

本期內容
------

- ◎ 佛性 -----1
- ◎ 來自西藏宗薩寺的彭措堪布與洛熱老師 -----11
- ◎ 由印入藏時，中觀見地之演變〈上〉 -----13
- ◎ 德格之寶——印經院 -----19
- ◎ 宗薩欽哲仁波切 2007/2008 年臺灣弘法行程 -----25
- ◎ 讀誦佛陀話語 -----27



## 佛性

開示：吉噶康楚仁波切

日期：2005 年 4 月 14,15 日

吉噶康楚仁波切於二〇〇五年來台時，應邀講授「佛性」。佛性是一切眾生本自俱足的珍寶，它覺知一切，但對一切沒有任何執取。在四月十四、十五日兩天的開示當中，仁波切先從禪修來談佛性，再依著彌勒佛所著《寶性論》討論佛性的哲理。

今晚，我要談的主題是「佛性」。釋尊在菩提樹下成等正覺之後，三轉法輪。初轉法輪時，佛教導四聖諦；二轉法輪時，佛宣說般若法門；三轉法輪時，佛闡揚了「如來藏」，或稱「佛性」。

### 佛性的禪修

般若與如來藏有如一個銅板的兩面——這裡的銅板指的是一個人的真實本性——一邊強調本性「空」的面向，另一邊則強調本性「光明」的面向。佛先開示空性，因為如果沒有這些空性的教授，眾生會以為佛性本身是實有的。如果認為佛性本身是實有或是一個自我存在的實體，則為邪見。因此，佛先說明空性法門。

不論我們相信自我是一個存在的實體，而後執於這個自我，或相信佛性是一實體，然後對它起執著，無論哪一種情況，執持一項事物為實有，會使我們受困於貪、嗔、癡、嫉妒、驕慢等的煩惱纏中，這實際上產生了創造輪迴的業。為了掃除這些誤解，所以首先教授空性法門。

佛陀教法同時也告訴我們，眾生的自性和一切現象的本性為空，並且離於各種概念。如果本性不是離於各種概念、離於能執，則能執永遠需要有客體對象（所執）。於是主體的心追隨著客體對境，這是二元對立，因此不能成為究竟真理，它永遠只能是相對的。這二元的心有著各種的分別和分別的對境，這不是問題，但它就只能是相對的。它由因緣而生，由相對的自然性質而滅失。相對的心不是問題，惟非究竟真理。

究竟的心、究竟的真理、佛性，這些都必須是可靠的，是我們實際上可以信以為不變的，是並非由因緣而存在或滅失的。這裡的「本質」是指我們自身存在的本質或心的自性。當我們說「心的自性」，這是比較相對世間的說法：火的本性是熱、水的本性是溼、地的本性相對上而言是堅硬。究竟上，自心的真實本性是空，「空」意謂無色、聲、香、味、觸等，沒有東西可以讓你確切地指認出：這是我的本性。因為色等皆空，所以真實本性不是一個我們可以確切指認的東西。

另一方面，如果它像這間屋子一樣一無所有的空，那麼不會有什麼東西可以從中生出。因而，在教導了性空之後，佛於三轉法輪時，開示了覺醒體性。它不是像屋子一無所有的空，它具有清醒的特質、明瞭的特質，這其中還有識。在清醒與明瞭的識當中，有兩個面向。

在相對心的面向上，我們知道自己是有意識的，並且具有一種清醒或明覺的特質。不過這些都是二元相對，都有客體對象。譬如說，以眼識見物，就有色的存在；以耳去聽，就有聲的存在；去聞，則有氣味（香）；去品嚐，則有味；去感受，則有觸；去想，無論想到什麼，都有個對象；因此有識、對象和實相。這個面向的心是很有用的，因為相對的心在某種程度上讓我們去執行任務，讓我們能覺知各種事物。

就以思維和記憶這兩件事來說吧！明瞭的特性、清醒的特性、有意識的特性，這都不是各種因緣所能創造出來的。就像不管人類多麼努力地以電腦複製人類心靈的功能，也無法製造出意識。能夠真實享受快樂，真實體驗痛苦的，是我們所稱的有情眾生，是他們真實的受困於輪迴或者真實的從輪迴中獲得解脫。

一個人如何受困於輪迴？又如何體驗痛苦呢？在相對的心當中，我們有自我的觀念，而自我需要被珍惜、被保護。因為自我需要被珍惜保護，於是有了嗔恨和愛執。由於嗔恨，我們試著推開整個世界；因為愛執，我們又試著將整個世界拉進來。我們愚蠢的行為充斥著矛盾與無知，然後還有嫉妒和驕慢。因著這些煩惱纏，我們造作了許多業。業起因於我們的行為，輪迴就以這樣的方式被創造出來。而實際體驗痛苦的是這相對的心，它是意識，它是清醒的，它是實際的知者，它是帶有自我觀念的真實相續。

然而相對的心也有正面的屬性。如同我說過的，它是不可或缺，因為我們能看、能聽；然而主要卻又是它把我們困在輪迴中，讓我們備嘗痛苦。那麼我們要問：「若是這樣，那有解脫的機會嗎？有任何可以從輪迴的束縛中或從自己所造的苦痛中出離的機會嗎？」有。解脫的可能性、或說從輪迴中出離的可能性，來自本性自己。從輪迴中出離的可能性怎麼會來自本性自己？因為無論眾生的染污如何嚴重，陷於輪迴如何深，或受到多少的苦楚，本性自己從未受到影響，也從未受到任何染污。

舉例來說，無論空間如何以不同樣式成型，空間的本性未曾受到影響，它總是維持原本的樣子；我們本性的這個面向就稱為「佛性」。佛性也是清醒的嗎？是的，它是清醒的。它是意識嗎？是的，它是意識，但它不是二元對立的清醒，也不是二元對立的意識。它其實是非二元意識、非二元清醒。它沒有執取，但有明覺。它有遍知，它是本自有之，它有全然的覺醒，不住色、聲、香、味、觸等。它是清醒的，覺知一切事物，但沒有執取。這種全然的覺醒或意識，從本初以來就存在，它沒有因與緣，它不生也不滅，它其實一直都在那兒。

這就是我們所知道的耶喜。「耶」表示本初以來，「喜」表示覺知或覺識。耶喜〈俱生本自有之的識〉即自心本性，它與長時忙亂的心，二者有何關連？它們的關係就如海洋與波浪——無論波浪有多少不同的樣貌，本質上它都是海洋的水。或換個方式來說，它們的關係如同水和冰——冰和水形式不同，但本質上冰由水製成。一種比較具有功用性，另一種則比較類似本性。

因此，如果能真實了解「森」（一般的、普通的心）及「耶喜」如同大海與波浪或水與冰的關係，就更能了解我們自心的相對面向與究竟面向。森依於耶喜，但耶喜並不依於

森，就像浪花依於大海而大海不依於浪花一樣。所以，為了真實觸及人人具足的佛性或耶喜〈俱生智〉，我們必須在森〈心〉上好好下功夫。如果我們以為心是劣等的而捨棄它，俱生智是殊勝的而接納它，這就好像有個要被捨棄的心跟有個要被接納的俱生智。各位知道，如果我們以這種二元的方式來思惟的話，那麼我們與真理就漸行漸遠。

但是從另一方面來說，當我們有心的經驗時，是否表示也體驗到俱生智？不。心是心，心是染污的，染污把我們困在輪迴當中，染污製造痛苦。所以，當我們說要在心上好好下功夫，以便真正接觸到俱生智，我們並不是要陷入好壞的思維形式中，然後捨棄或執取；我們只須單純地接受心的目前狀態。當然，我們和感官知覺一起生活，無論我們感覺到什麼都不會束縛我們，因為感官知覺沒有束縛我們的能力，束縛我們的是我們自己的分別心。

無明實際上內嵌在我們的分別心當中，所以我們必須讓我們的念頭和情緒保持它們的樣子，不迎不拒任何心中認定為究竟真理的事情。如果我們能單純地讓我們心的狀態和情緒就是它們的樣子，就單純地是它們的樣子，那麼在禪修當中，念頭和情緒還是會生起，但它們不會持續超過一秒的瞬間。由於它們的本質，在生起之後，它們總都會消融。因此當它們消融時，我們不要造作；更進一步地，在那一刻，僅僅保持平靜和明覺。在念頭和情緒剛剛消融之後，在念頭和情緒消融的那個空隙，有「俱生智」。

當俱生智的體驗在心上初露曙光時，很像是摘下眼罩，或是突然拿掉遮住眼睛的帽子，有一種比較清醒的感覺，有一種無對境的明覺。之後如果安住在那本性上，你慢慢會了解到，住於本性的經驗即是禪修本身。本質上，我們安住於自心的真實本性，當我們住於那樣的本性時，我們所有的念頭都會起來。和以前不同的是，此刻當念頭或情緒生起，你立即在念頭裡，在情緒中。

念頭和情緒起起落落，並不是它們取代你的覺知而你成為念頭，反倒像是在水上寫字，隨寫隨消。念頭一生起即消失，情緒一生起即消失，並不真的有什麼東西束縛著你。當你體驗到這種情況時，它並不像是旅行當中你所獲得的新鮮體驗，它其實一直都是那個樣子。所不同的是，在認知了悟自心存在的狀態之前，我們是有些微染污的，我們是無明的，我們失去對自心真實存在的明覺，而想像一切事物看起來應該是確實的、實有的、真實的，是可以執取然後製成某個東西。

但在實相上，沒有任何事物改變。實相可以被發現，不過就實相本身而言，沒有任何事物曾有異動，只有無明被去除。這些經驗像是一場夢，當我們作夢時，當我們了解我們正在作夢時，它其實不會壓制我們。夢持續著，但我們知道那是夢，所以它不是我們加諸

的任何想法。通常我們以為我們在夢中所為是真實的，夢中所發生的任何事物都是真的；事實並非如此。無論是否了知正在作夢，夢的特質永遠不會改變。

因此，本性一直是自我解脫的。是誰藉由認知自我解脫而獲得解脫呢？是無明的心。基本上，輪迴和無明攜手並行。有無明時就有輪迴；沒有無明，輪迴也就不存在。輪迴本身獲得解脫而至涅槃。輪迴的定義是苦，然而苦從那裡來？苦來自於信非真為真，然後拼命爭扎。

涅槃是苦的止息，意即認知真理為真。在究竟真理當中，一切事物是空、是光明，一切事物的生起如幻似夢。藉由認知所生和能生的不可分割及其自我解脫，就沒有什麼叫作束縛，也沒有什麼可以被束縛。然後爭扎結束了，苦也結束了，因而沒有爭扎也沒有痛苦。

另一方面，當無明及無明的果遞減時，屬於本性的正面特質卻不會減少，事實上還有所增加。這些正面的特質是什麼呢？是慈愛、關懷、善良、悲心、隨喜、利他心、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、聰明、智慧等等，所有這些特質都會增長。當本性的證知越來越深入及穩定時，所有這些正面的特質也會益形增長，雖然它們不真實，但它們也會增長。利他心也會增長。

當覺醒時或清醒的心穩定時，會減損的負面特質是什麼？是無明。由於相信器世間（現象世界）是真實的，我們因而依戀著某些事物，因而拒絕或嗔恨某些事物。所有的迷惑和愚癡——迷惑的本質——也都會減少。認為自我是真實的、實有的，於是珍愛或保護它，這種認知也會減少。因此驕慢遞減，自我的不安全感以及羨慕與嫉妒也遞減。由煩惱生出的身口意和行為、認為自我是真實的、或認為所有的現象都是真實的，這些情況也都會減少。於是，我們停止製造惡業，先前所造惡業的習氣也會止息。

總而言之，輪迴在我們眼前停止。來自於我們自心的缺失，是身為無明眾生的我們所擁有的；另一方面，由於覺醒，我們其實也享受自心具有的利益。當無明的心擁有自心的缺失，覺醒的人則享有自心的利益。

這是佛陀對佛性的開示，而道則取決於你自己。眾生心永遠都在尋求快樂，尋求解除痛苦。然後他們知道事物的可能性，知道覺醒時會有什麼樣的利益，無明時會有什麼缺失，以及處於覺醒的狀態是如何。當一個人了知這些之後，生命會獲得很大的提升。人們通常認為不可能放手的，放掉了；然後追求靈性的道路，並在靈性的道路上有所成就。

## 佛性的哲理

佛性，也就是開悟的本性，一切眾生本自俱足。眾生雖然具有開悟本性，但卻未能認知到。基於無明和由無明生起的各種迷惑，眾生流轉於輪迴中。眾生的這種情境，好比一出生即貴為王子或公主，卻因某些政治因素而流亡海外，經歷許多貧困和痛苦；這跟眾生在輪迴中所受的苦極為相似。因此，眾生所具有這景況即是「本性」，它具有潛力來開展我們自己成為一個覺悟者。而現在，由於無明——其真正的本性是開悟的——和迷惑，所以眾生在輪迴中受苦，只能將開悟的本性當作種性本質來享有。

梵文 tathagatagarbha 譯為「如來藏」，tathagata 的意思是「如此超越〈譯：即「如來」〉」，garbha 的意思是「本性如此超越的東西〈譯：即「胎藏」〉」，它是一切有情目前的體性，體性意味著有個「殼」或「障蔽」——意即一個東西包含在另外一個東西裡面。一切有情皆有如來藏，皆有此種性本質，儘管它本身是完美無瑕，但由於眾生尚未認知它、善用它，遂於輪迴中無止盡地受苦與流轉。然而不管眾生在輪迴中流轉或受苦多久，如來藏的直覺智能始終有所展現。一切眾生皆有的這個如來藏是如何展現它的的直覺智能呢？是藉由觀察一切眾生而來。

如果不是有情眾生，那就另當別論了。眾生意味著「具有能體驗欲求的心識」，所以只要是眾生，就會希求快樂，就會渴望從痛苦中解脫。只要有眾生，也就一直會有這些表現。身為眾生的我們，就是被這些希求渴望所束縛；另一方面，也就是這些東西，使我們人類跟其他一切眾生平等。

彌勒佛在《寶性論》中提到，只要是眾生，就一直會表現出「希求快樂、渴望從痛苦中解脫」的佛性的直覺智能。除非解除痛苦是可能的，否則我們怎會一直表現出希求快樂？既然希求快樂、渴望解除痛苦是一切眾生的自然表現，那麼它們必然是開悟的心或佛性的一部分，而且遍存於一切眾生之中。

雖然欲望、渴求一直都是佛性的展現，然而眾生為了培育快樂與自由所採取的行為，卻是欠缺聰明與智慧，因此到頭來還是要受苦。眾生為了達成這些願望所採取的行為錯在哪兒呢？錯在不能認知佛性存在於每一個人的本性中。由於不知道佛性存在於所有眾生中、存在於個人的真實本性中，於是迷惑生起。非實有的，我們執為實有；無我的，我們執為有我。非實有卻誤認為實有的這種邪見，就如同器世間非實有卻被認為實有，我們從這些迷惑中創造了實有。無我，卻執於有我，因而在自身的存在中創造出我是實有的概念，

然後我們常常去珍惜它、保護它。依於此，貪愛、嗔恨、愚痴、傲慢及嫉妒等等煩惱現起。這些都創造了業，眾生因而受苦。

不管這些苦痛多麼劇烈難受，它畢竟只是一場夢，夢的真實本性就只是虛幻。實相上，我們不會將夢投射為真實的事物，它也不是究竟上存在的任何事物。實相上，夢不會依照我們所夢到的樣子存在，它非究竟真實。輪迴的一切都是一場夢魘，夢魘本質上就是夢，實相上是不存在的。相同的，輪迴是我們的心在迷惑狀態下的投射。實相上，所有輪迴的投射，都非真實存在。儘管我們說它不存在，但在我們覺醒之前，夢都還是會壓制我們。

因此，輪迴也像這樣壓制著我們。只有當我們覺醒時，我們才會了知，輪迴只是像一場夢，非究竟存在。這個覺醒的過程，正是佛來到世間並給予教授的整個目的。佛實際上指出了什麼是我們與生俱來的權力，什麼是我們繼承的財產；他引領我們拿回我們與生俱來的權力，拿回我們應該繼承的財產。

舉例來說，有一個人非常窮困，但是在他家裡，在他的土地下，埋藏有一堆金幣。這個人毫無所悉，金幣也不會對他說：「喂！我在這裡。」另外有個人具有先見，他知道這個窮人遭受了許多痛苦和窮困，可是窮人家的土地下有這麼一堆金子，如果窮人能擁有這些財富，就能從貧窮和痛苦中解脫出來。由於這個人的善心、發心與悲心，他對窮人指出，如果能挖出埋藏在自家地下的黃金，就可以克服貧窮與苦痛。同樣的，佛陀向我們指出佛性，讓我們發覺本自的佛性，我們依此便能夠從輪迴的痛苦中解脫出來。

彌勒佛用了許多類似的譬喻說明佛性如何存在於所有眾生之中。由於眾生缺乏對佛性的了解與認知，所以他講述眾生是如何受苦，諸佛菩薩與大善知識是如何出生，並且以不同的譬喻為眾生解說佛性。

有一個譬喻說明了貪愛與佛性的關聯：佛性是體性，貪愛為障蔽。這個譬喻使用蓮花，有一朵美麗的蓮花，內有一尊金塑佛像，因為蓮花尚未開放，金塑佛像也就未能展現。蓮花象徵貪愛，為什麼蓮花象徵貪愛？初看蓮花，它是那麼美麗，只要看它一眼就令你心曠神怡；但一日終了，再看此蓮花，它已枯萎，花瓣凋零，你產生了與之前相反的感受。貪愛的作用即是如此。

嗔恨是障蔽而佛性是體性的另一個譬喻是蜂窩跟窩內的蜂蜜。任何東西一靠近蜜蜂，蜜蜂就會因為受到打擾而反螫。蜂蜜很珍貴，一旦去採蜜，蜂就會來螫。嗔恨與此類似，當一個人威脅到別人時，嗔恨便會出現，它像蜜蜂一樣傷害別人。不過也就如同蜜蜂，螫

了別人之後自己也死亡。同樣的，嗔恨不但傷害了別人也傷害自己。所以蜂蜜好比佛性，蜜蜂則如嗔恨。

還有，無明或愚癡為障蔽，佛性是資產，這就如同稻殼跟稻殼中的米。雖然米是可以吃的，甚至可以當成營養品，可是當它在稻殼裡，我們不能吃它。所以稻殼像是無明或愚癡，而米則如佛性。

彌勒佛在本論中，給了許多關於佛性如何住於我們充滿貪嗔癡的心中的例子。總而言之，我們有此眾生心，眾生心陷於苦痛之中，這是因為我們對佛性的無知，並且把器世間的無實誤認為有實，把無我錯誤投射為有我，然後從這邪見生出所有煩惱，再從這煩惱纏中創造了一切的業；於是這虛幻使自我長存不朽。

從某種觀點來看，佛性有三個階段。當眾生停留在輪迴當中，停留在痛苦中，而且不思任何的覺醒，這是第一個階段，也就是眾生所處的第一個地方。只有在此情況裡，才有希求快樂、渴望自由的佛性展現出來。

然後過了一些時候，眾生有意無意間累積了一些福德——福德意謂使我們的心比較明智地轉向自然本有的正面行為——然後開始追尋解脫之道。當我們開始尋求解脫道，我們也就開始認知覺悟的本性，開始淨化障蔽，但不是淨化全部障蔽，而只是淨化一部分。所以這當中有佛性，有佛性的認知，有障蔽的淨化，雖然只是淨化部分；這是第二個階段。

第三個階段是當我們認知到佛性，不但認知並且強化我們所認知的，一切障蔽也完全被清淨，清淨到不退轉的程度；這就是佛性的最後一個階段——開悟。

淨化的發生有四個條件。首先是虔信心，第二是精進，第三禪修，第四是智慧。虔信心是相信自己的本性是開悟的，於是希望能具體顯現真實本性；而後受到啟發去具體顯現真實本性，於是從迷惑及痛苦中解脫出來。再來是精進，有了虔信心之後，我們要不屈不撓地在成佛的道上精進。因著努力不懈，我們向前邁進，並且使我們虔信的目標成為可能。

然後現在，我們必須實際上去禪修。沒有禪修，沒有轉我們的心向內而步向平靜，沒有透過禪修的過程認知什麼是佛性的障礙，什麼是佛性本身，或者沒有透過沉靜而到達非常安寧的境界或體驗到接受加持的禪修，我們是無法圓滿解脫道所必需的條件。

最後談到智慧。我們可以有虔信心，我們可以很精進，我們可以進入甚深禪定，但如果沒有了悟到真理，我們只能有短暫的舒緩，而無法擁有究竟的解脫。因此在了悟真理之

後——「真理」指的是空性、光明、法界性，我們才擁有智慧。具備此四項條件，我們才能真正走在菩薩道上，才能真正清除所有的障難，我們也才能通過五道而究竟成佛。

開悟成佛的功德〈特質〉什麼是？它真正的功德是無垢，是離於各種的障蔽。這是一項功德，然後所有其餘的功德是從解脫、覺醒及不可摧毀之實相本身〈即法界體性〉而來的。這些是開悟的真正功德。

開悟的人所給予的教授，我們稱為「法」。法的本性實質上是平和的，是沒有任何煩惱纏。實相本身以及通往實相的道，亦皆稱為「法」。當佛陀教授法，群體開展了，我們稱這個群體為「僧」。僧是覺醒的，當然根據每個人不同的程度，他們的離障程度也不同，但所有的僧眾都有一個發心，就是達到全然的覺醒並且開悟。

佛、法、僧，這些實際上都是佛性本身的副產品。當佛性完全離於各種障蔽時，開悟也就是佛性，因此當沒有任何障蔽時，即為真實佛性；我們所了解的開悟即是如此。開悟的功德也都是自然任運的，如同有太陽時就有陽光。因此就像這樣，開悟的所有功德都來自佛性本身。

舉例來說，慈愛眾生是開悟之心的功德。悲憫眾生並且對他們指出真理，幫助他們解脫成佛。悲憫眾生的開悟之心即是向眾生指出解脫之道，並帶領他們邁向解脫。還有開悟之心的力量，有能力去做前述這些事情，有能力知道什麼是真理，有能力知道眾生是如何陷於障難中，這些障難如何被淨除，以及知道被淨除之後如何開悟。能夠真正有效地指出解脫及帶領眾生到達開悟境地的，都是佛的功德。

佛陀的事業是利益眾生。佛利益眾生最深最有效的方法是給予教授，實際對眾生指出一條路，讓他們得以為自己的覺醒心擔負起責任。在彌勒佛的《寶性論》一書中，共有七個金剛句：佛、法、僧、佛性、開悟、開悟的功德及事業。所有這些不過是佛性本身、以及我們所擁有的究竟真理或開悟本性的副產品，這些都是對佛性本身及我們所擁有的開悟本性的不同描述。

總之，我們對自己的真實本性是開悟的要有信心，然後試著找出認知開悟本性的方法，再穩定這開悟本性，並運用此開悟本性克服、清除所有的障難。當我們接受佛性的教授時，我們要發心，希望培育如上的開悟功德。

比那更重要的是要實際去禪修，要盡可能自然地安住於我們的心。雖然心的表面會受到干擾，雖然心會出現許多煩惱，我們都要相信我們的真實本性。俗諺說：「只要你不攪拌池水，池水自然清澄。」心會變得安祥、清新、澄明。

無論如何，在禪修初期，如同我們所說的，會有許多念頭、煩惱生起。但如果我們能處於自然，不要太操弄，而且相信自己開悟的本性會浮現。只要具備這樣的信心，安住於此，最終，所有的表相都會獲得安定，空性和清明的心都將會出現。當它出現時，就像我們曾描述的，具足信心並且不喪失自重，只要安住在那兒，再也沒有比這更重要的了。

然而另一方面，如果執於「噢，這是佛性」、「我是一個開悟的人」、「我已證得佛性，所以我很棒」或其他類似的想法，這毫無幫助，這些都是概念的心。當你想要更有自尊時，事實上會更迷惑並且毫無助益。只要能自然安住，沒有任何概念，並且相信自己的真實本性是佛性，當我們表相上的煩惱纏與障蔽瓦解後，將會出現我們嚮往之道的良好部分。以此，我們來作個短暫的禪修...

祈願這兩天的佛性教授，無論我們獲得什麼福德，皆迴向世界和平、正法上師長久住世以利有情，也迴向在解脫道起始點的我們，能如我們所願的在此生或下一世，如果不在下一世也在近幾世，能圓滿我們的道，究竟成佛，利益一切眾生。

〈Daniel Altschuler 英文繕寫，李香蘭翻譯。〉



❧ 回目錄 ❧

# 來自西藏宗薩寺的 彭措堪布與洛熱老師

宗薩欽哲仁波切於今年〈二〇〇七年〉四月份開始，為西藏宗薩寺的彭措郎加堪布以及洛熱老師安排了一系列的環球弘法行程，包括美國、歐洲、東南亞，以及印度等地區，臺灣很榮幸地也是其中一站。他們於六、七月在本中心展開一系列的教授及活動，《柔和聲》將自本期開始陸續刊載他們講授的內容。



宗薩欽哲仁波切非常推崇彭措郎加堪布以及洛熱老師，他如此地介紹這兩位老師：

「我被認證為蔣揚欽哲確吉羅卓的轉世，不管做得到或做不到，總覺得有責任要支持及維護不分教派運動（利美運動）。世界上，不論佛教或其他宗教都是宗派林立，不分教派運動日漸衰微。蔣揚欽哲旺波和蔣貢羅卓塔耶（第一世蔣貢康楚仁波切）一定有許多特別的理由，才會投注那麼多時間與精力在不分教派運動上。許多年長、具有影響力、應該支持不分教派運動的喇嘛們，不知出於什麼理由，都在暗中支持或放縱分派運動。目前，頂果欽哲仁波切和德松仁波切等不分教派運動支持者已經不在了，不分教派運動成為少數，並經常被譏笑為不切實際或太理想化。

此時，西藏宗薩寺的彭措郎加堪布和洛熱老師，是少數能與我熱忱地談論不分教派運動的人。我們的看法一致，也同樣擔心不分教派運動的前途。彭措郎加堪布還年輕，我對他懷有蠻大的期望，我鼓勵大家與他交談、結緣，把他當成朋友，不一定要看成老師。只要情況合適，我保證大家和他交往，不會是一種浪費。

對於洛熱老師，我常說，我雖然被認證為蔣揚欽哲確吉羅卓的轉世，但看到他——一位在文革期間成長，擁有許多孩子的父親——對西康的佛法，對蔣揚欽哲旺波等人倡導的不分教派運動，對西藏宗薩寺及學院，乃至對一般事物如醫藥、唐卡、金剛舞的面具等等所貢獻的一切，我認為他才是真正的蔣揚欽哲確吉羅卓的轉世。我很尊敬他，我想我不需要說太多，他本身將是最好的證明。」



## ❧ 回目錄 ❧

# 由印入藏時，中觀見地之演變〈上〉

開示：彭措郎加堪布

日期：2007 年 7 月 1 日

今天要講的是關於中觀的歷史。從一方面來看，講歷史好像比較容易，但又沒有一本特定的書可以講，因此從另一方面來看，也是蠻難講的。

講到中觀，印度的說一切有部、經部、唯識宗、中觀宗都說自己是中觀。原因何在？所謂中觀就是離常邊、斷邊，四個宗派都有理由說自己是離常邊與離斷邊，因此都說自己是中觀。不過中觀宗以外的宗派不會說中觀宗是中觀，而給它一個名字：「說無體性宗」。

## 說一切有部之中觀

說一切有部主張：粗分〈註 1〉與相續是假，非實有；因此其主張離於常邊。為何說粗分非實有呢？以屋子、森林為例，屋子是由柱子、樑、牆壁……等很多東西組合而成。事實上，柱子是柱子，樑是樑，牆壁是牆壁，如是組合而成的粗分的屋子，在我們心中無法顯現出真實的實物，因此粗分物質是假，非實有。如是把屋子分成很多部分之後，就有很多支分。同樣的，柱子本身也可分為柱頭、柱尾、柱子中央、柱子裡面、柱子表面……等許多部分；因此粗分的東西並不是真實存在的。像這樣一直細分到最後，就有無法再細分的「無方分微塵」，只有它是實有的。除此之外，一切具有支分者，都是無實有，都是假的。

再如森林是很多樹長在一起，如果把樹一棵一棵分開就根本沒有森林，因此實有、具有支分的森林是不存在的。如果具有支分的森林是實有，那麼森林與森林裡的樹應該不是相同就是相異。森林與樹若是同一，森林裡有一千多棵樹，那麼森林也應該有一千多座；如果森林與樹是相異，那麼把樹一棵一棵分開，森林應該仍舊存在。因此森林與樹不是同一，也不是相異。如是對粗分一步步分析，發現若有支分，就不是實有，分析到最後就是無方分微塵。

例如我在西藏時說有一個台灣，你們也說我們台灣如何如何，其實台灣也是由台北、台中、高雄等很多城市組成，並沒有一個實有的台灣。又比如在香港時我說要到台灣來，但其實我是到台北或台中，並沒有到台灣。所以真的去找，找不到一個實有的台灣。說是到台北，但其實我是來到新店，或者到中和、永和……，我到的每個地方都有名字，同樣也找不到台北。說是在新店，其實是在這間房子裡，這間房子不是新店。因此把粗分一部分一部分分析、剔除之後，最後剩下一個最小的單位就是無方分微塵。

我們都覺得自己有一個身體，我認為我有，你們也認為你們有。為了要有好的、健康的身體，所以要講究衛生。可是身體到底在哪裡？你根本找不到一個真實存在的身體。這個是頭，不是身體；那邊是腳、膝蓋，不是身體。所以身體是由很多支分組成，但我們心中覺得自己有一個身體。像這樣，心中以為的這個身體其實是無實有的。頭也是由很多支分組成，比如眼睛、耳朵、鼻子、嘴巴、前額、後腦，因此實有的頭是不存在的。像這樣把粗的部分分析到最後就只剩無方分微塵。所謂粗分非實有，就是這個意思。

相續也是無實有的。我們都以為相續流是存在的，其實不然。不用講過去世，單講這一世，就以我來說，母親生下我至今已四十二個年頭，每年就像是用線串起來，如果不加觀察，會覺得它好像是存在的。那麼四十二歲的我是不是像從以前一直相續下來一般，有這麼長的實體？不是的。我出生時的身體，是不是我現在的身體？不是的。原因何在？如果出生時的身體就是現在的身體，那麼身體是同一個，我出生時身體小小的，那麼現在的身體也應該是小小的，我出生時是個嬰兒，非常稚嫩，那麼現在也應該非常稚嫩；可是我現在身體很大，而且出現了老態。因此從出生到現在，之前的身體滅時，之後的身體生起，前者是因，後者是果，後後的果出現時，前前的因就滅掉，所以實有的相續流是不存在的。比如以現在來想，現在之前的身已經滅了，未來的身還未生起，我自覺有的這個身只是現在，並不是一個很長的相續。

從出生到現在，我們的身體是很多生滅剎那所成，所以身體形態已有很多變化。如果身與相續是同一的話，身體由很多生滅剎那所成，相續卻只有一個，這是說不通的。另一方面，如果身與相續流不同的話，若把身體的諸多剎那一一剔除之後，應該仍有一個實有的相續流，但是並沒有！因此說身與相續流相異也是不合理。

以念珠為例，相續就如同一串念珠，一串念珠是由 108 顆或 111 顆珠子串成，這些珠子就像身體的不同剎那。如果身與相續是同一，就像珠子與整串念珠是一樣的，那麼珠子若有 111 顆，念珠也應有 111 串。若說身與相續不同，那麼把珠子一顆顆取下之後，念珠應該還是存在，可是把珠子都取下之後，念珠就不存在了。從這個例子就可以看出身與相

續的關係，亦即相續是無實有的。像這樣，只要可以再分割，就不是真實存在的，一直到無法再分割的剎那，才是實有的，即「無時分剎那」。

說一切有部主張粗分與相續是無實有。粗分的物質只要還可區分方向與部分就不是真實存在的，一直到最細、無法再分割的無方分微塵才是實有。心也是一樣，只要還可以分割就不是實有，一直到心的最微細剎那才是實有。說一切有部認為所知的五種分類——色法、心法、心所法、心不相應行、無為法——是實有。此外，過去、現在、未來這三世也是實有。因為是實有，所以離斷邊；前面說粗分與相續是無實有，所以離常邊。因此說一切有部認為自己是中觀。如果再跟四聖諦結合，又可以講很多，不過今天先不講。

## 經部宗之中觀

經部宗認為，說一切有部所說「粗分與相續非實有」是對的，至於「虛空、擇滅、非擇滅等無為法是常，是實有」、「心不相應行是實有」則不正確。說一切有部主張過去、現在、未來三世實有，他們是怎麼說的呢？以我的身體來講，不同於我的身體的過去、未來、現在，是實有的；但經部宗不同意。經部宗認為，任一有為法滅了，就是過去；有為法生而未滅，就是現在；有為法未生，就是未來。並沒有異於一法的過去、現在、未來。由於經部宗說虛空、擇滅、非擇滅、不相應行是無實有，因此離常邊；色法的無方分微塵、心與心所的無時分剎那是實有，因此離斷邊。所以經部宗說自己是中觀。

## 唯識宗之中觀

接下來講到的唯識與中觀屬於大乘。在印度有稱唯識為「瑜伽行派」；也有稱中觀為「粗外中觀」，稱唯識為「細內中觀」。

唯識講三性：遍計所執性、依他起性、圓成實性。不僅唯識講這三性，佛陀在經典裡也提到這三性，唯識就是依經典所言再加以解釋。唯識當中又有真相唯識、假相唯識等許多不同區分，現在暫且不談。一般而言，遍計所執性是指執「能」與「所」（即「心」與「外境」）不同，是指虛構出與心相異之實有外境，例如以為書是存在於心以外的一樣東西。但就唯識來講，書其實與心無異。認為書是實有，而且存在於心之外，這種分別就是遍計所執。依他起性是指「阿賴耶識是顯現能所的基础」，這是實有。認為顯現出能與所相異，就是遍計所執，這是虛構、是無實有。依於阿賴耶識是顯現的基础，能所皆無，就是圓成實性。任何一法上都有這三性：能與所顯現為二，稱為遍計所執性；二顯之基础是

阿賴耶識，稱為依他起性；由於依他起「阿賴耶識是顯現的基礎」，能所皆非實有，稱為圓成實性〈註 2〉。

經部宗與唯識不同處在於：經部宗主張色法的無方分微塵是實有，而就唯識來看，無方分微塵不存在，因為一切色法都是由心顯現出來。由於唯識主張外在之顯現非實有，粗分與相續非實有，因此離常邊；依他起性與圓成實性是實有，因此離斷邊。所以唯識說自己是中觀。

## 中觀宗之中觀

中觀宗被稱為「說無體性宗」，認為凡是承認實有法，就無法離於常邊，必須以理破除一切法之實有性，因此中觀宗主張一切法是無實有。無方分微塵與無時分剎那也是空，因此離於常邊。雖然一切法是空，在勝義諦中無實有，但就世俗諦來看，是依因緣而生的因果緣起，真實無欺，因此離於斷邊。離常斷二邊，所以是中觀。這是從二諦來看，就勝義諦本身來說也是如此。因為有與無是觀待而成，左與右、長與短亦然。觀待緣起才能說二諦，觀待此法而安立彼法。若一切法無實有，則不能說以實有為觀待處；若不能以實有為觀待處，則不能成立無實有為觀待法。依於實有而說無實有，依於無實有而說實有。若不說觀待實有，則不能以實有為觀待處；不以實有為觀待處，就不能以無實有為觀待法。（觀待有才能說無，如果有不存在，則無也不存在。）例如，長與短是觀待而成，以長為觀待處而成立短這個觀待法。若沒有長，則短也不存在。無實有，因此離常邊；無無實有，因此離斷邊。這是從勝義諦來說中觀離常斷二邊，而被稱為「說無體性宗」的道理。

我們可以想想自己的見地是屬於哪一種中觀？

問：為什麼稱唯識宗為細內中觀，稱中觀宗為粗外中觀？

答：如果我們是唯識宗，我們會不會說自己比中觀宗更細，更內？

問：這種區分是怎麼出現的？

答：這種區分是阿底峽尊者的上師桑提巴（Santipa）提出的，這位上師住世四百年，其間對佛教的興盛貢獻很大。他說自己是中觀自續派。阿底峽尊者在西藏時，桑提巴圓寂了，阿底峽尊者聽聞之後說：「我的上師走了，我又在西藏，那麼印度再也沒有可以善加分辨外道與佛教的班智達了。」可見這位上師非常淵博。

問：同樣是佛陀所留下的教法，為什麼會分成有部、經部、唯識、中觀？為什麼說中觀應成派的見地是其中最好的？

答：「中觀應成派的見地最好」這句話是應成派自己講的。如果我是說一切有部，我會說它是最好的。佛陀根據眾生的不同根器開示了很多不同的經典，後學對於不同經典的意旨加以注解時，出現了不同的理解，因此形成不同宗派。說一切有部依據的是佛陀所說的某些經典，經部宗依據的是另一些，唯識宗所依據的經典非常多，中觀宗依據的則是般若經。同樣是依據佛說，因此都應予以尊敬。因為都是依據佛經，只是由於眾生根器想法不同，所以產生不同部派。如果你認為說一切有部的說法跟你的想法最契合，那就依說一切有部的見地去修；如果你跟唯識或經部或中觀的見地最契合，都沒有關係，因為它跟你的想法最接近，是最適合你的。「中觀應成派的見地最好」是應成派自己的分別念。

應成派也好，金剛乘教法也好，不論我們的見地多高，都必須從說一切有部的見地開始分析。比如學習《入中論》時，我們可能以為自己就屬於應成派，但事實上不可能一下就到達應成派的見地，必須從基礎開始。不管有沒有在見地上做剖析，你一定得從說一切有部開始。如果認為身體是一個實體，就表示你連說一切有部的見地都還未達到。如果能看到身體無實，能分析到無方分微塵，才表示你具有說一切有部的見地。雖然學習應成派的《入中論》，但你若認為身體是由無方分微塵組成，則仍屬說一切有部的見地。如果能夠證得顯空雙運，顯空非一非異，離於言思，此時才達到應成派的見地。應成派的見地是無任何的承許（主張）。龍樹菩薩說自己沒有任何主張，因此外人根本無法提出任何批駁。到這時才具有應成派的見地，才能了解「色即是空，空即是色」的含義。此時才稱作應成派。在此之前，不管你怎麼說，都還不是應成派。

問：一定要從說一切有部開始慢慢了解，之後才能了解應成派嗎？

答：可以從最基本的見地開始學，也可以先學最高的見地，可是在分析時，還是一樣得從下部宗的見地開始分析起。如果從上部宗的見地開始學，卻忽視了下部宗的見地，西藏有一句諺語說，頭放在高處，但脖子很細，無法把身子拉到跟頭一樣高的地方，身子就會斷掉，頭跟手就會分離。自詡持有應成派的見地，無任何承許，卻又認為世俗諦上也沒有因果，沒有過去世，這樣就非常糟糕。會有這種危險。如果沒有這種情況，那麼不論從什麼地方開始學都一樣。

〈確尊法師口譯，徐以瑜整理〉

註解：

1. 粗分：根據彭措堪布，可見者都是粗分，但粗分未必是我們可見的。例如氣味是我們看不到的，但氣味也是粗分。粗分是講色法，相續是講心。色法可分為十一

種：色、聲、香、味、觸、眼、耳、鼻、舌、身、無表色。

2. 圓成實性：彭措堪布解釋，阿賴耶識空掉能與所，就是圓成實性。若以觀察勝義的理智來觀察心，在心上並沒有能所二顯，能所都是虛構的。心上不論有無能所二顯，都是依他起性。心上空掉能所二顯，就是圓成實性。



❧ 回目錄 ❧

# 德格之寶——印經院

開示：洛熱彭措老師

日期：2007 年 6 月 30 日

「德格印經院」於清朝雍正七年由德格第十二任土司登巴澤仁創建，距今約有兩百八十年的歷史，是全藏三大印經院之首。由於德格歷代土司兼容並蓄各種文化，並且不分教派地扶持宗教，所以它所收藏的經版涵括佛教各派經文，並且刻印有關曆史、地理、醫藥、曆算、語文、詩詞等多方面的內容。德格印經院不僅是德格之寶，近來更被列為世界文化遺產。洛熱老師來自德格，此次應邀講述德格印經院的歷史，以及當時建造德格印經院的大法王登巴澤仁的生平事蹟與事業。

## 德格歷史

德格位在西藏的東邊、中國四川的西邊，也就是一般所稱的西藏康區。古代時候，當地藏民在這個區域以遊牧、搭帳篷、四處遷徙的方式維生。一直到祥雄王赤威瑟吉嘉洳堅的時代，此地都屬於祥雄王所管轄，後來祥雄王的勢力在相當於中國的東漢時期衰盡（約二千年前）。根據粗略估計，此時期大部分的衛藏區（前、後藏）是由當時的藏王所統治，只有阿里區域為祥雄王所管轄，朵康區則是祥雄王的父族部落們所各別管轄。

西元 630 年，藏王松贊干布雄才大略，一統西藏全區成為西藏的盛世王朝，勢力更達到中國、姜域（雲南、麗江一帶）、里域（新疆南部）等地，甚至印度的許多區域也被他所統治，這些在漢藏的歷史裡皆有記載。後來在朗達瑪王時，西藏邊境的百姓群起造反，朗達瑪王被殺之後，藏王的勢力衰退。而後大約是在岭給薩王（西元十一世紀）統治時期，此處主要地區的位置就稱為「岭」。

岭給薩王的氏族，是藏族中六分支氏族之一的董族，他是董氏族第四十三代。董氏族第五十二代謙波達仲為了想娶德格氏族博踏札西興給的女兒，因此他就承諾，如果博踏札西興給把女兒嫁給他，他就送給博踏札西興給一塊很大的土地作為禮物。後來博踏札西興給就得到了這一大塊土地，成為第一任德格王，在藏曆第七個火虎年（西元 1446 年）於此地建起德格寺。

到第七任德格王拉謙強巴彭措時，德格氏族的勢力已遍及嶺的大部分區域，因此產生了「德格」這個新的名稱，於是主校初慶仁謙將這個以前稱為「嶺」的地區，改名為「德格」。

德格氏族的根源可追溯到松贊干布的近臣噶東贊（唐朝時到漢地迎請文成公主入藏的大臣），他是第一代。德格王朝從最初第一任的博踏札西興給到第二十三任的蔣揚巴嫫，在二十三任王朝裡有三位女德格王。在西藏歷史中的德格王朝，在中國的歷史裡則是稱為「土司」。

德格氏族第四十一代也就是第七任德格王拉謙強巴彭措，當時只是個大臣而不是王。因為嶺王跟百姓、大臣們不和，依據當時的局勢，拉謙強巴彭措就結合了管家袞噶嘉稱、給透管家袞噶敦助等以四分支軍隊的佈陣，勝取了那些較弱的首領，並以凶猛銳利的武器消滅了頑強傲慢的敵人，因此他就成為了嶺王。在他的統治之下，屬地中百姓庶民有十八個縣，大約有三萬六千戶。

後來後藏土司和蒙古王顧實丹津確嘉（固始汗王）之間有紛爭敵對的情況，這時蒙古王跟格魯巴結合在一起，然後又有巴哩王也結合當地苯教的勢力，而且這兩方勢力也有紛爭。最後蒙古王顧實丹津確嘉（固始汗王）得到了德格王的支持合作而消滅了巴哩王，當時是藏曆第十一個鐵龍年（西元 1640 年）。固始汗王的軍隊管轄了之前巴哩王在金沙江東西兩岸的領土，為了酬謝德格王，蒙古王就把這邊的地送給了德格王。

到了德格氏族第四十三代，也就是第十一任德格王赤謙拉瑪索南彭措，他被稱為「赤謙」，這表示政治與宗教的領袖。此時的藏王拉桑和後藏地司之間又有爭戰，藏王拉桑的兒子被說是第六世達賴喇嘛倉央嘉措的轉世，但他並不是真正的第六世達賴喇嘛的轉世，這是藏王拉桑他們假造的，還為其子舉行坐床。事實上真正的第七世達賴喇嘛是出生在里塘，藏王拉桑知道後就想殺掉真正的第七世達賴喇嘛，所以他派出軍隊欲前往殺害。這件事情被當時的德格王知道以後，就派德格的軍隊前去保護第七世達賴喇嘛，然後把他迎請到德格來。之後第七世達賴喇嘛就在宗薩寺住了三個月，在佳惹寺也住了一些時候。因為這個緣故，所以德格王跟西藏政府就產生了很深的關係。因為關係如此深厚，所以有幾世達賴喇嘛的姐姐或妹妹都嫁給德格王。

## 德格法王登巴澤仁

到了德格氏族第四十四代，也就是第十二任德格王，人們讚譽他而稱他為大法王登巴澤仁。他在藏曆第十一個土馬年出生（西元 1678 年），他本身是住地的大菩薩，《文殊根本續》中即授記：「在金沙江旁會出現一個以『小孩』為名的國王。」登巴澤仁小時候父母親都稱他「撲仁波切」，「撲」就是小孩的意思，「仁波切」是寶的意思，一直到他長大以後也都還稱呼他「撲仁波切」，這印證了《文殊根本續》中所載的內容。也因為這樣的授記，所以大家對德格王登巴澤仁都非常尊敬。

登巴澤仁從小就自然俱足慈悲心和出離心，雖然出生於貴族也沒有我慢與驕傲，而且心地柔和。他於赤謙喇嘛桑傑滇巴叔姪跟前精進學習語文讀寫以及五明等學問，特別是醫方明上的學問。他另外也依止了許多上師，在薩迦巴傳承的有哦巴堪千桑傑彭措、札西巴滇、堪千桑波嘉稱、袞噶確佩、札西旺秋，在噶舉巴傳承有錫度確吉炯涅、竹旺桑傑嘉措等，他向這些上師們聽聞領受了所有的灌頂、教授以及顯密典籍的講解。特別是哦巴第三十代法嗣堪布札西倫祝，以及從雅壠確磔被迎請到康區來說法的蔣貢昂望累貝炯涅，他在他們的跟前領受了《道果教學釋》的灌頂及教授。在寧瑪巴方面，他從迭千尼瑪札巴和巴哩日津袞桑偉瑟、佐千第二代久美鐵秋滇津等跟前聽聞領受很多教法。他依止了各個不同教派的上師，從各個教派的上師跟前獲得了每一派的教法，他可以說是不分教派的一位上師。

登巴澤仁雖然是一位在家人，但他從這些上師跟前領受很多教法，不僅是聽聞，不僅是接受，他還實際去修持，跟一般上師的修持是沒有兩樣的。他每天所要修的法非常多，可以說是厚厚一大本。這些教法包括甚深上師瑜伽、喜金剛、那洛卡雀、大威德、伏魔金剛手、馬頭明王秘密儀軌、觀世音生圓次第、白度母等各項儀軌修念、經文唸誦、供讚等。他每天不間斷地修持，還繞廟、繞塔，此外他每天做十五個擦擦（註）。他一生中完成了六字大明咒、十字大威德金剛咒、七字護法咒、普巴金剛咒、獅面空行母咒各一億遍的本尊咒修持。他一輩子就像是個喇嘛，說他是本尊的智慧化身也不為過。

他於三十七歲繼任為德格王之後，非常精進用功。他依過去先人所說的世間法的制度法則以及佛陀的殊勝甚深密意等兩種軌則的法律，來治理國家。他有時還喬裝成乞丐離開王宮，四處乞討，以便詳細體察百姓的苦樂狀況。有一次，他到金沙江的甘透碼頭要坐船的時候，船夫看到他就說：「哇！你這個頭很像法王登巴澤仁的頭。」在德格王彎身要坐下時，船夫就用船槳敲了他的頭，後來這個甘透的船夫因此而受到處罰。有一次當德格王到達瑾蔻的向陽山谷時，一位老太太正敲打著青稞，並將青稞提起去糠。老太太把這些穀物分成三個等級，德格王就問她為何要如此做。她回答：「第一等級是要給德格王作為繳稅之用，第二等級是要拿來播種，第三等級是留著自己吃的。」德格王回到王宮之後就獎

勵這位愛國的老太太，賜與她很多禮物，以表徵皇室對百姓的慈愛與守護。所有百姓都對嘆仁波切很恭敬。

這時候在衛藏有內戰。在清朝雍正皇帝以精銳的軍隊獲得政權之前，大部分的康區是由蒙古厄魯特部落所統治。雍正獲得政權之後，派了一位稱作是珠大老爺的人去巡查。這個人下鄉巡視之後向雍正報告，德格這個地區非常好，這個地方沒有小偷、沒有強盜、沒有騙子。雍正聽到這個報告之後，就在雍正七年，也就是藏曆第十二個土雞年（西元 1729 年），冊封登巴澤仁為泰安撫司。雍正十年時又封登巴澤仁為所有四十九個土司中最首要的宣撫司，並且蓋金印授權他為宣撫司，並賜與一百匹布、千兩銀子，而且還下令登巴澤仁可以管轄東邊從達界鐸（康定）到西邊衛藏的丹梭喇嘉喔這整個地方。雖然雍正皇帝下了這道旨令，可是登巴澤仁只去管轄一些沒有人管理的區域，還有一些以前由蒙古所統治，但是因為一些措施失當而讓百姓很不滿的地方。而那些原本就沒有問題的地方，他並沒有派兵去征服他們。

登巴澤仁非常護持佛教。他蓋了許多寺廟，比如說德格寺，在德格寺的漢式屋脊兩端以及中間像瓶子的建物上都鍍了金，還在寺廟最上方蓋了金製的勝利幢。不僅如此，他在衛藏（後藏）的哦巴寺蓋了一個可以讓很多出家眾來此聽經時住宿的客房。他並且蓋了護法殿及很多的經堂，還蓋了印經院。除了這些之外，他在朵康這個地區蓋了大概十七間的寺廟，譬如架哩寺的大殿，還有絨透寺、耶納寺、惹滇寺、敦朵寺、繡宗寺、噶蓮滇寺、南嘉林寺、滇堅湯寺、八蚌寺等十七座寺廟。他還塑了很多銅鍍金的佛、菩薩、三根本護法等各種樣態的佛像，其中特別勝出的有三百五十尊。他並且用紅白旃檀木雕刻了兩組千佛像，用旃檀木雕成一層樓高的佛陀八種塔。另外特別殊勝的是用金泥寫成的《甘珠爾》和用銀泥寫成的《丹珠爾》。此外，他每年在寺廟啟建時輪金剛的法會，雖然他自己是屬於薩迦派，但是他會從巴哩寺或埤乍等紅教寺廟邀請喇嘛到德格寺來修法。

## 德格印經院

登巴澤仁最特別的一個事蹟是蓋了「德格印經院」。從藏曆第十二個土雞年（西元 1729 年）開始，共刻了《甘珠爾》一百零三函、薩迦全集十五函，其他還有宗教史、註疏、上師傳記等六十函，以及《丹珠爾》的前二十函的木刻版。他預定要讓人家來請這印刻好的《甘珠爾》和《丹珠爾》，然後再把這個收入用來蓋一百零八間寺廟。法王的作為在護持佛陀教法的士夫中，無人能與之匹敵。土馬年他六十一歲（西元 1738 年）時，在親見薩迦五祖之稀有境中圓寂，融入法界。

之後德格印經院的發展情形如何呢？登巴澤仁的兒子第十三任德格王拉謙衮噶沁列嘉措（德格氏族第四十五代）繼續完成了父親尚未完成的《丹珠爾》木刻版共兩百一十三函，其他還刻了《藏王遺教》、《蓮花遺教（伏藏蓮師本生傳）》、《五部傳記》，以及藥學的《白琉璃論》、《藍琉璃論》、《除疑論》、《訣竅續補遺》等，還有詩的註解等三十部書。

到了德格氏族第四十六代，即第十四任德格王迭噶桑波時，德格印經院刻了《龍欽巴七寶藏論》、《協謙巴全集》。有關醫藥的有《玉妥十八支分》、八蚌的《診藥二元要訣》、《千萬舍利》、《達莫（五世達賴的太醫）百冊》等約五十函的木刻版。第四十六代氏族第十七任德格王是女王噶傑策旺拉嫫，她就位之後刻了《寧瑪舊續》二十六冊、《吉美林巴全集》九冊、龍欽巴的《喇嘛仰替》和《康卓仰替》、《哦千衮噶桑波全集》與《貢秋倫祝全集》等木刻版。

如此經由歷任德格王和部落長的努力運作之後，到現代彙編了《甘珠爾》一百零三函、《丹珠爾》二百一十三函、《寧瑪十萬續》二十六函、《續部總集》三十二函、《成就法總集》十四函、《大寶伏藏》七十多函、《長壽儀軌總集》、《大悲儀軌總集》。大師全集部分有《薩迦全集》、《哦千全集》、《龍欽巴全集》、《吉美林巴全集》、《米滂全集》、《宗喀巴全集》、《果然巴全集》、《桑傑彭措全集》、《岡波巴全集》、《瑪尼全集》、《雅敦全集》，噶當《透美全集》、《阿底峽全集》、《阿美滾噶洛椎（阿底峽弟子）全集》、《種敦巴全集》、《咻千譯師全集》等，範圍涵括四大教派。也有苯教的全集譬如《龍王十萬頌》等，以及零散的如西藏五大明學處的典籍，無一不俱足，共有二十七萬塊木刻板。另外還有佛像、本尊、八吉祥圖案等的木刻板有一萬多塊。

傳說在法王登巴澤仁的時候，在剛開始刻經板的時候，工匠所領的錢，是看他們所刻的經板能裝盛多少金粉，那就是他們的酬勞。往後就是依照一般的價格來付工資，而且每一部經文都記載了每一個人的工資以及出資功德主的名字。西藏歷史的記載中，共有三大印經院，分別是拉薩的修巴印經院、納湯印經院，以及位於康區的德格印經院，其中最大的就是德格印經院。而今也只剩下德格印經院，修巴印經院和納湯印經院已經不存在了。所以現在西藏的佛教傳承裡，德格印經院是最大、最完備的木刻版印經院，也是全世界最大的木刻版印經院。

這麼大量的木刻版，在經歷文革等戰亂之後，是如何保存下來的？德格縣的縣長雅凌多傑在文革時被關在監獄裡面。那時他心裡想，德格印經院非常重要，絕對不能遭到破壞，所以就偷偷寫了一封信給他太太。有一天當雅凌多傑跟他太太在監獄裡會面的時候，他跟他太太說：「妳幫我把我這個鞋子拿回去洗一下。」他太太覺得很奇怪，為什麼要洗鞋子

呢？她猜想裡面一定有什麼東西，所以就把鞋底掀開，果然看到一封信。信上說：「妳無論如何都要把這封信送給周恩來！」他太太不負使命，最後將這封信送到周恩來手裡。這封信是請周恩來一定要保護德格印經院，所以周恩來後來下令不可破壞德格印經院。

現在德格印經院是由德格縣的文化管理局管理，是由國家來管理。它是國家文化遺產，現在也正在申請成為世界文化遺產。一個木刻版刻好之後，通常可以印幾萬張。不過因為已經屬於文化遺產，主要的板子現在都不能再印了。

〈確尊法師口譯，李驊梅整理〉

註：「擦擦」是指泥製的各種小泥佛、小佛塔等物，是一種用金屬模具擠壓成型的脫模泥塑。



❧ 回目錄 ❧

# 宗薩欽哲仁波切

## 2007/2008 年臺灣弘法行程

### 一、「三根本」灌頂

時間：2007 年 12 月 29 日（週六） 下午 3：00 至 5：00

地點：中華民國農訓協會天母國際會議中心（天母農訓中心）

臺北市士林區中山北路七段 113 號

不需事先報名，歡迎參加！

### 二、「三根本」閉關教授

時間：2007 年 12 月 30、31 日（週日、週一）

上午 9：30 開始，結束時間屆時由仁波切決定

地點：中華民國農訓協會天母國際會議中心（天母農訓中心）

臺北市士林區中山北路七段 113 號

資格：仁波切要求參加此教授的朋友，必須遵守以下誓句（1）之要求；若您因為家庭及工作上的困難，無法閉關三個月，也可選擇（2）作為替代。請正視誓句的重要性，務必確定自己能遵守，再報名參加。

（1）必須於未來三年內，完成三根本三個月閉關，時間與地點可自行決定。（可以分數次累計完成三個月閉關）

（2）或者，每月初十、二十五日要修三根本會供，您可參加中心共修或自己在家修；並且完成壹億遍蓮師咒持誦。

報名方法：郵政劃撥：即日起至 2007 年 12 月 18 日止，報名費為新台幣 1000 元整，劃撥單請註明報名「三根本閉關教授」。依報名次序，優先錄取；若名額已滿，則不再錄取並且退費。

戶名：中華民國悉達多本願佛學會 帳號：19130051

請保留收據於報到時換取上課証。

若報名人數額滿，本會將公告於網站：<http://www.siddharthasintent.org/chinese/>

### 三、「究竟一乘寶性論Ⅲ」佛學講座

時間：2008 年 1 月 4 日（週五） 晚上 7：30 至 9：30

1 月 5、6 日（週六、日）早上 9：30 至下午 1：30

地點：台北火車站五樓演藝廳（請由火車站東二門入場）

報名方法：

（1）郵政劃撥：即日起至 2007 年 12 月 21 日止，報名費為新台幣 500 元整，劃撥單請註明報名「究竟一乘寶性論」。

戶名：中華民國悉達多本願佛學會 帳號：19130051

請保留收據於報到時換取上課証。

（2）現場報名：依郵政劃撥次序，優先錄取；若名額已滿，則不再錄取並且退費。截止日期後，若有剩餘名額，可於現場依先後次序報名，至額滿為止。

若報名人數額滿，本會將公告於網站：<http://www.siddharthasintent.org/chinese/>

註：「究竟一乘寶性論」佛學講座為第三年的連續性教授，若您需要請購仁波切 2006、2007 年教授的 CD，可以至以下流通處：

曲翔錄音公司：台北市金門街 9-18 號 1 樓

佛化人生：台北市羅斯福路三段 325 號 6 樓之 4

波達拉藝品：台北市大安路一段 51 巷 4 號 2 樓

全德佛教文物：台北市光復南路 49 號

歡迎大家隨喜贊助仁波切此次來臺灣的弘法活動，如蒙捐款，請註明「贊助弘法活動」並匯至以下郵政劃撥帳號：

戶名：中華民國悉達多本願佛學會

帳號：19130051

# 讀誦佛陀話語

撰文：Maggie Westhaver

宗薩欽哲仁波切於二〇〇六年十一月十九日至二〇〇七年二月十四日，在印度炯達拉（靠近比爾）的確吉羅卓辯經學院，給予完整的《甘珠爾》的隴（口傳）。仁波切以「光」的速度唸誦，中間只停了三天。我們這些參加者每天都會有一些疑問：《甘珠爾》到底是什麼？仁波切今天讀誦了些什麼？仁波切怎麼能夠每天都唸得這麼快？仁波切為什麼邀請我來？

《甘珠爾》是釋迦牟尼佛開示的結集，它分為經、律、論三個部分，包含所有印度密續的根本經典，例如《喜金剛》和《勝樂金剛》，還有如金剛手菩薩和大威德金剛等本尊的咒語。

接受「隴」是藏傳佛教三部曲的重要部分，它介於「旺（灌頂）」和「企（教授）」之間。在這之前，我們當中許多人認為，「隴」是西藏特有的儀式，但現在就我個人而言，我相信接受「隴」有強大的轉化作用，我無法確實敘述，那只能體會。它當然不只是坐在那裡，聆聽某個人用別國語言讀誦一些東西；雖然在技術上，接受隴時，我們是得聽到它。

在傳誦《般若八千頌》時，仁波切給了一個簡要的開示。他說：「願這短短的摘錄能讓你體會到，聽聞佛陀的話語是多麼有意義，以及它對我們的修持和了解佛法有多重要。」

「佛陀跟舍利弗談到聽聞這些教法的重要性——如果你對於自己為什麼坐在這裡感到疑惑，這也是你應當知道的。佛陀說：『舍利弗，如果你能夠邀請過去、現在、未來一切諸佛一起享用午餐和晚餐——不只是一天兩天，而是月復一月、生生世世——這樣做必定會產生極大的功德，你說是不是呢？』舍利弗回答：『是的。』然後佛陀繼續說：『但是這個功德與讀誦這些經文的功德相比，或甚至跟只是偶然聽到這些經文而沒有去思惟它相比，後兩者的功德將超越前者的功德，而且這功德將持續不間斷。』」

〈本文譯自英文版 Gentle Voice 第 27 期，陳志銘翻譯。〉

🌀 回目錄 🌀