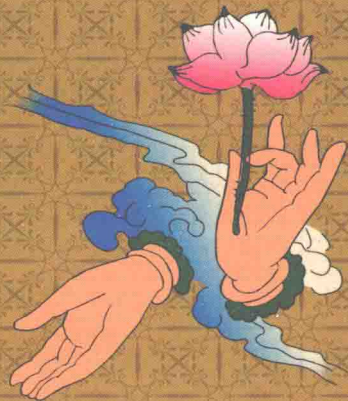


中观四百论广释



福建莆田广化寺

中观四百论广释章

江苏工业学院图书馆

藏书章

——句义明镜论

圣天菩萨 造颂
法尊法师 译颂
索达吉堪布著疏

福建莆田广化寺

目 录

第一品	明破常执方便品	(8)
第二品	明破乐执方便品	(39)
第三品	明破净执方便品	(70)
第四品	明破我执方便品	(102)
第五品	明菩萨行品	(133)
第六品	明断烦恼方便品	(164)
第七品	明人远离贪着欲财方便品	(193)
第八品	净治弟子品	(222)
第九品	破常品	(250)
第十品	破我品	(272)
第十一品	破时品	(292)
第十二品	破见品	(314)
第十三品	破根境品	(338)
第十四品	破边执品	(358)
第十五品	破有为相品	(378)
第十六品	教诫弟子品	(396)

四百论广释

——句义明镜论

圣天菩萨 造颂
法尊法师 译颂
索达吉堪布著疏

顶礼本师释迦牟尼佛！

顶礼圣者曼殊师利！

顶礼圣天菩萨！

浊世人劣琐事多，闻思修者寥晨星，
圣者善说无人阅，况我微言览者谁？
然为自心入正法，依诸经论师教言，
略演甚深中观道，若有信者请谛听！

本师释迦牟尼佛说法四十九年，为利益不同根基而三转法轮，其中第二转法轮，着重宣述般若空性。世尊示现涅槃后，弘教者分两大派开阐般若深义。其一以弥勒菩萨之《现证

庄严论》为宗纲，开广大行派，主要以隐义方式宣示般若；其二为龙树菩萨所开创之甚深见派，以其《中论》为根本论，直示般若空性义理。于此根本论，又有两大论师阐其密义，一者即圣天菩萨，以修行窍诀方式粹摄《中论》密义而著《四百论》；另者月称菩萨，著《显句论》释《中论》字句，造《入中论》显明其深义，因而若欲修持了悟般若空性，于《四百论》尤应深加研习。

藏传佛教中，修学中观者皆以《中论》、《四百论》、《入中论》为根本论典。诸派中观论师对《入中论》之抉择自宗见上，有多种辩论，而于《中论》、《四百论》无有较大异议。因二论皆是根本中观论，即应成自续二派尚未分流前之中观著述。另外，《四百论》非如《入中论》之专门抉择见解，而是决定修持中观之窍诀集汇，因此诸派论师也无多异议。如格鲁派甲操杰大师之《中观四百论释·善解心要论》，与宁玛巴大堪布阿琼仁波切所著之《四

百论疏·大海之滴》，其抉择方式皆相同，概因此论于中观宗之特殊地位而然。

于汉传佛教中，此论原有二译本，一为鸠摩罗什译师简译的《百论》，二为唐玄奘译师所译之《广百论》。《百论》实际上是婆薮开士论师所作的《四百论》注释中的部分；而《广百论》乃《四百论》后八品之颂文，其来源是那烂陀寺护法论师以唯识观点注释此论时，将此论一分为二，前八品为《说法百论》，后八品为《辩议百论》。玄奘译师于护法论师之亲传弟子戒贤论师前，得此二论及义疏，回国后便译《辩议百论》为《广百论》。故《四百论》在汉传佛教中，一直未有完整译本。到近代法尊法师入藏求法，亲睹藏地中观学者对此论的重视及此论对学者的裨益，于是不辞辛劳从藏文重新译出此论前八品，并对后八品的译文依藏文作了一些补充。此注疏所依者，即是此译本。

此菩萨四百论释分三：甲一、初义；甲二、正释论义；甲三、

论末义。

甲一、初义分二：一、题义；二、译礼。

乙一、(题义)：扎睹夏打戛夏打戛日戛。

梵语扎睹夏打戛，意为四百，夏打意为论，戛日戛意为颂，合译即为《四百论颂》。本论共十六品，每品二十五颂，共四百颂，故而得名。月称论师说本论原称无“四”字，其名为《百论》，能破诸多邪分别故名为“百”，能断除实执故名“论”。邪执无有边际，所有不说有限制的“四百”，而是以“百”表示其无边之义。名为《百论》，是以其作用而立名。于藏文版中，本论题为《菩萨瑜伽行四百论颂》，意指摧灭诸多邪分别而修持实相之窍诀汇集。

一般在论典的题名后，有顶礼立宗句，但本论中却无有。对此，仁达瓦大师(宗喀巴大师的上师)解释其原因云：“此论乃直承龙树菩萨之《中论》义理而造，《中论》抉择见分，此论紧承其义旨而抉择修持次第，故应与《中论》作一体观，不再加顶礼立宗句。”关于宗义，月称

论师也云：“由于圣天阿闍黎是龙树阿闍黎的弟子，故此论属于此宗，非别宗义。”

乙二、(译礼)：敬礼圣者曼殊师利！

此敬礼句是由梵文译成藏文时，巴操(日称)译师所加。一是按藏传佛教的传统，表明此论属对法藏；二者，为增上智慧圆满翻译，以祈三世诸佛智慧总集之圣者文殊加持。

甲二、(正释论义)分二：一、总义；二、别义。

乙一分二：一、造论者之殊胜；二、辩除谬误。

丙一、(造论者之殊胜)：

作者圣天菩萨，梵名阿扎雅提婆，胜嘎拉国(今斯里兰卡)的王太子。《布顿佛教史》及《西藏古代佛教史》中说菩萨从楞伽岛(锡兰)中的莲花化生，为当地国王所收养；汉传佛教中诸论师依《提婆传》也秉持类似的观点。然今依《印度佛教史》及月称菩萨在本论注释中的记载，为胎生之王太子较为可信。

圣天论师宿具不共悲心与智慧，自幼即精

研诸明处学术，显示出非凡的特质。稍长，弃王位出家，依班智达玛哈德哇受具足戒，学习三藏。后为朝礼各圣境，游历至南天竺吉祥山，值遇龙树大士，时大士已值晚年，叹其器量渊弘，堪为正法城堦，即摄受为近住弟子，此于玄奘译师之《大唐西域记》第十卷中有记载。圣天一心依止龙树大士，尽得显密佛法之教授，及一切明处学术，成为善巧精通者，遂于南印度助师广弘正法。

其时于印度北方，出现了一名为难胜黑者的外道，(有的译外道名为“未沸”，藏语名之曰“麻柯”)。他通达外道一切典籍，并修大自在天有所成就，常依辩论术及通力，与诸内道论师作辩论。时内道论师无一能与他诤胜，于是多处寺庙遭到摧坏，众多有情被引入他的教法中。难胜黑者的母亲，是一虔诚的佛弟子，她多次力劝也未能阻止儿子的罪行，便想声震天竺的那烂陀寺一定有具德圣士，能降伏自己的儿子，故携子至那烂陀寺。然而寺中诸班智达与

难胜黑者累日论战，竟无一人能胜。寺僧只好在大嘿日嘎神像前陈设广大供养，竭诚祈祷嘿日嘎至尊赐予回天之力。其时石像胸口现出一只乌鸦，寺僧便将辩论详情俱书于纸，系之鸦顶，祈神鸦送往南方有大力之胜士，以迎请前来折伏外道。神鸦径直飞至千里之外的吉祥山，将信交给了龙树大士，大士父子据信中所言，对外道宗义进行了周密辨析，但是当时无法决定究竟由谁去那烂陀寺对付外道。于是龙树大士提议以辩论作抉择；初由圣天模拟外道，与龙树大士争辩，大士竟未能摧伏外道；后由大士扮作外道，圣天论师代表内教，二位尊者完全投入地进行了激烈论辩，舌战至高峰时，圣天论师竟然认为对方是真实的外道，脱下鞋子就打在对方头上。当时龙树大士说：“好了，你去与外道辩论，必定获胜。但是，你以鞋底击打师头，以此原因，北上途中必然会遇违缘。”遵照师嘱，圣天论师立刻启程，赶赴那烂陀寺，途中果然遭受违缘。原来圣天生来

容貌端严，尤其是双眸，灵润含精，神采飞扬，超过天人，以此他的母亲为其取名圣天。当时人们非常钦羡，父母若得相貌端严之予，都要说：我的儿子容貌似提婆一般！

圣天论师行至中途，在一棵大树下歇息饮水时，大树女神恋慕其眸，乞求施予，菩萨遂自剜一睛，布施给女神（关于此段传记，说法不一。一说途中遇医师乞菩萨之睛配制药物；另说途中遇一女人，贪慕菩萨的眼睛，菩萨了知此女发心入道时机已成熟，便自剜一目，持之以示女人：还可贪否？鸠摩罗什译师所译之《提婆传》中，则说是将一目布施给大自在天，因施一目，故菩萨又名伽那提婆，即一目天）。女神大为感动，因而将摧破外道之策告诉了菩萨。菩萨依计寻得一疯狂者、一只猫与一瓶清油，携至外道难胜黑者处。正值难胜黑者的母亲已死，他正在依外道仪轨作水施，圣天论师问：你在做什么？”外道回答说：“我的母亲堕在孤独地狱里，以此水施，愿济慰之。”圣天论师即寻一根吉祥草，沾水向南

挑洒，外道见状也问：“你在做什么呢？”答曰：大士龙树与我，在南天竺拥有一块田地，现在遭到了旱灾，想以此沃灌那块田。”外道笑言：“你真愚痴，相隔如此之遥，以此小小草梗沾些微水滴，如何能及呢？”圣天论师正颜回驳云：“你尚能以一小杯水，湮灭八万由旬之地狱烈火，我又何尝不可以此浇灌区区千里之外的田地呢？”外道闻言无以作答。片刻后，外道了知他是南天竺圣天论师，欲来与自己辩论，便立刻作了准备。难胜黑者在辩论时有三种必胜对方的助缘，其一是有一辩才无碍之女人班智达为助手，其二为一巧舌如簧无人能敌的鹦鹉，其三于辩论急难之时，大自在天会亲自现身提示（或说由铜镜中显示而为外道解难）。辩论开始时，彼此规定论辩三场，外道依常规先让女人班智达出辩，圣天论师便将所携之疯狂者出示，那位疯子作出裸体等种种无理行为，使女人班智达羞愧难当，无法论辩。继后外道的鹦鹉上场欲参辩，圣天论师也出示所带

之猫，鹦鹉见猫瞪目呲齿，惊惧而遁。外道见状，也不怯弱，仗大自在天可随时帮助自己，亲自出场与圣天论师辩论。圣天论师在辩论场所洒下清油，并点火焚起浓烟，大自在天嫌恶烟气，不能现身。至此难胜黑者助缘皆断，只有凭自力参辩，时外道讥讽说：“你只有一只眼，如何能与我争辩呢？”圣天论师慨然答言：“三眼威猛神，不能见真实，帝释具千眼，亦不见真谛，伽那提婆我一目，能见三界之真实！”随后以正法义使外道的一切诤论全部失败。外道见辩论全盘告输，便以飞行术腾入空中准备逃走，圣天论师警告他：“不要再往高处飞了，否则头顶上的宝剑风轮，会斩断你的头！”外道半信半疑，拔下一根头发往上一举，果然立断，不由心生大怖畏而堕落于地。如是圣天论师将他彻底降伏并以方便引入佛教，摄受加持，使其成为精通五明和内外宗派的大师，做了许多有益佛教的事业。如今雪域诸多智者所编的《藏汉大辞典》及一些史书中说难胜黑

者即马鸣大士,但在《红史》、《布顿佛教史》及汉传佛教的史料记载中,马鸣大士是龙树大士前两代的住持教法者。据《印度佛教史》记载,难胜黑者转入内教后,圣天论师为他取名为巴俄,译成汉文即圣勇。圣勇大师注有《菩萨本生正法键槌音论》、《本生鬘》、《示善道论》、《六波罗密摄颂》、《别解脱经本释》等论述,在藏文的论藏中皆有收集。据多方而考,他与马鸣大士可能并非一人。《释摩诃衍论》中曾列举出六个马鸣,我希望考古家们对此重作全面的考证,以澄清此疑。

据《如意宝史》所载,圣天论师前世曾为世尊座下的嘎拉巴模比丘。当年世尊为他及其他几位比丘转法轮时,空中飞过一只乌鸦,所遗粪秽落于佛的金身。世尊即时授记:“以此缘起,此乌鸦将来会成为一具力外道,毁坏佛教。”嘎拉巴模比丘闻言,心中发愿:“此乌鸦毁坏世尊教法时,我一定降伏他。”以此愿力成熟,当乌鸦转世为难胜黑者毁坏佛教时,

嘎拉巴模比丘果然出世降伏了他。

圣天论师是南赡部洲的六大庄严之一(其余五庄严为龙树,无著,世亲、陈那,法称),论著有《中观四百论》、《中观学中论》、《断净论》、《成就破妄如理因论》、《智慧心要集论》、《摄行明灯论》、《理智成就净治心障论》等,在密宗方面也有多部著作。

关于圣天论师的果证功德,在《文殊根本续》中,世尊曾授记:“非圣名圣者,住于胜嘎拉,制止外道宗,遣除邪道咒。”很明确地说其为“非圣”,即尚未登地。然而在印度阿闍黎菩提贤所著的《智慧心要集论释》中,说圣天乃八地菩萨;还有说圣天论师即生证得了佛位,因为在《摄行明灯论》中,圣天论师说自己已证得了无上瑜伽的“不共幻身”,如是按龙树大士的观点,得不共幻身者,在即生可证得殊胜成就,圣天大士晚年也亲口说过“去呀圣天去,光身赴净刹”。这三种说法其实并不相违,圣天论师上半生为凡夫,然依龙树大士之

教授深入修持,于中得不共幻身成就,位住八地,最后证得佛位,这是可以成立的观点。就象龙树大士在经典中有多处授记,有的授记大士为一地圣者,有的授记为七地,有的授记于即生证入佛位,此亦无有矛盾,因各种授记,各自针对大士的早中晚年等不同时期。同样,各种对圣天论师的授记评论也是如此,所以不会存有谬误矛盾。

圣天论师著述《四百论》,依其传记,时以近暮年,因而此论乃登地以上的圣者所著。诸后学者,对此应生猛厉信乐,专精习之。

丙二、(辩除谬误):

那烂陀寺的大德护法论师曾依唯识宗观点,造疏解释此论,说此论意趣在于破除遍计执法有自性。虽然诸宗究竟义趣一致,但圣天论师造此论的理趣实是紧承龙树大士之《中论》,建立修行般若空性的道次第。月称菩萨也曾于《中观四百论释》中说:“将《四百论》之

意义,说成与龙树宗意义不同者,臆造也。”再从此论的主要意义看,是抉择诸缘起法无有自性,建立修习空性的道次第,所以也非中观宗之外的宗义。还有论师说,此论不别作皈敬文,是说明此论不仅是为断除别人对龙树阿闍黎的怀疑而作(有疑《中论》为诤辩之作),而是表示此论属于《中论》。从此角度而言,《四百论》之宗义尤为明显也,故不宜以他宗观点而释此论之本义。

有些人怀疑说:既然此论亦是抉择诸法无自性,那么造此论岂非无必要?因为龙树大士在《中论》、《七十空性论》等论中已广说般若空性正理。答曰:龙树大士在诸论中虽已广说空性正理,破除各宗派行人之错误执计,然有些人未通达大士之义旨,误以为《中论》等唯是与他宗争辩、破坏他宗的论述。而实际上大士的义趣,是在破除邪见之中豁显正理,在摧灭谬执同时,开显修行正轨,所以圣天论师为拨疑云现红日,著此《四百论》。于本论中,龙

树大士以离四边八戏之真空，破除二谛一切法的实执之义旨，圣天论师更以实际观修之具体阶次作了明显开阐，故不应生疑。诸不能顿断四边戏执径入无生法忍之大乘弟子，尤其是末法之时绝大多数修行人，若能如法循此论所阐次第而习，则可望入无生大空实相之境！



第一品 明破常执方便品

乙二、(别义)分二：一、明依世俗谛的道次第；二、释胜义谛之瑜伽。

丙一分二：一、明由断除四颠倒门修习中士意乐发起愿菩提心之规则；二、明发起行菩提心已而学菩萨行之规则。

丁一分四：一、明由广思维念死门断除常执颠倒之理；二、明由修有漏身皆苦之门断除乐执颠倒之方便；三、由思维生死不净的体性门断除净执颠倒之方便；四、示于有漏法不应执我及我所之门断除我执颠倒之方便。

戊一分三：一、略示由念死门策发勤修解脱道不放逸；二、广明修无常之理；三、明修无常的利益。

己一、(略示由念死门策发勤修解脱道的不放逸行)：

三界有情趣入圣道生起精进的首重障碍，是于死亡执为不死的常执。由于颠倒常执，众生终日漫然放逸，浑然不知老死将至，由此而不知出离，不知寻求断灭无常死苦的圣道；即使闻得圣教，也会因此颠倒常执之迷障，不能

发起精进之心修习脱离死苦的正道。所以，初学佛法者，首当数数思维死亡无常之教义，世尊言：“犹如众迹中，大象迹最胜，如是佛教内，所有修行中，唯一修无常，此乃最殊胜。”观修死亡无常，初为进入正法之因，中为助生精进之缘，后为趣入法性证悟之助。故于本论之首，即示念死亡无常之教义，意在策励学者断舍放逸懈怠，远离世俗而勤修解脱道，为证悟般若空性奠定基础。

若有三世主，自死无教者，
彼犹安然睡，有谁暴于彼。

如果有三界主者，自己必死无疑，而非它力所教，他还如同已证得无死之圣者一样安然而睡，哪还有谁比得上他这样厉害的愚痴懈怠者呢？

三世主，指欲界、色界、无色界或地下、地上、天上三世间的主宰者——乐自在主。所谓“有三世主”，泛指三界内的一切凡夫有情，皆

为三世间的主宰者——乐自在主（天名）之属，都受着三界主的系缚。有着这种“主”的有情，皆为死亡无常所缚，而且他自己即是死主，自己即是本人死刑的执行者，其死亡没有任何外来命令，唯是由自己的业力而定，唯是自死。若陷于如是之境，已见自己正在趋向死亡，而自己尚未拥有可免死苦之圣教，但还象圣者般安然而睡，不精勤修习对治死苦的方便，这种人的愚痴懒惰懈怠，再也不可能有谁比他更“暴”——即厉害粗暴恶劣！

流转于生死轮回的有情，无一可免死主的弑杀，而真正已入圣教精勤修习无死之道者，却甚为稀少。我等绝大部分众生无视死亡之凶险，犹在庸庸然放逸度日，如是之众，皆为此处所呵斥之愚痴懈怠者。故诸有志者，当深思三界无常之本性，恒念自己必死。比如已得罪了国王近侍的大臣，已知近侍及国王欲谋杀他，便时刻警惕一般，应安住不放逸，勤修能出离之方便。否则，如旷野迷途者，虽行至极为

凶险之城，尚昏然不信险情已临，终至被害；同样，有情住于三界，随时皆面临着死亡威胁，若放逸不求自救，决定会为死主杀害。

己二、(广修无常之理)分三：一、修念生际必死；二、自己未解脱死怖不应专忧虑他死；三、教诲应当远离贪著尘事而勤修解脱道。

庚一分二：一、修习粗无常；二、修习细无常。

辛一分五：一、明存活不能遮止死亡及不应只坚信存活；二、不应以死是人所共有而不生怖畏；三、不应恃有医疗老病的方法而不畏死；四、由死时不决定故而不畏死极不应理；五、破勇敢者不畏死的因由。

壬一分二：一、正明；二、破常作存活想不起怖畏。

癸一、(正明)：

问曰：虽然有三世间主的死王降临，但是每个有情在出生与死亡之间，皆有一定的存活时间，在存活时间里，又为什么要害怕死亡呢？

为死故而生，随他行本性，
现见是为死，非是为存活。

为了趣向死亡的缘故，才有出生存活，刹

那不停随老死而行是生命之本性。一切生命的出生存活现量可见皆为死亡，非是为永久生存而在生活着。

一切生命现象的必然规律是有生必有死，而且从出生伊始，就在刹那不停地趋向死亡。佛陀曾于《本生经》中言：“众生于初夜入胎住世，日日所作，唯是速趋于死。”有情的一生中，生是起点，死是终点，自始至终的历程如同从悬崖上摔落一般，无有刹那停顿。因此，出生、存活之目的地，即是死亡，有情的一切生命历程，无不是刹那不息地趣向死亡，以此而观，一切出生存活，难道不正是为了死亡而作吗？随老死而行，是生命之无常本性，看一切有情生命之生生不已，有谁是为存活不死而生呢？落木萧萧，大河滚滚，一切皆无常是人们现量可见的事实，短暂的存活绝非脱离了无常，以有存活而不惧死亡者，唯是自欺而已。

人们自出生起，就一直以为自己在为生存而奋斗，在为美好生活而努力劳作不息，孰知

这一切都是在走向死神途中的作为。有人尚为赴死途中的些微欲乐而陶醉，在清醒者看来，这与赶向屠场的牛羊，在路上尚为啃草饮水而乐，又有何区别呢？世人每一刹那的生活，其实与死牢中的囚犯一样，每分每秒都在接近被处死。可是死刑犯尚知急惶惶寻求逃离死亡之方便，而愚昧放逸之世人，为什么不警醒反观自身的处境，了知行住坐卧一切所作皆为趣死而非存活呢？

生活在三界，当知如旅行者之骆驼，唯能随主人而无有自在，当主人思乡欲归时，骆驼也只能随主人而行，别无其余归处；同样众生也皆是随死主而行之毫无自在者；如陷害他人之刺客，杀他未逞，反遭他杀，如是刺杀过程中的一切行动，本为杀他，结果却是步步为自死而作；同样世人一切为存活之作为，不但未能使自存活，反而步步趣死也。

癸二、(破常作存活想不起怖畏)：

问曰：虽然生际必死，但人寿百岁，我们已度过的年岁少，而剩下的日子还长着呢，这难道不可以因此而不害怕死亡吗？

**汝见去时短，未来时间长，
汝思等不等，显同怖呼唤。**

如果你见自己的人生已过去之时间短，未来的时间还很长，或者你认为过去与未来的时间相等或过去短未来长时间不相等，由此而说不怖畏死亡，这显然如同于怖畏者反而呼唤不害怕一样。

以为自己还剩有存活时间，就不必顾忌死亡，这种想法极不合理。在世间有很多人怀着这种想法而贪恋世俗欲乐，不顾生死大事，比如说，有些年轻人认为，现在是人寿百岁的时候，自己才活了二十岁，以后还有八十年时间可以活着，所以现在可以毫无顾忌地享受生命，不必忙着苦修对治死亡之方便。这种想法无非是找借口懈怠放逸，其实毫无根据。寿命

是不定的，人寿百岁的时期，并非每个众生都能活百岁，《因缘品》中说：“或有在胎殒，或初诞也亡，盛壮不免死，老耄甘心受？若老或少年，及与中年者，恒被死来侵，云何不怖？”生命随时会为死缘所夺，你有何理由不怖畏死亡而安逸度日呢？同样，有些中年人认为自己的百年生命才过一半，还有相等的五十年；有些老年认为自己才活七十岁，虽然大半生命已尽，但仍有部分可以享受；如是思维自己尚有与已度时光等不等的日子可存活，可以不害怕死亡，这无非是自欺之举。既然已了知生命在不断流逝，就应当对死亡生起警惕、恐惧，然自己不但不生惧意，反而以种种似是而非的想法为自己壮胆，说不用害怕死亡，这种说法如同人们步入怖畏之境时大声呼喊不害怕一样，显然是自我欺骗之举。

死亡的威胁在整个人生过程中都平等存在着，故不应有一时不会死的分别邪计。譬如说，有一群婆罗门童子外出，黄昏到某处村庄

借宿，晚上这些童子到处大便，染污了村庄的环境。清早群童子一哄而散，只有几个婆罗门子没来得及走，被守村庄的巡夜人抓住。巡夜者对他们说：“你们本应受到处罚的，趁村长还不知道前，赶紧将粪秽打扫干净吧！”几个婆罗门子只除去了自己所遗的粪秽，而对别人所遗的粪秽却捂着鼻子不愿清除。世人计执自己有不会死的存活时，这种邪计如同婆罗门执自己的粪便为净，而执他人的粪便不净一样，或认为村长会因一部分粪秽已除对其余的粪秽不会计较，不会惩罚自己一样，何其愚痴也！

壬二、（不应以死是人所共有而不生怖畏）：

问曰：寿命虽不决定，但是死亡是一切有情所共有的结局，并不是我个人才有，所以这又有什么可怕呢？

由死共他故，汝无死畏者，

岂唯害一人，由嫉使生苦。

由于死是一切有情所共有的原故，你就不畏惧死(这种心态难道不是只见害死一个有情，而不见其他人死，由此而生起的嫉妒苦恼吗?)，然而死亡难道只是唯害一人所生的嫉妒之苦吗？

以为死亡是一切众生所共有的苦，自己就不必害怕，这种人十分愚痴，而且其心态也是一种嫉妒烦恼。按这种心态去推理，如果大家全部都会死你就不害怕，那么你一个人死为主所害，而别人都不受害时，你岂不是要害怕，要为别人不受害而生嫉妒苦恼吗？所以因一切众生共有死苦而自己心安理得，这种心态本身就是非理的嫉妒烦恼。而死亡本身也并非可以因众人皆有，不会为你带来痛苦，众人皆死，并不会遮止你个人面临死亡时的痛苦。死亡带来的非只是残害一人，使其人生起嫉妒苦恼，而是它本身即能生苦，如同火能生热一般，会给每一个凡夫平等地带来极度痛苦。虽然每一个众生皆有死亡，而每个众生都会有苦

受，并不会因共有死亡而无有苦受。众生的身心相续不同，生时独来，死时独去，自相续中的感受他人无法代替，因此面临死亡时，即使成千上万的人在一起，各自必定会独自感受死苦。

譬如有一国王，首先只征收某个人的税收时，那个人心里非常苦恼。但后来不是向一个人征税，而是向所有的人收税时，他虽然照样要交税，却心安理得，不再苦恼。见到众人皆有死亡结局而不怖畏死亡者，不但与此人相同，而且比此人更为愚昧卑劣。死亡不会因众人共有而会消除其苦，这就象共处牢的人再多，也丝毫不能减少每个人面临的死亡痛苦。

壬三、(不应持有医疗老病的方法而不畏死)：

问曰：如果没有衰老病变，也就不会有死亡，然而疾病能用疗治，衰老可用抗衰老的良药金丹对治，如是可长生不死，永远不死，所以对死亡不必畏惧。

老病可治故，汝无畏死者，
后罚无可治，汝极应畏死。

如果以为老病可以对治，你就对死亡不畏惧，然而最终死主的处罚是无可对治的，所以你极应畏惧死亡。

死亡是三界众生谁也无法逃避的处罚，虽然对一般疾病有种种医药可以有效地治疗，以断除它对色身的损害；然后对衰老，也有一些抗衰老的特效药或一些特殊方法对治。在古代，世界各地都有许多金丹之类长生不老药的传说，现在国外医学界在抗衰老方面，也有很大进展。台湾有一位八十岁左右的富人，不惜花费巨资服食特效药物，据传一直保持着二十余岁时的容颜。但是，不论有情采取何种方法，即使能对治老病，对最后死神的处罚，却是谁也无法对治。在死亡面前，任何金丹、仙术、威势等等，起不到丝毫作用，因此在三界之中，从来就没有一个有情逃过了死神的处罚。《解忧书》中云：“地上或天间，有生然不死，此

事汝岂见，岂闻或生疑”。“大仙具五通，能行于虚空，然而却不能，诣于无死处。”除了趋入内教证得长寿持明果位的圣者，象虹光身成就者莲师、圣者布玛目札一样，此外谁也不可能摆脱死神的掌握。所以作为低劣的凡夫众生，即使能暂时抵抗老病，然而有什么办法不怖畏死亡呢？

譬如说一个大国王要铲除某位横蛮的大臣，开始时派其他将军去，那位大臣都能抗拒，以种种方便或武力躲过惩罚，然而最后国王亲自领兵围剿，这时他也就再无能力抗拒了。众生如同大臣，死主如同国王，开始时即使能抗拒死主派来的老病将军，然死主亲自降临时，怎么能抵抗呢？如近日被处死的广西壮族自治区主席成克杰，虽然他有种种手段超越地方政府的法规，而不受惩罚，可是当中央政府的严令出现时，他也就无法可施，只有束手就死了。同样，对凡夫有情而言，死主的惩罚谁也无法逃脱。还有一个比喻说，洗衣服的人将婆罗门