



四諦建立

洛桑嘉措格西 著
釋 法 音 譯



目 錄

作者自序	3
第一章 禮讚與概說	5
第二章 四諦建立	
第一節 苦諦	7
第二節 集諦	20
第三節 滅諦	27
第四節 道諦	29
第三章 佛為具量士夫的正明之理	
第一節 前行概說	34
第二節 正行展示還滅建立	43
第四章 詳說彼等依伴——前後世的安立	
第一節 釋補特伽羅的本質	53
第二節 釋彼差別	55
第三節 由彼而安立前後世	56
第四節 斷諍	59
第五節 總結	78
第五章 結讚	80



自序

——法藏之基

四諦建立和與此有關佛為具量士夫的正明之理、及彼依伴——前後世的安立等三項要義，巴法寺退位堪布覺拉仁波切殷重囑附我予以闡述。雖然我請示當以口述錄音方式敬呈，但仁波切仍然指示必須述諸文字；與此同時，也受到其他諸多法友的數數殷勤敦請，致使我撰述心力大增。尤其，覺拉仁波切不僅是教法衰損闇敝之際的燃大慧炬者，也是具足學識淵博、德行謹嚴、心地善良三種美德的有力正士；對他，一直以來我都是由衷敬信感佩的。因此想到，仁波切的願望與教諭無論如何應予圓滿，遂於一九九四年四月初開始提筆，但中間又因接踵瑣事纏身，不克一氣呵成，直到六月十五日始得全部脫稿，延宕不週之處，尚祈見諒。

此外，得知有位可資信賴的藏人急欲返鄉，遂倉卒間裝妥本書版本交付與他攜入西藏，轉呈仁波切；惟數量不多，爾後漸次付印發行時，自當廣大流通，以滿足所需。期望經由本書所述，對於縱或未曾廣閱諸大經論的人，也得觀見此中要義，並盼有心深研的讀者心喜好樂，倘尚不易明瞭或不無疑惑，更祈直接舉問，自當再次慎予

檢定修正。當今，值此顛倒教派與無倒教派，彼此於清淨法及相似法、法見及非法見、信許有無前後世等問題上大事爭辯糾結之際，為了釐清、顯揚清淨宗義，祈願諸具慧者對此勵予關注，不作輕忽。是為序。

一九九四年八月

法相教理學院院長洛桑嘉措序於達蘭薩拉



佛有關此與建立諦四 理之正明夫的士量具為

第一章 禮讚與概說

敬禮妙音尊童子，普興供養虔皈依。
去五濁闇光耀日，以心智力善成滿，
世間遍眾一救怙，頂戴至尊師足塵。
滿求脫者甘露流，四諦實義妙漩注，
施作化轉妙法輪，釋迦勝導恆護念。
三乘清淨無量宮，攀升階梯四諦法，
十六粗細次第積，趣脫視如觀修要。
諸具慧者無盡受，善說法義最勝依，
盡遍精藏說四諦，此予宣流善友喜。
遠方勸述敬信者，為略成滿彼願求，
慧劣劬勞平易述，設多缺失擇精要。

四諦建立，是佛教無餘教典意趣所趣證之境，是一切所應修品的基石，也是所有佛教宗派盡其粗細見行的依托處。應當了知，必須由此而增勝深入，不得遮破；若予遮破，此諸見行即已自棄於佛教的宗派門外了。而四諦實義，各宗派經典所述廣略不同，此中乃以《釋量論》〈第

二品〉為依據，並符順中觀應成派的正見而述說。所述分

三：

- 一、四諦建立。
- 二、由此正明佛為具量士夫之理。
- 三、詳說彼等依伴——前後世的安立。



第二章 四諦建立

第一節 苦諦

首先，《釋量論》〈第二品〉說：

「世尊演說四諦法。」

如其於四諦所作的精略開示，諸有心樂求解脫的人，主要應修學的品類，唯一就是依循著次第修習粗細分四諦的建立，這是修學佛法的最勝關要，是佛所垂示宣說；因為所有經論對此或者直接或者間接地廣作抉擇，在此我也略予述說。

關於四諦的數目決定之理，總攝了取捨的關要。從輪迴流轉這一角度觀察，因集諦及果苦諦數目決定；從輪迴還滅這一角度觀察，因道諦及果滅諦數目決定。如果主要是從因果上看，因與果可由這二者總攝；即使從行者心識現觀的生起次第的角度觀察，四諦也必然是決定的。要言之，要想從輪迴中解脫出來，須知輪迴的輪轉情狀，須知苦集二諦的建立，除此而外，並不須審知或尋求其他；而想正明從何解脫，也須了解滅道二諦的建立，超越此而欲尋求解脫之道，無異緣木求魚。

因此，首先闡述苦集二諦的建立。大致分為兩種次

第，從心識生起現觀的難易次第這一角度來看，因為於自相續中已有的蒙受種種苦的經驗，如果能夠由粗而細漸次地善為證明，則易於了知，因此先垂示苦諦後垂示集諦。——知道了這一層道理，自然導致厭背輪迴的厭離心，生起宜應勵力尋求何以致苦的欲求心，所以集諦在第二時垂示。這就好像現在得病，必然會尋求病因；經由苦諦必也趨入集諦，道理是一樣的。至於互為因果的次第，詳細的，於下述說。

那麼，所謂苦諦是什麼呢？彼論說：

「蘊為苦輪者，由串習增貪，見知非貪使，無因生相違。」

苦諦的事例，主要是指自相續所攝的苦蘊。佛初轉法輪時垂示：「此是苦聖諦。」所宣說的，實極貼切直接。苦諦予以區分有輪迴所攝的情器兩種世間，聖無著《阿毗達磨集論》作是說：

「何謂苦諦？應知即是眾生本身及眾生所有居處。」

指的是情器兩種世間。此中，所謂輪迴，於何處輪迴？於情器兩種世間輪迴；由誰而輪迴？由生起種種惑業的眾生而輪迴，因何而輪迴？因造作惑業而輪迴；什麼是輪迴情狀？謂於四有中，由一而一，從有頂天至無間地獄



皆無一定地輪迴。另外一種，依於心識現觀生起的次第，是由前世而來的輪迴；依於因果義的次第，則是由此而引趣後世的輪迴，這兩種輪迴的輪轉道理多有廣說。

那麼，輪迴到底有何過患？當知一旦如是輪迴，三苦任一恆常侵害，苦迫難忍；三苦的侵逼情狀為何？有二，謂輪迴總苦與別苦。

首先，以惑業故，雖投生三界任何一處，唯普受煩惱的摧折繫縛；生死之苦宛如陡山瀑流，前仆後繼地侵逼，縱使生於天界也無間往下墮落，等等種種，悉皆以苦為體性，永難脫離。雖然無數次投生有頂天，後猶淪落墮入三塗。以要言之，有生雜染苦、惑雜染苦及業雜染苦三者恆常地凌虐侵害，此從有頂天到無間地獄之間殊無二致。《四百論》說：

「諸有智者視善趣，生畏等同那洛迦。」

輪迴輪轉之地，具足慧力的人於三塗固不待言，即使是天堂上界的安樂也是視同無間地獄，生起極大怖畏。譬如，有一囚犯三天後厲予判刑，將被處死，此一期間設謂要與自己喜愛的人共享盛宴，則雖任施作多少盛宴等喜樂之事，囚犯終究也是不會生起絲毫的喜樂感受的。如果與各別的所欲之善對照觀察，則有生老病死苦，經說：

「大王，猶如參天巨木折倒，謂有無以摧

擋、無以退卻四極大怖畏，何等為四？生老病死。」

生苦是指在母胎中住九個月又十天期間的受苦情狀，出生後諸苦的逼損情狀，這些作意思惟一番，不難了知。而從生的第二剎那到老緣起支的依轉受苦情狀，譬如，生因本身即是老因，任有多少外緣也無以摧阻；及至老邁，氣力衰退，任有多少外境共為依恃的享樂受用，感受必已趨顯遲鈍，已無堪能如昔受諸欲塵，確有無以滿足諸欲之苦，最後自身也有不能自持的苦，如此之類思惟起來，自然增生悲離厭患。又以病苦為例，老之因也是病因，雖因時節機宜的不同，而有感招得病或不得病的差別，而且外在的得病因緣也所在多有；但是這其實不是主因，如具足得病的時節因緣時，喝水也病。一同食用相同食物，有些病了，有些不病；同樣病症服用同樣藥物，一方痊癒了，一方不得痊癒……諸如此類數不勝數。再如劇毒之物，孔雀食之為藥，烏鴉食用即成為毒；像鹽，雞子食用有些為藥有些成毒，因此外面的物質只是苦樂的暫得因緣而已，一切苦樂之因主要是自己內在的善惡業等，對於這些無邊真實的過患宜應思惟。死苦的思惟之理亦復如是，栩栩之生本身就是主要的死因。《寶鬘論》說：

「安住死緣中，如燈處風中。」



一旦由惑業所感招，死即無以摧阻了——特別的少數有能力者例外——除此而外，任何外面的死緣都只是由內在惑業所驅役罷了。死緣任是如何遮除，死，終究無法阻擋。譬如，有人被炮彈擊中卻得不死，有人為芒刺所傷迅速就死了，等等，確有無邊的事例可用來思惟。

而且，如所週知，一旦死期轉至，即使世上所有醫生會診治療也無法挽回阻擋；臨死之際，雖然所有畢生劬勞積累的圓滿受用，終究都在百般不願之上而得捨離；縱使是自己一生下來極其珍愛、以無邊方便守護的身命亦須棄捨。一生勞碌辛苦，最終仍然不能脫離死亡。尤其死歿並非不留遺跡，唯一必得蒙受善惡業的驅趕而須輪迴轉投他世，凡此種種，猶如《道次第論》所廣說，應從無邊層面思惟生老病死的過患。另外，也應深細思惟《道次第論》所說八苦、六苦及三苦等。

關於苦，《莊嚴經論》提到：

(一)任於何處棲居都是苦為體性，譬如，於總的世間界，尤其南瞻部洲任一處所都唯一只是苦的處所而已，觀察諸多來去、聚散的因緣即得了知。

(二)任所接觸的都是苦為體性，如在接觸任何外在物質時，倘不極其合宜善巧，就像觸及荊棘枝幹一樣，隨生諸苦。如所知悉，極其恩愛的夫妻溝通對話時，若不合

宜、和諧，也會旋增痛苦瞋恚。

(三)任所享用的都是苦為體性，以我們吃喝享用的情況來說，顯然地，衛生不能不極其講究用心；為了療病，服藥之量也須恰好合宜，否則將又引生各式病症，凡此宜作思惟。

(四)任與何人建立關係都是苦為體性，如不論與誰交往為友，彼此當極隨順、客套、戒慎，甚至唯是交談，也要講些彼此合宜的言詞，即使是實況，要能直言也難；母子或因不善言談，多有變為怨敵的，雖以種種方便慈愛保護，竟也須與成敵，等等，由怨親變化無定而可推知，此實乃苦為體性。

(五)任所依賴的都是苦為體性，師徒也好，君民也好，彼此就像有智大臣依恃暴君一樣，設不方便善巧，力量微劣的，便吃虧招罪了，這些在在顯而易見。

上述五點，很明白地說明了有情世間或器世間，原來都是一切苦的根源或一切苦的體性，有心志求解脫的人，於此必然可以得到現證；若善巧抉擇，豈有不得明白之理？特別是三惡道苦的思惟，要之，如《親友書》說：

「如於一切安樂中，永盡諸愛為樂主，如是一切眾苦中，無間獄苦極難忍；此間日以三百矛，極猛貫刺所生苦，此於地獄輕微苦，非喻非



能及少分。」

應如所說而作思惟。

此苦，所應作思惟的，有三，即苦苦、壞苦及行苦，後二者是前者的依據或來源，一旦有所依恃，沒有能夠脫越苦苦的。多有庸凡的人不能忍受苦苦，雖然致力於種種除苦方便，但是自己除苦最後所換得的，還是苦，那是因為茫然不知何為苦的根源所致；有智慧的人曉得了其中的關要，便專一致力於後二苦的遮除，而能夠安受苦苦。為了明了如是種種苦，都可依次地去除，三苦的道理或廣或略經論中皆以無邊層面抉擇述說，上述是以粗淺譬喻而說的。如果以深細的角度闡述，則有無常、苦、空、無我苦諦四種行相，《佛說四法印經》說：

「諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，涅槃寂靜。」

此中，前三句是直接垂示了苦諦四種行相，由此也自然導出集諦四種行相；第四句則是一起垂示了滅道二諦。第一句說到諸行無常，並特別垂示了苦蘊的無常，《廣大遊戲經》說：

「三有無常如秋雲，眾生生死等觀戲，眾生壽行如空電，猶崖瀑布速疾行。」

經文中第一、二句是對照著粗分無常而垂示死無常

的，後二句則對照著細分無常，善依此中意趣，就可以開啟中士道次的法門。如果對照著死無常來觀察，會發現，所有三有眾生從生出的剎那當下即直趨往赴死所，愈來愈近，一刻也不得稍停。其中，尤以南瞻部洲的眾生死無定期，不但活緣極少，死緣極多，且活緣也多有變成為死緣的；又身力危脆，僅僅是一個小小針尖的因緣，也多有成為死緣的。因壽量無以增添，無間減損，故死無定期。一類胎中死，一類產後一落地即死，再怎麼長壽，世間也只有少數人可能超過百歲。平常任是如何聰黠善巧守護自己的生命，不要說沒有把握——得致不死，猜測明天不死也難準確，只因已深深串習「常執」，才一直隨行抱持著不死的希望。凡此一番思惟，若能增強死無定期的定解，則固然會減小對此世的貪戀執著，同時也會厭背不喜現世安樂，覺得值得努力尋求的，唯有來世以上的安樂義利，能如此轉變其心，就是得到修習念死無常的利益了。《四百論》說：

「若有三世主，自死無教者；彼若安然睡，豈有暴於此。」

應當對照著粗細無常而行觀察、止修、增上三種修習，努力使得欲求解脫的好樂心更為增長廣大。

其次，是細分無常的正行思惟。



「眾生壽行如空電，猶崖瀑布速疾行。」

上面引述兩句所展示的意思是，諸善趣——即使是從毫無善業光明的黑暗惡趣中脫離出來，具足了善趣的妙善光明，但是壽量從出生後每一剎那起即如虛空閃電，短瞬不住的生滅變化；同時每一剎那猶如險崖瀑流無間逝去，剎那遷變何其急速！譬如有一個人壽命以八十歲為期，由母胎產後的第二剎那起，八十歲即剎那剎那不圓具，整個的八十歲遮除了、缺少了、逝去了一個月，八十歲也像不足了一個月。能夠細細思量每一剎那的變滅、壽期的每一剎那即已減損遮止的情況，即得證知細分無常。如是對照著色蘊的官能作用，而觀察其運作變化及氣息呼吸變化，剎那剎那變滅逝去明顯極了；觀察內心的尋思分別變化及所知境等，就像山風流氣的流變，連短瞬剎那自也無法主宰變滅，於此種種恆常地作意，必得證知極短的「成事剎那」、連一彈指頃也不能停駐的生滅情狀。如是觀察、止修、增上，就是細分無常的修法了。

經由這樣的串習實修，有海任何苦樂悉見為一無可恃、悉不堅穩，故可摧治一切現行貪愛。像這樣每一剎那的本身，就是其變滅之因，不必觀待外在所生因緣而作生滅，其實是任何一種有為法的不共特質，也因此，佛說諸行無常。一切想中以無常想最為第一；無常想原是一切修

行的最初之善，也是最後之善，應由譬喻及無邊智力門中作意思惟。

第二，由此導出的苦的思惟之理。大體言之，凡因緣所生的一切有為法皆似水浪，一刻也自止、主宰不了，是生滅的本質。其中，外在種種物質其因是無記，果也無記，沒有苦樂；聖者與無漏者之因則唯一純善，其所生起的樂果也唯一只有安樂；而我們世間凡夫的一切生滅情狀，則是依於業及煩惱為因而造作的，只會由苦變苦，沒有真實安樂，那是因為果任是如何引轉變化，終究也只是隨逐於因而已。佛諦思此義，故說「有漏皆苦」。這裡的有漏主要是指煩惱有漏，苦則是上述諸苦；若予以統攝綜貫，即是三苦。苦苦是指苦受及其同俱的心所，這其實是令我們無以忍受的造作引趣者，關於這一點，不待智力證成，感受至為真實。因為無以忍受而想尋求安樂，這點欲求，甚至渺如小蟲蜚螻也都具足的，然而此一安樂任是如何尋求，也終不可得。《釋量論》〈第二品〉說：

「誰難忍現苦，非厭離乃瞋；若非離欲際，還入他欲境。」

意謂，若但就如此的對苦的厭離心思而言，則不過是瞋恚之因罷了。取要言之，如《能斷金剛經》說：

「猶如眼翳星燈火，幻術露珠與聚泡；復如



夢電與雲霧，一切有為如是觀。」

所有這些，應對照著一切粗細無常及粗細無我予以了知。

壞苦，是指有漏的樂受及其同俱的心所。事實上，是苦受微弱之際始予假名為樂，那就像是極受灼熱逼炙時浸泡湖中清涼的安樂；為了世間一般欲樂，雖以種種方便劬勞成辦，但也不能逾越苦的本身，凡此當如普遍感招共知的，勵予深思。行苦主要是指苦的大蘊，有五種；因為是前述兩種苦的盛器、來源、不共所依與無以超越的苦的體性，以及所有輪迴者所悉共一致的，故謂行苦。聲聞藏說：

「色蘊同聚沫，受蘊猶水泡，想蘊如陽焰，諸行似芭蕉，識蘊如幻化，日親所宣說。」

因為身蘊是惑業的大海所擾動的聚沫，故說如大海聚沫；主要是惑業，暫得因緣也是惑業，是受到煩惱大海之浪所擾動自在，才驟然顯現色蘊的。又，受蘊似水泡，水浪由下而上拍擊所冒生出來的，是謂水泡。感受亦復如是，行苦的水流降注，瞬間由此冒生苦樂感受，卻又旋即還原消溶，變為苦苦的本質，當知這就是行苦；唯一就是行苦，除此之外，就再沒有其他了。而想蘊，似陽焰，陽焰為水的幻境，就像野獸等許多眾生被欺瞞一樣，是因為

想錯亂，致而已積造、正積造了種種顛倒業，也是鬥諍賈禍糾紛的增盛之因。至於行蘊，《俱舍論》說：

「四者而外謂行蘊。」

這意思是指前述三者及識蘊之外，自心所攝集的業、異熟及其他心所等，這些宛如芭蕉；芭蕉外皮堅美，內裡空心，行業、習性與異熟等無始生世以來雖也毫不知足的貪婪享用，但一切如昔，竟然得不到一點實義，僅僅是一逕地轉繞著苦的迷謬錯亂之輪，終究無以脫越輪迴。識蘊則如幻術，幻術所現，乃是眼睛受了密咒藥物的迷矇，為密咒藥物所驅使、自在。識蘊也像這樣，因為識、業及習性的緣故，產生了煩惱的境相，是為各式錯亂因緣的所依；儘管如此，其本身卻又是受諸驅使不能自主的。總之，苦的五蘊以惑業而生滅，故為一切苦的所依與容器；所謂苦，正是由苦而苦的輪迴，因此未截斷苦的大蘊的主根之前，是永無可能從三苦中解脫出來的。——諸如此類，苦的思惟門徑實無邊際。

第三，空的內涵也概括地分為粗細二分。就粗分而言，所謂「蘊外有我的空」，是下部宗派所主張的空。彼等認為蘊體無常、補特伽羅為常，以及有一個裡面造作的士夫。也就是說，在蘊體內有一與蘊體本質不同的我，一個常一自主我，因對此「我」現生愛著，雖然明知蘊體是



苦的，是不淨的，卻也生起補特伽羅是安樂的、是清淨的錯想計著——為欲遮遣彼，故垂示空性。常一自主我是未入教者及佛教諸宗輪師所不共許的，然而對此不免仍有貪愛取著的習性；為淨除習染，猶須對治修習。如此反覆地引發抉擇，自然會趣知通達細分空性。——雖然明知蘊體不淨，但仍會自然生起認為「我」是清淨的錯想，為遮破此，必須作意思惟。所謂不淨，主要是指色蘊的不淨，經論上說身不淨物總攝有三十二種，譬如由自身蘊體所有毛孔及孔穴排出的，盡皆不淨，這大概都是自所經驗知悉的吧！

細分空性，則指遣除補特伽羅為獨立自取我的空，下部宗派認為，這是細分的補特伽羅無我。雖然「我」與蘊俱時而生，與蘊的本質不二而共處，但在認知之際，卻妄計「我」單獨而有，獨立自取。這裡所要遮破的「我」及其執著，在上部宗派看來，是粗分的補特伽羅我執。《集論》上有段話，說：所說的實體有與假體有二者中，應知並沒有實體有的我。而下部宗派於實體有及安立有的區分，乃是基於心能不能自主地認知而設定的，凡此彼諸經論中都有宣說；不過，這些較諸承認有自相的說法是更顯粗分了。

第四，無我。所謂無我，是我與蘊體彼此觀待而予

假名安立、根本沒有微塵許的自有或自性的意思，究竟徹底的苦諦的實義也不外乎此。依施設處苦蘊而假名安立的假有法補特伽羅是苦的，那是因為在蘊體的作用之外，並沒有所謂另外的補特伽羅的作用；而且，實際上，是因我與蘊體二者的造作所依，即同為煩惱所驅使主宰故，如《釋量論》〈第二品〉說：

「依無常而苦，苦故說無我。」

是說，如果能在苦諦之上，如實了知無常之理，則得次第證知苦，由此亦得次第證知空性及無我——這也正是為什麼行者首當特以無常為所緣專力修習的理由。基於這樣的修習，得能通達一切粗細二分苦諦的過患，悉知厭離此盡有海的安樂，自然就會生起圓滿欲求解脫的心。要之，任有多少厭離增上，即任生多少欲求；進而觀察尋求彼因，了知彼因就是集諦，這樣就自然導出斷除集諦的欲求心了，這也就是所謂心識現觀生起的次第。

第二節 集諦

佛初轉法輪時垂示：

「此是集聖諦。」

集諦，主要是業與煩惱。由業與煩惱所依生的五蘊



也安立為集諦。此中，有業集諦與煩惱集諦、以及這兩種以外的集諦，這第三種指的是苦的五蘊。業集係指由無明引趣的三門的業，每一門分二，即引業與滿業；這每兩種又有福業、不動業及非福業三類區別。此外，也應廣大思惟有定不定受業、輕重差別，等等。欲界天或人任所有的引業都是福業。色界及無色界的眾生任所有的引業都是不動業，一如彼業最初如何積造，大部份就在彼界中成熟其所感得的異熟果，而不成熟於他處，故名不動業；但是，又因不動業屬於善業，所以也可以歸攝為福業。惡趣任所有的引業都是非福業，因其為非善業故。至於引、滿業的差別，《俱舍論》說：

「由一引一生，能滿則眾多。」

所謂引業，乃是其異熟果只能牽引一趣，不能牽引多趣；滿業則是引趣投生後、壽期未完盡之期所領納的苦樂感受與恆常受用，因為是在引趣中使令圓滿的業，故得名。如此，有由一個業牽引眾多異熟果的，也有由眾多業牽引一果的；固然引業所成熟的界是各各決定的，滿業卻不決定。即使投生惡趣也有善業的圓滿的，像富有人家的家犬寵物，即引業並非善業而引，但圓滿是善業所圓滿；像窮困悲苦的人，即引趣為善業所引趣，但圓滿卻是非善業所圓滿。再如欲界天人，雖然引趣必然為善，但滿業卻

有善惡混雜業、及善惡各自感報等各式各樣的異熟。

何謂混雜業？如以善的動機或意樂為惡殺人，或如以非善的動機或意樂而行持布施及敬奉，意樂為白業、加行為黑業，或加行為白業、意樂為黑業，等等。業的行相乃是身口意三者任一的業，是涵蓋著造業對象、造業者及造業本身三項的業。

此外，形成善惡的業主要在於有造業者，造業者中主要又在於有意業的造作，業的力量或習性的含藏安置處主要也在於心識，凡此種種關要，應當了知。有關業的種種要義，詳明差別誠恐文繁，今唯略述如前。

如是，探究苦諦種種過患從何而生，終知唯一就是依於業與煩惱。以何而得正理觀知呢？原來補特伽羅各自一切苦樂的領納並不是來自外面物質的造作，而是與補特伽羅各自的心續有著極為密切的關係，所以善得推知，這些不共因緣就在於補特伽羅各自的心續裡，一切唯一是取決於補特伽羅的業與煩惱，因此，也善得彰顯證成了遮除他方異因的力量了。

欲得如是證知成立，卻不能不有賴於以無邊智力善巧修習因果理則；經由這樣的推測，有力了知有海所集攝的種種善惡業的根本核心，原是源於造作牽引的無明與貪愛。進一步觀察，事實上是，盡所有世人恆唯願求得樂，



雖也成辦彼因，但要不是直接蒙受苦果，就是依此而間接獲致諸苦，根本的堅穩的安樂終究是得不到的，何以致此呢？在疑惑中一一善予推知，必然了知是以非堅穩安樂之因，計執錯亂為因，廣為妄作成辦所致，故其根源唯一就是於我及我的實義顛倒邪執的心，並且以非樂因卻想成樂因——是由這兩點集成一切苦的；彼義就是集諦，也善得證成。

如是，說到煩惱集諦，可總攝為見與非見的十種煩惱，各自予以區分，謂有六根本煩惱及二十隨煩惱的內涵。五種見是：壞聚見、邊見、邪見、見取見及戒禁取見。五種非見是：無明、貪、慢、瞋及染污疑；特別是依於此五種非見，能導出其餘的隨煩惱。予以追根究底，不外乎無明、壞聚見及貪愛三種，這三種由以前各自的同類因所引生，是最根本微細的，除此之外，可說是沒有較此尤為微細執持的煩惱。無明與壞聚見使令有海的水流無間地續降流注，貪愛則是使令繫縛於有海，是令與有海互不斷離的造作者，直至三者不予衰損減弱之期，不要說有海水流尚且不能乾涸，就是令其轉向流注也是不可能的。此如《釋量論》〈第二品〉說：

「眾罪彼根本，厥為壞聚見，與智不符順，
彼心所所緣，普遍極趣引，貪為貪所依。」

《入中論》也說：

「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。」

另外，《釋量論》〈第二品〉復作是說：

「無知有海因，不說說貪愛；間而牽引故，業現感亦非。」

雖然無明或謂無知，是引趣受生有海的根本因，但卻不是直接使令投生有海、不是直接引轉痛苦的。行業也是如此。一般所謂有海，是認許由這三種所造作導趣，現在《釋量論》裡提到有海的根本為貪愛，因此至為明顯，在此宗裡也有以同俱無明的貪愛為有海的根本的；另外，主張末那識的宗派認為，有同俱末那識的貪愛，在其宗義裡對此也有極其清楚確切的證成。

苦集兩種次第，若從因果義的次第這一角度觀察，如《現觀莊嚴論》說：

「於因道及苦，滅中如次第。」

從因集諦如何生起果苦諦之理，以喻言之，總的無明大致區分為二，即諸法真實義愚無明及業果愚無明。最初在趣行造作之際，於造業對象、造業者、造業本身三者的實義為何，蒙昧不知，致趨顛倒；苦樂之因已經趨向顛倒，並進而貪執造作及造作對象，故謂之為無明引動。因



為是由彼所引動的業，當然其異熟也就不會超越此苦的體性了。另外，「我」自主或自在的意樂，在自相續裡無間生起，這點其實自己也有經驗以為證成的，依於這樣的意樂所造作的業，任是如何趣行，也只不過是繫縛於有海而已，斷然不得由此脫離出來的。故以這樣的意樂為根本，加上業果愚無明，則其造作諸業時的動機（心思）唯一只是積造著罪業，這是集攝為惡趣的能引或能生，理由是，果的好壞乃隨循著業的好壞，業的好壞則隨循著動機的好壞，這些固然是世間共許成立的，由自經驗也可推知。

關於這一點，略當廣說。提到無明與壞聚見，其中壞聚，是指苦的蘊體的聚合、無餘涅槃時所壞滅者，因為經由壞滅後，再無痕跡存續，故得名。抑或謂由無我智慧所壞滅者，故名壞聚。如此於蘊體上執我的染污見乃謂壞聚見，由此可知，這也是補特伽羅我執的一個支分，是與壞聚見於「我」俱生愛著的貪欲。此外，經論中有垂示無明為有海的根本的，有垂示壞聚見為有海的根本的，也有垂示貪愛為有海的根本的，三種不同說法，然而所指向的關要卻是一致的；無始以來這三者一同生起，一同摻雜，彼此互不分離。另外，諸內道宗派所妄許計執的無明及見地也多有粗細行相，從俱生的角度看，有獨立的我及我所的執著、與自主或自性的我及我所的執著兩種；前者是粗

分補特伽羅我執，後者則是細分的，由這兩種各各導出引趣的法我執也有粗細二分。由粗細分補特伽羅我執以蘊體等法為所緣，也如彼而生起貪執，進而劃分自他，自然就以愛憎積造諸業了。

事實上，自他彼此觀待所成的觀待安立之法，猶如幻術，但是因為我執所使，誤以為自他彼此不必互相觀待，就像黃色與青色的執受一樣，貪執如所執受的情況，自然就會生起愛憎，由壞聚見導出的愛憎情況也是如此。如果已在自相續現行著否定前後世的邊見或邪見，而說到前後世及因果的建立，則自然激生忿心、瞋心；如果已在自相續現行著唯自見地最勝、現予喜執的見取見，則任是如何稱美讚說與彼不相吻合的見地的功德及特色，不但不會聽受，而且自然會生起對反的心；如果自相續裡戒禁取見的見取強大堅執，則於自身見行只是感到驕恣，他人任是如何教誡指示，不僅會予輕忽，高己睥人，也會顛倒取捨。上述種種見地，因為是導出自他煩惱及惡作的惡慧，故名染污見。

再如無明、慢、瞋、貪及染污疑等非見諸煩惱，這些如何而為苦諦之因呢？可予比知如前五見煩惱的分析，故不再述。以業及煩惱二因如何生起自果苦諦之理，已略作譬喻、闡述；就像這樣，當以自身智力深細思惟、抉



擇，廣大類比而了知。

彼諸關要，如果當以諸正理證成，則：自相續的業與煩惱彼有法，當得出生自果苦諦，因為彼等即是無明及貪愛之所驅使者的緣故。就像前世惑業及現世煩惱如何造作驅使一樣，就像全部聚集了地、水、肥料、氣候等，即可推知能出生自果苗芽一樣，如《釋量論》〈第一品〉說：

「聚因而生果，任於作比量，不觀待他因，說彼法爾性。」

所說的，即為正理理由。由業與煩惱二因出生果苦諦之理，廣而分之，對照著十二因緣可極廣說。要言之，若得善予知悉，依心識現觀的次第而從前世到此世的輪迴之理，與依因果義的次第而從此世到來世的輪迴之理，而且皆得照見輪迴的體性，則三界有海任是如何安樂及圓滿，也必棄捨欣慕與貪著，自然導出厭患及出離心，應作這樣的思惟！

第三節 滅諦

依著如是厭離，則苦諦的根本是有力斷除？抑或無力斷除呢？如果有力斷除，由此而趣至永恆勝樂可得或不

可得呢？以多門徑予作檢視，而得依次地抉擇粗細分的無常、苦、空、無我苦諦四行相，基於相違不共存的理由，可知：有力無餘斷除輪迴根本。

正見此時，能夠在自身上無餘斷盡苦的根本，斷盡本身即是解脫，解脫不由外得。斷盡本身，是由無餘苦中解脫或根本滅除的滅，是無餘息滅煩惱侵逼的靜，是無餘利樂堅住的妙，是由所有有海的所作而出離——因為具足這四種行相，所以於彼應當修習。像這樣的解脫，經說：

「猶如燈火滅，身心想任遮，一切感受止，行咸寂靜息，彼心名解脫。」

苦的五蘊的止息，乃謂在於等持無分別時，因為我及我所想咸得遮止而盡除，息滅了一切苦樂的感受、盡悉寂止行的取蘊作用與感受故，彼心是為解脫；而能令惡的根本煩惱永予滅除再不復生的，是無漏的心。——不過當知，證得解脫時，是說煩惱滅除了，煩惱沒有了，並不是說心也沒有了。自宗諸下部宗派認為解脫必須是恆常的，《釋量論》這個宗派則認為此際的心是為解脫。

一旦解脫，從此以後，無盡無間地享用無漏的安樂，自身無諸苦受，因為由此而捨報及盡離苦的身受故，乃依於無明習氣及無漏業而投取「意識身」，盡滅生老病死的怖畏，於諸淨土亦可如欲而往趣安享。經說「涅槃寂



靜」，所說的，也是滅諦之意。如是滅位或趣證聲聞的見道解脫道時，已盡除了一切依恃著邪理的煩惱，證得了永不墮三塗的滅諦，由此進而修道，分上、中、下三品，每一品又分上、中、下，共有九品的解脫道，此時俱生煩惱斷除一分，滅諦即證得一分，最後於第九品的解脫道，咸皆盡除了煩惱的種子，此即謂由輪迴中解脫。上述不過是簡略關要，一如所述，於緣覺解脫及大乘解脫的證得之理也應如是對比而予了知。

第四節 道諦

道諦是證得滅諦的方便，滅諦是道諦所證得品。此中，有兩種次第：滅諦先予垂示，道諦後予垂示，是心識現觀生起的次第；道諦先予垂示，滅諦後予垂示，則是方便及其所得的次第。這兩種次第若不善予修學，則勢必無力遣除對趣赴解脫之理的迷矇、愚昧。此中，就第一次第而言，一切粗細分的輪迴根本的無明等，原是可以次第盡除或遮滅的；但是，如果沒有一個圓具的、無倒的證得方便，則一如苗芽雖可生出，倘若因緣不具即不可能生出一樣；滅諦雖可證得，但倘不圓具證得的方便，或者圓具卻無力持續，則為此所作的努力亦成勞而無獲。

那麼，如何而得圓滿方便或有力長期持續呢？應當互相觀待，依恃著無常、苦、空、無我四種行相而修，修習時應配合著積行福善資糧，以聞思修三者的智力持續而修，如此，必會次第增上四種行相的證力，這原是心智的自然本質。經由這樣的串習，若干時必得親證彼四種行相，這時即是證得道諦；一旦證得道諦，旋亦得證滅諦。——準此可知，滅諦的證得方便正是道諦，因此，即使是因果義的次第，亦可由此善為證成安立。

然而，何謂道諦？當予述說。總攝而有道諦所緣、道諦體性及道諦作業等三。首先，道諦所緣，如上述，主要是以四諦，並及無常苦空無我苦諦四行相、因集生緣集諦四行相、滅靜妙離滅諦四行相及道知行出道諦四行相——共有諸粗細分十六行相為所緣。道諦的主修境或所修品及作修者，則是信等五根、四念處、四正斷、四如意足等，由修彼等即是各乘的資糧道；由此廣大聽聞、思惟而修習，最後圓滿修所成，是為加行道；由此精勤專一地修習修所成，十六行相悉數趣入止觀雙運瑜伽，修習後際是謂見道，亦即證得了經論咸所共稱的道諦。彼時遍具無漏的七覺支及八聖道者，即謂道諦。

第二，道諦體性，彼所具足無漏的三十七道品，即是道諦體性，此實為三乘道的命根。由於方便的廣狹差別



而安立了各乘的道諦，由見此義，三十七道品也說是「攝眾導知之道」。因此，各乘的各自所化種性，以無常等十六行相為所修境，以三十七道品為能修識，能所境識必須配合修習，這樣的修習內涵實是三乘所不能沒有的。

第三，道諦作業，使令趨往解脫的作業，是指圓具無缺未證得能令證得、已得不再退失、以及執持解脫果的所依三者。就像要想燈火持續熾燃，能夠除暗尋得欲求之物，則須有澄淨燈油及直挺蕊柱一樣；修道時也是如此，以離諸方便的智慧無力斷除煩惱，以離諸智慧的方便也無力斷除煩惱，是故應當方便智慧不得分離、圓具而修學。然而，如何是其斷除的方法呢？雖然有海的一切苦樂依業而生，但這樣的業不過是像煩惱的波浪罷了；不斷煩惱，業終是無力盡除。經論上有說到很多淨除業障的方便，而且也實在很有必要予以轉輕諸粗重業，但是，為了盡除罪業，雖以各種劬勞任作施為，業畢竟無力斷除。那麼，應如何勵力修行呢？就像中斷了源頭活水的池塘一樣，若得斷彼根本的煩惱，自然而然地也得淨除業，如彼《釋量論》〈第二品〉說：

「精勤為淨二，淨業勞無益。」

即為了盡除業與煩惱，固須努力，但只單單為了淨業而努力卻是徒勞無益的；而且，也沒有只單單為了業的

淨除而作的對治，這猶如沙堆掘洞，一起一落永無了時。煩惱一得斷盡，雖有諸業亦趨無力。彼論說：

「雖有宿業身，若無三支因，有海無以生，如無種無芽。」

特別是福業、不動業及由此所生諸蘊，是無力刻意地予以斷除的。彼論續說：

「因無諸對治，亦無力斷除；設若具貪愛，感生復如昔。」

主要當然是斷除貪等煩惱，但若以無明為所緣專作正對治，則能依次地一一盡除，原因是，其根本者謂於不知諸法實相而趨入顛倒的心。至於道諦於自相續生起的次第，前已述及，後當更說。要之，如何是需要宣說「此是苦聖諦，此是集聖諦，此是滅聖諦，此是道聖諦」的理由呢？一如世尊在經典中垂示的，此義謂真理，謂諦，在資糧道及加行道時雖然正知共相之理，但並不親為正知；從證得聖道彼時，也就現證盡如經典中垂示殊無二致的諦或真理了。所言道諦，謂由聖者本身現證之諦，故得名。經說：

「愚童似掌中，罔知行苦毛；聖者似眼中，彼心極出離。」

如上諸喻，此義也善得證成。以上乃是為了圓滿問



或無暇閱大經論者的需求，而略為作述的。

第三章 佛為具量士夫的正明之理

第一節 前行概說

由《釋量論》〈第二品〉的流轉還滅的理論，正明教法及導師圓滿無缺之理，其要義，《集量論》作如是說：

「具量利濟諸有情，導師善逝及救護；為證量故所述造，繁散攝集顯揚此。」

這段偈語是《集量論》所作的禮讚，第一、二句展示的是《集量論》的命題要義；後二句則展示了之所以要如此述作的理由。

首先「量」者，謂於認識具量士夫後，而展示彼四項特色的所成境或內涵；「具」謂展示關係，由彼意樂、加行兩種圓滿因，所出生的果德為具量士夫，乃說果由因生。「利濟諸有情」，謂展示彼因意樂圓滿，第二句則展示導師、善逝及救護三項。首先，意樂圓滿是指所緣乃以一切眾生為所緣、行相則為欲令彼等徹底離苦的大慈悲。導師是加行圓滿，親證無我智慧此際稱謂導師，是因立果名；《大般若經》裡多有以親證無我智慧為導師的說法。世尊涅槃後，大乘導師的代表是為大悲所攝持的親證無我



智慧，導師也由此而得名。以小乘的觀點來說，別解脫藏同時被認為是教法，也是導師。

所謂善逝，是由安樂而至徹底究竟安樂，因此也可說是徹底究竟的證德與徹底究竟的斷德；不過，以為善逝是來去法界究竟真實之義的，則是應成派的不共見。

救護是，依彼二者為圓滿三種性的義利，直至眾生界永未空盡之際，所任運俱成施作趣入的圓滿事業，即謂救護。這是以救護的施作所為而說的。

其中，彼所展示的次第有二，一是為了遣除認為具量士夫並無導生正因之見的流轉次第，另一是為了遣除認為具量士夫並無導知正因之見的還滅次第；在展示此二次第之上，並以很多理由證成了教法圓滿無缺及導師圓滿無缺，由此也能廣大抉擇佛寶、法寶、僧寶三寶為無欺無缺，是為了去除邪見的次第。若以了義的角度觀察，像這樣四項特色的展示次第，以因果義的次第而言，是證成前前引生後後；因為所展示的次第是與《集量論》的禮讚次第相順吻合，故謂流轉次第，這是由本然之理而證成的。

《釋量論》〈第一品〉說：

「聚因而生果，任於作比量，不觀待他因，說彼法爾性。」

所說的因是一樣的。第二次第，是就心識現觀生起

的次第而說的，是須先證成後後引生前前；因禮讚中展示了還滅，故謂還滅次第，這是安立果須先證成因的實義之理。

此中，首先以流轉而言，意樂圓滿是指大悲及菩提心，如《釋量論》〈第二品〉說：

「由修大悲串習得。」

等等，凡如所說。大悲在流轉及還滅中，首先是展示「令修」，如果離諸大悲，則即失去了成就唯一利他的要津了；此不但是大乘不共修法的關要，也是大乘道的一切根本，有謂初中後三際咸極至要，原因也在於此。最初，我們的相續若生起以一切眾生為所緣的造作悲心，並且不離大悲修持的支分助伴，則經由恆常不斷修習而串習，必然是可以令得趣證無造作大悲的本質的，這點固然自己的經驗可予證成，同時也證成了若已聚集正因而不感生果是不可能的道理。彼論說：

「若因得具足，其果誰難遣。」

一般庸凡的心，依著他因、他緣尚且能感果成就，何況是大悲？所以實不為難。因此，雖然由此而得不造作大悲的本質並不容易，趣證四項特色亦極困難；但若由修彼大悲支分方便，大悲已於自相續生起，則並不難證成後面四項特色。確實因為既已發起大悲，並於彼勵力串習，



正知所有眾生要從輪迴中解脫出來，唯是梗阻於根本無明我執；彼乃是一切過罪的根源，或已知或正知觀見唯須盡淨斷除，並以諸多正理，依次地抉擇粗細分無我，勵力修治，此必然合宜堪能。如果能以方便智慧二不分離而恆常修習，則必能導彼趣得止觀雙運定，是即證得大乘加行道。

如是大乘加行道彼有法，汝之相續堪能生起親證無我智慧，因是精勤於滅除有情苦惱的凡位菩薩故。又此加行道彼有法，汝之所修品堪能明現親見，因是已得共相明現的行者故。凡此如同修不淨觀定，或夢者夢見盜寇的情景一樣，如彼論說：

「具悲摧他苦，正行諸方便。」

等等，如所展示。然而，對於諸大悲微劣者，謂上述所立因不成立；因不成立，故不能含遍成立。——此諸所立因，於問難者固不善堪能成立，但對於似此已生起了大悲及無我智慧並持續修習的行者而言，上所立因卻可真正感受證成，故謂所立因含遍成立亦得間接證成。證成關要處的意樂圓滿及由此而證成加行圓滿之理，這些於未得經驗體會時固難證知，但若以經驗而善體會，則其後幾項的證知就不是那麼難了。總言之，一個希求大乘義利的行者，是須先以大悲及無我智慧為所緣勵予修學的，若得臻

令雙運合一，則毋庸置疑，大乘一切功德就像准予開啟正理的庫藏一樣了。當如所述修習。

由安立導師正因而正明善逝之理。彼論說：

「任誰大慈悲，必成辦利他。」

見道菩薩相續的親證無我智慧彼有法，由汝之修習堪能徹見明現，因是以具足兩種加行修習無我義、得有自決自轉力的有學行者故；這就是所謂證德善逝的現證。又彼有法，由汝之修習堪能盡除汝所有垢染，——所有作障的根本是俱生薩迦耶見，因是於彼施以摧破的具力對治故；這就是所謂斷德善逝的現證。再者，彼有法，由汝之修習則可於心中極明盡知一切所知輪，因是親見心的本性的有學智慧故，那就像是由思所成慧而得引證修所成慧一樣。彼論說：

「眾罪彼根本，厥為壞聚見。與智不符順，彼心所所緣，倒緣謂無明。」

無明乃是於心的實相趨入顛倒、於彼作障的造作者。親證心的實相的智慧有力斷彼無明，因是具力的無明的對治故。譬如，具力冷受不但無力滅火，猶且可能成為火燃助伴；若火力極大燒燃，尤得自然根本摧滅冷受；我執與無我智慧二者的關係亦復如是。

由安立善逝正因而正明救護之理。如是具足善逝功



德的士夫彼有法，汝在展示無倒四諦之上，於一切三種性成辦救護，因是為了徹底利他而修習無我故。或彼有法，以無量法門教化無邊眾生，乃是於一切眾生成辦救護，因是如如實實見知所化眾生的界、根性與心思故；如自己以盡所知悉的展示於他人，這原是誠摯真實者的性情沿習。又彼有法，為眾生盡無餘的救護，因是圓具徹底究竟的大智大悲大力故；如於何人任有多少悲心，就會施予多少救護一樣。如彼論說：

「救護說見道，非無果欺妄；具悲遍經教，咸辦他義利。」

此救護的安立，以流轉門證成時，是以如是悲心為主要根本，則堪能成立自果善逝與救護圓滿，依此，具有令所化眾生於所求義利意樂喜增、正知自己根本道路無誤及善巧於道的趣行次第……等等極多深廣特色。由安立導師正因而正明善逝時，等到直接證成斷德善逝後，證德善逝也得以間接而善成立；由安立救護正因而正明善逝時，則等到直接證成證德善逝後，斷德善逝也得以間接而善成立，應知，這就是《集量論》根本禮讚的安立之義。

又，導師無我智慧彼有法，汝可盡除一切垢染——一切垢染的根本是無明種子，因為彼堪能盡除故。如是盡除彼有法，垢染永不再生，因是盡除一切垢染的根本對治

無間續住故。彼有法，是善妙盡除，因是罪過永無以染著故；就像鏽已善為清除的摩尼寶珠一樣。

當知，如是斷德善逝具有三種特色，即：無餘斷除、永不再生斷除及善妙斷除，依序善為證成三種斷除的成立。同理可知，證德善逝也具有三種特色，即：真實智、堅固智及無餘智。

第一特色，展示其勝逾外道仙人，諸外道仙人謂於法的實相顛倒趨入，並執持我見。

第二特色，展示勝逾依於世間道次的聲聞緣覺有學聖者——斯陀含與阿那含，彼等相續依於出世間道次的斷德、智德，實乃猶受無明欺矇，並非再不退轉的斷德、智德。

第三特色，展示勝逾聲聞緣覺阿羅漢果，彼等阿羅漢雖已斷除煩惱障，然而因為未斷所知障，故非善妙的斷德、智德。要之，具足三種智的士夫彼有法，是自利圓滿，因是具足三種特色的善逝故。彼有法，是利他圓滿，因是救護圓滿故。彼有法，是欲求成辦眾生義利的具量士夫，因是自利徹底究竟、並且親已見知一切利他義利故。彼有法，也是諸欲求成辦眾生義利者中最最徹底的救護者，因是於所化眾生沒有絲毫微塵的欺誑、救護時際永不改動故。彼論說：



「故為具量或救護。」

首先半句，展示了由流轉建立正明了導師為具量士夫之理，而安立此一立論的對象，是就於自相續修習無常等十六行相或粗細分無我、已得了一點法味以上的行者而言。符順著有此經驗的行者的修學增上次第，為了證成解脫及一切種智是可得的，是堪得的，令彼堅固定解，信心增長；果能如此，則有海縱或極盡圓滿，行者但亦絕諸欣慕，唯一只是得到深入深細的解脫欲求，由此也導證了必須善說與安立內法內道的理由了。不過，因為只單單是流轉建立並無力抉擇彼為具量，仍須與還滅建立結合，廣極抉擇。

第二，由流轉門說導師依何道而證得的正明之理。彼論說：

「故為具量或救護，世尊演說四諦法。」

一如彼論中，救護等以下所展示的，首先必須正明的是四諦實義之理；這點，上已總要述及，亦當如其他經論所清晰闡述的，從中尋求脈絡，作廣大修學。最初於如所已抉擇的四諦實義，如果可以經由聞思所生定解而得真實體驗，並且可進而於四諦的取舍關要獲致真實信許，則必然尋想：像這樣無諸顛倒地依「事理正因之道」，將此四諦實義，作廣大精微鞭辟入裡抉擇的宣說者，是為何

人？經由觀察，知道原來是於此南瞻部洲不須依順他派宗師、最初由導師釋迦牟尼佛自主通達宣說出來的。

如是導師釋迦牟尼佛彼有法，是如如實實了知四諦實義，因是最初自主無倒善作展示故。如以世間事務為喻，欲於事務以自力正知如何應為、如何不應為，則必須引生起對該事務通達的具量經驗。導師為自主宣說與最初宣說者，這點雖然堪能由現量與歷史等為作證成，並不為難；但是，到底是顛倒的？還是無倒的？則須隨行事理正因而善為正明；若得正明，便能間接地正明四諦實義為無倒的正理善說，由此也得以間接地正明此教化者為具量士夫。諸利根者於四諦實義正明為無倒的正理，又不忘失彼義，則並不需要另外正明導師為具量士夫；今所略說，其實乃是為了諸中下根器者易於了知正解故。

於四諦實義，即使只是得到一點點心的觀察覺受，其實也能由此自然地趣向並獲致彼說為無倒正理的心的覺受；因此，首先應當堅固整全的聞思四諦實義，尤其應由此導趣尋求修行。準此，聽聞四諦實義的人，承認信許法也好，不承認不信許法也好，一個慧力殊勝者，經由一饒具經驗善巧的說法者的應機示導，豈有不生信心、不為增益之理？所以佛初轉法輪即轉四諦法輪，原因也在於此。四諦建立實在是像開啟了佛教的大門一樣，自己若是一個



勵予實修的精進行者，則應先行努力尋求四諦實義，精勤修學！

第二節 正行展示還滅建立

其一，釋迦牟尼佛彼有法，是三種性諸所化眾生的無上救護，因是為大悲所自在故；此又因是自由自主地展示了四諦的取捨關要故。那就像是一個人人在廣漠無垠無盡貧瘠的沙漠裡迷途，生命將要滅失之際，倏然由一引路者帶引到安樂家中將護安置，此人必想，彼人確是吾生命的救護者，而油然地對他隨念恩澤一樣。又，彼有法，是圓滿救護，因是由彼將一切眾生從有海的大險崖邊救脫出來，最極具力地盡除了一切障礙故。又，彼有法，是眾生盡無餘的救護，因是自主無倒地展示了一切取捨關要的士夫故。……等等，應由無邊門徑對照類比。這就是由安立導師無倒自主取捨的正因，而正明救護之理。

其二，由安立救護的正因而正明善逝之理。彼論說：

「由彼救護法，成無餘妙智，因證德善逝，勝逾諸外道，及有學無學，展行利他智。」

等等，當如宣說。導師釋迦牟尼佛彼有法，自己親

見無餘的粗細四諦實義，因是以其如如實實所知，於他自在開示而成辦救護故。——為什麼此所立因即謂含遍成立呢？因為不論成辦何等義利，如果自身不能如如實實了知，則也就無力如如實實教示他方眾生。彼論說：

「四諦為隱義，不具說為難。」

所謂具量士夫，事實上，也是以通達親見無餘的粗細取捨關要、與無諸欺誑而正安立的；因此，確實不必觀待彼是否知悉地的微塵大小及蟲數幾許。彼論說：

「任取捨二品，知此方便者，即謂為具量，毋須遍全知，能見遠與否，見實義即是；若見遠為量，可依學鷲鳥。」

意即，既已無倒證知了四諦實義且不忘失彼義，彼所立因及其含遍成立與否，則是不須另予正明的。總言之，彼有法，是具三種特色的證德善逝，因是救護圓滿俱成故。彼有法，是具三種特色的斷德善逝，因是滅除自利、希求趨行唯一利他故。前二是先因而立果，後者則是本然的理則。

其三，由安立善逝的正因而正明導師之理。我等導師彼有法，是先行以具足兩種前行而修習無我智慧，因是已得妙善純熟的證德善逝故；如技藝工巧欲得熟諳精純，則須先行練習彼技藝工巧一樣。彼有法，已先修習永盡一



切垢染的無我智慧，因具淨治無餘垢染的斷德善逝故；如盡淨衣垢，須先浣垢一樣。

其四，由導師的正因，而先行意樂圓滿的正明之理。如是大乘見道彼有法，業已長時修習汝之意樂圓滿，因是荷擔利他而趣行現證無我故。又，彼有法，已極其廣增大慈悲心的串習，因是棄捨自利欲心、而先已見知自他平等故。

其五，正明意樂圓滿之理。諸為欲勤求大悲者彼有法，汝若持續專修大悲，則必堪能生起，因是無一眾生未曾發起悲心，悲心種子無間續住故。誠然如是，眾生任誰都曾互為無數次的母子，每一次互為母子時，都曾發起無數次的悲心，誠為含遍成立故。彼論說：

「悲由因種生，若為自因者，不為障品遮，心趨彼本質。」

意謂，雖然無始生世以來，無一眾生未曾發起猛利的眾生緣慈悲，但因間或染生瞋恚及邪見等障緣，而使所生起的愈趨衰損或增益，還復忘失，因此不起現行。然而，眾生緣慈悲及其種子卻是無間續住；如果我們具備引發悲心的順緣，則實無可能不為生起。

復次，正明具量士夫。導師釋迦牟尼佛彼有法，是為欲成辦眾利者、離諸欺誑的具量士夫，因是親見無餘的

粗細取捨關要的具眼者故；於三種性任所欲求的種種義利也無欺誑，因是淨除自利希求及其習染、並唯一趣行所有利他之義故；彼有法，時間直至輪迴未空際，成辦眾利永不退轉，因是已得不死金剛身、趣行利他任運而成故。諸前展示、譬喻悉已證成。

不過，由流轉、還滅的建立，雖可自然地證成解脫及一切智者，在此實無必要另為證成；但是，為了諸心力下劣者易於正解故，彼二另予正明如下。首先正明解脫，彼論說：

「彼非恆住者，彼因可遮遣。」

凡庸的異熟蘊體彼有法，並非等流不絕、不堪俱盡的堅穩強固者，因是於汝遍因施作破除的對治具力故；如在冷受的地上燃起猛烈的焰火。這個意思是說，凡庸的異熟蘊體的不共因是無明我執，從見道以迄修道九品之間次第截斷了彼續流，並至修道金剛喻定無餘斷盡。彼論說：

「由證無我道，趣增至究竟；若謂他摧害，無摧無力故。」

此一前行是，前所述及的親證無我道彼有法，是出離彼有海之道，因是我執的正對治，若由汝之串習，即可摧破一切罪業並徹底使盡滅除故。有說，如果滅除、消失了過失罪障的根本，則就像往昔所無之道而新生起一樣，



缺失等終再復起。事實是，再不復生汝諸過失罪障，因為無我智慧已根本摧滅盡淨了汝過失罪障的復生能力，一如青稞若無種子，雖任聚集何緣終亦不生青稞苗芽，凡此就是彼論的通義。

聲聞加行道行者相續的無我智慧彼有法，斷然不會不傷損我執而共住同存，因是與彼及其執持方式直接相違的心故，一如執青色的心與於青色執非青色的心。補特伽羅我執彼有法，汝之續流堪能斷盡，因是顛倒趨入心的實相的心識故，一如俱生常執。……等等，有無邊譬喻。正明異熟蘊體之理，自身蘊體實為三苦的盛器，此不待證成，由自經驗感受可證；彼證成故，也得以證成這確是凡庸的異熟蘊體。

正明一切智者。為大悲所攝持的無我智慧彼有法，汝若不離作修支分而修習，則由汝堪能盡除一切垢染，因是心的實相的所見智慧故；此所立因，是說先行直接地證成自性身，隨即間接地證成智慧法身。又，彼有法，汝若不離作修支分而修習，則無我慧力堪能無邊廣增，因是已串習堅固所依、不待依恃續予精進的心的功德故；一如小時孩童的智慧。彼論說：

「心慈等串習，自趨而導生，如火遇薪燃，如金與水銀。」

意即，如所展示的慈等功德，堪能無邊廣增。又，彼論說：

「如跳與水溫，謂心非無量；設謂須復再，依恃於劬勞，即非堅所依，亦非無邊增；然彼性非爾。」

所說的也得以證成。方便與智慧二不分離的瑜伽彼有法，由汝不離作修支分的修習，而堪能生出一切種智，因是生出自果一切種智的不共因種故；一如青稞種子。諸異生相續的心識本質彼有法，若於汝之上修淨了垢染，於汝之上堪能無餘盡離，因彼諸垢染乃是忽爾顛倒趨入心識的本質的妄心故；一如金鏽、衣垢等。

這些所立因，乃是廣為修習四諦無常等十六行相及粗細分無我，並悉已善得正解；自己既已證成正明了解脫、及一切種智者的最初立因，則隨亦可證所立因含遍成立。然而，如上所述，此諸所立因於問難者固然堪能真實證成；但若與此相反，不具上述前提，則彼問難者終究也不能得到真實證成。如果不親為深入尋求此諸要義，則諸引經據典者所引用的種種建立，充其量也不過是由經論中引借出來，不過是再一次重述經論的字義罷了。

那麼，所謂作修支分的意義是什麼呢？如以無常等十六行相或粗細分無我，以為修習或修心的智慧為例，此



所依或所依境的支分乃是指具備實修與增進的增上三學，助伴支分是與信等五根恆常為伴，正行支分則是，《辨中邊論》說：

「斷五過失八對治，由所依因而得止。」

五過失是：前行時修定不喜的懈怠、忘失教誡的忘念、正行時得沉掉、得沉掉時不作對治、以及不得沉掉時作對治行等五種。首先對治是信、欲求、精進及精進之果輕安四種；第二對治，是不忘失所緣的憶念；第三對治，是知得沉掉的正知；第四對治，是斷除沉掉的正念；第五對治，是安住任運無作的捨住，共有八種。這八種或以正式全具或以相似隨行而修習，並於彼及彼所緣境，攝集著明分、住分及澄分三者而成辦，這就是作修支分的正行。

如果以如是粗細分無我為所緣，並且不離其作修支分持續而修，則是堪能明受所修之義，由此無邊廣增，堪能得到一切種智，也不再壞滅衰損彼因種，就像是必感異熟的業一樣。如彼《四百論》說：

「依證知空義，縱未得寂滅，來世不劬勞，業性必得證。」

所說的也善為證成。又如《毗奈耶阿笈摩》說：

「假使經百劫，所作業不亡；因緣會遇時，果報還自受。」

如其所說，既已積造必感異熟的業，縱然經過百劫千劫等，但因業種植於心識本質之地，復由無明的肥料、貪愛之水等植下種種與彼相順的業，故不失壞；若聚合了彼與彼之暫得因緣，必然現行感得異熟。若於心識本質之地施以三學的溫濕水份等，也必然不會失壞任所植下的真實智的種子，一旦聚合了與彼相順的諸暫得的因緣，無疑地，必然成熟無漏之果，這就是《毗奈耶阿笈摩》顯示的旨義。總之，若不失壞由顛倒心所積造種植的種子，則豈會失壞由無顛倒的清淨智慧所積造的業種！

所謂無我，若以無獨立自取我作為援引或定位，則是四個宗派悉所共許認可的；且在這一點之上，四個宗派都有其主張，並各自安立了三乘的基道果。從中觀應成派不共的觀點來看，雖然對照著細分無我，也是在補特伽羅無自體之上抉擇並安立了三乘的基道果；但是，四項特色的正明之理、及佛為具量士夫的正明之理等，則相彷彿如前。

上述是依著「事理正因之道」，而證成了諸所化眾生的主要欲求為解脫、一切智者以及彼等作修所依三寶等為圓滿無缺；此諸善予證成後，則須證成所宣說的極其隱晦的業果關要、領域，也必然無諸欺誑。——諸所開示的如是教授，也有需要證成其為無欺，因為證成如是教授無



諸欺誑前，須先證成說法者無欺誑故，這就如吉祥法稱論師所說：

「正義無欺故，亦比知所餘。」

《四百論》也說：

「若於佛所說，不現事生疑，當依於空性，令彼唯信此。」

這個意思是說，如果有些問難者於極隱晦的領域感到懷疑，則先於如所展示的粗細分空性的一切關要予作說明，於此證成所說無欺後，也得證成具量了；又由同樣理據，也可以諸道理證成極隱晦處當為無欺。必須如此證成的原因是，彼論說：

「此以正理讚，實由教正法，證成實量義，比量不摧壞。」

意謂，佛薄伽梵是為具量，此以「事理正因之道」給予稱揚讚嘆，確實有其必要，那是因為由佛的經教本身而展示了俱全圓滿的真實量，為了善易了知此諸意趣，所以稱揚讚嘆。量，固有現量，也展示了極為廣繁的比量；佛並未遮遣或損滅比量智力。彼論說：

「是身若微細，一類無障阻，如水銀金水，未見實非無。」

也如所說而善成立。

以大乘不共法而正明我等導師為具量士夫之理。

《現觀莊嚴論》說：

「發心與教授。」

等等，表徵一切種智之法說有十種。——發心等十法乃是將大乘不共的基道果咸作集攝而展示，彼所展示的是顛倒的？還是無倒的？善以觀察，正知為無倒，因此堪能測知：最初自主的示導如是法義者，乃具一切種智。實有必要如此推測正知，那是為了消除諸大乘種性對自所欲求道果等的疑惑的緣故。特別是，即使與現代科學相為類比，顯而易見，佛薄伽梵猶為具量士夫，原因在於由導師釋迦牟尼佛宣說的一切粗細所知境能與現代科學相符，而且較諸科學典籍闡述的所知境尤為深廣精微，超過科學家的觀擇思慮。此外，任科學家如何觀擇尋求，都感到茫然不知的諸內在心智法義，也有極為廣大的明示，凡此在在不待劬勞，即得善知我等導師為具量士夫與一切智者；一旦於我等導師得到真實堅深的正知定解，便不須唯是尋求經教及歷史的根源，以無邊的「事理正因之道」，也就有力正明我等導師及教法為圓滿無缺了。



第四章詳說彼等依伴——前後世的安立

詳說彼等依伴——前後世的安立，分五：一、釋補特伽羅的本質。二、釋彼差別。三、由彼而安立前後世。四、斷諍。五、總結。

第一節 釋補特伽羅的本質

凡具有功用能生起自果的，即謂共許的「實體有法」。總分為三，即：色法、心法及此二者以外的不相應行法。不須多，不能少，實體有法的區分唯此三者。此中，地水火風及空界，集攝此五界者安立為色法；在五界之上加上識界，攝為六界者，假名為補特伽羅或士夫；具彼識界者，即安立為心法。除此而外，諸實體有法都稱為不相應行法。

把六界集攝者稱為士夫，不無道理，如是六界集攝者具有能力積造、行諸具力善惡業，並得蒙受諸異熟，故謂士夫；士夫的異名，梵文謂「布魯峽」，意為具力者。此中，士夫、意者、人主、食者、受者、作者、智者、轉者、調者等乃詞異義同。而且這樣的士夫的施設處也有五種，即色蘊、受蘊、想蘊、行蘊及識蘊。

依顯乘義，無色界的補特伽羅是無色的；以密乘來說，識所乘依的是微細風息，因此認為並無粗分的色或無心識所執持的色，故說無色。至於這樣的士夫所安住之境說有三界：欲界、色界及無色界，此三界數目決定的原因，也是基於業的積造方式或情狀而定。雖然咸皆同以真實義愚無明為主因，但若觀待外力，特為貪愛外在色聲香味觸五欲樂，而任所積造的業，即是屬於欲界所攝。雖同觀待於內，但特為貪愛色的覺受的定樂，而任所積造的業，即是屬於色界所攝。如果不但是觀待色的覺受的過患，且特為貪愛與此遠離的定樂，而任所積造的業，皆為無色界所攝。因此，由此感得的異熟及士用也各攝為三種。如何投生之理，謂於死有、中有、生有及本有四有裡，由一而一地輪轉投生；投生無色界時，因為並無中有，乃是直接從死有而生有投生。

綜言之，於何處投生？謂於三界任一投生。由何者投生？謂由前述的補特伽羅投生。以何而投生？謂以業及煩惱的造作而投生。如何投生之理？則是經由四有由一而一地牽引而投生。如何是宛轉馳迴的投生次第？廣說者，應對照著十二因緣而善了知；諸大經論也有極要明晰的宣說，應勵觀閱。



第二節 釋彼差別

其次，釋彼差別。姑且以我等欲界為例，欲界眾生的分別尋伺心極其粗猛，行相不同說不能盡，此由自身恆久以來的轉歷馳迴之狀，予作無倒觀察善可了知。因為依此尋伺分別心，所已積造或正積造的業類別相同，所以所感招的異熟果、等流果及士用果也與其相順相符而成熟。事實上，任何成果，主要唯是由與彼相符順因所感得，不相符順必不感得，此由業果關係可為證知。觀察地面上、大海中的生物，雖然其業用理則不可思議，但是，仍然可予有力測知。

再如，欲界世間的行相不同，說不能盡，但可以有力測知也是一樣的。此外，淨不淨剎土也有無量不同的行相，如果認為只有一個此方世界，再無其他，則無異是井底之蛙的想法。我們熟知親見的樹木是龍的無量淨宮，有些山洞是精靈的居處，但我們卻不得見，那是因為業界不同而遮止不見，並非沒有。喻而言之，由此死歿即趣生為中有，但是這時此世的一切情器的印象、覺受悉歸損滅隱沒，只有夢幻的感受而往赴，這也是因為換取了不同的業界所致。

第三節 由彼而安立前後世

由彼而安立前後世分二：一、認識事例。二、廣明安立。

首先，此世的粗分色蘊、及由彼隨生的粗分覺受與粗分心智，這些並不堪作為安立前後世的事例，因為只是一世隨有，並且只是依緣而新予造作。如諸大種微塵，雖然並沒有所謂的最初與最後，而是以同類因無間而安住，但是，由彼所堆累形成的山及民房等等，卻是有所謂的最初與最後；就像這個比喻一樣，如前述及的，也不堪作為安立前後世的事例。

那麼，什麼才堪作為安立前後世的事例呢？從母胎出生到俱生無明等染污品及欲求、信解、憶念、禪定、智慧等清淨品，這些才是主要的安立前後世的事例；另外，與此類似的微細、極微細的身蘊也堪作為安立前後世的事例。不過，在《釋量論》〈第二品〉裡提到，此諸總攝而說，即心識與根及氣息呼吸等三者，可為安立的事例。

《釋量論》作如是說：

「若謂心依身，串習亦難增，非也遮彼說，
欲遍盡投生，呼氣根與心，必依前自因。」

其次，廣明安立。甫出生嬰兒的心智彼有法，必然



先行已有的相類心智，因是俱生心智故，一如現在的俱生心智；此諸宗法並且是由現量所證成。

正明「異品遍」：大種及大種所造色等彼有法，任汝如何集作，固無可能引生心智的本質，因是以種類元素不相符順的近取，必然引生不出種類元素不相符順的近果故；一如以青稞種子不生稻芽。特別是現今，雖已由集作微塵或邊塵，已製造及正製造盡所有的不可思議的物質器用；儘管如此，心智與覺受仍是本然固有的，任是如何集作也是無以製造的，由此亦得證成異品遍。

正明「同品遍」：現有的心識功用彼有法，必已先行串習汝之同類因，因汝必須依恃著先行修習同類因始得生起；一如通曉塑畫佛像的心智。另外，以四大種為喻，火大種謂由自相類因的火大種本身所引生，其他如水大種、地大種、風大種等也都是由各自的體續流所生；各各互異的大種彼此是不互為近取的，識界也是如此，因為不共因必然是各自決定的，這點，如彼論說：

「非識而謂識，亦謂非近取。」

與往昔書籍所共許的塵類比較起來，現今科學典籍所清晰展示的塵類更為微細而無量，此塵，是為微塵。——為不致錯誤，故立名微塵。而人類所能找到的最極微塵，為易解故，也簡詞稱謂邊塵。

再者，甫出生的嬰兒，彼相續裡各自蒙受的感受、可愛或不可愛意樂、以及由此滋生的愛憎等彼有法，實乃必須依恃著往昔自同類因，因為這些並非由外得因緣所新生，而是彼心智本然固有的緣故；一如小蟲等相續裡的感受等。如果是任何一種無心識的色法，則必然含遍彼無苦樂感受，那是因為這些對於無心識的色法而言，並非本然固有，一如植物、森林等；然而，甫出生的嬰兒卻有本然固有的苦樂感受。此外，甫出生的嬰兒相續裡的各種苦樂表情彼有法，是由已先行串習了自相續因而生，是由不待他緣敦促之心作意思惟而引發的；一如瞋恚所現的瞋相的表情。

第二，如是相續裡依於五根識的美妙淨根彼有法，必是一觀待著自身前相類因者；任何士夫必然也不是由新的造作，而是依於自生之力而得，一如根識。

第三，甫出生時的氣息的呼吸功用彼有法，必已先行具足了自得功用的心智，因是氣息呼吸的業用者故，一如現在的氣息呼吸。為何含遍？因為無心識的色法是不會引發氣息呼吸的。再者，如是氣息呼吸之流彼有法，必已先行串習了自身相續因，因是與士夫同生同有的氣息呼吸故。

要之，如是士夫彼有法，汝之生世無始，由汝所現



之表徵——識蘊、想蘊、行蘊及受蘊等四是無始的，微細的色蘊也是無始的，為何含遍？因為除了汝之續流外，任何他法便不能生起汝之本質。感得任何一個果，必然是由自身的近取及同時的助緣二者所成，只有具足同時的助緣確實不能生果，一如花的近取為種子，同時的助緣則是地、水、溫濕三者，這些必須具足，不可或缺。不過，如果歸根究底，由正理觀察明知心識的體續流，以及彼所乘依的微細風息等，雖有極為廣繁的安立前後世之理；但若最初不善了知明知心識的建立，不得證成彼有法，則執持彼有法而欲正明安立前後世，確實有其困難。反過來說，如果能以正理而善成立了知此諸建立，則由彼有法所證成故，便能不待劬勞地正明安立前後世了。關於這一點，下當略說。

第四節 斷諍

第四，斷諍。大體言之，由於此世人類的尋伺分別難以估算，因此見地之多也無法計量。此中，不認許有前後世，較富盛名的，當推順世派及部份科學家。

首先，就順世派的主張略要以述。彼宗於量，僅只認許現量，而且也僅只認許根現量，自證現量及瑜伽現量

是不被認許的；至於比量與正因安立更不在認許之列。又以為，因心識乃唯一依身而生，身若滅失，心識也就滅絕了諸續流，因此，並沒有由前世而引轉此世、以及由此世而導彼後世。即使有些以神通觀見，而認許其任可觀見的前後世，但還是認為觀見不到的部份是沒有的。心識必須依身而生，彼宗又以三個例子為喻，謂：一、如燈與燈火，以身軀肢節為近取而引生心識。二、如酒與酒的作用，由身軀肢節的本性而引生心識。三、如壁與壁上畫，由身軀的特別增上緣而引生心識。遮破彼宗這三點計執，下當釋說。

雖然上述是以未能現見前後世的理由而主張無前後世，然而，這裏所謂無前後世，彼宗不但是未得真正的現見，而且，我、地及溫濕、心法等顯然是本然固有的，彼雖未得現見卻也主張為有；另有極細微塵，雖未現見，更以為是實有，等等，凡此盡皆內在相違。尤有甚者，認為因身軀龐大而欲望強盛，因身軀弱小而欲望微渺，意謂，欲望乃是由身軀的近取而生、由身軀的本性而生及以身軀為主宰者而生，不越乎此，因此才說心識是依身而生。另外，在一生的生趣中，也僅只認許胎生、卵生、濕生，不說有化生，顯而易見，這也只不過是世間一方之見，是無以總攝其中所有世間的建立的，諸如此類，缺失不可謂不



多。

彼宗又說：認為眾生有其前後世是不合宜的，如果有從前世投生到此世，心識勢必也須投生，則知不合宜，也沒有，因為心識是唯一依身而生故；又由此心識而往趣後世也不合宜，因為身軀一旦滅失，識流亦告中斷，一如燈滅；此外，如果有前後世，則須現見，但未現見……等等，多所諍論。

自宗遮遣彼說。問曰：首先，心識唯是依身而生是不合宜的，因為身軀是依心識而生，如以胎生為例，是由最初心識趨入胎中始引生身軀，因為身軀依著心識才得生起；如果不是這樣，即應認許所有精血的聚合皆當結為身軀——因為唯一只是精血的聚合即可結成身軀。而且，如果認為並不需要心識作為生物、身軀的生起所依，那麼，也就應該認許所有大種都是身軀、都是生物，因為彼盡皆具足了心識生起的因緣故。

彼宗答曰：不應理，並不具足彼因緣。

自宗問曰：所謂不具足彼因緣，尋求彼因緣至最後邊際，得知原來只是從前識而生，除此之外，再尋求不得。而且，果真如彼所說，則死屍也必有心識，因為彼心識具足了續住的因緣，就像生前所擁有的身軀具足心識的續住因緣一樣。——就像彼宗所說，心識的真正所依是不

共的身軀，心識也必續住在死屍上；如此一來，身軀的死或不死就沒有兩樣了。

彼宗答曰：不含遍，因為已遮止了煖氣、呼吸等，所以心識也隨之散去了。

自宗問曰：如果這樣，則煖氣、呼吸等彼有法，汝一遮止，並非心識隨亦遮止；反而因心識遮止，汝隨遮止。為何含遍？因為所謂煖氣、呼吸等其實是心識的隨行所作損益，身軀不是煖氣、呼吸的遮止之因——身軀不是煖氣、呼吸的遮止之因，因為捨身軀而外，汝實無可尋覓。彼身軀無以遮止煖氣、呼吸，因為煖氣、呼吸的所依於身軀具足而續存。心識遮止了，身受也必遮止；彼遮止故，煖氣、呼吸也必遮止，凡此都是如所現見的。

如是，身軀並不是心識的特別所依，身軀的存活不存活取決於心識的續存與否，因此，以為心識依身而生不合宜，身倒是依心識而生的。——由此並且得以證成與安立前後世。至於所謂的特別所依，係指特為施作遮止的因緣而言，此中約有兩種，即增上緣與特別近取。首先，譬如，眼根是眼識的特別增上緣，就像「貪欲的非理增益作意」是貪欲的特別近取一樣，應於他喻廣作類比。也因為如此，在實義上，彼等就是直接地使令隨行損益的所依。

總之，以為欲望由身所生的說法是不合宜的，因為



身軀龐大致而欲望強盛，雖然時而可見，但並不是全屬必然。——因為身軀的龐大固然不必使得貪欲即趨強盛，因為身軀弱小欲望就顯微渺也不是必然的。事實上，貪欲的不共所依是非理作意，因為非理作意的力量大小而導致貪欲的強盛大小，瞋恚與生氣的情況亦復如是。因此，可以善為證成：心識是身軀遮止的特別所依，並不是汝（順世派）所認許的，身軀是遮止心識的所依。綜言之，如果否定了前後世或認定無前後世，實在很難予以證成，而且多有遮損，故不合宜。關於這些，略述如上。

其次，晚近的觀點，主要係指為社會主義政制施作政治支援的論點以及隨行科學的論者。首先是社會主義，也是以科學理據而作政治支援的論點，他們認為並沒有所謂的前後世、業因果、解脫位及一切種智等。也就是說，完全否定了前後世間事，並以為三寶、神祇、及證成彼等的一切法行悉屬迷信。因為唯一並且必須偏執認許社會主義的見行，它顯然也是一種強迫役使、強迫驅隨主義；彼方雖以合乎諦理的論點而破立宣說，此方卻以是為非，顛倒黑白，或者強詞奪理或者以凶殘武器逼攝，因此，持這一種論點的人，並不是正理主義的展說對象。不過，由遮遣其後科學家的論點後，於此亦可伸延，遍為遮除。

其後所說的，主要是指科學理則觀察論者，他們以

科學的方法，隨其所能了知的部份而作尋求，因為尋求不到可為依據的必然安立的理由，便認為無前後世。他們的思惟模式或內涵，十分善於觀抉內外極微細的元素，對於大部份的世間見行一一予以斥破，遂致世間革命主義廣為流傳；但是，他們對於心理智力感到迷矇卻是不爭的事實，正因他們以為所謂心智不過是腦的支分元素，所以導致錯亂觀察或不得正解前後世。因此，認真說來，他們並不是故意偏執的邪見者，若能善作解釋可令增上通達的心理智力之理，滋生愛樂希求，無疑地，他們於前後世的安立必也心發妙喜，增益認同。

此外，眾生何處投生的生趣，他們僅只認許胎生、卵生，並不認許化生及濕生。關於化生，固然超越了科學的觀察領域，認許不無困難；但我們共稱的濕生，他們卻以為是卵生，其原因下當詳明。至於量，只認許現量，不認許比量的建立；不過，因為是隨行證據的建立，於所知行相也多作推理，因此，於比量義其實也是認許的。所知，也定位於顯義，不涉及隱義。世間界則認為只是此方世界，《俱舍論》、《時輪密續》等所說的，一部份不認許，但也不是決然地否定——就這一點，與順世派認為完全無可安立的見地是不一樣的。地球的外形，也認為是球形，並由九大行星所含攝。一如他們各自對於世界觀的廣



說，以前的世界與當今的世界多有其各自證成的合宜之論，但是與正理相違的部份也著實不少，因此，要想互相否定、斥破對方，誠然非常困難。

眾生總的共業的建立不可思議，由證成一點，即完全的、徹底的遮破其餘，也許有不夠周延之處。有情世間的人類的演化情況，也認為最初於大海中形成微生物，此諸漸次繁殖演化，才形成人類，而且由此繁延廣多。他們認為，較諸當今世界人類全數人口，未來必會繁增更多；也是基於這種認識，才認為眾生無前後世。

為了證成並安立前後世，了解彼等主張，當略作譬喻說明。如前述，科學家一逕的、徹底的認為無前後世，究其原因，主要是他們未能獲致證成前後世的真實清淨正理。依佛教的宗義，就像虛空無有邊際，世間界亦復如是，說不能盡；而類似此方世界的形成方式的世間界，則說有欲界、色界，其中欲界分有三惡趣及善趣，其中又分有四大洲、八小洲及欲界六天，色界有十七處，無色界有四處，與此相似的淨土固然說不能盡，佛的剎土佛薄伽梵也說不能盡……。凡此種種世間界、出世間界，唯有依循著佛教經典可知，依他宗教典是永難了知的。

化生，在科學家看來是隱義，故不知如何安立；至於說沒有濕生，卻是因為把濕生與卵生二者相混了，原來

聚合著地、肥料、溫濕及花等，將形成微生物之際，因為是像卵形的細胞，他們才認為是卵。但是，這些如果是卵，則顯然需要有另一個產卵者，另一個產卵者是什麼呢？由種類不相類的眾生卵，如何生出種類相類的眾生呢？認為必須有一產卵者或經由他來，予作觀察，實無一產卵者；同時，即使微生物的卵形細胞與卵的形狀極其相似，但實非卵；如果這就是卵，則人在胎中未成形時也像極了卵的形狀，以此認為人是卵生顯然不合宜。如是微生物形成時，也由各自的身蘊形狀所感得，這如何不是濕生呢？另外，部份科學家也說，在一對相同的玻璃瓶裡同時灌進已長時開過的水，一樣蓋緊瓶蓋，雖然不會滋生微生物，倘若一瓶瓶蓋微開，微生物忽即佈滿了；如果佈滿的微生物是卵生，則在這之前須有一產卵者，但實無一產卵者，這是科學家自己也認許的。

此外，如所週知，由水、風、蒸氣、薄霧及腐肉等，已滋生、正滋生極多的微生物，這些全部安立為卵生太牽強困難了，安立為濕生卻再適合不過。因此，總之，有濕生是極其合宜的。經由這樣週延的正理廣大證成了濕生，既可善遮心識及智力必須悉數最初經由父母而得生的說法，也可進而間接地證成並安立前後世了。

雖然色界、無色界的天眾、欲天與一切劫初的人、



畜生及部份的餓鬼與地獄有情等皆為化生，對於彼等認許有前後世實為隱義，一段時期恐怕難以證成；但是，若學習契合佛教廣大教典，直到心智臻令增勝之際，此諸以「事理正因之道」證成，則並不為難。前期的科學家，大概認為眾生並不是由其前世引轉而來，而是經由各自父母的精血，而得到心智的元素的。精血的細胞裡具足一切心智功用的因子，因此，之後孩子長大後，其心智、力量的廣狹大小，任其所得到的，完全源於精血裡的細胞——甚至說由精血裡細胞的多寡，可推測出其心智的廣狹大小；另外，也認為所謂內在深遠的心識，完全就是腦中的細色或細胞。——之所以產生這樣的錯誤，主要在於無法區分心識的不共能依與所依所致。

佛的教義，乃是能於內心智力建立，作廣大無倒的抉擇，自己若得修學能力，予以遮遣上述缺失不僅不難，施作遮遣的心智也無有止盡。現今許多博學的科學家說，母胎中未結胎的精血裡，有極多細胞行相同時聚合而游動，如畜生與人的心智有其優劣，其所依的細胞也有多寡；雖同為人，因為細胞多寡有別，因此以後長大時也有心智優劣的不同。再者，所謂心識與智力，並不是由前世續流而來，不是經由父母所生，而是經由此諸細胞的聚合，才有能力產生或發揮心識、智力的作用，是經由此

諸細胞彼此的趾觸或集攝而產生的。佛教的看法呢？佛教宗派中最高的中觀應成派以為，一切萬法咸皆相互觀待以成，唯緣安立，同樣也提到緣起聚合之義。

有些科學家又以為，所謂心智是可於色蘊內外交互來去者，譬如，有些病人開刀時，打了麻藥遮止了身軀的感覺後，心識隨即離至身外觀看如何開刀，後來恢復記憶時，有些還可數說之前如何開刀的情況，因此，認為心智並非腦的細胞等，而疑想或有其他……，諸如此類，他們於前後世方面作了許多觀察，也是這種模稜兩可的情況。真正完整、圓滿而又肯定的說法，除了依從佛的經教外，其他無論如何是尋覓不得的。

為了斷止諍論，就像「百鳥一石」一樣，應當唯一依循著佛的教典而作宣說。若要遮遣，當整全地予以遮遣，其總攝盡可攝在前面的三種譬喻中。

首先是燈與燈火的譬喻，說到身的部份微塵是心智的近取，但像這樣的近取是什麼？近果是什麼？應作觀抉，若心智是有形色者的微塵，則有形色者本身必佔位置，也必然遮去其他有形色者的位置，因此當心智無邊增廣時，此諸微塵亦須無邊增廣，如此一來，即變成了身軀不能容受微塵的非理的缺失。

進一步說，若有形色者不能遮去另一有形色者的位



置，則不名為色，所謂色必定是可受用、佔據境的色，必定是可觸及的色，不具上述二義，不堪為色的名言，因此，這些若非是有形色者，微塵又如何合宜呢？也因此，若由色的種種微塵而生起心智的本質或者近取，則地等所有的大種微塵也是心智的近取了，這不合宜。有形色者的微塵若一定有與其他不同的特別力量，那就是心智的元素了，除此之外，尋求其他，終究無以獲致。彼微塵若無特別力量，則認為一切微塵都有力量生起心智的本質，太不合宜了。

此外，這些有形色者的微塵，要不是每一個皆為心智的元素，就是總攝而為心智的元素——若不由這兩種方式，心智又如何生起？那就好像擠搾乾沙得不到油一樣。

彼宗答曰：不然，這些微塵雖沒有心智的元素，但在父母的精血裡卻是有的。

自宗問曰：如果這樣，則父母的精血裡全部有心智的元素，這是相同？還是不相同？若相同，則父母的身體支分全部都須俱有，這不合宜；若不相同，不相同的正因當予清淨地詳明述說。

彼宗又說：一如酒與酒的作用所譬喻的，事實上，並不是由這些色的微塵為心智的近取，而是由這些微塵的本性生起心智。

自宗問曰：如果這樣，則是由具心智本性的微塵所生，這與所有微塵是全部相同？還是各有區別呢？若全部相同，因為所有微塵即是本然固有的心智，因此所有微塵都將變為生物了，這不合宜；若各有區別，則心智本然固有的微塵，其自身已有的心智是本性而有的？還是由外得因緣而有的？若唯由自身而有的心智本性，則如是微塵無始故，心智也須無始，這不合宜；若是由外得因緣而有，則不但與由本性所生相違，也遮損了自己的認許，而且，所謂外得因緣又是如何？若去觀察尋求，則必然多有種種如前過失。

再者，彼宗又說：一如壁與壁上畫所譬喻的，身與心識亦為能依與所依的關係。

自宗答曰：關於身與心識，這個身若對應著粗分的身，顯然不合宜，但若對應著極微細的身，卻是十分合宜的。因為僅僅單獨的心識或心智並無法自主地出入來去，必須乘依著微細的風、脈來去而趣入境，基於此，也可善為證成：如是風息微塵是心識或心智的不共所依。至為明顯，如是風息也是與心智同趣入境的作者，但並非即是心智。因此，依於儀器，可以見知這些有形色者的微塵，而依從著根器的心智，卻不是根器所能見知之境。——雖然不能見知，但卻以為根器所見的有形色者的微塵即是心



智，遂而導致錯以有形色者的微塵即是心智的說法。那就像是色蘊，如果色蘊裡罹患一有形色者的病症，依於儀器是可以見知這個病症的；但是，像心頭上有的精神病症，儀器就觀察不出來了。再如，如果一個有腳的瞎眼人能背負著一個有眼的跛腳者行走，無疑地，就能安然到達這兩個人所希願去的地方。如上諸喻，心識所乘依的風息，自身雖有能力趣入境，卻無力證知境，而乘依者——心識——雖有力證知境，卻不能自主地趣入境。不過，經由這二者的值遇依從，便有能力一起趣入境與證知境。這些道理，在在悉如廣大經論所宣說的，也因為如此，前後世的證成與安立，就更顯清楚有力了。

當然，單單只是捨離了粗分的身，是並不需要同時也捨離心識的微細所依的。因此，此世身軀的捨離和來世感得人身的情況，就好像是上下天秤，當心識所乘依的風息轉趨之際，此世身軀的捨去和來世微細身（中陰）的趣入，時間上是同時的，這個情況就是指引轉到後世去了。

最後，自宗正為答釋。

此際的明知心識、心識及心智是詞異義同。一般而言，心識一旦俱成，便可生起明境與知境的功能，這功能是由心識及其相類心識所沿生，非由他生。譬如水力發電時，乃是聚合著極微細的火微塵，才能夠導發極其明亮

的光電，除此之外，其他微塵是不可能發電的。再如，大部份為寒冷屬性的草藥，經過一番提煉、摻合，便能去除熱病；而大部份為溫熱屬性的草藥，經過一番提煉、摻合，也有能力去除冷病，就如同這樣的事例，經由各自不共的種類微塵的聚合，能夠導生與其種類相順的果，這一點，不但如所週知，也是眾所共許的。心識也是如此，經由自身相類的前前心的本質（心識），才得以引發後後的；與自身相類的因種，若不先行具足而住，則絕無可能導生引發，這個理則，與色的微塵完全相同。譬如，聚合著火大種微塵或微細火大種，即有力量燒毀粗大的樹木，並可生起眼可現見的火來。其他大種的情況也與此相同，這些在科學典籍裡其實也都有詳明記載。

此外，身的技能原是必須經由身的訓練而得增強的；同樣的，心的能力也是必須經由心的訓練而得增強。經由訓練、修習，心識可以無邊增長，遠非元素或色塵所能比擬。準此可知，所謂心，實際上咸須經由心的續流而生。此外，《釋量論》〈第二品〉說：

「如跳與水溫，謂心非無量。」

所說的，是有一類外道的論點。說：就像跳遠，每跳一次落地，更須加勁起跳，始得跳至另一定點；再如溫水，也是必須續有熱火加溫，始得保持溫熱，離乎熱火續



溫，水的溫熱即告消退；心識的功用也是如此。

自宗答曰：實際情況並非如此，心識的功用經由前前一定程度的精勤串習，直到若干時臻至善巧純熟之際，便能不待劬勞自自然然地增長——而且可以無邊增長，這與上述譬喻不盡一致。尤其，像跳遠及溫水，任是如何遠躍、如何溫熱，都是有其一定的遠距、熱度的，逾越乎此，便是極限，無以為進了。同樣的，依從著不共所依——具有形色器官的種種根識，其功用也是定量的。

就染污品的心識而言，原是依從著其不共所依——非理作意——而衍生成立；但是，若於此多見缺失蔽端，而施以持續的串習對治，便能遮損所有這些染污品，不會無邊增長。清淨品所集攝的心識就不一樣了，清淨品所集攝的心識依從著其不共所依——如理作意，能依者固可無邊增長，所依者也堪能無邊增長。

特別是，所有這一切的不共所依境唯是極其微細的「互攝風識」，這種「互攝風識」的能依識和所依境最是能夠無邊增長，不但不能於此施作遮破相違，反而任何世間的顛倒見行盡皆無以揉和摻雜，是一種恆常無欺的本質。這就好像最極微細的色塵，任何他物無以摧毀，而且如果特別將這些色塵予以組合，所組合製造的物質便無可計量。心識與其他有形色者所不同的不共功用，任有幾

多，也都是由各自的前前體續流而導生後後，因此，可經由心識各自無始續流而導趣未來，誠然是非常合宜的。

彼宗又問：如果如前所述，心識的續流無始，則就變為常了，這不合宜；或者，是不是因為心識為損益遷變者，所以才說其無常，並認為有前後世呢？

答曰：從彼宗的角度看，認為自宗的說法必須是常，以及認為如果是無常即須無前後世……，這些抉疑之論誠然是可以有很多的；但是，這其實並不妨礙前後世的安立，因為無常分有兩種，一是續流無常，另一是剎那無常，一切有為法都可對應著這兩種無常而說，前者是粗分，後者則是細分。譬如：春夏秋冬的遷變、職務世事的轉換、電及燈火的生滅……等，世間顯現的變化，現行可見知的，皆屬續流無常。因為是依著相類續流的變易而安立無常，所以縱或未曾修習正理，唯予重視，也得以善為了知，如死無常。——不過，雖然遮除了續流，不一定即須遮除體續流，猶如燈火及電光的滅去與彼相類續流的遮除是同時的，但並不是所有事例都是如此。所謂因種相類，是說，雖然時間上有前後的差別，但卻是沒有本質的差別及功能作用的差別，例如昨日的太陽與今天的太陽；又如續流質地相同的夏季的山及冬季的山，這些相類續流一樣，體續流也一樣。像我們一般所能見及的火，追溯其



最初邊際乃是火微塵，彼微塵是火的體續流也是因種續流，但不是相類續流；由彼支分予以聚合、積累，便能生起粗分的火，水、風及地等也是如此。

就像這樣，微塵無法安立其最初與最後一樣，內心及由心所成等趨入粗分境的粗分有境亦復如是。相續無異的同一補特伽羅，就其昨日的根現量與今天的根現量而言，雖然在時間上相類續流有前後之分，但是最初邊際的微細心識，當知即是安立為體續流及因種續流。因為單單只是經由相類的微細心識而導生與彼相類的，故說無始與無終。不管粗分心識的力量大小，追溯其最初邊際，則必須是一個有力明境、知境、無欺真實的微細明知心識；如果不是這樣，粗分心識有時生、有時不生，非續流持續，則成集攝所有四大種的塵類，也都可以生起粗分心識了，這不合宜。就像追溯種種粗分色塵的最初邊際是極微細塵，追溯粗分心識的最初邊際也是微細的明知心識，二者殊無不同。關於這一點，密乘的經典——《智慧金剛遍集根本續》及其注疏說得頗為詳盡，應當參閱。

問曰：這樣分析起來，此諸心識就變為常了。

答曰：不然，此諸心識的本質是明與知，這點誠然沒有不同，但由於依待他緣，卻會引發損益遮顯的變化，另有識之所緣境自身的變化，因而導致明境知境的心識本

質也產生極大變化；從這一點，也可善為證成「無常，但不中斷續流」的道理。如觀戲時，相同的眼識相續，但因所觀境的轉換，卻有各式各樣的執境行相或方式，這與吉祥法稱論師所說，境為無常，有境當亦無常的道理是一樣的。如果觀察時間，一日由小時分配，小時由分秒分配，思惟其運行轉滅的方式，也就不難了知剎那無常。再如觀察類比著事務運作及能所互依變化等，也得以測知剎那無常或細分無常。有關這方面，上來已廣明扼要地述說，誠恐文繁徒增混淆，今唯略作譬喻，行者自己當以自有的智力而思惟作意，進一步修習！

此外，有謂：如果諸有情的前後世的明知心識續流是恆一的，就成沒有生死了，這不合宜。

答曰：沒有過失，如彼大善巧世親論師說：

「穀彼體續法義同。」

是說，以青稞粒或穀粒為種子，種植後出生苗芽，隨而結穗，最後還復呈現穀粒的模樣，儘管這中間已是多有變化，但顯然體續流並未中斷，這是眾所週知的。有情的生死亦復如是，雖然投生轉歷時，謂經由生有、死有、中有及本有，四有行相各自不同，然而其續流，仍舊無間不輟地一個接一個於六道各各轉趨受生。而以微細心識為種子，經由業的造作牽引，感招換取異熟，即名之為



「死」。就像大河水流，極微細的明知心識與彼所依六界，彼此同俱同攝，是無以區隔的。

這也就是說，雖然有情無間地取捨粗分蘊體，但至為明顯，極微細的明知心識與彼所依六界將不會輾轉取捨，續流仍是無有間絕。如佛垂示，有情任所積造的善惡業，可於心識中藏住著其不失壞的力量本質；於諸異熟，也是依於何者串習強大以及現前暫得因緣何者為大，而始先行感得或成熟異熟果的。

簡而言之，雖然「互攝風識」的六界明知具持者，其相續無始無終、由一而一往趣的情況並無不同，然而，乃是依著六道眾生各自任所取受的粗分蘊體，始予安立彼有情之名。譬如，瓶的本質一樣，裝滿紅糖時，名為紅糖瓶；裝滿蜂蜜時，名為蜂蜜瓶；裝滿銀子時，名為銀瓶；裝滿金子時，名為金瓶，由各自取受而安立名言。由於施設處與施設法的相互依待，遂致得能引發或成辦彼及彼的一切作用；也由觀待而安立彼為彼的一切名言，並非由自相安立。因此，善巧於「觀待安立」的建立，此際誠然是不可或缺的。

由此看來，明知心識自性本空，依於六界的假名安立的我是往下趣向輪迴輪轉的根本作者，也是往上趣向解脫及一切種智的根本作者。在這之上，因起無明倒見，任

所種植貪愛的種子，所感得的異熟果無不悉是輪迴；以如理觀照空性諦理的智慧為助伴，任所種植出離心的種子，所感得的無不悉是解脫果；如果在遍具空性的智慧與出離心之上，滋潤以大悲，則所感得的就是一切種智的勝果了。

因此，此明知心識或謂佛性，亦名如來藏，也可稱為恆固藏——佛乃以上述三義而諦思明知心識。為令彼義更為普聞詳明，諸大經論多有極廣的演說，今此只是予以略述。此外，當今能憶念前後世的孩童極多，外文書籍中也多有明載，由此也可清楚確鑿地證成了前後世，凡此應當了知。

第五節 總結

人類智力的主要入門處，是輪迴的流轉與還滅次第，依此為基，佛演說的盡所有法蘊的究竟歸集處，說為四法印。此諸旨趣關要，上已述及。也是以四法印為根本，吉祥法稱論師在所造《釋量論》〈第二品〉裡以無邊正理證成安立了諸輪迴有情的前後世、解脫及一切種智後，也一一證成安立了導師、教法及所依三寶等為洵實無欺圓滿無缺；所有這些，如果沒有一定程度的正理的學習



訓練，通達理解是不無困難的。可嘆的是，對此有些人不予重視；縱或重視，卻邪作解說的也大有人在。吉祥法稱論師提到造《釋量論》的理由，他說：

「一般凡夫貪著庸凡下劣俗事，不去尋求正因，引發智慧。於諸正法善說，不但不起欲求心，而且內心滿佈著嫉妒的垢染，於他善說正行多作瞋恚；像這樣的眾生既然普遍充斥，我造此論實在也沒有什麼希欲化導利他的意思……。」

《四百論》也說：

「佛說有海還滅義，方便並及寂靜果，世間悉皆罔正知，還計如來多謬失。」

所說的意思是一樣的。至於我今略作撰述，乃是為了一些不能好整以暇地廣閱經論深入義海的行者，令其易解、無難趣入故，特以現今通俗體裁文句，類比著現代事例予以一番詳說。祈願諸具慧者，於此命題與宗義咸能勵予關注，不作輕忽。

第五章 結讚

經法教乘大海所煉出，施予清涼寂靜心妙樂，
趨往解脫無量淨宮梯，善妙植於四有鯨城中。
摧滅四魔威勝解脫城，普受極樂運心勵攀升，
極大勤勇方便智慧技，觀止修集無逸而速行。
常貪有海隨逐三有樂，無始疲勞苦切不越脫，
觀照今猶咸蒙有海苦，法友當知勤求安穩道。
縱於苦迫有海多厭患，但咸未得津梁心怯劣，
一類迷逛倒見還受苦，應觀斯義尋求解脫道。
取捨依為四諦實相義，慧力駿驥聘馳於馬道，
見行勝逾他道導引者，圓成度脫根基護念行。
斯此任所積造妙善業，得速成滿淨品彼因緣，
無盡寶藏任有而受用，淨品妙善資益遍十方；
一切具足十力者佛子，普興令彼歡喜勝供雲，
直證菩提不離常攝受，般若義海無障任受用！

迴向文（一）

解脫寂靜海一味，流入無邊道法河，
縱一詞片三毒垢，遍淨此善說甘露；
願由出版善聚力，開啟百千正法門，
五趣有情盡無餘，自在決定勝寶庫！

迴向文（二）

惟願以此聞思修習《四諦建立》的勝妙功德，迴向：

1. 如來聖教久住世間。
2. 所有上師、善知識悲心願力早日圓滿。
3. 一切眾生畢竟離苦得樂。
4. 我能如實了知大乘深廣二道，速疾圓滿二資糧，成就佛果。



國家圖書館出版品預行編目資料

四諦建立

洛桑嘉措格西 造

釋法音 譯

修訂初版

高雄市：妙音佛學會

2009.11印刷 面；公分--(妙音集①)

ISBN 978-986-84188-6-8(平裝)

1. 藏傳佛教
2. 佛教教理
3. 佛教修持

226.961

98021394

普為出資及讀誦受持輾轉流通者回向偈曰

願以此功德 消除宿現業
增長諸福慧 圓成勝善根
所有刀兵劫 及與饑饉等
悉皆盡滅除 人各習禮讓
讀誦受持人 輾轉流通者
現眷咸安樂 先亡獲超昇
風雨常調順 人民悉康寧
法界諸含識 同證無上道

妙音集 ①

《四諦建立》（修訂版）

作者：洛桑嘉措格西

譯者：釋法音

文字編輯：黃秀鳳

出版者：妙音佛學會

聯絡處：高雄市三民區義永路68巷6號11樓之1

電話：07-3966234

E-mail：omitof6868@hotmail.com

郵撥帳號：20981961

戶名：潘玄宗(釋法音)

承印：鴻順印刷文化事業股份有限公司

電話：07-3162246

I S B N：978-986-84188-6-8(平裝)

二〇〇九年十一月 修訂初版(非賣品)

《 版權所有 歡迎隨喜助印 》

