

普賢王如來祈請文¹

朗欽加布仁波切 講述

敬安仁波切 口譯

2013 年講於美國岡波巴金剛乘佛學中心

一切遍虛空如母眾生本初皆具備如來體性。然因無明之故，未能了知此本俱的如來體性，因而有迷亂；又因依於迷亂，所以身處三界的迷惑中。今天我們聽聞《普賢王如來祈願文》，願一切眾生都能認知自身本初的普賢如來體性，以如此的動機聽法。

此祈願文是從大圓滿伏藏教法《功巴商他》〈藏文原意：無礙意趣〉所取出。大圓滿法是直接開示本初之義之法，可分為伏藏法與教言法。伏藏法有百位伏藏師，其中最著名的有十三位林巴²、三位殊勝化身³以及二十一位具力行者。今天我們所要傳授的是屬於三化身中的持明鷹羽王的北伏藏法。

伏藏法依內容可分為：如王般的伏藏法與如大臣般的伏藏法。大臣般的伏藏法的內容通常涵蓋教言以及預言、授記藏區所將發生的事件。此一祈願文屬於如大臣般的伏藏法，約在十三世紀由仁增貴登〈持明鷹羽⁴〉〔西元1337-1408〕取出。我們平時常誦的《如願祈請文》、《障礙自解》與《七句蓮師祈請文》也出自於此⁵。持明鷹羽所取出的大圓滿修證法，共有十九品，第十九品的願文品就是此願文。它屬於果位法，由普賢王如來直述，因此所用語句皆是大圓滿特殊名相。果位之法比較不容易了解，因此仁波切講解時，會試著以心部之法，幫助我們些微了解其總義。

今天所講述的是成就自在，也就是由普賢王如來本體的修證，最終達到成就自在。《普賢王如來圓滿祈願文》所表達的是我們應回歸於本初之佛。眾生因有垢染而無法了解本俱的如來體性，因此開示此果位法，讓我們了解本初離垢自解的如來體性。如是體性眾生本俱，所以稱為「本初圓滿解脫」。為何稱「本初」？就佛而言，祂沒有前後順序—亦即無有最初佛或最終佛；「回歸」指的是：當我們了解心的本初體性，就是回歸至本初，因此取名為「本初佛」。

此願文可由基和果的方式解釋，其又有廣義和略義之別。以下是以略義解釋。

豁 祈願文偈頌開始的「豁」字。在此法本的註解中，字義上有兩種解釋：一種是悲嘆，另一種是稀有。

悲嘆之意：眾生本俱如來體性，其法性未曾動搖、本初清淨自解。但眾生將此本初自解之狀、本無可執者執為有。對於如是迷亂眾生，生起強烈難忍的無緣悲心，願他們皆能了知本初所俱的如來體性。因此第一種意思是由此無緣之悲所生的悲嘆。

¹ 本篇刊載內容係依朗欽加布仁波切之講授內容略加潤飾之初稿。鑒於法義甚深，大眾弟子若對內容有所疑問，尚祈請示敬安仁波切或堪布天津尼瑪予以解惑。

² 林巴的藏文是「洲」。

³ 三位殊勝化身分別是：桑傑林巴、咕如察汪、持明鷹羽。

⁴ 仁增意為持明者，貴登意為鷹羽。

⁵ 直貢法王仁欽奔措也是位伏藏師，他所取出的甚深大圓滿法即屬於持明鷹羽法的分支。

其次，「豁」在藏文中有稀有之意，它是「噯瑪豁」或「稀有哉」的縮寫。本初具備自解無垢的體性而生的歡喜與滿足，無法以思惟與語言表達；它所呈現的並非是全無的頑空，是無減而全然的展現；它展現的行徑，也非二執取所能表達，而為無二體性。本初之體性從未有前、中、後的次序，它是本來最初解脫的狀態。對此，以「豁」表達。

情器輪涅諸幻相 「情器」有多種涵義。一切由心所顯的稱為「境」。我們所見的外顯之境可由內心顯現，但是所觀之境的體性非實。情器二字於藏文則是 nun 與 Si。nun 是顯或顯相，Si 則是心觀照所顯的境，雖為無欺顯現，但實依所住之境而顯，其本質只是一個顯相，沒有實體的存在。因此藏文的 Si 是「有可能」，指任何皆有可能發生，類似於中文的「有」。

依於顯相，三界輪迴得以呈現，內有情與外器物得以展現。「輪涅」是依情器而現：依於不淨的業與煩惱所呈現的是三界六道輪迴；清淨則現涅槃。超離煩惱的涅槃，則是聲聞、圓覺與菩薩。「諸幻相」則涵蓋所顯的輪迴與涅槃。它如何呈現？其呈現的方式以下一句解釋。

一根二道成二果 「根」也可稱「基」，因此「基道果」也稱「根道果」。如何解釋「根」或「基」？於此先以心部的法解釋。若依《解脫莊嚴論》的對輪涅三種自性的解釋：「一切輪涅法皆攝集於心體之法中一輪迴之自性是空，所顯是迷亂，性相是苦。涅槃之自性亦為空，所顯之相是漏盡一切迷亂，性相是離苦。」因此，岡波巴大師言：「三界六道眾生如何迷亂？迷亂的基從何來？從空性之體。何因使其迷亂？是為無明。如何迷亂？迷亂即生六道。迷亂之狀為何？如處於夢中。如何使夢漏盡？唯有臻至無上佛陀果位，方能漏盡。」以上是引用心部之法解釋輪涅與迷亂，以及其中所承受之受苦。

願文裡講述的「根」，完全不由迷亂的角度解釋，而是直接從「成就自解」的角度契入。

若由「自性清淨」的解釋「根」，此本俱的根基〈本初之根〉是攝集一切輪涅之體。一切眾生皆具備如來體性，也就是菩提心，亦是依此根基而來。此一總攝之體本初清淨，沒有任何垢染，所以稱「無垢」；它亦非任何戲論可成立，所以無法定安立其義；雖離一切邊，但其自性光明無礙—大圓滿稱之為「任運」：自性光明任運展現。其功德與本初未曾分離，所以功德無需累積或斷除。一切顯相皆是自身所顯。以上是以本質和自性解釋「根」—其本質本初清淨，自性則是光明任運。而其大悲的展現，即是所稱的「顯空無別」或「明空無別」，是本覺之智無礙一體的展現。因此，本覺智之本質、自性和大悲是一體三面。

前述岡波巴大師以心部之法的解釋，說明其自性是空，但非頑空：它講述由空性中所呈現的狀態而產生之迷亂，與前述大悲的展現有所關聯。所謂的「空」，是就法性本質而言。

我們眾生所具備的「根」體，與佛無別。此本俱之根是無為法：離一切垢染，非任何有為法可表達。由本初之根即衍生「二道」：輪迴與涅槃。就本初之根而言，所謂「如來」是指如過去諸佛菩薩趣入本初之根之體性，也就是「如來體性之道」；另外則是未了解本初之基，受業與煩惱所困的眾生。因此，對本初之基有迷與不迷，而區分二道。不淨的眾生，因為無明、業與煩惱，所呈現是有漏的迷亂與苦。對於了知佛性的諸佛菩薩，因為已漏盡業與煩惱，則不再苦。

因此輪迴與涅槃二道則有「二果」：回歸本初的如來體性，於大圓滿稱「無漏道」；依於無明、業與煩惱所呈現的「有漏道」。

覺與無明所化現 因清淨與不淨而現不同的道果。從本初究竟而言，能由本初之根體直接顯現其本來面目，稱為「本覺」—一切行徑皆是本覺之展現，無有迷亂。當無明時，一切的呈現皆是二執的顯相；因為呈現的自顯時，有一個「我」，因此有能所對立，也因而產生無明。因此，就究竟的根體而言，覺與無明是力量展現時，能否認知的狀態。

對於本初之基，部分人認為它自性本自成立、恆常不變，因此產生「常見」。另一部分人認為它是空，所以無因果，「斷見」因此而立。因為對本初之基解釋的不同，各個宗派也因此成立。對佛教徒而言，本初之基為「不空」；因為不空，所以是「無滅」。然而，不空亦非實體，所以是「無生」。《般若經》之無生、無滅即是對本初之基的解釋。大圓滿則是以本淨、自性、大悲闡釋。

對此本初之根，可以「藏基」，亦即「阿賴耶」解釋。大圓滿術語中，稱第一種藏基為「如來藏藏基」，屬「俱義藏基」，它無好壞善惡之別，遠離一切戲論。對此，只有證與未證的區別。在證與未證、任運相間的學習過程，此一段時間是相合前行，稱「加行藏基」。於此若未得證，於加行藏基上產生迷亂，因而有輪迴與涅槃。俱義藏基於此不加解釋。因此，藏基之一是「本初的如來藏藏基」，另一則是「加行藏基」，此二者有非常微細的解釋。

普賢如來廣大願 就本初藏基如來體性的真實義而言，它沒有任何可修或所修，亦即無有可去除或增加。因為它超離一切迷亂、增減，所以稱為「本初如來體性」或「普賢王如來」。此願文即依其真實義而祈願，因為它回歸到眾生所具最基礎的根，亦稱《三界解脫願文》。《普賢如來願文》表達的是：於真實義上已無任何可分別，因此亦無輪涅之詞，而將覺、無明、輪涅回歸至最初本來的基礎上，這是普賢王如來所發的願。以上四句是普賢王如來的略義解釋。

若以廣義解釋，則可就本初之基、本初之基的了證與否，以及若未了證時的如何迷亂，三方面分別闡釋。大圓滿《一切應成續》中有一問：「眾生本初之根為何？於本初之根上，眾生如何迷亂？」類似於此問，下一句即對「眾生本初之基」以及「眾生如何迷亂」，所予以之解釋。

令一切於法界宮 藏基有許多不同的涵義，「法界宮」所指的即是本初俱義的如來藏基，它與之後將要講述之較粗的加行藏基等，

有所不同。首先我們定義「本初俱義藏基」。藏基至少有六種的分別辯證與解釋，有些解釋有過失，有些則無過失，但都不重要。最重要的是應瞭解：俱義如來本初藏基是超離，不解釋輪涅之相。另一種藏基的解釋，則有輪涅等等，而有進一步細分的解釋。

依於本初俱義藏基，才能解釋「本淨」，否則無法提顯本淨之法身。就基礎的根本而言，輪迴與涅槃皆源起於藏基：對於已認知本來面目的行者而言，對藏基無有疑惑。但未了知的眾生而言，則會困惑於何以迷與不迷皆由此出？因此於腦海中充滿疑惑與混亂。

藏基類似「器皿」，是一切習氣之依止、收藏之處。以其究竟之體性而言，法身一切無漏之功德亦從此而生。大圓滿《珍珠續》：「藏基是一切習氣之依止，法身體性則為無漏。」如同講同一事物但又有區別。《珍珠續》：「藏基依於習氣，其來自心〈或意〉攝集後，留下之習氣之根，如同器皿將之收納於內。法身則離一切習氣，不受垢染。」所以將二者區分。大圓滿《珍珠續》最後的重點在於：法身超離於心；因超離心，故不隨所顯之相而有所執取。其他經續雖亦解釋基的本體無垢，而以彼解釋法身。但此二種解釋於此則有所差別：於此之解釋強調〈藏基與法身〉兩者是同體存在。

我們也許會有如是疑惑：「既然藏基是一切習氣的依止處，而法身則離習氣。如是法身是否同於習氣，是可改變而非不變？」也因此，「因藏基有習氣故，法身亦有習氣。」或言：「藏基可改變，法身亦可改變。」「以藏基之習氣而言，眾生因不同的習氣而迷亂有異，法身是否因此具不同之迷亂？」

藏基分為四種。第一種為「本初俱義藏基」。三界怙主覺巴吉天頌恭喜歡以水晶譬喻解釋藏基。大圓滿則是以清淨的水為譬喻。仁波切個人覺得水晶的譬喻更能體現它的意義：水晶的清明之體，可依外緣而呈現不同的樣態。例如將眼鏡置於紅色布之上，眼鏡即呈現紅色—如是表達它的功能。若以水比喻，因為水也

可依不同的緣，呈現出不同的相。例如水下的黃沙會使水呈現黃色。水晶和水的本質皆無有垢染，但基於它的清淨之體的特性，又可顯現其他物體的形態。因藏基依於外緣而能呈現的部分，我們可以解釋無明，否則無有差別。如是本初俱義藏基的清明狀，我們稱為「本覺」，因為本來清淨無垢染，無有迷與不迷；於呈現的同時，即了證與本面為一體，無有分別。

第二種是「加行藏基」。如前譬喻加行藏基類似水晶之體，而依於外緣呈現顯相。於顯相時，若是我們未了知水晶清明的體性，反而為外緣的顯相所牽引，呈現的則是無明。關於無明，則有諸多解釋。「加行藏基」是使我們了解本初俱義藏基，而安立的名相，所指的它能呈現的力量。依此力量，即有明與無明，能讓我們趣向輪迴或涅槃，故稱「加行藏基」。

第三種為「種種習氣藏基」。依於加行藏基呈現的力量，而生種種習氣藏基。它是隨順於〈加行藏基〉呈現的力量而行，稍具粗體地生起意、心與心所等。也依於心與心所，種下種種習氣，故稱「種種習氣藏基」。

第四種為「習氣身藏基」。它是「種種習氣藏基」所生的心與心所留植的種子，而生的習氣身藏基。所呈現則是五大粗的身蘊、較微細的意識身，以及最終的光身。

以上藏基一面四體的解釋，是根據寧瑪派大圓滿《一切聲應成續》而闡述。但是對於藏基〈阿賴耶〉，噶舉派有不同的見解，薩迦派也有非常突出微細的解釋。這是因為過去的智者，對於內義已有真實的體證，因此能完整地解析每一個過程的呈現。然而，現今所稱的智者，大多過度流於辭義，雖然引經據典，但卻無法完全微細地了證真實的內義。

本初之根因為習氣身的種子，而有我們現在的身體；依於心與心所之習氣，而有意識之身。因為種下的習氣種子不同，例如六道之所顯各有所異。

本初藏基的本體離垢，因此能離種種習氣而清明。這四種藏基是屬於隨眠的狀態，如同地底下的金石無法看見，但具有能呈現的因。

例如：一切眾生本俱佛性，即是「因的存在」。如同種子發芽，依無明的狀態，所現的外在顯相就有牛、馬、人身等種種色體。一切外之顯相若回歸到最微細時，即為此四種藏基。為何說它們是「一」的原因？就本體而言是唯一。為何分為「四」？是依於相對的眾生，而有四種解釋。以呈現而言，依過去的習氣而有現在所受的顯相，因而成為業與煩惱的因，也成為種種身與色相的顯現之基。由此，我們可以了解輪、涅二道何以呈現。藏文的「藏基」，guun 是「諸」的意思，即全部，它涵蓋涅槃、成熟、習氣、種子等一切種種。一切全部涵蓋於一體中，藏文 shi 是基礎之意，中文稱為「基」。

《究竟一乘寶性論》言：「藏基是一切的基礎，亦為解脫之基。」或問：「藏基是輪迴的基礎，但為何言其為解脫之基？」基的體性有種種不同的解釋，如同太陽與陽光。於加行上，即有善惡之行、輪迴與涅槃等。就基而言，它本具超離之義，也因而有涅槃的意思；依於涅槃，與解脫因相近的善種則留植。稱其具備涅槃解脫之因，是因為它能清淨有漏之體。然而此清淨之因並非有為一若是有為，則有能生與所生。因為它於本基即具此清淨之力，並非由新的因緣而成立。若是由新的因緣所成立，則有能生所生，依此即無法成立。簡言之，因其本來具足無為之因的力量，故稱「解脫因」，其非因緣所成立之因，二者有所區別。

〔待續〕



普賢王如來祈請文¹ (2)

朗欽加布仁波切 講述

敬安仁波切 口譯

2013 年講於美國岡波巴金剛乘佛學中心

根、基的部分於前面講述完畢。根、基的本體是無過、無漏，它的體性本淨、自性任運、大悲周遍三者具備。從究竟之體而言，它無過失、本質最為清淨，稱為「童子寶瓶身」。如果在本初的根基上，未曾明白自己本來的面目，則有輪、涅二道的呈現。為何稱為「童子寶瓶身」？於本初的根基上，其體性外明清晰的識，尚未動搖向內而集之時，是法界本體之狀，故稱之一如同地球的殼，在它還尚未破開、是一體的狀態，所指的是外明本體的空體。當它向內明產生作用力之前，如果未能明瞭本來的面目，即呈現輪、涅。

前述本初體基是於外明之識未動之前，內明的性空之體朗朗清晰；對此外明清晰之體，安立其名為「童子寶瓶身」。然而，或有誤解其義者認為：外有一實體之童子寶瓶身，內有一清明法界體性之身，而主張此是有為之法。例如：格魯派有一辯證之論稱「敲破童子寶瓶身之槌」，專門破此一有為法。然而於此真正的涵義，僅是為解釋外明之清體所安立之名，表達其之新鮮、非有為所造之體。此亦為稱之為「法身」之原因，即普賢王如來即為法身之意。其重點在於：法身普賢王如來乃無為法、超離有為之法。所以在解釋本初的根基時，從外清明的覺體呈現的同時，本

初之基未跟隨動搖，如如不動地安住於外明本覺清體之上，故稱「根基上的增上呈現」。在增上呈現時，它不曾動搖，所稱「從本基即解脫」之原因即在此。此為六特殊功德之一。

真如體性本無為

如來體性本淨、無為，不受業氣、細微的二執等有為之法所染。於本初之根基上，不能稱之為因緣法。因緣法是有為之法，此處所稱之「因」，是因其體性本淨，即具離垢染之力。此離垢染的力，安立假名為「因」，但本質與緣起的因不同。許多續一再從根基體性本淨的之角度解釋，「何來有無明？何來有本質？」若從根基最清淨的角度而言，此二者之名皆不存。

於此，我們了解：根基體性之本淨，它不僅如如不動，同時亦具有任運呈現的力量，二者同體存在，無需增加或減除。於講述其「無為」之時，多是從體性本淨的角度而言，但從自性任運的角度，亦可作「無為」之釋，因其具「自然」之意。亦即：從本淨的角度，其呈現的是無為之法；從自性任運的角度，其同時具備本質以及遊舞展現的能力，如《一切聲應成續》所言。欲了解本淨與任運則應了解根基，欲了解根基則需實際修證；而實際修證，則

¹ 本篇刊載內容係依朗欽加布仁波切之講授內容略加潤飾之初稿。鑒於法義甚深，大眾弟子若對內容有所疑問，尚祈請示敬安仁波切或堪布天津尼瑪予以解惑。

應從體性本淨以及任運的頓、超二法，進行修證——此為修證的角度。

法爾廣大不思議 根 基 本 俱
之本淨與任運，遍佈三界輪涅——大悲本質遊舞的力量遍一切處。藏文 Lunong 是法爾廣大的意思。本淨與任運之展現，即是「大悲的遊舞」；自性大悲遊舞離一切戲論，是自然的呈現，故稱「明空之體」，本覺則稱「明空本覺」。何言「明空」？體性本淨的空體，是破除常見；任運頓超則是「明」的部分，是破除斷見。總體而言，大悲的本質具備明空雙運之體；明空雙運之本覺是離一切邊，無法以概念思惟或言語描述，所以稱其為離一切言語、離一切戲論、離一切邊。

以大圓滿的術語解釋，《本覺自解²續》中，將本覺依本淨、任運、大悲的特性闡述。一、體性本淨之本覺，如虛空般，離一切垢障，為寬廣之解釋。二、自性任運之本覺，表達清明如大海般，無任何渾濁。三、大悲任運，亦即大悲遊舞之本覺，如海中之寶，具備功德能量。如是稱為「三本覺」。何故分為三本覺？是依《珍珠續》之釋。本初之基是就無為之法而言。如果我們能認清了知自身本初的根基，即具備三種本覺的體性；然而，當我們未了知而有所垢染時，即成為「輪涅有情的根基」。因此，依於我們分別的垢染，其可以去除與增減，而由本初之基轉變為輪涅的根基。

原無輪涅此二名 從 輪 涅 根
基字義上來說，若經修證而了解自身本來面目，即可回到涅槃的基礎，稱之為「涅槃的本基」。就本淨而言，它是無為；因是無為，所以因緣法無法成立。然如前所述，在未認知其為無為之時，因它具去除

客塵的能力，安立它為「一切的根基」。其體性本質無法以言語、聲音、思惟、概念所能成立，離一切過失、垢染。因此，「涅槃」僅為假名安立之詞，故說「原無輪涅此二名」。

就輪涅而言，於未證得本基時，稱為迷亂；證得時；則稱解脫。迷亂時；所現皆為過失；解脫時；所現皆是功德。即如吉天頌恭所言：「輪涅如手掌之正反二面」。

覺了法爾即佛陀 「覺了」
就是本覺，明瞭、清明之意。如果能夠覺知迷亂的根本，回歸體性本淨之根基；並於體性本淨之覺知上，能夠決斷；於決斷時，具自解的能量。此三者具足呈現之時，所具備之本覺即是佛陀。若能覺了，即回歸至體性之本淨；若未覺了，所現則是迷亂，而隨順顛倒意識而行。前述六特殊功德之一，是「根基的增上呈現」。於無明眾生輪迴轉之際，「覺了法爾」——了知本來面目，則為第二種功德。如果未瞭解，即呈現眾生；若覺了，則回歸至本基。

普願三界諸有情，覺了離言真實義
大圓滿中譬喻：如同國王不在王位，而流落於市集、與一般平民雜混，所以業與習氣因而衍生。《因明論》：「若未覺了本面，迷亂行徑則起。迷亂生習氣、煩惱、業，故因開始具足。當因具足，果即自然成熟呈現。」有情眾生因未能覺了本來面目，所以在三界輪迴中，依他力牽動而流轉。對於流轉的眾生，普賢王願：「普願三界諸有情，覺了離言真實義。」離言指的是前述基之體性的本淨，離一切言語。願一切眾生回歸、覺了本初的根基。本初的根基即為本初俱義藏基，其呈現赤裸清明狀，不受煩惱二執所束縛。如是離言之真實義，願一切眾生能明瞭。

² 自性解脫之義。

我普賢王如實說 普賢王是安立之名相。藏文中普賢〈guunsun〉：「普」〈guun〉是指法界的究竟之體，離一切障垢，如前所述之外明的本覺未曾動搖、內明之本覺亦清晰不動之狀態，因此稱「普賢王」。內明的覺性之體則具足賢〈sun〉、功德。

真如體性非因緣 體性本淨的無為之法超離有為之法，不依取捨、成立、破除等相對因緣。或問：「根基是否為恆常法？」根基並非恆常法。因其為一切成立之基，故安立其名為根基。根基具清晰狀，亦具為不淨迷亂所染之本質。

法爾圓具本覺智 體性本淨所具之清淨無為之法，能夠淨除我們氣心所生的迷亂之業與煩惱，所指的是「本覺」或「本智」，屬於法界內顯。從內顯呈現任運光明之體，稱為「寶瓶之身破殼」；如是呈現的狀態，取名為「俱義的法界之身」。如果真實了解體性本淨，則所呈現的一切行徑皆是法界身與本智之遊舞，也因此再不受無明氣心煩惱之遮蓋。眾生因無明與煩惱的遮蓋，外顯之相與內執的心皆是依相對而立。然而，若真實回歸至體性本淨，則無有外顯之境，亦無有內明的執心者，脫離能、所二執，故稱「無有內外」—即脫離能、所二執之念。

內外增減過患無 無明狀態中所呈現的內執、外顯，皆為假名安立。依此安立假名的外顯之境與內執的心，方有「我」與「他」、是否有如此之事或實物、而於實物上辨解其否是為真實等念想。然而，若回歸至本淨之體性、覺了本來面目，即脫離安立之假名，對於任何外顯的物與內執的心，則不再有「是、否」的覺察之念。本淨空性呈現時，不再有增加之

分別思惟；因為無有增加減之念，也對此無有善惡過失之念，而僅僅為一赤裸的顯相。因此，「內外增減過患無」是自體性本淨的角度之呈現。

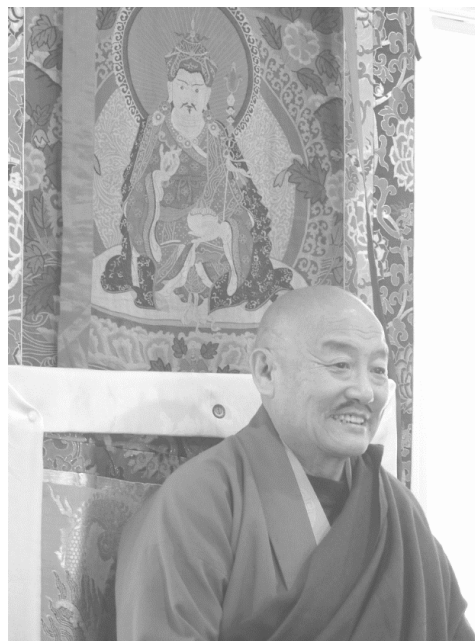
遠離失念之黑暗 失念是指對法界的空性之體，處於無明晦暗之狀，也就是未能了解法界的空性；因此，此時之「念」是無明。此處失念之無明為「同因無明」。當「念」清淨時，寧瑪派稱為「本覺」，噶舉派稱為「本初之念³」，二者意涵實為相同。對於法界空性之體全然地了解，即為「覺了」。於此因為無有覺了，對法界〈體性〉未有了解，因而呈現無明黑暗之狀態。大圓滿有一偈頌言：「大圓滿講述自身術語時，聲聞眾生恐懼，一如密林中獅吼，其他百獸皆生懼。」大圓滿亦言：「佛陀不曾從心生。」或是針對噶舉派常以「心」解釋，而強調不需講述太多「心」。大圓滿亦有一偈頌：「自根基上增上跳躍，其之自顯乃無自性，不隨一切擇察之念，本初境態中無變搖。」

故爾自顯離垢染 此處所呈現之無明為「俱生無明」。如前述偈頌，〈本初〉體性本淨是自顯無自性，不隨擇察之念。如自顯即自解脫、遠離垢染。就離垢染而言，前述大圓滿的六種特殊點中，第一、「從本初的根基所跳躍的自然展現」，是其本俱的功德。第二、「覺了本來的面目」。第三、於本來面目之上，任何皆可顯現，並且能清晰分辨所顯諸法之體性。第四、於後得位時，任何一切法皆不再受法所制，一切法皆自然解脫。第五、自然本俱，不依他力而得，亦不依任何因緣、不從任何功德所生。第六、無因、無果、無立，是自然本俱。而解釋大圓滿

³ 噶舉派喜用「念」為術語，而將念分為許多層次。

六種特殊點，尚有以本初解脫、自解脫、赤裸解脫等，於體性之解釋。

依大圓滿解釋五大：當回歸至體性本淨，五大所呈現是智慧。如同解釋上下陰陽組合，當五大智慧呈現時，愈向上開顯則愈加寬廣。因寬廣呈現之力量，不淨者更向下漏盡，最終呈現「明而無念」之狀。當認知本覺真實面目時，即是回歸至明而無念。平常所說的「明」，指的是當念愈來愈清晰時，妄念似乎愈多，呈現的我也愈大。當本覺呈現時，於過程中無有任何執取，愈清明時愈無念頭，因此才回歸至真實無我的狀態；而於真實無我時，才能對諸法的分別清晰地了解，故稱「無為不變的萬〈卍〉字法」—表達堅固不變，如同日、月般的光輝。此乃是對法之功德讚頌。



大乘精要 (21)

朗欽加布仁波切講述

敬安仁波切口譯

2008年3月13日講於美國岡波巴金剛乘佛學中心

遍虛空的一切有情眾生雖欲求一切樂、遠離一切苦，但其思惟與行為皆顛倒而成為苦因，猶如盲人身置荒野不知方向。對此等一切有情眾生，願生起強烈的悲心，以聽聞大乘精要法，引領眾生趨向解脫的道路。

《大乘精要》是依循初善、正善、結善三部份解釋。「初善」包括論名、頂禮對象及解釋頂禮。「正善」包括讚頌供養、造論誓言及解說。「正善」的論文解說又分為「總說」與「分說」。「分說」的部分又分為「基、道、果」。

「基」是講解本俱的如來體性，以及被障之因及如何去除此障蔽。「道」是開顯本俱的基礎，學習去除此障蔽的過程，其可分為四部份：一、認知此道：首先尋求善知識、善知識應具備之性相、如何依止以及從善知識處學習佛法精要。二、思惟四法：對治貪著此生，應思惟無常；對治放逸、散漫，應思惟人身難得；為使此生具有意義，應思惟因果；不再貪執於輪迴的喜樂，應思惟輪迴的過患。

三、學習四法：〈一〉皈依：若欲脫離輪迴之苦，首先需尋求依止境，聽聞皈

普賢王如來祈請文¹ (3)

朗欽加布仁波切 講述

敬安仁波切 口譯

2013 年講於美國岡波巴金剛乘佛學中心

一切眾生本來俱足無垢的如來藏體性，然因無明而未能認知自己本來的面目，所行皆顛倒而流轉於輪迴。我們祈願眾生能從顛倒中清醒，了知自己本來的面目，並願一切眾生皆證得普賢王如來之果位。應以如是動機聽聞此一願文。

因為有些弟子前次未出席，所以仁波切首先將上一堂課的內容簡要解釋。

前一次上課講述本初之根基與果，講授分為廣義與略義，略義已於前次講述，此次將講解廣義。於講授略義時曾提及：依五大所集的器世界，以及內在依色、受、想、行、識五蘊所集之有情生命。如是外器、有情，皆因執著而流轉於輪迴，並依於往昔之習氣而顯現。依據習氣之對治，有上、中、下三層次之涅槃，如祈願文第一句之「情器輪涅諸幻相」。

「一根二道成二果」，則解釋法性遍及一切。本初根基是本初俱義藏基：就輪迴與涅槃而言，其本初之根基相同，無有任何差別。本初俱義的如來體性離一切言語，絕一切概念、思維；其本質、自性或好壞亦也無可分辨。若能了證本初俱義藏基，即是「覺證」；若未得證，則回到無明的輪迴中。

「本覺」有「證」與「未證」之別，藏文是「是否相遇」之意。若以「相遇」角度解釋本覺任運：本覺體性之任運展現，稱之為「明」。於「明」位之上，若能了證，亦即了解相遇之狀態，稱為「涅槃位」，亦即「可以了悟」。本初根基如同童子寶瓶之外圍，於本初根基的體性光明任運增現時，寶瓶之外圍也同時裂開、開顯。此時，如果任運光明與本覺體性得以相遇，則為「解脫」。於任運上展現之光明，稱為「加行藏基」。若於俱義藏基時未能了證，則進入任運展現的加行藏基；此時，即有「輪迴」與「涅槃」之呈現。因此，於根基任運自顯時，若能相遇、未曾脫離本體的初基，即回歸至本初之體性。此時，不再是隨受無記之狀態，而展現任運光明，其所具備之「如所有智」及「盡所有智」之二智，也隨之展現。然而，若未了解任運本初之根基，覺性即被遮障；此時，則有「種種習氣藏基」。

如是種種習氣藏基，如同湖泊，湖水本自清淨，但由於湖中有其他物質，湖水因而混濁，它的清淨之體也因此無法體現。前次上課是以水晶為譬喻：水晶之體本為清明，但如果將它放置於任何一種顏色或物質之上，即隨順呈現該顏色或物質。此

¹ 本篇刊載內容係依朗欽加布仁波切之講授內容略加潤飾之初稿。鑒於法義甚深，大眾弟子若對內容有所疑問，尚祈請示敬安仁波切或堪布天津尼瑪予以解惑。

即如同種種習氣之累積，依此累積，因無明而生我執，因我執而生能、所及外境。另一個譬喻是鏡子：鏡子的本體是可以透視的玻璃，但當在玻璃上抹上一層物質，則可以照見自己。這一層物質如同無明，因無明而有我，也因而呈現外境。外顯的境不能說完全無有自性，因為它是依眾生共同的因緣而生現。然而，我們亦需了解：所認知之境，是依於我們看此鏡子所呈現的面貌。這點對各位於未來的修證路上，必定有所助益。當提及「顯相」，一般認為它是外在已成立，爾後我們再見之相。然而，顯相其實是依個別的呈現。如經論中所講述：雖是同一物，但對六道眾生個別而言，所呈現之顯相則全然不同。依此原因即呈現兩種果。

「覺與無明所化現」，如前所述，一切皆是幻現、均為假名安立。本初的根基所呈現的是無為、極明、本淨之狀態，無有任何需要增加之功德或去除之過失。普賢王如來所發之大願：願一切有情皆能從分別概念思維中解脫，回歸於本初根基之法界宮。

至「現前圓證佛陀位」為止，是祈願文略義的解說；自「真如法性本無為」開始，則是廣義的闡釋。

「真如法性本無為」，本初之體性法爾，本初之根基自然任運、離一切邊，無法以言語或概念表達，其與《心經》念誦之前的偈頌：「離言絕思至彼岸」之意義相同。「原無輪涅此二名」：在本初根基上，無功德或過失、輪迴或涅槃，本初之體性離一切垢障。「覺了法爾即佛陀」：對於本初體性的法性，如果有自證——亦即了解自己本來的面目，於自本初根基上解脫，我們稱為「佛陀」，亦無任何無明垢染可垢。然而，若未了解，即是為無明所遮障。

「無明眾生輪迴轉」，如果沒有認知自己本來面目，即如同國王流落於百姓中，無人知道其身份。若我們未了解自己本俱的如來體性，即如同國王，流轉於三界輪迴中。

「普願三界諸有情」：若未明瞭法性根基，即生無明而流轉於三界。所謂「三界」：首先，於藏基之本體上，依於對禪定力量的執著，習氣種於此藏基之上，而呈現「無色界」。其次，五識經由染污識的作用，禪定之力量向外伸展，而對色境有所執取，依此所累積的習氣即呈現「色界」。第三，意識強烈地起現並與污染識交互作用，而產生強烈的貪著，呈現的即是我們所處的「欲界」。依於無明以及心與心所生之垢染，眾生流轉於三界。部分垢染是處於隨眠的狀態，如同習氣的種子，值遇外緣方才現起；眾生流轉之迷亂，亦是依此習氣而呈現。因此《普賢王如來願文》：願一切眾生皆能脫離能、所二執之貪執境，「覺了離言真實義」。如前所述，「真如體性非因緣」，真如體性不受限於因緣法，一切法皆依假名、增上而安立，因此願一切皆能超脫於增上、安立之法。

自性清淨原安住，三界縱壞亦無懼

於此解釋法身如來何時解脫。於本初根基，不曾被無明所垢染。其自身的內明，於根基上任運增上展現時，能與其同體相遇；於相遇同時，其任運的光明，能了了分明地隨順展現二智。故於本初體基上，無有任何增減或取捨。普賢王如來本然地安住於空性之究竟法界體中，任運光明處地於新鮮、清明之狀態。如是地安住於普賢王如來之自明中，縱使三界毀壞亦無有任何畏懼。由此亦可了解：於法性中陰時，即無畏懼於聲、光、顯。亦即：當我們如如安住於法性體性之光明中，一切所顯的聲音皆是自然本初之聲音，所現的

任何光芒亦是任運本體的明光，所顯的相即為三身之相。亦即：本初如來體性中，三身功德本俱，而於法性中陰時自然展現。然而未了解的眾生，則因無明的我，而產生恐懼、害怕。

五欲愛著無貪戀 若安住於法性光明之體，則再也無有「生²」的再增長。亦即：無有五識及所取的境的過程；法性中一切的行徑，皆是法性之行徑，不再有垢染；所展現的皆是自顯並任之自滅。然一般凡夫因被無明所障，故依眼而「生」色，並依此再增現、增長。

仁波切觀察各位很用心地筆記，但如是之法需要由各位向內觀照、體會嚐試它的滋味。筆記固然很好，但並非只是拿來研究；因此希望各位回家之後，對照筆記對自己的心能有進一步的了解。若仍有不解之處，可向仁波切請教。如是的過程方才有益於各位。

自顯無念自然智 當處於法性本體行境時，是遠離一切概念與戲論。即便如此，亦非一切全無。因為本智無滅、自然如實地展現，一如《心經》所言：「不生、不滅」。不生表達色、受、想、行、識五蘊之本體無任何實質；不滅並非表示當無有五蘊時，是處於昏暗、昏厥的狀態，而是本覺自明之光顯自然地展現。「無念自然智」：「念」〈藏文 si〉，於不了解時，是一種「識」；然此表達「本智」，其離一切執著垢染之念。如是本然、本俱的智慧是自然呈現，無有造作。

本淨無色無五毒 俱足如是本智之時，是處於本淨、無色、無五毒之狀。「無色」是指於此本智之體上，沒有任何有為、有形之法所集聚，也沒有礙或意識之身。如何可以獲得無五毒或無色之身？

無五毒是「無貪」，無色則是「無礙」。於經教的解釋是：離「貪」與「障」；亦即表達「無礙」，再也無有任何可障礙。法性本智之身並非如我們現在的有形之身。有形之身是受業力所展現，有好壞與善惡之別；依好壞善惡，方有取、捨之念。於法性本智之體時，其根基本來自性清淨，因此於本體的基礎上，不可能展現再出生的狀態。法性本智所呈現的，即如經教所言的「三解脫門」：無願、無相與空解脫。亦即：本智的體基是空，是空解脫門；離一切相，是無相解脫門；對於果無有任何願求，是無願解脫門——其三解脫門本體具足。此乃普賢王如來的解脫方式。

覺性明澈亦無礙 本初體性處於本來的解脫狀態時，自性之任運光明自然展現；任運光明展現同體時，本俱的大悲亦周遍一切。藏文的 tu-gi 是「悲」，中文一直接翻譯為悲，表達本來的智慧或覺，而稱「本智」或「本覺」。

一根本智展現五 本覺覺性的無礙，呈現一體多面，以五種展現解釋。處於本智普賢王如來體性時，其任運光明無滅；因無滅故，所呈現的光明是五種智慧的展現。但對無明的眾生而言，此一呈現則是五毒。由五智所呈現的狀態：其無垢染、無生，為「法界體性智」。其所展現的是清明、無礙，是「大圓鏡智」。於大圓鏡智上所顯的一切，無有所俱的功德或應淨除的過失，而於大圓鏡智的本體上一切皆平等，因此展現「平等性智」。於此清淨之體中，無有任何執著、沒有輪迴是惡或是涅槃是善之分別。如同前述水晶之比喻，水晶本體清淨，沒有任何垢染。於平等性智上之所顯，遠離一切垢障，呈現皆為平等之狀，因而對任何所顯之法，皆能了解

² 藏文為用「名色」，即中文十二因緣。

個個本初之性相，因此展現「妙觀察智」。此妙觀察智為本俱，並非一般研究或觀察的智慧；於妙觀察智之上，無勤任運而現，因此稱「成所作智」。以上是一根五智的展現。

於此五智成熟中 五智雙運所呈現的顯相，是一切的相好功德；此顯相之相好功德增上時，所現化身之基是由報身而來，報身之基是由法身而來，因此是成熟、增廣的狀態。

如同我們於禪定時，如果未能了解本覺〈本來面目〉，則會以為完全沒有，因而感到恐懼；或疑惑如果什麼都沒有，將會變成什麼樣子？其實並沒有我們害怕的狀況。本初覺性的空體，本身即是清淨無為、本俱即具備此種功德。然而，當我們接觸它時，反而因執著而有所疑惑、恐懼。也因此，無法回歸到本初之體，或無法進而成熟基體。倘若我們能回歸至本覺之體中，將本覺的明體完全呈現；於體性成熟時，即是五方佛的展現。

例如：水本具清澈的體性，不需要以其他方法清淨。同理，我們因疑惑或無明，而有俱生的我執；因此，於禪坐過程中，對於「我」有相對的起現或恐懼。所以，於心性的指認上，需要依據眾生的根器。如果未根據眾生的根器而直指心性，有些人會因此精神失常或產生其他狀況，即肇因於此。

帕摩竹巴大師有一弟子麻巴希洛津地，是很有名的智者。當麻巴希洛津地到大師前，請求直指心性的法時，大師看見他過去世的諸多習氣，因此不能直接的給予心性的開示，否則將對他不利。大師因此不接見麻巴希洛津地，而只是請人傳話請他

禪定打坐。因為大師善巧的方法，麻巴希洛津地最終自己開悟。當他開悟後再前去拜見大師，大師對他說：「唯吾知此不開示即能使人自證之法。」麻巴希洛津地也確知：當他修證本來面目時，曾因過去世的習氣而發生吐血等狀況。雖然帕摩竹巴大師沒有正式對他有任何開示，然而因為他對上師的信心，僅依照上師指示的方法即了解本來面目。

因此，上師必需自身修證圓滿，才能指證弟子的心性。然而現今之上師泰半沒有自證，更遑論弟子。所以我們應累積資糧、淨除垢障，尤其是對上師的虔信以及向歷代傳承上師祈請，均十分重要，也對我們非常有所助益。

生起五方原始佛 當五智成熟時，所展現的就是本初如來—普賢王如來的自顯即是五方佛；「原始」的意思是指普賢王如來。為何稱為「五方佛」？此是直接從本初的普賢基礎上自顯的相而示：本初的根基、法性本體不動搖，呈現的功德是不動位；不動位所現不動的種性³，稱為「不動佛」。於呈現根基本體上，其所有功德皆是任運展現，如是功德，是寶生種性，稱為「寶生佛」。於此體性上，自性光明之自顯，不受任何垢染所障，譬喻如蓮花般，屬蓮花種性，即是「無量光阿彌陀佛」。於此體性之上，任何事業是任運自顯而成⁴，稱為「不空成就佛」。所有顯相內力，皆呈現於中間的法界體性之上⁵，即是「毘盧遮那佛」。以上是五方原始佛的展現。

就外而言，五大所呈現的地、水、火、風、空，是五佛母的展現。因此，整個過

³ 屬金剛部種性。

⁴ 屬羯磨部種性。

⁵ 屬佛部種性。

程是從體性不變的根基上，任運光明自顯的呈現—五方佛與佛母即是由此角度解釋。

智慧增廣進詣時，顯現寂靜四十二，更由五智用力中，顯現六十飲血尊 五智成熟更加成熟增廣時，呈現的是此寂靜四十二尊，包括：五方佛、五佛母、十六位菩薩、六佛尊、四門忿怒男、女八尊，以及原始普賢王及佛母。

當五智展現力用更強時，所顯現的是六十飲血忿怒尊⁶。眾生依於五毒而生，於此以五智誅殺五毒而述忿怒之尊。首先展現的是六大嘿魯噶，其名號與前述五佛相同，並各現父母雙尊。當八識清淨時，呈現的是各自清淨境中之八大女魔眾。外顯的境解脫時，也呈現淨顯八大女魔眾。另有本質無礙的四護門之父母雙尊，共八尊。本覺遊舞力量成熟時，則展現二十八⁷大自在主。

究竟而言，本智的智慧無可限量、無法以數字計算。於此以數字量化，是依據眾生無明清淨後的展現，而有五方佛、寂靜四十二尊及忿怒六十尊，其皆是相應於我們心的垢染而展現的對治。反之，一百尊較為粗體的呈現，收攝即成五方佛尊，再回歸成金剛薩埵唯一獨尊，則是收攝、回歸的過程。普賢王如來如本初不動之狀，所顯的一切色身都皆是自顯的任運光明展現，而非實質之體的呈現。

故爾本性無迷失，我即原始本初佛，由我悲心廣大願 普賢王於自性清淨的本智狀態時，是清淨而無有任何迷失、所以清淨一切迷失；所呈現、增長的是本智的力量；最終，是處於本來清淨的狀態。若能了解這一點，對我們的修證將有所助益。

亦即：當我們於修證時，於本初的根基上，如果能如如不動，本初即住於本來清淨的狀態，未曾動搖。

仁波切來自游牧民族，在西藏北方草原上多有羊群。當羊群被狼圍繞時，通常只有完全不動的羊才不會被狼捕食；其他亂跑亂動的小羊，則多會被捕食。因為一直不動的羊，狼群不敢輕舉妄動。如同我們禪坐時，如果能在體性本基上如如不動，任何分別妄念都不會干擾我們。

輪迴三界有情眾，了知自然本覺明，直至圓滿無量智 在本初上，本覺如如不動時，所呈現的四十二位寂靜尊及六十位忿怒尊，其皆為自顯並非從外展現。一切皆為自顯，未曾有任何迷亂。就自性本覺而言，其無有邊際，願此如法輪般，圓滿此本覺智。

我之化身無間斷，剎那化現無量尊

以上所講述的是普賢王如來依於本初體性自顯解脫，成就正覺，以下則講述利他的方式。前述四十二寂靜與六十尊的忿怒尊是其報身，以下的利他，則是以化身展現。如是化身無有間斷，而依相對應境顯現的眾生之所求而展現：他們以盡所有智慧的力量，利益眾生之需求；以盡所有智所展現的力量，呈現的千百億世界，如同毗盧遮那〈大日〉如來所展現的世界，廣大無以數計。

達賴喇嘛曾開示：經教中提及證得十地菩薩確實具備利他的力量，但與佛相比，其利他的事業其實十分短暫，因為佛的利他事業無有間斷。如何如佛般呢？其需具備圓滿的法身與色身。法身的成就之因是源自空性，色身的成就之因則源自本初極

⁶ 另一說為五十八尊。

⁷ 另一說為二十四尊。相應於息、增、懷、誅四事業的瑜伽母，各有六位，再加上四位外門的守護母，則共計二十八。

微細之意識身。密乘中的本尊幻身之法，是修色身最究竟之法，大圓滿則是以頓超的方式修證色身。因此，若最終得如佛般，圓滿呈現法色、二身，密乘的方法非常重要，殊別之點也在於此。若希望最終證得如佛般的正覺果位，需要三密合一，此即經、密之間最大的差別。

若欲如佛般地教化眾生，需以身、語、意三種方式呈現。其中，主要是以「語」代表佛的呈現；語則需藉「身」呈現，因此「身」十分重要。三密之中，首先以幻身本尊之法修證，法身是由幻身本尊之空性法成就，再與報身之法融合為一修證——亦即三身同體合一而修。換言之，如欲教授利他之法，就緣起因果而言，需有同等之因方能成現。我們現在學習的教法，即是以與佛的果位同因的方式修證。

雖然我們尚未如實地體證空性，但對空性有一定的認知。因此，若修習幻身本尊，因為了解空性本體之體性界中，自性光明本覺的遊舞僅為一展現——本尊之身、亦是幻身是為光明遊舞之呈現。如同手電筒，只要裝入電池，光顯只是開關與否，光並不受限於形體。《現觀莊嚴論》：「直至世界未盡前，佛之身語化現將不間斷地利益眾生。」續部亦言：「對於一切眾生之根器，佛示現種種化身調伏。」若就大圓滿而言，釋迦牟尼佛為攝受之能堪忍娑婆世界之眾生，示現十二種佛陀之化身；未來於彌勒佛時期，也將以同樣方式攝受。以上表達佛無止盡的利他事業。

剎那化現無量尊 於百千億世界，亦化現如是無量之化身攝受眾生。

應一切求善調伏，由我廣大悲願力，三界輪迴有情眾，六道苦厄悉解脫 最終以三身任運之相，調伏一切有情眾生。「三界輪迴」是指於生、死亡、中陰三個

階段，令一切有情六道眾生之苦，悉得解脫。

於「六道苦厄悉解脫」之前，是普賢王如來自本初體性根基上解脫後，利他事業的展現。以下則開始解釋：未曾了知的迷亂眾生，如何由無明而展現六道。迷亂可分總體與個別的迷亂。以下是總說迷亂。

無始迷亂惑幻眾 如前所述，本初根基無輪涅、有無之別，因此普賢於體性本初的境界中，本覺光明自性任運展現時，於自地、本初之地即解脫。依於此解脫的力量，也無有所行之業與煩惱的累積。

根本明覺未認知，無知失念住黑暗

於本初體性根基增現之時，本應呈現任運光明，然而對於有情眾生，任運光明不但未呈現反而迷亂，因而產生「我」與「我所」。「無知失念住黑暗」：當本初所具本淨的藏基，於自性本覺之光明未呈現時，即成為「無知失念」；於此以黑暗表達無明。「根本明覺未認知」：於根本的體性上，明覺展現時未能認知，呈現的即是「我執」；換言之，若未了解如來藏體性所具備之功德，展現的即是昏暗之狀。他們〈「根本明覺」與「無知失念」〉的基是同因之體，於根本上是同體呈現。惟因未曾認知自性光明的本體呈現的力量，因此稱為「同因無明」；同因指的是同根本。

「同因無明」亦稱「俱生無明」。如同一面鏡子，其本身雖然清淨，但也有可被垢染的部分，如此可被垢染之因，即稱「俱生無明」。若認知本覺，即無有可垢染；然因未能認知，則現無知失念。為何亦稱「同因無明」？對於本初的念知〈本覺〉，於根基呈現時，因為未了知其本來面目，而處於失念之狀，故稱「無明」。譬如有人行走時，手提、背負重物，當因

疲憊而歇息時，頓時無有思維、處於失念的狀態，而無法了解本來清醒的面貌。於大圓滿中，不稱其為「俱生無明」而稱之為「同根基的無明」，是取「因未曾了知本覺」之義。

此即無明顛倒因 因未能了知本來面目，而呈現無記業的狀態，藏基即成為「可種下種種習氣之基」，如同可聚集種種形之器皿；「俱生」與「遍計」無明即因此而生，是為無明顛倒之因。於此所述之俱生與遍計之無明其實非常的細微，並非我們〈粗體〉的了解；其類似於聲、光、顯時，最最細微之無明。達賴喇嘛曾言：「當以無明狀態解釋外器物等時，科學與佛教觀點也有契合，許多細微的心識甚至可更精細地解釋。」例如講述無常變化，佛教內道認為任何事物，於形成的瞬間即已開始變化。

由彼驚愕迷悶絕，念動甦醒生恐懼

當未明了本俱的體性根基，即現昏暗無明狀。如是昏暗無明，於藏基上即俱一相近之因，即「可迷亂」，為俱生、遍計無明之因。於瞬間出現無知失念的無明狀態時⁸，如同一個人甦醒的瞬間，微細的思維意識即非常快速地產生。當思維與意識一起現，即有擇察。於無知失念中，甦醒的剎那生「藏基識」。藏基識方才形成時，但尚未有向外執取的力量。如同從熟睡中甦醒，仍有些許昏沈，但稍具意識；或類似於從昏厥中，剛剛甦醒。此時雖已有藏識，但意識仍然處於不安定狀，因此以「驚愕」形容。當如此不穩定之識向外展現，形成較粗之體，即稱「俱生無明」。例如初生的嬰兒，其處於不穩定、不安定的狀態，對外境尚未有強烈的執取；然之

後以觸或聽等方式，逐漸地認知外境，一如十二因緣所述。

故起自他貪瞋執 如是不安定的狀態，稱為「俱生無明」，是由同因無明而生。於此不安定狀態下，逐漸開始向外而生「有」與「沒有」之分別，展現「能」、「所」、「取」；依於取則有所喜與不欲，而生貪、瞋。如是狀態安立為「迷亂」，即執假為真，或稱「執繩為蛇之幻相」。若以清淨證理解析迷亂之狀的本質，則世俗諦不過亦是一幻相而已，一如「執繩為蛇」之幻。對究竟了解真實體性的智者而言，一切世俗諦皆為幻相，因此藏文之 zho，意指「不真實的假相」。

習氣薰染漸增長 俱生與遍計無明產生時，即形成「我執」。依於我執而開始有自、他的貪執，而產生六種根本的煩惱、二十一種近支的煩惱，甚或八萬四千煩惱。因此，開始累積習氣、聚集成形；順轉的十二因緣也由此產生，形成業力；依業的累積，則有輪迴。

隨世間性入輪迴，由此煩惱五毒增

依於順轉的十二因緣，五毒煩惱也開始增長，所受之苦也無間斷。因為一開始即為無明所障，因此無法自輪迴的苦難中脫離。

五毒惡業無間斷，故爾眾生惑幻根，即是無明與失念 無明是因未了知本來的面目，而於失念的瞬間，因迷亂產生我執、一再的輪迴。因為迷亂，增生五毒而造業，所承受的苦也無有間斷。換言之，所有的迷亂皆因為未了解本初根基。所謂「有情」，即是於本初的根基上迷惑一於此以「幻根」形容。有情生命是隨著瞬間的執著之念而轉，由此一再地於本來最初的根

⁸ 藏文中沒有恐懼之意。

基之上迷惑。沒能了解本初根基之因，即是無明與失念。

由我普賢廣大願，一切了知自明覺
從本初之基即已解脫的普賢王如來，
願一切迷亂流轉的眾生，能從無明中解脫，
了解自性本俱之光〈本覺〉。這是普賢王
如來所發的願。

〔待續〕



大乘精要 (22)

朗欽加布仁波切講述

敬安仁波切口譯

2008年3月27日講於美國岡波巴金剛乘佛學中心

遍虛空的一切有情眾生雖欲求一切樂、遠離一切苦，但其思惟與行為皆顛倒而成為苦因，猶如盲人身置荒野不知方向。對此等一切有情眾生，願生起強烈的悲心，以聽聞大乘精要法，引領眾生趨向解脫的道路。

《大乘精要》是依循初善、正善、結善三部份解釋。「初善」包括論名、頂禮對象及解釋頂禮。「正善」包括讚頌供養、造論誓言及解說。「正善」的論文解說又分為「總說」與「分說」。「分說」的部分又分為「基、道、果」。

「基」是講解本俱的如來體性，眾生因為不了知，故生迷亂，將一切外在執為真實，所以一再受苦，流轉於輪迴。「道」是開顯本俱的基礎，學習去除此障蔽的過程，可分為：

一、認知此道：首先尋求善知識、善知識應具備之性相、如何依止以及從善知識處學習佛法精要。

二、思惟四法：對治貪著此生，應思惟無常；對治放逸、散漫，應思惟人身難得；為使此生具有意義，應思惟因果；不再貪執於輪迴的喜樂，應思惟輪迴的過患。

三、學習四法，分為：〈一〉皈依：若欲脫離輪迴之苦，首先需尋求依止境，聽聞皈依開示以及了解皈依的意義。〈二〉戒律：以持戒斷除煩惱。〈三〉菩提心：由生起慈悲心到菩提心。〈四〉灌頂：密咒乘誓言的涵義。

尋求善知識時，因眾生強烈的偏執，即便佛陀在世時，也都被認有過失；遑論現今，更不容易尋得無過、功德圓滿的上師。然具格上師最重要的條件，必須是能將佛陀的教法如實、清楚地教導；而最基

普賢王如來祈請文¹ (4)

朗欽加布仁波切 講述

敬安仁波切 口譯

2013 年講於美國岡波巴金剛乘佛學中心

聽課前應有如是發心：一切遍虛空如母之有情，雖具無垢的如來藏，然因未明而流轉於輪迴之苦海。我願度一切眾生，願彼皆能脫離無明之苦海、證得佛果——以如是動機聽聞此祈願文。

一切有情皆俱如來體性。然而普賢王如來於本初根基，即已了知自己本來的面目；此外，於當體呈現的當下，同時解脫。依當體的解脫，其覺力所展現即是文武百尊之相。如是普賢王如來從現見至解脫的過程，是由清淨的角度解釋。以下將講述：未曾了知本來面目、不知如何解脫的眾生，及其如何迷亂的過程。

一切有情因未了知自身本來面目而迷亂。為何「迷亂」？因未了見法性的究竟義。迷亂可以「無明」解釋。

何為俱生之無明，即是失念渙散心

無明可分為三種。第一種是「同因無明」，也就是本來無我卻執我。依於同因無明的外緣力量，而呈現的迷亂相，即為第二種的「俱生無明」；它使我們失念、渙散或放逸。如同禪定時未能處於明覺之狀，而突然落入渙散或放逸。亦可解釋為：本來無我而生執我的同因無明——如同鏡子本身具有可垢染的部分，當我們對鏡子呵

氣時，鏡子會蒙上一層霧氣。我們將此垢染的霧氣，執著為我，因而產生迷亂。

何為遍計之無明，分立自他二執取

從自性〈本初〉的角度解釋本質、自性、大悲三體。從本質中，因為未能了知本來面目，所以處於無明；亦依此「同因無明」而生「俱生無明」。俱生無明產生後，自性與大悲也因此展現無明。就本體而言，於本覺大悲展現時，因為無明與本覺的清淨相違，而將大悲的展現執取為「我」，故對外產生執取之境。也就是對本來為無之境，執取為境；如是執取為境，因而對每一境取名安立，稱為「遍計」。在取名安立的境上，因具強烈的我執，所以對境產生好壞、善惡等種種的分別。換言之，遍計執是將本來沒有的境，執為實有。經典中所述「指繩為蛇」，即是遍計之執。

仁波切以前有位英文翻譯彼得，很喜歡玩電腦，經常沉迷於電腦遊戲中，並覺得自己就是遊戲中主角：最初他和主角一樣出外逛商場，與人交際等活動。沉迷至最後，他甚至強烈地覺得自己就是那位主角，如果不上電腦便不知所措。這即是種遍計的我：將沒有的我，執為實有的我。

¹ 本篇刊載內容係依朗欽加布仁波切之講授內容略加潤飾之初稿。鑒於法義甚深，大眾弟子若對內容有所疑問，尚祈請示敬安仁波切或堪布天津尼瑪予以解惑。

依此遍計的執我，而產生強烈自、他實有的分別，而現迷亂之狀。

俱生遍計二無明，即是眾生顛倒因

如是俱生遍計二的無明，即為眾生迷亂的原因。

由我普賢廣大願，令諸輪迴有情眾，消除失念之黑暗，清淨能所二執取，了知本俱自明覺。此處以失念表達無明，三種無明如同黑暗將我們遮蓋，依普賢王如來的大願，以阿底瑜伽極密之法，祛除眾生失念之無明黑暗、清淨能所二執取，得證本來究竟之明覺。普賢王如來之本初、現見與解脫是同體，因此三身任運、無有區別。以上是普賢王所發的願。

在修道位上，為使眾生本俱之根基現前，首先需要成熟的灌頂，並以誓言保任。其後，方有解脫的開示或口訣的指示，使我們最終了知自己本初的根基。而於本初根基上，脫離疑惑，並以決斷的心修持而使真實果呈現。以下願文即是解釋，對於未明了自性本俱的眾生，如何於無明中了知本俱的根基及如何解脫。

心著二執起猶疑，生起微細貪著心，習氣薰染漸增長 依於同因、俱生與遍計三種無明，我們產生迷亂。這三種無明是一體三面的呈現，其因接觸四緣後，所產生迷亂或無明。四緣第一種是「因緣」，第二種是「所緣」，第三種藏文稱「瞬間緣」，中文則翻成「等無間緣」，第四種是「近取緣」，或稱「增上緣」。依於能所二執取的力量，對於對境即生「所欲」與「不所欲」的樂或苦。如是，看者與對境二者本身是種疑惑，當此疑惑增上時，六種根本煩惱及分支的煩惱也愈益增上，厚重之習氣也開始累積。

食衣財住及伴侶，以及五欲親眷等，心繫所欲起貪惱 依於習氣的累積，我們對食物、衣服、財物、住所、伴侶等，產生欲與不欲、喜歡或厭惡等。也由此對色聲香味觸產生執取的欲望，或對父母、親眷等生起強烈增上的欲念。因為被貪欲的力量誘惑，我們的心於瞬間種下厚重的習氣。如是瞬間產生的習氣是有為之法，藏文稱為 gidan 也就是怖畏的世界，因其於瞬間可以毀壞。因貪欲之誘惑，心與心所也同時增長煩惱。

此令世間惑幻生，由是二取業無盡，貪欲果報成熟時，投生貪惱餓鬼中，常受難忍飢渴苦 由於我們強烈的二執取，它的無盡、不間斷，使我們造作種種的業；當業累積，至果報成熟時，貪欲的果報即投生於貪惱的餓鬼道。藏文 eda 的意思，是指全部的身心一直於欲求欲取之境中。餓鬼道是非常痛苦的世界，它無有滴水、地面枯乾、土石破裂；夏日酷熱、冬天嚴寒，若有少許食物即引起爭奪強取。因為貪欲的力量，使餓鬼世界的眾生長時承受飢渴之苦。

由我普賢廣大願，普令貪欲諸有情，不需捨除貪欲惱，亦勿取著於貪欲，自心放下無造作，任持安住自明覺，得證勝妙觀察智。對於貪欲，普賢王如來於本初之基，以赤裸的本覺力量自解。其本然的狀態、無有為造作，不需依對治、境、時間三個過程，自然回歸至本初本體而自解，並使心自然安住於本覺中。如是，得證勝妙觀察智。

對於貪欲，在修證上，小乘是用捨離或對治的方式，經教或續部則是以轉化的方式。對此，最高的阿底瑜伽，則是回

歸於本初的自性體性中。於阿底瑜伽的最高見，不僅僅是回歸、安住於本體，尚需具備覺力、解脫的力量，方能圓滿。如果只知清淨的自性本體，則只是「增上空」，實無益處。如同禪定者雖然了知禪定的方法，但如果不知念的解脫方式，最終仍只是落入禪定天，無法解脫。將貪欲自然安住在本覺中，所呈現最究竟的本質，是「勝妙觀察智」。

雖然安住於自然的本覺中，但仍有解脫的力量。覺力解脫的力量，有三種自解的方式：第一、如同遇見熟人般，第二、如蛇結自解般，第三、如小偷入空屋般。這三種自解有一定的層次，依個人而定。如果不具備自解能力，則禪定無有用處。

外境所現諸幻相，念動微細怖畏生，忿怒習氣增長瞋，執作怨敵起害殺，瞋恚果報成熟時，長受地獄苦煎熬 瞋心如何生起？依偈頌：「外境所現諸幻相」是因外境而現。外境可分內外：內在的部分，如果從醫學上而言，氣、潰瘍、肝、膽的不調，會導致心的不安而生起瞋心。外在的部分，則因地、水、火、風等外境，導致不安與恐懼，向外呈現瞋的狀態。

「念動微細怖畏生」，瞋的初始十分微細。例如我們外食，當開始吃時忽然對食物產生疑惑，而思惟這食物是否有害？初始只是非常細微的思維，然後逐漸產生是否有人要毒害我之類的想法，最後才慢慢形成粗體的瞋。換言之，依於對食物的疑惑或是否會中毒等恐怖畏懼，種下細微的瞋的習氣；之後瞋的習氣越來越重，則有粗體的瞋。再依對境，產生他人想害我的思維，於是生起瞋心；之後再生視他人為敵而欲以傷害的心念，因而展現傷害他

人的粗重行為。最後，瞋心生起的業消滅我們的善根。中文經典：「一念瞋心起，火燒功德林。」藏文則說：「瞋心起，毀滅我們百千劫的善業。」眾生因瞋心而造的業，所承受的是於地獄道承受難忍的苦。如是過程，乃依於迷亂的瞋心、惡念，使我們流轉。雖然了知依迷亂的惡念，產生現今所受的惡果，那麼我們應該如何從中解脫？

由我普賢廣大願，普令六道諸眾生，瞋恚猛烈增長時，自心放鬆莫取捨，任持安住自明覺，得證勝大圓鏡智 當猛烈的瞋心生起時，不需對「境」予以對治，而是直接現見它本身念識的力量。此過程中如何修證？我們不應依造作的方式修證，而是無造地置於瞋心本體的法性中，使它於瞋體中自解。如果能了知「念」本體的法性，瞋將自然而解。當它自然而解時，法性自然的明，則會顯現。如是自然之明的顯現，稱為「大圓鏡智」。

最殊勝者，是最終能證得「於本覺當體中，瞋心自解」。自解的方式亦是依不同的眾生而給予教導。過去有一位行者涅普巴，曾在帕摩竹巴大師處學習教法。帕摩竹巴對涅普巴開示心性教法時，他都無法認知，只能努力精進的修習。涅普巴的瞋心非常強，帕摩竹巴了解他瞋念習氣非常重，所以知道應該用瞋的方式引領，使其回歸本性的法性中。於此之前，涅普巴的父親被人殺害，但尚未復仇，而前往衛藏向帕摩竹巴大師學法。某日，涅普巴的殺父仇人前來拜見大師，大師將這位仇人關於房子裡，之後再差遣僧眾告知涅普巴。當時涅普巴正修習直貢五支大手印的菩提心，原本修得不錯，但一聽殺父仇人

前來，瞋心瞬間升起，立即前往見他。但因房門被關著，雖然十分想衝入，涅普巴只能生氣地從窗戶望著仇人。此時帕摩竹巴大師走至他面前，對他說：「是誰在發如是憤怒的瞋心？」依於大師詢問的時間，以及過去的因緣，涅普巴當下立即了悟。這是瞋心自解的例子。

從這個故事我們了解：當瞋心起現時，我們不應看視瞋心的對境，而是觀視瞋心者，才是重點。如果能夠回觀瞋者的自面，才能「任持安住自明覺，得證勝大圓鏡智」。

由於自心起傲慢，於他生諸競爭心，如是猛烈盛驕慢，自他爭鬥皆苦惱

慢心生起時，回歸至「慢」的本體，亦即是回到平等性。藏文 chukzin 有「傲慢」的意思。若於宗教上認為自宗的見地最為殊勝，是自宗的見執，屬於修證上的驕慢。或是於行為表現上，認為自己所守的戒律比他人好，是「梵行勝執」。一般平凡人傲慢之執，則是認為自己的種姓比別人高、財富比他人多、自己比較聰明或能力比別人強等。尤其是在學習過程中，因為覺得自己所知的層次較高，而強烈地貶視他人。或是對於與自己學識相近者，以譏毀或嘲笑的方式相待；而對於學問較好、組織能力更強者，則是批評他們的過失，或是有攀執的心念。所知上而生的傲慢，對行者日後的習法將是最大的障礙。因為慢心會促使行者已無意願再向外學習；更因強烈的傲慢，而有自他的爭吵鬥爭。傲慢之心如同氣泡，功德之水無法注入，水皆將流失，而無法容納功德之水。

此業果報成熟時，暫生天道報盡墮
因傲慢所成熟的果報，是暫時生於

天道。或許有人覺得投生至善趣、沒有墮至惡趣，其實不錯。然而天道受苦可能更多：雖然於天界具備榮華富裕，但是投生天道的眾生也有慢心等，以及瀕臨死亡前的痛苦。當天人善業漏盡，即將投生於惡趣，依於天道神通的力量，投生前可以預知未來將墮入惡趣的地方，以及未來承受的痛苦。如是的苦是最為難受。此外，與人道的時間相比，天道受報的時間非常長。

由我普賢廣大願，令驕慢心諸眾生，自心放下無造作，任持安住自明覺，得證勝平等性智

當驕慢生起時，我們應處於法性本覺、無有造作的平等定中。如果我們能安住於此平等定中，則無有自、他的執著，一切皆處於法性平等。驕慢的本質實為平等性的展現，因此依普賢的大願，願眾生「得證勝平等性智」。

【問答】

問：剛剛講述貪欲時，提到解脫的三種力量，可否請仁波切多解釋？

答：本初自解是建立於已經了證本覺的前提之上。若已經認知本覺，於修證時，如有任何分別念生起，於念起的當下，即知此念，這種「知」如同遇見熟人。此處「認知熟人」的意思，而非「看著分別念並且跟隨」的認知；而是當認知熟人之面的同時，即回歸至本體當體中。所謂的「認知」，見的不是外念而是本面。嫻熟前述過程後，其次是不需再認知念頭，而於安住當中，念自然而解，因此稱為「蛇結自解」。最終，最好的自解方式，是無有利害關係

的「小偷偷空屋」般，任何自顯的同時即自解，沒有任何執取的境，因此稱為「自顯自解」。以上為三種自解的方法。

初學行者不可能馬上做到自解，它需要非常堅固、嫻熟。薩哈拉尊者之道歌：「如同大海船上的海鷗，雖希望脫離船隻去尋找陸地，但是海面太廣闊，根本無法飛越，最終仍需回到船上。」雖然我們開始修證、練習平等定，可是欲求的心仍會隨著境走。然而心不管走多遠，最終仍然需要回歸至本初的體性。因此，首先應學習認知心念，達至嫻熟非常重要，絕非一蹴可及。

問：大手印與大圓滿有何不同？

答：這的問題可以從基、道、果三方面解釋。從基而言，大手印的基礎與大圓滿的本淨，無有差別；若有差別，則意謂眾生的如來藏有所別。二者的差別主要在於道：大手印屬於漸次第之道。就果而言，二者皆同證佛的果位，無有差別。此外，佛教派術語亦各有不同。這是仁波切自己的看法，其他智者也許有各自的觀點。

很高興各位對大圓滿與大手印有強烈的誠敬心，這一點十分難得，各位也應該祈願能時常與此法相遇。

二取執實習氣染，自讚毀他痛苦業，增長鬥爭嫉妒心，投生殺戮非天處，報盡墮入地獄中 此為嫉妒心最終呈現成所作智的部分。因為強烈的自、他二執的遍計

執實，當此力量增長之時，慢心也隨之增長；當慢心越來越大，則會讚譽自己、詆毀他人。因此對於比自己學問好，財富多或地位高者，生嫉妒；甚或對他人善的功德，也生嫉妒。當如是力量增盛時，只要自己無法和與別人同等，即生鬥爭的心——屬嫉妒的部分。例如社會上有人外表看似行善，但內在卻是鬥爭、嫉妒心生，也是依此而來。此種果報是成熟相續的業，必定投生於非天，也就是阿修羅道。因為阿修羅所作皆是殺生業，最後將墮入地獄。

由我普賢廣大願，嫉妒鬥爭有情眾，莫執怨敵心鬆坦，任持安住自明覺，得證勝成所作智普賢王如來於果位即已解脫。然而一般眾生於未解脫前，依嫉妒之因而造作業，諸如對親人與敵人產生諸多的嫉妒與鬥爭，因此投生阿修羅道，報盡則墮入地獄道。這一切皆依於眾生二執取的心，所生嫉妒而造出殺生之業。普賢王如來如是發願，對於因嫉妒無明而造業的有情眾生，希望他們任持安住於自明覺，能從妒嫉的本性中，體認它的本體。當妒嫉心念生起的當下，不隨所緣境相而轉，直觀看相者之本體，希望最終回歸至自身的本覺的覺力中，得證「勝成所作智」。

失念捨及渙散心，有覆昏沈並忘失，昏睡懈怠愚癡者，果報旁生無依怙

以下是了證愚癡本體為法界體性智。以無明作為〈本初的〉基礎而產生迷惑；於迷惑的當下，心處於失念、無念的狀態。藏文 nuedgou 是無念想的意思是沒有任何的念想或思維。如是無念想的狀態，我們無法見到自己本來面目、明覺體性，因此無法分辨善惡。如同我們於黑暗之中，當

看見黑影時會因恐懼誤認為人；失念即是類似此狀態。

因為無念想無法了見自己本來面目，如是因無法分辨而生渙散心。「有覆」的意思是：依於執我，而將本覺的明覺覆蓋；亦即遮住本覺的清明，因此產生昏沈。昏沈即為意與根不明，無法清晰分辨，所以產生忘失。「昏睡」也可以說是昏厥，而於一段時間內無有念想。一般解釋「懈怠」，是今天有事需要做，卻想不做，明天再做，是一種放逸。前面所提的失念捨及渙散，均為愚癡的細分，至於為何細分？因為可能只是被個別的失念或渙散所覆蓋，並非全部，所以細分。然而，最主要的是因為它們將自顯本來面目的明覺遮蓋，因此稱為愚癡。因為愚癡而無法清明，我們無法做正確的取捨；當所做的惡業成熟時，即墮入旁生道。

由我普賢廣大願，令諸愚癡黑暗者，顯發光明住正念，得證法界體性智

墮入旁生道的眾生，是處於愚昧的狀態，根本無法取捨。對於如是承受愚癡果報的眾生，「由我普賢廣大願，令諸愚癡黑暗者，顯發光明住正念」。住正念所指的是，不隨心意的造作之念，而於無造的本覺明覺當體中，了知愚癡的本性，得證「法界體性智」。

三界所有諸眾生，真如體性與佛等，失念迷亂成顛倒，現今造諸無義業，猶如夢幻趣六道 這是將前面正文的內容，攝要簡略地復述。簡言之，眾生本初的根基清淨，如果自知本來面目，即能自解。若未了解本面，藏基上即呈現輪涅二道。此輪涅二道是依著隨眠習氣與外緣。例如：即使住於頂位的三摩地，屬於「意

的無色界天」〈或意的世界〉，是無有色身之體的界。於無色界雖然無念，但仍有細微的隨眠習氣；諸如對於自身所證感到滿足，並有非常高的見執，因此仍有執著，在三界中屬於無色界。第二種是色界，它與無色界有些不同，屬於「語」的世界。語是依據細微的意識之顯，無有有形的色體之身，而是由語呈現的細微意識之身，因此稱為「語色界天」。為何稱為語色界天？語依於氣，氣即是一種色體，例如我們吹氣。或是所謂的「食香天」亦是依於氣息而來，所以稱為語的色界天。藏文的lung有「風」或「氣」的意思，經典將它歸為色體：雖然說有色，但我們無法眼見；然而當我們被風或氣息吹拂時，卻有感覺。語和氣息於性相乘或密乘中，皆有廣的解釋。「顯相的欲界天」是我們所處之境，因為心隨外顯的境而轉，而生欲望，故稱之。

藏文 guunsi 是「藏基」，意譯是「真如體性」。或有將藏基與阿賴耶識〈或藏基識〉相混淆。噶舉派教言的術語稱它「清淨藏基」；「與佛等同」、「如來藏遍一切有情」，亦是指此。如來的體性本初遍一切處〈有情〉，它本初的本質〈體性〉無為，它所擁有無緣大悲的力量，亦是同體涵括。如同《喜金剛二品續》所講述：「雖然本初無為、無緣大悲任運，但因眾生未了解。」因為被分別客塵所染，無法認見自身的本覺，隨迷惑失念轉。因此，雖無我卻執我，所行皆是無意義之事，一切盡是徒勞，只會使我們一再輪迴、承受苦痛，這是從聖者之境觀待。聖者所述皆為真實語，然我們因處於迷亂，無法現見此真實之理。

例如：當今世界各國的實驗發展，為了保護自己，或為了擴充疆域、擁有礦產，最後製造毀壞自己或破壞世界的核子武器。這只是比喻，從外是如此；於內，我們個人為私利所做之事，最終卻承受痛苦的果報。我們雖然獲得人身，但因迷亂，再再為權力、名聲、財富所迷惑，如同一直在夢中，做著沒有意義的事。依於迷亂所作無意義的業，使我們趣入如夢幻的六道中；六道即是貪、瞋、癡、慢、疑所呈現的世界。這一切所呈現的迷亂如同人夢遊般，於旁的已甦醒者觀見我們夢遊，卻也只能觀看而已。六道是依六業的迷亂，如夢般地流轉。

我即原始普賢佛，化身調伏六道眾，由我普賢廣大願，令諸有情一無餘，皆於法界成正覺 如來沒有成佛的先後次序，普賢王如來於本初根基上自解，稱普賢王如來為「本初第一佛」，只是假名安立。就本淨而言，普賢王如來為具二種清淨之佛：本智本來即清淨，以及分別客塵的迷亂亦已清淨，所以稱為「二淨之身」；也就是佛本俱之身，所呈現者皆為自利利他。一般而言，臻至佛的境地時，佛是無漏之身，具足十八種功德等。普賢王如來雖安立名為「本初之佛」，然於證果的當下，佛沒有前後順序。證果之後，本淨之身的普賢王如來，為了度眾，大悲任運的展現報身相，是十地菩薩的顯現。再由十地菩薩化現化身之相，直至輪迴未盡，度一切有情眾生。「令諸有情一無餘」即是指此化身，是為度一切處於輪迴的有情眾生而展現。

報、化二身如同太陽：於照射時，湖海均有太陽的顯現。報、化二身是為調

伏眾生，依據眾生所求之境而展現。因此，普賢王如來的願力，就是以此普賢如來殊勝之道，願一切有情眾生迅速了證本俱本住的本然智慧，將自顯的空性之界的空性之體、本智與本性二者任運而成，具備十地的功德，回歸於究竟真實之佛。

【問答】

問：我們平常講的五毒是貪瞋癡慢疑，與祈願文中講的貪瞋癡慢嫉，好像不太一樣？

答：藏文裡妒嫉與疑惑兩個字是同義，中文可能不是。藏文 tsa 是嫉妒的意思，tuo 是疑惑，意思上大致相同。tsa 嫉妒是希望與之平等，具慢的念頭，也就是希望壓抑他人，因此對他人的功德等，有爭取向上的心態。Tuo 看似沒有關連，是疑心的意思，例如對他人的功德等有疑。疑與嫉二者是相關存在的。

問：貪瞋癡慢疑的果位針對六道，那麼人道呢？

答：人道屬於欲界天，屬於貪欲，是妙觀察智的部分。

問：仁波切提到您自幼即對大圓滿有信心，那是怎樣的信心？

答：在西藏，佛法十分普及，我小時候一聽聞「大圓滿」的名稱，就感到強烈的信心。

〈敬安仁波切補充：朗欽加布仁波切非常謙虛，他的轉世傳承中具有持明鷹羽。朗欽仁波切雖謙稱沒有世襲，但是我們覺得應該有。〉

問：仁波切講中陰時，五大五智如何消融？

答：粗的五大來說是地、水、風、火、空。

如果再分為細微以及極細微，而有清與濁的區別。以五大而言，愚癡屬法界體性智，是空大。五大可以依此解釋，但其基礎即如前所述，如來體性有清與濁狀態之別，我們需要的是將「清」體的部分完全體現。五大呈現清淨的狀態，例如空大的迷亂大清淨時，所呈現的就是法界體性。我們的粗體是因不淨的濁業所染而呈現，於死亡五大融攝時，它將回歸到本初清淨的精要之體。以愚癡為例，先不解釋其它四大。愚癡的部分回歸到最終時，所呈現的是一片黑暗、昏暗。當空大融攝入空大的精華時，紅、白融於空大的當體，初始收攝是昏暗的狀態，也就是回到愚癡。愚癡狀態再度消散、清醒時，則呈現本性清淨的狀態，此即先前所提的如來體性的法界體性。

當清淨的法界體性呈現的時，若於在有生之時曾經學習，並由上師或善知識指引認知自性本俱的光明，此時即能夠與清淨的法界體性融為一體，稱為「母子光明會」。如是的母子光明會，需要在世時，恆常的修證嫻熟。如果沒有修證，愚癡消散的呈現是瞬間、一剎那。時間長短因人而異，最快甚至是快速的一瞬間。若曾學習禪定，瞬間的時間可能長一些，方才有認知本體的力量；反之，若無此一力量，則無有用處。每一有情都會有法性的現前，只是大多是剎那即逝。

聽聞佛法前發如是動機：一切遍虛空如母眾生，因為未能了解普賢王如來本初之面目，流轉於輪迴。對此如母眾生，我們應生起強烈的悲心，願一切眾生依於我今日聽聞此《大圓滿意趣無礙—普賢王如來祈願文》，能脫離苦海、最終證得普賢王如來果位。

今天講述《普賢王如來祈願文》的利益品。利益品可分二方面解釋：藏文是有戲與離戲，也就是廣解與攝義。

啊豁 是讚嘆語、感嘆語。於此讚嘆普賢王如來之事業，無有造作、任運、無勤而顯。

具慈瑜伽大力者 表達《普賢王如來祈願文》之唸誦者。大力者具備普賢瑜伽的性相，其見、修完整，故稱之。

了知本覺離惑幻 如是具備普賢王如來見、修之大力瑜伽者，如何念誦《普賢王如來祈願文》？此大力瑜伽者了知自身本來面目、本覺來性；於覺性中，遠離造作的明、清，離一切惑幻下，唸誦此祈願文。祈願依此願文，拔除一切輪迴之苦。願眾生能依見、聞與覺知此願文而解脫：見者因見而解脫，聽聞者因聽聞而得解脫，唸誦者因唸誦文思維其義得解脫。

已發如是廣大願，聞此誓願諸眾生，於三生內必成佛 依此願文的力量，我們無需要生生世世於輪迴中流轉，於三生之內即得解脫。

或於日蝕月蝕日，雷暴地震四大災，冬至夏至或年節，自身觀修為普賢，敬誦此願於眾前表達是唸誦此願文的時間點。日月蝕或雷暴等，講的是外的世界，是時應自身觀修普賢王如來念誦此願文。

此願文是以「聞」解脫為主，因此於前述時間點唸誦時，應大聲地唸誦，不需小聲。唸誦時，瑜伽士或可觀修自身為普賢王如來，大聲地唸誦；或處於覺體中，以覺知的方式唸誦。無論何種方式，儘量於此時間點唸誦時，自然回歸於本初的法性究竟體，如是功德無量。此願文不只是聞解脫，也是攜帶解脫，平日攜帶著也有利益。

令諸三界有情眾，由彼瑜伽行者願， 滅苦解脫生死海，獲證究竟佛陀位

此願文具廣大的力量，所以能「令諸三界諸有情，由彼瑜伽行者願，滅苦解脫生死海，獲證究竟佛陀位」。

此願文屬於聞解脫。若於聽聞後，能夠如實了解願文本初的內義，並依內義唸誦，為上等者。如果未能完全了解內義，但具虔敬嚮往的信念，儘量每天唸誦，亦有所助益。或者，一個月唸一次，甚或要一年一次。此為聞解脫，依此願文的力量，三生之內必成佛—最終以此聞解脫的力量，使我們到達究竟之地。

【問答】

問：請問「於三生內必成佛」的三生？

答：三生的意思是：今生聽聞此法，生起有虔敬嚮往的信念而種下解脫的種子。依於此解脫的種子，下一生得以再接觸此法、遇得善知識並再次講授此法，使我們對願文的內義有更多的了解。於第三世，終能完全了解內義而解脫。每一生如同加水於瓶，從半瓶再加一半，最終加滿。

問：請問「無智無得」的「智」與「自明覺」的「覺」，是否意思相同？

答：「無智無得」是從苦、集、滅、道四諦開始，「無苦」並非表示沒有苦，而是對苦有所認知，了解苦的本質自性空。因為了解苦的本義，所以「無苦」；也因此無集諦、滅諦與道諦，並依此無智、無得。以無自性空的角度，才說「無智」。若認為有「智」，則落入貪著；無智則為破除此執，因此才說「無得亦無所得」，實為「離有無所得」。如前述，其體性為離言絕思，因此無有任何可安立，故「無得亦無所得」；因為無所得，所以無有希望與疑惑；離希疑則無樂苦。

「智」藏文 yeshe 意思是本初智，「覺」是「能見」此本初智，所以稱「本覺」，二者實為相同。本覺一詞亦為假名安立，本質上無有「能覺」與「所覺」。

問：心經前面的讚頌：「個個自明智慧所行境」的意思？

答：要了解這一句，應先看前面二句講述離言絕思的境界。〈到了〉離言絕思、超離彼岸的境地，「個個自明」即可以了解。簡要言之，「離言絕思」仍可以明白、了解，也就一般所說的「開悟」；「個個自明」則只有自己才能體認。

問：如果眾生是虛幻的，佛的功德是否也是虛幻？

答：就虛幻而言，我們本身本是虛幻，佛的境界也是虛幻的境界。對此虛幻

的世界，我們不覺得是虛幻，才有樂、苦的觸受。若了解虛幻的本質是虛幻，則無有樂、苦的觸受。因此說佛的功德是虛幻，是從此一角度而言。相對於眾生，佛於二千多年前的以肉身示現，所傳授的法我們至今仍能領受，其實也是幻化。從佛本地的角度而言，是超離有無幻化。對相對於眾生而言，雖然一切皆是幻化，然而就「出生」而言，其實是緣起的過程。佛陀如同太陽般，陽光自然展現，不會特定照向一方。眾生則依個別狀況，而感受不同的溫度；若以聚光鏡，則可燃燒。如是皆為幻化，是緣起性空。

問：仁波切提到我們要依著這祈願文，多多打坐修持。如果我們意識自己正在生氣時，要如何安住自明覺？

答：其實在本文內講得很清楚，就是「瞋恚猛烈增長時，自心放鬆莫取捨」。人的瞋心會生起，是因為外緣的力量使我們生起瞋心，或是我們自己想到某事情的內緣，讓我們產生瞋恨。它是由外而生，但當瞋心起時，不論是外緣或內心的念，皆不應跟隨地往內鑽，否則我們會受瞋心影響。當外緣起時，心不應跟隨或有任何好壞的取捨。最重要的一點，是要「任持安住自明覺」，因為瞋心本身不是實有之體，並不成立，只是我們將它認知為實有，才有強烈的取捨。然而這一點需要聽上師的教導口訣、自己修證，才可能慢慢調整。

問：為什麼有些故事說人在暴怒之下比較容易認識本覺？情緒激烈程度跟認識本覺有關嗎？還是說細微的情況下，比較不容易認識本覺？

答：故事是故事，其實是因人而異，不能一概而論。上等根器者，在強烈的瞋心的當下，了知瞋心的本體是空體，現起的同時當下自解。次等的人，可能已些微為瞋心所轉，但能回觀自己的瞋心。第三等的人，則全然跟隨著瞋心而去，因此這是完全視人而定。

對於真實的修證者而言，如果能強烈地保任自己的明覺，則當貪心或瞋心越強時，可以讓修證者體認更深，助益反而越大。如同《入行論》中，寂天菩薩講的故事；於戰場上，真正的勇士看到血，變得更勇敢。膽小的人看到血，則完全驚嚇。類似此一道理。

明覺認知、自解是需要修證的過程。當明覺能保任時，才可能真正達到明覺自解。這是依據個人的精進和虔敬信，才能達成。此時，也才能理解佛陀的十力，十八無畏等。

今天我們能聽聞此祈請文，也是因過去曾種下解脫的種子，所以我們能再一次聽聞。如果未來我們對此更用心，種子將更增長，更有助方便法之開顯，二者是為互補。

〔完〕