

聖堅勝意樂品大乘經講記

第二堂



講者介紹

堪布確英多傑是一位學問淵博的藏傳佛教學者，他擅長以讓人耳目一新又生動的方式來解說佛法。

他是已故的堪千貢噶旺秋仁波切（Khen Rinpoche Kunga Wangchuk）和宗薩蔣揚欽哲仁波切（H.E DzongsarJamyang Khyentse Rinpoche）非常虔誠的弟子。他在 1992 年進入宗薩佛學院，並於 2002 年獲得堪布頭銜，並於 2004 年獲得相當於佛教博士學位的堪布學位。此後，他繼續在宗薩佛學院任教。堪布在 2008 年至 2012 年期間擔任佛學院的副校長。2013 年欽哲仁波切任命他擔任至佛學院校長，直至 2016 年。此外，2010 他被任命為薩迦法王子無變金剛仁波切的老師。

2011 年，欽哲仁波切請堪布到加州大學伯克萊分校擔任訪問學者。之後欽哲仁波切就繼續派堪布至世界各國，包括亞洲、澳大利亞、歐洲、北美和墨西哥等國教授佛法及帶領實修課程。他豐富的學養及對佛法的深刻體悟讓參加過堪布課程的學生都感到受益良多。



加行發心

我們再一次發起最殊勝的菩提心，思惟：為了要令等虛空的一切父母有情眾生，都能夠獲得究竟所證——無上正等正覺佛果，為此，我應當投入正法《聖堅勝意樂大乘經》這部經典的聞思。

前課提要

這部經典共分為四個部分，分別是：經題、譯禮、正文、跋文。

現在講解的是其中的正文。在講正文發起因緣（序分）時，按照五圓滿來進行宣說。到了正說所詮經義的時候，則按照說法或聞法的五竅訣（世親的說法五要）來做講解，包括了說法的必要性、大意、逐句消文等五事。我們在上一堂課已經講解了必要與大意。

一般性來說，對於《聖堅勝意樂大乘經》這麼一部經典，我們除了進行聞思之外，還可參與供養此經、承事奉獻於此經、閱讀此經等法行，這些都有諸多功德利益。本經最後流通分的也會有相關說明。

宣說如來藏成辦究竟佛果

講解與此經相關的功德利益，便是宣說此經的必要性。更進一步的必要性（究竟利益）又是什麼呢？本經之中，佛陀無有顛倒、如實地闡明了諸法的法性實相，也即心性實相、如來藏的本性。因此，我們若能對所宣說的文義加以聞思，透過聞思而獲得了悟，由於了悟而付諸實踐，藉由實踐而最終成辦一切智的果位，進而圓滿自他二利，這便是究竟的所證、所得，也是修學此法門最主要、最終極的目標，所以是更進一步的必要性所在。若問：修學此法門能夠現前何等果位？「究竟佛果」就是它的歸趣。

了義甚深見

上一堂課已經談到，整體而言，這一部經典是非常深奧的。深奧的原因在於它所宣說的見地極為甚深、高妙，屬於了義、究竟的見地。由於它所宣說的是了義究竟見，所以若屬於循序漸進的修學者，乍看本經將會很難體會箇中涵意，甚至要有基本的了解都有相當的難度。這是怎麼一回事呢？因為真正講起來，本經所宣說的是對境的如如實相，所以它的主旨在於闡明究竟見，從見地的角度來說，是極為深奧的。此經所說的見地，與密宗所說的見地——例如大手印見、大圓滿見、輪涅不二見等，同樣都在宣說諸法最究竟的實相。由於它們所宣說的都是究竟見、甚深見，所以相當難解。

能斷所斷皆不可得

我們從經文的文義，彙整出它的概要的話，可以這麼說，它分為所斷以及對治兩方面加以宣說。「所斷」主要指的是煩惱障以及所知障，「對治」指的則是「能斷之法」。本經所要談的就是：究竟而言，能斷的對治以及所斷的二障都是畢竟不可得的，假使將其視為真實有的，則非正道。那該怎麼做呢？能對治法與所對治的二障，其自性都是本來遠離四邊戲論的，都是不生不滅的。這麼去了解，才是正確解悟諸法實相。因此，還需要通達諸法的本性遠離一切破立，無所除遣也無所安立。

離破立、離取捨

我們現在按照經文大意而逐句消文、闡釋，也需要對它進行科判的劃分。如前所述，對於凡愚眾生來說，本經並不是一部很容易親近、了解的經典，所以也沒有專門注解本經的論。不過我們仍可透過其他論典，間接理解本經，並為它劃分科判。例如，我們可以用吉祥怙主龍樹菩薩所造的《理聚六論》、《法界讚》等讚頌集所闡述的道理來理解本經，或者按照著慈氏怙主彌勒所造的《慈氏五論》去理解。也就是說，按照龍樹、無著等論師他們所傳講、宣說的論典，依據其中的學佛要領來劃分科判。準此原則，我們大致可將本經劃分為兩大科判（主題）。

兩大主題離破立與聲聞眾讚嘆

我之所以說分為兩科，是針對現在進行消文時，將它分為兩個部分。至於全經科判，則在上一堂課已經給大家做過解釋了，此處不贅。

消文的一部份是佛為堅勝意樂菩薩直接宣說一切諸法的實相遠離破立，離於一切除遣與安立；第二部分則是在場諸大聲聞在聽聞佛陀說法後，紛紛以讚詞稱歎此法。

佛為堅勝意樂菩薩直接宣說諸法實相遠離除遣以及安立，這部分又分為兩個部分：第一個部分是為堅勝意樂菩薩宣說從本性而言，所斷、所除遣法非真實，所得之法、滅諦的種種安立也非真實。第二段教授中，佛陀則透過譬喻的方式，針對前述教授進行廣說。我們已經在上一堂的課程中已經講完了第一段「一切諸法實相遠離破立」的道理，現在則要講「以種種譬喻而廣說此理」。

<正文說明>

離破立之六譬喻

現在要講「透過六種譬喻廣說遠離破立」，首先是對幻師所幻化的女子心生貪欲與種種非理作意。

接著是以夢的譬喻，說明將「心生出離」視為真實的顛倒認知。

第三喻則是對陽焰之水起顛倒想，藉此說明對六度波羅密多的誤解。

第四喻是對鏡中影像的認知，藉此譬喻說明執著「五蘊為真」的顛倒。

第五喻是石女之子，以此說明執著「心為真實」的顛倒。

第六喻是一人於曠野之興起「有盜賊想」，藉此虛妄顛倒的念頭來說明執著輪迴涅槃為真，乃是顛倒想。

譬喻一：幻師所化女

「善男子！譬如有人，於幻師幻作之時，見幻師幻化女子而生貪心，其心為欲所縛，隨貪而轉，由是恐怖，離座而去。去已，乃作意女子不淨，作意無常、苦、空、無我。善男子！於意云何？是人入真實不？抑或入於顛倒耶？」

第一喻是對幻化師所幻化的女子起貪心，而說執著「四聖諦為真實」屬於顛倒。

首先，世尊再次的呼喊：「善男子」，此處的善男子還是堅勝意樂菩薩，為了要表示與他非常的親密，所以就如此親密地稱呼他。接著，「譬如」，意思是「就像這樣……」。

「有人」是說有某某人。「於幻師幻作之時，見幻師幻化女子而生貪心」。此處的「幻作」有兩層意思：第一種意思是將這個動詞理解成為遊戲、變化、幻作的意思。第二層則是保持該動詞的字義——奏樂、演奏，也就是說，當幻術師奏樂時，同時會幻化出女子，所以演奏也是幻作的一部份。

因此，在此是指：假使有某人，當音樂家或幻術師演奏或施展幻術時，他見到幻師所幻化出來的女子，但並不知道這是幻術。

不了幻化逐習氣

這個人不知道眼前的幻化女子是由幻化師所變化出來的，由於他過去累積的習氣令他在面對對境時，對境產生引發貪欲的作用，也就是說，平時他的貪欲習氣，藉由對境的觸動而被引發出來，所以會產生貪心。所以他說：「見幻師幻化女子而生貪心」，這個原因就在於他並不清楚這個眼前的女子是幻化，然後因為過去的習氣所觸，而導致了他的貪心。

離貪恐縛

幻師所幻化出來的女子，引發了此人先天的貪欲習氣，因此「其心為欲所縛」。「縛」的意思就是纏縛，它的同義詞就是「生煩惱」。為何用「纏縛」來比喻煩惱心的作用狀態呢？因為煩惱會讓我們受困於三有輪迴的監獄中，被緊緊束縛住，就像被繩索捆綁一樣，所以用「纏縛」來說明三毒煩惱。

其實當事人應該懂得業力因果的道理，因為假使他不懂業力因果，就不會想到「我心生貪欲了，貪欲本身就是輪迴之因」。雖然如此，他仍然「隨貪而轉，由是恐怖，離座而去」。「隨貪而轉」的「轉」字，可以再去考究一番。它很有可能兼有「輪迴」的意思，也就是說，因輪迴而感到恐懼。為什麼這麼說？因為「隨貪而轉」本身，不應該是令他感到恐懼的因，而是因為思及「貪會導致輪迴」，所以因為害怕輪迴，繼而產生恐怖心，於是離座而去。這個情況，其實與先前堅勝意樂菩薩看到世尊所變化女子的情形相似。因為菩薩並不知道眼前的女子是變化之女，所以對她產生貪心。然後，由於知道自己的貪欲在運作，對貪欲的後果感到恐怖，所以趕緊逃竄。這個人也是因此從座而起，離開該處。

作意不淨觀

他離座而去後，便「作意女子不淨」，就是進行不淨觀。上一堂課曾提過，堅勝意樂菩薩看到變化女後，心生貪愛，繼而觀察到這一點，於是逃離現場。此處與菩薩的例子相同，此人先對所貪對境（幻化的女子）生貪，然後，為了避免貪欲繼續停留於心中，他進行了分別觀察，用能夠分別觀察的慧力來看待那位女子，觀察、分析那位女子。也就是說，此人與聖堅勝意樂菩薩所做的事情是相同的。一般來說，要斷除對女子、異性的貪愛，通常會用九種醜相（九種不淨）來作觀察，例如觀察對方的顏色並非可愛、觀察對方的形體並非可愛、觀察其外貌並非可愛等，總共有九種醜相。除了觀她本性不淨以外，此人還作意苦、空、無常、無我等道理。

對治以修持

我們在此需要理解，此人並非尋常之輩。因為當他面對貪欲境界時候，他是懂得思惟作意的，他會思維苦、集、滅、道等道理，會思維佛陀初轉法輪時所說的四聖諦，他不只是會用，還有所解悟。一開始，他也是先了解、聽懂，有所解悟，接著，



他還實際加以應用。也就是說，當他在面對自己的貪欲煩惱的對境時，並沒有隨欲而轉，而是試著運用對治。這與一般凡夫是不同的。尋常之人往往立即隨貪而轉，但他並非如此。他會去了解「現在我正生起貪心、隨貪而轉」，所以他試著運用對治，作意貪欲對境並不可愛、本性不淨，並且作意空、無常、無我。從修行的角度來講，他可說是一個修行人，只是因為他不知道眼前的女子是幻化，才会有後續的貪欲反應。

幻化以為真

佛陀為了如實宣說究竟實相的勝義，從甚深、廣大的角度來為聽眾講解此義，所以他透過譬喻來說明這些道理。接著，世尊又問堅勝意樂菩薩：「於意云何」，就是說：你認為如何呢？是怎麼一回事呢？「是人人真實不」，他是入於真實呢？還是入於顛倒當中呢？

白言：「世尊！於本無之女，作意思惟不淨，以及無常、苦、空、無我，是人精勤，皆是顛倒。」

「白言」是指堅勝意樂菩薩回答世尊所問。世尊問他此人所作所為是入於真實或於顛倒。他便回答道：「於本無之女，作意思惟不淨，以及無常、苦、空、無我，是人精勤，皆是顛倒。」要知道，堅勝意樂菩薩先前在面對他生起貪愛的對境——佛陀所變化的女子，當時他並不知道這位女子是幻化出來的，而把她當成真實的。所以他是對著一個他以為真實的對境作意不淨，作意其本性無常、苦、空、無我，這些對堅勝意樂菩薩來說都是合理的。所以佛陀並沒有問他說：「你這樣作意是真實的或是顛倒的」，而是問他：「你覺得這個人對幻化、不實的對境作意不淨、觀苦、空、無常、無我，此舉是入於真實還是入於顛倒」。這時，堅勝意樂菩薩就回答道：「是顛倒的」。為什麼是顛倒的呢？因為本來就沒有一個對象可以作意呀！他說：「本無之女」，意思是從根本來說，從來就沒有這個女的，也就是說此人所貪愛的對境根本不存在，但此人卻對根本不存在的對象，作意思惟她不潔淨可愛。我們這邊不再細講不淨觀所謂九種醜相的觀察方式。總而言之，就是運用九種醜相去觀一個根本不實在的對境時，種種的精勤，或者「是人精勤」，包括了前面所說的作意思維不淨，作意思維無常、苦、空、無我等這些事情，這些對應的事，都是他的精勤。「精勤」還指的是什麼？他這麼去觀修，他這麼樣去作意思維，他如此去觀修其實都是顛倒的，意思

就是說他不正確，是錯誤的。原因就在於根本就沒有這個對境可言，那對這個對境去作種種觀，他當然是顛倒的，他這麼回答。

諸法不生本無

世尊告曰：「善男子！若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，於不生、本無諸法，作意思惟不淨、無常、苦、空、無我，是諸人等，皆悉如上〔所喻〕，應作是觀。我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』。」

「世尊告曰：『善男子！若比丘，若比丘尼，若優婆塞，若優婆夷』」，這一段就是泛指佛陀的眷屬們，他們「於不生、本無諸法」是如何看待的。此處講到「不生、本無諸法」這個觀念非常重要，它體現了為何在教法當中，中觀的這些論典、教義是如此重要的道理。基本上，「不生、本無諸法」指的就是一切法了。為什麼呢？因為吉祥怙主龍樹菩薩在中觀相關著作中提到，凡是出生者，即是不生，並沒有所謂的「生」的本性，如果有所謂的「生」可言，那麼它本身就是空。龍樹還提到，一切諸法不由自生、不由他生、不由自他生，凡稱為生者，即為非生。其實他說的就是「諸法不生、本無」的道理。不生、本無的一切諸法，也包括了此處所講的、應當斷除的所貪愛的對境。例如此處所生起貪欲的對象是男子相或女子相，而當其為貪欲對境之時，男子相或女子相從根本、究竟來說，其實是不生的、無可成立的，在現象上，它雖然是顯現出「看似有出生」的相，然而從究竟本質來說，這些相從來未曾出生，從來無法成立，那既然沒有出生的話，它也就不滅，但是我們對於一切法的本性是未曾出生、不生不滅、無法成立這一點，我們卻缺乏認識。我們所見的現象，其實是與萬法的本性一致的，這個就是我們所迷惑不解之處。實際上，從本性而言，一切諸法都是不生、本無的。

觀苦空無常無我非實

「於不生、本無諸法，作意思惟」。「作意思惟」什麼呢？不潔淨、不可愛。例前所述，以九種醜相而思惟作意，也就是說，如果有任何的佛弟子、佛陀的眷屬，對於一切不生、本無之法缺乏認識，將之執著為真，所以作意思惟這些法是不潔淨、不可愛的，例如具足九種醜相等。接著，又思惟這些法是無常、苦、空、無我的，「是

諸人等，皆悉如上〔所喻〕，應作是觀」。這是世尊對於堅勝意樂菩薩所作的開示。我們講到這一段的時候，應該要了解一下，當世尊或者是文殊師利對聲聞大眾說空性法門的時候，其實是會讓聲聞大眾感到非常驚愕的。

例如有個例子，就是佛對文殊師利說空義的時候，當場五百羅漢心中驚愕，既而心生邪見，因為邪見而於未來要生在地獄。這個故事背後的啟示主要是說，當聲聞大眾聽聞空性法門時，會極為驚愕。為何會極度驚愕呢？因為佛陀在初轉法輪說四諦法時，告訴他們：苦、空、無常、無我的這些作意思惟，叫做入於真實，而非入於顛倒；但到了說空時，卻告訴他們：這麼想的話，是入於顛倒，而非入於真實。這與他們所學的截然不同，因此他們無法接受這些。也就是說，佛陀在說四諦法時，曾告訴他們：如果執著無常法為常、執著這個痛苦為安樂、無我為有我、執著不可愛為可愛清淨，這樣子的話，執著常、樂、我、淨，稱為「顛倒法」，至於作意思惟苦、空、無常、無我，則是入於真實，這是他們所相信的。可是，在此佛陀卻說：你們所作意思惟、所修習的對象——例如修無常觀的對境、修苦觀的對境、修空觀的對境，其實與幻師所幻變出來的女子沒有根本性的差異，他們同樣是從來沒有實際存在過，從來沒有出生過，都是不生、本無之法，你們所觀的苦、空、無常、無我的對境，都是如幻的，都是不生、本無的。這便是讓他們難以接受的地方。

未見實相，住顛倒

「我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』」。佛陀在此話講得比較難聽。為什麼呢？因為這些被他稱為「彼諸愚夫」的人們，從一般的角度來講，他們執著「心生貪欲的對境本身就是真實」，「我對對境起貪欲，是確有其事的」，他們認為如此的實相是可以成立的。也就是說，貪欲對境本身就是可貪的，「可貪」這件事情就是實相，因此自己已經掌握了可成立的實相。

然而，他們並不曉得貪欲對境本身不可成的道理。雖然他們不曉得貪欲對境不可成，但是他們仍然認為已經掌握了實相，他們有這樣的增上慢，所以稱之為愚迷之人。

愚迷之人認為所貪的對境是實在的，而自己所認定的那種實在性本身就是實相，所以他運用對治，去作意思惟該對象的不淨、無常、苦、空、無我等，他們還因此而產生——就是自己高高在上、有別於人的增上慢。他們雖然沒有真正見到事物的實相，可是卻自詡為已經見到了實相。為了要呵斥這一點，所以佛陀刻意地說，這些人叫做愚夫。

世尊又說：「我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』」。為什麼他們並非修習於道？因為他們所修的道並不是正確的。當然，一般來說，諸如資糧道位的凡夫修行者，修持前述不淨觀、苦、空、無常、無我觀等，都可稱之為修道的。可是現在的問題在於，他們不了悟諸法實相，卻認為自己已經掌握實相，而運用對治的方法，是執著諸法為實而進行對治，並且自詡掌握了實相，這樣一來，就不稱為入道。若非如此，一般而言，佛陀在經典裡面也講了，為了順應合乎世間人的說法，所以說如果作意思惟不淨觀、觀苦、空、無常、無我等，都算合於修道的。至於此處，為了特別呵斥這些不見實相、卻具增上慢的這類修行人，所以就不說他們「修習於道」，而說他們「入於顛倒」。

譬喻二夢中王妃起邪念

「善男子！譬如有人，於夢中自宅，見一王妃，復與共眠，以失念故，乃作念言：『我必遭殺』，王雖不知，彼仍作念：『我將遭殺』，而生恐懼，逃走遠避。於意云何？是人以王妃故，驚怖逃走，得脫險不？」

我們若仔細分析前一個譬喻以後，要解釋下面的譬喻就相對容易許多，因為有前例可循。如果真正通達其中一個譬喻，後面的譬喻都只是對它進行廣說，或引申說明而已，也就是基於前面的例子，再多做一點補充說明。之所以在此引用各種譬喻，是因為我們過去生的習氣就是傾向多疑，不容易相信某件事，如果不舉許多事證的話，往往不會輕信。因此佛陀就一個例子接著一個來說明相似的道理。

「譬如」，就是下面要舉例，「有人」，就是假設某人，可能是比丘、比丘尼，優婆塞、優婆夷之中的任何一人。假設今天有一個人，他在作夢。此人的身分為何？他已經入佛門了，也即前述的佛弟子。他夢到什麼？夢到在自己家裡面有位美麗的王妃，並且「復與共眠」，意思是此人因貪欲而對王妃做邪淫。「以失念故，乃作念言」。「失念」是說他忘了自己現在是在睡覺。但他應該還記得一件事情——屋內有王妃。他記得的是對這個王妃的貪欲，記得自己對她起邪淫想，並與之邪淫。接著，他想起這麼一件事情：我對王妃行邪淫，肯定會被國王殺了，我除了被國王處斬以外，大概就沒有其他的下場。至於「國王到底會不會知道此事」，則是他心裡忐忑的地方。於是，他心生恐懼，想著：我將會被殺死。於是逃得遠遠的。

佛陀問堅勝意樂菩薩說：你是怎麼看這件事情的？這個人因為對王妃做不淨行，並為此事而心生恐懼，於是就跑走了。他能否順利地逃脫？

通常在「於意云何」之前，通常都會有個呼喚詞，例如「善男子」，也即是會問呼喚堅勝意樂，再問：你怎麼看。不過，本經的經文確實沒有這個呼喚詞。

貪欲與境非實，尋出離

白言：「不也。世尊！何以故？世尊！是人於本無之女，起女人想。此非真實，乃妄分別故。」

前一段中，佛陀問堅勝意樂菩薩：「你怎麼看啊？這個人他這樣子逃脫得了嗎？」然後下面就是回答了。他說：「否也。世尊！何以故？世尊！是人於本無之女，起女人想。此非真實，乃妄分別故。」他就回答世尊：「世尊！他逃不了的」。為什麼呢？他說：「這個人於本無之女，起女人想。」也就是說他生起邪淫心的那個對境，非為〔實存的〕邪淫對境；生怖畏心的那個對境，非為可怖畏的對境。因為對境本來就不存在的，所以沒有什麼逃離可言。

世尊告曰：「善男子！若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，於本無貪欲，而起貪欲想，以畏貪欲，故生恐怖，乃思出離於貪；本無瞋恚，起瞋恚想，以畏瞋恚，故生恐怖，乃思出離於瞋；本無愚癡，起愚癡想，以畏愚癡，故生恐怖，乃思出離於癡。是諸人等，皆悉如上所喻，應作是觀。我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』。」

然後再接下來佛陀又說了：「若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷」，這些人怎麼看待貪欲呢？「於本無貪欲，而起貪欲想，以畏貪欲，故生恐怖，乃思出離於貪」，佛說，這些人執著貪欲這件事情為真實，執著所貪欲的對象也為真實，他們不曉得這些是本來就沒有的，本來沒有一個貪欲的對境可貪，所以貪欲本性也是並不存在的。



他們認為有貪欲，所以認為：因為有貪欲，所以被貪欲所支配，將來會墮生在三惡道當中，於是對此恐懼。他們害怕貪欲所帶來的三惡道的果報，也因為害怕三惡道帶來的痛苦，所以他們百般尋求，想要出離貪欲，擺脫貪欲。同樣的道理，對於本來沒有的瞋恚，他們也是這麼起瞋恚、有瞋恚想；對於本來沒有的愚癡，起愚癡想，然後害怕愚癡，因為害怕愚癡帶來的結果，所以心生恐怖，所以想要出離愚癡。這些道理都是相同的。

無中生有住顛倒

佛陀又說了：「我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』。」原因是什麼呢？原因是這些人，他們將貪、瞋、癡三毒視為有自性可成。三毒本無自性，但他們將本無自性的法，視為有自性，因而心生畏懼恐怖，由恐怖的心而引發出離想。這樣子的想法是不能夠稱之為「入於道中」，而只能夠說是「入於顛倒」。因為他們是無中生有。

「善男子！譬如是人，於無所有，虛妄增益，本無恐怖，起恐怖想。善男子！凡愚眾生，不識貪欲際，以貪欲際之怖故，心生恐懼，乃思出離貪欲際；瞋恚際者，無所有際，彼等愚夫不識是理，以畏瞋恚際之怖故，心生恐懼，乃思出離無所有際；愚癡際者，本為空際，彼等愚夫不識是理，以愚癡際之怖故，心生恐懼，乃思出離空際，亦復如是。我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』。」

佛陀又說：「譬如是人，於無所有，虛妄增益，本無恐怖，起恐怖想。」這個人像什麼呢？像前面的譬喻所說的那個夢，夢見在家裡出現了美麗的王妃，然後與王妃起邪淫，然後為了怕這件事情，而心生逃離想。這個人的情境是什麼狀態呢？就是「虛妄增益」，就是無中生有的。例如，本來沒有邪淫事，但他認為有邪淫事，所以又因為這樣子執著有邪淫，所以他心生恐怖心，由於恐怖而想要擺脫這一切。

不了貪欲無自性

下文稱「凡愚眾生」，其實指的就是我們這些人啊！我們「不識貪欲際，以貪欲際之怖故，心生恐懼，乃思出離貪欲際」。這邊所謂的「貪欲際」是什麼呢？「貪欲際」的「際」的意思，指的是貪欲的「自性」，或是貪欲的「實相」。（譯註：此為貪欲際一詞的延伸解釋）

所謂的「不識貪欲際」指的就是不懂得煩惱是無自性的，不懂煩惱的自性是遠離「有」與「無」的這一點。「以貪欲際之怖故，心生恐懼，乃思出離貪欲際」，這道理其實就像是寂天菩薩在《入菩薩行論》所說「應以智慧斷煩惱」的道理，也就是說：以智慧去看清煩惱無自性，從一開始就根本沒有自性可成，也就是說煩惱並非有真實所斷可言，因為它從本來就沒有生，沒有出生，所以它中間也不會有存續，因此根本沒有實在、具自性的煩惱需要斷除。那如果視煩惱為有自性的話，這就是「不識貪欲際」。同理，下文提到：「瞋恚際者，無所有際」。「無所有際」指的就是說它沒有自性可成，沒有本性可言，不能說它有，也不能說它無，這個叫「無所有際」。但是，「〔彼等凡夫〕不識是理，以畏瞋恚際之怖故，心生恐懼，乃思出離無所有際」，這個道理就是說，凡愚眾生認為瞋恚也是實有自性的，認為存在與不存在也都是具有自性的。

愚痴本性亦無生

然後下面又說了：「愚癡際者，本為空際」，同樣的這個「際」也是指「自性」、「本性」的意思。也就是說，愚癡的本性，其實究竟而言，那個「際」也有「達到究竟而言」的意思。說到底，愚癡的本性就是「空」，就是「一無所有」。什麼叫做「空際」呢？也就是說愚癡本來不生，因為它本來不生，所以它不住，因為不住，所以也不滅。也就是說愚癡的本性是遠離了一切「有」、「無」、「二俱」、「俱非」等極端的。它是離一切極端的。所以它沒有真實自性可成。所以真正講起來，並沒有一個實在的事物叫愚癡性，可是凡夫眾生不能了知本為空性的道理，所以是「不識是理」。所以就對「以愚癡際之怖故，心生恐懼，乃思出離空際」，就像經典裡面所講的，因為諸法是空性的緣故，所以無有法可宣說。因為它本身愚癡性根本就不存在，其實它也沒有可執著，但是愚癡的眾生就會認為這個是真的，所以心生恐怖，乃至於出離，從這個愚癡的本性當中要出離出來，會有這樣的想法。

斷三毒增上慢

下面說：「我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』。」其實這一段道理與前面所說的，都是一致的。怎麼說呢？因為這些凡夫眾生們，他們認為貪、瞋、癡三毒是所斷，然後他們非常努力地、非常艱苦地要去斷除三毒。這是因為他們認為確實有所斷可言。他們還認為自己是入於道中，正在修道，因為自己是實修正法的，是實踐佛法的，所以他們對於自己努力去斷除三毒產生了增上慢，並且認為自己是很優秀的，但是從佛陀的角度來講，這些人並不是入於正道者，只不過是對三毒的本性缺乏認識而已。因此他說這些人不叫「修習於道」，而是「入於顛倒」。為什麼佛陀稱他們「入於顛倒」呢？原因是因為他們無中生有。也就是他們認為「貪、瞋、癡三毒為所斷」這件事情，本來並不成立，但他們對於本來不成立、本來沒有的一回事，卻無中生有地認為確有其事，然後因此而生起增上慢心，所以叫做「入於顛倒」。

譬喻三陽焰水

「善男子，譬如有人，於季夏之月，日中之時，行於道中，炎熱所逼，疲極渴乏。於荒曠郊野之中，見陽焰水，徐徐流淌。其人慧黠，乃觀察思索，因起是念：我尚未到家，暫不應取此水而飲。乃捨陽焰，還於自家。及至家中，尋自讚言：『我於渴時，雖得見水，猶能捨之不飲，誠為希有。我之所作，最極希有。』善男子！於意云何？本來無水，非為有水，然彼捨之未飲，寧為希有不？」

白言：「不也。世尊！何以故？世尊！彼處本無滴水，亦無可計為水者。世尊！是人於本無之水，起迷亂想，又於捨水，觀察思索。雖水不實，然生喜心，乃至極喜，以此為足，發起執著而已矣。」

第三個譬喻是以「陽焰水」為喻，說明「執著六度為真實」的顛倒。

下面就說了「善男子！」當然還是佛陀呼喚堅勝意樂菩薩了。然後就說「譬如」，像是這個樣子，「有人」是指有某某人。此處的「某某人」，我們應該可以這麼去理解，應該是按照印度當地的風俗來講的。也就是說印度他們有一群人，可能認為種性高貴之人，例如婆羅門這一類的種性較高的階級，他們如果要飲食的話，只能受用自己妻子所準備的食物或者是飲水，而不能夠用其他人提供的食物或飲水。所以這邊「譬如有人」的「人」，可能是專指這類的人。

「於季夏之月」這個「季夏」，指的是極熱的時間，因為如果從月份來講的話是夏末，被視為是天氣極為燠熱的時間，或者說把它視為夏、秋之交，也是天氣極熱的。不管它怎麼解釋，都是指天氣很熱。「日中之時，行於道中」，這是一年中最熱的時候，日正當中又是一天之中最熱的時間。所以他是在一年當中最熱的時節，於日正當中時走在道路上。然後「其人慧黠」，這是說他很有本事，他很會找東西，比方說他很會找水源啦，很會找資源。他說：「於荒曠郊野之中，見陽焰水」，他就看到了前面的陽焰水。這個「荒曠郊野」指的就是荒野，他在荒野上見到由陽焰所形成的水流樣子——本質上來說雖是陽焰，但是它的樣子看起來就像一條大河，慢慢地流淌著。

捨水不飲以為喜

接下來，「乃觀察思索，因起是念」，就是他看到了這條陽焰所形成的河流時，他就這麼想：「我尚未到家，暫不應取此水而飲。」意思就是說：我在還沒回到家之前，我再怎麼累，然後再怎麼樣的辛苦，再怎麼樣的乾渴，我也不應該喝水，應該回家再喝。所以，他捨棄了這水沒喝，回到家中。

「及至家中，尋自讚言」，當他回到家，就開始揚揚得意、自我表揚了一番。為什麼呢？因為他想：「換做一般人的話，在路上乾渴、疲勞的時候，看到水肯定會想喝的。我能堅持到現在，整個路程都沒有喝那水。我是多麼地與眾不同啊！我是多麼地稀有！」

這就與前面所提到的印度習俗是有關的，這些較高種姓的人，必須要受用自己的配偶準備的飲食，他人準備的則不能使用，所以這個人才會洋洋自得地讚嘆自己。接著，佛陀就問堅勝意樂菩薩說：善男子啊！你覺得怎麼樣呢？本來那邊就沒有水，在沒有水的情況下，他還是認為這邊有水，然後說「我沒有去喝那個水」。這人倒底有什麼值得驚奇之處嗎？他是稀有的嗎？

未知水亦不真實

接下來，堅勝意樂菩薩就回答了：「世尊啊！並不是如此的，他並不稀有」，為什麼不稀有呢？他說：「世尊啊！那邊連一滴水都沒有，更不要說什麼水啊、河的，根本就沒這些。「世尊！是人於本無之水，起迷亂想，又於捨水，觀察思索。雖水不



實，然生喜心，乃至極喜，以此為足，發起執著而已矣。」這個人認為自己很了不起，是因為他以為自己有水不喝，但是實際上從頭到尾都沒有水，雖然這個水不真實，他卻認為自己不喝水這件事情是相當相當了不起的，然後為此感到非常歡喜，不只是歡喜，他覺得自己完全是值得受到他人讚嘆的，所以說「生喜心，乃至極喜」，極喜指的就是他也認為別人應當讚嘆他，並以此為足，因為他覺得自己實在太厲害了，所以感到心滿意足。事實上，他只是將根本不存在的東西視為存在，根本不需要斷除的東西、不需要捨棄的東西視為需要捨棄，根本沒什麼好覺得自己厲害的地方，覺得自己很厲害。他不過是這樣而已，根本不值得稀奇的。

執六度為實如陽焰水

世尊告曰：「善男子！若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，不能知解如來意趣文句，為斷慳吝心故，雖本無檀那，然起布施想，於無所有，觀察思惟；雖其不實，然生喜心，乃至極喜，自謂：『我等已除慳吝。』以此喜心為樂，發起執著。復為斷惡戒心故，雖本無尸羅，然起持戒想，於無所有，觀察思惟；雖其不實，然生喜心，乃至極喜，自謂：『我等已除惡戒心。』以此喜心為樂，發起執著。或為斷害心故，雖本無羸提，然起安忍想，於無所有，觀察思惟；雖其不實，然生喜心，乃至極喜，自謂：『我等已除害心。』以此喜心為樂，發起執著。或為斷懈怠心故，雖本無毘梨耶，然起精進想，於無所有，觀察思惟；雖其不實，然生喜心，乃至極喜，自謂：『我等已除懈怠心。』以此喜心為樂，發起執著。或為斷散亂心故，雖本無禪那，然起禪定想，於無所有，觀察思惟；雖其不實，然生喜心，乃至極喜，自謂：『我等已除散亂心。』以此喜心為樂，發起執著。或為斷無知心故，雖本無般若，然起慧想，於無所有，觀察思惟；雖其不實，然生喜心，乃至極喜，自謂：『我等已除無知心。』以此喜心為樂，發起執著。是諸人等，皆悉如上所喻，應作是觀。我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』。」

佛陀又說：「善男子！若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，不能知解如來意趣文句」。「不能知解如來意趣文句」的意思就是說：當佛陀在經典中說要行布施、要持戒、要修安忍等這些話的時候，他們不能夠正確了解佛陀所說教化的意趣，不知其中了不了義的差別，以及四種密意、四種祕密等差別。他們不了解這些道理，卻如譬喻中的那個自詡能捨水不飲而沾沾自喜的人。這樣的人們為了要斷慳吝心，「雖本無檀



那」，也就是沒有布施這件事情，就像本來就沒有陽焰水一樣，「**然起布施想**」，雖然本身布施不是真實的，但他們卻認為布施是真實的，就像前面那個人，本來陽焰水並非真實，但他認為陽焰水是真實的，然後「**於無所有，觀察思惟，雖其不實，然生喜心**」，雖然那並不真實，但是他認為卻因此而生歡喜心，認為自己非常了不起，滿足於自己在修布施，就像那個人認為自己有水卻不喝一樣。雖然布施並不是真實的，可是這些人，他們不能夠「知解如來意趣文句」，所以雖然布施不是真實的，他們卻認為布施是真實的，於是覺得自己在行布施就非常了不起，產生了增上慢，然後「**乃至極喜**」，認為自己的這件事情，也值得受到他人讚嘆，而且極為歡喜，還認為「我們已經好了不起，我們已經把慳吝心都斷除掉了」，「**以此喜心為樂**」，並且以此歡喜之心為樂，發起執著想。這個是接續著前文陽焰水的譬喻所做的詮釋。

持戒想非實

同樣地，佛陀又說了那些比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，他們又為了要斷除惡戒心故，「**雖本無尸羅，然起持戒想**」。那個「惡戒心」在此，我們可以把它解釋成為就是「十不善業道」。為了要斷除惡戒心，所以「**起持戒想**」，雖然尸羅（持戒）的本體是不存在的，沒有一個尸羅的本性可言，可是他們認為尸羅是實在的，然後本來既無而作觀察，然後「**雖其不實，然生喜心，乃至極喜，自謂：『我等已除惡戒心。』，此喜心為樂，發起執著**」。從定義來講，尸羅的定義或本質，是指奉行十善業道、成辦十善業道，或者斷除十不善業道的想法及作為（事）。但此處從究竟來講，根本沒有實在的尸羅本性可言，可是他們認為尸羅確有其事，自己正在持戒，然後，雖然沒有這樣子的實在性，卻為此而歡喜，心生歡喜、乃至極喜，認為自己實在是太了不起，自他都應當予以讚嘆，還認為自己這麼做就已經遣除了惡戒心，於是心生增上慢，並「**以喜心為樂**」，非常滿足於現在自己的這個狀況，如此發起執著。

安忍本無自性

佛陀再一次地舉例：譬如比丘、比丘尼等眷屬，他說這些人，他們可能會想，為了要斷除害心——包括了忿恨心、瞋恚心、忌妒心等負面心境，所以「**本無羸提（安忍）**」，也就是說安忍本無自性，卻認為它實有、具有自性、確有其事，「**然起安忍想，於無所有，尋思觀察。雖其不實，然生喜心**」。這些道理都與前文相同。安忍從定義來說，可分為三種，例如遭受損惱痛苦不以為意的安忍、於法生忍等。此處的意思是，雖然分類來說有三種安忍，但這三種安忍畢竟都是無實質自性的。然而這些人



「雖其不實，然生喜心」，他們卻認為安忍是具有實質自性的，所以為了「自己正在修安忍」而感到歡喜；不只是感到歡喜，他們還認為自己是相當了不起的。例如：因為我能夠運用對治法而斷除害心，所以我是非常了不起的，所以「乃至極喜，自謂：『我等已除害心。』」就是運用對治法而除了害心，並且以這樣子的狀態而滿足，發起執著。這便是他們執著本無之法為實有的情形。以上都配合前面所說的陽焰水的譬喻，所以當佛說「雖其不實，然生喜心」，指的就是這些人將不真實的安忍當成是真實的相，就像是把不真實的陽焰水當成是實有的河水來看待的那個人一樣，不過是無中生有罷了。

精進無實自性

同理，假使有比丘、比丘尼，他們為了要斷除懈怠心，對於本來無毘梨耶（精進）「起精進想」。精進是懈怠的對治。何謂懈怠？就是事情都做不來。它又分為幾種，例如：妄自菲薄的懈怠、對善法無所好樂的懈怠、喜好從事無義之事的懈怠等。它的對治法就是於善法起好樂心、起歡喜心，精進於善法，這個叫精進，精進作為懈怠的對治。所以本來精進是沒有實質本性的，可是這些人認為精進是實在的，並且「於無所有，尋思觀察。雖其不實，然生喜心，乃至極喜」，就是認為這個精進不是空的。雖然精進的本性沒有自性，是空的，可是偏偏認為它不空、是有自性的；精進是能夠斷除懈怠心的對治品，所以所斷的懈怠心也成了真實的。他們認為自己運用精進去斷除懈怠，本身是一件非常了不起的事情，實際上也只是無中生有而已。他們以這樣無中生有而心生歡喜，並自詡非凡，以此為滿足，發起執著。

禪定自性亦無

同樣的，這些比丘、比丘尼等人，想要斷除散亂心。散亂心指的就是心向五欲境界，對於五欲產生好樂想。散亂心實際是沒有本性的，能對治散亂的禪定（禪那）也是沒有本性的，但是他們認為禪定是實在的，所以叫「起禪定想」。禪那或禪定，指的就是專一於法，或者專一於善法。專一於法或專一於善法，這本身是無自性的，可是他們卻認為是有自性的，也就是將作為對治的禪定以及所要對治的散亂執著為二取相，將之視為二相來看待，本不真實卻執著為真實，並且以此為滿足，這便是他們的問題所在。

斷除無知非慧

「雖本無般若」。在此，般若指的是「慧」，有些人認為「慧」是有自性的，因為慧是斷除無知的對治力。他們認為無知或煩惱是所斷，要用智慧加以斷除。雖然從一般運作的規律來說確實是這麼講的，但究竟上來說，無論是所斷的煩惱、無知，或是能斷的智慧，這雙方面都是無自性的。話雖如此，這些人卻將之執著為實有自性，然後以「運用智慧而斷無知」為滿足。如此這般，對於上述眾人，都應如是看待。怎麼如是看待呢？就是用前面所說的「應知陽焰水非實」加以看待，執著它為真實的話，便成了無中生有、是錯誤的；應該同樣的去用這些方法來觀察思惟。

不了六度修持人天乘

學到這裡，我們也許會有一個觀念：雖然這些人無法通達佈施、持戒、安忍、精進、禪定、智慧等無自性，執著其為實有，照這般去修行，這樣一來，會不會他們的修行平白無故地被糟蹋掉、浪費掉，也就是白費功夫呢？不會的。因為他們即使執著這一切是實在而修持，還是能夠獲得暫時人天善趣的果報。

增上慢住於顛倒際

佛陀說：「我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』」。此處的「道」指的是通向正等正覺的「遍智之道」、「真實之道」。雖然前面的這些人，他們執著本來無自性的法為真實，這般修行，他們所入的不是遍智之道，卻是能夠通向人天的暫時善道，其果報終究還是不會虛耗的，問題只是出在他們心生增上慢。所謂的增上慢就像是本來無知卻認為自己具有學識、非常了不起。他們為什麼會有增上慢呢？因為他們對於本來並非真實之法視為真實。他們已經陷入這個情況，卻還洋洋得意、自詡不凡，認為自己是有識之士。所以，實際上他們是無知的，但他們卻自以為是，這便稱為增上慢。具有如此增上慢的人，佛陀就說「他們不會入於真實之道」，也就是說，他們的所作所為，不會成為通向一切遍智、正等正覺的因。所以不稱之為入於正道，而稱他們叫做「入於顛倒」。



「善男子！譬如有人，於本無之水，起顛倒想，捨水而觀察思索；雖其不實，然生喜心，乃至極喜，以此為足，發起執著。如是，若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，於如來法界不能知解，雖本無須陀洹果，然於須陀洹果，起顛倒想；雖無斯陀含，然於斯陀含果，起顛倒想；雖本無阿那含果，然於阿那含果，起顛倒想；雖本無阿羅漢果，然於阿羅漢果，起顛倒想；雖本無辟支佛果，然於辟支佛果，起顛倒想；雖本無佛果，然於佛果，起顛倒想；雖本無涅槃果，然於涅槃果，起顛倒想，於無所有，觀察思惟；雖其不實，然生喜心，乃至極喜，以此喜心為樂，發起執著。是諸人等，皆悉如上所喻，應作是觀。我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』。」

下面佛陀又延續了前面陽焰水的這一個譬喻，「譬如有人，於本無之水」，指的就是前面所說的，誤將陽焰視為河水的這個情形，所以說「本無之水」。那人於此「起顛倒想」，然後他心裡面捨水而做「觀察思索」，認為自己沒有喝水這件事情非常了不起的。「雖其不實，然生喜心」，本來陽焰水這事沒什麼了不得，因為是虛妄的事，他即便把它捨掉了，也沒什麼了不得的，可是他認為這件事情非常了不起，所以雖然是不實之法，但他仍然生起喜心，乃至於極喜，覺得自己非常了不起，應當受到讚嘆，並以此為滿足發起執著，如是就是說：就像前面所說的陽焰之水的例子。下面要據此譬喻一一進行解釋。

不了法界顛倒四果想

「若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷」，假使其中任何一個人「於如來法界不能知解」，就是缺乏對「如來法界」（一切法的實相）的理解，會產生什麼樣的問題呢？佛接著說：「雖本無須陀洹果，然於須陀洹果起顛倒想」等。這邊要講的是對於沙門四果的誤解，也就是說，雖然究竟當中並沒有沙門四果，但是世俗當中，還是有一群人，他們是志求沙門四果的。比方說，世俗當中是有預流果（須陀洹果）等果，但實相中畢竟沒有預流果等果位。「然於須陀洹果起顛倒想」，本來實相中是沒有預流果的，但是這些人卻執著於有預流果。同理，本來沒有一來果，卻認為有一來果；本來沒有不來果，卻認為有不來果；本來沒有阿羅漢果，卻認為有阿羅漢果，也就是說，四果在實相當中是本來沒有的，但是這些人卻執著為有而起顛倒想，以上是對於四果的顛倒想。

以佛果真實住顛倒想

在此，我們需要注意的，「雖本無辟支佛果，然於辟支佛果，起顛倒想」，就是說本來是沒有辟支佛果，但是你認為這個本來沒有的辟支佛果是實有的，這就是顛倒想了。我們要注意的是，此處所說的「本來沒有」，並不是針對那些世俗的人說沒有辟支佛果，而是說在實相之中並沒有辟支佛果，所以假使有人認為實相當中有仍辟支佛果的話，這種想法就是顛倒想了。同樣的，甚至於到了佛果也是這樣子，佛果在實相之中也是本來無有的，就像是密法經典裡面也會提到，究竟真實之中，佛與眾生皆不可成。同樣地，涅槃也是不成的。此處所講的涅槃果不成，就從究竟而言的。由於究竟涅槃是不落有寂二邊的，所以在實相中，沒有真實、具自性的涅槃可言，然而這些人卻認為涅槃是有自性的，執著涅槃為真，這便是「於本無的涅槃果起顛倒想」，於是「雖其不實，然生喜心，乃至極喜，以此喜心為樂，發起執著」。此等道理，與前面所說相同，他們認為這一切都是真實的，而自己正在追求這一切，並以「自己正在追求這一切」為滿足，生起執著。所以佛陀說這些人所修的道並不是真正通向究竟之道，所以「我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』」。

講到這邊，我們可以發現佛世尊其實是在證成中觀。也就是說，抱持唯識以下宗見的人（未通曉中觀之輩），都屬於「於無所有，觀察思惟；雖其不實，然生喜心，乃至極喜，以此喜心為樂，發起執著」。反過來加以引申的話，意思就是：究竟見乃是中觀見。

知法本性，安住真實

「善男子！是故，如於陽焰而起水想，諸具信善男子、善女人於一切法，悉當如是善知。如是善知諸法，是為入於真實；若不爾者，凡有所知，皆非入於真實。我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』。」

然後下面佛陀又說了：「善男子！是故，如於陽焰而起水想，諸具信善男子、善女人於一切法，悉當如是善知。如是善知諸法，是為入於真實」。此處仍然接續前面陽焰水的例子。陽焰水固然不實，人卻對其產生真實想而「以此喜心為樂，發起執著」。「諸具信善男子、善女人於一切法，悉當如是善知」，義為善男子、善女人應

該要用這個譬喻而去看待一切法。此處所說的善男子、善女人之前，還加了「具信……」一詞，它有兩層的意思：第一層就是一般所說「具足信心」的善男信女，另外一層則是對於前面所說的之理——「執著本來無實的諸法為實有，便是顛倒」——產生信心的善男子、善女人，他們就應該要了解，如果把「所斷」與「對治」視為二相的話，如此加以看待，是入於顛倒的。也就是說，如果他們像是凡夫一樣，看到陽焰就以為是水或河流，將它視為真實存在的話，等於將「對治」與「所斷」二者皆視作真實，這便成了入於顛倒了。因此，如果對前述法理具足信心的善男信女，就應當要以陽焰水這個譬喻的相關道理去理解實相。

佛又說：「如是善知諸法，是為入於真實。」也就是說，曉得陽焰水非實，藉此了知「所斷」與「對治」的二元對立性並非真實，此即「入於真實」。「若不爾者」就是說，如果不是這個樣子的話，執著陽焰為水的那些人，他們就是將對治法與所斷法都當成真實的，以二取相而生起諸識。如此一來，就不是入於真實了。對於這樣子的人，佛陀就稱之為凡愚；他們不叫做「修習於道」，而是「入於顛倒」。「彼等名為『入於顛倒』」一句當中的「名為……」一詞，意思就是「我這麼稱呼他們」。

總結執實不了自性，顛倒想

現在來歸納一下今天所講的內容。今天是逐句消文而做廣說，按六種譬喻來說「入於真實與否」。首先，第一個譬喻是幻師所變的幻化之女，藉此說明若認為作意觀察不淨以及觀苦、空、無常、無我等為實在的，便是顛倒。

其次，第二個譬喻是驚怖於夢中的邪淫，說明若執著「勤求出離三毒」為實在的，便是顛倒想。

再來，說明陽焰水本無自性，但若執著其具自性而捨水不用，則是離於真實。藉此以此譬喻來說明：若執著六度、乃至沙門四果、辟支佛、佛果、涅槃等為真實存在，這些都不是入於正道，而是入於顛倒。

今天的課程講到這邊。請將聞法所得的善根作迴向。



迴向

願以此福證得遍知果，復能勝伏諸過之敵眾，
生老病死大海翻湧間，一切眾生皆能得解脫。

文殊師利勇猛智，普賢慧行亦復然，
我今迴向諸善根，隨彼一切常修學。

三世諸佛所稱歎，如是最勝諸大願，
我今迴向諸善根，為得普賢殊勝行。

生生世世不離真實師，而能受用正法之妙財，
圓滿五道十地諸功德，速疾證得金剛持果位。