了不相干哪！

记得不记得以前讲的业，能不能对治，比如说你造的这个业，在这个上对治可以，我欠你十块钱，然后呢我要还你十块钱，没债；然后我欠你十块钱，我还他十块钱，那没用！对不起，虽然对你来说抵销，可是你还是我的债主，他是我的债主，这个没有问题解决，这第一个。不但所缘同一个，而且行相还要相反，对不对？现在呢他推是这样推，然后呢你同样是推的力量，所以他反过来抵抗的力量一定恰恰完全相反，「相违」是相对，正对治他，那个时候把他挡住了，这是确定我们应该认识的。所以，

《四百论》云：「若见境无我，能灭三有种。」

平常我们在这个境上不认识而执着有我，现在同样在这个境界上面，你了解原来这个东西是没有，恰恰跟你前面所执的有完全相反。所以一定是啊，前面说的行相相违，而且同一所缘。那个时候啊，欸，我既然没有了，我就是什么啊？萨迦耶见，那个东西是三有的根本，那好了！他从根本——种子，去除了。

《释量论》云：「慈与愚无违，故非真除过。」

喏，《释量论》前面曾经告诉我们，也是同样的，你要对治，正对治是什么？现在我们说修慈悲啊、修什么啊，对不起，这个慈悲这个东西啊，跟那个愚痴无明，并不是两个正相对的东西，所以不是真正能够除过失。这个说明什么啊？现在我们忙得去修行，你修是修了半天，但是呢对不起，你修的东西，它不是正对治。我是欠这个人的债，然后呢我把那个钱去还给别人去，那不行，那个不行！那个问题不能、还没有解决。

此说慈悲虽是无明之对治品，

因为我们无明往往是嗔恨什么等等，你有了慈悲，嗔恨是拿掉了，那拿掉

是无明所生起的枝末，不是无明的根本，所以无明的根本不是慈悲所能够正对治的。

然非同一所缘行相相违，故非真能对治。

这个道理。

法称师云：「若不破彼境，非能破彼执。」

你一定要把这个我执所缘的对象，它所执着的这个东西破除掉才可以。你不能破除了这个，那不行！

此说须以达无我慧，破除无明我执所执之境，而断我执。故知生死根本无明我执之真对治厥为达无我慧也。

这两句话就说明前面这个道理。

请翻到《菩提道次第广论》附录，五百七十二页。那么昨天我们在毗钵舍那就是学观法当中，已经讲了两节。第一个是资粮要些什么；然后呢资粮当中，有了资粮了，来说明怎么去抉择。在抉择的过程当中，先说明现在我们要找的，要对治的什么？就是根本这个无明，先认得它。那么在五百七十二页上面，有一个问题，它昨天已经讲过了，就是这一页的第八行。这一页那个第二段就是说，他找到那个生死的根本是在我执，所以要把这个我执破掉了以后，那么那生死的根本就对治掉了，就彻底地根除掉了，就这样。生死的根本在我执，所以现在这个地方看看，这个我这个到底是什么东西？然后呢，而且在这个地方，一定这个我，无我——跟了解我的这个智慧两样东西是同一所缘，行相恰恰相反，那个时候才能够真能对治。

那么现在的问题是什么呢？它这个上面说，说：「慈悲虽是无明之对治品，然非同一所缘行相相违，故非真能对治。」换句话说，你真正对治生死根本这个我执，是一定是什么？要找到我是什么；然后呢找到原来没有这个真实的我，所以一定同样在我上面，所以同一所缘是缘这个我。不过呢以前错误的，所以找到是「有」，现在看对了，发现是「无」，两个恰恰相反，恰恰相反，那么两个抵销掉了，就是这样，所以这个时候这个无明根本就彻底解除。然后呢这个「说慈悲虽是无明之对治品」，这个话怎么讲呢？这个由于无明，

所以我们贪、嗔、痴等等，种种无量无边的烦恼，对不对？这个贪是不是烦恼？是。嗔是不是烦恼？是。痴乃至慢、疑种种，这个都是属于无明其中的一个烦恼。那么现在呢对这个嗔心来说，是最佳的正对治是慈悲，所以属于无明当中一部分的对治，而不是针对着无明的根本的这个对治，这个懂不懂？

平常我们常常说的以一概全的错误，哲学上面说为「白马非马」，我们平常说的：「我是人，所以人必须是我。」那么谈到人的时候，就好像只有我来代表人，你们其他都不算，这个一个错误的，这个地方呢就说明了这个。慈悲是对治嗔，嗔是由无明而来，没有错，但是嗔不能整个的代表无明，这个是重要的观念。所以他说这个慈悲也是对治无明当中的一部分，但是呢，因为它所缘的对象不一样，行相也不一样，所以也不是整个无明的正对治。所以在这个地方，真正要对治的不是慈悲，乃至不净，乃至数息什么等等，而一定是无我。

既然是这样的话，现在问题来了：他前面为什么不开头就告诉我们说无我，那不是从根本解决了，这问题就解决了，为什么前面要说一大堆，然后呢又要修慈悲，又要修什么啊，五停心观虽然没强调，可是非常强调一定要修慈悲，请问为什么？这是个问题，大家好好地想想看。我这问题大家了解不了解？摆在这里，这是很重要的关键，大家想想看对不对？

我们平常总归说，如果你要净除，比如拔草，你一定要找到那个根在哪里。是的，现在对治这个无明的根本是无我，他在这一个状态之下，像我们刚才说的，要从根本的话，一开头就应该找到那个地方去拔除。他为什么不从那个地方拔除，而把它最后才来谈这个问题，前面说了一大堆？当然说一大堆有很多啦，从五停心观开始，那么这个他没有详细说；而在本论当中又列为非常重要的，必定要修慈悲，说为什么那个时候不先告诉我们，先学那个无我的空慧？这个原因，这是个问题，那么你们好好地想一下，好不好？好好想一下。在最后结束之前哪，那个时候如果说大家了解的，告诉我，然后呢我把我所了解的，以及你们不懂的地方，说出这个原因来，这是一个非常重要的关键所在！

今天我们继续下去，那么前面呢，先找到了这个染污的根本是什么？说这个我执、我所执。那么现在呢，看看这个「我」这个东西、「我所」这个东西

有没有呢？所以现在我们来「寻求无我见」。所以第一个要达到那个无我的正知见，那个正知见得到了以后，然后呢根据这个正知见去修持的话，就能够证得这个空性，换句话说，没有我们所执的。那个时候啊，就把那个人我执、法我执啊，是彻底地净除，那就是圆满的佛果。现在它分成两部分：

卯二寻求无我见分二：辰初决择人无我，辰二决择法无我。

第一先抉择人无我，第二抉择法无我。

今初 二我执生起之次序谓从法我执生人我执。

这个两种执生起来什么？先有法我执。对这个法我上面，比如说五蕴，先执着那个蕴的实在。因为这个蕴有这个实在，所以这个蕴才能够根据这个，而建立起这个蕴所假立这个「我」。然后呢在这个蕴所假立这个相上面，不了解它的真实，妄执才生起这个人我执，所以这个生起的次第是这样的。那么修的时候呢，就妙咧，这个次第把它倒过来。

修无我之次序，则应先修人无我，次修法无我。

修的时候就把它倒过来，它为什么呢？说：

于人法上所知无我，虽无粗细之别，然所别事，于人则易了解，于法上则难知。

在修的时候，的确这个无我的原则，你不管用到哪里都是一样的，所以用到人上，用到法上面，这一个粗细没有什么差别。但是呢对于你所执的这件事情，在人上面容易了知。为什么？因为我们一天到晚在人当中，是吧？一天到晚在人当中，所以要想了解很容易。而那个法呢，就比较难于了知，对我们又隔了一层，又隔了一层。所以我们真正修的时候啊，就是就眼前的。平常我们做事情也是一样，跟你讲一个道理，啊！就太空当中，你说了个半天，实在是弄不清楚。那好，不要说太空，说地球上，像美国的事情说不清楚；像台北的事情讲不清楚；台中，知道；这南普陀，喔唷，你一目了然；然后讲教室里边，好、好、好，不要讲，你眼睛一瞪就晓得了。同样的道理，现在这一个所讲的无我的粗细虽然不同，但是呢对我们直接所执的这方面啊，这很容易了

解。因为这样，所以他既然所知以及所破粗细没有什么差别，而这个上面又容易了解，所以在容易了解那个上面先修，那这个就容易产生效果。

如法我执于眼耳上不易了解，于影像上则易了解，

同样的道理，要你直接从眼睛、耳朵上面去看的话，你这个，嗯，这个比较不大容易说得明白。但是呢如果说你在这个所现的那个行相上面，比如说在镜子里面照，一照，你觉得：喏、喏、喏，这个没错啊！这个镜子里面所照的不是实在的东西，是假安立的，这样。那么这一个是说明了，眼前摆明了这个事实摆在这里，让你看得清清楚楚。这个所以呀，

故成立无我之因时，以影像等为同喻也。

那么说明这个道理的时候呢，也用这个比喻。这个比喻是特别一个用场是什么啊？就是对深细的道理，拿一个简单、容易而相似的来作为说明的方法，让你从这个比喻上面了解。那么这个在人、法上面两样东西是什么呢？比如说，那个耳朵，这个心里面前面叫眼、耳。现在我们呢，人、我两法（编者按：疑师口误，或应作「人、法两我」）上面这个行相怎么样呢？说一下。平常我们所执的这个人我是什么，就在五蕴上面假立的，对不对？比如说我们说色声香味触法（编者按：疑师口误，或应作「色受想行识」），我们把它看成功我。

那么这个时候啊，就我们用另外一个比喻来说吧，这个更容易了解。比如我们眼前讲的那本书，或者那张桌子，那个就在你眼前，然后你就晓得：啊！这个嘛叫纸，然后呢这个白纸，然后呢上面写的黑字，然后呢，那么人工把它印、把它钉，那些东西累积起来，是没有错，于是变成功这本东西。这个东西你给它个名字叫书，你给它一个名字叫book，那英国人叫book，法国人叫什么我不知道，那都没关系啊！这个名字是什么？我们安立的，对不对？所以假安立的，这样。这个很清楚、很明白地了解了。就像我们一个实体在镜子前面一照那个形相，你晓得：喔！原来啊，这个实体在镜子上面所现的，假现的。那么同样地，在这个五蕴上面，这个色、受，心理的、生理的，这一些东西，然后呢假立上面有一个我，不但眼前，而且这么容易了解，对不对？这个很明白、很清楚。

所以譬如说我们随便看，假定说这个上面不是假安立的话，譬如说这个东西是我，那么照理说这个头发剃掉了，你不就完了吗？这个手切掉了，你就完了吗？欸，不是。喔！说明啊原来不是。你晓得不晓得我，有没有这个我——那小孩子生下来的时候，他也不一定晓得我不我啊！欸，但是呢他也一样地动，一样的这个东西执着。乃至动物，喔唷，你要拿了个石头打它，它马上逃走啊！他每一个人啊，每一种有情，都有这种执着的力量在，所以这个是很容易了解，前面这个道理。

《三摩地王经》云：「如汝知我想，如是观诸法。」

就像你晓得「我」这个东西，你根据这个，再去拿这个去观察诸法。

故当先决择人无我而修。

那么所以在这个地方啊，先看那个人无我。把我了解了，进一步啊，拿这个道理要看到其他的比较难知的上头，观一切法，所以这个地方先从这个上面下手。

此虽有多理，但初修业者，观察四事最为切要。

修的时候有很多办法喔，很多办法，但是刚刚开始的时候，这个四样事情，照这四个办法去做，那最切要！前面这一句话注意喔，「虽有多理」，所以你真正通达无我，是有很多办法、很多办法，不一定单单限于这个的喔！这个只是这一个下面所告诉我们的方法是最切要。所以实际上呢，禅宗又是一个方法；除了禅宗还有其他的方法，那都是千真万确的。所以我们了解了这个道理以后才不会执着，否则各说，啊，你说你的好，我说我的好，这个时候就害了，这个就害了！差一点的话，你执你的好，只学你的法门，停滞在那里，你可以成功小者声闻，好者缘觉。差一点的，你不是停滞，然后呢执着的话，毁谤别的话，自己执着也上不去，毁谤别的反而受害，这样。所以我们在这个地方了解了这个以后，你自然而然容易贯通：噢！每一个法门有它特别殊胜的地方，那么看看我现在适应用哪一种方法，到那个时候你用这个方法最好。

菩提道次第广论 手抄稿

第 148 卷

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百四十八卷·A面

还有呢，因为你自己内心上面，这种错误的执着去掉了以后，所以真正的大善知识、佛菩萨，要想来帮忙你，你自己的障碍拿掉了，他这个加持很容易进来了，那这个最后那点尤其重要！

所以我们千万不要——现在普通一般的这种毛病啊，眼前想尽办法要改除它。眼前什么办法呢？先入为主！噢，听见了一个办法总觉得：喔唷，懂了、懂了，不得了！嗨，那就是这个东西。然后呢又要自己去弘法，又要执着就是这个对，别的都不对，然后拿这个根据来否定别人的。于是性相二宗啊，互相角立是非，同样一个法门当中又说你不好，我不好，这个是一个非常糟糕、非常糟糕的！

我们始终要把握这个概念，这个小乘的声闻乘的行者，他因为急于求了脱生死，所以你看看当时的圣者，听见这个法门他赶快修，别的天塌下来也不管，他解决了，好啰！如果说我们真的想急的话，这才是！绝对不是执着了一个法，「我觉得懂了，哦，你这个不对！」这已经完全错了。你要想去弘法，绝对不是这个样子的，这个我们要根本有一个认识。

再不然的话呢，像我们现在这样，实际上也的的确确一下学到了以后啊，的的确确现在自己也晓得，嗯，我是要走的大乘的路线，圆满佛法的。但是呢一口气要走上，不要说本来这个大乘也并没有说一口气成佛，何况现在教理并不圆满，那我随分随力把我所知道的，能够跟人家说一点。那个时候应该采取的办法：是啊！喏，我现在啊，很高兴遇见了这个法非常好，当然佛法是八万四千法门，我知道的只是九牛一毛，用这个上面步步深入。所以除了自己知道的把它能够流传以外，对其他不知道的法门，一方面自己内心哪，无比地景仰羡慕，同时还要去赞叹随喜，这个是我们应该有的态度，应该有的态度。你因地上面你已经种下来圆满之因，你的行为也正是跟你这个因地上面下的种子相应，一步一步上去了，这是我顺便一提。所以那么现在呢下面看看，这个四样，四个道理，这四个方法怎么样。这个四个道理非常重要哦！

初要，谓决定所破。

第一个呢就是「决定所破」，不是我们要净除这个障碍吗？那么先确定说我要去掉的这个根本的障碍，这个所破除的这个执着，这是什么。这是最重要，第一个。我们要洗掉脏垢，一定要认得这个脏垢是什么，譬如说我们衣服上面什么地方染一个渍，这个我想我们大家有经验吧！染了个油渍以后啊，你水里一泡，那个油渍看不见了，那你洗了个半天，唉，那没办法！所以一定事先在那个地方，如万一水里泡了见不到的时候啊，你一定把衣服那一部分先拿出来，然后呢事先把那个肥皂去对治，涂在那个上面，然后放在水里去洗，对不对？那时泡了水，不怕。所以现在我们对治这个也是一样，你一定要先把握住，你对治的中心在什么。换句话说，我们现在修行大家说：啊，修行、修行啰！欸，那你怎么修行法？不知道！那你怎么修呢？所以我们为什么始终在枝叶上面转。我们所以来修行，这个真是了不起啊，宿生的善根，所以这一生启发了。启发了这个善根呢，那个时候真正重要的，始终要注意这个概念。

所以为什么现在我们在这地方，先把整个的大轮廓认识；然后这个轮廓里的中心纲要在哪里，也有这个认识；然后从这个上面，找到我们下脚的第一步；然后呢一步一步上去，是每一个都是这个样的。那么现在特别地已经缩小，就是就这一部分来说，针对着这一个地方，找我们所破的无明的根本在哪里，所以把所破的对象要确定。那么前面已经告诉我们了，原来这个东西什么？就是我呀，人我执！

吾人下至重睡眠时亦有我执坚持不舍，彼心即是俱生我执。

那么，现在这个地方简单地说，你看这个我执这个东西啊，妙极了！乃至你睡得非常昏沉的时候，对这个我啊还是牢牢执着，从没有舍弃，那这个执着的心，就是叫「俱生我执」，所以这个在《广论》上面详细地说明。前天我听你们在温习的时候啊，就解释这个我，我有哪一个，修四个定义什么说了半天。其实啊，讲道理的时候有这四个定义，在平常我们根本不晓得有这四个定义，你不知道，一样这个我执，执着牢牢的。所以你在文字上面尽管把这四个定义下得很清楚，对不起，对不起，不一定用得上啊！对不对？我不是说这个四个定义没用哦，这个四个定义有个特殊的意义哦！我只是说万一你们不了解，在这个文字上面空转，然后觉得这个就对，别的不对的话，你就走错了，

就是这样。它法相有它非常重要的严密的地方，从这个上面分析的话，使得它一点遗漏都没有，这是它的严密的地方；可是不幸万一弄得不好，在文字上面空转的话，转到了不相干，他还在那儿觉得以为自得。

所以特别地先在这地方，简单扼要地说出我执这个东西怎么样，那就是，就是这么深。所以在任何情况之下，譬如说我们尽管集中精神，欸，有个人喊你一下，因为这个是代表你的，你立刻就警觉了；乃至至于睡着的时候，别的事情可以吵不醒你，喊你一个名字，你醒过来了。为什么？为什么？那就在这里，就在这里。所以哪怕「重睡眠」的时候，这个我执一直在，而且是与生俱来的，无始以来生生世世相转。那么，所以确定这个所破的，

当观彼执执何为我，如何执我，

是有个我，那么它为什么是有个我，那么我——这个这是我执噢，这种心理里面，这种心理状态，就是个我执。譬如说我叫日常，人家喊说：「欸，日常法师。」那实际上很明白地，这个我这个所执的就是什么？执的这样东西，这样的东西的代表用一个名字来，就是这个东西，这样。那么这个「日常法师」所代表的是什么呢？每个人当然你有你的名字了，那代表的什么呢？就是我这个能执的心所执的这个对象，所执的这个我是什么呢？「如何执我」，它怎么个执法呢？

如是审细观察彼执，便见彼执，非执于身心总聚上假名安立，乃执假立之我为有自体。

欸，你经过了上面这样的仔细的观察，而实际上呢上面这地方并没有说得很详细啊！现在应该这样说，我们这样从这地方如果仔细去观察的话，就要观察什么？说现在是的，的的确确我们每一个人哪，有一个执着的心理去执着这个我，譬如说刚才我说的，我叫某人，人家喊你，当然你可以任何一个人，譬如说我们现在随便这地方，有一个人说：「嗯，净通法师。」他马上就站起来了。乃至至于随便说：「林居士。」他就马上站起来了。那么显然的这个执本身是什么？欸！他并不是执着这个林某人，或者是净通法师这几个字，而是执着什么？执着这个四个字上面所安立的这样东西，对不对？

如果拆开来的话，写一个净，写一个通，随便写在那里，他根本不会去执

着，这个林到处都是林。欸！可是对不起，妙咧，把这个三个字摆在一块儿，这个所代表的、假立的这个东西，它才是执着的对象，对不对？这个大家清楚不清楚？你们每个人都有一个名字的，可是这个名字如果拆开来分在别的地方，你不会去执着它，把这三样东西所安立起来所代表的这个东西，才是你所执着的。

所以下面告诉我们，不是执着我们身心总聚上面这个东西，不是！而是在这个假立上面有这个。换句话说，不是执着这个名字三个字、四个字，不是执着，而是说这三个字、这四个字所安立，有一个代表你这个东西，这个才是你以为有个实在的，你所执着的。这个了解不了解？对吧！现在清楚了，这概念很重要喔！差一点点。平常我们含含糊糊地说我、我执，总是我们什么？说这个五蕴，不是的！这个「我」是什么？在五蕴上面所假安立的这个行相才是。现在用那个刚才三个名字来说明，大家清楚不清楚？这个概念很重要哦，一步之错，你就错到不晓得哪里去了！

所以当年印度很多部派的这个差别，就在这个上头。我们现在好像听起来很容易，我是绝对没有这个能力。这个我自己的亲身体验，的的确确是要有传承的大上师——这个是尊长。当年我们为了这个问题啊，啊，也是闹了很久很久，我始终是迷里糊噜的，就是这样。欸，总算后来啊非常幸运。所以我觉得，始终觉得你们真是有大善根喔，在这地方能够很容易地就得到了，这个概念第一个建立起来。如果这个有不清楚的话，你们等一下就要问，如果这个概念弄不清楚的话，那下面就谈不到。当然，有很多同修啊，前面的一大堆一片迷糊，那暂时不必忙，暂时不必忙，先把前面那个次第弄清楚了，然后我们继续下去。

彼俱生我执所执之我，即所破法。

喏，喏！现在他前面所说的这个「我执」执的是什么？现在这个内涵找到了，它这个中心找到了，现在我们所要破的，决定所破的就是这个。这个就是我们要破除它的，这个俱生我执所破的。

初若未能直识其我，则亦不能知无我义。

假定说，你一开头的时候，对于你所破的对象没有当下——「直」就是当

下——认识的话，你没办法破除它。所以前面一再说明，要同一所缘，行相相反。我们举的比喻，你要拔草，你一定要把那个草是什么看得清清楚楚，把得一点都不错，那个时候你就拔掉它。所以他前面这个才所以告诉我们说，那个我执的行相不是这个五蕴，而是在五蕴上面所安立的有一个我。所以他又引祖师告诉我们的话，实际上这个经论上面无非都在说明。

静天师云：「未触所计事，不知彼事无。」

你没有碰到你所妄执的这个事情的话，你不晓得这件事情的真相是你妄执的，你根本不知道、不晓得妄执的话，你当然不晓得它是妄嘛！你一定要把你所执的这个东西，譬如说我们现在讲真哪、假啊，你一定要把那个你所争论的东西拿在眼前，然后当下就观察。那个时候啊，如果你能够如理脑筋认真地一观察，才看得出真假。否则嘴巴上面谈了个半天的话，没有用！这第一个。这个没有建立起来的话，那下面根本不谈，下面根本不谈。

所以我们说做任何事情也是一样，修学佛法，那始终这个重要的概念，那是我们所以一开头就问：你们跑到这里来干什么的？修学佛法。佛法的中心是什么？然后乃至于说戒、定、慧。戒的特质是什么？然后呢，定如何定法？这每一样东西如此。现在我们慧，到最后了，也一样地一步都不能放松。第二：

第二要义，谓决定二品。

什么叫「决定两品」啊？这个是确定所破的范围。我们现在从前面第一个已经确定的，所破的这个我啊，就是在五蕴上面所假安立有一个实在的自体的东西。五蕴，我们现在不去管它，的的确确这个五蕴上面，有一个假安立的这样的一个行相，有这样的功效，我们叫它作「我」。因为叫它「我」，所以你给它了个名字，这个名字代表你，喊这个名字，你会说：「是，我在这里。」哦，这行相都来了。但这个东西本身哪，却不是有自性，不是天生来的，只是假安立的。那么现在这个东西假安立在什么上头呢？假安立在这个五蕴上头。这个假安立在五蕴上头，请问：它是跟这个五蕴是同，还是不同？是同还是不同？就是说，换句话说我们要破除它的时候啊，一定要看看它安立的东西的范围如何？你不能太窄，太窄的话，破除不干净；也不能太广，广的话，欸，破除也没用，乃至于徒劳无功。

我举个例子：譬如说，现在我们要拔草，草太小了，噢，挖树根，当然说这个是根本嘛，然后呢你去挖树根的话，一定要确定树根的范围。如果太狭的话，你就砍了半天，砍那个树枝，树枝虽然砍掉了，那个树根还在，没用！或者你虽然砍了那树根，树根砍掉一半，还有一半留在这里，噢，那个还会长出来，对不对？这我们晓得的。所以这个太狭不行，有遗漏，不可以！还有呢太广也不可以，你挖那个树根，树根在那里，你在那儿到处都去乱挖，挖了一大堆，这个也是不相应，也是不相应，因为太广的话，有很多错误的东西会产生。

所以现在呢，确定这个所破的我，在五蕴上面安立的，确定不出这个范围，而且也不能多、不能少，就在这个地方。所以说这个时候这个我啊，一定只有这两样，哪两样呢？要嘛跟这个五蕴是同样的，要嘛跟这个五蕴是分开的，再没有别的了。就像我们以前曾经说过的比喻，现在我们这里要决定一件事情，有两种：你同意的，还有呢就是不同意的。就这两种，那么再没有第三类，否则的话，这个问题永远不能解决，这个我们大家了解的。所以啊，第一个就是这个安立的，就在这范围之内，否则呢离开这个有没有别的了？没有了，没有了。

彼坚固我执所执之我，倘于五蕴上有者，与自五蕴为一为异。

因为这个要破的我，在五蕴上建立的，那么请问这个我跟五蕴是同、异呢？就是跟它同样一样东西呢？还是另外一样东西？

离此二品，当知更无第三品。

只有这两样东西。

以凡有者，不出一异二品故。

如果有的话，一定不出这个范围，你不是就是它，那么就是离开它；不是离开它，如果不离开它，那一定就是它。

此依了知一异互违之量而成。

为什么要这样呢？一跟异呀恰恰相反，不是一就是异，天下再没有别的事情。就像我们室内的光明，比喻我们这间房子里边，说黑还是亮。如果黑的时候

候，光明一定没有；有光明的时候，黑暗一定不在。不会说半暗半不暗，没有这样的事情，什么叫半暗半不暗哪？看得见就看得见，看不见嘛就暗啰，就是这个样。是，那么同样的这个道理。

《中观庄严论》云：「离于一多外，所余行相法，决定不得有，此二互违故。」

除了这个「一、多」——多就是异——以外其他的决定不会，因为这两样恰恰敌体相反的。换句话说，喏！它们两个正互相正对治的，就是这样地对面对碰上了，两个就是这么两个力量，就是这么两个力量，再没有别的啰！所以这个我们要了解。如果还有其他的，我们一定还找出来，不能遗漏；同时呢也不要再多，多的话你跑到别地方，不切题，这个东西也是杂乱无章，这也没有用。这么第二个又决定了。

噢！所以第一个确定要破的对象，第二个破的确定的对象一定是这个样的相状。那么既然确定只有不是一就是异，所以现在呢进一步就要去破它了，所以第三步正见破它。所以真正说起来，就是第一个确定你破的对象；第二个确定所破的对象以后，那个所破对象在这个上面假立的是跟它一是异；第三个就破。那么既然这个安立的时候是，不是一就是异，所以破的时候，分成功看看「一」当中有没有，换句话说我跟那个五蕴是同样的，这个里边可能不可能？还有呢，说不可能。不可能，那么只有在不同样的，不同样当中可能不可能？又不可能！那换句话说，这个时候你了解，原来啊没有这个东西，那是虚妄而安立起来的。所以要破的时候分成功一跟异，那么第三呢「破一品」，第四「破异品」。现在我们看看，他一品怎么破法？

第三要义，谓破一品。若所执我与五蕴一者，应成一性。此有三过，

假定我们所执的这个我，因为这个我在五蕴上面建立的，假定这个我跟五蕴是同样东西的话，那么如果同样，当然就是一个东西嘛，如果说你把它看成一个东西的话，那对不起，毛病就来了。非常明显的大毛病有三种，下面的：

一所计之我应成无用，

你计的这个「我」没有用场！因为这个我，我就是这个五蕴，对不对？你何必再计一个我呢？根本不需要了嘛！用的时候不需要，但是呢的的确确，这

譬如说我现在是这个桌子，这桌子的名词，那个是什么？同样的这个，一样啊，就是这一些东西，又是木头啊、人工啊建立起来的，这个上面假安立的这样的一个形象，这个假安立的形象你给它一个名字叫桌子，就这样。那么，如果说这个桌子的的确确有它的特别的特性，那么当然现在我们就找它的特性，这个特性一定不离开这个木头、这个板，或者离开这另外一样东西。

如果是不离开它的话，那么这个名字没有什么用场的。为什么？如果有用场的，譬如说我，没有这个桌子的名字，我把那个茶杯摆在桌子上面，你不叫它桌子，这个茶杯摆上去，并不由得因为你没有这个名字，那个茶杯摆上去跌掉了，对不对？你摆在这个上面，你就摆在上面摆呀，我如果用在那儿写字就是写字，那个桌子的名字有没有，没关系啊！对不对？大家了解不了解啊？因为这个名字是在这个形象上面所安立的，对吧？只是说它有它的功效，就是当它的桌子的，你想到：噢，所指的这个。

所以在我们概念当中啊，把那个桌子跟那个名字连在一块儿，但是呢它绝对不是实实在在地有这个，这个像桌子这样的名字这个东西，因为我们所指的桌子嘛就是这个嘛！就这个东西。所以如果说，这个东西的话，你不叫它桌子啊，欸，乃至没有这个桌子的名字，这个也可以，是不是这样？你不是叫它桌子，那么日本人叫什么我不知道，如果英文叫table，那没关系，或者叫desk，那没关系，欸，乃至没有名字那都可以。反过来说呢，这个名字没有什么实在的一种多大的用场啦，就是这样。这个就是第一个，这个不是一个最重要的。第二呢，

二我应成多，

我们现在讲的是「我」，我是一个，就是我。现在五蕴实际上呢，对不起，五样东西。讲起这五样东西来的话，已经是归纳成五样东西，真正说起来那岂只五样东西。譬如说我们那个身体，哎哟，头啊、脚啊、手啊、脑啊、头发啊什么等等。假定这个东西就是我的话，对不起，这个也是我，这个也是我，那个也是我，到底哪一个是你呀？那就不对啦！是不是？那这个很清楚、很明白。就因为这是这个上头假安立的，实际上没有实在的东西。如果这些东西都是你的话，你头发剪掉了，你就死掉了，那个指甲剪掉了，你就死掉了，乃至如果万一不幸的话，那个手切断了你就死掉了。现在不哦！心脏换一个

都不死噢，这样，所以这也不是。还有呢，第三个，

三我应有生灭。

对呀！这个色法跟心法都在生灭当中，而我们执着的个「我」的话，是牢牢不可破的东西，牢牢不可破的东西。乃至譬如说我们计执的灵魂，这样，这个不对。实际上佛法里面不讲灵魂，识跟灵魂是两样东西哦！

初过谓汝所计应成无用，以汝计我原为成立取舍五蕴之作者，若我与蕴成一体性，则离所取之蕴别无能取者故。

那么前面讲的这个道理是一种，这个我们比较容易懂，实际上理路上面，在这句话当中才说得更清楚。我们所应该计的「我」啊，根本不需要的，为什么呀？「初」，第一个过失说，为什么说第一个过失，我们在这个上面计这个「我」没有用呢？因为实际上我们真正所执着的，是五蕴上面所假安立这个相叫作我，然后呢有了我就有所，我所所执的对象就是执这个五蕴，对吧？所以我说：欸，这是我的身体。这是「我所执」所执的那个，对吧？说起来：欸，这是我的身体、我的头发，这是我的脚、我的心、我的什么，很明白的这是「我所执」所执取的这个法。

譬如像我的眼睛，是「我所执」执的这个东西。在这种状态当中，这跟我、跟眼睛是两件事情，很明白的。对不对？这是很千真万确嘛！这是我的眼睛，这是我的书本、我茶杯、我干什么、我的身体，怎么可以是「一」呢？所以这个上面就告诉我们哪，说这个时候，「原是成立取舍五蕴之作者，若我与蕴成一性，则离所取之蕴别无能取者故」，这样。

自性无分之法，不可安立为异法故。

因为如果是自性的话，那么这个自性本身，它就是自己就是自己，你没办法分的。现在居然可以说：我来拿我，我怎么拿我啊？那个地方很明白啊，我执着我的身体，这是我的身体，这两样东西啊，是两样东西。而这个自性本身就是一个东西，所以它计执为我的话，不应道理，不合理的，完全不合理，这是第一个大过失。

《中论》云：「离于所取蕴，别无能取我，计蕴即是我，汝我成无

用。」

那么所以《中论》上面告诉我们啦！说：离开所取的蕴啊，再没有能取的我在，没有。所以你把这个蕴看成功我的话，这个我变成没有用啦！这个第一个道理刚才说的，这第一个过失。第二，第二个过失是什么呢？

第二过谓若我蕴是一者，如一人有五蕴，亦应有五我。

对呀！如果说我执着这个东西是我的话，那么人有五蕴，这个我不是也有五个了？

或我是一故，五蕴亦应成一。

或者反过来说，我既然是一的话，那五蕴也成一。

《入中论》云：「若蕴即是我，蕴多我应多。」

那又不对啦，那也不对了。固然是说我变成功五个也不可以，然后呢五样东西变成一样东西更不可以，这怎么……一样的道理，这个完全说不通的，完全说不通的！那五样东西变成一样东西的话，那我的头就是我的脚，说那怎么可以呢！我的身体就是我的心，那是绝对不可以的。

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百四十八卷·B面

如果说，那我是五样东西的话，那到那个时候啊，你头发剪掉了，到底哪一个是你呢？所以我们祖师有这么一段公案哪，把那个蚯蚓一斩为两段，欸，你说，它佛性到底在哪一个地方？那个时候我们就弄不清楚啦！所以这个绝对不能多的，我这个东西千真万确，这是我们晓得，我就是，就这么个我，所以不能分，就这样。所以这个如果啊，在这一个计我就是五蕴的话，第二个又产生这么大的矛盾，又不对！

第三过《入中论》云：「若蕴即是我，我应有生灭。」

如果说蕴就是我的话，我有生灭。

由分别假立业果所依之我，虽有生灭亦无过失。

不过这地方他没……特别一个解释哦！是啊，我们佛法里面都讲生灭，因为为什么讲分别？因为它本来就是虚妄的，如此的业因，感如此的业果，它本来没有自性的，对不对？它因为没有自性的、没有特质的，所以一切都是因缘安立的，由这样的因那么结这样的果，那个是自然现象。正因为有这样的因，有这样的果，所以不是天生来如此的，所以说没有天生如此的，我们这个地方叫自性，叫作自体。所以正因为它没有自体，所以必定有因缘，或者业因感业果的前后的相续，而前后的相续必定是生灭的。假定说你现在执着这个蕴有一个实在自体的话，对不起，那不应该生灭的，而你现在把所执的蕴，所执的我就在蕴上面，蕴这个东西有生灭的，那又错啦！

所以我们讲那个生灭这个道理，很简单。譬如说，我们眼前随便讲一样东西吧！说我们每个人身上穿的衣服，那衣服拿什么东西做成功的啊？拿纱，这纱啊，这个地方叫作纬线，这个地方叫经线，再加上人工，再加上机器。本来是你看得清清楚楚一根一根纱，然后当那个纱纺进去的时候，这个纱不见掉了，换句话说这个纱灭掉了，欸，这个布生起来了，对不对？那个因果当中就是这样。你那个人工这样嘛放进去，放进去，人工没有了，欸，但是没关系啊，它这个东西起来了。所以它那个一定是生灭前后。我只是讲粗相噢！讲粗

相，这是容易的比喻，真正生灭的细相，我们现在还不了解。

所以这个因为它没有实质的天生如此的自性，而一切都是这样的因缘、这样的条件所现，所以必然有前后相续、生灭、因果现象都有。现在这个地方要破的，不是破这个，这些因果生灭缘起的现象，而是说，我们执着有一个天生实在的如此的东西，说这个东西没有的。现在了解了吗？所以第三个。所以说我们执的这个有实质性的东西，既然有实质性，不应该有生灭；假定说蕴就是我的话，有生灭，错啦！

但如自所执之我若有生灭，则成自性生灭，

假定你所执的我有生灭的话，那个自性就变成功生灭了。如果说，那你也许可说：「欸，我执的自性有生灭的啊！」对不起，如果有生灭话，这个又有过失。为什么这个地方辩呢？因为当年印度啊，有很多人不同意这种说法的人，他说：「对啊，你说它有了自性有生灭的话，这不可以。」反就说：「是、是！」他就承认了这个自性是有生灭的。好，那就算你有生灭的话，对不起，你毛病又来了。反正你只要是错误的，这个错误的东西一定有毛病的，正因为它是错误的，所以一定有毛病的。那么从这个上面哪，才能够彻底地消除掉，原来啊这个都是我们的妄执。现在看看执那个自性有生灭，是什么过失？

此中复有三过。

第一个。

初不念宿命过，谓不应忆念我于尔时如是生，以念宿生要前后二我是一相续，汝此二我自性各异不依他故。《入中论》云：「所有自相各异法，是一相续不应理。」

说自性这个东西啊，应该一直如此的、不变的；不幸的是，如果你执着这个东西的话，有前面种种过失。他又说：「好、好、好，那么我这个自性就有生灭。」对不起，你生灭的话，毛病又来了。假定你这个生灭的话，换句话说，这个我——前面的是前面，后面的是后面，已经灭掉了，再生起来就不是了，对不对？是另外一个东西。所以说假定是有生灭的话，你宿命以前的事情就记不住了，为什么呀？因为啊，「谓不应忆念我于尔时如是生，以念宿生要

前后二我是一相续」，以前我怎么样、怎么样，那个前后一定是同样的一个我。假定说这个有生灭的话，一死死掉了，就像我们死掉了以后，另外换一个身体。对不起，换一个身体，跟前面一个身体不是一个，那完全是两样东西，对不对？就好像说我们现在搬了家了，那个房子跟这个房子绝对不是一个，那个房子跟这个房子的形相、内容是完全不一样，这很明白。所以如果是自性要是有生灭的话，欸，以前的事情都记不住。不但是记不住，而且宿命跟现在的话连不起来了。那现在我们看下去，这个毛病多得很耶！

二造业失坏过，

既然前面跟后面是不一样的话，你前面造的业，对不起，造的业灭掉了，灭掉了，你连不起来。

谓前所造业应不受果，以造业之我未受果前即已谢灭，别无与彼同一相续之我故。以彼自性坏故。

就是这个。既然有自性，他又承认自性有生灭，当一旦那个前面那个特别的自性造的业，造完了业，就算要感果的话，那个一定这个自性还在的时候。现在那个自性有生灭，自性一灭灭掉了，好嘞，那个业就没有了。这个举个非常简单的比喻，譬如像那个树有个根，从根上长出来的东西，你把那根挖掉了，前面的东西都没有了嘛！前面的东西都没有了嘛，这是根本嘛！现在我说有个台子，有个什么东西，你把那个台子把它烧掉了，烧掉了以后，对不起，那个在这个上面所建立起来这些，都没有了，就这样。所以很简单，现在我欠了人家钱，然后呢我逃掉了、我死掉了，对不起，那这个东西就算了，就是这样。是所以这样一来的话，前面造的业没有了。第三呢，还有一个：

三无业受果过，若谓前我谢灭后我受果者，应未造业即可受果，以他人造业，他人受果故。

那毛病更严重了！前面造的业嘛坏掉了，可是后面呢你还有，后面还有这个果怎么来的啊？没有因的果！所以呀，而没有业居然会受果，为什么呀？因为前面的我灭谢了，而我现在就受那个果，换句话说我既然受这个果，前面那个业灭掉了，没有了，我受的这个果啊不是我造的。既然不是我造的，别人的，别人造的业也变成我受的果，那天下大乱了，那天下就完全大乱了，这个

业果就根本就无从建立起来了，佛法就无从讲起。

《入中论》云：「般涅槃前诸刹那，生灭无作故无果，他所造业余受果。」

哪，《入中论》上面特别指出这个毛病来了，只要你还没有证得涅槃之前，它前面一定是刹那刹那地生灭，这个业果继续相续。假定像你这样地执着说自性有生灭的话，那害了！这个因为这样的生灭，所以前面造的业嘛失坏；还有呢眼前的果是没有业的，既然没有业，没有造作的话，那么换句话说，这个可以乱来了，别人造了嘛我受。那个别人是包括什么啊？无量无边天下的一切。那怎么可以呢！别人做了坏事，跑得来抓你，然后呢处罚你，有这样的可能？有这样的事情吗？那当然不会有这样的事情啊！别人吃饱了肚子，你在这儿发胀；你饿了要死，没关系，这天下是大乱了，这没有这样的事情。所以他如果执着有自性的话，这个是当年印度的，是外道或者内道当中辩论。所以我发现：啊，那实在是美极了！他有时觉得：欸，不对呀！他马上就想一个办法，啊！转了。结果又不对。

由是推察即知我与五蕴非是一也。

你照着这个上面这个道理，依理去观察的话，就了解，五蕴跟我决定不是一。说到这里停一下，大家记得不记得《楞严》，佛陀跟阿难这段问答吗？喏！的的确确这个佛法是这样的，所以是，他们是有他道理的，就在这个上面推敲。刚开始的时候往往我们不去脑筋去思惟观察，啊，那个佛陀先问阿难哪：「这个我在哪里呀？」他就自然觉得天经地义的我们就这个嘛！后来说了几次，觉得不对，他想了半天：好像，嗯，依我想嘛，大概是这个。他自己又怀疑了，到后来简直不能肯定了，到最后的话发现找不到了，他目瞪口呆了。

这个地方注意啊，所以这个所以说当年印度的大祖师叫大论师、大论师，实际上这是佛的基本精神。就是它那个教育一定是在问题的中心上面，就当下地如理地思惟观察，喏、喏、喏、喏，这么一步步地深入。到那时候你很明确地了解，啊！问题是在什么地方。所以他这一个地方，前面说现在说：哦！这个五蕴是一呀，好，破除掉啦！那么最后呢只有一条路好走啦，那么这五蕴是两样东西。所以最后看看，是不是我跟五蕴是两样东西？最后不是，又把它破

了。

第四要义，谓破异品。若所执我与五蕴异者，则离色等五蕴，应有我可得，

假定，前面这个当然走不通啦，走不通了，那就说：「啊！那么我所执的我啊，这个我跟五蕴是不一样的，离开它，另外有一样东西。」如果是离开它的时候，那么就离开了这个五蕴当中，应该有一个我。就好像什么呢？

如驴马相异，

驴跟马两个不一样，离开这个马，有一个驴可得，这是一样的道理。

离马有驴可得。然色蕴等一一除后实无我可得。

但实际的情况呢？你从那个五蕴离开了我，找不到我这个东西的，这个很明白，我一定在这个上面假立，一定在这个上面假立。

《中论》云：「我异所取蕴，是事终不然，若异应可见，而实不可见。」

是说，「我」这个东西离开了所取的五蕴，绝对没有这样的事情。如果说离开了有真正有的话，这个东西有没有啊？不可能。那我们也很清楚、很明白，我们讲的「我」一定在这个五蕴上面安立。假如离开了五蕴的话，你把那个手指头切断掉了的话，你毫不关系，因为这个你这个你，我，跟那个你这个蕴没有关系嘛！切断那个手指跟你没关系。喔唷！痛了个要命，怎么可能？这很清楚、很明白。所以它绝对不是离开这个东西，另外有一样东西，很容易。所以前面就说，这个四个道理看起来，你这样地去观察的话，嗯，结果来啦！

依此四义观察，便知身心上，全无俱生我执所计之我。是为初得，中观正见。

你照着上面这个四个道理，去深细如理地抉择、思惟、观察，那个时候就发现：欸，对不起，在我们这五蕴身心上面哪，并没有我们一向无始以来所执着这个我，对不起，找不到！那个时候，这个正知见建立起来，叫「初得中观正见」。我们不要以为说：噢，现在得到了、得到了！不是哦，不是哦！这个得到中观正见的时候不是，你的的确确会感到在这个上面，会有感到找不到的

感觉，找不到的感觉。下面有两个，

若是宿世曾习此见者，觉如获得所遗珍宝最极欢喜。若先未习今创得者，觉如遗失极可爱物，起大恐怖。若俱无彼二感觉者，则是未能了知所破，或未善破除也。

这是楷定的一个确定不移的道理。假定这个上面这个方法，中观正见你宿生已经修习，而是见到过的话，那么这一生再来的时候，你一旦又得到了，哎呀！是大欢喜，喜极而泣。有很多人哪，在我们中国因为用的是不用这一套方法，通常禅宗就是这个。当他开悟的时候，哎哟，他会大哭。那个就像什么？小孩子不见了亲人一样，哎呀，在马路上迷失，一旦看见了，哎呀，抱着个妈妈这个腿哭，那个是喜极而泣啊！这样，这是宿生有过的。

假定是没有见到的时候呢？那个时候就像遗失了，因为无始以来，把这个我执着牢牢的，忽然之间见不到了，起大恐怖，这样。所以真正初见道的时候，如果他这个无始以来第一次的话，忽然之间什么都不见的时候啊，会起大恐怖，这个理论就在这个上头。所以假定说我们没有这个感觉的话，对不起，那对不起，没有得中观正见！所以平常我们动不动说：「哎呀，懂了，懂了，懂了。」没有啊！乃至实际上呢，自己的整个的理路不清楚，或者虽然理路清楚了，你真照着去慢慢地观察的时候，并没有做到。

继续下去，继续下去。那么前面就是啊，这个就是破我的这个四个最重要的，那是非常重要、非常重要的！那平常我们一般总觉得：哎呀，好像这个教只是讲讲道理呀，然后呢你真正要了解的话，这个教没有用啊！实际上不然，这个教跟宗的内涵完全一样，完全一样。所以在我们中国来说，譬如我们曾经那天讲过的永嘉真觉禅师，他是照天台教观。天台教观那还是啊，这个南北朝时北齐慧文律师无师自通，这是宿生再来人哦，宿生再来人。他然后远追龙树，真实的完整的传承他没得到哦，这是千真万确的事实哦！在印度那些大菩萨、大祖师、大论师，真正的祖师们都是有完整的传承的哦！

所以现在你们根据这个回想一下，《阿底峡尊者传记》上面的一段公案，我跟你们讲一下。阿底峡尊者去遇见那个大善知识，第一个、第二个、第三个。第一个就去告诉他出离心，第三个叫明了杜相论师，这一个龙树菩萨的

三传、不知四传弟子？换句话说，拿我们现在来说，地位相当于我们现在沕仰宗这种沕山、仰山这一类祖师，这样啊！那个是这个圆满的传承一点都没有断。阿底峡尊者所以去请教这个大善知识，然后那个大善知识讲的就是讲那个中观的道理。跟他讲完了以后，就告诉他怎么个观察，怎么个思惟。他当时就照着他的老师就思惟、观察，就马上证得加行道一品真实三摩地。实际上那个什么？大彻大悟！马上证，大彻大悟。你们现在回过头去看看，那这个情况，跟禅宗的开悟的境界是一模一样，是一模一样。

所以我们不通教理的人，大家都是，啊！真是很可怜。当然啦，这个有它的很多原因在。所以我们不要把我们现在学错的，已经学错再来误解它，那是个大损失。教下、宗下，不管是哪一派乃至于，你只要是的确确有完整传承的话，他得到的这个最究竟的内涵，确定是一个，绝对不会是两个。如果是两个的话，佛绝对不会说佛佛道同，佛绝对不会说不异语者，一定是这个佛是这样讲，那个佛是这样讲。啊！那是讲得不晓得是这个千差万别，这个实际上绝无此理。现在我们继续下去：

修习之法，有定中修如虚空，与后得修如幻化之二。

修习的方法呢，有这个两个，一个在定当中，通常我们说根本当中，是根本定当中，那修什么？「修如虚空」。为什么叫修如虚空呢？根据前面闻思所抉择而得到那个正见，发现：对呀，没有这个啊！那么为什么我们现在，是，理路上面也清楚了；虽然理路清楚了，但是实际上的知见上面没有确立，没有如实地修。如果你真实地如实地修的话，到那时候你的的确确找它找不到啦，找不到啦！像虚空一样。虚空，这个虚空不是我们眼睛所对的虚空哦！这个祖师们有一句话，「大地无尘土」，那个地多大呀！欸，到那个时候连它一点点都找不到了，根本找不到，就是这个境况。

现在我们看的虚空，就算我不站在屋里面，跑到外头的话，那我是能看的，有一个所看的，对不对？很清楚、很明白。当你证得真正的空的时候啊，那个能、所等等统统消失掉了，没有了。啊！整个的，就是。这个是的的确确如人饮水冷暖自知，到那时候你会起大恐怖，到那时候你会起大恐怖的。这个是在定中。

然后呢？然后「后得」，下来了以后呢？对不起，欸，我们绝对不是说，哎呀，是没有的，然后一直如幻，不是！「与后得修如幻化」，定中起来的时候啊，于是说：哦，原来啊我们这一切的东西，它并没有真实的自性，只是说因为没有真实的自性，所以都是因缘假立，因缘假立所以这东西就是虚假的，如幻如化。为什么要说如幻如化呢？就像镜子里面照出来，由于这个东西，欸，看起来好像有。实际上真正的中观师用的比喻，不是用那个镜子所照的形相哦，他用镜子所照的形相的话，从那个形相再追下去，就好像有一个实在的我站在前面，他不是的。他总是说「幻人显幻法」，本来是个变化人，然后呢再使一个幻法，你在这个虚假的法上面执着。执着的结果啊，他本来是虚假的，谁啊？是一个幻人，这个人本来也是变化的，所以找不到真正的，种种重重的因缘，这个东西如幻如化。

平常我们除了镜子以外的话，常常说的阳焰、乾闥婆城等等。这个阳焰是什么呢？到了个夏天天气热的时候，现在这里会看得见的，你们到高速公路上面，因为这个路很直很远，夏天尤其是上午到十点钟太阳满炽盛的时候，你看那个上面像水一样那个波纹，看起来好像水一样，这个叫作阳焰，跑过去看看没有的。那个野兽在原野，它嘴巴很渴的时候，那太阳起来，一看见对方有水，跑得去，看不见。但是呢在前面看，老是在那里，老是在那里，老找就老找不到。实际上这个东西叫作如幻如化，它有它这样的现象，却是没有这个实体，这个实体我们通常叫作自性。所以说真正的定当中，如是地观察的话，找不到！像虚空一样，虚空是一样东西都没有；但是呢后来却是又如幻如化，这个。

初谓如虚空，唯由遮遣碍触而立，此亦唯遮自相之我，专一而修，住空见中坚固不动为主，

下面又告诉我们，那个所谓的虚空是什么？「唯由」，这个特别的啊，纯粹是从那一方面遮遣而说的。质碍，这个地方叫「碍触而立」。就是说，平常啊我们这个碍触有两样东西，哪两样东西？身的碍触、心的碍触。这是因为我执所缘的行相是什么？「我」，就有我所，这个我所所缘的这个行相就是这个五蕴。那个时候你真正在那个地方找的时候，欸，发现没有这个东西啊！所以这个不管是若身、若心，它都有触碍的一个东西，法这个东西本身的特质。

所以这个时候啊，原来你所执的，你所执的这个实体的这个，这个实体的东西，有的时候叫自性，有的时候叫自相，这个东西没有。

而这里真正修的，特别注意哦，单单遮这个东西，单单修这个东西。那个所谓正修的时候啊，专门修这个，「专一而修」。「住空见中坚固不动为主」，怎么修法呢？它有一个善巧的修法哦！先是经过你思惟观察，对呀，你说这个我，那么确定这个我在哪里呢？那么确定这个我一定在蕴上面。如果在蕴上面呢，不是跟蕴是一，就是离蕴而别有，换句话说是一或者异。那么一有没有呢？不对！异对不对呢？也不是。所以很明白的，这个地方，说明了这东西虚妄假立。然后你在这个上面，经过这个理智的抉择以后，发现找不到，结果经过这样的深入的思惟，然后呢你就安住上面，说明是空的，对！然后呢就这样地深细地把这个东西安住在这上头，然后就是一种思惟，善巧地思惟，当那个……这样地使得这个前面思惟所得的正见产生坚固。这是种观力，这个所谓修的时候，定当中修，修这个。

若觉心相稍低劣时，便应忆念前四观察，引生定解相续修习。

这个地方很简单说几句话，实际上呢，整个的「教下」修无我正见的全部的方法就在这里。那个时候啊，那个观的那个心力，是非常深细，但是很有力。假定说那个时候你观的这个觉照的心相，慢慢、慢慢地低沉的时候，那马上又把它提起来。怎么提法呢？就把前面所说的道理去观察，使得这个观察的这个确定相，了无疑惑地提起来，继续地去修习。在这个上头啊，所以就用得上，对这个定，如果说你定没有的话不行。而且说定的时候已经说得很清楚，定有沉、掉二相，掉固然心不能凝聚；沉的话呢，这个观照的力量稍微地缓一下的话，对不起，这个也没有用。现在这个地方就很清楚了，它一定是很明细的，越来越明、越来越细，但是呢这个非常清楚，绝对非常清楚！那个时候这个观力越来越深、越来越深、越来越深。到最后的时候，啊！你如实地就看见了，就是这样，如实地就看见了。这个就是啊，他们教下告诉我们。

平常「宗下」告诉我们念佛的谁啊？如果要用文字回答，很简单：念佛的谁呀？我嘛！如果你问我们，我就说：「你嘛，你还用问，这个还用问，大笨蛋一个！」欸，现在不，这不是这个、不在文字、不在意识卜度。因为刚才这种回答意识没有用，你一定要找它的根由，一天到晚全部精神贯注在这里，

起个疑情：「对呀，这个谁呀？」这祖师的形容真美啊——如欠人万贯钱财相似。像现在来说，欠人家了几十亿，唉，那个债主一屁股，唉！你简直不知如何是好，就是那个味道。当那疑情现起来的时候也很美呀！

以前我也曾经试过一趟，有一次东摸西摸，先不相应。那这个善知识真是善知识啊！自己还照着自己的办法，那个善知识被他呵斥了一顿，哎呀，那死心塌地地弄这个东西。刚开始弄的真是啊，东摸西摸就摸不起来，但是呢……所以你真正修学的时候啊，千万不要给自己找漏洞。到后来因为信得过这善知识，他觉得这样做，他要把你切断掉了；有的时候哄哄你，引导你走上正路；有的时候弄得不对就骂你一顿。欸呀，完了以后，懊恼了几天，最后想想：好、好，照这个办法做，最后就照这个办法做。

欸！那天疑情起来了。啊！就在那地方，那个心里面，那个「谁啊？」就在那边，提也提不起，放也放不下，走路也是，吃饭也是，睡觉也是。哎呀！这个心里面你说难过嘛它又不是个难过，是妙极了真是，但是那个是粗相。所以你看看那个后代禅宗的真正的用功的方法都是这样。然后呢它越来越细、越来越细、越来越细，等到提起来以后放缓，一直在这个上面，那不能丢掉的哦！

菩提道次第广论 手抄稿

第 149 卷

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百四十九卷·A面

吃饭它还是它，睡觉还是它。啊！睡觉的时候睡得清清楚楚，那睡是睡着了，但是那个念头还在那个地方，这样。

然后所以这个祖师们说，到后来的话，这个就冷冷的就像一片瓦丢到那个万丈的那个深井里面一样，一点没有障碍，一直下去是保证你开悟，千真万确！可是对我来说，可惜我没做下去；现在呢我反过来，就幸好没做下去，这个道理慢慢地告诉你们。哦，到后来弄弄弄弄以后，因为刚开始弄了，那么被几个闲岔就打掉了。打掉了以后，那第二次我又想又要找，又想不去找，所以这个一疑呀，你就停在那个地方。但是千真万确的事实，你如果能够这样做下去的话，这个心念，这是禅宗用的。禅宗用的，事前不告诉你，告诉你了以后啊就不行，所以平常都是不告诉你的。它是一个方法哦，但是绝对不是唯一的方法。

现在这里先告诉你的，不但要告诉你，你要没有一点点的怀疑，对这个确定就是这样。然后呢把这个确定的道理，前面一定经过这个思惟、观察，然后呢确定不移了，然后那个专注在上面：对呀！对呀！是这样东西。那么为什么有呢？那显然是你理路上面不清楚，所以显然这理路之所以不清楚，就是你在无明颠倒当中。所以你再观：到底是一吗？一不对！是异吗？异也不对！然后呢一观，没有，是没有这个东西！嗯，就是，就是这个心越来越专注、越来越专注，实际上那个心情本身却是一样的。到那时候最后的话，一下，没有了。啊！这个相现起来了，那个时候我们通常说大彻大悟。

实际上是不是真的见道？不是哦，真见道还有一段距离哦！所以这个加行位上面，加行位上面，加行位哪几个？四个位次，你们记得不记得？暖、顶、忍、世第一地。暖、顶那个时候，忍，顶以后的忍——就是顶位，嗯，到那个时候你真的见到了，这样，然后呢安住在这个上头。暖是有这么一点样子来了，那个时候然后下面是顶，达到顶的时候就可以见到这个。所以这是加行位上的，不是真见道，不是真见道，那时候就见到那个东西了，已经。

这是我们要清楚明白的，如果你真正地教理清楚了以后，是！大彻大悟，

就看他宿生所修的。也许他大彻大悟就成了佛了；也许他大彻大悟只是加行位上；也许他大彻大悟那个是地上面的，所谓五十几个位次当中任何一位；乃至他的大彻大悟只是小乘的见道，乃至小乘的加行位上，都不一定。所以这个真正判别不在这个上头，这个道理前面已经讲过了，我在这里不再重复。如果不了解的话，你们问我，我也不回答。你们自己把前面这个好好地找、好好地翻，那个时候你才能真正地把握得住这个差别在什么地方。那我们继续下去。

二后得修如幻者，谓由四相观察，破自相有之后，次观余存何法，便觉行住坐卧一切威仪动作，皆唯分别假立，如同幻事都无自性。

那么修「后得」怎么修法呢？修后得如幻，说经过前面这样的四重方式去观察以后，觉得原来没有这个实在的自性——这个自性的另外是叫自相，没有这个东西。那么既然没有，剩下来的是什么呢？既然没有的话应该就完全没有，可是偏偏我们一切的行为、动作。那时候感觉到：我们的一切行住坐卧，在任何情况之下都是什么？都「分别假立」，原来啊就是我们的虚妄分别，这个叫作无明，这样的是假安立的，这样。现在这个假安立，现在我们了解哦，这是个专门名词。就平常我们说这个桌子，这个桌子名词啊，这个是假安立的，就是在这个形相上面安立起来的。就像那幻事——虚幻的，它有这个形相，有这个功效，却并没有实质上头的自性，没有这个东西！

又善得人无我见时，虽无俱生我执所执之我，但业果所依之我则非全无。

好啰！下面，下面这个很重要哦！说你已经善巧地经过上面的闻思修，的确确实见到：我们无始以来所执的实实在在的这个我啊——没有！所以这个俱生我执破掉了，这没有了。但是，嘿，妙咧！「业果所依之我」，却还有一个如此的业因感如此的业果的这个假的我，这个东西不是没有哦！这是千真万确的。可是假定说你找到了，找不到这个我，这个我破掉了，这东西也没有的话，你应该说定中起来了以后，这个我也不见掉了，实际上不是。那么这个是怎么的呢？这个就是啊，这个因缘业所感的如幻如化的东西，所以这个我不是没有。

如幻师所变象马，虽无象马之体，然有象马之相。

就像一个幻师，这个幻师啊，佛平常统统现的，佛有的时候变化一个什么。其实我们所见到的那个佛本身还是化身，就是幻化出来的。他本身已经是幻化出来的，再变一个象啊、马啊等等，它这个东西虽然没有实在的东西，但是你看起来却是有一个象啊、有一个马啊，就是这样，这是我们晓得的。但是呢因为在我们的概念当中接触的，的的确确没有这样的东西，所以我们不妨退一步用比喻来比喻，譬如说我们现在的电影。那么这个电影这东西啊，是很清楚并不是一个实在的东西，但是呢确实你看见它的一切的动作等等，乃至它现在有声、光。以前的这个电影，只是好像在这个银幕上面，没有立体感，现在的电影还有立体感哪！

这个立体感的这个电影很有意思哦！我也是看那个立体感的这个电影，就是它那个电影是三百六十度的，那个银幕三百六十度的，你无法想像那个怎么会三百六十度的呢？换句话说它的银幕四周，这样。然后你在那儿看，看那个人坐在那个船上的话，就是说你看见那个船，你就坐在船上。那个船在海里面有浪，有浪所以大家摇得个晕头脑胀，好几个人要吐。他事先也告诉你哦：万一你们碰见这种情况的话，你就把眼睛闭起来，就这样。到那时候的确，喔唷，头就晕起来了。我说这个假的，不管你怎么说，但就头就会晕，那这千真万确的事实，就这样。

所以在这个地方啊，它虽然明明是假的，欸，对不起，喏，就是会这样。如果它假的是在对面的话，你还只是看着它，也许看见了有个小孩子一样，哎哟，拍掌叫好。如果说它假的，那把你也包含在里头，弄在你的这话，就到那个时候叫你头晕脑胀，吐啊、什么东西啊，感觉都会来了，这是千真万确的。所以它虽然是幻化的，却是有这样的形象，乃至有这样的功效。

如是现在彼我，本无自性现有自相，唯由分别假立之我，即能作善恶业，受苦乐果，一切缘起作用皆应正理。

嗯！因为这样，前面所说的道理，眼前这个我呀，所谓的「彼我」，现在那个加那个「彼」字妙极了！眼前所讲的那个我，那现在不再是我执着的这个，啊，原来是那个虚假的我呀！虽然它并没有真实的自性，并没有真实自身现起的实自相，却是「分别假立」。这个分别假立作用什么？由作了善业就感乐果，作了恶业就感苦果，一切缘起的作用啊！那个时候就对了，完全正确，

「皆应正理」。所以这个性空跟缘起，恰恰两样东西是不能分的，那个才是。

自性虽空非毕竟无。故非断见。

喏！因为自性空，但是这个空啊，却不是毕竟无，所以它不是断见，不是断见。

又一切法本来性空，

一切法本来就是如此的呀！只是因为你无明、颠倒是妄见为有。所以，

通达无我慧即如是通达。

喏，所谓的无我慧是这样通达，不是说：

非是原有自性，后由觉慧安立为空。

不是原来有的，因为你有了智慧，然后呢把它看成空，那就不对了，它本来就是没有啊！只是因为你迷糊颠倒了以得有，所以你叫无明啊！所以现在学了个佛，觉悟了去观照了，发现没有。所以它叫作无始——它本来没有开始嘛；所以叫无生——它本来没有生起嘛！那么为什么会有呢？因为无明嘛！所以在时间上面无始，你觉得无明有就是时间。然后呢无我上头你觉得有了，就有，无生就变成功有！既然这样的话呢，这个时、空、质、量、心、物等等都产生了，都是从无明所产生的，就这样。

所以啊现在我们谈科学，你真正地了解了，实在发现：唉，那个科学实在是啊，幼稚园的小弟弟。他那个方法是正确的，现在所以我觉得修学了佛法了以后啊，往往参加说：哎哟！这个佛法是很符合科学的。对！你如果要去帮忙那些科学家，当然你先要取得他的好感，让他接受你这个见解，这种说法是一个善巧。假定你不了解这个道理，而是觉得佛法是科学的话，那是等于「买椟还珠」。你已经得到了无价之宝了，居然还把它丢掉了以后，跟它一起来，那是颠倒无比啊！所以那前几天你们温习那个什么，这个什么，好像「百法」，它引证了一大堆，我看看啊有很多是可以引证的，有很多那已经走上错路了，这地方呢顺便一提。所以如果说你真正地，的的确确能够这个根本把握住了，然后你回过头去看他的，他那些问题看得清清楚楚。虽然别相细致的地方，你没有作过专门的研究，可是那个总相，他不晓得的你都晓得。那么我们

现在继续看那个原来的文：

故空亦非由慧所作。

所以这个空不是「由慧所作」，而是空由慧所发现原来的错误，把这个错误拿掉了，所以叫智慧嘛！

又一切法皆非实有，非一分空，一分不空，故亦非少分空。

这个我们要了解的，既不是实有，也不是一分空。如果说一分空的话，一分就变成功不空。如果说有一分是空、有一分不空，是少分空，这个不对！

故修一切法皆无自性，即执一切法为实有之对治也。

那么在这个上头你能够了解的话，那么这个实执，这个实执的这个就彻底地净除掉了。这个是前面关于人无我的简单——这个是很简单明了的。但是实际上呢，《广论》上面有它《广论》上的非常重要的理由在，非常重要的理由在。你要了解，这个《广论》所引导是大乘圆满的佛法，所以在任何地方有一点点小小的漏洞，它都不允许存在。那么《略论》就把那个精要说出来，精要说出来。所以假定说我们哪，要想单单求这个大彻大悟，从那个地方开始看，你可以找得到，但是究竟圆满——不是。不过我们现在学呢，先把那个基本的概念认识了，然后你一步一步回过头去，再从那基础上面，那个时候去学《广论》，那就很容易了解。现在我们看看这个「法无我」，翻过来。

辰二决择法无我分二：巳初决择有为法无自性，巳二决择无为法无自性。

那个一切法当中，也可以分为有为、无为，那么现在我们这两个分开来说。先说有为法，有为法又分三：

初又分三：午初决择色法，午二决择心法，午三决择不相应行。 今初

因为一切有为法，不外乎这三样东西：色法跟心法，以及不相应行。不相应行不是离开色法跟心法另有一样东西，却是跟那个色法跟心法不相应的。而只是说色法跟心法的在不同的状态当中，或者专门名词叫「分位安立」的，分位安立的。现在我们一一把它看下去。

先当观察自身，心中坚执为我身者，究执何物为身，如何执着。

那地方观察色哦，就是先是自己观察我们身心当中，牢牢执着的这个「我」这个东西，到底什么东西是我呀？什么东西是我呀？那么你怎么样去执着呀？前面所说的我是我执，现在是我执的这个身体哦！所以我执是人我执，我的身体是我所执的所执，所执的那个身体。所以它所执的这个身是什么东西，又是怎么样执着的？下面就解释了。

非于骨肉五支和集之主执为分别假立，是于假立境上执有自相成就之身。

这个跟前面哪，找这个我的时候也是一样，不是这个五蕴，而是在五蕴上面安立的一个我的假相。现在同样地，不是就在这个「骨肉五支」，骨肉五支指的什么——五根，换句话说，就是眼、耳、鼻、舌、身，这个色法嘛，色法在我们身体上就是这几样东西。不是说把这个东西执着，而是在这个东西，执着这个五样东西的上头，执着有一个身体，而这个身体本身是有实在的、自性、自相的，我们叫这个叫作「身」，这样。

这个道理跟前面一样，如果现在这地方有一点不了解的话，等一下你只要下了课以后，回头温习一下前面，那么前面懂了后面也懂；反过来，如果这地方不清楚的话，前面也不太清楚。所以这一点我不在这里细讲，而要同学直接地观察。这个，观察这个跟前面没关系的，你只要把眼前听清楚的话，深细地、仔细地了解一下，就可以得得到，这个我们必定要了解的啊！所以在听课的时候，必定要专一原因在此。那么说，

若果有彼身者，则与色蕴为一为异。

这是第二个，这是第一、第二个；前面说的四个方法，这里也是四个方法。第一个呢，先找到你要破的对象，第二个呢，破的对象的界限，是一品还是异品。是啊，所以说假定真的实实在在有这个身，换句话说这个色法的话，那么这个你所执着的这个身，有实在自性的这个身，跟这个色蕴，换句话说，这个色蕴现在就是眼、耳、鼻、舌、身五根上头，是一是异，第二个。下面呢第三个——破了：

若是一者，此骨肉五支和集之身，是由父母精血和成，如身有五支，则

识所托之精血亦应有五支。又如支有五，身亦应有五也。

假定说这个假立之身有实在自体的话，那么这个自体，现在说跟这个你所执的这个色是一的话，这个问题就来了。说这个由骨肉等等所安立的这个五根，这是什么？由父母精血所成的这个东西啊，一共有五样东西——眼、耳、鼻、舌、身，那在这种状态当中，你这个识托的也应该有五支啰！反过来，如果说这个因为支有五，那么你身体也有五个啰？实际上这个都不对，这个是「一」不对。

若是异者，则离一支外，应有身可得，然实不可得。故无如所执之身也。

反过来「异」，异又不对；一也不对，这个道理跟前面的是一样。所以前面说人我执如果破了的话，这个地方也容易破。所以一开头的时候他就说了：是啊，所破的这个，不管在人我上面破，或者法我上面破，这个深细的程度是一样的。对不对？现在我们了解了，你只要懂得了一个，那么把这个原理用在哪里都是一样。这个是先破那个色法。

午二决择心法。

第二呢决择心法，又我们现在同样的道理去看看那个心法，心法就是什么——那个认识作用的「识」。前面是颜色的「色」，我这个国语说得不标准，不过我想，就是书本上面，你们看就了解了。这个心法就是我们心里的认识作用，说这个认识作用啊，如果有实在自性的话，那么当然——这个实在自性，注意哦，并不是指没有这个假安立的这个功效，而是说这个假安立的这样东西，没有实在的、确定如此不变不移的自体、自性。那么一向我们执着它以为有一个实在的东西，一如果有实在，一定是不变、不易的。现在我们来找找看：

如今日之识，若觉非于上午识及下午识上分别假立，而为自相有者，则当观察与上午识及下午识为一为异。

同样地，第一个呢先是确定这个识，现在呢我们如果说不了解它的特质，以为它有一个自相，而实际上这个识是什么？只是在前后相续当中假安立的。现在他上面说上午、下午上面假安立，实际上呢，刹那、刹那，这样。前面一

个认识作用生起，消灭了，后面跟着生起，那个都是这种现象上面假安立的，而没有实在自相。假定说有实在自相的话，同样地，不外跟这个是一、是异。那时候你就看看：这个识不是上午有一个，下午有一个，这个识是一、是异呢？假定是一，

若是一者，于上午识上应有下午识，

如果这个是一的话，对不起，同样，因为上午跟下午是一个嘛，所以你上午这个心上面，就应该有下午的这个东西。反过来，

于下午识上亦有上午识。

在下午的识上应该有下午（编者按：疑师口误，或应作「上午」）的认识作用，这个不对。这个话怎么讲呢？很容易明白，我们现在这个认识作用，如果上午这个识上面有了下午，下午的事情我们都看见了。我们看得见吗？下午什么我们根本不知道欸，说实在话。同样地，如果连锁到明天的、明年的，乃至下一世的我们都知道——都不知道，没有！反过来，如果是下午的识上有上午识的话，这个识的作用，叫你记是记得住的，可是记是什么，眼前记前面的东西，并不是前面的东西现在前面。这个记忆是非量的，现量的境界是什么呢？根境三事和合触成识，喏，当下，嗯，这样。所以如果下午有上面的话，那下午的境相同时，那成什么识啊？那不是天下大乱，无始以来的东西，跟无始以后的东西那同时现起，你晓得哪个是哪一个啊？欸，所以啊它决定不是一。

若是异者，除上午识与下午识，应有彼识可得，而实不可得。

如果是异的话，除开来上午的认识作用，应该有下午的这个东西，反过来下午跟上午也一样，那也不可得。如果我们从同样的前面这个道理，如果是异的话，上午跟下午不一样的话，是，没有错，说：是啊，下午还没有来是另外一个东西。如果是另外一个东西，到了下午，上面发生的什么事情你忘得干干净净，不知道——因为不是你嘛，根本跟你不相干嘛！那这个又不合理呀！真是妙极了！

故无如彼所执之识也。

所以我们平常啊，执着有自性、自相的——没有啊！这个都是什么啊？这个分位假立的。所以现在我们就渐渐地了解，这个分别或者什么妄想，这个就是总括一句是无明。嗯，这个东西是假安立的！所以这个假安立的，现在慢慢地我们都了解。那么这个是心法，下面呢，

午三决择不相应行。

什么叫不相应行呢？不相应行比如说「得」什么等等，名身、文身、句身，然后呢势速、方、数等等。这个各人各人安立的，在唯识上面，所以这个法相我们要了解。譬如说「时」，这个时间。那么时间这个东西，既不是色法也不是心法，却是有这个东西。实际上呢这个东西，也不外乎我们的身心所假立的，对不对？就是你这个心里边，前后相续的时候有这一个状态。可是的确，所以称为它「不相应」的话，所谓相应有很多不同的意义：譬如说心法跟心所法，心所法跟心法的相应，一种；还有呢，前面的因跟后面的因相应。现在这个地方是指的，就是说，为什么这心法跟心所法，而这个两样东西，一定是照着唯识上面说——同依、同缘，这个心依什么，然后呢心所法也依什么；那么心缘什么，心所法也缘什么，这个叫作「相应」。

同时、同处，譬如说我眼睛看那个窗子，那个眼识以及这个心王看那个窗子，然后呢这个心所也去分别：哦，这个窗子是啊，哦，这窗子是黄颜色的、是玻璃的，那么这个心所法。所以所依的那个根是同样的——眼根；然后呢所缘的这个对象——境，是同样的；时间是同样的；势速是同样的。小乘上面说这个行相相同，那么唯识上面否定这一点。所以有的说明说，这个心王跟心所法相应有五相，那是《俱舍》所安立的，唯识上面跟它说的不太一样。这没什么关系，我们这里不讨论唯识，我们只是把那个法相解释一下，那么现在那个不相应行就是指这个。

例如一年有十二月，若觉非唯分别假立，而有自相之年者，应观彼年与十二月为一为异。若是一者，如月有十二，年应有十二。以年与各月皆成一体故。若是异者，除十二月后应有年可得，而实不可得也。

譬如一年，一年嘛有十二个月啰！这个是什么呢，也同样地是分别所假立的，它并没有自己本身自成的自相的年，这是第一个，就像前面一样。那么了

解了前面，这个就很容易懂了，所以我们把文字啊，念一遍。「应观彼年与十二月为一为异」，到底是一品哪，还是异品呢？「若是一者，如月有十二，年应有十二」，那怎么可能！「以年与各月皆成一体故」，那是同样的东西嘛！「若是异者，除十二月后应有年可得，而实不可得也。」当然拿掉了这个十二月以后，哪有年可得，也不行！所以不相应行啊是也不对。

那么反正一切的有为法，不外乎色法、心法，跟不相应行，这个三样当中，你找来找去是找不到这个有为法的实在的自性。所以那个时候就确定没有实自性，只是说分别假立如幻如化的这一个。而这个因果整个就安立在这个上头，所以叫业感缘起空，或者性空缘起、缘起性空。这个道理都清楚明白了。

已二决择无为法无自性。

第二呢，抉择无为法，那也是无自性。

如虚空界，亦有四方及中央。

譬如说虚空是无为法，没错！那么这是举其中一个。这个虚空是怎么的呀？「亦有四方及中央」，这个虽然是无为法，却是也是这样，虚空这东西的的确确的，你不……「为」就是造作，你要作出来的；虚空不用你造作，一造作东西会破坏的。所以它无为法不会坏的，虚空永远不会坏，你造也造不起来。

也许我们在这地方以前曾经说过了，说这个现在放了一个茶杯，请问这个地方还有没有虚空啊？还是有虚空，因为它虚空嘛！不因为你茶杯摆在那里破掉，它假定真的有实在的虚空的话，你这个茶杯也摆不进去了，对不对？这不是很明白吗？所以它虚空之所以为虚空的话，不管你茶杯摆在那里不摆在那里，这个虚空本身并没有坏呀！如果这儿有虚空的话，你把那个茶杯摆进去的话，欸，对不起，它不让你来就来啊，是这样一个道理，这是我们要清楚明白的。所以在虚空，你不能破坏，也不是你所造出来的。那么平常我们说那个虚空，有四方、中央，说东南西北，这个都是以空间来说的。

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百四十九卷·B面

若觉虚空非于诸方分上分别假立，而是有自性者，应观虚空与彼诸分为一为异。

同样地，实际上那个虚空本身还是什么？还是分别假立，不是有一个实在的自体。那么现在呢，同样照着前面的方法看看：如果有实在的自性的话，看看这个虚空与这样的方分，换句话说，中央、东、南、西、北是一啊，是异？

若是一者，诸分成一，东方虚空与西方虚空，亦应成一。则东方空中降雨，西方空中亦应降雨。过失甚多。

假定这是一个的话，那就不对了！东、南、西、北，东就是西，南就是北，这什么话呀？假定是东就是西，南就是北的话，东方在下雨的，西方也在下雨，这个没有这个道理呀！绝对不可能嘛，对不对？这是不可以，是太多的过失。

若是异者，则除虚空诸分之后，应有虚空可得，然实不可得。是故虚空非有自相。

同样地，现在我们所谓的虚空啊，也一样地像上面所说的，只是我们分别假立，而不是实在有的。这个简单明白的，我们就经过了这抉择以后，了解了。继续：

又一切法皆唯名言分别假立，都无少许自性可得，如于绳上妄执为蛇，较易了解。如黑暗时，见绳盘聚宛如真蛇。便觉此处有蛇，顿生怖畏。

那么现在继续下去，把上面的道理，用一个事实来说明。理路是经过上面这个说明了，然后让我们易于了知起见，用这个下面这个例子实际上来说明它。说上面所说的一切法，不管是人法以及法法，人上面就是人我执，法上面就是法我执，这些东西都是分别假立的，没有实在的自性。这个分别假立的东西，就像什么样呢？就像绳上面哪，是一根绳子，由于你虚妄分别，你把它看成蛇一样。现在用这个比喻，这个比喻为什么要来比喻呢？因为这样比喻我们

容易了解，了解了以后啊，那么这个前面所指的道理，我们也就成立了，也就了解了。

为什么你把这个绳上面会看成蛇呢？因为天黑暗你看不清楚，迷迷糊糊的，所以叫作无明哪！当那个天黑暗，迷迷糊糊的时候啊，你看见那个绳盘在那里，喔唷！就像个蛇。或者你远远看见它，咦！有怀疑。或者你碰到它，哎哟！觉得这样。那个时候啊，实际上并没有真的蛇，只是因为你不看见，于是那个时候无明虚妄分别，在假安立这个绳，盘在那个绳所假安立上面啊，你觉得有个蛇。虽然这是假安立的，却让你怕得要命，却怕得要命。而那个时候，让你怕得要命这个啊，

尔时彼绳一一部分，皆非有蛇，

欸，那个时候让你怕的，实际上那个绳上面有没有？没有。你不管怎么找，找不到蛇。每一部分去找，找不到蛇。

诸分积聚亦无有蛇，

说每一部分固然是，你把它堆在一块儿，它也并没有蛇。

离绳诸分及积聚外亦无有蛇。

这个很明白。离开了这个绳，不管是一段一段分开来，以及把所有的绳摆在这儿，也没有蛇。虽然没有蛇啊，但是呢，

然由见绳便生是蛇之心全无相违。

欸，但是并不是因为说，从绳上实际上找，找不到，却你不怕它。不，明明这个绳上你要找那个蛇是一点找不到，却偏偏啊你会怕。所以我们昨天说那个公案，说弓杯蛇影，那明明没有这个东西，他就不但怕，怕得还会生病。进一步我刚才告诉你那个电影，说明明我站在那里一动都不动，结果我看了那个电影，硬是就头就晕得不得了。将来说不定你们有机会，现在我们这里也要造什么的乐园、乐园。这个东西在哪里，我告诉你，在那个洛杉矶，对！有人去过的。洛杉矶那个地方，那是什么地方啊？影城还是什么？影城，对！在那影城里边，它有这套东西，有好几个东西。

然后呢，我们还有那个火车经过一个山洞。然后呢，那个山洞，它那个火

车是没动啊，那个山洞它里边都画成圆雪，然后那个雪跟着那个山洞呱呱啦啦转，让那个洞在那儿转。啊！你就觉得那个火车在转。哎呀，很多进去的人，有的出来的时候闭上了眼睛，摸着那个头，晕得不得了。因为我前面有了这个经验，所以我心里面就，欸，想：觉得这个正是用功的时候啊！我就观那个东西。然后呢，尽管你眼睛看着它，心里面如果说你很凝聚的话，它动摇不了你，这是千真万确的。但是因为太长啊，所以心一散的话，它就动摇你。那时候我觉得：啊！一点都没有错。

所以有很多事情啊，的的确确的，你有这个深细的观察，你一定能够找到这个问题。不过平常因为我们一直在散乱，随着境转，所以这个心力不强啊！当境配合你的时候你了解，现在我们修行的人哪，怎么办呢？只要你把那个心力凝聚起来，如果凝聚起来，你观察的会产生同样的效果。哪，刚才说这个就是这个。这明明是假安立的，结果偏偏会产生这种感觉。所以这两件事情，并不违背。

故彼绳上之蛇，唯由错乱分别所假立也。

所以那个时候，绳上面这个蛇啊，都是什么？欸，由于你错乱。这个「错乱」就是无明，由于无明妄分别所假安立。那个时候我们才懂得，为什么叫假安立，不是真的呀！不是一个实在的东西啊！因为是这样的，所以这个是：

如是真蛇亦唯分别假立，非自性有。

那么绳上安立的固然如此，而另外呢，真的蛇，对不起，它也是假安立的，也不是自性有。

是由见蛇诸蕴而起蛇觉。

是，为什么？在蛇的诸蕴上面而起的蛇觉哦！欸，这句话有道理的，要说一下。前面在破我执的时候，以及破法执的时候啊，他都不是说这个「我」，不是指这个五蕴，是在五蕴上面有假安立的一个我的相，大家还记得不记得这句话？所以这个中观的真正的重点哪，我们平常动不动觉得懂得中观、懂得中观，不懂的唷！所以现在同样的，这个蛇，蛇蕴上面觉得蛇是什么？是在这个蛇的蕴上面，刚才是绳上面，现在另外一个东西，这个诸蕴是蛇的蕴，这个蕴上面所假安立的有这样东西，这个叫作蛇。容或有的人可能听懂，有的人可能

不懂，但是呢，这个地方一定要弄得清楚。

若观色蕴一一部分，及彼积聚，皆无有蛇，离彼诸分及积聚外亦无有蛇。然于蛇蕴唯由分别假立为蛇则不相违。

前面是个比喻，现在是比喻所指的实在的东西。说假定你观这个蛇蕴上面所安立这个蛇，从这个蛇觉上面找，所安立的这个蕴，「色蕴」，以及「积聚」，这个一蕴一蕴所积聚起来的，都没有蛇。这是一，不是；离开那些东西也没有蛇。那时候你就晓得：哦！原来这个蛇的蕴上面哪，也是分别假立的。分别假立却有蛇这个东西并不违背，这是千真万确的，这个概念就建立起来了，这个观念建立起来了。

说到这里呀，我不继续下去，在这地方要告诉你们一下。我出家，刚出家的时候，那时候什么都不管，一口气念佛。我想也给大家说过了，哦，念得还非常好咧！那后来因为由于印导师的慈悲，当然也有种种的关系啦，他就给我说啊！刚开始我还听不进，唉，因为人家告诉我，我也说某人他好像反对那个。后来我才晓得，他不是反对啊，他是真正要告诉我们，怎么样完整地念佛。他的意思也是一样：「啊！你如果老公公、老婆婆嘛，你也念念，是。你现在还很年轻啊，你有条件，得好好地学学呀！」我也听不进。到后来，欸，他用种种善巧方便啊，我慢慢地开始觉得，欸，愿意，后来去看。那时候啊，就第一次看的他老人家写的《中观论》的讲记。哎呀！看了以后欢喜得不得了，直觉得懂了、懂了、懂了！就这样。然后呢，那因为这样的关系，所以我才慢慢地学一点教理。啊！那个时候学了一点教理以后，觉得自己真是狂妄得不得了，眼睛不是在这里，跑到那里去了。啊，那更糟糕，跑到这里还看见天，跑到这里什么都看不见，真是这个糟糕透顶！

那么以后慢慢地啊，由于这样的话要修，这个我都告诉你们了，修修又不行，那么因为这样的关系嘛，所以又修禅，又修密。那么回过头来，那么经过了这样的多少年以后，重新那时候再接触那个，又碰到这个，又看那个，所谓像《广论》。刚开始我跟你讲，我二十几年以前就开始看，看了以后不懂。前面的固然不懂，后面那个，这个毗钵舍那部分，根本是天书，一个字也不懂，不晓得说些什么。因为前面欢喜嘛，我后面也就欢喜。后来等到这个《中观讲记》看完了以后再去看，欸，稍微有一点点好像有这么似懂非懂。那时候，这

个欢喜心慢慢地强起来了。

以后我就接近了几位真正的善知识，那时候嘛开始。开始的时候，我是觉得满得意的，跟他们谈。后来谈谈，有很多基本的概念不一样耶！欸，我还自己觉得，先觉得很懂，发现他这个里边有问题。一开始的时候执着得不得了，排斥他那个东西，排斥他那个东西。啊，所以我很辛苦的真正原因就在这里。这个自己的无始的执着你不晓得的，不过我比较幸运的，总算并没有执着——太执着！后来慢慢、慢慢、慢慢地发现不对，自己反省反省，觉得这个不对呀！刚开始的还不肯低头向人家去请问，我总要找一個根据，后来越找越不对、越找越不对。那没办法，好、好，只好低声下气的。欸，到那时候，来了！欸，那时候才分得出来。

所以刚才这个非常简单的只一点点差别哦，这个实际上这一点的差别，差得十万八千里。所以我们就说这个「失之毫厘，错之千里」，你刚开头错得一点点的话，那以后永远兜不起来，因为这是个根本所在。就像我们常说的那个造房子啊，屋顶漏了没关系你补一补；那个基础坏了，对不起，如果说造个大楼的话，你非得全部重来不可，否则的话，它一定塌下来。换句话说，根本就造不起来。

那么，实际上呢我在这地方，随便说一下，随便先说一下。前面呢，这个概念我为什么不说下去的原因就是这样。刚才说的，在「我」这个东西，以及「法」这个东西，平常我们觉得我所，好像就是这个五蕴，不是，不是！我这个五蕴啊，是「我所」所执的这个法，这个才是，大家了解不了解？你们是不是以前所说的我所，哦，说这个叫作我所？是我所所执之法，不是我所，我所是另外一个东西。

然后呢「我」，我是什么？在这个五蕴上面所安立的一样，的的确确我们平常讲的我嘛、我嘛，摆摆手，这个，我嘛，欸，我起心动念。所以这个东西的的确确是在这个，是，不离开这个五蕴，由于这个五蕴上面所建立起来的有这么一个东西，就是这样。这个东西啊，然后呢，我们能缘的心，这个能缘的心叫作萨迦耶见，就是你恰恰把它看成功是你。这个里面有几样东西哦，第一个呢，就是我们不了解的无明妄分别，就妄分别一个什么？妄分别在我们这个五蕴身心上面所建立起来的，有一个实在的东西，这个东西叫作「我」。了解

吗？所以无明萨迦耶见，所缘的这个，所见的这个「我」，这个是这个东西。所以说我执、我执，是这种执着，这种见解的执着，这样。所以「我」，有了我，就有我所，有所就有我。那么我所所执的是什么呢？我所所执的，喏！就是这个身体。这个里边，有这样的几样关键在哦！

平常呢，我们就是看了文字说我所，我第一次开始觉得好像，哎，好像我拿了一枝笔，觉得：嗯，我所，我所有的。就从文字上面解释，这样。不对！如果我们用这个粗浅的地方，去了解一点的佛法，那是可以；如果你从这个上面要正确地认识它的精义的话，那错了！了解一点佛法，你不妨从这个上面慢慢地步步上升。就像我们平常一向举的喻，在幼稚园里面哪，教那个小孩子大家一起玩。玩完了以后，觉得他高兴了，来了，然后呢要跟你慢慢地学了，写一个「一」。他说：「欸，问你爸爸，你爸爸抽不抽烟？如果他抽烟，那这个烟就是一。」我们现在不会拿着这个烟，回去的时候给爸爸说，这个叫作一，不叫烟，这个不可以。如果他爸爸不抽烟，他问你：「欸，你妈妈有没有给你吃棒棒糖？」说：有。「那么这个是棒棒糖。」这个同样的道理。那么这个是对我们步步上升的，如果你将来真正要运用它的时候，这个地方也不同。

那么现在本论后面它所指的，是每一个地方经过最严密的抉择。所以这个当年不要说小乘这个有部跟经部，乃至大乘的唯识跟中观的真正论的，他不是像我们想像当中，哎呀，吃饱了饭没什么事做，这么乱争辩。不是我们想像啊，像我们平常做的那种事情，不是的。他就是对那个事情的真正的问题的真相上面，是一点漏洞都不能，概念在什么地方，现在大家了解没有？这个辨别是这样。欸，你想这样深细的地方都是如此，何况浅的地方呢！反过来说，他所以能够达到这样深细的地方，是必定在浅的地方也这样。所以我们现在正学的一定还要刚开始，如果说，简单来说——戒、定、慧。所以不要说：哎呀，现在我持戒了！为什么我平常这么注意这件事情，乃至我们日常生活当中，的的确确你非要在每一件事情上头，你要肯深细地这样去一步一步上来，你才有希望。

那么大部分同学也许说：「唉呀，现在这样的，我怎么行啊！」这是千真万确的事实，那时候你必定要了解：是，正因为我现在条件差，所以我因地当中一定要种那圆满的正因，记得吧？这个是我们现在真正重要的！我们千万不

要说：「唉呀，这个太差啦，这个不要去管它啦，我什么都不要啦！」正因为差，所以我说，我现在因为条件不够，我只能念佛，但是我念佛的目的干什么？为了这个！你能够这样的话，你念、念、念，念到后来是慢慢地，业是除、障是消，然后呢你的智慧慢慢地开明，你就能够学了。不管你学哪一个法门，这个是我们眼前真正重要的。是啊！所以不管对于在座的哪一类型的人，你要把握住这个原则，这个原则是真正重要的。

我为什么特别说这个话呢？今天好像时间已经过了啊，那我再说、简单地说一下。因为说到这里，就有人就觉得：「哎呀！那好像在这地方讲的话，那是不讲……参禅也不好，念佛也不好。」不！参禅也好，念佛也好，没有一个不好的，尤其是眼前这个念佛是的确绝对好！我在这个地方特别要告诉大家的话，你一定要找到正确的方法，不但是保证你是万修万去，而且去了以后是很快成佛，这个才是真正重要的地方。

请翻到《菩提道次第广论》五百七十六页，附录当中讲观那一部分。哦！七十七页，五百七十七页。那么已经上面把抉择人无我、法无我，以及法无我当中的每一样东西，都已经主要的理说明。那么说明了以后呢，他又用一个比喻说：这个法无我就像什么呢？就像绳上面我们为无明所覆，妄见的、虚妄的一种分别，欸，看不清楚，无明是看不清楚，把它看成功蛇一样。虽然这个上头明明没有蛇，可是因为你为无明所覆盖，所以就会产生蛇的恐惧。乃至产生不但心里的恐惧，使得你身上乃至会受病，像我们历史上很有名的弓杯蛇影的故事。

这个地方我也讲一个现代的故事，因为有人容或会说：「啊，这是古代的故事啊，也许这是一个庄生寓言，这个譬喻。」实际上呢，这个事情是千真万确。我说这个事情，不是一定说弓杯蛇影，我也没看见。可是我说这个心理状态，会对我们产生决定的影响是千真万确。然后呢这个报导是什么？是民国五十几年，确定的我已经记不住了。我大概在五十六、七年那个时候，这个是我可以肯定的，因为那时候我已经出了家。那么看见一段消息，登在那时候叫作征信新闻，现在叫什么？征信新闻现在改成经济日报，不是？对，中国时报上面。它有这么一段新闻叫作意识杀人，意识杀人。那么这件事情发生在什么地方呢？发生在美国。那么心理学家就有人觉得这个，因为他也接受了这个佛

法的思想，加上那个西方所谓唯心唯物这一种争论。怎么个杀法？哦，这个法真是妙极了！但这是个事实。

有一个死刑犯，判了死刑了。那现在那个死刑有两种，有两种，在美国他不再枪毙，那杀头早就去掉了。有一种呢，上那个煤气；有一种呢，电刑。哎哟，这两种东西我都看见了，那个都残忍得不得了，非常残忍！我不是亲眼看见哪，我看见那个「死亡的真相」，那个是真实那个录影片，你看了之后，啊，那真是啊！实在那个，不要说自己受刑，就看的时候就恐怖极了。他临死的时候，那眼睛一定绑起来。然后呢上的时候，把这个人绑在那个刑椅上面，那每个地方都统统都把他绑得死死的，不能动。否则的话，那个电一通啊，哇！那是绝大的震撼啊！我看见那个电刑的话，他那个身上眼睛、鼻子、耳朵统统出血，七孔流血。那是你可想而知，那身上那个震动的情况啊，颤抖那个样子。啊！那实在是恐怖极了！尽管是平常、平常的时候，那个电影你们不看则已，我还记得，嗯，那时候那在洛杉矶，人家租来看了以后，那几个普通在家人看了这个电影，一个礼拜看见肉就要吐，就不敢去吃肉，这么个厉害法！

那么后来有人就提议、建议一个办法，怎么办呢？用意识的方法来杀人。那个意识怎么会杀人？哎，这方法真妙咧！然后呢，就是说有几个医生，那么当然那个犯人哪，那个判死刑那个犯人眼睛是蒙上的，看不见。那几个医生。平常他们都是这样的，有如果信仰宗教的话，他一定有传教士跑得去给他最后的弥撒。完了以后呢就是那医生进去，这个执刑的这个法官，验明这个正身，然后最后上刑法。上刑法把那个手啊绑那个椅子上，要绑好了以后就宣布：这一次经过什么会议的决定，他判那个死刑。用的刑法的方式，就说比较人道一点，怎么办呢？把他那个，这个动脉管还是静脉管的血啊，让它流，流尽而死，就这样一个方法。然后呢身上面，当然呢这个医生，虽然要死人哪，那个西方人还是很人道的，把他消消毒，弄弄好。死了还给他弄弄好。实际上呢，真的吗？不是的。怎么办呢？就上面绑一根管子，那个上面绑一根管子，那个管子里面流那个热水啊，在那个绑在那个手臂那个地方，手臂那个地方。然后跟那个，流出来那个水跟那个体温是一样。

然后呢，这个一个执刑官跑到拿了一个刀一划，就是啊——当然一划，实际上划在那个边上，划不到的地方，稍微一点点那个皮肉之伤，皮肉之伤。然

后呢，划开了以后，那个血就流出来了，实际上根本没有看见一点血影子耶，也没有血流出来。然后平常我们打针的时候，不是贴那橡皮胶管吗？把那橡皮胶管把它贴住了，贴住了以后呢，那地方不是有一个导水管在一个旁边，是吧？那个水慢慢、慢慢就流出来。先开始的时候比较小，那后来慢慢地大，大了以后那个水从手臂上流过去啊，又看这样地流过来，流过来的话，那个水就流出来了。然后呢那个执刑官就在那里像催眠术一样，啊，这么……这个完全是暗示那个，暗示那个受刑的人。啊！然后呢，你看得出来那个受刑的人那这个被他一划，那这个恐怖的心情啊，就对方闭上眼睛，你看得出来。

然后那个心脏，过了一下去把把他的脉，说：现在那个脉慢慢地微了，哦，慢慢地什么，然后那个血压慢慢地降低了，这样。那个病人那个面色就惨白了，就这么弄了两个钟头，那个人就死了，就死了！然后把他放下来看看，就是弄不活了。嗯，事实上就像那个……。然后呢把那个橡皮管剥下来，一动都没有动，这个人就死了。嗯，这个纪录，征信新闻上面当年的，你们好好地翻，还可以翻得到。如果找到那原来的，那是意识杀人，看见没有？那是千真万确的事实。所以这个地方说「假立」。那么，那么现在问题，为什么我们对这个心里面不会产生这样的状态呢？这个随后再来去讲它，这个随后有时间我会告诉你们。现在我们继续下去：

问曰：

就在下面这个问答当中，说明这件事情。

如于绳上毕竟无蛇，则于蛇蕴亦应毕竟无蛇，以彼俱是分别假立，寻求实蛇不可得故。

那么，有一个人哪，就有问题了。说：是的呀，没错啊，你举那个比喻是没有错。说：既然这个绳上的蛇是假立的，那么同样地，蛇蕴上，换句话说蛇身体上，那蛇这东西上没有蛇。就像我这个，我啊在我这个我的五蕴上面，蛇在蛇的五蕴上面。那么蛇呢，也是同样的在蛇的五蕴上面，也同样的没有，毕竟没有真实的蛇，因为这两样东西都是分别所假立的。说「寻求实蛇不可得故」，照理说你找不到蛇，可是实际上呢，我们看起来绳上假立的这个蛇，我们很容易找到，没有。蛇上假立的这个，这个我们讲起来，找不到它没有，硬

是有的；它咬了你一口，硬是毒发作，把你送命的。

答曰：无过，

欸，说这个不错的。他下面这个辩很重要哦！

彼二虽同是分别假立，

这个两样东西啊，是，没有错，由于是我们分别所假立，这个分别什么？
无始虚妄分别所假立的。

以理智寻求无可获得，然由分别假立，可否安立为有，则不相同。

菩提道次第广论 手抄稿

第 150 卷

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百五十卷·A面

以理智寻求无可获得，然由分别假立，可否安立为有，则不相同。

现在下面这个答案来了哦！这个就是中观不共义。换句话说，真谛跟俗谛，空、有之间，不但不相违背，而且这两样东西必然配合的最重要的道理，这个地方请大家仔细地听。说这个两样东西，一个是在蛇上面所安立的这个假的蛇；这个绳上面的安立的，跟蛇上面安立的这两个东西的差别。这两样东西，如果说我们用理智，这个理智是什么？就是比量智，根据着圣言量，以如理的智慧去观察、去找的话，那找不到。一样的，都是因为由分别，虚妄分别假立的。但是啊，虽然由分别假立，在这个分别假立当中，这个所假立的东西却有不相同的内涵。那么为什么同样假立的有不相同的呢？

以于绳上分别假立为蛇，不可安立为有。于蛇蕴上分别假立为蛇，则可安立为有。

说在绳子上面所假立的这个蛇啊，它这个东西你不可以安立它说有；而在蛇上面分别假立的这个蛇，这个可以安立为有。在说明这个之前，要回过头来刚才说一下，这个两样东西，同样是分别假立的，可是呢现在我们如果是以理智，换句话说，以圣言相应的比量智，完全是真理去观察的时候，观察它是不是有真实的、实在的自性，那个同样的没有，那个是两样东西完全没有。可是现在呢，就是这个假立的这个行相什么等等，这个是另外一样东西。下面来解释：

以是分别假立非定是有，

那么说明，因为我们分别假立的东西啊，通常我们分别假立的东西，这个东西有它有一个专门名词叫「名言量」。由我们分别所假立的，凡是分别假立的东西，我们都给它一个这个分别假立的标准上面所安立的这个量。譬如说我们常常讲的桌子，你说桌子这东西有没有？有。这个东西是怎么来的啊？是我们分别假立的，这是我们前面说过，书本、眼前的一切东西，是吧？的确的确，这个地方的分别，就是说由种种的因缘，不是实有自性，在情况之下

这个叫作名言量。那么这个名言量当中啊，它却是有差别，有的是有，有的是没有。那么哪一类是没有，哪一类是有？下面说：

如计声常及人我等，虽是分别假立，然非是有。

就像什么呢？譬如说「声是常」，这个是印度的外道，外道当中说胜论师他觉得声是常性，我们说这个声是无常性。它这个地方我们不必深入，深入的话，又扯到太远的地方去了。乃至我们人上面，所以执着五蕴上面找到一个我，这个「我」啊，它不是实在有的，这是一种。还有一类呢，

分别假立虽非定有，然属有者，则定是分别假立。

凡是虽然这个分别假立不一定有，但是啊，欸，这个下面那个意思是什么意思呢？说它假定说你有了以后，分别假立的东西虽然不一定有，这个不一定有指什么？是两种情况：有一种呢，就是它这个理性观察的实在自性是一定没有；然后呢以名言识来衡量它的话，它可能是有，可能是没有。那么这个东西一定是分别假立的。那么这个分别假立，在什么情况之下是有，什么之下是没有呢？

以有者必是名言有。

在分别假立当中所有的，这个一定是名言有。但是这个

名言有者，寻求名言假立义时必无可得。寻求假义既无可得，则唯是无观察识前，由分别假立为有也。

说现在这个上面以名言所安立的这个东西叫它「有」，是，叫它有，这是名言识所安立的。但是你要认真——寻求是什么？「寻求」就是认真去找，真正说起来就是用理智观察去找。所谓认真，当然认真去找的话，不是开玩笑的啊！你理智观察去找这个所假立的真实义，真实的内涵，有没有这个真实的内涵哪？对不起，那个时候找不到，那个时候找不到。譬如说我们讲那个桌子，是，你用这个木板、用这个人工，这么咚咚咚咚兜起来，兜起来了以后呢有这样东西，然后你叫它一个「桌子」，这样。那个桌子这个东西呀，是什么？在它所安立的这些法上面所安立的一个假名，对不对？是啊，平常的时候你可以说：「啊，这是一个桌子。」是啊！假如你讲到桌子你就想到。可是桌子这

个东西的本身，对不起，只是这个东西的一个代名词。这个桌子本身哪，那个地方只有一种功效，是有这个功效，是代表这样东西。可是「桌子」，桌子本身，你讲的这个桌子本身并不是一个实在有的东西。

所以我们古德们常常说：譬如说「火」，用这个名词，这个「火」这个名词代表这样东西。说你讲这个火这个名词，不是实实在在的火。假定你讲的火的名词是实实在在的火的话，当你讲到它，那个嘴巴你就烧掉了，应该这样。很简单，如果有火的话，你讲「火」嘛，这个火实在的，你的火就不烧掉了吗？当然不会烧掉啊！就是这样。同样地，你讲桌子的时候，你嘴巴上面讲那个桌子的时候，你晓得桌子所指的是什么，就是它代表这样东西，这个不是很清楚吗？就这个。所以你找这个真实的意义是找不到。

那么虽然这个找不到啊，但是它在「无观察识前」，就是说现在呢前面「寻求」，寻求就是观察，你要去观察寻求的时候啊，欸，却找不到。但是你不观察，当你说桌子，欸，桌子嘛当然就这个嘛！火，火嘛当然就这个。那个时候所以这个识所安立的东西，在这个感受上面是有的。譬如说我们讲到火，火嘛，就是这个，对吧？那点蜡烛嘛也是火，然后呢炉灶上面也是火，是，这个我们的心识所对的这个上头，这个上是有。因为有这样，所以啊在我们心识所对的上头是有。有这个名言假立的这样的一个行相，有这样的功效，有这样的种种，所以我们在这个当中，会对我们产生种种的功效。

乃至譬如说我们讲到，欸，尽管讲火它不会烧你，可是假定这个火对你的的确确有一种感受的话，讲到那火的话，你会心里面会有一种害怕。譬如说一个人曾经被火烫伤过、烧过，喔！他听见火害怕。实际上我们没有这个经验，我们不妨说吧！譬如说讲吃的东西，那个假定你没吃过，不管他讲怎么吃什么，你也不晓得什么。可是如果你吃过的东西，讲到吃的话，哎呀！你到那时候嘴巴里面咕噜咕噜，肚子就咕噜咕噜叫，口水就咕噜咕噜流，对吧！欸，我们都有这种感受啊！为什么呢？原因就是这样的。因为这个东西就是你这个名言识——就是我们识——所安立的。找到实在的东西有没有呢？没有。但是呢你不找的话，正因为这个安立的时候，就是说这所以建立起来是根据你那识所建立，它对你那识就有这样的功效，这个我们要了解。所以在名言当中所建立的东西，那么在观察的时候你找不到真正的东西；但是啊在不观察的时候，

这个却是可以建立，它有实在的形状、实在的功效等等，只是没有真实的自性，如此而已。了解了这个，那个时候，

绳上之蛇，由名言中无故成毕竟无。

在这个绳上这个蛇，是「名言中无，成毕竟无」。就是在无观察识，你不要去观察的时候，那个认识对到了以后也没有，对不对？这个是没有的。但是无观察识，当……为什么情况有，这个我们现在暂时不谈，等一下会讲。

蛇蕴上之蛇，由名言中有故非毕竟无。

在这个蛇身上的这一条蛇啊，在这个名言当中，它不是毕竟无，确实有这样东西。所以说：

以绳上之蛇，世名言量即能违害，蕴上之蛇，世名言量不能害故。

这个什么话呢？所以这个就是世俗谛的建立，这个「世」就是世间的共同的法，世间的意义，叫覆盖义、染污义。被什么东西覆盖啊？就是被一个痴暗所覆盖，因为痴暗所覆盖，所以才产生了这种虚妄的分别识。那么这个分别识所分别出来的这些东西叫作什么？世俗谛，这个地方所讲的叫「世名言量」，世名言量。这个世名言量是我们世间所共同的，现在世间所共同的这个认识作用之前，你现在拿一根绳子说这个蛇，对不起，大家晓得这个不是，对吧！所以跟这个世间所共同认识的这个认识作用，这个世名言量当中不能站，站不住，所以他说「能违害」。但是啊，蛇，真正的蛇，是蛇蕴上这个蛇，欸，那个世间的名言量，是共同的世俗，那名言量是不能覆盖的，它是的确有的。现在这个道理清楚不清楚？这个就是世俗谛的善巧的建立。

那么这个了解了以后，所以他前面用这个比喻，只是用一个容易的比喻来说明难懂的。那比喻要说什么呢？就是说，一个，找一个实际上的一件事情摆在这地方，当你被黑暗所蒙蔽，你不清楚它的真相之前，结果你骤然一看，哦！觉得认识这个东西。那么如果说，你能够很明白地去看的话，就发现，啊，跟你原来所看见的不一样，它的真实的内涵就显示出来了。

这个比喻当中是指什么？骤然一看，就是表示在黑暗的时候，然后呢真实看到的，是把那个光明拿出来出来的时候。现在对于我们的这个认识作用，普通叫

「无观察识」，就是我们无始以来跟杂染相转、相应的这种认识作用，就是一般我们直觉，拿眼睛去看，看见嘛，就是这个东西嘛！然后呢根据你眼睛看见也好，耳朵听见也好，身体触到也好，所谓色、声、香、味、触这几样东西，然后呢生起了这个五根之识，那个时候这个第六意识跟它俱转。那所以第六意识所缘的就是前面五识所现的，然后你心里面想什么、什么，这个东西是什么？叫「无观察识」。就相当于前面比喻当中被无始以来的习染所覆盖的，那个时候你觉得是有。那么进一步呢，如果你去寻求，寻求是什么？就是不再被这个痴暗所蒙蔽，你拿光明来一照，欸！那个时候发现它没有了。这个名言量的建立是这个样的，这个是名言量的特质。

所以既然是这个特质的话，这个名言量也是共同的一个，所以对这个名字来说，一定是什么？就是说，哪！大家我们是用什么来建立的？就是我们的认识作用，我的眼睛是这个，耳朵是这种状态，你也是，他也是，我们都是。尽管我们都是，可是那个时候你的眼睛有了毛病，或者你的耳朵有了问题的话，欸，对不起，那个时候所见所闻就不一样了。有色盲的人哪，青的会看成黄的，对不对？到底看成什么我不知道，反正色盲的人看那个颜色就跟我们不一样，对吧？同样地耳根也是，身根其他的也是一样。乃至神经错乱的人，这个意识它所想的事情跟我们不一样，对不对？这个实际上的状态。

乃至更进一步，就算是我们现在这个六根、六识都是健全的，都是健全的，但是这个里边有一个很特别的事情，就是五根跟第六意识，五识跟第六意识有一个差别。五根所缘的是现量境界，这个所谓现量境界，要注意哦！就是对根所缘的现量境界，这个眼前对这个五根来说是对的，可是在理智之前不一定正确哦！理智之前是不正确的。所以换句话说，因为这样东西本身就是由这个名言量所安立的，那么它五根所对的这个东西传到第六意识当中，那么第六意识就根据这个五根所传的这个所谓「落谢影子」也好，或者第二意识也好，来判别这件事情。平常我们这个名言量就这么建立起来的，对不对？这样，这个我们第一个要弄清楚。

所以假定说现在一个人眼睛蒙上了以后，然后呢你看不见的东西，人家告诉你这个什么。如果你信得过他的话，那个时候你的的确确你不是眼睛看见，你耳朵听见。如果你信得过他的话，那个时候产生一个什么效果呢？那个，

喏！就是你会完完全全根据他给你的报导去想这件事情。在这种情况下，这是我想我们人人都有这个经验，我们不一定啊像那个犯人一样，被他去上那个刑。可是的确人家跑得去拿一个什么东西来，假定这么有这么一个说啦！说：哟！那个地方发现了一条蛇，或者发现一个东西，我们大家神经紧张得很，坐在那个地方，忽然之间你脚上面一个东西爬进来，喔！你一定吓得一大跳。对不对？为什么？那我想人人都有这个经验。不要说那个时候你没看见，可是呢你意识当中已经接受了，嗯，有这个东西在。所以当那个东西过来的时候，啊哈！你自然而然就心惊肉跳，这个感觉来了。这个两样东西，就介乎刚才这个粗染的名言识，跟这个如理观察之间。我把这个例子加进去，你们能不能体会得到这个特质上的情况？

所以实际上呢，就是说这个无观察识，就是我们正常一般的这个识心作用，就是认识作用，现在我们佛法上面说「识」，就是我们凡夫的识，那么这个上面的特别名字叫「名言识」。这个名言识，这个识所安立的、所看的、所对的、所想的这些东西，当然这个识是什么？就是我看这一个东西；看了一个东西以后，所看见的东西我们叫它「量」。它这个法相上的，实际上平常我们不妨这么说一说，我用一个尺，然后呢去量一个东西，量出一个结果来。我用一个秤，秤一个东西，秤出一个结果来。我用一个表，衡量一个时间，衡量出一个标准来。这个我们大家都晓得，对不对？那么你如果用尺来量的话，量出来这个叫量果，这个叫量。这个量是以长度来计的，那么叫几尺几寸；以重量来计的，那么叫几斤几两；而时间来衡准的，叫几分几秒，那几年几月。现在呢这个地方的就是说，我们用名言去衡量得出来的这个叫名言量。所以能衡量这个东西，我们叫作名言识；所衡量出来的结果，叫作名言量，这个清楚不清楚？

所以这样东西，这样东西它本来怎么样建立起来的？本来怎么样安立起来的？实际上呢就是我们无始染污以后，由于无明相应，这个无明相应了以后，我们这个心念就产生一个错误的功效，这个功效我们就叫它「识」。这个识就是错误的，本来它安立就是它这个东西安立，根据这个东西而安立的。所以啊，在这个东西上安立的东西，对它来说自然是真实的，所以这个事情，有，这个情况。而这个东西的安立本来是虚妄分别，所以它不是用理智安立的。所

以那个时候，你用理智去观察，对不起，没有这样东西！

就像我们刚才说的一个比喻，现在再说一个比喻，譬如说小孩子。容或我们还自己记得我们小的时候，容或我们忘记了，看了这些小孩子们，喔唷！这几个小孩子趴在这个地上玩。最小的时候，自己乃至撒了一泡尿啊，弄了个泥巴弄得很高兴，长大了一点当然不会，然后呢在地上面玩那些什么东西。我的印象我小的时候欢喜踢毽子，现在大概也找不到了。后来有那种东西叫什么？玻璃球啊？那个玻璃球，你们叫什么东西啊？玩那个东西会弹，啊？现在的名字不知道什么，现在当然有现在玩的。啊，那时候欢喜得不得了，那个大人总觉得不允许。然后呢有的时候他处罚你，乃至看见了以后把它拿掉了，喔唷，自己都痛哭流涕。现在如果长大了你去看看，唉，真就可笑极了。我想我们大家都有这个经验，对不对？

比如说，你在这地方玩一个刚才说的，弄一点泥巴玩了一个东西，只觉得，喔唷！这个当然大家做，我的房子，你的堡垒，大家打仗。那个大人跑得来告诉你：「啊！你弄这个东西干什么，赶快走、走、走！」把你牵走，然后把那个城踢掉了。唉呀！你在那儿痛哭流涕，会不会啊？会！为什么？因为在你这种情况之下，是你的那个时候的名言识所安立的，对不对？你千真万确地做，喔唷，两个人打得很起劲呀！我在那儿造了一个东西很坚固，然后我又弄了一个炮攻打他，他在那儿防守。结果一个大人跑得来把你拿掉了，的的确确你很伤心、很痛苦，乃至几天你还在这儿睡不着觉。所以你们不妨从这个上面一步一步地去思惟、观察，就了解了。

所以他这个比喻是说明了这件东西。那么现在了解了这个以后，这个概念了解了，那么自然对上面他那个问难，就解决了。所以呀，他本来这个比喻是用一个容易懂的，让我们了解难懂的东西。而真正说起来，这个难懂东西的内涵，却是跟那个容易懂的，欸，很相应，不过它只是相应部分哦！所以现在我们先取出相应部分来解释完了以后，最后慢慢地再说这个真、俗二谛的建立的关系。

那么刚才我们不妨为了容易了解起见，把我们所举的这个比喻每一个都想一想看。第一个是说，啊，我们大家都没看见，可是平常的时候我们晓得这个地方，我们这个假定说啦，我们说常常有毒蛇会来的。这倒是千真万确的事实

哦！那一天有人看见一个青竹丝，从我们这个后面那棵什么？芒果树上面爬在那个地方，对吧？假如经常有的话，到了夏天，「喔唷！蛇来了。」哦，大家提心吊胆。然后呢你脚上踢到一个东西的话，我们一定啊，喔，心惊肉跳，马上两个脚缩起来，这是一种状态。然后那我们想到小孩子那状态，乃至想到刚才说的，告诉我们这个意识杀人的故事。那更进一步的话，我们了解现在我们这个认识作用，就是这样的一个状态。

可是凡是不管是哪一类，就是以他这个名言识所安立这个东西，对他来说，的的确确是有这个功效，而且他这个认识作用当中千真万确地是觉得有。所以刚才说五根所对的这个东西是他的现量，因为是他安立的嘛！对他就有产生的功效。第六意识本来所缘的，一直是缘这个什么？缘那个五根给它的传递的讯息，这个是它的真正的特质，所以都是跟着俱转，跟着俱转。那么这些东西都是无观察识，假定你认真观察一下的话，那就找不到了，这个真实的东西找不到了。

所以在他这个比喻当中要说明的，这个人上的「我」，是不观察的时候是千真万确，一观察，没有了！同样地，我们刚才说这条蛇，不管绳上的蛇也好，或者这个人说的蛇也好，或者这个小孩子讲那个城也好，乃至到我们刚才讲那个东西，如果这个犯人张开眼睛一看，那简直哈哈大笑，对吧！我想没有一个人例外的，我们都是如此，这个情况就是这样。这么，现在首先说明这个，我们现在继续下去。

合上法喻，如绳非是蛇，喻五蕴非我。

现在我们了解了，这个绳不是蛇，那么所以这个五蕴也不是我。

如依于绳而生蛇觉，喻依五蕴而起我想，如依盘绳而现蛇相，喻依五蕴有我相现。

同样地，尽管这个上头明明没有蛇，以及这个上头明明没有「我」，但是啊在绳上面却千真万确地可以让你生起一个蛇的感觉；同样地，在五蕴上面的千真万确地生起这个「我」，我们一天到晚就跟着这个转。同样的道理，

如依绳现蛇而蛇非有，喻依五蕴有我相现，而实非有。

同样的道理，依这个绳上的实在的蛇，喻依找不到五蕴上头的「我相」啊，要找它的实在——这个「实在」我们有的时候称它为「自性」，有的时候称它为「自相」，有它为……什么，不管种种，说真实的这个东西找不到。

此即我无自性义。

所以说这个「我」啊，无自性。它注意哦！叫「我无自性」，不是单单没有这个我。平常我们讲的「无我」的话，真正的全文应该是「无我自性」这样的东西。「我」这个假的行相，这个是有的。你们懂得了这个，所以《大智度论》上一开头的说，明明没有我，那么为什么佛说要我？佛也处处地方说我、我、我，他这个「我」是以什么安立的？就是以世俗谛。那么这个世俗谛是什么呢？就是前面所说的名言量，这个无观察识之前安立的。

他为什么要用这个呢？他因为我们现在整个的都在这个里头，所以要让你认得也认得这个。让你从这个上面认得了它，然后呢告诉你为什么有这个，真实的理智上面没有。然后你如理地信得过，信过了，还要自己认真观察，信过了不观察没有用。经过你观察发现：「唉呀，真的没有啊！」那个所以他一定要这样的次第。同样也说明了，只要这样的安立的话，却是有它的这样的一个假名，或者叫名言量，或者有它的功效，乃至从如此因感如此果，种种。而这个因当中必定有一个主因什么？无明，无明所现。所以十二因缘由这个上面建立啦，无明故行哪，就行缘识，然后呢下面「更、更、更、更」一串东西都来啦！那现在我们从这地方先继续下去。

又如绳上虽毕竟无蛇，然由见绳为蛇故，生大怖畏，如见真蛇。

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百五十卷·B面

又如绳上虽毕竟无蛇，然由见绳为蛇故，生大怖畏，如见真蛇。

就像前面我们了解了绳上决定没有蛇，但是为什么啊？因为无始无明所覆，妄见而看见这个蛇。所以那个时候，虽然没有蛇啊，却是真正能够生大怖畏，好像真的蛇一样。因此，

如是依自五蕴所见之我虽非实有，然由分别假立之我，于行住坐卧等四威仪中作一切事亦不相违。此即缘起义。

就是这样，这个五蕴上面之我，实际上的我也没有。但同样地，由什么？「由分别假立」，所以叫作分别假立，什么？由于虚妄分别。这个「假」是什么？就是假借。哪！这个是假的，借这个五样东西，因为你虚妄分别来安立之我。欸，虽然虚妄分别安立之我，却是在四威仪当中可以做一切事情。就像前面这个蛇，明明是没有啊，却是要让你害怕，一样的道理。

那么这个道理就是什么？「即缘起义」，缘起就是这个。你懂得了这个，了解了刚才我这句话吧！噢，无明、行、识来了，这个识怎么安立的？欸，妙咧！就因为无明而行，行了以后——识，所以这个识本身就是这样安立的。而然后呢，再把这识回过头来，当然跟它相应，这个道理很简单，对不对？譬如说，我现在这样东西是用这个方式，所以是地上立，还是从地上倒；从这个上面生，还从这个上面灭。现在这个东西所建立的，自然还受这个建立的原来的东西受它的支配。譬如说我们做一个桌子，如果你做桌子用木头等等造的，当然一定的还受这个木质的影响。如果这个桌子是用钢铁做的，是钢铁的影响。这个什么话吗？譬如木头所做的，用火来烧就会烧坏掉了；用钢铁所做的话，对不起，你烧它一下，烧不坏。现在呢这个识就是我们无明所安立的，所以你回过头来识所相应的就是无明部分，就是这样的彼此间的必然的因果关系。这个也是个比喻，所以这个缘起就这个上头。那同样地，你如果是这个时候你了解了，

如是若见一切法都无自性，即由无自性故，便能安立缘起因果。是为性

空现为缘起义。

这个就是佛法的中心思想，就是中观的正义就在这里。前面这个道理我们都了解了，那么这样的话呢，你正确地见到：哦！原来一切法真正要找它的实在的、真实的内涵，这个真实的内涵，叫它自体、自相、自性、真实有等等啊，嘿，没有！欸，正因为它没有啊，才会安立，才会假安立。这个假安立啊，因为它是假安立，所以有这样的怎么的因，就会有这样的果。假如它本来有的话，你怎么去安立它嘛！对不对？你就没办法动它，它本来就这个样，你就不能动它啦！所以说正因为它无自性，无自性的另外一个名字叫作性空。所以正因为性空，是必定缘起；正因为缘起，是必定性空。「是为性空现为缘起义」，所以它正因为如此，所以它那个本性空，正因为本性空啊，所以才有、才现起，才会产生必然的缘起的意义。所以前面说，喏！这样的，因为你正见一切法都是空，所以是正见缘起。反过来说，

若见一切法唯由分别假立，缘起因果皆应正理。即由此故便能引生一切法皆无自性之定解。是为缘起现为性空义。

反过来你了解：哦！原来所有的东西都是这样的分别所假立的。因为这样分别所假立的，所以你这样地怎么安立啊，就会有这样的一个行相。你安立的这个东西叫因缘，下面现起来这个东西叫作果报。那么自然而然这个时候你……一切法必然是都是这样地安立起来的，这个安立起来都是假借那些东西安立起来的。自然而然，你怎么安，下什么样的因，自然而然现什么的果。由于这样的道理，自然而然才了解，必然会引生一切法都绝对没有真实的、确实这东西。这个时候你晓得：哦！原来缘起啊正是性空。所以现在我常常说：明明是空的，就它偏偏地缘，好像这个里边有矛盾。现在你真实地了解了中观正见的话，那就一点都没矛盾。正因为它是空的，所以必定是缘起，这个幻有的现象，就是必然的；正因为它缘起，所以必然是性空。这个就是学教下当中的它的最殊胜的一点。

譬如说我们讲禅宗，禅宗绝对有它非常了不起的、非常殊胜的，特别的功效在。可是禅宗这个里边，它有它一个特质我们必定要了解——学禅的人一定要有老师。为什么呢？因为当我们证见空性的时候，那个时候忽然之间一切都消失掉了，那自以为觉得：啊！一切都空。那时候啊你不知不觉之间会走上话

大空（编者按：此词不确定）。何况在没有证见空之前，你在定当中，乃至于定、慧都不认识。譬如说我们学定，你没有得定的话，根本不可能证见空性。所以得定的过程当中，从欲界定到未到地定的时候啊，那个一切的实质，慢慢、慢慢像如云如雾这样消失掉了，好像身心不见这个状态。如果你不了解，以为：啊！证得空了。那连它定、根本定都没得到，这是第一个错误，绝大的错误，我们很多人都陷在这个里边。

那么进一步，就算你真正地能够参，然后证见空性的时候，欸！见一切都没有了。实际上呢他不了这个空而便是缘起义。这个你们如果说正式地去研究一下，正式学禅，以及看看那个禅宗古代的祖师的公案，都是这样的。很多人一下说一坐破三关，一开悟彻底开悟，那是因为他以前走得很高了，这样。重新回来的时候，就好像以前存在银行里，跑进去一看，哦！我原来有个上亿的财产，绝对不是现在有的哟！平常一步一步上去的话，一定是第一步初关、第二关、第三关。那我想我们大家了解，破了以后，对不起，他那个祖师说：还在，还没有，你还要来，继续地再来，一步一步。那跑下去什么？就是这个。万一你没有，离开善知识的话，毛病就来了，很多、太多这种祖师们都有这种典型的公案。或者他只破了前面的，然后呢因为没善知识的引导，自己觉得见道了。啊！目空一切，话大空（编者按：此词不确定），自己也错，带人也错。还有一种呢，虽然如此，但是呢问题没有解决，然后继续地再参访，到最后才能够真正地解决这个问题。

而教下——不！那理路上面先告诉你清清楚楚，然后你照下去走的时候，那个方法是非常稳当。当那见到一步的时候，你就晓得了，哦，现在达到什么程度、现在达到什么程度。换句话说，一个老师是活字典，必定要你跟他有缘，一直跟在旁边，那个时候你还肯听他，他还肯指导你，否则的话跟在他身边没用。现在教下你这个理路清楚了以后，一定为什么要产生定解，然后你照着这个次第一步一步走入的时候，你晓得清清楚楚、明明白白：哦！对、对、对！跑到哪里，你不会走上这条错路，了解吗？这是它的两个特质。实际上呢，你真正地有圆满的师承，正确的方法，这两个的的确确是一样的，这个结果是绝对一样的，这个地方特别说明。

反过来，你现在如果真实地了解了这一点这个道理以后，平常我们非常混

涌的空、有之间那个观念，不但没有一点的矛盾，而且必然两样东西要互相观待而立。空是观待有上而立，有是观待空上而立；拿掉了有就没有空，拿掉了空就没有有。譬如我们论任何一件事情，说这个东西，然后呢你说，是，有这个东西，这个东西是什么？缘起义，对不对？那是很正确的。嗯，那是塑胶的，然后里边是什么的，经过怎么做、怎么做，正因为它缘起，所以必然不是天生来有实质性的东西。实质性是天生如此、本来如此，你不能改变，不是因缘所造作的，所以叫作无为法。

有为法是什么？你有所作为产生这样的功效，就这样。因为你有所作为而产生，所以同样你有所作为而有，有所作为而无。所以「此有故彼有，此无故彼无，此灭故彼灭」，彼此间的必然关系。因为你用这种东西建立起来的，所以如果这个建立起来怕火的话，碰到火它也烧掉了，对吧？就这样。如果这个东西不怕火的话，那么碰把火，它也动不了它，这个是必然的这个因果关系。所以在这个上头一定是什么？哪！正因为它性空啊，所以现起这个缘起之有，这两样东西你不能离开了讲的呀！

当然在我们平常状态当中，你只看它的一面。说现在用那个功，用它的时候，你根本用不着把那套理论搬出来干什么？这个不需要，这个是不需要的，实际上呢对这个事情的本身是这样。那么是用外面的东西是这样哦！当我们身心上这种东西，这个东西本身却是什么？跟它完全一样的，这样，跟它完全一样的。那我们平常为什么所以迷糊呢？就是当我们运用，实际上运用这个身心时候，假定我们正确地了解这样东西的话，自然而然你要什么样的果，你就下什么样的因；你要避开那些果，你就应该避开那些因。反之，眼前这果，如果说你觉得不好，你就在因地上面怎么样去拿掉它。

因为我们彻底地了解一切法绝对不是天生如此，绝对不是自性有、自相有、实在有，这个叫作什么？性空义。所以你因为见到了性空，那个时候你会产生一个什么结果啊？任何事情是战战兢兢，是一点不会错，对不对？这个简单嘛！没有一个地方不由因果建立。所以到那个时候，哇！你这个持戒是非常认真。马虎一点你晓得，你马虎一点，对不起，你这个马虎的因，就得马虎的果。你认真的因啊必得认真的果。这样一来，你了解了，知道这道理，你会不精进吗？所以现在人啊讲空讲错了，讲了个半天，讲完了空什么都马马虎虎不

要了，他何尝真懂空呢，真懂得空？这个概念清楚不清楚？

因为这里，所以呀就我要提一个事情。啊！有的人，是，因为不善巧这个，所以常常说：「唉呀！你讲了个半天空、空、空，对我们没有什么用场嘛！」现在你想想看，有没有用场啊？用场太大啦！你如果是真正了解了空的话，你必然会战兢惕厉，喔唷，这个一点小地方都不敢马虎啊！对不对？这第一个。

然后呢，我们如果真的把那个空理能够推广开来的话，你遇见任何一切事情，任何一件事情，譬如人家跑得来骂你，平常为什么我们会要发怒啊？欸，很自然哪！人家或者捧你，你自然就高兴啊！为什么？这很明白，当人家来骂你的时候，我立刻的反应这个是什么一种状态啊？现在这个地方叫「无观察识」，对不对？那就是我们这个名言量，那那心里面自然地不加观察地「砰！」一下——「他为什么来骂我？」这是无始以来虚妄分别所安立的，你必然会发脾气，就这样。再不然的话呢，假定你经过多生的习气，养成功了忍辱，那个还是你的什么？以前的习性养成功的，还是行所安立的识。所以他来骂你的时候啊，「唉呀，好啦！」也就。现在不管是容易发脾气也好，或者你能够忍辱也好，乃至经过世间的修养来说，啊！你笑一笑也好。这个前者是属于所谓俱生而来，后者所谓分别而来，必然产生结果。

假定你真实地了解了这个空的道理以后，那么这个时候呢，就看你了解这个空理的深浅。以我们现在来说，闻思相应的空理，这是我们凡夫下脚第一步应该走的。听懂了道理：噢！原来一切事情都是这样的。那么为什么以前会产生这样的这种贪嗔痴？因为无观察识。现在你认得了，经常去观察，所以这个叫什么？如理思惟。假定你正在如理思惟的状态当中，然后这个人来骂你的时候，你想：啊！那绝对不是天生来的，一切事情一定有的因果缘起的法则。嗯，我不一定什么时候是不知道，但是确定以前骂过他，所以呀会产生。

所以前面讲的业果等等的话，只是说：哦，这个业是必然感得的果。这个道理何在，不清楚，到现在完全清楚了，对不对？结果呢，现在这个清楚了，才能够对前面共下士这个业感果的产生决定信解，对吧？假定你对这个有了决定信解的话，是不是从理上面，从任何一个角落上面，你就很清楚明白地解决眼前一切问题。对不对？那个空之功效啊，之广、之美呀，乃至圆满哪！世间

无出其右。不幸的是，我们现在学佛的人都不要。

譬如念佛，那你为什么要念佛啊？很简单嘛！因为我们无始以来都是什么？这个无观察识，无明相应，虚妄分别所安立的这个东西，一天到晚所对的，你就缠在这个里边。唯一的办法，在这种情况下——不是唯一的，唯一的结果，你注定你呀永远受苦。你现在不怕苦则已，反正你去，由你去，啊！你在地狱上面，你不怕苦你去熬吧！不要说地狱，在世间，哎哟！怕了苦，你才想办法。对不起，要想跳出的苦，唯一的办法——这个路。那怎么办呢？说：唉，要照着这个路一条一条路走的话，那个实在好难哦！那时候你才了解了。怎么办呢？还在这个上面。所以那个时候啊，你不在那个细致的上面说要了解一切的内涵，要解决它，你只晓得一件事情是可以肯定的——如是因感如是果。为什么？一定是性空缘起，缘起性空。所以眼前这个不理想是以前是莫可奈何，现在你要扭过来的话，你只要因地上面念念下正因，将来必定感这个因相应的如是果。

所以以前忆念的时候，唉呀，这个难舍啊！唉呀，这个父母也难舍，啊，这个兄弟姊妹也难舍，那子女也难舍。然后呢子子孙孙、孙孙子子，永远牵缠，唉，这一大堆。呜！现在这些东西都是世俗。啊！非常可怕，一心念佛，这样。你如果能够心目全部跟这个相应的话，尽管你没有如实地真正找到，可是这个因果必然向前推衍的结果，那跟它相应啊！这个道理还在这个上头。你们念他，他们引你。所以整个的佛法，没有一点漏洞，没有一个地方可以脱出，如果脱出来，佛就不值钱了。世间很多定律，欸，它到了某一个地方就有个极限，说对不起，有个例外。如果佛法有例外的，那佛就不圆满了，对不对？

所以你想，你懂了以后，哪个地方用不上？那么你为什么要持戒呢？很简单嘛，我是个凡夫啊！我并不了解我这个行持究竟怎么样，为什么？我在无明当中。尽管你现在觉得：啊！我用理智推断。但是这个理智推断，你这推断的凭证对不对？邪慧，不是正确的。所以我这个理智的推断只是增加什么？增加世智聪辩，增加了世智聪辩是没得用场。这种世智聪辩所安立的因果关系啊，叫戒取见、见取见两个，两个，一个是禁戒取，一个是见解取的。尽管你以为如此，结果是越走越错。那么怎么办呢？唯一的依靠就是，佛是彻底正确认识

的，换句话说，迫近的，你只有依靠他。所以佛告诉你，要这样，我就这样，要那样，就那样。所以你晓得你只要这样做，一定感得这样的果报，所以自然而然你是要持戒，也懂得这个道理以后啊，从根本上面你就：啊！必然会在起心动念当中把得非常正确，一点不会含糊。你认得了，这些问题都解决了！这是我们必须应该认识的一个概念，清楚吗？

昨天晚上还有人谈起，因为我们随便谈起，说一些事情啊！所以有人说，啊，譬如说大乘、小乘的开合不同，乃至于是现在讲到《楞严》的，譬如说，啊不，密宗说《楞严》上面的「清净明诲」。你们不妨仔细去看看它，它说得很清楚，说得很清楚。大小乘的开合不同不在形相上，在心地上面，对不对？如果是你真的为了发了大菩提心，杀也对。同样地清净明诲上面的三个清净明诲啊，它第一个其心不杀，第二个叫其心不淫，第三个叫其心不盗，它不在形相上面说，而在这内心上面说。道理在哪里啊？因为，哪！这个都是什么？我们名言识所安立的，所以转的时候也在这上面，因果的基本的概念都在这个上头。

那个上一堂课有人，有一个同学建议，那么非常好，非常好、非常好！因为这位同学也慢慢地那个听出兴趣来了，所以他就问起那个师承。那么的确，我想尤其是从头开始听的人都晓得这本论完整的师承，的确现在尤其是你们稍微相应一点的，都会感受到这个法如此圆满哪！不管在任何情况之下，这个时候千万注意哦！然后呢这个圆满的法，还必须要你自己的理智去思惟、观察。我所以说这个话，的确的确有很多感慨，我自己的经验包括。那今天早上还有一个同学来问我，他说：「有人说教了这个要学密的。」唉！我听了这个话，长叹一声。我不晓得你们懂不懂我这个长叹的原因。但是他下面的解释，我觉得非常同情他。

没有错，正因为我们平常的时候，就没有善巧地运用这个理智。现在我们这里了解了，那平常我们为什么陷在这个生死当中，就是我们的认识作用。这个认识作用叫什么？名言识，叫无观察识，叫无观察识。而平常这个无观察识一向是什么状态呢？一向就是痴痴呆呆，这是一种，这一种人啊属于情见的；还有一种人的话呢，啊！他善巧分别。一种属于情，一种属于见，这个都是无观察识。所以呀，都是东风东飘，西风西飘。

我们真实要学佛法的话，依你理智去观察。所以佛经上面说：不要因为我说的，你必定要如理思惟。现在大家不经过如理思惟，就算听了佛法，大家还是这样，那你学它干什么呢？你必定要照着前面一步一步来，一步一步来的话，不管人家怎么说，你都动摇不了你，前面次第说得很清楚啊！那么这个不去谈它。如果你正确、慢慢地上来，跟不上来有两条路，不上来的话有两种情况：有一种情况呢，他根本就跟不上，唉呀！这个越学越苦啊！那是不谈了。还有一种呢，因为他自己没有如理观察，然后人家说这个，哎哟，他也听得这个；人家说那个，人家说好，他也去求，要去求嘛又找不到；人家说不好，他也排斥，排斥嘛也莫名其妙地弄错。

凡是真正听的人我想都有这种感觉：哎呀！慢慢地觉得这味道听出来了，然后呢对我们眼前的错误都解决了，欢喜得很。所以他就问我，「啊！这时候就体会到原来这个师承这么重要。」那时候我简单地回答：「是！我只是说找到师承何在，我并没有得到师承。只是因为完整的师承，只是最基本的、简单的，告诉我们一下。」我曾经跟大家说过的，我的老师，有几个老师自己告诉我，这么简单地说了，我才了解这个真正的精要在什么地方。但有一件事情我体会到的——问题不是没有完整的老师，始终是没有好的学生。那我自己就不是个好学生，所以没学到好的东西，今天耽误了大家。

所以如果说你们真的要想学的话，像我们世间一般的畅谈，那根本学不起来的，说老实话。喔！你的意见要这样，我的意见要这样；看见这个不对，看见那个不对。你没有尊重法的心情，绝对学不起来！我当初我们在那边跟着这个老师学的时候啊，哇，那个跑到……一看见老师来，那在任何情况之下，那大家是鸦雀无声，在任何情况之下，都是这样。他如果说一句话，我们从来没有什麼跟他敢顶嘴的，不要说他合理的，就是绝不合理的，我们听：「是、是、是！」有的时候心里还在嘀咕。那如果比较好的话，同学人家发觉：「欸！你自己好好地检查。」我们只总归要在自己内心上面找问题。所以刚才那个同学说，现在他因为听到了这个欢喜的法，所以建议大家在这个课堂里边，一定要很认真地守秩序。那么这个呢，我也只是说我只能说建议你们，本来学这个东西，都是大家这样的，不要妨害别人，至少这一点要做到。

现在我们继续下去。刚才说到这个由于性空，所以真性空是见到缘起，真

缘起是见到性空。这两件东西就像两枝筷子一样，你要想拿那筷子夹东西呀，对不起，嘿，少掉一枝还不行欸！平常我们错就错在什么地方啊？错就错在不善巧学。啊！讲空啊不要有的；讲有啊不要空的。不过居然有人有这个本事可以过那个独木桥、走钢索，这种人天下的绝顶高手啊！我想我们普通是可没有这个本事啊！你们千万注意。所以我们现在真正要善巧学，在这个完整的地方告诉我们，这两样东西绝对不能分开。一分开，你一分开，对不起，你讲空，空就空错了；你讲有，有就有错了。这个是我们应该有的第一个现在基本的信念。

实际上这个信念还是靠什么？哪，你继续下去，你总要一步步地深入。如果你对这个道理了解得越透彻，然后你回过头去广看，不管是何经、何论，从小到密，没有一个地方违背的。如果有违背的，对不起，它就有问题了。所以了义经之所以了义，那究竟圆满了，你用在任何地方，绝对没有障碍。什么叫不了义？它在这个范围之内说的，用到别的地方有障碍的。当然了义的真正的意思是不在这个上头哦，了义的真正的意思。实际上呢了义跟不了义的，它的运用的范围，它也是必然性的，这个是我们这个地方。

所以我常常说，我现在说的很多，都不是正确地按照着法相名词解释。如是按照法相名词解释，一则嘛这时间不晓得拖到几年，大家也没有完整学过嘛！我只是把我们容易懂的，哪，从这个体验得到的上面来解释它。等到了了解了这个实在的意义，不妨我们回过头去，如果要去弘法利生，那个时候再学完详的法相名词，那个才可以。当然你把这意思再简单地介绍给别人家，那个倒的的确确只要他心里面认识了，照着去自修，那绝对没错的！这个我要特别说明。

菩提道次第广论 手抄稿

第 151 卷

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百五十一卷·A面

所以现在我现在所以用的很多的这个名相啊，如果是最严格的法相名词来讲的话，这个地方是有出入。可是特别说明这个意义内涵所指的，你们把握住这一点，然后呢，不要在这个次要的这种漏洞上去找的话，你能够找到它的根本义。我们继续下去：

如云：「此皆自性空，依彼生此果，二决定无碍，更互为助伴。唯此为甚奇，唯此最希有。」

下面来了，啊！说原来这凡是一切东西都是空的，所谓空不是一无所有的空，而实是没有自性，所以叫自性空，或者叫无自性义。现在我们了解哦！所以佛法里面的空啊，千万不要误解，以为说什么叫空？譬如眼前这东西，这个叫有；然后把这东西说拿掉，这个叫空，你完全错掉了，不是这个意思。说任何一样这个眼前的东西上面，它并没有真实自性，正因为没有真实自性的，所以叫「自性空」，这样。那么因为这样的没有自性，所以它都是什么啊？以这个东西的因缘，所以「此有故彼有，此灭故彼灭」，所以由于它没有天生来的特质的东西，所以由于这个因缘，生起跟这个因缘相应的果报。

而这两样东西啊，现在才了解，决定不会相障碍；不但不相障碍，下面这句话呀：「更互为助伴」，对不起！这是互相相配合而成立起来。就像筷子一样，筷子之所以筷子，一定是一双，一对筷子，这个独木桥是过不了的。要了解这一个，这个才是真是甚奇啊！啊！这个奇什么？不可思议，真正地奥妙！「唯此为希有」，这个是真正佛法的最甚深义。这是现在把这个甚深义，用最粗浅、跟我们相应的部分来说明。

又由略见缘起如幻，即能破除妄计诸法实有之实执，引生无自性决定解。是为正见观察圆满。

喏！现在下面说明了，由于我们上面的「略见」哦！这个纲要，换句话说它总相大概的，你如实地、一点不错地见到一切法都是因缘生起，所以是如幻如化。它有这样东西，就像幻化的一样，却是没有真实自性。而这个所谓的真

实自性啊，都是我们妄想无分别识所安立的，所以就把一向妄想所计执的实在有的这种执着啊，就破除了。对于这个确定地认识，说确定了解一切法是如幻缘起之有，而没有自性，这个时候是「观察圆满」，正得到正确的正见的时候，这个正见是这样的。

那么这个正见怎么来的呢？它必然要几个步骤，第一个一定要依止善知识听闻，这个一定！绝没有第二条路。我们也容或看见说别人，别人怎么可以的？记住哦！佛法里面告诉我们，是从前面的无始，到后面的无终，眼前只是在这个无限当中的一点点、微尘一点点，你从这个上面微尘所一点点判断，这个是对的！所以有很多人的确的——欸！像佛，抬头一看成佛了，他并不是从抬头一看成的呀！他是从前面积了那么多哦！这是我们了解的。

所以他最开头的是，一定从过来人，这个叫善知识。所谓「善说」，佛法里面有一个特别的，就是说一定是如理如量，如其所证，如实而说，这个叫善说。平常我们经里面，「佛善说法中」、善说法中，这个真正善说的定义是这样的，这个定义都下得很严密。一定是他——「理」绝对正确，纯一无杂；「量」是圆满无欠无余；然后这个理、量，如其次第如实所证，一一亲自彻底圆满地证得，然后把他所证得的能够和盘托出。还要一个条件——应你的机，这样。而一直把你从现在你相应的，引导到最究竟圆满的地方，这个叫善说。然后呢，能够说这样的这一个人，叫作善知识，这我们要了解的。

所以你第一步呢，这外在的条件你先要遇到；遇到了以后从他听闻；听闻了以后怎么办呢？要如理思惟。你了解了这一点，那才发现说本论真正殊胜，一开头的时候它不忙别的，先说明说，啊！先说明我这个造者殊胜。为什么要说这个，现在大家懂了：哦！原来这样的造者，才是真正叫善知识。然后呢，那个时候本论第二个安立的是，本论所说的法的究竟圆满，那时候你才启发你的信心。启发你的信心有什么好处呢？那时同样你的认识：啊！原来我现在在错误当中。那时候才可以告诉你，你要跟他学啊，必定要破你的三个过失，一定要具六想，否则的话一直在我慢当中转，你没有用！

我几十年来，自己一直辛苦的，所以现在常常说常败、常败，败在哪里呢？就败在自己总觉要去找老师，总觉得老师找不到。唉！其实我现在才发现：不是老师找不到，是我辜负了老师，为什么啊？我自己的过失没有除，我

自己应具的没有具。所以它本论第三科就告诉我们，听闻如是相应正法，你还要一点准备啊，那个时候才说圆满的法。

现在大家准备了没有？啊！前面的基础不要，只要忙后面的，你可能相应吗？可能相应吗？所以处处提出这种非常奇怪的问题，这个奇怪的问题，如果说你如理相应地，应该的；可是他真正提出那个心情，始终是什么心情啊？不是觉得问哪，不是觉得我不懂；从总觉得以他的立场上来说，你这个错了。这个说明什么？说明那前面他自己的过错他不晓得，总觉得：欸，这样！这凡是这种地方啊，你都必须看看前面。那么这个过错有两种，有一种是见上的，有一种情上的。见上自己的见解，自以为对；情上的，自己的习性，那一个东西拿不掉，没有用！

所以说那个是第一个为什么列为善知识，列为一个条件。这个地方有一个关键所在，你要认得那个善知识还要什么？还要你智慧去辨别，辨别两样东西：第一个你有了这个智慧，才能够认识是否真善知识，他前面也说过，如果「似」——相似的，你千万不能跟他；其次你要了解，你自己是如何状态，能不能跟他相应，要具足什么个条件，这样。

所以他前面告诉我们依止善知识，你具了这个条件来依止他的话，还要九心。这个九心都是根据《华严经》上面啊，大家还记得吗？九心当中第一心是什么？「弃自自在，舍于尊重。」平常我们一天到晚以自己自在，说我心里要怎么想，啊！最好我要找老师，老师老找不到。你千万不要这样想！然后呢，啊！我觉得要这个样的，跑到那个庙里啊这个规矩这么严，要叫我这么做，要叫我那个样，唉！请问：你这是干什么的你跑得来啊？你不是说出了钱，跑了去找享受去的呀！而现在是应该说，我出了钱跑着去来改我的毛病哪，你必定要认得这一个！所以那个时候，一定啊如果医生告诉你：喔唷！你这个不要做。「欸！对、对、对，不要做！」你时时见着我是在病当中，在无始无明当中啊！现在我们这一个如果说你没有办法正确地建立的话，一点用场都没有，一点用场都没有！这是我们必须要正确地认识的。有了这个，然后所以他能够深入，这个是所以它前面第一科列——哪！善知识。

然后呢有了善知识，正式开始听闻了以后，这本论上面才讲正式进到本文。那个时候你怎么样啊？啊！去想种种的，只要看善知识的好，不要看善

知识的过错……。这个有几种理由，这个有几种理由，那么这里我们不深细说明它。总之，到后面温习的时候，我们才来要说。从这个上头进一步，把他的善说还要去如理思惟，如果你不如理思惟的话，你始终听闻了半天——他的！你始终还是摇摆不定，入宝山空手而回。那个时候经过了深入地思惟观察以后啊，那时候你就可以得到圆满的正见。有了这个然后去修行的话，一条大王路一直上去！下面：

如云：「若时二念不分离，由见缘起不欺诳，即破一切所执境，是为正见观圆满。」

喏！就像这么说的，如果说这一个空跟有，缘起及性空，这两样东西原来分不开的；而对这个道理觉得真实的，千真万确，一点都不假的，那时候你对一切所执着，自然就破掉了，就不会执着了，因为就是这个样嘛！那时这个才是正见圆满的时候。所以以前我们一直讲正见、正见，有很多人听到那地方，连那听都听不懂的，请问你这个正见谈什么呢？听懂了，那时候还都只晓得：哦！原来正见在这个方向上面，你还要如理地去思惟呀！这个是说：

言不分离者，谓解空智与缘起智，更互相助也。

看见没有？当你正解空的时候，正是正见缘起的时候，这是必然的！反过来，你正见缘起的时候是啊，正见到一切现象有的时候，你也同样地那个时候啊，欸！你正解空的时候。那么这个有什么好处呢？很简单嘛！当你见到一切现象的时候，平常我们一见到现象了以后，一向用什么啊？用我们的无观察识去对，然后呢欢喜你就贪着，不欢喜你就嗔，平常嘛就痴啊！现在你正见了这个缘起了以后的话，见任何东西来，你那时候，你见到了总相，见到它空，安住在上面，它动摇不了你。如果你更别相见到了，见到它的缘果的必然的法则的话，他骂你，你就见到了：啊！以前我骂了他，现在还他，唉呀，阿弥陀佛！就这样，欸！你也生不起嗔心来啊！然后他捧你，你也不会捧得飘飘然，被他欺骗哪！平常那个心里面，当然你正见的时候，也不会痴痴呆呆呀！

如果你了解了这个时候，如果有人说你，「我一口气能够爬得上」，你也不会害怕。你很清楚、很明白，你只要能够这样的因、这样果的话，这个娑婆世界当下本身就是这样，你害怕什么呢？否则的话，你到那个时候，你说：

「哦，对不起，现在尽管如此了，这个不安全可靠。」那你要找一个善知识，然后善知识当中，你可以任何找哪一个，最好的——阿弥陀佛。然后那个时候你去念阿弥陀佛，那一个佛号的恳切啊！所以那个时候你才懂得皈依两个字的真正意义，对不对？哪有不皈依的道理。

所以你真实懂得了，哪有不皈依？而这个皈依绝对不是嘴巴上面的皈依。啊！那个心心念念，如果那一念掉掉了，你就晓得这一念白过。所以禅宗祖师说的，说「一念不在犹似死人」哪！你清清楚楚。不管是哪一宗、哪一派。持戒的人也是一样，这个持戒绝对不会在身口上面着眼，而是在什么？在起心动念当中，因为这样起心动念，那个身口是一定是不会离开。如果你不了解的，说：啊！我只要心里就好，就好了。而实际上呢，身口是乱来，这个叫持戒吗？你懂得了这个，不管你是若禅、若净、若律、若密，解决了！继续下去：

如云：「苗无自性，是缘起故。」此于所破加简别言，谓无自性，非说苗无。

就像说苗没自性，这苗是什么？就是普通一般的说田里面长的苗，任何一样东西，这个苗这个东西啊没有自性。这一句话的意思就是说缘起，他为什么上面说，不说苗无而说苗无自性，是缘起义呀？加以简别。这个简别啊，就是前面我们先有一个前面的，我们平常说在这个条款上面加一个但书，或者加一个注明，注明我所说的这个缘起是什么啊？就是讲的苗没有自性。换句话说这个地方所谓无自性，不是说没有这个苗，而是说苗没有自性，现在大家懂不懂？平常我们讲的空是指什么？这个东西没有自性，不是说没有这个东西，现在大家了解不了解？因为我们不了解，说到讲空好像讲没有这个东西，这个叫话大空，然后呢拨无因果——完了、完了！这个就是断灭空。

所以刚才说的，那禅宗是一个很好的办法，但是因为它的理路啊，并没有先告诉你；让你自己证得了那个空以后，你见到了，欸！什么都没有了，那个时候完了！你呀，变成功不是说没有自性，而是变成没有，因为你什么都看不见嘛！所以这个地方他告诉我们，任何一样东西，它不是没有，譬如像讲苗这个东西，或者茶杯，或者眼前的一切东西，说不是说这个东西的没有，是没有它的自性。正因为它没有它的自性，所以必然是它是因缘现起的这样的有，这个叫作「缘起有」，这个道理就清楚了。

由苗无自性语，即能了知非毕竟无苗，

噢！由于这句话的了解，不是毕竟没有啊！

故空能除无边。

因为这样，所以你了解了空性能除无。平常我们说因为空啊，就说好像就空的话，就变成没有了。欸，结果妙咧！它现在那个中观的真正正义，因为你了解了空啊，所以把那个断无的那一个拿掉了。这个平常我们一般解释不是这样的，对不对？一般解释跟它恰恰相反。

又由缘起因故，即知苗是缘起必依待他，既待他成即非自主，既非自主便非自相成就，故现能破有边。

从另外一个立场来看，它因为啊，这个苗是因为缘起为因，所以现起缘起有的这个果，所以这个苗是必定依待于这个缘起的。既然是依待于因缘，所以决定不是自主，决定不是自有；既然不是自主的话，它不是自相，自己这样的。所以它「现」，现就是有，就是缘起，因为说有——这个缘起现起，因为眼前的这东西，所以破掉有边。平常我们破有边，讲空啊所以破有；讲有啊所以破空。欸！中观不是，因为它讲空，所以把无边、空边破掉了；因为讲有啊，所以把有边破掉了，这个是中观的真正不共正义。

这有什么好处呢？让我们前面所犯的这个毛病都没有了。因为你必定要了解这个正义，才能够拿空破空，拿有破有。同样的道理，那个时候这样的破法，你必定对这两样东西，有它的相互的密切互不分离的这个关系，有正确的了解。换句话，这个是最正确的认识，既然有了最正确的认识，对一切事相上面去运用的话，那是了无挂碍，了无挂碍就得解脱啊，问题就解决啦！

如云：「若知现能破有边，性空即能遣无边，性空现为因果理，一切边见不能夺。」

喏！好了，就这样。你现在知道了「现」就破有边，知道了「空」就遣无边。平常我们不堕有边嘛就堕无边，因为不了解一切法的真相。现在了解一切法的特性是空的，因为它空，所以必定现起因果的缘起之理。你了解了这个，「一切边见」哪，任何的边见就不能动摇你了，这样。所以这个平常我们

说不落两边，是从这一个上面讲，绝对不是说平常的我们听见很多人，什么叫不落两边哪？啊！那好像是长是一边，短是一边，他广泛地到处去乱用一通。这个地方的讲这个不落两边，是有它的这样的一个特质。现在我们了解了，然后呢你用这个原理啊，运用在一切事相上面，一点都没有错、一点都没有错！继续下去。

如是从色乃至一切种智，皆是分别假立，十地佛果等甚深功德，虽初非世间常人之所安立，然诸佛随顺世间分别安立之理设立彼彼名言，所化众生即依彼地道等名言，不再观察，而有名言识转。

嘿，下面看哦！像前面所说的「从色」，就是眼前的，「乃至一切种智」。色，就是我们眼前所说的；一切种智是佛，最究竟圆满的，这些东西都是「分别假立」，都是分别假立的。从我们凡夫到一级级上去到十地，乃至「佛果等甚深功德」，这些东西啊，「初」，它的本身虽然不是以「世间常人所安立」，因为世间的常人根本得不到这个，达不到这种地步，这样。所以这个真实的内涵究竟什么，我们也根本就谈不到。可是现在呢，所以要安立这个名词是干什么？佛要来接引我们。既然要接引我们，就用我们的名言量来说明，所以是「诸佛随顺世间的分别安立之理」，然后「设立彼彼名言」。哦！才那个时候啊，「依」，根据了这个，又说种种方便，然后呢说这个是这个，那个是那个。

那么因为佛这样说，所以我们被佛所化的那一些众生，就依照着佛所说的这个道理，这个道理所指的这个——哦！说这样叫地、道。这个地、道对什么而言呢？我们世间的行相，他告诉你这是苦；为什么有这样苦啊？原来啊造了这个集，这个因在哪里。那么现在呢，你不是要脱苦吗？喏、喏、喏！现在这样的情况啊就能够脱苦，这个脱苦的这个位次，跟你们世间的六道，这个轮回这六趣不一样，叫作是地、十地。那么怎么样达到那个一步一步上去呢？要走这样的正道。也是因为要化我们愚痴众生，那么这个时候才根据我们的这个名言识，所安立的种种名言哪！

现在也了解晓得「名」，有这个名字，这个名字是种概念，可以用语言文字来表达的，这样。对于这个所说的，你的认识作用，传到我的认识作用当中，这个整个的过程叫作「名言量」，以及我们认识的叫作「名言识」，就是

这个。而「不再观察」，而这个东西啊，欸！不必观察，那个时候「有名言识转」，它所以建立这个东西以后，那么就根据了这个一步一步地深入找上去。

若求地道等甚深功德，名言假立之义都无可得。

欸，因为这个是这样的关系，所以如果你真的，就算是佛的说那些东西啊，它同样地找不到实义可得，虽然找不到实义可得，却是有这样的名言量。同样地也说明了什么？说明了，哪！佛的净土，乃至佛的报身，就胜义谛当中有没有？没有。但是呢正因为它没有实在的自性，却有它的缘起的用，对不对？

欸！所以说啊，这个藕益大师解的这个《弥陀要解》上面却说得清清楚楚。怎么讲呀？欸！「去则实不去，生则决定生。」这个话怎么讲啊？我们实在不通！为什么叫「去则实不去，生则决定生」？因为第一句话是就它的胜义谛来说，胜义谛有没有去来相啊？没有去来相，正因为它没有胜义自性，胜义当中没有自性，所以必然有它因果缘起的现象。既然有因果缘起的现象嘛，如此因感得必然如此果啊！所以生则是决定生。假定说实有去的话，对不起，你就决定不能生啊，对不对？对不对？假定它实有的话，实有天生来的事情，对不起，实有天生来的事情，你就绝对不能用因果来建立，不能用因果来建立的话，你念了半天也不能，没有用嘛！所以假定说真正能去的话，你就不能生啦！懂啦，对吧！

所以你看看，这个时候我们才不会矛盾，解释得清清楚楚。否则的话，是，他有他的一套解释的方式，我们听起来很善巧，但是呢，你总处处地方有很多混淆不清的地方。那个时候你也了解了祖师为什么说：「啊！实际理地是一尘不染，佛事门中一法不遗。」哦！一点都没有错。正因为实际理地，胜义谛当中啊，彻底地空、毕竟空，所以佛事门当中啊，我们修行的时候，是一步都不能错啊！整个的业果缘起，是一点都没有错啊！请问：禅宗的祖师真的讲没有吗？那我们懂得了，啊！就这个道理，就这个道理。那我们现在继续下去。

故彼亦唯是名言分别之所假立也。

对呀！是只要你一旦名言识还没有破除之前的话，当然我们必定要求深，

这是千真万确的事实。然后呢，

问：若佛假立地道等名，佛意宁非亦有分别？曰：佛身虽无分别，然为引诱众生，故顺众生意乐立如是名。

是啊！那就问了：欸，说那佛假立的话，佛难道也在分别吗？说佛自己本身虽然没分别，但是为了引导我们众生哪，欸，那个时候建立的。

以是当知随应破派一切名言，纯系随顺世间建立。

那么现在这个地方就最后说出来，中观应成派所建立的名言哪，都是随顺世间的名言的建立。所以这个法相、法相指什么呢？就是的的确确这个性空缘起所建立的一切法。是，那么你要想来对这些人说明，一定要随顺着这个因果缘起的法则当中，说明这个道理，让他从这个上面，一步一步地能够摸上去。等到我们了解了这个道理以后，那个时候才产生一个基本的概念。所以现在千千万万不要说：哦！我碰到了那一步，去执着这个，那就完了！它本来这个东西，是引导你认识了错误的，你就拿掉。可是我们现在偏偏哪，一碰到哪里就执着到哪里，一碰到哪里执着到哪里，看见人家这个好就执在那个上面。

是，不过它有一个好处哦！是什么好处呢？因为毕竟我们开始的时候，那个凡夫心量，它不是一口气能够解决的。

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百五十一卷·B面

所以先执取的是恶，现在呢不能一口气把那个执取的恶破掉，把你的执取的，善巧利用你无始以来的执的习性，把所破的恶，把你所执的恶取代一个善，这样地一步一步上来。啊！这样地一步一步地上来，这个是他真正的宗要，说我们了解了这一点那就好了。要不然你不了解这点的话，是，你看见了好的，然后你执着了这个，就像爬楼梯一样，你爬了一级，觉得对了；然后坐船一样，觉得我要坐船，然后呢下了船就停在那里，对不起，你还在这里耶！不要说你停在那里没用，你到了彼岸的话，你还是舍弃掉了船，还要上去耶！这个概念就很清楚了，对不对？就是这样。那个时候你就了解，为什么从修学持戒开始，他就说如果说执戒而持戒的话，对不起，你没有、未得佛说的真正的戒的道理，了解了吧！是不是很清楚？喏！清楚了。

但是反过来说，假定你真正了解了这个戒去持戒的话，你对这个持戒还是战战兢兢，执取得很确实。这个怎么讲呢？如果你这个名言识未破的话，你对这个东西必定要执取，等到你破了以后，自然无有可执之烦恼，也没有破烦恼之戒，自然这个东西每一个都是相应的。所以它必定是什么？相互这样地建立的，这个概念就一一都很清楚的。

有病之前，一定要药，药是干什么？对治这个病，就是这样。所以这个概念你一步一步、一步一步来了，所以这个吃药也是一样的，它慢慢、慢慢地。现在我们同样地学佛法也是一样，哦，你先这个重病嘛，慢慢地要什么调，调了以后，慢慢地等到你病慢慢减轻，药量也在减轻当中。如果我们不了解这一点的话，哦，要病那么就拿药，最错的一种的话，我的病啊是感冒，结果我也不了解，反正有病吃药，他就吃那个肺病药，唉！一点用场都没有；再不然你是癌症，我就吃的伤风感冒药，我还觉得我在这吃药，有用吗？没有用！更进一步呢，就算你吃对了，哦，一开始我吃对了，然后开始的时候因为那病很重，药量下得很重。但慢慢你病好了，还是牢牢地吃这个药，对不起，病明明好了，然后这个药把你害死了。不是很清楚吗？

所以每一个地方，这个说明什么呢？就是说我们这个佛法，它一定有一个

对治，你了解了这个，就没问题了。所以祖师们说：佛经是什么？地上捡了一个黄叶，哪，骗骗这个小孩子啊！懂吗？那小孩子不哭了嘛！所以也就丢掉了。这个必定是了解了这个缘起法则，你自然了解了，原来这小孩子不懂、哭，就骗他。那么既然我们了解，既然如此的话，那我们不要它。结果我们是：啊！这个树叶就不要了。不幸，你是大人还是小孩子啊？你是大人你拿来骗人……如果骗这个小孩，没有小孩，是，你不要骗他；不幸我们自己小孩子欸，要拿这个东西骗哪，我们现在把它丢掉啦！

所以以前有一个故事啊，说有一个人中那个奖券——一个苦力，他只有一根扁担，只有一根扁担，一天到晚跟人家那个挑，作那个苦力。有一天买了一张奖券，藏在那个扁担里面，有一天中了奖了，哎呀好高兴：中了奖了，这下好！那个扁担就丢掉了。扁担丢掉了以后回来啊，找那个奖券，欸，完了，我的奖券呢？没有了。现在我们修学佛法也是这个样。这个概念现在学到了这里，好！慢慢、慢慢都认识了。

所以为什么这个上头说明，如果你要正式地了解的话，那非要关于这个最后的毗钵舍那要了解，现在大家了解了吧？我们绝对不会像误解说，哎呀，讲那个空空空讲了个半天，真是啊，有什么用啊？哎呀，这个道理这么圆满哪！问题不是它空对不对啊，是你讲得对不对，听得错不错。好，现在我们继续下去。说这个，哦！原来这随应破是所以这样的，

如世间俱生心，随其所见不复推究即便取舍，如是随应破派亦不观察而立世俗。

喏！那么这个中观应成建立这个世俗谛是怎么样建立的呢？因为世间的人哪，他与生俱来的这种心，这个就是我们认识作用。他看见了，看见了嘛就觉得这样，那么就根据他看见的，作为他取舍的标准。就是这个上头，「如是随应破派」，这个是就像这样，这个随应破，或者我们叫中观的应成派，它也根据这个，不必以理智观察推究，这个量叫作世俗谛。这以世俗这个名言识去看是真实的，懂了没有？这个俗谛、俗谛，就是这样安立的。换句话说，这个是什么？一切缘起的法则。所以这个俗谛，是对我们凡夫来说，我们所见的这个山河大地，对佛来说，佛的报土报身，都是在这个俗谛当中建立的。所以绝对不能离开那个俗谛，并不是我们凡夫才叫俗谛当中，成了圣人好像抛开了，不

是的哦！不是的哦！

有解随顺世间之义，谓凡世间愚人所说有颠倒之事，我亦皆许。是未如实了知之大错也。

有的人哪不了解这个道理，不了解这个道理，怎么说啊？他说，哦！原来他讲的这个世俗谛是什么？是因为跟着世间的人，说世间凡夫所说的颠倒的事情，现在我这个中观应成派也觉得允许：啊！它就是这样。这是「是未如实了知之大错」呀！这是大错误，绝大的大错误！他为什么要说这个话呀？就是这样，因为这个世俗谛的安立，你必定要了解。那么这个地方就特别说明，唯识上面说，外面俗谛没有的。说俗义没有，俗谛是没有的，然后真谛是有。现在呢空宗，这个中观说什么？俗是有的，空没有。前面讲的一切都是什么？空！就是胜义谛，胜义谛当中一切都没有；但是所以世俗的，正因为它胜义没有自性，所以因果缘起如幻的假立是有。这个才是中观宗中所说的，真谛当中没有，俗谛当中有。那么有的人不了解，以为它这个世俗是什么？按照着世间愚人解释的，那他根本没有了解。依世间愚人安立这种，他当然错误的嘛，你承认他对的话，那还谈什么佛法，你是跟着他走了呀！

又应知随应破派自宗，于世俗法不分正倒，看待世间识则分正倒二类。

还又进一步说，他说这个「随应破派自宗」，换句话说，我为什么常常说应成、应成啊？在《广论》上不叫随应破，叫应成派。一个应成，一个叫自续，这个是中观当中的两个大宗派，而真正中观的正宗，就是这个应成派，这个地方所说随应破派。那么「于世俗法」，就是那个世谛当中啊还分成功两类，哪两类呢？说「看待世间识则分正倒二类」。

世俗不分正倒者，以世俗谛，真理与现象必不相符，是颠倒法，无真正义。看待世间识分正倒者，如世人说此处有瓶，世名言量不能违害，瓶虽是虚妄法，然亦可立为有，故看待世间立为正世俗。若见一月为二月，见雪山为青色。待彼乱识虽是实有，然世间无错乱心亦能了知彼是颠倒，故看待世间立为倒世俗。

到这里解释一下，说我们前面说，这个世俗啊，这个不分正倒，「以世俗谛，真理与现象」，就是说，不管它世俗上面，现在我们说世俗谛对不对？实

际上那个世俗谛里边又分两类，有一个叫正世俗，一个倒世俗。现在我们先不管它，正世俗也好、倒世俗也好，它所建立的这个量啊，以真理、以理智去观察的话，跟事实一定不相符合的，一定是颠倒的。因为不管它是正世俗也好、倒世俗也好，看起来一定有一个实在的东西，而实际上以理智推断，没有真正的东西，所以这一个是第一个。

「看待世间识」，那么进一步呢我们纯粹从那个世俗谛，以世间来说的话，那个就分成功叫倒世俗跟正世俗。那么这个怎么讲呢？什么是倒，什么是正？譬如说现在世间一般的人说，这一个地方有一个瓶，像我们现在桌子上面说这个地方茶杯，那么这个茶杯，「世名言量不能违害」，前面已经说过了：是的啊！虽然我用理智去观察，它并没有茶杯的实在自性，但是却有这个因果缘起如幻而建立这个有，所以对世间来说，这个叫正世俗。那么另外一种呢，因为你的认识作用有了毛病了，神经错乱了，或者眼睛出了毛病了，你看那个月亮啊看见变成功两个，雪山白的，你看的青颜色，我们现在说色盲，那换句话说，你的眼睛出了毛病了，会眼昏、眼花了。那这个时候，对这个「乱识」，错乱的、颠倒的这个名言识看起来是有的，但是就拿世间无错乱的、正确的心理去看，这个是颠倒的，所以「看待」——所以以世间来看的话，这个叫倒世俗。

现在分三个哦，一个呢就是胜义谛当中这样，还有一个世俗谛当中是这样；不过世俗谛当中又分成功：一个叫正世俗，一个叫倒世俗，正世俗就是平常我们五根健全的，倒世俗的话，对不起——不是五根，六根哦——就是有问题的。

由此可知，世间愚人所计之颠倒名言，随应破派亦不必许其有也。

因为上面这样的道理，我们就晓得，世间很多愚痴的人，或者他错误的，这个时候所执着的这个颠倒的名言。譬如说这个人发了神经了，狂乱了，他在那里说：「喔唷，有鬼、有鬼！」对不起，这个鬼呀，就在他的眼光当中看起来有，但是那一个中观应成派立的世俗谛当中，却没有这样东西。他为什么要说明这个呢？因为前面有人以为：啊！那么照你这样说的话，所以你所设立的世俗谛啊，就是也就是说凡是世间的人说的有的都是有。不！这世间哪，要有正确的理智的人所安立的，这个才算是，那些错误的、愚痴的人所说的，这个

却不许的，这地方就特别说明这件事情。

总之，当知生死涅槃一切法，唯是分别假立，都无少许自性。

那么，在这个上头我们了解了，啊！这个应成派啊，它虽然在这个地方分出倒世俗跟正世俗，可是不管它正倒，倒的，乃至于世间的大家都晓得有违害的，不允许它存在；正世俗，世间的人都接受的。但是呢，这个以佛法的正宗来说，了解这些法都是分别假立，生死固然故空，涅槃也空，没有一点点自性可得。因为这样，所以胜义是空，所以世俗是有。

生定解已应善修习。

对于这个前面这个道理，生出确定不移的见解以后，然后呢要好好地善巧修习。前面是闻、思，现在下面才谈得到什么？修。

修习之法，即如前说，定中修如虚空之空性，后得修如幻事。

喏，现在了解了，啊！说它这个闻思修的次第是这样建立起来的。然后当建立这个闻思修的时候，前面一定是经过闻思，这样的次第；同时呢，实修的时候，我们又一定戒定慧，那个在前面奢摩他的时候是说明了。那个时候我们就了解了，闻思修的次第是怎么安立的，戒定慧的次第是怎么安立的，为什么必然需要如此。

若时以观察力，引生身心轻安彼定即成毗钵舍那。

那个时候当你以观慧的能力，能够引发身心的轻安，这个时候啊就是毗钵舍那，这个才是真正的观，才是真正的观。那么到这个地方为止，大家我想基本的概念有，下面再说：

丑四学双运法。

前面是个别地，一个说止，一个说学观，现在要止观双运。

若未先得止观，则无止观双运之事，故修双运必须先得止观。

所以正式学的次第一定是：先得定，后学观。实际上这个观是特别地观什么，不是普通的一般哦！因为你了解了这个观有两个特质，一个广义的慧，一个狭义的——这个地方毗钵舍那之观；要得定，还是要这个巧慧，这个巧慧就

是广义的。那么这个地方的真正的毗钵舍那的观，是特别观什么，所以它次第一定先学止，后来学观；如果是再学，进一步学止观双运，这个是必须的次第。

此复初得毗钵舍那，亦即获得双运。

因为你了解了这个道理以后，所以你正式次第去学，证得那个毗钵舍那的时候，就是获得双运的时候。那么他前面告诉我们，先修止观是什么意思呢？就是说定，一定要这样学，前面这个观，就是以闻思相应得到了正见，得到了正见以后，用这个定，这样地去学，然后那个时候啊，跟修相应的这个观力生起来的时候，那个是双运起来的时候。

谓由前已得奢摩他为依止乃修观察。

看见没有？

若时由观察力获得无功用运转作意，即得双运转道。

平常我们这个观察的时候，心力集中起来，对不起，心里面胡思乱想，你没办法集中。现在不！因为你先得了定，得了定以后，如果你心一观察，定又散掉了，那没关系我继续不断地去观；然后散掉了以后，它就慢慢地观放缓一点，然后呢定。它是定住了以后又去观，然后观了以后又散了，再来定。然后慢慢、慢慢调，调到后来，这个时候，那个时候当你这个观力越深，这个定力也越深；这个定力越深，这个观力也越深。到最后啊，观跟定自然而然地任运而转，就不要再像以前，所谓励力运转，然后呢有间缺运转作意，无间缺运转作意，到最后的话，无功用运转作意，那个时候就是双运转道。所以那一切时候、一切时处，你自然而然、自然而然都在这里边，那个时候就是得修相应的了。

如〈声闻地〉云：「齐何当言奢摩他毗钵舍那，

那就引证论上面说。

二种和合平等俱转，由此说名双运转道？

他问，说到什么地步叫作奢摩他、毗钵舍那两样东西和合起来，而「平等俱转」，这个时候叫作「双运转道」呢？

答：若有获得九住心中第九住心，谓三摩呬多。

先要从那个前面的九个次第，得到了定以后。

用如是三摩地为所依止，于观法中修增上慧。

在这个定当中修那个增上的慧，这个增上的慧，这个增上是特别的哦！不是普通的，这是不是普通的，就是如理的这样的，这样，这个才是真正的增上。那么，

彼于尔时由观法故，任运转道无功用转，如奢摩他道不由加行。

那个时候啊你这样地修增上慧，任运地能够任运而转，这个任运到什么程度呢？就像定的时候。所以平常我们心如果一动的話，那个心就乱了。现在呢，不！正因为你心努力观的时候，却是能够任运地，又完全安住在这个上面，一点不动，所以你的观力是非常地深、非常细，所以你能够如理地观察。而且这个慧本身，一定要经过前面的如理地抉择正见。所以很多人说：啊！你不要去先弄清楚了，就去观。观些什么啊？你根本没有得到增上慧，所观的内容是什么你都观错了，那虽然得到了这个任运，那是定，不是毗钵舍那，这个我们要了解的。所以，

毗钵舍那清净鲜白，随奢摩他，调柔摄受。齐此名为奢摩他毗钵舍那二种和合平等俱转。由此名为奢摩他毗钵舍那双运转道。」

那个时候你的毗钵舍那清净的、鲜白的，否则是杂染的。清净跟杂染是什么呢？清净是什么？无明相应的就是杂染，现在呢由于正确的智慧，如理如量增上慧，所以清净，这个才是鲜净清白；而这个毗钵舍那跟着这个止，同样地「调柔摄受」。所以换句话说，当你观深的时候定也深，定深的时候观也深，到那个时候啊，两样东西和合俱转，叫作双运转道。

《修次下篇》云：「若时由离沉掉，平等任运而转，心于真义最极明了。当缓功用而修等舍，当知尔时名成止观双运转道。」

这个是就是说，喏！另外一个。这个两个，一个是相宗所用的，所谓《瑜伽师地论·声闻地》，一个是性宗的《修次》的上、中、下，都说的内容一般无二。

《般若教授论》云：「其后即缘有分别影像，若时彼心无间无缺相续作意双证二品，尔时说名止观双运转道。其奢摩他毗钵舍那是名为双，运谓互相连系而转。」

那么，另外引不同的祖师传承，那个大论都这么说。它怎么说呀？「其后」，什么其后？就是说，你先以无分别影像作意，就是得了止以后，就缘有分别，「有分别影像」就是毗钵舍那，那个时候你的心哪，能够无间无缺地双证二品，这个同样地叫作双运。

无间缺者，

什么是无间缺呢？

谓观察后不须别修无分别住，即由观修便能引生无分别住。

这个才是，这个才是！

双证二品者，谓缘无分别影像之止，与缘有分别影像之观，二品俱证。

同时在一个里边，就像我们拿筷子用，欸！两样东西啊不是说此是此、彼是彼。这个为什么我说一开头的时候，我们现在说行解相应，啊！为了行解相应在那儿讲，讲完了跑到佛堂里作这个。那什么叫行解相应啊？因地上面，就是说，哦，我在这里所讲的这个道理，然后照着去作，就是作这个，因地上面这样，所以果位上面才能够证得这个。这个关键现在了解吗？所以这个行解相应啊，一定有这样的关系在里头，这因果是一点不能错啊！

言相续者，是依观察修之毗钵舍那，与观后安住之奢摩他，非同时生。若由观力引生真奢摩他，当知此奢摩他时，有缘如所有性之择法毗钵舍那，与专住如所有性之三摩地奢摩他，相应而转。能得如是止观平等俱转者，必先已得修所成之智德。故住无分别中，略以观慧观无我义，如诸小鱼游安静水，只可立为止观随顺相，非有真实止观双运之义也。

请翻到《菩提道次第广论》五百八十一页，五百八十一页。我们最后昨天念这一段，今天简单地说一下。那么上面我们已经把止、观都简单的扼要都讲过了，那个观的那个原则，这四个原则非常重要，所以昨天晚上我们温习的时候啊，大家还特别注意听到了。就是你如果对这个善巧了以后，然后你处理

任何事情，世间法、出世间法，它是个最善巧的几个重要的概念，你都把握住了，都把握住了。乃至随便很多小事情上，你能够善巧地运用的话，都能够如理如量地把这个问题，从外面的枝末上面一直探索到根本上面，而从根本拔起。然后呢这个一切的问题，自然可以得到圆满地解决。

所以说，自从前面一路学过来，前面不断地先在事相上面告诉我们，喏、喏，你先这样。那么当从事相上面，根据这个事相的深浅，依照这个次第，一步一步地深入、深入，现在呢从那个事相上面，找到那个事由的最深的理论根本在这个地方，从根拔起。所以当前面、后面你能够这样融贯起来的话，把整个的事理的纲要都把握住了，因为把握住了，所以它能够运用在一切事情上头。而运用的时候啊，就会事、理、心三事同时并进。因为能够这样地三方面同时并进，所以对这个问题的解决彻底圆满，要想达到的功德也究竟圆满达成，它有这样地善巧，这样地好法。

现在我们来再解释一下昨天最后那一段，那一段是从哪里开始啊？双证二品，是吧？「双证二品者，谓缘无分别影像之止，与缘有分别影像之观，二品俱证。」是不是从这里？是不是从这里呀？那么前面是告诉我们的，说从不同的几个，已经说明了，这个双运、双转的意思。说止观双运的意思。那么这个上头啊就重新解释一下，就是《般若教授论》上面，说「无间缺」，什么叫无间缺呢？那前面说的，说观察以后啊，「不须别修无分别住，即由观修便能引生无分别住」。上面是引那个论上面，引论上面说这个两样东西能够无间缺，什么叫无间缺呢？

菩提道次第广论 手抄稿

第 152 卷

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百五十二卷·A面

「间缺」就是中间间断。那么平常我们止、观两样东西，因为它两样东西的特质、本性不一样的：「止」要把那心定在那里不动，「观」呢却是要思惟、观察，思惟观察是运用这个心相，要去分别、思惟观察的。所以这个两样东西彼此之间，动了不能定，定了不能动。欸，它现在呢由于这个善巧的教授，告诉我们了以后啊，就在你观察的时候，不必另外学这个定，却由这个观的力量就能够引生定，这个很不容易。

在我们前面修的时候，一定是先得到了定，然后呢因为定心使得那个心稳，然后观才能深细，可是深细地观，一观那个定又乱掉了。那么乱掉了以后，观虽然深入一步了，可是因为那个定力散乱，那个观力又退失，那么再来定。定完了以后，这个心力比较深细一点再来观，就这样。那时候它总归是有间缺的，要定有了嘛观就没有了，观有了嘛是定就没有了。欸，现在不，现在不！当你这个观力来去观察的时候，那个定力同样地一起来，而且同样地越来越深细、越来越深细，这个无间、无缺，这叫无间缺。是说「双证二品」，什么叫双证二品呢？那个时候「缘无分别影像的止」，及「缘有分别影像的观」，两品同时证得了，这个叫作俱转——两样东西同时证得，不是分开来的。

言相续者，是依观察修之毗钵舍那，与观后安住之奢摩他，非同时生。

什么叫相续呢？这两样东西啊，它是虽然生起的，生起了以后是同时俱转。但是它这个次第是什么？先依这个毗钵舍那，那个时候在这个观上面深入了以后，那个奢摩他然后也生起，不是同时生起的。不过这个注意哦，这个是已经得到了前面的奢摩他——定了以后，然后呢再去修观。然后再去修观，经过这样地修了以后，那个时候经过修观、止这样双运练习以后，最后达到当毗钵舍那——所谓毗钵舍那，那时候观力而能够产生非常稳固的时候，这个时候才是真正是两品俱证的时候。

若由观力引生真奢摩他，当知此奢摩他时，有缘如所有性之择法毗钵舍

那，与专住如所有性之三摩地奢摩他，相应而转。

哦，昨天是讲到这地方。那么前面所说这个毗钵舍那，毗钵舍那是什么呢？就是由于观力，由于观察的力量而引生的这个真奢摩他。这个平常我们一观察的时候心就乱，现在呢当你观的时候，这个定不但不乱，心不但不乱而且定是越来越深。因为定深所以你观力也越来越明细，观力越来越明细这个定力是越来越深，这样的，所以叫两品俱转。不过这个时候由观力所引的那个奢摩他，它有两种特性，这个我们要辨别得清楚的：那个是「缘如所有性择法毗钵舍那」，及「专住如所有性之三摩地奢摩他，相应而转」。这个是什么意思呢？缘如所有性，那就是一切法的真如性，就是见到的胜义空的时候。那个定当中有两种：一个呢就是的确你缘空而在观择当中，在毗钵舍那当中；一个呢就是安住在这个空性上头，这个两个不一样的，这个两个不一样的。

能得如是止观平等俱转者，必先已得修所成之智德。

这个两样东西能够「平等俱转」的一定要什么？把前面修所成的智德，这个修所成的智德一定要经过前面这一步一步的次第，先止后观。当然止的之前，那个止的资粮就是六度当中的前四度；然后呢有了这个止以后，然后呢，观。观是从怎么观资粮，得正见，然后依前面已成的这个止、定，然后引发双运而能够真正地见到一切法的真相，说实性、空性，就是这样。那么然后呢到了这个时候，那个时候啊，你就可以任运地要它怎么就什么。又可以说缘如所有性之毗钵舍那，以及专注如所有性的奢摩他相应，你爱怎么办就怎么办，那是已经成功的时候，这个要了解。下面有一个辨：

故住无分别中，略以观慧观无我义，如诸小鱼游安静水，只可立为止观随顺相，非有真实止观双运之义也。

有一类是他能够安住在无分别当中，实际上呢，就是专住在如所有性的奢摩他当中，就是在这个无分别当中，他也能够略略地以观无我的这个心去观这个无我，就这样。实际上呢，这个时候不是双运，不是双运，虽然他安住在这个上面，他那个重点是安在定上面，安住在这个空性里边，安住在空性上面，那个时候他也略略地能够观。可是这个东西啊，他下面有个比喻，像那个小鱼游在那个静水当中，鱼既然小，水也静，这不是那个大鲸鱼在那个大风、大浪

当中，完全不一样。这个大鲸鱼在大风、大浪当中一定要两品俱转，那是真实的止观双运。这像前面这个东西，他虽然略略地能够也观察一下，可是只是略略的，这个时候的真正的主要的，是安住在止当中，安住在止当中，这个不可以把它误解作为止观双运。而是什么呢？这个是止观的随顺相。就是，喏，你已经慢慢地跟那个止观双运相应、相顺的，在前面相应、相顺的，而不是真的到达这个地步。所以他说不是有真实止观双运，这个我们应该了解，应该了解。

到那个时候我们才了解说，小乘圣者他也证得了空性，见到了空性以后，他通常就在这种状态当中。他定当中也安住在这空性上面，他也能够观察无我的空义，但是「小鱼游静水中」，就是这种状态。实际上呢他也可能止观双运，但是毕竟是他这个定力强盛，而观力不够。这个深细的这个地方不去辨明，不去辨明，不去辨明。

那么现在把这个止观的大意说完了，再下面呢，我们就要把整个的本论的大纲，要重新来温习一下。那么我们仍旧接那个《广论》，在没有接《广论》之前，我请大家翻到前面有几样东西，我要点给大家看一看。前面在什么地方啊？请翻到三百四十二页，三四二，那个还是讲奢摩他。因为前面讲那个奢摩他的时候，是讲《略论》当中，只是把那奢摩他的大纲说明一下，这奢摩他的特别的功效，那个《略论》上面没有讲。现在这地方请大家看一看，就是从三百四十二页最后一行开始：

如是成就无分别定，心于所缘不余散者，义为令心于善所缘，成就堪能如欲而住。

前面已经告诉我们，我们得到了无分别的定，那个时候心安住在你所欲住的这个对象上面，你要它怎么安住在这里，它就能够安住在那里，不动不散。

此复系心于一所缘即能安住，欲令起时须于无边善所缘境，如欲而转，如通利沟引诸流水。故成止后，更须修集缘如所有及尽所有妙慧，施心戒心忍辱精进净信及厌离等，无边众善，灭无边失。

说那个时候啊，你已经能够让像你所希望的，要它收摄起来不散乱，安住在你所希望安住的那个善境界上面，而且你要它怎么动，它就怎么动，就像什

么？像通利的沟。这个水沟是引那个水去灌溉，比如说现在发电、航运种种的方式，一点阻塞都没有，非常通畅，你怎么引，它就跟着你所引导的达到你的目的。所以这个《遗教经》上面，佛举一个比喻，修定就如那个行者「善治堤塘」，说为了智慧水故要学定，然后呢学好了以后，那么善巧地运用这个定，可以引发我们的种种智慧解决问题。所以成了这个止以后，那个时候就靠这个定力去修集什么？修集如所有性及证尽所有的种种妙慧。因为我们真正修行的目的是在解除痛苦，而痛苦的根本是烦恼障、所知障，而这个两个的正对治是这个智慧，就是这两样东西。那么这个里边包含了，整个的次第上来，包含了布施、持戒、忍辱、精进等等，乃至前面的从净信心到厌离心，无量无边的种种的善法，由于这前面这个种种的善法，才能够灭无边过失。

前面我们虽然从善知识那里听闻、思惟，但是没有经过定力的陶冶，这个力量不深，乃至不能真正地净除这个障碍。所以现在学了定以后，得了定以后，正用这个定力，能够把前面所学的一一善巧证得，才能够达到功德圆满的境界——一切烦恼解除，痛苦解决；一切功德圆成，无边安乐现起。所以晓得：这个定的真正的殊胜在这里，这是我们要了解的。就像一个工具一样，说现在我们有了一个最好的车子，结果花了好大的努力，然后赚了很多钱，买回来的车子摆在那里看，那是干什么啊？那真是颠倒，对不对！欸，买回来车子正好要派它用场啊！像一把宝刀一样，这样。所以说下面说：

若唯安住一所缘境者，是未了知修止之义，不能增长广大善行。

假定你得到了以后，说就在定在这个地方，啊！觉得很好的话，那你根本弄错，你根本不晓得为什么要修定啊！所以说定是增长那个广大善行最好的工具，结果你得到了这种东西就不去利用、不去利用，这好可惜！

如是若舍行品观品妙观察慧，唯修三摩地心一境性，其利极小。

所以呢就是这样，那个利益实在太小、太小了，简直没有！何况如果你平常，如果像我们世间来说，你真正得了定以后，对不起，这个定啊乃至生死都没有跳出，这是共外道的。乃至得了这个非想非非想定，八万四千大劫过，仍旧在生死轮回当中。以我们来看这八万四千大劫很长，整个的生死轮回来说，那个八万大劫啊，那简直只有一刹那。啊！你花了这么大的功夫去得到

了这样的宝贝，却不善巧利用。所以我们现在平常时候误解，说要学学定啊、要学学定啊！

那么这也为什么譬如《大宝积经》上面，它很重视戒、慧，而尤其是这个印顺老法师，印导师他特别这地方强调。当然要想得到真正的戒、慧圆满是非定不可，他这地方强调是有这个意思的，就是要了解，定是世间共法。但是呢，佛的不共法还非定不可，没有定，戒不圆满，定、慧根本谈不到；可是我们一定要注意，真正佛法的不共的主因在哪里，这是他真正强调的原因。如果我们不了解说：啊，那么既然在戒慧上，你定不要了。定不要了，对不起，你这个定是我们称它为干慧，你那个慧是干慧，戒也不得圆满，这我们应该了解的。所以这地方告诉我们，你单单得到了这个三摩地，而不能善巧运用它的话，那个利益太小、太小了！下面，

又于无我义，若无观慧引生恒常猛利定解，缘如所有性毗钵舍那，唯久修习正奢摩他，仅能压伏现行烦恼，终不能断烦恼种子，故非唯修止，亦定应修观。

而且这地方又告诉我们一件事情，又告诉我们一件事情。说：再说呀，真正的无我义，你了解这个空性啊，假定没有这个观慧，没有这个观慧，然后根据这个东西，引发恒常猛利的「缘如所有性的毗钵舍那」，你单单修习那个定啊，只是把那个现行烦恼压伏，根本不可能得到，得到什么？拔除彻底净除烦恼种子的功效。所以这个时候，我们真正的目的在什么？在修这个观。这一点哪，我们必定要了解的，必定要了解的，这一点是非常重要的、非常重要！这个地方呢我就顺便给大家说一下。

那么再下去呢，我们这个简单地说明了以后，请大家翻到五百五十五，五百五十五。那么最后呢，我们就说这个道的总体，对，五百五十五页第四行开始。这个五百五十五页的前面，就是《广论》所说的，《广论》所说的止观二品，那么这个我们已经由《略论》上面略为解释了。所以换句话说，前面我们所要讲的那个纲要都讲完了，第四行他下面说：

今当略说道之总义，

现在这个地方要大概地说明一下，整个的这个一条菩提道路的这个整个的

大意，整个的大意。说到这个这句话的时候啊，我常常有一个很可笑的经验，从我自己开始，以及我遇见很多同修们同样的一个问题。是最开始我对密教，啊！实在不了解，非常遗憾，就正如像弘一大师说的。弘一大师说：以前对密教是非常反感，一直等到看了……什么，一下我记不起来了。看了这个《大日经疏》以后，才了解这个密乘之真正的高明。所以他建议大家说，不要一开始从那个仪轨形相上面去看，你了解了这个真实的内涵也是一样。那么对我来说，我倒没有先看是看密教的仪轨，因为我本来对这种东西就以前很反感。不过反感的原因倒不是，我那个它的仪轨是没看见，可是密教很多人不善修，那个因为不善修，他们那个错误的让我们看见了，我们看见了错误把它误解成密教，所以对它反感。就好像现在有很多外道，冒着这个佛教徒的名字在那么乱搞，人家一看哪，你觉得，哎，这个佛教原来这样地招摇撞骗，你觉得大起反感是一样。所以它真实来说的话，还是从那个行表上面，而且这个行表也完全看错了，这样。

所以当初的时候，我总对它有一个反感，虽然我第一次看本论就欢喜。看了本论欢喜，虽然没有放开，所以我当时没有精神贯注在里边的原因是这样：欸，看看是满欢喜，但是外面一转，啊！觉得这个想到，这个时候好像那个密教写的东西，总对它又是把那个淡了三分，常常这种心情。以后我真正深入了本论，体会到了这个本论真正精妙以后，所以尤其是这两年，我到哪里都跟人家介绍这本书。不管他是念佛的——因为我了解，不管是念佛、持戒，所以我们眼前从基础上去的一切问题，根本都在这里。结果啊，我发现大家跟我一样，哦，一听这本书，「谁写的啊？」「宗喀巴大师。」「喔唷，他是……。」好了！这是密教的，好了，不谈啰！就好像只是这样。

所以现在啊，我引本论上面一句话，请你们翻到三百七十四页，翻到三百七十四页，妙极了，这句话！他这个三百七十四页前面的，讲那个定，讲那个定。他还特别地说呀，说像我们前面讲的这些道理，有的时候你还可以有名相多多少少，虽然啊现在修行的人很少了，这个名字、名相还在。可是现在关于学真正地学定、学慧这两样东西，那连它现在这个了解这个名相，这个大经、大论是对我们最佳的指导，这一点事情他都不知道，大家忙着去修，怎么可能成功呢？所以他很感叹地说：因为见到了这个，就把他自己的经验，以及

传承的教授，他从真正的完整的佛的经，菩萨、祖师的论疏上面摘录出来，告诉我们这个道理。而且他的结论告诉我们：你真正要学这个，还非要从这个一点不错误的佛、菩萨、祖师的无垢的经论上面下手。

那么现在呢，看：他把前面这个引佛菩萨经论的根本的这个教理告诉了我们以后——他倒的的确确是西藏这个圈子里面，是密教的圈子——可是讲的那些东西啊，人家觉得：「欸，你这个讲的显教。」人家不肯学。那现在看这个三百七十四页最后一行，他前面是讲，告诉我们怎么样学定、学定，结果很多人觉得：这个东西讲的话是显教嘛！所以他下面这句话：

不应执此是相乘别法，非咒所须，

他很多学密的人，他说：「啊！你这个都是讲显教的东西，我这个学密教的不要这个。」我看了这两句话，我当时自己就笑起来了，后来也始终碰见这种情况就笑了。那学显教的人呢，他就说这是密教的，学密教的人，他又说这显教的。结果呢，因为这个实际上是什么？是共同的基础。你要想把大乘教法学圆满的话，前面一开头就说得清清楚楚，这个是必须要的，你没有这个完整的教法，你绝不可能得到完整的结果。尽管到现在这种状态当中，是，我们客观的条件呢，不允许我们能够一步一步圆满地上去。但是我们已经了解了，这客观的条件之所以不允许是为什么？因为我们因地上面这个种子下错了！假定我们现在因地上面这种子再不改过来的话，请问：你什么时候才做得成？如果说我们还排斥它的话，你下了这个排斥的种子，将来你长出来的永远是残缺的结果，这不很明白吗？

所以了解了这一点，正因为我们现在没有机会圆满学这个法，更应该对这个圆满法的宝贝，在内心上面说：「一定要把这个圆满的种子下下去。」这是最重要一点哪！很清楚、很明白！就不幸地大家排斥它。好了，就算你说：「我啊，的的确确只想学显教不想学密教。」那也没关系，这个是千真万确最完整的显教的基础。所以我特别是引这个，它密教、显教这个前面的共同完全一样。就像我们念书一样，尽管到后来你是学工的、他是学文的、他是学医的，对不起，不管你文理、工商、医农，你绝对小学、中学的课程是共同的。绝对不是说：「啊，我这个学工的，我不要念小学。你这是学理的，我不要念中学。」我们都害了这个毛病。结果呢，是念这个研究所的人，他不要念中

学、小学，错了！当然，他因为要念研究所，所以他必须要把那完整的功课都安排得好好的。是，现在这一本论是一个最完整的教授，一派一派安排出来的，安排出来的东西却是小学、中学、大学，这样。结果我们好好念书的人又看见说：「欸，这本书是那研究所的人安排的，我可不要研究这东西，所以我不去管它。」就等于这个一样。

所以他说呀，哪、哪、哪！我们说把它看成说是密教的，结果密教的人他就这么说什么啊？他就说你这个显教的。所以宗喀巴大师特别劝哪，说你不要以为这个是「相乘」，相是讲什么？讲法相名词，实际上是真正就是讲显教的教理的。说「非咒所须」，咒就是密教，说「这个是显教的，是密教里不要这个。」你这样地执着，错啦！下面说：

无上瑜伽续中亦说是所共故。

他就引证，在真正的密教，而且这个密教四部当中无上密哦！密教分四部：事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部。现在这个最高的，无上瑜伽的这个密教的经论当中，告诉我们得清清楚楚，说：这个是前面的共同的基础，你没有这个基础的话，谈不到密法。所以我这地方再特别点醒一下，说到这个地方。说到这个地方我们晓得，啊，原来这是共道。你了解了这个共道以后，整个的轮廓了解了，那个时候啊就看你自己的能力。

菩提道次第广论手抄稿

旧版第一百五十二卷·B面

在因地上面，我们必定要下最圆满的，说我一定要做到最圆满的。是，可是你的走法呢？却不是一口气能够走得到，那时候看我们自己的力量以及自己宿生的根性。这个力量还是从宿生所积的善根而来，说你只希望得到一点人天果报，那么你就齐下士，到这地方、到这地方，你就得到了。现在我们经过了这样地修习，以及晚上温习比如说《了凡四训》等等，很清楚、很明白。这个要学《了凡四训》得到现生命运的改善，基本的理论都在这个里边，本论里边也是。那么你说，然后呢我要深入一点还要解脱生死，那么齐共中士；最后高明的话，你说要彻底究竟圆满，那么要走到上士。

说到这地方只是如此，上士的话就是大乘菩萨，而且说到现在为止，没有一点点是真正属于密教不共的，一点都没有！只是因为写这本书的人，写本论的人哪，这个是密教的一个成就者，所以他引的祖师的语录，的的确确是个西藏人。但是尽管是西藏人，可是其中大部分，比如像他前面博多瓦、懂哦瓦、朴穷瓦，他们尽管是西藏人，可是他们传的学的内容，却完全都是共道的。嗯，你仔细看看，没有一点点这个地方是属于密教不共的，这个都要我们理智去辨别，这是非常重要的一个概念！

那么乃至我们目前，我们最适应应机的，比如净土，或者好一点的禅宗，哪！也在这地方。净土齐什么？最起码的净土，我只要去就好了，那齐下士已经可以做得到，齐下士就可以做得到。稍微做得好一点的话，那么齐中士；你想做得好一点的话，那么上士。换句话说，还是你能够深入多少，就得到多少好处，这个概念，那非常清楚、非常明白！

所以在最后这个总说道的总义之前，这个概念我特别提一下。因为我自己当年就吃了这个亏，被这个障碍障在这里，明明最宝贝、最好的东西，你都挡在那地方。结果呢，自己吃尽了冤枉苦头，哎，回过头来看看，啊，自己觉得心里面真难过！所以我自己把我自己以往错误的经验，处处地方告诉你们，至于说能不能受用，那就看你们了，就看你们了。如果你们能够排除这个障碍去深学，一定得到。因为我晓得眼前有好几位同修，啊！那的确是就因为得到

了这个圆满教授的指导以后，的的确确有直线地这么上升，不管他用来持戒也好、念佛也好。现在我们看那个文，那个道之总义就是整个的圆满的纲要，以及这个纲要必然的次第。

谓于最初道之根本，即是亲近知识道理，故于彼上当善修炼。

第一件事情，修学佛法这个根本在什么地方，这个第一个指出来。那么然后呢我们用另外一个方法，另外一个观点来说：要一切是因缘配合，外、内两样东西；换句话说，这个第一支就是外支，其次就是内支。那么有了这个外面的圆满的正确指导——那个在五百五十五页上面，就是我们刚才说五百五十五页上面——那么外面有了这个以后，那么然后里边呢？里边说：

次于暇身，若起真实取心要欲，彼从内策令恒修行，为生彼故当修暇满。

你得到了这个东西以后，所以真正要修学佛法，根本是靠外面的善知识，这个是我们现在已经有究竟正确的了解了。在讲这个之前，昨天晚上我们温习当中也特别提一下，容或有的同修没来，我就举一个比喻，佛法这种东西没有人讲，是绝对不可能知道的。就像说我们如果没有遇见外国人的话，根本不晓得有外国，现在虽然听人家有外国，啊，有外国这件事情，外国话怎么讲你也绝对不知道。乃至这个外国话摆在这个地方，你只晓得弯弯扭扭那么写，你也不晓得怎么念，对不对？很简单哪！尽管你可以现在那个字典上面用中文的拼，拼出来，你拼出来那个英文，外国人听了听不懂，绝对听不懂！

这个还有一个故事，我现在还想起来真是好笑。这个据说日本人这个治学问哪，用功甚勤！他们很多人，他们为了要好好地学，字典要背的。那说这个背不稀奇，他们那个背法很特别，买了一本字典回，背完了以后，那一张就撕掉了，背完了也就撕掉了，就这样。换句话说以后就不准再有了，你如果背不出来你就没办法可想了。你看他们用功到什么程度！所以说他能够把一本字典背得出来的话，那真是……而又很多人有这样。

有一次，我现在记不住了，那是民国六十三年不晓得六十四年，七三年、七四年？他有一个日本的学者到美国去，到美国去，他是医学界很有名望的人，那么在那边开一个很有名的一个学术会议。学术会议这个一个日本人就发

表一篇论文。他那篇论文是用英文讲的，可是那个日本人讲的英文，啊！那个实在是，他就像不善巧学，实际上还是有人教的哟，有人教的哦！结果他讲出来那个英文啊，那个美国人听了以后觉得他在讲日本话，结果当然在座的也有日本人嘛，日本人听了也觉得他在讲美国话。结果呢，当然在座的人没有一个听懂。完了以后下来了以后，大家就问他，说：「你这个东西有没有英文译本？」「欸，什么？你问我英文译本，我刚才讲的就是英语呀！」在座的，在座的有一个中国的一个大夫，那个大夫是好有意思，那是圣罗克士医院的老人重建部的部长，就是以前我们台北那个中心那时候三个创办人之一，他是医学界非常权威的一个有名的，他亲口告诉我们这个笑话。

那时候我也是想起来，以前我们在学校里的時候，听见人家一个日本人，我们譬如说「第一」，第一这个英文应该念「弗斯特」，他日本人念怎么念？「发思豆」。那个完全，那个音完全变掉了。所以实际上如果说我们，以我们没有这个一个外国人亲自指导我们，尽管书本上面用了个注音，你去学的话，那个「弗斯特」你就念成功「发思豆」。当然他如果听惯的可能知道，如果不听惯的，他的的确确觉得你在讲日本话欸！所以他演说了一遍以后，他觉得讲英文讲得很得意，下来了以后人家要他英文译本，就是闹这种笑话。

这个虽然是个笑话，这是很轻轻松松地让我们体会到，我想我们人人感受到，那世间现见的这种东西，没有人教，我们能学得成功了吗？所以说「佛法无人说，虽智不能了」，尽管你可以看看经论，就像说，欸，它明明是把那个英文字用那个中文注解出来，对不起，你学了半天还是不行，是同样的道理，这个我们必定要了解。那这个本论前面也特别说明这个道理，所以这个是根本，没有，谈不到！容或你以前已经修过了，那个时候不是说你一听就会，因为你宿生已经有过了，这个是前面一再解释，这个是外支。

那么进一步呢，说有了这个你要修的时候，你所依的是什么呢？就是难得这个所谓暇满人身宝。这个得到真难哪！可是我们得到了以后，却偏偏由于无始无明覆盖，忙那些不相干的事情。所以那个时候要修习，修习这个暇满人身的意义，于是从我内心策发说：哎呀，要忙这个、要忙这个啊！你有了这个这样力量，那个时候就可以开始真实修习。那么真实修习下面呢？

次若未灭求现法心，则于后世不能发生猛利希求，故当勤修人身无常，

不能久住，死后流转恶趣道理。

那个时候就要学无常，这个次第很重要、很重要，而且有它的必然性！实际上呢，暇满跟死也可以并在一块儿，但是这个里边确实是两样东西，而产生的效果是一样的。因为为什么要修那个呢？平常我们就是耳濡目染，无始这个无明覆盖，总是把现在的事情少不掉，总是为它所骗，结果骗了半天，两脚一伸是一点意思都没有。忙的东西留在现在是一点带不去，而因为你忙了，然后呢造了业却是把我们送到恶趣。这个道理如果不了解，虽然了解了而内心当中没有如量生起，如理生起这个相应之量的话，还是没有用！所以那个时候要勤修无常以及死后这个，否则的话总觉得：唉呀，这个也少不得，那个也少不得。所以平常为什么我们觉得：哎呀，这个也不好意思，那个也罢不了。就是因为缺少这个正确的认识，以及虽然有了认识没有如理地修习。结果呢人身很快过去，完了以后难得的一生是白白浪费，又下地狱，哎呀！所以这个是正式修行入门第一步，非此不可！

所以不管你学什么，你看禅——啊！那个禅，总归一定说「生死事大，生死心切」，念佛也是如此，哪有一个地方不讲这个的！那么因为看见了人身这么迅速，忙得一点意思都没有，所以自然而然把现实的一切，哎呀，放得这是放到不能再低的限度。然后拿着一个钵去讨到吃饱了，今天好也好、坏也好，吃饱了肚子赶快修行也好要紧。为什么要这样做？就因为见到世间是痛苦啊，一无可取，唯一是皈依是只有三宝啊！说：

尔时由生真心念畏，便能诚信三宝功德，安住皈依不共律仪学其应学。

念那个世界的可怕，而能真诚地皈投、信仰三宝功德，安住皈依。那么皈依是皈依两种，「不共律仪学其应学」，那个时候一步一步地上去。皈依了以后那个才晓得，真正帮助我们跳出来的是这个，那时候就不但皈依而且学它。那么再进一步，

次于业果当由多门引发坚固深忍信解，是为一切白法根本，勤修十善灭十不善，相续转趣四力之道。

皈依了以后——这个皈依是入门，正式入佛法之门；这个是下面，可以说第四步，顺着次序来。那么那个时候皈依了以后，由于皈依你找到了真实的方

向了以后，那个时候晓得：原来，哦！我们真正该做的事情是什么？从必须皈依的佛，说三界之内唯一依靠的是佛；从人上面而转到我们正皈依的是法，而法的中心是什么？哪！如此因感如此果，所以造什么业因感什么果报。因为你了解了这个，所以我们起心动念、举手投足之间，是一步都不能差。那个时候自然你持戒是战战兢兢，念佛是啊更是勤勤恳恳，乃至学禅，无一不从这个次第，用这个上头来的。所以必定要对这个业果起得深忍信解，所以他说「一切白法的根本」。那么这个时候呢，以往的事情已经造了，你没办法了，你怎么办呢？所以是啊，眼前是勤修十善、灭十恶业，而以往这个很多已造的业怎么办呢？要修四力忏悔，四力忏悔。所以你真正地由皈依了解了这个业果的必然关系以后，自然第一步走上去的是真实的忏悔，所以第六。以上这个叫作共下土的，共下土的。

如果说我们要求世间的，那么共下土已经就很好了、圆满了！如果你要求出世的，共下土也最善巧的一个法门，已经派上用场了——念佛法门，念佛法门。它这个共下土是求下一生保持人身跟生天，我们现在是要求往生净土，这个道理都在这里。但是呢这个往生，那是勉强可以挤得去，因为你取法乎下，不一定得到；你全心全力去做，可以得到的，差一点，就不行！所以我们从这个上头来说，不要说圆满的佛法，就是念佛，这个绝对不能以此为满足。它假定你是一个根本就谈不到解脱种性的人的话，你也只能算这个，那么齐这里为止也可以了，这样。对后面来说，这个却是下面必要的共同的基础，必要共同的基础。所以有的人说这是密教的，听起来真是可笑，这个连它世间所应该学的东西都包含在这个理由。那再下去，

如是善修下士法已，当多思惟，若总若别生死过患，总于生死令心厌舍。

那么由于前面的善巧地修习以后，虽然你能够跳出这个恶趣之苦，但是对不起，还在这个轮回当中。只要你还在轮回当中，这个轮回没有脱之前，这个总归是永远把你限制在这个生死苦轮当中。所以必定要了解，对这个生死过患的行相，那时候你策发了厌离心，那个就是佛法不共之法，佛法的超越的基础在这里了，这样。那么因为你从这地方了解了生死的真相，策发了厌离心，然后呢感觉到痛苦，要跳出来。那个时候你找到原因是什么，能不能跳出来，所

以，

次观生死从何因生，当识烦恼及业自性，发起真实乐断之欲，

这个是下面一步，因为感到了苦，所以说「它这个苦的因在什么地方呢？」那个时候就认识：啊！原来真正能够系缚我们流转生死的——业跟烦恼，而烦恼为上首。所以你真正要断它的话，必定要从因地上面断起，所以这样的话，就启发那个真实的要断生死的欲，这个时候所谓「善法欲」。由于如实地了知、信解佛所说的，所以「信为欲依」，那个时候你就开始说，要想了脱这个生死，怎么办呢？一定有它该行之路。要想了脱生死得到了脱生死的安乐，那么就要走上这个了脱生死的真实之道，说：

便于真能解脱生死三学总道，能引定解，特于所受别解脱戒，当勤修学。

因为这是三学的根本，一定从那这个根本上面的上来的。所以策发了这个以后，那个时候一定要努力从这个上面、根本上，就是别解脱戒，就是我们所谓的戒——律仪戒，这个是第九。齐此到这地方呢，共中士，共中士。所以如果真正要修学佛法的人那必不可少的，这个基础没有，谈佛法那都是空话，那都是空话！不管是哪一个，性、相、禅、净，乃至小乘。如果说我们以净土来说，如果你能够这样地严持戒律的话，真正认真，你只要把这个功德说我回向——中品。《十六观经》上面说得清清楚楚、明明白白。你要不信佛语则已，如果你不信佛语的话，你也不会念佛；如果说你要念佛的话，当然信佛语。那信佛语的话，那这个道理就在这里，这么简单、这么明白！我们进一步，说虽然如此还不圆满，而且实际上呢，它真正的中心是拿这个共同的基础，要引导我们究竟圆满之道，所以再从这个基础上又向上。

如是善学中士法已，作意思惟，如自堕落三有苦海，众生皆尔，应当勤修慈悲为本大菩提心，必令生起。

因为你从前面所了解、观察到生死的过患，所以觉得苦；那么推己及人，有种种善巧的方便，然后呢策发大菩提心，而大菩提心的根本是在大慈悲心，这样。所以不但是推己及人，为了别人，而且特别说明，就要圆满你自己的问题，还非佛果不可！尽管你眼前讨一点小便宜，可以证一个声闻果，结果呢

却是走了远路，却是走了远路。而就两者：或者是直走大乘，或者是走声闻果的，这个两乘行人比较的话，声闻果好像稳一点。因为他远，所以说就他真正所负担的苦来说的话，却反而远来得多；直走的那个大乘的，远比声闻乘的人要省力得太多、太多！所以从这个地方他也特别告诉我们，就算是真正为自利起见，这条路还是最好，还必定要学这个大菩提心，这个里边有详细的说明，详细的说明。那么那个时候，啊！说一定要令这个大菩提心生起，这个是大乘道的根本，也是大乘的不共因，也是大乘的不共因。所以说：

若无此心，其六度行二次第等，皆如无基而建楼阁。

如果这个大菩提心没有的话，不管你是显教、密教，显教通常我们讲的就是「六度」，密教真正讲的就是「二次第」。所以学到这里为止，二次第是什么？只有那个名字，内容我们根本没学到。所以说这个完完全全是什么？完完全全是显教，可是密教的共同的基础都在这个上头。所以说，的的确确这本书宗喀巴大师写的目的，是希望学密乘的人学的，因为这是最高的。但是到这里为止所学的内容，却是共同的基础，是大乘的人必须要学的，必不可少的！

那么六度是我们知道的，二次第呢？一个就是生起次第，一个就是圆满次第，前面已经讲过了。如果是你没有菩提心的话，那么不管你学的这些东西，就像没有基础建楼阁。这我们一再说，你造大楼屋顶坏没关系，你屋顶补补行了；如果你没基础的话，对不起，绝不可能，你勉强造上来，造上来一定塌掉。现在有很多人讲密、密、密，结果密了个半天，密的根本在哪里不知道，虽然有的时候知道了，他也不晓得真实的内涵。所以你们如果说真正有人想学密的话，这个地方是更是重要！同时，如果我们对这个正确地了解了以后啊，这个密教的形象也不会任人家坏。

因为现在这个时候大家有这个坏的形象，所以佛法都被这个上面破坏。如果说你这个坏的形象现在密教里边，人家就说密教把佛法破坏了；如果你坏的形象现在显教里面，同样的是显教把佛法破坏了。譬如说我们现在常常举的比喻：现在说日本人讲学教，本来天台教观是非常圆满的，他学到后来啊只要一样东西——「南无大乘妙法莲华经」。假定那个教就这么六个字的话，那个佛真是一点用场都没有了，说了四十九年说了这么多法，他、他、他难道还不知道只要六个字啊！嗯，你看！如果弄到后来只要学这么六个字的话，请问佛法

还有些什么！然后他也只会念这个，然后呢念完了这个字，什么事情是乱搞。那人家说：喏、喏、喏、喏！佛法就害在这里，这是很明白啊！所以我们真正要学的，必定要这个基础有个认识，你为了弘法也好，为了自修也好。

这另外一点呢，就是我们了解了这个东西以后，有什么好处呢？我们就不会被那个形象所骗。我们了解了真实的内容，这个就产生两样殊胜的好处：有一种好处呢，因为我们不了解真实的内容，看见它坏的形象，随便地毁谤它，结果产生了非常严重的毁法的罪过，对我们自己一点好处都没有，对人家也没有好处。你真的去破坏它，你破坏，你自己不懂得它的内容，你怎么破坏它呢？也破坏不了！对你自己呢又是毁谤，造了毁谤之罪，这第一个。第二呢，另外一方面，是因为你了解了以后，然后你正确地理解这个不管是若显、若密的真实内涵，然后你能够把那个佛法的真实的内涵，能够登高一呼展露出来，让人家了解。那人人晓得：啊，他走错了！于是这样一来的话，就算你不修、不深入，佛法也因为你这么一来，能够维持它应有的世间的地位，你这个功德就不可思议。你拿这个功德要去回向的话，不管你学什么，你的功德是大大增上，这个道理太清楚、太明白了！

所以以我现在的了解来说的话，千真万确！就算我今年是六十多岁了，我还是拼命努力学，原因就在这个上面。因为我很清楚、很明白，我在这里修学干什么？欸，佛法嘛，要增长功德、净除罪障，这最好的方法欸！所以到这地方啊，说现在齐此为止，大乘的基础根本建立。现在到这里，到这里为止，由共中士自己思惟苦，然后呢推己及人，乃至为了自己究竟圆满，说非要发大菩提心求佛果，这个是大乘的基础，大乘不共之因，那么到这里才进入上士。「若无此心」，这个不管是显教、密教都是空话。那么继续下去，

若相续中，略能生起菩提心相，当如仪受勤学学处，坚稳愿心。

那个时候有了这个心以后，不是到究竟圆满，说「略能生起」的时候，那个时候就学这个学处。学处的什么啊？愿心。这个大菩提心又分成功愿心跟行心两样东西哦！学愿心，这个是不共皈依的愿心，要使得这个愿，大菩提愿非常坚固。实际上那个大菩提愿不是发了以后……一直继续地修，一直到成佛。那么这个在共上士的时候曾经说过的：初如种子增如水，最后成熟如结的个果长时受用，初、中、后三，都要这个道理。