

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

《入中論善顯密意疏》之初探—以大悲心與初地為中心

A Study of 《Tsongkhapa's Commentary on The
Madhyamakāvātāra》 : Focus on Mahākaruṇa and First Bhūmi

劉珍珠

Chen-Chu Liu

指導教授：釋如亨 助理教授級專業技術人員

郭瓊瑤 助理教授

Advisor: Ru-Heng Shi, Asst. Prof. Rank Specialist

Cyung-Yao Kuo, Asst. Prof.

中華民國 108 年 1 月

January 2019

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

《入中論善顯密意疏》之初探 —— 以大悲心與初地為中心
A Study Of 《Tsongkhapa's Commentary On The Madhyamakāvātāra》
: Focus On Mahākaruṇa And First Bhūmi

研究生：劉珍珠

經考試合格特此證明

口試委員：程如亨

陳景章

郭瓊瑄

黃國清

指導教授：郭瓊瑄

程如亨

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 107 年 12 月 21 日

謝辭

這段研究所的日子裡，感謝所有師長的諄諄教誨及一群志同道合的同學陪伴學習，因為有你們，這一路上不論是順境或是逆境，皆能如沐春風，微笑以對。此論文的完成要感謝的人很多，此處略舉一二。首先要感謝我的家人，因為有你們的支持讓我無後顧之憂。再者感謝我的指導教授如亨法師、郭瓊瑤老師，給予我很多論文上的指導。還有，現在仍在饒益我的師長如日常法師及真如老師，當我沒心力想退時，能適時給予我最大的心靈安慰。以及 103 任甘丹赤巴仁波切，謝謝您來台說法，為我種下空性種子。總之，發生在筆者身上的所有一切的人事物都衷心感謝，這些都是為了豐富筆者生命而來。最後，當您很有耐心地看此論文時，我也要感謝您。

摘要

本論文主要是針對宗喀巴所著《入中論善顯密意疏》的部分內容作概略性的初探。研究的方法主要是運用「文獻研究法」與「思想研究法」及透過工具書、佛學字典，了解字句、名相的意義，進行義理的理解與分析，藉此了解諸法無自性，即空性的道理以及對生命的意義。本文分六章節，首章是緒論，講述研究動機與目的。第二章談本論的淵源與結構以及宗喀巴造論目的。第三章進入《入中論善顯密意疏》內文，理解《入中論》的不共特色(禮讚大悲)與目的。第四章主要理解初地內涵與修學次第，其中說明趣入佛地的道次第、十地建立與功德，以及初地的體性與種種功德等，第五章說明二乘人亦證法無我的道理等。第六章作出結論。總結前五章內容，深刻體會唯有證得空性，方能解脫生死。透過福慧雙修的菩薩行，方能證得佛果位。

關鍵字：宗喀巴、《入中論善顯密意疏》、大悲心、初地、無我

Abstract

As a preliminary study, this research mainly focuses on selected parts of Tsongkhapa's book, The Commentary On The Madhyamakāvātāra. The main methods of this study are : the literature research method, the ideology research method and the use of reference books and Buddhist dictionaries to understand the meaning of words and names, and to understand and analyze the meanings of the principles. This is done to understand Non-self (無我), the ultimate truth that is emptiness, and the meaning of life.

This study is divided into six chapters. The first chapter is an introduction, which describes the motivation and purpose of the research. The second chapter discusses the origin and structure of this śāstra. And the purpose of Tsongkhapa's wrote śāstras (論).

The third chapter enters into the text of The Commentary On The Madhyamakāvātāra to understand the special characteristics (Praise for Mahākaruṇa) of the Madhyamakāvātāra śāstra (入中論).

The fourth chapter mainly seeks to understand the meaning of the First Bhūmi and the stages of cultivation. It explains the stages of entering buddhahood and the establishment and merits of the ten stages (daśabhūmi 十地). In addition, it explains the physicality and various merits of the First Bhūmi. The fifth chapter the reason why dviyāna (二乘) also can achieve the independence of self or things.

Chapter six concludes by Summarizing the contents of the first five chapters, and reaching the conclusion that only by deeply understanding emptiness can one be freed from the cycle of life and death. And through the way of bodhisattvas practicing the cultivation of both wisdom and good fortune, one can reach Buddhahood.

Keywords: Tsongkhapa, 《Tsongkhapa's Commentary On The Madhyamakāvātāra》, Mahākaruṇa, First Bhūmi, Non-self

目次

謝辭	I
摘要	II
Abstract	III
目次	IV
表目錄.....	VII
圖目錄.....	VIII
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻評介.....	4
第三節 研究方法.....	16
第四節 論文架構.....	18
第二章 《密意疏》之淵源與結構.....	19
第一節 龍樹與《中論》	19
第二節 月稱與《入中論》	22
第三節 宗喀巴與《密意疏》	25
一、宗喀巴的生平及著作.....	25
二、宗喀巴造《密意疏》的動機、目的及其結構與價值	28
第四節 本章小結.....	29
第三章 《入中論》的不共特色與目的.....	31
第一節 《入中論》字面意義與目的.....	31
一、《入中論》的字面意義.....	31
二、造《入中論》之不共目的	33
三、造《入中論》的主要目的	37

第二節 《入中論》的不共特色—總禮大悲	39
一、說明二乘從佛生.....	40
二、說明諸佛從菩薩生.....	51
三、說明菩薩之三種正因(大悲心、無二慧、菩提心).....	55
四、說明大悲心也是無二慧與菩提心的根本	64
五、小結.....	69
第三節 《入中論》的不共特色—別禮大悲.....	70
一、敬禮緣有情之大悲.....	70
二、敬禮緣法與無緣之大悲.....	78
第四節 本章小結.....	90
第四章 《密意疏》之初地內涵.....	93
第一節 總體說明大乘修學的道次第.....	93
第二節 十地總相建立與功德	105
第三節 初地功德與特色(一).....	116
一、簡略地說明「地」的體性	116
二、廣大詳細地解釋「地」的功德.....	121
第四節 初地功德與特色(二).....	129
一、此地由種性勝二乘.....	129
二、七地由智慧勝二乘.....	132
三、初地增勝德	140
四、結說地功德	156
第五節 本章小結.....	158
第五章 二乘人通達法無我的道理	160
第一節 從《十地經》《釋論》《入行論》證成.....	160
一、從《十地經》、《釋論》來證成二乘通達法無我	161
二、二乘通達法無我也是入行論宗.....	169

第二節 從大乘經證成.....	178
一、《顯句論》引《增上意樂請問經》.....	178
二、《顯句論》引《靜慮慳悋經》.....	180
三、從《能斷金剛經》證成.....	183
第三節 從《寶鬘論》及小乘經證成.....	185
第四節 本章小結.....	196
第六章 結論.....	197
參考文獻.....	199
一、佛教典籍(按著者筆畫).....	199
二、期刊、專書論文(按年代順序).....	202
三、學位論文(按年代順序).....	203
四、網路資料.....	203
五、工具書.....	205

表目錄

表格 三-1 聲聞種類	43
表格 三-2 中佛的解讀	48
表格 三-3 佛禮讚菩薩的四個目的	54
表格 三-4 《釋論》與「藏人註疏」所緣行相之差別	92
表格 四-1 《寶鬘論》、《法界讚》、《集經論》五道十地修學的內涵	97
表格 四-2 各論的成佛之道	100
表格 四-3 有漏無漏法兩家之看法	108
表格 四-4 大小乘聖根本定差別表	112
表格 四-5 供養對象差別之功德較量	120
表格 四-6 八人地於大小乘之位階	121
表格 四-7 初地菩薩生佛家四種功德	126
表格 四-8 了知自境之殊勝（智力超勝）三種說法	135
表格 四-9 宗喀巴對三種說法的看法	137
表格 四-10 札雅安涅達及仁達瓦對「了知自境之殊勝力」的看法	139
表格 五-1 修世出世間道斷除煩惱差別	169

圖目錄

圖表 三-1 從整體看大悲心.....69



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

透過佛光出版的《中國佛教高僧全集》閱讀之後，知道龍樹菩薩從小天資穎異，了解愛欲是眾多惑業的根本，敗壞道德危害身命由此而起，因此立下誓言：皈依投靠佛門，剃髮出家。出家後認真學習即擁有「一切智人」的封號，一生著作諸多，有「千部論主」美稱，深見與廣行的論著皆具，其中以《中觀根本慧論》簡稱《中論》(以下皆以此簡稱)集合了一生重要思想。

龍樹解經造論，在漢地被尊為「八宗¹共主」。連入寂也有特別傳說，畢生對佛教的貢獻功德殊勝，千載一時。所著論典浩瀚廣博，將佛法深奧難解或論理未明之處加以闡明，為後輩佛弟子提供深入經藏的捷徑，在印度、藏地與漢地等三地被公認推崇，是大乘佛教的先導。因此，對龍樹內心生起景仰之心，並對於他所寫之《中論》生起探索之心。

又看見印順法師在〈與空宗的因緣〉一文，提到在民國十六年（22 歲）時，研讀的第一部佛典即是《中論》。印順導師說自己讀《中論》時，內容都不明白，但一種莫名其妙的愛好，使之趨向佛法，最終出了家。²筆者對《中論》不懂，也有一種莫名其妙愛好，希望藉此更趨向佛法，對於理解《中論》找到一適合的下手處。2016 年聽到接任宗喀巴法座的藏地師長第 103 任甘丹赤巴·洛桑丹增仁波切³在台灣講《入中論善顯密意疏》⁴(以下簡稱《密意疏》)，聽聞法意，內心非常好樂相應。

¹ 漢傳佛教有八大宗派：唯識、中觀、天台、華嚴、禪宗、淨土、律宗、密宗，共八宗。

² 印順法師，《遊心法海六十年》《華雨集》（第五冊），（台北：正聞出版社，民國 94 年 5 月初版），頁 4-5。

³ 第 103 任甘丹法座洛桑丹增仁波切簡介：於 1937 年出生在西藏康區德欽羊拉（今雲南省德欽縣），自幼聰慧、學習優異，9 歲進入羊拉寺出家為僧，16 歲開始在拉薩哲蚌寺洛色林佛學院學習五部大論，1959 年跟隨達賴喇嘛逃往印度，後進入印度南部哲蚌寺洛色林佛學院，1980 年獲得拉然巴格西（頭等佛學博士）學位，1992 年任上密院住持，2003 年任夏巴曲傑（即克主傑大師法座繼承者）。於 2016 年 10 月 21 日領受甘丹赤巴印信，並於 2016 年 11 月 6 日正式舉行 103 任甘丹赤巴升座典禮，成為宗喀巴大師法座的繼承人。洛桑丹增仁波切以利益眾

漢傳佛教裡對月稱是非常陌生的，他的所有著作在古代從未被漢譯過來，彼學說更是無人通曉，甚至連名字在漢文資料中都沒看見。⁵近代，太虛大師派大勇法師及法尊法師到藏地學法，才有機會透過法尊法師把月稱著作《入中論》等介紹到漢地來。宗喀巴所造《密意疏》也透過法尊法師翻譯至漢地，現今我們才能聽到此兩人名稱及其著作。想到一部經典能呈現在眼前，是先人付出了多少的血淚，心中不由得生起深深感恩心。

龍樹智慧過人，所著的《中論》無以倫比，直接趣入《中論》就夠了，為何印度智者月稱要再造《入中論》及其《入中論自釋》解釋《中論》？六百年前西藏宗喀巴造了《密意疏》解釋《入中論》，因此引發筆者對此三論關係產生了興趣。尤其是藏地宗喀巴在晚年時所造《密意疏》，對於《入中論》採逐句解釋，有何特殊見解，或當時論師錯解知見，必須「破邪顯正」。這也是筆者想要深入之議題。

又見《入中論講記》中所說的《般若經》云：「學般若者，從生至生，受用無盡。生生得生有大般若之處，得遇善知識為說般若法門，具足一切學般若的增上緣，自然喜近善士，樂聞正法，樂修菩薩行。」⁶看到學般若種種好處，內心嚮往之。但《中論》與《般若經》又有何關連性呢？這也是值得探索的問題。

生、促進世界和平為宗旨，親赴世界各地弘揚佛法，除受邀至尼泊爾的柯槃寺講經外，並遠赴澳洲、歐美及臺灣各地的佛教中心弘法並傳授灌頂，並為保護和發揚大乘佛法與西藏傳統文化作出了傑出貢獻。2017年4月21日圓寂。這一生的宏法事業暫時告一段落。

http://www.360doc.com/content/16/1022/20/30643178_600547078.shtml，

檢索日期：2019/01/17。

藏地師長的驟世，令身為聽法者的筆者內心非常悲痛，劣慧如我者還在殷殷企盼他講法呢！想要學習空性的法類的那顆心是從他那獲得的。他的諄諄教授依然在我心中。祈求仁波切速速乘願再來，利益眾生。

⁴ 《入中論善顯密意疏》也稱為《入中論大疏》，對於《入中論》所詮說的大乘深廣二道的修行之理，加以善妙廣大顯明其中密意的註疏。以上參考自法音法師著，《入中論善顯密意疏淺釋》第一冊，（高雄：法音宣流，2015年），頁57。

⁵ 李學竹，月稱及其《入中論》<https://www.douban.com/group/topic/47006024/>，檢索日期：2018/12/24。

⁶ 月稱菩薩造，法尊法師譯講，《入中論講記》，（台北：財團法人佛陀教育基金會，2012年），頁8。

芸芸眾生要面對種種痛苦。活在世間難免遇到大大小小問題，從出生就要開始接受身心各種磨難。漸長後，尤其見死苦是每個人無法避免，猶如芒刺在背不知如何是好？因此一直尋覓只為了想解決此問題。今生有幸得聞佛法，得知生命無限，死不是一了百了。一切眾生都想要離苦得樂，那麼痛苦由何而來？有沒有方法可以擺脫這樣的生命狀態？有沒有直接且有效的辦法呢？這些問題常常縈繞在筆者內心。

本著對龍樹的景仰與崇敬，閱讀他的著作《中論》，應該可以解決筆者的問題。但文字艱澀難解。後來找到《中論》的注釋書《入中論》。更欣喜的是看見藏地宗喀巴也寫了《密意疏》。其中的卷十說到「智者達空即解脫。」⁷那麼空是甚麼？解脫又是甚麼？與我想要解決的痛苦有沒有關聯性？

再者，藏系師長第 103 任甘丹赤巴·洛桑丹增仁波切於台灣分別在 2014、2015 年、2016 年解說《密意疏》內容。法尊法師雖有翻譯《密意疏》，內容上深廣龐大，有些用字遣詞非一般人能領解，尤其是對筆者而言，更能體會「佛法無人說，雖智不能了」。藏系傳承師長長途跋涉來台灣連續解說三年，非常難得的因緣，透過此因緣，展開之後對《般若》與《中觀》一系列探索與學習，才稍了解《中觀》其中真義。

綜合以上種種，此《密意疏》希有珍貴，可以解決筆者對《中論》的渴望，對於終極的生命問題也可以從中找到答案。因此生起想要探索《密意疏》的想法。並藉此理解以下問題：

- (1)了解《般若經》、《中論》、《入中論》、《密意疏》之間的關聯性。
- (2)了解《入中論》的不共特色—禮讚大悲及其生起方法。
- (3)了解初地菩薩有何功德與特色。
- (4)了解二乘人亦證法無我的道理。
- (5)了解《入中論》、《密意疏》對教法的影響及對我們的苦樂的解決有何幫助？

透過以上問題的解明達到聞思的鍛鍊，一方面希望可以做到學問的增長，另一方面藉此串習空性道理，種下深重習氣，做到人格的修成、生命的提昇，達到學用合一的目的。最終希望有機會起而實修，走上大乘解脫之路。

⁷ 宗喀巴著，法尊法師譯，《入中論善顯密意疏》，（台北：福智之聲出版社，2006 年），頁 240。

第二節 文獻評介

一、從林崇安教授一系列的文章中所提到的，如下：

(一) 林崇安，〈規律與自性空〉⁸

文中提到一切現象都不是純客觀地存在，此種性質稱作自性空。本文筆者以自然律、倫理律及美學三者探索其空性的性質。首先探討從自然的規律如牛頓的「萬有引力定律」等等，都是經由對現象的觀測與理性的思惟而得到的。這些現象的變化，不論是巨觀或微觀皆難以純客觀地存在，並非依循簡單確定因果律，而是循著包含有不確定性的因素在裡面，至少有主觀（觀測者）的影響，因而沒有純粹的客觀。再者倫理律與自性空、美學原理與自性空，從因果的變化過程、因的選擇及果的呈現，都不是純客觀的存在。談到佛教各宗的看法如說有部、唯識宗、中觀宗自續派，認為一切法都是從自方存在，都是純客觀地存在，此觀點稱作「自性有」。中觀宗應成派則認為都不是從自方存在，都不是純客觀地存在，此觀點稱作「自性空」或「無自性」。筆者認為中觀宗應成派的這種看法，合乎今日科學的看法。透過此文〈規律與自性空〉所闡述的內容，可以讓人很容易了解佛法的內涵是依著現象界來談的，並不是跳離現象界來談。此文深入淺出的表達了一切現象都不是純客觀地存在，來闡述自性空的內涵，而空性並不是神秘遙不可及的東西。

(二) 林崇安，〈緣起「三是偈」的解說〉⁹。

文中首先介紹《中論》所說的「三是偈」：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」分別用藏文以及梵文表達時是三個「彼」字，因此也稱「三彼偈」。本文筆者用生活中的實際例子來解說「三是偈」的深義。例如「因緣所生法」：王媽媽生出一小孩叫王勇敢，王勇敢就是因緣所生法，是由他的父母，配合適當的因緣條件而生出，生出後就取名做王勇敢。王勇敢是順著因果而產生的，所以王勇敢是一存在的事實，這是「世俗有」，是《中論》所說的：「因緣所生法」。「我說即是空」：王勇敢必須依賴他的爸媽等諸多因緣，

⁸ 林崇安，〈規律與自性空〉，《第三屆佛學與科學研討會論文集》，1994年，頁63-71。

⁹ 林崇安，〈緣起「三是偈」的解說〉，《內觀雜誌》第56期，2007年9月，頁10-13。

才出生到這世間上，而「自性有」是指從自方存在而不依賴於他，由此可推知，王勇敢必然不是自性有，是自性空。如果王爸爸和王媽媽是自性有，各自獨存而不能生有小孩。所以，王勇敢是由自性空的王爸爸和自性空的王媽媽所生，這就是《中論》所說的：「我說即是空」。「亦為是假名」：王勇敢出生後，就被取名做王勇敢，這就是假名的安立。如果沒有這一小男孩，當然就不去安立王勇敢。安立之後，這孩子將來是否勇敢，其實是無關的，但是親友們一說到王勇敢，是指這一位活生生的小男孩，也就是說，王勇敢是依於王勇敢的「身和心」所安立出來的，這就是「唯以分別安立」的意義，也就是《中論》所說的：「亦為是假名」。「亦是中道義」：由上可知，王勇敢是順著因果而產生，父母是因，王勇敢是這緣起的果，這是世俗有，合乎世間的因果，是從他的父母所生，若否認這個因果事實，就落入「斷見」。另一方面，王勇敢和他的父母都不是自性有，都是自性空，如果認為是自性有，就落入「常見」。能夠脫離斷見和常見就是處在「中道」。

（三）林崇安，〈《入中論》破自生之破式實例〉、〈《入中論》破「即蘊我」的探究〉、〈《入中論》破「實質有的我」的探究〉¹⁰。

這三篇文章是配以宗喀巴《入中論善顯密意疏》的內涵來呈現，對於我即將要寫的內容，不管在文字與義理上皆提供了極大幫助與參考。首先〈《入中論》破自生之破式實例〉是用《入中論善顯密意疏》的《破自生》做例子，來略說破式也就是歸謬論證法的方式，小試一下如何進行的過程，就好比在辨經場上辨經一樣，真理會越辨越明。由此可看出破式，是從對方錯誤的命題，推出錯誤的結論，使對方陷入窘境。這與西方邏輯的歸謬法很類似。其次是〈《入中論》破「即蘊我」的探究〉文中提到了佛教內的聖犢子部的一個重要主張是「即蘊我」。其根本主張是「蘊是我」或「心是我」。第三篇是〈《入中論》破「實質有的我」的探究〉裡談到「實質有」與「假有」是二個相違的主張，月稱論師的《入中論》是不同意《實質有》，主張「假依於假」，這也是中觀應成派不共的主張。綜合以上三篇，筆者以宗喀巴將經論仔細配合研究之後，釐清諸佛最深

¹⁰ 林崇安，〈《入中論》破自生之破式實例〉，《內觀雜誌》第44期，(2006年9月)，頁12-15。
林崇安，〈《入中論》破「即蘊我」的探究〉，《內觀雜誌》第56期，(2007年9月)，頁2-9。
林崇安，〈《入中論》破「實質有的我」的探究〉，《內觀雜誌》第61期，(2008年7月)，頁24-28。

的密意的這幾段，將它特別抽出來談，由此可明顯看出，宗喀巴將以往其它各宗論師所未能闡明之處，以無倒的教理披露出來。由此更可看出宗喀巴非等賢之輩，聞思的經論之深廣，非我等之所能及的。

二、楊國寬，〈宗喀巴的止觀實修方法之研究-以《菩提道次第廣論》為主〉。¹¹

主要探討宗喀巴的止觀實修方法。論述主要分為兩個部分：1.見：涉及宗喀巴的中觀見，包括對他宗的批判及闡釋自宗(中觀應成)的見解，除了以《菩提道次第廣論》內容作為論述主軸外，亦參酌《辨了不了義善說藏論》、《入中論善顯密意疏》及《中觀根本頌智慧論釋正理海》中相關的內容。2.行：涉及止觀實踐的部分，主要見於其「菩提道次第」的相關論著(包括《廣論》及《略論》)中有關止觀定義、修學止觀的資糧、修學止觀的方法、成就止觀的標準、止觀雙運等等。本文將特別關注其如何論究以見導行、以行證見的實踐理趣，說明其止觀思想的獨特詮釋。綜觀宗喀巴止觀思想中的實修方法特色，即在於闡釋「中觀見」做為慧觀抉擇的核心，透過「止觀雙運」之禪修，解明其主張「由凡夫到成佛解脫」的道次第實踐理論，特別闡明如何以慧觀之「見」融入止觀之「行」以達致「修行成佛」的目標。

此一論文內容豐富，對於想從《入中論善顯密意疏》為下手處提供了很多參考資料，雖下手處不同，但有異曲同工之妙，可以此為探索往更深廣內涵邁進。西藏佛學的一個特色是深入剖析中觀的正見，發掘佛法義理的難處，闡明諸法無我的奧義，此中又以《入中論》的探究最為出色，此論含攝中觀宗的甚深見和廣行二大部分，也就是智慧和慈悲二大部分，而《入中論善顯密意疏》所銓圓滿亦可作為《菩提道次第廣論》毗婆舍那的延伸發揮。西藏佛學非常重視理性的思維，以因明辯經的方式，廣引經論來剖析義理。從宗喀巴早期(31歲)的《現觀莊嚴論金鬘疏》，經由中期(46歲)的《菩提道次第廣論》到晚期(62歲)的《入中論善顯密意疏》，都可看出這一風格。由於中觀的義理甚為艱深，因而宗喀巴《入中論善顯密意疏》，將其微細難解之處釐清，使後學者有所依循。現今文獻及相關論文仍不多見，有的見於林崇安的論文及著書。

¹¹ 楊國寬(2015)。宗喀巴止觀實修方法之研究——以《菩提道次第廣論》為主。華梵大學東方人文思想研究所博士論文，新北市。取自 <https://hdl.handle.net/11296/ff5g44>。

三、拉關、日毛太，〈宗喀巴思想的當代價值〉。¹²

作者在文中表達了宗喀巴，在雪域高原有第二佛陀、三界法王、文殊再現等美譽。《菩提道次第廣論》和《密宗道次第廣論》最富盛名。《菩提道次第廣論》是按照龍樹菩薩的甚深般若正見、無著菩薩的廣大菩薩行般若體系及阿底峽尊者的傳承理論，分別以上、中、下三士道次第深入淺出地闡明了整個佛教的哲學思想。並指出了《菩提道次第廣論》道前基礎中的一些內容對現代教育所提倡的「素質教育」具有積極的借鑒意義。由此可看出，宗喀巴的思想提供了一個補特伽羅從師學習到人格的修練、成長，到生命的圓滿，皆提供了最佳的依循方法。

四、朱麗霞，〈名言有自性—宗喀巴對清辨思想的詮釋〉¹³。

說到宗喀巴通過對印度中觀自續派代表人物清辨作品的解讀，認為清辨主張「名言有自性」，但印度的中觀學大師們並沒有明確指出清辨有這樣的主張。宗喀巴的立論依據來自以下三個方面：

- (1) 清辨在批判瑜伽行派「遍計所執」「相無自性」時，暗含著「名言有自性」的主張。
- (2) 這一觀點潛存於清辨安立世俗法的方式中。
- (3) 自續的論證方法也決定了清辨主張「名言有自性」。

但宗喀巴在自己的詮釋過程中，自有其詮釋的前提和特證。

這篇論文給予筆者對於兩大論師所執持的立論觀點多角度的思惟，提供有價值的參考。

五、陳楠，〈宗喀巴佛學思想探源〉。¹⁴

這篇文有談到宗喀巴的一生，對於我想對宗喀巴的生平了解提供了一些參

¹² 拉關，日毛太，〈宗喀巴思想的當代價值〉，《天府新論》，2008年12月。

¹³ 朱麗霞，〈名言有自性—宗喀巴對清辨思想的詮釋〉，《宗教學研究》第4期，2011年，頁105-109。

¹⁴ 陳楠，〈宗喀巴佛學思想探源〉，《民族史研究》，2009年，頁131-146。

考。其中比較值得注意的是他的學習的方法，是先從名師聽聞，其次靠自己思辨掌握經論深義，其次按經論所說進行實證。這些重要指示為宗喀巴的學習奠定了明確內容與途徑。在衛藏十二年的學習，先後依止了十四位高僧大德，聽聞顯密教法，其中對他影響最大的是仁達瓦·宣努洛追，如果說頓珠仁欽是他的啟蒙師，那麼仁達瓦是他的成名之師，在當時仁達瓦是薩迦派最有學問的一個高僧，宗喀巴在顯密的很多見解皆源於他。

透過此思想探源，筆者可以更了解宗喀巴一生的學修經過及拜師情形，可看出依止知識法類較餘一切極為重要，是究竟欲樂根本。¹⁵

六、孫尚勇所寫〈中古漢譯佛經偈頌體式研究〉¹⁶

這篇論文提到漢譯偈頌五、七言體和四、八句式：漢譯偈頌五、七言體和四、八句式在中古時期的地域特徵及其歷史演進，事實上與中國古代近體詩的四種主要體式五言四句、五言八句、七言四句、七言八句的起源及發展有所關聯。其中我比較有興趣的是了解鳩摩羅什當時譯經的時代背景。內容有提到在體制上，三秦譯偈以五言最多，佔總數的九〇·七八%，這在歷代漢譯偈頌中比例是較高的，在句式上，三秦譯偈亦以四句為多，其次是八句。三秦譯偈中的四句式主要集中於論藏，如鳩摩羅什所譯《中論》有五言四句偈三百二十四首。至於對於《中論》此方面的分析，於後文會提到。漢譯「四句五言」有時會使譯文晦澀，易作出錯誤的解讀。這也是筆者沒有直接從《中論》趣入的原因。

七、藍吉富，〈漢譯本《中論》初探〉。¹⁷

首先第一章談到《中論》名稱的意義及其書之組織。第二章談到龍樹本人的生平、主要著述及對後代佛教影響。第三章裡提到了《中論頌》之中文重要註疏及相關典籍。說到之所以須要註釋，筆者認為有三個理由。第一個是由於

¹⁵ 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》，（台北：福智之聲出版社，2009年），頁41。

¹⁶ 孫尚勇，〈中古漢譯佛經偈頌體式研究〉，《普門學報》第27期，2005年5月，頁181-220。

¹⁷ 藍吉富，〈漢譯本《中論》初探〉，《華岡佛學學報》第3期，1973年5月，頁79-134。

義理之深奧難解。第二個理由是因為此論頌是一部對於其他不同見解的駁論，大部份頌文都在做辯論式的推論與解析，而論主又常有省略前提，逕做結論的情形，所以更需要加以適當的疏釋。第三個理由是時空環境的改變，使龍樹當時之某些不須說明即可瞭解的命題，到後代都非加以說明不可。中論頌的現存註釋書，中文本以外，最重要的有西藏文的無畏註、佛護註、以及梵文的月稱註等書。在中國佛教史上，中論頌的注釋書，以青目釋本流傳最廣。還有無著的《順中論》及清辨的(Bhavaviveka)《般若燈論釋》、安慧(Sthiramati)的《大乘中觀釋論》，此四種註釋書是印度佛教學者的著作，是針對龍樹中論頌所作的注釋。

透過此文對於上述所說的注釋書有頗為詳盡的說明，是很值得參考的資料。本章最後也提到了漢地吉藏，世稱嘉祥大師寫了《中觀論疏》是就青目釋的《中論》作多方面疏釋。印順法師，出自太虛大師之門，他的代表作有《中觀今論》、《性空學探源》及對中論本頌的註釋《中觀論頌講記》等書，是現代人最佳的中論註釋書。最後更談到月稱論師的《入中論》(madhyamakāvātāra)是《中論》之入門。月稱論師最重要的著作，為對龍樹中論頌的註釋，即《顯句論》或《明句論》(Prasannapada)，其書為中論註書中的僅存梵文本。《入中論》原僅存藏文譯本，本頌三二九偈，並有作者之自註。由法尊法師由藏文譯為中文，文筆並由印順法師加以潤色。第四章談到了中論頌的主要內容，筆者從此論頌的性質、特色及思想淵源概略地來談。第五章談到中論的論證方法。最後一章談到中論的地位、價值及影響。基本上，本文作者不管各方面已對《中論》做了整體概要的說明，也提供了對於中論本頌的各家註釋書有一番的了解。對於想從宗喀巴的《入中論善顯密意疏》為下手處來領解《入中論》甚至《中論》的內涵，提供了極佳的範本與參考。

八、劉嘉誠，〈對智者大師以三諦詮釋《中論·觀四諦品》第十八頌之探討〉¹⁸

本文作者以天台智者大師用三諦：「空、假、中」來詮釋《中論·觀四諦品》第十八頌，與中觀家歷來的解釋乃「緣起性空」之中道義，做一些比較，從諦的量化與質變探討其中的異同。《中論·觀四諦品》第十八頌：「眾因緣生

¹⁸ 劉嘉誠，〈對智者大師以三諦詮釋《中論·觀四諦品》第十八頌之探討〉，《第一屆宗教與佛學論文研討會論文集》，1997年6月，頁167-175。

法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」其代表的哲學意涵是緣起的世俗有，以及無自性的勝義空。所以，用「無自性」來看待「緣起性空」所說的中道思想，是較符合論主的原意。再者，並且認為智者大師把《中論》之頌文詮釋為「空、假、中」三諦，與中觀家所說的「緣起性空」之二諦義是有所不同。其中也指出，印順法師認為天台的三諦論，在中觀者看來是大有問題的。依印順法師的看法，三諦其實還是二諦。可見智者大師把「諦」給量化了。作者在觀察智者大師三諦說，其中不落有無二邊的中道第一義諦，卻有著「實有化」的傾向，使《中論》原有的諦觀，有發生質變的可能。舉例：《法華文句》云：「觀心釋者，觀因緣所生法，即空即假即中。即空者，我無我也；即法者，分別我也；即中者，真妙我也。」其中的「即中者，真妙我也」已具有真常妙我的思想，這已偏離了《中論》勝義無自性空的主張，產生了質變。智者在《四教義》中云：「故言中道第一義諦，亦名一實諦也，亦名虛空、佛性、法界、如如，如來藏也。」其中已明白出現「佛性」、「如來藏」等真常思想。總之，作者認為，不管是「假必依實」或「真妙常我」畢竟都和龍樹的「唯假無實」是不同的，都是破壞「緣起性空」的二諦中道義。最後，提到智者大師的三諦思想源於《仁王經》、《瓔珞經》二經，此二經非屬中觀體系的經典，況且近代學者懷疑是在中國所成立的經典。再者，慧嶽法師在〈天台大師的三諦三觀思想〉中提到，三諦固然是佛教思想，但它並非是龍樹中觀思想。

透過此文的領解可知，智者大師學有淵源，才華曠世，柔合了各家學說，開創出天台學說。八宗中三論、法相二宗固重經教，然其思想多承襲印度中觀與瑜伽二宗，但屬中國獨創者，首推天台，並在中國佛教史上扮演著舉足輕重的角色。然而智者將《中論·觀四諦品》詮釋為三諦，無疑是「天才的誤讀」。這也提醒著我，在學佛的路上，一脈相承的清淨的傳承與教證具足的師長的重要性，方能引領走向光明。

九、徐東明，《論宗喀巴的中觀思想及其影響》。¹⁹

本文作者談論宗喀巴的中觀思想，首先從其所處的歷史環境來談。當時政治未明，佛教各派捲入政治權力鬥爭中，異教邪說盛行的時代，尤其對於緣起

¹⁹ 徐東明，〈論宗喀巴的中觀思想及其影響〉，《西藏民族學院學報》第 28 卷 第 5 期，2007 年 9 月，頁 50-58。

性空的理解眾說紛云，對於密教密法解說也很混亂，出現了頹廢萎靡衰敗現象，僧人不守戒律，不講修行次第，不研習經論，甚至娶妻生子，呈現種種敗壞景象，更帶來不良的社會風氣。在這樣的情況之下，給與了宗喀巴的宗教改革創造了有利的契機。再者，宗喀巴認為佛護、月稱論師的解釋，圓滿詮釋了聖者龍樹師徒中觀學說的意趣，是抉擇中觀正見依據。而且是應該繼承和闡發的。最後談到宗喀巴的中觀思想成為藏傳佛教主要的思想宗派。由於他提出了嚴明戒律、依戒修行、止觀雙修、顯密雙修、次第修行的思想，他將佛陀的教義教法組織成了一個邏輯嚴密、秩序井然的體系，將理性思維灌注於佛法之中，使藏傳佛教真正發展成熟起來，使其成為藏區佛教徒修行的正見正規。由此可見，宗喀巴的中觀哲學思想，已經被藏區大多數教派所接受，在藏區、蒙古、內地甚至國外都傳播開來，成為藏傳佛教主要的思想宗派。以上是本文作者所說。

個人認為作者很認真紮實的呈現宗喀巴的中觀思想及其影響，是一份很值得參考的文獻。縱使是在六百年後的這個時代，宗喀巴的中觀思想也在世界各地流傳著，尤其是台灣，透過日常法師的致力闡揚，已漸漸宏傳開來，現在也有為數不少的理念相應者，在學習著、理解著這個思想。

十、徐東明，《宗喀巴對瑜伽行派的判釋》。²⁰

本文首先談到的是瑜伽行派彌勒學在西藏流傳的大致情況。瑜伽行派學說的傳承，主要是彌勒學，即大乘唯識學和如來藏學。文中有介紹彌勒學即彌勒五論的內涵。本文作者提出印順法師的看法，說明龍樹的《大智度論》和《十住毗婆沙論》是廣明菩薩大行的，但因公元四世紀印度中觀學的一度衰落，造成了後期中觀者不知道龍樹《大智度論》和《十住毗婆沙論》這兩部論書，因而對於後期印度佛教和西藏佛教的發展也產生了重要影響。西藏佛教因未傳譯龍樹的《大智度論》，所以對龍樹學關於菩薩學廣行方面的教義就造成一定的闕如，因而對於彌勒所造的，以解釋《般若經》闡述菩薩修行成佛的《現觀莊嚴論》就非常重視，並成為藏傳佛教各大宗派修行奢摩他（止）的必備經典。由於西藏所傳的龍樹學主要是以中觀學為主的深觀教義和有關密教教法，缺失了龍樹學的另一重要分支，即廣明菩薩大行的菩薩戒定二學，因而，藏傳佛教即以龍樹的中觀學作為甚深見派，而以無著世親所傳的彌勒學為廣行派，作為

²⁰ 徐東明，〈宗喀巴對瑜伽行派的判釋〉，《西藏民族學院學報》第5期，2014年，頁17-28。

大乘菩薩學修行成佛的主要教義來源。這是本文作者引印老的看法。也提到呂澂與印順的看法雷同。作者透過上述兩位看法，認為藏傳佛教之所以將龍樹、無著之學，分別稱為中觀甚深見派和瑜伽廣行派的義趣所在。

文中更提到了藏傳佛教各大宗派卻並沒有將唯識學作為佛陀的了義教法，只是將其作為佛陀的方便教法，反而將由唯識學發展出的如來藏說作為自派的了義教法，說明了藏傳佛教各大宗派並不認為彌勒的唯識學就是了義教法，而是將彌勒的現觀般若學作為大乘佛教菩薩學修行成佛時的主要修正方法而加以應用和推廣的，將彌勒的唯識學作為修習心之染淨、明分的方便之法。

接下來此文筆者談到宗喀巴對於瑜伽行派的思想判釋，談到了宗喀巴對瑜伽行派的唯識思想的想法，一方面是繼承了阿底峽大師的佛學思想，另一方面也是出於變革當時西藏佛教發展流弊的現實需要，而進行的教義詮釋、重組和創新。

個人覺得此文內容豐富，道盡了宗喀巴對唯識的觀點而且分析的很透徹，這對於我要理解《入中論善顯密意疏》的內涵，給與了最佳的幫助，是一篇非常好的論文。

十一、蓋·紐蘭，《空性－宗喀巴《菩提道次地廣論》之空性教導》²¹

我們因為不了解自己而承受著無謂的痛苦，如染毒般無法放下自己是具有實體、堅實、獨立自主的這種感覺，為了這個被誇大的我去傷害別人。宗喀巴相信一切有情眾生都如正等證覺的諸佛般具有獲得圓滿安樂的潛能。因為一切諸法皆無自性。我們常處生死流轉的根源是來自我們以一種扭曲且實有的觀點來看待自己天生習性並執持此習性，也用同樣方式來看待世間萬事萬物（一切諸法）。為了獲得智慧，為了通達空性，我們必須看清自己妄計的誇大的「我」根本不存在，藉以克服增益見。為了獲得這種證悟，必須用正理去破除增益之「我」，去證成它們不存在。

²¹ 蓋·紐蘭，《空性－宗喀巴《菩提道次地廣論》之空性教導》，（台北：橡實文化出版社，2011年出版），頁 10-21。

文中提到所有美好的特質都來自智慧，那我們應該竭盡所能的增長智慧，那如何增長智慧呢？根據宗喀巴的說法，要廣泛研閱佛教經典及其論釋是「聖道最勝命根」，是生起智慧不可或缺的關鍵。藉由思惟（思）所學經教，內化教法，把佛法帶入心中。所以，研讀與修行並非兩回事，修習的必須是自己先前已經研讀仔細思考過的內容，這樣能夠利於甚深修習。很開心已慢慢走在這條增長智慧之路上了

十二、郭瓊瑤，〈《楞伽經》中「自性」的正面與負面意義〉²²

「自性」在佛教哲學中兼有正面與負面的意義。對「自性」採正面或負面意義成為佛教哲學的根本問題之一。《般若經》、《中論》中談到的「自性」大多指稱負面的，是應予否定的對象。後世，甚至在如來藏思想以外的典籍中，也看得到正面意義的「自性」解釋。七世紀的月稱在《淨明句論》—《中論》的註釋書裏，把「法性」、「本性」、「空性」、「自性」、「無自性性」都視為同義詞。這篇文章指出約五世紀左右的《楞伽經》，其實已出現兼具正反兩種意義的「自性」，這也正是《楞伽經》特有的風格，將看似矛盾的概念融而為一。

《楞伽經》中出現的「自性」，無論是正面・肯定或負面・否定意義，其梵文大多以複合詞的形態出現居多，以獨立單詞出現的文例其實不多。《楞伽經》中，出現正面、肯定意涵的「自性」，其文例其實不多。大多數的「自性」是負面、否定的意涵。就「世俗諦」而言，「自性」是負面的、是不實存的；但就「聖義諦」而言，「自性」則是正面的、實存的。所以，「自性」其本身並無正面、負面意義，而是凡聖的認知差異所致。如果是一般凡夫的分別認知，則此「自性」是負面的、是不實存的，但若為聖智所認知，則是正面的、實存的，因而，此處的「自性」既有正面也有負面意義的自性。如來藏思想的「自性」又等同於「佛性」。但若從梵文來看，此處的「自性」只是「副詞」作用的語詞，不具正面或負面意義。

從本文中提供了對「自性」多面向的思考，在解讀名相時，了解當時時代背景與當時用語及所代表意義，有助於正確理解經論的內涵。

²² 郭瓊瑤，〈《楞伽經》中「自性」的正面與負面意義〉，《正觀》第 80 期，2017 年，頁 5-61。

十三、釋如石(陳玉蛟)，〈《入中論釋》「初品」譯注〉²³

本文分為譯序和譯注兩部分。譯序部分有四：

- 一、簡單說明用語體文重譯〈入中論釋〉之緣起
- 二、根據史料略究作者月稱之生平
- 三、略說此論內容大義
- 四、簡介〈入中論〉在印、藏弘傳的情形以及現存的相關注疏

譯注部分，是用語體文譯注的方式重新處理藏譯本〈入中論釋〉初品。研究結果發現，以語體文重新譯注此論，不僅具有時代的意義，亦有助於義理的了解。

綜合以上的文獻得評介提供了筆者很多的參考與幫助。其中一篇是陳楠所寫的《宗喀巴佛學思想探源》，了解到宗喀巴一生的學修經過及拜師情形。

這些文獻提供了龍樹論師、月稱論師以及宗喀巴論師三位的生平學修經歷，有概略性的理解，尤其是他們的思想內涵可體會出是一脈相承的。這對於筆者第二章所談到的《密意疏》的淵源內容提供了很多的參考資料。

關於林崇安教授一系列的文章如〈規律與自性空〉從中理解到中觀應成派認為一切現象都不是從自方存在，都不是純客觀地存在，此觀點稱作「自性空」或「無自性」。筆者認為中觀宗應成派的這種看法，合乎今日科學的看法。透過此文所闡述的內容，可以讓人很容易了解佛法的內涵是依著現象界來談的，並不是跳離現象界來談，是可以拿法來解決生命中種種問題的。更讓我體會到空性並不是神秘遙不可及的東西，而是在生活中真實而自然呈現，比比皆是。

再者，〈緣起「三是偈」的解說〉從中了解到「一切現象都是唯以分別安立，都是自性空」，一切現象都是依緣安立，都是世俗有，如果否認這個事實，就落入「斷見」。另一方面，一切現象都是自性空，如果認為是自性有，就落入「常見」。能夠脫離斷見和常見就是處在「中道」，透過此理解更能體會龍樹論

²³ 釋如石(陳玉蛟)，〈《入中論釋》「初品」譯注〉，《中華佛學學報》第 07 期，臺北：中華佛學研究所，1994 年，頁 41-72。

師在《中論》所說的：「亦是中道義」。個人認為用這樣的方式來呈現是讓人顯而易懂的，是個非常善巧美妙的例子。

最後這三篇〈《入中論》破自生之破式實例〉、〈《入中論》破「即蘊我」的探究〉、〈《入中論》破「實質有的我」的探究〉綜合了解後，可看出宗喀巴將經論仔細配合研究之後，釐清諸佛最深的密意。並將以往其它各宗論師所未能闡明之處，以無倒的教理披露出來。這部分可幫助理解《密意疏》中最難理解的第六地現前地的深廣內涵。雖然筆者此次初探中並未探索到這部份，也可當作將來繼續探索的先備知識。當然由此更可看出宗喀巴非等賢之輩，聞思的經論之深廣，非我等之所能及的。

楊國寬所寫的〈宗喀巴的止觀實修方法之研究-以《菩提道次第廣論》為主〉，此一論文內容豐富，對於想從《密意疏》為下手處提供了很多參考資料，雖下手處不同，但有異曲同工之妙，可以此為探索往更深廣內涵邁進。《密意疏》所銓圓滿是可以作為《菩提道次第廣論》毗婆舍那的延伸發揮。由於中觀的義理甚為艱深，因而宗喀巴所寫的《密意疏》，將其微細難解之處釐清，使後學者有所依循。

現今文獻與《密意疏》相關論文仍不多見。目前有見到日本學者小川一乘所寫的《空性思想之研究》，內文是針對《入中論》第六章的解讀研究，還有一些零星的研究如〈《入中論釋》「初品」譯注〉等，可能因為內容不是容易理解，研究者不多。

第三節 研究方法

在吳汝均所寫的《佛學研究方法論》所說：「佛學的目的是探尋宇宙與人生的真理，從而導致生命的解脫，尤以後者為其核心課題。佛陀的悲願亦直指向這一目標，故佛學的對象是現實的宇宙和活生生的有情界，此中有很多的學問可說，佛學的研究對象，則是以學術的態度對這些學問加以處理。佛學畢竟不單是一種哲學，而且是一種宗教，更是一種生活，而佛學研究則無寧是對這種生活的概念的反省或文字的記述等，而佛學研究方法則是對佛、菩薩、祖師或其它有關者的佛學，以各種的進路來理解。簡單地說，就是對前人的佛學成果進行理解研究的方式。有以下的各種研究方法：文獻學方法、考據方法、思想史方法、哲學方法、實踐修行法及其它。」

在走向平等的經學觀---現代中國佛學研究的方法論反省一文中提到，佛教、佛學與佛學研究是相互關聯的三個概念，佛教是指佛、法、僧三寶的統稱，佛學是指其中「法」的部分，佛學研究則是指對「法」中所蘊涵的學理的探究。既然是互相關聯就無法完全切割來討論，畢竟我們要討論的不單是一種哲學，而且是一種宗教，更是一種生活，我們所應關心的不止是客觀學術的建立，而且更是如何把學術與生活，甚至是生命連結起來，讓生命品質更高。

傅偉勳先生等人提倡的「佛教詮釋學」方法論思想，是對佛學進行多維度的研究。依傅先生的理解「佛教詮釋學」包含實調、意調、蘊調、當調、必調，五個層面的內涵，具體如下：實調層次是從原典考證、原典資料的考察去決定原思想家的實際言詮，相當於文獻學與歷史學的研究；意調層次是盡予如實客觀地了解並詮釋原典義理或思想家的思想意向，相當於思想史之研究；蘊調層次是發掘原典或原思想家言詮的種種可能義理蘊涵、思想史的理路線索、言詮在思想史上的積澱深化等等，相當於思想史之研究；當調層次是考察原有思想的深層義蘊或根本義所在，諸多可能詮釋方式的優劣裁斷或高低評價等等，必調層次是站在新時代立場對於原有思想之批判的繼承與創造的發展，後兩個相當於哲學的研究，他認為這樣的方法論思想是具有更大的開放性。²⁴

透過以上兩位學者吳汝均先生及傅偉勳先生對佛學研究方法論做一番了

²⁴ 馮煥珍，〈走向平等的經學觀---現代中國佛學研究的方法論反省〉，《鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》，2002年，頁71-95。

解之後，個人對於《密意疏》探討，主要是以思想研究方法為主，再佐以文獻學的方法，對於文句考據透過工具書、辭典、學者相關研究來解明段落，來幫助名相文句解讀，達成研究的目的。義理分析的方法運用，則是對於中觀思想的闡明與解釋，然義理分析非能獨立於文獻學方法外，平川彰說：「為了客觀理解佛教思想，文獻學的研究是不可欠缺的；不過，文獻學是以解明佛教思想為目的。」故就宗喀巴所著的《密意疏》所探討之思想而言，實關涉於訓詁及達意二方面。然於達意方面，以法尊法師所譯之漢譯本以及香港一心堂所出版的《入中論善顯密意疏》(漢藏對照)為藍本，首先用合理思想方式對《密意疏》的內文，透過藏系師長第 103 任甘丹赤巴·洛桑丹增仁波切的引導與解說及法音法師所寫的《入中論善顯密意疏淺釋》，以及相關文獻作為輔助，作詳細的閱讀及了解，也就是對此論做語言、文字初步理解。更進一步，了解宗喀巴在此論中想表達的重要的思想及其發展以及思想的結果，看出其重要概念，做系統的理解整理。這種理解非客觀理解，現在詮釋學告訴我們，理解沒有絕對的客觀，理解就是自己識力與作者識力的融合，但力求保持客觀。

《密意疏》內容非常豐富與龐大，筆者本次僅對此論做初步的探討，針對大悲心、初地內涵以及二乘人亦證法無我的道理的內文做詳細的理解、統整與探討，其他部分待未來再作學習與探索。

第四節 論文架構

第一章、緒論。說明研究動機、目的與方法。並且回顧當代文獻。現今文獻與《密意疏》相關論文仍不多見，可能是太艱難了。目前有見到日本學者小川一乘所寫的《空性思想之研究》，內文是針對《入中論》第六章的解讀研究，還有一些零星的研究如〈《入中論釋》「初品」譯注〉等，可能因為內容不是容易理解，研究者不多。

第二章、《密意疏》之淵源及結構。第一節 主要介紹龍樹生平與他的著作《中論》。第二節 主要介紹月稱生平與其《入中論》。第三節 主要介紹宗喀巴生平與《密意疏》。透過此三人及其此三論概略性理解，看出其中的關聯性。第四節 說明宗喀巴造《密意疏》的動機、目的及其結構與價值。

第三章、《入中論》的不共特色與目的。第一節 《入中論》三字的內涵與造論目的。第二節 《入中論》不共特色—禮讚大悲。從總體來說明為何要禮讚大悲。第三節 《入中論》的不共特色—禮讚大悲。分別說明三種大悲並總結大悲是整個大乘道的根本。

第四章、《密意疏》中的初地內涵。首先第一節 總體說明大乘修學的道次第。第二節 十地總相建立與功德。說明十地如何建立及其功德。第三節 初地的功德與特色(一)。首先概略的說明「地」的體性。再來廣大詳細地解釋「地」的體性。說明初地八種自身功德及勝過他身的功德。第四節 初地的功德與特色(二)。說明初地菩薩種性勝過二乘人，但智慧要到七地才能勝過二乘人。初地以布施的修持為最殊勝，其中說明布施的種類及其種種功德。

第五章、二乘人證得法無我的道理。第一節 從《十地經》及《自釋》《入行論》證成此論點。第二節 從大乘經證成。第三節 從《寶鬘論》及小乘經證成二乘人證得法無我的道理。第六章、結論。

第二章 《密意疏》之淵源與結構

內容分述如下：

第一節 龍樹與《中論》

有關於龍樹的一生的傳記史料，漢地有鳩摩羅什譯的《龍樹菩薩傳》、玄奘的《大唐西域記》，藏地有《布頓的佛教史》。其中以《龍樹菩薩傳》的傳說意味較濃。²⁵由以上三處可得知其生平，此處就不詳述。簡述如下：龍樹是大乘佛學的創始人，生於約公元二至三世紀（西元 150 年到 250 年之間），由於史料不足，無法確切知道生卒年代。根據在中國流行的傳說，要確定龍樹的年代是困難的。根據《布頓佛教史》所記載，龍樹是南印度毗達婆的婆羅門種姓，傳說其父姓龍，母生他於樹下，故名龍樹。出家修學於那爛陀（Nalanda）寺，之後於各地傳播新的般若思想。²⁶世尊在轉正法輪的時候，二轉無相法輪，是在靈鷲山為部分的眾生宣說了《般若經》的內涵。而《般若經》的義理，可以分為顯義以及隱義這兩部分，「顯義」當中是提到了空性的次第，而「隱義」是提到現觀的次第。龍樹論師透由造了「中觀理聚²⁷六論」，而清楚的解釋了世尊在《般若經》當中顯義空性的次第，空性的道理非常深細難以證悟，而佛將甚深難以證悟的空性道理，傳給了龍樹論師。因為他能夠很清楚、無誤地，將世尊所宣說的空性道理，以中觀應成派的方式，為眾生宣說中觀的義理。²⁸印順導師認為《中論》是《阿含經》的通論²⁹，並沒有跳脫佛所說法的內涵，反而是更開顯出來。

龍樹中論思想傳入漢地，佔很重要地位。佛教的經師、律師、論師、禪師、法師當中，集「千部論師」、「八宗共祖」之美譽於一身者，唯龍樹一人。由《中論》所形成的中觀學派，對漢傳佛教的發展影響相當深遠，初於南北朝時期由

²⁵ 藍吉富，〈漢譯本「中論」初探〉，《華岡佛學學報》第3期，頁79-134。

²⁶ 布頓著，蒲文成譯，《布頓佛教史》，（台北：大千出版社，2006年），頁150-152。

²⁷ 「理聚」的意思是裡面有很多正理，用很多理由來證成，使他人不得不接受。

²⁸ 第103任甘丹赤巴仁波切講述 如性法師譯：《入中論善顯密意疏》，2014年影音檔。

²⁹ 印順導師，《中觀今論》，（台北：正聞出版社，1992年），頁18-24。

鳩摩羅什大師引介到中國，而後隨著隋唐佛學的興起，包含：三論宗、天台宗、華嚴宗及禪宗等各大宗派，都或多或少地吸收了中觀學派的思想。

龍樹的著作流傳至今，梵本所存無幾，但在西藏譯本中保存的相當多。因為西藏把龍樹看成是密教祖師，十分重視。在《西藏大藏經》中計有譯本一百一十八種，內容相當蕪雜。³⁰後世基於龍樹所著《中論》，宣揚空觀的學派，稱為中觀學派，並尊為中觀學派之祖，其思想是西藏佛學的重要支流。龍樹的著作十分豐富，學術界認為確係龍樹的作品有十餘部。根據《西藏佛教史》所列，龍樹最主要的論著有六個，從空性方面的論著來看，可分為教證與理證二類。「理聚六論」是屬於理證的部份，有《中論》、《迴諍論》、《精研論》、《七十空性論》、《六十正理論》、《寶鬘論》這六論，是用正理來抉擇了義。

龍樹所寫的《中論》，目的在幫助後人正確理解《般若經》。後人因為智慧更低下，讀不懂《中論》，或對《中論》有所誤解，於是印藏大師透過彼此辯論或注疏，幫助後人理解《中論》意趣。藏地有宗喀巴寫《中論釋—正理海》來解釋《中論》。歷年來，印、漢、藏三地的諸多大德都對《中論》做出注釋，有站在中觀立場解釋的，也有站在唯識立場解釋的；站在中觀立場中，又有以清辨論師為代表的中觀自續派見解，與以佛護論師、月稱論師為代表的中觀應成派見解。

在大藏經中，可以搜尋到清辨論師的著作，然而應成派的代表論著—《佛護論》及月稱論師的《顯句論》（《中論》的注解）、《四百論釋》，近幾年來才漸漸在漢地傳揚開來，有些仍是不完整，甚至仍是缺譯。由於根本論典的缺譯，因此，在漢地，中觀應成派的見解也很少被宣說。《中論釋—正理海》是藏傳格魯派祖師宗喀巴對龍樹的《中論》所作之注解。宗喀巴依循佛護論師及月稱論師的觀點，也就是站在中觀應成派的觀點而做解釋。

龍樹的「理聚六論」分別為《中論》、《迴諍論》、《精研論》、《七十空性論》、《六十正理論》、《寶鬘論》，此六本書中又以《中論》也就是《中觀根本慧論》最殊勝，因為由無邊理路門，來確定甚深空性義。因為以《中論》為根本而出現了其它五本書。

宗喀巴在《略論》中提到：「當依止無倒釋論。要依何論耶，曰，如佛世尊於無量經續中，明記龍猛菩薩能離有無二邊解釋佛經甚深心要，當依彼論而

³⁰ 呂澂，《印度佛學源流略論》，（台北：大千出版社，2010年），頁166。

求通達空性之正見。」³¹可見宗喀巴在空性見解上，也是以龍樹論師的《中論》為依歸。龍樹論師的出世，主要是宏揚般若的深法。《中論》是闡揚緣起、性空、假名、中道、二諦等深義，中觀系之青目、清辨、月稱及唯識系之安慧等皆作《中論》之注釋書，對大乘各學派影響深遠。龍樹菩薩的作品很多，主要分成兩類：一、深觀，最重要的代表作是《中論》；二、菩薩廣大行，主要有《大智度論》、《十住毘婆沙論》。要把這深觀與廣行兩類論典綜合起來，才成為完整的龍樹學。³²

接下來要談的是，漢譯「四句五言」有時會使譯文晦澀，易作出錯誤的解讀。《中論》的內容總共六卷 27 品，此處不詳述。以下是說明為何筆者沒有從《中論》趣入的原因。在體制上，三秦譯偈以五言最多，佔總數的九〇・七八%，這在歷代漢譯偈的四句式主要集中於論藏³³，如鳩摩羅什譯的《中論》總共有三百六十三首，五言四句偈有三百二十四首，四句最多，再來是八句佔二十一首，十二句佔四首，十六句佔二首，二十句佔二首，二十四句佔四首，三十六句佔一首，四十八句佔一首，四句佔總數的八九・二六%。想要如此做的目的是想透過對漢譯《中論》偈頌體分析過程中對此文本有另一種的認識，也了解到此種漢譯「四句五言」的形式佔了大多數，且有時會使譯文晦澀，甚至易作出錯誤的解讀。³⁴

達賴喇嘛尊者多次於傳授《中論》時提及：龍樹明說了空性的次第；至於隱義現證的次第，則是彌勒宣說於《現觀莊嚴論》。總括《中論》的二十七品當中，最為精華共有三品，此三品若依照以下順序研讀，則較容易理解；其為第廿六品觀十二支緣起、第十八品觀我法、第廿四品觀聖諦；其中又以第廿四品最為主要。³⁵可見，《中論》的內涵皆以偈頌體的方式表現，簡潔精鍊，若無教

³¹ 宗喀巴著，釋如性譯，《菩提道次第略論》，(台北：福智之聲，2012年)，頁307-308。

³² 釋厚寬編，〈《中論》講義(上)·序〉，印順文教基金會推廣教育叢書7《中論》的重要性 [http://www.yinshun.org.tw/freebook/%E4%B8%AD%E8%AB%96%E8%AC%9B%E7%BE%A9\(%E4%B8%8A\)%E9%9B%BB%E5%AD%90%E6%9B%B8%EF%BC%88%E9%87%8B%E5%8E%9A%E8%A7%80%EF%BC%89.pdf](http://www.yinshun.org.tw/freebook/%E4%B8%AD%E8%AB%96%E8%AC%9B%E7%BE%A9(%E4%B8%8A)%E9%9B%BB%E5%AD%90%E6%9B%B8%EF%BC%88%E9%87%8B%E5%8E%9A%E8%A7%80%EF%BC%89.pdf) 檢索日期：2019/01/17。

³³ 孫尚勇，〈中古漢譯佛經偈頌體式研究〉，《普門學報》第27期，2005年5月，頁1-22。

³⁴ 黃國清，〈《觀世音菩薩普門品》偈頌的解讀—漢梵本對讀所見的問題〉，《圓光佛學學報》第五期，2000年12月，頁141-152。

³⁵ 龍樹造，宗喀巴疏，達賴喇嘛講授，滇津類摩中譯，《中觀根本慧論精華三品》，(台南：南市如意寶影音流通佛學會，2011年)，頁82。

證具足的師長為我們解說，其深廣的內容非一般人能領解的。宗喀巴在〈廣論·毗鉢舍那〉章中有提到其中幾品的內涵。如下：

又於無量各別之法，佛說無量破除自性之理，然修觀行者悟入之時，應略決擇修習我及我所悉無自性。此是中論第十八品之義。…《入中論》說補特伽羅無我，亦即廣釋第十八品之義。³⁶

又《中論》第二十六品，顯示十二緣起，順轉生起次第及逆轉還滅之次第，第二十五品重破自性³⁷，第二十四觀聖諦品極廣決擇，自性不空，其生滅等生死涅槃一切建立不成之理，及自性空，彼等一切可成之理。故應了知，此品義徧一切品。³⁸

以上大體介紹《中論》偈頌重點式的概略內涵。

《中論》的現存註釋書，詳細的內涵請參閱藍吉富的〈漢譯本《中論》初探〉此文。龍樹最主要的弟子有聖天、佛護、清辨、月稱等論師，這都是在佛教史上赫赫有名的大菩薩。在《妙吉祥根本續》還有《楞伽經》都說他為初地菩薩，也有一些經典說他七地菩薩，在密法中說他是即身成佛。祇有「千部論主」與「八宗共主」的封號，一生成就遍傳漢藏。

第二節 月稱與《入中論》

關於月稱(Chandrakirti, 600~650A.D.)的生平事蹟，除了藏文歷史學家們所寫的布敦《佛教史大寶藏論》，多羅那它《印度佛教史》，松巴堪布《如意寶樹》之外，我們幾乎沒有可靠的資料談到月稱的生平。在這僅存的一點資料中，如果再刪除那些無法作客觀研究的神通事蹟，資料就更少了。因此，月稱的生平只能略究如下：

月稱生於南印度薩曼多(Samanta)，在大小乘佛法均極隆盛的時代。時間大約是名唯識家護法的前半生。關於月稱的年代，上述「約生於護法前半生」的說法，大致可以採信；因為月稱在《四百論注》中，曾提到「當代賢者護法」，

³⁶ 宗喀巴著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》，頁 407。

³⁷ 重破自性，其「重」字，是指「主要」的意思。

³⁸ 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》，頁 413。

護法的年代據 Erich Frauwallner 考證為 530~561A.D.。依此，學者將月稱之年代定於 600~650A.D.。月稱從小廣學一切學問，出家後，更精通各種經論。後來，又從清辨的多位學生，和佛護的弟子蓮華覺(Kamala-buddhi)處學得龍樹之宗義與諸論書，貫通顯密，成為頂頂有名的大學者，曾擔任那爛陀寺的堪布。爾後，月稱在南印度一帶弘法，在恭軍那(Konkuna)國破斥外道的多次辯難，使大多數的婆羅門和長者歸依佛教。最後，在摩奴潘加(Mannubhamga)山，修習密咒，獲得殊勝的成就，並逝世於此山。

月稱偏好龍樹中觀學，是中期中觀思想的主要人物之一，歸屬於中觀應成派，也就是歸謬論證中觀派的大成就者³⁹。他在擔任那爛陀寺堪佈時，大弘中觀宗，當時弘揚中觀學說的有多種派別，彼此論難不已。月稱追隨佛護阿闍黎，直探聖者父子真義，摧伏異說，所向披靡。又多次與唯識學者辯論而獲決勝。那時有一位博學精微、學通內外的唯識宗喀巴月官，前來那爛陀寺與他往返爭論達七年之久。

西藏大藏經中有十七部屬名為月稱的著作，而月稱的作品主要是對龍樹和提婆著作的注解：《顯句論》(Prasannapada)、《五蘊論釋》、《六十頌如理論釋》、《菩薩瑜伽行四百論注》、《三皈依七十頌》等。另有一部《入中論》(Madhyamakavatara)及其自釋，以獨立創作的方式表達個人見、道、果一貫中觀思想體系的作品。《入中論》一書原僅存藏文譯本，本頌三二九偈。因此，現代學者大多認為：此論是月稱的代表作。

《入中論》此論的構成是根據《十地經》依序有十種波羅蜜多的修學。全書除了開頭的讚嘆大悲心，說大悲心、無二慧及菩提心是菩薩的因，而且大悲心又是後兩者的根底，所以結束時，佛因為大悲心緣故而不入涅槃，是為了救度在輪迴中痛苦的眾生而有所作為。⁴⁰中間大體是依菩薩的十地而陸續宣說，將菩薩修行的境界分為十一地。前十品主要說明初地菩薩至十地菩薩修行所成就的功德及修行的次第。接續此後，「釋佛地諸頌」則為開顯佛果功德的內容。此中與《中論》義理之相關處，也全在「現前地」的頌文裏，其他諸地所說，與《中論》並無直接關係。各品詮釋之義理，尤以第六地「現前地」最不易理解，所談的是般若，月稱亦於此處對中道之意趣特加發揮，所以此處也是全書論述最核心也最詳盡的部分。該地的頌文佔全書一半以上，三分之二強，日本

³⁹ 中村元、平川彰、玉城康四郎編，《新·佛典解題事典》，(東京：春秋社，1996年)，頁 152。

⁴⁰ 中村元、平川彰、玉城康四郎編，《新·佛典解題事典》，頁 152。

學者認為更高，佔四分之三強。⁴¹而其他諸地所說，往往只有用數語敘及而已。在結語的時候顯示造論的目的，是為了如實地解說中觀派始祖龍樹菩薩的教說，也就是要把《中論》的精要解說出來。此外還提到其他學派的教義，不管再怎麼多的學習，還是無法產生智慧、產生覺悟。所以，應該儘速地依龍樹菩薩的教說才對！⁴²

那麼，在第六章裡（菩薩的第六發心）談般若波羅蜜多，不管內容也好，或者數量也好，幾乎是本論的中心。所談的是把存在的真實，也就是空性，要悟到空性的智慧，才是般若波羅蜜多。空性慧可去除偏見，把存在的事固定化、有實體的這樣的偏見，也就是自性論的見解，要加以消除，也就是去除自性的執取。以這個道理批評其他學派，譬如唯識、正量、勝論派、順世論派等等，加以批評，並與之學說對比、詳細敘說其中的差別。中觀派提出的主要學說，要把二諦明顯的區別、了義不了義的區別、無自性、假設有、四空、十八空等的空性，關於這些內容在《入中論》裡頭，引用了各種經論，以《十地經》、《中論》為首大約提到有三十一種經論。另一方面本書也給予了以寂天菩薩的《入行論》為首的後世諸經論很大的影響。⁴³

《入中論》對十二世紀之後的西藏佛教影響非常大。藏傳佛教格魯派的開山祖師宗喀巴，在其最重要的著作-《菩提道次第廣論》中，即大量引用《入中論》的內容而加以闡述，並且把此論列為最重要的經論依據。此論在現今藏傳佛教亦為黃教僧人必讀的五部大論之一，仍被廣泛研究著。⁴⁴

在漢地，《入中論》中文譯者法尊法師，出自太虛大師之門。曾奉太虛之命留學西藏。為民初少數藏文佛教研究者之一。我國古來無人譯過此書，至民國以來，抗日戰爭期間，其本頌始由法尊法師由藏文譯為中文，文筆並由印順法師加以潤色。中文譯本由五言、七言之偈頌體組成。先後曾從藏文譯出「菩提道次第廣論」、「現觀莊嚴論」、「辨法法性論」以及本書《入中論》。在臺灣近幾年來，也有多個佛教團體講授此論，其中福智團體由於日常老和尚及真如老

⁴¹ 中村元、平川彰、玉城康四郎編，《新·佛典解題事典》，頁 152。

⁴² 中村元、平川彰、玉城康四郎編，《新·佛典解題事典》，頁 152。

⁴³ 中村元、平川彰、玉城康四郎編，《新·佛典解題事典》，頁 152。

⁴⁴ 中村元、平川彰、玉城康四郎編，《新·佛典解題事典》，頁 152。

師的推動僧人學習「五部大論」⁴⁵，其中一論即是《入中論》，也將是未來學習重點。

在佛學體系中，本論屬於性空般若系統的論典，在佛教論典中不但具有相當大的權威性，其思想亦影響佛教發展極為深遠。若能通達此論，不但能深入龍樹菩薩的《中觀》思想，對深奧的般若教法，亦能契入。

龍樹論師的《中論》解說很多，在當時的印度最有名的有八種，即八個著作，其中解說得最究竟的是月稱論師。《入中論》，除與《中論》相同，破斥二乘外道而外，復廣破唯識、及中觀自續諸師，尤為本論特色。月稱在《自釋》中一開始就說：「為令悟入中觀論，故造入中論。」在月稱論師看來，這些《中論》的注解，除了佛護一家獨得中觀正義外，其餘各說，皆有所偏。宗喀巴在《略論》⁴⁶中也如此說「月稱論師見釋《中論》諸師當中，佛護論師解釋聖者意趣最為圓滿，遂以彼為根基。⁴⁷」認為龍樹的《中論》的諸種解釋中，唯佛護論師能圓滿解釋聖者父子之意趣，因此，佛護的中觀學傳至月稱時大宏其說。然而，這些宗派異見都是龍樹以後才陸續出現，似乎不宜放入《中論》的注解中，所以，另寫一部《入中論》，藉著辯破唯識宗義和中觀自續，反顯自宗所抉擇的中觀義理不同於其他中觀師，表達獨特之中觀正見。可見《入中論》是一部指引學人深入理解龍樹《中論》的入門書。

第三節 宗喀巴與《密意疏》

一、宗喀巴的生平及著作

宗喀巴的生平與學修經歷：宗喀巴的生平，詳細的內容請參閱《宗喀巴應化因緣集》⁴⁸或《宗喀巴傳》⁴⁹。略述生平與重要學修經歷如下：

⁴⁵ 五部大論是指因明學《釋量論》、般若學《現觀莊嚴論》、中觀學《入中論》、《俱舍論》、戒律學《戒律本論》。

⁴⁶ 《菩提道次第略論》簡稱《略論》。

⁴⁷ 宗喀巴著，釋如性譯，《菩提道次第略論》，（臺北：福智之聲出版社，2012年），頁310。

⁴⁸ 修慧法師講述，《宗喀巴大師應化因緣集》（全一冊），（台北：佛教出版社，1985年）。

宗喀巴（1357—1419）是藏傳佛教格魯派的創始人，生於青海西寧地區（藏人稱為宗喀，義為宗水）的一個佛教家庭內，三歲時，依止當地噶當派大德，修雅曼達迦成就之敦珠仁欽而住，七歲受沙彌戒，取名羅桑扎巴，依止十年，學習了多種經論。敦珠仁欽對大師此後學經的路術、思想格局均有重要影響。宗喀巴只有二十剛出頭一點，進到西藏，沒有幾年就全藏聞名，換句話說，他這個教理的通達。但是他並不是憑空而來的，以他這樣的一個絕頂聰明的人，他到處去參訪當時的善知識，沒有一個善知識不參訪的，然後跟他們廣學那些善知識所通達的東西，而學的內容不拘任何宗派，小乘的《俱舍》，然後大乘的性宗、相宗、因明，乃至密教，然後自己有圓滿徹底的認識。

從仁達瓦師學《俱舍》，文字義理，均極明了，對仁達瓦生起極大敬信，之後經常依止聽學。仁達瓦為宗喀巴講《入中論》一次，之後又為他重講《入中論》二次，並反復講授《量釋論》、《俱舍》、《集論》等重要論典。因此，仁達瓦成為其一生主要之師承，他的一些顯教經論注疏，在義解方面，多數係根據仁達瓦的見解而寫。由此看出宗喀巴一生的學習受敦珠仁欽與仁達瓦兩位老師影響非常大，敦珠仁欽是啟蒙老師，仁達瓦是最重要的師承。一生遍學顯密，最後實證圓滿果位。最後成為發動中世紀西藏宗教改革的偉大理論家和實踐家。

50

講說論著的功德：宗喀巴為了廣大的初學者應如何學習，曾不斷尋求適合的修行法。最後是透過不斷祈禱本尊，詳細研究經論，才抉擇出阿底峽尊者的道次傳規。39歲求得傳承後，46歲（1402年）著作《廣論》，為芸芸眾生開顯成佛的大車道，也為佛陀教法的弘揚，寫下關鍵性的輝煌新頁。⁵¹52歲那年（1408年），在惹喀紮巖窟閉關，受到了至尊文殊菩薩的教誡和開示，撰寫了《辨了不了義善說藏論》，59歲造《略論》，晚年61歲所著《入中論善顯密義疏》。

⁴⁹ 法尊法師譯，《宗喀巴大師傳》，（台北：福智之聲，1995年）。

⁵⁰ 徐東明，〈宗喀巴對瑜伽行派的判釋〉，《西藏民族學院學報》第5期，2014年，頁17-28。

⁵¹ 宗喀巴造，巴梭法王、語王堅穩尊者、妙音笑大師、札帝格西合註，法尊法師釋論，真如總監，釋如法釋如密釋註，《四家合註白話校註集》第一冊，由釋如法所撰〈綜述〉的第一、二章，（台北：福智出版社，2016年），頁510-546。

宗喀巴的一切事業中，最主要的事業是講說、辯論、著作三種事業，以及善巧、戒嚴、賢善三德和不可思議的成就史事等。⁵²他這一生講說論著無數，曾經在一天裡同時講說了十七部論，最高達二十一部論。⁵³故藏地有諺云：「找不到的問布（布敦大師）⁵⁴，不懂的問杰（宗喀巴）。」⁵⁵因此在《宗喀巴傳嘉言集》才有這樣的結論：「可以說至尊宗喀巴之宗派，即是文殊之宗派。」⁵⁶大師將後弘期諸師所傳承下來的一切教法，悉皆遍學而領納於心，又從文殊本尊通達佛語中最甚深的難點、親承諸多顯密殊勝的教法。正如印度龍樹菩薩對佛教所作的大事業那樣，在這樣的末法時代中，至尊宗喀巴在此雪山叢中的西藏，將所有佛教的心要，完全如佛密意，從根本上恢復起來，令其顯明宏昌的情況，也和龍樹菩薩無有差別。⁵⁷可見他一生學修非常圓滿，也是一位教證俱足的一代宗師。

在見地上，宗喀巴在《菩提道次第略論》中明白指出「於彼等論師中應隨何者而求龍樹父子⁵⁸之意趣耶？阿底峽尊者以月稱論師派為主；依循尊者傳此教授之大先覺，亦以此派為主。」⁵⁹所以，宗喀巴以中觀為正宗，以月稱論師為依歸，建立格魯派，中興了藏地已趨衰頹的佛教，使正法住世近七百年，迄今仍為西藏最大之教派，教化流布遠及青、康、甘、蜀、蒙古等地，最近國際上掀起藏學熱潮，有普及全球之勢。

⁵² 法王周加巷作，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，（台北：福智之聲出版社，1993年），頁346-466。

⁵³ 法王周加巷作，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁352-358。

⁵⁴ 夏魯派開派大德布敦大師，生於1290年，是一位兼通五明，學貫顯密，多聞強志的大德，他將當時所能得到的經論，作了一次全面性的統合，釐清了各種法類的源流，將許多顯密的教法細緻的傳規傳承下來。

⁵⁵ 宗喀巴造論，巴梭法王、語王堅穩尊者、妙音笑大師、札帝格西合註，法尊法師釋論，真如總監，釋如法、釋如密釋註，《四家合註白話校註集》第一冊，頁512。

⁵⁶ 宗喀巴造論，巴梭法王、語王堅穩尊者、妙音笑大師、札帝格西合註，法尊法師釋論，真如總監，釋如法、釋如密釋註，《四家合註白話校註集》第一冊，頁520。

⁵⁷ 法王周加巷作，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁462。

⁵⁸ 「龍樹父子」是指龍樹與聖天兩位菩薩。

⁵⁹ 宗喀巴著，釋如性譯，《菩提道次第略論》，頁310。

二、宗喀巴造《密意疏》的動機、目的及其結構與價值

宗喀巴在《密意疏》的禮讚文最後，清楚表明造此論的動機與目的。

此間⁶⁰欲宣彼宗者，我為除其惡說垢，因眾請故以淨⁶¹語，當即廣釋入中論。⁶²今依月稱論師⁶³《入中論》及其自釋，解說無倒抉擇深廣⁶⁴二義大《入中論》。⁶⁵

在雪域西藏裡有很多的論師都想要宣說中觀應成派的見解。但是這些論師沒有辦法以清楚、無誤的方式來闡釋中觀的內涵，宗喀巴為了要避免雪域西藏的這種情勢繼續惡化，並且在眾人(其中包含了學習經教多年的善吉祥尊者等多位的善知識)祈請的這種情況下，以圓滿、無誤的方式來解釋《入中論》的內涵。宗喀巴在闡釋中觀應成派的正見時，是依照月稱論師所造的《入中論》以及《入中論自釋》來解釋中觀的義理。以完全沒有顛倒的方式，來闡釋了甚深以及廣行的內涵。

本論論體，依照《入中論》的論體，採用《十地經》作為品名，如次配以十波羅密多。主要分因地與果地二分，共十一地。其中菩薩因地十品，是以勝義菩提心之十種分位，每地菩薩都有其修之行，所證之理，地地增勝，最後佛地果位，所修諸波羅密皆已圓滿，所證之真理亦復究竟。而於第六品菩提心現前地中，以佔全書約三分之二的篇幅，盛破唯識師等，成為全論之中心。在解釋的時候，《入中論善顯密意疏》最主要的科判，分為四個部分：甲一「釋題義」，也就是「入中論」這三個字的內涵為何？甲二「釋譯敬」，過去西藏的譯師，將《入中論》從梵文翻譯成藏文的時候，他們所作的禮敬。甲三「釋論義」，此處最主要論體分因地與果地，因地中最主要說明初地菩薩至十地菩薩修行所

⁶⁰ 「此間」指的是雪域西藏。以印度為中心的話，西藏是在印度北方。

⁶¹ 「淨」是指圓滿、無誤的意思。

⁶² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁2。

⁶³ 在藏文中沒有「月稱論師」這四個字。

⁶⁴ 這當中的「深」指的是甚深空性的道理，「廣」是指廣大五道十地的內涵。

⁶⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁2。

成就的功德及修行的次第。果地中則為開顯佛果功德的內容。甲四「釋末義」。詳細的內容請參考《入中論善顯密意疏》之科判表。

接下來談到《入中論善顯密意疏》的重要性與價值。本論是宗喀巴晚年圓滿的著作，內容主要在詮釋《入中論》一書的思想。《入中論》一書，玄旨深微，所以，宗喀巴作《入中論善顯密意疏》，發揚《入中論》的隱微深奧之處，顯彼密意。龍樹菩薩所撰述的《中論》，為引導眾生脫離輪迴苦海的慈悲教示；月稱論師所著之《入中論》則是詮釋《中論》的注疏本，乃是吾人通達《中論》之梯階。然而，因上述二者皆精深遠大、難以通曉，宗喀巴因此對這兩本論典進行注疏，藉此開顯《中論》與《入中論》周密的義理，以利後學研讀、領解，進而依教奉行。

關於《入中論》的注疏，較重要者除了勝喜的《入中觀論註疏》之外，就屬宗喀巴的《入中論善顯密意疏》。其中，尤以後者更為重要。蓋因《入中論》一書的梵文本後已亡佚，只剩藏文譯本傳世。近代高僧法尊大師即根據藏文本翻譯成漢文的《入中論講記》以及漢文本的《入中論善顯密意疏》。此論在近代尚有日文和法文的譯本，亦皆依據藏文本轉譯。

《入中論善顯密意疏》針對《入中論》詳加註解，內容旁徵博引，論述鉅細靡遺，深入闡發龍樹一脈空性思想的精密深微之處，也是我等欲一窺佛教空性思想堂奧極為權威性的論典，尤其是筆者想要進一步理解龍樹之空性思想，看見此論深具價值，是很值得一探究竟！

此論的特色是宗喀巴除了對月稱論師所作的《入中論》之每一偈頌逐句逐字的疏解，並加入當時藏地論師疑問或錯解的部分作清楚的釐清。最重要的是用科判的方式把《入中論》的偈頌分門別類，讓讀的人更能理解其中內涵與整體脈絡，讓後輩晚生更容易上手，此是解讀研究《入中論》很重要的參考文獻，也是了解《中論》的最佳材料。

第四節本章小結

《入中論善顯密意疏》之淵緣，往上回朔，顧名思義是為了顯明月稱的《入中論》的內涵，《入中論》的問世是為了清楚解釋龍樹《中論》的幽深廣大的內涵。再往上推論是佛陀在靈鷲山第二轉無相法輪時所說的《般若經》的內涵。

這章節最主要介紹龍樹生平及其《中論》、月稱的生平及其著作《入中論》及其《自釋》、最後是宗喀巴的生平及其著作《入中論善顯密意疏》。透過此一脈絡的理解，更清楚其下手處，更能貼近佛陀所說的法。



第三章《入中論》的不共特色與目的

第一節《入中論》字面意義與目的

一、《入中論》的字面意義

「摩陀耶摩迦阿波達囉拏摩」，此論於印度四種語中，雅語⁶⁶為「摩陀耶摩迦阿波達囉拏摩」，藏語名「入中」，其所入之，是中觀論。如云⁶⁷「為入中論故」。又《釋論》於引《根本慧論》時，每曰「中觀云云」，故知是《根本慧論》也，勿作餘中觀論及中觀義解。⁶⁸雖《般若燈論》依「摩陀耶摩迦」字根，謂中觀論與中觀宗皆名中觀，然此言「中觀」，當知唯是(龍樹)《中觀論》，⁶⁹

在印度的四種語言⁷⁰當中，是以梵語「摩陀耶摩迦阿波達囉拏摩」來解釋《入中論》，所以翻譯成藏文是名「入中」。所以「入中」，指的是進入中觀、或是趣入中觀。宗喀巴說是「中觀論」，而這個「中觀」指的是能夠清楚的解釋中觀論典的一部論著。在《入中論自釋》裡面有提到「為入中論故」。在《入中論釋論》裡面，只要引到《根本慧論》的詞句時，它都會提到「中觀云云」或者「中論云云」，不會講出「根本慧論云云」。所以從這裡面就可以知道「入中」

⁶⁶ 「雅語」指的就是梵語，梵語是四種語言當中最優雅的一種，所以稱為雅語。

第 3,4,5 章註腳的字句解讀，若沒有特別註明出處，乃參考於第 103 任甘丹赤巴仁波切講述，如性法師口譯，《入中論善顯密疏》2014、2015 年中文音檔。以下就不一一做註明。

https://onedrive.live.com/?authkey=%21ABL7AdU_IEqCZkE&id=6638F97A06D2DF57%21298&cid=6638F97A06D2DF57 檢索日期：2016/6/30。

⁶⁷ 「如云」是指在《入中論自釋》所說。

⁶⁸ 在藏文版裡面，「故知是《根本慧論》也」之後有提到，「勿作餘中觀論及中觀義解」。這是法尊法師的漢譯本中所沒有翻譯出來的。

⁶⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016 年)，頁 3。

⁷⁰ 四種印度語分別是：梵語、巴利語、毘舍遮語以及阿婆桑夏語。

的「中」，它是指能夠解釋中觀義理的論著，而且在眾多能夠解釋中觀義理論著裡，這裡面所要強調的論著是《根本慧論》。所以「入中論」的「中」，我們首先提到的是「中觀」，而進一步的是提到，能夠闡釋中觀義理的論著，而最終這部論著是龍樹論師所造的《根本慧論》。⁷¹

所以「入中論」當中的「中」，以最簡單的方式來解釋的話，就是《根本慧論》。不能將「入中論」的「中」解釋成《根本慧論》以外的其他中觀論著、或者是中觀的一些義涵來作解釋。

清辨論師所造的《般若燈論》也是闡釋《根本慧論》的一部論著，在《般若燈論》裡面，也有提到「摩陀耶摩迦」這四個字，在解釋的時候也可以解釋為宣說中觀義理、或者是詮釋中觀義理的論著、或者是解釋中觀義理的宗義，這些都可以稱為「中觀」。但在「入中論」這三個字裡面，只有提到「中」或者是「中觀」的這種字眼，雖然它只有提到「中觀」這個字，而且「中觀」這個字，在其他的論著裡面，雖然可以解釋為詮釋中觀的論著、或者是闡釋中觀義理的宗義，但是在這個地方我們必須要知道，所謂的「入中論」的「中」，指的是只有龍樹論師所造的《中觀論》或稱為《根本慧論》。

這段的最主要的重點也就是「入中論」當中的「中」，它所指的就是《根本慧論》。一般談到「中」是指空性，此處的「中」是指龍樹論師的理聚六論的核心—《根本慧論》，宗喀巴在此處釐清此問題。

接下來，「入」指的是進入、趣入的意思。

由此論入《根本慧》者為何？有謂彼論⁷²未廣說世俗勝義自性，此論廣說，故能入彼。然抉擇真實義之正理異門，《根本慧》中較《入中論》尤廣，故彼說未善。⁷³

⁷¹ 第 3,4,5 章引文的文義解釋 參考於第 103 任甘丹赤巴仁波切講述，如性法師口譯，《入中論善顯密疏》2014、2015 年中文音檔。以下內文就不一一做註解。
<https://onedrive.live.com/?authkey=%21ABL7AdU IEqCZkE&id=6638F97A06D2DF57%21298&cid=6638F97A06D2DF57> 檢索日期：2016/6/30。

⁷² 「彼論」，也就是《根本慧論》。

⁷³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心堂有限公司，2016 年)，頁 3。

透由《入中論》這部論它是如何趣入《根本慧論》呢？他宗作了解釋，有一位論師札雅安涅達，他造了《入中論》的一部釋論。在這部《釋論》裡面，他有提到「入中論」當中「入中」的意思。他說在《根本慧論》裡面並沒有廣泛、詳細的宣說世俗勝義的自性，而在《入中論》裡有廣泛宣說世俗勝義的道理，所以從這個角度來解釋「入中」。對於他宗所提出的觀點，宗喀巴作了以下的破斥。他提到在闡釋真實義時所闡釋的方式，《根本慧論》裡還比《入中論》更廣、更清楚。在《根本慧論》裡有二十七品，二十七品從頭到尾，都是解釋空性的道理，而在《入中論》裡，雖然也有清楚的提到空性的內涵，但是每一品裡面也會提到像布施、持戒等廣大行的一些修持，所以他宗所提出的這個論點並不合理。他宗提到了在《根本慧論》裡面並沒有清楚的宣說世俗勝義的自性，而《入中論》裡面有，這個觀點是不合理的，因為在《根本慧論》裡面，有清楚的提到「勝義」—也就是空性的自性。

二、造《入中論》之不共目的

自宗謂由甚深、廣大二門能入《根本慧論》。初、如自釋云：「智者當知此宗是不共法。」又云：「不通達真實義故，謗此深法，今欲無倒顯示論真義故，造此入論，入中觀論。」⁷⁴

接下來是從自宗的角度來說，所謂的進入、趣入《根本慧論》的意思，可以從甚深、廣大兩種角度來作解釋。

第一個部分是提到，由「甚深門」進入《根本慧論》的道理。從「甚深」的角度進入、趣入《根本慧論》的內涵是什麼呢？這一點在還未解釋之前，先引了《入中論自釋》裡面的兩段話。第一段話如自釋云：「智者當知此宗是不共法。」，這當中的「此宗」指的是《入中論》解釋《根本慧論》的方式，不同於中觀應成派以外的自續派，《入中論》解釋《根本慧論》的方式是與眾不同的。第二段又云：「不通達真實義故，謗此深法，今欲無倒顯示論真義故，造此入論，入中觀論。」唯識派的宗義師們，由於沒有辦法很清楚的了解真實義的內涵，所以毀謗無自性的這種甚深法義。而月稱論師之所以要造《入中論》，是希

⁷⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁3。

望能夠透由這部論，能夠完全沒有顛倒地、清楚地顯示、解釋《根本慧論》裡面所提到的真實義——也就是空性的道理。

而在解釋的時候，宗喀巴是怎麼解釋的呢？

此說為顯自宗所抉擇之中觀義，不共餘中觀師；及顯《中論》不可順唯識釋，故造《入中論》。⁷⁵

宗喀巴在解釋的時候，是為了很清楚地闡釋出月稱論師的自宗所抉擇中觀的道理，與中觀自續派解釋的方式是不同的。所以第一句話**此說為顯自宗所抉擇之中觀義，不共餘中觀師**，最主要解釋如自釋云：「智者當知此宗是不共法」而第二句**及顯《中論》不可順唯識釋，故造《入中論》**是要解釋「不通達真實義故」的這段話。月稱論師之所以要造《入中論》，其中的目的是為了要顯示、解釋《中論》的內涵，是不可以順著唯識派的觀點來作解釋，所以造了《入中論》。

《顯句論》說：「依緣假立之理，應從《入中論》中了知」，又《根本慧論》與《顯句論》，皆未廣破唯識宗，惟此中廣破。⁷⁶

宗喀巴又進一步的來作解釋：在月稱論師所造的《顯句論》裡面有提到「依緣假立」的道理，也就是破除了自性之後，一切的法是依他假立、依緣假立的。這個道理在《根本慧論》裡面，並沒有清楚的闡釋，所以如果想要了解這個道理，必須要從《入中論》裡面才能夠了知。所以從這一點，它要證成的就是，《入中論》裡面有清楚地解釋了《根本慧論》所提到的無自性的內涵，並且在破除自性之後，諸法還是能夠依著他者、依著因緣假立而成，而不會成為「破除了自性，一切法都完全不存在」。

在《根本慧論》與《顯句論》這兩部論裡面，都沒有廣泛地、清楚地去破斥唯識宗所提出來的觀點，只有《入中論》裡面有特別強調這個部分的內涵。

⁷⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁4。

⁷⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁4。

在科判裡，《入中論》有談到了「別破唯識宗」，也就是在破除了某一宗的觀點之後，進一步的去破除了唯識所提出來的一些錯誤的見解，而這種破斥方式，在《根本慧論》以及《顯句論》裡面都沒有提到，只有《入中論》裡有清楚地提到。

故依此論二種所為⁷⁷，乃能善解《根本慧論》之義，是為此論入中觀之第一理門。⁷⁸

月稱論師造《入中論》有兩個目的，依著《入中論》的這兩個目的，才能夠很清楚的理解《根本慧論》的道理，所以在解釋「入中」的時候，這個「入」，如果從甚深的角度來解釋的話，要以這樣的方式來作解釋。

二、由廣大門入中觀者：聖者宗⁷⁹，不以有無通達甚深真實義慧而判大小乘。《根本慧論》除甚深品外，雖未別說有廣大大乘法，然此論以無邊理門，廣說法無我義，故於大小兩乘中，唯為大乘所化而造。⁸⁰

第二個部分是提到，由「廣大門」進入《根本慧論》的道理。在中觀應成派的宗義裡面，它並不以有沒有通達甚深真實義慧，來判別這位行者是大乘的行者、還是小乘的行者。簡單來說，以中觀應成派的角度，無論小乘的行者、大乘的行者，都必須通達空性的道理，而生起通達甚深真實義慧。在四部宗義裡面，唯識宗所提出的見解並不是如此。唯識的宗義師他們認為，只有大乘的行者才需要通達真實義—也就是通達空性，小乘的行者不需要通達空性也能夠獲得解脫，而自續派也有相似的見解。但是以龍樹的自宗而言，它並不以這樣的方式來判別對方是大乘還是小乘，因為無論大乘還是小乘，都必須通達空性的內涵。

⁷⁷ 「所為」指的是目的。

⁷⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁4。

⁷⁹ 「聖者宗」，指的是聖者龍樹的自宗，也就是中觀應成派的宗義。

⁸⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁4-5。

龍樹論師所造的《根本慧論》，除了空性的道理之外，雖然沒有詳細說明屬於廣大的大乘法，也就是它沒有詳細地說明菩提心、慈悲心、五道十地的內涵，雖然《根本慧論》裡面，它最主要詮釋的是空性的道理，並沒有詳細說明屬於廣大的大乘法，但是我們不會說《根本慧論》是一部小乘的論典，雖然它裡面沒有清楚地說明廣大的部分，但由於它在解釋空性的時候，以無邊的正理來證成空性的內涵，以非常廣泛清楚地方式來解釋法無我的道理，所以這部論還是屬於大乘的論典。

為什麼在《根本慧論》裡面，透由無邊的正理來證成空性的道理，我們就能夠知道這部論，它是屬於大乘的論典？因為在大小二乘當中，只有大乘的論典需要在它的內容裡面，以非常清楚的正理、以無邊的正理，來不斷地證成無自性的內涵，所以這部論是為大乘的所化機而造的。

如《自釋》云：「有為光顯法無我故，宣說大乘亦應正理，欲廣說故。聲聞乘中，則唯略說。」此說最顯，後當廣釋。是故若於彼⁸¹論所說道中，別以聖者所說大乘廣大道而補充，極為善哉。⁸²

在《入中論自釋》當中有提到，為了清楚說明法無我的緣故，《根本慧論》這部論列入大乘論典中是合理的，因為這部論裡面，想要廣泛的宣說法無我的緣故。而在聲聞乘的論典裡面，雖然也有解釋法無我的內涵，但是解釋的方式非常簡略。從《自釋》當中的這段話，清楚說明上述所提到的內涵。所以，如果能夠在《根本慧論》當中所提到的甚深道理，再補充其他的內涵進去，也就是在《入中論》當中，它將《根本慧論》裡面，沒有清楚提到的廣大的內涵補充進去，在《寶鬘論》裡面也有提到這些內涵，而《入中論》裡面就將龍樹論師之前所提到的這些內涵，在《入中論》裡面將它完全的闡釋出來。宗喀巴論師認為這樣是**極為善哉**。是非常合理的。

⁸¹ 「彼」指的就是《根本慧論》。

⁸² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁5。

為滿足彼故，宣說異生地三法，聖位有學十地及果地；又於五地六地，依次宣說依止靜慮自性，修奢摩他，以觀察二無我真實義之妙慧，修毗鉢舍那。⁸³

要補充的內涵有哪些呢？在《入中論》裡面，首先是提到了凡夫地的三法，凡夫地的三法分別是：造作的菩提心、大悲心以及無二慧。《入中論》總共有十品，十品是配合有學十地來介紹的，並在第十品最後有提到果地的內涵；並且在第五地以及第六地依次的講述透由依止靜慮的自性—奢摩他，再依著奢摩他之後，能夠生起觀察二無我真實義的妙慧，而修毗鉢舍那。

故於思惟《根本慧論》義時，若不憶及此論所說諸法，而思惟甚深廣大和合之道次者，則於彼人失於造《入中論》之二種所為。故依此論由廣大門入《根本慧論》之道，即是入中觀之第二理門。⁸⁴

所以我們在思惟《根本慧論》的內涵時，雖然它的字面只有提到空性的道理，我們應該要想到《入中論》裡面所提到的這些屬於廣大的大乘法。並且在思惟的時候我們要了解，其實《根本慧論》裡面的內涵，是結合了甚深、廣大這兩種道次的，而不是只有甚深的道次。所以，我們在思惟《根本慧論》的意思時，要將《入中論》裡面所補充的廣大的內涵統攝，而將甚深、廣大兩種道次結合起來作思惟，如果不這樣思惟的話，那就失去了造《入中論》不共的目的。

三、造《入中論》的主要目的

使他趣入之因，謂「所為」「繫屬」⁸⁵等。本論「所詮」⁸⁶，即甚深廣大二義。其「不共所為」如前已說。「所為之心要」，暫時者，謂由了解論

⁸³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁5。

⁸⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁5。

⁸⁵ 「所為」指的就是目的。「繫屬」指的是前後的關係。

義，如法修行，進趣四道。究竟者，謂證果地。「所為心要」⁸⁷，依於「所為」，「所為」依於論；即是「繫屬」也。⁸⁸

對有些眾生來說，當他看見這部論是有所詮目的以及主要目的的一些關聯的時候，會想要聞思這部經論。《入中論》它的內涵是描述甚深以及廣大的道理。其不共的目的是以甚深、廣大這兩種角度趣入《根本慧論》。其主要的目的又可以分為暫時跟究竟。「暫時」是希望透由了解《入中論》的文義，如法修行之後，進一步在心中生起資糧道、加行道、見道、修道這四種道。「究竟」是指，透由修學四道，最終成就佛果。如果想要成辦主要的目的，它必須依賴先成辦所謂的目的，如果想要成辦目的的話，在這之前必須先聞思這部論典，這就是前後的關聯性。

蓋·紐蘭在《空性—宗喀巴《菩提道次地廣論》之空性教導》中說要竭盡所能地研讀(聞)佛法是生起智慧不可或缺的關鍵。根據宗喀巴的說法，要廣泛研閱佛教經典及其論釋是「聖道最勝命根」，是生起智慧不可或缺的關鍵。⁸⁹所以讓研讀與修行成為一件事。開始於聞思，最終達到修行的目的。

⁸⁶ 「所詮」就是它的內涵。

⁸⁷ 「所為之心要」指的是主要的目的

⁸⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 32 - 33。

⁸⁹ 蓋·紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次地廣論》之空性教導》，(台北：橡實文化出版社，2011年出版)，頁 21。

第二節 《入中論》的不共特色—總禮大悲

為令悟入《中觀論》故，月稱論師承許造《入中論》。非但不得以餘論所禮聲聞獨覺為禮供之境，即較之諸佛菩薩，亦應先讚諸佛最初勝因，救護生死牢獄所繫一切無依有情為相⁹⁰，因立果名號稱佛母之大悲心。⁹¹

從總的角度來看，月稱論師為了讓後人能夠了解龍樹論師的《中論》的緣故，承許造《入中論》。在《入中論》的一開始，月稱論師所禮敬的對象，不僅不與其他論裡面所提到的聲聞、獨覺作為禮讚的對境，即使與諸佛菩薩相較之下，月稱論師他也認為應該先禮讚諸佛「最初勝因」，也就是成佛最初、最圓滿的因緣，就是大悲心。所謂的「大悲心」是指希望能救護被業和煩惱束縛在生死牢獄的一切有情，這一切的有情沒有任何的依怙，所以希望能夠救護這一切無依怙的有情，早日脫離生死牢獄，這是大悲心的內涵。

在《入中論自釋》裡面，將大悲心取名為佛，而宗喀巴在解釋的時候，加上了「母」這個字解釋為「佛母」。所以「佛」照理來說，它是大悲心的果，而大悲心是成佛的因，所以從因果的角度來說，大悲心是因，而佛位是果。所以「因立果」，指的是大悲心它安立了果的這個名稱。因為透由佛宣說正法，能夠讓行者成為聲聞、獨覺、菩薩，最終成就佛果，而成佛最主要的因緣是大悲，所以大悲像是聲聞、獨覺、菩薩、以及佛的母親，他能夠讓這四種不同的行者誕生出來。

《入中論》偈頌：

頌曰：「聲聞中佛能王生，諸佛復從菩薩生，大悲心與無二慧，菩提心是佛子因。悲性於佛廣大果，初猶種子長如水，常時受用若成熟，故我先讚大悲心。」⁹²

⁹⁰ 「相」是定義、內涵。

⁹¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁6-7。

⁹² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁7。

一、說明二乘⁹³從佛生

在《入中論》偈頌「聲聞中佛能王生」

闡明聲聞獨覺二乘是從佛而生的，以下解釋這兩個字「聲聞」這兩個字。

從他聞正⁹⁴教授，修行證得聲聞菩提果，能以此義令他聞，故名聲聞。令他聞者，如經說「所作已辦，不受後有」等。無色界聲聞雖無此義，然不為過。以⁹⁵有彼名者不必定有彼義，如陸生蓮華亦得有水生⁹⁶之名也。⁹⁷

在藏文是用「涅退」這兩個字來描述，其實「涅」跟「退」這兩個字都是「聞」的意思，所以將它直譯為「聽聞」。從他人那個地方聽聞清淨無誤的教授。透由自身努力的修行，最終證得聲聞菩提果，並且將自己修行的經驗告訴其他人，讓其他人也有聞思的機會，這樣的行者稱為聲聞。所以這當中的「聞」，可以從兩個角度來作解釋：第一個，他從其他人那個地方，聽聞到清淨無誤的教授；並且透由修行而證得了果位，將自己本身的經驗分享給他人，讓他人也有聽聞的機會，這樣的行者稱為是聲聞。這是「聲聞」這兩個字它字面上的意思。

比方在佛經裡面有提到，「所作已辦，不受後有」，也就是我本身透由聞思修已經跳脫了輪迴，也就是跳脫輪迴所該作的事情我都已經作了，之後不會再次投生在輪迴當中。在經論裡面有很多相似的內涵，也就是聲聞行者，透由自己本身修行的經驗，而告訴他人應該如何修行。

這時，有人會對於這個內涵產生質疑，如果聲聞一定要具備以上所說的這個特點的話，難道無色界沒有聲聞嗎？在無色界當中有聲聞，但無色界的聲聞不具備以上所說的這個特點。因為在無色界當中沒有色法，既然沒有色法就表示聲音是不存在的。所以無色界的聲聞，他並沒有辦法從他人那裡聽聞到某種

⁹³ 「二乘」指聲聞、獨覺二乘。

⁹⁴ 「正」是指清淨無誤的。

⁹⁵ 「以」，解釋為因為的「因」。

⁹⁶ 「水生」的這個字，在藏文當中它跟「花」是同義的，「水生」就等於是花。

⁹⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁8。

法音，他也沒有辦法透由自己的法音，而告訴別人正法的內涵。雖然無色界的聲聞並不具備「聲聞」這個詞字面的意思，但是並不能因此而否定他是聲聞的這一點。

舉一個例子，在陸地上有很多的鮮花它是長在地上的，而不是長在水池裡面，長在地上的這些鮮花，它是花。既然是花的話，就表示它是「水生」，這是以藏文的角度來介紹，它是水生，因為「花」跟「水生」這兩個詞是同義的。所以雖然它是水生，但是它並不具備水生這兩個字字面的意思。相同的道理，無色界的聲聞，他是聲聞，但是他並不具備以上我們所提到「聲聞」這兩個字字面的意思。

又聲聞之梵語「薩囉波迦」⁹⁸亦訓⁹⁹「聞說」。從諸佛聽聞成佛妙果之道，為大乘種姓求彼道者說故，名曰聲聞。如《法華經》云：「我等今者成聲聞，為他演說勝菩提，復為他說菩提聲，是故我等同聲聞。」此二義雖菩薩與聲聞相同，然「聞說」之義正屬聲聞。有說第三句中無「勝」字，故前句是大乘菩提，後是聲聞菩提。但疏¹⁰⁰意不然，前是大乘菩提，次是往菩提之道。若謂何者？菩薩雖亦從佛聽聞佛道，為所化宣說。然經說聲聞，意取但¹⁰¹說彼道，而自身全不修者。¹⁰²

在梵文當中，「聲聞」的這個詞是以「薩囉波迦」來作解釋。這個詞也可以解釋為是「聞說」，也可以解釋為聞說者。有些小乘行者以舍利弗尊者或目犍連尊者為例，他們從佛陀那裡親聞了成佛之道，他們聽到佛為他們宣說佛果的殊勝，他們也聽到了成佛之道的內涵，但是他們自己本身沒有辦法如實的修行，但是由於他們聽到了這些道理，緊接著他能夠為大乘種性宣說的緣故，名曰聲聞，所以是從「聞說者」的角度來作解釋。也就是他從他人那個地方，聽到了某一種的法，但是這樣的法，對他而言可能暫時不適合，所以他沒有辦法在短

⁹⁸ 聲聞梵語為 *srāvaka*，音譯「薩囉波迦」。參自林忠億，《中英巴梵彙集》，（台北：慧炬出版社，2010年），頁103。

⁹⁹ 「訓」是「解釋為」的意思。

¹⁰⁰ 「疏」指的是《入中論自釋》。

¹⁰¹ 「但」是「僅」、「只」的這個意思。

¹⁰² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》（上），（香港：心一堂有限公司，2016年），頁8-9。

時間之內修這樣的法，但由於他能夠記住這個法，所以他能夠把這個法分享給別人，所以這樣的行者，我們稱為「聞說者」，這是從第二個角度來作介紹的。

前後兩種的介紹方式，前面的一者是指他在聽聞了正法的道理之後，如實的去修持，而證得了果位，而為他人分享他自己的經驗，這是第一種的解釋方式。而聞說者，在這個地方所解釋的是他從他人的那個地方，聽到了某一種的法類，由於自身沒有辦法修行，但由於他本身能夠記住的緣故，所以他將這樣的法分享給其他希求的人去聽，所以從這個角度而介紹到「聞說」。

在《法華經》裡面有提到：「有一些菩薩，因為短時間的放逸，所以他跟佛陀懺悔的時候，他提到「我等」，也就是這些放逸的菩薩，今天我們都變成了聲聞，為什麼我們變成了聲聞呢？「**為他演說勝菩提**」，因為我們對他人宣說了佛果的殊勝，也為他人宣說了成佛之道的內涵，但是我們自己因放逸的緣故，沒有辦法如實修行，所以我們跟聲聞沒有什麼兩樣。」接下來在解釋的時候有提到：為他宣說佛果的殊勝，如何證得佛果的方便，從這個角度而言，菩薩他所作的事情，看似跟聲聞是相同的，但聲聞才是真正的聞說者，菩薩他只是具備了相同的內涵，但是他並不是真正的聞說者，真正的聞說者是聲聞。

之前在《法華經》裡面，第二句話是提到「**為他演說勝菩提**」，第三句話「**復為他說菩提聲**」。對於這兩句話的解釋，他宗有人提到因為第三句裡面沒有「勝」這個字，所以前面的菩提，指的是大乘的菩提，因為第二句話「**為他演說勝菩提**」，有「勝」這個字，所以第二句話裡面所提到的菩提是上乘的菩提，而第三句話裡面它的菩提指的是聲聞的菩提。但是這樣的解釋方式，並不是《入中論自釋》原文的意思，但他宗以這樣的方式來作解釋，並不符合《入中論自釋》的原義。

在《入中論自釋》當中，講述這兩句話的時候，「前者是上乘菩提，次是往菩提之道」，所謂「**為他演說勝菩提**」是指為他人宣說佛果的殊勝，所以提到「前是上乘菩提」。「**復為他說菩提聲**」這當中的「菩提」是指，在宣說了佛果的殊勝之後，我們要如何才能夠獲得如此殊勝的菩提？我們要修什麼樣的道，才能夠獲得這樣的菩提？所以提到「次是往菩提之道」。

對於上述自宗所提到的「聞說者」字面的意思，還是有人產生了以下的疑慮。他提到了菩薩也是從佛那個地方聽聞成佛之道，並且在聽聞過後，也為所化機宣說成佛之道的內涵。為什麼菩薩他不能稱為「聞說者」、他不能稱為「聲聞」呢？對於這一點自宗回答，這是沒有過失的。因為在經論裡面，所謂的聲

聞或是聞說者，是聽到正法的這位行者，他只為別人宣說他所聽到的法，而自己完全不去修持，我們說這樣的人是聞說者。所以以小乘的行者而言，很多小乘的行者，他能夠從佛那個地方親聞很多的大乘法，但由於他自己本身的根器不夠，所以他完全不去修持大乘法，但是他會為某些希求大乘法的行者宣說大乘法的緣故，所以我們說這一類的行者是「聞說者」。所以我們這個地方所說的聞說者，它最主要指的對象是小乘的聲聞行者。

整理以上所說的「聲聞」內涵，如下：

表格 三-1 聲聞種類

聲聞行者	<p>1. 從他聞正教授，修行證得聲聞菩提果，能以此義令他聞，故名聲聞。令他聞者，如經說「所作已辦，不受後有」等。</p> <p>2. 無色界聲聞仍是聲聞。如陸生蓮華亦得有水生之名也。</p> <p>3. 聲聞亦解釋為「聞說」。從諸佛聽聞成佛妙果之道，為大乘種姓求彼道者說故，名曰聲聞。</p> <p>所謂的聲聞或是聞說者，是聽到正法的這位行者，他只為別人宣說他所聽到的法，而自己完全不去修持，我們說這樣的人是聞說者。</p>
菩薩	<p>如《法華經》云：「我等今者成聲聞，為他演說勝菩提，復為他說菩提聲，是故我等同聲聞。」是指放逸的菩薩，與聲聞不同。</p> <p>為他演說勝菩提是指大乘菩提，復為他說菩提聲是往菩提之道，非指聲聞的菩提。</p>

「中佛」之「佛」，釋說：「佛之真實於三類補特伽羅處轉。」有謂此說「達朵布達之聲於三類補特伽羅處轉」，此說甚善。如云：「達朵為真實，布達為覺悟。」以取覺悟真實為布達時，則三類補特伽羅皆有其義。「故覺悟真實之聲，亦詮辟支佛」，但今誤譯為佛。布達之聲，雖可通譯為佛，但於此處則失當。以布達聲亦詮「華開」及「夢覺」，非必須譯為佛也。

108

¹⁰³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一

對於「中佛」這兩個字，在《入中論自釋》裡面有提到，「佛之真實於三類補特伽羅處轉」。首先，三類的補特伽羅分別是聲聞、獨覺、佛陀。過去札雅安涅達這位論師，他有提到他自己的看法。「達朵佛陀」，法尊法師在這個地方，將藏文原文的「達朵布達」，「布達」的這個字都翻譯成是「佛陀」，但這個地方不應該這樣翻譯，應該是把它梵文的原音保留下來，所以這句話的「佛陀」應該改為「布達」這個字。「達朵布達之聲於三類補特伽羅處轉」，宗喀巴認為這個說法是很正確的。因為在梵文當中「達朵」的這個字，直接翻譯成藏文或是中文的話，它就是「真實」的意思。而「布達」這個字，它可以翻譯為是覺悟、通達的意思。

如果將「達朵」的這個字解釋為真實，「布達」這個字解釋為覺悟的話，因為在梵文版的《入中論自釋》裡面，有提到「達朵布達」的這四個字。這四個字後來譯師將它翻譯為「佛之真實」，但宗喀巴認為這樣的翻譯是有問題的，所以解釋的時候，是用梵文的原文「達朵布達」來作解釋的。所以這句話應該翻譯成「覺悟真實者」，或者是「覺悟真實的這個特色」。

什麼樣的行者，他能夠覺悟真實、他能夠通達真實義呢？聲聞、獨覺、佛陀，這三類的補特伽羅都能夠通達真實義。以中觀應成的角度，並不是以有沒有證得空性、有沒有證得真實義來區分他是大乘的行者、還是小乘的行者。因為無論小乘的行者、或是大乘的行者，他都能夠證得空性——也就是真實義的內涵。所以在這個地方「覺悟真實者」，他是遍於聲聞、獨覺、佛陀這三類的補特伽羅。

如果將「達朵布達」解釋為覺悟真實的話，「覺悟真實」的內涵也可以涵蓋在辟支佛，因為獨覺也具備這樣的能力，但過去的譯師將這個詞翻譯錯了，他將「布達」的這個詞直接翻譯成是「佛」，所以這句話的翻譯並不貼近梵文的原文。「布達」的這個詞雖然可以翻譯為「佛」，但在這個地方，將「布達」的這個詞翻譯成是「佛」並不合適。因為「布達」的這個詞，也可以解釋成「華開」，比如蓮華盛開；或是「夢覺」，從夢中醒來，並不一定要翻譯成是「佛」，它有不同的翻譯方式。

所以在不同的地方「布達」的這個詞，可以翻譯成像蓮華盛開、或者是從夢中醒來，並不是所有地方都要將「布達」的這個詞翻譯成是佛陀。所以，這

當中的「布達」不能翻成「佛陀」，而應該翻成覺悟的意思、通達的意思，而「通達」什麼對境呢？通達真實義、通達空性。

「中」者，謂諸獨覺¹⁰⁴輩由百劫中修集福智勝進¹⁰⁵，故勝出聲聞。然無福智二資糧、一切時遍一切有情之大悲及一切相智等，劣於正覺，故名曰中。有謂：「此¹⁰⁶智慧勝聲聞之義，如云「離所取分別」。彼說非理，此宗說聲聞獨覺亦能通達一切諸法無自性故。即彼說者，亦許彼義故。故知《釋論》說「智勝進」為勝出。言勝進者，謂所修道漸進漸妙。此復於百劫中勤修福智，非若聲聞不持久修。¹⁰⁷

所謂的「中」指的是什麼？獨覺他能在百劫當中積聚福德智慧，使得自身的福德智慧不斷的增長，所以相較於聲聞，獨覺更勝聲聞。雖然獨覺勝過聲聞，但相較於正等覺的佛，獨覺他並沒有圓滿的福智二種資糧，也沒有在一切時處遍及一切有情的大悲心，更沒有一切遍智，所以獨覺之所以稱為「中」，是因為在三類補特伽羅當中，他的功德勝過聲聞，但不及佛陀，所以雖然這三類補特伽羅都能夠覺悟真實義，但從功德面來說，獨覺的功德勝過聲聞、不及佛陀，所以稱為「中」。所以「中佛」的這個字，應該是翻譯成「中等覺悟真實者」的意思。

他宗對於「中」這個字有不同的看法。他宗解釋所謂「獨覺」，他的智慧勝過聲聞，這一點應該按照《現觀莊嚴論》裡面，「離所取分別」這句話來作解釋。但宗喀巴對於這樣的觀點並不認同，因為在《現觀》裡面所提到這句話的內涵，是以中觀自續派的角度來作解釋。而在這個地方應成派自宗認為，無論聲聞還是獨覺都能夠通達諸法無自性的道理。

但從自宗的角度來說，在這個部分以《現觀莊嚴論》當中的這句話來作解釋並不恰當。從中觀自續派的角度而言，有一類的論師他提出了聲聞、獨覺的行者，並沒有辦法證得法無我。聲聞只能夠證得獨立自主的實有空，而獨覺勝

¹⁰⁴ 獨覺 Pratyeka-buddha，參自林忠億，《中英巴梵彙集》，頁 77。

¹⁰⁵ 「勝進」在藏文中的意思是指能使得自身的福德智慧不斷的增長。

¹⁰⁶ 「此」指獨覺。

¹⁰⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016 年)，頁 9 - 10。

過聲聞，他不僅能夠證得獨立自主的實有空，還能夠證得所取、能取為實有空的這一點。所以從這個角度，他來解釋獨覺的智慧是勝過聲聞的。

但以自宗的角度而言是站在中觀應成派的立場來作解釋，所以他提出了「此說非理」，因為從應成的角度而言，應成派他認為不僅是大乘的菩薩，就連小乘的聲聞、獨覺，也能夠通達一切法無自性、也能夠通達法無我的道理。不僅如此，提出這個論點的人他本身也承許應成派所提出的論點，甚至他認為自己也是應成派的一位論師，但是他在解釋這句話的時候，竟然引了《現觀莊嚴論》裡面有關中觀自續派的這種見解，所以在這個地方並不符合原文的內涵。

在《釋論》裡面提到了獨覺的智慧是勝出聲聞的，這句話如果進一步來作解釋的話，所謂的「勝進」進一步作解釋是指，行者自身所修學的道逐漸的提升，它的道越來越殊勝、越來越美妙。在論中提到獨覺他修道的時候，之所以能夠漸進漸妙，是因為獨覺的行者能夠在百劫當中勤修福德、智慧，他並不像聲聞不持久修。相較於獨覺，聲聞的行者他所追求的不只是個人的解脫，而且他希望在證得無我的內涵之後，以最快速的方式獲得解脫，他並不像獨覺還願意花百劫的時間勤修福德智慧。所以相較於聲聞，獨覺他的道，無論從智慧或是福德都是比聲聞更殊勝的，相較於佛陀，他並不具備福智的資糧。

雖諸福智皆可名為資糧，然資糧之正義，乃無倒修行無上菩提之方便能攝受自果¹⁰⁸者。如《顯義論》說：「大悲心等正行，以能攝取大菩提故，乃名資糧。」故具此義之福智乃資糧正義。不具此義者，乃通常資糧，且就資糧之梵語「三跋羅」¹⁰⁹之義訓而釋。¹¹⁰

所以在這個地方，要分別的是「福德」跟「福德資糧」，「智慧」跟「智慧資糧」是不一樣的。以總相而言，福德跟智慧也可以稱為是資糧。但資糧這兩個字，它最主要的意思是透由無倒修行，證得無上菩提的方便。所謂的「**福智資糧能夠攝受佛果**」，是指福智資糧它具備了成辦佛果的不共能力。所以，透

¹⁰⁸ 「自果」指的是佛果的意思。

¹⁰⁹ 「三」這個字就是甚妙、美好的意思，「跋羅」就是攝取的意思。

¹¹⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁10。

由累積福智資糧，它能夠讓行者在將來證得無上菩提，所以我們說福智資糧，它是證得無上菩提的方便，它能夠攝受佛果。

這一點，如同獅子賢論師在《顯義論》裡面有提到：「大悲心、菩提心，因為它具備了成辦佛果的不共能力，所以稱為資糧。」所以具備了以上的內涵，所造的福德以及智慧，才是主要的資糧。如果不具備以上的條件，也就是福德跟智慧本身，它並不具備成辦佛果的不共能力的話，它只能夠稱為是普通的資糧，不能稱為主要的資糧。所以獨覺的行者、聲聞的行者，他們所累積的福德跟智慧，不是主要的資糧，因為他們所累積的福德跟智慧，並不具備成辦佛果的不共能力。如果我們所累積的福德、智慧，想要轉變成是成佛的資糧的話，它最低的標準是要有大悲心、菩提心作為攝持。如果沒有大悲心、菩提心作為攝持的話，我們所累積的善行，頂多只能稱為是普通的資糧。這個地方在解釋的時候，是將「資糧」的梵文「三跋羅」作字面的解釋。所以透由資糧，如果它能夠攝受、能夠攝取甚妙、美好的果位的話，我們稱這樣的善行為資糧。

由福智之行勝出聲聞，故於欲界最後生¹¹¹時，不依他教，能自發阿羅漢智，復以唯為自利而得覺悟成阿羅漢，故名獨覺，亦曰自覺。¹¹²

獨覺的行者他在修道的時候，因為福德智慧都勝過聲聞，所以他在欲界的最後生時，他可以不依靠其他上師的教授，就能夠自己透由思惟法義，也就是透由自己本身的力量，而證得阿羅漢的果位。獨覺平時他會發三個願：第一個願，他希望投生在沒有佛的地方；第二個願，他希望在最後生的時候，能夠不藉由其他上師的教授，就能夠成辦阿羅漢智；第三個願，他希望透由無聲的狀態，不像我們在說法的時候必須發出聲音，他希望透由無聲的狀態，藉由身體、藉由他的外貌而教化眾生，獨覺的行者他們平常會發這三個願。所以獨覺行者，他在福德、智慧這兩方面都勝過聲聞，他在最後生的時候，能夠不依靠其他上師的教導，就能夠透由自己本身的智慧證得阿羅漢的果位。但是他之所以成辦阿羅漢，他所追求的完全只是為了自利，所以稱為獨覺、或稱為自覺。

¹¹¹ 行者透由修行確定在來生不再隨著煩惱、業力流轉生死，也就是能夠保證他這一生一定能夠證得阿羅漢的果位，稱為「最後生」。

¹¹² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁10。

透過以上對「獨覺」的理解，整理如下：

表格 三-2 中佛的解讀

中	「中」者，謂諸獨覺輩由百劫中修集福智勝進，故勝出聲聞。然無福智二資糧、一切時遍一切有情之大悲及一切相智等，劣於正覺，故名曰中。智慧勝聲聞之義，並非是「離所取分別」而是所修道漸進漸妙，復於百劫中勤修福智，非若聲聞不耐久修。
「中佛」 之佛 Buddha ¹¹³ 布達	Buddha 有多種意義，如下： 1. 佛陀。(法尊法師把它解釋為「佛」。) 2. 覺悟、通達。(宗喀巴認為此處這樣的解釋較好。) 3. 華開、夢覺。
達朵布達（覺悟真實）之聲於三類補特伽羅處轉 聲聞、獨覺、佛陀，這三類的補特伽羅都能夠通達真實義。(法無我)。	
資糧	1. 主要資糧：無倒修行無上菩提之方便能攝受自果者。如《顯義論》說：「大悲心等正行，以能攝取大菩提故，乃名資糧。」 2. 通常資糧：不具上述內涵者。
獨覺三願	1. 希望投生在沒有佛的地方。 2. 希望在最後生的時候，能夠不藉由其他上師的教授，就能夠成辦阿羅漢智。 3. 希望透由無聲的狀態，藉由身體、外貌而教化眾生。

¹¹³ 參見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，(東京都：株式會社講談社，1986年)，頁926。

「能王」者，二乘阿羅漢雖亦可名能¹¹⁴，然非能王，唯諸佛乃稱能王。以得勝出聲聞、獨覺、菩薩之無上自在甚妙之法，彼三人亦依佛語而得法故。¹¹⁵

二乘的阿羅漢透由修道能夠調伏自心中的煩惱，所以也有資格稱為「能者」，但是他並不是能王，只有佛才有資格稱為「能王」。佛之所以能稱為「能王」，是因為佛他所獲得的功德，遠超過聲聞、獨覺以及菩薩，具備了與眾不同的能力，佛本身具備了很殊勝的功德，而且祂能夠透由說法，而成為其他三個人的主宰。這一點就像我們世間，所謂的國王或是天王，以帝釋天王而言，帝釋天王能夠主宰三十三天，而世間的國王，因為本身具備與眾不同的能力，透由制定某一種的法規，他能夠管理國家的一切政務。所以佛之所以能夠稱為「能王」，是因為祂已經獲得了勝過聲聞、獨覺、菩薩的無上妙法，並且透由說法能夠成為聲聞、獨覺、菩薩的主宰。

「聲聞獨覺從佛生」者，謂由佛力之所植生。以諸佛出世，必無倒宣說甚深緣起，二乘種姓依次於此聽聞思惟，精勤修行，即能隨其信樂¹¹⁶滿足聲聞獨覺所希願果，故說彼二由佛植生。若作是念：雖有眾多聲聞種姓從佛聞法即於現生¹¹⁷而證菩提，然獨覺種姓必不於現生趣證，說彼等¹¹⁸於佛所說義聞思修行乃圓滿自果，似不應理。無失。¹¹⁹

「聲聞中佛能王生¹²⁰」，為什麼聲聞獨覺是從佛而生？是指透由佛說法之後，能夠培育、培植、造就聲聞獨覺的行者，這就像世間老師能夠培育人才。佛透由宣說正法，祂也能夠培育出不同的人才。佛在兩千五百多年前誕生在世

¹¹⁴ 所謂的「能」是指能夠調伏煩惱，能夠調伏煩惱的行者稱為「能者」。

¹¹⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁11。

¹¹⁶ 「信樂」指的是希求的意思。

¹¹⁷ 「現生」指的就是聞法的那一生而證得。

¹¹⁸ 「彼等」也就是聲聞、獨覺。

¹¹⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁11-12。

¹²⁰ 「生」這個字。這個「植生」是培植、造就而生的意思。

間，目的是希望為眾生宣說無倒的正法。祂在宣說的時候，講述了甚深緣起的道理。初轉四諦法輪最主要的所化機是五比丘，而佛在講述四諦法輪的當下，祂也講了甚深緣起的內涵。佛宣說正法之後，聲聞、獨覺的行者，依次透由聞思修，最終他能夠獲得他想要追求的果位。以聲聞而言，他能夠透由聞思修甚深緣起的道理，而證得聲聞的阿羅漢，獨覺也是如此。所以是從這樣的角度來說明，佛透由宣說正法能夠培植聲聞、獨覺兩種行者。

在此處，他宗提出了一個問難，他是提到了雖然有眾多的聲聞種姓者，從佛那個地方聽聞正法，他就能夠在聞法的那一生證得聲聞的菩提，但對於獨覺種姓的人來說，他在聽聞佛法的那一生，並沒有辦法證得獨覺的菩提，所以他宗認為對於佛所說的甚深緣起，透由聞思修之後，而能夠圓滿自果，他覺得這是不合理的。這一點，如果來解釋聲聞種姓的行者，他覺得這可以解釋得過去，但是對獨覺種姓的人來說，他認為佛在說法的那一生，獨覺的行者他並沒有辦法，在那一生就現證獨覺的菩提，他是在之後、甚至在百劫之久，他才透由自己本身的力量，而證得獨覺的菩提，所以他認為這不是佛給予他的一種加持，不是佛給予他的一種力量，所以這並不是佛培育出來的。對於這一點自宗回答：它是沒有過失的。

設有一類獨覺種姓，聞佛所說甚深緣起，已善通達真實義諦，雖不即於現生證獨覺涅槃，然彼獨覺行者，由修佛所說緣起力故，於他生中定得涅槃。如造定業，雖不於造業生中即受其報，然於他世則定受也。前說亦爾，由於佛所說法，聞思修行能滿所願，亦非依現生說也。此如《四百論》云：「設已知真實，現未得涅槃，他生決定得，猶如已造業。」《中論》亦云：「若佛不出生，聲聞已滅盡，諸辟支佛智，無依而自生。」¹²¹

有一類的獨覺種姓者，在聽聞了佛所宣說的甚深緣起道理之後，透由聞思修他能通達真實義的內涵，雖然他無法在聽聞佛法的那一生，馬上就證得獨覺的涅槃，但是透由佛所宣說的甚深緣起的道理，他憶持在心中，之後他在他生當中，一定也能夠透由思惟這個法義而證得涅槃。在這個地方舉了一個例子，「業」，可以分為定受業跟不定受業。所謂的「定受業」，是不是造了這個業之後，他一定要在造業的那一生就感得果報呢？並不一定。「定受業」可以分為：

¹²¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁12。

現世受、順生受、順後受三種。所以雖然造的業它是定受業，但不見得要在那一生就感得果報。雖然造業的那一生，不見得會感得這個定受業的果報，但是由於他是定受業的緣故，所以在他生一定會感得某一種的果報。

相同的道理，前面的這個內涵也是如此。所以對於佛說正法，藉由聞思修能夠滿行者的希願，它並不是以聞法的那一生來作解釋的。這一點在聖天論師所造的《四百論》當中有提到：如果行者他本身，已經通達了真實義，雖然他在那一生不見得能夠獲得涅槃的果位，但是在他生不需要花太大的氣力，他也一定能夠獲得涅槃的果位，就如同眾生所造的定受業。不僅如此，在《中論》提到：獨覺的行者他會發願希望將來能夠投生在沒有佛、甚至沒有聲聞弟子的地方，所以這裡講到：即便他所投生的地方沒有化身佛、也沒有聲聞弟子，但是辟支佛他還是能夠在沒有上師為他講述正法的情況下，透由自己本身的智慧，憶持過去所接受到的法義，而讓自己的心中生起阿羅漢的智慧。

二、說明諸佛從菩薩生

若聲聞獨覺從諸佛生，諸佛復從誰生？曰：諸佛世尊從菩薩生。若作是念：菩薩豈非從佛教而生名佛子乎！若是佛子，又說諸佛從菩薩生，云何應理？如說彼子之父從彼子生。答：雖諸菩薩是佛子，然有二緣¹²²，菩薩亦得為諸佛之因。初、依分位¹²³差別說。如釋說：「以如來分位是菩薩分位之果故」。此謂一切證佛位者，皆先由學地菩薩位來。約佛果之同類因，故說菩薩是諸佛因。次、依勸令發心者說。如契經說：文殊室利菩薩，勸吾等大師、及餘諸佛最初發心。此約菩薩與餘菩薩所成之佛作俱有因，成立諸佛從菩薩生。¹²⁴

如果聲聞、獨覺是從佛而生的話，那佛又是從誰而生的呢？自宗回答：佛是從菩薩而產生的。對於這一點有人提出了質疑：菩薩難道不是在佛的教化之下而成為菩薩，才稱為佛子的嗎？照理來說，他也應該是從佛而生才對，怎麼

¹²² 這當中的「緣」是作「原因」來作解釋。

¹²³ 「分位」就是「狀態」。

¹²⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁13。

會是從菩薩而生佛呢？如果菩薩是佛的心子的話，照理來說，應該是「佛生菩薩」才對，怎麼會說「諸佛是從菩薩而產生」的呢？這怎麼會是合理的呢？如果你提出的這個觀點是合理的話，這種觀點就像是說，孩子的父親是孩子生的一樣，這是不合理的。

對於這個質疑自宗回答：菩薩雖然能夠稱為佛子，但是有以下兩個原因，可以成立菩薩是諸佛的因。第一個原因是提到「依分位差別說」，如來的狀態是菩薩狀態的果，如來的狀態是祂的心續中有一切遍智、有菩提心，並且祂擁有三十二相、八十種隨形好，如來的這種狀態是菩薩修道之後感得的果。這就表示如來的這些功德，是菩薩在有學位的時候，透由修學相順的道而感得的果報。所以這是以菩薩與佛是同一個相續，並且是間接的近取因而來說菩薩是諸佛的因。

第二個理由，「依勸令發心者說」。在佛經裡面有提到，文殊菩薩勸勉「吾等大師」，也就是釋迦世尊以及其他的佛，要為了眾生而發起菩提心。也就是釋迦世尊以及很多尊佛，當初在還未成為菩薩之前，文殊菩薩就來到他們的面前，賜與他們菩提心的教授，並且一再的勸勉他們要為了利益眾生而發起菩提心。所以從這個角度來說，菩薩是佛的因，因為透由某一尊的菩薩（在這個地方是以文殊菩薩為例），他在勸勉某一個人發心之後，這個人透由最初的發心，之後的積聚資糧，而最終能夠成就圓滿的正等覺，所以從這個角度來提到菩薩是佛的因。

這段翻譯如果把它講得更簡單一點的話，上面的這段文，也就是文殊師利菩薩「勸吾等大師、及餘諸佛最初發心」的這段話，它最主要表達的是什麼意思？也就是菩薩與佛並不是同一個心續。但透由文殊菩薩，賜予世尊菩提心的教授，而讓世尊發心、積資，最終成就圓滿的正等覺，所以世尊之所以能成佛，最主要的關鍵是文殊菩薩。所以從菩薩與佛並不是同一個心續，而是以「俱有緣」的角度來說菩薩是佛的因。

所以第一個原因，是以「近取因」的角度來說明菩薩是佛的因；而第二個原因是以菩薩是佛的「俱有緣」的角度，來說明菩薩是佛的因。

由菩薩是成佛之要因，故諸佛讚歎菩薩。讚義有四：一、菩薩為諸佛之圓滿主因，故極應尊重¹²⁵。二、謂由禮讚因位菩薩，亦能間接禮讚果位諸佛。三、如藥樹能與無量樂果，則於彼樹初生嫩芽，應尤愛護。如是可知諸佛樹王能滿一切眾生所願，則於佛樹嫩芽之初業菩薩，亦應勵力而愛護之。四、契經稱讚菩薩，為令會中三乘有情決定趣入大乘道。¹²⁶

由於菩薩是佛的主因，所以諸佛會一再的讚歎菩薩。禮讚菩薩有四個目的，第一個目的，由於菩薩是能否成佛最主要的圓滿因，所以對於菩薩，我們要極度的珍惜以及重視他，這是佛讚歎菩薩的第一個目的。透由禮讚因位的菩薩，也能夠間接禮讚果位的諸佛。為什麼透由禮讚因位的菩薩，也能間接禮讚果位的諸佛？因為因位的菩薩，他所追求的是圓滿佛果，所以在禮讚因位菩薩的同時，也能間接的禮讚果位的諸佛。這是第二個目的。這邊作了一個譬喻，例如「藥樹」，有藥效的這種樹，它的枝葉、它的果實，能夠給予人無量的樂，也就是人想要治癒的病，能夠透由藥樹而來成辦。如果這棵樹有這樣的功效，當我們知道這棵樹，它的嫩芽從地底冒出來之後，我們就會特別的愛護它。

相同的道理，由於佛這棵樹王，能夠滿一切眾生的希願，所以對於能夠長成佛樹的這棵嫩芽—也就是初業的菩薩，剛生起菩提心的這位菩薩，就像世人對於藥樹的嫩芽，他會盡可能的去照顧它、去保護它；相同的，對於將來能夠滿一切眾生希願的佛，祂的嫩芽—也就是最初發起菩提心的這位菩薩，我們也應該盡可能的去愛護他、去守護他。

在佛經裡面，佛一再的讚揚菩薩。因為佛在說法的當下，周圍會有三乘的有情，這當中包含具備聲聞種姓、獨覺種姓、大乘種姓的三種不同的有情，由於佛不斷的讚美菩薩、讚歎菩薩，所以周圍無論是聲聞種姓、獨覺種姓、或是大乘種姓的行者，在聽到佛用如此美妙、殊勝的方式，在讚歎菩薩之後，他們的內心就會生起想要進入大乘道、修學大乘法決心。

¹²⁵ 「尊重」的這個詞是珍惜、重視的意思。

¹²⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁15。

佛禮讚菩薩的四個目的，整理如下：

表格 三-3 佛禮讚菩薩的四個目的

第一個目的	菩薩為諸佛之圓滿主因，故讚之。
第二個目的	由禮讚因位菩薩，亦能間接禮讚果位諸佛。
第三個目的	如藥樹能與無量樂果，則於彼樹初生嫩芽，應尤愛護。
第四個目的	契經稱讚菩薩，為令會中三乘有情決定趣入大乘道。

如《寶積經》云：「迦葉！如初月為人禮敬，過於滿月。如是若有信我語者，應禮敬菩薩過於如來。何以故？從諸菩薩生如來故，復從如來生二乘果。」此是以教成立諸佛從菩薩生。前二因緣¹²⁷是以理成。由是當知餘論所禮之聲聞獨覺諸佛菩薩，今此論中未禮供者，為欲禮供彼等之根本因。聲聞等二句顯示彼四為次第因果者，為抉出彼等之究竟根本因也。菩薩雖亦從佛教¹²⁸而生，然不於說「能王生」時如二乘釋者，以說彼二從「能王生」，為顯彼二究竟根本亦是大悲；菩薩根本是大悲心，論後當別說故。¹²⁹

如同《寶積經》說：「在印度的外道有一種習俗，他們會禮拜「初月」，也就是從初一到十四這當中的上弦月。相同的佛告訴信眾們，如果你們相信我的話，你們對我有信心的話，照道理說，你們應該禮敬菩薩、而不是禮敬我，因為我之所以能夠為你們說法，具備種種功德，這完全是有學位的菩薩修道之後所感得的，再透由如來宣說正法而培育了聲聞、獨覺的行者，所以如果你們真的對我有信心的話，你們應該先禮敬菩薩而不是先禮敬如來。」

引《寶積經》的這一段文，是要以教理來成立諸佛是從菩薩而生的。前面說以「進取因」及「具有緣」這兩個原因，是以正理來證成諸佛是從菩薩而生。從以上的解釋裡面，我們可以知道，其他論著當中所禮讚的聲聞、獨覺、諸佛菩薩，在《入中論》的禮讚文當中，並沒有禮讚聲聞、獨覺、諸佛菩薩。雖然

¹²⁷ 「因緣」是指原因的意思。

¹²⁸ 「教」作動詞「教化」來作解釋。

¹²⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁15-16。

在《入中論》的禮讚文裡面，字面上有提到聲聞、獨覺、諸佛菩薩，但是這四類行者不是《入中論》、也不是月稱論師最主要禮敬的對象，既然不是，為什麼要提到聲聞、獨覺、諸佛菩薩呢？他是為了要禮讚大悲，所以在禮讚大悲之前，要先將聲聞、獨覺、諸佛菩薩點出來，並且告訴後人，「大悲」是這四種聖者的根本因。

偈頌裡面提到，「**聲聞中佛能王生，諸佛復從菩薩生**」的這兩句，是指聲聞、獨覺是從佛而生，因此聲聞、獨覺是佛的果，佛是聲聞獨覺的因，諸佛又是從菩薩而生，因此這兩者之間，也有因果的關係，之所以要用次第因果的方式來作排列，是為了要指出聲聞、獨覺、諸佛菩薩，這些聖者最究竟的根本因為何。菩薩雖然也是從佛的教化之後而產生的，但是在解釋的時候，不會像「**聲聞中佛能王生**」一樣來作解釋。

在「**聲聞中佛能王生**」的這句話，《入中論善顯密意疏》在解釋的時候，是提到佛透由宣說甚深緣起的道理，而培育了聲聞、獨覺的行者，雖然佛透由宣說正法，也能夠培育出菩薩，菩薩也是從佛的教化之後而產生的，但是在解釋的時候，他並不是以「**聲聞獨覺能從能王而生**」的這種方式來作解釋。之所以要特別強調聲聞、獨覺的行者是從佛而生，是為了要特別凸顯出，這兩者它究竟的根本也是大悲的這一點。至於菩薩的根本是大悲的這一點，它並不需要用這樣的方式來解釋。

三、說明菩薩之三種正因(大悲心、無二慧、菩提心)

若聲聞獨覺從諸佛生，諸佛復從菩薩生者，是諸菩薩之因復云何？謂大悲心、與通達遠離有事無事¹³⁰等二邊之慧、及菩提心。此三即是諸菩薩佛子之正因。¹³¹

如果聲聞、獨覺是從佛而產生的，而佛又是從菩薩而生的話，那菩薩的因又有哪些呢？成為菩薩最主要的因有三個：第一個是大悲心，第二個是無二

¹³⁰ 「有事」指的是常邊，「無事」指的是斷邊。

¹³¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁16。

慧，遠離常斷二邊通達空性的智慧。第三個是菩提心。這三個就是成辦諸菩薩佛子的主因。

菩提心者，《釋論》引經云：「如自所達法性，願諸有情皆能了達，此所發心，名菩提心。」此僅緣菩提心所為之一分，未緣其相。《釋論》又云：「應發如此心，願我拔濟一切世間¹³²皆令出苦，令成佛道。」此亦未緣所得菩提，亦僅是相之一分。¹³³

對於菩提心的內涵，在《入中論自釋》當中引了佛經的一段話。在佛經裡面提到了：「就如同我自己所能夠通達的法性，也希望其他的有情能夠通達這樣的法性，而發起了這顆心，名菩提心。」對於這段文，宗喀巴作了更清楚的分析，這種發心是僅緣菩提心之目的，也就是生起菩提心是為了成辦什麼事情？是為了利益一切的有情，希望一切的有情都能離苦得樂。它只緣著菩提心的目的，而並沒有緣著正等菩提。也就是只為了「利他」，並沒有緣著正等菩提的緣故，因此提到「未緣其相」，所以在佛經裡面提到的那一種發心，並不是真正的菩提心，因為它只具備了菩提心的某一個條件，並沒有圓滿菩提心的定義。

在《釋論》裡面又提到了另外一段文，這段文表達我們要發以下的這種心「願我拔濟一切世間」，希望我有能力能夠救度世間的一切有情，將他們救拔出生死輪迴的苦海，而讓他們成就佛道。這樣的發心也不是真正的菩提心。因為「未緣所得菩提」，也沒有提到自身要追求無上菩提的這一點，只有提到「利他」，我希望利益他人、讓他人脫離苦海，並且希望他人能夠成就正等菩提。所以第二種發心，它只具備了發心的兩個條件當中的其中一者。

¹³² 「世間」指的是情世間，也就是世間的一切有情。

¹³³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁17。

當如《釋論》於說依大悲心生菩提心處所說：「正法甘露妙味之因，永離一切顛倒分別為相，一切眾生親友體性，正欲求得如是佛果。」此文顯說緣所得之菩提。故應許為利一切有情，欲得無上正等菩提，乃為圓滿發心之相。本論疏¹³⁴亦作此說。《現觀莊嚴論》所說亦同。¹³⁵

所謂的「發心」或者是「發起菩提心」，到底是什麼內涵呢？這一點在《釋論》裡面有提到。依大悲心而生菩提心的這一點時，有提到以下的內涵：「我們要追求的是佛果，佛果的內涵具備了以上的三個特點，也就是成佛之後，佛能夠為眾生宣說正法甘露，所以它是正法甘露妙味的因，並且它具備了永離一切顛倒分別的功德，而且它的本質是一切眾生的親友，佛果具備以上三個特點，我們應該對於佛果生起強大的希求。」

在這段文裡面很清楚的說明，我們所要緣的是我們所追求的正等菩提。所以當我們提到菩提心或是大乘的發心時，它們的定義必須具備兩個條件：「**為利一切有情**」，這是他的目的。為了利益一切有情，他想要追求的果位是「**欲得無上正等菩提**」，所以菩提心是為了利益一切有情，而他的所緣是緣著正等菩提。總之真正的菩提心、或是大乘的發心，必須具備這兩種條件。在札雅安涅達這位論師所造的《釋論》裡面，也是以這樣的方式來作說明。在彌勒菩薩所造的《現觀莊嚴論》第一品裡面，有提到「發心為利他，欲正等菩提」，這兩句話也清楚的說明了菩提心的定義。所謂的菩提心或是大乘的發心，是提到了「發心為利他」，它是為了利益遍虛空的一切有情，「欲正等菩提」，我希望追求無上的正等菩提，此時此刻他的心是緣著正等菩提的，所以真正的發心必須具備這兩種條件。

¹³⁴ 札雅安涅達這位論師所造的《釋論》。

¹³⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁17。

安立此三為菩薩正因，是《寶鬘論》意。彼云：「若自與世間¹³⁶，欲得大菩提，本¹³⁷謂菩提心，堅固如山王，大悲遍十方，不依二邊智¹³⁸。」此但說為菩提之根本¹³⁹，未直說為菩薩之根本，然根本即最初義，又此為顯彼¹⁴⁰之三種正因，故知即是菩薩之正因。¹⁴¹

我們將大悲心、無二慧以及菩提心這三者，安立為是菩薩的主因。這一點也是龍樹論師的《寶鬘論》所提出的論點，《寶鬘論》中提到無論是誰，如果想要證得圓滿的大菩提，它的根本是菩提心。所以「堅固如山王」我們要修學堅固如山王的菩提心。除了菩提心之外，還有「大悲遍十方」，這當中的「大悲」，並不是指緣著少部分的有情，而是在不分親敵的情況下，緣著一切的有情。「不依二邊智」，我們要修學的智慧是遠離諦實有的常邊、以及非名言有的斷邊，遠離了常、斷二邊的無二慧，在《寶鬘論》裡面有提到這個內涵。

對於這一點宗喀巴作了更進一步的解釋。在《寶鬘論》的原文裡面，只有提到菩提的根本、也就是大菩提的根本，並沒有直接說明這三者是菩薩的根本。如果想要證得圓滿的大菩提，最初要修學的是菩提心、大悲心以及無二慧。

在這個地方月稱論師，之所以要引《寶鬘論》的原文，最主要是要告訴我們如何成辦菩薩？成為菩薩需要具備哪三種條件？在《寶鬘論》的原文裡面，它所提到的根本是大菩提的根本。所以雖然在《寶鬘論》的原文當中，並沒有提到菩薩的根本為何？但由於月稱論師在成辦「菩薩三因」的這個部分，他特別引了《寶鬘論》的原文來作為引證。他要告訴我們的是真正的菩提心、大悲心、無二慧這三者，是成辦圓滿菩提的根本，也就是最初的因。所以對一個菩

¹³⁶ 這當中的「自」是自己，「世間」是自己以外的其他有情。也就是自他二者。

¹³⁷ 「本」是指根本的意思。

¹³⁸ 「不依」指的就是遠離，「二邊」指的是常、斷二邊。

¹³⁹ 「根本」就是最初的意思。

¹⁴⁰ 「彼」指的就是菩薩。

¹⁴¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁17-18。

薩而言，如果他的心中想要生起真正的菩提心、大悲心、無二慧的話，在這之前（也就是聞思的階段），他要先生起造作的菩提心。所以大悲心、無二慧以及菩提心，這三者是菩薩的因。這當中的菩提心指的是造作的菩提心。

又說三法為菩薩因者，在觀察聲聞獨覺既從佛生，諸佛從菩薩生，則菩薩復從何生之處；故知非是能建立因，乃明菩薩之能生因也。¹⁴²

並且進一步的又提到了，以上所說的三法是菩薩的因的這一點，在提到凡夫地的三法——也就是大悲心、無二慧以及菩提心，是菩薩的因。在探討聲聞、獨覺既然是從佛而產生的，而佛又是從菩薩而生的話，則菩薩是從而生呢？在探討這一點的時候，它所強調的菩提心是什麼內涵呢？「故知非是能建立之因」，這當中的因並不是能建立的因。舉一個例子，我們說某某人他是菩薩，為什麼他是菩薩？因為他的心續中有菩提心。這個時候菩提心是證成這個人是菩薩的「能建立因」，但不是它的「能生因」，因為發起菩提心、跟這個人成為菩薩的這一點，是同一個時間形成的，它並沒有前後的因果關係。但在這個地方談到了，二乘是從佛而產生的，而佛又是從菩薩而生的，而菩薩是從何而生的這一點，他所探討的是有前後的因果關係，所以並不是以「能建立因」的角度來作說明，而是以「能生因」，也就是彼此之間有因果關係的角度來說明是菩薩的因。

如果是從「能生因」的角度來說明的話，

如是立此三法為菩薩因，其最初得名菩薩者，是否指最初入道者而言？

若謂是，則不應安立大乘發心為彼¹⁴³之因，以初發彼心者，即立彼為菩薩數故。¹⁴⁴

¹⁴² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁18。

¹⁴³ 「彼」是指最初入道的菩薩。

¹⁴⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁18。

在這個地方有提到，安立三法為菩薩的因，這當中的「菩薩」是什麼樣的菩薩？他是登地的菩薩呢？還是指一開始發起菩提心，最初進入資糧道的菩薩呢？如果這裡所謂的三法是菩薩的因，這當中的「菩薩」指的是最初入道的菩薩的話，會有什麼問題？這時不應該安立大乘的發心為最初入道的這位菩薩的因，因為當我們在安立入道菩薩的時候，是指這位行者他的心中是否已發起真實的大乘發心？如果他發起了大乘的發心，在發心的那一瞬間他就成為菩薩，也就是最初入大乘道的行者，他進入了菩薩的行列。既然是如此的話，就表示大乘的發心、以及最初入道的這位菩薩，這兩者是同時產生的；既然是同時產生的話，怎麼會說大乘的發心（或是菩提心），是最初入道菩薩的能生因呢？有人提出了這樣的質疑。

亦不應安立不依二邊智為彼之因，以諸菩薩要先發世俗菩提心，而後乃學菩薩六度行，要學般若波羅蜜時，乃學不依二邊之智故。若謂否，則與所說如初月及如藥樹嫩芽之菩薩皆成相違。答：因有所述之過，不許後說。雖許初說，然無前二過。¹⁴⁵

「無二慧」也是菩薩的因，對於這一點也有人提出質疑：他認為也不應該將無二慧安立為菩薩的因，如果將無二慧安立為菩薩的因，這是什麼一種狀態呢？這是指一個人在還未成為菩薩之前，他先修學了無二慧，而之後發起了菩提心而成為菩薩；所以他在還沒有成為菩薩之前，是先修學無二慧，透由修學無二慧之後，他才成為菩薩的。有人認為這是不合理的，為什麼不合理？因為所謂的「菩薩」是要先發起世俗的菩提心，也就是「為利有情願成佛的心」，當菩薩發起了世俗菩提心之後，進一步的他要修學六度，也就是布持、持戒等六度的內涵，而在修學六度的期間，當修學般若波羅蜜多的時候，這個時候才是真正修學無二慧的起始點。所以他宗認為無二慧，也就是證得空性的智慧，是一位菩薩在發起世俗菩提心之後，才需要修學的，而不是菩薩之前所要修學的

¹⁴⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁18-19。

一種法類。這是回答「如果是」，也就是這當中的菩薩，如果是指最初入道的菩薩的話，會有這兩個問題。

如果這當中的菩薩不是指最初入道的菩薩，而是以登地的菩薩、或者是更高位的菩薩來說的話。如果是這樣的承許，與經典當中所提到的，如初月菩薩、或如藥樹般的嫩芽菩薩，這是相違的。所以是指最初發心的菩薩，而不是登地、或者是更高位的菩薩。對於他宗所提出的問難，自宗回答：因為有之前所提到的這些過失，所以從自宗的角度而言，如果承許三法為菩薩的因，這當中的菩薩是登地以上高位的菩薩的話，這樣的承許、這樣的論點，與經典當中所提到，如初月的菩薩、或是如嫩芽的菩薩會成為相違。因為會有這樣的過失的緣故，所以從自宗的角度，他並不認為這當中的菩薩是指高位的菩薩。雖然從自宗的角度，他所認定的菩薩是最初入道的菩薩，雖然以這樣的方式來承許，但也不會有他宗所提出的那二種過失。說明如下：

以菩薩前導之發菩提心，意在修學發心，非謂修成之真實發心。此如嘗蔗皮及皮內之汁味。若但發宏誓，為利一切有情故，願當成佛。此乃隨言作解，如嘗蔗皮之味。雖此亦名為發心，然非真發心。若依修菩提心之教授而修，能善轉意而生殊勝感受，如嘗蔗漿之真味，即真發心。《勸發增上意樂經》，即依此義密意說云：「愛樂言說如蔗皮，思惟實義若真味。」¹⁴⁶

所謂的菩提心是菩薩的因，或是菩提心是菩薩的能生因，這當中的「菩提心」是指在菩薩之前所發的菩提心。所以在文中提到了一位行者他在成為菩薩之前所發的菩提心，是指在聞思的階段所生起的「造作發心」，並不是透由聞思修之後所發起的「真實發心」。

¹⁴⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁19。

在這個地方舉了一個例子，雖然甘蔗皮也有甜味，但是甘蔗皮的甜味、跟甘蔗皮裡面果肉的甜味是完全不同的，透由這個例子要證明的是，如果我們只是透由聞思的狀態，來發起以下的誓願—為利一切有情願成佛，我們發這樣的誓願，這是依照字面的意思讓自己生起如此的感受，這樣的感受就像我們在吃甘蔗皮所品嚐到的那種美味，這也就是平時我們所提到的「造作菩提心」。當我們在聽聞菩提心的教授之後，透由聽聞、思惟，而讓自己的內心生起「為利有情願成佛」的菩提心時，它是造作的菩提心。而造作的方式是依照菩提心的教授，按照字面的意思，而讓自己生起這樣的感受，所以它並不是真實的發心。

如果是依著菩提心的教授，無論是七因果教授、或是自他相換的教授而修，透由修學菩提心的教授，一再的修持之後，能夠任運的轉變自心，不需要造作而生起殊勝的感受，也就是跟往常完全不一樣的感受時，就如同是在品嚐甘蔗皮裡面果肉的美味，即真發心。所以前後這兩種發心，並不是同樣的一種發心，一者是在聞思的階段所生起的造作發心，而另外一者是透由修持菩提心的教授之後，所生起的殊勝感受，它是真正的發心。

所以所謂的「三法是菩薩的因」，這當中的「三法」，雖然字面上只有提到「菩提心」，但如果更進一步的去分析的話，這當中的菩提心並不是我們平常所謂的大乘發心，而是在聞思階段的「造作菩提心」，這樣的菩提心是最初進入大乘道菩薩的「能生因」，所以從這個角度來解釋「三法為菩薩因」。在《勸發增上意樂經》裡面，依照以上所提到的這些內涵而說了：「**愛樂言說如蔗皮，思惟實義若真味。**」這個部分的內涵。

利根菩薩種姓，先求真實正見，次乃發心，故亦無後過，於後將說。所言無二慧，非無能取所取二，乃《釋論》所說之離二邊慧。此亦不妨於菩薩之前有之。有謂此是勝義菩提心，極為不可。以所言無二慧，是初入道菩薩之因慧也。¹⁴⁷

¹⁴⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁19。

接下來，他宗提出了另外一個質疑，是提到：無二慧不應該是最初入道菩薩的因。因為菩薩在最初入道的時候，他所發的心是世俗的菩提心，透由發起世俗菩提心之後，而立誓修學六度的內涵，而在修學六度的期間，在修學般若波羅蜜多的時候，才是修學無二慧的最開始。對於這一點自宗在回答的時候是提到了：你所提到的這種修學的方式，是鈍根菩薩的修學方式，但以利根菩薩而言，並不是以這樣的方式在修行的。正文提到，以利根的菩薩而言，他在修學大乘道的時候，在還未生起菩提心之前他是先證得空正見，在證得空正見之後，才生起菩提心，所以並不會有以上他宗所提出的這種過失，而這一點在之後會詳細的介紹。

所謂的「無二慧」，有人從不同的角度來作解釋。有人認為所謂的無二慧是指也就是唯識宗所提出的「能取、所取二相是實有空」的內涵，但以自宗的角度來說，自宗認為《入中論》裡面所提到的無二慧，並不是以這樣的角度來解釋的，這當中的無二慧的「無二」是指遠離常、斷二邊的智慧。所以遠離常、斷二邊之後，證得無自性、證得空性的智慧，才是這個地方所提到的「無二慧」。

將遠離常斷二邊、證得空性的智慧，安立為無二慧的這一點，並不會阻礙他是菩薩的因，也就是他並不會與「他在菩薩之前而有」成為相違的。這當中的無二慧，如果將它解釋為遠離常斷二邊、證得空性的智慧的話，它還是能夠安立為是菩薩的因，所以提到「**此亦不妨於菩薩之前有之**」。

有人將這當中的無二慧，解釋為勝義的菩提心，但自宗認為勝義的菩提心跟菩薩三因當中的無二慧毫無關聯。因為所謂的勝義菩提心是指見道的行者現證空性的智慧，安立為勝義的菩提心。所以這邊所提到的「菩薩三因」的菩薩，並不是那個階段的菩薩，所以將無二慧解釋為勝義的菩提心毫無關聯性。所以這個地方所提到的無二慧，是最初進入大乘道的菩薩的因，而且它是三因當中的智慧。

四、說明大悲心也是無二慧與菩提心的根本

在這一段裡面最主要強調的內容，是在強調大悲心也是菩薩餘二因，也就是大悲心是造作的菩提心、以及無二慧的根本。

《入中論》偈頌

「悲性於佛廣大果，初猶種子長如水，長時受用若成熟，故我先讚大悲心。」

宗喀巴解說：

三因中以大悲為主，由大悲心亦是菩提心與無二智之根本。為顯此故，說「悲性」等一頌。大悲心於豐盛廣大之佛果，為初生要因，如種子。中間令增長，如水潤。後為眾生常時受用之處，如果成熟。故我月稱，於聲聞獨覺諸佛菩薩及餘二因之先，或造論之首，先讚大悲心。此非入後文方讚，即此所說於生佛果初中後等即是讚歎也。¹⁴⁸

三因當中是以大悲為主，因為大悲心也是菩提心與無二慧的根本。為了要說明這一點提到了「悲性於佛廣大果」的這個偈頌。接下來解釋這個偈頌的內涵。主要在講述大悲心在大乘修道初、中、後三個階段都很重要。如果我們想要得到豐碩的收成，最初必須要播種，相同的，如果我們想要成辦圓滿的佛果，最初的根本是如同種子般的大悲。並且當種子長出了苗芽之後，必須透由水去灌溉，相同的道理，當我們的心中播下了大悲的種子，並且長出了菩提心的苗芽後，想要讓苗芽不斷的成長、茁壯，到最後開花結果，還是要不斷的修學大悲，透由大悲的水來灌溉，菩提心的苗芽才能夠不斷的成長，這是以中間的角度來提到大悲的重要。並且在最終成就了圓滿的正等覺之後，之所以會為眾生宣說正法，最主要的原因也是因為他的心中有大悲的緣故。

在偈頌裡提到「先讚大悲心」，「先」這個字是說「於聲聞獨覺諸佛菩薩及餘二因之先」，在禮讚聲聞、獨覺、諸佛菩薩，「以及餘二因」，以及菩提心與無二慧之前，我先禮讚大悲心，這是第一種解釋方式。第二種解釋方式，「或造

¹⁴⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁20。

論之首，先讚大悲心。」我在造論之前，透由前面的這兩個偈頌，我先禮敬大悲。

對於「故我先讚大悲心」，宗喀巴怕有人會誤解為是在這之後要來禮讚大悲，但其實並不是！所以提到並不是在這之後，有其他的偈頌會來禮讚大悲，而是這個偈頌本身就特別強調，大悲心在修學佛道的初、中、後三個階段，都是非常重要的，這個偈頌本身就是禮讚大悲。

「性」者，顯佛果三位中之心要「唯」一大悲；不如外穀初中後三位之要因別有三事。為最初重要如種子者，謂具大悲心者，見有情受諸苦惱，為欲救一切苦有情故，便緣所為事¹⁴⁹而發心曰：「我當度此一切有情出生死苦，令成佛道。」¹⁵⁰

在偈頌裡面有提到「悲性」的這個「性」字，這個字有什麼樣特別的意義呢？之前透由三種不同的譬喻，來強調大悲的重要性，也就是大悲在最初如同種子，在中間如同水，而在最後如同果實成熟。以這三種譬喻，要強調的重點只有一者，也就是只有大悲心一者在修學佛道初、中、後三個階段，都是非常重要的，而不是有其他法類。

以未入道的行者而言，這位行者能否進入大乘的資糧道，也就是他的心中能否生起菩提心，最重要的關鍵，就在於他的心中能否生起大悲，所以對於一位想要進入大乘佛道的行者而言，菩提心在最初的階段是非常重要的；而入道的菩薩，在入道之後是否能夠成就佛果，他必須要累積廣大的福德以及智慧的資糧，而他能否累積這兩種資糧，最主要的關鍵也在於他的心中有沒有辦法生起大悲；而最終在成就無上正等覺之後，他是否能為眾生宣說佛法的關鍵，也在於他的心中是否具備大悲。所以大悲心對於未入道的行者，或者是入道之後還未成就的行者，或者是已經成就的佛，在這三個階段都是非常的重要，所以提到「性」這個字。

而之後分別提到，大悲在初、中、後三個階段為什麼重要。

¹⁴⁹ 「所為事」指的是「目的」。

¹⁵⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁20。

首先具有大悲的行者，當他看到有情受到痛苦的逼迫，他為了想要救度這些受苦的有情，這個時候他所緣的是「利他」。他會緣著利他的這件事情而作發心我想要救度一切痛苦的有情，跳脫生死苦海，希望他們都能夠成就佛道。

又見要自成佛道，乃能滿彼願，故復緣菩提而發心言：「我為利益諸有情故，願當證得無上菩提。」又見不修無二慧所攝施等諸行，則彼誓願終不能成辦，乃進修智慧等行，是故大悲心為一切佛法種子。¹⁵¹

進一步的他會看到，想要成辦這個目標，我自己本身要先成佛，如果我沒有成佛，這個目標是無法達成的。所以他就會緣著菩提而發起殊勝的菩提心，而提到：「為了達到這個目標，我希望自己能夠早日證得圓滿的無上菩提。」進一步的，發起菩提心的這位菩薩他看到，雖然我的心中已經生起了菩提心，如果我沒有進一步的去修學以無二慧所攝的布施、持戒等內涵的話，我的這個目標還是沒有辦法達到，所以他會進一步的想要去修學布施等六度，以智慧為主的菩薩行。從這個角度來分析的話，我們會發現所有的佛法，也就是所有大乘道的功德、所有大乘道的法類，它都是源自於大悲心，所以大悲心是一切佛法的種子，它是大乘道的根本。

《寶鬘論》依此義云：「若大乘經說：大悲為前導、諸行¹⁵²無垢智，有智誰謗彼。」此說大悲為前導，菩提心所引諸行、與離二邊無垢淨智，此三行攝一切大乘義盡。¹⁵³

在《寶鬘論》裡面提到：「在大乘的經典裡面，已經非常清楚的提到，大悲心是進入大乘道之前的前導，菩提心所引發的六度諸行，以及「無垢智」的內涵，所以如果有智慧的話，有誰會說大乘非佛說呢？」這裡最主要強調的是，進入大乘道要先修學大悲心，透由大悲心而生起菩提心，藉由菩提心能夠引發

¹⁵¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁20-21。

¹⁵² 「諸行」指的是菩提心所引發的六度諸行。

¹⁵³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁21。

六度等諸行，並且在修學六度的過程中，也要同時修學遠離常斷二邊的無垢淨智。這大悲心、菩提心以及無二慧，這三行它統攝了一切大乘法內涵。

為中間要因如水潤者。謂大悲種子發生菩提心芽已，若不時以大悲水灌溉之，則不能修習二種廣大成佛資糧，定當現證聲聞獨覺涅槃。若以悲水時加灌溉，則必不爾。¹⁵⁴

大悲心不僅是在未入道前非常的重要，在入道之後、還未成就正等覺之前，也就是累積資糧的這個階段，它也非常的重要。它的重要性就像是在種下了種子之後，要用水去灌溉種子才能夠發芽，並且最後茁壯、開花、結果。在種下了大悲的種子之後，從大悲的種子長出了菩提心的苗芽之後，如果沒有持續以大悲水來灌溉菩提心的苗芽，則無法在三大阿僧祇劫當中累積廣大的福智資糧，如果沒有辦法長時累積廣大的福智資糧，最終所能夠成就的菩提，只是聲聞獨覺二乘的菩提，而不是大乘的菩提。相反的，如果能夠在菩提心的苗芽長出來之後，持續的以大悲水去灌溉的話，最終就能夠透由累積福智資糧而證得圓滿的佛果。

為末後重要如成熟者，謂成佛已，設離大悲心，則必不能盡未來際為諸有情作受用因；亦不能令聲聞獨覺菩薩聖眾輾轉增上。若於果位有大悲相續¹⁵⁵者，則一切皆成。¹⁵⁶

大悲心不只是在最初、中間這兩個階段是重要的，在最後成佛的階段如同果實成熟一般非常的重要。以世間來說，果樹在開花結果之後，如果果實沒有成熟的話，其實對我們並沒有多大的利益。相同的，如果菩薩透由累積資糧，最終成就圓滿的正等覺之後，這時如果他遠離了大悲，在輪迴未空之前，由於他失去了大悲不會為眾生宣說正法，而這時有情就無法受用佛所宣說的正法；如果佛失去了大悲心，祂就不會為眾生宣說正法，眾生就無法分辨是非善惡，

¹⁵⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁21。

¹⁵⁵ 「相續」是「持續生起」的意思。

¹⁵⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁21-22。

不僅如此，聲聞、獨覺、菩薩也不會持續的增加，也就是他們的數量會因此逐漸的減少，甚至完全中斷。相反的，如果在果位，也就是成佛之後能夠持續的生起大悲的話，那麼一切都有辦法成辦。

如是解釋悲性等四句之義，應知即是顯示：樂大乘者應先令心隨大悲轉。

次依大悲，至誠引發眾相圓滿大菩提心，既發心已則學菩薩諸行，尤應徹了甚深正見，於此應生堅固定解。¹⁵⁷

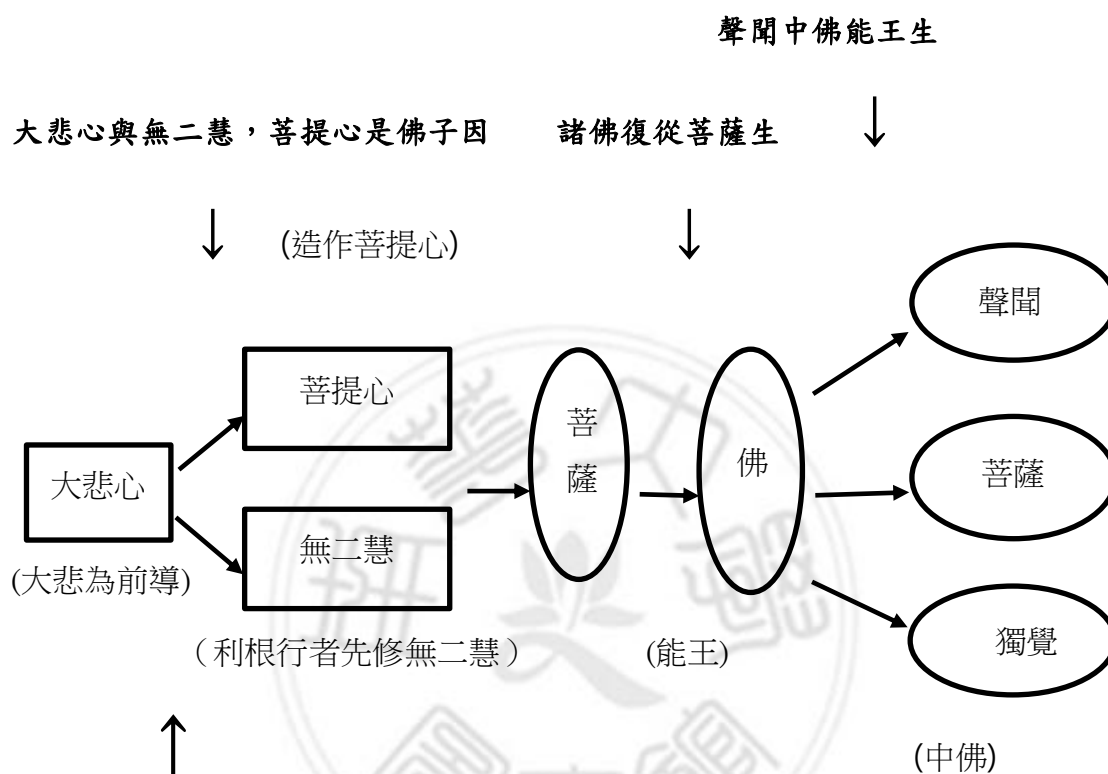
最後宗喀巴作了一個總結，當我們如是解釋了「悲性於佛廣大果」的這個偈頌之後，我們要了解：如果我們想要成為一位大乘的行者，應該先讓自己的心中生起任運而起的大悲，並且以大悲作為根本，而引發具備兩種條件(為利有情願成佛)的圓滿大菩提心，並且在發心之後，為了成就無上菩提，要學布施等六度的內涵。而在修學六度的過程中要通達甚深空性的道理。透由了解「悲性於佛廣大果」的這個偈頌之後，我們要對於修學大乘道的道次，生起堅固的定解。

¹⁵⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁22。

五、小結

總結以上從總體角度來看大悲的內容，整理成如下的關係圖：

圖表 三-1 從整體看大悲心



悲性於佛廣大果，初猶種子長如水，長時受用若成熟，故我先讚大悲心

上圖中有兩個「菩薩」，在佛的左邊的「菩薩」是指初發業與佛同相續之菩薩，另一「菩薩」是指佛所教化與佛不同相續之菩薩，此兩者是不同的。

所有大乘道的功德、所有大乘道的法類，它都是源自於大悲心，所以大悲心是一切佛法的種子，它是大乘道的根本。大悲心、菩提心以及無二慧，這三行統攝了一切大乘法內涵。

第三節 《入中論》的不共特色—別禮大悲

一、敬禮緣有情之大悲

《入中論》偈頌：

頌曰：「最初說我而執我，次言我所則著法，如水車轉無自在，緣生興悲我敬禮。」

宗喀巴解說：

由我執薩迦耶見故，引生我所執薩迦耶見。故有情類於生我所執薩迦耶見之前，先起我執薩迦耶見，於無自性之我妄謂有性，乃於所說之我執為實有。¹⁵⁸

宗喀巴一開始解釋了這個偈頌字面的意思，提到：眾生在生起薩迦耶見的時候，先生起「我執」薩迦耶見，也就是執著「我」是有自性的薩迦耶見。透由執「我」為有自性的薩迦耶見，而引生執著「我所」是有自性的薩迦耶見，所以這兩者有因果的關係。有情在生起「我所執」的薩迦耶見之前，會先生起「我執」的薩迦耶見。而「我執」的薩迦耶見，是將無自性的我，透由心的力量，而去執取認為我是有自性的。

次由我所執薩迦耶見，離於我執所緣境，緣餘眼色等法，謂是我所有，乃於我所¹⁵⁹著為實有。由是流轉生死，如水車之旋轉不已，不得自在。緣此眾生而興大悲心者，我今敬禮。此即敬禮緣有情之大悲。¹⁶⁰

¹⁵⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁22。

¹⁵⁹ 「我所」就是「我的」的意思。

¹⁶⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁23。

接著「我所執的薩迦耶見」是什麼內涵呢？「離於我執所緣境」，「我執」它所緣的對境是緣著「我」，而「我所執」它所緣的境，是不同於「我執」的所緣境，它緣的境是「我所」，所以它不同於我執的對境，一開始是緣著眼耳鼻舌身、或是五蘊等法，想到這一切都是屬於我的。所以執著「我所」為有自性的這種心態，我們稱為「我所執薩迦耶見」。所以第二句話提到，「次言我所則著法」，「次」指的是在生起「我執」或是生起「我執薩迦耶見」之後，進一步的會生起「我所執的薩迦耶見」。而「我所執的薩迦耶見」，它所執著的對境跟「我執」是不同的，它所執著的對境，是一開始緣著色聲香味觸等法，而認為這一切都是屬於「我的」，而對於「我的」的這一點，進一步的去執著它是有自性的。眾生為什麼會在輪迴當中流轉，是因為眾生執著「我」以及「我所」是有自性而流轉生死不得自在。所以緣著在輪迴當中的眾生所生的大悲，是我月稱論師，現今在這個地方所要禮敬的對象。

**諸眾生類如水車者，諸有情與水車輪，是能同所同之總體。其相同之理，
《釋論》別說若喻若法各有六義，今且合說之。¹⁶¹**

在這裡有提到一個譬喻，是提到了「水車」，這個詞可以作另外一種解釋，也就是到井裡去打水的時候，水是要從井裡將它提出來的。「水車」的話，有些人可能會誤解它的外形，像是摩天輪、或像輪子的那種水車，如果以這個譬喻來作解釋的話，它很難跟以下的六個法來作結合，所以不管是原文、或者是偈頌裡面的「水車」，應該將它解釋為「到井裡面去打水的這個動作」。所謂的「能同所同之總體」，在這裡有特別提到有情跟水車，「有情」指的是相似法，「水車」指的是相似喻，也就是透由譬喻，他要告訴我們的是有情如何在輪迴中流轉的，所以透由相似法以及相似喻，而來強調他所要告訴我們的這個重點。在《釋論》裡面有各別說明喻跟法各有六個內涵，而這個地方在介紹的時候，將譬喻的六個特點、以及所要譬喻的內涵（也就是所要譬喻的法），以六個特色結合起來作介紹的。

¹⁶¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁23。

一、此有情世間¹⁶²，為惑業繩索所繫。二、由識推動，如旋轉水車之人。三、於上自有頂下至無間，深邃生死大井中無間旋轉。四、墮惡趣時，不待功力任運而墜；升善趣時，要極大勤勇方得上升。五、雖有無明愛取煩惱雜染，及行有業雜染，餘七支生雜染，然前後次第則無一定。六、恒為苦苦壞苦行苦之所逼惱，故諸眾生迄未有出輪轉之時。¹⁶³

就如同我們想從井中打水的話，要先將水桶用繩子緊緊綁起來；相同的道理，補特伽羅被煩惱以及業力的繩索所繫縛，就像裝水的桶子，它會被繩子緊緊的綁住一樣。這是第一個部分。而眾生之所以會在輪迴當中不斷的流轉，是因為「識」在推動它，就像是我們在水桶上面綁了繩子之後，是誰將水桶丟到井中的？是人。是這個人，他透由自己的力量而將水桶往井裡面丟，所以提到「如旋轉水車之人」。這是第二點。

眾生被煩惱以及業力的繩索繫縛，並且被「識」所推動，所以在輪迴中不停的流轉，而流轉的地方上至有頂、下至無間地獄，暗無天日，根本不知道什麼時候可以跳脫生死輪迴。相同的，當人將水桶丟到井中之後，有時候可以從井底將水打起來，之後如果要再打水的話，又要將水桶丟下水。所以透由這個譬喻來比喻被煩惱以及業力所繫縛的眾生，在輪迴中流轉的時候，上至有頂、下至無間。

在打水的時候，如果將水桶往井裡面丟，這時候不需要花任何的氣力，而如果要將水打上來的話，這時就要花費很大的氣力，才能夠將水從井底打上來。相同的道理，眾生在輪迴中流轉的時候，墮入三惡道的時候，不需要花很大的氣力，很自然的，因為造作惡業就會墮入惡趣；相反的，如果想要投生善趣，這時就要花很大的氣力來累積福德或是智慧。尤其是如果想要投生善趣的話，

¹⁶² 「有情世間」，「世間」可以分為情世間跟器世間，所謂的「器世間」除了眾生身處的環境之外，我們的蘊體也屬於器世間；而擁有蘊體的補特伽羅，它屬於「情世間」。所以這當中的「器」就像是裝食物的容器，所以在這個地方有特別提到，「有情世間」它所指的就是擁有蘊體、擁有如此器世間的補特伽羅。

¹⁶³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁23-24。

投生善趣的主因是「持戒」，所以最基本的，我們要持守斷十惡的律儀，才有投生善趣的可能性，但是對我們多數人來說，這都是不容易的一件事情。所以想要在流轉的時候投生到善趣，這是非常不容易的一件事。

在十二緣起當中的第一支，是提到了「無明」，第八支是提到了「愛」，第九支是提到了「取」。這當中的愛跟取都是屬於貪，所以無明、愛、取，它可以歸類在「煩惱雜染」當中。而十二緣起當中的第二支「行」，以及第十支的「有」，它都屬於業，所以這兩者可以歸類在「業雜染」裡面。所以十二緣起裡面，扣掉了三種的「煩惱雜染」、以及兩種的「業雜染」，所剩的是七種的「生雜染」。如果以一次的緣起而言，它是有次第的，也就是從第一支的無明、到十二支的老死；但是如果不是從這個角度來分析，而是從其他的十二緣起來探討的話，前面所提到的煩惱雜染、業雜染以及生雜染，這三者並沒有前後的次第。這就像是打水的人，他將桶子丟到井裡之後，不斷的將井裡的水提上來，我們根本分不清楚哪一個動作是先開始哪一個動作是結束的，它並沒有前後一定的次第。

在輪迴中的有情，恆為苦苦、壞苦、行苦之所逼惱，所以眾生終究沒有跳脫生死的這種時間點。所謂的「苦苦」是我們一般人都能夠了解的痛苦，比方沒有吃飯會感到肚子餓，沒有喝水會感到口渴，甚至生病，這些都是屬於苦苦，也就是一般的眾生能夠感受到的痛苦。而「壞苦」是指，有漏的樂受稱為壞苦。為什麼有漏的樂受稱為壞苦？這就像我們在肚子餓的時候，它是有苦苦，而在吃東西的當下會覺得很快樂，但是這種樂它是沒有辦法持續下來的。因為如果你吃得東西一多，你就會發現肚子很撐，所以那種快樂是沒有辦法持續的、它是會變化的，所以所謂的「壞」這個字，就是會變化的意思，它會從我們所認定的快樂，轉變為另外一種的痛苦，所以我們說輪迴當中的安樂是屬於壞苦。

而「行苦」又稱為遍行苦，所謂的「遍」是指遍佈的意思，這種苦它是遍輪迴中，上至有頂、下至無間，所有的眾生只要是在業跟煩惱的束縛之下而投生的話，它所得到的蘊體都稱為遍行苦。所以無論是地獄道的有情、或是人道的眾生、或是天道的天人，只要是在業跟煩惱的束縛之下而投生的話，所得到的蘊體都屬於行苦。所以輪迴中的有情，恆為苦苦、壞苦、行苦所逼惱，這就像將水桶丟入井中的這個人，無論是丟下去的時候、或者是將水提上來的時候，水桶都會觸碰到井邊。相同的，在輪迴中的有情，在流轉的狀態下，他也會不

斷的遭遇苦苦、壞苦以及行苦的逼迫。因此，在輪迴中的有情，終究沒有跳脫生死的這種時間。

此六門法喻合說，非僅令了知有情流轉之理而已。前雖說樂大乘者應先發大悲，然未說如何修習，悲心乃發。今說有情無有自在，流轉生死。即顯由此修習乃能引發大悲心。此復應思由誰令其流轉？謂最不寂靜未善調伏之心。於何處流轉？於上自有頂下至無間，流轉不息。¹⁶⁴

在這個地方有特別提到，透由六門來將所要譬喻的法、以及所能夠譬喻的喻，這兩者結合來作說明。之所以要將「法」跟「喻」這兩者結合來說明，並不是只為了讓我們了解有情流轉的道理而已，那是為了要讓我們了解如果想要進入大乘的話，行者應該先發起大悲心，但是並沒有說明要如何修習，才能夠生起大悲。在之前是有提到大悲的重要，也有提到如果想要進入大乘道要先生起大悲，但沒有仔細的告訴我們，要如何修習才能夠生起大悲。所以在這一段特別強調，有情在輪迴當中流轉的當下，完全無法自主，而且被三苦所逼迫的這種狀態，透由思惟這些道理，而讓我們的心中生起大悲。

而在實修的時候我們要怎麼思惟呢？我們要先想：到底是誰讓我們在輪迴中流轉的？之所以會在輪迴中流轉，是因為我們的心不寂靜，沒有辦法調伏的緣故，因為未調伏的心，我們會在輪迴中流轉，其實這一點是非常容易了解的。平時看我們自己跟別人相處的狀態，就可以知道我們的心是多麼的不寂靜，比如有人在批評我們的時候，我們會馬上想要去反駁他，或者是當我們看到貪的對境時，心中的貪欲根本無法控制，由此就可以知道，我們的心處在一種不寂靜、未調伏的狀態，就是因為心沒有調伏的緣故，所以我們才會在輪迴中流轉。

我們在什麼地方流轉的？上至有頂、下至無間，無始以來直到現今，我們還是無法跳脫輪迴，所以我們流轉的地方，上至有頂、下至無間，流轉不息。

¹⁶⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁24。

何因如是流轉？由惑業增上力故。謂由非福業及煩惱力則墮惡趣，由諸福業¹⁶⁵不動業¹⁶⁶及煩惱力則升善趣。墮惡趣者，不待功力而任運自墮，升善趣者，非極大勤勇修集彼因，難得上升。¹⁶⁷

我們是隨著什麼因緣而流轉的呢？隨著煩惱以及業力不斷的增長，我們在被業以及煩惱控制的狀態下而流轉的。而這句話宗喀巴作了進一步的解釋。透由十二緣起當中的無明，而造了殺生等十惡的「非福業」，在非福業以及煩惱的束縛下，我們會墮入惡趣。透由累積福業以及不動業，配合煩惱的力量，能夠讓我們投生善趣。要墮入惡趣，輕而易舉、非常容易；但是相反的，想要投生善趣，我們要造善業，但對我們來說行善卻是非常困難的，所以想要投生善趣是不容易的一件事。

如阿笈摩¹⁶⁸說：「從善趣惡趣死，墮惡趣者如大地土。從二趣死而生善趣者如爪上塵。」又於某一緣起中，三種煩惱隨一生時，其他緣起之餘二雜染亦相續不斷。又時時為三苦之所逼惱，如水浪之滾滾而來。此復應知初發業者，若未思自我流轉生死而令心厭離，則於思惟他有情時，不忍其受苦之心，必不能生。¹⁶⁹

在佛經的《律本釋》裡面有提到：從善趣也好、惡趣也好，死後墮入惡趣，它就如同大地的土；相反的，如果想從善趣或惡趣死後，而投生善趣的話，它就像是我們手指上的灰塵。世尊在說這句話的時候，他先用手指觸碰了地上的塵土，而問周邊的弟子，你們眼前放眼看去，所看到大地的土比較多，還是我手指上的灰塵比較多？弟子們就回答：當然是大地的土比較多。所以世尊透由這個例子來告訴我們，投生惡趣是非常容易的，而想要投生善趣它的機會是微乎其微的。

¹⁶⁵ 福業：是指，能讓我們投生欲界人、天的業。

¹⁶⁶ 不動業：是能讓我們投生在色界以及無色界的這種善業。

¹⁶⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁24-25。

¹⁶⁸ 《律本釋》翻譯成《阿笈摩》。

¹⁶⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁25。

此處提到的「三種煩惱」，第一種的解釋方式，可以將它解釋為是，我們之前所提到的無明、愛、取這三種煩惱；第二種解釋方式，是之前我們有提到三種的雜染。以一次的緣起而言，也就是一輪的十二緣起來說，「**三種煩惱隨一生時**」，如果以第一種方式來解釋的話，無明、愛、取這三種的煩惱任何一者生起的時候。第二種的解釋方式，如果是將「煩惱」的這個字改為「雜染」的話，「**三種雜染隨一生時**」這也是可以的。所以當我們將三種煩惱解釋為無明、愛、取的時候，這三種的煩惱任何一者生起的時候，在它生起的那個時間點，也就是業雜染以及生雜染也會產生，這是從不同的十二緣起來作解釋的。如果將它解釋為是「煩惱雜染」的話，它解釋的方式也是一樣的。

在輪迴中流轉的時候，我們不斷的被三苦所逼迫，這就像是水面上的波紋不斷的產生一樣。對於初學者來說，當我們自己在思惟自我流轉生死的道理時，如果內心無動於衷的話，那我們去思惟其他有情流轉生死的道理，內心是無法生起不忍他人受苦的悲心。

故當如《四百論釋》¹⁷⁰所說，先於自身思惟已，次緣他有情而修。修他有情於生死中受苦，為即此能引生大悲心耶？抑須餘法助成之？曰：現見見怨家受苦者，非但無不忍心，且心生欣幸。見非親非怨者受苦，則多捨而不問。是於彼無悅意相之所致也。若見親屬受苦，則心多不忍，其悅意愈重，不忍受苦之心亦轉增。¹⁷¹

這一點如同《四百論釋》裡面所提到的：在修學悲心之前，我們要先在自身上透由思惟自身的苦，而進一步的去思惟他人所受的苦，才有辦法生起大悲。光思惟眾生的苦，就能夠生起大悲嗎？還是在思惟眾生的苦之外，還要思惟其他的法呢？對於這一點自宗回答的是：當我們看見怨家（就是我們的敵人）在受苦的時候，雖然我們知道他在受苦，但是我們的心中不僅生不起悲心，反而會暗自竊喜，覺得這真是一件好事，受苦就是活該。而當我們看見非親非敵的陌生人在受苦的時候，我們大多會覺得這事不關己，我不需要理會它。這就像我們到醫院裡，會看到很多的病人，但由於這些人對我們來說，絕大部分都是

¹⁷⁰ 《四百論》是聖天論師所造的論，而《四百論釋》是月稱論師所造的釋論。

¹⁷¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁25-26。

陌生人，雖然我們看到這些人在受苦，但是我們的內心也不會有多大的這種感受。為什麼我們的內心，在看到他人受苦的當下，不會有什麼感受呢？這是因為我們對於敵人、對於陌生人，沒有生起悅意相所導致的。

相反的，當我們看到自己的親人受苦的時候，內心很容易、很自然的，就會生起不忍的這種感受，如果對方跟我們之間的關係越親密的話，不忍他人受苦的心也會越強。所以到這邊為止，這一點是我們很容易發現的，所以「現見」是看到以下的這一段的內容。我們容易看到什麼？當我們看到敵人或陌生人受苦的時候，內心無動於衷，但是看到親人受苦的時候，我們很容易會生起不忍他人受苦的感受，這是因為我們對於前者沒有現起悅意相，而對於後者有現起悅意相所造成的。

故欲引生大悲心者，於餘有情務須心生最可愛樂悅意之相。此悅意相由何方便得引生？諸大論師略有二規，生起悅意相的方法有兩種：一、如月稱《四百論釋》說：「思惟一切有情從無始來，皆是父母等眷屬，為度彼等故，能入生死。」大德月及蓮華戒論師亦如是說。二、靜天論師之規，如餘廣說應知。¹⁷²

所以如果想要生起大悲心的話，我們對於其他的有情，在還未生起悲愍之前，要先生起悅意相，將他人看成是像我們自己的親人一樣，而現起悅意的感受。既然要生起悅意相的話，要如何修學才能夠生起悅意相呢？這個地方是提到了，由世尊傳給彌勒，再傳給無著的七因果教授，透由修學七因果教授，能夠讓我們的心中，在看待眾生的當下生起悅意相。這是第一種方式。第二種方式，靜天論師就是平常我們所說的寂天論師。從世尊傳給文殊，再傳給龍樹，直到寂天論師的自他相換教授，透由修學自他相換教授，也能夠生起悅意相。這一點在宗喀巴所造的《菩提道次第廣論》裡面，已經詳細的說明了。

若能於有情思惟最可悅意、及於生死受苦之理，而修大悲心，則月稱論師作此不共禮敬方為有義。若不能者，雖自矜聰智，直與鸚鵡誦經等耳，餘處亦應如是了知。此為緣有情大悲心之理，至下當釋。¹⁷³

¹⁷² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁26。

¹⁷³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一

月稱論師在《入中論》的一開始，他禮敬的對象不是聲聞、獨覺，也不是諸佛菩薩，而是禮敬大悲，這是有它的用意在的。是希望我們從一開始，在學習禮讚文的時候，就能夠去練習著對周圍的有情現起悅意相；並且認真的思惟眾生流轉生死受苦的道理，而修學大悲。如果能夠以這樣的方式去修學大悲的話，月稱論師造不共的禮讚文，對我們而言才是有意義的。如果不是如此的話，我們自誇自己是個智者，我們懂得生起悲心的道理，我們知道七因果教授、自他相換的內涵，而且不斷的為別人宣說，但是自己卻沒有實修的話，這就像是鸚鵡誦經。所以，平時除了聞思之外，更進一步的是要實修佛法的內涵。

除了在月稱論師所造的禮讚文這個部分之外，其他地方也是如此。當我們在學習佛法的時候，要將聞思的內容反觀自心，而認真的去修學；而不是只是去探討別人的痛苦、或者是別人的狀態，以這樣的方式去探討，對我們修學佛道、對我們自己本身，都沒有任何的幫助。所以在修學佛法的時候，應該是以反觀自心的方式來修學。而之後也會更進一步的再探討，緣有情大悲的這顆心。這個是緣著受苦的眾生所生的悲心，稱為「緣有情的大悲」，道理之後會作解釋。

二、敬禮緣法與無緣之大悲

緣法與無緣之大悲，亦由所緣而顯。

《入中論》偈頌：

頌曰：「眾生猶如動水月，見其搖動與性空。」

宗喀巴解說：

由見眾生如水中月影，為風所動，剎那動滅。緣彼而起大悲心者，我今敬禮。此即敬禮緣法之大悲。由見眾生如水中月影，似有自性而性實空。緣彼而起大悲心者，我今敬禮。此即敬禮無緣大悲。《釋論》略「緣生」而僅引上句「興悲我敬禮」者，意謂後二所緣中，已說有「眾生」矣。¹⁷⁴

堂有限公司，2016年），頁26。

¹⁷⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一

接下來會分別提到「緣法」以及緣著「無緣」的大悲。而「緣法」以及「無緣」的大悲，這兩者的差異，是從它的所緣來作區分的。文中提到：「**由見眾生如水中月影，為風所動，剎那動滅。**」是將眾生譬喻為是水中月。天空的月亮，投射在水面上，乍看之下，我們會看到水中是有月影的。當風吹過來的時候，在水面上會有波紋的緣故，所以在水面上所倒映出的月影，會跟隨著水面的波紋而有變化，「剎那動滅」最主要強調的就是眾生的無常。

第二種的大悲「緣法悲」，雖然他所緣的對象也是眾生，但是除了緣著眾生之外，還探討眾生的特質，他是從無常的角度去思惟的。當他看到眾生的無常，而進一步的對於眾生起大悲。眾生的本質也是分秒在改變的，緣彼而生起的大悲，我們稱為緣法悲，「**我今敬禮。此即敬禮緣法之大悲。**」

第三種大悲，緣著無緣的大悲，又簡稱「無緣悲」。相同的，將眾生譬喻成是水中月。水中月乍看之下，它如同真實的月亮，但仔細思惟之後，你會發現水中月，它並非真實的月亮，所以提到「似有自性而性實空」。這當中的「自性」或者是「自性空」，並不是從空性的角度來解釋，所謂的「自性」是指，水中月看似月亮，但是它並非真實的月亮。「緣彼而起大悲心者」，所以從這個角度我們來探索，眾生的本質看似有自性，但實際上並沒有任何的自性。為什麼要特別用月影或是水中月，來譬喻無自性的道理？是因為平時當我們在證成空性的道理時，會提到幾種不真實喻，而當中「影像」就是其中的一者。所以透由影像的這個譬喻來說明，眾生的本質看似有自性，但實際上並沒有任何自性的狀態。

在《入中論自釋》裡面省略了「緣生」的這兩個字，也就是緣著眾生的這個意思。在提到「緣法悲」以及緣著「無緣大悲」時，在偈頌裡面有提到「緣生興悲我敬禮」，這是在緣有情的大悲時所提到的。但是在提到「緣法」以及緣著「無緣」的大悲時，在《釋論》裡面省略了「緣生」的這兩個字，而只提到「興悲我敬禮」者，這有什麼義涵呢？因為在解釋三種的大悲時，當第一者已經強調了悲是緣著「眾生」的時候，第二者、第三者它並不需要特別的強調也可以知道，不論是緣法的大悲、或是緣著無緣的大悲，它的所緣還是緣著眾生的。所以在《釋論》裡面，並沒有特別強調「緣生」，但由於之前有提到的緣故，所以從這當中是可以理解的。

此謂如澄淨水，微風所吹故，波浪遍於水面。水中月影與彼所依之水，同時壞滅，如有彼月¹⁷⁵自體顯現可得。然諸智者¹⁷⁶則見彼月剎那無常，及所現月自性本空。¹⁷⁷

在澄淨的水面上，由於微風吹過的緣故，在水面上會有波紋出現。水中的月影、以及「月影所依的水」，也就是它是依附在水上的。月影跟水這兩者，它是同時壞滅的，乍看之下會覺得在水面上有個真實的月亮，但其實它只是個月影，並不是真正的月亮。智者看見水中月不斷改變及自性本空。

如是菩薩隨大悲心者，見諸有情，墮薩迦耶見大海。無明大水流注其中令極增廣。非理作意邪分別風鼓動不息。往世所造黑白眾業，如空中月。今世有情如彼月影。剎那生滅為諸行苦之所逼迫，而自性本空。緣此便有大悲心生。此亦由思有情悅意、及流轉生死，而後能生，已如前說。此中薩迦那見即是無明，而復別說無明者，意取能引薩迦耶見之法我執無明。¹⁷⁸

當菩薩生起了任運的大悲之後，看見在輪迴中的有情，他的心中不斷的有薩迦耶見生起，而且之後還會因為其他的無明不斷的推動，而生起不同的薩迦耶見。並且在生起薩迦耶見之後，還會生起各種的非理作意，這就像是河水注入大海之後，海面上會有風吹動是一樣的。而往昔我們所造的黑白眾業，它就如同空中的月亮。今世的有情，就像月亮的影像會投射在海面上，相同的，我們往昔所造的黑白眾業，它也會投射出來而形成不同的眾生。有些人投生在善趣、有些人墮入惡趣，投生在善趣的眾生，是因為善業投射出來，所以他感得了善趣生；相反的，墮入惡趣的眾生，之所以會墮入惡趣，是因為過去所造的惡業投射出來，所以他得到了惡趣的身軀。

¹⁷⁵ 「彼月」指的是水中月。

¹⁷⁶ 「智者」是指，他不會被這個影像所迷惑的人，而並不是通達無常、或是通達空性的智者，而是指他在看到水中月的時候，他很自然的就會現起水中月，它並不是真實月亮的這種人。

¹⁷⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 27。

¹⁷⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 28。

而以上我們提到的有情，也就是墮入薩迦耶見大海中的有情，一分一秒都被行苦所逼迫著，而且他的狀態完全沒有任何的自性。當我們看到有情的狀態是如此的糟糕，對於這樣的有情，我們的心中應該生起大悲。在生起大悲之前，除了思惟流轉生死的道理之外，還要思惟的是有關「悅意相」的部分，透由思惟悅意相以及流轉生死的內涵，才能夠生起大悲。而這一點在之前有仔細的介紹過。

薩迦耶見本身也是無明，如果薩迦耶見本身就是無明的話，為什麼又要再各別提到無明呢？因為在這個地方所強調的無明，是能夠引生薩迦耶見的法我執的無明。

《釋論》不以行相，而以所緣境分別三種大悲，彼三皆以欲令有情離苦為行相，故亦同緣有情為境。初大悲時，說「緣生與悲」，後二悲時亦說「眾生猶如」，此即顯示同緣有情。應知緣法大悲，非但緣總有情，乃緣剎那起滅之有情，即緣剎那無常所差別之有情也。¹⁷⁹

在《入中論自釋》當中區分三種的大悲時，並不是以行相來區分，而是從所緣境來作區分。為什麼是以「所緣」來區分呢？以下是在講述它的原因。為什麼說三種的大悲，並不是從行相來區分？因為三種的大悲都是緣著眾生之後，而希望眾生能夠離苦的一種心態。這當中的「行相」，如果講成白話一點的話，就是你在對境的時候，這個境給予你的一種感受。所以三種的大悲，它在面對眾生的時候，境所給予的感受是什麼？是希望這個境能夠離苦，希望眾生能夠離苦的感受。所以三種的大悲，無論是緣生悲、緣法悲、還是無緣悲，三種的大悲都是在緣著眾生之後，希望眾生能夠遠離痛苦，所以它們三者的行相是相同的。

「故亦同緣有情為境」，為什麼要加「故」這個字？是因為既然三種的悲心，在心中的所現起的影像、所現起的感受，都是希望眾生離苦，這代表它所緣的對境，都是緣著眾生，所以藏文的原文是用「故」這個字，「故亦同緣有情」，三種的大悲都是緣著有情。

¹⁷⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁28。

為什麼三種的大悲都是緣著有情？因為在初大悲，也就是「緣生悲」的時候，《入中論》的偈頌裡面提到「緣生興悲」，這當中的「生」指的就是眾生。這代表什麼？這代表「緣生悲」它所緣的境，是緣著眾生、緣著有情的。相同的，「後二悲時」，在緣法悲以及無緣悲的時候，也提到「眾生猶如動水月」，特別強調眾生，這也表示後面兩種悲心，它所緣的境也是緣著眾生，所以提到「此即顯示同緣有情」。既然三種的大悲都是緣著眾生，為什麼會說三種的大悲，它的「所緣」或者它的「所緣境」不同呢？

以下就更進一步的作了解釋。所謂「緣法悲」並不是只緣著有情。雖藏文的原文沒有「總」這個字，中文為什麼要加「總」這個字？是因為它沒有作任何的區分，它並沒有去區分有情是無常的、還是無自性的，它並沒有作這樣的區分，它是緣著有情的總體，所以中文加「總」這個字應該有這個意思。所以「緣法」的大悲，它並不是僅緣著有情的總相，而是緣著剎那、剎那壞滅的有情。為什麼會生起緣法悲？是因為生起悲心的菩薩、或者生起悲心的這位行者，在生起悲心之前，他先思惟了有情是無常的道理，而策發起心中的悲心，所以這時的「緣法悲」它所緣的境，是剎那壞滅的有情。

若能解有情剎那壞滅，則已遣除常一自主有情之想，故能解定無離蘊異體之有情。爾時便知有情唯是蘊體和合假立。即緣蘊等法上假立之有情，故名緣法。此說無常有情僅是一例，即緣無實主宰之有情，亦是緣法所攝。實緣法上假立有情，而但云「緣法」者，是省略之稱也。¹⁸⁰

若能了解有情是剎那、剎那壞滅，也就是如果能夠了解有情是無常的話，「則已遣除常一自主有情之想」，這地方有提到「常一自主」的有情。某些外道在安立眾生、或是有情的時候，會將有情安立為「常一自主」的有情。所謂的「常」指的就是常態，「一」是單一的，「自主」是指不觀待就能夠形成的。外道的行者，他將「我」或是「有情」的本質，安立為常法、而且是單一的、而且是自主的。但對於自宗而言，自宗在安立「我」或是「有情」的時候，很清楚的會告訴我們，我、有情它的本質是無常的、而且它不是單一的。為什麼不是單一？因為有情有很多的支分，所以從這個角度來描述有情並非單一。而且

¹⁸⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁28-29。

有情也不是自主而形成的，因為有情在形成當下，必須觀待他者才有辦法形成，所以有情無法在自主的狀態下形成。

所以以自宗的角度來說，自宗並不承許「有情」或「我」的狀態是常一自主。如果我們了解有情是無常的，這代表在我們的心中，不會現起認為有情是「常一自主」的這種想法。為什麼不會現起？因為我們已經認定有情是無常的，既然我們認定有情是無常的，就表示我們不會執著有情是常法；如果不執著有情是常法，那有情是「常一自主」的這種感受，自然不會在我們的心中顯現出來。

當我們的心中不會現起，有情是「常一自主」的這種感受時，更進一步的我們能夠了解，有情跟蘊體之間的關係，它是本質相同的、而非本質相異。有情之所以能夠安立出來，是在觀待蘊體的情況下而安立的，這表示「有情」跟「蘊」之間的關係是本質相同的、而不是本質相異的。所以當我們了解有情是無常，進一步的有情是「常一自主」的想法，不會在我們的心中現起時，就能更進一步的去了解，並沒有與蘊體是本質相異的有情。

當我們知道，並沒有與蘊體是本質相異的有情，有情在安立的時候都必須要觀待蘊體，有情之所以能形成，完全是因為在有情的蘊體聚合、和合之後，透由心去假立出來的，它的本質是這樣形成的。這時我們緣著的是什麼樣的有情？我們緣著的是在蘊體等法上面假立出來的有情。所謂的「緣法悲」，這當中的「法」指的是什麼？雖然「緣法悲」它也是緣著眾生，但之所以稱為「緣法悲」，是因為行者在思惟有情是無常的狀態之後，他最終能夠了解有情的本質，是在蘊體等法上假立出來的。所以這當中的「法」是指蘊體等法，只是把這個名字濃縮而稱為「緣法悲」。所以這當中的「法」，最主要強調的是「蘊體等法」，為什麼要強調「蘊體等法」？因為眾生的形成，是在觀待蘊體的情況下而假立出來的，所以提到「**故名緣法**」。

在這個地方提到「無常的有情」或「有情是無常的」，從這個角度來描述「緣法悲」這三個字字面的意思，其實這只是其中的一個例子。從其他的角度，比如說「實主宰」，就是平常我們提到的「獨立、自主、實有」的這種狀態。當我們了解有情的狀態，並非「獨立自主實有」的存在時，我們也能夠了解以上的那些道理。所以透由了解有情並非「獨立自主實有」，我們也可以來解釋「緣法」當中「法」的內涵。所以透由思惟有情是「無常」的道理，我們的心中可以生起緣法悲，相同的，透由思惟有情並非「獨立自主實有」的狀態，也能夠生起緣法悲。

第二種悲心，它所緣的有情具備什麼特色？法上假立的有情。而這個「法」，就像之前所提到的「蘊體等法」，在蘊體等法之上由心假立的有情，實際上它的全名是「緣著法上假立有情的悲心」，但是在描述的時候，我們只說它為緣法悲，是省略之稱，是省略其中的一些字眼而簡稱「緣法悲」。

無緣大悲亦非但緣總有情，乃緣特別所緣，自性本空之有情。所謂無緣者，謂無相執所執之耽¹⁸¹著境，及無諦實。實是緣非實有所差別之有情，而但云「無緣大悲」者，亦是簡略之稱。藏人註疏多謂「第二大悲緣剎那生滅，第三大悲緣無自性。蓋是未解悲心所緣行相之談。」¹⁸²

無緣的大悲，它並非僅緣著有情的總相，也就是它不只緣著有情，而是緣著特別的所緣。「自性本空之有情」，他在生起悲心之前思惟：眾生的狀態看似有自性，但實際上沒有任何自性的道理，而對眾生起悲愍。這當中無緣的緣，它所指的是所緣境，也就是心最主要的一個對境。

「相執」它最主要執著的境是什麼？「相執」在執著法的時候，它認為法是有自性、有諦實的，心完全沈浸在這個境界裡面，所以我們提到「**相執所執之耽著境**」，而這個「境」是存在的嗎？是不存在的。因為相執所執著的對境，是法有自性、有諦實的這一點，但這一點並不存在。提到「無緣」這兩個字，是指無所緣境，沒有相執所執取的所緣境，也就是無諦實的意思。

所以特別強調「無緣」是指，在緣著眾生的時候，並不是只緣著眾生的總相，而是透由思惟無諦實、無自性的道理，而對於眾生所受的苦，心生悲愍，所以這時「無緣悲」它的所緣境，是緣著以無諦實、無自性作差別的有情，而不是眾生的總相。在說明這個大悲的時候，應該是講到緣「無緣大悲」，也就是緣著無自性作差別有情的大悲。但平時我們在敘述的時候，只會提到「無緣大悲」或是「無緣悲」，這也是簡略的一種稱呼方式，它應該稱為「緣無緣的大悲」、或者是「緣著以無自性、無諦實作為差別有情的大悲」。

過去西藏的論師，在他們的論著裡面，多數都會提出以下的論點，「第二大悲」也就是緣法悲，緣法悲它能夠緣著眾生是剎那、剎那壞滅的這個特質，

¹⁸¹ 「耽」有沈浸的意思。

¹⁸² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁29。

更清楚的表達，也就是「緣法悲」它能夠證得有情是無常的；而第三個大悲「無緣悲」，它能夠證得有情是無自性的，這是過去西藏的論師所提出的論點。藏人提出的這個論點是代表他們根本不了解悲心的「所緣」跟「行相」到底為何？

此二大悲皆以欲令有情離苦為行相，若以剎那壞滅與無自性為行相，則一大悲中，應有不同之二所執行相。以是安立彼二義¹⁸³所差別之有情為大悲之所緣，成就此二大悲心者，由先知有情是剎那生滅及無自性，便能現起二差別相，非大悲心直緣彼二也。¹⁸⁴

無論緣法悲或是無緣悲，都是以想要讓有情離苦作為它的行相，也就是他在心中現起一種感受的時候，他是現起希望眾生能夠遠離痛苦的這種感受。但如果認為「緣法悲」，它能夠證得眾生是無常的，而「無緣悲」它能夠證得眾生是無自性的話，這代表「緣法悲」它能夠現起眾生是無常的行相，而「無緣悲」它能夠現起眾生是無自性的行相。所以以西藏論師他們所提出的論點而言，如果「緣法悲」它在緣著眾生的時候，不僅能夠現起希望眾生能夠遠離痛苦的感受，而且能夠證得眾生是無常的話，這代表同一顆心它的境上，顯現出兩種完全不相順的行相、現起兩種完全不相順的感受。一種是希望眾生遠離痛苦，另外一種是看到眾生是無常的。

所以「遠離痛苦」跟「無常」這兩種感受，是完全不同的感受，所以這兩種感受、這兩種行相，不會在同一顆心上產生出來。這代表「緣法悲」它在緣著眾生的時候，它只能夠顯現某一種行相。由於它是大悲，所以在緣眾生之後，會顯現出希望眾生能離苦的行相，既然它顯現出這個行相，就代表它無法顯現出眾生是無常的行相。相同的道理「無緣悲」也是如此，當「無緣悲」透由思惟眾生是無自性的道理之後，而生起希望這樣的眾生，能夠早日離苦的感受時，它是沒有辦法現起眾生是無自性的這一點。如果現起的話，就代表在一種的悲心中，在這種大悲的境界裡面，會同時有兩種不相順的所執行相。

當行者他的心中任運的現起緣法悲、或無緣悲的時候，之所以它的所緣境是以無常作差別的有情、以及以無自性作差別的有情，並不是大悲本身能夠證

¹⁸³ 「二義」指的是無常跟無自性。

¹⁸⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁29-30。

得有情是無常的這一點、或是有情是無自性的這一點，並不是！而是擁有這兩種大悲的行者，在還未生起兩種的大悲之前，透由了解通達有情他的本質是剎那、剎那壞滅的，或是了解有情他的本質是無自性的之後，以這樣的方式所生起的大悲，我們稱為緣法悲或是無緣悲。

所以這跟之前西藏的論師，他們所提出的論點完全不同，西藏的論師認為「緣法悲」它本身就能夠證得有情是無常的。但是自宗在描述的時候，不是以這樣的方式來描述。如果緣法悲本身能夠證得有情是無常的話，同樣的一種心態上，就會有兩種不同的感受現起，所以這是不合理的。

所以自宗在解釋的時候，他所提到的，並不是緣法悲它本身證得有情是無常的，而是擁有緣法悲的這位行者，在還未生起緣法悲之前，他先證得了有情是無常的道理，而現起有情是無常的這種行相，進一步的，透由思惟這個內涵，而對以無常為差別的有情，生起希望他能夠早日離苦的悲心。所以並不是大悲心本身緣著有情是無常的、或是有情是無自性的，而是擁有大悲心的行者，在還未生起大悲之前，透由證得有情是無常以及無自性的道理之後，而進一步的策發心中的大悲。

本論釋論皆說，後二大悲緣上述差別相所別之有情；第一大悲則非緣彼所差別者，僅緣總相有情，依此說名緣有情大悲。以是應知或說第一大悲要緣常一自主之有情者，所說非理。¹⁸⁵

在《入中論》或是《入中論自釋》裡面都有提到，緣法悲以及無緣悲這兩種悲心的所緣，是緣著無常跟無自性的差別所安立的這種有情；第一種大悲「緣生悲」，他在緣著眾生的時候，他只有緣著眾生的總相，而並沒有去分別它是無常的、還是無自性的。也就是擁有緣生悲的行者，他在生起大悲的時候，並不是從有情是無常的、或是無自性的角度來生起大悲的，「**僅緣總相有情**」。為什麼要特別加「僅」這個字？就表示這種悲心，在緣著有情的時候，他並沒有以無常或無自性來作區分，它只緣著有情的總相，所以他的全名應該稱為「僅緣有情的大悲」，但簡稱為「緣有情悲」，或是「緣生悲」。

¹⁸⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁30。

過去西藏的論師提出了另外一種看法，他們提到在「緣生悲」的這個階段，它所緣的眾生，是要緣著常一自主的有情，為什麼西藏論師會提出這樣的看法？是因為在「緣法悲」的時候，我們有提到行者要從了解眾生是無常的角度來生起悲心。所以有些論師他認為，在第一大悲「緣生悲」的階段，行者並沒有證得有情是無常的，由於他沒有證得有情是無常的，所以他推論在這個階段，行者在緣著眾生的時候，一定要顯現出眾生是常一自主的這種特質，因為他沒有證得無常的道理。這樣的論點並不合理。

以未得無我見者之大悲，多有僅緣有情總相者；即得共同人無我¹⁸⁶及真理見¹⁸⁷者之大悲，亦多有未緣差別相所別之有情。喻如能遣瓶上常執已達無常者，非凡緣瓶心皆緣無常所別之瓶。即未達瓶無常者，亦非緣瓶皆緣常相所差別之瓶也。此三大悲隨緣某一所緣，皆以救拔一切有情出苦為相，故與二乘之悲心有大差別。¹⁸⁸

簡單來說，不管你有沒有獲得無我的正見，不管你有沒有證得無常的內涵，你有沒有證得無我的道理，你的心中都可以生起緣生悲，都可以生起「僅緣有情總相」的大悲。

所以西藏的論師，他們提出的論點是，在證得無常之後，他所生的大悲就不是緣生悲，只有緣法悲。而在證得無常之前，他所生起的悲心是緣生悲，而這樣的緣生悲，必須要能夠緣著眾生是常一自主的特色，因為他在這個階段並沒有證得無常。

所以自宗在反駁這個論點的時候，他提出的見解是，無論行者他有沒有證得無常、有沒有證得粗分的無我、甚至有沒有證得真實義(也就是空性的道理)，他的心中都可以生起僅緣有情的大悲。也就是即便他有證得空性也好、沒證得空性也好，他在緣著眾生的時候，他還是可以只緣著眾生的總相，而不需要從

¹⁸⁶ 「共同人無我」，這個「共」字它是指，在四部宗義當中，經部、唯識、自續、應成這四個派別都承許的一個無我，這種無我是獨立自主的實有空。以應成的角度而言，它是粗分的無我，並不是細分的無我。所以這樣的無我，它是共同的無我，也就是經部、唯識、自續、應成都承許的一種無我。

¹⁸⁷ 「真理見」證得無自性的的真理見解。

¹⁸⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁30。

無自性的角度去緣著眾生。無論他的心中有沒有生起無我、或是無常的見解，他都能夠生起僅緣有情總相的大悲。

下面就作了一個簡單的譬喻。如果有人能夠破除執瓶為常的耽著境，也就是瓶子它本身是無常的，所以執著瓶子為常法的常執，它的耽著境是不存在的。為什麼？因為他執著瓶子是常態，而瓶子是常態這一點是不存在的，所以這一點是可以破除的。所以當破除了執瓶為常的耽著境之後，就表示這個人，他能夠通達瓶子是無常的。而對於了解瓶子是無常的這個人來說，「非」這個字先放在旁邊，「凡緣瓶心皆緣無常所別之瓶」，凡是，只要我們看到瓶子的時候，都要緣著是以無常去作區分的瓶子，需不需要這樣？不需要，所以提到了「非」這個字。雖然這個人，他在破除了瓶子是常法的這一點，已經通達了瓶子是無常的內涵，但是不是代表這個人他在看到瓶子的時候，都要現起瓶子是無常的，或是以無常的角度來區分這個瓶子，並不用！他還是可以看到瓶子的總相，而不需要從無常的角度去作區分。

有些人就像我們，我們不了解瓶子是無常，或是我們沒有辦法通達瓶子是無常的。雖然我們現今還無法通達瓶子是無常的道理，但是不是代表，我們在看到瓶子的時候，都要現起瓶子它是常態法，都要現起瓶子它是以常法的角度來區分的呢？不見得。我們還是可以緣著瓶子的總相。所以從這個譬喻裡面去思惟，就可以知道，自宗是用什麼樣的方式來破斥他宗的。所以簡單的來說，無論你有沒有通達瓶子是無常的道理，你通達也好、你沒有通達也好，你在看到瓶子的時候，都還是能夠看到瓶子的總相，而不見得要從「常」跟「無常」的角度來區分。

在這裡所提到的三種大悲，無論它的所緣境為何？它在緣著屬於它自己的所緣境之後，雖然它的所緣境不同，但它在心中所現起的感受，都是希望能夠救拔一切有情跳脫痛苦的這種感受，所以這種感受相較於聲聞、獨覺的悲心，這兩者的差距非常的懸殊。聲聞獨覺行者的的心中，雖然能夠生起四無量當中的悲無量，但他有沒有辦法生起我們這個地方所強調的大悲心？並沒有辦法。因為他在緣著眾生的時候，他並沒有辦法現起「想要救拔一切有情跳脫痛苦」的這種感受。所以我們這個地方所強調的大悲，跟二乘行者心中的悲無量，有非常懸殊的差距。

若已發起諸大悲心，便能引大菩提心—我為利益一切有情，願當成佛。

禮供文中所讚之大悲，雖以最初大悲為主。但菩薩身中餘¹⁸⁹大悲心，亦是所讚。故此處《釋論》中說發大悲心之菩薩，亦不相違。¹⁹⁰

當發起大悲心之後，進一步的就能策發大菩提心。大菩提心是「我為利益一切有情，願當成佛。」在《入中論》的禮讚文裡面所強調的大悲，是行者還未進入大乘道之前的這種大悲為主。但是間接的，它也讚歎了菩薩心中的大悲。所以這樣的大悲也是禮讚文當中所禮敬的對象。所以在《釋論》裡面有提到，發起大悲心的菩薩，雖然禮讚文最主要禮讚的大悲，是還未入大乘道、還沒成為菩薩的行者心中的大悲，但是在《釋論》裡面有提到，發大悲心的菩薩的這些詞，其實這並不相違，因為它間接的是禮讚了菩薩心中的大悲心。

若爾，最初入道菩薩正因之大悲中，為有三種大悲耶？實有二種。大乘種姓隨法行者¹⁹¹，彼先尋求實性正見，善加抉擇勝義之理，次乃緣有情發大悲心。依大悲故發菩提心學菩薩行能仁禁戒。若大乘種姓隨信行者¹⁹²則無，彼不能先達真理。待發心已，方能求真理正見及學菩薩行。如《中觀莊嚴論》云：「先求真理智，勝解勝義已，緣惡見世間，遍發大悲心。精勤利眾生，增長菩提心，受能仁禁戒，悲慧所莊嚴。諸隨信行者，發大菩提心，受能仁禁戒，次勤求真智。」¹⁹³

有人提出了一個問題，在之前我們有提到菩薩的三因，這當中的「菩薩」是指最初進入大乘道的菩薩，菩薩的三因當中的大悲裡面，是不是都包含了三種大悲呢？「實有二種」。如果是利根的大乘種姓者，他是如何修學佛道的？在還未生起大悲之前，他會先去探討無自性、空性的道理，他會先尋求證得真實性的正見，他會很仔細的去分析諸法無自性的內涵，在生起空正見之後，在獲得、證得實性的正見之後，才進一步的生起大悲。依著大悲心而發起菩提心、

¹⁸⁹ 「餘」，就是相較於最初的大悲，它是另外一者的意思。

¹⁹⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁31。

¹⁹¹ 「隨法行者」指的就是利根的行者。

¹⁹² 「隨信行者」指的就是鈍根的行者。

¹⁹³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁31-32。

修學菩薩行、並且持守菩薩的律儀。在還沒有進入大乘道之前，對於利根的大乘種姓者來說，他所生起的大悲包含了這三種的大悲，也就是緣生悲、緣法悲以及無緣悲。因為他本身是先證得空性的道理之後，才生起悲心，所以他能夠生起「無緣悲」。

對於鈍根的大乘種姓者來說，對他而言，他無法在生起大悲之前，先了解無自性的道理，他必須在生起大悲之後，甚至是在生起菩提心之後，在修學六度的階段，才會了解空性的內涵。這個「先」是指，在還沒生起大悲心之前，他無法先通達真實性的道理。在發心之後，才能求得真實性的道理，才能夠證得真實性的正見，並且學菩薩行。所以在這個地方簡單分為，利根行者的修學方式以及鈍根行者的修學方式。

而這兩者的差距有什麼依據？如《中觀莊嚴論》所說對於利根的大乘種姓者來說，他先追求的是真理，也就是無自性的道理。當他了解勝義諦的內涵之後，當他看到充滿惡見的世間有情，他就會發起非常強大的悲心，在生起大悲心之後，更進一步的，想要去利益一切有情，而生起菩提心，並且持菩薩戒，而在修學菩提道、修學六度的過程中，是以慈悲、智慧來作莊嚴。相反的，鈍根的大乘行者，他是在發起菩提心，並且受持菩薩戒之後，他才會精勤的去追求證得真理的智慧。

第四節本章小結

首先清楚說明「入中論」當中的「中」，以最簡單的方式來解釋的話，就是《根本慧論》。不能將「入中論」的「中」解釋成《根本慧論》以外的其他中觀論著、或者是中觀的一些義涵來作解釋。

《入中論》當中的「入」，是從甚深以及廣大這兩種角度來介紹的。甚深的角度是指，《入中論》在解釋《根本慧論》的內涵時，它解釋的方式不共於中觀自續派，而且是在破斥唯識宗的見解下，而解釋《根本慧論》的義涵。而從廣大的角度來解釋的話是指，《根本慧論》裡面並沒有清楚地闡釋屬於廣大的大乘法，而《入中論》裡將這些不足的部分補充了進去，所以提到從這兩種門而進入《根本慧論》。從中也理解到《入中論》與《根本慧論》最不共的特色是，《入中論》有廣破唯識宗，而《根本慧論》沒有。《入中論》裡面有補充廣大的

的內涵，將凡夫地的三法、以及有學的十地、果地，尤其是在第五地以及第六當中，依次的講述了屬於靜慮的奢摩他、以及屬於般若的毗鉢舍那的內涵，這些內涵在《根本慧論》裡面都沒有講述到，所以《入中論》將這些內涵補充進去了。宗喀巴認為這樣才是正確的。

接下來說明月稱為什麼要禮讚大悲，這是與其他論典最不共的特色。月稱論師認為應該先禮讚諸佛「最初勝因」，也就是成佛最初、最圓滿的因緣，就是大悲心。從總體來看，佛宣說正法，能夠讓行者成為聲聞、獨覺、菩薩，最終成就佛果，而成佛最主要的因緣是大悲，所以大悲像是聲聞、獨覺、菩薩、以及佛的母親，他能夠讓這四種不同的行者誕生出來。

菩薩最主要的因有三個：大悲心、菩提心、無二慧。其中大悲心又是菩提心與無二慧的因。這三個是成辦諸菩薩佛子的主因，也是凡夫地三法。透過以上的理解之後，更可以了解到一位行者從凡夫位至菩薩有學無學位，最終成就佛果位，皆因為有大悲心的攝持下方能進行。所以大悲心在大乘道初、中、後都很重要。所有大乘道的功德、所有大乘道的法類，它都是源自於大悲心，所以大悲心是一切佛法的種子，它是大乘道的根本。這也是月稱為何要在造論開始先禮讚大悲的最主要原因。

大悲心又分成三種緣生悲、緣法悲、無緣悲。區分這三種的大悲時，並不是以行相來區分，而是從所緣境來作區分。在進入大乘道之前，對於利根的大乘種姓者來說，他所生起的大悲包含了這三種的大悲，也就是「緣生悲」、「緣法悲」以及「無緣悲」。因為他本身是先證得空性的道理之後，才生起悲心，所以他能夠生起「無緣悲」。相反的，鈍根的大乘行者，他是在發起菩提心，並且受持菩薩戒之後，他才會精勤的去追求證得真理的智慧。所以此行者初發業時可能僅僅生起「緣生悲」、「緣法悲」或一或二，無法生起「無緣悲」。

這三種大悲，無論它的所緣境為何？它在緣著屬於它自己的所緣境之後，在心中的所現起的感受，都是希望能夠救拔一切有情跳脫痛苦的這種感受，而聲聞獨覺行者的心中，雖然能夠生起四無量當中的悲無量，但他沒有辦法生起大乘道所強調的大悲心？因為他在緣著眾生的時候，他並沒有辦法現起「想要救拔一切有情跳脫痛苦」的這種感受。因此二乘行者心中的悲無量與大乘行者的悲心，有非常懸殊的差距。

三種大悲的所緣行相之差別如下：

（以《釋論》與「藏人註疏」所緣行相之差別圖。）

表格 三-4 《釋論》與「藏人註疏」所緣行相之差別

		緣生悲	緣法悲	無緣悲
所緣境	釋論	總體有情 緣此眾生而興大悲者	無常之有情 剎那無常所差別之有情	自性空之有情 自性本空之有情
	藏人註疏	眾生	無常	自性空
行相	釋論	欲令有情離苦		
	藏人註疏		剎那相	無自性相

如何修習大悲心？在修學悲心之前，我們要先在自身上透由思惟自身的苦，而進一步的去思惟他人所受的苦，才有辦法生起大悲。

月稱造《入中論》的主要目的又可以分為暫時跟究竟。暫時的目的是希望透由了解《入中論》的文義，如法修行之後，進一步在心中生起資糧道、加行道、見道、修道這四種道。究竟的目的指，透由修學四道，最終成就佛果。如果想要成辦主要的目的，必須先聞思這部論典。

第四章《密意疏》之初地內涵

第一節 總體說明大乘修學的道次第

若謂此論隨順龍猛抉擇菩薩甚深廣大之道，則龍猛宗於趣入佛地之道次第如何許耶？曰：應先以聞思力抉擇第二尊佛龍猛菩薩等宗義，於修行之真實道獲大信解，不為諸餘似道所引。若於諸大開轍論師之論典專精研習，而於修道之理心無定解，僅作聞思，則彼聞思未見扼要。雖於大乘多施劬勞，終難得真實之果。故於修道之次第，當勤求了知。¹⁹⁴

有人提問，如果《入中論》是隨順著龍樹論師所抉擇的甚深廣大之道，而闡釋大乘道的內涵，那麼龍樹的自宗，對於趣入佛地的道次第是如何承許的呢？也就是龍樹他本身，是如何認定所謂的五道十地的內涵？對於這個問題，宗喀巴在還未回答問題之前，先作了以下的教誡。說：我們之所以要學習世間第二尊佛龍樹論師所寫的這些論典，目的是我們希望對於修行所經過的這些正確道路，內心生起強大的信解，而不會被相似、但錯誤的道路所影響。

如果對於諸大車軌，例如龍樹、無著等大論師所造的論典，我們花了很長的時間，很專注的在研習，但是對於真正的修道之理，內心中無法獲得定解，只是作聞思的話，這樣的聞思是無法掌握修道的心要，以這樣的方式來修學佛道，即便花再多的時間、再多的心力，最終還是難以獲得其中的心要。所以在還未修道之前，我們必須先了解修道的次第為何？而在心中生起定解，進一步努力實踐。

筆者認為這一段話要提醒我們什麼呢？我們要對正確的修道次第要有所信解。再者，我們會花了很長的時間很專注的在研習大乘經典，把經典當做學問般的研究，很努力的聞思，卻只有停留在聞思階段，而忘記要拿此所學與身心結合去做看看，這是難以獲得經中的心要。宗喀巴的教誡，在《廣論》的禮讚文中說「今勤瑜伽多寡聞，廣聞不善於修要，觀視佛語多片眼，復乏理辨教

¹⁹⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁33。

義力。」¹⁹⁵現在的修行者雖然精進，但是對於正法，大多數都見聞不廣。那些即使稱得上見廣識多的修行者，卻又不擅長修學要領。對於經藏所載道理大多數修行者都無法全面理解。又對佛法的旨趣缺乏以正理分析教義的能力。雖是指出當時藏地修學佛法的相狀，現今的我們，在看到這段話時也要有所警惕，我們是否也是一樣呢？（學的是一套，做的又是另一回事呢！）

接下來是宗喀巴對於龍樹菩薩所寫的論著的看法以及我們可以站在巨人的肩膀來體會，宗喀巴如何從各大祖師的經論中看出成佛之道的架構。

龍猛菩薩說道之一分者多，說道之全體謂依深廣二分者，現有三論。¹⁹⁶

龍樹論師的著作非常多，但多數都只強調道的某一部分，並沒有強調整體的深廣道次。但如果仔細去研閱的話，可以發現龍樹論師所造的三部論裡面，它不僅提到了甚深、也提到了廣行的內涵，以下以最簡單的方式來介紹這三部論的內容。

一、《寶鬘論》：「本¹⁹⁷謂菩提心」及「大悲為前導」等，前已引訖。論中又云：「菩薩諸功德，今當略宣說，謂施戒忍進，靜慮慧悲等，施謂捨自利，尸羅則利他，忍辱離瞋恚，精進長白法，靜慮專¹⁹⁸無染¹⁹⁹，慧抉擇實義，悲於諸眾生，一味大悲慧。施富戒安樂，忍悅²⁰⁰進有威，禪靜慧解脫，悲修一切利。無餘修此七，同時渡彼岸，得不思議智，世間依怙尊。」

²⁰¹

¹⁹⁵ 宗喀巴著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》，頁 1。

¹⁹⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016 年)，頁 33。

¹⁹⁷ 「本」指的是根本的意思。

¹⁹⁸ 「專」指的是一心專注。

¹⁹⁹ 「染」指的是煩惱。

²⁰⁰ 「悅」，在藏文當中是外貌莊嚴的意思。

²⁰¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016 年)，頁 34。

三部論典當中，第一部是提到《寶鬘論》。在前面有提到，「若自於世間，欲得大菩提，本謂菩提心」以及「若大乘經說，大悲為前導」的這些內涵。菩薩的功德，以最簡單的方式作介紹的話，是提到了布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、智慧、大悲。將自身所擁有無論是身體、資財、善根，都布施、施捨給其他的有情，稱為布施。透由持戒能利益到其他的眾生，哪怕只是持守一條斷殺的戒，透由斷除殺生的行為，就能利益到非常多的眾生；相同的，我們所持守的戒，是斷除偷盜的戒，也可以利益到他人。忍辱離瞋恚這一點顯而易見。

在修學佛道時，如果想要讓資糧、善業不斷的增長，在修學的期間就要格外的精進。透由修學靜慮，能夠讓我們的心保持專注，而這樣的一種專注，如果持續的提升，當我們獲得初禪的根本定時，它能夠去除欲界粗分的煩惱，而進一步得到了上上位的根本定時，就能夠去除下下位的粗分煩惱。透由智慧能夠了知真實義的內涵，這當中包含了四諦十六行相等內涵。而悲是在面對一切有情的當下，他是不分親敵，都希望眾生都能夠離苦的悲心，而大乘的悲還必須包含智慧所攝持。以上是提到了六度的本質。

接下來**修學六度的利益**。「施富」，透由布施能夠獲得財富，以我們今生所獲得的財富而言，它是過去生透由修學布施而感得的果報。「戒安樂」，透由持戒來生能夠投生善趣、得到快樂，無論想要獲得增上生或決定勝，最主要的因都在於持戒，所以透由持戒來生能夠讓我們投生善趣。我們之所以要學法，目標是希望來生比今生更好，不是為了獲得今生的安樂而學法，如果只是為了追求今生的安樂，不見得要學習佛法，所以學習佛法的動機，是為了追求來生的安樂。如果我們想追求的是來生的安樂，那投生善趣是先決的條件，而能否投生善趣的關鍵，就在於我們能否持戒。所以透由持戒能夠投生善趣，進一步獲得快樂。

「忍悅」，透由修學忍辱能夠感得外貌莊嚴的果報。透由精進能夠感得我們投生為人、或者是天人的時候，會比其他的人跟天人都還要來得有威嚴。透由修禪能夠讓我們心中粗分的煩惱減少，而讓心保持平靜。透由修學智慧了解四諦十六行相的道理後，我們能夠知道諸法無我的內涵，進一步去除心中的我執，而獲得究竟的解脫。而透由修學悲心，我們能夠成辦一切的利益。在修學大乘道的時候，以上所提到的這七種善法，從布施到大悲，這七種法類都要遍取。我們不只每一種善法都要修學，而且在修的時候是要互相配合著來修學。以這樣的方式來修學，最終才能夠渡脫生死輪迴的彼岸。渡脫了生死的彼岸，我們能夠獲得不可思議的智慧，證得世間的依怙，也就是佛陀的果位。

此即說六度與勝利，以大悲為助伴來修學六度，皆應修學。論中又說，諸行以菩提心為前導，及由諸行進趣菩薩十地等²⁰²

宗喀巴在這段做一結論。以上最主要提到的是六度以及修學六度所能獲得利益，在修學六度的過程中，要以大悲作為攝持，皆應修學。在修學菩薩行之前，行者要先發起菩提心，以菩提心作為前導來修學菩薩行。並且透由發心行持菩薩行，而進入菩薩的五道十地。

二、《法界讚》：說皈依，次發菩提心，修習十度增長界性²⁰³及十地等。此即道體之攝頌。²⁰⁴

第二部論是提到《法界讚》，這部論典裡面提到了要先皈依，之後發起菩提心，透由修學十度讓我們心中的佛性不斷的增長，以及十地的內涵。這是以簡略的方式來告訴我們整個道體的大綱。

三、《集經論》：廣釋彼時，復說暇滿難得，聖教難信，發菩提心尤為難能。又謂普於一切有情發大悲心甚不易。其能斷除毀傷菩薩、輕蔑菩薩、諸魔事業、謗正法等障，則為尤難。此論所說雖較前二論為明顯，然修道之次第猶難了知。²⁰⁵

《集經論》在介紹的時候，以比較廣泛的方式介紹了以下的內涵。想要得到暇滿身，並且進一步對聖教生起信心是不容易的一件事，所以平時當我們想到，自己獲得了暇滿身，並且多少能夠對聖教生起信心時，內心應該感到歡喜。不只暇滿難得、聖教難信，發菩提心尤為難能，想要發起菩提心非常的困難。

²⁰² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁34。

²⁰³ 「界性」指的就是佛性。

²⁰⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁34。

²⁰⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁35。

所以即便我們心中，一時還無法生起真實的菩提心，但至少透由思惟能夠生起造作的菩提心，當我們想到這一點時，內心也應該感到歡喜。想要在面對一切有情的當下發起大悲心，也不是一件容易的事情。

相較於前面所我們所提到的那些內涵，想要斷除毀傷菩薩、輕蔑菩薩、以及斷除四十六種的魔事業、謗正法等行為，更為困難。所以相較於前者，要斷除後面的這些阻礙更是困難。在《集經論》裡面所說的這些內容，較於《寶鬘論》以及《法界讚》它更清楚一些。但是從這當中，能否清楚的知道整個五道十地修學的內涵呢？並不容易。

筆者總結以上三論所說內容，宗喀巴說由此三論似乎難看出整個五道十地修學的內涵。

表格 四-1 《寶鬘論》、《法界讚》、《集經論》五道十地修學的內涵

	內容
《寶鬘論》	菩提心為根本、大悲為前導、菩薩的六度與勝利。無餘修此七，同時渡彼岸，得不思議智，世間依怙尊。
《法界讚》	先皈依，之後發起菩提心，透由修學十度讓我們心中的佛性不斷的增長，以及十地的內涵。
《集經論》	暇滿難得，聖教難信，發菩提心尤為難能。又謂普於一切有情發大悲心甚不易。其能斷除毀傷菩薩、輕蔑菩薩、諸魔事業、謗正法等障，則為尤難。

受持此宗之靜天論師²⁰⁶，造《集學》、《入行》二論。尤以《集學論》所說，顯而且廣。彼謂先思暇滿難得，於現生中取堅攝義。次修淨信，尤應思惟大乘功德生堅固信，發願菩提心，次受行菩提心之律儀。次緣自身、資財、善根，總修惠施、守護、清淨、增長等。²⁰⁷

²⁰⁶ 「靜天」就是寂天論師。

²⁰⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一

寂天論師造了《集學論》以及《入行論》這兩部論。這兩部論當中，《集學論》最主要是在解釋《集經論》的內容，並且他是將《集經論》的內容，清楚、詳細的作介紹。

首先是要思惟「暇滿義大難得」的道理，也就是透由「暇滿」能夠成辦許多有意義的事情，而如此義大的暇身，它具備了十八種不同的條件。由於它有十八種不同的條件，在這之前我們要成辦十八種因，所以對每個人來說，想要得到暇身是不容易的一件事，並不是所有的人都有獲得暇滿的人身。暇滿的人身，它必須具備八種的「閒暇」以及十種的「圓滿」這十八種條件，所以想要得到暇滿人身，就必須要分別成辦十八種因緣，所以一開始要先思惟「暇滿義大難得」的道理。並且在思惟暇滿的道理之後，進一步的要思惟：希望在今生透由暇身，能夠攝取心要，也就是要思惟攝取心要所產生的利益。

進一步的修學信心，而在眾多的信心當中，透由思惟大乘五道十地的功德，而對大乘道生起堅固、不退轉的信心，在這之後依次的發起願心（菩提心）、行心，受持菩薩律儀。對於大乘的菩薩來說，應該要布施、守護、清淨、增長身體、資財、善根這三法。

簡單來說，就是要對這三者來修學施、護、淨、長這四法。而這當中以身體來說，我們要修學將來能夠「布施」身體的捨心。並且要好好「守護」自己的身體，像有些人遇到了困難就會想要自殺，這時就表示他無法守護好自己的身體，或是暴飲、暴食，抽煙、喝酒，這些都會影響到自己的身體，對於修法的行者而言，要好好守護自己的身體。「清淨」，既然我們已經得到了這樣的身軀，就不應該藉由難得的人身來造作惡行，要設法讓自己的三門保持清淨。「增長」是指，透由此身繼續成辦增上生的因，而讓自己的來生能夠再次的獲得增上生。所以這個地方有提到，要對身體、資財、善根這三者，來修學布施、守護、清淨、增長四法。

又《四百論》亦說甚深廣大之道體，《中觀心論》、《中觀莊嚴論》、《中觀修次第》三論等，略說道體亦復相同。故住持龍猛宗之諸大論師，所說

之道體皆相同也。初修業者於此等法易生定解之方便，然燈智於《菩提道次第論》中，已顯了宣說，如彼應知。²⁰⁸

在《四百論》裡面也提到甚深、廣大的內涵，不僅如此，在清辨論師所造的《中觀心論》、靜命論師所造的《中觀莊嚴論》、以及蓮花戒論師所造的《中觀修次第》三論裡面，所說的道體大部分都是相同的。所以過去的傳承祖師，只要是以龍樹的自宗為主的這些論師所傳下來的道體——也就是成佛之道的架構，基本上都是相同的。

對初學者來說，由於一開始修學佛道時，他並不清楚成佛之道的內涵，所以精通二大車軌之中的阿底峽尊者，到了藏地造了《菩提道炬論》，已經很清楚的說明了用什麼樣的方式來修學成佛之道，應該去了解。

筆者有略讀了宗喀巴造的《菩提道次第廣論》以及《菩提道次第略論》，這幾部論裡面都清楚的告訴我們，對一個凡夫而言，要用什麼樣的方式來修學成佛之道，所以想要了解這一部分的內涵，可以研閱這幾部論典。對於我們修行要走的路要圓滿完整的認識了才不至於走偏走反了，或是繞遠路，白白浪費了這一期的生命。

²⁰⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁35-36。

表格 四-2 各論的成佛之道

論著	作者	成佛之道
《集學論》	寂天論師	思暇滿難得於現生中取堅攝義→次思惟大乘功德生堅固信→發願菩提心→受菩薩戒→緣自身、資財、善根，總修惠施、守護、清淨、增長等。
《四百論》	聖天論師	以龍樹的自宗為主的這些論師所傳下來的道體基本上都是相同的。。
《中觀心論》	清辨論師	
《中觀莊嚴論》	靜命論師	
《中觀修次第》	蓮花戒論師	
《菩提道炬論》	阿底峽尊者	清楚的說明用什麼樣的方式來修學成佛之道
《廣論》、《略論》	宗喀巴	對一個凡夫，要用什麼樣的方式來修學成佛之道有整體的說明。

別釋異生地²⁰⁹

若此論中抉擇菩薩甚深廣大二道、及彼果者。則於菩薩道極關重要之異生地諸道次第，應於禮敬後宣說。今未說彼而即說聖地何耶？答：已於禮敬時說。前明修三種因乃成菩薩，即是顯示欲入大乘者須先修彼三法，故此處不復宣說。有彼三法非僅道前須修，即成菩薩亦應修習。其不依二邊之智尤為諸行之上首。以彼為例，則施等餘行亦皆須學。²¹⁰

如果《入中論》裡面，最主要闡釋的是菩薩的甚深、廣大二道，以及藉由修學二道所能夠獲得的佛果的話，對於菩薩道極為重要的異生地諸道次第，也就是在凡夫的階位時所應修學的道次，這個部分應該是極關重要的，照理來說，這個部分的內涵，應該是在禮讚文之後緊接著介紹。但是在《入中論》的禮讚文之後，並沒有特別描述凡夫地的內涵，而就是緊接著告訴我們初地的菩薩有

²⁰⁹ 異生地：凡夫地。

²¹⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁36。

哪些功德？那為什麼在《入中論》的禮讚文之後，要直接的說明聖者的十地呢？為什麼沒有先介紹凡夫地呢？

自宗在回答的時候是提到：凡夫地的道次，在禮讚文的時候已經說過了，所以在禮讚文之後沒有再特別強調。原因是在禮讚文的部分有清楚的說明，透由修學大悲心、菩提心、無二慧三種因，能夠成就一位菩薩。這代表什麼？這代表如果我們想要進入大乘道、成為菩薩的話，必須要先修學這三種法類。

而之前所強調的這三種法，並不是只在進入大乘道之前才需要修學，而是在成為菩薩之後也應該修習。三法當中以大悲心而言，大悲心在初、中、後三個階段都非常重要；菩提心無論是在進入道之前、或者是入道之後也都要修學；而無二慧就是空正見，在修學大乘道的期間，由於要累積圓滿的智慧資糧，所以空正見也是不可或缺的關鍵。所以這三法，不僅是行者在還未進入大乘道之前必須修學，即使成為了菩薩也應該持續修學這三法。

而在眾多的菩薩行裡面，遠離常斷二邊的空正見，為諸多菩薩行的最主要、最重要，以此作為例子，以修學遠離二邊的無二慧作為例子，其餘的像布施等其他的菩薩行，也應該用這種方式來修學。

如集經論云：「菩薩若無善巧方便，不應修學甚深法性。以方便智慧雙運，乃是菩薩正行。」此說當學二種資糧雙運之道。僅有智慧或方便一分，不應知足。若全無殊勝方便智慧，僅修心一境性，尤不可恃。²¹¹

宗喀巴以上所提出的論點，它的依據是龍樹論師所造的《集經論》。在《集經論》裡面有提到：如果菩薩在修學大乘道的期間，他忘失了慈悲心及菩提心等善巧方便的法門，這時他不應修學甚深空性的道理。因為對大乘的菩薩來說，在修學大乘道的期間，應該是以結合「方便」以及「智慧」這兩種道次的方式來修學大乘道，以這樣的方式來修學才是菩薩的正行。

在修學大乘道的時候，不應該只有智慧、或是只有方便一分為滿足。很多人在學法的時候，認為只要強調專修慈悲心、菩提心，這樣就足夠了，至於所謂空性的道理，暫時不需要修學；相反的，有些人著重聞思，他覺得證悟空性是非常重要的，而在此同時忘失了修學慈悲心及菩提心等內涵。另外一種修學

²¹¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁37。

方式，在修的過程中，只強調一心專注的禪定，並且在修的同時，沒有任何方便、智慧作為攝持的話，這樣的修行方式是完全不可信賴的。

像過去在藏地，有所謂的中國和尚所傳播的一種邪見，也就是「心不要有任何的作意，什麼事都不要去想，讓心保持專注」，認為以這樣的方式最終就能夠成佛。但其實這並不是最究竟的修行，因為這樣的修行並不是在方便及智慧攝持的情況下，讓心保持專注的，而只是讓心處在一種完全不思惟的狀態下去修行。對於這一點，過去蓮花戒論師也曾經和這些中國的和尚們，正面的作辯論，而擊敗了當時中國的那些和尚。

未知觀察真義正理所破之界限而妄破一切者，現世大有其人。誤以一切分別皆是實執。謂：「一切名言安立皆唯就他而立，佛果唯有智慧空之真如法身，佛色身是所化相續中攝。」若爾，則以教理成立聲聞獨覺從諸佛生，諸佛從菩薩生等，一切皆非《入中論》之自宗。彼謂「修三法成菩薩，亦非中觀師自宗，唯就他而立。」²¹²

有些人他並沒有清楚的了解，透由觀察無自性、觀察空性的正理所要破除的所破它的界限為何？如果無法清楚的認識正理的所破，也就是沒有辦法清楚的了解有無自性的差別，當破除一法的自性時，連帶就會破除這一法。這時他們會提出什麼樣的見解？他們會認為只要一法是存在的，這一法的自性就同時存在，當有分別心在執取這一法的當下，這種分別心也會執著這一法是有自性的。所以當透由心去執著瓶的時候，也會執著瓶是有自性的，心執著我的時候，也會執著我是有自性的，所以他們認為一切的分別心都是實執。

所以對他們來說，由於瓶的自性是不存在的，所以在破除瓶是有自性的當下，瓶子也需要破除；如同瓶的自性是不存在的，瓶子也是不存在的，所以一切的世間法都是不存在的。如果一切的世間法是不存在的，為什麼在我們的眼前，會有這麼多的世間法呈現？他會提出，這一切的顯現，完全是我們心中錯亂的認知所投射出來的，他會認為這一切並不存在。

進一步的，他宗認為所有的分別心，在執境的當下，不僅執著境、而且它執著境是有自性的，所以他們認為心在緣境的同時，也會緣著境是有自性的。

²¹² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁37。

既然佛已經斷除了一切錯亂的認知，就表示祂並沒有執著境是有自性的這種心態，這時祂的狀態是完全沒有心的，所以祂是完全沒有智慧的狀態。我們平常提到「法身」的時候，會將法身分為「智慧法身」以及「自性法身」這兩種；但對他宗而言，他宗認為行者透由修學大乘道，最終成就佛果的那一瞬間，祂的心續是完全沒有智慧的，所以提到「空無智慧」。所以他所安立的法身，是空無智慧的真如法身，也就是只有自性法身的這個部分，而沒有智慧法身。

這時會有人提出質疑：如果佛沒有智慧的話，那兩千五百多年前，佛誕生在印度，並且為眾生講經說法，而且在講經現場有很多所化機他是能夠看到佛陀的，為什麼說佛是沒有智慧、是沒有想法的呢？這時他們就會提出，他們所認為的，也就是佛的色身之所以會在眾生的面前呈現出來，這完全也都是眾生的心所投射出來的，事實上佛的色身是不存在的。

如果他宗很堅持他的看法的話，在之前我們透由教理，所謂的「教」是指經教，這當中的教理以《寶積經》為例，在《寶積經》裡面有提到「諸佛是從菩薩生」，並且透由正理，藉由「近取因」以及「俱有緣」的兩種角度，來證明佛是從菩薩而生的，並且也有提到「聲聞、獨覺是從佛而生」的內涵。從自宗的角度而言，他反駁他宗：如果你認為一切的世俗法都是不存在的，它只不過是眾生心中錯亂知的顯現，而且佛並沒有色身、佛沒有智慧的話，那在之前《入中論》所提到的這些內涵，就完全被你否定了。他宗提出了以上的論點之後，最終他必須承許：所謂的修學三法才能夠成為菩薩的這個論點，也不是中觀師的自宗，這全部都是眾生錯亂的認知，所顯現而安立的。

總之，凡自宗所應修之道，悉皆毀謗。與論說自性本空之有情，有六法如水車流轉生死等，悉成矛盾。應知彼等始從禮供乃至論終，皆是倒說也。²¹³

所以對一個行者來說，他所要修學的道次，對他宗而言他完全都不承認。並且在論典裡面也有提到「自性本空之有情」，這在強調三種悲心的時候，有特別提到「自性本空的有情」。所謂的「自性本空」，簡單來說就是無自性，它的形成並不是由自方所形成的。如果一法它是由自方所形成的，它的自性是成立

²¹³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁37。

的話，這代表它的形成，不需要觀待因緣、也不需要觀待施設處，簡單來說它的形成，是在不需要觀待他者的情況下獨立形成的；而有情並不是以這樣的方式形成出來的，所以我們說自性本空的有情。提到「有情」，在前面有透由到井中打水作為譬喻，而將有情流轉生死的內涵跟譬喻結合來作講述，如果以他宗的論點來解釋的話，《入中論》裡面所談到的這一切的內涵都不成立。

如果他宗所提出的論點，是如此荒謬的話，就可以知道這些人他從一開始在解釋《入中論》的禮讚文的時候，解釋的方式就是錯的。

聖地所說修學施等，多有為異生地所應學者，故於現在即應精勤修學。²¹⁴

在菩薩的十地當中有特別強調，以初地的菩薩而言，最主要他要修學的是布施波羅蜜多，而二地的菩薩最主要修學的是持戒波羅蜜多，雖然在論中有特別強調，初地的菩薩、二地的菩薩、三地的菩薩所要修學的內涵為何？但是不是代表這些內涵，在凡夫地的時候不需要修學？並不是！也就是布施、持戒、忍辱的內涵，即便是在資糧道、加行道的凡夫階位，甚至在還未入道之前的這些行者，都要修學這些內涵。所以我們現在就應該精勤地修學這些內涵。

²¹⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 37。

第二節 十地總相建立與功德

此中說極喜等十一地者如《寶鬘論》云：「如聲聞乘中，說聲聞八地²¹⁵，如是大乘中說菩薩十地。」今依彼論所略說十地及佛地為根本，並依《十地經》。彼說極喜等十地為十種發心者，意取勝義發心。建立為勝義發心之十地，《釋論》以地之體性、何法攝持、得名，及其名義四義而釋。如云：「菩薩無漏智為悲等所攝持，各別分位，名之為地，是功德所依故。」其體性之無漏智，有說如《俱舍》²¹⁶漏不隨增者，名為無漏²¹⁷，是未解此宗安立無漏之義。²¹⁸

²¹⁵ 「八地」分別是四向以及四果，也就是預流向、一來向、不還向、阿羅漢向，以及透由四向所證得的四果。

²¹⁶ 俱舍：在藏傳佛教中，有「上下」俱舍之說。「上俱舍」是指印度無著菩薩（約西元 310 - 390）的《大乘阿毗達磨集論》，此中有與小乘共通之處，也有大乘的不共觀點；「下俱舍」即為印度世親論師（約西元 320 - 400）的《阿毗達磨俱舍論》（含頌詞及自釋），屬於小乘論典。該論所述的蘊界處、器情世間、業果隨眠、道位智定等基本法理，不僅是小乘學人應習之處，對於大乘安立世俗名言、發展理論體系等亦具重要意義。藏漢兩地《俱舍論》譯本都是頌詞八品、自釋九品，大同小異。關於五蘊、十二處、十八界、三界六道、生死流轉及還滅等方面的知識，世親《俱舍論》中解說精詳，又攝收了《發智》、《六足》、《大毗婆沙》等內容，因此被譽為「聰明論」。《俱舍論》，先是說一切有部的《阿毘達磨大毘婆沙論》學說總結，攝為八品，再以經量部的觀點，來對它進行討論。《界品》和《根品》從總體上建立有漏、無漏法，屬於總說四諦的性質。《世間品》、《業品》、《隨眠品》這三品講述苦、集二諦，即有漏的生死流轉因果。《世間品》講苦諦的內容，《業品》和《隨眠品》講集諦的內容。世是苦果，業是苦因，煩惱是苦緣。《賢聖品》、《智品》、《定品》這三品講述滅、道二諦，即無漏的生死還滅因果。《賢聖品》講滅諦的內容，《智品》和《定品》講道諦的內容。賢聖是無漏果，智是無漏因，定是無漏緣。

<http://www.theqi.com/buddhism/sutra/fiveLun.html> 檢索日期：2019/01/15。

²¹⁷ 張西鎮譯，《阿毘達磨俱舍論 白話譯解（一）》，（高雄：財團法人淨心文教基金會，2010年），頁 89-96。頌曰：有漏無漏法，除道餘有為，於彼漏隨增，故說名有漏。無漏謂道諦，及三種無為，謂虛空二滅，此中空無礙。擇滅謂離繫，隨繫事各別，畢竟礙當生，別得非擇滅。

²¹⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》（上），（香港：心一堂有限公司，2016年），頁 38 - 39。

在《入中論》裡面有提到極喜地等菩薩的十地以及佛果，總共是十一地，這一點在《寶鬘論》當中有提到：「在聲聞乘的經論裡面，有提到聲聞八地，這在聲聞道當中，可以將聲聞分成這八地，相同的，菩薩在修學大乘道的期間，以聖者菩薩而言，可以分為十種不同的階位，簡稱十地。」宗喀巴指出在《寶鬘論》裡面並沒有清楚的介紹十地以及佛地的內涵，而是以非常簡略的敘述十地及佛地。《十地經》是《入中論》最主要的依據，所以《入中論》依據了《寶鬘論》所提到的這些簡略的內涵、以及《十地經》的內容，來闡釋五道十地的道理。

在《入中論》裡面會提到第一種發心、第二種發心以及第三種發心等內涵，這當中的「發心」所指的是勝義的發心，而不是世俗的發心。世俗的發心（也就是世俗菩提心）並不是在登地的時候才生起的，世俗的菩提心是行者在進入資糧道的那一刻，他就會生起世俗的菩提心；而勝義的發心（或是勝義的菩提心），是在登上初地的時候，他才生起勝義的發心。所以在介紹十地的內涵時，會提到十種發心，這十種的發心是以勝義發心的角度來介紹的。

「無漏智」，也就是無漏的智慧。在探討無漏的智慧之前，要先探討有漏、無漏的內涵。對於所謂的「無漏智」，有人提出了所謂的有漏或是無漏，應該按照《俱舍論》的方式來作解釋。在《俱舍論》裡面有提到有漏、無漏的區分、分界點，這當中的「漏」指的是煩惱，煩惱會不會隨之而增？煩惱如果會隨之而增的話，稱為有漏；煩惱不會隨之而增的話，稱為無漏。也就是對於一法而言，在面對這一法的當下，心中的煩惱會不會隨著它而增加，來區分有漏、無漏的道理。如果是以這樣的方式來解釋有漏、無漏的內涵的話，宗喀巴認為，表示他並不了解中觀應成派不共的無漏內涵。

自宗謂實執無明與彼習氣隨一所染，即為有漏。離染之智乃是無漏。如《顯句論》云：「此非觀待遠離無明翳障諸智無漏境性。」此復應知：未得佛地以來，其未為無明習氣所染之智，唯聖根本無分別智。彼亦是暫時，從根本定起，仍生習氣為彼所染。乃至七地以來有無明染。八地以後與阿羅漢，斷盡能染之無明則無彼染，然仍為無明習氣所染。又《釋

論》說初地始名無二智者，是約無心境別異之二相而說，非謂遠離二邊之智。²¹⁹

以中觀應成派而言，如果一法是被實執無明或是無明的習氣，任何一者所染污的話，這一法稱為有漏；相反的，如果一法的形成不被無明以及無明的習氣所染污的話，稱為無漏。所謂的「無漏智」是指遠離了無明以及無明的習氣所染污的狀態，這樣的智慧稱為無漏的智慧。而它的依據，如《顯句論》所說生滅等世俗法它的形成，並不是觀待遠離無明翳障的無漏智的境去安立的，而是觀待名言量所安立的。

在還未成佛之前，有情心續當中，有哪一種智慧是無漏智？在有情的心續當中，只有聖者心續中的根本定，遠離了一切的分別心，能夠現證空性的這種智慧，稱為無漏智。簡單來說，有情在還未成佛之前，心續中只有現證空性的智慧，可以稱為無漏智，因為它沒有被無明以及無明的習氣所染污；除此之外，其他的認知、其他的心都是有漏的。

有情心續中的智慧只有在根本定的狀態下才是無漏的，但是從根本定出定之後，到了後得智的階段，在後得智的階段，它所生起的任何心態、任何智慧，還是會被無明的習氣所染，所以在後得智的階段，它還是稱為有漏。

對大乘行者來說，從初地到七地都會被無明所染污。以中觀應成的角度而言，「實執」它是屬於煩惱障，所以菩薩在八地的時候可以斷除煩惱障。菩薩在登上八地之後、或是小乘的行者在證得阿羅漢之後，能夠斷盡染污我們心續的無明，所以在那種階段他並不會被無明所污染，雖然這樣，但不表示他們心中的認知是無漏的認知，還是會被無明的習氣所染污，因為無明的習氣在中觀應成派而言，它屬於所知障，所以這兩種行者沒有辦法完全的斷除。

²¹⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁39。

以下是筆者透過上述內容理解後，用列表的方式整理出其中的不同。如下：

表格 四-3 有漏無漏法兩家之看法

	有漏（法）	無漏（法）	無漏智
《俱舍論》說法	煩惱隨之增。 除「道諦」外之有為法。	煩惱不隨增。 「道諦」、三無為(虛空、擇滅、非擇滅)。	
應成派的說法	被實執無明或無明習氣任一者所染。 大乘八地的行者、小乘的阿羅漢仍被無明習氣所染。	不被實執及無明習氣所染。	遠離無明染污及無明習氣所染的智慧。 現證空性的智慧（根本定）。

在《釋論》裡面有提到，初地又稱「無二智」，在之前我們有提到「無二慧」的這個名詞，在解釋「無二慧」的時候，是以遠離常斷二邊的智慧來作解釋，也就是以證得空性的智慧，來解釋所謂的無二慧。但是在《釋論》裡面有提到，初地、二地等內涵，並且說明初地為無二智的時候，並不是以之前的方式來解釋的。它是以「無心境別異之二相而說」，也就是平時我們會有一種認知，「此為心、彼為境」，認為心境之間會有一種距離感；但這個地方所提到的「無二智」，它是指現證空性的智慧，當行者現證空性的當下，證得空性的心、以及被心所證得的境（也就是空性）之間，並不會有這種距離感，而會有如同水注入水當中的感覺，此時此刻，心境是合為一體的，所以是提到「無心境別異之二相」，在現證空性的當下，所有的世俗相都會去除。在初地、二地提到十地的時候，所謂的無二智，要以這樣的方式來解釋，而並不是以前面「遠離常斷二邊的智慧」來解釋。

又此論師多說離無明翳之智慧。故有說無明及彼習氣能遍明知²²⁰，彼二盡時智慧亦滅，以為論師宗者，如觀行派外道，妄計垢盡心亦盡，是大斷見。有說聖根本定中無智者，亦與彼同。²²¹

龍樹論師在很多地方都有提到，所謂「離無明翳之智」或是「離無明翳之慧」的這個名相。所以當有人在解釋龍樹的自宗時，他解釋「無明及彼習氣能遍明知」，無論是無明或是無明它的習氣能夠遍及心，也就是所有的心都是無明。當斷除了無明以及無明的習氣時，因為所有的認知都是無明，心在緣境的當下會執著境是有自性的，所以有人提出了：只要是心它在對境的當下，它就會執著境是有自性的，所以它就是無明。所以無明能夠遍及所有的心，當行者斷除無明之後，心也會被斷除，所以在那個時候它的狀態是沒有任何智慧的。提出這樣論點的人，他自以為這是龍樹論師的自宗，其實這樣的論點是「觀行派」（又稱視察派）所提出的看法。

當心上的污垢被淨化的時候，心也同時消失，因為他認為心跟心上的污垢是一體的，當心上的污垢，透由修道被淨化之後，污垢所依賴的心，也會在此同時就消失，所以提出了「垢盡心亦盡」的這種主張。持此見地宗派雖然認為自己所把持的是龍樹的自宗，但是他們所提出的看法，其實跟外道觀行派所提出的看法是完全相同的，這是一種大斷見。有人提出了，在聖者根本定的狀態下沒有智慧，因為他認為在聖者根本定的狀態下，沒有無明的緣故，所以這樣的行者是不具有智慧的，提出這樣的看法，其實他所主張的見解，也是大斷見。

《寶鬘論》云：「見彼則解脫，謂由何法見？名言說為心。」此問：由何法能現見真理？答：以於名言中由心現見。²²²

《寶鬘論》云：「在見到實性之後，就能夠獲得解脫，如果見到了實性能夠獲得解脫的話，到底是以誰來見得實性呢？是心見到了實性。此問：是透由什麼法，才能夠現見真實義呢？答：在名言的狀態下，由心現見真理而獲得解

²²⁰ 所謂的「明知」就是唯明唯知的心。

²²¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁39。

²²² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁40。

脫。這代表什麼？這代表心在名言的狀態下是存在的。這跟之前他宗所提出的論點，「在淨化心上的污垢時，心也會消失」的這個論點，是完全不同的。自宗認為：透由心能夠見到實性，並且透由見到實性，能淨化心上的污垢，最終獲得解脫；但是見得實性的這顆心它是存在的。

《法界讚》亦云：「猶如火浣衣²²³，為眾垢所染，投於猛火中，垢焚非衣損。如是光明心，為貪等垢染，智火燒其垢，非彼光明性。」此說如石棉衣，若有垢染投入火中，火能燒垢而不損衣。如是心垢用智火燒，僅燒其垢，非光明心亦隨之而盡。²²⁴

《法界讚》裡的這個偈頌的意思，宗喀巴作了以下的解釋。

當「火浣衣」沾到了污垢，這時將它投入火中，火能夠燒掉衣服上的污垢，但不會損壞到這件衣服。以我們現今所能理解的例子而言，當我們所穿的衣服沾到了污垢時，用水可以洗淨衣服上的污垢，但在洗淨衣上的污垢之後，衣服並不會消失。相同的道理，心上的污垢，也就是心上的煩惱，透由證得空性的智慧大火燃燒之後，所燒的是心上的污垢，而不是這顆心，所以心光明的本性，並不會因此而消失，心唯明唯知的本性還是能保留。

菩薩聖根本智，雖與二乘聖根本智，皆非無明習氣所染，現證法性。然安立為菩薩聖地者，在是否隨大悲轉、有無十二類百種功德等所至。又如上說，於資糧加行道中，是否以無量理門，觀察二無我之真義，即從彼智現證真理，亦與二乘有大差別。各別分位者，謂即一無漏智，就義別立前後諸分位，即各別諸地。名為地者，以是功德依處，猶如大地，故立是名。此等是說勝義十地皆依無分別智安立。²²⁵

聖者菩薩心中的根本智、與二乘的聖者心中的根本智，這兩者都不會被無明的習氣所污染，而且這兩者都能夠現證法性、也就是現證空性。為什麼這兩

²²³ 「火浣衣」，在古代用石棉織成的衣物，稱為火浣衣；它耐高溫，並且可以用火去燃燒，而去除上面的污垢，所以稱為火浣衣。

²²⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁40。

²²⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁40-41。

者，一者稱為地、一者不稱為地？是因為一者的心中有任運的大悲，而且透由生起根本智之後，他能夠成辦十二類的百種功德所造成的，所以這兩者之間的差距，是因為這樣的因素，所以會有如此懸殊的差距。

除了以上的差別之外，在資糧道以及加行道的階段，是以什麼樣的方式來觀察「法無我」與「補特伽羅無我」的真義，這一點也是有差距的。以大乘的菩薩而言，在還未登地之前，也就是在凡夫位的階段，他是以透由觀察無量的正理之門，然後來了解空性的道理，而到了見道的時候（也就是登地的時候），是以這樣的方式來現證空性的。而二乘的行者，雖然他在見道的時候，也能現證空性，但是在見道之前的資糧道以及加行道，他並不是以從各種方式（也就是無量的正理）來作推論，而了解空性的道理，所以這一點也有極大的差距。也就是這兩類的聖者，雖然都能夠現證空性，但是一者是被大悲所攝持，並且能夠進而顯現出十二類的百種功德，不僅如此，在之前資糧道以及加行道的階段，證得空性的方式，是以透由觀察無量的正理才證得的。所以大乘的菩薩跟小乘的行者，雖然都能現證空性，但現證空性的智慧，一者稱為地、而另外一者不稱為地，其中的差距就在這個地方。

在《釋論》的時候有提到，「菩薩之無漏智為悲等所攝持，各別分位」，「各別分位」如何解釋呢？以十地而言，如果是從勝義發心的角度來解釋的話，它的本質都是無漏的智慧，也就是現證空性的智慧；但如果要將它區分開來，而作前後排列的話，可以分成初地、二地、三地直至十地，但是它的本質都是現證空性的智慧。

筆者在這段的理解，整理出對大小乘聖根本定的差別如下：

表格 四-4 大小乘聖根本定差別表

	無明 習氣 所染	現 證 空 性	無漏 智	隨大悲 轉	十二類百 種功德	無量理門 觀二無我 真義	稱「地」
菩薩聖根 本定	X	V	V	V	V	V	V
二乘聖根 本定	X	V	V	X	X	X	X

而這樣的智慧，為什麼稱為地呢？就像世間，在大地上有很多的動植物，它是依附著大地而生長的；相同的，菩薩的功德是依著現證空性的勝義發心所生起的緣故，這樣的智慧在這個地方我們稱為「地」。大乘菩薩的功德，他的所依處就是依著「地」所生起，而這當中的「地」指的就是勝義的發心、現證空性的智慧。這個地方所提到的十地，是以勝義十地的角度來解釋。何謂「勝義十地」？是指這十地在此介紹的時候，是以無分別智，也就是現證空性的智慧來安立的。

雖是一智，略以四門差別，各別立為極喜地等；一、由功德數量輾轉增長之差別，謂初地中有十二類百功德，第二地中有十二類千功德等。二、由殊勝能力輾轉增長之差別，有說此謂能動百佛土千佛土等，然彼已攝入功德數量增長之內。此中似說，各地淨垢之力與進道之力輾轉增長。三、波羅蜜多各別增上之差別，謂初地布施波羅蜜多增上，二地持戒波羅蜜多增上等。四、受異熟生輾轉增長之差別，謂初地作瞻部洲王，二地作四大洲王等。以是當知：各地無分別智，成就功德數量之功能，勝劣有大差別，故各別安立為地。各地後得位之功德，亦各地所攝，故非唯說根本智德。²²⁶

²²⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一

如果十地以勝義的角度而言，雖然都是無分別智，雖然都是現證空性的智慧，但還是可以從四種不同的角度，將它分為初地極喜地、二地離垢地等十地的這種區分。而這四種的差別分別提到：

第一種差別是提到，初地菩薩的功德，他有十二種百功德。十二種的百功德當中，舉一個例子，初地菩薩他能夠親見百尊佛，而二地的菩薩能夠親見一千尊佛，而三地的菩薩能夠親見一萬尊佛，四地的菩薩能夠親見十億尊佛，而五地的菩薩能夠親見百億尊佛，他的功德是倍倍增長的，這個內容之後都會作介紹。所以在這個地方，最主要是要告訴我們，雖然十地從勝義的角度而言，它的本質都是無分別智、都是現證空性的智慧，但是在這當中還是可以分為初地、二地、三地、直至十地。而第一個區分的方式，就是從功德數量輾轉增長的差距來作區分，而分成初地、二地、三地等內涵。

第二個差別是提到，殊勝的能力輾轉增長。有些人在解釋的時候，將這一點解釋為，初地的菩薩能夠搖動一百塊的佛土，而二地的菩薩能夠動搖千塊的佛土，但其實這樣的功德已經列入了，功德數量展轉增長之中，所以在解釋的時候，並不是以這樣的方式來解釋。在解釋的時候，應該以各地「淨垢之力」以及「進道之力」，這兩者的差距來區分十地的內涵。所謂的「淨垢之力」指的是什麼？初地的菩薩是見道的菩薩，見道的菩薩透由修學見道，能夠斷除見所斷。而二地的菩薩是修道的菩薩，所以修道的菩薩，他在斷除煩惱障的時候，煩惱障可以分為九種不同的層次，所以他是從最初的煩惱障開始斷除，所以每個階位的菩薩，他所要淨化的污垢都不相同。

所以這裡面提到的「淨垢之力」是指相較於初地的菩薩而言，二地的菩薩在淨化心中的污垢時，他的力道是比初地的菩薩更強的。「進道之力」，而且他修道的進展，相較於初地的菩薩也是倍增的。

這個地方是提到，以修學波羅蜜多的角度，也可以區分初地到十地之間的差別。初地的菩薩最主要是專修「布施」波羅蜜多，而二地的菩薩最主要是修學「持戒」波羅蜜多，而三地的菩薩最主要是修學「忍辱」波羅蜜多。接下來四、五、六地的菩薩，分別 是專修「精進、靜慮、般若」波羅蜜多。而七地的菩薩是修學「方便」波羅蜜多，八地是修學「願」波羅蜜多，九地是修學「力」波羅蜜多，而十地是修學「智慧」波羅蜜多，這是從修學波羅蜜多的角度來區分十地。

這個部分最主要是提到了，初地的菩薩能夠統治南瞻部洲，二地的菩薩能夠統治四大洲，三地的菩薩能夠統治三十三天，四、五、六、七地的菩薩，依次是統治時分天（離門諍天）、兜率天、樂化天、他化自在天，而八、九、十地的菩薩是統治一千小千世界、二千小千世界以及三千大千世界，所以從這個角度也可以區分初地到十地。

所以從勝義的角度來介紹「地」的時候，「地」的本質都是無分別智。雖然都是無分別智，但是透由無分別智所成就的功德，它的數量有勝劣的區別，所以可以從這個角度來分初地到十地。

每一「地」都可以分為「根本定」以及「後得位」這兩個階段。所謂的「根本定」是指，聖者現證空性的狀態，稱為根本定；從現證空性的狀態出定之後，就表示他在當下無法現證空性，那是屬於「後得位」的階段，所以每一地的菩薩，都可以分為是安住在根本定、以及出定的後得位這兩個階段。有時候會將現證空性的智慧，取名為根本智；而除此之外，其他後得位的智慧，稱為後得智。

出定之後，在後得位的狀態下，菩薩心續中的功德，它都是包含在每一地當中。舉例而言，初地後得位的功德它是包含在初地，而二地後得位的功德是包含在二地，所以我們在說初地菩薩功德的時候，並不是只有指安住在根本智狀態下的菩薩所具備的功德。我們在說初地菩薩有哪些功德的時候，是包含了根本智以及後得位，這兩個階段所有的功德。

諸地差別雖如上說，然勝義地之所緣行相，則無不同。如《十地經》云：「如空中鳥跡，智者難思議，菩薩地亦爾，難說能聞況。」此說如鳥雖於空中飛翔，然彼鳥跡，世間智者語所不能議，心所不能思。如是如飛鳥之勝義地，雖於如虛空之法性中行。然彼行相，即彼聖者亦不能如自所證而說，聞者亦不能如彼所現見而聞。²²⁷

從初地直到十地這當中的差別，雖然可以透由四種的角度來區分，但是從勝義的角度來安立地的時候，「十地」從證得空性的角度而言，它的所緣行相沒有不同。這十者都是現證空性的智慧，這一點在《十地經》當中有提到，如果

²²⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁42。

一群鳥，牠飛過了天空中，雖然我們用肉眼，可以看到鳥飛在天空當中，但是當鳥飛過之後，我們沒有辦法描述牠所飛過的那個途徑。這跟我們人走在沙地上，會留下腳印是完全不同的。人走在沙地上，會留下一個腳印，我們可以透由這個腳印，知道這個人他的途徑為何？但是當鳥飛過天空中的時候，我們並沒有辦法找到像是人的腳印般的這種途徑。所以提到世間的智者他沒有辦法用言語來描述鳥飛過的途徑，而且即便他用自己的心也無法清楚的掌握鳥飛過的途徑。

在這個地方用飛鳥來譬喻勝義諦，也就是現證空性的智慧，而將虛空譬喻成是法性，也就是空性。所以現證空性的智慧，它能夠證得空性，此處所謂的「行相」是指勝義諦證得法性的狀態，就像飛鳥飛過虛空、飛過空中的那種感覺。所以勝義諦現證法性的狀態，聖者他的心中，雖然有現證空性的智慧，但是聖者他有沒有辦法，將自己現證空性的感覺，透由言語清楚的描述出來？並沒有辦法。而聽聞的人，他也沒有辦法，像證得的人證悟空性般，而聽到空性的這種法類。

舉一個最簡單的例子，在世間有些人他沒有吃過甘蔗糖，所以當他看到別人吃甘蔗糖的時候，他會很自然的想問別人說：甘蔗糖是什麼味道？但吃甘蔗糖的那個人，他只能夠回答：甘蔗糖是甜的。但沒吃過的那個人，他會想要進一步的知道甘蔗糖的甜味，到底是什麼甜味？所以他會問：甘蔗糖到底是怎麼個甜法？但吃的人，他有沒有辦法表達出那種甜味呢？他沒有辦法透由言語來表達，他只能告訴對方，甘蔗糖真的非常甜，但是那種甜味到底是怎麼樣的一種甜法？他無法描述。相同的，空性的道理也是如此。證得空性的行者，雖然他知道自己已經證得了空性，甚至現證了空性，但是他有沒有辦法，透由言語來描述他所證得的空性？並沒有辦法！而聽的人，他也沒有辦法像證得的人證悟的那種感受，來聽聞空性的法類。所以我們時常用「無法言喻」這四個字來描述空性，它的道理就是如此。

第三節 初地功德與特色(一)

一、簡略地說明「地」的體性

《入中論》偈頌：

「佛子此心於眾生，為度彼故隨悲轉，由普賢願善迴向，安住極喜此名初。」²²⁸

《密意疏》中宗喀巴所說：

安住初地之佛子，由見眾生皆無自性，以無自性為悲心所緣之差別。

此心為度諸眾生故，隨大悲轉。由普賢菩薩之大願，迴向眾善。其無二相智，名曰極喜。證得功德數量等果，此地菩薩之勝義心，名最初出世間心。初地菩薩發無數億大願，如《十地經》之十大願等，皆可攝入《普賢行願》當中，故本論唯說普賢大願。於中「文殊師利勇猛智」等兩頌²²⁹，《集學論》尊為無上迴向。²³⁰

安住在初地的菩薩，見到眾生的本質完全沒有任何的自性，為了要度脫眾生的緣故，他的心中會現起任運的大悲，並且平時在行善之後，會透由普賢菩薩所發的大願來作迴向。心境無二的智慧、現證空性的智慧，在初地的時候稱為極喜地。透由現證空性的初地，能夠引發出十二類的百功德，所以在初地菩薩心續中的勝義心，稱為最初的出世間心。他平時在發願的時候，會發無數億個大願，而這當中也包含了《十地經》裡面所說的十大願等。而這些願都可以完全統攝在《普賢行願品》裡面。所以在《入中論》裡面會特別強調「由普賢

²²⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁43。

²²⁹ 《普賢行願品》中的精華八句：文殊師利勇猛智，普賢慧行亦復然，我今回向諸善根，隨彼一切常修學。三世諸佛所稱嘆，如是最勝諸大願，我今回向諸善根，為得普賢殊勝行。

²³⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁44。

願善迴向」。在《普賢行願品》當中有提到「文殊師利勇猛智」等兩個偈頌。在《集學論》裡面有提到這兩個偈頌是所有迴向文裡面，最殊勝的迴向文，尊為無上迴向。

《釋論》²³¹說：「如聲聞加行道非初果向，如是無間將入初地之勝解行地²³²上上品菩薩²³³，亦是未發菩提心地。」此約未發勝義心說。於彼地前，早有菩薩已發無上菩提心。為此宗所許，如前已說。《集學論》中引述眾多經典證明，凡夫有發菩提心者，故許彼為假名菩薩，乃顛倒說。²³⁴

在《釋論》當中提到，聲聞加行道的行者並非預流向的行者，因為預流向的行者，至少要證得見道才有資格稱為預流向，並且之後證得預流果，所以在加行道的聲聞行者他並非初果向。相同的，之後馬上會進入初地的加行道世第一法的上品菩薩，還沒有發起勝義的菩提心，也就是他還未現證空性。如果是世俗菩提心的角度來解釋的話，不要說是加行道世第一法的菩薩，在加行道之前的資糧道，就早已發起世俗的菩提心了。所以中觀應成派的自宗認為，在見道之前，無論是加行道或是資糧道的菩薩，都早已發起世俗的菩提心，所以在《釋論》當中所提到的「未發菩提心」，應該是以未發勝義菩提心來作解釋。

在《集學論》裡面引用了很多的經典來證明，凡夫也能夠發起菩提心，也就是在資糧道及加行道的階段，這些大乘的菩薩都只是凡夫，因為他還沒有現證空性，但是發起了世俗的菩提心。有些人他無法區分這彼此之間的差別，所以他認為菩薩在登地之前，也就是在資糧道、加行道的階段，他只是假名稱為菩薩，並不是真正的菩薩，其實這樣的論點並不正確。

²³¹ 是指《入中論自釋》。

²³² 勝解行地：梵語 *adhimukti-caryā-bhūmi*。又作解行住。為菩薩修行階位之一，七地之一，十二住之一。即依解而修行，未證真如之地前三賢菩薩之階位。亦即入於初地以前，由思惟力方便而習得一切善根之位。參自星雲大師監製，慈惠法師策畫，佛光山宗務委員會發行，《佛光大辭典》隨身碟，(高雄：佛光文化事業有限公司)，2014年12月。

²³³ 上上品菩薩：在加行道當中又分為：煖、頂、忍、世第一法，這四者當中的「上」指的是世第一法，而「世第一法」當中的最上品的菩薩，稱為加行道上品世第一法的菩薩。

²³⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁44。

此處筆者所理解的是初地菩薩所發的大願皆可攝入普賢行願品中。加行道或是資糧道的菩薩，發起的是世俗的菩提心，也可稱名為菩薩，非假名菩薩。而初地菩薩所發的是勝義的菩提心，稱名為勝義菩薩。

若作是念《雜集論》說：「始從一座順抉擇分²³⁵，乃至未得初果，是預流向。」故譬喻不成。答：此兩派：《俱舍論》說要得聖道方立初果向，而《集論》則如上說。今此師所許同《俱舍論》。亦與《集經論》相順。²³⁶

接下來，宗喀巴進一步解釋《自釋》內容並把錯誤見解指出來辨明清楚。

《釋論》裡面有提到聲聞加行道的行者，並不是預流向的行者，因為預流向的行者，必須是現證空性的聖者。對於這一點有人提出不同的看法，因為在《雜集論》裡面有提到，如果有一位行者，他能夠在一座上從現有的加行道、一直證到見道的話，這樣的行者，即便他在還未入座之前，他是加行道的行者，但由於他能夠在同一座上，從加行道升到見道的緣故，所以這樣的行者也有資格稱為預流向的行者。如果承許這樣的說法的話，代表預流向的行者，不見得一定要是聖者。在《雜集論》裡面所提到的這個譬喻是不成立的。

自宗在回答他宗的問難時，回答到預流向的行者，是不是要是聖者的這一點，有兩種不同的說法。第一種看法是《俱舍論》。在《俱舍論》裡面有清楚的提到，至少要得到「聖道」，也就是現證空性的證道，才有資格安立為是初果向，也就是預流向，也就是強調了預流向的行者必須是聖者；第二種看法是《集論》裡面提到了，預流向的行者不見得要是聖者，他從加行道開始，只要他能夠在一座上，從加行道直升到見道的話，這樣的行者也有資格稱為預流向的行者。此處月稱論師他所承許的是依照《俱舍論》的內涵。而這一點與《集經論》的內容是相符的。

²³⁵ 「順抉擇分」：是指加行道。抉擇分（梵語：nirvedhabhāgīya），玄奘譯為順決擇分，又稱達分善根、四殊勝善根、四善根、四加行，佛教術語，是說一切有部修行次第理論中的位階之一，位於順解脫分之後，見道之前。由煖、頂、忍、世第一法，四個善根組成。參自印順文教基金會「四善根之名義」，<http://www.yinshun.org.tw/90thesis/90-04.htm> 檢索日期：2016/12/01。

²³⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》（上），（香港：心一堂有限公司，2016年），頁44-45。

彼說：「假使有人經兢伽²³⁷沙數劫，於日日中以百味飲食天妙衣服，供養世界微塵數隨信行者²³⁸。若復有人，於一中日以一餐食供養一隨法行者²³⁹，其福過彼無量數倍。復次，設有人如前供養爾許隨法行者，若有餘人於一日中以一餐食供養一八人地者²⁴⁰，其福過彼無量數倍。」

此中二隨行人，顯然是約資糧、加行位說。²⁴¹

在《集經論》裡面龍樹論師提到，如果有人花了如同恒河沙數般這麼長的時間，而且它的時間是用「劫」來計算的，每一天都用最美味的飲食、最華麗的天衣來供養，供養的對象是等同世間微塵數的鈍根行者。如果有人在一日當中，以非常普通的食物來供養一位利根行者，雖然時間只有一天，他所供養的物品也非常普通，而且他供養的對象，只是一位利根的行者，但他所累積的福德遠超過前者無量倍。

另外一個比喻是提到，如果有人按照前面的方式來供養也就是他經過恒河沙數劫的時間，每天都以最好的東西，來供養無量的利根行者。若有餘人於一日中以一餐食供養一八人地者，其福過彼無量數倍。所以供養後後的利益，遠超過供養前前的利益。

²³⁷ 「兢伽」：恆河。

²³⁸ 「隨信行者」：指的是鈍根的行者。

²³⁹ 「隨法行者」：指的是利根的行者。

²⁴⁰ 「八人地者」：指的是最初進入聖道的行者。詳細如《大品般若經》談到兩類的菩薩十地：一類是〈發趣品〉沒有名字的十地，另一類是被稱為「共三乘的十地」，其名稱是：乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地。八人地者，從苦法忍，乃至道比智忍，是十五心。於菩薩則是無生法忍，入菩薩位。

²⁴¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁45。

筆者透過以上所說的《集經論》²⁴²內容 整理出供養三種人（隨信行者、隨法行者、八人地者）的功德較量，如下：

表格 四-5 供養對象差別之功德較量

供養對象	歷經時間	供養次數	供養物品	功德較量
1.無量隨信行者	恆河沙數劫	每天	最好衣食	供養後後的利益， 遠超過供養前前的利益。 4 > 3 > 2 > 1
2.一位隨法行者	一餐時間	一次	普通食物	
3.無量隨法行者	恆河沙數劫	每天	最好衣食	
4.一位八人地者	一餐時間	一次	普通食物	

宗喀巴在解釋的時候提到這當中有隨信的行者、以及隨法的行者，相較於最初進入聖道的行者，所謂鈍根的行者或利根的行者，顯然指的是資糧道的行者以及加行道的行者。相較於前面這兩種行者，最初進入聖道的行者，我們取名為「八人地者」。透由《集經論》這段文，宗喀巴想要證成預流向的行者他必須是聖者的這一點。

八人地屬於什麼位階？在《大品般若經》中談到兩類的菩薩十地：一類是〈發趣品〉沒有名字的十地，另一類是被稱為「共三乘的十地」，其名稱是：乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地，但沒有進一步說明。

²⁴² 《集經論》是龍樹論師所著，是博引各種大乘經如《十萬般若》、《菩薩藏經》、《三摩地王經》等佛經中相應文句來成立緣起性空甚深中道，即《集經論》。《集經論》中只有結論，其他全部都是引文。參考：慈悲喇嘛網 <https://www.lama.com.tw/content/edu/data.aspx?id=1582> 檢索日期：2018/08/12。

依據《大智度論》的解釋²⁴³，列表如下：

表格 四-6 八人地於大小乘之位階

	聲聞乘	菩薩乘
乾慧地	三賢位（五停心觀、四念住）	初發心，未得柔順忍
性地	四善根位	得柔順忍，得禪定水
八人地	見道十五心（須陀洹向）	得無生法忍，入菩薩位
見地	須陀洹果	阿鞞跋致地
薄地	須陀洹或斯陀含	斷諸煩惱，習氣亦薄
離欲地	阿那含	離欲，得五神通
已作地	阿羅漢	成就佛地
辟支佛地	辟支佛	
菩薩地	有三家說法： 乾慧地乃至離欲地。 歡喜地乃至法雲地。 從初發心乃至金剛三昧。	
佛地		

二、廣大詳細地解釋「地」的功德

從「莊嚴自身德」的角度來看有八種功德

（一）、得真義名初功德

《入中論》偈頌：

²⁴³ 《大智度論》「八人地」的解釋，印順文教基金會推廣教育中心
<http://yinshun-edu.org.tw/en/node/143> 檢索日期：2018/08/12。

「從此由得彼心故，唯以菩薩名稱說。」

《密意疏》中宗喀巴解說：

菩薩入初地以後，已得勝義心，已超異生地。爾時唯應以勝義菩薩之名稱之。不應稱以不稱之名，以彼已成菩薩聖者故。《釋論》引《寶雲經》說：加行道上品世第一法，未得勝義菩薩地。故知特說勝義菩薩，非通名也。又《般若經二千五百頌》說：「如實知無實、無生、亦無虛妄，非如異生所執所得，故名菩薩。」此說諸法實性，應如聖者所得而得。故彼所說之菩薩，亦是勝義菩薩，非異生菩薩也。²⁴⁴

菩薩在進入初地之後，因為他能夠現證空性的緣故，已獲得勝義的發心，也就表示他已經超出了凡夫地，超出了資糧道、加行道的那種階段，成為了聖者。所以，菩薩進入初地的這個階段，應該以勝義菩薩之名來稱呼他，不應該稱呼不適合的其他名稱，因為他已經成就菩薩勝位了。

在《釋論》中引了《寶雲經》當中的一段文而提到：加行道是屬於凡夫的階位，即便在凡夫的階位當中，最高一層的上品世第一法，他都並還未獲得勝義的菩薩地。所謂的菩薩地應該是以勝義菩薩的角度來介紹的，並不是我們平常所稱呼「發起世俗菩提心的人稱為菩薩」的那個菩薩。

又《般若經二千五百頌》裡面提到了，有人如實的知道一法的形成並不是由有自性的因所形成，形成之後也不會感得有自性的果，不僅如此，法本質也沒有任何自性。此人並不是像凡夫假立無自性，也不是像凡夫透由分別心而證得無自性，他了解諸法無自性的道理時的方式，就如同聖者能夠現證空性般，了解空性的道理。這樣的人可以稱為菩薩。此《般若經》中所說的菩薩，應該是以勝義菩薩的角度來作解釋，並不是指沒有凡夫菩薩。

²⁴⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁46。

(二)、生佛家等四功德

《入中論》偈頌：

生於如來家族中，斷除一切三種結，此菩薩持勝歡喜，亦能震動百世界。

《密意疏》中宗喀巴解說：

住初地之菩薩，過一切異生二乘地²⁴⁵故，內身²⁴⁶已生定趣佛地之道故，名生於如來家中²⁴⁷。謂於自道種姓決定，不復更趣餘道也。又此菩薩已現見補特伽羅無我，故薩迦耶見及隨眠疑²⁴⁸戒禁取²⁴⁹等三結²⁵⁰，一切永斷不復生。此說已斷三結種子。其薩迦耶見，是見所斷²⁵¹之遍計執²⁵²，非俱生者。餘見所斷之隨眠，亦初地斷，何故唯說此三耶？雖有二釋，以《俱舍》所解為善。²⁵³

²⁴⁵ 凡夫、聲聞獨覺地。

²⁴⁶ 「內身」指的是自身以內。專指心。

²⁴⁷ 生於如來家族中：變成如來家族的成員，是得到肯定之意。所謂肯定就是聲聞、獨覺、大乘行者得到見道時，就有一種在自己道上得到肯定的功德。得見道時，就肯定自己的跑道，不會再轉換跑道，三乘如此、顯密亦是如此。

²⁴⁸ 所謂的「隨眠」就是煩惱的別名。

²⁴⁹ 「取」是煩惱的異名。人無論所抓取的對象是物質的還是精神的，有所取著就有煩惱。「戒禁取見」是取戒律、禁制，目的是為了改善現況，卻妄持、奉行怪異歪謬的戒律規矩禁忌，「非因計因，非果計果」，以為它是導致解脫或能改善現況的原因。簡單來說，「戒禁取見」是一種錯謬的見解。比如在印度，有外道沙門為了求生天趣或求解脫輪迴，就修煉苦行。據說雞、牛、狗往生後升天，就以為透過雞、牛、狗的生活方式可以升天，於是學著雞、牛、狗的方式生活，認為這是修行。參自香光尼團 blog <http://www.gaya.org.tw/blog/gaya/?p=3734>。檢索日期：2019/01/17。

²⁵⁰ 「結」指的是煩惱。

²⁵¹ 「見所斷」是指行者在證得見道之後，所應斷除的所斷、或是所應斷除的煩惱，簡稱見所斷。

²⁵² 「遍計所執」：普遍計度一切法，然後顛倒迷執，認為或有或無。

²⁵³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁47-48。

首先解釋**生於如來家族中**。安住在初地的菩薩，因為他的狀態已經超出了一切的凡夫、聲聞獨覺地的緣故，不僅如此，他的心中已經生起一定會趣向佛地的殊勝道，初地的菩薩，他本身現證空性，而且已經累積了三大阿僧祇劫當第一大阿僧祇劫所必須累積的資糧，所以相較於資糧道及加行道的菩薩，他有絕對的把握不會退轉，而且一定會向佛地的方向前進。所以能夠生在如來的家族中。初地的菩薩他想要走大乘道的決心非常的堅固，絕對不會退轉，不會走走停停、反反覆覆，甚至退失菩提心而趣入小乘。

再來，解釋**斷除一切三種結**。登上初地的菩薩，能夠現證空性。所以初地的菩薩，他能夠斷除薩迦耶見、也能斷除煩惱疑、也能斷除戒禁取等三種煩惱，而且他是連根剷除，絕對不會再次的生起這三種煩惱。此處比較有爭議的是「薩迦耶見」的部份，宗喀巴有特別說明所要斷除的「薩迦耶見」是指「見所斷」。初地菩薩他所斷除的薩迦耶見，是遍計執的薩迦耶見，而不是俱生執的薩迦耶見。

這時有人提出了質疑，在見道時所應斷除的煩惱有很多種，為什麼在《入中論》的原文裡面，特別強調這三種煩惱呢？對於這一點，雖然有兩種的解釋方式，但以《俱舍論》所解釋的方式是比較理想的。所以宗喀巴在解釋這一點的時候，也是參考《俱舍論》來作解釋。

彼²⁵⁴云：「或不欲發趣、迷道及疑道，能障趣解脫，故唯說斷三。」如趣向他處有三大障礙：謂不欲趣行、及迷失正道、疑惑正道。如是趣向解脫，亦有三障。由第一結怖解脫而不願趣行，由第二結依止餘道而失正道。由第三結於道疑惑，故偏說斷此三結。又此初地菩薩，入種姓決定，由得彼果功德，遠離彼地過失，故生不共之歡喜，由喜多故，說彼菩薩為持最勝歡喜者。由喜勝故，說此名極喜地。又此菩薩能周遍震動一百世界。²⁵⁵

在《俱舍論》裡面有提到了一個譬喻，如果我們想要到達某個地方，在還未到達之前會有三種阻礙：第一種阻礙是我們不想要去。第二種阻礙是我們的

²⁵⁴ 「彼」：是指《俱舍論》。

²⁵⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁48。

方向已經偏離了正道，也就是我們雖然想要去，但是當下所走的這條路，根本不是通往我們想要到達目的地的這條路。第三種阻礙是雖然我們也想去，而且正走在正確的道路上，但是我們一邊走、一邊懷疑自己，到底能不能夠走到？所以走走停停，到最終還是沒有辦法到達目的地。

相同的道理，我們想走到解脫的大城裡，也有三種阻礙。第一結指的是「薩迦耶見」。薩迦耶見過度的執著自我，認為我是有自性的，所以他會想到如果我的自性是如此的堅固，由此我的心中會有各種的煩惱現起，那煩惱怎麼是有可能斷除的呢？如果煩惱是無法斷除的話，那解脫都只是空談而已，所以對他來說，他聽到解脫的法門，不僅不會相信，而且他的內心可能會因此而生起恐懼，自然的不願走向解脫之道。

修行的人，他雖然想走向解脫之道，但如果他的方法錯誤的話，最終也沒有辦法獲得他想要成辦的果位。雖然有人想要透由修道而獲得解脫、甚至成佛的果位，但是他修行的方式，完全只著重在修禪定，甚至讓自己的內心不要胡思亂想，雖然透由這樣的修行，能夠暫時獲得心裡面的一種安樂的快感，但沒有辦法藉此而獲得解脫的。所以，雖然我們想要走向解脫之道，但是我們的方法是錯的，這是第二種障礙。

我們想走，而且也正走在正確的道路上，但是一邊走、一邊對於自己所走的這條道產生疑惑的話，最終也沒有辦法到達我們想要到達的目的地。由於這三種煩惱，是我們沒有辦法獲得解脫最主要的三種障礙，所以應該斷除這三種煩惱。

為何初地又稱極喜地？

初地的菩薩，由於他已經生於如來的家族當中，大乘的種姓已經完全確定，並且登上初地之後，能獲得十二種的百功德。透由見道斷除以三種結為主的見所斷等諸多的過失，由於他獲得了以上的這些功德，心中生起了不共的歡喜心，由於內心極為歡喜的緣故，所以我們稱初地為極喜地。初地的菩薩擁有能夠撼動一百個世界的威德力。

筆者整理初地菩薩 生佛家四功德 如下：

表格 四-7 初地菩薩生佛家四種功德

1. 生於如來家族中：現證空性、資糧已累積第一大阿僧祇劫、趣向佛地的殊勝道之心堅固不退轉。
2. 斷除一切三種結：斷除的薩迦耶見（遍計執的薩迦耶見）、疑、戒禁取。
3. 持勝歡喜：由於獲得了以上斷證功德，心中生起了不共的殊勝歡喜心。初地亦稱極喜地。
4. 亦能震動百世界：擁有能夠撼動一百個世界的威德力。

（三）、 趣上地三功德

《入中論》偈頌：

從地登地善上進，滅彼一切惡趣道，此異生地悉永盡，如第八聖此亦爾。

宗喀巴把第四句如第八聖此亦爾放到總明功德才說。

《密意疏》中宗喀巴解說：

初地菩薩為欲進趣第二地故，起大勇猛，善進上地。又於得證初地時，此菩薩之一切趣惡趣道悉皆永盡。豈不從得加行道忍位²⁵⁶，便能不因業力而往惡趣，盡惡趣道何須待證此地？得忍位已，不墮惡趣，非以對治壞彼惡趣之種子，特緣不具耳。此以對治壞彼種子名滅惡趣。《集論》亦說「惡趣之蘊界處等是見所斷」也。又得初地時，此菩薩之異生地，一切永盡。²⁵⁷

登上初地的菩薩，為了進一步的登上二地的緣故，內心會生起極大的歡喜心，而想辦法增長自身的功德，讓自己快速的登上二地。初地的菩薩，在證得

²⁵⁶ 「加行道的忍位」：是屬於加行道的第三個階段，我們平常在分類的時候，會將加行道分成煖、頂、忍、世第一法這四種，「忍」是屬於第三個階段。

²⁵⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁49。

初地的時候，他能夠斷除能引惡趣的業及惡趣的蘊體，此屬於見所斷。初地的菩薩在見道的時候，能夠斷除一切的見所斷，所以他能夠斷除通往惡趣的這條道路，也就是他能夠斷除能引惡趣的這些惡業。

這時就有人提出了質疑：難道不是從證得加行道的忍位開始，就不會因為業力的關係，而再次投生惡趣嗎？這不應該是初地菩薩的功德，所以完全斷除惡趣道，何必一定要觀待證得初地呢？並不需要。

對於這樣的質疑自宗回答：在獲得加行道的忍位之後，之所以不會再次的墮入惡趣，並不是加行道忍位的行者，透由證得空性的智慧來對治墮入惡趣的種子，也就是行者並不是透由對治的方式，而破壞能引惡趣的惡業種子。他之所以不會再次墮入惡趣，是因為墮入惡趣的緣不具足的緣故，所以他不會墮入惡趣。但是登地的菩薩就不是如此，登地的菩薩透由現證空性的智慧，他能夠對治能引惡趣的業種子。

所以，加行道的行者是因為緣不具足的緣故，讓自己不會墮入惡趣；而登地的菩薩是以對治的方式，破壞了墮入惡趣的種子，才稱為獲得了滅除一切惡趣道的功德。所以一個是從根本因斷除，另一是從具有緣斷除，此是不同的。

在《集論》裡面也有提到，惡趣眾生的蘊體、界、處，這些都是見所斷，所以在見道的時候這一切都要斷除。再者，登上初地的聖者菩薩，因為他成為了聖者，之後絕對不會再成為凡夫的菩薩，他已經跳脫了凡夫的階段，而成為聖者菩薩。

(四)、 總明功德

《入中論》偈頌：

如第八聖此亦爾²⁵⁸

《密意疏》中宗喀巴解說：

²⁵⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁49。

四果四向中，從阿羅漢下數至第八，即預流向²⁵⁹名第八聖者，如彼²⁶⁰創獲聖法，生隨順斷證功德。此菩薩亦爾，由得初地故，能斷過失，發生功德。²⁶¹

聲聞行者在證悟阿羅漢果位之前有幾個階段，以最簡單的方式來介紹的話，它分為預流、一來、不還以及阿羅漢這四個階段，而每個階段又可以分為「向」跟「果」。以預流而言，分為預流向跟預流果，相同的道理，一來也分為一來向跟一來果，以此類推。從阿羅漢果來往下數的話，因為果位最高的是阿羅漢果為第一、第二是阿羅漢向，以此類推，而第七是預流果、第八是預流向。所以從阿羅漢果往下數到第八位的時候，剛好是預流向的這個階段，他是第八聖者。預流向的聖者，他所在的位置是在見道，而且是在見道的「無間道」²⁶²的階段。

所以當下他透由心續中現證空性的「無間道」，能夠對治見所斷。雖然在那個當下他能夠對治見所斷，但是他並沒有辦法完全的斷除見所斷，因為他並沒有獲得解脫道。想要完全斷除見所斷，必須更進一步的生起解脫道，才有辦法斷除見所斷。因為他剛從凡夫成為聖者，所以他心續中的法稱為「聖法」，而他所生起的功德，是稱為「隨順的斷證功德」。因為他沒有完全斷除見所斷的緣故，所以在無間道的階段時，他生起的是隨順的斷功德；相同的，他還未證得解脫道的緣故，他所獲得的證功德，也是隨順的證功德。前面以聲聞行者來作為譬喻，初地的菩薩也是如此，在最初進入見道成為登地菩薩的時候，他也能夠斷除諸多的過失，並且獲得諸多的功德。

²⁵⁹ 所謂的「向」是指，他正往預流果的方向前進，而且即將獲得預流果的階段，稱為預流向。

²⁶⁰ 「彼」，指的是預流向的聖者。

²⁶¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁50。

²⁶² 方斷惑而不為惑間隔之無漏智也，舊譯謂之無礙道。已斷惑已正證理之智曰解脫道，即無間道乃前念之因道，解脫道乃後念之果道也。見道當中又可以分為「根本智」跟「後得智」，而「根本智」當中又分為「無間道」跟「解脫道」這兩個部分。所以預流向的行者，他是在見道當中「無間道」的這個部分。

第四節 初地功德與特色(二)

一、此地由種性勝二乘

《入中論》偈頌：

即住最初菩提心，較佛語生及獨覺，由福力勝極增長。²⁶³

《密意疏》中宗喀巴解說：

菩薩之菩提心，不特二地以上，即住初心之極歡喜地，已由世俗菩提心及大悲心福德之力，能勝於從佛語生之聲聞及辟支佛。較彼二乘之福德極為增長。較於前述諸殊勝德，此為餘德。²⁶⁴

這段文最主要強調的是，不要說是二地以上的菩薩，就連初地的菩薩，透由心中的世俗菩提心及大悲心所累積的福德，都能夠勝過聲聞、獨覺的阿羅漢。相較於前面所提到的八種諸多殊勝的功德，這裡所提到的這個功德是其餘的功德。

此如《彌勒解脫經》云：「善男子！如王子初生未久，具足王相由彼種性尊貴之力，能勝一切耆舊大臣。如是初發業菩薩²⁶⁵，發菩提心²⁶⁶雖未久，然由生如來法王家中，以菩提心²⁶⁷及大悲力，已能勝於一切久修梵行之聲聞獨覺。善男子！如妙翅鳥王之子，初生未久翅羽風力及清淨眼目之德，為餘一切大鳥所不能及。如是菩薩初發菩提心，生如來妙翅鳥王之

²⁶³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁50。

²⁶⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁50。

²⁶⁵ 「初發業菩薩」：指初地菩薩。

²⁶⁶ 此處「菩提心」：勝義菩提心。

²⁶⁷ 此處「菩提心」：世俗菩提心。

家，此妙翅鳥王子，以發一切智心之翅力²⁶⁸，及增上意樂清淨眼目²⁶⁹之功德，彼聲聞獨覺雖百千劫修出離行，亦不能及。」²⁷⁰

在《彌勒解脫經》裡面提到一個譬喻，一個國家的王子出生之後，國王宣佈說：這個孩子將來是繼承我的王位的人，他獲得了國王的頭銜。由於他當下是王子，而且他是未來的國王，所以他的種姓、地位，遠超過一般年長的大臣。這就好像說明了剛登上初地的菩薩，由於他已經投生在如來的家族裡，雖然他剛進到如來的家族中，而且他發起勝義菩提心的時間還沒有多久，但他透由心中的菩提心以及大悲心的力量，已經能夠勝過多生多劫來修梵行的聲聞獨覺。再來又舉一個譬喻提到大鵬金翅鳥。大鵬金翅鳥所生的孩子生下來不久，牠拍動翅膀的力道已經遠超過其他的大鳥，甚至牠的眼力也比其他的鳥要來得更清楚、可以看得更遠。

由以上兩個譬喻（國王之王子及金翅鳥王之子），說明當菩薩發起勝義的菩提心而生在如來的家族當中，此菩薩心續中的世俗菩提心與大悲心這兩種功德，是聲聞獨覺花了百千劫的時間，修遠離世間苦難的一些行為所不能及的。

《疏抄》²⁷¹謂：此明世俗菩提心，非也。此約勝義心說。經說初發業者及發心未久，與前說初地始生如來家中，經文前後除譬喻外，其義相同。蓋本頌²⁷²即攝彼經之義也。又《經莊嚴論》等亦多說清淨增上意樂發心，即初地之發心。²⁷³

在《疏抄》這部論典裡面有提到，在《彌勒解脫經》裡面提到的菩提心，這位論師他認為應該解釋成世俗的菩提心。但實際上並非如此，應該是勝義的發心。在佛經裡面所提到的初發業者以及發心未久的這些內涵，與之前提到初

²⁶⁸ 「發一切智心之翅力」：指的是清淨增上意樂的發心，也就是登地菩薩心續中的世俗菩提心。

²⁶⁹ 「增上意樂清淨眼目」：指的是大悲心。

²⁷⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁51。

²⁷¹ 《疏抄》是札雅安涅達所造的一部論典。

²⁷² 「本頌」指的是《入中論》的**即住最初菩提心，較佛語生及獨覺，由福力勝極增長**這三句。

²⁷³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁52。

地的菩薩，他生在如來家族中的這一點，其內容是相同的。所以在文裡面，有提到「然由生如來法王家中」、以及之後又提到「生如來妙翅鳥王之家」，這兩點都特別強調，初地的菩薩他能夠投生在如來的家族中，這當中的初發業者以及發心未久，都應該以登地菩薩、或發起勝義的菩提心來作解釋。不僅如此，在這段經文裡面有提到兩個譬喻，以及兩個譬喻所要詮釋的內容，這當中雖然所用的譬喻不同，但是想要強調的道理、想要詮釋的內涵是完全相同的。

《入中論》的「**即住最初菩提心，較佛語生及獨覺，由福力勝極增長。**」這三句話內容，其實就是《彌勒解脫經裡》這段經文裡面的一個統攝的內涵，是以非常簡單的方式，將它統攝並且用偈頌的方式表達出來。在《經莊嚴論》等論著當中也一再的提到清淨增上意樂發心，就是初地之發心。

然則不許異生菩薩之世俗菩提心亦能勝過二乘耶？不爾，即前經云：「善男子！如金剛寶雖已破碎，猶能勝過一切金莊嚴具，猶不失金剛之名，能除一切貧乏之苦。善男子！如是一切智心金剛寶，雖離修證，亦能勝過一切聲聞獨覺功德金莊嚴具，亦不失菩薩之名，能除一切生死眾苦。」《集學論》引證此經，謂大菩提心雖離諸行亦不可輕毀。若是已得大地²⁷⁴之菩提心，決無離諸行者。²⁷⁵

初地的菩薩，由種性能夠勝過二乘的行者，對於這一點有人提出了以下的質疑：難道凡夫菩薩，例如資糧道或加行道的菩薩，他心中的世俗菩提心，沒有辦法勝過二乘嗎？由種性的角度來說，應該也能勝過二乘才對呀！自宗回答提到了：不只初地的菩薩能夠透由種性勝過二乘的行者，即便是凡夫菩薩透由種性也能夠勝過二乘的行者。這一點在《彌勒解脫經》裡面也提到，首先提到一個譬喻，在世間金剛寶石非常珍貴、也非常昂貴，如果一不小心將金剛寶石弄破了，即便它不完整，但是它依舊勝過其他殊勝的金飾，也不會因此而失去金剛寶石的名稱；而且擁有金剛寶石的人，他能夠去除一切貧困的痛苦。善男子！如果有菩薩能夠發起如同金剛寶石的菩提心，即便他在發心之後，並沒有殷重的修學諸菩薩行，但是從種姓而言，也能勝過一切聲聞獨覺，也不會失去菩薩名，並且能除去一切生死中很多的痛苦。

²⁷⁴ 「大地」：指的就是五道十地當中的地。

²⁷⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁52。

在《集學論》裡面，有特別引述這段經文。引述這段經文想要表達的是當菩薩發起願心「為利有情願成佛」的一種心願，由於他沒有發起行心、沒有受持菩薩戒的緣故，所以在發起願心的當下不見得會緊接著去行菩薩行。所以有些人會認為，發起願心沒什麼了不起，而輕視願心。所以在《集學論》裡面，特別引了這段經文要告訴我們，即便只是願心我們都不能輕毀，因為願心也是非常珍貴的。如果是已經登地的菩薩，他的心中的菩提心只有行心而沒有願心，所以登地菩薩心中的菩提心一定會被諸多的菩薩行所攝持，不會遠離諸多的菩薩行。所以這段最主要告訴我們的就是，有些菩薩他在發起願心之後，即便當下沒有行菩薩行，但是還是值得我們尊敬的。

筆者透過此段的理解是資糧、加行道的凡夫菩薩及初地聖者菩薩皆能以世俗的菩提心與大悲心勝過二乘人，也就是種性勝過二乘人。菩提願心非常珍貴不可輕忽。

二、七地由智慧勝二乘

《入中論》偈頌：

彼²⁷⁶至遠行²⁷⁷慧亦勝

《密意疏》中宗喀巴解說：

彼初地菩薩至遠行地時，非但以世俗菩提心勝二乘，即勝義菩提心智慧之力，亦能勝彼二乘。²⁷⁸

當初地菩薩登上了七地遠行地的時候，不僅他心續中的世俗菩提心，由種性能夠勝過二乘的行者，即便是生起勝義的菩提心，也就是智慧的力量，也能夠勝過二乘的行者。初地的菩薩他只能透由種性勝過二乘，而沒有辦法透過智慧勝過二乘。初地的菩薩在登上七地遠行地之後，才能透由智慧勝過二乘。

²⁷⁶ 「彼」，指的是初地菩薩。

²⁷⁷ 「遠行」指的是第七地遠行地。

²⁷⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁53。

如《十地經》云：「諸佛子！譬如王子，生在王家具足王相。生已即勝一切臣眾。但以王力，非是自力。若身長大，藝業悉成，乃以自力超過一切。諸佛子²⁷⁹菩薩摩訶薩亦復如是。初發心時，透由增上意樂功德力故，勝出一切聲聞獨覺，非以自智觀察之力。菩薩今住第七地，以自所行智慧力故，勝過一切聲聞獨覺所作。」²⁸⁰

而這一點的依據，在《十地經》裡面有提到就像王子他生在王家，並且將來準備繼承王位。當王子生下來之後，無論種姓也好、地位也好，都超過一般的大臣，所以眾多的大臣，看到王子的時候，都要特別的恭敬他。但王子之所以勝過大臣，這完全是因為他的父親是國王的緣故，並不是他自己的學問等，各方面的能力超過其他的大臣，而當王子接受各種的教育，長大成人之後，他在學問各方面的能力，都能夠超過一般的大臣，所以這時候，他勝過大臣是靠著自己本身的力量，而不是只靠著他的頭銜。藉由這個譬喻，最主要強調的是諸佛子菩薩摩訶薩也是這樣。初地的菩薩，透由心中的世俗菩提心以及大悲心，由種性能夠勝過一切聲聞、獨覺，但是他沒有辦法透由智慧來勝過二乘的行者。當初地的菩薩 登上七地之後，透由自己本身的智慧能夠勝過一切聲聞獨覺的所作。

初發心者，謂初地才發清淨增上意樂心。是則應知唯遠行地菩薩，乃能以自慧力勝過二乘，非六地以下。「勝過一切聲聞獨覺所作」者，即以智力勝過二乘之義，此由《釋論》之總結中即可了知。²⁸¹

在《十地經》裡面有提到「初發心時」，這當中的「發心」，指的是清淨增上意樂的發心，也就是登地的菩薩心續中所發起的世俗菩提心。我們應該知道，除了遠行地以上的菩薩，也就是七地、八地、九地、十地的菩薩之外，六地以

²⁷⁹ 「佛子」：指初地菩薩。

²⁸⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁53-54。

²⁸¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁54。

下的菩薩，並沒有辦法透由智慧勝過二乘，「勝過一切聲聞獨覺所作」是說當菩薩登上七地之後，透由智慧的力量能夠勝過二乘的行者。這一點從《釋論》的總結當中就可以知道了。

「了知自境之殊勝」者，謂菩薩了知寂滅實性之殊勝。此中「智力超勝」者，有謂六地以下與七地智慧體性無別，然前者之智力無斷所知障之功能，第七地智則有能斷之力，故有智慧勝劣之別。有說七地以後乃能超越入三摩地。有說第七地智是趣向第八不退地智，故說智慧超勝。²⁸²

至少登上七地，方能智力超勝二乘的解釋有三種說法，宗喀巴不認為此三種說法正確。

「了知自境之殊勝」，解釋成菩薩他能夠了解空性的殊勝。但對於菩薩了解空性殊勝的這一點，有幾種不同的解釋方式，第一個論點，是巴札論師以及追隨巴札論師的人所提出的論點，他們認為所謂的「七地菩薩的智慧勝過二乘的行者」，應該解釋為，六地以下跟七地的智慧，它的本質並沒有差異，因為它們都是現證空性的智慧。之所以七地菩薩的智慧勝過二乘，六地以下菩薩的智慧沒有辦法勝過二乘，這之間的差距，是因為六地以下的菩薩心中的智慧並沒有斷除所知障的能力，而七地菩薩心中的智慧具備了斷除所知障的能力，所以七地菩薩的智慧勝過二乘，六地以下菩薩的智慧並沒有辦法勝過二乘，這是第一個論點。

第二種看法是過去名叫孔雀論師的一位成就者所提出的看法。他提出了七地以上的菩薩，具備不依照次第以超脫的方式進入三摩地的這樣的能力，而六地以下的菩薩，不具備這樣的能力。

第三個論點，是過去祥論師所提出的論點。祥論師他認為，七地菩薩心中的智慧，由於非常靠近八地菩薩的智慧，而八地又稱為不退轉地，所以七地智非常靠近八地智的緣故，所以七地智相較於前面六者，是比較殊勝的。

²⁸² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁54。

透過以上的理解，整理「了知自境之殊勝（智力超勝）」三種說法，如下：

表格 四-8 了知自境之殊勝（智力超勝）三種說法

	說者	內容
第一種	巴札論師以及 追隨巴札論師 的人	七地有斷除所知障的能力
第二種	孔雀論師	七地以上有不依照次第以超脫的方式進入三摩地的能力
第三種	祥論師	七地智非常靠近八地智的緣故

初且非理，此宗許：一切補特伽羅實執，皆是染污無明。要永斷彼令不復生，須斷盡其種子。即此斷德亦共二乘諸阿羅漢。故斷實執種子，非斷所知障。若除種子別立餘習氣為所知障，則未至八地皆不能斷。故安立實執為所知障之宗派，分所知障為小中大九品，由二地等九品修道而斷。非此宗所許，下當廣說。²⁸³

第一種看法是不合理的，以中觀應成派的自宗認為實執是煩惱障，但以中觀自續派的角度來說，實執是歸類在所知障當中，這一點是完全不同的。所以，以自宗應成派的角度來說，實執是屬於染污無明的煩惱障。如果想要斷除實執，並且讓實執不會再一次的產生，必須斷除實執的種子。既然斷除「實執」必須斷除實執的種子，這代表二乘的行者，他想要證得阿羅漢的果位，也必須斷除實執的種子，才能斷除實執。所以斷除實執種子的這種斷功德，是與二乘的阿羅漢所共有的，並不是大乘的菩薩獨具的功德。由此可以知道，斷除實執的種子並不能斷除所知障，因為實執或是產生實執的種子，它都屬於煩惱障而不是屬於所知障。以中觀應成派的角度來說，所謂的「所知障」，並不是將實執的種子安立為所知障，而是實執種子以外的習氣，簡單來說，生起實執的習氣才是所知障；而如果將生起實執的習氣，安立為所知障的話，這種習氣在還未登上八地之前，是無法斷除的。

²⁸³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁54-55。

所以，從這個論點要破斥的就是，之前第一位論師，他所提出的觀點，是以七地菩薩心中的智慧有斷除所知障的能力，而六地以下的菩薩不具備這樣的能力來說明所謂的七地菩薩，透由智慧能夠勝過二乘的道理，但這一點是不成立的。因為想斷除所知障，以中觀應成派的角度來說，至少要登上八地。中觀自續派將實執歸類在所知障裡面，而且將所知障分為小中大九種，九種的所知障，是從二地到十地，透由九種的修道來斷除的。但是這種論點，並非中觀應成派所承許的。

次說亦非理。而之前第二位論師所提出的論點也不合理。「超越」，古譯「次第錯亂」，由此門入三摩地，非六地以下所能，七地方有云云，無經可證。第三說亦不然。解六地以下與第七地，能否以智力超勝之理，猶不能斷疑，如以宗為因也。²⁸⁴

第二位論師所提出的論點也不合理。第二位論師他提出的觀點是認為六地以下的菩薩，並沒有辦法用超越的方式而進入三摩地，七地以上的菩薩才具備這樣的能力，但提出這樣的觀點必須要有根據，但在經論裡面找不到任何的根據。

第三位論師所提出的論點也不合理。在解釋六地以下與第七地這兩者之間，是否能夠透由智慧的力量超越二乘的道理。如果你所提出的論點是因為第七地的智慧，它非常接近第八地不退轉地的智慧的話，其實這對於想要解決我們這個地方的疑惑而言完全沒有幫助。

因為這就像是「以宗為因也」，這當中的「宗」是指我們這個地方所要討論的問題。在這裡最主要討論什麼問題？第七地的智慧、跟六地以下的智慧，為什麼一者能夠勝過二乘，另外一者沒有辦法勝過二乘？如果你的原因是因為七地的智慧比較接近八地的智慧，而六地以下的智慧離八地的智慧比較遙遠的話，這就跟你說七地的智慧為什麼比較殊勝，六地的智慧為什麼沒有辦法勝過二乘？你乾脆說，因為一者是第七地菩薩的智慧，另外一者是六地以下菩薩的智慧，這對於我們要解除這個地方的疑惑完全沒有幫助。所以提出這樣的論點跟沒有提出，其實它達到的效果是完全相同的。

²⁸⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁55。

筆者對這段的理解，宗喀巴對此三種說法的看法如下：

表格 四-9 宗喀巴對三種說法的看法

	宗喀巴的看法
第一種	1. 一切補特伽羅實執，皆是染污無明。應成派把實執及其種子皆看成是煩惱障，而自續派將其看成是所知障，這有很大不同。 2. 斷實執需斷盡其種子，此斷功德與二乘阿羅漢所共有。故斷實執種子非斷所知障。(阿羅漢仍有習氣在) 3. 實執的習氣是所知障，至少要登上八地才能斷除。
第二種	七地以上的菩薩具備用超越方式入三摩地的能力，此說法無經可證。
第三種	這種說法以宗為因，對問題的解決沒有幫助。

《疏抄》說：「七地菩薩，有分別念，謂我當修道，故猶有功用，然不介意經等相法，故得無相道²⁸⁵。六地以下及聲聞獨覺，無無相道，故由智慧能超勝之。」此應於通達真實²⁸⁶之上辨其差別。²⁸⁷

在《疏抄》當中提到：七地菩薩他的心中還是有分別心，所以當他想修道的時候，他會先現起我應該修道，所以他還是必須要花氣力來提心，才能夠在心中現起某一種道的內涵，雖然是如此，雖然七地的菩薩，他還是有分別心，並且在修道時候還是要花氣力來提心，但是他在現起道的內涵時，是不需要透由思惟經論當中的文義，就能夠直接現起道的內涵，所以他所現起的道是無相道。六地以下以及聲聞獨覺並不具備這樣的功德，所以在《疏抄》裡面有提到，七地以上的菩薩跟六地以下的菩薩，這兩者之間的差別。

²⁸⁵ 這當中的「相」指的是，如果生起道的內涵，是要先透由思惟經文當中的法義而生起的話，稱為有相；相反的稱為無相。

²⁸⁶ 「通達真實」：通達空性。

²⁸⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁55。

宗喀巴提到了，在《疏抄》裡面雖然有提到這樣的內涵，但是這個地方《十地經》有特別強調，了知自境的殊勝能力。這當中的「境」，應該以真實義、也就是空性來作解釋。所以在解釋的時候，應該是在通達空性之上，來區分七地以及六地以下的智慧，到底有什麼差別？宗喀巴最主要的一位老師，也就是至尊仁達瓦。仁達瓦在解釋這一句話「**了知自境之殊勝力**」的時候，他是這樣解釋的。在緣著空性的當下，以入定、出定的角度，來區分七地以及六地以下的智慧這兩者之間的差距。佛在經中說在第七品的時候有提到七地的菩薩緣著空性入定、出定的內涵。在極短的時間之內，又要入定、馬上出定，這樣的功德只有七地以上的菩薩才有，六地以下的菩薩，並沒有辦法達到這樣的境界。

吾師解云：謂由緣實際真理²⁸⁸之入定出定而分，經說第七品時，謂一剎那心²⁸⁹能緣寂滅實性²⁹⁰而入定出定，要七地方有，非以下諸地所能。此說極善。以²⁹¹勝解行地²⁹²，心與真理尚未融合一味，故於頃刻出入空三摩地，猶不甚難。但至聖位，心與真理融合一味如水注水，出入彼定，轉極難也。²⁹³

宗喀巴說他的恩師仁達瓦所提出的這個論點，是非常合理的。因為在資糧道以及加行道的階段，行者證得空性並不是現證，他必須透由空性的義共相，才有辦法證得空性。所謂「透由空性的義共相證得空性」是指，行者在證得空性的時候，心中必須現起空性的影像，藉由現起空性的影像，才有辦法了解空性。所以此時了解空性的心，與所了解的真理（也就是空性）這兩者當中，有空性的影像夾在中間，所以心跟境這兩者沒有辦法融在一起，所以在短時間內，要入定又出定，這對資糧道、加行道的行者來說並不困難。

²⁸⁸ 「實際真理」：指的是無自性、空性，也就是所緣的境，是緣著無自性的空性。

²⁸⁹ 「一剎那心」：也就是極短的時間。

²⁹⁰ 「寂滅實性」：指的是空性。

²⁹¹ 以：因為。

²⁹² 「勝解行地」：資糧道以及加行道的階段。

²⁹³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁56。

但當證得了初地，也就是以現證空性的方式來了解真實義的話，當心不需要藉由空性的影像、不需要藉由空性的義共相，就能直接了解空性的內涵時，此時心跟境是融合在一起的，如水注水，在這樣的情況下，想要在極短的時間當中，一下入定、一下出定，這個動作對於登地以上的菩薩來說非常困難。所以只有到達七地以上的菩薩，才具備這樣的能力，而六地以下的菩薩並不具備這樣的能力。

綜合以上《疏抄》（札雅安涅達）及宗喀巴的恩師仁達瓦對「了知自境之殊勝力」的說法如下：

表格 四-10 札雅安涅達及仁達瓦對「了知自境之殊勝力」的看法

	內容
《疏抄》 (札雅安涅達)	七地菩薩得無相道(不用經過思惟經論中的文義而直接現起道的內涵)，而六地以下以及聲聞獨覺無無相道，故由智慧超勝之。
仁達瓦的說法 (宗喀巴認同此說法，認為此說極善。)	在緣著空性的當下，以入定、出定的角度，來區分七地以及六地以下的智慧這兩者之間的差距。在極短的時間之內，又要入定、馬上出定，這樣的功德只有七地以上的菩薩才有，六地以下的菩薩，並沒有辦法達到這樣的境界。

說初地功德，而敘七地以智力勝二乘，得無有紊亂之失耶？無失。本論釋初地等，依《十地經》。彼經分別解說，初地菩薩能以世俗菩提心勝過二乘，非以勝義菩提心勝。爾時應有作是念者，要至何地智慧方勝？經說至第七地智慧方勝。為除彼疑，故本論於此中安立其義，極為適當。²⁹⁴

在這個地方有人提出了問難：在第一品最主要講述的是初地菩薩的功德，在講述初地菩薩的功德時，怎麼會提到七地的菩薩，是以智力勝過二乘的功德呢？這個時機點是不對的。對於這一點，宗喀巴回答說這並沒有任何過失。《入中論》在解釋從初地到十地菩薩的功德時，他最主要依據的經典是《十地經》。在《十地經》裡面提到初地菩薩的功德是這樣說的，菩薩在初地的時候，能以

²⁹⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁56。

世俗菩提心由種姓勝過二乘，但是無法以勝義的菩提心（也就是智慧）勝過二乘。所以當《十地經》裡面提到了，初地的菩薩在初地的時候，並沒有辦法以智慧勝過二乘的這一點時，很自然的就會有人產生疑惑：如果菩薩在初地沒有辦法以智慧勝過二乘的話，那要到什麼樣的境界才能夠勝過二乘呢？在佛經裡面馬上接著說，要到第七地的時候，七地菩薩的智慧才能夠勝過二乘的行者。相同的，在《入中論》解釋初地菩薩的功德時，為了要去除這樣的疑惑。所以宗喀巴認為，在講述初地菩薩的功德時，提到了七地的菩薩是以智慧勝過二乘的道理，把它安立有這一段，是非常適合的。

如果行者能夠現證補特伽羅無我的話，他就能夠在心續中生起現證補特伽羅無我的見道，就表示他能夠斷除遍計的煩惱，透由見道能夠斷除遍計的煩惱這一點，也是可以成立的。如果見道是可以生起的話，在現見補特伽羅無我之後，一再的修習，那修道應該也可以生起。如果修道是能夠生起的，就表示透由修道能夠斷除俱生的煩惱，也就是斷除心續中所有的煩惱。所以即便沒有通達空性，但還是能夠透由修學無常等十六行相，來斷除三界一切的煩惱以及煩惱的種子。

在前面所提到的，透由修學見道以及修道，來斷除遍計、俱生煩惱的道理，是出世間道斷除煩惱的道理，這是自續派以下的論師他們所提出的看法。他們認為即便行者沒有證得空性，但是透由修學無常等十六行相，最終還是能夠斷除所有的煩惱。

三、初地增勝德

（一）、解釋初地的布施

《入中論》偈頌：

爾時²⁹⁵施性增最勝，為彼菩提第一因，雖施身肉猶般重，此因能比不現見。

²⁹⁵ 爾時：是指大乘的行者在登上初地的時候。

《密意疏》中宗喀巴解說：

證得極喜地時，菩薩所修十度行中，以布施波羅蜜多為最增勝，然非無餘波羅蜜多。其出世布施波羅蜜多²⁹⁶，即大菩提之第一因，此依出世而說。²⁹⁷

大乘的行者在登上初地時，菩薩所修的十度當中，以布施波羅蜜多最為殊勝。雖然在初地時，是以修布施波羅蜜多為主，但並不代表在這個階段沒有修持其餘的波羅蜜多。出世的布施波羅蜜多，是成辦大乘菩提的第一因。（平常提到成辦佛果的因，我們會說大悲或是菩提心，透由大悲以及菩提心，我們所造的善都能夠成為成辦佛果的因。）但在此處出世間的布施波羅蜜多，是成辦大乘菩提的第一因，是從出世間的角度而言。

於十度中，雖後後勝於前前，然說此地布施勝者，謂此地修行布施有殊勝力，於修持戒等則無此勝能。如經說：「初地中隨施內身外物，不起少分違逆施度之慳貪。」然不如第二地，竟至夢中不起少分違逆戒度之犯戒。又此地所有不可現見之證德，即由布施而能比²⁹⁸知。²⁹⁹

在十度裡面有提到，後後度勝過前前度，但在初地時要特別強調布施的修持，是因為在初地的時候，初地的菩薩修學布施度時，布施度的行持與眾不同，但是對於持戒、精進等後九度的內涵，他有沒有辦法呈現與眾不同的能力。所以說，初地的菩薩他最主要修持的就是布施度的修持。這一點如同佛經裡面有提到，初地的菩薩，他不管是布施自己的身體、或者所擁有的資財，都不會生起少分的慳貪。

初地的菩薩，雖然在布施的時候，他的心中不會現起任何的慳貪。雖然他有修持戒，但是他在修學持戒的時候，沒有辦法像二地的菩薩，即便在夢中都

²⁹⁶ 「出世布施波羅蜜多」：是指現證空性的智慧所攝持的布施。

²⁹⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 87。

²⁹⁸ 比：是推測的意思。

²⁹⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 87 - 88。

不會做出犯戒的行為。二地的菩薩他有這樣的能力，但是初地的菩薩，在初地的階段，他是沒有辦法做到這一點的。所以說初地的菩薩，他對於布施的修持是與眾不同的，但對於持戒這一點，相較於二地的菩薩，他是比較弱的。

初地菩薩他有很多內證的功德，是我們外人無法透由肉眼，就能夠直接看到的。但是這些內在的功德，透由初地的菩薩所行的布施，我們能夠推測了知到他的心續中，是有異於常人的功德存在。

謂彼非但殷重布施外物，即割身肉施人，亦極殷重。彼所具他人不能見之登地等德，由此施為因能比度而知，如見煙比知有火。此即顯示布施身命財寶，全無慳惜，雖如是布施，而心猶安詳不變異也。³⁰⁰

初地的菩薩，不只會殷重地布施身體以外的資具，即便有人請他割他的手、或者是割他的腿布施給對方，他也都會很願意。所以，初地菩薩的心續中，還有很多我們平常人無法看見的地道功德，這些內在的功德，透由初地菩薩所行的布施度作為原因，我們就能夠推測而知道，這個菩薩他的心中還有很多其他的功德。這一點就像當我們看到某一個地方有濃煙生起的時候，就可以透由常理、經驗去推論，那個地方是有火的。這表示初地的菩薩，他在布施身體、性命、財物，他完全不會因為慳貪而感到不捨。即便這種我們常人無法做到的布施，但對於初地菩薩，他在行布施度的當下，他的內心依然安詳不會因此而動搖。（甚至他的心會因為能夠布施給對方而感到歡喜。）

（二）、釋下乘之布施

1. 由施能得生死樂

《入中論》偈頌：

彼諸眾生皆求樂，若無資具樂非有，知受用具從施出，故佛先說布施論。

悲心下劣心粗獷，專求自利為勝者，彼等所求諸受用，滅苦之因皆施生。

³⁰⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁88。

《密意疏》中宗喀巴解說：

彼諸眾生，皆欲解除飢渴疾病寒熱等苦，而求其樂。若無飲食、醫藥、衣服、房舍等諸受用具，則人類所求之樂，必不得生。解一切眾生意樂之釋尊，因見此等受用資具，皆從往昔布施之福德生，故於最初即說布施之論，又此方便最易行故。³⁰¹

多數的眾生都想要追求能夠解除飢渴、疾病、寒熱等苦的樂。而想要成辦以上的安樂，如果沒有飲食、醫藥、衣服、或是房子等外在的受用，那我們所追求的安樂是無法成辦的。所以，釋尊知道眾生所追求的快樂，源自於外在的這些資具，而外在的資具，是透由往昔布施所累積的福德才有辦法獲得的。所以釋尊在一開始提到了布施的內涵。而且布施對於多數人來說，是比較容易行持的。

由行布施能得圓滿受用者，亦不定須如法。如商人捨極少財以求廣大財聚，較諸乞丐所求尤多，故於布施極為殷重。其行施者，非如菩薩隨大悲轉，不求施報³⁰²，而令布施之喜增長，故悲心下劣。且於諸有情，具粗獷心，偏重於專求得生善趣自利之樂。³⁰³

透由布施，最終能夠獲得圓滿的受用，在布施的時候也不一定要如法。就像商人他希望透由布施少許的財物，而最終能夠獲得廣大的回報、廣大的財聚。甚至，一個布施的人他所追求的果，遠勝過乞丐他所追求的，所以，對於布施的行為，他會非常重視。

對於布施的人而言，並不是一定要像菩薩在布施的時候是隨大悲轉，不求布施的果報。菩薩是因為心中的大悲，而對眾生修學布施的當下，並不追求布施的果報，而想成辦的是讓自己心中透由布施所生的歡喜，能夠持續地增長，

³⁰¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁89。

³⁰² 「施報」：布施的果報。

³⁰³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁89-90。

這是菩薩在行布施的時候，他所想要看到的結果。所以，相較於大乘的菩薩，如果有人他修學布施，但並不是因為大悲而布施的話，他的悲心相較於菩薩是比較下劣的。不僅如此，而且他在布施的當下，由於他對有情沒有辦法生起悲愍，所以他可能會用粗暴的心去布施。而且他想要追求的是希望藉由布施的行為所累積的善業，能夠讓他來生投生善趣，而獲得一己的安樂。

彼等由厭離不捨財物之慳貪，與希望能感異熟之功德，由此布施，能生勝妙圓滿受用，成滅除飢渴等眾苦之因。³⁰⁴

悲心下劣的人，雖然他無法完全斷除慳貪，但是他知道如果我的心中非常執著，沒有辦法捨棄某種財物的話，這對我是有負面的影響，所以他在思惟過後，他會知道慳貪對我是有傷害的，並且進一步的，他也會想到如果我能夠布施，這對我的將來會有好處，所以，即便他的動機有問題、即便他的行為有問題，但是透由布施所累積的善，還是能夠讓他的來生感得勝妙圓滿的受用，藉由布施讓他的來生能夠獲得圓滿的資具，藉由這些資具就能夠滅除飢渴等痛苦。

2. 由施能得涅槃樂

《入中論》偈頌：

此復由行布施時，速得值遇真聖者，於是永斷三有流，當趣證於寂滅果。

《密意疏》中宗喀巴解說：

彼無悲愍心，唯求自身除苦得樂而殷重行施者，於行施時，如云：「善士常往施主家」故，得值遇聖者。由彼聖者宣說妙法，便了知生死過失，證無漏道³⁰⁵，永破無明，斷無始來生死有³⁰⁶流。其值遇聖人之果，即趣證聲聞獨覺之寂滅涅槃。³⁰⁷

³⁰⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁90。

³⁰⁵ 無漏道：指的是現證空性的智慧。

即便一開始，布施的人他欠缺悲愍心，他之所以要修學布施的動機，只想要去除自身的苦樂問題而修學布施。但是光能夠布施，這對他都能夠產生幫助。就如同在經論裡面有提到，透由布施，他就有機會遇到聖者。在遇到聖者之後，聖者會為他宣說妙法，他就能夠藉此了知生死輪迴的過患，透由了知輪迴的過患，進一步證得現證無我的智慧，透由現證空性的智慧，能夠斷除無明，在無明斷除之後，就能夠斬斷無始以來生死的續流。而這樣的果位是透由布施而來，最終他能夠證得聲聞或是獨覺的寂滅果。（給孤獨長者起精舍、貧女供燈、金貓因緣等等皆如是例。）

3. 解釋菩薩之布施

(1) 明菩薩布施之不共勝利

《入中論》偈頌：

發誓利益眾生者，由施不久得歡喜

《密意疏》中宗喀巴解說：

諸非菩薩者，於行布施滿足求者之願望時，不能無間便得布施之樂果。由彼不能現見布施之樂果，故於布施容³⁰⁸不修行。但發大誓欲一切眾生現前究竟利益安樂之菩薩，施後不久，即於滿足求者之願望時，得受用布施之果最大歡喜，故能一切時中歡喜行施。³⁰⁹

³⁰⁶ 有：指的是三有。

³⁰⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁90。

³⁰⁸ 容：在藏文原文是解釋為「有可能」的意思。

³⁰⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁91。

對於非菩薩的人而言，他在行布施的時候，即便能夠滿足對方的願望，但是布施者本身，他沒有辦法馬上就感受到布施那種快樂的感覺，對於沒有發起菩提心的人而言，由於他沒有辦法在布施之後，馬上看到他能夠獲得什麼樣的好處，所以他有可能不會這麼想要修學布施。但對於已發大誓願的菩薩而言，希望一切的有情現前能夠獲得快樂，從長遠的角度而言，他希望有情能夠獲得利益，對於這樣的菩薩而言，他在布施之後馬上就能夠感受到，透由我的行為是能夠滿足對方的願望，所以，在此時他是能夠馬上感受到布施的結果，也就是他的內心能夠因此而生起歡喜，所以他在任何的時間點，都願意以歡喜的心來修學布施。

筆者從此處看見，宗喀巴要我們去體會的是一般人在做布施時並不能馬上得到布施的果報，所以有可能會不想做此種修行。但已發大誓願的菩薩作布施時，可以馬上感受到布施的果報，且內心生起強大歡喜心，因此他能一切時中歡喜布施。那現階段我們能做的是，常常憶念布施對我們現時究竟的好處，隨分隨力的去做布施，仰望菩薩的行誼令自己漸次增長並發願將來也能如是。

(2) 此處說明二種人皆以布施為主

《入中論》偈頌：

由前悲性非悲性，故唯布施為要行。

《密意疏》中宗喀巴解說：

由前所說大悲為性之菩薩，及非大悲為性者，其所求之一切增上生樂與決定勝樂，皆由布施生。故唯布施為最要之行。《親友書》³¹⁰亦云：「了知財物動³¹¹無實，當施沙門婆羅門、貧乏親友以後世，更無至親過於施。」

³¹²

³¹⁰ 《親友書》是龍樹論師寫給當時印度國王的一封信。

³¹¹ 動：是指動搖、改變的意思。

³¹² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁92。

無論是具有大悲的菩薩、不具大悲的人，所要追求的快樂，無論是增上生樂或是決定勝樂，一切的快樂最開始的因緣，都是源自於布施。所以對初學者來說布施是最重要的。這一點在龍樹論師所造的《親友書》當中也有提到。在這封信裡面提到：國王您應該要知道，您所擁有的財物它是會不斷地改變的，而且是不堅固的，沒有究竟的意義。所以，在我們有能力的情況下，應該將自己所擁有的財物，布施給沙門、婆羅門、或者是貧困的人、或是我們周圍的親友。因為對我們的來生而言，真正能夠讓我們獲益的，不是我們現今的親人，而是今生所做的布施而累積的功德。

(3) 明菩薩行施時得何種喜

說明初地的菩薩在修布施的時候，他所獲得是什麼樣的歡喜。

《密意疏》中宗喀巴解說：

前說菩薩殷重³¹³行施，以財物滿足求者之願望時，即能引生殊妙歡喜，其喜相如何？³¹⁴

前面說明了菩薩懇切深厚做財物布施，滿足求的人的願望時，當下內心即能生起殊勝善妙的歡喜，那歡喜的相狀是如何？

《入中論》偈頌

且如佛子聞求施，思惟彼聲所生樂，聖者入滅無彼樂，何況菩薩施一切。

《密意疏》中宗喀巴解說：

³¹³ 殷重：1. 繁重。2. 懇切深厚。

³¹⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁92。

如佛子聞求者乞施之聲，思惟彼聲，便念彼等乃來向我求者，心中數數引生歡喜。雖諸阿羅漢入寂滅涅槃之樂，尚不能與之相比，則諸菩薩盡施一切內外財物，滿足求者所生之妙樂，勝寂滅涅槃樂，更不待說。³¹⁵

宗喀巴此處提到，菩薩在聽到求的人向他乞討的時候，即便只是思惟對方所發出的聲音，光是思惟對方所發出的這個聲音，這時候菩薩他就會想到，對方來到我的面前對我有求，這能夠讓我有機會修學布施。光想到這一點，他的內心都會一再地生起歡喜。這種歡喜即便是小乘的阿羅漢，他進入涅槃的大樂都無法與之相比，如果菩薩聽到對方的聲音，內心所生起的歡喜，都遠勝過小乘的羅漢入涅槃之樂的話，那更不用說，菩薩將他所擁有的，不管是身體或者是金錢，外在任何的物品布施出去，能夠滿足對方的心願，內心所生起的歡喜，它是遠勝過小乘涅槃樂的這一點，就不需要多說了。

小乘的阿羅漢進入寂滅涅槃的狀態是非常快樂的。雖然那種樂受我們無法想像，第 103 任赤巴仁波切很善巧的舉一個簡單的例子讓我們可以體會一下。我們多數人都會貪著睡眠的快樂，因為在睡眠的狀態下，多數人的心中是沒有強烈貪瞋的，我們會覺得在這樣的狀態下，我們的內心處在非常寧靜快樂的狀態中，所以會覺得這是一種快樂。以此類推，當小乘的行者透由修道，最終斷除心中一切的煩惱時，他的內心沒有任何的貪瞋等煩惱，所以當他進入涅槃的狀態時，那種大樂更是我們無法想像的。即便那種大樂是我們難以想像的，但是小乘阿羅漢進入涅槃的大樂，跟大乘的菩薩修學布施內心中所生起的大樂，這兩者又是完全無法比較的。大乘的菩薩，他光透由思惟對方所發出的聲音，心中所生起的歡喜，都遠勝過小乘的羅漢進入涅槃所獲得的快樂。

筆者在看到這段時，內心很是激動。菩薩累生累世來做的是歡喜地「聞聲救苦」，而凡夫如我者今生大部分做的是苦苦地「聞聲避苦」，聽到來求的人的聲音是想辦法遠遠地逃開。

若以寂滅涅槃妙樂引攝其心，則必失利他之行，若以上說菩薩妙樂引攝之，則於利他倍復精勤，故不相同也。³¹⁶

³¹⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016 年)，頁 93。

³¹⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一

對於小乘的阿羅漢而言，如果他進入寂滅涅槃的狀態，由於在當下，他會感受到非常殊勝的大樂，所以他的心完全被那種樂受所吸引住，所以在這樣的情況下，會失去利他的機會，也就是他完全沉浸在大樂的狀態中，而忘記修利他。但對大乘的菩薩而言，他在修學布施的過程中，內心所生起的大樂，並不會讓他忘失要行利他的這一點，由於他的心中生起大樂，所以他會更進一步的想要精勤地修學利他的行為，所以，這兩者是完全不同的。

(4) 明菩薩施身時有無痛苦

初地的菩薩在布施身體時有沒有痛苦。

《密意疏》中宗喀巴解說：

菩薩由行布施引生妙樂，能捨內外一切財物。其捨身時，能無苦耶？

曰：已得大地之菩薩，彼身無苦，如割無情物。《虛空藏三摩地經》云：

「如大娑羅樹林，若有人來伐其一株，餘樹不作是念：彼伐此樹未伐我等。於彼伐者不起貪瞋，亦無分別。菩薩之忍亦復如是。此是最清淨忍，量等虛空。」³¹⁷

初地的菩薩在行布施的時候，內心能夠生起殊勝的大樂，進一步，他會願意布施內外一切財物。但如果他所布施的是他的身體的話，在布施身體的時候，他會不會感到痛苦呢？對於這一點，宗喀巴有提到，在分析這一點的時候，如果我們所探討的菩薩，他是已經登地的菩薩，他在布施自己的身體時，他是不会感到痛苦的，如同割無情物。（這一點就像我們用刀、或者是用斧頭去砍樹一樣，對於所砍的那棵樹而言，它是不會有任何疼痛的感覺。）《虛空藏三摩地經》裡說：「就如同一片樹林，如果有人進到樹林當中砍伐其中的一棵樹，其他的樹並不會生起以下的念頭，那個人他砍了某一棵樹，但是他沒有砍到我，它也不

堂有限公司，2016年），頁93。

³¹⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組編輯，《入中論善顯密意疏》（上），（香港：心一堂有限公司，2016年），頁93-94。

會對砍樹的人生起貪瞋以及任何的分別。相同的，菩薩的忍也是如此，這是最清淨的忍，他的心量等同虛空。」

緊接著在《寶鬘論》裡面也提到，

《寶鬘論》亦云：「彼既無身苦，更何有意苦，悲心救世苦，故久住世間。」

此等並依得地者而說。若未得極喜地，於身及財物未能離貪著者，彼於受害身之障緣時，其身決定發生痛苦。然於爾時，於饒益有情事，即依彼苦成倍復精進之因。³¹⁸

《寶鬘論》也這麼說：「對於登地以上的菩薩來說，他在布施身體的時候，他是不會感受到身體的痛苦，如果沒有身體的痛苦，怎麼會有內在的痛苦呢？登地以上的菩薩，之所以會長時間安住在輪迴當中，是因為他的內心被悲心所攝持，他不忍眾生受苦，所以他會長時安住在輪迴當中救度眾生。」對於一位還沒有登地的菩薩來說，由於他對於自己的身體、以及所擁有的財物，還沒有完全斷除慳貪的緣故，當他在遭遇身體的違緣時，他一定會產生痛苦。雖然會產生痛苦，但是他想到：他想要利益有情，而且他在思惟有情所遭遇的苦、跟他自身所面臨的苦，相較之下，他的苦根本不是什麼痛苦。所以進一步的，他會發起更強大的精進心，而把自己的身體布施給有需要的人。

《入中論》偈頌：

由割自身布施苦，觀他地獄等重苦，了知自苦極輕微，為斷他苦勤精進。

《密意疏》中宗喀巴解說：

菩薩觀察地獄等趣，其身恒為粗猛難忍無量重苦所逼，較自割身之苦，何止千倍。乃於自己割身布施之苦，不覺其苦，反以自身所受之苦為因，為斷他有情地獄等苦起大精進。³¹⁹

³¹⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁94。

³¹⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一

當一位菩薩，他在觀察地獄、餓鬼、畜生道的痛苦時，知道三惡趣的眾生，恒常面臨的是被粗猛、難忍，而且無量的重苦所逼迫。（這樣的苦，我們從道次第裡面就可以知道，三惡趣的眾生，尤其是炎熱地獄的有情，他們所面對的痛苦，是我們一般人所無法想像的。）所以對菩薩而言，當他想到眾生所遭遇的苦，相較於將自己的身體割下來布施給對方的苦，這兩者是完全無法比較的。

所以當菩薩在布施的時候，雖然他也知道將自己的身體布施給對方，必須要承受某一種的痛苦，但相較於惡趣的眾生所面對的苦，我的苦根本不算什麼。他不僅不會覺得痛苦，所以更進一步的，他希望透由自己所受的苦作為因，也就是透由自己所受的苦，進一步的，能夠斷除其他有情所遭遇的痛苦，所以他會生起更強大的精進心，為了要斷除他人的苦，他根本不覺得自己所受的苦是無法忍受的。

拏錯譯此頌曰：「由彼割身布施苦，觀他地獄等重苦，彼由自身所親受，為斷他苦勤精進。」要有如是大意樂力乃可施身。未入地前可有彼意樂，故說未得地者，亦可捨身。³²⁰

《入中論》的偈頌，過去在翻譯的時候有兩種版本，分別是巴札、日稱譯師的版本，以及拏錯譯師的版本。前面所讀到的偈頌「由割自身布施苦」的這些偈頌，是日稱譯師所譯的。拏錯譯師他也有翻譯《入中論》，在他的譯文當中，這個偈頌他翻譯成：「由彼割身布施苦，觀他地獄等重苦，彼由自身所親受，為斷他苦勤精進。」但它的內涵是大同小異的。

對一位菩薩而言，如果他能夠生起如此強大的心力，就有資格將他的身體布施給有需要的人。這種強大的心力，在一位菩薩還未登地之前，有些菩薩他是有辦法生起的。也就是有些還未登地的菩薩，他就能夠生起非常強大的心力，所以即便菩薩他還沒有登上初地，但只要他的心力足夠強大的話，他還是有資格將他的身體布施給其他的眾生。

筆者在此處的理解是，宗喀巴引了兩部經論《虛空藏三摩地經》及《寶鬘論》來證成菩薩在登地時，布施身體是沒有痛苦的。引《入中論》來說明縱使

堂有限公司，2016年），頁94-95。

³²⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組編輯，《入中論善顯密意疏》（上），（香港：心一堂有限公司，2016年），頁95。

若未登地但因強大的悲心所驅使，仍可布施身體但有痛苦。這樣做比之眾生在地獄所受的苦不足畏，願代替眾生苦。這讓我想到現今有些人死亡了願意捐贈身體，做大體老師，願意捐贈器官給活著的人，願意捐贈骨髓給需要的人等等的善行，真是令我禮敬，那何嘗不是一種修行，筆者希望將來也能隨分隨力去做到。

(三)、明施度之差別

《入中論》偈頌：

施者受者施物空，施名出世波羅蜜，由於三輪生執著，名世間波羅蜜多。

《密意疏》中宗喀巴解說：

捨思為體之施，若由了達施者受者施物空無實體之無漏慧所攝持，《大般若經》說：「名曰出世波羅蜜多」。無得聖根本智³²¹，是出世智，由此所攝持之布施，亦得立為出世波羅蜜多。其未由無得聖智所攝持之布施，即世間施。此二之差別，未得勝義菩提心者，不能現量決定也。³²²

「捨思為體之施」指的是，以願意施捨的念頭為本質的，我們稱為布施。如果行者能夠通達布施者、受施者以及所施物，這三者它的本質都是空無實體的，也就是如果布施是被現證空性的智慧所攝持的話，在《大般若經》當中有提到，這樣的布施，叫做出世波羅蜜多。現證空性的智慧，它本身就是出世間的智慧，透由出世間的智慧，也就是現證空性的智慧所攝持的布施，也可以安立為是出世間的布施波羅蜜多。如果行者在行布施的當下，並沒有透由現證空性的智慧所攝持的話，這種布施稱為世間的布施。出世間的布施以及世間的布施，這兩者的差異，對於還沒有證得勝義菩提心的行者而言，他無法透由現量證得。也就是在還未登地之前，他沒有辦法透由現量來證得這兩者的差別。

³²¹ 無得聖根本智：現證諸法無自性的智慧，也就是現證空性的智慧。

³²² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁95-96。

而提到「波羅蜜多」的這個詞，也可以翻譯成「度彼岸」。

彼岸，謂生死大海之彼岸，即斷盡二障之佛果。到達彼岸，名到彼岸。

釋論³²³釋此云：「若有後句，不應減去。由此未減業聲，故成彼形。或是枳顛答羅等，故留摩字邊。」勝喜論師解此云：「梵語彼岸為『波羅』，到為『伊多』。二語合時，於『波羅』後加第二轉一聲『阿摩』字，於『伊多』後加初轉『蘇』字。」波羅摩伊多，合為波羅蜜多時，阿摩及蘇，雖可減去。今依聲明根本文：「有後句，不應減去。」故雖減「蘇」字而留「阿摩」，由此未減業聲者，謂未減第二轉一聲「阿摩」字。由未減故，成「波羅蜜多」聲。或是枳顛答羅等中之「波羅摩」，本是「摩」字邊。今說「波羅摩」，故不應減去。此謂減去「阿摩」之「阿」，而留「摩」字。於彼上加「伊」字，故成波羅蜜多。所言初轉「蘇」字，似是「悉」字之誤，更當研究。藏人有謂：「到彼岸之梵語，為『波壤伊多』，將「壤」字之圈平列，即成『波羅摩伊多』。結合時，加『伊』字於『摩』字上，減去『阿』字，故成『波羅蜜多』。」此類亂說雖多，要以勝喜論師所解為善。³²⁴

「彼岸」指的是生死輪迴的彼岸，是能夠完全斷除煩惱障以及所知障的佛果。所謂的「度彼岸」或是「到彼岸」，指的就是到達佛果位的狀態，我們稱為「到彼岸」。在《入中論自釋》當中有提到一段文。對於這段文，過去西藏的論師，提出了他們各自的解讀方式。這段文它最主要是在解釋，在梵語當中有提到「波羅蜜多」的這個詞，這個詞它是如何形成的？勝喜論師所提出的觀點，以及過去藏人所提出的另外一種觀點，在這兩種觀點裡面，宗喀巴認為勝喜論師所提出的觀點，是比較合理的。

在葉阿月所譯注的《超越智慧的完成》³²⁵中有提到「波羅蜜多」是梵文 pāramitā 的意譯。此語的意思有很多種，其中最代表的是「到彼岸」= param + itā（到達）。除此外也有「德的」完全的成就，或……完成的意思。筆者在此處提出前人對此有多種解釋，可以多角度思惟「波羅蜜多」的內涵。

³²³ 釋論：是指《入中論自釋》。

³²⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁96-97。

³²⁵ 葉阿月譯注，《超越智慧的完成-梵漢英藏對照與註記》，(台北：新文豐出版社，1990年)，頁20-21。

施者等二句，別釋了達三輪不可得慧所攝持之布施波羅蜜多。未為此慧所攝持之施等，與慧所攝持之波羅蜜多相似，故亦名波羅蜜多。又彼等雖未為慧所攝持，然由迴向大菩提之迴向所持，亦定能到彼岸，故亦得波羅蜜多之名。是故當知波羅蜜多之義，若加業聲則到於彼岸，即是已到佛地；若加具聲則此能到彼岸，即有學位亦有波羅蜜多。³²⁶

「施者受者施物空，施名出世波羅蜜」的這兩句話，特別強調透由通達三輪體空的智慧所攝持的布施波羅蜜多。如果行者在修學布施的時候，他不見得有被了知三輪體空的智慧所攝持的話，在某些情況下，這樣的布施也可以稱為波羅蜜多。雖然某些行者，即便是一位大乘的菩薩，他在修學布施的時候，不見得在任意的時間點都會被了知三輪體空的智慧所攝持；但只要他將所造的善業迴向大菩提，以迴向的力量，就能夠將他所造的善業推向彼岸，也就是推往成佛的果位。這樣的布施，也能夠獲得布施波羅蜜多的這個名稱。

所以，在解釋「波羅蜜多」這四個字的時候，可以從兩種角度來作解釋，「若加業聲」以及下一句的「若加具聲」，是藏文的表達方式。所謂的「業聲」指的就是，如果我們在描述「波羅蜜多」，也就是「到彼岸」的時候，我們強調的是對境，也就是彼岸的話，這時我們會說「到達彼岸」。「到達彼岸」是指，我們本身已經到了彼岸，而不是在前往的路上，所以如果將重點放在「彼岸」的話，我們在解釋「到彼岸」的這個詞，這時是以已經成就佛果的這個角度來作解釋，所以從這個角度來解釋「波羅蜜多」或是「到彼岸」的話，這是佛地的功德。

但從另外一個角度，「若加具聲則此能到彼岸」，這是指它的動作，也就是「去彼岸」的意思。他可以在前往彼岸的路上就稱為「去彼岸」，因為它強調的是這個動作，如果是從這個角度來解釋「波羅蜜多」的話，在還未成就佛果之前，在有學位--也就是五道十地的階段也有波羅蜜多。

所以第一種解釋方式，所謂「波羅蜜多」是指佛地的功德；第二種解釋方式，它指的是五道十地的菩薩所擁有的功德。所以在解釋「波羅蜜多」的這個詞的時候，可以用兩種不同的方式來作解釋。

³²⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁97-98。

如釋布施，其持戒等由菩提心迴向攝持及般若攝持，或別或總，應知亦爾。若於布施三輪猶為實執所縛者，經說：「名世間波羅蜜多」。

修習布施之理，謂於菩薩施身及引生殊勝歡喜等事，應先修信解。諸餘財施，於最上最下之福田，下至供水等，應持續修持。復應以了達三輪不可得之空慧攝持而修。³²⁷

由之前有提到布施可以分為由通達三輪體空的智慧所攝持、以及未由通達三輪體空的智慧所攝持的布施這兩類，即便是後者，後者透由菩提心或是迴向作為攝持，也能夠成為波羅蜜多。相同的道理，持戒、忍辱，以及之後所提到的六度、十度的內涵，也可以分為這兩種。如果行者在修布施的時候，並不是被現證空性的智慧所攝持，反而是被實執所束縛的話，即便他所作的是布施，這種布施在經典裡面，取名為世間的波羅蜜多。

對於我們初學者來說，如何修布施呢？宗喀巴在此處語重心長的叫誡我們，雖然在《入中論》裡面，它所強調的是初地菩薩，如何布施自己的身體以及所擁有的資具給一切的有情，並且特別強調，初地的菩薩在修學布施的當下，他的內心會生起殊勝的歡喜。但對我們還沒有能力做到的人來說，應先修信解。也就是我們應該發願，將來也能夠像初地菩薩一樣，以這樣的方式來修學布施。對於我們所擁有的金錢、財物，對上應該供養上師本尊，對下可以布施一切有情，因為無論是上師、三寶、或是有情，都是我們修學布施供養的福田。所以，即便只是簡單的供水，我們都應該持續地修持。如果我們的條件具足的話，我們在修布施的當下，要盡可能的生起三輪體空的智慧，而透由空慧攝持來修布施。

又應緣自身財物及三世善根，數數思惟為利有情應修布施。更應思惟縱不願施，彼等亦必自然壞滅。失壞既同，則應思惟應先以心施捨為勝。如《入行論》云：「身及諸受用，三世一切善，當為利有情，無所惜而施。」又云：「盡施將離憂，無心成涅槃，一切同須捨，施有情為勝。」³²⁸

³²⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁98。

³²⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁98-99。

我們所要布施的包括我們的身體、財物、以及三世所造的善根。在布施的時候，我們不斷地思惟，我之所以要修學布施，是希望能夠藉此利益一切的有情。進一步的，我們可以思惟，即便我不願意布施，我所擁有的這一切，最終它的本質還是會壞滅，並不會因為我不想要布施，就能夠恒常地擁有這一切，既然布施、不布施，所擁有的這一切都會離我而去，這時就應該先思惟，在有能力、自主的情況下，我應該生起願意布施的念頭，而來修學布施，這一點是比較殊勝的。

這一點就如同《入行論》當中所提到的我們所擁有的身體、資財以及三世所造的善根，應該以「為利有情」為動機，在不吝惜的狀態下，布施給其他的眾生。如果能夠將我們所擁有的這一切布施給其他的眾生，斷除了心中的慳貪的話，我們能夠遠離憂慮，而最終能夠以這樣的方式獲得涅槃，既然布施、不布施，最終都必須捨棄我們所擁有的這一切而離去的話，在這樣的情況下，當我們有能力時，能夠先布施給其他的有情，讓其他的有情也能夠享用這一切的話，這是比較殊勝的。

四、結³²⁹說地功德

以總結的方式來說明初地的功德。

今以無漏慧³³⁰差別，略說此極喜地之功德。

《入中論》偈頌：

極喜猶如水晶月，安住佛子意空中，所依光明獲端嚴，破諸重闇得尊勝。

《密意疏》中宗喀巴解說：

此極喜地，如水晶珠³³¹之月輪

³²⁹ 結：就是總結的意思。

³³⁰ 無漏慧：指的是無漏的智慧，也就是現證空性的智慧。

³³¹ 藏文當中「水晶珠」指的就是月亮。

如果是強調「極喜地」這一點，所強調的是現證空性的智慧，透由月亮來譬喻極喜地。

此有三義：一、住高勝處，如上所說初地功德，住於已得彼德初地菩薩之意，住彼高勝道中，如月住虛空。以初地為彼菩薩意之一分，故說住彼意中，如眼住於首。³³²

這有三個內涵：第一「住高勝處」，在之前有提到，初地菩薩有眾多的功德，而在眾多的功德當中，特別強調的是，初地菩薩心續中所擁有的極喜地的功德。它是安住在已經登地的菩薩心中，也就是極喜地這種智慧，它是安住在初地菩薩的心中，所以登地菩薩他的階位，相較於二乘的行者，或是資糧道、加行道的菩薩而言，他的階位已經非常高，就如同月亮高掛在虛空當中。

由於「初地」，也就是初地的功德，它是初地菩薩心中的一分功德，初地的菩薩他有非常多的功德，而初地的功德、或是現證空性的這種智功德，只是初地菩薩心中眾多功德當中的其中一種，所以把極喜地這一點拿出來的時候，由於它是初地菩薩心中眾多功德當中的其中一種，所以我們可以說，極喜地它是安住在初地菩薩的心中，這就像眼睛它是屬於頭部的某一個支分，所以我們會說，眼睛它位在頭部的這個位子。

二、令所依端嚴，初地之勝義心，能使最勝所依之意，具足智慧光明而得端嚴。如月輪能使所依虛空皎潔莊嚴。三、能勝逆品，初地能勝出自所治品之見所斷障，如月輪能破一切重闇。³³³

第二個「令所依端嚴」，初地的勝義心，也就是現證空性的智慧。菩薩的心中如果能夠生起現證空性的智慧，在生起智慧的當下，他的心是具足了智慧光明，所以他的心會因此而顯得格外莊嚴。這一點就像月亮，它能夠使所依的虛空，因為月亮高掛在天空當中，所以它是依著虛空的，如果夜空當中出現月亮的話，透由月光能夠綻放出皎潔明亮的光芒，而使得夜空顯得格外的莊嚴。

³³² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁99-100。

³³³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁100。

第三個「能勝逆品」，也就是能勝過相違品。以五道十地而言，是屬於見道，見道最主要對治的是見所斷。現證空性的見道，它最主要對治的就是見所斷的障礙，這一點就像月亮的光芒能夠消除黑暗一樣。

第五節本章小結

談到初地菩薩八種功德。「莊嚴自身德」來說，(1) 初地已得到真義，可稱名為勝義菩薩。生佛家有四種功德：(2) 生於如來家族中（不退轉）、(3) 斷除一切三種結（遍計執的薩迦耶見、煩惱疑、戒禁取）、(4) 此菩薩持勝歡喜（強大歡喜）、(5) 亦能震動百世界。以及趣上地三功德：(6) 從地登地善上進、(7) 滅彼一切惡趣道、(8) 此異生地悉永盡。最後以總體來說明，以聲聞行者（第八聖預流向聖者）來作為譬喻，初地的菩薩也是如此，在最初進入見道成為登地菩薩的時候，他也能夠斷除諸多的過失，並且獲得諸多的功德。

最後，宗喀巴透由以上的經文做個總結，如果能夠了解四諦是無自性的，就能解脫生死；相反的，如果沒有辦法遠離實執，即便修學各種的道，最終一定無法出離生死。所以，也就是說只修四諦無常等十六行相的道理，是無法斷除煩惱的種子，想要斷除煩惱的種子，他必須徹底了解無自性的道理，而且反覆的串習。所以不僅是證得大乘的菩提需要證得空性，即便只是證得二乘的菩提，也必須通達空性。

談初地的布施。不論是下乘的布施還是菩薩的布施皆有利益（由施能得生死樂、由施能得涅槃樂），皆應該努力去修習布施。但菩薩布施有不共的勝利（由施不久得歡喜）。此處還談到菩薩行布施時有多快樂，光聽到來求的人的聲音就快樂得不得了（聖者入滅無彼樂，何況菩薩施一切）。再來談及菩薩布施身體有無痛苦。在資糧位、加行位的菩薩發大心時仍可布施身體但還會有痛苦，因為內心的慳貪還尚未完全斷除。所以此階段布施身體尚待考量。但已證得空性初地以上的菩薩，布施身體已無任何痛苦如割無情物，所以布施身體是沒有問題的。此處宗喀巴有引經論（《虛空藏三摩地經》、《寶鬘論》）證成此理。最後談到布施度的差別。有分成世間布施波羅蜜多及三輪體空（施者受者施物空）的出世布施波羅蜜多。

對於我們初學者來說，如何修布施呢？宗喀巴在此處語重心長的叫誡我們，雖然在《入中論》裡面，它所強調的是初地菩薩，如何布施自己的身體以及所擁有的資具給一切的有情，並且特別強調，初地的菩薩在修學布施的當下，他的內心會生起殊勝的歡喜。但對我們還沒有能力做到的人來說，應先修信解。也就是我們應該發願，將來也能夠像初地菩薩一樣，以這樣的方式來修學布施。對於我們所擁有的金錢、財物，對上應該供養上師本尊，對下可以布施一切有情，因為無論是上師、三寶、或是有情，都是我們修學布施供養的福田。所以，即便只是簡單的供水，我們都應該持續地修持。如果我們的條件具足的話，我們在修布施的當下，要盡可能的生起三輪體空的智慧，而透由空慧攝持來修布施。

一言以蔽之，登地菩薩的階位，相較於二乘的行者，或是資糧道、加行道的菩薩而言，他的階位已經非常高，就如同月亮高掛在虛空當中。初地之勝義心，具足智慧光明而得端嚴。如月輪能使所依虛空皎潔莊嚴。初地以五道十地而言，是屬於見道，見道最主要對治的是見所斷，這就像月亮的光芒能夠消除黑暗一樣。

第五章 二乘人通達法無我的道理

首先從《十地經》看出二乘通達法無自性、月稱論師的《入中論自釋》、寂天論師的《入行論》也是此看法。再者引經教證成。首先引大乘經證成，如《顯句論》引《增上意樂請問經》、《顯句論》引《靜慮慳悋經》、《能斷金剛經》也是此意。再者引論《寶鬘論》等及小乘經《雜阿笈摩》³³⁴證成。詳細內容以下三節說明。

第一節 從《十地經》《釋論》《入行論》證成

釋成上說

宗喀巴在《密意疏》中用「**釋成上說**」這四個字，意思是結合透過初地菩薩由種性能夠勝過二乘及七地菩薩由智慧能夠勝過二乘的道理之後，得到一個結論「二乘人可以證法無我」。這就是「**釋成上說**」的意思。

以下內容為宗喀巴從兩方面證成二乘通達法無我。

³³⁴ 《雜阿笈摩》：《雜阿含經》（梵語：Samyukta Āgama），初期佛教的基本經典「四阿含」之一。在四阿含中，雜阿含是依佛法教類五蘊、六入處、界、因緣、四諦、三十七道品等，將眾多相應的短經編成集，而匯為一部。漢譯《雜阿含經》推定為根本說一切有部傳本，與對應的巴利本《相應部》一起，被認為是接近原始佛教原貌的佛陀言論集之一。<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%9B%9C%E9%98%BF%E5%90%AB%E7%B6%93>，檢索日期 2018/11/30。

《雜阿含》所集錄的諸經，大都極為簡短，內容具體，教法具教誡性，是佛教教理、經說的母體；是現存四阿含中最早出的經典；是研究佛學的基礎。參考自石穎智著〈略述北傳四部《阿含經》〉<http://www.gaya.org.tw/library/b-ip/sutra/agama.htm>，檢索日期 2018/11/30。

一、從《十地經》、《釋論》來證成二乘通達法無我

《十地經》說，六地以下不能以智德勝二乘。由此可知，二乘亦知法無自性。一. 若二乘人無彼智者，則初發勝義心菩薩之智德，亦應勝彼。以彼不知法無自性故，如以粗靜相世間道³³⁵而得離有頂之外的欲之仙人。

二. 《釋論》謂「猶如外道，聲聞獨覺亦應不能永斷三界煩惱及種子。」意顯若不通達並持續修學空性，則如粗靜相世間道不能盡煩惱種子。³³⁶

在《十地經》有提到，六地以下的菩薩，不能以智慧勝過二乘的行者。從這可以知道，二乘的行者是有能力通達法無自性。從兩個角度來看，首先如果二乘的行者沒有辦法通達法無自性，那麼當菩薩登上初地時能夠現證空性，這時初地的菩薩應該就能以智慧勝過二乘的行者，因為二乘的行者，沒有辦法通達空性。這是順著前面的文來作的一個假設，如果二乘的行者不了解空性的話，會產生的第一個過失就是，初地的菩薩在初地的時候，就能以智慧勝過二乘的行者。透由修學「粗靜行相」世間道的仙人，他沒有證得無自性、空性的道理，初地的菩薩，以智慧能夠勝過這樣的仙人，如果二乘的行者，就像修粗靜行相世間道的仙人般，沒有證得空性的話，照理來說，初地的菩薩在初地的時候，就能夠以智慧勝過二乘的行者。

³³⁵ 粗靜相世間道的修法：世間有些修行人，雖然他的目標也是為了追求解脫，但是他的方向有問題，所以他想要透由修學根本定來斷除心中的煩惱。而以初禪的根本定而言，在獲得初禪的根本定之前，要先修前行法，在前行的時候，他所修的就是「粗靜行相」的世間道。這個時候的「粗」指的是欲界，由於他想要投生在初禪，所以這時他會比較，欲界跟初禪這兩者，哪裡的煩惱比較多？哪裡的問題比較多？所以在相較之下，欲界相較於初禪，欲界的人他的煩惱比較熾盛，而且透由煩惱所衍生的問題，相較於初禪的問題還要多，所以，行者以這樣的方式不斷的去思惟，投生在欲界的過患、以及投生在初禪的利益。以這樣的方式來修學「粗靜行相」的世間道，他就能夠跳脫欲界，而投生初禪。而生在初禪之後，他會進一步的去觀察，初禪相較於二禪，哪一個地方比較好？哪一個地方的問題比較少？他在觀察之後，會發現二禪相較於初禪，投生在二禪煩惱更少、問題也更少，他會作這樣的比較，而對初禪跟二禪來修「粗靜行相」的世間道，以此類推。以這樣的方式來修學的話，行者能夠斷除有頂之外的煩惱，但是斷除的方式，並不是連根斷除，他只能夠暫時的調伏有頂之外的煩惱。

³³⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁57。

再者，第二個問題，《入中論自釋》說如果二乘的行者沒有證得法無自性、沒有證得空性的話，他就像外道一樣，不能永斷三界煩惱以及煩惱的種子。所以，《釋論》所說的是要闡明聲聞獨覺的行者，如果沒有辦法了解空性並且持續修學空性的道理的話，他就像修粗靜相世間道者沒有辦法完全斷除煩惱的種子。

三. 又說：「若不通達真實義，則應緣色等五蘊³³⁷而執實有。由此心顛倒故，則應不能圓滿了解補特伽羅無我。以於施設我所依之諸蘊執為實有之境，未能破故。」此明：若於施設所依之諸蘊，未能破執實之境，則於安立之補特伽羅，亦不能破執實之境。由未通達補特伽羅無實，則亦不能圓滿了解補特伽羅無我也。³³⁸

《釋論》又說，如果二乘的行者不了解空性的道理，當他在緣著色、受、想、行、識五蘊的時候，心裡會生起執著五蘊為諦實有的這種執著。如果執著五蘊是有諦實的話，照理來說，他應該沒有辦法徹底的了解補特伽羅無我。當我們用心去安立或是假立「補特伽羅」時候，是在蘊體之上透由心去安立出來的；如果沒有辦法破除執著蘊是實有的這種境，就沒有辦法徹底的了解補特伽羅無我。如果對於安立補特伽羅的那一法，也就是安立補特伽羅的施設處—諸蘊，如果對於五蘊沒有辦法破除是有諦實的這一點的話，在它之上所安立出的補特伽羅，應該也沒有辦法了解它是無諦實的。如果沒有辦法了解補特伽羅是無諦實的道理，照理來說應該也沒有辦法徹底的了解補特伽羅無我的內涵。

筆者歸納以上宗喀巴所說，透由《十地經》可知道六地以下的菩薩，不能以智慧勝過二乘人。由此可推知二乘人也能證法無我。若不是這樣的話，會有三種過失。如下：

1. 初地菩薩的智慧應該就可勝過二乘人。
2. 二乘人不能永斷三界的煩惱及種子，無法證涅槃。
3. 二乘人沒有證得補特伽羅無我內涵。

³³⁷ 五蘊：色、受、想、行、識此五蘊。

³³⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 57-58。

此義極難通達，諸依本宗及靜天論師者，多未能善說。故更為抉擇之。³³⁹

以上所提到的內容非常難以理解，不僅如此，追隨月稱論師以及寂天論師這兩位大成就者的後輩弟子，很多沒有辦法正確的解釋以上的內涵。所以，宗喀巴在這個地方有提到為了更清楚的抉擇以上的道理，要先介紹他宗的想法，之後再說明如何破除他宗之理。他宗指的是中觀自續派以下的宗義師。

中觀自續派以下的宗義師一致都認為，想要斷除煩惱不見得要證得空性，在不證得空性的情況下，也能夠斷除煩惱、獲得解脫。所以二乘的行者，即便沒有證得空性，但透由修學無常等十六行相的道理，最終還是能夠獲得小乘的菩提。這個觀點，以中觀應成的角度而言，是完全不合理的。

或有作是念：若以正理抉補特伽羅獨立自主實有與諸蘊性，一異俱遣，則能定解空無我相及無常等十六行相。即能解彼，則彼正所化機亦必緣彼極善修習，由修習力，定能現證補特伽羅無我，此是成立瑜伽現量諸理之所成立。³⁴⁰

或許有人這樣想：透由了解獨立自主實有的補特伽羅與蘊之間的關係，並非本質相同，而名言中的我與蘊的關係也不是本質相異的，就能夠了解空無我的內涵及無常等十六行相。透由正確的心，能夠了知無常十六行相的道理，在了解無常等十六行相的道理之後，他也一定會按照這個方式很努力的去修學，當他了解了自續派以下的論師所提出的補特伽羅無我的道理時，透由不斷的修學之後，最終也能夠現證補特伽羅無我，這一點透由證成瑜伽現量的道理就能夠成立。所以當行者了解了無常等十六行相的內涵，不斷的串習之後，他也能夠現證補特伽羅無我。

³³⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 58。

³⁴⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 58。

由是因緣，現證彼義之見道，能斷遍計煩惱亦得成立。若彼已成，則現見補特伽羅無我已，更數數薰修之修道亦得成立。亦能成立斷除俱生煩惱，乃至漏盡。雖未通空性，亦能斷三界一切煩惱及種子。以所述見修斷惑之理，即出世間道斷惑之理也。故修無常等十六行相之道，亦能斷盡一切煩惱。³⁴¹

以當行者了解了無常等十六行相的內涵，不斷的串習之後，他也能夠現證補特伽羅無我。由這個因緣，他就能夠在心續中生起現證補特伽羅無我的見道，透由見道能夠斷除遍計的煩惱這一點，也是可以成立的。如果見道是可以生起的話，在現見補特伽羅無我之後，一再的修習，那修道應該也可以生起。如果修道是能夠生起的，就表示透由修道能夠斷除俱生的煩惱，也就是斷除心續中所有的煩惱。所以即便沒有通達空性，但也還是能夠透由修學無常等十六行相，來斷除三界一切的煩惱以及煩惱的種子。

透由修學見道以及修道，來斷除遍計、俱生煩惱的道理，是出世間道斷除煩惱的道理，這是自續派以下的論師他們所提出的看法。他們認為即便行者沒有證得空性，但是透由修學無常等十六行相，最終還是能夠斷除所有的煩惱。

當釋彼疑。吾等非說：未得真實義見，則以正理抉擇無常等十六行相，及彼所化勤修彼義，現見粗分補特無我，並見後薰修，皆不可能。乃說彼道不能圓滿通達補特伽羅無我，非是真見道及出世修道，全不能斷見修所斷之種子。故說彼道為見道修道，能斷二種所斷惑及種子，彼二道究竟能得阿羅漢果者，此皆判為不了義。³⁴²

接下來宗喀巴的釋疑。我並不是說，以下所講的這個內容並不存在，他認為即便行者沒有證得空性，但是透由正理來思惟「無常等十六行相」的內涵，並且進一步的「勤修無常等十六行相」的道理，在不斷的練習過後，他的心中的確能夠現見粗分的補特伽羅無我。但相較於中觀應派所提出的無我，自續派以下的論師所提到的無我是粗分的，它並不是最細緻、最究竟的無我。但中觀

³⁴¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁58-59。

³⁴² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁59。

應成派要否定的是，透由修學「無常等十六行相」，並沒有辦法究竟的了解細微的補特伽羅無我，只是了解粗分的補特伽羅無我的道，並不是真正的見道、以及出世間的修道。也就是透由了解「無常等十六行相」，所生起通達粗分補特伽羅無我的智慧，他沒有辦法斷除見所斷、修所斷的種子。

所以透由了解無常等十六行相，能夠通達粗分補特伽羅無我，並且能夠生起見道跟修道，在生起見道、修道之後，能夠斷除見所斷以及修所斷的煩惱和它的種子，並且透由持續的修學二道，也就是見道跟修道，最終能夠獲得阿羅漢的果位。以中觀應成的角度，他認為自續派以下的論師，所提出的觀點是不符合事情的真相。

如唯識宗破無方分極微、與極微所集之外境、並與彼異體之能取，雖可以量成立。彼所化機久修彼義，則能現見。見後熏修雖亦得成。然若說彼道能登十地或趣後三道，則中觀宗釋彼為不了義也。³⁴³

宗喀巴舉例子說明。提到如唯識宗破除了經部宗所提出的無方分微塵，以及透由眾多無方分的微塵，能夠聚集而形成粗分的外境，並且探討境跟心這兩者是本質相異的，這些內涵唯識宗都不認同。從唯識宗的角度而言，所攝受的所化機，在修學以上的內涵之後，最終也能夠現見這些道理。並且在現見這些道理之後，透由不斷的串習，最終他也能夠在心中生起一定的感受。雖然唯識宗他所提出的看法，是能夠透由正量來證成的，與事實相符，但是在不斷的串習之後，透由了解這個道理，能不能依序的登上十地，或者是趣入見道、修道，最終獲得無學道呢？所以，從中觀自續派的角度，來看唯識宗的論點，認為唯識宗的論點並不是了義的；相同的道理，以中觀應成的角度，在看自續所提出的論點時，也認為自續派所提出的看法並不究竟。

筆者在看這段文時所能理解的是，宗喀巴並不只是批判自續派以下的宗義，更是要我們看見並了解，不管是佛說的經或菩薩所寫的論，很多時候是應機說，是應當時聽法的所化機的根器而說，沒有好或不好。因為再圓滿的高深大法，若聽者聽得如聾如啞，沒有甚麼好處。所以沒有好不好而是層層上進的概念，就像世間的學問，從小學至中學到大學、研究所，是一樣的道理。

³⁴³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁59。

雖說應修無常等十六行相，然許唯證如上所說之補特伽羅無我智，乃是解脫煩惱之道。如《集論》說：「無我作意能斷煩惱，所餘諸相是修彼之方便。」《釋量論》亦云：「空見能解脫，修餘為證彼。」印度論師有誤解此中「空見」為通達真實義之見者，深乖論義。論說空彼補特伽羅實我之空見耳。³⁴⁴

中觀自續派以下的宗義師，他們所提出的看法當中，雖然有提到應該修學「無常等十六行相」，雖然字面上有提到「無常等十六行相」，但是真正斷除煩惱的智慧，是通達補特伽羅無我的智慧，此無我慧才是解脫煩惱真正的正道。這如《集論》所說，透由了解補特伽羅無我之後，能夠斷除煩惱，扣除無我的內涵之後所剩餘的「無常等十六種行相」，比方了解無常、或是了解苦的智慧，這些並沒有辦法直接斷除煩惱，但透由了解這些道理，能夠讓我們進一步的知道無我的內涵，因此這些所餘諸相是修無我的方法。

在《釋量論》當中也提到透由修學「空見」才能獲得解脫，也就是了解空性的智慧之外其他的智慧，比方了解無常的智慧、或是了解苦的智慧，是希望我們能夠藉此盡快的了解「空見」的道理。過去有很多印度的論師誤解了《釋量論》當中，「空見能解脫」當中的「空見」，將它解釋為通達真實義、也就是通達空性的正見。但是這完全違背了這部論，在講這句話的時候的它原本意思。這部論是用什麼方式在解釋「空見」的呢？也就是破除「獨立自主實有的我」，而證得「獨立自主實有空」的這種空見。也就是以應成的角度而言，它就是粗分的補特伽羅無我，而自續派以下的宗義師，他們認為這是細分的補特伽羅無我。

宗喀巴在此處指出了當時藏地論師錯解了《釋量論》裡「空見」的內涵。正確的應該把它解釋成「獨立自主實有空」的空見，並非是通達空性的正見。

³⁴⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁60。

此道³⁴⁵雖不能永斷煩惱種子，然能暫斷煩惱現行³⁴⁶。彼共外道之粗靜相道，尚能暫斷無所有地³⁴⁷以下煩惱現行，而況前道之暫斷現行乎。然所言暫斷煩惱現行之煩惱，亦是《集論》《俱舍》所說之所緣行相煩惱。³⁴⁸

了解「獨立自主實有空」的這種道，以中觀應成的角度而言，它並沒辦法斷除煩惱以及煩惱的種子，但是還是能夠暫時調伏粗分的煩惱。修學「粗靜相道」這種修學方式是共內外道的，透由修學「粗靜相道」，除了有頂的煩惱之外，能夠暫時的調伏無所有地以下的粗分煩惱，那更何況是了解「獨立自主的實有空」。因為相較於「粗靜相道」的世間道，了解「獨立自主實有空」的智慧，它的力量更強，所以如果世間人，無論內道或是外道，透由比較過後，藉由修學「粗靜行相」的世間道之後，如果都能夠暫時調伏心中粗分的煩惱的話，那更何況是了解「獨立自主的實有空」。

以上透由修學「粗靜相道」，或是在了解「獨立自主實有空」之後，能夠暫時調伏煩惱現行。這當中的「煩惱」指的就是在《阿毗達磨論》當中，無論是《集論》或是《俱舍論》裡面都有提到，藉由「獨立自主實有執」能夠引生各種的煩惱，而這些煩惱都具備自己的所緣以及行相。所以在《集論》以及《俱舍論》裡面，最主要強調的煩惱，它的根源是來自於獨立自主的實有執，所以他們認為想要斷除煩惱，就要斷除獨立自主的實有執，而要斷除這樣的執著，就必須了解「獨立自主的實有空」。

³⁴⁵ 此道：指了解「獨立自主實有空」的這種道。

³⁴⁶ 煩惱現行：粗分的煩惱、我們容易感受到的煩惱、比較明顯的煩惱，在這個地方安立為「煩惱現行」。

³⁴⁷ 四空天解釋：無色界中，也因修行的深淺而分四種差別即無色界四空天：空無邊處天，識無邊處天，無所有處天，非想非非想處天。在此非想非非想處天就是天之盡頭處了。

1.空無邊處，為四無色處之最初階段。初修無色定，必厭棄物質世界，一心思惟無邊無際之空觀，使心與無邊之空相應，這就是所謂空無邊處。2.識無邊處，從厭棄外界物質世界之質礙，進一步修習內心心識，以心與心識作無邊無際之觀。此即為識無邊處。3.無所有處（無所有地），既否定外界物質之質礙，又否定內心心識，唯思內外一切無所有。以修此無所有觀而得生天之果報，即無所有處。4.非想非非想處，又稱非有想非無想處。指此天之修行已到極靜極妙之境界，以無各種粗想而稱非想，又因其想未絕，尚有細想，所以為非非想。

³⁴⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁60。

若本宗所說染污無明之實執，及由彼所起之見、非見煩惱，凡異於對法³⁴⁹所說者，則雖現行亦不能斷。又對法說有頂地攝之煩惱現行，粗靜相道雖不能斷，然修前說通達粗分補特伽羅無我之道，則亦能伏斷³⁵⁰也。此等即是解說《釋論》：「凡未通達真實義而說為對治煩惱之道者，皆與粗靜相道同，及如外道不能斷除一切煩惱。」之意。³⁵¹

中觀應成派認為實執是染污無明、是煩惱無明，不僅如此，「實執」它所引生的煩惱，不管是見煩惱或是非見煩惱，只要與《集論》、《俱舍論》當中所說的是不同的話，這樣的煩惱即便它是粗分的，透由修學「粗靜相道」或是了解「獨立自主的實有空」都沒有辦法斷除，因為想要斷除這樣的煩惱，就必須了解無自性的道理。在《集論》以及《俱舍論》當中有提到，透由修學「粗靜行相」的世間道，並沒有辦法斷除有頂的煩惱。因為在輪迴當中有頂是最高的，所以沒有辦法對它修粗靜行相的世間道。所以「粗靜行相」的世間道，只能夠斷除「非有頂」，也就是無所有以下的煩惱，它並沒有辦法斷除「有頂」的煩惱。

透由了解粗分補特伽羅無我的道理之後，藉由這樣的道，它能夠斷除有頂的煩惱，但是它斷除的方式，並不是連根斷除，而是暫時斷除，但是粗靜行相的世間道，它連暫時調伏都沒有辦法做到。這是「粗靜行相的世間道」跟「通達粗分補特伽羅無我之道」，這兩者的差距。

以上所說的道理，最主要是在解說《釋論》當中有提到：只要沒有辦法通達空性，而提到了什麼道它能夠對治煩惱，其實它所提出來的道理，都跟世間人修粗靜行相的世間道是完全相同的；因為只要無法證得空性，所謂的某某道、能夠對治某某煩惱，那都只是暫時調伏，而不是連根去除。這就像外道他沒有辦法斷除一切的煩惱是相同的。

³⁴⁹ 對法：此處指的是《集論》以及《俱舍論》。

³⁵⁰ 伏斷：暫時調伏。

³⁵¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 60-61。

表格 五-1 修世出世間道斷除煩惱差別

	有頂以下煩惱	有頂煩惱	實執所生煩惱
修「粗靜行相」道	可暫時調伏粗 分煩惱	不可斷除	不可斷除
修「獨立自主實有空」道	可斷除	可暫時調伏	不可斷除
修「諸法無自性」道	可斷除	可斷除	可斷除

二、二乘通達法無我也是入行論宗

靜天菩薩亦許此義，《入行論》云：「由見諦解脫，何用見空性。」外人意謂由見無常等十六行相之道，已能解脫煩惱。故為盡斷煩惱，不須見無自性之空性也。答曰：「經說無此道，不能證菩提。」意謂：若無見自性空之道，則不能得三乘菩提³⁵²。此如《入行論大疏》引《般若經》說：「有實想³⁵³者則無解脫」及「預流乃至獨覺，皆依般若波羅蜜多而得道果。」有但³⁵⁴釋為無上菩提者，非也。³⁵⁵

寂天論師對於之前《釋論》的內涵，他也完全認同，這一點在《入行論》當中有提到由見諦解脫，何用見空性這兩句話。他宗解釋為：透由了解無常等十六行相的內涵，而生起見無常等十六行相之道，就能夠獲得解脫、就能夠斷除煩惱；所以為了要完全斷除煩惱，根本不需要了解無自性的道理。對於這一點自宗回答：在《入行論》裡面有提到：在《般若經》裡面說到，如果沒有證得無自性的空性之道，根本無法證得三乘的菩提。這就像《入行論大疏》引《般若經》所說，如果執著諸法是有諦實的話，有這樣的執著是無法獲得解脫的，所以從聲聞直到獨覺都必須依靠般若波羅蜜多，也就是現證空性的智慧，才能夠得到自己所追求的菩提。有人在解釋「經說無此道，不能證菩提」的「菩提」這兩個字的時候，將它解釋為是無上菩提，但實際上並非如此。因為在《般若

³⁵² 三乘菩提：分別是聲聞的菩提、獨覺的菩提以及大乘的菩薩。

³⁵³ 實想：執著諸法是有諦實，指實執。

³⁵⁴ 但：只，僅，只是。

³⁵⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(藏漢對照)，頁 61。

經》裡面很清楚的就有提到，即便是聲聞以及獨覺，都必須透由證得空性才能夠證得菩提。所以這當中的「菩提」，是包含三乘的菩提，而不是只強調無上的菩提。

次說：「苾芻是教本³⁵⁶」等四句³⁵⁷，亦明心有實執所緣之道，不能得於涅槃。次云：「若斷惑解脫，彼無間應爾。」若斷惑解脫，是明敵者之宗。此與前說「由見諦解脫」義同。³⁵⁸

在《入行論》接著又提到：「苾芻是教本，苾芻亦難住，心有所緣者，亦難住涅槃。」這四句話。佛入涅槃後，因為透由這些尊者（大迦葉尊者、阿難尊者等），結集了佛所說的經典之後，直到現今我們才有機會聞思這些經典，所以教法之所以能夠住世到現今，他們是功不可沒的，所以說這些阿羅漢是聖教的根本。如果這些尊者他們的心中有實執所緣之道，也就是有諦實的這一分的話，表示這些尊者並沒有獲得小乘的涅槃。這也顯示出這些阿羅漢，要斷除心中的實執，才能夠獲得究竟的涅槃。

「若斷惑解脫，彼無間應爾」這兩句話，在說明他宗的看法。這跟之前在《入行論》裡面所提到的「由見諦解脫，何用見空性」的這個道理是相同的。如果這兩個內涵是相同的話，他宗是如何解釋「若斷惑解脫」的這個內涵呢？

意謂：若如汝說，由修無常等十六行相之道，便斷煩惱而得解脫。此中所爭在唯修無常等十六行相之道，能否解脫煩惱。此即從「由見諦解脫」等諍論演繹而來，極為明顯。³⁵⁹以是有人許「唯修無常等十六行相之道，能斷盡煩惱。」又說由彼不能解脫一切苦果，全非論義。

³⁵⁶ 苾芻是教本：這當中的「苾芻」指的是勝義的比丘，也就是阿羅漢，「教」指的是聖教，「本」指的是根本。這當中的阿羅漢，指的是佛在世的時候，佛身邊的大弟子，大迦葉尊者、阿難尊者、或者是舍利弗尊者等，這些都是勝義比丘，他們都是阿羅漢。

³⁵⁷ 指「苾芻是教本，苾芻亦難住，心有所緣者，亦難住涅槃。」此四句。

³⁵⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》（藏漢對照），頁 62。

³⁵⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》（上），（香港：心一堂有限公司，2016 年），頁 62。

他宗所提出的看法，一再的強調透由修學無常等十六行相的道，就能夠斷除煩惱而獲得解脫。自宗跟他宗在諍論的點是，自宗認為光透由修學無常等十六行相的道，沒有辦法斷除煩惱、也沒有辦法獲得解脫；但是他宗認為，光修這樣的道，就能夠斷除煩惱獲得解脫。其實這個部份的諍論，從一開始「由見諦解脫，何用見空性」這兩句話，就可以推斷這裡面「若斷惑解脫」是指，透由修學無常等十六行相的道，就能夠斷除煩惱而獲得解脫，這一點非常清楚。

因此，有人提出了看法，認為所謂的「若斷惑解脫」，應該將它解釋為，透由修學無常等十六行相之道，的確它能夠斷除煩惱，但不代表它能夠解除一切的痛苦，有些人是用這樣的方式在解釋這句話，但是這樣的解釋方式，並不是《入行論》原文的意思。

此中破他意云：若由相續生起十六行相之道，其共聲聞兩宗所立煩惱暫不現行，便立彼為煩惱已盡而得解脫者；則暫斷除煩惱現行之際，無間當得諸漏永盡之解脫。然「彼等雖無惑，猶見業功能。」雖暫無煩惱現行，猶見業力能引後有，故不應許爾。有釋論及藏人釋此論意，如目捷連及指鬘等，雖無煩惱，由昔異生位所造之業，猶受苦果，非無間而得解脫，不應如此釋。³⁶⁰

從自宗的角度，在破除他宗的時候是有提到，所謂的「若斷惑解脫，彼無間應爾」，是指在相續當中或是在心續當中，透由生起十六行相之道，它能夠使得自他兩宗所共同承許由「獨立自主實有執」所引生的煩惱，暫時不要顯現出來。如果認為暫時不現起，就表示煩惱已經完全斷除，甚至認為這樣的行者，他已經獲得解脫的話，那麼也應該承許在暫時斷除煩惱現行的當下，那一瞬間就應該斷除所有的煩惱、而得到解脫；但是以自宗的角度，對於這一點完全無法認同。

所以，自宗認為「**彼等雖無惑，猶見業功能。**」是說雖然透由修學無常等十六行相的道，能夠使得心中粗分的煩惱暫時不要顯現，也就是暫時調伏心中粗分的煩惱，但不代表他的煩惱已經完全斷除，他的煩惱沒有完全斷除，因為透由業的力量，在愛取的滋潤之下，這樣的行者，他還是會因為業和煩惱的力

³⁶⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 62-63。

量而投生在來生。這代表心中的煩惱並沒有完全斷除，只是暫時的調伏，所以對於他宗所提出的那個論點，自宗是無法接受的。

「**彼等雖無惑，猶見業功能**」，有些人在解釋的時候，他舉了一個例子，就像目犍連或是指鬘這兩位尊者，透由修道在那一生都證得阿羅漢的果位，所以他們的心中沒有任何的煩惱，但因為過去所造的業，他即便斷除了煩惱，但是還是要受苦。所以，有人在解釋的時候，解釋為就像目犍連尊者以及指鬘尊者，雖然斷除心中的煩惱，但是因為往昔的惡業，還是必須感得苦果，所以這樣的人是沒有獲得解脫的。所以有一類人這樣認為，斷除煩惱不代表就獲得了解脫，因為這些尊者都還是有承受苦果的，所以他們並沒有辦法獲得解脫。以自宗的角度認為不應該以這樣的方式來作解釋。

此中非說引生現法苦果之功能，乃說惑未永滅，由業功能引生後有，故不得解脫。如云：「由遠離空性，心滅當復生，如無想等至。」此說若離通達空性之智，雖修餘道亦能暫滅煩惱心現行，然非畢竟滅，當復生起煩惱現行，故由業增上流轉生死永無止息也。³⁶¹

所謂的「猶見業功能」，這個「業功能」並不是說，行者他在斷除煩惱之後，往昔所造的業，會感得今生什麼樣的果，他並不是要作這樣的解釋。所謂的「業功能」是指，有些人他提出了只要修學某種道，即便沒有證得空性，都能夠斷除煩惱；但自宗在破除的時候，是在破除他是沒有辦法斷除煩惱的，因為在業和愛取的配合之下，這樣的人還是會因為業和煩惱而繼續投生。所以這當中的「業」是指，從今生他會感得來生的果，而不是指過去所造的業，他在今生會感得什麼樣的果。如云：「**由遠離空性，心滅當復生，如無想等至。**」這三句話在說明如果遠離了通達空性的智慧，也就是行者他並不了解空性的道理，即便修學再多的道，能夠暫時調伏心中的煩惱，但都不是連根去除，之後在因緣聚合之下，煩惱還是會再次的產生，所以，透由業力還是會不斷的流轉生死，永無止息。

³⁶¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁63。

敵者於「猶見業功能」，作如此答：「謂無盡取愛，故定無後有。」謂由彼道斷盡受後有之愛，故決定不由業力更受後有。答曰：「此非染污愛，如癡云何無？」此謂敵者既許愚癡無明，有染污不染污之二，何不許此愛，亦有對法所說之染污愛及非彼所說二種。然此乃說應有非大小乘共許之染污愛，非謂自宗許彼愛為不染污也。³⁶²

他宗對於自宗所提出的「猶見業功能」，作了以下的回答：能夠流轉生死的愛已經去除了，所以即便行者的心中有業，但也不會再次的流轉生死。宗喀巴在解釋的時候有提到，所以以他宗的角度，透由了解「無常等十六行相」的道理之後，它能夠斷盡結生後有的愛，所以一定不會再透由業力而結生相續。因為結生相續的近取因－愛，已經透由修某一種的道，將它完全的斷除，這個是他宗的回答。所以他宗認為：即便行者的心中還是有業，但是因為已經沒有愛，所以他不會再次的結生相續。

對於他宗的回答，自宗答曰：自續派為主的宗義師，他們認為愚癡無明，可以分為煩惱與非煩惱兩種。執著補特伽羅是「獨立自主實有」的無明是煩惱的無明；如果執著補特伽羅是「諦實有」的無明，自續派認為，雖然它是無明，但不是煩惱的無明。所以他宗認為愚癡無明可以分為煩惱與非煩惱兩種。所以從自宗的角度他認為，如果你認為愚癡無明，可以分為煩惱跟非煩惱兩種的話，所以從自宗的角度，他在駁斥他宗的時候，自宗就提到了，既然你認為愚癡無明可以分為煩惱與非煩惱這兩種的話，那麼流轉生死的愛，為什麼它不能夠分為對法當中所說的染污愛、以及非對法當中所說的染污愛這兩種？就像愚癡無明可以分為這兩類，「愛」它也可以分成對法當中所說的染污愛，以及不是對法當中所說的愛這兩種。

此處自宗要特別強調的是，有一種愛，並不是大小乘所共許的染污愛，以「實執」所引生的愛，並不是大小乘所共許的染污愛，因為小乘並不認為「實執」所引生的愛是染污愛。這個地方所提到的「愛」，他要特別說明的是，不是大小乘所共許的染污愛。因為這裡所強調的愛，是「諦實」所引發的愛，並不是說從自宗的角度，他認為有一種愛是不具煩惱的，並不是！因為從中觀應成派的角度來說，無論是大小乘所共許的愛、或是大乘不共的愛，簡單來說，不

³⁶² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 63-64。

管它的愛，是不是實執所引發出來的，以中觀應成派的角度而言，它都屬於煩惱。

「此非染污愛，如癡云何無？」在這當中所謂的「此非染污愛」是指讓行者能夠結生後有的愛，也就是結生相續的愛，雖然不是對法當中所提到的染污愛，但如同對法中，將愚癡分為染污以及非染污兩種；相同的道理，愛也可以分為如對法中所說的染污愛以及不是對法中所說的染污愛兩種。所以所謂的「此非染污愛」是指，實執所引生的愛，雖然不是對法當中所說的染污愛，但是透由實執所引生的愛，還是會讓行者結生後有。為什麼愛可以分成對法當中所說的、以及不是對法當中所說的愛這兩種呢？這個就像你將愚癡分成是煩惱的一類、以及不是煩惱的一類，這兩類是同樣的道理。

故此是說，其有實我補特伽羅我執所引諸愛現行雖暫斷除，然執補特伽羅由自性成薩迦耶見所引諸愛猶不能滅。若作是思：故若斷除上述現行，亦不能遮前說薩迦耶見與愛現行，斷彼二宗所說之煩惱現行，皆不須斷彼之種子，若現行之有無既同，何事分判愛之差別也！³⁶³

所以這一段，它最主要強調的是，引生愛的根源有兩種：第一種文中所謂的「實我補特伽羅我執」，就是執著補特伽羅是「獨立自主實有」的狀態，這樣的執著它所引生的愛這是一種；另外一種是執著補特伽羅是「諦實有」，是有自性的實執所引生的愛，所以愛可以分成這兩種。前者是對法當中所說的染污愛，而對法當中所說的染污愛，透由了解「獨立自主的實有空」之後，雖然能夠暫時的調伏，但是調伏了這樣的愛，它能不能夠調伏由實執所引生的愛呢？並不能！透由了解補特伽羅是獨立自主的實有空之後，雖然能夠斷除獨立自主實有執所引生的煩惱現行，但是他無法遮止緣著法、緣著補特伽羅是有自性的薩迦耶見，以及這一種薩迦耶見所引生的愛現行，這兩者是無法斷除的。

無論是中觀應成派的自宗、或是中觀自續派的他宗，斷除這兩宗所提到的「煩惱現行」，也就是斷除粗分的煩惱都不需要斷除煩惱的種子，這一點，中觀應成派、自續派都認同。所以這當中所謂的「斷除二宗所說之煩惱現行」，是指

³⁶³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁64。

透由修學某一種道，能夠暫時調伏心中粗分的煩惱，都不需要斷除煩惱的種子，這一點自宗、他宗都承許。

如果在分析煩惱的現行，是有、還是無的時候，如果認為煩惱的現行有、無都是完全相同的話，那在分別愛的時候、在強調愛的時候，為什麼要分成兩種愛呢？這句話是在說明，中觀自續派的論師，他們認為透由證得獨立自主的實有空之後，他不僅能夠調伏由獨立自主的實有執所引生的煩惱現行，而且透由這種智慧，能夠完全斷除心中的煩惱。所以他認為只要行者能夠了解獨立自主的實有空，在斷除煩惱現行之後，甚至在斷除煩惱現行的當下，就能夠斷除心中的煩惱。

但以中觀應成派的角度來說，他認為即便了解獨立自主的實有空，只要行者不了解空性，他只能夠暫時的調伏心中煩惱的現行，而沒有辦法斷除煩惱。如果這一點是沒有差距的話，在提到愛的時候，為什麼要特別強調對法當中所說的染污愛、以及非對法當中所說的染污愛這兩種呢？

論曰：「由受緣生愛，彼等受仍有。」此即顯示餘道，十六行相道能斷餘煩惱現行，而不能斷愛之理。謂離真實義見，則不能斷緣受之實執無明，由是生樂受則起不離愛，生苦受則起速離愛，依於順緣具足障緣遠離之受因，定生愛果也。³⁶⁴

在《入行論》當中提到這兩句話是要強調，即便行者透由修學十六行相的道，能夠斷除某些煩惱現行，但還是無法斷除心中的愛。因為如果行者本身不了解真實義（也就是空性）的道理，無法生起空正見的話，當行者的心中有任何的感受現起時，很自然的，他會緣著受而執著受是有諦實的，所以會生起緣著受的實執無明。既然對於「受」是有執著的，行者生起樂受的時候，很自然的，他會生起不想要遠離樂受的貪愛，相同的道理，當行者生起苦受的時候，他很自然的會現起希望快速遠離苦受的貪愛。所以如果生起愛的因緣都具足了，違緣都淨化的話，那藉由受作為因，它一定能夠生起愛的果。

³⁶⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁64。

自宗於受斷愛之理，如《入行論》云：「若時無受者，受亦不可得，爾時見彼義，何故愛不滅？」謂見受者及受都無自性，如是修習，方能斷愛。故亦是說，若無此道，則一切愛皆不能滅。此亦即《六十正理論》義，如云：「若心有所依，惑毒寧不生。」此以有受之因而證有愛。³⁶⁵

以中觀應成派的自宗來說，如何透由受去斷除流轉生死的愛呢？自宗提到就如同《入行論》所說：「若時無受者，受亦不可得，爾時見彼義，何故愛不滅。」宗喀巴再此處解釋為，有感受的那個人及其心裡面所現起的任何感受，都沒有任何自性的話，以這樣的方式來修學，最終一定能夠斷除流轉生死的愛。所以也可以如此說，如果沒有了解無自性的空正見道理，那麼心中的愛都無法滅除。這一點就像《六十正理論》當中所提到的，如果心是有所依的，也就是心中有諦實的所依的話，那麼貪、瞋、癡等煩惱毒，怎麼會在心中不生起呢？也就是如果心中有實執的話，煩惱怎麼會不生起呢？所以《入行論》當中，以受作為原因，來證明行者他的心中是有愛的，也就是如果行者對於受是有執著的話，以此為原因來證明行者的心中還是有愛存在的。

西藏法獅子與自在獅子輩破《入行論》云：「有因不能成立有果，故非善說。」此因習聞藏地諸師多說聲聞不證法無我義，又因未能精識論師之教理，乃於智者妄生毀斥。如是藏人有於月稱論師見其過失者，亦由未解論師之義，乃以似過妄相攻難。又如《疏抄》中所說：「無常等十六行相道，能斷遍計煩惱，不能斷俱生。」亦不應理。³⁶⁶

對於《入行論》所提到的透由受的原因來證明有愛的這一點，過去西藏的大論師，恰巴法獅子以及自在獅子，對於這一點他們無法認同。他們對於《入行論》當中，所謂的透由受作為原因，而來證明果（愛）是存在的這一點，他們無法認同。所以提出了透由有果可以證明有前因，但是不能透由有因來證明是有果的。所以他認為《入行論》當中這個部分的內容，他覺得是有問題的。

³⁶⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁65。

³⁶⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁65。

之所以西藏的論師會提出這樣的觀點，是因為過去在藏地大部分的論師都主張聲聞是無法證得法無我的，而且他們在研閱寂天論師的論典時，並沒有辦法很清楚的分析寂天論師所造《入行論》的教理，所以他們對於智者所提出的論點，妄自的加以排斥、並且毀謗，其實這並不是寂天論師他們的過失，而是提出這些問難的人，他們自己沒有想清楚，而隨便的批評別人的過失。

過去在藏地也有很多的人，對於月稱論師所提出的看法，他們認為並不妥當，而且他們提出在《入中論》裡面有諸多的過失。其實這代表過去的那些藏人，他並不清楚月稱論師所造《入中論》的意趣。他們只不過是以相似的過失，在自己不加思索的情況下，隨意提出不必要的問難。在札雅安涅達這位論師，所造的論典當中提出了不同的看法。他認為透由修學無常等十六行相的內涵，能夠斷除遍計執的煩惱，但是無法斷除俱生的煩惱。宗喀巴認為此說法也是不合理的。

以若約暫斷諸宗共許之煩惱現行而言，則遍計俱生俱可斷。若約不斷種子而言，則俱不能斷。此亦不知月稱、靜天意趣相同之失也³⁶⁷

如果以可以暫時斷除的這個角度來說，也就是大小乘都所共許的粗分煩惱，無論是遍計的粗分煩惱、或是俱生的粗分煩惱，都可以透由修學無常等十六行相的道理來斷除。但如果是以種子的角度來分析的話，無論是遍計煩惱的種子、或是俱生煩惱的種子，透由修學無常等十六行相的道理都無法斷除。所以會提出能夠斷除遍計的煩惱，但是無法斷除俱生的煩惱這樣的論點的人，代表他不清楚月稱論師跟寂天論師所造論典的意趣是完全相同的所產生的過失。

是故若未了知五蘊無實，則不知補特伽羅無實，亦即不能通達補特伽羅無我。如於五蘊等法空無實有立法無我，則補特伽羅空無實有，亦應立為人無我，以其義相同故。以是執補特伽羅實有，必應立為補特伽羅我執。乃至彼執未盡，一切煩惱亦不能盡。執補特伽羅及法實有，應皆煩惱障攝。靜天論師宗必應作如是建立也。³⁶⁸

³⁶⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 65-66。

³⁶⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一

如果行者不了解色受想行識五蘊的本質是無諦實的話，他就無法知道在五蘊之上所安立的補特伽羅，他的本質是無諦實的。如果行者不清楚補特伽羅的本質是無諦實的話，這表示他無法通達補特伽羅無我的道理，因為所謂的法無我跟人無我的安立是：法無我是指在五蘊等法的基礎上，如果安立這些法它的本質是無諦實的話，我們稱諸法無諦實為法無我。如果五蘊等法無諦實，能夠安立為法無我的話，那補特伽羅無我的安立是將補特伽羅無諦實安立為補特伽羅無我。因為前後兩者它的原因完全相同。所以，如果能夠將五蘊等法無諦實，安立為法無我的話，照理來說，應該將補特伽羅無諦實，安立為補特伽羅無我。

所以想要了解補特伽羅無我，就必須了解補特伽羅無諦實的道理，想要了解補特伽羅無諦實，就必須了解補特伽羅的施設處五蘊是無諦實的。最終，自宗做了一個總結，因此執著補特伽羅是實有的，這樣的執著也應該安立為是補特伽羅我執。所以，當補特伽羅我執沒有斷除的時候，行者心中所有的煩惱都無法斷除。無論執著補特伽羅實有、或是執著法實有，只要是實執的話，以中觀應成的角度來說，都應該安立為煩惱。寂天論師他的自宗，也應該以這樣的方式，來安立煩惱或是煩惱障。

第二節 從大乘經證成

一、《顯句論》引《增上意樂請問經》

《顯句論》引《增上意樂請問經》云：「如有人聞幻師奏樂，由見幻師所幻之女，起貪心而為貪所縛。惟恐眾知，深生羞恥，從座起去。到靜處已，即緣彼女作意不淨，作意無常苦空無我。善男子！於意云何？當言是人為正行耶？為邪行耶？白言：世尊！女尚非有，況緣彼女作意不淨，作意無常苦空無我，當言彼人是為邪行。世尊告曰：善男子！若有苾芻、苾芻尼、鄔波索迦、鄔波斯迦，緣於不生不起諸法，作意不淨，作意無

常苦空無我，當知與彼無異。我終不說彼愚癡人是修正道，當說彼等是行邪行。」³⁶⁹

在月稱論師所造的《顯句論》當中，引述《增上意樂請問經》的原文提到：當有人跑去看魔術師變魔術，而當魔術師在開始奏樂，並且透由幻術變化出幻化的女子，這時，看的人將幻化的女子誤以為是真正的女子，而對於這個境生起了貪念，而被貪所束縛。生起了貪念之後的這個人，害怕大家知道，內心感到相當的羞恥，馬上從座位上離開，到靜處了以後，對著之前生貪的對境作意不淨觀，並且進一步的思惟無常、苦、空、無我的道理。

這時世尊問身邊的弟子說：你如何看待這件事情？你認為這個人，他修行的方式是屬於正行、還是邪行呢？身邊的弟子回答說：世尊！幻化的女子，並不是真正的女子，所以緣著這個對境，而作意不淨相，或是進一步的思惟無常、苦、空、無我，這樣的修行方式並不正確。這時世尊告訴身邊的弟子說：如果有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，面對無自性的生、無自性的起的這些對境，執為有自性，並且作意不淨觀，作意無常、苦、空、無我的話，應該知道這與前面所舉的那個例子是完全相同的，這樣的修行是邪行、而不是正行。我絕對不會說這樣的人，以這種方式所作的修行是在修學正道，應當說以這種方式所作的修行是修學邪行。

接下來宗喀巴對於以上的這段經文，作了以下的解釋。

此謂若緣幻女以為實女，即緣彼女作意無常等五相，與執五蘊實有即緣五蘊作意無常等五相相同。其執五蘊實有修無常等，乃於所著境錯亂之邪執，非量所能成。若未破實執境未得正見者，不分別為實為妄，但總緣五蘊修無常等，其所修義由名言量可容成立，修習此義亦能生起如上所說之道。³⁷⁰

在經文當中提到，如果將自己所看到的幻化女子，誤以為她是真正的女人，並且緣著這個境去作意不淨觀，以及無常、苦、空、無我的這五相，這一點就

³⁶⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 66-67。

³⁷⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 67。

像五蘊它的本質，不是實有的、諦實的，但行者在修行的時候，執著五蘊是實有的，並且進一步的，對於五蘊作意無常等五相的話，這種修行方式是有問題的。並且更一步的來分析，如果行者執著五蘊是實有的，來修無常等五相的話，也就是所耽著的對境產生了錯亂。因為五蘊是實有的這一點是不存在的，所以如果行者在修行的時候，是緣著五蘊實有，認為五蘊實有本身是無常的、是苦的、是空的、是無我的話，這種執著它並不正確。

因為這種執著是對於自己所耽著的境、所執著的境產生了錯亂。因為五蘊實有的這一點，它並不是無常、苦、空、無我。所以這樣執著是邪執。所執的對境，並不是正量所能成立的。因為執著五蘊是實有的，而修無常的這種執著，它的所緣境是不存在的，所以並沒有辦法透由正量來證成。

以另外一種角度來分析的話，雖然有些行者，他並沒有破除實執的對境，也就是他並不了解諸法無諦實的道理、他也沒有獲得中觀的正見，但是他在面對五蘊的時候，他並沒有刻意的去分別五蘊到底是諦實的、還是非諦實的，他只是緣著五蘊的總相，也就是不作有無諦實的區分來修無常等，所以，這時他所觀修的內涵，也就是五蘊本身它是無常、苦、空、無我的這個道理，透由名言量是能夠安立的。因為它是存在的，五蘊本身是無常的、是苦的、是空的、也是無我的。

所以，所謂不存在是指五蘊是實有的這一點它是無常、苦、空、無我不存在，但是如果沒有刻意去區分有諦實或是無諦實，只是緣著五蘊的總相來修無常、苦、空、無我的道理的話，他所觀修的內涵透由名言量可以成立。所以，行者如果只是緣著五蘊的總相，而修學無常、苦、空、無我的話，他是能夠生起之前所提到的，行者透由思惟無常等十六行相的內涵，能夠證得補特伽羅是獨立自主實有空的這一點。

二、《顯句論》引《靜慮慳悋經》

《顯句論》引《靜慮慳悋經》說：「曼殊室利！諸有情類由不如實見諸聖諦，以四顛倒顛倒其心，不能出離虛妄生死。」曼殊室利問佛云：「世尊！惟願為說諸有情由緣何事不出生死。」佛說由不如實了知四諦，故不能解脫生死。曼殊室利又問於何境，如何執，故不能解脫生死。佛答：「若

作是念：我當出離生死，我當得般涅槃。以實執心修無常等，謂我已知苦、斷集、證滅、修道，我已獲得阿羅漢果。」由暫離煩惱現行，即自謂諸漏永盡。又經中云：「臨命終時見生相現，遂於佛所而生疑謗，由此罪業墮大地獄。」此約一類住此道者，有如是過，非一切皆爾。³⁷¹

在《靜慮慳悋經》當中，佛對文殊菩薩教誡：有情之所以會流轉生死、無法跳脫，是因為有情無法如實看見四聖諦的內涵，因為不解四聖諦，所以生起四種的顛倒，而使得心產生錯亂以及顛倒的見解，因此不能出離虛妄生死。當佛教誡完之後，文殊菩薩就問世尊說：我希望祈請您能夠告訴我，眾生到底是緣著什麼對境、是如何執著對境，才沒有辦法跳脫生死？

這時世尊回答說：如果修行人他的心中這樣想，我想要跳脫生死、想要獲得解脫涅槃的果位，但是在修行的時候，認為諸法都是有諦實的，而在實執的攝持下來修學無常等道理，並且告訴自己：「我已經了解痛苦，我已經斷除集諦，我已經證得滅諦，我已經如實的修學道諦，最終我已獲得阿羅漢果」，他的起心動念都是被實執所攝持的。宗喀巴解釋為這就像是透由了解無常等十六行相的道理之後，能夠暫時調伏粗分的煩惱。

而下部的宗義師認為，行者只要證得無常等十六行相的道理之後，最終他的心中就會現起，我已經斷除所有煩惱的念頭；但是以中觀應成的角度來說，它只是暫時調伏粗分的煩惱罷了！

接下來，宗喀巴在引述經裡面一段話，但不是引述原文。這段話提到有些行者，他一生所修持的就是修學無常等十六行相的道理，最終他也證得了「補特伽羅獨立自主實有空」的這一點；但是在臨終的時候，他發現自己心中的「愛取」還是沒有斷除，發現自己將要再一次的投生，這時他對於佛所宣說的正法產生懷疑、並且加以毀謗。因為他認為既然佛在佛經裡面有提到，透由修學無常等十六行相最終可以斷除煩惱、獲得解脫。佛既然這樣說，我也以這樣的方式來修行，為什麼到了臨終的時候，我的心裡還是會有愛取產生呢？因此他認為，佛所說的正法是錯的，所以他進而毀謗佛。因為這樣的緣故，他毀謗佛所造的惡業，使得這樣的行者在死後會墮入地獄。

³⁷¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁68。

以上所說的是在佛經裡面所提到的某些例子，並不是所有修學無常等十六行相的行者，在臨終的時候，都一定會對佛所說的法產生懷疑、並且加以毀謗。

前說要如實了知四諦方能解脫生死，故曼殊室利復問云：「如何乃能通達四聖諦？」答曰：「曼殊室利！若見一切諸行無生，彼即知苦。若見一切諸行無起，彼即斷集。若見一切諸法畢竟涅槃，彼即證滅。若見一切諸法究竟不生，彼即修道。」又說：「彼道能無所取而般涅槃」。此說要見四諦皆無自性，乃能解脫生死。則未離實執之道，決定不能出離生死，亦極明顯。故亦是說唯修四諦無常等十六行相之道，不能斷煩惱種子。斷彼種子，必須通達真實義而修習。³⁷²

在經文的一開始有提到：「諸有情類由不如實見諸聖諦，以四顛倒顛倒其心，不能出離虛妄生死」，所以要如實的了解四諦，才能夠解脫生死。所以，文殊菩薩又再次的提問：要如何才能夠徹底了解四聖諦的道理？佛回答說：曼殊室利！如果行者能夠了解一切諸行「無自性生」，這時他就能夠了解「苦諦」（知苦）。如果行者能夠知道一切諸行「無自性起」，他就能夠斷除「集諦」（斷集）。在業和煩惱配合之後，它會感得苦果；但是這樣的因果關係，它沒有任何的自性。所以無論從果的角度－苦諦而言，或是因的角度－集諦而言，都沒有任何自性。

相同的道理，一切的諸法都無自性，而且它無自性的方式，並不是一開始是有自性的，然後到了某一個時間點，它變成無自性，而是法在形成的當下，從一開始到最終，它都是無自性的。如果能夠見到諸法都不是「自性生」的，這時就表示他也了解四聖諦當中道諦的內涵（修道）。再接著說：透由了解無自性的正道，能夠使得行者不會再次結生後有，而獲得究竟的涅槃，就表示他證得滅諦（證滅）。

最後，宗喀巴透由以上的經文做個總結，如果能夠了解四諦是無自性的，就能解脫生死；相反的，如果沒有辦法遠離實執，即便修學各種的道，最終一定無法出離生死，這一點是很明顯了。所以，也就是說只修四諦無常等十六行

³⁷² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁69。

相的道理，是無法斷除煩惱的種子，想要斷除煩惱的種子，他必須徹底了解無自性的道理，而且反覆的串習。

有未善了別此等義者，妄謂聲聞唯修無常等十六行相，更無餘斷煩惱之道，乃說聲聞聖者非真聖者，聲聞阿羅漢非真阿羅漢。造毀謗聖人之重罪。作如是說者，若有菩薩戒即犯根本罪。以《集學論》說：「若執有學乘，不能斷貪等，亦令他受持。」即犯根本罪故。³⁷³

有些人並不了解以上的道理，所以提出的主張認為聲聞的行者，除了修學無常等十六行相的道之外，並沒有其他能夠斷除煩惱的道。於是就說聲聞聖者並不是真正的聖者，而聲聞的阿羅漢也不是真正的阿羅漢，這樣說的人當下他所造的罪，是毀謗聖人的重罪。如果講述這個內涵的人，他本身有受菩薩戒的話，在講這些內容的當下，他已經犯了菩薩戒當中的根本墮。在《集學論》當中有提到，如果認定聲聞、獨覺乘的行者，無法透由修學小乘道，而斷除心中的貪等煩惱，講說的人他本身這麼認為，而且他傳播這種錯誤的觀念，讓其他人也信受的話，他當下就已經犯了菩薩戒當中的根本墮罪了。

三、從《能斷金剛經》證成

《能斷金剛經》亦顯此義，如云：「善現！於汝意云何？諸預流者作是念不？我已證得預流果。善現答言：不也！世尊。何以故？世尊！諸預流者，無少所預，故名預流。」又云：世尊！若預流者而作是念：我已證得預流果者，即執我、有情、命者、補特伽羅。」於後三果亦如是說。

³⁷⁴

在《金剛經》當中也有提到，聖者必須證得空性的這一點。相同的，世尊問到身旁的弟子：善現！你對於以下的這件事有什麼看法？也就是諸預流者，

³⁷³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁69。

³⁷⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁70。

他會不會動以下的這個念頭，「我已證得預流果」的這個念頭。善現回答：我認為預流的行者，他不會生起這樣的念頭。這時世尊又問到：為什麼？善現回答：世尊！預流的行者，之所以有資格稱為預流，是因為預流的行者他已現證了空性，在現證空性之後，他的心中不會有少分執著諦實的「遍計執」，這樣的行者有資格稱為預流的行者。如果預流行者他動了以下的這個念頭－也就是「我已經證得預流果」的話，這代表他執著我、也執著有情、也執著命者、也執著補特伽羅。

首先在經文當中，雖然沒有提到「諦實」的這兩個字，但所謂的「我已證得預流果」是指證得預流果的行者，如果他認為自己是諦實的、他所證得的果位也是諦實的話，照理來說，他應該要能夠生起「諦實的我已經證得了諦實的果」。所以世尊才會問善現說：預流的行者他會不會有這樣的念頭生起？善現才回答：預流的行者，他不會有這種念頭生起，因為他已經證得了空性。如果有這種念頭生起的話，就表示他也會執著諦實的我、也會執著諦實的有情、也會執著諦實的命者、也會執著諦實的補特伽羅。相同的，在《金剛經》裡面，對於一來、不還、阿羅漢果，也是以相同的方式來介紹。

此謂若預流者，於證果者及所得果執為實有而作是念：我已證得預流之果，即為執我。蓋執補特伽羅實有，即補特伽羅我執；執果實有，即法我執。所言諸預流者，不執實有而念我已證果，約彼未破實執所著之境，非說彼身全無俱生我執也。於後三果亦應如是知。自續中觀師雖於此文有異解，然慧生論師引此文以證，證二乘菩提亦須通達空性，極為善哉。

375

如果預流的行者，對於證果的人（也就是他本身）、以及他所證得的果位，執為是有諦實的，並且進一步的生起了這個念頭：我已證得預流之果。這時候代表他執著我，心中已經生起了我執。如果他認為證果者是實有的話，由於證果者他是補特伽羅，所以執著證果者是實有的，這當下就是執著補特伽羅是實有的，而執著補特伽羅是實有的這個念頭，它是「補特伽羅我執」；相同的，如果認為所證得的果位是實有的，而生起了這個念頭的話，這個念頭它是執著法是實有的，所以它屬於「法我執」。

³⁷⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁70-71。

由於預流的行者，他已經證得了無諦實的道理，他已經破除了實執所執著的對境，這代表他的心中不會生起「遍計的實執」；但他的心中還是有俱生的我執、俱生的實執。對於一來、不還、阿羅漢果，也是以相同的方式來介紹。有些中觀自續派的論師，對於以上所引的《金剛經》的那段文，會用不同的方式來作解釋，然而過去中觀應成派的一位論師－慧生論師，他在引了《金剛經》當中的這段文之後，證成了想要證得二乘的菩提，也必須通達空性。所以不僅是證得大乘的菩提需要證得空性，即便只是證得二乘的菩提，也必須通達空性。宗喀巴非常認同這個觀點。

如是諸教皆顯示：若離真實義見，則不能解脫生死，要脫生死則必須彼見。若說二乘阿羅漢未能解脫生死繫縛，非諸智者所許，亦不應理。故是明說二乘亦證法無自性。《大般若經》等可引證者尚多，恐煩不述。³⁷⁶

諸如此類的經教都顯示：若是遠離了真實義見，則不能解脫生死，如果想要跳脫生死，就必須生起真實義見。有些人認為二乘的羅漢，並沒有辦法解脫輪迴的束縛，但這一種主張不是智者所認同的，而且也不合理。所以透由以上的那段經文，可以很清楚的知道，二乘的行者他也能證得法無自性的這一點。以《大般若經》為首的眾多經文裡面都一再的提到，聲聞獨覺行者是有辦法證得空性的；如果行者無法證得空性的話，是無法斷除煩惱的。在這個地方，只引述三部經文的內容，因為將所有經文的內容都引述出來的話，它的內容會變得非常多。

第三節 從《寶鬘論》及小乘經證成

《寶鬘論》云：「乃至有蘊執，從彼起我執，有我執造業，從業復受生。三道無初後，猶如旋火輪，更互為因果，流轉生死輪。彼於自他共，三世無得故，我執當永盡，業及生亦爾。」初二句顯示：若時於蘊有實執，即從彼執而起我執薩迦耶見。故斷盡薩迦耶見者，必須於蘊斷盡實執。

³⁷⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁71。

由此可知二乘阿羅漢，亦於蘊斷盡實執。則未破實執所著之境，即不能破薩迦耶見所著之境。故知大小學派共許之補特伽羅無我，但破粗分補特羅我，非是微細補特伽羅我。³⁷⁷

接下來是大師所作的註解。初二句是「乃至有蘊執，從彼起我執」，很清楚顯示了，如果對於五蘊產生了有諦實的執著，這時透由「蘊實執」就會引發「我執薩迦耶見」。所以如果想要斷除薩迦耶見的話，必須要斷除「蘊實執」。從這當中可以知道，二乘的阿羅漢已斷除了薩迦耶見。如果二乘的阿羅漢，能夠斷除薩迦耶見的話，就表示他能夠斷除「蘊實執」，也就是執著蘊為實有的執著，他也能夠斷除這樣的執著。從這當中就可以知道，二乘的阿羅漢他必須證得蘊是無諦實的。所以如果無法破除實執所執著的對境，也沒有辦法破除薩迦耶見所執著的對境。

所以大小乘的宗義師所共許的補特伽羅無我，他只是破除粗分的補特伽羅我，也就是破除補特伽羅是「獨立自主實有」的這一點。而不是破除細分的補特伽羅我。如果想要斷除細分的補特伽羅我，必須斷除補特伽羅是有諦實的這一點。所以以中觀應成的角度而言，所謂真正的補特伽羅無我、或是微細的補特伽羅無我，是必須證得補特伽羅是「無諦實」的這一點。

是故有人見³⁷⁸此論師「宗說」二乘通達補特伽羅無我之理與他宗相同。須說與他宗不同，唯在是否通達法無我理，實係未解此宗正義。以《釋論》說若離真實義見，亦不能通達補特羅無我也。³⁷⁹

有些人隨便提出以下的論點，認為以中觀應成派的角度，也就是月稱論師的自宗來說，他認為二乘的行者，所謂通達補特伽羅無我的這一點，跟自續派是完全相同的。進一步的，這樣的行者當中又分為，有證得法無我以及沒有證得法無我這兩類。如果以這樣的方式來解釋的話，這代表提出這個論點的人，

³⁷⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 71-72。

³⁷⁸ 見：妄說。

³⁷⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁 72。

他本身並不了解中觀應成派所提出的觀點。因為在《釋論》裡面一再的提到，如果行者沒有證得無自性的道理，他就無法通達補特伽羅無我。

次二句說以有薩迦耶見增上力，便造繫縛生死之業，以此業力復受生死。此亦約未破實執所著之境者說，非謂凡有薩迦耶見者皆爾。以至七地猶有薩迦耶見，而初地以上即不由業力受生。此諸教證，並明若不修真實義見，則不能斷盡薩迦耶見。故亦即是說：但無常等十六行相之道，不能斷盡煩惱也。³⁸⁰

次二句是提到「有我執造業，從業復受生」，因為行者的心中有薩迦耶見的緣故，隨著薩迦耶見的力量，他會進一步的造作流轉生死的業，造了這樣的業之後，他就會再一次的引生後有。這是從未了解無諦實的內涵的人所說的，這樣的行者他心中的薩迦耶見，會使行者造作流轉生死的業，但並不是說所有的薩迦耶見都具備這樣的能力，因為菩薩即便登上了七地，他的心中都還是有薩迦耶見的，但是初地以上的菩薩他流轉的方式，並不是透由業力而流轉生死，所以這代表初地以上的菩薩，並不會隨業流轉。此處所指「從未破除實執所執著的境」，也就是從未證得空性的人，他心中的薩迦耶見具備由業力而流轉生死這樣的能力。

以上的這些內涵，最主要是在說明如果不修「真實義見」，是無法斷除行者心中的薩迦耶見。這也代表只修無常等十六行相，是無法斷盡心中的煩惱。

故凡許此不共補特伽羅無我之理，而猶依於共許之補特伽羅無我而明薩迦耶見，許彼煩惱建立，是未了不共宗義，成大矛盾。豈此大論師而有此失。³⁸¹

所以只要承許「不共補特伽羅無我」的道理，所謂「不共補特伽羅無我」是指大乘不共。以中觀應成的角度而言，他所認定的「補特伽羅無我」，也就是「補特伽羅無諦實」的這一點。如果認定這一點是「不共補特伽羅無我」的道

³⁸⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁72。

³⁸¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁73。

理，但是在安立的時候，還是將大小乘所共許的補特伽羅無我，也就是「獨立自主實有空」，來建立、來安立薩迦耶見的話，這代表提出這個論點的人，他本身並不了解中觀應成派不共的見解，這是一個非常大的錯誤。而月稱論師這種大論師，怎麼會犯這樣的過失呢？

故知本宗學者，若許二乘證法無我，然於煩惱建立，全不思惟不共之理，是僅有信仰本宗之名而已，以此為例，餘亦多顯，應當善巧觀察(亦應善辨餘諸謬論)。³⁸²

有些人自以為是應成派的追隨者，但對於描述二乘應該證得法無我的經論內涵完全不了解，甚至不曾去探討不共煩惱的論述為何，完全不加思索所謂的「不共」的道理是什麼，只是對於中觀應成派的見解有信仰，但是他完全不清楚、也不會分析，以此作為例子，所以在修學的時候，應該要善加辨別一些不正確的論點。

言「三道」者，謂煩惱業生三雜染。「無初後」者，謂由煩惱造業，從業感苦，復從於苦生同類果及煩惱等。由彼此更互相生，故前後次第無定，即「更互為因果」之義。又彼緣起，不從自生他生共生，其自性生於三世中俱不可得，見無彼故，或不可見故，即能斷盡我執薩迦耶見，故亦能滅生死流轉。³⁸³

在《寶鬘論》裡提到，「三道無初後，猶如旋火輪，更互為因果，流轉生死輪。」這個偈頌當中所謂的「三道」指的是三種雜染，分別是煩惱雜染、業雜染以及生雜染。因為透由煩惱會造作新的業，而透由業又會感得苦果，並且從苦當中會衍生出其他的痛苦，甚至透由苦會生起其他的煩惱，所以「煩惱」、「業」跟「生」這三種的雜染，它並沒有前後一定的順序。它們彼此都會在因緣聚集的情況下產生另外一者，如同正在旋轉的火輪，前後次第無定，它們的關係是互為因果的。

³⁸² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁73。

³⁸³ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁73。

以十二緣起的角度，眾生在輪迴中不斷的流轉，但是流轉的眾生，他形成的方式並非自生、也非他生、也非共生，所以流轉的眾生他有自性的這一點，在過去、現在、未來三個時間點當中都無法獲得，眾生無自性的這一點是可以被看見的，或是無法看見它的自性，從這當中就能夠斷盡我執薩迦耶見，所以，也能以這樣的角度滅除生死的流轉。

抉擇蘊等皆無自性已，又云：「如是如實知，無實眾生義，猶如火無薪，無住取涅槃」。此說由見真實義故而般涅槃。此非但依菩薩說如是見，乃依二乘說。又彼「涅槃」文後，復說「菩薩亦見彼，決定求菩提，然由大悲故，受生至菩提」故。《釋論》所引《寶鬘論》，係舊譯本，譯文欠善。³⁸⁴

在介紹「法無我」之後，文中又提到：如果能夠如實的了知，眾生是無諦實的，就好像沒有木材是無法從中生火的。相同的道理，如果眾生透由了解無自性的道理之後，流轉生死的因—也就是「實執」會因此而斷除，如果能夠斷除實執，就不會有實執所感得的果，也就是流轉生死。這個偈頌最主要提到透由見到真實義就能夠獲得究竟的涅槃。

但有人認為《寶鬘論》當中的這些內涵，是對大乘的菩薩而說的，並不是對二乘的行者來介紹。對於這一點宗喀巴有特別說明，所謂的「獲得涅槃必須先證得真實義」的這個觀點，並不是只對菩薩而說，而是所有的行者，只要想證得涅槃，都必須先證得真實義。原因是在「無住取涅槃」之後，《寶鬘論》當中緊接著說到：當菩薩很清楚的看見諸法是無自性的道理之後，就會更堅定追求無上菩提的決心。但是他之所以在輪迴當中不斷的投生，是因為他的願力、他的大悲，所以他會一直在輪迴當中投生，直到獲得圓滿的菩提。在《釋論》當中所引《寶鬘論》的原文，它有前後的兩種譯本，有些是屬於舊的譯本，而這些譯文翻譯得並不是很好。

³⁸⁴ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁74。

聲聞乘經亦有此說，諸聲聞為斷煩惱障故，「諸色如聚沫，諸受類浮泡，諸想同陽燄，諸行喻芭蕉，諸識猶幻事，日親之所說。」以五喻觀察諸有為法皆無自性。³⁸⁵

在小乘的經藏當中也有此種說法，諸聲聞行者為了斷除煩惱障，釋迦世尊親口宣說了色受想行識，藉由五種的譬喻（聚沫、浮泡、陽燄、芭蕉、幻事）來告訴所化機，諸有為法皆無自性。

雖《釋菩提心論》云：「佛於聲聞宣說五蘊，於菩薩眾說色如聚沫等喻。」

然彼論意，且約暫時不能了達真實義之聲聞而言，非指一切聲聞。以彼論亦云：「若不知空性，即非解脫依，彼愚者流轉，六道三有獄。」³⁸⁶

雖然在《釋菩提心論》裡面有提到，佛在講述這幾個喻的時候，祂特別對聲聞強調五蘊的道理，而對菩薩眾宣說色法是如同聚沫等。會這樣說的意趣是，之所以要針對聲聞強調五蘊，並不是說所有的聲聞都無法了解五蘊無自性的道理，而是指有一些的聲聞，因為暫時無法了解五蘊是無自性的，所以佛對於這些聲聞，祂特別強調五蘊，而沒有直接講述五蘊是無自性的內涵。因為在本論裡面很清楚的提到，如果不了解空性的話，就無法跳脫生死、獲得解脫，因此，不了解空性的愚者會一再的流轉在六道以及三有的牢獄當中。

又聲聞藏中亦說諸法無自性義。如《寶鬘論》云：「大乘說無生，餘說盡空性，盡無生義同，是故應忍許。」此謂大乘經中，說無自性生為空性，餘小乘經中則說有為盡，此二皆明空性，故於大乘空性，應信可勿疑。此二義同之理。有說：諸聲聞乘許有為滅盡，若有自性則滅盡不成。既許滅盡，則應先許無自性，故說彼義同。此不應理。若如彼說，則凡中觀師所許苗芽等法，皆有此義。則應許苗芽等一切法，皆與空性義同。³⁸⁷

³⁸⁵ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁74。

³⁸⁶ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁74-75。

³⁸⁷ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁75。

在聲聞的經典裡面，也提到諸法無自性的內涵，這一點在《寶鬘論》裡面有一個偈頌是提到「大乘說無生」，在大乘的經藏裡面很清楚的提到諸法之上的空性。相較於大乘的經藏，小乘的經典是屬於他者，無論是大乘經典裡面所謂的「無自性生」、或是小乘的經藏裡面所提到的「有為法盡」，這兩者都是在說明空性，只是它表現的方式不同。可是有些人他只認同小乘的經藏，他不認同大乘的經典，但他不認同大乘的經典，其實是沒有什麼依據的。所以有些人會從大乘的經藏裡面字面的意思而否定了大乘的經藏，但是這個地方《寶鬘論》最主要強調的是雖然大乘的經藏裡面是提到「無生」，但是所謂的「無生」是指無自性生，而諸法無自性生的這一點是諸法上的空性，這一點跟小乘經藏裡面所謂的「有為法窮盡」是完全相同的，所以不應該因此而毀謗大乘的經典。

「無自性生」以及「有為法盡」這兩者，在《寶鬘論》裡面有提到這兩者是義同的，有些人在解釋「無自性生」跟「有為法盡」這兩者是義同的時候，他認為以聲聞乘的角度而言，聲聞乘他們認為有為法是會滅盡的，如果有為法會滅盡的話，這代表有為法沒有自性，因為如果有為法是有自性的話，滅盡就無法成立。如果要承許有為法是滅盡的話，就必須承許有為法是無自性的，從這個角度然後安立了，「無自性生」跟「有為法盡」這兩者是同義的。以這樣的方式來描述這兩者是同義的，是不合理的。

如果從以上的角度來介紹同義的話，那麼中觀師都認為苗芽是存在的，而且苗芽存在的方式是以無自性的方式而存在的，如果苗芽是有自性的話，就無法安立苗芽，所以承許苗芽就必須承許無自性。那難不成，苗芽跟無自性這兩者它是同義的嗎？並不是！因為無自性的法不見得都是苗芽，所以這當中有提到，如果從你的角度來推論的話，推論到最後，所存在的法，以苗芽為例，它應該與無自性的空性是同義的。自宗並不是從這個角度來解釋「無自性生」跟「有為法盡」這兩者是同義的，而是說大乘經裡面所強調的「無自性生」是空性，而小乘的經藏裡面所提到的「有為法盡」也是空性，所以從都是說明空性的角度，來說明無自性生跟有為法盡這兩者是同義的。

《寶鬘論疏》謂：「無生與剎那義無別」，亦是未解論義。此當如《六十正理論疏》中說：先引小乘經云，若於此苦，無餘斷、決定斷、清淨、永盡、離欲、滅、靜、永沒。不生餘苦、不生、不起、此最寂靜，此最微妙。謂決定斷一切諸蘊、盡諸有、離貪欲、息滅、涅槃。」次解此義

云：「言此苦者，唯依現在身中苦蘊，說無餘斷，乃至永沒。依未來苦，說不生餘苦，乃至涅槃。」³⁸⁸

在《寶鬘論》有一本註釋裡面有提到有為法無自性生是有為法的空性，而有些人他在解釋「有為法無自性生」的時候，是以有為法是剎那剎那改變的性質來解釋無自性生；但其實有為法是無自性生的這一點，並不是從有為法會剎那剎那的改變來描述的，所以從這個角度來解釋無自性生，這表示他並不了解《寶鬘論》的原義。在《六十正理論》的一本註疏裡面，先引了小乘的經文，之後作了以下的解釋。我們今生所獲得的蘊體，從「無餘斷」到「永沒」的八種法類。而這八種法類都是在強調，我們今生所獲得的蘊體，其自性本來就是不存在的，所以提到的是自性本空的內涵。所以這個地方無論是「無餘斷、決定斷、清淨」，都是從今生的蘊體，它的自性本來就是無餘斷的，它的自性本來就是決定斷的，它的自性本來就是清淨的，它的自性本來就是永盡的，從這個角度來介紹無自性的道理。

接下來有提到「不生餘苦」，這當中的「餘苦」指的是未來的苦蘊，所以相較於今生，「餘」指的是未來的苦蘊，所以從「不生餘苦」直到最後的「涅槃」，這個地方提到的是十種法。但最主要都是強調，無論是今生我們得到的苦蘊，或是來生即將感得的苦蘊，它的本質都沒有絲毫的自性。

若謂「此苦」正詮煩惱，是總名詮別也。此不應理。若時總名，不可作總義解者，乃可作別義解。此中可就總名解故，不應作此說。若必如彼實事師說，則《寶性論》之：「煩惱本盡故」，不應釋為諸蘊本來無自性生，名為本盡。³⁸⁹

有些人在解釋的時候，將這當中的「苦」不是解釋為「蘊」，因為解釋為「蘊」的話，他認為阿羅漢並沒有斷除五蘊，的確在宗義師裡面有些人的主張是認為，行者透由修道證得羅漢的果位之後，他並沒有當下就斷除五蘊的續流，

³⁸⁸ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁76。

³⁸⁹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁76。

所以過去透由業以及煩惱所感得的五蘊身軀，甚至所感得的五蘊都還是存在的，所以阿羅漢並沒有斷除五蘊，他只有斷除煩惱。

如果從這個角度來解釋的話，他們會將這當中的「苦」詮釋成煩惱，所以解釋成煩惱無餘斷、煩惱決定斷、煩惱清淨。這當中的「總名」指的是苦蘊，這個是總相，而煩惱只是苦蘊的別相。有些宗義師，因為他沒有辦法按照應成派的角度來解釋這個經文的內容，所以他將文中的苦、或是苦蘊，解釋為是苦蘊的別相，也就是煩惱。因為他們以總別來作比較的話，苦蘊它的涵蓋面是比較廣的，而煩惱它的涵蓋面是比較窄的。所以「苦蘊」相較於「煩惱」它是總相，而「煩惱」相較於「苦蘊」它是別相。但以這樣的方式來作解釋的話，大師認為這並不合理。

有時候如果用總相的名稱無法作解釋的話，的確它是可以用別相的意思來作解釋。但是小乘經論裡面所提到的，「若於此苦」或是「若於此苦蘊」的這個「此」，它是可以從苦蘊的角度來作解釋的。既然它可以從「苦蘊」的角度來作解釋的話，就不需要多此一舉，用「煩惱」的角度來作解釋。

在《寶性論》裡面有提到「煩惱本盡故」，這句話它本來應該解釋成，無論是煩惱或是苦蘊，它本來就沒有任何的自性，所以應該是從「諸蘊本來無自性生」來解釋「本盡」的這兩個字。但如果是從實事師的角度來解釋的話，他在解釋「煩惱本盡故」的時候，他就無法從這個角度來解釋了，所以提到「不應釋為諸蘊本來無自性生，名為本盡」，因為實事師他們認為「諸法是有自性」的，所以他們不會從「諸法本無自性」的角度來解釋「煩惱本盡故」的這句話。

若必釋為由修道力無餘斷者，則有所證涅槃時，已無能證之人。有能證人時，蘊未永盡，則無所證之涅槃。故彼不能解說經義。³⁹⁰

所以他們在解釋「煩惱本盡故」的時候，他們是提到以修道的力量來斷除蘊體的內涵，透由修道的力量來斷除蘊體、來斷除煩惱的這一點。這一點會產生什麼過失呢？實事師包含了有部、經部、以及隨教的唯識宗的宗義師。這些宗義師他們都認同一個主張，他們認為小乘的行者，透由修道會先證得有餘涅槃，而在獲得有餘涅槃之後，接著他會證得無餘涅槃，而在證得無餘涅槃的當

³⁹⁰ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁76。

下，必須斷除蘊的續流。其實提出這樣的主張，這個主張它本身就是一個矛盾的主張。

文中有提到當獲得無餘涅槃的時候，如果你認為在獲得無餘涅槃的當下，必須斷除蘊的續流的話，這代表並沒有人可以證得無餘涅槃，因為在證得無餘涅槃的當下並沒有五蘊，沒有五蘊就不會有補特伽羅，所以並沒有一個真正證得無餘涅槃的人。相反的，如果將要證得無餘涅槃的這個人他是存在的話，這表示他當下的五蘊續流還是保存著，這代表他沒有證得無餘涅槃。所以從這個角度來解釋之前我們所提到的小乘經的內涵，它並沒有辦法很清楚的來說明小乘經典的內涵為何？

若如吾等所許，此言永盡非由對治而盡，乃本來盡故名盡。則於經義善能解釋。龍猛菩薩謂經中所說之永盡，即苦蘊寂滅之滅諦涅槃，與無自性生之滅諦義同。釋者多未能通達，故今詳說之。《中觀論》云：「世尊由證知，有事無事法，迦旃延那經，雙破於有無。」此亦顯示小乘經中雙破二邊者。此經出《雜阿笈摩》。³⁹¹

以自宗的角度來說，不管是提到「永盡」或者是「無餘斷」的內涵，當提到「永盡」的這個詞的時候，並不是指透由對治的力量來斷除蘊體、來斷除煩惱。而是指諸法在形成的當下，它本來就沒有任何自性可言，所以從一開始它的自性本來就是不存在的。所以所謂的「永盡」或者是「本盡」，都不是從對治的角度來介紹的，但是實事師他在介紹這一點的時候，由於他認為諸蘊並不是本來無自性的，所以他會特別的強調「是由修道力而斷除諸蘊」的這一點，但是這一點它本身會有很多矛盾產生。

所以自宗在解釋的時候，並不是以這樣的角度來解釋，而是從諸法、或是諸蘊、或是煩惱，它的自性本來就是不存在的，也就是諸法無自性的角度，來解釋「永盡」、或是經文當中所謂的「無餘斷、決定斷」，或是《寶性論》裡面所提到的「煩惱本盡」，都是從這個角度來作解釋的。如果從這樣的角度來解釋佛經的內涵，他能夠解釋得恰到好處。

³⁹¹ 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁76-77。

龍樹在解釋佛經裡面所提到的「永盡」的這個詞的時候，他是如何解釋的呢？所謂「苦蘊寂滅之滅諦涅槃」，應該是從苦蘊它的自性本來就是不存在的，也就是苦蘊無自性的角度來作解釋，並不是透由修道的力量而來斷除苦蘊、獲得滅諦的角度來解釋的。

解釋的時候，有很多人都不清楚所謂《寶鬘論》裡面所提到的「大乘說無生，餘說盡空性，盡無生義同，是故應忍許。」的這個偈頌。所以宗喀巴在這個地方花了很大的篇幅，很仔細的講述了這一段的內容。世尊透由遍知「有事」的世俗法、以及「無事」的勝義法，而在《迦旃延那》的這部經裡面，「雙破於有無」，所以《迦旃延那》這部經，它是屬於小乘經，所以這個偈頌，它最主要是要告訴我們，即便是小乘經，它裡面也一再的強調，破除有無二邊的空性道。所以，在小乘的經藏當中也一再的提到破除有無二邊的這種中觀正見。《迦旃延那》的這部經出自於《律雜釋》裡面。

上來僅略舉少分，餘《寶鬘論》，《六十正理論》，各種讚文中，猶多可引者。³⁹²

以上所引的經論只是一小部分，其他的像《寶鬘論》、或是《六十正理論》，以及各種的讚文，比方《法界讚》或是《出世間讚》，不管是在理論當中、或是讚論當中，很多的論義都有提到二乘是可以證得空性的。

³⁹² 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組 編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，(香港：心一堂有限公司，2016年)，頁77。

第四節本章小結

初地菩薩由種性勝過二乘人以及修到第七地時福德智慧方勝過二乘人。在此處並延伸出一個問題「二乘人是否證法無我」的問題。

從正面來看，宗喀巴在此處用經論來證成此一論題，用（1）《十地經》說六地以下不能以智德勝二乘，來推得二乘亦知法無自性（證空性）。（2）寂天論師的《入行論》也是此一說法。再來用大乘經論證成。（3）《顯句論》引述《增上意樂請問經》、（4）《顯句論》引述《靜慮慳悋經》、（5）《能斷金剛經》（6）《寶鬘論》，後來也引小乘經典（7）雜阿含的《迦旃延那經》來證成二乘人是可以證得空性的。

從反面看，二乘人若不能證法無我。會有三種過失。如下：

- 1.初地菩薩的智慧應該就可勝過二乘人。
- 2.二乘人不能永斷三界的煩惱及種子，無法證涅槃。
- 3.二乘人沒有證得補特伽羅無我內涵。

最後總結來說，如果能夠了解四諦是無自性的，就能解脫生死；相反的，如果沒有辦法遠離實執，即便修學各種的道，最終一定無法出離生死。所以，也就是說只修四諦無常等十六行相的道理，是無法斷除煩惱的種子，想要斷除煩惱的種子，他必須徹底了解無自性的道理，而且反覆的串習。所以不僅是證得大乘的菩提需要證得空性，即便只是證得二乘的菩提，也必須通達空性。

第六章 結論

《入中論善顯密意疏》是藏傳佛教格魯派創始者宗喀巴晚年圓滿的著作，他這一生講說論著無數，曾經在一天裡同時講說了十七部論，最高達二十一部論。所寫的顯密論著也非常多，可見他一生學修非常圓滿。宗喀巴認為《入中論》與其代表的中觀應成派和其他佛教學者思想有八大不同之處，稱之為八難題，如下：

於境時分的名言中亦不許有自相(1)及阿賴耶識(2)，而許有外境(3)。於道時分中不許自續(4)及自証分(5)，為通達真實性之方便而許二障之安立法(6)及許聲聞、獨覺亦須通達法無自性之道理(7)。於果時分中許佛盡所有智之理(8)。共計所許有四種，不許有四種。³⁹³

宗喀巴承許聲聞、獨覺亦須通達法無自性，在《入中論善顯密意疏》中初地（歡喜地）有詳細的廣引經論去證成。筆者透過此次寫本論初探的機緣，理解聲聞、獨覺亦須通達法無自性的內涵，否定認為二乘人只能通達「人空」之說。月稱認為「法空」是三乘所共得的，必需「人法二空」才能得到解脫。所以通達法無自性的般若慧，是三乘聖者的共母，諸佛固然依於般若波羅蜜，聲聞緣覺同樣是依於般若波羅蜜。如龍猛菩薩贊慧度說「諸佛辟支佛，並諸聲聞人，解脫唯依慧，決定無有餘」。

《入中論》對後來的印度及藏傳佛教影響很大，對後來的中觀學派影響也很大。宗喀巴在《菩提道次第廣論》中經常引用，被列為重要的經典依據，直到今日，在藏系黃教派中的寺院中仍被廣泛研究著。宗喀巴著《入中論善顯密意疏》，目的是要釐清《入中論》中被錯解的部分與想彰顯正確的空性見，雖然不是那麼容易理解，但卻是筆者生命中很重要的部分。透過宗喀巴所闡釋的內容，可以清楚的體會到，不論在見解上的增進，或是行持面皆可隨份隨力去努力，它不是理論而已，更具有實踐意義。

佛陀出世的目的，最低的下限是希望眾生能夠脫離輪迴，而脫離輪迴，則必須要證達空性的正見。如《中論》第十八品所說：「滅業惑得脫，業惑分別

³⁹³ 見班班多杰譯，〈聽宗喀巴大師講八難題備忘紀錄〉，《世界宗教研究》，1983年第四期，頁37。

生，彼等從戲論，戲論由空滅。」解脫生死必須要通達無性空見乃得成辦。雖然，空性的正見深奧難以理解，想解脫的筆者必須要去理解。

法尊法師說：「云何學《中論》？學般若者，應具清淨信心，則雖聞四句一偈，亦有無量功德，故因先培信心。」法尊法師提到生起信心的方法，要常常觀察三界輪迴流轉不息，無纖毫的快樂可以貪著。如果貪著享樂，醉生夢死，這一期生命結束，仍要隨業受生，仍在六道輪轉無有出期。所以我們要在還沒有臨命終時，可以有智慧與能力將生死大事做一個解決，就不要等到臨命時，手忙腳亂。現今的我們，要理解暇滿人身難得，佛法難聞。在現今五濁惡世，能聽聞大乘法，更為希有。若能有出離心，發菩提心、修菩薩行，那無上的佛果位，也會有成就的一天。所以，要常常觀察及思惟以上所說，對「般若」生起清淨的信心。

宗喀巴不論是在《菩提道次第廣論》或在《密意疏》裡總是希望行者能對正確的修道次第要有所信解。再者，殷殷囑咐我們，花了很長的時間很專注的在研習大乘經典，把經典當做學問般的研究，很努力的聞思，卻只有停留在聞思階段，而忘記要拿此所學與身心結合去做看看，這是難以獲得經中的心要的。現今的我們，看到這段話時也要有所警惕，隨時回頭檢視自己是否也是這樣。

月稱在造《入中論》之首先禮讚大悲，宗喀巴在《密意疏》把大悲心解析得很清楚，可見大悲心是非常重要的，是整個大乘道的根本。透過此理解之後，筆者認為這是一劑很強的助心劑，當遇到暴惡有情時，不再退縮反而會靜靜地想理解甚至悲憫對方，我們同是生死輪迴之人(天涯淪落人)，也就不會再去計較甚麼，更沒有任何理由棄捨任一眾生。再者當理解到初地的種種功德，布施可以做到比得涅槃樂還歡喜時，方可稍稍理解佛陀在本生的時候，願意捨身餵虎、割肉餵鷹等種種行事是如何做到。可以修到如此高位是令筆者仰望的。現階段我們能做的先修信心，從捨黃菜葉開始吧！。

目前的寫作限制是筆者才疏學淺，目前無法做到漢藏對勘，希望將來能加強藏文的學習，能對原典直接作理解，可以更精準的解讀文句義理而不被受限。再者透過聞思經論的鍛鍊，使生命的修煉更加圓滿。

參考文獻

一、佛教典籍(按著者筆畫)

- 土觀羅桑卻季尼瑪著，劉立千譯註，《土觀宗派源流》，九龍：佛教慈慧服務中心印行，1993年。
- 月稱造，法尊法師譯講，《入中論講記》，台北：財團法人佛陀教育基金會，2012年。
- 月稱造，宗喀巴疏，法尊譯，法鏡編譯組編輯，《入中論善顯密意疏》(上)，香港：心一堂有限公司，2016年。
- 印順法師，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2003年。
- 布頓著，蒲文成譯，《布頓佛教史》，台北：大千出版社，2006年。
- 布頓著，郭和卿譯：《布頓佛教史(上)》，台北：華宇出版社，1988年。
- 布頓著，郭和卿譯：《布頓佛教史(下)》，台北：華宇出版社，1988年。
- 朱麗霞，《宗喀巴佛教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2007年。
- 〔美〕伊麗莎白·納珀(Elizabeth Napper)著，劉宇光譯，《藏傳佛教中觀哲學》，北京：中國人民大學出版社，2006年。
- 呂澂，《印度佛學源流略論》，台北：大千出版社，2010年。
- 法王周加巷作，郭和卿譯，《至尊宗喀巴傳》，台北：福智之聲出版社，1993年。
- 法尊法師譯，《宗喀巴傳》，台北：福智之聲，1995年。
- 法尊法師，《法尊法師論文集》，台北：大千出版社，2002年。
- 昂旺扎巴造論，釋如性譯，《善說精髓》，台北：釋如性，2015年。
- 林崇安，《西藏佛教的探討》，台北：慧炬出版社，1992年。
- 林崇安，《印度佛教的探討》，台北：慧炬出版社，1995年。
- 宗喀巴著，法尊法師譯，《宗喀巴集》，北京：民族出版社，2001年。

- 宗喀巴著，法尊法師譯，《入中論善顯密意疏》，台北：福智之聲出版社，2006年。
- 宗喀巴著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》，台北：福智之聲出版社，2009年。
- 宗喀巴著，釋如性譯，《菩提道次第略論》，台北：福智之聲，2012年。
- 宗喀巴著，法尊法師譯，妙音佛學會校訂，《入中論善顯密意疏》上、中、下三冊，台北市：財團法人慧炬雜誌社，2015年。
- 宗喀巴著，法尊法師譯，如石法師校，釋法音釋，《入中論善顯密意疏》淺釋 第一冊、第二冊、第三冊、第四冊，高雄：法音宣流，2016-2018年。
- 宗喀巴造論，巴梭法王、語王堅穩尊者、妙音笑大師、札帝格西合註，法尊法師釋論，真如總監，釋如法釋如密釋註，《四家合註白話校註集》第一冊，台北：福智文化，2016年。
- 修慧法師講述，《宗喀巴應化因緣集》(全一冊)，台北：佛教出版社，1985年。
- 梶山雄一著，吳汝鈞譯，《龍樹與中後期中觀學》，台北：文津出版社，2000年。
- 第十四世達賴喇嘛丹津嘉措著，釋法音譯：《中觀之鑰》，台北：財團法人佛陀教育基金會，1997年。
- 貢卻極美汪波著，陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，台北：法爾出版社，2007年。
- 張西鎮譯，《阿毘達磨俱舍論 白話譯解（一）》，高雄：財團法人淨心文教基金會，2010年。
- 葉阿月譯注，《超越智慧的完成-梵漢英藏對照與註記》，台北：新文豐出版股份有限公司，1990年。
- 達賴喇嘛著，蔣揚仁欽譯，《覺燈日光》，台北：商周出版社，2012年。
- 蓋·紐蘭，《空性－宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，台北：橡實文化出版社，2011年07月初版。
- 龍樹著，青目釋，(姚秦)鳩摩羅什譯，《中論》，台北：福智之聲出版社，1993年。
- 龍樹造論，賈曹傑造釋，觀空法師講授並校正修改，任杰聽受翻譯，《六十正理論釋》，台北：福智之聲出版社，2003年。

龍樹造，宗喀巴疏，達賴喇嘛講授，滇津穎摩中譯，《中觀根本慧論精華三品》，
台南：南市如意寶影音流通佛學會，2011年。

釋法童，《趨向空性正見之階梯》，蘭州：甘肅民族出版社，2007年。



二、期刊、專書論文(按年代順序)

- 藍吉富，〈漢譯本《中論》初探〉，《華岡佛學學報》第3期，1973年05月。
- 見班班多杰譯，〈聽宗喀巴講八難題備忘紀錄〉，《世界宗教研究》第4期，1983年。
- 林崇安，〈規律與自性空〉，《第三屆佛學與科學研討會論文集》，1994年。
- 釋如石(陳玉蛟)，〈《入中論釋》「初品」譯注〉，中華佛學學報第07期，臺北：中華佛學研究所，1994年，頁41-72。
- 劉嘉誠，〈對智者大師以三諦詮釋《中論·觀四諦品》第十八頌之探討〉，《第一屆宗教與佛學論文研討會論文集》，1997年6月。
- 黃國清，〈《觀世音菩薩普門品》偈頌的解讀—漢梵本對讀所見的問題〉，《圓光佛學學報》第五期，2000年12月。
- 馮煥珍，〈走向平等的經學觀—現代中國佛學研究的方法論反省〉，鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集，2002年。
- 孫尚勇，〈中古漢譯佛經偈頌體式研究〉，《普門學報》第27期，2005年5月。
- 林崇安，〈《入中論》破自生之破式實例〉，《內觀雜誌》第44期，2006年9月
- 林崇安，〈緣起「三是偈」的解說〉，《內觀雜誌》第56期，2007年9月。
- 林崇安，〈《入中論》破「即蘊我」的探究〉，《內觀雜誌》第56期，2007年9月
- 徐東明，〈論宗喀巴的中觀思想及其影響〉，《西藏民族學院學報》第28卷第5期，2007年9月。
- 林崇安，〈《入中論》破「實質有的我」的探究〉，《內觀雜誌》第61期，2008年7月。
- 拉關，日毛太，〈宗喀巴思想的當代價值〉，《天府新論》，2008年12月。
- 陳楠，〈宗喀巴佛學思想探源〉，民族史研究，2009年。
- 徐東明，〈宗喀巴對瑜伽行派的判釋〉，《西藏民族學院學報》第5期，2014年。
- 郭瓊瑤，〈《楞伽經》中「自性」的正面與負面意義〉，正觀80，2017年3月

三、學位論文(按年代順序)

楊國寬（2015）。宗喀巴止觀實修方法之研究——以《菩提道次第廣論》為主
華梵大學東方人文思想研究所博士論文，新北市。

取自 <https://hdl.handle.net/11296/ff5g44>。

四、網路資料

第 103 任甘丹赤巴仁波切講述，如性法師譯，〈《入中論善顯密意疏》〉，2014、2015
年中文音檔。

https://onedrive.live.com/?authkey=%21ABL7AdU_IeqCZkE&id=6638F97A06D2DF57%21298&cid=6638F97A06D2DF57 檢索日期：2016/6/30

見悲青增格西，龍樹菩薩「理聚六論」介紹，慈悲喇嘛網

<https://www.lama.com.tw/content/edu/data.aspx?id=7494> 檢索日期：2017/06/08

「四善根之名義」，印順文教基金會 <http://www.yinshun.org.tw/90thesis/90-04.htm>
檢索日期：2018/08/12。

《大智度論》「八人地」的解釋，印順文教基金會推廣教育中心

<http://yinshun-edu.org.tw/en/node/143> 檢索日期：2018/08/12。

《雜阿笈摩》，維基百科

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%9B%9C%E9%98%BF%E5%90%AB%E7%B6%93>

檢索日期：2018/11/30。

石穎智著，〈略述北傳四部《阿含經》〉

<http://www.gaya.org.tw/library/b-ip/sutra/agama.htm> 檢索日期：2018/11/30。

般涅槃，維基百科

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%88%AC%E6%B6%85%E6%A7%83>

檢索日期：2018/11/29。

李葛夫著，〈月稱《入中論》辯破唯識無境之探索〉《法相學會集刊》第6輯，2008年。http://www.dhalbi.org/publ/journ6/lgf_j6.pdf 檢索日期：2018/12/5。

李學竹，月稱及其《入中論》

<https://www.douban.com/group/topic/47006024/> 檢索日期：2018/12/24

俱舍

<http://www.theqi.com/buddhism/sutra/fiveLun.html> 檢索日期：2019/01/15。

釋厚寬編，〈《中論》講義（上）·序〉，印順文教基金會推廣教育叢書7《中論》的重要性」

[http://www.yinshun.org.tw/freebook/%E4%B8%AD%E8%AB%96%E8%AC%9B%E7%BE%A9\(%E4%B8%8A\)%E9%9B%BB%E5%AD%90%E6%9B%B8%EF%BC%88%E9%87%8B%E5%8E%9A%E8%A7%80%EF%BC%89.pdf](http://www.yinshun.org.tw/freebook/%E4%B8%AD%E8%AB%96%E8%AC%9B%E7%BE%A9(%E4%B8%8A)%E9%9B%BB%E5%AD%90%E6%9B%B8%EF%BC%88%E9%87%8B%E5%8E%9A%E8%A7%80%EF%BC%89.pdf) 檢索日期：2019/01/17。

第103任甘丹法座洛桑丹增仁波切簡介

http://www.360doc.com/content/16/1022/20/30643178_600547078.shtml

檢索日期：2019/01/17。

戒禁取，香光尼僧團 blog <http://www.gaya.org.tw/blog/gaya/?p=3734>

檢索日期：2019/01/18。

五、工具書

中村元、平川彰、玉城康四郎編，《新・佛典解題事典》，東京：春秋社，1996年。

林忠億，《中英巴梵彙集》，台北：慧炬，2010年。

狄原雲來編纂，《梵和大辭典》，東京都：株式會社講談社，1986年。

星雲大師監製，慈惠法師策畫，佛光山宗務委員會發行，《佛光大辭典》隨身碟，高雄：佛光文化事業有限公司，2014年12月。

