

教育部人文社会科学重点研究基地 2007 年度重大项目

“藏传萨迦派教典研究”最终成果

（项目编号：07JJD730054）

萨迦派教典研究

陈 兵 主编



萨迦派教典研究

Title of Book: Studies in the Scriptures of the Sakya School | 萨迦派教典研究

Editor-in-Chief: Chen Bing | 陈兵

ISBN: 979—8—89349—111—1

Copyright © 2025 by Overseas Chinese Press Inc | Imprint: Overseas Chinese Press

Detailed Subjects: Social sciences; Publication Date: May 2025.

DOI: 10.12424/979—8—89349—111—1 (<https://www.doi.org/>)

萨迦派教典研究

主 编：陈 兵

出版发行：华侨出版社〔Overseas Chinese Press〕

字 数：220 千字

版 次：2025 年 5 月第 1 版

印 次：2025 年 5 月第 1 次印刷

书 号：ISBN 979—8—89349—111—1

版权所有，请勿翻印



目 录

萨迦派的历史、寺院及教法（代序）	1
------------------------	---

上编 研究论文

一、萨迦派教典综述	15
二、萨班道次第思想略论	32
三、萨班对十二、十三世纪藏传佛教的批判	42
四、《萨迦格言》与人乘佛法	60
五、《萨迦格言》中的“学者”形象略论	70
六、《萨迦格言》中的“愚人”形象略论	80
七、萨迦派“轮回涅槃无二”思想研究	89
八、萨迦教法中发菩提心的心理学意蕴	101
九、萨迦派“明空不二”心性论评析	110
十、萨班对“汉地大圆满”及大手印等的批判	127
十一、一场论辩 千古悬案	145
十二、萨迦派前行皈依法的心理分析	162
十三、萨迦派金刚萨埵忏悔法的精神分析初探	175
十四、生起次第修行的心理分析	191
十五、密法双运道所涉性元素的精神分析解读	201

十六、藏传密教中的死亡修行及其心理分析探析	217
十七、大手印修行之心理分析	234

下编 原典汉译

一、萨迦格言	248
二、显明佛陀密意	297
第一品 决定种性	298
第二品 信解皈依	300
第三品 发菩提心	307
第四品 圆满六度	316
第五品 四摄事	365
第六品 五道十地	368
第七品 究竟之果	381
三、三律仪辨别论	393
第一 别解脱律仪品	394
第二 菩萨律仪品	404
第三 持明律仪品	407
四、无上金刚乘前行讲义	435
第一编 道之根本——依止善知识	438
第二编 不共道之前行	545
第三编 各自讲说其他甚深道类	585

五、萨迦密法集选译	611
第一编 道果法类	613
第二编 那诺空行母法类	697
第三编 十三金法及其他密法选	729

萨迦派的历史、寺院及教法（代序）

陈 兵

萨迦派是藏传佛教中最古老的教派之一，也是藏传佛教中最早传入汉地及蒙古地区的教派，在藏传佛教中占有极重要的地位。萨迦派的教理博大庞杂，修持上具有显密圆融、由显入密的特点，开创和发展了以“大、小五明”为主的知识文化讲习的先河，对藏传佛教和藏族文化的发展产生过深远影响。在中国历史上，萨迦派的祖师最早成为帝师，并开创了西藏“政教合一”的先河，对祖国的统一，对中华民族的缔造、中华文明的发展都曾做出了杰出的贡献。

萨迦派得名于萨迦寺，此寺由昆·贡却杰波建于宋神宗熙宁六年（1073），坐落于今西藏自治区日喀则地区萨迦县奔波日山白土中阜之侧面，“萨迦”，藏语意译“灰白之土”，乃是以地名为寺名。又因萨迦派寺庙的围墙上涂有象征文殊、观音、金刚手三位菩萨的红、白、黑三色花条，故汉地俗称“花教”。

（一）萨迦派的创立及传承

萨迦派出现于西藏佛教后弘期之初，此前一百多年中，因朗达玛王（838—842）灭法，除康、青和阿里之外，卫藏地区的佛教基本被消灭，吐蕃王朝也从此崩溃，一百多年中，藏地陷入了地方割据的混乱局面。到公元11世纪初，随着藏地社会经济的发展，产生了统一的需要，需要一种能统一藏人精神的信仰体系，佛教从而迎来了复兴的时机。宋太祖开宝六年（973），大喇嘛贡巴绕色（952—1035）为从前藏曲水避难而逃往青海化隆回族自治县旦迪的藏僧三人，和西宁附近求得的汉僧二人授近圆戒，佛教在西藏开始恢复，进入藏传佛教后弘期。

后弘期初期，印藏佛教文化频繁交流，阿底峡等印度大师应请来藏弘法，许多藏人翻过喜马拉雅山赴印度、尼泊尔求法，回藏后主要致力于翻译佛典，出现了许多译师，其中最著名者为仁钦桑波、卓弥、玛尔巴、廓枯巴拉则四大译师。因传承的不同，先后出现噶当、宁玛、噶举、萨迦等教派。

萨迦派由西藏古老的贵族——昆氏家族所创立。昆氏祖先昆·鲁益旺波泽真（龙王持寿），是藏族最早的七位出家人（“七觉士”）之一，从他开始，昆氏子孙数代修持



莲花生大师传承的旧译密咒。传至第四代贡却杰波（宝王，1034—1120），先亦随父兄学习旧译密咒教法和经典，通达显密教法，后来前往芒喀地方，从卓弥译师学新译密法，得到“道果法”的全部教授，又从廓枯巴拉则译师学习“集密”，从迦湿弥罗喜饶萨瓦论师学“五明点”法，从玛万曲贝尔译师、玛觉译师、止迈译师、布让译师等名师学习发菩提心、胜乐等显密教法，成为新译密法的教主。他虽然没有出家，却建寺传法，住持萨迦寺 30 年，成为萨迦派的实际开创者。

贡却杰波之后，萨迦派由昆氏家族传承，僧人可以娶妻生子，先后出现了五代杰出的教主，即所谓“萨迦五祖”。五祖住世的一百多年间，萨迦派不断发展，兴旺至极。

初祖贡根噶宁波（遍喜藏，1092—1158）为贡却杰波次子，他幼时从其父的老师巴日译师学法，于 1111 年接任萨迦寺主。此后又从色喇嘛、卓弥再传弟子曲贝尔、尼泊尔室利班智达学习，从印度来藏的毗瓦巴受学七十二中续部教授和十四种甚深法门，成为通达一切密法的教主，创立了以耳传宝训道果法为主的萨迦派宗风，被尊称为“萨钦”（大萨迦巴），住持萨迦寺 48 年，弟子甚众，萨迦派在他手里成为当时最繁盛的佛教教派之一。

二祖索南则摩（福顶，1142—1182）为萨钦长子，自幼随父修学显密教法，1158 年赴著名因明学道场桑浦类乌托寺，从洽巴曲吉僧格学习中观、因明，主持类乌托寺 11 年。

三祖扎巴坚赞（名称幢，1147—1246）为萨钦次子，11 岁开始讲经，被尊称为“洛追钦巴”（大智慧者）。1158 年接替其兄主持萨迦寺，恪守戒律，善于讲经，住持萨迦寺长达 57 年。

四祖贡嘎坚赞（遍喜幢，1182—1251），为扎巴坚赞之侄，自幼从伯父学习道果法，后又从协顿多吉扎、绛曲尊追、循努名师及印度来的高僧释迦师利师徒等学习了唯识、因明等，学通大小五明，并精通梵语和勃律语，成为藏传佛教史上前所未见的大师，被尊称为“萨班班智达”，简称“萨班”。他擅长辩论，在冲堆地方与印度外道师辩论 13 天而获胜。萨班 27 岁从释迦师利受比丘戒，扩建萨迦寺，将萨迦教法传到山南地区。

五祖洛追坚赞（1235—1280），为四祖萨班的侄子，自幼随伯父学习佛法，颖悟博学，淹通三藏，学富五明，被称为“八思巴”（意为圣者）。他 10 岁受出家戒，之后随伯父及迦湿弥罗班智达室利达塔迦巴扎，译师喜饶仁钦等多位名师学习，遍学显密教法，不仅通达本派佛学，而且学习了噶当派等其他教派的佛法。1251 年接替萨班任萨迦派教主。

八思巴之后，达摩波罗、嘉央仁钦、桑波贝（“达尼钦波”）、贡嘎洛追贝桑波（庆喜慧，1299—1325）相继掌教，后者将萨迦寺院分为四个“拉章”（分院），分给诸异母兄弟掌管，其中仁钦岗拉章的贡嘎尼玛坚赞（1309—1322）及其弟索朗坚赞（1312

—1357），拉康拉章的洛追坚赞贝桑波（1332—1364）、贡嘎扎西坚赞贝桑波（1349—1425）等担任果萨迦寺住持。不久，三个拉章渐次绝嗣，萨迦寺由都却拉章系掌管，这一系出过达钦曲吉坚赞（1359—1428）、贡嘎索朗扎巴坚赞（1485—1533）等大师。该系后人绛央那喀扎西约于1435年建下院胜三有寺，该系遂分为上下两院，只有上院的血统传续至今，此派出家修梵行者称“贡玛”，居家咒师称“萨迦墀巴”。

萨迦派的支派法流主要有俄、宗、刹三大系。俄尔派的创始人俄尔钦·贡嘎桑波（遍喜贤，1382—1452年），曾任萨迦寺住持，1429年在后藏创建鄂尔唉旺曲德寺，传授萨迦派所谓“南院密法”，该寺宗风以恪守戒律著名，贡嘎桑波弟子贡却坚赞（1388—1469）在家乡谢通门县创建雅玛寺。该派传续至今，现在法主为第74代则夏钦龙顶堪布·绛央丹比尼玛。宗巴派，亦称贡嘎派，源自萨迦法王喇嘛当巴索南坚赞（1312—1375），他于1464年在山南贡嘎县境内创建多吉丹寺，弘扬道果教法，宗巴·贡嘎江称（遍喜幢，1382—1436年）使此派光大，称前宗巴系（或称沫舍系），之后从贡嘎朗嘉所出的为“后宗巴系”。刹尔钦派，由洛色加措（明慧海）（1501—1561年）所创，他融合俄尔、宗巴两派及萨迦嫡传的道果法，法嗣众多。

（二）萨迦派的鼎盛及衰落

萨迦前三祖时期，建立僧团，完善教法，奠定了该派兴盛的基础。到了四祖萨班及五祖八思巴时代，主要因为政治上的机缘，萨迦派臻于全盛，于元朝数十年间荣贵至极。

1240年，蒙古西凉王阔端进军西藏，遭到强烈反抗，试图利用佛教和平征服。1244年，阔端函邀在西藏佛教界享有盛名的萨班赴凉州会谈，萨班审时度势，与西藏各方势力商议后，带着侄子八思巴等抵达凉州，达成和平解决西藏问题的协议，由萨班写了一封“致僧俗劝降书”，说明元朝管理西藏的具体办法，被西藏各界接受，西藏从此纳入中国版图。1253年，八思巴在阔端之子蒙哥护送下赴六盘山谒见薛禅王忽必烈，随侍左右，深得敬重。1258年，八思巴抵大都与道教徒辩论获胜，更加提高了声望。忽必烈即位后，封八思巴为大元国师，赐玉印，命理总制院事，总管全国佛教事务。八思巴又奉命偕元朝官员返回西藏，建立十三个万户，设立政教合一的统治制度，由八思巴举荐的萨迦派人释迦桑波任首任地方行政长官“本钦”，赐“卫藏萨路军民万户”之印。本钦有权推荐或任命万户长，而本钦必须由帝师举荐，朝廷任命。八思巴又因奉命创制蒙古新字有功，被封为“大宝法王”。他多次为忽必烈夫妇及许多皇室成员灌顶传法，主持法会，得到极其优厚的赏赐。他卒后，忽必烈赐号“皇天之下一人之上宣文辅治大圣治德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师”，并命绘制八思巴像颁发各行省供奉。



八思巴使萨迦派几乎成为大元国教，荣贵至极。此后，萨迦派僧人被封为大元帝师者凡 14 任，封王、国公、司空等官衔者无数，中央、地方管理佛教的僧官，多数由萨迦派僧人担任，不少萨迦派昆氏家族子孙与皇室成员通婚，成为皇亲国戚。萨迦派高僧经常为帝后、皇亲国戚等灌顶传法，举行豪华法会，获得大量赏赐。

元室的尊崇利用，国教的荣贵及西藏地方政教合一之权力，使萨迦派荣贵至极，也促使其僧团迅速腐化。关于萨迦派僧的腐化，《元史》针砭甚力，谓其“火焰熏灼，延于四方”“僧徒贪利无已，营结近侍，欺昧奏请，布施莽斋，岁费千万”“国家财赋，半入西番”。如任江南释教总管的萨迦派僧杨连真迦，发掘南宋诸帝陵墓获取随葬珍宝，臭名远扬。元朝皇帝常在萨迦派僧指导下在宫廷中修习双运道——所谓“演若迭儿”法，君臣淫戏，伤风败俗，为世诟病。当时萨迦派僧，常数百人结队，长途赴内地讨取朝廷布施，一路上奸淫民妇，抢夺财物，成为“僧匪”。

萨迦派的荣贵，使其在西藏地区也逐渐丧失威信，引起其他教派的不满。元末，萨迦派遭遇劲敌噶举派的攻击，1290 年，与止贡噶举派打了一仗。至正十五年（1355），帕竹噶举派司徒强曲坚赞起兵攻破萨迦寺，杀四百余人，本钦也被擒杀，萨迦派的政权被夺，噶举派帕竹家族取代了萨迦派在西藏的政治统治地位，萨迦派从此走向衰微。

明朝对西藏佛教采取“多封众建”政策，封赏各教派的领袖，不只尊一派。元朝最后一位摄帝师南喀坚赞贝桑波（属萨迦派）虽被明室封为“炽盛佛宝国师”，而并无权势。之后，萨迦派高僧见重于明室者尚颇有其人。如贡嘎却吉坚赞应请为永乐帝灌顶，被封为“大乘法王”，赐金册金印，为明朝在西藏册封的三大法王之一。其后萨迦派高僧得到明朝封赐者有：南喀勒贝洛追坚赞，封辅教王，命掌管吐蕃事务。著思巴尔坚赞，封赞善王，赐金印（1407）。

明朝时期，萨迦派虽然失去了对藏区的统治权，在宗教上却有所长进，出现了住持和振兴萨迦教法的多位高僧，其中最杰出的九位，号称“九庄严”，即：雅楚·桑杰贝（佛祥，1346—1399）、绒敦·释迦坚赞（所知遍明，1427—1511）、仁达瓦·循鲁洛追（童智 1349—1412）精通显教，称为传承弘扬萨迦派显教教法的亚、绒、仁三师。俄钦·贡嘎绒波（遍喜贤，1382—1452）、宗巴·贡嘎坚赞（遍喜幢，1382—1436）、擦钦·洛色加措（明慧海，1501—1561 年）精通密法，称为萨迦派密法主鄂、宗、擦三师。廓吾绕绛巴·索南僧格（福狮，1427—1478）、班钦·释迦确丹（释迦最胜，1428—1507）、达仓·喜绕仁青（智宝，1399—1474）兼通显密二教，称郭、释、达三师。萨迦显密教理的讲授与修持都相当兴盛，人才辈出。

明朝晚期以后，格鲁派专权，有些地方的萨迦派寺院被迫改宗格鲁派，萨迦派与中央政府几乎失去了联系。相对于格鲁派来说，萨迦派在藏传诸派中最为沉寂，但传承一直未断。至 1951 年，萨迦法王（萨迦寺座主）已传到 82 代。近代，萨迦派高僧绛央钦则旺波团结一批各教派的大师，发动了一场打破教派偏执的“利美”运动，将世间知识



文化和显密经续新旧密乘融会贯通，创立了能满足各种信解和根器的求道者之所需、无有偏私、圆融无碍的教义。

在二十世纪初的中国佛教复兴运动中，藏传佛教再次传入内地，后来又传向欧美印度等地，曾有萨迦派根桑泽呈上师于二十世纪四十年代来成都等地传授“大圆胜慧”法。二十世纪70年代以来，一批萨迦派喇嘛在国外传扬本派教法，成立了一些研究机构、弘法中心。如孔嘉喇嘛在美国创建“西藏佛法中心”，噶玛德勒在英国创立“萨迦派佛法中心”，德勒仁钦在法国创立“萨迦派佛法中心”，丹津等在印度建“萨迦中心”“萨迦学院”，等等。然比较宁玛、噶举等派，萨迦派在向内地及欧美弘扬方面，比较落后。当代，萨迦派寺院对传统文献的整理比较重视，有《萨迦文库》出版。

（三）萨迦派的寺庙

元代萨迦派全盛期，在蒙古、汉地、康区、安多和卫藏各地都建有多处萨迦派寺院，主要集中于后藏日喀则地区，以及川、青、藏边界的德格、阿坝、玉树等多康地区¹。

萨迦寺的扩建：1261年，八思巴奉命返藏期间，用元室赏赐的巨资创建了私邸，称萨迦南寺。1268年，八思巴委任本钦释迦桑波总负责，以如吉拉康为蓝本扩建萨迦寺（北寺），细脱拉章扩建为高达九层的宏伟建筑，周围增建起十几座佛堂，使萨迦寺形成规模巨大的宫殿式建筑群，迄今仍是萨迦派的祖庭和中心。其佛殿后的藏经库，藏有一万余种藏文佛典，为八思巴时期集中卫、藏、康三地缮写家以金汁、银汁、朱砂、宝石和墨汁精心抄写而成，实为佛教瑰宝。整个萨迦寺共珍藏佛教经藏四万多卷，其中梵文“贝叶经”的藏量为世界之首。萨迦寺以其浩如烟海的藏书、琳琅满目的佛教圣物和独特的建筑风格，赢得“第二敦煌”“佛教文化的宝库”之美名。

后藏日喀则地区新建的萨迦派寺庙，重要者有：

¹ 卫藏：西藏旧时的别称。吐蕃王朝最早将其本部划分为四个“茹”，其中的“约茹”和“伍茹”分别是吐蕃王朝王室发祥地的雅隆河谷与王朝首府拉萨所在地拉萨河流域，合称为“卫”，意为中心部分；而年楚河流域及其以西以北的“叶茹”和“茹拉”合称为“藏”，意为雅鲁藏布江上游南北两岸地区。合起来“卫藏”却即表示吐蕃王朝的本部地区，乃指以拉萨为中心向西辐射的高原大部。其中拉萨、山南地区称“前藏”，日喀则地区则称“后藏”。

多康，“多”为路口、谷口，“康”为区域，多康即远地、外围之义，意为吐蕃王朝向外发展的通道和基地，乃指青藏高原的北部、东部地区，包括后来的安多和康区。整个藏北高原则称“阿里”。

按照旧时地理观念，整个藏地由高至低被划分为上、中、下三大区域，有上阿里三围、中卫藏四茹、下多康六岗的说法。阿里三围乃群山之巅，众水之源，是世界屋脊的屋脊；卫藏四茹系前藏和后藏的总和，即拉萨河谷和日喀则及其以西、以北的广大地区，寺院林立，大德涌现；而多康六岗，则高山纵谷，急流如织，险峻壮丽。（张炜明注）



俄尔寺：全称俄尔埃旺曲德寺，在日喀则，俄派创始人贡嘎桑波创建于1249年，规模宏伟，最盛时内设18个扎仓，5个拉章。为萨迦派在后藏传扬密法的重要道场。

雅玛寺：在谢通门县来林加地方，贡却坚赞创建于1460年，亦属俄派道场。

昂达那图旦朗杰寺，在今谢通门县境内，阔吾饶绛巴·索朗僧格于1473年创建。

昂仁曲德寺：在昂仁县城东南，萨迦·释迦僧格创建于1225年。最盛时住僧七千，下属21所寺院。五世达赖后改宗格鲁派。

前藏地区的萨迦派寺院，以拉烂陀寺、多吉丹寺最为重要。

拉烂陀寺，在今拉萨林周县澎湃区，由绒顿·释迦坚赞创建于1435年，重点传授般若及中观学，为前藏最大的显教学院，最盛时住僧三千，出过许多卓有成就的佛学大师。寺内称“岗钦措”的释迦牟尼佛像，高达两层楼，号称西藏第一大佛。有觉坚、苏欧两大活佛转世系统。

多吉丹寺，在山南贡嘎县境内，亦称贡嘎曲扎寺，吞顿贡嘎朗杰于1464年创建，为后宗巴派的重要道场。寺院建筑十分精美，有45种会供曼荼罗坛城。

山南地区有藏区第一座佛教寺庙——著名的桑耶寺，有擦钦的弟子所建的弘扬耳传教法的道场——雅隆扎西（吉祥）寺，还有早期住持萨迦宗巴派和布顿派混合的体系，曾经盛极一时的贡嘎金刚寺等。

帝师八思巴往返汉藏两地时，曾两次途经多康地区，在他的感召与摄受之下，沿途部分原有的本波、宁玛、噶当派寺庙，改宗萨迦派。萨迦派大师也新建有多处寺院。如鄂钦的弟子东加波在德格创建的更庆寺，本名伦珠顶寺，成为历代德格土司的家庙。1550年，更庆寺设立德格印经院，专门刊刻藏传佛教经书、各教派重要著述、历法和医学等千余种典籍，是藏区最著名的印经院。又如德格宗萨寺、阿坝县都布寺、青海玉树的结古寺等，都是萨迦派的著名的寺庙。

此外，在不丹、锡金也有萨迦派的寺院。如：哲域结蔡寺，在不丹，绛钦饶绛巴·桑结佩创建于1449年。金杰出寺：又名花园寺，在哲孟雄（今锡金），为绛钦·绕降巴桑杰培所建的讲授显教的大寺。

据有关统计，1958年以前，国内萨迦派寺院共有152所，以萨迦县及四川最多，萨迦县有23所，四川康区60所。住僧凡4182人，活佛48位。其中多数为萨迦寺的子寺或分寺，由萨迦寺委任堪布管理。康区萨迦派寺院多以更庆寺为主寺。

今天，在内地和港澳台地区，东南亚、南亚、蒙古、欧美等地，也分布着一些萨迦派寺庙和讲修中心。

（四）萨迦派的教法

萨迦派的法门类别十分众多，是藏传佛教各派中公认的法门数目最多、库藏最富的教派，其修学内容，以显密兼摄为特点。

在显教方面，萨迦派十分重视“因明学”，以之为开启学问知识之门的钥匙，一般须先学概括因明要义、分门别类的初级教材“摄类学”，之后逐步学习本派所谓的“六部大论”：一、古印度法称论师所著《释量论》，及萨迦班智达为此论所作的注《量理宝藏》；二、古印度功德光论师注释四部律典总义的《律经根本律》；三、古印度世亲论师讲解声闻乘教法的《阿毗达磨俱舍论》；四、弥勒菩萨为无著解说《般若经》的《现观庄严论》；五、古印度月称论师解释龙树学的《入中论》；六、萨迦班智达讲述别解脱戒、菩萨戒和密乘戒的《三律仪论》。

在显教见地上，萨迦派诸大师并非一致，有的持中观自续派见，如萨班、绒顿等；有的持中观应成派见，如仁达瓦等；有的持唯识见或觉朗派的他空见，也有持宁玛派大圆满见的。

显教的修持，主要有“中观和唯识两派的发心”“修心遣离四种贪着”和“修持七义”等法类。

萨迦教法，可以说以密教为主，密教的法门主要有：一般的“四续部法类”、特殊的“道果法”及“金法”三大类。

一般四续部的法类，分为共通的和共不共的经教两种。共通的经教有《金刚鬘》的灌顶、《百种成就法》《成就法海》《纳唐百法》等共通修法类的开许。不共的经教方面，事续部有如来部、莲花部和金刚部共同的灌顶，以及每部各自的主尊、部主、佛母、顶髻、忿怒尊、忿怒女神、使者、财神等五十多种法类的灌顶、窍诀及开许；行续部有如来部的部主“文殊阿、绕、巴、扎、纳五尊”的灌顶，以及“文殊独雄”的开许；瑜伽续部有同分续“净化恶趣十二坛城”“普明”“金刚手摧毁死主”等法，以及“普明”的三类利他典籍等许多经典的传承。无上续部则包括父续、母续和无二续三类。

无上续中，父续有“密集不动如来”“文殊金刚”“观自在”等的灌顶和传承，和绕派“起尸八尊”等法，热派“黑色大威十三尊”的灌顶，觉派“角尖持心”和热派“空行耳传”的引导，以及四本依靠的经教典籍的传承。母续有六类：黑汝嘎种类的续——“胜乐”及按照“时轮”所著的《空行海》、按照《瑜伽秘密无边》由鲁、铃、黑等三派大师所著的《胜乐法》的解释，以及《胜乐法》的胜乐法的灌顶；金刚亥母类——嘉派“金刚亥母”及“白色亥母显明智慧”的加持；莲花舞自在类有“作明佛母五本尊”的灌顶、珠加派“无量寿佛”的加持和昌布派“大悲观自在”的引导；马头明王类的“薄伽梵金刚童子”的灌顶及窍诀；宁白派“二十一度母”的开许。



无二续有《吉祥喜金刚》的窍诀派、注释派、海生派、黑尊者派，以及《三身意藏喜金刚》等四种受命，有七种灌顶；佛母教言《无我佛母十五尊》，注释续《金刚幕》，同分续《桑布扎》等之灌顶；《宝帐护法》增业的三本尊——《降魔金刚手》《白智慧母》和《白随行母》的开许；《吉祥时轮金刚》身语意圆满之灌顶，以及此续所说“增业三本尊”——金刚力、金刚彩鹏和众妙佛母的开许。

“道果”，为萨迦派密法的核心，又称为《宝训》，是《深法宝训道果法》的简称。道果，意谓佛果及能得此果之道。此法传自印度毗瓦巴（Virvapa），记载他本南印度一王子出家，得到无我金刚佛母的授记和加持，证得六地菩萨果位。道果法是他依于所有无上瑜伽续部以及《喜金刚》根本续和注释三续，特别是根本的《二品续》，而著《根本金刚偈》和修持的引导文《宝训道果之教诫》，传授给弟子纳波巴和仲比巴，此后辗转传于西藏卓弥译师，卓弥传于萨迦派开创者贡嘎杰波，经本派诸师发扬，形成一套完备的教理及修持体系，成为萨迦派不共法门。

萨迦派独有《道果宝训》法集之中灌顶和教诫方面的法门有：“吉祥喜金刚窍诀派的因（基）位灌顶”“阿克扎（喜金刚咒）的念诵传承”“吉祥喜金刚窍诀派的道位灌顶”“百字明的念诵传承”“外、内甚深道”“上师宝生佛”“三次回传”“毗瓦巴的外、内除障法”“无我母的加持”“隐道解释”“显明语义”“共同和不共传承表示文”、比派的“摧破金刚”“修行授记”“十密的印契”“守护缘起”等法的加持；道果派的“单身护法大黑天的开许”“道果会众释和弟子释各自的觉受引导”“道果的二十修身”“三十二事业（动功拳法）的修持”等。

金法，意谓此法极其秘密宝贵，乃萨迦派祖师花费重金从印度学得，为本派所独有，共十三种：修习最胜成就而附带出现共同成就的那若、因扎和麦扎等“三类空行母法”（或称“三类红母法”）；古汝古勒、象鼻天、欲帝明王“三类红父法”；“作明佛母具心之金绳”“财宝天母”和“底鲁玛天母”三种“小红母法”（或称“凝译师的怀柔三本尊”）。以上九种，再加上“蓝狮面母”“黑文殊”“金刚彩鹏”和“红财神命修”等四种的开许及各自的窍诀传承，称为“不传出寺庙围墙的耳传十三金法”。在十三金法之上，加“狮子吼的语守护解脱”的开许及传承，为著名“鲁巴十四金法”。

属于金法的还有“无量寿化身佛的开许”，凝译师的金法“瞻巴拉财神三合一”的观修传承，以及“持棍杖仙女三姊妹”之窍诀传承。

另外，萨迦派拥有众多守护佛教护法法——“金刚护法的受命”，最主要者为“金刚大黑天宝帐”和“四面”二类。

在萨迦派及鄂尔和擦尔系的寺庙中，通常都要修习事续部的“无量光佛九尊”“无死鼓音如来”“不动佛”“尊胜佛母”“摧破金刚”“白度母”，瑜伽续的“普明”“金刚手摧毁死主”，无上父续“密集不动如来”“文殊金刚”，母续《胜乐》鲁、黑二派，

无二续《吉祥喜金刚》的窍诀派，以及“金刚幕”和“桑布扎”，以上称鄂尔派“七坛城”。另外有“无我佛母十五尊”“红色大威德五尊”“黑色大威德十三尊”“作怖金刚”“大威德十三尊”“空行海”，父法“清静”和“金刚橛”“吉祥时轮金刚”等的修供，以及“大威德”“金刚大黑天”等的朵玛回遮等。

萨迦派在修持上，有其从显入密的严格道次第，其括要义如萨迦班智达所说：

首先于诸所知遍通达，然后于诸智者善讲说，

最后精进观修理解义，即是三世诸佛之共许。

意谓以清静持戒作为基础，广泛地闻习那些由班智达和大译师所译订、由智者和证士们所讲修，而为具足智慧者共许的显密典籍。在此基础上，对这些典籍的文字的组合、内意的解释、仪轨的程序等细微之处，应用“真实的”或“假设的”“用意”和“目的”“自他宗派的差别”等思维所生之智慧，详细地断除以无为有、以有为无的增损。在对人讲说或著书立论之时，也应结合教理和证理而论证成立。同时，按照上师传承的窍诀所出，无有迷乱地守护。除此之外，不参杂、沾染一点其他典籍的说法和自己造作的污垢。

修持甚深的共道，特别是修持《宝训道果法》时，最初先以因时的灌顶成熟相续；至中间阶段，道时的灌顶之水流未消失，于四座领取此灌顶以养育，即串习二次第的四种灌顶之修道；最后以果时的灌顶，于今生或中阴等时，决定获得最胜大手印的成就。

另外，在修习最胜成就法时，能附带出现共同成就；修习共同成就法，也能附带出现最胜成就的深广教诫（如十三金法），可以决定性的把握，令自他一切人，皆容易获得暂时和究竟的两种成就。

萨迦派的见地，以“轮涅无别”为精要。认为基位时的自心本性，从无始以来到成佛之间，皆恒常不断地本自具足，它是没有善或不善等分别妄念的明空双运。即：自心性不离明分为明，故明为心之性相；明分全无形色可得为空，故空为心之自性，如此正明之时即空，正空之时又明，故明空双运无别，远离戏论、不由造作之心的体性，即是心性。此明空双运之心性，在其他经续中也称为阿赖耶识、法界、有垢真如、光明心、如来藏、清静心等。因众生不能认识把握此心性，生起能取、所取二执的烦恼及随眠，此即是导致轮回的根本俱生无明。而一旦认识把握了自心实相，由无明所生的种种轮回现象就会解脱，消融于法界，获得涅槃。因而，此心由于有无认识摄持的差别，而成为一切束缚轮回和解脱涅槃之基（因）。所谓“轮涅无别”，是将明分有法称为“轮回”，而有法之法性空分，则作为“涅槃”，此二者无别，故称为“轮涅无别”。

总而言之，轮回、涅槃的一切现象，都是自心唯一离戏本性所生起的种种相，除心之外别无一物。而此心本身虽生为种种形相，但其空本性无有改易。比如用一块铜铸成狗盆时，即成为下劣、呕吐之物；而将此物做成佛像，开光之后，便成为礼供之境，且



依于此像而能积聚福德资粮。虽然此铜所造物的形相现似有优劣，但铜自身的本质，并无一点好坏之差，虽现似显现但真实不成立，故自性空；正空时而显现，正显现时而空，故称为“自性双运”。

萨迦派中对此见地，以抉择和通达的方式，而分为显教和密教两种见地，即抉择显教中观之见地和密教抉择轮涅无别之见地。

此外，元明以来，萨迦派大师还学习吸收了噶举、宁玛等其他教派的密法，如噶举派之“大手印”，宁玛派之“大圆满”及《金刚橛》等旧译密法，也被萨迦派的一些人修习、传扬。萨迦派也有其传自印度语自在称的“无字大手印道”。

（五）萨迦派的贡献和影响

萨迦派不仅对藏传佛教的发展产生了深远的影响，还对祖国的统一和中华民族的缔造作出了杰出的贡献。

萨班、八思巴叔侄的凉州和谈，不仅促使西藏归入中国版图，而且为中土带来了一种全新的佛教文化——藏传佛教萨迦派教法，开藏传佛教传入汉地之始，在元代，藏传佛教一直传播到江南乃至广东等地，开汉藏佛教融合之端。元代集中了汉、藏、印、西域等地的佛教人才，使用汉、梵、藏、畏兀尔等四种语言的佛教典籍，进行了汉藏大藏经的对勘，编订出《至元法宝勘同目录》。同时，以萨迦派大师为首，团结藏、蒙、汉、回鹘等民族的一批僧人，在西藏将藏文《大藏经》译成蒙文，并在后藏刻成印板。对各民族的团结和文化的交流起了非常重要的作用。

西藏归入大元，萨迦派掌管西藏地方政权，使西藏一百多年来四分五裂、内战不休的局面得以结束，出现了暂时的统一。西藏社会相对稳定，在畜牧业、农业、贸易等都得到发展的基础上，藏族文化也得到了重大发展。萨班翻译和介绍了许多过去未曾翻译或介绍过的学问，开创了收徒讲课式的传授十明知识和学习经典的学风。萨迦派掌管西藏地方政权时期，开藏传佛教注重大小五明的风气，许多佛教学者皆受萨迦派影响，努力学习经典和学问，此风气后来经格鲁派发扬，成为藏传佛教的一大传统。萨班所著《萨迦格言》一书，是藏族历史上最早的格言诗，几乎家喻户晓，对藏地的伦理道德，起到莫大的教化作用，可谓一部西藏的《论语》。在八思巴的激励之下，他的弟子雄顿·多吉坚赞以《智者入门》为蓝本，将《诗镜》一书译成藏文，开创了讲授诗歌典籍的传统。

《如意藤》《龙庆喜之歌舞》和《观世音菩萨之百赞》等许多文学等方面的书籍也被译出；大藏经手抄本被广泛收集，并修建藏经阁以存放。总之，在萨迦派统治西藏时期，五大传统学问（大五明）更加发展，小五明的学问也大多是在此时期形成或发展的；世



间法规的建立和藏民族的文学艺术方面，也都出现了空前的繁荣兴盛。

萨迦派不仅传承自派独有的教法，也学习吸收其他教派的教法，藏传佛教诸派，也多学习萨迦派教法，深受影响。

萨迦派本来是前弘期旧密最早的继承者，昆氏子孙一直传承莲花生大师的旧译密咒法要，后来开启了旧译宁玛派经教传承源头的索·益西旺修、宿·释迦久里、努·桑杰益西等三位祖师，及开启了宁玛派伏藏教法的大伏藏师古汝曲极旺修等众多宁玛派祖师，都曾在萨迦门下学法。

噶当派的甲域瓦、多冈瓦、朗卡崩、钦·朗卡札、穹敦热比绕支等大师，都从法王萨班和八思巴那里领取过教诫。号称“西藏能仁的候补”——大俄译师的继承人、学问的自在主秀巴钦波（大占卜者）和年增巴·曲极僧格（法狮）等人，曾从萨钦的亲传弟子久阿森受学深义的成熟解脱之道。

被视作众噶举派源头的帕木竹巴，曾依止萨钦学习 12 年，注释过《道果》的正文。后又依止至尊扎巴学习语教，获得觉受证悟。后来，噶玛噶举的创始人噶玛巴·都松钦巴（知三世者）曾从萨钦的亲传弟子贝嘎洛、康巴阿森、辛多僧等师受学“道果”等密法；香巴噶举的大成就者莫觉巴，曾依止萨迦派康巴阿森受学，而凝登·白比朗觉（隐瑜伽）则长久依止至尊扎巴，领取道果等深义。

著名的布顿仁波切，曾依止至尊扎巴，受学萨迦派所传的大部分密咒和性相乘的教法，着重于讲授、辩论和著述，其所创的夏鲁派或布顿派，一般皆认为是萨迦派的一支。

觉囊派的曲古威色（法身光明），是萨班语教所出的弟子，且多布巴·喜绕江称（智慧幢）也是初奉萨迦，在萨迦寺学习过显教。自多布巴开始，因他及其后的大师们大量著书阐扬中观他空见，原属萨迦派的觉囊派，才从萨迦派中独立为一个新的教派，但至今仍被一些大师视为萨迦的支系。

珀东学派从香登译师多杰江称（金刚幢）开始，到珀东·乔勒朗加（诸方遍胜）之间的诸师，都属于萨迦派，而乔勒朗加在传记中也承认宗奉萨迦派。著名的《佛子行》的作者加色陀美（佛子无著），也从法王喇嘛当巴（殊胜上师）等受学了萨迦派的教诫，后来建立教派。

格鲁派的祖师宗喀巴及杰擦、克珠杰等，均是萨迦派大师仁达瓦·循努洛追（童智）的弟子，且长时依止他及其他萨迦派大师广学显密教法。诚如格鲁派的一位大师所说：“如果没有萨迦派，也就不会有格鲁派。”

另外，萨班在《显明能仁密意》《三律议论说》等著作中，对当时藏区流行的大手印的弊端、以及它与唐朝曾在西藏得到过广弘的汉地禅师所传的“唯一白法”的关系的论述，对布顿、宗喀巴等大师影响较深，以至于在他们的《布顿佛教史》《菩提道次第广论》等重要著作中，也都沿用萨班的观点。后来，萨迦派的郭让巴和释迦却丹等大师



又在《见地详辩》《消除邪见》等书中，将藏地流行的中观见划分为以觉囊派为代表的常见中观派、以格鲁派为代表的断见中观派和以萨迦派为代表的离边中观派等论述。虽然这些观点存在矫枉过正或以偏概全的过失，也招致布顿大师、珀东班禅以及克珠杰等格鲁派学者的反击，但其中仍有许多真知灼见，对深化佛法和促进哲学思辨，也有一定的积极作用。

（六）关于本课题研究

藏传佛教研究，乃国际上佛学研究的热门，国内的研究在改革开放以来也有了长足的进展，硕果累累。研究的重点，逐渐从历史走向教义、典籍。由于藏文佛典译成汉文者尚不太多，而兼通藏汉两种语言及佛教教理的合格人才尚为稀少，故这一领域的研究，难度相当大。

“藏传萨迦派教典研究”，乃由我牵头，于2007年申报的教育部重点研究课题，申报的缘起，主要是因为四川藏传佛教文化研究会副会长张炜明先生，他生长于阿坝地区，曾任州报记者，通晓藏语，又从多位上师研修多年，热心于藏传佛学特别是他最熟悉的萨迦派教法的研究、整理和弘扬，并译出了几种萨迦教典，希望我带的学生们能对它们进行深入研究。

课题获准，为教育部人文社会科学重点研究基地2007年度重大项目，专家建议以研究论文为主。但这一课题，对研究者来说相当陌生，需要几年时间研读。历时五年，终于拿出了这本很不理想的成果。

我们的研究，系从现实需要出发，以当今佛教界所主张的“人间佛教”思想为本，依佛法修学的次第亦即藏传佛学所谓道次第，先阐明萨班的道次第思想，再从在西藏影响最大的《萨班格言》入手，阐明此书中的佛法人乘智慧，并由索南才让、依卓玛夫妇对原文作了重译，虽然早有汉译本出版，但为汉族学者所译，今由专业藏汉互译的藏族学者重译，应有其学术价值。其次依据佛经，对萨迦派的核心见地——轮涅不二思想，及其心性论的精髓——明空不二见及大手印，作了批判性的阐述。再次，对萨迦派的密法：道果所摄前行、正行、双运道、死亡修法等，主要从当代心理学的角度，进行了客观的评说，既肯定其价值，也批评其缺陷和可能导致的弊端。我们非萨迦派的信徒，对该派的历史和教义，我们首先尊重，其次尽量采取客观的科学态度进行现代考察，旨在继承其精华，扬弃其糟粕，以便促进藏传佛教乃至整个中国佛教的现代转型，发挥其乐众乐生、庄严国土的应有使命。

如果从广义言，萨迦派的教典应该囊括全部藏文大藏经，浩如烟海，我们的研究范围，只锁定于萨迦派学者的著述，在大量的此类著作中，也只研究了最重要的几种。除

新译《萨迦格言》外，在张炜明先生汉译出的八九种著作中，本书只选出最重要的四种：《显明佛陀密意》《三律仪辨别论》《金刚乘前行讲义》《萨迦密法集选译》，基本上可以表现出萨迦派的显密教法的内容，对于研究佛教思想，及诸宗佛教徒的修持，当有一定的参考价值。

应该表示遗憾和惭愧的是：萨迦派特别是萨班的因明学著作，是萨迦教典中的重要组成部分，由于人力所限，加之这方面已有专门研究的成果，故我们未能进行研究。现有研究成果中，错谬浅陋及译文不雅之处，在所难免，敬希高明者教正。

总之，关于萨迦派教典，我们只研究了其中一小部分，其余部分，留下广大处女地，以供后贤开垦。

本课题于 2007 年申报获准，2012 年完成结题，审查合格。

上 编 研 究 论 文

一、萨迦派教典综述

张炜明 陈 兵

萨迦派教典众多，从广义言，全部藏文大藏经，都是萨迦派也是其他教派共奉的经典。太虚大师曾总结藏传佛教的特质为“本师宗论”，与汉传佛教“本佛宗经”的特质不同。和其他藏传教派一样，萨迦派也确实表现出这一特质：以源出印度的师传特别是毗瓦巴的“道果”传承等为本，以重要的印度佛教论典为宗依，对佛经并不是十分重视，起码不像汉传佛教诸宗那样重视。萨迦派大师们经常引证的大乘佛经，主要是《般若经》，也引证《华严》《楞伽》《宝积》等大乘经。小乘的《阿含经》，藏文未译，因此大师们也罕见引证，可以说，整个藏传佛教，对于学界所谓“原始佛教”的经典《阿含经》，几乎无知。其对小乘佛学的了解，主要是通过《俱舍》《异部宗轮》等小乘论。

在印度论典中，萨迦派特别注重法称论师所著因明学论典《释量论》、功德光论师注释四部律典总义的《律经根本律》、世亲论师的《阿毗达磨俱舍论》、弥勒说《现观庄严论》、月称论师的《入中论》，加上萨迦班智达的《三律仪论》，合称“萨迦六论”，为萨迦派佛学院初步必修的课目。萨迦派虽然多持中观见，尊崇龙树的著作，但龙树最有分量的《大智度论》，藏文未译。中观学方面受萨迦派重视的印度论典，还有龙树的《中观理聚论》、提婆的《四百论》、智藏的《中论二谛论》、静命的《中观庄严论》、莲花戒的《中观光明论》等。《瑜伽师地论》《阿毗达摩集论》《摄大乘论》等唯识学论典，也常被萨迦派大师所引证。

在密教经续方面，萨迦派于四部密法中，于下三部密续所重有《金刚鬘续》及如来、莲花和金刚三部法的多种经续。

萨迦派密法主要属无上瑜伽部，父续之《集密根本续》《金刚四座续》《大幻化续》《喜金刚》三续、三略续的解释《睡莲》《黑色大威德》三类续、《佛平等和合》《文殊金刚》等续的解释及其支分，《修法百种》等八日译师的法类。

母续的《胜乐根本续》及此续按《时轮》所著的解释《空行海》《胜乐小续》《桑布扎》《金刚亥母》《作明佛母》、大悲观自在等经续。

无二续有《喜金刚续》及注释续《金刚幕》，同分续《桑布扎》《吉祥时轮金刚》等。

萨迦独有的不共《道果宝训》法集之中，灌顶和教诫方面的著述有：毗瓦巴《金刚句偈》《外内除障法》《无我母的加持》等。



本书研究的主要对象，是萨迦派诸大师的藏文著述。计有：

《萨迦五祖文集》十五本。《佛子拖美》一本。《鄂钦金刚持文集》四本。《梅钦文集》一本。《遍智郭让巴的密咒文集》四本。《更确伦珠文集》四本。《巴登敦珠文集》一本。《秀钦班智达全集》，及以擦钦父子（师徒）、大班智达朗喀巴绒、阿旺曲札、桑杰彭措、莫钦·更嘎洛追等上师的著作等。以下重点介绍《萨迦五祖文集》中的五祖著作及后来所谓“九庄严”大师们的著作。

（一）初祖萨钦的著作及其思想

初祖贡嘎宁波（萨钦，1092—1159）的著作，在德格印经院藏版的《萨迦五祖文集》15函之中占有2函。另外，夏鲁寺有《萨迦五祖文集》手写本17函；鲁普寺的《五祖文集》书写本有10函。本世纪初，由德格的萨迦派青年僧人将当代高僧慈诚江称堪布新获得的《五祖文集》原本3函等康藏多处萨迦寺庙中获得的旧本汇编校对，由中国藏学出版社于2007年4月出版《萨迦五祖全集对堪本》25卷。其中，萨钦的著作，在德格版的基础上，增补了20多种密教教理、修法仪轨方面的东西。

萨钦的著作，主要属于密教，其主要思想集中反映在《道果概论》一书，书中注释了9种道果教授，首次将道果教授写成文字并加以阐释。其他著作计有：《续部通论》《喜金刚二品续略义》《二品难处解释》《金刚幕续记录传承略义》《金刚歌解释》《脉之现观》《金刚幕续解释提纲》《金刚心释文本》《修法海生释义》《胜乐本续章释》《根本续科判》《胜乐黑行者坛城仪轨记录》《布画坛城仪轨》《秘密真实性意义分依师宣说而书写》《彼之科判》《四次第略义》《胜乐瑜伽士的火化仪轨》《四次第和明点的窍诀》《四次第解释》《四次第科判》《秘密真实性词义略解》《大威德七品注》《十七度母坛城仪轨》《萨迦派窍诀珍集》《巴亚那守护轮》《呈上师几绕阿加书》《安置宝瓶窍诀》《修法海生科判》《胜乐本续注释·珠鬘》《胜乐·鲁易巴现观注释》等。

萨钦的文章一般都是简单明了、直切主题，往往连书首的供赞、结尾的回向和作者的名称等繁文缛节都一律舍弃。

萨钦主张显密究竟证果相同，在其《续部总论》中，他开宗明义地指出：

一般来说，虽有许多不相同的道和宗派，但所获得的果——无上清静圆满的佛之果位，都是一样（同一）的。于彼也称为佛，也称为智慧（觉性）之士夫，也称为十三地金刚持之智慧，也称为大手印的最胜成就等等众多名称。即如《桑布扎后续》所说：

何故众多之佛法，犹如水流及海洋，

趋于解脱是同一，不会成为所缘众。

问：为何只有一果而无众多果呢？答曰：所谓佛者，通达实相也，如《喜金刚根本续》所说：“达实相故我乃佛。”而实相仅为惟一，故只有佛陀之一果。佛教内外各派，依教、依理树立对于基、道、果位的一定见解或理论，这些宗论尽管众多，但实相却只有一个。依据佛所说的标准来看，则通达实相为佛，是从通达自性俱生心性原始之界（本源）的角度来讲；而所谓“通达乐故我为佛”，是从通达无漏的智慧之角度来讲；所谓“梵净离障乃为佛”，是从断离圆满的角度来讲。经续中说有这样三种安立为佛的理由。

显密二宗的区别，只在于通过不同方式或道路去获取同一果，即道的不同而非果的不同：

能成佛之道有两种，即：断舍事（因，种子）的般若显宗道，和不断舍事（因，种子）的密咒金刚乘道。如《桑布扎后续》所说：“如果断除烦恼则可觉悟（菩提），如果依止（烦恼）也可觉悟（菩提）。”又说：“‘大乘’即是大乘，即是菩萨之道及果。和合七大之故，《般若》等经部中成立。较彼般若乘（显教）更殊胜者为金刚乘。大乘，乃是于此生善成办佛等之故，成为彼之殊胜功德。

如此宣说（显密）二道，也是考虑到两种类型的人，即：一些人对于欲乐（声色）爱好的贪爱小，故能够断除。对于此类希望获得觉悟（菩提）之人，宣说显教般若乘；有些人对欲乐（声色）贪爱较大，不能断除。对此类希望获得觉悟之人，就宣说密咒金刚乘。如此，所得之果——佛的果位是同一的，而能获得之道却是二种。

认为显密的差别，仅是对“事（因）”是断或是不断的不同。“事”一词的藏文含义，有根基、本体、自身、事或事物、因缘、种子之义，具体指导致痛苦轮回和灭苦涅槃两者产生的共同之事（因）、或根基。这轮、涅槃两者的共同之事（因），就是五欲乐——即色、声、香、味、触等五类能够令心意满足的可爱乐之事。萨钦认为色等五欲乐，他们本身既不只是系缚之因，也不只是解脱之因，而是以有无方便摄、未摄持的差别，而成为二者共同之因，故是基（事、因）。萨钦引用佛典和正理，通过比喻的方式论述说：

比如，自己和敌人同时争夺一件放置于中间的兵器，如果敌人力量大，就成为敌人的武器，如果自己力量大，则成为自己的武器，故为敌我二者共同的目标。同样，欲乐如未被方便所摄持，而庸常受用，则生起贪著，由此生起不如理的心意分别，生起烦恼、业及寿之染污，由此三种杂染，而持续不断地生起轮回中能取所取之苦；若以断离或精通依止的方便所摄持，则不会生起贪著，能成为解脱之因。

因此，可爱乐的五欲境，既不是本性只有生起轮回的能力，也不是本性仅有生起涅槃的能力，而能为轮回、涅槃二者之因、种子。如《根本续》所比喻：如如意神珠，若以精通凿孔的方便做成珠鬘，能平息非人和瘟疫等的损害，佩戴在身上能作装饰，而若



不凿孔做成珠鬘，则不能有这些作用。或如革打嘎之花，香象吃了不会变成粪便，普通大象吃了则会变成粪便，并不是花朵的本性有可以随意生成的能力，而是大象之缘所致。声色等五欲乐，也是如此。此乃《桑布扎后续》所说。又如牛奶，毒蛇饮之则变成毒物，若人饮之，则为滋养人体的甘露。并非牛奶的本性中有生起蛇毒或者生起甘露的能力，而是因蛇和人之外缘差别，而为生成毒液及营养二者共同之因。

在《共同续部概论》中，萨钦分别概述了断事（因）般若显宗乘和不断事（因）金刚乘的内容。谓显宗的特点，是以断除事（因）为道：

诸贪欲如同有毒之叶，如木鳖子花，如宝剑之刃……”等等，于众多类别、方式的贪欲的受用，观为过失和危害，故不生起贪著。以此不生起非如理作意之分别，故不生起三种杂染的分别，以与之相违的方式断除。对嗔恨等烦恼，则以慈爱等方式断除。

萨钦又以解释名称的方式，进一步概括显教的特点：

“到彼岸乘”：是具有资粮自性的六度或十度作为乘（方法），从而获得果。如此，布施、持戒、忍辱三者是福德资粮之自性，禅定和观慧（般若）是智慧资粮之自性，而精进是此二者之助伴，方便（及力、愿、智）等四种是到彼岸之随行（后面跟随之行为）。如此，先行皈依、发心之后，六度或十度作乘载，故称为到彼岸之乘。彼也如经中所说：“所谓‘大乘’，即是大乘，菩萨之道及果。结合于七大之故，于智慧到彼岸的诸经中，说为修行者。”

对于显教的另一个名称“因乘”，萨钦定义说：

是以因，由因能成办不同之果，及于因长时耽延，故称为“因乘”。

所谓“因能成办不同之果”，是指显教修行由积聚福慧二种资粮，而成办各别的果——法身和色身，而不是从因贪著果的相而观修，故说以同一各别因修习而成办同一各别果。所谓“于因长时耽延”，是指上品根器、精进和禁行者，于三大阿僧祇劫成就佛果；中品于三十六大阿僧祇劫成就佛果；下品于无量阿僧祇劫成就佛果。于修成办佛果之因长时耽延，故称为因乘。比如用钝斧砍树，长时耽延而不能断。

萨钦认为：对于成为轮回涅槃两者共同之事（因）——欲乐（声色），密宗不需要舍弃、断除，而是以精进修习生起次第和圆满次第的方便，以受用声色欲乐为道。以精通生起次第的方便而依止受用欲乐的方式，如依方便续，“则眼作为地藏菩萨，一切色作为色金刚，以本尊融入本尊的方式受用。同样，声、香等一切也相应受用，乃是于共同的方便精通。如按照不共智慧续，则眼等作为愚痴金刚等，色等作为白衣（佛母）等，以本尊融入本尊的方式作受用……”精通圆满次第的方便有两种：第一种是精通自加持的次第依于拙火所生的自然智，瑜伽士于身内生起明空之等持，则一切情器的显现，皆作为彼等持之体性而受用。第二种是依于手印所生的本智之方便：瑜伽士于身内如生起

乐空双运的等持，则一切情器之显现，也作为彼之体性而受用。萨钦以自问自答的方式，分析了显宗般若经中所说的不舍且受用欲乐，与密宗所说的不舍和受用的异同，谓《般若经》等说：

法圣菩萨，与六万八千女子一起，游戏于五欲乐，且受用欢乐。

说明显宗也于妙欲极为喜爱，为何说仅仅金刚乘不断五欲呢？答曰：

此说虽是合理，但彼经中如是宣说，乃是圣者的依止（受用），且也是为了将来于欲乐有大贪欲的有情进入智慧到彼岸的利益，而说有不断欲乐而获得圆满觉悟之道。此乃是为了利他而指示，而不是为了自利而成为道所指示的。于金刚乘中，即使凡夫也以欲乐为道，故是自利许为受用欲乐。

萨钦以解释密宗常用的名称“密咒乘”“金刚乘”“果乘”的方式，概括了密宗的特点：

所谓“密咒”（梵文曼多囉），其中“曼”为五门之识及追随之意。多囉（扎）为救护之意。即如此精通生圆二次第的方便，能救护五门之识及随行，色等平庸的妄念分别之心意，故称为密咒。以彼生圆二次第为乘载，故为密咒乘。

所谓“金刚乘”，是指将以佛的身语意金刚加持自己的身语意而修习。另外，不被性相和妄念分别所坏，故心性真如俱生本智是金刚，任何所作显现，现为彼等之体性，而于自己的本面或理解境，了知是心性俱生的惟一本智的幻变，从而修持，故为金刚乘。初学者以信解进入，心获坚固，故自己自然进入。

所谓“果乘”，是指于因固执且信解为果之相，接近获得果，故称为果乘。前者是于五现觉固执为五智，用心意构画结合等果之相，从而观修。上等精进和禁行者今生成就，中等于中阴成就，下等七生成就，最下等也十六生成就。

《共同续部概论》第三部分《四续部建立（的原因）》中，萨钦将不断事（因）的金刚乘，乃由事、行、瑜伽、无上瑜伽四续部所摄，总结为六种原因：一、外道有四种邪分别，为了不断舍彼等，且以金刚乘于此作摄持，故建立四续部；二、佛教徒于般若乘有四种不同的宗派，为与彼相配合之故，而建立四续部；三、密咒主要是为了利益欲界的有情而宣说，而欲界的有情有上、中等四种贪爱（耽著），示以不断贪爱而圆满的觉悟之道，故安立四续部；四、适应所依者根器有上、中等四种，而建立四续部；五、于支分的意义有四种不同的进入方式，故建立四续部；六、六或三种等续部的一些归类方式，也建立为四续部。其中，针对外道的四种邪分别而不断舍彼等故以金刚乘作摄持有四种：

第一种，外道具贪欲者是所谓大自在天的追随者。他们以所获得的果——大自在天受用圆满身为所缘，从而圆满他们自宗的四种灌顶。于殊胜之时、会供之时等，男众安置右边席位，女众安置于左边，点燃九盏油灯，灯焰倒下，抛弃于水中；以母亲和妹妹



等供养为后妃；也以五肉、五甘露作为食物，于五欲乐无有畏惧和羞涩而受用，奉行鹏鸟的窍诀、宝瓶气的窍诀、摄持明点的窍诀等。总而言之，以贪欲为法。因为他们未通达二无我的智慧，故成为颠倒邪见；未有精通生圆二次第的方便所摄持，故成为颠倒方便；无有于圆满的觉悟为所缘，故其所缘境成为颠倒。为令这些已入非道之众能够进入金刚乘，随顺彼等而宣说无上瑜伽续。令他们心想：“佛教徒也有与我相同的道”，从而接受金刚乘法。如此，为了不舍弃且摄收具贪欲的大自在天的追随者们，而宣说无上瑜伽续。

第二种，有些具嗔恨者——遍入天的追随者。说损害为正法，以此所获得的果——遍入天的化身作为所缘。在自己本尊像的跟前，屠宰水牛和山羊，流血以作供施等，乃是见地等颠倒。为了令彼等进入（佛门），故宣说《毗卢遮那现觉续》《大威德品》《马头明王品》《观自在哈那哈那品》《夜叉妙宝品》《如何处决凶残者品》等。如是，为了不舍并摄收具嗔恨者——遍入天的追随者们，而宣说了行续。

第三种，有些愚痴者梵天的追随者。且说愚痴为法，于所获得果——梵天的法身为所缘。清晨起来，首先漱口，其次作牛（夏鲁本作“土”）的三沐浴，接着作水的三沐浴，之后将吉祥草插入耳后，进入禅房，念诵吠陀典籍，且作火供。他们乃是于所缘境等颠倒，故为了令他们进入，从而随顺彼等的方式，于事续《妙善成就》等中宣说作三沐浴，更易三衣等。是故，为了不舍弃且摄收愚痴者——梵天的追随者们，故宣说事续。

第四种，各种外缘均等三部分的追随者。遇见说贪欲为正法的阿闍黎，则也行以母亲、姊妹等供为妃子等；如遇说嗔恨为法之师，则也作水牛和山羊的供施；遇见愚痴之师，也作沐浴和清净等，为了让彼等进入，故顺应彼等的方式而宣说瑜伽续。即《摄真实性续》第一品《金刚界品》中，所说的一切本尊身色红色，上衣和下裙等一切皆为红绸或红布等红色，乃是为了贪欲者不舍贪欲而行。第二品《三界尊胜品》中，说一切本尊色身黑色，具忿怒的表情，上衣和下裙等一切皆黑绸或黑布所作，乃是为嗔恨者不断嗔心而行。第四品《一切成就品》中宣说一切本尊各种色身、上衣、下裙等一切也为花色，（杂色的）布和绸所作，乃是为一个人具足三等分三毒，故是为不断三等分之毒而宣说。

像这样，外道等有四种邪分别的立论，为了不舍且摄收他们进入此金刚乘，故宣说四续部。这种说法，乃是《摄真实性续》的追随者——庆喜藏、索底帕拉、巴瓦拉等的主张。

对于密宗如何在佛教中兴起，萨钦并不与后来崇信密教的那些大师一样，认为是比化身佛释迦牟尼更高的法身佛或报身佛普贤王如来、或金刚持、或大日如来所宣说的更高级别佛法，而是引用印度的几位祖师的主张，客观概述了密教是佛教后来为了摄收那些贪嗔痴慢疑五毒炽盛者或是信奉五毒的外道，才将印度种种外道法拿来为佛教所用。

（二）二祖索朗孜莫的著作及思想

索朗孜莫（福德顶，1143—1182）天资异常，3岁时就见文殊、度母、不动佛，并能够讲说《喜金刚》三续等五部密续，能回忆起来自己往世曾为印度《道果法》祖师难胜月等11位班智达的身世。17岁时能不依靠书本自在地讲说十四部密续，名声传遍了印度和藏地。

他26岁时所著《入法之门论》，是一本佛法概论式的论著。论中首先把法定义为“规范”，何为“规范”？是指各自的方便和方便所出的建立（论述）理论体系，因彼能改造、调伏心，故称为“法”。这种理论体系是众生离苦得乐的方便。此理论体系，又从人的方式、究竟果的方式、导师的方式和法自己的体系的方式，作了区分。第一、从人的方式，分为：希求轮回、希求远离轮回、和对二者皆不贪求的三种宗派体系。第二、从究竟果的方式，分二种：一种是进入大贪欲和不是方便之道的道，乃是轮回之道；而另一种是出离忧苦（涅槃）之道。第三、从导师的方式来区分，即如出轮回和涅槃二道也不是随意所出，而是由导师智者善妙传承所出，即前者道为梵天等大仙人们所讲说；指示第二种道的，则是如来、阿罗汉清净圆满的佛。第四、从佛自己的体性来分，有仅指示世俗的建立的法，和具足胜义真谛的法。第二章详细讲述了怎样进入和通达如来之法。进入佛法之后，学佛之人几乎都会产生疑问：“有情怎样从病苦中解脱出来？此解脱道是否有错误？是谁宣说的此道？由谁人传承的呢？”面对这些疑问，作者在第三章中详细地作了解答。

对于第一个疑问，作者说：比如无有因和缘，就不会出现果。同样，众生也有远离一切痛苦之因，也有清净之缘。此因就是一切有情的法性二我空，也称为“自性住佛性”“自性法身”“胜义谛”。作者通过龙树，特别是慈氏的《宝性论》来论述一切有情有轮回和涅槃之因，特别是有成佛之因。设问：“如果是自性清净，那么污垢由何而生？如是本无新出的，则以后还会出现；如果是最初就有，则不可能净习吧？”然后作答：“不是本无新出的，故没有前者的过失；虽然污垢是从始就有，但却是可以净习，故称为客尘，就如同金上之垢一般。”认为：

经教的现量意义与现量不相违，故为最初善；隐蔽意义于比量不相违，故为中间善；极为隐蔽意义，经教互不相违，故最后善。又由听闻而成为信心之因，故最初善；由思维而成为欢喜之因，故中间善；观修之时，变成为心意无垢之因，故最后善。指示二谛，故意义善；容易忆持，故文字善。所诠完整指示，故不与外道相混；对治齐全，故圆满；自性清净现前，故遍清净；无垢清净现证，故具足圆满清净。彼之原故，成为如此方便，而其他是进入不是方便之道，就犹如希望长出苗芽，却将种子播在干



地之上。

对于第二个疑问，作者回答说：“指示方便如此者，是清净圆满之佛，他由自己证知之后而宣说。”然后引用了大量经论来定义佛，区分大小乘对佛的不同论述，以及系统介绍佛的传记十二大行，大小乘对佛和经论的不同看法，三转法轮的不同内容，说有部、经部、唯识、中观派各自的主张。

对于第三个疑问，二祖详细介绍了佛法的集结和在各地弘传的方式，特别是在藏地传播的历史。最后，还修正了所有佛教纪年的错误。

二祖的著作，在德格印经院版的《五祖文集》15 函中占有 3 函，在“对勘本”的《萨迦五祖全集》中又增补了 5 种著作。以密教方面的《喜金刚》《胜乐》等密续解释、修行方法、灌顶仪轨为主，也有《入行论释》《入法门论》等显教方面的著作，还有《上师八日译师传记》《上师恰巴赞》《萨钦赞》等传记、赞颂、书信类，乃至《文字启蒙读法》之类的文化普及典籍。

（三）三祖扎巴坚赞的著述

扎巴坚赞（1147—1216）自幼学习佛法，11 岁即开始讲经说法，被尊称为“洛追钦波”（大智慧者），终身以恪守戒律、善于应机说法著称。他的著作，在德格印经院版《五祖文集》共 15 函中占了 4 函，是五位祖师中著述最多的一位。在《对堪本的五祖全集》中还增补有扎巴坚赞的著作 13 种。现将《全集》中扎巴坚赞的著述作一简要的归类。

除编著有一本《萨迦不共窍诀道果法集·“黄本”》之外，扎巴坚赞的著作内容极为广泛，可分为：

1. 历史传记类：《释迦王统记》《西藏王统记》《印藏的佛教宗派分衍要论》《印度上师史》《藏地上师传承史》《鲁益巴派“胜乐”的上师传承史》《吉祥黑汝嘎的源流》《金刚铃尊者史传》《萨钦传》《索朗则莫传》等。

2. 医学历算类：《医学王库》《辨认时节的历算书》《宿曜交会吉凶占》等。

3. 显教方面：《大乘阿毗达摩集论的性相显明》《菩萨戒二十颂释》《入菩萨行略义》《遣离四种贪著的教诫》等。

4. 理论和方法：密教方面的著作占了绝大多数，其中主要属于事部、行部和瑜伽部的修法有：《百种修法集》《修法总论》《事行续三部共同的觉性交付仪轨》《文殊》《观音》《度母》《金刚手》等的修法，《妙臂经释》《摧破金刚续释》等。



属于无上瑜伽部的有：《密续现观法宝树》《喜金刚二品续的解释·摧毁不净的清净释》《金刚幕续略义》《喜金刚现证六支》《无我母的现证》《胜乐五次第释》《鲁益巴派胜乐金刚现证观修次第》《金刚亥母修法集》《黑色大威德修法》，以及各种本尊的修法、仪轨等多种。

5. 礼赞、祈请、答疑、书信和记录自己修持佛法体证的道情歌类：《道果传承祈请文》《喜金刚赞·长行诗》《无我母赞》《二十一度母赞释》《答瑜伽师绛曲森格问》《八种梦境修持觉受歌》《调心方法的觉受歌》《大觉受歌》等。其中，《大觉受歌》是扎巴坚赞对佛教修持的见、修、行、果的真实体悟，并辨别了各种真实性与相似性的差别，既是作者对佛教真谛真实体验的结晶，也是为后来的实修者提供了道与非道的判断标准。

（四）四祖萨班的著作及思想

四祖萨迦班智达·贡嘎坚赞（1182—1251），天资超凡，自幼对于梵藏文字、历算、医学、图画等，稍加学习就能精通。8岁时即著有《海生》的解释。12岁著《喜金刚二品续》的解释。15岁精通了祖父辈们的所有教法，于“十明”纯熟究竟，获得班智达的名号，为西藏获得“班智达”称号的第一人。

有关萨迦班智达的传记，在《道果文集》中列有：雅隆巴·扎巴江称所著的《法王萨班的中等传记》，全知仁钦拜所著的《具德萨迦班智达传》。《具德萨迦班智达大传·语录》，是将跟随萨班的弟子所记录的、萨班对不同的人讲法答辩的记录，编在一起的著作。文字较多的传记是阿旺杰登旺修扎巴所著的《萨班贡嘎坚赞·拜绒波传·贤劫善缘》等四种。另外，《萨迦世系史》中也较详细地介绍了萨班的事迹。而最能反映其渊博学识的，是萨班自著的带自传或自我宣言性质的《八我颂》。

在德格印经院版《五祖文集》中，萨班著作占有3函。另外，《对堪本》还增补了萨班的《佛教历史》《法与非法辨别》等著作二十余种。

萨班的著述，几乎囊括了大小十明：

有以讲述世间道德之方便来弘扬正法的《善说宝藏》（即《萨迦格言》）。

声明类的论典著作：《智慧放散》《入声论》《语门略义》《蒙童易入释》等；

因明类：《量理宝藏论正文和注释》；

修辞类：《智者耳饰·激励如来悲心》；

韵律类：《韵律的花束》；



词藻类：《词汇宝藏》；

戏剧类：《极喜的进入》《乐器论》；

工巧类：《佛像论》《察地品》；

医学类：《八支略义》。

内明佛学方面的论著，属于赞颂类的有：《佛赞》《能仁赞》《观自在二赞》《文殊的手帜图画赞》《圣地桑耶寺赞》《文殊赞释》；

属于共同乘的论著有：《宗派辨析》《显明佛陀密意》《三律仪辨别论》《广大发心配合经教》《佛法修持次第》《十法行》《遣离四种耽著》《大乘道的建立概述》《回向的功德释》；

属于共同理论的有：《智者入门》《理论辨析》；

零星杂类的论著有：《辨败外道楚计嘎屋之偈颂》《由“巴各瓦”一词所引申的偈颂》《于明慧大士们如何提问的偈颂》《自传八我颂的正文及解释》；

属于书信答问类的有：《呈十方诸佛菩萨书》《致诸殊胜大士书》《致喜欢佛教的天神书》《致居住新更的僧众书》《致尼玛书》《致洛波译师书》《给香译师的教诫》《致俄觉瓦的善知识书》《致涅莫大修行者书》《答多各瓦之问》《答恰译师之问》。在这些书信答问中，萨班对当时藏传佛教在教理修持窍诀方面的各种疑问，皆作了解答。

属于密教方面的著作有：《文殊修法显明》《度母修法》《曜母的供养仪轨》《双运显明的坛城仪轨》《无量光佛的观修意义》《临终教诫》。

属于无上瑜伽类的著作有：《上师赞》二种，《瑜伽自在主赞》《胜乐传承赞》《上师瑜伽（广本）》《外内密三种的供曼扎》《道果引导文目录》《给予修习授记》《五缘起圆满道》《隐道解释根本及支分》《十位大成就者》《细小窍诀》《喜金刚根本咒的基数解说》《会供轮的文字》《无我母赞颂释》《六部的名义与智慧混合的解释》《胜乐俱生的加持》《摧破金刚比派的解释》《桑布扎》《金刚摧破续》《三律仪辨别论》等许多论典。

另外，《萨迦世系谱》还介绍说：

由萨班所出的诸大理论体系的讲传惯例有：《释量论》《量理宝藏论》《俱舍论》《喜金刚三续》（即《根本二品续》《桑布扎续》《金刚幕续》），以及许多不太著名的巨著也作了讲说。除了《道果金刚偈》《显明佛陀密意》《善说宝藏》（即《萨迦格言》）等一些著作的讲传之外，其他多已不能看见了。《因明七论》的其他诸论、《阿毗达摩集论》《慈氏诸法》《胜乐》《密集》等续和彼等的众多解释，当今必定失传无疑了。另外，《别解脱戒》《愿行菩提心》、与四续部相属的《能成熟的灌顶》《能解脱的道加持》《开许》和《引导》等无数，到今天也尚存。



这些著作中，有五本是萨班的著名代表作：

1. 《量理宝藏》是萨班总摄古印度因明家法称所阐述陈那所著《集量论》的七部注释，即《释量论》《定理论》《理滴论》《因滴论》《关系论》《悟他论》和《净理论》等七部因明量论的要义。从总体方面论断所知事物和决定能知量的本性。两方立论分为论外境、论心识、论总别、论建立遣余、论所诠能诠、论相属（联系），论相违（矛盾）、论法相（定义）、论现量（现前）、论自利比量，论利他比量等十一章。

2. 《萨迦格言》，是萨班所著的有关世俗道德规范的论著。全书分为论智者、论贤者、论愚者、合论人品、论恶行、论本性、论失当、论行事和论教法等九章。

3. 《无垢论广释》，是萨班为其上师三祖扎巴江称所著《无垢十五天女的赞颂·进入三续珍宝鬘无垢庄严》所作的解释，此《赞颂》是扎巴江称的诗偈的形式，介绍金刚乘，特别是《喜金刚根本和注释三续》的极甚深难以通达的深义。依于祖师所传的窍诀，全书分为详赞和略赞二部分。详赞分为依照观修二次第之力，风心汇聚于中脉而出现地道和汇聚诸天女的次第而依次作赞，和依照菩提心的迁转次第而作赞颂。即在密续的现证时，首先从指示脉和菩提心的一方，于内身抉择所经地和道。以及如何行经和证得十三地佛金刚持果的方式。

4. 《显明佛陀密意》，是萨班依照《大乘经部庄严论》所说的修道的主纲为次，挑出的如来藏的内核，加上中观思想所著述的大乘佛教的修道次第。《经庄严论》，本是唯识派的一本重要典籍，书中对种性章多谈有如来藏。至此时，藏地的《大手印》，特别是冈波巴大师所著《大乘菩提道次第论》，说成佛之因是如来藏。在当时，很多修学“大手印”的人，都认为如来藏是实有，故萨班在《呈十方诸佛菩萨书》和《致殊胜正士书》中，认为：

您所宣说如来藏，有人认为是了义，

我以经教和证理，成立是为不了义。²

5. 《三律仪辨别论》，又名《佛法与非佛法辨别论》，将小乘及大乘显、密宗的教理和修持之道总摄为“别解脱律仪”“菩提心律仪”及“持明律仪”三种律仪，批判了十二、十三世纪在藏区广为流行一些与印度佛教经论不符的主张，强调“一切佛法的实践，皆应依照佛之密意如实修持”。把“大手印”“大圆满”法判为汉僧摩诃衍所传禅法的翻版，直称为“汉地大圆满”，认为只有从印度传过来的佛教才是纯洁的，印度佛教中又只有中观派才是究竟的。书中评述印藏各佛教派系的是非，特别是对当时声势最盛的噶当派和噶举派中不重经论而只注重自身宗教体验的修传之风，及众多离经叛道、误入歧途的乱象，一一作了批判。这部书从写作之初，就引生了广泛的理性思考与争鸣，后来成为萨迦派人的必读书之一。

² 《对勘本》13/25，365页



（五）五祖八思巴的著作

八思巴（1235—1280）从大都回到萨迦寺后，将所有已翻译成藏文的佛典等著作，作了核对，修改了一些错误的名言和次第，依次第编辑为一体，并汇聚了卫藏许多智者和缮写者，在汉地所出的完美蓝杜仲皮纸上用金汁书写，工程浩大，犹如第三次集结佛经一般。八思巴为此写了《刊刻佛经说明·韵律庄严》等一系列刊刻佛经的赞颂文。这可以说是藏文大藏经的初次集结。

八思巴的著作，于德格印经院版《五祖文集》15函中占有3函。大多简练，容易读诵和理解。

在篇幅上，只有《彰所知论》《鼓诫汗王章》、以及《续部现观·小树》《道果传承礼供文》和一些密续要义、修法窍诀等幅稍长，此外大多为2—3页的小文，内容有赞颂、祈请、经教、经论的解释、大小乘的修持次第、修法坛城仪轨窍诀、经典的目录、答问、回向、祝愿文等。还有各种佛菩萨和圣地的赞颂文及对上师等的祈请文约40种。

不共密乘的窍诀类有《上师瑜伽》等、《大手印观修窍诀》等约10种。无上瑜伽类有《喜金刚》类、《时轮类》《胜乐类》《瑜伽母类》《大幻化类》《度母类》《密集类》《大威德》类的70种的密续的略义、注释、科判以及修法、坛城仪轨等。共同密咒所需的《事师五十颂略义》等二种。瑜伽续类有《净化续》所说的《无量寿》和《不动佛》的火供。事行续方面有《金刚手修法》等30多种。目录类有《续部目录》《自己所听法的目录》7种。护法类有《宝帐护法的修法》等八种。显教性相方面有：《十法行广说》等20多种。零星偈颂类有《教诫甘露滴》等10多种。答问和书信类有《雅得巴的答问》等约40种。为修建佛经、佛像、佛塔等所作的赞颂类有《为皇子真金印制佛经而作的赞颂》等7种。回向以及祝福类有《供养5940匹锦缎布施时的赞颂回向》等10多种。总计有250多种著作。这些著作都是词句流畅、意义清晰、动听悦耳的作品，直到今天仍广为流传。

能代表八思巴佛学思想体系的著作不太多，比较重要的有两种：一是对应皇太子真金的劝请，依据《正法念处·日藏设立论》和小乘论典《俱舍论》而著述的佛教概论《彰所知论》，一本是主要论述密续佛果的《续部现证·小树》。

在《彰所知论》中，八思巴依据二论，将一切所知对象归为外器世间、内情众生、道、果和无为法等五章。

第一章：认为外器世间形成之因是四大种，详细介绍了大种的性质，如何形成粗大外部世间，以及世间的结构、方式等。



第二章：依于此外器世间的内有情众生，有六道：地狱、饿鬼、傍生、人、非人、天人，他们各自的名称意义，各道所处的地方、内部分类、由何业投生、遭受何种苦、生命寿量长短。人类如何产生，如何产生同类，国王的世系。其中，介绍佛陀释迦牟尼的净饭王的世系，以及当时从成吉思汗到忽必烈的蒙古国王如何弘扬佛教世系。又谈到由于他们所造恶业而招致的果报，以及情器世界的形成和坏灭，又讲述了因和因相连的外内缘起。其中，内情世间的缘起无明缘行等十二支的顺生还灭的详细方式。如此十二缘起又以因果统摄、四谛统摄，如此器情、缘起、四谛又以色、心、心所、不相应行、无为五法统摄，最后将一切所知归为五事、五蕴、十二入、十八界。

第三章：讲述五道，是指修道之义，对于所闻思之义作观修，首先修心寂止之后，为了修习胜观，故观修四念住，即为资粮道；之后观修四正断、四神足、五根、五力为加行道；之后观修八圣道支见道（见道所断为一切遍计烦恼及性相），之后观修七觉支是修道（修道所断为俱生烦恼及性相）；之后将获得无学的十法，即为无学道。

第四章：讲述大小乘所证之果。

第五章：介绍择灭、非择灭和虚空等三种无为。

全书行文言简意赅，在德格印经院版《五祖文集》中仅有 35 张藏文书函，《对勘本》中仅有 70 页，通俗易懂，将佛教的基本思想体系作了概述介绍，令太子真金即能对佛教的核心思想有了完整的了解。本书当时即有汉译，收入《大藏经》中。

（六）二胜六庄严等的著作

元末，失势之后的萨迦派精英们纷纷转入做学问或专心修持，反倒产生出众多精通显密教义的大师。相继出现了以讲授和修习的方式大力弘扬教法的大智者——雅（雅楚·桑杰拜）、绒（绒登·释迦坚赞）、仁（仁达瓦·循鲁洛追）三位精通显教的大师，二位贡嘎（鄂钦·贡嘎绒波 1382—1456）、宗巴·贡嘎坚赞），乃精通密教的大师，及对显密皆精通的郭（廓让巴·索朗僧格）、释（释迦确丹·则美勒比洛追）、达（达仓译师扎巴喜绕仁青）三位大师，即所谓的“萨迦二胜六庄严”。此外还有多位佛法渊深、留下著作的大师。

1. 雅楚·桑杰拜（1350—1414）的著作

生于萨迦，被雅绒收为养子，故名雅楚（雅氏之子）。主要依止萨迦寺克旺尊追研习道果法，从贡嘎贝等学习教理，成为精通显密、特别是精通指示现证般若窍诀的《现观庄严论》的大学者。故普遍有说“《现观庄严论》止于雅”，且共许“于经藏精通者



为雅、绒二师”。他的著作有《雅氏大疏》等，包括《现观庄严论广释·宝鬘》《中释·宝库》《小释·宝如意》等，现存于德格印经院的有 8 函。另外，笔者还见有他所著的《量理宝藏论之显明》一书。

2. 绒敦·释迦坚赞（1367—1449）的著作

生于康区嘉摩擦瓦绒（今金川一带），从小精通苯教。18 岁到卫藏去求学，受取比丘戒，取名为释迦坚赞。他依止雅楚桑杰拜为主的众多大师，系统学习《因明》《现观庄严论》《中论》《俱舍》《律经》《三律仪论》等大论，从而成为精通显密的智者之王。他巡回藏地诸寺院，以十大经论立宗答辩，引证六十四部其他经典和四十部经论注释，没有谁可以匹敌，因而获取了“绒敦说法狮子”的称号。著作方面：以 23 岁时所著《释量论释·推理光明藏》为代表，为《般若经十万颂》《佛说稻秆经释》《密集续释》等 41 部大经论作有注疏，总计有 350 种著作。

3. 仁达瓦·循鲁洛追（童慧，1349—1412）的著作

生于萨迦仁达康索，18 岁出家，法名循鲁洛追，密号弥觉多吉（不动金刚），曾从许多名师学习显密教法，受比丘戒。仁达瓦对中观见地的弘扬，是在藏传佛教史上功绩最为卓越者，也是第一位集密教及应成派中观见于一身的大佛学家，有普遍共许“中观遇到仁”的说法。著作方面，中观学有《中观本论智慧广释》《入中论广释》《四百论注释》《中论释句释》等，唯识学方面有《上下对法广释略义》，戒律学方面有《律经根本释》《戒律的羯磨仪轨释的略义》等，及《书信》《教诫》《答问》等，凡 40 函。

4. 俄钦·贡嘎绒波（1382—1456）的著作

为“二胜之一”，俄尔支派创始人。生于萨迦，6 岁起学习藏文和佛学，受比丘、菩萨、秘密诸戒，曾任萨迦寺住持。行持严谨，生活俭朴，平生唯以一白石为座，被尊称为“浊世的大金刚持”。著作有以密咒为主的 4 函，即为著名的《俄旺文集》，内容涉及密法修行、听法笔记、仪轨、传记等。

5. 宗巴·贡嘎坚赞（1382 或 1372—1436）

“二胜之一”，宗巴支派创始人，主要修持拉章宗穹瓦的体系，称为“宗瓦巴”。此师的传承称为“后宗巴派”。贡嘎寺现任堪布洛松江称于 2001 年整理编印了一本由宗巴亲教弟子所写的传记《全知更嘎朗加传·稀有珍宝藏》，分 13 章，详述其生平。他的著作有《法王扎托巴赞·妙欲雨降》等赞颂、祈请、供赞、道歌、公开信等十多种；



《共同续部》的论述，《喜金刚续》注释及修法，《道果法》的讲解及修持，《宝帐》类的修持，《时轮》《大威德》《金刚橛》《胜乐》《瑜伽续》《行续》《事续》的解释、坛城仪轨等密教类，有 50 多种；针对当时对显密教法疑难问题的答复也有十余种；言教、书信、辞章类有《给予金刚座所有僧众的一切显密摄义之言教规章》等 40 多种；另外，还有以藏文行书书写的《现观庄严论辨析·教理海》两函。

6. 廓吾绕降巴·索朗僧格（博学士、福德狮，1429—1490）

精通显密的“三庄严”之一，简称郭让巴。26 岁从鄂钦受取比丘戒，一生以持戒严谨著称，创建达那图旦朗杰寺，培养出了旺秋珠巴、桑结益西等一大批学有成就的弟子。其著作有《赞颂》《音势论注释》等共同学问类，《因明》《现观庄严论》《俱舍论》《律戒》《中观》《三律仪》《密咒类》等方面的著作 68 种，凡 15 函。

其中最能代表其佛学思想体系的著作是《三律仪增补·开现基果道的善说·光明》。此书继承萨迦班智达的风格，对 13 世纪到 15 世纪之间藏传佛教各宗各派关于佛教显密诸宗之见地（基位）、修持方法（道位）、所证之果（果位）的不同主张，皆作了明晰的梳理，指出了违背佛经教理的错误，并作了批判。此论也是萨迦派佛学院的“必读之书”之一。

在《见地辨别论·胜乘要义之月光》中，郭让巴将当时藏传佛教盛行的中观思想，划分为以觉囊派多波巴为代表的“常见边中观”，以格鲁派创始人宗喀巴·洛桑扎巴（1357—1419）为代表的“断见中观”，和以萨迦五祖为代表的“离边中观”三大体系，并以教理来论证。

在《入中论正文科目与各论疑难分析观察·消除邪见》一书中，郭让巴进一步对当时和现在占支配地位，反映宗喀巴中观思想体系的《入中论释·善显密意疏》，作了系统全面的批判。

7. 色多班钦·释迦确丹·则美勒比洛追（1428—1507）

“三庄严”之一，称“萨迦喇嘛”，据说是印度的马鸣菩萨和西藏的鄂大译师等的转世，色多班钦，为金色大学者之义。10 岁于那烂陀寺受沙弥戒，从绒敦学习诸大论，25 岁时，从鄂钦大师受比丘戒，又从俄钦等师学习道果等密法。1469 年常于图丹色多坚寺教授徒众，将中观自续、应成二派同等讲授，开萨迦派教学的新局面，获“圆满大班智达”的美称。

著作方面，有显教类 6 函，密咒类四续部各种的解释、答问、赞颂、传记、诗词、修法、书信、目录、回向文等，无论是从内容或形式上皆无有匹敌的著作 24 函，至今依然存世。以《释量论释难总义》广略二论、《因明广释》《现观庄严论广释理藏总义》



《入中论广释》《戒律释难百业广释》《胜乐集密注释》等影响最大。在《辩论文颂》《中观遍决定》等两书中，释迦确丹对当时所流行的宗喀巴父子（师徒）等人的中观见等主张作了大量批判。其著作除了题材广泛之外，内容非常平实，主张和观点也大胆新颖，不拘一格。

8. 达仓译师扎巴喜饶仁钦（1405—1477）的著作

“三庄严”之一。为懂梵藏双语的大译师，翻译了《吉祥时轮的注释》等许多梵本。他的著作有：《时轮注疏》等密咒类；《宗轮遍知》等显宗类；以及声明、诗词、医药、历算等著作 16 函；在藏文大藏经《论说部》中，有他从梵文译为藏文的《时轮注释》等多种。

《宗轮遍知成立离边论》正文和注疏两部分论。所谓“宗轮”，即是讲述外道、佛教内部四大宗派、及藏地各宗派的见地的承许、立宗的认定方式；即在自己心中，依据基道果等各自的经教和道理所立的、决定成立的见解或理论体系。此论主要着力于五部分的论述：总破常见的执持方式；分别破除各种常见的执持方式；破除法之我；大乘共同的建立；破除细微之我等五章。特别是在第五章“破除细微之我”一章中，对中观的见地和承许，作了精微详细的分析，并对藏地大师关于中观认识上的许多不合理之处，作了精辟的批判分析。

9. 擦钦·洛桑加措（1502—1566）的著作

道果耳传海的主尊擦钦·洛桑加措，被认为是印度大成就者比瓦巴和雪域一切知布敦·仁钦竹等许多智者证士的转世，曾从贡桑曲吉尼玛和达钦学习俄派及贡嘎两派的密法，形成了萨迦派在密教方面的另一个重要支派——擦尔派。其著作被认为是《道果弟子释》的最权威最标准之作。在德格印经院版《道果法集》中，有：《道果弟子释》教诫出现情况的记录和《道果》讲修的方式等，及《道果弟子释引导文类》《宝训道果法引导文记录·大密教法增盛》之中的《三显分、三续分、外内生起次第、瓶灌梦境以下圆满的记录·考屋扎宗巴的无误主张》《宝训道果法·鄂尔派不共弟子释的讲授方便·开启百座大密库的善说幻钥》等数种。

擦钦·洛色加措的著作有：邬金法王为主的一些最胜导师的《赞颂文》《别解脱戒律经》《宝训道果法弟子释》《宁古六法》等外内秘密三种的引导文类，《吉祥四面怙主护法》《至尊作明佛母》等本尊、护法各自的赞颂，阿闍黎索朗孜摩、达钦金刚持、至尊多仁巴三位的《传记》，尊者本人前往卫地的旅途纪实等历史类，以及道歌书信等 3 函。

10. 芒堆·龙珠加措（1523—？）的著作

生于后藏协隆（今昂仁先桑桑区），14岁出家，从嘉央喇嘛学习萨迦教法，后从嘉塘饶绛巴·强巴索朗学习，23岁后从擦钦学习道果密法，获得“一切宣讲学问者的顶上庄严——年玉夏雄大堪布”之称，曾任昂仁寺住持。博学多闻，弟子众多，著述颇丰，有13函，包括《教历日光论》《五明名称起源》《大手印舍诤论》《大手印再答论》《续部口诀传承》《开光本论》《六贤师实践法》《格言日光论》等。在《道果法集》中，有龙珠加措的《道果弟子释引导文类》之中的《三显分》《轮涅无别》《外内生起次第》《四灌》等的引导文。

另外，萨迦派的著作还有汉译为《大乘要道密集》者，此书长期不为人知，辛亥革命后才从宫廷中传出，其内容主要为：

道果法类：有《道果延晖集》，述道果法的灌顶及修证次第，持咒沙门莎南屹囉集译；《密哩斡巴上师道果卷》，述毗瓦巴所传道果法的观师、灌顶、双运道、中围、死亡修法、烧施法（护摩）及《道果金刚句偈》的解释等，署名大瑜伽士名称幢（即萨迦派三祖扎巴坚赞）、普喜幢、八思帕述，莎南几罗、莎南屹囉译。

母部法类：有《依吉祥上乐轮方便智慧双运道玄义卷》，述无上瑜伽母部双运道的修习法要，弘觉国师沙门慧信录，包括拙火定、梦幻定、幻身等修法。

密法杂集类：《大乘密藏现证本续摩尼树卷》，述五方佛真言、拥护坛城真言、礼本尊法、临终生西法、弥勒法、上师曼荼罗法、延寿法、菩提心戒、服石法、护持菩提法、造塔法、安置佛像法、祷祝法等各种密法，及关于大手印的短篇二十多种，述、集、造者有大萨思嘉知宗己、八思帕、金刚座、公葛朋、节怛哩巴、大巴弥铭得哩斡、拶巴等，译者有莎南屹囉、惠幢等。

此书内容丰富，基本囊括了萨迦派的主要密法。现有俞中元、鲁郑勇评注的《大乘要道密集》一书出版（陕西摄影出版社，1994）。



二、萨班道次第思想略论

——以《显明佛陀密意》为中心

刘朝霞

内容提要：道次第思想是藏传佛教中最具影响力和生命力的学说、修行体系之一。萨班《显明佛陀密意》对修证次第有一严格的建构：以具大乘种性为基础，以菩提心贯彻始终，以六度万行为大乘行（行菩提心）的内容，以五道十地为层级，以人法二无我的般若观慧为行持眼目，以福德智慧资粮的圆满为明心见性之前提，反对错乱修习，反对以认识自心为修行之全部，认为大手印为密教不共显教的特殊法门，当以六度和密咒为基础，尤其指出了错乱修习可能带来的严重后果，发人深思。

作者：刘朝霞，四川大学哲学系副教授

（一）引论

“道次第”，全称“菩提道次第”，指通往究竟菩提、圆成佛果之路上的不同阶段。关于道次第的思想是藏传佛教中最具影响力和生命力的学说、修行体系之一。“道次第”之名源出后弘期之初阿底峡大师的《菩提道灯论》，又名《菩提道炬论》。³该论为阿底峡集龙树、无著、佛陀跋陀罗各家学说大成之作，共六十九颂半，主要阐述从因至果的修行过程，说进修佛法的人总有三等，名三士，上士是修大乘道的士夫，中下二士在未发大悲心之前则不是修大乘道的士夫。强调修习佛法要依“三士道”的修行次第，循序渐进。修法者要通过“发菩提心”“严持戒律”“修习止观”“福慧双修”等各个显宗阶段，方可转入密宗修持而达到“即身成佛”。该论总摄11世纪以前一切佛经要义，从广度和深度上阐述了空有两宗的修法，系统地对佛教教义和修习方法作了判释，不仅

³ “对佛教史的回顾表明，在阿底峡之前，已经既有了关于修习次第的思想，也有了三士之说，但长期以来，两者是处于别别而立、互不相关的状态中的，亦即，修习次第方面的主张并不以三士说为其整体框架，三士说也并不具有道次第的含义。只有到了阿底峡的《菩提道灯》中，修习次第才开始以三士说为其依托，而三士说也才首次被赋予了道次第的含义，二者终于结合为一体，道次第学说由此应运而生。可以说，对于道次第学说的提出，阿底峡居功至伟。”（参见四川大学高泽祯博士论文《道次第蠡测·基础篇》，未发表）



为噶当派的建立奠定了思想基础，也成为当时西藏佛教界人士学佛修行的准绳，对藏传佛教有深远影响。⁴

有关道次第的著作在藏传佛教中为数极多，主要集中在噶当派和有新噶当派之称的格鲁派之中。如果说阿底峡的《灯论》是藏传佛教道次第思想的开篇之作，奠定了日后此类作品的基调，那么宗喀巴大师的《菩提道次第广论》则是扛鼎之作，为道次第思想的集大成者。其他宗派大德也有听闻过道次第教授甚至写出道次第的著作。《青史》指出西藏后来所出诸善知识及瑜伽成就者，大都与噶当派个别善知识有联系。⁵《土观宗派源流》云：“号称为噶举、萨迦、格鲁等派均仰仗阿底峡的恩德而兴起的。……文殊萨班亦从乃邬素巴的弟子吉沃勒巴听受噶当的教授。及其所有著述，关于大乘共道的修行，都完全是遵照噶当的宗规。所有萨迦派的后来学者，亦皆依此宗规而为行持。”⁶

土观所说的“文殊萨班”即是有文殊化身之称的萨迦班智达贡嘎坚赞，他是萨迦派最重要的祖师之一，简称“萨班”，是西藏历史上最博学的班智达，他以“八我颂”充满自信地对世人宣称自己所拥有的学识：

声论师我因明师我摧毁邪说我无比，
声律我精诗词归我讲述辞藻我无敌；
历算我知学问全知辨才智慧我最胜，
此人是谁萨迦巴我余诸学者徒形影。

萨班一生涉及领域极为广泛，精通大小五明，并在各相关领域皆有专著，至于内明佛学，萨班的造诣也极其高深，正如萨班自己所说：

佛的经典有三藏所汇集的显宗和密宗，其中，在显教方面，广泛听闻过主要讲述增上慧学的论藏、增上戒学律藏、增上定学经藏，以及《般若波罗蜜多经》等甚深和《华严经》等广大的理论；对于密宗金刚乘中之事续、行续、瑜伽续和无上瑜伽续等诸根本和注释续及解释，皆作了广泛的听闻；对于彼等如何修持的次第，即从能成熟之灌顶、能解脱道之方式，所说的等持之道的性相、令未生等持者生起的方法、已生者增加效力、道之分界、道之除障、等持的暖相和智慧生起的次第、世间和出世间之地和道的行进方式和缘起，皆能无误地指示讲述。并精通了知《根本金刚偈及道果的教诫》的关要——能即生获得大持金刚地之方法。故能交付（传授）具精进的弟子不舍此肉身而获得最胜大手印成就之道。

⁴列钦·贡嘎坚赞著：《噶当派源流》，拉萨：西藏人民出版社，2003年12月，第15—16页。

⁵廓诺·迅鲁伯著，郭和卿译：《青史》，拉萨：西藏人民出版社，1985年3月，217页。据不完全统计，藏语系有关道次第的专著至少有306种，其中绝大多数没有翻译成汉语。（参见《道次第蠡测·文献篇》）

⁶土观·罗桑却吉尼玛著，刘立千译注：《土观宗派源流》，北京：民族出版社，2000年6月，50页。



此外，法王萨班还听闻和掌握了印度诸大成就的瑜伽自在主们所传的大部分教诫以及西藏诸前辈所传的噶当派、希解派、大圆满、大手印等到能断派之间的所有著名的教诫。并了知这些教法的渐次和顿然入道的方法，且能正确掌握诸类教法们失当和不失当之要点。⁷

在萨班的众多著作中，《显明佛陀密意》，又名《阐明释迦牟尼佛诸密意》，在其思想体系中占有重要地位，是萨班在赴凉州与阔端谈判的途中写成的，代表了他晚年的思想。本书是完整论述学佛修证因果次第的论著，主要侧重于显教方面，基本不涉及到密教，虽未用“道次第”之名，但显然属于道次第著作群，既明显受到阿底峡以来道次第思想的影响，他在具体问题上的立场又深刻的影响了宗喀巴等大师。

（二）《显明佛陀密意》的结构与内容

《显明佛陀密意》开篇即说其所依的主要经典是大乘《经部庄严论》，因此作者要阐发的主要是大乘的道次第，附带地提到了人天乘和声闻缘觉乘：

智者生起最胜菩提心希望获得无上清静圆满菩提，故（应按）大乘《经部庄严论》所说的道次第而修持。其所说的道次第为：

种性法信解，同样也发心；
布施等成办，众生遍成熟；
进入无过者，刹土遍清静，
无住涅槃界，指示胜菩提。⁸

按照偈颂标明的顺序，本论共十二章，包括“决定应具足缘份的基础种性”“于法信解即皈依”“发心”“布施”“持戒”“忍辱”“精进”“禅定”“般若（观慧）”“地道的论述”“究竟之果”。以种性讨论为基础，以信愿行证为修学次第。

1. 关于种性的讨论

第一章“决定应具足缘份的基础种性”是该书讨论的基础，依《经部庄严论》，本书将种性分为“自性的种性”和“增长的种性”。“自性的种性一切众生都有，增长的种性由发菩提心而有，没发心的就没有；自性的种性为所依，增长的种性为能依。”因此，此处的种性是指“大乘种性”或“菩萨种性”“佛种性”，具有此种性者为“具足

⁷张炜明《第一位藏族大班智达的自我宣言——从〈八我颂〉看萨班的博大精深的学识》

⁸萨班著、张炜明译《显明佛陀密意》

种性者”，有其具体的标志和过失，相应的，不具足者称“断绝种性者”，分为暂时的种性断绝和永久种性断绝二种，并说“永久种性断绝是唯识派的主张，中观派虽不承认，但是承认无边轮回。”作者虽持中观的立场，但也同情唯识派所说。

由于本书以“大乘种性”为讨论基础，所以后文依此展开，比如“发心”一章，虽也分“声闻的发心和大乘的发心二种”，但因声闻是小乘所以略而不讲，故“发心”的确切含义为“发菩提心”。

2. 信愿行证的修学次第

具足种性是基础，在此基础上展开的修学次第可以信、愿、行、证概括。

“信”指“皈依”，即“承诺依靠最胜的对象”，又分为世间和出世间两种皈依和因、境、时和专为（目的）的四种差别。⁹ 皈依所学包括“共同的所学”（又分为所应成办和所应舍弃之事二种）和“各自的所学”。其利益分为暂时的利益和究竟的利益二种。

“愿”指“发心”，本论主要指发菩提心，“菩提心”是贯彻本书始终的主线，具体见下文。

“行”指六度与四摄。六度为自己圆满成佛之法，四摄为令其他众生遍成熟之法。既有对六度总的性相、差别、词义的简要说明，又分为六章对六度各自的性相、自性和功德进行全面的展开论述。第十章“四摄事”叙述相对简要，仅从四摄之性相、差别、决定数目三个方面说明。

六度四摄的大乘行贯彻于从发心直至成佛的全过程，在此过程当中，由于福德智慧的不不断增长乃至圆满，修行又有阶段性的成果，是为“证”。究竟果证为成佛，此前有道地的差别。“道”指五道，为资粮道、加行道、见道、修道、究竟道，值得注意的是，文中对五道各自从声闻、独觉和菩萨三乘角度予以说明。“地”分为“信解行地”和“出世间地”，后者又分为声闻地和菩萨地，声闻地从略，菩萨地“分十：初地欢喜地、第二无垢地、第三发光地、第四焰慧地、第五难行地、第六现前地、第七远行地，以上七种为不净地。第八不动地、第九善慧地、第十法云地，后三种为清净地。”最终以佛果为究竟果证，本书用了相当的篇幅介绍果地功德。

慈悲与智慧是佛教、尤其大乘佛教得以成立的双轨，菩提心与般若观慧则是本论的两大支柱。¹⁰其中，关于菩提心的论述贯彻全书，关于般若观慧的抉择则主要集中在“第

⁹出世间皈依也有共同和不共二种，共同皈依指声闻和独觉二种，不共皈依有显教和金刚乘二种。后文关于皈依境的观点尤其值得注意，文云：“声闻皈依以僧众为主的三宝，独觉皈依以法为主的三宝”“显教皈依以佛为主的三宝”。

¹⁰《广论》以“三种要道”为其骨干，可以认为是在本论基础上的进一步完善。以下引文主要出自第九章，故不再特别注明出处。



九章般若度”，这一章于本论中篇幅最长，分量最重，其中所讨论的问题为佛法之关键，可谓本书之眼目。

（三）菩提心

发心，于任何一件事的成办来说是首要的一步，对于学佛来说更是如此，根据发心不同而有修证指导思想（见地）与归趣（果证）的巨大差异，简要来说，有声闻发心与大乘发心的不同。总观三界有情沉溺轮回苦海无有出期，为利有情、出离苦海而志求证得无上菩提，“为利有情愿成佛”，是为大乘发心。大乘发心中又有唯识与中观发心，于具体行持不同阶段则有愿菩提心与行菩提心、世俗菩提心与胜义菩提心的差别。本论重点论述大乘发心，即如何生起菩提心并圆满菩提心，在此名目下，本论在不同章节涉及到以下几个与菩提心相关的重要问题：

1. 区分世俗菩提心与胜义菩提心

简单来说，见道、证入无生法忍之前所发菩提心为世俗菩提心，见道、证入无生法忍所发为胜义菩提心。二者的生起各有其助缘，一般说来，发起世俗菩提心可遵循一定的仪轨完成，比如跟随阿闍梨之后念诵发菩提心的原文，“清净领取由表示所出的世俗菩提心”。胜义菩提心生起之因“不是依靠阿闍梨口中的言说，而是由令佛欢喜，积聚众多福德和智慧资粮之力，于世第一法之后，生起于法无分别的见道智慧，才称为胜义发心。”因此，萨班特别指出，世俗发心可依仪轨，而胜义发心不可依靠仪轨，胜义发心“如由仪轨所生，就成为世俗的发心，岂能成为胜义？所有经中也都说：‘于无生之法获得忍’，而没有听说‘于生起之法获得忍’！因此，无有仪轨而作仪轨，是将胜义贬为世俗、无生作为生、离戏作为戏论、无缘作为所缘，如此，除了大的错乱，还有什么呢？”所以，世俗发心靠他人指示所生，胜义发心靠自己证悟所生。

2. 菩提心增长与失坏的因缘

菩提心增长的助缘是精进的行持，作者列举了为坚固菩提心而行持可依照的法本，并认为当尽力修学佛本生故事中所说的具体六度万行。菩提心以大悲心为因，“总而言之，如能对一切都减少抱怨，对谁也无怨恨，生起随喜，就会成为菩提心不失坏之因。”

失坏菩提心的因素很多，如对上师和三宝的不信解，嗔恨、嫉妒、贪求自身安乐、不知且不勤求佛之功德，等等，尤其“于广大方便不能精进，而仅以认识心性作为满足，就失坏了菩提心”。萨班认为“以认识心性作为满足”者，既非声闻亦非大乘，大乘必

不舍广大方便，必努力积集福德智慧二种资粮，详见下文。

3. 观修菩提心

于大乘之禅定度，作者简要介绍三乘共学、乃至共外道的四禅八定之后，重点论述了大乘的禅定——观修菩提心，其所依据的经典主要是静天论师的《入行论》。正式进入观修菩提心的前方便是四无量心，本论主要讲慈心和悲心，其方法基本与南传及部派佛教一致。

正式进入菩提心的观修主要是观修自他平等、观修自他相换。“自他相换”的修法源于《入行论》，具有极强的可操作性，基本精神就是把贪著自利、不顾利他的心对换过来，自他易地而居，换位思考，换一角度，从他人立场看自我中心的盲点，进而爱他如自，勇于承担他人、乃至一切众生的痛苦，牺牲自利，成就利他。因此，慈悲观的切实落实为藏传佛教的一大特色和优胜之处。

虽然胜义菩提心于见道时生起，但萨班在指示了如上自他相换等具体观修后，反对继之而观修空性，理由是“因为未以般若智慧断除增益的完全空性，具有大的歧途，所以，暂时不观修，……因此，观修空性的方式，应以智慧度断除戏论，后面将说。”于是，对空性的正确理解，尤其排除对空性的种种误解，成为菩提路上最重要的一环。

（四）抉择观慧

一般来说，修行演进的次第以戒、定、慧三学或六度的次序展开，因戒生定，由定发慧，但在本论中，般若观慧虽按照六度的次序排在禅定度（主要表现为菩提心的观修）之后，但观慧并不直接以禅定的行持为因，反倒是增上定学的前提和指导：

如按五道的次第进入，虽说资粮道有大、中、小三种，加行道有四种抉择分的不同行持，但为了容易理解，而于凡夫分为三种阶段，即：行为清净、净习般若（观慧）、修习等持。前者为增上戒律的学处，中间为增上般若（观慧）的学处，最后为增上等持的所学。彼等的次第（顺）为：如基础戒律清净，那么，般若（观慧）就能得究竟；因为具足般若（观慧），故等持没有错处。¹¹

因此，正见的抉择是在戒律清净基础上最为核心的要事，甚至可以认为，它是真正的修行的开始。

确立正见的前提是扫荡邪见，故萨班用了相当的篇幅“破除迷乱的观慧”，对其他

¹¹以下引文主要出自第九章，故不再特别注明出处。



宗教的邪分别，比如印度常见、断见种种学说，以及佛教中的声闻见地和大乘不了义见地只进行了极简要的叙述，对于如许各家的辩驳在其《量理宝藏论》和《宗派的差别》中有详细破除。本论集中破除“非声闻非大乘的佛教”，分为四个细目：“破除先前汉地宗、破除彼之追随后世宗、破除当今著名的于唯识假相的观修立为大手印宗、破除于现世般若度立为大手印宗”。¹²

“破除先前汉地宗”是对唐朝曾在西藏得到过广弘的汉地禅师摩诃衍所传的“唯一白法”的辩驳。¹³萨班通称摩诃衍及其遗教——藏地受其影响者——为“显教大手印”，所谓对“非声闻非大乘的佛教”的批评集中起来就是对“显教大手印”的评破。萨班此处引用此一公案，意在回答这个问题：“仅认识自心就能成佛吗？”这是“抉择观慧”中最为核心的问题。这涉及到三个层次的问题，都与萨班道次第思想直接相关。

1. 大手印在显密全体佛法中的地位

萨班并非泛泛的反对大手印，他本人就是大手印的传承者，但认为大手印是密乘修法，尤重师承，不当于显教中说，而且在佛教的经律论三藏中都没有说过大手印，“它与经续相违，且与道理也不相合”，大手印是密咒的灌顶和二次第（生起次第和圆满次第）的三摩地，认为所谓“显教大手印”“即是将一些心无造作的状态中安住的方式，讲说为痴修之故”，以此见地错乱修习，将有严重果报。

总而言之，如是大手印就应该是由密咒修持所出，比如于雾等虽取名为烟，但因不是由火所生，故不具烟之性相。又如，鸟声虽可为人所模仿，但真实的鸟声只能是由鸟的口中所出，而不可能从人口里面所发出。同样，虽说有观修大手印，但因为它

¹²大手印，梵语曰摩诃母陀罗，意译大印；藏译差珍，意为大手印。谓法王佛陀亲许的佛法心要，指本元心地之心传口授。密法之一系，据传源出于古印度萨罗诃，于后弘初期传入西藏，为噶举派、息结派、觉域派等所传法的心髓，后萨迦派、格鲁派等亦有传修。大略分为三种：一、实住大手印，意谓住于实相，属显教。其修习从闻思入门，解实相义理，由上师抉择指示，授以观修口诀，依诀观心，入光明定。《宗教流派镜史》云：“显教之大手印，是就心体之上，专一而住，修无分别，令成住分。如是成就安住所缘之心，明明了了，即应寻觅此心为在身内？或在身外？遍处寻觅，心之体相了不可得，尔时决定此心无实。用此无实，在已成特殊之心体上，专一而住。”二、空乐大手印，或称秘密大手印，属无上瑜伽。须受灌顶，修加行，得正见，依仪轨修本尊法，于圆满次第修气、脉、明点，于气入住融于中脉或俱生喜生时所现空乐不二的觉受上观察体证自性光明。岗波巴称此为大手印之特殊道。三、光明大手印，由上师加持、师资因缘相契而顿见自性明体，以心传心，诸师多说唯此方为印度大手印之本面。《恒河大手印直讲》云：“最上之大手印，则并亦无须乎灌顶等修，但当恭敬礼拜、承事亲近于其上师，或仅观于上师微妙身相，即能立得怔悟。”称此方为大手印之最胜义心传。

¹³“唯一白法：白法，梵语名阿迦陀药，是一种能治百病的万应灵丹，这用来比喻离戏大手印，指它能息一切生死苦恼。”（刘立千，《土观宗派源流》，注解 730。）

不是由二次第的智慧所生，故不是今生成佛的真实大手印。

如连这些续部的次第也不讲述一下，那么，就不知道外道、声闻、唯识、中观、密咒观修之差别，最终难免依谬论修持，使密咒的大手印与外道的观修几乎相同。

因此，对显教与密教进行严格的区分，也是道次第隐含的内容。

2. 明心见性或证入无分别、证入空性在显教中的地位

“大手印”的核心要义无非是如何证入“无分别”，此“无分别”又表述为“明心见性”或证入空性。萨班指出，明心见性确实是菩提路上的关键，但它并非凭空出现的，其前提是福德智慧二种资粮的圆满：

因此，方便、智慧双运修持，能圆满福德和智慧资粮而成佛，如未圆满二资粮，就不能无颠倒地值遇心之体性。如《圣摄颂》所说：

乃至未圆二资粮，殊胜空性不能获。

因此，应以世俗心智，精通一切所知，且圆满出现利他事业。如不精通所知，不要说利他，就连自利也不能成办；不要说殊胜的正法，就连为人之法也不知道。

假如仅从“观修无分别”的想法而生起无分别是合理的，则仅思维无病的想法也能成为无病。如果这样说，谁能认可呢？

“依于饮食和药等是无有疾病之因，而单独‘无有疾病’的想法不是无有疾病的原因。”同理，积聚福德和智慧的资粮，是观修无分别的等持之因，而唯一观修无分别的想法，不是无分别等持之因。无因或因不具足不可能生出果，故无病和无分别的等持，各自的因如果没有具足，就不会出生果。

虽然理论上说如认识了心就能成佛，但事实上，如未圆满福德和智慧的资粮，就不能成佛。彼（圆满福慧二资粮）之基础需依于信心、戒律等，通常所说的菩提道包括六度。

正如《灯论》所说：“般若离方便，方便离般若，俱说为系缚，故二不应离。”¹⁴ 禅宗称接引上根利智者，也暗含福智资粮具足者才可真正进入禅门的意思，然而，又有谁甘愿以下根自居呢？

萨班对当时错乱修习大手印者痛心疾首，进行了激烈的破斥。倘若仅以修心地法门、认识心性为修习之全部而废弃六度万行，则可能会有种种误区：

同理，如执持一切法唯心的认识，就会投生于识无边处；如执持一切皆无，就会

¹⁴阿底峡《菩提道灯论》，收于《菩提道次第广论·附录》，P589，福建莆田广化寺佛经流通处印行。



投生于无所有处；如认识一切法既不是非无，也不是非有，那么，就会投生于非想非非想处天。像这样未通达人法二无我而观修且指示空性的方式，就会投生于无色界，不用说成佛，就连阿罗汉果位也不能获得。

较此更为严重者，是福德低劣且不能远离色界之贪欲者，由观修无有言说思维，而说“我通达证悟了法！”如此，具足增上慢，并且不信解清净之法的人，将投生于所谓“无想定”即长寿天的无想之处。

较此更劣者，是不能远离欲界的贪欲，且未通达二无我，而观修任何也不思不虑的无有言说、思维者，此等众生将投生于野蛮人或痴哑的无暇处。

关键在于，行者未通达人法二无我，却去观修空性，观修无分别。

3. 以闻思修通达人法二无我

那么，如何通达人法二无我呢？

要通达二无我，首先应以闻思的般若（观慧）断除增益，因为不依赖闻思就不可能通达无我；如不通达无我，就不知道观修无我；如不知观修，就不会生起由观修所生之般若（观慧）；如不生起观修所生之般若（观慧），就不能生起殊胜的见道。

分析破斥了迷乱的邪慧之后，当成办无迷乱的观慧。萨班所说之观慧就是对二谛之理的正确理解和如理行持并彻底圆满。萨班不同意唯识和中观自续派及中观应成派对二谛的理解，依龙树中观思想建立自宗对二谛之见地为：显现分为世俗，空分为胜义，（显分与空分）无别而双运，即如《五次第论》所说：

显现和空此二者，各自方面了知后；

于诸清净融汇合，此即称之为双运。

断除于二谛的种种戏论则扫除了思想上的障难，则当在实际的观修中“平等安住于人无我和法无我的与般若相应之等持”，以期真正契入人法二无我而见道。其具体过程则有五道十地之别，层层上升，直至圆满成佛。

（五）结语

总之，萨班对修证次第有一严格的建构：以具大乘种性为基础，以菩提心贯彻始终，以六度万行为大乘行（行菩提心）的内容，以五道十地为层级，以人法二无我的般若观慧为行持眼目，而以福德智慧资粮的圆满为明心见性之前提，反对错乱修习，反对以认识自心为修行之全部，认为大手印为密教不共显教的特殊法门，当以六度和密咒为基础，

尤其指出了错乱修习可能带来的严重后果，发人深思。萨班的这些观点，后来对布敦、宗喀巴等大师影响较深，以至于在他们的《布敦佛教史》《菩提道次第广论》等重要著作中，也都源用萨班的观点。以至近代太虚大师等人痛感汉地佛教之废弛，主张向藏传佛教、尤其格鲁派宗喀巴大师学习，其核心一点也是吸收其修行体系之严整缜密，那么，萨班之道次第思想自然也在吸收借鉴之列。



三、萨班对十二、十三世纪藏传佛教的批判

——《三律仪辨别论》评述

张炜明 陈兵

内容提要：萨班在《三律仪辨别论》中，对十二、十三世纪藏传佛教界各种现象的批判，反映了佛教界教授派和实修派之间观点的对立。这一批判让后人不仅能了解萨班的佛教思想和辩才，更能了解他批判的对象，即噶举、噶当派诸大师的见地。诸派大师们对佛法的继承和发挥、批判与反批判，造就了十二、三世纪藏传佛教史上“百家争鸣”的全盛时期。

作者：张炜明，四川省藏传佛教文化研究会副会长。陈兵，四川大学宗教学所教授。

要梳理藏传佛教后弘期思想发展的脉络，有两个人不可或缺：先是阿底峡（982—1054）撰《菩提道炬论》，奠定了藏传佛教显密圆融、先显后密、次第修学的理论基础。之后，萨迦班智达·贡嘎坚赞（1182—1251）对当时佛教界不重经论、只重自身宗教体验的修传之风，及由此产生的诸多离经叛道、误入歧途的乱象，予以有力的批判，以讲、辩、著多方弘扬佛法，树立了严谨的学风。

萨班是萨迦五祖中的第四祖，幼从叔父萨迦三祖札巴坚赞广学显密教法，9岁时就能为人说法。23岁起又从来藏的印度那烂陀寺末任寺主释迦师利等遍学大小五明，成为西藏获得“班智达”称号的第一人。藏传佛教界尊称他为“文殊菩萨三大化身之首”。由于萨班的影响，渐趋衰腐的藏传佛教，走上了回归佛陀、重视经教之正道，开佛教大师皆须闻、思、修、讲、辩、著皆备之风，造就了萨迦派众多大学者，形成了学修并重、敢于批判的学风。随萨班叔侄为蒙元帝室重用，萨迦派势力扩大到整个藏区，萨班的观点成了当时藏传佛教界的权威见地。后来的大学者如布顿（1270—1364）、宗喀巴（1357—1419）等，皆接踵继承发挥。

萨班几十种著作之中，《萨迦格言》《三律仪辨别论》《量理宝藏论》《显明佛陀密意》《无我母赞之注疏》五本，最为著名。其中《三律仪辨别论》评判印藏各佛教派系的是非，全面反映了作者的佛法见地。此论又名《佛法与非佛法辨别论》，论中批判了十二、十三世纪在藏区广为流行的一些与经论不符的主张，倡导“一切佛法的实践，皆应依照佛之密意如实修持”。噶举派的“大手印”，噶当派、断（觉域）派和希解派无续部的记录或与续部相违的主张，都在其批判之列，他称“大手印”“大圆满”为汉僧摩诃衍所传禅法的翻版，认为只有从印度传过来的佛教才是纯洁的，印度佛教中又



只有中观派才是究竟的。其批判的矛头，主要指向当时盛行的噶当派、噶举派，然对于噶当派的开创者阿底峡及噶举派的马尔巴、米拉日巴等祖师，萨班并未批判，他批判的只是这些宗派的后学，对噶举派的批判从岗波巴开始，对蔡巴、止贡二支派批判最多。

此书写作之初，就引起了广泛的理性思考与争辩，后来成为萨迦派人的必读书之一。

（一）著作此论的动机及时代背景

公元7—8世纪，佛教从汉地和印度大举传入吐蕃，与本土宗教——苯教发生冲突与融合，形成了藏传佛教。约公元779年建成的桑耶寺，是这一进程的里程碑。西藏的佛教僧侣和苯教徒、印度的法师和密咒士以及汉地的禅师汇聚寺中，将梵文和汉文佛经翻译成藏文，由印度论师传戒，汉地禅师指导禅修。此后，又有象雄地区来的苯教大师将其经典译成藏文。由于苯教徒在寺内举行祭祀仪式时宰杀了许多牲畜，导致佛教与苯教的大辩论，以藏王宣布苯教失败告终。但赢得胜利的佛教，内部却陷入了汉、印两种势力的争斗。王妃及绝大部分藏僧，都归信汉僧摩诃衍禅师，只有少数几位信奉印度论师。藏王又从印度迎请来莲花戒大师与汉僧辩论。据萨班《显明佛陀密意》中转述及伏藏所出的《巴协》（桑耶寺志）所载，摩诃衍败北，被撵出吐蕃。而《宁玛经典文集》中有一本据说是由莲花生大师二十五大弟子之一的鲁钦·桑杰益西著的《禅定目炬论》，专门讨论了以莲花戒为代表的渐修派、摩诃衍为代表的顿悟派及大瑜伽和大圆满见、修、行、果的异同，认为摩诃衍的顿悟派见地要高于渐修派。王森认为，关于汉、印僧人大辩论的结果，《顿悟大乘正理决》（敦煌本）说汉僧胜，内地禅宗和莲华戒派下此后并行于西藏；而某些藏文资料却说摩诃衍先胜后败，被撵还唐，并且说赤松德赞下令从此不许藏人随学汉宗。有的书上说赤松德赞作结论，仅是“此后应学习龙树中观宗”，而禅宗亦一向祖述龙树，且摩诃衍返回敦煌后地位尊崇，似非被摒弃不用之人。“从现有史料看，禅宗在西藏的影响并未断绝，并且一直影响到后来的宁玛、噶举等派，而在当时译经目录上看，却是莲华戒等所传中观宗居于主流，可以说，在当时大概是印僧占了上风。”¹⁵

这一时期“密主显从”的印度佛教，一传入西藏，便因密教的一些古怪作法，引起苯教及社会的激烈排斥，一些佛教界人士对密教也难以接受。柯热藏王出家的耶喜峨著《佛法与非佛法辨别论》，对当时流传的密教予以破斥，他在《告卫、藏两地持密咒师们的通告》¹⁶中批判：

¹⁵王森《藏传佛教发展史略》14—15页。

¹⁶参见《答关于前弘期密乘的争论》（罗珠坚赞著，四川民族出版社1997年10月藏文第一版。



“救度”盛行，绵羊群将尽杀；“双修”盛行，人种次序将失坏；“药修”盛行，病人医缘断（也有说“药修盛行，猎狗不能活”）；“尸修”盛行，坟物祭祀空；“供修”盛行，活人被救度；供罗刹血肉，人畜瘟疫出；焚烧人尸，烟雾犯神龙。如此行为乃是大乘吗？

如此行为如果是佛教，那么猎人渔夫屠户及妓女，必定皆已获菩提……

宁玛派的“大圆满”，也被他斥为“见地住于颠倒迷乱地”的邪法，认为这些邪法将会损害国家。耶喜峨的弟子绛曲峨著《破斥邪密宗论》。耶喜峨的侄孙——藏王西瓦沃发布文告，对大圆满和一些宁玛旧译密续等作了批判，认为当时流行的大圆满的见地融合了外道的东西。后来，从印度留学回来郭·科巴·拉则译师写了一篇致藏族佛教徒的公开信，说一些新派译师在印度询问了所有的班智达，回答是有些密派所说“佛涅槃一百二十年时宣说了大瑜伽”的说法不真实，认为旧密派的大部分密续是藏人自己编造的。

至9世纪，藏王朗达玛（约838～842年在位）灭佛兴苯，佛教遭受了毁灭性的打击，朗达玛也被佛教僧人所弑，吐蕃从此陷于混乱，迅速分裂。

据萨班《三律仪辨别论》说，到萨迦初祖萨钦·贡嘎宁波（1092—1111）住世时，行“邪法”者很少了。但萨钦圆寂后，亥母之加持、发心、梦境、本尊观修顿生起、唯一白法等与佛教法相违背的众多“邪法”，又兴盛起来，破斥这些“邪法”，是萨班撰写这本著作的主旨，他在书中表示，著作此书，是出于对诸有情的仁慈，并非故意诋毁诸人，“因为众生暂时和究竟的所有利乐皆依赖于佛教，而彼又由如实依照佛的密意修持而出现利乐之果，且行为错误就不会出现。因此，为了破斥迷乱正法行为的修持，从而知道佛教的不错乱的修持，而著述此论。”¹⁷

关于此书的书名，郭让巴大师在《三律仪辨别总义·如意宝》一书中有解释：所有佛教的修持，皆可归为三种律仪之中。“律仪”一词，指能从根本上断除损害他人的行为及事情、能遮能灭恶戒相续的善戒。萨班将佛教的一切修持分为三种：

1. 声闻的修持，如《别解脱经》所说“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”，即首先断除损害他人行为，其后如法修善。这些修持，归入别解脱戒之中。

2. 大乘显宗的修持，如《金刚幕》所说“空性悲心无有别，于诸心中观修遍，此乃是佛及佛法，也是所谓圣僧众”，即以大悲心为动机的世俗菩提心与通达空性的观慧（般若）双运，成办圆满的觉悟（正等正觉）。这一修持归于菩萨律仪的修持。

¹⁷萨迦派著名大师郭让巴（1427—1478）在其《三律仪辨别论疏·显明佛典密意》中说，此论大约完成一半时，藏地佛教徒说萨班是因贪憎而著述，会成为听法者的障碍。门徒因此请求终止写作，萨班只好放下了。当晚，他梦见一尊庄严佛像掉在污秽之中，便将其拾起清洗，众人非常不高兴，于是就停止了清洗，众人又用污秽涂抹佛像。又梦见文殊菩萨背对自己、龙树菩萨背靠干枯的菩提树，示现出病容。他醒来后说：“著此论人们虽不欢喜，不著则佛不欢喜，因此应该著述。”最终完成论著。



3. 金刚乘的修持，如《金刚顶续》所说“成熟以及解脱道，指示佛觉之最胜”，播下加持自己的身语意与佛之身语意无别的种子，为能成熟的灌顶；令彼种子向上生长，为能解脱之道，此二者归于密咒律仪的修持。总之，佛教诸乘的一切修持，皆可归于三律仪。

所谓“辨别”，不只是讨论三种律仪的内容，而是从最初“领取的仪轨”、中间“守护的所学”、最后“出现证果”诸方面，遮破一切与佛说不符的邪说，依照佛之密意，如实指示修持正道。

（二）声闻乘别解脱律仪

别解脱律仪，分为声闻和大乘二种，关于声闻乘别解脱戒，萨班首先说明七种终身戒存在和结束的时间：声闻七种别解脱律仪，在受戒者死亡时舍弃：

诸声闻者从皈依，受持比丘律仪间，乃至活着有律仪，于死亡时舍律仪。

守护声闻律仪的果报，在死亡之后将出现。而大乘菩萨律仪及其果报，死亡后也跟随。原因是声闻律仪不是由心识，而是由身、语所生，一旦所依身体没有了，则戒律也没有了；而菩萨的律仪是由心所生，故身体死后，只要心识还在，律仪仍存在。

止贡噶举派觉巴·仁青拜（1143—1217）解释说：戒律中所谓“乃至活着”一语，有“乃至身活着”和“乃至心活着”二种。认为声闻乘七种别解脱律仪乃至活着之间领取，是考虑于心识，这不是“贼住发心”。对此，萨班则认为“如此说法非佛意，智者论中也未说”，若如此说，则声闻、大乘律仪没有了差别，二乘共同以及不共之皈依，及传授律仪之仪轨、所学戒的内容，也没有了区别。如果死亡也不舍比丘戒，那么戒律中规定僧尼欲归俗时只要奉还戒律等舍弃律仪之事¹⁸，也就不可能了。

噶当派主张：当天守护的近住戒¹⁹应在次日早上奉还，如不奉还，则违犯戒律，失坏律仪。对此，萨班首先概述了声闻二部以及大、小乘近住戒的区别，指出噶当派的主张不合理，因为过夜自然舍弃，那么第二天若还要守护近住戒，则早晨需要再受戒。噶当巴的甲域哇（1075—1138）认为：如不在十五、三十和初八这三天分别观修释迦牟尼、无量寿、药师三佛并诵本尊咒，则不可能守护近住戒。萨班认为此说也值得商榷。因为观修本尊是密咒的修持，和守护声闻近住戒没有关系，观修本尊及诵咒，最多也就是为有近住戒的密咒师增加一点福报吧。

¹⁸ 变为两性以及生起邪见。

¹⁹ 斋戒，近住律仪：杀盗淫妄四根本罪，以及饮酒歌舞、花鬘涂香、高广大床、过午时食四支分罪，共成八罪。认可一昼夜间戒此八罪的别解脱戒。



（三）大乘别解脱律仪

萨班依次讲述了大乘别解脱戒最初领取的仪轨、中间守护的所学、最后舍弃的方式。特别指出别解脱律仪的主要所学，是如法取舍善恶业。这须了知正确的业果，故概述业果的建立，说明造作业及感得异熟果者，乃是业力，业力属有为法，而法之本源界，“是无为法故非业”。他把当时藏传佛教界关于业果的“邪分别”归为三类，分别加以批判：

1. 承许本性有善恶的邪分别。香玉扎巴的《胜道究竟》中说：“如同巴那色之果，因与果乃是同时，具宿业者将证悟。”即承许因位时存在果，因果同时。他在讲解《大方广佛华严经》（金刚幢回向品）中“众生一切所有善，已作将作现在作”时，如同数论外道承许有主尊和自性同一的善一般，认为这里的“所有”之义，是说一切有情天然存在有善，此善就是如来藏。止贡巴的“（本性）所有之善”，主巴噶举派创始人郭仓巴（1189—1258）的“存在之善”，达隆噶举派创始人达隆塘巴·札西贝（1142—1210）主张“自性之善”，皆属此类。萨班认为这些主张皆属迷乱“回向之要”，以经教和正理详细加以剖析，指出所谓“如来藏”一词，是指“无有变化的法界”，法界无有善恶，不能成为回向之善。萨班解释经中“一切众生所有善”之义说：

因此如来考虑到，一切众生已作善，

而以言词宣说道：众生一切所有善。

若“一切众生所有善”是指法界，则“所有”“有”一词皆不合理，因为“所有”的词义是许多，而法界离戏，无有多与少、有与无。附带批评了一些噶当派人士所主张的“慈爱和悲心乃是不观待方便善巧的本性之善”的说法。萨班还进一步批判了当时藏地盛行的如来藏观念：不说如来藏是法界，而仅认为是有情之界，且就是一切众生所有的善。如来藏若是有情界，那么有情界不外乎实有、非实有或二者皆非的离戏三种。若如来藏是实有，则有色法和心智二类。如许色法为有情界，则同于顺世派等外道“有大种和成住同质同一之识”²⁰，及裸形派外道树木有心识的主张。若如来藏是心智，则未超出八识，仍属轮回范畴。若如来藏是无实，则无功用，又怎么会有善恶呢？若如来藏非实有亦复实无，则未超出先前所说的法界。萨班进而以三法——宣说如来藏的密意、目的、真实妨害，把经论中如来藏的说抉择为“不了义”。

2. 业之果善恶绝对分明的邪分别。一些止贡噶举派的人士认为，善恶业会一直跟随到成佛，按律藏说，佛也遭受前世恶业果报，如佛陀被提婆达多飞石伤脚趾，这是了义的说法。萨班不赞成这种理解，因为经中有明文说这是不了义说，并且，如果佛也要受报的话，那么大乘佛教所谓佛以福德资粮圆满诸功德、以智慧资粮断除二障及习气，

²⁰ 成住同质：同一位置上，同成同住，同时生、存、坏灭而又同质之诸异类事物。

也就了无利益了。

3. 业的本质有绝对开许、绝对遮止的邪分别。一些止贡噶举派人士认为：大小乘的所学，如一个遮止则是于一切本来遮止，一个开许则于一切本来开许。萨班认为这种主张与佛经不符，因为声闻内部、在家人和出家人之间、大小乘之间、大乘内部相互开遮不同，不可片面判定，比喻说：

比如莲花的种植，经常需要污秽泥，菖蒲等围绕而生，其他花朵不需此，水生植物畏干地，旱生之物畏潮湿，寒地暖物不成熟，暖地凉物不应理。

任何事皆可依自家规矩成办，如违规而行，则难以成就，一切开遮，须依自家规矩而定。止贡噶举派主张：

如果不出家受取律仪，则连违犯遮罪的名称也不会有，对出家人的遮罪也不于在家人出现。如果不是这样而仅于出家人出现，则是专门针对出家人染上的罪。如是这样则会使人认为是佛于出家人心生怨恨，故而制戒。

萨班毫不客气地斥责他们胡说八道，并用教理批判了“于戒罪堕犯有自性的不善、禁戒有自性之善”的说法：因为罪恶有性罪（杀生等）和遮罪（无法衣等）二种，凡是违犯自性罪，一切有情皆成罪，而对于遮戒罪，只有受戒以后才成堕罪。止贡噶举派还说：“如果本性上无有善和不善之二者，那么因为能仁（遮制有堕罪，不遮制则无有堕罪）创立了堕罪，则一切苦乐之作者（如外道的大自在天），岂不成了佛吗？”萨班认为这种本性有善恶说，与外道数论派承许有自性主尊的说法相同，并指出佛建立共同及不相同戒律的原因。

对噶当派所说业果暂时实践迷乱的方式，萨班也作了批判，认为暂时的行为应与律仪相符、讲授应与教法相符。因此，他批判如噶当派的“长长历经”与律仪相违的行为，也批判与佛教不相符的讲授，如向蔡巴和噶夏巴等主张不需要经典及成就者和智者的论著，萨班嘲讽他们“词语组合也不知，更遑遑妙善之义，蠢人们的随便语，令诸智者发笑之，各类无关语书写，说是论典作讲授”。他对舍弃印度佛经和论著的教授派的习惯作法，及不拘一格、方便设教教化众生的修传派的风格，皆不能接受，感叹说：

愚者能够生欢喜，智者不能生欢喜，浪费时间和心力。呜呼现在之佛教！变成如此真可悲！

萨班讲述了与佛教相符的闻思修如何成办的方式：佛陀所说经典及智者们的诸论著，其词义拥有加持力，必须首先如法讲授和听闻（闻），在此基础上分析彼义（思），认真于彼作修习，即是观（修），“闻思修三如此作，此乃是佛之教法。”

大乘菩萨律仪的修持，以发菩提心为先。萨班对当时藏区诸派在发菩提心方面的错误见解，进行了批判。



1. 广授唯识派的发心仪轨的邪分别

噶当派后学将传授发菩提心作为主要教法，为一切人传授唯识派的行菩提心，并作了发胜义菩提心的仪轨。据说格西夏索瓦等梦见弥勒菩萨坐在高大的法座上为大会众传授发心，遂依此梦境，为不管是否获得过别解脱律仪的一切有情传授唯识派的发心仪轨。萨班认为这不如法，因为梦境若非魔化现为佛而说，固然可以追随，但其所指示的，是不符合佛教的方便道，所以是魔之加持。在众多经论中，都制止这种为不知菩萨经藏和未受别解脱戒律者传授唯识派发心之规的行为。

2. 胜义菩提心的生起

萨班指出，显宗典籍所说的胜义发心，乃是在资粮和加行道上，经由一个阿僧祇劫观修的福德和智慧资粮之力，至初地时，自然生起无分别智，依此智而自然发心。如《经部庄严论》所说：

圆满之佛极欢喜，福德资粮善积聚，

于法不分别智慧，生故于彼许胜义。

有人却认为胜义发心由仪轨而生。萨班批判说：若如此，则胜义发心就成了表示所出的发心，而胜义发心乃是由胜义法性所获得的发心。佛未制定过可作胜义发心的仪轨，智者们的未曾作过。比喻说：就像农民虽能精勤作施肥洒水等农活，但庄稼是从田中长出，而非从人及农活中长出。同样，世俗菩提心能从仪轨生起，但胜义菩提心及无漏之律仪、禅定之律仪等，乃见道后自然生起，非由仪轨。

3. 为不失坏而守护的所学——菩提的所学

萨班主张主要通过修学“自他平等”和“自他相换”二法，发起世俗菩提心。但当时一些止贡派人士却说不可以观修“愿诸有情的痛苦于我成熟、自己安乐于有情成熟”这种自他相换的菩提心，其理由是：如果将自己的安乐施于他人、他人的病苦自己领取，一旦誓愿坚固，自己就会经常遭受痛苦，这是不知道方便的观修方式，是严重错误之法。萨班斥责这种说法是魔引诱无知者不能从轮回中解脱之方便，大量引经据典，证明修学自他相换而发起，菩提心是菩提律仪的主要所学。“一切誓愿最终坚固”的理由不能成立，因为菩萨们修心的一些誓愿不是永久可得。佛陀往世时，曾发愿一切有情的脑病皆于自己成熟，愿一切有情的脑病皆得消除，故他解脱了脑病，往生天界，乃至最后成佛。如果誓愿最后坚固获得，则他需常遭受大脑病的折磨，但事实并未如此。而且，三世一切佛也都是观修自他相换，也应经常遭受病苦，而被换的对象——诸有情，则不应该出现病苦。

4. 对其他邪分别的批判

在菩萨律仪的最后部分，萨班批判了 11 种与前面内容相关的不正确的方便道：不清净的布施、持戒、忍辱、精进、观修（禅定）、观慧（般若）、信心、悲心、慈爱、方便道、誓愿。指出它们都是不知佛陀之密意而篡改佛法，虽然可以让蠢人们喜欢，却为智者们的耻笑。“于彼等等无边量，佛语之要错失故，虽然现以为行善，但应了知为不净。”唯有符合佛所说经典闻思修之义趣，意乐清净，方为佛法正道。

（四）密咒律仪的修持

萨班批判了藏传佛教界主要流行无上部密续道修持的迷乱，附带批判了于下三续部的迷乱。

首先，他以萨迦派主要传承的瑜伽自在主毗瓦巴的密意为依据，说明密咒道修习成办最胜成就的主要次第为五步：1. 领取无谬能成熟的四灌顶；2. 观修无迷乱的二次第；3. 观修由灌顶和智慧所生的大手印；4. 串习大手印而行混合轮回涅槃的行为；5. 依此进入地道，现证果位之方式。

1. 能成熟的四灌顶

首先需要一位具相的金刚阿阇黎，依续部所说设坛城，依无谬的仪轨，为具器的弟子灌顶，使其获得密咒的律仪。但藏人对于能成熟的灌顶有众多的迷乱，萨班列举出六种，一一加以批判：

第一种 迷乱，是将不能成熟的灌顶许为能成熟。针对的是噶举派自达波拉杰时代起流行的将金刚亥母的加持说成是灌顶，郭让巴的《三律仪释·显明佛典的密意》中说：“当时，达波拉杰（冈波巴）大师看见有许多弟子到其他上师那里去请求灌顶，大部分没有回来。就说：‘我们自己也需要一个做灌顶的！’贡勒如巴就说：‘我做一个猪头（亥母）的灌顶好吗？’达拉即说：‘可以！’于是就作亥母的加持，之后由上师传授那若六法、大手印等。即向曲果巴请求灌顶，由上师传授引导。因此，即使《胜乐金刚》的灌顶未获得，也可仅以金刚亥母的加持开启六法之门。”

萨班指出，这种作法没有密续及论典等依据，违犯经教，没有功德，过患严重。亥母加持并不是灌顶，其所用仪轨是自己编造的，自造的仪轨不可能成佛，仪轨是佛的行境。以加持作为法门，非常荒唐。

第二种 迷乱，是弟子数目不确定、坛城不清净。授此类灌顶时，大多“弟子百千



无有数”，而且不按佛所说前行、正行、加行诸仪轨举行，作无关相违、失坏仪轨之影像，愚人说此是灌顶，其实他们的身语意三者被魔所改变。

第三种 迷乱，是认为无灌顶也可观修甚深道。一些大手印修行者说：“上等根器人的能成熟是亥母的加持，不需要灌顶。”还说仅以发心就可观修密咒。萨班斥责这是自己编造的说法，灌顶是内缘起，而发心无缘起。

第四种 迷乱，是灌顶的作法。有些人虽承认需要灌顶，但灌顶的作法迷乱，其主要表现有五种：

(1) 灌顶的时间迷乱。一些《密集》派人和密咒士主张，现在未获灌顶也可修密咒，今后可补灌。萨班指出未灌顶而讲授密法，师徒先已失坏，成为非法之器，如何能得成就。

(2) 弟子相续迷乱。一些觉域派人说，如未通达心性，虽获灌顶也无利益；如果通达了心性，则不需要灌顶。萨班批判这是舍弃密咒。

(3) 坛城不净。一些修大手印者主张：“无有仪轨，可从上师身坛城领取四灌。即身体如同明妃缠绕，心对心、额头相接，那时灌顶圆满，从心上给予；法圆满，看见真实的体性。”萨班批判说，如果一切仪轨可从上师身上领取，圆满佛所说的甚深仪轨都应该舍去。这种将佛所说需要的仪轨说为不需要、佛未说过的仪轨说为需要，会令智者耻笑，是魔的加持。

(4) 续部的差别迷乱。一些不空胃索派人和修大手印者主张：事续部等也要作四灌仪轨，对于不空胃索等也作二次第的观修。这种过失主要是不知上下续部的差别所致。

(5) 于法门名称的迷乱。一些修大手印的人士主张：“虽然没有作灌顶，但如对密咒获得信解，因信解是法门，也可以观修密咒。”萨班批判说，灌顶不仅是法门，而且以密咒缘起作为道，是缘起吻合的教诫，是依蕴界处殊胜仪轨的缘起播下成佛的种子，是上根今生、中根临终或中有得以成佛的方便，取名为灌顶。所谓的“观修”，就是对所获的灌顶作守护和增长。因此，进入金刚乘后，除了灌顶，别无他法。

第五种 迷乱，是承许灌顶为四句。底普巴·热穹巴（多杰扎巴 1083—1161）²¹有四句主张：“虽作灌顶也不获、虽然不作也获得、作即获得、不作即不获得等四种。”萨班批判说，来源可靠的续部典籍中未有此说法，这是扰乱佛教。

第六种 迷乱，是认为不需要守护誓句（三昧耶）。一些宁玛派人说：“秘密之密咒，乃是本来秘密，方便隔绝，故虽然对未获得灌顶者讲述密咒，也不会有泄密的堕罪。”

²¹ 热穹多吉札巴（1083—1161）：简称热穹瓦。生于后藏共塘地方，11岁起即从噶举派米拉日巴学法，后两次赴印度，从底普巴和玛几珠杰等学完无身空行母法，复返藏传给米拉日巴。离师云游藏区南北各地时，居住涅、洛若最久，曾广收门徒传授教法，并讲述道情多种及米拉日巴生平事迹。



萨班批判说：对于未理解者可说是本密，而对理解者则是泄密。因此，所谓“本密”，在来源可靠的经典中未曾说过，这也是损害教法的言语。

2. 能解脱道的二次第。

有些修大手印的人主张：修习成佛的方便道没有迷不迷乱的差别，成佛方法不止一种，以一种方便道便可获得成就，如龙树由通达见地而解脱，莲花生以修生起次第而成就，鲁希巴由苦行获解脱，黑行者以伴行成就，各绕恰由修风力解脱，夏瓦热以修拙火成就，萨啰哈由修大手印解脱，镢头尊仗加持力，解寂天贪食睡，因扎菩提以妙欲，比瓦巴依各种因缘成就，祖师们获得成就，各有其方便道，非必须修生圆二次第。萨班认为：一般来说，成佛之因需要方便、智慧双运，特别是无上密乘的成佛之道，需要如法观修二次第，片面修持一种方便道，不能成佛。

此外，萨班又批判了不遵守佛陀教导的佛教徒、不符合经藏的发心、不符合出离的别解脱戒、不符合律仪的别解脱戒、不符合续部的密咒、没有灌顶的上师、没有誓言的佛教徒等等众多的乱象：

现在佛教徒大多，三种学处²²不学习，故非显宗之法轨；
灌顶二次第不具，故非金刚乘之教；律仪之藏不知道²³，
也非声闻之宗派。但是自许当教徒²⁴。呜呼²⁵成为何之教²⁶，
无父之子虽有名，不能纳入种族内²⁷。经续来源不明白，
不属佛教徒之内，破烂简陋之衣服²⁸，不可作贵人服饰²⁹。
同样座量简略法，（能令愚者马上喜，）信者不能得成佛。

3. 由灌顶和二次第所生的大手印。分能通达、证悟大手印的智慧，和所通达、证悟离戏的见地二种。能通达大手印的智慧，是由第三灌顶（词灌）的方便和观修二次第的等持所生乐空双运的智慧。瑜伽士虽能觉受，而不能以言词描绘。它有能诠表的比喻智慧和所诠表的真实智慧二种。

²² 戒、定、慧三学。

²³ 乃至连五堕罪的论述也不知道。

²⁴ 我们说是奇怪的佛教徒。

²⁵ 诸佛教的里面皆不归属。

²⁶ 不知变成了谁的教法。

²⁷ 无骨亲（宗族）之故。

²⁸ 可作乞丐的衣服。

²⁹ 又如，混合有好、中、坏三种食物的残渣，称为“泔水”，同样，没有来源的许多混杂是法之“泔水”。



能诠表的比喻智慧，虽然不是现量见法性，但与远离言说、乐空双运相似，称为“比喻的智慧”。对能诠表的比喻的智慧，萨班批判当时噶举派等大多数观修大手印的人士的见地为不知《大瑜伽续》等所说由灌顶和智慧所生的自生智慧为大手印的意义，仅依显宗经典所说的“一切处无念，一切处不作意”等文字，阻制妄念分别于外境放散，以空寂、愣住、压制妄念之观修为大手印，把单空见地的近似胜观许为大手印。他指出，这种大手印乃是汉地宗教的余绪。还有一些人将以敬信改变心境的近似寂止许为大手印：

当今号称上师者，弟子敬信转心识，妄念稍微得灭止，于此指示大手印。

萨班认为如此修持，也可能是魔的加持。又，有人说：修行人如果前生未作过发心灌顶，则不可能信奉大手印。因此，凡信解大乘的，都是往昔有净习，因而现在不需要灌顶。萨班批判说，主张不需要灌顶，是否定经续，是弃法的外道。

所诠表的真实智慧，乃初地见道时所生。对此，有些藏人——如仁青金扎所出的鄂雄巴的修士们认为：不管是不是由灌顶和二次第所生，把心得安住的少许寂止和显空的细微分别指示为见道，怎么没出现初地的十二组百功德圆满呢？就如未出蛋壳的幼鹏不能飞翔一般，被异熟的身壳所束缚的修行者，也没有显现十二组百功德圆具的境界。一旦异熟的皮囊坏灭，功德随即显现。萨班批判说：这种说法在一切经续中都找不到，是欺骗愚者的假话。

一些人仅以妄念得到压制、细微显空双运分别生起时的境界为“一切法平等一味”“无有迷不迷乱的修持”。萨班为了破除这些主张，附带破除了三乘的迷乱，指出大小乘上师的区别。此外，他还破斥了噶当派格而金厄瓦、纳唐巴³⁰、查工巴，及一些宁玛、噶当、噶玛派人在朵玛和献供中的迷乱、对本尊身像颜色和手帜的迷乱，以及承许显教的开光、火供和密集等主张。

关于所证离戏的见地，萨班指出：声闻通达“人无我”，大乘显宗抉择一切法离戏，二者有差别。金刚乘所抉择的见地没有比大乘显教更高的，因为无一法不是被显教抉择为离戏之法。而有些旧译宁玛派人认为九乘见地各自不同，萨班批判说，如有比显宗通达的离戏更高的见地，此见地必定是有戏。闻、思的见地，显密是一致的，只在现量通达离戏的方便方面，密咒更为殊胜。对一些宁玛派人四瑜伽各有不同见地的说法，萨班也作了批判，认为四瑜伽不是见地的不同，而是观修方法有差别，宁玛派的四瑜伽是观修等持的次第，不是续部的次第，并附带批判了四续部修行的迷乱：

不知宗派之差别，续部（的四灌顶和四道的）差别不清楚，搅乱一切诸仪轨，（因

³⁰ 纳唐寺：博朵瓦再传弟子冬盾·洛珠札巴（1106—1166）创建于1153年。继承噶当派所传教法和迦湿弥罗班禅释迦师利所传戒律。13世纪时，寺中堪布均丹热赤及其弟子卫巴洛赛将当时所有的藏译三藏佛经编订为甘珠尔和丹珠尔，即佛说及论疏两部藏文经典刻板印行。但现今所见之纳唐版大藏经，则系1732年颇罗鼐主持所刻者。

“上师的教规”而越教理）行自造事真奇怪。

4. **轮涅不二的行持。**生起地道的证悟，一般说有二种：专注于所依身要所生，专注于能依心要所生。前者是密教的方便，后者是般若显宗的方法。依前者修，头顶等身体的三十七处的风心进入中脉，从而生起十三地的证悟。也就是摄收外境南瞻部洲的布里拉亚等地方，控制那里空行母们；内部则让风心进入中脉。为此，行者应该坚固二次第的证悟，且了知空行的表示，能给予回应，能认识所去之处。

然而，藏地有人不通晓密咒，篡改、颠倒咒规，认为未获灌顶、未修二种次第，也能证得三十七种境界。他们还将所去之处冈底斯山误认为雪山，将扎日山误认为扎日扎山。萨班指出：续部中曾说过：不观修二次第的拙火定和大手印的修行者，即使修得再好，也不出显宗的范围，显教经中未说相应的仪轨。密咒的灌顶未获得，二次第的观修未完成，就自诩有证悟，必定出障难。其认冈底斯山等为雪山，与《时轮续》、外道的典籍所载、《大孔雀经》、及《华严经》等所说相违。

5. **地地升进而证果。**有究竟的和暂时的二种果。究竟之果，灌顶之时领取双运，道位时观修双运，生果时出现双运。关于究竟之果，萨班罗列举了五种错误主张：

（1）因果种类不相同。蔡巴噶举创始人向蔡巴（1123—1193）等主张：由观修“唯一白法”，即唯一观修空性，便可生出三身圆满之果。香巴噶举的《大手印宝盒》中说：“在远离一切根本后得的、心意造作的大手印自生安住之时，各种生起（现起）即是化身自生；明而无别之乐生起，故为报身自生；彼三者的自性不能区别，故为究竟大乐身自生。”一切轮回涅槃的现象，都是自心唯一离戏本性所生起的种种之相，除心之外，真实不成立。而此心本身，虽受暂时的影响而生为各别的形相，但它们的本质非善非恶。比如一个铜盆，喂狗时即为下劣之物、呕吐之处；加上装饰，用来向国王进食时，就完美而奇特了；用作法器，开光之后，便成为礼供对象，有助于积聚福德资粮。铜盆暂时的形相似有优劣，但本质上没有一点好坏的差别，显现的行相没有真实性，自性空；正空时显现，正显现时空，称为“自性双运”。汉地禅宗《六祖坛经》也说：“自性具三身，发明成四智。”萨班认为此说不合理，因果颠倒的错识，因为因果种类不同，由唯一空性不能出现果，能够出现的果，充其量也不过如声闻的寂灭，是有害无益空性。达波拉杰等主张观修“唯一白法”之后，需要作可以利他的方便回向。萨班认为这种说法自相矛盾，极不合理，既然称为“唯一白法”——唯观修空性便成佛，则不需要回向，需要回向则不是“唯一白法”。如不作回向普度众生，则“唯一白法”毫无利益。如果远离方便，则与经教和正理相违。成立方便善巧，修习六度四摄等行，是“道”的要害，仅观修空性，过失很大，是断见，是连空性也不能证得的，即使证得也会堕入声闻的寂灭。

（2）因果颠倒。有些人主张仅仅观修空性可证三身，有些人认为观修双运出现果



光明即成佛。这是因果颠倒，都有过失。

(3) 无因生果。向蔡巴等说：“于大手印顿断法，计较地道是愚蠢。”承许不经地道而成佛，说绕行扎日圣山就能解开脉结。萨班批判他们不知道无上续部的密意，极其荒谬。因为绕行外面的二十四大圣地，以及身内的脉结解开，乃是瑜伽士由行经十地等的缘起所出现，无行经十地等因，就不会结出相应的果。

(4) 因不齐全而生果。有人说：“不许密咒之四灌，生起次第³¹等四道，彼等建立皆不许，而说金刚乘之果，乃是化身等四身。”萨班认为这种说法也是颠倒，因为金刚乘四身建立之因，乃是需要能成熟的四灌和能解脱的四道，才有果位四身。

(5) 错认果的自体。一些《密集》行者说：“果之究竟乃是光明空性。”这种说法违背了圣者龙树父子的密意，因为《密集五次第》和《摄行论》等中皆说：从光明究竟而生起双运佛身之果，未说光明空性即是果之究竟。

关于暂时之果，萨班列举出三种错误主张，予以批判：

(1) 认为证悟者比成就者更好。一些观修大手印者说：“成就者低劣，而证悟者更妙善。八十四大成就者之中没有证士。”萨班批判说：这是对圣人和上师们的诽谤，因为不是初地以上的大乘圣者，就不能称为成就者，初地以上的证悟才能称为“成就”，这是《道果》和《经部庄严论》所说。除此之外，未说其他有关“证悟”者的教言。

(2) 认为觉受比证悟更好。竹巴噶举的创始人藏巴甲热的师父——林热·白玛多杰（1128—1188）等主张：“觉受、胜解、证悟三者之中，觉受低劣，胜解中等，证悟最好。”萨班认为这种说法不成立，因为胜解和证悟二者异名同体，皆归于觉受之中。

(3) 以四瑜伽结合于菩萨地。大手印法著名的专注、离戏、一味、无修“四瑜伽”，在玛尔巴的弟子中并没有，后来达波拉杰给冈勒如巴的指导中，把它与大手印结合，认为专注瑜伽是见道，离戏瑜伽是七地之前，一味瑜伽是三清净地，无修瑜伽是佛地。萨班认为这种说法对于凡夫，作为相似非真实的地道来讲，还说得过去，但如果真实作为大乘圣者的地道，则违反经续。

（五）对其他迷乱的批判

萨班还批判了其他多种迷乱，如：巴甲穷巴等人四处宣告：“大小乘的一切见修行果，依照各自的理论所说，在自身是真实的，故不能以经续中未说之故，而加以破斥。”萨班批判说，倘若所说的都真实，则不可能有假话；如果一切宗教都真实，则宣说有害

³¹ 自加持、坛城轮、大手印。



的法，如主张杀生而投生善趣的外道也真实。同理，佛教内部，也有了不了义等众多区别，不可能都真实。有人会说：“外道也宣说了慈爱、悲心等众多真实之法，佛也宣说了不了义、密意及隐含意等不真实的法，佛教与外道都有真假，为何只取佛所说而舍外道所说呢？”萨班回答：

佛以不了义引导，而会合于真实性，外道以真实引导，而会合于假虚性。

因此我等于诸佛，恭敬理由是如此。同样于此雪域中，示现善妙事迹后，

依附佛意之邪法，如外道法决定舍。指示各种乘之理，诸要依照佛所说，

清净指示彼上师，我于彼师视为佛。

萨班又从正面指出三个不迷乱的要点：

1. 修习不迷乱之要

篡改经续的文字、内容，过失极大，应舍弃。应认识“篡改之魔”出现的方式，以便断除。

2. 宗派不迷乱之要

往昔智者们对宗派的迷乱，特别注重以经教破除。如阿底峡著《胜乐》《密集》等修法，有许多正行密咒，而追随者们却说不是行密咒之时，不依教奉行，这有违阿底峡之宗。所谓“觉沃派的发心仪轨”，阿底峡根本不认可，且作他没有开许的“胜义发心”，也是与自宗相违。一些噶当派后学重视经论而不重视密咒，制作出一些显教的开光等仪轨，受到萨班的批判。那若巴之法的根本，乃是灌顶、誓句、二次第、行为支分（五支）。不修灌顶和二次第，不用说与续相违，与自宗也相违。金刚亥母的加持，玛尔巴大师没有，用它开启法门，也是与续相违、与自宗相违。伏藏所出的经函，他处偷盗的法派，著述法和梦境法，洛绒母玛（持意女）的法派，传承追到金刚持，也没有规范师（阿阇黎）的经教，自语相违。

对以上这些迷乱，萨班都以教和理作了破除，强调传授经教，应当对机。如说不需要敬礼、供养、布施、持戒，无有善恶，非有佛和有情等的诸经教，乃是讲见地而非讲观修行持。若说“无有灌顶无成就，仪轨如乱业不成，如若邪行出堕罪，见修如乱无加持，如果怀疑生过失。因此作何种仪轨，皆应极其清净作”，如此经教，乃是讲行持观修，而非讲见地。另外，经教所对，也有世间以及出世间二种之时机。如宣说灌顶誓言律仪等应精勤修习者，乃是为未跨越轮回海之人而说。若不需灌顶誓言、敬礼供养及禅定观修，诸道如船应舍弃者，乃是为跨越轮回海之人而说。



3. 对于突然出现的法应观察分析

萨班告诫说，对于耳传、单传、梦境所出的法、所面见的本尊、作授记的佛，以及上师的谈论等新出现的窍诀，应观察分析，如与经续相符，方可领取，可能是佛加持而出现的；如与经续不相符，则可能是魔加持而出现的。

对新出现的经续，应舍弃不了义而认取了义的。虚假凡夫编写而名为经续，莫取为真实。如《各西嘎经》《圣者“西金”（具坏）经》《小妙慧母经》（《茎秆庄严经》）等等，是藏人所编造。新旧密乘中，《五次第“各瓦”》《灌顶王续》等藏人编写的续，不能信任。《黑色顶髻续》（桑耶本《妙翅鸟》）等等，混合有藏地之神，虽现暂时小加持，也不可作真实佛法。

4. 新出现的舍利也应观察

舍利有多种：由三种圣者的功德所出、由魔为引诱人们而作出、由四大的能力汇聚、由天神摄收人心而放置等。除此几种之外，藏地的舍利大多是人造的。而一般所谓火化后出现的心、舌、骨头上的佛像及种子字等，大多虚假。即使自然出现的，也因为经中未加判摄，难以分辨它所表示的是善是恶。

5. 对于突然出现的征兆也应观察

突然看见许多太阳、身体放出光明、看见神鬼等现象，愚者常将它们当作成就的标志，智者则知为障碍的标志。因此，应该多询问、观察，不迷信。

（六）对萨班的批判的评判

萨班是藏传佛教中最有威望的班智达，他学识渊博，辩论犀利，对当时西藏佛教界的诸多弊端作了深刻批判，很多批判切中时弊和要害，开创了藏传佛教理性和思辩之风，为后来的萨迦和格鲁派的诸大师所继承。萨班所做的批判工作，其实质是以三乘经律论为导，将当时走向偏离正道、变质变味的西藏佛教，拉回释迦牟尼正法的轨道，与后来宗喀巴大师创立格鲁派同一用意，应该说在藏传佛教史上贡献巨大。

西藏佛教一般认为，印度佛教界分为班智达（法师）、古萨里（乞士）两派，前者多群居于大寺院，注重讲解经论，著述众多，属佛教中的经院派；后者多散居山野，注重修持，不大重视经论文字而特重师传，故称“传修派”。这两派在印度便长期争论，在汉地，则表现为“教下”与“宗门”的争议，如北宋时天台宗与禅宗的论争。萨班乃

经院派的班智达，主要批判的，是噶举派等“传修派”特别是传修派后学，他所禀乘的，是印度经院派的正统，从正统的见地看，萨班的批判，都是有理有据、符合正法的。

一般而言，依靠佛陀经教文字传承、重视闻思修及戒定慧次第修学的法师派，要比仅靠师传、注重顿悟顿证的传修派更为可靠，起码更能保证佛法的纯洁性，更能使佛法久久住世而不变质。仅仅依靠师传，有违背释尊“四依”法则中“依法不依人”之嫌，失去有文字可据、容易被公论公断的标准，久而久之，当佛教不能提供有大成就的师资，“以心传心”的传承中断之时，便很可能使修行者错认自己的宗教经验，偏离佛法正道。应属于传修派的禅宗，到六祖惠能门下，参禅者错认光影的现象便已相当严重，使南阳慧忠国师深深担忧，强调即便得宗师印证，也未必可靠，必须以经教印证自心。后来明末藕益大师特撰文论证“教外别传”即“教内真传”，若不依经教，有使“教外别传”变成“道外别传”之危险。

太虚大师曾总结汉传佛教的特质为“本佛宗经重行”，藏传佛教的特质为“本师宗论重密咒”，比较之下，本佛宗经，较利于佛法的久传。而本师重论的藏传佛教，因为内容与风格皆离原始佛教较远，故被学界称为“喇嘛教”，甚至不承认其为佛教，虽然偏颇，却不无其理由。事实上，以传修派特别是噶举派为主导的藏传佛教，经10—12世纪的繁盛，到了元代，在修证和教风上已出现诸多弊端，喇嘛劣迹载于史册，还酿成多次宗派战争，杀人成千上万，这虽然与政教合一有关，但最根本的原因，应该说是教法的流弊。宗喀巴大师有见于此，乃重振噶当派教风，创立更为严整的格鲁派，批判传修派教法的诸多弊端，力图重振已趋衰落的藏传佛教，其努力是相当成功的。六百多年来，格鲁派成为藏传佛教的主导宗派，由于其重戒行、崇经教，获得当政者及百姓的拥戴，使藏传佛教又繁盛了数百年。而其先行并予宗喀巴最大影响者，应是萨班。

但萨班对传修派的批判，也不无片面性。传修派自有其圆顿的见地，认为成佛只是众生本自具足的佛性，或本元心性、俱生智远离客尘的如实显现。佛之三身只不过是众生本元真心从体、相、用这三个方面来描述的名词。萨迦派所宗奉的《道果教授》也说：基位时的自心本性，从无始以来到成佛之间，皆恒常不断地本自具足，它是没有善或不善等分别妄念的明空双运。即：自心性不离明分为明，故明为心之性相；明分全无形色可得为空，空为心的自性，如此正明之时即空，正空之时又明，明空双运无别，远离戏论（言说），不造作之心的体性，即是心性。所谓“轮涅无别”，是将明分有法（事物、现象）称为“轮回”；有法之法性（本体）空分作为“涅槃”，此二者于心性上无别，故称为“轮涅无别”。禅宗、华严宗等也说“三身一体”。

传修派主张的顿悟顿证，也非无可能。具足根器及各种条件者，即便不广学经论，不循闻思修的严格路径，也可能按其修行方法，特别是依止具德具缘上师、禅师获得解脱。如惠能、米拉日巴等。萨班所着力批判的向蔡巴、止贡仁钦贝等，皆依其上师获得殊胜成就。关于这个问题，玛尔巴大师给米拉日巴的教诫中说得很明白：修行有两条路



径，若上根利器，遇具缘上师，可以仅依上师指导加持获得成就，然成就之后，为说法化导，也须学习经教；若非如此根器和因缘，则必须通过闻思修次第渐修而获成就。元代以来，传修派中的成就者越来越少，这自与人们的根器渐劣有关。即强调闻思修严格次第的格鲁派盛行后，虽然出过许多通达三藏五明的大学者，但修证方面的大成就者也是越来越少。

在密教方面，萨班太注重印度正统，对任何创新都持排斥态度，不知显教和密教其实都是应机不断改革的。对于大手印，特别是密教的灌顶，萨班只是依据密续上所说的字面意义做批判，未探讨灌顶的本质、意义及种类。米拉日巴解释：“所谓灌顶者，是指能够通达深奥的见解，然后依次观修。”³²最殊胜的真实灌顶，并非死板的仪轨，而是《大日经》所谓“心灌顶”，大圆满印度祖师文殊友说：“最殊胜真实的灌顶，是获得了明智（原始觉性、真心）力的灌顶，也即是通达法性，称为‘灌顶’。”³³灌顶是一种让修行者正确认识本性的方便，是可以根据根机灵活使用，乃至自编仪轨的。实际上，密教所传的许多灌顶、修法仪轨，并非佛亲自制定，乃是密教的祖师们依据密理所创编，同一密法，各派乃至同一派内不同师父所传的仪轨多有不同，在具体修持中，对同一仪轨也须灵活应用。若定执某种仪轨，则有泥古不化之嫌，乃至形成修行的障碍。实际上，从历史看，密法的仪轨在不断扩编，然编得越是圆满、复杂、冗长，则修行得成就者越少。到后来，一些法集的灌顶，从早到晚不停地念，也要半年时间才能完成。以致大德高僧、大师法王们，最大的学修和弘法事业，就是学完这些多如牛毛的仪轨和法本，并再增添更长更全面的仪轨和解释，然后到各地去大搞短则数月、长则数年的盛大法会，为成千上万会众，举行照书念诵式的灌顶传法。把本来十分简单明了的灌顶仪轨和修持窍诀，形式化为繁杂的宗教仪式，故有“仪轨出，灌顶亡”之叹。密法成就的关键，是成就上师的亲自指导，并非死板的仪轨。

萨班批判的实质，是自印度即长期存在的班智达闻思派与乞士实修派的矛盾。这种矛盾并不是不可调和的，因为教、证二法乃是组成佛教这部大车的两个车轮，缺一不可。大凡具有深厚教理基础而又有真修实证的大成就者，都将教法和证法融合一体。近代，绛央钦则旺波和工珠·云登加措、麦彭仁波切等大师，大力推行无有教派偏私的“利美”运动，表现出融通教、传的圆融精神，代表了藏传佛教的正见正道。

在处理自印度便存在的经院与传修两派、经教与实修矛盾的问题上，汉传佛教的基本原则是调和、圆融，争议不多，更未出现宗派战争。双承华严、禅宗两派的华严宗五祖宗密，以融通禅宗与教下著称，后来永明延寿更从禅宗的立场融通禅与教下诸宗，特编集《宗镜录》巨著，成为汉传佛教界的第二位集大成者。直到现在，汉传佛教基本上仍然沿唐宋以来禅净教戒融通的路子行进，但宗与教的争辩，也非完全没有。20世纪

³² 《米拉日巴传记》。

³³ 《大圆满杰尊心要》。

初，有“中国佛教复兴之父”盛誉的杨仁山居士，便将佛教衰落不振的重要原因归咎于禅宗之流弊，以重振义学为振兴之道，掀起法相唯识学复兴的热潮，一些唯识学者如欧阳竟无、吕澂、印顺等，由批判禅宗的流弊，发展到否定整个“中国化”佛学，着力批判其理论基础——如来藏思想，曾掀起过辩论，至今余绪尚存。当今日本的“批判佛教”，也激烈否定如来藏思想、本觉说，实际上，其批判对象也囊括了藏传修派及“中国化佛教”诸宗。萨班的批判，不仅能让我们了解当时藏传佛教“百家争鸣”的盛况，在推动藏传佛教回归佛陀方面起过重大作用，对今日的藏传、汉传佛教，仍然有深刻的启迪意义。



四、《萨迦格言》与人乘佛法

刘朝霞

内容提要：本文从五乘判教中人乘佛法与当代中国佛教界所提倡的人间佛教思想出发，对萨迦派主要表现于《萨迦格言》的人间佛教思想进行了深入研究，阐明其中应对各种社会生活问题的佛教智慧，及在现代社会也具有启迪价值的伦理道德观。

作者：刘朝霞，哲学博士，四川大学哲学系副教授

（一）佛陀说法的意趣

悉达多太子在菩提树下睹明星而大彻大悟之后，“释迦牟尼”这个称呼逐渐取代了他的本名而为世人所熟知，他是人类历史上第一个世界性宗教——佛教的创始人，故称“佛祖”。据说，释尊初悟之后，曾想迅速灭度，因为他觉得他所觉悟的佛法对世人来说实在太难理解了，后因梵天劝请，才放弃了这一想法，尝试用众人可接受的方式来进行渐进式的化导。此时，有两个商人提谓和波利兄弟路过此地，佛陀为他们讲了五戒等人天教法，并授予皈依，此时僧团还没有建立，只有佛宝和法宝。他们是佛陀成道后，最初供养、皈依的人，是最早的优婆塞。

正如后世人们以“四谛”为佛陀对声闻比丘众说法的核心，而以“三皈五戒”，尤其“五戒”为佛陀对在家居士众（优婆塞优婆夷）说法的心要，以期能对佛陀广博的说法有一提纲挈领的理解和把握。诚然，四谛说法可繁可简，且为佛教外其他思想所无，确实可作为佛法，尤其为声闻法代表。但五戒却并非为佛家所独有，比如天主教“摩西十诫”的后五条：“不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可作假见证陷害人；不可贪恋人的房屋；也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。”另有多家宗教的基本行为准则都与五戒相一致。一般认为五戒（尤其前四戒）是“旧戒”，如龙树《大智度论》卷四十六谓“十善道为旧戒”，吉藏《维摩经义疏》卷二谓“十善名为旧戒，有佛无佛，常有此法”。³⁴智者《摩诃止观》有云：

³⁴ 《大正藏经疏部》，第38册，p.928.3。



十善是尸罗，佛不出世，世常有之，故名旧戒。³⁵

五戒十善并非佛陀所制，是人类社会能够存续的基本保障。一个正常社会的大多数成员，或隐或显，或宽或严，基本会是遵守五戒或至少认可五戒的。不过，就个体而言，每个人认可或遵守五戒是其与他人相处时表现出来的言行，而其言行背后的支撑，其价值系统却是大异其趣的，有人可能基于对法律的畏惧，有人可能基于对三宝、上帝或真主的真诚信仰，有人则可能出于对神或地狱惩罚的恐惧，有人则基于对人类生活的反思或内心的良知。于是，如何构造以五戒为基本伦理规范的现实生活，其实是相当复杂的，其内在根据和具体表现形式，以及在此基础上的进一步提升都值得去研究探讨。

佛陀说法的一个基本原则是契理契机、因机设教，对于尚未有对人生缺陷的全面反省而发起出离心的广大人群来说，佛陀教导其处理好基本的人际关系，设计合理的人生道路，比如对长者子善生关于处理基本人伦关系的全面说法，对婆罗门青年郁闍迦关于今世乐、后世乐的教法，对玉耶女处理家庭夫妻关系的教导，等等，堪为典范。另外，对于以祭祀、拜火、恒河沐浴为宗教信仰内容的婆罗门，主张苦行的尼乾子，以及国王、大臣、长者、富商，都有适于其生活方式和社会责任的教导。佛陀说法的特点是，他大多不会直接否定其生活或信仰方式的正当性，除非个别邪命者，而是根据具体情形为其生活和行为注入价值和意义，使得听法者觉得佛揭示了那本有的、但此前却被忽略的内容，因此常常非常欢喜。比如，《善生经》³⁶中，佛为礼拜六方的长者子善生指出六方不当泛泛而说，应有其具体所指，以人生所面对的六种基本人伦关系（父母子女、师生、夫妻、亲族、主仆、僧团与施主）指六方，并指出六组关系中的双方各有其相应的责任义务。在六组关系中，每组的双方虽各有其职，但佛陀以一“敬”字贯彻始终³⁷，揭示出了人伦中互相敬爱的基调。波斯匿王与世尊年龄相仿，世尊经常在其国都舍卫城说法，波斯匿王于是经常造访世尊，几乎事无巨细都要和世尊讨论，大至军国大事，小至如何避免失眠、如何减肥等等。婆罗门敬奉梵天，佛陀教以慈无量心，示其梵天道迹等等。佛陀总是让人觉得亲切智慧，给予人的指导恰如其分。

佛陀关于世间生活的开示，看起来有很大的随意性，但作为全体佛法的有机组成，有两点是特别值得注意的：

首先，佛对所有世间生活的指导中，有一个基本原则：是“心”（理性、意志、情感的统称）在谋划、创造着我们的当下和未来的一切，同时它无论有意还是无意都遵循着善恶因果的平等法则。有一些教导是直接关于因果法则本身的探讨，有一部分是关于具体因果法则的运转，还有相当一部分在生活的丰富性中潜藏着因果法则的教导。

³⁵ 《大正藏诸宗部》，第46册，p.36.1。

³⁶ 《善生经》在《长阿含经》和《中阿含经》被分别收录，内容大同小异。

³⁷ 比如：“夫为人子，当以五事敬顺父母”“父母复以五事敬亲其子”“弟子敬奉师长复有五事”“师长复以五事敬视弟子”“夫之敬妻亦有五事”“妻复以五事恭敬于夫”，等等。（参见《长阿含经》卷11）



其次，佛关于世间生活的具体指导所依的原则（不管当时是否被揭示出来）暗含着人生升进的可能性。比如对具体生活意义的赋予，心的核心地位，当被明白揭示为“心尊心使，心为法本”时就顺理成章毫不唐突了。因果法则作为自然法则，逼迫着人对之的反思和反抗，出离心不就是对普遍的因果之网的逼迫性的有力批判吗？

正因如此，虽然佛陀关于世间生活的教导与其他文化多有相通之处，但在接下来进一步的人生实践中却开显出完全不同的维度。正因如此，去体味佛陀关于世间生活的教法显得无比重要，因为，正是在如此切近而平实的生活中对合理人生的谋划，一个人不仅作为“人”以其智慧与德行为自己和社会创造了幸福，而且，当他进一步反思这些教法时发现，原来还有更为广阔的人生等待展开。

比如，《阿含经》中常常这样记载佛陀说法的次第：

尔时，世尊为婆罗门如应说法示教利喜，次第为说：施论、戒论、生天之论、欲为不净苦恼之本、出要为乐，广示众善白净之法。³⁸

尔时，世尊为婆罗门女宣种种法，示教利喜。如昔诸佛为说法要：施论、戒论、生天之论、欲为不净苦恼之本、出要为乐。尔时世尊广为说法，知彼至心欲离盖缠，为说四谛：苦、习、灭、道。³⁹

布施、持戒是生于天道之因，这是后世升进之道，然而天道虽然比人间幸福安乐，却终不是究极的皈依处，出离心就是在此基础上发出的，然后世尊为说出世之路。人天善法在此时一方面是要反思的对象，另一方面也是进修的基础，一般来说，出离心是在质直柔和的世间善心基础上发起的，而绝不同于愤世嫉俗的孤愤。培养人天善心的心理环境，意味着给予理性反思以宽松自由的氛围。因此，人天善法不仅关涉后世升进，也关涉此刻的心理健康以及真正的出世心的培养。

（二）《萨迦格言》的结构与立意

《阿含经》中收录了大量佛陀对世人如何过好世间生活的教导，这部分被称为“世间法”“人天善法”，汉传佛教的判教系统中称之为“人乘法”或“人天乘”⁴⁰。在

³⁸ 《大正藏》第2册，p.402.1。

³⁹ 《大正藏》第2册，p.405.2。

⁴⁰ 当代佛学家罗时宪先生编选《佛经选要·内容提要》，全书分为十三篇，包括：一、教主，二、有情与世界，三、因缘业果，四、诸法体义，五、唯识，六、真实义，七、人天乘，八、解脱道，九、菩萨行，十、佛果，十一、净土，十二、密乘，十三、宗门法要。其中第七“人天乘”相当于人乘佛法，包括十二章：一、总说，二、父子之道，三、师资之道，四、治国之道，五、夫妇之道，六、朋友之道，七、主仆之道，八、治生之道，九、三归，十、五



南传佛教国家，佛教是主流文化，以《阿含经》为主要经典依据，人们安排具体生活、处理人际关系，佛陀所说的人天善法是其最主要的参考系统。佛教传入藏地较晚，藏民族本身已经有了长期生活中积淀下来的社会伦理和民族习惯，佛教要融入藏民的生活自然免不了很多的曲折。朗达玛摧毁了兴盛没多久的佛教，随后，藏地陷入了持续一百多年的混乱。元朝政府结束了这一局面，藏族社会开始从分裂走向了统一。此前，曾被朗达玛一度摧毁的佛教，此时因各地方势力的崇奉和提倡兴盛起来。某些地方统治者一面不断派人前往印度修习佛法，一面又从印度迎请有名的佛教大德到藏区宣扬教义。由于传承的不同，加之各不同地方政治势力的需要，形成了宁玛、噶举、萨迦和噶当等主要派别。各派的大喇嘛兴建寺庙，广收徒众，著书立说，佛教哲学一时呈现繁荣景象。藏传佛教以密乘为特色，《阿含经》仅仅翻译了有限的几篇，社会影响不大。佛教要想真正成为全民族的价值观来源，而不是仅仅被限定在寺院出家众或少数瑜伽士中，势必要为广大的藏民提供适当的生活指导，才有可能真正扎下根基。在藏族中广为流传的《萨迦格言》应运而生了。

《萨迦格言》的作者萨班·贡嘎坚赞（1182——1251）是萨迦教派的第四代祖师，出生于后藏萨迦王室，自幼受严格的释典、经学教育，曾留学印度，投名流释迦室利为师，成为当时著名的学者，号称萨迦班智达，自信并被公认为藏族历史上最有学问的班智达。他一生著述宏富，《萨迦格言》是他的主要著作之一。不少格言至今仍能给人以教益。

《萨迦格言》原书共九章四百五十七首，九章分别为：辨识学者品、辨识贤者品、辨识愚者品、辨识贤愚品、辨识恶行品、辨识正确处世方法品、辨识悖谬品、辨识事物品、辨识佛法品。前八章都是关于如何过好世俗生活的教导，只有最后一章才集中讨论佛法，比如对世间生活缺陷的揭露批判，对出离心的策发，对六度精神的简要说明等等。书中说：“了知了世间的一切事，才能把正法来修持”，认为出世法与世间法并不相矛盾，对世间法的学习了解有益于修持佛法，是进修佛法的基础。作为一位学富五车的班智达，萨班对读书、学习的知识储备和通过对世事人生的观察培养明辨力非常强调，这一点贯彻全书始终，每章题目都有“辨识”二字就是一个证明。

1. 学习是人生的真正开始

书中有几个经常出现的正面形象，比如：学者、聪明人、智者、贤人、圣人，既是人群中正面形象的代表，对大众来说也是人生努力方向的指引。所以，什么是学者、智者、圣人、贤人，如何成为学者、智者、圣人、贤人，这是《萨迦格言》中最重要的主题。本书是从“学者”开始讨论的，这揭示了“学”的重要性，这为全书定下了一个基

戒，十一、十善，十二、素食。（参见《罗时宪著作全集》第六卷《学术论文集》）



调。

第一章“辨识学者品”全面描述了学者的形象以及学者的养成，比如：“学者是学问的司库人，他们汇集珍贵的格言”，学者是知识的收藏者和守护者；学者首先是好学的人，“格言即使出至小孩之口，学者也要把它来吸取”“水再多也满足不了大海，王库不会嫌宝多；贪心者不会嫌财富多，学者不会嫌知识多”“学者在求学时会艰辛，贪图安逸成不了学者”。博闻强记、好学多知是学者的基本特点，但学者也并非只知收藏知识的书呆子，知识会成为生活的指导，其主要表现就是知识的积累会成为对辨别力的培养和举一反三闻一知十的超强学习能力。“人们是不是有学问，关键在于懂得取舍”“功过显然是不同的，只有学者才能辨析”“智者学习所有的知识，精通一门便晓天下事；愚人即便是见多识广，却像星星难发大光芒”。但对学者也不当迷信，一个人是否真为学者也要经过观察和质询才能定论，“对学者不经过询难，就难推测其学识的深浅”。“懂得智者所辨析之事，才能算得上是学者。”

学者是有学问的人，智者是有智慧的人，显然智者比学者更了不起。但智者不是凭天生智商高于别人而被称为智者，他和学者一样是善于学习的人，“智者虽有渊博的学识，仍要吸取别人的长处；如果能坚持此种精神，很快就能成就‘遍智’”。智者的长处是，他比学者更长于把知识化为鲜活的智慧，在生活中活学活用：“智者用智慧保护自己，敌人再多也无可奈何；乌仗那婆罗门的儿子，只身一人就能摧毁敌军。”“有智谋的人哪怕弱小，强大之敌也无法征服他；兽王虽然是力大无穷，却被聪明的小兔所杀。”“即使如英雄般顽强，没有智慧也难吉祥；即使得到了财富，没有福气也难长久。”

2. 知识的学习与福德善行的培养

萨班认为，智慧和福德是幸福的、有价值的人生必不可少的两种资粮，这一点完全继承了佛陀的教法。他说：“具有智慧与福德的人，一人能战胜所有敌人；勇猛之狮和转轮王，均无需朋友的帮助。”

如果说学者和智者是以其知识和智慧著称，那么，贤者和圣人则是以其德行，包括个人的品德和对他人的善意、恩泽，而被人尊敬戴仰。圣人是正直的、善良的、宽容而柔和的、稳健而淡泊的：“圣人无论怎样困苦，也决不取不义之财；狮子宁愿饿着肚子，也不吃肮脏的食物。”“圣人即使在生死关头，也不失去善良的本性；真金无论怎样冶炼，也不改变本来的颜色。”“小人向圣者大发雷霆，圣者也决不会计较；豺狼发出傲慢的叫声，狮子只会可怜它无知。”“不因赞扬而高兴，不因责骂而不悦；善持自己的功德，这是圣者的气度。”他不求回报的去做一切善行，而对别人的善意铭记在心、知恩报恩：“布施了东西不求回报，小人的轻侮也能安忍；受恩虽小铭记不忘，这就是圣人的标志。”“为圣者办事哪怕再小，也能得到优厚的回报；仅仅献上了一颗山楂，就获得太子般的对待。”因此，圣人受民众的爱戴远远超过其他学者：“圣人所居住的地

方，谁会尊敬其他学者？太阳在天空升起之时，谁能看见星星的光芒？”

就像很多古老的文化中都会认为有德行的人可以推己及人成为民众的领导者一样，在萨班口中，贤者和圣人也常常指贤明的君主或人们期望的理想君主，比如与暴君相对的法王，这与先秦以“圣人”指理想的君主（圣王）相近。比如：“圣人虽然身居远方，也能利益自己的眷属；雨云虽然飘在高空，却使庄稼更获得丰收。”“委任高尚之人做官，既可成事也能圆满；把宝物供在经幢顶，学者们都称颂‘家乡吉利’”。“被暴君残害的百姓，会特别想念仁慈的法王；如同众生遭受瘟疫时，总是会把雪水来盼望。”“当暴君迫害百姓之时，法王会特别地护佑；当邪魔纠缠众生时，金刚咒师则来保护。”“如果贤者对敌仁慈，敌人也会向他归降；谁对众人仁慈施恩，人们就会立他为王。”“圣者常受到百般挑剔，普通人有谁会去注意？”

当然，现实当中常常事与愿违，在位者未必是贤良，而圣者仍然被百姓爱戴，“君主仅在本地称王，圣者却被十方敬仰”。那么，如何培养在位者能够合理的治理也是很重要的，书中有对不合理现实的讥讽、揭露，也有对理想政治社会的讨论。即，理想的君主、理想的社会不会是现成给出的，而是需要努力培养的，包括学者对时事的针砭，这是建设合理人间社会必不可少的环节：“用罪恶武力得来的财富，谁能说是真正的财富；猫和狗虽然吃饱了肚子，却都是些无耻的经历。”“使自己的百姓幸福圆满，这难道不是首领的荣耀？将骏马装饰得光彩耀目，这难道不是主人的光彩？”“君主对自己的臣民，施以仁慈和护佑；臣民对自己的君主，也必定尽忠效力。”“暴君遭遇强敌之时，只会惩处自己的臣民。”“法王遭遇强敌之时，更加爱护自己的臣民。”“国王若不依法治理疆土，那是国家衰败的象征；太阳若不能把黑暗驱除，那是出现日蚀的标志。”“在昏君的暴虐统治之下，在快要倒塌的高楼下面；在即将崩溃的山峰下面，使你时时刻刻胆颤心惊。”“不贤良的妻子、恶友和暴君，谁也不敢去亲近；在猛兽出没的森林中，谁也不敢久留。”“世上的国王虽然多，奉法爱民的却很少。”“如果国王不自重，谁也不会对他尊重。”“有能力伤害人的人，也能以此利益他人；能砍人脑袋的国王，也能在国政利益百姓。”“国王过分的夸耀权势，会导致最后的灭亡。”“富人说话无理也悦耳，穷人说话有理也难听；只要是产自于玛拉雅，就算是朽木也珍贵。”“虽对地方的头人有怨气，但对他还得和悦亲近；就像在地上滑倒的人，还是要依靠大地。”“国王税收的地方广，少征一些也会积满仓。”“国王征收赋税要明智，切莫过分地压榨百姓。”“国王要特别贤良宽厚，不必为小事而发怒。”“一旦成为了伟人，就没必要去吝啬；如能治国安民，岂能吝惜些许财产。”“懂得取舍，平等待人，和蔼可亲，尊重别人，无所畏惧，受恩不忘，此人能得到一切地。”

总体来看，学者、智者和贤者、圣人之间没有严格的界限，理想的人生，最好是集智慧和德行为一体，智慧借助知识的学习、明辨力的培养以及活学活用的生活锻炼而养成，德行则由心性的磨练以及善行的积累而养成，因此“德”总是会与“福”紧密相连。



萨班认为，“福气”对于人生来说是非常重要的构成要素，“即使如英雄般顽强，没有智慧也难吉祥；即使得到了财富，没有福气也难长久”。如果追溯福气的来源，根据因果原理，自然是要归因于主体的德行了。那么，一个人被称为圣贤，是由其主动的心性修养和无私且明智的善行积累的自然结果。那么，为什么有人愿意进行心性修养且广积善行呢？作者没有就此讨论，但据全文来看，圣贤的选择除了宅心仁厚外，多半基于对世界、对生活的理解，即世界观和价值观，即奠基于思想观念。这些观念自然不是从天而降凭空产生的，学习、思考、观察是必不可少的途径。

3. 无知是万恶之源

作为聪明人、学者、智者、贤者、圣者的对立面，是小人、蠢人、愚人、庸人、狡诈的人、恶人，这些形象各有不同，但“愚人”却是最常用且具代表性的形象，没有知识，不做善行，目光短浅，懒惰、盲目、胆小，是社会教育和自我教育的失败者。“聪明人花钱去求知识，傻瓜有了知识还扔掉；人们生了病都去服药，有的人活着还要寻死。”“以无天分为借口，愚人因此不学习；既然天生无智慧，就该更加努力学。”“因为前世没有学习，今生才会成了愚人；为了来世不再愚蠢，学习再难也要精勤。”

智和愚既不是老天生就的，也不是一蹴而就的，更不会一成不变，萨班对后天学习的重视指出了从愚痴到智慧的光明大道，“即使知道明日要死，知识仍要坚持学习；此生如果不能成就，那就为来世去储存。”“愚人把学习视为羞耻，智者把不学视为羞耻，因此，智者即使年迈，还要为来世勤奋学习。”对这一点的强调，贯彻于萨班思想始终，不仅世间法如此，佛法也是这样：“无论对任何事物，熟练了就不困难；如同学习工巧明，胜义教法也不难获。”“善于思虑所缘，禅定调服心性；苦学圣教义理，这是获取知识之径。”

4. 出世法以学习经教为基础

针对当时佛教界中某些人反对学习经教的错误执取，萨班痛加针砭，认为这种否定经典指导意义的盲修瞎练只会把人引向邪路，不是获得佛法的智慧，而是陷入无知盲目的愚痴：“‘坐禅无需经教’，这是愚人的邪说；不听教授只坐禅，这是畜生的修炼。”“不听教授只是坐禅，暂有所成也会消失；熔化得再好的金银，一旦离火也会变硬。”认为这种观点有悖于佛法的基本原理：“因果没有任何欺诳，此是佛法的真精髓，倘若不学能知一切，因果就不会是真理。”正确的途径是要老老实实的读书学习，包括学习世间知识和学习佛教经典：“了知了世间的一切事，才能把正法来修持；修身炼性行持佛法，才是菩萨的解脱道。”“自己所需要的经典，必须天天逐句铭记；如蚂蚁筑巢蜂酿蜜，久而久之必成学者。”在通达经典的基础上，把佛法的真精神用于修学实践，对于个人来说必然会有法上的受益，“一心一意钻研经典，诚诚恳恳对治修行，智者从来

不说谎，将来自然会受益。”“能够通达各种教法，无私无我专心修行；抛弃一切恶业串习，这样才能得道成佛。”同时也会使佛法得以兴盛：“过去遵循此法而兴盛，如今修行又见成果；这样的圆满殊胜教法，定使后人生活美满。”

（三）余论

“判教”思想虽源于佛所说经典，但被充分发挥出来却是大乘运动兴起之后，特别是以大乘精神为标榜的汉传佛教，判教尤其发达。天台智者大师总结南北朝时期具代表性的判教系统有“南三北七”十家之多，并在此基础上提出圆熟的天台判教说，尽管对于“五时八教”是否为智者本怀当今学者尚有争议⁴¹，但藏通别圆四教的基本内核是十分稳固的。华严、唯识以及禅宗的判教，虽与天台判教一样引出了诸多的争议，但基本精神是一致的，即教有大小，机有渐顿，全都是在菩提流支把佛所说法分为小乘与大乘的基础上进行或繁或简的发挥而已。也就是说，汉地具代表性的判教思想是从对世间价值的批判反省，也就是从出离心说起的，起点比较高，因此一上手就在讲声闻苦集灭道。那么，如果一个人并不厌弃世间价值，而是希望筹划相对幸福的人生呢？似乎在这种判教视角下能够从佛法获得的滋养十分有限。虽然佛教盛极一时，两宋开始，并无出离心的知识分子在汲取了佛学的某些思维方式之后转向儒家去寻找人间的价值依托去了，因为那里有很多关于个体身心修养、处理家庭社会关系以及从政为官治理国家为百姓谋福利的教说，于是佛家对于精英阶层被认为是出世的、清高的，对于大众被认为是神道设教乃至有某种恐吓威压功能的。总之，佛家要么是玄虚的，要么是神秘的，前者进一步被当作知识分子显示学识聪辩的谈资，后者在后来以致沦落为民间莫名其妙的各种信仰的资源。

不过，唐朝一个于禅和华严皆有深入造诣的高僧宗密，提出过不同于主流宗派佛教判教的学说，他把佛法分为五乘：人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，但影响不大。民国佛教领袖高僧太虚鉴于传统佛教重出世、重来世的积弊，接受了宗密的五乘判教，并在此框架下提出“人生佛教”的佛教改革方向。他认为：佛应化在人间，故所教的众生以人为对象，以人为基本，佛初成道时先为提谓长者等说五戒十善等人乘善法，“此人乘乃人与人之间互相资助关系的人伦道德。”⁴²又说：

世人往往谓学佛者是消极的，是分利份子，佛法何尝如是？人未依佛法行耳！此中（《善生经》）正是明在家学佛者于生活所需的正当事业，应各尽其责，对于社会

⁴¹ 参见潘桂明《智顗评传》第九章，南京人民出版社，1996年版

⁴² 《太虚大师全书》精第3册，p.49。



互相资助。⁴³

太虚明确指出，伦理的构建不应诉诸神教或某些自以为天经地义的传统，在这一点上，佛教所能提供的资源十分丰富，越是民智开发越能显示其对伦理建设的积极意义，“盖佛教非同天神教，可不必见知证知而向渺茫漠无之虚空着其信仰者也。”⁴⁴“如善不善未能自觉自决，则当考之现实真相，绳以正见而求解决，不可冒昧从事。”⁴⁵

同时，佛教完整的修学体系中人乘既是基础，又可得到此后所有的思想观念的有益滋养而更加充实。“于人生中最重要者是善，须假继善之功，成完满善性的人生，即是依继善成性之行为，作五戒十善之行，以此善的人生因果律，成人性完全之善性。此层成立人生果报，继续修善，完全以人为中心，其他一切环境，全以人的用功致力而达其美善。这种道理是儒家的特长，而佛教向来将此忽略了。尤其是中国佛法，因儒家已有详细的发挥，以为佛法不须重视。今讲人生佛教，特将此点提出来，依人的果报修人的业行，使相续不失人身，作进修的基础，故其宽度较上下度为最狭，此为人生的枢纽，成凡作佛以此为转折点，而人生佛教之重心亦在此。”⁴⁶

太虚认为，全部佛教的目的与效果，可分为“人间改善”“后世胜进”“生死解脱”“法界圆明”四种，其中“人间改善”大略同于人乘，以佛教五乘共法中之五戒等善法净化人间，从家庭伦常，社会经济、教育、法律、政治乃至国际之正义公法，各能本佛法之精神以从事，则均可臻于至善，减少人生之缺憾与痛苦，故现实人生可依佛法而改善净化。此虽一般科学、哲学及儒家等学术之所共，而佛教亦有详明发挥与其不共之特质者在：“本此特质，进以融摄科、哲、儒学所长，则佛教对此改善人生之目的，自可发挥其无尽之效力也。”⁴⁷认为佛教的本质，是平实切近而适合现实人生的，不可以中国流传的习俗习惯来误会佛教是玄虚而渺茫的；“于人类现实生活中了解实践，合理化，道德化，就是佛教。”⁴⁸故佛菩萨并不是离奇古怪的、神秘的，而是人类生活向上进步的圣贤。⁴⁹指出：

普通人批评佛法为非人生、非伦理，是因为他们对于佛法只知出世的三乘教法，而没有了解到普遍的大乘教法和五乘共法的意义。其实，佛法的根本在于五乘教法，就是重在说明人生的道德——教人应该养成怎样善的思想和善的行为，方算是人生社会

⁴³ 《太虚大师全书》精第3册，p.70。

⁴⁴ 《太虚大师全书》（精）第3册，p.132

⁴⁵ 同上，p.168

⁴⁶ 同上，p.228

⁴⁷ 同上，p.234

⁴⁸ 同上，p.238

⁴⁹ 同上，p.239



合于理性的道德。⁵⁰

太虚特作“人乘正法论”试图对人乘有一全面说明，其纲要是一以贯之的三皈五戒。人生佛教当然并不限于人乘，在太虚看来，由人而菩萨，由人乘而大乘是可行的人生佛教路线。

在这里，太虚和萨迦的视域融合了，完整的佛陀教说被时代唤醒了，但其生机的展现仍有待于合于时代人心需求的表达，当然，任何表达，只要是被称为“佛教”的，就需要对佛法言教的深入挖掘和当下个体生命实践的投入。

⁵⁰同上，p.162



五、《萨迦格言》中的“学者”形象略论

丁小平

内容提要：萨迦班智达是西藏历史上著名的佛教学者，其名著《萨迦格言》对学者有着丰富的阐述。在《萨迦格言》中，学者有着明确的佛教特质，有着各种不同的层次，萨迦班智达所推崇的圣贤学者有着种种优良的品质，是大乘佛教菩萨形象的世俗化表达。作为政教合一的统治者的萨迦班智达，针对当时的社会背景，应时契机所创作的《萨迦格言》，全体可视为对佛教学者的或直接或间接的表达，遵循着佛教既超越于政治又内在于政治的逻辑。

作者：丁小平，哲学博士，湖南师范大学公共管理学院副教授

《萨迦格言》旧译《善说宝藏》，是一部用藏人所熟悉的民歌、格言的体裁写成的，以西藏封建社会的伦理道德、处世规范为内容的格言集，是藏传佛教萨迦派四祖贡嘎坚赞的十九种著述中，最为著名于当时、最有影响于后世的三种著述之一。贡嘎坚赞自幼随伯父扎巴坚赞学习佛法，据说他9岁便能为人说法。他精通梵文，十五岁之前学得萨迦派所传的一切显密教法，从克什米尔班钦学《金刚歌》，从宿教、粗敦、玛甲·绛尊等学《弥勒法》《量论》，后又从僧伽师利登学声明、诗学等“大小五明”，成为“五明大师”，获得“班智达”的称号，即萨迦班智达。

1240年，元朝将军达尔汗台吉多达率军进藏，发现全藏地方割据势力林立，仅仅用武力难以统治，于是向统治者阔端建议与西藏的政教封建势力建立联系，利用他们协助统治。达尔汗台吉多达在西藏对各派高僧进行考察后，写信报告说：

僧伽以噶当派最大，最讲脸面的是达隆的法主，最有声望的是止贡派的京俄，最精通教法的是萨迦班智达。⁵¹

阔端回信说：“今世间的力量没有超过成吉思汗的，对来世有益的是教法，这最为紧要，因此应迎请萨迦班智达。”⁵²在此情况下，萨迦班智达前往凉州与阔端会晤，商谈卫藏地区归顺蒙古的事宜，后写信给各僧俗首领，劝说他们归顺，成了全藏的僧俗领袖。

⁵¹ 五世达赖喇嘛《西藏王臣记》，121页

⁵² 恰白·次旦平措等著《西藏通史——松石宝串》，316页，西藏古籍出版社，1996



萨迦班智达不仅学富五明、驰名全藏，而且自己对此也充满自信。他曾作《八我颂》向世人称扬自己的学识：

声论师我、因明师我、摧毁邪说我无比，声律我、精诗词归我、讲述词藻我无敌，历算我、知识学问全知辩才智慧我最胜，此人是谁？萨迦巴我！余诸学者徒形影。⁵³

萨迦班智达认为自己在语言学、逻辑学、声律、修辞学、天文历算学、医学等方面都是无人能比的大学者，而其他的学者都只是徒具虚名而已。他为了消除别人以其为自赞悔他的误会，解释说：

以前大学者为了需要也有此类自颂……如此宣传，将会使未来诸大学者和僧院的求学者们了解历史，使遍持学识者们舍弃骄傲自满之思想，使聪明的青年们变为大学者，这样为何不使人欢欣呢？⁵⁴

在他看来，自颂的目的即在树立一个典范，使后来的学者们向他学习，使聪明的青年最终都能成为大学者。

萨迦班智达以学者的身份名世，以学者的身份而自颂，在其名著《萨迦格言》（下文简称《格言》）中，也以“学者”的身份出现，并赋予了学者极为丰富的内涵。

（一）“学者”的佛教特质

萨迦班智达是一位佛学大师，在《格言》中，他以“学者”的身份出现，向世人传播真理。他说：

学者是学问的司库人，他们聚集宝贵的格言。⁵⁵（第1首）

假若世间有一人，自己想达到标准；就要研究这本书，对症下药勤修行。（第456首）。

更强调自己所著《格言》的重要性，是世人为获得智慧所必须研究的对象，并应该付诸实践。萨迦班智达在本书的末尾有一段自白，清楚地表达了著书的目的：“如同一个高明医生，配置良药医人重病，为了世人有规可循，我把圣法加以说明……释迦弟子贡嘎坚赞，为使学者圆满成功，特以善心认真观察，各种法理详细阐明……努力学习一切学问，并且做到融会贯通，特写这篇格言论著，帮你达到佛陀圣境。”其目的可分为三：一是为世人阐述各种伦理规范，使之“有规可循”；二是阐明佛教各种教理；三是

⁵³ 张炜明译《八我颂》《萨班·贡嘎坚赞全集》（藏文）第一册，西藏藏文出版社

⁵⁴ 张炜明《第一位藏族大班智达的自我宣言》

⁵⁵ 本文引用的《萨迦格言》原文，皆为萨迦班智达·贡嘎坚赞著、王尧译，青海民族出版社，1981



为了帮助学人融会贯通一切学问，达到觉悟一切真理的佛陀境界。如果说第一种目的侧重在五乘佛法中的人乘、天乘之道的話，后二种目的则侧重在以大乘（究竟成佛）为归，融会贯通而含摄了小乘（声闻、缘觉）在内。

众所周知，小乘佛教以断烦恼、入涅槃为目标，而其根本的方法则是“如实知见”。《长阿含经》卷十三说：

如实知苦圣谛，如实知有漏集，如实知有漏尽，如实知趣漏尽道。彼如是知、如是见欲漏、有漏、无明漏，心得解脱，得解脱智，生死已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。

对四圣谛“如实知见”，即能断烦恼，得解脱，入涅槃，这种表达，在《四阿含经》中多达数百次。大乘佛教所追求的成佛境界，是获得“无上正等正觉”，即对万有真实本性如实、圆满的觉知。达到这种终极觉知境界的人，被称为“佛”。“佛”的众多义项中最重要的一条就是“觉悟”，包含“自觉”“觉他”“觉行圆满”三方面；“佛”的称谓的另一种表达“正遍知”，也是说的一种终极的觉知，即完全正确、普遍地觉知。大乘六度中第六度“般若”，无非指如实知见的智慧，被强调为六度中最为重要的一项，有“明度（般若）如地，五度如种”⁵⁶、“五度如盲，般若如导”⁵⁷等说法。至于人乘、天乘，在佛教看来，是进入小乘乃至大乘佛教的前阶段，是依据大乘智慧，而对众生予以接引的方便，离不了大乘智慧的指导，甚至本身就是大乘智慧的应用。

联系《格言》的具体内容可知，人乘的生活智慧，天乘的追求（来世的增上），以及大乘的度生情怀，是全书的重点，这些都是以“如实知”为基础的。“要求得今生来世的安乐，只能依靠智慧的力量”（第18首）、“学者为了长远的幸福，暂时苦点也应求学问”（第421首）、“愚人以学习为耻，学者以不学为耻；学者虽然年高迈，还为来生学知识”（第438首）。在萨迦班智达看来，学者不断追求学问，是今生来世幸福的根本。今生、来世的幸福，不仅是人生不断增上，而且包含了今生来世得到涅槃之乐的内涵，用佛教的术语就是“增上生”和“决定胜”，即生活越来越幸福美满（增上生）、得到涅槃之乐（决定胜）；前者是人乘、天乘的要求，后者是小乘乃至大乘的追求。而这一切，都以学习而获得智慧为前提。

从学习的内容来看，世俗生活中的种种智慧，在《格言》中占据了主要的地位。《格言》的内容非常宽广，涉及了自然、社会、政治、做人、求学、伦理道德等众多领域，在如何过好现实生活方面给予人们很丰富、切实的指导。此外，大乘佛教“六度”的修行实践也是《格言》所阐述的一个极为重要的方面。例如，阐述布施度的，“智者想要积累财富，只有施舍才能保住”（第361首）、“佛说收取的钱财，必要时就得施舍”

⁵⁶ 《大明度经》卷二

⁵⁷ 永明延寿《宗镜录》卷九十



（第 360 首）、“学者在危难的时候，仍然以格言安慰人”（第 118 首）；阐述持戒度的，“圣人无论怎样困苦，也不吃来自罪恶的食物”（第 50 首）、“不合理的事情，学者虽会也不去做”（第 339 首）；涉及忍辱度的，“不因赞扬而高兴，不因辱骂而不悦”（第 54 首）、“能容受贱人的侮辱”（第 41 首）、“卑劣之辈向高尚之士发怒，高尚的人哪会以发怒回报？”（第 52 首）；涉及精进度的，“学者即使年迈多病，也要把知识传给后人”（第 386 首）；涉及禅定度的，“不听教授靠坐禅，成功了也不长久”（第 443 首）、“纯靠智力去深省，摒弃过失是禅门”（第 444 首）、“好好领悟佛法，禅定印入心中”（第 446 首）；涉及般若度的，“学者虽然知识渊博，别人的微小长处也要汲取；能长期坚持这种精神，很快就会成为‘一切智’”（第 10 首）、“学者对一切格言，当做真理来领悟”（第 448 首）。大乘六度的实践，不能脱离现实生活而进行，而是必须深入群众，在广泛的社会生活中展开。因此，世俗生活的智慧和大乘六度的实践，便在人们的生活中得到统一，也在《格言》中水乳交融。甚至可以说，《格言》是以大乘佛教的智慧为起点，其世俗生活的智慧是大乘佛教智慧的具体应用；《格言》也以大乘智慧为终点，世俗生活的智慧，最终指向成佛的目标，以终极的宗教追求为归宿。

（二）“学者”的不同层次

学者，藏语习惯上称为 mkhas—pa，意为精通某一专业的人，相当于汉语中的“专家”。在《格言》中，学者“是专指精通佛法的大师，实际上也可理解为宗教理论家。学者，除了常用 mkhas—pa 表示之外，本书中提到的‘上流人’（高士）、‘圣者’‘贤者’‘高明者’‘高僧大德’‘好人’‘聪明人’‘智者’等等称谓，基本上也是学者的同义语。”⁵⁸从其不同的称谓可知，学者往往是有着较高地位的人，甚至比国王都更受人尊敬，“国王仅仅在本国逞能，哲人却到处受人尊敬”（第 43 首）；学者是有着高度道德的人，有着高度智慧的人，是佛教方面的高僧大德，是社会上的好人等等。

但是，学者也有着不同的层次，甚至有着好坏之分。

如前所述，萨迦班智达不仅有着渊博的学识，而且“在讲说、辩论、著述等方面都做到贯通无碍”⁵⁹。他曾经以佛教教理驳倒了来自印度南部的外道上师措切噶瓦及其随从，使他们皈依佛门，从此声名远播印、藏地区。后来又作《明藏论》《三律仪辨别论》等著作，广泛地驳斥了教内教外的众多误解谬见。在当时的西藏，萨迦班智达可以说是

⁵⁸耿予方《〈萨迦格言〉简析》，《西藏研究》1984 年第 1 期，102 页

⁵⁹恰白·次旦平措等著《西藏通史——松石宝串》，312 页，西藏古籍出版社，1996



最有智慧的学者，他自豪地说：

在圣贤居住的地方，别的学者有谁被尊敬？（第 58 首）

由此可见，学者有着圣贤学者和凡夫学者之分，而他自己是以圣贤学者而自许的。

凡夫学者，指的是没有悟道的普通学者，他可能是佛教之内的一般学者，也可能是佛教之外的学者。萨迦班智达认为，如果是学习佛法的学者，那么要遵循佛教自利利他的宗旨，将理论和实践结合起来；如果是学习世间思想的学者，也应有着善良的动机和正当的目的。否则，“即使有点知识，品质恶劣仍会被人抛弃”（第 165 首），“坏人的学识，懦夫的才智；暴君的恩惠，都难以利人”（第 228 首）。因为世界上存在这种学者，所以萨迦班智达告诫世人说：“对正直的学者要亲近，对诡诈的学者要当心”（第 364 首）。

然而，即使是圣贤学者，也不一定掌握了各种各样的世俗生活的智慧。在佛教的教理看来，证得了根本无分别智，就已经预入圣者之流，但是不一定就能获得后得无分别智，不一定就具备了在社会生活中处理社会事务、与众生打交道、度化众生的种种方法和技术。智者大师说：

今明智义者，观因缘俗是世智，亦名名字智，亦名等智观。因缘空观，亦名二谛观，亦名一切智。出假观，亦名平等观，亦名道种智。中道观者，亦名一切种智。世智是世间之智，但有名字，凡圣通用，但此智不能出生死。⁶⁰

智者大师所分判的四种智慧，世智——一切智——道种智——一切种智，有着从浅入深的顺序。其中，世智指的就是世俗生活中的智慧，为凡夫所有则为凡俗之智；若为圣者所有，就具有道种智的性质，是圣者度化众生的方法和技术。

正是因为圣者智慧的种种差别，所以在原始佛教和小乘佛教经典中，有众多的声闻圣者阿罗汉和缘觉圣者辟支佛，往往不能说法度众，对他人和社会并无多大用处；即使是大乘菩萨，也必须在悟道之后经过漫长的修道过程，逐渐掌握各种知识和智慧，即获得后得无分别智，才能对他人和社会产生良好的作用。《格言》中说“学者虽然很多，能讲格言的学者很少”，（第 454 首）指的是那种不能讲说佛法，为大众指导修行的学者。第 193 首：

圣哲之士被派去做官，他很少知道如何去办；

观察别人时都有眼睛，检查自己却需要镜子。

则是说的那些没有具备世俗智慧，无法从事政治工作，不知如何处理政事的学者。

⁶⁰智顗《请观音经疏》卷一

（三）“学者”所应具备的品质

尽管学者有着种种不同的层次，但总体上萨迦班智达对于“学者”的定义是从正面展开的；而且，从《格言》对“高士”“圣者”等的描述，可知“学者”不仅是智慧的化身，而且具有着多重的品质，这些品质正是萨迦班智达认为一个圣贤“学者”所应具备的。

1. 热爱知识、努力追求智慧。“学者”首先是一个“学习者”，是对知识和智慧充满渴望的人，只有这样，他才能成为一个有学问的人。“有学问的人酷爱知识，无学问的人没那兴趣”（第 115 首），“聪明人花钱求知识，傻瓜学了还会抛弃”（第 215 首），这种正反对比中，即可更加清晰地表明学者对知识的热情。学者把对知识的热爱，表达为行为，则是克服一切困难去获得知识，“学者在学习时艰苦备尝，贪图安适不会成为学者”（第 24 首）。学者对知识的追求和学习，不是一时的，而是终生的，“即使十分衰老，也要广学博闻”（第 306 首）。甚至死亡的威胁，也不能阻挡学者学习的脚步，“即使明早要死，也要学习知识”（第 7 首）；而这种努力并非随着死亡而失去意义，而是“即使今生不成名，来世如同取储存”（第 7 首），对来生的学习打下了很好的基础——可见，学习知识不是一生一世的，而是生生世世的追求。这种追求的最终结果，便是成佛。如第 10 首所言：

学者虽然知识渊博，别人的微小长处也要汲取；

能长期坚持这种精神，很快就会成为“一切智”。

这里所说的“一切智”，显然有其特定的含义，指智慧的最高境界，即觉悟成佛。

2. 具有高度的智慧。学者不断学习而获取知识，必然逐渐积累而具有高度的智慧。学者首先具有高度的学习能力，能主动地进行深入观察思考，见微而知著，“既嘱咐又催迫，就是牲畜也能领会；不用嘱咐和催迫，能心领神会者才算学者”（第 21 首），“对聪明人不用多讲，从态度上就知其所想”（第 22 首）。更为重要的是，学者对用知识指导生活有着高度的自觉，使知识成为具体切实的生活智慧，“事前分析研究，是智是愚能分清；事后才去研究，那是愚人的行径”（第 27 首）。

3. 智慧与修行实践相统一。学习各种知识或者佛教教理，最终目的是具体的生活实践或修行实践，如果脱离了这一目标，那么学习就失去了意义。然而，现实生活中，学习与实践相脱离的人却很多，“能讲各种道理的，这种学者特别多；但能身体力行的，世界上却很稀少”（第 273 首）。对这种学者，萨迦班智达持批判的态度。第 448 首云：

学者对一切格言，当做真理来领悟；

懂道理而不奉行，学会经典有何用？



“懂得教义而不奉行，这种教义又有何用？”（第 270 首）这种学者，必然成为形式上的学者，实质上的愚人。相反，即使没有丰富的理论知识，只要具有生活实践的技术，却是真正的学者，“一个人不管有无学问，能知道取舍就是能人”（第 2 首），“一个人很好地懂得，圣哲和愚者的区别；并指导怎样办事情，就是一切圆满之本”（第 309 首）。萨迦班智达最推崇的学者，当然是那种有着高度的智慧，又能进行切实实践的人，“学者或则向人讲经，或则到僻静处修行”（第 343 首），理论教化和自身实践完全统一；“事情不论大小，学者都认真去搞”（第 341 首），用自身的智慧去处理一切的大小事情。

4. 智慧与福泽相统一。在大乘六度中，一般认为前三度即布施度、持戒度、忍辱度是偏重在福德，后两度即禅定度、般若度偏重在智慧，而精进度则贯穿前后二者。福德和智慧，在大乘菩萨道中，都必须平等地修行实践，才能最终福德、智慧双圆而成佛。偏重任何一面，对菩萨行者来说都是一种束缚乃至谬误，即“无方便慧缚，有方便慧解；无慧方便缚，有慧方便解”⁶¹。在《格言》中，萨迦班智达虽然特别强调智慧对学者的重要性，但是并非忽略了福德的重要性。对一个学者而言，福德同样极为要紧，“智者无论干啥事情，都要照其福泽行动”（第 292 首），这就明确表明，福泽（福德）是指导智者行动的标准。“具备智慧和福泽的人，一个人也能战胜一切敌人”（第 16 首），智慧和福泽结合，共同赋予了学者不可战胜的力量。反过来，“没有福泽空有学问，学问会把人毁掉”（第 195 首），失去福泽辅佐的学问，是葬送学者的漏水之船。福德的重要性，还体现在事业成就上有着主导性的作用，“靠福泽成就事业，如同阳光不必依赖别的；靠勤奋成就事业，如同灯光还得依靠外力”（第 235 首）。这里把先天的福泽和后天的勤奋努力做一对比，强调先天的福泽更为重要，因为他是学者过去生布施、持戒、忍辱而积累的，必然在现实事业中表现为其他人对学者的支持，表现为各种顺利条件的聚合；反之，如果没有过去生的积累，只靠现实的努力，那就得依赖其他外力的辅助。因为福德的极端重要，所以萨迦班智达鼓励学者要努力积累福德，“学者要积福积德，福德才是幸福泉；谁在那方面圆满，就是积福的标志”（第 295 首）。只有积累了福德，其他的各种条件才能配合起来综合发挥作用，“钱财、智慧和权势，都是有福者的朋友”（第 291 首）。

5. 自利利人。学者培养智慧和福德，是在大乘菩萨行的六度四摄中完成的，而六度偏重自利，四摄偏重利他。在大乘佛教看来，自利利他是菩萨修行实践的具体目的，菩萨也只有自利利他的实践中，圆满福德和智慧，最终成佛。“学习利己利人的知识，那是学者的标志”（第 378 首），这种标志也是大乘菩萨行者的标志，即“学者”等同于“大乘菩萨行者”。如果从自利的方面来看，则“聪明人以智慧保卫自己，敌人虽多也无可奈何”（第 11 首），“智者尽管弱小，劲敌却无可奈何”（第 25 首），这里所

⁶¹ 《维摩诘所说经》卷二

说的自我保护，结合大乘菩萨行的具体内容，当指在生死轮转中不受无明烦恼的伤害，而能打破无明烦恼。反之，如果没有打破无明获得智慧，那么“即使英勇顽强，不是学者也难得吉祥”（第 19 首），即在无明烦恼的控制之下，为了维护我执而起种种烦恼，必然伤害自身。如果从利他的方面来看，则“愚人自己富有了心舒坦，高士使人家受益才心安”（第 112 首），学者不会局限于自利，而是在自利利他中重在后者。学者利他，主要是传授知识，引导人们追求真理。“凡是高尚的知识，圣哲常常特意宣扬”（第 31 首），向人们宣扬高尚的知识，引导人们自趋觉悟之途。“学者在危难的时候，仍然以格言安慰人”（第 118 首），甚至不顾自身危难，坚持传授真理。

除了上述的优秀品质之外，学者还具有其他很多美德。例如，“诚挚温良是学者的美德”（第 44 首），有着诚挚温良的美德；“受恩虽小却不忘记，这就是圣贤的标志”（第 41 首），懂得知恩报恩；“圣人即使碰到生命的威胁，也不会抛弃自己善良的本性”（第 51 首），有着威武不能屈的气节；“知识浅薄的人很骄傲，学者却谦逊而有礼貌”（第 104 首），为人谦逊有礼；“高尚之士经常检查自己的错误”（第 109 首），经常反省自身，不断提升境界；等等。

总之，在大乘菩萨行的方向指引下，萨迦班智达所推崇的学者品质，都可以说是大乘六度四摄在日常生活中处理各种事物时的具体展开，是大乘福德、智慧之行在伦理道德层面的表现。

（四）结语

如上所述，《格言》中的学者相当于大乘佛教中的“菩萨”形象，然而萨迦班智达却用很具世俗意味的“学者”来表述，这与《格言》以佛教教理来指导当时的社会、政治、文化生活的目的是分不开的。

萨迦班智达创作《格言》大约是在 13 世纪上半叶，时值西藏社会由奴隶制向封建农奴制过渡的时期，各种封建势力割据，封建领主们为了称雄争霸而不断相互讨伐，整个社会处于分裂、混战的局面，给封建农奴带来了深重的灾难。封建主与封建主之间、封建农奴和封建主之间的矛盾非常剧烈，而在佛教内部，各个教派之间为了争夺政教权力，矛盾也非常激烈。在这种情况下，人们迫切希望有一个和平、统一、安定的环境，从水深火热的生活解放出来，发展生产、改善生活。

萨迦班智达在元朝统治者的支持之下，应时代之要求，契众生之根机，所创作的不朽著作《格言》，以佛教指导生活，将佛教融于生活，“它主张统一、反对分裂，它主张和平、反对战争，它主张官民相利、反对残酷压榨，它主张皈依佛法、反对无视戒律，



它主张学习、反对愚昧。这些主张，不仅反映了当时大多数人民的愿望”⁶²，而且数百年来，历代统治者总能在其中吸取政治智慧，而老百姓则从中获得了很多过好现实生活的生活智慧、伦理规范等。这种特征，也使得《格言》不同于纯粹的佛学著作，而具有广泛的社会性，在藏族人民群众中广为流传，先后被译为八思巴文、蒙古文、汉文、英文、印度文、法文、日文、捷克文、匈牙利文等多种文字，成为了“国内外藏学研究工作研究藏族语言、文学、哲学、历史、宗教学、民族学、民俗学、政治学、社会学的重要文献”⁶³。

在《格言》中，萨迦班智达从很多方面来描述“学者”的形象，而如果我们进一步思考，甚至可以认为萨迦班智达本身作为当时西藏最有名望的学者，在《格言》中所阐述的一切，都是他作为大乘佛教“学者”之智慧的表现。从这个意义上来说，《格言》中除了第一、二章直接描述学者形象的内容之外，其他从第三章到第九章阐述对“愚人”“多士”“恶行”“本质”“悖谬”“事业”“佛法”的辨识；《格言》中除了直接涉及到学者的文字之外，其他没有涉及学者的文字，无不可以看做是间接描述学者形象的内容。这样，《格言》的全部，实际上都是作为一个活生生的例子，从众多不同的角度、方面，诠释着萨迦班智达本身的学者形象，阐述着萨迦班智达对学者的深刻理解和表达。

有必要特别注意的是，萨迦班智达政教合一的统治者身份，使人们在一定程度上忽视了他的大乘佛教学者的身份；在以往的研究中，人们往往乐于从萨迦班智达的统治者身份、阶级立场出发，来分析他的思想乃至功过，却不太注重从佛教本身的特质、大乘佛教学者的特质出发，来理解其佛学思想及其在政治上运用的必然性和合理性。

萨迦班智达在阔端的支持下，掌握了西藏政权，实现了政教的合一，协助元朝完成了西藏的统一大业。这种历史事实反映到《格言》中，就体现为一种切实而深刻的政治思想乃至政治智慧。众所周知，佛教作为一种追求终极解脱的宗教，从其宗旨上来说，是超越政治的；但是，另一方面，这种终极的追求并非离开人们的现实生活，而是内在于人们的现实生活。从佛教教主释迦牟尼本人的经历来看，他放弃了太子的富贵而出家修道成佛，这是超越政治的一面；但是他成佛之后，以其超越性的智慧教导众多国王大臣如法治理国家，这又是参与政治的一面。近代哲人将佛教的这种看似矛盾的两重性概括为“以出世精神做入世事业”，可谓确当。萨迦班智达在《格言》中，依据大乘佛教六度四摄度化众生的精神，以“学者”的身份出现，阐述既超越于政治而又内在于政治的思想和智慧，无疑是必然的，也是合理的。

因此，尊重《格言》的文本自身，遵循佛教思想和实践的逻辑，从萨迦班智达的特

⁶² 孟延燕《谈谈藏族哲理诗〈萨迦格言〉的社会历史作用》，《西藏民族学院学报》1982年第4期，88页

⁶³ 佟德富、班班多杰《〈萨迦格言〉政治思想和哲学思想探讨》，《内蒙古社会科学》（汉文版），1989年第1期，



殊身份出发，研究其“学者”的思想及其对“学者”思想的阐述，应是更合理、更确切的一种思路。



六、《萨迦格言》中的“愚人”形象略论

丁小平

内容提要：本文对《萨迦格言》中批判的“愚人”的成因和基本品质作了梳理，说明《格言》中的“愚人”比佛经中的愚人更社会化、生活化，指目光短浅、不学无术、品质低劣、自害害他的庸常之人，其根本特征终究是“愚痴”“无明”。指出《格言》中虽列举了愚人的种种表现，但对如何转愚为智，论述太少。

在佛教的众多经典中，“愚人”都是深受批判的对象，有着种种不同的所指。《佛般涅槃经》卷一谓“比丘当重经，愚人重珍宝”。《杂阿含经》卷二十三谓“生死极可舍，愚人而贪著”。此中的“愚人”指的是追求金钱、沉湎世间生死的一般俗人，与重经典、求真理的比丘是正好相对的形象。《别译杂阿含经》卷三说：

世间之中，多有众人，得胜封禄，骄傲自恣，贪嗜五欲，加恼众生，亦复如是。所以者何？如斯愚人，即入魔网，为网所获，周回举动，住魔所为。

此中的“愚人”指的是因为贪嗔慢等烦恼而恼害众生，从而堕入魔网的一类众生。《佛般涅槃经》卷二说：

天地无不坏败者，愚人以天地为常，佛以为虚空、天地有成败。

此中的“愚人”则指的是执着天地或者大梵、神我、灵魂之类为永恒的常见外道。《增一阿含经》卷五说：“世尊告彼比丘：云何愚人，汝不信如来所说乎？如来所教无有虚妄，汝今乃欲求如来虚妄。”这里的“愚人”，指的则是对佛所说的道理有所怀疑的比丘，是佛陀对不肖弟子的呵斥。大乘《解深密经》谓“阿陀那识甚深细，我于凡愚不开演”，此中的“愚”则指的是与“凡”（凡夫）相并列的小乘圣人，即小乘阿罗汉，因为没能打破法我执而被大乘视为“愚人”。

佛教经典中的“愚人”，从一般的庸人直到小乘佛教的圣人，有着非常丰富的内涵。在各种经典中，对种种“愚人”的批判，乃至讽刺、挖苦、嘲笑的文字，是非常丰富的，例如《旧杂譬喻经》《杂譬喻经》《百喻经》等，塑造了一大批各色各样的“愚人”，讽刺了各种各样的个体形象和社会现象，其基本的特征都在于不能如实认知宇宙人生的真相，即愚痴。佛典中把众生的愚痴分为两种，《大乘阿毗达摩杂集论》卷七说：“有二种愚，一异熟愚，二真实义愚。由异熟愚故发非福行，由真实义愚故发福及不动行。由异熟愚发非福行者，由彼一向是染污性，无明合时必不容受信解异熟行相正见故。由



真实义愚发福、不动行者，真实义即四圣谛，于彼愚痴名真实义愚，未见谛者虽起善心，由彼随眠所随缚故，亦名愚痴；由彼势力于三界苦不如实知，便能发起后有因性福、不动行。”异熟愚是由于没有因果正见，被贪、嗔、痴等种种烦恼所驱动而做杀、盗、淫、妄等恶行；真实义愚则是虽然相信因果法则，但是没有对苦集灭道四圣谛的正见，不知三界行苦的根本性质，被根本无明所驱动而做布施、持戒、禅定等种种善行，免不了三界的生死轮回之苦。

萨迦班智达的传世名著《萨迦格言》（以下简称《格言》），塑造了与“学者”相对的“愚人”形象。“本书中提到的‘上流人’（高士）、‘圣者’‘贤者’‘高明者’‘高僧大德’‘好人’‘聪明人’‘智者’等等称谓，基本上也是学者的同义语”⁶⁴。同样，《格言》中所提到的“蠢人”“贱人”“恶人”“坏人”“骗子”“滑头”“懦夫”“吝啬鬼”“奸猾狡诈的人”“不学无术的人们”等等称谓，从对他们各种特征的描述上来看，基本上也都是“愚人”的同义语。与佛经中的各种“愚人”形象相比，《格言》中的“愚人”更社会化、生活化，是现实生活中活生生的一些目光短浅、不学无术、品质低劣、自害害他的庸常之人。而这些庸常之“愚人”，其根本的特征，终究是以佛教经典中对“愚痴”“无明”的描述和定义为参照的。

（一）“愚人”的成因

《格言》中与“愚人”相对的“学者”形象，是智慧的象征，《格言》作者萨迦班智达本人，即是当时一位典型的“学者”，自幼随伯父扎巴坚赞学习佛法，据说他9岁便能为人说法。他精通梵文，十五岁之前学得萨迦派所传的一切显密教法，从克什米尔班钦学《金刚歌》，从宿教、粗敦、玛甲·绛尊等学《弥勒法》《量论》，后又从僧伽师利登学声明、诗学等“大小五明”，成为“五明大师”。萨迦班智达不仅学富五明、驰名全藏，而且自己对此也充满自信。他曾作《八我颂》向世人称扬自己的学识：

声论师我、因明师我、摧毁邪说我无比，声律我、精诗词归我、讲述词藻我无敌，历算我、知识学问全知辩才智我最胜，此人是谁？萨迦巴我！余诸学者徒形影。⁶⁵

萨迦班智达认为自己在语言学、逻辑学、声律、修辞学、天文历算学、医学等方面都是无人能比的大学者，而其他的学者都只是徒具虚名而已。当然，萨迦班智达之所以能获得这么高的成就，并不是天生的，而是通过勤奋学习，才成为了有名的学者。反之，“愚人”也不是天生的，是有其原因的。

⁶⁴ 耿予方《〈萨迦格言〉简析》，《西藏研究》，1984年第1期，102页。

⁶⁵ 张炜明译《八我颂》，《萨班·贡嘎坚赞全集》（藏文）第一册，西藏藏文出版社。



首先，“愚人”之所以成为“愚人”，最重要的原因是不愿意学习。在佛教看来，智慧的获得首先必须广泛地听闻正法，由闻所成慧，而得思所成慧和修所成慧，最后触证真如而得根本无分别智和后得无分别智。其中，最基础的当属多闻。《佛说如来不思议秘密大乘经》卷十六说：“多闻具大慧即有，多闻成染慧即无。”即是说，多闻必然获得大智慧，同时祛除染污的智慧。世亲《摄大乘论释》卷五说：

闻义无厌故，谓由多闻成善巧智。

即是强调永不知足地听闻义理，就会获得善巧的智慧。反之，如果没有多闻，不愿意广泛地学习义理，那么其结果便只可能是成为“愚人”。《格言》说：

只因前世未学习，今世终身成愚人；因怕来世仍愚蠢，今生再难也得听。⁶⁶（第 440 首）

过去世没有多闻，今生成为“愚人”，这是三世因果的必然；为了改变“愚人”的现实和未来，那么只有一个选择：不管听闻义理有多困难，都要努力。然而，“学者”的这种告诫，“愚人”往往并不理会。“有学问的人酷爱知识，无学问的人没那兴趣；蜜蜂采蜜喜爱鲜花，苍蝇逐臭从不爱它。”（第 115 首）“愚人”对知识没有兴趣，就像苍蝇对鲜花没有兴趣一样。“愚人以学习为耻”（第 438 首）“愚人以无天才为理由，作为不学知识的借口”（第 439 首），“愚人”不愿意学习的根本理由，在于其内心的问题：对学习的轻视以及为自己不学习所寻找的各种借口。这些错误的心态，导致出现“聪明人花钱求知识，傻瓜学了还会抛弃”（第 215 首）的结果。这样的心态和行为一旦成为习惯，那么从佛教理论上讲，“愚人”就不仅是过去世的懒汉，今生的“愚人”，也是来生的蠢蛋。“高士和贱人的作风，都是在习惯中养成”（第 139 首），在佛教看来，这种习惯即是随眠、种子，成为一种强大的心理倾向，表现为现实行为则必然是对学习的厌恶，和越来越愚蠢的事实。

其次，“愚人”之所以成为“愚人”，还因为不会学习，不知道怎么学习。“智者懂得独立思考，傻瓜总是随声附和（第 117 首）”，独立思考是学习的重要品质，所谓“学而不思则罔”，然而“愚人”却没有自己的见解，不会独立思考，必然陷入思想混乱的状况。“智者以智慧理解格言，愚人却无法理解；当阳光普照的时候，猫头鹰却成了瞎子”。在萨迦班智达看来，学者的格言蕴含着深刻广大的智慧，因此对学者的格言的学习，是极为重要的一个途径，而要学习格言，必须以智慧为工具，只有智慧才能理解智慧。然而，愚人恰恰没有智慧，所以成了阳光下的瞎子。（第 3 首）“事前分析研究，是智是愚能分清；事后才去研究，那是愚人的行径”（第 27 首），愚人对事情的分析研究，没有未雨绸缪的智慧，而要在事情发生之后才知道去做无谓的研究。“菩萨畏因，凡夫畏果”，正是说的有智慧的菩萨明了因果法则，知其果而畏其因；而愚痴的

⁶⁶ 本文引用的《萨迦格言》原文，皆为萨迦班智达·贡嘎坚赞著，王尧译，青海民族出版社，1981 年版。



凡夫则要等到事情的结果出现了，才在痛苦的逼迫下去反思因时的错误。另外，愚人在学习的时候，“极力抓住过错不放，根本不羡慕功德；恶人就像漏勺一样，抓住了渣滓漏掉精华”（第 82 首），“高尚之士经常检查自己的错误，邪恶之徒老是挑剔别人的缺点”（第 109 首）。这是学习的极大障碍，即不学习老师或他人的优点，而是挑剔成习，抓住过错不放。萨迦班智达在《事师五十颂》强调，在选择阿阇梨（老师）之前要依据严格的标准进行长期的观察，一旦选定了阿阇梨，那就必须事师如佛，“于师具恭敬，随行喜舍等”；反之，“于是依怙尊，弟子若轻毁，如轻毁诸佛，长得受重苦”⁶⁷。《菩提道次第广论》卷一说：

尊重虽德增上，若仅就其少有过处而观察者，则必障碍自己成就；虽过增上而不观过，由功德处而修信心，于自当为得成就因。⁶⁸

对于阿阇梨观察其功德，有助于自己的成就；而观察其过失，必然障碍自己的成就。愚人恰恰喜欢观察老师的过错，而不观察其功德，导致自身无所长进，反而由学习而致害，增长自身的过失。

再次，对有智慧的学者，愚人不仅不尊重，甚至还乐于讽刺和破坏，这就从愚人自身内心障碍了其获得智慧成为智者。“即使用百种知识帮助，坏人还是不会高兴；仇视所领教的一切，这就是坏人的特征”（第 174 首），对知识的不尊重，是对学者不尊重的根本原因。“学者在学者中受到尊重，愚人哪懂得学者的重要？”（第 116 首）“学者在愚人跟前，远不如耍猴子的可贵；耍猴子的能得到钱财，学者却是空手而行”（第 75 首），耍猴子的能给愚人带来娱乐，学者所带来的只有知识，知识是愚人极为讨厌的，所以学者自然得不到愚人的尊重。“有些学歪门邪道的人，对好学之士嘲讽讥诮”（第 77 首），“用不正当手段谋生的人，对清贫的学者特别蔑视；就像老猴子抓住了人，反而嘲笑他没长尾巴”（第 80 首），愚人嘲讽智者的学问和清贫，目的是为了显示自己的聪明和正当；嘲讽发展下去，就会成为仇视和欺凌。“不学无术的人们，对学者格外嫉恨；冬天在雪地里长的禾苗，还被当做是不祥之兆”（第 76 首），“对于善良的高士，恶人分外欺凌侵扰”（第 161 首），这种错误的心态和行为，实际上可以看做是愚人文过饰非的极端化，是其内心不自信和惶恐的表现。病态的表现，最终只能彰显愚人的愚昧和卑鄙。

（二）愚人的基本品质

⁶⁷ 宗喀巴《事师五十颂广解》，《能海上师全集·在家律要》，19 页，上海佛学书局，2000

⁶⁸ 宗喀巴《菩提道次第广论》，32 页，福建莆田广化寺印行



愚人蔑视知识、仇恨学者，实际上就是一种品质。除此之外，萨迦班智达主要立足现实的社会生活，对愚人在生活中的各种表现从各个方面予以刻画，从而揭示出愚人的品质，一方面作为与学者相对应的反面教材，一方面也在引导着愚人自我批判以及进行转化。

第一、愚人最突出的品质自然是愚蠢。愚人对哪些事情该做哪些事情不该做，没有自己的主张，“坏事和做不到的事情，让做就做那是蠢人”（第302首）。而如果有大事要愚人去做，那显然不可能取得成功，“懦夫聚集得再多，也办不了一件大事”（第84首）；甚至还会既办不成事，也把愚人自己给害了，“如果叫愚人干点事情，既毁了事情又毁了个人；据说狐狸被拥立为王，众兽受苦自己也送了命”（第64首）。而现实生活中，愚人偶尔也会完成任务，对此，萨迦班智达认为那并不能证明愚人的聪明与能干，“愚人虽然完成了事业，那是运气，而不是本事；蚕也会吐丝抽线，那并不是它精于纺织”（第61首），“未经研究把事情做成，谁会把他当做聪明人？虫子咬出的花纹，即便像字，也不是写家”（第85首），愚人的成功，并非周密研究、运用智慧的结果，只是凭借运气而达成的。在这里，我们发现，萨迦班智达对愚人的判定，大都是依据在处理具体事情时所表现出的无智慧而做出的。

第二、愚人是非常凶恶的。在日常生活中，我们一般把恶人和愚人看做是两类人，而《格言》却视之为—。在佛教理论中，每个人的心理功能（心所）都分为三大类：善心所（十一种）、恶心所（二十六种烦恼）、非善非恶（即无记，分为五种遍行、五种别境、四种不定）。智者以正见和正智为指导，而尽量发挥善心、无记等二十一种心所；愚人则因为无明的驱使，二十六种烦恼心所主宰了生活，产生种种身、口、意的恶行，从而自害害他。所以，从佛教教理看，愚人与恶人是统一的，本质上是一致的。“恶人有时变得善良，那是他的伪装”（第60首），“君子温顺护己又护人，小人蛮横害己又害人”（第110首），善良意味着智慧，愚人的善良则意味着伪装，害己害人才是他的本色。“尽管恶人获得了财富，行为却变得更加可恶”（第59首），“学者在危难的时候，仍然以格言安慰人；卑劣的人一旦发迹，就以争吵伤人害己”（第118首），财富和成功对于恶人来说，增加了他作恶的机会，加剧了他作恶的程度。“恶人把自己的过失，总是往别人身上推诿”（第63首），推卸责任，是愚人显现其罪恶本质的一种曲折方式。在与愚人交往之时，亲近也好，批评也好，都会导致愚人的伤害。“对大人物非难会成益友，对愚人非难会吃苦头”（第113首），“对高尚的人责难也会帮你，同卑劣的人亲近却会害他；天神生气是在爱护众生，阎王发笑是要你的性命”（第120首）。愚人之所以喜欢损害与他交往的人，最根本的原因在于其无明我执，为了维护自我的利益，为贪嗔痴等烦恼驱使而损害他人。其中，最为可怕的是，愚人打着利他的幌子，而行损人利己之事。“把害人放在嘴上，这种人容易制服；把利人放在嘴上，这种人真难制服”（第183首），“坏人借口为别人，却干罪恶的营生；哪个智者假装为别

人，最后毁掉自己的名声？”（第 191 首）愚人假装的利他之善行，最终会自我暴露或者被人揭露，毁掉自己的名声，这种愚昧的事情，也只有愚人才乐此不疲。

第三、愚人愚昧地追求快乐，结果却是得到痛苦。“愚人专门去寻求逸乐，结果得到的只有痛苦”（第 65 首），之所以如此，根本原因即在于愚人没有因果正见，不知道快乐之因何在。最典型的求乐反得苦的愚昧行为，就是愚人追求财富以及对待财富的态度。“圣人的财富能长久，恶人发财就会衰颓”（第 207 首），“只顾积攒财产的愚人，哪管什么亲戚朋友？受尽苦楚和诅咒，到头来，人死财留如老鼠”（第 90 首），愚人拼命追求财富，但是却以为财富本身就是幸福，只以财富为目的，不知道如何正确地使用财富，结果自然只能受尽苦楚以及他人的诅咒。《本事经》卷七中，佛陀教导弟子应用五家共有的不坚固的财产去换取坚固的财产，其方法是如法获得财富之后，自己合理享用，同时供养父母妻子、奴婢仆使、朋友眷属、沙门婆罗门等，“以净信心，欢喜恭敬，如应如时，持永布施，远求无上安乐涅槃，或希当来人天乐果”⁶⁹，只有这样，才能得到现世、来生以及最终究竟的幸福快乐。“恐怕施舍会变穷，吝啬鬼不放布施；吝啬鬼定会变穷，智者有点就布施”（第 405 首），“愚人担心家世衰退，哪怕分文也要积累；学者为了后代兴旺，像工薪一样去发放”（第 409 首），愚人恰好相反，因为害怕贫穷和家世衰退，于是只知道不断积累而不肯布施，最终却必然导致贫穷和家世衰退。此外，愚人不仅不供养、布施，甚至自己也不享用，成了彻头彻尾的守财奴。“悭贪所蔽，悭贪因缘所获财宝，不食不施，唯除命终欸然虚弃大宝库藏，是名第二非狂如狂所作”⁷⁰，正是批判愚人这种虽然没有发狂却如同发狂一样的行为。“以为贪欲就是舒坦，其实是痛苦的根源；以为喝酒就是舒服，那是把疯狂当做幸福”（第 265 首），这正是对被贪欲和愚昧所控制的愚人的辛辣讽刺。

第四、愚人胆小而虚荣。“不分善恶又忘恩，奇谈怪论不吃惊；亲眼看见又询问，胆小盲从是愚人”（第 94 首），愚人没有自己的主见，对种种现象和言论都没有正确的判断，只会小心翼翼地盲从他人。“需要之处愚人不到，无用之处常常去跑”（第 160 首），“懦夫在商议时逞英雄，一旦派差就盘算利害”（第 96 首），愚人总是在嘴皮子上耀武扬威，事情来了却又逃避责任。“懦夫光在嘴上战胜敌人，老远看见就大喊大叫；上了战场只会合掌求饶，回到家里却大吹大擂”（第 95 首），“在战场上他整理衣着，遇见敌人就躲在后方；与他为友比敌人可怕，他会把武器送给敌人”（第 98 首），“列队上阵他在排尾，凯旋而归却在排头”（第 99 首），愚人嘴巴上勇敢，行动上懦弱；与敌人作战时寸功全无，却要时时表现自己、抢夺功劳。在这里，我们看到，萨迦班智达用极为形象的语言，将愚人平时和战时的可笑举动刻画得惟妙惟肖，令人在忍俊不禁的同时，对愚人充满鄙视。

⁶⁹ 《本事经》卷七

⁷⁰ 《瑜伽师地论》卷六十



第五、愚人非常狡猾，擅长于欺骗他人。我们平常一般认为，愚人就是那种呆头呆脑、一问三不知的傻瓜。《格言》中所塑造的愚人却很狡猾，这在平常看来，那不是“愚蠢”而是“聪明”。按照佛教教理来看，凭借狡猾而欺骗他人的人，以伤害他人为前提而获得自己的利益，必然要为此而承担极为严重的果报，到头来不仅被他人诽谤、欺骗，还得堕落到三恶道中受时间漫长、程度深重的无量痛苦，可谓得一而失亿，实在是极度的愚蠢，“诡计多端的人，一时得逞终究要失败”（第149首），这种失败不仅是现世人生的失败，而且还是漫长的未来生的失败。这种“狡猾”的“愚蠢”，从佛教因果规律看来，显然要比“呆傻”的“愚蠢”，更要“愚蠢”得多。“滑头说得委婉动听，那是为了私利并非表示恭敬”（第145首），愚人为了私利，满嘴谰言，一副小人面孔。“坏人先用言辞来蒙哄，等你麻痹了就来欺骗”（第146首），“奸猾巧诈的人，能用谎言公开欺骗对方”（第150首），甜蜜的谰言所指向的目标，便在为谎言铺路，欺骗对方而达成自己的目的。对待这种愚人，萨迦班智达的告诫是：“狡猾的人说话温顺，老实人对他要留心；受骗后自称老实人，这样自夸有何好处？”（第381首）如果对待愚人不小心，上当之后自夸老实，实际上自己也沦为愚人的行列，是那种呆头呆脑的愚人。

愚人除了以上的种种不良品质之外，还具有其他的不少缺点。例如：愚人很自私，“平日不为别人着想，他的行为跟牲畜一样；专门寻找自己的吃喝，难道牲畜不也是这样？”（第67首）“愚人自己富有了心舒坦，高士使人家受益才心安”（第112首）；愚人很傲慢无礼，“知识浅薄的人很骄傲，学者却谦逊而有礼貌”（第104首），“卑劣的人富有便骄傲，高尚的人富有更和好”（第138首）；愚人很无耻，“寡廉鲜耻之辈，以别人财物装门面；拿朋友衣服当坐垫，以表示对客人尊敬”（第154首），“生性无耻之徒，把丑事当光荣”（第155首）；愚人还忘恩负义，“给坏人不管布施多少，他不可能有一点回报”（第190首），“忘恩负义的人们，谁肯与他交朋友？”（第188首）等等。

（三）愚人的转化

凡夫如何转识成智，如何打破无明、转化烦恼，获得闻所成慧、思所成慧、修所成慧，以及根本无分别智、后得无分别智，在生死流转的无边痛苦中解放出来，这是佛教理论和实践的一个重大问题，也是佛教的根本意义之所在。在佛教最彻底的义理层面看来，众生“本性自有般若之智”“元有般若之智，与大智人更无差别”“本元自性清净，若识自心见性，皆成佛道”⁷¹，只是因为无始以来即被无明烦恼覆盖，“邪见障重，烦

⁷¹ 慧能《坛经·般若品》



恼根深，犹如大云覆盖于日，不得风吹，日光不现”⁷²，必须借大善知识的指导，一念回光，识自本心、见自本性，则般若之智和清净本性全盘显现。而如何做到这一点，显然是佛教徒最为关心的问题。根据众生根机的不同和方法的差异，佛教即可分为渐修之渐教和顿悟之顿教，最终的目的则是相同的。

《格言》中对于愚人的转化的问题，有着前后矛盾的一些看法。有时候，作者对于改造愚人持非常消极的态度。“世界上坏的东西虽然多，但不像坏人那样可怕；其他东西可以改造，改造坏人却除非他死掉”（第173首），“坏人无论怎样改造，本性也不会变好”（第175首）坏人不可能被改造成为好人，愚人不可能被改造为智者，这显然是非常消极的态度，如果这种思想成立，那么小乘佛教的知苦、断集、证灭、修道的设计，以及大乘佛教上求佛道、下化众生的追求，都失去了意义。作者还认为，“想方设法同坏人接近，他也不会与你想在一起”（第178首），“恭敬只能用于圣哲，恭敬坏人却是祸根”（第177首），在人与人的交往过程中，好人、智者与坏人、愚人之间有一条鸿沟，这条鸿沟是坏人、愚人所设，因此对他们恭敬是没有意义的。如果这种思想成立，那么大乘佛教自度度他的六度、四摄的行为，也都没有了可能。

然而，作者在某些章节，又认为智者和愚人之间的交往，会使双方都受到对方的影响，“高士与恶徒为伍，会受到恶习熏染”（第142首），“贱人亲近高尚之士，会产生高尚的行为”（第143首），这种相互的影响，一方面包含着高士亲近愚人的危险，另一方面又包含了愚人亲近高士的好处。一般来说，佛教教理中，真正获得了般若智慧的人，在实践六度、四摄帮助众生的过程中，随时以般若智慧关照、透彻一切事务和烦恼，使之转化而为后得无分别智。在这种情况下，不存在高士受到恶习影响的问题；如果还会受到恶习的影响，那么他显然还没有真正悟道而获得般若智慧，应该还处在之前的加行智即闻、思、修慧的阶段。由此，我们也许可以根据这些观点，推测作者的智慧层次。而愚人因为亲近高士，被高士所影响，这实际上验证了大乘佛教度化众生的可能性。正是因为度化众生是可能的，愚人是可转化的，所以在一些章节中，作者一改消极的态度，而认为“若经智者精心培养，愚人也会变得高尚”（第310首），这就为愚人的转化指出了明确的方向，那就是智者将愚人培养成同样高尚、智慧的人，这是大乘佛教的宗旨之所在。“只因前世未学习，今世终身成愚人；因怕来世仍愚蠢，今生再难也得听”（第440首），“愚人以无天才为理由，作为不学知识的借口；其实正因为没有天才，愚人更应该努力加油”（第439首），在作者看来，不断地学习无疑是愚人改造的最重要的途径。在佛教的顿教之外，由广学多闻而成闻慧，是渐教修行最基础的一步，愚人的改造，当然首先得学习知识，愚人愚蠢的事实应该成为动力而非借口，这是非常积极的态度。

⁷² 慧能《坛经·般若品》



（四）结语

在萨迦班智达看来，“学者具备一切优点，愚人尽是一些缺点”（第107首）。如果说《格言》中所推崇的学者品质，都是大乘六度四摄思想在日常生活中处理各种事物时的具体展开，是大乘福德、智慧之行在伦理道德层面的表现，那么愚人则恰恰是学者的反面，可以说是凡夫众生在无明烦恼的驱使之下，于三界生死轮转中所表现出来的一切恶劣品质。纵观《格言》全体，愚人身上具备了几乎所有的不良品质，因此与其说愚人是日常生活中具体的某一类人，不如说是作者根据自己在长期的政教合一的统治生活中，与各种层面的人们打交道而总结出来的众生相，极具概括性、统摄性。

在《格言》中，我们可以看到，萨迦班智达对于如何改造愚人或者愚人如何自我改造关注得不多，远远少于对愚人之愚劣的描述和批判。从这点上来看，《格言》所体现的佛教教化体系的色彩较弱，而所体现的政治统治的色彩较浓，这应可视为萨迦班智达政教合一统治当时的西藏侧重于政治管理的反映。从《格言》对愚人进行批判的具体内容来看，是以经典学习、人际交往、追求财富、战场表现、政治管理等方面为主的。由此，我们可以窥见作者在这些方面所碰到的困难，以及所碰到的各种不能令人满意的人和事，以及作者对此的态度：呵斥多于劝化、批判多于教育、斗争多于团结。正是由于这个原因，所以在《格言》中能看到的更多的是智者和愚人的二元对立，是种种不良品质的暴露而非转化，这和我们所熟悉的佛经给人的观感明显有所不同。而萨迦班智达视自己为实践大乘佛教六度四摄的菩萨型大学者，也让人感到其自许和所为有着一定的距离。

这种距离，在萨迦班智达之后的萨迦派当权者身上，我们可以看到更多，尤其在后来的达尼钦波桑波贝去世到萨迦派丧失对西藏的统治权的三十多年中，萨迦派内部为了争权夺利而进行的斗争和杀戮、腐朽和黑暗⁷³，可以看做是萨迦派重在政治统治而不重在佛教教化的延续和极端化，也可以看做是《格言》对愚人重批判而不重改造的思想的延续和极端化。

⁷³ 参见恰白·次旦平措等著《西藏通史——松石宝串》，392—393页，西藏古籍出版社，1996

七、萨迦派“轮回涅槃无二”思想研究

丁小平

内容提要：藏传佛教萨迦派最具特色的教法“道果法”依据于基、道、果三者无别的义理而展开，形成其“轮回涅槃无二”的不共之见：生死的本性即涅槃，无生死之外的涅槃。从心性论的角度则表述为“明空无二”，即内心唯明、唯觉、唯动的功能与无有实体的本性是一体之两面。这种思想以大乘唯识学和中观学为基础，教理并无创见，只在修行实践的方法上有其特色。

萨迦派在藏传佛教史上最具特色的教法是“道果法”，其创始者印度的毗瓦巴依据无上瑜伽部、《喜金刚》根本和注释的三续，而著述《根本金刚句偈》和修持的引导文《宝训道果之教诫》，后辗转传入西藏，成为萨迦派的特殊法门。道果法最重要的教义被称为是“道连同果的窍诀”，指的是基（抉择正见）、道（修习行持）、果（现证菩提）三者无别，即基是道，道是果；基位时即是佛，因为客尘所障，不能如实知见，经过道位的净化而离垢，认识本性，即为果位佛。这种“基、道、果无别”的教义，在生死和涅槃问题上的表述即为“轮回涅槃无二”，在心性问题上的表述即为“明空无二”或“明空双运”。

（一）“轮回涅槃无二”的内容

萨迦派认为，众生在无始无终的轮回中，本自具足佛性，是没有善恶分别等妄念的明空双运。众生因为无始以来即为俱生无明所覆盖，从而生起能取、所取的二执，而一旦如实认知自心，那么以无明为依的轮回现象，当体就是涅槃。“轮回及与圆寂等，而无二种之形相；若了轮回自性者，即此便名入圆寂”⁷⁴，即是说轮回与圆寂（涅槃）并非二，轮回之自性即是圆寂（涅槃）。与基、道、果联系起来，那便是“普基因续相续不断，轮涅槃齐备：轮回的一切法以性相方式齐备，涅槃的一切道以功德方式齐备，果之一切时以能力的方式齐备”⁷⁵。基、道、果三位中，轮回和涅槃的存在方式有所不同，

⁷⁴ 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·大手印引定》，464页，陕西摄影出版社，1994

⁷⁵ 毗哇巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译·语教道果法根本金刚偈》



并无根本区别。

萨迦派“轮回涅槃无二”思想在心性理论上主要依据唯识学，认为轮回和涅槃共同依据于“含藏识”即阿赖耶识。从道果法的传承可知，其创始人毗瓦巴是无上瑜伽行者，后来光大萨迦派的萨迦班智达“从来藏的迦湿弥罗班智达释迦室利学习，吸取了弥勒、无著之见，把了解因位时的智慧勇识当做前提”⁷⁶。在萨迦派看来，“一心之智，觉知不分，无处建立，恒常不绝（通为轮回、涅槃之体而无障碍，乃不动业，犹如常流，无有断绝，犹似大海，作净浊依），照而常寂，寂而常照，谓之于含藏矣”⁷⁷。此一心即是阿赖耶识，还未分能、所，恒常盲动，同时具有寂和照的特性，此寂即为空，而照即为明。之所以称此心为含藏识，是因为它“包含轮回、涅槃之法，善为动静二法之因。故厥若不遇方便之缘，成轮回本；倘或遇逢善巧之缘，成涅槃因。谓含藏识由恋外境，生起贪嗔，成惑烦恼；依惑烦恼而积聚业，成业烦恼；依业烦恼，取受生果，成苦烦恼。如是轮转，未得道者，倘或得倚三界集理，或三引仪等，即得成就无上菩提”⁷⁸。在这里，萨迦派认为含藏识包含轮回、涅槃的因，如果不遇方便之缘，则为轮回，如果得遇善巧之缘，则可至涅槃。

萨迦派的这种思想，与唯识学对比起来，显得比较粗糙。我们知道，在唯识学的理论体系中，对于众生生死轮回的现实性和成佛涅槃的可能性进行了非常细致的探讨，其轮回的现实性在于众生阿赖耶识中的杂染种子与现行的种种熏习作用，其涅槃的可能性在于众生阿赖耶识中的无漏种子。其中，对于无漏种子的讨论更是丰富而深入。例如唯识学所宗的经典之一《楞伽经》以“无漏智习气”为金刚种子。《瑜伽师地论》卷五十二认为出世间法“从真如所缘缘种子生”，即以“真如”为所依因而非以阿赖耶识中的种子为能生因，并依据在证得真如上的有障和无障将众生区分为三种种姓；同论的卷二十一、卷三十五更将无漏种子区分为“本性住种姓”和“习所成种姓”。《摄大乘论》中，则以无漏种子为“从最清净法界等流正闻熏习种子所生”，是为有为无漏种子，寄附在阿赖耶识之中而非其中的有漏法，喻如水乳一体中的非水之乳。在唯识学之外，三论宗吉藏、摄论师、地论师以及天台宗、华严宗诸师都对众生成佛涅槃的可能性进行了深入而细致的探讨。相比之下，萨迦派的思想就有点笼统而模糊了，它只说是以含藏识包含轮回、涅槃的因，但是此因究竟是理之因还是事之因，此因的产生、存在、发展和成就的过程和原理，以及此因是有为抑或无为的属性等重要问题，基本上都没有进行思考。

然而，萨迦派却对自宗的见地之高明充满了自信，认为“然无住中道及大手印，是的中者，此有同、有异、有近、有远。同者，轮回、圆寂不二之理，乃因果、二乘共同

⁷⁶ 索南才让《西藏密教史》，中国社会科学出版社，1998

⁷⁷ 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·含藏因续记文》，184页

⁷⁸ 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·含藏因续记文》，184页



见解也。异者，因乘舍位以为其道，起对治道，而断于惑，遍于轮圆法界空理，久时调习而欲克证也；果乘转位以为其道，起俱生智，于能所轮回于大乐法界，即以三毒烦恼为道，准《普贤本续》云：‘若舍轮回求圆寂，如舍本质而寻其影。’今见果乘见之与行，互不相违也。远者，因乘修心以为其道，盖由不了心性本净，历三祇劫欲证菩提业；近者，果乘炼身以为其道，如治目翳，由于心性本清净故，现身成佛也”⁷⁹。在密宗看来，显教各宗皆为因乘，而密宗独占果乘的地位。萨迦派认为显教因乘为“断位道”，要断除烦恼而证涅槃，因此走的是“远路”，须经三大阿僧祇劫方能成功；而自宗则是果乘为“转位道”，直接以烦恼、涅槃为不二，见、行不相违，了知心性本来清净，走的是“近路”，所以能现身成佛。

萨迦派的这种看法，显得比较盲目。走“断位道”欲断除烦恼而证涅槃的，只是天台宗所判的藏教即小乘佛教，以涅槃为断尽烦恼之后的解脱心，即“涅槃者，贪欲永尽，瞋恚永尽，愚痴永尽，一切诸烦恼永尽，是名涅槃”⁸⁰。唯识学则认为涅槃有四种，即自性清净涅槃、有余涅槃、无余涅槃、无住涅槃，菩萨悟道之后，须“留惑润生得种智”⁸¹，并非要断尽烦恼而证涅槃，而是安住于“智不住生死，悲不住涅槃”⁸²的无住涅槃，即以菩提心为基础在生死轮回中度化众生而永无止息。《摄大乘论》卷三说：

于生死涅槃，若智起等等，生死即涅槃，二无此彼故。

只要获得根本无分别智，打破二种我执，生死即涅槃，本无彼此。世亲《摄大乘论释》卷五说：

依他起自性非定生死，由圆成实分成涅槃故；亦非定涅槃，由遍计所执分成生死故，是故不可定说一性，由此自性若得一分，余分不异。

众生的生死轮回（依他起性），从其体性圆成实性的角度看即是涅槃，从其现行遍计所执性的角度看是生死，因此不能说之为一、为异，只可说是“生死涅槃不二”⁸³，而说“生死即涅槃”的相即，也是从生死之现行的体性即是涅槃的角度来说的。唯识学之外，“禅宗、天台宗、华严宗、密乘，都说烦恼不须断……应以智慧照破，以智慧转化，转烦恼为菩提”“实际上，转烦恼为菩提，乃大乘圆教之常谈”⁸⁴。而对于成佛快慢的问题，显教如来藏系各宗都主张“现身成佛”，例如禅宗主张“明心见性，见性成佛”，天台宗的六即佛理论则强调“六而常即，即而常六”，华严宗主张“初发心即成

⁷⁹ 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·新译大手印不共义配教要门》，464页

⁸⁰ 《大正藏》第2册，126页，《杂阿含经》卷十八

⁸¹ 《大正藏》第43册，617页，窥基《成唯识论掌中枢要》卷一

⁸² 参见《大正藏》第42册，572页，遁伦《瑜伽论记》卷十二

⁸³ 《大正藏》第31册，291页，世亲《摄大乘论释》卷五

⁸⁴ 陈兵《佛法真实论》149页，宗教文化出版社，2007



正觉”，净土宗主张“念佛往生，花开见佛，当生成佛”等，而且其理论的圆满深细和修行方法的简洁高明，有过于萨迦派而无不及。

（二）“生死涅槃无二”的心性论原理

萨迦派以含藏识作为轮回、涅槃无二的依据，也并非以含藏识为真实，其理论归宿也与唯识学的理论归宿一样，从“方便唯识”的“唯心无境”“万法唯识”而走向“正观唯识”的“识亦无识”“心亦无心”的终点。萨迦班智达说：

佛说诸有情之中，存在有佛精华藏；了知此说是密意，彼之用意是空性，目的为断五过说，真实直接作破除；如有如此之佛果，则与外道我相同，成为谛之真实故，与诸了义之经部，一切种相遍违故。⁸⁵

众生轮回之中有涅槃（佛精华藏），根本上是指心之空性，在此空性上轮回、涅槃无二无别。“有念及无念，有相及无相，轮回与涅槃，约真无分别”⁸⁶，显然，到了这里，萨迦派的理论走到了唯识学的终点，同时也与中观学的“一切法空”的思想会合了。实际上，唯识学和中观学虽然各有侧重的不同，前者侧重在如幻有，后者侧重在毕竟空，如幻有终归为毕竟空，毕竟空必然表现为如幻有，二者根本不二，彼此一致。萨迦派“轮回涅槃无二”的思想中，便有着和中观思想的融汇，这一点，我们从其宗派的传承中就可以看得很清楚。萨迦派在梳理自宗的传承史的时候，以毗瓦巴为创始者，毗瓦巴之后的第二人，即是中观学派的龙树⁸⁷；清代的格鲁派土观说：

殊怙主萨班和绒敦等诸大德，皆以中观自续见为主；仁达瓦尊者又是持中观应成派见；释迦胜初尚中观，中持唯识，后持觉朗派见；其余还有很多人以大圆满见为殊胜者。⁸⁸

由此可见，萨迦派虽然以“轮回涅槃无二”思想作为自宗不同于其他各宗的不共见，但是很明显，其不共之见中还是有着各宗的很多共同之见的。

从含藏识的现实性出发，萨迦派进一步探讨其体性与现象的关系，这样就从心到性，阐明了“轮回涅槃无二”的原理。

萨迦派认为轮回涅槃皆从此一心（阿赖耶识）中显现，“阿赖耶识是从明位安立的，

⁸⁵ 萨迦班智达著、张炜明译《三律仪辨别论》

⁸⁶ 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·五缘生道》，157页

⁸⁷ 参见绛央钦则旺修著，张炜明译《道果法历代上师传承史》，10页

⁸⁸ 土观·洛桑确吉尼玛著，刘立千译《土观宗派源流》，107页，西藏人民出版社，1984

法界是从空位安立的，自性双运，毫无区别。确切地说，生死轮回是世俗所摄的诸法，涅槃是其法性”⁸⁹。即阿赖耶识的现行，具有自察其唯明、唯觉、唯动的功能，体现为根、身、器界等一切五光十色的现实，这是明分；却又自性本空，不是实体的存在，这是空分。轮回的一切，都是明分的体现；轮回的当下就是法界，都是空分的体现。如前文所述，明空不二或明空双运，是轮回涅槃无二思想在心性论上的表达，是从现象和体性的两个角度来进行描述的，“明”是指的现象、功能，空是指的体性，二者之间是辨证的、立体的关系，略相当于哲学意义上的现象与本质的关系。

有学者认为，二者的关系是“你中有我、我中有你的包含性关系，甚至是我就是你、你就是我的同一性关系”⁹⁰，这就将性和相二者并列一处，视之为平列的二物，或者相互渗透为一物，显然没有注意到性与相的“不二”的深层含义。在佛教“不二”包含“非二”和“非一”的两个方面。讲“非二”，是从真如理体来说，性和相无有彼此、能所的二元对立，“言不二者，无异之谓也，即是经中一实义也。一实之理，妙寂离相，如如平等，亡于彼此，故云不二”⁹¹，从真如理体的角度说，性依相立，相依性有，相互对待而得，皆非真实，实则离相离言，无有二元。由此可见，“不二”并非彼此的二物。讲“非一”，是从现象层面来说，性是对诸法实体层面的考察，无实体故空，“空”即为性；相是对诸法从现象层面的考察，有功能、作用故有，“有”即为相；性和相，是对诸法不同角度的界定，不能视为具体的一物。由此可见，“不二”并非二物相互渗透为一物。

萨迦派论证轮回涅槃无别或者明空不二，遵循了中观学的思想。“轮回涅槃一切法，本离去来生住灭，无中无际自性空”⁹²，对一切法空的论证，是从其“不去不来”“不生不灭”等角度进行，不出龙树的八不中道观。龙树说：

涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，及与世间际；如是二际者，无毫厘差别。⁹³

说世间（轮回）与涅槃的无别，是从实际（空性）的角度来说的；空性之中，无有一法可以安立，一异、来去、生灭、断常皆不可得，故明、空自然无别。“诸法自性本无染净，一切二相平等无异，似空花水月，正有之处即是净空显性。万法亦然，触处皆是平实妙理。由存情念，妄生取舍，皆无为理，无使沉溺。苟能正眼开通，法法无碍，一一无非实际妙理”⁹⁴。众生于无别中横生执著，于无二中妄别为二，从而轮回生死无

⁸⁹ 索南才让《西藏密教史》，中国社会科学出版社，1998

⁹⁰ 班班多杰《论藏传佛教萨迦派“轮回涅槃无别”之哲学思想》，《哲学研究》2007年第12期，112页

⁹¹ 《大正藏》第38册，491页，慧远《大乘义章》卷一

⁹² 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·总释教门祷祝法》，456页

⁹³ 《大正藏》第30册，36页，龙树《中论》卷四

⁹⁴ 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·依吉祥上乐轮方便智慧双运道玄义卷》，78页



有边际；若能打破人、法二执，则触处皆是平等真如，当体即是涅槃。于诸法上彻见真如，这是大乘佛教的一致理趣。《金刚经》谓“如来者，即诸法如义”。⁹⁵佛教所说的佛，并非众生之外的一个人格神；所说的涅槃，并非生死轮回之外的“彼岸世界”；而都是指的诸法的真如本性，真如本无生灭、来去、一异、断常的二元，即是如来，即是涅槃。萨迦派对轮回、涅槃无二的论述，最终也无非落实在真如本性上。

萨迦派更进一步将心性称为“直指本元俱生智”，认为众生之心并非妄念，而是明空双运的智慧勇识，即显教和密教经论中所说的“自性清净心”“净菩提心”“如来藏”等。“众生迷时，此智现为根本无明，悟时其识则为本元智。因迷所堕轮回，与由悟所证涅槃，皆以此一心为本，其性无二，故曰‘轮回涅槃无别’”⁹⁶。迷时和悟时的不同，而有生死与涅槃的不同。萨迦派以此见地为密中密，即在与诸宗不共的“轮回涅槃无别”之见中，又是与显教不共的独有之见。对比而言，《坛经·般若品》中说：

凡夫即佛，烦恼即菩提，前念迷即凡夫，后念悟即佛，前念著境即烦恼，后念离即菩提。⁹⁷

同样以一念的迷悟作为凡夫与佛、烦恼与菩提的分界，并非在迷外有涅槃，在悟外有轮回。《坛经·般若品》中又说“菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷不能自悟……只缘迷悟不同，所以有愚有智”“心开悟解，故知本性自有般若之智，自用智慧，常观照故，不假文字”⁹⁸，虽然没有直以一念妄念为智慧，而以对一念的迷悟的不同而有愚智之差别，并未以一念妄念之外别有愚有智。对比萨迦派以一念为智慧勇识，却也认为对此一念有迷有悟，从而有根本无明和本元智慧的差别，可知《坛经》是将迷时之一念称为凡夫妄念，悟时一念称为佛菩提；而萨迦派却将迷时之一念称为根本无明，悟时一念称为本元智而已。萨迦派直接认凡夫一念为智慧勇识，却仍不得不承认其迷时为根本无明；《坛经》虽以凡夫一念为妄念，但认为悟时即为佛菩提。禅宗之外，天台宗的“一念无明法性心”，华严宗的一念“四法界”，其根本原理也无有二致。太虚大师说密宗“教理极于大乘性相，西藏亦但以陀罗尼仪轨为行法，而不别谈教理”⁹⁹“盖显密二教相为表里，显教是依佛之声教以彰学理者，密教是依佛之果德以轨观行者”。按照佛教教、理、行、证的四个阶段来判定的话，汉传显教多属教、理，而密教则属行、证，彼此本来相辅相成，而不可截然割裂。要想从中分判高下，以萨迦派为不共见，以他宗见为共见，以萨迦派为高明，以他宗为低劣，恐怕难以做到。而萨迦派以此见而睥睨他宗，尤其睥睨显教各宗，此举显然有似夜郎自大。

⁹⁵ 《大正藏》第8册，751页，《金刚般若波罗蜜多经》

⁹⁶ 陈兵《佛教心理学》，219页，南方日报出版社，2007

⁹⁷ 《大正藏》第48册，350页，《六祖法宝坛经》

⁹⁸ 《大正藏》第48册，350页，《六祖法宝坛经》

⁹⁹ 《太虚大师全书》第32册，372页，《跋〈佛学苑女学员论义会记〉》，宗教文化出版社，2005

（三）“轮回涅槃无二”的修行实践

萨迦派的“轮回涅槃无二”的思想不仅被看成其不共的见地，而且也是其修行实践的核心，理论和实践完全融会一处。具体的修行实践，有着丰富的层次。

首先，是从思慧的层次，对“轮回涅槃无二”的见地进行抉择，主要是采取义理观察的方法。第一、依据经典、教理、窍诀等，思维一切事物都是自心所现起的种种现象。

“修者，用俱生三法的方式概括；用领受生死涅槃双运的方式解释；用三续的方法进行再释；按照《本释》认真修炼生死涅槃无别。”¹⁰⁰这就明确规定了概括和解释的依据及方法。第二、以心观心，认识自心的“明分”，即体验到内心一种唯明、唯觉、唯动的不灭明觉之性，这就是自心的“明分”，又称为“心之相”。第三、思维观察“明分”的体性，即从其生、住、灭处来观察，知其无生、无住、无灭，并结合乐、明、无念三种觉受，归之于身心的融贯。或者从其一异、来出、断常或是否主宰自在等角度来观察。如“所有周遍轮涅乐苦法，一切诸法根本为自心；如观心性颜色形状无，因无有故一异体性空，由空寂故远离生灭住，虽离明现不灭诸戏寂，寂静心性广大离边际”¹⁰¹。最后所见的远离戏论而赤裸显现的空性，即是心的“空分”，又称为“心之性”。第四、整体观察，明了自心全无实体，全体是空，而同时其唯明、唯觉、唯动的力用无时不在显现；而就在唯明、唯觉、唯动的力用显现之时，自心全无实体，全体是空。自心的空分与明分，时时既不相即，亦不相离，即自心从来就是明空双运。

“如《喜金刚续》所说：‘愚痴故具轮回色，无痴轮回清净故；将出轮回离忧苦，菩提心乃为涅槃，世俗胜义二种具。’于凡夫心意所见有法轮回之基础，作观察分析之心，无有愚痴之面，看见法性涅槃。彼看见之意：除了法性涅槃之外，其他所谓有法轮回不成立，并且因彼不成立，故除有法轮回之外，其他的所谓法性涅槃也根本不成立，是二谛无别或双运之意”¹⁰²，自心明空双运的特性，归结为轮回涅槃无二的事实：轮回涅槃皆不成立（空）。而就在二者皆空这一点上，二者不二或双运得以成立。

萨迦派的这种思维观察的修行，很有其操作性、具体性，然而究其主要的观察方法，可知都不出龙树《中论》的“八不中道”的范围，在大乘佛典中例如《般若经》《大般涅槃经》《大集经》等经典中，这种方法也是老生常谈。另外，对于其思维观察的结果即明空不二或明空双运的判定，是一件非常复杂的事。萨迦派非常重视修行人心理思维

¹⁰⁰ 《道果口诀源流教决广论日光》，萨迦·索南僧格著，德格印经院木刻本，64页

¹⁰¹ 毗哇巴等著、张炜明译《萨迦密法集选译·大悲观自在与大手印双运修持前行之开许·悲心之水流》

¹⁰² 毗哇巴等著、张炜明译《萨迦密法集选译·吉祥降魔金刚手成就法释·遍照日》



和觉受的结合，“轮回、涅槃诸法悉从行人一觉受中之所现故”¹⁰³，其优点可以给修行人一种体验，感觉到很实在，缺点是很容易让人产生不必要的执着，甚至进行错误的判断。以刹那生灭、随时会改变的有为觉受，来判定不生不灭的无为空性，是一种很矛盾的逻辑。

而且，萨迦派所认为的明空双运，最终是以自心的观察而认知的，这显然是有问题的。自心的观察认知，不出能认知和所认知的二元对立，即使是在非常宁静、空灵的禅定境界中，也不过是一种明了意识的境界。“存在一种什么也能觉知的‘明’和‘觉’，但对它的本来面目凝目而视时，自性无有任何执著，远离一切相，故于这样的空性获得决定……‘空’的知道者，即了知自心无妄念的智慧就是‘明’，正‘明’的时候即是‘空’。在‘空’的状态，‘明’自然生起的明空双运，应如是决定”¹⁰⁴。这里描述的“明空双运”的境界，无非是意识层面的自我警醒状态，时刻都可能被临时生起的妄念所扰乱。“当这种体验生起时，不要被妄念、迷乱所左右，妄念刚一生起，就觉知或以直接斩断的方式修持”¹⁰⁵，可知这种心理状态仅仅是一种有为生灭法，与大乘佛教各宗所说的无为法“空性”“真如”，根本不是一回事。究实而言，萨迦派所说的这种“空”，只是一种心理宁静状态，与小乘说一切有部《顺正理论》中转述大众部等的心性义一致：

本性心者，谓无记心，非戚非欣任运转位，一切位中皆容有故。此心必净，无染污故。¹⁰⁶

无记心，即非善非恶、不欣不戚的内心状态，平常人大部分时间都处在这种状态中。与这儒家《中庸》所说“喜怒哀乐之未发谓之中”的“中”大体一致，保持这种状态而达到一种欲界定，可以作为一种修养道德、完善人格的方法，至于以此而为大乘佛教证得空性的方法或证据，则相差不可以道里计。

萨迦派对于明空双运的内心状态的最终描述，是一种不起念的心理虚空状态。“自心前念已灭，后念未生之间，现在、当下那一段没有妄念的部分，就是无能取所取污垢，本来清净的自性光明心，清晰明白……是自性真实空，远离能取所取污垢的自性光明双运”；而对这种状态的守护方式则为“自然放松安住，于前后念之间，具明明了了空的自性或空明明，被称为本性或‘界’，和于彼感受体验者是智慧。如此‘空’和‘明’或‘界’和智慧无别……应于彼种状态中，以多次、短时的方式安住入定”¹⁰⁷。这种状态就是常说的“三际托空”的境界，相当于《解脱道论》卷十所描述的“有分心”，即

¹⁰³ 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·道果延晖集》，3页

¹⁰⁴ 毗哇巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译·藏密“科登也麦”（轮涅无别）实修指导》

¹⁰⁵ 同上

¹⁰⁶ 《大正藏》第29册，733页，众贤造《顺正理论》卷七十二

¹⁰⁷ 毗哇巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译·藏密“科登也麦”（轮涅无别）实修指导》



没有任何心路过程的心理空白，是一个心路过程的起点和终点。《唯识枢要》解释说：

且如初受生时，未能分别，心但任运缘于境转，名有分心。¹⁰⁸

在修禅定的过程中，往往会较多地出现，此外，“在刚醒、入睡前，及打喷嚏后、受惊、突然腹泻、极度疲劳等念头突断时，有分心也会呈现”¹⁰⁹，它确实能给人一种“空”的觉受。宗喀巴在《温萨耳传大印》说：

由如是修习，引生等至体，一切无障碍，澄静而光明，
色像皆非有，寂静若虚空，能现一切境，湛然而明朗。
如是心法性，虽已现前见，然不可取示，随见不执著，
任运而安住。近代雪山中，多数修行者，说此是将佛，
手授之教授。法幢则说是，初业所修习，住心胜方便，
见心世俗体。

在宗喀巴看来，这种心空状态是初入佛门的修习者（初业）所修习的，是一种定境（等至体），可以作为令心安住的方法（方便），仅仅是世俗谛的心体，并非胜义谛的心体。在此基础之上，仍然要依据龙树的“八不中道观”来观六大非真实，打破二元对立，破除执著，才能证入空性。

在大乘佛教看来，证入空性是一种全体显现，不是处在能认识、所认识二元对立的认识（识）状态中，而是处在打破了能认识、所认识的二元对立的“不二状态（智）”中，近人梁漱溟把它称为“智的直觉”。证入空性，才能如实知“空”，也才能如实知“明”，这时获得的智慧被称为“般若”，或叫根本无分别智，其关键之处在于打破二元对立，无有自他、有无、生灭、性相等一切二元对立。若依唯识学的分析，那就是在意识现量上真如全体皆是，同时透彻前五识，故现量直见“青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若”，可谓全体（性）是、全事（相）是，法界圆融，理事不二，性相一如，根本没有能知和所知之分别可言，但又了了自知自见，却非能所对立之知。从没有二元对立的分别的角度来说，般若可谓无知——无能知，亦无所知；从前六识现量境上，一刹那转第七识思量自我为思量无我，从而透彻阿赖耶识之全体以及真性（真如），无能知所知而又无所不知。僧肇《般若无知论》中对此说得明白：

默耀韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者矣。然则智有穷幽之鉴，而无知焉；神有应会之用，而无虑焉。神无虑，故能独王于世表；智无知，故能玄照于事外。智虽事外，未始无事；神虽世表，终日域中。

又说：“是以言知不为知，欲以通其鉴；不知非不知，欲以辨其相。辨相不为无，

¹⁰⁸ 《大正藏》第43册，635页，窥基《唯识枢要》卷下

¹⁰⁹ 陈兵《佛教心理学》，132页



通鉴不为有。非有，故知而无知；非无，故无知而知。是以知即无知，无知即知。”这里即说般若之真知，有无所不知的功能，而又无形无相，不可以知和不知来分判。而从其体用不二的角度来看，非有非无，非无知非知，而又即有即无，即无知即知，有无不二，无知与知不二。以此来判断萨迦派的明空双运的境界，显然还只是一种明了意识的认识状态，远未到真正如实知“明”、如实知“空”的智慧。

其次，萨迦派对于体现“轮回涅槃不二”思想的不共心性义“直指本元俱生智”的修习，则主要采用的是唯识学的观修方法。其观修的核心是“以三精要资助其坚固引生利益。三要者：成境为心，成心为幻，成幻为无自性”¹¹⁰。第一、“成境为心”“诸法皆是自心之所呈现，彼义即由能所二显现所摄之一切法，并非由作者所造作，而是唯呈现者自心之呈现”¹¹¹，这主要在打破那种认为宇宙万法是由作者（大梵、神、上帝等）创造出来的迷执，而主张宇宙万法皆是自心之所呈现。这一点，相当于唯识学中“方便唯识”阶段论证“唯识无境”的思想，在《唯识二十论》《成唯识论》《瑜伽师地论》等唯识学经典中，可谓老生常谈。《成唯识论》即说：

或复内识转似外境，我法分别熏习力故，诸识生时变似我法，此我、法相虽在内识而由分别似外境现……外境随情而施設故，非有如识；内识必依因缘生故，非无如境。¹¹²

即是主张外境是无，是内心的变现，而内心是有的。第二、“成心为幻”“此义即如果一切呈现皆是心之变现，则能否说此一心性由自性实有？此则非是。由外境色法等由自性非实有之原因，故与彼对待之有境内心亦自性非实有……一切诸法之根基唯心性自明且自了如幻化”¹¹³，即是从相待的角度，由外物的非实有进一步论证内心的非实有。其观察内心如幻的方法，在《摄大乘论》中更具体，以幻事、鹿渴、梦、光影、谷响、水月、变化等六种譬喻，来论证阿赖耶识（依他起）的非实有。第三、“成幻为无自性”“因已抉择心中呈现之一切法皆为现空如幻，所以，与无自性之相对待之有自性即非实有。是故，此之无自性即是指不堕入有无、是非等之偏向，要智慧与方便双运”¹¹⁴，即是打破一切的二元对立，体证无能无所的绝对待之二空所显真如，证得自心之空性。这在唯识学是“正观唯识”阶段的义理。《成唯识论》说：

菩萨于定位，观影唯是心，义相既灭除，审观唯自想。

如是住内心，知所取非有；次能取亦无，后触无所得。

¹¹⁰ 土观·洛桑确吉尼玛著，刘立千译《土观宗派源流》，27页

¹¹¹ 土观·洛桑确吉尼玛著，刘立千译《土观宗派源流》，28页

¹¹² 《大正藏》第31册，2页，《成唯识论》卷一

¹¹³ 土观·洛桑确吉尼玛著，刘立千译《土观宗派源流》，32—33页

¹¹⁴ 土观·洛桑确吉尼玛著，刘立千译《土观宗派源流》，37页



又说：“若时于所缘，智都无所得；尔时住唯识，离二取相故。”¹¹⁵即是在破除所取的“义相”（外境的实有）之后，进一步破除能取的内心，从而达到无能取也无所取的“无所得”之根本无分别智，这才是真正的安住于“唯识”，即识亦无识、无识可唯。窥基大师说：

若执实有诸识可唯，即是所执，亦应除遣。¹¹⁶

再次，相对于显教而言，萨迦派的特别之处在于强调在座上，结合身体的脉、气或咒语等形式，对“轮回涅槃无二”进行修习。第一、萨迦派将身体的脉予以分类，有的脉是轮回脉，有的则是涅槃脉。“轮回之四脉：精血二脉于脐下分为左右、前后四支，它们因业力而能生长身体和能取所取之心，故为轮回之脉。三十二脉和诸细脉，抉择为涅槃脉，即：令风心清净于中脉的脉结有三十二条，分别对应初地欢喜地、十二地大智慧地，中间十地又有加行起始、正行受用、结行圆满融入，各抉择三个脉结，因此，于每一上下地以三类十种，解开中间的脉结而决定”¹¹⁷。不仅轮回和涅槃各在身体上有所对应的脉，而且证得涅槃的过程中，大乘菩萨道的修行过程中，每一菩萨地都有相对应的脉。这种理论，让汉地佛教感到颇难理解。汉地佛教的核心在于心性问题的，而萨迦派及藏传佛教其他各宗，最终要将心性问题的身体化，在身体的气、脉、明点等的修持上去落实。第二、萨迦派还将咒语的种子字和脉中之气予以分类。“约字婆伽判具动静者，六道字种是于轮回，五种性字及般若母字是涅槃焉”“界甘露四藏知风者，在轮回脉及脉字内是属轮回，住涅槃及字内者乃属涅槃”¹¹⁸，咒语的种子字有轮回字和涅槃字之区分，而脉中之气，则主要根据其所在的脉进行轮回、涅槃的区分。第三、咒语的念诵往往和内心的观想结合一处。“抉择一切轮涅法之根本、原始之自心远离有无、是非一切戏论边，如是而念诵：

喻 休那达扎加拉班泽而唆巴哇哎玛过杭

观想万有轮涅汇聚的一切法，成为自性无缘空性光明如同虚空”¹¹⁹。而咒语的意思，也就是内心观想的内容，二者是一致的。此外，萨迦派往往又将观想具象化，即观想一位本尊，而观想的形象中就贯穿了“轮回涅槃无二”的见地。“（修习入定瑜伽的生起能依本尊，是）观想蓝黑燃烧金刚相，（此燃烧金刚相的每一个特征都有表法的象征意义，其中）右脚收屈代表大智慧不堕轮回之间，左脚伸展代表大悲不住涅槃之边”¹²⁰，即是藏传佛教各宗的一种典型的特色：以形象而表法。将“轮回涅槃无二”的见地落实

¹¹⁵ 《大正藏》第31册，49页，《成唯识论》卷九

¹¹⁶ 《大正藏》第33册，527页，窥基《般若波罗蜜多心经幽赞》卷上

¹¹⁷ 毗哇巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译·语教道果法根本金刚偈》，16页

¹¹⁸ 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·含藏因续记文》，187页

¹¹⁹ 毗哇巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译·吉祥降魔金刚手成就法释·遍照日》

¹²⁰ 毗哇巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译·吉祥降魔金刚手成就法释·遍照日》。



在身体、声音等来修持，固然能让一些执著心强的人感到踏实，但同时也可能进一步增强他们的执著。相较禅宗直指心性、言下见性的方法，萨迦派的做法让人感到颇为笨拙。

最后，萨迦派还对修习“轮回涅槃无二”的过程中的种种误区予以指出，可以说是从反面来对其思想进行了补充说明。萨迦派认为，修行“轮回涅槃无二”有十二种失道（错谬），其中“见解失道，有三：一、欣求明满，则失其道；二、疑怖轮回，则失其道；三、于一切法平等之理若起二解，则失其道……果之失道，有三：一、不了轮回即是圆寂，则失其道；二、不了五毒烦恼即是五智，则失其道；三、若不了解自心即佛，则失其道也”¹²¹。既然轮回涅槃无二，那么对轮回与涅槃、五毒与五智等皆应无取无舍、无欣无怖。“修习行人上则不求佛果，下则不怖轮回，应念真空一味平等，于彼无念亦不应住”¹²²，这是立足于诸法皆空的立场，应对佛果和轮回都无所执著。“凡有染著皆是迷惑，应无染著，离诸忻求、一切勤求”¹²³，一切执著都是错谬，皆应远离。可以说，萨迦派对于错谬的揭示和正确态度的阐述，都不离中观学的范围，以破除执著为核心。此外，并无特出之处。《坛经》说：

凡夫即佛，烦恼即菩提，前念迷即凡夫，后念悟即佛，前念著境即烦恼，后念离境即菩提……无忆无著，不起逛妄，用自真如性，以智慧观照，于一切法不取不舍，即是见性成佛道。

更是直接以著境和离境作为迷和悟、凡夫和佛的分水岭，完全视此心为迷悟平等、凡圣平等的根本，显然此中的无二更为彻底。所以《坛经》说得透彻：“若识自性，一悟即至佛地。”相较斤斤于修行过程中错谬的揭示和指导的萨迦派，显然禅宗的“轮回涅槃无二”的思想要透彻得多。

¹²¹ 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·于大手印十二种失道要门》，464页。

¹²² 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·心印要门》，522页。

¹²³ 八思巴等著，俞中元、鲁郑勇译注《大乘要道密集评注·那弥真心四句要门》，537页。

八、萨迦教法中发菩提心的心理学意蕴

张海滨

提要：发菩提心是大乘显密诸宗的修学基础，被萨迦教法列为重要的前行。菩提心的修持与当代心理学各派心理治疗的技术、理念有很多沟通之处。通过世俗菩提心的修持，人可以获得积极的心理品质，达到人格统一和人性升华；通过胜义菩提心的修持，可进一步获得超个人意义上的心灵成长。因此，从慈悲、六度到胜义菩提心，全部菩提心的修持已构成一个完整的心理治疗体系，并且包含了各家心理治疗学派的重要理念。

关键词： 萨迦 菩提心 心理治疗 心理学

作者：张海滨，哲学博士，西南民族大学社会学与心理学学院讲师

菩提，又被译作“道”“觉”，即获得觉悟、解脱之道。三乘菩提中，最终成就的圆满佛果被称为无上菩提，而誓愿成就这种佛道的动机，就是菩提心。发菩提心是大乘显密诸宗修学的基础，被萨迦各种教法列为重要的前行。《大乘庄严经论》中将从人至佛的修行分为八个道次第，其中第一步为“种性”，即首先成立可以修行成佛的因。种性又可以分为性种和习种。所谓性种，指众生原本就具有的成佛之因、佛性，即成佛的可能。《显明佛陀密意》认为“自性的种性一切众生都有，增长的种性由发菩提心而有，没发心的就没有。”大乘佛法认为，一切众生皆有佛性，即都有成佛的可能。萨迦在此基础上强调，性种仅是一种理论上的可能，而一个众生要修行成佛，还必须有习种（增长种性）才能真正成熟佛果，即通过发菩提心促使成佛的因逐渐成熟。因此在《显明佛陀密意》开篇礼赞中，萨迦即强调“佛子空性及悲心，自性菩提心所生。是故利益于众生，向菩提心致敬礼。”菩提心又有“世俗菩提心”和“胜义菩提心”两种。世俗菩提心是通过听闻、学习等各种因缘，通过思维而发起的菩提心；胜义菩提心指证悟诸法空性之后，依这种智慧而发起的菩提心。从菩提心的发起，到圆满菩提，构成了一条大乘佛法的心理治疗与心灵超越之道。

（一）菩提心之因：慈悲的心理治疗

慈悲是菩提心的发起之因，也是菩提心的内涵之一。因此萨迦教法中首先观修慈悲之爱。慈，是希望有情获得安乐的一种意愿。慈心的观修有三种：1.于亲人观修慈心。2.于仇人观修慈心。3.于普通有情观修慈心。先从自己的母亲开始，从知母、念恩、报恩这三个角度反复观修对母亲的慈心，接着将这种慈心的观修扩展到其他亲友，再扩展到仇人和其他非亲非仇的普通大众身上。悲心，是感同身受般体会到有情的痛苦，从而发起誓愿救度之心。悲心的观修有三种：1.于有情为所缘。通过体会有情的痛苦，从而发起悲心。2.于法为所缘。思维造成有情痛苦的根本原因是无明，从而发起誓愿拔除众生无明的悲心。3.于无缘观修。通过思维诸法实相，对有情发起的大悲。

在萨迦教法中，慈悲不仅仅是一种伦理道德的要求，更是一种医治心灵的观修。大乘佛教强调，真正的智者不应仅追求个人的解脱，而应追求最胜的菩提佛果。佛所达到的境界是智慧和功德的圆满，而要达到这种圆满的生命层次，则要度化、利益无量众生。换句话说，成就菩提，离不开与他人的关系。正如《无上金刚乘前行》中指出，“无有安乐的有情是生起慈心的助伴、痛苦的有情是生起悲心的助伴、贫穷者是布施之助伴、损恼者是修忍辱的助伴，就如诸佛是指示道路者。同样诸有情也是修习菩提的助伴。”修行者与众生的这种关系，对于持有轮回观念佛教来说，当然是贯彻生命生生世世的，并且是一种具体的活动实践。

在萨迦教法中，这种关系首先是一种内心的观修，可以看作是一种意向性的心理治疗。按精神分析的理论，个体和他人的关系，主要受到儿时与父母关系的影响。这种亲子关系，对个体成长过程中的心理和行为产生重要且深远的影响，儿童与父母的关系将会构成其人际关系的核心。可见，选择母亲为慈悲最开始的观修意向，无疑比其他人更为合适。在这种意向性的观修中，个体与其他生命的关系得到积极地修复和重构。特别是对仇人观修慈心，对于医治内心的仇恨、愤怒等负面情绪会有积极的效果。当代积极心理学认为，治疗并非以消除病人身上现有紊乱为主，而是首先在于努力发动患者身上存在的种种能力和自助潜能。人类自身具有战胜各种心理疾病的力量，那就是人类的积极品质和美德。研究表明，积极的情绪体验能扩展即时的思维—行动范畴，建构持久的个人资源，改变人并产生螺旋式上升。因此，心理治疗的目的主要是通过各种方式，打破内心障碍，使病人意识到其内在自我实现和寻找意义的需要，激发出良性能力并获得健康。积极想象正是积极心理学所常用的方式之一，咨询者通过积极想象可重新解释自己的观念和行为，由此产生新的思维模式和行为模式。萨迦教法中菩提心的观修，可

以说正是将人心拥有的爱的力量加以扩充,从而改变因自我中心的狭隘而造成的烦恼和痛苦。

但是,仅仅是慈心的修行,还不足以促成出离心的生起。佛法修行的目标,并不仅仅是达到世俗道德上的善,而更在于获得出世间的解脱。因此,此慈心的基础上必须修悲心,才能构成一个出世间趋向的修持。特别是修持悲心的第二和第三个层次,均以思维出世间的道理而生起,因此具有超个人心理治疗的意蕴。悲心修持的第二种是于法所缘观修,通过思维烦恼痛苦的根源,从而发起誓愿拔出众生无明的悲心。按照佛教十二因缘的教义,生命是因无明生起烦恼,又在烦恼的推动下造业,从而产生三世因果的轮回现象。而就生命的当下现象来看,所谓一念无明既是生死,当下的无明妄动产生了当下方生方灭的身心世界。因此获得解脱的关键就在于灭除无明,这也是一切佛法修行的根本。如果用心理学的方式来理解这种理论,则造成人们痛苦的根本原因在于对生命的真相没有正确的认识。对人来说,生命最大的奥秘和困惑就是“我是谁”,而对该问题的不同理解,则构成了不同的生命境界。无明使凡俗生命产生对“我”的执着和贪爱,由此区别了“我”和“非我”。因为潜在认为有一个“我”,因此才有“我”的相貌、身材、家人、亲友、财富、权利等等虚妄分别,产生贪嗔痴等烦恼。休谟认为,自私是人的自然本性,自爱是生命自然存在的客观需要。作为生物界较为高级的人类来说,人类的行为似乎不像动物那样表现出赤裸裸的自私本性。然而实际上,人的行为总是围绕着一个目的:争取或是去保护那些会使我们的生活得益,或是丰富我们人生的事情。而根据心理学家的观察,儿童在很小的时候就表现出了我爱的倾向,“三岁的小孩很难理解什么是分享,什么是利他,他们只懂你的、我的、他的诠释他的。”¹²⁴然而世界的本质又是无常,所有事物都是因缘所生,生灭不已。世界的无常与人性中对不变的“我”以及“我所”的贪爱,构成了尖锐的矛盾,由此才产生各种痛苦。除了有生命轨迹中生老病死的痛苦外,还有心理上的求不得、爱别离、怨憎会、无阴炽盛苦。正如萨迦格言中描述“人的一生是短暂的,被死一样的睡觉占去了一半;在另一半时间里,又为衰老疾病等苦闹得不安。”人虽然能意识到生命中充满各种痛苦,却因为无处不在的无明而不能真正明白苦的根源是什么。

然而,人毕竟是目前我们所知的生物界中,最具有反思能力的生物。痛苦促使人去思考人生,寻找答案。人不仅活着,并且还会质疑和思考。当代超个人心理学家认为,探索自身的存在价值和意义是人的一种内在需求,也是人最深刻的幸福之源。马斯洛认为,人的内在需求是有层次的,随着需求层次的提高,人的生命体验也在改变,所获得的幸福感会不断提升。而所有需求的顶点,是超越自我实现的需求,这是一种对我的存在的深刻反思,由此获得的存在方式的质变。萨迦教法的悲心修持,就是通过对生命本质的不断追寻,从而激发出人的出离心和上进心。一方面,这种思考的过程本身就满足

¹²⁴ 游乾桂,《用心疗心》,第7页,中国友谊出版社,1999年



了人的超越性需求，而在这样的反思和追寻过程中，人的幸福感也会得到提升，人格也会发生相应的转变。

于法所缘的观修中，我们注意到这个观修过程是以反省众生的痛苦和无明为主。在注重个人解脱的小乘禅法中，修行者主要是通过观修四圣谛而获得觉悟。四圣谛由苦、集、灭、道四个部分组成，其中对苦的观察主要是放在禅修者自身身上。而在大乘禅法中，个人的解脱是和众生联系在一起的，认为仅仅追求个人自己的解脱是一种令人羞耻的事情。如至尊仁波切扎巴所说：“我独解脱无利益，三界有情是父母；父母置于痛苦中，独自求乐真可悲。”¹²⁵但是，如果过度强调自身的痛苦，那会导致禅修者因为畏惧生死轮回而迫切希望自己快速获得解脱，从而有可能退失利益众生的菩提心。大乘菩提心的要点是出离心和慈悲心的不二，即一方面生起灭除一切烦恼，出离三界轮回的誓愿，另一方面又不舍离众生，发起令所有众生都获得解脱的誓愿。这两个目标在悲心的于法所缘观修中，得到了充分的体现。心理学的研究也发现，当一个人承担更多的责任时，他的意志坚毅度也会相应的提高。修行如逆水行舟，特别是对出家众来说，严格艰辛的禅修生活需要坚强的意志。因此悲心的观修不仅仅可以增长菩提心，还可以实际增长修行者的意志力，帮助修行者忍受修行征程中的种种坎坷。

悲心修持的第三个层次是“于无缘观修”，是直接在诸法实相如实知见之上观修对众生的大悲。大乘菩提道倡导“无边众生誓愿度”，既然众生的数量是无边的，那又怎么能度得完呢？如果仅仅是从个人的意愿出发观修悲心，难免会出现因为誓愿过于宏大而心生疲惫，反而导致菩提心的忘失。因此，悲心修持的三个层次就是直接观修悲心的空性。悲心是从自心生起的一种功能，而人的心识念念生灭，本性为空，找不到一个不变的我。另外，众生作为悲心的对象，其本质也是空性的。众生因为无明覆蔽才有虚妄的人我分别，认为我和其他生命，乃至周围环境都是各自独立的存在。这种分别的本质，其实是众生自心所产生的妄想，就好比梦境中的山河大地以及各种人物都是自心所现，本没有实际的存在。佛教认为一切事物都是因缘所成，自性为空，唯心所现，其中找不到一个不变、独立、自做主宰的存在，这就是诸法实相。因为诸法本性为空，所以整个悲心度化众生的事业，本质为空，不可执著。然而，佛教所说的空又不是绝对的顽空，更非虚无主义。空，主要是从存在的本性上而言，因为无自性所以空，而并非否定了一切存在的现象。只有深刻理解，乃至真正证悟到这种空性，从空性的觉悟中发起悲心，才算作真正的大悲。正如龙树菩萨所言“本来无生此自性，心之深处如通达；对于沉陷轮回泥，悲心自然会生起。”¹²⁶因为证悟到了无我，才能真正打破自我和他人的分别，才能对所有的众生一视同仁，才能对众生的真正苦难感同身受。普通人的心中虽然具有慈悲的可能，但因为对自我和他人有所执着，不能明白空性的道理，所以慈悲心总

¹²⁵ 《金刚乘前行讲义》

¹²⁶ 《金刚乘前行讲义》

是有限的。若想突破慈悲的界限，真正达到菩萨境界中的无缘大慈，同体大悲，则必须对空性有深刻的体验和觉悟。这就是第三层悲心观修的重点。

（二）菩提心之行：六度的超越性治疗

菩提心不仅仅是一种意愿，更是一种实践。这种实践主要是以六度的方式展开，分别为：布施度、持戒度、忍辱度、精进度、禅定度、智慧度。其中，布施、忍辱、精进偏重于社会活动方面的修习实践，可以获得福德，持戒、禅定和智慧侧重于个体内在超越性的修习实践，可以获得圆满的智慧。六度各有重点，但又彼此配合，相辅相成。大乘六度以布施为第一，可见这六度主要是围绕着利益众生的目标而展开。

布施指的为了利益他人的目的，而将自己的财物、知识、关爱等无条件地给予他人。佛教认为，布施可以对治人的悭吝，并积累成佛所需的福德。对出家人而言，主要布施的内容是无畏、慈爱和法；对在家人而言，则包括了一切可以利益众生的事物。持戒是遮止自己的恶行，分为禁断的戒律（律仪戒）、汇聚善法的戒律（摄善法戒）、利益有情的戒律（饶益有情戒）。通过持戒，修行者可以断除各种不善，令心安乐、宁静。忍辱是对他人的损害，心不烦躁，可对治嗔恨。精进是为了他人的利益，勤奋于善行，可对治懈怠。

佛教六度的修持遵循着循序渐进的方式，可分为世俗六度的修持和胜义六度的修持两个阶段。众生未破处无明，证入空性之前的六度修行为世俗的六度修行，因为还有我执的束缚，所以六度的修行是有限度的。例如忍辱的观修中，通过观察嗔恨心的过患，以及思维他人对自己的损害是一种业报等方式而达到忍辱。而一旦在智慧度方面突破了无明，体会到诸法空性，就能进入胜义六度的修行。《显明佛陀密义》中指出，达到无生法忍境界的菩萨可以随意自在布施自己的国家、亲人、身体。又只有与空性智慧结合的忍辱修行，才能真正达到忍辱波罗蜜。这两个阶段的修持，恰好对应了心理治疗中自我实现和自我超越的两个层次。

马斯洛认为，心理健康有两个标准：一是很少有严重的心理问题，二是充分开发自己的天资、能力、潜能。他认为人有自我实现的需求，即充分利用和开发自身的天资、能力、潜能，特别是实现自身真、善、美、统一、生机、独特、完善、完成、公正、秩序、丰富、幽默、自立、意义、朴素、快乐等存在价值。这些存在价值在自我实现者身上，集中表现为对社会有一种更积极的关注和奉献。他们大多都能将自身潜力与社会发展结合，往往具有献身精神。因此自我实现者所达到的心理健康水平，也超越了没有达到自我实现的个体。



六度虽是以成佛为修行目标，但在世俗六度的修行阶段中，同样可以达到自我实现水平上的心理健康。通过不断地修持六度，人性中积极的潜力被充分挖掘，个体的社会价值同样能得到充分展现。修行者对自己的存在价值获得高度的认同，其生活完全是靠着内在的信念驱动，并摆脱了狭隘的个人中心。他们诚实、不伪装，不矫揉造作，对生活的一切苦乐境界能安然接纳。他们具有独立的人格和高尚的情操，对包括人类在内的所有生命都心怀慈悲。特别是布施度，因强调不计回报的给予和付出，其内涵体现了人性积极的一面。这种精神对于保持心理健康而言，也是最好的营养品之一。据心理学的研究发现，一些热衷公益的名人和富翁很少去看心理医生。例如奥黛丽·赫本就是极少数从未看过心理医生的明星之一。她曾做过 67 次亲善大使。从 1956 年到 1963 年间，她几乎每个月都要去码头、监狱和黑人社区做义工。她甚至曾拒绝某公司每小时 5 万美元的庆典约请，仅是为了去医院给一位小男孩做免费护理。

从超个人心理治疗的角度看，六度能帮助个体打破自我存在的界限，治疗因执着虚妄的“我”而产生的各种身心问题。特别是当修行者达到胜义六度的修行阶段，其超越性治疗的特征就更加突出。

以布施为例，萨迦强调凡是动机不纯正或者实际有害于他人的布施，均为不净布施。即便是一个很微小的布施，也要思维“每一个微小的东西也是大布施”“愿以此布施，为了众生的利益而成佛”“愿于未来时，具足能够给予一切众生所欲的能力！”通过布施中的这种观修，布施者不仅放弃了自心中对“我”“我所”的一部分贪着，开始消融“我”与“非我”的主观隔阂，并且扩充了心量，激励出具有超越性特征的菩提誓愿。在胜义布施阶段，因为修行者的智慧已经契合诸法无生的真理，完全明白了诸法本性为空的实相，所以能做到真正的不住相布施。在这个修学阶段，修行者甚至可以为了利益众生而舍弃权利地位、亲人家庭、身体等。这种不住相布施，性质上已经和之前的布施完全不同。普通人因为没有摆脱自我中心的狭隘，因此布施的实践是有限的；而获得无生法忍的修行者，因为洞察了内心对“我”的执着为一种幻象，因此能舍弃对身体、财富、权利、亲友的狭隘贪著，能完全从帮助众生获得解脱的角度出发而践行布施度。无生法忍虽然是实现不住相布施的前提，但也因为之后的不住相布施，而帮助菩萨进一步通达诸法无我的真谛。

同样的超越性也体现在忍辱度的修持中。最开始修行忍辱时，修行者必须通过理性思维的方式，通过冷静的认识愤怒，了解愤怒可能造成的过患，从而调整达到调整自己负面情绪的效果。此外，还可以通过思维仇敌过去世当中曾为自己的父母，以及现在自己所遭受的攻击、谩骂等是过去世延伸至今的业报，因此不能回避，更不能责怪他人。这些治疗方式基本上是用内心的一种力量来制服另一种力量，因此难免陷入内心的矛盾斗争中。此时，因为有对“我”的执着，因此修行者还难摆脱“忍辱”的观念和内在感受。但是当修行者领悟到诸法空性，真正明白此时承受痛苦的“我”以及我的仇敌怨家

等都是自心产生的虚妄分别，犹如虚空中的花，本来不实，本来寂灭，由此引起的一切纷争和人际矛盾，均是戏论。这种胜义忍辱的观修，能刹那灭除内心的嗔恨，达到真正意义上的超越。

获得这种超越性的关键，是修持六度中的持戒、禅定和般若。通过持戒而获得身心清净，在此基础上修习禅定，进一步开发心所蕴藏的巨大力量，然后在智慧的指导下禅观，由此证入诸法空性，达到真正的超越。禅定的修习又有世间共同的禅定；声闻乘共同的禅定；大乘不共的禅定。其中，萨迦教法强调的是大乘的不共禅定，即先通过四无量心的观修，再到菩提心的观修。四无量心的观修是在悲心的基础上，观修希望有情值遇安乐的慈心，希望远离痛苦的悲心，希望不离此二者的欢喜心，希望亲、仇、贪、瞋等八法平等的等舍心。菩提心的观修又分为观修自他平等、观修自他相换、观修究竟之方便。智慧度的修习主要是通过学习、思维佛法的义理，破除断、常二见等各种戏论以及诸种不了义的见解，从而获得对佛法的正见，然后用正见观修般若而见道。

大乘六度的修行方式所获得的觉悟也不同于声闻缘觉，因为声闻缘觉对法性的认识有偏空的不足，而大乘以菩提心为主线的观修方式，获得的则是“悲空不二”的大乘境界。所谓悲空不二，指心性自性虽空，却不妨碍发起无边的大用。《圣摄颂》说：“乃至未圆二资粮，殊胜空性不能获。”证悟这种殊胜的空性，必须圆满福智两种资粮。又《释量论》中说：“以空性见成解脱，观修五度是前行。”可见，前五度的修习就是为了积累资粮而作准备的，在此基础上，修行者才能获得真正获得觉悟。

（三）胜义菩提心：自性的实现

从世俗六度到胜义六度的修行转变，其实意味着菩提心修持上的质变。菩提心可以分为世俗菩提心和胜义菩提心，二者的区别是发心者是否见道。萨班依据《经部庄严论》认为，世俗菩提心的发起有四种助缘：

1. 友力：经善知识或朋友的劝导而发心。
2. 因力：因为过去世曾听闻过佛法，已有菩提种子，今生听闻佛法后自动发心。
3. 根力：过去世曾经广植诸善根（五根、五力）而增长圆满具足。
4. 闻力：因为经常听闻佛法而发心。

通过这四种助缘，修行者可以发起上求佛道，下化众生的誓愿，此即为世俗菩提心。之所以称之为世俗，是因为这种发心还没有摆脱无明的束缚，并非依据真如心发起的，因此还属于有为的善法。胜义菩提心则不同，它是在积聚了足够的福慧资粮之后，又通过加行位的修行，最终获得了见道的智慧之后所发起的菩提心。



胜义菩提心其实就是一切诸法的本质、本性，也是轮回与涅槃的共同根本。因此只要证得胜义菩提心，就获得了真正解脱的智慧和力量，能够彻底明白自身存在的本质和意义，能够挖掘出生命巨大的潜力。从这点上来说，萨班认为小乘所证悟的菩提，相对大乘来说也是世俗菩提。因为小乘对空的理解主要侧重是“我”空，尚未透彻“法”空，并且小乘行者的修行目标主要是获得自身的解脱，因此对生死轮回产生极大的厌离心，将烦恼视为大敌，以快速断除所有烦恼为修行要务。而大乘的修行目标是自利利他，甚至有牺牲自我先成就他人的精神。为了度化无量的众生，大乘的修行者就必须在三界中与众生发生种种关系，因此他们不畏惧生死轮回，不急于断烦恼证涅槃。同样是佛法修行，为何有如此大的境界差别呢？关键点就是发心。

大乘行者因为发的是大菩提心，因此证得的是胜义菩提。例如在菩提心的观修中，修行者要经过自他相换的观修。《入行论》说：“自己快乐他人苦，如不清净作交换；如此不能成佛果，轮回也无有安乐。”¹²⁷自他相换的观修是要观修把自己的快乐给予众生，而将众生的痛苦转移到自己身上，替他们承担。这种观修的意义在于，它能帮助修行者破除对自身的贪爱和执着，促使菩提心的进一步成熟。或许有人会担心，这种观修会不会加重自己的痛苦，或者真的把别人的痛苦转移到自己身上。萨班的回答是，这种观修的结果，会将自己和有情的痛苦平息。其中的奥秘就在于，这种观修不是针对某一个具体的个体，不是把某个人的痛苦转移到自己身上，而是观修把一切众生的痛苦都由自己承担。我们的痛苦恰恰来自对虚幻自我的执着，以及执着“我”之外的“非我”。也正因为这种错误的认识，我们认为痛苦也像我的身体一样真实，难以忍受。自他相换的观修中，正因为观修对象的无量，所以能超越对自我的狭隘，唤醒心中本来蕴藏的巨大潜力，由此超越自他的痛苦。

胜义菩提心还必须经过一个专门的观修的阶段，才能真正证得。据《无上金刚乘的前行讲义》，在各种资粮具备后，可通过观修寂止、观修胜观、观修双运三个步骤证得胜义菩提心。观修寂止主要侧重于修习禅定，让粗重的妄念和烦恼止息，并开发出心识本来具有的觉观之力。观修胜观主要先观察心之空性，然后再继续观察本来无生的心中又有“明”的特性，安住在明空不二的实相上。观修双运阶段则强调寂止和智慧的双运，通过这种双运不断开发内心的力量，获得悲智不二的胜义菩提心。

所谓“悲空不二”是指，菩提心一方面与诸法本空的自性相契合，远离了我、法二执的颠倒；另一方面，它又不是绝对的空，而是显露出人性中大慈大悲的心量，度化无量众生。这种胜义菩提心的特性，区别于其他任何宗教，也区别于小乘行者的境界。当代超个人心理治疗认为佛教心理超越的本质就是消灭私我，物我，甚至有些超个人心理学家把空性又看作是“大我”，这种看法其实偏离了佛教的最终主旨。作为诸法的本质，空性的主要特征是“无我”，即无自性。因为没有能做主宰的、不变、永恒的自性，所

¹²⁷ 《入行论》

以是空。但是本质上的自性空，并没有否定现象的存在，而且恰恰因为无自性，所以才生起了纷繁复杂的万法。大乘佛教正是利用了这一点，设计出一条巧妙的超越性治疗道路。大乘菩提心的修持，从慈悲心的培养，到世俗菩提心的发起，再到胜义菩提心的实现，最终圆满成就菩提，可以说充分发挥了人性潜藏的所有优势。这种修行方式既激励了个人的超越性需求，同时又防止了修行者过于厌离轮回而进入偏空之道，完美解决了出世与入世的矛盾，从而实现了人生的最大价值。



九、萨迦派“明空不二”心性论评析

覃 江

内容提要：“明空不二”是藏传佛教密宗无上瑜伽的核心教义之一。本文主要依据一批新近翻译的藏传佛教萨迦派显密教典，和八思巴编著的《大乘要道密集》，以经论为据，对萨迦道果法不共见“明空不二”的心性论进行了教理与观行的详细分析，指出“明空不二”本非本来心性，其修持亦非佛教所述止观正途，进而剖析了密乘将有为法与无为法、世俗谛与胜义谛相混同的思维模式。

作者：覃江，哲学博士，西南民族大学民族研究院副教授

藏传佛教四大教派之一的萨迦派最精要的不共教法是其“道果法”。据《土观宗派源流》所说，道果法起源于龙树的弟子释迦善友。印度大成就者毗瓦巴依无上瑜伽续部以及《喜金刚》三续，特别是根本的《二品续》，撰述了《根本金刚句偈》及修持引导文《宝训道连果之教诫》，传授给弟子纳波巴和仲比巴，后辗转传至西藏的卓弥大师，最后由萨迦派的祖师得到全部经典和教授而集其大成。

藏传佛教各派多数是以境行果或基道果三位来组织自己的教观体系。基位指修行的依据，即佛法根本见地；道是修行的方法；果是证得的果位。各派在修行方法和要证得的佛果等方面，颇多相似之处，但在见地的认识抉择上，却有非常大的差异。

萨迦派的道果法在见地上有显密之分，显教又有依龙猛、弥勒二宗，密教则以“轮涅无别”¹²⁸或“明空不二”“明空双运”为根本见地。萨迦派以“明空不二”作为直指心性，体认本元俱生智的窍诀，并以此之贯彻于一切密续生圆二次第的修行中。

对萨迦派的这一根本见地，土观·罗桑却吉尼玛却认为不符合中观正见，他说：

其立因位之见，似尚未达中观应成之见，仅为中观唯识共同之见，此派似以道位之见安立为至高而超胜之见。¹²⁹

萨迦派“明空不二”的见地是否尚有商榷之余地，前贤殊少论及。本文拟对此做一初步的分析，以就正于方家。

¹²⁸ 关于萨迦派“轮涅无别”思想的研究，参见丁小平、傅映兰：《萨迦派“轮回涅槃无二”思想研究》，《世界宗教研究》2012年第1期，第59—67页。

¹²⁹ 土观·罗桑却吉尼玛著，刘立千译注：《土观宗派源流》，北京：民族出版社，2000.6，第113页。

（一）“明空不二”的理论

萨迦派认为众生本有的实相心是一切轮回与涅槃存在的基础。基位的心性即明空双运的阿赖耶识，亦称为“普基”。《根本金刚偈》谓“普基因续轮涅齐备，故为根本续”。

阿赖耶因有无方便的摄持的差别，而为轮涅二者之基，故称为普基。¹³⁰也即是说，阿赖耶识因为能够摄持一切法及其种子，故是一切轮回与涅槃的基础和实体。这基本是唯识学以第八识为根本依、含藏识的见解，密教则立为含藏因续。

《大乘要道密集》卷二《密哩斡巴上师道果卷·含藏因续记文》云：

含藏者，谓一心之智，觉知不分，无处建立，恒常不绝通为轮回涅槃之体，而无障碍，乃不动业，犹如常流，无有断绝，犹似大海，作净浊依。照而常寂，寂而常照，谓之曰含藏矣。问：以何缘故名含藏耶？答：包含轮回涅槃之法，善为动静二法之因故。¹³¹

此处说阿赖耶识含藏轮回与涅槃的因，所以是因续。

萨迦寺第十四代座主索朗坚赞（1312—1375）解释说：

阿赖耶（普基）此本身，以习气或种子的方式，齐备轮涅、因道果汇聚的一切法。

¹³²

这个阿赖耶识也被称之为心性，一切万法的存在都是此心性的显现。《根本金刚偈》谓“诸法为心性之显现”。¹³³因此，道果法修持三要中的第一要就是“一切法成立为心。”萨迦派认为这一心性本然具有“明空不二”的体性。《无上金刚乘前行讲义》中谓“一切法是自心明空双运之游戏”“心自性离戏成为诸轮涅之基……通达显空、明空、乐空三者双运见之心性，是出生一切道之功德的源处”。¹³⁴

因为这个心性是一切法的普基，又具明空双运的体性，所以萨迦派的一切道果法修行，从前行到正行，从生起次第到圆满次第，从瓶灌到四灌，皆以此“明空不二”为根本见地。“明空不二”贯彻于一切法的修持中，成为道果法最核心的不共见。如修金刚萨埵时，“金刚即心明空双运，远离一切戏论，即是真实的金刚萨埵。”¹³⁵修上师供时，

¹³⁰ 萨钦师徒等著：《根本金刚偈·科判及略释》，载比瓦巴等著，张炜明译：《萨迦密法集选译》，未出版。

¹³¹ 名称幢师述，莎南屹啰译《密哩斡巴上师道果卷·含藏因续记文》，载《大乘要道密集》卷二，台北：自由出版社，2003.9，第129页

¹³² 索朗坚赞著《道果诸典籍如实交付的引导文——隐义遍显》，载毗瓦巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译》

¹³³ 瑜伽自在主比瓦巴著《根本金刚偈》，载毗瓦巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译》

¹³⁴ 降巴阿旺落追仁亲著，张炜明译《无上金刚乘前行讲义》

¹³⁵ 降巴阿旺落追仁亲著，张炜明译《无上金刚乘前行讲义》



“最初感觉上师和自心无别为明分；于此觉性不特别执持，松缓放松为空分；于这种状态本身不做破立、取舍而平等安住，即是所谓的“双运”或“离戏”。”¹³⁶修真实供养时，心要于“明空双运离戏的状态之中尽量安住。”¹³⁷修习四灌时，虽然每一灌顶所生智慧不同，但皆是以“明空双运”为所需守护的见地。尤其修习第二秘密灌顶时所生的智慧正是心识之明空双运。

萨迦派认为这一明空双运的心性即是一切众生都具有的自性清净心、如来藏、光明心、实相心等。众生因为不能认识此心性，而生起烦恼执著，即是轮回。而一旦认识把握了此心性，就会从轮回中解脱，获得涅槃。因而，体认此心性就成为其整个修行体系中最关键的一着。萨迦派因此而发展出一些非常具体的直指心性的窍诀，这些窍诀都是通过分别辩识意识之明、空、不二三个方面来直指心性的。

1. 心性之“明”

明空不二的心性的所谓明，是指意识的明明了了的知觉性。《隐义遍显》云：

外内汇聚的一切法均汇聚于自心，除心之外的外境任何也无有，而心只要有一点自己的体性就不舍弃清明，故认识所谓“明”为心之性相。¹³⁸

《大乘要道密集》卷四《新译大手印顿入要门》云：

明者非如世间明色，但心体上而过失垢染浑浊，譬如秋时澄湛晴空，即于彼等能知能觉，自体本有。¹³⁹

这里指出，所谓的“明”便是意识对心理上的过失垢染的能知能觉的知觉性。

近代萨迦派著名大师绛央洛德旺波（1847—1914）有一篇非常重要的指示心性的著作《信解深义者修持“轮涅无别”见之法》，在这篇著作里，绛央洛德旺波将指示心性的方法分为两种，一种是从粗大明空双运及细微妄念上来认识，另一种是从细微明空双运及假立的原始俱生智上来认识。

第一种 是先以心觅心，当觅心不可得时，认识到自心就是“当下的那种间隔稀疏、起伏波动的细微妄念。此时内心能感觉稍微明亮，稍微清晰，稍微了知，稍微变动，清清楚楚。这种从内心生起的觉受本身，即是心的明分。”¹⁴⁰粗大的明分，就是在心里尚

¹³⁶ 《古沙鲁的集资》，载毗瓦巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译》

¹³⁷ 降巴阿旺洛追仁亲著，张炜明译《无上金刚乘前行讲义》

¹³⁸ 索朗坚赞著：《道果诸典籍如实交付的引导文——隐义遍显》，载毗瓦巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译》

¹³⁹ 慧贤传，慧幢译：《新译大手印顿入要门》，载《大乘要道密集》卷四，台北：自由出版社，2003.9，第396页。

¹⁴⁰ 绛央洛德旺波著：《信解深义者修持“轮涅无别”见之法》，载毗瓦巴等著，张炜明译：《萨迦密法集选译》，未出版。

有细微妄念的时候，对此妄念的清清楚楚的了知。但此时的了知仍属心的迷乱，是一种近似的明空双运。

第二种 细微的明空双运的明分则是认取前念已灭、后念未生的当下一念为明。当下这一念没有妄念，没有能取、所取，清晰明白，乃是清静无垢的自性光明心。¹⁴¹这是意识在没有认识对象时的单纯明觉，即意识无念无分别时的纯粹知觉性。

2. 心性之“空”

明空不二的心性的所谓空，是指意识的无处所、无质碍、无形相的特征。八思巴著《大悲观音和大手印双运修持法及赐予加持之开许》云：

此心既无颜色又无形状，也不是一（个）或异（多个）。所以，自心的体性空，因为无有体性，故原本就没有生，所以最初（生）之因空；因为无生，故无有停住，所以中间阶段的存住空；因为无住，故无坏，所以最后之灭空。是故，自心无有根基且远离一切戏论如同虚空，如此断除戏论。¹⁴²

《隐义遍显》云：

如又于彼明观察，那么就会发现：其种类、颜色、形象等任何也不能获得，即自性空寂。即于明寻找不获得，称为“空”。¹⁴³

绛央洛德旺波称心性粗大的空分是此心无生、住、灭，无处所、无形无相、无颜色、无对象、无内外；细微的空分是指“自性非实有的空性”，是“自性真实空，远离能取所取之垢的自性光明双运。”¹⁴⁴也就是无念无分别时的空白心。

3. 明空不二

所谓心性的明空不二、明空双运是指明了意识同时具备“纯粹觉性”和“空寂无相”两个属性。这两个属性乃是一体两面，正明时亦空，正空时亦明，因而称之为“明空双运”。

《隐义遍显》云：

如此，正明之时又空，正空之时又明。如此，明空二者各自谁也无法分开差别，

¹⁴¹ 同上

¹⁴² 载比瓦巴等著，张炜明译：《萨迦密法集选译》，未出版。

¹⁴³ 索朗坚赞著：《道果诸典籍如实交付的引导文——隐义遍显》，载比瓦巴等著，张炜明译：《萨迦密法集选译》，未出版。

¹⁴⁴ 绛央洛德旺波著：《信解深义者修持“轮涅无别”见之法》，载比瓦巴等著，张炜明译：《萨迦密法集选译》，未出版。



彼称为“无二”“双运”“离戏”“无造”（天然）、“心之体性”。¹⁴⁵

萨迦派大手印称修行人入大手印正定时所生起的觉受有乐、空、明、知四种，乐空不二，明空不二。绛央洛德旺波说：

如此，于心的空分体验时，不是如同天空一样的，什么都没有的断空，而是存在一种什么也能觉知（出现、生起、变化）的“明”（清楚、显明）和“觉”（明见证知）。但对它的本来面目凝目而视时，自性无有任何执著，远离一切相，故于这样的空性获得决定。如此“明”“空”二者，并不是一个舍弃另一个的各自分离，而是当下的细微妄念，远离生、住、灭即为“空”。“空”的知道者，即了知自心无妄念（空）的智慧就是“明”。正“明”的时候即是空，在空的状态，明自然生起的明空双运，应如是决定。

又说：

心自然放松安住，于前后念之间，具明明了了空的自性或空明明，被称为本性或“界”，和于彼感受体验者是智慧。如此“空”和“明”或“界”和智慧无别。故正明的时候是“空”，正空的时候即是“明”，连佛也不能分开二者。¹⁴⁶

4. “明空不二”的修持

因心性本具明空不二的体性，故修持的要诀也就是在一种无修无整、宽坦纵任、无念无分别的状态下安住于意识的明觉，以此与本然心性相应。八思巴《大悲观世音和大手印双运修持法及赐予加持之开许》云：

于任何性相妄念也不观修，且不着意，而于离系的本性中心意放松，平等安住，逐渐串习，心不放散，且长时于内安住。¹⁴⁷

《隐义遍显》云：

如此正明之时又空，正空之时又明，如此，明空二者各自谁也无法分开差别，彼称为“无二”“双运”“离戏”“无造”（天然）、“心之体性”，以此的方式抉择，而于彼的状态中无散乱地安住。

尔时，如生起妄念分别，不要连续跟随，而应忆念任何所生起的念想执著分别，其体性为明空双运而平等安住。对此不仅是义共相，而是自心于双运修持的体验，称

¹⁴⁵ 索朗坚赞著：《道果诸典籍如实交付的引导文——隐义遍显》，载毗瓦巴等著，张炜明译：《萨迦密法集选译》，未出版。

¹⁴⁶ 绛央洛德旺波著《信解深义者修持“轮涅无别”见之法》，载毗瓦巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译》

¹⁴⁷ 载毗瓦巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译》

为“于见修持体验”，即无论生起显分、空分、双运的体性，此三者皆以认识摄持。¹⁴⁸

《无上金刚乘前行讲义》云：

空性离戏赤裸显现，感觉唯明唯知。正明之时空，空时本身明，正空之时，明之流不灭，明空无执，离边无偏，离言绝思之状态之中，整个赤裸鲜明安住原状，甚至仅离戏也无有执著，愣愣地断然安住。¹⁴⁹

绛央洛德旺波谓：

于明空双运中，无执著、无戏论地自然放松，无有什么所缘所见地安住入定。又说：从指示开始到入定之期间，按照指示方法，入定时，就像水不搅自清，马不牵引而自行，心自然放松安住，于前后念之间，具明明了了空的自性或空明，被称为本性或“界”，和于彼感受体验者是智慧。……应于彼种状态中，以多次、短时的方式安住入定。

又所谓“与观修善分离”，即于妄念浮想未曾生起之前，全心于其他事物上休息。之后，又回到在自然发愣的状态下观察实相，再休息。以这样轮流交替的方式修持。……细微妄念刚冒起，立即生起觉性。犹如海水涌起的浪花，最终又消融于海水中，从明空双运的自身所生起的“轮涅”的各种显现，仅稍加认识，就融入实相之中。¹⁵⁰

保持这种明空不二的纯粹明觉，也是萨迦派大手印修习要门。《大手印顿入真智一决要门》谓“若了明空不二理，即是法身之禅定”。¹⁵¹《新译大手印顿入要门》云：

禅定正体者，谓心直如枪，若枪邪曲，用不的中，须要端直。修习行人亦复如是，一切善恶邪曲妄念，都莫思量，离诸妄想，寂绝而住，称顺本心。师曰：心不整则自明，水不动则自澄，道不谬则自近果，不缘则自证也。¹⁵²

萨迦派又将此大手印修持心要总结为乐、明、无念三诀，以此摄持自心，便成为果乘大手印修法。《新译大手印不共义配教要门》云：

此果乘依大手印而修道也。……修习正体者，于寂静处端身正坐，归依三宝，发菩提心，一刹那顷起本佛慢，而应安住现空双融，或身语意离于修整，顿遣妄念于乐、明、无念而无作意了知之心。如是安住，亦得一切时中，顶想上师融入身中，不应舍离，若如是住，生乐、明、无念。……乐是定根，切须依仗，能增盛缘。明是本定，离诸妄念，而应住于无念真空。无念即是定之行相，无作意住。此三均等是一味，故

¹⁴⁸ 索朗坚赞著《道果诸典籍如实交付的引导文——隐义遍显》，载毗瓦巴等著，张炜明译《萨迦密法集选译》

¹⁴⁹ 降巴阿旺洛追仁亲著，张炜明译《无上金刚乘前行讲义》

¹⁵⁰ 绛央洛德旺波著《信解深义者修持“轮涅无别”见之法》载毗瓦巴等著，张炜明《萨迦密法集选译》

¹⁵¹ 《大乘要道密集》卷四，台北：自由出版社，2003.9，第421页。

¹⁵² 慧贤传，慧幢译《新译大手印顿入要门》，载《大乘要道密集》卷四，台北自由出版社，2003.，396页



不可阙一。¹⁵³

综上所述，萨迦派的“明空不二”指的就是明明了了、无形无相的意识的纯粹知觉性，其修习“明空不二”的要点，就在此意识的明觉上安住而进入禅定。

从这里可以看到，萨迦派道果法、大手印的见地与修法，其实与宁玛派的大圆满和噶举派的大手印是非常接近的。¹⁵⁴如《大圆胜慧澈却脱噶全书》述彻却修法云：

只在一切法之显现中，于当体明空不二之刹那上，无修无证，无散乱定住，明明了了，觉照认识，认识这个就是自己本心，勿令间断即是。¹⁵⁵

可以说“明空不二”是藏传佛教无上瑜伽心性论的核心教义之一。

（二）对“明空不二”的分析

虽然萨迦派将明空不二看做道果法的不共见，而且认为是直指心性的殊胜窍诀。但从大乘佛教的理论及修证实践来看，“明空不二”的心显然并非胜义谛上的自性清净心，而是意识的一种知觉清明的状态。明空不二至多是一种调心入定的方便法门，而不是开悟见道，证悟成佛的正见和正定。

1. 空性无形相质碍，但并非无形相质碍就是空

如前所述，萨迦派认为明空不二中的空，是指意识的无处所、无形相、无质碍的特性，认为在寻心觅心的过程中，在身体的内、外、中间，在意识的生、住、灭中都找不到一个有实体、形相、质碍、颜色等的心体，因此这个意识是空的。但事实上，这一对空性的抉择过程和教理依据是错误的。

无处所、形相、质碍等是意识作为心心所法的基本特征，心心所法就是无形、无质、无对的。《成唯识论述记》卷一云：

心所有实自性，无质碍故，如觉、乐等诸心、心所。¹⁵⁶

意识是属于心心所法的，因此意识必然也就是无形相、无质碍的。

¹⁵³ 《大乘要道密集》卷四，第388页

¹⁵⁴ 关于藏传佛教各派所传大手印修法，参见林崇安《西藏大手印的思想》，台北《民族社会学报》，1994年，第21期，53—60页

¹⁵⁵ 转引自陈兵：《大圆心髓略识》，载陈兵：《自在之行——佛法正道论》，华夏出版社，2009，297页

¹⁵⁶ CBETA, T43, no. 1830, p. 258, b26—27.



空性虽也是无处所、形相、质碍；但是，无处所、形相、质碍的东西并不等于空性。因为，空性除了具有超越一切形相、质碍、处所的性质以外，最主要的本质是无我、无自性、不可得。如《大品般若经》卷二十二云：

佛言：诸法和合，因缘生法中无自性。若无自性，是名无法。以是故，须菩提！菩萨摩訶萨当知一切法无性。何以故？一切法性空故。以是故，当知一切法无性。¹⁵⁷

如果不从意识的无我、无自性、不可得来认识其性空，仅仅从无处所、形相、质碍等来观察意识，并不能证明意识就是空性。这只能说明意识不属色法，属于心心所法。因为，如果无处所、无形相、无质碍就等于空性的话，那所有具备这些特征的东西，如虚空、时间、空间、能量、声波、光波、电波等等就都是空性。这样的话，就等于是把空性看成了一种东西，一种实在而无形的东西。这就犯了《宝性论》所说对空性的三大错误认识之一的“以空为有物”。¹⁵⁸

另外，如果没有形相质碍的东西是空，那么是否有形相质碍的东西就不空了呢？若心心所法无相故空，则色法有相故不空。如果是这样，那就不是“色即是空，空即是色”，而成了“色不是空，空不是色”。空性就不是一切法的本性，而只是某种无形相质碍的东西。这就与佛教最基本的理论相矛盾了。这种推理不但不会揭示意识的虚妄性、非实在性，反而会强化对意识实在性的执著。这种对空的认识是不正确的。

2. 明觉是意识状态，并非本来心性

明空不二中的明，是指意识明明了了的纯粹知觉性。萨迦派及宁玛、噶举等多将此明觉认为是本来心性。¹⁵⁹但这一判断在理论与实践上都是错误的。

首先，知觉性不是本来心性的特征，而是心心所法的共性。窥基在《成唯识论述记》中说得非常清楚：

觉者觉察，心心所总名。¹⁶⁰

知觉是心心所法的总称，是有为法，不是无为法，根本不可能是本来心性。

其次，萨迦派以第八阿赖耶识为普基，又称心性明空双运，这是自相矛盾的。第八

¹⁵⁷ CBETA, T08, no. 223, p. 378, a25—29

¹⁵⁸ 《究竟一乘宝性论》卷四：“散乱心失空众生者，谓初发心菩萨离空如来藏义，以失变坏物修行，名为空解脱门。此以何义？初发心菩萨起如是心：实有法断灭后时得涅槃，如是菩萨失空如来藏修行；又复有人以空为有物，我应得空；又生如是心，离色等法别更有空，我应修行令得彼空。彼人不知空以何等法是如来藏。”（CBETA, T31, no. 1611, p. 840, a1—8）

¹⁵⁹ 莲花生《直指觉性赤见自解》：“称之为心者，就是那明明了了”。载刘立千译：《大圆满虚幻休息论妙车释等合编》，北京：民族出版社，2000.6，第207页。

¹⁶⁰ CBETA, T43, no. 1830, p. 247, b24—25



识并没有所谓的明明了了的功能。阿赖耶识不是了别境识，它的知觉作用极为味劣。《成唯识论》卷三谓“此识行相极不明了”。¹⁶¹具有明了功能的只是第六意识。凡夫平常根本感受不到阿赖耶识的作用，我们能感受到的都是第六意识的活动。

明空不二所谓的明，实际主要是第六意识的明了意识、定中意识和有分心这三种明了状态。明了意识能与前五识俱起，令前五识清楚了别五尘，亦称五俱意识。由五俱意识引导，前五识才能生起，令五识明了取境。第六识中的定中意识，能在定心中明明了了地深取所缘，具备明的特征。又，前念已灭，后念未生的当下，是第六识不缘外境、不起分别时的无念空白心，即是上座部佛教所说的有分心。《解脱道论》比喻为：“如王殿上闭城门卧。”¹⁶²王就是意识，城门就是五根，闭城门卧即关闭五根，不取五尘，意识亦不活动的状态。

那么，意识的这三种明了状态是否本来心性呢？

所谓心性，亦即是空、真如、实相、如来藏、佛性等等。佛陀在《楞伽经》中说：

大慧！有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃、离自性、不生不灭、本来寂静、自性涅槃，如是等句，说如来藏已。¹⁶³

《佛性论》卷一谓“佛性者，即是人法二空所显真如”。¹⁶⁴《成唯识论述记》卷二云：

心性者，真如也。真如无为，非心之因，亦非种子，能有果法，如虚空等，故非有漏心性是无漏，名本性净也。¹⁶⁵

心性即真如，乃是无漏的无为法。它是无为法，故无生灭、断常、一异、去来；心性无漏，故清净无染；心为真如，故无能取所取，唯无分别智能证，非见闻觉知能了。

我们就从这几个方面来看一看，明明了了的意识是不是本来心性。

首先，意识的三种明了状态全都是有生灭、有间断的。因为当众生处于五个无心位，即无想定、无想定、灭尽定、熟眠、闷绝的时候，前六识便都断灭，不起现行。¹⁶⁶除此之外，在生时、死时，人处于极度昏迷之中，明了意识也不现行。《成唯识论》卷三：

谓生死时身心惛昧，如睡无梦极闷绝时，明了转识必不现起。¹⁶⁷

¹⁶¹ CBETA, T31, no. 1585, p. 11, c29—p. 12, a1.

¹⁶² 《解脱道论》卷十，CBETA, T32, no. 1648, p. 449, b18.

¹⁶³ CBETA, T16, no. 670, p. 489, b4—7.

¹⁶⁴ CBETA, T31, no. 1610, p. 787, b4—5.

¹⁶⁵ CBETA, T43, no. 1830, p. 308, a16—19.

¹⁶⁶ 《成唯识论述记》卷四：“六种转识于五位有间断。”（CBETA, T43, no. 1830, p. 362, c22）

¹⁶⁷ CBETA, T31, no. 1585, p. 16, c25—26.

在这些情况下，意识间断，其明觉当然就断了。再详细分析，禅定有入、住、出，定中意识在出定的散心位时便会间断。有分心本身并非凝固不动，而是刹那生灭。“在不活跃的阶段，有分心即会在每一个心识刹那里生灭，就有如河水之流一般。”¹⁶⁸在意识或五根受到外境刺激时，“会有一个名为‘有分波动’（bhavanga—calana）的心识刹那发生，有分心于此‘波动’了一个心识刹那。继之而来的心识刹那名为‘有分断’（bhavanga—upaccheda），有分心之流于此被截断。紧接而生起的心即转向五门或意门的目标。这转向于目标的作用名为‘转向’。”¹⁶⁹《新译大手印不共义配教要门》也说修行人住于乐、明、无念之中，“其定心盛时，六识断绝”。¹⁷⁰由此可见，意识的三种明了状态都有间断生灭，都是生灭心。既是生灭心就不是无为心、真如心。《维摩诘经》说：“无以生灭心行，说实相法。”¹⁷¹

其次，凡夫因为有分别、俱生人法二执，具诸烦恼，故第六、七识唯是有漏。只有当入见道位，人法二空智现前时，方成无漏。而前五识和第八识要等到证得佛果时才能完全转为无漏智。古德云：“六七因中转，五八果上圆。”所以，在凡夫未转依位，不论是明了或不明了的意识，都是有漏染污的。有漏染污的心，再怎么明了，再怎么安住，也不会是本来心性。

再次，真如实相远离人法二执、能取所取，所以不是意识了别的对象，唯无分别智能证。《成唯识论》卷九云：

若时菩萨于所缘境，无分别智都无所得，不取种种戏论相故，尔时乃名实住唯识真胜义性，即证真如。智与真如平等平等，俱离能取所取相故。¹⁷²

无分别智远离能取所取，以无分别的现观契会真如，智与真如平等无异¹⁷³，智即真如，真如即智，故是无漏。《成唯识论》云：“谓体无漏及证真如。”¹⁷⁴因为无分别智与真如平等，体性无漏，所以不能将它与有漏的意识心相等同。《摄大乘论》把这种性质称之为是心而非心：

是无分别智，不异计于真，诸菩萨所依，非心而是心，是无分别智，非思义种类。

¹⁶⁸ 菩提比丘英编、寻法比丘译《阿毗达摩概要精解》，香港佛教文化事业有限公司，1999，p.110

¹⁶⁹ 菩提比丘英编、寻法比丘译《阿毗达摩概要精解》，香港佛教文化事业有限公司，1999，p.110

¹⁷⁰ 《大乘要道密集》卷四，台北：自由出版社，2003，388 页

¹⁷¹ CBETA, T14, no. 475, p. 541, a17.

¹⁷² CBETA, T31, no. 1585, p. 49, c18—21.

¹⁷³ 真谛译《摄大乘论释》卷十二：“若智与所取不异，平等平等起，是名无分别智。”（CBETA, T31, no. 1595, p. 243, b15—16）

¹⁷⁴ CBETA, T31, no. 1585, p. 50, c27.



如果要讲心性，也只能是指无分别智所证真如，而不是意识的明了状态。意识的明了作用，建立于能所二元对立的基础上，是虚妄分别，因而不论是明了或不明了的意识，都不能认识真如。《大智度论》卷十八谓“诸法实相者，不可以见闻念知能得”。¹⁷⁶

综上所述，我们认为明明了了的知觉属有为、有生灭、是有漏、非真智，所以不是本来心性，只是一种清明的意识状态。

3. 明空不二的修持是入门方便，非见道正行

从佛法修持的角度讲，以明空不二为窍诀，并非直指心性，开悟见道的正道，至多只是入门方便而已。

所谓见道，从总体上讲是指以无分别智证得人法二空所显真如。《杂集论》卷九云：

云何见道？若总说，谓世第一法无间，无所得三摩地钵罗若，及彼相应等法，由无分别奢摩他毗钵舍那等为体相故。又所缘能缘平等平等智为其相，由此通达所取能取无性真如故。¹⁷⁷

修行人在修到四加行位最后世第一法时，由无间定，双印能所二空，皆不可得，以无分别止观双运，通达空性真如。

依照这一见道的过程 and 标准，我们来分析一下明空不二的直指与修持是不是见道。

首先，通过上面的分析，我们可以知道萨迦等教派认取明空不二为本来心性，根本是一种错认，在见地上可以说是一种外道见。明空不二的心性论，非常类似于唐代宗密以空寂灵知之心为自心佛性的理论。宗密《禅源诸诠集都序》卷一说：

空寂之心灵知不昧，即此空寂之知，是汝真性，任迷任悟，心本自知，不藉缘生不因境起，知之一字，众妙之门。¹⁷⁸

他认为空寂之知无念无形，性如虚空，天真自然。修行人在此灵知上不断不修，任运自在，即是解脱。但在禅宗史上，宗密的这个见解受到了严厉的批评，被斥为“知之一字，众祸之门”，类似于神我外道见。¹⁷⁹把明空意识状态当做真如，这是禅宗常常批判的认贼作子、错认识神的典型邪见。《景德传灯录》卷十有一著名公案：

¹⁷⁵ CBETA, T31, no. 1594, p. 147, c3—6。

¹⁷⁶ CBETA, T25, no. 1509, p. 196, c23—24。

¹⁷⁷ CBETA, T31, no. 1606, p. 734, c28—p. 735, a3。

¹⁷⁸ CBETA, T48, no. 2015, p. 402, c28—p. 403, a2。

¹⁷⁹ 关于对宗密“知”字诀的批判和分析，参见陈兵：《论宗密的“知”字诀》，载《长安佛教学术研讨会论文集》，2009。



有客来谒。师（按：长沙景岑）召曰：尚书。其人应诺。师曰：不是尚书本命。对曰：不可离却即今祇对，别有第二主人。师曰：唤尚书作至尊得么？彼云：恁么总不祇对时，莫是弟子主人否？师曰：非但祇对，与不祇对时，无始劫来是个生死根本。有偈曰：

学道之人不识真，只为从来认识神；无始劫来生死本，痴人唤作本来身。¹⁸⁰

唐代长沙景岑禅师与尚书的这一段公案，及这首偈子，在禅宗史上非常出名，影响极大。这位尚书一开始把明明了了能做主宰的意识（祇对）当成本心，被禅师反诘后，又以为无念无分别的意识（不祇对）是本心。结果，长沙景岑禅师说有念与无念的这两个心，都不是本心，而是无量劫来的生死根本，亦即根本无明，因为这两个心，都是识神，而不是真心。

长沙景岑的师父，著名的南泉普愿禅师在本心到底是知，还是不知的问题上，有一铁判：道，不属知，不属不知。知，是妄觉；不知，是无记。¹⁸¹

此与上引《摄大乘论》说是心非心，意义相通。执着于知与不知，执着于意识上乐空明知的觉受，皆是错认识神，与道相悖，不顺正理。《首楞严经》中佛陀对阿难说，如果你执着这个“分别觉观，所了知性必为心”，那这个心只是与五尘相对的分别心，五尘变灭，此心亦灭，故非真心。而此心不缘五尘时，“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事”，亦非真心。故佛告阿难：

世间一切诸修学人，现前虽成九次第定，不得漏尽成阿罗汉，皆由执此生死妄想误为真实。¹⁸²

其次，见道之时无分别智虽然契证真如，但非有能证所证、能取所取，此智与真如皆无所得，所以《杂集论》称之为无所得三昧。无所得，是般若的核心，是心性的本质，是佛教禅观的宗要。¹⁸³菩萨正是以无所得的智慧，才能证得真如。《大品般若经》卷二十一中记载须菩提问佛陀：“云何当得一切种智？”佛陀回答说：

须菩提！无所得即是得，以是得无所得。¹⁸⁴

佛陀在《大般涅槃经》卷十七《梵行品》中详尽分析了无所得与有所得的区别，说无所得便是般若，无所得是大涅槃、第一义空、大乘、无上正等正觉等。如果有菩萨于法有所得，便是凡夫，因为有所得是生死轮，是魔眷属。¹⁸⁵

¹⁸⁰ CBETA, T51, no. 2076, p. 274, b11—18。

¹⁸¹ 《五灯会元》卷四，CBETA, X80, no. 1565, p. 91, b13—14

¹⁸² CBETA, T19, no. 945, p. 109

¹⁸³ 参见覃江《般若中道与无得正观——佛教的实相论与根本禅观》，载《西南民族大学学报》，2009.9

¹⁸⁴ CBETA, T08, no. 223, p. 376, c21—24

¹⁸⁵ CBETA, T12, no. 374, p. 464



那么明空不二是有所得，还是无所得呢？从前面的分析，我们看到明空不二的心性论把一种确定的意识状态认定为心性，指示了非常具体的体认方法和途径，设计了安住于此明明了了知觉性上的窍诀，是非常明确的有所得、有所住。这与大乘佛法以无得为宗、无住为本¹⁸⁶的精神是根本矛盾的。在《大般若经》卷四一七中，佛陀明确地告诉须菩提：

善现！如是大乘以无所得而为方便，住无所住。¹⁸⁷

如果按照明空不二的要诀修行，未通达空性者极容易以有所得、有所住之心，产生对意识明觉和有分心的执着。

再次，见道之时无分别智的体相是止（奢摩他）、观（毗婆舍那）平等双运，和合俱转。《瑜伽师地论》卷五八云：

由见道中止观双运故，圣弟子俱时能舍止观二道所断随眠，第一观所断，第二止所断，是故见道说名究竟。¹⁸⁸

见道时，止观平等双运才能断除各自对治的烦恼。若不能止观双运，尤其没有观的话，第六识上的分别我、法二执由于没有毗婆舍那的抉择力来观破，有漏的第六、七识，不能转成无漏，是不能见道的。但是在萨迦等教派的教法中，其修行的重点都是让心安住于无分别止，无修无整，宽坦任运，几乎没有毗婆舍那的修习。他们认为只要修习无分别止，保持明了无念的状态，就是见道，“心不整则自明”。但是，这是对心识运行状况的错误判断。因为第六、七识上的俱生人法二执，是无量劫来虚妄熏习内因种子所生，不需要思考分别，便与身俱起。如果不能以人法二空的观智将其照破，便会恒起现行。所以，无念之时的心，并不是清净心，恰是俱生人法二执现行的心。心不整，不但不是自明，反而正是根本无明。《宗镜录》对于那种认为“但一切处无著，放旷任缘，无作无修，自然合道”的修行法，引《首楞严经》中佛告阿难：“一切无著，名觉知心，无有是处”，进行破斥，称皆落入《圆觉经》所说四种禅病，斥之为邪观，尽是“执见修禅，说病为法”。¹⁸⁹这个意见是极为正确和宝贵的。

虽然，从修行实践来讲，自然安住于明空不二的心境，确实是修止入定的上乘法门，比较容易排除杂念，放松身心，定水澄静。但是，如果不具备空性正见，那它的性质就是世间禅，对此产生执着，却又是修行参禅的常见误区，堕在光影门头，而致禅病。对此，唐代百丈怀海禅师早有非常明确的指示。《古尊宿语录》卷一云：

言鉴觉犹不是，从浊辩清，许说如今鉴觉是，除鉴览外别有，尽是魔说。若守住

¹⁸⁶ 《维摩诘所说经》卷二：“从无住本，立一切法。”（CBETA, T14, no. 475, p. 547, c22）

¹⁸⁷ CBETA, T07, no. 220, p. 90, c20—21

¹⁸⁸ CBETA, T30, no. 1579, p. 625, a18—20

¹⁸⁹ 《宗镜录》卷四十三，CBETA, T48, no. 2016, p. 671



如今鉴觉，亦同魔说，亦名自然外道说。如今鉴觉是自己佛，是尺寸语，是图度语，似野干鸣，犹属藕胶门。本来不认自知自觉是自己佛，向外驰求觅佛。假善知识说出自知自觉作药，治个向外驰求病。既不向外驰求，病瘥须除药。若执住自知自觉，是禅那病。

当我们心外求佛时，为了把我们向外攀缘的心拉回来，便说知觉心是本心。若心已回转，不再外求，却执着这个能鉴能觉的心就是自心佛性，却成邪见禅病。对此，个别大手印法本，也有较清楚的认知。《新译大手印不共义配教要门》说：

若着于乐即生欲界，若着于明即生色界，若着无念生无色界，此三均等而无取着是真正道。¹⁹⁰

虽然这里讲的所著与所生界与一般经论不同，但强调不执著于乐、明、无念的状态，还是很有见地的。

4. 混淆胜义谛与世俗谛，把无为法当有为法

通过上述分析，我们已经可以得出结论，萨迦派的明空不二的心性论在教理与修持两个方面都存在着重大的错误，明空不二的心性既不是本来心性，也不是修行见道的正途。但是，我们想要进一步追问：他们为什么会犯这样的错误？

在密宗的教观体系里，除了明空不二，还有很多被看做秘密心要的双运道，比如心气不二、显空不二、乐空不二、觉空不二、轮涅不二等等。它们与明空不二所述内容虽然不同，但却有着一套共同的思路。这个思路就是混淆胜义谛与世俗谛，总要用有为法来规定无为法，把无为法讲成某种具体的东西，某种特别的物或某种特殊的心。

《大品般若经》卷二十二谓“诸法无相，非一相、非异相”。¹⁹¹在胜义谛上，一切法都可以说是不二的，因为诸法性空。但是，不二不等于就是一，只能说是非一非异，如果混淆了胜义谛与世俗谛，只见非异，不见非一，把胜义谛上的不二，执著为世俗谛上的同一，这是非常错误的。

真如是一切法的实相，一切法都是非有为非无为的。但是在安立谛的层面上，一切法都可以分为有为法与无为法。《瑜伽师地论》卷二十八云：

有二种，一者有为，二者无为。于有为中且说三界所系五蕴，于无为中且说涅槃。

¹⁹²

有为法与无为法有着本质上的区别，绝不可以混淆不清。大小乘经论之所以要将诸

¹⁹⁰ 《大乘要道密集》卷四，台北：自由出版社，2003.9，388 页

¹⁹¹ CBETA, T08, no. 223, p. 382, c23—25

¹⁹² CBETA, T30, no. 1579, p. 436, b28—c1



法分立为有为无为、五位等，也正是为了厘清这种差别。有为法是有因缘造作，具生、住、异、灭的无常性，能见闻觉知，言说描述，有得失增减，有对待的世间法。无为法是无因无果，无生住异灭，非无常，非心非物，超越时空、数量、性相，心行处灭，离诸文字，无得失增减，无对待的出世间法。混淆了两者的区别，也会造成极大的谬误。

比如明空不二，从胜义谛上说，明空确实是不二的，因为明觉无自性、不可得，既不可得便不可失，无得无失便成中道第一义谛。但是，如果不二变成是一，便得出明就等于空。明既然等于空，那么这个空就能在身心处于非无心位等条件下生起，了别五尘时，清清楚楚，无妄念时，明明白白。当丧失这些条件，空便有间断失坏，便有明与不明、空与不空的差别，所以我们只要努力保持这个清清楚楚、明明白白，就可以轻轻松松地安住于空性。这个推理过程与结论，是不是与前面引用的萨迦派的文献非常近似呢？

同样，显空不二、乐空不二、心气不二都是这个逻辑。显等于空，所以空不再是非因非果、无生的无为法，而是能显出外境的一种本体，宁玛派称之为“自显现”。乐等于空，所以空中不再是“无受想行识”，而是与智慧手印双运时，由明点的降持逆提所生遍布全身之欲乐，萨迦派称此乐空为涅槃。心性等于气，所以“不是心，不是物”¹⁹³的心性变成了“心就是物”，是可流入中脉，成长身体的智慧气。¹⁹⁴密乘的这些见地，几乎与大乘显教所有经论都是矛盾的。造成这种矛盾的原因，恐怕就是混淆了胜义谛与世俗谛、有为法与无为法的界限。这种思路总是把真如实相从无为法降格为有为法，讲成一种个别具体的东西，说是与空相应，其实是把空实在化。《大般若经》说：

诸法一相，所谓无相，如是无相，既非有相亦非无相。¹⁹⁵

宇宙万法的平等无差别，是基于实相非有相非无相的法性，而不是建立在有为法的事相上。密乘在处理这个问题上似乎远不如大乘圆教来得正确圆融。

诸法实相超越一切有为法的范畴，不生不灭，非心非物。《宝云经》说诸法实相有十种超过意识筹量的特征。¹⁹⁶《度一切诸佛境界智严经》谓“如来常住，不生不灭，非

¹⁹³ 《景德传灯录》卷八：“师（按：南泉普愿）有时云：江西马祖说即心即佛，王老师不恁么道，不是心、不是佛、不是物。”（CBETA, T51, no. 2076, p. 257, c12—14）

¹⁹⁴ 龙树菩萨批判了有人把微细色蕴认为是神我的看法。《大智度论》卷十二：“问曰：人云何言‘色是我相’？答曰：有人言：‘神在心中，微细如芥子，清净名为净色身。’更有人言‘如麦’，有言‘如豆’，有言‘半寸’，有言‘一寸’。初受身时，最在前受，譬如像骨；及其成身，如像已庄。有言：‘大小随人身，死坏时，此亦前出。’如此事，皆不尔也！何以故？一切色，四大所造，因缘生故无常。若神是色，色无常，神亦无常。若无常者，如上所说。”（CBETA, T25, no. 1509, p. 149, b8—16）

¹⁹⁵ CBETA, T06, no. 220, p. 908, b6—7

¹⁹⁶ 《宝云经》卷三：“离于文字，言语道断，出过一切心所行处，离诸戏论无造无作亦无彼此，非筹量计较之所能

心非色，非有非无”。¹⁹⁷《楞伽经》说如来法身“悉离一切量”¹⁹⁸，超越一切世间法和意识卜度。所有经论无不谈空、真如、心性、如来藏等超越一切世间心色五蕴。所以，正确地理解佛法中所谓胜义谛与世俗谛、世间法与出世间法、有为法与无为法的关系，是得到真实智慧和解脱的重大问题。¹⁹⁹

（三）萨迦派内部的不同认识

萨迦派是一个内部派别众多，见地不一的宗派。《土观宗派源流》说：

文殊怙主萨班和绒敦等诸大德，皆以中观自续见为主，仁达瓦尊者又是持中观应成派见。释迦胜初尚中观，中持唯识，后执觉囊派见。其余还有很多人以“大圆满”见为殊胜者。²⁰⁰

所以，萨迦派内部在心性问题和修行取径上似乎也存在与上述理论不同的认识，其典型代表便是著名的萨迦班智达·贡噶坚赞。

萨班曾在《显明佛陀密意》中反对无分别的修法，他用大段文字描述了吐蕃僧诤时，莲花戒对摩诃衍无分别修法的破斥，并说我们前面引用过的一些大手印修法不是佛说大手印而是汉地和尚的修法。²⁰¹比如他引述莲花戒的话说：

你（按：汉地和尚）所说的无分别的观修是怎样的呢？是要破除一种分别呢？还是要破除所有的分别？如是破除一种分别，那么，睡觉和昏迷等也成了无分别，因为存在仅破除一种分别之故。如是破除所有的分别，那么，你观修不分别之前，需不需要先生起‘观修无分别想’的分别（想法）？如不需要，那么，三界的一切有情也都成了观修，因为先不生起‘观修’想法的分别，也成了观修之故；如需要首先有‘观修无分别’想法之分别，那么，此想法本身即是分别，故失坏了‘观修无分别’的承

及，亦非相貌，过于一切凡愚所见，出过魔界，出过一切结使处所，出过一切心意识表，不住寂灭贤圣处所，而诸贤圣之所证知。善男子，具此十事，是则名为究竟如实，是一切智所说。”（CBETA, T16, no. 658, p. 225, c10—16）

¹⁹⁷ CBETA, T12, no. 358, p. 251, a25—26。

¹⁹⁸ CBETA, T16, no. 670, p. 505, c25。

¹⁹⁹ 关于正确认识胜义谛与世俗谛，《瑜伽师地论》立有为法见与无为法见。有为法见是指对世俗谛如实了知是世俗谛，对其胜义谛如实了知是胜义谛。无为法见是对二谛善巧认识，能证涅槃，获得解脱。（CBETA, T30, no. 1579, p. 824）

²⁰⁰ 土观·罗桑却吉尼玛著，刘立千译注《土观宗派源流》，北京：民族出版社，2000.6，108 页

²⁰¹ 参见尹邦志：《萨班对摩诃衍遗教的批判》，载《宗教学研究》，2007.3



许。比如说‘不准说话’本身就是失坏了‘禁语’，或说‘不许喧哗’本身就成为了‘喧哗’。²⁰²

这个分析直接揭示了“观修无分别”本身存在的逻辑悖论，所以它是不成立的。萨班接着说：

当今一些人，对于大手印的教诫中说的：“三错处四失落处，皆除观修原始性；如婆罗门纺丝线，本状无造放松住。”他们解说为：“大手印落入于乐明无念，即：如误落入乐，就将投生于欲界天；如失落入于明，就将投生于色界；如落入于无分别，就将投生于无色界；第四种失落处为大手印本性失落，失落于观修，失落于道，失落于融为一体（印契）。故应断除这些过失，如同婆罗门纺线般，本状、无造、放松、从容、缓缓安住，此即是大手印之意。”这种说法出自汉地“唯一白法”的追随者，而不是佛所说的大手印。²⁰³

萨班所抨击的这种教法，正是我们前面引用过的诸多萨迦教典所主张的大手印修法，也是道果法明空不二修法的要诀。萨班认为，证得无分别智是通过观修人法二无我而证得的，如果不观修人法二无我，直接观修无分别就可以证得无分别智的话，他反问道：“假如仅从观修‘无分别’的想法而生起无分别是合理的，则仅思维无病的想法也能成为无病。如果这样说，谁能认可呢？”²⁰⁴

萨班所持的见地与中观、唯识等显教是相通的。他对观修无分别的批判也被宗喀巴等大师所继承，对后世产生了巨大的影响。

（四）结语

本文主要依据张炜明先生新译一批萨迦教典，和元译《大乘要道密集》，以经论为据，对道果法不共见“明空不二”进行了教理与观行方面的分析。由于资料较为稀见，及评析关涉一大教派之根本见地，为谨慎起见，于资料的征引亦尽量详细。然因文献或有不足，加之萨迦派内部见地不一，故不能说本文是对萨迦全部教法的研究，所得出的结论，仅针对所引用的有限典籍，不指向超出引用典籍范围之外的整个萨迦派及其教法。本文若有不当之处，一概由笔者本人负责，并请方家不吝赐教。

²⁰² 萨迦班智达·贡噶坚赞著，张炜明译《显明佛陀密意》

²⁰³ 同上。

²⁰⁴ 同上。

十、萨班对“汉地大圆满”及大手印等的批判

尹邦志

内容提要：萨班在《显明佛陀密意》《三律仪论》等著作中，对摩诃衍和摩诃衍遗教进行了激烈的批判，称藏地流行的大手印、大圆满为“汉地大圆满”，认为乃汉地禅师摩诃衍之教法，乃自造之法而非佛教，以中观见地进行了批判。本文论述了萨班批判的内容及原因，并对批判其作了批判。

作者：尹邦志，哲学博士，西南民族大学教授

萨班在《显明佛陀密意》《三律仪论》等著作中，对摩诃衍和摩诃衍遗教进行了激烈的批判。这一批判对布顿、宗喀巴等大师影响很深，他们的著作中也都沿用了萨班的观点。

（一）“汉地大圆满”

在《三律仪论》中，萨班的立场非常明确地表现了出来：

我之由佛所说之大手印，是从灌顶中生起之智慧，及从二次第之三摩地中生起之自然智慧。对它的证悟，如果娴熟密咒之方便，则即生即世便能成就佛。除此以外之大手印证悟，佛陀未说。因此，若信受大手印，就像密咒之教理一样修持。现在藏地多数人修持之大手印，与汉地哈香摩诃衍之大圆满理论，自上而下与自下而上，渐悟派和顿悟派，除所立之名称有所改变外，其内容则无差别。²⁰⁵

萨班所说的大手印是次第修法，而他所批判的，是顿悟、渐悟的方法及其区分。这就表明了他批判摩诃衍的动机。如同宗论中受到批判的不是摩诃衍而是禅宗，萨班所指的，也不是摩诃衍一个人。这个批判，把禅宗、大圆满、大手印全部都包括了。

萨迦派是以旧教法批判者的面貌出现在西藏历史上的。昆·贡却杰布是最初称为萨迦昆氏的人，他年轻时随从父、兄听受许多密咒法，学习“祖父之教法”，也就是旧译

²⁰⁵ 转引自班班多杰《禅宗在藏传佛教前弘期的传播和对后弘期的影响》，人大复印资料，宗教，2009（2）



密法。然而他希望学习新译密法。一次，卓垅地方召开大法会，他前往观看。节目中有许多瑜伽士头戴 28 种自在母的面具，手拿各种法器，奏乐击鼓，与化装成天女的女子们一起舞蹈。场面壮观，声势浩大，整个大街都被观众阻塞了。他回家后，把所见所闻告诉了哥哥昆·喜饶楚臣，一位修行旧密金刚橛颇有效力的居士。哥哥说：“现在是密法错乱颠倒之时，今后在吐蕃修习旧密法的人已不可能获得成就。我们家所有的教法，有自己的功效，我家祖上的经典佛像都在芒喀地方的学者卓弥译师那里，你可以去向他学习教法。”²⁰⁶因此，除了金刚橛的修法、一些伏藏和法本，他们把佛像和很多修法仪轨都埋入地下，昆·官却杰布去向卓弥译师学习道果法，在执持教法的五大弟子中居于首位。此外，他还多方求学，成了新旧密法的教主，建立萨迦寺，开创了萨迦派。

但这明显陷入了教派的偏执。晋美林巴尊者批驳了这种说法：

又有人说：“现在的大手印来自汉地的大圆满法。”这种说法本身陷入了宗教门派的泥潭，是一种典型的世俗偏见。天下正法是一家，把大圆满法说成是从汉地来的，真是无中生有。²⁰⁷

（二）萨班对摩诃衍的批判

《显明能仁密意》是萨班在赴凉州与阔端谈判的途中写成的，代表了他晚年的观点。这本著作，是按照佛教的修行次第来安排结构的。他论述了种性、信解、发心、六度、四摄、五道十地等项，基本上属于佛教显宗的教义，对密乘的修持则秘而不宣。对摩诃衍及其追随者的批判位于“六度”中的“般若度”前半段，从结构上看，可以说是全书中心内容的一部分。

萨班将摩诃衍之教判为“自宗的邪分别”中“非声闻非大乘的佛教”而加以破除。“自宗”即是佛教，而不是外道，这是总体上的定性。“邪分别”则是非常严重的错误。“非声闻非大乘”，显然是针对摩诃衍不立大小乘的说的。萨班的这个批判，与道宣对当时流行的所谓“禅法”之流的批判，遣词造句，如出一辙：

世有定学，妄传风教。同缠俗染，混轻仪迹。即色明空，既谈之于心口；体乱为静，固形之于有累。神用没于词令，定相腐于唇吻。排小舍大，独建一家。摄济住持，居然乖僻。²⁰⁸

²⁰⁶ 达仓宗巴·班觉桑布著、陈庆英译《汉藏史集》，174，西藏人民出版社，1986。

²⁰⁷ 仁增·吉美林巴《涌莲藏真——藏传佛教前译派传承源流》，洛珠加措、肖干田译，《中华佛典宝库》，2005

²⁰⁸ 《续高僧传》卷第二十，习禅终五



严格说来，“排小舍大”“非声闻非大乘”都是引用、陈述。但是，从上下文所形成的语境来看，是揭露、定性、批判、否定。但相同的词汇，所指的对象却不同。道宣批判的是世间攀附禅宗的末流，而萨班的剑锋明确对准的是传承禅宗的摩诃衍，还有藏地的一些大手印修行者。

尽管都很注重戒律，但是，道宣和萨班对禅宗的态度是不一样的。萨班对禅宗不信任。他把禅宗称为“汉地大圆满”，加以否定，受到了晋美林巴的激烈批判。而道宣则不同。他给了禅宗高度肯定：

属有菩提达摩者，神化居宗，阐导江洛。大乘壁观，功业最高。在世学流，归仰如市。然而诵语难穷，厉精盖少。²⁰⁹

道宣并不是禅宗一流，他充分表达了对达摩等瑜伽士的同情。道宣并没有从三乘的角度来否定禅宗，而是从自己的立场，把达摩一系禅法称为“大乘壁观”，可见他的认同。这个理解的同情，体现了道宣法师至为可贵的宽广胸襟，世间罕见的伟岸气度。这种气度，在寂护身上也有体现。

反观萨班的批判，却不是那么严谨。首先，他所引用的摩诃衍的言辞，可能受制于旅途之中文献不足，所以不准确：

在藏王赤松德赞时期，汉地的比丘说：“言词无义，以名言之法不能成佛！如通达心，为‘万能法’！”他著述了《禅定卧轮论》《答复禅定书》《再次答复书》《见之表面》《经部八十根据凭证论》等许多著作，将此“万能法”弘扬于整个藏地。²¹⁰

萨班所引述的摩诃衍的话，显然是一种模拟。笔者查阅了《禅定目炬》《拔协》、布顿《佛教史大宝藏论》，以及戴密微《吐蕃僧诤记》所引的摩诃衍的言论，都没有类似于“万能法”这样的概念。对“万能法”的批判，大概对应于以下这样的内容：

又问何名般若波罗蜜。所谓无想、无取、无舍、无著是名般若波罗蜜。及《入如来功德经》，或有于三千大千世界微尘数佛所供养，承彼佛灭度后又以七宝庄严其塔，高广例如大千世界，又经无量劫供养之功德不及闻斯法义生无疑心而听所获福德，过彼无量百千倍数。²¹¹

准《涅槃经》云：有药名阿伽陀。若有众生服者，治一切病。药喻无思无观。三毒烦恼妄想皆从思惟分别变化生，所言缚者：一切众生已来，皆是三毒烦恼妄想习气系缚，非是铁叶索系缚在狱须得绳索粮食等，此则是第二重邪见。妄想请除，却是故

²⁰⁹ 《续高僧传》卷第二十，习禅终五

²¹⁰ 萨班著，张炜明译《显明佛陀密意》

²¹¹ 戴密微著，耿昇译，《吐蕃僧诤记》，拉萨，西藏人民出版社，第119页。



惣不思惟，一切三毒烦恼妄想习气一时惣得解脱。²¹²

刘立千为《土观宗派源流》所作的注解中说：“唯一白法：白法，梵语名阿迦陀药，是一种能治百病的万应灵丹，这用来比喻离戏大手印，指它能息一切生死苦恼。”²¹³“阿伽陀药”可以翻译为“万灵药”。这两段话的意思，都是主张“顿悟”法门的。萨班借用寂护的话，表明了他指责“万能法”的理由：“汉地堪布抹杀方便和智慧，以所谓‘万能法’唯一通达心而成佛。此是世尊在经中说的‘在五浊之中的所谓见浊，于空性喜欢’。故不仅藏地，所有五浊横流之人，均自然于彼喜欢，此如弘扬，就将损害共同的佛教！”²¹⁴寂护的说法，也不知道是不是原话照引。萨班又把“万能法”叫做“唯一白法”：

宣讲抹杀方便和智慧的所谓唯一白法，即宣称只需要通达心而成佛。

“唯一白法”的称谓，来自《拔协》：

我（按：摩诃衍自称）之佛法理论是……修无分别后，则可凭借证悟而成佛，此犹如大鹏有虚空落于树端一般，因为此系由上而下落，故为“唯一白法”……修行身语等善品，不能成佛。要想成佛，应无所思忆，心无所虑。如此修行，始能成佛。²¹⁵

“即心即佛”是禅宗的宗旨。可见，萨班所批判的，是禅宗的核心理念。综合起来，萨班的意思是说：宣称可以成佛，所以不是小乘，舍弃方便和智慧，所以不是大乘。而萨班自己是站在大乘的立场来说话的，所以，他认为这是“邪分别”。这种“邪分别”的要害，就是“于空性喜欢”。萨班并不否认即心即佛的主张，但他认为，这是有条件的：

同样，虽然理论上说如认识了心就能成佛，但事实上，如未圆满福德和智慧资粮，就不能成佛。彼（圆满福慧二资粮）之基础需依于信心、戒律等，通常所说的菩提道包括六度。也有人说，如不依于密咒之方便善巧，而只精进于显教空性的智慧，就会堕入声闻乘的寂灭。较之于前者，信心和戒律更低劣者，如身、心未造大罪，尽力集善，断除欲界的贪欲和于色贪著的妄念，认识一切法空寂如同虚空的修行者，就会投生为空无边处的天神。²¹⁶

因此，他主张方便、智慧双运修持，能圆满福德和智慧资粮²¹⁷而成佛，如果没有圆

²¹² 戴密微著、耿昇译《吐蕃僧诤记》，拉萨，西藏人民出版社，第156—158页。敦煌文献中，字句常有脱讹，此段也不太通顺。

²¹³ 《土观宗派源流》，注解730。

²¹⁴ 萨班著、张炜明译，《显明佛陀密意》。

²¹⁵ 拔·塞囊着、佟锦华、黄布凡译《拔协》，32页，四川民族出版社，1990

²¹⁶ 萨班著、张炜明译《显明佛陀密意》。

²¹⁷ 福德资粮：佛教所说善业所招的果报。智慧资粮：无缘妙智资粮。空性得有大菩提心摄持，能证果位智慧法身之无漏众善。



满二资粮，就不能明心见性。因此，应以世俗心智，精通一切境界，圆满利他事业。否则，不要说利他，就连自利也办不到；不要说殊胜的正法，就连为人之法也不知道。这就如同“呼喊井”的故事一般。从前，一位国王想掠夺一位富裕的婆罗门的财物，就去婆罗门家借井。婆罗门的一位有智慧的女儿挺身而出。她见到国王之后，如此说道：“以财勾招诸财宝，大象勾招诸大象，圣王嘱托于水井，由此水井将来到。”据说国王很欢喜，就给予她了大量奖赏。

佛经中说心即是佛、不依他悟的方法，萨班认为是接引外道的“方便”：

此等说法是为了接引外道数论师。数论派的典籍中说：“天眼清净成办后，心之本质得证悟；神圣之我谁证悟，任何束缚也解脱。”为了摄受他们，故主张有法身佛，目的是为了导正彼等数论派的主张：在心之中，天然存在一切知的神我（智性之人），（数论派）这种说法是对真实的损害（于理不通）：“假如因中存在果，吃饭就成了吃屎。”²¹⁸

实际上，萨班是在批判对佛性的“误解”。萨班没有否认佛性思想的合理性，他只是主张要渐修，要圆满福慧二资粮。否则就是“于空性欢喜”。

接着，萨班叙述了吐蕃宗论的过程。这一叙述，参考了《加协》《拔协》《瓦协》等著作，但内容要简略得多。值得注意的是，萨班是一位因明学大家，他对摩诃衍的观点的简洁交代，包含了因明学上的宗、因、喻的要素，有破有立：

你的宗派从皈依和发心开始，就如同猴子爬树一样，从下攀登，我的宗派主张：所作、能作的法不能成佛，故由观修无分别，通达心性而成佛！犹如大鹏从空中降到树巅，是上降之法，故是万能法！

这些话同样是模拟当时的对话，不用细辨。以因明的立场来叙述僧诤，焦点清晰，双方的交锋也容易理解。莲花戒只需要“指出比喻和意义二者皆不合理”，便胜负立判了。从比喻来说，大鹏总有一个羽翼丰满的成长过程，这便证明了“顿入”不合理而“渐修”更合理。从意义上来说，观修不分别之时，需不需要先抛弃“观修无分别想”的分别？如不需要，那么，三界的一切有情的日常思维也径成了观修，因为你主张不舍分别就是观修。如需要首先舍弃“观修无分别想”的分别，那么，这本身就是分别，就自相矛盾了。再说，无分别的观修，是破除一种分别呢，还是破除所有的分别？如只是破除一种特定的分别，那么，睡觉和昏迷等也成了无分别，因为它们不在破除之列。如是破除所有的分别，也很困难。比如，一个人大声说“不许喧哗！”他自己却在喧哗。如此等等，莲花戒的教理被叙述得简洁而有力：他抓住了对方所宣称的“无分别”，抽丝剥

²¹⁸ 萨班著、张炜明译《显明佛陀密意》。数论派，古印度一教派。其创始人迦毗罗，有说为黑自在者，倡通晓二十五谛即得解脱之说。二十五谛，谓自性、大、慢、色声香味触五唯、地水火风空五大种、口手足大遗，男女五作业根，及眼耳鼻舌身五知根、业知并具之意根及神我。



茧，层层深入，掷地有声。

《顿悟大乘政理决叙》中说：“婆罗门僧等，以月系年，搜索经义，屡奏问目，务掇瑕疵。我大师乃心湛真筌，随问便答。若清风之卷雾，豁观遥天，喻宝镜以临轩，明分众像。婆罗门等随言理屈，约义词穷……”²¹⁹在萨班的叙述中，汉地堪布一句辩驳也没有，便“无力再辩”。于是，国王说：“如此，向阿闍梨献花，请求原谅！抛弃‘万能’之法派！应按照不违背教理的印度的法派而行，从今以后，谁再奉行此‘万能法’将受处置！”并将法律公布于整个藏地。

萨班对摩诃衍最后行踪的说法也非常值得注意。首先，他肯定了摩诃衍的“预言”。据说，汉地堪布沮丧地回到自己的寺庙，看见了鞋匠，由此向弟子们推测：“在佛教将毁坏时，我的教法将广行！”萨班一方面借藏地善知识的话称许摩诃衍擅长象数，一方面总结说，这是藏人追随“万能法”的原因。

更为奇特的是，萨班说：“汉地堪布头上燃起火，面朝西方极乐世界而逝。”这个结局与现在流行的诸多说法都大相径庭。《拔协》《佛教史大宝藏论》《吐蕃僧诤记》都认为他回到了内地。饶宗颐说他到了拉萨附近一个寺庙“讼割”²²⁰。张亚莎则说他到了宗喀巴大师出生地一带的名为“宗喀”的地方²²¹。

泛泛地说往生西方极乐世界，是表示有一定修证，但未必究竟、圆满。生死轮回固然已经解脱，但证道成佛等成就或未取得。从这里，我们也可以看到萨班对摩诃衍的评价。处处文字均表明，萨班并未将摩诃衍作为“外道”打入另册，而是将其划入“自宗”，即佛教的范围，破除其“邪分别”。这继承了寂护、莲花戒以来藏传佛教界的传统。

萨班在书中说，他依据的是《拔协》等书。如果《拔协》的完整版本真的如学者的考证，出于14世纪，那么他所参考的就是它的一部分内容。而且，《拔协》的完整版本还有可能受到了萨班的影响。从这种意义上看，萨班的批判无疑是为后来者树立了坐标。

（三）对大手印的见解

萨班在阐释“般若”思想时，先“破除非声闻非大乘的佛教”。破除的对象，除了汉地宗派之外，还包括“彼之追随后世宗”“当今著名的于唯识假相的观修立为大手印

²¹⁹ 戴密微著、耿昇译《吐蕃僧诤记》，56—57页，西藏人民出版社

²²⁰ 饶宗颐《王锡顿悟大乘政理决》序说并校记，蓝吉富主编《大藏经补编》第35册807页，台北华宇出版社，1986

²²¹ 张亚莎《吐蕃时期的禅宗传承》，西藏民族学院学报（哲学社会科学版），2004（01）

宗”“于现世般若度立为大手印宗”。汉地宗派的追随者，书中说是“显教大手印”。也就是说，这三个遭到批判的，都与大手印有关。

1. 对大手印定义的批判

萨班批评的人，据说涉及了密勒日巴等²²²。刘立千的注解中说：“塔波拉结曾造论，证明佛曾将空性说名为‘大手印’，引用‘唯一白法’代喻。向蔡巴也以‘唯一白法派’为主造论典，使‘大手印’之名广为传扬。”²²³而内巴·班智达在其成书于1283年或1343年的论书内也论证摩诃衍的教法与大手印是相同的²²⁴。14世纪萨迦派另一位学者雅垄·释迦仁钦在《雅垄教法史》内只用半句话讲摩诃衍²²⁵。约在同一时期，蔡巴噶举派的史家贡噶多杰的《红史》内只提过汉僧摩诃衍入藏，两位作者都没有详述宗论或批评过摩诃衍的任何观点²²⁶。

萨班明确地从各个方面寻找“错误修习大手印的人”与摩诃衍的联系：

当今一些人，对于大手印的教诫中说的：“三错处四失落处，皆除观修原始性；如婆罗门纺丝线，本状无造放松住。”他们解说为：“大手印落入于乐明无念，即：如误落入乐，就将投生于欲界天；如失落入于明，就将投生于色界；如落入于无分别，就将投生于无色界；第四种失落处为大手印本性失落，失落于观修，失落于道，失落于融为一体（印契）。故应断除这些过失，如同婆罗门纺线般，本状、无造、放松、从容、缓缓安住，此即是大手印之意。”

萨班说，这样将一些心无造作的状态中安住的方式讲说为大手印，其实是痴修，与汉地堪布讲说的“唯一白法”没有一丝差别。经续论中未说过这样的大手印，它与经续相违，且与道理也不相合。原因为：比起投生于三种错处（欲、色、无色）的天界来说，投生于无暇天²²⁷错处更大。不投生于八无暇处，是所有经续中的誓愿。另外，对于成佛来说，比起八无暇处，声闻和独觉的错误处更大。这样就将失坏戒律生过失，如此发心重过根本罪！而比声闻独觉错处更大的是流于愚痴的观修！

他认为，“唯一白法”的实质，是将心及一切法了知为空。这是最低劣的修法。而上不愿行善，下不畏罪恶，蔑视正法和说法之人，将成为从方便、善巧、地道、果三身、五智、十力、四无畏、四无碍解等等到遍知一切种相之间的一切共同和不共功德的障碍。

²²² 班班多杰《藏传佛教思想史纲》，三联书店，1992，127。

²²³ 《土观宗派源流》，730页

²²⁴ David S. Ruegg, Buddha—nature, Mind and the Problem of Gradualism, p.72.

²²⁵ 释迦仁钦著、汤池安译《雅隆尊者教法史》，40页，西藏人民出版社，1989

²²⁶ 蔡巴贡噶多杰著、陈庆英译《红史》，33页，西藏人民出版社，1988

²²⁷ 八无暇：地狱有情、傍生、饿鬼、长寿天、边土生人、诸根不全、执邪见和如来不出世。



并且，由于以愚痴和我慢的方式行事，难免堕入恶趣。如从事较小的十不善，就会投生为畜生；如从事中等的恶业，就会投生为饿鬼；如积造严重的恶业，就会堕入地狱。

萨班对什么是大手印作了解释：所谓大手印的概念，梵语为无修净分。手是空智，印是从轮回中解脱。所谓从旧密和大手印明点中得到，此说是错误的。梵语应为玛哈穆吒，玛哈意为“大”，穆吒意为印、记号、形状和符号等，故译为印。大手印的真义是如阿瓦塔哈乌底所云：“手指所结之，故名为印，三域同昧为大手。”即为把印盖在生死涅槃空乐双运等一切教法之上，则实行之义名称大手印之见。当部分补特伽罗的贤劫被根智决定之时，即会生大手印的相智，然而大多数是依赖修方便道，初生近似大手印，后转生大手印法相。所谓近似大手印是相同毒类与单纯弊端二者之种。毒类是像闻思致使略有觉悟和修所成慧，致使略有寻思之浪未有隐退，双运结合生为弟兄。单纯是单一存在、转变为单纯分别寻思，转变为单纯现分，转变为单纯空分。使身的温暖和跳动、语的不定言冷、意的不定等持等各种心境变为单纯三门之境，及成为唯一能阻滞昏迷和大资粮的蜉蝣。²²⁸

在五台山，瑜伽行者多丹坚波多次向萨迦班智达顶礼，他觉得极为罕见，于是给他灌了喜金刚顶，解释了大手印的内涵：“所谓寻思真实法性乃为一切种相之殊胜空性。伺察无心口之说的诸圆光占卜者寻思之体相有瑜伽双运之智，以及现空双运、明空双运、空乐双运、大乐双运、俱生之智、自然妙智、自证妙智和分别寻思之智等许多名称。对此正如《寻思法——注释续金刚念珠》中所云：“宽仁慈爱之良师，正确授诫善思虑，自性又为善分别。”《喜金刚续第二品》云：“外自性为善分别。”依成熟灌顶法相和解脱二次第修习即可得到正果。圣者龙树说：“诸佛之教法，皆依二次第，一为生次第二为圆次第。”密宗无上之智所引述的一切方法皆归于二次第之中，此乃为所之要义。”

229

婆罗门纺线也不能比喻大手印：纺线要羊毛密集、粗细均匀，如太松则收紧，太紧则放松，如不改造粗细、线疙瘩，就不可能纺出好线。因此，如不造作地安住，就只能是一团羊毛，而拿起羊毛准备纺线，这本身就是一种造作。同样，大手印如不造作、随便安住，那上师的教诫还有什么必要？还有什么比“断除三种错处、四种失落处后，观修本性（原始）”此本身更严重的造作呢！因此，比喻和意义颠倒，就如同汉地堪布所作大鹏的比喻，经不起观察，是蠢人们所喜欢的说法。

很明显，这里的批判与密勒日巴的主张有关。这里的关键是，是否与法性相应。安住于法性的不造作，是正确的修法，否则是痴修，萨班也承认，“对于离开实相而住心，也应回遮（制止）”，而“过分的造作、改造而长时拖延成佛，也不应理”。要么，萨

²²⁸ 阿旺贡噶索南著、陈庆英、高禾福、周润年译注《萨迦世系史》，79—80页，西藏人民出版社，2002

²²⁹ 同上，84—86页

班没有细看密勒日巴的道歌，要么他是批判的一知半解的追随者。

萨班批判“痴修”的结果是往生八无暇等处，不如声闻乘修法，就是“非声闻非大乘”的意思。显然，他是以“菩提心”来判别大小乘的。从教理上说，菩提心能够成立方便、智慧双运。如未圆满二资粮，则不能毫无颠倒地认识心的体性。那么，佛经中说“证悟心性就是佛”又如何解释呢？萨迦班智达的意思是，这里所说的“佛”，仅仅是指法身佛。法身即一切诸法的空性，报身由智慧、福德圆满而成，化身为普渡众生而随缘化现。说法身佛，目的是为了引导外道，他们主张在心之中，天然存在“一切知”。单说智慧，就是有体而无用。所以，如果菩萨具足智慧，却诋毁福德诸行，远离方便，不精进从事布施、持戒、忍辱、精进和禅定，贪著无戏论和无功用的滋味，这就中了智慧之魔的铁钩。萨班的观点是有佛典根据的。如《饮光请问经》中说：“宁可有须弥山般的身见，也不要具有一些增上慢者的空性见。”

总之，萨班指责这不是密咒的续部所说的大手印，仅以此观修，也不能灭除轮回和涅槃的边见，就如以细石之堤不能阻挡恒河春水。他还说，这也不是生起大手印的方便。假如仅仅安住空性，从观修无分别的想法就能生起无分别的成就，岂不可说仅思维无病就能消除疾病？积聚福德和智慧的资粮，是观修无分别的等持之因，而唯一观修无分别，不是成就无分别等持之因，无因或因不齐全不可能生出果。

萨班所指的汉地堪布“唯一白法”的后裔，一般认为与冈波巴等人相关。《土观宗派源流》中说：

达布的著述中开示正见有显教规与密教规二种。二者皆安名为“大手印”教授。显教之规，是博引经教，造著论述，证明佛曾将空性说名为“大手印”之语，又有“唯一白法”之一名。在向蔡巴以上，此名尚不显著。向以“唯一白法”为主而造论典，从此其名大著。从玛巴起至米拉、冈布瓦等，以及他们的弟子如帕竹、止贡居若、林热巴、都松勤巴、达隆巴等所承许之见，皆相契合。很显然，他们的派规境方在外面，是极为注重缘起，而又不抛舍妙观察智慧所进行的观察。但以上诸祖所有著述，后来被一些似通非通的弟子写在记录中加入很多混杂，因此，难以凭信。这是吾师汤吉勤巴说的。²³⁰

这里，土观说显教大手印是“唯一白法”。在接下来的一段文字中，他又说，“一切无上瑜伽续部中的精要之法”“密教的《大手印》，……修习乐空双运，即方便胜慧双运的大手印，此则名为‘唯一白法’阿伽陀药。”可见，这个词指的范围很广，既包括了显教大手印，又包括了密教大手印。萨班所说的摩诃衍的追随者，所指的范围是“大手印修习者”，虽然他也提到了一些人的名字、一些修法上的特征，但对象还是不完全明确。从土观的这个引述，我们知道了萨班的批评对象，就是塔波噶举派中“一些似通

²³⁰ 《土观宗派源流》，75 页



非通的弟子”。

土观和萨班虽然都用了“唯一白法”这个词语，但他们所赋予的内涵、他们对它的态度却截然相反。萨班以抹杀方便智慧为“唯一白法”，土观却以“乐空双运”“方便胜慧双运”为它的内涵。噶举先德虽以大手印立为正修根本，然又看到为初业人在相续心中求得相应，尚须有必不可缺少的多种支分。故又作出多种引导法则。如岗布瓦的《俱生和合》、止贡义敦贡布的《五具》、藏巴嘉热诸大师的《八大引导》《六种一味》和《山居法》等，用各种讲授的方式以引导弟子。

他举《五具》为例，说明噶举派并非不重视菩提心。《五具》作者义敦贡布在其所作根本歌中解说，修习大手印，（1）应当先修菩提心；（2）应观自身为本尊；（3）应对于上师修敬信；（4）应修无分别正见；（5）应以发愿回向作印持等。

土观所说的这句话是特别值得重视的：“很显然，他们的派规境方在外面，是极为注重缘起，而又不抛舍妙观察智慧所进行的观察。”是否注重妙观察智，这是格鲁派判定摩诃衍和莲花戒的宗派的一个界限。这些刻意的说法，很明显是在替塔波噶举派辩护。这些辩护，从冈波巴提倡的四瑜伽的渐修次第、从冈波巴融合噶当和噶举的一些做法上看，是有道理的。他还赞颂：

弥勒大印唯一的白法，那洛大师的甚深六妙门，
和噶当修心教授的甘露水融合为一，尝即解脱的妙灵丹。
化机根器有顿渐，医师达布随顺机宜而施法，
得了成就不死噶举仙，遍满雪域山泽中，
众多白衣鸟群飞，几误为灵鹫满虚空，
穿着黄色袈裟群，遍地有如黄丹染，
帝释天神对此稀有众，纵变千眼也看不完，
广大刹土的无量佛，可能也将从法界中起来睹奇观，
这样过去出现过的事迹，虽然无缘一见，见可得解脱。
但耳闻之亦可获利益。
因之在此略述成就史。²³¹

2. 对大手印“依据”的批判

萨班指出，有人依据《大般若经》等经典中所说“一切法性空”，而有所谓大手印

²³¹ 刘立千译《土观宗派源流》，83页

的三指示：一切法指示为心，心指示为虚空，虚空指示为空性。这些说法大部分如不知道观修，最终会执著于般若度的影像，即使知道观修，也不是密咒的大手印，而是显教的观修。这是针对冈波巴的。后者曾经说：“大手印即是般若波罗蜜的实际修法，亦即是三昧王经中所揭示的教授，般若乃是佛法的心髓，大手印又是般若的心髓。”²³²

萨班不仅承认密教大手印，而且他也在弘扬。他指出，显教详细讲说了四法印，续部下三路教法详细讲说深明无二，但未讲大手印的名字、不共成就；它们只讲空性法，未讲方便道；连大手印法的一个名词也找不到。²³³他所批判的这种种大手印，“出自汉地‘唯一白法’的追随者，而不是佛所说的大手印。在佛教经、律、论三藏中，一般都没有讲说过大手印，尤其是没有看见讲说如此的大手印。《四续部》中曾讲说业、法、誓言手印和大手印，然这些说法皆不是这种大手印，龙树大师的《四手印》中说：‘彼等不知业之手印，也就不知法之手印，如此仅连大手印之名称，也不能知道！’同样，诸续部和诸论典中，也破除如此之大手印，因为这些教言是密乘，故此处不写”²³⁴。

吐蕃宗论中，印度僧人指责摩诃衍之法并非佛陀“金口所宣”，不是佛法。萨班同样说，这样的大手印，在三藏之中找不到依据。虽然密宗的《四续部》中曾讲说业手印、法手印、誓言手印和大手印，但不是这种大手印。不仅不是，密续和诸论典中，还破除此类大手印。因为系密乘教言，书中不便公开。要说它的不合理之处，只要知道其修行结果如上文所说不出三界之轮回，就清楚了。

《土观宗派源流》中说：冈波巴大师引了很多经教作为论证，在波罗蜜多乘中佛就曾讲空性为大手印。有人说《甘珠尔》中未见有这样的经文。班禅大师指出汉文《大藏经》、藏译《佛现住经》和其他一些经文之中确实有这样依据。如《三昧王经》即有：“诸法自性大手印”等语。有人根据萨班的《三律仪论》中曾说：“吾之大手印，灌顶所生智”，认为显教规中并无“大手印”，这种说法不对。许多大成就者都证实，显教修习方便胜慧不二的大手印。有人会问四法印与大手印的区别。它们的确不同，其中三印不能名大，只有“诸法无我”可以印证一切法，可名为大。²³⁵

从理上说，萨班主张，大手印²³⁶无有观修，如果错乱了大小乘、显密教就有在大手印中掺杂观修和仪轨的过失。说观修是分别，而大手印无分别，二者是相违的。“不知

²³² 《冈》4 页。马尔巴是将大乘般若经论引入西藏的主要中介人之一，《密勒日巴尊者传》中也曾多次提及密勒日巴与般若经的密切关系，由此可见噶举派的主张。

²³³ 《萨迦世系史》，84—86 页

²³⁴ 《显明佛陀密意》

²³⁵ 《土观宗派源流》，80 页

²³⁶ 旧密所说究竟果位或殊胜成就，极无变异之乐，与第一刹那所得印证此乐之一切种色，无亏无盈，体性如初，乃至虚空未尽，常住常静，斯之谓印；断、证、心德三大具备，斯之谓大，故名大印。



道宗轮²³⁷和续部次第的愚人们，全都是囿于相似的名号，成为错误的根源，而不知道真实之要义。”²³⁸

萨班赴凉州途中，在多康回答瑜伽大修行者楚玛巴的问题，指出了大手印和中观派的禅修的不同：“中观修定虽然好，但修习起来困难极大。”“寻思时心不外散，内止一处，空与直观二者，掉入恶途之大因，欲善者抛弃而为善，心因不明显之定，与显色止观二者，以及无色生之大因，欲解脱者抛弃而为善。无感觉之定，与六圆满止现二者，和遮声闻一致等同，欲胜者抛弃而为善。轻安天界之定，与万物近息静观二者，以及波罗蜜多乘之大道，王子修习而为善。相思近息静之定，与空乐双运观二者，以及殊胜密宗大印道，此时欲解脱者修习而为善。若掌握此五颂诗之义，即可辨护清净和不清净之大手印教法。此在《伺察俱舍论》中有记载。”²³⁹ 简言之，修定往生天界，与大手印不同。

3. 把唯识无相观修立为大手印宗

萨班说，阿闍梨辛丁巴著《唯识庄严》和《窍诀论》解释大手印，但这是唯识无相的观修，中观宗没有这种说法。如执持一切法唯心的认识，就会投生于识无边处²⁴⁰；如执持一切皆无，就会投生于无所有处²⁴¹；如认识一切法既不是非无，也不是非有，那么，就会投生于非想非非想处天²⁴²。像这样未通达人法二无我而观修且指示空性的方式，就会投生于无色界，不用说成佛，就连阿罗汉果位也不能获得，只能投生到各种下劣、痛苦的地方，遭受无尽的轮回。

萨班还批评一些人将四瑜伽结合五道或十地观修大手印，这不合理。原因是，大手印是密咒的灌顶和二次第的三摩地²⁴³的分支，不是他们所说的那种大手印。续部中虽说也讲地道，但无论如何也没有说四瑜伽任何地道，这是他们自造的。并且，即于顿断的大手印计较地道，违反了“无有（观修）”的说法。

密勒日巴、冈波巴师徒都主张四瑜伽的次第，都有详细解说。《土观宗派源流》承

²³⁷ 学派、教派。旧译宗轮、宗印、宗趋、印、道，梵音译为悉檀多。佛教内外各派各自心目中依教、依理树立对于基、道、果位的一定见解或理论。

²³⁸ 《显明佛陀密意》

²³⁹ 《萨迦世系史》，79—80 页

²⁴⁰ 识无边处：四无色处之一，思惟诸法如同虚空无有边际，缘彼之识亦复无边者。

²⁴¹ 无所有处：四无色处之一，思惟一切法及缘彼之识，若皆无有，则除此而外，尚有何法？观察之后，全不见有，从而住于全无所有者。

²⁴² 非想非非想处：已从无所有处定中起后，观察此想如病、如痼疽、如箭，以灭此想，逐渐微细，乃至入于极微想定，此时既非有粗分想，亦非完全无想。

²⁴³ 定，等持。梵音译作三摩地，略作三昧。于所观察事或于所缘，一心安住、稳定不移的心所有法。

认“噶举先德关于大手印道立为四种瑜伽之说”，指出桑昌法主·郭仓巴、向大师及他人有这种见解。萨班这里批判的，既不是顿修，也不是渐修，他也不是站在中观的立场来否认唯识宗，而只是认为以无相唯识的见地来修大手印，安立四瑜伽的次第，是杜撰的。

萨班解释了密宗大手印与大乘地道的结合：

行走地道之方法是：若证得菩提，则按共乘之见，从追求成熟灌顶开始至消除过失之态结束，为资粮道。如《喜金刚续第二品》所云：“此如遍智”生空乐双运之法相智续，则形成无妄念之风气，遮止妄念之微小风气，如同天亮日出，遂生智续，为加行道。如《法相论》所云：“心识之法性已逝去，执持无二智之心境，无有寻思任运天成。”具有殊胜一切种相之空性需现实寻思无妄念之法相智，则初生大手印之智，可谓得见道。经常调善见道，使之日益向前发展直至十二地，即称为修道。此后，若亲至十地，则可得四身五智等德海，遂能实现无学之道。若如是共同则为加行道；若如是不共则生大手印喻法相智续，遂现实了义之智。若愿现实双运持金刚之品位时，则按续部所说的品行和近因去修持，如是获得印度众得道者之成就有何不行。生喻祛相智续之后，若无修行亦能完成圆寂和中有之教诫。一部分人所谓“大手印太独断，估量地道愚昧无知的说法是错误的。”²⁴⁴

唯识实相师虽不承认所取境为实有，但承认根识所现为实有。唯识假相师非但不承认所取境具实有性，根识所现也无实有、为识，是假。萨班站在离边中观见的立场，在《理量宝藏论》和《宗派的差别》中详细评破。

后来，袞钦·降仰协巴的弟子罗桑仁钦（善慧宝）赞成这个说法，遭到了土观的激烈批判。他说这人贡高我慢，大肆狂言，造《道次第相属论》，指责洛桑瓦大师²⁴⁵讥讽《三律仪论》，把所谓住心的大手印“唯一白法”同宗喀巴大师将全部佛法总为修持二者混为同一旨趣，诚属可笑之至。其实洛桑瓦的《大手印明炬论》中说“噶举先德将修大手印说为唯一白法，其意是指使本元心转成大乐体性，以此唯一空性修法而证得究竟之果。”又说《三律仪论》对此进行评破的要点是反问“唯一白法是否须要发心？”但是罗仁在书中还要写出：“唯一白法，需不需要发心的过患宛然存在。”这真是明目张胆的诬蔑之辞。而在洛桑瓦的《大手印明炬论》只是把噶举大印追溯到萨啰诃的密意，即修本元心法，并没有主张噶举与格鲁二派同一意趣的言论。

萨班批评噶举派大手印为唯识见，罗桑仁钦认为密勒日巴由四瑜伽门而修持，是假相派。而土观和他的上师都主张密勒日巴是中观派，“噶举派之《四瑜伽》，不能定其

²⁴⁴ 《萨迦世系史》，84—86页

²⁴⁵ 《土观宗派源流》，注解第748条。



为唯识之规。”批评这种观点“实属无稽”“只堪作拭臀之石”²⁴⁶。但这些观点却颇有市场。土观说：

近来偏僻小寺的一些僧衲，虽无一种能破他宗的新奇理论，却仍然从《三律仪论》中略拾片言只语来破噶举巴，并引止贡白增所作的遮破一二颂文来破宁玛巴，写了很多这样的遮破文章，这是枉费笔墨，自讨苦吃，全无意义。

土观对于密乘大手印的修法的阐述，不知道是不是曲意为之：

修大手印的士夫，有利钝二根。若不能修风息摄入中脉之道的钝根，则当暂令其修显教规的大手印。利根又有二种，若于前生或上半世，已净治前面的诸道，风息入中脉已得熟练，即在开始时，便可在心的体性上专住而修，因之引风息入、住、融于中脉，现前体验到本元之心，此则名为顿悟之人。《迦白》说：“宿昔已修练，名为顿悟者。”《宝梯》说：“顿悟之士夫，已曾积福德。已净治相续，已调伏自心，已生起证悟，是殊胜根器”云云。此语宗喀巴大师亦是承认的。²⁴⁷

4. 批判觅心法

萨班说，有一些人依于“此心是无有心，因为心是自性光明之故”，而作为大手印的观修等许多分支。有些人依于经中所说“无念且不作意是随念佛！”而主张无念且不作意为大手印。土观指出，萨班的《三律仪论》中所破对象虽多，可能主要是指向蔡巴《大印唯一白法》与止贡巴的《正法一密意趣》这两种提法。很多人也破斥向蔡巴《唯一白法》“全不作意”的意义。但“具有公正心的人，于向蔡巴所说详加审择，则知其显然不是堕于‘全不作意’方面的。《三律仪论》中所作遮破义，其为武断非常显明。”

248

随着佛教的发展，噶举派人提出越来越多的寻觅自心本性而修的方法。《大手印明炬论》中，向蔡巴大师曾说：“万有种子心本相，与佛佛子心无别，妙智显现即法身，非是物质本自明，无有实体形色空，”朱钦林巴说：“放下无为即开悟，如河流水悉显发，尽舍所缘一切相，常住等引瑜伽士！”多数人又谓：“凡起任何妄想的构画，不令其自行消失，要冲闯它，即于此上，让其增广，它便自行溃散。诸分别心同时生起和同时散失，分别心有多少，法身亦有多少。”喇嘛向说：“如是等引中，分别涌现时，即光明法身，勿作其他想！故此妄分别，空性出空性，法身出法身。双运出双运。”这类言论大概都没有“最极微细本元心”的词句，而只说那自然生起的念我行、我坐的“粗心”，依于来、住、去三者去寻觅此心之理。这是随顺根器，就当前自心实相来抉择本

²⁴⁶ 《土观宗派源流》，82 页

²⁴⁷ 《土观宗派源流》，76 页

²⁴⁸ 《土观宗派源流》，81 页



元心性，比较容易修习的缘故。但是一类书中说：“除心的世俗实相外，其抉择胜义实相之理智，则作为可以抛弃之事。”这都是不通经论的话。²⁴⁹

5. 关于“混杂传承”

萨班以萨迦派的传承清净而自豪，同时严厉评判了所有混杂传承的最初源头——德协·帕木竹巴。此人首先依止萨钦 12 年，在文殊洞下面修行，冒出了成就水。他记录萨钦的教言而成《正文解释——藏书本》，或名《注释本》。后来他遇见噶举派祖师达波拉结，执掌噶举派之后，将道果和那诺六法及大手印等混合而讲授。弟子塔札瓦·僧格江称（狮子幢）和札加格底等，也对《藏书本》作了混合有大手印的解释，“舍弃六法而合于道果……”所说的原因也是此。

在他之后，杰贡巴从萨钦的弟子加叉达埔巴受学，杰贡巴又有前藏和后藏二弟子。其中的后藏人是玛吉热玛的弟子，他也著有混合了大手印等的《道果正文注释》。另外，成就者各札巴圆满获得了夏玛派的道果法，又从班禅比布底听闻了六支瑜伽，他将此二者混合，在拉萨修行 24 年，面见瑜伽自在主，现量看见金刚身的脉轮之后，从心中流出《除障愣视海》等法，著了许多六支瑜伽和道果混合的文字。

又在他之后，成就者嘎波从玛吉尼侧圆满受学了夏鲁派²⁵⁰和萨迦派的教诫，专注修行 18 年而获得成就，面见一位红色的瑜伽自在主，获得了开许，著了许多将萨迦派和夏鲁派圆满融合的文字。他的一些典籍很真实可靠，以《道果嘎加玛（极密本）》最著名。他传授给根帮札加，根又传授给打色江贾。打的传承早已没有了。总之，这些混合传承都有确切的来源。

另外，觉囊派²⁵¹的根邦钦波²⁵²从蒋央萨藏拉埔巴·谢亚威色（智光）受学了萨迦派，从姜巴恰巴·仁钦威色（宝光）受学了夏鲁派，又见色·卡琼瓦赐予了教诫，从而有两种传承。他把《金刚偈》上下多处改换，著《正文注释》，混合了许多没有传承的仲派窍诀。他的弟子拉堆巴旺加（自在王）混合了六支瑜伽和四支瑜伽，考虑到“别摄”的禅定齐具一切道，故建立了“三种需要”“三种不需要”等论述，这与抹杀一切方便分的汉地和尚相似。所以，在混合传承之中，这二种传承是不清净的。

²⁴⁹ 《土观宗派源流》，80 页

²⁵⁰ 夏鲁派：布顿派。元代布顿仁钦竹住后藏夏鲁寺传出的藏传佛教宗派名。

²⁵¹ 觉囊派：11 世纪中，优摩·弥觉多吉，创“他空见”。其后土杰尊珠建觉囊寺。又其后堆波瓦·喜绕坚赞及多罗那他等相继住持、流传，称觉囊派。

²⁵² 袁榜·土杰尊珠：译言悲精进（1243—1313）。南宋藏传佛教著名大师名，系优摩·弥觉多吉的五传弟子。宋元间创建觉囊寺于后藏拉孜县觉囊地方，其再传弟子堆波瓦·喜绕坚赞，弘扬宗风，称觉囊派。

(四) 简评

David Seyfort Reugg 在 *Buddha — nature, Mind and the problem of Gradualism in a comparative perspective* 一书中说,摩诃衍在吐蕃宗论中失败的记录,系萨迦班智达伪造。萨班在他的书中说他参考了《拔协》等书。“失败”的结局,并不是他伪造的。文献俱在,对照一下,便一目了然。况且,萨班这里并不主要针对摩诃衍,论述更多的是“大手印”修习中的种种问题。重心既不在彼,则伪造的必要性也不大。

萨班在这个事件上的说法之所以成为一种权威,应该说,并不在于基本事实上的出新,而在于他的论述有力。在佛教界看来,他是后弘期藏人中的第一位班智达,自然格外受到重视。在对此事件作专门论述时,他并不泛泛地记载经过,而是用简洁、生动的逻辑语言来分析双方的见地与修行,立意既高,便不能轻易绕过。藏人对于见、修、行、果自然比一般性的历史事件、戏剧冲突更为重视,所以他的历史影响深远。

土观说:“萨班的《三律仪差别论》曾说:‘吾之大手印,灌顶所生智’有人据此话,便认为显教规中,并无大手印之语,这是不对的。”²⁵³萨班纯从教理上抉择佛法,以经典为依据。尽管他掌握着可靠的密续,却没有提到瑜伽士的证悟在抉择和传承佛法上的作用,而这恰好是噶举派的传承中最受重视、处处强调的。例如,“俱生和合大手印”字面上就包含了这个意思:“心及分别法身三,本来最初俱生起,为由师教合一故,遂有俱生和合称。俱生心性为法身,妄念分别法身波;境相俱生法身光,心境无别是俱生。”²⁵⁴

萨班的思想固然伟大,但伟大的思想并不是毫无瑕疵的。下面这个故事颇能说明一些问题。一个很通达佛教教理的“外道”,要求与萨迦班智达辩论。萨迦班智达担心对方以神通使诈,于是就到山上去邀请宁玛派修普巴金刚的大成就者达恰瓦共同前往。他很奇怪达恰瓦把普巴金刚的心咒念错了,就给他纠正。大成就者说:“(因为你的声明成就,)或许你是对的”,就按照萨迦班智达的建议来念诵。萨迦班智达的理论很高明,外道怎么也辩论不过他,就失坏誓言(谁失败则皈依对方),示现神通飞走了。达恰瓦拿出金刚橛,按萨班的教导念诵咒语,没有作用。又重复做了一遍,还是没有效果。于是他按照自己的念法来,结果外道应声落地。²⁵⁵西藏人讲这类故事,并不是要表示对萨班的不恭,而是以萨班这样伟大的智者来反衬语言、理论之灰色。这与佛经、公案中揶揄释迦、文殊的典故并无二致。

萨班对摩诃衍及其遗教的批判,我们不能简单地判定为对或者错,而应该首先思考

²⁵³ 《土观宗派源流》, 80 页

²⁵⁴ 《土观宗派源流》, 78 页

²⁵⁵ 《萨迦班智达与外道辩论》, <http://www.eg7.org/2-1-1-6.htm>



他为什么这样做。萨迦班智达不是宗派主义者，他对唯识、中观自续派、应成派的“执着”都加以破斥。他对摩诃衍及其遗教的批判，并不是为了高扬自己的宗派见地。一个简单的事实是，尽管他本人在显教方面比较赞许“中观自续派”，可是他并没有规定把自续见作为宗派见。萨迦派中在教理方面成就卓越的，并不都是他的宗见的同调。例如，萨迦派中曾做过宗喀巴老师的仁达瓦便是“中观应成派”。格鲁派确立了对中观的一致见解，萨迦派却不这样，而且直到今日萨迦派一直没有统一的见地。对此，他们毫不在乎。

萨班的出发点，是他所面对的藏传佛教的因缘。随着宗派的繁衍，不仅藏传佛教内部需要整顿，藏族社会也需要新佛教。当时，整个民族没有统一的政权，也没有统一的文化，诸侯割据，土地兼并、豪强争战频繁发生，人们的生活朝不保夕，痛苦不堪。密勒日巴令人心酸的身世，可以说是那个时代的人们所过的悲惨生活的一个缩影。人们寄希望于佛教，佛教徒不能够只管自己修行解脱。他们不仅要严于律己，不被尘世所染污，垂范人间，而且必须发大悲心，深入世间，在人们干渴的心田上降下甘霖。萨班本人便是一个伟大的榜样，他不仅持戒精严，行持高洁，姑且不论他的修行传法，仅以所著《萨迦格言》而论，便为藏族人民道德文化素质的提升立下了不世之功。

这样的现实需求，必然会催生多种多样的佛教理论和修持方法。其中，体系完整、次第井然的教言最能满足社会大众的渴望。首先，这样的教导能够让僧俗信徒激发正信，安于修行，制止放逸，勇猛精进，从而获得修行成就。其次，确立“秩序”“和谐”等观念的合理性和合法性，有利于推进类似的普世的价值观念。第三，萨班强调戒律的重要性，以它安置僧团。一旦能够纠正僧团的弊端，则有利于带动整个社会树立正气。僧团又往往和豪族、地方政权有着紧密的联系，所以，戒律实际上关乎僧侣和世俗的秩序。第四，若一个民族中有大量的僧俗信徒安心修持，心怀慈悲，广行利他事业，则有利于减少社会摩擦，缓和社会矛盾，增进社会和谐。此外，正如吕大吉先生所说：“在传统社会里，由于传统宗教事实上居于上层建筑的顶端，它对社会人际关系的各个方面都会发生直接间接的作用和影响。这种作用是多方面的。宗教在调剂、制约、维护非阶级关系之外的公共关系中所发挥的社会政治作用，是不能视而不见，弃之不顾的。”²⁵⁶ 参照这样的理解，颇能说明萨班抉择宗派的因缘。

当然，也不能因此而言，萨班对摩诃衍和大手印的批判是功利的、不严肃的。萨班的批判不是从宗派的立场出发的，正因为如此，他才符合佛教所提倡的远离一切戏论的精神，才是严肃的。按照萨迦派《道果法》的要求，教言的抉择应符合“四正量”——圣教量、传记量、师诀量、觉受量。圣教量即符合经典的论述；传记量即合乎公认的成就者结合经教与实践的记载；师诀量即上师的秘诀指示；觉受量即修行者自己的感受和

²⁵⁶ 吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998，711页



验证。²⁵⁷如果这位五明班智达的著作是不严肃的，也不会历史上产生那么深远的影响。

1252年，元宪宗蒙哥向西藏人发布了一份《妙善诏书》，晓谕“宗教事务上应遵循的主要教义是萨迦派教义；所有僧人要向他们学习”²⁵⁸。这位著名学者和宗教领袖的理论，获得了政治上的尊荣。他的教导，长期滋润着西藏这一片广袤而又贫瘠的土地，一度成为大元帝国用来维系各个民族的精神纽带。直到今天，萨迦班智达的佛教思想仍然是中华民族宝贵的精神遗产。

²⁵⁷ 参见刘立千著《藏传佛教各派教义及密宗漫谈》，76页，民族出版社，1997

²⁵⁸ （意）伯戴克著，王启龙译、王尧校《藏传佛教萨迦派的兴亡》，国外藏学研究译文集，西藏人民出版社，2001

十一、一场论辩 千古悬案

——从萨班和吐蕃僧诤说开去

史 文

内容提要：发生在公元八世纪末的一场持续了近三年、历经多个回合的拉萨辩论，是中国汉地禅宗僧人和印度僧团的雪域交锋。汉僧摩诃衍在辩论中最终失败。这个事件在藏地的文献中有许多大同小异的记载。其中，萨班的记录对后来有相当大的影响，客观上也造成了许多误会。本文根据近现代发现的相关资料，对这场辩论从历史事实和辩论本身的内容两大方面进行了深入的解析。影响辩论的外部因素有文化、语言、政治、民族等诸多方面，摩诃衍一方显然处于不利境地。从辩论本身的过程和内容来看，摩诃衍的禅法本身的诸多局限性也与他的最终失败有必然的联系。双方的辩论中，摩诃衍被迫拘泥于经典印证，在证明汉地禅宗的宗教神圣性和合法性方面有积极作用。但是他在辩论中，没有完整、完全地展示当时汉传佛教，特别是号称“顿悟成佛”的慧能南宗禅法的精神内涵和修行方法。摩诃衍一直坚持于第一义谛的阐述，而印僧一方却始终关注像现实性和可能性的问题。汉僧方理论的圆融，似乎没有解决和回答印僧方所关注的宗教实践的系列问题。甚至还有一些关于禅宗与禅定的根本误解。双方似乎各自按照自己的逻辑展开辩论，思路两条平行线，没有相遇。起码可以说没有充分的很有针对性的交流。最终造成了这场千古悬案。本文对辩论的剖析，旨在促进汉藏佛法的交流，消除历史的误解。

作者：史文，哲学博士，上海师范大学天华学院副教授

（一）拉萨僧诤事件的系列历史问题

公元8世纪，在吐蕃赞普墀松德赞的主持下，汉地禅僧摩诃衍与印度僧人莲花戒进行了一场关于佛教修行和教理的大辩论。据说这场辩论是在拉萨进行的，所以后来人们习惯上称之为“拉萨辩论”或“拉萨僧诤”。法国著名的汉学家戴密微在1970年的著作中放弃了他自己“拉萨僧诤”的看法，接受了“吐蕃僧诤”的说法。原因是他认为这



场辩论根本不是面对面的辩论，而是一场持续了数年的笔墨官司²⁵⁹。并且由于这个原因，他建议把原来的《拉萨僧诤记》改名为《吐蕃僧诤记》ⁱ。这本资料翔实的权威著作在1980年被耿昇先生译成汉语，为关注这个问题的学者提供了非常完备的资料依据。关于这场持续了相当一段时间的大辩论，一直是一个历史悬案，其中有关史实，比如究竟在何处辩论、辩论了几次、每次的胜负情况，以及决定这场辩论胜负的政治、军事、民族等外部历史因素，甚至像上述的这场辩论是否面对面发生过等，许多学者都有研究分析。这场辩论的历史意义极为重大，因为在藏地的佛教历史文献中，以及藏地很有名声和影响力的学者如号称“第一位藏族大班智达”萨迦班智达·贡噶坚赞（以下简称萨班）的著作中，对此次辩论本身和其内容都有重要论述，而且在藏传佛教中影响深远。后来的藏地学者和宗师大都沿用了他的史实和观点。这也成为到今天为止许多藏地学者、宗师和修行人用来证明汉地禅宗和显教不如密宗，从而论证密宗更加殊胜的重要资料和证据之一。关于萨班的批判，藏地历史上也有人提出过，现代汉地学者也有较深入的研究²⁶⁰。关于吐蕃僧诤辩论本身，也有不少相关论述²⁶¹。宗教是全人类的财富，也是人性的一部分，可以说人天生是具有宗教性的。所以宗教本身是超越民族和地域乃至时间障碍的，这也是真的宗教成为世界性宗教的原因。关于吐蕃僧诤，其相关历史事实是必须尊重的，更重要的是，评判和分析这场辩论，必须关注最核心的东西，即辩论的具体内容。从现有的资料中分析这场论辩的具体意义就特别重要。评判的目的也不是为了比试辩分高下，而更主要是从佛教本身的义理来探究双方的本意以及各自在论辩过程中的得失。这样的分析有利于我们更深入地了解佛法本身，促进相互的了解，而不是把历史上不愉快的情绪和见解持续下去并成为更大的误解。

萨班在他晚年堪称定论的《显明佛陀密意》中对于吐蕃僧诤的事件和内容都进行了陈述和辩驳。首先关于这场论辩的史实，他的说法大意如下：

一开始，汉地的比丘（即摩诃衍），主张“言词没有意义，以名言之法不能成佛！如能通达心，即为‘唯一白法’”，藏王赤松德赞就此与印度大师的说法有疑问。当时的印度大师寂护就引用了一则莲花生大师的宗教预言，说将来有汉地的比丘来“宣讲抹杀方便和智慧的所谓唯一白法，即宣称只需要通达心而成佛”。而这种见解“正是世尊在经中说的‘在五浊之中的所谓见浊，即于空性喜欢’”这样的见解会损害“共同的佛教”，这时应该迎请印度的弟子莲花戒来辩论，战胜汉地的和尚。²⁶²ⁱⁱ

²⁵⁹ 戴密微著，耿昇译《吐蕃僧诤记》，其中译者在《再版序言》中提到，4页，西藏人民出版社

²⁶⁰ 同上

²⁶¹ 参见《试析桑耶寺僧诤的焦点》一文，许德存，2003，5《西藏研究》。以及邱环的《浅论藏传佛教的禅思想》，2002，2《西藏研究》。

²⁶² 《显明佛陀密意》，第九章，萨迦班智达·贡噶坚赞著，张炜明译

然后藏王就从印度请来了莲花戒大师，关于这场辩论当时的现场情景，萨班像写小说一样用了颇为生动的手笔描述道：

于是，藏王就迎请来嘎玛拉希拉大师，在桑耶寺由藏王和堪布们作证人，收缴了所有人的武器，将两串花鬘分别交付到两位辩论者的手上，并如此约定：负者应向胜利者敬献花鬘，并抛弃失败者的主张，不如此奉行者将被国王所处决。当时，在嘎玛拉希拉的席中，只有一些执持印度法派者和大臣郭等少数几人。而于汉地堪布席中，竟汇聚了王妃卓色·祥秋和色玛瓦·觉玛玛等众多会众。ⁱⁱⁱ

经过一番辩论之后，汉地堪布败北，无言可说，觉得犹如头部受到雷击。藏王就要求他向印度的莲花戒大师道歉、鲜花、宣布放弃自己的“唯一白法”的教法。随之，藏王宣布法律，从今往后藏地不许任何人修学这种法。而这个汉地和尚最后很沮丧很可怜地回到自己的庙里，最后“头上燃起火，面朝西方极乐世界而逝”²⁶³。而当时和王妃一起追随他的色玛瓦·觉玛玛，也“击打自己的命根而自杀”。

以上是大体的故事叙述，他虽然说自己的叙述依据《拔协》等书，但是他的叙述也成为后来人的依据^{iv}。尽管萨班所述史实已经被许多学者论证为缺乏真实性，但是本文还是要再次强调其中的某些要点，因为历史的真相可以帮助人们清除流传的误会，同时这也为后文论述这场辩论本身的内容作铺垫。关于吐蕃僧诤事件，在藏文中的记载，散见于晚期根据传说或第二手资料如14世纪的《拔协》、布顿的《善逝教法史》等^v。而敦煌写本《顿悟大乘正理决》，是王锡奉摩诃衍大师之命写出来的，其中包括了大辩论的汉文档案和摩诃衍呈给赞普的三道表章。藏文著作都是晚期的著作，而敦煌写本则是在辩论事件发生不久或同时写成的，所以其中的内容记载“更为翔实可靠一些”。萨班所依据的《拔协》，出于14世纪，事件已经过了近六百多年，当然真实性不如敦煌写本了。同样出自1322年的布顿的《善逝教法史》，对此次辩论的史实除了类似上述的情节外，还说当场数位成员自杀身死，并补充说事后不久摩诃衍还派遣四名汉人凶手去找莲花戒算账，而且砸碎了他的脊梁骨²⁶⁴。在其他的西藏和蒙古史著作中也有关于此事大同小异的记述。戴密微认为“其历史真实性令人置疑”²⁶⁵，尤其是整个故事的基本轮廓都“明显小说体裁化了”²⁶⁶。其实，这也是读者在读萨班关于此事论述时的强烈同感。放在历史的长河中，以现代世界一流学者的科学眼光来看，关于吐蕃僧诤事件，萨班要么是这种不负责任的史实夸张手法的受害者，要么起码堪称是其始作俑者之一。但还不仅如此，正如后文将会述及，萨班在法义的抉择上也有他自身的局限。具体到辩论

²⁶³ 同上

²⁶⁴ 戴密微著，耿昇译《吐蕃僧诤记》其中译者耿昇在《再版序言》中提到，2页

²⁶⁵ 同上，3页

²⁶⁶ 同上，4页



的史实，主要依据比较公认的贴近事实的资料《顿悟大乘正理决》，以及戴密微的资料，有以下几点值得辨正：

1. 面对面的辩论是否真实发生过

日本的禅宗研究专家上山大峻认为共进行过两次辩论，第一次摩诃衍获胜，第二次莲花戒获胜²⁶⁷。但如前文所提及，戴密微进一步认为，根本就没有发生过面对面的僧诤会，只不过是持续了几年的笔墨官司²⁶⁸。而日本学者金枝由郎也支持这一观点²⁶⁹。戴密微认为辩论是“纯粹是在文人之间进行的”^{vi}，后期的关于此事的资料，他说：

无论文中对历史的篡改有多么巧妙，也无论把外国糟粕的暗示掩饰得多么严实，但人们在这些著作中看到的还只能是对一个故事的文学性编纂，完全没有考虑到历史的真实性”。²⁷⁰

这就是对于这些文献、从而对这个事件的总体判断。反观上述萨班的描述，简直是这种现象的典范。而且从萨班的语气看，他似乎毫不掩饰对“外国”论师的态度。萨班所引用的宗教预言，也证明了这一点。

关于论辩，有一点是肯定的，即，这决不是像萨班所描述的一次戏剧性的、像现在的擂台赛或辩论赛那样的情形。戴密微在分析了摩诃衍呈送给赞普的三道表之后，认为论战至少持续了一年以上，至多两年时间，而且整个论战的过程至少包括有三次会议。另外，我们从摩诃衍的第二道表中也有一段话：

屡蒙圣主诘讫，却发遣赴逻娑，教令说禅。复于章蹉，及特便逻娑，数月盘诘。又于勃碧漫寻究其源，非是一度。²⁷¹

从上述话语看出，摩诃衍屡受赞普之盘问。要求他到拉萨为自己的法义辨正。到拉萨后又经过了好几个月的法义论辩。最起码这段话可以说明这场论辩进行了多次。

再根据王森的《西藏佛教发展史略》，这场辩论持续了约三年。这一切都说明，萨班对此事的历史事实，并没有描述清楚。或许他仅仅是为了后面批判“汉地大圆满”禅法作了一个铺垫。

²⁶⁷ 同上

²⁶⁸ 戴密微著，耿昇译《吐蕃僧诤记》27页，西藏人民出版社

²⁶⁹ 同上。

²⁷⁰ 《顿悟大乘正理决》，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》79卷·汉藏佛教关系研究》1979

²⁷¹ 同上。

2. 这场论辩的原委及外部原因

萨班引用了一则宗教预言，不论其真实性如何，从其字里行间可以感到，这预言暗示了摩诃衍宣扬的禅宗教义会失败。然后出于维护真正的佛法，就应该请印度大师来降服这种表现所谓“见浊”的教派。这似乎暗示印度的辩论者是应邀或迫不得已才来辩论的。但史实刚好相反。由上述引文和摩诃衍奏表中可以看出摩诃衍的无奈和自护。戴密微认为，摩诃衍和王锡都是当时吐蕃人的囚徒，由于莲花戒受到了吐蕃王朝内部仇视汉人的派别的支持，所以在整个论辩过程中明显处于守势。在辩论前，摩诃衍已经有了相当数量的藏人弟子。实际上，根据摩诃衍呈赞普的第二道表，可以看出，他奉诏回到拉萨后，用了几个月的时间和赞普进行讨论。摩诃衍此前在各地传教并取得了相当的成就。因为在他的信徒中有“赞普的皇后、几位姨母、三十多位贵妇人、一个吐蕃教会的重要员以及包括一位附属部族的王子在内的许多高僧”²⁷²。在开始这场论战之前，摩诃衍至少有一年时间在传法，他的影响在迅速扩大。这是否引起了不必要的民族和政治敏感？是否这种现象也促成后来的学者对此事戏剧性的看法和记载？戴密微认为是肯定的。他用大量的历史资料印证，说明“当时在吐蕃宫廷中确实存在着一个敌视汉族的派别，而这个派别有时支持印度佛教徒一方的”。²⁷³当时是印度代表们在赞普面前屡进谗言，对他进行了人身攻击。“被迫进行自我辩护的是他，而不是印度僧侣”。^{vii}所以印度僧侣处于优势和攻势。由于印度僧人集团比汉族僧人更难在政治上妥协，这也许是导致摩诃衍辩论失败的外部原因之一。摩诃衍的第三道表中有这样的句子：

六波罗蜜等，及诸善要修不修？恩敕屡诘。兼师僧官寮，亦论六波罗蜜等诸善，自身不行，弟子及余人亦不教修行，诸弟子亦学如是。²⁷⁴

由此可以看出，似乎对方抓住了摩诃衍论辩中“顿法”的缺陷，反复提出关于具体的“行持”问题，而且甚至质疑或诽谤摩诃衍本人和弟子的行为。所以摩诃衍不惜文墨强调他自己和弟子们的实际修行，强调诵经、做佛事方便度生等实际的宗教行持，一方面是针对对方攻击的辩解，另一方面也是不得已的自我表白。他试图说明虽然他在理上强调顿悟顿修，但在“事”上还是相当“规矩”的。由此可以看出，这场辩论的起因大概是因为摩诃衍的传法有了一定的影响，然后受到了来自印度的法师勾结了吐蕃王朝内部的反汉仇汉势力的挑战，被迫迎战的。这从一开始就影响到了辩论的结果。上述原因和史实，或许萨班及其他后来的故事者重复者并不知道。

上述情况的另一个旁证是《顿悟大乘正理决》的撰写人王锡，根据王锡呈赞普的第一道表章分析，他也和摩诃衍一样被作为俘虏带到了拉萨，由于他是个文人，被赞普录

²⁷² 戴密微著，耿昇译《吐蕃僧诤记》204页，西藏人民出版社

²⁷³ 戴密微著，耿昇译《吐蕃僧诤记》244.245页

²⁷⁴ 王森《西藏佛教发展史略》，15页，中国社会科学出版社，1996



用为吐蕃王朝服务。但是他受到了赞普王朝一些将军和大臣的歧视和排挤，他们甚至怂恿赞普处死他。²⁷⁵由此可见当时摩诃衍辩论的政治背景。

3. 摩诃衍所传禅法在西藏的命运

根据萨班的说法，当时辩论结束后，赞普随即就要求摩诃衍放弃自己的教法，并且发布法令说不允许摩诃衍的法再被传习，而藏地人统一应该学习“不违背经教和道理的印度法派”学习。给人的印象是摩诃衍的禅法在藏地噤然而止了，而且从今往后藏地的佛法与汉传佛教特别是禅宗没有任何关系了。但实际上并非如此。

首先在事实上，摩诃衍前期的传法有了一定的群众基础，他所说的大乘佛法中的许多道理和修习方法肯定会被多多少少继承和融合。其次，如果摩诃衍的禅法完全断掉的话，萨班在《显明佛陀密意》中就不会紧接着批判所谓的“显教大手印”在藏地的类似派别。在萨班时代，时间已经过去了几百年，却仍有一些“汉地白法”的追随者。而这些人所倡导的禅法，萨班认为并不是真正的印度正宗的佛法。这本身就说明了摩诃衍禅法的生命力。

另外，也有资料说明，当时赞普并不是不许藏人学习禅宗，而是通过辩论裁判得出结论，说此后应该学习龙树的中观宗。据土观活佛的《宗教流派镜史》，国王要求全国人民依据龙树菩萨之教。但是龙树本人也是禅宗的重要祖师之一。虽然在当时的译经目录上看，莲花戒所传的中观宗居于主流，而且此后确实莲花戒的中观自续派属于藏传佛教前弘期的主流，但是“从现有的资料看起来，禅宗在西藏的影响并没有断绝，而且一直影响到后来的宁玛、噶举等派”²⁷⁶。萨班关于当时诏令完全禁止禅法记载，以及他对这种禅法的尽力批驳，并没有完全消除是摩诃衍禅法对后来藏地几个宗派的影响，恐怕这是萨班没有完全料到的。

实际上，论辩的胜负结果也远远不是萨班所描述的那么简单，如前所述，根据日本的禅宗研究专家上山大峻的观点，摩诃衍是先胜后负。而且藏文资料中也有摩诃衍先胜后败的说法。²⁷⁷

《顿悟大乘入正理决·序》中也说到，当时印度的“婆罗门僧”等人提出摩诃衍的禅法“非金口所说”，也就是指责他的禅法不是正宗的释迦牟尼佛所传的佛法，要求停止传播。但摩诃衍坦然迎战，经过数月反复论难，印度僧人“随言理曲，约义词穷”²⁷⁸。在言辞和义理方面都溃败了。但还不死心，“遂复眩惑大臣，谋结同党”^{viii}。他们勾结

²⁷⁵ 同上

²⁷⁶ 戴密微著，耿昇译《吐蕃僧诤记》58页

²⁷⁷ 同上。

²⁷⁸ 同上。

了朝廷内反汉的大臣对摩诃衍等人进行迫害，以至于当时摩诃衍派的部分信徒以死相抗，有人“身结霜刀”，大概是拔刀自杀；另有人“头燃炽火”，大概自焚了。²⁷⁹而信徒为了抗议印僧及其朋党的政治阴谋，发生“头然炽火”之事，大概萨班所依据的史料不准确，或者是听了关于此事的准确的传说，把他误安到了摩诃衍的头上。他说摩诃衍“头上燃起火，面向西方极乐世界而逝”。

根据这一篇文献的记载，当时印僧大败，然后到“戌年正月十五”，赞普“大宣诏命曰：摩诃衍所开禅义，究畅经文，一无差错。从今以后，任道俗依法修习”。

由此可见，最起码在其中的一次辩论中，摩诃衍获得了全胜。而且得到了赞普的大力支持。可以肯定的是，他的禅法至少又深入传播了一段时间。这一次的辩论内容或许就是王锡所记载的。假如辩论共持续了约三年的话，后面又进行了多少，具体情况如何呢？现在很难找到相关的资料了。但是我们可以推断，假如王锡的《顿悟大乘正理决》仅仅记载了前一次或两次（因为其中有“旧问”等说法，似乎是多次问答的记录），那么后来发生了什么事，使得最终赞普颁布了不利于摩诃衍禅法传播的法令呢？赞普的法令先允许后不支持，这其中有什么辩论外的原因呢？法令的颁布是否是政治妥协或政治阴谋的结果呢？换句话说，摩诃衍为什么会先胜后败呢？这其中有没有宗教外的因素呢？前述关于辩论的外部因素中对此已作了一定的说明。另外，印度的僧人所谓的摩诃衍禅法非佛说，是否是仰仗着它们是土生土长的印度人？而这样的民族主义宗教观，对于当时势力逐渐扩大的吐蕃民族主义者，是否有更多的诱惑力呢？今天看来，宗教是超越民族的，属于全人类的。当时人们的某种狭隘也似乎是可以理解的。但是，今人也可以简单推理：汉地在吐蕃王朝之前很久，几百多年前就源源不断地翻译、研究、传播佛教。吐蕃王朝内的“婆罗门僧”之前的一代一代印度高僧大德们，在汉地传播了若干世纪的佛法，难道不是佛法吗？摩诃衍所处的时代，汉地的佛法已经相当完备和成熟了。摩诃衍本人当时在汉地也颇有影响力，他也有自己的传承。而且他娴熟地大量引用了传自印度的经典，难道不是佛法吗？这些问题，在当今人看来，似乎不难回答。由此不得不令人想到，其中的政治因素，似乎更多地影响了辩论的结果。而且，戴密微赞同布顿的看法：赞普一开始就站在印度僧人一方。²⁸⁰

因此，使人觉得萨班的关于这场辩论的“预言”等说法，实际上是一位宗教人士的看法，他对于历史事实和政治原因，并不清楚。

²⁷⁹ 同上，225 页

²⁸⁰ 戴密微著，耿昇译《吐蕃僧诤记》343、344、345 页



4. 摩诃衍之去向等其他相关史实

萨班对摩诃衍的结局的描述，相当有戴密微所谓的“文学性”，实与史实不相符合。实际上摩诃衍大师在耄耋之年回到了敦煌地区，而且也肯定得到了赞普赐予的某种佛教称号。并且在一次当地的动乱平息的事件中起到了特殊的正面作用。而且由于他之前长期在皇宫居住，所以他在当地的地方军事首领心中有较高的地位。

关于参加辩论的双方人数，萨班说汉僧人多势众，而印僧人数很少。但是，王锡的记载中说，参加辩论的“五天竺婆罗门僧”有三十人，而摩诃衍方共有三人。²⁸¹而布顿更认为赞普右边只有摩诃衍一个人。在这样人数力量悬殊的情况下，摩诃衍也取得了胜利，那么这不能不说是摩诃衍的辩才和禅法确实高超。但是后来摩诃衍最终失败，莲花戒最终胜利，这也是公认的历史史实。

综合来看，导致摩诃衍失败的外部原因，除了上述的种种因素之外，还有另外一个重要的原因：语言。汉人不懂得梵文，而印度僧一方不懂得汉文。而辩论是围绕用梵文和汉文所写的经文展开的。在口头论证中，大家用的是共同的“外语”藏语，或许还要找一些人临时当翻译。这样涉及三种不同的语言，文本两种，口语一种。这样的辩论，免不了有交流上信息失真的现象。但即使语言上的影响很小，但毕竟“无论使用什么语言，一部分人总是用梵语思维，而另一部分人则用汉语思维”。²⁸²双方语言和思维乃至文化背景上的种种差异，必然影响辩论的质量，换句话说，或许印度的婆罗门僧门并没有真正理解摩诃衍的本意，就匆匆下结论说他的法不正宗了。而且，汉语佛典的表述特点，也是很难被准确翻译的。或许摩诃衍的汉语的佛教表述，经过藏文的翻译，在印度僧人听来，觉得很难理解，所以更加怀疑他说的不是佛法了。另外，当时吐蕃王朝在大力推进译经事业，由于经文使用印度文字，而婆罗门僧又来自印度，吐蕃人当然潜意识中更容易接受来自佛陀故乡的“原汁原味”的佛教了。

这些因素，也是萨班没有想到的。或许萨班站在自己所掌握的佛法传承的教义立场，重在批驳不同的佛法派别。他和后来的一些学者，把不同时间、不同结果的几次辩论，归结为最后一次。这样就忽略了摩诃衍禅法的生命力和辩论之外的种种因素。给人的印象是摩诃衍及其所代表的汉地佛法不高明、不正宗。这很可能造成了历史的误会。致使这场论辩成为千古悬案。

根据上述的分析，再看萨班关于辩论现场的描述，如双方各自放下武器，失败者要相对方献花蔓等“细节”的似乎栩栩如生的描述，就没有多少实际的意义了。

²⁸¹ 同上

²⁸² 同上，225页

综上所述，根据现代学者的研究成果，看待萨班的关于拉萨僧诤的记录，明显与历史事实有很大的出入。造成这场论辩结果的原因实际上是多方面的。不仅仅是法义辨正上的问题，也就是说，决定最终胜负的未必是因为辩论内容本身的问题。而可能有更多的如政治、民族、文化、语言等方面的因素，这些因素所起到的作用或许更大。然而，关于论辩的本身，也有必要进行重新的审视。虽然现代已经有不少学者在这方面进行了一定的研究，但是还是有必要更深入地辨析。本文后半部分主要就萨班的某些论点，再追溯到当时很重要的莲花戒本人的关于此次辩论的一些法义记录，综合分析。希望能够促使现代人对这场辩论的内容有进一步的深入了解。希望能够促进现代和未来汉藏佛教进一步交流和互相理解。

（二）拉萨论辩的内容分析

如果排除了外部因素的干扰，宗教辩论的本身，有利于促进互相的理解和融合。不幸的是关于拉萨辩论，许多资料证明其中掺杂了大量的甚至起到了决定性作用的外部因素。这也从客观上造成了许多误解。萨班作为一个在藏传佛教史上非常有影响力的宗师，他关于此事本身的认识和说法也多少受到了一些影响。我们无法苛求古代的上师，但是由于萨班思想在历史上的影响力，他无形中对于延续其中的一些误解起到了推波助澜的作用。所以有必要对这些问题进行更深入地研究。下文将主要根据拉萨辩论的现存资料，从现代人的角度，进行深入分析。所依据的资料主要有比较原始真实的《顿悟大乘正理决》，莲花戒的《修习次第》，萨班的相关著述，另参照现代学者的有关研究，展开论述。

1. 摩诃衍辩论内容的外部特点分析

在深入分析双方交锋的焦点之前，有必要对于双方辩论的外部特点进行分析。所谓外部特点，是指双方的基本立场、风格和关注点，这些决定了双方各自辩论的旨趣和内在逻辑。关于胜负，虽然我们不知道摩诃衍曾经有过起码一个回合的胜利，但是无法判断，王锡记录之后是否还发生过或发生了多少回辩论。或许最终的摩诃衍失败的辩论并没有被记录下来。或许莲花戒的《修习次第》以及萨班的批驳摩诃衍的内容，是针对那些后来没被记录下来的辩论内容。我们只能从王锡的记录中来分析摩诃衍的禅法。这些论辩内容是否导致了最后的结果，对于今天的分析已经没有什么实际意义了。我们分析的目的，是对当时双方的思想、立场、以及交锋的过程进行透视，从而了解辩论内容的历史价值。这场辩论，涉及到了佛教法义的某些永恒的内容，这正是我们所关心的。



从《顿悟大乘正理决》，特别是其中摩诃衍自己呈赞普的几道表章来看，摩诃衍的辩论内容具有以下特点：

第一，注重引用大乘佛教典籍，强调禅法与大乘教理的统一性。

由于对方指责摩诃衍及其禅法的主要理由之一，是说他的禅法不符合经教，从而不是正宗的佛法。而且在辩论中对方也多次提到了摩诃衍某些说法的来源问题，他不得不反复强调他所传禅法的理论依据，这也是不得已的事情。可能对方对这个问题逼问得太紧，再加上当时藏地的译经事业还没有很发达，所以赞普对这个问题也很重视。这是涉及到宗教的神圣性和合法性的根本问题，在当时的情境下，只有强调经典的神圣依据性才能回答对方以及赞普等人的质疑。摩诃衍虽然本意并不喜欢这样做，但他在被迫辩论中大量引用了汉传佛教中重要的大乘经典。

摩诃衍自己在对赞普的表中说：

摩诃衍所说，不依疏论，准大乘经文指示。摩诃衍所修习者：依大般若、楞伽、思益、密严、金刚、维摩、大佛顶、华严、涅槃、宝积、普起三昧等经，信受奉行。²⁸³

此处，摩诃衍强调他禅法的理论和修习的依据，来自广为人知的大乘经典，甚至连“疏”和“论”都不多采用。他又在此处和它处强调了他本人和弟子对大乘经典的“信受奉行”。据笔者统计，他所引用的经典还包括《法华经》《入如来功德经》《金刚三昧经》《善住意天子经》《诸法无行经》《金光明经》等，最起码有十八部大乘经典的名字出现在他的辩论辞中。不过，其中大多数经典的引用次数和篇幅并不多，有许多仅用一两次，或有三四次的。引用最频繁的是禅宗早期最主要的印心经典《楞伽经》，此经名称在摩诃衍的辩论辞中出现了二十九次。它的引用次数和内容长度远远大过其他任何一个经典，这也从另外一个方面说明了摩诃衍所传的禅法在汉地的正统性。

当时对方已经造成了相当的舆论压力，摩诃衍深受这个问题困扰，以致于他在呈赞普的表中共有六次强调自己的法以及论辩内容是不离经教的，略引其他几例原话如下：

臣据问而演经，非是信口而虚说，颇依贝叶传，直启禅门。

臣今所对问目，皆引经文。

臣前后说，皆依经文，非是本宗。

臣前后所说，皆依问准经文对之，亦非臣禅门本宗。

但臣所教授弟子，皆依经文指示。²⁸⁴

²⁸³ 《顿悟大乘正理决》

²⁸⁴ 同上



有趣的是，对方也多次在提问中间摩诃衍的论点“出何经文”，有几次摩诃衍甚至已经不耐烦了，反问对方的说法“出何经文”。²⁸⁵

第二，强调所传禅法超越文字言教

禅宗的本质，强调言语道断，当下现证，不立文字。文字充其量也只是指月的手指。理论上的纠缠和法义上的比量思辨，犹如入海算沙，无法从根本上契证佛教的真谛。故而文字相也是要破除的对象。摩诃衍所传的禅法，也是要超越文字理论的执着的。否则就不能体现禅宗最本质的精神内涵。所以摩诃衍在呈赞普的表中，不失时机地传达他的禅法的本真特点。从上引文中看出，他一方面说明在论辩中引用经文，另一方面又强调那些文字义理“非臣禅门本宗”。也就是说，他竭力申明，禅宗有其独特性，超越了文字义理，也超越了这样的辩论本身。他甚至请求赞普停止辩论，或允许他另外的擅长理论的弟子来代替他参加辩论。²⁸⁶关于他的禅法特点，他说：

臣之所说，无义可思，般若真宗，难信难入，非大智能措意，岂小识造次堪闻。

若论本宗者，离言说相，离自心分别相，若论说胜义，即如此。

臣之所宗，离一切言说相，离自心分别相，即是真谛。皆默传默授，言语道断。若苦论是非得失，却成有诤三昧。如一味之水，各见不同，小大智能，实难等用。

摩诃衍一生已来，唯习大乘禅，不是法师；若欣听法相，令于婆罗门法师边听。

于大乘无观禅中无别缘事，常习不阙。以智慧，每诵大乘取义，信乐般若波罗蜜者甚多。

从如上的几段话中，可以看出摩诃衍自己对于他所传的禅法的定位。他反复试图向赞普说明他的禅法，是远离语言和自心分别相的。而辩论本身，就是借助于语言进行自心的分别。所以辩论本身不能说明问题。摩诃衍进一步说明自己不是法师，是禅师。所传的是“般若真宗”，其观法是“大乘无观禅”。这些都是为了显示禅法的超越性。

但从另外一个角度来理解，也许摩诃衍在辩论中遇到了一些麻烦。作为摩诃衍的对立方，印僧的特点是很具有很强的针对性的。

首先，印僧质疑摩诃衍的禅法的神圣性、真实性和宗教合法性。在这一方面，印僧有天然的优势。毕竟他们是佛教发源地的人民，有语言、民族、文化和传统上的种种优势。在当时藏地佛经翻译事业还不很发达的情况下，印度僧人自然容易得到赞普等人的信任。所以，印僧的质疑，围绕“经典依据”这个问题，是自然的。而且，这也从某种程度上注定了摩诃衍的最终失败。

²⁸⁵ 同上

²⁸⁶ 同上



其次，从整个论辩的内容来看，印僧一方最关注的问题是围绕禅宗的“顿悟成佛”而展开的。似乎印僧很不能理解这一点。对于摩诃衍的禅法的具体修法及其效果，特别是关于成佛的时间、必须积累的功德、六波罗蜜的行持等方面，一次又一次地提出了质疑。可以明显地看出，印僧是站在“渐修成佛”的基本立场上来进行辩论的。

经过了若干历史时期，萨班也对此提出了质疑。这也从另外一个方面说明，摩诃衍的禅法一直很难被当地的一部分信众接受。

有意思的是，从今天来看。当时主张“渐修成佛”的印僧虽然在辩论中获胜了，似乎当时的藏地统治者和信众不能接受顿悟成佛的观点。但是，后来一直到今天，藏传佛教一直坚持藏密的“即身成佛”的殊胜之处。这与禅宗的“顿悟成佛”是否有些共同的外部特点呢？显教的修行，大乘菩萨久远修行才能成佛。相比似乎汉地大乘佛法是“渐修成佛”的了。

另外，从摩诃衍的表章中，可以看出似乎赞普已经在某种程度上接受了印僧的观点。屡次就一些问题反复盘问，使得摩诃衍显得很无奈。

关于摩诃衍禅法的质疑，实际上已经延伸到了宗教实践的领域。摩诃衍不得不再对赞普说明自己和弟子的行持。说明他们是善良的佛教徒。而且摩诃衍也承认他的禅法很难修行，所以他的弟子有许多也经常诵大乘经典，这其实也暗示了，学习经典理论，对于摩诃衍的禅法也是一项基础性的准备工作。²⁸⁷

（三）双方辩论的关键问题及分歧点

对于外部特点的分析，只能令人对双方的辩论有一个基本的判断。而要深入了解这场辩论，就必须详细地、客观地解析他们辩论的具体交锋的过程和分歧点。根据《顿悟大乘正理决》，双方争论的问题集中在以下几个方面：

1. 关于摩诃衍“离妄想”“除妄想”禅法的思想内涵、修行方法及其特点

论辩中多处，对手理解他的禅法是要达到“离妄想”。围绕“离妄想”有很多回合和多角度的问答。

²⁸⁷ 同上。比如他说：现今弟子沙弥，未能修禅，已教诵得楞伽一部，维摩一部，每日长诵。

摩诃衍的禅法，在行持方面，正面阐述的并不多，也不详细。其主要修行方法就是“令看心，除一切心想妄想习气”。进一步更具体说就是，“返照心源看心，心想若动，有无净不净、空不空等，尽皆不思，不观者亦不思。”对此，对方似乎很难了解，所以追问“作何方便，除得妄想及以习气？”他进一步解释说“妄想起不觉，名生死；觉竟，不随妄想作业，不取不住，念念即是解脱般若”。另外他引用《涅槃经》说这种“觉”（即观心的觉悟）的对象是“一切无量烦恼”，他还说，“是故坐禅看心，妄想念起，觉则不取不住，不顺烦恼作业，是名念念解脱。”对方又问道，此处所谓的“觉”是“觉何物”，他回答，“一切众生无量劫来为三毒自心妄想分别，不觉不知，流浪生死。今一时觉悟，念念妄想起，不顺妄想作业，念念解脱，觉者，觉如此事。”在另一处摩诃衍有解释说，“法性遍言说智所不及，其习禅者令看心，若心念起时，不观不思有无等；不思者亦不思。若心想起时不觉，随顺修行，即轮回生死；若觉，不顺妄想作业，即念念解脱。”

从上可见，摩诃衍所说的禅观方法，主要就是“观心除妄想”，最终达到“念念解脱”的境界。仔细分析他的观心方法，不难发现有两重涵义：

一种是“返照心源”，这里所谓的“心源”，指的是什么？是不是清淨的如来藏？他在另一处引用《楞严经》六根解脱的原理说，“一根既返源，六根成解脱。”这里在具体的修行中，似乎要“回光返照”，然后守住《楞严经》所谓的“真精”。然后如果心有念想起动，则“不思不观”，也就是不随妄想而动，不起分别心。但是这样的观心法门，从禅宗的角度来看，似乎有把“真心”和“妄想”打作两截的倾向。

另外一种，他强调，妄想念起的时候，要有一个“觉”。如果有了“觉”，就不会取、住、执着或随妄想的牵引而动。否则就会有烦恼和轮回。摩诃衍引用了《涅槃经》的比喻，说烦恼就像盗贼，如果修行者“觉知有贼”，那么贼就没有办法猖獗了。“觉”是觉悟到烦恼妄想受到贪、嗔、痴三毒的主宰而引起了自心的种种分别，凭着这种“觉”，修行者就不会随烦恼作业，也就当下得到解脱。“觉”的一层意思是觉悟心念的虚妄而当下脱落，在实践层次上，就是对于妄想“不观、不思有无”，这还是隐含了一个“觉者”和“妄想”的二元分割，但是摩诃衍进一步强调“不思者亦不思”，就是对于那个能觉者本身的执着分辨也取消或停止，达到能所双忘的境界。

整体来看，摩诃衍对于“不思者亦不思”的解释比较少。他主要的方法是看心，通过觉悟妄想虚妄而不随顺，从而追求念念不牵绊，念念解脱。这样的禅法是不是正宗的禅宗的方法呢？

从中土禅宗顿悟成佛的角度来看，特别是根据《六祖坛经》的修行理论和方法来看，显然摩诃衍的禅法是不够究彻的。而且可以推断，摩诃衍所继承的禅法不是六祖慧能的直系。首先，摩诃衍多次谈到“坐禅”，这样的形式拘泥，六祖慧能并不赞成。他著名的“生来坐不卧”的偈子就说明了这一点。其次，如果把摩诃衍的禅法和六祖慧能的说



法比较，摩诃衍强调“观心”的方法，强调对妄想的“离”。六祖慧能却是“不断百思想”的，他强调“道须流通”，如果一念断绝即形同死人，不过要用般若智慧念念通透，念念契合真如，念念无滞碍。更重要的是，六祖慧能所传的禅法，最大的特点在于“不离自性”。关于“自性”，《坛经》有许多解释，比如自性清净、圆满、本来具足一切功德等等。六祖禅法特别重视对于“自性”的觉悟，也就是要真正心心念念契合于清净的如来藏心体。在行持上六祖禅法强调一行三昧、一相三昧，他也强调念念不执着、念念觉悟。但是六祖所说的念念觉悟，并不是对治，不是守住清净的某个东西，而主要是要觉悟到，念念本来是无生无灭，清净本然的，而且念念动迁的本性就是幻。六祖说的“无念”，是“无妄想分别执着”，而更重要的是同时念念契合真如。六祖禅法中，妄念的迁变是法尔如是的现起，不需要分割、造作，这需要觉悟和契合妄念的自体“真如”，就可以了。所以六祖的禅法所具有的浑厚圆融和活泼自如，摩诃衍的禅法中并没有体现出来。

摩诃衍在阐述他的禅法时，几乎没有提到过关于“自性”的问题。但他对于“自性”的解释也不是没有，他引用了大量的经典来说明这个问题。但是，从本质上，他的禅法是属于禅宗北宗的，或类似于《大乘起信论》中所提出的观心法门。而摩诃衍在论述其禅法的功效时，引用了大量的经典，陈义甚高。今天看来，似乎实践和理论有些脱节。摩诃衍禅法，没有吸引人，错过了大好的历史时机，是否跟其本身“魅力不足”或“先天不足”有关呢？或许正是由于上述原因，才导致了对方的反复诘问，甚至造成了一些致命的误解。

在这一点上，对方有具体的盘问，如怎么行持？出自何种经典？等等。这不重要，主要的是后面的关于“离妄想”的可能性、功德等方面的问题很多。对方在这里问了一个颇有意思的问题：什么是摩诃衍禅法所要断除的“一切想”。摩诃衍在这个问题上的回答颇为深入：“想者，心念起动，及取外境，言一切者，下至地狱，上至诸佛以下。”他的意思是说，所谓的“想”，就是心念的生灭运动，以及对心念内容的所对应的各种境界的执着，这里的“外境”，严格来讲，不仅仅是对于外部现实环境的执着，也应该包含对内心的种种见解的执着，比如心念内容乃至心念本身的真假有无等等见解。“想”的内容可以说是包含了从地狱到诸佛境界以下的所有情形。摩诃衍进一步引用《楞伽经》：“诸法无自性，皆是妄想心见。”说明了诸法的本来“无自性”，即虚幻无主宰，而且都是妄想心中的虚幻反映。

对方对于摩诃衍的禅法似乎颇觉得费解。所以进一步问，“想有何过？”根据整个记录来看，对方对于“除一切想”的禅修疑问隐含了一个问题：善的思维和善行，法的思维和如法修行，也需要“想”的主观活动和表现。但是摩诃衍的立意很高，他引用“三界唯心”的理论，说明“想”的障碍性，“想过者，能障众生本来一切智，及三恶道久远轮回。故有此过。”他的意思是说，妄想能障碍众生的智慧，并且导致轮回之苦。结

合上一段关于想是“诸佛以下”的种种境界执着。可以看出，从理论上，摩诃衍关于这一点的解释是比较圆满的。他根据大乘经典说明，想就是三界轮回。三界轮回之因是想，三界轮回的现状也是众生的妄想。同时三界轮回的所有体现在众生的心中就是妄想。所以他的禅法的关键问题是“离妄想”。其特点是“离一切相”，其主观状态是“无念”。

2. “除妄想” “离妄想” 在实践上的可能性

摩诃衍的禅法，在行持和基本原理方面作了上述的解释，对方接着提出了这种修持的可能性的问题。在“新问”的第三、四、五、六、八、九、十的条目中，印僧都对于这样的修持方法进行了相关的质疑。主要问题是，处于凡夫位的众生，如何可能进行这样的修持？²⁸⁸

“新问”第三：

上至诸佛，下至地狱之想，切要兹长，成就善法，违离恶法，因此而行。...凡夫中不合修行此法。

“新问”第四：

或有故令生长之想，或有不令生想，处凡夫地，初修行时，不得除一切想。

3. “离妄想” 的结果和功德

这实际上是整个辩论的最核心问题，上述的问题也是与此密不可分的。摩诃衍说，离妄想就可以成佛。换句话说，他强调“顿悟即成佛”。这本是汉地禅宗一贯的说法。但是这对印僧来讲，几乎是无法理解的。这个问题本身可再细分为：

第一，“离妄想”瞬间或永远的结果，是否“成佛”？

如对方“第一问”，比较有代表性：“佛者无量多劫已来，无量功德，智聚圆备，然始成佛；独离妄想，不得成佛”。

这个问题在辩论中多次被以不同的方式重复。对方看来，佛的功德、智慧、神通等，都是经过长期的修行才达到的。佛本身是至高无上的，哪里有“离妄想”的一念之间就成就佛果的事呢？包括对于摩诃衍所谓的“念念解脱”的境界，对方也觉得很难把握。对此，摩诃衍数次引用《金刚经》的“离一切相则名诸佛”来解释，另外他大量引用各种经典，来说明“离妄想”的功德，同时他又从离分别二相、离言说相、离三毒执着等方面反复说明离妄想的具体涵义。依据此理，对于“成佛”和“佛德”的分别执着，对于三乘的分别等等，也都是应该被超越的。

²⁸⁸ 同上。



然而，摩诃衍几乎没有强调自性本具的智慧和功德，比如像六祖论述“自性具三身”那样直接和透彻的解析。他虽然引用了大量的经典论证，但给人总体的感觉还是不够到位。因为涉及到直接的修行问题，对方的关注是非常合理、可以理解的。由于在“修持”方面，摩诃衍的方法和回答并不完满，在“结果”的质疑方面，他的“理论性”太强，无法说服对方。换句话说，摩诃衍由于被迫过多地引用经典，他没有用现量的灵活的智慧来解答问题。他始终依于“第一义”的谛理来思维和应答。而对方一直从非常现实的方法、可行性、过程、结果等方面来质疑。双方似乎没有很好地理解对方。

4. 关于“离妄想”行持的一个致命的误解

印僧对于摩诃衍的“离妄想”，有一个明显但是非常致命误解，就是把它理解为禅定中的“无想定”。比如：

有天人制于妄想，以制妄想故，生无想天，此等不至佛道，明知除想，不得成佛。若离于想，大小之乘，无可言者，谓无想不？

诸经中说，曰禅天名为大果。彼天无心想，虽然还有所观，还有趣向；得无心想定者，于成就灭心想之人，岂有如此分别？²⁸⁹

这几段话里明显看出，印僧认为摩诃衍的“离妄想”的修持，就是禅定的修行，最终达到的是可能投生于“无想天”的结果。而这是不能从轮回中解脱的。关于这点，摩诃衍引用了《楞伽经》说：

诸禅及无量、无色、三摩地，乃至灭受想，唯心不可得。²⁹⁰

他尽力解释了，但他没有明确地强调“离妄想”的禅修与禅定的区别。

关于这点误解，莲花戒的辩驳中也有记载，他的《修习次第》的第三部分“与和尚之争论”，说道：

为了达到涅槃，他什么也不应该想...

消除回忆和消除思念又怎么可以导致概念之不存在呢？...

即便是假设瑜伽行者既不是一个健忘症患者，也不是一个痴呆之徒，但是没有正确的解析，他怎么能一下子就可以停止回忆和思念呢？...²⁹¹

由此看出，莲花戒对于摩诃衍的误解，他认为“离妄想”的修行方法就是“什么都不想”，而“无忆、无思、无念”也被理解为像健忘症患者或愚痴之人的“停止和消除

²⁸⁹ 《顿悟大乘正理决》张曼涛主编《现代佛教学术丛刊 79 卷·汉藏佛教关系研究》1979

²⁹⁰ 同上

²⁹¹ 戴密微著，耿昇译《吐蕃僧诤记》其中译者在《再版序言》中提到，426.427.428 页

回忆和思念”的精神状态。如果是由于翻译的原因导致了这样的误解，莲花戒的辩论就是很正确的。所以莲花戒强调“正确的解析”，这类似与“正念”，或者“正智”。也就是禅宗所说的“无分别而分别”的般若智慧。正如《维摩诘经》所谓的“善能分别诸法义，于第一义而不动”。

而萨班也有类似的误解，他在批判藏地的“汉地大圆满”追随者的修法中说，那些在“心无造作中安住的状态”，是属于“痴修”。²⁹²

萨班对于摩诃衍禅法理解和批判，已经有学者进行了比较全面和深入的分析。本文不再详述。²⁹³

（四）结 语

关于当年的一场拉萨辩论，一直是一个历史悬案，其中有许多历史史实和辩论本身的误会。不论如何，摩诃衍是总体失败了。这其中有许多外部的因素，也与摩诃衍本人的禅法诸多不究彻之处有关。本文在梳理历史史实的基础上，经过深入分析，重点凸显当时辩论的具体分歧点及其原因。摩诃衍的失败，主要原因在于他一直依于第一义谛，根据大乘经典的理论来解说禅法。整个辩论质量，排除语言、文化、政治等外部因素，也很大程度上取决于摩诃衍本人的修行方法和见地。由于资料的缺乏，我们无法完全客观地评论双方。今人所能作的，只能是尽量依据现有的资料解析。希望本文的论述，能够在一定的程度上消除误解，消除佛法诤论，促进现代和未来汉藏佛教的交流与理解。

²⁹² 《显明佛陀密意》

²⁹³ 参见尹邦志《萨班的批判》



十二、萨迦派前行皈依法的心理分析

——兼论象征性想象的心理机制

尹 立

摘要：萨迦派前行皈依法修行内容是根据个人出生、成长过程中所造成的无意识人格缺陷设计出来的。皈依法修行的心理意义，在于改变自我与世界的关系，重新回归原始的自我与世界完全同一的生命关系；改变自我与父母、家庭的关系，重新塑造婴儿与父母间赤裸无遮的信任、依赖和同一的关系；改变自我与五浊恶世不良的人际和社会关系，以及社会无明的教化和学说对自己的错误引导，最终彻底改变由于人类俱生无明而导致的错误的人生皈依方向。通过象征性想象的方式，摆脱无明困扰，回归人性的本来面目。皈依也会使人重新像婴儿一样脆弱，无能、无知、依赖、盲信的感受也会重现出来，极易被欺骗、利用、愚弄而受到再次伤害，错误的皈依危害极大。

关键词：皈依 心理分析 象征性想象

作者：尹立，哲学博士，四川大学道教与宗教文化研究所讲师

晚期佛教密教的修行提倡身语意三密相应，以求尽快成佛，这一特点从心理分析角度看，是在充分运用人类想象与象征的能力，来改变或转化个体无意识结构，以实现人格的迅速改善和升华。这些象征和想象的具体内容，乃是根据个人出生、成长过程中所造成的无意识人格缺陷设计出来的。在新近译出的藏传佛教萨迦派前行教授中，我们可以充分看到晚期密教呈现出的以上象征和想象的特点。

降巴阿旺洛追仁亲所著《无上金刚乘前行讲义》，译者张炜明，是目前汉文译出最为详尽的萨迦派前行教授和引导。尤其对密法不共前行的皈依、金刚萨埵、供曼札和上师瑜伽的具体修法做了引导，对其中观想、念诵细节进行了仔细解说。

《无上金刚乘前行讲义》中共同前行部分是依据于佛法的三主要道：出离心、大悲心和空性见而设立，通过观察六道轮回过患、人生暇满难得而又死亡无常生发起厌世的出离心，通过认识业因果报产生空性智慧，通过体会亲人、众生产生大悲心，并进而三者基础上观修自他交换发起为救度一切众生苦难而成佛的菩提心。在密法中，共同前行是与显教的共同修行，把显教主要内容集中程式化修习，以便尽快掌握，作为密法修

行的基础。虽然在整体佛教修行中，共同前行是更为基础和关键的内容，但并不是此处我们要讨论的密法修行的特色。我们的重点是放在通过象征和想象有意识地来弥补个人无意识人格结构缺陷的密法特有的不共前行部分，本文主要对皈依法的修习进行心理分析式的研究，力图从精神分析的深层心理学角度对之作出适应现代认识结构的可理解的更加通俗性化的解释。

（一）皈依之因分析

在佛教修行中，不论对于显教还是密法，皈依是一切的基础。如《无上金刚乘前行讲义》中言：

皈依三宝是一切善法的基础，仅以皈依就能播下解脱的种子，能够远离邪信的不善，能令善业增长，成为一切戒律的基础，一切功德的源处。²⁹⁴

并认为，即便有各种各样神秘有力的修行方式，但一切均是以皈依为基础，故皈依是通过修行改变此人生的起点。不仅如此，如果我们从从深层心理学的发现来说看，皈依的感受其实乃是人类个体诞生之初来到此世间后最初的基本心态，因此对于实际修行，改变人心身状态而言，皈依有着本源性的绝对的意义。

按照萨迦派祖师的观点，皈依的动因有三种，“因怖畏、信心、悲心等三种原因而皈依。”

世间皈依主要是因为怖畏痛苦，以及希求爱欲、长寿、无病、受用等原因；出世间声闻、独觉的皈依虽也有怖畏和爱欲的原因，但主要是以信心皈依；菩萨虽有以上三种原因，但主要是以悲心而皈依。²⁹⁵

从精神分析的发现来说，这三种心态其实也正是婴儿刚刚出生时所具有的基本心态。

1. 怖畏世间苦难

精神分析发现，在人类生产过程中，婴儿离开母体，大哭着进入冰冷的人类世界所产生的陌生、无依无靠、失望乃至绝望的分离恐惧，是每个来到人间的生命都不可避免的人生创伤。此一创伤的发现，导致人们开始注意和改变对新生儿的处理态度和方式，强调父母和亲属对新生儿来到世界的欢迎、接纳和欣喜的态度，强调婴儿出生后不再集

²⁹⁴ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第一章《皈依》

²⁹⁵ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第一章《皈依》



中到婴儿房喂养而是尽量不离开母亲，强调尽可能的母乳喂养等等。另外，中国传统养育文化中产妇坐月子的方式被证明是最符合初生婴儿身心需要的方式，它营造了一个尽可能接近母胎内生活状态的外在环境，使婴儿能够在少受外在的破坏性刺激的情况下，逐渐融入到陌生世界。但事实上，无论成人世界如何努力，婴儿的这种由于生存环境的巨大改变所带来的心理创伤终究是无法完全避免的，更不用说由于人类的无知而对婴儿所采取的错误养育方式，把这种创伤加剧到了成人难以想象的程度。²⁹⁶

更进一步，虽然婴儿不可能像成人一样对世间各种具体痛苦的具体内容一清二楚，但婴儿毫无遮蔽的感受能力使他一来到这个世间便能感受到空间无处不在的苦的气息和感觉，比成人更敏锐，更直接，也更真切。就像每个儿童都可以不借助任何具体的语言形式而能够理解成人的意思一样，对苦的这种直觉能力是每个婴儿都具有的天生的能力，再加上初生婴儿无法自己存活的绝对的无能感，使得初生婴儿对苦的怖畏程度是任何一个成人被遮蔽的心灵完全无法理解和体会的。因而，为解脱或出离痛苦而产生的强烈的对皈依的需要也是成人无法想象的。

2. 天然的信心

天生的毫无瑕疵的信任感，是初生婴儿的皈依感得以形成的最直接的因素。《三字经》云：“人之初，性本善”，信任感是人生之初所具有的一种本能性的感受，这种内生的信任是无条件的，是指向外界的基本的态度。婴儿生之初所呈现出的这种信任与成年以后对人产生的信任具有本质的不同。成人的信任是有条件的，这样的信任恰恰是以内心已有的不信任为基础。进一步说，成人内心这种不信任的来源，恰恰就是婴儿诞生之初指向父母和这个外在世界天生的信任感受到伤害、欺骗和错误引导而产生的。

由于对世间痛苦的敏感，对自己无法自我生存的本能直觉，以及天生与俱的直接的信任感，使得初生婴儿把自己这种信赖和皈依的需要直接指向了自己刚刚来到的这个世界，指向这个世界离自己最近的对象，指向自己的父母和周围的成人。正是这样的一种直觉的本能的皈依和信赖，使刚刚进入世界的婴儿走上了一条错误的皈依之路。他不知道自己所信任和依赖的这个世界、人类、父母本身恰恰是没有内在信任感的，而且还充满了怀疑和欺骗——以大欺小，恃强凌弱，彼此的不理解，乃至充满仇恨。当婴儿带着满心的希望和信任敞开自己扑向他所皈依的对象时，进入他内心的却是挫折、沮丧、失望，以及由此而产生的怀疑、愤怒，乃至绝望、仇恨。

²⁹⁶ 事实上，除了一些胎里带来的先天疾患，绝大多数新生儿疾病，甚至成年后的疾病或身体健康状况乃至性格状况，都可追溯到婴儿最早期的养育方式。中国有句古谚：“从小看大，三岁到老”，从深层心理学看，其实是很有道理的。

3.慈悲天生与俱

天生感觉自己与养育自己的父母和世界是同一、一体的，敞开感受着父母和世界的各种痛苦和欢乐，并愿意为父母承担，解除苦难，做出牺牲，这是每个婴儿天生与俱的状态，是生命本具的慈悲状态。在婴儿的生命之初，这种状态被本能地投射到了身边的父母和世界上，一厢情愿地认为身边的成人与自己也是同一感受状态，并据此产生对身边成人的需要和欲望——婴儿所谓对父母的感受也由此而生。²⁹⁷但他不知道的是，他所认为的父母，不过是婴儿自己内在生命状态和需要的投射，并不是身边这些成人和世界的真实状态。外面世界里的成人，无论其对他人敞开的感受，还是为别人承担和付出的意愿，都不是婴儿可以想象和理解的。婴儿敞开的心所感受到的，更多的是成人的各种烦恼、焦虑、不安甚至敌意、愤怒、沮丧，婴儿敞开的心在成人不安的情绪海洋里起伏跌落而又无能为力，便以哭闹等方式表达这种感受，于是又更增加了成人的焦虑和烦恼。在这样一种恶性循环的模式里，婴儿本有的信任和慈悲的心理状态在本能的认同和接纳态度下，逐渐被身边成人的心理感觉所熏染、替代和同化，并与身边的成人日益一致，在他长大成人后，成为与这个世界里所有成人一样烦恼的人。

就这样，婴儿本有的对痛苦的觉察，对他人的信任、敞开与承载，在对其出生后本能地皈依的世界里，逐渐被破坏、丧失、淹没。本能地错误的皈依使婴儿走上了一条错误地寻找幸福之路，最终成为一个与他所皈依的这个世界一样烦恼炽盛的痛苦的人。由于对自己出生后看到的世界诸相的不明究里而采取的错误反应方式，即是佛教中所谓俱生无明。既然婴儿本具的觉性、信任、慈悲与其俱生无明结合在一起而产生的本能皈依，使他从一开始进入这个世界就踏上了一条导致痛苦的错误之路。

对于绝大部分带着以上所有创伤长大成人的众生来说，既然已经失去了自小尽量减少这种创伤的机会，如何在成人状态下尽量修复弥补这种创伤，就成了一种内在的需要和现实的选择。而这种改变发生的第一步，就是要改变最初错误的人生方向，重新皈依。萨迦派前行皈依法中修行内容就是依据这样一种心理的需要而设计的。通过改变认识、积极主动地想象，从而改变人的心理感受，修复心理创伤。我们下面接着分析其观想内容的具体心理含义。

（二）皈依之境的心理分析

要皈依新的对象，首先要抛弃过去所皈依的对象，所以皈依境的第一步观想，是自己过去存在并皈依的世界的消失。“专注所缘——自己所住的地方、住房等，全部如同

²⁹⁷ 父母的感觉乃是由婴儿内在所生，投射到外面的成人身上，称其为父母。



烟雾消散于空中般消失无影，并且平庸的显现消失于法界之中”。²⁹⁸

1. 所皈依的外在环境

婴儿初生来到并赖以维持的这个世界，是一个充满了烦恼和争斗的五浊恶世，而婴儿感受到这个世界的痛苦后所需要的，是一个恰恰与之相反的清涼、柔软、和谐的世界。所以在他要皈依的世界，应该是有着这样的一种环境：

由清淨智慧显现所成的刹土，所有地方均为蓝琉璃地基，其上有上品纯金所画的格子图案，按压感觉柔软，拿开弹起，能生起特殊的快乐，以及如同手心一样平整的地方。智慧的自显所成的——大解脱的无量宫，具足四方四门四牌坊，宫殿宽广、高大、雄伟，装饰着珍宝的璎珞和半璎珞。月亮被风吹动，拂尘的宝柄等种种装饰、黄金的铃铛也被风吹拂而发出法音，黄金的屋顶装饰着末尼宝珠顶。

在无量宫之中有智慧自显所成的如意树，圆满具足树干、枝叶、花朵。大约在自己眉间之前方，盛开的莲瓣之中，有金、银、绿宝石等各种珍宝所成并且放出光明的宝座，宽广高大。它是代表远离一切怖畏和八自在之标志，每一方各有两只狮子，即共有八大威严的狮子抬着。于此座之上有未沾染贪心等轮回之法的各种标志：八瓣莲花，如同初放，露珠圆溜溜，芳香四溢。中间的花蕊之上和八方隅的八莲瓣之上，各有一代表菩提心的标志——月轮，犹如白净清涼的满月。于中间的月轮之上有，有代表大悲不舍有情且一切白品善法之苗芽成熟为光明大乐智慧体性之标志——日轮，金黄明亮，放射出光芒。²⁹⁹

这里的蓝色是冷色调，代表热恼熄灭之后的安宁、清涼，蓝色大地意味着整个世界以安宁和清涼为基础。手心般柔软的大地意味着这是一个可以柔软承载一切的世界，没有坚硬所带来的破坏和不适，具有生命气息的柔软的大地恰恰正是初生婴儿的身体所需要的最适宜的世界。

金色是亮色调，表征生命欲望最通透的一种感觉，金色的线条划在蓝色的大地上，意味着平静清涼的生命同时又有着通透的感受，生命中的静与动都得到了呈现。

四方宫殿的对称形状是和谐安定的标志。在这样一个安静柔软的世界里所塑造和呈现的一切事物和形象都是对称而和谐的，没有不安定的突兀。这种被荣格分析心理学称之为曼陀罗的对称图案的显现方式，意味着一种圆满的，已经整合了一切矛盾和对立的心理状态，是圆满心态的意象化显现和表达。

树是生命力的象征，世俗世界虽然也是生命力的呈现，但对这种生命力却缺乏真正

²⁹⁸ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第一章《皈依》

²⁹⁹ 同上

的领悟和理解，因而生命力被误用而造就出五浊恶世。智慧虽显的如意树将智慧与生命融为一体，象征着超脱了世间无明的生命的妙有。

狮子为百兽之王，在动物世界无所畏惧，不用担心任何危险，不像其他动物时刻警惕外在天敌可能的伤害而谨小慎微的生活，故可象征远离怖惧的自在。

作为淤泥而不染的标志，在一切佛教图案中，莲花是最常见最普遍的形象。深入地经历了苦难而又没有被苦难吞没或毁灭，最终以自己的方式战胜并脱离了苦难，这样的心灵，以扎根于污泥而又能出离污泥，开出不被淤泥污染的莲花的形象，得到了最好最适合的表达，因此莲花乃是心灵经历苦难得到解脱的最直接意象的呈现，是心灵最终超越苦难得到解脱的象征。

圆满的月轮是黑暗中的光明，意味着勘破无明黑暗的觉悟，菩提即觉悟之意，因此月轮是菩提心的象征。日光则是世间能量的本源，故可代表哺育生命的悲心和能量。

在这里，完美的世界以一种纯粹象征性方式表达出来，其意义并不是在具体描述完美世界的景象，而是通过现实世界中代表圆满状态的事物，通过想象其形象，而引发心中圆满完美的感受，达成一种心灵感受境界的完美。这才是皈依境观想的真正心理意义。

2. 所皈依的对象

正确地选择皈依对象，是皈依的关键。对所皈依对象的要求，首先，他应该能清楚地觉察痛苦；其次，他具备对一切生命的慈悲心；最后，他能有帮助众生觉悟，解脱痛苦的能力。这样的皈依对象，才是能真正满足婴儿生命之初皈依需要的对象，也就是所谓上师三宝的特殊意义和作用。如《无上金刚乘前行讲义》所言

上师三宝是一切皈依处之究竟、一切断证的功德圆满、智悲能力的主尊，如此真实无虚地了知的信心，即是清淨的信心。

他们拥有的智慧，对一切有情的痛苦连同细微处都能清楚察觉，如同放在手掌中的安摩罗果般清楚了知。虽有智慧，如无悲心也不能利益，而他们于有学道阶段，由发心的愿力，具备对一切众生如同母亲爱悯患病的独子一样的悲心。虽有悲心，如无能力，如同断臂的母亲看见独子被水冲走，也不能救护。而他们拥有只需心专注或者放射出一点光明，就能将一切众生安置于觉悟的能力。了知他们拥有如此之能力，而且自他一切众生都希望获得如此诸功德，即是欲求之信心。认识诸皈依境拥有如此的智慧、悲心、能力之功德，并且无有怀疑和二心，是胜解的信心。³⁰⁰

如何见到这种圆满的皈依对象，他们究竟呈现为何种样貌，又如何具体与所要皈依的对象达成一致，获得皈依他们的体验，在前行中依然是通过象征性想象的方式来完成

³⁰⁰ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第一章《皈依》



的。

代表根除四魔的标志——四魔的体相：梵天黄色、帝释天白色、遍入天蓝色、大自在天黑色，彼等头向右，向上重叠，面朝上且合掌。在八莲瓣的月垫之上，有代表断除四魔和四大等诸妄念的标志：于东方黄色梵天到西北净心天（阿修罗王）深赭色，头朝左且面向上合掌。于中间的垫上，有自己的大恩根本上师，汇聚一切传承之上师，是佛和三宝的本质，相为坛城主尊——喜金刚。……于其怀中有现证人我、法我皆空的智慧之金刚无我母，……是汇聚一切上师、佛、本尊之自性。³⁰¹

要皈依圆满的上师，首先是要摆脱过去随顺世俗无明而产生的习惯性妄想。这里习惯性妄想的象征就是四魔。四魔呈现于日轮之上，是因为他们正是源于生命原始的能量而产生，头向右转代表了他们是随顺世俗习惯性妄想而作用——向右是人们习惯性的选择。反之，断除四魔的标志就出现在代表智慧的月轮之上，并摆脱世俗向右的习惯，头向左转。

其次，作为皈依的根本对象的上师，以喜金刚完全解脱的象征形象表现出来。一方面，上师作为现实世界里真实存在的个人，满足了人们自出生始即具有的本能性对身边现实的人的皈依需要；另一方面，作为觉悟者喜金刚，他又完全超越了世俗凡夫的各种烦恼和无明妄想，而能够真正满足人类生命之初所皈依时内在真正的需要和愿望。故上师与本尊完全一体乃是皈依想象的关键，只有这样，儿童原来本能的无明皈依中真实与烦恼的结合才能被真实与完美的结合所替代。

再次，喜金刚与交抱之金刚无我母所形成的男女和合无二的亲密、完整、统一关系，象征了家庭中完美的、和谐一致的情感关系。对这样一种完美的父母情感及家庭关系的皈依，人类自小本能认同并皈依的不和睦的，甚至支离破碎的、病态的父母关系、家庭情感所造成的伤害，才能被弥补和修复。

对世俗父母和家庭错误的皈依被修正后，原有对社会关系以及各种社会教化的无明皈依同样需要通过象征性想象得到纠正：

在主尊的背后、仙女“白达拉”的前面、宝座之上，有堆积如山的经函。从其许多金面或明面花绸“嗡嗡”地发出的元辅音之声即是法宝。此外，还有八万万瑜伽自在主、量等须弥山之微尘的瑜伽母，以及进入密乘道获得不退转标志以上的持明之体性——八仙女：于东边的莲瓣，在月轮和梵天之垫上，仙女“各热那姆”，右手拿着弯刀，左手拿着“尼若黑打”。南方的垫上，黑色卓热右手拿着长腰鼗鼓，左手拿着猪。西方黄色白达惹，右手拿着乌龟，左手拿着颅骨。北方绿色给马惹，右手拿着蛇，左手拿颅骨。东北方蓝色布嘎什，右手拿着狮子，左手拿着钺斧。东南方白色山中母，右手拿着比丘，左手拿着禅杖。西南方蓝红色的屠夫女，右手拿着轮，左手拿着犁。

³⁰¹ 同上

西北方各种颜色的下等淫女，右手拿着金刚，左手结期克印。她们全都远离烦恼的覆障——赤裸全身，具有5个干头颅的冠冕，50个湿头颅的项链，5种骨饰庄严。以右脚弯曲，左脚伸展的舞姿，立于智慧火焰之中，这些即是僧宝。另外，大黑天、四面大黑天等所有护法和财神，如同密云般聚集在如意树的树叶之中，他们都具有无量智慧悲心，故观想为悲悯的指导自己的大舵手。³⁰²

此处，作为法宝的象征，堆积如山的经函及其发出的声音，是全新教化的象征。对应着人生之初对五浊恶世各种邪说教化的皈依，新的书籍、经典及嗡嗡作响的教化之音，替代的正是世间原有宣传教导各种邪说的书籍、经典和声音。

无量的瑜伽自在主、瑜伽母、八仙女等，作为僧宝的象征，替代了在五浊恶世里对各种毒害性的社会关系的皈依。世俗的社会关系对象，复杂而邪恶，与他们的关系自然会编织束缚自己的烦恼之网；象征性想象中的社会关系对象，自在而美好，他们自然引导自己走向美好。

总之，皈依境作为一个充满了无尽象征的境界，充分体现了密法，尤其是无上瑜伽修行特点。在这里自己重新建立了一种崭新的皈依关系。通过这种新的与一个完全消除了疾病、痛苦、烦恼、妄想，充满智慧、慈悲和无限美好的世界的皈依，人生之初俱生无明导致的错误皈依以及由此而生的无尽苦难，被完全替代和超越了。

（三）皈依主体的分析

从表面上看，毫无疑问，皈依修行是一种个人行为。因此按照现代的观念，皈依的主体一般认为应该是个人。但在前行教授中，我们看到的却不是这样。

在如此资粮田的面前，自己，以及自己右边此生的父亲、左边的母亲、前方极其厌恶的怨敌、不显现而损恼的魔鬼，周围的六道连同中有的一切有情，以能知言解义的人之形相，如同盛大宴会般地聚集到一起。又观想：自己和所有的人一起以顶礼合掌；口中恭敬地念诵皈依偈，心中恭敬地思维：自己无论是上升或下堕，不管出现了任何乐苦、善恶、疾病和痛苦，除上师三宝您之外，我没有其他的依靠者、救护者、怙主、友军、指望处和皈依处。因此，从即日起乃至获得菩提果之间，全心全意将自己托付于您，成办任何事不向父亲询问，不与母亲商量，也不自作主张，完全依靠上师三宝您，除您之外没有别的皈依处和指望处。如此之想法，以您都知道的信解专注皈依。³⁰³

³⁰² 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第一章《皈依》

³⁰³ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第一章《皈依》



在这里,主体不仅仅是个人,还包括了个人一切人际关系对象。这种对主体的认识,与深层心理治疗对个人主体的理解不谋而合。按照现代精神分析中客体关系理论的观点,以个人肉体形象表达的自我,仅仅只是自我感受的一部分。事实上,在整体的心理世界里,个人的每一种人际关系都是自我感受的一个组成部分,并主要是这些内容组成并决定了个人表面意识化自我的内容和性质。

其具体的内容如下:个人的自我建构于个体与他人的关系之上,它包括了社会规范和习俗的内化,所以可以把自我看成是个体内部的一个微型社会。根据客体关系心理学家乔治·赫伯特·米德的发现,人类自我所包含的人际关系成分可以在内部分成两种精神成分:主格的“我”和宾格的“我”。主格“我”指代自体内部那些主动的、自发的成分,宾格“我”则是与各种社会或外在规范有关,具备各种具体内容和所指的“我”的感受或定位。主格“我”最终通过特定的宾格“我”的行为得以表达出来,宾格“我”则是主格“我”通过认同外在的关系或规范才得以形成,所以事实上宾格“我”只是自我里面“概念化的他人”。在人与人的交往互动中,主格“我”的家庭认同、性别认同、职业认同等一系列认同活动最终使得他的自我界定的内容成为一个社会关系的集合呈现,他的宾格“我”成了主体内部的一个微型的社会。

所以,当一个成人皈依的时候,不仅他的宾格“我”进行皈依,他的宾格“我”同样也要皈依,这就意味着他要与自己生存于其中的世界所产生的一切社会关系一齐皈依,这样才是自我的一个完整皈依。在各种作为宾格“我”的社会关系中,父母、家庭和家族的影响又是至关重要的,这些关系在个人生命的最早阶段就奠定了其自我的基本内容,因此会在皈依中被专门表述出来。

关于家庭关系对自我产生的影响,现代家庭心理治疗有着深刻的认识。其研究发现,由于天生的皈依感或归属感,孩子会毫无异议地适应他们所在的群体。为了维护自己在父母、家庭或家族的归属身份,为了能够为父母、家庭接受,在孩子的体验里,“无论家庭怎样养育他们,无论家庭怎样忽视他们,无论这个家庭信仰什么,也无论这个家庭做了什么事情,家庭的价值和习惯对他的体验来说都是最好的。”³⁰⁴而这种情况在现实生活里至少会带来两个方面的危害:一是邪恶的忠诚,孩子与客观事物之间的直接接触被来自父母或家族的价值判断所取代。他不再相信自己对事物本质的体验,而必须遵从家庭的权威,由父母来定义什么是美好,什么是对错。³⁰⁵在一个家庭中,孩子偷东西是大忌,会遭到惩罚;在另一个小偷家庭中,孩子不去偷却会受到嘲笑甚至责骂。而不论在哪个家庭,孩子在因违反家庭成员条件而受到惩罚时,都会体验到同样的内疚感。另一个危害是盲目的牺牲,孩子会不由自主重复父母曾经经历过的创伤,以便分担他们的损失。在盲目的爱推动下,孩子力图通过接受父母的痛苦来照顾他们,因此会无意识地

³⁰⁴ (德)海灵格等:《谁在我家:海灵格家庭系列排列》,张虹桥译,世界图书出版公司,2003年10月,7页。

³⁰⁵ (德)海灵格等:《谁在我家:海灵格家庭系列排列》,张虹桥译,世界图书出版公司,2003年10月,13页。

渴望自己能和父母同样受苦，并感觉自己的受难可以替代或拯救父母的痛苦。而结果，不论是家庭的苦难还是邪恶，转化为个人心中无意识内容，都就此被延续下去了。

所以，在皈依法中如果是以个人肉体形象为界限的自我皈依，则仅仅是表面意识化自我的皈依；而自己父母、冤亲及心中所呈现出的一切生命与个人肉体自我共同皈依，则是一种无意识自我的深层皈依。只有这种皈依，才能使皈依主体发生整体转变，而不仅仅是意识层面的变化。

（四）皈依结果的心理分析及反思

皈依法最后的观想是“领受成就且收摄皈依境”：

观想因为强烈祈请之原故，从皈依境的心间放射出如同太阳般的光明，刚一照到周围的一切有情，彼等二障连同习气悉皆清净，二资粮圆满，心为无妄念法身，身为无漏大乐之身，为了方便调伏而显现为佛身，如同大鹏奋飞般忽然来到十方佛的各自刹土，利益有情。

复又观想僧宝之体现——八仙女、护法、财神等，化为白光从自己的头顶融入，清净一切身体的罪障。法宝之体现——诸经函，化为红光，从喉间溶入，净化一切语之罪障。上师和佛宝的体现——主尊父母，从头发依次向下融入，从莲茎和狮子座上化为光明，在主尊心间，全部化为一团蓝光、大乐的自性、具有千万太阳的光芒，融入自己的心间。清净意之罪障和习气，三宝之三金刚和智慧与自己的三门连同能作所作融为一体。³⁰⁶

此处，光明照耀下一切众生的清净以及自我成佛所象征的心理意义，是意识自我和无意识自我由于内明智慧而终获圆满的状态，并把这种皈依结果以意象化的方式表达出来。

僧宝、法宝、佛宝全部融入自身，既象征着生命之初婴儿原始与世界、父母、社会完全同一感的复归性实现，也象征着婴儿对世界、父母、社会原始无明投射的撤回和消解。婴儿的原始皈依由此被彻底修复和净化。

总之，从人类深层心理分析角度来说，密教不共前行皈依法修行的心理意义，在于改变自我与世界的关系，重新回归原始的自我与世界完全同一的生命关系；改变自我与父母家庭、的关系，重新塑造婴儿与父母间赤裸无遮的信任、依赖和同一的关系；改变自我与五浊恶世不良的人际和社会关系，以及社会无明的教化和学说对自己的错误引

³⁰⁶ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第一章《皈依》



导，最终彻底改变由于人类俱生无明而导致的错误的人生皈依方向。通过象征性想象的方式，摆脱无明困扰，回归人性的本来面目。

进一步对皈依法修行反思，我们会发现，这种通过依止、皈依上师实现的对人生早期创伤过程的修复，是在心理上重新寻找一个完美的父母——上师，主动回归婴儿赤裸信任、爱、依赖的状态，再次与想象中完美的父母达到同一的做法。作为一种改变人生的方式，没有什么再比婴儿的改变更迅速、更彻底的了。因此，密法皈依上师成就的秘密本质上并不是方法的秘密，而在于人生成长过程中本来的轨迹和秘密。

但同时不能不让人倍加小心的是，当一个人重新回归婴儿状态后，他婴儿期无能、无知、依赖、盲信的感受也会重现出来，他又会重新像婴儿一样脆弱，极易被欺骗、利用、愚弄而受到再次伤害。此时如果他在现实中盲目皈依，错误依止了不如法的上师，所带来的危害之严重，就像当初父母带给孩子的创伤决定了孩子的命运一样，甚至会重写人生的轨迹。有的人甚至会因此付出精神乃至生命的代价。尤其当密法离开了藏区特殊的文化和民俗背景，在社会环境更为复杂的内地和西方社会传播的时候，由于社会习俗和道德传统都不一样，这种二次伤害的情况就更容易发生了。

（五）进一步讨论：象征性想象的心理机制

在前文对皈依法修行具体内容的心理分析基础上，我们就密法修行中所采用的象征性观想的机理和作用，简单进行心理分析的一般性讨论。

分析心理学认为，投射——象征是人类心灵感受本能性的显露与表达方式，因此象征的图像是自然、自发的产物。英文的象征 symbol 一词出自希腊文动词 symballein，其原意是“放在一块”（put together）。这种被直觉放在一起的东西，既是主体内在感受的表现，但又不是对这种内在感受的说明——因此作为一种符号，它既泄漏又隐藏。

密法修炼中积极观想的作法，是在利用人类心灵的象征性特点，来极大地引发身体象征的特质也就蕴含了，人类无意识的创造性通过它才能表现出来。因此只有发展象征化能力，才能为人类意识无法解决的存在两难问题寻求到解答。荣格对象征赋予了极大的积极意义：“生活的一切都陈旧了，就是因为这样人才会是神经质的。只有象征性的生活才能够表现我们每一天对心灵的需求！”³⁰⁷

藏传密教的修行，就是充分地体现了人类这样普遍的象征性特点：由于内在感受的外在意象化显现或投射，呈现出了密教修行中各种具有神秘色彩的“像”的象征，这些

³⁰⁷ C. G. Jung, The Symbolic Life, cw18, 1977, p.276.

“像”出现以后，又被反过来独立出来，或被实体化，而赋予了更重要的含义和功能——即可以产生并代表内在的修行感受和证量。

如：“顶礼殊胜上师之足莲”，本来是内心深处对上师清净、无染、智慧的人格、功德的无限信任和崇拜，投射或显现为感觉到上师脚上生出了莲花。但在密教教授中，“足莲”却被赋予了更重要多的作用，即“一旦接触其足上的莲花，就能令自己生起一切功德，故应以殊胜的信心，身语意三门恭敬顶礼”。³⁰⁸

或心理的觉受，尽快使身心的感觉发生变化，从而使修习者尽快摆脱由于过去的伤害和习气所带来的痛苦，在由观想所带来的良好感受中，逐渐地产生更加深刻的身心变化，并由不断地修习保持这种愈来愈好的感觉，直至最终完全改变。

例如在皈依法本中，对本尊相貌、所持法器及其象征意义有如下很详细的描述：

（喜金刚）其相中有代表法界无有变迁且大乐的标志——蓝色。此外，还有各种标志：八解脱门清净——八张脸中主要的脸为蓝色，看着前方；远离所断客尘——右脸白色；以大悲心慈爱有情——左脸红色；现证清净的法界而不变——剩余左右的各二脸如蝇一般黑；方便智慧无二——上脸赭色连同颈部看向前方；看见三界且遍知三世——每一张脸上都具三眼；佛的功德向上增长——金黄色头发向上竖立；勇猛摧伏四魔——各露出四个獠牙之苗将；通达十六空性——16只手拿着方便智慧双运的16个颅骨。右边的颅骨之中有大象等8种动物，将诸有情的肺病和呼吸困难等八病吸入且清净，故动物口朝内；左手的颅骨之中有地、水等八尊，赐予一切有情生之自在等八自在，故口朝外；以四摄事利益有情——四足的两右脚伸展压在四魔的心间，两左脚弯曲的足趾朝着右大腿，以半跏趺的舞姿而住；五种智慧圆满——5个干人头做冠冕；50个元辅音字母清净于法界中——智慧之自性的五十个湿人头的项链；六度清净——装饰六骨饰；以四种事业经常不断地利益他人——主要一张脸的脑门之上有各种金刚杵等。……（金刚无我母）深蓝色，一面二臂，右手拿着斩断能所妄念和烦恼的铜弯刀，大乐之甘露充满心续——左手拿着盛满一切魔之血的颅骨，与佛父的脖子搂抱。不住有寂二边且大悲不舍轮回之有情——左脚与佛父一起伸展，拇趾按压威武魔的心间；大智慧不贪轮回——右脚从佛父的左胯骨之上交抱；5个干头颅的冠冕，50个湿头颅的项链。父母两者都圆满五智之功德——于五色智慧火焰中；以九种舞姿而住。³⁰⁹

这里可以看到，法本中对各种相貌或法器背后所代表的实际含义都完全知晓，而且明白的表达出来，但依然会选择观想象征物而不是去用理性思考其蕴藏含义的方式，正是因为各种颜色、人头颅骨、獠牙、弯刀、血液、火焰等具体形象更能引发人直觉的感受和情绪，从而更快、更直接、深入地改变修习者内在的无意识觉受，并由此引发认识

³⁰⁸ 《萨迦密法集选译》第二编《道果法类》第一章《语教道果法根本金刚偈》

³⁰⁹ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第一章《皈依》



上的变化。

另一不可忽视的方面是，象征可以是一个名词、一个名字或一幅图画，可能为人们日常生活所习见，但却在传统和表面意义之外拥有特殊意义，因而总是蕴含着某种对我们来说模糊未知、隐而不显的东西。荣格说，象征是在“描述或陈述一个相对未知，但其实已知存在或设定为存在的事实。”³¹⁰因此象征仍然需要被意识解读和诠释才能获得理解。

因为作为一种本能，象征的源头不在意识领域，而是根基于个人无意识甚至集体无意识。正如精神分析家弗洛姆的看法：所有的神话和梦境都是以象征的语言写成的。³¹¹在我们古文明遗物中，到处都是被广泛地应用在艺术、宗教、仪式和神话传说等各种类型的文化传统中的象征意象。象征世界的真理从来都不会赤裸裸地出现人们面前，它们百转千回地藏在梦境、躲在图腾或透过图像来让我们领悟，因此，有时同一个象征意义亦可能通过不同的事物来表达。心理分析必须擅用象征分析，才能理解象征背后的无意识世界。

在藏传密教的观想修行里也存在着同样的问题。由于观想所产生的感受变化是借助于象征所引发的深层心理感受，因而是一种无意识状态下的心理变化，这种心理变化虽然能够产生很强的情绪和感受以及相应的意识层面的改变，但由于没有意识的充分参与，它改变感觉和认识的力量会随着观想修习的中断而逐渐减弱，直至完全消失，因此需要通过不断地观想修习来保持。它不像意识充分参与所产生的对创伤性场景、感受的完全体会和重新理解，后者对深藏的无意识心理内容有了完全意识化的理解，因而能够一劳永逸地改变创伤性感受，不再重复，也就不再需要通过不断观想修习来保持所谓觉受。这也正是佛教以智慧、觉悟断烦恼的道理所在。

³¹⁰ C. G. Jung, *Psychological Type*, cw6, 1971, p.474

³¹¹ 参见弗洛姆《生命之爱》，王大鹏译，北京：国际文化出版社，2000

十三、萨迦派金刚萨埵忏悔法的精神分析初探

尹 立

摘要：萨迦派金刚萨埵观修法，通过想象性观修将人生最主要的三大创伤：生殖器阉割、口腔阉割和肛门阉割及其伴随而生的诸多身心和人格障碍弥补修复，包括俄狄浦斯情结的修复，哺乳期断奶创伤的修复，排泄阉割创伤的修复，并进而运用人类童年本能具有的想象性内化和自我内在对话的能力，彻底修复行者身心内部自生命之初就产生的创伤、缺失、痛苦和障碍，达到人童年期自我完满的感受。

关键词：金刚萨埵 修复创伤 精神分析

（一）佛教修行中的忏悔传统

自原始佛教以来，佛教修行即甚为重视修行者之忏悔。除随时忏悔外，另有定期举行忏悔仪式，即每半月所举行之布萨，以及一年一次安居之后所举行的自恣。据义净译《根本说一切有部毗奈耶》卷十五注释，忏，为梵语 ksama（忏摩）之略译，乃“忍”之义，即请求他人忍罪；悔，是梵语 apatti—pratidesana（阿钵底钵喇底提舍那）之译，直译为“说”，即自申罪状，说罪之义。故忏悔就是要明白说出自己所犯的罪过，请求对方容忍、宽恕。

依《四分律羯磨疏》卷四《忏六聚法篇》，忏悔须具足五缘，即：一、迎请十方之佛菩萨，二、诵经咒，三、自白罪名，四、立誓，五、明证教理。行忏后，行者当有瑞相出现，以证忏悔之效果。《往生礼赞》将忏悔瑞相分为三品：一、从身体之毛孔与眼出血者，称为上品忏悔。二、从毛孔出热汗，从眼出血者，称为中品忏悔。三、全身微热而眼出泪者，称为下品忏悔。《大乘本生心地观经》卷三颂扬了忏悔的巨大作用：

若能如法忏悔者，所有烦恼悉皆除。犹如劫火坏世间，烧尽须弥并巨海，
忏悔能烧烦恼薪，忏悔能往生天路，忏悔能得四禅乐，忏悔雨宝摩尼珠，
忏悔能延金刚寿，忏悔能入常乐宫，忏悔能出三界狱，忏悔能开菩提华，



忏悔见佛大圆镜，忏悔能至于宝所。³¹²

佛教忏悔依方法与性质有多种分类，最普及的是分为事忏与理忏：藉礼拜、赞叹、诵经等行为所行之忏悔，称为事忏，又称随事分别忏悔，一般忏悔均属此类；观实相之理以达灭罪之忏悔，称为理忏，又称观察实相忏悔。³¹³另依《四分律羯磨疏》卷一分为制教忏与化教忏，依《金光明经文句记》卷三分为作法忏、取相忏、无生忏，智顗所著《法华三昧忏法》则分为六根忏悔，即忏悔眼、耳、鼻、舌、身、意等六根之罪障。

在萨迦派的修行中，忏悔同样起着基础性作用。《无上金刚乘前行讲义》中说：“一般轮回处，一切不如意、痛苦之原因和根本仅是罪障，尤其是观修密乘的甚深二次第道，障碍生起殊胜觉证和进入地道的，主要是罪障、堕犯。所以，最初应迅速精进于忏悔、净化彼等之方便。”在诸多忏悔方法中，颂修金刚萨埵是忏悔的主要方法，尤其对于密法修行而言，是其他忏悔无法替代的。如《无上金刚乘前行讲义》言：“净化罪障的方便经续中说了很多，但彼等之中，最殊胜的是上师金刚萨埵的诵修法。尤其是违犯密乘的根本和支分誓言后，加持罪障不增长且忏悔的方便也是这个（方法）。”³¹⁴并引用如阿闍黎文殊称所说：

倘若出现堕罪等，以百字明作加持，乃至时间未超过，清净之业作近处，悔恨罪过不增长。³¹⁵

颂修金刚萨埵，“十不善、五无间等业、违犯别解脱戒、菩萨戒、密咒三乘之戒律和誓言等之罪业，无论有多么严重，如果能合理忏悔，没有不能清净的。”³¹⁶因此无上密法若无忏悔之前行，则不可能具备后面修行的资格。

（二）诵修金刚萨埵过程

诵修金刚萨埵在忏悔形式上属于事忏，有自己特殊的内容，主要以观想金刚萨埵吉祥黑汝嘎父母双运像和颂百字明咒方式进行。具体过程如下：

先于头顶观修身色如月亮一样白净的金刚萨埵吉祥黑汝嘎，大小约一卡。执持金刚铃杵，拥抱佛母，以六种骨饰庄严。怀中的佛母傲慢母，身白色，右手执弯刀，左手拿颅骨，交抱佛父的脖子，两腿缠着佛父的腰，两足心在腰后相合，结莲花跏趺坐平等结

³¹² 大正藏 3 册，303 页。

³¹³ 《摩诃止观》卷二

³¹⁴ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第三章《诵修金刚萨埵》

³¹⁵ 同上

³¹⁶ 同上

合。观想要求，应将眼目的黑白乃至一切细节都明观清楚、互不混杂，且无有丝毫实体物质、血肉、内脏等，如同空中显现彩虹或无垢水晶宝瓶一样。

面对金刚萨埵心中生起菩提心，并忆念先前所作的一切不善之业而产生悔恨之心，将所有罪业全部于心中真实忆起，自己忆不起的和无始以来所造的罪业，也不覆不藏，发露忏悔这一切罪业，呼唤薄伽梵金刚萨埵之名，请求宽恕。

观想自佛父母两者结合处，白色爱欲甘露流，亮晶晶的降下，从自己头顶的梵穴进入，从身体之内而下，冲洗自己整个身体的内外。此甘露流将一切业、烦恼、罪障、堕犯连同习气，全部以如同脓血、黄水、烟汁、炭汁之相，从大小便门和两足底排出，如同空中消散的烟雾一样无有；同时将疾病所缘的风、胆、涎液等病连同因，全部以绿红风、青红汁液汇聚交加之相排出，将一切魔障以蛙、蛇、蜘蛛、毒蝎、马、牛、蚂蚁等恶毒动物之相排出。整个身体内外，成为未染污垢的水晶瓶一样明净，全身被无尽的白色甘露所充满。降下的甘露从梵穴进入充满头部之顶轮，获得宝瓶灌顶，安置成就化身的的能力；充满喉轮时获得秘密灌顶，安置成就报身的的能力；充满心轮时获得智慧灌顶，安置成就法身的的能力；充满脐轮时获得第四灌顶，获得双运体性身的的能力。

专注于以上白色甘露清洗自己的景象，同时念诵百字明咒语。咒语总体含义是“请与法界和智慧无别的了义黑汝嘎于我心中安住”，尽力多念，越多越好，每天连续念诵最少也不要低于 21 遍，最好能念诵百、千、十万遍等。颂修金刚萨埵过程中，“在真实、觉受和梦中等时间，出现从身之中排出虫类、脓血，沐浴，于空中飞翔，穿着白衣，日月升起等觉受，”是罪障消除的标志。

念诵结束，观想金刚萨埵面带微笑而说：“善男子，你的一切罪障悉皆清净”，然后整个化为一道白光，从自己的头顶融入。自己的身、语、意与金刚萨埵的身、语、意无别融为一体，于此状态中无有执著地安住。³¹⁷

以上金刚萨埵修行过程，撇开其宗教神圣性和神秘性不言，从心理治疗角度看，其所表现出的对人类深层心理的领悟深度和改善能力，都是极令现代人佩服并引人深思的。另一方面，这种表面看似神秘怪异的修行，如果不能从人类深层心理加以理解和阐释，也会极易令现代人误解甚至指责。因此，本文试从精神分析所发现的个人成长早期原始心理状态及问题的角度，对金刚萨埵修行进行解读，以揭示其解决人类深层心理问题的作用机制。

³¹⁷ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第三章《诵修金刚萨埵》

（三）机制一：俄狄浦斯情结的修复

1. 俄狄浦斯情结：佛教与精神分析的共识

俄狄浦斯情结是佛教和精神分析共同认可的一种人类深层心理症结，虽然佛教并没有使用这一名词，但早在弗洛伊德之前二千多年，佛教就已经发现了这种心理现象。

成书于公元2世纪中叶的佛教一切有部的论典《阿毘达磨大毘婆沙论》其卷七十载：当“父及母俱起淫贪而共合会”时，处于“中有”状态的生命体由于宿世与此二人的因缘，见到父母交合的情状，便“于父于母爱恚二心展转现起”。将生为男者，

于母起爱于父起恚，作如是念：若彼丈夫离此处者，我当与此女人交会。作是念已，颠倒想生，见彼丈夫远离此处，寻自见与女人和合。父母交会精血出时，便谓父精是自所有，见已生喜而便迷闷，以迷闷故中有粗重，既粗重已便入母胎，自见己身在母右肋向脊蹲坐。尔时中有诸蕴便灭，生有蕴生，名结生已。

生为女者，

于父起爱于母起恚，作如是念：若彼女人离此处者，我当与此丈夫交会。作是念已颠倒想生，见彼女人远离此处，寻自见与丈夫和合。父母交会精血出时，便谓母血是自所有，见已生喜而便迷闷，以迷闷故中有粗重，既粗重已便入母胎，自见己身在母左肋向腹蹲坐。尔时中有诸蕴便灭，生有蕴生，名结生已。

公元8世纪时被写成经文的《西藏度亡经》中也说：

男女交会，已现于前，当在尔时，乃由贪爱或由憎嫌而入其胎。若受生为男，则自现男相，对于其父，深生憎嫌，对于其母，则生贪爱之念；若受生为女，自现女相，对于其母，深生嫉妒，对于其父，则生贪恋之心；由此因缘，遂入胎门，适为男女红白两明点交会时期，感受俱生喜已（俱生喜是密法中四喜之一），则安乐于意想，遂起昏沉颠倒之相，则凝结为羯罗兰（胎儿在母腹中一周，谓之羯罗兰）。

这种男性恋母妒父，女性恋父妒母，并希望取而代之的心理状态，在西方社会，直到公元1897年，才由弗洛伊德在书信中第一次提了出来：

有一个独立的具有普遍价值的思想已经展现给我。我已经发现，在我的病例中也发现了，陷入对母亲的爱而嫉妒父亲，并且现在我将其看作是童年时期的一个普遍事件，即使它不像患歇斯底里症的儿童出现的那样早。³¹⁸

³¹⁸ the Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud, 书信 71. 10 月 15. 1897, 标准版第一卷, 第 265

弗洛伊德是通过精神分析自由联想的诉说方式，逐步回溯自己过去的经历，使过去经历的场景和感受再现，并重新体验和理解，由此发现表层意识状态的背景或根底。这一回溯的结果之一，便是发现了人类精神底层的一种普遍现象：俄狄浦斯情结。

精神分析发现，儿童自诞生之初即有性欲存在，称为童年期性欲。0至4岁左右，幼儿性欲的能量主要贯注于自身的各部位，以获得肉体快感，弗洛伊德称之为“自体性欲满足”或“原始性自恋”。在此之后，随着身体发育，性欲冲动增加，其能量开始贯注于外界对象，儿童开始“恋他”。这时，男孩进一步要求独占母亲，对母亲的爱越来越具有乱伦的性质，并开始妒忌自己的情敌——父亲，对父亲抱有敌意，形成了一种复杂的精神状态——俄狄浦斯情结。俄狄浦斯是希腊神话中的英雄，因杀父娶母而闻名。试图杀父娶母的愿望将男孩置于一个危险的境地，如果他继续坚持对母亲的要求，弱小无力的自己势必会与父亲发生冲突。面对强大的父亲，他最感恐惧的就是有可能会被割掉那露在外面能给自己带来快感的生殖器。尤其是当他目睹到女孩的性器官结构时，就更加意识到这种阉割的现实性。这种丧失生殖器的恐惧叫作“阉割焦虑”。大概在男孩子五岁左右，其俄狄浦斯情结因阉割恐惧而被压抑，他不得不隐藏起自己对母亲的乱伦欲望和对父亲的敌意，让自己性欲的需要潜伏下来。弗洛伊德说到：“对父亲的态度充满矛盾冲突和对母亲专一的充满深情的对象关系在一个男婴身上构成了简单明确的俄狄浦斯情结的内容。”³¹⁹

2. 俄狄浦斯情结与神经症

进一步，精神分析认为，俄狄浦斯情结成为个人未来发展的根基，人生的诸多恐怖、不安之感皆源于此。而引发它的直接事件，就是精神分析所说的原始场景：父母性交的场面。幼儿由于看到父母性交做爱的情景，而产生了对异性父母贪恋占有和对同性父母敌意嫉妒的强烈情绪，在一生中都挥之不去，对人生发展影响重大，并成为诸多成人神经症的内在动因。因为从这个时刻起，在俄狄浦斯情结中的痛苦挣扎，使人类的个体不得不将自己奉献在与自己的父母分离的重大的任务上，并且直到这个任务实现他才能从孩子变成一个社会成员。

俄狄浦斯情结对神经症人格形成的影响，首先表现在儿童被迫认同父母中的某一方，并依此铸造自己的人格结构。一般说来，若男孩已经变得屈服于父亲，其任务就在于将他对母亲的性愿望分离并将它们用于外部的爱的客体，并调解他和父亲的关系。父亲的权威被内化，并形成了超我的核心，它接替了父亲的严厉并使乱伦禁忌变成永久性的。超我不是自我，而是自我的理想，弗洛伊德称自我理想为俄狄浦斯情结的继承者。通过建立这个自我理想，自我掌握了它的俄狄浦斯情结。自我主要是外部世界的代表，



是现实的代表，而超我则和它形成对照，是内部世界的代表。弗洛伊德认为，通过理想的形成，文化的发展和人类种族所经历的变迁遗留被自我接受过来；通过理想的形成，才把人们的价值标准变成了人类心灵中所谓最高级的东西。因而，自我理想在一切方面都符合人类的更高级性质。随着儿童的长大，父亲的作用由教师或其他权威人士继续承担下来，后者则把指令和禁律权都交给了自我理想，使之继续以良心的形式行使道德的稽查作用。

其中的问题在于，超我的出现使自我形成了某种能力，即自己从其余的自我中分离出来，并与它们发生冲突。自我被划分成两半——其中的一半反对另一半。“自我理想”的那部分包含着自我的良心和批判力，其功能自我观察、道德良心、梦稽查及压抑，甚至在正常时刻也对自己持批判态度。这种在良心的要求和自我的实际表现之间的紧张，让人们产生一种罪疚感。当一个人不能为他充满罪责感的自我满足，就会在从自我分化出来的自我理想中找到替代性满足，而替代总是要加倍的。因此当自我中的某些东西与自我理想相符合时，总是出现狂喜的感情，其极端表现就是躁狂症。躁狂症中，在自我和自我理想融合在一起而产生的狂热和自我满足的心境下，他不再被自我批评所困扰，自责全部被快乐取消了。自我和自我理想之间的紧张冲突而生的罪恶感及自卑，其极端表现就是抑郁症。抑郁症的悲伤是由于过于敏感的自我理想无情地谴责处于自卑中的自我而产生，对自我残酷的自贬，总是与无情的自我批评和痛苦的自我责备结合在一起。³²⁰

如若这个男孩在俄狄浦斯情结上不同寻常地长期而强烈固着于他的母亲，那么在青春期结束后，当他面对通过选择性对象代替他母亲的时候，就会与一般男性相反：他不是放弃自己的母亲，而把自己与她认同；他把自己转变成母亲，并为自己寻找这样一个对象——他能给这个对象以他从母亲那里体会到的爱和关怀，男性同性恋倾向就此产生。同样，女孩子如果不再把父亲看作恋爱对象，就把自己的男子气突出出来，并以父亲自居——以失去的对象自居来代替以母亲自居，成为女性同性恋。

另有一种俄狄浦斯双重情结的方式，甚至更为重要而普遍，但一般都会被自己刻意回避。双重情结可以归之于最初在童年表现出来的雌雄同体，即一个男子不仅对母亲有一种深情的爱恋，对其父亲有一种矛盾的敌意态度，同时他还像一个女孩那样，对他的父亲表现出深情的女性态度，对母亲表示相应的敌意和妒忌。弗洛伊德对一个人身上两性并存的信念，在《性学三论》中这样表述：“如果不考虑两性并存，我认为，我们不可能理解在男人和女人所观察到的实际的性表现。”³²¹

³²⁰ 参见周华：《阅读俄狄浦斯情结》，四川大学硕士论文，2005年。

³²¹ 弗洛伊德：《弗洛伊德文集》第二卷，车文博主编，长春出版社，1998年2月，541页。

3. 现代精神分析对俄狄浦斯情结的处理

传统的精神分析理论认为，在儿童+父亲+母亲的三角关系结构里，感情的体验和表达是分裂的，爱和恨不能整合在对一个客体的体验里，因而我们看到的更多是冲动和脾气，以及盲目的兴奋的爱。好—坏、爱—恨、欲望—诱惑、安全—迫害、攻击—报复、胜利—内疚、亲密与分离等诸多矛盾的主题似乎永远无法得到彻底解决，人注定成为一个神经症患者。后起的精神分析家们一直试图解决这一问题，精神分析运动中新发展出的自体心理学就认为，俄狄浦斯情结本来是一种人类种系延续的健康喜悦之情，只有当父母不能以没有敌意的坚决和没有诱惑的深情去同理儿童对于种系延续的喜悦之情，以过度放纵或者令儿童创伤性的回应时，那么儿童的俄狄浦斯情结就成为真正病态的俄狄浦斯情结，并成为未来神经症状的源起。从自体心理学创始人科胡特的诠释视角来看，养育者无法同理儿童性发展的正常的爱恨表现，反以敌意和诱惑的反攻击态度去回应，才导致病态俄狄浦斯情结的形成。一个人能够形成功能良好的心理结构，最重要的来源是父母的人格，特别是“他们以没有敌意的坚决和不含诱惑的深情去回应孩子性驱力需求的能力。”（Kohut, 1964）

因此，现代精神分析认为，父母对孩子俄狄浦斯情结的处理与涵容是非常重要的：母亲一方面要能够享受儿子对她的迷恋，同时又不能出现诱惑性的行为。父亲应该平静的享受孩子对母亲的迷恋，不必感觉被威胁，并随时准备好做儿子的榜样，同时接纳儿子对他的攻击渴求和贬抑。父亲作为儿子认同的对象，使得他逐渐接受父母本是夫妻，自己无法第三者插足。认识到自己需要认同父亲作为男人的方式，与他一样，走自己成长的路，成为一个男人，去寻找自己的另一半——自己所爱的女人。父母要协助孩子学习如何藉由亲近父母，而能感觉到自己的特殊性及其可爱，但又不至于太亲近，免得有被吞噬的感觉；也学着如何尊重人际关系的限度，而不会觉得被排拒；学习如何容忍嫉妒，而不会觉得被它所吞没，或用它来毁灭他人。这之后孩子可以形成一种稳定的自我感，能够承受和忍受分离，忍受愤怒的攻击，发展出健康的有价值的人格。

4. 观修金刚萨埵对解决俄狄浦斯情结的可能作用

在了解了现代精神分析对俄狄浦斯情结细致的剖析和可能的解决方法后，我们再看金刚萨埵修行中处理这一问题的方式：

观想金刚萨埵之心间，有一“吽”字，流出白色的甘露，具有红色的光泽，具爱欲之相，白花花地降下，充满佛父黑汝嘎的身体，经金刚杵之相降至佛母的莲花，充满佛母的身体，从佛父母两者结合处，白而带红光的爱欲甘露流，亮晶晶的降下，绕着莲茎而下，从自己头顶的梵穴进入，从身体之内而下。唯一甘露从莲花月轮之上如



同高山的飞瀑般降下，冲洗自己整个身体的内外。³²²

俄狄浦斯情结产生的最直接的伤害，是当原始场景出现，父母交合对儿童性的欲望的打击。如此挫折会使儿童性快感内生的动力失落，并由于父母人格的缺陷进一步受到压抑和阻碍，这样生命本来的内在快感被阉割，儿童无法完整体会或感受到这种快乐的内生性，甚至会在父母进一步的打击下完全丧失生命之乐的感受。

此处金刚萨埵双身观想中再现的原始场景，不再将行者排斥在生殖快乐之外，而是父母交合所产生的大乐流入行者身体，与行者共享，将俄狄浦斯情结中的三角分裂关系转成三位一体的关系。行者在此场景中不再是被排斥的对象，他的存在得到了认可和欢喜的接纳——现代精神分析所要求的父母对孩子性欲望的接纳在此得到体现。三人构成的俄狄浦斯关系是未来一切社会关系的基础，这种关系由排斥、替代转为接纳，意味着行者社会关系的基本心态被弥补修复。

观想由二阴交合的生殖器部位流出的白色甘露代表的菩提心流入行者体内，实则已经是对行者自内生的性快感和性欲望采取了认可的态度，行者本身性的欲望和感受不再是被禁忌的，而是被认可和接纳的，由此俄狄浦斯情结所带来的身体内在快乐的缺失得到修复。进一步，当这种性冲动、快感和欲望是得到来自以父母为代表的正常社会的认可时，其正当性就消弭了性欲与外在环境冲突而引生的内在自我冲突，由这种自我内在冲突所引起的诸多神经症人格障碍，也就会由于内在冲突的消失而平复。

（四）机制二：哺乳期断奶创伤的修复

精神分析发现，刚出生的婴儿以口腔为欲望满足中心。³²³婴儿出生后，如果各方面情况良好，他们在吸吮时流露的幸福感和满足感是很明显的。但源于生理上的现实，儿童也是无助的生物，为了生存他必须几乎全部依赖他的主要抚养者。由此，儿童在心理上也与母亲难解难分地联系在一起，没有独立的自体感，只是负责照料他的那个人的一部分而已。

母亲的乳房可以使疲倦的、不高兴甚至是不舒服的婴儿得到抚慰和安定，母子之间建立起信任感，孩子就此开始发展自己爱的能力，逐渐明白自己是被人所爱、有价值的人。如果婴儿拼命哭闹母亲也不理睬，这种孩子将来会形成自我怀疑、悲观以及对世界不信任情感的祸根。因此哺乳的意义远远超出喂养婴儿的问题本身。

³²² 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第三章《诵修金刚萨埵》

³²³ 现在发现，口欲期在孩子出生前就开始了，通过 X 光透视，可以看到胎儿在子宫内吸吮手指。

现代精神分析中的客体关系学派更进一步发现，当奶汁通畅时，乳房就是好的；当奶汁不通畅时，乳房就是坏的。即便乳房是好的，也不可能永远都是好的，因为即使是最好的母亲，也不可能永远都对儿童的呼唤有反应，不可能每当儿童饥饿时都能立刻放下手中的事情而跑向儿童。在需要时得不到母亲的乳房，使婴孩不断经验到失去所爱客体的失落感，这种失落在断奶时达到巅峰。个体最早期的分裂体验正是通过这种与乳房的互动而产生。甚至在最好的情况下，儿童仍会很自然地体验到这种分裂。

儿童分裂的具体感受在于，婴儿感觉他到所需要的乳房既是爱的客体同时也是仇恨的客体，互相连结在一起，既过度完美也过度可恶。而且这两种客体关系互相混合，并在发展过程中相互起作用。婴儿由此经验到因爱与无法控制的仇恨间冲突所产生的痛苦，希望所恨的客体立即永远死去，同时又承受着所爱的同一客体即将死亡的焦虑甚至恐惧，这形成了儿童心理深刻的混乱和冲突。

在生命最初阶段里，婴儿就经验到对坏的拒绝人的乳房的妄想焦虑，从而将乳房视为外在的和内化的迫害者，婴儿天生同类相食与相融的感受和幻想也因此转化为朝向母亲乳房的口欲——虐待狂冲动。此时在和婴儿的幻想感觉中，挫折与焦虑时，他会觉得已经把变成碎片的乳房和母亲接收了进来；而当令人满意的乳房和母亲出现，也在吸吮欲的主宰下被收纳了进来，但感觉上则是完整的。同类相食与互融的幻想和感觉在两种完全对立的状态中交替实现，儿童由此经验着自己对母亲情绪和态度的不断的对立转变，这正是儿童早期焦虑的特质与内容，也是成人精神分裂状态的基本感受。英国儿童精神分析家克莱因认为，婴儿此种状态，正是成人精神分裂的源头。

对于精神分析来说，这一发现是令人沮丧的，虽然不是每个人都会发作精神分裂症状，每个人却必然都保有婴儿期的内在分裂创伤。也许我们可以通过治疗解除分裂的症状，但内在的分裂却一直都存在。以至于精神分析家会说：“从现象学上来讲，分裂不是不正常的，实际上，它是非常常见的。它是出生于一个不完美的世界并且经历了不完美的抚育过程的直接结果。”³²⁴

但金刚萨埵的观修，似乎正是力图在修复这种内在的分裂创伤，改变行者内在的分裂状态。

撇开其宗教意寓不谈，只从感觉和意象上来说，白色甘露自上而下流入并灌满身体的感觉与婴儿吮食母亲白色乳汁时产生的感觉其实是很一致的。被白色的液体填满，正是婴儿吃饱母乳后的感觉，这时婴儿是完整的、愉悦的，处在与母亲互融的同一状态里。观想白色甘露流下充满身体，正是试图通过想象重新回到食入母亲、与母亲完全互融的婴儿感受中。在这种完满的状态里，婴儿期由乳房缺失到断奶所产生的分裂逐渐被弥补，行者内在的分裂得到修复。

³²⁴ （美）谢尔登·卡什丹《客体关系心理治疗——理论、实务与案例》，中国水利水电出版社，2002年6月，36页



另外，白色甘露的菩提心自交合的生殖器流出，似乎是在提示，正像吮食母乳所产生的满足在其感受上是带有性快感的满足，而不仅仅是食物进入身体的满足，白色甘露的充满同时也是一种性快感的充满，这样，婴儿期的口腔性欲就会得到充分的满足，由断奶而致的口腔阉割就此被弥合。

（五）机制三：排泄阉割创伤的修复

早期精神分析认为断奶所致口腔阉割是儿童最早的创伤，现在则发现，儿童排便训练带来的肛门阉割创伤似乎来的更早。

肛门的排泄作用因消除了紧张的根源，使人在大便时体验到肛门刺激和放松的快感。一般认为，肛门的快感意义远较唇区为盛，它经历了性兴奋的演变，终生保持相当程度的性的敏感性。善于利用肛区快感刺激的孩子，常常等到肌肉强烈地收缩时才去大便，此时大便通过肛门会产生黏膜的强烈刺激，除了会造成痛楚之外，还会产生怡人的快感。另外在较大的孩子中，由于内在冲动或外阴引发的痒感而用手指对肛区施以自慰刺激的现象并非少见。³²⁵

出生后，幼儿的排泄反射在经过一系列“排便训练”后，逐步变得能够按照大人的需要进行控制。但对大便的控制导致了生理性的内在分裂，是神经症者普遍便秘的原因之一。几乎所有的神经症者都有特殊的排便习惯、仪式等，只不过被他们小心地保存为秘密。³²⁶作为小孩与外部权威重要接触的结果，这种控制体现了排便欲望本能发泄和外部阻碍之间的冲突，必然会给人格结构留下不可磨灭的痕迹。

具体说，母亲在训练幼儿时如果干涉过分或者惩罚过强，儿童长大后可能会具有吹毛求疵的各种洁癖以及其他种种过度自我控制行为，也可能对权威实施报复，越轨放肆。如果母亲采用恳求或夸奖的方式，小孩便可能将自己的大便视为送给母亲的珍宝，在以后的生活中养成慷慨大方、乐善好施以取悦他人的性格；但将大便看得过重又会使他担心失去而拒绝给予，变得斤斤计较、吝啬小气。肛门的另一活动方式——闭便，即强忍住大便不解，大便在肛门处对肠壁产生轻微压力，也可以使人产生感官刺激和满足。幼儿固着于这一性快感方式上，就可能发展出比较广泛的收集爱好，占有和保存各种物品。反之，如果他对闭便癖产生内疚，便非得要随随便便地放弃自己的物品和钱财，大肆挥霍和赌博才感到满意。

肛门排泄阉割所产生的最直接的创伤是人体从口腔到肛门的生理管道的阻断，与前面婴儿内在的心理分裂不同，这是一种内在生理功能的断裂或分裂。训练儿童人为控制肛门排泄的后果，一方面适应了父母文明洁净的需要外，另一方面也丧失了儿童天生可以像动物一样自由控制的排便能力。排便成为一种不能完全随意控制的生理功能，便秘的情况由此而生。其结果，身体内很多代谢终产物不能及时排除，机体处于一种垃圾储存库的状态。从金刚萨埵观修的想象内容看，直接解决的就是这种人身体的病态：

³²⁵ 弗洛伊德甚至说：“如果考虑到不管肠道发生了什么变化，它都具有快感作用，那么，传统医学在解释神经症时对痔疮影响重要性的强调就不应受到嗤笑了。”（《弗洛伊德文集》第二卷 549 页）

³²⁶ 弗洛伊德：《弗洛伊德文集》第二卷《性学三论》，车文博主编，长春出版社，1998 年 2 月，548 页



观想此甘露流将一切业、烦恼、罪障、堕犯连同习气，全部以如同脓血、黄水、烟汁、炭汁之相，从大小便门和两足底，如同夏天凶猛的山洪，冲着沙尘和杂草而冲出，如同空中消散的烟雾一样无有。并观想整个身体内外，成为未染污垢的水晶瓶一样明净。³²⁷

这里所谓黑色的液体由下身和二阴排出体外所起到的效果，正是在疏通对婴儿排泄阉割所遗留下的生理、心理的诸多病态和不适。但解除肛门阉割所带来的伤害，仅从其结果入手是不彻底的。为从根本上解决问题，在布楚活佛翻译《前行指导文——普贤上师言教》中《简略观修次第》的金刚萨埵观想里面，还设计了更多内容：

白菩提甘露，经佛父佛母合合间从我头顶梵穴流入体内，洗净体内诸病障，诸病障成为脓血，诸魔障成为鱼、蛇、蛙、蝌蚪、蜘蛛、蝎子和蚂蚁等，诸罪障成为烟汁和炭汁等从下二孔和双足心及毛孔中排出，自身足下大自在黄金地基裂开一缺口，其下有死主阎罗王，周围男女冤亲债主，他们向我张开手掌和口作索取欠债之状，我之体内无始以来所欠诸债，解除怨仇，清净罪障，最后他们都收拢张开的手掌和闭上张开的嘴，地上裂开的缺口亦复合。³²⁸

其中，来自地下的死神与男女冤亲债主对自己排泄物的接纳、渴望，甚至张嘴索取，这种态度给行者带来的感受，在精神分析对儿童大便态度的认识中，可以找到其心理源头。

弗洛伊德发现，大便作为对黏膜性敏感区的刺激物，对幼儿却有着重要的意义。它们被作为身体的一部分，并代表了他的第一个“礼品”：送给母亲和世界的礼物。大便是跟着肛门的排泄的快感出来的，是孩子自己生产创造出来的东西，所以孩子从来不觉大便脏，他对大便的形状、味道、触感都是喜悦、惊奇、接纳的：它是和自己身体的快感相连接而送给世界的一个礼物。他把自己的大便送给别人（主要是母亲），希望别人接纳，甚至吃下去，就像他自己通过吃奶把母亲吞下去一样。他还由此创造了儿童自己的性理论：人吃了东西之后便会有“孩子”，孩子从肠中产出，因此他的大便就是自己拉出或生出的孩子。

事实上，控制儿童排便的肛门阉割，主要是通过培养孩子对大便这一排泄物的厌恶才得以实现。包括对大便气味的感觉，也是在成人的教育、诱导、威胁甚至羞辱的连续轰炸下儿童才能逐渐嗅到大便有臭味，而之前他一直处在大便很香的感觉里。一旦臭味的感觉出现，大便从此成为肮脏污浊之物，儿童会自觉地控制自己远离它。当在金刚萨埵观想中大便等排泄物再次成为众多人的喜爱甚至张嘴索要的美好之物，儿童原始对排泄物的舒适、接纳、喜爱感受慢慢开始恢复了，对大便排泄的禁忌和控制因此逐渐开始

³²⁷ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第三章《诵修金刚萨埵》

³²⁸ 《前行指导文——普贤上师言教》之《简略观修次第》，布楚活佛译。

松弛，内部断裂的肛肠生理功能逐渐疏通、修复，神经症的便秘情况也随之减轻，肛门阉割创伤就此被慢慢弥合抚平。

（六）机制四：儿童本能自我疗愈方法的运用

1. “内在母亲”的想象

儿童精神分析的一个发现就是，每一个儿童都狂热地希望母亲是世界上所有好的事物的缩影，会满足他的所有要求，愿为自己付出并且无条件接纳自己——但这永远都只能是一个梦而已。这并不是因为大多数母亲不想做到这些，而是因为她们像所有这个世界的其他人一样，也会感觉疲劳、失去耐心、受挫或厌倦。随着人际意识的萌芽，儿童期的一个清醒认识就是——母亲并不是完美的。

为应对分裂的不完美母亲这一现实，儿童开始了一个将母亲理想化的过程。儿童在内心潜抑了母亲不好的部分，并将好的部分具体化。通过在行为上表现得似乎母亲并不存在坏的方面，或者通过将母亲坏的方面降至最小，儿童将母亲变成了一个完美的、各方面都很好的人。虽然母亲还是时常愤怒、抑郁，但儿童仍然无休止地试图通过尽力做好每件事情来努力化解分裂。结果又总是不成功，儿童仍然不得不应对母亲经常发生的、令人伤心的消失行为。

这种生命最初几个月里就开始发生的早期分裂，基本是前语言期的，发生在儿童学会使用语言之前。语言是人类借以将思想和感情分门别类的手段，人们将自己的感情用语言表达出来，便可以明白自己情绪反应的意义，同时情绪本身也得到缓解。在没有语言的情况下，儿童无法将情绪条理化，其感觉反应往往是整体性的、图像性的，是“无法用语言来形容”的。

处于此境地的儿童不得不使用他仅有的想象，通过在心理上想象出一幅母亲的图画，儿童就在内心获得了母亲，并且可以赋予母亲精神上的永恒性。当母亲离开时，这个“内在母亲”映像担当着替代物的作用，减轻了母亲的离开可能会导致的惊慌失措之感。这是儿童认知生涯发展上的一个里程碑。目前的研究认为，孩子进行“母亲想象”的行为早在一个月或两个月大时便开始了，但关于母亲的第一个稳定的心理表象或许直到儿童五个月或六个月大时才变得明显。直到大约三岁的时候，儿童在母亲客体消失时维持此映象持续不变的能力才会完全巩固下来。³²⁹

³²⁹ 参见（美）谢尔登·卡什丹《客体关系心理治疗——理论、实务与案例》第二章《客体关系的发展》。中国水利水电出版社，2002年6月



这样我们就可以理解，为什么金刚萨埵观修可以弥补并修复人类生命早期出现并遗留下来的心身创伤。从本质上说，此种修行方式是婴儿固有自我修复能力的运用和再现。通过不断在内心观想一个理想化完满的本尊金刚萨埵形象，来确立行者与之同一的关系，唤起的是相似于婴儿期与母亲完全同一的感觉。这种整体性的、非理性的感受的出现是语言性思考所不能达到的。

2. 作为“过渡客体”的宗教象征物

如上所述，建立稳定的“内在母亲”中间需要花费一两年的时间，但对儿童的生活来讲，这是一段漫长而难熬的时间，他不得不忍受很多担忧，处在“睛看不到，妈妈就不存在”的恐惧中。在生命的这个点上，年幼的儿童很会自然地寻找一些东西来补偿母亲缺席所带来的威胁生命的恐惧——这就是一些充当母亲替代物的特殊玩具和玩物，即“过渡客体”。³³⁰ 在母亲离开儿童的听力和视力范围时，它们可以替代母亲，并提供给儿童以温暖和安全感。过渡客体使儿童可以“拥有”母亲，直到在内心里可以安全地拥有母亲。通过这种方式，它们铺平了母亲作为外在客体到作为内在母亲的转变之路。

人们会随着年龄的增长而不再需要过渡客体，但不会完全抛弃或遗忘客体。即使是成人，有的也会保留很多儿童期的过渡客体，作为早年时代喜爱的提醒物。另外成人世界不少的客体，其中很多也具有过渡的重要性。

由此我们可以理解，在金刚萨埵观想中诸多象征物其实承载的是“过渡客体”的心理作用。如：

六度清净故以六种骨饰庄严：即头顶具八辐骨轮组成的三十二骨鬘；两耳上有两个并连的骨耳环，其尖端装饰有黄金的花边；颈上三串骨饰之间以骨鬘连接，且骨鬘错落交织成的十六网眼的珠冠，半璎珞下垂；两手肩、两手腕和足踝之间，每一处有三纵骨相互以骨鬘连接，且由半璎珞的钏镯装饰；于心间前后两处有骨轮双连的八骨鬘，阴阳鬘（腋绶）或梵线（修行者交叉系于两肩和腋下的细绳）；腰间有五骨饰以骨鬘连接，骨鬘六十网眼，于骨鬘的顶端小铃、月亮连同穗子的腰带垂穗，即为六手印。³³¹

作为“过渡客体”，在观想中，宗教象征物的形象越是细致、真实，它所承载的情感和感受也越真实、到位。因此必须在观想中把所谓表法的法器描述非常细致才能起到

³³⁰根据温尼科特的理论，过渡客体是婴儿第一个真正拥有的东西，但它们并不是任意的拥有物或玩具。要能起到过渡客体作用，在婴儿看来它必须能够提供温暖，或可以移动、或具有结构、或可以做一些看上去能显示它们本身具有生命力和真实感的事情。一些常见的过渡客体如布娃娃、布片，以及随处可见的地毯。这些东西以及类似的玩物起着母亲代理人的作用。

³³¹ 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第三章《诵修金刚萨埵》

这种心理效果。如《前行》中言：

念诵部分虽不清楚，但因续中明说了颅鬘，故有 50 个湿颅骨的长璎珞，颅骨扁平，一律以朱砂画上口眼图案。于 5 个干颅骨的顶端，黄金的花边里面有五部佛的标志，于彼等的根本琉璃的绳索连同黄金的圆片，以各种珍贵的宝石团装饰的五佛冠，从发际间套上。如有人想：如此观想有必要吗？我觉得需要，请诸智者明辨。

（七）机制五：内在对话式的自我接纳

在金刚萨埵观修的最后阶段，作为观修成果，还要做如下的想象：

此等一切罪过之聚，先前所造的罪业，以追悔之心和今后纵遇命难也不再犯的誓言而发露忏悔。猛烈祈请道：“悲心的主尊上师金刚萨埵，请您净化、清净我的这些罪障、堕犯、垢染之聚。”故金刚萨埵面带微笑而说：“善男子，你的一切罪障悉皆清净”，赐予安慰和今后不再犯的教令，即赐予善道。整个化为一道白光，从自己的头顶融入。以上之观想即是世俗之忏悔。³³²

以上修行内容中，与前面不同的是行者与金刚萨埵之间发生了对话。这一对话发生在行者与想象的金刚萨埵之间，显然是行者内心的对话。精神分析称之为“内在对话”。这种形式恰恰是儿童早期进行自我心理调整的一种本能方式。

儿童精神分析发现，当“内在母亲”的意象逐渐开始稳固后，儿童会发生一个重大转变：母亲对儿童的外在管理转变成了儿童对自己的管理。此时，成人往往会无意中听到孩子的自言自语，例如当年幼的儿童做了一些他们不应该做的事情时，他们就会低声嘟囔“坏孩子”。这种对话实际是发生于儿童与内在母亲之间的对话，此时儿童所体验到的内在母亲表象更多的是作为一种内在的声音而不是一种视觉存在。

随着儿童人际关系世界的继续扩展，这种内部对话不再仅限于内在母亲之间进行，还包括了与所有其他人的对话，这些人包括玩伴、亲戚，甚至是虚构的朋友——儿童期“想象的伙伴”。儿童精神分析发现，很多儿童与只有他们自己才能看到的所谓的“看不见的伙伴”聊天，这是一种很正常的儿童期现象。而之所以绝大多数这种“对话”到长大后已经不会再被听到，是因为随着时间的推移，这些对话日益被限制。随着年龄的增长，儿童会越发被父母要求抑制他们的内部对话。父母会警告他们的孩子“不让别人知道他们的想法”，因为在大多数社会，尤其是现代文明社会中，“自言自语”让别人听见是很令人尴尬的，甚至被认为是精神障碍的表现。³³³

在此，金刚萨埵观修最后采用了一般成人早已遗忘的儿童“内在对话”的方式来

³³² 《无上金刚乘前行讲义》第三编《不共道之前行》第三章《诵修金刚萨埵》

³³³ 参见（美）谢尔登·卡什丹：《客体关系心理治疗——理论、实务与案例》第二章《客体关系的发展》，中国水利水电出版社，2002 年 6 月。



彻底达成对自我的接纳，标志着的童年期自我完满的感受已经出现，之前一切的创伤已经得到弥补和修复。

（八）结语

总结以上内容，萨迦派金刚萨埵观修法，通过运用人类童年本能具有的想象性内化和自我内在对话的能力，修复行者身心内部自生命之初就产生的创伤、缺失、痛苦和障碍，将人生最主要的三大创伤：生殖器阉割、口腔阉割和肛门阉割及其伴随而生的诸多身心和人格障碍，在连续的观想念诵中一一弥补修复。其通过观想修复过去创伤的佛教心理学原理，当如慧思所说：

溷中秽相由过业而得现，宝池酥酪无往缘而不发。若能加心净想，即是宝池酥酪之业熏心故，净相得生。厌恶之心，空观之心，即是除灭不净之缘。净熏心故，秽相随灭。此盖过去之业定能熏心起相，现世之功亦得熏心显妙用也。如此，于大小便处假想熏心而改变之。其余一切净秽境界，须如是假想熏心以改其旧相，故得现在除去憎爱，亦能远与五通为方便也。然初学行者未得事从心转，但可闭目假想为之，久久纯熟，即诸法随念改转。是故诸大菩萨乃至二乘小圣五通仙人等，能得即事改变，无而现有。³³⁴

另外，在密法前行的修行方法中，金刚萨埵观修与曼扎修行互为表里。金刚萨埵修复行者来自身心内部的创伤和缺失，曼扎修行弥补行者外在世界的缺陷，二者结合，使行者内外状态得以修复完满，为后面密法的正行奠定基础。否则，圆满次第、生起次第的观想修炼中，人生过去遗留下的种种创伤和不足，就会趁着修行意念的强化造作，被加大地释放出来，其对行者自身及周围人的危害是难以预料的，甚至有可能会对社会造成的巨大的破坏。

³³⁴（陈）慧思：《大乘止观法门》

十四、生起次第修行的心理分析

——以萨迦道果法生起次第为主

尹 立

摘要：生起次第观想通过佛慢的观想，达到自我认同的完满、自我身心感受的完满和自我眼中世界的完满，最终修复儿童天生的全能感。其心理意义，在于使人形成一个自我感觉完满的人格形象和崭新的人格系统，人生处于一种整体的稳定状态，为后面圆满次第修行提供扎实、可靠的心身基础，但用之不当也会增强行者神经性的偏执和狂妄。其所运用的象征性想象的观想修行只是一种感觉调节方式，并不是佛法的内明性智慧。

关键词：生起次第 佛慢 象征性想象 心理分析

（一）生起次第定义

克主杰大师在《密续部总建立广释》中解释生起次第说：“盖谓此为依假想而观修，或依分别而建立，故名。”

具体就“是把自己凡夫身观想为佛身，把外境情器世间观想为净土及坛城，口诵密咒，这样就能训练转染境为净土，逐步生起佛慢，次第建立坛城。”按照的理解，“在作本尊观时，先观空，由空中生起种子字，由此种子字自身变成本尊，再观外坛城一切由空及种子字而生起建立，故名生起次第。”³³⁵

生起次第的主要内容是修习“本尊瑜伽”。克主杰大师认为，无上瑜伽部生起次第的“本尊瑜伽”与下三部密法修习的“本尊瑜伽”有着本质区别：

生起次第不仅随顺佛果五种德相，作猛利观想，且须修观想瑜伽，随顺生有、死有、中有三种清净境界。下三部续中，虽有顺果位五种德相之现前修法，然却无顺生死中三有污净境界而修之瑜伽，故无生起次第。³³⁶

生起次第“本尊瑜伽”在完整的无上瑜伽修习系统中起到了承前启后的作用：它既

³³⁵ 洛绒尼扎仁波切《大威德修行指南第一部——威猛生起次第》，土丹尼玛译，内部资料

³³⁶ 克主杰《密续部总建立广释》



是前面各种加行的圆满，也是后面圆满次第正行的准备。生起次第阶段，行者体内各种气虽然尚未藉观修之力入、住、融于中脉，“但它通过观想涉及了对出生、死亡、中阴的相似的面向，因而成熟了行者的心智，为后面修习圆满次第提供了心理准备。”³³⁷喇嘛吐登耶些说“修这种瑜伽是为了成熟生起次第的”——圆满次第，修生起次第会引导行者走向圆满次第。”³³⁸

（二）本尊瑜伽观想内容

在萨迦的传承中，生起次第观想所持的见地，是“一切本尊皆是显现而无自性，如同镜中的影像一般”。³³⁹抱定这样的态度，才能再进行下面的观想。

于自生的本尊明观。且将外境的任何一物观为自己的本尊，平等安住，于彼串习和逐渐扩大，并且将自己所见范围的诸显现观为本尊且串习，复次自己观修的本尊和坛城的范围也扩大，且观修最后周遍一切世界。

复次，观想本尊和坛城的量愈收愈小，成为约一芥子的大小，其中仍圆满观修且显明本尊的坛城。彼等所缘的次第，也以中眼所缘的次第，于串习之间反复观修，虽观修以芥子大的本尊及坛城周遍广大世界，但广大世界未变小，而本尊身未变大，且于芥子未变大的方式观修串习³⁴⁰

进一步，这种禅修时观想成功的静态本尊、坛城和世界还需要和动态的生活融为一体，如早晨起来的时候必须以这样的心态醒来：即智慧天女用优美的音乐召唤你起床。把你从法身中唤醒；洗脸的时候，佛菩萨在给你洗；吃饭的时候，自己作为本尊，由空行母给你供食，然后以火供的心态进餐。住处的垫子、衣服、房子，都认为是佛菩萨的东西。睡觉的时候，把所有的东西收到空性中，以梦瑜伽的形式入睡。³⁴¹总之，从动到静，从静到动，不论白天黑夜，自己和自己全部的世界、生活，都要观修为与本尊完全一致，这样生起次第的观想内容才算完满。

生起次第观想的关键是要生起佛慢，乃至佛慢坚固。³⁴²所谓佛慢，即指所修之本尊

³³⁷ 喇嘛吐登耶些：《拙火之乐》，持教善慧法日译，菩提文化出版社 2007 年 1 月，75 页

³³⁸ 喇嘛吐登耶些：《拙火之乐》，持教善慧法日译，菩提文化出版社 2007 年 1 月，75 页

³³⁹ 《萨迦密法集选译》第二编 《道果法类》第四章《萨迦道果法讲义》

³⁴⁰ 《萨迦密法集选译》第二编 《道果法类》第四章《萨迦道果法讲义》

³⁴¹ 参见洛绒尼扎仁波切《大威德修行指南第一部——威猛生起次第》，土丹尼玛译，内部资料。

³⁴² 佛慢生起的时间是在观想死光明现起的时候。正如克主杰大师所说，与下三部密法不同的是，以上生起次第中与本尊及世界完全一致的观想，是依于人生死亡、中有、投胎的景象观想后才进行观想的内容。死亡、中有、投胎景

身不仅是心意中明现的影像，而且与修者完全无异，本尊即我，我即本尊。佛慢坚固，即是要随时随地自观为佛，不能生起自己是众生的下劣之想。《密义集》云：“无有遍计出入定，佛慢坚固极关要，复又可显可不显，尊即为我作是念，当勿执着凡庸相。”

按密续观点，佛慢的作用在于能摧毁俱生我执，克服自认是凡俗的自卑之感，生起敢于承当是佛之自尊心。³⁴³理论上讲，一切众生本来是佛，本来清净，因无明烦恼而现为凡夫，所以不必在人间以小我慢抬高自己，而是要观人间众生都是平等的佛。所以应生起“大我慢”——佛慢心，来破除小我慢心。佛是空性、法性，所以佛慢是对法性、空性的礼赞，对平等性的礼赞。因此在这个观想中，必须了解法界的一切都是由空性生所出生，是空性所生的如幻三摩地与本尊瑜伽观的结合，必须以深刻了解五方佛的义理及空性的彻悟来作为观修的基础，否则是没有实效的。如果误解佛慢为自认是佛，高于他人一等，则是差别心，和佛无关，是我慢、我执。³⁴⁴

释迦降生时一手指天，一手指地，口言：天上天下，唯我独尊，即是佛慢之心。佛是自觉觉他的圆满者，对众生一视同仁，皆视为佛，这种佛慢心实为平等心、大悲心。以此根本见地，观自心为佛，自己是佛，所思所想以佛知见，所作所为按佛陀行，随时随地安住在此见地，不退却，即为“佛慢坚固”。³⁴⁵

（三）佛慢观想的心理含义

本尊瑜伽观自身为本尊天身时不自认是凡夫俗子，而应当有敢于承当我即是佛的气概。³⁴⁶如此生起的佛慢，在无上瑜伽的修行中是至关重要的一步，它对心理变化产生的

象的观想我们将在后文死亡修行的讨论中详述，此处仅引用《时轮本续注》中的介绍，略举为例：当观想死亡光明出现的景象后就要生起佛慢，但“认知到在法身境界中只能佛佛相识，而不为一般有情所看到，所以就起心要显现成报身。为了要显现报身，就现起了一个八瓣的莲花，上有月轮，然后法身（佛心）就显现成一条长约一公尺蓝色的光柱，它的本质是佛心，象征报身”。又“由于认知到许多有情还是看不到报身，行者就发愿要生起一具较粗的色身。在转化身成化身的过程中，这具仍然立在八瓣莲花、月轮上的蓝色光柱，融入莲花、月轮之座，行者现出本尊身——化身。”（嘎旺·达吉讲述：《时轮本续注》，崔忠镇译，时轮译经院 1989 年 10 月初版）

³⁴³ 参见刘立千《藏传佛教噶举派》

³⁴⁴ 参见莲花持明《莲华生大士全传》（上）第三章《现入法界会本尊》

³⁴⁵ 根松仁波且道歌《我的佛慢》：哎玛火！您是诸佛之母亲，那就是我的自性。您是万物之太阳，那就是我的慈悲。您是轮回之怙主，那就是我的智慧。您是色界之光明，那就是我的眼睛。您是梵妙之曲谱，那就是我的声音。您是轮涅之觉醒，那就是我的当下。您是我的本性，我是您的本来。您我原本双运，无分别之本体。此乃大乐自在，普贤如来佛也。

³⁴⁶ 参见刘立千《藏传佛教觉囊派》



影响为后面的修行奠定了基础。其可以破除世间我执的心理意义，可做如下深层心理学解读：

1. 自我认同的完满

《大涅槃经》云：

善男子，一切众生身内，已圆满十力、四无畏、三十二相、八十种好。

但作为普通人，我们一般都认为自身充满贪、嗔、痴，也许不是世上最坏的人，但绝不是一个完美的好人。无上瑜伽认为，这种自认不完满的态度，其实也是我见的表现之一，是完全有害的想法。从我们有生以来直至现在，一直带有这种我见，“令我们不断哭泣恐惧，冲突激动，我们执著于自己的短处，为自己增添巨大的压力，不断被执著自己为丑恶下劣的想法所折磨，即使他人认为我们美丽漂亮，但我们仍认为自己是丑陋的。”³⁴⁷因此我们必须净除它们。

视自身为圆满本尊，可以说服自己把自身视为庄严美妙，有力地去掉自己是下劣的我见执着。自己成为本尊本具之甚深功德的化身，下劣我见便自然无处安放，就此消失。因此坚固认持自身是本尊乃非常重要，这样才真正符合密续所说人本来圣洁清淨的道理。而且这种自我圆满光明的本尊身并不是由下劣鄙恶之身经修行转化而来，而是自己本来即是。³⁴⁸

另一方面，在修生起次第时，一般男人观自己是男性本尊，女人可观自己是女性本尊，但可以不考虑自己性别而观自己成男或女本尊。例如男的也可以观自己是金刚亥母，女的也可以观自己是喻鲁噶，这种修法就可以防止男女的凡夫相现起。如果男人觉得观自己是金刚亥母，或女人觉得观自己是喻鲁噶时，会使自己不舒服，这就表明其未能克服自己的凡夫男女相。因此本尊观想并非只适用于男性，它也是去除凡夫男女之我见的有力方法。³⁴⁹

当一个人自认自我是不够好时，他的自我认同是不完整的；当一个人被性别的要求或标准束缚时，他或她的自我认同是被割裂或限制的。在佛慢生起的时候，这些自我的不完满或限制都被超越了。

2. 自我身心感受的完满

按照密续的要求，在观想自身为本尊时，尤其是本尊双运之身时，

³⁴⁷ 喇嘛吐登耶些《拙火之乐》，持教善慧法日译，菩提文化出版社，2007年1月，87页。

³⁴⁸ 参见喇嘛吐登耶些：《拙火之乐》第三章《超离俗相》，持教善慧法日译，菩提文化出版社，2007年1月

³⁴⁹ 参见格桑嘉措格西《大乐光明》第四章《九行证三身》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992年4月增订版

最重要是感觉自身便是真实的本尊，要感觉自身是年青貌美，充满贪欲并遍满滚打力明点。³⁵⁰

即这样一个人格完满的自我，同时也是一个身体充满青春的活力、欲望和快感的自我。一般文明环境下长大的人，撇开个人特殊的创伤遭遇不论，单是由于文明规则和生存压力，其生物身体的健康和感觉状态都被阉割成病态的、不完满的。这种身心感觉的病态和不完满既是所谓凡夫众生的现实状态，也正是密法修行所要改变的状态。在通过气功和双运道正式真实地改变病态身心之前，以想象性确认的方式，确信自己的确具备身心感觉完满的状态，为后面真实的改变提供了信心、愿望和动力，而这种信心正是后面充满危险的圆满次第的修行不可或缺的。

3. 外在世界的完满

自我人格完满的外在表现，就是自我眼中的世界也成了完满的世界——本尊的坛城，自己生活在一个完满的佛的国度里。

依密续而言，净土不必等待来生方可得见，净土天国就在眼前，密续告诉我们要把净土带至日常的生活中，我们的家便是净土，人人皆是净土中的天子、天女。³⁵¹

但现实中，众生生活的世界是堪以忍受的五浊恶世。虽然此五浊恶世本质上是众生内心烦恼的投射或显现，但作为已经呈现出来的外相，作为外缘它又会反过来影响、干扰众生内心的感受。而在还没有觉悟的情况下，这种外在因素的力量对众生内心感受的影响甚至是决定性的。因此想象性确认自己生活在一个完满的佛的国度，一方面，可以帮助行者实现一种没有外界烦恼干扰的平静心态，更为重要的是，行者日常向外寻找烦恼之因的习惯途径就此被打破了——既然外界没有不是，如果有烦恼，那一定是内心所生，由此而真正走入明了内心的觉悟之路。

4. 佛慢的精神分析理解：儿童全能感的修复

精神分析发现，从主体的感受角度看，每一个孩子生下来都是国王或上帝，因为每个孩子生下来就有一种天生与俱的全能感。这个时候孩子天然认为自己拥有所有的东西，并且自己与这些东西也是同一的。父母的爱，所有的照料，他所感知到的一切，都是属于他的，并听命于他的需要。而对于自己所处的这种状态，孩子却又是缺乏理解性的认识的，就像他也完全不理解自己所感知到的周围各种景象或事物。相对于内在的真的全能感来说，在现实关系中，这种全能感只能是一个幻想，他处于一个全能的幻想

³⁵⁰ 喇嘛吐登耶些《拙火之乐》，持教善慧法日译，菩提文化出版社 2007 年 1 月 90 页

³⁵¹ 同上，88 页



中间——当然孩子对此也不了解。他只是本能而盲目地把自己全能的感受投射在自己所遇到的周围事物上，直到与周围事物接触并受到各种挫折，在面对一系列割创伤的情况下，孩子的全能感才被逐渐打破，社会规则才进入到他内部，他才由一个全能的主体变成了一个支离破碎的社会化的主体，并因此而确立了自己在社会中的生存地位。

孩子为了自己在社会的生存而被迫放弃了某些全能感的投射，并不意味着他放弃了本能的力图表达或实现这种全能感的愿望。于是全能感的便以另外的方式呈现出来：对于欲望受到过度阉割的人来说，他变得自卑、不信任自我、胆小恐惧，变成神经症；如果更进一步，他不仅不能满足自己的欲望，反而在父母的暴虐下开始认为自己来到这个世界是为了满足父母的欲望，是被派送到这个世界帮助父母达成意愿的人，那么他的表现就会根据父母的要求变得离自己愈来愈远，变成一个奇怪的自卑又自负的矛盾结合体。另一方面，当父母无限度的去满足孩子全能的投射，在面对通行的社会规则时允许甚至鼓励孩子为所欲为，孩子的全能感就变成了社会生活中无限度的享乐和对事物的无限度的控制，这样的孩子长大就会成为让人难以忍受的暴君——傲慢、狂妄、残忍而又自我中心。他还一直活在幻想的全能中，无法与外在世界达成一致，因而在一个有着各种规则的世界里他也是一直活在冲突、焦虑和恐惧中，他的情绪在欲望满足后的极度狂妄和受到现实挫败后的极度沮丧甚至绝望的两极之间跌宕，这种情况下最易诱发的就是精神分裂。

因此，不论自负还是自卑，都是儿童天生全能感的无意识的补偿性社会表达，在这里出问题的不是全能感本身，而是与全能感并存的天生的对自己和外在世界的无知，由这种无知而产生了内在全能感的盲目向外投射。此即佛教所谓俱生无明。内在全能感给孩子带来自信、自足的快乐，这种快乐生而与俱，却由于向外投射后的挫折而被破坏。佛慢的观想，在这里可以起到通过非投射的方式来回复儿童天生自信、自足、自乐的全能感受的作用

（四）对佛慢观想的进一步讨论

在生起次第所观想的本尊形象、本尊特质乃至本尊日常生活与自己完全同一的状态里，一个人以一个自己完全认同的，毫无缺陷和缺失的人格形象呈现出来，做为自己的理想人格的完全满足，个人成长过程中的自卑和不自信被完全填补，从此以一种自尊、自信的态度认可自己，接受自己，这对于日后圆满次第中面对修习气脉等所产生的痛苦和困难，能够平稳面对渡过难关是相当重要的。一个不自信的、懦弱、自卑的人格，是无法面对和接纳由于身内气脉变化所产生的痛苦和喜悦的，甚至会因此种感受而丧失自己的人格完整和独立，成为人格分裂的精神病患者，因此，一个完整、稳定、自信的人

格是密法修行的必须基础。

事实上，密法修行中人格分裂的危险不只存在于后面圆满次第的修行中。这种为避免分裂通过想象的方式所创造的人格，完满稳定的自我与本尊合一的形象，如果被不恰当的人不恰当地运用，也同样会对正常的心理状态产生威胁。在很多教育过度或竞争激烈的社会环境下，人们为了满足教育要求或社会生存的需要，完全没有条件正视和面对自己所受到的心理创伤而产生的自卑心态，意识不到自己的软弱和无能，反而会变本加厉追求一种强大有力的没有任何人格缺陷的个人形象，以此来掩盖内在的虚弱，形成一种对外在的防护。对这样一种以追求人格完美的外在形象为特点的神症人格来说，生起次第中把自己完全当成本尊来对待的观想方法，恰好可以极大满足自己病态地对个人人格完美的极度追求，促进他求全症状的进一步发展和强化，最终会导致他形成一种缺乏现实感的、盲目的自大和傲慢的心理状态。对于这种神经症性的自大来说，表面的完美与内在的虚弱乃是同步增长，外表越强大，傲慢，不可一世，内心越是脆弱、自卑、不堪一击，当这些人不恰当地去实践生起次第的修行方式，所获得的效果，正与密法修炼的要求截然相反。而现实中，在现代文明高度教育高度商业化的情形下，大多数人所处的基本状态，都是这样一种内在虚弱和缺失，外在强大完美的神经症人格特点。对他们来说，不理解自己人格追求的特点而盲目实施密法的修炼，其实是相当危险而有害的。

从精神分析所发现的儿童全能感角度来说，通过观想自己是本尊，回复这种全能感受，如果不能被正确认识而加以投射的话，就会再现被父母不加限制溺爱的孩子的情况：“我必须无限度享乐，以便满足我的需要”；“我的需要就是国王，任何人都不能阻止它”。结果一个打着佛教修行名义的恶魔就出现了：他狂妄自大，贪图享乐，搜刮钱财，沉迷女色，欺世盗名，为所欲为，同时内心又充满焦虑、矛盾和恐惧。而这种情况在当今佛教界，已经不是一个二个那样简单了。所以，对于本尊观想这种传统的修行方式进行心理分析式的解析，在今天尤为必要。

（五）观想作为一种修行方法的心理探究

1. 观想技术的要求和心理意义

按照萨迦《道果教授》的说法，观想修行成功的标准是：无论观修何种对境，都能清楚观想出现；如想中止清楚的观想，境界就能消失；当做到前面二种观想的要求，就会生起殊胜的寂止觉受。而要达到这样的观想标准，需要有一细致、漫长的反复训练过程，如《道果法讲义》中说：

如观想清楚，就在清楚的状态中停止，心又转放于另一物之上，又显明观修。如



不清楚，也就于不清楚处停止，心力稍微放松，又观修。如以此方法仍不清楚，就于画像的中眼观看且明观，如果仍不清明，就于自己的额间画上中眼，在前方远近高低适宜的地方摆上一面明镜，对镜而观看自己的中眼，又合眼观修，后又观看，又观修，如此反复修持，故所缘将变清楚。³⁵²

从心理训练的角度看，上面这种细致的观想训练，是对感受能力的一种有意锻炼：睁眼观察的清晰、细致是对感官观察和意识分别的训练，闭眼观察的清晰是对内在无意识直觉化的感受和专注能力的训练。这种训练对意识分别能力和无意识的投射能力不强的人来说，具有增强其分辨能力和投射能力的作用。意识的明了程度得到锻炼和加强，其修行的动力和欲望也会就此被激发。但对于从小接受教育，习惯于在书本中了解世界的人来说，他一直是靠着无中生有的努力想象和思考来学习文字中的知识，其了别和投射能力一直受到培养而异常强大，很多人甚至因此而迷失了自己。当这种人去训练观想方法后，其已有的过度分别和投射力量就会因此进一步强大，极易进入一种过度执着而又不能自知的幻觉或妄想状态。因此，是否适合通过明晰观想来锻炼自己的觉受和了别能力，需根据修行者自身具体情况而定。尤其在现代社会，如果不能正确理解观想修行的心理意义，一味以信仰态度将其神圣化、神秘化，则大多数人由于自小学校书本教育过度的原因，往往会落入由观修导致的僵硬、固着，甚至是谵妄的状态里，造成宗教体验式的心理障碍。这种心理障碍，由于有着宗教神圣性、神秘性的支撑，往往不易觉察，因而对个人的伤害就会更加深入骨髓，重则会毁掉人的一生。而这样的情况不论在传统佛教修行方式的实践还是在新兴的所谓宗教灵修团体里面，并不少见，亟待引起人们的重视。

对观想修行中有可能出现的勉强和紧张状态，萨迦祖师在教授中也有认识，并指出其危害及防范方法。

心中如欢喜时，就观修。不欢喜时，就不观修。因为如欢喜时而不观修则不会产生效力，如不欢喜而观修将成障碍。如同受惊吓的马一般，一旦有一次不欢喜观修，今后也就变成习气，不愿意再观修。³⁵³

食物应轻淡且营养丰富，行为举止不要非常紧迫，而应悠闲，不坐于太阳、火和风下，不要出汗，身要以跏趺或蹲坐修持。³⁵⁴

可见观修的基础是身体的舒适和松弛，以及心情的放松、悠闲。如果做不到这样，那观想就有害无益了。

³⁵² 《萨迦密法集选译》第二编 《道果法类》第四章《萨迦道果法讲义》

³⁵³ 《萨迦密法集选译》第二编 《道果法类》第四章《萨迦道果法讲义》

³⁵⁴ 同上

2. 象征性观想的佛教心理学剖析

密法中极易引起人们兴趣是其繁多怪异的表象，如本尊或护法常持有众多法器，甚至足踏尸体，手持颅器，这些表象往往使人难以理解，因而也是密法常常遭到很多诟病之处。事实上其实这些外相无一不有其教理上的象征意义，如尸体代表我执，而我执正是众生陷于轮回的根本原因，足踏尸体象征断除我执。忿怒相本尊手持的颅器表示乐空智，也表示无常等法义。对这样一些表法的之物的观想，作为一种象征性想象，在密法中被认为具有引发与其所象征的真理一致的觉受的作用。《拙火之乐》即解释这种象征性观想说：

从外表看来其似为怪异，然内里却具有深义。（如）蓝色的光明表征无二边分别，所以在观想云澄空的蓝光之际，二取妄想悉皆断除，行者不再于彼有所执著。这并非一种哲学观点或一类盲目的信仰，你们是可以体验得到的，……我们大部分人对此皆不知晓，亦从未有所接触。³⁵⁵

在佛教传统理论中，我执、法执的二取妄想必须而且只有通过智慧才能破除，当然只是观想蓝色光明并不能真正破除我法二执。从心理学角度可以做这样的理解，我法二执的破除，势必会带来行者自身觉受的改变，而观想蓝色光明所引发的觉受，与破除我法二执后产生的觉受是接近甚至一致的，这样行者就处在一种破除我法二执后的状态里。这种状态在密法中有一专用称谓：智慧的觉受。

这里应该辨析清楚的是，“智慧的觉受”与“智慧”其实是本质截然不同的两个概念。前者是指一种心理感受状态，在此状态下感觉自己対佛教某种基本道理有着直觉性的理解和认同，但是当此感受状态发生变化或不复存在，对佛教道理的直觉理解或认同似乎也就随之消失，至少是大大减弱了。后者则是传统佛教提倡的所谓“内明”，即主体明了自己内在心理感受发生的各种具体因果缘起，并在明了内在因果后自然生起一种相应的心理感受。

因此，通过这种象征性想象不断培养出的所谓智慧的觉受，虽然也能产生对佛教道理的某种信任和理解，但由于不是直接对内心的明了，故而对佛教道理始终只是相似的理解。这种相似性理解的积极作用在于它为以后真正破除无明奠定了心理基础。我们以密法中观空的象征性观想为例：虽然佛教空的含义并不是指事物的消失不存在，但在密法生起次第的修行中，却把存在的事物观想成消失不存在，然后再从虚空中显现出来，称之为观空。这样一种“空”的的感觉的修炼方式，虽然并不能使人真正体会到空的真义，但可以通过改变原来执外在物象真实不变的感觉，破除一些天生与俱的执境为实的习气，为日后真正体悟到空的真义扫清感觉障碍，创造条件。

³⁵⁵ 喇嘛吐登耶些：《拙火之乐》，持教善慧法日译，菩提文化出版社，2007年1月，87页



同样，芥子纳须弥或空有不二的本质是幻象的平等关系，密法象征性地想象从虚空中呈现出各种形象，各种形象又回归虚空；或干脆直接想象芥子扩展为宇宙，宇宙又缩小为芥子，这种想象虽然实际上只是各种具体形象之间的转换，并非真正的空有不二或芥子纳须弥，但却可以帮助我们破除对空间各种形状的执着，为真正理解空有不二扫清天生的对空间的妄想障碍，起到一种帮助理解空性的作用。

从本质上说，通过象征性的想象来获得佛教所谓心、幻、缘起、离戏等真理的感受性理解和接纳，只是一种禅定训练。既是禅定感觉训练，就有可能人为制造出一种想象性的感受出来。尤其在象征形式与修持者自身日常生活感受相距甚远的情况下，想象性感受的内容会变得五花八门，出现各式各样的境界或觉悟，但其实都是一种想象性投射。因此想象性观想的内容能够如果根据个人不同的生活经历和经验而采取他经常在生活中真实感受到的景象作为底本，通过重复的想象来改变他日常生活中执着的外在真实感和贪欲，则对行者自身日常真实状态的心身改变大有裨益，也会更容易契入佛教空性的真理。

总的说来，生起次第的心理意义，在于达成对现实人生所有内外缺失状态的不足感的弥补，使人形成一个自我感觉完满的人格形象，一个崭新的人格系统，自我认同，自我满足，自我平衡，使人生处于一种整体的稳定状态，这样才能为后面如实地面对并改变人这一生命形式当中本身先天具有的内在不足的圆满次第修行提供扎实、可靠、稳定的心身基础。

十五、密法双运道所涉性元素的精神分析解读

——以道果法双运道为主

尹 立

摘要：密法双运道通过消除性关系中的自卑感、解除对性器的压抑、引发性欲大乐并保持在体内等手段，获得儿童期自体性快感并使之周遍全身，重新回到儿童自体性欲的全心身享乐中。这种俱生大乐所产生的满足感会在某种程度上降低行者对外在性对象的需求，但并没有改变行者内心自儿童期开始日益增加的对具体性对象形象的无明。随着行者双运过后其自体性欲满足的感受降低，对外在性对象的贪求又会再现，这种状态的不断反复，导致现实中双运道行者会不断变换其性修炼配偶以不断达到俱生大乐的感受。如果行者不明此理，则有可能把解脱成人性对象贪求的双运道变成满足性贪求的合理借口，为内在性无明驱使而沦为性欲的奴隶。

关键词：双运道 儿童性欲 精神分析

（一）佛教对性的态度变迁及双运道的出现

《圆觉经》谓“诸世界一切种性，卵生胎生湿生化生，皆因淫欲而正性命”。性，乃是轮回背后的动力，所有的生命形式，都由性的淫欲而产生。因此对性问题的理解和处理，在佛教修行中有着相当重要的意义。

具体到人类而言，性欲正是其投生为男女的内在动力。《阿毘达磨大毘婆沙论》卷七十详细描述了由性欲推动个人投生的全部过程。首先，当“父及母俱起淫贪而共合会”时，处于“中有”状态的生命体由于宿世与此二人的因缘，见到父母交合的情状，便“于父于母爱患二心展转现起”。将生为男者，乃由于“中有”

于母起爱于父起患，作如是念：若彼丈夫离此处者，我当与此女人交会。作是念已，颠倒想生，见彼丈夫远离此处，寻自见与女人和合。父母交会精血出时，便谓父精是自所有，见已生喜而便迷闷，以迷闷故中有粗重，既粗重已便入母胎，自见己身在母右肋向脊蹲坐。尔时中有诸蕴便灭，生有蕴生，名结生已。



生为女者，乃因“中有”

于父起爱于母起恚，作如是念：若彼女人离此处者，我当与此丈夫交会。作是念已颠倒想生，见彼女人远离此处，寻自见与丈夫和合。父母交会精血出时，便谓母血是自所有，见已生喜而便迷闷，以迷闷故中有粗重，既粗重已便入母胎，自见己身在母左肋向腹蹲坐。尔时中有诸蕴便灭，生有蕴生，名结生已。

可见，没有“性”的动力，便没有人的延续；不生而为人，当然也就没有人的烦恼。非但人是如此，其他欲界“诸有情类”，亦“多起如是颠倒想已而入母胎”³⁵⁶，故《楞严经》说：“若诸世界六道众生，其心不淫，则不随其生死相续。”

在藏传密法中，亦持同样观点。如《度亡经》中说：

男女交会，已现于前，当在尔时，乃由贪爱或由憎嫌而入其胎。若受生为男，则自现男相，对于其父，深生憎嫌，对于其母，则生贪爱之念；若受生为女，自现女相，对于其母，深生嫉妒，对于其父，则生贪恋之心；由此因缘，遂入胎门，适为男女红白两明点交会时期，感受俱生喜已（俱生喜是密法中四喜之一），则安乐于意想，遂起昏沉颠倒之相，则凝结为羯罗兰（胎儿在母腹中一周，谓之羯罗兰。）

故一般说来，佛教认为性欲不断乃是解脱的大敌，佛教基本五戒即规定：佛徒应持“不淫戒”——出家不淫，在家不邪淫。《大智度论》卷四十六对此解释说：

淫欲虽不恼众生，心系缚故为大罪，以是故，戒律中淫欲为初。

《受十善戒经》则广宣淫欲之过患，直斥淫欲“普为一切诸罪根本”。³⁵⁷

但纵观三系佛法，其对性或淫欲的理解，依然有不同，甚至在外表上截然相反。最明显的，莫如佛教晚期无上瑜伽中出现的男女双运道修行。

具体来说，早期佛教的态度乃由节欲而禁欲，首先提倡节欲，即不邪淫，不进行非正当的性行为；在此基础上，进一步做到不淫，彻底断除性的行为、思想乃至欲望，以熄灭投胎轮回的动力。应该说，原始佛教采取的由节欲而禁欲思想构成了三系佛法的基本态度³⁵⁸，但相对于大乘和密乘而言，小乘佛教表现出更简单、明确，更形式化的禁欲观念。为求达到即生超越个人痛苦，视淫欲为修行解脱的大敌，通过严格的戒律禁欲而

³⁵⁶ 《大正藏》27册1248页

³⁵⁷ 性欲对于佛教修炼的影响，《楞严经》中说得最为直接：“不断淫修禅定者，如蒸沙石，欲其成饭，经百千劫，祇名热沙。何以故？此非饭本，石沙成故。”又曰：“以淫身求佛妙果，纵得妙悟，皆是淫根，根本成淫，轮转三途，必不能出，”甚至会落入魔道，“上品魔王，中品魔民，下品魔女”。

³⁵⁸ 持不淫戒只能获得与外道共享之人天果报，非是佛教独有境界；完全禁欲而至解脱，才是佛教特色；不邪淫在佛教中是为进一步达到不淫做的准备。

至彻底消灭性欲，乃小乘佛教的一贯做法。³⁵⁹《增壹阿含经》卷五云：

贪淫之所染，众生堕恶趣；当勤舍贪欲，便成阿那含。

大乘以小乘对五蕴的分析为基础，直观性欲五蕴不实，淫性本空。《放光般若经》卷十云：“世尊，波罗蜜无淫？答言：淫不可见故。”“譬如虚空，亦不淫法，亦不无淫”³⁶⁰“譬如化人，无淫怒痴，亦无五阴行”³⁶¹，察其本末，皆不可得，只是“因其名字而兴立此”。故性欲乃假立的名相，本际决定是空。故大乘菩萨在生活中对性欲采取的态度便是不取不舍，“无淫怒痴，亦不离淫怒痴”³⁶²。《放光般若经卷第二》谓菩萨“于淫欲痴亦不合亦不散，……是为菩萨意性广大而清净”。进一步，菩萨还应“善入众事，……亦善于淫怒痴，亦善无淫怒痴”，目的在于“已自降伏淫欲之剑，患痴之刺，复为他人降淫怒痴”。³⁶³在此过程中，菩萨虽示现淫欲之相，实则并无烦恼。《放光般若经》卷十六谓菩萨“虽有淫怒痴，为凡夫身作耗，非为是绪”。如此，才算“行般若波罗蜜，念般若波罗蜜，入般若波罗蜜之德”³⁶⁴，体现真正的大乘般若智慧。

到晚期密教无上瑜伽，出现体现大乘佛教“即淫欲而妙道”彻底空观思想的具体修行方法——双运道。双运道以一切法自性本无染净、一切二相平等无异而行悲智双运，方便般若不二。其中所谓大悲、方便专指通过触发性欲而引生之俱生大乐，故又称乐空不二。《教授穗论》云：

方便谓无缘大悲，饶益众生俱生大乐为性。

《集密五次第论》解释说，大乘密教与显教所见空性智慧并无差别，“然乐方便，则有大差殊”。显教未说菩提果乐之方便，其能解空性心尚“未发起俱生大乐”，故“无咒道最胜要义”，缺乏普渡众生之力量与手段。为弥补此一不足，在密乘的无上瑜伽中，性欲不仅不再是修行的障碍，作为与生俱来的原始生命能量，反成为达到无上菩提的必需条件。在激发起原始性欲而产生的大乐中，以般若智慧观察贪淫之性本空，转淫欲为菩提，转执着男女的原始生命能量为救度众生的能力和手段，达乐空不二，方便智慧不二，方可圆满自觉觉他之道。《大乘要道密集》说：

此密乘是转位道，即以五害烦恼为正而成正觉，亦于此处无上菩提作增胜道。

³⁵⁹ 《十住毗婆沙论》卷十六护戒品谓经载“以七种淫欲名戒不净：一者虽断淫欲而以染心受女人洗浴按摩；二以染心闻女人香共语戏笑；三以染心目共相视；四虽有障碍以染心闻女人音声；五先共女人戏笑后虽相离忆念不舍；六自限尔所时断淫欲然后当作；七期身个天上受天女乐及后身富乐，是故断淫欲，是名不净。

³⁶⁰ 《大正藏》8册32页

³⁶¹ 《大正藏》8册128页

³⁶² 《大正藏》8册33页

³⁶³ 《大正藏》8册45页

³⁶⁴ 《大正藏》8册112页



并称“若修习人依斯要门而修习者，无始至今所积恶业悉皆消灭，一切福慧速得圆满，一切障碍悉能回遣，一切成就尽皆克获”。

（二）双运道的基本内容

双运道以大乘性欲本空，转贪淫为菩提的高妙理论为基础，是改造身心的一套复杂完备的操作体系。《依吉祥上乐轮方便智慧双运道玄义卷》载，双运欲乐定的修习有五阶段：

1. “先须清净明母”，即要求行双运道的女方具备一定的修行基础。
2. 观想自身与手印³⁶⁵皆同佛身，念诵佛的心咒。
3. 将男女生殖器观空后，于空中观想男女生殖器为咒字和青色五股密杵（男）、红色八叶莲花（女）。
4. 发愿为现证俱生智道及究竟菩提而与手印共行双运道。
5. 依于五大要点而行双运。行持双运道的具体要点是：一、先以各种方法促使欲火旺盛，令明点³⁶⁶下降；二、任持明点，产生四喜；三、返回明点，不令漏失；四、气散全身，免生疾患；五、不坏护持，免失菩提，免生患难。

据称，依此过程修习，气入中脉，便可获得乐空不二的觉受，菩提心坚固，身体发生相应变化，出现各种神通。如《要道》云：

明生喜次，其有五也，谓若不降点，乐摩能生，故初应降点。既降已，不能持，则堕落轮回，故二应持。虽然持住，倘不回返，共水漏失，故三应回。回则虽回，若不均匀，还遍于身，则成病疾，故四应均。虽均于身，若不守护，则无利益，故五应护也。³⁶⁷

至于为何必须通双运才能发起俱生大乐作为帮助众生迅速解脱生死轮回的方便，密教经典中的认识基本是一致的。如《大乐光明》中这样认为：

经由禅修，所有心轮的脉结都已松开之后，只靠禅修不足以使身体所有的遍行气在死亡前融入不坏明点。所以当金刚诵、拙火³⁶⁸等方法用上极致后，就必需用事业手印

³⁶⁵ 指行双运的女方。

³⁶⁶ 人身中生命能量的凝聚体，此处专指父精母血形成的红白菩提。

³⁶⁷ 《〈大乘要道密集〉评注》，俞中元、鲁郑勇评注，陕西摄影出版社，1994年6月，25页

³⁶⁸ 拙火的定义，在《大乘要道密集》中论述的最为清晰。“问：何者是拙火定耶？答：脐下观炽盛火焰是拙火也。何名拙火耶？答：拙火，焮暴之义。火，即是火焰。修道之人，自然脐下离四指许，元有血脉，暖气所盛，梵书黄

或等待直到死亡光明现前。不用事业手印，就无法在死亡前，只靠禅修使所有的遍行气融入心轮之不坏明点、证到究竟喻光明。完全合格但不用事业手印的密宗行者，可以在死亡光明觉受期间，经验到究竟喻光明的远离心。³⁶⁹

无论如何，拙火修习只会使你得到非究竟喻光明的远离心，如果你要在死前证究竟喻光明的话，你要修事业手印拙火。金刚诵不足以使遍行气融入心间的不坏明点——死亡时，遍行气会融入心间之不坏明点。³⁷⁰

无上瑜伽认为，双运道虽然形式上采用了男女交合的方式，但在本质上与凡夫的性快感和性满足是不同的。密法双运道产生的俱生大乐，是在圆满次第阶段修习宝瓶气、引燃拙火的基础上产生。修瓶气使上、下半身之气混合，位于肚脐的下除气于中脉内上行。下除气的上行移动中点燃拙火并燃烧炽盛，然后融化明点并沿中脉降下，引发大乐。这里最为重要的是拙火要在中脉内引发，才能融化位于顶轮的白菩提，沿中脉流下产生大乐。

凡夫在性交时，下除气也因男女生殖器官连接而上行，所以凡夫男女交合也会使凡俗拙火引燃，并在短时间内炽盛一下，因为这种引燃、炽盛使下半身的明点融化向下流，产生极短时间的乐，然后射精——女性方面则将其保留于子宫。这里主要的区别在于，虽然男女交合也会有凡俗拙火生起、炽盛，但因不在中脉内，不能使明点在中脉内融化，自中脉上端的顶轮沿中脉向下流，产生俱生大乐，所以凡夫交合对修习引发俱生大乐并无助益。

密教认为，正如性交能引燃凡俗拙火，一些普通的禅定方法也能在体内点燃拙火并发热。但在中脉外点火，只会减损可在中脉内产生的热量，结果反而会使明点不融，无法在中脉内流动，因此这种禅修也不会带来任何圆满次第之证量。只有按照圆满次第的步骤修气，才能在中脉点燃拙火，引生大乐。

修气之次第为：（1）九接佛风，（2）金刚诵，（3）中住瓶气，偏重持气于脐下，此处修成，即可点燃中脉拙火，引发俱生大乐，为拙火之起点。（4）柔和瓶气：气充全身，尽量持久，但不若猛烈瓶气周遍。（5）猛烈瓶气：气达全身毛孔，再由鼻孔向上提缩使气充满顶髻、鬓眉，根根毛内皆智气充满，但不得走漏——此法易出毛病，凡头痛、牙痛、眼红、鼻血、咯血，当立即停止。后二种瓶气乃为大乐产生后使乐遍满周身的修行做准备。

色短“哑”字之相，其“哑”字顿然相成，至极尖炎热，不能触着；梵书红色短“哑”字上暴发猛焰，故是名拙火也，亦名暴火定也。梵云“赞嗽哩”，意翻云拙也，即焮暴义。今脐下“哑”字上焮暴发火大，故名为拙火也。”（八思巴：

《〈大乘要道密集〉评注》，俞中元、鲁郑勇评注，陕西摄影出版社，1994年6月，85—86页。）

³⁶⁹ 见格桑嘉措格西《大乐光明》第四章《九行证三身》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992年4月，增订版

³⁷⁰ 见格桑嘉措格西《大乐光明》第八章《幻身》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992年4月，增订版



可见，双运道修习的传统密教理论非常注重于身体变化及感受。但这样一种复杂而重大的修行，不同时牵涉到行者内在的心理感受，是完全不可能的。后者在密教的理论中，其实是内容相对简单而粗略，至多是提到不应以凡俗之欲乐心对待双运道修行而已。对双运道行持过程当中发生的诸多细微而深刻的心理感受，并没有详细的剖析。

我们可以设想，在密教流行，双运密法刚刚出现的时代，由于人们生活简单，嗜欲稀少，行持双运法更多处于一种自然的状态之下。通过前面加行、前行阶段的心理调整，人们能够达到密法中所许可的标准，因而双运修行过程中不会出现过大的心理问题。

但当今社会的复杂生活和信息爆炸，使人自小即受到很多心理干扰甚或伤害。这种干扰乃至伤害越是在身心影响深刻地活动中越容易被触及，一旦爆发后果往往具有破坏性。密教双运道作为一种深刻改变人心身感受的修行活动，尤其是牵涉到人与人、男与女之间深刻的肉体、欲望、情感交流活动，其间所有埋藏于修行者内心深处的各种情绪、感受乃至挫折、创伤都有可能由此被引发出来，而对修持双方产生重大影响，认识不足或处理不当，其结果有可能是毁灭性的。

因此，借助于精神分析等现代深层心理学对人类性问题的新发现，在某种程度上，对密教双运道这一以人类性活动为修行法门的特有方式中间所触及到的性心理、性感受作一些分析和理解，也许能够帮助我们在现代社会条件下更好地理解双运道的作用和意义，并避免由于这种深刻改变身心的活动带来的伤害。

（三）精神分析的发现——儿童性欲

由于弗洛伊德的努力，西方中世纪封闭已久的人类“性”的处女地慢慢被开启了。或许是文明压抑太重所致，至今，人们习惯理解的性概念与弗洛伊德深入研究发现的性含义有着很大不同，后者的含义其实要广泛得多。在精神分析中，人类的性本能又被称做里比多、性动力、性原欲、生的本能等，它不仅包括人类寻求性器官刺激所产生的快乐，还包括为求得快乐而对身体其他部位所进行的活动。它遵循“快乐原则”，追求一种释放和满足，缓解由有机体能量蓄积或外界刺激而带来的紧张感受，产生心身愉悦。

精神分析性学理论的最大贡献，在于它发现了人类幼儿期性欲的存在，并由此获得了对人类性本能的一种独到的认识视角，但也往往因此被一些人目为“泛性论”者。在精神分析发现幼儿性欲存在的事实之前，西方社会普遍认为儿童期并无性活动，直到青春期它才会产生。弗洛伊德认为，这并不是一种简单的错误，而是会造成严重后果，即导致我们对人类性生活基本状态的茫然无知。对“童年期性表现形式的彻底研究，或许

有助于我们揭示性本能的基本特征、发展历程及其根源。”³⁷¹

事实上，不是童年期的性欲不存在，而是我们奇怪地将其遗忘了。³⁷²虽然不是全部，但对大部分人而言，这种奇怪的遗忘覆盖了童年期的前 6 年或前 8 年——然而我们对这种遗忘的事实已习以为常。

这种经常发生的情况是，成人会告诉我们说，我们是在什么时候才对事物有不甚清楚和残缺不全的回忆，并根据对事物的印象产生活跃的反应；什么时候可以像成人一样表达痛苦、欢乐和爱、嫉妒及其他强烈的情感；还会根据我们的言谈，判定我们什么时候具有了明智的判断力。而我们自己一旦长大成人，竟对此过程变得一无所知。“我们的记忆，为何如此落后于其他心理活动？”弗洛伊德自问自答到，“其实则不然，我们有足够的理由相信，只有童年时期，获取和再现印象的能力才是最强盛的。”³⁷³

精神分析依据其由传统催眠手段发展出的自由联想技术，终于重新拾回个人成长早期阶段的回忆，填补了人生当中这段记忆的空白，确认了幼儿期性欲的存在。

精神分析发现，在人体中，引起兴奋或紧张过程的区域往往比较集中地固定在一定的部位上，其紧张可以靠一定的操作活动而得以消除，这样的区域就叫作“性感区”。对性感区的操作活动，如吮吸或抚摩等，因可以解除刺激而使人感到满足和愉悦。人体有三大主要性感区：口唇、肛门和性器官，每一个性感区都同时与一种基本生活需要的满足有关，如口唇与吞食、肛门与排泄、性器官与生殖，但性感区产生的快乐与基本需要得到满足所产生的快乐可以毫不相干。实际上，由于人体任何部位的表面都有神经感受器，因而都有可能变成兴奋中心，需要解除紧张以产生快乐。弗洛伊德指出：“似乎身体的任何部分和任何感官或许任何器官——都可以成为快感区，只不过有些快感区较为突出，其兴奋借助于某些机体机制很容易产生。”³⁷⁴这样，就精神分析的视野看来，人类任何一种追求生物有机体快感的活动都是一种性活动，而这种性活动在个人诞生之初即已开始。

性感区的满足对人格的发展有着重要意义，因为它们是个个人出生后导致心身紧张的最重要根源，同时也产生了人生最重要的快乐体验。人类在婴儿时期就追求这些快感，解除性能量蓄积的紧张；但对性感区的操作活动又会导致儿童与父母发生冲突，结果使儿童经常感到沮丧和焦虑，这样便刺激了他们的人格在许多方面产生巨大改变，顺应、移置、防御，转换、妥协、升华等等心理机制逐渐产生出来。

³⁷¹ 弗洛伊德：《弗洛伊德文集》第二卷《性学三论》，车文博主编，长春出版社 1998 年 2 月，539 页

³⁷² 弗洛伊德认为，成长过程中对正统思维的屈从，只是这种遗忘产生的部分极为表面的原因；真正的原因就如同所遗忘的内容一样，人们是很不清楚的，需要去进一步发现。

³⁷³ 弗洛伊德：《弗洛伊德文集》第二卷《性学三论》，车文博主编，长春出版社 1998 年 2 月，539 页

³⁷⁴ 弗洛伊德：《弗洛伊德文集》第二卷《性学三论》，车文博主编，长春出版社 1998 年 2 月，580 页



伴随人生进程，个体性欲发展主要经历三个阶段：0~5岁的幼儿期性欲，5~12岁左右的性欲潜伏期以及12岁以后（青春期到来后）的性欲成熟期，其中贯穿了性欲满足中心从口腔到肛门再到生殖器的依次转移。

刚出生的婴儿以口腔为性欲满足中心。³⁷⁵婴儿出生后，如果各方面情况良好，他们在吸吮时流露的幸福感和满足感是很明显的。弗洛伊德说：“当一个婴儿满意地离开母亲的乳房，脸颊绯红、笑脸盈盈地进入梦乡时，谁也会认为这很像成年性满足后的表情，只不过此时不断重复性满足的需要已区别于营养需要。”人类的口腔能产生两种主要快感，一是将东西放入口中时引起接触而产生的快感，另一种是撕咬刺激所产生的攻击性快乐。但口部的攻击快乐出现得晚些，必须待到牙齿长出之后。

肛门的排泄作用因消除了紧张的根源，使人在大便时体验到肛门刺激和放松的快感。出生后，幼儿不随意的排泄反射在经过一系列排便训练，逐步变得能够控制。作为小孩与外部权威重要接触的结果，这种控制体现了排便欲望本能发泄和外部阻碍之间的冲突，必然会给人格结构留下不可磨灭的痕迹。

2岁至4岁，幼儿进入性蕾期（阳具欲期），力比多转移贯注于幼儿尚未发育的生殖器。通过抚摸阴茎或刺激阴蒂，幼儿获得生殖器快感。这种幼儿期手淫与成人手淫性质不同，没有成人的性意识与性交意愿，不过是幼儿的一种获得自体快感的性游戏，如果因此遭受严厉指责，极易造成心灵创伤，对生殖器快感产生罪恶或恐惧感，而为成年后性功能障碍的根源。

以上0至4岁左右，幼儿力比多主要贯注于自身的各部位，以获得肉体快感，弗洛伊德称之为“自体性欲满足”或“原始性自恋”。在此之后，随着身体发育，性欲冲动增加，力比多开始贯注于外界对象，儿童开始“恋他”。这时，男孩进一步要求独占母亲，对母亲的爱越来越具有乱伦的性质，并开始妒忌自己的情敌——父亲，对父亲抱有敌意，形成了一种复杂的精神状态——俄狄浦斯情结。俄狄浦斯是希腊神话中的英雄，因杀父娶母而闻名。试图杀父娶母的愿望将男孩置于一个危险的境地，如果他继续坚持对母亲的要求，弱小无力的自己势必会与父亲发生冲突。面对强大的父亲，他最感恐惧的就是有可能会被割掉那露在外面能给自己带来快感的生殖器。尤其是当他目睹到女孩的性器官结构时，就更加意识到这种阉割的现实性。这种丧失生殖器的恐惧叫作“阉割焦虑”。大概在男孩子五岁左右，其俄狄浦斯情结因阉割恐惧而被压抑，他不得不隐藏起自己对母亲的乱伦欲望和对父亲的敌意，性欲的发展进入了潜伏期。³⁷⁶

³⁷⁵ 现在发现，口欲期在孩子出生前就开始了，通过X光透视，可以看到胎儿在子宫内吸吮手指。

³⁷⁶ 女孩子最初爱恋的对象，除了自己的身体以外便是母亲。当女孩发现自己并不具有外显的男性生殖器时，她感到自己已被阉割过，并因此怪罪母亲，对母亲的里比多投注渐渐削弱，开始转向父亲。父亲具有她没有的器官，所以她对父亲的爱中还夹杂有一定的妒忌，这就是“阴茎妒忌”，相应于男孩的阉割焦虑。阉割情结（阴茎妒忌）引起

5~12 岁期间，儿童解决了俄狄浦斯情结，性心理比较平静，赤裸裸的性行为开始长时间地沉寂下来，处于性潜伏期。他们早期对父母的兴趣，向外延伸到如教师等其他成年人的范围，对性奥秘的兴趣，一般也扩展到对其他奥秘和知识的兴趣上来。“自我”意识也显著地发展起来，开始学会以“自我”控制“他我”，使之慢慢地适应周围世界的客观条件。正如弗洛伊德所说：“在潜伏期间，性兴奋的产生并未中止，以便积蓄能量，并在很大程度上用于性以外的目的。……一方面将性要素贡献给社会情感，另一方面（通过压抑和反相形成）建构起抵抗性活动的未来屏障。就此而言，将性本能固定于某一方面的力量主要形成于童年期。”³⁷⁷

大约十二岁以后，青春期的开始带来了幼年期的性冲动的全面复活和增强，生理发展使两性显现出巨大差异，崭新的性目的出现了，异性之间开始相互吸引，这种吸引最终会达到两性的结合。此时，性本能已臣服于生育功能，开始具有利他性。在男性，新的性目的表现为精液的释放，女性则开始形成新的性活动主导区，性刺激由阴蒂转向阴道。“这时所形成的状况是：（1）某些早期的力比多贯注得到了保留；（2）其他的活动则作为预先的、附属的活动被纳入性功能；它们产生的满足就是所谓的前期快乐；（3）还有一些驱力被排斥在组织之外，它们或者完全被抑制了，或者以其他方式为自我所运用，不是形成着性格特质，就是随其目标的转移而经历升华。”³⁷⁸

以上即是一个人性心理和性感受发展变化的大致过程。在此过程中，为适应社会化需要，儿童性快感一再被阉割或压抑，最终发展出的成人化的性心理、性感受、性欲求和性满足方式，已经是伤痕累累、千疮百孔、千奇百怪的四不像了。人们往往忽略甚至否认这种成人性病态，并不是因为它不严重，而生是由于社会禁忌的原因，成人性的病态无法充分表现出来罢了，就像童年性的常态在文明社会也无法表现出来一样。因此改善成人的性病态，其实是每个成人时刻都有的潜在欲求，问题只是通过何种方式来实现。从某种角度说，密教双运道可以视为改变成人性病态的一种方式。我们试从精神分析对性的新发现来理解双运道的这种作用。

（四）双运道中性元素的精神分析

了俄底普斯情结：她从此开始恋父妒母。女性俄底普斯情结不会象男性的那样完全消失，但是它会因为发育成熟和不可能占有父亲等因素而逐步减弱。最后，求同作用将取代对象发泄作用。

³⁷⁷ 《弗洛伊德文集》第二卷《性学三论》，车文博主编，长春出版社 1998 年 2 月，580 页

³⁷⁸ 《弗洛伊德文集》第三卷《精神分析纲要》，车文博主编，长春出版社 1998 年 2 月，661 页



1. 消除性关系中的自卑感

面对异性的自卑感在每一个社会化的成人身上似乎都是天生与俱的，但不论从佛教对投胎的描述还是精神分析的俄狄浦斯情结理论，都证明了这种自卑由来有自。成人的性活动和性心理一直都在以自己觉察或不觉察的方式表现着这种自卑，同时又不由自主的对抗着它。其中最常见而且最不易被察觉的莫过于对性对象的高估，以为性对象容貌完美无缺，心智卓越，对性对象听之任之，迷失于对爱的盲从中——所谓情人眼里出西施。无论在仓央嘉措的情歌里还是歌德《少年维特之烦恼》的描述中，我们都能看到这种对异性之完美的歌颂。然而，人们却没有注意到，自己沉迷于其中，对异性对象如痴如醉的爱恋的另一面，却是面对完美的异性的一个不完美的自己。异性越是动人，自己在他（她）面前越是卑微。这样不平等的态度下，即使最终与朝思暮想的异性结合，结果通常都不会太美妙。于是婚姻成为爱情的坟墓。可悲的是，世间男女性关系的结局大都如此。

双运道中的男女关系，撇开其宗教的神圣性不谈，从一开始，就把双方观想成完全平等的男女：佛父佛母。

此法是依于智慧明妃，故自己和智慧明妃，皆以四支或刹那的方式，明观为本尊父母。

这样，起码在意识层面，不论双运道行持者中的任何一方都不会产生面对异性时的自卑感，同时又保留了对性对象之完美性的感觉和想象，从而也能最大程度上激发起行者性的冲动和力量。平庸则不够完美，此处诱发的是完美的性的欲望及其满足。

另一方面，从俄狄浦斯情结来看，导致这一创伤的正是由于儿童企图替代父亲占有母亲的欲望被强大的父亲阉割所致，把自己观想为佛父，自己成为父亲，异性对象观想为佛母，成为与自己性结合的母亲，正好满足了自己童年期替代父亲与母亲性结合的欲望。女性修持者则相反，满足了自己替代母亲与父亲结合的愿望。

2. 通过美化性器官解除对性器的压抑

弗洛伊德观察发现，幼儿在很长一段时期内以暴露身体特别是性器官为满足，对此并无羞耻感；同时又会在不受外力影响的条件下对同伴尤其是异性同伴的性器表现出极浓厚的兴趣，并在窥视别人大小便时满足这种好奇，同样也不会感到不妥。但到了成年，却会对暴露性器官表现出极端羞耻甚至罪恶的感觉，让人深深体会到一种对性器官的厌恶。这种厌恶形成了一种阻止性本能发展的心理力量，“像堤坝一样阻止了性本能的奔流。”³⁷⁹

³⁷⁹ 《弗洛伊德文集》第二卷《性学三论》，车文博主编，长春出版社1998年2月，542页



厌恶感的产生是文明教化的结果，通过伦理、道德、理想的要求，通过羞耻感的培养，最终孩子只有接受文明化的性规则才能使自己被制定这些规则的社会接受。于是生殖器成为令他厌恶的对象，由生殖器诱发的性快感也因此受到抑制。其严重者甚至强烈地抵抗性本能，反抗对性问题的理智思考。³⁸⁰其结果，这些人直到性成熟时很久还对性问题一无所知，其中极端者还会把这种性无知保持终生，并将其视为洁身自好的美德。而另一方面，超乎寻常的性压抑使他（她）的内驱力无法释放，便在性格上表现出歇斯底里的症状。弗洛伊德说：“异性的性器成为令人厌恶的对象，这是所有癔症患者，尤其是女性癔症患者的表现特征之一。”³⁸¹

同样撇开宗教因素不谈，双运道消除对性器官的厌恶的方式，是通过观想，将性器想象为美好可爱有力之物，如莲花和金刚杵，从而回避掉对性器不洁的想法，在意识层面完全接纳异性生殖器。如《要道》所介绍的方法：

（自己为佛父）于佛母的空密，不作平庸的所缘，而应观想为从空之中，生起“=”（啊）字，又从其生起八瓣红莲花，花蕊上装饰有“阿”字，如此加持其空密。……（明妃为佛母）对于佛父的秘处不作平庸之想，而应观想为由空性之中，生起“吽”字，由其生起蓝色五股金刚杵，中间装饰有“吽”字。于杵孔中，有黑红色的“呬”字，头朝上，于龟头有珍珠鬘的代替——“喻”字鬘作加持，从“所”字生起连同珍宝的顶。

谓猛母互相摄受宫密。先，于母莲宫山想空，于其空中想一“哑”字，变成红色八叶莲花，仍具苔萼，上严“哑”字也。后，母于猛密杵想空，于其空中想一“吽”字，变成青色五股杵，尖严“吽”字，窍穴中想红黑色“发”字，头向于上，以“噯”字成珠尖首，以“削”字成珠尖，或二种明点想为“吽”字，或猛母日月八坛中排列咒句。此依增胜报身摄受也。”³⁸²

3. 性欲望的诱发和满足

双运道虽然在交合基础上有不同，但具体到交合过程中男女性行为，起码在外表上看，与一般意义的男女性交过程中发生的情况并无不同，而且各种法本记载的方法也都大同小异。主要内容如下：

观看智慧手印的身体³⁸³，引发欲火，降下明点，认识所生之乐，且心专注安住于所生之乐。……复次，以性爱的语言倾诉，用鼻闻手印的体味，吮吸下唇的蜜水等，抚

³⁸⁰ 同上，532—533 页

³⁸¹ 同上，523—524 页

³⁸² 《〈大乘要道密集〉评注》，俞中元、鲁郑勇评注，陕西摄影出版社，1994 年 6 月，66 页

³⁸³ 对明妃的身体要求，要具有易于引发性冲动的形象和特征。



摸身体的上下，用牙齿轻啞和指甲抓捏，拥抱接吻，按摩持白（乳房），等种种身体的接触，如此观想接触，以此点燃欲火等同前。³⁸⁴

次复听彼淫语等声，次复嗅彼龙脑等香，次复尝彼下唇等味，如兹次第遍抱身体，乃至习触。以是四次，令欲火盛（云云）至可修。

谓初观其色，次听其声，乃至作吮、相抱、受触次第而已，次徐动也。

令降者，将所依清净明母置自面一前，远近随意，令彼胜慧外外伏日月，内融风心，方于胜慧口舌、胸背、两乳、股间、密宫、足底以手扞摸，弹指作声，以大欲火流降明点增其乐相，作大乐观。二手握拳，交心胸前，翻目上视，斯能护持。于时勿作无二行，切须慎密也。又听其欲乐音声，嗅彼龙香，啞唇密味，抱触身等。以此四事欲使欲火炽盛，令降明点；作乐禅观。翻目护持亦须慎密。依此随生觉受，任运修持，或两相严持，如鳖行势，徐徐系之，空中明点降至喉中，成十六分，半半存落，乃至密宫也。³⁸⁵

以上所涉及到的性元素，正是密法所谓凡夫的性满足方式。对这些普通的性元素，精神分析有较细致的剖析。

以眼睛为例子，它本来离对象的距离最为遥远，但在追逐对象的时候，却最常用到。眼睛常常被一种特殊性质所吸引，这种性质乃是从性对象身上发射出来。一般人们常用“美”这个词去称呼这种性质，这种美正是存在于对象身上性的“吸引力”。吸引力一方而造成快感的出现，一方而又造成性兴奋的猛增，把还在沉睡状态的性激动唤醒。³⁸⁶所以，视觉印象是挑惹性兴奋的最常见方式。双运道中性活动的第一步就是运用眼睛看对方身体，如此才最易诱发性的欲望。

抚摸也有着类同之处。众所周知，抚摸性对象的皮肤是快乐源之一，可以使人产生极度的兴奋感，一方面造成性交快感预备阶段上的各种变化，另一方面而性紧张也相应的增加。抚摸唤醒了性的兴奋，这种兴奋又要求得到更多的快感，导致性紧张、性兴奋逐渐增强。因此抚摸对于双运中引发性兴奋的重要不言而喻。

弗洛伊德认为，在达到正常的性目的之前，一定程度的抚摸与观看是不可或缺的。但其中也会潜藏很多的病态需要。从视觉角度看，因为文明渐渐使躯体被遮掩起来，然而人类性的好奇却从未停歇，这种好奇只有通过窥到性对象的隐蔽部分才能满足。因此，窥阴癖倾向始终存在于文明人的性需要中，它过分发展便成为精神疾病。如果这种好奇能从性器官转向身体整体，就会变成艺术。当然对于大部分正常人而言，这种倾向或多

³⁸⁴ 《萨迦密法集选译》第二编 《道果法类》第四章《萨迦道果法讲义》

³⁸⁵ 《〈大乘要道密集〉评注》，俞中元、鲁郑勇评注，陕西摄影出版社，1994年6月，67页

³⁸⁶ 《弗洛伊德文集》第二卷《性学三论》，车文博主编，长春出版社1998年2月，525页

或少地会滞留于中间状态。³⁸⁷

从肌肤角度看，对身体触摸的过度需要，有可能让抚摸变成性虐待，而每个文明人多少都有的皮肤饥渴让这种性虐待倾向潜藏在正常人的性需求中。即使很多人性生活中不去表现，在日常状态下的两性关系里也会不由自主地暴露出来某种施虐或受虐倾向。

既然双运道以此世间性欲贪求的方法诱发自己性兴奋，那么中间所发生的，除了表面正常的性感受之外，其潜藏的各种病态性心理和感受也会受到刺激一并引发出来。所以，世俗性生活中所有可能的危害，事实上在双运道中也是一并存在的。而且，当行者一味追求双运道的特殊感受和效果的时候，这些潜在危险往往被有意无意的忽略，因而比世俗性生活更容易对人带来伤害。

4. 双运道的关键：获得自体性快感

在密法教授中，双运道行持的关键在于不漏失明点，即不射精。如《道果法讲义》中说：

如快要失坏（明点），就以“张开的究竟”来守护（尽量张开来保持），即：两手结金刚拳交叉于心间，腹贴背脊，眼珠向上空翻转（张开），如此能够令明点秘藏不漏。

以乌龟的缓行式缓慢摩擦，降下明点，乐快好像要失坏时，观想明点射到上方空中和梵净天、色究竟天等，以叉开的方式守护。³⁸⁸

从心理角度看，明点作为大乐的载体，可以理解为大乐感受的集聚点。使性兴奋极度乐的感觉明点不变成精液排泄出去，保持极度乐感在体内，这种乐的感受便转化成了一种自我感受，成为自我的一部分。这种性快感可以从精神分析中“自体性欲”³⁸⁹的概念得到理解。

按照弗洛伊德的认识，自体性欲的最突出特征表现为，本能指向他人，却从自身获得满足。自体性欲是早期儿童性快感的基本满足方式。从双运道的技术操作角度看，这种成人已经丢失的儿童期自体性快感的获得，应该是正是明点不漏失的目的，也即密教俱生大乐的实质。

如何确保明点不漏失，获得这种自体性满足，构成了双运道技术性的主要内容。除了上面提到的“两手结金刚拳交叉于心间，腹贴背脊，眼珠向上空翻转”“观想明点射到上方空中和梵净天、色究竟天”外，还有当“明点如果难执持时，即左手无名指按压右鼻孔，从左鼻孔吸气充满，整个头和身体右旋转，抖动上身，头摇抖”等诸多方法。

³⁸⁷ 同上，526—527 页

³⁸⁸ 《萨迦密法集选译》第二编 《道果法类》第四章《萨迦道果法讲义》

³⁸⁹ 该术语由《性心理学》作者霭理士所创



《道果法讲义》甚至还归纳出了身体四种、语心二种，共六种技术使明点上提不漏失。在控制明点不漏失的诸多方法中，《道果法讲义》所介绍的双运简略道的方法，可以让我们十分直观看到儿童期自体性欲实现的方式：

为让乐不能忍受和固持明点故，罗刹道稍微关闭和外出轮流作。眼不闭上，向上看，两手的中指轮流放入口中，从口中稍不外出，而风向内引导，同时用力嘬（吸吮），即：嘬右手手指时翻左眼；嘬左手手指时，翻右眼。同时作三种身体改变，明点决定能固持。³⁹⁰

吮吸手指是幼儿从某一性感区获得这种自身性欲满足的最典型例子，也是最常见的儿童自体性享乐的方式。该习惯多半发生在哺乳期的婴儿，但是有时也可以延续到成熟期，甚至终生都保持着。嘴唇是一种快感区，反复地吸吮皮肤黏膜，是一种最简单的性的满足方式。儿童之所以吸吮自己的指头，弗洛伊德认为大概有两个原因：一这样比较方便；一指头可以成为另一个比较次要一些的快感区。这种以嘴唇吸吮动作的规律性重复，一开始以吸取营养为目的。但热奶的流入无疑会带来快感。“当一个婴儿满意地离开母亲的乳房，脸颊绯红、笑脸盈盈地进入梦乡时，谁也会认为这很像成年性满足后的表情。”³⁹¹吸吮的乐趣可以达到使人忘乎所以的地步，有时使人渐渐进入睡眠状态，有时又引发出一阵类似性高潮到达时的那种反应。这种吸吮之乐经常伴随着身体的其他敏感部位（如胸部和外生殖器）的接触摩擦，许多小儿常从吸吮指头过渡到手淫。³⁹²

吮吸手指或“为乐而吸”，作为不具有性对象的儿童“自体性欲”的表现和证明，在双运道中，被用来当作不能忍受成人对象性的生殖器快感，将要泻出明点时的挽救手段，以口腔吸吮快感降低或淡化注意力在生殖器的集中程度，来从而保持明点，不致射精，其实质正是通过早期童年期自体性欲的实现方式，来均衡成人对象性生殖器快感弊端，最终获得成人早已丢失的自体性快感。

5. 周遍全身：儿童期性快感的全面实现

儿童性快感是周身整体性的快感，这既是儿童性快感的基本状态，也是儿童与成人性感受的最根本差异。当然，这一整体性的快感随着儿童逐渐长大，社会规则的入侵、阉割、压抑，越来越变得分裂甚至支离破碎，最后大多集中在由于生理特点而保留下来的人体黏膜敏感部位，以及由于个人经历或文化原因而保留下来的性感区。而这种内在的分裂性、缺失性又会作为动力驱使主体去追求外在性对象的填补性满足。因此成人的性快感既是缺失性、分离性的，又有着强烈的对象性。这种性的欲求、满足及实现方式，

³⁹⁰ 《萨迦密法集选译》第二编 《道果法类》第四章《萨迦道果法讲义》

³⁹¹ 《弗洛伊德文集》第二卷《性学三论》，车文博主编，长春出版社 1998 年 2 月，544—545 页

³⁹² 其实，第一个科学角度观察这一现象的人并不是弗洛伊德，而是布达佩斯一位名叫林德纳的儿科专家（1879 年）

从本质上说，都是一种心身症状。因此精神分析认为，成人的性是一种症状的性。

双运道的出发点是成人的性心理、性感受和性满足方式，它的目标或结果是童年期的性心理、性感受和性满足方式，因此恢复周身性的性快感就成为双运道的最后一步。如《道果法讲义》就总结了这种技术，称之为“周遍全身”，并明确指出最后要有像小孩一样的行为。周遍全身的方法为：

束上风的腰带，抛出索套，身如木杵（白）轮旋转，小孩的行为。

第一种，是指身具趺趺等，风内吸，尽限度压气，两手用力紧握金刚拳，拳眼向上，以束缚腰带的方式交叉于前后的腰部（用力左绕、右绕）。

第二种，是指仰面倒下，四肢轮流伸缩。

第三种，是指身具趺趺等，二手压在膝盖上，腹部转动。

第四种，在具足上面的身要之上，头部于前方、左右方各侧向振动三次。于四方来回仰倒，气息以“斯”声发出，用力吸气。

以上方式，能令菩提心周遍全身，而生起最胜乐空的觉受。³⁹³

以上行为通过呼吸及各种肢体的伸展活动，使性兴奋的快感布满全身，而不是只集中于生殖器部位，正是要恢复到儿童期整体性快感的状态。

以狮子解脱印令周遍：两手的拇指按压双耳，食指按压二眼，中指按压二鼻孔，无名指和小指之间按闭嘴唇。二肘伸直。首先右旋转，复次左旋，再次，如同钻杆绕圈旋转。之后，用拇指、食指二指，夹着鼻孔用力吸气，且振动头和身体。³⁹⁴

此处按住五官的目的，在于使注意力不外驰，对象性的性感受得到抑制或阻断，从而感受体内性快感充满的自体性享乐。

从双运道修行的目的上说，性兴奋的极乐明点不变成精液排泄出去，保持极度大乐的感受在体内，这种乐感，虽由外界引发，其能量却由内生，是非对象性的，此时生命本身的存在即成为大乐。体验这样一种生命本身的大乐，并觉察认识其非对象性、非目的性的性的特点，即所谓乐空不二。“这时，应认识由乐空双运而生起远离识别的乐之三摩地，而尽量长时守护，”将乐空不二的觉受和认识保持住。

³⁹³ 《萨迦密法集选译》第二编《道果法类》第四章《萨迦道果法讲义》

³⁹⁴ 同上



（五）双运道的进一步思考

从精神分析角度看，所谓双运道，实质是通过成人对象化的性活动，将男女性结合产生的极乐的性快感保留在体内并散布全身，有意识地回到童年期自体全身性快感的一种修行方式。但童年期自体性快感之所以会被社会阉割破坏，其根本原因是由儿童的俱生无明而生的对自己本有俱生快感的无知，加之对世间诸相的无知，舍己而从相，最终完全失落童年期的自体性感受。双运道修行虽然可以帮助行者重新回到儿童自体性欲的全性身享乐中去，这种俱生大乐所产生的满足感会在某种程度上降低行者对外在性对象的需求，但并没有改变行者内心自儿童期开始日益增加的对具体性对象形象的无明。由于这种无明的继续存在，随着行者双运过后其自体性欲满足的感受降低，对外在性对象的贪求又会再现，这种状态的不断反复，导致现实中双运道行者会不断变换其性修炼配偶以不断达到俱生大乐的感受，通过这种大乐的自我满足感来平复对具体性对象的心理贪求。虽然密法中将此种做法合理化为引发大贪的必要手段，但真正推动双运行者的，是其内在的性无明所引发的贪求，无无明则无贪。如果行者不明此理，则有可能把解脱成人性对象贪求的双运道变成满足性贪求的合理借口，为内在性无明驱使而沦为性欲的奴隶。故《令明体性要门》形容此法的危险云：

狮子跳处，驴跳必死；有福成甘露，无福乃为毒。

佛教双运道出现于密法晚期，流行于印藏地区，按照佛教渡世随方解缚、因机设教的原则，亦为因缘所生法，适应于当时、当地受度众生的根性、习俗和文化而生。只是自20世纪50年代后，密法超出地域限制，在世界范围内普传，开始面对不同文化习俗、不同伦理、道德、家庭观念的众生，其所采用的男女双运方式，更是与很多文化传统下的性伦理、性道德相冲突，由此产生的对配合双运修行的女性的身心伤害、对其家庭的破坏性影响，以及引发的性的嫉妒和冲突，已经产生了极其恶劣的影响，被很多人视为邪教，故实不宜在印藏地区之外流传。而这种情况之所以发生，又是因为在密法流传中对因缘所生的双运道盲目迷信，不能如实理解其作用的内在心身机制，将其神圣化、神秘化、普世化，盲目套用于所有人，故而产生诸多危害。实际上，双运道作为一种方法，对机方可³⁹⁵，将之一般性地神圣化或邪恶化，都有失偏颇。

³⁹⁵ 《大乘要道密集》中引用《胜慧本续》云：“下根以贪欲中造着道门而修习者，应当入欲乐定也。”（见《〈大乘要道密集〉评注》，俞中元、鲁郑勇评注，陕西摄影出版社，1994年6月，75页）

十六、藏传密教中的死亡修行及其心理分析探析

——从萨迦派的死期预测说起

尹 立

摘要：藏传佛教理解的死亡过程属于主体性死亡，是一个人的感觉由粗到细再到最细的逐步回收过程，生则是感觉由最细到粗表的逐步增长过程，生死的转换就是人的感觉增长与回收的反复交替。死亡修行就是体认其中“死光明”，证得义光明心和净幻身，最终成佛。这一死亡教授与传统佛法的区别在于它只改变主体的感觉，而没有对生死过程中所现诸多景象的缘起因果作出理解。若无佛法空性智慧，这种死亡修行只能是一种印度教修习幻身，追求长生不死的执着而已。从深层心理分析看，体认死亡光明本身虽未脱离“无明深坑”，但可以为如实观察自心因果提供了一个可资利用的心理状态。

关键词：死亡 光明 心理分析

萨迦典籍《大乘要道密集》中有言曰：

孟冬月初一日，当辨右息。如初一日为始，右鼻风息不移于左而往六日，至十八年克；若往四日，至十九年死；若往三日，至二十年死。³⁹⁶

这种说法在藏传佛教理论中称为“辨定死相”，而且类似的死期预测理论在萨迦典籍中还有很多，从各种现代人难以想象的角度去判定死亡期限。陈兵教授在其名著《生与死》中依据《大幻化网导引法》《明行道六成就法》等所述，对藏传密法中有关的死期预测之说作出了归纳，依死亡之进程，分为远死相、近死相、最近死相³⁹⁷三个阶段：

远死相，死期尚较远，有外、内、密三相。外死相者，如梦见有人导游花园，园中之花尽赤，或梦见骑驴往南方，及去加格采摘红花等。内死相者，如手按两耳及牵引手指而无声、瞳孔中不现人、物之影等。密死相者，如二鼻孔中换气不调匀、气唯从一孔中出，性情突变、爱憎陡变，重病突然好转等。

近死相，即死期已至，不可挽回。如耳失听觉六日后死，舌失味觉五日后死，目失视觉四日后死，鼻失嗅觉三日后死，身失触觉二日后死，无精血一日后死。又鼻两

³⁹⁶ 《〈大乘要道密集〉评注》，俞中元、鲁郑勇评注，陕西摄影出版社，1994年6月，203页

³⁹⁷ 最近死相也就是本文要讨论的死亡过程。



边收缩，舌黑枯，也是即将死亡的征兆。³⁹⁸

以上藏传佛教对个人具体死亡期限的预测，除了少数现代医学可以证明的外，大多数论断在现代人看来，要么是荒唐的、臆想的，要么是神秘的，其原由不可知、不可企及，与现代人正常经验对死亡的认识相去甚远。

如何理解藏传佛教密法这种对死亡的认识，以及它对我们在现代科学观支配下的死亡态度和情感的影响，正是本文所要探讨的内容。

（一）现代医学的死亡过程描述——客体性死亡

根据现代医学的观察和研究，人类临床死亡的主要特点是各种反射消失，心脏停搏和呼吸停止——此二者是临床死亡标志，各重要器官的新陈代谢相继停止，并发生不可逆性的代谢，整个机体不可能复活。

具体的死亡过程如下：在死亡瞬间，人的瞳孔会变成看上去像玻璃晶体一样的物质；死亡1分钟，已经凝结在一起的血液开始导致全身的皮肤变色，肌肉处于完全松弛的状态，肠和膀胱开始排空；死亡3分钟，脑细胞开始成批的死亡；死后4~5分钟，瞳孔放大并开始失去光泽，眼球已经开始从球体慢慢变平，因为这时身体内已经没有血压；死后7~9分钟，脑干死亡；死后1~4小时，身体肌肉开始僵硬，并使头发竖立；死后4~6小时，尸僵开始扩散，凝结的血液开始使皮肤变黑；死后6小时，肌肉仍然会痉挛，一些厌氧性的生理反应仍然在继续；死后8小时，身体已经彻底凉透；死后36~48小时，尸僵现象开始消失，身体重新变软；死后24~72小时，由于身体内存在大量细菌，体内富含蛋白质的各内脏开始腐烂（胃部最先），胰腺开始消化自身；死后3~5天，身体上开始出现浮肿，带着血液的泡沫开始从口和鼻子中流淌出来；死后8~10天，各种因腐烂而产生的气体充斥腹部，舌头从嘴里伸出来，血液开始分解，身体也随之从绿色变成红色；死后几周，指甲和牙齿开始脱落；死后1个月，身体开始液化；死后数月，脂肪会转化成绿色的物质，被称之为“尸蜡”。死后一年，身体各种组织腐败完毕，成为尘土。

以上现代医学所描述的死亡过程，是一个从外在观察者的角度看到的死亡景象和过程，并不是观察者自己死亡感受的描述，因而从认识论角度说，这只是一个客体性的或对象性的死亡过程，而不是一个主体性的死亡过程。

³⁹⁸ 陈兵：《生与死——佛教轮回说》，内蒙古人民出版社，1994年11月，119—120页

精神分析发现，客体性死亡认识的主体性误用，是人类死亡恐惧的一个先天认识来源。当一个人看到或听到上面医学描述的死亡过程后，他本能地会将此过程当作将来一定发生在自己身上的事件，因而对自己的消失和腐烂倍感恐怖。仔细反省会发现，这个本能的认知中间发生了两个自己没有意识到的错位：第一，他把观察到的一个外在的死亡景象和过程放在自己身上时，其实已经不自觉地将其作为自己死亡的内在经验和感觉来对待了；第二，他又把自己这种想象性的死亡经验投射到自己观察到的死者身上，认为死者一定也是同样的死亡感觉，或至少是相近的。但事实上，自始至终，他从来都没有直接观察到过那个死者自己在死亡过程中的经验和感觉。如此说来，他对自己死亡经验的恐惧其实是由于对客观死亡过程观察结果反向投射导致的一个误会产生的妄想；至于作为恐惧对象的真实经验的死亡，则是他自己还从来没有想到过的东西。

（二）藏传佛教的死亡过程描述——主体性死亡

与以上客体性的现代医学死亡认识根本不同，藏传佛教的死亡认识完全从个人主体感受的角度出发来描述死亡发生过程，以及随着这种内在感觉变化而呈现出的外在身体存在样态。依据集晚期密法之大成，最后出世的无上瑜伽部密续《时轮金刚》的认识，在人的死亡过程中，组成生命的五大类二十五种元素会逐渐消解，这五类二十五种元素分别是五阴——（1）色受想行识；（2）四大——地水火风；（3）六根——眼耳鼻舌身意；（4）五尘——色声香味触；（5）五智——大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智、法界体性智。

大多数人在死亡的时候都会经历到这二十五元素的分解，随之出现特定的心理感受、生理功能和外在身体表象的变化，其消失的次序如下：

第一阶段是色阴的分解，与之相应同时发生的是地大、眼根眼识、色尘和大圆镜智的分解。这时从外在色相看，身体的光泽或气色暗淡了，变得衰败，容光不再焕发，四肢变瘦，身体变弱，没有力量；由于眼识眼根消融，眼睛不动了，呆滞没有活力，不再能睁眼、闭眼；由于大圆镜智消融，死者的视力变得模糊不定；由于地大消融，死者身体觉得非常重，四肢变得很松垮，感觉向下沉，觉得自己像被埋在土里。这些都被认为死亡第一阶段的外征兆。与外征兆相对应的，是这五种分解相应的内在心理感受——海市蜃楼般的景象。密续中解释这种内在心理景象是因为地大气融入中脉而现起：当地大之力减弱，水大之力变得明显，此时死者就觉知到以海市蜃楼的景观而出现的水的景象——海市蜃楼就是隔一段距离看照在沙漠表面的阳光就像水一样流动的呈现出的景象。

第二阶段是受阴的分解，与之相应同时发生的是水大、耳根耳识、身体内外各种声音和平等性智的分解。受阴是身体的各种感受，受阴的分解使身体不再能经验乐受、苦



受、不苦不乐受；平等性智的消融使死者不再能个别地经验心情平和、痛苦或冷漠；由于水大分解，身体的内液体，血、汗、精液等开始干竭；由于耳根耳识分解，不再能听到外界的声音，也不再能听到生命活动所特有的回响在耳内的微细的嗡嗡声。与以上外征兆相对应的，是在死者内在的感受景象中，由于水大的分解，火大之力呈现，而看到所谓的“如烟景象”“这种烟可不像从火堆向上冒的浓烟，相反地它像是在房间中燃香所生的烟——一种静的、薄薄的烟”。³⁹⁹

第三阶段是想阴的分解，与之相应同时发生的是火大、鼻根鼻识、身体内外各种气味和妙观察智的分解。想阴是人类心灵进行分别、判断的功能，想阴的分解使死者不再能认知不同的对象或客体，甚至是近亲、朋友；同时妙观察智的分解使他也不再能记忆住近亲、朋友的姓名；随着鼻识分解，入息变弱、浅，出息变长而强，开始喘息，喉头作响，不再能够闻到世间各种气味和自己身体的气味；火大消融使身体的暖热丧失，身体变冷。同时，由于火大消融而使风大变明显的缘故，死者内心会出现萤火虫或火花景象，这是一种“如天空中的萤火虫”的幻影，它就像燃一束草，把它放在火上，再将它丢入空中，然后就会火花四溅，这情形也可以喻成打击一根正在燃烧的木头，而造成火花四射。”⁴⁰⁰

第四阶段是行阴的分解，与之相应同时发生的是风大、舌根舌识、各种味道和成所作智的分解。行阴是指使人的身心能够动作、运转的心的功能，行阴的消融使行者不再能按照自己的意向来活动身体，作肢体动作；同时成所作智的消失也使他不再能记忆自己做了什么行为和这些活动的目的；舌根舌识的分解表现为舌头变短、厚，舌根变蓝，不再能清楚地说话，也不再能尝味道；风大消融的表现是鼻孔不再有出入息、呼吸停止，在这种完全没有呼吸的情况下，一般人会以为此人现在已经死了——按照现代医学所界定的外在死亡标准。与此外在征兆对应的死者内在感受景象，是由于风大消融后识大变得明显而呈现出的所谓“灯焰景象”。“在某些法本里面，把这景象描述成一种内在的观境或景象：就像一支火焰摇晃的蜡烛，它快烧完了，并且溅出火花。”但一般都认为，“它像一支非常稳定、纤弱的周围有纸遮避的油灯或蜡烛的火焰，它非常静止、微弱，但发出纤弱的光芒”⁴⁰¹

当死亡过程行进到这个地步，按照世俗惯例和现代医学标准，会宣布此人已正式死亡。但按照藏传佛教的认识，真正的死亡还没有完全到来，后面接下来还有死者更内在的心理感受的变化过程将要发生——识阴的分解。识阴是对境了别、识知事物的心的本体。⁴⁰²作为死亡的最后阶段，识阴的分解分为四步过程。

³⁹⁹ 参见嘎旺·达吉讲述：《时轮本续注》第六章，崔忠镇译，时轮译经院 1989 年 10 月

⁴⁰⁰ 同上。

⁴⁰¹ 同上。

《大乘广五蕴论》云：“若胜心者，即阿赖耶识，此能采集诸行种子故。又此行相不可分别，前后一类相续转故。

藏传密教认为，个人投胎的阿赖耶识不坏明点必须与来自父母的父精母血结合，才能结胎受生，受生后来自父精的白菩提住于顶轮之中，来自母血的红菩提住于脐轮中，不坏明点则住于心轮之中。在死亡过程中，随着风大的消解，人身所有的生命之气都回缩到心轮，这些生命气支持的脉轮便会随之崩解打开。

首先身体上半部生命之气的回收，随之顶轮的脉结完全打开，禁锢在其中的白菩提被自动放出，沿中脉降下，并持续降到心轮不坏明点的顶端，并覆盖其顶部，这时行者会经验到一种内在主观的白色光明，看起来像是遍满白色亮光的清澈天空，称为“白景象心”。这种白光在白菩提朝向心轮下降时已经开始出现，因为像空旷的天空，或者被描述为“被月光所遍照的清静天空”，故又称为“空”或“初空”“第一空”“显现”。当经历“白景象心”或“第一空”的感受时，识阴中所潜藏的三十三种心理活动倾向也同时随之消解。⁴⁰³这是识阴分解的第一步。

识阴分解的第二步是随着身体下半部生命之气的回收，脐轮的脉结完全打开，住于其中来自于母血的红菩提沿中脉自由回归上溯，直到不坏明点。这时死者会内在主观的经验到一片赤红，像在清净的天空中太阳照耀一般，称之为“红增上心”景象，又被称作“广空”或“第二空”。随着“红增上心”感受的出现，识阴中所潜藏的四十种心理活动倾向也就此消解。⁴⁰⁴

又由此识从灭尽定、无想定、无想天起者，了别境界转识，复生待所缘缘差别转故。数数间断还复生起，又令生死流转回还故。”

⁴⁰³ 这三十三种心所分别是：（1）大的分离执着：不欲东西的心。（2）中的分离执着。（3）小的分离执着。（4）心理的去来：去到外在的目标及来到内在的目标。（5）大忧愁：当与动人的东西分离时的心理焦虑。（6）中忧愁。（7）小忧愁。（8）安详。（9）概念思维：被一个外界东西吸引去的心。（10）大畏惧：遇见不悦意的目标而生之惊惧心。（11）中畏惧。（12）小畏惧。（13）大渴爱：被悦意之目标吸引去之心。（14）中渴爱。（15）小渴爱。（16）执：完全相要持有受用之物的心。（17）不善：对善行之怀疑。（18）饿：想吃东西。（19）渴：想喝饮料。（20）大受：乐、苦、不苦不乐等感觉。（21）中受。（22）小受。（23）识者之构思。（24）能识之构思。（25）所识之构思。（26）个别之调查：调查何者适合、不适合之心。（27）羞惭：因为自己之不认同或宗教信仰而不作坏事。（28）悲：拔苦之心。（29）慈：保护被观护目标之心。（30）要看美丽东西的欲望。（31）疑：疑惑的心，不确定。（32）集：积聚资财之心。（33）嫉：被他人好运、长处搅动的心。

⁴⁰⁴ 红增上心的四十种心所：（1）执着：未得之物，心着于上。（2）黏着：已得之物，心着于上。（3）大喜：看到吸引人之物的喜心。（4）中喜。（5）小喜。（6）高兴：完成某一心欲之目标的快乐心情。（7）着述：一再经验欲求之物的的心。（8）惊愕：注视于从未出现之物的的心。（9）兴奋：看到有吸引力之东西而被转移的心。（10）悦意：对悦意之物满足的心。（11）拥抱：想要拥抱之心。（12）亲吻：想要亲吻之心。（13）吸吮：想要吸吮之心。（14）坚定：不改变的相续的心。（15）努力：向善之心。（16）傲：自视已高的心。（17）活动：完成一活动之心。（18）抢劫：抢拿财物之心。（19）强力：想要打败他人之军队的心。（20）欣喜：已习惯于善道的心。（21）大俱生：因傲慢而做不善的心。（22）中俱生。（23）小俱生。（24）热烈：无来由的想和优秀的人辩论。（25）调情取乐。（26）嗔：生气的心。（27）善：想要作善行的心。（28）清楚的字和真正：想说话以使他人能



识阴消解的第三步，是当从顶轮下降的白菩提明点及从脐轮上溯的红菩提明点将不坏明点完全围绕，像盒子一般地将不坏明点覆盖，此时就像当盒盖、盒体一合起来，盒内就变黑了一样，死者的内在觉受是一种黑暗，就像一种非常黑暗的夜晚，没有星星，也没有一丝光线，就像遍满黑光的天空。能认取此种黑暗的心被称作“黑近成就心”，又称作“太空”或“第三空”。当黑近成就心首度现起时，死者仍保有微细记忆或心识，随此景象的进展，死者就会完全丧失所有记忆。同时，识阴中所潜藏的七种心理活动倾向也随之分解消失。⁴⁰⁵

识阴消解的第四步，是在经验到黑近成就心后，随着生命之气的消解，心轮之脉结已完全打开，白菩提明点继续下降，红菩提明点上升，两种明点分离，此时死者内在的主观经验，就像盒盖慢慢打开盒内透入光进来，由于两种明点的分离而造成了光明的觉受——其景象就像黎明清净的天空，这种状态被称作“死亡光明”“全体空”或“第四空”。这是一种非常亮的清澈的心理状态，就像非常清澈、明亮、放光的天空，没有任何污点、云彩遮住。密教认为，只要此人正在经验死亡光明，他就尚未真正死亡。按照《大乐光明》的说法，在死亡光明觉受期间，所有的气都融入不坏明点。在这过程结束之后，构成不坏明点的最细红、白明点最后才分离，最细心气走向另一生命的行动才会发生。最细心气已离身的一般外象是生殖器流出白明点，鼻孔流出红明点。这时此人才真正死亡。

以上即是藏传密教所描述的一个人完整的死亡过程。其中从色阴到行阴属于粗身心的消解，识阴阶段从“白景象心”到“黑近成就心”属于细身心的消解，“死亡光明”阶段则属于最细身心的显现。“死亡光明”消失才意味着死亡的真正来临，“最细心气得以自由旅行到下个生命”。

在死亡光明中止，最细心气的离开死者的身体后，死者即进入中阴状态，并逆行现起死亡七兆：首先是黑近成就心的深度昏迷状况会现起，然后此人会经验红增上心，再来是白景象心，紧接着是灯焰、萤火虫、烟，最后是海市蜃楼景象，并伴随着相应的各意识状态。如果在七天之内，中阴状态之有情尚未找到业缘合适的地方投生，这个有情就会经验一次小死，之后再得到另一个中阴身。八象（从海市蜃楼到光明）会在这次中阴状态性命结束时经验到，而逆行之七兆（从黑近成就到海市蜃楼）会在当下一中阴

了解的心：不改变对事实洞察力的心。（29）诤：想说一些改变某人对事实洞察之心。（30）无疑：意向非常稳定之心。（31）不执：不想执持目标的心。（32）施舍：将财物赠与之心。（33）劝告：想劝懈怠的人去修法。（34）英雄主义：想要克敌之心。如克服妄念。（35）不懈：纵使自身不赞成或宗教禁忌也不管，做不善事、不舍弃不规律的行为。（36）虚矫：用伪装来骗人的心。（37）严正：非常正直的心。（38）恶：习于恶见之心。（39）不柔：想伤害他人的心。（40）不诚实：弯曲的心。

⁴⁰⁵ 黑近成就心之七种心所：（1）执着与恨均等的心。（2）遗忘：消逝记忆及心识的心。（3）错认：误认阳焰为水等等之心。（4）默：不想说话的心。（5）萧索：苦恼的心。（6）懒：不乐为善的心。（7）疑：不确定的心。

状态性命开始时经验到。在最长限度之中阴状态四十九天后，这生命必定会找到合适的投生处，当这个投生处条件完备了，中阴状态的有情会死去，并认取到八兆——从海市蜃楼到光明。当光明觉受结束时，一个被业力牵引投生为人的有情，其最细心、气会在怀孕时，投生于母体子宫内。在子宫内受孕时的第一个心是黑近成就心，此后是逐步现起逆行七兆。随着胎儿逐渐成长发育，这新生命的心就愈变愈粗了。

以上死亡过程的描述，与《大幻化网导引法》《明行道六成就法》《中有教授听闻解脱密法》等藏传密教典籍中的说法大都基本接近，是藏传密教对死亡过程一般模式的认识。只是其中有很多描述，在小细节和次序上各有不同。按照索甲仁波切的说法：

受到临终者各人疾病的影响，还有脉、气、明点的状况不同，所以会有不同的情形出现。上师们说一切众生，包括最微小的昆虫在内，都经过这个过程。如果是突然死亡或意外事件，这个过程仍然会发生，但发生得非常快。⁴⁰⁶

从主体的角度看，所谓死亡的过程其实是一个人的感觉由粗到细再到最细的逐步回收过程，而生的过程正好相反，是感觉由最细到粗表的逐步增长过程，生死的转换就是人的感觉增长与回收的反复交替。感觉逐渐回收的过程，从粗感觉到细感觉，直到最细微的死光明出现并结束，这个感觉回收过程才算终止，死亡过程才完结，一个人才算真正死去。

之所以把以上死亡的认识过程当作一个纯粹主体性的理解，是因为死亡过程中所描述的地水火风等四大，字面上看似是实体元素的分解，实则是作为人身体的四种基本感受的渐次消解。索甲仁波切说：

五大的潜能和性质也存在于我们的心内。心可以容纳各种经验，是地大的性质；它的连续性及可塑性，是水大的性质；它的清晰和感受力，是火大的性质；它的连续活动，是风大的性质；它的无边无际，是空大的性质。⁴⁰⁷

事实上，从佛教万法唯心的本体论角度看，身体本身就是心的呈现，身体的死亡本质上就是一个心灵过程，只是这样一个心灵的深层死亡感受过程不能被外求观察式的自然科学所经验到罢了。正如卡卢仁波切写道：

简而言之，身体是由蕴藏五大的心所发展出来的。身体充满着这些五大，藉着这个身心复合体，我们得以认知外在世界，而外在世界又是由地、水、火、风、空五大所构成。⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ 见索甲仁波切《西藏生死书》第十五章《死亡的过程》，中国计量出版社，2004年11月

⁴⁰⁷ 同上

⁴⁰⁸ 同上



（三）利用死亡修行

源于以上死亡、中阴、投生过程的认识，藏传密教所设计的修行方法，就是来控制、转化这一过程，达到最终生死解脱。其中最为重要的，是体认“死光明”的修行。自莲花生大士所传《中有教授听闻解脱密法》，就利用人死亡的自然过程，在别人提醒帮助下，直接体认融入这一根本光明而当下解脱生死轮回。如经中所言：

嗟！善男子（某某）：谛听勿乱！汝今已有法性妙明净光、开始起现于前，亟当体认。嗟！善男子：汝今当下心识，自证智体，明明晃晃，实体、相状、形色、自性均不可得，空湛朗然，此即法性普贤佛母也。汝以自内证智，于本空中，空寂坦然；自内证智，寂照不灭，晃然灿然。此即证智普贤如来也。自内证智，全无实体可得，体相空寂！自内证智，灿然明住，无可分别。此即如来法身也。明空无别，住大光蕴，此即无有生死光明不坏佛也。认识此故，是为最胜。自内证智，体性空明，认识为佛，即于自内证智中自己亲见，此即住于佛心印中也。

上文朗声念诵，三至七遍，亡者一经领悟，最初忆念上师指授；第二体会自内证智，赤裸无垢，证知即是明光；第三认识自己本来面目，成为无有离合之法身，决定解脱。⁴⁰⁹

无上瑜伽生起次第的修法，也是依据这一死亡轮回过程而设计的。通过想象一系列死亡过程出现的内在感觉相似的景象，来熟悉死亡，并改变自己凡夫的心态。以时轮金刚法的生起次第为例，要先想象自己为时轮金刚尊身，放出红色遍及十方，这些光照遍环境及居住在这环境中有的有情，然后它们转化成具有大乐体性的光，这些光回融入自己的身体，进入自己，并同时观想死亡开始地大分解时出现的“如阳焰的景象”和伴随的觉受，要观想的非常清楚。然后想象自己的整个身体上下前后都转化成光，这些光再融入心轮藏文的“吽”字，此时就要观想“如烟的景象”和水大分解时的觉受。接下来依次就要观想火大分解时“虚空中萤火虫的景象”和感受，风大分解时“灯焰的景象”和感受。然后，随着想象藏文字并入新月形的月轮，就要观想现起“白光景象”和三十三种贪心所止息的感觉；接着这个新月轮又并入明点，这时要观想现起了像太阳光一般的“红光景象”和四十种嗔心所止息的感觉；明点又并入那打，此时就要观想现起“浓密的黑暗景象”和七种痴心所止息的感觉；最后再想象那打融入空性，这时就要观想现了一种非常清澈的天空景象这种天空就像黎明时的天空、没有任污染、瑕疵。此时就要升起佛慢的感觉，这种觉受应该有三种特质：（1）外象：清澈的空性（明空）。（2）得决定见：无自性、非本来存在。（3）觉受：这种觉受的本质是大乐。至此，经历着空、明、大乐的佛慢才得以实现，凡夫自我的伪劣心态才能够得以改变，无上瑜伽生起

⁴⁰⁹ 孙景风译《中有教授听闻解脱密法》

次第的修行才得以圆满。⁴¹⁰

相对于生起次第中死光明的想象性体认，圆满次第对死光明的体认则是通过气脉明点等刻苦的训练而于生前现起类似于“死光明”的“子光明”的觉受，借助于对子光明的熟悉和把握，最终于死亡时达到子母光明会，而融入法身解脱轮回。所谓“子光明”，是指藉由禅修之力，使气融入中脉内时而现起的光明觉受。圆满次第的修行是藏传密法无上瑜伽的核心，它先由九节佛风等方式净化中脉和左右二脉，然后修习宝瓶气积聚身体能量，以宝瓶气为基础修习拙火，通过拙火的热力融化被封固在顶轮和脐轮中的红白菩提，在红白菩提交汇于心轮时初步产生类似于“死光明”的光明觉受，即“子光明”。由于此时并非身体全部的气都融入中脉，不是像真实死亡时那样连包括布满体表的遍行气都会融入中脉，故产生的“子光明”距真实死亡的觉受仍有差距，称为“非究竟喻光明”；在此基础上，行者进一步修男女双运之道，通过男女交合所引发的大乐能够将遍行气融入中脉，此时全身之气均入中脉，如真实死亡时一样，此时现起的子光明称为“究竟喻光明”。在此过程中，关键的是要：

有鲜明的光明觉受并能长时间地安住于光明。这种鲜明的光明觉受端赖前七种征兆是否鲜明的现起。而此又赖气融入中脉之强度。如果它们融入得很强，你经验到的景象就鲜明，你也能够延长每一征兆现起之时间。你能保持这些景象愈久，你在光明现起时，也可使之同样久住。⁴¹¹

当他“究竟喻光明”过程终结，行者又重新现起出生的七兆，并在经过“黑近成就心”阶段时，出现所谓“浊幻身”情况：

当究竟喻光明的三摩地停止，逆生黑近成就心之第一念立即生起，就在此时，完全合格的行者将会得到浊幻身。⁴¹²

“浊幻身”为密教修行所得幻身之一种，幻身分为净幻身与浊幻身。幻身如梦，与我们梦中的身体相似。幻身与梦身一样，都是由最细气构成，从全体空光明而出、同时

⁴¹⁰ 《拙火之乐》一书中也有类似的修法描述：应观想于死时出现的过程：首先是四大消融，想地、水、火、风四种依次先后融入，行者对感官世界的一切觉受皆渐次融摄，然后一切分别心念亦如是消融，此时行者身体已经失去作用，唯有心识觉受存在。当白相显现时，行者会看见一片充满白色光明之虚空，无有二边分别之法显现，行者即将到达自身之圆满无分别实性中，应念：“我即此达证究竟实相之根本心识。”当心识转为更微细时，白相即转为红相，此时行者只须保持正念继续前进，并觉受此红相之乐、空双运本性即可。然后行者即会觉受到如黎明曙光初现前之黑相，复由此黑暗中转为光明，此光芒标志着光明觉受开始生起，此光芒犹如日出澄空渐次增上，直至整体虚空皆为光明，这就是“法身”之觉受，是最极微细的心识。于此境中，一切皆无有分别，一切二取分别戏论悉皆泯灭，行者已达证如虚空般之光明本性，自心慧识已与真空契合一如。（喇嘛吐登耶些：《拙火之乐》，持教善慧法日译，菩提文化出版社 2007 年 1 月，77—78 页。）

⁴¹¹ 格桑嘉措格西《大乐光明》第四章《九行证三身》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992 年 4 月，增订版。

⁴¹² 格桑嘉措格西《大乐光明》第八章《幻身》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992 年 4 月，增订版



伴随黑近成就心的景象。睡时梦身和幻身是混在一起的。我们可以通过了解梦身如何形成、如何与粗色身有别、如何在醒时融入粗色身，在清醒时又如何以一种不明显的状态停在身中，来了解幻身的特点和性质，以及证幻身的方法。梦身、幻身主要的不同，在于幻身有很多殊胜处而梦身则没有。

之所以此时的幻身为浊幻身，是因为由于产生此幻身的究竟喻光明的远离心仍有非常微细的二取执著，所以不能当下体悟空，还不能称为密宗之圣人。所以证了浊幻身，就必需要进一步证到所谓“义光明”。义光明是不靠心理作意，当下直接用最细心悟入空性显出的究竟光明。其实只要证到浊幻身，就很容易将所有的气溶入不坏明点，因为语远离已成功修完，气已调柔、容易控制。藉着这种溶解过程，就会经验八种征兆（从阳焰到光明），觉受鲜明就像自己真的死了。八兆伴随空现起。最后当全体空光明现起，应专注于空一段长时间。重复此步，全体空光明最后会直接体悟空性，这样就会得到义光明。密续认为通过内法——坏法⁴¹³、持法⁴¹⁴或外法⁴¹⁵，行者将会在黎明时证义光明，正如所有将成正觉的众生会在黎明时明心见性。证到义光明，浊幻身就像彩虹一般消失在空中。当行者从义光明中出来，“逆生黑近成就心”将会现起，此时会得一个新的净幻身与密宗的禅修道，行者破除有碍解脱的两重执著后，就成了密宗罗汉或破敌者。⁴¹⁶

净幻身是一种新身体，当行者一证到就不再有义光明心。义光明心虽在逆生黑近成就心初起即放下，但在行者觉知逆生次第其余的征兆，包括阳焰时，他仍有净幻身，这是不会被放下的。以后，藉内法或外法，行者可经验到八种征兆的每一种，从阳焰到全体空光明，这些觉受结合了专注于空，当证取全体空时，就是再现义光明，一有如此证

⁴¹³ 坏法：首先观想器世间森罗万象及其中一切有情都融入光，光再溶入你，然后同时你也从头、脚溶化，就像蜡烛从两端燃烧一般，慢慢你的身体会深入心间的不坏明点，由于这样，光明最细心会现起，你应该专注于此。具体做法：自己色身想成本尊三昧耶身，浊幻身想成智慧身位于色身的心中，从幻身之心中放出无量的蓝色亮光、遍周器世间宇宙及一切有情，这光清净一切染污（不管多细微）使所有地方、人都化入光，光再回来溶入幻身本尊的心中。接著本尊三昧耶身开始融化，同时从头从脚；最后智慧身也一样，最后，只留下不坏明点。（格桑嘉措格西：《大乐光明》第九章《光明和圆融》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992年4月，增订版。）

⁴¹⁴ 持法：这种内法是专注，意指全部身体化入光、溶入空，再专注于空上。此法本尊三昧耶身只同时从头和脚化入不坏明点，不像坏法自幻身放光，溶化宇宙、有情。当身体溶作光化入不坏明点时，全体空光明就现起。（格桑嘉措格西：《大乐光明》第九章《光明和圆融》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992年4月，增订版。）

⁴¹⁵ 外法：外法是用事业手印，当行者拥抱事业手印时，它可以使所有的气溶入不坏明点，而得到明显如死亡八兆之觉受。八兆现起必得伴随空，当全体空光明心现起时，用此最细心专注于空一段时间。当全体空光明当下体悟空时，行者将立时证取义光明。用事业手印而证光明的行者会得到无尽俱生大乐及其他内在证悟。所以朗译喇嘛说：事业手印像神牛，你可以得到永远不竭的牛奶。然而不是人人可修，必须前行（二灌）各条件具足才能起修。（格桑嘉措格西：《大乐光明》第九章《光明和圆融》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992年4月，增订版。）

⁴¹⁶ 格桑嘉措格西《大乐光明》第九章《光明和圆融》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992年4月，增订版

量，行者立时到达大手印——二谛圆融，行者同时结合了净幻身和义光明，已经证到修生圆融。已证义光明的行者他的内身叫圆融身，证到此圆融净幻身的行者其肉身在外表上和一般人并无任何不同，它和未证幻身前的肉身一样，只有同样证到幻身的人才能看到他里面的身体。

此时修行已经接近圆满全程，已经没有境智再要体悟的了，要做的只是使证量圆融。行者必须再三进入义光明定中，藉此破除残留的微细无明，证取佛果。主要修法是用外法——事业手印及内法二种。以事业手印为例：

行者观想自己成为本尊，和明妃交抱，由于交抱之力，他所有的气都入、住、融于心中不坏明点，在过程中，八兆现起，并结合了空的觉受，当全体空光明现起，他的心和空混然无别，如水入水。在这个阶段中，有经验的行者，可随意进入全体空光明，时间久暂自如，除非成佛了，否则还是要精勤精进于此。⁴¹⁷

以上修行过程中，用义光明专注于空，可使九层覆障逐步除去，得到将成正觉的前兆。这时可以到上师前，献上外、内、密三种供养；在夜半时，上师会现本尊相，十方诸佛亦然，上师给你智慧灌顶，交付现空行相的明妃，双运之力会使八兆出现，由于全体空光明的现起，心会和空混然无别。

此时，义光明心变成是残留覆障的解毒剂——用金刚喻定破除最后一分无明。此定一破最后无明，行者即成正觉。光明心体悟空变成坚不可破、永恒不断——不再有黑近成就心、红增上心或诸如此类的心理转变，觉受不再有增减、退失，甚至一刹那的走失。

当黎明来临时，最后无明断尽，义光明心会变成佛的“果法身”，净幻身会变成“果色身”。此时无所谓入、出、根本、后得，只用一念一时可知一切诸境，已证得无修圆融大手印，终成佛果。⁴¹⁸

（四）进一步的探讨

1. 主体性死亡观对的现代意义

在密教所描述的死亡过程中，我们看到的是一个主体的感觉范围、内容的投射性增

⁴¹⁷ 格桑嘉措格西：《大乐光明》第十章《果位大手印》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992年4月，增订版。

⁴¹⁸ 不修明妃双运成佛的过程：当合格的行者经验到死亡光明，他会得到究竟喻光明的远离心，当这明心消失，行者不入中阴状态，反而现起幻身，在其本尊净土成就幻身。但这时行者证的幻身是浊幻身，因为它是靠究竟喻光明心而现起的，以此浊幻身，行者反复修习外法及二种内法，得到八兆等，最后现起义光明，行者得到入处，成了密宗圣人，再从义光明出来，证净幻身，之后是用修生圆融，很快成佛。（格桑嘉措格西：《大乐光明》第十章《果位大手印》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992年4月，增订版。）



长、扩大、丰富和被动性回缩的来回无限反复的过程。在所有生命形式的生死轮回中，这样的一种感觉阈的增长与回缩过程，都是一种被动的无意识性的自发的行为，正因如此，它才会反复不断地无穷循环下去，形成所谓的生命轮回。与一般所谓的世间客观的死亡过程相比，对外在物质功能和形象的转变背后看不见的感觉的变化的深刻理解和呈现，这种对死亡的理解，不再是一个外在观察者的角度，而是以死亡承载者内在的感受为出发点，是一种主体性的对死亡的感受和理解。

起码从字面来看，在最为普遍的《中有教授》中，藏传密教是在这个生死感受无穷反复的链条中，攫取最初呈现的可感性觉受状态作为终止此一生死循环的立脚之处，认取可感性觉受最初呈现的景象——黎明的晴空为以后被动自发呈现的各种生死景象的本源，通过长时间观想此景象，记取、获得本能性记忆，从而当死亡过程呈现此一景象后能够马上认取，并主动地驱入其中，从而中断后面各种心灵继续自动发生投射所产生的各种所谓业力景象，就此截断生死无循环的轮回之流，起出生死轮回。

这样一种对待死亡的态度，对于面对死亡感受一无所知的大众来说，的确具有震耳发聋的警醒作用，让人们对于死亡之过程有了一种主体性的认识和态度。而这种解脱生死的方式，也让习惯于投射性认识方式的心灵有了一种可以把捉的、实在的解脱之径，使人类面对死亡之时不由自主而产生恐惧不安得到了巨大的安慰和止息，从而心理有了一个实在的可皈依之处。

2. 密教死亡教授与佛教解脱的差异

藏传密教这种生死解脱的理论对于崇信科学，不信生命轮回，死亡之时无望挣扎、恐惧自我毁灭消失的现代文明人来说，的确具有巨大安慰和安定作用，但对于以确认生命轮回现象为基础，力图真正摆脱这种轮回的传统佛教来说，却是远远不够的。

佛教之所以称为佛教，乃因为它是明了因果的觉悟之教；这种明了之所以称为智慧而不是知识，乃因为它不同于明了各种外在之象的认识，而是一种理解各种内在心理感受、因果的内明之道，并由此而真正理解作为内在感受投射结果的外在各种景象。在密教这种对死亡过程中感受的变化及相应呈现的景象的详细描述中，虽然感受及投射景象本身得到了描述，但感受发生变化的内在动力机制和变化因果，却没有得到说明和理解。例如为何在纯粹心灵状态下晴空黎明之光的后面一定会呈现闷绝的黑暗？意识之光为何会逐渐显出众多所谓业力幻象？这种光从无到有，相由少到多的变化动力何在？是什么力量推动感受有这种依次的变化、发展和丰富？因此，在看似新鲜深刻丰富的死亡过程和感受的描述中，仍然含藏了很多认识 and 理解的盲点，而明白这些盲点，对于真想解决生死问题的传统佛教徒来说，无论在理论上还是在修证上，都是相当重要的，因为它牵涉到什么是觉悟，什么是生死解脱的佛教根本问题。

事实上，对于佛教作为解脱根本、万象本质的法身的理解，在密教的死亡教授里面

与传统显教的认识是完全不一致的，甚至是完全相反的。《金刚经》云：“见诸相非相，则见如来”，死亡教授则以“晴空黎明之光”为法身之相；《坛经》云：“法身化身及报身，三身原来是一身”，《永嘉玄觉禅师证道歌》云：“无明实性即佛性，幻化空身即法身”，死亡教授却以“本初光明为法身，中阴身为报身，入胎投身为化身”。藏传密教中三身各有形状，截然不同，虽然都是一心所现，但各有作用范围。尤其是将法身独立于报身化身之外的认识，从心理分析的角度看，似乎是把原有佛教对法身的形象化说法投射为一种特殊的心理意象，是人类心理投射模式的表现。

将一种既有的观念或理论按自己的生存经验进行投射性解释，甚至投射为一种特殊的心理意象而加以认识的模式，在人类历史发展中是一个普遍现象。尤其是当一种理论流传了很长时间，社会生活和人们的生存经验、心态都已经发生巨大变化的情况下，这种投射性理解更容易发生。人们会从自己目前经验内容出发，来附会性的理解和应用前人的说法或概念，在一套貌似前人的理论和概念框架下，实际奉行的却是自己独创的内容。在流传愈久的体系里面，这种情况就愈普遍和常见。密教出现于佛陀后一千多年，出现于大乘显教后几百年，更不用说最晚的无上瑜伽部密教，在深受印度密教影响下，他们从自己经验出发，对传统佛教观念进行一些投射性的附会理解和运用，应该是一种自然而然的事情。而且，这样一种投射性的附会情况，在当今的佛教教内、教外，也正在不断发生，而且层出不穷。南传佛教对于解脱和空性的附会，汉传禅宗对于自性、真心的附会，而在所谓新时代的灵修运动里，对于禅宗开悟的附会更是比比皆是，更不要说诸如卢胜彦、青海、李洪志之流附佛外道对于传统佛法甚至藏传密教的附会。

事实上，每个时代的人们都在追求个人心灵乃至生死的解脱。不管当事人自己有没有意识到这一点，他们依据于自己本有的受到时代和生活方式束缚的人生体验，附会借助于前人的理论或思想指导，来实践并获得这种解脱，乃是自然而然的需要和选择。因此问题不在于附会本身，而在于是否能够通过或借助这种附会，合理利用它，解决自己本有的问题；进而超越这种附会导致的局限和误区，从自己真实的情况出发，最终获得解脱。而后面这一点正是佛教流传二千多年，形式上虽经千变万化，而能够保持其解脱本质不变的所在。

3. 密法死亡修行中佛教特色再认识

在藏传佛教发展的漫长历史中，诸多大德实则早已经认识到密教中有许多对传统佛教概念的附会性应用，因而在自己的教授中明白写出来告诉人们这一点，并通过创造出更新的概念和修行方法，来帮助人们认清、超越附会性理解产生的局限和束缚。如《萨迦道果法讲义》作者就这样说：

风心汇聚于心间的“阿”字故生起法身的觉受，由风心汇聚心间五部的种子字而生起报、化身之觉受，此即称为“三身之自性”，在如此了知时，这些不是真实的佛，



而是觉受显现，成佛时，获得比这些更殊胜难以思议的功德，故佛有难以思议功德之出处。如此思维信解，并且反复生起“自己也获得此果该有多好！”的欢喜想法。⁴¹⁹

在此，作者已经明确的认识到密教所谓法报化三身的真实含义，并告诉人们经过这个阶段后还要继续深入才能契入佛道。具体到利用死亡光明修行的传统中，也有很多上师有着类似明白的认识。《时轮本续注》一书就认为：

所谓的死亡光明（这种光明人人都会遇到）不是真正的光明；常常会误认它就是，但它不是真正的空性、不是真正的光明；然而一位能会合、显发子母光明的高级行者，他在死亡过程当中所经验到的光明是真正的光明。你必须记住这种区别，并清楚知道：不是任何人在死亡过程中到了这时候都能经验到真正的光明。⁴²⁰

《大乐光明》的作者引用龙树菩萨《圆满次第第五支论》的说法，认为所谓死光明、全体空光明、第四空不仅不是解脱成佛的目的地，反而恰是有情众生轮回的根本动因，众生的“我执”妄想就是依恃着微细心及所缘之气而存在。正是全体空光明使一般有情轮回再生，得到一具粗浊色身。虽然全体空光明是轮回中有情束缚之因，但它也是瑜伽成就者证幻身之因，它也使瑜伽成就者得到位于本尊坛城中之本尊幻身。如果不用这个光明和光明所御之气，是无法得到幻身的。所以行者修习要用拙火之力认取全体空光明之觉受，最后，这个光明心转变成幻身之心，同时光明心所御之气也转变成幻身。

在这样一种见地指导下，死亡光明的修行就变成了不以体认光明为主，而是以借助光明觉受修空性为主：

当这（死亡）八兆真的出现时，你应该观它们是无自性。这种做法必需从一开始的海市蜃楼起，直到八兆依次现起，当你面对死亡光明时，你不可以失去记忆力，相反地，藉着这个记忆力，你应该用最细光明心修空性。前面提到，有情在死亡过程中丧失记忆，所以当光明现起时，无法认知光明。但是有成就的行者，因为醒时、睡时训练有素，所以仍然能保持记忆力。因此这种行者不但能认知光明，也能用最细心修空性，就是这样，凡俗死亡光明被转化成道法身。⁴²¹

在光明现起时出现的心是非常微细。最细气及骑在其上之最细心是位于心轮中央之不坏明点内。正常状况下，最细心不运作。当光明现起时，它就觉醒了、有活力了。如果你受过密法训练且有娴熟巧技，你就能够有意识地认取、维持这种光明。由于这种最细心识是藉着禅修而得到，你将能够使你的心在光明的时候修空。就是这样，持光明心为证佛法身之方法。⁴²²

⁴¹⁹ 《萨迦密法集选译》第二编 《道果法类》第四章《萨迦道果法讲义》

⁴²⁰ 嘎旺·达吉讲述：《时轮本续注》第六章，崔忠镇译，时轮译经院 1989 年 10 月。

⁴²¹ 格桑嘉措格西：《大乐光明》第四章《九行证三身》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992 年 4 月，增订版。

⁴²² 格桑嘉措格西：《大乐光明》第四章《九行证三身》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992 年 4 月，增订版。

如果你已经发展圆满次第之远离心之体悟，你会得到就像如果你真正死亡时，所经验之深度专心的景象一般。如果你受过禅修训练，你就能专心于空上（于无自性的空上）遍及四种空，除了在黑近成就心之昏厥那些时间中。⁴²³

上面这些修行方法，都是从智慧观察无自性空的角度出发来看待死亡光明，只有结合了空性智慧观照的死光明才是佛教意义上趋向解脱之道，如果失去了这种智慧空性的修习，那么藏传佛教无上瑜伽只是与其来源的印度教一样，是一种修习幻身，追求长生不死的执着而已。在自称为佛教的藏传密教里，这种修习幻身的方法本质上只是作为一种度化众生的方便。如宗喀巴大师总结无上瑜伽所说：

大乘道主要差别，谓于具足善根之机现示色身，乃至生死未空作诸有情依怙之胜方便。波罗蜜多乘人，所修诸法真实离诸戏论，即修随顺法身行相之道，然无修习随顺色身相好庄严行相之道，咒则有之。由是成办利他色身方便，道体上有最大不同，故分二乘。总大小乘非空慧分，用方便分。分二大乘，非就通达甚深空慧，须以方便分别，方便之主是就成办色身而言。成办色身方便，即修随顺色身行相天瑜伽法，此即胜出余乘之方便故。⁴²⁴

故密法作为一种方便法门，如果在见地上失去了空性的智慧观察，反而把追求某种所谓光明觉受的本体并以之成佛作为修行目标，也就失去了佛法觉悟的本来面目，沦为一种外道天神的宗教。

4. 死亡修行的心理分析解读

从心理分析的角度来说，当死光明现前而自己主动溶入这种光明之中，就会出现传统佛教所谓“心一境性”的状态，这样，心念进一步主动呈现各种业相的过程就被主动中断了。表面看来，由于各种业相不现起，生死的循环也就中断了。但事实上，融入光明之中的心，做为一种感受，也只不过是心的状态之一，心相之一。由于在这种单纯的状态里面并没有对之前之后何以有闷绝、何以有各种业力影像的理解和明了，所以它并不属于佛教所谓觉悟的范畴。如果至此便以为真的获得了传统佛教所谓的法身而停滞不动了，便会落入佛教所谓“外道”的范围里——住于心相、迷于心相、执于心相而不觉。当然这种状态并非完全无益处，对迷乱于各种世间欲望，在苦海沉浮的众生来说，杂乱世间心相不再生起而仅止于清净光明之相，则人间各种苦恼不再现行，也就不会落于恶道之中。因此，对于一般众生而言，可以作为死后上升善道不落恶趣的方便法门。

从另一角度深入来看，所谓死光明所呈现出的感受状态，是人的感受从黑暗闷绝的

⁴²³ 格桑嘉措格西：《大乐光明》第四章《九行证三身》，崔忠镇译，台北时轮译经院，1992年4月，增订版。

⁴²⁴ 宗喀巴：《密宗道次第广论》之《总明入圣道不同诸门品第一》，上海佛学书局，1996年。



绝对无意识状态转变为最初意识觉受现起的状态，其实这种心理状态正是传统佛教所谓时空等感觉诸象还没有现起的“无始无明”状态，也即禅宗所谓“无明深坑”。当一个人的意识感受止于此一状态，停住意识的进一步妄想投射后，一方面如上所说规避了心的更剧烈动荡而暂时停止了痛苦的轮回觉受，另一方面，如果他不在见地上错误地认为已经达到了最终的本源而紧紧固着不放，他就会善加利用已经获得的这样一种最初的意识觉醒状态，更清晰地觉察看似无一物的“无明深坑”里面深藏而蠢蠢欲动的各种烦恼、欲望和观念的习气种子，从而逐渐理解明白是何种力量推动自己的意识感受会不由自主发生改变，并投射出各种各样的世间妄想形象，理解自己人生轮回流转不息的具体动因——如此才能改变自己无明的状态，实现真正的觉悟。对于能够迅速觉察到妄想习气种子本身并尽快了别其内容而言，这样一种清醒灵明的意识状态，是相当有助益的。它与意识进一步变化呈现出各种形象后的状态对比，其感受能力能够更少受到外在景象的打扰，因而也更能够清晰地觉察到甚至包括黑暗闷绝状态下的各种烦恼习气种子的存在。这就好像是刚刚睡醒的人更容易记得到看似毫无觉知的睡眠中的感受，而一旦这一刚睡醒的状态发生变化，睡眠中的感受也就完全知道了，睡眠就真的成了完全无意识。

因此，认识并把握死光明的状态对于人们真正感受和理解自己深藏的推动轮回烦恼的习气有着巨大的助益。其本质的作用，与原始佛教提倡由定生慧，在禅定带来的清静心境中观察体会内心缘起而得到智慧，理解内心的轮回动力，摆脱无明、超脱轮回的道理是一致的。也正像传统禅宗中易发生的歧途一样，很多人把禅定产生的某种觉受当成了开悟孜孜以求。在利用死亡过程修行的方式中，人们也会把死亡之中自然出现的死光明觉受当成法身或本源而执着不放，这二种误区的共同之处在于它们都把某种特殊的感受或在这种感受中看到的景象当成了本质性的觉悟和解脱，而没有理解佛教作为一种智慧是对内心轮回动力和诸多因果元素的感受、理解和明了，是一种内明之道，而不是某种单纯的感受和景象，不管这种感受多么纯净无瑕。

（五）结语：百丈野狐

百丈禅师每上堂，有一老人随众听法。一日众退，唯老人不去。

师问：“汝是何人？”

老人曰：“某非人也。于过去迦叶佛时曾住此山，因学人问：‘大修行底人，还落因果也无’，某对曰：‘不落因果’，遂五百生堕野狐身。今请和尚代一转语，贵脱野狐身。”

师云：“汝问。”



老人曰：“大修行底人还，落因果也无？”

师云：“不昧因果。”

老人于言下大悟。作礼曰：“某已脱野狐身，住在山后，敢乞依亡僧法送。”

师令维那白椎告众，食后送亡僧。大众聚议：一众皆安，涅槃堂又无病人。何故如是。

食后，师领众至山后岩下，以杖挑出一死野狐，乃依法火葬。⁴²⁵

⁴²⁵ 《五灯会元》卷三



十七、大手印修行之心理分析

——以《大乘要道密集》所载大手印文献为例

尹 立

摘要：本文是在陈兵教授对大手印研究、总结的基础上，结合唯识学与现代深层心理分析的理论，对大手印修行的心理过程进行的初步探讨。认为大手印修行的关键是引发心识自体分的凸现，达到心识的自证自知。

关键词：大手印 自证分 心理分析

《大乘要道密集》一书，乃萨迦祖师八思巴为了向元朝皇室传授密法，用汉文写就的无上瑜伽部密法汇纂。八思巴以童稚之龄为忽必烈帝师，随元室入主中国，弘扬密法，被称为“圣者慧幢”。其所编纂之《大乘要道密集》，“凡有关即身成就，以及修身、修性法门之秘辛，无不钩玄提要，了然无遗，实可誉为集大乘道甚深密法之大成，而为密宗中修行人之无上法本。其所揭修持证悟之方法，内外融彻，清静圆明，本末兼赅，巨细靡遗，及其由修证而入于无修无证坝帕佛地现前，而可即身成就菩提大道矣！故时历四朝，人经亿万，无不视此为万世不朽之大经大法”。从元初以迄近代数百年中，如《大乘要道密集》介绍密法的汉文编集尚未见第二部，自元代以来，私家藏者皆守为至宝，不肯轻易示人，故流传甚寡，知者亦稀。

现代佛教学者认为，《大乘要道密集》收有道果法、大手印等多种密法论述，可称汉译藏传密典小全书，而其中大手印修行诀要，“实乃晚近所出大手印诸法本的渊源”。如《诸家大手印比较研究》一文所称：“终唐之世，尚无大手印之名也，汉土虽禁，而西藏则兴盛非常。及至元代，聘喇嘛为国师，无上密宗，始见于汉土，故有《大乘要道密集》之印行，而集中大手印，数凡二十，皆大巴弥怛铭得哩斡师所集者也。”本文的主要内容，就是在当今学者对大手印研究的基础上，结合现代深层心理分析和佛教传统唯识学理论，对《大乘要道密集》中所见之大手印修行，以及由此涉及到的一般直面自心的心地法门修行，尝试作出心理学的解读。

（一）大手印及其传承、文献与分类

1. 大手印

大手印乃梵文 Mahamudra 的意译，意为大印；《祝袂契合俱生大手印》云：“大者，更无深广有过于此，喻如轮王敕令，以印印之，臣民莫敢违越，随所显现，皆令合旨。”意味其所教授的佛法宗要，如国王印契，至极无上。藏译曰差珍（Chagchen），意为大手印。于大印加一“手”者，或表示佛祖亲手印定，或表征诸法空性之智慧。故总就大手印字义来看，如《大手印明点续》所云：“手喻空智，凡所执持，悉为手之功能。凡所显现，即是空之妙用。印喻印记，决定义也。由空所显诸法，决定不出于空。轮王敕令，自本法理，以印印之，谁能逾越。生死涅槃，本来是空，以觉觉之，莫非正智。大者，谓更无深广殊胜，有过于此。而综合诸法，惟此为最高无上，故名大手印。”

大手印属无上瑜伽部密法，指本元心地之心传口授，其特点，如西藏瑜伽成就者羊滚巴所云：“大手印者，师无可示，徒无可悟，觉受无可污染，定见无可杂乱，见修行无可分，根道果无可裂，如是于此显有轮寂一切诸法，勿作任何遣立、束缚、解脱、对治、矫整，就自识而得自解脱，此之谓大手印。”依刘锐之《诸家大手印比较研究》的观点，大手印在无上瑜伽部密法修行中处于最高的阶段，即生起次第、圆满次第后的大圆满阶段。⁴²⁶陈健民上师亦认为，生起、圆满次第完成后，尚需修行大手印，才可臻于完满。

陈兵先生指出：大手印是藏传密法的心髓，它直承印度晚期瑜伽成就诸师之传，以简易明了的诀要，总摄一乘佛法之见、修、行、果，指示如来之涅槃妙心，与禅宗心地法门甚为相近，而更多摄引初学的方便。⁴²⁷

2. 大手印传承

《大手印导论》一文考证，据多罗那他《七系付法传》，大手印教授作为七大密法之一，“以龙树之师大阿闍黎萨啰诃（罗喉罗）为第一传，此师递传龙树—舍婆黎—卢

⁴²⁶ 刘锐之《诸家大手印比较研究》云：“无上部中复分为三，曰生起次第、曰圆满次第、曰大圆满。若大手印则在圆满才有之也。故贡噶呼图克图传授之大圆满心中心要讲授录，所示修法，则为“彻却”与“妥噶”“彻却”汉译为“立断”“妥噶”汉译为“顿超”，盖能“立断”烦恼，才能“顿超”菩提，实一而二，二而一，互相融摄，皆大手印也。”

⁴²⁷ 《大手印导论》，1990年《法音》第11期



伊波—征吉波—谛洛巴（988～1098）—那洛巴（1016～1100）—钟毗波—俱萨罗跋陀罗。谛洛巴又得卢伊波再传弟子安多啰波之传。谛洛巴传人那洛巴，为东印超戒寺“六贤门”之一，其门人弥勒巴，又亲得舍婆黎之传，为藏传佛教后弘初期印度著名的瑜伽大成就者。弥勒巴门下有俱生金刚、啰摩波罗等四大弟子，其中啰摩波罗传小俱萨罗跋陀罗、阿悉多伽那、智友。”⁴²⁸《祝祓大手印》等则把谛洛巴一系大手印传承上溯至佛灭百年顷的胜喜金刚。⁴²⁹

《大乘要道密集》中所载的大手印传承，如其中《大手印伽陀支大要门》云：“此要门师承次第者，真实究竟明满传与菩提勇识大宝意解脱师；此师传与萨啰诃师；此师传与萨啰巴师；此师传与哑斡诺帝；此师传与辣麻马巴；此师传与铭（口+移）悉巴；此师传与辣麻辣征；此师传与玄密帝师；此师传与大宝上师；此师传与玄照国师。”⁴³⁰

但由于《大乘要道密集》流传未广，不久便在汉地失传。直至1936年，西康贡噶呼图克图应请来内地，先后于成都、重庆、江陵、汉口、长沙、南京、昆明等地传法，大手印才开始重新为内地学佛者所知，汉地大手印的传承重新开始。

3. 大手印文献

据《佛教史大宝藏论》，译为藏文的大手印的经续论著，有《大手印明点》《大手印精滴释》《大手印精滴广释悦目论》《朵哈宝藏中歌根本释》等。刘锐之《诸家大手印比较研究》搜集当时汉地新译的大手印著述22种，其中法尊法师所译14种，如萨啰诃《朵哈八藏大手印明显口授》《见修行果之朵哈歌辞》《恒河大手印》《朵哈藏论》等，多为印度最重要之大手印口授、论述。还有《大手印讲义摄要》《祝祓宗契合俱生大手印导引》《至尊弥勒日巴大手印开示》《俱生契合开导了义海心要》《大手印导引显明本体四瑜伽》等，皆出贡噶上师传授。

本文所依据之大手印文献，乃《大乘要道密集》在卷四中介绍的二十种大手印著作，多为修法口诀之记录，包括了渐法和顿法以及对治失道与留难等修法，皆出果海密严寺玄照国师惠贤传，同寺沙门惠幢译。其篇目如下：《大手印不共义配教要门》《大手印顿入要门》《大手印伽陀支要门》《大手印引定》《大手印静虑八法》《大手印九喻九法要门》《大手印除遣增益损减要门》《大手印十二种失道要门》《大手印湛定鉴慧觉受要门》《大手印八镜要门》《大手印九种光明要门》《大手印十三种法喻》《大手印修习人九法》《大手印纂集心之义类要门》《大手印顿入真智一决要门》《心印要门》《大手印四种收心》《大手印金璎珞等四种要门》《大手印修习行人九种留难》《大手

⁴²⁸ 《大手印导论》，1990年《法音》第11期

⁴²⁹ 又说由萨啰诃递传龙树—提婆—月称—马当格—谛洛巴，萨啰诃之前有金刚持—金刚空行母—金刚手递相传承。

⁴³⁰ 《大手印伽陀支大要门》，

印三种法喻》《大手印纂集心之义类要门》《那弥真心四句要门》。

4. 大手印分类

大手印依教理可分为根、道、果三大手印。所谓根大手印，“即一切众生之本心体性，与佛无别，平等平等，元本清净常住”，⁴³¹纵在轮回，不增不减。然根大手印“自虽本有而不了知，如贫女伏藏”；“与自相随而不能识，如身与面”；“果虽自具，须藉外缘，犹如稻苗”。⁴³²所谓道大手印，如贡嘎活佛所言：“恭敬信顺于上师，而得闻于法。由闻而如理思维，得决定之正知见，又如理修行之，是即道大手印也。”⁴³³所谓大手印果，乃“由闻思修之结果，一旦豁然，究竟通达，证得本觉妙智时，是即果大手印也。”⁴³⁴

依大手印之教授导引方便之不同，又可分为三种。一、实住大手印，住于实相之义。“于具普通根性者，令由菩提道次第渐次趋入大手印，此谓由《中论》等学而渐入者，谓之实住大手印。”⁴³⁵实住大手印不须经过灌顶，依经教如理作意，并特重上师口耳之传，属显教大手印。二、空乐大手印，或云秘密大手印。属无上瑜伽密法，须受灌顶后依次修持加行及生圆二次第，于“俱生喜”生时所现空乐不二的觉受上观察体证自性光明，获得大手印见。三、光明大手印。为最上顿教法门，唯被上根利器，以心传心，不立文字，依上师加持而顿证自性明体。一般都将此光明大手印视为真正之大手印。陈兵教授认为，“三种大手印，就入门方便而言，虽有顿渐显密之别，就证悟自性光明而言，实际无二。”⁴³⁶

（二）大手印得见之心理分析

1. 大手印见与得见方法

大手印作为无上瑜伽最高心地法门，首重正见，以得大手印见为大手印入唯一门处。所谓了义的大手印见，亦名“俱生智见”“法身见”，谓众生心性本来具足，内心外境

⁴³¹ 刘锐之《诸家大手印比较研究》

⁴³² 《大手印九喻九法要门》

⁴³³ 参看《恒河大手印讲义》

⁴³⁴ 参看《恒河大手印》

⁴³⁵ 《恒河大手印直讲》

⁴³⁶ 《大手印导论》，1990年《法音》第11期



一切诸法，皆是此心性本体之显现，不须别修断舍，本来解脱，本来是佛，即所谓“凡所显即法身，一切众生即佛陀”。此与禅宗“即心即佛”“触类是道”的见地可谓一致，同属心性法门。

得此大手印“决定见”，意味着必须由自己亲身经验而获得从心底里确认心性绝对如此、无丝毫疑惑的牢固见地，而这种经验的获得，除了学习经教作为一般性的基础，在实际中，更需要直接契入的各种方便手段，故依于行者不同根基，大手印得见有多种法门。陈兵教授对这些法门做了最为系统的总结，特摘略如下：

(1) 依止上师加持而得见。《恒河大手印直讲》云：“最上之大手印，则并亦无须乎灌顶等修，但当恭敬礼拜、承事亲近于其上师，或仅观于上师微妙身相，即能立得证悟，如此由于无上恭敬信顺之心力，以依止于上师，更不假外物言詮，而能究竟了悟，以证取之大手印，方是大手印之最胜义心传也。”

(2) 依密诀调心而得见。依上师所授顿见心性的密诀调心，令直下与真如相应而得决定见。此略有三诀：一是于前念已灭、后念未生之际体认刹那显现的母光明。岗波巴即云：“前念分别已灭、后念未生之中，心验然而住，若无观分任持，其过极大。”（《大印讲义》）二是当下无念无着，一无所住。三是念“呬”斥念法。

(3) 依诀依教观心得见。依诀观心者，如萨啰诃颂云：“以莫散心观自心，若能自知自本性，诸相自脱大乐中，散心亦皆成大印。”又云：“如人寻求虚空界，无中无边亦未见，如是寻求心与法，亦不得极微尘许。”这是即妄观真，从意识深层向内究心、觅心，以悟心性本空，一如禅宗之“觅心了不可得”，这也是显密教典中所示的观心法。

(4) 依止观门得见。一类不通教理、乱心难摄者，宜先摄心修止，入于正定，于达寂定之时，修“离戏瑜伽”，反观心性，此有三门：一、三时观察，观过去之念已灭故空，未来之念未生，现在之念不住，心于过去现在未来三时中皆念念不住，无实自体。二、有无观察，观心为自色法而有？抑或非依色法而无？若为色法成，则为何色？为外在境相？为内虑功能？若非色法，为何有种种境相显现？如是观析推究，知心非属色法而有，亦非空无，毕竟不可得。三、一异观察，观此心为一为多？若一，则心所法有多种？若多，则一切法何由成一体？何为统觉者？如是观析，了知心离于一异，分别戏论息灭，心性明体便会自然呈露。

(5) 依秘密门修咒气脉点而得见。善根较浅、气脉有障碍、难以顿悟顿证的中根器，宜修密乘本尊法，先于生起次第得见喻光明，解空性理，次入圆满次第修气脉明点，于气入住融于中脉所显光明定上体认、观察实义光明。⁴³⁷

2. 大手印得见之心理分析

⁴³⁷ 以上内容，参见陈兵：《大手印导论》，1990年《法音》第11期

（1）开悟或得见“不可言说”之义

大手印得见“大盖相当于显教大开圆解之见，起码属思慧的最高层次，乃至刹那见证明体，得宗门所谓的解悟乃至证悟。”⁴³⁸而现实中，人们通常会把大手印得见与禅宗开悟相提并论，认为二者同是达到或进入了一种自见本心本性的不可思议的神秘的经验状态，并从此走在了本心的道路上，而这种状态又是不可言说的——所谓“言语道断，心行处灭”“拟议即乖”。而对这种通常所认为的不可言说、不可思议的开悟或得见经验，正是我们这里所要分析的。

所谓不可思议、不可言说，实则已经在思议、言说，否则何以知晓此事不可言说？“不可言说”本身即是言说的内容。去言说一个不可言说的东西，本身即是自我矛盾的悖论，就此看来，似乎传统的佛教开悟是在有意识让自己处在一个出力不讨好的矛盾的行为之中。所以，要么言说“不可言说”是觉者最终的一个愚蠢的行为，要么是现代学人对“不可言说”一词依照个人经验的进行了附会性谬解。

人们一般均处在能所、主客对立的状态中，对所有事物现象的认识也都是从自己这种存在状态出发来理解的。在能所、主客对立的状态中，所有的言说必然是有对象、有所指的，因此在现代人看来，当一个人在说“不可言说”之时，必然是指某种不可言说的东西——在开悟或得见中，或是不可言说的境界，或是不可言说的感觉。于是人们就企图去追求或理解“不可言说”所指的某种境界或感觉，而这样一种对“不可言说”的解读或追求恰是与佛法所要求的“泯灭能所的绝待”状态背道而驰的：因为即使是希望描述或表达这种没有主客对立状态的做法，依然是落在了能所主客对立的状态里，更不要说去追求达到这种状态的努力了。对于已经达到了泯灭主客、能所的开悟的觉者来说，认为他依然是在描述一个对象化的东西——不论这种东西是一种感觉还是境界，实际上已经否认了他泯灭能所的状态，已经无意识地按照现代人自己的标准又把这位开悟的觉者放在了一个主客对立的非觉悟状态里。因此，把“不可言说”理解为在描述某一对象的这种解读方式，事实上本身也落在了自己没有觉察的自相矛盾的状态里。如果开悟的觉者“不可言说”的表达并不是像现代人投射性理解的那样，是在描述某个东西或对象，那么该如何理解这种“不可言说”的说辞呢？结合佛教唯识学和现代深层心理分析的发现，或许可以对这种“不可言说”作出一种合适的诠释。

从唯识学角度看，任何一个表层意识念头或感受，不论其内容如何，都处在见相二分对立的状态，而这种见相二分对立的念头或感受内部所深藏的使见相二分得以呈现的内部动力和来源，即是作为见相二分共同来源的所谓自证分。如《成唯识论述记》云：

由识自体虚妄习故，不如实故，或有执故，无明俱故，转似二分；二分即是相及

⁴³⁸ 《大手印导论》，1990年《法音》第11期



见分，依识体起。由体妄故变似二分，二分说依自证而起，若无识体二分亦无，故二分起由识体有。

诸识自体即自证分。由不证实有法执故，似二分起即计所执。

一般情况下，表面意识状态下的见相二分使人处于一种主客、能所对立的二元状态下，即使能够反省到自己处在的这种主客对立的二元状态，这种反省本身依然是一种主客、能所对立的状态，只不过这时对象成了自己，也即唯识学所描述的见分之自见作用。见分的自见并不是见相二分的来源，只是见分的另一种运用方式，即把见分自己当做对象来观察或认识，所以依然是一种见相对立的二元状态。如《成唯识论述记》所说：

识自证分与相应法见分同缘，缘自见分。……识等见分与相应法亦定同缘，亦自缘见分。亦缘自证分，与相应法见境齐故，然与自证作用各别。自证唯内缘，更不别变。其见分自缘等，亦更别变。然相分摄，与相应法同外取故。……此义虽胜，然稍难知。

在心念的活动中，见分的这种自见作用对于调整表面意识感受有非常重要的作用：当意识感受中见分过于追逐相分，沉迷于相分不能自拔，无法停止妄想的情况下，自见作用可以使见分的对象由外景转成见分自身，即把注意的对象转换成追逐对象后所引发的感受，使感受本身成为关注的对象。这样，由于注意力的转移，对外在境相的追逐就会降低，由追逐对象所引发的烦恼妄想就会逐渐缓解，以至于中止不现。但这并不意味着外境对于主体的吸引从此消失，主体对于外境的无明痴迷并没有改变，只是由于注意力的转换，这种吸引或迷恋不再呈现出来而已。另一方面，由于见分的自见作用，当主体能够自见到自己的这种痴迷和追逐的感受，就有可能对之进一步的体会、思考和反省，从而使自己有可能发现这种妄想发生的内在的心理根源，觉察到妄想的生发之处，或按唯识学所说，见相二分的所依——识的自体分。自体分本身所具有的自我了知的自证功能，在不自知的或者说无明状态下，被投射为追逐对象的能力（见分）和觉察到这种追逐状态的能力（见分自见）。一旦当主体觉察到妄想赖以发生的内在根源之时，之前被投射出去的了知能力由于觉察到自己赖以发生的根源，这种投射便不再需要，被妄想投射所隐藏的自我觉知能力和作用便呈现出来，便回到了自体分自己觉知自己的自证状态，此即所谓证自证分的呈现。

证自证分的作用，即自证分的自我觉知和了达，是一种自己领悟自己的自我领悟，一种非对象性的领悟，因而它的表达是自我呈现性的，而非指向性的，即所谓“不可言说”的。所以当“不可言说”被言说时，他乃是证自证分得以呈现，自证分自我证知时的自我表达，作为一种语言表达，它的所指非是指向一个对象，而是指向自身。世间所有对象性的语言、思维在这里都失去了意义和作用，唯有自正自知。故云“言语道断，心行处灭”“拟议即乖，不可言说”。如《成唯识论述记》云：



如证自证缘自证时，自证所量，证自证分为其能量；即此自证亦为量果，能返缘故。

（2）开悟或得见方法之心理分析

根据以上分析可以看到，大手印法门得见或禅宗开悟的根本，即是通过各种方便手段，使行者打破见相二分妄想不息的循环，使自证分的自我了悟功能呈现出来，即投射为外在对象性追求的内在欲望中潜藏的自我了知的作用呈现出来，如此便是证自证分的行相。

古来明心方法虽然很多，但从使自体分得以显现，自证功能得以回归启用的基本心识原理来看，总的说来不外三类：

一是于日常妄想，见相互缘的状态中，禅师或上师恰当有力的外缘，顿然截断妄想众流，使投射为见相的自体分在动态中兀然呈现，从而得以自证自知。用现代深层心理学的语言来说，就是行者欲望主体和欲望对象的循环被意想不到地打断，欲望背后潜藏的无明妄想动力在欲望的发作中兀然凸显，从而有一种无可言说的自我领悟和明了——禅宗不可思议的棒喝公案即属此类，令行者在防不胜防、不可思议中遇见自己本来的面目。禅门此类公案俯首即拾，不胜枚举。如《五灯会元》中记载：

盐官安国师法嗣关南道常禅师襄州关南道常禅师，僧问：“如何是西来意？”师举拄杖，曰：“会么？”曰：“不会。”师便打。师每见僧来参礼，多以拄杖打趁。或曰：“迟一刻。”或曰：“打动关南鼓。”而时辈鲜有唱和者。

其次，利用见分的自见作用，先使行者放弃对一切所见之相的攀援，处在一种仅有自我觉知的自见状态之中，这时禅师或上师再通过恰当合适的手段，打破行者自我攀援的自见状态，使自体分得以兀然呈现，自证自知。如大手印“呬”字法即是此类。《椎击三要诀》云：

最初令心坦然住，不擒不纵离妄念，离境安闲顿时住，陡然斥心呼一‘呬’（pat），猛利续呼‘也马火’（梵文惊叹语），一切皆无唯惊愕，愕然洞达了无碍，明澈通达无言说，法身自性当认之，直指本相第一要。

此正与禅门宗师之大喝同一旨趣。但需辨别的是，一般人会直觉的以为被大喝后出现的感受，即所谓无念心地，即是心性本体。实则无念心地只是见相攀缘突然停顿但并没有中断的状态，利用这个停顿引发下面自体分的呈现才是大喝的目的所在，故接着有“猛利续呼也马火”之句。殊为可惜者，现实中大多数学习、研究、修习大手印、大圆满者，均把大喝后的无念心地当作心之本体加以体认，导致了修行方向的根本性错误，使大手印成为保持觉受的禅定修行，丧失了佛法觉悟自心的本来面目。如现代学者刘锐之即是这样介绍大手印得见的特点：



“初学者，有由乐明无念诸功力，遮盖本元自面，当揭去此等功力之皮壳，则自性之相，方可赤裸呈出，是为智慧由内明朗者也。揭去之法云何？谓将生乐明无念之力，及现喜乐愉快等相时，要力念方便能摄及般若能断之密语，二者相合，猛然从上下落下，即万缘放下，但即保持本妙明净之常照体性，自不应更有何者之分别观察，是故大手印，乃大圆满胜慧法门中，最极殊胜之以心修心上上善巧方便，实与禅宗有别也。”⁴³⁹

当然，这种把瞬间的感觉当作本妙明净之常照体性的做法，确与禅宗“如人饮水冷暖自知”的智慧自觉大异其趣，实不可相提并论。禅宗著名的“明上座本来面目”公案所昭示的，方才是佛法自识其心的本意：

惠能云：“汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说”。明良久。惠能云：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”惠明言下大悟。复问云：“上来密语密意外，还更有密意否？”惠能云：“与汝说者，即非密也。汝若返照，密在汝边。”明曰：“惠明虽在黄梅，实未省自己面目。今蒙指示，如人饮水，冷暖自知。”⁴⁴⁰

仔细分析公案就会发现，既然慧能已明确说明“与汝说者，即非密也”，可见前面“明上座本来面目”并不是在告诉慧明去确认某一个具体的感觉或境界，而恰恰是在启发慧明暂时平息下来的妄想背后，支撑妄想的自体分的呈现。进一步，按照唯识学观点，八识中心与心所法皆是识之自体分，某一自体分因机缘凸显而自证自知，并非所有自体分全部呈现，故有得入处而起修之说，如此方可理解慧能教导慧明“汝若返照，密在汝边”的含义。这种悟后起修绝不似自此以后“保持本妙明净之常照体性，自不应更有何者之分别观察”的所谓保持觉受的大手印修行。

最后，行者在缺乏有力的外缘助益情况下，一般则是首先要断除对一切相分的攀援，获得自见状态下的清净甚至空白心地，然后靠自力观察：或者于前念已灭后念未生的空白地仔细体会观照，觑破自见的空白假象，使自证分呈现。如《温萨耳传大手印》所云：

由如是修习，引生等至体，一切无障碍，澄净而光明，色像皆非有，寂静若虚空，……近代修行者，多数雪山中，说此是将佛，手授之教授。法幢则说是，初业所修习，住心胜方便，见心世俗体。今于心性法，如何能认识？……即住前定中，而起微细识，犹如湛净水，有小鱼游行，审谛观修者，士夫之自性。

或者在自见的清净心境中仔细思维，寻觅自见的主体之心，当“觅心了不可得”之时，自见的妄想便有可能兀然崩塌，自见遮蔽的自证分兀然呈现。但亦有可能将“觅心了不可得”的心空感受当作所谓“心体”，落入新的执着。《宗教流派镜史》对大手印

⁴³⁹ 刘锐之《诸家大手印比较研究》

⁴⁴⁰ 《坛经》

的理解即属后者，把无实之心当作特殊之心体：

“显教之大手印，是就心体之上，专一而住，修无分别，令成住分。如是成就安住所缘之心，明明了了，即应寻觅此心为在身内？或在身外？遍处寻觅，心之体相了不可得，尔时决定此心无实。用此无实，在已成特殊之心体上，专一而住。”

或者在清净心境中按照教理如理思维作意，说服自己放弃最后的自见妄想，而使自证分得以呈现。如《金刚庄严续》所云：

心观六分尘，析为十方已，此明了法义，心净最无垢。过去未来心，如是无所得，无二无无二，虚空亦无住。如是观察已，一切众生空，是无垢瑜伽，想自心无体。

另外，对于愚痴过重，无法当下放弃外在相分的执着之人，则通过满足其对相分贪求的方法，缓解外在相分对见分的诱惑和吸引，使行者可以放弃对相分的攀援，而进入自见的状态，而后再进行上面凸显自证分的过程。无上瑜伽的生起圆满次第其实都是这种性质的准备工作。如《恒河大手印》云：

劣慧异生未堪善安住，可于明点气脉诸要门，以多支分方便摄持心，调令任运安住于明体。

（三）大手印之行的心理分析

大手印得见后方可修行，修亦称定，谓依所见而修光明定或大手印定，亦即禅宗所谓悟后起修

按照唯识理论，心之义为集起，为诸多心心所法之集聚，心之见相二分与自证分的说法只是从心的总体角度的概括描述，实则每一心所法都有其自体分。如《成唯识论述记》云：

所言似贪、信等者是何？总心聚中贪信等法，亦别变似贪、信等现，以义说之总别、聚异。谓总心自能似二现，即心自证分，似自见、相二。俱时贪等自体分，亦现似贪等各二现义。故其总许心聚之中，心所亦在其中。然但说心变似二现，说心所法似贪等现，以心胜故，不过染、净二位中故。其无记法有顺染者，有顺善者，故此总言亦摄无记。……又解心所不离心故，许心自体既似二现，如是心所自体分染者，似贪等二现；自体分净者，似信等二现。离自体及所似贪等外，无别染、善法。

故行者最初开悟得见只是得以呈现自己最表层妄想来源的心之自体种子分。虽然自体分的自证自知作用使他由此而在见地上明了后面修行用功作用之处，诸多心心所法的自现自明仍需要一个不断的过程，只是这一过程不再是一个对象性的有为的认识、改变、



塑造过程，而是一个非对象性的内明、自明过程，是一种非对象性的修行，一种无修之修。

无修之修的关键在于见相所依的自体分能够呈现，即自体分的自知自证功能能够得以起用，实现证自证分的结果。任何有意造作的起心动念，不论善恶，好坏，动静，作为自体分投射的见相的妄想循环，其实都是对自体分自知自证功能的误用和遮蔽，只有舒坦的放纵的，任运不造作的心理状态才能不妨碍自体分的呈现。另一方面，虽然不主动有意造作，心识依然会被内藏的各种无明习气种子所推动，自动呈现出各种见相对立的妄念和烦恼，由于没有意识的事先有意造作，烦恼妄想会如其本然，不加任何修饰地显现出来。但同时，由于得见经验所带来的对心之自体分之确信，自体分所变现出来的逐相的见分更易于产生自见作用。自见作用虽然缓解了见分对外相攀援的焦灼，但依然处在自我攀援的内部对立紧张当中。也同样由于得见经验产生的对心自体自知自证的确信，行者这时会再次放弃这种已经产生的意识的自我觉察或自见，并有意识地让自己再次处在一种任情绪流动的任运状态里。但此时的任运已经于最初自见作用尚未发生时的任运迥然不同，由自见所引发的自我觉知功能已经作为无意识的觉察背景存在与任运的情绪流动过程中。随着见相二分的充分自由流动和展开，自体心识种子变现为见相二分的具体缘起过程逐渐暴露，并自然呈现在无意识的觉察背景之中，直至最后，见相所蕴含的无意识动力，即自体分种子兀然凸显，同时无意识地背景觉知也兀然清晰，自体分的显露和自知同时现行，自证自知，离言离相，证得证自证分。

此任运无修阶段的修行，首先要做到心的任运，《大乘要道密集》所载大手印修行要诀，主要是对此任运的描述和指导。如《大手印静虑八法》云：

如积柳絮，随风到处，自性缓然。行人亦尔，随缘到处，纵放身心。

秤金衡铨，极是纤细，切要委曲，如或急秤，或值于风，不见分限。行人亦尔，为显真心，放荡自心，寻求胜缘，若遇违缘，便应弃舍。

《大手印顿入真智一决要门》云：

真如之理无修治，自心不整应纵放。离此别无有禅定，此外更无超胜者。

《新译大手印顿入要门》云：

禅定正体者，谓心直如枪直，若枪邪曲，用不的中，须要端正。修习行人亦复如是，一切善恶、邪曲、妄念都不思量，绝诸妄想，寂绝而住，称顺本心。师曰：“心不整则自明，水不动则自澄，道不谬则自近，果不缘则自证也。”

《大手印引定》云：

不修整者，正是法身，修整是过，不获圣道。

不修有三：身不修者如旷野尸，纵任而住；或如柴萼断，任运而住。语不修者不

应谈说，心不修者意勿缘虑。

《那弥真心四句要门》更是简单、直接、清晰、明确地从四个层次对任运做了最为全面的说明：

一、心之本体，分三：一、不修整，二、无勤求，三、了境皆心。

二、心之自性，分四：一、水不动则自澄，心不整则自明；二、犹如日月，云不遮障，纵放六根，相续不断；三、如鸟飞空，了无所依；四、如江河流，相续不断。

三、心之记句，分四：一、烦恼无所舍，由本心即真故；二、真道无修整，由本心无二故；三、真如无所念，由心无体相道；四、果报无忻求，由了本心即正觉故。

四、心之迷惑，分三：一、忻求正觉即是迷惑；二、虑堕轮回即是迷惑；三、若着诸境即是迷惑。凡有染着皆是迷惑，应无染着，离诸忻厌、一切勤求。

虽有心之任运，但接下来大手印无修之修仍有可能流入歧途。一是追逐任运带来的良好感受，以感受为目的，误以为是在保持所谓见道状态，并以为如此可以达到究竟涅槃。其典型表现可见于《大乘要道密集》之《心印要门》一文中：

身离作务，语离谈说，意离思念，自性清静，应依真空无念而住。当此之时，心无所缘，亦无所思，善恶、邪正都莫思量；又不思有，亦不思空；过去不追，未来不引，现在不思，妄念起灭一切皆无；亦无能缘，能所清静，如鸟飞空而无踪迹；如海雪消，泯绝诸想；如无云空，寂然显现；纵荡身心，坦然而住，如初生婴孩，饮乳充足，安然而住；无诸思念，不思空有，不思好恶，不思有情，不思父母、兄弟、姊妹，不思彼此，不思忻厌；无分别念，不思净秽，无愧耻心……若于密杵生愧耻，则于手足应生愧耻；若于莲宫生愧耻者，则应于口亦生愧耻。如彼婴孩安然而住，修习行人上则不求佛果，下则不怖轮回，应念真空一味平等，于彼无念亦不应住。又如颠狂行人而应安住，不着诸相，冤亲等观，金土无异，有漏无漏、有相无相、有体无体、世欲胜义、妍丑、苦乐、所爱所憎、思念造作，所有外相，一切都无；放荡身心，纵任而住。内心清静，无本离根而安住，则如树无根，故无身；无身，故无枝；无枝，故无梢；无梢，故无叶；无叶，故无花；无花，故无果，世间果报必不发生。然此安中无念是化身，无生是报身，超意是法身，法尔清静是自性身也。

实则，这种方法在实际行持中，由于不可能时时真正做到泯绝诸想，为保持所谓任运觉受，就会力图以开悟或得见经验来消解任运时的情绪波动带来的不安，因此也不可能真正任运，其实质还是在以自己追求美好感受的妄想附会性所谓“任运”的含义。

另一种歧途则是以对心念的以觉知为目的而任运，即所谓念起即觉的自我觉知性的保任。一方面允许心念自由流动，另一方面保持一种对念头的观照觉知状态，自谓前者为任，后者为保。实则是在保持一种自我觉知的感受状态，并冠之以“默照”之称，实则与曹洞宗之“默照禅”大相径庭。这种观念头的修法，作为一种意识造作，久之会产



生紧张和僵硬，并会阻碍心念自由地任运流动，事实上也是一种对任运修行的附会性认识。

真正的“默照禅”，当如宏智正觉禅师《默照铭》所云：

默照之道，离微之根；彻见离微，金梭玉机；正偏宛转，明暗因依；依无能所，底时回互；饮善见药，撻涂毒鼓；回互底时，杀活在我；门里出身，枝头结果；默唯至言，照唯普应；应不堕功，言不涉听；万象森罗，放光说法；彼彼证明，各各问答；问答证明，恰恰相应。

这种在静默中惊天动地，了察生死因果的觉照，真正是佛法内明觉悟的智慧体现。只是在能够在静默中大死大活，并了知其因因果果，实在不是现代纷繁妄想的不安心灵所能理解和承受的了，故有以上依据字面意思对默照的附会。依照《默照铭》所描述的境界，默照而能觉了生死因果，非有极其沉静的心境，极其灵敏的觉受，和极其广大的胸襟，则无法承受其默照过程中带来的心灵震撼和动荡。因此把默照生死的因果轮回有意无意的转化成观照自己川流不息的念头，也就很容易理解了。即便是在当时，默照禅也因其字面意思为诸多士大夫曲解误用，故有大慧宗杲对默照禅的极力排斥，他在答陈季任书中说：

近年以来，有一种邪师说默照禅，教人一二时中是事莫管，休去歇去，不得做声，恐落今时，往往士大夫为聪明利根所使者，多是厌恶闹处，乍被邪师辈指令静坐却见省力，便以为是，更不求妙悟，只以默然为极则。⁴⁴¹

比较《默照铭》内容可以发现，实则大慧宗杲只是批判了对默照禅的误用而已。而在大手印诸多任运修行的教授中，能够些须与默照禅接近，指出其中内明之道的汉文文献，目前所知，仅仅限于宗喀巴所造，法尊法师翻译的《温萨耳传大手印》。如其中云：

由是修习故，随六识现境，审观彼现相，即能见其性，说随现能知，是正见宗要。总谓自心等，随现皆不执，决了彼体性，则当常修习。

虽然较之一般大手印教授，《温萨耳传大手印》已经觉悟到了任运修行中了自心知因果的本质，但其所呈现出的深度和境界，与《默照铭》相比，可就相去甚远了。

参考文献：

- [01] 八思巴：《〈大乘要道密集〉评注》，俞中元、鲁郑勇评注，陕西摄影出版社，1994年6月。
- [02] 刘锐之：《诸家大手印比较研究》
- [03] 陈兵：《大手印导论》
- [04] 宗喀巴：《温萨耳传大手印》，法尊法师翻译

⁴⁴¹ 《宏智禅师语录》卷二十六

下
编

原
典
译
汉

一、萨迦格言

萨班·贡嘎坚赞著，索南才让、依卓玛译

目 录

第一章 辨识学者品.....	249
第二章 辨识贤者品.....	252
第三章 辨识愚者品.....	255
第四章 辨识贤愚品.....	259
第五章 辨识恶行品.....	264
第六章 辨识正确处世方法品.....	269
第七章 辨识悖谬品.....	275
第八章 辨识事物品.....	280
第九章 辨识佛法品.....	290

第一章 辨识学者品

- 1.学者是学问的司库人，他们汇集珍贵的格言；
大海是河流的库藏，百川都向那里奔流。
- 2.人们是不是有学问，关键在于懂得取舍；
与灰尘混合的铁屑，只有磁石才能吸出。
- 3.圣者凭智慧理解格言，愚人是无法如此的；
当阳光普照的时候，猫头鹰则变成了瞎子。
- 4.聪明人勇于去面对错误，愚人连小缺点也掩饰；
大鹏能啄死有毒的大蛇，乌鸦连小蛇都不敢得罪。
- 5.智者即便受到挫折，也会因此而更加顽强；
当雄狮饥饿的时候，能快速撕裂大象的脑袋。
- 6.对学者不经过询难，就难推测其学识的深浅；
如鼓不经过槌子敲打，那和其他物有什么区别。
- 7.即使知道明日要死，知识仍要坚持学习；
此生如果不能成就，那就为来世去储存。
- 8.只要有渊博的知识，自然会有人来请教；
香花即使开在远方，蜜蜂也会去围绕。
- 9.智者学习所有的知识，精通一门便晓天下事；

愚人即便见多识广，却像星星难发大光芒。

10.智者虽有渊博的学识， 仍要吸取别人的长处；
如果能坚持此种精神， 很快就能成就“遍智”。

11.智者用智慧保护自己， 敌人再多也无可奈何；
乌仗那婆罗门的儿子， 只身一人就能摧毁敌军。

12.当愚人间争吵的时候， 只有圣者能让他们平静；
当河水混浊不清的时候， 只有澄水宝能使它澄清。

13.学者无论处于什么困境， 也不会步愚人的后尘；
燕子无论渴到什么程度， 也绝不会喝地上的脏水。

14.聪明人即使受到愚弄， 也不会在大事上糊涂；
蚂蚁虽然没有眼睛， 却比那些有眼的走得快。

15.两个聪明人一起商量， 就会有更好的主张；
姜黄和硼砂配在一块， 会变成另一种新的颜色。

16.具有智慧与福德的人， 一人能战胜所有敌人；
勇猛之狮和转轮王， 均无需朋友的帮助。

17.若能善于运用策略， 征服大人物也不难；
迦楼罗虽然本领高强， 却成了毗纽天的坐骑。

18.欲得今生来世的幸福， 只能依靠智慧的力量；
达瓦王子用自己的智慧， 救了真桑的今生来世。

19. 即使如英雄般顽强， 没有智慧也难吉祥；
即使得到了财富， 没有福气也难长久。
20. 功过显然是不同的， 只有学者才能辨析；
水和牛奶混在一起， 天鹅晓得从中分开。
21. 若经常鞭策和教导， 就是牲畜也会领会；
不用驱使而能自悟， 这是聪明人的标志。
22. 对聪明人不用多指点， 从态度上他就能明了；
尼泊尔的石榴不用尝， 看颜色就知味道怎样。
23. 学者离开自己的家乡， 在异地格外受尊敬；
如宝贝只在外界畅销， 在海岛上哪会体现价值。
24. 学者在求学时会艰辛， 贪图安逸成不了学者；
贪恋于微小安逸的人， 永远得不到大的幸福。
25. 有智谋的人哪怕弱小， 强大之敌也无法征服他；
兽王虽然力大无穷， 却被聪明的小兔所杀。
26. 有智慧和修养的人， 能与众人和睦相处；
同一种类的牲畜， 都能够聚集成群。
27. 在事情发生前观察， 这才算聪明人所为；
事后再去左思右想， 那是愚者的表现。
28. 懂得智者所辨析之事， 才能算得上是学者；

能分辨牛年龄的大小， 哪能称得上是学问。

29. 水再多也满足不了大海， 王库不会嫌宝多；

贪心者不会嫌财富多， 学者不会嫌知识多。

30. 格言即使出自小孩之口， 学者也要把它吸取；

为得到气味芳香的麝香， 在野兽的肚脐也要去取。

第二章 辨识贤者品

31. 圣人高尚的品德， 要靠贤者来宣扬；

马拉雅山的檀香味， 总被风吹送到十方。

32. 委任高尚之人做官， 既可成事也能圆满；

把宝物供在经幢顶， 学者们都称颂“家乡吉利”。

33. 被暴君残害的百姓， 会特别想望仁慈的法王；

如同众生遭受瘟疫时， 总是会把雪水来盼望。

34. 当暴君迫害百姓之时， 法王会特别地护佑；

当邪魔纠缠众生时， 金刚咒师则来保护。

35. 贤者有小过失也会改正， 小人罪孽再大也不在乎；

奶酪沾点浮尘也要清除， 酿酒还要特意放进酒曲。

36. 圣人即使遭遇苦难， 志气也会更加坚定；

尽管火把低垂朝下， 火舌仍然向上燃烧。

- 37.圣人虽然身居远方， 也能利益自己的眷属；
雨云虽然飘在高空， 却使庄稼获得丰收。
- 38.为了今生爱惜自己的声誉， 为了来世珍惜自己的福泽；
若无两者纵有钱财， 绝不会使贤者欢悦。
- 39.对未来要远见卓识， 受困厄要忍让宽心；
如此努力坚持不懈， 仆役也能变成大臣。
- 40.乐善好施的美名， 像风一样吹遍四方；
如同乞讨聚集时， 召来了更多的施主。
- 41.布施了东西不求回报， 小人的轻侮也能安忍；
受恩虽小铭记不忘， 这就是圣人的标志。
- 42.贤者虽然将学问深藏， 他的名声却在世上传扬；
兰花虽然被严密包藏， 它的香气还是飘溢十方。
- 43.君主仅在本地称王， 圣者却被十方敬仰；
鲜花仅是当天的装饰， 顶饰珠宝却永远都是珍品。
- 44.低垂的果树总是果实累累， 温顺的孔雀总有漂亮翎尾；
驯良的宝马行走如飞， 而只有贤者才具谦逊美德。
- 45.圣者与常人所作虽然相同， 得到的结果却大不一样；
撒在地里的种子虽然相同， 得到的收成却大有差异。
- 46.为圣者办事哪怕再小， 也能得到优厚的回报；
仅仅献上了一颗山楂， 就获得太子般的款待。

47.高贵的种姓要靠德行护持， 若行为堕落就会失去高贵；
芬芳的檀香人人喜爱， 可是烧成了灰还有谁会稀罕。

48.贤者暂时遇到困难， 人们不必为他担忧；
月亮若被天狗吃了， 过一会儿就会复圆。

49.如果贤者对敌仁慈， 敌人也会向他归降；
谁对众人仁慈施恩， 人们就会立他为王。

50.圣人无论怎样困苦， 也决不取不义之财；
狮子宁愿饿着肚子， 也不吃肮脏的食物。

51.圣人即使在生死关头， 也不失去善良的本性；
真金无论怎样冶炼， 也不改变本来的颜色。

52.小人向圣者大发雷霆， 圣者也绝不会计较；
豺狼发出傲慢的叫声， 狮子只会可怜它无知。

53.圣者常受到百般挑剔， 普通人有谁会去注意？
宝石总是被人们鉴别， 木炭裂纹有谁去研究？

54.不因赞扬而高兴， 不因责骂而不悦；
善持自己的功德， 这是圣者的气度。

55.用罪恶武力得来的财富， 谁能说是真正的财富；
猫和狗虽然吃饱了肚子， 却都是些无耻的经历。

56.使自己的百姓幸福圆满， 这难道不是首领的荣耀？

将骏马装饰得光彩耀目， 这难道不是主人的光彩？

57.君主对自己的臣民， 施以仁慈和护佑；

臣民对自己的君主，也必定尽忠效力。

58.圣人所居住的地方， 谁会尊敬其他学者？

太阳在天空升起之时，谁能看见星星的光芒？

第三章 辨识愚者品

59.小人得到了财富，行为却变得更加低劣；

瀑布无论怎样引导，它只能向下奔流。

60.小人有时也变得善良，但那却是他的伪装；

玻璃涂上宝石的色彩，遇见水就会原形毕露。

61.蠢人虽成就了事业，只是运气并非真本事；

春蚕虽能够吐丝，并不代表它精于纺织。

62.君子努力达成的协议，小人瞬间就能毁坏；

农夫辛勤种下的庄稼，冰雹刹那就能摧毁。

63.小人总把自己的过失，往别人身上推卸，

乌鸦把碰过脏物的嘴，总往干净的地方磨蹭。

64.托蠢人办理的事情，不仅乱套自己也要遭殃；

让狐狸作了国王，臣民受苦自己也要身亡。

65.蠢人为了寻求快乐，反而招来更大的痛苦；

有些被病魔缠身的人，为了消除痛苦而自尽。

66.愚蠢又憨直的人，不仅伤己而且害人；

林中的直树被砍伐，直箭容易伤到对方。

67.平常不为别人着想，此种行为和畜生一样；

只为寻求自己的吃喝，畜生难道不是这样？

68.不分辨好坏与是非，不增长智慧和见闻，

心思只在吃喝上，就是头无毛之猪。

69.和愚人亲密玩笑，对贤者却畏而远之；

虽然没有垂肉和肉峰，只能算是有上牙的黄牛。

70.哪儿有吃喝往哪儿跑，让他做事他就远逃；

虽然会说也会笑，不过是条无尾巴狗。

71.马蹄印容易被雨水灌满，小仓库容易被财物装满；

小田园容易被种子撒满，愚昧无知的人容易自满。

72.傲慢的愚人轻易去承诺，有了权势也会被弄垮；

因“阿修罗”之位低于天人，导致失掉了三界之地。

73.心胸狭窄的人见到仇敌，报仇之前就变了神情；

凶恶的狗一看见生人，没咬之前就先狂吠。

74.蠢人集财只能带来痛苦，只知积累舍不得享用；

常在财物四周守护，如同贪婪的老鼠。

75.在愚昧的人们面前，高贵学者不如耍猴者；

宁肯把钱丢给耍猴人，却让学者空手而去。

76.自己一无所知的傻瓜，对学者格外的嫉妒；
雪山上冬天长出的禾苗，却被当作不祥之兆。

77.小人专搞邪门歪道，对君子百般嘲讽；
如荒岛之人长有项瘤，少了项瘤被认为是缺陷。

78.那些破坏仪轨的愚人，欺凌维护仪轨者；
就像到了“独脚人”之地，长有两脚者不被当人。

79.某些违背礼仪的人，对遵守礼仪者进行谴责；
长着狗头的怪物，反把俊男说成美女。

80.用不正当行为致富的人，嘲笑清贫的学者；
就像一群年长的猴子，抓住了人讥笑其没长尾巴。

81.若学者遭到命运的捉弄，再聪明也会堕入愚人行列；
馨香的茉莉花被风吹落，任风刮到垃圾堆里。

82.愚人极力抓住一切过失，而不乐于去积攒功德；
就像茶滤子抓住残渣，茶的精华却无影无踪了。

83.既没有分辨好坏的智慧，又回避学者不虚心请教；
一味寻求吃喝玩乐，只能算是有两足的牲畜。

84.庸人聚集得再多，对大事也没作用，
茅草捆得再粗，也难以支撑房屋。

85.不经考虑就把事情完成，不能把他看成是聪明人；

小虫无意留下的诸多痕迹，虽然像字而不是字。

86. 愚人发出的狂言，未经驯服的劣马；
战场上失落的宝剑，最终对谁有益可不确定。

87. 没有智慧的傻瓜再多，也会被敌人降伏；
力大无穷的象群，被聪明的兔子捉弄。

88. 缺少智慧光有财富，对自己并没多大好处；
如意宝牛的乳汁虽好，小牛却很难吃到。

89. 毫无知识的蠢人，不一定对学者尊敬；
阳光虽温暖灿烂，鬼魔见了却要逃遁。

90. 愚人集了很多财富，哪会想到自己的亲友；
反而成天哭穷叫苦，像贪婪的老鼠一样死去。

91. 在愚人集聚的地方，贤者怎能受到尊敬；
在毒蛇盘踞的洞穴，松明也放不出光芒。

92. 有财富而吝啬不用，是没有享受的福气；
当葡萄成熟的时候，乌鸦却老是得嘴疮。

93. 常靠别人扶持的人，总会有垮台的一天；
依靠天鹅升空的乌龟，终会跌落在地上。

94. 不识好歹忘恩负义，箴言宝训他置之不理；
亲眼所见还要追问，胆小盲从都是愚蠢的表现。

95. 胆小的人是嘴上的英雄，对远处的敌人喊得最凶；

真正交锋只会合掌求饶，回到家中又自吹自擂。

96.懦夫在开会时就逞英雄，遇事只考虑自己的得失；

需要他时却去装病，冲锋时只在远处叫喊。

97.愚人满足于点滴胜利，一旦失败就怨天尤人；

集会讨论时来起哄，私密事情又到处泄露。

98.在战场上临阵磨枪，遇见敌人就躲进人群；

与他为伍会带来恐慌，他会把武器送给仇敌。

99.列队上战场时他在尾后，战胜回归时队前带头；

见到吃喝就拼命抢，遇到困难就设法溜走。

100.卑劣者虽然能说会道，聪明人谁也不会上当；

肮脏的井水谁会去取，呕吐之物学者岂会尝。

101.撅嘴唇给人暗示，说话时挤眉弄眼，

听传记时唉声叹气，这些都是小人的特征。

第四章 辨识贤愚品

102.卑贱者拥有的财富虽多，落魄的贤者能把他压倒；

饥饿的老虎怒吼的时候，猴子吓得从树上掉落。

103.愚人总是把知识挂在嘴上，智慧的人把学问藏在心里；

麦草总是漂浮在水面上，宝石却深深地沉在海底。

104.知识浮浅者总是骄傲，学问渊博者反而谦逊；

小溪总是哗哗作响，大海却从不喧嚣。

105. 卑劣的人总是藐视贤者，贤者从来不会这样；
狮子对狐狸加以保护，狐狸内部却互相争斗。
106. 贤者容易化解愤怒，小人生气愈劝愈糟；
金银虽硬也能熔化，狗屎化了臭气难消。
107. 博学的人优点俱全，愚蠢的人缺点甚多；
有了宝贝万事如意，养了毒蛇灾害无穷。
108. 恶人隐居森林还会作孽，贤者身在闹市仍然积善；
森林里的野兽特别凶猛，闹市中的骏马格外温驯。
109. 贤者经常观察自己的过失，小人专门挑剔别人的缺点；
孔雀经常剔洗自己的羽毛，鸱鸺总是给人们带来凶兆。
110. 贤者调柔护己又护人，小人粗暴害己又害人；
丰硕的果树利人也利己，枯木燃烧害己又害人。
111. 富有时处处都是亲友，穷困时亲友也成怨敌；
宝岛虽远也千里来寻，干涸的海滩谁肯光顾。
112. 愚人自己富有了就满足，贤者布施了才会心安；
癞子搔痒虽然自身痛快，智者见了却远远避开。
113. 对贤者问难能成为良友，问愚人问题却受报复；
风能使森林火愈烧愈旺，又能使小小的油灯熄灭。
114. 这是朋友那是敌人，狭隘者绝对很分得清；
智者对谁都平等相待，因为谁会怎样还不一定。

- 115.只有学者才热爱知识，庸人对知识哪会关心；
蜜蜂才热爱芬芳的花朵，苍蝇逐臭怎会把它赏识。
- 116.学者在学者中才被敬重，愚人对学者却从不介意；
旃檀虽然比还黄金贵重，愚人却把它当木炭来烧。
- 117.智者懂得独立思考，愚人只会随声附和；
一只大狗吼叫几声，群犬就会一哄而起。
- 118.学者遭遇挫折之时，仍以教诲使人受益；
小人一朝发迹之时，只是争斗伤人害己。
- 119.有些人说说就了事，有些人做事从不声张；
狗看见生人就汪汪乱叫，鱼鹰和猫却悄悄伏击。
- 120.贤者受到责难也会与其为善，小人虽讲友好也会与你结仇；
天神发怒时也会护佑众生，阎王高兴时也要索人性命。
- 121.高尚的人就像宝石一样，何时何地也不改变面貌；
卑劣的人就像秤杆一样，稍遇小事马上就见分晓。
- 122.志同道合的人再远也能互相得益，情意不投的人虽在一起也终分离；
莲花出于污泥而不染一丝泥土，太阳虽远也会常常护佑着它。
- 123.一个人有多少羞耻心，就会有多大的功德力；
如果不知羞耻，功德消弱恶名远播。
- 124.贤者不用嘱托也会施以教导，小人再三叮咛还是对你胡说；
佛子受到蔑视照样施以仁爱，阎王受到供奉一样索要性命。

- 125.对一方有好处的事情，对另一方也许会有害；
当月亮升起来的时候，睡莲开放荷花却闭合。
- 126.恶人虽然能够成事，贤者不会对他羡慕；
认真办事可能会出错，高尚的人哪会对他耻笑。
- 127.所得到的一切并非都好，有的是收获有的是灾祸；
母马怀驹能带来财富，母骡怀驹是自寻死路。
- 128.贤者易合难分离，小人易分难和解；
树木折枝易嫁接，木炭断裂难再合。
- 129.弱者如能时刻警惕，强者也难将他摧毁；
强者如果麻痹大意，弱者也能将他战胜。
- 130.有了财富也就有了权势，失去财富就失去了权势；
帮助偷窃的如意宝被盗了，神偷本领也就失去了。
- 131.积福德的人布施得再多，财富仍像雨水连绵不绝；
不积福德者集聚了钱财，到头来谁享受还不一定。
- 132.贤者遇到阻难，就像那上弦月亮；
小人受到挫折，就像熄灭的油灯。
- 133.智者克敌总是深谋远虑，最终会把敌人彻底征服；
愚人对敌人急于报复，结果总是给自己带来痛苦。
- 134.智者有意避开危险，正是勇敢坚强的表现；
狮子捕杀水牛之时，避开牛角决不是胆小。

135.不加思索就冲向敌人，那是愚人的行为；

夜里的飞蛾扑向灯火，怎么能算是英雄。

136.恶人把自己的靠山摧毁，贤者则保护自己的靠山；

小虫常把自己周围吃尽，狮子则保护自己的领地。

137.小人对无需保密的事大加保密，需要保密的事又四处宣扬；

贤者对无需保密的事从不保密，需要保密的事则宁死不讲。

138.小人富有了必定骄傲，君子富有了却更加谦恭；

狐狸吃饱了到处嚎叫，狮子吃饱了安静地睡觉。

139.贤者和小人的行为，皆源于各自的本性；

蜜蜂何需学习酿蜜，野鸭生来就会游泳。

140.暴君遭遇强敌之时，只会惩处自己的臣民；

有些一事无成的愚人，自我毁伤而送掉性命。

141.法王遭遇强敌之时，更加爱护自己的臣民；

孩子若值生病之时，母亲会更为怜惜照顾；

142.好人结交了坏人，就会受到熏染；

恒河的水本来甜美，流进大海就变得苦涩。

143.坏人跟着好人，行为也会高尚；

身上抹上麝香，气味更加芬芳。

144.须弥山总是屹立不动，圣人就像它一样地坚定；

柳絮常常随轻风飘荡，小人就像它一样变化无常。

第五章 辨识恶行品

145. 狡诈的人花言巧语，不是敬你而是谋求私利；
猫头鹰发出的笑声，并非高兴而是不祥之兆。
146. 恶人用巧言诱骗，丧失警惕就会上当；
渔夫用香饵下钩，贪吃的鱼儿会送命；
147. 小人不得志的时候，本性还是善良的；
毒荆没有成熟之前，刺尖是不会伤人的。
148. 心里想的是一套，嘴里说的是一套，
这是狡猾的阴谋家，又叫自作聪明的傻瓜。
149. 狡诈的人尽管一时得逞，最终将不免遭受失败；
毛驴蒙上豹皮偷吃庄稼，最终免不了被人宰杀。
150. 滑头们用狡诈的伎俩，明目张胆地欺骗别人；
正如小偷硬把羊说成是狗，白白地把婆罗门的羊骗走。
151. 狡诈的人明明干了坏事，还要用谎言来欺骗别人；
大天明明因痛苦而悲号，还硬把痛苦说成是圣谛。
152. 狡猾的人假装正经，不知底细决不能轻信；
孔雀体态优美声音动听，吃的却是有毒的食物。
153. 狡猾的人装作诚实的样子，那是为了欺骗你；
屠户把野兽尾巴拿给人看，却无耻地把驴肉卖给你。

154. 无耻的人看见别人的东西，总想拿来自己享用；
把朋友的衣物给客人垫坐，还夸说自己慷慨热情。
155. 寡廉鲜耻的人，将自己的丑事当作光荣宣扬；
根泽地方的一些贵族，向弑父称王者擂鼓庆贺。
156. 愚人本想做点好事，结果却害人不轻；
小喜鹊拔掉妈妈的羽毛，还以为报答了养育之恩。
157. 薄情寡义的人得到恩赐，还认为是自己的本事；
龙王辛苦地降下了甘霖，农夫却以为自己之福德。
158. 愚人侥幸得来的享受，还以为是自己努力的回报；
老狗舔食自己颚上的鲜血，还以为是在饱尝骨髓的美味。
159. 愚人掠夺自己的亲友，去供养与己无关的人；
砍了脑袋去装饰尾巴，不是疯子又是什么。
160. 需要的地方愚人总是不到，无用之处却常常见到；
低劣的泉水夏天不断流淌，缺水的春天却总是干涸。
161. 高尚温和的人，总是被邪恶的人伤害；
浸透油的灯芯，总是最容易被火点燃。
162. 用凶暴可以降服凶暴，平和的方法如何有效；
火烧切割能治愈毒痈，温良的方法会使它恶化。
163. 国王若不依法治理疆土，那是国家衰败的象征；
太阳若不能把黑暗驱除，那是出现日蚀的标志。

164. 在昏君的暴虐统治之下，在快要倒塌的高楼下面；
在即将崩溃的山峰下面，使你时时刻刻胆战心惊。
165. 品质恶劣的小人，即使聪明也被疏离；
毒蛇头上虽有宝贝，谁敢将它抱在怀中。
166. 国王欲求名声很难实现，即使有了名声也难于满足；
居于其中总是提心吊胆，这样的国王似烈火暴戾无情。
167. 不贤良之妻、恶友和暴君，谁也不敢去亲近；
在猛兽出没的森林中，谁也不敢久留。
168. 骄傲会使人无知，贪婪会使人无耻；
整天欺凌自己的仆役，那他就会自食恶果。
169. 有益的箴言固然很少，能照它做的人更少；
高明的医生固然很少，肯听医嘱的人更少。
170. 由于过于狂妄自大，痛苦挫败接踵而至；
由于狮子太过骄傲，反给狐狸做了脚夫。
171. 乌鸦埋下去的食物，对恶人所做的好事；
在瘠田里撒下的种子，都是期望多而收获少。
172. 在没有了解之前，对谁也不要轻信；
麻痹大意容易犯错，过多商议反生怨敌。
173. 世界上可怕的东西虽多，没有比恶人更可怕的；
其他可怕的东西能制服，阴险的恶人却难对付。

174. 对恶人用种种方便帮助，也难使他心满意足；
谁对他规劝谁就是怨敌，这就是恶人的秉性。
175. 恶人无论怎样改造，他的本性也不会变好；
煤炭无论怎样洗刷，它的颜色也不会变白。
176. 被那里的恶人欺侮了，对那里的好人也回避；
被毒蛇咬伤了的地方，看见金链子也要避开。
177. 恭敬只能用于圣者，恭敬恶人只会带来祸根；
乳汁是婴儿的甘露，喂给蛇只会增加它的毒液。
178. 无论怎样教导恶人，也难使他与你亲近；
无论怎样喂养麻雀，也难使它安适无惧。
179. 专爱挑拨是非的人，再好的朋友也会离去；
涧水不断地冲刷，坚固的岩石也会裂缝。
180. 做了欺骗别人的恶事，却说师长朋友的长短；
若是谎话则无人相信，若属真情那才使人惧怕。
181. 一个人将不该说的话，到别人面前说长道短；
无论他说的是真是假，聪明人也要谨慎提防。
182. 爱财如命的小人，即是亲友也不要信任；
大人物贪受贿赂，多半被亲友毁灭。
183. 表面凶恶的敌人，容易制服；
表面善良的敌人，却难战胜。

184. 身体的创伤可以医治，语言的创伤难以弥和；
乌鸦的话伤害了猫头鹰，世世代代它们都是仇敌。
185. 满腔仇恨藏在心里，花言巧语挂在嘴边；
阿修罗传授的秘诀，违背了圣人的教诫。
186. 要像拔掉毒根一样除恶，这是《王典》上的规定；
待人要像父母抚爱子女，他也会像待父母般对你。
187. 只知图谋私利的人，谁愿意跟他做朋友；
农夫辛勤耕耘的地里，别的杂草难以生长。
188. 忘恩负义之人，谁敢做他的朋友；
劳而无获的土地，哪个农夫愿意耕耘。
189. 当人们傲慢鲁莽的时候，衰败的命运就要临头了；
当野象发狂难驯的时候，被阉割的日子也就不远了。
190. 无论给卑劣的人多少好处，需要时他决不会给你帮助；
只有被钳子夹住的铁球，哪有被铁球夹住的钳子。
191. 恶人假借为别人谋利，却尽做些损人利己之事；
智者从不伪装成别人，最终毁掉自己的名声。
192. 未还的利息、潜在的敌人，残酷的刑罚和恶毒的语言，
横暴的家族和堕落的作风，不需要倡导也会自然滋生。

第六章 辨识正确处世方法品

- 193.当自己被派去做官时，很少能明白该怎么做；
观察别人时都用眼睛，观察自己时却需要镜子。
- 194.在某一方面有智慧的人，也很难能精通一切事情；
哪怕是极其敏锐的眼睛，也不可能听得见声音。
- 195.说老实话可能会出差错，婉转些也许会更好；
笔直的路上会遇坎坷，右旋的白海螺反而吉祥。
- 196.没有福泽鲜有学问，这仅有的学问会毁掉自己；
海蜂因没能力保护珍珠蛤，使仅有的珍珠害了自己。
- 197.对学者过分依赖，就会产生诸多烦恼；
甘蔗是非常甜的，但吃多了也会厌腻。
- 198.不论心地如何善良，经常侵害就会恼恨；
本性清凉的旃檀，不断磨擦就会燃烧。
- 199.世上的国王虽然多，奉法爱民的却很少；
天上的星辰虽然多，同日月般明亮的却很少。
- 200.有能力伤害人的人，也能以此利益他人；
能砍人脑袋的国王，也能治国理政利益百姓。
- 201.贤明而正直的大臣，能将君民之事圆满完成；
神射手射出的直箭，想射哪里都能够命中。

- 202.如果国王不自重，谁也不会对他尊重；
一具失去生命的尸体，再好还有谁要。
- 203.只要大家同心协力，弱者也能办成大事；
据说蚂蚁聚在一起，能夺取幼狮的性命；
- 204.胆小而又懒惰的人，再有力量也会衰败；
黄牛有无穷的力量，却被牧童当仆役指挥。
- 205.勤快且又有自信，也能将强者制服；
海螺的躯体虽小，却能与鲸鱼相抗衡。
- 206.是伟人就用不着骄傲，小人骄傲又有何用？
真宝石用不着自夸，假宝石再推销也没用。
- 207.圣者的财富能够长久，小人富裕了就会衰败；
太阳永远光芒四射，月亮圆了就要残缺。
- 208.国王过分夸耀权势，最终会导致灭亡；
将鸡蛋抛向高空，最终只会粉碎。
209. 世上一切众生，往往被同类迫害；
当阳光普照的时候，诸具光者便无踪影。
- 210.若有好处是敌人也要亲近，若有危害是亲友也要远离；
海中的宝贝再远也要去购买，腹中的疼痛再近也要治疗。
- 211.腹中稍有一点学识，就露出自满的神情；
犹如含有雨水的乌云，到处飘动发出雷声。

212.具备一切优点的人很少，没有一点优点的人也少；

当优缺点混在一块时，智者首先是看他的优点。

213.在最初不了解的时候，无法辨别是敌是友；

消化不了的食物会成毒，认清毒品时能制成良药。

214.有缘之地会使你兴盛，无缘之地会使你衰败；

抓来的野鸭它想飞，从湖里赶时还又返回。

215.聪明人花钱去求知识，傻瓜有了知识还扔掉；

人们生了病都去服药，有的人活着还要寻死。

216.一切幸福来源于自由，一切痛苦只因压迫；

强求一致是纠纷的根源，诺言是束缚人的绳索。

217.尽管有满腹的学问，衣衫褴褛就会被轻视；

蝙蝠的本领虽然大，因无毛而被鸟类孤立。

218.过分的憨厚与刚直，往往会伤害到自他；

直箭要么杀伤对方，要么就折断自己。

219.雨水江河流入大海，智慧学识熏习学者；

财宝百姓属于国王，湿润之地容易长树。

220.夏天的泉水和野火，云间的太阳和满月；

跟愚笨浅薄的人结交，需要之时哪会出现。

221.傻瓜少说话为好，国王深居简出为妙；

魔术偶尔光赏为奇，宝贝都以罕见为贵。

222.过分的仁慈溺爱，是造成怨恨的根源；
世间一切纷争，都因有某种关联才发生。

223.虽然是激烈的争论，却是友好的起因；
许多辩论的结果，大都走向了统一。

224.吝啬鬼的财富，嫉妒者的友好，
愚人所谓的道理，都不值得去羡慕。

225.贪财的人喜欢钱财，傲慢者乐意被人夸；
傻瓜为同意己见而高兴，高尚之士爱讲真话。

226.愚者拥有的学识，儒者谈论的才智，
暴君给予的恩赐，对人都难以有益。

227.富人说话无理也悦耳，穷人说话有理也难听；
只要是产自玛拉雅，就算是朽木也珍贵。

228.多嘴多舌是招祸之源，沉默寡言是免灾之本；
鹦鹉学舌所以被关进笼中，不会说话的鸟儿自由飞翔。

229.倘若不去欺诈敌人，还时常帮助对方；
敌人亦会对你敬仰，这就是事物的规律。

230.强者何需去发怒，弱者发怒有何益；
为了办事而气愤，这是无谓的自焚。

231.布施能使敌人来亲近，不愿施舍亲友也会远离；
母牛若是乳汁已尽，牛犊抓来了也要逃开。

232.精通某些事情的人，未必对所有的事情在行；
能把水乳分开的野鸭，却把自己的影子当食物。

233.经常仁慈待人的尊者，容易找到忠诚的仆人；
在莲花盛开的湖泊里，野鸭自然会来集聚。

234.富有的人行惠广施，博学的人温文尔雅，
首领能够爱护下属，三者都是利己利人。

235.靠福德而成就事业，就像太阳无需依赖于它；
靠勤奋而成就事业，就像油灯还要借助外力。

236.和品德高尚者在一起，低贱的人也会变高尚；
依靠大树向上攀的青藤，就能一直爬到树顶。

237.渊博的学者虽有缺点，求知的人还是爱亲近；
雨水虽对房屋有损，勤快的人还是会喜欢。

238.毫无内涵只喜打扮的人，智者绝不会喜欢他的；
犹如不会奔腾的骏马，再好也不会有多大价值。

239.蠢人堆里富翁多，猛兽群中显英雄；
学者群里出格言，当今世界少圣人。

240.你有什么样的本领，就有相应的名声；
学者以学识而闻名，英雄凭英武而出众。

241.大人物所敬仰的，却被卑贱者轻侮；
大自在天顶的头冠，却被阿修罗当成食品。

- 242.经卷中的知识，未修成的秘咒；
健忘者的学识，需要时常会哄人。
- 243.勤劳的智者懂得如何发财，愚蠢的懒汉怎能与之并提；
耳朵虽然先长出来，但难高过后生的犄角。
- 244.香甜的食物对猪狗有何用？明亮的灯光对盲人有何用？
美味的佳肴对绝食者有何用？深奥的佛经对愚人有何用？
- 245.有学问的人与黄金，战场上的英雄与骏马；
高明的医生与宝饰，这一切都受人青睐。
- 246.有智慧而又勤奋的人，什么事情都能完成；
十二队俱卢族强健的兵马，都被班图五子所战胜。
- 247.子孙后代的行为，多数受前辈的影响；
小杜鹃长大学鹁子，这种现象是很少的。
- 248.山和水、象和马，木柴和火焰、石头和宝石，
男人和女人虽属同类，优劣却各异。
- 249.有福德者发一言，小人物便难以消受；
果摘国王的一句话，大海之王就被擒拿。
- 250.虽然努力去办事情，有无收获要靠福德；
商人在大海苦寻未获的宝物，却在国王的仓库中躺着。
- 251.愚人的爱憎一目了然，智者的爱憎藏在心里；
老狗撒欢表示高兴，阎王发笑却代表杀人。

252.最好的财物是施舍之物，最妙的快乐是舒畅的心情，
最美的装饰是听闻正法，最好的朋友是诚实的人。

253.谁不为钱财而痛苦，又有谁能永享幸福，
一切痛苦和幸福，犹如冬夏的循环变化。

254.卑劣的人能够出名，要归功于别人的支持；
屠杀成性的“指母数珠”，全仗毗那夜迦的佑护。

255.众生间的相互关系，是由宿命来注定的，
正如大鹰要背哈喇，獭要供养于猫头鹰。

256.要想不断地积聚财富，最好的办法莫过于施舍；
要想池水始终盈满，放水才是最好的方法。

第七章 辨识悖谬品

257. 做奴仆的傲慢自大，修苦行的讲究衣着；
当国王的不以正法治国，三者都是不合情理。

258. 力不能及的事硬要去做，与众人为敌、与大力士争斗，
对妇女偏信、与恶人结友，这五种都是毁灭自己。

259. 没有钱却想衣着华丽，向人乞讨却又耍傲气，
不懂得经典却又好辩论，三者皆为众人之笑柄。

260. 恶人抛弃富饶的地方，偏偏穷乡僻野去落户；
把郁金香当做肉团，只有狐狼才会这样。

261. 大人物不能被敌人征服，却被自己的随从伤害；
除了自己身上的虱蚤，谁敢去咬狮子一口。
262. 自己伤害自己，谁人能来救护；
自心蒙上的阴影，别人谁又能看见？！
263. 欺负守法安分人，谁能不说他卑鄙；
杀害救命恩人，谁会夸他是英雄。
264. 不管对己有无好处，恶人总要损害他人；
毒蛇虽以风为食，仍要伤害别的生灵。
265. 贪图安乐的思想，是痛苦的源泉；
迷恋美酒的习性，定会导致疯狂。
266. 世人都尊敬有学问的人，要想有学问靠自己努力；
努力而得不到成果，埋怨别人又有何用。
267. 人们都羡慕长寿，视衰老为灾难；
怕衰老又想长寿，只是愚人的贪欲。
268. 遇到学问渊博者，却又不肯去请教；
此人不是鬼缠身，就是命中无缘分。
269. 分明有无数的钱财，既不享受也不施舍；
此人不是病魔缠身，就是地狱里的饿鬼。
270. 懂得佛法而不修行，要这样的佛法有何用；
满田的庄稼长得再好，食肉的猛兽也不会喜欢。



271. 受命运摆布的众生，虽有财富也不会享用；
再饿也要埋藏食物的乌鸦，一辈子也难填饱肚皮。
272. 既不使用也不去布施，当钱财是富有的标志；
那雪山也可以当作金子，要成富翁岂不是容易。
273. 说教论法的人，世上有很多；
实践教义的人，世上却很少。
274. 尽管生得高贵美丽，没有学问也难算漂亮；
孔雀尾翎光彩夺目，哪里配作伟人的装饰。
275. 安上的鼻子、买来的孩子，借来的头饰、偷来的财产，
以及没有师传的学识，虽然有了也没人瞧得起。
276. 不报答别人的恩情，最终吃亏的是自己；
修炼害人的密咒，往往自己先遭报应。
277. 看到的财富再多，不合法度决不伸手；
公羊相斗洒下的血，狐狸为贪食却身亡。
278. 不应照顾某种关系，就把老的情义抛弃；
即便是帝释天王，眷属也会纷纷离去。
279. 不要舍弃贴心的老朋友，而去信任那些新相识；
猫头鹰信用乌鸦做大臣，结果败坏了自己。
280. 无论恶人怎样来亲近，也不能成为自家人，
不管怎样把开水烧煮，也决不会在火里燃烧。

281. 有理而发怒，冷静之后能平息；
无理而发怒，谁也无法说服。
283. 福气殆尽起恶心，家族终结生孽子；
财物耗尽便吝啬，寿命终结呈死兆。
282. 不清楚对方的情况，即便小人物也勿轻视；
由于欺负陀地巴鸟，大海也被迦楼罗征服。
284. 只要自己不作恶，哪怕帝释来降罪；
泉眼自己不干涸，泥土盖也盖不住。
285. 谋划了一百件事情，做到底的一件也没有；
没有恒心者的结局，就像跑街串巷的老狗。
286. 如果是受命运摆布，哲人也会误入歧途；
信奉外道的大师，修持疯狂的禁戒。
287. 不守法纪的人一时得逞，终究免不了会暴露；
曲甲尔非法获得了悉地，最后还是免不了死。
288. 聪明过头的事做多了，反而会被聪明毁掉；
国王过于费心猜疑，江山也就容易毁掉。
289. 贪得无厌的人，财产是他的屠夫；
富人为财丧命，乞食者反能安宁。
290. 如果武艺过于高超，反倒成了送命的根由；
在战场上阵亡的，大都是那些武士。

291. 富裕、智慧和权势，都与有福之人结伴；
若是没有福德，这些会成为自毁的根源。
292. 聪明人无论做什么事情，都是凭自己的福德；
在这浑浊的乱世之中，有几个是福德俱全的人。
293. 池塘蓄水太满，池壁总要崩溃；
积攒财富越多，子孙兴旺的越少。
294. 有了儿子又缺钱财，有了钱财却被人害；
样样都圆满的人，多半又会过早死亡。
295. 智者所以积累福德，因为福德是安乐之本；
世人所以能幸福圆满，都是平日积累了福德。
296. 用谎言欺骗了别人，等于欺骗了自己；
倘若说了一次谎话，再说真话人也怀疑。
297. 不洞察是非曲直，就莽撞地进行报复；
就像冤杀伴侣的鸽子，孤苦零丁后悔一辈子。
298. 未来之事难以预测，出现问题设法解决；
要过河时才脱靴子，不到河边脱它何用。
299. 终究办不到的事情，再好也不要妄想；
消化不了的食物，再香也不要贪食。
300. 不肯辛勤劳作的人们，今生来世都不会有成就；
没有精心耕种的土地，再肥也长不出好庄稼。

301. 一个人太过软弱，谁都可以对他驱使训斥；
棉花被人做成垫子，谁会把树枝拿来当垫子。
302. 坏事和办不到的事情，别人叫做就做，那是傻瓜；
谁相信有人花钱买梅毒，哪有人把一切当礼品赠送。
303. 积攒了钱财而不用，等于积攒了自焚干柴；
蜜蜂酿就了蜜却不吃，被人拿走自己却饿死。

第八章 辨识事物品

304. 聪明人做很小的事情，也常与人商量；
成功了也不沾沾自喜，即使失败也不觉丢面子。
305. 每个人的志向都不同，很难使他们都满意；
如果自己越有学问，大家就越喜欢亲近。
306. 时间让人变得衰老，但也要去广学多闻，
和布施相比，经教对来世更为有益。
307. 亲近博学者对自己有益，跟平凡的人相交很放心；
装满水的瓶子容易拿，空瓶子也是一样的。
308. 一知半解的人，谁肯去向他请教；
装了一半水的罐子，谁愿将它顶在头上。
309. 众生有圣和愚的区别，谁能够正确的辨别，

并懂得如何的对待，诸事就能够圆满完成。

310.在智者的教诲下，愚者也会变得高尚；

经过专家的训练，鹦鹉也能读诵经典。

311.只要依靠于强者，弱者也能将事圆满；

就如一滴水珠虽微，进入湖泊就不会干枯。

312.如果自己没有智慧，就该虚心请教学者；

空手未能战胜敌人，那么就该拿起武器。

313.哪怕是来害自己的敌人，处理得当也能化敌为友；

哪怕是对身体有害的毒，经过调理就能成良药。

314.应得的财富可以取，但莫对它贪恋；

树梢的果子可以摘，超过树梢就容易摔。

315.学者如不专心致志，很难说不会出乱子；

智者特别谨慎小心，所以很少出差错。

316.在别的经典中也提到，当自己的力量不足时，

就要对敌人表示恭顺；力量充足时就另当别论。

317.敌人的话说得再动听，聪明人也不会轻信；

猫和鱼鹰看起来温和，却常奋力捕捉猎物。

318.虽对地方的头人有怨气，但对他还得和悦亲近；

就像在地上滑倒的人，还是要依靠大地爬起。

- 319.贪得无厌的人，很快会害了自己；
贪食钓饵的鱼儿，马上会被渔翁捕杀。
- 320.尊长对待下属，常需用布施来招集；
施放“朵马供”的人，神鬼都愿意去保护他。
- 321.大有作为的圣贤人，决不会贪图享受；
由于贪欲招来的果报，楞伽的罗刹因此被杀。
- 322.仁慈的辩论只对贤人，对恶人决不能以此相待；
买卖只对珠宝而言，对于毒品谁肯如此。
- 323.国王税收的地方广，少征一些也会积满仓；
蚁蛭、蜜蜂、上弦月，都是积少而成多的。
- 324.国王征收赋税要明智，切莫过分地压榨百姓；
娑罗树中蕴藏的香脂，取得过多树会枯死。
- 325.国王要特别贤良宽厚，不必为小事而发怒；
毒蛇身上虽有宝贝，聪明人绝不会靠近它。
- 326.即便想得到财富，也要依佛法而取；
败坏教法所得的财物，今世享用绝不会久长。
- 327.对亲人不能过于贪恋，对仇人不要过于仇恨；
太亲会在欲望前结怨，过狠就容易遭到报复。
- 328.柔既能够克柔，也能够克刚；
柔能成就一切，所以学者说柔最有益。

329.别说谁是自己的仇人，也别说谁对自己不好；
即便不友好也别声张，一声张就会造成裂痕。

330.不顾惭愧与羞耻，不懂尊敬与藐视，
只图吃喝与钱财，这种地方不能待。

331.新地方好坏没了解前，最好先别抛弃旧地方；
一只脚还没有站稳落时，另一脚腾空就会跌倒。

332.尽力隐藏自己的才华，显示出来就会吃亏；
猴子如果不会表演，脖子上怎会套绳索。

333.即使亲眼看见灾难，在不适合之地别乱讲；
见到恶兆就到处传，不祥就会降临自身。

334.他人嗤之以鼻的财富，要它来做什么；
猪狗所吃的肮脏粪便，哪个聪明人会羡慕。

335.伤害对方的恶语，对敌人也别去讲；
如同山谷的回音，马上会有回应。

336.要想征服敌人的话，自己首先要具备本领；
这样既能使敌人心服，又能为自己积集福德。

337.对凶暴的人心要仁慈，调服的手段却要强硬；
为了医治身上的病痛，常常使用针砭灸灸。

338.有害的欲念虽小，也要立刻杜绝；
水渠小小的决口，也会酿成水灾。

339.不该做的事情，能者虽会也不会去做；

大象因为征服了敌人，自己反而被国王捆绑。

340.对朋友憎恨也别抛弃，敌人对你友善也别亲近；

乌鸦互相吵闹还要聚集一处，投靠了猫头鹰就会送掉性命。

341.事情无论大小，学者都会认真看待；

狮子捕杀大象或小兔，同样毫不松懈。

342.在不尊敬学者的地方，有学问的人谁肯久留；

把水晶当成打火石，有谁到那里去卖水晶？

343.学者要么将知识传授他人，要么就隐居森林修身养性；

宝贝要么作头上的装饰，要么就深深地留在海底。

344.与高尚的人亲近，对自己十分有益；

住在须弥山上的鸟儿，都披上了金色外衣。

345.依靠有嫉妒心的人，自己不会得到收获；

伴着太阳月亮，其光自然晦涩。

346.对不讲信用的人，谁肯和他交朋友；

天上彩虹虽然美丽，只有傻瓜才想摘来做首饰。

347.自己不喜欢的事情，就不要强加于别人，

被人家侵害的时候，自己的心情会如何。

348.谁若将自己珍爱的东西，慷慨地送给别人；

别人也会将自己珍爱的东西，同样奉送给你。

349.聪明人不与恶人为友，也不与恶人为仇；
过于嫌恶或过于亲近，两者都没有必要。

350.和高尚的人亲近，向博学的人请教；
与诚实的人结交，会经常获得幸福。

351.尽说些不合适的话，会遭到众人的轻视；
废话说得太多，人们会把他当成疯子。

352.谨慎小心的人，总担心会说错话；
因此从不多嘴多舌，反而受到人们的尊敬。

353.遇到适当的时机，谨慎地发表几句；
好话如果说多了，就会像滞销的商品。

354.哪怕是再有学问的人，也难看到自己的缺点；
当众人都有议论的时候，应当反省自己的过失。

355.明知不对又不认错，这人一定是着了魔；
只是认错又不肯改，怎么算做万物之灵？

356.智者对于自己的缺点，像割治脓疮一样无情；
有这种决心改正的人，一定会一天天长进。

357.或有志气或心地善良，或服从命令或勇敢坚强；
虽然不能样样做到，但需以此鞭策自己。

358.和小人交往虽久，再年久也要割断；
自己的牙齿再好，活动了就该拔掉。

359.经常在身边闹腾的人，给点好处让他走开；

被毒蛇咬下的伤口，不赶快割去就会送命。

360.一旦成为了伟人，就没必要吝啬；

如能治国安民，岂能吝惜些许财产。

361.智者想要积集财富，施舍是最可靠的保证；

要想使井水经常充盈，不断汲取是最好办法。

362.如果想得到幸福，那就要为此付出；

若把这当成痛苦，幸福也就无法实现。

363.无论去做任何事情，都要衡量利与弊；

利弊相等就不该做，弊多利少就更该放弃。

364.对正直的学者要亲近，对奸诈的学者要当心；

对诚实的人要仁慈，对狡猾的人要远离。

365.虽然没有财产和奴仆，有聪明可靠的朋友就行；

就连牲畜都能做些事情，何况人是万物之灵。

366.让他人做力所能及的事，不能强迫去行力所不及的；

马车怎能在江河中行走？船舶怎能在陆地上划行？

367.与结下仇恨的对手，虽和好也别太过亲密；

在高温滚沸下的开水，只能去把火熄灭。

368.有知耻和真诚的心，哪怕是仇敌也可信任；

因拯救了真诚的敌人，他将会以命来报恩。

- 369.虽说自己没有坏心，也别轻信所有的人；
食草小兽虽然心善，却成了猛兽的食品。
- 370.傻瓜走上了邪路，知道是傻瓜就行；
聪明人走上了邪路，就要寻找是何原因。
- 371.学者很会使用钱财，即使没有也不去抢；
待在穷困潦倒的地方，不被抢也会强行剥光，
- 372.即使自己见多广识，遇事也要与人商量；
凡事不愿向人商量，那是用钱来买烦恼。
- 373.如果计划危险的事情，再亲密也莫超过三人；
帮助恶友修炼“起尸术”，反而被修炼者吃掉。
- 374.懂得取舍，平等待人，和蔼可亲，尊重别人，
无所畏惧，受恩不忘，此人能得到一切。
- 375.如果敌人来归顺，获得布施及赞美；
乌鸦依靠了老鼠，获得平安和幸福。
- 376.交恶友，听谗言，干坏事，持邪见，
智者当然不会做，只有愚人才如此。
- 377.仔细研究再去行动，事情哪会行不通；
智者睁眼走大路，哪会堕入深渊中。
- 378.学习利益自他的知识，这是聪明人的标志；
某些知识如死亡之箭，掌握以后就会带来不幸。

- 379.要想使自己上进，就做对人有益的事；
想修饰自己的面容，先要去把镜子擦干净。
- 380.要想降服敌人，先要把本领练强；
要想杀伤敌人，先要练好武艺。
- 381.狡猾的人说得再好听，老实人对他也要留心；
受骗后说“我是老实人”，这样的自夸有何用。
- 382.对狡猾的人要机警，对老实的人要赤诚，
对动摇的人要坚定，这是历来的训诫。
- 383.智者对自己的敌人，如能像亲人一样对待；
即使不能得到和解，也能成为解恨的良药。
- 384.出口不要狂言相伤，否则就达不到目的；
要想实现自己的愿望，就需与众和悦相聚。
- 385.只要对自他有益，软硬办法去做都可以；
善于采取巧妙的办法，佛不会说你狡猾。
- 386.智者哪怕暂时痛苦，也要履行长远的计划；
学者即使年迈多病，也要把知识传给后人。
- 387.假若财富急剧增长，那离衰败就很近了；
被水灌得太满的池塘，不是决堤就是被冲。
- 388.对某些人有益的事，对另一些人可能有害；
野蒜对伤风大有疗效，对有胆病的人就是毒药。

389.常处于孤苦悲痛中的人，需要爱来减轻忧伤的觉受；

把酥油放在容器里，老鼠就没有机会啃坏。

390.倘若依靠了坏人，他的恶习会影响你；

依赖渠水生活的鱼，都被搁浅在干田里。

391.坏人若是来投靠你，给点好处把他支走；

家里出现了凶兆，花钱念咒把它化解。

392.高尚的人即使到了他乡，也会受到尊敬和供养；

若经常恭敬“牟尼宝”，人们把它看做吉祥。

393.过分夸奖低贱者，以后他会轻蔑你；

把粪便撒向天空，会落到自己头上。

394.如果侮辱了高尚的人，会给自己带来不幸；

将火把朝下低垂，会烧伤自己的手臂。

395.是什么样的材料，就有它自己的位置；

头饰不能戴在脚上，脚饰也不能戴在头上。

396.要完成一件大事业，既需要努力也依靠朋友；

火在燃烧森林的时候，一定得借助风的威力。

397.仁者说些充满慈爱的言语，事情好办人们也欢喜；

想用钱财买得别人的尊敬，搭上性命也难使人满意。

398.不因贫困而烦恼，不因富贵而夸耀；

命运的里程还遥远，各种苦乐还会再现。

第九章 辨识佛法品

399. 众生的怙主佛还在世上，却要去朝拜外道祖师；
明明身在恒河畔，却要去挖口苦水井。

400. 无论对任何事物，熟练了就不困难；
如同学习工巧明，胜义教法也不难。

401. 能够做到知足的人，便有享不尽的财富；
不知满足的贪欲者，痛苦就像雨水连绵。

402. 佛说只有布施的人，才有取之不尽的财富；
蜜蜂酿造了蜂糖，总会被人们取走。

403. 在这个世上放债生息，不一定能使自己致富；
如能给乞丐小小布施，却能得到百倍的回报。

404. 吝啬不可能致富，布施绝不会变穷；
吝啬者好像不爱财，布施者反倒像贪财。

405. 担心布施会变穷，守财奴才一文不舍；
懂得贫穷出于吝啬，智者有一点也去施舍。

406. 存放不会使财富增值，商人才把货物到处推销；
积财不用不会成富翁，智者才把钱财到处布施。

407. 库藏的财物成千万，却不愿意去布施，
很多智者皆说言：“这是世上最穷者”。

408. 愚人唯恐家业衰败，点滴收入也要积累；
智者为了家族兴盛，甘愿四处布施钱财。
409. 为了后代的兴旺发达，把自己卖了也要供养儿郎；
不肖子背弃父亲的意愿，耗尽钱财像野狗一样游荡。
410. 无论父母如何疼爱孩子，子女不会同样对待父母；
父母一生辛勤抚育子女，衰老时却要受子女欺侮。
411. 靠吝啬发财的富人，和慷慨布施的富人，
他们本人及其后人，来生祸福完全不同。
412. 进入轮回流转的众生，不惜性命为钱财奔忙；
知足者即使得到财物，也情愿布施给别人。
413. 把财产布施给别人，对他人发怒要修安忍；
别人满意他才高兴，因此布施是佛法之本。
414. 身体是痛苦的根源，它好像是自己的敌人，
聪明人只要善用它，它也能成为谋福之本。
415. 即使立刻就要死去，积累的功德也能长存；
风中飘荡的檀香味，到远方也能使人欢喜。
416. 长期沉溺在福乐中，最害怕离开人世；
死别之苦无法阻挡，此世的一切皆会消散。
417. 身边围聚无数亲友，气息奄奄双目无光，
临终不知归向何方，此刻积善哪有用场？

418. 三恶趣之痛苦，应当预先防患；
等到霹雳临头，忏悔又有何用？
419. 明知就要离别亲友，明知到时候就要死去，
仍然能够安然入睡，这人心里想的是什么？
420. 即使不能精勤修善，也不要堕入恶道；
英雄即使不去杀敌，难道会残害自己人？
421. 忍受暂时的痛苦，是为了长远的幸福；
用针灸消除病根，是名医常用的方法。
422. 如果别人幸福美满，自己心中嫉妒难安，
那是消损自己福德，嫉妒之火毁灭自身。
423. 要想征服敌人，先要制服自己的嗔恨；
嗔恨无始来循环不已，带来的苦害无穷无尽。
424. 想要消灭所有敌人，光靠杀戮如何灭尽；
若能克制自己的嗔恨，所有的敌人都会消失。
425. 对有能力而无修养者，嗔恨对他特别有害；
对高尚而又温和的人，怎么也难使他嗔恨。
426. 一棵树上的叶子，被风吹散到四方，
一起出生的人们，被命运抛向各处。
427. 昔日不识今朝相拥，仓促相会复又离去；
此人和我若有缘分，一旦死去我更悲痛。



428. 想为自己谋福利，先要为他人谋福利；
只为自己打算者，事情一定难办成。
429. 专为他人办事的人，实际上是自己办事；
专为自己办事的人，实际上是为别人效劳。
430. 智者要善其一生，修持佛法才能真正圆满；
高尚的人与强盗，圆满的途径多么不相同。
431. 人的短暂一生里，被死一样的睡眠占去了一半；
在另一半时间里，又为衰老和疾病纠缠得不安。
432. 芸芸众生面前，阎王如果真的显现；
不用说其他事情，连吃饭也没了胃口；
433. 阎王随时都能要你的命，决不会等你把事情做完；
如果还有应该做的事情，今天就应该努力地去做。
434. 我的事情未做完，今天暂且缓一缓；
即便流泪苦哀求，阎王决不肯留情。
435. 出离红尘便是幸福，否则须与贤者为友；
喂养毒蛇决不会有益，已经养了要精勤念咒。
436. 心猿意马的人，难以得道成佛；
若能安静恬淡，禅定为期不远。
437. 善于思虑所缘，禅定调服心性；
苦学圣教义理，是获取智慧之径。

438. 愚人把学习视为羞耻，智者把不学视为羞耻，
智者即使年迈，也要为来世勤奋学习。
439. 以无天分为借口，愚人因此不学习；
既然天生无智慧，就该更加努力学。
440. 因为前世没有学习，今生才会成了愚人；
为了来世不再愚蠢，学习再难也要精勤。
441. “坐禅无需经教”，这是愚人的邪说；
不听教授只坐禅，这是畜生的修炼。
442. 因果没有任何欺诳，此是佛法的真精髓，
倘若不学能知一切，因果就不会是真理。
443. 不听教授只是坐禅，暂有所成也会消失；
熔化得再好的金银，一旦离火也会变硬。
444. 用智慧观照自己的心性，消除了罪业才能修定；
仅擦去身体表面的污垢，很快又会重新沾上身。
445. 没有殊胜圆满的因缘，即使通达无我也不能成佛；
不用尽好的方法修行，即使见了真谛也不是阿罗汉。
446. 能够通达各种教法，无私无我专心修行；
抛弃一切恶业串习，这样才能得道成佛。
447. 对于没有智慧的人，再好的经典也无用；
镶珠宝的金饰再美，黄牛也决不会理睬。



448. 学者对一切格言，当作真理去领悟；
如果不去实行，即使精通又有何用。
449. 自己所需要的经典，必须天天逐句铭记；
如蚂蚁筑巢蜂酿蜜，久而久之必成学者。
450. 想修成高尚的品德，就要听从圣者教诲，
哪怕会危及生命，也要始终信守不渝。
451. 一心一意钻研经典，诚诚恳恳对治修行，
智者从来不说谎，将来自然会受益。
452. 过去遵循此法而兴盛，如今修行又见成果；
如此圆满殊胜教法，定使后人生活美满。
453. 聪明人即使有了学问，仍要拜读智者的论著；
即使是最稀有的珍宝，出售之前也没有价值。
454. 茂密的森林虽然很多，能生长檀香的却很少；
渊博的学者虽然很多，能著述格言的却很少。
455. 是否骏马奔驰时才能知道，是否真金熔炼时才能知道，
是否猛兽战斗中才能知道，是否学者著书时才能知道。
456. 谁要想使自己的一生，成为世人效法的典范；
就要研究这本格言，对症下药精进修行。
457. 了知了世间的一切事，才能把正法来修持；
修身炼性行持佛法，才是菩萨的解脱道。



（第二、四、五、七、九章由柏林禅寺的明洽法师进一步校对、润色，第一、三、六、八章由柏林禅寺的明深法师校对、润色。刘朝霞、哈磊整体校对、统稿。）

二、显明佛陀密意

萨迦班智达·贡噶坚赞著 张炜明译

目 录

第一品 决定种性.....	298
第二品 信解皈依.....	300
第三品 发菩提心.....	307
第四品 圆满六度.....	316
第五品 四摄事.....	365
第六品 五道十地.....	368
第七品 究竟之果.....	381

恭敬顶礼上师和文殊菩萨！

利乐源处圆满之，诸佛菩萨所出生，佛子空性及悲心，自性菩提心所生。

是故利益于众生，向菩提心致敬礼。于诸佛子之深道，入之次第略宣说！

智者生起最胜菩提心，愿得无上清净圆满菩提，应依大乘《经部庄严论》所述道次第之教言：

种性法信解，如此亦发心；布施等成办，众生遍成熟；

无过者进入，刹土遍清净，无住涅槃界，指示胜菩提。

即如所说，如欲修持，应先确定具足缘份的基础——种性。

第一品 决定种性

《经部庄严论》云：

自性及增长，所依及能依，有无及功德，知为救度义。

如同所说，自性之种性一切众生皆有。增长之种性由发菩提心而有，未发心则无；自性之种性为所依，增长之种性为能依。

“种性”一词在梵语中称为“godra”（告札），“哦”之声变成“呜”加上字缘“勒”，为“咕勒”。“扎”如各自分开，就为“达惹”。前后两字结合在一起，意为依于如此功德而救度至轮回海之彼岸，故“种性”谓为“功德救度”。种性之标志：

行前具悲心，信解及忍辱，诸善清净行，定为种性相。

在未入正法之前，若具悲心广大、信仰三宝、极能忍受他之损害、于善根事业自然信解，即为拥有佛种性之标志。

此种性之过失：

习惑与恶友，匮乏被他役，总之种性过，了知为四种。

如同所说，因烦恼串习的大力，故对饮食、财宝与有情生起难抑之贪嗔。结恶友为亲戚，或因上师之邪恶，故不入佛法。即使进入，亦非入清净法，而入于颠倒之法。尤其是如果先遇见了一位邪恶上师，向他请法，就只会得到错误的法；若向其他无误讲述之上师请教，他便不高兴，而为了照顾他们的面子，就不会遇见清净的法，故为种性的过失。由于衣食匮乏，故对佛法的行为畏惧气馁。被亲属和国王等他人所制，而不让进入正法，即如《扎那嘎》云：

少年时被父母管，成年时为家计限，老时受制于子孙，愚人常无有自在。

种性断者，如《经部庄严论》云：

或无白法同分善，或唯追随罪恶行，或毁白品善法相，诋毁白法与因离。

此有二种，暂时种性断者，永久种性断者。暂时种性断者有四：无白净的同分之善；唯从罪恶之行；毁白净法之种子；虽有白净种子，但不以善之湿润令其成熟，故白善稀少、低劣。永久种性断者，是唯识派的主张，中观派虽不承许，但承认有求无边轮回者，此即为永久断种性者。如胜光王之所为，或如汉地小孩的故事。

（附录：胜光王的故事：

往昔，世尊住在王子能胜的园林给孤独园时，在此不远的一处名叫“热斯底”的地方。一位名叫“宝贤”的婆罗门老师，有一位名叫“一切世界的美丽”的婆罗门弟子。他天资聪颖，性情柔和，尊敬师长。

一天，他的老师被国王叫去舍卫城时，他的师母贪爱他的美貌，想与他发生性关系，就做了种种挑动。但他说：“你是像我母亲一样的人，这样做，不如法。”说完，就夺门而出。师母恼羞成怒，将自己的衣服脱光，抓伤身体，将自己缚于两树之间。师傅回到家中，看见如此情景，就问她：“是谁干的？”她回答说：“是你的徒弟‘世间美’把我强暴后捆绑于此。”他师傅心想：“我要杀了这个该死的家伙。但他是一个具有极大力量的人，我杀不了他。应想一个办法让其他人把他杀了。”于是，就对“世间美”说：“坏蛋胚子！你对你的师母犯下了大罪过，因而不能成为婆罗门。作为处罚，你必须杀死一千人，才能净化罪过。”“世间美”说：“喏！师傅，让我去杀人不应该吧？”他师傅说：“怎么？！你不想投生天堂了吗？不想成为婆罗门吗？”“世间美”回答说：“那么，好的。师傅，我遵命而行。”

当他杀了一千个人回来时，他师傅心想：“这家伙真厉害，还没被他人杀死！”就又对他说：“再杀一千人，将他们的拇指割下来，做成指鬘带回来，你就成为婆罗门了。”于是，“世美”又去杀人，并将所杀之人的大拇指割下来，串成指鬘，作了指鬘王。当他杀到还差最后一个就够一千人时，他的母亲心想：“我的儿子如此杀人，七天未食，不能让他饿死。”于是就拿着四种甜食来找他。指鬘王心想：“我的母亲被我杀死后将升到天堂。”就拿着剑去杀他母亲。

当时，世尊正好来到其面前，阻止了他杀其母，用神通和说教，令他幡然醒悟，知道被邪师愚弄，以非法作为法，杀人无数，造下了去往无间地狱的大罪业。于是，他皈依了佛陀，出家之后证得阿罗汉果。之后，连同其眷属住在支打园。

那时，胜光王带着披甲的马军、象军、车军、步兵等四种军队，说要去与指鬘王交战。众军兵皆异常恐惧，大部分逃跑了。并且，无论是打卦或占星，皆难有获胜的把握，

感觉害怕。于是，胜光王来到世尊跟前，询问自己能否等胜。世尊说：“大王，指鬘王现在如出现在这里，会怎么样呢？”胜光王回答：“现在有世尊的加持，故不感觉害怕。”刚一说完，指鬘王证得阿罗汉果位之后，出现在这里。胜兴王及眷属们骇然，并生起极其惊奇的赞叹：“世尊，能调伏如此之人，真是十分稀有啊！”世尊想到：“如能从一开始就调伏他，则能拯救近二千人的性命了。”就对胜光王说：“大王，你也是法王了，应该拯救被五百捕鸟人每天所杀的众多鸟禽的生命。”胜光王回答：“他们杀了许多，应该制止。”

他回去之后，将五百捕鸟人叫过来，对他们说：“从今以后，抛弃捕鸟杀生之事。我用土地、粮食等财物让你们满足。你们如不遵命，现在就将你们杀了！”他们说：“我们去叫自己的子孙们。”捕鸟人回去之后，将捕网等工具交给他们的子孙，并对他们说：“我们将被国王所杀，你们应不要放弃以前的捕杀鸟禽的事业。”因此，胜光王不能制止捕杀鸟禽的事。于是，胜光王就请求世尊：“世尊，您善巧方便，具足大悲，请调伏这些捕鸟人吧！”

于是，世尊就变现为一位老捕鸟人，来到胜光王的捕鸟人之中，说：“杀鸟方面，没有比我更精通的了。请来比试吧！”说完，他射出一箭，将化现在空中的一群鹰全部射死，折服了众捕鸟人的我慢，调伏了他们的心，令他们进入了佛教，获得了阿罗汉果。

汉地小孩的故事：

一位汉族小孩被父母带进寺庙，让小孩认识自己的本尊是哪位？但小孩根本就不看佛像。当时，父母将一尊观音菩萨的佛像放进陶器中，对小孩说：“你自己的本尊在陶器中，将其拿出来吧！”小孩就用衣服蒙着眼、鼻等头部，过来抓取陶器，父母告诉他：“你自己的本尊就在里面。”小孩就将里面的本尊像抛在外面，拿着陶器而去。如此之人，即称为“种性断绝”的标志。）

第二品 信解皈依

于法信解之意，而皈依者，有四：即认识皈依之体性、确定皈依之自性、皈依确定之所学、如此修学之利益。

第一节 皈依之体性

分二：皈依之性相，皈依之词义

皈依之性相，即承诺依靠最胜之对象。皈依的词义，所谓“夏惹勒嘎察密”为救护之义，故为保护者；于保护者清净依靠，故为皈依。如《经部庄严论》云：

救护诸损害，坏聚低劣乘，无法及恶趣，皈依之殊胜。

第二节 皈依之自性

分二：皈依之类别，皈依之差别

一、皈依的类别

分为世间和出世间两种皈依。世间皈依，又有心世间和境世间二种。出世间皈依，也有共同和不共二种：共同皈依，又有声闻、独觉二种；不共皈依，又有显宗和金刚乘二种。如此有六种皈依。

二、皈依之差别

有因、境、时、目的四种差别。

（一）因之差别

世间皈依之因，主要为恐惧和欲望；声闻独觉皈依之因，虽也有恐惧和欲望，但主要是因信仰；菩萨皈依之因，虽也有前三种因，但主要为悲心。

（二）境之差别

有世间和出世间二种。世间境，有二种：低劣和殊胜。世间低劣境，谓皈依大自在天、梵天等诸大天神，或山、树等自己所信之境，即如所说：

有为恐惧所折磨，皈依山峰或森林；或向大树作皈依，如此皈依非殊胜；

如此皈依谁依止，不能解脱大怖畏。

世间殊胜境，谓虽于三宝皈依，却是世间的心意，即为了拯救此生和来世的怖畏，或是希求美好而皈依。此种想法，虽皈依了三宝也不能解脱轮回。

出世间境分二：共和不共之出世间境。共出世间境又分二：声闻皈依以僧众为主的三宝；独觉皈依以法为主的三宝。不共出世间境分二：显教皈依、金刚乘皈依。

显教皈依，以佛为主的三宝。如《宝性论》云：

为弃欺骗之有法，为灭怖畏等诸法；此两法及圣者众，并非永久皈依处。

殊胜真实之皈依，皈依仅唯佛陀处；佛陀所具之法身，众生蒙恩究竟故。

金刚乘皈依，将于密乘的阶段讲述，故此处不宣讲。

如此对于三宝又有不同的认定方式：声闻和独觉不承许佛有三身，认为在金刚座上成佛的释迦牟尼等即是标准的佛；法也不承许有大乘，认为只有声闻的经典；僧众也不承许有菩萨，只承认声闻的四向四果。大乘显教承许：佛具三身之自性；法为大乘法，僧众仅为菩萨。密乘的三宝，此处不讲。

（三）时的差别

世间皈依的时间：仅为获得今生后世细微之利，不知为活着的价值，亦不知精华菩提中的名称；声闻、独觉仅为此生生活外，不承许精华菩提处之皈依；菩萨为最胜菩提而皈依，不承许其他。有些人认为“此生生活”一词，不是指此生的寿命，而是指心识成活的时间，于未成佛之间皈依，此是所谓“贼住发心”。若作此想，那么共和不共之皈依则无有差别了，别解脱戒和菩萨的戒律混为一谈，这就违背了《经部庄严论》中的“大乘皈依具足四法”之说。并且，所有经续也没有如此之说法，故是于法孤陋寡闻而贪心极大的过失。

（四）目的差别

世间皈依之目的：仅缘于自己今生来世的利益，如同下士道般的皈依。声闻为了利益自己获得阿罗汉而皈依。独觉为了利益自己，通达缘起之后，于佛未住的刹土中，获得自然智而皈依；菩萨为了利益他人，获得遍知佛果而皈依，如《宝性论》云：

导师教法及阇梨，三乘以及三作为，乃从信解之依据，安立皈依为三种。

第三节 皈依之所学

分二：共同的所学，各自的所学。共同所学，又分为所应成办和所应舍弃之事二种。

所成办之事又分三种：亲近殊胜正士、听闻正法、如法成办。

一、亲近殊胜正士

向具相上师闻法，亲近如法修习的朋友，让所有的亲属和奴仆都进入正法。

二、听闻正法

应听闻确定是佛所说的经、律、论三藏；如是获得灌顶者，就应听闻四续部；或者，听闻解释佛经密意的论典：怙主慈氏或无著和世亲兄弟、龙树和圣天师徒、陈那、法称，或阿闍黎寂天，或功德光等所著的可靠之法；如是密咒，应听闻三种菩萨的解释《三菩萨释》，或诸成就者们所著的《成就七论》、阿闍黎瑜伽自在主毗巴、国王因陀罗菩提、金刚铃尊者等所著的来源于佛经的论典。

总之，佛所宣说、集结者们所集结、成就者所观修、班智达所解释、译师们所翻译、智者们的共许之法，应于此法听闻、讲授、观修。如果出现一种相对之法，看似甚深，但也不是佛所讲述的法，故不可听闻、讲授、观修。在许多外道邪教中，也有相似妙善之法，但不是佛所讲授之法，故应舍弃。

三、如法成办所学

分二：成办与四藏相符之总的所学、成办个别暂时的行为。成办与四藏相符之总的所学，谓行为应与戒律相符、观修与经部相符、解说与论藏相符、密咒应与续部相符。当今藏地的佛教徒，作了许多不符合三藏，违反四续部的奇怪之事，我不知他们在做什么。成办个别暂时的行为，谓坐时思维依止三宝；行走时，一般观想向三宝，尤其是朝所去方向的三宝皈依，即向中间为大日如来、东方为不动佛、南方为宝生佛、西方无量光佛、北方不空成就佛祈请，由此能平息暂时的障碍，成办心愿，究竟将能面见诸佛。饮食时，将所食所饮，在未饮食之前取出部分供养诸佛。献供时，按照《本尊领取的仪轨》、阿闍梨麦则瓦所著的《消除恶见》、法主大萨迦巴所著的《初学者的所作》等著作中所说，念诵：

喻玛哈咕汝班泽勒比德啊吽

向上师供养一次“勒比德”。对佛和菩萨、本尊众们，分开修习供养虽好，但如果想总的一起供养，则念诵：

喻 萨瓦布达 菩提萨埵 朗班则 勒比德 啊吽

由此向共同圣众献上一次“勒比德”。

复次，向吃朵玛者施予朵玛。其中，施给一般魔鬼的朵玛咒为：

嗡 啊嘎若木抗 萨瓦达玛朗 啊呀露巴冷垛 达 嗡啊索培 唆哈

对于饿鬼施予焰口母的朵玛，念诵：

那摩萨瓦达塔嘎达 啊瓦洛格德 嗡桑巴让桑巴让吽

先念诵此咒，后面念诵四部如来名号。这种念法是总持咒所说的，故依此念诵。有些人在前面先念诵四部如来的名号，之后再念诵此咒，这种方式不是佛所说的，故是不清净的念法。

水施，应该使用未混杂食物的纯净之水，如混杂了食物，细喉饿鬼无法获得。因此，水施加入食物，也非佛所说。

复次，以一杯酒，布施给夜叉女诃利羝母，念诵：

嗡 哈日德 唆哈

又诵：

嗡 哈日德班则亚切勒 唆哈

给罗刹女的五百个儿子布施一食团。之后，向所有能受用的生灵，布施给一食团，诵咒：

嗡 啊扎班治阿斯比 唆哈

即如《罗刹女经》中所说：“赞叹承认我的人们，应向罗刹女诃利羝母布施食团。”而《金刚顶续》中也说：“献食应献粉团施……。”同样，《时轮》等许多经续中也如此宣说。

当今，藏地不从事佛所说的朵玛和粉团的供施，而作成供妖怪的送祟物般的心脏形、三角形等的食子，我对此是否是佛教的做法表示怀疑。所以，食瑜伽，应随顺各自的典籍而行持。

睡瑜伽，也应：

怙主涅槃睡卧姿，如是妙好向而卧。

应头朝东或北，身体右肋朝下，住于无量光佛的等持，而睡于佛的法身空性状态中。起床时，以佛之色身的佛慢而起，一切所作，皆如《行境清净经》而行。

此外，不论出现任何安乐和幸福，也应供奉给上师和三宝；无论出现任何疾病和痛苦，也应信托上师和三宝。为此而从事的诵咒、观想、医疗、念经等一切所作，也是法宝的支分，故不应减损而精进。

对此，有些人说：“如作医疗和念经等，就是对法宝不信赖，去看病医疗，不如皈依三宝更好，吃药损害皈依。”如是这样，岂不意味着饮食也失坏了皈依吗？那么律典中所说：“药事”中所生病的比丘，应依止医生和药“饮食也是四种药中之一”，因此，

如同受用饮食一般，如说吃药是损害皈依，怎能合理？若被智者见到，则会被耻笑。

此外，无论是为了活命或喜好之事，也不舍弃三宝。并且，无论行何事，承事三宝而戒行。

第四节 所应舍弃之事

经中说：

有谁皈依佛，为清净居士；

恒时不皈依，天等其他众；

皈依妙正法，离损害杀心；

皈依圣僧众，不居他外道。

因此，如皈依佛，即不宣扬其他天神；皈依正法，则不损害有情；如皈依僧，则不让外道作为轨范师。同样，如皈依佛，则不认取其他天神为导师；如皈依法，则不以非法为道；如皈依僧，则不能将非僧众之人作为朋友或供处。

一、皈依的居士该如何对待护法神

对于护法和十护方神等世间的天神，如仅作礼供和献朵玛，则未失坏皈依，但如于彼等作皈依，就失坏了皈依的戒律。如臣民向自己君主以外的人顶礼、供养，都没有超越自己君主的界限，但如果寻求君主以外的他人作皈依，致使君主不为所依，则超出了君主的界限。

当今藏地，有些人虽然说：“如称唐拉山神等为主尊，就损坏了皈依”，却于护法神和夜叉之大首领，及地方的神祇作皈依。这种作法，损害了皈依的戒律。如这些神祇是菩萨的僧众，那么如此作，就在皈依三宝的范围之中。如不是这样，而是因为需要而皈依，那就混杂了外道。外道也于帝释天、梵天、大自在天等世间的守护神皈依。

二、买卖经书是否有罪

如同有些人说：“从经书上跨越等是于法不恭敬的行为，买卖和抵押经书等是舍法的行为，失坏了法的皈依。”若阻止佛法的讲授、听闻，就不会失坏皈依。于是就说：“不作法之讲授、听闻。”

一般来说，买卖经书虽有大罪过，但在购买者之地，也能由此经常不断地出现念经诵法等法事。因此，买卖经书虽让自己失坏，却让共同教法不失坏。如阻止讲授、听闻

经书，就将断除智者的相续。如若不知道法，虽有众多经函，也难免佛教的毁灭。因此，因害怕买卖法等小过失，而犯阻止讲授、听闻的大过失，此等行为是未理解法之皈依的根本。

又有些人虽说：“如跨越黄衣（僧衣），就失坏僧众的皈依”，然而自己却对出家人和诸三藏大法师们损害和不恭敬。跨越黄衣虽成为不恭敬的支分，但未失坏皈依的根本。如对僧人和三藏法师不恭敬且损害，则是破坏了僧众的皈依。

像这样的种类的差别，应善加分辨了知。其他皈依的所学，因顾虑文字太多，而未撰写，故请拜阅诸经论。

第五节 修学之利益

分二：暂时的利益，究竟的利益。暂时的利益又分为二：远离的利益、听闻的利益。

远离的利益，谓皈依能净化邪信的业障，能令人和非人的损害不能得逞，能够减少身体的疾病和心灵的痛苦。总之，能净化一切不顺。即使无有皈依的意乐决心，仅嘴上念诵一下皈依，也能出现利益。

例如，先前有一位愚痴的老年出家者，有一位女施主对他有信心，就供养了两匹布求法。当时，那位老僧因不知道怎样讲法而伤心痛苦，故一再说：“不知道，我痛苦……”女施主将他的话理解为：“由无知之因，而生出痛苦之果。”从而证悟了真谛，故称赞老僧说：“阿阇梨令我解脱轮回大苦海！”

当时，一个小偷想偷窃此布，而跟随其后。老僧进入房屋，小偷在室外说：“给我布！”老僧恐惧不敢出来，就说道：“从窗口来取吧！”小偷伸进一只手来取，老僧说：“施主是用两只手给我的，你也应双手来取！”当时，小偷伸进两只手，被老僧用细绳捆住，套在房柱上。之后，老僧从屋中出来，说：“让我们来做皈依的游戏。”老僧每打小偷一棍就让他念诵一遍皈依三宝。小偷被放之后，跛着脚来到水边，一位路人问他：“你为什么跛足？”回答道：“我是一个小偷，有一个比我更大的大盗沙门，每说一遍皈依就打我一棍。因为佛的神通大，将皈依简略为三皈，如果有第四皈的话，我必死无疑！”说完，怀着对佛的信心，从一个桥下过河。

当时，许多非人鬼神打算穿过此桥，但不能通过，非常纳闷：“先前我等非常容易地通过此桥，而现在为何过不了呢？”就问桥下的小偷：“你知道什么学问？”回答道：“我只知道皈依三宝，其他任何都不知道！”于是，这些妖魔们也对皈依生起了信心，据说他们死亡之后都升迁到天界，这位小偷也由信仰佛教而出家。

听闻的利益，有名称改变和意义改变二种。名称改变，谓皈依之后，获得了佛教徒

的名称，进入了所谓“殊胜正士”的行列。意义改变，谓皈依之后，变成世间天人之供处，得到很大的守护。尤其是得到喜欢佛教的诸天神的守护，如同商人获得了护送者一样。皈依者今生心安，且一切生生世世中，获得了与三宝不分离的把握。

究竟的利益，分为于自己出现和于他人出现的利益二种。于自己出现的利益，谓皈依了佛，故自己现证圆满佛果；皈依了法，故法轮不断转动；皈依了僧众，故成为汇聚无量眷属比丘僧众和菩萨僧众的缘起。于他人出现的利益，谓由自己如此成办之力量，也能让诸所化人们逐渐进入佛教，从而将现证三宝。

第三品 发菩提心

第一节 总说发心

分二：声闻发心，大乘发心。声闻发心，虽有阿罗汉、独觉、清静圆满佛的三种发心，但因是小乘，故此处不讲述。大乘发心，又有唯识派和中观派二种。其中，唯识派的发心，由怙主慈氏创立教规，阿闍梨无著追随，是由《菩萨地》所出的《律仪二十颂》的体系。而中观派的发心，是文殊菩萨的教规，阿闍梨龙树追随，是由《华严经》所出的《入行论》的体系。《入行论》为则达惹等所著。这两派教规的性相、仪轨和所学等不相同的差别，尤其是中观派的仪轨和所学等，已在我所著的《发心仪轨》中显明，可参看此文。

第二节 胜义之发心

一般来说，别解脱戒、菩萨的发心、密咒的诸灌顶由仪轨所生。静虑律仪、无漏律仪、胜义发心不由仪轨所生。那么，在《毗卢遮那现证续》第七支中宣说的三次胜义菩提心之言句，岂不是与上面的说法矛盾了吗？对此的回答有类推的答复和真实的答复二种。

第一、类推的答复

如您也承认大手印无有观修的主张，就与《真实略义》中所说的观修大手印相违。如又想：“《真实略义》是瑜伽续，彼是将观修本尊身假立为‘大手印’之名，不是大

瑜伽派的真实大手印”，那么，《毗卢遮那现证续》也是行续，是将积聚智慧资粮的咒语假立为“胜义发心”之名，而不是说般若显教派的胜义发心的仪轨。

如认为《毗卢遮那现证续》虽是密咒，但以彼的方式用在显教（观修胜义发心的仪轨）没有什么相违，那么，《真实略义》虽是瑜伽续，然以彼的方式，用于无上瑜伽中，观修大手印，怎么就相违呢？

如果因瑜伽续和大瑜伽续是不同的续部，故打乱它们的仪轨不合理，那么，打乱《毗卢遮那现证》密咒续和胜义发心显教派，又岂能合理？

如果认为不同乘的仪轨虽错乱，然信解的方式、从事胜义发心的仪轨不相违，那么，不同续部的修持虽错乱，然瑜伽派的大手印，用在无上瑜伽观修，又怎么相违呢？

如说如此有大手印失落于观修的过失，那么，胜义发心也有失落于仪轨的过失。

如果有人问：“失落于仪轨有什么过失呢？”那么，失落于观修又有什么过失呢？

如果说观修是分别，而大手印无分别，故相违，那么，仪轨是世俗，而胜义发心不是胜义，也同样相违。

因此，不知道宗论和续部次第的愚人们，全都是囿于相似的名号，成为错误的根源，而不知道真实之要义。

第二、真实的答复

一般来说，对于一切法，应该了知宗论、各乘的重要次第、真实的和假设的差别。其中，在宗论方面：声闻乘的胜义有可能成为大乘的世俗义。密咒中，或说胜义发心观修为颜色和形状；或以“休列达（空性）”和“远离一切实事”等词句，来观修空性，而假立名为“胜义发心”；或于月亮取名为世俗，于金刚取名为胜义等无数说法。对于彼等的原因，应该善加了知。密咒的仪轨和显教的发心不能混杂。

显教的愿、行发心，为诸仪轨、经论所说，而胜义发心，则未在诸仪轨、经论中宣说。不仅是中观派的阿闍梨龙树的《中论》和阿闍梨寂天的《入行论》等著作中未说，唯识派的阿闍梨无著和《律仪二十颂》，以及吉沃杰（阿底峡）的发心典籍中，也没说胜义发心的仪轨。

如有人问：“虽然他们没有讲说，但如以信解作成仪轨，有什么相违？”如由仪轨所生，就成为世俗发心，岂能成为胜义？所有经中也都说：“于无生之法获得忍”，而没有听说“于生起之法获得忍”！因此，无有仪轨而作仪轨，是将胜义贬为世俗、无生作为生、离戏作为戏论、无缘作为所缘，如此，除了大的错乱，还有什么呢？《经部庄严论》所说的即是此种人：

谁不见有见无有，何以如此黑暗痴？



即如同眼睛不好的人，看不见存在的形色，却虚幻地看见本来没有的发缕和黄螺等。像这样的蠢人们，也不见三藏的论述和灌顶等甚深仪轨，而于未说的愿行发心作密咒的本尊观修，以及于胜义发心作跟随念诵的仪轨，此等佛未开许的作为，是对佛教的损害，此即佛经所说的“如同在黑暗中眼看不见”一样。

那么，世俗发心和胜义发心生起的助缘是什么呢？《经部庄严论》云：

助力因力根本力，他人指示之发心。

即跟随阿闍梨之后重复宣说，清净领取由表示所出的世俗菩提心，即佛经所说的生起世俗发心之因。

胜义发心生起之因：

圆满之佛极欢喜，福德智慧资粮聚；

于法不分别智慧，生起故许为胜义。

因此，胜义发心，不是依靠阿闍梨口中的言说，而是由令佛欢喜，积聚众多福德与智慧资粮之力，于世第一法之后，生起于法无分别的见道智慧，才称为胜义发心。此不是如同世俗发心一般依靠仪轨，故是胜义。故世俗发心靠他人指示所生，胜义发心靠自己证悟所生。

第三节 中观之发心

如此，了知世俗与胜义之发心，有从、不从仪轨所生的差别。世俗愿、行二种发心之所学，于二派之中，唯识派之所学，从《律仪二十颂》等典籍中可了知，此处不再讲述。现讲述中观派发心之所学，分二：愿菩提心之所学、行菩提心之所学。

一、愿菩提心的所学

分三：简略所学、中等所学、详细所学。

简略所学，谓思维：为众生之利益，自己应获得佛果位。此种想法即是简略的愿菩提心之所学。中等所学，谓了知弃舍愿菩提心之因，对治弃舍的观修，有三：

（一）由畏惧而舍弃菩提心

由畏惧而舍弃菩提心之人，认为“难以成就二资粮圆满的佛”，从而不进入愿菩提心之所学。彼之对治是不要畏惧，如《经部庄严》云：

何故有情成为人，无量每一刹那间；

为获圆满菩提故，不要自甘受畏怯。

《入行论》亦云：

蜜蜂蚊子及苍蝇，同样蛆虫诸种类，
彼如精进而发心，即获难获胜菩提。
我今生为人种性，了知利益损害后；
如不舍弃菩提行，自己菩提何不得？

思维所说之意。往昔有七条依附在树叶上的昆虫，被风吹入大海。在大海之中有一毗卢遮那的大佛像，七条昆虫被水冲着围绕佛像转了三圈。由此因缘，投生为七个种姓低劣之女。她们对自己的种姓和受用生起厌离，就去采集草木、作女仆，由此积聚福德，从而投生为国王滋滋的七个女儿，她们令饮光佛欢喜，因而获得了将来成佛的授记。

同样，一条被狗追逐的猪，围绕佛塔转了三圈，由此因缘，后来获得了阿罗汉果位。婆罗门的女儿，由向薄伽梵供养了一钵米饭的福德，获得了生生世世中投生于善趣，最后成为独觉的授记。她的丈夫，婆罗门的男子对佛陀说：“乔答摩舍弃了国政，现在为了得到一钵干饭，要说一口假话，真辛苦！”能仁就问他：“你门前的那株尼枸卢大树，所结的种子有多大？”“比芥子粒还要细。”佛陀说：“你不说假话。”故婆罗门的男子就对佛陀生起信心，从而通达真谛。

同样，《贤劫经》云：“仅供养一把诃子，或草之灯火、或一团牛粪，生起菩提心，就现证究竟圆满的佛果位。”此经中复云：

如此微资供诸佛，异熟果报即如此，
轮回此时果如此，智者有谁不发心。

（二）因懈怠而舍弃菩提心

有些愚人虽作了善事，但今生没有出现现法（亲眼所见事物）善果，故灰心失望而不行善。比如，有人因布施而受用渐少，由持戒而身体衰弱等，虽作善行却未出现加持，或者为病人作了念经诵咒、献朵玛、抛洒真言芥子等消灾增寿的法事，但病人还是死去了，就说这些没有效，因而懈怠舍弃。此之对治，如《入行论》云：

骑上菩提心之马，从安乐走向安乐，
智者有谁再懈怠，应于行善生欢喜。

一般来说，死亡有七种，即：寿尽、业尽、福德尽，即三种单独穷尽和彼等两两穷尽三种，以及全部穷尽一种，共为七种穷尽而出现死亡。其中，如果是寿穷尽者，从事《尊胜》和《净化恶趣续》中的延寿仪轨等，就能获得利益；对于业尽者，从事解救确定被杀的生灵，拯救即将死亡的生灵（如救起失落水中的生灵等），以及帮人消灾除过（如帮助、救护被抓、被打的生灵）等事，也能获得利益；对于福德穷尽者，应从事修

复福德、供养上师和三宝的承侍，即供养佛、念诵经典、布施僧众，并以积福、施食于魔鬼、贪著的对治舍离等、疾病的对治药、心的对治观想、于一切利益的加持和缘起等，回遮诸逆缘。

其中，对于两两穷尽，如是寿和业穷尽，修复此二种；如是寿和福德穷尽，就恢复此二种；如是业和福德穷尽，就恢复此二种。像这样行事，以恢复三种单独穷尽。而三类两两穷尽，应以大精进恢复。如全部穷尽，就没有修复死亡的方便，犹如火燃尽之烟，或水枯竭的池塘般必死无疑，就连薄伽梵佛也不能回遮。所以，那些虽作了经忏还是死去的，是一切穷尽的标志。

因此，即使作了经忏不管用，也不可以失去信心。比如，在床上死去就说床不适合，或在房中死去就说房间不适合，或者在饮食后死去就说饮食不适合，或医生救治后死去就说医药不适合，从而抛弃，岂可如此？同理，是寿命的限度穷尽，而非经忏和善根不适合。

同样，业有顺现法受业、顺次生受业、顺后生受业三种。其中，无论从事善业或是恶业，皆于今生体验者，而需要特殊的人、意乐（意愿）和事情，即如此诵所说：

由人意乐之差别，得具现法果之业。

所以，一位特殊之人，由一种殊胜善或恶之意乐，从事一种殊胜善或恶的事情，以此方式遭受一种殊胜的乐或苦的体验，则此之果报于今生出现，称为“现法”。像这样遭受乐苦之人极其稀少。其次，较前面稍弱者，就于来世出现业果，是顺次生受业。较此更弱者，果报于后世也不能出现，而于多世以后出现，此是顺后生受业。因此，凡是一味造罪而幸福不减仍然快乐者、一味行善积福德而痛苦不减却者，是受用顺次生受业，或顺后生受业之标志。所以，对业因果应该提防。

（三）因恐惧轮回过患而舍弃菩提心

看见生、老、病、死的痛苦，被坏人的邪行所伤害，历经多劫住于轮回中，故心生厌离而舍弃菩提心，就如同往昔国王怖军舍弃菩提心一般。

彼等的对治：了解近取蕴如幻；观想有情为独子；了知多劫的漫长和刹那的短暂没有区别，且以通达三时为无实有的般若智慧，能回遮因恐惧而舍弃菩提心。又观修上师和本尊，且以与善根相联系的回向，能回遮舍弃菩提心。比如阿闍梨陈那，舍弃菩提心时，本尊文殊将其阻止，这些历史也应相应了知。

（四）详细的所学

分菩提心生起之因、增长之缘和不失坏之方便三种。菩提心生起之因，是希望自己和他人远离痛苦的悲心，以及希望将自他等一切有情置于安乐的慈心所生，故应精进从

事慈悲心的观修。如同《经部庄严论》云：

悲心船夫为慈爱，乃由痛苦清净生。

令菩提心增长之助缘：依止清净的善知识，对三宝生起意乐和信解的信心，了知经中所说的魔业而断除之，向十方的诸佛菩萨祈请不出现魔业，观修菩提心的利益和轮回、涅槃二者的过患，忆念佛菩萨的神变和神通等功德，生起成办一切自他利益之欢喜，如此等七种。

如果像这样观修，看见轮回的过患，就会生起忏悔之心；看见涅槃的过患，就会回遮极其贪恋空性之心；看见自他的广大利益，就不会对轮回生起厌倦；并且，看见佛菩萨的功德，就于暂时和究竟之果生起欢喜；因信仰、祈请上师、三宝，故不会出现魔业，佛和菩萨的加持就会迅速进入，如此逆缘断除，顺缘成办，菩提心增长。

（五）不失坏之方便

如对上师和三宝不信解，而因嗔恨和嫉妒，不能忍受他人的圆满，就失坏了菩提心；不积极去从事利益有情的事业，而追求自己的安乐，就失坏了菩提心；于广大方便不能精进，而仅以认识心性作为满足，就失坏了菩提心；不知道佛菩萨的功德，并且，自己也不精进寻求如此之功德，就失坏了菩提心。所以，应相应观修彼等的对治——信解、欢喜等等。

以上为愿菩提心的所学。

二、行菩提心的所学

也分简略、中等和详细所学三种。

（一）简略所学

于行为（加行），修学竭尽所能断除罪恶，成办善业。如出现了不由自主而造的罪业，那么，白天作了，晚上立即忏悔；晚上作了，白天立即忏悔。并且，所作的细微善根，也全部为了众生的利益而回向成佛。

复次，如《教诫国王经》云：“大王！如此您有许多所作、许多事业，不能日夜从六度修学，因此，大王！您应观修于清净圆满的菩提起信、追求，恒常忆念誓愿，铭记于心，应随喜他人的善行，随喜之后，献给所有佛和菩萨、声闻、独觉，献后请分给一切有情。最后，为一切有情成为佛之圆满法，每天应回向无上之菩提。大王！您如能这样做，也就是从事国政，国王的所作也不失坏，菩提资粮也将圆满！”

（二）中等所学

修学断除四黑恶法，而依止四白净法，即如《宝积经》云：“如有四法，就会忘失菩提心，何为四法？欺骗上师和堪供者；对他人、对非后悔处生起后悔；对进入大乘的诸有情不赞颂，却说他们的不是；欺诈、令他人受罪的增上意愿，即称为四非法。白净四法为：谁如具足此四法，那么他于一切生中，刚一投生，菩提心就能现前，且不忘记。是哪四种呢？正直而不说假话；无有狡诈，而以增上意乐之心住于众生之前；对一切菩萨生起导师的想法，并且，将对彼等清净的赞颂，向四方宣扬；为圆满成熟一切有情，令彼等不喜独一乘（小乘），而进入、摄取无上清净菩提。”

所以，应修学这些断除和依止的学处。

（三）详细所学

分生起行菩提心之因、增长之助缘、不失坏之方便三种。

第一、生起行菩提心之因

对于存在心中的愿菩提心，应寻找令其增长之方便；断除令其失坏之因；观修轮回的痛苦和涅槃的过患；迅速从轮回中救度一切有情；犹如舍弃有毒的饮食般舍弃涅槃。

第二、增长之助缘

忆念十方的诸佛、菩萨及上师，白天三次，夜晚三次，修持七支加行，此之详细修续，可按照《普贤行愿品》，或《菩提堕忏》，或《慈氏愿》，或阿闍梨龙树的《二十诵》，或阿闍梨寂天的《入行论》而修。如仅此精力也不够，则可以精进从事我的堪布所著的《七支加行》，或我所著的《十法行》。

另外，各种本生传记所说的菩萨行，也应尽力修学。

第三、不失坏的方便

要对《虚空藏经》所说的诸根本堕罪，以及《宝积经》等所说的根本和支分堕罪生起对治，且不令这些堕罪出现，修学如来的百字明等各种清净堕障的方便。

（附录：

有关陈那的事迹，译者补充于下：

生于南印度一位富有权势的国王家庭，也有书中称其生于一婆罗门家庭。因大师宿世的习气和对佛教有不退转的信心，故舍弃王政如弃唾液，从说一切有部之中的犍子部

（可住子部）的一位承许“有补特伽罗（人）之我”的堪布出家。按照一般的惯例，堪布都要为新出家者指示见地，故堪布也对陈那指示说：“有业果真实不虚的所依——人不可言说之我，故应观修人之我。”

陈那因对二无我（人和法无我）已有极大的串习力，故感觉师傅所说的“人我”不合理，但如不加讨论地草率破斥堪布的见地，不应理。于是就回到住处。在侧壁上凿了四个大孔，点上四盏油灯，无有疾病而痴呆专注而视，脱去衣服等，他的行为逐渐传到堪布（师傅）的耳中，就对身边的侍者说：“去看他是否如此！”

侍者们回来，汇报说陈那果然如此。堪布心想：“他是在破斥我的见地不合理。”就把陈那叫过来，对他说：“出家人应安住于谨慎的行为，而您却如此行事，是何缘故？”陈那回答：“在观修无戏论（无可言说）之我。因没找到，心想也许是顺缘光线不太亮吧，故开了四个壁孔，点上四盏灯，再观察。又心想也许是逆缘所遮障吧，就脱光了衣服等，观察寻找，但仍没找到。故如此见地（有无戏论之我）不合理。”堪布说：“诽谤业果者，与见地清静的僧众同住不应理。故你去吧！”说完召集僧众将陈那驱逐出去。

然而陈那没有一点的不高兴，于是就前往南印度宾陀山北方有一片森林的岩洞。于途中遇见儿时的王子朋友，他们坐着交谈儿时分手后的经历。

当时，因旅途的疲乏，故陈那稍微睡去。那位王子看见陈那的脚掌上有轮宝的标志，心想：这人如不出家，定能成为转千轮的国王，就对醒来的陈那说：“堪布最初对您指示邪见，后来又把您驱逐，现在您去我那里。我将一半的王政供养您。”陈那回绝说：“我视三有（天上、地上和地下）的福乐如露珠，更何况大地国王的福乐！喜欢无畏与野兽为伍的我，仅心喜此寂静的山林。”说完，就前去居住在宾陀山北方的林中山岩之中。

陈那上午去乞食化缘，下午著述《观察我》《观察相属》《观察遮遣》《观察因、所缘、自在天》《观察主尊》《观察最细微尘》等百部观察、思考的著作。陈那分析这些著作的优势，发现自己的著作本质极好，但所说的内容有些零散，故想将这些内容汇编于一体，著述为《集量论》，故在岩洞上面的岩石山，写下了一首《释量论》的书首礼赞：

希望因明利众生，教化导师如来护；

为将零散之著作，汇编集中著此论。

以此之力量，出现了地动、放光等许多征兆。因此，惊动了宾陀山南方一位数论派的班智达，名叫“黑色婆罗门”，也叫“黑色能王”，具有各种有漏的神通和神变。他观察这些征兆产生的原因，知道是陈那写的那句偈颂所引起的。并且，知道由此会出现因明论典弘扬兴盛的情况，而有利于内道佛教，不利益外道。故这位有智慧之人被嫉妒所折磨，以神变飞到空中将岩山上的文字擦去。

陈那回来，看见岩石上的文字没有了，以为是一些人开玩笑将文字擦去的，就又写上。如此被连擦了三次。陈那心想：这是因为想较量才擦去，或是因此论错误而想辩论才擦去的。就在重写的偈颂上边写着：“如是嬉戏玩笑者，擦去此颂者，应知此颂有大需要，故不要擦去；如是因嫉妒和竞争心擦去者，虽可擦去外面的文字，却不能擦去我内心的智慧。请留下与我辩论吧！”

那位婆罗门看见后，为了辩论，就用头发和指甲填满岩洞而坐。陈那乞食回来，看见一位面黑眼凹，头发和指甲奇长，佩着梵线，拿着灰瓶和三尖天杖，身上涂着灰的形象可怖的外道。就问道：“擦去文字者是你吗？”

“正是。”

又问：“是嫉妒或是有其他原因才擦去的？”

答：“是后者。因为意义颠倒错误之故。”

于是，陈那与外道展开辩论。有人说，陈那破斥了外道“最初本具断证之功德，且不由因缘所生，而恒常自生的唯一一切智是正量，是应供之境”的主张，认为“由修持二种资粮双运之因所成就的一切知，才是礼赞之处。”

陈那获胜之后，对外道说：“你的宗派邪门，我的宗派清净。并且，辩论也是我胜，故你应进入我的教法。”外道心想：“佛教虽好，且他也赢了辩论，但如我进入佛门，就没有能与佛门竞争的班智达了，故会被佛教徒藐视。”因此，嫉妒的黑暗，令他舍弃善道。故他口吐火焰焚烧陈那，但因陈那有殊胜的菩提心之力量，故除了头发、胡须被火烧焦之外，并没烧伤。外道将整个森林烧毁之后，从空中飞去。

当时，陈那心想：“哀哉！如此邪恶的有情，我虽帮助回遮他邪恶之道，指示正见，给予利益，但却以损害来报答我。如仅有此人，那倒也罢了。但在此浊世，如此之人众多，故不堪忍受他们的损害，自己也不能利益他们。现在只能舍弃以智者的事业利益他人想法，而从事自己寂静安乐的声闻独觉的发心吧！”于是发誓说：“我将石笔抛向空中，石笔未落地之前，我是大乘人，而石笔一落地我就改作声闻独觉。”说完，将石笔抛向头上的空中。

这时，文殊菩萨为了制止陈那进入邪道，就现身于空中将石笔抓住。陈那未见石笔落下，就心生怀疑，举头仰看虚空，却见文殊菩萨抓着石笔。于是，陈那请求菩萨放下石笔。文殊菩萨问：“弟子，你这是做什么？”陈那汇报了先前的经过，又说：“现在，我的心已畏怯轮回的痛苦，有情对所给予利益的报答，是施加众多的损害。因此，智者的所作，哪里能利益他人啊！而且，像您这样清净的善知识不来摄受我，而授受我的却是指示邪见的堪布。”

文殊菩萨劝诫和授记道：“弟子，不可，不可！接触小乘就会生起邪慧。并且，乃至未登地之前，我皆作你的善知识。你所著的此论书，外道不能损害；且在将来，此书

会成为‘一切世间的唯一眼’。”文殊授记完后，就消失不见了。

陈那心生欢喜，著述了《集量论》及其解释《入正理门》等众多著作，成为佛教因明学的开宗大师。）

第四品 圆满六度

“同样布施等成办”。所说之义分二：自己圆满成佛之法——六度之行为；令其他众生遍成熟之法——四摄事的行为。

第一节 概述

分三：总的性相、差别、各自的词义。总的性相：救度到轮回和涅槃的彼岸之方便。差别分三：差别之基、差别之事、差别决定成办。差别之基，谓成办圆满佛的方便差别。差别之事分六：布施度、持戒度、忍辱度、精进度、禅定度、智慧度。

第二节 布施度

分三：布施的性相、布施的自性、布施的功德。

（一）布施之性相

将自己所拥有的财物，为利益他人而给予他人，彼如以前行（发心）、正行（无缘）、加行（回向）摄持，就成为到达布施的彼岸之法（即布施度）。

（二）布施之自性

分三：认识布施的异品方面、各自观察对治的自性、彼等无有颠倒地成办。认识布施的异品分二：认识与清净布施相违之行为；思维财物之过失。

认识与清净布施相违之行为：谓因吝啬不能给予他人；虽能给予他人，但掺杂有不净的行为；虽没有掺杂不净，但没有成为圆满成佛之因。此三种行为违背了清净布施。



思维彼（财物）之过失分二：今生的过失；摧毁生生世世的永久安乐。今生的过失，谓

将被诸世间所蔑视，如阿闍梨圣者（龙树）所说：

受用自己得安乐，给予他人得安乐；
不受不给空耗尽，唯一痛苦岂安乐？
蠢人积聚之痛苦，未享受用之安乐；
一再转悠反复看，贪著财宝如老鼠。
需要之时领取之，财宝布施佛所说；
积累财宝如蜜蜂，终将被他人受用。

应思惟上文诗句所说的意义。

摧毁生生世世的永久安乐，如《圣摄颂》云：

贪吝之人堕饿鬼，纵得为人也贫困。

一般来说，贪吝者不可能圆满，即便作了不净的布施，也如于盐碱地上撒下种子，不可能结果。即使结了微小之果，也如水鸟捕回鱼尸，不能成为安乐受用之伴。即使成为微小安乐之助伴，也如同烂熟芭蕉之果般，仅成为轮回或涅槃的一边。

各自观察对治的自性分二：因的对治、果的对治。因的对治，谓悭吝之因，是于财物资具贪著，故应观修贪著财物的对治，应思惟忆念《入行论》偈句：

**积聚守护遗失苦，财为无边祸根因；
贪著财物心散乱，无法解脱轮回苦。
无有财时找财苦，有一点时苦微少；
财多也苦无满足，无足受用痛苦因。**

另外，国王名誉无量 and 自乳轮王虽作了统治四洲日月三十三天一半疆域的国王，也不满足。心想：“现在还应抢夺帝释天的全部受用！”刚一生起这种想法，福德就穷尽，堕于地上。如此历史也应了知。

（附录：

有关自乳轮王的故事，译者补充于下：

自乳轮王往昔变成一贫人时，拿着一把豌豆去看一位新娘，途中遇见德护如来去城中，他生起了极大的信心，将一把豌豆撒向佛陀。其中四粒落入佛的钵中，两粒接触到佛的胸口，以此异熟果转生为南瞻部洲的转轮王，以四粒豆落入佛钵中的果报，而统治

四大洲的国政八万年，两粒豆接触到佛的胸口，其中一粒的果报成为四大天王的主尊八万年，另一粒的果报在三十三天第三十七代帝释王朝与帝释天平起平坐，执掌国政。）

果的对治，谓由贪著资具为因，而生起贪吝之果。回遮彼果的对治之法是布施。此分三，即如《近侍请问经》云：“出家菩萨的布施、在家的布施、获得了无生法忍的布施”。

出家者的布施：

出家者的布施，主要是无畏、慈爱和法的布施三种。至于财物方面，佛说布施墨水、笔和纸三者，而未说出家人发放广大财宝去照拂众生。薄伽梵（佛）多生累劫也曾作为国王、大臣、家长、商主等，在居家时，作了财宝的布施，而在菩萨最后有的期间，从事青少年技艺比赛的嬉戏，将所有财物布施于有情；于尼连禅河边出家时，将马和装饰等所有财物交给了净饭王；农夫的女儿善生供养金器时，佛将金器交还给此女。此女请求道：“请于我悲悯，请受用！”再三献上，佛陀收后，将金器抛入尼连禅河中。

对此，一些外道说：“乔达摩也喜欢财宝，对于马和装饰，因国王财宝不匮乏，故应该施于贫困者。并且，金器也不给予贫困者，而抛入水中，是浪费！”而世尊认为：“殊胜的财宝如果施予不殊胜者，那么，接受者虽会出现今生的微小顺缘，但最终会因不能承受（如此大的福德）而投生恶趣！故（出家人布施财宝是）将穷人投入恶趣之因，菩萨不应从事。”此是密意。因此，出家人如以大量的布施作抚养，就会成为闻、思、修的障碍。

故出家人于资具不要贪著，且不要以布施财物去照拂众生，而应以戒律、等持和智慧去帮助、照拂，这样才是佛所说的随顺佛教的出家人。因此，佛经中说“出家人仅以钵中剩饭布施”，而未说以其他布施。因为，出家人是连同天界在内的一切世界的供处，而不是施主。如施主和福田位置颠倒，就将成为世间饥馑等衰败的原因。

在家者的布施：

分二：布施的方式和修学布施的方便。布施的方式又分为三：最初为了遣除不能布施，而修学少许布施；为了能够遣除不净布施，而修学清净布施；为遣除虽能清净布施但不能成为成佛之因，而修学能成佛之布施。修学微少布施，如《入行论》云：

菜粥等布施，首先作呈献；彼等串习后，依次施自肉。

何时自身体，生起菜粥想；此时布施肉，此事有何难？

《精通大密方便经》亦云：“初学者仅修学布施一坛水。”

修学清净布施，谓有些人虽然布施，但不知道清净与不清净，故作了许多成为轮回和恶趣之因的布施。为了回遮此过失，应修学清净的布施。如《广博仙人请问经》中说

有“不净的三十二种布施”，偈曰：

邪见不信为好处，水火王予怖畏故，毒器宰肉暴饮酒，为摄为赞奏乐者，
星者他财予亲友，他人爱惜之粮食，为病医生假施予，异熟自己年龄老，
生病死时催促供，他乡为名为示勇，为女人施为求子，为将来得诸贫弱，
舍弃给予诸富人，不净布施三十二，广博经说故舍弃。

如此，清净不清净的布施了知后，舍弃不净，修学精进。

修学能成佛之布施，谓也有一些清净的布施，并不能成为成佛之因。比如有一些清净布施的善行成为人、天的圆满之因，有些成为声闻和独觉的涅槃之因。故为了回遮这些，应以方便制止涅槃之边，以智慧制止轮回之边，以精进之力令方便和智慧迅速得究竟。任何细微的布施，都能迅速成为究竟圆满的成佛之因，应如此修学。即如佛经所说：

所有诸佛导师众，微小作为或将作，
彼等种种之善趣，进入获得无死处。

修学布施的方便分二：意乐修学、加行修学。意乐修学，谓如看见乞丐，心中应生起“将圆满布施度了！”从而心生欢喜，又思维：“（对他布施）是播下了后世受用不知穷尽的种子！”“（乞丐）是佛和菩萨变化出的化身。”“他们（会因布施）对我欢喜！”“必将在连同天的世间中，获得美名！”“为了利益有情，应该以如此摄事摄收……”等等如此广大之想法。如《经部庄严论》谓“看见乞丐生欢喜……”佛经中还说：

如见诸乞丐，善生如来想。

加行修学：分三：于境、时、事物修学。于境（对象）修学，谓因人意乐的差别，故有些人敢供养上师，而有些人不敢；有些人供养佛，有些人念经、问法；有些承侍僧众，有些惠施贫困者。如此等等，即能够面向某一方面的对象供施，而不能向其他方面的对象。因此，对于所能够面对的对象，修学逐步的提升；对于不能够面对的，逐渐修学面对。

于时间修学，谓若不能长期施予他人，而于特殊时候能施予者，应主要在特殊时候施予，并且在其他时候修学施予。如果按照如此方式修学，最初修学时，仅半天中，随富裕程度，适宜布施；串习后，于白天；此熟悉后，一整天；于此熟悉后一个月；熟悉后一年等。逐渐增加时间，修学布施。

于所施之物修学，谓修学给予一小坛水，或一碗菜，或一团糌粑，或一根线，或仅一个补丁。同时，思维“每一个微小的东西也是大布施”。“愿以此布施，为了众生的利益而成佛！”“愿于未来时，具足能够给予一切众生所欲的能力！”如此发愿。

如看待（比较）任何也不给予者，那么，仅给予一坛水也是大恩惠；对于看待（比较）拒绝（攻击）者，不给也是大恩惠；如看待（比较）抢劫者，拒绝（攻击）也是大

恩惠；如看待（比较）杀戮者，攻击和鞭打也是大恩惠。总而言之，如能对一切都减少抱怨，对谁也无怨恨，生起随喜，就会成为菩提心不失坏之因。

因此，如同经中所说，对于希望饮食者给予饮食，对于需要衣、药、花蔓者，同样给予，一直到对需要钱财者给予钱财，如此修心。在未得无生法忍之前，虽敢于惠施头脑和四肢，但也不能施，即如《入行论》云：

殊胜之法受用身，仅零星也莫舍弃；如此不能速圆满，有情众生之意乐。

悲心意乐不清净，然却舍弃此身体；即为舍弃自与他，成办大利益之因。

有些人发了行菩提心之后，如对任何乞求也不施给所需，就将失坏发心。因此，有人说“在不能惠施之前，需要保密”，这是不知道经藏之差别。虽然希望是好的，但不是好的方法。

获得无生法忍后的布施：

分三：施舍、重施、大施。施舍，谓施舍国政。重施，谓施舍妻、儿等爱惜的亲人。大施，谓施舍头和四肢等自己的身体。

考虑到这些，佛在《大般若经》中说：“如以方便善巧令布施度遍圆满，就将受取转轮王的身体。我将诸资具整个布施，名为守护戒律。”又说：“我连对自己的身体也无有贪著，那么，外之受用何需说……”如此详细宣说。认为经书中说出家者的布施有加行。这些皆是不知道经部的密意。于此之阶段，救度一切（佛之异名）去作婆罗门儿女的仆人；协比巴的国王，布施眼珠于瞎眼婆罗门；兔子布施身体给流浪的婆罗门等。这些故事皆从《本生经》中如实所出。国王月光布施头于婆罗门；国王金色切断上下身而布施等。诸经所说之意，自己思维，且向他人讲述。

彼等无有颠倒地成办分二：一、成办四功德；二、断除七贪著。成办四功德，如《经部庄严论》云：

布施能坏异品分，具足无分别智慧；

一切所欲能圆满，三种有情遍成熟。

即如同先前所说，能断除悭吝；减少妄念；通达人和法之无我；一切所欲遍圆满，即给予与法相符合的所欲。“三种有情遍成熟”，是指由布施所摄受，而按照缘份安置于声闻、独觉和大乘三种。

断除七贪著，如《经部庄严论》云：

菩提萨埵之布施，不贪无贪无有贪；

贪著本身也不是，不贪无贪无有贪。

因此，应断除七种异品分（即应对治的障染）的贪著：贪著受用、贪著拖延、贪著

于仅此满足的执着、贪著希望报答、贪著异熟、贪著异品分，即不愿断除悭吝等。贪著散乱有二：其中，着意的散乱是喜欢小乘；分别的散乱即贪著三轮。所说归纳简略的颂词，即：

受用推延轻满足，报恩异熟异品分，
以及贪著于散乱，智者应断此七种。

（三）布施之功德

分二：暂时的功德，究竟的功德。暂时的功德分二：于今生出现的功德，于后世出现的功德。于今生出现的功德，以布施令众生欢喜，故获得受用、美名、赞颂、吉祥、安乐、圆满等，即如《入行论》云：

有情欢喜所生果，不仅未来将成佛，
就连今生也吉祥，闻名、快乐何不见？

《经部庄严论》亦谓“布施虽不求受用，却得极多善受用”。

后世出现的功德，谓布施的受等流果：获得所欲之受用。用等流果，也能给予他人之所欲。另外，永远不会投生于穷苦和饥馑及灾荒的时期等，具有无量的功德。如同《圣摄颂》云：

菩萨布施断除饿鬼趣，一切贫穷烦恼也断除，
行寿受用无量得增长。

如此等所说。

究竟的功德，谓于成佛时，世、出世间的眷属，如海一般的汇聚在周围，出现由世、出世间的善根所出的诸供养，于虚空藏三摩地获得自在等无量的功德。

第三节 持戒度

分三：戒律的性相、戒律的自性、持戒的功德。

一、戒律之性相

为了他人的利益，而令自己的罪过断除。此如以加行、正行、结行摄持，就能到达戒律的彼岸。

二、戒律之自性

分三：认识戒律的异品分、分别观察对治的自性、彼等无有颠倒地成办。

（一）认识戒律的异品分。

分二：认识戒律的违犯、思维犯戒之过患。认识违犯戒律有三：戒律根本不能守护；虽守护但如同外道的戒律般颠倒；虽不颠倒，但如同声闻的戒律，不能成为成佛之因。

思维犯戒之过患分二：今生的过患，摧毁永久生世的圆满。今生的过患，谓若失坏戒律，将被一切世间天、人所蔑视。其中，失坏戒律者，走到上师和三宝面前时自己羞愧，进入僧人行列时害怕，领取施主的信财时畏惧，被一切人轻视，一切非人施加障难，一切天神不会守护，被诸佛、菩萨抛弃。

摧毁永久生世的圆满，如《三摩地王经》谓“违犯戒律去恶趣，于彼多闻不能救”。一般来说，违犯戒律不可能投生善趣，即便失坏戒律的支分，佛典也说“生为龙处”。纵然从恶趣中解脱，投生到善趣，也会因杀生而短寿；因不与取，故没有财富；因私通，故多树敌；因说假话，故遭人诽谤；因贪心，故希望破灭；因害心，故生出痛苦。即如此诵所说：

此人此行遭此果，一切最初去恶趣。

即短寿等所不欲之事临头。于此期间，因行十不善，故有情投生于地狱处；因失坏戒律的支分，故投生于龙王的翳罗树的历史等，也应了知。

（附录：

翳罗树龙王的所作，译者补充于下：

从前，翳罗树龙王以转轮王的身相来到世尊面前。世尊说：“你不仅破坏了迦叶佛教法，难道还要破坏我之教法吗？你当以自己本来身相来听法。”翳罗叶龙王说：“有很多众生损害我，所以我不能现出自己的身相来。”世尊便让金刚手菩萨保护它。于是它就立即显出一条遍布数由旬的巨蛇：头上长着一棵翳罗大树重重地压着，并且树根上弥漫了许多小虫（啃食它），所以感受着巨大的痛苦。弟子们请问世尊：“这是什么原因？”世尊回答：“往昔，在迦叶佛教法中他曾是一位比丘，有一次在途中，一棵翳罗大树刮了他的法衣，他非常愤怒，轻毁学处，砍了那棵树，（律藏中规定比丘不能砍树），以此果报今生变成龙王。”）

（二）分别观察对治的自性

分二：因的对治、果的对治。因的对治，谓失坏戒律的原因，大部分是烦恼。烦恼之对治有二：局部的压制、究竟的对治。局部的压制，如《妙臂请问经》云：

贪欲大多不净肉脂肪，表皮骷髅观看故回遮，

对治嗔恨是慈爱之水，对治愚痴缘起作为道，

对治我慢以界善区别。

如此等等。

究竟的对治也如《释量论》所云：“若见空性将解脱，剩余观修是支分。”阿阇梨圣者龙树也说：

观修智慧故，无明趋止灭；

无明止灭故，种种不显现。

是故，应于空性的三摩地娴熟。

果的对治，谓依于烦恼，而生起不如法的作意（思惟），由此，而出现违反身、语的戒律。所以，彼之对治戒律有三种：禁断的戒律（律仪戒）、汇聚善法的戒律（摄善法戒）、利益有情的戒律（饶益有情戒）。

禁断的戒律，又分别解脱戒和菩萨戒二种：

别解脱戒，又分二：在家居士所学、出家者所学。在家居士的所学，谓皈依三宝后，仅守护近住戒为三皈的居士；领取断除杀生者，为一戒居士；再断除不与取，为二戒居士；再加上断除妄语，为多戒居士，如断除邪淫和饮酒，就是圆戒居士。经中所说的“居士不依止其他导师，而行十善法”，也就是这样。

问：“那么，仅不取五支（五戒）岂不与所说的需要断除十不善，成办十善相违吗？”

因守护了五支（戒），故十不善自然断除，即：断除杀生，害心自然断除；断除不与取，贪心自然断除；断除妄语，自然断除离间、空谈和恶语；并且，受戒居士本身就在于业因果起信，故邪见自然破灭。

如依真实情况来看，居士领取的所学虽是十事（断除十不善），但佛典却说“领取居士所学五事”，这是为了消除初学者对戒律太多的怖畏。如《居士之第八戒》所说：“五支的仪轨，承许为居士。”

有人说：“于居士戒中，需受取断除邪见。”持这种说法的人，不熟悉经书，声闻有部只承认有五戒居士，而不承认其他的居士。经部依于经典中所说的：

以装饰作庄严也法行，调伏清净戒律梵净行；

一切诸魔断除遍舍弃，此是比丘善行婆罗门。

故在五戒居士的基础之上，增加了梵行的居士。

另外，圣上座部认为佛在该部的《窍诀传承》中说：“如能乃至成活之间，受取八支近住戒，则成为“各麦”的居士（八戒居士）”，故承许所谓八戒居士。大乘也承认此事，如《宝积经》中，佛对国王的儿子大悲心说：“乃至成活之间，以心领取八支近住戒”，但没有取名为“各麦”（八戒居士）。“各麦”（是居士的音译）是梵语，其意，即如声明学家所说：

语方土地及光明，牛眼窗以及金刚；

善趣水等九种义，智者释为“各”字意。

如翻成藏语，就可能堕入词语的某一方面的偏颇。所以，就如乔答摩一词一样，直接安置成梵音而不翻译。

《律经根本律》是说一切有部的典籍，其中没有讲梵行居士和八戒居士。因此，诸持律者中，没有出现这二种居士的仪轨，即是此原因。因这两种居士断除了家庭生活，虽可归为出家人，但没有举行中间的仪轨，故有些典籍也称他们为“半出家人”。要认识他们的（行为）善与不善之因果，因恐篇幅太长，故不再累赘。

出家者的所学：出家的沙弥和比丘之所学，应按照《律经》的内容了知。

以上这些戒律的所学，如不以菩提心和三轮清净所摄持，就是声闻的别解脱戒，然如以这些摄持，并且，如行为利他，就成为菩萨的别解脱戒。

菩萨戒：中观或唯识的发心完成后，应修学各自的所学。两派共同所学为：断除四恶法，成办四种白净法。应如同前面所说的方式而修学。彼之修持又分为简略学处和详细学处二种。

简略学处：又有境、时、体性三种学处。

境的学处，对于十不善的对境，举例来说，对于杀生之对境，包括人和畜生等，先修学不杀与自己亲近的人或畜生，于此串习之后，再修学不杀其他人和动物，然后逐渐扩大范围，修学不杀一切人和动物。同样，不与取的对象，也首先不取与自己有关系或邻居的财物，之后逐渐扩大修学。同样，说妄语等其他也类推了知。

时间的学处：也从半日、一天、一夜、半月、一月、一年之间逐渐断除，串习且修学。

自己的体性的学处：对于十不善，也应首先尽力修学断除一种，之后二种、三种……，乃至完全断除，循序渐进。同样，先断除粗大的所作，然后中等，到断除细微所作，如此修学。如出现过失，就改正。观待时间上的诸过犯，不要超过时间才忏悔。我的上师尊者大萨迦巴说：“就如同大海不亲近尸体般，修法者应不亲近堕罪。”

睡觉时，观察白天有无出现堕罪，如没有出现，就观修欢喜，将彼善回向于佛。如出现堕罪，自己心中应生起羞愧、悔恨，不要推迟忏悔，而应不净化完就不要睡。早晨起来时，也同样修学，过失未忏悔之前，就不要吃饭，如《苏悉地经》云：

白天所作之放荡，夜晚分别作忏悔；

夜晚所作清晨忏，善加忏悔心欢喜。

如此串习，佛教徒将如大海般出现，即如佛经所说：“殊胜正士之二业：最初不出现堕罪，出现之后即改造。”

于持守近住戒之时，参照律典中的“天子失坏五戒”等的故事，以及教导断除杀生的《善达彼岸》等《本生传记》而修学。同样，对于其他十不善，守护的功德和不守护的过患，应结合《佛的本生传记》或诸经中所说的内容，相应了知。

汇聚善法的戒律：此戒是为了令善法成办，断除不善之心法及其产生之因，应连续不间断地修学。如分开来说，相应修学从皈依到佛的功德之间所摄的善法，即如《格言宝藏》所说：

自己所需之典籍，每天逐一记一句；

犹如蚂蚁和蜜蜂，不需太久成智者。

同样，尽力断除与彼等各自相违的诸所断。并且，对于各自所出现的过失，按照各自的方式忏悔罪障和毁犯。

利益有情的戒律：此戒是为了成办利他，而断除与此相违的不善的想法及其因，应能恒常不断的修。如为利他，则不仅违犯自己的戒律，连四他胜罪也无妨碍。如婆罗门的儿子星宿和大悲商主等人的事迹同样。如为利他，连自己的摄善法的戒律也可舍弃，如同菩萨睡莲，或如帝释目秀等人的行为。

（附录：星宿和大悲商主的故事

婆罗门的儿子星宿，许多年中在林中持梵净行。一次他到城中去化缘时，一位婆罗门女对他生起贪心，欲绝身亡。婆罗门子星宿对她生起大悲心，与她结成夫妻，（以此业而）圆满了四万劫的资粮。

从前我等大师（释迦牟尼佛）曾经转生为大悲商主时，和五百位商人一起去大海（取宝）的途中，一个名为短矛黑人的凶残强盗企图杀害五百商人。大悲商主想：这五百商人全部是不退转菩萨，如果这个人杀害了他们，他将会在地狱中住无量劫（感受痛苦），实在可怜，若我杀了这个人，他就不会堕入地狱，我自己堕地狱也是没办法的。这样想了之后，大悲商主以非凡的勇气杀了那个强盗，（以此业大悲商主不但未堕入恶趣中，而且）圆满了七万劫的资粮。此公案表面上看，大悲商主是造了恶业，因为他是菩萨亲

自杀了一个人，实际上是善业，因为他没有牵涉私欲，暂时保护了五百商人的生命，并且究竟把短矛黑人从地狱的痛苦中解救出来，所以是极大的善业。诸如此类的杀生及破梵净行也是开许的。）

（三）彼等无有颠倒地成办

分二：成办四功德、断除七耽著。成办四功德，如《经部庄严论》谓“戒律能坏异品分……”即能断除异品恶戒，能断分别通达无我，能圆满所欲即以戒律禁戒他人的身语意，能成熟众生即以戒律令其欢喜，之后将诸有情安置于三乘。

断除七贪著，如《经部庄严论》谓“菩提萨埵持戒为，不贪……”断除七种贪著，即：异品违犯的戒律；推迟；仅此满足；希望报答；希望异熟；贪著异品，即彼之睡眠未摧伏；二种贪著于散乱，如同先前布施度中所说的内容一样。如此的七种贪著连同睡眠皆断除。

三、持戒之功德

分二：暂时和究竟的功德。

（一）暂时的功德。分二：今生所出现的功德，来世将出现的功德。今生所出现的功德，谓依止戒律，故今生不会后悔，以此之力可令心安乐、宁静，成为三种智慧之因，如此等等，有无量功德。如《三摩地王经》云：

等持国王观修此空性，戒律清净头上此存在；

诸法自性恒常平等住，凡夫非理精进故不知。

另外，持守戒律的美名传遍十方，能积累尘世的福德，成为世间人天的供处，成为众生之中最美丽且最尊贵显赫者等等，有诸经中所说的守护戒律的无量功德。

（二）来世将出现的功德。如同所说：“以信不会成无暇，由戒而生善趣身。”即来世生于善趣，具有七功德，如以偈颂归总善趣七功德为：

具种貌美受用大，智慧圆满具富贵；

无有疾病极长寿，佛说善趣七功德。

因善加守护戒律，故能于所有生处，获得如此之功德，即如《圣摄颂》云：

戒律断除旁生众体性，及八无暇恒常获暇满。

究竟的功德，谓在究竟圆满成佛时，于无量虚空的世界中，获得一切世间的人天导师之美名；身语意的事业遍清净，故获得了不需要考虑他人知道的三不护（三不护：如

来身语意三业清净，微细过失，亦不沾染，故尔不畏他知，不须防护。即身不护、语不护和意不护。）即如《经部庄严论》云：

无护无有忘失故，眷属之中心不羞；

一切断除二烦恼，海众至诚致敬礼。

获得如是所说等无量功德。

第四节 忍辱度

分三：忍辱的性相、忍辱的自性、忍辱的功德。

一、忍辱之性相

忍辱的性相是对他人的损害，心不为所动。此如以加行、正行、结行摄持，就称为到达忍辱的彼岸（忍辱度）。

二、忍辱之自性

分三：认识异品（异品分）、分别观察对治自性、彼等无倒成办。

认识异品分二：认识愤怒、思维彼之过患。

认识愤怒：愤怒是对他人的损害，心中生愤怒。思维彼之过患分二：今生的过患、摧毁永久生世的安乐。今生的过患，如《入行论》云：

嗔恨毒箭挂于心，不能体验心寂静；

不得欢喜和安乐，不能入睡不沉着。

嗔恨者的心中，常无欢喜心，以此力故，身体得不到安乐，夜晚不能入睡，且因忿怒和震动之力，令身心不能得到宁静、沉着，故不能自主，成为被他人改变、利用的对象。又云：

凡以财宝及承侍，施恩于彼依附者；

此等亦将作攻击，杀死嗔恨之主官。

性情非常恶劣者，依靠自己的眷属，即使受到饮食、财宝守护，他们也会因为嗔恨而杀死主官，有如此之事例。

又谓“以此亲友成厌烦，以施摄收不依附。”对于易怒者，所有亲友都会心生厌烦。并且，虽布施财食予他，结果也正是所谓“以手给予却以嘴烧毁”。故只会白白失去财

物，且令他人不欢喜。即如所说：“总之易于忿怒者，彼人任何也无有。”

因此，若性情坏劣，则今生后世皆会痛苦，纵然行持佛法，也不知道亲近任何阿阇梨、亲友、施主、福田，故只有自己受苦。并且，不会被其他人看成佛教徒。性情恶劣的在家人，乃至活着之间，夫妻痛苦、争斗，且无有交谈，需要找子孙作翻译（传话）。活着时争斗，死去后虽然忧伤，但除了自己痛苦之外，于事无补，所以，应该断除嗔恨。

摧毁永久生世的安乐，如《圣宝积经》云：“何为嗔恨？即具焚毁千劫所积善根之本性。”

《入行论》亦云：

千劫所积造，布施供佛等；

所有诸善行，一怒遍摧毁。

《宝鬘论》亦谓“嗔恨牵引下地狱”。所以，嗔恨能摧毁多劫所积之善根，并且不能从恶趣中解脱。

分别观察对治自性分二：因之对治、果之对治。因之对治，谓断除嗔恨，需要断除嗔恨之因。如《入行论》云：“获得不适意之食，观察嗔恨摧伏我。”断除彼之方法，也如此论中云：

倘若改造如存在，于彼不喜何需作，

倘若改造如无有，于彼不喜有何益。

对于死人和打破的器皿等无法改变之事，就算心不喜欢也无法产生丝毫利益，因此应忆念这些事物之法性（自性空）而令心安。对于受伤身体和破烂房屋等可以改造者，只需改造即可，不需要不欢喜。像这样，如果内心没有不欢喜，即使出现了一点过失，也不会生起强烈的嗔恨，因此，应精进于断除嗔恨因果之方便，即如《入行论》云：“谁人策励摧忿怒，此人今生来世乐。”

果之对治分三：甘受痛苦之忍（安受苦人）、于法确定之菩萨（谛察法忍）、不计损害的忍辱（耐怨害）。

甘受痛苦之忍（安受苦人），谓为断除自他一切身语的颠倒之业，成办一切善业，不顾身语意的一切苦行、寒热饥苦及疾病等诸痛苦，往昔的佛、菩萨们也是行诸多苦行而成就的。因此，我为了成佛利益他人，就是遭受地狱的痛苦也应忍受，更不用说像这样的痛苦。如此甘于领取痛苦，观修忍辱，即如经中所说：“修法者住在荒野时，被斑斓猛虎所吃，或被盗者所损害，而愿自己的业障以此而清静，愿自己成佛的彼刹土，不要出现如此的损害。”如此修学发愿：愿佛刹土遍清静，有情遍成熟。

于法确定之菩萨（谛察法忍）分二：观修世俗和胜义的忍辱。观修世俗忍辱，如自己被别人所损害，应如此思维：一切轮回皆是痛苦的自性，如同火热、水湿、地硬、风

动、虚空空寂，有情的自性是粗暴不驯的，故不应该对有情愤怒。如《入行论》云：“如瞋焚烧自性火。”又云：

有情不驯如虚空，彼等岂能被摧毁；

如毁唯一愤怒敌，一切诸敌遍摧毁。

如果说有情的本性善妙，而过失是客尘，那么也不应愤怒。即如前论所说：“如瞋空中之烟雾。”

另外，可将别人的损害观为自己的恶报而遮止愤怒，即思维此乃自己于先前损害他人的异熟果报临头，于他人又有何可恼怒的呢？如《俱舍论》云：“业如连皮果，也如药花朵……”

《入行论》亦云：

自己先前于有情，所作如此之损害；

是故被害之有情，理应于我如此害。

又谓“武器所害自己身，于谁应该作嗔恨？”又云：

何故损害于他人，此业往昔为何作？

一切依赖于业故，自己为何瞋他人？

自己宿业所发动，于我出现诸损恼；

有情因此堕地狱，岂非自己害他们？

如同所说等，忆念世俗之法而回遮瞋心。

观修胜义忍辱：如他人于自己损害，那么，应了知在胜义中，被损害的我、能损害的仇敌以及所损害的事情本身皆不成立，从而以离戏的方式，令愤怒平息。即如《入行论》云：

如此空寂之诸物，有何所得何所失？

有谁来作诸承侍？众所欺辱为作何？

或乐或苦是何人？何故不喜何故喜？

如此于彼作寻求，谁人贪著于谁贪？

如察现世此世间，何人于此将死去？

是谁将生何已生？于诸亲友是何人？

一切犹如虚空花，如我一切遍执取。

修持不计损害的忍辱（耐怨害）的方法分三：对境、对时间、对自性。对境，最初于亲友观修忍辱；其次，于朋友；之后，于普通人；最后，于怨敌修学观修忍辱。对时

间，最初先在半天以内，修学无论谁对自己作了损害，也不要舍弃忍辱。在家人面前发誓观修忍辱；“沙门不舍弃发誓”乃为律典所说，故出家人于三宝之前发誓观修忍辱。之后，逐渐延长至一个白天、一昼夜、半月、一月、一年等时期，观修忍辱。对自性分三：一者，因为一切有情都是亲人，故应观修忍辱，如阿闍梨圣龙树所说：“尽大地搓为枣核，不及为母之数目。”

《金刚顶续》云：

亲生之子也不爱，声闻诸人缘份低；
一切有情令安乐，善缘吉祥金刚手。

即如偈言，因一切有情是母或子，所以，应对作损害者修学不生嗔恨心。且因外来的损害是自己成办忍辱之因，故应反复观修忍辱。即如《入行论》所云：

如无损害无忍辱，一有怨敌忍辱现；
怨乃生起忍辱因，何于仇人称为障？
是故猛烈嗔恨心，依此生起忍辱故；
此即乃是忍辱因，如殊胜法堪供养。
是故无需勤劳作，犹如家中自宝藏；
成为菩萨行之伴，自己于仇生欢喜。

如偈所言，若无仇敌就不会出现忍辱，如见到仇敌就思维：“自己的忍辱度将要圆满”而以此观修并心生欢喜。因为自己所受之损害是穷尽恶业之缘，故反复观修忍辱。如《入行论》云：

应杀之人手断除，免杀解脱岂不好？
同样因人之痛苦，远离地狱何不好？

故于需要杀死的人，只对他殴打或断其手，而不断其命，就欢喜，如此思维：“以此损害，穷尽了投生于恶趣之业，从而不再投生于恶趣。”以此观修而心生欢喜。

彼等无倒成办。分二：成办四种功德、断除七种贪著。成办四种功德，如《经部庄严论》云：“消除忍辱异品分……”谓能消除异品分愤怒；能断除恶念，通达无我；能圆满一切所欲，是依于忍辱成办利他事业；能成熟有情，是依于忍辱将众生安置于三乘。断除七种贪著，

如《经部庄严论》云：“菩提萨埵之忍辱，贪著……。”七种贪著是：愤怒、拖延、执为满足、希望报答、希望异熟、贪著异品分，即彼之随眠未摧伏、二种贪著于散乱，如同前面所说。能令如此七种贪著连同随眠断除。

三、忍辱之功德

分二：暂时和究竟的功德。暂时的功德分二：今生出现的功德、后世所出现的功德。今生出现的功德，谓能忍受他人之损害而不报复。依于此力，能令他人损害之想法和行为自然平息，如此之故，自己身心安乐，眼前幸福，长远一切仇敌自然平息。即使往生去往另外的世间，也无畏惧。能出现诸多此等无量的功德。后世所出现的功德，谓于一切生处，皆能获得貌美、长寿、无病，不会出现人和非人的怨敌，转轮等天人和人的一切圆满自然涌现。如《入行论》云：

往生之后由忍辱，获得美貌无疾病；
以及安乐与长寿，快乐增长转轮王。

又如《圣摄颂》云：“忍辱将获大美貌，金色美丽众将见。”又如《劝诫亲友书》所云：“为断愤怒佛乃说，将能获得不退转。”

究竟的功德，谓获得相好庄严，且一切生中，能获得令人心生欢喜的身体和语言。《经部庄严论》云：

一切有情若睹见，殊胜证士善妙作；
仅一见即生喜悦，于大行者致敬礼。

第五节 精进度

分三：精进之性相、精进之自性、精进的功德。

一、精进之性相

以欢喜心而行持利益他人之善行，即如《入行论》云：“精进即为勤喜善。”此如以加行、正行、结行摄持，就成勤行到达精进的彼岸（精进度）。

二、精进之自性

分三：认识精进的异品分、各自观察对治的自性、彼等无倒成办。认识精进的异品分分二：认识懈怠、思维彼之过患。认识懈怠，谓懈怠能令身语意三门不进入善行；即使进入也如外道一般，于不善观修为善而精进；即使是善行，也是精进于堕入轮回和涅槃之边。思维彼之过患分二：此生的过患、摧毁永久生世的安乐。此生的过患，如《入行论》云：

畏缩舍弃诸精进，岂能解脱诸匮乏；

自信生起精进行，虽遇大障也无碍。

如偈所言，因畏缩、懈怠而拖延，连今生的农活、买卖、衣食也不能成办，更何况说成办闻、思、修等善品。总之，懈怠使我们不能值遇佛陀，不能从上师处闻法，成为善法之障碍。国王因懈怠而失坏王政，平常诸人也因懈怠而荒废农活、买卖等的历史，被一切世间天人所轻视的情形，也相应了知。摧毁永久生世的安乐，如《大般若经》所说：“懈怠连自己的利益也不能成办，更何况利他……”《入行论》亦云：

如见活鱼待宰割，今生怖畏苦如是；

造罪地狱难忍苦，如此诸苦何需说。

应忆念如此之教的含义。

分别观察对治的自性分二：因的对治、果的对治。因的对治，谓懒惰之因，如《入行论》云：

懈怠贪著恶，怠惰自轻视，

懒散乐味尝，爱习贪睡眠，

不厌轮回苦，懈怠强频生。

懒惰——拖延一切诸事；贪著恶事——经商、买卖和人事等世间的低劣邪事。怠惰——虽进入了善，但不能如意成办，故不愿作事。自轻视——即想：“像我这样不能成办善。”懒散——依于睡卧和依靠等而不进入善行，贪著美味饮食和玩笑语等。依于睡眠——日夜以睡觉度日，不进入善。不厌轮回苦——不通达生、老、病、死的痛苦，故生起不行善的懒惰。

彼等的对治，也如《入行论》云：

烦恼鱼夫捕撒下，投生之网进入后；

死主口中已吞入，为何现在还不知？

自方虽被逐渐杀，难道你没看见吗？

仍然贪爱睡眠者，如同屠夫与水牛。

一切诸道遍封堵，死主正在观望时；

为何汝等仍贪吃，为何如此贪睡眠？

死亡无常迅速至，应该及时积资粮；

临死弃懒方精进，然已晚矣有何用？

无论未作准备作，或已作了一半时；

突然死主降临至，呜呼命休心思维。

对于以上所说轮回的诸过患，应反复思维而遣除懈怠。

果的对治分二：所行清净和修习圆满。所行清净的内容，应按照《大方广华严经》中圣文殊对菩萨智祥所说的《所行清净经》了知。如不能如实理解彼经的词义，就应随大阿闍梨智藏所著的《行境清净略义》而行，即：

菩萨住家时，应发心：“愿获得大解脱城！”

同样，依次于睡觉时：“愿获得佛的法身！”

如出现梦境时：“愿通达一切法如梦！”

睡醒时：“愿从无明中醒来！”

起来时：“愿获得佛之色身！”

穿衣时：“愿穿上知耻羞愧之衣！”

系衣带时：“愿系上善根！”

入座时：“愿获得菩提藏金刚座！”

背靠时：“愿获得菩提树！”

生火时：“愿烧毁烦恼的柴薪！”

燃烧时：“愿智慧火燃烧！”

煮熟食物时：“愿获得智慧的甘露！”

饮食时：“愿获得禅定之食！”

外出时：“愿解脱轮回城！”

下楼时：“愿进入轮回利益众生！”

开门时：“愿打开解脱之城门！”

关门时：“愿关闭三恶趣之门！”

进入道路时：“愿进入圣道！”

上行时：“愿将一切有情安置于善趣之安乐！”

下行时：“愿断除三恶趣之流！”

遇见有情时：“愿遇见圆满佛！”

驻足时：“愿为一切有情的利益而停留！”

抬脚时：“愿将一切有情从轮回中拔出！”

看见有装饰时：“愿获得相好和随好的装饰！”

如看见没有装饰时：“愿获得净化！”

如看见装满的器皿时：“愿充满功德！”

如看见空器时：“愿过失空尽！”

如见有情欢喜时“愿于法欢喜！”

如见不欢喜时：“愿对一切有为法之事不欢喜！”

如见有情安乐：“愿获得佛之安乐资具！”

如见有情痛苦：“愿能平息一切有情的痛苦！”

如见病人：“愿一切有情解脱诸病！”

如见有情悦意：“愿一切有情于诸佛菩萨获得悦意！”

如看见丑陋（不净色）：“愿一切有情不信奉不善之师友！”

如见报恩时：“愿报答佛菩萨！”

如见不报恩：“愿于邪见不报答！”

如见出家人：“愿进入圣法！”

如见苦行：“愿能于圣法苦行！”

如见穿铠甲：“愿穿上追寻圣法之铠甲！”

如见未穿铠甲：“愿于不善之业不穿铠甲！”

如见攻击的有情：“愿断除对方的一切攻击！”

如见有情赞颂：“愿赞颂一切佛菩萨！”

如见城镇：“愿见解脱之城！”

如见森林：“愿为天神等的休息处！”

如见说法：“愿于佛法辩才不知穷尽！”

过河时：“愿跨轮回海！”

沐浴时：“愿身心无垢！”

炎热时：“愿消除烦恼之恼热！”

寒冷时：“愿获得涅槃的清凉！”

谈论佛法时：“愿获得一切佛法！”

看见佛像时：“愿看见诸佛而获得无障之眼！”



看见佛塔时：“愿成为一切众生的供养所依！”

瞻仰时：“愿连同天等一切有情也瞻仰！”

礼敬时：“愿连同天的世间获得不见顶相！”

礼绕时：“愿获得一切知的相似义！”

宣说佛之功德时：“愿到达功德不知穷尽的彼岸！”

如此发心，并依次类推。

如见买卖：“愿获得七圣财（七圣财：信、戒、闻、舍、惭、愧、慧。）！”

在田野中施水肥时：“愿菩提心的庄稼增长！”

播种时：“愿于一切有情播下菩提心的种子！”

黄牛配对时：“愿方便和智慧双运！”

耕地时：“愿摧毁烦恼的荒地！”

除草时：“愿除烦恼之草！”

收割庄稼时：“愿会聚智慧之庄稼！”

打场时：“愿打掉遮障及习气！”

打出果实时：“愿获得圆满的佛果！”

上楼梯时：“愿十地逐渐究竟！”

到达房中时：“愿到达圆满佛地！”

如此等等一切任何所作，皆应随顺了知。

这些是为了智慧低劣者容易记持而宣讲的，详细的内容应从《行境清净》一书了知。此是称为“作意菩提思惟的意业的加行”，即是佛书所说的“于行、住、坐、卧中，正知善具足！”之教诫。

修习圆满，如《入行论》云：

真实或者是间接，除利有情无他行；

仅为利益有情故，为了菩提遍回向。

一般来说，修习圆满是自利和利他二种。声闻主要是利益自己，而附带利益他人；菩萨是主要利益他人，而附带利益自己。此处是讲述菩萨的行为，故对不善和无记的两种行为，应以对治断除，或以方便、善巧，将此二者转为善根。如圣天所说：“意乐与菩萨，善或者不善；一切变为善，心为主之故。”圣无著也说：

具足大方便，烦恼成菩提；

轮涅之自性，佛子难思议。

此意如以财宝的布施来作比喻，那么，守护受用，不使其耗尽，是间接利益他人；布施给予利益，是直接利益他人。像这样主要利益他人，故今生自己获得安乐、名闻、眷属圆满汇聚；后世获得受用圆满、且布施度圆满，即自然成办了利益自己之事。

如以法布施作比喻：为利益他人，故听闻佛法，从而间接利益他人，了知之后，为清除他人无明黑暗而讲述，为直接利益他人。如此，为了利益他人，而以佛法给予利益，故间接定会生出自利，即：今生能于所知精通，故心安；进入所谓智者的行列；制伏一切对手的攻击；成为一切世间天人的可信任处。且后世能于一切所知获得不愚昧的智慧；精通方便，故智慧度圆满。

彼等无倒成办分二：成办四功德、断除七贪著。成办四功德，如《经部庄严论》云：“断除精进异品分……”谓能断除异品分懒惰；能断除分别，通达无我；能圆满一切所欲，是依于精进而成办利他；能成熟有情，是以精进将有情安置于三乘。

断除七贪著，如《经部庄严论》云：“菩提萨埵之精进，无贪……”等一系列七种贪著：懈怠、迟延、执为满足、希望报答、希望异熟、贪著异品分，即未摧毁彼之随眠、二种于散乱贪著，如同先前所说。能断除如此七种贪著及其随眠。

三、精进之功德

分二：暂时和究竟的功德。

（一）暂时的功德：分二：今生所出现的功德；后世所出现的功德。

此生所出现的功德，谓能成办一切世间和佛法的所作所行，且以此之力量，能令眷属受用和功德圆满，获得随顺法之加行。所以，今生幸福，死时无悔，人和非人的障碍不能得逞，成为一切世间天人的希冀处等，获得无量的功德。

后世所出现的功德如《圣摄颂》云：“精进不退善功德，将获无量佛慧库。”谓以精进能于每一刹那，制伏一切不善，令一切善根增长，能迅速成办所行诸事，佛的一切功德也自然次第成办。

（二）究竟的功德。谓究竟圆满成佛时，佛力和无畏等一切功德任运成就，于一切有情的利益事业无碍成办，即如《经部庄严论》云：“力等诸佛法，功德如宝生；众生善庄稼，也如同大云……”又云：

世间诸所作，汝已遍舍弃；

未忘常利益，至诚向尊礼！

第六节 禅定度

分三：禅定的性相；禅定之自性；禅定的功德。

一、禅定之性相

为了成为圆满的佛而平等住，此如以前行、正行、结行摄持，就称为到达禅定的彼岸（禅定度）。

二、禅定之自性

分三：认识禅定的异品分、各自观察对治的自性、彼等无倒成办。认识禅定的异品分分二：认识散乱、思维散乱之过患。认识散乱，谓散乱能令心于所缘境不能专注；即使能专注，也如外道的禅定般颠倒；纵然不颠倒，也仅成为涅槃和上界（色及无色界）之因。思维彼之过患分二：此生的过患、摧毁永久生世的安乐。此生的过患，如《入行论》云：“心识散乱之有情，烦恼住于牙缝中。”心意散乱之人，就如同水不能流入水渠中，或如骑上不驯服的烈马一般，令自己痛苦且不安乐，也令他人痛苦且不安乐。由散乱之力，令心进入种种颠倒，招惹种种祸根，最后临终时，在后悔不已中死生。

摧毁永久生世的安乐，也如《入行论》云：“由彼散乱串习故，遮止方便岂能有？”就如陡坡上降下的瀑流，或者如山豆进入筛子一般（难以回头），很难遮止心之散乱，且由此散乱之力，而行种种不善，成为轮回和恶趣之因。即使能入定，却以不净的观修，而陷入外道般的颠倒。即如《三摩地王经》云：

世人虽然修空性，然彼实执不能遮；

彼之烦恼更胜具，胜行如此修等持。

如偈所言，胜行虽然在十二年中于空性入定，但结果却投生为猫。

另外，虽以慈悲等无谬地摄持了各种修法，但轮回的根本未断除，即如《释量论》云：

“慈等与痴无违故，极大过失未断除。”其结果，仅能迁往上界，而未解脱轮回。虽知道无谬观修空性，但如不具足方便善巧，就会成为声闻的寂灭，而不能成佛。如《毗卢遮那现觉》云：

不具方便之智慧，纵使戒律已清净；

然也落入声闻乘，为大勇士佛所说。

各自观察对治的自性分二：因的对治；果的对治。因的对治，谓散乱之因——对有

情和受用的贪著，故彼之对治有二：断除贪著和忆念寂静的功德。断除贪著分二：断除于有情的贪著、断除对受用的贪著。断除于有情的贪著，如《入行论》云：“于诸有情如贪著，则将遮障清净性；厌离之心也摧毁，终遭忧伤苦恼逼。是故菩萨唯念彼，此生无意而过去；无有恒常之密友，也会失坏坚固法。”又云：“刹那之间成密友，顷刻之间又成仇；于欢喜处也嗔恨，凡夫难能令欢喜。”又云：

忌妒高贤等攀比，傲慢下位赞狂妄；忠言逆耳生嗔恨，伴愚岂能得利益？
如此自己依他人，由此徒然遭灾祸；彼也不能利益我，我也不能利益彼，
是故凡夫应远离。

犹如蜜蜂采花蜜，仅仅领取法之意；皆如先前未谋面，无有熟悉淡相交。
自己财多受恭敬，众人与我皆喜欢；如此骄慢束缚时，死后怖畏将生起。
是故无明愚痴意，无论贪著于何物；定当遭受彼等之，千倍难忍之痛苦。
是故智者无贪著，于贪生起大怖畏。

有情种种之信解，诸佛尽皆不欢喜；低劣如我何需说，是故应舍世间想。
辱骂贫穷之有情，恶语诋毁富裕者；本性如此难交结，相伴怎能生欢喜？
是故凡夫如无利，也就不会生欢喜；纵喜也莫友凡愚……

应忆念所说之意，断除对有情的贪著。此乃是有情具过失的自性，连佛也不满意，更不用说低劣如我等。比如：天授患了不消化的病，快死去时，世尊以真实的加持医治时，天授却说如此不敬之语言：“僧人乔达摩，此人是一位精通医术者，老时生活不会烦恼了！”

再如，善星告白世尊道：“在世间，除了裸形派‘改变痛苦’外，并没有一切知。”世尊说：“你的一切知将于七天后，因不消化而死去。”善星便告诉裸形者说：“沙门乔达摩说你七天后，将患不消化的疾病而死去，这期间，你应该饮食适度。”他就在七天之中断除饮食，但在第七天时，误认为是第八天，就吃了红糖末，却因不消化而死去，投生为吃呕吐物的饿鬼。饿鬼对善星说道：“世尊是一切知、一切见，我也因对佛不信任而后悔，你今后应敬信。”善星制止道：“沙门乔达摩没有这样的功德，你不要这样说！”善星回到世尊身边，说道：“你说‘改变痛苦’七天死去，但他没有死，”世尊说：“你不知道吗？他死后，你不是遇见了吗？”“知道，但他投生为天神。”世尊说：“投生为吃呕吐物的饿鬼，与你交谈，难道你不记得了吗？”善星羞愧得不知说什么好。是故，善星虽然知道佛陀是一切知，也不生信解，更何况要他人于我等生信解（岂非更不可能吗），了知此理后，断除对有情的贪著。

断除对受用的贪著，谓成办受用的三个时期皆是不善，即：最初积累时，需要不顾罪恶、痛苦、恶语，招至一切亲人、仇敌和普通人的怨恨，去积累法财，故为最初不善。

中间守护受用时，不分日夜地被希望财富增长和担心失坏的痛苦所折磨，且不分日夜地成为身、语、意贪著的奴仆，而忙碌不休。不仅自己忙碌，连一切亲属也因财富的出入之痛苦而忙碌。今生招所有人的怨恨，来世除了恶趣之因外，无有任何利益功德，此为中间不善。

最后，因前世福德的耗尽，或因今生自己计划的失误，或因亲属的牵连，或因有势的仇敌之力，如秋天的云彩、春天的冰雪般，自己破灭，故耗尽的痛苦是最后不善。如阿闍梨麦则瓦所说：

为了财物起诤讼，无有财物最安乐；

所有财物遍舍弃，如水鸟般得安乐。

另外，还应如同前面阐述布施度时所涉及的贪著资具的过患：遭受积累、守护、失坏资具之折磨等等。即：“具足贪欲心之人，过患众多利益小；犹如拖车之牲畜，仅能吞食一口草。”

应忆念所说之意，断除贪著。

忆念寂静的功德，如《入行论》云：

林中野兽飞鸟出，树木不发刺耳声；与彼结伴真安乐，何时一起共居住？

岩洞无人空寺庙，或者树下作安居；何时无有后顾念，愿无贪著舍世间！

地方我所无贪著，自性天然遍广大；自在行为无贪著，何时自己方此住？

钵等少许诸器物，穿着一切不需衣；虽然衣不遮身体，何时方能无为居？

去往阴森尸林中，他人白骨和自身，无常坏灭之诸法，何时触境能推知。

一切世人遍忧伤，乃至四人抬吾尸；直至去往尸林中，无有亲友也无怨。

此生独自居静处，视为先前已死去；死后无人再忧伤，以此随念佛等事，

谁也不能令散乱！是故极其欢喜之，林中事少易安乐，一切散乱能平息，

故当自己独自居。

另外，其他厌离的故事，如《本生传》云：“呜呼世间诸烦恼，成住不固无欢喜；于此睡莲之吉祥，复也变成为忆念。”意谓由睡莲的喜宴等，可知现在之游戏和幸福等全都是无常的，不久就会耗尽，那时，忆念如此情景而成为不欢喜之因，如此思维而住于寂静。

果的对治是禅定，禅定分为三：世间共同的禅定；声闻乘共同的禅定；大乘不共的禅定。

世间共同的禅定，初禅的七种未至定和正行初禅等观修，按照能力而修行，于后面的修道阶段了知。

声闻乘共同的禅定，思维无常的过患等。而在进入道时，有两种方式，即前行的观修和正行的观修。前行的观修，若烦恼，就从不净观开始；如妄念炽盛，就从计数和观察风（呼吸）开始，如《俱舍论》云：“欲妄念增盛时，于彼进入不净观，气息呼吸所忆念。”正行的观修，按照五道三十七菩提分法观修，即：以四念住作为资粮道的观修；四正断作暖位的观修；以四神足作为顶位的观修；以五根作为忍位的观修；以五力作为世第一法的观修；以八圣道支作为见道位的观修；以七觉支作为观修道。这些与大乘在所缘和次第方面也不相同，因是小乘故暂且放置不讲。

大乘不共的禅定，分二：唯识派，追随无著大师兄弟的道次第，从《摄乘论》等典籍中了知，此处不说。中观派追随圣者父子（龙树与圣天）大师的密意，从《入行论》（禅定品）所出的修持方式，于此处讲说。阿闍梨（寂天）虽然从观修菩提心开始，但在此之前，如先观修四无量心，就容易观修菩提心，故先说四无量心的观修。此如《经部庄严论》云：

于诸有情具悲悯，具足汇合分离意；

具有不离之密意，敬礼利乐密意您！

前面三句，是指安乐的密意，后面一句，是利益的密意。这些是以悲心为出发点，观修希望有情值遇安乐的慈心，希望远离痛苦的悲心，希望不离此二者的欢喜心，希望亲、仇、贪、瞋等八法平等的等舍心。如修持此四无量心，就归总为慈悲二种修持。如《经部庄严论》云：“心之河慈爱心，彼由痛苦清净生。”

观修慈心，分为三：于谁作观修之对境、怎样观修的方式、如此观修的功德。于谁作观修之对境，谓有情之中，安乐和痛苦皆无的等舍者，未遇见安乐之因——圣法者，虽遇见圣法但未获得佛、菩萨的功德者，是观修之对境。观修的方式，如将一切有情了知为亲人，就容易观修。虽然有些经中说（将一切有情）观修为母、《金刚顶续》等一些续中说观修为子，无论观为什么，一切有情没有不曾做为自己父母和弟兄的，故随自己的意乐，喜欢谁就观修为谁，于一切有情遍观修，从而修学慈心。其中，有情唯独具足安乐，不能利益，故愿“一切有情具足安乐和安乐之因”，如此从骨髓深处观修。其中，安乐是身心获得与法相顺的快乐；安乐之因是希望诸有情值遇正法，即由奉行正法之因，而出现永久安乐之果。如此一再熟悉，故于一切有情生起犹如母对独子般的慈爱。

如此观修的功德，如经云：“千万亿刹土中，充满所有诸供品；逐日供养众大士，不及慈爱心一分。”《宝鬘论》亦云：

君主三餐以妙食，供养尊者三百位；

刹那一次慈爱心，较前功德更殊胜！



即如此等所说，因观修慈爱之果，能暂时生为梵界，投生不久就获得天人慈爱等八功德，究竟成为成佛之因。比如国王慈力的本生传，或天神冈嘎和亚姆结合生下“玛麦”，其死后升往梵天的故事，可说明此点。

观修悲心分四：谁作观修之境、悲心生起之缘、如何观修的方式、如此观修的功德。谁作观修之境分二：对境分开观修、归总的观修方式。对境分开观修，如《经部庄严论》云：

增盛为仇敌所牵，痛苦所损黑暗遮；难行之道遍进入，具有极大之束缚。

贪著有毒之食物，于道极其迷失后；进入歧途力微小，于诸有情生悲心。

“增盛”是指贪著欲界的贪欲之乐增盛；“为仇敌所牵”是指魔、障、难进入善行者；“痛苦所损”是指被三恶趣的痛苦所压制；“黑暗遮”是指屠夫等一味行恶，于业之异熟果报愚昧无知；“难行之道遍进入”是指永久不能解脱轮回；“具有大束缚”是指进入外道，被种种邪见的绳索紧紧束缚住；“贪著有毒之食物”是指贪著入定的有漏之安乐，就如同混有毒物的饮食，由此极其失坏悲心之故；“于道极其迷失后”是指具增上慢，于解脱道迷失故；“进入歧途”是指进入不决定的小乘之道者；“力微小”是指菩萨资粮未圆满者。如此十种有情，是菩萨悲心的所缘之境。

另外，与六度相违的六种对象也是悲悯之境，即如《经部庄严论》云：

悲悯悭吝粗暴者，悲悯烦乱放逸者；

悲悯被境所转者，悲悯强烈邪贪者。

“悭吝”是指吝啬；“凶残”是指失坏戒律故损害他人；“烦乱”指愤怒；“放逸”指懈怠；“被境所转”指心于贪欲散乱；“邪贪”是失坏智慧的外道等。

归总观修的方式，如《经部庄严论》云：

善逝如来进入彼处后，如坐山王之上看众生；

既然悲悯欢喜寂静者，悲悯喜有之人何需说！

故轮涅二者皆为悲悯之境，其中，堪悲悯的涅槃之对境为：声闻、独觉自利未圆满，利他未成办，虽经百劫成佛，但也是凡夫眼中的佛，故耽搁四十大劫等，因是歧途，故为悲悯之境。

堪悲悯的轮回之对境，有于轮回受用痛苦之因和果二种。受用轮回痛苦之因，谓眷属和受用虽然圆满，但被不善之意乐所摄持的天和人，行为损害上师、三宝和有情，以及进入错误法门等诸人，投生恶趣如射箭般迅速，因此，这些是特别的悲悯之境。受用轮回痛苦之果，为三恶趣和善趣的贫困、疾病、心忧苦、亲人分离、遭遇嗔恨、身衰、心畏缩、失落高位、所欲不得等，这些皆是悲悯之境。于此等阶段相应了知涅槃的过患和轮回的痛苦。

悲心生起之缘，《经部庄严论》云：

快乐痛苦由彼因，菩萨生起悲悯心；

因与师友及自性，菩萨生起悲悯心！

前半句的意义：三种所缘缘，即由快乐的感受出现变化而生的苦（坏苦），于痛苦中感受痛苦之痛苦（苦苦），由二者之因等舍而出现的行苦，即如佛经所说：“诸受皆苦。”即是此密意。如此三种痛苦是生起悲心的所缘境。后半句的意义：因缘为悲心的种子，增上缘为善之师友，等无间缘为自性，如此由四缘而生起悲心。

观修的方式分三：缘于外道人而观修悲心、缘于声闻法而观修悲心、菩萨的观修。于外道人而观修悲，对于主张常一自在我之有情，“愿他们远离常一自在的痛苦。”缘于声闻法而观修悲心，对于仅与蕴、界、处少许法相联系的这些有情，“如能远离唯众法的痛苦，那么，该有多好啊！”前面这两种，大乘之人不观修，因二者违反智慧空性之故。

菩萨的观修，无缘的大悲心，即心中发愿观修：“这些如幻的有情，如果远离如幻的痛苦因果，那么，该有多好！”

如此观修的功德，《经部庄严论》云：

菩萨无痛苦，悲故苦无变；最初遍恐惧，抵达极欢喜。

意谓为了令有情的痛苦灭除之故，在最初信解行地，修持于自他相同的痛苦，即因无明而生起之痛苦，于他人悲悯自己而生起痛苦，即于彼体验最初的恐惧。接触到增上意乐清净地之后，生起最初极喜，即如《圣正法集经》云：观自在菩萨启白道：“尊！菩萨不用学习众多的法，菩萨如于一法善通达且摄持，那么，所有的佛法就在彼之掌中！一法为何？大悲心！世尊，因大悲心故一切佛法皆在掌中……”故一切暂时和究竟的功德，是由悲心所生。如此，慈爱和悲心熟练就容易生起菩提心。

于菩提心观修，分三：即观修自他平等、观修自他相换、观修究竟之方便。观修自他平等，如《入行论》云：“他皆平等，最初勤观修；乐苦平等故，一切如己护。”

首先，观修自他平等的菩提心，彼之方式如此观修，即思维：量等虚空的一切有情，没有一个未曾作过自己的父母、亲人，即如龙树大师所说：“将大地转为枣核丸，远远不及有情为母数……”以所说之教理，决定一切有情为自己的亲人。复次，自己如生起了安乐，就衷心发愿观修：“愿一切有情具足如同我之安乐和安乐之因！”如自己生起了痛苦，就从内心深处观修：“愿自己和一切有情远离如此痛苦和痛苦之因！”

此时，有可能生起这样的想法：“自己的痛苦不能指望他人消除，他人遭受的痛苦自己不能消除。”一旦生起如此声闻的想法，就如同《入行论》所说：“然未来之痛苦，如不损恼何故护？”如果认为自己于明早以前无有获得疾病、衣食等的可能，“我”要

一味受苦，还需要精进作什么？自己刹那灭止之后，彼以前成为其他之故，没有一个“实我”受苦。此种想法是由无明的习气，而想到此时也是“我”，明早也是我受苦，因而迷乱。即如《入行论》云：

若谓自己当受苦，此乃邪妄之分别；

如此出生也成他，如此死亡也成他。

比如愚痴者想道：“此河流去年冲走了我的衣服。”“早晨跨过此河。”但去年冲走衣服的水是其他，早晨跨越之河也是其他，同样，过去的心不是我，未来的心也不是我，而是其他。于彼应如此思维：“未来的心，虽然不是现在的我，但是我之心相续流。”以如此想法之心，能成办自利。“其他有情虽不是我，但是我的有情。”以如此的想法，可增进他人的利益。

虽然可以如此分析，但于不分析者的心中，以“是我的相续”的想法进入自利。如此，以“其他有情也是我的有情”的想法，增进他人的利益。假如以“各人自扫头上雪”的思维方式，精进于各自的利益，而不能相互成办对方之利益，就如《入行论》云：“之痛苦非为手之苦。”即脚上虽扎入了刺，手无论如何也不去取出。同样，眼中进入灰尘，手也不去帮助；孩子生病，而父母却不管；嘴吃食物，手也不送食等，皆成了需要自己做各自的事情，非常荒唐。总之，如不能相互帮助，而要成办自己的事情，是极其困难的，了知此理之后，应精勤于有情的利益。

观修自他相换的菩提心，《入行论》云：

自己快乐他人苦，如不清净作交换；

如此不能成佛果，轮回也无有安乐。

自己的安乐布施于众生，有情的痛苦由自己领取。此法之观修所缘，也如此偈说：“低位等我相换，自己与他人交换；以无妄念之心意，观修嫉竞我慢性。”意谓对于优胜于自己者，观修嫉妒心。把优胜者观于低位，自己观于高位，观修低位者于自己生嫉妒心。观修完成后，将切实感受到被他人嫉妒的痛苦。那么，嫉妒他人又怎么合理呢？如此，嫉妒自然平息。

同样，对于和自己平等者，观修竞争心。在和自己平等的怨敌之处放置自己，在自己之处放置仇敌，观修彼仇敌从所有方面与自己竞争。观修完成时，会出现如此之想法，即：仅仅把自己观修为仇人，被他人损害和竞争，也会出现如此之痛苦，那么，损害、攀比他人又怎么合理呢？如此，攀比之心自然平息。

同样，观修我慢的方式，也是在比自己低劣之处放置自己，在自己之处放置比自己低劣之他人，而其他高贵之人对低卑的我，从种性、功德等方面作出我慢。如此观修完成时，思维：观修他人对我傲慢而出现如此之痛苦，那么，自己岂能对他人傲慢呢？如此，我慢之心自然平息。

这些观修的详细内容，应按照《入行论》所说的方式修持。如有人连这些也不能观修，就观修更简略的，如《宝鬘论》云：

他人罪业熟于我，自善无余愿他熟；乃至一位未解脱，虽获菩提仍住世。

宣说此语之福德，假如具有形色者；乃至所有恒河沙，众多世间不能容。

此语乃由世尊说，亦为此理由。

《入行论》亦云：“生所有诸痛苦，全部愿于我成熟；愿以菩萨之妙善，一切众生行安乐！”

应观修偈言之意，且口中念诵。

这里，可能有人会担心：“假如一切有情的痛苦于自己成熟，那么自己能承担吗？”答：没有过失。就如以狗崽驱除狗崽，以垢洗垢，或者走近鸟和野兽之前，虽说：“全部汇聚到自己前方！”但它们却全部逃走。同样，虽说“一切有情的痛苦于自己成熟！”但自己和有情的痛苦都将平息而不会痛苦。就如同商主柔和的女儿，或燃烧地狱中的拉车者的事迹。

另外，还有一些人说：“不可观修自他相换的菩提心，因为回向永久可靠之故。因此，有情的痛苦定将出现于本人身上，而自己却无法承担彼之痛苦。所以，这些观修自他相换菩提心者，是不知道方便！”

此种说法不合理。是因他们不知道有对象的回向是永久坚固，而没对象的回向不是永久坚固的差别。《入行论》亦云：

自乐及与他人苦，如不清净作交换；

如此不能成佛果，轮回也无有安乐。

所以，如知道观修自他相换菩提心的要点，就将迅速圆满成佛。

观修究竟之方便，谓思维自利的过患，利他的功德，心中忆念应精进于利他的三种理由，并且，口中念诵《入行论》偈：

然而虽然如是教，你心若不如此行；

过失于你遍依附，是故于你当惩治。

意谓如不精勤于有情的利益，就将失坏心性。又云：

往昔我受你所制，如今已非先前时；我看你往何处行，你之傲慢遍摧毁。

现在于我作自利，如此想法遍舍弃。

意谓从先前无始以来到现在之间，一切痛苦是由自利所生，故了知彼之后，而舍弃自利。又云：

我将你售予他人，不想厌离献工钱；倘若你成为无我，将我布施给有情。

否则你则定将我，布施地狱鬼卒们。

意谓于发心时，将我出售给有情；如未出售，你定将我施予地狱的狱卒。又云：

如此你于无数劫，将我布施常受苦；

现在忆念诸宿怨，你应摧毁自利心。

如此虽然观修自他平等和交换菩提心，但于自己的相续未能生起，或实际做不到，那么，就应像鞭打烈马一般，击中自心要害，用力实践，即如前论所说：“自心希望作自利，虽然历经无数劫；如此诸般大劳累，然你唯一得痛苦。”是故虽于无量劫中成办自利，但在自利不能成办的基础上，反倒只是成就了痛苦，而安乐的因，连刹那也未作。对此，自心应生起羞愧。如前论所说：

作为他人之巡查，自身所有之诸物；

彼等一切尽抢取，应以此等利众生。

故作为其他众生是否遭受痛苦的观察者。如看见痛苦，就用力量抢劫自己的贪吝，于彼痛苦者尽量给予利益。又云：“自乐他人不快乐，自高他人处卑贱；利益自己不利他，何不于我作嫉妒？”此乃是说自己安乐且高贵，而他人痛苦且卑贱，如此思维而观修自己对自己心生嫉妒。又云：

自己远离诸安乐，甘受他人之痛苦；

自己所有之安乐，抛弃施予诸有情。

即有情的痛苦之重担，由自己领取。又云：“诸时如此尽力作，恒常观察自过失；他人虽作大过失，愿转成为自过失；自己过失虽微小，也于众人前忏悔。”

观察自己身、语、意的所作，如做了颠倒的行为，那么，应思维“往昔，仅由此颠倒的行为而漂转轮回。对此如还不畏惧，那么现在还要漂转轮回和恶趣吗？”心中生起惭愧。即使他人作出损恼我的事，也应思维“不是他们做的坏事，而是自己的恶业。”如自己对他人哪怕只犯了一点过失，也要将自己所作的善，在众人面前忏悔，即如《入行论》云：

他人名誉殊胜赞，自己名声潜隐匿；

自己处低如仆人，一切诸事遍承担。

如果有人赞颂自己，那么，就从种性、功德等方面，说有如此比我更殊胜的他人的名誉，而折服自己，不作我慢之想。对于上师、三宝和有情的事业，如仆人般地役使。又云：“此乃自性具过失，暂时功德不足赞。”谓虽见自己有微小功德，也是如此暂时的，而自己本身是具有各种过失，如此思维而摧服我慢。又云：

故当隐匿自功德，尽量莫让他人知。总之为了利自己，你于他人作损恼；
为了利益有情故，彼诸损恼降自己。自己莫要让此身，猛烈现起粗暴相；
当如新婚之媳妇，羞涩畏惧慎安住。

思维所说之意，对自己精进观修嫉妒，且结合利益他人。如此断除自利，成办利他。最后，自利圆满成就，是缘起殊胜的，即所说：“如此自己当精进，善加进入利众生；能仁教言实不虚，此之功德后将见。”谓因佛的教言圆满真实不虚，故利他本身就成就了自利。又云：

假如你于往昔时，奉行如此利他事；
早已成佛圆满乐，不会遭遇今生苦。

即是说自己观修自他交换的菩提心晚了。如一开始就观修，那么，今天就早已成佛了，哪里会出现现在的如此不安乐的痛苦呢？如此思维而精进观修自他相换菩提心。

有些人问：“观修菩提心之后，还观修空性吗？”

答：因为未以般若智慧断除增益的完全空性，具有大的歧途，所以，暂时不观修，即如龙树大师云：“如于空性见过失，智慧小者将遭殃。”又云：

所谓无生所谓空，所谓无我之空性；
低劣自性诸观修，此等皆非观空性。

如此等等，因此，观修空性的方式，应以智慧度断除戏论，见后。

彼等无倒成办分二：成办四功德、断除七贪著。成办四功德，如《经部庄严论》云：“禅定能坏诸异品……”故能断除异品分散乱；能证无分别即通达无我；能圆满所欲，即依于三摩地，而成办自他利益；能成熟有情，即以禅定将诸有情安置于三乘。断除七贪著，如前论所说：“菩提萨埵之禅定，无贪……”七种贪著是：异品分、拖延、执为满足、希望报答、希望异熟、贪著于异品分即未摧毁彼之随眠、二种贪著于散乱，与前同。禅定可断除如此七种贪著及随眠。

三、禅定之功德

分二：暂时和究竟的功德。

（一）暂时的功德

分二：今生出现的功德、后世出现的功德。今生出现的功德，由于观修禅定，从而生起寂止，以此遣除烦恼客尘，世间八法平等，获得禅定的喜乐，出现神通变化等各种功德，为他人所理解，成为世间诸天人的喜悦之处。后世出现的功德，谓于身语意堪能

调柔，获得四禅和五神通等，如《圣摄颂》云：“禅定抛弃欲界之功德，智慧神通等持现成办。”

（二）究竟的功德。

谓于成佛时，成办自他的事业，获得四种清净等，即如《经部庄严论》云：

执取成住与等舍，化身以及遍变化；

等持智慧遍拥有，敬礼一切具足尊！

第七节 般若度

分三：般若（观慧）的性相、般若（观慧）的自性、般若（观慧）的功德。

一、般若（观慧）之性相

如实通达所知之实相，此如以加行、正行、结行摄持，就称为到达般若（观慧）的彼岸（观慧度）。

二、般若（观慧）之自性（上）

分三：认识观慧的异品分、分别观察对治的自性、彼等无倒成办。认识观慧的异品分分二：认识邪慧、思维邪慧之过患。认识邪慧，谓如同愚人，不认识观慧的功德；如同外道，虽然寻找观慧却颠倒精进；如声闻虽无颠倒，却不能成为圆满佛之因，即有如此三种邪慧。

思维邪慧之过患分二：此生的过患、永久生世的过患。此生的过患，谓由无知，而自己畏缩；不了知应作和不应作；为天等世间所轻蔑；犹如狐狸投生于狮子中，不能进入智者的行列。此等过患，即如《律经》所说：“犹如狮子不会承侍狐狸”，即是说的这种人。如《藏嘎》云：“实为二足之畜生，所有愚者遍舍弃。”又云：“无听闻财此地上，感觉一切皆瞎子；……”

又云：

智者面前畏避逃，蠢人之中欢喜戏；

虽无颈项之垂肉，也是有牙之黄牛。

行者应时常忆念此等诗句所说的意义。

永久生世的过患，如《入行论》云：“疾病缠身之诸人，于诸事业无能力；同样烦恼扰乱心，于诸事业无能力。”《俱舍论》亦云：

诸法未执而烦恼，永无寂静之方便；

是故漂转轮回海，导师如此而宣说。

若无观慧，就不能作取舍，故做任何事也不得力；无论生往何处，皆成为钝根；由此之业力，无论行何法都只能犯错误；纵然观修，我执根本也不会断除；即使断除，却不知道方便，也会堕入声闻、独觉的寂灭等过失中。

分别观察对治的自性分二：因之对治、果之对治。因之对治，谓败坏观慧之原因是无明，助缘是敬信邪恶的师友，如《释量论》云：“无明过患之根本，即是坏聚之见地。”又云：“缘乃邪恶之师友，对此也有人评说：依之邪暗将周遍。”经中记载，佛问弟子：“是谁让你遭受如此之痛苦？”弟子回答说：“是不善的知识（老师）……”因此，应精进于断除邪慧的方便——闻思，即如经中所云：

多闻断除非真实，多闻遣除诸罪恶；

多闻增长诸智慧，多闻获得出忧苦。

又云：“如作听闻胜观增。”故依于听闻，能减少无明的习气。像这样的听闻，也应该听闻清净的善知识所作的、与三藏和四续部不相违的讲述。如果讲述的内容是与三藏和四续部不相合的近似法，那么，即使暂时呈现似善妙的行为，也不能作为上师，即如挂着野兽的尾巴卖驴肉，或如同猎户穿着沙弥的装束，或如给小孩暴饮暴食而导致腹泻等比喻。

果之对治分二：破除迷乱的观慧、成办无迷乱的观慧。破除迷乱的观慧分二：破除其他宗教的邪分别和佛教自宗的邪分别。

破除其他宗教的邪分别，外道的邪见虽有不可思议之多，但可以归总为常见、断见二种。其中，常见主要有四派：吠陀派、数论派、胜论派、能尽派；断见派据说仅有“这边美丽”（享用现世）派。对这些外道，藏地的善知识们作了许多区别，揭示了他们的许多迷乱。他们全都是由因——我执所生，缘——不善的师友所摄持，本质——承许常、断二者。

其中，四种常见主张：常我被业和烦恼束缚时为轮回；解开业和烦恼时为解脱。断见主张：存在的我，在死即断灭，既不存在轮回的束缚，也无脱离苦海的解脱。要破除彼等，可归总为：断除人和法之我执，而通达一切法无自性，以此从常、断中解脱。

破除自宗的邪分别分三：破除执持声闻宗、破除以大乘不了义执为了义、破除非声闻非大乘的佛教。破除执持声闻宗，又有说一切有部和经部。

破除以大乘不了义执为了义之宗派。大乘又有唯识和中观二派，唯识派又有相和无

相二派，中观又有自续和应成二派。如此之宗派，如堕入有无之边，即使是自己承许为中观，也需要加以破除，因为未超出常、断之边。彼等的详细破除，参见我所著的《理量宝藏论》和《宗派的差别》。

破除非声闻非大乘的佛教分四：破除先前汉地宗、破除彼之追随后世宗、破除当今著名的于唯识假相的观修立为大手印宗、破除于现世般若度立为大手印宗。

破除先前汉地宗：在藏王赤松德赞时期，汉地的比丘说：“言词没有意义，以名言之法不能成佛！如能通达心，即为‘唯一白法’”，寻问印度和汉地的法派谁真实，益西旺波回答道：“静命大师有此遗教：‘莲花生大师将此藏地交付于永宁地母十二尊守护，故不会出现外道。然而自然会出现日夜、左右、上弦下弦、法清不清净等两两的对法，此是缘起之必然。所以，在我离去之后，将出现一位汉地的堪布，宣讲抹杀方便和智慧的所谓唯一白法，即宣称只需要通达心而成佛。这正是世尊在经中说的‘在五浊之中的所谓见浊，即于空性喜欢。’所以，不仅在藏地，就是所有五浊横流之人，均自然于彼喜欢。此法如弘扬，就将损害共同的佛教！那时，应从印度迎请我的弟子名叫嘎玛拉希拉（莲花戒）的大堪布来藏地，与汉地堪布辩论，从而战胜之！’藏地雪域可照此授记去做！”

于是，藏王就迎请来嘎玛拉希拉大师，在桑耶寺由藏王和堪布们作证人，收缴了所有人的武器，将两串花鬘分别交付到两位辩论者的手上，并如此约定：负者应向胜利者敬献花鬘，并抛弃失败者的主张，不如此奉行者将被国王所处决。当时，在嘎玛拉希拉的席中，只有一些执持印度法派者和大臣郭等少数几人。而于汉地堪布席中，竟汇聚了王妃卓色·祥秋和色玛瓦·觉玛玛等众多会众。

当时，阿闍梨嘎玛拉希拉问对方：“汉地的宗派是怎样的？”汉僧说：“你的宗派从皈依和发心开始，就如同猴子爬树一样，从下面开始攀登（之法）；而我的宗派主张：一切所作、能作的法，皆不能成佛，故由观修无分别，通达心性而成佛！犹如大鹏从空中降到树巅，是上降之法，故是‘唯一白法’！”

阿闍梨则指出和尚所说的，从比喻和意义二者来看皆不合理。首先，比喻不合理，即：大鹏是在空中倏然羽毛丰满之后而降临于树巅；还是出生于山岩等之上，而羽毛逐渐丰满才降下？前者不可能，后者只可以作为“渐入”的比喻，而不可以作“顿入”的比喻。对此比喻疑问，堪布不能答复。

阿闍梨进而反驳说：“你不仅比喻错误，而且意义也是迷乱的。你所说的无分别的观修是怎样的呢？是要破除一种分别呢？还是要破除所有的分别？如是破除一种分别，那么，睡觉和昏迷等也成了无分别，因为存在仅破除一种分别之故。如是破除所有的分别，那么，你观修不分别之前，需不需要先生起‘观修无分别想’的分别（想法）？如不需要，那么，三界的一切有情也都成了观修，因为先不生起‘观修’想法的分别，也成了观修之故；如需要首先有‘观修无分别’想法之分别，那么，此想法本身即是分别，

故失坏了‘观修无分别’的承许。比如说‘不准说话’本身就是失坏了‘禁语’，或说‘不许喧哗’本身就成了‘喧哗’。”如此等等，以经教和道理加以破斥。

汉地堪布无力再辩。当时，国王说道：“如有答复，请说。”堪布说：“如头被雷击，不知道如何回答！”国王说：“既然如此，你应向阿阇梨献花，请求原谅（道歉）！抛弃‘唯一白法’之法派！应按照不违背经教和道理的印度的法派而行，从今以后，谁再奉行此‘唯一白法’将受处置！”并将法律公布于整个藏地。

汉僧收集书籍之后埋藏于桑耶。据说当时，汉地堪布沮丧地回到自己的地方，但将鞋遗留在寺庙。因此堪布对诸弟子们如此授记说：“推测此兆看来，直到佛教将毁灭时，我的教法都会像鞋子一样留下”。

后来，诸善知识和智者说：“汉地堪布虽不知道深法，但稍微知道征兆。因为这是现在那些人舍弃正确之诸法，主张认识自心而成佛，即‘唯一白法’的原因。”

另外，还看见一些《遗教》典籍中写道：“不是堪布的其他一位汉僧泄气去汉地时，遗留了鞋子，故推测此兆而说这些话”。

当时，汉地堪布头上燃起火，面朝西方极乐世界而逝。色玛瓦·觉玛玛击打自己的命根而自杀等等。因恐文字太多故不书写，参见《加（王）协》《巴协》《瓦协》等著作。

破除彼（汉僧）之追随后世宗：当今一些人，对于大手印的教诫中说的：

三错处四失落处，皆除观修原始性；

如婆罗门纺丝线，本状无造放松住。

他们解说为：“大手印落入于乐明无念，即：如误落入乐，就将投生于欲界天；如失落入于明，就将投生于色界；如落入于无分别，就将投生于无色界；第四种失落处为大手印本性失落，失落于观修，失落于道，失落于融为一体（印契）。故应断除这些过失，如同婆罗门纺线般，本状、无造、放松、从容、缓缓安住，此即是大手印之意。”

这种说法出自汉地“唯一白法”的追随者，而不是佛所说的大手印。在佛教经、律、论三藏中，一般都没有讲说过大手印，尤其是没有看见讲说如此的大手印。《四续部》中曾讲说业、法、誓言手印和大手印，然这些说法皆不是这种大手印，龙树大师的《四手印》中说：“彼等不知业之手印，也就不知法之手印，如此仅连大手印之名称，也不能知道！”同样，诸续部和诸论典中，也破除如此之大手印，因为这些教言是密乘，故此处不写。

问：经续论中虽未说过如此之大手印，但它与修持又有什么相违呢？

答：它与经续相违，且与道理也不相合，其原因为：比起投生于三种错处（欲、色、无色）之天界来说，投生于无暇天错处更大。不投生于八无暇处，是所有经续中的誓愿。

如此语所说：“一切愚痴之观修，将由愚痴得愚痴！”即是将一些心无造作的状态中安住的方式，讲说为痴修之故，且与汉地堪布讲说的“唯一白法”没有一丝差别。

另外，对于成佛来说，比起八无暇处，声闻和独觉的错误处更大，即如此诵所说：

投生于地狱，非为菩提障；声闻和独觉，菩提根本障。

《文殊名赞的功德》亦云：“于声闻和独觉的决定，永远也不要进入。”《般若经》亦云：“了知声闻独觉之因，了知道，了知果，了知后应断除……。”《圣摄颂》亦云：

纵使经劫虽行十善业，然如生起声闻独觉性；

就将失坏戒律生过失，如此发心重过根本罪！

《圣宝积经》亦云：舍利子如说法，五百比丘将成为阿罗汉，而文殊菩萨在此之前，宣说甚深妙法，这些比丘不信解、责骂，而堕为地狱有情。舍利子对文殊说道：“你不能教化。”文殊回答说：“舍利子，正是如此，我不能教化。”当时，舍利子告诉世尊：“文殊不能教化！”世尊问：“何故？”答：“如我讲法，他们就将成为五百罗汉，而文殊讲法，他们则因责骂而堕入地狱！”世尊说：“舍利子，如你讲法，他们虽能成为罗汉，但永久没有成佛的机缘了！文殊讲法，他们虽暂时投生于地狱，然由地狱解脱之后，将迅速圆满成佛。”因此，这是文殊方便善巧……如此等详细宣说。

同样，比声闻独觉错处更大的是流于愚痴的观修。如果失落于比四种失落处更大的痴修和寂止，那么，将成为从方便、善巧、地道、果三身、五智、十力、四无畏、四无碍解等等，到遍知一切种相之间的一切共同和不共功德之障碍。

对于离开实相而住心，也应回遮（制止），即：由佛之加持等激励，虽精进摄持了方便善巧，但因过分的造作、改造（改变不好的事物成为好的）而长时拖延成佛，也不应理。如《经部庄严论》云：

二乘一再于，自心具修想；欢喜涅槃故，拖延得证悟。

婆罗门纺线也不能比喻大手印：纺线要羊毛密集、粗细均匀，如太松则收紧，太紧则放松，如不改造粗细、线疙瘩，就不可能纺出好线。因此，如不造作地安住，就只可能是一团羊毛，而拿起羊毛准备纺线，这本身就是一种造作。同样，大手印如不造作、随便安住，那上师的教诫还有什么必要？还有什么比“断除三种错处、四种失落处后，观修本性（原始）”此本身更严重的造作呢！因此，比喻和意义颠倒，就如同汉地堪布所作大鹏的比喻，经不起观察，故是蠢人们所喜欢的说法。

破除当今著名的将唯识假相的观修立为大手印宗：阿闍梨辛丁巴在《唯识庄严论》和《窍诀论》中所说的“专注、离戏、一味、无修的四瑜伽”，是唯识假相派的观修，而在中观宗，则没有这种说法。于此说法信解者，可参见辛丁巴的典籍。

当今一些藏人，将此四瑜伽结合五道或十地，而做为大手印观修，这不合理。其原

因为：大手印是密咒的灌顶和二次第和圆满次第的三摩地的分支，不是他们所说的那种大手印。诸续部中说：“具足稀有内缘起的地道……”但无论如何也没有说：“四瑜伽任何地道……”故是他们自造的。并且，修大手印者自己也认为不合理：“对于顿断大手印，计较地道太痴迷。”

即于顿断的大手印计较地道，则违反了所承许的“无有（观修）”之故。

破除于现世般若（观慧）度立为大手印宗：有些人依据《大般若经》中所说的“一切法具虚空的本性，而于诸有情说法”而主张有所谓“大手印的三指示”，即：一切法指示为心、心指示为虚空、虚空指示为空性。

又有些人依于经中所说“无念且不着意是随念佛！”而主张无念且不着意为大手印。还有一些人，依于“彼心乃无有，心性光明故”，而作为大手印的观修等。有如此许多差别（分支）。

这些说法大部分如不知道观修，最终会执著于般若度的影像，即使知道观修，也不是密咒的大手印，而是显教的观修。假如对此信解且希望观修有成，就应如此诵所说：“持戒具闻思，观修善结合。”即：住于根本戒律，并且，以听闻所生的如海般的般若（观慧）净化相续；以正理的方式，以闻慧所生般若（观慧），善加思维所听闻之内容，检验其是否迷乱；对于无迷乱之意，应按照显教典籍中所说的，以加行、正行、结行摄持而观修，而不是观修密咒的大手印。因此，对于圆满成佛，需要悲心如弓，般若（观慧）如箭，方便善巧如同善射者，即三者汇聚。如阿闍梨月八戒居士所说：“喔哟哟！世尊极善拥有悲心弓。”《圣正法集经》亦云：

观自在菩萨告佛曰：“世尊！菩萨不用学习众多的法，菩萨如善摄持且通达一法，那么，所有的佛法都在他之掌中，何为一法？大悲心！……”

《释量论》亦云：“能修串习大悲心。”《入中论》云：

声闻独觉能仁生，如来菩萨所出生；

于大悲心无二意，菩提心乃佛子因！

同样，一切经续、论典中，也赞颂悲心和菩提心。

复次，还需要般若（观慧）如箭，如《增胜赞》云：“大天能以愤怒箭，焚毁三层之城市；以您智慧之弓箭，能毁烦恼及习气。”又如《圣摄颂》云：

般若遍知法自性，三界无余净出离；

人中大鹏转宝轮，为尽痛苦宣说法。

《入行论》亦云：“此等五度诸支分，能仁说为智前行；是故欲寂诸痛苦，应需生起般若慧。”《释量论》又云：“以空性见成解脱，观修五度是前行。”

如此等等，所说众多。因此，就如同需要弓和箭配合一般，空性与悲心应双运，即如《集学论》云：“空性具足悲心藏，生起福德将清净。”萨罗诃大师也说：

断除悲心之空性，此非获得最胜道；

如仅观修大悲心，住此轮回怎解脱？

《释量论》亦云：“悲心善妙与智慧，真实指示能成立，如此宣说有道理。”此等广大宣说，即悲心和空性虽现似相违，但实不相违，而于修持需要方便善巧，如《释量论》云：

众多种相方便多，于常久时作串习；由此过失及功德，将能极其善显明。

是故令心清楚故，因之习气应断除。能仁进入利众生，由此差别独觉等；

为利彼等习方便，如是奉行乃佛陀。

有如此等广大宣说。《毗卢遮那现证》亦云：

不具方便之智慧，及诸戒律佛虽说，乃是佛陀大勇士，为了利益声闻众，

能够进入故宣说。所有三世诸如来，具足方便和智慧，做为学处无上乘，

由此获得无为法。

因此，方便、智慧双运修持，能圆满福德和智慧二资粮而成佛，如未圆满福慧资粮，就不能无颠倒地值遇心之本性。如《圣摄颂》云：“乃至未圆二资粮，殊胜空性不能获。”因此，应以世俗心智，精通一切所知，且圆满出现利他事业。如不精通所知，不要说利他，就连自利也不能成办；不要说殊胜的正法，就连为人之法也不知道。这就如同“呼喊井”的故事一般。先前，一位国王想敲诈一位富裕的婆罗门，掠夺其财物，就去婆罗门家借井。婆罗门害怕，准备用财物去打点。当时，婆罗门的一位有智慧的女儿阻止其父，说道：“我去办此事！”她见到国王之后，如此说道：“以财勾招诸财宝，大象勾招诸大象，圣王嘱托于水井，由此水井将来到。”据说国王很欢喜，就给予她了大量奖赏。

同样，愚者虽精进于自他的伟业，但也不能成办，智者如果要成办自他的广大事业，是具备能力或力量的。

问：佛经中不是说“如证悟心就是佛，故观修不需要寻找他佛之想法……”吗？成佛需要其他什么功德？答：此等说法是为了摄受外道数论师。数论派的典籍中说：“天眼清净成办后，心之本质得证悟；神圣之我谁证悟，任何束缚也解脱。”

为了摄受他们，故主张有法身佛，目的是为了导正彼等数论派的主张：在心之中，天然存在一切知的神我（智性之人），这种说法是对真实的损害（于理不通）。对此直接破除的正理为，《因明》中说：

假如因中存在果，吃饭就成吞大便……

心识世间中如有，何故不能看见彼？……

另外，于破除数论派主张的《释量论》中说，彼等所说全皆有害故，彼等认为三身等所有论述皆不合理之故。又比如虽说于布上点火，但如无油和灯烛等，那么就不会出现燃烧之灯火；或者说是以箭杀敌，但如无弓和人，就不能发生作用；虽说从种子生出庄稼，但如无土地、水肥等，就不会生出庄稼；虽说田里能长出禾穗，但需禾穗全部成熟才是丰收，如未圆满成熟就会成为歉收之荒年。

同样，虽然理论上说如认识了心就能成佛，但事实上，如未圆满福德和智慧资粮，就不能成佛。彼（圆满福慧二资粮）之基础需依于信心、戒律等，通常所说的菩提道包括六度。也有人说，如不依于密咒之方便善巧，而只精进于显教空性的智慧，就会堕入声闻乘的寂灭。较之于前者，信心和戒律更低劣者，如身、心未造大罪，尽力集善，断除欲界的贪欲和于色贪著的妄念，认识一切法空寂如同虚空的修行者，就会投生为空无边处的天神。

同理，如执持一切法唯心的认识，就会投生于识无边处如执持一切皆无，就会投生于无所有处如认识一切法既不是非无，也不是非有，那么，就会投生于非想非非想处天。像这样未通达人法二无我而观修且指示空性的方式，就会投生于无色界，不用说成佛，就连阿罗汉果位也不能获得。

较此更为严重者，是福德低劣且不能远离色界之贪欲者，由观修无有言说思维，而说“我通达证悟了法！”如此，具足增上慢，并且不信解清净之法的人，将投生于所谓“无想定”即长寿天的无想之处。

较此更劣者，是不能远离欲界的贪欲，且未通达二无我，而观修任何也不思虑的无有言说、思维者，此等众生将投生于野蛮人或痴哑的无暇处。

即如《慧海请问经》所云：

菩萨生起且修持四禅定和四无色等至，住于彼等寂静的定中，并且，诋毁成熟有情，诋毁讲经、说法，诋毁和合众，诋毁福德之事，贪著不动的行之体验，贪著独自体验禅喜，即于欲界和色界了知为过失，并且以无色界做为体验对象；以此身体低劣，故投生于无色界，与诸长寿天众缘份平等。投生于此处之后，不能见佛，不能听法，不能承侍僧众，不能成熟有情，不能住持正法，不能积聚福德资粮，彼之诸根将变得愚钝。由此死后，无论投生于何处，皆具钝根之因，且会陷于昏聩和沉睡。此是具禅定的魔之铁钩，即为第五个误区。

菩萨具足智慧，诋毁福德之积聚，远离方便，不精进从事布施、持戒、忍辱、精进和禅定，而想：‘布施度是最殊胜的，其他度是低劣的……’从而贪著无戏论和无功用的滋味，此即是具有智慧之魔的铁钩，即是第六个误区。

《智慧成就》亦云：“一切愚痴之观修，由愚痴故得愚痴。”较此更低劣的是：将

心及一切法了知为空，而上不愿行善，下不畏罪恶，且说：“手伸入黑色山羊之胸腔和伸入黑色小袋之中没有差别！”背弃经藏、教言之意，嗔恨、蔑视正法和说法之人。并且，由于以愚痴和我慢的方式行事，难免堕入恶趣。如从事较小的十不善，就会投生为畜生；如从事中等的恶业，就会投生为饿鬼；如积造严重的恶业，就会堕入地狱。此乃如龙树大师所云：“不能善观空性者，智慧小者将遭殃；犹如于蛇错执持，或如颠倒修明咒。”又云：一切诸佛之空性，一切诸见遍出离；所有空性之见地，彼等无有能成立。”又云：

说有者将投善趣，说无有者投恶趣；

清静如实遍了知，不依两种将解脱。

《饮光请问经》亦云：“宁可有须弥山般的身见，也不许增上慢之空性见。”《三摩地王经》亦云：

世人虽然修空性，以此实执不能坏；

因此烦恼又猛起，胜行如此修等持。

意谓胜行十二年住于空性等持之中，最后投生为猫。又，此经中曰：

众人蕴聚虽然说为空，如实无我彼等不了知；

彼等无知他人如批驳，就将恼怒压制说恶语。

此是授记那些未通达二无我，而错乱观修空性之人，一旦有智者指出他们的迷乱，那么，这些观修空性者就会愤怒。

有些人心想：“观修‘唯一白法’虽确实存在过失，但是我们加行皈依、发心，观修本尊、上师，正行于大手印住心，结行回向，则比‘唯一白法’殊胜。”

此种想法也应观察。如做到彼岸（显教）的观修，那么，就应了知六度和三十七菩提法等广大、甚深之教义，以闻、思于外境和具境（内心）的无自性断除增益，于人法二无我善加理解，于三大阿僧祇劫等长时，穿上施舍头颅、肢体等布施之铠甲，按照《慈氏五法》等体系，如依教奉行，就能成办显教的观修。但上述的那种方式，于任何经论中皆未讲述，故不是显教的观修。

是否可以认为“这是密咒的大手印”？

这不是，如是密咒大手印，那么，就是灌顶和二次第的大手印，然而开始未获得与续部相符的密咒能成熟灌顶，不知道观修与密咒相符合的二次第道，二次第所生大手印的真实意义未通达，根本不知道如何成办于彼坚固的有戏、无戏和极无戏论的行为，内缘起的地道也不知道如何行进，故不是密咒的续部所说的大手印。

仅以此观修，也不能灭除轮回和涅槃之边，就如以细石之墙不能阻挡恒河水之流动。反之，如同巨大的岩石能够阻挡恒河水的流动一般，以六度和密咒的二次第道之巨墙能

够灭除轮、涅之边。因此，你们的这种观修无论怎样好，也不符合显教、密乘二者所说，故不是此二者之观修。比如外道的观修，无论如何好，也不能成为佛法。或者，声闻的观修无论如何好，也不能成为大乘。

如又想道：“以能所之法不能成佛，心想‘观修不着意’，此想法即是分别的作用，故虽不是真实大手印，但却是生起大手印的方便。”如此“观修无分别”之想法即是分别的作用，背离了所谓“能所之法不能成佛”的承许。假如仅从“观修无分别”的想法而生起无分别是合理的，则仅思维无病的想法也能成为无病。如果这样说，谁能认可呢？

如又想“依于饮食和药等是无有疾病之因，而单独‘无有疾病’的想法不是无有疾病的原因。”同理，积聚福德和智慧的资粮，是观修无分别的等持之因，而唯一观修无分别的想法，不是无分别等持之因。无因或因不具足不可能生出果，故无病和无分别的等持，各自的因如果没有具足，就不会出生果。即如《圣摄颂》云：“乃至二种资粮未圆满，如此殊胜空性不能证。”《宝鬘论》亦云：

诸佛之色身，福德资粮生；

诸佛之法身，智慧资粮生。

彼等之意如稍加抉择，即会首先遇到一个问题：一般在指示心时，是仅指示心，还是需要同时指示外境之事？如只指示心，则是外道的方式，因为以此不能断除能取所取，故是迷乱道。如需要指示外境（物质界），那么，应观察这些外境是如同外道所说的由自在天等所生，还是如同声闻所说的细微微尘所成，或如同唯识派所说的唯心所造，还是中观派所说的由缘起所生？它们如承许有和无有，就出常、断二边，故对它们的破斥，应依经教和道理了知。

对于将显现和心许为缘起之理，也应依佛的经教和道理了知，对此如不知道，就不能通达人法二无我。如不能通达人法二无我，就和外道的观修没有区别；如不通达法二无我，就与声闻的观修无有区别。

要通达二无我，首先应以闻思的般若（观慧）断除增益，因为不依赖闻思就不可能通达无我；如不通达无我，就不知道观修无我；如不知观修，就不会生起由观修所生之般若（观慧）；如不生起观修所生之般若（观慧），就不能生起殊胜的见道。即如《三摩地王经》云：“众人蕴聚虽然说为空，如实无我彼等不了知；彼等无知他人如批驳，就将恼怒压制说恶语。”

又云：“世人虽然观空性，以此实执不能坏。”因此，如不通达二无我，就不能坏灭实执，故观修空性也是轮回和恶趣之因。因此，由无谬闻思断除增益的观修，所引生之般若（观慧），而生起见道，即如《释量论》云：

瑜伽心智前所说，彼等观修所出生；

因为断除分别网，明亮本身是显现。

如果已知“外内一切同时指示为无自性”，且定中观察到了空性，进入观修，然于观修的加行和出定，心中生起种种妄念，看见种种外境色身之时，应当思维，所出现的种种是由因所生，还是无因所生？如果是由因所生，那么，是由彼因自己所生，还是由他因而生，或由自他二者共生？如认为由自己所生，就是数论派；如由他所生，就是自在天派，或是声闻等实事师的主张；如是由二者所生，就不出二者之类别；无因所生是外道断见的主张。所以，没有教理就不会破除，没有教理闻思的般若（观慧），就不可能通达。因此，如生起观修，首先应以听闻的般若（观慧）断除增益，以思维所生的般若（观慧）作串习。观修所生的般若（观慧）是没有迷乱的明相。因此，如生起观修所生的般若（观慧），就如同印度的成就者一样，在讲说、著作、辩论中，不会出现迷乱。

今日，虽有一些据说获得观修所生般若（观慧）的人，但在他们讲说时，有绝对违犯教理的说法；著述的言词，又有许多不符合语言规范，内容也有许多违背教理的寻思；辩论也存在一些立论方和辩论方不分、不知负处和非负处的可笑之处。对于如此错误，不能称为中观修所生的般若（观慧），而是经中所说的邪慧。因此，要以闻思断除增益，应观修无有疑虑之义（实相）。

观修实相义有许多方式：声闻依照圣谛观修；唯识假相派之观修，阿闍梨辛丁巴以专注、一味、离戏、无修等四瑜伽作了阐述；中观自续派观修双运极不住作；应成派观修空性极不住；旧密宁玛派观修九乘次第的究竟瑜伽，新译密派观修四灌和二次第道的智慧。对此不同续之密意，虽为同一意义，但所缘的次第不相同。阿闍梨海生说为“无有颠倒的真实性”；阿闍梨瑜伽自在主比瓦巴说为“极其清净的真实性”；阿闍梨龙树也说为“五次第的究竟双运”。如以二次第作为四手印，那么，也就成为业之手印、法之手印、誓言之手印、大手印，彼等的次第虽有众多，然与佛和成就者的密意相同，这一切皆是四灌和二次第道的等持之类别，此之深要于密咒阶段讲述，此处从略。

总而言之，如是大手印就应该是由密咒修持所出，比如于雾等虽取名为烟，但因不是由火所生，故不具烟之性相。又如，鸟声虽可为人所模仿，但真实的鸟声只能是由鸟的口中所出，而不可能从人口里面所发出。同样，虽说有观修大手印，因为它不是由二次第的智慧所生，故不是今生成佛的真实大手印。

此处，如连这些续部的次第也不讲述一下，那么，就不知道外道、声闻、唯识、中观、密咒观修之差别，最终难免依谬论修持，以致使密咒的大手印与外道的观修几乎相同。见此现象故讲述这些，详细的应从上师的言教中了知。

三、般若（观慧）之自性（下）

成办无迷乱的般若（观慧）分三：加行以见地断除戏论、正行以观修体验意义、结行以行持得究竟。加行以见地断除戏论，如同先前所说，通过住于基础戒律，且以听闻



净化相续的方式，而以见地断除戏论。此又有般若（观慧）度之经教和中观的论断等正理，应从未颠倒了知真实义的智者阿闍梨处听闻，掌握区分真理和谬误之要点。如连这点也不能做到，就结合自心，修学《集学论》和《入行论》等论典，以见地断除戏论。如连这也不知道就去讲法、著述，就会以盲引盲，误导别人。如果将非佛法当作佛法而修持，就可能陷入外道的颠倒之法。由此考虑，故如先前所说以听闻断除不实之见等等，详细宣说了听闻佛法的功德和不听闻佛法的过患。《佛说诸法本无经》云：

在无量劫以前，一位名叫如须弥现胜王的如来，任命一位名叫说法行净的比丘住持教法，之后涅槃。当时，一位名叫行智的比丘具足极其清净的戒行，获得了世间的五神通，对律藏极其熟练，具有许多功德。他如法行禅，住于寂静。他修建了一座寺庙，居住其中，诸弟子也跟随他学习。

后来，说法行净比丘连同弟子，来到了行智比丘所住的寺庙，并居住于此。说法行净比丘因为一再地对有情悲悯，就去到村庄，令成百上千的有情生起信心，成熟于菩提。比丘行智对此菩萨生起不信仰之心，敲击檀板，汇聚众比丘，宣誓道：“我们之中，无论任何人也不要再去城镇。你的行为是没有正知的行为。说的也不少了，你去城镇作什么？住在寺庙是世尊开许且赞许的，你不要去城市，而应住于禅定的安乐！”如此训诫道。

说法行净比丘连同弟子不听，又去往城市，当他们从城市返回之后，比丘行智又敲击檀板，汇聚众比丘，命令道：“从今以后，如果你再去城市，就不要住于此寺庙！”比丘说法行净为了照顾他的情绪，就对自己的弟子说道：“你们谁也不要再去城市了！”后来，那些比丘所成熟的众生因不能再遇见这些比丘，极不高兴，善根也整个退失了。

过了三个月，他们离开此寺庙迁往他处，又去往村庄、城市和国王的宫殿附近，对诸有情讲经说法。比丘行智看见说法行净一再去往城市，尤其看见其弟子们的威仪平庸，因而生起不信仰之心，就对许多众生说道：“这位比丘是一位住于放逸的败坏戒律者！”并且阻止众生听法。后来，比丘行智死亡之后，由此业之异熟，而于无间地狱遭受了九十九千千万劫的痛苦，六十世遭受不悦耳的恶语，三万二千世出家之后还俗，成百上千世均为钝根。种性子（善男子），那时的比丘行智就是我（佛陀自己）。尔时，说法行净比丘以说法和住持佛教的善根，而于东方现喜刹成就名为无迷乱佛。

《吉祥鬘狮吼经》亦云：“诸愿汇为一，何等一誓愿，愿住持正法。”其他经中亦云：

满世间七宝，以供养三宝，宣说一句偈，福德胜于彼。

其原因为：供养受用，是眷属圆满之因，而讲法是圣法圆满之因。如此了知之后，应于闻思精进。如不这样广泛听闻，就不知道二谛，如不知道二谛，就不能了知甚深经教的意义，并且心不能解脱。如知道二谛且串习，就能知道甚深经教的意义，且获得解

脱。因此，应无倒了知二谛，即如阿闍梨龙树所说：

诸佛宣说法，清净依二谛；世间世俗谛，殊胜真实谛。

彼等二谛义，差别如不知，佛教甚深意，不能获通达。

抉择彼等二谛分三：二谛的性相、所表的区别、于事相决定成办性相。二谛的性相，如《入行论》云：“胜义悲心所行处，心意承许为世俗。”依于此论，有些人主张：二谛的性相可以作为心之对境者为世俗，超出心之对境者为胜义。但此说法是事相，而不是性相，因此，自宗主张：于伺察的心境（心中）成立，为世俗；于伺察的心（境）中不成立，为胜义；于自己的心境无有损害，为真实（真谛）。

所表的区别分四：差别之基（本体）、差别的意义、决定数目、词义。

差别之基（本体）：有些人说：“二谛没有差别基（本体），因为此二者没有共同之共。”这种说法不合理，于真实义虽没有共同之共，但于遣除方面，与名言唯心（知觉）不相违。即如阿闍梨月称在《六十正理释》中说：“由世间心意，而安立二谛。”

差别的意义分三：看待何种心意而分为世俗和胜义、看待何人而建立为二谛、思维二谛是同一还是各别。

第一、看待何种心意而分为世俗和胜义。如《中观二谛论》所说：“犹如唯有此显现，世俗其他是反面。”即一切显现是世俗，而彼真实不成立是胜义。世俗又分为正确和错误的世俗。正确的世俗谛，是随顺众生之业，于各别的显现能起作用（有功用），虽然加以观察时，从其本性而言并不成立，然而能于无迷乱的心识显现，这样的一切认识，称为正确的世俗谛。

错误的世俗谛，是迷乱的心识中显现的，于名言上也不能成立的认识，如两个月亮、发缕和幻化等，这样的认识，称为错误的世俗谛。

有些人说“善趣的因是清净世俗，恶趣的因是颠倒的世俗。”这种说法，在中观派的典籍或其他任何佛经中也没有说过，故为错谬的说法。即如《中观二谛论》云：

显现虽同功用异，因为能够与不能，

由此清净与颠倒，世俗差别由此分。

胜义也不是由推理、共许而能成立（有功用），此乃是中观所共许的胜义离戏。

第二、看待何人而建立为二谛。对此，声闻主张：“凡夫的想法为世俗谛；三乘圣者入定所见为胜义谛；后得为世俗谛，涅槃是唯一胜义谛。”此说不合理：因为此方式导致了承许涅槃为实存，而这不可能。

唯识派认为：“遍计所执性为世俗；依他起性中，不净依他起性为世俗，清净的依他起性为胜义；圆成实性为唯一胜义。”这种说法也因为承许无二的心识最终成为实有法，故不可以作为胜义。

中观自续派认为：“二谛各有差别（异门）和非差别二种，共四种。其中，于凡夫的没有伺察的心境中，显现的是有差别的世俗谛；于有伺察的心境中显现的是真实差别的胜义；三圣的无分别智，是非差别的胜义；清净世间的智慧，为差别的世俗。”这种说法，对于佛存在智慧方面，虽没有过失，但佛的智慧超出有无二者，且无分别。清净世间智慧之差别，虽是凡夫的心境，但佛地亦与之无二，即如《中论》云：

所谓轮回和涅槃，未见空性者承许；

见空性者不许有，轮回涅槃此二者。

中观应成派认为：“凡夫的心识所现为世俗谛；三圣的定中所现为胜义谛，出定所见为世俗谛，涅槃为唯一胜义谛。”如是承认有佛之涅槃，且佛无有智慧，那么遵从这种说法也可以，但因唯独不许佛涅槃，故无有智慧不合理。因此，这种说法也不究竟。

那么，合理的说法是什么呢？

究竟的二谛，无论何人均不观待，即可成立：显现分为世俗，空分为胜义，（显分与空分）无别而双运，即如《五次第论》云：

显现和空此二者，各自方面了知后；

于诸清净融汇合，此即称之为双运。

此三种方式，即是如实通达所知之对境，以方便和智慧双运，作修持观修之道。此理通达之后，暂时之益处是能进入地道，究竟之益处是能获得三身之果。此方式不违经教和正理，是一切了义藏之密意。

第三、思维二谛是同一还是各别。如问：“此二谛就如同月亮和月光一般，是同一（事物）而异名（不同名称）吗？或如同瓶子和氍毹一般，是实质各别之事？或如同已做和无常一般，是体同相异呢？还是如同有实和无实一般，是遮同一异呢？”

如（二谛）是唯一体性，则会出现如世俗是所缘，胜义也径直成为所缘等的四种过失。如体性是不同的，则会出现有法不是法性等四种过失，乃如同《解深密经》所说。如果是体同面异的，那么于胜义也就径成了体性成立的过失。如是遮同一异，那么就有胜义无实的过失。这种说法，如是承许体性成立和承许胜义无实，那么就无有彼过失，如《般若经》中将无性相说为同一性相。又说：“舍利子，于心胜义无有能有所缘物吗？或于胜义无有所缘能有所缘吗？”《圣摄颂》云：“有和无有是无二之法。”《释量论》云：

无实体性非为有，无有体性作观察；

不是此语此本身，分析宣说能成立。

对此，如能了知是从遣余的方式善加宣说，则无有过失，但如不了知，就不能断除前面的过失。因此，自宗对此（二谛）体系有胜义和名言的二种论述：

胜义的论述，谓远离同一或各别的戏论，即如《解深密经》所说：

世俗界和胜义真如性，远离同一各别之性相；

有谁解为同一和各别，彼等乃是不合理之见。

名言的论述，谓于遣余之方面（二谛）体性无别，而于事物的一面则各别，或只是这种，而无其他说法。（萨班我）仅承许如此之说法。

决定数目：有四谛或十六谛等说法。那么，将它们决定表述为二谛的原因是什么呢？一般来说，决定数目依赖于需要和观待邪分别。决定的数目虽有许多，然此处分辨直接相违的二边，而决定表述为二谛，即以此表诠心迷不迷乱二者直接相违。在彼之中间，不可能有“二”的成立分，也不可能作为“非二”的破除分的第三蕴，故决定为二谛。

词义：世俗——梵文名为“索至打萨底”“萨索阳”意为清净（真实），“兹阿瓦让勒”为障蔽或遮盖之意，即是所谓遮障清净或遍遮障。从前的译师译其意为世俗（假有）。胜义——梵文称为“巴让玛阿尔塔”“巴让玛”译为最胜或正士，“阿尔塔”为含意或本意，即诸正士如实观察，就是无过失之意，因此翻译为胜义。所以二谛的性相和词义是相符的。

于事相决定成立性相：对于可作为心的对境之事相，如于世俗的性相无分析的心境中成立（有），即此（事相）本身以自证现前成立（有），但对于不可作为心所行处的事相，如分析胜义的性相，如果心中不成立（没有），（事相）又如何会成立（有）呢？即：事相于心中如不成立（没有），那么，于彼（事相）分析本身也就不能成立。如事相成立，岂不是超出了心之对境（所知界）吗？

不违反，于遣余的方面，分析心之对境（所知界），故成立非心之对境，且分析非（心之）对境而成立对境。比如：分析所知，故成立非所知；分析非所知，故成立所知，即如《释量论》云：“是故所知等词语，乃为名言中安立，有一些善加分析。”如分析，于心境中不成立，故胜义非所知，由此之故，（胜义）超出心意之对境（所知界），不为一切心分别的过失所妨害，就如没有靶子，就不会中箭一般。此如阿闍梨龙树所说：

如有任何之承许，因此于我有过失；

而我无有诸承许，故我唯一无过失。

那么，这岂不是与对法中所说的“不承许之见”和“狡诈之见”相同了吗？

不相同，比如一个小偷不承认偷盗，这种不承认可以说是狡诈。而一位不是小偷的人如坚持自己没有偷盗，这种不承认就是真话。如此，怎么可以说不承认就是狡诈呢？同样，就如外道，本来有承许，而欺骗信众，不承认自己的承许，对此，可以说不承认为欺诈。而我们因为胜义远离戏论，故不承许，对此怎么能诽谤为狡诈呢？理应赞颂为说真话。

正行以观修体验意义：以见断除戏论之后，以观修体验意义分三：

首先，加行的仪轨为：于幽静之处，坐于舒适坐垫之上，身趺跏，手结定印，身端直，眼视鼻尖，完成不共的皈依和发心。

然后，住于一切种相最胜之空性，即平等安住（入定）于人无我和法无我的与般若相应之等持。

出定后，以善根为了利益有情而回向圆满之佛。

对于未通达空性之有情，应于一座上观修生起无缘的大悲，而于一切显现如梦的状态中，成办听法、讲法一切所作。般若（观慧）度的等持之要点，应从智者上师的言教了知。此之意义，即如《般若经·因缘品》云：

复次，世尊趺跏坐于狮子座上，身体端直，密意现住，于诸等持汇聚一切等持，如此内证的等持，称为一切等持之王，即是平等安住（入定）之意。

结行以行持得究竟分二：凡夫的行持和圣者的行持。凡夫的行持，如按五道的次第进入，虽说资粮道有大、中、小三种，加行道有四种抉择分的不同行持，但为了容易理解，而于凡夫分为三种阶段，即：行为清净、净习般若（观慧）、修习等持。前者为增上戒律的学处，中间为增上般若（观慧）的学处，最后为增上等持的所学。彼等的次第为：如基础戒律清净，则般若（观慧）就能得究竟；因为具足般若（观慧），故等持没有错处。如《三摩地王经》云：

观修空性等持王，戒律清净者可入；

诸法自性常入定，凡夫非理勤不知。

此处有一问题：什么是于非理精进？”即：精进于不守护戒律而听闻，不具听闻而观修，如此愚蠢之凡夫，就如同筑无有基础的墙一般。于非理精进之人，不知道如此等持之王。

同样，三种戒律的次第：以律仪戒如同擦净器皿一般地净化三门；以摄善法戒如同注入精华般，令各自的相续充满功德；饶益有情戒如同以摄身术治愈病人一般，能利益一切有情。如此行为的作者和所作对象，以及所作之法，即三轮清净，以先前所说的智慧度的方式，净化一切所作。经中云：“迅速现证圆满正等正觉，以七支达究竟。”故依《普贤行愿品》或《慈氏愿力》等经中所说，或依《宝鬘论》和《入行论》等论典中所说的七支，或者在此七支基础上，增加皈依和愿行的二种发心等的十法行。于此十法行，白天、夜晚各念诵三次，此乃佛陀所说的特殊方便善巧。

圣者之行，将在后面地道的章节中论述。

彼等无倒成办分二：成办四种功德、断除七种贪著。成办四种功德，如《经部庄严论》云：“智慧能坏异品分……”故无有异品分邪慧；无有分别即通达无我；能圆满所

欲，即依于般若（观慧），断除他人的怀疑且成办其所需；能成熟有情，即以此般若（观慧）将诸有情安置于三乘。断除七贪著，如前论所说：“菩提萨埵之般若（观慧），无贪……”七种贪著是：邪慧、拖延、执为满足、希望报答、希望异熟、于异品分贪著及未摧毁彼之随眠、二种于散乱贪著如同先前。故应断除如此七种贪著及随眠。

四、般若（观慧）之功德。

分二：暂时和究竟的功德。

（一）暂时的功德分二：今生出现的功德；后世出现的功德。今生出现的功德，谓因对般若（观慧）善加修习，故能获得于所知精通的智慧，于一切无畏的辩才，以及获得诸清净的言说之后的智慧解脱、心意安乐，进入所谓“智者中的智者”的行列，美名遍传人天等世间，成为一切世间的真实怙处等，能获得如此许多功德。

后世出现的功德，谓不管投生于任何处，般若（观慧）圆满，根利，能忆持听闻的内容，能与佛菩萨们畅谈，自己所知障断除，能为他人无倒地转动法轮。即如《圣摄颂》所说：“观慧遍知诸法之自性，三界无余清净遍出离。”如此等等，难以尽述。

（二）究竟的功德，谓于成佛时，能获得如所有智和尽所有智，获得四无碍，具足四无畏，破除一切邪恶的攻击，即如此颂说：

所依能依所宣说，语言智慧能宣说；

智慧恒常无有碍，于善说您诚敬礼！

差别之意宣说完毕。

第八节 六度之总结

一、六度差别决定成办

分二：决定数目、决定次第。

（一）**决定数目**，有分析直接相违之边的数目，以及邪分别和看待需要等许多决定数目的方式。此处分二，即：看待需要而决定数目、看待人而决定数目。看待需要而决定数目，如《经部庄严论》云：

受用眷属身圆满，所作圆满增上生；

恒常不为烦恼制，于诸所作无颠倒。

极为成办自他利益所需要的六法，而成办此六法需要六度，即：以布施获得圆满受用；以戒律获得增上生；以忍辱获得圆满眷属，有些经中也说“以忍辱圆满成办身体”；以精进圆满伟业；以禅定压制烦恼；以智慧于一切所知不愚昧。因为能成办自他的事业，无不包括于此六种之中，故不需要更多。六度之中，如缺少任何一度，皆不能成办与此相符之事，故虽不需要更多，也不能更少。

观待人而决定数目，决定为二，即：为了利益在家之人，而有布施和忍辱二种；为了利益出家人，而有持戒和禅定二种。二者共同所需的精进和智慧二种，共为六度。成立彼等之理由为：在家人因为有受用且怨敌众多，故主要应该修持布施和忍辱；而出家人因为抛弃了资具和众多怨仇，故修持此二度的需要较小；持戒和禅定以出家人容易修持，因为他们断除了散乱而住于寂静之故。

在家人有许多甚至连斋戒或杀生戒也要失坏；修禅定者也因家庭的所作和子孙的承侍而散乱，故心难以安住于内；精进和智慧是于善欢喜和了知法义，故应于二者坚持。

（二）决定次第，如此偈所说：“依于前者生后者，因为住于劣与胜，因为粗大和细微，故说彼等之次第。”故次第分为三：依于前者生起后者、优劣的次第、粗细的次第。

依于前者生起后者，如不贪著受用，就能持守戒律；如自己具足戒律，就能忍受他人的损害；如具足忍辱就能进入精进；如精进修持，就能生起等持；如心平等安住，就能如实了知法义。优劣的次第，谓前者低而后者胜，即：布施低而持戒胜，禅定低而智慧胜。粗细的次第，谓布施因容易进入，且容易从事，故为粗大；较此，持戒难进入，且难以奉行，故为细微。同样，禅定容易进入，故为粗大，智慧难以进入，且难以从事，故为细微。

各自的词义：如《经部庄严论》云：

能够舍弃诸匮乏，获得清凉忍愤怒；

最胜结合持心意，了知胜义故宣说。

“布施”梵语称为“达拉”“打惹札”为匮乏之意，“拉”为“拉撒”即消除之意，即消除匮乏。“戒律”梵文为“希拉”“希打”为清凉，“拉达”为获得之意，即获得涅槃的清凉。“忍辱”为“乾多”“恰确巴”为迷乱，“得”即“乾得”为寂静，即平息心之迷乱。“精进”称为“比呀”“比”为“巴”最胜之意，“因达”为结合，即结合最胜善，故为精进。“禅定”称为“得纳”“得让”为执持，“玛拉”为心意，即持心故为禅定。“观慧”称为“扎加”“巴让玛阿卡”为胜义，“加纳”为知道，即了知胜义。

如此，能令自己圆满成佛之法——六度的行为讲述完毕。

第五品 四摄事

第二、令其他众生遍成熟之法——四摄事的行为，“第五有情遍成熟。”所说的意义为四种摄事的行为，分三：性相、差别、决定数目。

第一节 四摄之性相

为了成熟有情，以方便、善巧守护眷属。

第二节 四摄之差别

分四：布施、爱语、利行、同事。

一、布施

为了给他人讲法，故先给予他财物，此也应依先前解释布施时所说，断除不清净的布施，以清净的布施令众生欢喜。

二、爱语

以布施令其欢喜之后，为了成熟他人，故讲法。此也应舍弃不清净的法，不违反教理，了不了义不错乱，密意、隐含意以及真实密意等应相互不混乱，对人之优劣而宣说善恶法之次第不迷乱，随顺声闻和大乘的根器，不混杂显教和密咒的同一意义的不同说法。尤其是对于进入密咒者，应随顺四续部讲授。

总而言之，应了知所说之器（对象）、法之差别，以及讲说的方式而讲说，即如《经部庄严论》云：“善心不厌具悲悯，美名远播知善轨，即是菩萨善说法，说法人中灿如日。”月称亦曰：

上师了知弟子意，完全合适相教化；

智者汇聚诸弟子，愚蠢永远非弟子。

颠倒讲说的过失，也如《经部庄严论》云：“依文解义遍通达，自己傲慢意失坏。”

《宝性论》亦云：

世上无有比佛精通者，法及空性唯佛遍了知；

佛自所说经书不混乱，违背佛说正法将失坏。

说法应与根器相符，如《入行论》所云：

劣者莫讲深广法，无夫莫与妇女讲；于诸低劣最胜法，等视敬信遍行为。

对于广大之法器，不要传授低劣法；莫以经咒作诱导，行为也莫遍舍弃。

三、利行

为了令他人接受佛法，故成办彼之利益，即以财宝亲近对方。此中之意，虽然为他讲了法，但他不愿意按所说修持，就应以方便善巧令其接受。比如，对于虽想发心但又害怕之人，可以这样告诉他：“你不用害怕，文殊菩萨用欺骗的方法，金刚手以威胁的方式，让恶魔领取发心，恶魔因此也成了佛，更不用说你由信解而发心了。”如此劝其领取。

进一步，有人可能会想：“现在虽然领取，但可能于其他生世忘记！”

对于有这样想法的人，可如此开导：虽然自己忘掉了，但发心不会舍弃，就如造了大的罪业，虽自己忘记，但业力不会舍弃，定将堕入恶趣。或如与权势者建立亲戚关系，那么，弱小者即使不愿意，也不能舍弃这种关系，如等许多比喻和道理。阿闍梨无著说：

倘不愿舍菩提心，无论投生于何方，

上方下方任何处，都不忘失菩提心。

《本生经》云：“业之异熟难思议，大悲菩萨投畜生，是故不坏正法愿。”《四百论》亦云：

空性串习于此生，即使未能得成就，

然于他生无精进，定将成就如业现。

如此等等，教人从容易修习的方式入手，领取发心和六度，直至“舍弃头颅、肢体，也无畏缩心”的苦行、方便。

对于那些认为“因需要历经三大阿僧祇劫才能成佛，太漫长故，不能进入大乘”之人，应开导其追随《大密方便善巧经》等，仅布施一坛水，也能成就菩提心。或者如《入行论》云：

菜粥蔬菜等布施，首先供养作净习；以彼熟练串习后，逐渐能施自己肉。

何时对于自身体，生起如同菜等想，此时如若舍肉等，那么于此有何难！

谓初学者先作符合心意的微小布施，以意乐量随意布施串习，如获得无生法忍，那么，自己的身体和一碗菜粥就没有差别。再作身体的布施，你就不用害怕了！

同样，戒律也从首先仅守持斋戒或四根本戒开始，从一天或一月或一年等，按照自己的能力守护、串习，到了虽被别人促使造罪也不做时，就领取律仪戒等。同样，对于忍辱也先仅做一天，或仅对自己的亲人观修，令其向上增长。精进也从一天修学善开始，再串习增长。禅定也仅从一座修习开始，获得禅定之心。智慧也仅从每一偈颂之意开始修学，串习之后，将无倒了知三藏的密意。因此，你不用害怕！如此等劝诫，令其产生欢喜而领取佛法，即如《入行论》云：

串习不能变容易，任何事情也无有，

是故串习小损害，严重损害也能忍。

如此等等，教人从容易修习的方式入手作方便，领取发心和六度。

四、同事

为了令他人进入善法，自己也应进入善法。比如：虽以布施摄收了他人，且为其讲法、令其修持彼法之义，但他因懒惰和放逸，而不予彼精进，为了令他精进行持，故自己也精进行持善行。又比如对他激励说：“如恭敬承侍上师三宝，则会获得大福德！”如他说“我不能！”那么，就如此问他：“我如愿意作承侍，你愿帮助吗？”对方就会说：“我愿帮助。”这样就可以进入善法。

同样，可结合一切度，如他人说“我不能听受正法。”对此就应说：“我听！”对方说：“那么我也听。”就会进入。从前，有一位名叫美发的菩萨进入城镇，看见一位妇女紧紧抱着自己儿子的尸体不分离，就从尸林中找了一具与彼相似的尸体，抱着尸体，紧随其后面，那位妇女看见，感觉不净，两人商议，就抛弃了尸体。

有人会问：“照上面所说，四摄事的事情不是可以包括在六度之中吗，何必另说呢？”

虽然可以包括，但主要为了圆满自己的佛法，出现六度的行为，为成熟其他有情，则以摄事的行为出现，故不相违。因此《经部庄严论》云：

等施指示入领取，菩萨摄受诸后学，

宣说爱语和利行，同事本身是承许。

第三节 四摄之数目

利他所摄之事，何故数目决定为四？为了利益所化，故先布施钱财，此是暂时之利益；再进一步，则为究竟利益之因：忆持六度言词、进入六度之意义，于彼意一再顺应。为了随入之故，而有剩余的三种，即决定数目为四。即如此颂云：“利益之方便，摄持及进入，同样能随入，故说四摄事。”

复次，为了可以成为法器、信解、成办和究竟，故决定为四种，即如《经部庄严论》云：“最初是成器，第二是信解；第三是成办，第四遍净习。”

因此，能成熟三世有情的所有方便，皆汇聚于此，即如此颂云：

已聚以及将汇聚，彼诸现在能汇聚，

三世如此由此故，成熟有情之方便。

第六品 五道十地

以上讲述成熟有情的四摄事之后，即如此颂所云：“进入无过失，刹土遍清静。”如抉择所说之意，则“无有过失和清静刹土”，是进入圣道之法，故应了知五道和十地的论述。

第一节 论述五道

分二：五道共同的自性、五道各自的自性。

一、共同之自性

道共同的自性是解脱道的路径。有些人主张：“道之本质为能走之人。”这种主张不合理，即：道的本质应是如同所行进之路径，而不可能是行走之人。

二、各自之自性

分五：资粮道、加行道、见道、修道、究竟道。对此，有声闻和大乘两种体系，以下仅讲述大乘的体系。

第一资粮道，分四：性相、差别、自性、词义。性相，为解脱的路径，是以共同无分别的方式，首先观修之道。差别分三：下品、中品、上品资粮道。下品资粮道，观修四念住，进入加行道的时间不定。中品资粮道，修习四正断，进入加行道的时间确定。上品资粮道：

观修四神足，今生定将进入加行道。

抉择彼之自性分三：于何人生起、于何地生起、何境作所缘。

于何人生起，对法等共同乘主张：仅于三洲的男人和女人生起加行道，而于其他众生、黄门（不男）和中性之人不生起。

于何地生起，凡夫的戒律是依于欲界地生起。时时精进于瑜伽者，是依于禅定六地，或欲界的专注想而生起。成为资粮道之因的其他善行，是依于欲界地而生。

于何境作所缘，谓凡夫的戒律缘于身、语的取舍。时时精进于瑜伽者，缘于不净等行为遍净习，或缘于念住、缘于身等。成为资粮道之因的其他善行，是以经典、言词和文意作为所缘。

有些人说：“资粮道没有观修所生的般若（观慧）。”这种说法不合理，即如《集论》所云：

凡有成为资粮道之因的其他善行，和闻、思、修所生之般若（观慧），也同样以观修现证，变成为解脱之根器。

词义：“资粮道”梵文称为“桑巴让”“桑”即“省拉”为相续，“巴瓦”为观修，“让让得”为一再，即意为相续不断地一再观修。“道”梵文为“芒嘎”，即是行走的路径，故前后结合为“资粮道”。

另外，资粮是福德和智慧资粮，由串习福慧二资粮，从而进入解脱同分之道，故为资粮道。“解脱”，是出忧苦（涅槃），作意于解脱之同分，故是解脱同分。

对于近取蕴，声闻视为疾病、脓疮等过患，大乘人因了知其无自性，故作为对治。

第二加行道，分四：性相、差别、抉择彼之自性、词义。性相：加行道的性相：为解脱的路径，以资粮道所成无妄念的智慧，以共同的方式作观修。差别，分三种方式：以资粮和加行区别、以上中下三品区别、以证悟的方式区别。以资粮和加行区别分二：既是资粮而又是加行；不是资粮而是加行。既是资粮而又是加行，谓资粮道的相续存在于加行道。不是资粮而是加行，谓行（合）于四谛和二无我，故是加行，因没有明确纳入资粮道，故不是资粮。

以上中下三品区别分三：下品加行道、中品加行道、上品加行道。下品加行道，生起见道的时间不定。中品加行道，见道时间确定。上品加行道，今生生起见道。

以证悟的方式区别为四：暖、顶、忍、世第一法。暖就如同摩擦燧木将生起火的征兆，是出现暖热一样，成为生起见道无分别智慧的征兆，故为暖。顶梵文称为“莫德”，声明中有“顶端、头顶、顷刻”，即成为诸动摇善根之极顶或头顶。《俱舍论》云：“获得顶，善根不断。”又云“不常住故也称为顷刻或顶”。忍于空性不畏惧，故为忍。世第一法，世间法之中成为最胜，故为世第一法，即作为见道无漏之增上缘。

对此四种抉择分，各有四法：所缘、形象、体性、帮助。

暖之所缘：即如《集论》所说“各自的真实”，不是他人指示，而由自己观修之力，或各自所依之人，于四谛作所缘。此乃是所缘于安立谛，而不是所缘于非安立谛。

暖之形象：对于通达所取（外境）无有自性或无分别等，获得明得胜解。

暖之体性：为等持和智慧。其中，于所缘专注为等持之根，明白显现且断除增益为智慧之根。此二者极重要，故前面讲说此二种。信根、勤根和念根等三根，还出现诸根的附属。

暖之帮助：与彼等诸根相符的心意识和心所生触等。

顶之所缘：如前所述，所缘于四谛。顶之形象：为明增胜解。顶之体性：为等持和智慧。顶之帮助：为与彼相符的心和心所生。

忍之所缘：与先前所述相同。忍之形象：如真实一分胜解。忍之体性：为等持和智慧。忍之帮助：为与彼相符的心和心所生。

世第一法的所缘：与先前所述相同。世第一法法形象：为通达无执胜解。世第一法法体性：为等持和智慧。世第一法之帮助：为与彼相符的心和心所生。

于此，有部和经部所缘于声闻和独觉的加行道，不承认形象各别，故在《集论》中也没有说所缘各别。

一些大乘宗派认为三乘的加行道是如此：“以声闻的暖和顶，通达人我的所取（外境）无自性，而以忍和世第一法，通达人我的能取（内心）无自性。以独觉的暖和顶，通达人法二我之部分之所取无自性，以忍和世第一法，通达人法二我之一方面的能取无自性。以菩萨的暖和顶，通达人法二我的所取无自性。以忍和世第一法，通达人和法的二者的能取无自性。”

有些人主张：“大乘不共的密意，在《经部庄严论》的解释中，为菩萨的加行道。《盐碱河经》的密意主张：暖为明得胜解的等持，顶为明增胜解的等持，忍为真实一分的等持，世第一法为无间等持。”

龙树菩萨以广、中、略三种密意，认为于三乘的加行道，除了有方便的差别和四抉择分各自的所缘清不清楚的差别外，在通达无我上，则没有差别。于声闻地承认为有学，故于此智慧度称为有学等等。即如所说：

谁想成为善逝或声闻，或是成为独觉及法王，不依此忍不能得成就。

抉择加行道之自性分三：于何人生起、依于何地生起、决定数目。

于何人生起：于三洲的男人和女人，以及六类欲界天生起。即：往昔为人时，于相续生起资粮道之后，无论后世投生于任何欲界天类，都能生起加行道。一些大乘不共派

认为：在畜生之中的龙等畜生也能生起加行道。

依于何地而生：依于四禅六地，即依于初禅的近分未至定、初分正禅、殊胜正禅和剩余三禅的正禅。其中，如未远离先前欲界的贪欲，那就依于禅定的未至定；如远离欲界的贪欲，就依于初分正禅；部行独觉依于四禅六定中的任何一种；麟角喻独觉依于四禅的正禅。

菩萨的加行道，说一切有部认为：“导师（佛陀）、独觉要证菩提者，一定要依靠第四禅。”故主张依于第四禅。而有些大乘人也主张：依于四种禅定之中的任何一种的正禅。

决定数目：小乘经部说：“通达所取（外境）无自性，为暖、顶、忍等三种，通达能取（内心）无自性，为世第一法，共为四种。通达所取无自性，又有下品为明得胜解暖；中品明增胜解顶；上品证悟坚固忍。”

对此，有些大乘人主张：以暖和顶通达所取无自性，以忍和世第一法通达能取无自性。其中，通达染污和清净方面的所取无自性为暖；通达清净方面的所取无自性为顶；通达能取无自性又有：通达实有人之有相的能取无自性为忍；通达假有人之有相的能取无自性为世第一法。即如《现观庄严论》云：

对境烦恼及对治，通达所取二种类；愚昧蕴等以差别，彼等各自有九种。

自主他等诸体性，同样蕴等所依法；实有假立之有相，二种执着如是许。

这些抉择分，在《上、下对法论》中一致认为：除了忍之外，对其他没有区分为上、中、下三品，认为世第一法不连续。如《俱舍论》云：“犹如大忍一刹那，世第一法也同样。”

因此，对此也称为“一座的等持”。

有些大乘者对此四种顺抉择分，以上、中、下的差别分为十二种，即如《现观庄严论》云：“以下中以及上品。”故认为世第一法也有相续。

问：此四顺抉择分汇总于何种心意？

对此，有些说“是瑜伽现识，谓《般若八千颂释》云：“于四顺抉择分时有清楚显现（明相），如有分别就不应有清楚显现（明相）。”对此说法如稍加观察，就会发现问題，即：此如是假立的瑜伽现识，那么，对（没有意义的）名称就不用辩论了，如是具相（合格）的，就成了见道。

如果认为，见道是法界遍满的现识（整个看见），而加行道是少许的现识，那么，如见到先前未见到的法性，就进入见道的性相，而将看见广大法界安立为见道，则修道也都成了见道。因此，看见先前未见的法性，说为见道，而无有将整个看见说为见道之理。

有些人说，生起瑜伽现识者，不必是圣者。此种说法，完全是不熟悉教理之故。

那么，这种说法岂不是与上面所说的清楚显现（明相）相违吗？

不相违。比如说“如以新起（临时）的比量，看见烟时，就明白（清楚）知道有火。”或者比如说“那位比丘以闻思的智慧成为明白、公正的智者。”这里的“明白”一词，是极其串习（熟习）之意，而不是现前识。此乃是离分别无迷乱的现前识，而顺抉择分则有分别，此是《辨中边论》所说。

有些人主张，此四抉择分依于经教的伺察意。此说也不合理，因为我们破除伺察意之故。

有些人认为，此四抉择分是意之现识和忆念伺察之有境。这些说法仅是无知的推理。

因此，自宗主张：此四抉择分汇总于以三慧串习的自证分现识，比如于贪欲等串习的自证。

词意：“加行道”梵文称为“札约嘎玛尔嘎”，其中，“札”即为“巴让玛阿尔塔”，意为胜义；“哟嘎”为结合（加行）。即能结合（加行）现前看见法界胜义的见道，故名为加行道。

第三见道，分四：性相、差别、抉择彼之自性、词义。

性相：于法界的路径，最初生起明相（显）。差别：有声闻、独觉、菩萨的见道三种。抉择彼之自性：分二：断除见所断的方式、生起见道的论述。

断除见所断的方式分三：所断之性相、所断的类别、以对治断除的方式。

所断之性相：

一般烦恼的性相，是能使心之相续流不寂静，而见所断的性相，是由遍计而极不寂静。所断的类别，有根本烦恼和随烦恼二种。其中，因为第一种断除后第二种自然断除，故只讲述第一种根本烦恼，有六：贪欲、嗔恨、我慢、痴、疑、恶见。其中，恶见又分为五种：身见、边执见、见取见、戒禁取见、和禁行取见、邪见。

如以断除彼等的方式区分，有见所断和修所断二种。见所断有部的主张，即如《俱舍论》云：

彼等十与七七八，见地三二不包括，

如欲痛苦诸等等，以见依次能断除。

即认为有八十八种见所断。而《圣摄颂》中说为九十四种见所断。《阿毗达磨集论》中主张：欲界五染污，见地所摄五种，此十种进入四谛，故为四十种。于上面二界（色和无色界），因为无有嗔恨，故为九种，彼诸颠倒进入四谛，故为三十六种，总计为一百一十二种见所断。

问：那么，在无色界中，因没有身体和语言，故不应有执持身、语的行为罪障净化解脱之因——四种戒律和禁行取，故见所断不应为八十八种吧？”

答：不会成为八十八种。虽然没有执持身、语的行为净化解脱之因，但于见地有执持净解之因，故安立戒律和禁行取见。

如问：“如此这样，不就成为见取见吗？”

答：不会。见取见的相是执为最胜和主要等，而戒禁取见之相是执为清净解脱等，故执着的方式不相同。

问：“苦谛和集谛虽然包括三界，但无漏灭谛不包括在三界，那么，需要建立三界各自的灭谛和道谛吗？”

《圣摄颂》中说是以三界作依据。所断苦谛和集谛是欲界的，故灭除痛苦及其因，取名为欲界的灭谛。并且，对于现证灭谛之方便，取名为欲界的道谛。上面二界的灭谛和道谛也相同。

问：那么，《集论》中所说的八十二种见所断，和《圣摄颂》中所说的九十九种不相违背吗？

对此，一些人认为，这二者依次为瑜伽行派和经部的说法，而不是佛的密意。

问：何故？

答：有粗细论述、要点不同之密意。

以对治断除的方式：声闻乘，即如《俱舍论》云：“以将灭之道，善断彼之障。”即主张：以寂灭之道加以断除。共同大乘认为应对此说法稍作一点改变，即“以将生起之道，善断彼之障。”即主张：以将生起对治之道而断除。不共大乘派认为：于胜义来说，所断和对治不成立，生灭二者不合理，即如此颂所说：

胜义入无有诸所除，任何所立也非有；

于清净本身清净观，如见清净即解脱。

《入行论》亦云：“如此空寂之诸物，有何获得有何失。”

又，于世俗谛观察，那么以对治断除所断就不合理，即：如有所断，就无有对治，如生起对治，就灭除所断，时间不同，无有相遇之故。在不观察者的心境中，对于生起智慧本身，假立名为断除所断，就如同秤杆的低昂。

生起见道的论述，分四：依于何人生起、依于何地生起、于何境以何种方式通达、观察多少刹那生起。

依于何人生起见道：于三洲的男女，及欲界的天神，生起见道，即：这些人和天神，根利、闻佛之经教且厌离心大。于恶趣不生起见道，因为被异熟之深重业障所遮障之故。

于色和无色界诸天也不生起，其原因即如《俱舍论》云：“色无色界无有厌离故，欲界有见道且能究竟。”于北俱卢洲也不生起见道，因为那里的众生无有厌离等，与上界相同故。大乘不共派认为，其他众生也能生起见道。

依于何地见道：分三：声闻的见道、独觉的见道、菩萨的见道。

声闻的见道，依于四禅六地中任何一种。其中，如未先行离贪，那么就依于初禅的未至定。如已先行离贪，就依于禅定的正定。不依于欲界地，因为见道是寂止、胜观相等，而欲界地是寂止微小而散乱大。胜观微小，故也不依止于无色界地。如于二禅的未至定等精进，那么虽可以生起见道，但因寂止微小，故也难以生起。如此，则与初禅的未至定也相同？生起见道应依于禅定的正禅之心，而正禅未获得时，仅初禅的未至定容易之故。不依于二禅的未至定，因为依于较此更容易的初禅的正禅，即可以了。

声闻的预流果、一来果和不还果的见道所依之地，因恐文字太多，故不书写。

独觉依于何地？部行独觉依于四禅六地中的任何一地，而麟角喻独觉依于第四禅的正禅。

问：说麟角喻独觉死后仅投生于欲界不合理，因为已断除了三禅以下的烦恼？

答：虽然不以业投生，却以誓愿投生。

菩萨的见道：依于极净第四禅，不依于未至定，因为于其上面，获得了法之相续的等持。

于何境以何种方式通达：共同大乘认为：声闻于对境四谛通达人无我，此并非缘于安立谛，而是缘于非安立谛——其原本的性相。独觉通达人法二我的所取无自性。菩萨通达二无我。对此，《对法藏》云：“声闻、独觉和菩萨各自依次了知：有情之人无我、法无我、人法二无我。”《圣摄颂》云：

世间的顺抉择分——善根究竟之后，各自的圣者，所缘且看见有情的人无我，从而生起远离随顺所断分的少许烦恼习气之初心。于此之后，各自的圣者，所缘且看见法无我，从而生起远离随顺所断分的中等烦恼习气之第二心。之后，所缘且看见一切法（人、法）无我，从而生起远离随顺所断分的大烦恼习气之第三心。此为见道。

此三种无我，是大乘共同派的见道十六刹那，以小、中、大的方式分类。

一些大乘不共派随顺《般若经》中所说：“虽愿学声闻地，更愿学此般若度……”阿闍梨龙树父子主张：三乘通达无我没有差别。

观察多少刹那生起：分二：共同乘和不共乘的方式。共同乘的方式，即《俱舍论》云：

于此十五刹那为，新见未见故见道，十六刹那住彼果。

说一切有部主张：对于四谛，由苦谛生起苦法智忍、苦法智、苦类智忍、苦类智，其余三谛也同样结合，故主张十六刹那生起见道，即如此颂所说：“于忍和智依次为，无间道和解脱道。”即八忍为无间道，八智为解脱道。

又有些部派主张：于第八或第四刹那等生起见道。而上座部和大众部主张：于一刹那生起见道。并且，一些大乘也主张，从十六刹那到一刹那的种种之间生起见道。

不共乘的方式：如经云：“获得菩萨无生法忍。”故于胜义不主张生起见道，如经云：

无生如是一真谛，于此或有说四谛；

菩提藏一谛也无，不见成立何况四。

《六十正理论》亦云：“如果法智进入后，空性如有差别，虽是极微之实物，于何生起遍观察，以此种相不精通，由缘所生彼未见。”

问：如此岂不是与经中所说的“见道于第一刹那，或第十六刹那等生起”相矛盾了吗？

答：这是为了摄受实事师们而说。对于此说法的用意为缘起需要，目的是令执实有者能进入。即如《中论》云：

不由自生非他生，不由共生非无因；

无论任何诸事物，永远也无有出生。

如此遮止四边的生灭，故破除之。

另外，如观察见道是多少刹那所生，那么，也应观察是多少坏灭，故非常荒唐，即如《中论》云：

如若你心想，而有生灭者；那么生与灭，则是愚痴染。

问：依缘而生起，此本身不是生吗？

答：不是，如《无热请问经》中曰：

凡彼由缘所生即无生，于彼生起自性不曾有；

依赖于缘彼即是空性，慎须以此了知空性义。

阿闍梨龙树大师也说：“所谓此缘起，世间法不灭；因缘无自性，如何定说有。”又说：

未曾有一法，不从因缘生；是故一切法，无不是空者。

如此等广大宣说，故知一切法无生。

见道之词义：“达尔恰拉玛尔嘎”，即看见了先前从未见的法界，故名曰见。是解

脱的路径，故为道，如从“勒夏尔瓦”等词引申，则成为有漏实有的对治，故为无漏之乐；能从根本上断除见所断的烦恼，故为断之对治；是圣道的最初，生起出世间的初心，即为见道。

第四修道，分三：性相、差别、词义。

性相：谓于殊胜等持的路径作串习。差别分二：世间和出世间的修道。世间的修道分二：性相、抉择彼之自性。性相，谓依于禅定的将至定，而于上界的路径串习的等持。抉择彼之自性分四：于何人生起、依于何地、作意的方式、是何作用。

于何人生起：三洲的男女，六类欲界天中除了上界的三天之外，于彼等生起修道，因为他们是福德的所依。三恶趣、北俱卢洲、黄门、中性、色界的无想众生等不能生起，因为障碍较大。色界的大梵天不能生起，因为他们是颠倒的见地之所依，和唯一主尊之故。于上界（色和无色界）没有寂静指望地，并且众生心不明白，故于无色界的有顶也不能生起修道。

依于何地：依于色和无色的禅定和八等持。

作意的方式分三：禅定的未至定、正禅、彼等的差别。第一、禅定的未至定，七种作意，即：性相品的作意、信解所生作意、品类作意、摄喜作意、行为（观察）作意、加行之边作意、加行边之果作意。

性相品的作意：欲界心多烦恼，以此搅动故心生痛苦，由此力量而短寿，与上界（无色界）相反。而以欲界的闻、思的般若（观慧）了知，极力净化其心，生起初禅的等持，由此了知（看见）欲界的粗重心和初禅之寂静心。

信解作意：如同前面的净化，以观修所生的般若（观慧），单独生起超出闻、思的初禅的等持。

品类作意：又如同先前观修，生起断除欲界的大观修所断的对治，从而使欲界的烦恼现前断除。

摄喜作意：由极为寂静所生的喜，和断除粗大微小乐的喜，于彼视为功德，而时时作意于大信心，此是能断中等烦恼的对治。

行为作意：观察由如此对治之故，烦恼大部分断除，继而想知道“烦恼全部断除了吗？”即因为观察烦恼是否还在生起，故于随顺烦恼的行为作意。

加行之边作意：如此观察，故见烦恼生起，如同前面以粗寂的观修，于相续中生起微小烦恼的对治。

加行边之果作意：于此之后，于一切观修的果体验作意。

犹如初禅一样，从二禅乃至有顶之间，将以七种作意获得。此又与有漏、无漏四禅交替观修，故将投生于五圣处。此中又以性相善了知和信解所生二者为加行道；极静、

摄喜、加行边三者为无间道；观察为殊胜道；加行边之果着意为解脱道。其中，略道为大烦恼之对治极净；中道为中等烦恼的对治摄喜；大道是小烦恼的对治加行边。

第二正禅，分八：色界四禅和无色界四空处。其中，色界初禅有近似正禅和殊胜正禅，近似正禅是有分别有伺察，具有寂静所生之喜和乐；殊胜正禅无有分别，而仅有伺察的等持；二禅是有喜有乐的等持；三禅是无喜唯乐的等持；四禅是无有喜也无有乐、等舍清净的等持。它们都是有漏的世间等持。

无色界的四空处，其中，空无边处，因等至的禅定，在观修特殊道时，观修一切法但如虚空，且虚空无边无量。识无边处等也相同。这些都是依于贪爱和见地的染污之禅定，而清净的四禅，以及无色界四处，如果远离遍束缚的烦恼和遍行之垢，就成为得解脱的禅定，因为是善之故。有关的详细内容，从其他典籍中了知。

第三彼等的差别：从体性、所断和因果等方面来区分，分三：从体性来分有四种，即：失坏同分的禅定、安住同分的禅定、特别同分的禅定、抉择同分的禅定。它们的意义，声闻认为：第一是随顺下地，第二是随顺自地，第三是随顺上地，第四成为道之所依。唯识派认为：第一是禅定的等持没失坏，而烦恼重；第二是无有失坏和增长；第三能作为神通等殊胜功德的所依；第四可以作为圣道的所依。这些分别结合加行道和无间道等四道。

从断除所断来区分：除了有顶天之外，于八地以内，以上、中、下三品的差别而各分，三界共为九种，故为七十二种。

以因果来区分有二种：因等至的禅定和果生起的禅定。因等至的禅定，对于初禅的七未至定，以忆念彼之功德的恭敬心，和恒常作意的加行而观修，此观修又有大、中、小三种：如不具二者为小，具足一种为中，具足二种为大。其余三禅和无色四空处的未至定，也同样各观修大、中、小三种。果生起的禅定，指初禅的未至定，小者生于梵众天；中等生于梵辅天；大者生于大梵天。其余的三种禅定也同样结合。无色界因为破除了色，故没有其他无量宫的住处，没有不同之地，但是以大、中、小的观修，而投生于无色界中，有寿长短、力量大小的差别，成为妙欲等大、中、小三种。如此的这些等持，世间的（等持）弱小、低劣而有漏；声闻和独觉的（等持）无漏，且比世间更大。佛和菩萨成为住于禅定彼岸的健行，如经续中所说。声闻和独觉仅连菩萨禅的名称也不知道，因为他们有禅定而没有禅波罗蜜。

功用之业：由观修禅定，能压制所断的种子，获得五神通等无量功德，能作为圣道的所依，具有如此等功用。

出世间的修道分四：性相、类别、抉择彼之自性、指示词义。性相：谓是串习先前所见法界的路径。类别：从人、所断、道和串修方式区分，有四种。

从人的方式区分，有声闻、独觉和菩萨三种。以所断的方式区分，对于四百一十四

种修所断，对治也有相同数目。

问：“这种说法不是与《摄论》所说的有十种相矛盾吗？”

答：不矛盾，因为不同经论的论述有粗细的不同，各有不同的密意。此处分为大、中、小三种，而又分为大之大等各九种，故为 414 种。

以道的方式区分有四：加行、无间、解脱和殊胜道。

以串修方式区分，有入定和出定的串修方式。

抉择彼之自性分二：断除修所断、修道的生起之论述。断除修所断分三：修所断的性相、类别和对治断除的方式。第一、修所断的性相，是由俱生之我而使内心极不平静。第二、修所断的类别，在欲界有俱生的六根本烦恼，在上二界因为无有嗔恨，故各有 5 种，即共有 16 种。第三、对治断除的方式，按照见道所说了知。

修道的生起之论述分三：于何人生起、依于何地、于何境以何种方式所缘。

第一于何人生起：于三洲的男女，欲界的六天，色界的大梵天和无想天除外，无色界的四空处等诸众生能够生起修道，于其他众生不能生起的原因与前述相同。

第二依于何地分三：声闻、独觉和菩萨的修道。声闻的修道，依于四种静虑正等至，初禅近分未至定，第一似根本定和禅定六地，无色界的三果和九果。不依止其他禅定的原因为，欲界的心不堪能、三有之顶的心不清明；其余的三禅和三无色的未至定不依靠，因为精进于获得上面的定境，故寂止微小，由此之力而不能令寂止和止观双运。

问：初禅的未至定，也因为寂止小，不可以作为修道所依吗？

答：虽是如此，但是比起其他等至，此更容易，故可作为所依。

问：假如大梵天的所依不能生起，那么，心于初禅的殊胜正定也将不能生起？

答：彼心虽好，但作为大梵天的所依，即是唯一至尊至上的思想，和颠倒见地的所依，故和大梵天相连的心不会生起修道之心。而其他所依如生起相同类似的心，就能生起修道之心，比如箱子里的种子，虽然不能长出幼苗，但与彼同类的种子，如播于土中就能生起。

问：如果处于有顶天的心不能生起修道之想，那么有顶之人也不能作为所依，如依于人，岂不是违反了依于心吗？

答：有顶的人虽好，但他们对心的出入不清楚，故不会生起殊胜之心。因为空心清明，故应依于此心，比如国王不知道而询问大臣。此即如《俱舍论》云：

有顶之圣皆无有，如现前识有漏尽。

问：如三无色界的心不显明，故不可以作为见道的所依，它同样也不可以作为修道的所依吗？

答：对此，虽然声闻部有其他的回答，但合理的回答应该是这样：见道依于禅定六地容易生起，那么为何需要舍弃彼，而依止较难的无色界呢？修道是投生于无色界的圣者（得不还果者），断除剩余观修所断之后，现证阿罗汉。而四禅以下的心，寂止、胜观双运，超出上界，故不能生起。因此，三无色虽难，但也应依止，就如同无有右手，就以左手精进从事。另外，见道是看见未见之法性，故需要心清明，而三无色不显明，故不应该依止，并且串修所见之意，故修道虽不清楚也可以串习，因此，依于彼无有矛盾。

独觉的修道依于何地？部行独觉依于禅定六地的任何一地，麟角喻独觉依于四禅的正禅。

菩萨的修道，依于极净第四禅。那么，生起之地是除无色界之外的欲界和色界，以业和异熟而投生。并且，练习等持之力，是在狮子奋迅三昧和超越三昧等修习中的入定之时，于无色和寂灭入定。

第三于何境以何种方式所缘：共同乘以见道之实质，所缘于四谛之法性，寂止和胜观相等串习。不共大乘派以见道所证之法性和所有智慧法，配合串习观修。

指示词义：梵文“巴闻玛尔嘎”是指观修所见之意，故为修道。无漏是无漏的善根，观修是所断的对治，故称为“所断的对治。”

第五究竟道，也分四：性相、类别、抉择自性、指示词义。

性相：谓法界的路径究竟观修。类别分三：声闻、独觉、菩萨。抉择自性分二：依于何人、何地，于何境作所缘。

依于何人何地？声闻乘的主张与先前出世间的修道相同。共同大乘派认为，独觉和菩萨乘的究竟道是依于人而生起，尤其菩萨，是依于南瞻部洲中央之地（印度）的婆罗门和王种而生起，并且，由四禅的金刚喻定而生起。不共大乘派认为：依于十地的所依，以及四禅极净地的究竟增上缘——金刚喻定所生起。金刚喻定也分：压制声闻的细微烦恼种子为加行道，连根拔出为无间道；压制菩萨烦恼和所知障的微小种子为加行道，连根拔出为无间道。

所缘于何境？共同乘主张：对境为四谛，或灭谛，或无学的十法，以金刚喻定作所缘。其中，无学的十法为：正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定、正得解脱、解脱知见。彼等如用蕴积归总，那么，正语、正业、正命归于戒律蕴；正定、正念属于等持蕴；正见、正思维、正精进属于智慧蕴；正得解脱归于得解脱蕴；解脱智见归为解脱知见蕴，此蕴又以无分别出世间的智慧所汇聚，和后得清净世间智慧所汇聚。

大乘不共派的主张：声闻和独觉的对境缘于涅槃，菩萨缘于无住涅槃。

指示词义：所谓“里扎玛尔嘎”即是指所断和所知智慧能达究竟，故为究竟之道；因为远离有漏，故为无漏之善根；能令所断除之烦恼不再生起，故名为“远分对治”。

对此，共同乘的主张，即如《俱舍论》云：

涅槃等向上，获得自在故，未知当知根，已知具知根。

于见道自在，未知当知根存在于加行道；于观修道自在，已知根存在于见道；于究竟道自在，具知根存在于修道。而大乘不共派则不承认这些有关根的名言。

第二节 论述十地

分三：性相、类别、各自的论述。

一、十地之性相：能作为殊胜功德的依。

二、十地之类别：分二：信解行地的性相、出世间地的性相。信解行地的性相是作为进入圣道（趋往菩提之道）的功德之所依。

出世间地的性相，是作为圣功德的殊胜之所依，此又可分为声闻地和菩萨地二种，即如《宝鬘论》云：

声闻乘主张，声闻地八种；大乘也同样，说十菩萨地。

三、各自的论述：分声闻地和菩萨地二种。

（一）声闻地。分八：白净见地、种性地、八人地、薄地、离欲地、已办地、声闻、独觉地。但因为这些不是此书所讲之内容，故暂且放置。

（二）菩萨地。分四：类别、决定数目、各自的功德、名称的意义。

类别分十：初地欢喜地、第二无垢地、第三发光地、第四焰慧地、第五难行地、第六现前地、第七远行地，以上七种为不净地。第八不动地、第九善慧地、第十法云地，后三种为清净地。其中，信解行地我慢多，七种不清净地我慢细微，三种清净地无有我慢，如《经部庄严论》云：“我慢众多我慢细，无有我慢如是许。”

决定数目：为十度十地，即以六度抉择六地，以方便、力、愿、智四种抉择四地，共抉择为十地。

各自的功德：分二：离系的功德、获得的功德。离系的功德：跨越四大痛苦河。即如《宝性论》云：

圣者根断除，死病衰老苦；无业烦恼力，是故无有生。

另外，解脱五种怖畏，即如《大方广佛华严经》云：“远离无活死亡和恶名，恶趣大众之畏无胆怯。”谓远离畏惧无法生活、非时死、恶语、恶趣、不敢面对大众等五种怖畏。还能解脱难以思议的怖畏，《十地经》中亦如是说。

这些功德从初地到十地之间依次增长，如此依义推之得解。他们虽解脱了怖畏，但仍示现好像还有生、老、病、死的痛苦，这是因为，为了利益有情，而如愿投生于轮回，即如实清净看见之故，即如所说：

虽然超越生死等，悲心主尊却示现，生老病死等现象。

获得的功德：如《十地经》云：“因为一刹那生起，故有功德一千二百种。”即能获得百种等持，于彼入定，看见百佛，了知彼等的加持，百世界动摇，去往百刹土，能于百刹土显现，能成熟百位有情，住百劫，进入百劫之前和后之究竟，打开百种法门，示现百种身体，每一个身体又各示现百位菩萨眷属。

这些功德于二地则变成为千数，于三地成为十万数，于四地成为百千万数，五地成为千千万数，六地成为十万个千万数，七地成为十万千亿千万数，八地等同十万世间的细微极微尘数，九地等同百万世间的极微尘数，十地获得等同不可言说的佛刹土的微尘数。并且，还能由此生起其他的功德。其他地的详细功德，从《十地经》《解深密经》和《经部庄严论》等书中了知。

名称的意义分二：共同的意义、各自的意义。共同的意义：“地”的梵文为“布母”，从彼词语引申，如同《经部庄严论》云：

无量魔鬼不畏故，对于彼等无有量；

前后较前增长故，此等本身说为地。

“布打”为魔鬼，“米”为“阿米达”是无量，“啊巴呀”为无畏，“阿米达拉”为无量，“布呀”为跟随，“布尔当嘎玛拉”为具足上行。

各自的词义：即如此颂所说：

接近大菩提，能成利生事，心生大欢喜，故名欢喜地。

当今在此藏地，有人主张：不经地道而成佛、没有功德而生起见道。任何经续、论典未见此说法，故不是佛教的主张。

彼等道、地之因缘：依于胜义发心，观修般若（观慧）空性，作为近取之因以大悲方便作为俱生缘，而成办五道；依于世俗发心，以方便悲心作为近取因，以智慧空性作俱生缘，而获得十地。

成佛时，道究竟为法身，地究竟是色身。

第七品 究竟之果

如《经部庄严论》云：

进入无过失，净刹讲说后；七无住涅槃，胜菩提示现。

所说之义为究竟果。其中，“无住涅槃”是指由智慧不住轮回，由悲心不住于涅槃。即《现观庄严论》云：“智不住三有，悲不住涅槃。”“胜菩提”是指佛的共同和不共功德任运圆成；“示现”是指示现大涅槃，此并非如同声闻的涅槃般，只是穷尽和不生识，而是虽然涅槃，但恒常不断地利益有情。

讲述彼等的意义，分三，即：佛之性相、佛身之论述、功德之法分析。

第一节 佛之性相

佛之性相为断离和智慧圆满。其中，“断离”是指断除烦恼障、所知障及习气；智慧是指能如实地、尽所有地了知一切所知，即如阿闍梨玛底兹札所说：

一切知于诸功德，拥有之后不失坏；

唯一救护主佛陀，无有过失及习气。

第二节 论述佛身

分三：三身区别、归总为二、观察于彼有无智慧。

一、三身区别

分三：自性身、受用圆满身、化身。

自性身，谓具足法界自性清净，解脱所断客尘清净，即二种清净。即如《现观庄严论》云：

能仁自性身，无漏法获得；一切遍清净，自性具性相。

受用圆满身（报身），谓于密严刹土中，身具相好庄严，语经常不断地转动大乘法轮，意具四智的自性，令眷属诸十地菩萨满足，即如前论云：

具足三十二种相，以及八十种随好，

清净受用大乘故，名为能仁受用身。

化身：体性是由报身的增上缘所生。对境：面对等同虚空的任何存在的所化。时间：恒常不断。事业：唯一利益有情。

此如分类，有三种化身：受生化身，居住在喜足天等；殊胜化身，为释迦牟尼等许多佛之化现；事业化身（如身、语等的活动），为了调伏乾达婆的国王极喜，而投生为琴师等许多化身的事迹。即如前论云：

有谁乃至轮回间，种种利益予众生；

平等大行之身体，能仁化身常不断。

如按照有些经续中说的四身来说，那么，此处所说的自性身，取名为法身。如此（法、报、化）三身无别之特点，有些人主张为自性身，但此种说法主要是密咒续部中所说，故此处不说。

二、归总为二：如归总，可归总为三身，此三身又可以归总为法身和色身二种，也有人称为自利身和利他身，也有称法身为胜义身、色身为世俗身。

三、观察于彼有无智慧

分三：破除他宗、自宗的主张、断除诤论。

（一）破除他宗：有些人说：“佛有自相续（自心）所摄的智慧，因为是一切智，是二资粮的异熟身。如无有智慧，就会成为无实有或色法（无生物），就成了与声闻寂灭相同，与外道的断见相同……”以经教和道理的方式，破除佛无有智慧，而成立自相续有智慧的见解。

又有些人认为：“如认为有智慧，就会成为有幻相和我，就成了与唯识派相同，与常见派外道没有区别……”从许多教理的方式，成立自相续没有智慧的见地。

这二种主张皆不合理。如佛自相续真实存在有智慧，就等同说常见派外道，成为具我执和无常等外道见。主张无有智慧，故会出现言说的过失，即与执着有相同故；如果于自相续无有智慧，而是其他显现，那么，就成了佛无有功德。另外，又分别观察佛的有无，如无有佛，那么修道也就成为无意义；如有佛，那么佛是有，因为没有智慧，故佛成为色法（无生物）。

如果说：“佛虽无有智慧，但以誓愿成办利他。”那么，有人立下誓愿，发愿成佛，却何故不能成办呢？没有成佛的誓愿不能成办，而能成办利他的誓愿的道理。因为，如能成办，就应该都成办，如不成办，就应该都不成办。另外，所谓“没有佛而有誓愿”的说法，不应正理，难以成立。

（二）自宗的主张

分为胜义和世俗二种。胜义：因为超越心意之境，故解脱有、无诸边，基于此，故《三摩地王经》云：

于涅槃法无有法，何故彼无永无有？

分别者说有说无，如此寻思苦不息。

阿闍梨龙树也说：“说有执为常，说无为断见。”又说：“有无等四边，寂静此何有？”《极力压制经》亦云：“智慧解脱有无二者。”

世俗：如于心 and 心所生假立为智慧来看，那么即无有智慧，因为穷尽迷乱之故。从观待所知无余了知来说，有智慧，因为获得转依身之故。转依也如阿闍梨八戒居士在《佛地》中所说：

诸阿赖耶识，成大圆镜智，此乃净显明，法界性智慧，
烦恼意转依，平等性智慧，意识转依为，妙观察智慧，
五门识转依，成所作智慧。

因此，世俗为轮回，胜义为涅槃，佛是无住涅槃双运身，即如龙树大师所说：

轮回和涅槃，了知各自分，于诸清净混，宣说此双运。

又说：“住于双运定，何刹皆无学，圆此瑜伽士，此大金刚持，诸相具最胜，全知由此变。”因此，龙树大师于见地的阶段，究竟通达空性离戏；而于观修阶段，修持究竟胜义无为的方便善巧；于果的阶段，作为究竟无住涅槃的双运。

（三）断除诤论

如果说智慧是自显，那么，就会出现说有智慧的过失。并且，如是他显，就会出现说无有智慧的过失。

如执着自显、他显，就是能取、所取，而能取、所取转依，故成就解脱能取、所取的智慧，由此之故，而获得大圆镜智等名称。故《经部庄严论》云：“大圆镜智无我所，一切不断恒常具。”《智慧成就》亦云：

如来之智慧，自己与众生，诸事同一证，称为平等智。

具烦恼之意（末那识）转依为自性平等性智，因此解脱自相续、他相续的名言，如《释量论》云：

色等以及如此心，行为所取之性相，
即是不净之心意，瑜伽证悟难思议。

《成立他续论》亦云：“转依智慧难思议。”

第三节 功德之法

分二：共同和不共。如此共同和不共的这些功德，希望于自他相续获得，故以偈颂赞叹。此处如同《经部庄严论》中所说而宣说，而彼稍未圆满之处，就由自己以颂增补

而宣说，即如下：

一、如来四无量功德：“于诸有情具悲悯，值遇远离之密意，不离安乐之密意，敬礼利乐之密意。”四无量如再归总，就为利乐二者，其中乐之密意为：希望值遇安乐之慈心，希望远离痛苦之悲心，希望不与此二者分离的欢喜，即是三种。利益的密意为：贪著等舍之安乐，与瞋恨痛苦的染污，两者平等，就能成就永久利益。

二、八胜处：“能仁诸障定解脱，制伏一切诸世间；您之智慧遍所知，敬礼心意解脱者！”

从内有色想外观色解脱等八种解脱来说，世间人未脱离二障，声闻和独觉断除烦恼障，佛连所知障也解脱。对于胜伏（制伏）来说，世间仅胜伏自己的行径，声闻仅胜伏中千世间，独觉仅胜伏大千世间，佛胜伏所有世间。从十遍处来说，世间了知范围小，声闻、独觉了知广大，佛对于一切所知以智慧遍见。并且，世间未解脱，声闻、独觉未解脱烦恼之习气和所知障，而此（佛）是解脱的。以此三者，解脱一切功德的异品分，故为意解脱。

三、佛无烦恼：“一切有情无余之，烦恼无余皆调伏，摧毁烦恼于烦恼，敬礼您大悲心者！”

调伏一切有情之烦恼，作烦恼之对治，悲悯具烦恼之人，即：声闻等其他有缘于自己，仅断除自己生起烦恼，而不能令他人消除。

四、知愿处智：“任运圆成无贪著，无有滞碍又恒常，平等安住诸寻问，敬礼您解答问者！”

声闻的知愿处智，是依于精进和等至而仅少许了知，不能断除所有疑虑。而佛的知愿处智是任运圆成，无有贪著，于所知无有滞碍，恒常平等安住，断除一切询问的疑虑。

五、四无碍解：“所依能依所宣说，语言智慧能宣说，智慧标志无有碍，向您敬礼善说者！”

所依法事相和能依于彼的意义性相，二者是所说；宣说决定的词意和智慧辩才，二者是能说。

六、神通：“能去了知诸行为，以彼等语众生知，来去以及于出离，敬礼您善教诫者！”

以身之神变之神通，前往所化之住处。以意之说法神变，了知其他众生之心。以语之教诫的四神变，其中：以天耳了知彼等各自的语言；以宿命随念了知从太初至此，死迁以及投生；以天眼如实从此到最后际；以漏尽通出离轮回，按照智慧而给予教诫。因为断除三时愚昧之故，前面五种神通是与有漏世间共同的；而后面第六种，是与无漏有学共同的。

七、相好庄严：“一切有情如见尊，殊胜大士善了知，仅一得见生信心，于您敬礼令信者！”

代表大士的三十二相，和作为美丽标准的八十随好庄严，由此仅一得见，就能令一切生起信心。

八、四清净：“领取安住和施舍，幻化一切都转变，三摩地以及智慧，向您敬礼拥有者！”

以四种清净指示四种自在，所依（身）清净：一切烦恼的习气所依业无余断除，随愿领取任何身体，寿命如愿住世，随愿于任何时舍身，于此三者获得自在。所缘清净：于幻化无有和改变有获得自在。意清净：远离一切烦恼习气（堕罪），积聚诸善，故在一切时空，于一切等持获得自在。智慧清净：因为断除无明相续，故于一切所知拥有无障之智慧。

九、十力：“方便救护和清净，以及大乘定出离，于诸有情诱欺魔，向您敬礼降魔者！”

知处非处智力，知业报智力，知种种界智力，知种种解智力，知根胜劣智力，知遍趋行智力，知静虑解脱等持等至智力，知宿住随念智力，以天眼知死生智力，知漏尽智力。如归总，则如此颂：

处、业、界、解以及根，遍趋安置和宿住，

死迁穷尽有漏智，此等乃是佛十力。

于此是将彼等之事汇聚一起宣说，为摧伏以四种事欺骗有情之魔。其中，对于以方便欺骗，宣说“以活物供施、跳水自杀等可获得善趣解脱”者，佛以知处非处智力加以断除，因无倒看见因果，故有由善去往善趣之处，而无有住于罪等智慧。

以救护欺骗，“造罪而不造福者，但为大自在天和遍入天等所欢喜，就能从恶趣被救护”等所说，佛以了知业报智力摧毁，以布施等福德之业成为安乐，而大自在天等不能成为安乐之因，即如《经部庄严论》云：“施乃圆满菩提之，所依而非自在天。”

以清净欺骗，“有漏之事沐浴和苦行等虽说为清净，但此不是道，而禅定等为清净之道”等所说，对此以知静虑等持等智力回遮。

以出离欺骗，是宣说与根器不符合的法，以知根胜劣等剩下的七种力摧毁。如此，知根胜劣智力：是由了知信心等五根的大、中、小之差别，而宣说与彼相符之法；知种种解智力：是了知有情的所欲和证悟之大、中、小差别之智慧；知种种界智力：是了知三种性和贪欲等之八万四千行为的诸界；知遍趋行智：是了知与彼等的入门相符，观修贪欲的对治不净等；知宿住随念智力：就是能回忆在一切方向，有情的各种种性的不同名称和标志，众多先前的宿住相，依于八事的六行随念。八事：名称、种性、家族、饮

食、乐苦、寿量、久暂、今生寿命。依于彼等的六种行为：招呼的姿态（呼唤）、王种等种性、父母、饮食等所作、盛衰、种种寿。行相为六行，义相为八事。

以天眼知生死智力：天眼是于天处四禅之果，因为依于极其圆满清净的禅定，故极其清净。于欲界天仅有与彼相同之名，而于人类连彼名也没有，故超出了人类。天眼了知的对境（对象）是有情死亡和中有投生二种。进入黑暗，如同牛毛毡子，或如同进入漆黑般，颜色低劣；显现出来，如月光颜色，或如同瓦让勒萨的布匹颜色之善妙。恶和善也就是前面所说之义。恶趣和善趣之因，是具备身、语、意的过失行为、失坏戒律的行为及动机。邪见有二种：于一切法诽谤和对圣者诽谤。以此贪著颠倒的业因果，故行贪著颠倒之业。即邪见认为如修持清净法，可能今生安乐，而来世痛苦，或者今生后世都将痛苦。因为这种邪见是恶趣的主要之因，故称为“因和缘”。身坏灭是名与色的相互联系的破灭。死亡后，此（邪见者）是一切死亡之中的下流，因邪恶法和恐怖行为而去往恶趣。恶行之果是遭受众多强烈的痛苦且漫长而无间断。邪堕是住于低下，并且深渊悲惨，发出苦难的呼号。有情地狱是自性、身体和真实示现。仅讲说这些，其他（畜生、饿鬼）大部分是懒散处，故代表诸恶趣。

善的方面，是从这些回遮，即善的原因是先行善行为。善趣是于安乐最胜受用。

知漏尽智力：是断除一切的随眠、对治无漏的心力和成就最胜般若（观慧）的心力，以及增上般若（观慧）所摄之无漏的心解脱和般若（观慧）解脱之力。此乃依于先前修道，于此最后有获得，而称为我获得。以六神通，自己如实了知，如愿意，也可以于他人示现，即今生自己的神通现前之后，而对他人说的。

十、四无畏：“为利自他于智慧，断离出离作障难，指示其他诸外道，向您敬礼不能害！”

以指示能遮障自利、利他、断离和出离的四法，而于诸世间具我慢者之中，制伏怖畏危险和无羞。以生处我慢天、以神变我慢魔、以无量我慢梵净天、以功德我慢沙门、以种性我慢婆罗门，如此等众我慢者，辩驳随顺法（真实的），于有过失者直说过失，在会众中破除。而彼无有过失者以虚假破除，是辩驳异品法（不真实的），这是自己的过失，而不是他人的过失。即使如此于此辩驳，也不会成为殊胜正士。

十一、三不护：“无护无有忘失性，眷属之中语悠闲，断除二种烦恼染，向您敬礼摄众者！”

因为身、语、意的行为遍清净，故没有隐瞒一丝所谓过失，故在眷属之中从容调伏一切而说法。

如来以三念住对所化说法，有些眷属善成办，有些颠倒成办，有些二者皆有成办。如来对于他们断除贪爱和嗔恨，而善加摄受，成为眷属。

十二、永断习气：“一切遍知您行走，坐卧一切诸行为，无有不行一切知，敬礼具



足清净意！”阿罗汉的行走坐卧及言谈等，虽穷尽烦恼，但未断烦恼习气，故不是遍知，行为有可能如同迷乱的大象和撞车等。而佛于一切惑余习气永断，故具足一切知清净之意。

十三、无忘失性：“于诸世间之所作，您不超出诸世间，事业恒常有意义，向您敬礼无妄者！”声闻和独觉如忘失，就可能失散有情的利益，而佛对于何境、何种有情、何种时间、何种利益、何种形象，从不失时，而于彼的方便示现不会妄失，故恒常有事业之果。

十四、大悲：“一切世间于昼夜，分别各自观六次，具足广大之悲心，向您致敬利益者！”

六时是比喻，即于一切时，众生谁衰败、谁兴盛、谁引出恶趣等，如此随其所应，给予利益。

十五、十八不共法：“行为和证悟，智慧和事业，声闻独觉众，敬礼上师您！”行为所摄六种。一、身无迷乱：阿罗汉有遇见大象掉入刺坑、足践踏蛇、被妇女引诱等迷乱，而佛没有。二、语无喧哗：阿罗汉在空谷中喧哗、于非处狂笑如马嘶，而佛没有。三、意无不定：阿罗汉有从定中起来、进入后得定等不平等安住，而佛没有，因为佛入定和出定双运。四、念无失：罗汉可能产生妄念、失坏忆念，而佛不会忘失事业和言语。五、不异想安乐，阿罗汉有异想而佛没有，因为通达轮涅平等之故。六、无不知己舍，罗汉可能不各各观察而舍弃有情的利益，而佛无有此过失，佛于众生各自观察之后，而安置等舍。

证悟所摄六法：罗汉不断所知障，故愿望等六法可能完全失坏，而佛不可能，故不可能失坏愿望、精进、忆念、等持、智慧、解脱。

智慧所摄三法：罗汉于过去、现在、未来三时有阻碍，且有贪欲，而佛拥有三时无碍无著的智慧。

事业所摄三法：身、语、意的三种事业，声闻虽可以进入善，但有时也可能为无记，而佛的三种事业皆以智慧为先行（导首），并且和智慧俱行，故追随智慧。所以，佛具备此十八种不混杂的法，故成为一切圣人的上师。

十六、遍知一切种相性：“三身大菩提，获得种相性，有情诸疑虑，敬礼您断除！”

法身自性清净，脱离所断客尘；报身在色究竟天，对十地菩萨经常不断地宣说大乘；化身以受身、殊胜和工巧化身的方式，恒常不断地利益有情，断除一切疑虑。法身甚深，而二种色身广大，故如实地、尽所有地了知一切所知，且成办自他利益，断除一切有情的疑虑。

十七、六度：“无执无过失，无垢且不住，不动于诸法，敬礼无戏论！”

佛行布施而无有受用的执着，持戒而无违犯的过失，忍辱而无有愤怒的之时，精进而无有懈怠之处，禅定而不被散乱所动摇，智慧而诸法无戏。

十八、成办二利：“获得诸功德，自他事业成，了知之诸法，敬礼全见者。”

获得了所要获得的一切共同和不共功德，故自他的利益无余成办，所知之法无余得见。

十九、三十七菩提分：“念勤与等持，殊胜之根力，菩提支圣道，敬礼善成者！”

了知身等如同虚空的四念住，令过失聚断除和不生，生起未生之功德聚，且已生令增长故，精进四正断，欲、勤、心、行的广大等持四神足，信等五根、五力遍圆满。择法等七觉支，正见等八圣道。仅成就此等者，于声闻、独觉也有，但善妙成就仅为佛有。

二十、等至：“三界之妄念，九定作断除，摧毁心烦恼，敬礼究竟者！”

九次第等至：是断除三界的九种粗、细妄念。即断除欲界的妄念入初禅，同样于上二界入二禅、三禅、四禅等至（入定）。断除色界妄念入空无边处，同样，于上二界入识无边处、无所有和非有非非有处等四处，以及断除所有妄念的灭尽定，共九种。对于这些，如依次入定，就是所谓的狮子奋迅；如打乱次第（即不按次第进入）进入就称为超越入定。对此超越入定，声闻乘在《俱舍论》中说：

八地二种系，一超去且来，成三不同类，超越是入定。

而大乘派，如《现观庄严论》云：

灭尽等九定，修往还二相，后以欲界摄，非定心为界，

超越入诸定，超一二三四，及五六七八，至灭定不同。

此二者不同，因于声闻和大乘的体系不同，故不相违。对此，声闻因于心堪能显现厌离灭止，故于寂灭入定。而菩萨因为于等持获得自在，故也是灭谛。佛因于等持获得自在，而任运成就。声闻依赖精勤，菩萨精勤微小，佛无有精勤而圆成，故摧伏心之烦恼得自在。

二十一、三解脱门：“二执极空寂，近取不希冀，诸相极寂静，敬礼圣解脱！”

无有能取和所取二执，故解脱之门性空；远离贪著近取五蕴，故无愿；一切所缘之性相寂静，故无相。声闻和独觉虽也有此三解脱门，但未断习气障，而佛已断除，故殊胜。

二十二、降伏四魔：“智慧和悲心，经劫净习心，损恼诸魔军，敬礼降伏者！”

智慧圆满的根本是般若（观慧），以此能通达烦恼之因——我执无自性，果——烦恼自解脱，故摧伏烦恼魔；因为以此事（智慧圆满）无有近成蕴，故摧伏蕴魔；蕴不成而无有入胎（结生相续），故摧毁死魔；以悲心的根本——慈爱力，于一切有情如独子般看顾，一切损恼寂静，故摧毁天魔。

对此，声闻派说：“在金刚座降伏烦恼和天魔，于广严城降伏死魔，于上茅城降伏欲魔。”大乘说：

您最初推倒，天魔之花幢，摧毁烦恼魔，我慢之高山，

未获菩提间，欲界自在胜，菩提无障道，三界自在胜。

即主张于成佛之前降伏四魔。

二十三、十自在：“外内及二者，欲智及教授，十自在世间，敬礼成诸事！”一寿自在：能如愿住世，即因布施受用，而成为有情长寿之因。二心自在：能如愿于心进出，即因以布施满足他人之心。三资具自在：资具能如愿圆满，因为以资具令他人满足之故。以上三者都是布施之果。

四业自在：三门之业能如愿成办，以戒律令他人身、语、意之三业无罪，如同意乐激励之果。五于生自在：能如愿成办所欲的众生和身体等，具备戒律的誓愿是成办彼之因缘，彼二者为持戒之果。

六于信解自在：能令土也变成为黄金等，即以忍辱随顺有情的信解之果。七愿自在：能如愿成办所愿之事，即以精进如愿成办利益有情之果。

八神变自在：以禅定进入如实密意之果。九智慧自在：以般若（观慧）结合有情所欲之果。十于法自在：能如欲指示经等之法，即以智慧度讲说一切法而获得。此二种是智慧之果。

资具和受生是外，心为内，受业、信解和神变由外、内二者所摄。意乐、智慧和法自在，依次于信解、智慧和讲说获自在，总摄颂为：

寿命自心及资具，业与受生和信解，

誓愿神变智慧法，此等能仁十自在。

二十四、禅定：“殊胜具圆成，所知遍无碍，成断之禅定，敬礼拥有者！”

比其他特别殊胜，且不需依赖精进，而成为事业无碍的等持勇士，大宝手印和狮子奋迅等禅定，及如同金刚和断除一切烦恼等断除所断的等持，如愿成办。详细的如同《般若经》中所说。

二十五、总持门：“执持讲说法之门，少许诸法易领取，宣说总持法库藏，向您敬礼开启者！”

以不知穷尽的庄严宝匣等总持门，开启一切法，其中，难以思议的文字，总摄为（梵文）四十二字，四十二字总归为一个字，于此精通，故忆持他人讲说和自己讲说无碍，此即如《般若经》中所说的“以一字精通熟练之自性……”。

二十六、断离圆满：“贪等难灭垢，三轮分别事，习气永断除，敬礼脱诸障！”

贪欲、嗔恨等有漏所摄烦恼障，我、处、受用等三轮所摄所知障连同习气断除，解脱一切障。

二十七、智慧：清明无垢功“藏，事业所依和能依，自他利益之智慧，向您敬礼圆满佛！”

大圆镜智就如同明镜中生起的影相一般，所知的坛城无余显明；平等性智远离我和我所执持故；妙观察智是力量、无畏等一切功德之宝藏；成所作智为自他的一切事业任运成就。其中，大圆镜智是所依，而后面三种智慧依于它。前面三种智主要是利益自己，后面二种是利益他人。

二十八、语之功德：“佛音不坏狮子吼，具足六十之妙音，连同天等诸世间，向您敬礼善说者！”

语言柔和、悦耳、广为流布等妙音六十支，详细的内容如同《秘密难以思议》所说。

二十九、转依：“您将有漏众生事，以诸道谛作改变，众生遍入之智慧，向您敬礼智慧者！”

将有漏的蕴界处转依成就无漏的智慧身，即众生的一切所有业和烦恼，转依成为难以思议的智慧，如同《经部庄严论》和《摄大乘论》所说。

三十、圆满的差别：“世间学生麟角子，殊胜导师之圆满，彼所有者佛皆有，敬礼善妙圆满者！”

帝释、梵天等所有的圆满属于有学，较之于彼，一个罗汉的圆满更为殊胜；较之罗汉，“麟角”即独觉更胜；较之独觉，“佛子”即菩萨更胜；较彼菩萨，“导师”即佛的圆满更胜，即如《经部庄严论》云：

世间之圆满，声闻更胜伏，声闻之圆满，独觉更胜伏，

彼不及菩萨，圆满之一分，菩萨不及佛，圆满之一分。

比如，圣者近护住于禅定时，恶魔前来较量。恶魔于圣者头上包裹之物变为花鬘，而圣者在恶魔的颈上，缠上了一条长满了蛆虫的腐烂狗尸。

又如，无量世间的鸟类被火所烧毁时，文殊问舍利子：“舍利子！是依靠你的神变前去，还是依靠我的神变前去？”舍利子想道：“如以自己的神变而去，时间长了会有障碍，也看看文殊的神变。”就说：“以你的神变前去！”文殊说：“如此，稍微合上眼睛！”舍利子刚一合眼，文殊却说“现在睁开！”舍利子睁开眼时，目的地已经到达。舍利子说：“你的神变难以思议！”文殊说：“如此如此，我的事迹不是您等信解低劣的声闻者的行径！”

三十一、成为最胜救护：“共同以及殊胜法，极其伟大极殊胜，获得故于诸世间，向您敬礼救护者！”

此中，无量、解脱、胜伏、有漏五神通是与世间共同的；漏尽通无有烦恼、知愿处智、无碍解、菩提分、九等至、三解脱门等，与有学（声闻）共通；其他神变、等持和一些转依等，与不净七地共通；烦恼意转依、相好等一些与八地共通；总持门和大无碍解等一些与九地共通；等持和十自在等一些与十地共通。声闻不承认菩萨的十地，故取名为“与子（佛子）共同”。另外，佛之十八不共法、四无畏、三不护等仅为佛之特别法。佛获得了如此的功德，故为一切人天等诸世间的殊胜依靠。

回向

如此赞颂佛的功德完成之后，以所成办赞颂之善回向：

如此明赞之导师，显明大宝之教法；

祈愿一切诸有情，所知如实善看见！

真实具备如此功德的导师仅有佛世尊，而彼之教法能出生一切所欲，故如同宝藏。以善开启且显明教法之善，愿一切有情能如所有和尽所有地无余清楚地看见一切所知，如此回向。

我遵能仁之密意，深广经意善明见；依照佛子慈氏教，以利众心作显明。

广大行为极增经，见地空性般若度；不违明示我此文，正理成立依师语。

当今释迦能仁教，如同余火势微弱；希望成佛诸智者，善思执持依佛语。

诸法空性极隐蔽，凡夫行为迷乱故，此之善说圣师恩，凡见过失自心过。

如来世间明灯暗，智者大多去逝故；坏心不净胡乱说，搅乱当今善逝教。

如邪说法罪沉重，如为善说众人怒；浊世虽然难说法，然想利众著此书。

此善以及他善根，无余以意归为一；为成遍空有情益，愿获全知佛果位！

此所谓《进入菩萨道之次第——显明能仁密意》是由三藏法师具德萨迦班智达编写。圆满！

此会传法我（萨班）已在卫、藏、康等地为众人宣说过，故一切得闻经教念诵传承的弟子，读毕可为他人讲说，且依止修习。

（索南才让校对，陈兵、覃江润色）

三、三律仪辨别论

萨班·贡嘎坚赞著，张炜明译

（说明：本文的脚注，除注明译者注之外，其余皆为原文的夹注。）

恭敬顶礼上师正士之足！

如来说法犹如狮子吼，威摄一切邪见之诸兽；

如来意趣如实善成立，于彼无比上师我敬信。

拥有一切无垢功德藏，于众生之上师敬礼已，

欲依佛语修习具信者，于此我释三律仪辨别。

智者欢喜之妙法，愚人们难以理解，

放弃文字之组合，为众理解故宣说。

我于佛陀之教法，拥有不退之信心，

但是于佛之教法，诸迷乱行我不许。

对于别解脱律仪，大乘菩萨之发心，

以及密咒之灌顶，诸乘佛法之仪轨，

以及诸乘之所学，发菩提心等诸要，

空性悲心精华藏，二次第之秘密语，

大手印外内缘起，地道建立之差别，

我今宣说请谛听。

第一 别解脱律仪品

关于别解脱律仪，有声闻和大乘规。诸声闻者从皈依，到受比丘律仪间，乃至活着有律仪，于死亡时舍律仪。守护律仪之果报，死亡之后将出现。大乘菩萨之律仪，死迁之后也追随。彼等差别原因为：声闻律仪非心识，许由身语所生起，乃是有形律仪故，死亡之时律仪舍，《俱舍论》中如是说：“奉还戒律和死亡，男女二相同现者，善根断除及夜尽，舍弃别解脱戒律。”于此所说是正量。大乘菩萨之律仪：心所生故非有形，因此乃至心未坏，在此之间有律仪，一切经续论典中，皆说如此之意趣。有些说所谓活着，乃是意指身与心。如此说法非佛意，智者论中也未说，如此声闻之律仪，应与大乘无差别，共同以及不共之，皈依不可二区别，传授律仪之仪轨，彼之所学也无别。如死不舍比丘戒，以及奉还戒律等，其他舍弃律仪事，也不可能舍律仪。对此有人如是说：未被发心所摄持，律仪虽则可以舍，但菩提心所摄戒，律仪应不可能舍。是则发心所摄之，比丘等等诸律仪，奉还戒律及死亡，以及善根断除等，一切都成不舍戒。如是这样则比丘，虽奉还戒也须护，不守比丘将失坏，死亡后也变比丘，倘若彼人生为天，则将成为天比丘，如生为人也不舍，投生孩童即比丘，于彼堕罪如出现，比丘律仪将失坏，坏已生起覆藏心，而无复取律典说。天与孩童之比丘，为诸律藏中不许。具发心之近住戒，早晨之前拥有故，故需常护近住戒，如非斋戒将失坏。清晨斋戒如舍弃，有违律仪常出现。因此别解脱律仪，死亡之后也存在。如此说法者尽是，律藏差别不知者。说有部之近住戒，也说唯人可领取，除三洲之男女外，不为其他众生授。经部承许兔子等，其他众生也可受，受戒即成为沙弥，《安住请问经》中说，诸声闻众之仪轨，皈依方式作传授；《不空罽索品》中说：斋戒可自己领取，仪轨如同发心般。是故有仪轨差别。有说守护斋戒者，早晨需奉还斋戒，斋戒过夜即舍弃，是故此不需奉还。按照经部之传规，虽依欲求时领取，清晨以后守护之，意乐无故舍律仪。因此故不需奉还。有说斋戒委托闻，如此何处皆没说。有说传授斋戒时，望日天尽初八日，如不各别观修天，则不欲守护斋戒。

此说也应作分析：斋戒之别解脱派，主要是声闻理规，本尊天之修诵是，密咒行者之教诫，声闻典籍中未说，是故虽不观本尊，斋戒也不会失坏。但是如行密咒派，观修本尊福德大。讲述大乘所说的，别解脱戒请听闻：对于大乘菩萨们，传授别解脱戒之，仪轨虽然有一些，但仪轨大多消失，长净自己领取等，仪轨惯例有一些。“佛子弥勒文殊等，一些大士圣者们，作亲教师为众生，传授近圆比丘戒。”虽说有如此词句，但是彼之传授轨，经中有说一未见。如此先前之仪轨，是圣者们之行境。凡夫不可如此行。因此现在仪轨为：思维发心所摄之，仪轨如同声闻规，八种别解脱律仪，成为菩萨别解脱。

复次稍微作讲述，大乘别解脱律仪，学处内容请谛听：于此罪恶不善分，大多守护如声闻，欲望寂静之堕罪，依菩萨规作守护，成为世间不信分，两者相同勤守护。如成进入世间因，大乘别解脱开许，比如声闻之比丘，受取金银佛遮止，而于菩萨之比丘，若为利他无堕罪。声闻虽是利众生，于大贪欲也堕罪。大乘如是为利他，佛说大欲无堕罪。二种别解脱律仪，如此差别善了知。虽是大乘别解脱，比丘律仪之方面，死亡之时则舍弃。菩萨律仪之方面，其果死时也出现。

复次讲述业力及，异熟差别请听闻：佛在经中如是说：业有善、恶、无记业，行为妙善之善事，异熟果报生安乐；行为过患之罪恶，异熟果报生痛苦；等舍善恶二皆非，异熟果报非二者。造作这些是业力，业力本是有为法。若言法之本源界，是无为法故非业，是故不是善与恶。于业佛说有二种：思业以及思已业。思业乃是意之业，思已乃是身语业。法界两者皆不是，是故解脱善恶业。另外佛说四种业：善业异熟果报善，恶业异熟果报恶，善业异熟果报恶，恶业异熟果报善。意乐清净布施等，两者皆善智者行；为己食欲杀生等，两者皆恶智者舍；为救众故杀一等，恶业异熟为善果；为杀而作布施等，善业恶果应舍去。



另外于业说两种：能引业和能满业，彼等差别有四句，能引善故于所引，能满之业也是善；能引罪恶于所引，能满之业也罪恶；能引善而能满罪，能引恶而能满善。这些大概以比喻，宣说善记于心中：成办三种之善趣，是以善业之能引，彼等出现之安乐，能满妙善是所引。投生于三恶道中，佛说能引是罪业，彼之痛苦诸类别，能满之业是罪恶。善趣虽是善业引，但彼疾病诸损恼，能满是罪佛所说。恶趣能引虽是罪，然彼身心安乐之，暂时善引佛所说。另外佛说三种业：即唯一白善之业，唯一黑业、混杂业。唯一白业生安乐，唯一黑业生病苦，佛说善恶混杂业，安乐病苦混杂生。如此业及异熟之，差别种类如了知。之后才能成为于，业之因果极善巧。

外道数论诸论师，承许本性有善恶，一些藏地追随者，说因中存在有果。金刚幢回向品云：“众生一切所有善，已作将作正在作。”讲述此说之密意。有些依照数论规，承许所谓“拥有善”，释为自然所存在，于彼称为如来藏，此数论派不应理，故以教理破斥之：所谓“如来藏”一词，是说法界无变化，此语《宝性论》中说：“心乃为自性光明，如同虚空无变迁。”经中宣说如来藏，乃是无有变迁义。龙树《中论》也有云：“凡彼如来之自性，彼即众生之自性，如来之自性无有，众生自性亦无有。”如此说法也同前。《般若经》中也宣说：“法界乃是遍解脱，三时三界和善恶。”是故对于法之界，无有回向佛所说。《清静和合续》中说：“彼之罪恶和福德，二分妄念之分别，智者二种遍舍弃。”《密集续》等诸续部，也是如此遍宣说。圣者龙树也亲于，所著《宝鬘论》中说：“被无住法所怖畏，于出生处贪喜爱，未出有无之二边，不察知者将遭损。于无可怖处怖畏，是害自己又损他。国王以彼等损害，务必不损如此行。为了王你不遭损，应学出世间之理，不住二边清静义，清净教之所宣说。超越罪福诸所作，具足甚深开显义，其他外道及自宗，怖畏非处故不信。”

复次如同前论说：“了知有无寂静故，超越罪恶和福德，以此解脱善恶趣，即是许为正解脱。”如此说法也正是，法界无善恶之教。有人承许如来藏，是为空性悲心藏。此是如来藏之界，是能净非真实界，此如《释量论》所言：



“能立悲心串习出。”《集学论》中也说道：“空性具足悲心藏，生故福德将清净。”如此说法同样于，一切经续之中见。对法论中诸声闻，解释所谓自性善，为信心等十一种。解释所谓胜义善，乃于本性作宣说。胜义罪恶诸轮回，虚空以及非择灭，所谓胜义无记义，所谓真如本性善，解释密意是如此。比如无有痴病人，身体安乐无忧苦，世间即谓心安乐，除无这些痛苦外，其他安乐虽无有，但是仅于无病苦，而共许为是安乐。同样对于法界边，除了仅无罪恶外，虽然无有增上善，但仍假名为是善。另外对法诸论说，于食色等贍足者，虽然说为离贪欲，然而却不是永远，远离贪欲之性相。同样法界也如是，虽然说为是妙善，但却不是能生起，安乐之果真实善。如果法界本是善，则会成为大过失。因为法界未包括，他法无有故罪恶，无记也成为善法。如是这样诸有情，也不可能去恶趣。有些人说慈悲等，即是本性本具善，此也未必定如此。不善巧者慈悲心，佛说是为恶趣因。善巧方便之悲心，佛乃说为是善法。因此如来考虑到，一切众生已作善，而以言词宣说道：众生一切所有善。倘若此是指法界，“所有”一词不合理。所谓“有”词也相违。彼之原因是如此：“所有”包括有许多，法界无有多与少。法界乃是离戏故。于法界也不是有，惟有无常所周遍，尊者法称善宣说。龙树《中论》也说道：“倘若涅槃为实有，涅槃也成有为法。不是实有有为法，少许何处也无有。”同样《中论》中又说：“世尊了知实有故，无实有嘎打亚那。教中遮止有及无，说此二者皆边见。”《中论》之中又说道：“所谓‘有’是执著常，

所谓‘无’则是断见。是故对于有和无，智者二边皆不住。”此说也是于法界，离有离无非二边。故若恭敬佛之教，不取有无二边见。正理也能成立此，惟有因有功用故。对于法界无作为，彼乃是离戏之故，另外拥有之妙善，如是法性不用说。

所谓诸众生之善，色法以及无实有，圣者为何不回向？一切皆是回向因。因此此典之密意，善加宣说如此取：“一切众生已作之，所谓一切所有善，此说乃是指总论，已作将作正在作，是三时特殊差别，抑或他人已作之，所有一切善以及，金刚宝幢自己之，已作将作正作善，此说与经不相违。



或者概述详细释：比如众生之罪恶，所有一切已作罪，将作以及现正作，愿于佛前全忏悔！”即与此说词相同。于此除三时之外，其他罪恶皆无有，同样除三时之外，不可能有其他善。《金刚宝幢仪轨》中，宣说所谓“有”成立。法界作完善之后，作为于彼回向因，回向若成有为法，不变回向是无益。佛于经中作宣说：“法界本来无变化。”《中论》根本慧也说：“自性乃由因缘生，如此之说不应理。由因缘生之自性，变成具有功用者，所谓自性具功用，此说如何有可能？自性乃是非造作，且是无观无待者。”同样《中论》又说道：“倘若自性是实有，彼乃不变无有性，自性变化成其他，此说根本不合理。”

如此等等诸教理，宣说法轮不是善。如说法性真实性，虽不是所回向善，但于菩萨之修心，虽回向也无过失。如此想法有过失，因有所缘之想故，变成有毒之回向。若作如此之回向，如有疮伤之青蛙，一切回向将失坏。法性离性状态中，一切所作之诸善，无论成或不成立，为利众生而回向，乃是菩萨之修心。法性如作回向因，则于修心也不可，此之理由是如此，对于离戏之法界，如作善则成所缘。以连带有所缘想，说为有毒之回向。比如有人若服用，有毒精美之食物，虽于善法作所缘，与喻相同佛所说。

《现观庄严论》也说：“具殊胜之遍回向，彼之功用是最胜，彼乃具无所缘相，是无颠倒之性相。”此说符合诸经续。佛说如若有所缘，一切回向为颠倒。彼诸对于法界之，无有所缘所缘为，所谓“一切”所有善，以此于其他有法，成为所缘何需说！老鼠如于棍也啃，油脂食物何需说！另外法性真实性，如作回向之对境，则违法性不变谛；乃是上下说相违，因此应善思而说。

或有认为如来藏，并非即是法界义，而仅说为有情界，于有情界作思择，彼界实有或实无，二者皆非是离戏，除三种外别无有。如是实有可断为：色法及心智二类。色法许为有情界，乃是外道之说法，佛教不作如是说。有情界若是心智，则不出八识范围，八识是有为法故，不能称作如来藏。因为经中佛宣说：如来藏是无为法。佛说无漏心相续，此说乃是佛顾念：阿赖耶识之明分，此是无覆且无记，故非属于善法类，如说无漏心相续，



八识之外另有之，彼则将成第九识，八识之外无漏心，恒常相续不应理。若是无实无功用，于彼善恶不应理，倘若有情界实有，以及实无皆非理。如是离戏则未出，先前所说之法界，若是如此之法界，已经说过无善恶。如果色法之法界，虽然不是如来藏，但有情众之法界，是否即是如来藏？不是对于法之界，无有差别佛所说。以正理也能成立，因此如来精华藏，乃是远离戏论故，于诸有情众出现，佛及轮回皆应理。圣者龙树也说道：“若于空性能成立，于彼一切皆可成。若诸空性不成立，于彼一切不可成。”所说也是此之义。《大乘宝性论》中说：“如来界之能立因：倘若无此如来界，则于病苦不厌离。亦不愿求出忧苦，获得常乐涅槃果。”如此说法也因为，五取诸蕴是病苦，出忧苦是安乐故，心乃进入自处故，如同火之能立热。

如来界之能立理。此详细义应观看，《八千颂》之《法圣品》。但是一些契经及，《大乘宝性论》中说：如同破衣内珍宝，佛说诸有情身中，本有佛性如来藏。了知此说是密意。彼之用意是空性，为断五过而宣说。如梦如幻彼种种，一切诸相皆空寂。说已诸佛复又言：何故说有如来藏？为怕低劣之有情，执非清净抹杀清净法，增盛彼诸五过失，利益彼等故宣说。真实直接作破除：若有如此之佛界，则与外道我相同；成为谛之真实故，与诸了义之经中，一切说法遍相违。此之内容请观看，如来藏品之契经。阿闍黎月称论师，也于《入中论》之中，宣说如来藏乃为，不了义说此应知。

有人于作回向时，倾水实施之惯例。此是外道吠陀规，佛教之中无此规。是故如是诸所作，应依佛语恭敬行。

复次回向如归总，有住和非处两种，处之回向说成办，非处回向也不成。如此二种经中说。《文殊佛刹庄严》说：“一切诸法如外缘，于欲乐根善安住，彼诸誓愿如何发，如此之果将获得。”此说乃是顾念处。《无垢施请问经》云：“诸法法性以回向，不变倘若如变化，第一本初佛回向，为何现在不成就？”此种说法乃是为，顾念非处之回向。因此所回向之善，以及所忏悔之罪，



虽是已作之善恶，而不作则无善恶。以此讲理请听闻：贪欲嗔恨和愚痴，彼之所生为不善，不贪不嗔无愚痴，彼之所生名为善。所说密意了知后，诸智者作思择。声闻大部分之善，也成为菩萨之罪，大乘菩萨之妙善，复又成为声闻罪。纵然经劫虽行善，如于声闻地发心，菩萨罪业极沉重，彼乃声闻之大善。虽然受用五欲乐，如具善巧菩提心，则是佛子之大善，而是诸声闻之罪。利益他人坚固，回他胜罪虽然行，也是菩萨之妙善，而为诸声闻之罪。贪著轮回之众生，虽是利他然也是，声闻之罪应知彼，即是佛子之妙善。所谓“善恶分明”者，发出如此奇谈论，此皆是了不了义，迷乱作为了义说。具大悲心之商主，杀死狡诈之商人，故圆满佛受业报，遭受碎檀木所刺。婆罗门幼儿上师说：岂能有光头沙门，遭受六年之苦行？乘骑朽烂之马具，受婆罗门女所谤，出现离间之因等，说是能仁前世之，恶业异熟之果报。此说乃是顾念到，教化之人而宣说，参看《方便善巧经》，彼是了义善巧经，于不了义不可信。如果对于圆满佛，恶业异熟若真实，圆满二资粮无益，且也等同于罗汉，三身建立不可行，讲述此理请听闻：圆满二资粮之佛，是于密严刹土中，成佛受用圆满身，彼之化身出生为，净饭王子释迦牟尼。他为成熟所化故，示现各种之现相：行住睡卧去饥城，托着空钵来化缘，获得许多布施品，仇敌亲属之联系，睡卧牛蹄迹卧具，有时生病身不适，遭受他人各种谤，有时名声之飞幡，安乐欢喜受用等，乃是幻相非业报。如果对于真实佛，也许有恶业异熟，而于受用圆满身，理应成熟之化身，释迦牟尼佛尊者，许有异熟是蠢话。比如对于幻术师，幻化所出之恶业，是幻化故无异熟。因此应知此密意。此之经教和正理，世亲以及清辨等，智者典籍作了知。

所谓“本遮本开”语，也与佛教不相合。声闻以及大乘之，一切开遮无决定。是故有些之开许，成为有些之遮止。彼之理由是什么？依清净教讲述之：声闻根本之四部，不同律经有四种，语言善构语自性，讹误语和饿鬼语，存在有如此四种。由此分出十八部，戒律也有十八种。最初受持律仪及，中间守护改作分，念诵别解脱律仪，最后舍弃律仪法。一切部派皆不同，



一派遮止一开许。如想一派是真实，除此其他皆虚假，如王支支之梦境。佛说诸部皆真实，此义详细请观看，藏中《异部宗轮论》，及大乘《入行论》等。一切部派之学处，如知一则全解吗？虽知但多不相同，比如说一切有部，有善构语之契经，上座部人如念诵，佛所说法之契经，如诵一颂成堕罪。说有部以自性语，白四羯磨生律仪，如依彼之仪轨行，其他部派比丘坏。有部剃眉是堕罪，余部不剃是堕罪。有说下午禁红糖，有部则说无堕罪。有部取施手仰起，有些除此作其他。大众部等钵取施，有部禁钵取布施。有部等杀成形人，上座部等无他胜。有些别解脱律仪，仅有因缘之一颂，有部长短有其他。总之从四他胜始，一切律仪诸所学，所有部派不相同。某之遮止某开许，比如红糖下午食。如是本开其他部，堕罪都将成清净；如是本遮说有部，比丘成为具堕罪，未予而食之堕罪，如于俗人也出现，则俗人也成比丘。俗人虽然取布施，就如比丘对比丘，虽然领取布施品，也不成为可以食。同理结合于一切，有说对于出家僧，一切所出现堕罪，从俗家人到地狱，一切所有傍生等，相同堕罪法衣等，解制净水将出现。此说非佛之密意，如问何故彼堕罪，虽于承诺者出现，无承诺者无堕故。故《律经》说初业人，虽作恶作无堕罪。若非如此则一切，如果堕罪遍出现，众生皆带堕罪故，不要说获得解脱，就连善趣也不能。声闻可食三净肉，如果不食三净肉，则成天授之禁行。大乘遮止诸肉食，也说食肉恶趣因。同样于般若显宗，以及密咒对堕罪，一些开遮也不同。对于如此相反道，本遮本开如何计？因此本遮本开之，论述不可片面定。比如莲花之种植，经常需要污秽泥，菖蒲等围绕而生，其他花朵不需此，水生植物畏干地，旱生之物畏潮湿，寒地暖物不成熟，暖地凉物不应理。因此任何事皆可，尊依自规成办之。违规而作即不成，即虽能成也难善。同样一切开遮也，如依自规作则成。倘若不取律仪规，堕罪名言也不有，出家遮戒之罪过，对于俗人也无有。

僧人故作沾染罪，谓是佛于出家人，心生怨恨而制戒，如此说法是胡说。有田者有冰雹害，无田者则无此灾，故给良田也怨恨。因此于田虽有害，

但有收获之功德。同样对于出家人，虽有堕罪功德大。比如乞丐虽不畏，冰雹等但无收获。同样对于在家人，虽无堕罪不生善。是故经论归为二：性罪和遮罪二种。凡是违犯自性罪，一切有情皆成罪，然而对于遮戒罪，承诺以后成堕罪，非是如此未承诺，如果一切皆成罪，那么五部佛等等，受用一切圆满身，八大近侍佛子等，多数菩萨也皆有，长长头发及庄饰，各种颜色之衣服，手持各种之标帜，受用根本遮止故，本性成为具不善。瑜伽自在毗瓦巴，底洛巴、那洛巴等，舍弃比丘之禁行，成就者也成具罪。具足檀香香味之，一切所有之比丘，皆具庄饰穿白衣，他们皆成具罪者，本性行为不善故。居士沙弥出家人，也不可能无罪过。对于他们也会出，一切比丘之堕罪。

如此彼等诸说法，以此凡是自己之，根本传承诸上师，或是居士或沙弥，或是住于瑜伽士，彼等一切全讥毁，本性从事不善故，行为一切堕罪故。因此经中说禁行，无有善恶之二者。如田之沟于戒律，仅说为恭敬之因。因此欲望寂静及，罪恶不善法寂静，说为二种之寂静，如实执为佛密意。妙金色女吉祥者，于大智慧文殊前，请求出家剃为尼，身之出家虽未许，心之出家却获得。倘若本性本有善，身上何不穿袈裟，《宝积经》中如是说：看见食用信财过，五百比丘奉还戒，对此能仁宣说善！授记将于弥勒教，成为最初之海众。因此律仪是妙善，仅于装束无有善，无有律仪诸装束，经论之中皆遮止。如果本性拥有善，虽无律仪也出家，为何不取僧装束？如此风俗非佛教。对此有人如此说：“如果本性上无有，善和不善之二者，如是能仁创堕罪，一切乐苦之作者，岂不成了大智佛？”对此回答有二种：类推回答是如此：自性如果有善恶，您也如一些外道，成为说自性心者。第二真实之回答：本性虽无有善恶，乐苦由己业所作。业之作者乃是心，心由善和不善力，从之而出善恶业，从事彼等取舍之，方便即是律仪戒。禁行戒律守护法，守护戒律需什么，学处创立之作者，唯一只是圆满佛。因此因人意乐别，对机差别有许多。彼之方便禁行及，律仪创制不相同。从事原因也如是。因此安乐和痛苦，作者虽然不是佛，创立戒律咒结合，

如此作者说是佛。

穿有孔和领口衣，以及乘骑马等等，自取以及同过夜，若犯此类非律仪，作后能悔知羞耻，深怀悔恨作忏悔，宣说彼等无堕罪，乃是损害于佛教。于出家人不尊重，相互之间作诤论，买卖殊胜之正法，不守善行下食，以及诸如饮酒等，不穿法衣无钵等，与法相违诸行为，如果宣说无堕罪，说是上师所承许，或说利益佛教等，乃是损害佛陀教。如说自己不能行，或说前世业而为，则是损己而非教。如果是由于前世，恶业成熟之力量，不由自主而造作，与法相违诸行为，应说此不是律仪，不是法也非佛教。知愧善加作忏悔。辩称这些不违法，并且诡称是佛教，实则损害于佛教。

因此进入佛教门，于教虽不能有益，应一切种不损害。“励经”等等诸所作，随顺律仪典籍行，所谓“长长激励经”，故见于教错误作。一切经续此未说，如此种类法如弘，佛教根本将消失，佛所说之诸仪轨，虽然容易也莫造，佛未说过虽然难，若勤作实在滑稽，虽与佛说不吻合，如此若许为真谛，其他颠倒之传统，则不能称为迷乱，而是有违经教法，一切自造相同分，不可思择而判说，一些是真一些假。外道等等法虽邪，对此不能作破斥，等同于无有教理，不能分辨真与假。

有人或对圆满佛，甚深经典之词义，成就者和诸智者，极其善说之论著，谓是言词之臆说，说无需要而舍弃，词语组合也不知，更遑遑义妙善之，蠢人们之随便语，令诸智者发笑之。各类无关语书写，说是论典作讲授，愚者能够生欢喜，智者不能生欢喜，浪费时间和心力。呜呼现在之佛教！变成如此真可悲。因此佛陀之经典，智者诸论之词义，拥有强大加持力，如此讲授和听闻，乃是如法之听闻，分析彼义是思维，认真于彼作修习，即是观修应了知，闻思修三如此作，此乃是佛之教法。

别解脱律仪品第一终



第二 菩萨律仪品

对于发心有声闻，以及大乘之二派。声闻有三种发心：罗汉独觉以及佛。声闻教法千年灭，彼之仪轨今少行。对于大乘之发心，中观唯识有二种，两者见地不同故，仪轨也是不相同，堕罪以及改作分，所学也是各自有。唯识派之此发心，藏地虽作有许多，彼是谁也可以之，对于俗人不可作。见有追随一些人，梦中发心之梦境，为诸有情作发心。梦境如非魔则可。此为《菩萨地》以及，阿底峡所遮止故，仪轨之中清楚故，此规不是佛教法。有些虽是具罪过，蠢人一切皆聚彼，而说全是别解脱，一切律仪全具足，且菩萨藏精通者。若于此语信为真，诸有心者分析之，假如此语是真实，还有什么不真实？因此随顺正法之，智者皆会此规。中观派之此发心，一切有情如善获，成为圆满佛之因。乃为经论中所说，圣者龙树所著述，佛子寂天所著述，诸论典等所宣说。犹如果实之种子，寒冷地方不能生，如此唯识派发心，于诸罪者不能生。犹如青稞之种子，无论寒暖皆能生，同样中观之发心，有无罪过皆遍生。如依经中所说义，中观典籍与唯识，发心有何相违呢？如思彼乃是迷乱。佛许利益领取了，一天杀生之律仪，作为菩萨之发心，此乃不是别解脱。对于彼等之理由，于中观派虽合理，而唯识派不许之。因此唯识派之规，倘若如依彼发心，先须领取别解脱，修学菩萨之经藏，如成具信能修习，之后领取发心律，如果于一切有情，希望安置佛种子，应依仪轨无错乱，中观典籍而从事。

所谓胜义之发心，乃由观修之力生，而不由仪轨所生。倘若如仪轨所生，则成表示之发心。此乃由胜义法性，所谓获得之发心，对此佛未曾说有，加、正、结行之仪轨，一切智者不为之，虽作也不成仪轨。是故如此诸种类，皆是佛教之影像。比如农民能改做，水肥种子等农活，然而苗茎麦穗等，由田所生非人生。同样世俗菩提心，能从仪轨所生起，然而胜义菩提心，以及无漏之律仪，以及禅定律仪等，自然生起非仪轨。连同此等之理由，经及论著遍宣说。所谓胜义之发心，如有可能宣说之，也是承许非仪轨。

比如精勤作布施，严格守护诸戒律，成办如来之功德，彼等一切所宣说，仅是承许之言语，而非从仪轨所生。从仪轨生甚荒唐，仪轨也成为无碍。

呜呼世间此蠢人！佛说正法遍舍弃，未说者却塞进来。变成什么应观察。如此唯识和中观，论述虽然有不同，但是共同为大乘，堕罪建立说四句。无堕堕和堕罪之，影像无有堕罪之，影像如此四种说。意乐清净布施等，一切诸相无堕罪。意乐邪恶杀生等，一切种相成堕罪。以善意作杀生等，称为堕罪之影像，如损他人虽非假，无有堕罪之影像。总之除心之牵引，无有另外之善恶。圣天《四百论》中说：“菩萨意乐如是善，则一切善或不善，全部皆成为妙善。因为心乃主要故。”其他契经密续中，善恶建立同此说。

对于菩萨之学处，说为自他等与换。有人说不可观修，自他相换菩提心，彼之理由说是此：“自己安乐施他人，倘若自己如领取，誓愿最后坚固故，自己变成常痛苦。因之如此菩提心，彼观修不知方便，乃严重错误之法。”此说应如此思维：自他相换善或罪，倘若彼法真是善，则违由彼生痛苦，如是痛苦则径成，三毒所生之业力，相换不是三毒故，由彼岂能生病苦？一切菩萨修心之，誓愿非永久所得，如可得则亲和子，三世一切佛也皆，观修自他相换故，病苦则应常获得，被换一切诸有情，则不应受诸病苦，是故这样秘密语，乃是魔于无知者，存在方便引诱魔，乃为佛说应忆念。自他相换乃说为，殊胜佛教之精华。圣者龙树也曾于，《宝鬘论》中如此说：愿彼罪恶我成熟，我善无奈于他熟，乃至如有一众生，尚未获得解脱间，因由彼故无上之，菩提虽获愿转依，如此宣说之福德，如果彼德成有形，所有恒河沙数众，世间刹土不能容。此乃世尊佛所说，理由也可见于此。于彼等等之善说，《入行论》中如此说：“自乐他人之痛苦，如不清净作相换，如此不能得成佛，轮回之中也无乐。”如此所说善忆持。其他经论也宣说，此为佛法之精华。是故了知自他换，佛说此能速成佛，成就世间之圆满。

菩提心要如错失，其他诸法不成佛。声闻也观修空性，彼唯获得寂灭果。



如同《别解脱经》中，诸声闻也作回向。于《毗奈耶》等经中，也宣说空性无生。虚空于掌平等，通达诸法平等性。彼等多次作回向，但是从未见宣说，方便善巧之差别。虽然通达于空性，不能成就圆满佛，是故善巧观慧性，乃是成佛之要因。不知佛陀之密意，改造佛法蠢人们，生起惊喜智者，成为耻笑如此有。给予烧酒以及毒，兵器其他之受用，惠施牲畜天屠场，胜财给予非胜处，乃为经中遮止故，是不清净之布施。对于声闻之律仪，改造成为大乘律。大乘改成声闻律，同样皆是不清净。虽然守护自戒律，但于戒律执最胜，且于他人作轻蔑，乃是不净之持戒。于害三宝和上师，并且毁坏佛教者，忿怒抵制也如法，修忍辱则为不净。欢喜颠倒之邪法，于错误法闻思修，奉行广大精进等，是不清净之精进。无知观修空性及，要点错误方便道，排除一些妄分别，细小等持方便生，虽以大信心观修，也不能生清净智，故是不净之观修。与佛语不相符之，讲辩著虽然善巧，一切所作虽也知，但是不净之观慧。对于邪上师信心，对于邪法之信解，对于邪观修欢喜，是不清净之信心。给予病者欢喜食，于行善者不处决，如无灌顶讲密咒，如于非器而讲法，暂时虽现似利益，将来将遭大损害。故虽以悲心而作，也是不净之悲心。对于凶残者慈爱，不肖子弟不教育，于守护轮不观修，怕伤魔不诵真言，不是清净之慈爱。诸经续中未宣说，以正理不能成立。生起暖热和快乐，生起观修无分别，病魔稍微得消除，蠢人虽然生欢喜，于外道也有之故，是不净之方便道。我见根本未断除，轮涅二者具希望，对于善视为稀奇，不知诸法本离戏，故虽于佛作回向，是不清净之誓愿。于彼等等无边量，佛语之要错失故，虽然现修为作善，但应了知为不净。总之符合佛经典，所说之闻思修三，意乐清净如成立，则应了知为佛教。

菩萨律仪品第二终

第三 持明律仪品

进入金刚乘之道，如欲迅速获成佛，灌顶解脱作精进，能熟灌顶应须寻。上师传承未失坏，仪轨未曾变错乱，外内缘起吻合之，四身种子能播下。如何所说行持之，上师寻得领灌顶，以此具足三律仪。当今金刚亥母之，加持说是作灌顶，以此开启法门后，观修拙火等现象，这种续部中未说，诸论典中也未释。金刚亥母典籍说：获得灌顶具誓言，宣说于彼作加持。若无灌顶不加持，比如辟谷先硫磺，之后再服食水银。硫磺最初不服用，如服水银则会死。同样首先行灌顶，后传金刚亥母法，无有灌顶若加持，誓言失坏能仁说。金刚亥母之加持，不可具足三律仪，外内缘起不吻合，四身种子不能播，是故此仅是加持，而非能成熟灌顶。因此能仁续中说：“未见大坛城之前，不要宣说此妙法，如说誓言将失坏。”有些人说此法有，猪头弯刀等灌顶，如此并不是灌顶，诸续部中未说此。倘有虽可能宣说，也是开许非灌顶。有人于金刚亥母，著传律仪之仪轨，以及坛城和灌顶，等等自造之仪轨，自造不可成仪轨，仪轨是佛之行境，俗人作启白现前，不是比丘戒不成。金刚亥母之加持，虽授律仪不得成。仪轨稍有失坏也，不说仪轨得成就。仪轨大多失坏者，决不可能成仪轨。是故讲说稍有错，仪轨将变成错误，佛说成就永无有。

另外亥母之加持，作为密咒之法门，任何续中也未说。较此更甚作比丘，自然成为之近圆，五智内证之近圆，以音信获近圆戒。导师承许近圆戒，善来比丘受近圆，乃是等同于迷乱。这些佛世之仪轨，声闻乘虽已消失有些影像尚留存。而金刚乘之教法，仅连影像也没有。愚蠢胆大妄为者，律之仪轨不能驳。一切密咒之仪轨，蠢人自己行者多。比如对于出家人，除三人不能多入。如作密咒之灌顶，人数不定作灌顶，此被金刚持所遮。关于行续之灌顶，弟子人数说无定，剩余特殊所作的，弟子数目有确定。

《秘密总续》如此说：智者于一或三个，五个或者七个及，或二十五个之间，不可成双摄弟子。较此更多之弟子，全部摄持不了知，如此说法是遍入。

较此超过之弟子，仪轨全部作圆满，不能过一夜晚间，一夜若未能作完，仪轨就将失坏之。

复次《秘密总续》说：“本尊也于日未落，决定加持所会合，太阳未能升起间，供已离去乃吉祥。”如想此是事部续，其他仪轨非如此，其他一切皆归此，

《总续》之中如此说：“续部所有之事业，业之仪轨相无有。”总续所说之仪轨，一切智者作依止。如此说故此仪轨，一切诸续遍纳入。当今不作加持业，虽作灌顶不如法，圆满佛陀所说之，坛城仪轨不从事，而作雍仲图画之，坛城如同青稞等。虽于此中作灌顶，也不会获得律仪。讲述其理请听闻：是外和内之坛城，于此缘起不吻合，因此被佛所遮止。举行灌顶大多也，弟子百千无有数。前、正、加行诸仪轨，不知依照佛所说，而作无关相违且，失坏仪轨之影像，愚人说此是灌顶，彼之身语意三者，相被魔所改变之，此多迷乱为加持。《具德殊胜本初续》：“仪轨失坏诸加持，是魔所为佛所说。”清净仪轨之所生，乃是如来之加持。如问若无灌顶者，观修深道成佛否？无有灌顶修深道，经续说乃恶趣因。《大手印明点续》说：“如无灌顶无成就，如同榨沙岂出油。凡谁我慢于续教，无有灌顶作讲授，师父弟子刚死后，虽获成就堕地狱。是故应以诸精进，从上师处得灌顶。”同样其他续部中，如是说故应精进。

有些说上根之人，成熟是亥母加持，对于中等和下根，需要灌顶之仪轨，于上中下三根人，亥母加持作成熟，诸续部中未宣说。诸圣者于上根人，于幻化之坛城中，给予灌顶此说之。先前仪轨是圣者，当今上中之诸人，于彩坛城行灌顶，此举乃是不如法，能熟续中遮止之。

有许发行菩提心，则可以观修密咒。此说是咒之迷乱，对此分析请听闻：于事续部有三种：分别不空胃索等，灌顶发心虽未获，如能修禁食行等，则诸有情皆修习。《三誓庄严续》等等，获得行菩提心已，修习忿怒尊等故，如知仪轨可修习。《苏悉地》《妙臂经》说：如未获得灌顶者，虽发心而咒遮止。此见《苏悉地经》说：“对于未作灌顶者，了知仪轨不传咒。”此等广说可观看。



对于其余三部续，除了获得灌顶外，仅依于发菩提心，而观本尊未曾说。灌顶是内之缘起，而于发心无缘起，因此虽然作发心，但修甚深之密咒，则有堕罪佛所说。是故差别应了知。

所谓朵玛之灌顶，以及等持之灌顶，成熟弟子仪轨中，诸续部中未曾说。有人现在传密咒，承许今后作灌顶，此也不是佛之教，未获灌顶如讲法，阿闍黎将具堕罪，弟子于前失坏，失坏之后佛称其，乃为正法之非器。总之应思法作何？如为作佛应如法。

有说若未达心性，虽获灌顶无利益。如果已通达心性，则连灌顶也不需。则如未达心性者，守护律仪有何益？心性如果得通达，守护律仪有何需？金刚亥母之加持，如达心性何需要？心性如果未通达，虽作加持有何益？同理对于发心等，于诸仪轨同此理。因此出家僧律仪，金刚亥母之加持，需从法门者领取，发心精进而从事，灌顶乃说不需要，是舍密咒之密语。

有人说无有仪轨，从上师之身坛城，圆满领取加灌顶。如此沙弥即比丘，为何不从上师受？连发心也可以从，上师之身获得故。佛经续中所宣说，甚深仪轨皆会去。倘若仪轨如失坏，则别解脱和发心，律仪不会得成就。金刚亥母等加持，如果不能作进入，则持明咒之律仪，如无灌顶不能获。因此于他诸仪轨，以大精进而奉行。灌顶仪轨作舍弃。“存在方便引诱魔”，如此佛说应忆念。

是故对于殊胜义，一切诸法是离戏，于彼仪轨皆无有，连佛本身也无有，更何需说别仪轨。因和道以及果之，一切差别是世俗。别解脱和菩提心，灌顶等等诸仪轨，所有观修之所缘，一切甚深之缘起，一切地道之差别，以及获得圆满佛，皆是世俗非胜义。如彼差别了知己，如作仪轨一切非。则应一切尽舍弃。一些仪轨需要作，一些仪轨说不需。乃为智者发笑处，也是扰乱于佛教。所谓是魔之加持，即说如此之种性。

于事行续、瑜伽等，也作四灌之仪轨，对于不空胃索等，也作二次第观修。

此也非佛之密意，彼之理由是如此：事行瑜伽续三部，无有四灌二次第，倘若如有则彼等，也就成了大瑜伽，四灌以及二次第，是大瑜伽之特法。不知宗派之差别，不知续部之次第，论述似乎虽善妙，乃是如鞋作帽戴。因此四种续部之，灌顶及道之差别，不同种类有四种，如依各自仪轨作，后出所说之成就。

有说虽未作灌顶，但如对咒获信解，则因彼乃法之门，是故可以修密咒。是则虽未获律仪，但因于僧人信解，是领取律仪之门，守护律仪可以吗？发心律仪虽未获，但于发心者信解，因是菩提行之门，故取发心有何需？同样虽不作农活，但于庄稼作信解，因是服用食之门，故于农活有何需？如此种类诸法派，以如彼之理破除。因此所谓“法门”名，以此名作错乱源。灌顶仅只是法门，说有成佛之别法，需要另外作观修。痴人们作黑暗修，那么比丘之律仪，也成作比丘之门。比丘律仪之体性，需从别处寻找吗？同样虽然作农活，但出现收获之门，出现食物别方便，需要别处寻找吗？因此忠言是如此：灌顶不仅是法门，密咒缘起作为道。缘起吻合之教诫。乃于蕴界及入处，播下佛之种子后，今生、中有得成佛。方便取名为灌顶。是故佛说上根人，以灌顶获得解脱。灌顶不能解脱之，其他人则需观修。因此彼获得灌顶，守护而且增长之，乃是取名为“观修”。是故对于般若宗，非发心之法别无。进入金刚乘门后，除灌顶外无别法。因此一切续部中，只于灌顶作赞颂，智者务必求灌顶，恭敬之理也是此。

有些灌顶许四句，虽作灌顶也不获，虽然不作也获得，如作获得如不作，不获得承此四种。此说诸续皆未说，仅为扰乱教借口。那么于此作分析，于别解脱之律仪，以及菩萨之发心，何故不以四边计，于观修何不等同？虽修不生虽不修，也生等等四句有，四句遍及一切有，于别不以四句看，而于灌顶作看待，疑为魔之秘密语。如果虽然有四句，各自性相不能知，倘若如果能了知，则彼性相不需说，虽说也不是自造，随顺经教无差别。倘若四句如谛实，于他虽不作灌顶，但如作获得之人，何故不需要灌顶？



于他不需灌顶故，于彼也不需灌顶，因无病者不需药，病者也能断药吗？一切如此之法派，皆是魔鬼之加持。

有说秘密之密咒，本密方便隔绝故，也无泄密之堕罪。此说也应稍分析：所谓本密是何义？如果于未理解者，如对理解者而说，非本密故成堕罪。如果是殊胜法教，正法谛实此加持，谁听闻也大利益，是故并无泄密过。如果理解正法谛，则依法所说而作。诸佛说有二正法：密咒及非密显宗。因此所谓本来密，也是损害佛教语。

有说无迷不迷乱，方便道无定为一。见道龙树得解脱，莲花生以生次第，若行解脱鲁希巴，以行为伴黑行者，以风力解各绕恰，以拙火力夏瓦热，以大手印萨日哈，以加持力镢头尊，寂天贪食睡解脱，因扎菩提以妙欲，一切缘起会聚后，毗瓦巴得大成就，如此各种方便道，有说不可作抹杀。对此善释请听闻：方便智慧无有二，修佛方便无其他。是故一切成就者，非一方便而解脱，灌顶清净所生之，智慧生起故解脱。见地和生起次第，拙火以及加持等，非修单一获解脱。是由灌顶之加持，观修二次第缘起，通达智慧而解脱，生起风和拙火等，于二次第非各别，加持是由彼所生，见地是彼之支分，大手印为彼之智，彼之有戏论行为，因扎菩提所作为，彼之无戏论之行为，食睡贪等佛宣说。彼之极其无戏论，二次第作坚固故，诸成就者之行为，诸续说为普贤行。方便智慧缘不聚，虽然佛果不出现，但因宿业之差别，和内缘起之特别，而生智慧之引导，是方便差别而作。比如病人身康复，虽有饮食之功用，但彼胃口之开启，乃是食物之特别。是故方便之特别，如作抹杀是愚者。如许以一而成佛，则说为极其迷乱。因此能成熟灌顶，二次第道应精进。犹如如法作农活，庄稼逐渐变成熟。如果进入般若道，以三无数劫成佛，密咒播下胜种子，一天成熟为庄稼。如知金刚乘方便，即于此生得成佛。

观修空性悲心等，乃是显宗之理论，此宗无论如何快，也需三大劫苦行，



圆满成佛之大道。解脱一切诤论法，一切智者敬依止。若希如法作修习。未说亥母之加持，俱生等尊不观修，拙火等方便道远，大手印之名言无，今生和中有以及，来世成佛皆不许。然大乘诸经藏出，发起最胜菩提心，三大劫积二资粮，一切有情遍成熟，诸佛刹土善修学，十地最后降魔已，说为获得圆满佛。依显教理不能够，如果希望修密咒，无有错误四灌取，无有迷乱二次第，由彼所生之智慧，是大手印作串习。之后轮涅混合故，从事清净之诸行，十地五道遍通过，于金刚乘之十三，妙善之地将获得。此是三世诸世尊，殊胜正法之精华，诸续部最胜密语，即是如此应了知，谁人若欲成佛果，彼应依法如法行。或者按照显宗之，经中所说而从事。或者按照金刚乘，四种续部而修持。不是此二之大乘，一切诸佛未曾说。

现在佛教徒大多，不修习戒定慧学，故非显宗之法轨；灌顶二次第不具，故非金刚乘之教；不知律仪藏内容，也非声闻之正宗。然而自许佛教徒，呜呼此成为何教！无父之子虽有名，不能纳入种族内。诸经续中未见之，不属正信佛教徒，破烂简陋之衣服，不可作贵人服饰。同样座量简略法，能令愚者马上喜，信者不能得成佛。一些外道徒也对，佛教徒如此宣说：如果断罪奉行善，虽是外道有何过？如无有善作罪恶，虽是佛徒有何益？同样于此愚者说：具足信心悲心大，布施持戒修忍辱，观修禅定如通达，空性虽然与诸佛，所说经续不相符，如无信心和悲心，虽合经续有何益？对此分析请谛听！外道无律仪之者，是故虽然行善业，只是中性之善业，非由律仪所生善；同样灌顶未获得，未得持明之律仪，律仪之善若非是，密咒甚深方便道，不能成佛佛所说。具足三种律仪之，三次第法若了知，则于今生或中有，或者十六生以内，将获成就佛所说。是故智者于此教，凡欲出家修行者，护律仪故敬领取，仅仅为获衣食故，而出家故佛不许。彼等从事发心者，也不按照教规作。被寡闻者所蒙骗，愚人欢喜故而作。密咒观修虽众多，依续部修持者少，以易行道之想法，尽为自造密咒行。如果虽然作灌顶，妙善体系也遍舍，于诸虚假掺杂者，金刚亥母灌顶等，视为神奇恭敬取。即观修生起次第，净基能净善遇合，仪轨支分遍舍弃，



仅观自造之顿生；观修拙火大多是，内之缘起不了知，如同外道之拙火，仅仅于暖作所缘，虽然生起少许智，不辨与烦恼分别，不成圆满之佛道。对于上师虽诚心，如此上师非上师。师徒两者密咒之，如法灌顶是无有。比如如果不出家，则无亲教师之名，同样如未获灌顶，上师名号不可得。不是密咒之上师，虽然诚信从学之，今生福乐少许得，或成逐渐成就因，然而不能于今生，或者中有得成佛。

显宗经义虽宣说，应视上师为佛陀，未说上师为真佛。密宗说上师是佛，获得灌顶后方是。灌顶律仪不合轨，上师再好亦显宗。非出家者无堪布，未获灌顶无上师，无律仪故无善流，无皈依者非佛徒，虽作沙门无律仪，虽为佛子未发心，虽为密咒无灌顶，皆是佛教之盗贼。

虽然观修大手印，不知如法大手印。愚者观修大手印，佛说大多傍生因。或者生于无色界，或堕声闻之寂灭。即使勤修彼观法，也未超出中观修，中观之修虽然好，但是极难获成就，乃至福慧未圆满，如此修习未究竟。此二资粮之圆满，佛说需要无数劫。我之大手印乃是，灌顶所生之智慧，及二次第之等持，所生自然之智慧，此之证悟如精通，密咒方便今生成。除此其他大手印，证悟佛也未曾说。因此如信大手印，应依密咒典修习。

对于藏人大手印，以及汉地大圆满，除了“上降”和“下攀”，换成“渐修”和“顿悟”，

其实二者无区别。出现如此之法派，也是菩萨希瓦措，于国王赤松德赞，授记之后如实现，授记之言请听闻：国王你此雪域地，因阿闍黎莲花生，委托十二地母尊，外道虽然不出现，但由一些缘起因，将会出现二教派。于我辞世后不久，出现汉地之比丘，宣说“唯一白法”教，谓之顿悟之教法。那时我有子名为，堪钦嘎玛拉西拉，从印度迎请前来，破斥汉僧之教法，之后依照彼教派，具信者们作行持。如彼授记所宣说，后来一切真实现。彼汉地规消失后，渐修派教法弘扬，后来王法消失后，虽然依于汉地之，堪布经义之文字，但却秘藏彼之名，变成所谓大手印。现在所谓大手印，多为汉地之教派。那若巴及梅则巴，大手印法本如何？彼乃是业以及法，



誓句以及大手印，密乘真实续部中，所说这些他认可，圣者龙树本人也，宣说此语四手印。业之手印如不知，法之手印也不知，惟大手印之名称，也不可说得通达。其他诸密续之王，及余诸大论典中，不与灌顶联系之，大手印法遮止之。如果通达由灌顶，所生智慧大手印，才能不需观待修，一切有相之精勤。当今藏人于上师，敬信仅此转心后，妄念稍微得灭止，于此指为大手印，如此是魔也可能。或现一些汇聚界，名为持唯一白法，增上妄语成就者，吹嘘仅见其寺庙，有人便能生等持。后来彼成就失坏，之后等持相续断，如此等持是魔种。

魑魅所作经续说，如佛所说修习之，获得诸佛之加持，有些人于往昔生，发心灌顶如未作，则不可能信解法，故凡信解大乘者，乃是往昔净习故，现在灌顶不需要。是则如果信解于，别解脱之诸律仪，也是昔有律仪故，现在何需要出家？菩萨虽需要发心，而有往昔发心故，现在发心又何需？彼等如若需要者，密咒灌顶何不需？不喜佛法诸外道，于彼不视为奇说。

虽于佛法依止之，而不许讲授经续。于彼我乃生惊奇。有些于少许寂止，细微显空之通达，指示说是为见道，犹如大鹏之蛋壳，被身之壳束缚故，内在功德不出现，身壳坏灭死亡后，功德随即出现之。一切大乘经续中，未曾说有如此法。如日于今天升起，而说光线明天现，说显密宗之见道，显具庄严密宗无。如是佛陀亦需要，变成无有庄严者。于诸声闻之罗汉，具严无严二应理，而于大乘之圣者，不具庄严应无有。声闻铁之“查查”喻，今生不得证涅槃，中有身后出忧苦。同样观修秘密咒，今生若未达见道，中有境界可见道，或谓今生虽见道，功德于死后出现。此乃欺骗诸愚者，与诸经续皆不符。如此说法智者弃。尊者那若巴乃是，于灌顶时生见道，彼乃刹那于彼灭，世第一法后见道：宣说为寂灭无有。此仅是于比喻之，智慧立名为见道。圣天《摄行明灯》说：虽观谛实于业际，耽著圆满次第之，自生智慧通达为，顾念比喻之智慧，彼与道果教诫等，成就者密意相符。因此我之见道为：不是圣者不会有。三乘各自之实践，如依各自经义作，



乃是佛教之正法，否则为教之影像。如诸声闻凡夫师，虽贤也仅只是人，显宗到彼岸之师，虽贤也只是僧宝。密宗最胜之上师，是与三宝无区别。是故于彼祈请故，今生即得成佛果。依照如此之三乘，各自典籍所说之，上师性相如不具，仅是上师非圣贤，虽然于彼作祈请，仅现少许之加持，然于今生或中有，不能施与成佛果。因此获得灌顶者，应视三宝汇聚为，自己上师之体性，于师祈请得加持。如灌顶未获上师，将其于三宝性中，归摄进去作祈请，各种加持渐进入。唯一上师虽妙善，但是祈请加持小。因此于三宝本身，至诚祈请极妙善。

第一灌顶未获得，观修生起之次第；第二灌顶未获得，观修拙火风等等；第三灌顶未获得，而于乐空等观修；第四灌顶未获得，而观修大手印等；比丘律仪未获得，而作亲教轨范师。如无密咒却要从，毒蛇头上取珍宝，成为自他毁灭因，故智者应抛弃。

另外于此雪山中，迷乱成规有许多，于焰口母之朵玛，四部如来之名号，首先念诵之成规，也与经教不符合，经中先念总持咒，而后念诵四部佛。听说有于水施里，放入糌粑团之规，针喉饿鬼若见了，水施之中糌粑团，说会出现大怖畏。因此水施放食团，乃是失坏佛仪轨。佛说食物之献祈，作为神馐和酒祈。《金刚顶续》中说道：“食物献祈施酒祈。”《诃利毘母经》也说：

“如自许为佛教徒，于罗刹女施酒祈。”彼所说之仪轨为：观看《消除恶鬼》经，《领取则打热本尊》《最尊者所作》等经。佛所说神馐酒祈，而未说作三角形，及心脏形食子等。旧译密咒派有说，三角食子为自在之心，彼之肉血作庄饰，“特久”以颅鬘围绕，酒等甘露盛满之，说是供养亥如嘎。于新密乘典籍中，未说三角形食子，食物献祈种类中，未说供献三角形。一切成就如符合，佛之说法是佛教。因此佛经莫搅乱，应依佛语而修持。

忏罪出家相之佛，手持宝剑、弓箭等，于俗装束报化佛，可以有庄饰兵器，出现相不可有此。又见五部佛手作，最胜菩提手印等，有人说此是经派，



经中未曾如此说，事行二部续之中，也未摄为五部佛。《摄真实续》中说之，五部颜色各不同，手印也各不相同。此之身色手印者：乃是缘起所生身，故于五智是应理。《时轮续》等经续中，说有五部其他色，乃是净化五大之，缘起所生之佛身。经言佛身金黄色，无垢明净者乃是，多为化身而宣说。其他药师佛青色，蓝色与经言相违。本尊修法成就法，密咒念诵之仪轨，成佛、息业等成就，所有修习之仪轨，诸契经中未曾说。有人于咒不信解，虽作观修本尊等，也不随顺于佛教。

另外火供焚烧尸，七期“擦擦”仪轨等，当今舍弃密咒派，仅仅依于供经之，所作仪轨而建立，一切显宗之契经，以及论典中未说，此乃《净化恶趣续》，等等一些续部说，乃是密乘者共许。同样说显教开光，显教派之金刚手，《三聚经》和《心经》等，说是密宗如是闻。此也分析请听闻：经中未曾说开光，只是供赞祝福等，如同国王之献权，如果称谓是开光，观修本尊念诵咒，宝瓶本尊之前行，正行之誓言勇识，以及智慧轮迎入，开眼且长久住世，以及密咒加持之，花朵抛洒善供养，故增吉祥之仪轨，乃是密续中所说，而非显教般若宗。有谓阿底峡之教。此则应该是依于，彼诸契经而宣说。

当今“密集”之本尊，观诵说是显教宗，密集等仪轨出现，显宗仪轨真奇谈。如幼狮从大象出，则是空前之动物。智者应该于今后，不作如此之仪轨！于佛像开光以及，于人给予灌顶等，金刚弟子之灌顶，未获阿闍黎灌顶佛说不要作，何况未获灌顶者。获得金刚弟子之灌顶，仅可观修本尊诵咒及火供，修习羯磨集成就，

及成办最胜手印，智慧修习之仪轨，一些密宗作所闻，乃是有权而讲续，授灌顶及开光等，是上师不共事业，非上师者不可作。获得金刚上师灌，轮本尊之真实等，清净坛城作观修，灌顶以及开光等，阿闍黎之诸事业，一切诸佛之誓言，以及无上律仪等，仅为金刚阿闍黎之事，未获灌顶不可作。当今显教之开光，此说不见于经教。居家而作轨范师，不是金刚阿闍黎，从事灌顶和开光，两者同为违经教。虽然观诵金刚手，诸契经中未曾说，



总持中所说彼等，乃是事续之仪轨，于忏罪佛之手帜，持盾牌剑弓箭等，修法非为佛所说。经与密续之差别：有无灌顶、观本尊，诵咒等之诸仪轨。

如此知己显与密，差别明察而宣说：旧派于九次第乘，说有不同之见地。对于声闻与大乘，虽有见地之次第，但于显宗和密宗，见地差别未曾说。比起显宗之离戏，如有更胜之见地，彼见也成了有戏，如是离戏则无别。是故解释理解之，闻慧见地是一致，但是离戏通达之，方便密咒更殊胜。有说中观之见地，世俗是如实显现，胜义远离四边戏。事续部之世俗为，三部如来之坛城，胜义与中观相同。行续部之世俗及，瑜伽续之世俗为：乃是显现五部佛，大瑜伽续之世俗，乃说是殊胜百部。见修无有区别且，观修观慧不了知，如此差别是迷乱。讲述此理应听闻：三部五部佛等等，是观修而非见地。事行瑜伽三续中，世俗显示为本尊，但是于事续部中，画像观修为本尊，而从彼领取成就。因以苦行和清净，令佛欢喜赐成就。行续之中将画像，与己皆观为本尊，如同朋友取成就。瑜伽续于外画像等，仅作观想之助缘。主要自观为勇识，以咒印等圣众。乃至手印未解开，即于自身佛安住。解开手印佛逝去，之后自己变平庸。这些结合诸经教，恐文字繁冗不书。大瑜伽续所讲述，三种清净之自性，此之教理诸窍诀，上师面前善询问。如果承许事续部，世俗存住为本尊，苦行清洁岂合理，本尊无有净不净，诸尊不被苦行恼。有些宣说行续部，见地随顺瑜伽续，行为如同事续作，此也未必定如此。行续是二者续故，不观期间虽清净，而多说为随意行。行续部中五部佛，义成名言也无有，大日如来为普明，不动佛名净化王，宝生佛名宝生佛，无量光作释迦佛，不空成就作花朵极盛佛，此等名言也不同。大日如来等持印等也不同，手印身色彼等也，如瑜伽续彼不说。因此瑜伽续以下，世俗未说为本尊，然而一切之世俗，乃是如实显现故。画像等观修本尊，彼是生起方便之差别。大瑜伽续部之中，世俗如实此显现。以特别方便善巧，指示净基和能净，彼时千百种本尊，如法观修有所说。因此世俗之方面，与见地不区别故，旧密乘之诸世俗，见地迷乱是如此。旧译密乘派所谓，瑜伽、大瑜伽以及，随瑜伽以及最极，瑜伽四种之瑜伽，



说为是乘之次第，承许极瑜伽最善，新译密乘派主张，瑜伽以及随瑜伽，最极瑜伽大瑜伽，此乃观修之次第，不许续部之次第。因此四种续部中，瑜伽续及大瑜伽，四种瑜伽之瑜伽，与大瑜伽不相同。就如大莲花龙王，与名大莲花龙王，花朵莲花与大莲，名虽相同义不同。是故对于新密乘，在大瑜伽之上，无有更胜之续部。彼等所生之智慧，无有戏论离言说。不许为乘之次第。此理如能善了知，旧派阿底约嘎见，也是智慧而非乘。对于离戏作戏说，不是智者之密意。因此听闻之见地，中观以上皆一致，依于般若之经教，一切密咒相符合。通达彼之方便为：经续乃有乘次第。于四续部之修习，颠倒迷乱成就远。

（那么，如问：不颠倒的修习该如何作呢？）

行续无有自观为本尊，画像供后作祈请，不空胃索、尊胜等，观想自生成就法，乃是瑜伽续中说。虽修如无守饥行，于自所生之本尊，供养如毁福德罪。若于事续守饥行，自己不观为本尊，画像依照仪轨画，如臣仆于官长般。酒肉食子不可供，及与麝香等兽类，有关供品全舍弃。供血龙天之剩余，食子之物不要吃。献供本尊之残余，不可食用和跨越。以三白等等食物，以及清净等禁行，成就事续之密咒。行和瑜伽二续中，一些羯磨集修习，有说清净和苦行，其他苦行守饥等，特别禁行不为主，自观修本尊瑜伽，对于麝香丸等等，动物支分所出之，供品于此不遮止。供养佛之诸剩余，为净罪故说可食，《开光续》中作开许。魔鬼食子不可食，瑜伽续中遮止之。诸大瑜伽续则说，生起证悟瑜伽士，于阿伐睹底行为等，魔鬼食子也可食，遮止苦行等禁行，以易进入之瑜伽，今生成就密咒王。详情从最胜上师，智者语中作了知。不知宗派之差别，不知续部灌道别，搅乱一切诸仪轨，无有教理而说是师规，自造仪轨真奇怪。

（如问：密咒之道正式修持的次第本身是怎样的呢？）

四种灌顶遍圆满，先于自己家中修，得坚固后于尸林，水边、山中等处修。获得大坚固之后，于身语之诸表示，善加净习悟空性，行进遍过十三地，



自在摄收诸境故，于住以及近住等，三十七处诸大境，行觉性禁行故行。此理为大瑜伽续，以及诸论典所说。如此之行了知后，即于今生圆成佛。今见不知密咒规，而于咒规作改造，说未获得灌顶者，二种次第未观修，能去三十七大境，佛于续部未曾说。若不观修二次第，再好也是显宗行。经中于彼等大境，未说去往之仪轨，密咒灌顶未获得，二次第亦未观修，自负以为有证悟，如到彼境出障碍。任何也无之行，虽去也无诸利损。邬仗那扎冷达绕，雪域得瓦各扎等，彼等是成就者吗？

（如问：那么，去往彼等大境的是什么人呢？）

获得灌顶瑜伽士，修二次第证悟者，勇士勇母能解之，符号意义相通有缘者。于彼住在彼境之，诸空行们作加持，此义可从大瑜伽，诸续部中善观之。因此不观修密咒，去往大境是无益。吉祥时轮金刚续，对法典籍所说之，雪山黄金之崖窠，瞻部檀帝释象骑，五百大象所围绕，五百罗汉居住处，彼雪山非冈底斯；无热恼海非玛旁雍措，诸大象于彼处无。同样瞻部檀以及，黄金崖窠哪里有？彼之理由是这样：吉祥时轮续中说，徒多河北方雪山，彼边上有香巴拉，城市九亿六千万，于彼有名“嘎拉巴”，最胜国王之宫殿，彼处幻化诸国王，宣说佛法八万年。彼处各种之森林，果树宅院有许多。于污浊时圣者境，将被野人法充满，后以野人之神变，发兵进攻香巴拉，彼时金刚手化身，名叫“扎波”之国王，摧毁一切野人后，佛教复于圣境兴。因此于彼雪山处，无有神变不能去。《俱舍论》中如此说：“向北过九座黑山，有彼清净之雪山。在彼香积山这边，有五十横宽之湖。”此等性相细宣说。于彼不具神变者，不能去者如此说。如彼底斯于此间，这些性相皆无有。外道典籍中也说：东西两海之中间，有雪之地遍充满，哈鲁门猴搬来之，雪山部分作阻断，是仙人蚁穴师说。是故大自在天处，帝释乘象依止处，五百罗汉居住处，不是现在此底斯。《大孔雀佛母经》说，雪山与底斯不同。《华严经》中也宣说：无热恼池之横宽，各有五十由旬距，珍宝碎石铺地基，表面修砌珍宝瓦，由彼降下之四河，恒河乃从大象口，带着白银细沙降；徒多河从狮子口，带着金刚细沙降；信度河从牛口中，带着黄金细沙降；



缚刍河从马口中，带着蓝琉璃沙降。彼等所有口之宽，乃说各有一由旬。彼四河于无热池，从右绕流各七次，后于四方入大海。于彼所有之中间，长满青莲花睡莲，白莲花等妙鲜花，以及各种之珍宝，树木葱茏遍处满。彼等详细之性相，《华严》第六品详说。现在此玛傍雍措，彼等性相皆无有。对此有人如此说：高大圆形灵鹫山，依《宝积经》现在无，以时之力诸地方，形象已经多改变。分析此说请谛听：讲述真实之状况，称颂功过有二种。如宣过失和功德，依照诗人之方式，对于圣地灵鹫山，宣说高大圆形等，犹如藏地大平原，也是圣地之大山。如此讲说于诗人，无有任何之过失。若说真实状况时，出现失实之迷乱，于彼智者为过错。比如赞颂黄牛时，说其身軀如雪山，能阻断巨大云层，角尖如同金刚杵，牛蹄如同蓝宝石，尾巴似如意树等。若赞颂人之时说，面如日或如满月，牙齿如雪山鬘等。广大比喻为虚空，微小比喻为微尘，粗大比喻为须弥，于老鼠比喻大象，富人喻为多闻者，小王喻之为帝释，对于普通善知识，也如佛般作赞颂，如此比喻加修饰，对于诗词不遮止。若是讲述真实状，或是抉择性相时，不是如实之状况，如说火凉水炎热，智者闻之岂欢喜？故赞颂灵鹫山及，雪域无热恼池等，是依诗人规描述，如说真实之状况，于彼迷乱非全知，浊世之力增盛故，可能成为少许错，岂会一切皆迷乱。所谓“杂日扎”之地，位于南方大海边，杂日扎工彼不是。得伟各扎另一处，有人说是杂日山。

《金刚空行续》中说，得伟各扎巴扎处。另外此续同样说：藏地俱生母乃是，依于石洞而居住，住在彼境之仙女，乃是依于巴扎树。于彼方面巴扎树，如有则彼也不违。底斯以及杂日等，密续所说大圣地，但去彼地之人为：获得灌顶具誓言，了知表示及回答，二次第证悟坚固，行为利益而前去。不是如此之人士，续中遮止去彼地。

有说由唯一白法，出现果佛之三身。由一不能出现果，假如由一出现果，也如声闻之寂灭，彼果也成唯一空。有谓观修“唯一”法，之后需要作回向。此则“唯一”也成二，于彼也需皈依及，发心观修本尊等，如此不成为“唯一”。如此“唯一”之法者，圆满经续未曾说。能仁于空性赞颂，是为遮止执实故，



《般若》等说仅礼佛，能于轮回中解脱，礼拜旋绕于佛塔，或仅听闻缘起偈，或仅忆念“阿”等咒，皆能解脱诸罪恶。不知经中之密意，仅依词句而不作，如惟有箭不能用，箭师持弓牵引之，始能成就杀敌事。同样若唯有一空，任何作用也没有。方便智慧善结合，依次获得所欲果。《金刚幕续》如此说：“如果空即是方便，不能成就佛三身。果由因生非它故，成佛方便非仅空。”

（如问：那么，佛说观修空性的道理是什么呢？）

是为四遮边执见，此等诸执我见者，为遮彼等我爱故，诸佛对机宣说空。

（如有人问：那么以什么密咒的方便成佛呢？）

是故所谓坛城轮，方便与乐之结合，即以佛慢之瑜伽，决定成就自身佛，此等宣说极清楚。《遍照佛现证续》言：不具方便之智慧，相关学处虽宣说，乃为怖畏甚深方便之声闻，令彼解脱故宣说。所有三世诸怙主，于具足方便智慧，后入无上乘修学，圆满方能得佛果。如此宣说应了知。法称《释量论》中说：众多种相多方便，历经长时串习后，于彼过失和功德，变成为极其清楚。是故心也极清楚，二障习气善断除，能仁为度利他者，更胜麟角等是此，利彼故串习方便，即彼许为是佛说。如此所说也是彼。因此若不习方便，则所了知之一切，利他事业不可能。如锦缎等方便之因多相同，由纬差别图案出，解脱之因空性大多同，果之高下方便分，无方便空出忧苦，若精方便则成佛。因此如欲成佛果，方便善巧认真作。阿罗汉与辟支佛，及与三身圆满佛，解脱轮回虽相同，方便不同高下分。如《经庄严论》中说，犹如线结之差别，衣色有鲜不鲜艳，唯由方便牵引力，解脱、智慧深浅别，如此宣说是此义。阿闍黎玛底支扎，于《佛一百五十赞颂》说：如犀牛角之独觉，及追随佛之声闻，仅以寂灭与佛同，力无畏等皆不同，如此所说亦此义。因此若欲得成佛，既需娴熟于空性，更须勤修诸方便。对于空性修娴熟，空性不现前证得，乃为般若经中说。仅观修唯一空性，空性也不能通达，即使空性得通达，也堕声闻之寂灭。《圣宝积经》中佛说：于诸狮子虽无畏，但见巨人生怖畏，同样大乘之菩萨，于诸他法虽无畏，然于空性怖畏之，所说密意也如此：



远离方便之空性，仅成出离忧苦故。有人承许于空性，观修能证三身果。或则承许双运道，观修能现果光明。此是因果颠倒故，两者皆是有过失。或则承许于地道，不需经过而成佛。绕行冈底斯山等，无有脉结等修证，皆是不知续部意，极违佛意之承许。于外行历诸圣地，于内脉结解开者，乃是行经十地等，缘起本身所出现。此义观看大瑜伽，诸续之地道章节。因此不经地道而，行经境等是可笑。有些不许密四灌，生起次第等四道，彼等建立皆不许，而说金刚乘之果，乃是化身等四身。此说也是颠倒见。听闻有人如此说，果之究竟是光明。此说非是大圣者，龙树父子之密意。有说成就者低劣，而证悟者是妙善，八十成就者之中，无有证士如是闻。如此乃是由于圣人，以及上师作谤毁。如此认持何需说，仅听闻也需塞耳。讲述此理请谛听：小成就者是见道，中等成就是八地，大成就者是佛地，非圣不说成就者。《经庄严论》如此说：诸成就和不成就，于诸成就作了知，不成就也成就及，于诸成就清净许。所说意密即是彼。毗瓦巴等自在主，《道果》也如上所说，我的成就如彼说，证士性相即是此。诸经续中未曾说，虚假“证士”骗愚者，于诸智者说为非。

有说觉受和领悟，以及证悟三种名，觉受低劣理解中，领悟最好为上者。于此也稍作观察：若说觉受是体验，是则一切有情众，皆有彼等之经历。若是观修之体验，则从下品资粮道，直到究竟道皆有，但若只是自证智，则唯圣者之觉受。理解和证悟二者，词语不同本质同，梵语本来是一词，译师翻译有差别，有些翻译成“领悟”，于领悟清不清楚，如取解和证不通。有谓观修之等持，是为觉受之显现，于圆满佛之智慧，说为清净之显现。“观修觉受无过失”，也有解说为佛地。此则觉受和证悟，无有高下之区别。

有谓专注及离戏，一味与无修四种，专注瑜伽即见道，离戏乃是七地间，一味瑜伽三清净，无修即是佛果地。对此分析请听闻：若是尚居凡夫地，是算稍微相似之，或者真实作为是，圣者谛实之地道。对于凡夫之人士，如仅偏入相似法，则不违法中所说。如《宝积》中说梦境，能仁佛塔泥土作，



梦见者即为初地，见由石做为二地，涂抹白粉为三地，做食子伞为四地，石阶扫除即五地，见金连接为六地，珍宝网覆即七地，广口网覆为八地。对于九地和十地，梦境另外说未见。彼等梦境之差别，作为十地之差别，乃胜解行凡夫地，而非圣者之十地。同理专注、离戏等，经续若说则此是，信解行者之地道，若说之为圣者地，则是违反诸经续。

有人四处散布说：乘之本地是谛实。分析此说请听闻：倘若所说为真实，假话所知不可能，可是诸宗如真实，则宣说损害法者，无有轮回来世等，一切邪见皆成真。诸外道中优秀者，虽执恒常实有等，虚假之见虽然多，施戒忍辱慈悲等，真实也有许多故。从谛实分说诸派，若想自地是真实，施等大多虽真实，但是皈依和见地，方便诸要迷乱故，他法虽好不能救。若想佛所宣说之，诸乘自地是真实，此说也稍作观察：佛所宣说有了义，以及不了义二种。文义有文从义顺，与文义悖谬二种。乘也有世间以及，出世间乘之二种。讲说也有四密意，隐含秘密意以及，真实密意等二种。为对世间执着机，而说外境微尘义。顾念伺察名言之，正理而说法唯心。顾念殊胜义从而，宣说诸法离戏论。因此不了义以及，不是文义悖谬文，密意以及隐含义，以及顾念世间乘，如此宣说诸经续，不应执之为真实。了义文从又义顺，世出世之乘以及，顾念真实于此诸，如所说语取为实。如果外道也宣说，慈爱悲心布施等，真实之法也众多。佛说也有不了义，密意及隐含意等，也宣说非真实故，真假二者皆同有，如问取佛所说语，而取外道是何因？佛以不了义引导，而会合于真实性，外道以真实引导，而会合于虚假性。因此我等于诸佛，应当恭敬理如此。

同样于此雪域地，指示善妙事迹后，应思是否合佛意，应思结合于邪见，如外道法决定舍。指示各种乘之理，诸要依照佛所说，清净指示之上师，我于彼师视为佛。指示施戒等善法，而于定慧义改造，此为极大之灾难，如同美食中置毒，如此出现众过失。比如过去之往事，名叫楞伽十颈者，精勤修习自在天，给予千二百五十，万年长寿之成就。遍入天被妒所驱，



对十颈如此说道：“你之精勤虽然大，自在天给成就小，今已非先许之寿，可求半个百万年。”十颈于是信为真，自在天前求此事，自在天即给与彼，以彼否定先前语，先前成就全消失。听闻非天具金之成就，也如彼般而失坏。无有“喻”字之密咒，诸狡诈者放入“喻”，密咒能力遂失坏。同样“梭哈吽呬”等，

有音符者作减少，对无有者作增加。另外于咒之诸要，诸狡诈者作改造，咒力失坏和延迟，如此种种见众多。同样法之诸要也，若作少许之改造，佛说成就将失坏。是故施戒等虽好，如改甚深细微之诸要，先前善法全失坏。

（如问：法之要是怎样呢？）

对于声闻乘律仪，见地以及四谛义，如改其他法也坏。若改大乘之律仪，发心以及见与行，其他诸法好亦坏。现见可疑之法派，于诸法要无知者，乱以己意作改造，对此略说请谛听：八部别解脱律仪，至菩提间如领取，则别解脱必定坏。此疑为改造诸要。大乘菩萨之律仪，不依中观规而作，而以唯识派仪轨，作于所有诸众生，此之仪轨决定坏。此也是改造诸要。发心所学之最胜，自他相换菩提心，有人说不可观修。若佛曾说不相换，此则不能成佛故。此也为改造诸要。有谓密咒之灌顶，无有可观修密咒，为金刚持遮止故。疑此也改造诸要。对于最胜密咒道，生圆二道不观修，而以自造众教诫，令诸愚者生信心。诸经续中遮此故，疑此也为改诸要。生起次第之究竟，于头饰出现部主，彼主之相虽为佛，体性是根本上师。对此如颠倒错乱，不得成就续中说。但观上师于头顶，有些说为不可观。疑此也是改诸要。所谓“所有之善根”，思维法本如来藏，以彼作为四向因。无有所缘之法界，变成所缘之观境，诸经皆说为有毒，疑此也改造诸要。同样于拙火观修，以及大手印等等，誓句律仪之诸要，虽有众多之改造，因是密咒此不讲。一切诸法之根本，空性具足悲心藏，方便与智慧双运，佛于经续中所说。或则说唯一法要，离戏是唯一白法。疑此也为改诸要。不是诸要之他法，或则不全或过多，或虽稍微有错乱，也不会生大过失，法之诸要若改造，他法虽好不成佛。如为命根之心脏，诸树林地下之根，



以及种子所生地，一发织物之中柱，辟谷根本水银等，眼等诸根见闻等，如果错乱不能成。同样法要如错失，现似善妙也无果。非要之法宁可乱，诸要慎须无迷乱。改造诸要乃是魔。

（如问：魔是以怎样的形式出现呢？）

有些示现真实佛，有现亲教规范师，有持上师之外貌，父母亲属之外表，于诸有情作诱骗。有些宣说粗恶语，威吓令弃正从邪，有些于善妙正理，说成是恶而改变。有些于邪恶道理，改成似善而改变，有些贿施财和食，而诱入于其邪法。有于身体及与心，稍微生起等持后，于彼生起信心后，宣说邪法作欺骗。有些示现少许之，现知神通和神变，而令愚者生信心，随后指示其邪法。有自称我如法修，生起殊胜此证悟，您也应该如此修，以自己体验方式，改造正法为邪法。总之与佛之经典，大致相同作讲述，诸要颠倒所示法，虽然好像很善妙，也是魔鬼之加持，一切经续清楚说。

此等如何出现法？我今略述请听闻：仁青桑波在世时，上部阿里有一人自称名叫星王佛，能从额间放光明，能趺坐于虚空中，有时坐在茅草座，宣说空性之诸法，显现大慈大悲心，以彼之法于他人，也能生起三摩地，一切世间皆信彼。于释迦王之教法，稍作改造而讲说，彼之教法极兴盛。彼时仁青桑波尊，勤修定慧六月后，等持坚固去彼前。星王佛正在空中，仁青桑波仅一见，彼即堕地而昏倒。彼时若无“仁桑”师，将出“星王佛”邪法，往昔智者如此说。

“昆仑”地方之底部，有一喜欢黑品者，名叫星王之龙王，入一恶生后幻化，成为佛身如是说。如此种类之魔类，现为人或圣者身，弘扬颠倒邪教故。与法混杂于诸要，混合邪法而讲说。比如于精美饮食，和入毒则被毒死，如了知是唯一毒，则少许也不能毒。同样于一些善法，掺杂邪法惑对方，如知唯一是邪法，少许不能被魔惑，就如兽尾不摆出，岂能卖出驴子肉。同样若不现善行，唯以邪法不能惑。一切魔鬼之加持，也非定现惟邪恶。



但是从妙善之中，稍微改造诸要义，现似利益惑众生。如此道理了知后，诸要应须依经续，不要掺杂善执持。又如马车主轴断，车轮虽好不能行，命根如果停止后，其他诸根无作用。同样法要如错误，余法虽好也无能。比圆满佛贤能者，三界之中更无有，因此佛所宣说经，千万不要作搅乱，如无经续是舍法，被诸圣者所呵斥，此乃《宝性论》中说。

破斥迷乱宗派法，论述稍宣请听闻：克什米尔诸外道，见喜金刚等画像，佛足踩压其导师，大自在天等天神，遂做回遮之画像，外道妙音欢喜做。大智者加纳喜日，与彼辩论之辩场，自他二宗之两部，王臣等之证人们，谓其镇佛自在天，乃是汝等自己造，汝典籍中也没有。因此宣布是迷乱。外道妙音喜则说，镇压自在天之佛，喜金刚等是自造。对此智者如是辩：您所宗之《吠陀》中，未说自在镇压佛，我佛四续部中说，本来有佛镇外道。因此我非自编造。外道哑口无词辩。加纳喜日告国王：自造之像如流行，还会出多自造法，于佛正教作损害，如此自造之法派，如于佛徒中出现，佛教就将错乱故，国王你应作遮止。尊者如此吩咐后，于会众之中以水洗，抹掉大自在天神，镇压佛陀之壁画。后来辩论诸内道，也胜外道诸宗派，佛教兴盛如是闻。如果外道之典籍，四吠陀中有讲说，镇压佛陀之邪法，则不可说是自造，应从宗派论述始，以其正理作破斥，违反经教则不成，自宗及与他宗派，倘若感觉是相违，如果违反诸正理，则以正理破斥彼，如果相违于经教，则于彼教破斥之，教诫稍宣请听闻：彼经教者他所许，如行与彼相违法，以其经教作破斥。如果不承许彼教，如许其他之经教，彼时以我之经教，不能破彼之邪法，则需以彼真实教，破斥彼之诸邪法。比如对于显宗者，倘若如行为邪法，宣说违反密咒典，以此不能够破除。同样一些密咒士，虽行颠倒之成规，说他违反显宗典，也是不能破斥之。如此对于大小乘，以违相互之经教，不能破斥其理论。承许声闻之理论，且如违反彼经教，则以彼教能破斥。同样对于噶当派，承许阿底峡之说，如果违反彼经教，则是损害噶当派。同样于大手印者，如于那若巴信仰，如果违犯那若巴，则是损害大手印。同样正行密咒者，密咒续部如相违，



则成损害密咒士。奉行般若显教宗，如果违反诸契经，为何不损显宗者，彼之举例简略说，善加宣说请听闻：觉沃本正行密咒，彼徒却说非行密咒时，可知此说是有违，觉沃阿底峡之宗。作觉沃派之发心，觉沃根本不许之。皆作发行菩提心，且作觉沃未许之，胜义菩提之发心，不仅与其他相违，与其自宗也相违。那若打巴灌顶及，二义次第为主要，正持那若之传承，不修灌顶二次第，不仅与经续相违，与其自宗也相违。金刚亥母之加持，玛尔巴师本无有，正持玛巴传承者，用亥母开启法门，不仅与密续相违，与其自宗也相违。那若六法之引导，米拉以前除此无，舍弃六法于道果，以及大手印等等，观修其他之教诫，追逐那若之传承，不仅与其他相违，连自宗也是相违。伏藏所出之经函，他处偷盗之法派，著述法和梦境法，洛绒母玛之法派，传承追到金刚持，彼也于其他弟子，领取密咒之经教。不用说与法相违，连自语也是相违。此类相违之承许，于彼种类应了知。总之与法若相违，其法无论何处有，即以教、理作破除。

如果对于内外道，不许彼所宗经教，虽违经教但说是，我等上师之教规。彼等虽不许彼教，根本传承问是谁？如同外道吠陀等，如果本来有彼法，虽乱智者不能计。对于有性行恶业，即佛也能做什么？如果本来无此法，忽然而作行于世，众皆了知自造故，无论佛徒或外道，无论是谁也须舍，我若有此自造法，成为智者耻笑处。如有国王之法律，搅乱佛教作邪法，彼人理应遭惩罚。虽作财货之买卖，如违王法遭砍头，结合虚假邪法者，为何不遭王法治？一些愚者扮智者，不知教言及时机，而说我有正经教，经续教言虽结合，彼乃如愚者对辩，一些成为仇敌方，去往何处不知道。如说敬礼和供养，布施持戒不需要，无有善恶之两者，非有佛和有情等，如此宣说诸经教，乃是见地而不是，观修行为之经教。无有灌顶无成就，仪轨如乱业不成。如若邪行出堕罪，见修如乱无加持，如果怀疑生过失。因此作何种仪轨，皆应极其清净作。如此宣说之经教，乃是行修非见地。

另外于诸经教义，也有世间出世间，分别二种之时机。灌顶誓言律仪等，



宣说精勤作修习，乃是为于未跨越，轮回海之人而说。不需灌顶誓言等，敬礼供养遍解除，禅定观修遍断除，诸道如船皆舍弃。此说乃为已跨越，轮回海之人而说。如此时间了知后，结合应彼之经教。如此意旨若不知，乃成智者笑话处。犹如有眼路虽错，但不可能踏悬崖，同样智者虽迷乱，不能超出佛之教，无眼如果路走错，则会失误堕悬崖，同样愚者如迷乱，则违佛教而堕落。知道尺度之工匠，过失不过一手指，无有尺度之工匠，出错成为发笑处，同理知道理论者，虽迷也仅少许义，任何理论不知者，如迷则会坏教法。因此如欲学佛法，应依经教而修行。愚者则如此比喻：眼光如未与网离，石子虽多也死尸。与经律续不相关，法派中多也如尸。耳传以及单独传，著名法派虽众多，如与经符可以取，如非则是虚假言。梦境所获之法派，见本尊受本尊法，此等如与经续符，虽取也无有过失。如与经续不相符，经说是魔之加持。师传如与经续符，可以认彼为上师，如不依佛教而说，虽是上师也应舍，不认彼法为真实。宗依梦境之法派，亲自看见之本尊，以及为授记之佛，上师之谈论等等，不加分析轻信之，谣言不可认为实。对此佛经有教诫：可能是魔加持生。应于最胜诸佛教，认取了义为真实，或者以事势道理，以现比量推论之，能成立者为真实。虚假士夫所编写，名为经续慎莫取。如名《各西嘎》之经，以及《圣者“西金”经》，《小妙慧母》《茎秆经》，等等无据之伪经，乃是藏人所编造。

另外新旧密乘中，所谓《五次第“各瓦”》、以及《灌顶王续》等，众多藏人所编续。

此类自造之经续，智者不能轻信之。所谓《黑色顶髻续》，以及《妙翅鸟》等等，混合有藏地之神，虽现暂时小加持，但也不可作真实。《天女住堡续》等续，外道密续中也有，虽有少许之真实，不可认作真经教。如同昆虫之文字，虽有少许真实者，但也说为不可信。

舍利以及心和舌，身体等等尸骨中，所出理由稍分析：佛陀独觉和罗汉，三种圣者之舍利，乃由功德力所出，有情积福之所依，来源可靠同珍宝。有些舍利乃是魔所做，有些四大之力生。有些或是护法神，为生信心故幻化。

今当大部分舍利，乃是虚假制造出，因此智者应辨别。心舌身体等舍利，教法之中未曾说，那么如此出现者，大多乃是虚假造，是善是恶难预示。

升起许多之太阳，空中出现窗般洞，夜晚出现白彩虹，身体放射出光明，未修突然见神鬼，活人身上滴舍利，无有原因无修行，出小神通和加持，愚者以此为成就，智者知为障碍之标志。看见佛像流眼泪，见佛像踏步行走，作舞姿和发出声，以及降下血之雨，地下发出驴叫声，动物发出人之声，地下空中器乐声，天上落下大陨石，愚人见此为稀奇，智者如见则明白，此乃敌人来入侵，内乱瘟疫等恶兆。大地动摇降火焰，天上霹雳等异相，于诸智者善询问，彼等仅仅是少许，意义迷乱之征兆。

之后于词迷乱之，其相稍说请听闻：于出有坏之解释：解说有坏四魔者，有坏自在等六种。对于经函之解释：说为板片和板绳。于大手印解释说：双手交结而成印。对于智慧之解释，说为本来之知识。对于瑜伽解说为：觉性相应真实心。宝幢顶上之臂饰，说为军队之兵力。拙火本义应说为：杀死我执之屠夫，而释为法性愤怒。对“歌”一词作解释，释为引诱诸有情。

于香囊须弥同寿，解释为闻着香气。释迦女“各巴”一词，“各”是地“巴”是生养，

藏语翻为“地养者”。彼则释为证悟义。梵语“热纳格都”者，藏语翻为“仁青多”，无知者却说无有。所谓“布达拉”一词，藏语意为“系舟岛”，如果译为持舟山，于藏语虽然合理，将其复原为梵文，变成布达拉之山，对此翻译有些是，将山字放在前面，则成为山布达拉，诸不理解彼义者，变“波”字而为“多”字，乱说成为“山达拉”。所谓“三轮遍清静”，梵文中乃有所谓：“扎曼扎巴热秀都”，

“扎”乃是三而“曼扎”，藏语译为坛城义，“巴热秀都”遍清静，如直译则翻译为，

三种坛城遍清静。智者将词简略化，变成为“三轮清静”。不知彼之词义者，于三轮词乱讲说，说为如主人之仆。梵文楞伽布热者：“布热”之义是城市，

藏语即楞伽之城，但是不知梵文者，“布热”说成为“布仁”。梵文“比玛拉米扎”，藏语意译无垢友，不知彼之词义者，错讲成为“手印”义。梵语“那若打”一词，



是婆罗门之种性，不知彼之词义者，释为苦行发出声。梵语所谓“鲁黑巴”，藏语鱼的食物义，不知彼之词义者，而乱说为“鲁益巴”。梵语“因扎布提”者，藏语部多鬼之主，无知翻译彼词者，乱说为帝释菩提。梵语“阿巴达底”者，是断二或遍动脉，于彼出现任何欲，故释之为施欲义。梵语所谓“多哈”者，虽有藏语“悠然”义，不知彼之词义者，说为于二作安立。梵语所谓“扎瓦”者，乃是一种红色花，不识彼之文义者，说为“仁慈”之某某。于愚人们现似善，智者看见发笑处。

如问是何原因呢？对于梵文之词义，因为不可解释之，及因不知是梵文，而说是藏语之故。因此如彼许多错，藏地愚人所编合，智者若见舍弃之。得银协巴之解释，说为“证悟本性”者。“杀贼”词义为“应供”，“国王”梵云“不区别”。“蕴”之一词为臂膀，“大种”一词说为“界”。摧毁、降伏为缘份。“净习”词义为苦行。梵语“巴索”有“处”义，故说义为习气处。“拜加”也有“敢于”义，故说为“敢于”等。“扎打”“获得”“值遇”义。“比”“离声”或“种相”义。“苏”有“妙”“乐”“贤善”义。有时虽然有少许，失误不确之解释，但于智者过失小。藏语虽稍有不悦，但于善构之梵语，极合理故智者取。

佛说无垢之经典，五百罗汉首结集，教法清净存在时，有广严城之比丘，从事有违佛教之，十种不可作之事。于彼聚集七百圣，于邪法善破斥故，于“更嘎”之精舍中，由阿育王作施主，作第二次之结集。于如此清净之后，有一比丘名“大天”，是佛教法之盗贼，彼杀自己之父母，弑罗汉之轨范师，衲衣剃发为比丘。后来住在寺庙中，受用施主之信物，作愚者们之堪洛，有受用之愚人们，供养财食如雨降，汇聚无像具信之，数十万僧众围绕。之后作增上妄语，自许已是阿罗汉，僧徒请他示神变，乃说神变黎明坏，忆念自己无间罪，黎明呼喊“痛苦啊！”发出痛苦呻吟声，问道圣者何如此，答言不是叫苦声，而是呼喊苦圣谛。向他问法不能答，说“罗汉非一切知”。以彼等虚假之言，令诸群众被欺骗。供养圣者诸信物，转而供养彼大天。大部分愚痴僧人，舍弃罗汉聚于彼，于佛般涅槃之后，凡夫摄收之眷属，



无有比他更多者。由彼宣说于邪法，追随弟子甚众多，出现迷乱多宗派。愚者大天死亡后，共许其堕于地狱。彼之种种诸邪法，诸圣集合作破斥，在扎冷达绕地方，迦腻迦王作施主，五百罗汉及菩萨，加上五百班智达，作第三次之结集。但是由大天之错，于声闻十八部中，所说也稍有沾染。智者顶严世亲说：“清净摄事失坏故，一切通达为不是。”所说也顾念于彼。彼是声闻之教法。而于大乘之教法，极其弘扬兴盛时，修习太阳之外道，乞丐以日之成就，焚烧诸寺庙之时，所说正法对法等，经藏大多被焚毁。之后由圣者无著，修习十二年之后，从怙主弥勒听闻，弘扬大乘之教理。于彼之后由智者，及愚人们之差别，教法或盛或者衰。后来于此雪域中，佛陀教法善翻译，随后佛教弘扬时，藏王朗达玛灭佛，此后邪法多流行。时有上师智慧光，派遣仁钦桑波等，二十四位胜士夫，迦湿弥罗去求法。其中仁钦桑波者，偕译师勒比喜绕，两人回到藏地后，文殊加持之宝贤，翻译校对大部分，先前无有之诸法。著述论典名叫做：“法和非法善辨别”，一切邪法令消失。彼之弟子希瓦威，听说彼也著述有，破斥邪咒之论典。于彼等过去之后，流传邪法之原因，译师名叫“拉则”者，著有破斥邪法论，法和非法善区别。之后法王萨迦巴，贡嘎宁波住世时，听说行邪法者少。后来亥母加持代灌顶，发心梦境本尊等，本尊观修顿然生，以及唯一白法等，与教相违之邪法，直到当今正流行。智者对此虽不喜，但因时力不能遮，愚者净习微小们，如此行为虽真实，智者净习虽自许，如山兔惊于此行。如此种类若增盛，于佛教损不损害？则外道等之邪法，为何又损害佛教，其他邪法如损害，这些难道不损吗？于如此类不破斥，外道以及声闻等，对此何故作破斥？此等于教损害故，智者如果作破斥，则于损教之邪法，智者也应作破斥。

如问何故佛曾说：珍宝佛法也稀有，于此恒常多损毁。于此思维智者，常作佛教之清净，一天之饮食也要，好坏种种作寻伺，穿衣维护房屋等，任何所作分善恶，好坏及与精通否。取舍寻伺各种作，对于马和财宝等，仅少许之买卖也，四处询问作观察。少许今生之所作，也要如此精勤作。



永久生世之善恶，虽依赖于殊胜法，然于此法如狗食，任何善恶也不分，凡是所欲恭敬取。于一天之护送者，或是一生之姻亲，也勤作观察后取。从今开始圆满之，佛未得问之利益，虽依赖最胜上师，但是对此不寻伺，如买劣质之商品，凡所遇见就执取。呜呼污浊此时代！于不需勤作精勤，需勤之法和上师，任何皆可而满足。我于诸有情仁慈，于诸人我不诋毁。如果不平等看待，如有诋毁忤彼罪，正法迷乱不迷乱，是永久之商议故，于此之善恶分析，是嗔也是自过失。圣者龙树和世亲，陈那法称月称等，诸智者于自他教，一切邪法皆破斥。于彼也说起嗔吗？圆满之诸佛也于，魔和外道作破斥，彼也成为嫉妒吗？智者是愚者导盲，错误法和不错误，导盲者之善妙事，如不区别迷乱否，则不会意而置之，如作区别则会意，从而说为起嗔心，如是佛教如何护？导盲者引导盲人，避开悬崖行善道，引领也是嫉妒吗？那么盲人如何引？断除损害病人食，是为利益愈彼病，如依彼语说医生，也成嗔恨及嫉妒，那么病人怎样治？对于邪法非邪法，善加分析作区别。如说是嗔和嫉妒，轮回海中诸有情，如何慈悲作救度？

佛陀降临于世间，诸智者作诠释，破斥邪法魔懊恼，诸正士则生欢喜。出现此三种证果，乃是佛教之总规。“玛科”也作如此说：大勇士你之教法，令诸外道皆怖畏，诸魔感觉钻心痛，天与诸人获安慰。所说当今也如此：诸智者如讲法，摧破邪法之行为，一切魔类皆懊恼，一切智者皆欢喜。如此能够住持教，如果对此作回遮，则于佛教知为害。我若稍微作一些，金刚亥母之加持，指示唯一白法法，于生少许体验者，乃于见道作指示，如说无有勤修义，会众较此聚更多，受用供奉也增多，于愚人们之意乐，也于如此佛信解。不知佛法之诸要，自许为三藏法师，令彼生起增上信，自己虽然善了解，但为成办眷徒财。自己不是摄有情，但是对于胜佛教，思维利益而诠说。如依佛教作修习，则于佛教思利益。对于外道及声闻，以及一些大乘宗，虽有迷乱诸多法，先前智者已破斥。

当今于此雪域中，以正理不能成立，与佛教相违背之，迷乱新出现许多。



特于密乘之错乱，与续部及成就者，诸密意相违之要，于此藏地虽甚多，但因多是密咒故，我今于此不宣说。于已获灌者可说，各种粗大之迷乱，见其流布损佛教，因而大致作论说。因迷乱有无量故，不能一一作详说，还有迷乱之论述，虽有无量之过失，但恐文繁暂搁置，如果正理之要义，具有智慧之心者，善加观察而破立。佛教甚为难值遇，暇满也难以获得，故智者善领悟，以正直心作观察。

我习声明及因明，词之组合也知晓。修辞论典多理解。律经以及对法藏，般若及释多听闻。对于密咒四续部，当今流行印藏者，有讲授者听闻多。不仅停留于名称，而对词义善理解；有部经部及唯识，以及中观之两派，所有教诫多听闻。当今藏地著名之，希解、大圆满、断等，觉沃阿底峡教诫，八品一同作观修，般若显宗之修心，噶当两种教诫派，萨日哈和底洛巴，及黑行者之笃哈，瑜伽自在毗瓦巴，所谓“狮子道歌”等，听闻许多道歌类。从昆·格巴革底传，五次第于一座修，麦登·称巴及塔波，和莫觉巴所传承，三派之那若六法，《密集金刚》智慧足，该派典籍和教诫，圣者类二派典籍和教诫，喜金刚之精华类，阎罗敌和大威德，彼之新旧诸教诫，胜乐金刚之教诫，时轮六支瑜伽等，《名赞注释》六派法，无死成就之教诫，道果等等九类道，由彼放散出众多。另外藏地和印度，当今著名大部分，自己精勤善听闻，彼等所学非唯名。于此诸法多听闻，是故于我无偏袒，是故公正此观察，诸具慧者如此取：

能仁教法珍宝无量宫，邪见黑暗乌云遍消除，
 聪慧心意莲花绽开放，论典太阳光明今此释。
 诸佛陀之密意说是此，利益众生意乐我诠释，
 一切智者密意虽为此，但愚痴者们难通达。
 欢喜之太阳遍开启，佛教之莲花生出之，
 殊胜蜂蜜令诸众生蜂，恒常安乐喜宴愿发出！
 您之悲心近摄持，颠倒邪法遍舍弃，

佛教善加交付之，文殊怙主敬顶礼！

所谓《三律仪之善辨别》，是传为谈法和非法之论典。具足多闻之财，具有能够追究如理和不如理之智慧。三藏法师贡嘎坚赞贝绒波，庆喜幢吉祥贤，编写圆满。特别抉择密咒之要，是大秘密故，见我别处所诠。

（陈兵润饰）

四、无上金刚乘前行讲义

——喜金刚、那诺空行母、大威德、观自在菩萨等之前行引导

降巴阿旺洛追仁亲著 张炜明译

目 录

缘起（前言）	437
第一编 道之根本——依止善知识	438
第一章 依止善知识	438
第二章 座之前行	455
第三章 共同前行	457
第四章 轮回过患	457
第五章 暇满难得	484
第六章 死亡无常	492
第七章 业因果	502
第八章 慈悲菩提心	525
第二编 不共道之前行	545
第一章 皈依	546
第二章 发心	558
第三章 诵修金刚萨埵	559
第四章 供曼札	569

第五章 上师瑜伽.....	578
第三编 各自讲说其他甚深道类.....	585
第一章 拉若空行母的前行.....	585
第二章 大威德之前行.....	591
第三章 观自在菩萨拯布派之前行.....	593
第四章 一天一组的修持.....	596
附：《萨迦前行念诵仪轨·易携义全》.....	602

四、无上金刚乘道的共同和不共前行的引导次第

——解脱和一切知之明灯

书首礼赞

敬礼一切皈处总集至尊上师！

具足五智无漏大乐戏，五身七支和合之歌舞；

现于所化恒常遍元成，供养礼赞双运金刚持。

饱餐原始怙主之心要，耳传深道甘露赐予者；

比瓦巴和纳若拉立达，章布巴等传承贤哲赞。

显密主尊文殊五祖师，持经咒教绒登擦巴尊；

显密祖师以及传承子，住持显密教者我心仰。

我心四种坛城田地上，降下深密甘露之大雨；

最胜导师上师善书主，忆念恩德百次顶上供。

方便智慧无二喜金刚，瑜伽母和金刚大威德；

悲心自在圣尊观自在，赐予我等众生二成就。

正行修持生圆花璀璨，佛果四身元成生起基，

共同不共前行大地量，善加宣说有缘敬受用。

缘起（前言）

现在，在我们获得了比珍宝更殊胜的暇满人身，了知善恶取舍关要的心识还清明，投生于有佛法之地，并且自己能自主之时候，希望善恶（好坏）永久掌握在自己手上。为了从永久（根本）罪恶的三界轮回痛苦中解脱，即为了获得永久的安乐解脱——一切智的果位，应该修习一殊胜的正法，如佛子希瓦拉所说：“一切人类此身体，唯仅精进行于善。”又说：

依于人身之舟筏，解脱痛苦之大海，

此舟今后难获得，迷惑之时莫昏睡。

修习殊胜正法的方式，虽有显密二种，但不管怎样，首先都应依止具相（合格）的上师善知识，闻思显密诸典籍，假如不如此而行，那么对于正行修持和观修的诸次第，就不知道且不清净，正如《经集》所说：“优秀弟子恭敬上师尊，恒常依止上师智者众，智者功德由此出之故。”又说：“一切佛法依于善知识，拥有最胜功德佛所说。”《本生经》也说：“寡闻生盲不知观修法，能使智慧增盛是多闻。”萨迦班智达也说：

如说观修不需闻，心胸狭窄愚人语，

无有听闻唯观修，再勤也成畜生道。

无论显密的修持，都应先以清净的闻思，进入正式修持观修，正如《俱舍论》所说：“实相具足闻与思，应与观修善结合。”

密咒金刚乘的观修、修持的次第有前行、正行和结行三者，现在讲说密咒金刚乘的观修次第：道的根本——依止善知识、共同道之前行和不共道的前行等三部分。

第一编 道之根本——依止善知识

第一章 依止善知识

道的根本依止上师善知识分三：宣说需要依止上师的原因；观察师徒关系，即确定各自的性相；弟子怎样依止上师。

一、需要依止上师之理由

以导盲、医生和聚光镜等三种比喻，来指示需要依止上师善知识的理由：因为不依止上师善知识，且不闻思圣法的诸世人，不具有智慧之眼，所以不知道修习解脱和一切智的道。不仅如此，而且连善恶的区别也不知道，就如盲人独留于无人之荒野。上师善知识，是增上善趣人天、解脱声闻独觉和一切智佛之间的向导；是真实的导盲，犹如没有导盲的引领，盲人不能自己到达想去的山峰和宫殿，所以，应依止上师。如《入真实

性》所说：

遍智赞叹依上师，弟子不是依自己，

生盲依靠自身力，不能攀爬上山峰。

因不知取舍的无明，故被生起的业、烦恼之疾病所缠绕，而轮回于三界，被三苦所损恼。依止能医治它的如同名医的上师善知识，如理修习圣药——正法，就能解脱轮回的痛苦。即：应成办解脱和一切智的永久安乐。如《经集》所说：“犹如病人痊愈需依医，应无散乱依止善知识。”

又如阳光，无论怎样热，如不配合聚光镜和火绒，就不会出现火，同样，无论佛的悲心和加持怎样大，如无殊胜上师善知识摄受、赐予教诫，那么，佛的加持不能进入弟子的心续。如萨迦班智达所说：

太阳之光虽灼热，如无火晶不出火，

同理诸佛之加持，若无上师不出现。

第一节 观察师徒之关系

观察师徒之关系分为：概述需要观察关系的理由；师徒彼此观察，以确定性相。

一、需要观察关系的理由

依止上师善知识，首先应观察师徒的关系，如不观察，师徒两者违犯誓言，也就成为地狱之因。如《事师五十颂》所说：

上师与其诸弟子，彼此相同违誓言，

勇士最初应观察，师父弟子之关系。

二、师徒彼此观察

此又分为二：弟子观察上师、上师观察弟子。

（一）弟子观察上师

此又分为三：需要观察的原因、应依止的上师之性相、应舍弃的上师之性相。

1. 需要观察的理由

此世间的一天之护送者、一生的亲戚朋友等细微所作，也需要以询问和卜算等方式，加以观察研究；由于从此生到未成佛之间，所出现的任何善恶、快乐、幸福，仅依赖于

上师，因此应观察上师。如文殊怙主萨迦班智达所说：

连一天之护送者，或是一生之亲友，也需勤奋观察取，从今开始圆满之，
佛未获得前之事，虽仅依赖胜上师，但却不加善观察，犹如集市商品劣，
凡遇上者就持取。呜呼浊世稀奇事，不需精勤而精勤，应勤正法与上师，
随随便便心满足。

所以，对于上师应善加观察。

2. 所依止的上师之性相

依次指示律经、大乘和密教等三类上师的性相。律经的上师之性相：最初需要了知上师的功德和性相。上师的性相：如《律经》中所说：“应具备五类二十一组的随一功德。”概括它们的要点，正如《律三百颂》中所说：

知律仪轨具戒律，悲悯病者眷属净，
法与财施勤利济，如此齐聚上师赞。

大乘菩萨阿阇黎的性相，也如《经庄严论》所说：

善师清净调柔极寂静，功德增上精进经教广，
通达最胜空性善说法，悲心之主依止无厌倦。

《入行论》也说：“常于善知识，精通大乘义，菩萨胜禁行，命难也不舍。”《宝鬘论》也说：

知足悲心具戒律，烦恼清净具智慧，
此等善师你如依，以您尽知敬依止。

总而言之，因戒律清净，故身语清净，智慧清净；由精通经续及学问等，并特别精通任何所说之法的句义，故精通能断除弟子疑虑的教理；不重视钱财，将法作为烦恼的对治，以希望将一切有情安置于大菩提的悲心，作为发心之动机，以清净心，欲以饶益。上师绝对需要具足此三种性相。如萨迦大班智达所说：“清净善巧欲利他。”

特别密咒金刚乘的上师之性相，如《金刚幕》所说：

具足闲暇甚深法，精通一切诸学问，知晓火供坛城咒，开光朵玛到究竟，十种真实遍知晓。

《事师五十颂》也说：“沉着温和具智慧，堪忍正直无欺诈，知晓咒续之方便，具足悲心精论典，十种真实遍了知。”

十真实，虽说有外、内、秘密等许多类十真实，且因时间的制约，它们不能齐具，但是，决定应是一位具备如下条件的上师：具备获得灌顶的上师传承并且清净；因知晓

续义，故一切修持符合续部，进修达究竟；四灌的最胜誓言，如生命般珍护；与续相符的脉风、梦境等许多窍诀作装饰；以慈悲菩提心滋润心续；通晓众多显密的经论。如尊者扎巴江称所说：“具足上师传承知续义，誓言胜护众多窍诀饰，悲心滋润心续晓众论，彼之言教多多敬祈请。”萨班也说：

种种乘道指示法，诸要如同佛所说，

正确指示之上师，我即视为佛本身。

这样的上师，是十方诸佛的悲心和智慧的本色，为了所化有情的利益，而以凡人之身形降世。所以，是应该依止之上师，即是一切胜共成就的根本之缘故。如此颂所说：

无量功德圆满之上师，一切诸佛悲心智慧界，

以凡夫形降临所化境，一切成就无上之根本。

3. 应舍弃的上师之性相

除此之外，其他应舍弃的上师之相，如文殊怙主萨班所说：“如与佛教不相符，虽是上师也应舍。”同理，巴珠仁波切也如是说：“自心虽没有少许闻思修的功德，但自以为我是某某上师的转世、或佛子、或贵族子弟等，比别人优秀高贵，并且现在我的传承也是如此。犹如婆罗门世袭相传的门第观念；或者，虽有少许闻思修的功德，但其本身，不是以追求来世利益的清净动机去修习，而是担心自己于何处失去上师的地位等，为了今生的目的而做，称为‘如同木磨子之师’，即不能调伏弟子心续。

“自心比起平常凡夫，虽没有少许的功德差别，但为其他愚人不加分析地信仰而享有高位，并且被财物、恭敬惑乱了心续，自心充满了我慢，看不见殊胜的功德，称为‘如同井蛙之师’。传说往昔，有一只老年青蛙常居于井中，一天，来了一只海蛙。井蛙问：“你从哪里来？”海蛙答：“我从大海来。”“大海有多大？”“大海非常大。”“那么，有我井的四分之一大吗？”“不止。”“那么，有一半大吗？”“不止。”“那有此井大吗？”“不止。”“不可能有如此大，带我去看看！”于是，它俩结伴而行，见到大海，井蛙惊吓得头裂而亡。

“不依止有学识的上师，且不勤学经续，故孤陋寡闻；心续烦恼粗重，且无正知正念，故违犯律仪和誓言；心量虽劣于凡夫，却仿效成就者的行为，故行为高入天际；嗔恨嫉妒心重，故断倒了慈悲的吊绳，如此之师，称为‘如疯狂向导之师’，即引入邪道。

“特别是那种无有少许胜过自己的功德，并且没有慈悲菩提心的，称为‘盲向导之师’，不知道开遮取舍之眼。”

这些是应舍弃的上师之相，因为他们会浪费具信者一生的善资粮，并且此次所获得的暇满人身也将耗尽。

（二）上师观察弟子

上师观察弟子又分为三：观察的方式、能依的弟子之相、应舍的弟子之相。

1. 观察的方式：上等方式，如大班智达嘎亚达饶，用神通了知卓弥译师居住在拉则扎（天顶岩），就前去送殊胜法门，将他摄受；中等，用觉察事物的智力，观察弟子的标志、性相等；下等，用问答的方式观察，即应通过任何一种方式观察。如《三摩地王经》所说：“暂时不宣说，于器复观察，如知是具器，不请也应说。”《金刚鬘续》中也说：

犹如观察金珍宝，焚烧锻打细琢磨。

同样对于众弟子，也应观察十二年。

2. 能依的弟子之相：如《律三百颂》所说：“恭敬师父戒律净，禅定念诵恒精进，聪明柔和堪能忍，应知具戒精住法。”《中论四百颂》也说：“公正智慧追求义，如是听者是法器。”

总而言之，本性聪明且具天赋智慧，善于融会贯通词义；精进追求心智之义，功德向上增长；如以信心爱戴上师，加持就会进入心续，且法就会产生利益。所以，必需具备此三法。如文殊怙主上师在《智者入门》中所说：“聪明喜智敬上师。”若按照密教的标准：如《事师五十颂》所说：

对于三宝具信心，怖畏罪障极禁断，

信心清净善圆满，此人应施誓言戒。

尊者仁波切也说：“聪明净习信深义，欲速获大金刚持，此人应施金刚乘。”

即需要具备以上所说的性相。

3. 应舍的弟子之相：一般来说，是与前面所说的性相相反——对上师和法没有信心；违犯戒律；缺少智慧和精进等。特别如《事师五十颂》所说：“慧者弟子对上师，无有悲心凶嗔恨，傲慢贪欲不遮断，及损害等也不作。”所说即是应舍弃弟子之相。于非器不可说法，如《金刚鬘》所说：

犹如狮子乳，土器不堪盛，同样大密续，非器不应说。

一、弟子依止上师的方式

弟子如何依止上师的方式，又分为三：思维以信心为动机、忆念功德、实际依止的方式。

（一）思维以信心为动机

观察师徒的关系，其中，弟子观察上师，也应在未建立法的关系之前观察，如上师

的性相齐全，就依止；如不齐全，就不依止，而一旦建立了法的关系，即依止后，应以上师任何所作都视为善的方式（依止）。在显教般若经中视上师如佛；而密咒金刚乘中，说灌顶上师为真实之佛。如文殊怙主萨迦班智达所说：“显教般若经教中，虽说视上师如佛，然非说是真实佛，上师说是真实佛，乃由获得灌顶后。”

所以，建立了灌顶法缘的殊胜上师，为了方便引导所化，眼前的行为，虽然现似凡夫，但于了义真实密意，实为三世诸佛之智慧、悲心和本性的本性，是三宝总集自性。如《吉祥密集续》所说：“上师是佛上师法，同样上师圣僧众。”

是故，心中应坚信，自己的上师是真实的三世诸佛和三宝，不离此不是做作的、不能被外缘打断的信心，即是一切功德之基，所以极为重要。如《宝炬经》所说：

信心前行如母生，生出增长诸功德，

消除疑虑渡众河，信心即是安乐城。

如此等等广为宣说。

如不通达上师即是佛，佛的加持就不会出现。如《金刚鬘续》所说：

金刚萨埵与上师，如谁妄计为各别，

由此之故彼成就，会众主尊不能获。

另外又说：“你将上师视为和信解为从菩萨、声闻、独觉到凡夫之间的哪一类，就只会出现哪一类的加持；如对以上任何种类也无信解的信心，上师三宝的任何加持也就不会进入，并且任何善法也不会生起。”如《十法经》所说：

无有信心之诸人，白品善法不会生，

犹如种子被火焦，嫩芽青苗怎能生？

所以，一般来说，信解三宝、四谛和因果取舍，尤其是了知上师即佛的信心，特别重要。

（二）忆念功德

忆念依止上师善知识的功德，如《华严经心陀罗尼》所说：“善财童子，被善知识正确摄持的诸菩萨，不堕恶趣，能通达法平等性，能指示安乐和不安乐道，能以普贤的行为进行教导，送到一切智之处。”

如此等等众多所说。《宝云经》也说：“如依止上师，就能令善增长，不善减少，所以对于亲教师，或多闻、或相似、或具足戒律、或违犯戒律者，都应生起导师之想。”

又如《华严经心陀罗尼》所说：“圣吉祥生开示——善知识不是称呼而是内证，清净阻止放逸之处，从轮回城中拔出。种性子，恒常如此作意不中断，去到诸善知识之前。”

又《事师五十颂》也说：

何故历经千万劫，无数漫长也难获，
成佛本身应精进，即此一生能给予。

（三）实际依止的方式

此又分为：正式依止方式；三门的动机和所作怎样成办的方式；成办利养恭敬的所供方式；舍弃对行为不定等的的不信。

1. 实际依止的方式

意乐以信心为动机，忆念功德，到实际依止上师善知识的方式，如《律经》所说：“从受了沙弥、比丘戒后，一天也不中断，到十年之间，具有五组功德，是故，应依止如此知道戒律的细微开遮处的亲教师。”《根本律经》中说：“受近圆戒未满十年，应与亲教师住在一起、不要离开。”

如此依止亲教师的方式，佛书说应弯膝跪地的礼节，诵咒三次，而成为自己的依止师；大乘应以敬礼和祈请的前行进行依止。如《三摩地王经》所说：

为了进行法布施，如果于您前祈请，
善增我所未曾习，开始应以如此说。

如不祈请上师，或虽请了却未得允许，就不能成为法的种姓和弟子。如《金刚幕》所说：

“谁于上师不祈请，彼人不能成种性。”

所以，以恭敬的敬礼和威仪，祈请三次，上师赐予许可后，应依止上师。如《事师五十颂》所说：“师前温和轻缓住，衣着等法合戒律，双手合掌膝跪地，欲闻法等请三次。”又说：

最胜恭敬于三世，坛城合掌连同花，
亲近承事上师尊，用头顶礼师莲足。

2. 三门的动机和所作怎样成办的方式

《华严经心陀罗尼》中以九种方式宣说依止善知识的方法：“承担上师的一切所作，而不畏缩、厌倦，以如同大地之心依止上师；魔和恶友不能损坏亲近的意愿，如同金刚之心；不为一切痛苦所动摇之故，如同连绵不断的轮围；做任何事也不放下修持，如同世间的奴隶；断除我慢、过慢，如同垃圾之心；承担重担，如运载工具；遭受斥责、殴打等不忿怒，如同守门犬之心；自己为了求法和上师之事，奔走而无有任何怖厌，如船舟之心；不是自由行事，而是观看善知识的脸色，以师为准，遵命而行，以如同孝顺子之心，依止、承事上师善知识。”即应如同所说修习。

另外，生起怎样的动机和想法的方式，如上经中所说：

种性子，你自己因业烦恼而致病，故对自己生起病人之想法、善知识作医生想、法主所指示当作药来想。自己认真修持此法，生起治病之想。

如是建立所说的等等想法。

总之，依止上师之时，应不顾寒热、饥渴、劳累等一切苦难，上师任何吩咐，遵命成办；以敬信祈请；眼前自己的一切行为，也应请求、报告上师，按照上师所赐教命而执行；应以（自己的）心意（上师）您知的信心方式，来依止。

3. 成办利养恭敬的所供方式。此也有三：

(1) 财物的供养和依止上师的方式

对于传授自己共同教法和特别誓言，即令灌顶能如理获得的金刚阿阇黎，难施、难舍的妻儿和自己的身体性命，尚且需要施舍供养，以此方式依止，令师欢喜，更不用说供养马、牛、金、银、茶、缎等外器易变、不常的受用和其他财物资具。如《事师五十颂》所说：“自之誓言阿阇黎，难舍娇儿与美妻，以及生命也依止，易变受用何需说。”《和合》也说：“自己所有一切物，有智慧者供上师。”

虽说应如此供养上师，并不是因为上师有穷困、饥渴等等，需要消除。而是为了自己能于此生获得和进入菩萨道、经无量阿僧祇劫也难获得的双运金刚持佛果位之方便——供养指示无上金刚乘之一切道的上师，是圆满自己的福德资粮，是比供养其他三宝更殊胜的方便。并且（如此供养）也等同于供养了一切佛，所以是为了自己获得圆满的佛果。如《密集》所说：“于量等恒河沙数之佛菩萨，经劫承事及供养，较此，谁用油涂抹金刚阿阇黎的一个毛孔，福德将会更殊胜。”《事师五十颂》也说：“恒常供养于上师，此即与供诸佛同。”又说：“于彼施供即成为，恒常施供一切佛，所以即是积福德，积资成为胜成就。”龙树菩萨也说：

舍弃一切诸供养，仅于上师清净供，

上师欢喜遍智之，最胜智慧能获得。

也有一些人对于自己的上师，开始想以某种财物供养，但后因吝啬而不供养；或者，虽承许供养某种资具，过后却不供养，过失极大，必定投生于畜生和地狱，遭受痛苦。如《金刚藏庄严》所说：

智慧金刚之弟子，如若将诸所欲以敬信之心供奉，心意所想如不供，

或虽承许却不供，傍生地狱二恶趣，决定生于遭毁灭。

(2) 恭敬侍奉的供养和依止上师的方式

以身体恭敬、先行敬礼的方式，为上师洗濯双足和身体等及献净水、擦拭和涂抹、奉上坐垫和衣服、上茶等。总之，上师欢喜的一切所作之事，不可虚假、敷衍、懒惰，而应以净信从事。如《事师五十颂》所说：

洗濯双足沐浴身，擦拭以及涂抹等，

开始前行先敬礼，同样最后尽力成。

语言方面的恭敬方式：于称呼上师的名字之时，应在名字之后“尊口所宣”的敬语。为了恭敬他人，而说殊胜的赞颂。比如，“至尊遍智金刚持强巴阿旺更嘎丹增扎西扎巴江称贤德的尊前亲口所宣”，如前书所说：“称呼宣说师名称，名后应具尊口宣，为了恭敬他人故，应该宣说殊胜词。”

心意以断除我慢的方式，需要做任何使上师欢喜之事时，双手合掌，请求：“请赐教。”师答：“如此如此做。”弟子应高兴地说：“遵命而行！”并且，在无散乱地听取教命，完成了所嘱咐之事后，永远不要生起“我送上了如此供献，所以我对上师有大恩”的傲慢，而应以谦和的言词，明白易解地报告：“是如此而为。”

另外，指示应舍弃其他一切不欢喜和不恭敬之事，如《事师五十颂》所说：“上师面前请赐教，遵教奉行如是说；双手合掌不散乱，上师教言认真听。嬉笑咳吐等诸事，应以手掌遮掩口；办完事后汇报时，应以谦和语告知。”

所以，在上师面前，出现吐痰、发笑等事时，为了消除不美观和不敬之相，应以手掩口不让露出。另外，其他不合理且不恭敬的举止行动：在上师面前坐高大垫褥、在前面先走、盘顶髻、戴帽、上师坐在赤裸地上时，自己仍把腿放在坐上以及双手叉腰伸肘、搓揉腰，如此等行为应断除。上师站立时，自己不要睡卧和安坐；居坐时不要睡卧；上师从座上起来时，自己也以恭敬的方式，从座上起立；在上师面前入座时，不要随随便便而应恭敬入座。

前面所说的不走在上师之前，在特殊情况，如夜晚黑暗笼罩时，有水、深谷、盗贼等危险的路上，如获得“先走！”的命令，应走在前面。另外，在上师看得见的地方，弟子不要彼此揪扯身体，不要背靠柱子和墙壁等；不摆弄手指和计数。在没有如会供等特殊需要时，不要唱歌、突然奏乐，以及不要以兵、商、农等的言语、众多行为，而使上师出现听闻的过失。不应在上师面前抛出口水、鼻涕和痰液，不要上座之时伸脚、相互慢步溜达、争执辩白等。

在自己的上师居住之处，开光、火供、灌顶、招收弟子、讲经传法，都应向上师请求开许。佛书说上师如不开许，不可以从事；彼处如未住有上师，则不需要请求开许。由以上活动所获得的任何供品，都应全部献给自己的上师；上师从供品之中适宜选取之后，余下的供品，弟子自己受用。

在上师面前，看见他人要给自己穿衣等承事，以及要从座上起来敬礼等行为，应制止：“不要如此！”

如跨越或用脚践踏上师身体的影子，佛说此有如同毁坏佛塔的过失。所以，仅影子也不可跨越，何况跨越鞋子、坐垫、衣服，以及乘坐上师专用坐骑等，更不允许。倘若

因环境和时间的制约不能不跨越之时，观想以金刚顶髻的咒印将其举起，从其下穿过。

对于上师的财物，不可以认为不是自己的，就不管不顾，而应如自己的生命一样的珍惜；如上师是在家人，对其子女和手印母等也应恭敬；并且，对于上师的眷属，也应视如自己的朋友，以悲心平等对待。

如果有人讥毁、嗔恨上师，那么，自己不应与此人亲近。倘若自己的能力能够阻止不信和讥毁等，应加以阻止；如不能阻止，也不要与此人轻松交谈。也不要猛力打开或用力敲拍上师的房门，而应缓缓开关。接受上师的惠赐或自己上供实物，都应恭敬地用双手供或取。

先前自己虽说要依教奉行，但因疾病等原因不能办理，只要不是内心不欢喜或不相信而未办理，又有以后办理的欲望，则不成为遮罪，因而不办也无过失。并且，如获得上师的开许，也无过失。其次，根本不能办，或如有违三律仪的所学不可办的诸事，如果上师认真敦促，应将此事不能办和不可办的理由，用明白的语言解释清楚，不办也无过失。除此之外，不管上师吩咐什么，都应以极大的欢喜和精进心，三门集中，专注聆听、成办。如果违命不办，“违上师命堕入金刚狱”，过失极大。所以，应以遵命照办和所作所见皆善的方式而行。在上师面前，如有不检点的行为，应知道羞惭，（例如），仅用大眼看视上师也应断除。总之，以恭敬的方式，住于符合自己三门的行为。

以上这些是《事师五十颂》和《金刚藏的庄严》等书所宣说的，而与这些相同的内容，在律部的经论中虽也有宣说，但为各自的教言，因顾虑文字太繁，故不书写。

(3) 修习供养的方式

依止上师善知识，请求了何种法，就清净修持何种法。同样，最初，如是一位请求了沙弥、比丘的戒律者，应遵守比丘戒律 253 条，沙弥 33 种违犯（学处）；如是一位请求居士戒者，应遵守杀生、不与取、不梵行和假话等四根本戒，加上饮酒为五戒；即使只领取了近住斋戒，也在前面五根本之上，加上坐高广大床或垫、歌舞花鬘涂香、非时食等，共为八支。这些别解脱的戒律，随顺所取，知道守护，如合理遵守，则称为“戒律清净”，是获得增上人天和决定胜（永久安乐）三种菩提的根本，是一切功德的基础所依。如龙树菩萨所说：“戒律如同因与无因之地，一切功德根依佛所说。”《入行论》也说：

功德戒律田滋生，果之受用无穷尽。

如不是这样，虽领取比丘戒等戒律，而心中不能确定自己对于每一条戒律是否都能守护，此称为“破（犯）戒”，如此颂所说：“违犯戒律堕恶趣，于彼多闻不能救。”《入行论》也说：

“布施受用也投生，恶趣乃由犯戒生。”

如此，任意受用众多死者生者的信财（信徒奉献的资财实物），是比吞下铁锤火焰

的痛苦还更大的痛苦之因。如此颂所说：

熊熊火焰灼铁锤，比起吞此更可怕，

违犯戒律不清净，化缘所乞不应食。

另外，经中也说：一位有罪之人，一天杀死上千人，较此，违犯戒律受用信财的过失更大；百年之间，经常不断地积聚十不善之业，较此，违犯戒律受用信财一天的危害更严重等等。是故，需谨慎守护。以上这些，是按照遮止的学处（戒律）来说的。

如按照奉行（成办）的学处来说：沙弥、比丘学处普遍修学的三事之修持，与此相属的寂止的长净：贪欲的对治——观修不净、嗔恨的对治——观修仁慈；愚痴的对治——观修缘起流转还灭、妄念的对治——观修数息、傲慢的对治——观修界之品类，成办寂止、于四念住（修观时四种所缘行相：身念住、受念住、心念住和法念住）之上，观修四谛十六无常，成办胜观的修持等，应该奉行。

如是获得了菩萨乘中观、唯识二者任何一种的发心戒律。其中，中观派，在《虚空藏经》和《集学论》等中，所说的君臣初发意的菩萨等，容易出现十四根本堕罪、十八恶作（罪细微故名恶作）；唯识派，按照《菩萨地论》的意趣，说为二十戒，其似他胜罪四种和四十六恶作等，所说应了知，如同眼珠一样守护，是禁断恶行的律仪戒；修习成办愿行的共同学处，特别是六度等，是摄善法戒；布施、爱语、利行、同事，即以四摄事成办有情的利益，是饶益有情戒。此三戒之中，汇集了菩萨的一切学处，所以，如获得了二种传承的发心，就应修学它们的学处。另外，观修慈悲菩提心、寂止和胜观，这些是获得发菩提心戒者之修持。

如按照密乘来说，一般三下续部（事部、行部、瑜伽部）虽有各自的守护和成办之事，但是，如按照主要无上续部的标准：最初，圆满获得了具相（合格）的四灌之后，因灌顶的生命是誓言，故四灌各自的入定、出定、行为、饮食之时，守护瑜伽不离，即誓言二十。宝瓶灌顶所守护的根本和支分誓言二十二。同样，五部共同和各自的誓言，如理了知，如同生命般信守。复次，随顺窍诀，以清净见解作为基础，以广大的精进修持四灌之道——生圆二次第的瑜伽。是故，弟子依止上师，不管获得了何种法，弟子都应清净修持此种法。因此依止上师求法之意义，是为了让彼法成为自心烦恼的对治，即需要由了知取舍之要，而了知对治乘各自道之特点，并且如此修持。此如错误（如不是如此），坐在法席中，仅是闻法，或仅是了解，如此，上师传法的意义也不出现（无意义），弟子求法之意义也不出现（也无意义）。如《三摩地王经》所说：“我虽指示最善法，如你听闻却不修，犹如病夫不服药，自之疾病难痊愈。”《入行论》也说：

身体如此这样行，仅听言说未见行，

仅念医疗药理书，对于疾病有何效？

所以，凡上师所传之法，总而言之，无不成为三律仪的修持及其支分之法。如文殊

怙主上师（萨班）所说：“没有戒律无善续，如无皈依非佛徒。”又说：“所以诸波罗蜜多，无有不是发心法，进入金刚乘之门，除了灌顶无别法。”又说：

具足三种律仪之，生圆深要如了知，以此今生或中有，

或者十六生之内，佛说能成圆满佛。

如同所说，弟子获得与此符合的某法，按照先前所说的如法修持，上师所拥有的闻思修、讲辩著、贤正善的功德，在弟子自己的心续中，如同翻版一样全部具足，那么上师传法和摄收弟子也就有意义；弟子依止上师求法也就有意义。此也是一切供养之中，最好的修行供养。如《经部庄严论》所说：“谁修贤者所教法，心中清净生欢喜。”《本生经》也说：“报答饶益之供养，即是遵嘱而修持。”

总之，弟子心续中生起一分功德，减少一分过失之上，一切有寂的吉祥之出处，是具相上师善知识。所以，应以先前所说的财物、承侍、修行等三种供养使其（师）欢喜，断除一切不喜之事，即以刹那不离佛金刚持之想法来依止。如此颂所说：

生生世世依上师，财物承侍修行供，

刹那不离导师想，不染过失妄分别。

《经部庄严论》也说：“恭敬承侍或财物，以及修行依善师。”《事师五十颂》也说：

于此何需多宣说，凡事令师生欢喜，

不喜诸事尽断除，如此种种精进行，

最后成就阿阇黎，金刚持佛亲口说，

知后应以诸事物，遍使上师生欢喜。

《金刚藏庄严》也说：“因此应以诸方便，完全随顺金刚持，最胜上师令欢喜，师喜一切佛欢喜。”

4. 舍弃对行为不定等的不信

自己求得灌顶和教法，即依止上师之后，上师不定（自己不能理解）的行为，不管任何不合自己心愿的行为、任何所见，也仅仅是面对各种所化时的方便善巧行为，但因受我自身不净业力的影响，而如此显现。所以，应想到实为佛的大行，以如此唯一清净的想法。

例如：往昔，仙人喜星视圆满的佛为外道的仙人；阿阇黎无著将怙主慈氏顶在头上展示，任何其他业不清净者都不能看见，而一位业力稍微清净的老太婆却见为母狗；阿阇黎海生足视无有肢体的金刚为养猪孝；尊者那若巴，看见阿阇黎谛洛巴烧烤活鱼等不适宜的作为，如同疯子；阿阇黎麦支瓦视夏瓦热瓦为捕杀野兽和鸟禽的猎人；阿阇黎佛



智足，看见文殊菩萨如同俗人一样买酒且作事：阿闍黎佛智自己的上师巴朗达亲口说：“你的疑惑，应到中国五台山——文殊的金刚座前当面请教！”遵命前往的途中，在金刚座的北方，有一房屋之前，休息着一位妇女和一只母狗，附近有位僧人，以法衣作为下裙，在翻耕田地。“哎呀，出家人偕同妇女，且耕地，出现如此情况，真是败坏佛教！”如此想到而十分感伤，又想：这样也是因为到浊世，应到此处去化缘。那位僧人吩咐妇女：“给此出家人奉上途中干粮！”妇女拿上渔网，在小河中捕了鱼，煮熟后，放在母狗前面的树叶上，吩咐：“呈上法筵。”将母狗呕吐物和先前的鱼呈上，阿闍黎想到是特地所缘和不清洁的肉，就不吃。于是僧人吩咐道：“喂，将南瞻部洲的普通食物呈上！”就呈上大米及奶酪，阿闍黎吃完想走。僧人说：“现在离开此地，今晚找不到住宿之地，明天再走。”就只好住于此地。

于此，阿闍黎念诵《密集》。在阿闍黎不知道的地方，妇女做出一种不高兴、不满意的表情。阿闍黎的心中想以此断除疑惑，就敬礼祈请。妇女说：“我不知道，刚才那位僧人极为精通，请问他。”阿闍黎问道：“他去哪里了？”答：“买酒去了。”

等候到晚上，才看见那僧人酒醉蹒跚归来。虽然不信，却仍放下傲慢祈请道：“请为我解说《密集》。”“接受灌顶！”“我已获得过灌顶。”僧人说：“我本人需要（给你）灌顶。”就在仲秋八月初八的晚上，小茅屋变成为无量宫，宫中央，文殊的金刚九尊之坛城现量显现，于此请求灌顶。从如此的文殊菩萨处，阿闍黎佛智受学了《密集》和大威德的诸法类。所以，文殊菩萨虽然不是因食物匮乏而需要耕地，贪爱酒才去买酒喝，但为了调伏所化，而示现这些。阿闍黎虽也是精通五明的大学者，然因障垢，虽见到真实的文殊菩萨，也不过如此。因此，由于自己的显现清净不清净的原因，对佛也见有种种善恶；佛也是调伏各种所化而示现与之相符合的化身。正如《宝性论》所说：“佛日于所化之山，如实合宜降。”

因此，应想：“我见上师虽是平常人，但我的此上师是真实的佛。”如此敬信和祈请，从骨髓之内、骨之最深处（刻骨铭心），而自然无造作地生起（上师）是佛的决信和信仰，觉证和地道的诸缘起自然吻合。如阿闍黎铃尊者所说：

仅以上师之加持，即彼刹那皆出现。

又于前面所说的，依止具相上师金刚阿闍黎，求得灌顶和教法后，心中如生起“这样是违犯戒律，缺少精进，愚痴”等蔑视的想法，那就成了蔑视一切佛，将长时遭受痛苦。如《事师五十颂》所说：“思维如此之怙主，弟子如果蔑视之，即是蔑视一切佛，因此经常受痛苦。”

不仅如此，还有用语言讥毁上师的危害，如前书所说：

假如讥毁阿闍黎，瘟疫以及损伤病，

魔鬼疫病诸毒物，大愚痴者将死亡；

国王火灾及毒蛇，水害空行及窃贼，
妖魔以及邪师所，杀死含识堕地狱。

或者，如以三门扰乱阿闍黎的心意，所决定遭受的业，必将投生于无间地狱，遭受痛苦。如前书所说：

于阿闍黎之尊前，永远不起心扰乱，
倘若愚者扰乱他，决定下堕入地狱；
无间狱等可怖畏，一切地狱之显现，
于阿闍黎讥毁者，居住于此清净说。

不仅是求得广大灌顶和教法，甚至只求得一偈法缘者，如不认为上师，佛说其过失也是这样。辛底巴在《大黑阎摩敌的释难引导》中说：“虽仅听闻了一句，如不当作你之师，就将百次生为狗，生为卑贱之种性。”

其次，在上师面前仅细微虚假，也会出现严重的过失。

例如：从前，有一位大成就者的弟子，在汇集了许多眷众讲法之时，上师以乞丐之相来到此处，在会场中顶礼，弟子害羞假装未见。晚上法会散去，弟子去见师顶礼，师问：“刚才何故不敬礼？”“未看见。”刚一回答完，双眼立即坠落于地。后又猛厉祈请宽恕，上师给予加持，双眼恢复如初。

如是求得灌顶教法后，不认上师，且蔑视、讥毁等行为，有先前所说的如是危害。因此，对上师不加以观察，凡所遇到的，随便就求取灌顶；或者虽只有一位，但一点也不知道依止上师的方式（都不如法）。并且（对上师）不做依止的那些人，应劝他们：“不要如此！”以悲心施予教诫。如《事师五十颂》所说：

因此应以大精进，金刚上师大智慧，
善不自夸喜隐藏，永远也不要讥毁。

另外，上师如对自己斥责、殴打等，或示现任何不欢喜之相，也应认为：是为了净化我自己的业障，而如此这样，恩德极大。应生起感恩之心，殊胜信解。如此颂所说：

无论上师行为怎样现，都将增长希有胜信心，
一切所作不作它分别，饶益之想恒常愿获得！

总之，恩德无比的自己的根本上师，是一切佛之本质，是一切成就的源头。由如此了知的方式，一切饮食的献新供养上师；如有一件新衣，也加持为天衣，首先信解供养上师；显现的事物——美丽鲜花、清静的水以上，凡所遇到的善妙，全都供养上师；自己的身心出现的任何快乐、富饶等，也是上师之恩德，故供养上师；自己的身心出现的任何病痛等不喜，也是因上师的恩德，净化往昔的一切恶业，应祈请“上师知！”

去见上师时，不要空手前去，是缘起之要，特别是在上师灌顶和讲法等时，乃是三世十方诸佛及佛子的一切悲心加持，一起进入此殊胜上师，而与诸佛无别而住。比起其他时候举行众多的百供千供，而在此时仅呈献上一口食物的福德更大。

观修生起次第时，如了知：除了形态显现为殊胜的某某本尊之外，本质上仅为自己的根本上师，无有其他，那么加持就会进入，尤其是观修生起次第的本尊之部主，如不知道其与自己的根本上师无别，则不能获得成就。如文殊怙主萨班所说：

生起次第之究竟，头顶庄严部主现，

部主即是上师尊，此点如果出错乱，无有成就续所说。

圆满次第的智慧于相续生起，也仅是上师的敬信和加持之力，令自相续生起圣心的通达智慧，此等诸要应了知。尤其是作为上师善知识的临时仆人（侍者）和使者等，乃至府第清扫者以内，也应知道是无谬的资粮道，即以自己的三门之诸事，令上师金刚阿阇黎本人欢喜，且圆满资粮的方便，以大精进成办。凡是不信、讥毁等行为、上师不欢喜之事，以了知和忆念先前所说的诸危害之方式加以断除，以众多方式精进奉行。

如是，由了知依止上师的取舍诸要之方式，获得具相上师后，应以甘受苦行、不辞辛劳、不顾身命的方式，依止上师。从前，常啼菩萨为了从法胜菩萨求学智慧到彼岸（般若波罗蜜多），不在意劳累疲乏、饥渴、睡眠、昏沉、白天黑夜等等，只想何时才能获得智慧到彼岸。在到达后，获取智慧度时，为了作供养，而变卖自己的肉、油脂、血，即用利刃戳破右手，喷出鲜血，割尽右腿上的肉，到墙角断开骨头等苦行，来到法胜菩萨的面前，但法胜菩萨于7年之间，安住于三摩地。在此期间，断除睡眠、安坐的行为，仅保持站立、行走两种威仪，心中唯思何时说法？像这样7年将结束的第7天，常啼菩萨听见天神说：“菩萨法胜将从三摩地中出来说法。”于是就去清扫说法处100由旬以内的地方。为了不飞起灰尘而准备洒水时，魔让水消失不见，常啼就戳破自身的所有脉管，以血洒地，帝释天就将其（血）加持为红檀香。然后，常啼及眷属摆设了庄严圆满的狮子座，法胜菩萨前来上座，宣讲般若波罗蜜多（智慧到彼岸）。因此常啼菩萨获得了6百万禅定法门，亲见无数的佛，从此在梦境中也不离见佛。据说现在仍在圆满的佛妙音无尽的座前。

同样，大班智达那若巴依止谛洛巴时，为了奉行上师之命，从楼顶纵身跳下，身体跌得万分疼痛，心中也无比痛苦。上师用许多长竹片，浇上油，在火上熏烤，用力从那若巴的手脚之中刺入到心间，痛得他整个身体的所有关节伸直，遭受了难以忍受的疼痛和痛苦，坐了许多天。一次向做农活的人乞讨了满满一特巴（用人的头盖骨做作的碗）稀粥，献给上师。上师表现出特别高兴的表情，就又去乞讨，未获得，只好偷了剩下的稀粥就跑，被农夫抓住，打得半死……

经历了这样的苦行24次，最后上师用鞋猛击那若巴的额头，（致使他）昏倒在地。

苏醒之时，上师心续的一切功德，在那若巴心续中生起，师徒二人的心智成为无别一体。这乃是因为不畏艰辛痛苦，遵照上师的言教而行持，以业障清净且资粮圆满之力，而成为如此。所以，没有超过遵上师言教而行持之法，且功德也唯此最大。同样，仅稍微违背上师教言也会产生较大的过失，如有一次，谛洛巴吩咐那若巴：“你不要做布札马希拉寺的护门。”后来，因需要做了护门，但不能赢得与外道的辩论，所以需要上师谛洛巴前来传授阻止辩论的方法。

同样，阿阇黎海生足虽被上师暴打，在人群之中当众受到凌辱等等，不仅未退失信心，反而更加信奉上师，因此业障清净，上师的加持进入而获得成就。

另外，色喀穷瓦向自己的上师卓弥译师，供献了自己所应得的 30 只公母牦牛和黄金等所有的财物。十三年之间以干农活等极大的苦行，为上师父母做事，且以悦耳的歌喉说唱等令上师欢喜，而圆满获得了道果及分支法，上师的加持进入，以大精进修习，而成为闻名于世的“成就自在主色登更热（色导师遍知）”。

同样，尊者米拉日巴向玛尔巴译师，虽供献上自己的身语意，请求传法，却未得允许，而让他在雅卓打隆巴等地降下冰雹；在洛扎拉喀瓦地区施放恶咒；又让修建了圆形、半圆形和三角形等三座碉楼，又全都在修成一半时，被痛斥拆掉，让将土石又搬回原地，后背也磨出了脓疮，然后修建了现在仍能见的集聚人天福德的最胜所依——名为“米拉的九层公子楼”。在此期间，身上又磨出了许多脓疮。以如此的苦行，依师教奉行，因此业障清净，资粮圆满，而被上师摄受，圆满传授了所有灌顶和教诫。并且在灌顶的时候，亲眼现见了胜乐金刚的本尊圣众。然后以强烈的苦行修持，而获得了共同和最胜的成就。

总之，往昔出生的所有印度和西藏的智者证士，他们全都依止了具相的上师善知识，对于上师的行为不生邪见，并且无有欺诳、狡诈地依教奉行，历经无数苦行，而成为伟大的智者和成就者。追随和效法先贤之人，也应以这样的方式依止上师。现在我等众人，往昔虽出现了无数的佛、菩萨和证士，但自己因仅随业和烦恼而去的过失，未能成为他们悲心顾视之境，仅连见面的缘份也没有。如《入行论》所说：

饶益一切有情之，无数如来虽出世，自己却因自过失，未成养育之行境。

所以，虽仅获得了人身，但在此五浊横流、佛教的尽头、唯陷于朋友的罪恶和自己的不善之中而不能自主、昧于取舍的末法时期，佛菩萨以无量悲心亲近顾念，以与自己缘份相符合的人之形态降临世间，用符合自己的行为，方便善巧地摄受自己，进入清净的正法之门，打开取舍之眼，无谬指示解脱遍智的最胜道，所以，实质上虽是佛，但恩德却比佛更大，因为守护自己之缘故。因此随时随地应以三种信心为动机，以三种欢喜的方式善加依止。如此颂所说：

犹如玛拉亚的森林中，到处散布圆木虽平常，

枝叶湿润发出旃檀香，于谁依止就与谁相同。

理解妙善上师的行为和教法的词义，犹如被彼等的芳香所熏染，甚至取舍和三门的一切行为也好于先前，于如此的方便，决定应该精进。

不依止上师的过患：是前面所说的需要依止上师的原因和功德等的反面，故不需要再说。附带指出，如依止不善的知识和罪恶的朋友，就会退失诸功德，增长诸过失，生起一切不如意，因此应加以断除。如《正法念处经》所说：“成为一切贪婪、嗔恨、愚痴的根基，是罪恶的朋友，如同毒茎。”《涅槃经》也说：“菩萨怖畏坏友，而不是怖畏疯象等。”《亲友品》也说：“无有信心且悭贪，好说假话离间者，智者不能作为师，有罪之人不交友。”无著仁波切也说：

与彼结伴三毒增，失坏闻思修诸事，

能使慈悲变无有，佛子慎应舍恶友。

如诸所说，罪恶之友能生起一切过失，失坏一切功德，且带入邪道，所以应慎重不交和舍弃之。

（四）师徒之间传授与听闻的方式

师徒之间传授与听闻的方式，概括来说，也就是观察师徒之间的关系，即师徒具足了性相，显密之法怎样传授和听闻的方法。首先是，上师如何教授？如文殊怙主萨迦大班智达所说：“三门行为遍清净，为护佛教敬奉行。”

传法时，阿阇黎应穿好三种法衣等衣装，身体不要躺卧、伸脚等，而应端正伸直，即以释迦法王转法轮的方式（跏趺坐、手结转法轮印）；语言断除多余语、重复、语调低弱、声音忽高忽低等，而应于音的支分圆满，清楚正确地宣说；心不要贪著名闻利养，断除我慢、嫉妒、贪瞋等，而具足本尊的佛慢，以慈悲菩提心给予一切众生以利益和意乐，心想降下法之大雨而宣说。如《集学论》所说：“法之布施不为财，即是福德增长因。”

其次，弟子听闻的方式，如文殊怙主上师所说：“断除听闻诸过失，希望知道善谛听。”即必需在断除了听法的三过、六垢，生起菩提心，具足佛慢的状况中，以对上师和法的信解，专注听闻。其中三过，如此颂所说：“耳不专注如覆器，意不记持如漏器，混杂烦恼如毒器。”

六垢，如同《注释明智》所说：

我慢及不信，正法不追求，散乱及内收，疲厌闻法垢。

所传授和听闻的法之性相，即如文殊怙主上师所说：“佛所宣说，智者所传承，成就者所观修，班智达所解释，译师所翻译，印度和西藏的一切奉行，律、经、论三藏的智者所善妙共许之法，应作听闻讲说。”

结行：阿闍黎恳祈宽恕错误，妙善回向菩提，无缘的印契；弟子的所作是酬谢献礼，妙善回向菩提，恒常依止正知正念。

依止方法巨轮乘信风，善航渡过轮回大毒海，
护送到达三身大宝洲，师友舵手最胜何不依？
道的根本依止善知识的方式之引导终。

第二章 座之前行

座之前行分为三：祈请上师、端正动机、加持风和语且念诵倍增咒。

一、祈请上师，睡起的瑜伽：正行按照各自的引导典籍所说。黎明起定的瑜伽明观之后，应祈请根本上师，即如至尊扎巴所说：“首先敬礼上师足。”萨班在《三律仪论说》中也说：

密咒士之胜上师，即与三宝无差别，
所以凡于师祈请，三宝同时也成办。

《根本金刚偈》也说：“甚深道即是上师道。”《道果》也说：“首先为了真实相应于指示自己教诫的上师，应谛听上师及其传承的历史传记等，应对上师及传承信解、观修、且猛励祈请……”

祈请的方式，也如同文殊怙主萨班所说：“因此获得灌顶者，明见佛法僧三宝，总集一体为上师，如祈上师入加持。”

敬礼时，明观前方虚空中，或在自己的头顶上，有本质为自己的根本上师，而形象为自己的本尊喜金刚、或瑜伽母等，诸尊无别，即信解彼为汇聚上师传承等一切皈处的本质，以强烈的信仰，反复高声念诵祈请：“上师知！”同样，口说言词，心思意义，泪如泉涌，以强烈的敬信思维：于此生、中有及后世，一切乐苦、善恶也除了上师您之外，无有其他指望处，故您知！由此祈请：

皈处总集上师宝，虔诚皈依敬祈请，
我和如母诸有情，祈请加持身语意！
加持我心入正法！加持执取圣法道！
加持平息道迷乱！加持幻象变法界！
加持非法妄念灭！加持生起不动信！

加持生起慈悲心！加持成熟菩提心！

加持此生即成佛！

因尽力如是祈请，心中信解且感觉到上师用明察的智慧加以顾视，用爱悯的悲心加以关怀，用救护的能力加以守护、救度和加持。上师化为光明，融入自己，上师的身语意就与自己的身语意成为无二无别，平等安住（入定）片刻。

二、端正动机

动机为广大意乐菩提心，如《入行论》所说：“其他诸善如芭蕉，结一次果就会枯，菩提心之常青树，结果不尽永增长。”又说：“轮回百苦望摧毁，有情不乐想清除，百种安乐虽欲行，却不常发菩提心。”

所说的具足效力的动机菩提心是这样的：住于轮回六道及中有的一切有情，无始以来，没有一个未曾做过自己的父母。他们在做父母之时，以大恩养育自己，喂自己最鲜美的食物，给自己穿最柔美的新衣，极为慈爱，全是养育之大恩。然而所有这些具恩者，虽想安乐，却不知成办安乐之因——十善法等；虽不想痛苦，却不知断除痛苦之因——十不善，想法与实际背道而驰，歧途迷乱，如同生盲被独弃于荒野中的这些老母有情实在可怜。我此次修持一清净的正法，这些父母有情的六道各自的业力显现及痛苦习气等全部远离，获得遍智佛之果位，如此思维即是菩提心的动机。以此动机所成办的任何大小善事，也转成为菩提。不仅如此，而且从发心开始，不善和无记也变成善圆觉之因，如圣天在《中观四百论》中所说：

思维菩提萨埵们，善和不善都可以，

全部转变成妙善，此心为主之故也。

彼善根以方便摄持，是为加行发心殊胜；善根以因缘不坏，是为正行无缘（无得）殊胜；能使善向上增长，是为结行以回向之印遍加上之殊胜。即此三种殊胜，在讲授佛法、观修本尊、诵咒、顶礼、经行等无论做任何大小善事也不应忘失。

三、念诵倍增咒

具足身要，清除 9 次或 3 次浊气，思维一切病魔、罪障、逆缘危难全部外出。然后尽力诵修金刚诵加持风，又观想自己的舌上有一瓣莲花，其上有一“阿”字，周围元辅音字母围绕，放散出光明，汇收佛菩萨等的语之加持而融入。清净语之障垢，念诵三遍元辅音字母咒：

啊啊 衣益 乌勿 热热 里利 埃艾 欧瓿 盎啊 嘎卡嘎噶昂 杂擦乍乍尼雅 扎刹 榨榨阿纳 打塔达达纳 巴帕拔把嘛 雅惹拉哇 夏喀萨哈哈

三遍缘起咒：

喻 耶达日玛 黑杜扎巴哇 黑敦得肯 达他噶得 哈牙哇得 得肯扎又尼若达 艾枉

巴底 玛哈夏日玛 那耶梭哈

观想阿字元辅音等融入舌中，由此具足语力，念诵：“于我之舌根，愿具佛辩才，以词之威力，调伏诸有情，我用词所说，诸义愿成办！”

倍增咒：喻桑巴惹桑巴惹比马纳萨惹玛哈扎瓦吽。此咒如念一遍，所念诸咒就变成百千遍。

喻萨玛惹萨玛惹比马纳萨惹玛哈章巴也所哈。如念诵 7 遍，所作诸善全部增加 10 万倍。

喻打热打热奔打热所哈。如诵一遍，所作诸善成为无数，此为佛所说。

第三章 共同前行

共同前行的次序，觉沃吉（阿底峡尊者）的噶当派一般认为：最初阶段，思维暇满难得、死无常、业因果为下士道；中间阶段，观修轮回的过患为中士道；最后观修慈悲菩提心为上士道。虽可以按如此的次序讲说，但此处却是依照吉祥萨迦派的窍诀要点，以如下的次序宣说：为了令心生起出离且趋入正法，而指示轮回过患的引导、为于法生起精进而宣说暇满难得的引导、为了迅速修持法而宣说死无常的引导、为合理了知取舍而宣说善恶业果的引导、为获得圆满的觉悟，而宣说观修慈悲净觉（菩提）心的引导等五种。

第四章 轮回过患

讲说轮回过患的窍诀要点是：要断除轮回，获得解脱，就必须消除对轮回的贪恋。而要消除贪恋，就必须了知轮回的害处。正如尊者扎巴所说：“如欲成就出忧苦，贪恋三界应断除，要断轮回之贪恋，应念轮回之过患。”佛经也说：“欲界存在诸过失，色界存在诸过失，同样如此无色界，唯有涅槃见无过。”

因此，从此以下的一切修持，应以出离心摄持，此即是修习能获解脱的道之关键要害。如有人问：“那么，在轮回中存在什么样的痛苦、过失、危害呢？”如《正法念处经》所说：

有情地狱受狱火，饿鬼感受饥渴苦，

畜生遭受互吞噬，人类感觉生存短，

非人遭受争与斗，天人遭遇放逸苦，

轮回之中诸安乐，仅针尖大也无有。

思维六道各自的痛苦，为了生起厌离而观修苦苦；为断除贪恋而观修坏苦；为生起解脱的愿望而观修行苦。

一、苦苦

如尊者仁波切（札巴江称）的道歌所说：“首先痛苦之痛苦，是三恶趣之痛苦，如善思维皮肉开，如降头上无法忍，不修善法断除恶，生产恶趣之作者，住于何处皆无义。”在答复札登的信中也说：“痛苦痛苦三恶趣，似麻风疮又生痛，如善思维何能忍？思此应断不善业。”

此痛苦之痛苦（苦苦）是三恶趣的痛苦。总的来说，一切轮回是痛苦的本性，于此之上又以这些痛苦最沉重，如同成为双倍的部分，而称之为痛苦的痛苦（苦苦）。例如，患了严重麻风病的时候，又长出脓疔和金伤夹核（矢、石等造成的创伤与自然疮疡的肿核两者并病，治此损彼，成为难治之症）。彼又有地狱、饿鬼和畜生等三种。

（一）地狱的痛苦

思维寒狱、热狱、近边狱和孤独狱的痛苦。

1. 首先讲说寒冻地狱，是萨迦派的道果法自己的主张，因为如首先讲说痛苦最大的热地狱，有些人可能出现气息上燥（侵）和口吐鲜血等现象。因此，就从痛苦最小的寒地狱逐渐减少讲说，在每一热地狱的四方都有近边地狱，诸孤独地狱也接着讲说，所以是考虑到有条不紊的讲说。寒地狱如同此颂听说有八：

具疱以及疱裂狱，阿趣嚙嚙咬牙狱，

青莲花与红莲狱，大莲花狱八寒狱。

此八寒地狱生起的方式是怎样的呢？众生各自的寿命、业力和福德耗尽时，犹如灯油耗尽谁也不能阻止（灯灭）一样，四大融入而死亡之时，不认识光明而昏迷，无有忆念。从彼四大顺次生起中阴，在中阴四十九天等体验难以思议的痛苦。从此状况中，过了二十四天半（即中阴一半之时）以后，生起将投生于何处的中阴景象：投生地狱时就变成如同焦木炭或晒垫般漆黑之相，所带的光也呈黑色。一切显现黑糊糊（洞洞）的之中，与业的死主（阎罗王）俱生的鬼卒等相遇，极其恐怖。有些用黑索从前面拖拉，有些发出如雷声般的“杀！杀！打！打！”，在后面用火器击打驱赶……中阴身不由自主，如同堕入万丈深渊般，头下脚上倒栽拖着顶上长长的黑色而去。到达所投生之处时，昏迷不省，如同死去。苏醒后立即将按照生前所积造恶业之影响，而必须遭受不同地狱的痛苦。

具疱地狱：由于业力的影响（作用），而化生成为身材高大、肌肤柔嫩而极不耐寒

的人。寒狱中所有大地都是雪和冰的大峡谷，四周围绕着连绵不断的雪山；狂风夹着雪沙呼呼啸叫着，从黑暗洲的上方袭来，连仅能容纳小鸟大的隐蔽处也找不到，仅补丁大的御寒衣也没有，连一丝星光的照明之物也没有。虽呼爹叫娘地求救，不要说有帮助的朋友，就连一只小鸟也看不见，只有独自在黑暗中，被严寒冻得全身起满了无数的冻疱，遭受着难以忍受的痛苦。

疱裂地狱：比上一地狱更冷二十倍，所有冻疱也被冻得“嘣嘣”地暴裂开。在裂开的冻疱之内，又有铁虫用尖利的铁喙，洞穿所有的骨头。需要遭受如此的痛苦，直到地狱寿限结束之间。

阿趣地狱：由于寒冷的痛苦太强烈了，没有其他办法，只能发出剧烈的呼寒叫苦声：“阿趣趣！”

嚯嚯地狱：因为太冷了，冻得连呼寒叫苦声也无力发出，而只能发出“嚯嚯”的微弱叹息声。

咬牙地狱：冻得连叹息声也发不出了，只能咬紧牙关。

青莲地狱：因狂风和严寒之气的吹打，身上的脓血块顷刻间被剥去，露出皮肤冻成青蓝色，又“嘣嘣”地裂成 8 片或 16 片等，颜色如同青莲花，所以取名为裂如青莲狱。

红莲地狱：寒风之力顷刻间剥去了青皮，下面露出鲜红的肌肉，又冻裂成 16、24 片等。

大莲花地狱：以上的肉片又裂散为无数，身内的所有脏腑也被冻得发出爆裂声而裂开，虽然身体内外都坍塌了，却因业未尽而不能死。以上即如《俱舍论》所说：“具冻疱等八寒狱。”如此八寒狱的寿量，《俱舍论》说：“芝麻仓中取芝麻，百年一粒全尽时，方为具疱狱寿量，其他狱增二十倍。”

所说之义为：玛格拉之地所用的大升，等于 80 藏克的容器，是一芝麻仓库，从此库中每一百年取出 1 粒芝麻，直到取完了库中芝麻所用的时间，即是具疱地狱的寿量。而其他七个地狱的寿量，则依次倍增二十倍，如经中所说：“具疱狱寿量的二十倍即为一疱裂狱的寿量，红莲狱寿量的二十倍即为一大莲狱的寿量。”

生往这些地狱的业：是享用上师三宝的信财，吹灭酥油灯的照耀，剥下本尊的衣服和卷轴画像的边幅，抢劫僧众共同的木材、衣服，供给不温热的茶和菜等和三宝相关之物。将大如人、马、牛等，到小如虱、虻以上的有情抛入水中，抛进冰雪峡谷等。总之，一切寒冷的痛苦的生起，都是所谓的“因为（造业的）形式相似就生起相似的（痛苦）”。

总而言之，由嗔恨为主的三毒炽盛，所生起的都是不善之业，因此，前面所说的这些，不要当作是如同标准（比喻）征兆的虚架子，而应实际修持。

修持方式应如是思维：哎呀！我从无量劫以前到现在之间，于此轮回处漂转，且因无数的痛苦河而成为痛苦，现在直到此能取所取的迷乱轮未止息之间，仍要不由自主地

投生于六道之地，感受无数的痛苦。

其中，如投生于寒冷地狱，观想：其地方、其本质痛苦，其寿量怎样，从具疱狱到大莲花狱依次观想。如生于那样的地方，则没有能够忍受之境。现在人间冬天，仅把脚或手掌伸入冰中一天都不行，而又没有不生于此寒冷地狱的把握，并且必定投生的业——剧烈的三毒，每天也都存在所作、现作、未作，因此绝对会投生。如投生则没法忍受如此的痛苦，且无解脱之时，因此无论如何也不要投生于彼，由此应修持殊胜之法。

所以，现在世间此生的所作：扶亲灭敌、财物、经忏、买卖、农务等，虽忍苦耐劳、不辞劳苦地精勤，也没有完成和满足之时，如同希望获得空中的彩虹。应舍弃如此无有意义之诸事，而修习清净的正法。心中如此思维发誓，为祈求上师三宝加持修习清净正法而祈请；所作罪恶以强烈的悔恨心忏悔禁断；且对生于寒冷狱的有情反复观修悲心。

2. 思维火热地狱的痛苦

怎样生彼的方式：如同先前所说，积聚投生于彼处之业，彼之中有，在阎罗王的使者的胁迫牵引之下，头下脚上倒栽黑？而下去，到达彼处时，昏迷无有念知，苏醒后立即出现地狱的身形等如同先前所说，幻化生出身材高大、肌肤柔嫩如同新肌（伤口及疮口愈合时所生嫩肉）极不耐热的身体。热地狱有八，即如此颂所说：“复活黑绳众合狱，号叫大号叫燃热，极热无间八热狱。”

这些地狱的处所，《俱舍论》说：“此下二万无间狱，其上依次七热狱。”即此世界的下面2万由旬（古印度长度单位名，1由旬约合26市里。）深的地方，有无间地狱，其上依次重叠到复活地狱。这些地狱的共同之处是：所有大地都是以燃烧着的炽铁为地基，整个四周围绕着炽铁的壕沟和围墙，所有上下都充满着熊熊的火焰。

刚投生于里面的地狱众生，立即被燃烧着的炽铁地基所烧焦，四处畏逃，想寻找救护的处所，却无有可逃的地方和救护处之时，如同主要仇敌的守护地狱之众多忿怒阎罗，拿着各种武器团团包围，吼叫着“打啊！杀啊！”远处的发射炽铁的箭和强弩，近处的用长矛和标枪，身边的用剑、斧等众多武器，戳穿身体，砍割全身。并且，当被火烧成焦灰而昏死时，从空中清晰地发出：“复活！”之声，同时“啞啞”地吹来一股凉风，因此身体复原如初，站起，又如先前一样昏死。必须在此极其黑暗的地方，经常不断地感受痛苦，即是复活地狱。如《入行论》所说：

阎罗狱卒剥尽肤，倍受异常极苦痛，

炽热熔铜灌身内，燃烧刀剑短矛枪，

戳刺肉躯成千疮，堕入极热铁地基，皆因许多不善生。

黑绳地狱：其他与前狱相同，但生于此地狱的众生被阎罗狱卒抓住，用黑绳（墨线）将身体纵横划分为8、16、32份等，然后用燃烧着的炽热铁锯，从头上锯割，锯到脐下时，上身的所有伤口又愈合无痕；又掉头锯到上身时，下身所有伤口也愈合无痕。如此

不停地锯割，用炽热的小铁斧砍劈，用凿刀穿戳等，无论怎么折磨，业未尽之前却不会死去，必须要感受痛苦。如《劝诫亲友书》所说：“有些狱众遭锯割，余被锋利斧头切。”

众合地狱：地狱生灵在热铁地基上四处张望逃跑时，看到形如牛羊等自己所杀的头像的热铁的高耸红山火红地跑来跑去。想到我到那边山中间可以逃走，于是就跑过去，而遭两山合上挤压，整个肠肚外溢，全身被压成了滚滚的尘埃。两山刚一分开，身体马上就恢复如初，又如前感受合上压榨的痛苦。以此为代表。被燃烧着的炽铁片卷包；被放置于燃烧的袋中系上袋口，所以全身被烧焦。打开口袋时，身体恢复如初，又系上口。另有装入燃烧着的铁簸箕中、装入燃烧着的铁碓窝中被舂打等各种经书所说的情况。如《劝诫亲友书》所说：“有些被榨如芝麻，余如细粉被研碎。”

号叫地狱：由怖畏如此炽铁地基等痛苦而逃窜时，看见了一白色房屋，心想“如去到那里，会有安乐。”于是跑进去，房屋就变成了燃烧着的铁屋，且门自动关闭。所以，备受痛苦的煎熬，除了发出哎哟哟的叫痛声，别无他法。

大号叫地狱：关进双层燃烧着的铁屋之中，身体被烧得痛苦万分，心想即使逃出了内层也逃不出外层，故如同心被挖出般，痛苦绝望地大声惨叫。

燃热地狱：地狱生灵被狱卒们抓住，用燃烧着的如同两刃剑的弗戈，从肛门刺进，于头顶穿出，身体所有脏腑被焚焦，从口鼻冒出闪动的火焰和烟气，从头顶也直冒出滚滚焦烟。拔出弗戈时，身体恢复如初。像这样的刺进和拔出，仅一刹那也不停地连续进行。

极热地狱：狱卒用三尖的弗戈，从肛门和两臀刺进，由头顶和两肩穿出，如前面一样焚烧，如前书所说：“一些狱众遭铁戈，刺进穿烧透全身。”又《百业经》中所说，是由一个铁罐中烧炖和在三层的铁罐中依次烧炖，而称为燃热地狱和极热地狱之名。

无间地狱：将地狱的生灵，放进 2 万由旬大的热铁炉之中，炽热的火势使身体与火燃为一体，只能听见痛苦的嚎叫声，才知道里面有生灵，除此不能看见他们的身体。恒常为如此强烈难忍的痛苦所逼迫。如前书所说：

诸大乐中之极顶，为际贪欲大乐王，

同样一切痛苦最，无间地狱最难忍。

总之，在三界中，没有比这更大的痛苦，且无有间断地为强烈痛苦所逼迫。

这些地狱的寿量，如《俱舍论》所说：

人间五十年，欲界诸天之一，下层之一天。是故五百年，

往上二倍增。复活等六狱，依次每一天，等同诸天寿。

所以彼等寿，相似诸欲天，极热狱半劫，无间一中劫。

所说的意义是：人间 50 年等于四大王天（六欲天之第一重天）的 1 天，如此 30

天为1月，12个月为1年，如此500年即是四大王天的寿量，而此寿量又等于复活地狱的1天，以此来计算的500年即是复活地狱的寿量。

同样，以人间100年计为1天，如此1000年是三十三天的寿量，以此计为1天，如此1000年是黑绳地狱的寿量。

人间200年为1天的2000年是离斗争天的寿量，以此计为1天的2000年是众合地狱的寿量。

人间400年为1天的4000年是喜足天的寿量，以此计为1天的4000年是号叫地狱的寿量。

人间八百年为1天的8000年是乐欲天的寿量，以此计为1天的8000年是大号叫地狱的寿量。

人间1600年为1天的16000年是他化自在天的寿量，以此计为1天的16000年是燃热地狱的寿量。

极热地狱寿量为半个中劫；无间地狱寿量是一个中劫。

生于这些地狱的原因：一般都是以强烈的嗔恨为动机而行杀生等不善的行为；特别生于无间地狱的业是伤害金刚阿闍黎，和造五无间罪业的人将转生于此地狱，且所谓“径直下去”也是此。

复次，如是思维：哎呀！于此轮回极痛苦之地，特别是从复活地狱到无间地狱之间的诸热地狱，其处所怎么样呢？其本质怎么样呢？其寿量怎么样？并且观想自己亲身在这些地狱中感受那些痛苦，如此长时观修。

然后思维：现在，我自己身体仅碰了下兵器，或接触了一点火苗，或迸溅了一点火星，也痛苦难忍。如果热地狱的痛苦降落到头上，那又怎能忍受？如此等等，如同寒狱时所说一样，希望修习正法和观修悲心等。

3. 思维近边和孤独地狱的痛苦。此分二：

（1）近边狱。

颂曰：“塘煨尸泥利刃道，剑叶刺树无极河。”

利刃、剑叶林和铁刺树三者同属兵器一类，就合计为一，加上其他三种共计四种，分布在所有八热狱的周围，即每一热狱的四方都各有四种近边狱。如《俱舍论》所说：“八狱外围十六增，它们分布于四方，塘煨狱及尸泥狱，利刃道等无极河。”

正式讲说四种，且指示列入“等”字之中的剑叶林和铁刺树。

① 塘煨（火灰坑）狱：需要感受主体热地狱的业一旦结束，地狱的有情受狱卒阎罗的驱逐、威胁而逃窜时，突然发现东方有一条新路和一片灰蒙蒙的平原。在以前所有

的时间中，唯一看见的只是燃烧的热铁，现在看见了道路和灰蒙蒙的平原，顿感愉悦，再加上后面狱卒的驱赶，于是就迅速地跑去，来到如同锅头粉覆盖着的火灰坑上。结果双脚陷入其中，骨肉分离，露出了白骨。

因剧痛难忍，整个身体也就跌进热得难忍的火灰坑中，所有肌肉被烫掉，露出了白骨。因恶业未尽也就不能死去，又浮到火灰坑的面上，身体也愈合如初，又如前一样再次沉入火灰坑中。在坑的周围，有如毒蝎一样的狱卒们守护着，没有可逃脱的地方，如此需要在约人世的百年之间，感受无法忍受的痛苦。

② 尸泥地狱：从前面的地狱脱身出来时，又感觉前面出现一条浅蓝色的河流，心中强烈想去往彼处，而飞跑时，狱卒们让开通道，从后面驱逐而去。所谓尸泥塘地狱，本质上是由地狱有情死去的尸体腐烂之尸泥所形成，极其灼热、恶心不净的自性，仅感受到气味就会昏厥，能致人于死地。

所以，外面的铁围山是由我们这个世界（南瞻部洲）上的众生共同的福德所形成，如果不是此山的遮挡，一接触到尸泥的腐味，众生就会立即死去。

虽然如此，但地狱的众生因受恶业的牵引则不能死去，而是要深深地沉入尸泥塘中，口鼻等所有的根门均塞满了污秽。在尸泥塘中有无数铁虫，用锋利的坚牙利喙咬穿了所有的腿骨，剧痛难忍，就只好在尸泥塘中打滚，全身被烫得焦臭腐烂。他们需要在这样的状况中感受人世的百年之久。

③ 利刃道地狱：需要如此感受的业力结束时，狱中众生又从东方一条狱卒们未把守的路上逃窜，看见前方绿油油的，像草坪，心想那里舒适，就快速跑上前去。结果踏上了一片利刃的平原：地上密密麻麻地布满了锋利无比的刀刃，大的如木牌大小，小的约一卡。脚刚一踏上就割破，剧痛难忍而跌倒，全身被大利刃切割成百千节肉块。站起来后身体马上愈合，又再次被切割，必须在这样痛苦的状况中待上约人世的百年之久。

从此狱出来时，又看见一片悦意、青葱茂密的森林，快速跑上前去。刚一坐在树荫下，就突然刮起了巨大的狂风，撼动着树林，于是树上所有的枝叶全部变成剑、斧等利器，如同大雨般地降下。虽然全身被切断成无数的肉块，但却不会死去，而必须在如此痛苦中待上人世的百年之久，此即是剑叶林地狱。

必须如此遭受的业结束时，他们从此狱出来后又逃窜。看见一座葱绿的草山，跑到山脚之时，青灰色巨犬和食骨雕等众多凶残的猛兽，一哄而上争食活物，吃尽全身肌肉，拉出所有的腹肠。正在遭受难以想象的痛苦之时候，从山顶上清晰地传来以前自己所爱欲的男人或女人的声音，叫着自己的姓名呼唤道：“你在哪里？到这来！”听见后立即生起贪欲之心，与怖畏猛兽的恐惧心情交织在一起，便飞快地向上攀爬。此时山上密密麻麻地长满了长约 16 指的锋利铁刺，且刺尖朝下，将全身上下刺得满是窟窿，如同筛子，流出血水。遭受着这样的痛苦而到达山顶时，不用说贪恋的对象，就连他们出现过的痕迹也没有，因此感到失望、沮丧。正在不知所措时，飞来了以名叫“夏当森”、翅

长约 16 由旬的鸢鹰为代表的众多凶猛飞禽，啄食头脑、眼珠，全身被啄撕成碎块。身体被吃完后又依次长出、愈合如初，感受了不可言说的痛苦。

这时，又从山脚下传来与先前一样的呼唤声，于是，大家在贪欲心和恐惧心的驱使下，就跳跃、翻滚着向山下跑去。此时所有的铁刺的刺尖朝上，刺透全身。下到山脚时，连贪恋对象的痕迹也没见到，又被恶狗等咬食。在此，他们需要像这样地反复上下约百年之久。如《劝诫亲友书》所说：

**有些具铁牙之巨灰犬，凶恶抓撕后抛掷上天，
等候残食无权之铁鸟，锋锐铁啄利爪齐撕扯。**

④ 无极河地狱

他们又看见如同无沙滩的灰色河流，跑到之时，结果掉入细火灰变化的所谓的“无极河”中。在此狱内形如绿火的大火之中，如浇水，立即变得极热且沸腾。众生陷入如此难以忍受的痛苦。刚一堕入，所有的肌肉就被烫掉，露出了森森的白骨，但仍不会死。在此狱的周边，狱卒们拿着兵器，如同毒蝎般守护着，没有任何可逃跑、通行的路，并被焚焦且不能脱身，而又必须跨越。在如此的状况中，必须待上约百年之久。

然后狱卒们又面向内驱逐威胁，众生迷失了方向而来到炽铁地基之上。于此处，他们想起了先前极度悲惨的痛苦感受，立即迅速地逃向南方。于是如同先前一样从煨塘到无极河之间的遭遇依次感受。西方和北方也必须同样感受——佛如是说。

复次，长时观想自己亲身生于这些地狱的不同地方去感受痛苦，结果这些痛苦仅在心上感觉体验，也是多么的痛苦和恐怖。而投生于这些地方的一切有情，全都是自己前世的父母，且现在的父母亲友死去后，也没有不投生于地狱的把握，因为投生于这些地狱的主要原因，是嗔恨心所积造之业。因我们在此生和无始轮回以来，造积了无量的嗔恨之业，则必将投生于这些地狱中。

因此，此次获得了暇满的人身，遇见了具相的上师，获得了甚深的教诫，如不自己欺骗自己，则有成就佛果位的时候。应在心中发出强烈的誓愿：今后即使遇见生命的危险，也不做那些能牵引投生于地狱的业；不是仅口头讲说殊胜的法，而是要想真实地修习一清净之法；为成办如此修习，而数数一再祈请上师三宝；对生于地狱的那些父母有情观修悲心；并且发愿：愿这些有情全部现在即从恶处中解脱！应如此精进修持。

（2）思维孤独地狱的痛苦

如比较前面那些，那么此狱的痛苦则无分量（程度、限度），所以取名为“孤独”（独一）。此狱虽然无有确定的种类，但是汇集了约 80 部经的要义——菩萨寂天所著的《集学论》中说大约有十八种：

其中一种，有一位名叫“具德”的长老向灵鹫山上走去，正好圣者目犍连从山上下

来，二人在途中相遇时，目犍连看着空中发出感慨。具德问：“是什么原因使您要这样呢？”“孤独地狱。”目犍连用神变示现让具德看见：离灵鹫山稍远些的虚空中，有一人形，身量约二间屋大，正在遭受身体的整个里里外外被火烧的痛苦，他是因作屠夫宰杀了许多牲畜而投生于此处；比前者更近些的空中也有一人形，身上所有的肉皮外翻，腰以下只剩下骷髅，被一点筋所连接着，此是所谓“屠夫的师傅”——屠宰牲畜的发明者；比前者更近些的空中，还有一位人形，身材巨大，约有山堆大的睾丸下垂着，身体与睾丸之间仅有一根细如马尾的肉丝相连，感受到难以想象的痛苦，这乃是阉割了骡马等牲畜的生殖器的果报，而遭受如此的痛苦。以上共有三种。

僧护的传记中记载：僧人的大盆（木槽）等用品不洁净（不如法制作），或为自己的利益而使用等的果报，是投生于如大盆、如瓦罐、如扫帚木、如圆臼等的地狱；在寺庙的柱子、墙壁、坐垫等的上面以不净之物涂抹的果报，是投生于所谓如同柱子、墙壁、绳子、坐垫等之类的地狱，成为如同那种经常被役使、利用的形态，必须用想心（意识）去感受如此的痛苦。

侍候僧众的人如果因为吝啬的原因，而将应今天做的事拖到明天，其果报是投生于人的形状，其上、下身的中间（腰部）如同快要断开一样羸弱；把供养僧人的叶片拿给自己的亲属等人的果报，是投生于所谓如同树干、枝、花、果等的地狱，虽然显现为树干等形象，但本质却是有情，就必须遭受被人砍伐、食用等难以思议的痛苦。

《二亿耳者》中宣说：妓女等白天守护斋戒，晚上卖淫的果报，是白天在珍宝所成的无量宫中，接受天子和天女的供养，幸福无量。太阳刚一落下，无量宫就变成燃烧的热铁屋，众天子和天女也变成燃烧的铁狼，将她焚烧、啃食等，痛苦难以思议。黎明时又变成如同先前享受快乐。还有一屠夫白天杀生，而晚上守持斋戒（不杀生），由此白天晚上感受的苦乐，正好与前面的例子相反。

同样，某人前往一处居住在海边的僧众处。该处中午敲响打木，集合众多僧众供斋（吃午饭）。他在午饭之前到达时，没有看见有什么不好的情况。午饭时，他排队拿到应得的一份，后面人催促他道“快走”。他从容地观看，看见那些僧众刚一进入法席，就相互嗔恨争斗，用钵盂等相互击打，全都受伤，感受如此争斗的痛苦。过了一会又分开散去，就问别人此是什么原因？回答说是因为这些僧众在此生之前吃饭时发生了争吵，由此果报而投生于这样的孤独地狱，在业力未结束之前，每天都必须感受痛苦。

同样，班智达米底的母亲，投生卫地一富人家中的昼夜都在燃烧的炉灶中，变成一只虫子。班智达也就在此富人家做了多年的仆役。每次发工钱时都不领取，而等到一次性结算时，领有许多，就全部交给他（富人），说：“我的工钱就买这炉灶。”狡猾的富人心想“印度游方僧心眼不好，炉灶可能是珍宝。”因母亲的业力未尽之故，所以未获得许可。就在富人家中用工钱作了许多净化不与取（偷盗）罪的仪轨，最后必须靠偷窃、逃跑，才获得炉灶。

同样，巴珠曲极旺波在《普贤上师言教》中，也写了孤独地狱的传说：往昔，大成就者岭杰热巴，对着羊卓雍措湖中看了一会儿，悲泣地说：“哎呀，不要享用信财！不要享用信财！”弟子问道：“那是为什么？”“湖中有一位因享用信财，而投生于孤独地狱的上师之神识，正在遭受痛苦。”弟子请求示现。便以神变让湖水顷刻干涸。顿时，露出一条大鱼，鱼身与湖同大，全身正被密密麻麻爬满的无数小虫所蚀食着，因而痛苦难忍地翻滚着。弟子又问：“遭受如此恶业者是谁的投生？”“是后藏名叫黑马喇嘛的转世。后藏名叫黑马喇嘛的咒力和加持力极大，对于为鬼魔所折磨者，只用观看一眼就会产生效果，因此成了卫藏四翼的供养对象。在举行亡灵的供养（超度）等事之时，只直呼一声“呸”便收取许多马牛。死后就投生为这条鱼。”

另外，大成就者唐东加波，在一块大石上面修持气脉瑜伽，石头由此裂成两半，从中露出一只大蛤蟆，全身正被无数沾附其上的小虫所蚀食，所以因痛苦不堪，而大张着黑洞洞的口。弟子问：“这是怎么回事？”“这是一位举行血肉供的上师之转世。”

现在的上师们也是如此，施主宰杀肥羊后，咽喉和脾脏等混合血肉，放在胸脯和肋巴肉之上，供养上师们。上师们把披单甩在头后，像小孩吮吸母乳一样吃着内脏，又取出小刀慢慢削吃体腔外部的肉。吃完之后，满嘴油光水滑，头上热气腾腾，已非先前来的模样，而是满面红光、昂首阔步而去。今世这样享用的业债，来世必须用身体来偿还，到那时，投生于孤独地狱中将是何等的悲惨啊！

同样，鄂尔寺的大堪布巴登曲雄（具德护法）住在德格时，有一天对僧众说：“今天厄达河里不管出现什么也不要放过。”许多僧人去到河边等候，直到下午时，才有一大段木材顺水漂了下来，就打捞上来。报告大堪布：“除此之外，什么也没有出现。”“就是它，把它劈开！”木材劈开后，露出一只大蛤蟆，正被身上许多小虫所蚀食。堪布为它作了沐浴和净化仪轨，并说：“这是德格的管家屋杰的转世。”所以，官吏名利们现在虽大权在握，但想想这些地狱，也应小心谨慎行事。

以上所说这些足以警示：今世温泉（热水）等中，绝对不能烧焦虫子，而有烫不死的虫子。但如是其他畜生也可能顷刻间死去，因是孤独地狱而不能死去。这些地狱的痛苦虽是最小的，但却比现在降临于人身的痛苦更大，超过百倍、千倍。如《劝戒亲友书》所说：

每天短矛三百支，猛厉戳刺之痛苦，

比起地狱小痛苦，连少许也不能及。

不用说真实投生于这些地狱中不能忍受，就连只是听闻或观看图画形态也会恐惧。如前书所说：“见地狱画及听闻，想念读诵形象化，也生恐惧难忍受，遭受果报何需说。”

所以，希望成办不投生于地狱的善，断除罪障之心，对生于彼处的诸众生观修悲心

等如同先前所说而行。

（二）思维饿鬼的痛苦

投生的原因是积集了悭吝为动机的恶业；果报是遭受饿鬼的痛苦。饿鬼又分隐居饿鬼和散居饿鬼两类。

1. 隐居饿鬼

又有：外障饿鬼、内障饿鬼、双重障或进食障的饿鬼等三种。它们的居住处，主要是在南瞻部洲的下面 500 由旬的地方，名叫饿鬼城迦毗罗（淡黄）。此地非常不快乐，一看见就会忧伤气闷。在这片如同沙尘或碎石的平原，颜色灰白，且根本没有水等的地方，许多众生由于积造了同类的业而投生于此，有些是胎生，有些是化生。

（1）外障饿鬼

生于此地的身体，如《劝戒亲友书》所说：“有些嘴约针眼大，腹大如山苦饥饿，纵遇少许之秽物，寻找之力也不具。”

身体刚一投生，头就大如须弥山，口小如针眼，颈细如弓弦，腹广如山体，肚阔如大地，手足细如猬刺，皮肉全都干枯陷于骨眼（骨头洼陷处）中，如同枯槁的多罗树树梢。虽然身体如此衰弱不堪，但因饥渴的逼迫，所以没有休息的机会，必须拖着如同破车的身体，发出“噤噤”之声，艰难地行走，关节摩擦碰撞，感受到如同火烧般的剧烈疼痛。不论怎样寻找饮食也不能获得，即使偶尔找到了一点，也有其他大权势、大力者拿着兵器把守着食物，并遭到殴打，以至一点受用也没有。

或者看见食物堆积如山，于此方向所有多得无法容纳的饿鬼争先恐后地跑去时，强势者欺凌弱势者，弱者被推倒、殴打。脖颈细如弓弦支撑不起脑袋，手脚似猬刺支撑不起身体，而摔倒跌伤，全身松松垮垮。承受了如此痛苦到达食物跟前时，而食物却变成土堆或白脂石堆，连食物出现过的痕迹也没有，因而悲泣、打滚、捶胸等，遭受难以思议的忧伤和痛苦。

同样，看见缓缓地流淌的大河，走过去时，河已变成了灰蒙蒙的干枯的河床；看见绿树、枝叶、果实，等走到时，只绝望地看见了枯槁的树干等。只有失望不如意，备感痛苦。

（2）内障饿鬼

如同上面一样寻找不到饮食，即使找到了一点，也仅是一点低劣的屎尿、鼻涕和口痰等，且因手上的毒而变干燥；吃食物时，因口小如针眼，食物吃不进去而腐烂；即使有一点进入了口中，又因口腔过于阔大，而无法进入喉咙；吞咽时，咽喉太细不能吞下；进入腹中时，广阔如大地的胃感觉不到一点充实，仍是饥饿如初。极度饥渴而悲泣等，

需要遭受难以想象的痛苦。

（3）双重障的饿鬼

刚吃下了少许食物就燃烧起来，焚焦了所有的五脏六腑，并从口鼻等诸窍嗖嗖地冒出火焰和浓烟。身体摔倒在地，嚎啕大哭。有些种类的饿鬼颈疣极大如同身体系上瘰疣，且把瘰疣所流出的脓血认为是食物而吃下；还有必需吃炽热沙子等的痛苦。如《劝戒亲友书》所说：

有些吃后口中燃，食物烧口吞吃沙，
最劣饿鬼连大便，脓血等物也难获，
相互殴打并自食，颈部瘰疣所流脓。

另外，所有饿鬼众的共同之处是：夏季的月光也成为炎热的助力，而冬季的阳光也成了寒冷的助缘等。存在如此的痛苦，如《劝戒亲友书》所说：“所有饿鬼之众生，夏月炎且冬阳寒，仅仅稍微看一眼，果实枯萎江河竭。”如此必须遭受各种痛苦。

例如从前，卓辛杰（牛宿生）尊者来到饿鬼之地，中了饿鬼的吝啬之毒热，口特别干渴。在一大铁堡的门前，有一位黑脸红眼的人。尊者问他：“哪里有水？”结果围上来许多如同烧焦的圆木段一样的饿鬼，请求说：“大士，请赐给水！”尊者说：“我也没找到水，你们为什么说赐给水？”饿鬼回答：“我们投生于此山谷虽然已有 12 年了，但除了今天之外，连‘水’这一名称也没有听过。”即因吝啬的恶业，不要说饮食，就连水的名称也听不到。

又如阿闍黎则达日云游时，一位有五百孩子、相貌丑陋的女饿鬼对阿闍黎说：“我的丈夫去金刚座寻找食物已十二年了，也无回音，您如去金刚座，请转告他‘你如不迅速回来，孩子们都将饿死。’”阿闍黎问：“你的丈夫是什么样子？所有的饿鬼都相似，我能认出吗？”“不会认错，他嘴大、鼻塌、眼小，具有九种丑陋相貌。”

阿闍黎到了金刚座。一个沙弥施洒朵玛水和朵玛食（供施神鬼的食物）时，聚积了许多饿鬼争抢，于其中发现她的丈夫，阿闍黎就转告了他妻子的口信。饿鬼说：“我流浪了 12 年，唯有一次，一位清净的比丘丢弃鼻涕，我们众多饿鬼围抢，我只抢得少许，除此之外，再也没有得到过任何可吃的。”而他自己在争抢鼻涕时，还被其他饿鬼打得遍体鳞伤。

同样，八日译师将从印度回到藏地之时，去幽静处散心，看见有许多饿鬼悲泣，就问：“你们为什么要哭呢？”饿鬼回答：“您在之时，施给我们许多朵玛，就不会饥饿；您如去了西藏，就没有施朵玛者了，我们就将为饥渴所痛苦，所以就哭了。”译师为了帮助他们，购买了十担米，举行了大型的定期朵玛供，并为朵玛的装饰而安置了许多黄金的所依。

这些饿鬼的寿量：

《俱舍论》说：“饿鬼界，以一月为一天共五百年。”即人世的一个月，作为饿鬼的一天，如此无五百年是饿鬼的寿量，即等于人世的一万五千年。虽然人类等众如果七天不吃就死去，但饿鬼因罪业深重，即使千百年听不见饮食的名称，也不能死。

2. 散居饿鬼

是在天、人的世界中，依其业力而成为天妖、王鬼、死魔、魑魅、鬼女、独脚鬼等。这些饿鬼如果看见具有福德和能力的人，就恐惧得要命，任何想法也没有了。仅为饥渴所苦恼，即使食物、酒等如降雨般饮入口中，也无有饱足的时候；经常心怀恶意，为贪图其他有情的寿命气息，而竭力加以损害；欢喜地来到生前的亲友跟前，却让他们出现疾病、疯狂等不乐意的痛苦；当有能力的咒师举行了诅烧抛，饿鬼们就被经劫（长时）地镇压在地下黑暗处，或被火供之火焚烧；或被驱魔芥子和石子等抛打，而头裂成百瓣、身断成千截等，痛苦和恐惧令身心疲倦。因为竭力损害他人的生命等唯有恶业的行为，所以最后必将立即投生于地狱遭受痛苦。

因此，现在我们仅一天不食，就会多么痛苦，如果投生于那样（饿鬼）的地方，如此成百上千年仅饮食之名也不闻的痛苦，那就根本没有办法忍受了。而现在又根本没有不投生于饿鬼的把握，并且决定投生的业——吝啬和悭吝（阻碍他人施舍之心）为代表的，所有不善每天都在造作，没有不如此造业的间隙，所以绝对将投生于饿鬼。现在无论如何也需要一个不投生饿鬼的办法，即如同前面一样思维。

（三）思维畜生的痛苦

思维第三恶趣——畜生的痛苦，也分海居畜生和散居畜生二种。投生为畜生的因，是以烦恼及不知取舍的愚痴为动机造作不善业，果为遭受畜生的痛苦。

1. 海居畜生

在外面的大海之中，大至巨鲸，小至鱼、蛤蟆、蝌蚪，如酒糟一样密集。其中长蛇、巨鲸等大的畜生，身长可以绕须弥山数周，小的则如微尘或针尖一般。大的畜生吞食小的畜生，小的径直刺入大的身体中蚀食，并且每一个大的畜生的身上，都有许多小的生灵筑巢居住蚀食。犹如海浪升起了又消失，消失了又升起一样的来去，没有停住，遭受无有固定居处和朋友的痛苦。生在没有太阳光明的地方，连自己肢体屈伸也看不见。所有畜生无论大小，生处、住处、死处，全都这样，因为愚昧无知，而对一切取舍之处迷惑不解，即是生于无边痛苦之处。

2. 散居畜生

尽管生在天境和人间，却仍遭受愚痴和被役使的痛苦。尤其是人间的那些无有主人的野兽等畜生，连吃一口草等食物也需要东张西望。它们相互吞食、残杀。猎人用网罟、机关、火箭等瞬间捕杀。为了牙、骨杀大象；为了皮杀虎、豹、狐、獭等；为了血肉杀野牛、山羊。如此等等，都是因为自己的身体而成为自己被杀的原因，极为痛苦。并且终日恐惧、惶惶不安。

有主人饲养的畜生：有驮运、剪毛、挤奶、阉割、穿鼻和耕地等无数被役使的痛苦。它们因为愚笨呆痴，当屠夫拿着刀剑走到面前时，只是眼睁睁地呆看着，连逃避也不知道。马、牛等畜生的背上虽磨得伤痕累累，却仍要驮运货物、被人骑使。走不动时，主人就用鞭子抽打，或用石块击打，根本没想过它们也有疲劳和病痛。牦牛、山羊、绵羊等畜生从开始被主人使用，直到衰老之时，不是由主人自己宰杀，就是卖给别人宰杀，无论如何都将被宰杀，连一个自然死亡的也没有，有如此等等痛苦。如《劝戒亲友书》所说：

畜生之处有宰杀，捆绑击打等痛苦，

解脱之善断舍者，相互吞食极难忍。

有些因为珍珠毛，骨血肉皮被杀死，

无有自由被他人，足上钉铁遭役使。

寿量：《俱舍论》说：“畜生最长达一劫。”即长寿的能活到一劫之间，短的年月之间，或每一刹那之间就发生生与死，没有固定的长短。

因为投生于畜生道的那些众生，是如此的地方，是如此的痛苦，是如此的寿量，所以当看见畜生的共同痛苦和一切有情的痛苦时，应观想自己即是那受苦者，而设身处地详细思维有多么痛苦。

（试想，）现在我们背上背着重物，或被他人鞭打，或身上出现病痛等时，会有什么样的痛苦呢？因此我自己如投生于畜生道，那么像那样的痛苦又怎么能忍受？因为投生的原因——愚昧为动机的业已积造了无数，那么畜生道的痛苦就肯定会降临。所以，为了对治此无明，这次我应对经典闻思修，且以由此所生的清净智慧的明灯，消除一切有情的所有无明黑暗，并祈请上师三宝加持自己具有如此消除无明的能力！心中应如是思维，并且对所有生为畜生的有情观修强烈的悲心，慈悲爱护自己所养的畜生。因为，甚至虫蝇等微小的生命也不不具有苦乐的感受，且无有一个没有做过自己的父母，所以应对它们观修慈悲心。

如同前面所说，三类恶趣中，不管生于哪类，也都将遭受众多、剧烈、长时的痛苦，愚昧无知且无有佛法的光明，故而一切所作仅仅反复成为恶趣之因。如果投生恶趣，今

后难获解脱。且在我们心续中，存在着许多今生和前生所造的决定投生恶趣之业，所以应挚诚、精进地忏悔以前所造的恶业，发誓今后纵遇生命危险也不再造三毒恶业。对于生于恶趣的诸有情观修强烈的悲心。并且思维此次我有幸遇见了秘密金刚乘的法，如通过加行、正行和结行等三种修习，就有自他二利究竟成办的机会，所以现在应该发心为法苦行，精进修持，将恶趣的有情为主的所有众生安置佛地，并祈请上师三宝加持我能如此而行！以此为代表，自己三世所积一切清净妙善，为了一切有情获得圆觉，而以三轮无缘的方式作回向、发愿，即以三种殊胜摄持而修持。

以上为了生起厌离而观修苦苦——三恶趣痛苦的方式，讲说完毕。

二、坏苦

为了断除贪执而观修坏苦。倘若有人认为，投生于三恶趣虽实有痛苦，而投生于三善趣就只有安乐而无痛苦，此种认识是未经详细思考观察而错误的想法。如《广大游戏经》所说：“诸欲无常易变化，不是恒常如梦境，如同阳焰幻化城，如同闪电如水泡。”

一旦思维观察，就会发现，一切三善趣的有漏之现似安乐，因是无常、不坚固且变化迁流，故为绝对欺诳的有法，仅是痛苦的自性。

思维坏苦分为三种：思维普遍的坏苦、思维特殊的人类之坏苦、思维天和非天的坏苦。

（一）思维普遍的坏苦

虽生为天主的帝释天也无常——又会堕入人道；虽为人主转轮王也不坚固——于轮回也会生为奴仆；虽生为大梵天王也不可靠——又会转世生于无间地狱；虽生为日、月天子也无有利益——也会沦入无间的黑暗中等等，总之，无论获得善趣的任何安乐也不可靠。如《劝戒亲友书》所说：“世间供处帝释天，又因业力堕人道，虽然生为转轮王，也会轮回为奴仆。”

又说：“虽享天界大欲乐，并获梵天离欲乐，复被无间狱火焚，经常不断受痛苦。虽成日月之天子，身光照耀诸世间，仍将落入黑暗中，伸手五指也不见。”杰尊仁波切也说：

思维坏苦时，善趣堕恶趣，帝释变凡夫，日月入黑暗，

轮王成奴仆，经典虽可信，智劣不能证，故观人坏苦。

（二）思维特殊的人类的坏苦

如果思考观察一下我们人类自己的各个阶段（位），就能发现：开始尽管拥有众多的僧徒、奴仆和眷属，后来却又变成了孤苦伶仃；专横强势者变成弱小无助；具有财富、

受用者，一旦家畜被仇敌赶走，房屋被火烧毁等，马上就成穷光蛋；食饱衣暖感觉安乐，然突然出现严重的病魔，或受到别人的恶语中伤等也会瞬间变成痛苦；早年是仇敌而晚年成亲戚，早年好得不忍分离之友而晚年相见如死敌等。观察自己的亲属、乡人和邻居，如仔细想想全都没有先前的地位，因此所有的轮回都无有意义，是虚假的有法（事物），不出坏苦之中，如杰尊仁波切所说：

富人变成了乞丐，强势专横变弱者，

眷属众多成寡人，如此等等数不尽。

不仅如此，而且因生、老、病、死等四大瀑流，而恒时不能自主地遭受痛苦。

1. 生苦

南瞻部洲的胎生之人类，是由寻香的灵魂（识），进入父母的精血之中，而开始体验凝膜、皮包等胎位形成阶段的痛苦。肢体和诸根发育成形时，感觉到娘胎里面非常狭窄、恶臭和黑暗，犹如关入牢房中一样的痛苦；母亲食用热的饮食时，犹如在火中焚烧般的痛苦；食用冷的饮食时，犹如浸泡在冷水中一样的痛苦；母亲睡觉时如同被山压着，饱时如同夹在岩石之间，饥时如同堕入深谷，母亲行坐活动时犹如被风刮走般的痛苦。如《劝学书》所说：

难忍恶臭秽塞满，极其狭窄漆黑暗，

进入地狱般胎处，身体蜷曲极痛苦。

由此，住胎月数圆满以后到分娩时，被有轮回（有）的风吹动，而头脚倒置。通过产门时，有如同被大力士挤压在墙上一样的痛苦。从盆骨中间出来时，有如同从铁拉丝孔中穿过的痛苦。如果产门狭窄生不出来，胎儿就会难产死去，或母子同时死去，即使不死也体验了临近死亡的痛苦。如乌金大师（莲花生）所说：“母子二人半步入阴间，除母头骨其余骨节开。”

生下来落在垫子上时，犹如落到荆棘丛中；剥脱背上的胎衣时，犹如被活剥皮；擦拭身上的不净物时，犹如被荆棘抽打；抱在母亲怀中，如同小鸟被鹞鹰叼捉；在头上涂抹酥油时，如同捆绑之后抛入坑中，有如此等等痛苦。

之后，睡眠安住时，如同放进不净的污泥中。无论出现饥渴病痛等任何痛苦，除了啼哭别无它法。像这样成长到壮年时，每天都好像在增长，但实际上寿命每天都在减少，正逐渐走向死亡。今生世间的事业永无完成穷尽之时，犹如水面的不断涌现的波纹一样做了一件事又接一件事。并且这一切都是与罪业相联系的，只能成为恶趣的因，所以应精进于断除生的痛苦之方便。如《劝学书》所说：

由此依次犹如压芝麻，强硬压挤痛苦而出生，

但仍不舍生命为何故？痛苦近行极高反复作，
不净之内安居众生身，胎处潮湿包裹具污秽，
尖钉损害流行果报熟，如同遇吐先前忆念断。

2. 老苦

如此轮回之事无有意义，且无有穷尽之时，在不断地行动之中，不知不觉已开始了衰老的痛苦。身体变得比从前更弯曲不直，出现白发、秃顶等；身力衰减，丰美食品不能消化；因诸根衰弱，所以眼看不到远处和细小的物体；耳不能如实清楚地听见声音；舌品尝不出饮食的味道，并且语无伦次；意识不清醒、糊涂、健忘、昏沉、倦怠；口中牙齿脱落，不能咀嚼坚硬的食物，而且口齿不清；身体的暖力衰弱，衣服稍微单薄，便会觉得寒冷；支撑力下降，所以不能承受重物；虽然渴望欲妙受用，却无力享用；身体的风脉衰退，所以意志薄弱、忍耐力差；受到包括自己的子孙在内的众人的轻视，所以灰心失望；身体的四大不调，所以疾病和苦恼众多；站起的时候，不能立即起来，要用两手插在地上，就像从坚硬的大地中拔出木桩；行走的时候，因腰已弯曲，所以不能抬头，且双足不能迅速起落，缓慢而行，如同孩童慢慢地去捉小鸟；坐下的时候，由于手足所有的关节病痛难忍，不能轻缓地坐下，身体如同重物坠落一样重重地坐下；身上的肌肉耗尽、光泽消失、皮膜聚集，身体和面部全都布满了皱纹，出现了难看的纹路；因体内的血肉减少，所有骨节全都外露凸出等，如此衰老的痛苦就如同恶趣众生的痛苦。如《广大游戏经》所说：“衰老美貌变丑陋，衰老力增容光减，衰老失魂衰老死，衰老失乐生痛苦。”至尊扎巴也说：“白发獠牙咬着头，皱纹图画绘上脸，口中无牙肉咬肉，身上无力依杖立，被年轻人瞧不起，身老很快将死亡，虽老仍具常见心。”

3. 病苦

此身体是四大组合的，只要四大不调时，就会遭受风（风疾：体内气息错乱引起的血管和神经系统所属诸病，分瘕病、神经官能症等 63 种）、胆（胆病：体内火气偏盛所生热病，和肝区胆囊所患之病均为胆病）、涎（涎分：藏医所说人体内部的一种机能，起吸收营养素、感觉饱足、结合关节等作用，感受外因即成寒病病源，相当于中医所说六气中的寒湿二气）等各种疾病折磨。即使精力充沛、容光焕发、神采奕奕的精明强干之人，一旦染上疾病，也会像被石头击中的鸟雀一样，体力立即消失，卧床不起，身体稍微活动一下也很困难；问他：你哪里痛啊？他连迅速回答的能力也没有，说话也是有气无力；睡眠时前后左右辗转反侧，不管如何睡也没有舒适之时；而且食欲不振，夜不成眠，觉得白天晚上都很漫长；被迫感受药味的苦、涩、酸及针灸等痛苦；想到由于此病可能会突然死亡，就非常害怕、恐惧；由于遭到魔障等原因，自己不能控制自心，唯一处于迷乱幻境之中，也有因此而自杀的。如果患了麻风或中风等病，活着和死了一样，被逐出人群，自己看到自己的面容也很厌恶（或自己也视自己为废物）。

总之，所有的病人生活都不能自理，暴躁易怒，别人所做的一切事都看不顺眼，性格也比以前固执；如果病期过长，护理的人也不能一如既往地耐心照顾，经常遭受疾病折磨，非常痛苦。以上这些应该详细思维。如《广大游戏经》所说：“遭受众多病所苦，众生苦受如饿鬼。”又说：“疾病劫失众生魂，损坏根色及力量。”

4. 死苦

从前只是做了许多以为今生永远长驻的可炫耀之事，根本没有会死的想法，而现在却得了绝症；医药无效，举行念经拜忏、消灾祈寿等法事活动也不能利益；心里知道要死了，可又不想死，但又没有可以活命的办法；看见饮食也无食欲；为死亡的感受所苦恼而痛苦；迷乱显现的接迎者出现，死主阎罗王的使者极其恐怖。

临终时躺在床上，亲友围绕四周也挽留不住，唯有自己独自体验命根断裂分解的痛苦。说完最后一句话、喂完最后一勺食物、喝下最后一滴水。虽修建了豪华城堡也无法居住；纵然积聚了无数的受用也无法带走；亲朋虽然心中不舍，也无法跟随，守护的眷属也无法同行。目前怎么死和死后又去哪里都不知道。回忆起往昔所造的罪业，心生懊悔，想到恶趣的痛苦便异常恐惧。

身体的大种内收、呼吸急促、肢体抖动、眼睛翻灰白时，已离开人间，死主阎罗的迎接者来到，中阴的显现生起了。当自己无依无靠、赤身裸体、两手空空地来到陌生的地方之时，连今天有无太阳的把握也没有，到那时应想到修持能决定利益的正法。

有些罪业深重的人死时，应当思维正法。如此颂所说：“看见罪人死去时，即是指示因果师。”

罪业深重的人临终时，口中发出“野马、野牛、羚羊、山羊、绵羊等在踩压我！撞我！追赶我”“将它们赶走！”等痛苦大声叫骂，看见非常可怕的地狱的阎罗鬼卒，听见地狱的有情痛苦的号叫声，极其恐惧。泪水浸湿了头颅，污秽（大便）不由自主地溢出沾在身上，双手拼命地抓扯前胸，留下了满身的指甲印痕而死去。如《入行论》所说：

此事尚未开始做，彼事已做尚未成，
死主阎罗突然来，呜呼叫打心中想，
痛苦忧伤眼红肿，潸潸泪水淌满面，
亲属希望都落空，但观阎罗使脸色，
忆起自罪更苦恼，听见地狱号叫声，
恐惧便秽染身上，如此之时怎么办？

因此，以前没有忆念死亡，一直为扶亲灭敌、住处、财富等奔波劳碌，为了亲戚朋友等的利益而以贪瞋痴虚度光阴，这实在是罪过。

5. 另外还有守护积蓄的痛苦

假如商人去印度、中国（汉地）等地经商，一开始就会为能否牟利等事而痛苦，接下来又难免山、水、险关、和被盗的痛苦；务农者在开始种地时，极其辛苦劳累地栽种出庄稼，又出现霜冻、冰雹等，谁不痛苦？经忏僧们也需要没有防护地经过山、水、险关和敌匪等，积累受用之时却仅积累了痛苦。

人到中年，为了守护所积累的财富，即使白天不休息地守望，夜晚不睡眠地巡视，为日常的生计而不停地奔波劳累，也有受用不增反损的担心顾虑等无量的痛苦。即如巴珠仁波切所说：“例如，虽只有一匹马也会担心它被敌人抢走、被盗贼偷走、草料不足等，虽然只有一匹马，却有许多痛苦。同样拥有一只羊也有拥有一只羊的痛苦，甚至仅仅拥有一条茶叶也必定有拥有一条茶的痛苦。”

最后阶段，财富积得越多仇敌也越多，所有受用和财富也会被敌人享用，除了自己其他人都成为仇敌。白天抢劫、晚上偷盗、豺狼猛兽等突然来伤害、达官要人等以权势掠夺、亲属等人通过借债来抢夺。为了钱财连命也保不住。诸如此类的痛苦，即如《入行论》所说：“积累守护散失苦，应知财招无边祸，贪执财富散乱者，轮回痛苦无出时。”米拉日巴尊者也说：

财初自乐他羡慕，虽有许多不知足；
中被吝啬结束缚，于诸善事不施舍，
招来敌魔之信号，自己积累他人用；
最后招来送命魔，仇敌为财刺伤心，
应断轮回之诱饵，魔之引诱我不需。

因此，如断除对受用和财富的贪执，就没有积财守财的痛苦，并会远离仇敌，而拥有身心的快乐。所以应按照古圣、先贤、前辈们的事迹，抛弃一切，犹如鼠鸟寻食谋生，唯一修持正法。

6. 无财赤贫者谋生的痛苦

有些人通过采集草木等，做他人的奴仆，不顾身体的痛苦非常勤劳地寻找，虽获得了少许，也因征派税差而耗尽，或被盗贼偷去等痛苦。比这更悲惨的那些人，早上无早饭，晚上无晚饭，星星当帽子，冰霜当靴子，双腿当马骑，挨受鞭打，被狗追咬，看人脸色，虽使出了央告求情、阿谀奉承等种种方式，却仍是白天没有吃的，晚上没有遮体的。有如此等痛苦，即如《四百论》所说：“富人心痛苦，穷人身痛苦，二种苦逐日，摧毁此世间。”

7. 怨憎会苦

在先前所讲的积累、守护受用等痛苦一节中已讲说了。

8. 爱别离苦

一切世间凡夫都是贪爱自己的亲朋友眷属一方，而嗔恨损害自己和自己一方的他方，为此遭受许多痛苦。虽然与亲戚朋友关系亲密，但仍要分离，都是无常的。一般来说，如果亲友死亡或沦落他乡，或为邪魔怨敌所损害，就会极其痛苦。特别是父母，因为尤其关切、爱护自己的儿女，如子女出现饥、寒、病、死等，那么比自己死去更痛苦，有如此强烈的爱心。同样，怜爱亲友，也会遭受与他们分离或担心与他们分离的痛苦。可是，这些爱恋是错误颠倒的，最终只是害了他们。即如巴珠仁波切所说：父母给予小孩食物、受用，为他们迎娶作为终生伴侣的妻子，实际上是把他们束缚在轮回的绳索上，并且教他们如何制伏敌人，如何扶助亲友，如何增长财富等造不善业的方法，导致他们无法从恶趣深渊中获得解脱，所以再没有比这更严重地危害他们的了。

子女等也是如此，最初吸取父母亲身体的精华，中间抢夺他们口中的饮食，最后夺取他们手中的财产，恩将仇报。父母一生不顾痛苦、罪业、恶语所积累的财富、受用，毫不吝惜地全部给予了子女，但他们无有一点感激之情，如果给予普通人哪怕只有一把茶叶，他们也会很欢喜，但给自己的儿子 50 两银板他也觉得没什么，还认为我自己父母的财物我理所应当享用。兄弟姊妹等也为了自己能得财产而纷纷争夺，给了他们也没有谢意，而且给了还要索取，甚至父母的念珠里有一颗很好的珍珠也要拿走。若是贤善的女儿，成了别人家的荣耀，对自己反而毫无利益；如果是恶劣的子女，返回家中，使家人痛苦。其他的亲戚也都是如此，自己富裕幸福圆满的时候，所有的人把你像天人一样看待并尽力饶益，饮食财富不缺少也会送来。自己沦落衰败的时候，即便没有做一点错事，也受到仇人一样的待遇，饶益他们反而以损害作回报。所以儿子、女儿、亲友等无有丝毫实义。如米拉日巴尊者说：

子初悦意如天子，慈愍之心难形容，
中间强烈催索债，虽施一切无悦时，
别人之女迎入内，大恩父母逐出外，
父亲呼唤不答复，母亲呼唤不应声，
后成冷淡之邻居，勾结狡者造恶业，
自生怨敌刺痛心，应断轮回之耙绳，
世间子孙我不求。

又说：“女初笑颜如仙童，劫夺财宝具大力，中间讨债无尽头，父前公开索要走，

母后暗地偷偷带，施给不知报恩德，大恩父母心怨恨，后成红面罗刹女，若善他人之荣耀，若恶自己祸害源，祸害魔女刺痛心，断除无觉之忧愁，祸根之女我不求。”又说：

亲友初遇见欢颜，密切来往漫山谷，
中间酒肉如还债，送他一次还一度，
后成贪瞋争吵因，恶友讼因刺痛心，
舍弃乐时之食友，世间亲友我不求。

9. 求不得苦

在此世间中，无有一人不希望幸福快乐，但是几乎谁也不能如愿以偿。有人为了幸福建造房屋，但是房屋倒塌自己丧命；有人为了充饥食用饮食，但却导致疾病危及生命；有人为了获取胜利而奔赴战场，却突然战死。有人为了追求利润而去经营，却遭怨敌破坏沦为乞丐等。为了今生的幸福、受用得到满足，虽然尽力辛勤劳作，但是如果没有前世的福德因缘，则即便只是暂时的充腹也很困难，并且自他都遭受痛苦，而最终所得到的只是堕入恶趣深渊无法解脱而已。

所以，虽如须弥山般勤劳工作，也难积累起如同一点火星大的福德。永无了结时的轮回诸事有何用呢？从无始以来便精勤成办这些轮回琐事，结果只是感受痛苦而已。以前为了今生世间的目标，一个人于青年或晚年时辛勤忙碌地精进，如果把它用于修持正法上，那么现在已成就佛果了，或者虽未成佛，也根本不会再感受恶趣的痛苦。如《入行论》所说：“欲行未行菩提者，痛苦极大无菩提。”

在如今已了知取舍的关键之时候，不要致力于永无了结的轮回琐事，而应修持决定能成的真实的正法。

10. 不欲临苦

在此世间中，虽无一人希望遭受各种各样的痛苦，但不愿意也要遭受。如因往昔的业力成为国王的臣民、富翁的仆从等那些人，无有刹那的自由，虽自己不愿意也不得不如此。他们只因很小的过错就要遭受许多痛苦，却又无可奈何，若现在被带到刑场，也只好跟着去，此外无法逃脱，虽不情愿也要承受那些痛苦。如全知龙钦巴说：

夫妻亲属欲恒时，不离相伴然定离；
贤妙住所欲恒时，不离安住然定去；
暇满人身欲恒时，不离常有然定死；
贤德上师欲恒时，不离闻法然定分；
殊胜善友欲恒时，不离相伴然定离。

从今披著精进甲，应至无离大乐洲。

深生厌离诸道友，无法乞人我劝勉。

所以，财产、受用、幸福、名声等产生的因，是自己往昔积累的善业之果报，如果有这样的因，其善果不希求也自然会得到。否则，即便如何精勤成办也不会如愿以偿，只能遭受不悦意的痛苦。所以应当依靠知足少欲这一无尽的财宝，修持真实的妙法。若不这样，虽入佛门却致力于今生世间的所作，那只能是自己痛苦和被圣者呵责之原因。至尊仁波切扎巴所说：

今生妄想不消除，虽进佛门有何益？

生死怖畏心没有，宣说教诫有何益？

妄念毛发未剪断，剃成光头有何益？

庸俗之心没转变，换成僧衣有何益？

殊胜上师不依止，舍弃家园有何益？

清净教诫不修持，听闻思维有何益？

死亡一旦降临时，非法不能有利益。

至尊米拉日巴也说：“本来佛陀世间主，为摧八法说诸苦，如今自诩诸智者，岂非八法反增长？如来护持诸戒律，为断俗事而宣说，如今持戒诸尊者，岂非琐事反增多？往昔僧人之威仪，为断亲属佛宣说，如今僧人诸威仪，岂非过分顾情面？总之若未念死亡，修持正法徒劳矣！”

（三）思维天和非天的痛苦

如果认为：“人类虽然有这样的痛苦，但是天和非天应没有痛苦吧？”并非如此。欲界诸天由于福德的原因，妙欲功德无勤自然出现。但由于贪着到处充满的妙欲功德，除了不分昼夜地享受之外，连一刹那的行善之想法也没有。虽然“四戒导师天的大鼓”在空中自然发出“一切有为法无常……”等的声音，但因他们仅耽著在声色妙欲之中而没留意。在这样的状况之中，善业穷尽之时，听见空中清晰地传来声音说：“今天将死去！”于是生起难以忍受的痛苦。不仅如此，还在出现五种根本和临近的死兆之时，生起比地狱身之痛苦更强烈的心之痛苦。

五种根本的死兆：以前的身体非常美丽可爱，现在已变得丑陋；以前坐在一处享受妙欲悠闲安住，现在于同一住处坐不住，心中不喜欢安坐；以前身上佩带的花蔓上结着溜圆晶光的露珠经久不枯萎，现在早晨佩带的鲜花到中午就枯萎，中午带上晚上就枯萎；以前身上不会出现汗水，现在开始出汗；以前衣服上不会染上污垢，现在出现黏糊糊、黑黝黝的污垢等。这五种兆头，即如《劝戒亲友书》所说：“身上肤色变丑陋，坐上不

适花枯萎，衣服染垢且出汗。凡此种种即称为，善趣死迁五死兆。”

五种临近死亡的征兆：身上的光减弱、沐浴的水沾附在身上、衣服上的装饰品发出不悦耳的声音、眼睫毛跳动、本来情感放荡不拘，现在只贪恋一位，此等征兆是《仙佛请问经》所说。

一旦出现这些征兆时，挚友和亲属们也都远离，不敢靠近，只是从远处抛散花朵祝愿。临死的天神用有漏的神通观看，发现自己先前所造的诸善业已耗尽，并且知道自己因三毒炽盛，而放荡享受声色妙欲的果报现前——即将投生于地狱等地，以及死后（神识）转生于地狱等恶趣中，遭受各种苦楚，从而感受了比复活地狱等痛苦更沉痛的心之痛苦。如《正法念处经》所说：

诸天将死时，出现诸痛苦，地狱有情苦，不及十六分。

色界和无色界的天神虽没有现前这样的痛苦，但是就如同鸟飞在空中必须迅速落地一样，（他们并没有彻底解脱。）当从长时耽著的有漏之善业引发的禅定中出来时，他们骄傲地认为：“自己观修了这么长时间的禅定，现在可以解脱轮回了。”但用神通一观，发现自己还要转生到地狱等地，就认为：“哎呀！自己观修了如此之久的禅定也未解脱轮回，因此在世间中根本不存在所谓的‘解脱’。”于是生起了大邪见。因此之故，死后需遭受难以言说的恶趣之痛苦。

生为非天类众生：全都是心浮气燥、内心充满嗔恨的众生，他们不分昼夜唯以争战度日。尤其是因为嫉妒如意树和天上的男女等天界的富足，而与天神战斗之时，由于天神福德比非天大，所以一般都是非天被打败，只有在打杀和恐怖中度日。并且在非天的住地有名叫“遍现”的湖，对此湖上观看时，天界所发生的屠杀场面，能如同镜面映现影像般清晰可见，让他们痛哭、捶胸……，唯有在痛苦中度过时光。投生于非天的众生诸业穷尽而死亡之时，又必须投生于复活地狱等地去遭受痛苦。如《劝戒亲友书》所说：“非天众生之本性，憎恨天人之福德，故而倍增心痛苦。”

所以，不管生为天或是非天，都超不出痛苦，故应修习能决定解脱的正法等等，如同先前一样观修。

观修坏苦的引导终。

三、为生起解脱的愿望而观修行苦

世人自心相续的有漏近取的五蕴本身即是执取恶趣的行苦。此又分三：思维事情无有穷尽的痛苦、思维妙欲没有满足的痛苦、思维生死无有厌离的痛苦。

（一）思维业无穷尽的痛苦

众生无论生于轮回的任何地方，彼之所有纷乱所作日夜不停，虽做到老死，事情也

没有完成、结束之时。而一旦做到死，又需开始后世的准备。总之，过去三门的业无论做过或未做过任何事，也全都只是无有意义的辛苦，而且大多数只会得到邪恶的结果，因而必须流转在此轮回之中。如杰尊仁波切所说：“思维行苦之时候，所作之事无穷尽，人多痛苦少也苦，有财痛苦饥也苦，人生耗尽于准备，临死未完准备事，虽死准备也无尽，进入后世准备始，对于轮回痛苦蕴，人之贪恋无意义。”《中观四百论》也说：

辛勤成事业，轻易即遭毁，然你仍如此，无有少离贪。

今生这些无有意义的事情全部舍弃，观修寡欲知足等思维。

（二）思维妙欲不知满足的痛苦

我们从无始漂转轮回之时，从生为天神饮甘露开始，到生于地狱吞炽铁、生为饿鬼饮脓血、生为蛆虫吃粪便之间，对于饮食没有什么未曾吃过。如《清除忧苦》所说：

反复于地狱，吞饮熔铜水，大海中之水，也不及此量。

如变成猪狗，所吃的污秽，山王须弥山，也不及此量。

亲友远别离，世间诸哭者，眼中泪水滴，大海也难盛。

彼此相打斗，所有断之头，堆积之高度，远超梵天界。

为虫且饥饿，食诸粪土者，大乳海之内，以此能充满。

不用说那么多，连从出生到现在之间，吃喝了一切所获得的上中饮食，也没有一点心满意足的时候。如《略品般若经》所说：

获得诸欲乐，整天依于彼；积多不知足，由此生重病。

贪欲不仅不限于此，而且这全都是痛苦的因——不善罪业。以下仅以茶和糌粑为例来阐述。茶在汉地的播种、剪叶等过程中，人们杀死的众生难以数计。从康定以下，依靠人力运上来的时候，每人要将 62 喀茶顶在头上运走，所以前额的皮肤被磨得糜烂，白骨清晰可见，但仍然不能停下。从康定以上用犏牛、牦牛、骡子等驮运上来的时候，所有的牲口也是腹背生疮、毛脱皮烂，遭受无法想象的役使之苦。经销茶叶时，商人唯以打妄语、违誓言等欺骗的手段行销，或争斗吵闹，强加于人。大多数商品是用绵羊或羊羔皮兑换来的。剪羊毛时，羊身上与羊毛一样多的虱子及吸血虫等生命，大多数被割头断腰，内脏脱出而死；未死的也是与羊毛绞在一起，喘不过气来，最终憋死。为了得到羊羔皮，小羊羔出生，诸根刚刚圆满具足时，就被宰杀了。思唯诸如此类的商品买卖，仅仅喝一口茶也不离恶趣之因。

糌粑也是如此，最初开垦田地之时，地下所有的小虫被翻到地面上来，地面上所有的小虫被埋到地下，耕牛走过之后，乌鸦、鸟雀等都跟在后面不停地啄食着小虫。当灌溉田地时，水里生存的生命被干死，旱地上生存的生命被溺死。到播种、收割与舂磨等

时，所杀的含生也不可胜数。如果想到这些，我们吃糌粑就如同在吃虫蝇的粉末一样。

同样，酥油和牛奶等虽然称为三白（乳汁、乳酪和酥油）三甜（冰糖、蔗糖和蜂蜜），算是无罪清净的食物，但大多数小羊羔和牛犊因无奶而被杀，未被杀的也刚刚生下来便吃不到一口甘甜的母乳。主人用绳子将其拴在桩子上，行走的时候把两个牛犊互相连在一起，他们连吃一口母乳的机会也被剥夺了。主人取走牛奶的精华，而这是孩子生命的源泉，牛犊因而处于不死不活的地步。到了春季，连强壮的母牛也没有从卧处爬起来的力气了。大多数牛犊、羊羔也因饥饿而死，未死的也是干瘪羸弱，四肢萎缩，行走艰难，濒临死亡，犹如拔炒棍头一般。因此现在我们认为幸福的所有事物，包括口中吃的、身上穿的等一切财物、食品、受用，也都是唯以造罪业而形成的，这一切之果报最终将要感受无边的恶趣痛苦，所以现在一切表面上的快乐，本质上也是行苦。以上是巴珠曲极旺波的善说。

像这样通过造罪的方式积累的声色妙欲，众生不管受用了多少也不满足，仅以极大的贪欲放荡不羁地享受，因而永久漂转于轮回，所有痛苦，无不遭受、无不体验。如《入行论》所说：“过患众多利益少，如同拖车之牛畜，只得啖食数口草，虽获食草之微益，但为些微平常利。而便难得暇满身，为财劳迫而毁损。”

其中，贪恋女人的过失尤其大。如《正法念处经》所说：

于诸行中破毁财，恶趣根本是女人，
所有贪恋女人者，彼等其能有安乐？
女人祸殃所及者，此今世和彼来世，
我今想有诸利乐，是故女人遍舍弃。

《宝鬘论》也说：“女人身体实际上，一点清净也无有，嘴中唾液腐烂臭，齿垢不净之容器。”杰尊仁波切也说：“失坏正念酒为一，失坏悲心肉为二，失坏名誉女为三，此三修士体内瘤，出离之灸速获得。”《入行论》也说：

前生今生和来生，所有贪欲生祸根，
今生束缚遭杀戮，来世投生地狱等。

由于了知了欲乐的危害，而断除贪执，修习清净的正法等，与先前一样观修。

（三）思维生死无有厌离的痛苦

我们从无量劫以前到现在之间，由于受业和烦恼的影响，而在六道中如同陶工车盘一样不停地流转。没有一个地方是自己不曾投生过的地方，没有一个有情的腹中未曾孕育过自己，六道之中自己不曾转生过的一道也没有。并且仅一位有情在往昔做自己的母亲时，喂过自己的奶水也多过四大海的海水。如《劝戒亲友书》所说：“每人曾吮母亲

之奶水，累积远远超过四大海，仍随业力沉入轮回者，多吮之量超于彼前者。”

如果仅把一位有情反复生生死死的尸骨集中到一起，也要超过（娑婆世界）中央的须弥山。并且，仅一位众生反复成为自己母亲的次数，如果用泥土搓成枣核大的丸子来计数，即使整个大地也不够用，如《劝戒亲友书》所说：“每位生死尸骨堆，高度超过须弥山，为母次数枣核丸，计数大地也不够。”

如是虽然生死了无数次，却仍然对生死无有厌倦、对欲乐不知满足、对事情没完没了，虽然恒时遭受如此的痛苦，但凡夫们对这些不仅不觉得痛苦，反而贪为快乐，唯进入彼的因——不善；圣者把这些视为痛苦，而生起厌离心。如《俱舍论释》所说：

凡夫如毛置手掌，不觉如毛之行苦，

圣人如毛入于眼，时常生起出离心。

所以，不管投生于六道众生的哪一类，所感受的都仅仅只是痛苦，犹如火坑、女魔洲、凶猛毒蛇穴、污秽垃圾房等痛苦之处。如慈氏所说：“不净且无有香味，轮回五道无有安乐。”龙树也说：

贪欲乃为匱与死，病老等等众痛苦，

出处厌离此轮回，此之过失应听取。

对于痛苦，假如没有如实了知，就不会生起出离和追求解脱之心。如《四百论》所说：“如不对此生厌离，又怎能够信寂静？”《入行论》也说：“没有痛苦无出离，是故你心肯承受。”至尊文殊菩萨对上师大萨迦巴也说：“贪著今生非佛徒，贪著轮回非出离。”

轮回之中从最上的三有之顶到最下的地狱，无论投生于何处，也都是感受如同前面所说的苦苦、坏苦和行苦。遭受此三苦所逼迫的种种苦状，不要仅停留在理解和听闻了知的阶段，而应用心去体会：这样无论住于何处，实际上都是痛苦；无论交结什么样朋友，也是在增添痛苦；无论受用怎样的食物，也是痛苦的自性，任何所作都不出痛苦的本质，没有一点幸福快乐的机会，并且没有意义。心中应如此思维，从内心深处遣除贪著，如同胆病者厌恶热食一样厌离。如是这样，希望解脱获得一切智的果位、信解业果、舍弃今生、顾忌罪恶且于善欢喜，以及于道有学等，也都自然出现。如《道果觉加玛》所说：“如此三界轮回中无论投生于何处也无有福乐的想法一旦生起，那么任何所作都成为修法。”仲敦巴仁波切也说：“昼夜观修轮回苦，了知怖畏心上进。”

此也是在开始时，需要指示轮回过患的目的，所以，应思维修习不于三界轮回的清净正法，为成办如此修习而祈请上师三宝，对轮回中的所有众生物修慈悲菩提心，以回向发愿印契等如法而修。

三有趣处无论生高低，犹如火坑鬼国有毒食，

知此寂静解脱宫殿中，有心具识者谁能不去？

此观修行苦的引导以上，为生起出离、进入正法，而指示轮回过患的引导结束。

第五章 暇满难得

为了精进于正法而观修暇满难得的引导：知道了轮回的过患后，生起寻找解脱轮回之方法的想法，而解脱的方法唯有正法。并且，修习正法也需要依于人身。所以，思维轮回的痛苦之后，为观修暇满难得。此又分为二：思维暇满难得、思维获得了暇满有大利益。

一、思维暇满难得

此又分为从原因、本质、比喻和数目等四种方式来思维暇满难得。

（一）思维难得的原因

由于以烦恼为动机（等起）造积恶业之原因——所出生的果报是三恶趣，而积累善业的原因——则生出三善趣的果报，其中又因为所积的恶因众多且善因稀少，所以难以获得人身。特别是善因之中，又需要由因——守护戒律，才能获得果——此暇满的所依（人身），但清净守戒者很少，不守护戒，烦恼昏乱而行，犹如沙袋口倒置一样投生恶趣，所以心中应思维清净守护戒律。即如《入行论》所说：“一切诸善也不行，所有罪业拼命集，如此虽经亿万劫，善趣之名也不闻。”又如《功德宝集》中说：“戒律能断恶趣性，断八无暇获暇满。”遍智绒登大师也说：

戒律断除恶趣苦，无暇之处远超出，暇满功德圆满获，身语意柔成无垢。

（二）思维难得的本质

总的来说，获得了人身的众生虽然有许多，但“十八法”齐全的人身则只能是可能有（极少），而断除八种无暇修法的因素和具足十种能修法的圆满，即被说为是暇满的“十八法”。如问：“是哪十八法？”即非属人道的集合及人道的集合各四种，即为八无暇，即如此颂所说：

地狱饿鬼及畜生，边地野人长寿天，

邪见及佛不出世，暗哑等等八无暇。

其中，地狱为剧烈的痛苦所逼迫；饿鬼仅为饥渴所损恼，即本性是烦躁；畜生大多极其愚痴、不知羞耻。所以此三恶趣，就连听闻佛法的名字之机会也没有。

长寿天：即四禅天之中的无想天，停止了心识和心所生法的流动，而以禅定安住许多大劫，最后生起邪见，即也无暇修习正法。同样，《劝戒亲友书》的解释中也说：“除了圣者之外的无色界天，以及傲慢自大、常于欲乐散逸的大梵天等欲界诸天，都是无暇

修习佛法的长寿天。”

边地野人：是指佛教没有传到的地方，那些娶母为妻等取舍颠倒的人。

邪见者：认为三宝和业因果等根本不真实。

佛不出世：是指出生在佛不来世间之时候。

暗哑：是指语根和意根有缺陷，即虽听法也不理解，且不知修习的暗哑。

如果投生后遇到上面这些情况，就无暇修习佛法。因此，在我们今生有幸避免八无暇，且有闲暇修习正法的时候，应该修习今后不投生恶趣的正法。如《劝戒亲友书》所说：“生于邪见和畜生，饿鬼以及地狱者，无佛教时和边地，野人愚痴及暗哑，长寿天等共称为，投生之过八无暇，远离这些获闲暇，为断投生而精进。”

具十圆满：是指五种自圆满和五种他圆满。

第一、五种自圆满。即如龙树菩萨所说：“人身中地根齐全，业际无倒信佛教。”若不具此五圆满，则无修法的方便。

（1）身体所依

生为人的圆满之稀有，在前面已经讲过，且后面也将讲说。

（2）生于中地——境的圆满

这也稀有，如无著菩萨所说：“凡是居住着四众弟子（佛的在家、出家的男、女弟子共为四众），并有佛教讲修的地方是中地，而没有这些的地方则是边地。”没有佛教讲修的地方广大，而有显密教法清净讲修的地方稀少，故稀有。

（3）五根齐全——功德的圆满

如五根随一不全，则不能作为出家持戒的法器，并且不具备亲见佛像等敬信的所依，以及阅读、听闻经典并思维对象之缘份，所以不能作为清净的法器。

（4）业际无倒——意乐的特别圆满

所谓的业际颠倒，有说是指生为猎人、屠夫、妓女等种性血统，从小就进入业际颠倒之道，但实际上是指三门与法相违背的行为，所以自相续必须不违背正法。另外五无间和近五无间等罪自己不要做，并且其他人做后也不要随喜（赞赏）等。

（5）信心圆满

如果对起信之对象——佛教无信心，而信仰其他世间的天、龙、国王等有大势力者或外道之教，则无论如何精进，也不能补救、出离轮回的痛苦。因此对佛教教证二法的

本质，知其道理、生起了信心，才是真正无谬的法器，此即是五自圆满的主要重点。

第二、五种他圆满。如此颂所说：“如来出世宣说法，佛教住世入佛门，为他悲心所摄受。”

（1）佛出世

总的来说，有佛出世的劫称为“明劫”，无佛出世的劫（三有的成住坏空四期称为一劫）称为“暗劫”。从前已过去了许多明劫和暗劫，而现在的此劫会有一千尊佛出世，所以称为“贤劫”。由此经六十暗劫之后，有一名为“功德庄严”的明劫，过一万暗劫后，有一名为“美名广大”的明劫，又过三百暗劫后，有一名为“喻星”的明劫，像这样明劫和暗劫交替出现。并且在明劫之中，众生的寿命向上增长时，佛也不出世，因此大部分时间都因佛不出世而空过。如果再遇上暗劫，连三宝之名也没有。而现在贤劫的佛释迦能仁来到世间，是光明之劫，所以是殊胜导师的圆满。

（2）佛陀说法

此导师宣说法也稀有：即所化如不是法器，诸佛也不会说法。我等的导师在金刚座究竟圆满成佛时也说：

深寂离戏光明无为法，如同甘露之法我已获，

为谁宣说也不能理解，故当无言林中静安住。

之后在七七四十九天中未说法。于是梵天、帝释就献上千辐的金轮和右旋的白螺，请求转法轮。不仅佛如此，如果住持佛教的大士们也不讲授正法，则对众生难有真实的利益。因此我等的导师三次转动法轮，同样上师善知识们也如理讲授显密之法，所以宣说圣法圆满。

（3）佛教住世也稀有

虽然佛出世说法，但佛教住世的时间如果结束，到后面的佛未出世之间，就会没有佛教。而释迦牟尼的此教法，果教为 1500 年，修行期为 1500 年，教法时期为 1500 年，唯相执持期 500 年，共计有 5000 年。现在已处于 3500 年或 4000 年之间，佛教住世期未结束，所以是时间的圆满。

（4）进入佛教也稀有

有很多背离佛教的外道、异教。并且，虽然佛教存在，但自己如不进入，则无有利益，犹如太阳虽升起，却对盲人没有利益。虽进入佛门，但是仅仅为了今生的衣食生计，或者仅仅是为了追求来世的乐果，这种“佛教”称为“善愿的法”。另外，仅仅为了息

灭今生的病魔，或者是恐惧来世恶趣的痛苦，而进入佛教的，称为“救苦之法”，此两种不是真实的“道”，而只是与福德相同的“善”。因此，如果是因了知一切轮回均无意义，为追求解脱而进入佛门，才是进入道的边缘，进入佛教之门。此为进入佛门的缘分圆满。

（5）为他生悲心也稀少

假名求利等邪命行者虽然有众多的施主和供养者，但对于不喜欢嘈杂和家庭，并且仅依靠乞食为生，而精进阅读、闻思和断禁、禅定等那些出家人，给予的布施的人却很少，如萨迦班智达所说：“若不食用邪命物，如法行持遭轻视。”

此为具信心的施主等成办法的顺缘圆满。此五种因需要依赖他（外）缘而齐全，所以称为他圆满。因此，在一个人之身上，全部具足十八法，就如白天的星星一样稀少。

不仅如此，大智者龙钦绕降巴在《如意宝藏论》中，还说有暂生缘的八无暇和断缘心的八无暇两种。

第一、暂生缘八无暇

“五毒愚痴魔所持，懈怠恶业如海涌，随他救怖伪法相，暂生缘之八无暇。”

（1）即由于瞋恨怨敌、贪爱亲友等五毒烦恼粗重，虽然暂时生起修持正法的念头，但被五毒所控制，而无暇（机会）修持正法。

（2）极其愚痴且无智慧之人，即使进入了佛门，也不能了知正法的句义，无有闻思修习的缘份，故无暇。

（3）如一旦被见行颠倒的魔知识所摄受，就将转入邪道而无暇修行正法。

（4）懈怠者被懒惰、懈怠所控制，而无暇修持正法。

（5）有罪障的人，对于冒出的恶业之海浪，不知这是自己所造恶业的果报，反而对正法生起厌烦心，故无暇修法。

（6）被他人役使之人，虽然想修持正法，但被他人控制而无暇修法。

（7）为了今生的衣食或者害怕被他人所害之人，虽入了佛法，却对正法无有稳固的定解，并由于往昔习气的串习力而行非法，故无暇行正法。

（8）为贪求资具、名闻、利养而伪装出修法形象的人，唯一追求的是今生的利益，远离解脱正道，故无暇。

共为八种。

第二、断缘心八无暇

又如前书所说：

“贪爱系缚行为劣，不厌轮回无少信，不善恶行心离法，失坏律仪三昧耶，断缘心之八无暇。”

所说之义为：

(1) 被贪恋今生的财物、女人、亲友等之绳所紧紧束缚之人，为了这些事而散乱，无有空闲修法。

(2) 习性恶劣、行为极其恶劣之人，即使遇到了真正的善知识，却很难转向正道，故无暇。

(3) 虽然讲述了恶趣和轮回过患，内心也根本不畏惧，则永远不会生起趋入佛法之因——出离心。

(4) 如果对法和上师没有信心，则阻塞了佛法之门，不能趋入解脱正道，故无暇。

(5) 如果爱好不善恶行，就会远离殊胜的功德，违背正法故无暇。

(6) 如果无有善法功德和希望修习正法的之心，自相续就生不起功德，故无暇。

(7) 进入了共同乘后，如果毁坏别解脱戒和菩萨戒，那么只能转生到恶趣。

(8) 进入了密乘后，如果违背了对上师和金刚道友的密教誓言，则会害人害己，而断绝了成就的缘份，堕入金刚地狱。

此第 7、8 二种不能脱离无暇之处，故为无暇，共为 8 种。

如果对如此 16 种无暇之处仔细观察，那么就会发现，在当今这个污浊之世，从事佛法的身影虽有许多，但高中低者大都被无暇所控制，即使从事佛法多年也没进入清净之道。所以，仔细观察自己的相续，即仔细观察以上 34 种暇满是否具足，如具足就观修欢喜，并且诚心思维：如今获得了难得的暇满，无论如何也不要空耗尽，而应尽力修习清净之法。如不具足暇满，无论如何也应想方设法地具足。

(三) 思维难得的比喻

例如经常使用的比喻：若将此世间变为一大海，海中有一独孔木轭，被风所鼓动，而瞬息万变地飘向各个方向，在大海的底部，有一只盲龟，每百年浮到海面一次，要让盲龟的头颈正好穿入木轭的孔中，此种可能性极低，几乎是不可能发生的事。同样，佛说暇满人身较此更难获得。如龙树菩萨所说：

大海漂浮木轭孔，与龟相遇极难得，

傍生转人较此难，故应修法得胜果。

寂天菩萨也说：“如同海中之盲龟，颈入飘浮轭木孔，较此人身更难得。”以此为

代表的《花聚经》和《涅槃经》等佛经中所说的：

如同对着针尖上撒芥子，大多落在地上，难停针尖上。也如向光滑的墙壁上撒豆，豆难以附着。同样，生于恶趣的多如落在地上的豆，而获得人身的少如停在针尖或墙上的芥子或豆。

（四）从数目的方式思维难得

如有人认为：“获得人身似乎不太稀少，因为仅此藏地就有这么多人”，此种观点有因为缺乏参照比较之过失。一般来说，未获得身体的中阴生命难以思议。例如：夏季，放置百千美味都长满蛆虫，故有无数蛆虫的中阴。同样，获得身体的六道有情比起蛆虫虽然更少，但如比起人身就多得不计其数。即如佛书所说：

地狱众生多如大地的微尘，饿鬼众生多如恒河沙，傍生犹如酒糟，阿修罗犹如弥漫的大雪，而人及天人仅仅像指甲上的微尘一样。

总之，善趣的身体极其稀少，较此暇满人身更稀少。比如现在我们仅仅于夏季的一侧山峰存在的大小生命，不用说数目，连知道也困难。一个房屋的上中下三部分中，存在着无数的生命，其中人的数目是可以确定的。比如自己的衣服上的虱子，以及体内的蛆虫据理有八万四千，这些众多的数量中人却只有一个。

思维人间也是一样，没有佛教之边地的人极其众多，如同汉地的人遍满各地。而生在佛法兴盛之地的人确是极其稀有，尤其是具足暇满的人身更是极为罕见。如果暇满的所有功德完全具足，则可以称为“珍宝人身”，而一切具足并清净修习正法者，可以说绝无仅有。如不具足这些（暇满），即使在世间方面精明强悍，也不算是“珍宝人身”，而仅是“普通人身”，或称为“类似人者”“灾祸者”“无心者”“空返者”。所以，现在自己已获得了极难获得的暇满人身，应当观修欢喜。并且无论如何也不要让此身空过，而应修习正法，如此思维。

二、思维获得了暇满有大利益

虽然由于如此众多的原因而难获得暇满的人身，但是获得了又有什么好处呢？如果自己获得了暇满人身，那将比获得如意宝珠还有更大的利益：因为如果祈请如意宝，只能出现今生的圆满，而如果依于暇满人身修法，不用说今生的所有圆满，就连后世的善趣、小乘的涅槃声闻独觉的罗汉、无上清净圆满的佛之果位也能成就。如《劝学书》所说：“获得能渡生死海，播下最胜菩提种，比如如意宝更殊胜，获得人身勿空过。”阿闍黎马鸣也说：

一旦获得即播下，出离轮回之种子，

最胜菩提吉祥种，比如如意宝更殊胜，

功德严饰之诸人，有谁于此无成果？

如问：“那么其他众生的身体没有这样的能力吗？”“没有。”总的来说，不管是行善或为恶，都是依于人身而作的力量大。其中又因南瞻部洲乃为业果地（造业力大、也如此遭受果报的处所），所以力量最大。南瞻部洲中，又以暇满人身的力量最大，即如《劝学书》所说：“人身具有心大力，能依佛道成如来， 此道天龙及夜刹，鹏蛇八部均不得。”

因此，比起其他六道的任何身体，修习正法的所依，必须是殊胜的暇满的人身。所以，从原因、本质、比喻和数目等方面来说，都难以获得。且具有前面所说的利益之暇满珍宝人身获得时，如不修习清净正法，贪著今生，假装听闻修法，招摇撞骗，唯行不善，则如同浪费拿到手中的如意宝，或如同在珍宝装饰的金器之中呕吐，或如同从金洲空手而回，甚至比此更低劣。如《劝戒亲友书》所说：“珍宝装饰金器中，用来盛装呕吐物，生为人身造诸罪，比起前者更愚蠢。”《入行论》也说：

如此暇满获得后，我如不于善串习，

无有比此更欺诳，无有比此更愚痴。

格西普穹瓦也说：“获得了暇满的人身，如果不行善而死，就如同获得了无价的如意宝而不会享用一样。如果造罪业，就如同用如意宝换回了一团搀有了病毒的糌粑。”即如此颂所说：“行善此身解脱舟，作恶此身轮回锚，此身善恶之奴仆。”此生无论如何也应在自己能自主的现在（修行）。如《入行论》所说：

暇满人身极难获，获得成办人生义，

假如利益不成办，后世暇满哪里获？

此次的人身是永久善和永久恶的边界，此生如不修持能决定解脱的正法，来世不仅不能获得如此的暇满，连获得善趣也难。如《入行论》所说：

仅一刹那所造罪，经劫长住无间狱，

无始轮回所造罪，不生善趣何需说？

如果投生于恶趣之处，没有佛法的光明，而对取舍之处愚昧无知，不断地下堕入无底的恶趣，即如《入行论》所说：

彼时虽有行善缘，如我不曾奉行善，

恶趣痛苦皆愚昧，到时自己怎么办？

所有诸善不奉行，所有诸恶如造集，

虽经百千万劫时，善趣之名也不闻。

所以觉沃杰（阿底峡尊者）说：“暇满圆满身，难获现已获，今后难再获，勤修有

意义。”仲敦巴也说：“暇满人身极难获，遇见佛教更稀罕，您莫空耗难获身！”

因此，在获得了难获之暇满人身，遇见了难遇之佛教，值遇到了难逢之上师，听闻了难闻的甚深教诫之此时，应发愿用暇满人身去作有意义之事，为能如此而祈请上师三宝加持。对那些空耗暇满人身之人观修悲心，并且发心由自己将他们究竟安置于大菩提。如此的善根，为了利益遍满虚空的众生而无缘回向之印契。

暇满人身获得时，暇满空耗极遇痴，

暇满有益行正法，暇满难得知应修！

观修暇满难得的引导结束。

第六章 死亡无常

为了迅速进入正法而观修死无常的引导，分为四种：思维功德而心生欢喜、思维必死而断除常执、思维死无定期而减少心思、思维非法不能利益而修习正法。

一、思维功德而心生欢喜

此又分为二：功德概述和分别讲述。

（一）概述功德

如佛经所说：

诸比丘，思维无常就是供养佛！思维无常即为佛授记！思维无常即为佛加持！诸比丘，所有迹印之中大象的足迹最优胜；所有思想之中，无常的思维最优胜，即以此能消除三界的一切贪欲、无明和傲慢！

（二）分别讲述

此分为四：遣除对事物的贪著、成为精进之鞭、成为痛苦之对治、究竟证悟空性的助伴。

1. 遣除对实有（事物）法之贪著

因观修无常，故通达外、内的任何事物都不可靠，而不贪著于任何事物。

2. 成为精进之鞭

理解了无常之后，了知何时死亡无有定准，就如骑上快马，扬鞭驰骋一般。（思维无常，）最初作为进入佛法之因、中间作为激励修法的缘、最后（无常）死法作为心续的助伴。另外，（思维无常）还能令没有入佛法者进入法门，能使下士佛教徒成为中士，中士成为上士，上士成为上上士，上上士成佛。如不了解无常，虽然外形象修持佛法者，且口中也宣说法语，但内心却为了今生之目的而贪求名闻利养和财宝，无论做任何闻思修行，也仅仅是成为今生的傲慢相。

3. 成为痛苦之对治

未通达有为法无常之人，连死的痛苦也不畏惧，更何况其他微小的痛苦？所以，了知无常痛苦是断除痛苦的最好办法，即如此语所说：“无常定损恼，损恼非安乐。”

4. 究竟证悟空性的助伴

诸法的自性如果是胜义实有，那么就不会有变化的现象了，但是，诸法却因各种因缘而产生各种变化，所以其本质不存在，如此思维而通达（空性）。即如慈氏所说：“无常意为无自性，具有生灭之性相。”

二、思维必死以断除常执

此又分三：生命不住而思维死亡、身无坚实而思维死亡、寿命无常而思维死亡。

（一）生命不住而思维死亡

我们应该依于此暇满人身修习清净正法。但是如想：“我可以等以后有空闲时再修习”，此不应法！总之，在世间上之人，出生以后不死而可以自在住世之人，不要说未曾看见或听说过，就连一点点是否可能不死的疑虑也没有。从最上轮回之顶以下，到下地狱以上，所有的众生没有一个能脱离死亡之处。如《解忧书》所说：“如此一切众生之，面前居坐着死亡，地狱以上到善趣，出生之后而不死，此事你曾见过吗？或者听见或起疑？”

不仅如此，而且在此贤劫中，往昔出世的相好庄严、且断证究竟之七佛及声闻、罗汉等难以思议的眷众，为所化（众生）指示了许多三乘之法。然而到现在仅留下了释迦牟尼佛的教法，除此以外所有的佛都已涅槃，佛教和正法也逐渐衰微。在现在的佛教中，大声闻罗汉圣众、七代付法藏师、二胜六庄严、八十大成就者等，以及此雪域藏地出现的许多智者证士，他们虽然都是于地道的功德获得自在、神通变化无碍、可以自在控制四大的殊胜成就者，但最终都示现了无常之理，现在除了留下历史，就什么也没有了。如《解忧书》所说：

相好随好之庄严，金刚之身也无常，
如同无心之芭蕉，水泡人身何需说？
即使菩萨和独觉，一切佛陀和声闻，
也要舍弃此身体，平庸凡夫何需说？

同样，在三界中也没有任何地方是不死之处、可逃避之处、可躲藏之处。即如《本生经》所说：

死亡不能侵占地，哪里也不可能有，
天上没有海底无，诸山之中也无有。

由于我们是以业烦恼而出生，且四大的自性不净的迷乱轮，依于心相续的幻身之假人，如同水泡，因此，此身是必定要死的。所以应从现在起，三门于善精进观修。

不仅如此，而且我们会很快地死亡：在有情众生的前面，决定仅有的是死亡。并且从进入娘胎的那晚开始，一点也不会走失到其他道上，而是一刹那一刹那地走到死主之前。而且死主魔连一刹那也不停留，犹如落日下的阴影款款而来，使我们迅速死亡。即如《本生经》所说：

最初进入娘胎内，彼等世人即此起，

无谬进入彼之道，飞快来到死主前。

所以，应该减少其他心思，思维很快死亡而迅速修法。

（二）身不坚实而思维死亡

总的来说，一切有为法都是生灭无常的，如《因缘品》所说：“哎呀无常有为法，即是生灭之有法，生起终将成逝灭，所以解脱最安乐。”

特别是由众生共同的福德（共业）所成的世界——包括四大洲、须弥山、天堂和海洋等，这些坚硬牢固、能经劫长时存在的事物也是无常的，最终会被七火焚烧变成一团火焰，成了连灰尘也不留下的虚空。既然世界末日都变成这样，那么我们如此脆弱的身体，仅微小的外缘也能损坏，又怎么能恒常坚固呢？是必定要坏的事物。应如此诚心思维观修，即如《劝戒亲友书》所说：“大地山海经七日，燃烧焚毁诸有形，全都烧尽不留灰，脆弱如人何需说？”

不仅如此，连三千世界之主梵天、欲界之主帝释天等寿命可达一劫，身高可达许多由旬及闻距，且具有胜过日月的光辉，也不能摆脱死亡。天界和人间的仙人虽然具有五通，且能以神变于虚空中行走，还是不能摆脱死亡。又思维那些拥有人间的强力和财富的转轮王、圣地的众敬王、印度和东西方的许多权势显赫、财富兴盛的国王，以及雪域藏地从藏王涅赤赞普开始到法王松赞干布和藏王赤松德赞以下，虽拥有难以思议的威势、权力和财富，然而到现在，他们大的功绩仅留下历史的话题，小的仅话题也没留下。如果想起这些，那么我们现在所有的住房、受用、权势等虽自以为很好，如与前辈们相比，就只能算是鸟巢了。这些怎么会有恒常坚固？如此思维观修。此也如《解忧书》所说：

大仙具有五神通，虽能飞行于空中，

然而却不能走至，无有死亡之地方。

又《无常品》也说：“过去将来一切人，都将舍弃此身体，怖畏智者能通达，从事住法决定行。”

所以，我们现在用衣食等百般珍护的这个身体，最终也要变成尸体，腐烂如泥。被秃鹫啄食，或被火焚烧，或抛入水中而骨肉肢解分离，最后连尘埃也不会留下。如此思维了知，如《劝戒亲友书》所说：“身变尘埃枯腐朽，最后不净无坚实，垮塌破旧变腐

烂，骨肉分解如是知。”

（三）寿命无常而思维死亡

自己从出生以来所经历的年、月、日，以及从昨天到今天之间，昼夜正刹那刹那地消减耗尽，无有一点增添，因此怎么不会很快死亡呢？如《入行论》所说：“日夜无有停留时，此生常常在耗失，并且没有另增补，我等何故不会死？”

现在虽然无病无灾，但是仅现在不死的把握也没有，死亡如同山间的瀑布，天空中的闪电般迅速降临。即如《广大游戏经》所说：

三有无常如秋云，有情生死似观舞，
世人生命如闪电，也如瀑布速逝去。

另外，虽看见家乡地方的邻居、亲属、僧友、密友等，被死主的屠夫逐渐杀死，但无有一点自己也要如此经历的想法，而是享用那些死者的财食者，即如巴珠仁波切所说：“在死者尸体的安枕处，贪吃者吟唱着僧苯的歌曲。”

做尸枕的上师（坐在死者枕边念经的僧人），或者赠微薄厚（五邪命之一）之人，想尽各种办法，如同秃鹫群聚于尸体一样，尽力巧取豪夺诸财物。彼死者通过罪恶、痛苦和恶语等方式所积聚的受用等，任何也不舍得供施，而如同饿鬼守护口痰一样恋恋不舍而死，诸财物被其他闲人享用。“死者无依无怙需遭受中阴和恶趣等的怖畏和痛苦。”如这样思维，皈依、发心、修慈悲，正行本尊、咒语、禅定、回向发愿等所需要修习的一样也没无有修，而心中想的，口里说的全都是茶饭不香啦、布施大啦小啦等等，并且一点也没想到自己享用的是亡人恶业的财物和饮食。

而在放逸无度的各种享受中，自己也患上了绝症之时，被死主屠夫瞧着脖颈（屠夫杀生多用刀从脖颈刺入，由此形成职业习惯，看人畜时总是特别打量脖颈。藏俗以此形容死到临头），任何办法也不能阻制被杀死，而被带到恐怖和痛苦的中阴等地方。所以应断除对受用的贪著，修习清净正法。即如《入行论》所说：

自方逐渐被杀死，你却熟视而无睹，
依旧放逸贪睡眠，如同屠夫遇水牛，
所有逃路被阻塞，面见死主阎罗王，
如此你又为什么，喜欢贪吃又贪睡？

三、思维死时无定而减少心思

此分为三：寿命无有定量故死时无定、死缘众多故死时无定、生缘极少故死时无定。

（一）寿命无有定量故死时无定

（有人说：）“最终虽死，但是我可以早年从事今生之事业而晚年修习佛法”，或者，“今年准备修法的资粮以后才修法”。虽然有如此的想法，但不一定能实现：因为不知下月与后世哪个先至，仅现在的一刹那不死的把握也没有，如《因缘品》所说：“明天后世此二者，谁将先至不确定，不应勤行明朝事，来生之法应精进。”又说：

明朝将死有谁知，勤奋应从今天起，

死主阎罗之大军，并非你的亲密友。

因为，南瞻部洲的人寿无有丝毫定数，如《俱舍论》所说：“此时难确定，是否还将有，十年或一年。”也有人在娘胎中就死了，同样有的刚一出生就死去，如此等等，无有定准。如《因缘品》所说：“有些胎中就死去，或有死于刚生出，刚会爬行或跑动，有些衰老有年轻，有些壮年飞快去，如同果熟堕落下。”

所以，我们就连今天能不能活过的可靠把握也没有，如《入行论》所说：

若言今天必不死，安耽放逸非合理，

我将定然遇死期，如此不用再怀疑。

（二）死缘众多故死时无定

此分三：身命容易分离，故思维死期无定；死主没有悲心，故思维死期无定；逆缘病魔众多，故思维死期无定。

1. 身命容易分离故思维死期无定

即使我们可能有一点剩余的寿命，但也没有寿终正寝的把握，犹如狂风中的油灯，油、芯虽未耗尽却瞬间被风熄灭。同样人类的身命也是如此容易分离。如《劝学书》所说：“犹如风吹灭油灯，生命刹那握不住。”

所以，如果思维身命容易分离，那么一觉睡下后能够不死地醒来，或一口气息呼出后，能活着吸回也是极其稀有了。即如《劝戒亲友书》所说：

生命多难逆缘多，犹如风中酥油灯，较之水泡更无常，

呼气之后还能吸，睡后能起真稀有。

2. 死主没有悲悯故思维死期无定

上至国王，下到乞丐，都特别珍爱各自的身体，用衣食等善加养护，然而死主却无一点悲悯，不由分说地抢去抛给鹰犬。并且也不管事情是否做完、是否生病等任何情况，

统统骤然杀死，带上去后世的大路。即如《入行论》所说：“现在你虽百般护，死主对你无悲悯，抢去布施鹰和犬，那时你能做什么？”又说：

不可信任此死主，事成未成均不留，

病者健者一齐抓，骤死生命靠不住。

3. 逆缘病魔众多故思维死期无定

因外、内的因素扰乱而死亡，或因邪导（象鼻天）的魔扰乱而死亡，或土埋、水溺、火烧、坠岩而死，或被仇敌打死，或被亲友出卖而死，或为求财产不遇食物而饿死，或没有治病的药而死等等众多不定的死缘，所以死期也无确定。即如《宝鬘论》所说：

死之缘众多，生之缘极少，生缘变死缘，故应常行法！

（三）生缘极少故思维死时无定

若想：“有经忏、药、食物等许多滋生的缘，可以不惧死亡”，（这是愚痴的。）寿命、业力和福德等三者中任何一种或二种未耗尽时，对于一些非时的死亡，用以上的滋生的缘，可以有所助益，然而如三种都耗尽时，却一点助益也没有。那时，即便是莲花生大师亲自前来作法事，或药师佛亲临赐药也不会有一点效力。而且还有许多药和食物复又变成死缘。

同样，希望多活的人，年轻、无病、食财、受用、富裕等等也不能抵制死亡。先于老态龙钟者之前，许多生下不久的孩童就已死去；先于患病多年者之前，许多无病无过的人突然死去；先于午饭需要午时寻、晚餐晚上找的穷人之前，就见许多食财、眷仆围绕的富豪已死去。因而任何韶华、无病、钱势等也不能利益死亡，所以死期无定。即如《入行论》所说：

虽无病痛壮如日，具足饮食又无伤，

寿命刹那被欺骗，身体顷刻如借物。

因此，现在我们虽有总有一天要死的认识，但未生起死期无定的想法，于是就执以为常，唯散乱于未来生计的顾虑之中，唯贪著于成办今生的欢乐、幸福、美名的勤作之中。如此之时，突然的死主阎罗来到，顷刻杀死，此身如同所借之物被抢去。所以从现在起，为了临终时不失悔，必须修习定能利益后世的清净正法，如此诚心思维观修。

四、思维非法无有利益而修习正法

此分三：饮食财物无有利益而修习正法、亲戚眷属不能利益而修习正法、专横强力不能利益而修习正法。

（一）饮食财物无有利益而修习正法

在死亡来临时，今生的圆满、财食、受用虽如同多闻天子（财神）一样的富足，也无有一点助益。既不能用这些财物贿赂死主而阻止死亡，也不能当成赎金去赎回生命，自己到阴间时连一根针线也带不去，如同从酥油中拔毛一样（一干二净），只能自己赤身裸体、两手空空地走上来生的大路。即如《入行论》所说：“虽然获得财物多，经常长时享受乐，犹如盗匪抢劫之，赤身裸体空手去。”

不仅无利益，而且又因在财物、受用这些事上，积造了许多贪瞋痴的恶业，在临死时也舍不下这些，生起强烈的贪心，因而投生为鬼等。由此复又被恶趣无量的痛苦所损害，即如前书所说：“更盛无明愚痴意，凡于何物起贪恋，即与彼合变成空，变成痛苦且生起，所招痛苦总集之，定超今生千百倍。”

所以，应舍弃对财物的贪著，修习清净正法。

（二）亲戚眷属不能利益而修习正法

即使拥有很多的亲友、眷仆等，但在临死时也不能助益。他们既不能对抗死主阻止死亡，又不能作为靠山去说情而获得死主的宽免，也不能分担死亡的痛苦，到阴间时又不能同行，而只能自己孤零零地来到死主的面前。正如《入行论》所说：

自己躺在睡床时，所有亲友遍围绕，

生命断绝时感受，只能独自去体验。

死主使者所擒住，亲友怎么能帮助？

尔时救护唯福德，已却不曾依止修。

亲友不仅不能助益，而且自己曾为了他们而以五毒积造了无量的罪业，将尾随自己，增添痛苦而又遭受损害。正如前书所说：“暂时活着之此时，亲和不亲众人逝，为利他们而造罪，所有难忍现于前。”

是故，应舍弃对亲友、眷属、弟子等的贪著，住在寂静的山中，精进于法的闻思修。

（三）权势强力不能利益而修习正法

不管有多大的权势和兵力，在死时都无济于事。即使是国王的权势也不能强制不死，即使是勇士的臂力也无用武之地，自己的力量和傲慢全部衰竭，只能淌着泪水死去。如《本生经》所说：“阎罗来到被摧毁，力量傲慢都倒下。”

因此，不仅权高、位重和勇士的兵力等不能利益死亡，反而依于这些而生起傲慢之心，其异熟之罪尾随自己，成为招致损害的助伴。即如《入行论》所说：“自己名闻利

养等，如此多多我心喜，如此傲慢如生起，死亡之后生怖畏。”

总之，即如《入行论》所说：

阎罗鬼卒见怖畏，可怕身形所擒住，

恐怖疾病所击中，脆弱之身何需说？

死主之魔手拿黑索、咬牙切齿、凶相毕露突然而至之时，纵然是高如天、严如霹雳、富如龙、美如仙、装饰如彩虹，对于死主，护轮、圣物、咒语都不能阻挡，缘起禳解术不能阻止，强势的靠山不能阻挡，勇士的力量不能阻挡，富有的财宝不能阻挡，高尚的威仪不能阻挡，善说者的语言不能阻挡；善分析者的分析找不到对象，健行者无有可逃跑之地，幻术师也变化不出戏法……即不管使用文的、武的，任何办法也丝毫不能守护和阻挡。

被死魔用黑绳套着脖颈之后，即如《教授大王乘经》所说：“大王，死主的利戈刺入身体时，饥饿、无依、无靠、无友，发出苦恼的声音，口干、脸变色、手足颤动，嘴唇卷缩，发出咕咕声。”

又说：“阎罗死主极怖畏，呼吸断绝，口鼻张开，舍此世间，去往另一世间，死去大迁移，堕入大黑暗深渊，被业海所卷走，去往无有驿站的地方。”

所说即是牵去彼世间，彼时虽有成百上千的眷属、仆人、僧人弟子，也带不走一个。虽有量等虚空的饮食、受用、财物，但是却一钱银子也无权带走，乃至自己所珍惜守护的身体也要丢下而去。如巴竹仁波切所说：“有些人虽然活着的时候身著绸缎、口饮茶酒、身居高位、美如天人，但他们的身体死后也只是一具尸体，东倒西歪地放在那里，令人见而生畏。如米拉日巴尊者言：‘见而生畏之尸体，本为现在之身体。’死后，用绳子捆绑，用布幔遮盖，以土石垫靠，将其碗扣于枕边，无论活着时如何可爱端严的人，此时都将成为悲惨至极、令人发呕之处。以前在世时在层叠舒适的床上身穿温暖羔皮，头枕柔软皮毛，甚至睡觉醒后稍有不适，就要左右翻转。但死后，只是在身下垫上一块石头或者草坯，头上布满灰尘。现在有些一家之主认为：如果我不在了，我的家人将挨饿受冻而死，或者被怨敌所毁，或为大水溺死，因现在他们所拥有的一切财富和幸福都是唯有依靠我才得到的，所以他们不能没有我。但这些人死后，他们的尸体仅是被亲友火化或投到水中，或者丢到尸陀林，尔后他的亲人便心安理得了。死时无有任何伴侣，只有自己一人独自漂泊于中阴界，所能依靠的只有正法。所以从现在起应当再三思维尽力精进修持正法。”

所以，对于死亡，除了正法之外什么也没有利益。即如《教诫王经》所说：“大王，尔时除了佛法之外，无有其他依怙、救护以及友军，尔时只有佛法才能成为依怙、救护、所依、陆洲、友军。”杰尊仁波切也说：“以法今生后世乐，轮回中有也安乐，来生后世皆安乐，无有来生更安乐，自乐他乐二者乐，是故恒常应行法。”

因此，对于将死亡牢记于心的殊胜之法，现在应精进。于此时自己诸根明利、身心胜任之时，如不修习正法，那么往后身衰心愚成为未断气之尸体——临近死时，就无法修习佛法了。如《入行论》所说：

迅速将死亡，此时才积资，懒惰也断除，非时有何用？

杰尊仁波切也说：“清净人身获得时，不行佛法为什么？”

如认为：“虽修佛法也会死”（就应更进一步去了解），（修行者的）死法（与常人）不一样。上品的修法者不需要经历死亡，而即生获得双运金刚持的果位，不舍弃身体空行而去，或成就虹身等。假如需要经历死亡，也有不同的死法，上等修法者欢喜而死，中等死得无有恐惧，下等也死而无悔。

所以，如以无上金刚乘的修持摄持死亡，或修习甚深迁转之要，或认识死亡法身，即使不能如此也可以随欲迁识投生。如是，修持显教之人，也应通达一切法无实如幻之见，于菩提心熟练，如同从花园走向花园般快乐投生，不出现顾虑、胆怯、懊悔等。如同《经部庄严论》所说：“以此通达诸法如幻化，出生如同行走花园中，无论圆满或者衰败时，也无烦恼痛苦诸怖畏。”《入行论》中也说：“是故消除诸疲厌，骑上菩提心之马，安乐走向更安乐，智者有谁再懒散？”又说：“断除罪故无痛苦，智者无有不欢喜。”

不修法之人死亡时，最初因不修法且造罪而懊悔，中间为解肢节的痛苦所损恼，最后在对死主阎罗的恐惧怖畏中死去。如《入行论》中所说：

世人斩断身躯地，今天带去极恐怖，

口干目惊等慌状，出现异于往昔样，

死主鬼卒极恐怖，抓住死者之身体，

恐惧之病所击中，极其痛苦何需说。

同样，为能生起厌离和出离心而思维一切法无常，一般思维共同劫之增减也无常：劫有成、住、坏、空四种。彼住劫又于劫初之时，诸人有与天神相媲美的幸福安乐，寿命也达无量，从此逐渐减到人寿十岁之间，又向上增长，数等减劫，中间经 18 次反复增减，最后，向上增长。观察如此劫之增长也不出无常之自性。

分别观察四季的变迁也是无常：夏季之时，草木、森林、花朵、叶果茂盛生长，一切人畜幸福安乐地生活。冬季与此相反，寒风凛冽，水都结成了冰。夏天过后是秋天，秋天过后是冬天，冬天过后是春天……，次第出现，相继出现的一切后来者都沦入无常。对于昨天和今天、今天早晨和今天晚上、今年和明年等，若善加观察，这一切也是无常。我们曾住过的城市、村落、寺庙等皆旧貌换新颜；从前财富风英、兴旺发达之人，现在沦落衰败；昔日贫穷羸弱之人，如今成为腰缠万贯的富翁；许多人前半生富裕快乐，后

半生穷苦潦倒；去年还有数百头牛，但雪灾过后，今年便成了乞丐；昨天受用圆满之人，被仇敌摧毁，今天便成了乞丐。如此等现象看见了许多，因此知道钱财受用也无有意义、不长久，为了准备来世路上的干粮而应行布施。

一切聚集也无常而终将分离：集市或大寺庙，虽聚集上千之人，最终他们也将各奔东西。先前有人的城镇寺庙等，现在却荒无人烟。我们生活于一个家庭之人也如此，前辈的祖父等依次死去，现在只留下他们的名字而已，自己的兄弟姐妹等许多也死去，且现在在哪里也不知道。现在我们师徒、主仆、朋友、兄弟、夫妻等，虽然爱悯、亲近，但必将分离。假如突然出现强烈的外缘，现在不分离的决定把握也丝毫没有。是故，眼下结合在一起之时，相互之间不要傲慢、争胜、嫉妒、争斗、嗔恨，因不可能长时相伴，所以应该无有贪著地相互爱护。如至尊仁波切扎巴所说：“具有具信之弟子，宿世相连之亲眷；具有誓言之同修，显现值遇亲近行；立刻分离莫忧伤，而修诸法如幻梦。”帕单巴尊者也说：

夫妻无常犹如集市客，切莫恶语争吵定日人。

同样，现在有许多有钱有势的人，仅明年或下月也不知道还在不在世间上。所以，内外情器的一切法，无有一个是恒常坚固的，生起之后无常而死去，积累之后无常而耗尽，一切聚合无常而分离，一切堆积无常而倒塌，一切高大无常而罪堕。如《毗奈耶经》所说：

积际必尽，高际必堕；合际必分，生际必死。

《因缘品》也说：“今晨遇见许多人，下午有些即不见；下午所见许多人，明朝有些见不了。”

同样，今生的亲怨也无常，有许多人前半生是亲友，后半生是仇敌，早年是仇敌，晚年却成为亲友，故无常。而前生和现在的亲怨比此更无常，从前，嘎达亚那尊者去化缘，看到一施主怀抱着儿子，津津有味地吃着鱼肉，并且用石头打了正在啃食骨头的母狗。尊者以神通观察，发现那条鱼是施主父亲的转世，那条母狗是他母亲的转世，前世杀害自己的仇人转生为他的儿子来偿还宿债。观察后尊者说了这样的偈颂：“口食父肉打其母，怀抱杀己之怨仇，妻子啃食丈夫骨，轮回之法诚希有。”

所以，应深信上至轮回之顶下至地狱之上，无有恒常坚固之法，其本性都是迁变增减的。不仅如此，而且我们的感觉（显现）连一刹那也无有恒常坚固，如巴竹仁波切所说：

有些人自己偶尔生起一点点出离心和厌世心，只是表面上修行相似之法，世间人也因此认为他是贤善的，后来又有了施主和弟子在足下恭敬顶礼，这时他们自己没有详细观察自相续，反而真的认为“我已如何如何了……”生起傲慢心，一切行为一反常态，就认为“我什么事都可以做了”，这真正是着魔了。

在未断除我执、未生起无我之智慧、未得到圣者果位之前，贤劣的显现都是无常的。所以我们应当恒时修习死无常，观察自之过失，恒常处于低劣位，生起出离厌世心，三门调柔不放逸，一切有为观无常，思维轮回之痛苦，恒时处于强烈的信心和深深的厌离心之中。”需要按照所说的修学，至尊仁波切也说：“诸人观修厌离心，依于静处断邪命”又说：“厌离心出禅定执”。

如此由通达死无常和一切有为法无常，任何所作也成为修法，且是作为究竟之法，为成为如此而祈请上师三宝等，如同先前一样修持。

无常犹如水泡之身命，未证无常而执为恒常；

无常欲乐幻化欺骗中，无常死亡现时不悔吗？

死无常的引导终。

第七章 业因果

为了如法了知取舍而指示善恶因果之引导。

由看见轮回之如此过患，故生起真实的希望断除轮回而获得涅槃的想法，故此心也趋入正法。忆念暇满难得和死无常，故生起希望修法之清净想法。虽有貌似修法的仓促行为，但因不知要点，而未进入正法之道，如此之人众多。法之顺缘衣食受用不知满足，为此而积造罪业行邪命，而堕入纵欲行乐之边，即成为堕入恶趣之因，根本不能进入解脱道。又一些人，虽在衣、食、语言方面采取极为亏损的强烈苦行，但也没有抓住要点而堕入疲劳困乏之边，最多也只能积累善趣之因，而未进入解脱的道阶。既然看见了诸多如此空耗暇满人身之人，因此，进入法道之最初，对于善恶业和异熟乐苦之果，应各自了知并且生起信心，这极为重要。自己从今生去往后世之时，衣、食、受用、亲属、眷仆全都要放弃，只有自己独自而去。虽独自而去，但善恶业的异熟如影随形。如《教诫王经》所说：

时间流逝大王死亡时，受用亲属密友不能随；

如此死者无论生何处，业力如同身影随后行。

《般若十万颂》也说：“此等一切众生全部是业之生处，受用业之份额（命运），自己担业。”又说：“未做之业不会遇，已做不会空耗尽。”

此之意义为：诸恶趣的众生由不善之业而生成，故称为不善之业的生处；诸善趣众

生，是因善业所生，故为善业之生处；众生各自体验痛苦，是受用不善的份额（命运）；体验快乐是受用善的份额。自己所做业的异熟需要自己体验，别人不能代替，故是业自承担。同样，自己未做而别人做过的异熟，自己不用体验，故为未做之业不会遇；自己做过的定业，不管经历多久也不会失坏，而需要自己体验异熟，即是做过不会空耗尽。佛经中还说：

一切有情之诸业，虽经百劫也不坏

因缘汇聚时降临，业果本身将成熟。

同样，以上师和僧众的利益为借口而杀生，或是为了亲朋之目的而自己造罪，自己所造之罪，其他诸人并不能成为分担体验异熟痛苦之助伴，而需自己体验。如《劝诫亲友书》所说：“婆罗门比丘天神客人，父母子女后妃及眷属，切莫为了彼等而造罪，地狱异熟无人能分担。”《入行论》也说：“暂时活着之此时，亲与非亲众多人，利益彼等所造罪，所有难忍现于前。”

对这些业果之要点，应决定了知，极其重要。那么，心趋入法，对于业果获决定的取舍，仅此可以吗？仅此也不可以，因了知不善罪业而断除，奉行白品善业之道，此又有唯去往善趣和解脱涅槃的二道。彼二者各自分明，故需要于前面所说的以出离心摄持的善业精进。以此业于有情不净之显现又分为：业之显现和迷乱显现二种。迷乱的显现仅是暂时迷乱因所污染的显现，业的显现是有情受用各自的善恶业之业显。比如一碗水于天人显现为甘露，于饿鬼显现为脓血，于地狱显现为沸铁汁，于人显现为水等外器的好坏。于内情也有寿之长短、受用大小等各种乐苦之显现。如此之业有三种，所以，思维不善之业果即生起欲断除之愿望、思维善之业果即生起欲成办之愿望、思维无记而转为善等三种；彼之第一种分为：思维不善业、思维彼之果、思维断除彼三种。

一、思维不善业而生起欲断除之愿望

（一）如《宝鬘论》所说：贪欲嗔恨及愚痴，所生之业为不善。

于自方贪著，于他方嗔恨，对因果愚痴的无明，以此三种为动机，所生起的三门一切业是不善。即如《俱舍论》所说：“由彼大略汇总为，善和不善十种业。”虽有难以思议的不善业，但大略汇总有：

身之业：杀生、不与取、邪淫等 3 种；

语之业：妄语、离间语、恶语、绮语等 4 种；

意之业：贪心、瞋心、邪见等 3 种。

共为 10 种。

1. 杀生

自己动手或支使他人故意杀害为动机，于其他任何有情，以毒器、火、水等而断绝其命根，都是杀生。其中，如同勇士于战场中杀敌一样是以瞋心而杀生；如想吃野兽和家畜的肉、想穿兽皮而杀生是以贪欲而杀生；不知善恶之因果，或者像外道一样认为是善业而杀生，是以愚痴而杀生。尤其是杀父母、杀罗汉被称为无间业。无间业是在今生与来世之间，无有中阴而直接堕入无间地狱之因。

现在我们中有些人认为自己没有亲自动手杀生，所以自己没有造杀生的罪业。但是，无论是高官强势之人还是卑微软弱之人，即如巴竹仁波切所说：

谁都在脚下杀死了不计其数的细微含生，没有不造这种恶业的。尤其是上师和僧人们到施主家时，那些施主们宰杀家畜烹调血肉供养他们。僧人们对所杀的众生无任何大悲心、无丝毫追悔之心，只是贪爱血肉的美味，欣然享用，这样施主和福田将无任何差别地获得同等杀生罪业。

那些大人物、大官员们无论到哪里，都有人因迎请款待他们而杀害无数的生命。那些富翁们的牛羊无论有多少，衰老的时候都将被宰杀，几乎很少是自然死亡的，因此杀生不计其数。春季时，虫蝇、蚂蚁、鱼儿和青蛙等被牛羊连同草一起吞下或者遭到前后蹄践踏而丧命，此外，在马粪牛粪中死亡的含生也是不计其数。这些杀生的罪业也将落到它们主人的身上。尤其是除了牛马外，更有无尽罪业的来源。以绵羊为例。这些羊以小蛇、青蛙、鸟蛋等很多微小的含生为食。春季毛纺的时候，每只羊的背上约有 10 万含生全部丧命；冬季产羊羔时，大多数羊羔刚出生便被宰杀，那些母羊也是从小到老，精华未耗尽之前，被用来挤奶或哺育羊羔及供役使，老的时候全部被宰杀，主人享用它们的皮肉。大小公绵羊无论到哪里都只有被宰杀的命运。羊生虱子时每只羊的背上约有上亿含生丧命。因此，拥有百数以上羊只的主人必将堕一次地狱。

女人也是如此。为了她们的订亲、送聘礼、结婚迎娶，宰杀了无数的羊；此后，每次回娘家时也定要宰杀一个众生；甚至亲友们宴请她的时候，如果给其他食物，则好像一点也不合这个狡诈女人的心意，并且她好像不知道怎么张口动腮食用一样；如果宰杀一只肥肥的羊，把胸脯、肠子等放在她的面前，这红面罗刹女便以铁匠坐式（二郎腿），取出小刀津津有味地吃起来。第二天，她还要背上血淋淋的全牲肉（牛羊肉腔），好像猎人返回家一样回去。每次回家都不是空手而归，真比猎人都厉害。

孩童们也是同样。在游戏玩耍的时候，有意无意间所杀的生命也是不计其数的，甚至在夏季手拿牛鞭或皮鞭等抽打大地时，所杀的含生也是无数的。所以我们这些人唯以造杀生的各种方便来度日，犹如罗刹一样惨无人道。

人类一生驱使、饮用其奶，受其大恩养育的母牛，如同我们的父母亲一样恩重如山，但是我们却夺其命、食其肉、寝其皮，如此想来，人甚至比罗刹还残忍。”

《俱舍论》中又说：“杀生为故意，无误杀他命。”

2. 不与取

别人所拥有且不属于自己的资具，无论大小，故意以势力强夺或以偷盗和欺骗的方式获取，都是不与取。其中，地方官等有权势之人，不是靠自己的正当权益来获取所应获取的资物、饮食，而是以权势之力强取。军队和强盗等以暴力抢劫，均是势力不与取；主人未看见的地方，暗中拿取食物、财物，而为自己占有，是盗窃不与取；尤其是偷盗僧众的共同财产，罪过极为大。一般不与取即偷盗，故犯了他胜罪，即是沙弥、比丘的戒律丧失、毁坏之主要重罪。在此之上，偷盗三宝之信财，是为菩萨的根本堕罪。因为此乃是偷盗三宝僧众的信财，故失坏了菩萨戒。如果菩萨戒和别解脱戒都失坏了，就成为密咒中违反如来教言的第二根本堕罪。失坏密咒戒律，即菩萨戒、别解脱戒、密咒戒三者全部舍弃失坏，必定投生于地狱。如《正法念处经》所说：“偷盗僧众的财物，是不可能不遭受果报而变为清净的，因是十恶重罪之故，如果是以共同聚众之方式而犯，彼诸有情将堕入大地狱。如果不是共同聚众的方式，那么彼将投生于彼地狱之中的无间的大黑暗之中。”阿闍黎世亲在《俱舍论》中又说：

僧众之物，以聚众的方式劫夺，即与无间罪相似。

所说即为近无间罪。所谓无间，是死后不经中有的间歇而立即堕入地狱，故名无间。无间地狱，佛说比其他地狱更痛苦百千万倍。生于无间地狱遭受痛苦之时间，《俱舍论》中说：“无间一中劫。”因此，偷盗且受用僧众之公共财物者，后世需要遭受如此之过患和痛苦。佛书中又说：“将僧众的受用和上师僧人的财物给予在家人，并且在家人受用，如此罪过极大。”如《日藏经》所说：

宁可让利刃，斩断自身体，回向僧众物，不施在家人；

宁可吞进入，火焰之铁球，僧众之诸业，彼等不受用；

宁可领取食，如同须弥火，僧人之受用，在家人莫取；

一切能出生，宁可被焚烧，僧人之受用，在家人莫享；

宁可入热灰，充满之住房，在家人夜宿，莫入僧众房。

不仅如此，此生偷盗享用僧人公物之人，诸事不顺利，并且种种不欲之事临头，是能亲眼所见的。因此，一般具备三学的诸出家人，应经常保持谨慎和正知正念。尤其是掌管寺庙共同的牦牛、粮食、钱财、茶叶、酥油等财物之人，希望享受之心大，离财物很近且容易粘手，因此应该保持谨慎和正知正念不松懈。如《入行论》所说：“诸欲护心者，正知及正念，一切精进护，此说我顶礼。”

于做生意之时，使用妄语、非法秤斗（私下制造的秤斗）；在政府征收羊毛税、盐税、船税和赌博税等之时，需要付给对方的，使用欺诳、敷衍等办法逃避；可以拿取的

东西以欺骗的办法尽量多得；乃至以奉承、献媚等邪命方式获取对方之物，称为欺诳不与取。《律经》中所说：“不仅如此，而且占有所借之物和应偿还之物，也属于不与取。”与此相同，巴竹仁波切也说：

尤其是当今时代，许多上师和僧人不将经商之事看成是过患或罪恶，反而终生为此忙碌，还自以为精明强干。但是能毁坏僧人相续的没有再比经商更严重的了。因为经常为经商而奔波，已经遗忘了求学、清净业障等闻思修行，而且也没有求学修法的机会。甚至晚上睡觉时也一直在考虑经营的帐目，所以已断了信心、出离心、大悲心等的根源，一直被迷乱的外境所转。

从前，米拉日巴尊者到一个寺庙去，晚上在一僧人家中就寝。那僧人睡下后开始考虑，明天杀一头牦牛的事。他筹划如何销售牲口的皮肉，它的头赚多少，大腿赚多少，前腿之肩胛部分赚多少，小腿赚多少等，内外所有的部分都盘算了，整个晚上没有空闲睡觉，除了尾巴以外一切都预先计划好。这时天亮了，他立即起来开始诵经、修法、供施食子等。米拉日巴尊者仍在睡觉，于是他走过来讥讽地说：“你自以为是个修行者，可是修法、诵经等什么也不能做，还在睡懒觉。”米拉日巴尊者说：“我平时是不睡懒觉的，但昨晚我在考虑如何出售那头被杀的牦牛，没有空闲睡觉，因此今天早晨才睡着了。”这些话揭穿了那个僧人的罪恶。同样道理，现在终年一心经商的那些人，昼夜都在考虑经济帐目，经常处于迷乱、散乱之中，在死亡的时候，也只有在这种迷乱的境界中死去。

不仅如此。经商时尽管自己所卖的是低劣商品，却变着法子夸耀说：“从前某某人说给怎样怎样的价，但是都没有出售，我自己买进时也是花了多少多少钱……”，唯说种种妄语。买卖的双方进行交易时，妄说自己想买而使买卖双方不和睦，为离间语。说对方的物品低劣，或以欠债之因造成争吵等，为恶语。无意义抬高价格，不想买也讲价等，为绮语。以骄举心想自己得到对方财物为贪心，想击败他人为害心，为了买卖进行宰杀羊只等为杀生。总之，除了邪见和邪淫以外，十种不善业（不与取者）已全部具足。甚至仅仅给猎人或强盗等少许麦粟，也将同样得到他们所造的杀生或不与取的所有罪业。

当今还是一个无论高低贵贱，全民都极其贪恋赌博的时代。在下注赌博时，希望赢取对方的财物而生贪心，自己输给对方就不高兴，且于对方生起强烈的嗔恨心，而使用种种获得对方财物且自己财物不输掉的欺骗方法，为此目的而说假话，由贪瞋而说各种绮语，说击中对方要害的恶语，并且成为争斗之因。由如此等等之故，心于对方放逸而散乱，生出恶行，罪过极大。如《宝鬘论》所说：

赌博贪婪及不喜，嗔恨欺骗放逸处；

妄语绮语恶语出，是故恒常应舍弃。

如同所说，于求学、净障等处令散乱，将成为过失之基，故应该好好地保持正知正念。复次，即如《俱舍论》所说：“不与取为他之物，势力偷盗据己有。”

3. 邪淫

诸出家人需要断除非梵行，故邪淫是在家人的戒律。邪淫的罪过极大，可以成为毁坏其他戒律的助缘。此分为四种：

- ① 非境邪淫，交媾他人之妇女、七代以内的亲属和未成年的少女；
- ② 非时邪淫，虽是与自己的妻子但于非时——白天、斋戒日、生病期间、妊娠期间、忧愁所迫、月经期间、产妇未完全康复等时媾乱；
- ③ 非处邪淫，寺庙、有三宝所依处、父母前交媾；
- ④ 非道邪淫，口、肛门等处。如是四种都为邪淫，即：“非境非时非道处，乃是四种邪淫行。”

4. 妄语

以烦恼的欲乐，在思维并不迷乱的情况下故意编造，并以对方能理解的词义而说。如以不能理解之言词而说，仅是绮语。妄语分为三种：一般妄语、大妄语；上人法妄语。

① 一般妄语

是以欺骗他人之心所说的一切妄语。

② 大妄语

是说善恶无有功德过患，也无有佛之刹土和恶趣等也无有。

③ 上人法妄语

未得地而说得地，未有神通而说有神通，未有神变而说有神变，自己未有的功德而说为有功德等，为上人法妄语。如同巴竹仁波切所说：“如今骗子与圣者相比，是骗子更加得势、受人尊崇的时代，所有人的思想行为都很容易改变。有些人自称上师或成就者，以种种手段尽力欺骗他人。如说：‘我已见到本尊，并且酬谢供养了本尊。’或者说：‘我已见了魔，并且消灭了邪魔。’大多数绝对是上人法妄语。因此不应随随便便相信骗子、欺哄者，而应当依止一位熟悉的、谦虚的、表里如一的修行者，在其前求得今生后世解脱的正法，这是非常重要的。有些人虽然具有世间道中的一点有漏神通，但那只是暂时的，所以有时灵验有时不灵验。无漏的神通只有圣者才能获得，其他人没有，那样的神通也很难以得到。”如《俱舍论》所说：“妄语改变他人想，词义清楚明了解。”

5. 离间语

以烦恼之欲乐，思维并不迷乱而说出能离间对方，且对方能了解词义的话。离间语如同有权力之人当着两个人的面说：“此人当面和私下对你如此损害……”即为真实离间语；暗中对情投意合的人说不和之语为暗中离间语。其中罪业最严重的是破坏僧团和合，尤其是在密乘传法的上师与弟子之间进行挑拨，或在金刚道友之间制造不和，罪业更为严重。即如《俱舍论》所说：“离间分开对方故，而说烦恼心之语。”

6. 恶语

用容易理解之词义，公开中伤对方的生理过失和缺点。即如《俱舍论》所说：“恶语不悦耳。”

7. 绮语

于邪恶论著作闻思而阐述其论点之语，以贪心宣说谄曲、奉承之语和唱歌，以及谈论国王、军队、妓女、买卖、偷盗等生起贪瞋等各种话语都是绮语。尤其是在念经和观修禅定者面前说许多话，能令他们心散乱而中断善行，故过失极大。诵经念咒等时，如果掺杂一些无意义的话语，无论念诵多少咒语都无有结果。同样，巴竹仁波切也说：

尤其是在僧众行列中说各种无关语，则此一人将毁坏所有僧众的善资粮，并且损失了施主所积的资粮。本来印度圣地除了具足功德、远离过患的人以外，其他人没有资格享用信财。世尊也未曾开许。但是现在我们有些人学了一两套密宗仪轨，刚刚会念诵便立即随意享用黑财（信财）。通过密宗仪轨方式享用信财，如果是未获得灌顶、不具足誓言、尚未精通生圆次第、没有圆满念修的人而随便念诵密咒仪轨，则成了与笨教的吟诵一样，因此罪业极重。黑财就像烧铁的丸子一样，除非具足生圆次第双运铸铁之牙齿的瑜伽士才能享用。如果平凡人享用，将焚毁相续。如颂云：

黑色信财乃是生命之利刃，过分享用斩断解脱之命根。

因此，这些人不用说具足生圆次第，就连词句尚不能很好地认识、读诵，必将遭受享用信财的严重果报。尤其重要的是，仪轨中最重要部分的是念咒，如果念诵咒语时打开了绮语伏藏之门，即是以言说各种令人生贪心、瞋心的无关语度日，将毁坏自己与他人。因此，上师和僧人们平时应该断除绮语，以禁语精进念诵，这非常重要。

《俱舍论》中也说：“烦恼者遍绮语。”

8. 贪心

喜欢对方的财物，想到“如是我的该多好。”心中一再想占为己有，并盘算如何占有。仅心中对他人的财物生起贪欲都是贪心。如《俱舍论》所说：“邪欲贪著他财物。”

9. 害心

以嗔恨和愤怒心，而想“如此这般地损害某某人”，或者对他人拥有财富不高兴，而想到“他们没有如此的幸福功德那该有多好！”如他人出现不如意之事，就幸灾乐祸，等等。凡是想损害他人之心都是害心。即如《俱舍论》所说：“害心嗔恨于有情。”

10. 邪见

认为无有善恶业因和异熟乐苦之果，认为世间无有前生后世、三宝等，同样认为佛的经教、上师的教言、智者的论典等都不是真实的，如此一切怀疑和诽谤都是邪见。即如《俱舍论》所说：“认为无有善不善即是邪见。”

如此十不善之中，杀生和邪见这两种罪业极大。其中，邪见如《俱舍论》中所说：“认为无有断根本。”

即不仅断除了善根，且违弃了一切戒律，违越了佛之教导，也失坏了暇满之所依。邪见沾染了相续，虽行善也不能进入解脱道。杀生如《正法念住经》中说：

杀害一个众生需要偿还五百次生命，

杀害一个众生需要在地狱中住一个中劫。

同样，巴竹仁波切也说：“以作三宝所依（佛经、佛塔、佛像等）等善法为借口造杀生等恶业，罪业特别严重。帕单巴尊者说：‘依恶建造三宝像，将被后世风吹走。’同样，有人自以为把上师僧众迎请到家中、以所杀众生的血肉供养他们是修善法。而实际上这种做法必将使一切施主、福田的相续都染上杀生的罪业，施主供养食物成了不清净的供养，对于福田来说成了邪命，这种罪业大大超过了所做的善业。除了高僧大德杀死众生后立即能使他们复活外，一般人的相续没有不被杀生罪业染污的，上师们这样做也一定会危害他们自己的寿命或事业。因此，除非能将所杀众生的神识超度到极乐世界，否则必须竭力断除杀生这一恶业。”

如思维此等所说，在侍奉上师、从事重要的事情和夏坐休沐期，定期布施等期间，也应保持谨慎、不放逸。尤其是饮酒，对于诸僧人，大悲的导师说：“饮酒者不是我的弟子，我不是彼之导师。”又说：

酒乃一切罪过之根本，吉祥草尖之量也不饮。

在《律经》中，为了给僧人治病而用酒也不开许。同样，许多经续中说饮酒违反了别解脱之戒律、菩萨之学处、密咒之誓言，故罪过极其严重。一般来说，饮酒者说话不真实，且身体的一切作为不可信，从而被所有世间人所轻视，而且也荒废了一切经营、农活等诸事，耗尽钱财、受用，心智糊涂，放荡不羁，进入一切不应做之不善，过失、危害极大，所以一切僧俗都应断除。如怙主龙树在《宝鬘论》中所说：

饮酒世间所轻蔑，事情荒废财耗尽

愚痴从事不应事，是故恒常断除酒。

《劝诫亲友书》也说：“赌博以及聚会观，懒惰结交罪恶友饮酒夜行恶趣者，名声失坏断此六。”

酒之详细过患应看巴竹仁波切的著作《过失的险关大拯救》一书。

同样，烟草、鼻烟，是汇聚了世间的一切魔一起商议而生起的五毒烦恼之物，也是汇聚了一切不清净、污秽和愚痴等恶毒之物。它由一切魔加持而成，名为“烟草”，无论谁以鼻吸口吞而受用，都将投生于恶趣。如被烟味触及到咽喉，将染污一切身语意之所依和智慧尊，所以智慧尊消失，一切护法神愤怒，由此佛教失坏，有情的福乐减退，世间将出现种种不悦。邬金第二佛等许多上师、智者、证士异口同声如是说，所以一切高贵低贱之人，应于此起信。

二、思维不善之果

如《宝鬘论》中所说：“不善之业生痛苦，同样以及诸恶趣。”每一种不善也各有异熟果、等流果、增上果三种。

（一）异熟果

一切不善之异熟果，生起三恶趣之痛苦，如前书所说：“诸之第一去恶趣。”

其中，从动机来说：如以嗔恨的动机所行之业，投生地狱，贪心投生饿鬼，愚痴投生畜生。即如前书所说：“瞋心之业生地狱，贪心投生饿鬼处，愚痴大多生畜生。”

从体性来说：如行严重的十不善，将生于地狱；如行中等，将生于饿鬼；如行轻微的不善，将生于畜生。

（二）等流果

分为：受等流果和用等流果。

1. 受等流果

① 杀生

因杀生，后世虽获得人身，但短寿多病。生下不久就死去等一切短寿，以及被一切疾病和疼痛等折磨都是因前生杀生、殴打之业果成熟。今生杀生，后世也会出现短寿和疾病等不欲和痛苦，与今生无有差别。因此不要杀生，并且不要殴打畜生等。而应忏净

先前所做恶业，并精进于恶业之对治——奉行诸善。

② 不与取

（不与取的果报）是受用匮乏，即使仅有一点受用，也被他人抢去、偷盗。由于牲畜死去等原因，自己虽有财产而无权受用。而且，前世积造了偷盗他人等之恶业，现在财物受用匮乏者，又希望获得受用而精勤于偷盗、抢劫、欺骗、买卖等，从而成就贪欲和邪取，以此恶业，数劫之间投生为饿鬼。此恶业之接续又到此世，虽有微少之受用，也无权享受，且成为罪恶之因。由贪吝之因导致自己越富裕越觉得贫穷，或像没有财物一样，并且越觉得贫穷越走向恶趣。如同此语所说：“精勤劳作如须弥山王，难积如火星般的福德。”

于先前所积恶业心生悔恨、忏净，发誓以后不再做此恶业，以此做取舍。拥有之受用，应上供上师三宝，下施乞丐等，以此供施，使如幻之财物有意义。即如文殊怙主萨迦班智达所说：

何时需要领取之，财宝布施佛所说；

积累资财如蜂蜜，终将被他人受用。

于此世间放债物，获得实物无把握；

如施乞丐无精勤，虽小也能获百倍。

现在有权势、财富者，也不是靠精明能干和欺骗的方法获得的，而是前生积累福德的成绩。因此，如不能积累成为此生和后世福乐之因——福德，以及自己今生如不为修习正法而受用衣食等，就比穷人还要可怜。如文殊怙主上师所说：“诸人虽然有受用，但不受用和布施此人为病所缠身，或是真实之饿鬼。”

③ 邪淫之果

夫妻丑陋如同仇人。现在大多数夫妻之间经常争斗、仇恨都是双方各自邪淫的受等流果。因此夫妻之间不要彼此嗔恨，而应忏净先前所造之业，今后断除邪淫。

④ 说妄语者

自己经常遭人诽谤，或被他人欺骗。不仅如此，说妄语者之今生，也如萨迦班智达所说：

妄语欺骗其他人，想来实为骗自己；

说了一次妄语后，再说实话也生疑。

因此，如果现在自己无辜被诬陷、被诽谤、被欺骗等，应思维：此乃是自己先前说假话的果报，于对方不要生起嗔恨或恶语相争。同时应想到：以此可以净除自己的恶业，而修欢喜心，于先前所造之业生起悔恨，今后应断除妄语。即如《入行论》所说：“欺

侮以及出恶语，不悦耳之此言词；于身如果无损害，你心为何极愤怒？”吉美领巴（无畏洲）也说：

怨敌反对亦使修行增，无罪遭到诬陷鞭策善；
此乃毁灭贪执之上师，当知无法回报彼恩德。

⑤ 离间语的果报

亲友眷属少，虽有也不和睦，或者反驳自己，不听话等，现在如此出现的一切，都是往昔业果的成熟。因此，应精进调解自他的怨恨，追悔先前的恶业而忏净。

⑥ 说恶语者

果报是，经常听到不悦耳的语言，自己所说的话语也成为争吵之因。总之，恶语于此生、后世过失极大。如文殊怙主上师所说：“疮伤如治可能活，罪过语疮不能愈，乌鸦侮辱猫头鹰，经劫之间互怨恨。”又说：

击中对方要害语，于诸仇人也不说；
如同回声于自己，报复立即就出现。

世间的俗话也说：“无有利刃之语言，也能刺透人心间。”

使对方的心中突然生起瞋心，反过来也说如此之恶语相报复等而积造恶业。尤其对严厉的对境说恶语，许多生中无法解脱恶趣。如《众佛本生》所说：

弥勒佛往世为三藏法师，恶语称呼僧众为妇女，当时就成为妇女，且五百生转生为妇女。

同样，从前婆罗门迦毗罗，对饮光佛的众比丘恶语称呼他们为‘马头’‘牛头’，由此转生为具有十八个头的鲸鱼。经劫之间也不得解脱，此过结束后又投生于地狱。

同样，有一位比丘尼称呼其他比丘尼为“母狗”，由此五百生投生为母狗。如此等案例有许多，因此，当今那些对僧人等取歪名，并自以为高明而做为笑谈之人，对这些应该仔细反省。尤其是因为不知道谁是圣人或菩萨，也不知他们存在何处，所以应当对一切人观清净心，宣说称赞他人的功德。如果对一菩萨进行诽谤，恶语中伤，罪过极其严重。如《手印经》所说：“由愤怒将十方一切有情投入暗牢之中，由愤怒而背对菩萨坐之罪恶与前者相比，前者罪恶可忽略不计了。”又说：“抢劫南瞻部洲一切有情的财物并将有情杀死，较此，如讥毁任何一位菩萨，比先前罪障更大无数。摧毁焚烧恒河沙数的佛塔，较此，对信解大乘的菩萨生起害心和嗔恨，且说不悦耳的话，将生起比前者更大无数的罪障。”

⑦ 说绮语者

（果报是，）虽讲实话别人也不认为是真实的，在众人中讲话也无有气势。



⑧ 贪心者

（其果报是，）心中所想之事不能如愿，不能获得受用，虽获得也不知满足。

⑨ 害心者

（其果报，）经常遭受恐怖畏惧或损害。

⑩ 邪见者

（受到的果报，）遭遇恶见，智慧衰败或邪慧。如《宝鬘论》所说：

杀生而短命，偷盗缺受用；邪淫生怨仇，妄语遭诽谤。

离间亲友分，恶语闻恶语；绮语话无威，贪心毁愿望；

害心施怖畏，邪见遇邪见。

2. 用等流果

因所做不善与心中串习之力，由此生生世世自然喜欢造作不善。比如现在喜欢杀生，是前世杀生串习的用等流果；现在喜欢偷盗，同样也是前世不与取的用等流果；同样其他不善也可依此类推。

（三）增上果

佛说成熟于所投生和居住的外器世间，即：杀生者将投生并居住于贫脊之地，或悬崖、深谷等危胁生命的地方；

不与取者将投生于庄稼遭受干旱、冰雹、树木不结果实、经常发生饥荒的地方；

邪淫者将投生于污秽弥漫、粪坑四布、淤泥流淌等不悦意的地方；

妄语者投生于肮脏秽臭、财富不稳固，并且经常遇到恐怖、畏惧的违缘外境；

离间语者，将投生于悬崖、深谷等高低不平的地方；

恶语者，将投生于盐碱地等不悦意的地方；

绮语者，将投生于虽耕作也不结果，季节颠倒反常的地方；

贪心者将生于庄稼损失且果实少，气候恶劣的地方；

害心者将投生于有恐怖和众多损恼并且果实味苦的地方；

邪见者将投生连少许收成也没有而不富裕，无有保护依靠的地方。如此语所说：“地方贫脊多冰雹，垃圾恶臭起伏大；盐碱等地时颠倒，细小果实也无有。”

因此，于何方出现了如此之地，也应了知为不善之增上果。如《入行论》所说：

造作罪业虽欲乐，但却去往彼等处；

以此种种之罪恶，为痛苦器遍摧毁。

三、思维断除彼等不善

由做不善而遭遇恶趣的痛苦，即便生于善趣也会诸事不顺、痛苦不堪。因此，从今以后纵遇生命危险，也不再造罪恶，心中如是思维。即如《入行论》所说：“不善之业生痛苦，由此如何名解脱？日夜恒常我自己，唯一思维此之理。”

因此，获得暇满之人身而造罪，比用珍宝金器做痰盂更愚痴，并且自己欺骗自己，所以值得惋惜。如《劝诫亲友书》中所说：“谁用黄金珍宝器，盛装恶心呕吐物；生为自身造诸罪，较此是更大愚痴。”《入行论》中说：“获得如此暇满身，自己如不串习善；无有较此更欺骗，无有较此更愚痴。”又说：“极难获得利益地，何故侥幸获得此？具有智慧之自己，后又迁至彼地狱；如同以咒作愚痴，于我从此尽无心。”

虽然以大的十不善，真会投生于恶趣，但是小罪能否结出如此之果呢？肯定结出。例如从前一位国王的供处有许多独觉，其中有一位驼背的独觉没有来，国王的一个女儿模仿驼背独觉的样子道：“这个人没有来。”因为这一不圆满的行为，多生投生为驼背女。《手印经》中也说：“掏出南瞻部洲所有人的眼睛，较此对菩萨以不信而斜视一眼的罪过更大。”又说：“与对菩萨生起嗔恨一次的刹那数相同，需要体验相等劫数之地狱痛苦。”《入行论》中也说：“谁人对于诸佛子，如果生起邪恶心；量等恶心之劫数，将住地狱能仁说。”又说：

刹那所造罪，经劫住无间；无始所造罪，恶趣何需说。

《律经》中也说：“罪业虽小也不要轻视，火星虽小能焚草山堆。”

总而言之，我们从无始生世到现在之间，不造罪的时间一天也没有，由此可知造罪之量，此之异熟需要独自体验。因此，一开始就应精进于不沾染罪障的方便，如果出现罪障，应认识清楚，以强烈的悔恨心做四力齐全的净忏，发誓今后不造罪。如佛经中所说：“殊胜正士有二种，过失未曾沾染者，出现过失发露忏。”

如果忏悔，罪障会清净吗？会清净。如佛之表弟阿难，年少时虽为贪心所控制，导师以神变示现天境，故守护善趣之戒；又示现地狱处，故守护出离心之戒律，从而细微的学处也不违犯；世尊开示约束诸根之最胜，从而获得阿罗汉果位。

指鬘王依止一位愚痴的婆罗门作阿阇黎，被他欺骗说：“杀一千人做成指鬘将成就法。”指鬘王将此话执为真实，在差1人就杀满1000人之时，遇见世尊，忏净过失，出家后获得罗汉之果。

具见，即未生怨王，虽做了杀父的无间罪业，后来对导师生起了不退失之信心，如法忏净，而于此生证见圣谛。

行乐王欲行淫，被母亲阻挡而杀死母亲，虽犯了如此无间罪业，但后来出家，被僧众们知道了过去而驱逐出住地，就于另外的地方建造寺庙，汇聚僧众，如法作长老。由此，在地狱中感受了如同线球落地立即弹起般的短暂痛苦后，立即生到天界，于导师前获得了预流果位。即如《劝诫亲友书》所说：

谁人先前放逸不严谨，后来改邪归正具严谨；

如同明月离云极美丽，阿难指鬘具见行乐等。

四、思维善之业果而生起欲成办之愿望

分为三：思维善之业、思维彼之果、思维成办彼。

（一）思维善之业

如《宝鬘论》所说“无贪无瞋无愚痴，以此所生是善业。”于自方不贪爱，于他方无有嗔恨，于业果无有愚痴的智慧，以此为动机的三门诸业为善业。善业分类为：身善业：断除杀生等三种；语善业：断除妄语等四种；意善业：断除贪心等三种，共十种。

其中，不杀生：断除杀生，爱护生命；不偷盗：断不与取，行持布施；不邪淫：断除邪淫，护持戒律。为三种身善业。

不妄语：断除妄语，说谛实语；不两舌：断离间语，化解怨恨；不恶语：断除恶语，说悦耳语；不绮语：断除绮语，精进念诵。为四种语善业。

不贪心：断除贪心，当持舍心；不害心：断除害心，修饶益心；不邪见：断除邪见，当依正见。为三种意善业。

彼等一切都以无有三毒为动机，心中发誓断除杀生，同样发誓断除不与取等，绝对需要不行十不善的誓言。自己发誓虽成为善，但如果是在上师和所依之前发誓，力量更大。特别是出家人对在家男女授予斋戒，如安置守护，利益极大。如龙树菩萨所说：

杀盗淫妄诸不善，饮酒以及非时食；

高广大床及歌舞，花鬘涂香遍断除。

应供戒律随做之，此等八支如具备；

说戒欲界天身悦，赐予男人和女人。

如同所说，诸在家人也在佛教节日和十五、三十等之时，领取和守护斋戒，那将成为最胜。如不能如此，也应该防范十不善或其中某些部分，如具足断除之心守护，将获得大功德。如《入行论》所说：“获得戒除心，戒律到彼岸。”

比如，从前圣者嘎打亚那所居住的城市，有一屠夫晚上持戒不杀生，（白天不持戒，）由此投生于孤独地狱，白天虽然在炽热铁炉中遭受痛苦，而晚上在无量宫中有四仙女围

绕享受幸福。

（二）思维善之果

《宝鬘论》中说：“善业所生诸乐趣，一切生中遍安乐。”十善业各又分为异熟果、等流果、增上果三种：

1. 异熟果

一切行十善者生于善趣，获得的安乐，即如前书所说：“此法地狱及饿鬼，出生之中遍解脱于诸天和人之中，祥乐王政得增长。”

其中，做了大善生为天人，中等生为非天，行小善生为人。但是，在前面讲说暇满难得之阶段时，不是说善趣之中人身是最好的吗？于彼处是讲说修法的所依的好坏，而此处是讲说前世业果的好坏，故不一样。

2. 等流果

其中，受等流果为：断除杀生，长寿少病；断除不与取，具足受用，无有盗敌；断除邪淫，夫妻美满怨敌少；断除妄语，众人称赞且仁慈；断除离间语，眷属仆从皆敬爱；断除恶语，恒常听闻悦耳语；断除绮语，语言有威力；断除贪心，如愿以偿；断除害心，远离损恼；断除邪见，相续生起善妙之见。（此诸善果）即由遮止先前不善的业所生，如此颂所说：“所谓不善之，异熟凡系上，一切诸善果，遮止彼所生。”

用等流果：不信杀生而喜欢不杀生，且一切生世向上增长，同样，不喜欢偷盗等，于行善欢喜。（以此类推。）

3. 增上果

（果报是，）成熟于外境，生于富裕的地方等，与前面十不善业的果报相反，将具足一切圆满的功德。如《入行论》所说：

心中作意行善业，将会投生于彼等，以此种种之福德，果之功德将现前。

同样，此等善业如以出离之想法摄持，将获得解脱。加行菩提心、正行通达空性的智慧、结行遍回向，如以此三种方便的殊胜摄持，就会成为一切知之因。

（三）思维成办彼等善

对于具备如此功德之善，信解且恭敬，自己对微小的善也不轻视，而精进成办。即如《入行论》所说：“一切白品善妙法，根为信解能仁说。”又说：“是故于善生信解，并且恭敬做观修。”又说：“异熟安乐而寂静，福德如何会满足？”

如同所说，无有满足的成办诸善。那么，微小的善也能结果吗？（是的，）善虽微小也能结出大果，所以应尽力奉行而不轻视。例如：

自乳轮王往昔为穷人之时，拿着一把豆子走在路上，遇见福依佛去城中，他生起了极大信心，将一把豆子撒向佛陀。其中四粒落入佛的钵中，二粒接触到佛的胸口。由此之异熟果转生为南瞻部洲的转轮王。以四粒豆子落入佛钵中的果报，成熟为统治四大洲王，王统八万年。二粒豆接触到佛的胸口，其中一粒果报成为四大天王的主尊，王统八万年，另一粒的果报在三十三天第三十七代帝释王朝，与帝释天平起平坐，执掌国政。

同样，如果以佛作为所缘境，甚至向空中抛撒一朵花作供养的善果，获得帝释和转轮王的果报也难以到达其边际。例如：

往昔有七条依在树叶上的昆虫，被风吹到大海之内，于海中的毗卢遮那佛的身像右旋三圈，以此而生为贱种的七个女儿。她们对自己的种姓和受用生起了厌离心，而以作仆人收集草木的清静所作维生，故积聚了资粮，而投生为国王“滋滋”的7个女儿，令饮光佛欢喜，故后来授记为佛。

同样，被狗追逐的猪，因围着佛塔跑了三圈，后来获得阿罗汉果位。婆罗门的女儿对世尊供养了一钵米饭，以此福德于一切身生于善趣，授记为独觉。如同《贤愚经》所说：

诸善虽微小，莫想无益轻，水滴若积聚，渐次满大器。

那么，这些善恶之大小，是以什么标准来判定的呢？此如《入行论》所说：“恒常贪著为动机，或以对治为动机，功德以及予利益，痛苦变成为大善。”

从时间方面来说，经常希望或发誓所行之事，无论善恶，所作的力量都大，而突然做的力量小。

从欲乐的方面来说，以强烈的欲心，加行、正行、结行三者齐全的业，力量大；自己不愿意、为他人所促使而做的力量小。近似为了解脱的目的，而从事杀生和血肉的供施尊颠倒之心所做罪的力量大；如同孩童的游戏，由无知所做罪的力量小。

从对治方面来说，对所做的诸善恶无有悔恨并随喜，于他人隐瞒，力量大；与此相反力量小。因此所做之善，于他人面前不要夸耀，要隐而不露，这极其重要。如《入行论》所说：“此之功德务必应，莫让人知悄悄做。”

于自己所造之罪，不要心安理得，而应对别人坦白自己所做之事，并以强烈的后悔心忏悔，此极其重要。即“造做地狱之罪业，为何自己心安稳？”又说：“自己虽造小过失，也愿众人面前忏。”

从对境方面来说，于功德的资粮田上师、三宝以及堪布、阿阇黎、说法者处，所做的任何善恶都力量大。于诸平常人处力量小。对于主要的资粮田父母和家族的老人以及对自己有大恩者，力量大。悲心之田病人、无依者、痛苦者和对自己信任者，如对彼等

做利益、损害等，力量大。对于其他人，力量小。如《劝诫亲友书》中所说：

恒常欲乐不对治，功德主尊基生业，善与不善五种大，是故精进成办善。

彼等之中又以对境和欲乐为主，如《俱舍论》所说：“刹土欲乐之差别，显法具足果之业。”

正行虽做了大业，但如缺少加行、结行两者，那么，所做是不积聚之业，故不一定体验异熟。又正行虽没做，但加行、结行两者于心中欲乐，或者对他人所做善恶随喜，是未做而积聚之业，故绝对要体验异熟果报。如是多人同心协力而做力量大。如是每个人各自而做力量小。因此许多僧众一起念一遍经，将获得比每一个僧众单独念经更大的福德，自己念诵仅有独自之功德。同样，一百个人商议杀一个众生，比每一个众生单独杀害一个众生的罪障更大。如不商议由一个人独自所杀，杀死一个有情的罪业微小。

由处所方面来说，在寺庙三宝的所依之前，上师僧众所住之地所行之事力量大。

从时间方面来说，上弦和下弦的四个吉日、佛教的诸节日、上师和善知识的供时等，无论所做善恶力量都大。于其他时间小。

从所依方面来说，出家人等因受取了戒律，所以无论做善恶，都力量大。而没有受取戒律者和在家人，所做力量小。如佛经中所说：“在家菩萨以充满三千大千世界的肥酥油油灯，供养佛塔，较此出家菩萨仅用少许灯芯浇上油，仅照着存有佛塔的寺庙之门槛，也比前者功德大。同样，出家人造恶也更容易且力量大。去恶趣如射箭般之四法、迅速去之四法、去后无有解脱之四法，即三类四法：

1. 《慈氏狮子吼经》所说的意义归总为：

戒律毁坏享信财，知道堕罪而不顾，成天亲近堕罪者，嗔恨他人之圆满，去往地狱如射箭。

2. 《入行论》等说的意义：

利养恭敬多傲慢，听闻众多故傲慢，戒律净行故傲慢，多施亲友故傲慢，四种速去地狱法。

3. 《指示五组堕罪轻重经》等之意义：

根本堕罪所沾染，讲说菩萨之过失，仇恨殊胜之正法，与邪见者于地狱，无解脱时之四法。

众多教言，因恐文字太多故不写，以上为大智者根确能珠所说。

从动机方面来说，以嗔恨为动机的诸业，比其他不善力量大。如《优婆离请问经》所说：“相比于进入大乘的菩萨经十万劫行于贪欲的现行，于任何一位有情哪怕仅生起一次瞋心，其罪过更大。”

同样，于殊胜对境哪怕仅生起一刹那的嗔恨心，那么百千劫所积的善根也一时摧毁。如《入行论》所说：

千劫所积资，布施供养佛；一切诸善行，刹那愤怒毁。

又说：“百劫布施持戒所生善，所积刹那毁灭彼之故，除了不忍没有其他罪。”

从目的方面来说，凡所做之善恶，以利他而力量大。如独自利益自己，力量小。因此，为了他人的目的，所造之罪异熟于自己出现，而其他人不领取。

总而言之，于所设置的善恶业大多虽有业自己的体性，但以动机为主要。因此，如根本没有自益之心而仅利他，那么，于佛子菩萨七种身语之不善也有开许之机会。例如：

从前我等大师释迦牟尼佛曾经转生为大悲商主，和五百位商人一起去大海取宝。途中，一个名为短矛黑人的凶残强盗企图杀害五百商人。大悲商主想：这五百商人全部是不退转菩萨，如果这个人杀害了他们，他将会在地狱中住无量劫，感受痛苦，实在可怜！若我杀了这个人的话，他就不会堕入地狱，我自己堕地狱！这也是没办法的。这样想了之后，大悲商主以非凡的勇气杀了那个强盗，以此业，大悲商主不但未堕入恶趣中，而且圆满了七万劫的资粮。

同样，星宿婆罗门的儿子，许多年中在林中持梵净行。一次他到城中去化缘时，一位婆罗门女对他生起贪心，相思成病，危及生命。星宿婆罗门子对她生起大悲心，与她结成夫妻，以此业而圆满了4万劫的资粮。诸如此类的杀生及破梵净行也是开许的。但是，唯以私欲的贪瞋痴所引起的行为，对何人也没有开许。

同样，盗窃吝啬者的受用等供养三宝、布施乞丐等是开许的。

妄语也是同样，如果是为了保护接近被宰杀的生命等说妄语是开许的。

说离间语也是同样。为了分开恶友是开许的。

恶语也是如此，对于以温和方式不能调伏的士夫，必须以粗暴的方便恶语使他们趋入正法。或者上师等宣讲教言揭露他们的罪恶等，说这种恶语是开许的。阿底峡尊者说：“殊胜上师为揭露罪恶，殊胜窍诀为击中要害。”

说绮语也是一样，对于喜欢讲话且不能趋入法门的一些人，必须以各种方便法才能令他们进入佛门，说这种绮语是开许的。

以上这些因没有自利和贪瞋之心，唯有利他之心而开许。以自己的贪瞋痴积造恶业不开许。

意之三种罪恶，不能转成善法，因生起一个恶分别念，就成了不善业，所以任何时候对任何人也没有开许。如同法王萨迦班智达所说：“坚固利益他人之心，虽行四种他胜罪；是诸声闻之罪障，却是菩萨之大善。”同样，《宝鬘论》也说：“为求利养恭敬故，鬼诈约束戒诸根。”

如同所说，为了令别人对自己的行为起信而获得利养恭敬故，是虚假的善之表象，而真实是不善之相。如同猎人穿着袈裟去杀野兽，或狡诈者摆出野兽的尾巴卖鹿肉。如萨迦班智达说：

如不摆出兽尾巴，不能卖出鹿之肉；

同样如不现善行，邪恶之法不能骗。

因此一切善恶的根本依赖自心之善恶，所以应恒常观察自心，如是善心，观修欢喜并令之增长。在现在的凡夫地，不善的妄念、邪恶的思想行为不可能不在相续中生起，如有贪瞋痴不善之心，应认识清楚、立即忏净。并且思维：“我这个人虽然听闻了那么多正法，现在还生起这样的恶分别念，实在惭愧。从今以后应当努力使自相续中不生起这样的分别念。”应该精进于将心之动机转为善之方便。如《劝诫亲友书》所说：“远离怖畏何需说，利乐教诫之目的；调伏自心世尊说，心是诸法之根本。”《入行论》也说：

如欲守护诸戒律，专心致志护持心；

此心如不善守护，守护戒律不可能。

心之大象放任窜，损害能造无间业；

麻醉疯狂之大象，令它不做诸损恼。

以遍忆念之绳索，牢牢绑住心之像；

一切怖畏将无有，一切妙善皆到手。

五、思维无记而转变成为善

分为：思维无记之业、思维彼无有果、是故转为善。

（一）无记

不管是不是烦恼三毒之动机都不认识，行住坐卧等三门之暂时的行为全都是等舍。

（二）思维彼无果

以这些也不能生起任何乐苦之果。如法王萨迦班智达所说：“等舍不是二者故，异熟果也非二者。”

（三）转变为善

由彼等业虽不会生起痛苦，但也不会生起安乐，所做无有意义。因此，需要以善巧方便转为善，如《入行论》所说：“犹如最胜点金汁，不净此身变成为；无价大宝之佛

身，是故固持菩提心。”圣天也说：

意乐于菩萨，诸善和不善；一切变为善，心为主之故。

如其所说，“将一切遍虚空如母有情安置于佛果位！”如果以此发心摄持，那么不善和无记也变成为善。因此，在行、住、坐、卧、吃饭、穿衣等一切阶段，以发心摄持，并且如同《差别行境清净经》所说的内容。《经部庄严论》中如是说：“佛子行时如是行，根之行境种种入；如是道理相顺词，为利有情而现行。”

住在家中时，愿一切有情进入解脱城！

坐于坐垫时，愿获得金刚座！

睡眠时，愿获佛之法身！

如出现梦境，愿通达一切法如梦！

睡醒时，愿无明醒来！

起来时，愿获得色身！

穿衣时，愿穿上知惭愧和羞耻之衣！

沐浴时，愿远离烦恼垢！

吃饭时，愿获得禅定食！

从家中走出时，愿解脱轮回城！

走于路上时，愿获得殊胜道！

遇见他人时，愿遇见圆满的佛！

做事时，愿二利得究竟！

回家时，愿进入解脱城！

到达时，愿到达佛地！

生火时，愿焚烧烦恼柴！

燃火时，愿智慧之火燃烧！

煮饭时，愿获得智慧之甘露！

开门时，愿打开解脱之城门！

关门时，愿关闭三恶趣之门！

如其所说，于任何时机合理结合观修，如此了知。如想详细了知这些，请看萨迦班智达的《显明能仁密意》。即是《经集》中所说之意：“行住坐卧正知善具备。”

如此之善、不善、无记之业变成善业，体验彼等异熟之果，也如《俱舍论》所说：

“彼又决定不决定，以及现见之法等，将遭受故三决定。”

以先前所说的业之大小、对境、欲乐之差别，定业又有：于现法此身决定遭受异熟果报；于后世遭受异熟果报；于后世以后多生体验，此三种。不定之业也因先前所说的加行、正行、结行齐不齐全，所做积不积聚等而有差别：某业如遇缘就发生异熟；如不遇缘就不发生异熟；于彼又根本不体验异熟，或虽体验异熟也是现法，共三种情况。什么也不决定，即分为二种，如《俱舍论》说：“说有五种业，另说有四种。”

同样，能引业也需要了知，且应形成定解。由文殊上师的典籍中了知，即：“同样于业说两种，能引业和能满业。”又说：

成办三种善趣道，即为善业所牵引；

彼等出现诸安乐，即为满业善所牵。

生于三种恶趣道，能引罪业佛所说；

彼之痛苦诸差别，能满之业是罪业。

虽以善业引善趣，彼之疾病诸损恼；

佛说即为满业罪，恶趣能引虽是罪。

彼之身心安乐之，阶段善引佛所说。

如同所说而了知，因此，业果有如此体验异熟的方式和引满之差别。所以，看见有些相续恶毒者虽唯行罪业，但却快乐有权势，故心中生起“不善之业无有痛苦之果”的邪见；而有些人虽居心正直、唯行善法，却只是遭受痛苦，故而认为“白品善法无有安乐果”。这些过失由于不知道业之大小、体验异熟的方式等而生起。仅做不善和做大力之恶而出现安乐，此不是不善之果于此身成熟，而是由诸前世善而生起，或者是顺后受积聚的异熟重罪之力所致。这是此生仅体验安乐，穷尽之后必将仅遭受痛苦之标志。

比如，发声（罗刹）的国王具顶饰连同眷属，向圣者嘎打亚那撒了一把灰，故积造了于灰下走过的恶业。某一天，由此恶业之力，往昔所造之善之业力于此生成熟，虚空中降下珍宝和天衣之雨，听到赞颂：“国王，这是你将成为转轮王的征兆。”之后，却是沙雨连续下了7天，他们全部被沙埋没而死，投生于地狱。

现法于此身成熟，是由于对境和欲乐二者之力量。另外，居心正直且唯行善道之人，今生体验的病痛、贫穷、仇人嗔恨等痛苦，它们不是今生行善之果，而是往世诸生顺次和顺后积聚的不善异熟。以强烈善之力量，而仅于今生穷尽痛苦，是以后不需要体验痛苦的标志。如同《金刚经》所说：

须菩提，凡彼受持读诵如此词语之人，将被损害、遭到极大损害，此为何故？须菩提，因彼等有情往世之不善业将生为恶趣，然彼等于今生损害，由此将清净往昔前世不善之业，将获得佛之菩提。

萨迦班智达在《显明能仁密意》中说：“是故，唯一造罪而幸福不少，唯行福德而痛苦未减，是受用顺次和顺后受的标志。所以，应该提防业果。”

因此，经常于此业果之初，生起信心而取舍极其重要。又有些人，执高深见解之法语而轻视因果，如怙主龙树所说：“如于空性见过患，智慧小者将祸害；尤如于蛇执为害，明咒罪过如修习。”《宝鬘论》中也说：“此法如被邪了知，诸无智者将失坏；如此无有而见之，彼之不清净将清净。”

如邬金莲师对国王赤松德赞说：“君王，我的密乘见解极其重要，行为不能偏堕于见解方面，否则善空恶空黑法漫布，将成为魔见。同样，见解也不能偏堕于行为方面，否则，将被实相和有相所束缚，无有解脱之机会。”又说：“是故见比虚空高，取舍因果较粉细。”

证悟实相之见解的同时，必须细致地取舍因果。如此不通达且蔑视因果者，应对他们生起增上的悲心。如《菩提心释》所说：“如此诸等瑜伽士，如于空性做观修；心意欢喜利他事，于此转变不用疑。”龙树菩萨也说：

本来无生此自性，心之深处若通达；

对于沉陷轮回泥，悲心自然会生起。

有人问帕单巴仁波切：“若证悟了空性而造罪业，有害还是无害？”帕单巴仁波切回答说：“若证悟了空性，便不会造罪业，因为证悟空性和生起大悲心是同时的。”

造业的异熟于圣者罗汉也要感受，何况其他人。例如从前，目犍连和舍利子二位尊者前往地狱和饿鬼等恶道去饶益有情，看到外道的本师饮光能圆死后转生于此地狱，正在感受各种痛苦。他说：“遍行宗派没有沙门的善行，沙门的善行唯有佛教内道才有，我们的宗派是颠倒的教派，因此弟子们应当舍弃自己的宗派，随学释迦佛的弟子。尤其是将我的骨灰做成了灵塔之后，每当供养时，炽热的铁雨就会降落到我的身上，因此不要供养我的遗塔。”二位尊者返回人间后，目犍连去向外国转告，外国人们听后非常愤怒：“这个人不但责难我们，而且还诽谤我们的本师。”因此，便喊来外国徒数数殴打目犍连，他的身体被摧残得如苇草一般。他虽神通变化无碍，但是，当时由于往昔业力成熟，甚至连幻变都想不到，更何况说是能显示神变呢？与之相同，不同的罗汉有同的体验异熟的方式，因恐文字太多故不赘述。

诸出家人如能清净守护戒律，那将是一切功德之基础，是获得解脱和全知之道之因。《善护经》中说：

此戒律是最胜善，此戒律是解脱道，

此戒律是功德基，此戒律是成佛因。

如不守护而失坏戒律，那么比丘将因他胜罪等五部堕罪依次生于地狱诸处，《律经》中等如是所说。不仅如此，即使出现细微戒律的过犯，如断除树根，也会有严重的果报。

如同先前饮光佛时的一位比丘，他的额头被翳罗树撞到，怒不可遏而不顾戒律，砍掉此树。他死后投生为名叫翳罗叶龙的大蛇，长达许多由旬。长着7个头，每个头上长着一个大翳罗树干，重重地压着，并且树根上爬满了小虫，遭受极大的痛苦。一直要到未来怙主慈氏转法轮时，他才能获得解脱。需要如此长的时间体验痛苦。如《百业经》中所说：

众生诸苦乐，佛说由业生；诸业亦种种，造各种众生；

漂泊于轮回，业网乃极大。

《俱舍论》中也说：“由业种种世间生。”

现在所拥有的任何乐苦，全都是前生的善恶之业果。现在任何所做的大小善恶，都不会失落，做了什么样的业就会生起什么样的果，需要后世自己独自遭受。不管轮回于三界之何处，其遭遇本质上都是三苦。其存在既是如此，虽获得难得的暇满，也难逃寿短和死无定，彼等善恶业之果、乐苦的异熟体验方式等也是如此存在。因此，此次既获得了一次暇满，就应该修习清净之善道，使暇满人生有意义。彼又虽现似（貌似）有美好的威仪、精进的法行和闻思等，但如《入行论》所说：“于此身心暂时为，反复一再做观察；仅此本身如归总，正知守护之性相。”

如论中所说，应观察自己的动机和行为，此生是否受到贪图名闻利养、取信他人、炫耀美貌等贪瞋痴之影响，如是，应于彼了知，使自己这些似是而非之想法，不致成为烦恼之对治反倒成为断其对治的颠倒行为，失落法行。如同药不化而成为毒，像这样流于口头、外表而自以为得法，就如同到了大宝洲而带回毒茎一样，自己危害自己。

如此思维，于一切时间、地点断除诸不善，如存在无记也转为善，不受魔业之影响。经常以正知正念发誓：仅微细的罪业也不做、断除；一切善业，不分大小，以三种殊胜方式摄持，尽力成办。黎明醒来，立即思维发心：“我为了一切无边的有情获得佛果位，而成办白品善业，尽力断除黑品罪业。”晚上睡觉时，也应如文殊怙主上师在《显明能仁密意》一书中所说：“睡觉时观察白天是否出现堕罪，如未出现，观修欢喜，并将彼之善回向成佛；如出现，自心应生起惭愧后悔。宁可不睡，也不要拖延不清净过失。黎明起来时也一样，不忏悔过失就不吃饭，应如此修持。即如《善成就》所说：

白天放逸诸所作，夜晚各自做忏悔；

夜晚所作黎明忏，善妙所作生欢喜。

如此善恶各自了知，如法取舍，上师三宝垂鉴，心中如是思维祈请。对那些不知因果且颠倒而行之人，观修悲心，并且愿彼等了知因果且能取舍究竟，安置于佛地，心中如是思维发心。彼等之善根在三轮无缘的智慧状态中，为了遍虚空的一切如母有情成佛而回向加印。像这样于业果起信，如法取舍而行，世间清净见于相续中具备，因此不去恶趣。如圣天菩萨所说：“世间人之清净见，谁人如有广大见，此人虽经千劫时，也不

可能去恶趣。”

了知业果决定清净见，思维出离取舍解脱道；

彼道具足发心成佛道，彼道于心生起上师知。

善恶业果指示之引导终

第八章 慈悲菩提心

为了获得圆满的觉悟，而观修慈悲菩提心的引导：“因为轮回存在的自性是痛苦的，那么，舍弃轮回，而以声闻、独觉之道获得无余的涅槃，犹如薪尽火灭，根本断绝了痛苦，如此追求应该吗？”

不对，无始以来有恩的诸有情全都舍弃，而自己独自追求寂静安乐，就如看见母亲被水冲走，有救她的方便而不行动，自己心安理得地站在岸边。不知恩，而令自己羞耻，且为他人耻笑，如《劝学书》所说：“亲人进入轮回海，看见卷入漩涡中；生死迁转不识弃，独自解脱真可耻。”如至尊仁波切扎巴也说：

我独解脱无利益，三界有情是父母；

父母置于痛苦中，独自求乐真可悲。

如此思维，但又认为：“应比其他众生更珍惜自己，既于此次获得了一次死时无定的暇满人身，自己就应该精进于从轮回解脱的方便。”

此种认识也不对。因为声闻独觉之菩提，在自利方面断证功德不能圆满，在利他方面也没有广大的事业，犹如已建成的东西坏了就难以改造一样，会长时耽搁究竟成佛。所以，这不是有智慧者所应追求的。此次获得一次暇满之身，舍弃了应取的最胜精华佛果，却领取低劣（小乘），是极其愚蠢的。如《摄般若经》所说：“无力成办世间事，二乘根本断舍弃；佛乘悲心之教法，利他一味如彼等。”

有人想：“大乘道是难修习的。”（其实，）大乘道并不难修习，而是容易乘载且容易进入的利他之道，故是自利无不附带成就的最胜道。如《入行论》所说：

此乃以菩提心力，净除先前之罪业；

汇聚福德海之故，比诸声闻更殊胜。

是故遍除诸疲厌，骑上菩提心之马；

从乐走向更安乐，智者有谁还懒惰？

不仅如此，还因为诸有情是修道之助伴——无有安乐的有情是生起慈心的助伴、痛苦的有情是生起悲心的助伴、贫穷者是布施之助伴、损恼者是修忍辱的助伴，就如诸佛是指示道路者。同样诸有情也是修习菩提的助伴。因此，应该如同对待佛一样地恭敬承侍作利生之事业。如《入行论》所说：“诸有情和佛，佛法成相同；恭敬佛何故，不敬诸众生？”

因此，对于一切有情应如同母亲对儿子一般观修慈悲心。此分为三：观修利益他人的慈心，观修希望去除他人痛苦之悲心，观修为利他而愿成佛的菩提心。

一、观修慈心

大乘的入门虽是发心，然而无造作的菩提心是依于悲心而生起的，即如《经部庄严论》中所说的“悲心之水慈爱心。”需要生起真实的慈爱心，所以，首先应精进观修慈心。

观修慈心的功德：以供物充满千万亿的佛刹土而供诸佛，较此，于有情观修片刻的慈心功德更大，如《月灯经》所说：

千万充满佛刹土，所有无量之供品；

每天常供诸圣士，不及慈心万分一。

慈心之本质：以有情为所缘，而希望他们具备安乐和安乐之因，即阿闍黎月称所说：“众生利益尽成办，名为广大慈爱心。”

彼之观修又分为三：最初对容易生起的亲友观修慈心、中间对难以生起的怨仇观修慈心、最后于诸有情观修慈心。

（一）最初对容易生起的亲友观修慈心

分为三：于母观修慈心、加上其他亲友、再加上其他平常人。

1. 于母观修慈心

分为三：知母、念恩、希望报恩。

（1）知母

观想于自己前方，有自己健在或已逝的根本母亲，身量、形状、颜色、装束等如实观修，她对自己爱悯的举指犹如真实般显明在自己面前，断除其他妄念，强烈地思维此即是我之大恩之母亲。

（2）念恩

分为给予生命之恩、教育取舍之恩、苦行之恩。

① 给予人身和生命之恩

给予人身之恩：自己9个月至10个月间住于母胎，母亲一切的饮食、起居都为了利乐我，避免损害我，才生出此暇满之人身，因此有大恩。

给予生命之恩：自己诞生之后，口手不能接触，心不知取舍，如同蛆虫。母亲为不让我死去而以悲心守护、慈眼看顾、悦耳之名呼喊、以嘴喂食、以手擦除污秽、以身体温暖、喂以甘甜的乳汁、为避免寒热的损害而守护，刹那也不敢离开，犹如心中的肉放在外面般。如是珍惜守护我之大恩母亲，心中如是观想。

② 教育取舍之恩

我不知饮食之方式，母亲教我，不知行、住而教我走路和坐法，不知言说而教言说，以及介绍一切粗细事物的名义、取舍，具有如此难以思议功德的母亲！

③ 苦行之恩

母亲不顾自己，而一切都为我考虑，担心我生病，担心我死，担心我与他人不能平等，而求助于卜算、医疗、经忏、佛事等难以尽说之诸事。为了我，白天无有闲暇，晚上不能睡觉，手足开裂时还要不停地做事；自己舍不得吃饮食，舍不得给他人，舍不得为后世的目的而布施，一切饮食、钱财、受用全都给予自己，无有一点吝惜。而且，母亲成办自己所欲的作法、所想、所修无不是为了我，比珍惜她自己更珍护我的大恩之母亲。

不仅如此，而且在有情的世界中，听闻三宝之声也稀少，而我能听闻并修习“今生身安乐，中心安乐，后世道安乐，一切随时随地可从安乐走向安乐的正法”，也是母亲的恩德。

不仅今生，从无始轮回到现在之间，一再作我母亲，或轮流作我母亲，并以这样的恩德守护我的人、次数不可胜数。生为穷人，于他人乞讨的衣食也不可计量；生为渔民、屠夫，以罪恶饮食养育也无可计量；生为畜生，为守护我免遭他人损害而自己丧命也不可计量；给予乳汁也无法估量。

同样，作为父亲给予饮食、受用、财富也无可计量；作为兄弟亲属以同心、亲密、友爱的方式给予利益也无量。此等父母的所有恩德，经劫累时也难以说完，如此语所说：

何人为我母，哺我饮乳汁，四大海之水，也不及彼量，

何人做我父，给予马牛等，也超梵天界，他众也如此。

（3）希望报恩

具备如此难以思议之恩德的母亲，不报答彼之恩德，不给予利益，没有比这样更羞耻的了。如同此语所说：“不报诸母恩，即为卑鄙人。”

所以，应尽力报答慈母的恩情，用什么能给予母亲利益呢？如果母亲具备安乐和安

乐之因——善，就能利益，但母亲现在缺乏安乐之因。因此“我之母亲如具安乐和安乐之因善，该有多好啊！”心中如是思维发愿。“愿将母亲安置于安乐！”如此发心。“愿母亲具足安乐和安乐因！”发愿成为如此。

此三种之中任何一种，于心中多次合理观修。最后思维：“将母亲安置于安乐和安乐之因——善的能力，自己没有。谁有呢？上师三宝有。”犹如手足残疾的母亲，看见儿子被水冲走之时，而呼助于他人，同样大恩之母身心具足安乐和安乐之因——善，祈请上师和三宝垂鉴且观修，故对母亲生起无造作之慈心。

2. 加上其他亲友

父亲等诸大恩亲属依次观想于前，忆念各位的恩德。于此生直接以如此种种恩德守护，于其他生生世世也全都是一再作为父母，给予利益、救护损恼的恩德。希望报恩如同先前一样结合，直到生起和根本母亲无别的慈心。如此观修。

3. 与平常人结合

乡人、邻居等和自己有饮食、财物关系的诸人，观想于前面，直接地以如此联系的方式给予我利益，间接地又于许多生世作为自己父母等，如先前一样地结合观修。

（二）于怨敌观修慈心

对损害自己的怨仇邪魔等生嗔恨之对象，观想于前。思维他们都是我许多生世之母，在许多生世或轮流作为母亲，给予利益、守护免遭损害的恩德。但是，自己不仅不报答恩德，不给予利益，反而由于前世业债的驱使将他们视为邪魔怨敌。我们两方，都是由烦恼业所障，生死迁转，互不认识，彼此视为所害能害，被嗔恨心所染，不由自主地相互损害，故越来越疏远，但实为心意极近的父母。如瑜伽自在主毗瓦巴所说：

此等能损为我母，前世反复予利益，

如同疯人无自主，以不善业入无间。

因此，此“怨敌”不仅许多生世中曾给予我利益，而且当自己心中充满了骄傲自满，行为急躁、粗鲁之此时，还作为摧伏傲慢而激励向法的助伴。所以，不应仅只是装模作样的说有大恩，而应从心中生起报恩之想法：“显现能损恼的此大恩之母亲，如具足安乐及安乐之因——善……！”如同母亲一样观想。如同此颂所说：“怨仇亲友皆可是，烦恼所生之对象，即是善师如思维，则于何处也安乐。”

（三）对平常诸有情观修慈心

虚空无边，有情无边，一切无边之有情没有一个未曾作过自己的父母，且多次或轮

流作为父母，具有给予利益、救护损害的恩德。但因烦恼业遮障自心，迁转生死故不认识，现在如同无任何关系般无往来，此实是不善的。故应生起希望报恩之想法。“一切老母有情具足安乐及安乐之因……”如同先前一样观修。有时从地狱开始，分别思维六道的各自种类，“此等地狱老母众生具足安乐……”如前观想。如此观修，直到对遍虚空之一切有情，生起无造作之希望利益之心，是慈心熟练之量。如《经部庄严论》所说：

菩萨于有情，犹如对独子，慈心深骨髓，故常欲利乐。

是故，对有情应断除嗔恨，以母亲看儿子般的慈心，对被怖畏所迫害者施予无畏、对生命受到威胁者给予救护、对贫穷无依之人予衣食住房等利益，以柔和悦耳的话语给予安慰。包括旁生诸牲畜，也于耳边念诵佛之名号和总持咒等。

总之，大乘法之根本是慈心。如果一旦生起了慈心，那么悲心也自然生起，所以应认真修持慈心之禅定。

二、观修希望消除他人痛苦之悲心

（一）观修悲心的功德

如《佛说法集经》所说：

观自在祈白：“世尊，希望成佛，不用修习多法，只需修习一法。什么法呢？大悲心。”世尊言：“如是。转轮王的轮宝于何处出现，彼之军队就随即出现。”世尊：“同样，大悲心何处有，彼处就有一切佛法。”

是故，一切大乘道之根本是悲心，如《经部庄严论》所说：“初根最后具圣果，此乃极大悲心树，根本悲心如无有，忍受苦行将不能。”又说：“大悲功德出生处，谁不于众生悲悯？如此彼等虽痛苦，悲生无量安乐生。”具德月称也说：“悲心圆满佛庄稼，种子如水常增长，希望受用处成熟，是故最初赞悲心。”

是故成办佛之功德，初、中、后三时，都以悲心为主，具备如此功德之悲心，是大乘法之一切修持极重要的开端。如《智慧无尽指示经》所说：

尊者霞惹打得的儿子，复次，众菩萨的大悲不尽。何故？是前导之故。尊者霞惹打得的儿子，如是：比如气息外内出入是人之生命之根的前导。同样，菩萨的大悲心是大乘清净修习的前导。

龙树菩萨也说：“凡彼诸大乘，皆以悲心先，智慧无垢说，有心谁讥毁？”

（二）如此悲心之体性

以痛苦之有情为所缘，希望远离痛苦。如《嘎亚国惹经》所说：“诸菩萨行为之着手是大悲心，对象是有情。”阿闍黎月称也说：“痛苦有情遍救护，名为大悲佛所说。”

（三）大悲心的观修

分为三：观修所缘于有情之悲心；观修所缘法之悲心；观修无有所缘之悲心。此三者经教中虽说了各种差别，但吉祥大悲更嘎宁波在《道果觉加玛》中所说：

对境为痛苦所损害的有情，愿远离痛苦和痛苦之因的想法，为所缘于有情之悲心；痛苦之因为无明，故希望远离无明，为于法所缘的悲心；有情自身在本质上虽不成立，但却紧执痛苦之因我执，故希望远离我执，为观修无缘的悲心。

所说的意义是：观修者为谁都可以，缘于有情，希望远离痛苦，是悲心之最初。但此悲心外道也可能有。彼观修之人，以通达人无我之见而摄持，希望对境有情远离无明，是所缘于法之悲心。此时的无明，如确吉扎巴所说：“愚痴过失之根本，乃是有情之执著。”

（有情之执著）即为我执，此悲心小乘也可能有。观修者了知一切法自性不成立，以离戏之见摄持。一切法虽不出空性离戏，但因不通达，以二执之分别，而具实执、有无等迷乱显现的诸痛苦有情，希望他们远离痛苦，这是无缘的悲心。此是与其他乘不混杂的所谓空性具悲心藏，故极其重要。如《宝鬘论》所说：“空性具足悲心藏，有此修习菩提者。”寂天菩萨在《集学论》中也说：“空性具足悲心藏，生起欲乐将净化。”

是故，三种悲心，诸后者是前者之深入，汇聚为一体修持也可以。但为了令初学者容易修持的原故，而依次观修——最初对容易生起的亲友等观修，如同先前观修慈心般了知。

1. 生缘悲

最初观想自己的母亲于前方，其施恩德于自己和多生作自己母亲的情形，如同先前一样思维：

“此母仅为我之利益而自己飘转轮回，且遭受许多不悦及痛苦，处境极其可怜，故应报答恩德、给予利益，怎么给予利益呢？直接的方式是让她的身心远离痛苦，间接的方式是身心远离痛苦之因——不善，就会有利益。但现在她却于此颠倒，直接地遭受痛苦，间接地以贪婪造作痛苦之因——不善，实在太可怜了！母亲如果远离痛苦和痛苦之因该有多好啊！”

心中如此希望；发心安置她远离痛苦和痛苦之因；发愿令她远离痛苦和痛苦因；此三者于心中合理多次观修。

又观想自己的前方真实住着上师和三宝，“让母亲远离痛苦和痛苦之因，上师三宝知鉴！”如是祈请，合理多次观修。

同样，观想父等亲人和远近中性等诸人，直接为许多痛苦而困扰，造作痛苦之因不

善，实在太可怜了。“这些人如果远离痛苦因果，那该有多好啊！”如同先前一样观修。

诸怨仇多次作过我的母亲，每作一次母亲都具有给予利益、守护损害之恩德，现在因心迷乱之影响而不认识，于我损恼，实在太可怜！“显现损恼之母亲如远离痛苦及痛苦因，那该有多好啊！”

同样，心中观想六道众生的种类、地狱等之痛苦如同于自己头上成熟，连同各自的痛苦作为心中忆念的对境，彼诸各自作为母亲的情景、以恩德守护的情形、希望报恩的方式等，结合前面类推。每一种类远离痛苦因果的欲乐、发心、发愿、祈请结合以上每一种反复观修。

2. 法缘悲

“痛苦之有情是因为我见之无明的根由，所以如果一切有情离开痛苦之因——我见的无明，那该有多好呀！”如此等等，如同先前一样观修。

3. 无缘悲

无缘的悲心，是长时平等安住于所通达的一切法之实相空性离戏之见地。于彼见地之状态中，思维“有情因不通达实相，而体验如此痛苦，实在太可怜悯了！所以希望彼等有情远离痛苦和痛苦之因不善，不善之因我执，我执之根本无明，而不知一切法的实相……”如是需晓以猛厉的祈请宣说及观修之法。如瑜伽自在主所说：

无始悲心以守护，诸具恩者观悲心，往昔一再虽利益，如同疯子无自主，

以不善业去无间，如此了知于有情， 乃是悲心到究竟。

了知此见地且串习之人，以此见地所摄持的悲心，是以一切有情为所缘，故第一种悲心（生缘悲）齐全；以通达人无我之见地摄持，故第二种悲心（法缘悲）也齐全；以通达法无我之见地摄持，故为第三种悲心（无缘悲）真实之要，此三者汇聚为一体而观修。

同样，专门针对权贵和屠夫等造大罪业者、邪魔等心迷乱者、乞丐病人和无依者等类人观修。最后应对一切有情普遍经常不断地观修悲心。

同样，巴竹仁波切也说：“尤其是看到依靠自己的牛、羊、马等感受的痛苦和艰辛后应修大悲心。即：对于我们自家门前的牛等傍生感受穿鼻、阉割、拔毛、活活抽血等犹如地狱般的多种痛苦，主人从未念及它们也有痛苦的感受，若慎重考虑后就会了知这是没有修大悲心的过患所致。如善加观察则会发现，现在我们即使拔出自己的一根头发也会喊“哎哟哟”，这样微不足道的痛苦都不能忍受。那么，主人等以绞木（用来拔去牦牛身上毛的木棒）用力拔掉牦牛身体上所有的粗毛，牛成了血迹斑斑的裸体，每一个毛孔都在流血，疼痛至极，低声呻吟，但主人却不想它有痛苦，反而觉得自己手上因此

磨起的水泡痛苦难忍。

此外，骑马行走时也是一样，时间过长后，因自己臀部疼痛不能端直地坐在马鞍上而需要侧身斜坐的时候，骑马者却不曾想到那匹马也有痛苦，反而在它精疲力竭、寸步难移之时，认为它性情恶劣不肯继续前行，因而生起嗔恨心，用鞭子狠狠地抽打，对它一刹那也不生怜爱之心。尤其是绵羊等被宰杀的时候，打从羊群中抓住它时起，它就会产生不可思议的恐怖、畏惧感。最初被抓的部位，皮下淤血，斑斑可见。当它的身体被翻倒在地上、人们用皮绳捆绑四肢、用细绳缠绕嘴巴、使它呼吸中断时，它感受到气息停止、肢体分解的剧烈痛苦。若死亡的时间稍微拖延，大多数罪孽深重的屠夫则生起嗔恨心说：“这该死的畜牲还不死！”便进行殴打。待它刚刚死去，屠夫立即剥掉它的皮，取出内脏，（放在一边，）紧接着抽取另一头活牛的血液，那头牛也已体力不支，只能踉踉跄跄地行走。主人将死肉与活血混合起来装入前面宰杀的那只羊的内脏里，然后勇敢地食用，这种人真成了恶业罗刹！慎重思维这些道理之后，那么再看到那些痛苦的傍生时，就会观想：如果是自己会怎么样呢？自己用手遮住口鼻阻碍呼吸，稍许停住，将会有如何的疼痛恐惧？这样慎重考虑后，反复观修，连续不断感受这剧烈痛苦的一切众生实在可怜，如果自己能将它们从所有不同的痛苦中解脱出来该多好啊！

更有甚者，上师和诸僧人本应是慈悲心的尊主，然而如今有些上师、僧人无有丝毫慈悲心，对众生造成的痛苦比在家人还严重，真正到了佛法末期，已经是将食肉罗刹作为供养处的时代了。

往昔我等大师释迦牟尼佛犹如丢唾液般舍弃了转轮王的王位而毅然出家（最终证得了圆满正等觉果位）。当时世尊与眷属阿罗汉众全部是手托钵盂、持执锡杖徒步前去化缘的，非但其眷属没有骑马和骡子，而且世尊也未曾乘骑过一匹坐骑。因为世尊想到令众生痛苦不是佛教的宗旨，否则世尊怎么会想尽办法而得不到一匹老马骑呢？可是如今我们有些僧人去俗家做经忏等佛事时，穿通一头老牦牛的鼻孔后，再拴上一根粗糙的尾毛绳子，僧人骑在牛背上，两手用力拽着绳子，每拽一下老牦牛鼻子都疼痛难忍；它逆向旋转，僧人就用鞭子使劲抽打它的臀部；它疼痛难忍而疾驰奔跑时，僧人又拽住穿鼻的绳子；它疼痛难忍而停在原地时，僧人又一再鞭打。这样轮翻不断，最后牦牛身体疲惫不堪，内心极其痛苦，并且从每一根汗毛孔处，流出滴滴汗水。当实在不能行走，伸出驮罩（用来覆盖驮子的毛织物的毯子）般的舌头，发出“呼呼”的疲惫喘息声时，主人认为现在这头老牛不肯好好地走，便生起嗔恨心，用鞭柄棍棒猛击它的屁股，因嗔恨心大而用力过猛，使棍棒折成两段。他将折断的棍棒插入腰间，又捡起一块尖石从牛鞍上转过身捶打那头老牦牛的脊背。这些都是因相续中未生起少许大悲心所导致的。这时我们专心观想那头老牦牛就是自己，观想自己的背上承受着难以支撑的沉重负担，鼻子由绳子穿着，臀部被鞭子抽着，肋骨被脚蹬顶着，前后左右全部是疼痛的感觉，没有片刻的空闲，还要爬上高坡，冲下陡壁，渡过大河，越过平川，连吃一口食物的时间都没

有！从天明到日落，在不情愿中来来去去，感受何等的艰辛劳累、痛苦饥渴！如果这些痛苦落到自己头上，一定会生起不堪忍受的强烈悲心。本来所谓的上师僧人是无偏一切众生的皈依处、救护者、怙主及友军，但如今有些上师僧人却认为只有供养自己饮食的施主是自方的人，愿意保护、愿意救护并且赐予灌顶加持，而那些因恶业牵引转为低劣之身、作害众生的饿鬼、鬼魔等是他方，并对他们生起嗔恨心，口中喊着“杀杀、打打”，做出各种打击的姿式，认为那些作害的鬼神该打该杀。这是自相续贪瞋之力所显现的，也是未生起平等悲心所致。若善加观察，那些作害的鬼神其实比施主还可怜，因为这些作害的鬼神是由恶业之因感召而转为低劣身体的饿鬼。它们有无量痛苦、恐惧的感受，经常唯有遭受饥渴劳累，一切外境都是忧虑的显现，相续中充满了嗔恨、野蛮、粗暴，多数死后立即会堕入地狱中，没有比它们更可怜的了。而施主虽然遭受病痛或痛苦，但依此只会消尽而不会积累恶业。那些做害的鬼神则以恶心危害他人，结果必将以此恶业而被引入恶趣的深渊。所以释迦牟尼佛以大悲心和善巧方便宣说了利用强力与现行之业驱逐、降伏鬼神的法门，也只是悲悯那些鬼神，就像母亲对不听话的幼小孩童进行打骂一样。对于能断绝唯造罪业、唯行不善的众生的恶业，并将其神识引到清净刹土的人，降伏事业是开许的。否则认为施主、僧人、眷属等为自方的人而贪执他们，认为鬼神及作害的那些众生为他方而嗔恨他们，世尊怎么会宣说这种以贪心护持自方、以瞋心打击他方的方便法门呢？

具有这样贪心、瞋心的人驱逐、打击那些意形身的鬼神，它们不但不会听从，而且会反过来损害自己。

三、观修为利他故而希望成佛的菩提心

（一）为何需要修持菩提心

那么仅观修断除罪障、成办善业、希望利益他人的慈心、和希望去除他人痛苦的悲心，就能获得圆满的觉悟吗？彼等只是成为修习无上觉悟之助伴，如没有大宝菩提心，也就不能称为大乘。大乘决定为显密二种，如文殊怙主上师所说：“犹如波罗蜜，经中如实出，或如金刚乘，续部以修持，此二非大乘，诸佛也无说。”

善恶取舍、观修慈悲空性等，声闻独觉虽也有，但无有菩提心和彼之学处等，故不能称为大乘菩萨。即如《宝鬘论》所说：

声闻乘无有，菩萨之誓愿；行为遍回向，岂能成菩萨。

菩提心于相续生起，名称和意义就立即转变，即称为佛子菩萨，变成为世间天人共同顶礼、应供之对象。即如《入行论》所说：

刹那如发菩提心，轮回牢囚困苦者，即刻名为如来子，世间天人礼敬处。

《宝鬘论》也说：“自己以及此世间，无上菩提如欲获，彼之根本菩提心，坚如山

王须弥山。”《入中论》也说：“菩提心是诸佛子之因。”

所以，相续中如不生起菩提心，虽以其他获得果位，佛也不能称为大乘。萨迦班智达也说：“是故般若显教乘，发心之外无它法。”

尤其是密咒的生圆次第和诵咒，无论如何精进，如相续中未生起清净之菩提心，就不可作为密乘戒律的生起和存住之所依，何时何地也不能成为成佛之因。如《金刚手灌顶续》所说：

文殊，所有进入菩提心观修者，以及将成办菩提心之时，文殊，发菩提心密咒之门，具彼等行为之菩萨可进入大智慧灌顶总持咒之坛城。凡彼菩提心未圆满者，不能进入，彼等连坛城也不能看，对于这些人连密咒和手印也不要指示。

《根本续》中也说：“以菩提心遍净治。”《金刚幕》中也说：“自获菩提故，救渡他人故，生起菩提心，即为佛与法，也说为圣僧。”

失坏菩提心，就成为密咒的第五根本堕罪，并且也舍弃了菩萨戒。如《三律仪论说》中说：“一般而言，如果舍弃菩萨戒，密乘戒律也因此舍弃，因为密戒乃前者支分，即为先前差别故。”巴竹仁波切也说：“虽有生圆三摩地，但无清净菩提心；生起幻相轮回种，无益获得佛果位。”又说：“不具菩提心之窍诀，浊世自诩为咒士；口头佛法虽高过天，再好也是魔之教。”又说：

法根出离菩提心，调伏自心散失落；咒行粗鲁骗他人，后世之果鬼魔王。

无有生圆诅烧抛，无有语力之诅咒；无有背力秽争讼，呼喊恶时之信号。

所以，此大宝菩提心，是一切佛法之种子，一切正法之精华，诸密友之最胜；诸善之中成佛为最，故是最善。如《华严经》所说：“善男子，菩萨如同是一切佛之种子。”《入行论》也说：“搅动正法之乳汁，出现酥油之精华。”又说：“与善等同哪里有，哪里就有善师友，如此福德也跟随。”

（二）种类

如此发心的种类，如以比喻的方式来区分，如同大地到云霄之间的比喻有二十二种。如《经部庄严论》所说：“复次地金明月火……”如从地界的方式分别，有四种。如《经部庄严论》所说：

发菩提心于诸地，信解清净胜意乐，希望他人遍成熟，如此断除诸罪障。

从心力的方式分为三种：首先希望自己获得佛果位，之后将一切众生也安置于佛地，如同国王，称为大欲之发心，即是下等心力者；希望自己和一切有情同时获得圆满佛果位，如同船夫，称为殊胜智慧之发心，是中等心力者，如至尊慈氏的发心；又首先希望将三界的一切有情安置于圆满的佛果位，然后自己才成佛，如同牧人，称为无比之发心，

是具足大心者，如同至尊文殊之发心。

由发心本身之体性来分，有世俗发心和圣义发心两种。此二种之中，第一种从其他阿阇黎处清净领取，由符号（表示）所生世俗发心。生起之因的种类，如《经部庄严论》中说：“助力因力根本力，闻力串习妙善业；所生坚固不坚固，其他坚固之发心。”

所说的第一种是不坚固发心，后面四种是坚固之发心。第二自己通达细微法性而获得之胜义发心。生起之因，如同《经部庄严论》所说：“圆满之佛极欢喜，福德智慧资粮具；于法无妄之智慧，生起故名为胜义。”文殊怙主上师也说：

所谓胜义之发心，以观修力所生起，仪轨方式不能生，如依仪轨生乃为，
标志所生之发心，此乃胜义之法性，名为获得之发心，于此前正结三行，
仪轨佛也无此说，一切智者不作此，虽作也不成仪轨。

（三）世俗菩提心的修持

胜义发心虽不以仪轨而生起，但世俗发心，需要于具相菩萨阿阇黎之前，依于清净仪轨之方式以领取，此有中观派、唯识派和密乘的二种传承所出的三种世俗发心仪轨：

第一种 是文殊菩萨的教规，阿阇黎龙树的大部分追随者所出的入行论派系；

第二种 是怙主慈氏之教规，阿阇黎无著的追随者菩萨地所出 20 种戒之体系；

第三是喜金刚和胜乐金刚二者所出且是道果之教规。

以如此任何一种方式获得的世俗发心，其所摄持的细微善根，向上增长，都能成佛。如同先前所说的点金剂和如意树之比喻所宣说入行之教言。

自心如生起菩提心，不管罪障如何大，也能救护异熟的痛苦且摧毁罪障。以勇士和劫末之火的比喻而宣说，如《入行论》所说：“虽造难忍极重罪，依于勇士大无畏；依彼刹那获解脱，谨慎之人何不依？”又说：“罪恶大力极难忍，此非圆满菩提心，与诸他善作遣除。”又说：“比如劫末之猛火，刹那定毁诸大罪。”《勇施请问经》也说：

菩萨之福德，如彼有形色；遍此虚空界，也难容受之。

（简言之，此菩提心）具备所说的功德。

有些人对自己产生悲心，于自己守护的畜牲等也以善业和悲心对待，并因此而眼泪汪汪的。许多人认为这是菩提心，但这不是菩提心。如巴竹仁波切所说：“片面善意及悲心，暂时眼泪容易流；愚人虚构为菩萨，决非最胜菩提心。”

因此，对菩提心应善加了知及观修，这极其重要。

菩提心又分为三：愿菩提心、行菩提心二种，以及指示彼等之所学。愿行二种之差别，如《入行论》所说：

总摄菩提心，了知有二种；即愿菩提心，和行菩提心。

想去与正去，如此有差别；智者于二者，差别依次知。

1. 愿菩提心

如《经部庄严论》所说：“发心为利他，自获圆菩提。”如同前面所说的观修慈悲心，愿一切有情值遇欢乐因果，远离痛苦因果，生起无造作的愿心，虽应如此安置，但自己无有此能力，谁有呢？清静圆满的佛。因佛具有断证之圆满功德、知见之明亮眼睛、最胜大悲心之雨露，拥有难以思议的救护能力。所以，我应不顾自己的身心安乐等，为了利益一切父母有情而立志获得圆满佛果位，如获得那该有多好啊！

获得之后能暂时将一切有情安置于诸乘各自之菩提，究竟安置于圆满的佛地。如此三门专注念诵，且作意思维，简单的念诵是：“为了利益一切众生而获得遍智圆满的佛果位。”如此百千等遍观修念诵。如此之愿菩提心又有无量的功德。即如《入行论》所说：

众生之脑病，仅以消除想；也具利乐心，福德将无量。

愿除诸众生，各自之不悦；每位无量德，愿成何需说。

中观或唯识之任意一种的发心，绝对需要获得，无论获未获得都应向上增长，故于所依前领取发心极为重要。

2. 行菩提心

发心之因为先前所说的悲心，遍虚空之一切有情知为父母并且忆念其恩德，以报恩之愿望：“为了彼等之利益而愿成佛！为此目的应修学六度。”如是想法即是行菩提心。如此心中作意思维利他且以加行摄持，是自他无尽利乐的源泉。如《入行论》所说：

所有世间之安乐，皆由利他所出生；所有世间之痛苦，皆由自利所出生。

何需更多之解释，凡夫唯作自益事；能仁唯行利他法，观待二者之差别。

因此观修行菩提心分为：观修自他平等的菩提心和观修自他交换的菩提心二种。

(1) 自他平等

为次第净化心意之故，首先应观自他平等，如同寂天菩萨所说：“自他同平等，最初精进修。”

于空性具悲心藏之菩提心长时安住，自己发誓将一切有情从轮回的牢狱中拔出。为此目的，不可以仅仅只是生起成佛的愿望，而需要一条去往佛地、无有错谬的道路，彼之道路之入门是自他平等交换的菩提心。

如同自己希望安乐一样，包括一切众生也是希望安乐，所以从现在开始，自己发愿

成办众生安乐及安乐之因。就如同自己不希望痛苦，包括一切有情也都不希望痛苦，所以从现在起断除一切有情痛苦及痛苦之因，应长时观修。如寂天菩萨所说：“安乐痛苦同等故，一切如我而守护。”

由如此的思想行为方式，尽力成办利他，故逐渐出现广大利他事业，如怙主龙树所说：

于利他事虽无力，但常具足彼意乐；

谁人拥有此意乐，其人真实进利他。

（2）观修自他相换

如果仅依于自他平等之心能否成办菩提呢？不能，如《入行论》所说：“自己安乐他人苦，如不清净做交换；那么将不能成佛，轮回中亦无安乐。”所以，希望迅速成佛就应观修自他相换的菩提心。如《入行论》所说：

无论自己和他人，希望迅速作救护；

自己他人互交换，是为秘密殊胜行。

萨迦班智达也说：“菩萨最胜之所学，自他相换菩提心，佛说教法之精华。”

观修所说之义的方式，此处汇聚精要：观想自己根本的母亲于前方，念恩报恩的想法如同慈悲心的阶段一样思维。是什么损恼母亲呢？是被痛苦所直接损害，被痛苦之因业和烦恼间接损害。因此心中思维：彼等苦及苦因由自己领取，发愿：“自己的大恩母亲之痛苦和痛苦之因一切不善，愿于自己成熟。”

观想母亲心续中存在的痛苦，连同其因，全部如同利刃断发般黑呼呼地落下，进入自己的心中。以此自己相续中存在的我执、珍爱之厉鬼，立即连根舍弃。于母亲以什么给予利益呢？以安乐直接给予暂时的利益，以安乐之因善间接给予长久的利益。故将一切自己的善乐给予母亲，发愿：“愿自己的间接之安乐和安乐之因善，全部于母亲成熟。”并且观想自己的一切善乐，从心间如同太阳升起般，光辉灿烂而出，进入母亲。母亲因得到彼等善业，所以暂时身心安乐，且修法的顺缘聚集，诸善增长，将能成佛。若能如此自己多么高兴啊！如此常时思维，反复观修。

同样，于自己的父亲、兄弟等其他亲人，乡人、邻居等，以及此生损害自己的仇人、魔障等，和六道连同中有的诸众生，也如同观为母亲一样依次观修。有些时候自己之身体如果出现疾病，或心中出现强烈的痛苦，那么为了以此做为修道，应如此思维：于世间中，有难以思议的如我般痛苦之有情，他们实在太可怜悯，愿将一切有情之痛苦取过来，愿自己的乐善于彼等成熟，愿他们全部具足安乐！如此思维。

又为邪魔等损恼之时，将此邪魔思维为无始生世之母亲，故如同先前一样的施取。同样，地狱寒热的痛苦、饿鬼饥渴的痛苦等，六道各自之痛苦，逐一施取，如同先前一

样观修。即如龙树菩萨所说：“愿他罪于己成熟，愿自善于他成熟。”或如寂天所说：

一切众生之痛苦，全部愿于己成熟；以此菩萨之妙善，愿诸众生行安乐。

随一念诵一种，并且念诵前面之词时，观想领取，念诵后面之词时，观想施予，如此百千等遍地诵修。此行法出自怙主龙树的窍诀。

另外，可按照慈氏窍诀观修。如慈氏所说：

自他平等之心性，或自见他人更苦；

如此自己爱利他，利他即为利自己。

对方的病魔等痛苦、地狱的寒热痛苦等，作意思维。对方之痛苦真实体验领取到自己的心上，思维自心之痛苦更沉重，此之痛苦于自己成熟且体验，愿对方具足安乐，若成为如此该多好啊！心中如此思维。

其他世间诸人，对自己的仇人无有悲悯地损害。较此更殊胜的是，为利益有情而损害自身，愿消除一切有情之痛苦，如此思维并结合念诵。如能利益他人，那么，应不顾自己的安乐，欢喜承担痛苦。如《经部庄严论》所说：“利他精进悲心主，何时无间也喜取；如此世间具他依，所生痛苦岂畏惧。”又说：“悲心之主利他时，自己进入难忍苦；非为世间烦恼业，于诸仇敌无悲悯。”

以如此观修，故于其他人所受的痛苦，心中难以忍受，如出现潜潜泪下等无造作的悲情，即是自他平等相换之菩提心熟练之量。

最后，交换境有情、交换者自己、所交换乐苦、珍执等，于胜义之实相一切都不成立，但因世俗迷乱心之影响，如此无有而显现，需要受用悲心之想法，交换境之有情，为了利益他们而愿迅速获得佛果位，以此想法之善回向。担负如此之发心利他的重担，自己轻视草率观修，是欺骗他人且令自己惭愧羞耻的行为。因此，为了他人的利益修学广大佛子行之精进，应比声闻独觉精进于自利更精进百倍，如同《经部庄严论》所说：“头顶有情大重担，菩萨慢走不美丽；自他种种缠绕绳，精进百倍事业种。”

如不做自他交换等利他之事，且仅行自利的过患，即如寂天菩萨所说：“你心如欲作自利，虽然历经无数劫；以如此诸大辛苦，唯一成办你之苦。”又说：

自己希望得善趣，成为恶趣和愚夫；即彼于他如相换，善趣恭敬将获得。

如为自利役他人，将受奴仆等之苦；为利他人自辛苦，将成人主等长官。

总而言之，一切罪过是由我执贪爱所生，所以应于彼思维为怨仇。而于他人之一切过失，于彼（我执）之上领取，调伏我执之厉鬼。一切利乐是依于有情而生。所以一切有情了知为父母，一切乐善施予彼等，希望将彼安置于佛地。如有此心，那么，持戒、闻、思、修等一切善妙所做，也成为大菩提之因。

除此之外，不管具有多少才识、德行、善良并且精进行善，也不成为对治我执珍爱之法，不能超出轮回。所以，诸修法者此点极其重要，并且以此串习之力，遣除珍爱执著自己之心。如果定能成办利他，那么抛弃头和手足也无有任何迟疑，能够修学菩萨之大行。并且依于此将迅速获得佛果位。如寂天菩萨所说：“如此决定于他人，给予利益善进入；能仁之教实不虚，彼之功德后将见。”

因此，现在观修自他相换之菩提心已是太迟，如果自己于前生观修，那么现今已摄受为佛而仅有安乐，不会出现如此痛苦。如寂天菩萨所说：“倘若你于往昔时，已修自他相换法；今有圆满佛安乐，绝无如此轮回苦。”

因此，自他相换之心只要生起一次，也有无量的功德，如同《白莲花经》所说：

往昔导师本人遍具凡夫束缚之时，于地狱处变成为拉车的力士，对诸地狱众生生起悲心，而说：‘此等之痛苦由我一个人来承担，该有多好啊！’有一名叫阿瓦的朋友说：“你脸皮太厚。”用锤子打他的脑袋，而令死去。由生大悲心的力量，从地狱处死迁，投生于三十三天。

（3）修学

修学共同佛子行、修学能成熟自己的六度、修学能成熟他人的四摄事。彼等如一起宣说，则是：舍弃作意自利之意乐、自己之身体、受用连同三世所积之善根，全部施予诸众生。心中如是思维，并且口中念诵：

身体以及诸受用，三世妙善之事物，为成有情之利益，无有吝啬而施舍。

如此念诵且观想。依于如此舍弃，于有情想吃的给予吃，于想喝的给予喝，予贫穷困乏者以无尽的宝藏，予病人以药和护理，予求法者以说法之善知识和殊胜之法，予过河者以舟和桥，予行道者以向导，予无依者以依怙，予无救护者以救护，予无有帮助者以帮助等。总之，思维：愿于有情各自之面前，所欲之受用实物无有穷尽地出现。

同样，诸佛及菩萨为了成办自性之大资粮，将所有的财物布施于他人；舍弃断除损害他人罪恶的过失为持戒；对于他人的损害心无有烦躁的忍受为忍辱；于善心欢喜为精进；于善之所缘专注为禅定；善抉择诸法之智慧。以上即六度。

以财物之布施，为法之故摄受眷属；说爱语令对方高兴，而宣说与其根器相符之法；对修持指示之法，以方便智慧进入，身体力行；为令他人进入修持，自己也精进修法为同事摄；——即于四摄事修学且实践。

成熟自己修学六度，成熟他人修学四摄事，心中思维：“为一切众生成办一切难以思议的利乐。”若成办此，心生欢喜心，祈请上师和三宝，善回向并且发出大乘之誓愿。经常的修持，仅这些就可以了。如想详细了知，应看佛经、《经部庄严论》《宝鬘论》《显明能仁之密义》等典籍。

（四）观修胜义菩提心

分为三：讲述胜义菩提心之体性、宣说于相续生起彼之方便、彼方便如何修持之方式。

1. 胜义菩提心的体性

未被外道假立之我、声闻二部假立的蕴界入、唯识派假立的唯识真实等边执之诸分别所遮障、所沾染的一切轮涅法之根本——心之自性，原本远离戏论、恒常安住。如怙主龙树菩萨所说：

一切佛之菩提心，我蕴以及唯识之；

妄念分别未遮障，恒常空性为法性。

因胜义菩提心就是一切轮涅、苦乐之根本故，如能通达其真实性，那么一切法之真实性也一起通达。如佛经中所说：

一事具诸事体性，诸事具一事体性；谁见一事之本性，即见诸事之本性。

《四百论》中也说：“一种事物之本性，即为一一切之本性；一种事物之空性，即为一一切之空性。”

2. 胜义菩提心于相续生起之方便

分为所依寂止和能依胜观。

（1）寂止

是依于住心的方便，一切执相之妄念分别寂静，即安住于心之自体（性）。

（2）胜观

是清除了能取所取的覆障，诸法之自性无混杂地各自清楚分明，并且了然看见原始心的本来面目。如《宝云经》所说：“何为寂止专注一心住，何为胜观清净妙观察。”《经部庄严论》中也说：

依于清静之安住，心于心上安住故；善能分别诸法故，名为寂止和胜观。

3. 修持之方式

分为三：观修寂止、观修胜观、观修双运。

（1）观修寂止

如《入行论》所说：“寂止善具之胜观，能令烦恼遍摧毁；是故最初修寂止，世间

无贪现证成。”

根除我执之烦恼，需要胜观，生起胜观又需要寂止，而寂止是依于身心寂静而出现的。因此，最初应断除世间的纷乱诸事，、纷乱的财物、亲戚朋友等一切贪著之妄念，自己住于静处，观修禅定。如《入行论》中所说：“思维寂静之功德，妄念分别极寂静，以及观修菩提心。”杰尊仁波切也说：“住于静处修禅定，如伴凡夫不能静；故应观修厌离心，以此得静断邪命。”

如此住于寂静观修，应以四要修持：即所依不；、身不摇摆、眼睫毛不跳动、心不散于它处。

A、所依不动：木块、小石等，和《三摩地王经》中所说的，于佛像持心都行。然瑜伽自在主比瓦巴主张于蓝色花朵持心：于绸或布上画出蓝色花朵，略有四指大，中心黑漆漆，四瓣之中央青蓝，往边缘渐淡最终消失。将其放置于正前方与鼻尖平等距 7 卡的地方，以竹子等支架固定不动摇。彼之目的，乃因花朵是心容易进入的，蓝色不伤眼睛。

B、身不摇摆

身具毗卢遮那七支坐法，双腿金刚跏趺，手结定印，拇指靠近腹部，脊椎如箭一般的伸直，肩膀如鹰翅般的展开，下颌稍挤压喉结，眼专注所缘，舌抵上颚，身要住于清明无垢。

C、眼睫毛不跳动

眼从鼻间之量到 7 卡之处，不闭眼而眯目微视，视距以牛辄之量，是经中所说之意。具足如此身要、如此看法，乃至未解坐之间，不要歪斜动摇。尤其是眼，为妄念之根（脉），如果动摇，心就不会安住，所以，绝对不要动摇。于前方所依蓝色花朵之上，凝视而住。

D、心不散于它处

心在此状态之中，于前面的花朵之上彻底安住。除此之外，彼之形状、颜色等不要详细辨别，坦然安住。彼又有所谓最初紧、中间松、最后自持（保持原状）之三种。第一种紧：是身心整个收紧，心于蓝花之上，意眼风三者汇聚为一体，断然安住（原状不动）。第二中间松：如于彼特别执持，彼等成为妄念，所以心于花上出现安住，放松而住。最后自持：如此安住之时，心和花融合无别，空落落的，自持不作任何改变而于彼之状态中安住。心如散于它处，应拉回来，如同先前一样的以收紧、放松、自持之方式修持。

虽如此作，如妄念越来越多，那么就应突生决定断：妄念突然生起之后，不要跟随彼心之后，而应彻底断除，又安住于蓝花之上。或者是所谓凝视妄念之本来面目，特地观看妄念自身之体性，故消失无影，于彼之状态中放松。于此二种哪种容易就修习哪种。如此修习之时，即使出现昏沉掉举之障，也应清楚和观修。

（如此观修成功，会次第生起五种觉受：）

第一种 觉受：如同陡坡上的瀑布，妄念之流一个接一个出现，是认识妄念之觉受。

第二种 觉受：如同峡谷中的急流，妄念平息之瞬间又突然生起，复又平息，轮番来去，是妄念休息之觉受。

第三种 觉受：如同三道山沟汇合的池水，在无有外缘搅动之时，不会出现大的妄念，如有外缘搅动就会生起大的妄念，也能损害安住之心，是妄念疲乏的觉受。

第四种 觉受：如同有波浪之湖水，虽出现妄念的波浪，于住心无大损害，并且自发迅速平息，是妄念能行（有所为）之觉受。

第五种 觉受：如同无有波涛之大海，一切妄念之波浪平息，心整个专注于一境，是妄念不行之觉受。

如此第五种，是欲心专注之觉受，所以，现在仍需要经常于彼连续保持。如生起身心极净化的安乐，就达到了以禅定地汇聚的具相合格寂止。以此观修胜观的所依，如出现此寂止是最好的。

于此阶段还应认识五种过失，断除彼之对治为依于八行。虽应由九住心的方式寻求寂止，但考虑到初学者难以理解，故不写。如想了知应，读《辩中边论》《经部庄严论》等典籍。

（2）观修胜观

分三：了然认识、于离边住心、于离戏生起决定。

① 了然认识

一切轮回之痛苦由业和烦恼所生，而业恼由我执所生。如《入行论》所说：世间所有之损恼，以及怖畏和痛苦；全部都为我执生，大鬼于我作什么？自己如不遍舍弃，那么痛苦不能断；犹如火种不舍弃，不能断除被焚烧。《宝鬘论》中还说：

只要有蕴执，就会有我执；如果有我执，业也由此生。

所以，如想获得解脱和一切智的果位，就应生起断除我执的对治，通达无我的殊胜智慧。彼又以慈悲菩提心折服我执，以胜义菩提心通达空性之智慧，能够根除我执。如《释量论》中所说：“慈等不违愚痴故，非能制伏大罪过。”又说：“于空性见相违故，彼之自性诸过失，与此相违将成立。”

诸追求大乘的一切智者，需要方便、慈悲、菩提心和智慧空性离戏双运。即如文殊上师所说：“一切三世之怙主，具足方便和智慧；有学而于无上乘，无为自然获得彼。”《经部庄严论》也说：

智不住轮回，悲不住涅槃。

以慈悲等方便，遮除涅槃边；而以智慧不堕轮回边，仅此，声闻独觉也有，但大乘必需通达一切法空性离戏。此也依次需要由二无我之方式通达。是故，所缘缘于自己的蕴，而执为我和我所仅是迷乱，即所谓：我如有，也不超出名、身、心之一种。名仅是临时的假立，故不是我。身仅是于血、肉、骨结合体假立之故，从头到脚底之间任何外内也找不到我，所以身不是我。心是过去已灭、未来未生、现在即灭，所以不是我。由此之故，所有“我”仅是无基之迷乱。

外境之山、墙、房屋，此等一切，以及福气和富贵以及四大的微尘等，不是其他作者所作，而仅是由自心迷乱的习气所沾染之显现，即与梦境之中的城市、马、牛等相同。因所取（外境）不成立，故能取（内心）也不成立。因此，远离能取所取二者之心，唯有清明之状态之中，无有散乱，能住多长时间就尽量地安住。

② 于离边住心

如此安住时，如体验到一种唯明唯知，那么，于心观察：最初由何所生？生起之因不得，故无生，空朗朗的；中间观察住于何处。颜色形状等任何也不成立，并且于身之外内任何处也不得，故无住，清清明明的；最后观察灭于何处。于何也不灭，是故无灭，乐盈盈的。如此生、灭、住三种，有无、是非等全都远离，故空性离戏赤裸显现，感觉唯明唯知。正明之时空，空时本身明，正空之时，明之流不灭，明空无执，离边无偏，离言绝思之状态之中，整个赤裸鲜明安住原状，甚至仅离戏也无有执著，愣愣地断然安住。

③ 于远离戏论言说生起决定

如此所观之瑜伽、能观之方便和观修者三者，也都自性不成立，没有“此是体性”之言说，并且超出心意之境，于彼之状态中安住。在坐间又显现的一切法，也视为法界之本色本形。这些如同至尊仁波切扎巴所说：“于心最初无有生，岂能又有住与灭，虽思无有生与灭，也是妄念等舍弃，住者自身亦妄念。”又说：

明而无灭空朗朗，双运实相如是解。

如同以上所说的方式修持观想。

（3）观修双运

如此之胜观智慧，在前面的寂止之上观修，如安住分过大，则要加强智慧之力；若智慧之力过大，以至心不能安住，则要松缓放松，以此相互交替的方式而成为双运，于如此精进将能阻断过失。

大乘入门观修慈悲心，大乘最胜大宝菩提心；

自他等换我见珍执毁，以无我见断除我见边。

方便摄持实相离戏证，智悲双运大乘此胜道；

二资圆满二利达究竟，现证二身遍智愿获得。

共同前行之诸引导讲述完毕

第二编 不共道之前行

喜金刚窍诀派的详解

示熟解道上师胜皈依处，皈依祈请诸道您之恩；

皈依三宝救护邪道险，以菩提心出离劣道险。

金刚甘露净洗道违缘，供养曼扎成办道顺缘；

皈依上师一切诸道主，我等众生胜道速赐予！

不共道的前行引导，分为二：详细讲述无二续喜金刚窍诀派的甚深耳传诸前行之共法、分别解说其他诸甚深道的前行之别法。

一、详细讲述无二续喜金刚窍诀派的甚深耳传诸前行之共法

分二：最初需要诸前行的原因、修持的方式。

（一）需要诸前行的原因

如阿闍黎绛巴扎巴（文殊称）在《密咒注释精华饰》中所说：“三律仪轨不具足，咒师本质不能成。”又说：“首先应从皈依始，三律仪轨善观察。”

修行者的心相续如不具备三种律仪，不管修持多少生圆之道，也不能升起智慧，故心续具足三种律仪是不得不需要的重要根基。因此，在修持生圆道之时，凡是违犯三律仪的重大罪过，应以重新领取或补救的方式净化。座间的诸细微过失，是以此三种前行净化。

（二）修持的方式

分为五：比邪见外道更殊胜，并且能上具别解脱戒律——皈依的引导、比小乘声闻缘觉更殊胜，且能上具菩萨戒律——发心的引导、能净化道的逆缘罪障，且能上具密咒戒律——诵修金刚萨埵的引导、能圆满道的顺缘资粮——供曼扎的引导、道能于心相续生起且能达到究竟，加持迅速进入——上师瑜伽的引导。

第一章 皈依

总的来说，打开一切正法修持之门的是皈依。其引导分为七：续部梵典所说之理、皈依的性相、词义、类别、讲述修持方式、彼之所学、指示如此修学的功德。

一、续部梵典所说之理

如《金刚帐》所说：“三宝诚皈依。”《桑布札》也说：“皈依之次第，仔细善净化。”瑜伽自在主在无戏论的《金刚偈》中也说：“对于三宝和上师，意乐清净诚皈依。”阿闍黎文殊称也说：

别解脱戒律，最初不善护；而行秘密法，犹如灰生果。

根本不可能，故以皈依始。

二、皈依的性相

依于最圣境而承诺。

三、词义

所谓“夏饶勒嘎擦米”有救护之义，故为依靠处；于彼亲近依止，是为皈依。如《经部庄严论》所说：

一切诸损害，怖畏及小乘，离方便恶趣，救护故皈依。

四、皈依的类别

分为世间和出世间二种，且每一种又有四种类别。

（一）世间皈依

1. 皈依之原因的差别

世间主要是因为怖畏将来三恶趣的痛苦，且恐惧此生的疾病、国王的惩罚、怨敌盗贼等，以及爱欲、长寿、无病、受用等原因而皈依；声闻独觉二者的皈依虽也有出于怖畏和爱欲的原因，但主要是以信心皈依；菩萨虽有此三种原因，但主要是以悲心而皈依。

2. 对象的差别

世间的皈依对境有优劣二种。

（1）低劣的对象：是皈依自己所信奉的大自在天、梵天、国王、山、树等对象，

但这些皈依境是邪妄的。即如无著菩萨所说：“自仍轮回牢笼缚，世间天神谁能护。”又说：

**有些怖畏所损害，平凡山峰或森林；或以大树作皈依，如此皈依非真实；
如此皈处谁若依，不能解脱大怖畏。**

（2）优胜的对境

虽是皈依了三宝，而心却以世间的想法，即救护此生与来世的怖畏或希望此生幸福和来世获得天人的果位而皈依。以如此之意乐，虽皈依了三宝，也不能解脱轮回之故（仍是世间皈依）。

（二）出世间皈依

又有共与不共两种：

1. 共同：声闻是皈依以僧众为主的三宝。独觉是皈依于法为主的三宝。
2. 二者不共：究竟皈依是以佛为主的三宝。如《宝性论》所说：

因是舍弃虚幻法，无有以及有怖畏；二法以及圣僧众，不是永久皈依处。

殊胜真实之皈依，究竟皈依为佛陀；佛陀具足净法身，资粮也达究竟故。

像这样的三宝也有不同的认识方式：声闻独觉不承认佛有三身，承认于金刚座成佛的释迦能仁即是佛的性相；法也不承认有大乘，只承认声闻的经典；僧众也不承认有菩萨，而只承认声闻的具有八种功德之（八功德：如来八胜德。即：地德、水德、火德、风德、遍行功德、意门分二：从眉间白毫处知晓一切、从意门胸口可了悟真理）人。大乘显教认为：佛具三身的自性；法为大乘法；僧众即为菩萨。

3. 时间的差别

世间凡夫除了思维何时获得此生与来世的微少自利之外，“乃至活着和获得菩提之间”的名言也不知道；声闻独觉除了活着之间，不承认获得菩提之间而皈依；菩萨于乃至菩提之间皈依，而不承认其他时间。

4. 目的的差别

世间凡夫仅攀缘后世的利益，如同护送者似的皈依；声闻为了自利而希望获得阿罗汉而皈依；独觉为了自利而皈依，由通达缘起而在佛不住世的刹土，获得天然自生智慧；菩萨为了利他，而希望获得一切智的佛果故皈依。如《宝性论》所说：

佛陀教法与僧伽，三种差别及三乘；摄受接引信士故，权立三种皈依法。

五、修持无上密咒的皈依方法

讲说分八：皈依之境、作皈依之人、以何因而皈依、何时之间皈依、皈依之方式、皈依之目的、最后领取成就且心安住于真实、差别指示净基和能净的方式。

（一）皈依之境

自己坐在舒适的座垫上，身结毗卢遮那佛七支座法，气息不要如同上燥似地（气充于心间），令气稍微下沉如同休息而安置。改正自心的三毒妄念和追求寂静安乐等低劣动机。复次，专注所缘——自己所住的地方、住房等，全部如同烟雾消散于空中般消失无影，并且平庸的显现消失于法界之中。由此状态中，生起由清净智慧显现所成的刹土，所有地方均为蓝琉璃地基，其上有上品纯金所画的格子图案，按压感觉柔软，拿开弹起，能生起特殊的快乐，以及如同手心一样平整的地方。智慧的自显所成的——大解脱的无量宫，具足四方四门四牌坊，宫殿宽广、高大、雄伟，装饰着珍宝的璎珞和半璎珞。月亮被风吹动，拂尘的宝柄等种种装饰、黄金的铃铛也被风吹拂而发出法音，黄金的屋顶装饰着末尼宝珠顶。

在无量宫之中有智慧自显所成的如意树，圆满具足树干、枝叶、花朵。大约在自己眉间之前方，盛开的莲瓣之中，有金、银、绿宝石等各种珍宝所成并且放出光明的宝座，宽广高大。它是代表远离一切怖畏和八自在之标志，每一方各有两只狮子，即共有八大威严的狮子抬着。于此座之上有未沾染贪心等轮回之法的各种标志：八瓣莲花，如同初放，露珠圆溜溜，芳香四溢。中间的花蕊之上和八方隅的八莲瓣之上，各有一代表菩提心的标志——月轮，犹如白净清凉的满月。于中间的月轮之上有，有代表大悲不舍有情且一切白品善法之苗芽成熟为光明大乐智慧体性之标志——日轮，金黄明亮，放射出光芒。于其之上有代表根除四魔的标志——四魔的体相：梵天黄色、帝释天白色、遍入天蓝色、大自在天黑色，彼等头向右，向上重叠，面朝上且合掌。

在八莲瓣的月垫之上，有代表断除四魔和四大等诸妄念的标志：于东方黄色梵天到西北净心天（阿修罗王）深赭色，头朝左且面向上合掌。于中间的垫上，有自己的大恩根本上师，汇聚一切传承之上师，是佛和三宝的本质，相为坛城主尊——喜金刚。其相中有代表法界无有变迁且大乐的标志——蓝色。

（此外，还有各种标志：）八解脱门清净——8张脸中主要的脸为蓝色，看着前方；远离所断客尘——右脸白色；以大悲心慈爱有情——左脸红色；现证清净的法界而不变——剩余左右的各二脸如蝇一般黑；方便智慧无二——上脸赭色连同颈部看向前方；看见三界且遍知三世——每一张脸上都具三眼；佛的功德向上增长——金黄色头发向上竖立；勇猛摧伏四魔——各露出四个獠牙之苗将；通达十六空性——16只手拿着方便智慧双运的16个颅骨。右边的颅骨之中有大象等8种动物，将诸有情的肺病和呼吸困难等八病吸入且清净，故动物口朝内；左手的颅骨之中有地、水等八尊，赐予一切有情生

之自在等八自在，故口朝外；以四摄事利益有情——四足的两右脚伸展压在四魔的心间，两左脚弯曲的足趾朝着右大腿，以半跏趺的舞姿而住；五种智慧圆满——5个干人头做冠冕；50个元辅音字母清净于法界中——智慧之自性的五十个湿人头的项链；六度清净——装饰六骨饰；以四种事业经常不断地利益他人——主要一张脸的脑门之上有各种金刚杵等。于其怀中有现证人我、法我皆空的智慧之金刚无我母，深蓝色，一面二臂，右手拿着斩断能所妄念和烦恼的铜弯刀，大乐之甘露充满心续——左手拿着盛满一切魔之血的颅骨，与佛父的脖子搂抱。不住有寂二边且大悲不舍轮回之有情——左脚与佛父一起伸展，拇趾按压威武魔的心间；大智慧不贪轮回——右脚从佛父的左胯骨之上交抱；5个干头颅的冠冕，50个湿头颅的项链；父母两者都圆满五智之功德——于五色智慧火焰中；以九种舞姿而住，是汇聚一切上师、佛、本尊之自性。

于他们心续上存住的乐空智慧和灭道所汇聚的一切法表征为：在主尊的背后、仙女“白达拉”的前面、宝座之上，有堆积如山的经函。从其许多金面或明面花绸“嗡嗡”地发出的元辅音之声即是法宝。此外，还有八万万瑜伽自在主、量等须弥山之微尘的瑜伽母，以及进入密乘道获得不退转标志以上的持明之体性——八仙女：于东边的莲瓣，在月轮和梵天之垫上，仙女“各热那姆”，右手拿着弯刀，左手拿着“尼若黑打”。南方的垫上，黑色卓热右手拿着长腰鼗鼓，左手拿着猪。西方黄色白达惹，右手拿着乌龟，左手拿着颅骨。北方绿色给马惹，右手拿着蛇，左手拿颅骨。东北方蓝色布嘎什，右手拿着狮子，左手拿着钺斧。东南方白色山中母，右手拿着比丘，左手拿着禅杖。西南方蓝红色的屠夫女，右手拿着轮，左手拿着犁。西北方各种颜色的下等淫女，右手拿着金刚，左手结期克印。她们全都远离烦恼的覆障——赤裸全身，具有5个干头颅的冠冕，50个湿头颅的项链，5种骨饰庄严。以右脚弯曲，左脚伸展的舞姿，立于智慧火焰之中，这些即是僧宝。另外，大黑天、四面大黑天等所有护法和财神，如同密云般聚集在如意树的树叶之中，他们都具有无量智慧悲心，故观想为悲悯的指导自己的大舵手。以上即是所显明（明观）的皈依之境。

（二）作皈依之人

在如此资粮田的面前，自己，以及自己右边此生的父亲、左边的母亲、前方极其厌恶的怨敌、不显现而损恼的魔鬼、周围的六道连同中有的一切有情，以能知言解义之人之形相，如同盛大宴会般地聚集到一起。又观想：自己和所有的人一起以顶礼合掌，口中恭敬地念诵皈依偈，心中恭敬地思维：自己无论是上升或下堕，不管出现了任何乐苦、善恶、疾病和痛苦，除上师三宝您之外，我没有其他的依靠者、救护者、怙主、友军、指望处和皈依处。因此，从即日起乃至获得菩提果之间，全心全意将自己托付于您，成办任何事不向父亲询问，不与母亲商量，也不自作主张，完全依靠上师三宝您，除您之外没有别的皈依处和指望处。如此之想法，以您都知道的信解专注皈依。

（三）何因而皈依

有因怖畏、信心、悲心等三种原因而皈依。

1. 因怖畏而皈依。分三：

（1）因怖畏轮回的痛苦而皈依

看见父母等一切有情的状况时，从无始轮回到现在之间，没有体验和不体验此痛苦的分界，而唯一仅遭受痛苦的纷乱、痛苦的阴山阳山。如果现在还遇不上一个殊胜的皈依处，那么，到最后轮回之间唯有遭受痛苦。自他的轮回痛苦极其怖畏，如同处决犯人般恐怖。

（2）因作意自利的怖畏而皈依

即如同此颂所说：“自己孩子也不爱，声闻等众缘份劣。”至尊札巴也说：

独自解脱无意义，三界有情是父母；父母遗留痛苦中，希望自乐真可耻。

自己独自希求寂静安乐，和一切作意自益的想法，是一般大乘，尤其是密咒道的违缘和大部分的所断，故应于此生起怖畏。由于知三宝拥有拯救于此的能力，而皈依。

（3）执著平庸显现的怖畏

修持无上密乘之人们，应了知一切显现为本尊、一切声音为咒语的自性、一切意念分别皆为智慧之自性。密咒是修持拯救心意性相分别的方便，所以与此相违的执见闻觉知为平庸，是无上密咒道的对立面和不共的所断，故应于此生起怖畏。了知坐在前方的皈处三宝有拯救如此怖畏的能力，如同犯人寻求有势力者救护一样，是皈依的最初因。

2. 以信心皈依

如此不能不寻找一个能拯救如此怖畏的殊胜皈依处。如以世间的神、声闻独觉作为皈依，他们之中，有些却连自己都没有从轮回中解脱且仍在遭受痛苦；有些在自利方面断证不圆满，而且不精通调伏其他所化的方便，虽依止他们也无有利益。所以，上师三宝是一切皈依之究竟、一切断证的功德圆满、智慧能力的主尊，如此真实无虚地了知的信心，即是清净的信心。

他们拥有的智慧，对一切有情的痛苦连同细微处都能清楚察觉，如同放在手掌中的安摩罗果般清楚了知。虽有智慧，如无悲心也不能利益，而他们于有学道阶段，由发心的愿力，具备对一切众生如同母亲爱悯患病的独子一样的悲心。虽有悲心，如无能力，如同断臂的母亲看见独子被水冲走，也不能救护。而他们拥有只需心专注或者放射出一点光明，就能将一切众生安置于觉悟的能力。了知他们拥有如此之能力，而且自他一切众生都希望获得如此诸功德，即是欲求之信心（乐信）。认识诸皈依境拥有如此的智慧、悲心、能力之功德，并且无有怀疑和二心，是胜解的信心。以如此三种的方式而皈依是第二因。

3. 以悲心皈依

复又观察一切有情，有些为恶业之果——三苦所折磨；一些正在积造三苦之因猛烈的不善。对于这些有情生起难忍的悲心，为将六道及中有的一切父母有情拯救出离痛苦之因果，而皈依上师三宝。

（四）皈依的时间

从现在开始，直到自己和自己父母为主的遍虚空的一切有情，获得双运金刚持的果位之间，皈依三宝。

（五）皈依的方式

思维：祈请根本传承诸上师，作为自他一切有情进入双运金刚持果位的引路者；同样祈请佛宝作为指路者；祈请法宝作为真实之道；祈请僧宝作为修道的助伴。以先前所说的怖畏、信心、悲心为动机，请求他们作为自他一切有情从轮回和痛苦中解脱的皈依处。不仅仅只是口上念念，而且应从内心之深处专注思维，观想一切众生也如同自己一样的期盼向往，如同自己一样恭敬顶礼，口中念诵皈依词。

不管出现任何善恶、乐苦，也不寻找其他皈依处，而从心意识中专注皈依上师三宝。如同岩洞虽有遮雨的功能，但因自己不相信，故不进去。口中虽说百千的岩洞也不能免遭被雨淋湿，如无有怀疑地进去，必定能够得到保护。同样，在心思散乱怀疑的状态中，虽行了百千万次的皈依，也不能产生利益。如寂天菩萨所说：

念诵以及诸苦行，虽然长时如此行；

然而自心若散乱，无有利益智者说。

所以，应断除一切怀疑和妄念。心、眼和像三者汇为一体，口中念诵：“我和众生等……”诵词，以下稍微解释一下皈依的念诵词：

我瑜伽士自己和周围怨、亲、中性所汇聚的众生，他们不仅仅只是部分，而是与十方一切虚空平等的一切有情。从进入密乘道之此时开始，乃至获得菩提藏十三金刚持的果位之间，十方三世的一切佛，于法性如实具两种清净的状态中而来（如来），身为大日如来佛、语为无量光佛、意为不动佛、功德为宝生佛、事业为不空成就佛之体性。

皈依佛，佛为所化贪欲行的对治，而宣说律藏二万一千；为嗔恨行的对治，而宣说经藏二万一千；为愚痴行的对治，而宣说论藏二万一千；为三毒等分行的对治，而宣说密藏二万一千，即为八万四千法门的出处。

皈依获得进入密乘道不退转的标志以上的一切圣僧的主尊、有信心者解脱轮回海之至尊、亲自赐予自己成熟、解脱的根本上师，以及从彼之上师开始到金刚持之间，所有传承的二资粮双运之具德（上师）。梵文的“古汝”一词有功德之重担之意，故为上师。如于上师潜心祈请，那么就能在此生或中有等时成佛。故一切先前殊胜的根本传承诸上

师，决定是一切坛城之主尊，祈请他们引导自己和其他众生进入大菩提。如此思维，生起强烈的渴望，观想如同快要溶入上师心间般而皈依。

皈依一切断证之功德圆满故，烦恼、所知二障的极细障垢也都清净，一切所知、尽所有、如所有无余看见的智慧显现增长，摧伏天魔等一切魔，具足自在等善妙的功德，出离有寂之二边者。以这样的佛宝汇聚一切皈依处之体性精华的喜金刚为所缘，以作为自他一切有情之指路人的想法而皈依。

所缘主尊身后之法，祈请作为自他一切的真实之道，而皈依大士、圆满的佛所说的教证诸法。汇聚一切僧众的体性之八仙女、护法财神等为所缘，以祈请彼等作为自他修道之助伴和消除违缘成办顺缘之想法，而皈依远超出凡夫地的圣众、唯一善行永不退失者。

以上所说的四类皈依，念诵百千等遍，身、心、入汇聚为一体，乃至身毛摇动、泪如泉涌、身心不能自持等激动的标志未出现之间，精进修持。每一座尽力计数。皈依颂最低也应诵修 10 万遍，且应经常发愿皈依。

（六）皈依的目的

为了量等虚空的一切有情获得三宝果位之目的。

（七）领受成就且收摄皈依境

最后合金刚掌于心间：“上师和三宝仁波切等”皈依祈请连续念诵。观想因为强烈祈请之原故，从皈依境的心间放射出如同太阳般的光明，刚一照到周围的一切有情，彼等二障连同习气悉皆清净，二资粮圆满，心为无妄念法身，身为无漏大乐之身，为了方便调伏而显现为佛身，如同大鹏奋飞般忽然来到十方佛的各自刹土，利益有情。

又观想僧宝之体现——八仙女、护法、财神等，化为白光从自己的头顶融入，清净一切身体的罪障。法宝之体现——诸经函，化为红光，从喉间溶入，净化一切语之罪障。上师和佛宝的体现——主尊父母，从头发依次向下融入，从莲茎和狮子座向上化为光明，在主尊心间，全部化为一团蓝光、大乐的自性、具有千万太阳的光芒，融入自己的心间。清净意之罪障和习气，三宝之三金刚和智慧与自己的三门连同能作所作融为一体。

于如此思维之中，无有执著地尽量安住，即愣住。如此安置之时，内心极其清晰、明亮、鲜明的安住部分，即是明——心之性相——僧宝。观察明之体性时，任何也不成立的空性赤裸显露而住，此空——心的自性——即法宝。明和空如同火与火热一样不知区别的双运，即是无造作（真实）的心之体性——佛宝。彼双运之体性不能各自区分出此是明，此是空，远离一切心意之境的离戏，即是上师。彼离戏之体性——轮回的痛苦原本未曾沾染的大乐智慧，即是本尊。经常守护彼实相故，一切事业无勤成就，即是护法。于心之一刹那觉性之上，一切皈依处圆成具足。像这样决定认识，生起决信，在此状态中，不要执著、无有造作地守护，即是胜义的皈依，佛书中如是说。同样，瑜伽自在

主也说：

身语意之诸障垢，随眠习气中解脱，

与诸佛之身语意，智慧金刚无差别。

最后，为了利益众生而以此善根回向，作为印契。

（八）指示净事和能净之方式

此阶段所要净化之事（缘），一般为一切不净之显现。特别的所净事为：皈依世间的官宦、天、龙、魔、妖、大力鬼以及梵天大自在天等不应该的皈依之境，而不皈依上师三宝等应该皈依之境，并且以及不信不敬等的心境和习气皈依，是所净之事。而皈依则是能净（化其）之道。即彼（能净所净）无别修持，即是皈依轮涅无别。其意是：彼等所净事、能作皈依者以及修持皈依者，皆了知为自相续中一刹那心性的幻变，除了自心的明觉之外，任何体性也不成立的空性，如此观修的状态之中不动摇，而心之力用无灭，明观皈依之境、皈依者、皈依的方式，即是双运之修持。如《本续》所说：“世人难以穷尽业，因此等等而束缚；以此种种之方便，解脱轮回之束缚。”又说：

妄念本身净妄念，轮回本身净轮回。

又说：“即此是名为轮回，即此本来是涅槃。”瑜伽自在主比瓦巴的窍诀中还说：“过失升为功德之教诫，障碍取为成就之教诫。”

六、皈依之所学

分为共同之所学和各别之所学二种：

（一）共同之所学

修习之所学又分为三：亲近正士；听闻正法；如法修习。

1. 亲近正士

依止具相之上师听闻显密教法，舍弃罪恶之友，信任如法修习之友，为自己的亲属、眷仆、施主等说法，且转他们的心思向法，进入法门。

2. 闻法

听闻绝对为佛所说的三藏或四续部，以及解释密意的论著：怙主慈氏所说的《慈氏五法》，无著兄弟所说的上下对法《阿毗达磨论集》和《阿毗达磨俱舍论》，龙树师徒的《中论》《入中论》《四百颂》等中观理聚论著，陈那、法称二位的《集量论》《释量论》《定量论》等著作，阿闍黎寂天的《入行论》，功德光的《律经根本律》等来源可靠的法。即便是密咒，也应听闻龙树的《密集》，瑜伽自在主比瓦巴的《道果》，鲁、黑、铃三尊者的《圣乐》等来源可靠的论典。总而言之，佛陀之语、集结者汇集、成就者们观修、班智达所解释、诸智者唯一共许的乃是佛之教法，所以应于彼听闻、讲说、

观修。与此相反的法，不管如何现似甚深善妙，外道等也有，不是佛教，所以应舍弃。

3. 如法修习

分二：一般与四藏相符合的所作；个别暂时的威仪如何修习。

（1）与四藏相符合的所作

行为需要与戒律相符合，观修需要与经部相符合，讲说与论典相符合，密咒需要与续部符合。

（2）平时的威仪如何修习

坐着时观想头顶的虚空中，三宝之圣众，作为祈请的所依；行走时观想在右肩之空中，作为绕行之处，无论走到何方，皈依三宝都在那儿：中间是毗卢遮那佛，东边为不动佛，南方为宝生佛，西方为无量光佛，北方为不空成就佛。于彼等一边祈请一边行走。由此，暂时的障难得以平息，所欲成就，究竟将面见诸佛；饮食时，也以各种饮食之献新供养，食物的瑜伽也遵照相应的典籍而行；睡起之时，祈请上师三宝，按照各自的密咒典籍的睡起瑜伽法而修习。

出现任何幸福安乐都供养给上师三宝，出现任何疾病和痛苦也都信托上师和三宝。于彼有利益的咒语、观想、念诵、医疗术等一切都是三宝之事业，故不应抹杀而应精进奉行。同样，不为了生命和奖赏而舍离三宝；并且将修学、任何所作所为都视为对三宝的承侍。

（二）各自的所学

如佛经所说：

何人皈依佛，彼为真居士；何时亦不能，皈依其他尊。

皈依于正法，远离恼害心；皈依圣僧众，不应交外道。

因为皈依了佛，所以世间的诸神、外道、梵天和自在天、世间的国王、地方土地神等大力神鬼，不可以将他们作为导师和此生来世的皈依处而礼供。对彼等世间之神，以悲悯之心仅献上供品施食，不违反皈依的戒律。如果把世间之神作为此生和来世的皈依处，礼供皈依等，就会失去皈依的戒律，且与外道无别。

同样，绘画、雕刻佛像等需要测量尺度后再进行制作，造像以外的其他时间若妄自评说、指责佛像不庄严的部分，则罪过十分严重，故应断除。乃至小孩游戏之故，以土垒成或在墙上所画的佛塔之像，甚至佛像碎片都应恭敬供养，奉于头顶，安置于清净之地，应生起真实的佛宝之想法。如《劝诫亲友书》所说：“佛像虽为木所造，智者也应作供养。”

皈依了圣法，对其他众生不损害，乃至虱和虻也不伤害，而勇猛精进地守护。非法

不作为道。经函和书夹子等，大小便时用手拿着、放在坐垫或地上、翻页时用食指蘸着唾液而接触书页，乃至跨过佛经文字的一字或二字以内的碎片，诸如此类不恭敬的行为都应该舍弃。应将其供于头顶，并生起真实法宝之想。如同《第三迎请续》所说：“无上上师三宝尊，二字联系三宝名。”

尤其是经函，是开示取舍之处，在长久住持佛教等方面的功能，与真实佛无有少许差别，且更殊胜。如佛经所说：

末世五百年，我现文字相；作意彼为我，尔时当恭敬。

对佛像、经典书函等作为普通的财物之想，进行买卖或作为抵押品等，这是所谓的享用三宝的身财，罪过极其严重。尤其是对听闻和讲说法者不恭敬，认为没有意义没有必要，且阻止讲听，（罪过极重。）如没有智者经常讲说佛法，启迪众生之心智，虽有众多的经函，也是佛教的毁灭。即如佛所说的“法之皈依从根本变成了空”等，故无论尊卑、贵贱都应谨慎取舍！

皈依了僧众之后，如再结交那些对佛教的讲授、修习和圆满的佛导师不信任，詈骂、讥毁自己的上师和法，以及诽谤甚深的密法等如同外道之人，而且，不把僧众作为供处，对僧人和三藏法师作损害且不恭敬，那么对僧伽之皈依就等于空谈。故应断除不敬。不仅要恭敬，而且对违犯戒律的僧人和以至僧衣上的红补丁，也不能不信、跨越，而应恭敬供养、顶戴、置于净处，作清净想。如佛经所说：

瞻波伽花虽枯萎，平庸诸花非能比；我之后学虽犯戒，平庸外道非能替。

不仅如此，现在大多数人甚至将金刚铃杵当作一般用品，不认为它们是三宝的所依。实际上金刚杵是表示佛的五种意智慧。铃也是同样，铃具有本尊面相，下续部说此面相表示毗卢遮那佛，上续部说此表示金刚界自在母，因此它具有身相；铃上有八大佛母真实种子字的经文相；此外，其声音可以表示佛说法的妙音。所以铃具足了身语意三所依之相。尤其是它具足了密宗金刚乘的全部坛城轮，并且是不共誓言的标帜，因此，若轻视则罪过极其严重，应当经常恭敬爱护。

七、皈依且修学所学的功德

皈依三宝是一切善法的基础，仅以皈依就能播下解脱的种子，能够远离邪信的不善，能令善业增长，成为一切戒律的基础，一切功德的源处。如《皈依七十颂》所说：“一切戒律虽然有，然无皈依也不行。”

暂时的利益：不被人和非人所损害，身体的疾病和心之痛苦微小且能平息。总之，能净化一切不如意之事，获得变迁名字的功德。即：因为皈依了三宝，故获得了佛教徒的名号，而进入了所谓殊胜正士的行列。不仅如此，而且获得了意义变迁的功德，成为天等世间的供处，为一般众神守护，特别为喜爱佛教的诸神守护，将获得今生安乐，以

及一切生中与三宝不分离的把握。

究竟之功德：于自己所出现的功德：因皈依了佛，自己将证得正等正觉；因皈依法，将常转法轮；皈依僧故，将成为与无数比丘僧众、菩萨僧众汇聚的缘起。于他人出现的功德：以如此修习之力量，能令诸所化次第进入佛教而现证三宝。如是诚心如法皈依，不要说出现彼等功德，就连不诚心皈依，仅口说也能获得功德。

例如，从前有一个愚痴的半路出家人，一个女施主对他生起了信心，供养了绸布而请求讲法。他不知如何讲法而苦恼万分，故一再说：“不知、不知、我痛苦……”女施主理解为：“由无知之因而生出苦果。”因此见谛（现证空性）。她赞叹道：“阿闍黎拯救轮回出苦海。”

于彼处有一个小偷，心想：“偷此愚人之布”。就跟随其后。痴僧进入房间，小偷威胁说：“布施给我布。”痴僧害怕，透过狭窄的窗口说：“拿去。”小偷伸进一只手来取，痴僧说：“施主是用双手布施给我的，你也应用双手取。”于是小偷把两只手都伸进窗口，痴僧将其双手用细绳捆住绑于屋柱之上。痴僧走到屋外宣布说：“作皈依的模仿。”每念诵皈依三宝一次就打他一棍，皈依完之后把小偷放了。小偷跛着脚走到河边，一位路人问道：“你为何跛着脚？”回答：“我是小偷，一个比我更大的大盗沙门，每念诵皈依一次打我一棍。因佛有神通故，所以只减略为三皈依，如有四皈依的话，我必然会丢命。”因而对佛陀生起信心。走到桥下，当时有无数非人打算从桥上走，但不能通过。有非人想：“先前我们很容易就走过去了，这次是什么缘故呢？”答道：“由于此人之故。”“你怎么知道？”“我只知道他是一个皈依三宝的人，其他不了知。”据说彼等魔鬼也对皈依产生了信心，死时升为天神。听说此小偷也由信仰佛而出家。以上这些主要是文殊怙主萨迦班智达所说。

同样，在巴竹仁波切的《普贤上师言教集》中也说：

如今，我们这些人从大恩上师、善知识那里听闻到殊胜正法，并生起少许修持善法断除恶业的念头，这时如果从内心深处精勤皈依三宝，则三宝定会加持自相续，即自己的信心、清净心、厌离心、出离心、诚信因果等一切圣道功德将越来越增上。相反，若既不念修皈依也不祈祷上师三宝，则无论现在的厌离心、出离心多么善妙，最终会因为外境善于蛊惑人心，自己又智慧浅薄、无有主见、分别念重、很容易被诱惑，致使现在行善法也很容易转成造恶业。因此应当了知，今生若要断除不善业，没有比皈依更殊胜的方法了。

此外，所谓的“魔众对精进修行者特别憎恨。”又谓“法深之时黑魔亦甚（道高一尺，魔高一丈之义）”。如今已到了五浊恶世，修持甚深法义、行持广大善法，经常遭到现世的种种诱惑、亲朋好友的阻挠、病痛魔障的违缘、自心也生起疑惑分别念等等。正法的障碍变化多端，摧毁善业资粮，如果从内心中精进修持皈依等对治法，则一切正法的障碍会变成顺缘，并使善法越来越增上。

不仅如此，而且当今时代有些在家人说是为了一年当中全家安乐、除病免灾，而采取保护措施，将一些既没有得过任何灌顶和传承也未圆满诵持基数密咒（密宗中修任何本尊，作降伏事业，先须念满仪轨中规定的基本的心咒数量。）等的上师僧人们请到家中，他们则摆设一个猛修仪轨的坛城，没有任何生圆次第境界，只是睁着如碗大的眼睛，对着一个食团生起难忍的嗔恨心，口中喊着“召召（修诛法时行者召唤“勾召”之声，使邪魔等召集融入食团对它们进行惩治）、杀杀、呀呀、打打”，一听到就令人产生面目狰狞的感觉。之后唯有进行血肉供养。若善加观察诸如此类的现象，则如米拉日巴尊者所说：“迎请智慧天尊维护世间的利益，犹如将国王从宝座上拉下来，吩咐他作扫地之事一样。”又如单巴桑吉尊者说：“将密宗的坛城设在村子的羊圈里，尚能对治乎？”

此密咒将沾染上笨波教吟诵的过患。降伏事业对于那些不牵扯私欲、为了成办广大弘法利生事业而降伏十大应诛（又名十逆怨贼，佛教密乘所说应杀不赦的十恶怨敌：毁灭佛教、摧残三宝、劫夺僧财、谩骂大乘、坑害上师、挑拨金刚弟兄、障难修行、绝无慈悲、背弃誓戒和颠倒业果。）怨敌魔障的人是开许的。如果偏执自他，以自相的嗔恨心进行降伏，那么不但不可能降伏对方，反而将成为自己堕入地狱之因。无有生圆次第境界、三昧耶不清净的人唯作血肉供养，不但不可能成就智慧天尊和护持正法的护法神，反而会集聚黑法方面的诸鬼神享用那些供品及食子。虽然它们（鬼神）暂时好像作些利益，但从长期来看，却付与众多不悦意之事。所以应当一心一意皈依三宝。若迎请那些相续寂静调柔的上师、僧人，让他们念诵 10 万遍皈依偈，则没有比这更保险的了。这样他（她）已趋入三宝的庇护之下，今生不会出现任何不愉快之事，并且一切所欲如愿以偿，还会得到善法方面天众的护持，黑法方面的诸魔障也不能靠近。

同样，佛经也说：“皈依之福德，若其具色相；遍满虚空界，彼将胜虚空。”《地藏经》也说：

有情谁人皈依佛，俱胝魔众不能害；纵破戒律心散乱，彼亦定能生彼岸。

如其所说，有无量的功德，所以应在一切时间和一切阶段认真修学皈依。

无欺上师及三宝，无欺一意信皈依；

无欺救护有际畏，无欺速获三宝位。

一切诸道之基础——皈依的引导结束。

第二章 发心

大乘道的根本——能成佛的真实直接之因——发心的引导分为：前行需要发心的理由、续部梵典所说的方式发心的种类、诸发心所执取的仪轨的差别、发心的功德、修持的方式、指示所净基和能净的方式、和指示菩提心的所学，共 7 种。

一、略说前五部分

指示功德以上的部分已在前面指示共同前行部分讲述过了。第五中指示如何修持的方式部分，其中一般愿行的发心、一般观修自他相换的菩提心的观修方式，先前也已经讲述过了。

此章着重所讲的修持方式是：量等虚空的一切有情，无有一个未曾作过自己的父母，而且不止一次。而数量难以思议的次数，全都具有轮流作为父母给予利益的恩德。此等一切有情为轮回无边苦海的痛苦所折磨，实在太可悲了！如此反复思维观修。像这样的悲心如不首先生起，就不能生起真实的发心。如《经部庄严论》所说：“彼之根本为悲心。”

所以，由大悲心之因先行而生起果正行发心是：自己为了利益一切有情，而愿获得圆觉藏——喜金刚的果位，获得之后可将一切有情从轮回的大苦海中解脱而安置于圆觉藏——喜金刚之地。为此目的，无论如何也应修持一切续部之极顶、一切窍诀之精华，一切甚深之中最深的喜金刚的甚深生圆道。心中如是思维观修。彼之前者是发愿菩提心，后者是发行菩提心，此之念诵文按照至尊仁波切所说：

我为了利益一切众生而获得精华喜金刚的果位，为此目的而修持喜金刚的甚深道。

至少念诵 3 遍，最好能以百千遍的方式（越多越好）显明及观修，此即为世俗发心。如此发心之境、发心者、发心之主题，即一切三轮，于乐空离戏的状态中安住，即是胜义的发心。

二、指示所净事和能净

此阶段的共同净基与前面相同。特别的所净事是：从无始生死以来于他人唯生恶意，生起不应生的发心，应生的发心却未生起，如此等一切心境连同习气是所净事——轮回。发心的瑜伽是能净——涅槃。此二者无别或双运修持，是发心轮涅槃无别。

三、发心的所学

于先前已经讲述过。

三世如来同行道，世俗圣义菩提心，

进入不变诸众生，速入三身佛国土！

道之根本——发心之引导终

第三章 诵修金刚萨埵

忏悔罪障、堕犯，诵修金刚萨埵的引导分四：忏悔的必要、忏悔的方式、忏悔之功德、不忏悔的过患。

一、忏悔的必要

一般轮回处，一切不如意、痛苦之原因和根本仅是罪障。尤其是观修密乘的甚深二次第道，障碍生起殊胜觉证和进入地道的，主要是罪障、堕犯。所以，最初应迅速精进于忏悔、净化彼等之方便。如同寂天菩萨所说：“自己罪障不清净，必先忏净而皈依；如何从此定解脱，迅速祈请诸救护。”胜乐释续《阿比达纳》说：“谁人坏誓言，给予此净之，寂静而无上。”

净化罪障的方便经续中说了很多，但彼等之中，最殊胜的是上师金刚萨埵的诵修法。尤其是违犯密乘的根本和支分誓言后，加持罪障不增长且忏悔的方便也是这个。如阿闍黎文殊称所说：

倘若出现堕罪等，以百字明作加持，乃至时间未超过，清静之业作近处，悔恨罪过不增长。

二、忏悔的方式

分四：观修本尊、诵咒、作忏净、指示所净基和能净。

（一）观修本尊：

又分三：所观修的本尊于续中所说的方式、所指示的本尊于何处观修、于彼观修净化罪障的方式。

1. 所观修的本尊于续中所说的方式

如《定义上师续》所说：“金刚萨埵大安乐。”又说：“如同月光之颜色。”又说：金刚铃杵依腰间，种种莲花垫上坐，月亮太阳垫中住，金刚跏趺清净坐，全具飘带五服冠，颅骨之鬘即是彼，一切装饰六手印。”又说：“与六种转轮一起，空行空行母念诵。”

以上所指示金刚萨埵吉祥黑汝嘎父母之观修。

2. 所指示的本尊于何处观修

《定义上师续》或《阿比打纳续》所说：“外内之水作沐浴。”又说：“瑜伽母也予灌顶。”是故，主张于头顶观修。

3. 于彼观修净化罪障的方式



自己平庸的顶上，约一卡之空中，有代表虽于轮回中利益众生但未沾染轮回法的八瓣白莲花，连同莲心。莲茎接触到自己头顶的梵穴。于彼之中央，菩提心增长故有圆满的月轮。于其上，有刹那所成之本尊，体性为三世一切佛的汇聚、无等悲心的大宝库和根本上师无二、像为薄伽梵金刚萨埵吉祥黑汝嘎，大小约一卡。因断除二障故，身色如月亮一样白净；通达法性一味故一面；内证二谛故二手以方便智慧双运执持金刚铃杵，拥抱佛母；六度清净故以六种骨饰庄严：即头顶具八辐骨轮组成的三十二骨鬘；两耳上有两个并连的骨耳环，其尖端装饰有黄金的花边；颈上三串骨饰之间以骨鬘连接，且骨鬘错落交织成的十六网眼的珠冠，半璎珞下垂；两手肩、两手腕和足踝之间，每一处有三纵骨相互以骨鬘连接，且由半璎珞的钏镯装饰；于心间前后两处有骨轮双连的八骨鬘，阴阳鬘（腋绶）或梵线（修行者交叉系于两肩和腋下的细绳）；腰间有五骨饰以骨鬘连接，骨鬘六十网眼，于骨鬘的顶端小铃、月亮连同穗子的腰带垂穗，即为六手印。

念诵部分虽不清楚，但因续中明说了颅鬘，故有 50 个湿颅骨的长璎珞，颅骨扁平（一律）以朱砂画上口眼图案。于 5 个干颅骨的顶端，黄金的花边里面有五部佛的标志，于彼等的根本琉璃的绳索连同黄金的圆片，以各种珍贵的宝石团装饰的五佛冠，从发际间套上。如有人想：如此观想有必要吗？我觉得需要，请诸智者明辨（观察）。

行者金刚跏趺坐，观想头顶有一如同金刚萨埵一样的小的部主的头饰。金刚萨埵怀中的佛母傲慢母，身白色，右手执弯刀，左手拿颅骨，交抱佛父的脖子，两腿缠着佛父的腰，两足心在腰后相合，结莲花跏趺坐平等结合。以除了阴阳鬘的五手印装饰，干头颅的长璎珞等如同佛父一样，头顶上如同自己的部主也不应缺少，即是四支圆聚。

复次，观想佛父的心间，约指甲大的白色月轮之间，直立着代表一切佛之心之体性的白色“吽”字，笔画细如毛发所写。由彼白色的“吽”字放射出光明，迎请一切如来意之智慧精华甘露和一切身语意的加持，以甘露和光明之相迎来，融入“吽”字。彼诸是忏悔罪堕之境。将头顶的金刚萨埵信解为上师、本尊、佛、法、僧、空行、护法、财神等一切皈处之总集，此是所依之力。

同样，一切所观修的本尊，不是如同布画、壁画之扁平状，也不是如同金像、泥像有实质的自性或无情物的形体一般。然而，就现分而言，应将眼目的黑白乃至一切细节都明观清楚、互不混杂；从空分来说，无有丝毫实体物质、血肉、内脏等，如同空中显现彩虹或无垢水晶宝瓶一样。以如此明观来忏悔罪堕，四力齐全的对治极其重要。如《指示四法经》所说：

慈氏菩萨，若具足四法，所有积造之罪业都将清净，是哪四法呢？厌患对治、依于菩提心、观修对治、遮止过失。

发愿行菩提心是一切忏罪不可缺少的。如无有菩提心，罪堕即使以四力齐全忏悔，也只会减薄而不会根本清净。如心中生起无造作的菩提心，那么不管往昔作了多少罪业，也都全部清净。如《入行论》所说：

如人虽犯极重罪，然依勇士得除畏；依靠何者速解脱，彼者善人何不依？

菩提心如劫末火，刹那能毁诸重罪。

厌弃恶作之力：忆念先前所作的一切不善之业，且将罪业视为罪恶，而不隐藏，隐藏如同进入毒房。如不以猛烈的悔恨心，罪障就不会清净，故应如此忏悔罪障。如《三聚经》所说：“发露忏悔，不覆不藏。”《入行论》也说：

不善之业生痛苦，由此如何成解脱；日日月月我恒常，唯一思维彼之理。

我因无知愚痴故，自性罪过之所作；连同所有诸罪障，无论任何诸所作。

直接现于怙主前，合掌怖畏痛苦心；一再反复致敬礼，彼等一切作忏悔。

呼唤薄伽梵金刚萨埵之名，忏悔一切罪业：自己和遍虚空曾成为自己母亲之一切有情，此生和无始轮回中，依于无知等出现过失之四门，而积造的罪业是以烦恼为动机；障盖是所知障；过失为自性罪的十不善、五无间、近无间等罪；堕罪是遮罪，违犯别解脱戒、菩萨戒、密咒戒三种；污垢是指处等六垢；此外，背弃世间的誓言、无惭无愧、不知羞耻、蔑视业果等也会造罪业。这些罪业，全部于心中真实忆起，自己忆不起的和无始以来所造之罪业，也不覆不藏。发露忏悔这一切罪业，请求宽恕：“罪障、堕犯、垢染诸聚，全部请于此时此地，迅速无余净化清净。”从内心里诚挚祈祷，是厌弃恶作之力。

对治行为之力：净化先前所造的堕罪需要依于对治，如《入行论》所说：

平常为病所怖畏，也需奉行医生语；贪欲等百罪之病，常常产生何需说。

（二）诵咒

分为四：诵咒的所缘、念诵之咒、念诵的数量、诵咒的需要和功德。

1. 诵咒的所缘

观想金刚萨埵之心间，有一“吽”字，流出白色的甘露，具有红色的光泽，具爱欲之相，白花花地降下，充满佛父黑汝嘎的身体，经金刚杵之相降至佛母的莲花，充满佛母的身体，从佛父母两者结合处，白而带红光的爱欲甘露流，亮晶晶的降下，绕着莲茎而下，从自己头顶的梵穴进入，从身体之内而下。唯一甘露从莲花月轮之上如同高山的飞瀑般降下，冲洗自己整个身体的内外。即如《阿比达拉续》所说：“外内之水所沐浴。”

此又分为共同的所缘三类、不共的所缘四类，共计为七类。

共同所缘三类：

（1）净治罪障的所缘

观想此甘露流将一切业、烦恼、罪障、堕犯连同习气，全部，以如同脓血、黄水、烟汁、炭汁之相，从大小便门和两足底，如同夏天凶猛的山洪，冲着沙尘和杂草而冲出，

如同空中消散的烟雾一样无有。并观想整个身体内外，成为未染污垢的水晶瓶一样明净。

（2）净治疾病的所缘

风、胆、涎液等病连同因，全部以绿红风、青红汁液汇聚交加之相，如同先前一样外出，而无缘安住。

（3）净治邪魔的所缘

观想一切魔障以蛙、蛇、蜘蛛、毒蝎、马、牛、蚂蚁等恶毒动物之相，被驱逐而净化。

复次，无二智慧虽超出颜色和形状，但因精通密咒而观修为白色甘露之相。罪业虽也无形无色，但观为黑色等，以此业所生的病魔也以脓血、动物等之相出现。净治邪魔之后，全身被无尽的甘露所充满。

不共的所缘四类：

领取四灌，比起其他先前的引导文，明观脉轮虽不显明，然察青金刚持的《注疏日光》所说：“《阿比打纳》中说：‘四时清静之次第，瑜伽母也予灌顶。’如同所说，于四脉轮处，因甘露降临而观修灌顶。”

自己住于平庸的身体。身体空空洞洞，如同吹起的薄膜。中央靠近端正的脊骨的中脉如竹箭。左右二脉如同麦秸般粗细。三者紧靠并行，下端至脐下四指处。中脉的上端开口于头顶的梵穴，即彼作为主轴的顶端，有 32 脉瓣。喉间 16 脉瓣，心间 8 脉瓣，脐间 64 脉瓣。它们如同伞辐般铺开，颜色如同自己的肉色，全部都观想为空管。复又，自身空明降下甘露，虽可以作为领取四灌的所缘，但与甚深圆满次第的能成熟成为如同净治脉之同分，故观修脉轮更善。由此所缘的第一：

（1）是观想金刚萨埵如同先前一样降下甘露，从梵穴进入充满头部之脉轮，由顶端外溢，充满眉间以上。净化身体的罪障，金刚萨埵之身之加持进入，获得宝瓶灌顶，安置成就化身的能力，如是信解。

（2）如同先前一样降下甘露，充满喉间的脉轮和此部位以上的身体，净化语之罪障，佛语之加持进入，获得秘密灌顶，信解安置成就报身的能力。

（3）如同先前一样降下甘露，充满心间的脉轮和彼之上的身体，净化意之罪障，佛意之加持进入，获得智慧灌顶，信解安置成就法身的能力。

（4）如同先前一样降下甘露，充满脐间的脉轮和身体，净治三门的所有罪障，佛身语意加持进入，获得第四灌顶，信解获得双运体性身的能力。

这些即是四种不共的所缘。

2. 解释所诵的咒意



“喻”字即如《金刚顶续》所说：

喻字有何意义呢？最胜施财福德运；

以及具足诸善缘，发誓以及说吉祥。执持珍宝之精华。

如同所说的虽有八义，但于此处是给予最胜成就。一般百字明虽有许多种，但此是《阿比打纳》所说的黑汝嘎的百字明。彼之明文记载虽无“昔日”（吉祥），但如《一切秘密续》中所说：“金刚上师以谁作，殊胜本尊又为谁，吉祥决定应结合。”

所说之意如按照圣者八思巴仁波且所作安置，成为富饶增长的缘起。

“班扎尔黑汝嘎”为饮血金刚。

“萨玛雅”为誓言。

“嘛努巴拉雅”意为请救护我！谁来救护？三解脱门之自性了义的黑汝嘎救护。怎样救护？

“黑汝嘎底诺巴底叉”意为饮血于我获得，即如自己的想法。想什么呢？

“知桌美巴哇”意为予我坚固的自性。

“苏埤卡约美巴哇”意为予我欢乐的自性。

“阿努绕埤美巴哇”意为予我随爱的自性。

“苏波卡约美巴哇”意为予我美的自性。

“萨哇斯德玛美扎雅叉”意为请赐予我一切成就。

“萨哇嘎嘛色匝美”意为赐予我一切事业。以如此的方式救护我即为所说的意义。救护了之后作什么呢？

“则当协央格热”意为住于我的心。何住呢？

“吽”意为不变的法界的智慧。

“哈哈哈哈”四字意为另外四种智慧。

“吽”为无别之意。

总其要点，为法界和智慧无别的了义之黑汝嘎请于我心中安住。于名言是什么名称呢？

“班嘎文班则黑汝嘎”名为薄伽梵金刚饮血，请您永远不要舍弃我！

此祈请是“嘛麦母杂”，意为不舍弃我。

“黑汝各巴哇嘛哈萨玛雅萨埤”意为饮血之自性誓言大勇士，特别呼喊。

“啊”意为原本无生，一切法之门即本尊、咒和修行者于自性空性中平等一味。

“吽”虽有五义，但此时是如同所说：“改造摧毁诸痛苦，摧毁轮回之套索。”

即为说摧毁彼等所断之意。

“呬”有三种意义，此处是罪过清净或忏悔之意。

3. 念诵多少数目

数目越多越好，所以应尽力。每天连续念诵最少也不要低于 21 遍，最好能念诵百、千、十万遍等。

4. 诵咒的必要和功德

心专注先前所说的悔恨心和甘露降净的彼等所缘，不要散于他处，主要在此状态中作念诵。有时，亦可专注于头顶的金刚萨埵的身像、装饰等明观的状态中。有时，于通达心的离戏实相之中作念诵。总而言之，无论作任何念诵都应心住于所缘而不散乱，不以言词打断念诵，这十分重要。如《胜乐律生》所说：“于他无散心专注，如此方式作念诵；如用散于他境心，经劫念诵也无果。”邬金仁波切也说：

杂有绮语诵一年，不如禁语诵一月。

如此观修本尊、诵咒等和观修菩提心，是对治行为之力。遣除过失之力：追忆先前所造之罪业，而认定从今以后纵遇命难也不再造如此罪业。如《三聚经》所说：“今后必断，且受律仪。”如《入行论》也说：

请诸导师于我之，罪业过失善执取；

此是不善之原故，今后自己不再造。

因如此的诵修精进之故，所以在真实、觉受和梦中等时间，出现从身之中排出虫类、脓血，沐浴，于空中飞翔，穿着白衣，日月升起等觉受。这些罪障消除的标志未出现之间，应精进修行。一切进入密咒金刚乘的人，每天会出现许多根本和支分的誓言之衰败，如同先前所说地每天念诵百字明 21 遍不中断，以此名为加持堕罪，能减弱罪堕之力量，能令异熟果报不增长。如念诵 10 万百字明，一切罪障将从根本清净。如阿闍黎文殊称所说：

百字明咒如仪轨，每天念诵二十一；成为加持堕罪等，以后不会再增长。

诸成就者如此说，座间等时遍修习；如果念诵十万遍，将成清净之自性。

此百字明是一切勇士和瑜伽母之精华，如《阿比打拉》所说：“勇士以及瑜伽母，此是一切之密咒。”《无垢忏悔续》也说：

一切如来的心之甚深精华，能净治所有的毁败和分别障。所谓百字明，是一切忏悔之王，如能一次念诵 108 遍，则可酬补一切所失之戒，将从三恶趣中获得解脱。任何一个修行者如果能发誓念诵，则不但此人今生会被三世诸佛视为胜妙长子而加以救

护，而且死后也无疑将成为诸佛之长子。

（三）忏戒

《阿比打拉》中所出现的：“因我无知且愚昧……”等六句，也是以四力齐全的方式忏净堕罪。虽然鄂派是：“上师我……”，擦派说是：“怙主我……”，但要义相同，即都是呼唤于头顶上安住的与上师无别的吉祥怙主金刚萨埵，此即是指示所依之力。“因我无知且愚昧，于三昧耶有失犯，上师怙主请救护！”等三句是指示厌弃恶作之力。也即是：“自己对于金刚持在诸续部中广大宣说的破、立、开许三类誓言的论述，不能如实知道，并且对取舍之处极愚昧”，即明说了出现堕罪的四种方式。其中的“无知”，附带宣说了不净、放逸和烦恼。“以彼之力，自己违犯了入定出定善加守护不分离的四灌诸誓言而造了罪过，由此失坏了获得最胜、共同成就之果，祈请与上师无二的众生怙主金刚萨埵您救护我！”“主尊金刚大总持，具足大悲之自性，众生之主我皈依！”等三句，指示对治行为之力，即：“一切部种和坛城之主尊薄伽梵大金刚持之心，具有救护一切众生出离痛苦的大悲心之自性。众生的主尊！我从心里信仰故皈依，并且从今以后丧失生命也不舍弃誓言，发誓守护！”由如此行为之故，一切罪堕都清净之想法，是遣除罪过和恢复之力。

于此之后，大上师八思巴的典籍中有：“身、语、意……”的开示：自他之身，了知为显空无别本尊之身。所以不应讥毁男人、女人等之身体，并且断除身之三种不善，是身之金刚誓言；自他语之一切所说，了知为闻空无别的本尊之佛语，所以不要讥毁语言，并且断除语之四种不善业，是语之金刚誓言；自他一切心意之念想、分别，了知为觉空无别本尊之意，所以不要讥毁意，并且断除意之三种不善，即是意之金刚誓言。即如《桑布扎续》所说：

妇女以及男人身，乃由许多业所生；因不知故也不作，为身金刚之誓言。

忧伤苦恼诸众生，莫以遍计烦恼网；于心讥毁作谩骂，即意金刚之誓言。

因为嫉妒不喜悦，恶语等等不要说；应说悦耳高兴语，即语金刚之誓言。

根本的十四堕罪和支分的八堕罪等一切所违犯的誓言，口中不要隐瞒而应发露，心中以猛烈的悔恨和强烈的畏惧而忏悔。罪和障此二者，先前已经讲过，但道果的不共法语是说：凡夫相续之烦恼五毒和世间八法等平常妄念连续生起是烦恼障。观修所生的八种有过失的觉受为所知障。即与《宝性论》所说的意义相同：“慳吝等等诸妄念，此等皆为烦恼障；一切三轮妄分别，此等皆是所知障。”

过失、毁犯、垢染，先前已经讲过，彼等之意，心中忆念，并且合金刚掌于心间，口中念诵：“怙主我……”。此等一切罪过之聚，先前所造的罪业，以追悔之心和今后纵遇命难也不再犯的誓言而发露忏悔。猛烈祈请道：“悲心的主尊上师金刚萨埵，请您净化、清净我的这些罪障、堕犯、垢染之聚。”故金刚萨埵面带微笑而说：“善男子，

你的一切罪障悉皆清净”，赐予安慰和今后不再犯的教令，即赐予善道。整个化为一道白光，从自己的头顶融入。以上之观想即是世俗之忏悔。

观想金刚萨埵融入自己，故自己的身、语、意与金刚萨埵的身、语、意无别融为一体，于此状态中无有执著地安住。如此安住之时，心的明分生起，即称为：“勇士三为一体。”心明分的自性为空，称为：“金刚不坏。”金刚即心明空双运，远离一切戏论，即是真实的金刚萨埵。于彼了知，在彼之状态中无有执著地安住，即是胜义的忏悔。如《大解脱极增经》所说：

如想忏罪与自新，端正坐直清净观；清净本身观清净，此乃最胜忏与净。

如同所说即是最胜的忏净自新。

彼等是从念诵文部分：“金刚萨埵父母……”到“成为如此”等之观修。之后，以回向加印或进入正行等。

（四）指示所净基和能净

一般地，所有病魔罪障，尤其是违犯密咒誓言的一切罪过，是所净基。而能净是此金刚萨埵的瑜伽。彼等所净基改变而显现为能净之体性而修持。

三、忏悔的功德

总而言之，诸罪业若忏悔则没有不能清净的，如佛书所说：“罪障虽然无功德，然忏悔是清净罪障之功德。”

因此，十不善、五无间等业、违犯别解脱戒、菩萨戒、密咒三乘之戒律和誓言等之罪业，无论有多么严重，如果能合理忏悔，没有不能清净的。如同佛经所说：指鬘和未生怨等虽造了五无间罪，但如法忏悔，之后也获得了阿罗汉果位。先前的指示因果部分中，龙树菩萨在《劝诫亲友书》中也有类似说法，请参阅。

四、指示不忏悔罪业的过失

十种不善业的每一种都要体验异熟、等流、增上三种果之痛苦，已在先前指示因果章中详细讲述过了。具足三仪律的人如失坏别解脱戒律，在《律经》中详细讲述了其人将因犯下他胜罪而投生于热地狱；因僧残（五堕罪之一）投生于大名叫地狱；因粗堕罪生于名叫地狱；因堕（五堕罪之一）而投生于合纵地狱；因向彼悔（五堕罪之一）生于黑绳地狱；因恶作生于复合地狱，有如此等之痛苦。如失坏菩萨戒，《集学论》在总结根本堕罪说：“此等根本之堕罪，有情投生地狱因。”《入行论》也说：“对于无上之安乐，欲乐之绳作迎宾；一切众生被欺骗，如何能到诸善趣。”《密咒的根本堕罪》中说：

另外誓言如失坏，违犯将被魔所摄；由此将受诸痛苦，头朝下堕入地狱。

如失坏支分誓言呢？也如同前书所说：“咒师如于诸誓言，败尽将无有成就，魔障

痛苦多增长。”

如此概述了违反三戒的过患。

另外从无始劫来所积造的罪恶也有无数，如《入行论》所说：“刹那所造罪，经劫住无间；无始所造罪，且能到善趣？”

不仅如此，对我们需要受用死人活人的信财、遗物，且以黑财为生之人，巴竹金刚持在《普贤上师言教集》中特别说道：

当今时代有些忏师也是同样，在大众中念经、诵咒时尽力禁语十分重要。杂有庸俗语的念经、诵咒等无有任何实义，尤其是作超度亡灵等佛事时，那些正在中阴界遭受畏怖、恐惧、痛苦等逼迫的众生为了获利，会满怀希望地跑到上师僧人们面前。那时如果他们既不能明观等持也不具足净戒、三昧耶，而且说些贪瞋之语、胡思乱想（分别念纷纷涌现）。因那些中阴身具有神通，知晓后便对这些上师僧人们起邪见或生瞋心，结果他们以此为缘而堕入恶趣中。此类上师有不如没有好。尤其是密宗金刚乘所有的仪轨，即所谓的“明观生次依句门”。本来明观生起次第的要义必须要依靠词句而观想，可有些人对应观的生圆次第之义，丝毫不专注，而只是口头上铿锵有力、声调抑扬地吟诵“明明观观修修”等多种仪轨的词句，到了最重要讽诵心咒的时候，心情顿然放松，甚至原来端坐的身体也东倒西歪，开始吸百恶之源的烟草，谈论“沟头沟尾”等无关语，开启了众多绮语伏藏之门（讽刺那些言说各种毫无意义的事情的闲言碎语）。如同捋黑色肠子般空数念珠而混日子。到了下午时看一下天空后便口诵“班扎布白得贝”等，吹打法器发出巨响（而念完仪轨）。这种讽诵仪轨是非常下劣、无有实义的佛事。诸如此类形象佛事不如以清净意乐念诵一遍《三十五佛忏悔经》或《普贤行愿品》好。这样依靠不清净的念诵及仪轨的影像而将亡魂引入恶趣的那些上师僧人们对活人作佛事也同样只能是弊大于利。这类人享用信财确实好似食用炽燃的铁锤一般。所以享用信财、亡财者无论是上师还是普通僧人都是同样，不应将注意力仅仅放在肉块大小、油饼薄厚、供养好坏上，而应对于那些遇到紧要关头、备受痛苦、无依无怙的病人或死者一视同仁，发心饶益他们，以慈悲、菩提心摄持而行事，专心致志精进念修自己所了知的生圆次第法。不能如是了知者也应随着词句忆念意义，或者至少也应应以慈悲心怜悯这些可怜的众生、对三宝的无欺谛实力生起信心、定解等，身语意三门专一集中精进念诵。如果能做到仪轨念诵音正、清晰、发心清净则依靠皈依三宝之大悲力和无欺因果之力以及菩提心的无量功德等，必定会所使病人或死者得利。并且正如所谓的“于人垫上净己障”，可同时圆满自他的二种资粮，将与之结缘者安置于解脱道，因此我们应当竭尽全力精进修持妙法。

与之相反，如今有些共称比较贤良并了知因果的上师僧人们，因畏惧享用信财、亡财的过患，对于病人、死者等备受痛苦的众生，仅仅加持、回向、发愿等佛事也不做，这又断绝了慈悲、菩提心之根本。又有些人过于注重私欲，到施主家后，在大众

行列中，需要为施主家念诵的经不念，反而取出自己黑乎乎的念诵集，认为自己的经不能间断而装模作样地念诵，他们对自己的少许念经、诵咒如此认真谨慎，并且认为可以净除自己的罪障及享用信财的罪过，而在为施主家念诵的大众行列中却东张西望、胡言乱语、心不在焉，不考虑那些所应救护的众生——死者或活人的利益。这些人已断绝了慈悲菩提心的根本。所以虽然他们后来尽力净除享用信财的罪过，但因是作意私欲之恶心，所以也难以清净享用信财之障。因此，我们如果最初就以慈悲、菩提心为根本，尽己所知、尽己所能、诚心诚意精进修持生圆次第等，不离饶益众生的发心，则无论在自家或到他家观修生圆次第、念经、诵咒，都无有丝毫差别。无论如何必须远离私欲之心，专心利他，这点都是相同的。

此是无错无欺的金刚语，所以我等受用黑财者，绝对应于此需要详察深思，此极其重要。

吃死者、活者信财不仅有如此的过患和财障，而且于现今时代凡是僧俗无有未获得灌顶的一进入大坛城获得灌顶，就具足三种戒律，故出现许多违犯相应戒律的罪过，尤其是密咒金刚乘的四灌的 20 种誓言，在出定和入定的时候违犯。佛身、语、意之誓言——身为本尊身、语为咒语、意为智慧，如刹那分离，佛书中也说是违犯誓言。如违反密咒的誓言，除了金刚地狱外无其他去处。如不失坏根本堕罪的戒律和誓言，就只能成佛。仅此二者，如龙钦绕降所说：“进入密乘之人去恶趣，或者成佛，除此无他处。”

如果自己已精通了生圆次第的要诀，谨慎言行，正知正念坚固，对上师信心不退等，自己虽无违反誓言的过失，但因与其他失毁根本誓言者交谈、共处，甚至饮了违犯誓言者所居住的山谷之水，也会被失坏戒律者连带而生起过患。如众生怙主八思巴所说：“与誓言不清净者混聚在一起者，也将成为同一行径。”《忏悔续》中也说：“酬补失罪交往失戒者，于失戒非器者宣讲法，不加警惕彼等失戒者，必将染上冒渎晦气（违犯誓言招致的不祥）过，一切此生违缘来世障，以悔自过之心发露忏。”

在僧众集会行列中，即使只有一个失毁誓言之人，在场者都将其冒渎晦气所染；即使有成百上千的具誓言者（持净戒者），也不会得到丝毫修持之果，就像一滴坏奶染坏一满锅鲜奶，或如一只带疮的青蛙可传染同住的全部青蛙。如颂所说：

犹如一滴腐牛奶，可毁一切鲜牛奶；

失毁誓言之一人，能毁诸具誓言者。

不仅如此，即使是一位上师、高僧大德、成就者也无有不染上冒渎晦气的。成就者俄坚巴也曾在道歌中说：“雪域乞人仁亲巴，仅有失戒敌可害，唯有师尊能救护。”

因此，净治忏悔先前所说的彼等罪堕，如同阿闍黎文殊称所说：“一切诸佛唯一身，安住白莲月垫上。”

即金刚萨埵是汇聚一切佛之体性，汇聚一切诸部之自性，汇聚一切本尊之体性，以

根本上师无别观修故，所以称为上师瑜伽珍宝总集之观修法，是极其深奥究竟之法。如同前面所说密咒也无有比百字明更殊胜的。前面虽说念 10 万遍，然《律生》所说：“斗争时应念 40 万遍为究竟。”如同所说，40 万遍未完成之间，应精勤以这样的金刚萨埵的诵修之方便，净治一切罪障。

勇士尊咒智慧甘露流，沐浴三门四种坛城垢；

道见中论果等此四种，愿成执持成就精华器。

净治罪堕垢染——金刚萨埵之引导终。

第四章 供曼札

积聚顺缘资粮——供曼札之引导分四：需要积资的原因、一切积资的方便之中供曼札更殊胜、供曼札的方式、外内种种曼札之差别。

一、需要积资的原因

是为了自相续生起空性清净见，且究竟成佛。福德智慧二资粮如不圆满，那么空性见之无错谬之意不能于相续中生起，也无有获得圆满佛果位的方便。如佛经所说：“殊胜二资不圆满，殊胜空性不能证。”《喜金刚续》也说：“从我福德所了知。”龙树菩萨也说：“福德智慧之所生，殊胜二身愿获得。”

即使现量通达了空性之人，乃至仍未获得佛果位间，也需要令道向前行进，所以应精进积累福德、智慧二资粮。如瑜伽自在主比瓦巴的道歌中所说：“虽具把握不希世俗佛，不减福德资粮精进积。”谛洛巴也说：

吾子那诺巴，此现缘起生；未证无生义，莫离积二资。

二、一切积资的方便之中供曼札更殊胜

佛陀以善巧方便大悲宣说了不可思议积累资粮的方法，但其中最为殊胜的即是供曼札。供曼札的经典和续部中又说：“若于诸佛刹，无余三千界；庄严妙功德，供养圆佛智。”《吉祥密集续》也说：“此刹以其宝，智者遍充满；为获成就故，智者每天供。”

圆满资粮的方便，是此曼札殊胜之要点。众生怙主法王八思巴作此 37 种曼札之力，故令一切正教的富饶，于雪域无有匹敌。如以财宝积资，那么大多数加行时有斗争之垢，正行供养时有悭吝之垢，结行供完之时有自满和傲慢之垢，沾染此三垢，所以资粮难以圆满。而曼札无此三种垢，故麻烦小是圆满大资粮之殊胜方便。

三、曼札如何供

道果教学释的引导文，按照降央钦则和龙珠加措二位大师所说，有积资曼札之瑜伽

和加持进入上师之瑜伽两种。

（一）曼札

曼札之原料：按照自己的富裕程度，上等金银等珍宝的曼札；中等青铜等清净的原料，下等用石板、木板等光滑的平台也可以，绝对不应小于一肘之量。金银曼札又分三等，以富裕程度，于其上所摆放的供堆分别为：上等为珍珠、青金宝石、瑙玉、珊瑚等珍宝；中等为诃子、川楝子、余甘子等药果；下等为青稞、大米、小麦等谷物，此诸供品应无有杂质，且用藏红花香水浸润；如避世者等无有财富之人，用无有纹路的白石供养也可以。例如，从前在印度的窝热尸林，有一位彻底弃世之瑜伽士，唯一仅用白石（纯净的鹅卵石）供曼札，而获得成就，不舍肉身空行而去。

于供养场所前方尽量美观的供台上，将所修曼札仔细打扫干净，安置五部佛堆。于其边上，摆设供水和沐浴水等前行的五种供养品等供品，随其富裕程度摆设。在自己的前方摆设供养之曼札，洗净珍宝和谷物等，并洒上香水作准备，于舒适的坐垫上以禅定的威仪而坐，以便加持供品之前行适当皈依、发心。

之后，于所修的曼札诵咒“阿密札”以清净障碍，诵“桑巴哇”将一切情器净化为空。从空性之中生起住房，由“宗”字生起大解脱的无量宫及其四方四门和牌坊等，一切性相圆满之中央，在狮子所抬着的宝座上，重叠着莲花、日轮、月轮、四魔的座垫，上有大恩根本上师吉祥喜金刚，八面十二臂，与佛母金刚无我母平等结合，从彼之前方右绕。从至尊金刚无我母开始到根本上师之间，佛语传承的诸上师如同连结的珍珠串般右旋而住。于前方之莲瓣上有以吉祥喜金刚九尊为主的本尊；南方为化身佛；西方为证悟之体性，相为经教之法；北方明观诸菩萨僧众等。两种引导文之中虽只说了这些，但是在念诵部分描述，于彼等之周围，空行、护法、财神等如同密云般住着。由彼等心间放出之光明，从十方刹土中迎请一切皈依境溶入各自之身中，故观想为汇聚一切皈依处之体性。虽然在两种引导文中说：“以外内秘密等供品和凡所知道的一切礼赞供曼札。”但此处若按念诵文来修更有条理且更容易，所以，一切供养之所缘按照后面将出现的上师瑜伽作了知。

1. 外供

“嗡咕汝不打波地撒垛撒把热瓦惹阿刚”到“夏达札地擦所哈”之间供养。复次，供曼札，最初以愿一切有情心续的罪障清净无余之想法而念诵百字明。在此状态中，以左手拿着供养之曼札，右手的拇指和食指拿着少量的花，以手腕长时擦净曼札，如稍微有一点不清净，也是自心的罪障不清净。并不是曼札上有不净物需要擦净，而是要通过苦行的方式，净除自相续中二障的垢染，故需要擦净曼札。所以，往昔噶当派诸上师用手腕前面擦拭，起疱生疮时，就用侧面擦拭，又起疱生疮时，再用背面擦拭等。因此擦拭曼札时绝不能用其他的氍毹、软布等擦拂，而只能用手腕擦。此有清净罪障的缘起之要。

复次，讲说众生怙主法王八思巴所作的三十七堆曼札：自己的三门集中从事，以身体安置供堆，以语念诵词，同时以心意专注观想所说的所缘，三门同时进行。此供堆并不是众生的共业所成的山洲等，而是观想其因——为自己的身体、受用、三世所积的善根所成、相——为山洲等刹土庄严圆满、体性——为乐空无别之自性。

最初，于曼札之中间注入少量香水，以中指和无名指引到东北方，于四方笔直地涂抹。同时念“喻巴杂布米阿吽”。诵此咒之时观想地基风轮，风轮厚达 160 万由旬，范围无量。其上为具黄金的精华之海，深达 80 万由旬。其上为清净大自在黄金地基，有 32 万由旬，彼二者之范围有 1203155 由旬。如此清楚观想。

又用手指引水环绕成圆形，念诵：“喻班扎日客阿吽”。观想于此地基之上，周边有铁围山连绵围绕。于其中间，念至“吽”字之时，右手不抬起而以拇指和食指执一束花，以守护堆的方式安置于中间，如有作的铁围山就于此放上。

之后，与念诵“山之王”等相配合，于之中安置一大堆，并按照程序依次安置诸堆。安置的方式如从拳尾注入就成为不恭敬，故应从拳之头或五指收曲之顶端安置。

念诵“须弥山”时，清楚观想：于中间，须弥山具四层，8 万由旬没入海中，又 8 万由旬露出海面，东方水晶、南方琉璃、西方红宝石、北方黄金所组成。外围七金山从 4 万等依次减半。中间七游戏海面积依次从 8 万减半，于须弥山之上善见城，城之中央有尊胜宫等三十三天的天界，四层和七金山之上面有四大天王天之庄严，于须弥山之空中依次为离诤天、喜足天、乐化天、他化自在天等欲界诸天，从梵众天到色究竟天的色界诸天，彼等天界之庄严全部圆满观想。

于东方安置堆，念诵“东胜身洲”之时，观想东胜身洲、白色、半圆形、小的一断面，有 350 由旬朝着铁围山，其他三面每面有 2000 由旬。

同样，念诵“南瞻部洲”时，于南方放置一堆，观想南瞻部洲蓝色、三角形、最小的一面朝铁围山，三个半由旬，其他三面每面有 2000 由旬。念诵“西牛货洲”时，于西边放置一堆，同时观想西牛货洲红色、圆形，周长 8000 由旬。念诵“北俱卢洲”时，于北方放置一堆，同时观想北俱卢洲黄色、四边形，每边有 2000 由旬。

从东胜身洲依次于每个洲的东面和西面安置两个中洲，即“身和胜身洲，拂和妙拂洲，行和胜道行洲，恶音和恶音对洲”。念诵此八中洲之时，除了比自洲小之外，其他相同。彼等所有洲的外器世界具备十善之吉祥：“房屋土地地之善，房木柴木木之善，灌水饮水水之善，房石磨石石之善，远近牧场草之善。”

观想彼等一切内情众生，本体具有暇满的十八法，并且特别具足善趣七功德和四大轮的功德，全都是利根的大乘种性。七功德即是：“具种貌好受用大，智慧圆满具自在，无病寿命极长寿，佛说善趣七功德。”四大轮：“住于合睦之地方，依止殊胜之正士，自己善愿宿福德，四种大轮你拥有。”

之后在东胜身洲之内安置一堆，念诵“珍宝山”之时，观想于三东洲之内，由红宝石、蓝宝石、琉璃、绿宝石、金刚石、珍珠、珊瑚等无数珍宝山美饰。同样于南洲安置一堆，观想三南洲之内，有根为黄金、杆为白银、枝为琉璃宝、叶为水晶、瓣为冰珠石、花为红珍珠、果为石精，即七种珍宝所成的如意树，一切所欲之受用由此出现而充满。于西洲之内安置一堆，观想三西洲之内充满了如意牛，角和蹄子具蓝宝石的颜色，身巨大红黄色，如同移动的藏红花之山峰，每一个毛孔中出现珍宝、谷物等，具有随欲出现等诸功德遍满的牛群。于北方安置一堆，观想三北洲之内，全部充满了天生稻等圆满庄稼，无论如何收割总会长出，颜色、味道圆满。

又于东堆之内安置一堆，同样于南堆等类推。念诵“轮宝”时，观想东洲之上的虚空中，充满了无数千辐金轮，面积有 500 由旬，在虚空中飞腾，一天能行 10 万由旬的路程，能够征服四洲。同样，观想南洲之上空，降下一切如意宝之雨，且光能照耀由旬等地。此光冷时发热、热时清凉，能够清除诸病的难以思议的如意宝遍充满。于西洲上方之空中，充满了无数美貌且能随欲接触，具有妒嫉心、争风吃醋之心微小等功德之后妃宝。于北方上空中，充满了无数能看见地上伏藏的智慧树，和能如法成办国王命令的大臣宝。

复又，由东南等方位依次由外到外于诸隅安置堆，观想东南方之空中，充满了一切四肢善住于地，如同移动的雪山一般，摧伏对立敌军的大象宝。西南方之空中，充满了仅半天时间就能周遍四洲，且能按自己欲求行驰的紺马宝，此马聪明漂亮。西北方的空中，充满了一切敌军也不能伤害，并使之屈伏的具有勇力的将军宝。东北方之空中，充满了难以思议的一切所欲取之不尽的大宝藏瓶，具丝绸的颈饰，和如意树的口饰。

又于东南方的空中，观想有白色的嬉女，两手以傲慢的姿势拿着五股金刚杵，依于左右胯骨，姿态无比优美。西南方之空中，充满了无数黄色的鬘女，双手拿着珍宝鬘。西北方的空中，有无数白红色的歌女，两手精进地弹着琵琶。东北方的空中，无数绿色的舞女，双手拿着三股金刚杵，变幻着各种的舞姿。又东南方空中，有无数白色的香女，手中拿着香器。西南方空中，有无数黄色的花女，手中拿着花篮。西北方的空中，无数粉红的灯女，手上拿着灯具。东北方的空中，无数绿色的涂香女，手中拿着香的螺贝。彼等所有装束圆满，美丽可爱，连同生起许多无漏快乐的姿态，以立姿安住，如同密云般密聚。

于东方之内安置供堆，念诵“太阳”时，观想东方之持双山之上，于正面有一个以宝石和火晶所组成的太阳轮，51 由旬大，以热光周遍一切方向。同样于西方安置一堆，观想于西面有一珍宝和水晶组成的 50 由旬大的月轮，以清凉之光周遍诸方。于南方安置供堆，观想南方上空，有成百上千具金柄、如意宝顶珠、天衣及周围许多珍宝纓络的伞。于北方安置一堆，观想北方的空中，整个充满了各种天界宝物之衣装饰，具如意宝顶和金柄，能战胜一切怨敌、不顺的尊胜宝幢。

于东方安置太阳之堆等供堆的安置方式，是按照至尊扎巴所说的无错谬的萨迦派的方式。最初供曼札时，需曼札的东方朝向自己。从此开始应东方朝着前方的所依而安置，最初如东方朝着前方的所依安置即可。之后用少许谷物向一切方向摊开，如有顶珠，可放置。彼曼札用两手以恭敬供养的方式捧于心间前方，说：“于宝幢之中”是不正确的。念诵至“天人的圆满受用无有不齐全”之时，观想彼等山洲之上和空中充满了八吉祥物、七珍宝、五妙欲等，总之天人的富裕受用悦意无有不齐全。最初是一个四洲的世界，如此一千世界之周围以一个大铁围山围绕，称为第一千小千世界。一千个小千世界周围以铁围山围绕称为第二千中千世界。如此一千个中千世界周围以铁围山围绕称为三千大千世界。如《俱舍论》所说：

四周及日月，须弥欲界天，梵净千世间，是为小千界，

如此一千界，即为二中千，千中三大千。

明观于彼等四洲日月等百千万或十万万之世界，由此放出百道光明，每一道光明之顶端，有量等三千世界珍宝所成的莲花，每一朵莲花之上又各有一个如同先前所观修的三千世界，每一世界又放射出百种光明，每一道光明之顶端又有如先前的莲花连同三千世界，以此类推，观想周遍一切虚空界。

复次，以一切法空性、如幻、本来安住之关要而言，彼一切时空广大明净，如彩虹之自性明而无杂的显现，是实物供养的最胜。即此于供境之最胜为诸坛城的主尊至尊上师大金刚持之生起智慧幻化的游戏——皈依境的根本传承诸上师、本尊、佛、菩萨、勇士、空行、护法、财神等诸圣众，欲乐的最胜：仅以利他、恭敬、专注之心清净供养。以悲心为利益众生而请享用，愿自他一切有情之相续于用后获得：顺缘二资粮圆满，逆缘罪障清净，果由通达轮涅无别之见，而于相续生起诸四灌的殊胜见，并且获得四种究竟成就。为了利益一切众生，请加持我即身获得双运五身五智的自性遍主大黑汝嘎的果位。于如此思维的状态中供养。供养之究竟：刹土、意乐、食物三者无实有，而是心性明空双运之游戏，应以如此了知之见加印。如萨钦在《指示四灌》一书中所说：

刹土意乐和实物，混为一体成祈请。

七堆供和萨加班智达所说的外、内、秘密诸供养之中，外世俗的供养：“清净刹土……”和觉沃吉（阿底峡）所著的“香水涂地……”随意修持一种计数，绝对需要 10 万遍。此等之所缘，除了供堆的数目有差别外，其他与前面一样。积数时，如果富裕，那么，小麦、青稞等供过的陈旧曼札谷物，不要反复念诵供养，而应逐一以新的曼札供养。如办不到，应每天换供粮等，所作愿望与食物清净。供后之粮食布施于鼠、鸟、盲人和乞丐等，而不要自己受用。

最后两手举着曼札，又念诵并观想萨迦班智达按照《普贤供云》所作的供养诵词：

修行者尽量精进摆设，且以心意幻化的供物：百千万山洲日月等如海广大的诸刹

土，以所有海尘数的七政宝和供养的天女众及瑞物、瑞相、七宝等天、人的各种受用之难以思议供品云，遍庄严，是一个刹土。由此放射百道光明，于每一道光明之尖端有一如同从下所生的莲花，花上有一刹土，每一个刹土又放出一百道光明，每一道光明前端又各有一莲花和刹土，以此类推以至无穷。如此庄严之光明向十方放射，诸光明的前端，有量等海尘数的珍宝所成的莲花，发出珍宝的光。莲瓣于十方增长的精华，量等三千世界。山洲日月等天、人之殊胜妙欲，由此等生出难以思议的受用，具百千万的数目，每一种皆是最好的，如同普贤菩萨的变化般幻化。由谁幻化呢？一切法是自心明空双运之游戏，故任何也可以生起的自性了知之智慧，以及方便——以信心和大悲心，希望一切有情从痛苦中解脱，以二者双运遍善之心，所幻化出清净供云之体性。对境：如同周遍法界一样，周遍一切十方虚空界，乃至有情之界和法界之尽头而住。由此清净安住的方式，刹土的最胜种和诸坛城的主尊——吉祥上师大金刚持的唯一智慧游戏所生的法王、圆满的佛薄伽梵，众眷属佛子菩萨和声闻独觉等战胜烦恼敌的罗汉，和护法财神等圣众遍围绕，的坛城遍虚空而住。常于彼等时以供品聚供养，愿圣心以无漏的诸安乐而欢喜，从今天开始到菩提之间（即未成佛之间），实物、我之身体、受用、三世所积聚的善根等所有一切，专门为了获得能够经常不断地给予诸有情暂时和究竟利益的圆满的佛果位，三门以大恭敬供养上师、佛及佛子等您们这些圣众，具备对一切众生日夜六时以大悲心遍看顾的眼睛。于谁献供呢？于利乐的吉祥无尽的殊胜供处，您们，悲悯之心顾念我，请受用我之此等供品。享受之后，净化二障，圆满二资粮等，请于暂时和究竟加持我和一切有情之心相续。

复次，“喻”字是施予最胜，供养的对境“古汝”即荷担祖师之功德重担者，故为上师，“布达”（佛陀）即为现证四身之佛，“波地萨埵”（菩提萨埵）即八大随佛子等众菩萨，“萨巴热瓦惹”即空行护法财神等诸眷属，供养之物“热拉”即珍宝所成的曼札，三轮清净的山洲日月等坛城，天、人之受用富饶圆满的“布扎”即供品，“麦嘎”为云，即堆聚之意，“萨目扎”为海，即难以数计，“萨怕惹拉”放上，“萨玛雅”誓言或不违越。即为珍宝的曼札之供云如海，放上无数，以此请供境您们各自享受。“吽”字有毁灭和断除等之义，故于此处是资粮圆满及摧毁业烦恼之流，斩断痛苦之苗芽而成佛之意。

像这样，于供曼札之时，显明如同先前所说的所缘之中专注供养，那么与真实供养无有差别之故，将迅速圆满资粮。例如，从前有一穷人去见饮光佛，虽生起信心，却没有供养之物，仅以小石子观想为宝而供养。以此福德生于释迦牟尼佛住世时。生下不久，出现天降珍宝雨，且所有仓库充满珍宝等稀奇之瑞相，故有人为小孩系上天之珍宝，成年后出家获得阿罗汉果位。如以放逸之心，于一个圆的黄铜盘上面，无论放多少粮食供养，也不能圆满资粮，所以无论如何不要散乱，此极重要。

2. 内供：真实拥有甘露或没有也以大拇指和无名指供养的方式，“勾招成就汇聚

空行物”等，以随意一种诵词供养。

3. 复次密供，是“美色悦音妙香和乐味”等随一供养。

真实性的供养：“成为供境殊胜上师等”等所说，真实安住。

赞颂：“诸恩母……”和“上师佛陀上师法……”，对自己的根本上师的称赞、祈请，尽量多作。“慈悲的大师等”连同七支供养，如仅此也不能做到，就从“皈处总聚上师三宝尊……”等到“加持迅速得成佛”之间祈请。之后从“周围居住的……”到“于心间莲花日月垫上坐”之间念诵且真实观修。对心间的上师专注净信，故于彼稍微作意安住。之后，对心间的殊胜上师以听闻的供物——功德水、功德的花朵、戒律的熏香等与语气相符的观想供养。“听闻海之供物遍汇聚……”等到“生生世世遍遇净上师……”，回向发愿详细念诵之后，从座上起来。

四、指示外、内、秘密三种供养之差别

先前所指示的是供世俗物之曼札。现在内金刚身的曼札，是在秘密灌顶的引导阶段，修持风和拙火阶段的前行集资时所作的供养，由皈依发心和生起资粮田，上师从头顶进入坐于心间之间。如同先前一样，坐于心上的上师为皈处总集，于彼是供内金刚身的曼札，故心中忆念意义。如《喜金刚续》所说：

尤如外供内也然，及彼戒律善分开。

十八暇满齐全、且善趣七功德具备、拥有四大轮的此殊胜金刚身，此身之外皮肤下基，风轮形成十字金刚杵之形，其上具有黄金精华之水轮，其上为大自然黄金的地基，清楚成立。用身内的“惹打”即鲜血，遍涂抹且洒扫，故成为于黄金地基之上各种珍宝精华之大海。身体的脊梁骨为从大自然黄金地基上出现的须弥山，由四种珍宝组成四层四方形四堆，四层之中的四大天王和其上之三十三天的天界庄严圆满，于外有七金山、七游戏海等连续围绕十方，清楚成立。身体的四肢为东胜身洲等四大洲及中洲和小洲，情器的庄严圆满装饰，清楚成立。

身体里面的右脉——红色血脉为火的自性，此即是火晶宝所成的太阳轮。左边——白色精脉为水之自性，此即是水晶宝所成的月轮，二轮清楚成立。脉内的红白菩提心是刚才所说的日月和其他金银钻石等，天和人之受用圆满清楚成立。肺、肝等脏腑和身体的乐受等清楚观想为轮宝、摩尼宝等七宝。界甘露之体性——头顶的“杭”字被拙火之火焰熔化，降下菩提心的甘露流，故生起不观待他缘的无漏具生的乐空，是能满足一切所欲的如意牛。身脉为化身，脉字为报身，界甘露为法身，即三身与自身圆成，是不用撒种、耕作的自生稻。诸脉轮和由彼等分出的各种细脉，清楚成为出生一切欲求的如意树。

总而言之，自己身体四种坛城之自性，即成为基道果无量功德之基础，即彼现在穿衣、食物等无数受用之诸相，是供养之物。所供养的资粮田，为位于自心之中，身体精

华明点、水生（莲花）、月、日、四魔重叠之垫上，坚固坐着的具恩根本上师五身五智的体性——受用圆满之佛身，向您三门以大恭敬供养。何故供养？是为了自己和遍虚空之如母之一切有情，获得圆觉遍住黑汝嘎您之果位而供养。具德上师您之果位，愿我和一切众生现在即获得，祈请具力量悲心之主尊您加持而成为如此。“喻咕汝……”等念诵且计数供养，之后念诵“听闻海……”和“诸生……”等而起座。

复次，按照智慧灌顶、第四灌顶的引导和修持的前行积资、净障之阶段，供养秘密双运心之曼札：

如同前面一样，观想上师融入自己，从而于心中，心性明空双运远离一切戏论边，成为一切圣供成就之基础，将其了知为了义的上师，和本尊无别，于彼供秘密双运心之曼札：即忆念意义故。同样，犹如外器的大自在黄金地基，此本身是一切山洲之基。如同此语所说：“无始之法界，即诸法之处。”

同理，总基（阿赖耶）或因续的心之法界，如同至尊扎巴所说：“自心本来离戏因之续。”心自性离戏成为诸轮涅之基，于如此地基之上大乘种性觉醒，希望无边有情从痛苦中解脱，以如此悲心的雨露涂抹且周遍，即彼以四灌成熟而观修四道。故通达显空、明空、乐空三者双运见之心性，是出生一切道之功德的源处。如同《金刚幕》所说：

此即说为珍宝心，愿望之果善给予。

以如同珍宝所成的须弥山王和四洲有情为主的遍虚空一切有情作为所缘之境，观修慈悲喜舍即共同和不共两种四无量，即如同以四洲庄严须弥山，以及暂时达到四种成就，究竟由四种融入方式，而获得所依、能依转依之五身五智。而能遮障获得如此五智的是寂止时见地之毒：妄念不断、造作、烦恼障，以及胜观观修禅定之毒：八过失之见、所知障。这些扰如同黑暗一样，作为彼等之对治方便——大悲心和外内二种生起次第，与智慧——三无过失之见等双运观修，即为黑暗二障之对治，如同太阳月亮一般。最初从发心开始，一切见、修、行皆成为利益其他有情，此是自他二利圆成出现之基，如同如意牛。

又如同至尊扎巴所说：“显现化身空法身，双运受用圆报身。”于因之阶段三身以圆成的方式而存在，即如此颂所说：

自性因中如思本圆成，无量功德汇聚是转依。

以四道净化诸垢，究竟转依而获得具两种清净的法身，无漏的 21 种功德等庄严圆满，色身受用圆满，报身具五决定，化身示现最胜工艺和凡夫等，智慧事业之身如同帝释。以如同天鼓等的言教利益有情、无勤自然出现，是如同如意树果，天、人的受用圆满。

这些是通达心性实相基、道、果诸功德，用世俗名言来说，如同所供之物。供境：如同《灌顶功德次第》中所说：

自心显现为上师，无二殊胜阿闍黎。

即自心显现为诸部和坛城海之遍主，大恩无比根本上师三座齐全的法身显现为喜金刚的具三恩的金刚上师，以恭敬供养为胜义。如同《金刚幕》所说：

除珍宝心之外显，无有佛陀也无人。

于所供、能供差别不成立的实相，无有戏论远离破立的自然守护，即在远离能供所供之状态中供养。愿我等遍虚空的一切如母有情，获得共同的成就——四业和八大成就，以及最胜的成就——获得自利的优越五身五智，且自他二者的优越眷属同登觉岸，即成佛。同时，利他之优越：盲人见色、聋子闻声、地地升迁等成就，也祈请现在赐予。“喻咕汝……”等咒义与先前一样。如此尽力积数供养，之后“听闻海……”等如先前一样念诵，然后起座。

另外，如想在一座之上供养外、内、秘密之曼札，最初外之曼札上师瑜伽应如前修持。之后，上师溶入自己，坐于心间，于彼供内金刚身之曼札，之后了知上师和自心无别，由了义之上师、本尊无别决定之方式，供养秘密双运心之曼札，念诵“听闻海……”等之后而起座。

内曼札和秘密的曼札，此两种，是道果之教诫完全获得之缘法，而不是其他缘份（未获得道果法的人无有此内和秘的曼札的缘份）。如此，无论供养任何曼札和供品，都应如佛所说，本质清净且自己也清净喜悦。供养之物也以粮食、糌粑、茶、油等新鲜之品及诸上等物为佳，彼之剩余的和次等的留给自己受用。否则，如以自己的残汤剩饭等肮脏物和坏的粮食、糌粑做供物，或者用陈旧和腐败的酥油作为供灯之油和供油，是耗尽福德之因，故应断除。

同样，巴竹仁波切也说：

自己本来拥有财富，却舍不得用来上供下施，反而以诵咒、观想等种种相似的理由不作真实供养，并且自以为是的那些人，其实是自己欺骗自己。

又如同觉沃吉所说：“藏人福德低劣，人们作的食子团太软了。”不应考虑简便易行而做成软软绵绵的食子团，其软硬程度应当做成与自己食用的一样。

以供养清净水积资也有不可思议的功德，如觉悟洁所说：“在藏地，仅仅以水积累福德也已足够了！”作水供时应当认真地擦净7个供水杯等供器，排列供器时也应使间距适度，不可有过宽过窄、歪歪斜斜的现象，并且水中不能混有谷类、灰尘、昆虫等，水器中的水也不能过满或不满，应做到供台上无有溢出的水流等，做到美观、悦意。如在《普贤行愿品》中又说：“以诸最胜庄严供。”

无论是何种供品，乃至摆放、罗列的形式都应做到美观、悦意。这样，以恭敬诸佛及佛子之因，便可圆满自己广大的福德资粮，因此我们应当竭尽全力精进行持。

困难虽小积大资，曼札虽小大供云；

广大善资身受因，如母有情愿成佛。

顺缘积资——供曼札之引导终

第五章 上师瑜伽

能令加持进入相续——上师瑜伽之引导分五：通达心性俱生智慧即成佛，需要积资且依于上师之理；一切积资方便之精要是依止上师；又依止上师积资，故迅速成佛；上师瑜伽的修持方式；后得威仪如何守护。

一、积资且依于上师之理

如同《喜金刚续》所说：“非为他说俱生智，任何也不能获得；依于上师方便时，自之福德而了知。”

想即生能获得佛果位，需要通达心性俱生的智慧，但任何教理、理由、言词也不能指示此智慧。如此颂所说：“远离形色文字特征喻，仅以不可言说来表示。”又说：“谛洛我无有任何指示，自己表示自己如此知。”

不仅不能言说，而且从自己身体的外、内、血肉、内脏开始到外面的山峦之间的任何情器，无论如何寻找，心的颜色、形态丝毫也不能成立，故不能得。那么没有通达的方便了吗？有，即“依于上师方便时，自之福德而了知。”即依于方便——净信上师和积累福德资粮而通达。如此颂所说：“乃至善根未圆满，殊胜空性不能证”。

二、积资之方便

积累福德的主要方便，是祈请上师。如《密集续》所说：

于量等恒河沙数的佛菩萨，经量等恒河沙数之劫之间供养，较此，以芝麻油涂抹金刚上师的毛孔，福德更殊胜。

彼之原因为：一切积累福德之境，如归总即汇聚为三宝，彼等又全部齐聚于上师。即上师之身为僧众、语为圣法、心为佛之体性。以此所代表的三座齐全的诸本尊全部汇聚为上师，即五蕴为五部佛；四大和极其清净之大乐，此五者即为五佛母；眼等内之增长是菩萨；色等外之入是六仙女；八大关节等是十忿怒明王，为利益我等缘份低劣者，示现蕴、界、入之相。即如此颂所说：

金刚萨埵何故名，即彼上师所取色；所缘度生之利益，而现平庸之身形。

三、依止上师积资

如《密集》所说：“一切供养全舍弃，唯一精进供上师；师欢喜故一切知，最胜智慧将获得。”

即如果舍弃一切神鬼等之供养，随时随地精进供养上师，那么将获得遍知的智慧，即佛果位。如龙树菩萨所说：

山王之巅谁失足，不想跌下也落下；以师恩获利益教，不想解脱也解脱。

那么获得此成就需要很长时间吗？不是的。如同《圣乐金刚注释续现行》所说：“以诸恩德大乐性，于一刹那俱生起，如同珍宝上师身……”

以诸上师之恩德，大乐俱生智慧不是长时，而是仅刹那间即生起。世间中即使殊胜如意宝，也仅能出生今生的幸福，连后世声闻独觉的解脱也不能出现，更不用说十三地金刚持的果位。而上师能够于此身给予如此之果位，故比如意宝更殊胜。如同《律生》所说：

上师为佛上师法，同样上师乃圣僧；

一切作者是上师，上师吉祥黑汝嘎。

《桑布扎续》也说：“内之差别此本身，上师言说而了知；缺少上师之有情，密咒成就不能成。”《金刚幕》也说：“成为导师阿阇黎，诸佛也将致敬礼；我等众生之父母，即是如此应了知。”

那么，相比本尊、佛等，上师是否更殊胜？上师和佛从断证的方面来说虽无差别，但恩德方面上师更殊胜。即：于微尘之上虽住有量等极微尘数的佛，但在聚集许多恶业者的今天，我等无有亲见佛身的缘份，不能亲闻佛语，以此之因缘不能如实进入佛心之智慧。而上师以与自己缘份相同的方式示现，故能亲见师身，听闻修持彼所开示之法，故由二障越来越清净，二资粮越来越圆满而获得佛之果位。比如，无云晴空、炽热的阳光、干燥的艾绒三者虽然齐具，但如果没有火晶（聚光镜）或类似的其他聚光的器物，那么不管阳光照射多久，也不能点燃艾绒，而如以火晶聚光，仅片刻就能燃烧。同样，不管佛有多大的悲心、智慧，他不能真实进入相续未净化的有情。将上师汇聚为一切佛而祈请，则能迅速进入佛道。如同萨迦班智达所说：

太阳光芒虽极热，无有火晶不出火；同样虽有佛加持，无有上师不出现。

不仅金刚乘的典籍如此说，而且《略般若》中也说：“佛法依赖善知识，功德最胜佛所说。”《盐碱河经》所说：“最后五百末世中，我本人取和尚身；应思维彼人为我，尔时于彼生恭敬。”瑜伽自在主说：“深道上师词少而意多。”金刚铃尊者说：仅以上师之加持，即于刹那间出现。”萨日哈也说：“上师所说进入心，如见住于掌中宝。”《续部》中也说：“谁于千万劫之中，观修十万本尊身，刹那忆师更殊胜。”

因此，金刚乘体系的禅定未生起者能生起，生起者能发挥效益消除障碍，能令禅定坚固。所有一切唯依赖上师瑜伽，并且究竟圆满的佛果位现证之时也不舍弃上师，取为智慧之誓言等。总而言之，一切因道果都是主要依赖上师。

四、上师瑜伽如何修持、祈请之方式

于舒适的坐垫上，以禅定从容而坐。皈依、发心、心调柔、生起信心。

诵咒：“桑巴哇”，内外净化为空性的状态中，自己所住的地方成为净显无二的智慧所显现的无量宫，四方、四门、庄严、牌坊等量和性相圆满，极其高大广阔，面积等同三千世界，摩尼宝顶高出梵天之世界。彼之里面，略在自己眉间前方的空中，八大狮子抬着的宝座，莲花、日、月、四魔重叠之垫上，有三世一切佛之体性具恩根本上师，即彼为吉祥喜金刚，身蓝色、八面、十六臂、四足，与金刚无我母平等结合，欢喜而坐。彼之头顶白晃晃之月轮上面，有三世一切佛身金刚之自性——白色“嗡”字；于喉间八瓣红莲花之中央，有语金刚之体性——红色“啊”字；心间日轮之上，有意金刚之体性——蓝色“吽”字。彼等一切都如同镜中生起的影相，观修为外明内明光之自性。由心间“吽”字放射出各种颜色的光芒，周遍色究竟天等上方的广大佛刹土，和以此代表的八方、上下方等十方的一切佛刹土。以居住于彼土之佛语上师传承为主，与三世相连续的根本传承之上师、本尊、佛、菩萨、空行、护法、守护神一切智慧尊，同被彼光明所激励，犹如受到呼唤，从一切方隅、上、下，如同密云一般密密地降临，从根本上师的头顶到脚趾之间，身体的所有部分如同卵石上降雪或如水浸入沙一般融入，即观想为皈依处总集之体性。

再次外供：以自己身体、受用、三世所积的诸善根作为因，由此所生的五供放散充满虚空而供养，殊胜上师领取享用，观想圣心大乐欢喜。诵咒从“嗡玛哈古汝阿岗……”到“夏打扎底炸所哈……”以供养。

内供：以自己的身体、受用等作为因，所生之五肉五甘露，清净放射出无量充满五智慧自性之甘露的颅骨。上师之舌幻化为金刚吸管吸取受用，颅骨中装满的甘露融入上师的身中，以大乐的智慧而欢喜。如是观想之后，念诵：“勾招成就汇聚空行物”等，到“所哈”之间作供养。

秘密供养：又放射出遍满虚空的具莲纹、螺纹等美丽可爱的手印母，观想她们以乳房、拥抱和欲乐定等使上师欢喜。念诵：“美色悦声”等，到“啊吽”等之间进行供养。

真实性的供养：如此之所供、能供、供物等，彼等一切仅为自心所生起，离开心之外任何真实也无有，心于明空双运离戏的状态之中尽量安住。念诵“成为供境殊胜上师”等，到“思维游戏”等。如此四供圆满供养，殊胜上师的圣心和大乐智慧，极其欢喜。上师面带微笑，将大乐俱生之智慧现在赐予我，仅见闻觉知就决定能赐予一切胜共之成就。赞颂：“以诸尊之恩德予大乐……”到“上师为佛上师法……”“汇聚一切诸佛身”和“佛身无变上师身……”，用所知道的赞词来赞颂。

祈请：内心专注于此生后世的唯一指望怙主，感觉上师与自心融合，或上师融入了自己，以如此强烈的净信，心、眼、风三者专注于上师的心间，以此能彻底断除其他妄念之连续流转。念诵：

祈请三世一切佛的体性——根本上师仁波切，祈请加持我之心续！

又诵：

三宝总集上师金刚持，舍弃他皈不变信心力；

智悲之手不离紧拥抱，圣心自意一体赐加持！

身、语、意三者不变而祈请。之后相应念诵下面祈请文：

祈请根本传承之上师总集殊胜上师，祈请加持我心续！

祈请本尊总集上师仁波切，祈请加持我心续！

祈请诸佛总集上师仁波切，祈请加持我心续！

祈请圣法总集上师仁波切，祈请加持我心续！

祈请圣僧总集上师仁波切，祈请加持我心续！

祈请空行护法总集上师仁波切，祈请加持我心续！

以上尽量合理念诵，又念诵：

祈请如来大金刚持，请加持我心续！

祈请金刚无我母，请加持我心续！

祈请威德瑜伽自在主大成就者比瓦巴，请加持我心续！

祈请大成就东方黑行者，请加持我心续！

同样依次念诵传承诸上师的名字而祈请。

祈请大恩根本上师金刚持江巴阿旺根嘎单增（大慈语主遍喜赐教），请加持我心续！祈请姜巴仁钦则旺波（大慈宝智悲主），请加持我心续！

祈请阿旺罗锥盐朋宁波（语主智慧利他藏），请加持我心续！祈请上师仁波切，请加持我心向法！

请加持我入法道！请加持平息道之迷乱！

请加持迷乱显现生为智慧！请加持慈悲心熟！

请加持非法显现刹那也不生！请加持任何显现知为心！

请加持心显知为幻！请加持通达离戏之实相！

总之为了量等虚空一切有情之利益，祈请加持此生获得双运四身之自性遍主大黑汝嘎之果位！

祈请现在获得！祈请即此座上就获得！

祈请加持不出现任何逆缘障碍！

祈请加持一切顺缘无勤任运成就！

以上祈请不仅仅是口头上念念，而是从内心深处祈请。或者念诵：“三世一切佛之体性”等颂，或诵“住持教授之导师，于法起信获决定，自心光明喜信中，自心祈请赐加持！”此颂和前面的颂两者是龙珠所说的，故此等可随意祈请一种。自己的根本上师的祈请等，应从百千到十万遍专注祈请，不仅仅是口头念诵，而应从内心深处祈请，以至身毛倒竖、双眼泪如雨下、心思被上师夺走、身心不能自制，此种状态未出现之前应反复祈请。以此代表上师传承祈请《普贤四灌母》等，彼等又有唯一呼唤上师之方式和低声或大声念诵等。总而言之，祈请应以柔顺的方式而作，并在内心感受未生起之前，不分日夜而修持。由此修持之故，上师之加持心性俱生之智慧以自生的方式生起。正行道之觉证能否生起也依赖于此，所以应专注修持。

复次，积累前行 50 万遍等期间，为净化身体之罪障而顶礼；也可以于忏罪所向众佛所围绕的导师能仁王之前，念诵《三聚经》且顶礼；或者也可以在先前所说的皈依境之前结合皈依而顶礼等，尤其是与上师瑜伽结合更好。此处讲述顶礼之方式，如同至尊扎巴江称所：“本质词义及类别。”

顶礼的本质：由敬礼之人之心，所激励的身语之相能见之形态，如扎巴所说：“本质即为敬礼之人，以意激励所见之身语。”词意是：为了依顺敬戴前辈，三门恭敬敬礼称为顶礼。如至尊扎巴所说：“所谓敬礼彼之词义为，顺从前辈三门恭敬故。”

类别：虽有许多，但如同所说：“三宝所依以信敬顶礼。”如依此讲说，有礼敬之处和境之差别，如至尊仁波切所说：“礼敬处为三宝之所依，师门上中汇聚之面前，礼敬上师三宝四皈依。”

敬礼的方式，如至尊仁波切所说：“敬礼三宝本尊不放逸。”虽是于三宝真实敬礼，但不是随意敬礼。敬礼之时，无论是出家人还是在家人，都需要让各自的服饰整洁美观，即以如法的穿着敬礼。如此颂所说：“装饰有三服饰洁而美。”

敬礼也如至尊仁波切所说：

敬礼身直足并拢，恭敬合掌两足尖；两膝两手及额头，五体投地体庄严。

身体：腰伸直，两足平行站拢，双手恭敬合掌。如《大解脱诸方遍增长经》所说：“如莲花待放，双手顶合掌；无量身云聚，顶礼十方佛。”

如同所说，双手必须宛如含苞待放的莲花一般地空心合拢。合掌于头顶以清净身障、合掌于喉间清净语障、合掌于心间清净意障，之后五体投地。所谓的五体即：前额、两手掌与双膝，或者是两足尖不参与的身体五部份。以五体触地顶礼，故有清净五毒烦恼障，获得身、语、意、功德、事业五者之加持等之需要。如至尊扎巴所说：“果为三宝上师善知识，以信顶礼清净三门障，遍显高尚行为之方式。”

站起来时，腰应挺直，然后仍旧如前一样重新合掌顶礼。顶礼时应断除的不如法：

合掌时双手无空隙地合并或仅仅以指尖接触、手掌不如理合于三处且仅是甩动一下、膝盖和额头不接触地面而仅仅弯一下身、站起时腰不端直或弯身顶礼等，是为不恭敬的姿态，绝对不允许。“躬曲顶礼的异熟果报将转生为背墙者（驼背者），即背上生大瘤的侏儒佝偻之人”，此为巴竹仁波切所说。同样，膝盖着地时腿向后长拖、身心各自分离即心跟随外境、身体歪斜不正、如若右方有人来往、交谈，则眼睛及意识便转向右方，双手也合十到左脸颊上了、如果左方出现类似情况，眼睛意识又转到左方、双手又合十到右面颊上了、手调转头后太过、敬礼的地方狭窄时，不观察敬礼的对象而慌忙顶礼、把定礼当作容易或随便的法等等，统统应该断除。如至尊仁波切扎巴江称所说：

断除三过合掌时，双足不长拖于后，身体整个不歪斜，手也不要过脑后，

有四仇敌地狭窄，身心分离性慌张，断除草率顶礼敌。

断除此等过失，按照如同先前所说的方式，自身幻化如云密聚或量等刹尘数的众多身体，恭敬顶礼。口中念诵祈请等顶礼之词；心中以“任何所作您知”和身心清净的信念，并观想我与一切如母有情一起敬礼。像这样身语意三门汇聚于一体而顶礼。如此合理顶礼的无量功德即净化三门的罪障等，先前已经说过。另外，佛经中也说：“从前有一位比丘，顶礼有佛陀头发、指甲的佛塔。阿难尊者请问释尊他作顶礼的功德，世尊答言：‘顶礼一次将获得自己身下所压面积直至金刚大地以上所有微尘数劫之转轮王位，然其功德之边尚不可尽。’”

此外，经中说：“佛陀的不见顶相（顶成肉髻相，乌瑟膩相。如来施精舍等殊胜净室，故感得顶上有肉隆起如髻之相。三十二大丈夫相之一）是从恭敬顶礼应敬之上师士夫中产生的。”即究竟成就佛的不见顶相等无量功德。

最后，以祈请所欲之缘，坐垫、狮子座等由下往上化为光明，上师从头发由上至下化为光明，佛母金刚无我母也溶入佛父，佛父也整个化为光明大乐之自性，距自己越来越近，从头顶梵穴渗透融入，上师之身语意与自己的三门融为无别，彼也是四灌齐全：即上师之身与自己的身融为无别，身之加持进入，获得宝瓶灌顶；上师之语与自己语融合，语加持进入，获得秘密灌顶；师心与己心融合，意加持进入，获得智慧灌顶；自己的三门与佛身语意融为无别，身语意之加持进入，获得第四灌顶。即彼之状态中，本性无生自然净信，自力无有执著地放松，心平等安住入定，远离三时分别的杂质的决信刹那生起，此也是汇聚四灌修持精华之窍诀。

此刹那之觉性之明分，为宝瓶灌顶的智慧，于此守护故出生果化身；如此能取所取迷乱空净分即为秘密灌顶之智慧，依此获得报身；如此觉性的清浊分明的本觉（自证）大乐分，即为第三灌顶的智慧，依此获得法身；如此之明空自证又因远离生、住、灭故空，彼空也不是断空，而是能所清净的自证（本觉）之体性生起的双运，即是第四灌顶的智慧，于彼守护故，获得自性身。如此之智慧自己本来存在，以我之福德近取因，以上师之加持作俱生缘而生起。如于此起信，那么就会对殊胜上师从心中生起敬信，就会

出现身毛倒竖、泪如雨下、身体颤抖、觉性清浊分明、心安住于无漏喜悦之中等状态。最后，念诵“一切生世值遇清净师……”“以此三根诸众生，如同善财童子般，以如海众多之功德，愿令上师心欢喜”等，清净回向、发愿以加印。

五、如何守护威仪

于一切座间，无论看见任何显现之体性，也不要于彼之相分辨，于体性观看之时，空性赤裸显露，心中思维：请加持得遇我之上师身金刚显空无别。同样，一切已出现、将出现的声音为上师之语，自心任何所生起的妄念也于彼之体性观看，并且祈请加持遇见上师意金刚。总而言之，于本性空性无生清晰、思续（力）无灭、净信清楚的状态中，以精进承侍上师、顶礼、围绕等善行度日。

曼札和上师瑜伽此二者之念诵文，虽是塔则寺的江巴更嘎单比江称（大慈遍喜教幢）按照二种《道果弟子释引导文》之密意所作，然圆满获得教言，尤其是获得深道上师之加持和引导之人，可按照自宗上师瑜伽加持之传承修持，以皈依、发心之前行生起上师瑜伽，即于“情器无缘于此法界，智慧……”等依次进行。

附带指示所净事和能净：

所净事为前世依于六道中随一一道之身，最上至佛，最下至蚊虫。其间积聚了许多以贪瞋痴为动机的恶业。能净方面：一切优劣造业之境（对象）无论高低优劣，皆显明为能净上师、三宝总集的喜金刚之相，一切所积造之业，也转化为能净化的能够圆满福德资粮的上师瑜伽之相，而修持，以此现证净果佛之智慧。所净事——如此之诸有情，一切恶业积造之后，粗细大种次第融入，生起死亡之显现；彼之能净——于上师融入自己的空性的状态中，安住的智慧积聚是净化。

供曼札和赞叹的所净事，为自己于前后诸生，由于悭吝和傲慢之故，对诸应供、应赞之处，不作供养和赞叹，且由于无知故，对于不应供、不应赞之处而作供赞之一切心显及习气。能净的方式是变为曼札和供赞的瑜伽而修持，故获得净果——圆满佛果位。

三座主尊上师虚空珠，专注祈请黎明作引导；

威力白光清除暗业恼，愿引众生趋入全知城。

能令加持进入相续——上师瑜伽引导终。

喜金刚诸前行从共法之方式详细讲说完毕。

第三编 各自讲说其他甚深道类

——各自讲说其他甚深道的前行的别法

至尊拉若空行母之深道前行之别法
吉祥大威德的热引导空行耳传的前行别法
观自在则布派的直接引导的前行别法

第一章 拉若空行母的前行

拉若空行母的前行分为四：皈依、发心、金刚萨埵、供曼札。

一、皈依

先前皈依的共法之中，从续部梵典所说的方式，到讲述皈依功德之间之八节所说的内容，需要按照喜金刚的皈依阶段所说的了知。除此之外，尤其不同的第六皈依修持方式，正式讲述分为八部分：

（一）皈依境

随着皈依境之差别，即现在的住处一切平庸的显现融入于法界之中，又从此中生起如同前面所说的广大光明无量宫。琉璃宝的地基上有用金汁画成的格子，踩压柔软，举脚又弹起，接触生起快乐圆满。于无量宫之中央如意树分开的莲瓣之上，八大狮子抬着宝座，在莲花、月、日轮之，有上大恩根本上师具佛金刚法之相，身色红亮、一面、二手，拿着金刚铃杵交抱于心间，以一切丝绸、珍宝的饰品装饰，二足金刚跏趺坐。如此观想。此是一切皈境齐全，又因一切传承上师心意融为一体，故为上师总集。上师之五蕴，是五部佛之体性；而以佛金刚法（金刚持）之相调伏之密意而如此显现，故为佛宝；彼之圣心所存在的一切断证功德为法宝；外内的入处住着菩萨的体性，故为僧宝，一切空行护法以听彼之教令、赞颂之方式住着，故明观为一切皈处汇聚为一体之体性。

（二）皈依之人

（三）皈依之因

（四）皈依之时

以上三点与前面喜金刚相同，此处从略。

（五）如何皈依的方式

以佛作为导师、法为道、僧众为修道之助伴的愿望，念诵：“我和众生”之时，着意于皈依者；念诵“上师”之时专注于根本传承上师总集之体性——根本上师佛金刚法；念诵“佛”之时，即彼之蕴界住着五部佛之体性；念诵“法”之时，专注于圣心之断证；念诵“圣僧”之时，专注于外内之入所住着菩萨父母，而皈依。

（六）为何之目的而皈依也同前面一样

（七）领取成就及收摄皈依境之差别

最后合掌念诵皈依偈，观想上师的身中放射出光明，普照一切众生，净化二障及习气，圆满二资粮，变成为唯一之心无分别之法身，身无漏大乐金刚身的金刚瑜伽母，如同大鹏飞翔一般“吽隆隆”地飞往各自的刹土。观想上师化为光明融入自己，觉性空寂（清明）无言地安住。

（八）所净事、能净也如同先前喜金刚一样了知

二、发心

除了念诵文有差别外，其他世俗愿行发心和圣义发心也如同喜金刚一样了知。

三、净化罪障金刚萨埵的引导

也如先前喜金刚一样无有差别，故同样修持。

四、能迅速圆满顺缘资粮供曼札

接着上师瑜伽之后。需要观修上师瑜伽的原因同喜金刚部分一样，此处是不共之上师瑜伽：观想平庸的显现融入法界之中，由净明无二的智慧，自显所成的广大解脱无量宫，具四方、四门、装饰和牌坊等。一切性相广大圆满之中，自己前方的空中八大狮子抬着各种珍宝所成的法座，莲花、月轮、太阳垫之上，具三种恩德的大恩根本上师，相为佛金刚法之身相，红色、一面、二手，执金刚铃杵交于心间，头发上具五佛骨冠，双足跏趺坐，十六妙龄童子相，饰以一切绸、骨、珍宝之装饰，相好庄严，放射出千万太阳的威光。仅忆念于此就能得到不退转之地，更不用说一旦祈请，一切过失断尽，一切功德圆满，成为四身之主尊归处总集之体性。

于彼莲瓣的间隙之上，从前面开始，每一莲花月垫之上，从佛金刚持、金刚瑜伽母、大成就者纳若巴，到根本上师之间的根本传承诸上师以左旋的方式而住，他们全部都具

勇士金刚之法相，身红色、一面、二手，右手摇着发出乐空之声的鼗鼓，左手拿着充满甘露的颅骨放于心间，左肘夹着天杖，头发上具骨质的顶髻装饰，以六种骨饰，妙龄韶华的童子相，金刚跏趺坐，成为皈处总集之体性。由他们额间的“嗡”字、喉间的“啊”字、心间的“吽”字，放射出光明，从自性之处迎请根本传承的上师、本尊、坛城圣众，连同佛、菩萨、勇士、空行、护法、财神众，而于一个根本传承之上师又各自融入一个齐聚的皈处。并且，于彼等皈处总集之体性，心绝对调柔依顺。

之后，顶礼且祈请：身体顶礼或合掌，心中专注祈请；口中念诵“以诸恩德……”或传承祈请颂等任意一种祈请文。如简略的方式：从“大恩根本和传承……”到“祈请加持……”之间，念诵3遍或100遍至10万遍，以强烈的净信尽力祈请。

断除贪著。观想自己前方为实物、受用、房田、金银等一切先前善业，右边为亲戚朋友等贪著之境，左边为邪魔怨敌等引起嗔恨之境，背后及周围明观为于今生无有任何利益和损害的一切中性有情。依次供养根本传承诸上师，上师欢喜故，自己祈请道：“祈请加持自己远离今后所作的贪执、嗔恨、愚痴的一切恶业。”因供养故，观想自己也远离彼等。

之后，供养外供之受用：观想由自己所显明为瑜伽母之心间，放射出的光明之前端，有供养的仙女：白色花女手捧各种鲜花，栗色的熏香女手拿各种冒着烟云的熏香，粉红色的灯女拿着各种珍宝的供灯放射出各种明亮的光芒，绿色的涂香女用珍宝的容器之中冰片、红花等之芳香混合涂抹，红色的味女拿着百味的美食，蓝色歌女演奏着琵琶和笛子等悦耳的乐器之声，彼等仙女以美丽装饰显出无量的娇媚。以她们作为自他一切之身体、受用、供养之因而供养，想象上师们欢喜。结手印、念诵：“嗡班扎尔布贝……”以供养。最后将诸仙女收入自己的心间，此是心风汇聚于中脉的缘起。又从心间幻化出无量供养的仙女，观想她们用五妙欲、七政宝、八祥瑞、天衣等无量供物供养上师。念诵“拉玛撒尔瓦”等咒，观想诸天女溶入自己，以上为外供。

内供、密供、真实性的供养三种，按照念诵文中所明示的和先前喜金刚之上师瑜伽作了知。

古沙露的积资：所谓古沙露为善士，或称为古苏噜，无造作、放松、安住之意。所以，彼不是如同班智达般博学，也不是像瑜伽士般的具禁行，而是无声息地在自相续中修持善行。

人们辛辛苦苦、勤勤恳恳所积累珍惜的一切物质，都是为了滋养自己的这个身体。对此，每个人必然珍爱自己的身体胜过其他一切受用。所以为了断除对身体的爱执而进行供施身体的修行，比供施其他物质更殊胜、功德更大。如颂云：“供施马象成百倍，供施妻儿成千倍，供施身体十万倍。”玛吉拉准也说：

无贪施身体，未知为二资；珍爱蕴身体，佛母前忏悔。

自己住于平庸之身中央，端直的中脉约藤鞭粗细，下端于脐下四指，上端于梵穴开口。于心间的中脉之中，有一自心的体性——约拇指大的金刚瑜伽母，经过中脉道，从头顶的梵穴腾出，看见自己的尸体整个倒下，同时感觉尸体极其肥壮、油腻、庞大、雄壮、美观且悦意。思维：自己从无始生世以来，所取一切异熟蕴身，都无意义而空耗过去了，此次用作供施积累广大资粮而有意义。以右手之弯刀仅接触眉间，就整个将颅骨切下，颅骨变成三千世界般大，将彼放在三个如须弥山般大的颅骨作成的三角炉上，其下黑绿色的风坛城吹动，其上红色三角形火燃烧。又用右手的弯刀将尸时的双脚、双手，连同大腿、肩膀等诸剩下的部分各切成三段，抛入自己颅骨之中，又将体腔和所有内脏切成段抛进颅骨，变成广大肉山、血海、骨滩，观想整个充满。之后，观想从脐间的短“啊”字之光，动摇风而燃烧火焰，烧热的颅骨里面，诸物溶化沸腾，诸垢以水泡、浮膜的形态溢出，被火焰燃烧无余。其上之空中重叠着蓝色的“嗡”、红色的“啊”、白色的“吽”，由它们放射出白、红、蓝三色光明，汇收一切如来身语意之智慧甘露和一切三界的精华，以白红蓝三色光明甘露之相，汇聚融入三种子字，蓝色“吽”字落入颅骨之中净化颜色、香味、能力之过失；红色“啊”字落入，变为无漏智慧之甘露；白色“嗡”字落入，增长为无尽之宝藏。三种子字与甘露融为一体，故颅骨中的诸物成为无漏之甘露：白色、味甜、感觉清凉，有令有情死后七天复活等如此之能力，仅忆念就能生起大乐之智慧，能力所成的吉祥结、“卐”字、太极图、吉祥、瑞物的影相生起。念诵“嗡啊吽哈吽使”三遍并结手印。

之后，又观想：从自己的心间放射出一个仙女，拿着颅骨舀取甘露，供养根本上师佛金刚法。观想上师用光明管之舌吸取而欢喜。念“嗡啊吽”，仙女融入自己。又放射等同先前一样的光明，供养7次。这是获得七支和合的缘起。

又观想从自己的心间放射出无数拿着颅骨的仙女，她们用手中的颅骨舀取甘露供养上师。于每一位诸传承上师的名字依次加上“嗡啊吽”或简略念诵“传承上师……”。观想传承诸上师欢喜，诸仙女融入自己。又放光供养一切上师、本尊、佛、菩萨、勇士、空行、护法、守护神、夜叉、财神、伏藏主，观想他们欢喜，诸仙女融入自己。

又从心间放射出遍满虚空之仙女，舀取甘露布施于六道中有之一切有情和于自己损恼且有宿债的一切魔障，于彼甘露，品尝者得品尝解脱，接触得接触解脱，见、闻、嗅香等一切满足。并且观想二障清净，二资粮圆满，成为心无分别法身、身为无漏金刚瑜伽母之身。诸仙女遍收回。

于此之后，引导文《遍主上师之言教》中，虽说作血肉供施但也不相违。此如作经常的断派施身修持，可以念诵萨迦派的班马得度（莲花降魔）或著名的觉域空行的心精华，或与此相符的云登仁波切所著的《断除二执迷乱的窍诀要之利刃》，任意一种念诵文。如此之修持，是一切经续之密意。如《喜金刚续》所说：“布施己身体，清净行外行。”

广、中、略般若经等中，为了指示无我之故，而说从色到遍知（佛智）之间的一切法空性，且说于彼通达需要圆满二资粮。所以，自己的身体供施于轮涅之宾客，能圆满福德资粮。因布施了我见的所缘境——蕴身故无境，就不会出现有境（内心）之我见，从而以强制的方便通达无我而圆满智慧资粮。所以，一切修断法者，于险地、山林等处，将一切无明和迷乱显现的根本——此唯一珍执（身体）从根本断除，并且以悲心摄持，对那些仅住于无明迷乱显现之痛苦中，曾为父母的以鬼神为主之六道一切有情，布施自己温暖的血肉，而以慈悲菩提心守护。如至尊米拉日巴所说：

漫游险地山林外之断，抛弃蕴身施食内之断，

根断唯一贪执真实断，具足此三断之瑜伽士。

玛吉拉准也说：

对于从无始时以来以恶业为因、被恶缘之风所吹、恒时处于迷乱显现之中、不断感受痛苦、死后将立即堕入恶趣深渊、凶猛残暴的那些鬼神，我是以大悲的铁钩勾召它们，以自己的温热血肉布施它们，以慈悲菩提心转变它们的心，并将其摄受为自己的眷属。

外境迷现为鬼神的形象，这一切也都是内心我执之傲慢根本未断除所生。如玛吉空行母说：“有碍（即外境的地神、鬼神、地水火风、疾病灾难等）无碍魔（贪瞋痴等八万四千烦恼），喜乐（自以为修法，境界等如何如何高、沾沾自喜之心）傲慢魔（即我执烦恼，本无五蕴而执著为有之我和我所者），其根为慢魔。”

故有碍无碍魔等也是我执傲慢之魔，应断除。同样也需要如同此颂所说：“病人交付于鬼魔，送者托付与怨敌，口诵百遍救护我，不如一遍食携我，此乃佛母之教法。”

如不是这样，如巴竹金刚持所说：“当今时代有些自诩为断法者的人认为所谓的断法即是通过残杀、砍剁、殴打、驱逐等手段彻底消灭那些凶神恶煞的粗暴事业。所以他们时时刻刻都是盛怒逼人、唯生嗔恨、贡高骄慢，好似阎罗狱卒一般，并且对病人等行断法时也是以怒不可遏的粗暴行为，瞪着碗大的双眼、怒目而视、紧咬下唇，同时握紧双拳、猛厉殴打，甚至将病人身上的衣服也撕得破破烂烂。他们自以为这样可以降伏鬼神，但此种做法是完全错误的。”

玛吉拉准也说：“未来（末法时期）的那些‘伟大的断法者’。认为断法是指残杀、驱逐、殴打那些我以大悲铁钩勾召的凶神恶煞，这是邪断法，是魔教兴盛之标帜。”

修行断法者阿旺敦多（语自在磐石）也说：“若无慈悲之所缘，了知鬼神为父母，虽打也非打鬼神，而是自己打自己，今生疾病恶缘起，来世复活地狱去。”

无有慈悲菩提心，不通达鬼神为内心，执为外境而自诩为调伏，虽然可以降伏个别势单力薄的鬼魔，但如果遇到一些凶猛残暴的鬼神，反而有使自己丧命的，通过现量所见的许多实例可以证明这一点。

如巴竹仁波切所说：“尤其是对修持正法的人而言，很难以了知他们所得到的降魔加持等能力，是真正的道相功德还是魔障。因为大多数鬼使神差之人表面上也具有神通、能力等，但从长远来看，他们的言行举止定与正法越来越相违，最终连芝麻许的善心也不会有了，结果自己得到的就是如须弥山般的信财异熟之债，被其所压（只能自己承担）。如今有些未懂此理而自诩为断法者的人认为外境中存在实有的鬼神，并且恒时处于不离执魔的境界中，结果一切显现真的成了妖魔鬼怪，自己整天心神不定、忐忑不安。对别人常说：‘山上有魔，山下有魔’‘这是鬼，那是魔’‘那是妖精，我看见了并且捉住它，最后将它杀了’‘你身上潜伏一个魔，但被我赶走了，而且它还回头看了你一眼’等等，绝对是妄言骗人、胡说八道、信口雌黄。”这时鬼神饿鬼们得知后便缠着他们，他们走到哪里，鬼神便跟到哪儿，如影随形般不离左右，并且进入那些心胸狭窄、容易控制的女人等相续中，口口声声地说“我是神”“我是鬼”“我是死人”“我是你的老父亲”“我是你的老母亲”。更有甚者大言不惭地说：“我是本尊”“我是护法神”“我是单坚”等等，并且妄言授记，胡说神通。鬼神欺上师，上师骗施主。正如世间的俗话所说：“父被子欺，子被敌骗。”末法时代（五浊恶世）之相真的现前了，国土也是被魔王统治着。如邬金莲花生大师曾授记说：

浊世男心入男魔，女人心中入女魔，孩童心入独角鬼，僧人心中入冤魔，每藏人心入一魔。

又说：“独角鬼视为天尊之时，即真正到了藏人受苦的时代了。”如此授记的时间现在已经来临了。”

所以，如内心断除执魔的根本，那么显现升为清净，魔众转化为护法，即所谓“变为护法化身”。所以，鬼神、病人二者，也是由往昔恶业迷乱显现之因，而造成了能害与所害的联系。因此不应对他们有亲疏、爱憎之心，一切观修慈悲菩提心。自心不离离戏，彻底根除贪爱自身和我执，将身命毫无吝惜地施与鬼神为食，息灭它们相续中的嗔恨、粗暴，并为了使其相续趋向正法，而诚心诚意地说法、发愿。

余意稍加宣说：前面的古沙噜的结尾，观想颅骨甘露等无缘（无所得），引导和闭关近修时，于此期间所供曼札，与前面喜金刚部分相同。之后领取四灌而祈请：“三世佛……”以强烈的净信祈请三遍。彼之所缘第一遍：由观想自己于根本上师（祈请），第二遍由根本上师于诸传承上师（祈请），第三遍传承上师开许。即观想祈请根本上师，之后，根本上师于传承上师以请求给予四灌的开许之眼看顾，传承上师以开许之眼看顾。之后，诸传承上师右绕依次融入，金刚持也融入根本上师。之后，由上师额间的白色“嗡”字放射出白色的光明，融入自己额间，故获得宝瓶灌顶等。领取四灌的所缘等与念诵文相同。之后，上师融入，念诵：“三世佛……”强烈祈请之后，上师化为光明溶入自己，与念诵文相同。上师和自心融合平等安住，此等之意义如同喜金刚之上师瑜伽了知。最后，回向发愿等。

第二章 大威德之前行

吉祥大威德热派引导空行耳传前行之别法，讲述分为四：皈依、发心、诵修金刚萨埵、上师瑜伽。这些的详细意义与共法所说的相同，此处讲说诸不共别法。

一、皈依

皈依境之特别：观想：自己的住处为由净明无二的智慧所成的金刚地基，于围墙、网、帐幕、华盖及火焰等护轮之中，容纳（进入）的智慧自显之广大无量宫之中，有珍宝所成的如意树，树干、枝、叶、花圆满，仅忆念就能如意赐给一切之所欲。其尖端，千瓣莲花茎分开之中央，有八大狮子抬着的宝座，莲花、日月轮，皎洁明亮的满月之上，大恩根本上师显现为至尊文殊宝帐，身如童子、一面、二手，右手拿燃烧火焰的智慧之剑，举向肩前的虚空之中，左手用大指和无名指靠近心间拿着青莲花茎，于左耳前方分开的莲花之上，托着百千的经函。深蓝色的头发上有骨髻，耳上青莲花的蛇冠，以飘带之璎珞装饰，金刚跏趺坐，饰有种种绸缎、珍宝的装饰，且相好庄严，具十万太阳之威光。在其上方，智慧空行起尸女、大成就者拉尼达、阿莫嘎班扎等所有传承上师如同密云般坐着。

前方的莲花上有吉祥大威德，九面、三十四手，十三尊之坛城，围绕着本尊坛城之圣众。右边的莲花上，世尊释迦牟尼周围围绕着无数具化身装束的佛和菩萨、声闻、独觉。左边为莲花和狮子座，中间为不动佛、东边为明照佛、南方为宝生佛、西方为无量光佛、北方为不空成就佛，他们周围都围绕着无数八大近侍等报身装束的佛菩萨。后面的莲花上有彼等圣心大乐之智慧生为色身之相——经典，如同堆积的岩山，穿天界的妙衣面朝自己。周围莲花的枝、叶、果等上有死主阎罗王等守护正法的守护神，三处的空行、财神、伏藏主等如同密云般众多，以上观想为皈依之境。

皈依之人；皈依之因；皈依方式和时间，按照先前皈依之共法了知。

念诵：“我和量等虚空之一切有情，从现在开始乃至未获得菩提之间，皈依至尊根本传承诸具德殊胜上师！皈依本尊坛城诸圣众！皈依诸圆满的佛世尊！皈依殊胜之法！皈依圣僧众！皈依诸具智慧眼的空行、护法、守护神！”念诵百、千遍等，乃至身心未出现变化之前，如此修习。

之后，如同七支曼札等修持百、千遍等，尽力供养。之后祈请：

祈请上师三宝加持我心续！

祈请加持我心向法！

祈请加持我入法道！

祈请加持平息道之迷乱！

祈请加持迷乱显现生为智慧！

祈请加持非法显现刹那也不生！

祈请加持相续生起无造作之慈悲菩提心！

祈请加持获得圆满佛果位！

由如此祈请之故，从诸皈依境三处，放射出无量的白、红、蓝三色光明，照到一切众生，由此无始生世所积罪障得以净化，心为无妄念的法身，身为无漏大乐之身而成佛。如同飞翔的鹏鸟，去到十方世界中，方便调伏一切有情之利益，如此观想。

又以恭敬顶礼之故，上师、本尊、佛菩萨全部化为蓝色光明之相，融入自己的心间，与自心成为无别；一切法宝化为红光之相融入喉间，与自己语无别；一切僧宝化为白光之相，融入额间，与己身无别；一切空行、护法化为各种色光之相，从全身毛孔融入，与自己的身语意无别，如是观想。守护真实三宝的体性如同共法一样。

二、发心

具足愿行之发心，念诵：“我为了利益一切众生……”，以及观修圣义的发心与先前相同。

三、诵修金刚萨埵

观想于自己头顶，八瓣白莲花之中央的月轮之上，吉祥金刚萨埵身色如同月光一般洁白，一面、二手，执金刚铃杵，拥抱佛母，头发上具骨质之五佛冠，绸、宝装饰，金刚跏趺坐。彼之怀中，佛母金刚傲慢母，身白色，执铃杵拥抱佛父，黑发披散遮住上身，绸、宝装饰，莲花跏趺拥抱佛父。佛父心间月轮之上，白色“吽”字放射出光明等，到净化罪障病魔等三种共同所缘，和不共四灌之所缘也相同。“嗡夕日雅曼打嘎……”等大威德的百字明念诵之后，以敬礼、赞颂等作忏净。金刚萨埵化为光明融入自己、以空性安住等也如共法。

四、上师瑜伽

于护轮之中，观修无量宫，诸财神、伏藏主如密云般坐着。如此观想与皈依部分相同，不相同之处为：根本上师身为文殊，具千万太阳之威光，彼之头顶，从根本上师到吉祥大威德之间诸殊胜上师，具文殊童子之相，彼等以重叠而又不互相抵触的方式而坐。前方的莲花等如同前面一样地观修。观想由彼诸的额间“嗡”字、喉间“啊”字、心间“吽”字，放射光明，迎请一切过去、现在、未来诸根本传承上师、佛、菩萨、勇士、空行，融为无二，故观想为皈依总集。以强烈的渴望祈请：“祈请薄伽梵大威德加持我

心续!祈请智慧金刚起尸母加持我之心续!祈请大成就者拉尼达金刚加持我之心续!.....”到根本上师之间的诸传承上师之名字,逐一念诵而祈请。如简单方式,则只念诵“祈请根本传承诸上师加持我之心续!”由如此祈请之故,诸上上之上师化为光明,给予下下者四种灌顶之方式,融入根本上师之间,故彼变成为皈处总集。

之后,由自己身体、受用、善业所成的幻化的供养仙女,献上外供、内供、秘密供、真实性供养的诸供品。之后,自己的觉性,仅住于自己的心中一拇指大的文殊童子,观想:彼经梵穴无碍地腾出,以剑切去颅骨,将自己的血肉抛入其中,以“喻啊吽”等变成甘露,从自己心间放射出无数拿着颅骨供养的仙女,向根本上师到六道连同中有一切有情,供献甘露,故由此诸上宾们欢喜,于下诸客各自的痛苦连同因清静,变成文殊童子之身,一切显现都信解、显明为文殊。除了这之前所说的这些不同外,其他与空行母古沙鲁相同。观想甘露之器等无缘。

之后,祈请领取四灌顶:观想上师额间的“喻”字,为诸佛身金刚之体性,洁白、纯净水晶之色,放出白色光明,连同“喻”字之聚,融入自己的额间,获得宝瓶灌顶,身之加持进入,如此观想心无散乱地安住。同样,从喉间的“啊”字,获得秘密灌顶和语之加持。从心间的“吽”字,获得智慧灌顶和意之加持。从三处放射出白、红、蓝三色光明和三种种子字,混合一起从头顶等一切毛孔进入,获得第四灌顶,观想身、语、意、功德、事业等之加持进入,且每一种之后也应尽量平等安住。之后,特别祈请“三世佛.....”。观想:一切皈依境化为光明,融入上师,如意树也融入上面。上师欢喜地过来从自己头顶融入,喜滋滋地降于自己心中八瓣红莲花之中五色光幕室中之月垫上欢喜安住,上师与自心融为无别。觉性无戏空寂安住。

最后回向发愿诸修持是入定之修持。出定之时,对于心中的上师不要散乱,以恳切的渴望一再明观。饮食之时,观想以彼等供养心间的上师;出现恐惧不悦意之时,忆念心中的上师祈请且无戏论安住;睡眠时专注上师而睡,故将摄持光明。

以彼等所指示的大威德之诸前行完毕。

第三章 观自在菩萨拯布派之前行

拯布派面授之前行分四,与先前所说共法相同,于此讲述诸别法。

一、皈依境之差别

观修总集宝法,即自己所住的地方、无量宫等如同先前一样明观。于前方的空中,八大狮子抬着的珍宝座,莲花、月垫上,体性为自己的大恩根本上师,而相为观自在菩萨,身如太阳升起的雪山,极为白耀,一面四臂。第一双手于心间合掌,右下手拿着白色的水晶念珠,左下手拿着白莲花茎,以一切珍宝之装饰品而装饰,穿着绸缎的下裙和

肩帔，金刚跏趺坐，双眼具菩萨之看姿，面带微笑，极其温和，放射出许多光明自性之身，心为佛、语为圣法、身为圣僧、功德为财神、事业为护法，即一切皈依总集，如同摩尼宝一般，如此观想是皈依之境。之后，皈依之人、皈依之因、皈依的方式与共法相同。皈依的念诵文也按照各种修法所说的从百千到十万念诵，坐后念诵“上师……”等皈依祈请词之时，观想从皈依境之心间放射出白色光明聚，净化诸有情之罪障而成佛。皈依境溶入自己到平等安住的方式也如同共法。

二、发心

忆念愿行发心之意义，念诵发心的念诵文三遍等，观修胜义发心。彼之附带观修四无量，以一切众生作为所缘之境，观修愿（众生）具足安乐因及果之慈心、愿远离痛苦因及果之悲心、远离痛苦且具备安乐而欢喜的喜心、远离痛苦之因贪瞋之等舍心，这些的详细意义如同先前观修慈悲菩提心所指示。

三、诵修金刚萨埵

观想于自己的头顶上，白莲月垫之上金刚萨埵身白色，一面、二手，执金刚铃杵，拥抱傲慢母，金刚跏趺坐。怀中佛母金刚傲慢母，身白色，执持弯刀和颅骨，十六妙龄，拥抱佛父。两者都以绸宝装饰。观想佛父心间月轮之上，白色“嗡”字等，如同正文。病魔罪障冒出的三所缘，和领取四灌顶的所缘，“嗡班扎萨埵萨玛雅……”等金刚萨埵百字明念诵百千至十万遍。之后，念诵“怙主我……”等四力齐全的忏净。金刚萨埵融入自己，于无缘的状态中安住等与前面相同。

四、上师瑜伽

观想自己前方的空中，八大狮子抬着的宝座、莲花、日月垫五种重叠之上，体性为自己的根本上师，相为诸部之遍主第六大金刚持，如同阳光照在蓝宝石的须弥山上，蔚蓝而明亮，一面二手，右手拿五股黄金金刚杵，左拿白银之铃，交抱于心间，头上扎着骨髻，其余的散发以发髻的形式下垂，以三十二相好，八十随好庄严，且饰以各种珍宝装饰，身穿红绸的肩坎和裙子，金刚跏趺坐，面带微笑，露出对自己欢喜的表情。由头顶月轮之上白色“嗡”字、喉间莲花之上红色“啊”字、心间日轮上蓝色“吽”字，放射出难以思议的光明之聚。一切根本传承上师，以金刚持之相、“嗡班扎尔萨玛扎”连同金刚汇聚之手印以迎请。“杂吽帮呌”观想融入无二，故成为上师总集。

同样，观想迎请一切本尊圣众，融入上师之身，变成本尊总集。观想迎请三宝融入而变成三宝总集。观想迎请护法守护神融入而成为护法总集。即上师之心为佛、语为圣法、身为圣僧、功德为财神、事业为护法，一切皈依处汇聚为一之体性，于我赐予四身五智之主尊，以恳切净信的状态祈请。

五、积资供曼札之瑜伽

如同先前共法所说的三十七支供或七支供或香水涂地等，从百遍到十万之间的供养，“彼诸供物……”。

由此祈请：心、眼、风三者专注于空中，而合掌念诵：“以诸恩德大乐性……”等上师之共赞，“大乐获得如来金刚持……”等传承祈祷和自己的根本上师祈请等，以百千十万遍祈请。

最后，祈请：

皈处总集上师宝，大恩法主诚祈请，深恩无比悲看顾，此后中有遍加持！加持我心向正法，加持修持正法道，加持平息道迷乱，加持幻相生为界；加持妄念非法灭，加持生起慈悲心，加持熟练菩提心，加持迅速得佛果！进入四苦河船中，极难跨越轮回海，殊胜上师大悲钩，请引大乐解脱处！进入我之深谷中，投生之河难阻挡，由业故受地狱苦，除您之外无皈处！诸佛总集外上师，心性光明内上师，自性离戏真上师，愿达无别精华师。

如此三遍专注祈请之时，观想空中坐着的上师，以知悉自己之智慧垂视，以悲心眷念，以事业的能力救护等。心中如此着意信解之时，上师从坐垫狮子座向上融化，从顶髻向下融化，于心间整个融为大乐自性的蓝色光明，从自己的头顶融入，观想自己的身语意与上师的身语意成为无别。于觉性无戏之状态中尽力安住，最后回向发愿，并且威仪所作也如共法了知。

于此观自在诸前行完毕

此以上密咒金刚乘道之前行的共同和不共修持指示完毕

第四章 一天一组的修持

吉祥萨迦派迷乱穷尽者至尊大宝扎巴江称，为按照别解脱、菩萨、密咒等三种戒律依次领取，或者同时圆满获得无上灌顶的具足三戒之持明初学者，以精进之差别，而讲说了每天一组的修持仪轨，有详、中、略三种。

此处是按中等仪轨为依据而讲述。

持明从夜晚的三等分、四等分或八等分之黎明分醒来时，对上师和本尊、三宝以忆念的方式顶礼，并且念诵皈依偈三遍。如萨迦班智达所说：

密咒士之胜上师，乃与三宝无差别；

是故于师作祈请，三宝即生能成就。

如同所说，上师是一切道之根本，一切成就的源泉。所以密咒的五部之誓言必须有其严格地遵守。不动佛部的誓言誓词中说：“上师由您所摄持，上师平等于诸佛。”又说：“十四根堕第一罪，金刚持宣说成就，乃随上师获得故。”

为了执取且守护所说的不动佛部之誓言，和不出现根本堕罪之故，于此处首先祈请上师。后面生起资粮田也与上师无别而生起，即诸《道果》之注释典籍中说：“以五妙欲令上师欢喜，并且以如真佛之想法，观上师于头顶等，如果不离净信，那么，这就是令堕罪清净且不出现的主要方法。”

复次，以三种字咒作守护。如出现恶梦，念诵平息之咒；以及如成为禅定之助伴，则作沐浴之窍诀：以自己心间之光明，将三座齐全的灌顶本尊，迎请于前方之空中，供赞、祈请，皆如同领取灌顶之时而行。之后，观想：五部灌顶本尊，用充满无漏甘露之宝瓶水，从头顶给予灌顶，甘露充满眉间以上，故宝瓶灌顶等，四种灌顶依次获得，且四障清净，如此观想。念诵黑汝嘎的百字明，并且做沐浴。以此，于昼夜之中，一切违反根本和支分誓言的罪业，将得清净。

之后，饮食之誓言：信解五肉、五甘露，品尝甘露丸，观想供养自己本尊和上师身坛城，令其欢喜。

不离之誓言：执持金刚铃杵，如不动佛部誓言所说：“金刚铃杵及手印，大智之你应执取。”

金刚，为意之誓言；铃，为语之誓言；手印，为身之誓言。经过开光合格的铃杵，应执持不分离，并且应合理如法作加持和旋杵摇铃。具足本尊父母的佛慢，是手印身之誓言。

复次，又如《事师五十颂》所说：“皈依三宝后，追随上师行。”



此处，首先皈依，之后领取皈依戒等，一般是执取大乘别解脱戒，且令其增上，更持守密咒遍照佛之誓言：

佛陀正法和圣僧，皈依如此三宝尊；

此乃如来悦意种，一切戒律将坚固。

愿行之发心：是大乘菩萨的主要修持，和密咒五部共同之誓言，以及守护第五根本堕罪一起修持，即：“法之根本菩提心，断此即第五堕。”

观修慈心、悲心等四无量心，即是守护第四根本堕罪：“于诸有情断慈心，佛说即为第四堕。”

而且，宝生部的誓言——无畏的布施，也齐全。

之后，生起资粮田。于此处，因是按照中等的仪轨，故不需修习之曼札，而于三宝所依之前，随富裕条件摆设供品。于前方虚空中，生起不动佛主尊的五部四佛母，如欲格外供养本尊众，如理了知。彼如是金刚手不动佛部，则于中间居住，观想其头顶之上，为不动佛。于此处，则是殊胜的本尊喜金刚居于中间，头上为部主不动佛。了知他们为忏悔罪堕对境所依之力，和执取三律仪之对境。所以，上师生起三座齐全之誓言尊，迎请智慧尊融入。然后，善降临、献沐浴、擦身、献上装饰的珠鬘等如同正文。

之后，于如同亲眼看见这些如来一般的所缘，以详略适可的诵偈，观想用头顶礼彼等如来之足，且如同所说而顶礼。然后，行《普贤行愿品》所宣说的七支。第一支敬礼支先行之后，将一切供养的资具汇成甘露，净化加持，于先前或于此处而行。由此到受用之供品、器乐之间，仅以颂词或以咒语供养。

另外，如喜欢愿意，也可按其他典籍所说的，以十六明母、政宝、吉祥物、瑞物、妙欲等供养。七支之供养支完成后，依照所说的心意幻化之供品连同咒语，以及供曼札，以诸广略曼札连同供物献上。像这样的献供，使宝生佛之誓言——钱财布施，和不空成就佛的誓言——供养之业尽力成办。

复次，先前所造的诸罪堕，如同正文所说，以四力齐全的方式忏悔，念诵《三聚经》、共同忏悔和忏悔的支分所作等，先行从事顺缘积资且净化逆缘罪障之后，以皈依，领取别解脱戒；以愿行，领取菩萨戒，复又作例行忏悔，而执取菩提心；以五部共同和差别等执取密咒戒。即：“即于事业胜种性，具备一切诸戒律，即为执取性清淨。”所说，即是不空成就的誓言。

复次，祈请等如实合理地修持。典籍中虽说有请资粮田返回，但按窍诀，则是领取四灌顶之后，资粮田融入自己。此为江根丹增宁扎所说，这种说法与道果的地道行径方式相符，故应如此修持。回向、发愿、宣说吉祥。如不这样作，就行中等和简略的作法。

为今后不出现罪堕且守护第二堕罪如来遗教之故，应了知且精通自心所具戒律之诸守护。如不以清点的方式，以谨慎和正知正念，反复观察自心，那么就如《入行论》所

说：“无有正知之盗贼，失坏正念后尾随；福德虽尽可再积，小偷打劫去恶趣。”

因此，欲守护学处（戒律），就应守护心。即如前书所说：“欲守戒律者，策励护持心。”又说：“欲守护心者，正知及正念；命难也应护，此说我敬礼。”

如此，先前所说的这些，需要按照至尊仁波切在此典籍所说的日夜六时修持而行持，此之修持念诵文，从我所作的《祖师之密义庄严》一文中了知。

复次，无量光之誓言执取正法：“最胜清净莲花部，内外秘密三乘道，殊胜正法无余持。”

所说的外事行续、内瑜伽续、秘密无上续等四续部，和声闻、独觉、菩萨乘等三乘之三藏，及其彼等的支分学问，应以教授、听闻的方式执取。

如此续部、三藏，以教授听闻执取，有什么样的功德？最初教授的功德，如同世亲所说：“法施未染恼，经等清净说。”烦恼未沾染且欲予以利益。如法讲说的功德，是法供养。以花、涂香、灯等诸物供养圆满的佛所获得的功德之中，说法的供养最殊胜。如经中所说：

为利乐故我之法，如法开示供养最；鲜花涂香与供灯，非是供佛最上品。

同样，以金银等七珍宝充满佛刹供佛，较此，说法的功德更大。如佛经所说：

虽于所有佛刹土，以七珍宝遍充满；以欢喜心供献佛，随施一偈于有情；

珍宝布施极广大，布施法偈悲心成；财施不及法施德，二三法偈德难思。

又说：“恒河沙数七珍宝，充满于诸遍布施；污浊魔世说一偈，彼之功德不能比。”

另外，说法有了知前生和获得漏尽通之功德。如经书所说：“法布施故知生世。”《海龙王请问经》所说：“因法布施故将获得清净漏尽通。”

又听闻正法之功德：由听闻而了知内外之宗派，精通法之取舍，且心相续中具备三学（戒、定、慧），故具有获得涅槃的功德。如佛经所说：

听闻知诸法，听闻遮罪业；听闻断无义，听闻获涅槃。

如同所说，不仅能究竟获得涅槃，增长涅槃之种子——智慧，而且暂时的善趣天、人的一切安乐，也需要由闻法所生。如《注疏明》所说：“因信听闻者，善趣喜福德；以此得涅槃，智慧种子增。”

同样，布施、持戒、观修禅定，以这些积累福德的三事，虽积累了无量的福德，但是于殊胜的法，乃至仅听闻一句，也较前之功德更大无数。如慈氏所说：

追求菩提者以宝装饰，同佛刹尘每天常供佛；

令人听闻法语且信解，即比所施福德更为大。

谁人欲求菩提经多劫，身语意无垢守护戒律；

令人仅闻一偈生信解，即比持戒福德更为大。

谁人拔出三有烦恼火，梵天究竟观修无迁法；

令人仅闻一偈生信解，即比禅定福德更为大。

成为如此之原因，乃是因为能断除烦恼和所知障的，只有智慧，而智慧的因，是由听闻所生，所以：“何故布施能成诸受用，持戒观修善趣断烦恼，智慧遍断烦恼彼之故，此最胜之因乃由听闻。”

不仅如此，思维和观修两者之因，也仅是听闻。如龙树菩萨所说：

能增智慧为听闻，如有听闻和思维；由此观修善结合，以此无上成就出。

以讲说、听闻两者，有住持正法的功德。如《指示秘密经》所说：

住持正法之福德，一切诸佛极认真；经千万劫虽宣说，但也不能道究竟。

同样，不闻思学习经续之过患：如对经续典籍没有听闻，就不知道取舍，如同盲人。如佛经所说：“善和罪之法，不闻不知道。”又说：“无有听闻宝，尤如生盲人。”龙树菩萨也说：“愚痴太多生畜生。”文殊怙主萨迦班智达也说：

前生不学习，此生成蠢人；若惧来世蠢，今生刻苦闻。

同样，如认为闭关修持观修，就不需要特别听闻，这种认识也不对，如萨迦班智达所说：

观修不需要听闻，此乃狭隘蠢人说；无有听闻仅观修，再勤也是畜生法。

因果真实无有欺，乃是遍知之别法；不学而成为遍知，因果岂能成真实。

《智慧成就》中也说：“愚痴观修结何果，愚痴将获得愚痴。”慈氏也说：“倘若不听闻而观修，佛教将无意义。”

如认为自己现在已衰老接近死亡，闻思典籍也不能掌握了，所以，只能行经忏、供养、布施、顶礼、绕塔等善行，此也不对。如文殊怙主上师所说：“虽到极其衰老时，也应积聚多听闻；来世听闻能利益，布施岂能有利益。”又说：“明朝将死也应学，今生虽不成智者；后世也可由自己，领取寄托之宝物。”

同样，又说不做闻思之过失：“能否利益不明辨，且不成办闻与思；唯一追求吃与穿，即是一只无毛猪。”又说：

愚人之中喜游戏，智者面前畏躲藏；颈上垂肉虽无有，也是有牙之黄牛。

《山绿豆》也说：“是两条腿之畜生，所有愚人应舍弃。”

另外，有些人对闻思经藏和教授，不敬不信，说“不需要”而否定，或者虽没有这样说，而心里面这样想，那么就有极大过失。如文殊怙主萨迦班智达所说：“于教授佛

法不恭敬，且否定，是断绝智者的传统；如对佛法不理解，虽有许多经书也难免佛教的坏灭。”佛经也说：“舍弃正法是诽谤如来，是恶语僧众。”虽作了五无间罪，忏悔也会清净，但是，对于闻思正法，不净信且嗔恨的过失，忏悔也不会清净，且无有解脱。如怙主慈氏所说：

谁人因交恶友于佛起恶意，杀死父母罗汉离间和合僧；

如能思维法性迅速得解脱，如人于法起嗔恨岂能解脱。

即违犯了前面所说的无量光佛的誓言，也触犯了谤法的第六根本堕罪，故应谨慎。如《经部庄严论》所说：

如不精进于五明，圣者也不成遍知；折服摄受他人故，自己遍知应精进。

萨迦班智达说：“自心一切所知如不喜，一切遍知远如虚空边；如此密意诸佛及菩萨，自心遍学知识如实说。”《智慧增长经》也说：“菩萨应通一切论，如果精通一切论，将成为一切知。”又如《经集》所说：

佛法需要依止善知识，一切功德最胜佛所说。

依止具相上师善知识，学习五明，尤其应精通内明、四续部、三藏。在如此污浊恶世，应彻底放下其他所作，进入加持大且迅速成就的密咒金刚乘。如至尊仁波切扎巴江称所说：“修习金刚乘之时间是现在污浊之时，所以对此密咒之方式应最胜信解。”《黑汝嘎现生》也说：“如此吉祥黑汝嘎，污浊之时将成就。”

因此，不仅是练习现观和略道，而应以前面所说的共同和不共前行，净化相续；以灌顶前行，如同生命般守护根本和支分的诸誓言；以清净见地作为基础，净化平庸贪著和身垢之外内生起次第，看见触见之相；净化贪著妙善本尊和脉字界风之垢，而与最胜结合的三上灌顶之道——脉、风、明点和拳法（楚科），以及彼等之除障、增效守护等，自己要精通、掌握。即依次通达四种见地，达到四种成就，所依、能依转化，具足三种优越、五身、五智现前，而获得第十三地金刚持，对此应精进，彼等是引伸的余义。

复次，念诵大乘之五经，如此颂所说：“十地明月之灯楞伽城，茎杆装饰以及佛之母；此等读诵且作诸供养，你又有何所作以赞颂。”

行者也可以简单地念诵彼等名称。念经之窍诀：首先忆念佛，了知且忆念彼经之意义而念诵。或是在忆念菩提心和了知诸法无自性之状态中，作念诵。如想详细念诵，另外单独而作。

复次，于藏巴拉（财神）施水，于四宾客施朵玛，于饿鬼施水等，如同所说而行。由此，宝生部的誓言——四种布施也齐备。

同样，为净化业障，念诵如来的百字明，菩萨的堕罪于虚空藏菩萨之前忏悔。随念佛和念诵《三聚经》等忏悔方式，也可以从三律仪各自的典籍中了知。为了今后不出现

三律仪的罪堕，故对三律仪各自的所学和堕罪应熟练了知，彼等之总纲等也应经常念诵，且熟记心中。认真从事净化的方便，应以正知正念，恒常观察自心妄念是否出现，如同萨钦根嘎宁波在《道果利子书》中所说：“对一切誓言，用自己的精进和特殊的对治以守护，如不能这样，那么于四坐之开始时，从思维‘宝瓶灌顶的誓言毁坏否？’到第四的‘不分离的誓言毁犯了吗？’之间，从类别（数目）随念，不忘失守护”，如同所说而行。

另外，与饮食相联系的仪轨，因恐文字太多而没有写。虽没有写，也应按照典籍所说而行。饮食的所作圆满之后，如有本尊瑜伽就应精进修持，或者从事于十法行中的一种或全部，即如怙主慈氏所说：

写经供养及布施，听闻读诵及受持，开演以及作讽诵，如此思维义观修，

即此十种诸法行，所获福德无有量。

观自在菩萨也说：“修建三依放生及建桥，供施沐浴绕行诸戒律；精进利益众生我之子，舍弃此身极乐世界去。”

所说的特别之十法行。律典中也说：“庆喜经堂之寺庙，平常生活于卧垫，病人以及护理者，饥谨之时能布施，实物所生七福德。”

出现了所说之事的时候，应尽力而行。复次，修建佛像和佛塔的方法，于此不写。绕行所依：佛塔或寺庙和空净的地方都行。观想金沙铺满的地基之上，充满八功德水，其中有一大莲花之茎，观想上面坐着上师和一切佛菩萨，以及法等，由此迎请十方的佛菩萨一切皈处融入。之后，于彼等作供奉，以自己的右边朝着佛像，以庄严的威仪快慢适中地绕行，并且观想以自己为主的一切如母有情也一同绕行，由彼等圣众放射出无量光明，观想净化一切罪障。

向如来宝生佛敬礼！

“嗡那莫巴格瓦的 热那革都惹扎呀 打他嘎打亚 阿哈底萨亚桑布达亚 得雅塔 喻让冷让冷玛哈热冷热冷比扎也梭哈”诵此咒绕一圈，就会变成千万，念诵此咒而敬礼也就变千万。绕行时如需跨越所依之影子，或者其他佛像和上人之影子，或所依的碎尘和低矮的供物等，需诵咒：“嗡班扎尔白嘎扎马吹”观想举向空中，自己从彼等之下面走过，如这样作就不会出现过失。

复次，晚坐，也应如龙树菩萨所说：

自己合理于白天，晚坐上下作念诵，睡时也不成无果，忆念彼等善入睡。

以念诵和禅定度日，睡时观修上师、本尊、佛、菩萨而顶礼：“祈请加持自己，请赐无上最胜成就，一切损恼也祈请消除平息。”如此祈请。

复次，以自己的本尊佛慢睡瑜伽入睡，或者自己具本尊的瑜伽。“嗡斯底斯底不打

不打白达雅白达雅巴拉巴拉地嚓地嚓湿 刚巴刚巴巴惹嘎嚓嘎嚓巴嘎瓦地玛必琅巴啊勒唆哈”，此总持咒，头枕于右手上时，念诵 21 次。于彼之上放置头，以狮子的睡姿而睡，心中想到明晨起来进入善行，自己和一切显现，如同太阳升起一般（白天），在清清楚楚的状态中入睡。如此早晨起来将会神清气爽，喜欢善行。以此将迅速通达智慧到彼岸，也将成佛。于夜晚的下分，醒后起来，一切仪轨如前而行，尤其是以如世亲阿闍黎所说的为主：“持戒具闻思，观修善结合。”

于一切时，具备别解脱的出离和戒律，菩萨的发心和慈悲，无上密咒的上师之净信和二次第，以尽力成办十法行的方式度日。如此行为之人，不用多久，就会成就无上清净圆满之佛。彼未成佛之间，一切欲乐也将成办且与法相符。

如此初学者每天一组修持的此次第是从至尊仁波切扎巴江称所著的《法行宝鬘论》中稍加摄取而安置于此。

附：《萨迦前行念诵仪轨·易携义全》

向与上师无别的瑜伽自在主（比瓦巴）敬礼！

希望归总修持《喜金刚》的生、圆次第的前行者，首先以起床瑜伽开始，将自己明观为本尊而起。于悦意之处，打扫干净。在佛身语意的所依（佛像、佛经或佛塔等）之前面，摆设整齐、美观、尽量丰盛的供品。

一、共同前行

金刚跏趺坐于舒适的坐垫上，明观上师在自己的头顶，以强烈的敬信，尽量多次高声地念诵：“喇嘛钦洛！（上师知！）”

又以“在今生、来世和中阴的一切时候，无论出现任何乐苦、善恶，也都指望您！”的想法，口中如是念诵：

皈处总集上师仁波切，于您皈依恭敬诚祈请；

我和如母一切众有情，身语意诸三门赐加持！

祈请加持我心向正法！加持修持殊胜正法道！

加持平息修道之迷乱！加持幻相消融于法界！

加持非法妄念全灭除！加持生起不退净信心！

加持生起大慈大悲心！加持熟练两种菩提心！

加持生圆禅定得坚固！加持今生获得佛果位！

观想：因如是祈请，上师化为光明融入自己，上师的身语意与你自己的身语意融为一体，如是信解，平等安住片刻（入定）。

又观想所有病魔、罪障、违缘、障难全都向外呼出，而呼出九次浊气（即九节佛风）。

又为了加持气，观想缓缓吸气时为白色“喻”字；气内住时为红色“啊”字；气外出时为蓝色“吽”字。即修持三字金刚诵七遍等。

加持语：

自己舌根一瓣莲花上，“阿”字周围元辅缘起咒，

围绕放光照耀诸虚空，十方三世诸佛及佛子，

语之加持汇收融入舌，净化语障变成金刚语。

元辅音咒：

喻 啊啊 衣益 乌勿 热热 里利 埃艾 欧瓠 盎啊 嘎卡嘎噶昂 杂擦乍乍尼雅 扎刹榨榨阿纳

打塔达达纳 巴帕拔把嘛 雅惹拉哇 夏喀萨哈恰

缘起咒：

耶达日玛 黑杜扎巴哇 黑敦得肯 达他噶得 哈牙哇得 得肯扎又尼若达 艾枉巴底玛哈夏日 玛勒梭哈。

以上咒语念诵三遍。

倍增咒：

喻 萨巴绕 萨巴绕 比玛纳萨绕 玛哈扎瓦吽。

如念诵此咒一遍，所念诸咒就会倍增百千遍。

喻达热达热奔达热所哈。

如念诵此咒一次，所作诸善将增长无数。

加持住处资具：

喻 班则 阿米打 更扎里 哈纳哈纳 吽呬。

诵此咒以清洗。

喻 所巴瓦 秀达 萨瓦达玛 所巴瓦 秀多尼杭。

诵此咒以净化。

空性之中住房极乐刹，大解脱无量宫性相圆，

实设意幻宝物诸供养，普贤供云不断愿恒常！

嗡班则阿岗啊吽 嗡班则巴当啊吽 嗡班则布白啊吽

嗡班则都白啊吽 嗡班则阿洛革啊吽 嗡班则更得啊吽

嗡班则勒伟得啊吽 嗡班则夏达啊吽 嗡萨瓦打塔嘎打

布扎麦嘎萨母扎萨帕绕纳唉芒嘎嘎纳康吽。

念诵三遍。

复次，忆念善知识的恩德，观轮回过患、暇满难得、死亡无常、业因果不虚之理、慈悲菩提心等，按照引导文详细观修。

或者，有些人平常连像上面一样修持的时间也没有，那么也可在心中大概忆念一下，使心续成为可以修习不共道之法器。然后如下念诵：

三世一切如来佛体性，无欺怙主具相上师尊；

菩提之间一心指望处，以三种喜依止赐加持！

无始以来自他诸众生，无边轮回海中常漂转；

三种难忍痛苦所折磨，加持生起强烈出离心！

难获有益暇满之人身，不能长住死亡必定至；

今生无益诸事遍舍弃，加持专注执取精华义！

一切乐苦了知为业果，不善遍断等舍尽无余；

恒常成办善业不散乱，取舍如法从事赐加持！

不忍如母众生遭痛苦，以慈爱悲心力作引导；

为利众生自欲圆佛果，祈请加持生起誓愿心！

大乘道之支柱三律仪，自他等换六度四摄事；

一切伟大佛子诸行为，以大心力修学赐加持！

此以上为共同前行的所缘观想类。

二、不共前行

不共前行分五：

（一）皈依

心中思维：“我为了将量等虚空的一切有情，救度出离可怖轮回的痛苦，安置于圆

满的大宝佛地，而发愿修持不共的皈依。”不离此菩提心的动机，观想自己所住的地方为清净的刹土，在前方的虚空中，明观喜金刚九尊，又观想自己在如此资粮田的面前，自己的右边为父亲；左边为母亲；前方为怨魔；周围六道及中有的一切有情，皆以知说解义的人之形相，如同盛大节日聚会一般密密围绕。全都身体恭敬，敬礼合掌，口中虔诚念诵皈依文，心中至诚思维“除上师你之外，没有其他皈依和指望之处，且你知道我的这种想法！”如此专注敬信而诵：

我和如母诸众生，从今乃至菩提间。

皈依上师及本尊，佛陀正法及圣僧。

在修持前行四皈依，未满十万遍以前，应闭关修持。平常修持，根据时机而念诵七遍、二十一遍、百遍、千遍等。最后，观想从诸皈依境的心间，放射出如同旭日的光芒，刚一照到自己与他人，就清净了所有人的二障和习气，心成为无妄念的法身，身成为无漏大乐身而成佛，前往利益众生。又观想皈依境幻化为光明，融入自己的心间，从而三宝的身语意和自己的三门融为无别。在如此了知的状态中，不要执着，而愣然安住，即为胜义的皈依。

（二）发心

如此遍空的一切有情，没有一位未曾做过自己的父母，给予自己无量的利益，且皆有救护无量损恼的恩德。因此，他们若都能具足安乐和安乐之因，那么该有多好，如此思维的慈心；多么希望他们远离痛苦和痛苦之因的悲心；如他们与暂时和究竟的安乐不分离的话，我就多么欢喜的喜心。对亲、仇、中性的一切有情，观修为广大慈悲之对境，为等舍之心，即是四无量的修心。

特别不共无上密咒著名的愿行菩提心：“啊！一切有情证悟时，虽不离佛身和智慧显现，但因未悟，而遭受六道的各种痛苦。因此，我这次要将他们全皆安置于四身五智的自性遍主喜金刚的果位！”如此思维为愿菩提心。“为了实现此目的，而应如法修持此前行道！”如此思维想法为行菩提心。如此观想而念诵发心偈：

为救众生出轮回，我今誓愿成佛果；

一切诸佛所行道，甚深瑜伽我修持。

念诵最少三次，乃至百千次之间，为世俗发心。发心之对象、发心者和发心之事，即三轮，都了知为乐空离戏，而平等安住，即为胜义之发心。这些是极其简略的观想，详细的按照《道果》的典籍和此前行引导文中，了知观修。

（三）诵修金刚萨埵

如下清楚观想念诵：

自己住于平常身顶上，白莲月轮上师金刚心，
一面二手白净黑汝嘎，手持铃杵庄严六骨饰，
怀中拥抱白色傲慢母，手执刀颇具有五骨饰，
各自头上如己部主饰，父母金刚莲花跏趺坐，

乐空双运性中平等合，佛父心间莲月轮“吽”白色，由彼放光迎请诸佛子，身语意的加持皆无余，

化为甘露以及光明相，融入“吽”字成为皈总集，悲心之主金刚萨埵尊，我和遍空一切诸有情，

一切自性罪过及堕犯，迅速净化清净令无余。

此以下有七类观想：

“吽”出白色红光甘露流，汨汨降下充满佛父身，
经金刚杵降至佛母莲，充满母身流经结合处，
进入自顶冲洗身内外，罪障脓血黄水烟炭汁，
疾病风汁交加绿青红，魔障蛙蛇蜘蛛毒蝎相，
涌出二下门及两脚掌，犹如空中轻烟消散去。
自身空明三脉及四轮，依次降下甘露遍充满，
净化四障获得四灌顶，四身种子进入心相续。

如此念诵观想。

嗡 喜日班扎尔黑汝嘎萨玛雅 嘛努巴拉雅 黑汝嘎底诺巴底叉 知桌美巴哇 苏埵卡约美巴哇 阿努绕埵美巴哇 苏波卡约美巴哇 萨哇斯德美扎雅叉 萨哇嘎嘛色匝美 则当协央格热吽 哈哈哈哈哈 班嘎文 黑汝嘎嘛麦母杂 黑汝各巴哇 嘛哈萨玛雅萨啊吽呬

经常念诵百字明咒时，每观想一遍，念诵三遍，如此每天连续念诵最少也不要低于二十一遍。在闭关诵修百字明的前行时，应诵满 10 万或 40 万遍等。

（四）供曼札结合上师瑜伽

在累积诵修十万遍等期间，应摆设实物曼札，其原料，按照自己的富裕程度，上用金银等珍宝；中等用青铜等清净的材料；下等用石板、木板也可以。于其上所摆放的供堆：上等为珍珠、青金宝石、瑙玉、珊瑚等珍宝；中等为诃子、川楝子、余甘子等药果；下等为青稞、大米、小麦等谷物应无有杂质，且用藏红花香水浸润；如避世者等无

有财富之人，用无有纹路的白石也可以。

于前面的供台上，放上所修曼札，仔细打扫干净，安置五部佛堆，其周围摆设二水、五种供养品等尽力丰盛的供品，在自己的前方摆设供养之曼札。以禅定的威仪坐于舒适的坐垫上，从适量的前行开始，一直到金刚萨埵的诵修完成后，明观资粮田，念诵的系列显明如下：

嗡 班则 阿米打 更扎里 哈纳哈纳 吽呬。

诵此咒以清洗。

嗡 所巴瓦 秀达 萨瓦达玛 所巴瓦 秀多尼杭。

诵此咒以净化。

一切情器光明空性中，“宗”生广大解脱无量宫；

连同四方四门和牌坊，一切性相圆满之中央；

上空狮子抬着珍宝座，重叠莲花日轮四魔垫；

上有大恩根本上师尊，相喜金刚八面十二臂；

四足右伸左缩舞蹈姿，拥无我母乐空双运合；

从前右绕传承诸上师，犹如珍珠串般连结绕。

于彼前方喜金刚九尊，等四续部本尊坛城众；

右方佛陀释迦狮子尊，贤劫千佛十方诸如来。

背后教证自性殊胜法，众多经函累叠发自声；

左边文殊为主八弟子，诸大菩萨圣僧无有量。

周围空行护法财神众，犹如密云层层遍围绕；

三处饰有金刚三种字，心间光明放射遍十方；

迎请上师本尊佛菩萨，勇士空行护法财神众；

皆以各自同形智慧尊，各自融入显空双运身；

成为一切皈处之体性。

如此念诵观想。

首先外供：

真实摆设心意所幻化，花香灯等外之诸供品；

供养具德上师及眷属，欢喜受用胜共成就赐。

嗡玛哈咕汝萨巴热瓦惹阿冈 巴当 布白 都白 啊洛革更得 勒屋得 夏达札地擦所

哈

复次，以左手拿着供养之曼札，右手的拇指和食指拿着少量的花，以手腕仔细擦净曼札。自己三门专注从事：身体安置供堆；口中念诵词句；同时，心意专注忆念词句所说的意义，三门同时进行。此不是由众生共业所成的山洲等，而是由自己的身体、受用、三世所积的善根所成，相为山洲的刹土庄严圆满，体性观想为乐空无别之自性。

首先作 37 供：喻巴杂布米阿吽，清净大自在黄金地基上，喻班扎日客阿吽，外铁围山连绵围绕之中间，吽，山之王须弥山，东胜身洲，南瞻部洲，西牛货洲，北俱卢洲、身和胜身洲，拂和妙拂洲，行和胜道行洲，恶音和恶音对洲，珍宝山，如意树，如意牛、天生稻，轮宝，如意宝，后妃宝，大臣宝，大象宝，绀马宝，将军宝，大宝藏瓶，嬉女，鬘女，歌女，舞女，香女，花女，灯女，涂香女，日，月，珍宝伞，尊胜幢，天人的圆满受用无有不齐全，以此供献于根本传承诸殊胜具德上师、本尊坛城尊众以及佛、菩萨、勇士、空行、护法、财神等诸圣众。为利益众生请悲悯享用，用后祈请加持自他圆满福德二资粮，祈请加持一切二障及习气得清净，祈请加持相续生起二次第殊胜之三摩地，祈请加持获得二身之果位。

如海广大刹海尘数供品云庄严，
庄严光明十方放射光明之前端；
量等海尘珍宝莲花发光增精华，
人天殊胜妙欲受用具足百千万；
如同普贤幻化遍善心所化供云，
周遍法界虚空有情法界尽头住；
法王佛陀佛子独觉罗汉等圣众，
常以供品聚供养圣心愿以欢喜！
从今乃至菩提间，我之身体及受用；
三世所积诸善根，为了利益诸有情；
恭敬供养于您们，具备恒遍看顾眼；
殊胜供处您尊尊，悲悯之心顾念我；
请用我之此供品，享用之后请加持！
喻古汝布达菩提萨埵萨巴热瓦惹热拉曼札布扎麦嘎萨目扎萨怕惹拉萨玛雅吽。
七堆供：

喻巴杂布米阿吽，清净大自在黄金地基上，喻班扎日客阿吽，外铁围山连绵围绕之

中间，吽，山之王须弥山，东胜身洲，南赡部洲，西牛货洲，北俱卢洲，日，月，珍宝伞，尊胜幢，天人的圆满受用无有不齐全，以此供献于根本传承诸殊胜具德上师、本尊坛城尊众以及佛、菩萨、勇士、空行、护法、财神等诸圣众。为利益众生请悲悯享用，用后祈请加持自己。

觉沃吉（阿底峡）所著的七堆供：

诸香涂地敷设美妙花，严饰须弥四洲并日月；

观为如来刹土作供献，愿诸众生能登佛净土。

平常可修持一遍三种供养，而在计数修持十万遍时，以“诸香涂地……”积数，收座时，应念诵一遍七堆供及供物。

内供：

勾招成就汇聚空行物，恶业罪障无有五铁钩；

遍满此刹土及他刹土，供养殊胜具德诸上师。

喻希日古扎索哈。

密供：

美色悦音妙香和乐味，接触所欲无量大乐生；

金刚界之真实自在母，现空无别空性手印献。

喻玛哈咕汝扎扎母扎日（阿）哈萨呀咕扎得啊哄。

真实性的供养：

成为供境殊胜上师及，供养诸物外内秘密物；

作供养者我等修行众，另外无有法界之游戏。

复次，从事七支供：

以您恩德俱生胜大乐，刹那之间赐予金刚持；

三皈总集根本上师尊，身语意之三门诚顶礼；

实设意现供云海献上，自己过失诸蕴各自忏；

圣者凡夫诸善皆随喜，祈请恒常转动妙法轮；

百劫常住请勿入涅槃，此表诸善回向菩提藏。

复次祈请：

皈处总集根本上师尊，不退信心恭敬诚祈请；

从今乃至一切生世中，祈请加持我心向正法。

祈请加持修持正法道，祈请加持平息道迷乱；
 加持幻相消失于法界，加持非法妄念全灭除；
 加持清净灌顶得成熟，加持如法守护诸誓言；
 加持任何显现知为心，加持了知心显为幻化；
 加持通达离戏之实相，加持现证生起之次第；
 加持圆满次第得成熟，加持迅速获得佛果位。

又：

皈处总集上师仁波切，具恩法王主尊诚祈请；
 无比大恩悲心请摄受，此生来世中有赐加持。

以强烈的敬信虔心祈请，在累积十万大礼拜时，虽说可以配合忏罪和皈依等一起修持，但最好配合上师瑜伽。因此，在这里，配合七支和祈请，或者是只念诵祈请颂，或者一边念诵祈请颂，身体一边顶礼，心不散乱而忆念词意，如此至少顶礼十万次。

结行领取灌顶或成就，并且上师融入自己：
 如此专注恭敬祈请力，眷属化光融入上师身，
 上师三处三字及光明；依次同时放出且融入，
 自己三处依次同时入；四障清净瓶等四灌获；
 四身种子播于心相续。最后上师化光融自己，
 乃与三密无别融一味；敬信生为道用大手印；
 远离所修能修平等住。

如此念诵观想，无有执着的平等安住（入定）。于结行的一切行为中，显现视为上师之身；声音视为上师之法语；意念分别视为上师之意，如此转为道用，而修持睡瑜伽等。

如未获得《道果》和《深道》的引导，那么仅作以上的修持就可以了。如获得了引导，就应在此处依照深道上师瑜伽修持。在前行的引导文之中，供曼扎和上师瑜伽的引导，虽然分开，但此处为了容易进入，就连在一起诵修。

为了利益初学者，服务于《萨迦前行》，彭措郎加从前辈祖师们的典籍中编辑，书写于宗萨吉祥天顶寺，愿善妙增长。

五、萨迦密法集选译

毗瓦巴等著 张炜明译注

目 录

第一编 道果法类.....	613
一、 语教道果法根本金刚偈.....	613
二、 语教道果法要义颂.....	619
三、 语教道果法要义的注疏·甚深要义灯.....	620
四、 萨迦道果法讲义.....	637
五、 藏密“科登也麦”（轮涅无别）实修指导.....	692
第二编 那诺空行母法类.....	697
一、 那诺空行母修法讲义.....	697
二、 至尊金刚瑜伽母成就法精萃·空行妙道.....	722
第三编 十三金法及其他密法选.....	729
一、 吉祥喜金刚的注释续金刚幕增业的三本尊之中降魔金刚手之成就法 连同开许和窍诀.....	730
二、 吉祥降魔金刚手的成就法.....	732
三、 伏魔秘密主开许的上师传承之祈请品.....	736
四、 吉祥降魔金刚手成就法释·遍照日.....	737
五、 大悲观世音和大手印双运修持法及赐予加持之开许.....	754
六、 大悲观自在与大手印双运修持前行之开许·悲心之水流.....	755

七、大悲观自在和大手印双运修持的方式.....	757
八、大悲观世音与大手印双运修持法.....	760
九、大悲观音与大手印双运传承祈请及道次第愿文·赐胜加持.....	763
十、那若空行母迁识念诵文·进入空行阶梯.....	765
十一、古汝古勒诵修法.....	771
十二、财神王诵修法.....	773
十三、大忿怒欲王诵修法.....	774
十四、至尊作明吉祥佛母具心之金绳成就法.....	776
十五、财宝天女成就法.....	778
十六、天女帝鲁玛成就法.....	779
十七、狮面空行母·简略成就法·降魔笑声.....	780
十八、黑文殊成就法·金法.....	782
十九、至尊萨迦派金法·金刚斑斓金翅鸟成就法.....	783
二十、红瞻巴拉命修教诫·尊者大萨迦巴穹诀金法.....	786

第一编 道果法类

瑜伽自在主毗瓦巴著

一、语教道果法根本金刚偈

此法分三：敬礼及承许、宣说正文、讲说圆满。

（一）敬礼及承许

顶礼殊胜上师之足莲！

道果语要善书写。

（二）宣说正文

分二：广、中、略三种，深、中、浅三种等指示。

1. 广、中、略三种指示

分三：广、中、略同时指示，以一切之果指示，总摄正文。

（1）广、中、略同时指示

分三：指示轮涅共同道、指示世间道、指示出世间道。

①指示轮涅共同的道

分七：指示三现分之道、指示三续之道、指示四量之道、指示六教诫、指示四耳传之道、指示五缘起之道、指示守护的差别。

首先，指示三现分的道：众生于烦恼为不净现分；瑜伽士于三摩地为觉受现分；善逝身语意无尽庄严轮为清净现分。

其次，指示三续的道：普基因续轮涅齐备故根本续；于身方便续等，座等，四类三种因之灌顶；于道生起次第等以四类五种指示；入定的誓言等守护；以金刚空行等修复失毁誓言；以五妙欲等令欢喜等；于道之四座，观修四灌；依于身体消除大乐之障而成佛，如此明示，故为解释续。大手印果续：指示以果之四灌成就一切知的果位。

其三，现在为了生起殊胜信心，迅速进入修道，指示四种正量之道：以四量抉择果。

其四，为迅速生起三摩地等，而指示六教戒之道：

以三种相违无过失等拔除禅定之毒；饮食、威仪、风、明点、依于手印母、五精华之乐、五根的觉受不分离，故依为甘露；轮回之四脉、诸轮与诸其他、每一上下地以三类十种，解开中间的脉结，而决定；观修消除流转道意清净的妄念，拔除见地之毒；五识不断五境依为甘露；清净的法原本现为空，故决定。

其五，指示四耳传之道：密咒耳传等四种未中断。

其六，指示五缘起之道：依于特殊之身体，实事之界限缘起所生，依他缘起大菩提道，诸法缘起传记之正量，普基识清净大菩提。五种缘起圆满一切道。

其七，指示守护的差别：堕入方便偏私的瑜伽士，道之障难以坚固的信心守护；以护轮、诵咒、咒结守护；以诸法为心性之显现，依他缘起，是影相之故，不离空性海之义等此三种作守护。于智慧会出现外魔二道八种见修改变，内魔道等十种及表示如不了知则会出现，以了知守护。

指示共同的守护：守护晦气、盖障和明点漏失。

②指示世间道

分七：

首先，概述等持之因，又分七：

指示因：

由资粮道获得与平庸的身语意分离之四果。

修习最胜成就而附带出现共同成就的著名的那若、因扎和麦扎等“三类空行母法”（或称“三类红母法”）和古汝古勒、象鼻天、欲帝明王等“三类红父法”；著名的三类“小红母法”（或称“凝译师的怀柔三本尊”），即：《作明佛母具心之金绳》《财宝天母》和《底鲁玛天母》三种的开许及窍诀之传承。

以上九种，再加上《蓝色狮面》《黑文殊》《金刚彩鹏》和《红财神命修》等四种的开许及自各的窍诀传承，即为萨迦派著名的“不传出寺庙围墙的耳传十三金法”。在十三金法之上，增加《狮子吼的语守护解放》的开许及传承，即为著名的“鲁巴十四金法”。

远因汇聚界的形式：以三种汇聚界之方式无方分。

近因住心形式：风心自加持。

依照菩提分指示：如依照与菩提分相共的三十七法趋入于道，观修不失落的四神足，业风，阳、阴、中性风、上窜的智慧之火焰，故于最初汇聚界，以具利刃之风解开脉结，出现心安住、梦见马、脉风的疼痛。

以摄持各种脉结等，基位根本风等十种，以摄持的七种差别，支分之风依次息灭于

内，冒出许多明点，所依同时混合。

概述由此生起的等持：依于此心内住，五识汇聚。调伏五蕴，智慧进退。

归总指示：观修不失落的见相、梦境和身觉受等九种为，依照妄念先行，遍现三界。

指示三类引导道形式（以风引导，以界甘露引导，以脉文字引导）：指示以风引导的等持，有五风各自就地摄持的觉受、力量增长的觉受、风于四大等分摄持的觉受、于十六等分摄持的觉受。

地融入水时，现阳焰；水融入火时现烟；火融入风时现萤光；风融入识时现火焰；识融入光明时，如无云的虚空；

五大的风之力量增长的觉受：地水火风和风心平等汇聚时，一切三界如同火般显现。水风与毛身寒，风风收放，出现自己飞翔、鸟。

风于四大等分摄持的觉受：四大的风等流，各种天女舞供养。

于十六大种等分摄持的觉受：各种四大的风，及香、味。与虚空平等及毛身乐。

以界甘露引导：五甘露和如来身等。斯拉和太阳；冰片和月亮；诸细脉之中，细明点和星辰。

以脉文字引导，分三：以普通的文字引导；以十四文字引导；以难以思议的文字引导。

以普通的文字引导：于持脉等树干等，五种贪瞋，凄惨脉、忧苦脉、鬼脉，于眼泪脉出现哈欠和眼泪。

以十四文字引导：于脐间最初形成的六道文字，风心同时汇聚时，六道之舞、咒，引领于彼处，如同梦境觉受三界遍显现。

由“喻”现禅定等三摩地；清净融入于佛母的空“阿”时，三界虚空。如融入大佛母般若度母等之宫殿中，则体验法身，解脱能取所取。从“吽”现清明、轻盈，而自生的智慧虚空极无垢。

以上讲述了最初汇聚界的各种觉受。

中间汇聚界，风之利刃减弱，故脉开解，明点的疼痛，见相坚固。

概述诸要：

总而言之，“惹恰”等罗刹等，如同清净的天眼，出现有之顶以下等持的觉受。

不能讲述唯表示。于五十秘密。

以上概述了生起等持之因和诸等持，现在指示远离希惧之道：

观修不失落的外缘起风返转等三三种，为内之五空行、五佛身，大菩提的缘起大行。故了知诸成就由自己所出。如此了知，消除希求和精勤的想法。魔和歧途，了知皆为自

己的道和缘起，故过失升华为功德，依次或不按次第生起，而随意守护。

现在指示四种觉醒之道：对于堕入智慧偏私之道，会出现天子魔，故以四种觉醒守护。

总之，以上是以风引导道为标准，以四神道指示显现升为仇敌的对治。

现在进入空性升为仇敌的对治——四念住：

指示彼之果：

观修不失落的四正断为：由化身，思维第三灌顶的后得所生的心识。

现在为指示此灌顶自己的体性由四缘起而生：

喜等具莲纹二十者，寻找脉。精华的“A”（阿）字，进入中脉前端缓行等，应理进入意。

以此，指示第二正断。

身、语、意及金刚跏趺。

明点阻压风。故鼓声等不听闻。摧毁知足等魔。内之诸佛之道——有（轮回）之项。于无生之法难忍，空性之忍。于中脉心返转汇聚于无分别处，故心迁转时则为忍。超越轮回之法，且超越忧苦的诸道法圆满。故为诸法中最胜。

总结此道：如此觉受具过失、无过失，于外形色的“A”（阿）字，风心向上平等汇聚。

现在为了归总先前二道生起的等持和出世间道生起的等持，故讲述如此所出现的诸道的本体、自性、性相。

所出现的诸道的本体、自性、性相各种性相，自性空，本体双运。

③指示出世间道

以上，正文判为七段，指示资粮、加行道，十二菩提分判为三种汇聚界，指示世间的窍诀。现在讲述出世间道。共同道的论述：如按道有见道、修道、究竟道三道；如按照菩提分有二十五；如依照地有十二地半，以此诸道无余圆满，但暂且抉择诸地摄为四种：前六地为宝瓶灌顶地；中四地为秘密灌顶地；后二地为智慧灌顶地；最后半地为第四灌顶地。现在以每一地为标准，结合《金刚偈》讲述。其中，每一种都以指示因、指示标志（相）、指示果、归总指示等四种了知。

指示宝瓶灌顶六地：

于出世间道，现在指示因：

外内缘起所生之道，

指示果：化身自性元成能获得。

指示道：从生起次第道；

指示灌顶：能清净身体的宝瓶灌顶究竟；

指示近因内缘起：真实性的标志菩提七支分为：大宝脉之四宫殿，三主脉，即看见身坛城，能做妄念的进退，动摇化身的百刹土，且听，百施，放出百光；于百下人讲法能够进入百种不相同的三摩地。

现在讲述见道初地：于六道之脉，特别是看见人道的所依故欢喜而畏惧，羞耻而发呕。

现在初地的功德如实于他人指示：先前上师于因时指示的轮涅无别，此时通达，生起悲心而流泪，了知他人的各种心思，看见各种妙欲故想笑。各种神变刹那出现，看见内之刹土。内不见而外不见。此时，根坚固，金刚尖俱生之地明点似依住，身心因乐而沉醉且昏厥，自他不认识。内标志风一指灭止，外标志密处一半，明点坚固。归总：即为见道初地。

修道五地的论述：复又于化身四灌顶四种。

如同先前指示一样，指示因等四种。因有近因和远因，远因有瓶灌和生起次第道；近因又有外缘起四灌等，内缘起身坛城。果为真实指示化身。

指示标志：从修道二地，能够动摇化身的千刹界数等，功德等增长，进退等息止，内标志风六指灭止，外标志秘处、脐间、心间明点坚固，看见一些报身。归总：（现证）修道六地。

指示秘密灌顶四地：

指示因：复由报身四灌四种；

指示道：从自加持的次第道；

指示果：报身自性元成能获得；

指示灌顶：能清净语秘密灌顶究竟；指示标志：真实性的标志五根，掌握了五精华风；于五力和诸观法无碍；于巴嘎的坛城中，看见六道的种子，掌握了六种子；用诸有情的语言讲法；于法共相（相似共同）和自相（不相似不共同）无碍；看见脐间文字的根本八字、元辅音字，（由此秘密缘起，而）于经部的法十二分教无碍；能够受用五甘露和六味；成为梵音，“A”（阿）字为种子字等六种善显明。七地以上四轮的标志（范围），能动摇报身的万万刹土等；内标志风十指灭止，外标志喉间、眉间明点坚固。归总指示：（现证）修道十地。

指示智慧灌顶二地：

指示因：复由法身四灌四种；指示道：从能清净心坛城轮的方便道；指示果：法身

自性元成能获得；指示灌顶：能清净意智慧灌顶究竟；指示标志：真实性的标志五力为：看见菩提心的五风动摇的精华之精华——根本菩提心的坛城，示现标志：获得三身五智等的灌顶。如看见五甘露所汇聚之脉，则见诸佛利他事业；如看见明点汇聚于幻化大乐，则见诸佛住于甚深密严刹；如见五甘露和五风汇聚于脐间幻化轮，则见五部报身佛住在佛母的巴嘎之中，为有缘菩萨众宣讲秘密；如看见手印母的精华之精华，则于神通无碍；如精华到达诸脉字，则于神变无碍；此本身如又迁移，则会出现宿命通。内标志风十二指灭止，外标志头整个顶明点坚固。

归总指示：修道十二地。

指示第四灌顶半地：

概述因：复由四灌四种究竟道，究竟缘起的究竟能清净；

指示道：从金刚波浪道，大手印最胜之成就，明妃之士夫，轮回清净之道（是三波浪）；

指示果：自性身自性元成能获得；

指示灌顶：第四身语意三者的灌顶究竟；

指示标志：真实性的标志圣道八支：八识清净获二果，此大地为欢喜、喜悦、满意，彼发出六种地动，于魔处发声，于手印母之处看见三界，从远处汇聚众空行母，升起哈热玛拉等自在的八义。内标志命勤风进入中脉，外标志顶髻一半明点坚固。

归总指示：（现证）十二地半。

现在以唯一果为标准，详细讲述，指示因：第四意之灌顶究竟；指示标志：真实性的标志获得唯一果，即：能凿童子之城法界，以菩提心凿穿。指示果：果能动摇钵罗痕多数报身的刹界等。

现在从彼之所依的方式，极详细讲述，指示因：获得十三地时，于十地母等以意勾召，即是阿时黎汇聚三世如来精华，本尊和上师无别于巴嘎，以领取成就的缘起，三有清净之道。指示果：自性身极清净，自性元成能获得果究竟。指示标志：真实性的标志能动摇所有果报身的刹界等。内标志命勤风止灭于中脉，外标志整个头顶明点坚固。

（2）指示一切道所成就之果

以外内缘起四种行进方式融入，观修觉受有无过失分开，十三地。一切知。如十三金刚持缘起吻合而显现，于成佛时，连同眷属一起成佛。

（3）总摄正文指示

密咒金刚乘，由因、道、果的灌顶，虽以分别观察也通达无分别，智慧显现如此。

2.总义第二，指示深中浅道：

深道上师，誓言，身各自观察的灭止。

（三）正文圆满指示

道连同果的教诫和窍诀圆满。萨玛巴米提。

（于此《金刚偈》，大萨迦巴的解释有十一种，其中，根本的是此《涅本》和《广释利子本（色登玛）》，另外，先后还有《白本》《红本》等为代表的众多注释本。）

二、语教道果法要义颂

郭让巴·索朗森格 著

那摩咕汝必那勒！

至尊大宝殊胜之教言，以彼离暗明月之光芒，
清除我见心意之黑暗，自心获得少许之光明。
殊胜挚友以闻净相续，为了菩提披上修持铠，
证士面前受教誓承诺，圣贤你之赐教沉甸甸。
一切知的胜教如大海，甚深广大难测难思量，
金刚乘中以密意宣说，且以金刚偈语而印契。
获得授记龙树菩萨等，空行加持此瓦巴等众，
依诸成就尊者之窍诀，后继者们经教能通达。
真实主尊比瓦巴等师，道之言教你心虽拥有，
然为恩德不灭之缘故，自心所出仅此笔于书。
以三现分作为道之基，所有修持三续作了知。
以四证量耳传断戏论，以五缘起决断道地界。
三种汇聚七种无偏私，差别分明远离诸增益。
通达三种持心之状况，以此通达等持之近因。
于自身体生起三觉受，无论何境皆知为等持。
三暖次第有无所生起，一切皆以随意作守护。
三种犹如商主引导法，通达等持觉受之差别。
三种汇聚结合三比喻，道之地界无疑得确定。
三种缘起齐具于自己，无有其他因缘离希惧。
方便智慧双运瑜伽士，两者出现障难一不现。



二八一十六种守护法，即于方便信解等八种，
 四种智慧觉醒所守护，内之妖魔四灌标志遣。
 第二共同守护十四种，最初于道进入和已入，
 持心稍微坚固大坚固，障难依次消除应了知。
 脉之疼痛舍弃极珍惜，风之疼痛？即回遮，
 僵硬之风舍弃作加持，观修安乐宣说三种类。
 见修二者排毒依甘露，六种舍弃窍诀应了知。
 明点增长动摇极坚固，以此三种乐空成最胜，
 增长之时明点疼痛生，于气和合成为极稳固，
 四种动物变化作回遮，身体明点无有诸动摇，
 一切周遍并且坚固故，身如杵臼并且轮旋转，
 以四肢体牵引风之绳，以诸儿童举止遍坚固。
 至尊吉祥比瓦巴言教，于四灌道以八见修摄。
 于诸过失取为诸功德，一切障难取为诸成就，
 一切知为觉受之显现，魔和错误自己将解脱。
 无有疑虑精进作修持，获得成就你成佛圣人。

进入我见汇聚中，虽信修习然松懈，
 至尊比瓦巴此教，记录成文也无有，
 自己心中稍显现，如书违越殊胜教，
 朋友赐命也违背，空行作证请宽恕。
 此语也容易理解。

至尊瑜伽大自在主吉祥大萨迦巴，在多麦（康巴）的比丘金刚乘者大菩萨——阿森
 所请求之下，而作此要文。

三、语教道果法要义的注疏·甚深要义灯

以诸殊胜智慧艳阳光，照耀清净真实之显现；
 深恩无比至尊父子之，无垢足莲首先诚顶礼。
 成就自在力量之怙主，及彼所摄至尊萨迦巴；
 彼等大悲足莲诚顶礼，语教金刚偈疏今书写。

瑜伽自在主比瓦巴的言教、所有经续的精华、犹如能满足一切所欲的如意宝一样的《根本金刚偈》。此偈的注疏，在尊者香根巴以前，唯一仅有口耳相传而未形成文字。而尊者本人被怙主文殊所摄受，通达一切经续论典，获得所有的等持和证悟，拥有如海般众多的窍诀，悲心的光芒遍照一切众生。在尊者传授给吉祥大萨迦巴四种耳传教诫之后，对他禁令道：“你从现在开始的 18 年之间，不要说给他人传授此法，就连此法的名字也不能对他人讲！”并且授记道：“（十八年）之后，对他人讲授、或写成文字、或无论怎样，你自己都会成为此法的主人。”

如此过了 18 年，大喇嘛（萨钦）本人将此法的所有窍诀，按照与弟子各自心意相符的方式，传授给予众多有缘的弟子。并且，为了利益不同的请求者，也写了约 11 种解释《金刚偈》的著述。其中，最初的一本解释，是应喇嘛觉阿佳的侄舅菩萨阿森所请求，而著述此《语教道果法要义》诵偈。即是（以下）所要解释之法。

此法分三：著述典籍的因缘、所著典籍的正文、由谁劝请而作。

（一）著述典籍的因缘

分二：书首礼赞、作者承许。

1. 书首礼赞

那摩咕汝必那勒！

其中所谓“那摩”乃“敬礼”的梵文对字，涅槃点由“咕”的原因（影响）于“啊”字之间为“呜”，具备“啊”声的“哦”故成为“呜”，以此“啊”的文字、“呜”的文字为“哦”，“玛”的命字成为“哦”，别人也称为“依无”，故“呜”随后拼合，因此所谓“那”即是敬礼。“咕汝”意为上师。“必拉勒”有颜色、种类、功德广大之意，此处指功德。故此句意为：向一旦接触其莲足就能出现四种见地和四种宗论之功德的上师敬礼。

2. 作者承许

分四：讲述有著述典籍的能力、劝勉鞭策、讲述此能力乃由传承的窍诀所出、以此总摄要义，即为作者承许。

（1）讲述有著述典籍的能力

至尊大宝殊胜之教言，以彼离暗明月之光芒；

清除我见心意之黑暗，自心获得少许之体验。

即是说至尊瑜伽自在主比瓦巴的教言，如同消除黑暗的月光一般，消除了我见的心意之黑暗，从而令自心稍微获得了清净真实的体验，如著疏此《金刚偈》意义不会错误，即感觉有此能力。

（2）劝勉鞭策

殊胜挚友以闻净相续，为了菩提披上修持铠；

正士面前受教誓承诺，圣贤你之赐教沉甸甸。

前面三句讲述劝请者的功德，因具足这些功德，故圣贤你所命令的著述的教令，极为贵重。因此，著述此《要义》。

（3）讲述此能力乃由传承的窍诀所出

分三：讲述一般经教的密义难以通达；讲述尤其是金刚乘难以通达；虽然如此，但由传承的窍诀而能通达。

第一、讲述一般经教的密义难以通达：

一切知的胜教如大海，甚深广大难测难思量。

如果有人问：“你既然能无错谬地指示此《金刚偈》之义，就需要正确无误地通达经教之密义，那么，你是通达了吗？”

不是。因一切知的胜教是极难通达的，犹如大海。

如问：“为何与大海相同呢？”

大海有甚深、难测、无边际等三种特征。同样，如来的经教也包含有究竟真实性（空性），故甚深；每一言句也由于所化的根基而成为许多义趣，故难测；所化的界和随眠有多少，所说的法就有多少，故无有边际。

第二、讲述尤其是金刚乘难以通达

金刚乘中以密意宣说，且以金刚偈语而印契。

金刚乘的诸续部之密意（意趣）极难通达，即以不了义和了义、文从义顺和文字悖谬等许多意趣而宣说，并且如同金刚般难分开，所以为金刚偈。即以三续、三清净、三自性、四住、六教诫、七庄严和七秘密等来加以印契（印证）。

第三、由传承的窍诀而能通达

获得授记龙树菩萨等，空行加持比瓦巴等众，

依诸成就尊者之窍诀，后继者们经教能通达。

如问“既然如此难以通达，那么诸后来者就没有能通达经教密意的方法了吗？”不是的。《楞严经》和《大法鼓经》等诸经中，摧毁有无、常断等邪见之边而授记龙树菩

萨；《文殊根本续》等中授记的无著菩萨和达玛嘎帝等大师；以及十五位智慧的空行母亲亲自所加持而获得了六地证悟的比瓦巴；怙主文殊菩萨所加持的桑结益西夏（佛智足）；圣度母所加持的大成就者根嘎宁波（遍喜藏）等诸大士，皆无谬通达经教的密义。故依于这些上师们次第所传承的无有过失的教诫，诸后继者们也能无谬通达经教的密义。”

在当今此藏地，所有成就者也皆是众生，因此，对于经教的密意也可能迷乱，所以，如要不盲目、迷乱地修持，应该如实按照续部修持。然在诸续部之中文从字顺的经典中，又有在了义的时期讲述不了义的内容，在不了义的时期讲述诸了义的内容；在诸初学者的修持中掺和了获得坚固者的修持，而在获得坚固者的修持中又掺和了初学者的修持，如此等等，做了许多无关的联系。并且，他们的许多的追随者也如此。他们必须成立（证明）自己不是众生，并且如《密意授记续》中所说：

于秘密主之广义，谁自以为理解后，

执为通达实相义，此人乃堕邪道中。

即是说的像他们这样的种性，没有获得上师的窍诀而自己随意进入续部者，乃为诸续部所斥责之人，如《和合续》所说：

内之差别此本身，乃由上师言教得；

心中如无有上师，密咒手印不能获。

等众多宣说。此乃为附带所说。

（4）以此总摄要义和作者承许：

真实主尊比瓦巴等师，道之言教你心虽拥有；

然为恩德不灭之缘故，自心所出仅此笔于书。

前面半偈讲述不需要详细解释的原因，后面半偈讲述承诺仅著述此要义文。其中，正文中如是说“信函不灭”，那么是说为了劝勉的“著述！”的教命的信函不灭之故；如正文中是说“恩德”，那么即是因为劝请者是上师觉阿佳的侄舅，所以考虑传承的誓言（就笔之于书了），然此处，是按照后一种解释理解，较合理。

（二）所著典籍的正文

分二：简略概述、不需要详细解释的原因。

1. 简略概述：

分三：指示轮涅共同的道、指示轮跳动世间道、指示如精进修持将获得成就。

（1）指示轮涅共同的道

分五：指示三现分之道、指示三续之道、指示四量之道、指示四耳传之道、指示五缘起之道。

第一、指示三现分的道

以三现分作为道之基。

三现分为：不净现分、觉受现分、清净现分。其中，每一种显现又可从彼显现之原因、显现之人和显现自己之体性三方面来解说。但此处作为道之基础时，大尊者于不净现分称为“众生”，故观修轮回的过患；称为“烦恼”，故观修暇满难得；依于所谓不净现分而于业因果起信观修，即以这些观修跨越与声闻相共同之道。

于觉受现分称为“瑜伽士”，故瑜伽士分为共同和不共二种。共同的瑜伽士，为了让所有共同的觉受于相续生起，而反复观修慈、悲和菩提心三种。不共的瑜伽士，对于将生起的觉受起信而观修：自己进入金刚乘的甚深道，对于一切所生起的难以思议的觉受显现，全部了知为十五种觉受，从而断除（疑虑、增损等）戏论。一旦这些觉受生起之时，各自清楚认识而随意守护。

观修清净现分：忆念佛身无尽庄严轮等难以思议的佛之功德，而观修殊胜意乐。

总之，以般若乘善加净化相续而成为金刚乘道之根器，乃为道之基础之义。如《问答显明》所说：

显教要义如归总，即是此等窍诀义，

以此智慧无灭之，大心净化信甚深，

欲速获得金刚持，于彼赐予金刚乘。

所说即为同一意义。

第二、指示三续的道

所有修持三续作了知。

所有修持是指金刚乘的修持，而以三续了知的方式：其中，因续的修持，是以般若乘净化相续之后，以大悲心控制心意迅速成佛之道，虽说是金刚乘，但如想：“自己有没有修持金刚乘的缘份？”有缘份。即如此诵所说：“因种所断缘看待，补特伽罗为四种。”

因为一般所有的有情都有因——佛之种性（佛性），尤其是考虑近成，而从颜色、形状的方式决定于五部如来各自的种性；因为所断诸烦恼也大部分抉择为彼如来之种性；因为从缘的方式，又可决定为缘劣者次第进入和缘殊胜者顿然进入二种，而此二种也都是可以修持究竟金刚乘。是故，抉择是因续之修持。

然后，能成熟之灌顶和观修能解脱之道是方便续，而由此出现果五身是果续。其中，方便续的主要如按照（生起和圆满）二次第来说，那么，最初以能成熟的灌顶使其成为可以观修道之器，是因续，道二种次第为方便续，由此所出的五身之果为果续。

第三、指示四正量之道

以四种正量断除戏论。

此分为四正量之次第、四正量之体性、以此断除戏论的方式。

① 四正量（真实）之次第

分四：由续中所说的次第、最初出现之次第、实际修持之次第、成为正量之次第。

甲、由续中所说的次第：

如《和合续》中所说：

论典正量阿闍黎，经教追随觉彼性；

密义空性诸正量，一一相传而了知。

即为了破除推理者随意进入之故，而打乱次序宣说。

乙、最初出现之次第

最初出现如来的真实语教之正量，故经教正量；依于此而出现论藏，故出现真实的缘起传记正量；彼等之教诫为上师宣说，故上师金刚阿闍黎觉受的窍诀正量；需要按照上师指示修持，故出现能抉择前面三种正量的瑜伽士自己的体验、随念之正量。

丙、实际修持之次第

最初，应该修持上师正量，即如至尊说：“最初上师真实，于上师反复净信观修。”

之后，需要按照彼上师所说而修持，故为体验正量。以上两种正量成立（证明）了瑜伽自在主的密义，是论典真实。并且，此又成立了所有正量的最胜——佛的密义，为经教正量。

丁、成为正量之次第

自相续生起十五种觉受中任意一种，即是体验正量，如无此种正量，瑜伽士的心中不可能生起其他三种正量。所以，最初出现体验正量。之后，出现上师正量，即因自相续生起的觉受，与上师指示：“你的相续生起像这样的觉受”相符，故对上师生起真实佛的想法，即成为上师正量。之后，后两种正量如同前面所说。

② 四正量之体性

分二：性相和类别。

甲、性相

自己生起殊胜的信心，故他人不能动摇其净信。

乙、类别

如同先前所说的四种。

③ 以此断除戏论的方式

分三：能断戏论、所断、如何断除的方式。

甲、能断戏论

为上面所说的四种真实。

乙、所断

为因、道、果三种。

丙、如何断除的方式：

三续之中，因续有六道之因烦恼和果六道两种，另外，道和果的一切觉受，以四种真实抉择的方式，由诸注释典籍中作了知。此处因恐文字太多，故不书写。

第四、指示四耳传之道

以四耳传断除诸戏论。

此分为三：戏论能断、所断、如何断除的方式。

① 戏论能断

四种耳传即：灌顶之流未消失，加持之传承未失坏，教诫的章节未颠倒，净信的意乐能满足。

甲、灌顶之流未消失：

有因时、道时、果时灌顶之流未消失三种。

乙、加持之传承未失坏：

以宣说具四种究竟的自性，即具修持之究竟、体验之究竟、加持之究竟、成就之究竟。

丙、教诫的章节未颠倒：

以三种汇聚的方式汇聚界时，如出现被罗刹击打等障碍之相，以及生起怖畏、恐惧等的觉受，就如桥、关隘等狭窄之地虽难行但仍是道一样，了知这些仍是自己的道和缘起。

丁、净信的意乐能满足：

像这样的觉受，也是按照上师所指示的“将出现如此觉受”而出现的，故生起殊胜

信解，即对上师生起不退转的佛之想法。

② 所要断除戏论

为前面所述的三续之修持。

③ 如何断除的方式

如此彼等修持也应具备四耳传，如果四种中任意一种不具备，那么，此人的教诫不能圆满，并且彼等四种也依赖于前辈上师的耳传，即为抉择的方式。

第五、指示五缘起之道

以五缘起决断道地界。

此分为二：认识五缘起、以此决断地界的方式。

① 五缘起：

外缘起：是风回遮，所见景象等外境的粗大显现；内缘起：为脉字于诸宫殿从事风心的收放；秘密缘起：于出世间道之时，界甘露的坛城等四种坛城得现证；真实性的缘起：初地以上的外标志于明点生起，内标志为风生起，真实性的标志功德于心生起。究竟的缘起：以四种行进方式，进入十三地。

② 决断地界的方式

以前二种缘起决断世间道之地界，以后面三种决断出世间道之地界。另外，又主张将外缘起立为资粮道，内缘起立为加行道，秘密缘起立为见道，真实性的缘起立为修道，究竟缘起立为究竟道。

在此，出现四种寻思（分别思择或妄分别），即在《金刚偈》正文中说：“轮涅共同之道说为七类。”而于此处则归总为五类，将另两类放在世间道时指示，是什么原因呢？

三现分等五类之中每一类都是圆满指示一成佛之道？或是五类归总一起而指示同一成佛之道呢？

如按第一种，随意指示一类就可以了，没有必要再指示其他类了。如按第二种，有人也许会认为此不是与“所有修持以三续了知”之说法相矛盾吗？

第一个问题的回答后面将解释。

第二个问题的回答：因为三现分等五类之中，每一种都圆满指示成佛之道，每一种也都指示轮涅共同的道果之故；又归总为五种之后，也同时圆满指示道，即：一个人成佛道，需要有依次指示道之基础、道之正行、道之戏论能断和道之地界能断四种，此于前面正文的阶段已经讲述过了。

对于第三个问题的回答：如有人问：“如果此等五类每一种也都圆满指示了道，那

么再指示五类有何必要呢？”

有这些必要。即：因为有了知“轮涅的一切法，有三种不同分位（时空或阶段）而生起立为三现分”，故指示三现分之道。

因为有了知“一切法皆汇聚于自心（相续）的一念”，故指示三续之道。为了对此生起殊胜信解，迅速进入道之故，而指示四种正量之道。以此了知一个人成佛需要依赖前辈上师的殊胜耳传，故讲述四种耳传之道。因为有了知“以金刚乘道进入佛地，需要五种缘起齐备吻合。”故指示五种缘起之道。

第四个问题的回答：像这样，虽然一切全都圆满指示了道，然与“所有修持以三续了知”之说法无违（不矛盾）。即三续是修持之正行，而它的前行修持的基础是三现分，能断除修持戏论的是四真实和四耳传，以及如此修持进入地道时，需要能决断地道的五缘起。

（2）指示轮跳动世间道

分二：总摄窍诀之七要、指示道之除障。

第一、总摄窍诀之七要

分七：以三种汇聚界之方式，令道无方分（偏私）地增长（保持）之要；以三种住心方式，了知等持的近因之要；以三种觉受于任何也了知为等持之要；以三种暖相随意守护觉受之要；以三种引导道，了知等持差别之要；以三种聚界了知道的地界之要；以三缘起，远离希惧之要。

① 以三种汇聚界之方式，令道无方分增长之要：

三种汇聚七种无偏私，差别分明远离诸增益。

此分为二：认识三种汇聚和七种无私；以此远离增益之方式。

甲、认识三种汇聚和七种无私：

三种汇聚为：有宿业者由自己的本性（自然）汇聚界、净信者由加持汇聚界、精勤者以勤奋汇聚界。

七种无私（方分）为：如结合宿业，那么宿业无偏私地觉醒，故风无方分地回遮，以此拙火无方分地燃烧，以此脉无方分地解开，以此界无方分地汇聚，以此有漏的神通无方分地生起，以此无漏的神通无方分地生起等七种。

同样净信和精进也各有七种，即总计二十一种。

乙、以此远离争议之方式

诸不观修道之人，如出现界汇聚时，因无有窍诀而诽谤说：“不是界汇聚。”并且

歪曲（增益）说“是魔之所作。”如了知此三种汇聚方式，就不会出现增损。也有如同菩萨月王的僧人一样，以净信汇聚界；也有如同威巴觉登一样，以宿业汇聚界等方式。

② 以三种住心方式了知等持的近因之要

通达三种持心之状况，以此通达等持之近因。

此分为二：认识三种住心方式、以此成为等持近因的方式。

甲、认识三种住心方式

风回遮，故心安住；风心自加持，故心安住；所依平等混合，故心安住。

乙、以此成为等持近因的方式

前面所说的宿业、净信、精进三者随一种，皆能出现风回遮等三种，由此生起身体觉受和心觉受等难以思议的等持，故风回遮是等持的直接因，宿业等三种是间接因，即是此意。

③ 以三种觉受于任何皆了知为等持之要

于自身体生起三觉受，无论何境皆知为等持。

此分为二：认识三种觉受、以此任何也皆了知为等持的方式。

甲、认识三种觉受

身体的觉受：以观修之力量，令风回遮于内，故身体出现抖动、跳跃等现象。

心的觉受：着重观修脉字，故出现恐惧、忧苦、贪瞋等的感觉。

梦中的觉受：着重观修风，故梦境也出现动摇的自性——马等。

乙、了知一切皆为等持的方式

无有窍诀者，身体如出现病痛等现象，就说是大种身体失和；心中如出现烦恼等，就随意说是烦恼；梦中的觉受，随意说是梦境，而不知道是等持。而以此方式，就能了知这些皆是风心的放收，所生起的三种觉受。

④ 以三种暖相随意守护觉受之要

三暖次第有无所生起，任何也皆随意作守护。

此分为二：认识三暖相、随意守护的方式。

甲、认识三暖相

妄念先行之暖相，汇聚九界之暖相，明点增长汇聚之暖相。

乙、随意守护的方式

如此三种暖相皆由风心为因，缘起次第是非吻合，故果诸暖相，也有次第或无次第地生起。所以，对任何暖相也不要贪著，而加以认识守护，即是随意守护之义。

⑤ 以三种引导道，了知等持差别之要

三种犹如商主引导法，通达等持觉受之差别。

此分为三：认识三种道之引导、安置如同商主之理由、以此了知等持觉受差别的方式。

甲、认识三种道之引导

以风引导，以界甘露引导，以脉文字引导。

乙、安置如同商主之理由

此三种引导方式何故安立为如同商主？

比如商主自己所引导的一切商人，不依赖于他人而能引导进入任何所欲之地，同样，以三种道的引导方式，所引导的心阿赖耶识，不依赖于其他，而通过此三种引导方式，就能引导进入十三地金刚持之地，故有如此所说。

丙、以此了知等持觉受差别的方式

界汇聚的最初阶段，为脉风的巨痛；汇聚的中间阶段，脉风的疼痛减弱；汇聚的最后阶段，脉风的疼痛消失。故能消除大种身体紊乱等之损害，这些即是由风引导的觉受之差别。

而汇聚的最初，等持不清楚且不稳固；汇聚的中间，等持清楚且极坚固；汇聚之最后，无有根本和后得，且任何境缘也不能损害，这些即是以界甘露引导之觉受差别。

并且，汇聚的最初，生起不定幻相、恐惧和忧苦等；汇聚之中间，生起确定的见景——六道的觉受和诸见景；汇聚之最后，生起极其确定的明相（光明），出现有轮回之顶以下等持的觉受，这些感觉是由脉字引导的觉受差别。此即是所谓“如此三种不同觉受，是由三种引导道各别所生”一语之义。

此三种引导道，于世间道以三种汇聚界决断地界；于出世间道以四种宗论决断地界，虽说如此，但此处仅结合三种汇聚，应机而如此讲说。

⑥ 以三种聚界了知道的地界之要

三种汇聚结合三比喻，道之地界无疑得确定。

此分为三：认识三种汇聚界、于彼结合三种比喻的方式、以此了知地界的方式。

甲、 认识三种汇聚界

汇聚界的最初、中间和最后三种。

乙、 于彼结合三种比喻的方式：

在汇聚界的最初，以观修之力，风进入一切脉处，故脉结解开而出现脉风的疼痛，犹如冬天寒风的凛冽；汇聚之中间，由观修之力，脉结大部分解开，风心稍微明净，故脉风的疼痛平息，比如春天的风凛冽减弱；汇聚之最后，由观修坚固之力，脉结解开，风心极为清静，故出现许多等持的功德，比如夏天的风无有凛冽。

丙、 以此了知地界的方式

那么，以此等三种比喻了知地界的方式是怎样的呢？就如同冬天的风具凛冽一样，如果脉风的疼痛极大，则了知到达最初汇聚；就如同春天的风利器减弱，同样，如感觉脉风的疼痛平息，则了知到达中间汇聚；就如同夏天的风远离凛冽，如出现难以思议的等持功德，则无疑了知到达了最后汇聚。即为所说之义。

⑦ 以三种缘起远离希惧之要

三种缘起齐具于自己，无有其他因缘离希惧。

此分为三：认识三种缘起、彼于自己如何齐具的方式、以此远离希惧之方式。

甲、 认识三缘起

风回遮的缘起，见景的缘起，梦境的缘起。

A、风回遮的缘起：由观修之力，风回遮于内，故身体出现动摇、跳跃等现象。

B、见景的缘起：其中，a、身脉的见景：风心进入左右二脉的 32 瓣脉结的狭窄处，故看见山岩等景象；b、脉字的见景：风心汇聚于六道的文字，故看见六道之处等；c、界甘露的见景：五甘露的精华汇聚于心间的“宗”字等之中，故看见五部佛等显现。

C、梦境的缘起：以彼等见景之因，睡眠作缘，彼等见景出现于梦境。

乙、 彼于自己如何齐具的方式

此等三种缘起出现之因：身脉、脉字、界甘露和风等，这些于自己身体本来固有，故称为“无有其他外境的因缘”。

丙、 以此远离希惧之方式：

对于见景，看见如来之佛身等也不要产生成就的希求；出现被魔鬼击打等现象也不要产生障碍的疑虑。因为产生彼等之因——风心全都具足于自身，故才如此产生，应如是思维。

以上七种窍诀之要，除了微小的次序之外，应了知与大至尊在世间道时，所说的七

种给予利益的窍诀，为同一意义。

第二、指示道之除障

分二：各别指示除障、归总指示。

① 各别指示除障

分四：指示三十守护的除障、指示七十窍诀的除障、指示六教诫的除障、指示坛城轮的除障。

甲、指示三十守护的除障

分三：于何人出现、如何消除的方式、于何分位消除。

A、于何人出现

方便智慧双运瑜伽士，两者出现障碍一不现。

即堕入方便方面的瑜伽士、堕入智慧方面的瑜伽士和双运的瑜伽士三者之中，前二者出现障碍，而后一种即双运的瑜伽士不出现。即为所说之义。

B、如何消除的方式

分二：指示各自的守护、指示共同的守护。

a、指示各自的守护

二八一十六种守护法，即于方便信解等八种；

四种智慧觉醒所守护，内之妖魔四灌标志遣。

堕入方便偏私的瑜伽士，所出的四种障难以八种守护。四种障碍为：进入道时，出现世间法的障碍；进入后，外境魔之障碍；心稍微坚固时，魔力增长的障碍；心更坚固时，等持不认识的障碍。

八种守护为：于第一种障难以坚固的信心守护；第二种以护轮、诵咒、咒结三种守护；于第三种以诸法为心性之显现，是影相之故，不离空性海之义等此三种守护；于第四种了知依它缘起而守护。

堕入智慧偏私的瑜伽士的四种障碍为：生起觉受和痛苦的障碍；示现形色的障碍；宣说的障碍；见修改变的障碍。

八种守护为：如彼等四种障碍由外魔所生，其对治方法，就以四种觉醒守护；如是由内魔所生，就以四灌标志回遮。其中，四种觉醒：于第一障碍由觉受觉醒，故三种种类分开；于第二种由禅定觉醒，故三种分开；于第三种由密咒觉醒，故三种分开；于第四种由见修觉醒，故三种分开。所以，如是觉受就随意守护，如是本尊就请求成就，如是（外魔）障难仅了知就生起（羞愧）而去，假如不去就是内魔，故以四种灌顶的方式

回遮。

b、指示共同的守护

第二共同守护十四种。

即守护六种晦气、六种明点漏失和二种盖障。

C、于何分位消除

最初于道进入和已入，持心稍微坚固大坚固，

障难依次消除应了知。

即堕入方便偏私、堕入智慧偏私，以及两者共同的三种守护中，第一种守护信心等八种，进入四种分位，即为所说之义。

乙、指示七十窍诀要的除障

脉之疼痛舍弃极珍惜，风之疼痛吸气持回遮，

凝固之风舍弃作加持，观修安乐宣说三种类。

舍弃脉痛：心识专注于所痛处，即以觉性心作追寻压制故脉痛平息。

对于风痛以吸气持回遮：即风内吸充满而按压于所痛之地，如不能忍受时，又吸气以按压。

改造凝固之风（气郁结）的方便有三种，其中，第一种舍弃：如同先前一样。第二种加持：有六种：殊胜上师的加持；殊胜本尊的加持；外内空行的加持；大乘的甚深经续的加持；种种显现的加持；甚深缘起的加持。第三种观修安乐除障：宣说有二种，即依于上受用的效力，依于下秘密的结合。

丙、指示六教诫的除障

见修二者排毒依甘露，六种舍弃窍诀应了知。

见地的排毒、服用甘露、三种舍弃，以及观修及禅定的排毒、服用甘露、三种舍弃等，即为《六种平息教诫典籍》中所说，而了知。

如想：那么，三十守护和六种教诫，这些内容在《金刚偈》中，是在轮涅共同道的阶段指示。而此典籍中，则于世间道时指示的原因是什么呢？

前面所说问的第一个问题，也于此处讲说：在《金刚偈》中，是为了圆满指示轮涅共同的道果，故诸除障也需要指示。而此典籍是在修持时，彼等一切除障也仅于世间道需要，对于出世间道无有意义。由如是考虑而于此讲述，故应了知此二者真实的意趣相同。

如是同一种类，那么诸除障于此时（阶段）一起指示，两者也于此处宣说，故了知《金刚偈》所说的所有除障没有不汇聚于此时（阶段）的。

丁、指示坛城轮的除障

明点增长动摇极坚固，以此三种乐空成最胜，
增长之时明点疼痛生，于气和合成为极稳固，
四种动物变化作回遮，身体明点无有诸动摇，
一切周遍并且坚固故，身体杵白并且轮旋转，
以四肢体牵引风之绳，以诸儿童举止遍坚固。

修持坛城轮道之时，以明点增长、动摇和坚固三种，来结合最胜乐空。

怎样结合呢？从观看手印之色相到修学声音之间——种种相之刹那，与金刚和莲花平等结合——相成熟的刹那，即于此之时，出现明点增长的暖相，此时出现明点的疼痛。从摩擦等之方式，到手印相自己的刹那，出现明点动摇的暖相。而此时，以和合气（宝瓶气）坚固后，又以大象吼、母虎啸、野兽呕吐、狐狸嗅，即以四种动物的变化（姿态）阻止，令身体的明点不流于外面。

于第四刹那，为让明点周遍全身，且生起明点坚固的暖相，故身体扭转且轮转动，即双手抓（叉）腰，跏趺坐，上身摇动。以四肢牵引风之绳：即作强烈的伸缩。儿童的举止：倒来倒去。即以彼等的方式，令明点坚固。

② 归总指示

分二：总摄修持指示、总摄彼之除障指示。

甲、总摄修持指示

至尊吉祥比瓦巴言教，于四灌道以八见修摄。

如总摄至尊比瓦巴的典籍之义，以瓶灌等四灌成为法器后，观修生起次第等四道。其中，在世间道生起三自性等之四种见地；在出世间道打破四种宗论，即观修道的目的是以此等八种见修所汇聚。

乙、总摄彼之除障指示

于诸过失取为诸功德，一切障难取为诸成就；

一切知为觉受之显现，魔和错误自己将解脱。

总摄除障：烦恼等诸过失，了知为自己的道和缘起，故取为诸功德；风心汇聚于脐间的“恰”字，故将魔鬼击打等障难之诸相，领取为成就。以如此方式看见如来之身等，也不希求；于怖畏、恐惧等也不疑虑，而于任何也皆了知为觉受的显现，如此魔和错误将自己解脱。

(3) 指示如精进修持将获得成就

无有疑虑精进作修持，获得成就你成佛圣人。

此句容易理解，无需解释。

如想：此典籍中，何故不指示转轮出世间之道呢？

对此问题的回答是：一般有上师迁转和不迁转二种：于世间道，上师不迁转，即最初给予四灌者之上师，指示四道连同除障，以修持，故三种汇聚界到达究竟后，而趋入究竟成。而于出世间道，上师迁转，即以各别四身各别指示四道。此二种中，此典籍为第一种，即考虑到：暂时仅以此就能满足需要。

2. 指示未详细解释的原因：

进入我见汇聚中，虽信修习然松懈，
至尊比瓦巴此教，记录成文也无有，
自己心中稍显现，如书违越殊胜教，
朋友赐命也违背，空行作证请宽恕。
此语也容易理解。

(三) 于何请求者之面而作：

至尊瑜伽大自在主吉祥大萨迦巴，在多麦（康巴）的比丘金刚乘者大菩萨——阿森所请求之下，而作此要文。

总而言之，此等典籍之义以三现分作为修持之基，以三续作修持之正行，以四种真实和四种耳传作为断除修持之增益，以五种缘起决断道之地界。如此修持时，在三种汇聚界之时了知，而精通发挥效力的七种窍诀和诸除魔诸类而修持，故将获得成就，即为所说之义。

瑜伽自在主言教，简略注释之解释，
为利自己和他人，智者索朗森格书。
依于殊胜教典故，虽想无有诸过失，
然我心劣凡有过，上师空行请宽恕！
著述此文所生之，白品善之恒河严，
为利遍空众生故，回向遍智大海中。
以此善妙三世之，一切佛之大密藏，

无上最胜之教法，愿得弘扬常住世。

善！善！善！

四、萨迦道果法讲义

道果诸典籍如实交付的引导文—隐义遍显
索朗坚赞 著

喻所底斯当！

敬礼上师金刚空行众！

大势自在比瓦巴教法，代代口耳相传金刚偈；

能译秘藏于他善指示，敬礼上师殊胜本尊众！

为此最胜教诫不消失，净除自己好恶沾染垢；

今以利他悲心诚祈祷，依传承规引导善开显。

对于具足信心、悲心，并已善获得灌顶，希望从轮回痛苦中解脱，并期望以秘密金刚乘之道，来获得一切知（佛果位）的诸弟子，首先，应向上师献上会供朵玛（食子），以作为听讲义的酬谢。即献上曼札（供品），而如是祈请：

遍知一切智慧者，生死轮回遍净除；

今天讲述珍宝法，主尊大恩守护我。

如舍您的足莲花，主尊我将无皈处；

众生救主大能仁，最胜智慧恩赐我！

如是祈请一遍后，又手拿花朵，敬礼三次，将花等礼品献到上师手上，重复祈请一遍，之后，又如此再祈请一遍，即祈请三次之后，再如下念诵：

在上师仁波切您的面前，我等汇聚于此处的，成为所化的诸弟子，被极为甚深的引导次第所摄收，为报答如此深恩而顶礼。

弟子献上曼札供后，入座。

上师开示说：以上祈祷上师等行为，并非是阿闍黎为了追求傲慢自大的排场，或如同凡夫的思想，而是因为（要通达）诸佛的续部所说之义，乃是由诸获成就的阿闍黎连同传承者的窍诀所生，即如《五次第》所说：“即彼无尽诸妙欲，极为珍惜种种物；极为殊胜之诸物，凡此彼等供上师。”《五次第释·宝鬘》也说：“一切供养全舍弃，唯一供养上师尊；师尊如能生欢喜，遍知智慧将获得。”又说：“谁若于师不祈请，此人种性无有生。”又《事师五十颂》说：“坛城献花及合掌，听等所欲三祈请。”

此时，上师观察征兆：即师徒两者的风息，从右鼻孔流动时，如开示窍诀，觉受纵使能生起，也不坚固，且将出现中断障。其原因为：从右鼻孔流动的风，是精勤、或所取、或能生起痛苦，或称为“太阳风”，故为粗猛之风，是造成身衰、老、病、死之风，故为不祥。如从两个鼻孔流动，称为“中性风”，是变迁阶段，尔时，生不起真实的三摩地，故不稳固。如在风从左边鼻孔流动时，作讲授，觉受能生起且坚固，中断障也较小。其原因为：从左鼻孔流动的风，是生命、或能取、或生起快乐，或称为“月亮风”，是能令身体成长、不衰、无病、长寿之风，故为吉祥。是故应于此时为弟子开讲。

如果风长时于右鼻孔流动，则观修气向左边改变流向，故可能改变。如没有改变，则采用所谓“舍去乳汁法”：即右手肘部搓揉乳头，手掌搓揉左面颊，且两者均用力搓揉以令风改变。如果此法仍不能改变，则可在一、二天等早晨，身体右侧卧，以“舍去乳汁法”的方式，令风改变流向。尔时即可开始讲引导次第。

本法为分前行和正行二种观修道。

前行

前行又分为讲义的前行和正修座的前行二种。

一、讲义前行

此分为集资净障的观修，以及三种净化的修持两种。

（一）净障集资

1. 集资

为积聚资粮而供曼札，正如《密集》所说方式修持：“诸智慧者于此刹，以诸七宝遍充满；为获所欲之成就，智者每天修供养。”

于上师三宝皈依三遍之后，又思维：“为了利益有情而欲成佛，为此应积聚福德资粮。”如是长时观修菩提心。

复次，以“所巴瓦”（观空咒）的咒语，将自己所住之处观想为空，又从空的状态中，由（宗）字所生的珍宝的无量宫中，有一大宝座，重叠有莲花、日、月的座垫，其上有体性为三世一切佛，而相为殊胜上师黑汝嘎的自性，于其周围，诸传承上师、佛、菩萨等众围绕而住。

之后，用土、或石、或珍宝等物做成不小于一肘大的曼札，以香水涂抹，观想所有下面为黄金地基。以清净实物花朵（青稞）等所做成的七堆（曼札供）。观想中间的一

堆为山之王顺弥山，东方水晶，南方蓝琉璃，西方红宝石，北方黄金所组成，以八大堆庄饰得极为好看。

同样东胜身洲、南瞻部洲、西牛货洲、北声不闻洲等四中洲。于东方和中央之间有太阳，中央到西方之间为月亮，观想于此上面，充满天、人的受用：七政宝、满欲牛、自生稻、如意树、金、银、粮食、衣物等精美的实物，圆满富足超出想像。将如许供品，无有观待地供养前方的诸怙主，而如是祈请：

三世诸佛的所有身、语、意、功德、事业的体性——殊胜上师仁波切，祈请加持我心相续中，福德和智慧资粮得圆满！

如此祈请三次后，又同样反复多次供养，计数修持，于上师生起强烈的敬信。

2. 净障

净化违缘障难的方法，是从事百字明咒的诵修。即：观想在自己头顶上，金刚萨埵手持金刚铃杵，佛母金刚傲慢母持月刀和颅骨，二者身色白净，具珍宝的饰品，以跏趺姿平等结合。

于佛父的心间，月亮的坛城之上，有一白色（吽）字，从该字产生出甘露流，充满佛父母的全身又如雨水般降下，从自己的头顶进入而下。

又观想一切罪障以黑色之相，被甘露流所驱除。从大小便孔和两脚掌排除，一切空隙被智慧甘露所充满。如是观想而念诵百字明咒。

由四力的方式忏悔：证人和皈依之境，为所依之力；悔恨、忏悔先前所造罪障，为破斥之力；今后纵遇命难也不再造之想法，为遣除之力；念诵总持咒，观修空性、悲心等，为对治遍行之力。

如此积资和净障二者，以每座之上修持成百上千遍，每天四座或三座的方式，上等以年计，中等月，下等也应修持三、五、七天。

罪障净化的标志为：梦中出现沐浴，身体排除脓血、不净物和动物等，穿白衣，装饰白色饰品和花朵，于空中飞行等梦境。

而真实中会出现：身体轻盈、健康，神志清明且三摩地清楚生起。

福德增长的标志：梦见自己坐高座，穿精美的新衣，食美味佳肴，装饰美丽的饰品，日月升起，登上大山，击鼓，吹螺，为众人所赞颂等许多梦境。

（以上梦境未出现之前，应精进观修）积净二者修得越多，三摩地就容易生起且障难较小。

自己将修持积资净障二者所计的遍数，连同花朵（青稞）呈献给上师，上师观察征兆，如果数目为双数，则障难大，且三摩地差，故应再反复精进地修持积资净障。

如数目为单数，则表示障难小，且三摩地好，故可以改变修法。

（二）修持三种净化

1. 身净化

全身涂上酒或香水，用手搓揉，晒太阳。坐于幽静的房中，以不起灰尘为度作旋绕。

复次按照以下所说修持：

头部颈部作旋转，两手各自旋振动，

二足用力猛抖动，是为五肢之净化。

即：头左右旋转二次，于四方牵引和于左右牵引二次，即四次。同时，两手握金刚拳交叉于心间，眼不要合上，如合上，眼会出现过失。

两手各自振动，绕头旋转同时振动，不绕头旋转，而击打前方的膝盖，同时振动，和两手左右开弓射箭等等四种。

双脚轮流向四方振动。

以上面的方式修持到身体疲劳为止，如此修持，能令所有的脉变柔（软），故不会出现强烈的脉风的疼痛。

复次，身语意三者放松，认识（摄持）心的清明和松缓的本身（本面）。前者是由认识了心的性相，而于其上安住，后者是于心的体性之上，了知为（明空）双运而放松安住。

2. 语净化

断除一切诵经、念咒、闲谈等语业，无言安住，以此能使风息柔和且安乐。

3. 意净化

心不要去观修本尊等和作意敬信、悲心等造作，而应全部放下安住，以此心成为所缘。

总之，以身体的动作（拳法）净化身体，以语住于寂静来净化语风，以心无挂碍、悠闲而住来净化心意。此三者就如同赛马之前，先熟习地形。

按照以上方式于年、月之间修持，三摩地也可能自然生起，如所此语所说：“一旦平庸身语意，净化将生起智慧。”

经如上修持，而出现的身体净化熟练到量的标志是：身体安乐，轻盈、灵活，身结跏趺等诸要也能长时安住等。

语风净化的标志是：感觉不到风的出入，且风不向外、内流动时，也无有不快感等。

心净化的标志是：心识清楚明净，又不于其他散乱等。是故，以上标志未出现之前，应精进修持净化。

二、座的前行

共同的前行分为：

（一）三种住于要

1. 住于身要

依身体的适宜程度，而选择跏趺或蹲座。如结跏趺座，有半跏趺或金刚（全）跏趺座，手应结定印。如蹲座，二脚交叉，二脚和臀部三者，如同直立的三脚炉灶，三者平均受力，手结禅带印或炉灶印。

以上二种坐姿，均头稍微俯缩，眼视鼻尖，舌抵上鄂，上下唇齿稍合。

复又，于青年，春秋季节，患血胆病时，正午，燥热时等诸时间，主要以跏趺座。

于年老，冬季，寒病、涎液病为主，和寒冷等诸时，应以蹲座修学。

由修持以上住于身要，故脉不错乱，由此心能安住，三摩地也自然生起。就如同修房子先筑墙基。

2. 住于语要

未消除喉间不舒服（浊气未清除）之前，应用力从鼻孔向外呼出气息（可行九节佛风），即如同打扫不净的房子一样。

3. 住于心要

住于心要是令心顷刻放松安住，即如同赛马之前，先令马静下休息。

（二）三种观修

1. 观修菩提心

为了将一切所积之业变成为利益他人和成办大乘之道，而观修菩提心。即如是思维发心：“为了利益一切有情，我应先成佛，为此应观修三摩地！”

2. 观修上师

圆满资粮的支分为观修上师。即观想自己头顶的上方，上师坐于莲花、月亮、太阳之坐垫上。之后自己心中以强烈的敬信，至心反复多次祈祷：

“祈请加持我心生起殊胜三摩地！”

最后，观想信解上师从自己的头顶融入。

3. 观修本尊

为断除平庸分别而观修本尊：即念诵“吽”声，观修守护轮，又念诵“吽”声，观修喜金刚详细坛城或二臂黑汝嘎（喜金刚）皆可。为了不让障碍进入身体，故于头顶观想有白色“嗡”字的月亮。为了不让障碍进入语风，故观想喉间有红色“啊”字的莲花。为了不让障碍进入心意，而观想心间有黑色“吽”字的太阳。口中念诵“嗡啊吽”三遍。即以此法来守护障碍。

以上三种净化，三种住于要，三种观修，即为禅定的九支分，是一切禅定的前行。

正行

道的正行分为：以三现分交付；以及因一切典籍汇聚于三续，故以三续交付二种。

一、以三现分交付

此为不净的显现（现分），觉受的显现（现分）和清净的显现（现分）三种显现的交付。

（一）以不净显现交付

《金刚偈》中说为：“于诸有情。”观察有情的诸界而了知轮回的过患，故首先应思维轮回的过患。又说为“烦恼。”即由行为烦恼三毒（贪瞋痴）大、中、小三者，而被牵引投生到三恶趣，从此三恶趣中解脱的暇满难以获得，故复次应观修暇满难获。又说为“不净的显现。”即可依于不清净迷乱显现而造业，故复次应观修于业因果起信，即三种观修。

1. 思维轮回过患

轮回痛苦的种类和相状，虽超出想象，但如将其归总分类，即归为三种痛苦：即苦

苦、坏苦和行苦。

（1）思维苦苦：

思维地狱、饿鬼、傍生的三种痛苦：

甲、 地狱之苦

炽热狱，寒冷狱，孤独、近边狱三种观想中的第一种。

A、 炽热地狱：

如《劝诫亲友书》中所说：“有情造作罪恶行过患，等活黑绳众合号叫狱，炽热极热无间大号叫，于诸地狱恒常受痛苦。”

如同所说等活、黑绳、众合、号叫、大号叫、炽热、极热、无间诸地狱的痛苦是极难忍受的。

等活地狱诸众生，相互视为仇人，以复仇的想法，手中所拿的皆变为武器，相互屠杀致死，寒风吹起或空中响起“等活复生”之命令，于是身体如先前复生，又相互杀屠，遭受随生随死的痛苦。

黑绳地狱：此地狱中众生的身体被墨线划分为四或八份，从头顶到脚趾之间，用刀锯切割，尔时，身体的下面切割，上面的伤口又复合上，且，如切割上面，下面又复合，如此一再反复地遭受切割之痛苦。

合众地狱：于具有山羊、马面等之山间，狱卒将地狱的诸有情塞进（挤入）二山汇聚合上，如同榨芝麻般压挤成粉末，二山分开，身体又恢复如前，如此反复遭受被压成粉末的痛苦。

号叫地狱：进入房子时，因业力，故变成一个无门的铁房，其中被炽火焚烧的痛苦折磨，而悲泣号叫，体验如此之痛苦。

大号叫地狱：被关入二层铁房中，被大火所焚烧，故发出极大痛苦的号叫声。

燃烧地狱：用炽热铁戈从肛门到头顶之上，径直贯穿，全身毛孔冒出焦烟和火焰体验如此等痛苦。

极热地狱：用炽热的三尖铁戈从二臂和头顶贯穿刺入身体里面，火燃烧从喉咙和口中发出火焰和焦烟，出现饮料，吸入且腹破裂，诸内脏铸造等痛苦的体验。

无间狱：从四方上下烈火熊熊，地狱众生的身体和火焰成为无别的一体的焚烧的痛苦，除了内有众生发出弱小（痛苦）的呻吟而推断出内有众生，之外不能分出烈火与众生的差别。

另外，有的被放在燃烧着的铁簸箕中，与火灰一起簸扬；放入铁器中与食物等一起煮炖；将舌头钉于烧炽的铁地上；从口中灌入铁水熔化的汁；于放射火焰的沙土上行住，

等等，遭受无量痛苦。

诸后面地狱的痛苦于前面地狱痛苦的基础上，要体验更多各自的痛苦。彼等地狱痛苦所遭受的时间，如《俱舍论》中所说：

诸人寿命五十年，等于欲界诸天众，最下层天（四大天王天）之一天，

等活六狱依次第，等同欲界寿一天，是故彼等诸寿命，

等同欲界诸天寿，极热地狱寿半劫，无间地狱一中劫。

故四大王天以人寿五十年为一天的五百年，三十三天以人寿百年为一天如此千年，离斗争天以人寿二万岁为一天的二千年，喜足天以人寿四万年为一天的四千年，乐化天的人寿八万年为一天的八千年，他化自在天以人寿一千六百年为一天的一万六千年，彼诸天的寿命作为一天的年数多少（如量），等活等六种地狱所要遭受痛苦的时间依次为以上诸天众的年数，极热狱的时间为半中劫，无间地狱达一个中劫。

B、寒狱

寒狱有：具庖狱、庖裂狱、虎虎波狱、嚙嚙风狱、顿嘶吒狱、裂如青莲狱、裂如红莲狱、大红莲地狱。这些寒狱存在于诸热狱的周围（旁边），并且痛苦的差别特征为：

具庖狱：无有房屋、衣服、太阳等暖热的外缘，住于大雪山之中，为寒冷风雨所折磨，身体长满冻胞的体验。

庖裂狱：因太冷，故冻胞破裂，由冻胞中所生起的铁虫锐利喙撕烂皮肤，而滴出油脂和黄水的痛苦。

虎虎波狱：被寒冷所折磨得无法忍受，而痛苦地发出呼寒叫冷声。

嚙嚙风狱：为寒冷所逼迫时，如同身心分离，且从眼鼻滴出黄水，喉部冻干发出嚙嚙的痛苦呻吟声。

顿嘶吒狱：为寒冷所逼，连声音也发不出，极为痛苦。

裂如青莲狱：为更为寒冷所折磨，以风的力量身体变成青蓝色，裂分五瓣或六瓣。

裂如红莲狱：比前面更大的寒风，将皮肤冻成红色，血快要穷尽，裂为八瓣或十瓣的痛苦。

大红莲地狱：比前更寒冷，皮肤剥脱，变成红色裂口百千，从彼等滴出油脂、黄水、骨髓等的痛苦。如《劝学书》所说：“无比寒风肆虐寒彻骨，颤抖寒噤蜷缩成一团，遍长冻庖破裂中铁虫，撕裂流出骨髓油脂水，唇裂齿嗑毛发冻消失，眼目耳喉破损苦折磨，身体和心之间极分离，寒狱痛苦难忍叫苦声。”

彼等的寿量，《俱舍论》中说：

芝麻库中每百年，取出一粒到尽时，

即是胞胎之寿量，余狱皆增二十倍。

此颂所说之意为：佛在指示彼等寿命量时，以比喻说道：“诸比丘，比如从玛嘎达地方的满装八十斗芝麻的库中，每一个人寿的百年取出一粒芝麻，诸比丘，以此次第，八十斗的芝麻库中全部无余地取尽，较此，生于具胞胎所要遭受痛苦的时间仍未穷尽。”诸后面狱寿量依此增长二十倍。

C、思维孤独、近边地狱的苦痛：

于八热狱的四方：热灰坑地狱（糖煨狱）、腐尸泥狱、利刃平原、剑叶园林、铁刺树林等的武器，以及无极河等诸寒热地狱的无量痛苦。《俱舍论》中说：“胜诸八种十六狱，彼等分列于四面，糖煨狱和尸泥狱，利刃道等无极河。”

如何遭受痛苦？诸热狱的有情正式从热狱中解脱，来到其他地方，堕入充满火灰的热坑中，脚踩下时肉全部烧焦露出骨头，脚提起又恢复，又踩下时烧焦，如此长时遭受如此痛苦。

如从此处解脱，来到外面的地方，又陷入充满腐尸泥的泥塘中，被铁喙所食的痛苦。从彼处解脱来到利刃的平原，脚踏上即被切为碎片，抬起又恢复，从彼处解脱来到显现为悦意的树林前，由于疲劳而快速走去，树叶变成兵器，落下切割身体的痛苦。

又从彼处解脱之后，被铁狗和铁驴、铁狼等追赶，看见铁刺林的山尖迅速爬，被十六指长的铁刺刺入身体，遭受痛苦。来到山尖，长有铁喙的乌鸦、马鸡、雕等纷纷挖出双眼、啄肉诸痛苦，故发出痛苦的悲嚎。

下山时，诸铁刺又尖朝上刺穿身体，忆念失坏等的痛苦体验。

从此处解脱，被狱卒驱使到充满炽热火灰的无极河，于彼长时遭受痛苦。

总之，无法（忍受）投生于这些地狱之中的痛苦，故应于不投生的方便精进，方便也是修持道，而诸道之中最胜道也即是此道果的教诫，是故应于此法专注修持，故心中应发愿专注修持，因如此修持，故身心的力势断除，内心放松而住。

乙、思维饿鬼的痛苦

如从地狱中解脱，而生于饿鬼的世间，也会遭无量痛苦，此饿鬼有具饮食障、外障和内障三种：

A、饮食障

凡所看见的任何饮食，全部变为被脓血等不净物充满的水，连玛拉雅（香山）的园林，也变为燃烧的森林等唯一颠倒的显现。

即如《劝学书》中所说：“难忍业力遍熟烦恼者，各种一切显现尽颠倒。”

B、外障

体验书中所说的痛苦：“如针眼腹大约由旬，四肢瘦细弱小躯难撑；颈细虽饮海水难解渴，因口具毒水滴也干竭。”

C、内障

如《劝诫亲友书》所说：“有些夜晚从口燃，食物燃烧变成沙。”所吃一切食物都变成火焰，遭受烧焦肠胃的痛苦等。

彼等之寿命也为一个月算为一天的五百年，即如《俱舍论》中说：

诸饿鬼以月为一天的五百年。

需要体验如此长时间的痛苦。

无法（忍受）投生于饿鬼的痛苦，故如前一般思维。

丙、思维傍生的痛苦

傍生分为二种：沉住的傍生住于大海和洲间黑暗中，分散的傍生住于天和人处，彼等如《劝诫亲友书》中说：“畜生之处有宰杀，捆绑鞭打等痛苦；解脱之善断舍者，相互吞食极难忍。有些因为珍珠毛，骨血肉皮被杀死，无有自由被他人，足上钉铁遭役使。”

彼等的寿量，如同《俱舍论》中所说：“诸傍生最长达经劫。”即长时遭受痛苦。

无法忍受投生傍生的痛苦，故如前思维。

（2）思维坏苦

思维坏苦分为二种：

甲、思维共同的坏苦

因为不管获得轮回的任何快乐也不坚固，而又会遭受失去的痛苦，故无有意义。纵使生为帝释天王，也会有下堕地下之时，如自乳轮王一般；就是生为转轮圣王，也会轮回为最低贱的奴仆；虽获得了欲界、色界的快乐，也会轮回投生于地狱；虽生为日月（光明天子），也会进入黑暗，等无量的坏苦。如《劝诫亲友书》中所说：“世间供处帝释天，又因业力堕人道，虽然生为转轮王，也会轮回为奴仆。”又说：

虽享天界大欲乐，并获梵天离欲乐，复被无间狱火焚，经常不断受痛苦。

虽成日月之天子，身光照耀诸世间，仍将落入黑暗中，伸手五指也不见。

如同前面一样，思维无法忍受投生于此的痛苦等。

乙、特别思维人的坏苦

一般来说，轮回中虽有如此坏苦，但因没亲眼看见故不相信，但是，如于人善加观察，就会发现巨富成为乞丐，专横者变成羸弱者，仇人变亲友，亲人反目成仇等。如此观察乡人和近亲、国人等，也就会发现他们皆不同往昔，渐渐面目、境遇全非。总之，

正如佛书所说义：

一切积聚终将要耗尽，一切高贵最后变卑贱，

一切汇聚终将会分离，一切生命终将进死亡。

如前善加思维无法忍受投生于此的痛苦等。

（3）思维行苦

如果心中想到：“虽然轮回痛苦，但为了成办安乐，故应精勤从事成办受用和眷属的事情。”

因欲望不知满足，一个实现之后又会追逐其他欲望，故到老死之时，诸事仍无有满足。虽经生生世世连续作事，但事永无有完成，心也无有满足之时。如《中观四百颂》中所说：“诸事精勤作成办，完成之后自然坏；既然如此你为何，于业无有离贪时。”

无法忍受投生于此的痛苦，故如前思维。

因如此思维，而生起纵能投生于轮回中任何众生，也无有安乐的意乐。如能如此决定，任何所作都成为佛法。

2. 思维暇满难得：

此分为思维暇满难得、利益极大、长时不住三部分。

（1）暇满难得

因为无法忍受投生于痛苦轮回，故应对不投生于轮回的方便精进，并且成办彼方便的所依就是此暇满的人身。而暇满，正如《劝诫亲友书》所说：

持邪见者及傍生，饿鬼以及地狱众，

无有佛教生边地，野人愚痴及喑哑，

长寿天神等诸众，投生名谓八无暇。

远离所说八无暇，具人身、生中地、诸根齐全、于经教生信心、于戒律（调伏）敬信、业际无倒、未造五无间罪且不唆使他人行，即五自圆满。值佛出世、讲说正法、彼之教法住世、还需进入佛门，以及为具有悲心的施主所摄持（提供生活资具等修学的顺缘）等他五圆满，即具足十圆满。

此十圆满极难获得，如《入行论》中所说：“大海漂浮木轭孔，与龟相遇极难得，傍生转人较此难，故应修法得胜果。”寂天菩萨也说：“是故世尊喻譬说，如同海中之盲龟，颈入飘浮轭木孔，较此人身更难得。”

难获的原因为：如观察有情之界，未获得身体的超出想象，虽获得身体但未获人身的难以思议，虽获人身但能获暇满者仅存少许，是故于获得难获的暇满之时，应取精华，

即是修持解脱道，而专注修持道之最胜此殊胜的道果的窍诀，如此思维。

（2）思维利益极大：

如想：暇满虽难获得，但获得后有什么利益呢？

利益极大，暇满的此人身对于后世的善趣、小乘的涅槃、遍智的佛都能成办，是故，有极大的利益。如《劝诫亲友书》所说：“善逝依道成为众生师，广大心力之人行持法，彼道天神与龙及非天，金翅非人腹行不能得，获得极难获之人身宝，凡所意乐之事皆成办。”

（3）思维不久住

此分为思维决定死亡、何时死无定准、对于死亡任何也不能利益等三种：

甲、思维决定死亡

心中如认为：此难获的暇满如是恒常之法，就将长久存在，那么赶快修道有何必要呢？

暇满恒常的真实一点也没有，如《入行论》中说：

日夜停留全无有，寿命恒常变衰减，

不能增补只衰减，我执临死何不变？

如同所说，是决定要死的有法，即：有些因外内的大种错乱而死，有些被邪魔迷乱而死，有些为救护之神等迷乱作缘而死，是故，有情的种类中最后不死的一个也没有。如经中所说：“死亡无法损害者，遍寻何处也无有；天上海底皆无有，诸山之中也无有。”

乙、死时无定准

应思维最后必将死亡，或只是暂时不死而住，故从现在开始，应以暇满人身领取精华，如《入行论》中说：“若言今天必不死，安耽放逸非合理。”

何时死无有定准，故应从现在开始修道。其理由为：我们这个世界（南瞻部洲）众生的寿命无有定准，且死缘众多，顺缘稀少，故何时死无有定准，如《俱舍论》中说：“此时难定死亡时，十年一年不能量。”龙树大师在《宝鬘论》中说：

死亡之缘实在多，生之外缘又太少，

生缘又成死亡缘，是故恒常行正法。

丙、对于死亡任何也不能利益

如想：死亡之时，今生所积聚的财食，守护的眷属及徒仆、密友等能利益吗？

决定死亡降临之时，财食等诸物不能遮挡，密咒不能回遮，缘起不能遮障，即如《教诫王经》所说：“大王！病痛摧毁健康，衰老摧毁年华，衰败摧毁诸圆满，死亡摧毁生

命，于彼等不是以快走就能逃掉，以财宝就能遮挡，也不是以资物、咒、诸药能够平息的。”

3. 于业因果起信观修

此分为：思维不善、善、无记等三种的业果。

（1）思维不善业果

甲、思维不善业

杀生、不与取、邪淫即身之三业；妄语、两舌、恶语、绮语为语的四业；贪心、嗔心、邪见为三意业，共为十不善，以此为首的三毒作动机的一切身语诸业为不善。即如书中所说：“贪欲嗔心愚痴等，彼等生业为不善。”

乙、思维果

如《俱舍论》所说：“痛苦之故杀害故，无有光辉三种果。”

因杀生故于所杀生起痛苦，被屠杀和无有光泽，故异熟果为三恶趣的痛苦。

等流果：能作等流——生于任何处也喜欢杀生；体验等流果——短命。

增上果：外界的药威力变小。

同样，不与取等也各有三果，即行为大、中、小三种不善，故依次于三恶趣遭受痛苦异熟果，由等流果，故无论所投生任何地方，也喜欢行不善。如《宝鬘论》所说：

杀生之果寿变短，窃盗之果受用缺，

邪淫之果妻成仇，说妄语故遭众谤，

讲离间语亲朋离，讲说恶语无人从，

无关绮语言不尊，贪心希望不如愿，

嗔心产生诸怖畏，颠倒邪见及恶见。

增上果：依次如诵所说“外境力小雹雨多，尘漫臭气地不平，土地贫瘠灾难多，微少收成也无有。”

丙、思维断除彼等

心中思维：由如此不善之业生出痛苦之果，故长则：从现在到未成佛乃至未死之间，短则：乃至仅今明之间，三门（身语意）于不善仅刹那也不行。

（2）思维善之业果

甲、思维善业

从不杀生到不邪见之间为十善，即主要以不贪、不嗔、不痴的三根本善为动机的身

语意三者的一切诸业皆为善，即如书中所说：“无有贪嗔和愚痴，所生之业为善业。”

乙、思维果：

行善的异熟果是投生于乐趣和获得三种菩提。其中，用等流果：无论生于何处也喜欢行善；受等流果：为长寿等十种。增上果为地方光泽极大等十种。

丙、思维于彼等成办

思维善业有如此功德利益故，一般从现在到未获得菩提之间，特别乃至活着之间，尤其是今明或现在之间三门不离诸善。如是思维。

(3) 思维无记之业

甲、思维业

动机：任何善和不善的想法也未忆持，果：无有善或不善有记之业，如饮食、行走等。

乙、思维彼果

虽行无记之业，但也不能产生善或不善、喜不喜欢等任何果报。

丙、无记之业转变成为善

虽行无记之业，也不生异熟，故不能成为从轮回解脱之因，所以，无论如何也应转变成善的想法，一切三门所作诸业全部应以菩提心摄持，即如《中观四百论》所说：

**思维意乐于菩萨，善或不善皆可行，
一切转变成善妙，一切为心所生故。**

(二) 觉受的显现（现分）

金刚偈中说：“瑜伽士观修三摩所生觉受显现。”故，于观修觉受的显现，称为“瑜伽士观修三摩所生觉受显现”。观修觉受的显现分为：共同的瑜伽士（是指修持显教般若乘之人）于相续中，反复生起观修共同的觉受显现；以及不共的瑜伽士，于将生起的觉受生起信解而反复观修，如此二种。

1. 共同觉受

分为观修慈、悲和菩提心三种。

(1) 慈心

如《入行论》所说：“利益众生尽力办，称为广大菩提心。”

如所说思维，而于亲、仇和普通人观修慈心三种。

甲、于亲人观修慈心

以现在生身的母亲作为所缘，观想于前方，而如是思维：从最初进入此母亲的胎中，就有了虽经百种苦难也难获得的暇满之地（人身之基础）。

之后，经九月或十月之中住于母亲腹中，从此开始，母亲舍弃任何有损害胎儿的行为，依于有利于胎儿的事情。出生之后，母亲又以悲心养育，喂以乳汁，用口喂以食物，用手擦去不净物，为了我而积造了许多罪业、痛苦和恶语。凡母亲有的任何东西全部给予我，总之，养育珍爱之身体，保护死亡之生命，给予匮乏的资具，故母亲的恩情极大，如此善加思维。

如此了知，对此具恩母亲应报答恩德，如自己不报答母恩，就再没有比自己更羞耻的人了，如《劝学书》所说：

怀中婴儿任何皆不能，以慈爱心挤出乳汁喂；
付出百般辛劳与慈爱，纵使艰辛始终不抛弃。
自从灵识进入母胎中，千般恩护用心抚成长；
舍弃烦恼痛苦无依众，卑贱下劣无有更胜此。

那么，该如何报答母亲的恩德呢？无论做任何事，都应让母亲具足安乐圆满，作为报答。心中思维：母亲如能获得暂时天人和究竟成佛的安乐之因——善业那该有多好啊！而此安乐，如不积聚善因就不可能获得，故无论如何也应从事安乐之因——善业，如此思须而念诵：“愿我的老母值遇安乐和安乐之因。”如此三门集中专注，而诵百千遍等计数，复又思维恩德、计数等，如先前一样修持，直到身毛竖起，泪如泉涌之间。

复又，以父亲等诸亲属为对象，观想于前方。他们也由现在的亲属关系而给予自己以利益，故有大恩，不仅如此，他们于前世还多世轮流作为自己的母亲，如现在的母亲一样给予利益等，如是思维，如前计数。

乙、于仇人观修慈心

对于亲属想为根本的母亲一般，如生起无造作的菩提心时，则以凡是于自己直接和间接作损恼的仇人为对境，而观想于前，如是思维：这些人由于疯狂或不能自主，而不知我为其子，故现在于我虽作损害，但仍是我前世的母亲等，如前观修慈心。

丙、以不成为亲仇的遍空有情作所缘境观修慈心。

如《劝诫亲友书》所说：“自己投生之骨堆，等同超出妙高山；有情为母之数量，大地捏枣核未及。”

以所说的方式，思维每一有情曾作为母亲的次数无能尽计，他们轮流作为母亲给自己的利益等的原因，如前思维观修慈心。

(2) 悲心

如《入行论》所说：“具痛苦者遍守护，是为观修大悲心。”

此分为：于有情为所缘、于法为所缘，以及于无缘观修大悲心。

甲、于有情为所缘：

思维：成为老母的诸有情如值遇安乐和安乐之因那该有多好！

有情因颠倒而真实被三苦所损恼，且住于痛苦之因，行于不善。这些众生实在堪悲悯，如此挚心思维而念诵：“这些成为老母为痛苦损恼的诸有情，实在堪悲悯。”如此念诵百千遍之间，计数。如心中明白了悲心，那么对那些被痛苦所损恼的堪悲悯者，如能远离三苦，和彼的因——行不善，那该有多么好呀！如此思维念诵：“愿我的诸老母众生远离痛苦和痛苦之因。”如此百、千遍等念诵而计数。

乙、于法为所缘

思维：自己的这些老母有情或人的我虽不成立，但因无明而增益（假立）为“我”和“有情”，即成为痛苦的彼等众生实堪悲悯等，如前观修悲心。

丙、于无缘观修

思维：彼等有情自性于真实虽不成立，但于人和法贪著为真实故，而飘转于轮回，故念诵：“此等遭受痛苦的众生实堪悲悯”等，如同先前一样观修悲心。

(3) 观修菩提心

此分为愿、行和胜义菩提心的观修等三种：

甲、愿菩提心

如《现观庄严论》中说：“发菩提心为利他，希望获得净菩提。”

如同所说，成为母亲的诸有情，全部从痛苦和痛苦之因中救护之责任，落在儿子我身上，如果母亲未解脱，而仅自己独自解脱，是极其羞耻的。如《劝学书》所说：

亲友进入轮回海，生死流转不认识；

如于彼等遍舍弃，独自解脱最可耻。

救度彼等的的能力，何需说我自己，就连梵天、帝释、声闻、独觉也无有，那么谁有呢？唯佛陀才有，是故应思维：“自己为了利益一切有情，而应获得佛陀的果位，由成佛后而将一切有情以三乘之方法安置于涅槃之地，三种种性（声闻、独觉、大乘种性）也依次净习，安置于佛地。”即如同干渴欲饮水一样，希望成佛的想法未生起之间，反复如此修持。

乙、行菩提心

分为观修自他平等和自他相换，以及修学彼等的行为三种：

A、自他平等

如《入行论》中说：“自己与他人平等，为第一种精进修。”

怎样的方式：

自己以及他二者，希望安乐俱相同；

与我有何种差别，是故我学勤安乐。

自己以及他二者，不欲痛苦俱相同；

和我有什么差别，何故他非自守护。

如同所说而思维：“一切有情皆是我的母亲，故有情的任何所欲，应由我来成办。诸有情和我一样希望安乐且不欲痛苦，因此，从今以后如同自己成办离苦得乐一样，有情的一切痛苦由我领取，一切安乐的利益由我成办。”如此衷心地思维，而念诵：“愿一切有情具足安乐和安乐之因！愿远离痛苦和痛苦之因。”如此无造作地反复观修。

B、自他相换

如《入行论》所说：“凡彼自己和他人，皆欲迅速得救护；自己与他相交换，是为秘密殊胜行。”

怎样的方式？“自己安乐予他人，他人痛苦自领取。”

如同所说，为了舍弃于自我的珍爱、贪著，以有情为所缘观想于前，爱护有情如同自己一般，且舍去于自己珍爱、执著的心意，而愿有情的一切痛苦和恶业于我心成熟；我身的一切受用、善业、安乐无有观待地施予众生。如此思维而念诵：

愿一切有情的痛苦于我身成熟，愿我的一切安乐和善于有情的心中成熟。

如此以百遍或千遍等念诵，且于无造作的意乐生起之间，反复观修。

C、修学彼等行为

如《入行论》所说：“布施安乐与他人，自己损害常结合。”

怎样行为：我的一切身体、受用、妙善全部施给有情，故每一个有情也圆满获得安乐、喜悦。有情相续中所有的杀生、鞭笞、寒热、饥渴、疲劳等一切不欲，于我身上成熟，而出现无量死亡、病痛、饥渴，故痛苦，即主要于凡所看见的痛苦之有情，自己皆应领取他们的痛苦，如此思维。于后得修学分担他人的重担等苦行。

(4) 胜义菩提心

如《密集》所说：

远离一切诸实有，蕴界以及诸入处，

能取所取遍舍弃，无有法我平等故，

自心本来无有生，即为空性之自性。

如上所说观修。

怎样观修：自他相换之对境——有情，交换者为自己，交换之物——诸乐苦为首的
外内所汇聚的一切诸法，皆是自心的显现，且心也不成立，即过去心已灭，未来心未生，
现在心不住于第二刹那（即当下的心识），故是自性空性，如此思维抉择，于彼的状态
中，令心尽量放松安住。

2.不共的显现

不共的瑜伽士于将生起的觉受起信而反复观修，如《金刚幕》中所说：

第一生起云之相，第二生起如烟雾，

第三如同萤火虫，第四灯火极燃烧，

第五经久常显现，如同无云之晴空，

彼为一切智之因，即是临近快成就。

《金刚偈》中也说：“观修不失落的见相（所见显现）、梦境、觉受三种，如同妄
念消失一般，三界遍显现。”

瑜伽士进入甚深金刚乘道之后，虽生起难以思议的觉受显现，但如总摄可分为十五
种。即：消除流转（进入）、断除贪欲、大菩提之道，即为三道；身、心、梦境的觉受，
即三种觉受；回遮风、见相、梦境觉受的缘起，即三种缘起；妄念消失、汇聚九界、明
点增长且坚固的暖相，即三种暖相；各种性相、自性空、体性双运，即三种禅定，共汇
聚为彼等 15 种。

此 15 种又汇聚为唯一三摩地。这些觉受显现又是依于自己的身体之脉、脉字、界
甘露和精华智慧风的缘起，为心所控制而出现的。所以，对于这些觉受显现之顺缘欢喜
的因无有，于无顺缘的方面不欢喜的因也无有，如此思维断除戏论，反复观修。

每当觉受生起时，应认识：此是身的觉受，此为心的觉受，等而随意守护。

（三）清净的显现

如果认为：“如此生起种种觉受显现，对于道增长，有何功德呢？”

彼等于道增长即观修，故通过三种汇聚界之道，获得成就，次第进入诸地，即现证
佛身、语、意无尽庄严轮。

其中，“身无尽”为佛身之秘密难以思议，无见顶相等，佛身能于一切任何所化皆
能显现彼等之相；“语无尽”为难以思议的佛语不分远近皆能听闻，佛语皆能以所化各

自的语音而说法，从而一切有情同时理解；“意无尽”为意难以思议，如实了知法性，一切佛意乃至了知孔雀的彩翎等尽所有所知；“庄严轮”为以能严饰自他二者的大行事业之轮，经常不断地解脱所化。

如此思维佛拥有无量的功德，自己修持故能获得如此之果，于果生起殊胜欢喜而反复观修。

二、以三续交付

此分为因（即内因或基础）。有法轮回之实相、道观修的方式、果佛地等三部分。

（一）因有法轮回之实相

按照不净显现的阶段，对于详略适宜的一种指示生起决信。

（二）道观修方式

分为基住于誓言、怎样交付予人的方式、生起殊胜之信心而认识三摩地且论述道之地界。

1.住于誓言

一切道的根本和中等根器的道之主要是灌顶和住于誓言，即一切凡是誓言者，皆可以交付。因此，誓言如毁坏，则应重新领取灌顶，并且诸支分的过犯，应以忏悔，禁断等令其清净，而恢复誓言，并如法守护。

2.如何交付的方式

此分三：为了以见断除戏论，故于总基（阿赖耶）因续，观修轮涅无别；为了生起道之觉受，故观修身方便续；以及果现证五身的方式。

（1）观修轮涅无别

此分为：以俱生三法的方式，概述轮涅无别之见；以修持之三要，详细讲述；从三续的方式极为详细地讲述等三部分。

甲、以俱生三法的方式，概述轮涅无别之见：

分为二：即从俱生三法的方式、真实修持的方式。

A、从俱生三法的方式

与三种观修的阶段一样，于上师生起敬信，修持数日（几天）。在这之间，心识放松而认识。复次，外内汇聚的一切法均汇聚于自心，除心之外的外境任何也无有，而心

只要有一点自己的体性就不舍弃清明，故认识所谓“明”为心之性相。如又于彼明观察，那么，就会发现：其种类、颜色、形象等任何也不能获得，即自性空寂。即于明寻找不获得，称为“空”，如此正明之时又空，正空之时又明，如此，明空二者各自谁也无法分开差别，彼称为“无二”“双运”“离戏”“无造”（天然）、“心之体性”，以此的方式抉择，而于彼的状态中无散乱地安住。

尔时，如生起妄念分别，不要连续跟随，而应忆念任何所生起的念想执著分别，其体性为明空双运而平等安住。

对此不仅是义共相，而是自心于双运修持的体验，称为“于见修持体验”，即无论生起显分、空分、双运的体性，此三者皆以认识摄持。

B、从俱生的二十七法的方式修持：

因不通达如此三法（明、空、双运）的力量而飘转于轮回，即：于心性自性清明迷乱而执为真实，故生起贪欲、风内入，“喻”字、右精脉、界精液、血胆病、女魔种、粗大身体；于自性空迷乱而假立为不空，故生起嗔恨、风外出、“呬”字、左血脉、界血、风病、男魔种、粗大语；又于双运迷乱而假立明空各别，故生起愚痴、风住、“啊”字、中脉、界精血混合、涎液病、龙种魔、能生一切粗大之根本——意。

故应断除戏论，于彼的状态中平等安住。如妄念散乱，就于诸不明、不空、明空各别，执著假立为真实，而有如前轮回之种种法和根本。因此，追求解脱者，不可以作如此的戏论，应消除散乱，一心专注于三种性相中随意一种，平等安住。

乙、以修持之要详述

此分为一切法成立唯心、心成立为幻，幻成立为无有自性三种：

A、一切法成立唯心

分为二，以主要的四比喻和支分的四比喻成立为心。

（A）主要的四比喻

此分为四。

a、以睡眠沾染的比喻成立为心分三：

（a）加行三种观修先行。

（b）正行忆念比喻：

即以自己的一个极为清楚的梦境作为思维之对境，而如是思维：这些先前的各种梦境显现，于梦中之时，如同白天的显现，虽现似真实，但于梦醒之时，梦中之事任何也不成立，故不是外面的事；但自己又能清楚体验，故也不是根本无有之事。所以，称为“因心性迷乱而如此显现”，于此起信。

彼和显现混合为，彼梦境的显现和现在的显现有何差别呢？于觉受（感觉）中，梦境也由自己体验，而真实中，现在的此显现也无有真实。如是真实的，那么显现方式应该相同。而对同一显现，又因缘的差别而有中不中意等，如此一天中也会有许多不同的显现。

对于如此所说生起信解，而在彼的状态中安住，是于彼生起决信的状态中，心识放松安住，如起心动念，应想到此和梦境有何差别，牢记认识而住于无分别。

（c）结行分三。

回向：“依于此广大善根而为了利益众生，故愿成佛！”如此发愿。

于彼未证悟者观修悲心：即未通达诸法如梦的有情，被我执紧紧束缚，而于轮回中，自己使自己痛苦，彼等实堪悲悯！如此思维观修。

恒常忆念比喻意义：于白天、住处、朋友、受用等任何显现本身应想为是梦中的显现，如此经常不断地着意修持。

如此从加行、正行、结行的九种方式，于第一种比喻生起信解反复观修，不管时间拖延了多久，如果于第一种比喻未生起信解之前，不要忙着进入第二种以后的所缘（观想）。

此等加行、正行、结行之九法，同样也结合下面诸比喻修持。

于此如依次指示诸比喻的体性如下。

b、因实物的沾染而成立为心

即如同被酒所醉，于任何也无畏惧，或显现喜欢不喜欢和忧伤之事。

c、为疾病所沾染

如同黄疸病患者，所见均为黄色，于同一事物而显现许多。

d、为魔所沾染

如同自己梦魔或其他魔所摄，是无有而显明为各种恐怖之境。

（B）四种支分比喻：

a、重影

如挤压眼珠，那么柱、瓶等唯一之物，也显现为二个，如闭上任何一只眼睛就变为无有，故外境无有，并且因为由自己所见，故也不是根本无有，所以，乃因自己的心性迷乱之力而如此显现。

b、翳障

如同眼患有翳障者，看于虚空中时，能见本来无有的乱发或群蜂。

c、旋火轮

即于细木条的一端点上火，而迅速转动，虽显现为火轮，但彼火于一个地方有时，其他地方则无有。

d、迅速旋转

手伸展，身体于诸方旋转，于是出现地成为天，天成为地等诸显现，依于彼等而了知，外境的如此显现不是由运气、或大自在天、或微尘等所作，而是由于自心的变化。

如同所说断除戏论。彼等如同《金刚幕》中所说：

除了大宝心之外，佛和众生均无有；心识真实之住处，诸外显境全无有。

又如《楞伽经》中所说：“习气搅动之心识，显为真实众显现；不是实有而是心，见境为实是颠倒。”《金刚偈》中“诸法为心性所现”即为所说之意。

B、心成立为幻

此分为二。

(A) 主要的四比喻

a、如幻

如想“心是真实吗？”

不是。比如，对砖瓦和猴子的尾巴等幻化之物，念诵咒语，由此本来无有而显现为马、象和房舍等。同样，由心性种种不同习气迷乱之因，而生起现在自己种种心的显现。如无有习气，就不会生起，故真实不成立，并且，于胜义成就获自在者，此迷乱显现一点也不会出现。

b、比如阳焰

大地的水气，被风所动，从远处看，就显现为流动的河谷。

c、水月

如同明净无云的天空中、月亮升起和清静的水，三缘如合聚时，水中显现出月影，如不汇聚则不显现。

d、如闪电

即空中的水沫和风的缘汇聚时，而迅速显现极为明亮的光线。

(B) 支分的比喻

a、如狮月

于东南方哈热革拉夜晚降雨后，第二天黎明乌云消散时，于大海中显现出无有实质的城市。或如国王狮月的城市附近，有一极为明净的湖中，升起房舍、人和马、象等影



像。

b、如寻香城

是由特别的地方和近云之因，而显现出的城市。

c、如云

空中所显的云丛，最初的来处、最后的去处均无有，皆由地气于空中形成的因而显现。

d、如彩虹

是由日光和云阴影汇聚而显现各种颜色，从远处看能显现，但来到跟前又无任何显现。

由以上的比喻可知，心本身也无有真实的自性，由心性的种种变化之力量，依于种种因缘而生起种种果，如所说而断除戏论。如《喜金刚续》中所说：

自性原本无有生，如是非真也非假；

一切如同水中月，如是了知瑜伽母。

《桑布札》中也说：“如同寻香城，如梦幻阳焰，如同狮月城，应作如是观。”又如《般若经》中说：“从色到遍智之间皆如幻。”也是阿闍黎所说：“是影像之故。”的意义。

C、成立幻化无有自性

分二：显现成立为缘起，缘起成立为离戏（无言）。

（A）显现成立为缘起

a、主要的四种比喻：

（a）如讽诵

是由因缘汇聚所现，是真实的吗？不是，即由上师的讽诵而出现弟子的讽诵之时，不依于上师的讽诵，弟子的讽诵就不会出现，而也不是（上师的讽诵）迁转于弟子。同样，所言（所诟）先后、生死、刹那前后的一切阶段，如不依于前者，就不会出现后者，故称为“无灭”，而前者没有迁转至后者故“无生”，是故，中间阶段“无住”，因无有生死、来去、初中后，故从增损的边中解脱。于所说生起决信。

（b）如灯火

是由于干燥的灯芯、清油和火的诸缘汇聚所生起的显现。

（c）如明镜

一面清除了尘垢的明镜和面脸相遇，而于镜中升起影像。

(d) 如印

用动物角等所做成的印，盖在紫胶或泥上，故显现出与印上的图案相同的影像。

b、支分的四比喻

(a) 如聚光镜

无云晴天、明净的聚光镜、极明的阳光三者汇聚时，能迅速令干燥的艾（火）绒燃烧。

(b) 如种子

此也是《佛说稻秆桔经》中的意义，肥沃的良田，外缘气候暖湿具备，种子无有过失等三种因缘全聚，故能生长出幼苗杆到穗子果之间。

(c) 酸味

就如自己心中有吃过酸果的习气，看见别人吃同样的酸果时，自己的习气醒觉，故自己也流口水。

(d) 如回声

于房子或高大的岩石前，清楚地叫一声，将有如彼相同的声音发出。

此等一切如不依于各自之因，也就不会出现，故无灭，而前面的因又不是迁转到后面的果，故称为无生，于前面七种遍结合。

此等乃是所谓“幻化”的因缘，无有一个是实有的，也不是由因而出现的果，且也不是不依于因而出现果，故成立所谓“无有来去、生灭之义”。如《喜金刚续》中所说：

如此，由燧木和燧砧，以及人手的勤作，而生出火，此火不住于燧木，也不存于燧砧和人的手中，于一切种相遍寻找，一个也无有，是故，彼火即不是真实，又不是假。如此一切法，应如是作意。瑜伽母！

《佛说稻秆桔经》中也说：“就如水中月影像，如此从此到死迁，无灭显现生众生。”

又如龙树菩萨所说：“讽讼灯火明镜印，火晶种子酸回声，蕴聚本生诸结合，无有变迁智者证。”也为阿闍黎（索南则摩）所说的：“外内缘起之道”之义。

(B) 成立为离戏

此分为主要和支分的比喻二种。

a、根本的比喻分四种

(a) 童子的发笑

不知说话的小孩欢喜时，虽有发笑的原因，但不知道言说。

(b) 如哑巴的梦

哑巴虽作了梦，但不能如实说出。

(c) 如瘙痒

如腋窝等一些痒处被他人搔抓，生起痒的感觉但却无法描述。

(d) 根之乐

如性交的快乐体验也无法描述。

b、支分的比喻

(a) 第三的智慧

是于第三灌顶时体验的智慧。

(b) 秘密的结合

是按照下面坛城轮的阶段所讲述，依于手印轮之智慧。

(c) 受用的波浪

于喉间三脉处，避开明点流动和血流动的通道，而按阻风流动之通道，由此所生起的智慧。

(d) 坛城轮

按照下面依于真实或智慧的手印，而生起的智慧。

以上体验也不能描述“是此”等语言。

同样，一切法本来双运或自性无有，而由因缘汇聚的缘起所生，虽能生起决信，但不能说“就是此”，故远离言说（戏论），如是思维，生起决信而平等安住。

彼等之义，也如《喜金刚续》中所说：“非由他说俱生起，任何也不能获得。”

《指示二谛经》中又说：

天子，胜义谛是极其远离一切名言，即：无有差别、无生、无灭。所说、能说、心识和能知的比喻均远离。

多则瓦也说：“无二平等仅为名，于彼名称也无有；无二之名摄持为，于我堪忍瑜伽士。”又《金刚偈》也说：“与空性海的意义不分离。”

彼等以四种方式，三十二种比喻作了抉择。又为了清楚，故汇聚为四种根本的比喻，于每一种又以四法抉择，以此方式修持。

成立为心的比喻之中，以如梦的比喻抉择四法，即：忆念任何一个清楚的梦境，彼本身除心之外，外境真实无有，故为心；彼（梦境）由白天的种种分别妄念之因缘所生，故为幻化；于梦境和觉醒的阶段，如不依于前者，就不能出现后者，且前者不变迁到后者，故无有来去；因此为缘起，彼等虽现似相违（矛盾），但又感觉不相违，并且感觉

也不能如实言说，故远离言说（离戏）。

同样，忆念幻化的比喻中的水月，缘起的比喻中的种子，离戏比喻中的搔痒之乐，而于每一种又以抉择为心、如幻、缘起、离戏而生起决信。彼和显现混合等如同先前结合修持。也于比喻的主要总集为一，生起决信，是依于受用的波浪，而生起俱生的智慧，及彼抉择为心等四法，等如先前一样修持。

如此显现观修为心，故遣除贪著外境之心；心观修为幻化，故遣除于心执为实有之想法；幻化观修为缘起，故遣除执著来去、断常之心；缘起观修为离戏，故内证心性如同虚空一样远离边际。

丙、从三续的方式详细解说

分为三：阿赖耶（普基）因续、身方便续、大手印果续的讲义引导。

A、因续

如此于所依四坛城，以花和花香的方式，能依的心阿赖耶（普基）此本身，以习气或种子的方式，齐备轮涅、因道果汇聚的一切法，彼（普基）与能醒觉的外缘相遇而显现种种性相，虽现似显现但真实不成立，故自性空，正空时而显现，正显现时而空，故称为“自性双运”，对此生起决信，于彼等的状态中专注安住。

这些也如《喜金刚续》中所说：“即彼称之为轮回，此即称为出涅槃。”龙树菩萨也说：

舍弃轮回之，涅槃你不许；轮回无有得，寂静佛所说。

《金刚偈》中也说：“阿赖耶因续齐具轮涅。”

B、方便续

分为于灌顶、道、觉受起信等三种。

（A）于灌顶起信

分三。

a、于坛城混合轮涅

如依照广大宝瓶灌顶，以佛父净化五蕴，以佛母净化五大，以菩萨净化内入处，以女菩萨净化外的入处，以男女忿怒神净化八大支节、头顶和两足掌等即十处净化，以上这些的净基为轮回、能净为涅槃，即：由明观诸净基种种能净之体性（本尊）而观修，故成为轮涅无别。

如按甚深最胜灌顶，于文字“巴嘎”的坛城中，心间的“真昂则康吽”五字为五佛；“朗满帮当”字为四佛母；“布扎”等文字为二十四圣境；元辅音五十字为男女菩萨；八支节、足掌、头等处有10个“吽”字，为男女忿怒神。

于菩提心的坛城，五甘露的精华为五部佛；四大及乐——虚空的自性等，为五明妃（五佛母）；眼等诸根和牙齿、指甲等二十四境的精华，为菩萨；自己身体之境色等诸精华为天女；全身的肢体和肢节的精华，为男女忿怒神。

如按照精华智慧风来说，基位根本的五风，每一种风为主的有九百种，而每一种风为一种佛；彼每一种又以地、水等四大分为二百二十五种，每一种又有相同的佛母；彼本身从眼等流动，以及支分的风九百二十四种，为菩萨和天女；支分的能遍风，住于皮肤和汗毛之间为男女忿怒神。

b、于灌顶混合轮涅

如按照宝瓶灌顶，灌顶之物瓶等和所灌弟子皆生起为五部佛父母，加持入处等，即以三位齐全的本尊给予灌顶，故五大、五蕴、五烦恼加持为五佛母、五佛和五智慧。

秘密灌顶中，由三位齐具的上师所修习的明点菩提心，为三位齐全的弟子给予灌顶，五蕴和五甘露的精华为佛，入处的精华为菩萨，大种的精华为女菩萨，支节、头顶、足掌十者的精华为男女忿怒神的座。

般若智慧灌顶中，于弟子的身体“巴嘎”、菩提心三位齐全，交付三位齐全的手印，以三种想法结合欲乐定，故所依世俗菩提心三位齐全，以“降、持、提、遍”的不失坏而摄持方式给予。

于第四灌顶中，三位齐全的阿闍黎，为三位齐全的弟子，以第四或第五等随意一种方式，而指示轮涅无别。

彼等之净基为轮回，能净为涅槃，此二者通达为一体，即轮涅无别。

c、于灌顶的智慧混合轮涅

瓶灌所生的智慧——外境显空双运；秘灌所生的智慧——心识明空双运；第三灌顶所生的智慧——身体乐空双运的三摩地；第四灌顶所生的智慧——见地极为清净、最胜乐空之禅定。

彼等之净基为所要净化的五蕴和五大，彼等之精华和十风摄持所生的部分是佛和明妃；净化入处和六境（色、声、香、味、触、法六尘），并且由摄持彼等之精华和支分的风九百二十种，所生起的部分为男女菩萨；支节、头足的精华和摄持住于皮毛之间的能遍风的部分，为男女忿怒神的位（座）。

如此三位齐全的彼等智慧之中，显明分、第一至第三喜为轮回，空分、俱生喜为涅槃，彼等又于唯一智慧（心识）的体性中一味无别。如《密集》所说：

总之一切诸五蕴，即为五佛善宣说，

全刚入处此本身，即为菩萨胜坛城，

地大称谓佛眼母，水大即为莽莽吉，

火大即为白衣母，风大即名为度母。

地大称为布嘎士。

又《金刚偈》中也说：“以座等三四种，指示因的灌顶。”

(B) 于道起信

分三。

a、于生起次第混合轮涅起信

于前行积资，所净为先前的业，能净二资是轮涅之因，彼二者（能净和所净）汇聚为修行者的唯一心续，故无别。

以生法宫代表三解脱门，而由解脱出现轮涅二者，以无量宫净化器世间，彼二者（生法宫和无量宫）又由四大所生，并且是轮涅之显现，彼二者一味，瑜伽士观修，故无别。

生起次第仪轨，又有由五现觉生次净化湿生，由明点生起次第净化卵生，由胎生起次第净化胎生，仅以精华词咒所生起次第净化化身。

本尊的身色手帜，也有所净为五烦恼，能净为观修五智的自性——五佛的身色手帜，故能净化。

佛的手足也有左右、轮涅，半跏趺或全跏趺等而坐，为双运，定印为涅槃。座间的瑜伽与轮回相同，彼等也于同一修行者的心相续中无法分别，故为轮涅无别。

b、于自加持混合轮涅起信

风内入“喻”字，所净为贪欲，觉受为明分，果为化身；风安住“啊”字，所净为愚痴，觉受为双运，果为报身；风外出“吽”字，所净为嗔心，觉受为空分，果为法身。彼等通达为一味，即轮涅无别。

c、于坛城轮混合轮涅起信

自己和手印（明妃）的五蕴、五烦恼、入处、境妄念等为轮回；以三种想法加持而进入欲乐定，从而生四喜的智慧为涅槃，彼二者于修行者的唯一相续无别而修持故无别。

d、以金刚波浪道混合轮涅起信

自己和具莲花纹的手印母所依四坛城是轮回，能依乐空最胜的智慧是涅槃，双运故无别。

(C) 于觉受起信

分三。

a、依于不清净的显现而于业因果生起特别的信心

于自相续中，以所依四坛城的缘起，而生起轮回、三界、六道、四生、情器所汇聚

的许多觉受时，应思维：现在自己的身体，在神识未变迁（死亡）之前，就已升起如此众多的种种六道的觉受显现，那么，在死后又岂能不因被业力所牵而领取六道各自的身体和生起六道的种种觉受呢？必定生起，这一切也皆是业力所沾染的自心之显现。即自己正坐于同一地之时，就生起六道的不同显现之故，如此思维而生起信心。

依于这些而于业因果起信，且能断除邪见。

b、依于道的觉受而成立一切道为一乘

由依于四坛城的放收而生起断、常见，物质的我见，执著梵天、大自在天等世间的作者，执极微尘和大种为因，无戏论的我，差别说有，经部和唯识派的见地等许多觉受的显现之时，应了知：这一切皆因风于四坛城（四轮）中运行的方式，而由自己的觉受所生之分别，故是迷乱的显现，于清静、真实中不成立，故乘之差别一点也无有，如此生起信解且观修。

依于此能通达一切道皆为唯一乘。

c、依于果的觉受显分，而于佛生起特别的信解和欢喜

风心汇聚于心间的“啊”字故生起法身的觉受，由风心汇聚心间五部的种子字而生起报、化身之觉受，此即称为“三身之自性”，在如此了知时，这些不是真实的佛，而是觉受显现，成佛时，获得比这些更殊胜难以思议的功德，故佛有难以思议功德之出处。如此思维信解，并且反复生起“自己也获得此果该有多好！”的欢喜想法。

C、从转依（转变）与元成不相违的方式，于果轮涅无别生起信解

因——于所依四坛城中，自性存在着四身的种子，现证时四身任运成就（元成），故果元成。此因和轮回的法性相附故为轮回。自性正是如此，四身难以思议的功德现前，称为存住（依）。以所依四坛城作道而转变（转）为四身的功德，故转依称为涅槃。依于法性是元成，观待功德是转依，故不相违。并且，佛果也由法性和转依的方式而成为无别。于以所说生起决信。如于彼生起了决信，那么，即是闻思之见地达到究竟，也称为“生起了少许由观修所生的智慧”。

阿赖耶因续的引导指示完毕。

（2）为生起道之信解而观修身方便续（即于身体的真实所依四坛城安立）

此分四：为观修瓶、秘密、智慧、第四灌顶道：

① 观修瓶灌顶道

此分为二：生起次第的所作、于此持心。

A、生起次第的所作

进入修行之前，从上师前领取道时的灌顶，修复誓言。如上师不在，就由自己画出修行坛城，详细从事自受灌顶，断除违缘，顺缘分吻合时，进入修行。此又有观修内、

外的生起次第，诵修四十万遍等，尽力念诵，同时举办诵修遍数十分之一“什一护摩”的寂静火供。

B、于生起次第持心

观修外、内的生起次第时，不要被平庸的妄念所中断，而应清楚、善妙、且短时观修圆满之后，以三种决定要作为前行，一切本尊皆是显现而无自性，如同镜中的影像一般明观。尤其于中眼明观，即于彼专注持心。如观想清楚，就在清楚的状态中停止，心又转放于另一物之上，又显明观修。如不清楚，也就于不清楚处停止，心力稍微放松，又观修。如以此方法仍不清楚，就于画像的中眼观看且明观，如果仍不清明，就于自己的额间画上中眼，在前方远近高低适宜的地方摆上一面明镜，对镜而观看自己的中眼，又合眼观修，后又观看，又观修，如此反复修持，故所缘将变清楚。

如此观修，故无论想观修何种对境，都能清楚观想出现时，则是到达了“本尊各自的清淨（纯正）本位”；如想中止清楚的观想，就能消失，是到达“本性（空性）的纯正本位”；依于彼等而生起殊胜的寂止之觉受，是到达“自明（本觉）的纯正本位”。

以如此方式修习道，依于此法所生之见地，守护三种自性，即：于眼等境之上持心，为显现方面（显分）；如任何所缘也不显现，而唯一生起空的觉受是空的方面（空分）；如于烟等标志持心，是双运的自性。修持由彼所生后得之自性的方式，如不生起，诸守护方式，如同典籍修持。

复次，以三只眼作为所缘，如前观修，之后，依次于整个头部、整个身体、座、坛城诸本尊和无量宫、护轮等如前一样观修。并且如同观修中眼的三摩地般串习，至到熟练之间修学。

如此于自生的本尊明观。且将外境的任何一物观为自己的本尊，平等安住，于彼串习和逐渐扩大，并且将自己所见范围的诸显现，观为本尊且串习，复次自己观修的本尊和坛城的范围也扩大，且观修最后周遍一切世界。

复次，观想本尊和坛城的量愈收愈小，成为约一芥子的大小，其中仍圆满观修且显明本尊的坛城。彼等所缘的次第，也以中眼所缘的次第，于串习之间反复观修，虽观修以芥子大的本尊及坛城周遍广大世界，但广大世界未变小，而本尊身未变大，且于芥子未变大的方式观修串习。

彼一切本尊之相，也观修为显现而无自性的体性双运。

② 观修秘密灌顶道

此分为二：能遍窍诀的要点和所遍窍诀的要点。

A、能遍窍诀的要点。分二：

（A）禅定的前行

如上师存在就从上师领取灌顶，如上师不存在就由自己进入领取，如不能由自己进入领取，就依于曼札供和念诵百字明咒，来积聚顺缘资粮和净化违缘罪障。身体净化，尽力修持详细《事业二十二支》或简略《五支净化》的练身运动瑜伽，熟练地净化身体。暂时熟练的量：不出现疲累，且无有病痛，身体轻安。有些人于此时，也可能自然生起三摩地。总之，如长时净化身体，就将长时生起三摩地且不出现障碍。

复次，其他（语、意）二种净化和三种住于要、三种观修，也如前修持。

（B）禅定的正行

所缘的方式虽有众多，但瑜伽自在主认为：“最初汇聚界（聚集菩提的最初阶），以拙火、风、暖相作为引导之道”，故主要为风的瑜伽。

风的瑜伽的窍诀，清静圆满的佛虽说了难以思议的众多法门，但如归总则汇聚为以风的出、入、住，作为道，即：修持命勤风或金刚诵、三种外出的窍诀、二种内满（入）的窍诀、气内住作为道宝瓶气等共七种。

a、金刚诵。分为四：

（a）修持的方便

先修持禅定的九支之后，清除浊气一二次，压阻右鼻孔，从左鼻孔呼吸。如此之后，如前顺利（两鼻自然安适地呼吸）流动。又为了令过失向外流出，故最初从“精勤风”开始，即心专注右鼻尖，当风外出时，应认知气息外出了；风住时，认知气息已安住；风入内时，了知忆念气息入内。于彼专注持心，其他妄念如不生起，是“消除流转的道”；于无缘的状态中专注而住，是“断除贪著的道”；于烟等标志持心是“大菩提道”。生起以上这些三摩地的任何一种之后，为增加效力，故于精勤风（右鼻孔）逐渐延长观修，即：（右鼻孔）气外出愈来愈长，入、住较短，且心也随气息忆念外出长，内入短，内住，故外出愈来愈长。

此时，如想气息不从左鼻孔流动，而从右鼻孔流动，就可用棉花或指头等压阻右鼻孔，修学从左鼻孔流动，如虽阻塞也不能改变流动，可修学观想从左鼻孔流动。这是生起三摩地和改变位置的要点，故从生命风（左鼻孔）开始，心中忆念其入内、安住、外出。

如修学金刚诵，则气内入时忆念“嗡”，住时忆念“啊”，外出时忆念“吽”。如生起了三摩地，则修学令其坚固的支分，于命风（左鼻孔）次第延长，即：于左鼻孔，气息入内愈来愈长，外出愈短。同样，心也忆念长时入内，安住和外出较短。以此，能于内长时安住，且生起难以思议的三摩地。

结行，令风心的勤作放松，按照见地引导的阶段，以三法守护见地，故能生起最胜觉受。

（b）命勤风究竟之量。分二：

其一，所谓“清楚流动”

是能够用眼看见五风从诸鼻孔流动，或于左右、上下的诸孔牵引而流动等，四大的风的出处、颜色、形态、长短的量皆能看见。

其二，所谓“相决定”

是风能于左右（鼻孔）改变（流动），也能从其他根之门发出和阻挡。

（c）观修的功德

成就四种事业：于清楚风流动之时，仅以诵咒或意乐，或誓愿就能成办增业。同样，以水大之风成办息业，以火大之风成办怀业，以风大之风成就诛业。还可令风从别人的命风之道进入，而遍观对方的里面，也就出现知道对方心识的神通。

（d）消除过失

于险地，山塌、雷电等突然的任何死缘也不能障难，即是于寿命稍微获自在。

此法是一切功德的基础，故在标志未出现之前应观修，极其重要。

b、三种外出的窍诀

复次为使风坚固且增加效力而修学外出的三支分。

（1）命勤遮止

由命风（左鼻孔）外出的窍诀分四。

①修持的方便

身体住于蹲坐等禅定的九支先行完成后，头稍微俯下，心专注于鼻尖或左鼻孔，右手结契克印以中指压阻右鼻孔，吸气，从左鼻孔吹出，气息未完全出尽之间，不要吸气，令气息外出无余。于后得（结行），无有所缘和精勤而缓慢进来，如此三种是窍诀。于气息外出支，风不入内是极要。此法能令有过失的气向外发出，从而自然生起无妄念之三摩地。一座结束时，于任何也不分别的状态中平等安住。

究竟的量：气息外出后不再吸气，想住多久就能于外住气多久，气息不进入内而停住。

功德：身体充满安乐，迅速生起无妄念。

除过：能消除上身疼痛，心不欢喜。

不观修此道时，于恐怖处行走或过河时，如能阻压精勤风（右鼻孔），仅令命风（从左鼻孔）外出七次，也决定能消除障难。

（2）用力令气从二者（鼻孔）外出，分为四种。

①修持的方法

如同先前具足禅定的支分，自己的心识专注于眉间白豪处，风之要为：从二鼻孔用力生起，即用力吹出，于外尽忍受量的安住（持），出气时不要进气，极重要。气入内时，无有所缘和精勤地进入，又如同先前一样外出，风要如同先前，如此观修三天左右。之后，心专注于自己前方约一肘高的虚空，复次约一寻高，复次约一矛高，复约一广大山谷，复次约一地方，复次四洲，复次三千世界，最后心专注一切世间界的虚空，或者心识专注观修任何也无分别。

结行，认识见地明空无别的三摩地，而平等安住。

究竟的量相同。

功德生起究竟清楚的体验。

消除过失：能消除一切头痛和眼流血等过失。

（3）从口中连同声音外出

如前具足禅定的诸支分，牙齿合上。

心要：心专注于自己约一寻高的周围的虚空，或于“斯”声持心。

风要：从齿牙之间连同“斯”声出气，于外能忍受量持气，气未出外时不要进气，极重要。

于气进入时，无有所缘而逐渐进入。如有血胆病应出声，寒风病应无声引气，究竟要如前。

功德：身体起居轻快、健壮。

除过：能清除血病后遗症、瘟疫等一切热病。

以上三种方法的增加效力：身结六支炉印，臂膀轮流上提，上风用力发出，下风用力引导，盘肠用力收缩。

于彼发挥效力：以此行道观想蓝风如同熏烟般从头顶下行，从肛门排出，汇聚于下面约一肘处，心于此专注，上风尽量按压，下风稍微收缩，此时，腹部不要外突。

c、于内满的二种窍诀

（1）阻压勤风（右鼻孔），从命风（左鼻孔）充满

身要：具金刚跏趺座，禅定支分九种齐全。观想风密密实实地下行进入于脐间处，如同蛋壳外白内黄的里面。头稍微向前弯曲，以右手中指压阻右鼻孔，从左鼻孔逐渐吸气而充满，头右旋转一次，令风的马——唾液（口水）无声吞下，尽忍受量按压风。一次之中，令风内吸充满不再反复吸入。不能忍受时，心于无有所缘而缓缓放出，是极为重要的要点。

究竟的量：心想住多久能住多久，且无有病痛。

功德：生起难以思议的暖乐。瑜伽自在主的一切觉受也是由此而生起的。

除过：能消除寒病、肿瘤、不消化等诸症。

（2）由口中无声充满

修持方式，如前诸禅定支分齐全，观想所有的风都密密实地进入脐下一蓝色三角形的生法宫的里面，将嘴张开，让风从口中无声地缓慢地长长吸入，充满后，无声地吞下口水，头抖动，下颌压着喉结，尽忍受之量持气。气向外放出时，无有所缘地缓缓放出。结行守护见地。

究竟的量：能不分日夜地持气、压气也无有病痛。

功德：与暖结合而生起乐明。

除过：能消除肾形水肿等腹部之病，尤其是于诸（任何）病处，以风按压如同凿穿该处，就能消除一切大种身体的迷乱。

以上二者的共同所缘：接续先前之后的观修所缘为：观想于脐下一团白色光之中，有一如同朱砂的单垂符（梳子齿）的红色“=”（短阿）字，风密密地进入其中。或观想无有白光，风密密地进入红色啊字，故火焰燃到二指或四指之间。

或观想脐部为红色或黄色的生法宫，生法宫又如大地般广大增长，按压风，观想生法宫越来越广大，最后周遍一切大地。风进入生法宫的里面的广大空间。又观修生法宫成为如海洋般甚深，又压气，观想于肛门之中，生法宫的底端口如同铜号之口一般红亮，且深不见底的里面，风全部进入其中，如此观想持气。又观想生法宫如虚空般高大的里面，一切风进入其中，如此，令心和虚空混合为一体，生起无有边中的最胜空性三摩地。有时，作猫的行为。

以上二种增效：具跏趺坐，二手抓着交叉的脚间摇动，且不禁闭（用力收缩）下风，而引导上风，向下按压，下腹尽量外挺。如此观修能无有皱纹，消除消化不良等过失。

于此法发挥效力的方法：如前一样修持，观想从秘处之脉开始，风如同熏烟一般翻腾向上冒出，不断从头顶冒出约一肘高，心专注于一肘高的青蓝色熏烟，下风尽量收缩，上风稍微按压。此时，腹部也不要收缩回来（腹部的气不能减少）。如出现全身被暖周遍，就随意守护暖之觉受。

如此练习修风和眼不离鼻尖安住，心放松安住。此法即是摄持觉性心的本面。

d、气内住作为道宝瓶气

所谓“和合气”（宝瓶气）是一切道的根本，是生起一切功德之因。此法的观修方法分四。

（1）修持方式

双足跏趺，双手结定印，压于脐下，或分压在膝盖上的禅定的九支齐全完成后，观想于脐下，拙火如同“1”（垂直线）（形如单垂线之“啊”字）具足细、热、锐利、力量之特点。复次，首先稍微收缩下风，之后，以头快抵地的精勤，无有响声音逐渐引导上风观想一切风融入脐间拙火，或任何所缘也不专注而观修。

上风圆满，吞下口水，用力上提下风，上下风于脐处汇和，胃贴背脊，腹部极力外挺，喉颈稍微弯曲，下巴稍压喉结，凡尽量执持。此时，下风收缩，故上风自己止息，按压上风，故下风自然上提。出气时，也不想外去，是生起大宝功德之最胜。

压风的量：即如此诵所说：

最极精进不中断，上品精进六十四，

中等精进三十二，下等精进无一定。

如与座结合，最好的和合持气经常不断，上品每座和合持气六十四，中等每座三十二，下等无有决定观修。且这不是不作为主要的。

如结合每一和合气之量：于膝上每绕一圈，和弹响指一次，作为一次弹指。如此，身体和食物好，信心和精勤大之人每坐无有定数，可以日夜不断地持和合气；较此身体和精勤稍弱之人，以圆满六十四刻作标准，每一座可持和合气六十四弹指；比此更弱的中等之人，以圆满三十二漏刻（相当于二十四分钟）为标准，一座能持三十二响指的和合气；信心和精进最弱者，每座持七或十一或二十一弹指等无有一定。

如能每一天或每一座逐渐增长持气的时间，那么，下等也会变成极上等。

如此，身结跏趺，想持气多长时间都能如愿，从行为的方式作修持，即蹲坐修持，于彼熟练后站起修持，之后，从做事等一切所做的方式也可修持。

结行，守护见地：摄持清明本面和放松摄持本面。

究竟的量：于许多天能持和合气，且仅以身体的动功，即能生起三摩地，或仅忆念就能令下风全部止息。

除过：能消除大种身体的错乱等过失。

功德：不分出定、入定地生起乐空的等持（三摩地），世间和出世间的一切成就全皆成办。

彼等的除障从正文典籍中了知。

B、所遍窍诀的要点

一般来说，观修拙火的瑜伽士，所缘应观想清楚，如所缘清楚，即使风按压虽小，也能生起好的觉受。如不清楚，风按压虽大，仍如自所缘不清楚一般，觉受生起缓慢。而此处，一切燃滴如专注所缘于心间以上，就会生起觉受清明的三摩地，是风按压小；专注脐间以下，主要生起暖乐，是风按压大。一切所缘反复观修，而于唯一所缘摄为观

修之要，是极其重要的。

并且，观修风和拙收火，也应和季节、年龄、病症结合。即：修风于夏天，拙火于冬天，无妄念于春天，如欲生起乐的觉受，应于秋天观修。年青时修风，壮年修拙火，老年修无妄念。又血胆盛修风，风盛修拙火。

彼等修持的窍诀如归总有九种：即不依于轮的五种窍诀，依于轮三种，依于窍诀要点的速道。

a、依于轮的五种窍诀

分为添油灯、梵顶、脉瑜伽、搅茶（乳）棍轮的瑜伽、明点瑜伽。

1. 如添油灯的瑜伽

此又归为修持道、守护见地、随意守护觉受、座数不定、座量不定、观察心境、掌握身体之量、以饮食和行为之鞭激励等八种。

第一、修持道：

身体蹲坐，手结修绳印（即六支灶印），先完成住于关要的禅定九支，以随一一种命勤风寻找禅定的道，即：观想于脐下四指处，“恰”字红黑色，头朝下，为火的自性；脐间有“昂”字红灰色，头朝上，如此清楚观想。将下门（肛门）开合三次之后关闭，故风汇合于下端，触及到三脉交汇处的“恰”字，故火燃烧，接触到脐间的“昂”字，而降下细小甘露流，故如灯蕊添油，“恰”字的火增盛。

观修以上所缘时，如不清楚，也可以合上眼观修，即如同所说一般修持：“清楚专注且短时，拙火加行我修学。”

即在摄持所缘之间，不要吸入风。

如此观想清楚和吸入上风，同时无声吞下风之马——口水，下颌压按喉结，专注观想燃滴如同发梢蓬松之相，且下门上提，适量持和合风（宝瓶气）。

第二、守护见：

是真实三摩地，即：观察由先前的观想所生的任何身心的觉受，故无论生起了十五种觉受之中的任何一种，心皆于彼专注，放松风心的勤作，即身心放松，认识清明或放松且不动摇而安住。心如散乱，则应于修持道的风心精勤用力观修。如此修持道和守护见地二者交替修持，或以修持道为主，于座尾以心中容易产生的方式守护见地。

第三、随意守护觉受

暖随意改变的种种性相等，无论生起任何各种性相等觉受高矮、乐苦，也了知为内之缘起所生的三摩地，不观为功德或过失，且舍去欢喜或不欢喜的分别妄念作为道。

第四、座数不定



没有必需一天观修四座或六座等定数。

第五、座量不定

没有必需每一座上观修二十四数等的量。

第六、观察心境

心中如欢喜时，就观修。不欢喜时，就不观修。因为如欢喜时而不观修则不会产生效力，如不欢喜而观修将成障碍。如同受惊吓的马一般，一旦有一次不欢喜观修，今后也就变成习气，不愿意再观修。

第七、掌握身体之量：

身体如好则观修，如坏则让身体休息且暂时放松，如身体不好时观修，大种身体将出现错乱。

第八、以食物和行为（威仪）之鞭激励：

食物应轻淡且营养丰富，行为举止不要非常紧迫，而应悠闲，不坐于太阳、火和风下，不要出汗，身要以跏趺或蹲坐修持。

2. 梵净的霹雳（梵顶）。分八：

第一、修持道

上师言教：“风的弓及火之箭，击中菩提“杭”字靶，智慧迅速将生起，重复加行不需要。”

所说的意义，即：身跏趺，二手压放在膝上，其他身要与前相同，先行具足禅定九支。

心要：清楚观想：肛门有一风的弓，火的箭具足热、猛烈、锐利和力量，箭端朝着肛门。观想中脉从秘处伸直到头顶之间，上端“杭”字头朝下，充满菩提心。

风要：用力收缩下风，腹的下部紧贴背脊。观想从背后，弓箭上下颠倒，即箭尖进入中脉。

复次，上提上身故弓充满，用力上提腹部下部和下风，眼上视，故此箭沿中脉而上，击中头顶的“杭”字，由“杭”字降下甘露流，如同丝线向下延伸，或如珍珠的颗粒白灿灿的滴下，感觉哪一种容易就观想哪种。观修其降于脐间，下风和上体同时放松。腹部用力外挺（突出）而后腹贴背脊，以此能令上风自己灭止，故不需要特别持气，也不需要特别让气发出，此即是所谓“风止息”的要点。

此时，心如散乱，不需再观修弓箭的所缘，而于心间或脐间以上的明点滴降专注。如因三摩地的强力而昏迷，就于第七节脊椎的外内，以拳头和耳光击打，以此如不能利益，就用泼水、鞭子抽打等，且以八种窍诀之要如前修持。

于后面每座之上，也观修一次弓箭的所缘。

守护见地等如前。

由此瑜伽，主要能生起暖乐。

3. 脉的瑜伽

第一、修持道：

身趺跏等尽量安乐住于身要，其他诸前行也齐全。之后，与风外出相一致，明观右“若玛”（血脉）为火的自性红色，从秘处到右耳之间；与气息内入相一致，明观左“江玛”（精脉）为月亮水之自性白色，从秘处到左耳之间。此二脉皆约中等竹子般粗细。与气息内住相附，明观从秘处到梵穴之间，有自己的中脉，具四种特征：细如莲花茎，直如芭蕉杆，明如油灯，红如紫梗花。如此忆念。

最初修学气息外出越来越短，内入越来越长，往后修学气住越来越长。如此反复修习，心无论住于何处，皆于此处专注观修，对于生起的无量觉受，一切暖之觉受随意等舍。并且，座量等无有一定等如前一样。

由此修持主要生起无妄念。

4. 搅茶（乳）棍轮的瑜伽：

第一、修持道：

身蹲坐，手结修绳印，其他前行同前一样，先行完成。

心要：观想身体中间，从脐部到头顶之间，中脉红色，粗细适宜。明观左右二脉白色粗细适宜。

风要：上风下压，充满左右二脉，故观想二脉之脉结挤压，如同手握搅棍一般搅动中脉。或观修二脉以乳棍绳的方式，缠绕三次而绞合中脉，故中脉的下端，搅动存在于脐间下面的短“阿”字，而出现熠熠光亮的细长的红色火焰。同时，收缩下风，用力令上风和下风合和（持瓶气）。

此法也以饮食和行止（威仪）鞭策，且无有固定的座数和座量而修持道，守护见地，生起任何觉受随意守护等如前。

以此主要生起暖乐。

5. 明点的瑜伽

分为四。

如希望清明，就观想心间的日月合和；如希望安住，就观想脐间的唯一勇士；如希望大乐，就观想秘处乐的明点；如欲体力增涨，就修

眉间白毫种子。

第一、观想心间的日月合和

此为《玛哈玛亚》的密意：跏趺，手压于膝盖上或结定印皆可，住于身要等禅定九支齐全之后。观想心间如同蛋壳的里面，下为月亮，上有太阳，二者约劈开的碗豆大，中间有约芥子大的明点，具足红白之色、明亮之相、乐空之体性等三法。心专注于明点，观想从明点发出“松”之声，故上面的太阳因而出现了一个马尾毛大的小孔。

然后心向下观看，且气息从口中无声充满，经过小孔融入明点。依于此，气息内住时，观想从明点出现一条极细光线，从孔中出来缠绕日月明点六圈半，且尽量压气。不能忍受时，气从鼻孔无声地缓缓外出，且先前的光线于内收卷而融入明点。日月代表方便智慧，明点代表遍基（阿赖耶），由彼所生的光线绕半圈是染污意，六圈代表六识蕴。由如此观修，故能极清楚地究竟生起三摩地所缘，也能迅速生起其他神通。

窍诀的要点如同先前一样。

第二、观想脐间的唯一勇士

除与共同前行相同之外，不同的为：身体具跏趺，观想脐间明点约山绿豆大，白色，相清明，具乐空双运等三法。压阻右鼻孔，令上风从左鼻孔或从口中无声吸满按压，观想融入明点，故脐间生起暖，特别是能迅速生起似沉睡般的无妄念的三摩地，窍诀的诸要同前。

第三、观想秘处乐的明点

前行同前。心要：观想方便（男人）的金刚瓶、或智慧（女人）的“巴嘎”之里面，有一约芥子般大的明点，颜色如红宝石，相乐明，体性双运具足三法，以下门开闭的方式，观想下风融入明点。复次，下门闭上，用力收缩下风而观修。放松时，缓缓放松，如用力放松，明点会失坏、流出，此为续中所说。

如此观修，故产生感觉龟头裂开之乐，如出现明点降流或生起贪欲，就以伸开（停止）的方式守护，心专注眉间，以此平息。此时，如改变（摇动）腹部，能令乐周遍整个身体。

如此观修，故出现呕吐停止，如熟练，则能治愈疾病，此乃《胜乐续》中所说。

其他窍诀的诸要同前。此法主要仅以下风为主，迅速生起大乐三摩地。

第四、修持眉间白毫种子

前行与前一样。心要：观想于眉间之中的头顶处，有一“杭”字，弯曲，面向内，头朝下，放散出如同绸丝的白光，且具乐的感觉。咽舌（小舌）的根部有一白色“耸”字，头朝下，心间有一蓝色“吽”字，头朝上，命勤风向外流动时，经小舌后面而出，触击“杭”字而烤热（干）“杭”，由彼降下甘露流，流到小舌的“耸”字，充满彼字

后，又降下甘露流，满足心间的“吽”字，心于彼专注。

又气息内入时，也如前观修降下，二种降滴与心感受结合。有时，舌根稍微动摇，下颌压喉结，舌尖抵上鄂。如此观修，口水最初开始变浓，之后成为似（半凝固）的酪，之后增多，而出现远离对界的食物贪欲。不要向外抛弃（吐出）唾液乃为要点。如抛弃，身体将会不好且受用变低劣，此为续中所说。

与唯一命勤风相附。

功德：体力极大增强，身体快如马，断除白发和皱纹，且心智清明。

窍诀的诸要同前。

以上所说为五种不依于轮的修法。

b、依于轮的三种

第一、依于唯一轮猛烈道

身蹲坐住于要，诸禅定的其他支分齐全。明观于肛门有业之风，三脉交汇处有智慧的火自性。脐轮的外围六十四瓣，无有文字；内围八脉瓣，有部类的主要（种子字）“阿、嘎、扎、渣、打、巴、亚、夏”八字右旋，于脉轮的中间“昂”字极细微，存在于中间的三角形脉结之中。明观一切种子字颜色为红色。

又观想通过圆形肌开闭的方式，令下风汇合于下端，点燃三脉交汇处的火，彼火触及到脐间的“昂”字，故“昂”字燃烧起约四指高的、暖遍的红色火焰，心专注所缘，逐渐和合风（持瓶气），下颌按压喉结，尽量持气。

以此观修，可能出现脐下的暖热忽然出来，或因乐而昏厥，或凉飕飕，或眉间出现疼痛等觉受，故随意等舍。守护见地等诸要如前。因是迅速生起觉受的所缘，故称为“猛烈”道。

第二、依于二轮迅速道

前行与前同。

心要：于先前的脐轮之上，又观想心间八脉瓣无有文字，口朝下，脐间“吽”字，蓝灰色，如同水银朝下，快要滴下。复次，观想“昂”和“吽”二字之间，有极细的中脉相联。复次，下风又汇合于下端，开合三次之后关闭，故点燃三脉交汇处的火，增添脐间的“安”字，故以“昂”字燃烧起极细微的火焰，经中脉之中燃烧到“吽”字之间，从“吽”字降下极细的菩提心，滴到“昂”字之间，故心专注于红白燃滴之相而观修。

在执持观想所缘之间，如果让上风流转，就如同商人货物未买完而钱却花光了一样，故不要让上风进入（流动）。所缘明观清楚后，缓缓下压上风，用力收缩下风，如用力压上风，所缘可能不清楚，如所缘不清楚，虽压风也不生起功德，故应轻重适宜。如不

能忍受，让风缓缓外出，窍诀诸要如前同。

出现以暖汇聚的所见景相，是五标志和五种标志的标志共十种，前者是以摄持从右鼻孔五大的风顺次流转作依照，而依次出现：烟、阳焰、萤火虫、油灯、无云晴空等五种标志。

后者是以摄持右边的五大的风逆次流动作依照，就依次出现：黑暗、彩虹、闪电、月光、阳光等五种标志的标志。即于出入定二者所见显现，和梦中出现的各种觉受，都应认识，而随意守护一切觉受。

c、依于四轮坚固道

诸前行如前完成。作业之二轮也明观，脐轮外围六十四瓣脉中，有左旋的二组元音十六字母，舍去“哈”和“恰”的辅音字母右旋，内围八瓣同前，且一切字母都为红色，头朝上。

复次，观想心间的八脉瓣于四方，有“宗、喻、章、康”四字，于四隅有“朗、芒、帮、当”四字，中间“吽”字，一切种子字均是黑色，头朝下。

喉部十六脉瓣中，有十六元音字母左旋，于中央有“阿”字，一切种子字均为红色，头朝上。

于头顶三十二脉瓣中，有十六元音字母，字母左旋，从“嘎”到“达”之间十六辅音字母右旋，中间“杭”字，一切种子字均为白色，头朝下。

三脉也同样明观：右“若玛”红色，左“江玛”白色，从脐下直到头顶之间。于中间中脉具足四法，从脐间上到梵穴，如此观修。

复次，以下门开闭之方式，让风汇合于“麦玛”（若玛脉的部分）和“聂玛”（江玛脉的部分）二脉之间端，故点燃三脉交汇处的火，触及到脐间的“昂”字，故风具暖的自性，从右“若玛”脉而上，燃焚心间的种子字之诸界，又经“若玛”而上，焚尽喉间种子字的诸界，又经“若玛”而上，触及顶轮的“杭”字，故“杭”字化为光明，经“江玛”而下，降到喉间，诸种子字如前恢复并增强，又经“江玛”而下，恢复增长心间的诸种子字，又经“江玛”而下触及到脐间的“昂”字，故“昂”字燃烧更猛，中脉稍微分开，以闪电的风的方式，经中脉而上，将心间的“吽”字和喉间的“喻”字皆无碍摧毁。仅一接触就由“杭”字降下极细微的甘露流，从中脉而下，将火逐渐下逼，而于喉间处心专注燃滴而观修。如时间过长，就会压风困难，且有小舌肿之过失。复次，于心间专注观修，如时间过长，就会有心颤抖的过失。

最后于脐上四指处，专注入定，所缘于燃滴，适宜持瓶气而守护，其他与前相同。

d、依于窍诀之要点

分为七种。

（1）灰红火的所缘

身蹲坐，双足交叉，二手交施于上肩，即外身的六支灶，内脉的六支灶，秘密菩提心的六支灶，即十八支，诸禅定的其他支分齐全。

复次，观想自己的身体内空，如同吹气的小肠，无有所出现的地方（突如其来）的红灰色的火焰充满身体里面，心专注于火焰，阻压精勤风（右鼻孔），从命风道（左鼻孔）吸气，尽量压气，心中默念一二等计数，如此持和合气（宝瓶气）十二次，然后交替修持不计数而尽量持气的无有计数的和合风十二次，全部归总有计数和不计数二十四次持瓶气作为每座之量。有计数精勤，即消灭；无计数放松持气即利益。又有计数进入道；无计数守护见地。

不观察心境，即座量、座数未圆满之前，意虽不想观修，也应精进修持；如圆满之后，虽想修也不要观修。不用掌握身体的状况，即使身体不好，没到休息的时间也不应休息；到时，身体虽安乐也不应观修。以饮食和行止鞭策，一切觉受随意等舍，守护见地。四座的确定：上根以三天，中根五天，下根九天，改变所缘，上中之人生起暖的觉受有速缓。复次，为了生起坚固，故改变种种心（观想所缘）之要点。

（2）燃烧的所缘

前行和正行与前相同，又观想二脚掌有红黑色“让”字，复次，以脚趾伸缩的行为，令“让”字燃烧起火焰，从脚踝的底部生起，进入大腿的根部，汇合于秘处，故于锐利、迅速、强大、猛烈的火焰专注所缘。锐利如针尖，迅速如被风吹的火，强力为所触即热，威猛为放散出火花。其他一切如前相同。

前面的观想清楚修学之后，又进入下面。

（3）明点的搏斗（冲撞）

在先前观想的火焰尖端，又观想有约碗豆大的白明点，于其四指之上，又有一粪粒大的红明点，二者于和合风（持瓶气）时，如蛋冲撞，相互接触击打，故全身被细微火花所充满，心专注于此。

令其坚固。

（4）轮的所缘：

观想其秘处的火如同塔子的中轴，端直上去的上面，有明点，于明点之上，又有四辐或八辐的火轮，每一辐又有长短二种元音字母，头全部下垂着，于前后、左右，不接触腹部和背脊二肾。火轮于左右环转，故全身充满火星，如此观想。用力收缩下风，执持和合上风，此是内命柱之要点、中间轮之要点和外种子字安置的要点，即应珍惜此三要。

（5）猛烈火的所缘

于前面的所缘之上，又观想由火轮放散出红黑色的火焰，本性热，自性柔和，充满喉部以下，以如同柏树叶燃火的方式，放散出细细火焰。于其坚固。

（6）以大火为所缘

观想其火焰增盛，故一切身体内外，如同燃烧的铁团一般燃烧。

（7）于一切燃烧为所缘

观想火焰越来越大，故一切显现的实物皆为燃烧的火焰，心于其专注。

结行，守护见地，于座尾，令执持所缘的精勤放松，眼睛径直凝视，故生起无有中边的无妄念的觉受，心安住于此觉受，从而成为双运的三摩地。其他要点与诸前面相同，且诸所缘也是在前面的基础上增加后面的而观修。

以上这些观想，上等观修二十一天，中等三十五天，下等观修六十三天可达究竟。

它们的诸除障方式于正文中了知。在此等阶段，以八种增效来发挥效力，六种教诫之要点也需于此时修持。

如此，以拙火的窍诀作为修持道，且观修获得见地自生的智慧，以此成为最初汇聚界。于这些阶段也需要修持三十守护和诸除障。

（C）观修般若智慧道

分二：详细道和简略道。

a、详细道

分为：前行以三种想法加持；正行以降下、执持认识；结行以逆提周遍，令明点守护无失。

（a）前行以三种想法加持

因为此法是依于智慧明妃，故自己和智慧明妃，皆以四支或刹那的方式，明观为本尊父母；一同诵咒，即尽力念诵本尊的根本咒等。

复次，加持空密，即（自己为佛父）于佛母的空密，不作平庸的所缘，而应观想为从空之中，生起“阿”字，又从其生起八瓣红莲花，花蕊上装饰有“阿”字，如此加持其空密。而（明妃为佛母）对于佛父的秘处不作平庸之想，而应观想为由空性之中，生起“吽”字，由其生起蓝色五股金刚杵，中间装饰有“吽”字。于杵孔中，有黑红色的“呬”字，头朝上，于龟头有珍珠鬘的代替——“喻”字鬘作加持，从“所”字生起连同珍宝的顶。

复次，自己依于智慧的明妃，应舍去平庸的妄念分别，顷刻间于心中生起：“依于此道现证俱生智慧，而获得法身”的希望想法。

（b）正行以降下、执持认识



观看智慧手印的身体，引发欲火，降下明点，认识所生之乐，且心专注安住于所生之乐。如快要失坏（明点），就以“张开的究竟”来守护（尽量张开来保持），即：两手结金刚拳交叉于心间，腹贴背脊，眼珠向上空翻转（张开），如此能够令明点秘藏不漏。此时不作真实结合。在此阶段，随意守护觉受。

复次，以性爱的语言倾诉，用鼻闻手印的体味，吮吸下唇的蜜水等，抚摸身体的上下，用牙齿轻啮和指甲抓捏，拥抱结吻，按摩持白（乳房），等种种身体的接触，如此观想接触，以此点燃欲火等同前。

之后，观想“波拉（男）”和“嘎果（女）”结合，降下明点，观修乐。以尽量张开的方式守护，能够秘藏，不作摩擦的观想结合。

复次，以乌龟的缓行式缓慢摩擦，降下明点，乐快好像要失坏时，观想明点射到上方空中和梵净天、色究竟天等，以叉开的方式守护。明点如难执持时，以上风止息的方便引导，即：左手无名指按压右鼻孔，从左鼻孔吸气充满，整个头和身体右旋转，抖动上身，头摇抖。

如以此执持了明点，就会出现如同根本正文中所说的标志。这时，应认识由乐空双运而生起远离识别的乐之三摩地，而尽量长时守护。

（c）结行以逆提周遍，令明点守护无失

结行分三：明点向上逆提，周遍全身，守护无失。

《a》 明点向上逆提

有身体改变四种，和语心的二种改变，即以六种改变，令明点上升。

六种是：大海夹着顺弥，摄收四洲，持味（舌）就地结合，根的最胜（眼）上行，语力猛励的“吽”声，用力长远引导，射出三摩地“吽呬”的弓箭。

第一，指腹部用力外挺，肚子贴向背脊。

第二，指手足指趾，同时用力收缩，两手握金刚拳交叉于心间，即四腓（两手足的四条腱肉）收紧。

第三，指由舌抵上颚而内逆提。

第四，指眼张开，看头顶上的虚空。

第五，指在吸气之同时，以长长猛烈的“吽”声，令内风向上引导，且逐渐收缩小肠。

第六，是指用以前面加持时所观想的秘密“吽”字，引导“呬”字，以“呬”字提升“吽”字，即观想从秘处逐渐引导到头顶之间。

以上六种应同时修持。

《b》 周遍全身：为：束上风的腰带，抛出索套，身如木杵（臼）轮旋转，小孩的行为。

第一种，是指身具趺跏等，风内吸，尽限度压气，两手用力紧握金刚拳，拳眼向上，以束缚腰带的方式交叉于前后的腰部（用力左绕、右绕）。

第二种，是指仰面倒下，四肢轮流伸缩。

第三种，是指身具趺跏等，二手压在膝盖上，腹部转动。

第四种，在具足上面的身要之上，头部于前方、左右方各侧向振动三次。于四方来回仰倒，气息以“斯”声发出，用力吸气。

以上方式，能令菩提心周遍全身，而生起最胜乐空的觉受。

《c》 守护不失

按照六种滴降守护的阶段修持：

b、简略道。此分为前行、正行和结行三部分

（a）前行

前行控制下行风：

身体诸要具备后，右手太阳左月亮，
交叉压于二膝上，长吽短吽前九次，
于诸左右各三次，三次呼出三次吸，
如此连续作修持，天数清净是第三，
私处将缩于孔中。

以上面所说的方式，修炼下行气的具体方式为：于高大住房中，蹲坐，观想右手为太阳，左手为月亮，以肘弯（拐）接膝盖的方式，手掌交叉，从外覆盖，伸腰。喉颈前勾，向内吸气时，内风以“吽”声开始长长引导一次，完成之后马上又引导一次，随后又极短引导一次，三次应连续作。下风也相同，连续不断地引导三次。尔时，罗刹道（肛门）也同时引导三次。三者每次之后，头朝上仰倒各三次。尔后尽量持风，眼向上张开。

于右边也如此一次，复次于中一次，复次于左边一次，之后又于中一次。之后，从鼻孔向外连续用力出气三次，连续吸气三次。如此于右边三次，之后于左边，如此一个接一个修学。故风极驯服时，于半天，最差者也能于第三天，令秘处消失于孔中，即于下行风获得自在。即使不消失，也因秘处变成极短，而不会失落明点。

如身体不能承受如此方式，就于中央三次，于左右各一次。尔时，如出现头痛、恶心发呕的现象，应放松罗刹道，如出现伤心（悲伤）或大小便禁断，应令上（行风）下行且降低，此极重要。

(b) 正行

正行指示降下固持二者：

作完加持等之后，稍微关闭罗刹道，
二手中指用力嘬，二眼向上翻转看，
以此固持明点后，用力发出哈哈声，
身体也另作动功，以此明点将固持。

按所说的方式修持，即：身蹲坐具要，以三种想法加持智慧手印之后，“波拉”和“嘎果”结合，稍微进去回拖，使明点降下，为让乐不能忍受和固持明点故，罗刹道稍微关闭和外出轮流作。眼不闭上，向上看，两手的中指轮流放入口中，从口中稍不外出，而风向内引导，同时用力嘬（吸吮），即：嘬右手指时翻左眼；嘬左手指时，翻右眼。同时作三种身体改变，明点决定能固持。

或者，唯一以语的引导，以“哈”声，用力引导风之后，全部外出。如此多次修持，最后尽量持气，其他身体的动功，息止上风的方便也应修炼。

(c) 结行

结行逆提周遍：

大象嘿和母虎啸，猛兽呕吐狐狸嗅，脐间心间和喉间，以及头顶依次引，
以解脱印散全身。

所说的意义为：跏趺或蹲座，脚端正置于地上，脚后跟抬起的上面承受身体的重量，随一皆可。两手用力握金刚拳交叉于心间。

心要：观想菩提心从金刚宝之尖端到达脐间。

语之要：在气外出时，同时发出“嘿”声。用“航”音，在气内吸时向上引导，如此连续以风尽量引导。同样，观想引到于心间，以“吹”声发出，以“航”声引导，如此连续多次。观想引至喉间，且连续以“哈哈”声由内引导，观想引至头顶，且从鼻孔数次吸气后，以“嘿”声下到脑后（背后），眼朝上翻而尽量持气。于上面的语引导前后之间也尽量持一次气。

复次，以狮子解脱印令周遍：两手的拇指按压双耳，食指按压二眼，中指按压二鼻孔，无名指和小指之间按闭嘴唇。二肘伸直。首先右旋转，复次左旋，再次，如同钻杆绕圈旋转。之后，用拇指、食指二指，夹着鼻孔用力吸气，且振动头和身体。

在此法的每一座的开始，应具足禅定的九支；在座的结尾，应守护见地，回向善根，对未通达的有情观修悲心等如前结合。

此道的见地是乐空的三摩地，故由认识而令身心放松安住。这就是所谓“中等汇聚

界，以明点乐空为引导道。”

（D）第四灌顶道

分为前行和正行二部分。

a、前行

于幽静，无有阳光和寒冷之地，坐在宽大柔软的坐垫上，依次完成三种前行，三十二种事业的动功，首先从头到尾一次，之后从尾到头一次，最后，从彼中间随意选择一个修完后，再全部完成剩余的动作，如此也一次，即每一座应如此修持九十六种。如修持六座、三座或二座或一座均可。如不能如此修持，也可修持四座或三座五支动功。前行的禅定九支，尽量长时修持。

b、正行。分为三：

（a）命勤等前行的下风动摇的身波浪

首先加行和结行如同先前，持瓶风七次，反复观修直到标志产生。

复次，身波浪的正式观修为：具趺跏，两手压在二膝上，腰背伸直，腹贴背脊，以出气三次，吸气三次的方式按压上风。尾脊骨（骶部）左右下压，轮流缓慢收缩用力提。如用力收缩，吸气的力就会断尽。气外放时，下风先放出。如此无有座数、座量的修持，将会出现身体安乐，心中生起清明的三摩地。

如出现界（身体）错乱（不舒服），可旋转肚子，上身扭转，以“尽量张开”的方式守护，心识升飞空中，有时适当以八种增效发挥效力。此时，如下风放下时，上风如不外出，则是抓着要点（对的）。

（b）语引导静猛的波浪。分二：

《a》 寂静语引导

到幽静之地，身趺跏，手握金刚拳交叉于心间，头前俯快要接触地面，以“唉”声音，从口中无声出气而融化。在内风上提同时，从口中牙齿之间缓慢尽限度（量）引导。同时逐渐用力收缩盘肠和下风。

最后，头朝后仰，眼朝上翻看，尽量压气，不能忍受时缓慢放出，气全部外出后马上又引导。如此前面三次，右边三次，左边三次，如四座修持，每座如此修持七遍。

结行守护最胜乐空之见地。由串习而发出如同管乐之声。

《b》 威猛语引导

身语之要如同先前，不同之处为：以“吽”的音声外引导，逐渐声音越来越大向外发出，达到究竟时，可出现从远处也能听见的如铜号之声。

其他座数量等也同前。

（c）三摩地意之波浪

是依于智慧手印而观修禅定，此分为三。

《a》 净化方便（佛父）的相续

佛父母以三种想法加持后，倾刻间结合。佛父母二者的精华界降到中脉的前端，变成光明之相，从右边“若玛”而去，到达脐间，脐轮如同黎明时的喜悦（因白界的能力故如黎明一般）、如同太阳升起一般明亮（因红界的能力故如东升旭日一般）、如同小叶肺撑展（因风的能力故如吹气的小叶脉一般等三法）。又从“若玛”而去，到达心间，忆念其具足三法。又经“若玛”而上至喉间，具备三法。又从“若玛”至右耳，放散出光明之相，从光明之门放散出殊胜本尊的坛城，于有情的相续给予四灌，器世间成为无量宫，诸有情成为殊胜本尊，一切情器变成为光明之相。

又与放出的光明混合，变成甘露的精华，从梵穴进入，到达头顶，具足三法。到达喉间，具足太阳的万丈光芒。到达心间，自己的相续变成为五身的标志——五种色光明。从清净脉道脐间出来，住于如同先前所观佛母的空密之中。以此，能令所取（外境）分别妄念消失，自在驯服“若玛”脉，于精勤风获得自在，现证无相解脱之门，如此思维信解。

同样，于左边也如此观修，令能取（内心）分别消失，自在驯服“江玛”脉，于命风获得自在，现证无愿解脱门。

同样，中脉也如此思维，故能所二者细微分别消失，中脉净化，于风住获得自在，现证空性解脱门。

《b》 净化般若智慧（佛母）的相续

佛母的三脉修习（净化）的所缘同前，仅观修从左右二脉，到左右二耳孔，不观想向外放射，而从梵穴放收光明，也可做也可不做，都一样。

《c》 净化各自的相续

观想：从佛父的中脉里，精华界变成光明之相，融入最胜顶髻；佛母也同样融入，二者又仅忆念为五身元成。

这些不需要配合五风的出入，也不需要设定每日四座法。

此时，生起何种觉受也无有一定，任何生起何种皆随意守护，故见地一切法极为清净的空性，下固的四喜之觉受于相续中生起。此是最后汇聚界，以无有过失真实（原始）智慧引导道。

这些是考虑到下等之人，而次第交付，即是通过一百二十五方法，加以引导。

有些人舍弃《三现分》的引导，从见地开始守护；也有以三现分、阿赖耶因续、道

方便续四种、以及四道之中的一种开始引导；也有人除因续之外于一切道皆以二种前行，和以见地抉择详略适宜先行之后而修持。虽然有这些，但瑜伽自在主（比瓦巴）主张：生起次第稍微坚固后，仅以身净化和以风的修持为主要。于风和拙火的诸所缘，称为三摩地的因或道；于见地自生的智慧称为三摩地本身，此一旦生起，就是守护。

先前闻思所抉择的见地是有过失的，而此时的见地是无有过失的，或称为比喻的智慧、或称为大手印，是故，如没有因则不会出现果，因——依于风和拙火的所缘，而见地自生的智慧，由道——大手印而生起，故应于因认真修持。

另外，有些人的种性，将前面所指示的一切引导修习了约一年，第四寂静语引导也修习了约一年，复次，以威猛语引导，依于持瓶气，而唯一观修三摩地心之波浪，此是最胜精进的进入。

3.生起殊胜信心

认识三摩地和道的地界论述分为三：以四量和四种耳传生起决信，认识三摩地和地道的论述，转轮成就的标志等。

（1）以四量和四种耳传生起决信

根本正文中指示。

（2）认识三摩地且地道的论述

三种汇聚界。

（3）以转轮指示成就的标志

四种成就。

以这些通达诸人所到达的地界，故应该以此阶段的道交附。

果五身自性的元成，是于果时指示完毕。

道果精华此引导，彼之深义引导文；

深广主柱如是之，讲义隐义善显明。

畏惧浊世消失故，按照传承之窍诀；

隐义遍显善分明，上师空行请宽恕。

此善我等诸众生，此生乃至一切生；

与此深道不分离，佛之四身愿速证。

此《道果的引导文—隐义遍显》一文的书写缘起：鄙人虽有显明至尊前辈的引导文的愿望，但因护法严厉和懒散之因而长时不敢书写。最初阶段，由强烈信解此道的禅修者——释迦绒波，以黄金等礼物劝请；中间阶段，以外内佛典遍净心相续，故具决信和



解脱的言说的智慧者——密咒师札巴绒波和善知识竹巴贝等，以连同花朵的朵玛极力劝请；最后，善知识殊胜的侄儿更嘎益西等众众劝请之下，由密咒比丘索朗江称贝绒波，于调伏一切之年（丁亥年），佛灌顶之月（4月），殊胜的空行聚会时二十九日的上午星宿娄宿时，全部圆满完成。记录者为善知识喜绕多杰和曼殊喜日，善加编辑。

以此书写之善，愿自他的利益容易成办！一切时间地点的修行的障碍全部平息！极为吉祥、善妙！

三种交付的引导文

索南坚赞著

喻所底斯当。

《以十一要交付的引导的显明·开显关要之门》

敬礼诸上师证士！

生起一切三摩地的因与道，以十一种窍诀之要进入，其中，于世间者的道有三种汇聚，第一种，殊胜净习道之要；命勤风等前行完成后，下风动摇，身波浪之要；寂静语引导之要；威猛语引导之要，共四要。

中等汇聚，养护见地大手印的要、八种增效之要、四念住之要，共为三要。

下等汇聚，有四种清净（正确）远离（遮止）之要，三摩地心的波浪之要，二种。

于出世间道十二地，有四灌和三种坛城之要。于究竟道半地，有四种行进融入之要。

即以上面的十一种要进入道。

于修持方面，用前者四种；中等的最初一种；第三（下等）的后面，即以六要修持。分为前行和正行二者。

一、前行

有引导的前行：集资净障；座的前行：三种住于要、三种观修、三种智慧的所作，此九种为详细道。按照上中下三种根器的引导修持。

二、正行

殊胜的修习之要，有三种。

（一）修身

在无有过热或过冷的寂静、悦意之处，坐于宽大柔软的坐垫上，先完成九种前行，《三十二种事业》的身体瑜伽，首先从头到尾修持一遍，其次从尾到头修持一遍，然后从任何一处开始，全部修持一遍，如此每一座修持 96 种。如此相宜修持三座、或二座、或一座。

如想今生获得成就，祖师说是以修身为重要。复次，风（语）心的修习按照《详细道》修持。

（二）身波浪之要

命勤风等先行完成之后，下风动摇，修持身波浪之要为：七种瓶风、十八种拙火的

所缘，按照《详细道》观修。在这些的阶段以八种增效之要发挥效力。即座的增减二种，心的紧松二种，进食轮休，行为悠闲，心的各种要点放散，种种境依为甘露，即八种。按照《难以思议道》，与修持阶段结合。座上中断之后无有观修。

复次，下风动摇正式（正行）身波浪。其后为语引导之要，其后为威猛语引导之要，其次为护持见地大手印之要，第三灌顶的道按正文实如修持。

复次，三摩地心之波浪主要如同正文。

以上这些之中，三种修学为三座，七种瓶气、十八种拙火修持二十五座，身波浪、寂静语引导、威猛语引导各修一座，第三道修八座，心波浪修三座，即以四十二座引导道。

并且所有的加行九法、结行三法，皆结合于一切座中修持。

详道现证引导文，要点教诫十一种；

讲义修持六要点，修持方便简安置。

此《以十一要交付的引导的显明·开显关要之门》一文，由僧人索朗书写。善！

祖师说此法没有言词讲义的惯例，仅是觉受引导。

吉祥。

六要交付的引导之显明·关要的钥匙

索南坚赞编

敬礼上师和金刚空行！

吉祥比瓦巴的主张，虽有广、中、略三种和深、中、浅三种等诸指示，但皆可归为真实的六要，即：于因存在，由灌顶获得，于道串习，于见地生起体验，于成就出现标志，于果真实无余现证等六种。

此之修持分二。

一、前行

有引导的前行：积资、净障二种；座的前行：三种住于要、三种观修、三种智慧的所行，即九种详细道，按照上、中、下三根的引导修持。这是引导次第五部分的前行需要的法。

二、正行

分二：四道依次交付，以宝瓶、秘密、智慧、第四灌顶道交付。

（一）四道依次交付。分四：

A 瓶灌道。分六：

1. 于因存在

座的三种前行，和三种前行完成后，应思维：于所依——身体四脉轮、三主脉，即七种大宝脉之宫殿中，能依——原始普基（阿赖耶）以花和花香的方式存在，于所依和能依二者，轮涅的一切法也以种子和习气的方式齐备。

心中应对此生起决信，于此的状态中专注安住。如生起分别妄念，应了知无论生起任何轮涅的显现，皆是所依和能依身心同时汇聚的内缘起（所现），守护如此之见地。结行：善根回向，以如梦如幻印契，对不通达此见地的有情观修悲心。

2. 由灌顶获得

从上师领取灌瓶。如上师不在，就从与上师无别的坛城所缘领取瓶灌，对坛城、灌顶、阿阇黎、垢清净、道见地、成就、死时、中有、表示、比喻、誓言、果等生起信心。

3. 于道串习

明观身坛城所依和能依一百五十七本尊，以领取中等灌顶的四偈，从唯一水流圆满领取四灌，于意金刚持心，之后依次于脐间秘处、喉间、头顶持心，复次，于境心的本尊十二，到情器显明为本尊之间持心，即观修生起三种自性的觉受。

4. 于见地体验

令先前的觉受体验坚固，即如同正文的六教诫期间一样守护见地，真实自性俱生。

5. 于成就升起标志

忆念：“由观修生起次第道，将生起瓶灌六地外、内、真实性的三种标志所汇聚的如此之功德。”即正文典籍所讲的诸功德，以忆念的方式，于具标志道作串习。

6. 于果现证

了知化身自性元成，即：外境显空双运。于此的状态中专注安住，为真实自性俱生。此又分四：见地、成就、究竟之果所汇聚的四身元成。

B 秘灌的道。分六：

1. 于因存在

为所依——语脉字母，即：于“巴嘎”的坛城有十四字，脐间八根本文字，元辅音五十、一百，能依——普基（阿赖耶）以花和花香的方式存在，等等同前。

2. 从灌顶获得

是从上师领取秘灌等，如前结合。

3. 于道串习

三种修习、七种瓶风、十八种拙火的所缘，按照详细道，于二十五座闭关修持。即于四种自生智慧的任何一种生起之前，反复修持。

4. 于见体验

是将先前的觉受坚固，即如同正文的六种教诫期间一般守护见地，真实自明俱生。

此时，心识如不能明空双运，则应于稍为高宽的住房中，身体等住于要，眼开合适当。所谓“明”为心的性相（相）；“空”为心的自性（性），“无造”为心的体性（体），方便智慧无二双运，如是了知，随意守护。

5. 于成就升起标志

由观修秘灌道，将生起秘灌四地外内……与前面相同。

6. 于果现证

报身自性元成，即通达心识明空双运，为自明俱生。此如区分就成为四身元成，方式如前。

C 第三灌顶道。分六：

1. 因位存在：存在所依——界甘露，即于菩提心的九界的精华四脉（根本）的坛城，能依普基（阿赖耶）等如前结合，于此生起决信。

2. 由灌顶获得：从上师领取第三灌顶等如前结合。

3. 于道串习：于八座闭关如详细道修持第三灌的道，即反复观修生起乐空的觉受。

4. 于见地体验：令前面的觉受坚固，即依照正文的六教诫的时候，守护，真实融乐俱生。此时，身体乐空双运，如以舍去观修外缘去寻找，受用的威力、或秘密的等至，依于任意一种生起。

5. 成就标志升起：于第三智慧灌顶道，般若智慧的二地，外内……如同先前一般修持。

6. 于果现证：法身自性元成，即通达乐空双运，为融乐俱生。如区分就成为四身，如前。

D 第四灌顶道。分六：

1. 于因存在：于所依——三种坛城能周遍且自在的精华智慧风，能依普基（阿赖耶）等如前结合，于此生起决信。

2. 由灌顶获得：从上师领取第四灌等如前结合。

3. 于道串习：闭关八座，依照详细道修持第四灌的道，即：反复观修直到生起最胜乐空的觉受。

4. 于见地体验：令先前的觉受坚固，即按照正文的六教诫其间守护，真实为现空无别（完全净妙）的俱生。

5. 成就标志升起：第四灌顶的道，生起于第四的半地，外、内、真实性的三种标志所汇聚的功德。如此忆念功德，反复生起于具标志专注观修的愿望。

6. 于果现证：自性身自性元成，即：境心汇聚等所摄诸法通达为空，显空双运的俱生。区分为四身的方式同前。

如此，瓶灌以十二种要点，秘灌三十一要，第三、第四各十三要，即以六十九种要点引导道。

（二）以瓶、秘密、智慧、第四灌顶道交付。分四：

A 以瓶灌顶道交付

前行、正行皆与前面相同，除此之外，于道串习之后，复次，唯一以瓶灌也能究竟一切道，是故，其他三者（道）也自然出现，即：于本尊通达为明空是秘密灌顶道；通达为乐空是第三灌顶道；通达为显、明、乐三者之双运，即为认识第四灌顶道。

于果时，四身元成，即：了知境显空、心识明空、身乐空、一切轮涅自空，为化、报、法、自性身，即为自性自明融乐、清净善妙的俱生。其中，每一种身又有见地、成就、究竟果所摄的四身。

B 秘灌道交付

前行、正行三十一座闭关，同前。于道串习之后，种种觉受显现虽现而空，为瓶灌之道；正乐之时而空，为第三灌顶道；双运即为第四灌顶道，如此认识。

C 第三灌顶道交付

于二种前行和正行，修道之开始，增加七种瓶风，在结尾，于四喜的道，认识四种智慧灌顶道。其他同前结合，正行二十座闭关引导。

D 第四灌顶道交付

前行二种、正行，于道串习时，三种修习一座，七种瓶气——身体的波浪、寂怒二种语引导、三种顷刻，各于一座中修持。是故，仅以第四道也能究竟一切道，其他三种

道自然出现，即：觉受显空，正显现时而空，为瓶灌道；正明时而空，为秘灌道；虽然显现、虽然明，但各自体性空，无有微尘由认持所生起的，故乐，正乐之时而空，故第三道；如此，各自的体性空，又不是暂时的，而是原始清净进入，故为第四道，如此认识。

其他四种如前。即以二十一座引导，加行、结行之法如同前面所说，于一切座结合。

详中略和深中浅，二种讲法三类人；

交付要点六教诫，修持无误稍开显。

此《六要交付的引导次第的开显·要之钥匙》由僧人索朗编辑。

善妙！

“最初汇聚界（聚集菩提的最初阶），以拙火、风、暖相作为引导之道”，观修风和拙火，令风返转，故脉结开解，以此令拙火燃烧，融化界菩提心，守护俱生的乐之觉受。于彼如未生起乐，则于中等汇聚界，以明点乐空为引导道之时，令乐生起。最后汇聚界，以无有过失真实（原始）智慧引导道。

五、藏密“科登也麦”（轮涅无别）实修指导

绛央洛德旺波著

向和上师无别之瑜伽自在主比瓦巴敬礼！

此法有二种指示心性的方式：一种是从粗大明空双运及细微妄念上来指示认识的方式；另一种是从细微明空双运及假立的原始俱生智慧上来指示认识的方式。

一、前行

于无人幽静之地，身体以毗卢遮那七支坐法，呼出九次浊气。能否认识自心明智，主要依赖于上师的加持，因此前行应首先皈依、发心和精勤修持甚深上师瑜伽道。

（一）皈依和发心：

我等众生从今乃至菩提间，于上师三宝处恒皈依。

利他成就圆满佛陀位，发心修持甚深瑜伽道。

（如此念诵三遍之后：）

（二）深道上师瑜伽：

1. 明观资粮田：

观想：于行者的前方虚空上，于悦意的供云中，由狮子抬起的法座上，由莲花、太阳、四魔重叠成的坐垫上，有根本上师喜金刚，身为蓝色、八面、十六臂、四足、拥抱佛母金刚无我母，九种舞姿作游戏状。三处眉、喉、心间以三个金刚种子字（嗡、啊、吽）作代表（佛的金刚身、语、意）；五蕴即为五方佛；五大即为五佛母；感官、肢体、骨节、筋脉等即为八大菩萨；身体十处即为十大忿怒明王，诸无漏对境真实显现为金刚天女。于上师周围有无数皈依海众，皆喜悦安住。

诸皈依境，显现而又无自性，应如此观想。

2. 祈祷：

皈处总集上师仁波切，向大恩之法王诚祈请，

无比大恩慈悲看顾我，此生、中有、后世赐加持。

（尽力念诵）

3. 舍离贪著：

将自己烦恼的色身和财富以及怨、憎、亲、疏等一切情感，全部奉献给至尊上师仁波切，祈请加持熄灭能取、所取之妄念分别。

4. 供养：

观想：自己右手持剑，切割自己的身体，以念诵：“嗡啊吽哈火舍”咒语，将尸体变成无漏的甘露；自心显现为本尊神，幻化出无数供养之仙女，供养给上师皈处之海众，祈请赐予一切共同和不共成就。供养的诸仙女融入根本上师身中，以此，上师生起无漏大乐，放射出喜悦光芒。剩余的供品，使六道诸众生皆得到满足。

5. 领取灌顶和成就，以及心安住于真实的状态：

观想：周围的皈依海众皆融入上师身中，又从上师的三处的三种子字次第及同时放出光明，融入自己。由此自己四障清净，获得四种灌顶和一切加持成就。

如此观想之后，行者应了知上师和自心无别，而自心即是明净无灭，无有戏论的胜

义空性。以如此的敬信（信解）作为修行的道用，于此大手印的状态中，远离能修、所修平等安住（入定）。

（一）共同指示

即从粗大明空双运或细微妄念上认识自心。

1. 认识自心明分的本来面目：

身体收紧，心张弛适宜，意识返观内照，以心观心的方式观察自心在哪里，自相续中是否存在能作主宰之心。如果心不存在，则与外境土石等物质一样。如是这样，对自己身体作任何损害，也不会产生痛苦。如果有心，那在身体内、外何处存在？如在身外，从房屋到山河大地乃至整个世界，心在哪里？如果心在某一个地方，应能看见，但是，谁也不能看见，故外界无有心。如果心在身内，则从肢节、头足、皮肤、骨肉等身体各个部分，逐个依次寻找，心又在哪里？从头到足，从里到外地寻找，心在何处？颜色、形状又是怎样？看能否找到，如果不能获得决定，就应于有时，心于外境的苦乐生起猛烈的贪、嗔感受时，在生起的当下，即如同先前一样寻找，此贪嗔之心在哪里？能否找到？

有时，应向上师强烈祈祷，且返观内心，以如此方式，闭关反复寻找，如果这样也不能找到，就用礼拜、经行等强烈净障运动，使身体产生疲劳，再如前一样寻找。如此白天黑夜连续不断地寻找。一旦出定后，妄念、迷乱连绵不绝，心被妄境所转，不能自主，则应用正知、正念去觉察，妄念会逐渐截断，心稍微有清明。

如寻找自心仍不可得，则从世俗概念上来认识自心：自心当下的那种间隔稀疏、起伏波动的细微妄念。此时内心能感觉稍微明亮，稍微清晰，稍微了知，稍微变动，清清楚楚。这种从内心生起的觉受本身，即是心的明分。“明”，称为心的性相，是心的三分功德通达了一分，故称为认识了明的本来面目。

如此决定获得时，心于此境无执著缓缓安住。

（每天四座如此修行）

2. 认识空的本来面目：

如此自心，它不住，赶不走：不让生起，反而生起更多。如于自心的颜色、形状、处所、内外等彻底追寻，那么最初，此心的生处无有，故无生；中间，此心存在的地方、形状、颜色没有，故无住；最后，心清楚去的地方无有，故无灭。即远离生、住、灭三者的空性，无有什么能缘所见物。一旦能够获得决定时，则于此状态中尽力安住。

如果无论如何作，心还散乱，就应向上师祈祷并无有执持地守护，同时应于散乱的体性，凝目直视。如此四座守护。故不仅是理解，而应是从内心真实清楚生起的决信的体验。此时，空称为“心的自性”，即是通达了心的三分功德之一分。

3. 略说于双运的决定：

如此，于心的空分体验时，不是如同天空一样的，什么都没有的断空，而是存在一种什么也能觉知（出现、生起、变化）的“明”（清楚、显明）和“觉”（明见证知）。但对它的本来面目凝目而视时，自性无有任何执著，远离一切相，故于这样的空性获得决定。如此“明”“空”二者，并不是一个舍弃另一个的各自分离，而是当下的细微妄念，远离生、住、灭即为“空”。“空”的知道者，即了知自心无妄念（空）的智慧就是“明”。正“明”的时候即是空，在空的状态，明自然生起的明空双运，应如是决定。

故于明空双运中，无执著、无戏论地自然放松，无有什么所缘所见地安住入定，如此四座守护，不仅只是理解的范围，而应是真正的体验、觉受，当这种体验生起时，不要被妄念、迷乱所左右，妄念刚一生起，就觉知或以直接斩断的方式修持，如此三天、五天或七天，逐日按照上师指示的粗大明空双运作修持。

以上认识的口诀，如能获得通过，则可以改变观修的所缘，作下面的修持。

二、正行

正行有共同和不共两种指示方式。

（二）不共指示：

指示认识细微的明空双运或原始俱生智慧的方式：

对于不满足先前所指示的少数优秀弟子，不能只讲粗大明空双运，因为，心的迷乱部分，也近似明空双运，故抹灭了净与浊、有法与法性的差别，而成为冒充行为，不能究竟。于此，讲授指示甚深弟子释的原因及方式。

于自心本性，自然放松（连同细微的念知），平等安住（入定），如阿底峡尊者所说：“以无分别得通达，名为胜义之通达。”萨班说：“前念后念二者间，光明生起续不断。”喇嘛当巴说：“瑜伽士修持的唯一禅定，是安住于无分别中。”

于前面是将细微妄念假立为粗大明空，而于此阶段，由于认识了妄念，故自心前念已灭，后念未生之间，现在、当下那一段没有妄念的部分，就是能取所取污垢本来清淨的自性光明心，清晰明白。但又不是外道们所说的恒常坚固真实存在的神我，而是自性非实有的空性，而这种空，又“应破除无余之空”；也不是如同小乘的“部分空”“过分空”“断空”等，而是自性真实空，远离能取所取污垢的自性光明双运。如同晴朗的

天空升起的月亮，于基位时的俱生智慧，要如同手中的庵摩罗果一目了然地作守护。

如想“这样的智慧到底是真是假？”从基位上来讲，是假立的名言。如同龙树尊者所说的铜的比喻，混杂有污垢的是真如。于道位时，清净客尘，就会转变成为真实的智慧之性相。

守护方式：从指示开始到入定之期间，按照指示方法，入定时，就像水不搅自清，马不牵引而不行，心自然放松安住，于前后念之间，具明明了了空的自性或空明明，被称为本性或“界”，和于彼感受体验者是智慧。如此“空”和“明”或“界”和智慧无别。故正明的时候是“空”，正空的时候即是“明”，连佛也不能分开二者。故超出一切的心意的行境，远离一切戏论边。应于彼种状态中，以多次、短时的方式安住入定。

又所谓“与观修善分离”，即于妄念浮想未曾生起之前，全心于其他事物上休息。之后，又回到在自然发愣的状态下观察实相，再休息。以这样轮流交替的方式修持。如同对狗抛石头，狗就去追逐石块，如对狮子掷石块，狮子就不会去追逐石块，而是直接咬杀抛石块的人。故，行者不要像狗一样去追逐妄念的石头，而要像狮子不被无边妄念迷乱所转，应去认识把握生起妄念（指掷石头的主人）的真心和觉性（明智），即细微妄念刚冒起，立即生起觉性。犹如海水涌起的浪花，最终又消融于海水中，从明空双运的自身所生起的“轮涅”的各种显现，仅稍加认识，就融入实相之中。

以上教法和所谓“自证”“自生”“自我解脱”等同一意义。在散乱解脱二者之间，如能认识细微妄念，则于实相中解脱，如不能认识，则会被连续的迷乱所转。此极为重要。如同上师萨迦巴钦波所说：“妄念如被智慧降伏，则无有轮回：智慧如被妄念所控制，则无有解脱。”又说：“在法界中，迷乱如能了知，则一切分别妄念、迷乱了知为法性界，无论如何也不会影响修持，虽寻找又哪里能找到迷乱呢？”又说：“不管怎样观修，本身也不分别。一切忆念意识，全部决定于无生法界，无妄念分别即是大智慧，又哪里能找到迷乱呢？”

以上说法，就是修行入定时的守护方式。

出定时的守护方式：起座时，在不失落实相的状态中作回向。举止、行为等一切时处，依于正知、正念。不妄失本性，失落实相状态。这极为重要。否则，于入定时，禅定好像清清楚楚，但出定后，则流于平庸。这样就不会获得什么观修的效力。应该如同罪犯捧着装满麻油的盆子那样，一旦溢出就会被杀头一样，要恒常依靠正知正念，此极为重要。如此于一切出入定时，应像流水一样连续不断精进地修行。一旦于睡梦中如能够认识明空双运，则是修行熟练的标志。

此修法，是从本人所著的《道果弟子释的二位大师密意相同》一书中单独抽出来的。诺德旺波编写。

一切吉祥！

第二编 那诺空行母法类

一、那诺空行母修法讲义

巴登嘎绒旺波钦则著

喻那摩西日班杂咕汝

（敬礼具德金刚上师！）

于一切时，恒常礼敬且皈依三世（过去、现在、未来）一切诸佛之体性——至尊大金刚持罗色加措扎巴江称·拜绒波（明慧海言称幢·吉祥贤）尊者的无比大恩之莲足！祈请赐予加持！

此法为三世诸佛的唯一所行道，是《瑜伽究竟秘密续》之精华，是最胜成就之主——至尊那诺巴，亲自于金刚瑜伽母的面前所获得的此教诫，连印度的婆罗门最胜二师等一切圆满的十二位班智达，以及西藏的罗扎马尔巴等经历了许多苦行的弟子，都未获得此法的传授，而仅仅只传授给尼泊尔的帕唐巴兄弟之教诫。

法王至尊萨迦巴父子所拥有的如海般众多的无上瑜伽及其相属的教诫之中，成为最殊胜的是——不传出寺院围墙的十三金法。其中，最著名的是修习最胜成就而附带出现共同成就的三类红法之精华——至尊那诺空行母，生圆（生起、圆满）次第之教诫。

此法的修持分三：修行所依之人；所修之道；以此道所成就之果。

一、修行所依之人

分为二：可以进入成熟道（灌顶）之人；可以观修解脱道（教诫）之人。

（一）可以进入成熟道（灌顶）之人：

一般来说，应具备续部所说的大部分性相（条件），尤其是最好应从《瑜伽秘密续》勒布巴或那诺巴等任何一派皆可的坛城中获得灌顶；中等应从《胜乐金刚》中任何一种坛城中获得灌顶；最低限度也应按照《喜金刚》窍诀派，于任何一种母续的坛城中圆满获得四灌顶，而具足誓言和戒律。

（二）可以观修解脱道（教诫）之人：

以如此方式，作为指示（介绍）自己的身、语、意三者之中，本来存住着金刚瑜伽

母的身、语、意，在黄丹所绘制的坛城中，完善地获得加持，并且希望连续不间断的修持之人。

二、所修之道：

上根之人：仅以诵修之方式连续不断地修持，基数的念修完成后，精进从事十二日之供养，仅以这些修持，金刚瑜伽母就会在某时，以平常妇女之形象降临，并且由于认识到她就是瑜伽母。因此，瑜伽母就会抓住瑜伽士的手腕，不舍肉身而被携带着空行而去。

中根之人：虽然如此修持，但如任何标志等也未出现，就应在基数的念诵十万遍的基础上，再诵修三百二十万遍。并且，用楞嘎勒之地的树木，与黄丹配合一起制作成修行的工具之后，用黄丹在自己的额间，画上太极图，前往如同纺织厂等有许多妇女聚集之地，以坚固的瑜伽母之佛慢观看妇女时，如果哪位妇女的额间如同镜中升起影相般出现太极图，她就是金刚瑜伽母。因此，就左绕（表示礼敬）等祈请，由此，被瑜伽母抓着自己的手腕带着空行而去。中等依于亲近（近修）、修习、事业三种。

下根之人：不能如此修习，或者虽然修习了，但未能如此出现，那么也不要懈怠，而仍应继续认真念诵观修。由此，一旦从死亡光明法身中生起中阴之时，出现诵修金刚瑜伽母的显现，依于此，从而即于当时，金刚瑜伽母连同空行的勇士等空行众，将此修行者安置于狮子座上，撑起虹光的帐幕，降下花雨，带着一起空行而去，这是真实不虚的。

虽然有如此上、中、下三种，或者极为低劣者，经再生获得成就的善愿之道，但彼等一切共同的修持可分为十一种瑜伽，是哪十一种呢？即如此诵所说：

睡眠起床尝甘露，……如此瑜伽十一种。

此分为二：于所观修之义以闻恩断除增益——生起次第的所做或注疏；修持决定之义——持心之所作。

（一）生起次第的所做：

观修瑜伽之前需要起床，而起床之前需要睡卧，所以首先观修睡卧之瑜伽。

A 睡卧之瑜伽。修习此法又因人之差别而出现二种不同的睡卧方式：

1. 不喜欢戏论，或信解空性之人：就于观修难以思议瑜伽的空性状态中，不为其他妄念所打断地睡卧。

2. 喜欢戏论，或者信解生起次第之人：就观想住房为光明自性的红色生法宫，于此状态中，生起狮子座。自己明观为无有装饰和手帜的金刚瑜伽母之相。在头顶前方有根本上师以勇士金刚法之相坐于狮子座上，于此生起强烈的恭敬和信心，并且在反复明

观上师和自己所现的本尊而不被其他妄念所中断的状态中入睡，夜晚醒来，也不要忘失观想所缘，在清楚明观的状态中入睡。

此修法的净基：是外器世间的坏灭，内情有情之死亡，自他一切没有修持想法摄持而愚痴如同畜生般入睡者，这些即为所要净化之基。

能净（能净化所要净化之基的方法）为：睡卧之瑜伽。

净果（净化之结果）：以清静的显现印契观修，因此而现证果——佛之智慧。

B 起立之瑜伽

因为有如此两种睡法，所以，起法也有两种：在夜晚的最后八分之一时，观想空中所有的勇士和瑜伽母全部手拿鼗鼓，摇动且发出“咚咚”之声，此鼓声朗朗地发出至尊佛父共同的七字咒，或不共的近心咒——空行母的三喻咒之声，以此声音之缘，将行者从睡眠中唤醒。

1. 按前一种卧姿之人：

就观想从光明空性的状态中，以鱼从水中跃起的方式，清楚明观自己为装饰和手帜圆满的金刚瑜伽母之身而立即起来。

2. 按后一种卧姿之人：

在自己明观为本尊，和明观前方的上师等的状态中，观想住房为清净光明（清净代表空性，光明代表智慧）无二的体性——红色生法宫，朋友等观为金刚瑜伽母。于前方的上师生起强烈的敬信，由此，上师化为光明，融入自己，故而观想自己比以前更加清楚。

此法的净基为：外器世间的形成，内情有情的出生，一切自他的喧杂、纷乱的觉醒之显现。能净为：起立之瑜伽。

C 受用甘露之瑜伽：

起来之后，如有条件最好吃三粒甘露丸；中等条件者吃二粒；如没有条件，就对着泡上了一粒甘露丸之酒或自己加持过之酒，念诵“嗡啊吽”以加持，且用左手的大指和无名指在酒上左旋画上生法宫，从中间沾上一滴甘露，放于舌上品尝，故观想整个身体内被智慧甘露所充满，一切的罪障、过犯就如同太阳升起，黑暗自然消除般地自然清净；大乐的智慧于相续（心）中生起；一切甘露的精华融入心间，汇聚于显明为诸佛体性的红色“邦”字之中。因此，此“邦”字变成为具足千万太阳的威光，即于金刚瑜伽母的圣心与自心融为无别的状态中，无言（无戏论的状态）空寂（空落落）地安住。

此法的净基为：自他一切人的饮食之显现，以贪爱作为动机的沐浴，诸外道认为净化身之垢故而能净化心之垢的邪见。不仅如此，还有《律经》等所说的为了清除口中的气味而沐浴等等，如未以修持的想法摄持，就不能成为迅速成佛之因。因此，以彼等一

切的能净——修持品尝甘露的瑜伽作净化，并且，以净果清净的显现印契观修，因此而现证果——佛之智慧。

同样，《瑜伽究竟秘密续》的修持精华——三种欢喜也汇聚于此：即自己明观为金刚瑜伽母，是身之欢喜；因品尝甘露而生起智慧，是从喉间语金刚无量光之处而受用，因是彼之作用，故为语欢喜；于心间的“邦”字和自心无别的状态中，愣然安住（不动放松安住）是意之欢喜。

（二）修持决定之义——持心之所作

此分为三：前行、正行和结行的所做。

A 前行的所作：分四：超越邪道、外道的所作——皈依；超越下劣声闻、独觉的所作——发心；净化罪障的所作——诵修百字明；迅速圆满资粮的所作——供曼札之引导。

1. 皈依：皈依之境（对象）：

观想此住房等一切平庸的显现，消融入本源法界中，又从空性之中生起广大清净的刹土，以琉璃宝石作地基，其上画有金汁的图案，富有弹性（脚踩上很柔软，提起脚又恢复平整），接触时能生起圆满快乐。像这样的地基之中，有八大狮子所抬着的宝座，在种种莲花和月亮的坐垫上，坐有根本的上师——相为勇士金刚法之相。

观想自己面对皈依境而坐，右边为父，左边为母，前方为损害自己的怨仇，于周围六道及中阴的一切有情，如同集市般地汇聚，如此观想而思维：“为了自己和一切众生能从轮回苦海中解脱，不仅是口头上，而是从内心深处皈依。”故念诵：“我和遍满虚空的老母众生……”等四皈依。

如此百千遍地念诵，最后合掌念诵皈依之词。由此，从上师的身体放射出红光，光芒照射到一切有情，净化罪障和习气，圆满二资粮，心变成为无分别法身，身体变成唯一无漏大乐之身——金刚瑜伽母，如同飞鸟般突然飞往各自的刹土。又观想上师化为光明融入自己之后，觉性于无戏论的状态中空寂地安住。

2. 发心：以一切有情作为所缘境，而百千遍地念诵偈颂，最少也应念诵三遍以上。

无量之瑜伽

前行需要皈依。所皈依之境为：观想一切平庸的显现消融于法界，所生起的清静刹土之中，狮子所抬的宝旋上有莲花和月亮重叠的坐垫，其上坐有根本上师相为至尊勇士金刚法，彼本身即是齐具诸皈依境，一切传承上师的心意汇聚为一体，故为上师总集；上师的五蕴（阴，聚会，积聚之义，蕴聚事物的一切差别于一处，故名蕴。色、受、想、行、识为五蕴。）是五部佛的体性，而相为勇士金刚法是考虑到所化，故如此生起显视，

所以是佛宝；上师心续中所存在的一切断证的功德为法宝；外内之处（内能取之根，外所取之境，即眼、耳、鼻、舌、身、意六根，色、声、香、味、触、法六境。）住有菩萨的体性是僧宝，一切空行护法皆以听候上师教旨、赞颂的方式而住，因此上师即是三宝总集之体性。

皈依者：自己面对皈依境，右方为父，左为母，自己前方为主要的怨敌、损恼魔，又观想周围有黑压压的一大片六道及中有的一切有情。

皈依时间：从现在开始，乃至断治成为一味，即所皈和能皈不分离之间。

皈依的目的：自他一切有情于此轮回海中，从无始以来飘转沉沦，并且仍将飘转下去，虽想安乐但不知道方法，故唯一遭受痛苦，为了从此解脱，不用说世间的保护神，就连帝释、梵天等，以及比他们更殊胜的声闻、独觉、菩萨等圣众们，也都在自利方面——断证的功德未达究竟；于利他方面——不精通应机调伏所化的众多方法。因此，不是所依之皈处，而应唯一皈依圆满的佛。

同样，对自他一切有情的乐苦之因果，能不颠倒错乱而如同手掌中的果核一般清楚了知，故拥有全知的智慧，虽拥有智慧和悲心，但如无有能力的话，就如同断臂的母亲看着儿子被水冲走一样。而佛决定拥有从轮回中解脱的无碍能力，因此，对于拥有智慧、悲心、能力的功德圆满之主，认识其拥有功德，而内心确定。因此，无论出现任何善恶、乐苦也不寻找其他依靠和皈依处而只对上师三宝从心、意、识深处虔诚地皈依。此就如同房子和岩洞，虽具有避雨的功能，但如自己的心意不相信而不主动去往彼处，那么，即使口中虽说百千遍的岩洞，也不能避雨，如果无有怀疑地跑去，决定能避雨。同样，如果心中怀疑炽盛，口中虽念百千万遍的皈依，也不能产生利益。

因此，应断除怀疑的戏论，将愿望归总为一，集中心思，自己一边口中念诵，一边观想一切的众生与自己一同念诵，如同自己的愿望一样一切有情也如此意乐，而精进皈依。即以佛为导师、法为道、僧为修道之助伴的想法而念诵：“我和众生……”之时，于诸皈依境作意；

念诵：“于上师……”之时，心专注于根对传承诸上师总集之体性根本上师金刚法；

念诵：“佛……”之时，专注于上师本身蕴界所住的五部佛之体性；

念诵：“法……”之时，专注上师心续中的断证功德；

念诵：“僧……”之时，专注上师外内的入处所住的男女菩萨而皈依。

此法的净基为：无始以来，于许多不应皈依之处而皈依，即一切所积造的恶业，全部以能净此瑜伽之相而修持。

无量瑜伽的正行：分二：由无量发心而成为无量果；彼二者成为唯一体性。前者为八思巴的修法中所说，后者由那诺巴和萨钦的典籍中所出，故如此修持。

B 上师瑜伽

需要观修上师瑜伽的原因，即如《喜金刚续》所说：“非为言说之俱生……”此生获得佛果位，需要通达心性俱生之义，此义从任何教、理、能立的方式皆不能说，即如此诵所说：“远离颜色文字功德喻，不能言说仅以表示示。”不仅超越言语之道，而且遍寻自己身体外内、内脏，外境的山、墙、房屋等任何之处，对于心来说，形状、颜色、认识皆不成立之故，所以无有。

“那么，通达的方便根本没有吗？”“不是的。”即如此诵所说：“那以上师之加持，刹那本身将通达。”“以您恩德之大乐……”如同所说，依靠殊胜上师圆满福德资粮，而通达实相之义。

“积累福德之境（对象），有许多很好的佛和本尊等，为什么只赞颂上师？”

因为诸佛虽然很殊胜，但在积聚众多恶业的此时，不能真实看见佛身，听闻佛语，从而圣心无二的加持无法进入自己的相续。而殊胜上师是依于彼等诸佛化身之加持，以与平庸凡夫种性相符之形象而显现，故能看见真身，获得语之甘露而修持，因此，一时佛的智慧于相续生起即成佛。所以，上师和佛在断证的功德方面虽无有差别，但从恩德的方面来说，上师更殊胜。

祈祷上师的方式也有重楼式的观修、垒环式观修、总集宝式观修。此处是按照戏论微小的标准而观修总集宝式，即：观想前方的虚空中，八大狮子面朝外，所抬的宝座之上，重叠有莲花、月亮的坐垫，上面观想有体性为根本上师，故加持迅速；并且相观为佛，故加持大；凡夫平庸之身相是净基的所依，故于彼无有所净和能净的结合。所以，决定之相观修为佛。彼又虽可观修殊胜本尊的任何一种相，但此处有以上师之语利益弟子的心续之缘起，故而观修为语金刚勇士金刚法之形象，此又有共同的勇士金刚法和不共佛金刚法之形象二种观修，此处是观修典籍中明文所记载的勇士金刚法：

其身色红色，代表上师以悲心爱悯弟子；右手执颅鼓经常发出“咚咚”之声，代表发出乐空不二的法音；左手拿着盛满甘露的颅骨，代表因修持如此之道，故相续中生起大乐的智慧。以彼即是皈处总集的强烈的定信而祈请：“三世一切佛之体性……”

此是其他典籍所说的积聚福德资粮的代替，因由如此祈请，故上师本人从头顶顶髻开始向下，从狮子宝座开始向上迅速化为光明，于心间变成为具足千万太阳威光的光蕴，此光蕴从自己头顶融入，由此上师之圣心和自心融为无别，在此状态中，不要造作，而让觉性于无言（无戏）中尽量安住，是积累智慧的资粮。

此法的净基为：此生以前依于六道中任何一种的身体，而上至佛下至蛆虫之间的许多生世中，积聚的许多以贪、嗔、痴为动机的恶业。能净为：一切高低造业之境，显明为能净上师三皈总集金刚法之相，而一切所积之业，变成能净积聚福德资粮，如此上师瑜伽之相而修持。净果：为现证佛果之智慧。

像这样所要净化的有情，积造了诸恶业之后，粗细大种次第融入而生起死亡的显现，能净化此显现的是以积累智慧资粮作为道。

3. 金刚萨埵的诵修：

与共同母续中所说的修法相同，并且头顶的金刚萨埵大小约自己的一卡，是诸上师们的说法。

4. 供曼札：

与上师瑜伽结合，观修方式为，即如此语所说：“离二讲时三亲训。”

所说的第一亲训：观修不共的上师瑜伽，即多次修持“古沙噜”的积资之后，尽量多修持七堆曼札而供养，如愿意，也可修三十七堆曼札。之后，专注祈请，又加入诸传承上师的祈请之后，领取四灌。

第二亲训：修持上师融入的亲训，即于空性的状态中，觉性尽量安住。

C 自己生为本尊之瑜伽

净基有广大、甚深、究竟三种，于此处是究竟的净基，即：自心俱生的智慧远离一切戏论之边，此本身于上师瑜伽之时，以积聚二资粮之缘，而生起为金刚瑜伽母。其中秘密的瑜伽母是心明空双运远离一切戏论。依于彼之缘起而于脐间的三角形脉结处，由母亲所获得的红界明点的精华之精华，其形象为短“阿”字呈黄柏刺或梳子齿之相。自宗主张具“邦”字之形象，此本身即是内金刚瑜伽母。依于彼，于外面居住于密严刹土（报身佛住地）的俱生受用圆满身（报身）的金刚瑜伽母；南瞻部洲的二十四域，三十二处，自然所住的勇士和诸瑜伽母是刹生（化身）空行母；不仅这些，而且于南瞻部大小洲居住的诸妇女称为业生空行母；由空行母的母亲所生的女儿是种性所生空行母；瑜伽士自己观修为具金刚亥母面臂之像，称为咒生（空行母）。生起彼等之相，且在殊胜上师加持时，指示认识是内和秘密的亥母而生起决信，于彼恒常守护，修持生圆次第的瑜伽，由此能降伏一切外境的化身勇士和瑜伽母，并且依于此，可获得俱生的金刚瑜伽母赐予的加持，从而生起俱生的证悟，所以，即如此颂所说：“加持由上赐予，证悟由下生起。”

在积累智慧资粮之时，于一切显现融入光明的状态中安住是净化死亡。由此观修生法宫、月亮、“邦”字及咒蔓等，放出光明之收放，成为一光团，是净化从死亡光明中生起的中阴。之后，明观面臂之相，是净化出生。

净基：生、死、中有三者。能净：以如此之相作为道。

同样，彼《瑜伽究竟秘密的深要》所说的“自他的净基转变”，自己的净基为：从上师融入的空性状态中，于自己的心间有红珊瑚色的两个重叠的“哎”，变成为重叠的两个生法宫。白衣传承（噶举派）等主张观修外生法宫象座垫，于彼之上内生法宫象立起来。但自宗主张外生法宫为光之自性，根部朝下，开口朝上，于其中间，第二个生法

宫边朝角隅，呈六角形之相。于其之中有月亮，月亮之中有“邦”字，于月轮上面的周边有咒鬘左旋，于“邦”字的前方为三喻咒，之后“瓦萨”“达布”“革支”“也勒”“则班”“勒瓦”“也勒”“则班”“若比”之间每两个配合反着念诵（即念为萨瓦、布达、支革……），之后，念诵“也勒扎吽吽吽 呬呬呬 索哈”，观想最后“索”字紧接着开头的“喻”字，如同珊瑚鬘般地明观，由彼等放射出如同彩虹般的五色光芒，充满整个身内，净化一切罪障、过犯、异熟、实执之身，而观想成为光蕴身。

转变基为：由此自己生起金刚瑜伽母，观想下面，瑜伽士虽住于轮回，但未被轮回的过患所污染，故以八瓣莲花代表；于莲花之中有代表菩提心的庄稼能增长且成熟，故为日轮；于日轮之上为魔鬼“杰谢”（黑色怖畏阎王）和“独称玛”（红色劫相母），其上为自己所显明为一切诸佛总集的体性——金刚瑜伽母；为了表示慈爱有情，故身色红如红宝石般，红而明净，从一切毛孔中放射出智慧的光芒，如同劫火般的威光炽耀。代表一切法于空性中一味，故为一面；代表通达证悟二谛，故为二手；以右手拿着装饰有金刚的弯刀，伸向轮回的下方，代表断除我慢等一切轮回的过失，故以下垂的方式拿着。

获得空行成就的标志为：左手拿着如同月亮般白净的颅骨，其中装满甘露自性的血，于上方稍微歪斜地拿着，从颅骨之中红色的血之甘露流磅礴般地降下；代表大乐的智慧于心续中拥有的标志为：口朝上而享用；因为是智慧空性的自性，故口稍微朝左；代表与方便的黑汝嘎没有分离的标志为：具有八面柄的天杖，长约身高之根部为半节金刚杵，于尖端有十字金刚杵，杵之中间有宝瓶，瓶上为三个干颅骨，顶端为分开的五股金刚杵。代表佛身、语、意难以思议的秘密为：鼗鼓、铃和三股（幅）幡，天杖的根部朝前，尖端朝后，以挂在于左肩膀上的方式拿着。

代表解开遍执之结的标志为：头发如同苍蝇般黑亮，一丝丝整齐且不打结地直垂向下，披满整个后半身；代表五智的功德圆满为：于约十二横指高的扁平的人颅骨上，画有五个干颅骨之影像，于五个颅骨之间，以珍宝串相互连结，顶端为珍宝等头饰，由此之形象于额间的表面下垂着骨蔓的珠链；内之元辅音清净的标志为：五十个完整的干颅骨，由智慧的显现所成的尸发之绳穿着，而形成的骨头之环形项链，从肩头下垂到大腿之间。头顶为骨轮，双耳有耳饰，颈间有三圈骨蔓连结的颈饰，手足各自有钏镯，腰带垂穗，即具备五种骨饰、梵线和灰，代表智慧，并且自己是智慧空性之体性故为人头。

以大悲心摄持众生的标志为：右脚伸展，踩压于“独称玛”之上。“独称玛”身色红色，执持刀颅，仰面倒下的，其贪欲之处——乳房之上面被踩着；代表大智慧于人和法不执著的标志：左脚收屈，踩于俯面倒下的黑色“杰谢”之上，“杰谢”的嗔恨之处头部被与折叠到嫉妒之处胸部；代表十六喜增长的标志：十六妙龄之相。

观想头顶上为部主大日如来黑汝嘎，身白色拿着轮和铃，右脚伸展而坐。部主又有自带和由灌顶印契等两种部主。即一种就如同王子登基时被授予了国政灌顶，才能成为

供境（即由灌顶印契的部主）；而另一种（自带部主）就如有人刚出生就拥有自己的庄园等。此处是观修后一种自带部主，这些念诵文中没有，但必需要牢记的内容。

“自生”而自带，这种与正文典籍相符，如同“对生”喜欢戏论时，举行广大灌顶也可以。

像这样的瑜伽母是共同诸佛，尤其是一切胜乐三十七本尊全部总集之体性。此瑜伽母的咒语：“撒瓦布达达嘎勒”。其义为：一切佛的空行母。因此，观修此空行母就成为观修一切佛，尤其是一切胜乐金刚的坛城，并且念诵此咒就成为念诵一切咒，即由此考虑，故胜乐金刚的鲁派和铃派，在念修瓶生之时，就仅诵修此空行母的近心咒。在六类加持的阶段，是以此的近心咒于一切作加持。

D 清净众生之瑜伽

他人的净基和改变基：即由自己心间的“邦”字及咒蔓，突然放出五色光明，刚一照射到六道及中阴的一切有情，就立即将他们的罪障及习气全部清净，如此观修是净基。这些众生刹那全部变成为乐空无二的瑜伽母，面、臂、装饰、装束圆满，如是观想是转变基。即：因为一切外内情器仅是自心的神变，因此就可以净化和转变，如果不是自心的变化，而是它们自己各别存在，那么就不可能净化和转变。

E 勇士、勇母赐加持之瑜伽

此即是其他处所说的召请、融入智慧尊之内容。其中，身体的手印，即如《胜乐金刚注释续》中所说：“食指勾结……”即两个大指相对着，两个食指勾结状，两个中指指尖相触，其他手指如同燃烧（增长）般伸开的“燃烧”手印。或如《桑布札续》中所说的：“稀有幻化的手印。”

此手印于额间左旋，步伐等经常不做，但两眼上翻，口中念诵空行之誓言“旁”，念诵“旁”时不是短粗的，而是稍微发出“呬、哎、玛”三个字的音调，即有汇聚三种使者为一体之义。而藏语中称为“破裂”之义，即：诵修此咒和手印，如果空行众不降临就违犯了誓言，其头就会裂开之义。

所作观想为：由心间的“邦”字放射出如同铁钩般的红光，从身中直上，经眉间的要门而出，去往一切方向，迎请居住于密莲刹土的俱生报身（空行母），居住于二十四隅的刹生化身，以及一切由众生成为瑜伽母的咒生空行母，即三类使者。所有在上的使者如大雨般不断降下；一切从下而出的空行母，如同夏天大地上的蒸气般不断地冒出升腾；一切从中间降临的空行母如同僧众聚集于大法轮般呼呼地来临。念诵“扎”时，观想彼等全部降临于自己的头顶；念诵“吽”时，观想融入自己；念诵“邦”时，如同水融入水般地与自己成为无别；念诵“伙”时成为无二智慧永不分离，如是观想。不结手印也可以，如愿意也可按照《喜金刚》修持。

之后，结转莲印之的交抱印是代表方便、智慧双运，语中念诵：“约嘎休达……”。

“约嘎”就是瑜伽，而彼之意义也如此诵所说：

方便智慧无有二，是为瑜伽佛所说。

即于方便、智慧无二的大乐智慧，自性清静。同样，一切法也清静，而执取为佛慢（观为本尊），并且觉性于无戏论（无言）的状态中愕然安住。

《瑜伽究竟秘密续》的甚深特点、所谓“混合三类使者”也归总为此，即：自己以仪轨生起为金刚瑜伽母，和一切众生变成为瑜伽母是咒生；居住于二十四隅的自性勇士、瑜伽母是刹生；居住于密严刹土的为俱生。而所有这些（勇士、空行母）皆是由自己唯一的心性而显现彼等种种之相，所有这些于此处汇聚为一体而修持，即如此语所说：“殊胜士夫遍汇聚。”

像这样，以智慧尊进入作为缘，而明观身体之坛城，此也成办了二面母的圆满次第——密咒之真实，此之修持有共同和不共两种，而此法即属于后者（不共类）中仅存的大成就者拉诺巴的弟子释耳传，除了铭记于心中之外，不要乱传于他人。

之后，（披甲）穿上铠甲：也可在前面生起本尊之后，立即披甲，而如按照弟子释，就如用钉子将两块木板钉在一起，同样，为了使本尊与自己不分离，故如此而作（穿上铠甲）。彼又如此颂所说：

本尊以咒之形色，为修行者赐成就。

故体性为本尊，而相观修为种子字。观修在身体的各处，每一月垫之上皆立着诸种子字。即：于口中观想舌之坛城，整个四肢为八大支节——两臂和两手腕、两胯和两脚背等诸处观修各自的坛城。

F 念诵之瑜伽

1. 语念诵

观想身坛城的主尊之心间有两个重叠的生法宫，以及月亮、“邦”字及咒蔓等。由“邦”字放射出无数的红色光明，周遍自己的整个身内，净化一切罪障、违犯。（光明）又从心间或全身毛孔向外放出，供养诸佛，利益有情。三类使者的加持和能力，以及空行的成就，全部以红光之相遍满虚空而降临，不断地融入自己所显现的本尊之“邦”字，故获得加持，如是观想。念诵自己于上师前所承诺的遍数，即不为其他言词所中断且不失落于众多散漫的妄念之中，而专心一意地于所缘不散乱地念诵，即如《胜乐律生》所说：

以不放散之心意，如此方式作念诵；

散于他境之心意，虽诵长劫不成就。

因此，如于所缘专注不离的状态中作念诵，那么不需要很久就必定无疑地出现加持之相。而心如果放逸于无有意义的妄念，那么不管诵咒多少遍也不能出现加持。因此，

许多人未出现标志反怨本尊和上师的教诫，即成为舍法之业。

2. 意念诵

之后，于身要端正的状态中，清除三次浊气，下风仅上提一半之后，上风以如同取土的方式（上身俯下后抬起）般柔和而缓慢吸入，充满之后，于吞咽口水同时整个下到脐下，故观想心间的生法宫、咒鬘连同“邦”字等，到达脐间。又完整地上提下风并尽力持宝瓶气。同时，心中以念诵心间咒蔓的方式，意诵七次或五次，至少也应三次。到气不能忍受时，缓缓自然连续地放出。

此法是依于两种诵修而成办空行的成就，因此，主要应精进于语念诵。

3. 附带圆满次第：

复又，持宝瓶风，于生法宫断除前后两角成为四角之相，角内各有一左旋太极图，猛烈而迅速红灿灿地旋转，心于此无散乱地专注，于无有执著的状态中愕然而住。复又，持气或不持也可以。观想自身为光的自性，在红灿灿的身中央，有竖直的中脉，其颜色红亮，下端插入秘处，上端从头顶如同拐杖般弯曲直达眉间而开口。

如此明观之下端，有如同用朱砂汁所画出的太极，约青稞大，猛力而红灿灿地左旋，心于此专注。因此，太极就如同鸟飞翔一般从中脉中红灿灿地迅速旋转而上，一切显现成为乐盈盈的，到达心间的中脉内，并且用力旋转，心于此专注。

之后，观想于上端刺入眉间的中脉之中，有一白色太极，如同用水晶融化的汁液所画的一样，较小、左旋，心于此专注，故太极逐渐向上，到达顶部的中脉之中。之后，如同鸟从空中降下一般，从中脉之中旋转降下，从而一切显现变成空落落的。降于心间的红色太极之上，两个太极仅接触而不粘合，两者皆猛烈旋转，心于此专注。

此两个太极紧紧地融合，从而颜色白中带红，具有光泽，光之自性，迅速旋转，心于此专注，故慢慢消散。观想其消散变成为与中脉之空无二，觉性于无戏论的状态中尽量愕然安住（分别不出是此、非此、内聚、外驰，愣神呆住的一种心理状态）。

G 难以思议之瑜伽

观想由自己心间的“邦”，突然放出光明，刚照到无色界，整个无色界就如同食盐融入水般，迅速化为蓝光大乐之相，融入自身的上部分；同样，色界情器世间以红色之相融入身体的中部；一切欲界情器化为白光融入身体的下部。因此，整个三界变成为任何也无缘的空性，心整个（缓缓）安住。

自己也化为光明融入心间的生法宫，彼又融入月轮，彼又融入咒蔓，彼又融入“邦”字，彼又融入“月牙”，彼又融入“明点”，彼又融入“拉达”，彼又如同青烟消散于虚空般地整个散去。于任何皆不成立的空性状态中，觉性无有造作地愕然、断然地尽力安住。

此法的净基为：与三世相属的自性一切的死亡显现及一切习气。能净：以难以思议的瑜伽作为道。净果：以清净的显现是佛真实的法身的想法印契且观修，故现证真实之果。

H 行止（威仪）之瑜伽。分为：主要和支分的瑜伽。

1. 主要的瑜伽：

如此从二次第及念诵中起来，进入座间之所作时，观想从空性中，犹如水中冒出水泡一般，自己生起为显空无二的金刚瑜伽母，身上无有装饰和手帜，且为光明之自性。即了知外境一切情器的形色显现，原本存住着显空无别的金刚瑜伽母之佛身。因此，无论看见任何贪瞋之境，都不要去着相分别形色，更不要生起贪瞋；了知一切悦不悦耳之声音，皆是闻空无别的金刚瑜伽母之佛语；无论生起任何念想分别，皆为金刚瑜伽母的意——乐空无别的自性，如是了知而不散乱地守护。

总之，座间的一切行为无不汇聚于此见、闻、觉知等三种，如不能以如此方式，将这些行为转为道用，而仅仅模糊不清地修持一座生圆次第，下座后，一切行为又流于平庸，那么，此人仅仅只有修行的影像。因此，无论如何，也应强烈的警诫，于下座后，不散乱地修持行为的瑜伽母。

2. 支分的瑜伽。分五：饮食、外供、会供、火供和初十的朵玛（食子）瑜伽：

（1）饮食：

如详细修持就按照加持甘露一样地修持，从自己显明为金刚瑜伽母的脐间，燃烧起拙火的智慧火焰，观想供养坐于心间的一切上师本尊。即：观想嘴巴为镇魔孔，双手为浇灌勺，观想饮食变成为甘露而供养，如是观想而无有贪执地受用。

如仅此也不能做到，就（对着饮食）仅念诵三遍“喻啊哞哈伙施”以加持，观想供养心间的汇聚一切诸佛体性的“邦”字，是中等的饮食瑜伽。

如修持简略的饮食瑜伽：自己为金刚瑜伽母，饮食观为金刚瑜伽母，即以本尊融入本尊的方式而受用（饮食），因此不成为欠债，且能成为生起乐空智慧的助伴。

（2）会供：

按照尊者桑杰拜绒波所著的“自入”的典籍而修持，此是净化所有誓言的犯违，以及一切地道的功德向上增长的基础，因此，仅以此道作为修持的精华要点。

（3）火供：

有详细火供和油灯火供二种。也都按照尊者桑杰拜绒波的典籍做修持。

（4）初十的供养：

如作广大供养：就按照“自入”摆设身堆、语甘露、意黄丹的诸坛城，并摆设五供、

世间和出世间的二种朵玛等。前行“自生”之后，升起前方的坛城，于彼供赞、献朵玛等诸所做也按“自入”修持。

如从事中等供养：仅以黄丹的坛城，如果彼也不能成办，就用酒和红檀香汁液混合而画出三角形的生法宫，其中画一明点，由彼“邦”字生起次第四支圆满成办，从事供赞朵玛等。

如仅此也不能成办的话，就用未被男人沾染的少女一个或五个等，以丰盛的饮食令其满足。如仅此也不能成办，就以任何所拥有的密咒之誓言，乃至最低也应念诵两倍，如此修持，即能不中断初十的供养。

欲积聚福德者，于上弦月的十日；欲净化罪障者，于下弦月的十日（二十五日），即最好两个十日或者一个十日也行。不管是详略的供养，都应不中断地修持，如此将成为迅速成办悉地（成就）之因，故应精进修持极其重要。

（5）朵玛：

诵“嗡啊吽哈伙施”连同手印以加持；诵“邦”连同结然烧（增长）的手印，将被空中行走的勇士和空行母所围绕的瑜伽母迎请于前方的空中，观想用他们具金刚光线管孔之舌受用朵玛，故生起无漏的大乐而欢喜。如是观想之后，自己合金刚掌，向上翻开的手印，念诵三嗡咒之后，加上“嗡嘎诺”，五次或七次以供养。

在至尊仁波切的《二面母的修法》和八思巴仁波切的此法的修持中，虽说以朵玛咒“嗡班杂啊让尼吽杂啤班伙 班则打各勒萨玛亚咚支夏亚吽”而供养，但此处是按照前面诸上师们的说法，而如此修持。献上内供和外供念诵：“吉祥金刚空行母……”二颂之后，又：“以此善妙速于我……”“死时……”等发愿，“班则幕。”请受用朵玛的客人回到自己的地方。

如此，一切上、中、下根之人的共同修持，即是此生起次第的十一种瑜伽，如不错乱地修持就将迅速获得空行的成就。此法虽称为生起次第亥母空行，但实际上是生圆双运，因此，比其他法更殊胜，即：其中，上师化为光明融入自己，从空性的状态中，自己生起密咒的本尊，以四支圆满的仪轨修习，是宝瓶灌顶的道。

于心间观修咒轮之后，外生法宫为秘处乐护轮；内生法宫以脐下的短“阿”字代表，故为脐间化身轮；月轮代表心间圆形法轮；以“邦”、以“呀拉热瓦”四字代表的喉间受用轮；以咒蔓代表头顶的三十二脉瓣，因此，是以所依四轮作为要点的秘密灌顶之道。

圆满次第时，依于上空行轮，而修习无妄念；依于下风之轮而修习乐；依于中间咒之轮，而修习暖之诸方便，依于燃烧的火焰而生起大乐的智慧。进而依于彼等般若智慧道所生起的觉受，而于双运离戏的状态中无有执著地愕然安住，即是第四灌顶之道。因此，在一系列的现观之中，圆满具足四种灌顶道之故。

像这样的十一种瑜伽，从认识它们的净基和能净的方式，永远不中断地修持。于上

下两个十日供养和会供朵玛，令其欢喜，并且，基数的念诵应究竟圆满，即仅以此精进观修念诵，在某一时期，金刚瑜伽母就会以普通妇女之相，出现于修行者之面前，认识彼为金刚瑜伽母而获得她授记。再于她祈请，她就会抓住修行者的手腕，不舍肉身而被带往空行刹土，一到刹土，有漏之身体就清净为无漏的智慧，并且金刚瑜伽母作为上师，以甚深之道法摄持，去往许多佛土听法，依于此，从而将获得十三地金刚持的果位，此种方式是上根之人的行径。

如果不能如此成就，那么就作黄丹的修习。首先念诵三喻咒二、三十万遍，令基数的念诵完成后，去到极为幽静之地，三种坛城按照“自入”方式修习，供养朵玛也详细摆设。“对生”的坛城，以四支圆满的方式修习及供赞，修习“对生”和放收，并且完成四十万遍三喻咒的诵修。于每天四座的每一座之后，送走黄丹的智慧尊。

誓言尊（自己）如有条件，每一座都更换一次黄丹，如没有条件，也应一天之内必须更换一次，而收藏保存于好的小容器中，以如此的方式完成四十万遍。之后，寻找一位胜乐金刚的基数念诵究竟的朋友，找一根藤棍，长约两手指尖合于心间两个肘部平举之长度，交予朋友。此朋友也对黄丹诵咒，并且手持此棍。

自己生起金刚瑜伽母的佛慢。用一种名叫“朗嘎尼沙亚”的空筒树，此树生长于尼泊尔等地，或如无有条件，也可用中空的木柱（作为放物之容器），这些木柱约一小卡之大小，善加擦拭。在木洞的底部，平整地放置画有太极图的薄木片。用纸或布将此木柱包上，做出木柱上端的盖子，仅以安息香熏香，而不需要任何特殊的所缘。自己用手拿着此木柱，念诵三喻咒约百遍之后，将先前修习过的黄丹装入于木柱之中，密封口部，令其永不漏失。

之后，于上弦的十日（初十），供养朵玛、详细修持“自入”。黄昏时，与同伴一起拿着黄丹和棍，前往尸林，于此地挖一肘大的坑，将黄丹放入坑内，将坑口善加掩盖令别人不知道，但需加上让自己不会忘失的标志。自己坐于彼上面，以坚固的金刚瑜伽母的佛慢念诵三喻咒。彼同伴拿着棍守护障难，因此自己只作黄丹的念诵，直到亥时之间。

之后，每晚又如前而修行，念诵的时间越来越长：二十三日的夜晚念诵到半夜之间；二十四日的夜晚三分之二的时间作念诵；二十五日的夜晚整晚念诵，黎明时，立即取出黄丹带回家中，将彼放置于坛城中，而详细修习外供、自入等。

太阳升起时，就不需要同伴，自己独自以“古沙噜”的装束，撕开黄丹底部的纸张，将纸上的太极图的印模，印在自己额间。印好后，又用纸将黄丹重新包上，放于左腋窝，令他人不能看见。拿着先前加持过的棍漫游十方，前往如同纺织厂等众多妇女汇聚的地方，以坚固的金刚瑜伽母的佛慢，观看彼等妇女时，自己的太极图图案如同镜中生起的影像般，如果迁移到一位妇女的额间，她就是真实的金刚瑜伽母。因此就不要怀疑和轻视，而应将之莲足放于自己头顶，左绕礼敬等承侍和祈请，故决定于当时，将被带往空

行刹土。此也称为空行的持明，寿量能达到一劫，显现十六岁的妙龄，能以神变前往佛刹土。

是故，自己也能不舍现在的身体，而变成为如此之相，于金刚瑜伽母等诸佛面前闻法且修持，从而地道的功德向上增长，即以此身能现证最胜大手印的成就，这种方式是中根的行径。在如此情况未出现之前，应在精进诵修金刚瑜伽母的状态中，每天清晨，于额间贴着黄丹的图案行走十方。

假如像这样修持，却仍不能成就的话，或者是无暇修持，那么，此生就不能去往空行之地，因此是下根。至于下根之人，也应以强烈的希望，无间断地修持。尤其是死时，虽然必定为金刚瑜伽母所摄持，但更迅速的方便是修持迁识（破瓦）的瑜伽。

此迁识法有至尊父母双身和至尊佛母单身的迁识法，随自己的信解而任选一法，七天之间闭关修持。由此，头顶将出现肿胀、脓血、黄水等标志。并将出现瑜伽士成就空行的标志：禅房上撑起虹光帐幕、降下花雨、发出芳香的气味等起信的标志。如果此时仍猛烈观修的话，就会出现所谓“上迁短寿”，即因观修太猛厉之故，而有太过的过失（会短寿），因此，不要忙乱地修持，而应具足要点。何时一旦死亡降临时，即真实地实施迁识。

其中，观察死兆的诸窍诀中虽说了许多，如：以两手捂着耳朵时，未听到“嗡嗡”之声；上午太阳升起时，背对太阳而坐，若头顶的阴影未出现蒸腾之气；以食指挤压眼睑，未出现红亮之光；以右手握掌对着额间，肘放于膝上，双眼于手腕间观看，看不见手腕等等。虽说以上为绝对要死的征兆，但彼等出现时，不要立即作迁识，而应修持长寿法等经忏以及行善增寿。如此修持，死兆如消除最好，如不能消除就实施迁识，故不需要遭受中阴等怖畏，而决定去往空行之地。

此二种迁识法在于鄂、宗诸师没有的特法，是萨迦后裔嫡传的亲训之窍诀，故应珍持于心中极其重要。

对于以上的内容，虽然祖师为了对所观修之义断除闻思的增益，而细宣说了许多生起次第的解释，但（笔者）仅就心中所记的内容，以归总精华的方式书写。

（三）修持决定之义——持心之所做

有生起次第和圆满次第二种：

A 于生起次第持心

以上师融入自己之缘，一切法融入光明的状态中，在自己心间，从“哎”字到“休达杭”之间，不为其他妄念所中断，以猛烈而迅速的方式观修，语诵、意诵、圆满次第附带观修之后。

首先，想到自己不是平庸之相，而是真实瑜伽母，同时，于佛慢持心。之后，又于

身色红色、一面二臂、装饰装束圆满、住于火焰之中的总相持心。之后，于中眼持心：明观黑眼仁、白眼珠、红红的眼角，如同将左眼竖置于额间，如此明观持心。

之后，依次从左眼到稍高而红的鼻、浅红的鼻孔、稍微张开的嘴，如同发出“黑”声的口型。四十个白净的牙齿，稍有点獠牙。嘴唇如红苹果般好看，颈部有两道半肉的花纹，头发整齐不纷乱地披于身后，两个乳峰丰满硕大。柔软的右手如同红宝石般光滑，伸展拿着弯刀；左持颅骨朝着上方饮用血。细腰、下身丰满，右脚伸展踩着“独称玛”，左脚弯曲踩着“杰谢”，即心于无有装饰的金刚瑜伽母持心。

之后，依次于额间由智慧的显现所成的五个十二指大的颅骨顶饰，每一个均下垂着骨饰的璎珞和半璎珞。头顶的骨轮，双耳的骨耳环，颈间的项链，两臂、两手、两足的骨钏镯，腰部的腰带垂穗从肩头到大腿之间下垂着尸发之绳穿着的五十个干颅骨的项链，以及于智慧的火焰等依次持心。即从中眼到火堆之间，彼等每一种如果观想清楚，就于清楚时停止，如不清楚就于不清楚作停止，即不离所谓“拔出妄念”的要点，故于触见（可以接触和看见本尊瑜伽母）之标志未出现之间而如此修持。

同样，从身体坛城的主尊到每一眷属之间，逐一也依次从中眼到火堆之间持心。想从每一座中起来时，修习如同连串现观所出生的共同难以思议，或修习最胜第三亲训——内之空行。

不共的难以思议的单传，以黄金的曼札等请求之后。修持时，即是成就空行的主要方法，故应隐藏于心中。从以上两种之中的任何一种方式汇聚光明，心尽力安住。由此，自己生为座间的本尊，念诵传承的祈请和吉祥金刚空行母等的赞颂。最后，因《面见空行的善愿文》加持力极大，故于诸修持中，必需要念诵此文。以上这些是生起所依的次第及眷属。

四灌妙道总聚甚深义，具备十一瑜伽之修持；

三世迷乱诸垢能净化，如此修持最胜有缘者。

B 于圆满次第持心：

此是《瑜伽究竟秘密》的不共窍诀。

其中，详细的圆满次第：是从一切《胜乐金刚根本注释续》中所抽出的精要，阿舍黎黑行者所传授的空行文字为“阿拉巴地”，藏语为著名的《四次第》。

中等的圆满次第：是由大成就者金刚铃尊者本人，于金刚瑜伽母面前受学的深法《铃派五次第及加持》。

简略的有大成就者鲁黑巴从阿舍黎夏瓦热巴前受学的圆满次第《三略义》和《中脉》以及《白色胜乐的圆满次第》等，此三种为鲁黑巴所开显之道。

虽然有如此众多，但比他们更甚深、殊胜的是至尊拉诺巴从金刚瑜伽母本人之面前

受学之教诫，称为《至尊佛母的不共之中脉》，此法甚深的原因也如此诵所说：

虽有八万四千法，众多法门之仪轨，

但于身体不了知，佛说彼等皆无果。

即没有着重所依（身体）净基的方便，故不仅声闻和显教乘，就连事部、行部、瑜伽部等诸续中所说的道次第，需经无数劫，也仅能现证十一地，除此之外不能于此生获得双运金刚持的果位。因此，称为“于劣果不作破立（相当于没有）。”所以，着重指示所依四轮方便的圆满次第更殊胜。

并且，四轮的根本又归为中脉，依于存在于彼处的风心而通达无二的智慧之外，能取、所取的分别妄念永远也不可能生起。因此，唯一着重于净基中脉，那么不用多久就能生起无二的智慧，所以是极其甚深的要点。

此法又分为：直接指示法性和间接指示法性二种。

第一、就如熟习大海者，对一位想要认识外面的大海之人介绍说：“大海为蓝色，翻腾着波浪、泡沫，充满鲸鱼等”特征，由此，而以义共相的方式生起大海的性相。同样，依于前方的曼札等表示方便，而指示认识法性心之实相，因此，法性心之实相就以义共相的方式于相续中生起。

第二、如同要认识外面的大海，虽未直接指示大海自己的性相，但却详细讲述了旅途指南，由此进入指南中所记载之道而前往彼处，故真实看见外之大海，从而一切增益自然解脱。

同样，按照无有错乱指示的生圆次第的甚深道之要点而修持，故能表示的比喻智慧于相续生起。再串习所生起的比喻智慧，由此将现证比喻智慧所代表的真实智慧。后者从间接指示法性的教诫，可用三种比喻来抉择同一意义，即：屠夫精通命之要；木匠精通树之要；幻化师精通幻轮之要。

1. 如要杀一个动物时，如不知道它的要害部位，只砍动物的肢体等部位，虽刺遍全身，但因不知道命要，故不能马上死去。而屠夫却知道什么地方是命的关要处，故仅用锥子等工具，稍微用力刺入就能断命。

同样，如不知道净基住于何处之要，虽精进于修道，也不能生起大乐的智慧。反之，如知道净基的要点，虽细微地观想所缘，也迅速地生起俱生的智慧。

2. 在印度南方名为“打各勒巴打”的地方，想砍一种树干的门巴人，拿着斧头虽砍上百千次，但从树的一方砍下时，另一方又长起，不能砍断。而木匠了知此树之要害，于树的输水的要害处，钉入一小孔，不久树干就自己倒下。

同样，以许多不知要点的教理、理由，去向外寻找，但除了能取、所取越来越增盛以外，不能断除妄念，而具足关要的甚深道，仅以微小的方法也能将一切二显自解断除。



3. 如同国王波扎得瓦的门前，有巨大的木头人拿着宝剑的幻轮，经常不断地旋转，所守护里面，有大海的鱼和鲸鱼流动之相。想进入彼处之人，如不知道幻轮之要害，虽百千万遍地使用许多勇猛和寂静的办法，也不能进入。而知道幻轮的要害者，就只需断除一根细丝线，彼幻轮随即停止，而非常容易地进入。

同样，无有要点的精勤虽然众多，却不能令风心进入中脉，而具足要点的窍诀，虽仅有少许，却能令风心迅速地进入中脉。

修持具有如此甚深要点之此道，分为三：基——有法（一切事物）轮回之要；道——观修之要；果——佛地之要。

1. 基——有法轮回之要

诸有情于死亡时，粗细大种连同自性八十烦恼融入法界本源，虽住于死光明法身的状态中，但因于光明不了知为光明的俱生之无明，而又生起中阴的显现。此中阴连一点住分（实质的存在）也没有，仅为飘转的名蕴，如同羽毛被风所吹荡一般，纷乱飘荡十方，且被强烈的幻相所损害。

因此，中阴身就生起寻找身体所依的显现（想法），依于此而执取将要投生的六道的造业之胎。其中，以积聚投生为人之业，而如同梦境的显现般看见父母二者时，以自己投生男女的缘起，于女贪爱且于男嗔恨，或于男贪爱且于女嗔恨，而入胎成为男性或女性。

于母亲的胎中，父亲的白界的精中之精华，约三粒元根种子般大，母亲的红界精华之精华，约三粒元根种子大，连同中阴的识混合为一体时。于乐空无二的状态中，虽生起一切二显消失的光明，但因于彼不认识，故如同昏厥一般昏厥七天。

之后，感觉远离一切“是此”之言说（戏论），由于出现了此感觉，而生起了于离戏执为离戏之执著，从而于脐中，形成如同破成百分之一的马尾毛般大小的中脉，以及形成所谓“阿拉哈达”的不坏文字。

又感觉一切显现空寂，任何皆不成立，因而于空落落的空寂产生执持，故形成右边的“喏玛”血脉，如破开百分之一的马尾毛大小。

又于彼明分执著，故“江玛”精脉也如前一样形成，即生起由明分放散的许多妄念，依于此形成由“江玛”脉分出的所有脉瓣。由执著空寂所生的不相同种类的许多妄念，依于此，而形成“喏玛”脉所分出的所有脉瓣。由贪著双运而放射出许多种类的分别妄念，以此作为缘而形成中脉所分出的一切脉瓣。于彼等之中间，形成经络、骨、肉、血、皮等，且逐渐发育增长，即：疱位、凝酪位等胎儿住胎的十位次第圆满，经九月或十月而分娩。

于所有脉瓣之中依于风心的来去，故所有能所二显的分别同时生起。如此彼等无数脉全部也都归为中脉，于彼作为关要故能迅速生起无二智慧的方便，于《胜乐本续》的

第一章说：“上中下三种使者。”

即外、内、秘密的上、中、下三种使者之中，此为内之最胜使者——中脉；中等使者为：“布扎”等二十四境之脉；下等：是量等三千五百万毛孔的细脉。将这些称为使者的原因：就如同于世间，迅速办理国王之事情者称为：使者、信使或差役。同样，此处也为了迅速生起无二智慧而取名使者。

上、中、下的意义为：于其他细脉作为修持之主要，故大乐智慧暂时生起，是故这些细脉为下等使者；较此，诸二十四境之脉更迅速，故为中等；而中脉比此更迅速，故是上等。同样，瑜伽士于特殊（节庆）之时日：“诸具种母常供养。”

所说之义为：外、内、秘密的具种母，此处为内之最胜具种母，即是供养中脉。并且共同的续部《清净名赞续》中说：“打开无明蛋壳孔。”

即诸不知窍诀之要者，中脉不能打开，因此是无明的蛋壳，而此处以上师的教诫将彼之孔打开，即心风汇聚于中脉，故是生起觉性智慧的方便。

总之，内之最胜实执具种母——中脉打开，即能生起乐空的三摩地，净基一切脉的主要是中脉，一切轮的主要是脐间。

2. 道——观修之要：

从心间至尊佛父之体性——“巴胜达”或称为“春天”，呈现大乐智慧之体性——“吽”字五分之一的形相。所谓“春天”之意：就如同在世间，冬天寒冷，夏天有雨水和冰雹等，而春天寒热适中且以绿树、花朵等一切增长的缘起，令诸有情快乐或爱恋居多的时候。同样，以此作为关要，即能生起大乐智慧，故取名为春天。

犹如出现春天，需要大地、水等变暖一样，同样，能激励心间春天的，也是存在于脐部的至尊佛母的体性——脐间的三角形脉结，连同红界精华之精华，具黄柏刺和梳子齿之相的短“阿”，或自宗（本派）称为具“帮”字之形相的“打拉嘎”（即“明点”之意）。

虽称为“春天”或“明点”或“内之黑汝嘎父母”。但暂时先将至尊佛父的体性——“巴胜达”放下，而作重于至尊佛母的体性——“打拉嘎”，故究竟的净基——秘密的最胜使者，即是所谓一切法的实相无言难以思议之意。

甚深的净基——内之最胜使者——中脉作为要之方便有两种：有喜欢具贪使者、喜欢离贪瑜伽道二种。后者又有风心汇聚于中脉的瑜伽，汇聚之后作观修的瑜伽二种。

（1）有风心汇聚于中脉的瑜伽：

于禅定的坐垫上，跏趺坐，手结定印，大指相对挤压腹部，背脊伸直，下巴稍压喉结，眼专注于眉间前方或鼻尖，愣然而看等具足毗卢遮那七支坐法。

从皈依到意诵之间，或者从上师与自心融合的状态中，一刹那清楚地显明为装饰、

装束圆满的金刚瑜伽母，整个身体为红灿灿的光之自性。于端直的身中央，中脉粗细约中等竹箭，上端到达梵穴，下端到秘处。于中脉之左右，有“若玛”和“江玛”二脉粗细如麦秆，上端从梵孔弯转开口到达两鼻孔，下端与中脉平行，三脉仅接触而不粘合，明净光明之自性。三脉于脐间合成为一孔。于空洞洞的孔中，观修有一红黑色“让”字，暖的自性，约粪粒（羊粪）大。

之后，首先令心专注于左鼻孔而呼出浊气，然后于右鼻孔。再后于中间（两个鼻孔）。又从左两次，即九组（九节佛风）。清除浊气后，下风以通知的方式稍向上提一半，上风如同取土的方，紧压于脐下。复又，下门开合三次，心中观想下风圆满上提于脐间，且持上下气（宝瓶气）。观想由上下两种风吹“让”字，由此，“让”字整个变成为火焰，故脐间的诸脉孔皆成为红红的、热热的，心于此专注，清楚忆念且无有执著地愣然安住。

如妄念生起时，即明观“让”字。如果所观之相不清楚，暖就不能生起，故最初应该观想清楚；如无有不执著地安住，就不能成为生起大乐智慧之因，因此，将和外道的拙火无有区别。

从如此的状态中，执持（宝瓶气）直到生起强烈的风痛等之间而。之后，如继续执持就将成为障碍之因。因此，应柔和悠闲地，以令鼻毛不动的方式将气自然放出。如不上提下气，就不会生起风的功德，故应在经常上提的状态中，如同先前一样地观修宝瓶气，每座尽力持气修持二十一遍等，由此，脐间暖热增长或整个身体的暖热生起时，“让”字燃烧火焰之间如同先前，以如此燃烧的暖热，将七十二万脉，以及一切量等三千五百万毛孔的脉中所住的一切浊界，自然逐渐变干。

诸精华是明点水之自性，故于“若”“江”二脉之中乐盈盈地降下，而满满地充满脐间的空孔，心于此专注。又以稍微上提下风之缘，“若”“江”二脉的下端进入中脉内，一切明点在中脉中整个地上升。从头顶到秘处的中脉之中，全部充满白界精华之精华，如同明净的水银之色，仅忆念就能生起大乐的智慧，心于此专注，觉性无执愣然安住。并且，风也如同先前一般修持。这些是中脉打开的窍诀，即风心汇收于中脉的瑜伽。

（2）汇聚之后作观修的瑜伽：分为二：住于风身，修习安乐的瑜伽；住于心，修习空的瑜伽。

① 住于风身修习安乐的瑜伽：

之后，“若江”二脉和中脉之中的明点如同彩虹般地消散。唯一存在的中脉之上端，从头顶如拐杖般地弯曲，开口到达眉间。于眉间有一颜色班杂的三角形生法宫，开口朝眉间，细根刺入中脉之中，孔穴中有明点。在生法宫后开口之内，如同五色融为一体的明点，放出各种色光，约小豆般大，大乐的自性，光亮亮的，心于此专注。如愿意也可以修持瓶气。

由如此观修，故于眉间出现乐盈盈、或阵痛、或冷洩洩等任何一种现象时，观想明点从眉间旋转而上，到达头顶的中脉之中，如同明星升起于山巅，光灿灿的，心于此专注。于彼处（头顶）也出现如同先前一样的标志时。又观想从彼明点之中，间隔地降下粗约白丝线、如同水晶融化之汁液的大乐自性之明点。于中脉中乐盈盈地下去，到达喉间、心间和脐间，依次于大乐的状态中持心。

最后住于秘处的八瓣红莲花形之中，于中脉的下端，红色生法宫开口朝下，细根刺入中脉内。于彼（生法宫）之中径直而下，故下到秘处的莲花之外约两指半的地方，心于此专注，觉性无戏论地安住。

如此修习，如出现界（精液）滴漏、或乐受难以忍受时，就从降到半指、一指、二指等之量逐渐延长，按照自己的能力而观修，如此必能消除（漏失等过失）。

② 住于心修习空的瑜伽：

从眉间的白毫处，如同先前一样地观修明点，到牵引到头顶之间皆相同。之后，由于彼专注所缘之力，故由此实然放出如同彩虹般的出五色光，被此光所照触的整个身体，从头顶开始，依次消散为如同彩虹般的五色光明。由此放射出更大的光明，一切情器顿时成为五色之光明，心于此专注，觉性无戏论地安住。

彼等光明消散于虚空中，或又汇聚融入自己，彼融入头顶的明点，彼又如同彩虹消散于虚空般融入法性，如此观想，觉性于无戏论中安住。又由此状态中，自己刹那显明为本尊，最初如同虚空中出现云彩般地出现头顶的明点，之后，逐渐生起本尊，如同先前一样地观修。

因为如此观修，故出现身体轻安，手等于日光下观看时，内、外透明。并且，于外境也会出现无数虹光竖立于禅房等标志。为了令觉受坚固，首先应在从前因太冷或太热而不能坚持的地方，重新坐下观修，令自身一切万有直接成为彩虹，而作为坛城所依，于无戏论中安住。

先前风腾起时，生起一种难以忍受的寒冷，而现在，寒冷的感觉消失了而生起大乐的觉受，如此之时，又来到火边、烈日之下、水中等地，也如同先前一样修持。

之后，让朋友等人，用棍不是非常痛苦地打击自己，此时，如同先前一样专注所缘，如生起大乐的觉受时。又以棍用力击打，或用兵器等打击也不会出现过失，反而生起大乐智慧之时。最初可修行秘密行，且令三摩地坚固。然后逐渐修持遍胜一切的行为，即与本尊所授记的手印结合（双修），从而迅速获得具足三身、七功德的（佛）果位。

像这样，生起次第及念诵是成就空行的主要方便，而圆满次第中脉则是成就最胜大手印的殊胜迅速的方便道，因此，应精进于双运修持。

经常的修持方式，按照修法里所说而从事，于意诵之间修持，即从中脉打开到住于心之间，或者简略的，不观修中脉打开也可以。总之，由光明刹那生起为本尊而修持内

之空行，又生起座间的本尊，即如法修持传承的祈请、发愿。

无数使者主要遍动脉无漏最胜大乐以供养，
无戏实相通达此近道，无妙上师语教之精华；
无数续部精华二次第，道之究竟上师之引导，
无量诸佛赞颂此深法，无边福德具足之行径；
如此真实诸佛金刚持，平庸所化眼中嚙巴尊，
老父恩德之主语甘露，心中莲花开放故书写。
此语为夏族之东波瓦，巴登嘎绒旺波钦则名，
至尊上师之奴所书写，此善上师教法愿增长。
以此也愿甚深弟子释的教法弘扬兴盛于十方。
吉祥。吉祥。愿吉祥。

（四）古沙噜积资

此法既不是如同国王等具财富者以财行善，也不是如圣者声闻、独觉等的观修无戏论空性之善，而是有戏和无戏二者皆不是的自宗（本派）积资的供养、回向。

此之修法为：首先观想自己心间有一拇指大的金刚瑜伽母，经中脉之中从头顶远远发出，到达前方虚空中的根本上师之下身，瑜伽母看着自己尸体，而思维到：“自己往昔所取无数的身蕴皆无意义而空耗，此次为了让身体有意义而供养轮涅的诸宾客。”故而，瑜伽母右手拿着弯刀，从尸体的眉际、两个耳际仅接触就将整个颅骨切下，用右手将颅骨放于前方由三个干颅骨所自然形成的三角炉灶上，以右手的剑从左右脚开始到内脏之间切割，放入颅骨锅中，故观想颅骨中充满肉山、血海、骨堆。

观想颅锅下面有一“央”字和“让”字，由“央”字生起风，由“让”字燃起火焰，故颅锅中的诸物沸腾，变成为甘露海，其色白净，芳香味甜，接触能生起圆满、安乐，用其涂抹死尸也能复活，涂抹干树也能生长等，对于具足功德、能力的甘露以六种子字加持，而从自己心间放射出拿着颅骨的仙女，用颅骨从甘露海中舀取，收放七次供养根本上师，是为了获得和合七支的需要。

又观想从自己心间放射出量等传承上师的仙女，各供养三次，故传承上师心欢喜，又放射出无数仙女供养所有上师、本尊、佛、菩萨、勇士、空行、财神、守藏神等众，

故他们之圣心住于无漏之安乐。同样，又放射出无量的仙女供养守护白品善法的土地神，又布施六道及中阴的诸有情，又布施一切与自己有冤孽宿债的怨魔、仇敌，故他们一旦接触、品尝此甘露就获得解脱，心意变成无妄念法身，身体变为无漏金刚瑜伽母，而去往佛刹土。颅骨及甘露等于无缘的状态中，少顷安住。

然后，七支曼札等尽量多供，念诵《听闻海等》的四灌祈请文之后，于根本和传承诸上师以请求赐予四灌的方式：

眼睛凝视，故诸传承上师依次化为光明，佛金刚法也化为光明，融入根本的上师，又专注祈请，故由上师额间的“嗡”字放射出白光及“嗡”字咒蔓，从自己的额间融入，整个身体之内被白光和诸种子字所充满，获得宝瓶灌顶，净化身垢，获得化身果位；

由前观修生起次第道，同样，由上师喉间的“阿”字放射出红光及“阿”字的咒蔓，融入自己喉间，整个身体被红光所充满，获得秘密灌顶，净化语垢，获得报身果位；

又从上师心间的“吽”字放射出蓝光及“吽”字的咒蔓，从自己的心间融入，故整个身内被蓝光所充满，获得智慧灌顶，意障清除，获得法身果位；

又从上师的三处（额、喉、心间）放射出白、红、蓝三色光明，照射到自己的三处，故获得第四灌顶，身、语、意三门的障垢清净，获得自性身的果位。佛身、语、意的加持全部进入自己的相续，如是观想。

又专注祈请上师，故上师从坐垫狮子座开始由下往上化为光明，从上师的顶髻开始由上到下整个化为光明，故成乐盈盈明亮的红光之相，越来越近地来到自己上方，从自己的头顶进入不断融入心间的“邦”字，故“邦”字就如同吹肥皂泡般越来越大，从而自身整个成为“邦”字。同样，住房、山谷、三千世界整个变成为“邦”字，最后，“邦”字也如同虚空中的红云一般，红灿灿地消散，之后，上师与自心融为无别，于自心观为上师的本来面目的明空双运大手印之状态中，尽量平等安住。

其中，最初感觉上师和自心无别为明分；于此觉性不特别执持，松缓放松为空分；于这种状态本身不做破立、取舍而平等安住，即是所谓的“双运”或“离戏”。

四种灌顶每一种都有一种智慧、一种觉受、一种体验，分别为：喜的智慧及圣喜、离喜、俱生喜等四喜的智慧。故应以猛烈的精进修学，直到对体验生起决信。

（五）至尊单身佛母的破瓦观修

如希望观修至尊单身佛母的迁识法，从难以思议起来之间均相同，不同之处为：由彼的状态中，自己变成至尊母的身体，从脐间到头顶之间，中脉粗约中等的藤边，尖端

越来越粗，如同风的“香卡”，对着梵孔，有灰蒙蒙的天窗。

中脉的下端有三角形的红色生法宫，与中脉无别的三角，分别朝着脐间和两肾，并且尖端到达秘处，于生法宫之中有自己的心性红色“邦”字，约粪粒大，快要飞起，于自己头顶前方的虚空中，有狮子抬着的宝座，于莲花、日轮、月轮，“杰谢”和“独称玛”重叠的坐垫上，有自己的大恩根本上师所现的至尊金刚瑜伽母之身形，住于智慧火焰之中，被三处的勇士、空行、护法所围绕。于红光帐幕之中，降下花雨，竖直的彩虹，熏香弥漫等，与真实的空行相同。

如此观想、念诵自己的一切身体和受用全部供养：

“嗡班泽约给勒沙巴热瓦惹阿刚 巴当 布贝 杜贝 阿洛给 根得 勒威得 夏打阿吽 嗡班泽约给勒沙巴热瓦惹嗡啊吽！吉祥金刚空行母……”

按照下面所出而赞颂：

“祈请三世一切佛之体性上师至尊金刚瑜伽母，加持我抛弃我执之心意……”

如前一样祈请，下风经常上提，故“邦”字从中脉之中径直上去，从梵穴处融入上师至尊母的心间之“邦”字，如是观想而心无执著地安住。又与吸入上风同时，观想“邦”字从至尊母的心间降下自心的“邦”字，从梵穴经中脉道进入，到达生法宫之中，如是观想而持和合气，不能忍受时，气从鼻孔放出。

又生起前面的所缘，修持三次等之后，观想自心的“邦”字降临于脐间，上师至尊母化为光明而融入自己，光和十字金刚杵如前明观，以上为练习。

正式实施迁识法时，如出现确定的死兆，为了修复誓言，就于黄丹的坛城请求上师加持，或自己自入领取，抛弃诸财物，于任何也无贪著的修持此窍诀，即：自心“邦”字融入至尊母之心间，随即观想至尊母及眷属去往空行刹土，本源法界与觉性融合。

在平常的修持，观感以十字金刚杵加封于头顶，最后念诵：

愿以此善速予我，迅速成就空行母；

所有众生一无余，以此安置于佛地。

死时怙主勇士空行众，手持花朵伞盖及宝幢；

歌舞妙音器乐以供养，带我去往空行之刹土。

（六）不共难以思议的亲训

敬礼上师和至尊金刚瑜伽母无别！

此法为不共难以思议的亲训，从自己显明为金刚瑜伽母的脐间开始，即于端直的身体之中，中脉上端粗细如藤边，在其右边上端为“若玛”脉红色，于左上端为白色“江玛”脉，此二脉粗约中等竹箭，三脉平行到达头顶之间而弯向前方。

中脉的顶端穿入中眼之间，其他二脉的开口于二鼻孔，中脉的下端有心性的体性——约拇指大的瑜伽母，清净明亮，光之自性，快要飞起，由此放射出一个如同小花般小瑜伽母之身体，从“若玛”脉之中如闪电般地上去，到达右鼻孔的顶端，之后，身体从青稞般大又变成小如日光尘大，于一切佛观喜供养，一切有情的罪障净化而成为金刚瑜伽母之身。在吸气同时汇收回来，而融入存在于右鼻孔的瑜伽母，彼二者（两个瑜伽母）从左鼻孔之中进入经“江玛”脉而下，融入脐间的金刚瑜伽母，此是所谓练习，修持七次或五次皆可。

由脐间的瑜伽母放散出光明，照射到身体，一切肢体化为光明而融入身体，身体也化为光团，瑜伽母也以急忙空行上升的方式而降临，脐间以下的身体融入三脉之中的小空行母之身体，“若江”二脉的顶端融入小空行母的双足，中脉的顶端融入小空行母的头顶，来到心间，故彼以下的身体和三脉融入小空行母的身体，同样上到喉间，也如此融入。上到头顶，整个身体和三脉全部融入彼小空行母之身，彼本身（小空行母）如同流星或大力士的飞箭一般，去往心能想到之虚空，而无有执著地放松安住。

又如同飞鸟从空中降下般落下，而到达脐间处，此时观想身体和脉全都又显现，对此修法，诸“宗巴”称为“瑜伽母的小迁识”“鄂巴”称为“瑜伽母的小死”，但不管怎样称呼，此瑜伽母的教诫乃是修持的精华，且迁识也是此时。

所以，恒常主要于此精进修持是合理的，此是身心不分离汇聚为一体而迁转，故也没有上迁短寿的过失。因怕忘失此教诫而遗憾，故以自己明心所记而书写，请上师空行们宽恕，恒常祈请大悲心守护，尊者上师索南确培的法教治下的最边的一位（自谦为最小之弟子）阿旺记录。

秘密！一切圆满！

二、至尊金刚瑜伽母成就法精萃·空行妙道

绛央钦则旺波著

上师金刚瑜伽母，足莲恭敬头上顶。
依于彼之快速道，如愿获得空行果，
胜乐金刚佛父母，甚深灌顶及加持，
成熟相续具誓言，生起瑜伽十一种：
第一睡眠瑜伽为：自己以及诸显现，
现为如幻本尊性，进入睡眠光明界。
第二醒起瑜伽为：勇士空行以咒声，
激励行者睡梦醒，生次显明中起身。
第三品尝妙甘露：实设意现甘露汁，
喻啊吽咒遍享用，无漏大乐令满足。
第四无量之瑜伽：最初支分为皈依：
平庸显现消法界，情器清净刹土中，
前方上师金刚法，显明皈依总集性。
父母为首自他众，专注所缘诚皈依：
我和遍空众生一无余，从今乃至获得菩提间，
于诸上师佛法圣僧众，无别恭敬至诚虔皈依。
（尽量诵后大敬信：）
稀有上师三宝仁波切，恭敬顶礼至诚虔皈依，
祈请您为我等诸众生，赐予加持清净身语意！
如是祈请资粮田，光照我等诸众生，
障净四身佛果获，观想皈境融入自己。



第二正行发心为：

由我获得圆满佛陀位，救度众生出离轮回海，
为此目的金刚瑜伽母，甚深道之次第我修持！（诵三次。）

第三诵修金刚心：

自己顶上莲月金刚心，白净手持铃杵拥佛母，
佛母手持刀颅双运身，绸缎骨饰圆满跏趺座，
佛父心间月轮“吽”白色，由此放光迎请诸佛之，
加持智慧甘露流融入。上师金刚萨埵薄伽梵，
请净我等众生诸罪堕，吽字流降甘露经自身，
头顶进入病魔诸罪障，全部清净甘露满全身。

（连同四力要念诵，尽量诵百字咒后：）

怙主！

因我无知暗愚痴，违犯毁坏三昧耶，
上师怙主请救护，大慈大悲之主尊，
众生之主我皈依！三密根本及支分，
誓言毁犯发露忏，罪障堕犯诸垢染，
无余清净请赐予！上师化光融入己，
自身清净如琉璃。

第五上师瑜伽法：

前方空中智慧无量宫，中央狮座莲月太阳垫，
根本上师如来金刚法，红亮金刚铃杵报身饰。
周围莲月传承诸上师，住于勇士金刚法之相，
三处装饰三字嗡啊吽，放光迎请融入诸皈境，
变成皈处总集之体性，皈处根本传承诸上师，
至诚祈请加持我相续。

（如是敬信诚祈请，观想自心放散出，众多天女作供奉。）

外供受用内供甘露云，秘密双运乐空真实供，
三轮无缘离意大手印，供养根本传承诸上师。

（特别内之会供为：）

自心升空变成瑜伽母，右持月刀伸向尸眉间，
稍微触及颅骨全割下，置于人头三脚炉灶上，
变成三千世界大容器。左脚开始切割放入器，
念诵嗡啊吽哈火色咒，智慧火燃颅内诸圣物，
融化沸腾变为智慧露。自心幻化仙女众供奉，
根本上师口中嗡啊吽，传承上师口中嗡啊吽，
其他堪供口中嗡啊吽，布施妖魔六道诸众生，
资圆障净遍智愿速获！

（最后天女融入己，供品等无缘中住，
也可尽量供曼扎，随后领取四灌顶：）
真实诸佛具德上师尊，至诚祈请赐予四灌顶！
如是祈请传承诸上师，融入轮主心间成无别，
主尊三处三种金刚字，白红蓝色三种光明相。
依次同时放出融进入，自己三处四灌圆满获，
障净成为观修四道器，加持四身种子播相续，
上师化光心中与“帮”字，无别离戏光明原始性。
最终“帮”字如同彩虹散。

第六自生为本尊：

彼状态中自己之心间，“唉”字红色重叠全变为：
法基之中月轮“帮”周围，咒鬘左旋光明遍身内，
罪障遍净变为光明蕴，彼皆变成法基无量宫，
种种莲日座垫刹那间，自成遍照以及部主等，
一面二臂具德瑜伽母，右足伸展踩压都称莫，
左脚缩踩黑色阎王脸，身体红色如同大劫火，



三眼清净空行方向视，右手金刚月刀朝下伸，
左手盛血颅骨向上举，左肩依托金刚喀章嘎，
能增乐空妙龄放光泽，乌黑秀发纷纷披上身，
千颅顶饰项链下悬挂，身上装饰五种骨头印，
住于燃烧智慧火焰中。

第七净化诸众生：

心间“帮”字连同诸咒鬘，放光净化六道众情器，
由此外器金刚佛母刹，内情诸众变成佛本尊。

第八誓智尊融合：

明观身体之坛城，燃烧手印左旋转：嘞！
又从心间放射出光明，迎请瑜伽母及诸眷属，
众生变成瑜伽母全部，扎吽帮火融已成无别，
缘彼智尊进入心间“帮”，化光中间红色空行母，
从此左旋绿红黄和白色，周围密咒字鬘三十二，
逐一变成红色瑜伽母。（之后转莲交抱印：）

喻约嘎秀达萨瓦达尔玛约嘎秀多杭。

智悲无二大乐智慧中，自与诸显遍清净，
身体诸处坛城上，脐间红色“喻谤”亥母尊，
心间蓝色（杭阳）阎罗母，口中白色（升芒）能惑母，
额间黄色（升升）能动母，头顶绿色（吽吽）能怖母，
八节栗色（呬呬）增支嘎，全部显现本尊字母色。

第九念诵之瑜伽，最初语之念诵：

身坛主尊心间法基中，月垫（帮）字围绕咒字鬘，
放光上供净众生二障，三种使者加持诸力量，
融入加持自己心相续。

喻喻喻萨瓦布达扎革勒也 班则尔瓦日勒也 班则尔比若扎勒也 吽吽吽呬呬呬所
哈。

（不少于所承允数，特别本尊之佛慢，
共同以及差别相，持心禅定排除毒，
明显最胜极坚固。复次为意之念诵：
即持瓶气以上气，导入身坛脐部间，
俱生尊众变成咒，心意默念方式诵：）
十方三世诸佛及佛子，以身语意功德和事业，
祈请加持我等诸众生，获得共同最胜二成就！
如是祈请所愿后，附带圆次之最初：
四角法基太极图，左旋于彼心专注，
观想大乐智慧升；第二端直身中央，
头顶开始秘处间，唉瓦都底上下端，
明观喜旋白红色，又于秘处和头顶，
持心上下滴燃故，乐起智慧升起后，
离戏无妄性中住。

第十难以思议法：

心间“帮”字放光三世间，变为光明融入自身体，
复文渐至心咒“拉打”间，化光成为离戏之空性。
不共难以思议为：附带圆次观修后，
身要伸直除浊气，自己身中有中脉。
外白内红到头顶，左右蒋若红白色，
上端弯入二鼻孔，三脉下端于脐下，
会合成一空管中，“帮”字自心无差别，
量如拇指瑜伽母，于彼明观善持心。
与风外出相同时，自心放散小智尊。
经若玛脉右鼻孔，外出由彼幻化众，
放散无量如光尘，上供净诸众二障，
变成空行又返回，融入幻化瑜伽母。



从瑜伽母左鼻孔，与风入内相同时，
经由蒋玛精脉道，融入脐间瑜伽母，
如此观修七次等，脉道净化到正行：
脐间自心瑜伽母，心中放光遍全身，
变成红色一光团，瑜伽母也升空行，
迅速向上飞行升。中脉头顶如蒋脉，
脚底紧贴变更短，到达顶时三条脉。
融入全身无剩余，瑜伽母尊空行去，
融入光明法界中，难以思议性中住。
起又自心瑜伽母，如彼空中云冒出。
飞降根身复如前，复又放散尽力修，
最后披上铠甲等，按照正文如法修。

第十一行道瑜伽为：

复又色显金刚瑜伽母，诸明显处披甲融一体，
闻声咒语念想为光明，情器升为三种欢喜性。
我愿迅速以此净善根，获得具德瑜伽空行果。
无边众生一位也不留，尽皆迅速安置空行地！
死时怙主勇士空行众，手拿鲜花华盖及宝幢，
诸种器乐歌声等供养，祈愿引向空行飞行处，
真实天女真实三昧耶：其说言词也是最真实，
以彼众多真实愿成为，诸天女众摄受我等因！
根传上师本尊瑜伽母，空行守誓护法真实力，
暂时究竟衰败遍平息，利乐福德庄严愿吉祥！
如此精进则此生，中有或于十六世，
被瑜伽母所摄受，报身佛果能成办。
此法持明证士王，师尊教令获得故，
绛央钦则旺波僧，著于巴科寺经院。

由彼所生诸善根，甚深瑜伽二次第，
三界情器诸实物，大乐明点愿一味！
一切吉祥！

（此那若空行母法，是因格勒仁钦劝请：“需要编辑一种容易经常念诵的法本。”故由萨迦鄂尔派曲极洛追，考虑到不需要重新著述，仅在原有的遍知大师（绛央钦则旺波）的著作基础上，略作增补，编辑成此简明易颂的法本，文字记录者：扎西旺修。愿成为妙善！）

第三编 十三金法及其他密法选

全知更确伦珠编

目 录

一、吉祥喜金刚的注释续金刚幕增业的三本尊之中降魔金刚手之成就法连同开许和窍诀.....	730
二、吉祥降魔金刚手的成就法.....	732
三、伏魔秘密主开许的上师传承之祈请品.....	736
四、吉祥降魔金刚手成就法释·遍照日.....	737
五、大悲观世音和大手印双运修持法及赐予加持之开许.....	754
六、大悲观自在与大手印双运修持前行之开许·悲心之水流.....	755
七、大悲观自在和大手印双运修持的方式.....	757
八、大悲观世音与大手印双运修持法.....	760
九、大悲观音与大手印双运传承祈请及道次第愿文·赐胜加持.....	763
十、那若空行母迁识念诵文·进入空行阶梯.....	765
十一、古汝古勒诵修法.....	771
十二、财神王诵修法.....	773
十三、大忿怒欲王诵修法.....	774
十四、至尊作明吉祥佛母具心之金绳成就法.....	776
十五、财宝天女成就法.....	778
十六、天女帝鲁玛成就法.....	779
十七、狮面空行母·简略成就法·降魔笑声.....	780
十八、黑文殊成就法·金法.....	782
十九、至尊萨迦派金法·金刚斑斓金翅鸟成就法.....	783
二十、红瞻巴拉命修教诫·尊者大萨迦巴窍诀金法.....	786

一、吉祥喜金刚的注释续金刚幕增业的三本尊之中降魔金刚手之 成就法连同开许和窍诀

那摩咕汝不打杂玛让呀！

《圣空行母金刚幕续第二品》所说成办增业的两种本尊之瑜伽，其中降魔金刚手的瑜伽分四：

介绍（结合）：复次，伟大的薄伽梵具金刚（金刚手）住于空行母的金刚幕降魔的禅定。

正式瑜伽：

誓言清净善分明，一切妙善之种子，
犹如蓝地青宝光，四臂广大怖畏相，
美丽忿怒之身姿，具誓压伏诸魔众。
右持部主之所属，左手拿着人之皮，
第二双手合手印，左脚伸展住清净，
稍露獠牙堪怖畏，头顶最胜鬘庄严，
头发蓬乱缠束缚，山之顶峰作观修。

瑜伽的目的：

降伏魔鬼将成办，众多罗刹及魔鬼，
罗刹女及妖龙女，妇女天界美妇女，
行者决定得成办。

指示密咒：

咒：“嗡不打杂玛让不打地巴地啊确巴给热滋那撒尔瓦布打则打必夏杂勒撒打亚吽
呬”此咒为《圣空行母金刚幕续的第二品》所出。（此等章节是按照至尊扎巴的典籍所
书写，善！）

降魔的现观：

迎请资粮田以花朵等供养，于其面前举行七支供养，观修四无量，积聚智慧之资粮
和观修守护轮等，这些皆按照十二章所说而修持。于须弥山上，莲花太阳垫上，由“吽”
字生成装饰有“吽”字的金刚，又生起现为降魔薄伽梵，一面四臂；生起誓言尊加持身、
语、意，勾召智慧轮，灌不灌顶皆可，以部主印契。于心间太阳之坛城，安置“吽”字

以咒围绕，诵咒、勾召罗刹女等诸众。

降魔的瑜伽指示完毕！

以上此文，从至尊金刚持扎巴江称的著作《圣空行母金刚幕的庄严的注释》一文中抽出。

梵文：喜日布打扎马惹桑切巴达撒打勒。藏文为：吉祥降魔的成就法集要。

敬礼吉祥降魔尊，梵天帝释丑僧等，

善巧摧伏诸醉者，敬礼吉祥降魔尊！

尊之修法今书写。

总摄正确诸教诫，为欲简略而编辑，

男女罗刹等成办，我心稀奇而书写。

最初，密咒士观想：心间月亮，充满遍显三界的清净光芒。于身体观修红色“让”字的种子字，由此以清净的铁钩之相，于前方迎请降魔尊，以无上的七种供品现前供养，之后，观修空性。

复次，观想犹如白莲一般的无垢之满月，其上有如螺般“吽”字，如此之月轮，极其光耀，无余遍清净，如同各种水生（莲花）柔软的花瓣。于月轮之中，

“嗡”字整个成为药之王，“吽”字精华吽字变成为，

天蓝燃烧金刚杵之相，彼又整个刹那变成为，

獠牙身色蓝黑降魔尊，威势自然利益诸众生，

以所遍一成因而遍入，自在童等恶魔全皆为，

口中稍微露獠牙，忿怒燃烧遍放射，

红黄头发倒竖立，身穿蓝色之锦衣，

右手拿着金刚杵，左手契克执套索，

具五颅骨之顶饰，

左手拿着颅骨和大自然天，右手拿着鼗鼓，具三眼，穿着虎皮衣，战胜其他魔王左脚伸展而立，两手结吉祥伏魔之手印，彼手印如此：

两个无名指缠着，两个食指弯曲着，小指中指也相同，以大拇指作按压，

以八龙美饰庄严，

以蓝色的力行龙王束起头发，以红色安置龙王作颈饰，以欢喜和极欢喜龙作耳饰，此二者皆为黄色。以白色无边龙王作梵绳，以白色广财龙王作腰饰，于手印之双手具种龙王如同水银之色，其他手上同样为白色护贝龙王，足镯上为莲花龙王和大莲花龙王，

彼二者同为红色。同样，观修两眼红色的吉祥伏魔尊，连同忿怒且唯一利益众生，为了守护心间、喉间、眉间白毫和脑袋，而以手印接触，以禅定缓慢诵咒，金刚咒和忿怒咒，咒语为：嗡 班则呬！

为追求殊胜大士决定功德，诸也如此书写且由我显明；
以此诸善获得毗卢遮那佛，三世间之罪障全部愿摧毁，
吉祥降魔尊的简略成就法圆满！

二、吉祥降魔金刚手的成就法

那摩咕汝惹那瓦达呀！

希望修习降魔尊者，皈依发心之后，观想于自己的心间的月轮上有一红色“让”字，充满能照亮三界的清净光芒，由其放射铁钩状之光芒，迎请诸佛菩萨众所围绕的伏魔忿怒王：“嗡 班到尔撒玛扎”以迎请，“嗡 布达杂玛让撒巴热瓦让嗡班泽阿刚啊吽 嗡班泽巴当啊吽 嗡班泽布贝啊吽 嗡班泽都贝啊吽 嗡班泽啊洛给啊吽 嗡班泽干得啊吽 嗡班泽里威得啊吽 嗡班泽夏达啊吽”以供养。如愿意，可念诵：

最胜三宝我皈依，一切罪业皆忏悔；
随喜众生诸善业，正觉菩提意摄持。
如来正法及圣僧，乃至菩提恒皈依；
自他利益为成办，生起殊胜菩提心。
由生最胜菩提心，一切有情我接引；
菩提胜行欣喜心，为利众生愿成佛。

如此念诵三遍，以观修四无量心。

“嗡 休那亚打加那班则唆巴哇哎玛过杭”，由此咒令万有轮涅所摄的一切法，成为自性无有所缘的空性光明，犹如虚空。

由空性之中，整个成为无垢之“吽”字，由此字所生的金刚宫殿极其广大宽广，于殿中，由“舍”字所生的各种八瓣莲花之上，“阿”字所生清净明亮的月亮坛城上，蓝黑色“吽”字整个变成为五股开股黑色金刚杵，于其中间装饰有“吽”字，由其放出光明，供养圣众、清净一切有情的病魔罪障。

汇收融入金刚杵及“吽”字，彼整个变成为自己即忿怒王吉祥降魔金刚手，身色蓝黑，一面四手，右之初手高举开股蓝色金刚杵，左手结契克印、持金刚套索。根本二手

于心间结成降魔印，口露獠牙，舌卷曲，红而圆之三眼怒目而视，胡须、眉毛、头发红黄倒竖燃烧，具五骷颅骨顶饰，五十湿颅骨之颈链，八大龙王作装饰，身着虎皮裙和蓝绸的肩帔，右足收屈左足伸展，立于其他不能胜的魔上。魔身白色，三眼四臂，右执鼗鼓及弯刀，左持颅骨、三尖杖，虎皮下裙，黄发顶髻，身被俯伏踩压。

金刚手住于燃烧的智慧火焰中，其额间白色“嗡”字，喉间红色“啊”字，心间蓝色“吽”字，由“吽”字放射出光芒，迎请如同先前一样智慧尊，“嗡 班则撒玛杂”于迎请的智慧尊作供养，“扎吽班呌”融入无二，复次，又由心间的“吽”字放出光芒迎请灌顶的五部本尊及其眷属。

“嗡班则撒玛杂 嗡班则尔阿刚阿吽 嗡班则尔巴当啊吽 嗡班则尔布贝啊吽 嗡班则尔都贝啊吽 嗡班则尔啊洛给啊吽 嗡班则尔干得啊吽 嗡班则尔勒威得啊吽 嗡班则尔夏达啊吽”

祈请一切如来，于我现量赐灌顶。犹如出生时，诸天赐沐浴；

天水以清淨，如是我灌顶。

“嗡 撒尔瓦打塔嘎达啊必刻嘎打撒玛亚西日以吽”如此念诵并以瓶水由头顶给予灌顶，遍净身垢。余水上溢流出，于头顶变成不动佛庄严其顶：

两个无名指缠着，两个食指弯曲着，

小指中指也相同，以大拇指作按压。

即如颂所说的根本手印，分别接触心、喉、额、顶四处，并且诵咒加持：“吽班则呌”，于显现而又无自性的本尊身，心长时专注。

于心间太阳坛城之上，蓝色“吽”字之周围咒鬘旋转，放射出无量极其燃烧如火焰鬘般的密咒光芒，周遍照耀整个身体的内外，焚烧清淨一切疾病、瘟疫、魔障、诅咒、人和非人的一切损害，从毛孔中放射出无数如同自己的小忿怒尊，处决一切凶残者。一切诸佛菩萨的悲心加持能力全部以薄伽梵之身和光明之相收摄，融入自己心间的“吽”字，如是观想并作忿怒念诵：

“吽班则呌 嗡布达扎玛让布达啊得巴地 啊确白给惹滋那 撒尔瓦布达则达必夏扎勒撒达呀吽呌！”

如知道窍诀就尽力作金刚念诵。起座时，请求所欲之成就，观想从自己的心间放射出光明，故宝座变为光明之相融入自己，于自己的额间明观“嗡”字，喉间为“啊”字，心间为“吽”字。

愿以此善速于我，成就果位金刚手；

所有众生一无余，尽皆安置其刹土。

以所说等回向、发愿，观想自己于一切时地，皆具足本尊之佛慢，住于极其广大的

金刚宫殿中。如作净诵时，在一月之中，每日以三坐之修习，持诵短咒一百万遍和长咒十万遍。

此法是摄集引导一切殊胜的三世间的金刚所著的大小典籍之精华，为了容易修持，由更确伦珠编辑。

开许

那摩咕汝惹那瓦达呀！

降魔金刚手的开许方式：于曼札堆之周围，摆放二净水、前行的供品和朵玛，于阿闍黎前面摆上金刚铃杵和花朵，弟子准备所需的曼札和花朵，加持供品，观修自生，堆四支圆满生起，献供养。如是赞颂：

大吉祥具虚空色光泽，如劫末云吽声隆隆响，

吽声金刚击碎魔脑袋，敬礼具德手拿金刚尊。

净化朵玛：

观想于空性之中生起“啊”字，由其生起宽广广大的智慧嘎巴拉，其内由“吽”字溶化所生的朵玛，色、香、味、能量圆满，变成为广大、无漏、智慧的甘露海，以“嗡啊吽”加持，于此咒之后，加上“嗡啊嘎若”作供赞。以对生为所缘的念诵，弟子沐浴，进入坐席，显明发心。

此法为降魔金刚手的开许修习。

阿闍黎的所作完成，而成为你们自己的缘份，首先应于阿闍黎生起真实吉祥金刚手的净信之想法，献上请求开许的报酬，请跟随此后，祈请三次：

大金刚持请顾念，我为利益诸众生，

祈请大悲尊者您，所有开许请赐予。

如是祈请之后，为了净化相续，观想于前方的虚空中，有与上师无二的金刚手，被诸佛菩萨所围绕，信解如同现量般而存在，于彼等之面前，忏悔自他从无始以来所积造罪障等七支的思维，跟随此后念诵三次：“从最胜三宝……”到“愿成就”。

净化相续后，跟随此不共的祈请之后，念诵三次：

“三世一切佛之体性殊胜上师，请赐予我降魔金刚手之身、语、意的开许。”

以上为开许之前行。

正行：为了获得身之开许，故如此观想：念诵“嗡休拉达……”到“杭”之间，你们自己无始所积的罪障、习气等，以及异熟实执血肉的蕴界和入处等，全都清净于自性

无缘的空性光明如同虚空的状态中等等，如同成就法中一样，成为安住于燃烧的智慧火焰中的本尊身，如此信解。

从阿闍黎的心间放射出光明，击中对生和十方的诸佛、菩萨、勇士、瑜伽母、连同男女忿怒神众之心间，激励彼等的心续，从他们的心间迎请吉祥降魔金刚手之身，大的如须弥，小的如微尘，超出想象，融入你们自己的身体，如此信解。

奏乐且熏安息香，于咒之后诵：“喻班则尔啊维夏呀啊 扎吽班吹”以此获得吉祥金刚手的身之开许。身之障碍全部平息，加持自己的身体与金刚手之身体无别，心中如此思维信解。

为了获得语之开许，故如此所缘：观想于你们自己的心间，有一蓝黑色的五股金刚杵，其中间装饰有一“吽”字。于阿闍黎信解，故由阿闍黎心间之“吽”字连同咒鬘，生出第二个咒鬘从口中发出，进入你们弟子的口中，安置于心间的“吽”字周围，如此信解。

连同花朵以合掌，跟随此等咒之后，念诵：“吽班则呬”如此三次。从“喻布达扎玛让……”到“吽呬”之间，念诵三次。故第一遍加持相续，第二遍成为无别，第三遍坚固，如此信解。

于阿闍黎以报恩的方式抛掷花朵，跟随此后，念诵：从“世尊自己……”到“于我赐加持”。如此祈请故，信解阿闍黎也于花鬘诵咒并放置于你们自己头顶，“世尊于此……”之后，吉祥降魔金刚手的语咒之加持无余愿进入金刚弟子此之相续，以此获得吉祥金刚手之语的开许，一切语之障碍平息，加持自语与金刚手之语无别，心中如是信解。

意之开许，如《密集本续》所说：

无有真实无观修，所谓观修非观修，

如是真实无有实，观修也无有所缘。

其意为：你们自己虽现为本尊面的面臂之相，而无有自性，如同镜中的影像，即于身相起信、专注、依止，本尊身连同宝座整个化为如同彩虹般的光明，融入心间的种子字，并且彼（种子字）也越来越细小，最后如同彩虹消失于虚空中般自己消散。依于如此之消散，故能所二显汇聚的一切法，皆为自性无缘的空性光明远离一切戏论具虚空之性相，于相续中生起，如此信解。

如愿意，也可抛掷花朵和念诵：“世尊于此……”到“意无二之加持愿进入”以此获得吉祥金刚手意之开许，意之一切障碍平息，加持意与薄伽梵金刚手之意无别，如此思维信解。

以此完成开许的正行。

思维守护所承许的誓言，而随此后念诵：“主尊……”酬请、供曼札、以一切身体

受用供养，请从支分受用，如此思维，念诵“从今……”于对生供赞、领取成就、请求宽恕、请智慧尊返回、誓言尊汇收于自己，守护三处，善回向且愿吉祥。

此法为了利益初学者，而由老僧更确伦珠书写于埃旺寺。于《成就法海》所出的诸本尊，开许之纲要及此结合。

三、伏魔秘密主开许的上师传承之祈请品

那摩咕惹维！

诸佛真实遍主金刚持，秘密之主智慧空行母，
无垢威光雅恩麦巴尊，无有忧苦邓悦多杰师，
挚诚祈请加持我心续！

仁钦札和则钦宁波尊，尊札巴确吉僧格师，
细绕维色朗加多杰尊，挚诚祈请加持我心续！
歇惹僧给颜鲁赤成尊，赤成江称巴登赤成师，
益西江称贡嘎桑波尊，挚诚祈请加持我心续！
更嘎旺休拥真更确佩，拉确僧给布达森哈师；
张地巴和朗卡桑杰师，挚诚祈请加持我心续！

增补：

朗卡巴桑尚杰朋措师，单增能珠巴登切炯尊，
仁钦却珠朗卡齐美饰，挚诚祈请加持我心续！
更嘎单增钦则旺波师，罗得旺波却吉宁玛尊，
白布遍主盐朋宁波师，挚诚祈请加持我心续！
真金刚持根本上师尊，次第传承和以亲教授，
满我心愿上师众尊前，挚诚祈请加持我心续！
祈请根本传承诸上师，以大智悲能力善顾念，
无边众生利益成办故，加持成办我所诸发愿。
以前行法善净我相续，腹轮中央莲月由吽字，



收放光明所成秘密主，观修瑜伽无障愿究竟。

（究竟果位三密之中的身密）：

观修胜身利乐出生处，难以思议最胜身之密，
愿我获得而于轮回际，种种化身利益诸众生。

（语之秘密）：

念诵胜语成办大利因，难以思议最胜秘密语，
愿我获得遍空诸有情，能以各自语言宣正法。

（意密：）

观修胜意断除有际边，难以思议最胜秘密意，
愿我获得众生一无余，心续转成最胜之智慧。
于观修如此三密之时，于诸羸弱病魔障难众，
我以见闻接触遍止息，所害能害愿合于安乐，

（总摄发愿之要：）

总之我之业或众垢染，全皆清净现见密主面；
而于即此所依之身体，愿获双运金刚持果位。

忆念所说之意而祈请，如此祈请之对象——此诸上师为薄伽梵秘密主开许的不共传承。共同传承如同《成就法海》之传承。

此法是应信解且精进修持此本尊的瑜伽士喜饶巴登的劝请，由巴登顿珠编于埃旺法轮寺。增补之二诵，由钦则旺波书写圆满！

四、吉祥降魔金刚手成就法释·遍照日

帝青须弥凶猛坏劫火，现量拥抱威光巍巍然；
诸善逝之密主金刚持，于彼无二具德上师护。
无数续部共同及差别，此法注释灌顶赐加持；
教诫传承于空不堕鬘，如实排列整齐而敬礼！
无二智慧金刚所饰尊，威摄制服三有诸魔鬼；
此法著名珠串百顶饰，山之常规断除语稍尽。

《金刚幕》及《和合》《胜乐出生续》等，上下续部亲述殊胜尊；

修法三世间之金刚等，解释窍诀无热河之数。

彼诸大悲心性埃旺巴，传承等之智慧萨幕札；

思义现量通达修持法，智者语意讲说专注听。

前行以祝福、敬礼和稍许决定真实指示之后，现讲述修习金刚手的方便，即：一般大密金刚乘的大宝续部，虽宣说了无数成办最胜成就的本尊和增业的本尊，然此法主要为指示成办增业的本尊瑜伽，或以修习共同成就为主而附带获得最胜成就之方式。

本尊又有与息、增、怀、诛四业相属的许多本尊，而此法是能平息暂时的障碍、修习菩提的魔障、魔鬼魑魅的损害等一切不顺的诸事，究竟成办施予战胜四魔果位的最胜方便。

一般来说，修法的人会遭遇四魔的障碍，尤其是魔王、魑魅的严重损害，罗睺、仙人的凶猛危害，故彼等之对治或管治的主尊即是此本尊金刚手。因此，修习此本尊，不仅不会出现以上魔鬼的危害，就连以上这些魔鬼也定能被修习者所治服，并且能成办一切所欲之事业，即如续所说：

罗刹魔鬼等诸众，罗刹母及妖龙女；

妇女天之美妇人，修行者定能治服。

引导一切殊胜杰敦松及多杰（三世间的金刚）所作的典籍中又说：“男女罗刹等修习，我心稀有而书写。”

大多数前辈上师，于一切近修之开始，都以不动明王和金刚手作最初闭关的诵修，大多数皆有如此之原因。

彼（金刚手）又有六种：大轮金刚手以权势优越；威猛金刚手以大鹏而优越；善趣金刚手以护法优越；持橛金刚手以续优越；乌扎呀金刚手以猛咒优越；降魔金刚手以威力和能力优越。

在往昔藏地的护法中，比较著名的就是此降魔金刚手。其又有上下续部各自追随者所出的众多解释风格。一般降魔的广续有六万颂，存在于邬金之地，诸成就者取出了一部分并翻译成藏文。阿闍黎打塔嘎达热刻达等师说此续为行续，如著名的《降魔金刚手小续》中所说：“燃烧火鬘清净漫，广大忿怒四手臂，如同眼药净治光，右手旋动金刚杵，左手结持契克印……”到“足踩余不能胜魔，结缚手印而安住。”以上所说之间为指示主尊。“忿怒尊前邬玛妃，主母正确作写画。”等为指示眷属。

依于此，阿闍黎啊嘎雅巴让所解释的《金刚手三十三本尊的坛城》一文，现在存于《金刚鬘》中。但是此续仅指示了四个心咒，而没有解释长咒。依于此，引导一切殊胜三世间的金刚所著的二本典籍，遍智布顿等师在寻找翻译论典时，将此二本典籍列为行

续。无上瑜伽《喜金刚》的不共注释续《金刚幕》中也说：

复次，薄伽梵大金刚持住于空行母的金刚幕降魔定中。

誓言清净极分明，一切皆善种子我，

如同蓝帝青宝光，四臂广大怖畏尊，

美丽忿怒之身体，具势制服诸魔众。

如按照“喻 布达达玛……”等长咒指示，则为无上瑜伽续。依于诸续部，引导一切殊胜三世间的金刚所著的《降魔金刚手的修法》大小典籍，现在存在于《成就法海》的梵典中，零星存在于觉悟钦波（阿底峡）尊者所传承的教诫中，由钦朗卡扎汇编于一起。著名的《朗塘百种成就法》大论等中也存在。依于这些典籍，鄂钦一切知更确伦珠著述了《降魔成就法及开许文》，班钦章地巴作了《降魔成就法海》等论典，大喇嘛释迦巴哇著述了《面见降魔的成就法开许及灌顶》《朗塘百法》等诸藏文典籍，虽仍是上面所说的续部典籍，但在实施（常规）和词组稍微有广略和传承次第的差别，除此之外别无差别。故也有一些殊胜上师将以上典籍相互对照，以解释典籍中不清楚的方式，而著述了《四无缘等相互类比的亲训》等。

为了利益真正追求此法者，故在尊者一切知更确伦珠的典籍之上，增添有关修持的方式、所观修的意义、口传诸次第等内容。此文分三：现观的前行、正行和结行。

（一）现观的前行。又分为共同前行和不共两种：

1. 共同前行

众生无论投生于任何三界轮回处，皆必定具有痛苦之因果，故需要修习能获得解脱的殊胜方便。其中，又需要获得所依暇满的人身，但要获得人身，不仅是今生而是于许多生世，从获得之因——善、体性、数目等方式来思维，皆难以获得，即如《入行论》所说：“暇满身极其难获得……”如想：“获得了有什么功德呢？”比获得如意宝有更大的功德。因为，无上菩提之间的一切吉祥，需要依于暇满的人身才能修习。如《劝学书》所说：“比如如意宝功德更殊胜，获得人身谁能不获果。”

虽获得了难获的人身，但如不迅速修习正法，则没有常住不死的把握，即如《入行论》所说：“仅于今天能不死，安乐成住不应理。”一旦死亡降临时，此生的亲属、受用等任何也不能跟随，而所造的善恶罪业等如影随行，真实遭受乐苦之果，如《教诫大王书》所说：

时间催逼国王死亡时，受用眷属亲友不能随；

无论投生何趣何种身，业力如影随身跟后行。

《善说珍宝藏》中也说：“真实无虚此因果，乃一切知之特法。”于所说的意义详细思维，不要退失希望修法的欢喜，如此观修直到生起死无常的觉受。

2. 不共的前行

观修分三：能超越邪道——皈依；能超越小乘——发心；成就本尊身之因——积聚二资粮。

A 能超越邪道——皈依。如众生怙主八思巴所说：“殊胜三宝不依止，再好佛徒也外道。”

因皈依是佛教（内道）与外道的区别，所以，作为佛教徒最初应皈依三宝。

皈依的对境：首先观想自己现在所居住的地方不是普通平庸的，而是由智慧之自显所成的如同琉璃宝的地基，具有明净光明之自性。在自己前方的虚空中，狮子抬着的宝座莲花月垫之上，有本质为自己的根本上师（所谓自己的根本上师，实为于金刚乘道之根本喜金刚等无上瑜伽的广大坛城中，获得能熟的具相灌顶之对境。是不共的三律仪同时获得的根本上师。由此算起，凡从其获得密咒金刚乘的灌顶和甚深加持，乃至获得一颂教诫以内的诸上师，尤其是从其获得降魔金刚手的开许和教诫等诸师，皆称为根本上师。因此，根本上师是所有上师圣众汇聚为一体的自性），而外相现为降魔金刚手之身相，即是根本上师之总集。

于其（降魔金刚手）周围，从前方开始，有诸传承的上师也现为金刚手之形象，右绕对着主尊而坐；于其外围，根本上师的前方，有四续部所属的一切本尊；于主尊的右方，有许多圆满的报身和化身佛；于主尊的后方，有许多经函堆叠在珍宝网格之中；于左方，有菩萨圣者和声闻独觉的圣众，在所有圣众的周围，围绕着众护法、财神等，如此观想，是皈依境的详细所缘。

或者，观修为总集方式也可，即：于根本上师具金刚手之相，观修此唯一主尊为皈处总集。此乃因一切根本传承的诸上师进入唯一主尊心续，故为上师总集。上师之意为五智之自性，是五部佛汇聚一体的佛总集；上师的语能指示生、灭、住三者空寂的空性；上师之身为精华密咒之相，为法总集；真身外内的入处等，住着男女菩萨的体性，故为圣僧总集。如《金刚鬘》所说：

无垢心意即为佛，胜法口中清净宣；

身乃即是名圣僧，即为菩萨众依处。

以两种之中任何一种作为皈依境，也都是于金刚乘的三宝皈依。

皈依者：为自己和自己的根本父母为首的六道连同中有，尤其是成为此法的主要所化凶恶者，其他方便难以调伏的损恼魔鬼在内的诸众生，观想这些皈依的众生如同垒环

般的安置。

皈依的方式：自己于前面引导，心中生起一切众生从此时到菩提藏间皈依的想法，而念诵：“我和众生……”到“皈依僧众”之间尽力念诵。之后，念诵“上师三宝仁波切……”到“请加持”之间，故诸皈依境化为光融入自己及一切有情，三宝的加持进入一切有情的相续，如是观修。

B 超越小乘而发心。如慈氏所说：“发菩提心为利他，欲获清净圆满佛。”

先以一切于许多生世成为过父母和亲属的具痛苦的诸有情为所缘：

“哎呀！一切不了知轮涅二显之诸法，原本自性清净为本尊和智慧的游戏（幻化），而遭受许多迷乱的六道父母所汇聚的有情，他们实在可怜！为了有能力利益他们，我需现证不住轮回和涅槃之二边的双运金刚持果位。要现证此果位，也不是从无因无缘所生，故应修持因缘的主要金刚乘的甚深道——吉祥金刚手的成就法。”

如是思维而发愿：

“为了利益一切有情，而应获得圆满的佛果位，为此而修持吉祥降魔金刚手的诵修。”

如此念诵三次等。结合思维是愿行的发心。修持皈依和发心能增长别解脱和菩萨的戒律，如失坏了戒律，也能够（依靠皈依和发心而）修恢，故是一切道的前行不能没有之法。

C 成就本尊身之因——积聚二资粮。分为：积聚福德资粮和积聚智慧资粮。

1. 积聚福德资粮。又有依于清净的对境和不净的对境二种。

（1）依于清净的对境。分二：迎请资粮田和于彼供养。

迎请资粮田，《成就法》的正文中说：

“最初暂时密咒士，观想心间月轮充满着遍照三界的清净光明，于身体观修红色“让”字的种子，由此以清净的铁钩之相，于前方迎请降魔尊。”

即：自己明为金刚手之身，深明无二之心间月亮的坛城上，有一弥漫着能显明整个三界光芒的红色“让”字，此字经右鼻孔和风一起外出，用光明汇收本尊，放射无数铁钩之相，迎请无数佛和菩萨所围绕的与上师无二的降魔忿怒王，如此观想而诵咒：“嗡班则尔撒玛扎”。

咒语的意义为：“嗡”有施予最胜等许多意义，如《金刚顶续》一书所说：

嗡字解释是何意？最胜财施福禄祥，善缘好运遍具备，发誓以及吉祥意，

执持珍宝之精华。

“班则尔”为金刚，即如来和佛子。“撒玛扎”为聚集或汇合之义。

手印为：先行舞转双臂结金刚的弹指，金刚汇聚的手印，即如《佛等合续》所说：
金刚萨埵之合和，两臂缠为金刚姿，
发出金刚弹指声，以此能聚一切佛，
其他一切何用说。

供养。正文中说：“以无上的七种供品现前供养。”

由心间“吽”字放射出光明，从光明的前端化现出无数供物和功德水等，观想供养以上资粮田，念诵：

“嗡布达打玛让撒巴热瓦让”。诵一遍作为前行。

咒语意为：于降魔尊及眷属，以“嗡班则尔阿刚阿吽”作供物和功德水，以“嗡班则尔巴当啊吽”洗足，“嗡班则尔布贝”为花朵，“都贝”为熏香，“啊洛给”为油灯，“根得”为香水，“勒维得”为神肴，“夏打”为乐曲，等诸资粮以供养。

复次，七支供，于这些对境（资粮田）之面前，自己和一切无边的有情，从事忏悔罪业等七支。于此处，念诵由《金刚幕》所出的三颂。其中：“最胜三宝我皈依，一切罪业皆忏悔。”二句指示忏悔支：如以四力齐全的方式忏悔，不管罪障有多大，也将清净。其中，所依之力为：前方虚空中所住的不共之境——三宝的资粮田。厌弃之力：对于先前自己所造的诸罪过，如同吞服毒物般，以强烈的悔恨心忏悔。对治遍行力：今后于如此罪业和其他任何罪业，既使危及生命也不做，如是思维发誓。修复力：此次我于这些严厉的对境之前，做了如此特殊的忏悔方便，故我相续的一切罪过必定清净，如是思维观修欢喜。以上即为四力。

“随喜众生诸善业。”指示于善随喜支：对于三界的众生即轮回所摄，声闻独觉、菩萨圆满的佛即涅槃所摄聚的诸士，历经三世所积的一切善根，无有嫉妒而观修随喜。

“正觉菩提意摄持。”是指示执持胜义菩提心支：即一切佛亲自宣讲的胜义菩提心，具空性之性相，如是思维发誓：“我也观修”。

“如来正法及圣僧，乃至菩提恒皈依。”二句指示皈依支：三宝有外、内、秘密的三宝，即具三身的自性为佛，具教证的自性为法，不退转的圣众为僧，此为外之三宝；与上师无二的本尊为佛，语生为根本咒、精华、近精华咒为法，眷属的诸尊众为僧，此为内之三宝；心性自性解脱诸障的智慧是佛，其以无有分别妄念的方式而通达是法，于其修持是僧宝，即为秘密之三宝。于彼等乃至获得菩提之间而皈依，如此思维发誓。

“自他利益为成办，生起殊胜菩提心。”二句指示于最胜菩提生起愿心支：即我为了利益一切有情，而无论如何也应获得无上圆满的佛果位，如是思维发愿。

“由生最胜菩提心，一切有情我接引；菩提胜行欣喜心。”此三句指示行菩提心支：佛果位也不是无缘无故所生的，而是需要修学甚深金刚乘之道才能获得。

“为利众生愿成佛。”指示遍回向支：像这样以忏悔等六支所作之善为代表，三世所积的善根，为利益一切有情，而愿获得无上圆满的菩提，如是思维。

因为这些皆依于上师和本尊，故称为依于清净境的积资。彼等资粮田无缘安住，或为了加持进入相续，故观想彼等资粮亲口清晰地应允道：“种性子！你如住于此处，就将获得最胜成就。”之后，化为光明融入自己和一切有情，如是观想且信解。此处以观修后者更好。

（2）依于不净之对境

如怙主龙树所说：“有情界无量，利乐也相同。”于所缘境有情界无有执取之量，故对一切众生了知为许多生世的父母，而观修慈爱等道，也能获得无量福德，故有此说。此分为四：

A 观修慈心的方式。如阿闍黎真扎所说：“众生利益善成办，名为广大慈爱心。”

所缘：缘于成为父母的有情。如是希望：“如他们能具备安乐和安乐的因——善行，那该多好啊！”自己愿成为如此而发心。心中发愿如此行为，并结合发愿而修持，口诵：“愿一切众生具备安乐和安乐的因。”

B 悲无量。也如前书所说：“痛苦遍救护，是名大悲心。”

彼之观修方式，所缘：具痛苦的一切有情为所缘。思维：愿远离痛苦和痛苦之因——不善行为。如是希望、发心、愿望三者配合，口诵：“愿远离痛苦和痛苦之因。”

C 喜无量。彼等所缘境如与无有痛苦的安乐不分离，那该多好！如是希望、发心、誓愿结合，而诵：“无苦之乐……”

D 舍无量。彼等所缘境仅被贪著自方和嗔恨他方的绳索所束缚，故应住于远离贪瞋之大舍，如此希望、发心、誓愿配合，而念诵：“远离亲疏贪嗔之等舍……”

这些是以有情为所缘，故称为不净境的积资。

此以上为积聚福德资粮。观修这些，故于无始生世依于所有高低对境，而积造的一切恶业，能得净化，并且是成就果佛的色身之因。

2. 积聚智慧资粮。正文中说：“复次，观修空性。”

即指示观修本尊之前应观修空性，因为后面所出现的一切所观修之道，虽有种种不同的显现，但自己的体性或理解境，皆超不出心性自生的游戏，如此了知。如《吉祥清净结合》所说：“首先思维空性故，洗净有情之垢染；身等空寂土壤中，播下智慧之种子。”

所观修见地之体性，如《喜金刚续》所说：

愚痴故具轮回色，无痴轮回清净故；

将出轮回离忧苦，菩提心乃为涅槃，

世俗胜义二种具。

于凡夫心意所见有法轮回之基础，作观察分析之心，无有愚痴之面，看见法性涅槃。彼看见之意：除了法性涅槃之外，其他所谓有法轮回不成立。并且因彼不成立，故除有法轮回之外，其他的所谓法性涅槃也根本不成立，是二谛无别或双运之意。

彼如何修持的方式，如怙主龙树所说：

一切佛之菩提心，我和蕴及心意识，妄念分别未障蔽，恒常空性为性相。

即未被外道分别之我，声闻二部所分别的蕴界入之法，唯识派所分别的唯识真实等边执之分别所遮蔽，而抉择一切轮涅法之根本、原始心之自性远离有无、是非一切戏论边，如是而念诵：

“嗡 休那达扎加拉班泽尔唆巴哇哎玛过杭”

观想万有轮涅汇聚的一切法，成为自性无缘空性光明如同虚空。

咒意为：空性智慧金刚自性的本体为我。即于本源（法界）与智慧无二，性相分别不能分开的自性本体，取名为“我”的名言。

于此称为积聚智慧资粮。如此修持，那么由无始生世于无我执为我，于无我所执为我所的烦恼习气等，得以净化，并且能成就果佛之法身。如阿闍黎圣者（龙树）所说：“佛之色身如归总，大王福德资所生；同样如来之法身，智慧资粮所出生。”

如此二资粮双运修持。所以，显教需要经历许多无数劫，修习以六度汇聚的二资粮，由于密乘有如此殊胜的善巧方便，故能于一坐上修持。

以上指示成就法的前行诸次第完毕。

成就法的正行。分二：入定的瑜伽和不入定的瑜伽。

（一）入定的瑜伽。分四：依止、近依、修习和大修习。

A 依止支。分为二：生起所依护轮莲花月垫、能依本尊。

1. 生起所依护轮莲花月垫

梵文中说：“复次，与白莲相同无垢茂盛满月（月轮）上，安置如同螺之吽字之处。”

即由空性之中生起月亮之坛城，其上观修一“吽”字。但在藏文中不由“吽”字所生，且无论如何也由空性中生起无垢之“吽”字，彼整个变为金刚宫殿。即所有下面为平坦均匀的蓝色金刚地基，周围或一切方隅有无数大小金刚的堆重叠之圆形围墙，极其广大、无间充满。于彼边缘有金刚水和“真布”及水流动，即成为女墙而环绕。于彼里

面也有合理之空间，由走廊之相的圆形围墙围绕，与外面的高度相等，从彼周围如同支起帐幕之肩，中顶满满撑起，如同印雕泥像之形，或用青稞整个充满的顶端，装饰有黄金的五股金刚杵。于一切外围，具五色智慧五光如同劫末火般猛烈燃烧，诸魔和邪师不要说进来，连看也不能忍受的威光围绕之护轮，如此观想。

如此观修护轮的目的：是为了平息暂时修法的障难，究竟战胜四魔的需要和缘起作为道。

于无量宫的中央，由绿色“舍”字生起种种八瓣莲花，花蕊的中间有一白色“喻”字，生起月轮坛城，明净如同满月。

2. 生起能依本尊。如同《金刚幕续》所说：“一切妙善之种子，犹如蓝帝青宝光，四臂广大怖畏相，美丽忿怒之身姿，具势压伏诸魔众。”

并且梵典中又说：“喻”字变成药王之上面，“吽”字精华“吽”字变成为：“观为蓝黑燃烧金刚相，彼等全变刹那以观看。”等所说。于彼先前的月坛城之上，有自己心性无二之智慧的体性“吽”字，蓝黑色，彼整个变成为黑色五股金刚杵举角，其他角不接触中间的角。于其中央内，装饰一“吽”字，由此向十方放射出无量的光芒之网和会供，由光芒之前端放射出花朵、熏香等无数供品，供养一切十方的诸佛和菩萨；一切有情被光芒照耀，故一切病魔罪障净化而成为金刚手之身。光芒收回，融入金刚杵及“吽”字。金刚杵连同“吽”字整个变成为自己忿怒王吉祥降魔金刚手之身，面臂装饰圆满，即按照成就法的正文清楚明观。虽显现而无有自性，如同幻化之身像。

彼如结合五现证，则于前面积聚智慧资粮时的空性观修，或者由空性之中观修金刚地基、围墙和帐幕，是表示法性空性，如同《金刚顶续》所说：

坚硬精华内不空，不能砍伐及劈裂，

不能焚烧不能坏，是故空性名金刚。

以此，彼等任何皆可，故由现证第一支法性空性之中证得菩提。复次，生起坐垫、莲花、圆月是由现证第二支坐垫莲花证得菩提。于其上生起“吽”字，是从第三支现证种子字现证菩提。彼整个生起成为蓝色五股金刚杵，是从第四支现证由代表佛意的手帜现证菩提。彼又化光整个变成为自己殊胜的本尊身，为第五支现证由身圆满现证菩提。此乃为三世一切佛皆示究竟成佛的方式。瑜伽士以五现证之次第成佛作为道。

复次，身色蓝色代表法界永无变迁；一面代表一切法于空性一味；四手代表四无量作为道；右上手执持九尖金刚杵代表摧伏九地的分别之对治——九分教，或代表大智慧超越轮回之边，九尖上下各四角和中角直穿；左手以契克印执持金刚套索，代表威摄、处决以寂静的方便不能调伏的凶残之种姓，又以大悲心摄持；根本的二手结降魔印于心间，表示内证法界和智慧无二，故猛力摧毁一切二执之分别。

张口且露出四獠牙，代表能让四魔怖畏；红而圆的三眼，代表以大悲心于有情之界

白天三次晚上三次即六时看顾；胡须、眉毛、头发黄褐色向上倒竖，代表佛的一切功德向上增长；五干颅骨作头饰，代表五烦恼转依为五智；五十湿人头的项链，表示脉内的五十元辅音鬘清净。

以八大龙王作装饰，代表力行等诸龙王住于誓言，并且一些事业随之成办。八龙之中：蓝色力行龙王束缚头发，黄色欢喜和近喜龙王作耳饰，红色安置龙王作颈饰，白色无边龙王作梵绳，白色增财龙王作腰饰，手印的两手上有白色具种龙王，剩余的两条为白色护贝龙王作手镯，红色莲花和大莲花龙王作足镯。

虎皮裙代表役使一切三界的凶残者；身穿蓝绸肩帔代表自性一切如来的心无二之金刚部无谬；右脚收屈代表大智慧不堕轮回之间；左脚伸展代表大悲不住涅槃之边；脚下踩压着其他不能调伏之魔鬼，代表住于战胜三有的魔鬼及三世间的广大果位；月垫代表于诸悲心、菩提心的坛城遍充满，故有情之利益恒常不断地出现；安住于种种莲花垫上，代表为利有情而住于轮回，但未沾染轮回之过失；住于猛烈燃烧的智慧火焰中，代表于一刹那穷尽一切有情界的烦恼黑暗之火光，猛烈放散。

B 近修支

观修于彼额、喉、心三处，有一切如来身、语、意三金刚的自性，以白色“喻”字、红色“啊”字、蓝“吽”（色）字等三种子字代表。

C 修习支

由自己心间的“吽”放射光明，迎请如同前面资粮田时的智慧尊于前方的虚空。所迎请的刹土称为自性之处，彼又如《开光续》所说：“彼故法界宫殿圆成所。”

即所说之意为：诸佛法身离戏，于等同虚空界无有边际圆成之刹土现证入定，永无动摇之故，虽无有来去的希望分别，但由瑜伽士精通方便的特殊光明以激励，故随念往昔誓愿的方式，而于有情的利益也示现任何来去之相。或者，虽周遍虚空界而住，但因众生为自障所遮障而不能见，故以彼光明清除障遮，从而看见。对此名为“迎请”。

如此，于彼迎请的圣尊以供物、功德水和洗足等皆如同前面资粮田时所说供养而迎入，如《金刚幕》所说：“以铁钩召请，以套索令入，以铁链套缚，摇铃以制服。”

虽如是说，但此处以汇聚之力，以四种子字召入，即诵“扎”字时召请智慧尊亲近自己，诵“吽”字时智慧尊进入自己，诵“帮”字时和誓言尊系为无别，诵“吽”字时变成一体，即观想誓言尊也成为智慧尊的体性。

D 大修行支

心间的光芒放射等如同前面一样，灌顶的本尊五部如来的主尊以不动佛之像迎请于前方，于彼念诵：“喻巴扎咕那撒巴热瓦让”为五部及眷属之意。诵“阿刚……”如先前一样供养，祈请：“一切如来于我现前赐予灌顶”，故观想诸佛手中拿着充满甘露的

白瓶，异口同声地说：“犹如出生时，诸天赐沐浴；天水以清净，如是我灌顶。”

连同咒语。其意为：我等的导师以轮回平庸之相诞生时，欢喜和极欢喜龙王降下甘露雨沐浴佛身，如此自己也用甘露水灌顶。

“嗡撒尔瓦达塔嘎达阿必刻嘎达撒玛亚西日也吽”观想连同此咒语灌顶。

咒语的意义：为圆满一切如来的灌顶之誓言之目的。

以瓶水从头顶浇注以灌顶。水流遍净身垢，剩余的水于头顶溢出变成为不动佛之像庄严其顶，即以此代表自己的种性。如《喜金刚》所说：“手印标志和性相，于此部种能代表。”

如部主颠倒，将失坏成就，故应不颠倒错乱极其重要。即如前书所说：

部种颠倒之修行，无有成就无修行。

于彼部主的头顶也需用自己的手帜黑色金刚杵之印印契，如《金刚幕》所说：“头顶最胜金刚持，于彼黑色金刚杵。”

于手印守护：即如此偈所说：

两无名指相交缚，两食指相互勾挽，小指以及两中指，

以大拇指按压上，执持如此具德印，成办三界之富饶。

梵文典籍中又说：“连同忿怒且唯一利益众生，为守护心间、喉间、眉毫和头部，故以手印触及。”

此手印如下：“两个无名指缠着，两个食指弯曲着，小指中指也相同，以大拇指作按压。”

以如同所说的根本手印，分别接触心间、喉间、额间和头顶，并且念诵：“吽班则尔呬”，每念诵一次，同时加持之后弹指。

复次，如此思维：“我调伏包括三千世界的男女魔鬼在内的一切难化，他们皆被自己制服，且没有一点违背教言的机会，听从吩咐，颤栗且恭敬。究竟成为所化的彼等一切也能于无上的菩提成佛，如此之对治，三世一切佛之心中所幻化的忿怒王——金刚手，即是我。”心中如是思维并具足佛慢。

如此的忿怒明王之身，虽显现而无自性如同镜中之影像一般，如此思维，心于任何处也平等而住，此如《金刚幕》如说：

如来佛慢之瑜伽，如来本身定成办。

并且，这些也是生起次第或本尊瑜伽的正行，故极其重要。

（二）不入定的瑜伽分三：诵咒的瑜伽、朵玛的瑜伽、行道的瑜伽。

A 诵咒的瑜伽。又分为语诵和金刚诵。

1. 语诵。分为念诵之境、念诵的禅定、所诵之咒。

(1) 念诵之境

为念珠。彼如《桑布扎续》所说：

水晶牡蛎及珍珠，界为白色等其他；尤其适合寂静业，即为念珠之性相。

黄金白银以及铜，莲花种子尤其于；增业念珠之性相，种相精通而计数。

红花等等诸香味，以香一切皆殊胜；修习并且作为丸，怀业所有极共许。

扎恰和龙淌果，同样男人之骨头；及与诛业作结合，威猛诛法极共许。

即采用彼等所说相应的念珠，或者采用所有修持通用的念珠，即如前书所说：“息增怀爱和诛法，以菩提籽作诸业。”

念珠的数目：按照各种业而有不同的数目，即如前书所说：

怀业彼之一半数，一百数为寂静业；

同样增业多八数，诛法即为六十数。

计数的方式：如《空行海》所说：“左边具金刚之面。”或如《和合》所说：“以左和右之剩余，围绕且彼空行母。”

如同所说念珠以右手拿着，左手于心间的前面由内计数，于诸指拇的上面计数，如前书所说：

息业安置于空行，增业安置于中部，

以无名指为怀业，一切之后为诛法。

以息业空行及忿怒或契克，即由食指之上计数，其他容易理解。大拇指观想为铁钩，即观想勾召一切世间和出世间的成就而计数。

(2) 念诵的禅定

自己为降魔尊之身，显现而无自性，如同彩虹的蓝色之中，约在心间之前方，梵典中说为月亮，藏典中说为太阳的坛城，无论何种也于彼之中，观修五分蓝色“吽”字，代表无有能所二执的智慧。此字如按字母拆开解释，即“哈”的词中，“扎哈嘎”为所取，“扎哈扎”为能取，足生“乌拉夏”即是降下，“休拉达”为空性，字顶圆符的“玛”为“玛洛达”即心意。如此“吽”字为能所二取空净的心意之义。

具有如此意义的蓝色“吽”字，观想立起，于其周围从“吽”字的前方开始，“喻

班则尔呬”右旋绕。于彼外围又有“喻布达达玛让……”长咒围绕一圈。即有外绕和内绕。

咒鬘和光明之颜色为：一般经常地念诵和业白色，如珍珠鬘贯穿；增业黄色如同立翎；怀业红色如同铁链；诛法黑色如同绞线。虽说如此，但于此梵文典籍中说：“复次，自己心间月亮坛城诸字母如同黑蝇之鬘，如燃烧火焰，如此思维。观想从自己的毛孔放射、汇收忿怒尊。”正文中也说：“作金刚念诵和忿怒念诵。”藏文典籍中也如此解释。

心间“吽”字的周围安置的蓝色咒鬘遍围绕，由此放射出无量猛烈燃烧的咒之光明，如同火鬘充满身体的内部，焚烧一切罪障、疫病、魔障、性相和分别。放射于外境，周遍且照亮世间界，焚烧净化一切瘟疫、魔障、诅咒、放蛊、人和非人的损害、能害诸妖魔之嗔恨心、恶毒心和邪恶的行思之力量、能力全部摧毁，加持诸等具足慈悲菩提心，观想成为能帮助我等修法的有缘者。

复又，对于彼等不能调伏的一切凶恶者，为了调伏故从诸毛孔中放射出无数与自己一样的小忿怒尊，如同火之泥像，处决一切凶恶者，净化其恶业罪障；一切佛菩萨的所有悲心加持能力汇聚为薄伽梵降魔尊的身和光明之相，融入自己心间的“吽”字，如是观想而诵咒。

总之，此金刚手的不共所化是三界的凶恶魔鬼、极其难化的凶残者。暂时对于彼等于是有情损害的思想、行为、恶业、罪障等，因精通方便故以威猛的方式断除相续；究竟无论如何也应安置于无上菩提藏佛果位。如此的使命落在自己身上，如是思维观修无量慈悲菩提心。故彼等之相续以菩提心滋润而能调伏。此理于诸续典中所说的于诸修诵的阶段，也能以此虽不修习而三有的一切男女魔鬼来到自己面前，听从吩咐而为奴仆。如是不止一次宣说的原因也是如此。

如以贪嗔之心而处决之想法去做，那么就如《十四根本堕罪》所说：“法之根本菩提心，舍弃即犯第五罪。”故犯了根本堕罪，将去往金刚地狱，乃为遍知金刚持所说，故更不要说修习成就。如是，萨迦班智达也说：“菩提心要如错乱，他法再好不成佛。”等许多说法。

因此，依于大乘教法之精华——密咒金刚乘，而修习最胜和共同成就者，如不从事舍弃了悲心和菩提心的威猛事业，如此之人，我合掌敬礼！

对此，先前一些智者的口传惯例为：上面之火不仅只是稍微所缘，而为主要随顺息业，平息罪障和成就菩提，故随顺息业而放射出白光，充满全身，净化罪障。光明又向外放出，供养令诸佛菩萨欢喜的供品，净化一切有情的罪障；又观想诸佛菩萨的悲心加持能力全部汇收为光明之相，融入自己心间的种子字。

如此说法感觉也稍微妙善，故有时如此作也可以，但主要应以梵藏典籍中所正式指示的方式观修。具足前面所说的发心，于瘟疫、人和非人所作的损害和罪障等以火光焚

烧净化，遣除一切所害能害、痛苦及痛苦因，受用安乐和安乐因之方式，如此之要善了解，即为合理之做业。即此颂所说：

忿怒念诵等，如以悲心所摄受，也是不净之悲心。

于此，认为无论如何也应观修的顾虑大障碍生起时，也以此清除。

总之，诵咒之时，心不要散逸，如《阿巴耶》所说：“心仅于咒语之声专注念诵为咒之念诵，仅于本尊之像专注念诵为色之念诵，于见地之状态中念诵为瑜伽之念诵。”

有时，于光明的收放中念诵等禅定具备，即如《金刚幕》所说：“具足禅定而诵咒。”等众多所说。即是究竟的果——转法轮作为道。

(3) 所诵之咒

为《降魔金刚手续》所指示的咒：“吽班则呸”四字心咒。咒意为：呼唤意金刚本尊。“呸”为劈开之意，劈开什么呢？性相和分别妄念。长咒“嗡布达达玛让……”虽在《胜乐续》中大量指示了与此咒稍微有不同之降魔咒，但此处是《金刚幕续》中所说的降魔咒。

咒意为：“嗡”字为施予最胜；“布达达玛让”为降魔；“布达哎啥巴地”为魔主；“啊阔巴呀给日滋那”为具不动佛冠；“撒尔瓦”为一切；“布达”为魔鬼；“则达”为饿鬼；“必夏扎勒”为诸食肉罗刹；“撒达雅”为愿成办或能成办；“吽”为呼唤法界的智慧；“呸”与前相同。

咒语的念诵目的：为了激励一切诸佛菩萨的心续之故，通知且呼唤故来到修行者的跟前而施予最胜和共同成就，具如此之意。如《金刚幕》所说：

空行母及自后妃，为了现量从事故，用咒宣说以通知，比如有些个别人，

语音声调如呼唤，就将现前而到来，同样降临诸如来。

2. 金刚诵

正文中说：“了知窍诀尽力从事金刚诵。”

所说之窍诀是此圆满次第配合风之瑜伽。故修持最初应具足身要：善具毗卢遮那七支坐法，心中任何也不思，从鼻孔猛烈的向外呼气三次，认识风从左右鼻孔的流动，最初进入内时，观想白色“嗡”字；住于内为红色“啊”字；外出为蓝色“吽”字。如此忆念，直到观修生起等持之间。

如生起等持，则风长时叹于内，于内安住，于外短暂流动。如此忆念，故生起心专注安住等许多等持的功德。

真实性，如同《文殊言教》所说：

喻之体性作为入，自己相续之习气，沐浴清净进入彼。啊之体性作为住，于彼本尊之真实，所取缓缓慢慢作，成为无有真实处。外出吽字之体性，万有诸法遍周遍，清净诸法变甘露。

此窍诀也成为甚深圆满次第的瑜伽。因此，成为生圆双运的无上瑜伽之瑜伽。

起坐时合掌，祈请：

“吉祥金刚手请加指我和一切有情，令天上的魔星曜、仙人之损害，地下的魔龙妖、地祇的损害，中魔部多、王妖的损害等，一切逆缘、障难平息且不出现。迅速获得降魔忿怒明王之果位。”

如不能，就按照共同的方式念诵：“薄伽梵于我和一切有情最胜和共同……”

观想从自己的心间放射出光芒，故莲花、月亮、魔鬼等的坐垫化为光明之相融入自己。如作朵玛回向，那么，此时按照下面所说的方式供朵玛，如不作，就进入下面成就法之结行的诸所作和行止之瑜伽。

B 朵玛的瑜伽

于供朵撒上净水，诵咒“喻啊尼得吽呬”以清洗，诵咒“唆巴哇……”以净化，观想由空性之中生起“阿”字，由其生起广大、宽广、智慧之嘎巴拉（颅骨），于其之中，有“吽”字融化所生之朵玛，色、香、味、能力圆满具足，成为广大无漏智慧的甘露海。如此观想，并念诵（喻啊吽）三种子字三遍以加持。成为与佛像无别，于虚空无垢的“吽”字，整个变成为金刚宫殿等，到不动佛庄严其顶之间，除了自生和对生稍有差别以外，皆依照《成就法》，圆满生起四支。

汇收时，从自己心间的“吽”字放射出光芒，刹那迎请诸宾客，两种传承皆是观想：朵玛宾客的本尊用具金刚光的管孔之舌，满足地吸饮所有精华。如是观想，于长短咒之后加上“喻啊嘎若”如理供养；以名咒前行之“阿刚……”供养；以“大吉祥虚空色……”赞颂。如同先前一样领取成就，念诵三遍百字明咒，忏悔不圆满等所造成的过失，以“十方所住的佛……”于所依坚固安住等，如同共同方式而行。

C 行止的瑜伽：后面将说。

（三）结行。分为结行的所作和附带。

A 结行的所作

于自己的额间“喻”字等显明为三处之三金刚。念诵：“以此善妙速予我，金刚手……”“魔和邪师众……”等等。以任何回向、发愿和祝福的颂偈皆可，作为结束庄严。

在一切行道之阶段，观想于极其广大的金刚宫殿中，自己以本尊的佛慢居住其中。

B 附带宣说如何诵修之方式

分为三：加行、正行和结行指示功德。

1. 加行

以能成熟的灌顶成熟相续，且善获得了此法开许之人，于良辰吉日，在一般和特殊的佛像之前，摆放具有庄严四“特久”围绕的圆形朵玛。如有其他本尊、护法的供朵，也于彼等之前面摆放受用供品。在自己前方摆放金刚铃、杵、花朵（青稞）和第一晚需要的三份朵玛、白芥子、安息香等，一切必须品齐备。

2. 正行

自己坐于座上。对于空中所住的上师佛菩萨们以不离证人的想法，如《入行论》所说：“诸佛菩萨众，一切无碍观；彼等之面前，恒常我安住。”

即具备正知、正念。三份的朵玛按照共同施放，魔朵抛到外面之后，念诵汇聚甘露之长咒和此本尊咒以及“桑巴……”等驱魔猛咒，并且奏乐，熏安息香，以白芥子击打等而驱魔。心中如是思维发誓：“从现在乃至诵修未究竟之间，即使魔军二万一千同时前来挑衅，也不从关中起来！”

之后，清洗净化诸供品，于空性之中由“吽”字生起珍宝所成的广大器皿，到以“休达”之间的咒语、手印和三摩地（禅定）作广大增长，诵“打玛让勒拉”三次连同乐声，是按照无量寿佛等阶段而加持。由共同和不共的前行开始，观行、诵咒、供朵玛、回向、发愿之间修持，是午座的代替。晚座：又从皈依到发愿之间。

睡瑜伽：也可按照《胜乐》《喜金刚》等其他本尊瑜伽修持。如按此成就法修持，则观想于广大金刚宫殿之中，自己显明为金刚手的佛慢而睡，或者按共同所谓本尊近收修持：观想坐垫融入自己之后，自己也从身体的上下部化为光明，融入心间的咒轮，彼又融入“吽”字。彼字之“夏觉”融入腹部，腹部融入头顶，头顶融入月芽，月芽融入明点，明点融入“拉达”“拉达”也消失于无缘，于光明空性之中平等安住顷刻，又从此生起本尊身，于三处显明为三金刚，而善回向。即于广大金刚宫殿中，自己具足本尊的佛慢，不为其他妄念所打断地入睡。以此代表汇收本尊，涅槃作为道。

第二天的黎明，以本尊的佛慢起身，如有其他瑜伽就修持。如无有，就从此之前行开始到巳时（日暖时）之间闭关修持，即为早座。

之后，供养朵玛、作增益，即从加持供品开始，到夜晚的朵玛、回向、结束收摄等所作，为午座。复次，进入晚座。

以如此三座之次第，于一月之中，修习完成短咒百万、长咒十万连同增补，且最后，为究发出咒的能力或果，如修习息业的火供，则特别好，故明见彼之其他典籍。

3. 结行

如此诵修究竟，则能以此之方式，自在成办利益自他的一切事业。暂时和究竟的功德也如此续所说：

“仅见此广大坛城，就将获得三界之王政；仅念诵此之金刚持，就将等同金刚持；即便不修习也能成为统治四洲之转轮王；仅念诵吉祥金刚持忿怒主，就将役使一切魔鬼；假如密咒士忿怒，仅因忿怒就能将一切世间天神劈成百段；一切龙和夜叉仅一看见就能杀死；一切世间天神仅以“吽”字之声就会令其逃窜。”等所说。成就法的梵典中又说：“男女夜叉等修习，我心稀奇而书写。”所说等。由内无余示现神、鬼、妖、魔，故彼诸归顺自己且作为奴仆，一切所欲之事业不用吩咐而如意成就。究竟住于金刚持的果位，而以难以思议的变化之方式（化身），于一切有情的利益恒常不断出现之功德，成为如意宝珍宝藏无有穷尽的自性，乃决定如是。诵曰：

非白能引甘露光泽耀，捧举不变燃烧之武器，
殊胜智慧显现相妄障，顿时产生毁魔诸忿怒，
为降三有之魔诸佛之，心海所化秘密主尊月，
善缘乐源顶上庄严时，著名美饰于他恭敬闲。
您之修法解释遍显明，空前太阳创造者为谁？
来到海生颈部想现看，回信欢喜嬉笑非发笑，
初升太阳千光遍庄严，贪爱蜂蜜之幢巴玛让，
美女饮下大醉悦耳歌，虽唱倾听不喜缘过失，
给予觉受战胜断障暗，成就白莲千瓣笑眯眯，
二资花蕊里面胜吉祥，成就禾穗熟透真实教，
然而如此注疏骗他人，奉承欲赞心内虽无有，
追求言之小棒如激励，愚痴空鼓然也发出声，
轮回玻璃墙面幻相色，百种贪著失坏善光泽，
咒行精通善行自他续，遍知能喜游戏因愿成！

此《吉祥降魔金刚手的解释·遍明太阳》一文，乃在具佛教国王（德格土司）上师的敕令职责的怙主，连同所依的曼札等，先后认真劝请之下，详细研究了《圣空行母金刚幕续》《降魔续》和解释其密意的论典（引导一功殊胜三世间金刚所著的）大小成就

法正文，以及俄钦一切知根却伦珠所著的《成就法开许文》等藏文典籍，由第二佛至尊大哎旺巴师徒等传承的典籍甘露所滋养的僧人赤成仁钦，于十三胜生周的丙子（火鼠）年（1757年）六月的第二空尽水星会房（大吉之日）的白天，书写完成于德格更庆寺的王宫东方的第三殿。愿以此利益佛教和一切有情。愿一切吉祥！

如此南瞻部洲北方的第二佛，堪布静命的化身德格主校大班智达赤成仁钦的著作《吉祥降魔金刚手成就法的解释》，此本身以四支圆满之纲汇总的殊胜本尊大概成就法之共义，也感觉利益诸智者与共同不相违，且与诸不共不混杂的方式而广大通达。萨尔瓦塔达嘎拉亚朗保瓦都！

五、大悲观世音和大手印双运修持法及赐予加持之开许

法王八思巴 著

嗡 所得斯地。

敬礼上师和三宝！

于舒适坐垫上跏趺坐，念诵皈依词：

“皈依上师！皈依佛！皈依法！皈依僧！”

如此诵三次。

“为了利益一切有情故（自己定当先要）成佛。为此，而应观修甚深禅定。”

如此思维观修菩提心。之后，念诵观空咒：

嗡 桑巴瓦秀达 撒尔瓦打玛 桑巴瓦秀多娘嗡。

观想自己的身体清净于无缘空性中。之后，观想自己刹那变成为宝座莲花月垫之上的大悲观自在（观世音菩萨），身白色，一面四手，第一双手合掌于心间，励请诸佛成办利益众生之事业；第二双手的右下手拿着白色念珠，左手拿着如同珍宝的莲花。身上具足珍宝的头饰、耳饰、颈饰等一切珍宝的装饰，穿着各种绸缎的天衣，从身体放射出无量光明，成办利益众生之事业。于其头顶上，有一切佛的智慧汇聚为一体之本质无量光佛作其顶上庄严。这一切观想皆是显现而又无自性，如同镜中的影像一般。

对以上的观感稍加忆持之后，又以头顶的无量光佛作为观想的所缘（对象），而如此挚诚祈请三次：

“祈请薄伽梵、如来、阿罗汉、清净圆满的无量光佛，加持我的一切罪障得以清净，迅速增长福德和智慧资粮，清净殊胜的禅定于相续生起而迅速成佛。”

复次，一切安乐、痛苦、轮回、涅槃的根本是自心，但如仔细观察，此心既无颜色又无形状，也不是一（个）或异（多个）。所以，自心的体性空，因为无有体性，故原本就没有生，所以最初（生）之因空；因为无生，故无有停住，所以中间阶段的存住空；因为无住，故无坏，所以最后之灭空。是故，自心无有根基且远离一切戏论如同虚空，如此断除戏论。于任何性相妄念也不观修且不着意，而于离系的本性中心意放松平等安住，逐渐串习心不放散且长时于内安住。

又观想：自己的心间有一“舍”字，放射出咒鬘之光明，激励诸佛之悲心，加持自己，并且从事利生之事业。

如此观想后，而尽力念诵心咒：

嗡 玛尼贝弥吽

念诵完毕后，回向：“以此善根愿成佛！”

行道（威仪）之时，观想自己的住处是极乐刹土，自己具足尊者大悲观自在的佛慢，薄伽梵怙主无量光的双足站在自己（观世音）的头顶上。心中应不离此观想。

像这样，如果恒常修持瑜伽，那么，此生将获得长寿，平息一切障难，来世将生于极乐世界而迅速现证菩提（现前证得全知一切所知界处之智即所谓成佛）。

此至尊萨迦派的甚深窍诀《至尊大悲观自在和大手印修持法》，乃应自己的女弟子登扎加给觉沛的劝请，八思巴于丙子年四月初八书写于夏嘎垛。

六、大悲观自在与大手印双运修持前行之开许·悲心之水流

赤成仁清 著

诸佛悲心集为一菩萨，大悲观自在与大手印，

双运修持方式之开许，萨迦怙主弘扬兴于世。

此文是讲求由吉祥萨迦派传承的大悲观自在菩萨四臂单身主尊的随许（开许），如何给予的方式：

在幽静之地，安置一堆以藏红花水清洗净的曼札供具，在周围摆放凉水（供水和洗涤水）、以及前行的供品和朵玛。在阿闍黎的前方，摆放金刚杵铃、花朵。阿闍黎对诸供品诵咒以清洗：“嗡啊咪得吽呸”，又诵咒以净化：“桑巴瓦……”。于空性之中“由

“吽”字所生的……”到“配合乐器连同打玛惹拉……以加持”。

之后，按照共同的皈依和发心一样修持，念诵观空咒：

嗡 桑巴瓦秀达撒尔瓦打玛桑巴瓦秀多娘嗡

观想自己的身体清净（消失）于无缘空性之中，又从空性之中，自己刹那变成为坐于莲花月垫坛城之上的大悲观自在菩萨，一面二臂，右手拿白色念珠，左手拿着如同珍宝的莲花，双足跏趺坐，具足珍宝的头饰、耳饰、颈饰等一切珍宝的装饰，穿着各种绸缎的天衣，从身体放射出无量光明，成办利益众生之事业。头顶上有一切佛的智慧汇聚为一体之本质无量光佛。一切皆显现而又无自性，如同镜中的影像一般，如此观修。

对以上的观感稍加忆持之后，又以头顶的无量光佛作为观想的所缘（对象），而如此挚诚祈请三次：

“祈请薄伽梵、如来、阿罗汉、清净圆满的无量光佛，加持我的一切罪障得以清净，迅速增长福德和智慧资粮，清净殊胜的禅定于相续生起而迅速成佛。”

复次，一切安乐、痛苦、轮回、涅槃的根本是自心，但如仔细观察，此心既无颜色又无形状，也不是一（个）或异（多个）。所以，自心的体性空，因为无有体性，故原本就没有生，所以最初（生）之因空；因为无生，故无有停住，所以中间阶段的存住空；因为无住，故无坏，所以最后之灭空。是故，自心无有根基且远离一切戏论如同虚空，如此断除戏论。于任何性相妄念也不观修且不着意，而于离戏的本性中心意放松平等安住。

如感觉到疲厌，那么就诵咒，观想于自己心间月垫上“舍”字周围围绕着咒鬘，从其放射出密咒之光芒，激励诸佛之悲心，净化一切有情的罪障和痛苦，安置于大悲观自在的果位。收回光芒融入自己心间而加持自相续，如此观想之后，尽力诵咒“嗡 玛尼贝弥吽”。

诵咒完成之后，祈请：

“大悲观世音菩萨，祈请加持我和一切有情的罪障悉皆清净，慈悲菩提心于相续中生起，迅速获得观自在菩萨的果位！”

“以善根回向于佛地！”

七、大悲观自在和大手印双运修持的方式

清洗净化前方的曼札堆之后，观想：于空性之中生起宝座莲月的坛城之上，从“由一白色“舍”字生起大悲观自在……”到“由身体放射出无量光明从事利益有情之事业”，由额间“嗡”字，喉间“啊”字，心间“吽”字，心间之中央“舍”字放射出光明，到主尊圣者（自性）的住处，迎请佛和菩萨所围绕的观自在菩萨，诵：“嗡 班杂尔撒玛杂！”迎请智慧尊。“杂吽班呌”融入誓言尊。

又观想“舍”字放射出光明，迎请灌顶的五部佛及其眷属，祈请：“一切如来请此时现量赐予灌顶！”故“灌顶的诸本尊犹如降生……”到“撒玛亚西日也吽”如此念诵且以宝瓶之水从头顶灌顶，充满身体净垢，多余之水上溢为无量光佛而成为顶上庄严，如此观想。

加持供品，诵咒：

嗡 撒尔哇嘎塔 嘎达啊呀啊瓦洛给得夏惹撒巴热瓦

念诵以上每个名咒，以前行的“啊刚……”二净水、妙欲“打玛惹勒……”供养；以“过失未染……”赞颂；清净朵玛，观想由空性之中生起变成为广大珍宝器之内，有色、香、味、能量圆满的朵玛智慧之广大甘露海，以三种子字加持三次。

以虚空藏的手印和名咒，加上“啊嘎若”如此念诵三遍等以供养。供赞收摄，请求妙欲成就。以对生（对面生起坛城）为所缘稍加含诵，诸弟子沐浴入坐，分发汇收花朵，阿闍黎发心祈请详略皆可。

此法为三界法王吉祥萨迦派所传承的四臂单身大悲观自在菩萨之开许修习，阿闍黎的诸所作完成后，为了成就你们自己的缘份，弟子的所作：供曼札、祈请、净化相续、不共的祈请此等需要先行（前行）。故应思维阿闍黎与大悲观世音无别，献上求取甚深法要开许的报酬供曼札，连同手印和花朵，合掌祈请跟随此后念诵三次：“三世一切佛……”。

为了自己清净相续，故于前方虚空中，与上师无二的诸佛和菩萨围绕的大悲观自在菩萨的面前，心中观修七支供，跟随后念诵三遍：“于三宝我皈依……”

之后，跟随此不供的祈请之后念诵三遍：

“三世一切佛之体性殊胜上师，请赐予我大悲观自在菩萨的身语意的开许。”

以上诸祈请是开许之前行。

开许之正行：

首先为了建立开许之基础，阿闍黎念诵：“嗡桑巴瓦……”

故你们自己无始以来所积累的罪障、异熟、实执之蕴界和入处等，皆净化为空性。由空性之中生起宝座莲花的坛城，其上有你们的心性之体性“舍”字，“生为大悲观自在菩萨……”到“变成为具足利益有情之身。”如此信解。

从阿闍黎心间之“舍”字放射出光芒，击中对生和十方的一切诸佛和菩萨的心间，激励圣众们之相续。由圣众们的心间，迎请无二意之智慧的体性，而相为大悲观世音的无量无数之佛身像，融入你们自己的身体，故加持相续，如是信解。

念诵六字咒和“札吽班呌 喻班则夏呀啊啊”，依于此诵咒之缘，观自在的身之加持进入，自己身之门所积的一切罪障全部清净，加持自己的身体与观自在的身体和能力平等，心中如是思维、信解。

正式开许有三种教言，其中为了获得跟随复诵之教言，由阿闍黎的心间种子字连同咒鬘放射出第二个咒鬘，从阿闍黎的口中冒出进入你们的口中，安置于你们自己心间“舍”字的周围，如此信解。跟随我之后念诵一百遍：“喻 玛尼贝弥吽”等，如此念诵一百遍，获得的结果是：第一能（让智慧尊）加持（自己誓言尊的）相续，第二能（让智慧尊与自己誓言尊）成为无别，第三令（无别的二尊）今后坚固，如此信解。

于阿闍黎抛散花朵，且跟随此后念诵：“世尊自己所持之，世尊于我赐加持！”

如此祈请三次。阿闍黎也对花鬘诵咒，放置于弟子的头顶作加持，如此信解。

“世尊于此所赐予，祈请于此作安置，

祈请赐予咒成就，祈请禁戒得坚固。

于金刚弟子的相续，愿大悲观自在菩萨的一切语咒之加持进入金刚弟子之心。”

如此念诵且抛散花朵。

为了获得誓言之教言，“从现在开始到未证菩提之间，执持大悲观世音的誓言。”如是思维。跟随此后念诵：

“阿闍黎请顾念，我名某某从现在开始乃至菩提藏未获得之间，执持大悲观自在的誓言本尊。”

如此三遍。以此之缘，令观自在的语之加持进入，由语之门所积的一切罪障全部清净，加持自己的语与观自在的语和能力平等，如是思维信解。

第三，为了获得加持之教言，观想从阿闍黎的心间放射出光明，击中对生的心间，激励心续，从心间迎请无二意之智慧的体性大悲观自在菩萨，身约拇指大，从其心间分出化身，从你们的头顶融入，故成为与心间的“舍”字无别，如此信解。

从此状态中生起本尊身，显现而又无有自性如同镜中的影相，于此作意专注，故本尊身连同法座成为光明之相，融入心间的“舍”字，“舍”字也越来越细小，最后如同

彩虹消失于虚空一般地消散，乐苦、轮回、涅槃等一切法，皆如上所说，了知为无有根基且远离一切戏论如同虚空。任何性相分别妄念也不观修且不着意，于离戏的状态中稍微平等安住。以此令观自在的意之加持进入，意门所积的一切罪障全皆清净，加持自己的意与大悲观自在的意和能力平等，如此思维信解。

以上完成了开许之正行。

之后，“主尊……”和曼札，“从今开始……”按照共同所作，诸弟子放于自处。供赞坛城的本尊，祈请成就，念诵百字明且请求宽恕，祈请智慧尊返回，誓言尊收摄于自己，以回向、发愿、祝福作究竟庄严。

三世诸佛真实悲心藏，大悲普陀之主成就法，

书写之善愿众生拔出，三有痛苦获得究竟果。

吉祥萨迦派所传承的《大悲观自在菩萨和大手印双运修持的前行开许·悲心水流》，乃由诸前辈上师依于八思巴仁波切所著的成就法，而以开许耳传的方式传授，除此之外虽无有文字记录，然顾虑将来可能会不知道有如此之法——传承将消失，故僧人赤成仁清书写于（德格更庆寺）伦珠顶的经院。善！吉祥！

八、大悲观世音与大手印双运修持法

全知更确伦珠著

那摩古汝热那瓦达亚。

我和量等虚空之边际，所有三界有情一无余，
从今乃至菩提未获间，所有十方三世诸如来，
身语意及功德诸事业，汇为一体诸佛之真实，
八万四千法门出生处，一切圣僧伟之大主尊。

（之后：）

具德根本传承上师众，三门广大恭敬诚皈依。
断证功德究竟导师佛，三门广大恭敬诚皈依。
教证自性圣教之正法，三门广大恭敬诚皈依。
佛子住持佛教之圣僧，三门广大恭敬诚皈依。

（尽力念诵之后，又：）

三门恭敬顶礼诚祈请，我和一切有情之三门，
身语意祈请您赐加持，加持我心转向于正法，
加持受持殊胜正法道，加持平息道上之迷乱，
加持幻相升化为法界，加持非法妄念全灭除，
加持生起慈爱大悲心，加持娴熟二种菩提心，
加持迅速获得遍智果。

（如是祈请之后：）

为利如母遍空诸有情，自应获得无上之菩提，
故愿受持一切佛之道，甚深瑜伽精进应修持。

（如此念诵三遍。）

嗡 所巴瓦秀达 萨瓦达玛 所巴瓦秀多杭
法界离边广大本性中，赐予种种妙欲珍宝座，
轮回过患未染莲花垫，自性光明月轮坛城上，



自为真实诸佛观自在，犹如无垢白螺水晶色，
极其悦意微笑净且娇，四臂初手合掌于心间，
下手执持金鬘宝莲花，庄严双足金刚跏趺坐，
迷人绸缎珍宝众多饰，深蓝长发顶髻发辫美，
其之头顶诸佛之智慧，汇为一体皈处总集尊，
体性上师像为无量光，部主身形欢喜而安住，
自成佛身显现如镜像，现空双运幻化游戏舞，
如善舞者美饰众装束，美丽悦意心意之影象。

（如此于本尊稍微意持之后，专一信解头顶上之上师：）

皈处总集上师仁波切，世尊如来善逝阿罗汉，
清净圆满之佛无量光，请以慈愍之心顾念我！
加持清净恶业诸罪障，加持迅速圆满二资粮，
加持生起真实之禅定，加持迅速获得佛果位。

（诚心祈请三次。）

所有周遍轮涅乐苦法，一切诸法根本为自心，
如观心性颜色形状无，因无有故一异体性空，
由空寂故远离生灭住，虽离明现不灭诸戏寂，
寂静心性广大离边际。

（于远离一切作意状态中放松安住。）

心中莲月垫上“舍”周围，六字明咒围绕之光芒，
催请诸佛悲心加持我，利益六道众生一切诸众生。

（如是思维。）

“嗡 玛尼贝弥吽”

持诵六字真言五百遍等。下座时，观想一切皆化为光明之相融入自己。

以此妙善我等诸有情，今生长寿无病具正法；
后世往生极乐刹土中，观自在王果位愿迅获！
身语意为本尊咒智慧，三种道用永远也不离；
由悲心力行为利有情，佛子菩萨行为愿成办！

此生后世中有一切时，最胜上师怙主无量光，
悲心铁钩永远也不舍，一切有寂衰败愿拯救！

尽自己的所知作回向、发愿，于一切时间观想住房为极乐世界，观想自己以观世音菩萨之佛慢，作为上师无量光佛的随从，并且与佛身语意三种道用不分离，而修学以大悲心成办有情之利益。

此《大悲观世音与大手印双运修持法》是吉祥萨迦巴父子的教诫，因自己之弟子扎巴坚赞从远方劝请说：“需要一大悲观世音成就法的念诵文”，而由老僧更确伦珠于埃旺曲德寺，疾书后寄往多康之东方。一切吉祥！

九、大悲观音与大手印双运传承祈请及道次第愿文·赐胜加持

绛央钦则旺波 著

那摩咕汝洛给夏惹呀

（敬礼上师观世音！）

具德根本上师仁波切，庄严安住我顶莲花座；

您以大恩之门摄受我，祈请赐予身语意成就！

十力自在导师释迦顶，战胜敌魔金刚座尊者；

巴日译师萨钦索南哲，至尊札巴等众前祈请。

萨迦班钦措贡年钦波，索南迦与松巴巴初瓦；

夏钦法主鄂钦金刚持，诸大菩萨众师前祈请。

广大遍智荣真贡秋佩，拉秋桑杰僧给南给称；

巴登敦珠喜绕久里尊，贡噶雷巴诸师前祈请。

桑杰彭措丹真伦祝尊，南开杉祝萨钦贡噶称；

阿旺喜绕仁钦札巴尊，却吉江称众师前祈请。

阿旺勒竹绛央钦则旺，洛德旺波贡噶绛央尊；

桑丹洛追丹比旺秋称，却吉尼玛众师前祈请。

阿格旺秋勒巴金刚持，文殊上师曲及洛追尊；

希有悲智能力吉祥主，银彭宁波尊者前祈请。

广大无边诸佛及菩萨，悲心之蕴汇聚为一身；

菩萨手拿莲花游戏相，根本传承诸师前祈请。

如此至诚祈请之加持，世世得遇善师所摄受；

强烈无造出离励相续，加持娴熟愿行菩提心！

尤以二资粮生殊胜身，显空双运显明如水月；

部主上师怙主无量光，加持甘露愿进自心中！

此力诸法根本乃自心，无生灭住远离诸戏论，

离言原始真实最胜尊，现量看见恒常愿守护！

由此起时心命“啥”周围，咒鬘旋转放光行二利，
融入心间加持自相续，声空念诵瑜伽愿究竟！
总之上师怙主无量光，不离头顶莲座常观修；
见闻觉知本尊咒智慧，唯一清净游戏愿生起！
如此积集所生诸善业，于菩提藏遍回向之力，
众生跨越三有轮回海，观自在王果位愿速获！
由耳传大海、圣教命脉金刚持阿旺勒珠尊者处，
获得此法的释迦比丘绛央钦泽旺波（自己）祈请（而笔之为文），斯地惹垛（愿得成就）。

生生世世得遇真实师，无有分离受用法吉祥；
十地五道功德极圆满，祈愿速得金刚持果位！
于尊赞颂祈请之能力，我等任何所住诸地方；
病魔贫匮战争全消除，正法吉祥增长愿加持！

十、那若空行母迁识念诵文·进入空行阶梯

那摩班则约革勒也！

吉祥空行喜女城，迅速进入之阶梯；

金刚深道迁识法，教诫念诵今开显。

此法是获得过瑜伽母灌顶、引导的甚深次第的相续成熟，且经常精进修持的诸有缘者，精勤修持的甚深道，分三：前行、正行和结行。

（一）前行

明观前方虚空中的皈依境：

我和遍空众生一无余，从今乃至菩提未获间；

上师诸佛正法及圣僧，不退信心恭敬诚皈依。

（尽力念诵后：）

最胜上师以及稀有尊，无上三宝尊前礼皈依；

祈请尊您于我及众生，赐予加持三门身语意。

（如是祈请，观想皈依境融入自己。）

为救众生出离轮回海，我当获得圆满佛果位；

是故修持金刚瑜伽母，获得迁识教诫甚深法。

（念诵三遍发心）

（二）正行

（1）明观身体空尽：

自己身为金刚瑜伽母，身色红亮三眼视虚空，

右手执持钺刀朝下方，左手上托颅血饮，

左肩依靠金刚之天杖，头饰干颅项链手印饰，

左脚收屈右脚伸展姿，莲日作怖劫相魔上立，

大乐觉受增长慧火戏。

（2）明观脉内空尽：

脐下四指开始到顶间，中脉粗细约如中藤鞭，
白色内空光明且正直，上端直达头顶梵穴孔，
下端犹如圆形空蛋里。

（3）明观所迁之风心：

三角法官尖角朝下方，宽面朝上其内之中央，
自心神识本性红“帮”字，大如豆粒向上欲跃起。

（4）所迁之境——生起所依：

顶髻犹如千万星辰上，莲日作怖劫相魔垫上，
体性上师金刚瑜伽母，身色红亮犹如劫末火，
三眼清净仰视空行方，右手执持钺刀朝下方，
左托盛血颅器向上举，左肩倚靠金刚之天杖，
能增乐空妙龄光芒耀，头发黑亮散开披上身，
干颅顶饰项链长垂挂，五种骨饰手印装饰身，
左脚收屈右脚伸展姿，立于炽燃智慧火焰中。
周围遍布传承诸上师，本尊勇士空行众围绕，
成为皈处总集之体性。

（5）练习迁识道：

自他烦恼自色身受用，亲仇中性一切诸显现，
全皆化为善贤供养云，献于上师金刚瑜伽母。
嗡班则约革勒萨巴热瓦绕阿刚巴当布白都白阿洛革更得勒温底夏达帕底叉所哈
具德金刚空行母，转动空行母之轮；
获得五智与三身，敬礼救护众生主。
所有金刚空行母，断除遍计之束缚；
世间事业遍入母，敬礼彼等圣众尊。



复次，以强烈的敬信和渴望祈请：

诸佛海众部主金刚法，诸佛佛母金刚瑜伽母，
佛子长者尊者那若巴，至诚祈请愿以大悲钩，
离能所尘神识明净客，当下牵入大乐解脱门，
最胜密严报身刹土中，愿与瑜伽母圣心无别，
住持大密教释傍特巴。……

在传承祈请文的每一颂之后，如上祈请。

专注祈请稍微提下风，鼓动脐间法宫心所依，

“帮”字经中脉道向上升，毫无阻碍射出梵穴孔，
进入至尊上师之秘处，融入心间乐空无别界，
安住远离所迁能迁性，现证胜义吉祥空行母。

上提下气，上身抖动，眼珠向上翻动，专注观想，口中用力猛呼三次：“嘿。”观想心识的所依“帮”字依次升到脐间、心间、喉间。诵“呬”时，由顶门射出，迁入上师的心间而平等安住（入定）。放松下风，诵“嘎”，观想从上师心间分出“帮”字降下，从自己的梵穴进入，经中脉道，下到生法宫中，如同前面一样安住。如此反复观修，直到产生迁识的标志。

如想在计数期间诵修简略的祈请文，可如此：

三世一切诸佛总集体，最胜皈处上师无别之，
金刚瑜伽母等诚祈请，加持我心舍弃现世想，
加持心生万事皆不需，加持我执连根得拔除，
加持胜道迁识得娴熟，加持迅速成就空行去。

如是祈请之后，又观想上迁和下降。如此，观想和祈请配合，尽力修持。

或者，有时也可诵修鄂钦大金刚持所著的祈请文：

大金刚持金刚瑜伽母，证士那若大巴傍特巴，
喜饶则及玛觉萨迦巴，至尊兄弟众尊诚祈请。
萨迦班钦圣者八思巴，更确拜与法主索朗拜，
索朗江称巴登慈诚尊，益西江称众师诚祈请。
鄂钦金刚持王大菩萨，达钦法王遍弃多仁巴，
察钦法主绛央钦则旺，喇松江称诸师诚祈请。

旺修绕登索朗确登师，索朗确珠绕钦江巴贝，
莫钦法主遍主勒萨瓦，更嘎洛追诸师诚祈请。
朗卡其美丹比尼玛尊，阿旺仁钦更嘎丹增师，
绛巴绒波钦则旺波尊，至诚祈请愿以大悲钩，
离能所尘神识明净客，当下牵入大乐解脱门，
最胜密严报身刹土中，愿与瑜伽母圣心无别。
如是祈请之后，又如前观想修持。

迁识娴熟的标志：如出现头顶肿胀、流出脓血黄水、禅房中出现虹光等现象，就可中断修持，仅保持教诫不忘失即可。

（三）结行。出定时：

周围诸皈依境化为光，融入上师金刚瑜伽母，
师也入己顶门梵穴孔，经中脉道安住于心间。
红光所成交股金刚杵，坚固覆盖中脉上端口。
如希望修行长寿法，则持柔和宝瓶气：
心间至尊无死自在母，流出甘露降下遍全身，
清净病魔罪障诸习气，获得无死长寿之成就。
嗡 阿玛^𑖀（ra）勒支温底也所哈
意诵，接其他迁识法时，口诵。之后：
暇满人身宝舟高悬挂，忆念死亡无常之白帆，
随顺取舍业果风吹送，愿渡可怖轮回大苦海。
无欺皈处依为顶上宝，老母众生利益铭于心，
金刚萨埵甘露洗过垢，至尊上师悲心愿守护。
悦意佛母外现瑜伽母，“帮”字内相金刚至尊母，
心性空明秘密空行母，自视本面游戏愿受用。
外器世间“唉”字无量宫，内情众生“帮”字瑜伽母，
两者双运大乐三摩地，任何显现升为清净相。
如此方分明月之瑜伽，一切时中喜母珊瑚色，



黄丹散发红黄眼顾盼，现量持明城中愿引入。
黄丹配合楞嘎勒树茎，尸林静地修持游诸地，
寻访有谁眉间具旋纹，获得具迁美人空行去。
内之亥母摧毁能所藤，安住最胜中脉歌舞女，
出梵穴孔达到虚空界，愿与饮血勇士拥抱戏。
脐处莲花五风之明点，专注观修持气之瑜伽，
身心乘风进入诸脉中，最胜大乐满足自心续。
平常光明拙火美丽女，中脉之中欢颜且嬉戏，
遍使“杭”字少年俱欢喜，愿获双运大乐最胜地。
远离生住灭法本来状，空明无有戏论原始性，
双运离意自心瑜伽母，自认本面恒常愿守护。
明风明点融入“唉旺”界，获得心性大乐法身德，
无数色身示现无量戏，量等虚空众生愿救护。
生生世世不离清净师，愿常受用正法之吉祥，
一切地道功德极圆满，金刚持之果位愿速获。
拥有圆满妙善诸吉祥，金刚持王班钦那若等，
具德上师正士诸圣众，加持迅速进入愿吉祥。
最胜佛母智慧到彼岸，自性光明原本离戏论，
动静诸物放收作者母，愿证空行法身之吉祥。
相好德盛庄严威赫身，六十妙音宣说大乘语，
具足五智乐明无念意，俱生圆满报身愿吉祥。
种种刹中种种色身显，种种方便教化种种机，
种种愿望如实成办母，刹生幻化之身愿吉祥。
身如红宝石色至尊母，具喜怒姿一面二臂尊，
善持刀颅双足伸屈姿，最胜咒生空行愿吉祥。
您之幻化无量无边数，七万二千会众诸化身，
遍除修行行者诸障难，赐予所欲成就愿吉祥！
以此等《道次第愿文》和《面见空行的愿文》等作结行的庄严。

附录 操作注意事项

出现死亡征兆时，以方便回遮死亡，不到死亡之时不可迁识，如《胜乐出生续》所说：

如若时至应迁识，非时往生杀本尊；

如果一旦杀本尊，此人定当堕地狱。

自己临终时或为临死者迁识时，皆如此反复观修，但有迁识之后不要观想心识再降下回来的差别。另外，无论是为活人或者死者作迁识法，皆需要文中的“自己的基身”改成“您自己的基身”或“死者的基身”。并且，对活人还需诵修长寿法，对死者应先适当作些指示，念诵佛菩萨名号、总持咒之后，进入正式迁识，完成迁识仪轨后，以回向发愿印契。并且，应在这些时候，三门专注一体，敬信上师，张弛合度，对有情生起强烈悲心，是为至要之要诀。

如此迁识之教诫，简略精要念诵文，

所得善根愿自他，尽皆获得空行果。

此文乃应宗萨寺的密宗行者更嘎僧格的劝请，绛央曲吉洛追摘集前辈上师的法教，编成简要易行的念诵文，文字记录者为更绒。以此之善，愿成为众生迅速获得至尊金刚瑜伽母果位之因。

一切吉祥！

十一、古汝古勒诵修法 ——大三红尊诵修法集之一

已获得此法的灌顶且具足誓言者，于所观想的皈依境皈依：

如来以及正法圣僧众，乃至菩提之间我皈依；

我行布施等生诸福德，为利众生故愿成正觉！（诵三遍）

发心：

愿诸众生具安乐及因，愿离痛苦以及痛苦因；

愿与无苦之乐不分离，愿住等舍亲疏爱憎离。

（以上为观修四无量心。）

一切诸法变成为空性，空性之中莲日“舍”字现，

放光供圣利益众生后，返回融入“舍”字全化为，

自身古汝古勒色红色，一面四臂第一双手拿，

青莲弓箭挽弓于耳边，左右后手持索及铁钩，

笑怒面具三眼双乳峰，头发倒立顶饰五千颅，

五十湿颅项链五装饰，虎皮下裙红黄人尸上，

左伸右屈半跏趺安坐，额喉心处具嗡阿吽字，

心间青莲红色日“舍”饰，由其放光迎请至尊母，

古勒偕眷于己融无别。复又放光迎请灌顶尊，

灌顶满身污垢遍清净，头顶无量光佛庄严顶，

心间咒鬘放光迎请佛，佛子菩萨力等诸功德，

众生福寿红光融入己。

诵咒：

嗡 古汝古勒舍 所哈（尽力念诵）

回向发愿：

以此妙善速于我，成就作明佛母后；

所有众生一无余，尽皆安置其刹土。

悲悯随贪红莲宝石色，一面四臂二足美丽身；

执持弓箭青莲怀爱钩，世尊作明佛母愿吉祥！
善！

附：《作明佛母简修法》

悲悯随贪红莲宝石色，一面四臂二足美丽身；
执持弓箭青莲怀爱钩，敬礼赞颂作明佛母尊！
诵咒：

嗡 古汝古勒舍 所哈 （尽力念诵）

回向：

愿以此善速于我，成就作明佛母尊；
所有众生一无余，尽皆安置于佛地。

十二、财神王诵修法

已获得此法的灌顶且具足誓言者，于所观想的皈依境皈依：

如来以及正法圣僧众，乃至菩提之间我皈依；

我行布施等生诸福德，为利众生故愿成正觉！（诵三遍）

发心：

愿诸众生具安乐及因，愿离痛苦以及痛苦因；

愿与无苦之乐不分离，愿住等舍亲疏爱憎离。

（以上为观修四无量心。）

一切诸法变成为空性，空性之中自现大怒尊，

前有宝石之山红莲中，财神吐宝蓝鼠之上面，

红色莲花整个变成为，红象鼻天具有大象面，

口露锋利獠牙具三目，头发披散顶髻宝为饰，

右边六手分持斧大箭，铁钩金刚杵剑及掷镖，

左边六手分拿白杆弓，天杖盛满鲜血之颅骨，

以及满盛人肉之颅骨，盾和矛及飞幡同时拿，

左右第四手帜金刚及，颅血持于心间诸余手，

挥举执持身着彩丝裙，各种珍宝作饰左脚伸，

半跏趺姿坐于红光中，额喉心处三字嗡阿吽，

及大怒尊心间放光明，迎请众主（象鼻天）融入于对生，

复又放光迎请灌顶尊，灌顶净垢顶饰无量光，

从自心间放光照射到，心间“刚”咒鬘励圣心，

摄收众生赐予诸成就。

嗡刚 嗡阿刚吽所哈 （尽力念诵）

（最后，回向发愿：）

愿以此善速于我，成就会众之主后；

所有众生一无余，尽皆安置其刹土。

十三、大忿怒欲王诵修法

已获得此法的灌顶且具足誓言者，于所观想的皈依境皈依：

如来以及正法圣僧众，乃至菩提之间我皈依；

我行布施等生诸福德，为利众生故愿成正觉！（诵三遍）

发心：

愿诸众生具安乐及因，愿离痛苦以及痛苦因；

愿与无苦之乐不分离，愿住等舍亲疏爱憎离。

（以上为观修四无量心。）

一切诸法变成为空性，空性之中莲日“吽”化为，

自成大怒欲王身红色，一面三眼右手执铁钩，

左手期克持索于心间，右屈左伸披发具顶髻，

怀抱天母能增大乐母，身红一面二臂三眼母，

右持铁钩左手托宝瓶，盛满甘露交抱拥父尊，

右伸左屈珍宝装饰身，二尊住于智慧火焰中。

父尊心间红色“吽”字边，红色咒鬘左旋而围绕，

放光迎请欲王及眷属，融己无别复又放光明，

迎灌顶尊灌顶净垢染，头顶无量光佛为顶饰，

心间咒鬘放光迎诸佛，菩萨怀爱事业一无余，

以红光相融入心咒鬘。

诵咒：

嗡 扎革绕扎吽扎 （尽力念诵）

嗡 瓦香古汝吽 嗡 古苏玛玛嘿比吽扎 （尽力念诵）

回向发愿：

愿以此善速于我，成就最胜怀爱尊，

所有众生一无余，尽皆安置其刹土。



善！

附：《大怒欲王简修法》

赞颂：

三世一切诸如来，灌顶使者事业行；

忿怒欲帝天王尊，敬礼勾召三界者！

嗡 扎革绕扎吽扎 （尽力念诵）

（另一种传承为：）

嗡 瓦香古汝吽 嗡 古苏玛玛嘿比吽扎 （尽力念诵）

回向发愿：

愿以此善速于我，成就最胜怀爱尊，

所有众生一无余，尽皆安置其刹土。

善！

红象鼻天的心咒另一种传规为：

嗡 刚刚斯底斯底萨瓦阿塌麦扎萨达亚吽吽轧扎所哈 （尽力念诵）

十四、至尊作明吉祥佛母具心之金绳成就法

众生唯一依怙圣度母，身红十六芳龄美丽身；

情器无余怀柔我所有，敬礼事业大海巨浪涌。

神奇利乐之精华，殊胜口传吉祥母，

具足心之黄金绳，修法开许今书写。

在雪域佛教教主至尊萨迦巴父子们所受命的无上瑜伽及相属的教诫，如大海般众多。其中，凝译师的“怀柔三尊”之中的《至尊古汝古勒（作明佛母）吉祥母·具心之金绳的成就法》修持如下：

首先，于呈半圆形的朵玛之上，安置小莲瓣围绕的珠宝，涂上紫色，再摆设二水、前行的供品，如喜简略，则依照一般的供养朵玛摆设。自己坐于舒适坐垫上，供养、加持、皈依、发心观修四无量皆以共同仪轨而作：

我与量等虚空的诸有情，从今开始，直至获得菩提藏之间，皈依具德上师圣众，皈依圆满正觉佛世尊，皈依殊胜正法，皈依圣僧众。（尽力念诵）

又发心：

为能利益一切众生，自当获得圆满佛果位，故应受持财宝天女诵修。（诵三遍）

发四无量心：

愿诸众生具安乐及因，愿离痛苦以及痛苦因；

愿与无苦之乐不分离，愿住等舍亲疏爱憎离。

诵观空咒而观修空性：

嗡所巴瓦秀达萨瓦达玛所巴瓦秀多杭。

于空性之中，从“帮”字化现为青绿八瓣红莲，由其上的“阿”字化现为月轮，由月轮上绿色的“当”字放射出光明，从事二利之事业，又返回融入“当”字。整个变成装饰有“当”字的青莲花，由其变成为自己所成的至尊度母，身红色，右脚伸展，左脚收屈，右手结施胜印，左手持青莲（逞列巴的著作中虽说：“右手于膝上结滴降甘露的施胜印。”但在古籍及《成就法宝生》等典籍中，仅说，结“施胜印”。故此处按后者），身饰绸缎与珍宝，犹如十六妙龄之年华，由其心间放射出光明，迎请与自己相同的智慧尊噶班则萨玛扎。扎吽帮吹，融入与已成无别。

又观想于自己心间莲月轮之上，“当”字围绕着十字的咒鬘，从其放射出光明，激励诸佛菩萨的心续，一切加持皆以光明之相迎请，被迎请回来融入“当”字，故净化

自己身语意的罪障，令佛之身语意的功德增长。如此观想，而以读颂咒鬘的方式，念诵：

嗡达热杜达热杜热所哈

依理念诵。

又观想自己所显明的绿度母化为光明，整个变成为莲花月轮之上的红色“舍”字，由其放射出光明，从事二利之事业，收回融入“舍”字，刹那变成天女古汝古勒，身红色，一面四臂，右前手持箭，左前手持弓，牵引于耳前；右后手持铁钩，左下手拿着青莲花之茎。右脚收屈对着左大腿，以如此半跏趺姿傲立于尸体之座上，悄显怒纹，眉间紧缩，且面带微笑的怒笑的表情，具有三只眼，如同十六岁的年华，打动、怀柔、摄收诸众生之心。于其心间有与其形相相同的智慧尊，于智慧勇识的心间的莲月垫之上，禅定勇识红色“舍”字周围围绕着咒鬘，由每一个咒字放射出如同铁钩的红光，照射到一切众生，故被怀柔、摄收，光明返回，融入心间的“舍”字及咒鬘。

在如此不断观想的状态中，念诵：嗡古汝古勒舍所哈（念诵百千遍等）。

复次观想对生的所依：

诵观空咒而观修空性：

嗡所巴瓦秀达萨瓦达玛所巴瓦秀多杭。

于空性中所现莲花月轮之上，从红色“舍”字放射出光明，咒鬘旋转，心间的“舍”字放射出光明，迎请十方诸佛菩萨以至尊作明佛母之相降临，嗡班则萨玛扎。扎吽帮吽。迎请、融入智慧尊。

外供：嗡古汝古勒萨巴热瓦绕阿冈巴当布白杜白阿洛革得勒温得夏达阿吽

内供：嗡啊吽。

赞颂：

悲悯随贪红莲宝石色，一面四臂二足美丽身；

执持弓箭青莲铁钩索，敬礼赞颂作明佛母尊！

祈请所愿：

祈请佛母赐予我和一切众生所有广大的怀柔摄收之成就。

朵玛内供等净化：嗡啊吽哈吽舍（诵三遍以加持）。

嗡古汝古勒萨巴热唉当巴冷打喀喀喀嘿喀嘿

诵三遍。结转莲印后金刚开掌，供养对生的坛城，外内供赞，祈请所愿如前。

回向：

愿以此善速于我，成就作明佛母尊；所有众生一无余，尽皆安置于佛地。

十五、财宝天女成就法

皈依发心等，依照共同的仪轨而行：

我与量等虚空的诸有情，从今开始，直至获得菩提藏之间，皈依具德上师圣众，皈依圆满正觉佛世尊，皈依殊胜正法，皈依圣僧众。（尽力念诵）

又发心：

为能利益一切众生，自当获得圆满佛果位，故应受持财宝天女诵修。（诵三遍）

发四无量心：

愿诸众生具安乐及因，愿离痛苦以及痛苦因；

愿与无苦之乐不分离，愿住等舍亲疏爱憎离。

诵观空咒而观修空性：

嗡所巴瓦秀达萨瓦达玛所巴瓦秀多杭。

观想于空性之中，从“让”字所生日轮上，自己刹那变成财宝天女，身红色，以右伸左脚屈的半跏趺姿而立。用右手的拇指和无名指拈持珍宝穗，于右膝之上结施胜印，左手托着盛满血的颅骨于心间，黄发倒竖，身饰珍宝和骨饰，以微笑忿怒的表情，欢喜地看着修行者。年少丰韵，于其额间饰有白色“嗡”字，喉间红色“啊”字，心间蓝色“吽”字。如此观想，加持三处。

从心间放光，迎请智慧天女嗡班则萨玛扎，扎吽帮吹融入自己成无别。

嗡 巴嘎瓦帝得为萨巴热瓦绕阿冈巴当布白杜白阿洛革更得勒温得夏打啊吽。以此作外供。

嗡啊吽。作内供。

金刚无量大国王，无念金刚持虚空；

获得贪欲到究竟，莲花空行顶礼赞。

为祈请所愿。

观想心间日轮上，有一“帮”字，其周围围绕着红色的咒鬘，放出红光，照射到人等所有众生。而全皆怀爱摄收。

阿亚比比 布支布札 嘎玛绕革玛 萨玛巴底萨瓦伟斯底 古汝勒 热嘎底（此咒与古籍和《成就法宝生》等相符，故想来应是正确的。阿多（语金刚）的开许典籍中，记为：

嗡 亚比比 布支布扎 嘎玛绕革玛 萨玛萨热 萨瓦伟斯得 古汝勒 热嘎杜)

尽力念诵。祈请成就怀爱之事业。

复次，观想对生。念观空咒的净化：嗡所巴瓦秀达萨瓦达玛所巴瓦秀多杭。到“日轮之上财宝天女”皆与前相同。于朵玛诵三遍以加持：

嗡啊吽哈吽舍

嗡巴苏达热勒萨巴绕热伟绕唉当巴冷打喀喀喀嘿喀嘿

诵三遍以供养，多作外内供赞，祈请所愿，回向。

十六、天女帝鲁玛成就法

皈依发心等，依照共同的仪轨而行：

我与量等虚空的诸有情，从今开始，直至获得菩提藏之间，皈依具德上师圣众，皈依圆满正觉佛世尊，皈依殊胜正法，皈依圣僧众。（尽力念诵）

又发心：

为能利益一切众生，自当获得圆满佛果位，故应受持天女帝鲁玛的诵修。（诵三遍）

发四无量心：

愿诸众生具安乐及因，愿离痛苦以及痛苦因；

愿与无苦之乐不分离，愿住等舍亲疏爱憎离。

诵观空咒而观修空性：

嗡所巴瓦秀达萨瓦达玛所巴瓦秀多杭。

从空性之中，自己刹那变成天女帝鲁玛，身红色，一面二臂，右手挥举钺刀，左手于心间持盛血颅骨，左脚伸于莲花月轮上，右脚屈收放于左大腿前侧，以此半跏趺姿而立。三眼忿怒之形相，身饰骨饰。于其中央月轮上，东有“萨”字，南有“嘿”字，西有“嘎”字，北有“拉”字，中有“啥”字。由“舍”字放光，故十方诸佛菩萨即以仙女帝鲁玛之相：嗡班则萨玛扎 扎吽帮吹，迎请融入自己。

嗡 巴嘎瓦帝得为萨巴热瓦绕阿冈巴当布白杜白阿洛革更得勒温得夏打啊吽 。以此作外供。

嗡啊吽。作内供。

金刚无量大国王，无念金刚持虚空；

获得贪欲到究竟，莲花空行顶礼赞。

为祈请所愿。

于盛酒的颅器观想，随意以广略皆可的仪轨加持为甘露：自己明观为天女，于脐间的诸咒字持心，故咒字不时发出，针对怀爱摄收的所缘，尽力多诵：

萨嘿嘎拉哈

祈请所愿。

观想对生的诸所依：

诵观空咒而观修空性：

嗡所巴瓦秀达萨瓦达玛所巴瓦秀多杭。

从“由空性之中，生起红色天女帝鲁玛……”到融入智慧尊、外内供赞，祈请所欲，皆如同自生。

加持朵玛：嗡巴嘎瓦底得瓦萨巴热瓦绕唉当巴朗打喀喀喀黑喀黑（诵三遍）。然后外内供赞、祈请所欲与前相同。

十七、狮面空行母·简略成就法·降魔笑声

那摩古汝贝（敬礼上师）。

此为至尊萨迦派金法狮面空行母的诵修法：

上师本尊空行众，我等永久皈依处，

为了利他降群魔，故修智慧忿怒相。

（念诵三遍作皈依和发心）

嗡

诸法空性状态中，“吽”化金刚大护轮，

莲日人尸上自为，智慧空行狮面母，

三眼张口獠牙露，身色蓝黑右举刀，

左托颅血拥天杖，头鬘骨饰虎皮裙，

火焰之中仰屈姿，灌顶标志杵顶饰，
放收幻化忿怒母，回遮消除诸损恼。

念诵：

心间日轮“吽”咒鬘，光明火焰焚损恼，
烧毁恶心恶行力，诸佛威力摄入己，
如此观想且极力诵咒：

嗡阿嘎萨玛绕扎夏达绕萨玛绕亚呬。

如作回遮，则于此咒之后加诵：

一切人与非人的诅咒、咒殃、咒害唉萨觉觉多多（回遮回遮）。

尽力念诵之后，观想双手日月轮之坛城中，有作损恼的敌魔，对此祈请：

以至尊根本传承具德上师正士们的教言真实、佛的教言真实、法之教言真实、僧众的教言真实、狮面空行母及十万俱胝空行会众之真实，以及大真实的加持，让那些对我等具德上师正士们，以及我等眷属们，生起憎恨心、凶残心、恶毒心、恶心恶行为动机的诅咒殃害、噩梦、恶兆、非时死亡等一切不顺分，无论是何者所施加的，皆加以回遮，令其消失、平息，如对方不平息，则束缚一切作损恼者的身体，关闭其嘴，束缚其心意，摧毁其咒心、神变和能力，以其所念诵的咒语摧毁其本身，以其所修的鬼神吃尽其自己的身肉。

如此念诵，且击掌三次，观想以此令作损恼者的身体、语言及能力，全皆灰飞烟灭。

念诵：

怒母放散众会众，遍将一切敌魔军，
身语粉碎似微尘，神识救度于法界。

如观察一切所处决、能处决、处决者的自性，皆无有任何实相，则于如此了知的状态中，尽力平等安住（入定）。出定时，则依自己所了知的仪轨念诵回向、发愿：

愿以此善速于我，获得狮面母成就；
所有众生悉无余，尽皆安置其刹土。

此金法派的《狮面母的简略成就法·降魔笑声》一文，乃因嘉绒的比丘索朗巴登等一些希求修持此法者，劝请说：“需要一甚深易行的经常诵修仪轨”，故由老僧慈诚仁青书于伦珠顶（德格更庆寺）。原尊胜！

十八、黑文殊成就法·金法

顶礼上师及三宝！

黑文殊成就法分三：前行、正行和结行。

一、前行

为防护障难和不顺等，故诵：

我等量等虚空的所有众生从此时开始，直到成佛之间，皈依上师！皈依佛！皈依法！
皈依僧！

（念皈依诵 21 遍等）

为利一切有情愿成佛，故应精进诵修黑文殊。

（如是如发心诵 3 遍）

嗡所巴瓦秀达萨瓦达玛所巴瓦秀多杭

观想于空性之中由“帮”字生成莲花，“阿”字生成月轮，其上有自己心识蓝黑色的“底”字，由其放射出光明，从事自他二利，汇收回来，自己变成为圣文殊，身黑色，一面二臂，右手握着利剑挥悬于虚空；左手拿着青莲花茎于心间，于耳上绽放的花瓣之上，托有智慧的经函。身具骨饰和珍宝的装饰，头戴绸绦的冕旒，跏趺坐于智慧火焰中（此处不需要迎请融入等。尽力诵咒百遍以上）。

二、正行

与事业结合时，如出现大的疑惑和分别，则诵修：

自为文殊身黑色，头发束缚于顶上，一面二臂，右持燃烧宝剑，击杀一切怨敌、魔障；左拿经函于心间，腹部硕大，右脚收曲左伸展，三目泛红圆睁，住于智慧火焰中。如此观修，念诵根本咒：

嗡扎索 曲索 杜打索 宁果拉确 喀拉章冈香 白呬所哈

另一类传承为：

嗡扎索 曲索 杜打索 杜米索 宁果拉确 喀拉章 冈香藏白呬所哈

修习成就时，每次应不间断地诵千遍。其余时间，每次应不间断地念诵二十一遍。

此法另有十一教诫：忆念时之要；见地方位之要、吹动风之要；观修加持之要；念诵密咒之要；缘起实物之要；涂抹孔窍之要；房屋门之要；按压咽喉发声之要；回遮指

印之要等十一要。依次为：黎明曙光升起时；面向东方而视；脊柱伸直；风从右鼻孔吸入，从左鼻孔吹出净化；于自己观修为圣忿怒尊的头顶观修根本上师；根本咒末尾所添加的咒语：于瘟疫加“萨瓦扎绕”，于疾病加“若嘎”，于邪魔加“杜扎纳”，于厉鬼加“比哈纳”，于其他一切加“乌八扎加兴丁古汝所哈”。“实物”是用左手无名指沾取自己二足心纹路中的积垢，涂抹于九窍和十六处；应外门未开启之前而做；用力哑腭发声三次；右足拇指按压石足指甲，观想压制一切梵天以下对自己损害的魔障。

以此能断除对方的恶咒加害、疫病、大魑魅的地行类、星宿和邪魔魔类，能作会众（军队）和僧众之首领，能帮助在不调伏之地举行灌顶、镇魔、焚尸、抛掷驱魔食子。能（保护）于黄昏和黎明行走（众生）、尸味晦气和不净、遇见黑迁徙者、胞衣、卖酒者、死尸蓝灰、手巧、搬尸者、睡死者之床、引领尸体、穿尸衣，挖掘地妖、砍伐树妖、盖房、吃不可食物、购不可购之物，以及任何所生的恐怖方别，皆决定能战胜之。

此甚深教诫，对于不是自己儿子的其他人，如供养一两黄金和一匹带鞍之马，供养十万次且极其该真者，可以传授（此法）。对其余之人，则应保密。大神变时，头发末缚于头顶，观修本尊，诵咒，吹气，于任何皆应思量，体验成就。作此之经教时，供养黄金的曼札，跟随念诵咒语七或三遍，而传授之。

印藏二地，没有较此更甚深之法了。

此法的传承为：金刚座者、巴日译师、萨钦以下与《道果传承祖师》相同。吉祥！

此法的传承为：佛、金刚手、则打热、金刚座者、巴日译师、喇嘛萨迦巴、至尊大师、萨迦大班智达、香多得巴、年麦巴、喇嘛释迦、帕巴言努洛追、法主根噶绒波、班智达扎巴江称、大堪布牵朗伦珠、尊者拉确僧格、桑杰僧格、尊者朗洛贝绒、吉祥大萨迦巴阿羌扎巴、洛追江称贝绒波，于此尊者的面前，萨迦巴咒师阿旺更嘎索朗，于二年之中祈请，故尊者于霍尔九月十三日白天欢喜传授于我也。

十九、至尊萨迦派金法·金刚斑斓金翅鸟成就法

那摩古汝班则古汝扎亚

仅需忆念您名号，就能摧毁动静毒；

敬礼上师金翅鸟，其成就法今书写。

吉祥萨迦派的金法——金刚斑斓金翅鸟的修习方法为：

于适意之圣地，摆设高桌（台），放置朵玛。朵玛上面三分之二为吉祥之相，下面

三分之一为圆形，四瓣莲瓣围绕装饰，涂抹酥油，且以酥油饰品装饰。在其前方，摆放二水，前行的五供；在自己的面前，摆放金刚铃杵，米（青稞）盒等常用的诸法器。

复次，于诸供物，作清洗：嗡 阿米得吽呬

净治：嗡 所巴瓦秀达萨瓦达玛 所巴瓦秀多杭

观想于空性之中，由“嗡”字生起广大的珍宝无量宫。其中，由“嗡”字化为光明而生为诸圣物所成之供物和功德水、濯足水、鲜花、熏香、明灯、塗香、食馐、乐器等清净供品，遍满虚空。

嗡班则阿冈阿吽 嗡班则巴当阿吽 嗡班则布白阿吽 嗡班则杜白阿吽 嗡班则阿落革阿吽 嗡班则更得阿吽 嗡班则勒温得阿吽 嗡班则夏达阿吽

嗡达玛绕勒打 帕绕勒打 桑帕绕勒打 萨瓦布达切扎 帕扎哩得 帕加巴绕米打 纳达萨巴伟 班则达玛哈达亚 生多卡勒吽吽吽吹吹吹阿康所哈 （降下加持）

明观皈依境：

我和量等虚空的一切有情，从今开始，直到证得菩提藏之间，皈依具德上师圣众，皈依圆满诸佛薄伽梵，皈依正法，皈依圣僧众。

（尽力念诵。又念诵发心偈三遍：）

为利一切诸有情，自当证得佛果位。

故应修持金刚斑斓金翅鸟。

诵修四无量：

愿众生具安乐及乐因，愿离一切诸苦及苦因；

愿与无苦之乐不分离，愿离亲疏爱憎住等舍。

嗡所巴瓦秀达萨瓦达玛所巴瓦秀多杭（净治为空性）

观想于空性之中由“帮”字生成莲花，“让”字生成日轮，其上有“傍”字整个变成八大龙王的体性，各种蛇及蛇冠之上，具足五明光芒的“冲”字，由其放射出光明，利益众生之后汇收回来，整个变成为自己智慧斑斓金翅鸟，一面二臂，傲然端立，其两腿以下为黄色地大之性，肚腹白色水大性，上身红色火大性，头为蓝色风大性，头顶和羽翼斑斓之色（彩色）空大之性，角和喙爪皆尖锐，圆睁怒目红色三只眼，右手拿着所夺龙王顶上如意珠，放置右角之空中，施予修习者成就，且手结施救印；左手结处决、焚烧凶残者的期克印于心间，以珍宝和蛇为装饰，身量大如须弥山王。从其全身毛孔中，放射出光明，站立于智慧火焰中。

于其喉颈之内的莲月坐垫上，中有白色如来部金翅鸟，东有蓝色金刚部金翅鸟，南有黄色宝生金翅鸟，西有红色莲花部金翅鸟，北有事业部绿色金翅鸟，皆为一面二臂，

右手分别拿着轮宝、金刚杵、珍宝、莲花、宝剑，朝向虚空，左手分别拿着与各自颜色相同的蛇，送入口中啄食，且结期克印于心间，皆面朝内而立。

于主尊心间的莲月轮上，中有白色“喻”字，东有蓝色“巴”字，南有黄色“羌”字，西有红色“梭”字，北有绿色“哈”字，环绕而立。在主尊金翅鸟和喉颈间的五金翅鸟的三处，分别装饰有“喻阿吽”三字，放射出光明，从自性圣地迎请智慧尊古汝扎萨巴热瓦绕班则萨玛扎。

献供：喻 班则阿冈巴当布白杜白阿洛革更得勒温得夏达阿吽

融入：扎火帮吹。融为无别。

于生起次第明相坚固的状态中诵咒：喻 巴羌所哈

尽力诵咒。收座时，以五供供养。

喻 班则阿冈巴当布白杜白阿洛革更得勒温得夏达阿吽

依后面的赞颂文作赞颂。

祈请：

祈请世尊赐予我和一切众生所有最胜和共同的成就！

祈请加持平息一切龙和土地神的损害！

如果修持自生，则从皈依开始到此处为止，即可完成修持。如要修习对生，则从净治供物，“从空性的状态中”到“融入无别”之间，皆与上面的自生期间的修持相同，只需省略“自己成为金翅鸟”之中的“自己”之后，增添供物，净化加持等与前面相同。复诵：

喻班则阿冈阿吽 喻班则巴当阿吽 喻班则布白阿吽 喻班则杜白阿吽 喻班则阿落革阿吽 喻班则更得阿吽 喻班则勒温得阿吽 喻班则夏达阿吽

（作供养之后，又赞颂：）

五大自然五大获自在，能变一切金刚羽翼具；

夺龙王福成为天人祥，敬礼金刚大鹏虚空翔。

净化朵玛：观想于空性之中，由“喻”字生起广大的珍宝器皿，其中的朵玛变成为智慧甘露大海。

喻阿吽

（念诵三遍以加持）

喻 巴羌所哈 唉当巴朗打喀喀喀黑喀嘿）

（念诵三遍以供养。又如前作供养、赞颂。最后，善回向：）

愿以此善速于我，成就金刚金翅鸟，
所有众生一无余，尽皆安置其刹土。

二十、红瞻巴拉命修教诫·尊者大萨迦巴窍诀金法

敬礼上师胜乐轮！

凡是希望利益自己和他人的瑜伽士，如欲修持红色瞻巴拉的命修，则首先应于鬼宿当值一般的时日，从上师领取干许和口传之后修持，或在归宿当值时修持。

首先皈依发心之后，观想自己为俱生胜乐父母双身，或任何本尊身，念诵咒语。又观想前方空中，由“帮”字化为八瓣红莲花，其上，有“阿”字所化之月轮，月轮上有“宗”字所化的金瓶，盛满珍宝，瓶口朝向左右，于两者之上，有由“让”字所化的日轮，日轮上装饰有“瞻”字和“帮”字，放射出光明，利益有情之后又返回，整个变成喀巴拉父母双身。

其中，父尊身红色，一面二臂，三眼，顶头顶上装饰有放光的牟尼宝，右手拿着牟尼宝自在王，左手拿着充满且能口吐珍宝的吐宝鼠，具拥抱母尊之手印，右足伸屈，左脚收屈。怀中拥有母尊能增母，身红色，一面二臂，其右手拿着放光牟尼宝，为修行者降下珍宝雨；左手托着盛满甘露的颅骨，以供养父尊饮用的方式与父尊交抱，左脚伸展，右脚缠父尊。父母双尊皆以欢喜于大乐的状况，而呈现出同时具有忿怒和贪爱之觉受。

（以方便结合，以上母尊的激励而生起觉受。）

观修双尊的身体装饰有所有丝绸和珍宝的饰品，并具有大乐之相。又观想双尊的三处（额、喉、心间）装饰有三种字，迎请智慧尊融入、灌顶，作金刚萨埵的印契。复从自己的心间放射出众仙女供养：

嗡 阿冈巴当布白杜白阿洛革得勒温得夏达阿吽

于咒语加上三种字咒：嗡啊吽。又献上甘露的供养。

赞颂：

随贪勇士具足最胜大乐性，离二种漏空行自在大勇母；

无二游戏遍满诸欲最胜尊，于怙主您现前恭敬诚敬礼。

复次，诵修：首先，于自己显明为本尊的心间的日轮，其周围有本尊咒，其中间有与本尊的种子字无别的巴拉父母。于双尊心间的日轮上，又观想有种子字。由本尊心间

的光明激励前方瞻巴拉父母的圣心续，故其心间日轮上的“瞻”字和“帮”字咒旋转。由彼等放射出光明，收摄三界情器所有能力和任何所欲，而赐予自己成就，如此信解且念诵。

于打坐结束时，配合风的出、入、住，而作（光明）收放的观想（结合宝瓶气修持事业）是比知仪轨。

诵咒：嗡 瞻巴拉瞻冷扎亚达那麦狄哈 达吉勒瞻巴拉萨巴绕 所哈

此咒应不断地每天念诵百或千遍等数。

复次，如感觉念诵烦倦时，（则作供赞，祈请所欲之事。如供朵玛，则依自己的富裕程度，随力准备具有“古帮”的朵玛，加持之后，诵）

嗡 瞻巴拉瞻冷扎亚达那麦狄哈 达吉勒瞻巴拉萨巴绕所哈 嗡阿嘎若木康沙瓦达玛 勒朗阿亚鲁班那睡打 嗡啊吽呬所哈

（于根本咒之后，加上阿嘎若作供养，诵）

父母双尊化为光明融入自己，自己也安住于离戏无缘性中。

