



《菩提道次第論》的特色

如 吉

佛教自藏王松贊干布時（唐朝初年）開始傳入西藏，漸漸發展，至朗達瑪滅佛（公元841年）後，曾隱沒近百餘年，後來阿里智光王、菩提光王（北宋初年）請阿底峽入藏整理佛教，使佛教快速發展，形成了寧瑪派、迦舉派、薩迦派、迦當派等，呈現了「諸家爭鳴」的興盛局面。又經過二、三百年，到了元末明初時期，佛教又出現了衰退的現象：①見解紛歧、爭論激烈。例如，有人認為性空即是畢竟無，於是產生了否定善惡業果等斷滅見；又有人認為只有「不分別」才是成佛之道等。②僧人戒律鬆弛、教風敗壞，很多喇嘛「不習經典、亂受灌頂、寺廟僧侶，盡同俗裝。」「又有從天竺來的名為紅阿闍黎和綠君班智達等倡言蹂躪婦女為合修，殺死敵方是救度，遂有號為《含度》的邪法出現了。又有很多名為密咒而實則是行污穢之行的。」（土觀·羅桑卻吉尼瑪《土官宗派源流》）凡此種種，使得佛教的靈光在社

會群衆的心目中越來越暗淡。③修學次第混亂。當時有些佛教徒「頗不注重廣學佛經，甚至譏誹三藏多聞者為分別師或戲論，以為修學一種簡單的法門，便能得到解脫；也有的人只學一部經論，就自以為從事聞思了；有些人則只重修密，不學顯教。」（《土官宗派源流》）總之，那時的西藏佛教出現了「頹廢萎靡之相」。

在這種情況下，宗喀巴大師（本名羅桑札巴，生於青海宗喀地區，生活於1357年—1419年）幸運而生。大師宿植慧根，自幼出家，廣學顯密教法，又經過嚴格的修持，從1400年—1409年的近十年中，著作了《菩提道次第廣論》（以下簡稱《廣論》），後又節錄成《略論》等，把西藏流傳的顯密教法組織成一個以「博聞」、「深思」和實踐修證，入境、行、果為綱領，

由顯入密、顯密並重，按步就班、次第井然的系統。在此基礎上進一步組建了新的清淨的黃敎格魯派（格魯，意為「善規」或「善律」）僧團，以後逐漸領導和影響了整個西藏佛教，真實弘揚了佛教正法，且至今傳承不衰。可見，《菩提道次第論》對利益後世衆生「厥功甚偉」。

《菩提道次第論》在利益衆生方面能產生如此不可思議的功效，自然有其不同於其它經論的特色。對此，茲歸納八點，標列於後，就教於讀者諸君。

一、以引導修學的步驟來安排寫作程序。

本論的展開，是按照古代印度超戒寺說法的軌則：首先，爲了說明法的來源是清淨的緣故，解說作者的重要性；其次，爲了使學人對本論的修法產生恭敬信仰而說明法的重要性；其三，如何聽聞、講說佛法；其四、以真實指導修行之法引導弟子的次序。如《略論》卷一云：「如濟迦麻羅喜羅寺（譯爲超戒寺）說法之軌則……今於此菩提道次第之引導分四：一、爲明法源清淨故，釋作者之重要；二、爲於教授生敬信故，釋法之重要；三、於具足二種重要之法如何聽受、講說；四、如何以正法教授引導弟子之次第。」

關於本論修法的來源，宗喀巴大師自稱是祖述阿底峽尊者之法義，所以方便稱阿底峽尊者爲本論的作者。

阿底峽尊者（982年—1052年），名燃燈智吉祥，別號阿底峽（譯爲「殊勝」或「無報究竟」）。尊者本是古印度東方的惹火地王國（今孟加拉國達卡地區）的王子，自幼聰穎過人，後出家學道，學冠天竺，且通達各類教法，成爲印度當時佛教界各宗各派所共同尊奉的最高權威人物。如《略論》卷一說：「復於

內宗上下諸部，有未達及邪解、疑惑等垢者，洗除令淨，增長正法。各派對之，均極愛敬，不分部類、視同頂髻。」西藏阿里地區的智光王和菩提光王祖孫二代耗費本國內巨大的財力、人力、歷經長時，才將尊者請至藏地，整頓西藏佛教，著《菩提道炬論》，總攝一切顯密心要，種敦巴等繼承尊者教法，建立了迦當派。而且對西藏佛教的其它各派也產生過深遠的影響。又宗喀巴是依承了迦當派的教法，並根據《菩提道炬論》綜述一代時教，而著《菩提道次第論》。因此，《廣論》或《略論》的卷一都對阿底峽尊者的生平事蹟作了詳細的介紹。

阿底峽尊者的成就已如上述，憑他的修學經驗所抉擇的教法足以使人信仰，而殊勝無比，所以說明本論教法的殊勝性是本論第二重要內容。本論教法的殊勝性主要表現在：①、所說圓滿，因爲總攝了一切顯教、密法之心要；②、容易受持，因爲是以指導修行的步驟作爲論述的次序；③、優越於其它修行的法軌，因爲能巧妙地安立性相兩宗在修行中的位置，並能發揚光大龍樹、無著二位大師的教法。本論從敘述聽聞、講說佛法的規則開始，中間的依止法、歸依三寶修下士道，又發出離心修中士道，乃至發菩提心、修六度行，直到修止，都是依據無著菩薩傳述彌勒菩薩的《瑜伽師地論》、《現觀莊嚴論》等的說法，只有到了修般若空觀，才以龍樹的中觀正見來作指導。如《略論》卷一云：「此教授之根據，爲《菩提道炬論》，而道炬論乃尊者一切著述中之根本。以能總攝顯密要義故，所說圓滿；以能調心爲次第故，易得受持；以能善巧性相兩宗，嚴飾二師教授故，勝餘軌式。」因此，本論是集深見、廣行二大流派之大成，是總攝三藏十二部教法之大綱，具有指導上中下三類有情修行成佛的全部次第。《略論》卷一中說：「此論爲總攝一切佛法之綱宗，龍樹、無著二大派之準繩，勝士趣一切智地之法軌，三類士夫應修持乃

至菩提一切無不全備之次第也。」

以上二次說明了本論的法源清淨和教法之殊勝，主要是建立學人對本論的信心。信心，是修行佛法之基礎，無信，於佛法不能獲益。如經中說，信爲能入，智爲能度。無信，猶如無手而入寶山，則無所得。又修行通常的次第，是信、解、行、證。可見，本論的開篇，即緊扣住修行的規則。

對修行生信之後，便是求解。解，即是理解、瞭解。若要獲得對佛法的理解、瞭解，就必須聽聞，只有通過聽聞，才能對佛法產生深刻的認識和瞭解。因此，本論第三項內容，即是說明聽聞、講說的規則，詳盡地介紹了聽聞的重要意義、思想準備、應慰服的心理過失等。關於聽聞的重要性，如《略論》中引《聽聞集》云：「多聞能知法，多聞能遠惡，多聞捨無義，多聞得涅槃。」是說通過聽聞，瞭解戒定慧的真實內容，然後經過修持，得到解脫。就一般而言，因聽聞而破除對佛法之迷惑，確立正信，引生正見，乃至證得真實。

又佛法的修行，是自利利他，自己修行獲得利益之後，就要以佛法利益衆，所以本論在說明了聞法的規則之後，附帶解說了講法的規則，使學人們在修學有成之後，如理地演說佛法、宏揚佛法，廣利有情。

修學的第三步是行、證，便是在有了信解基礎上的真實實踐。於是本論第四項內容，就是說明以真實指導修行之法引導弟子之次序。說到實際修持，應以依止善知識開始。善知識，是具足正知正見、能方便善巧地指導後學的人，即是有智慧、有經驗的老師，他們是過來人，依據他們的指導，學人便能快速地獲得成就。如《略論》卷一云：「諸廣經論，雖皆爲殊勝教授，然在初業有情，若弗依現前人師之教授，雖欲直入彼等，而不得密意，設復有得，亦須觀待長時功力。」

親近了善知識，修行的指導上有保證，但還應進一步瞭解一座修法的基本規則，掌握修止觀的基本要領，所以本論在依止法之後，開示「略示修法」，說明每座修法前的準備、中間應注意的事項，以及結座之後的事宜等。

正式用功，初修時可能性趣濃厚，若以後稍有挫折，或許會退卻，因此，本論在略示修法後安立「修暇滿大義」一節內容，令學人思惟人生難得，而有修行機會的人生更難得，猶如盲龜在大海中偶然值浮木孔一樣，一旦失去，墮入八難之中，則「前途渺茫」。所以，現在應該一鼓作氣，向上攀登，才不辜負此暇滿人生。

在修學方面，因親近善知識而有了良好的基礎之後，應當了知修道從下到上的全部過程，以及建立這一完整過程的意義。於是在暇滿大義後，開顯「道次導引」。

由道次導引，瞭解了從歸依三寶到成佛的全部次第，接下來就應正式從觀無常開始而修下士道，中間修中士道，再上去發菩提心、修六度行，直到「止觀雙運」成功，條件成熟者，應該進修密法。

總之，以真實修學之法引導弟子之次序一項，是宗喀巴大師攝三藏教法中的要義，切實指導學人進行實際修證。

可見，本論的寫作次序完全是按信、解、行、證的基本修學步驟進行展開，因此，它純粹是一部真實指導修持的教典。

二、對經律論等量齊觀，並攝取其要義而指導三學之切實修持。

本論三士道的架構，總的是依據彌勒菩薩的《現觀莊嚴論》，而直接的藍本則是卓壠巴大師的《聖教次第論》，又《聖

教次第論》是依據阿底峽尊者的《菩提道炬論》而造，因為宗喀巴大師要特別顯揚阿底峽尊者，所以稱《菩提道炬論》為本論的直接依據。如《略論》卷一云：「本論總依彌勒菩薩之《現觀莊嚴論》，又以別依《菩提道炬論》……。」這是本論在總的方面的論典依據。

在經典方面，《略論》卷一云：「如《法華經》及《寶積經·諦者品》，皆詮一切佛語，以權實二意示成佛之方便。」《法華經》等開權（三乘）顯實（一乘），匯三歸一，以成佛為旨歸，與《現觀莊嚴論》中由下士道而發展到上士道的內涵是相通的。所以《法華經》和《寶積經·諦者品》是本論在經典方面的總的依據。

關於律典方面的依據，本論在篇首敘述作者最為崇拜的傳承祖師——阿底峽尊者的功德事蹟時，說：「極善根本四部（大眾部、上座部、有部、經部）教典，雖諸異部，作受食等諸微細分，互取捨處，遍知無雜。」（《廣論》卷一）可見，尊者是精熟諸部律典。又實際行持方面，《略論》卷一中說：「尊者於受比丘戒後，愛護其戒，如牦牛愛尾。守護輕細猶且捨命不渝，於諸重禁，夫復何說？」『大持律上座』之稱，於焉起矣。」對大乘菩薩戒、密宗戒、三昧耶戒「非僅受時暫起勇進，亦於受後各別隨行，終不違犯。設有違越，亦疾各以還淨儀軌除罪清淨。」這就為後世重律護戒，樹立了榜樣。此外，本論在說到善知識的標準時，把「持戒」作為第一重要條件。由此可知，本論一開始，便提出了戒律的重視，說明了本論要把「嚴守戒律」作為它的一大綱領。正因為這樣，黃敎才能後來居上，一舉扭轉了當時西藏佛教界戒律鬆弛的頹風。

具體每一修法，都是引經、論（包括祖師法語）、律（主要是戒經）來證明成立。例如，敘述「說法規則」時，《略論》卷

一云：「丙四、觀機差別者，如戒經云：『不請不當說。』謂不啓請，不應宣說也。雖然啓請，亦當觀其根器，若知是器，雖未啓請，亦可為說，此三昧王經所言也。諸餘威儀，如律廣明。」這是引經、律作為依據。又如，中土道中說明修戒的重要性時，先引龍樹菩薩的論，再引《妙臂經》等進行證明，《略論》卷三云：「先須於戒之勝利數數思惟，心既決定，則勇猛增長。《親友書》（龍樹著）云：『衆德依戒住，如地長一切。』《妙臂經》亦云：『如諸禾稼依於地，無有過患而發生。如是依戒勝白法，以悲水潤而生長。』當如說而思焉。」在解說「止觀自性」中，《廣論》卷十四說：「寶雲經說義同深密（即《解深密經》），如云：『奢摩他者，謂心一境性，毘鉢舍那者，謂正觀察。……』《修次中編》亦云：『外境散亂，既止息已，於內所緣，恆常相續，任運而轉，安住歡喜輕安之心，是名奢摩他。既由安住奢摩他時，思擇真實，是名毘鉢舍那。』便是引經論的內容來說明修定之法。說到依止善知識的物質準備方面，《略論》卷一稱：「謂內外財供、身口給侍、如教修行也。」又《莊嚴經論》云：「當以財利及承事，如教修行依知識。」《本生經》云：「報恩供養者，謂如教修行。」也是引經、論作為根據而證成法義。其它引經論說明法義的例證俯拾皆是，不復繁引。

總之，經、律、論雖然是佛教教典中的三個組成部份，但不能截然分開，因此，本論對它們採取平等的態度，並攝取其要義為三學的實際修持服務。

三、深細辨見，務必以清淨之見而引導修學。

正見，猶如人的眼目，人若眼目失明，其行動必然是盲目

的，危險性很大。修行中若見解不正，儘管辛勤勞苦，但與解脫或成佛無緣。因此，佛法修學的綱領——八正道以正見爲首，中國禪宗的祖師也說：「寧可千年不悟，不可一日錯路！」可見，諸佛的正法以及祖師的經驗，對正見都極其重視。本論作爲切實指導修持的綱領性著作，對普通修持和修行各個層次（三士道）方面的見解都深細辨別，務必令學人明了於心，毫不含糊。

在普通修持方面，儘管門類繁多，但不出止、觀二門，如《略論》卷一云：「所言修中，有以分別慧觀察而修觀，及以不分別專一安住而修止二種也。」於是有人便認爲，聰慧者應當修觀，姑薩黎只可修止。本論駁斥說，「雖屬黠慧，亦須修止，縱是姑薩黎，亦須於善知識修猛利信等。」

又有誤解，修觀唯限於聞思之時，在求修慧時，則不必觀察。有這種誤解者，一方面，對「於非理作意之執實分別，與如理作理之正分別二種，未能辨別」所致。另一方面，是不瞭解正確觀察對修定的意義。如果在修定前多觀察惡業果、世間五欲過患和善業果等，則能防護並懺悔惡業果、厭患五欲，欣慕善法功德，可令心調柔、安適，「隨欲修止修觀，但稍作意，不假多功，即可成就。」又在修定中，念三寶功德等，令心高舉，易斷昏沉；思惟無常、苦等過患，易滅掉舉。所以，能正確觀察，則是修定的有力助緣。

佛法中修行成佛，有一個由低級到高級的完整過程，低級階段即是修下土道，捨惡從善，追求後世善趣的圓滿，以此爲基礎再往上進修。於是有人以經中「於一切世間圓滿皆須棄捨」作根據，便認爲「受用等圓滿善趣者，不出世間故，於彼希求，不應理也。」論中駁斥：一、佛法要使衆生獲得二種利益，即暫時的人天安樂和最終的解脫。世間根身等圓滿的善趣身是求解脫的人

必須具有的，只有依託這種身才能漸次修習出世之善。二、所有一切根身、財富、眷屬等圓滿的善趣，不僅僅都是世間所攝，菩薩正是在世間中作出世的事業。根身等圓滿的善趣中最完美者是佛的色身，以及佛的國土和衆眷屬等。可見，求解脫的人對善趣的希求也是不可缺少的。因此，對善趣也不能一概棄捨或指責。

在中土道中，修出離心，有人便以《秘密不思議經》爲根據而說，若對世間產生厭惡，看求出離，如同聲聞厭離世間，則墮於寂滅一邊。所以，修厭惡世間之心，對於小乘人來說是很好的，菩薩也修這種心，實在不應該。持這種論調的人，是對經中的義理沒有正確瞭解，這部經中說菩薩對世間不應害怕的義理，並不是說對於煩惱與業力所牽制而流轉三界的生老病死等苦不應出離。而是說菩薩受大悲願力所引導，爲了利益有情而在三界受生不應畏懼。因爲受煩惱業力所支配而流轉世間，被衆苦所逼迫，自利尚且沒有力量，更何況說利他呢？這種流轉是一切痛苦的根源，菩薩比其它小乘人越發厭離，並希求滅除，然而由於大悲願力支配而受生世間，化度衆生，雖受諸苦，卻應該歡喜。

進入上土道，發菩提心，修大乘行，關於這方面的見解，佛教界紛紛紜紜，本論一一給予辨正。現介紹少數幾例：

1、唯有「無分別」才是成佛之道，邪見者認爲，凡是分別，不僅是惡分別，縱使是善分別，也是繫縛，因爲他們的果報不出生死。如同金索、繩索都成繫縛等等，因此，唯有無分別才是成佛之道，其它布施、持戒等是爲那些還不能修這真實之理的愚人而說，懂得了這種真實、徹底之理者再就不必修布施等了。

本論認爲，這種「布施等實際修持的一切方便，不是成佛之道」的見解，是對佛法的大誹謗，因爲它否定了佛法中「如理分別」的心要，也否定了無我慧的觀察，由此將遠離並捨棄對諸法真理的證悟（對真理的證悟是通過無我慧的觀察才實現的）。

2、只要通達空性，成佛就夠了。有人以為，修學布施等行的人，是因為沒有堅固通達空性，如果通達了空性，那麼修行成佛就足夠了。

作者根據一般說法，大乘人修無住涅槃，不住世間，也不住寂滅。其中不住世間，是以通達無自性的智慧或智資糧而修；不住寂滅，是依了知諸法緣起事相的世俗道或福資糧進行修習。又經中說，依智資糧即可斷一切煩惱，以福資糧而長養一切有情，因此，菩薩對於福智二種資糧都應當精進。

又十地菩薩，每一地都以修十度中一度為主要，並兼行其它諸度，其它凡夫須精進全面而修，就用不着說了。

可見，「空性成佛」論無論是道理上，還是事實上，都站不住腳。對此類邪見的駁斥，論中還有，恐文繁不錄。

隨着時間的往後推移，衆生離開佛逐漸遙遠，根機也轉鈍，對佛所指示的趣向涅槃的路線也越來越模糊，幸好佛在經典中授記龍樹菩薩解釋佛的密意，指示佛法的大光明藏。龍樹菩薩滅度後，見仁見智的諸中觀師競相闡釋龍樹論典隱微之義，於是產生了月稱、清辨諸家，其中以月稱的應成派堪能紹繼龍樹宗義，阿底峽尊將此中觀正見傳入西藏，使西藏當時通達中觀正見者很多。但中觀正見畢竟甚深微妙，不容易契入，所以到宗喀巴時代，能契悟和弘揚月稱中觀者相當稀少。而這種中觀正見又是衆生出生死、證無生的關鍵所在，因此，宗喀巴大師在本論修觀一節中清除這一「寶珠」周圍的塵埃，使它重顯光明，照耀世間。

龍樹菩薩闡明佛經中緣起性空的密意，顯發諸法無自性的真理，於是有人便誤為諸法畢竟空，如龜毛、兔角，並進一步引生了三寶、因果都不能成立的邪見。如《廣論》卷十八云：「藏地自許中觀師者，多許破自性理能破因果，順實事師，反說以理破壞因果是中觀見，而起勝解。」無自性義，即是緣起義，由於緣

起，由因生果，因果不虛，一切成立。如《廣論》卷十七云：「由緣起因，故自性空，故緣起義，現為無性、空性之義，即是龍猛（即龍樹）菩薩不共之宗。」「故於此緣起成立，此成立故，苦亦成立。苦依因緣、緣起建立，若無緣起，苦不成故。若有苦諦，生苦之集、滅苦之滅、能滅之道，亦皆應理，故有四諦（法）。若有四諦，則於四諦知斷證修（僧）亦皆成立。若有知等，則三寶等一切皆成。」不過，「安立或許彼業果等，全無自性。」（《廣論》卷十八）

又有人說，中觀師說一切皆無自性，是破除一切而不加限定，如《廣論》卷十七云：「若一切皆無自性，餘復何有？破除縛脫及生滅等，不須更加勝義簡別。」一切雖無自性，於勝義中無，對名言來說，還是可以成立的。如《廣論》卷十九云：「由是眼等有爲，於自性體，非可爲有，於以法性（勝義）所立性中，亦不可有，故隨何性，皆悉不成。……故亦唯於名言說有。」諸如此類，仔細辨別中觀正見與其它「實有見」微細差別者，論中尙有多處，限於篇幅，本文不能一一列舉。

總之，正見與邪見，其差別微細，而引生的結果，則差距甚大。往往「差之毫厘，謬以千里。」本論為了真正引導衆生出生死城，因此不惜大量篇幅分別邪正，使「正見之光」照臨天下，令修行者邪正分明，依於正見的引導而步入涅槃。

四、會通一切經論互不相違，顯示其均為修

行之指導，而止息謗法業障。

佛說的一切法（即經論），都是爲了每一位有情修成佛道，因而，某一類法（經論）或者道的主幹，如發菩提心、中道正

見等；或者是道的輔助成份，如修出離心、布施、禪定等。因此，菩薩對一切法（經論），都應當修學。如《略論》卷一云：

「盡佛一切所說，須知皆爲一補特伽羅成佛之道，彼亦隨應或爲道之主幹，或爲道之支分，而菩薩所求，爲利世間，其所化導，亦須攝受三種種姓，故於彼等道品，皆應修學。知三乘道者，是成就菩薩所求之方便。」又種敦傑說：「我之喇嘛（指阿底峽尊者），是能以四方大道（三土道加密乘）而持一切教法者。」

佛爲利益一切衆生而說一切經論，因此，一切經論都是修行的指導。然而初學者智慧微劣，不能夠直接依止經論進行修行，而必須依靠師長口頭傳授，並逐漸地研究經論，才可以通達，依而修持。《略論》卷一云：「蓋於諸求解脫者，真實不虛之殊勝教授，實爲諸大經論。然我等智慧微劣，不堪直接依止經論，須依知識口傳，漸次研尋，乃可通達。勿執諸經論無益修持，而固守淺顯教授。」種敦傑也說：「若多學經已，復從他處另求餘種修行法規，是爲錯誤。」「故本論自依止善知識，以至修止觀，總爲顯示一切經論皆爲教授。」所以，誤認爲諸大經論沒有修行指導的意義，實在是一件很危險的事。如《略論》卷一中又說：「或謂佛說大部經文，是講說法，無修持之要義，其有關修行之心要，當知須於餘處另求教授。如斯執者，能於無垢經論作生起敬重障難，當知是集謗法業障。」

從以上論述可知，一切經論都是我們離苦得樂的「寶筏」，而且是從權（方便）或實（真實）二方面指示成佛的途經，所以權、實二者不可偏廢。正如《略論》卷一云：「如《法華經》及寶積經·諦者品》，皆詮一切佛語，以權實二意示成佛之方便。倘不解此，妄分勝劣，謂某也大乘所當學，某也成佛之障礙所當棄。如斯謬見，當成謗法。」「但於前說，能生決定者，自能滅除謗法惡行。」

五、建立嚴密的修學次序，從而消除學人超越次第或得少爲足的錯誤作法。

佛法雖有五乘或三乘之種種不同，但以大乘爲佛說法的本懷，而大乘教法經龍樹菩薩等大德的發揚光大之後，在佛教界佔據了主導地位，傳到中國漢地和西藏之後，尤其如此。因此，學佛者都以大乘法自尚，而修大乘法必須要以下中士法爲基礎，所以本論根據阿底峽尊者傳來的完整教法，對由下中士法進修到大乘法的次第進行了嚴密的建立。

修大乘的入門即是發菩提心，發菩提心，就是爲了利益一切有情而願求成佛。

有情的生命形態有六類，即所謂「六道衆生」。六道中地獄、餓鬼、畜生三惡道，具足了極重的貪瞋痴，要受刀山、火海、饑渴、鞭撻等痛苦，自身的痛苦尚不能解決，是談不上利他的。所以要利益他，先應厭惡道苦，歸依三寶、修十善業，立定人天善趣的基礎，這便是下士道。如《略論》卷三云：「世間身等圓滿，雖求解脫人，現時亦所當求，由依彼身漸次輾轉而得決定善故。」

人天善趣，雖然已離惡道中粗猛的苦苦，但還有壞苦、行苦，及參雜着苦苦（主要是人道中），而且終究要墮落，因此無真實安樂。如《略論》卷三說：「蓋謂雖能得人天之位，以猶未能越行苦故，於彼執爲自性樂者，實爲顛倒。若以正言，全無安樂，其後仍決定墮於惡趣，終苦故也。」所以還必須進一步修出離心、戒定慧，永遠超出三界，才能真正實現離苦得樂的目標。這些內容即是中士道。

自身能夠永滅衆苦，實現了自利，但縱觀整個衆生界，我們生生世世受生捨生，死此生彼，因此無一不是自己的父母或眷屬，現在自己找到了安樂處而捨下他們不顧，對於大丈夫來說，於心難忍，所以還要度衆生出苦海，才算完成了自己的全部職責。如《略論》卷四云：「以輪迴無始故，我之生亦無始。生死相續，於輪迴中無不受之生，及未受生之地，而未成母等親者，亦所必無，……此復非但昔曾做母，即於未來，亦當爲母。」

「如是唯是生死流轉而不識耳。倘將彼等受苦之諸母棄而不顧，僅謀自己之解脫，忍心無愧，豈有更甚於此者哉？」而要度衆生，只有成了佛才具有足夠的能力。因此，爲了利益一切有情而願求成佛。《略論》卷四云：「如是若欲生起度脫有情之心，當念我今如此，即一有情之義利，亦不能圓滿做到。非但如此，縱得二種阿羅漢位，亦僅能利少數有情，……念此無邊有情，滿足彼等一切現前究竟之義利，有誰能耶？如是思惟，則知唯佛有彼堪能，而發爲利有情欲得佛位之心。」從而發起真實的大菩提心，由此才能真正進入大乘道。

若依如上次第修習而生起相應功德，又進一步受菩薩戒，修六度行，且獲得止觀雙運者，如果有興趣的話，可以進修密法。

如《略論》卷二中說：「如是修已，於身心中如何方能發起無僞菩提之心，如應所作。……爾後於六度四攝等多修欲學之心，若生決定欲學之心已，進受清淨菩薩行戒。……此後總於六度而爲修學，特別爲令其心於善所緣如其所欲能安住故，於止體之靜慮更當修學。」「以如是共道修身心已，必須轉入密乘，以入於彼速當圓滿二資糧故。」修密法者，又應依次如法親近善知識、求受灌頂，嚴格守護密乘律儀。如《略論》卷二云：「若其欲入金剛乘者，首須修依止善知識法，較前尤爲鄭重。次以從清淨密部所出灌頂法成熟身已，於彼時所得之密戒及三昧耶，拚命守

護。」正式修習密法，必先修下部中有相瑜伽、無相瑜伽，後修上部生起次第、圓滿次第。如《略論》卷二中說：「爾後或於下部有相瑜伽，或於上部生起瑜伽（即生起次第），隨於一中而爲引導，次或於下部無相瑜伽，或於上部圓滿次瑜伽（即圓滿次第），隨於其一而修學之。」

建立這種嚴密的次第，一方面使一類學人在未生起共中下士之功德時，克服妄自尊大，自言「我是菩薩」的虛妄驕慢心態。如《略論》卷二云：「所以於三士夫須各各分別而引導者，要義有二：一爲摧伏猶未發生共同中下士夫之心者，即妄自稱『我是上士』之我慢。」另一方面，又可廣利衆機，上根者按這種次第修習，使得其基礎穩固，步步上升。如云：「二爲於上中下三等根機作大饒益也。……於具上堪能者，示所共道以令修習，對彼等自所應修諸功德法，若已生者則能攝持；或雖未生，亦能速疾發起。下下發已，導入上上，於自共乘，並無延滯也。」中下根機，也可根據自己的情況，隨宜修習。既不致於得少爲足，也不會因法不對機，修而無果，於佛法徒生讚嘆而不得實益。如云：「若是下劣補特伽羅者，雖修上法品類，亦必不生上品意樂，而下品復棄，則上中下道功德勝利，俱無所得矣。」

依照這種嚴格的次序修學，黃教不僅扭轉了當時修學次第混亂的局面，而且自身代代相承不絕，並遠傳康蒙等地。如太虛大師《廣論序》中說：「借觀西藏四、五百年來之黃衣土風教，獨能卓然安住，內充外弘，遐被康、青、蒙、滿而不匱，爲之勝緣者雖非一，而此論力闡上士道必經中下士道，俾趣密之士，亦須取一切經律論所詮戒定慧遍爲教授，實爲最主要原因。」

六、注重基礎，力倡親近善知識。

本論在闡述修學的基礎時，除了建立對本論修法的信心而外，便是說要在入門時親近善知識，思惟人生難得、廣泛聽聞。

關於聽聞，談到聽聞的重要性，說「佛法」如珍寶、眼目、光明、具大利益、無副作用，《廣論》卷一引《瑜伽師地論·菩薩地》云：「復次應如菩薩地說，須以五想而正聽聞。謂佛出世，極罕難遇，其法亦然，由稀貴故，作珍寶想；時時增長俱生慧故，作眼目想；由其所授智慧眼目，能見如所有性，及盡所有性故，作光明想；於究竟時，能與涅槃菩提果故，作大勝利想；現在亦能得彼二之因，止觀樂故，作無罪想。作是思惟，即是思惟聞法勝利。」又闡明聽聞應結合自己的實際情況，為修學實踐而聽聞。如《略論》卷一云：「必須為自身心抉擇而聽，譬如欲知自面有無垢惡，照鏡知已，而除其垢。自行過惡，於法鏡中現，心生熱惱，除過修德，須隨法行。」

人生難得，如《略論》卷一中引戒經云：「人死之後，墮惡趣者，多如大地土；生樂趣者，少如爪上塵。」可見，能得人生是極其稀有的，普通人生就是如此難得，而能修行佛法之人生，則更為稀貴。因為不僅要具足一般人的基本條件（如六根聰利等），還要處在有佛教化的地區（有佛或佛弟子說法教化），對三寶具足信心，及未造五逆重罪（殺父、殺母、殺阿羅漢、破僧、出佛身血），而能夠具有聞法的這些基本條件者，千萬人之中難得一人，所以現在的佛教學人應感到慶幸，更應很好地把握這珍貴的人生，利用它來作一番修行的事業，而切勿錯過。如《略論》卷一云：「於今生即須修持，今生若不修，衆多生中暇滿難得故。」

親近善知識，又稱修依止法。親近的意義，如《廣論》卷一引鐸巴所集博朵瓦語錄云：「總攝一切教授首（修行之總綱），

是不捨離善知識。」「修解脫者，更無緊要過於尊重（即師長），即觀現世可看他而作者，若無教者，亦且無成。況是無間從惡趣來，欲往所未經地（解脫或成佛），豈能無師？」說到真實依止，先應做思想依止，對善知識修清淨信心。深信一切善法功德都由善知識的教導而生，因此，看待依止師應如佛一樣，恆常觀察其功德。假設生起尋求依止師的過失之心，即應懺悔，並努力防護。如《略論》卷一云：「於弟子身心中，但能生起一分功德，減損一分過失，一切安樂善妙之根本，皆由善知識教導之力。」「學人於佛皆不致生起尋過之心，而能思其功德，於師亦應爾，故須視師是佛。……設以放逸或煩惱熾盛等過，忽起尋過之心，應當勵力懺改防護。」阿底峽尊者當年在西藏時，有人要求尊者指導修法，尊者感慨地說：「說到修行的指導，要有信心啊！要有信心啊！」這對那些輕慢依止師者，正是痛下一針砭。

又本論在「略示修法」一節中，說到正修，「先修依止之勝利，不依止之過患。次多起防護，絕不放任，有尋過之心，盡我所知師之戒定慧等德，數數思惟，乃至淨信未生以來，恆修習之。」（《略論》卷一）

在正修「觀」集積資糧時，《廣論》卷十七云：「親近無倒了達佛語宗要智者，聽聞無垢清淨經論，由聞思慧引發通達真實正見，是必不可少毘鉢舍那（觀）正因資糧。」這裏強調修觀時，首要者即是親近善知識。

總之，本論極力標舉「人生難得、佛法難聞、善知識難遇」的警語以昭示學人，特別是親近善知識一項，三、四十年代在西康弘揚本論的西藏大德昂旺吉朗堪布會把它與發菩提心列為本論的「二大鐵門坎」，可見，親近善知識是何等的重要！

又在正修時，先修念死、觀無常、思惟因果的道理。念死、思惟因果之理，這些非常普通而又重要的修學內容，一般都輕視

或忽略，本論卻給予高度的重視。對於念死，論中不僅詳細介紹其修法，說明其重要性，是使我們能最快成就一切善法功德的入門，是迅速摧壞一切煩惱惡業的「大鐵錘」。如《略論》卷二

云：「諸經於此念死之心……復以爲頓能摧壞一切煩惱惡業之錘，頓能成就一切善妙之門等而稱嘆之。」還特別強調說，「念死者，乃一切圓滿之門也。是故莫執此爲諸無餘深法可修者之所行。……應於初中後三皆必須修此法之理者，起決定而修習之。」

由因生果的道理是世、出世間一切善惡、苦樂諸法變化的總法則，看似簡單，其實甚深奧妙。本論除了說明由善業生樂果、由惡業生苦果、業增長廣大、業不作不得、業所作不失等基本規律外，還介紹了業的分類、十惡業果以及運用業果的規律懲罪修德的方法等。而鄭重地肯定，「於此不虛謬之業果能決定者，說爲一切諸佛子之正見，讚一切白法之根本也。」（《略論》卷三）又說：「有一類人，自謂於空性已獲決定，於業果未能決定，於彼不作數者，其於空性之見成顛倒矣。達空性者，即於空性見爲緣起之義，能爲於業果生決定之助伴故也。」可見，能見空性者，只不過是見到業果的真實性而已，否則，即屬顛倒。康隆巴對普穹瓦說：「格西敦巴謂業果甚關重要，吾意現今講說、聞修皆非稀罕，唯此修業果者難矣！」這對於鄙棄業果而談修行者來說，不正是一聲震耳發聵的驚雷！

綜上所述，本論對親近善知識、定解業果之理等基礎性的內容給予超乎尋常的重視，務必令學人由此而建立堅固的基礎，然後穩步向上進修。

而實現用鼓勵和警策雙向激發修學之興趣。

利、害是推動事物發展的根本動力，世人爲了膚淺的利害而造業不止。若深究利害關係，唯有修行，才能真正趨利而避害。因此，本論利用利害的原理，從正反兩方面說明每一修法的意義，使學人爲了趨利避害而修法，從而實現用鼓勵和警策雙向激發修學之興趣。

例如修忍，先思惟忍的利益：能修忍者，將來沒有太多的怨敵，親友不離，又有衆多的喜樂，臨終不致懊悔，死後生於天上。如《略論》卷五云：「須知修忍之勝利，及不忍之過患也。初者，應思當來，無多怨敵，親友不離，有多喜樂，臨終無悔，身壞之後，當生天中也。」由瞭知忍的利益，對此利益感到欣慕，遇不平之事便冷靜對待，克制衝動。不忍的過失：現前能見到的，如內心不能感受寂靜、調柔，破壞先前所有的喜樂，並對善樂之事以後再也得不到。又不能安靜地睡眠，內心狂亂，並致使親友遠離等等。如《略論》卷五云：「現法中過患者，意無領受寂靜調柔，壞先所有歡喜安樂，後不復得，不能安眠，心不止住。若瞋盛者，……雖爲親友，亦爲斷絕，縱以施攝亦不住等。」還有現前不能感受到的——摧壞長久以來所集的善法功德，招引強烈而痛苦的果報等衆多過失。如《入行論》說：「千劫所集積，供養善逝（佛）等，所有諸善行，一噴皆能壞。」《略論》卷五中又云：「如是感極猛利不悅意之異熟，及滅於他世出生極悅意之異熟果報者，是非現見之過患也。」深知不忍的過失，於是克服瞋心，平息怒氣，痛下決心改變過去暴躁的情緒，遇事忍讓三分，而以心平氣和的態度待人接物。

七、從正反兩方面說明每一修法的意義，從

又如修精進，思惟精進的利益，《略論》卷五中引《莊嚴經》

論》云：「善法聚中精進勝，由依此故彼隨得，以精進後住勝樂，世、出世所攝成就。」可見，精進是善法中最殊勝者，它可使我們獲得世、出世間的安樂，成就一切功德，所以應該對一切善法發起精進。若不精進，即生懈怠，則一切善法不得成就。

《念住經》云：「唯有一煩惱，何有如懈怠，誰有一懈怠，彼是無諸法。」因此，應當克服懈怠，修諸善法勇猛不退。

總之，本論對每一修法都引經據典，從正反兩方面說明其利害關係，由此引發修行之興趣。

八、以三士道爲架構，突出出離心、菩提心、中觀正見等佛法之重點。

佛所說的一切法，都是爲了利益一切衆生，如《略論》卷二云：「一切佛從初發心……皆是唯爲饒益有情，故說一切法，亦唯爲成就有情義利。」而利益有情，即是要使有情獲得世間暫時的人天安樂，以及出世間的究竟解脫或成佛。如云：「如是所作有情義利，略有二種，即於世間權時現前增上善（人天安樂），與出世間究竟決定善也（解脫或成佛）。」（《略論》卷二）又要獲得人天安樂，必須修下士道。如論說：「依初所說所作，於正下士或共下士法類中攝。」（同上）若欲得寂滅解脫，一定應修中士道。論中說：「究竟決定善者，有唯從流轉出離解脫及修一切種智二種。此中依於聲聞及獨覺乘所說一切，於正中士或共中士法類中攝。」（同上）想要度衆生、成佛道必定要修上士道。如論云：「修一切種智亦有二種，謂波羅密多大乘與金剛乘也，此二皆於上士所有法中攝。」（同上）

可見，佛說三士道，即滿足了利益衆生的一切願望，而且三士道統括了佛的一切教法，因此，本論以三士道爲架構而貫攝一

代時教。如《略論》卷六云：「謂攝一切佛語之樞要，……三類士夫修持之次第，宣示一切完全之菩提道次第……。」論中解說正修三士道的部份是本論的正宗分，從歸敬頌開始，乃至修暇滿都屬於序分，最後勸導進修密法一段是流通分。

又三士道的基礎和關鍵是出離心、菩提心、中觀正見等，所以本論着重突出了出離心等重點內容。

出離心，有粗顯和微細二種，它們分別是下士道和中士道的基礎。

修粗顯的出離心，是先觀粗顯的無常——念死。死，是生命的質變，衆生最爲畏懼，所以佛教念死，以淡化衆生對現世的貪著。如《略論》卷二云：「若能生一真實念死之心，且如定知我今日、明日定死，稍知法者，即見親等無可共住，遂能遮制於被愛著……且能見及爲利養恭敬等世間法而致力者，一切皆無堅實。」然後進一步思惟三惡道中的大痛苦，於是引發恐怖和厭離之心，便尋求歸依、修十善業。如《略論》卷二中說：「以怖苦故，則能殷重歸依等事，爲衆多修行心要之大總聚也。」

生起微細的出離心，即是在粗顯出離心的基礎上，再思惟微細的無常——上二界（色界、無色界）深妙禪定中微細的身心變化，畢竟未離煩惱繫縛。又觀察人道中的苦苦，欲界天的壞苦，以及上二界的行苦。總之，三界之中無真實安樂之處，於是發願要永遠超出三界。如《略論》卷三云：「以修三有（即三界）之過患，於生死中，生起猛利欲求出離，以彼生死，當須滅除。」

菩提心，是上士道的入門，也是修大乘道的中心和不共之因。如《略論》卷四云：「此中佛說有波羅密多乘及密乘之二種，然此二由何門而入耶？唯菩提心是。」「如是無上菩提心者，是佛苗中如種子之不共因。」「如是若通達空性之慧，猶不成就大乘不共之道，……是故須將菩提心之教授執爲中心而修

焉。」

菩提心，即是爲利有情而願求成佛的大願心，其發心的根本之因，便是大悲心。因爲從最初發起這種大願心，中間廣積資糧，成佛後廣度衆生，都要依賴大悲心的支持。如《略論》卷四云：「故於佛果，亦初中後三，大悲爲要。」

修習菩提心，先應對一切有情修平等捨心，爲普遍地廣度有情而作準備。如《廣論》卷八云：「又若此中不從最初遮止分黨，令心平等，於諸有情一類起貪、一類起瞋，所生慈悲皆有黨類，緣無黨類，則不能生，故當修捨。」次思惟一切有情都曾做過或將來要做我的母親而修歡喜心，這些曾做過我母親的有情對我具有無量恩德，由思惟報恩（令其離苦得樂）而引發慈悲。如《略論》卷四云：「我最愛樂悅意之諸有情，如是樂乏苦逼，當如何而令其離苦得樂耶？……於諸有情念以我爲作利樂之意樂，須生慈悲爲能引起故也。」

由修慈悲喜捨而生起廣度有情之心，然而只有佛才有此廣度有情的大能力，因此，爲了利益有情而希求成佛。

要了生死、成佛道，必須要證得真實的法身，而要證法身，

一定要有通達無自性的清淨見。如《廣論》卷十七云：「如是於我所無少自性獲定解已，由修此義而得法身。」

龍樹菩薩顯發無自性的清淨見，其要義有三：

1、以了知緣起性空之理而生起遠離二邊之中道見。如《廣論》卷十七云：「龍猛（即龍樹）菩薩之所許，謂依如此如此因緣，生滅如此如此衆果，即應依此因果建立而求空性及中道義。」卷十八又云：「若達一切法，本無自性如微塵許，不墮有邊；如是則於苗等諸法，非由作用空而爲無事，有力能作各各所作，引決定智，遠離無邊。」可見，由無自性義，即可引發離於有、無二邊的中道見。

2、正破俱生無明。菩薩闡釋經中密意，令衆生依之出生死，因此須破衆生顛倒之心，「破顛倒心，須先破所執境故。如緣起因，破人法上所有自性，故此所破，須所知中無，有則不能破故。雖如是無，然能發生增益執有，故定須破。」而破除的實質，「亦非如以錘擊瓶，是於無令起知無定解。若定解無，即能遮遣執有亂識。」破除時又應當注意「諸法無性，非由此語令其諸法成無自性，然一切法皆無自性。」破斥的對象是無明，因爲「無明對治是一切之對治。無明即是一切過失之根本。」無明者，「謂執內外諸法由自相生，增益自性之心。」「故具慧者，當知俱生無明所執之境爲所破之根本……能於生死繫縛一切有情者，是俱生無明故。」（《廣論》卷二十）

3、抉擇人無我、法無我之理。要破除無明，無明「即增益有我。此復有二：謂增益法我及增益補特伽羅我。故法我執與人我執，俱是無明。」（《廣論》卷二十）所以破無明，即是破人我執與法我執。又「其無明者，謂明相違品，明是了知無我真實義慧。」因此，破人我執與法我執，便是要明了人無我與法無我之理。

先說人無我之義，俱生人我執，或名薩迦耶見之所執，即「緣依蘊（五蘊）假立之我，故非緣蘊，唯緣補特伽羅，復須可執爲我之補特伽羅。」（《廣論》卷二十）因此，要辨析人無我之理，首先要決定「我」與蘊的關係，「如是若我或數取趣（即有情或人）有自性者，亦不能出若一若異，故當觀察我與取蘊，爲一性耶？抑爲異性？」（《廣論》卷二十二）

既然若我有自性，我與蘊不出一、異二種關係，「修瑜伽者，先觀我、蘊二是一性有何過失？」（《廣論》卷二十二）「佛護論師於此宣說有三種過失：謂計我無義，我應成多，應有生滅。」「其中初過，若許我蘊，二性是一，妄計有我，全無義

結語

(上接第29頁「《菩提道次第》的特色」)

綜上所述，可見一切法皆是佛法，學人即在一切法的現實生活上不取不捨，既做好自己的本質工作，同時又忘我忘他，不取法相，不取非法相。這種自他雙利的修持，是活潑的、即動即靜的生活禪，即可以積福，又可以修慧，所以古人說：「運水搬柴是妙道，穿衣吃飯是真如。」《金剛經破空論》也說：「衣食住行事即理，一切毗尼皆佛行，一一行中見實相，護念付囑善應知。」古往今來凡有成就的大德，莫不依此現實生活而真參實悟。《瑜伽大論》偈云：「世間諸事俗，牟尼皆不著，無著孰能取，見聞而不愛。」《華嚴經》也說：「一切諸佛皆出於人間」。這就說明學佛人不應避開現實生活，遠離衆生，祇要能於生活中不增不減，不取不捨，對眼見色時，不取色相；耳聞聲時，不取聲相；對鼻嗅香、舌嚐味、身觸塵、意了法時亦當不取於香味觸法諸相，這就是《金剛經》所說：「不住色生心，不住聲香味觸法生心」的「無所住而生其心」。臨濟義玄禪師說：

「在眼曰見，在耳曰聞，在手執著，在足運奔，汝若無心，隨處解脫。」所以真正的解脫之道是不捨現實生活的。祇能說人們在現實生活中是否覺悟，若深達染淨諸法皆無實體，心不取相，亦不住空，無住而住，這樣當下便是覺人而得解脫。古德說：「念念無住，即釋迦出世」，步步離相，即彌勒下生。」六祖慧能也說：「念念無住，即無縛也。」反之，若不達諸法的真實相，於現實生活中依名取相，執爲真實，這樣就是實足的凡夫。所以欲學如來大乘佛法者，應努力在度衆生的現實生活中觀空遣相，不取不捨。

利，以是蘊異名故。」第二過者，若我與蘊，自性是一，一有情身中有多蘊，我也應成多個；如「我」只有一個，蘊也應是一，如此過失甚多。第三過者，若說我與五蘊是一體，我應有生滅，此中又存在三種過失：「一過，憶念宿命不應道理；二過，作業壞失；三過，未作（業）會遇。」可見，若我與五蘊是一體，盡是過失，因此，我與五蘊是一體的可能性是不存在的。

假如我與蘊相異，「應不具蘊生、住、滅相」，如馬與牛不同，不具有牛的相。「我若不具生滅之相，即應是常，常則無變，全無作爲……流轉還滅皆不成故。」又若離開五蘊有「我」的話，那麼應該找得出來，其實離開五蘊，卻找不到「我」，因此，沒有一個離開五蘊之「我」。由此可知，五蘊與我一異，都不可得，而又沒有第三種情況存在，所以真實的我是沒有的。我，只是依五蘊所立的假名。

又以同樣的方式推究，法中也不具有「我」，而是如幻如化。總之，一切法都無自性，而緣起因果又非斷無，通達此理，依而修習，即破我執、法執，可出三界、成佛道。

於由本論具有以上特色，由它所組建的黃教修學體系顯得廣博精微，既總括了三藏全部教法，又廣攝衆機，三根普被，真實地發揚光大了佛的一代時教。所以太虛大師說：「永明雖能以禪恢教，而雍正紹其風，但均不能如西藏之宗喀巴，在菩提道次顯教上更安密宗。」「台賢二宗歷代祖師，皆各自重主觀，而尙缺平視等量之客觀的精神和態度。換言之，即對於釋尊教法未能平等的觀察和組織。因此，以今觀之，反不及西藏宗喀巴菩提道次之組織圓滿。」（《中國佛學》）不過，本論的殊勝之處，不是他人所盡能讚嘆，有緣者自能品嚐其甘露美味。