

第三章、所知相⁶

第一節、出體相²

第一項、略釋三相⁴

甲一、總標

已說所知依，所知相復云何應觀？

《攝大乘論》一共有十大章，前面這一大段文，就是「所知依」這一章已經說過了，這一章裡面就是：從聖教上安立阿賴耶識、從理論上建立阿賴耶識、從煩惱雜染、從業雜染、從生雜染、乃至從出世間的清淨法，來說明阿賴耶識的存在，你一定要承認有阿賴耶識的存在才可以。

「已說所知依」，這句話是結束前文。這是第三章，第一章是「序說」，第二章「所知依」，現在第三章是「所知相」。「所知相復云何應見？」這個所知相要怎麼樣我們才能夠明白它的道理呢？這樣意思。

前面這個「所知依」就是大略地說明阿賴耶識的相貌，還不是那麼樣的詳細。底下這「所知相」就是詳細地介紹，怎麼叫做阿賴耶識，這就說得更詳細了，也就是唯識的理論，在這一章裡面完全發揮出來了。究竟怎麼叫做一切法是唯心所現，「應觀法界性，一切唯心造」，究竟怎麼叫唯心造？在這一章裡詳細地說出來了。第三章「所知相」，第一節是「出體相」，第一項是「略釋三相」。「略釋三相」裡，第一段是「總標」。

此略有三種：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相。

這是略標，先標出來這三種相，這一大章裡就說這三件事。這三件事裡邊，前面我們說到「所知依」引經文上「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」，從那個頌上可以看出來，這個阿賴耶識是中心點；也就是流轉生死也好，你得涅槃也好，以阿賴耶識為中心，以此為中心。從這裡，你向那邊去就是流轉生死，你向這邊去就是還滅得涅槃，以阿賴耶識為中心點的。這上面說三種相，「依

他起相」是誰？就是阿賴耶識，主要是阿賴耶識。當然，這下面有解釋，所有的識都是「依他起相」。

「二、遍計所執相」，遍計執相就是我們的煩惱，我們種種的虛妄分別、執著。「遍計」，周遍地執著，沒有一個地方沒有執著心的，用執著心去分別計度一切事情，「遍計所執相」。

第三個是「圓成實相」，這是聖人的境界，這是聖人圓滿成就的真實相，這一切聖人的境界。這個遍計所執相，這是凡夫的境界；圓成實相是聖人的境界；依他起相就是包括這兩種相，是通於凡聖的。

乙、依他起相

此中何者依他起相？

這前面標出來，下面就是要解釋了，先解釋依他起相。「此中何者依他起相？」這三相裡，說依他起相，怎麼叫依他起相呢？這是問，提出問題，底下回答。

謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。

這就叫做依他起相。就是很簡要的幾句話解釋這個依他起相，這就是略釋依他起相，可以這麼說。或者這樣說，什麼叫做依他起相呢？就是虛妄分別的這麼多的識，「虛妄分別所攝諸識」就是依他起相。這個虛妄分別的諸識，從那裡來的呢？「謂阿賴耶識為種子」，就是阿賴耶識裡邊有無量無邊的種子，從這個種子發出來虛妄分別的諸識，就是這樣意思。這個阿賴耶識是他的種子，是他的親因緣，是諸識的親因緣，從這裡來的。這個「諸識」這個「識」究竟是什麼呢？他的體性是什麼呢？「虛妄分別」，就是錯誤的去思惟、執著，這些都叫做「識」。這麼多的識裡邊，簡要的說就是虛妄分別。眼識也好，耳識也好，乃至到阿賴耶識也好，都是虛妄分別。

我曾經講過，怎麼叫做「虛妄分別」？我不知道你們記住沒有？什麼叫做虛妄分別？只要你沒有見到法性，你的心就是虛妄分別。就是你所認識的，所觀察、思惟的，不符合那件事的真相，那就叫做虛

妄分別。你就搞錯了，你想錯了，那叫做虛妄分別。唯有聖人見到法性理了，他那一念心是對的，不是虛妄分別，是清淨而且是正確的，沒有搞錯。那當然這件事唯有到佛的時候才是圓滿，可是到了初果聖人已經不錯了、已經很好了，到了阿羅漢是更好，到佛的時候最圓滿了。我們沒到聖人的境界，在凡夫的時候，你心裡的活動，完全是虛妄分別，左想、右想、前後，不管怎麼想都是虛妄分別不真實，都是苦惱境界。

「虛妄分別所攝」，就是屬於虛妄分別的「諸識」，很多的識。我們一般說眼識、耳識，乃至意識，這都是虛妄分別，不是真實的，都是錯誤的，那麼這就叫做依他起相。這以下把依他起相說得很詳細，這只是大略解釋。這樣說呢，什麼是依他起相？就是虛妄分別心，我們現在的虛妄分別心就是依他起相。不過這個依他起相，他是以阿賴耶識為種子而生起的，就是這個意思。

此復云何？

「虛妄分別所攝諸識」，可見不是一個識，很多的識，而有多少識呢？都是什麼識呢？這樣問一問。

謂身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣死生識。

這底下繼續解釋這個「諸識」。「虛妄分別所攝諸識」，這是標出來這個識，底下說出來這個識。「謂身，身者，受者識」，這個「身」就是身識。「身者」也是加上識，就是「身者識」、「受者識」，應該是這麼說。

這個「身」指什麼說呢？就指我們的五個淨色根說的，就是指眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，這前五根說的。這五根，本是物質，是精微的物質組成的，他不是識。現在說他是識，這五根就是識，說「身識」。這身識不是我們一般說眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，不是那個，這就是說前五根也都是識，但這名字叫「身識」，是這樣意思。

「身者」，也加個識，就是「身者識」，這身者識是什麼識呢？「身者識」，世親菩薩解釋，身者識就是末那識；這個末那識就是那個染污識，染污識就是末那識。其他別的地方有解釋，這個身者識就是阿賴耶識，別的地方有這麼講的。那麼他說出個理由來，為什麼身者識是阿賴耶識呢？因為這個「身」就是指前面那個「身」，就是眼根乃至身根，前五根叫「身」；這身者識指阿賴耶識說。阿賴耶識為什麼叫身者識呢？因為前五根一定要由阿陀那識來執持他，前面引《解深密經》解釋這個道理，因為由阿陀那識的執持，他才算是一個有生命的東西，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，是一個有生命的東西；若不執持，那是一個廢物，那就是無情物了，所以那不能算是一個衆生的生命體的。這個「身者」，「者」有一個主持的意思，主持其實就是執持前五根的，所以才說他是阿陀那識。

但是真諦三藏解釋：「末那識就是阿陀那識」。你看，這一下子連起來了！就是第七識末那識是「身者識」。那麼有的地方說是阿陀那識，也等於是一樣的解釋，也這樣子。這樣，也可以說：前面那個「身」是前五根，這個「身者」是前五根所依止的阿賴耶識，依止的阿陀那識。我們還是根據世親菩薩說的，就是指末那識說，這個染污識。

「受者識」，這個「受者識」是指什麼說的呢？前面說意根的時候，說有兩種意：一個是等無間意，一個是染污意。現在這個「受者識」就指那個等無間滅的意來說，因為這等無間滅的這個意，就是前一剎那的識滅掉了，讓出一個位子來，後面一剎那才能生起來，給你一個容受處。你在那裡坐著，別人不能到你座位去坐，你若走了，這個位子讓出來，那別的人可以到那坐下來，可以容受你。所以前一剎那識滅了，可以容受後一剎那識生起，所以叫做「受」。這個「受」就是容受，就指那等無間滅的意說的。那麼這個「身者」和「受者」合起來就是意，都指意根說的。這樣說，那個「身」是前五根，「身者」、「受者」就是意根，加起來就是六根，眼根、耳根……乃至意根。這「身者」、「受者識」都是識，但前五根是物質的，現在這裡說他也是識。

「彼所受識，彼能受識」。「彼所受識」是什麼呢？就是所接受的色聲香味觸法。色聲香味觸法是六種境界，我們通常說六塵，就是

六種境界是所接受的。那麼這六種境界，不是識，但現在也說他是識，就是「彼所受識」。

「彼能受識」，就是我們通常說的這六種識，眼識、耳識……乃至意識，這是能受識。這樣加起來就是十八界，就是六根、六境、六識，三×六就是十八界。

「世識」，這個「世識」是什麼呢？就是時間，過去、現在、未來。衆生在生死的世界流轉，由過去到現在到未來，這相續不斷的識，相續不斷地，這叫做「世識」。時間，現在這裡說他也是識。

「數識」，這個數目：一、二、三、四、五、六、七、八、九、十，乃至百千萬億，這個數。「數」是我們為了需要一定要計數，現在說這個數也是識。

「處識」，這個「處」就是我們居住的地方。居住的地方不是識，但是現在說他也是識，這「處識」。

「言說識」，「言說識」就是我們見聞覺知，我們就會說話；如果沒有見聞覺知，我們沒有辦法講話的，所以這叫「言說識」。

「自他差別識」，就是：這是我，那是你，每一個人都有各個的差別的這些分別，這也是識，「自他差別識」。

「善趣惡趣死生識」，我們做了善業，在善道裡流轉生死；做了惡業，在惡趣裡面流轉生死。不管是善趣是惡趣也好，都是生了又要死，都是不斷地這樣流轉的，這些境界也是識。

這加起來一共有十一個識，從「身」、「身者」……乃至到後面的「善趣惡趣死生識」，一共是十一個識，這意思就是把宇宙間的萬有分成十一類，而這十一類完全都是「識」，就是這樣意思，完全都是識。除了識以外，另外沒有事情。所以這個「虛妄分別所攝諸識」，「諸識」就是這個，就是這麼多的「識」。這把諸識的名字列出來了，底下再解釋。

此中若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子。

前面那一段「謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」，這一段話只是把「諸識」是什麼說了。「阿賴耶識為種子」怎麼講呢？這底下講這個道理。「身識，身者識，受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識」，這一共是九個識。「此由名言熏習種子」，這是由阿賴耶識裡面「名言熏習種子」所生的，由名言熏習種子為因而生起的。這身識—前五根，由「名言熏習種子」生起的，當然他要加上有支，加上業力的幫助，就會得到這個身識。…身者識、受者識，這樣講。

若自他差別識，此由我見熏習種子。

那個第十個「自他差別識」，這個識是由「我見熏習種子」生起的。我們由這個我見的熏習，從無始以來我們就有這個我的這種分別心、執著，有我的執著，你那熏習了種子，這種子發動的時候，我們就會有自他差別的分別，這種分別心。這是我，那是你，我不是你，你不是我；就會每一個個體，由我見的力量而成就。在這個自他差別這裡面，就是有前面這個「身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識」這些事情。

若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。

就是第十一個識。那麼我們在善趣裡面、在惡趣裡面流轉生死，這個境界是由阿賴耶識裡面的「有支熏習種子」生起的。那麼就是在善趣的時候，也有「身識、身者識、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識」。在惡趣裡也是有這個，也是這樣意思。

由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相虛妄分別皆得顯現。

前面這十一個識都是由阿賴耶識這三類種子為因而現起的，所以叫做「阿賴耶識為種子」，就是這樣意思。這底下就解釋「虛妄分別所攝諸識」，這麼多的識都是虛妄分別，解釋這句話。

「由此諸識，一切界趣雜染所攝」，這麼多的識，前面舉出來十一個識，這十一個識裡面是「一切界趣雜染所攝」。「界」就是三界，欲界、色界、無色界。「趣」就是五趣，地獄、餓鬼、畜生、人、天，阿修羅就包括在人天裡面，或者是鬼趣，或者是鬼神之類，包括在這裡面，沒有單獨把他列出來，所以就稱五趣，若是單獨列出來就是六趣。

這個「一切界趣」都有這麼多的識，都有這些識。「雜染所攝」，「雜染」前面就是三雜染，煩惱雜染、業雜染、生雜染。這個地方這樣講也可以，「由此諸識」就包括了「一切界趣雜染所攝」，這麼講也可以。或者說，「一切界趣雜染」也能包括這麼多的識。一切界趣也就是諸識，諸識也就是界趣，這麼回事。

「依他起相虛妄分別」，這個依他起相，前面說「界趣雜染所攝依他起相」唸下來也可以。前面說，什麼叫做依他起？就是「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」，叫依他起。現在這裡說「由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相」，就是這三雜染也就是依他起相，而三雜染也就是諸識，所以諸識就是依他起相。

「虛妄分別皆得顯現」，那麼這麼多的依他起相，三雜染的依他起相，都是虛妄分別的道理。不管是人趣、天趣、地獄、餓鬼、畜生、欲界、色界、無色界，都是虛妄分別，都是識的道理「皆得顯現」，就可以顯現出來，都是識。就這一切都是識，這個道理可以顯現出來了。這句話這麼講，這底下來解釋。

如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性。

「如此諸識」，就是一切界趣雜染的這些「諸識」依他起，「皆是虛妄分別所攝」。我們通常說眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這個識是虛妄分別，這是很現成的事情，事實是這樣子。但是說眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，這個物質的東西，說他是虛妄分別，這還要再加以解釋一下。說是我們這個識所面對的色聲香味觸法，這些東西他也是識？是嗎？就是這樣意思。這底下說「如此諸識，皆是虛妄分別所攝」，前五根也好，外面的六境、六塵、色聲香味觸法也好，都是虛妄分別所攝的，不能超越虛妄分別的境界的，他是虛妄分

別識所變現的，離開了這個識，是沒有這些事情的。是「唯識為性」，所以這可以知道這一切法都是「識」做他的體性的，離開了識，他是沒有體性可得的。

這個「唯識為性」下面有比較詳細的解釋。那麼現在若是說的話呢，譬喻說：昨天吃什麼飯，吃什麼菜，筷子怎麼擺的，碗怎麼擺，這些事情已經過去了，現在已經不存在了。但是你心裡面一想就現出來，你心裡想，昨天吃的麵條，或者是白米，心一想就現出來。那個現出來的那種相，當然那個飯也是物質，他並不是心法，他沒有了知性，但是你心裡所現的那個影相是以心為體性的，因為你心若不想就沒有。所以那件事的存在，是以心為體性的，離開了你的分別心，那件事沒有他自己的體性，沒有他自己的獨立的體性的，所以「唯識為性」，這句話就是這個意思。

這樣說呢，我們所見的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，乃至見的燈，見的這一切的房子、山川大地乃至一切草木，一切一切都是你的識，離開了你的識，他沒有體性的。前面已經說了，是你識裡面的名言熏習種子所生、我見熏習種子所生、有支熏習種子所生，都是心的力量，這三個種子明白點說就是心的力量。種子者，功能也。種子就是功能的意思，都是阿賴耶識的種子，就是阿賴耶識的力量，但是阿賴耶識的力量從那兒來的？就是你前六識在活動造成的，造成了阿賴耶識的力量。阿賴耶識的力量一發動了，這根身器界就出現了，所以都是以心，「唯識為性」，是你的心是一切法的體性「皆是虛妄分別所攝，唯識為性」。所以都叫做「識」，身識、身者識、受者識、能受識，各式各樣的，都是「識」；離開了識，沒有這一切事情。這句話就解釋前面「虛妄分別所攝」，都是屬於我們內心的虛妄分別的。當然，這句話要由前面「所知依」那章所說－「阿賴耶識有種子」，問題還在這句話上；如果沒種子，這件事還是說不來的，這個道理很難說明白。「皆是虛妄分別所攝，唯識為性」，前面這一句話「謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」，這幾句話解釋完了。什麼叫做「依他起」？這段話解釋完了，但是還有第二個意思。

是無所有非真實義顯現所依；

這句話就是遍計所執性。三性，頭一個依他起相，第二個遍計所執相。這個「依他起」是「遍計所執相」的依止處，以「依他起」為所依而有「遍計所執」的；若沒有「依他起」，「遍計所執」沒有辦法成立了，這句話是這意思。

「是無所有非真實義顯現所依」，這個「無所有非真實義顯現」的依止處，依他起是遍計執的依止處，這句話是這樣意思。這個遍計執，我們的執著是什麼？就是「非真實義」，這個「義」這個字。這個「義」就是我們分別心認為這個色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，這世間上一切法都是有「義」的，有各式各樣的「義」，也就是我們虛妄分別心所執著的對象，所緣境就是這樣意思，就是這個「義」。這個「義」他本身是無所有的，他是沒有自性的，沒有自己的體性的，所以「是無所有」。這個「義」本身是沒有獨立的體性，如果用獨立的體性這種觀察，他就是沒有了，這一切義都是沒有了，我們所分別的一切義都不存在了，他不能獨立，都是要以心為依止才能出現，離開了心他本身是沒有的，所以叫「是無所有」。但是因為我們無始劫來的虛妄分別、熏習，這心一動就會現出來這麼多的事情，或者善業、或者惡業的幫助，名言熏習種子、或是我見熏習種子、或者有支熏習種子，因為有這些種子的關係，你心一動就現出來種種的差別相，而這些都是不真實的，「非真實義」，他本身是無自性的，所以「是無所有」。但是有個虛妄的影相，但是不真實，所以是「非真實義」。

這個「非真實義」，就是我們不知道他不真實、也不知道他是無所有，認為他是有而又是真實的，所以就起種種的分別、種種的煩惱、種種的錯誤的行為，就造成了種種的果報，而這些事情都是虛妄的，是這個意思。而這件事，「是無所有非真實義」的這個境界「顯現所依」。這個「是無所有非真實義」的「顯現」的依止處，就是依他起。這個依他起前面說了，就是我們的虛妄分別心；但是執著這些境界，搞錯了，還是我們的心。但是我們這個執著的境界去看呢，那個境界並不像我們執著的那樣子，所以就是「是無所有非真實義」，是「顯現所依」。

如是名為依他起相。

這樣說，什麼叫做依他起？就是「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」、「是無所有非真實義顯現所依」，這就叫做依他起相。這樣呢，這裡說這個依他起相就是三個相貌。第一個就是，阿賴耶識是他的種子，他的自性就是虛妄分別所攝諸識，而他又為遍計執生起的所依，「如是名為依他起相」，依他起相就是這樣的。這只是說個大意，還是簡略地解釋，下面還有詳細的解釋。

以前在滿洲國的時候，有個王善人。在滿洲國那個時候，這個人是很有名望的，很多人相信他，他能講道德，這個人。就是一般的家庭裡面做兒子媳婦的和公婆不和，公婆和兒子媳婦不和，或者是父子不和，或者兄弟不和，家庭間種種的糾紛、種種的煩惱，他能夠解決這些問題。他到你家去講幾句話，就能把這些問題都解決了。說人有病，他去說了幾句話，你的病就好了，有這種事情。

而這個人的智慧從那兒來的呢？就是佛教裡面說的「專精思惟」，從這裡來的。他那個人並沒有讀過書，他是東北鄉村裡沒有讀過書的人，但是他有一個長處，他聽別人講話他注意，一感覺這句話有意思，他就想，他就思惟這句話，一直地想，想到什麼程度呢？你和他說話的時候，他就看你嘴動，他聽不見你說什麼話，到這個程度。就是他耳識不動了，或者是前五識都不動了，他心想到那個程度，從這智慧來了，智慧來了，他就知道，他是鄉村的人就在鄉村裡生活，他就知道你們兩個不和，不和的原因在那裡，他幾句話就能解決了，就叫你沒有煩惱了，問題就解決了。大家就是，兄弟也是和的，父子也是和的，婆媳也是和的，大家是和樂地生活，所以感動了很多有錢的人給他各處造了很多的道德會，他各處去講道。

我們現在說，什麼叫做依他起？說「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」、「是無所有非真實義顯現所依」。如果你能夠「專精思惟」，不得了，我認為是不得了！那就不只是像王善人能講道，這就是得無生法忍了，你就會得無生法忍，你就成聖人了，不是凡夫了！但是你若不思惟不行，只從文字上這樣解釋，這幾個字誰不認識呢？也可以把它講得明明白白的，但是你不思惟沒有用，你用不上，到時候人家說一句話你心就動，照樣還是煩惱，還是苦惱境界。所以要專精思惟才可以，而經論上前面也說了聞思修三慧，我們現在的佛教徒，

連我們出家人都在內，聞慧不具足，有一點，但是不具足，聞慧不具足，有思慧的人很少。

我認為，頭幾天我也說過，仁俊老法師他有思慧。大家都坐那裡，不說話，我們心裡打妄想，而他不是，他在心裡面思惟法義。若有思慧那就不同了，有修慧就更不得了，而仁俊老法師他也有修慧，因為他也有靜坐。所以，這是簡單一段文，但是也夠你思惟了，下面還有詳細的解釋的，要思惟才可以。而這件事，我在想，每一個人都能辦到，並不是說是辦不到。你會打妄想，你就會思惟，思惟就是妄想，不過所思惟的境界不同，每一個人都能辦到。但是問題就是，你其他的事情放下，其他的事情要放下，你的精神才有時間做這件事，你不放下不行。我又想這個，又想這個，我有什麼朋友還要寫封信去問候問候他，你若辦那些事情，你這件事就不能辦。我還要做法會，同這個居士通通電話，同那個通通電話，天天你做這個事，你這件事就不能辦。你忙了幾十年一無所得，到頭來心裡面，臨終的時候，八苦交煎的時候，一點辦法也沒有，就是隨業流轉生死，就是這樣子。

這上面說「是無所有非真實義顯現所依」，這幾句話還更好，你要這樣思惟就可以。「如是名為依他起相」，這就叫做依他起相。

丙、遍計所執相

此中何者遍計所執相？

這裡解釋第二個。

謂於無義唯有識中似義顯現。

這還是一個簡要的解釋，下面還有詳細解釋。「謂於無義唯有識中似義顯現」，前面說「是無所有非真實義」，這個「義」，「謂於無義」。我們內心裡面種種的分別，這樣分別、那樣分別，而所分別那件事上是沒有這件事的，沒有你所分別的這個境界，沒有，所以「謂於無義」。那麼沒有「義」，有什麼呢？只是有「識」，只是你一念的分別心而已。

「唯有識中似義顯現」，但是這一念分別心，因為無量劫來的熏習，你心一動就有熏習，因為熏習這麼多的功能，你心一動這個熏習隨著心就也動，就現出來種種的相，現出來種種的分別相。當然這裡面分兩種：一種是阿賴耶識的力量，譬如：假設前一生在畜生世界，但是那一生的果報結束了，現在做人了的時候，這一剎那一投胎的時候，人的境界出現了；出現的這一切境界，這是阿賴耶識的力量。若是出胎了以後，知識成熟了，這第六意識的分別，這又是一種，第六意識的分別這是各式各樣的分別，這又是一種。

我們現在若是以依他起性修唯識觀，當然是統起來都是「是無所有非真實義」，都是這樣子。但是我們凡夫，現在的佛教徒，當然這也就是自己的業障，種種的苦惱。若佛在世的人，佛如是如是的說法，他就如是如是的生信心，他就如是如是的觀察修行，但現在的人不是，現在的人要求得多，要求特別多。你讀《阿含經》很容易會知道，佛就是說：色受想行識是無常無我的，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，那麼他就這樣修行，就得阿羅漢果了。我們現在的人要求的很多，這個也要知道，那個也要知道，這樣就是要多讀經論才能解決這些問題，不然這問題不能解決，問題不能解決就有疑惑，有疑惑不能修行，疑惑就能障礙你。

所以這上面說「謂於無義唯有識中似義顯現」，從前面文也可以看出來，這個「似義顯現」怎麼講？就是阿賴耶識有這麼多的種子，你一動，他就現。還有一個很明顯的「現」，譬如那個人走路沒有睬你，你心裡就會種種想，這個人怎麼怎麼地，分別出來很多的理由來證實自己的瞋心是對的，凡夫就是這樣子。如果是有愛心的話，也會找出來很多的理由，我這個愛是對的，這叫「似義顯現」，就隨你心的分別就現出種種境界來，你就去執著是真實的，於是乎生貪心、生瞋心、生種種的煩惱，就是這樣。

現在佛菩薩，無著菩薩告訴我們「無義唯有識」，你想的那個都沒有，只是你內心的分別。而你不明白這個道理，去執著他，是名為「遍計所執相」。當然這現成的說法，就是一個我執、一個法執。執著有我也是內心的分別，實在並沒有所執的我，那個「我」也是個「義」，這個「義」是「是無所有非真實義」。色受想行識這一切法，也是「是無所有非真實義」，但是我們心裡分別就好像是有，有色受想行識，

有眼耳鼻舌身意，有……有很多很多的有，就執著是真實的，就起種種煩惱，是名為「遍計所執相」，是這樣意思。

丁、圓成實相

此中何者圓成實相？

前面依他起相、遍計所執相，是簡略地這樣解釋，這以下解釋第三個，此中三相裡面的，什麼是圓成實相呢？這道理怎麼講呢？

謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。

就是說在那個依他起相，就是虛妄分別所攝諸識，「由似義相永無有性」，你心裡一分別就有遍計所執的「似義」，這個「似義」是所執著的境界。這個「似義」「永無有性」，你觀察他，他是沒有自性的，他是沒有的。這個「義」，剛才說過，是我們分別心的所緣境，沒有所緣境的時候，這心也就不在了，也就是依他起也就不在了。這個時候，所觀察的不可得，能觀察的也不可得，就是一個平等無分別的境界；不分別了也就沒有相了，就是離一切相的境界，那就叫做「圓成實相」。

不過，這個在唯識上，他又加上一句話，說這個相是真實的，是真實有的。譬如說，像《心經》「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，這五蘊皆空就是圓成實相了。如果只是這麼說，你說內心裡無分別的時候，你說這個空相，這就是分別了；若無分別呢，這空相也是不可得了，也是沒這分別的。但是你最初觀察的時候，用空來觀察，觀察一切法空，離一切分別的候，空也就是不可得，應該是這樣說。不過這裡有一點不同的地方，就是唯識上他又加上一句，我空和法空，「這個空相是真實的！」講出這麼一句話，加上一個「真實」，叫做「圓成實相」，加上這麼一句話。加上這一句話呢，這個《中觀論》的學者心裡面就有一點不同意。可是從《攝大乘論釋》世親菩薩他又說出這麼一句話：「恐怕是斷滅了！」你若不加這句話，人就容易疑惑是斷滅了，好像什麼也沒有了，怎麼可以呢？所以加上這句話，喔！心裡面還是有圓成實性的存在的，那麼心就安一點。這是世親菩薩加上那句話，在這裡來說，使令怕斷滅的人，心裡面舒服

一點，有這樣意思。這樣說呢，這個三相，什麼叫做「依他起相」？就是虛妄分別的心叫做依他起相。那麼什麼叫做「遍計所執相」呢？就是那個「似義顯現」，「是無所有，非真實義」的顯現，那叫做遍計所執相。就是我們這個虛妄分別心所面對的境界，我們不知道這是假的，不知道這是空無所有的，認為是真的，這叫做遍計所執。什麼叫做「圓成實性」呢？就是那個「似義顯現」畢竟空寂了，心也不可得了，那就是諸法空相，那就是圓成實性。

所以，我們若是專精思惟的時候，這個行住坐臥一切時中，你這一念清淨心是沒有境界的，是離一切境界的，心裡沒有分別的，他自然就是沒有煩惱了，你常常這樣觀察。當然這是需要有一段時間的用功才可以，你不用功不行。這樣觀察、這樣思惟，雖然是沒有證悟那個圓成實性，但是你會對它了解得多一點。不然，怎麼叫圓成實相，圓成實相是什麼？我不知道。前面解釋這三相，這是「略釋三相」，不是詳細的解釋，後面解釋的就詳細了，我們就講到這裡。

第二項、廣成唯識³

甲、明一切無義成唯識²

一、出十一識體以攝法

此中身，身者，受者識，應知即是眼等六內界。彼所受識，應知即是色等六外界。彼能受識，應知即是眼等六識界。其餘諸識，應知是此諸識差別。

這是第二項「廣成唯識」，第一項是「略釋三相」。這個「略釋三相」，上一次解釋過了。在印順老法師的講記上引《辯中邊論》上的話：「唯所執，依他，及圓成實性，境故，分別故，及二空故說」，倒是很簡要的說明了三性的差別。什麼是遍計所執性呢？就是似義顯現的性，叫做遍計所執。什麼是依他起性呢？就是虛妄分別心，「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」，這個虛妄分別心就是依他起。什麼是圓成實性呢？就是「二空」：我空、法空。不過在唯識經論上的解釋呢，二空的體性，是因空得顯，所以叫做「二空」，他是所顯示出來的不空之性，這正好是天台宗說的那句話「空而不空」的意思。這是「略釋三相」。

這以下的文是「廣成唯識」，前面是略釋，這裡是廣釋，就是廣博地成立唯識的道理，詳細地說明它。這一科裡面分兩科，第一科是「明一切無義成唯識」，第二科是「安立三相成唯識」。現在是第一科，「明一切無義」，一切義都是沒有自性的，是畢竟空的，只是內心的分別，所以由無義來成立唯識。這又分成兩段，第一段「出十一識體以攝法」，標出來十一個識的體相，他能夠包攝一切法，然後說一切法是唯識的，這樣意思。

「此中身，身者，受者識」，這三個識「應知即是眼等六內界」，就是我們內六根－眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，這是「六內界」。「界」這個字，在唯識的經論上也有很多解釋。在這裡，可以做兩個解釋：一個就是，「界」者，性也，六種體性。還有一個，「界」者，因也，因果的因。這十八界，各有各的種子，因種子而起的現行，一共有十八種，所以叫做十八界。現在說的這個「身，身者，受者識」，這三種識就是內六根，上一次說過。「身」是前五根，「身者」是染污意，「受者識」就是那個等無間滅意根。這個「身者」識、

「受者識」合起來就是第六意根。加上「身識」的前五根，就正好是六根，內六根。

「彼所受識，應知即是色等六外界」，色聲香味觸法，六根是內，那六塵就是外了，內外是相對的，他是六根所受的境界，所以名之為「所受識」。

「彼能受識，應知即是眼等六識界」，這個能受的識是什麼呢？就是眼識、耳識、乃至意識，這「六識界」。這個「受」，不說六根是受，而是說六識，六識因為有覺知性他才有受。這合起來就是十八界，十八界就是我們凡夫世界的一切法都包括在內了。

「其餘諸識，應知是此諸識差別」。一共是十一個識，前面這一共是五個識「身識、身者識、受者識、彼所受識、彼能受識」，這一共是五個識。下面「其餘諸識」就是其餘的六個識：「世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善趣惡趣死生識」，一共這六個識。「其餘諸識，應知是此諸識差別」，就是前面這五個識的差別的相貌，就是離開這五個識之外，沒有其他的六個識的。就是約這五個識的不同的相貌，又立出來六個名字，是這樣意思。

譬如說：這個「世識」就是約時間說的，過去、現在、未來；就是過去的十八界、現在的十八界、未來的十八界，有時間性的，那麼這叫做世識。「數識」，也可以說無量劫來的事情也可以名之為數，在分別心上也有種種的數，種種的物質上、種種的事物上都有數，也都是心的分別，名之為數識。「處識」，也是十八界，無量劫來有時間也就有處所，所以名之為處識。「言說識」，這個言說識主要是指第六識，會說話的是第六識，前五識不會說話，第七識、第八識他也不說話，說話的就是第六識，主要是指第六識說。「自他差別識」，也就是十八界，各有各的十八界，那麼就是自他差別識，就是我見熏習差別了。「善趣惡趣死生識」，就是善趣的十八界、惡趣的十八界，這就是有支熏習種子所變現的了。這樣說呢，這十一種識就包括了一切法了。

二、辨唯識無義。

1、譬喻顯示

又此諸識皆唯有識，都無義故。

前面是出十一個識的體性，表示一切法都是心。現在第二段「辨唯識無義」，辨別只是內心的分別，並沒有真實的所分別的境界的，這叫「辨唯識無義」。這一段裡分成三科，第一科是「譬喻顯示」，第二科是「教理比知」，第三科是「通釋妨難」。現在第一科「譬喻顯示」，用譬喻來顯示唯識無義的道理，使令我們更容易明白。

「又此諸識皆唯有識，都無義故」，這麼多的識，包括了一切法了，這裡面有什麼意義需要顯示的呢？「此諸識皆唯有識」，而沒有真實的義的。這個十八界裡面，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這六個識當然是識，其餘的前五根，或者是所分別的境界，色聲香味觸，說他也是識就有一點困難，因為他是物質—地水火風，他不是心法，他是色法。現在主要就是辨別這一點，說是這麼多的識都是識，沒有真實所分別的義的。這是把這個「唯識無義」的道理標出來、立出來，底下就來解釋。

此中以何為喻顯示？

這十一個識都是虛妄分別所攝的，是無義的。這樣的理論，你說一個譬喻，叫我容易明白一點，用什麼譬喻來顯示這個道理呢？一定是唯識無義呢？這是一個請求的話。

應知夢等為喻顯示。

這底下就回答了。應該知道用夢等法，底下有幻誑、鹿愛、翳眩等，用這樣的譬喻可以顯示唯識無義的道理。這是標出來，底下正式說出來夢的意義。

謂如夢中都無其義獨唯有識。

這個用夢的譬喻唯識無義的道理，我給你解釋一下。譬如作夢裡面很多很多的境界，那些境界「都無其義」，沒有那些境界的真實義的，夢裡的那些境界實在是沒有的。「獨唯有識」只有你一個虛妄分別心，只有夢裡的第六意識的虛妄分別心，「獨唯有識」。

雖種種色聲香味觸，舍林地山似義影現，而於此中都無有義。

雖然在做夢的時候，有種種的色、有種種的聲、有種種的香味，在做夢的時候很餓，有人請吃飯，吃得很香、吃得很飽；有種種的觸，或者是冷，或者是熱，或者各式各樣的感覺，還是有房舍，什麼大廳裡坐著或者怎麼地，還有樹林，還有大地，又有高山，又有大海，這些境界。「似義影現」這種境界，這個「義」就是境界，這個境界就是和我們醒覺時是相似的。我們不做夢時，也接觸這些境界，夢裡的境界和醒覺的境界是相似的，叫「似義」。「影現」，也像那個影似的，像鏡子裡那個影，那個影和那個本質也是相似的。夢裡的境界是虛妄不真實，但是和真實的境界相似，現出來。「而於此中都無有義」，而實在夢裡邊的種種境界，實在是沒有的。譬如我作夢吃飯吃得很飽，醒了夢時肚子還是空的。那麼就可以知道，那個飯是假的，「似義影現」「都無有義」，但是做夢時吃飯也感覺飽，那個飽就只是感覺而已，不是真實的。所以從這一件事來推比，其他的一切「色聲香味觸，舍林地山」也都是這樣子，都不是真實的，都是虛妄的。那麼夢裡的境界是這樣，

由此喻顯，應隨了知一切時處皆唯有識。

前面把夢的譬喻這樣說了一遍，我們修唯識觀的話，你在靜坐的時候，修奢摩他、修毘鉢舍那的時候，你就用這個夢的譬喻來顯示這個唯識無義的觀，這樣觀察。「應隨了知」，你就應該隨順夢的譬喻去了知「一切時處皆唯有識」，應該知道一切時一切處，我們所經歷的一切境界也都和夢一樣，沒有真實的境界、都是虛妄的。「皆唯有識」，只是有你現前的一念虛妄分別心，只是有這麼回事，不是真實有那種境界的，你就這樣子思惟觀察。

由此等言，應知復有幻翫，鹿愛，翳眩等喻。

前面說夢時，夢下面還有「等」這個字，「言」就是字，就是「等」那個字是指什麼說的呢？「應知復有」，還有「幻誑」的譬喻，「鹿愛」的譬喻，「翳眩等」的譬喻，譬喻唯識是無義的。

這個「幻誑」怎麼講？就是幻術師用這種術能有所變現，變現出來一個大象，或者兔子，或者變現種種的境界來誑惑小孩子，小孩子認為是真的，其實不只是小孩，大人也被誑惑了。那個由幻術所變現的都是不真實的。那麼這就是由第八識就是這個幻術師，第八識裡有無量無邊的種子，就幻現出來種種的根身器界，這十八界，各式各樣的境界都幻現出來。我們凡夫就是小孩子，就被欺誑了，認為都是真實的，所以起貪瞋癡的煩惱。

我們在經論的書本上這樣讀誦、學習，書本若一合起來就忘了，就不能，就還是用原來的凡夫的習氣去分別事情，就是是非非煩惱惱的。如果不分別，心裡面也還是平靜的，心平氣和，也還很自在；一分別的時候，就有的時候歡喜，有的時候苦惱，但還是不覺悟。我希望我們能夠，要記憶力好一點，不要忘了經上的意思。出現什麼境界，一般的境界也好，特別的境界也好，就是用這樣的佛法去觀察，去觀察「由此喻顯，應隨了知一切時處皆唯有識」。這樣子去觀察，最低限度有兩個好處：第一個好處，沒有煩惱，你心裡面清淨沒有煩惱，改變原來的老習氣、原來的舊家風，這是一個好處，沒有煩惱。第二個好處，增長你的道力，增長道力，這個道力不是從天上掉下來的，你要自己一切時一切處常常正憶念，這個道力逐漸才增長的。你不這樣子，這道力什麼時候才能出現呢？就是要一切時處，不要失掉了正念，這個八正道裡面，正見、正思惟、正語、正業，八正道裡的正業實在有正知的意思。修正觀時要正念正知，那個正業就是正知的意思，時常地要有正憶念。我們一般的境界，我們有正憶念，特別的境界也要用正憶念。用正憶念的時候，我們就得感謝那個人特別地警覺我一下，那個人出現了一個特別的境界刺激我一下，使令我的正憶念有一個磨練我、加強我正憶念的力量。不要說這個人怎麼來搗亂，使令我怎麼怎麼地，不要那麼想，「應隨了知一切時處皆唯有識」。如果我們靜坐的時候能正憶念，不靜坐的時候也正憶念，你能夠有一百天的功夫，不要說三年，有一百天的功夫，你這個正憶念已經很有力量了。

我們從《阿含經》或者《摩訶般若波羅蜜經》，從這些經上看，或者是你看看戒律，我們出家人的戒律，這個結夏安居到自恣的時候，就有人得四禪八定了，有的人得初果了，有的人得二果，得阿羅漢果了，為什麼會那樣？就是一切時處有正憶念，原因就在這裡，一切時處要有正憶念，不要失掉了正憶念，「由此喻顯，應隨了知一切時處皆唯有識」。

當然，若是讀《摩訶般若波羅蜜經》，他就是直接去觀一切法自性空、無我、無我所，觀察色受想行識，觀察眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，也是一切時一切處，不丢掉正憶念。唯識的經論上這個法門要通過識，他不直接觀一切法空，他通過識，先說一切一切的境界是我心的分別，否定了外境的獨立的體性，否認這件事，是我內心的分別。我內心的分別，我內心不分別就沒有事了，所以內心的分別也是無自性的，因為有境界的引發，所以在分別心的自性上看也是畢竟空，所以都是「客」，而不是「主」。

「由此等言，應知復有幻誑」喻，阿賴耶識是幻術師，幻術師變現出來這些虛妄境界，來欺騙我這個生死凡夫的這麼多的事情，我現在不受騙了，都是虛妄的，我觀察它是畢竟空的，心裡面不分別了。

「鹿愛」，「鹿愛」就是陽燄，陽燄我們之前也講過，就是孟夏之交，春夏之間，地面上的水蒸氣由陽光的照耀，遠遠地看就像水似的。那麼我們人這樣看，鹿也是這樣看，看見那邊有水，他就跑去，他要喝水，渴了，渴鹿要到那兒去飲水，到那兒看，並沒有水，只是相似而已，似義顯現，所以叫「鹿愛」。我們也觀察一切都是似義顯現而沒有真實性的，這樣觀察。

「翳眩」，「翳」就是眼睛裡面有毛病，「眩」也是眼睛裡面有毛病。這個虛空裡本來是明淨的，沒有花，但是眼睛裡有「翳眩」的時候，就看見空中裡有花，天花亂墜，但是明眼人，眼睛沒有病的人，看見虛空裡沒有花，可見有病的人看見那個花是沒有的，有即是無，就是空的。用這樣的義，比量的去觀察我們心裡所分別的一切境界，都是虛妄不真實的、都是空無所有的。由這樣子，「應隨了知一切時處皆唯有識」，這樣去觀察。

若於覺時一切時處皆如夢等唯有識者，如從夢覺便覺夢中皆唯有識，覺時何故不如是轉？

前面是用譬喻來顯示「唯識無義」的道理，那麼就可以知道我們平常都是錯用心機了。但是這底下又提出一個難問，你說是唯識無義，我還不相信，我提出個問題來。「若於覺時一切時處」，你說這個譬喻的意思，我在想，如果不睡覺的時候，「覺時」，醒覺的時候，一切時一切處的境界，所接觸到的一切境界，「皆如夢等」，皆如作夢的那幾個譬喻所顯示的義，「唯有識」，唯有內心的分別，而沒有所分別的真實義的，你的意思是這樣。

「如從夢覺便覺夢中皆唯有識」，這就是譬如說一個人他做夢，他醒覺了以後，他就感覺到，夢裡面的境界都是空的，只是夢心的分別。若這樣的話，我們現在是醒覺了，「何故不如是轉」呢？為什麼日常生活的一切時處，我們沒有像作夢的時候，夢裡的境都是假的，我們現在也和作夢一樣，也都是假的，有這種唯識無義的智慧生起呢？「轉」者，生起也，轉是生起的意思。何故醒覺的時候我們並沒有感覺一切都是假的，沒有這種感覺，這什麼原因呢？提出問題。

真智覺時亦如是轉：

這就回答：我們沒有真實的智慧，作夢的時候不知道夢裡的境界是假的，從夢醒來，才知道夢裡的境界是假的，也多少能夠連繫到醒覺的時候一切事情都是假的。但是雖然這麼一分別就過去了，又繼續地去攀緣色聲香味觸，繼續地這樣去顛倒迷惑。所以由作夢的啓示知道當前的境界是假的，這樣的分別心力量不夠。雖然就是由作夢的這件事，也會聯想到當前的一切境界是假的，但這一念的分別心沒力量，不行。

所以，還是釋迦牟尼佛的大智慧，你要放下一切去修行去，加強你這個正憶念，那時候才有力量，力量才夠；只是一時地去分別，不行。就像我們學習佛法，只是文字上這樣講「一切都是假的，都是空的」，但是沒力量，你的煩惱照樣活動。非要是長時期的聞思修，修止觀才行，不然的話沒有作用，照樣地貪瞋癡，你作不得主的。因為無始劫來的熏習，這貪瞋癡的力量太大了，我們偶然地有那麼一點正

憶念，那個力量不行。所以非要經過一個長時期的用功修行，修行達到了「真智覺時」，達到這個程度的時候，就是你見道了，一念相應，根本無分別智出現的時候，無相的般若在你內心裡面放光明了的的時候。「亦如是轉」，那就知道，就是入定的時候，或者不入定的時候，你那個唯識無義的智慧會出來，隨時會生起。

所以聖人，到阿羅漢的程度，他心裡能不受一切法，就是有「真智覺」的關係，就是他有那個畢竟空，無我、無我所的智慧，他有那個智慧的時候，一切虛妄的境界不可以動搖他。「真智覺時亦如是轉」，我們還在無明大夢裡面沒有醒覺，不知道都是假的，那更是不行了。

如在夢中此覺不轉，從夢覺時此覺乃轉，

還是用這個譬喻來說：「如在夢中」，譬如一個人在睡夢，睡著覺了的時候，第六意識不休息就是做夢了，前五識不動，所以叫獨頭意識。「夢中此覺不轉」，這個唯識無義的，這個夢的境界，裡面境界是假的，這種智慧不動，不知道是假的，不知道夢境是假的，認為是真實的，「此覺不轉」。「從夢覺時」，從夢醒過來的時候，「此覺乃轉」，這個夢境是不真實的，這個智慧才現出來，才知道夢裡的境界是假的。

如是未得真智覺時，此覺不轉，

做夢和醒覺來對論的時候是這樣子，那麼我們現在在迷惑顛倒的時候，在無明大夢裡面，無量劫來都是在無明大夢裡面流轉，也是沒得真智覺，我們沒得到這種真實的智慧，所以這個時候「此覺不轉」，這種唯識無義的智慧沒能生起。

得真智覺此覺乃轉。

你要經過長時期的用功修行，要修奢摩他、毘鉢舍那，那個時候成功了，你的根本無分別智出現了的的時候，「此覺乃轉」，這個時候你入定也好，不入定也好，你這個智慧是活動的了，才有智慧的活動，不然的話是沒有的。若以大乘佛法來說，就是要登地，初歡喜地以上，是聖位的時候，這個唯識無義的智慧才能活動。當然，初得聖道的菩

薩，有的時候失念的時候也是有，但那是很少的，就是失念了，也很快地恢復過來，那是凡夫所不能及的。

從這件事來看，就是我們做夢的時候不知道夢境是假的，那麼我們沒有得真智覺的時候也不知道十八界一切法都是假的，我們不知道是我們的愚癡，我們不能根據我們不知道來否認聖人的境界，你說「唯識無義」不對，我不承認，不可以這樣子，你不可以否認這件事的。

2、教理比知

其有未得真智覺者，於唯識中云何比知？

這底下是第二段「教理比知」，用教理來比知。前面是用譬喻來顯示，用夢等的譬喻顯示唯識無義的道理，這以下是用教理來比知。

「其有未得真智覺者」，那些聖人已經得真智覺了，那他已經證悟了，是他現前的境界，這個不要說。就說我們這些凡夫，我們沒有得到真智覺的人，「於唯識中云何比知？」你前面說用夢的譬喻，現在不用夢，我們就是從唯識的教義裡面，唯識無義的道理裡面，我們怎麼樣可以比而知之呢？

由教及理應可比知。

這是回答。你提出這個問題很好。就是由佛的聖教，佛的聖言量裡面開示我們這唯識無義的道理，我們從這裡可以比知。這個聖教，是佛菩薩已經成就了真智覺了，是他證悟的無分別境界，他的慈悲心，最清淨法界的等流，大悲心，說出來這件事。說出來這件事的時候，我們的第六意識去學習的時候，要去推求、思惟、觀察，所以叫做「比」。就是由日常生活的事情，日常生活見聞覺知所面對的境界，我們都執著是真實的，不知道是假的。但是由佛菩薩的聖教去比，去比對、去觀察，那麼我們就可以知道是唯識無義的。「及理」就是理論，說出一個道理來。因為佛他是聖人，聖人他是誠實不虛偽的，所以他說的話不會是說錯了，所以我們會相信，信聖人語。聖人說是「唯識無義」的，那麼我們可以相信。但只這樣信不可以，一定要解，要明白那個道理，明白道理就是所謂理論了；說的那個道理，從理論上去思惟、

去觀察。這樣說，如果是聖人，他的人格高尚，我相信，他說是唯識無義一定是對的，我相信。這樣你就容易接受了，然後根據佛說的理論去思惟觀察，就可以比知我們日常生活面對的一切境界、也都是唯識無義的，是這樣意思。所以「由教及理應可比知」，說是用夢的譬喻固然可以明白這個唯識無義，但是我還願意由佛菩薩的聖言量所說的理論去觀察，那還要更好，這樣意思。

此中教者，如十地經薄伽梵說：如是三界，皆唯有心。

前面是標出來「由教及理」，這底下解釋。先解釋「教」，就是聖人教導我們的法語。這個教在什麼經上說出這個道理呢？「如十地經」，就像《華嚴經》的〈十地品〉，那部經上，「薄伽梵」，就是世尊，「說：如是三界，皆唯有心」。欲界、色界、無色界，凡夫在這裡流轉生死，雖然有無量無邊的境界，實在只是一念心而已，一切唯心造。這句話就是在〈十地品〉第六地·現前地，由現前地說到十二緣起。由於無明緣行，所以有識、名色、六入、觸、受；由於有愛、取、有，所以有生、老死，說這十二緣起世間上這個流轉生死的事情。他最後的結論就是「如是三界，皆唯有心」，只是心的分別，而成就一切一切流轉生死的事情，離開了這一念心另外沒有事情的，那一大段文是這樣意思。

那麼用那一段文，佛說的「如是三界，皆唯有心」，也正是唯識無義的意思，心就是識，那麼這是佛在《華嚴經·十地品》裡面說過這樣的法語，是這樣說的。

又薄伽梵解深密經亦如是說。

前面是引《華嚴經·十地品》，這底下是引《解深密經》，這都是聖教。「又薄伽梵」在《解深密經》裡面也是這樣說過的，這個說的就是〈分別瑜伽品〉，下面這一大段文是從〈分別瑜伽品〉引來的。

謂彼經中慈氏菩薩問世尊言：諸三摩地所行影像，彼與此心當言有異？當言無異？

「謂彼經中」，謂彼《解深密經》的〈分別瑜伽品〉裡面，「慈氏菩薩」，彌勒菩薩。「問世尊言」，他請問佛。他說：「諸三摩地所行影像」，這提出來的問題不是按我們散亂心的事情說的，就是在得了三摩地的人，得了禪定的人，這個人他「所行影像」。「行」這個字我們以前也講過，就是心在境上活動，心在所緣境上活動叫做「行」，這叫心行。「活動」也就是能分別的心在所緣境上分別，這就叫做「行」。「影像」就是三摩地裡面所現出來的境界叫做「影像」。

這可以分兩方面來解釋這個「影像」：譬如說是我們看一個大蓮花，看見那裡有一個蓮花，那麼把這個蓮花的相貌取在心裡面，在禪定裡面把蓮花的相貌現出來。禪定裡，你這個能緣的心觀察這個蓮花，這個蓮花是個影像，不是那個蓮花的本質，那就叫做影像。譬如說我們看佛像，看清楚了，然後在靜坐的時候心裡面現出來佛像，心裡面現的那個佛像是個影像，不是那個佛像的本體，這叫做「影像」。經上說：空、無相、無願三三昧的法門。什麼叫做空？什麼叫做無相？什麼叫做無願？然後你記住了，在禪定裡就思惟這個空、無相、無願的道理，這樣子這個空、無相、無願也是影像，也是影像的意思。

現在是說在三摩地，你在禪定裡面，這個等持裡面，你心裡面在影像上活動，在影像上思惟觀察，所以叫做「諸三摩地所行影像」。這個「諸三摩地」，或者是指未到地定也可以，或者指初禪、二禪、三禪、四禪也都可以。在這麼多的三摩地裡面，你能夠在這個三摩地裡面修三三昧、修四念處、修各式各樣的法門，這叫做「諸三摩地所行影像」。

「彼與此心當言有異？當言無異？」彼那個影像和你這個能緣的心，能觀察影像的那個正憶念，那個心，當言是有別異的呢？當言是無別異的？彼此間有沒有直接的關係？是有異？是無異？這個「異」，譬如說是某甲在這兒坐著，他走了，但是某乙可以繼續坐著不動，為什麼會這樣呢？因為彼此各有各的體性，所以他走了你可以繼續坐著不動。若大家是一體的，那走就都得走，若不走就都不走。這樣表示「異」這個字就是各有各的體性，叫做「異」。說能分別的心和所分別的影像，他們是各有各的體性呢？是沒有各別的體性呢？是這樣意思。「當言有異？當言無異？」，這樣意思。

佛告慈氏：當言無異。

佛陀的大智慧就回答慈氏菩薩說「當言無異」，應該說三摩地所行影像與那能緣影像的心是無異的，是沒有別體的，那影像和那個心是沒有別體的。

何以故？

什麼理由呢？說他是沒有別體呢？

由彼影像唯是識故；

因為三摩地裡所緣的那個影像，他就是心，他就是能緣的分別心。

我說識所緣，唯識所現故。

這句話是解釋前面那句話：「由彼影像唯是識故」，這是標出來，這底下解釋。「我說識所緣」，這是佛，別人說的話有可能我們不相信，現在是佛說。佛說「識所緣」，這個能分別的心去分別所緣的影像，是有能、有所的，有能分別、有所分別的不同。但是「唯識所現」，那個所緣的境界是識所變現的，他不能離開了識有他自己的體性的，他沒有獨立的體性，所以不能說與識是異，不能說是異的。他若有他自己的體性，那就是異了，但是在禪定中所分別的影像，那個影像是沒有自體的。譬如說前面有個高山，你心裡分別也好，你不分別也好，那個高山都是在那裡，那麼可以知道那個高山和我們的第六識不是一體的，那麼怎麼能說他是唯識所現呢？是第八識現的，第八識現出來，我們第六識接觸了，第六識你若一分別，你所分別的又是第六識所變現的，你不分別沒有事。這裡總起來說，「我說識所緣，唯識所現故」，所以說是無異的，能緣心和所緣境是無異的。

我們從事實上，譬如說我起了一回煩惱，我心裡面不高興，分別這個人怎麼怎麼壞，分別完了的時候，你用這個「我說識所緣，唯識所現故」的道理，就觀察你這一段的經驗，也應該有這個結論，「我說識所緣，唯識所現故」。因為你這樣分別，等到事情過去的時候，你心不分別的時候，就沒有這件事，那個煩惱沒有了；你繼續分別，

你繼續煩惱。如果你覺悟得快，不要分別，那立刻就停下來。說是不覺悟，他是不對嘛！

好像佛在世的時候，就是我們出家人的戒律上，那一段是指比丘說的，不是比丘尼。比丘和比丘衝突，很久很久這問題都不能解決，都不能停下來，後來佛來勸他們要放下，好好修行，不要起那麼多的煩惱，那比丘站起來就說「不可以，我有話要說……」，這時候佛就站起來就走了，佛就不再講什麼。然後就到一個深山裡面坐著，看見大象走過來，佛說：這個大象牠在大眾裡，很多象群裡面，很多煩惱了，所以離開了象群單獨到這邊來走，清淨自在。佛在大眾裡教導大眾僧，你看那個事情，那個比丘還有不聽佛的話，還有這種事情，就是不能覺悟這件事。

你一分別，你才引起這麼多的煩惱，不分別就是心裡面很平靜，事實是這樣子嘛，不分別的時候什麼事都沒有。當然我們凡夫做不得主，非分別不可，但是你回頭想，你反過來反省自己前後這個經驗、經過，我不分別的時候心裡面沒有事嘛！我分別的時候心裡才有煩惱，那就很明白地說，這個煩惱由分別來的。若不分別，沒有事嘛！所以「我說識所緣，唯識所現故」。你在分別的境界上，在所緣境上你做種種的分別，你那個分別的內容，就是你那個心分別出來的。說是我知道了這個人怎麼怎麼壞，他要搞我，挖我的牆角，怎麼怎麼地要搗亂。但是你若有了這種智慧的時候，唯識無義的智慧的時候，你心裡還是清淨自在，沒有煩惱。因為你不做如是分別，不這樣分別，沒有分別就是平靜；還是那個境界，那個顛倒虛妄的境界，但是你心不分別沒有事。我們就用我們的經驗可以證實這件事，你分別就不行，所以你常常地從自己用功修行上可以證實這件事。我們不修行的時候要從經本上講的，自己想，是嗎？可能是這樣子嗎？但是你若真實這樣用功修行一個時候，就可以證實是這樣，不分別沒有事。那麼分別才有這件事，那件事就是你心分別出來的，所以「我說識所緣，唯識所現故」，佛是那麼說。

世尊！若三摩地所行影像，即與此心無有異者，云何此心還取此心？

還有疑問，還要再加以辨別。「世尊」，這個彌勒菩薩又問。「若三摩地所行影像」，那個大修行人他在禪定裡做種種的勝妙的觀法，

所行影像。「即與此心無有異者」，那個影像和能緣影像的心是沒有別異的，有直接的關係，不是無關聯。本來這個「所行影像」這句話就看出來有能行的、有所行的，有能所之別；有能分別的是心，有所分別的境界。而現在說能緣的心和所分別的境界是無差別，沒有別異的。這樣說，沒有別異的話，「云何此心還取此心？」那怎麼回事情呀！這個心又去分別自己的心呢？

譬如說「眼不自見」，用這種譬喻。眼睛只能看別人可以，不能回來看自己，眼不自見。「指不自指」，手指頭向外指可以，他自己不能指自己。「刀不自割」，刀去砍別的東西可以，但他自己不能砍自己。那麼現在我們的心為什麼能夠「還取此心」呢？他能反過來去緣，這個「取」也就是「緣」，又來反緣自己的心呢？他為什麼能夠這樣子呢？這提出這個問題。

慈氏！無有少法能取少法，

前面提出的問題，若是無有異，能緣的心和所緣的境沒有別異，那就不能緣，自己不能緣自己，那個意味是這樣，自己不能緣自己。一定是二，有異體的，別體的，你是你，我是我，我才能夠去緣念你，分別你；若是本身，他自己不能反緣自己，有這個味道。現在說「無有少法能取少法」，沒有一點事情能夠緣念另一點事情的，不能的。這個意思，按佛法的道理說：是一也不能取，是異也不能取，「無有少法能取少法」。這個話，我相信你們各位也都讀了印順老法師的講記，另外就是王恩洋的疏，他們兩位解釋的不一樣，但是我認為都有道理。

印順老法師用無常的道理來說。用無常的道理，一切有為法都是剎那滅的，現在這個光也是剎那滅，一切色法、一切心法、一切有為法都是剎那剎那滅的，從這樣的道理去觀察，那就是「無有少法能取少法」。因為心去分別其他一切法的時候，心剎那就滅了，他不可能去分別這件事，但是他繼續地相續不斷地，所以就出現了這個分別的事情，但是又剎那滅，又不可能有所分別，你一分別的時候已經不是那個了，意思是這樣子。所分別的一切法也是剎那就滅了，所以你這個能分別和所分別「來不及」，是「法法不相及」。用這個無常的道

理，這樣子說「無有少法能取少法」，這樣也是有道理。這樣的道理，當然是共於一切法的，共於一切宗派的，共於一切學派的。

另外一個說法，就是「無有餘少法能取餘少法」。這個「無有餘少法能取餘少法」這句話怎麼講呢？這個「餘」實在在這裡的意思，就是那個「異」的意思。就是與你不關連的事情，你沒有辦法能取到他的；彼此不相關的事情，沒有辦法能取，你不能去緣念他。這樣的話，是合乎唯識的道理。但是，唯識的道理的確是說得很圓滿也很微細，譬如：因緣和所緣緣來對論的話，譬如說第六識，他的活動一定要有一個所緣緣，不然這個第六識沒辦法生起。但是你一動的時候，心裡一分別呢，他就要有一個因緣，因緣是什麼？就是名言種子，就是內心裡面阿賴耶識的名言種子動出來，就是種子生現行，這才去分別，你心才能動。而所分別的，就是名言種子的現行，而並不是那個所緣緣的事情。所以你所分別的境界，就是你本身變現的；離開了你本身變現的境界，另外你不能緣，所以「無有餘少法能取餘少法」。可以思惟一下，你想一想這個道理。當然，我們表面上的情況，我們總感覺到，是那所緣緣的境界上有這種事情，我心裡面這樣分別的。說那個人是很壞嘛！他是怎麼怎麼，我們就這樣分別，但是你能這樣動，那個名言種子是由阿賴耶識裡出來的，是自己的名言種子的作用，是那麼回事。你可以思惟一下。所以「無有少法能取少法」，也就是說不相關的事情，就是沒有辦法去發生作用。無有一點的分別心能去緣念與心無關的一點兒的事情，你不能，「無有少法能取少法」。那麼究竟是怎麼回事情呢？

然即此心如是生時，即有如是影像顯現。

你說「無有少法能取少法」，事實上我心是分別了，分別這一個所緣境嘛！那究竟是怎麼回事情呢？那就是你這一念心，能緣的心，你這樣動的時候，動起來的時候，你一動，就「有如是影像顯現」，就有所緣的影像現出來了。這句話倒是符合我們緣念的時候這一段的經過，這個經過就是你心一動就有這個影現出來，就是這樣子。我們緣色法也好，緣聲香味觸法也好，就有色法或者有聲香味觸法的境界出現，是這樣子。這樣子怎麼能夠說「無有少法能取少法」呢？這底下說個譬喻。

如質為緣還見本質。

這是說這個譬喻。這個「質」就是本質。譬如說我們用自己的面目，用自己的面貌做本質，我們面對水或者是明鏡，就看見水裡面有自己的面貌的影像了，或者是明鏡裡面看見這個影了，這叫「如質為緣還見本質」。譬如我們用面貌做本質為條件，在水裡面、在鏡子裡面又看見了我們的面貌。那麼所看見的水裡面、鏡子裡面的那個面貌，就是你原來那個本質的面貌，從那個面貌裡面現出來。

這就是我們的心分別一切境界的時候，也還是從自己的心裡面現出來種種的相貌，我們的心就分別這個相貌，分別自己所見的相貌。離開了自己的心所現的種種影像，另外沒有所取的少法，別外是沒有，「無有少法能取少法」。所以「如質為緣還見本質」，這表示你所緣念的那件事是從你自己那邊出來的，從你自己心裡面出來的，所以「如質為緣還見本質」，這個譬喻倒是很直接，不是外面原來有的，不是外面本來有的，是你本身出來的，「如質為緣還見本質」。譬如照鏡的時候，鏡子裡面現出來自己的面貌，鏡子裡本來沒有的，那個所緣境的鏡子上沒有，是你自己變現出來的。自己變現出來，是什麼變現的？當然是名言種子了，所以「如質為緣還見本質」。

而謂我今見於影像

但是不明白的人，就是我們凡夫，就說我現在看見了，我在鏡子裡面看見出個影像。

及謂離質別有所見影像顯現。

我們還說，離開了本質另外有一個所見的影像顯現出來，那當然這是說錯了。這是別體的，能緣與所緣是別體的，所緣與能緣是各有各的體性，這叫別體。現在「如質為緣還見本質」，這不是別體。別體的少法能取少法，是沒有的；沒有別體的少法能取別體的少法。所以那「餘」字，「無有餘少法能取餘少法」，那個「餘」那個字就是「別體」的意思，也就是「異」的意思。

從這個譬喻上倒是很明顯地知道這件事，就是自己的分別心要仗託所緣境，心裡面一動的時候，就是內心裡的名言種子在活動，所以「我說識所緣，唯識所現」，這前後文倒是非常地契合，一點也沒有矛盾。所以「無有少法能取少法」，那意思就是這個意思－「無有餘少法能取餘少法」。

如果我們不從這一方面去理解，「而謂我今見於影像」，我看見影像了，而那個影像是另外的事情和我沒有關係，「離質別有所見影像顯現」，那就是不對了，那就錯了。這是說「如質為緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所見影像顯現」，這是個譬喻，舉出來這個顯示這個「無有少法能取少法」的道理。

此心亦爾

這底下合法。「此心亦爾」，我們這一念虛妄分別心，或者說在禪定裡面的人，他的心所行的影像「亦爾」，也是這樣子，和這個譬喻是一樣的。

如是生時，相似有異所見影現。

「如是生時」，我們這一念分別心這樣活動的時候，這樣現起的時候，「相似有異所見影現」。這個「相似」就是好像，好像是有一個別體的「所見影現」顯現出來，與我們的能緣心沒有關係的東西出現了。好像是那樣，好像是一個別體的所分別的境界現出來。但是呢，不是！不是別體的，不是另外的，是我們自己的心變現的，所分別的境界是自己的心變現的，而不是外面有什麼境界、有真實的境界。

即由此教，理亦顯現。

前面是說有教有理，用教理來顯示，「其有未得真智覺者，於唯識中云何比知？由教及理應可比知」。前面是引教，引《華嚴經·十地品》的教、引《解深密經·分別瑜伽品》的聖言聖教。這以下就是說這個道理。「即由此教理亦顯現」，就由前面的聖言，由前面的聖教，這個唯識無義的道理也顯現出來，也就明白了。

所以者何？

所以是什麼呢？這是問。這底下就舉出一件事來表示這個道理。

於定心中隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心。

「於定心中」，這是說三摩地成功了的人，在禪定裡面「隨所觀見」，隨你所能夠觀想，所分明地顯現出來的境界。「諸青瘀等」，這是以不淨觀為例，修不淨觀的人，他或者是到野外死屍所在的地方，看那個死屍青瘀膿爛的那個污穢的境界，然後在禪定中再去觀察這個青瘀膿爛的境界，這種影像，也就是「所知影像」。這個「影像」還是剛才說的那個，不是那個本質，只是那件事的影像，這樣觀察。

「一切無別青瘀等事」，在禪定裡面觀察這個青瘀膿爛的影像，這個影像是「無別青瘀等事」，不是離開你的心，另外有一個自體的青瘀等事，不是的，不是在心外的，不是心外之法，不是心外的東西。「但見自心」，你在禪定裡面所觀見的境界，就是看見你自己自心變現的事情，是你心作如是觀就有如是影像顯現，是這樣意思。

由此道理，菩薩於其一切識中，應可比知皆唯有識，無有境界。

由這個在禪定裡面的境界，我們就看出這樣的道理，「菩薩於其一切識中」，這前面說十一種識，那麼在一切的識中，不只是在禪定裡面，也不只是不淨觀，其他的三昧；就是一切散亂心，一切識中。「應可比知」，你應該可以比而知之「皆唯有識，無有境界」，只是你內心的分別，另外沒有獨立的境界的，離開你的心是沒有境界可得的，「皆唯有識，無有境界」。那麼這一段文的意思和前面文也是一樣，就是由於你自己用功的修行裡面來證實這件事，是唯識無義的，是這樣子。

又於如是青瘀等中，非憶持識見所緣境，現前住故。

這一段文也是有一個問題，就是還不同意，你這個說法我不同意。這修不淨觀的人，他是因為修不淨觀之前，先去看那個死屍污穢的境界，然後你能把那個境界憶念攝持，記住了那個相貌，然後在禪定裡

面去觀察，那怎麼能說這是自己的心識的變現呢？這是外面的境界，你記住了，然後在禪定裡面觀察，這不是唯心所現，就是這樣意思。反對這種說法，你說是唯識無義，這不對！

「又於如是青瘀等中，非憶持識見所緣境」，你不同意，但是你說的不對。這個青瘀等相，不是那個記憶力所見的境界，不是的，記憶力所見的境界和禪定裡面的境界是不同的。有什麼不同呢？「現前住故」，就是這一句話，因為禪定裡面這個青瘀、膿爛、散壞、骨鎖這些境界，顯現在禪定裡面是非常的分別、非常的穩定，是「現前住故」。若是我們記憶力記的境界，不穩定、不明顯；有的時候記住，有的時候記不住，有時候清楚，有時候不清楚，忽起忽滅，靠不住的，不是那麼分明。而現在禪定裡面的境界不是，他是「住」，就是很穩定、很分明的。這個「現前」就是很分明的出現在禪定裡面，這個「住」是很穩定的意思。

譬如說這個燈光，光度低的時候，這個境界顯現的物相就不分別；光線的度高了時，這個境界就分別。我們一般的這個散亂心的記憶力不行，不分明，有的時候也會忘了，不清楚。但是禪定不是的，得了禪定，在禪定裡現出來的境界是很清楚、也還是很穩定，所以和記憶力不同，「非憶持識見所緣境現前住故」。所以從這一方面來證實，禪定裡面的境界是唯識無義的。前面是約定裡面的境界是定心所現，這底下第二段。

聞思所成二憶持識，亦以過去為所緣故，所現影像得成唯識。

這底下用散亂心、沒得禪定的人來做例子說。「聞思所成」，在禪定裡面是修慧，聞思修是修慧，禪定裡面的境界。現在這裡用聞思二慧，聞所成慧和思所成慧的時候，這個時候禪定還沒成就，心還是散亂的，他現出來的一切事情都是要由記憶力，這個「憶持識」，由憶念攝持的識才能現出來境界。譬如說我把經背下來，就是我憶持的力量，那麼就能背下來，不是你心裡能變現出來經的，可以這樣講。

「亦以過去為所緣故」，這底下說，也還是唯識無義的。因為「憶持識」他也是以過去的境界做所緣境的，就是以前緣念境界的時候，已經過去了，是過去的事情，不是現在。這個「過去」這句話什麼意

思？就是已經過去了，不是現在。我以前緣念的時候，在今天來說那件事已經過去了，已經沒有了。而現在從心裡面「所現影像」，過去的所緣能使令自己現在現出來影像，但是現出影像的是現在，不是過去。既然是現在，那還是唯心所現的意思，就是你以前緣念，最初開始的時候與那個所緣境接觸的時候，熏在心裡面，把這印象熏習在心裡面。等到再觀察思惟的時候，就從那個所熏習的那個影像－那個印象再現出來，那麼還是唯心所現嘛！所以所現的影像「得成唯識」，還是可以成立唯識無義的道理的，還是可以成立的。

說是，我當時去看那個境界，不是靜坐閉上眼睛，是睜開眼睛看那個不淨的境界，那個境界是外面的境界，不是心裡現的。現在不是，現在那個境界已經過去了，現在靜坐的時候從心裡面現出來，那麼還是「得成唯識」，還可以成立唯識無義的道理的，還是可以這樣講的。

由此比量，菩薩雖未得真智覺，於唯識中應可比知。

前面是問，我們沒得真智覺的人，我們怎麼可以知道唯識無義的道理呢？「由教及理應可比知」。現在就結束這一段。「由此比量」，由於前面佛的聖教，加上修行人或者是定中，或者是散亂心裡面的道理，你就可以比量出來，可以知道、比知。這個「量」在這裡還是可以當思惟講，思量。比對、思量、觀察，那麼這樣的菩薩雖然還在凡夫的位置，但是他沒得到真智覺，但是由此比量，「於唯識中應可比知」，於唯識無義的道理，能由此比量就可以明白了，是唯識無義的，是這樣子。

3、通釋妨難⁴

A、有色非識疑

如是已說種種諸識，如夢等喻，即於此中眼識等識可成唯識，眼等諸識既是有色，亦唯有識云何可見？

「如是已說」，這是指前面的文，這個教理的比知，又說如夢等喻這一大段文。「已說種種諸識」，這是十一個識，這麼多的識，又說如夢的譬喻來表達唯識無義的道理。「即於此中眼識等識」，就這一大段文裡面說的，眼識、耳識、鼻識、舌識這些識，乃至意識，這是可以成立唯識無義的道理的。「眼等諸識既是有色，亦唯有識云何可見？」這其中的前五根，眼根、耳根，乃至身根，這眼等諸識他是色法。再有色聲香味觸這五種境界，五塵，也都是有色，色法。「亦唯有識」，也說他們都是識，這個道理怎麼樣才能夠明白呢？這以下的文就是「通釋妨難」來解釋一些不明白的地方。第一段是「有色非識疑」，眼等諸識，色等諸識，他們是物質的，地水火風物質的東西，說他是識這是很難明白的，需要解釋解釋。

此亦如前由教及理。

前面提出來，「有色非識」的難問，這底下回答。這個此一問題，如前面的聖教和道理就可以明白他們是唯識了，是識所現的影像，他不能離開識有自己的體性，所以知道他是唯識。這個「理」就指前面文－在三摩地裡面所現的影像，現青瘀等相，那麼也就可以知道是唯識的道理了。

B、色相堅住疑

若此諸識亦體是識，何故乃似色性顯現，一類堅住，相續而轉？

前面是「有色非識疑」，這是第二段「色相堅住疑」。這個物質的形相是堅住的，那怎麼能說他是識呢？這是一個疑問。「若此諸識亦體是識」，若是前五根，或是外面的五塵的境界，說他們的體性是明了性的心，這樣講還是有困難的。「何故乃似色性顯現？」這個識－明了性的心他是不穩定的，忽然間是善，忽然間又是惡了，這個轉

識他的相貌是不穩定的，也不是常相續的。那麼現在說物質的色性的色等諸識、眼等諸識也是識，那「何故？」什麼原故？「乃似色性顯現」，為什麼就似於物質的相貌顯現出來呢？

物質是什麼相貌的呢？是「一類堅住，相續而轉」，這個物質的相貌，就是前後是一類的，前後都是相似的。前一個時間是那樣，後一個時間還看不出來有明顯的變化，有明顯的不同，前後是一類的，前後是相似的。這個「堅住」就是穩定的意思，不明顯地有什麼變動，是堅住的。「相續而轉」，他是時時地現起而不間斷，相續地現起的，這是物質的一種形態。現在說他是識，識不是一類堅住相續而轉，彼此是不一樣的，為什麼說他就是識呢？提出這個問題。

與顛倒等諸雜染法為依處故；

這底下回答這個問題。回答這個問題就是沒有正式直接地回答，是從現實上的情況，從我們凡夫迷惑顛倒的情況上回答這個問題。如果從前面阿賴耶識的受熏上解釋這個問題呢，就是我們日常生活這樣熏習，我們眼見的這一切色法，你這樣見聞覺知，這樣熏習成為種子，也就這樣顯現，如是熏習如是顯現，顯現為色法。顯現色法呢，當然這個第八阿賴耶識顯現的色法他是穩定的；若是前六識顯現的，不一定，境界是不一定的。當然色法與色法也是無量無邊的，只是在色法裡邊一類的，其中的一部份的色法是「一類堅住，相續而轉」，也不是所有的色法都是這樣子。

「與顛倒等諸雜染法為依處故」，這個阿賴耶識這樣受熏，無始劫來這樣熏習，它得果報的時候就顯現為「一類堅住，相續而轉」的這種色法。這種色－物質，「與顛倒等諸雜染法為依處故」，在凡夫內心的境界上看，這樣的色法，內裡邊的眼耳鼻舌身五根，外邊的色聲香味觸的五境，它是為我們凡夫的顛倒錯誤的依處，迷惑顛倒的依止處。我們去緣慮這樣的境界的時候，心裡面就顛倒迷惑了，它是一個依止處，從這裡開始迷惑顛倒的。

在《維摩詰所說經·觀衆生品》上有一段就是文殊菩薩和維摩詰居士問答，文殊菩薩問「善不善孰為本？」說我們做善事或者做惡事，

誰是它的根本？維摩詰居士回答「身為本」，我們的身體－五蘊的色受想行識，是一切善事、一切惡事的本。不管是什麼事情，造什麼樣的業，都是這個身體造出來的，都是由五蘊造出來的，所以五蘊是本。「身孰為本？」文殊菩薩問：身誰是他的根本呢？維摩詰居士回答說是「欲貪為本」。

我們從我們已經學習過的《攝大乘論》上看，我們欲界的人得到這個身體的時候，也是有欲貪的心，有欲心、貪心才能得到這個身體。那麼上二界禪定的衆生初受生的時候也是有貪，也是有欲，不過那不是欲界的欲，是禪定的欲。是「欲貪為本」。那麼「欲貪孰為本」呢？是「虛妄分別為本」，虛妄分別的心是欲貪的根本。這個虛妄分別是什麼呢？虛妄分別就是分別所緣的境界是可愛的，是心裡面歡喜的，所以有由這樣分別的時候才生出欲貪的心，所以虛妄分別是欲貪的根本。「虛妄分別孰為本」？是「顛倒想為本」，顛倒想是虛妄分別的根本。這個顛倒想是什麼呢？就是這個所緣慮的境界他是不真實的，但是他顯現出來的相貌就好像是真實似的。這樣的說話，就表示一切的境界本身也有一點欺誑性，那麼我們凡夫沒有這個智慧就去執著他是真實的，所以叫做顛倒想。執著他是真實的，執著真實的就起了虛妄分別，起了欲貪，於是乎種種的煩惱、種種的錯誤都出來了。

「與顛倒等諸雜染法為依處故」，就是這個所緣的境界是我們顛倒妄想的依止處，以此為因而生起的，是這樣意思。這個顛倒想，剛才說過，就是所緣慮的一切的境界它是不真實，但是現出來一個好像是真實的面貌似的，這樣的境界是我們顛倒想的根本。「一類堅住，相續而轉」的這一切的色法，其實他也不是真實的，是虛妄的，但是我們就認為他是真實的了，所以叫做顛倒。在經論上的現成的解釋，就是「常樂我淨名之為顛倒」，無常變化的事情我們認為是常的，苦惱的事情我們認為他是快樂的，無我而認為有我，不清淨的東西我們認為是清淨的，這些就是顛倒。那麼這個「一類堅住，相續而轉」的這一切的色法，是我們常樂我淨顛倒等法的一個依止處，「為依處故」。如果沒有這樣的境界，我們這個顛倒錯誤的妄想，就沒有依止處就不能生起了。

這個「等諸雜染法」，那這上面就是煩惱雜染、業雜染、生雜染，三種雜染。「與顛倒等諸雜染法」，這個顛倒就是指煩惱雜染說，由

煩惱雜染又引出來業雜染，由業雜染就引出來生雜染，就是果報了。這三種雜染法，推其根本來說，就是依「一類堅住，相續而轉」的境界為因而有的，就是這麼回事。所以就有這種境界，它是識，但「似色性顯現，一類堅住，相續而轉」，這樣解釋這個意思。

若不爾者，於非義中起義顛倒，應不得有。

這個「一類堅住，相續而轉」的色法，如果色法不是這樣子，我們這個所緣境界不是這樣的話。「於非義中起義顛倒」，似義顯現就是，這個沒有這種義，沒有這種境界，這境界是沒有的。我們昨天講過，這個「非義」有兩個意思：「是無所有非真實義」，一個無所有，一個非真實，就這兩個意思。但是我們就認為是有，而且還認為是真實的，就現起這樣的「義」想，現出這樣的顛倒義，顛倒想，這叫做「於非義中起義顛倒」。我們看見這一切法就感覺到是真實的，所以在非義中現起這樣的義顛倒，「應不得有」。如果不是一類堅住相續而轉的話，我們這「於非義中起義顛倒」應該沒有了，「應不得有」。我們有「非義中起義顛倒」，就是因為有「一類堅住，相續而轉」的虛妄相、欺誑相，所以有這樣的顛倒出來的。

此若無者，煩惱所知二障雜染應不得有。

「於非義中起義顛倒」這件事若沒有的話，說是我們看見這一切境界，我們看的都很正確，我們認為他是這樣子，他真實是這樣子，沒有錯誤的，不能說是顛倒，那我們就是聖人了，我們應該說佛菩薩了，應該是聖人了。「此若無者」，這個「非義中起義顛倒」若沒有的話，這個煩惱障、所知障這兩種雜染也應該沒有了，這兩種雜染也是依止「非義中起義顛倒」而有的，從這裡開始有。所以若是沒有這個「非義中起義顛倒」的話，那煩惱、所知二障也沒有了，我們有煩惱障、有所知障的雜染，就是因為於非義中起義顛倒的關係。

此若無者，諸清淨法亦應無有。

說是這煩惱障、所知障這二種雜染法若是沒有的話，那也就不需要學習佛法了、修學戒定慧，都不需要了，那麼諸清淨法也不需要了，「亦應無有」。

是故諸識應如是轉。

從上面這一段文的解釋，我們就可以明白，「是故諸識」，這個眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，乃至色聲香味觸的五種境界，這兩類的識應該是這樣子活動的，應該這樣現起的，他是「一類堅住相續而轉」的，他是這樣子。這個看出來，無著菩薩就從凡夫的顛倒迷惑上來解釋「諸識亦體是識，乃似色性顯現，一類堅住，相續而轉」，這樣解釋這個道理。沒有說是阿賴耶識從無始來受熏，如是熏習如是顯現，他不那麼解釋。

此中有頌：亂相及亂體，應許為色識，及與非色識，若無餘亦無。

印順老法師說，這是《莊嚴大乘經論·述求品》的頌，印老對《莊嚴大乘經論》很熟。「此中有頌」，這一段文的大意，在《莊嚴大乘經論》上有一個頌，正好是說明這個意思的，那個頌怎麼說的呢？「亂相及亂體，應許為色識，及與非色識，若無餘亦無」。

這個「亂相」是什麼呢？就是顛倒錯亂的境界，就是剛才說「於非義中起義顛倒」，它本身是虛妄的，但是顯現出來好像是真實的，這種相就叫做「亂相」。「相」這個字又有個「因」的意思，所以其他的翻譯翻個「亂因」。就是我們這個虛妄分別心以亂相為因而生起，以這個錯亂顛倒的虛妄境界為我們做所緣緣，我們才現出來種種的虛妄分別的，所以叫做「亂相」。「及亂體」，這個顛倒錯亂的本體是誰呢？就是我們的虛妄分別心，虛妄分別心是顛倒錯亂的體性，他正是顛倒錯亂的根本了。「應許為色識，及與非色識」，那個「亂相」你應該同意他是「色識」，這物質的色法的事情也是內心那個阿賴耶識的種子所變現的，所以也稱之為識。「及與非色識」，就是那個「亂體」，他這種顛倒錯亂他不是地水火風的物質，他是沒有這種形相的，就但有個明了性的，所以他是「非色識」。這樣就是兩種識：一個色識，一個非色識；就是一個是「亂相」，一個是「亂體」。這兩種識有什麼關係呢？

「若無餘亦無」，若是沒有這個色識，非色識也沒有了。若沒有非色識，色識也沒有了，他們互相為依止的。因為我們的非色識，虛妄分別心一動的時候，那麼就現出亂相來。如果大體上說，就是阿賴耶識變現出來一切的器界，一切的境界，同時也變現出來根身，根身器界。因為有根身的關係，所以就會有識現出來。而這個識就是以阿賴耶識所變現的一切的境界做為所緣的境界，就是所緣緣。根身是增上緣，阿賴耶識變現的境界是所緣緣。這個依根去緣境的時候，這個虛妄分別心那個轉識一動，那麼又由阿賴耶識裡面的名言種子又現出來種種的境界，以這個境界做他的親所緣緣。有疏所緣緣，有親所緣緣；疏所緣緣就是阿賴耶識所變現的。等到識自己一動，又現出來一些變現出來一些境界做他的所緣緣的，這叫做親所緣緣。現在這裡說「亂相」，應該包括這兩種都在內。

說是「若無餘亦無」，若沒有這個亂相的時候，沒有這個色識的時候，非色識也不能生起，也是不能生起的。因為你沒有所緣緣，這個識是不能動的。所以兩個，若是存在的時候就都存在，若是滅掉了的時候，大家都不在了，是這樣的境界。由這樣的意思，可以和前面的意思一樣。前面說「與顛倒等諸雜染法為依處故」，「於非義中起義顛倒，應不得有」，「此若無者，煩惱所知二障雜染應不得有。此若無者，諸清淨法亦應無有」，就是展轉為依止，「是故諸識應如是轉」。那麼這是說到識的解釋，解釋這個「色相堅住疑」，這樣解釋。

C、自性和合疑

何故身，身者，受者識，所受識，能受識，於一切身中俱有和合轉，

這是第三科「自性和合疑」，就是這麼多的識的體性，大家和合在一起工作，而不缺少、不分離的。為什麼一定要這樣子呢？「何故身，身者」，什麼原因這個身，就是前五根。「身者，受者識」，就是第六意根。加起來就是六根。這六根識，和「所受識」就是六塵，「能受識」就是六識，這樣就是十八界。「於一切身中俱有和合轉」，這一切衆生他得到的果報裡面，「俱有」就是同時都有，同時有六根、有六識、有六境，根塵識都有，而且彼此間大家和合在一起地活動。為什麼一定要這樣子，都是具足了呢？

能圓滿生受用所顯故。

這回答這個理由。「能圓滿生受用所顯故」，因為這是一個果報，十八界是眾生的果報，這個果報就是由因來的，來酬謝你的因。你以前做善，給你一個善的果報來酬謝你；做惡，給你一個惡的果報來酬謝你，叫你受樂或者叫你受苦。「能圓滿生」，這個六根、六境、六識都圓滿地具足了，才能發生你種種的受用；能圓滿了你的生命體，你才能夠受苦或者是受樂。如果說是有六識、有六境、有六塵，沒有六根，沒有六根這識不能動，還是不能受。說是有六根、有六境，沒有六識，也不能受。有六根、有六識，沒有六境、沒有六塵，也是不能受。所以一定這三方面都具足了，這時候你才能夠有所感受，或者受苦，或者受樂。

「所顯故」，為顯示此義，所以一定是十八界俱有和合轉，一定是這樣子。但是在人來說，也有的人六根不具足，但是大體上說也還是根塵識都有的。有的人沒有眼識，有的人沒有耳識，但也還是有受，一定是根塵識都有。其他眾生的世界也是一樣，也都是有根塵識的，這樣子他才能有所覺受的。

D、差別影現疑

何故如說世等諸識差別而轉？

這底下第四節「差別影現疑」，有了十八界就好了，為什麼還要有其餘的識？前面這是五個識，後面還有六個識，那六個識做什麼的呢？什麼原因，如說世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善趣惡趣死生識，一共六個識，為什麼有那麼多識的出現呢？

無始時來生死流轉無斷絕故；

這底下說這個理由。第一個說有「世識」的理由，建立世識。無始以來，眾生在生死裡面流轉，從來也沒有斷絕過。那麼就會有過去、有現在、有未來，生命的長短，各式各樣差別的情形，所以就是有「世」了，一定是有「世」的識。

諸有情界無數量故；

為什麼要有數的識呢？「數」也是識的分別。「諸有情界」，這一切有情識的衆生界，他有種類的不同。譬如說，人是一個種類，畜生一個種類。人裡面又有各式各樣的類別，畜生的世界也是各有各的類別，乃至諸天也都不同。那麼這個類別不同，也就是表示果報的不一樣，個體的不一樣，那麼這裡邊就是有無量無邊的數量了，數的差別了，所以「諸有情界無數量故」。這個「無數無量」，在這個大的數目上，都是大的數的名字，就表示特別多的意思。

諸器世界無數量故；

這個「器」，就是所居住的地方。前面有正報的流轉生死，當然是有所居住的地方。衆生有各式各樣的種類，有無量無邊，所以所居住的地方也是無量無邊的，居住的地方也是各式各樣的，世界與世界也是不一樣，所以「諸器世界無數量故」，所以有處的識。

諸所作事展轉言說無數量故；

這是說「言說識」的存在。為什麼要有言說識呢？這個衆生的心是不能停下來的，他一定要活動，要做種種事。做種種事的時候，他就要說話，展轉地傳達他的思想，那就是要有語言了，語言也是各式各樣地不同，也是無數量的，所以又有「言說識」。

各別攝取受用差別無數量故；

這是說「自他差別識」。為什麼有自他差別的這種識？「各別攝取受用」，每一個衆生他無始劫來他是有我見的，他各別地來攝取、來成就他的事情，創造他自己的事情，也就是所謂業力，所以就得到各個不同的果報的差別，也是特別多的。那麼由這個我見的力量，每一個有我見的衆生，他們積聚他自己的自體，所以這個也是無量無邊的。攝取果報，攝取根身的果報的受用，各個的差別也是無數量的。自己的是自己的，他人的是他的，還有自他的無數量的差別。

諸愛非愛業果異熟受用差別無數量故，所受生死種種差別無數量故。

這是善惡異熟的這個識。「諸愛非愛業」，這一切的有情隨他內心的煩惱所造的善惡的業力，就會得到可愛的業果異熟，會得到非愛的業果異熟。這個愛非愛的果報上面呢，就會使令他受用到苦惱或者是安樂的差別的這種境界，也是特別多的。「所受生死種種差別無數量故」，所得的果報不是永久存在的，他一定到時候就死掉了，那麼死掉了以後沒有斷滅，又得到一個新的生命，又得到一個果報，那也就叫做生。這個「生死」，這裡面有很多很多的差別，一期壽命的長短也是無量無邊的差別，「無數量故」，所以建立「善趣惡趣死生識」。雖然是十八界都具足了，也還是要有這麼多的識；這麼多的識，也還是十八界。那麼這是說到這麼多的識的建立，也就解釋這個差別影現的疑惑，這是「通釋妨難」這一科結束了。

乙、安立三相成唯識₂

一、約轉識能所成唯識₂

1、約多識論者說

復次，云何安立如是諸識成唯識性？

前面用夢等的譬喻、用教理的比知來建立唯識無義的道理，然後又通釋有色非識、色相堅住、自性和合、差別影現的這些問題。這都是來成立「一切法皆唯有識，沒有義」的道理。這以下是第二科「安立三相成唯識」。

「復次，云何安立如是諸識成唯識性？」前面是用十一個識，把一切法分成十一類，而十一類都是識，離開了識沒有義可得，這樣子來成立唯識無義。現在又有什麼方式，安立如是諸識成立唯識性呢？可以有不同的方式來成立。

前面說十一個識，就是把十一個識並列起來，這樣子來解釋唯識無義的道理。這以下也是說唯識無義，但是有系統的，識與識互相是有個系統的，就是比前面說的嚴密了一點。「復次，云何安立如是諸

識成唯識性」呢？十一個識都是唯識性，又怎麼樣來安立他呢？提出這樣的問，底下回答。

略由三相：一、由唯識，無有義故；二、由二性，有相有見二識別故；三、由種種，種種行相而生起故。

這個「安立三相成唯識」，第一科是「約轉識能所成唯識」，約這個轉識的能所來成立唯識，有能分別、有所分別，來成立唯識。這裡第一段是「約多識論者說」，多識論的人來說。就是眼識是眼識，耳識是耳識，乃至阿賴耶識是阿賴耶識，這是多識論者說。這識與識各有各體性，叫「多識論者」。

「略由三相」，你問我：「云何安立如是諸識成唯識性？」那麼現在就是概略地可以從三方面來成立諸識都是唯識無義的，從三方面說。

「一、由唯識，無有義故」，這是把前面的說法總結成為這一句，是這意思。第一個方式，第一個相貌就是一切法都是識，都是內心的虛妄分別。「無有義故」，沒有獨立的所分別的義可得的，所分別的義都是沒有的。我們雖然是很分明地看見有一個高山大海在那裡，但是實在上是沒有的，沒有真實性可得的。這個唯識，用種種的理由，不管怎麼說，主要就是說出這一件事“唯識無有義”，說出這件事。下面是「由二性」、「由種種」，這實在還是來解釋唯識無義的道理。

第二個相貌是「由二性，有相有見」。這個唯識，只是識，就是我們現前的這個明了性的虛妄分別的識，雖然是這麼一個識，但是識若一動起來的時候，就現出兩種情形。這虛妄分別心若一動，他就現出兩件事，哪兩件事？「有相有見」，就是一分現出來是相識，一分現出來是見識。雖然都是識而沒有義，但是識若一動的時候，就有相、有見的這兩種識的差別，有相識、有見識的差別。這明了性他一動的時候，就有能分別、有所分別的這兩種差別，所以是「由二性」，二性就是相和見，相和見也都是識，是這樣情形。心若一動，他就會有兩類，就會有能分別、所分別的不同。

「三、由種種」，第三個情形是由種種說，就是各式各樣的情形。「種種行相而生起故」，說是有相、有見，裡面那個情形，能分別的識和所分別的識互相一接觸的時候，一動的時候，裡面是各式各樣的情形都出現了，種種的活動的相貌都現出來了，很多很多的差別的。就是從這三方面來成立「諸識成唯識性」。其實這是標出來，底下才解釋。

所以者何？

說是「由三相成唯識」，這所以然是什麼呢？底下解釋。

此一切識無有義故，得成唯識。

這是第一個。這「一切識」，或者說是十一個識，包括十一個識；或者說這個識遍緣一切境界的時候，而一切所緣境都是沒有義的。「得成立唯識」，唯識無義的道理就可以成立了。而那個「義」前面也說過，大略的說就是兩個義：一個是我執，一個是法執。執著有個我，在這個色受想行識裡面有一個常恒住的我，這個常恒住的我只是似義顯現而已，並不是真實有我。其餘的一切法，色受想行識、眼耳鼻舌身意，十八界的一切法也都是似義顯現，而不是真實的。就是一個我空，一個法空了。那麼「無有義」，就是空了，就是我空、法空。「此一切識無有義故」，得成立唯識的。這是解釋第一個：「由唯識，無有義故」。

有相見故，得成二種：

第二個是「由二性，有相有見二識別故」，這底下解釋。「有相見故，得成二種」識，「得成二種」就是前面說那二性，這裡說二種。

若眼等識，以色等識為相，以眼識識為見；乃至以身識識為見；

這是說「由二性」，指前五識來說。「若眼等識」，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識這前五識。這五識他怎麼樣地有相有見呢？「以色等識為相」。譬如說眼識他就以色境，色境也是識，為他的所緣相，眼識以色為所緣。「以眼識識為見」，那個眼識的識他是屬於見。這

個眼識若一動的時候，就會現出來所緣相，就是有所緣相。耳識呢？耳識識為見，聲音為他的所緣相。乃至身識，乃至以身識識為見，那個觸是身所緣的相。了別觸境的就是身識識，所了別的觸就是相。這樣說，「由二性，有相有見二識別故」就指前五識說的，前五識對五種塵來說的。

若意識，以一切眼為最初，法為最後諸識為相，以意識識為見。

這個意識可是不同了。若是第六意識，他的相、他的見是怎麼樣情形呢？「以一切眼為最初」，就是他是以一切的所緣境界都包括在內了。若是舉出來，「眼為最初」，眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，這是十二個識。這十二個識，「一切眼為最初，法為最後諸識」，這麼多的識就是十二個識，為意識的所緣相。「以意識識為見」，他去緣慮十二個識的相，他緣的境界這麼廣大。以意識識為他的見，是他的見識。

由此意識有分別故，似一切識而生起故。

前面眼識只能以色為相，眼識識為見，局限於那一定的境界，乃至身識一定是以觸為相，以身識識為見，各有他本身的特別的所緣境，彼此不相通容的。眼識只能緣色相而不可以去聽聲音的，耳識只能夠聽聲音而不可以去見色相的，這前五識各有各特別的所緣境。而意識不是，意識是統括一切的，色聲香味觸法眼耳鼻舌身意一切一切都是他的所緣相，因為什麼會這樣子呢？「由此意識有分別故」，因為這個第六意識他有分別。前五識就是無分別，前五識有個自性的分別，因為這個識的自性就是一個明了性。譬如色法的自性，色法的自性是沒有明了性的，就是他本身叫做自性。前五識的本身他只有個明了性，他不能夠再去緣念過去的事情，緣念未來的事情，是善是惡是世間是出世間，無量無邊的差別相他不能緣，他不能去有這麼多的緣慮，他不能推想種種的事情，所以沒有那個隨念分別、計度分別兩個都沒有，只有個自性分別，所以說前五識是無分別。這第六意識可是不同了，他是有隨念分別、有計度分別、有自性分別，他有這麼多的分別，所以他的境界非常地廣大。

「似一切識而生起故」，他這個分別的能力，他能似所有的識生起的現象，他都能辦到。我們通常說眼識可以見色，耳識可以聞聲，這個意識他也能見色也能聞聲，前五識所緣的境界他都能緣。譬如我們不睡覺的時候，我們的眼識去緣一切色相，而同時意識也可以緣，這一剎那間眼識過去了，這個第六意識就緣他所見的色相，就有這個力量。譬如說我們眼識看見一朵花，但是眼識一剎那間過去了，意識還能繼續能緣這個花，這個花都不在了，但第六意識還繼續能緣，能把花的相貌顯現在識裡面，他繼續能緣，其他的境界也是一樣，或者善或者惡，種種事情都是這樣子。尤其是做夢，做夢的時候你前五識都不動了，但是你在做夢的時候也見色聞聲，那是誰？這都是第六意識，所以他「似一切識而生起故」，他能似眼識，好像是眼識的作用，他也能生起眼識的作用、耳識的作用，眼、耳、鼻、舌、身，前五識的作用他都能生起來，「似一切識而生起故」，所以他能夠分別前五塵的境界，所以他了別的境界是非常廣大的。這是分別三個相：第一個是「由唯識」，第二個是「由二性」，第三個是「由種種」。這樣說，意識他也是具足這三個：由唯識的義、由二性有相有見的義，他也具足。由種種，這就是第六識，這意識有種種的義。前面說「由種種，種種行相而生起故」，這個意識有這種作用。前五識，拿眼識為例，他所緣慮的色也有種種義，青黃赤白長短方圓，他也都能緣，但是沒有名字就是了；眼識緣一切境界的時候沒有名字，就是因為沒有分別的關係。也有種種義，但是不如第六意識那麼樣的明顯。

此中有頌：唯識二種種，觀者意能入，由悟入唯心，彼亦能伏離。

這裡面有一個頌，頌這件事，就是以三相安立唯識，頌這個三相。「唯識二種種」，這把前面那三相說出來，第一個是「由唯識」，第二個是「由二性」，第三個是「由種種」，把三相標出來。「觀者意能入」，觀者就是什麼？就是修行人，他修止觀的這個人。這位修行人，他就觀察這三種成立唯識的相貌的意趣，觀這三種唯識的意趣。「能入」，他就能夠悟入唯識無義的道理，能悟入這一切法本身都是不可得的，只是一個虛妄分別心。「由悟入唯心」，由於這個修行人，他由奢摩他、毗鉢舍那的專精思惟，他能契入了一切法只是一念心，離開了這一念心另外沒有一切法可得，他能契入了這種真理的時候，契入了這是唯心無境，唯心無義。「彼亦能伏離」，再進一步呢？就是能把這個分別心也伏滅了，也遠離了。

這個修唯識觀的第一步，先觀察唯識無義，識是有，義是沒有的，先觀察境空，所緣境是空無所有的，但有能分別的一念分別心，先這樣子觀察。第二步，再進一步，能觀察的心也不可得，這樣觀察。等到相應了的時候，所分別不可得、能分別也不可得、不可得也不可得，就契入平等法界了，契入了平等法界，遠離了能、所的分別，這時候就是無生法忍了，是這樣意思。但這樣子說，若是在《中觀論》上，修性空觀，性空觀它不需要去通過心，心也在所緣境之內，色法也好，心法也好，一切法都是自性空的，這是第一個階段。第二個階段呢？能觀察一切法的智慧，這個般若的智慧，能觀察的是這個智慧，他也是因緣所有，是畢竟空的，這樣觀察。觀察了一個時期，相應了的時候，也是遠離了能所的分別，契入平等法界。這和唯識有這樣不同的地方，有這樣不同的意思。

2、約一意識者說₂

A、約一意識成立唯識

又於此中，有一類師說一意識，彼彼依轉得彼彼名，

前面是「約多識論者說」，就是這個識，約六個識來說，每一個識有自己的體性，那就是多識論者。這以下呢，「約一意識者說」，就是一個意識，不承認有六個識。這裡面第一段，「約一意識成立唯識」，成立唯識的道理。

「又於此中，有一類師」，就是在唯識的學者裡面，在這裡面，有一類的法師，有一類的菩薩。「說一意識」，他說只有一個意識，沒有前五識。那麼怎麼能夠見色聞聲呢？說是「彼彼依轉得彼彼名」，就是這個意識依彼眼根的時候，去緣色相，就名為眼識。意識若依彼耳根，意識以耳根為所依的時候，現起分別，就去分別這個聲音。意識依彼身根、舌根、眼耳鼻舌身，意識以前五根為依止的時候，去見色聞聲，那就是前五識；前五識就是意識在活動，就是「得彼彼名」，就得彼眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的名字的。就是前五識和第六識是一體的，不是獨立的，是這樣意思。那麼這一類的學者，他的見解是這樣的，他認為是這樣的。

如意思業名身語業。

這引出一個譬喻，引出一件事來證明他說的對。「如意思業」，就像我們有身業、有語業、有意業。這個意業是什麼呢？就是思，去思惟觀察所緣境的時候，他決定了是這樣子，那時候就叫思，就叫做意業。這個意業發動到身業去活動，那麼這個時候思業就名為身業。若發動語言的時候，由意業去發動語言的時候，有了語言出現的時候，就名為語業了。實在呢，還是一個意業，所以身業、語業、意業這三個，實在只是一個意業。所以前六個識，實在只是一個意識，彼此是相通的，意思是相通的，是這樣意思。那麼用這個「意思業名身語業」來證明六個識只是一個意識，這樣解釋。

又於一切所依轉時，似種種相二影像轉：謂唯義影像，及分別影像。

這底下似乎是一個伏難，隱藏在這裡面有一個疑問，什麼疑問呢？就是這個多識論者，前五識是依前五色根為所依。這個眼識依止眼根，耳識依止耳根，因此，因為前五根是物質的，所以前五識以物質的根為依止的時候，前五識不能分別，只能有個了別性，另外沒有其他的，沒有分別。你現在說你不承認有個獨立的前五識，你認為就是一個意識，意識要以前五根為依止，那麼意識不能分別了吧！是不是有這種情形呢？這裡面有這個問題。所以這裡頭說：「又於一切所依轉時」，這個一意識這位論師，他不同意這個說法，他這個意識以一切所依，以前五根為所依轉的時候。「似種種相二影像轉」，他是能現出來種種分別的，這第六識，他是有分別，有各式各樣的心分別形像出來的。那似種種相二影像轉，「二影像」是什麼？「謂唯義影像，及分別影像」，「義影像」就是所分別的境界，「分別影像」就是能分別義影像的那個能分別者；就是也是一個見分，一個相分了。這表示他還是有分別。這是解釋這個疑難。

又一切處亦似所觸影像而轉，有色界中，即此意識依止身故，如餘色根依止於身。

前面這一段文，這一意識師的說法，就是意識向外面攀緣的時候，就名為五識。這底下是向內裡面的事情，不是向外攀緣。「又一切處亦似所觸影像而轉」，這個「一切處」是什麼呢？就是在欲界，或者

在色界，叫做一切處。一切處的時候是在禪定裡面。世親菩薩的解釋和無性菩薩的解釋，說這個第六意識在禪定裡面的時候。「亦似所觸影像而轉」，這個入在禪定裡面有什麼事情呢？入在禪定的時候前五識不動了，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識都不動。前五識不動，其中有一個身識有點問題。我們不入定的人，我感覺身上痛，什麼地方痛，那是身識的作用，有各式各樣的感覺。現在入定的時候，是身識不動了，假使入定有輕安樂，會感覺到樂，那是誰呢？就是第六意識的作用，所以說「亦似所觸影像而轉」。這個第六意識若在定裡面呢，他能夠有相似的所觸到的境界的影像的活動。就是你接觸到冷暖的境界，那個禪定裡面的第六意識就取代了身識的作用，他也能感覺到，有這個作用。這個話裡面，就表示他有阿陀那識的作用，有這個意味。

「有色界中，即此意識依止身故」，說是入定了，第六意識有相似的所觸影像而轉的作用，這所觸的影像是相似。因為這個所觸的影像是本質，第六意識有了感覺就變成影像了，這個影像和本質是相似的，所以叫「似所觸影像而轉」。什麼道理會這樣子呢？「有色界中，即此意識依止身故」，若在無色界裡面那沒有前五根，沒有身根的存在，那就不要說，現在有色界的世界裡，「即此意識依止身故」，就是這個意識以身根為依止，所以身所感受到的事情，這個意識都能感受到，就能感受到。所以「即此意識依止身故」。

「如餘色根依止於身」，這底下舉下一個例子，譬如說這個眼根、耳根、鼻根、舌根……這前五根都是依止在身體上。依止這個身體的時候，身體若是特別地健康，你前五識、前五根都好；如果身體被破壞了，你前五識、前五根也受到影響。那麼現在這個意識依止身故「如餘色根依止於身」，也是這樣子。這個意識他依止身根的時候，也同他共安危，危險的時候大家都不對勁，如果特別安樂的時候大家都很好。那麼這就是那個阿陀那識能執受根身的意思。那麼這樣表示什麼呢？表示第六意識若向外攀緣的時候，就有前五識；若內裡面呢，他能執受根身，就變成阿陀那識了。這樣說，就是阿陀那識在內了，那麼加上個末那識，前六識，那就是八識都具足了。這個一意識師，他所講的一意識，就是這樣的情形的，那裡面有這樣情形，把阿賴耶識也包括在內了，有這種意思。

B、引經證成一意識

此中有頌：若遠行，獨行，無身寐於窟，調此難調心，我說真梵志。

這底下一意識師引出三個聖教，引聖教做證明，他的一意識的主張是對的。就是，我說一意識你不相信，但這是佛說的，是這樣意思。「若遠行，獨行」，這是《法句經》上有這個頌。「若遠行，獨行」，這個「遠行」是什麼？就是「遊歷一切所識境故」，他一切所識的境界他都能去，能到很遠的地方去；就是一切時一切處，他都能隨心所欲地到那兒去觀察思惟的，這意識的活動範圍很廣大的，所以叫「遠行」。「獨行」呢？沒有伴侶，就是只是一個意識，另外沒有前五識，所以叫「獨行」。

「無身寐於窟」，「無身」呢，就是這個意識他只是個明了性，他沒有地水火風的這種形相，所以叫無身。「寐於窟」，這個「窟」就是這個四大的身體叫做「窟」，這意識就隱藏在這裡頭，隱藏在身體裡面，以身為他的依止處。「調此難調心，我說真梵志」，這個意識他很多無量無邊的貪瞋癡的煩惱都在這裡，和他在一起活動，所以他的脾氣很壞。「調此難調心」，若是有人能發心使那不容易清淨的這個心，你能調伏叫他清淨，「我說真梵志」，這個「我」指佛說，佛說這個人他是真實的梵志。「梵志」，就是清淨的修行人叫「梵志」。

又如經言：如是五根所行境界，意各能受，意為彼依。

印順老法師說，這是《中阿含經》裡面的文。「如是五根所行境界」，就是我們這個眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，五根所活動的境界。「意各能受」，五根所活動，眼根在色上活動，乃至身根在觸境上活動，這一切活動的情況「意各能受」，這個意，第六意識，他都能一樣一樣都能領受，就是他能夠統一切心識的活動，他能統一起來。你活動了的時候，他能把你活動的結果都統一起來，這是一個作用。

「意為彼依」，前五識、前五根若是去取境、去活動的時候，還要以「意」為他的依止，他才能活動的。「意」為彼前五根活動的依止處，若不為他做依止的時候，前五根就不能活動，你要活動的時候

要得到他的許可，「意為彼依」。活動的結果呢，他能統一起來。這可見，這一部經上，把這個「意」是心識的一個最根本的地方，最根本的識了，這好像也有一個阿賴耶識的味道。

又如所說十二處中，說六識身皆名意處。

前面說「五根所行境界，意各能受，意為彼依」，這也表示，只是一個意識，有這個意思。現在這又引這一部經上說，這是常說的地方。「十二處中，說六識身皆名意處」，「十二處」就是外六處和內六處，外六處：色聲香味觸法，內六處：眼耳鼻舌身意。這上面沒有說到六識，若說十八界就是還有一個六識，十二處裡面沒有說到六識，那怎麼回事情呢？你不要著急！「六識身皆名意處」，那六個識就在那個內六處的意處裡面，在那裡面包含了，就統一在那意處裡面了。這表示，不是有六個識，就是一個一意識。就是一個意處，意處裡面發出一個意識，意思就是六個識，統一了六識了。那麼他引這個文證明只是一個意識，引佛言引聖教為證，來成立一個意識的主張。

二、約本識因果成唯識

若處安立阿賴耶識識為義識，應知此中餘一切識是其相識，若意識識及所依止是其見識。

這是第二段「約本識因果成唯識」，前面是「約轉識能所成唯識」，這是「約本識」就約阿賴耶識。前面一意識這個說法就到這裡為止，到這裡為止的時候，這個一意識的說法究竟是正統的說法呢？是正知正見的說法呢？是說的不合道理呢？這無著菩薩沒表示意見，這上面就這樣說完就不說了，那麼這表示無著菩薩沒有否認他的說法，有多少同意的態度。

「若處安立阿賴耶識識為義識」，前面是約轉識說，這底下約本識，約阿賴耶識說。若一個地方安立了阿賴耶識識為義識。這個「義識」的義怎麼講呢？這個《攝大乘論》無性菩薩他解釋，這「義」是因的意思，因果的因，因的意思是什麼意思呢？下面有相識和見識，就是阿賴耶識為相識、見識的因，相識、見識因一切種子的阿賴耶識

而有，所以他是因，可以這樣解釋。但是，為什麼叫做「義」呢？印順老法師解釋，阿賴耶識的種子是因為你的執著心執著一切法的熏習而才有這麼多的種子的，是名為「義」，這麼樣解釋這個義。

「應知此中餘一切識是其相識」，前面解釋二相的時候，就是前六識有相識、見識。這個阿賴耶識怎麼叫相識？怎麼叫見識？在這裡才說到。「餘一切識是其相識」，就是眼耳鼻舌身、色聲香味觸法，這一切識是阿賴耶識的相，是「相識」。

「若意識識及所依止」，這個「意識識」就是前六識。「及所依止」呢，就是末那識，染污的末那識，末那識是意識的依止處，那麼加起來就是七個識。這七識呢，「是其見識」，是阿賴耶識的見識。

由彼相識是此見識生緣相故，似義現時能作見識生依止事。

這底下解釋相、見的含義，怎麼叫做「相識」呢？「由彼相識是此見識生緣相故」，這個相識就是色聲香味觸法和眼耳鼻舌身。這個「相識」什麼理由叫做相識呢？「是此見識生緣相故」，是這個六識和末那識這個見識生起的所緣相。這個「相」有個所緣相的意思，是所緣的境界，叫做「相」，生起的所緣相。

「似義現時能作見識生依止事」，這個「相」還有個依止的意思，這個「似義」顯現的時候，似義顯現也是從阿賴耶識的種子現出來，他現的時候，「能作見識生依止事」，能作那七個識生起的依止，你沒有這個依止還不能生起的。這樣這個「相」有兩個意思：一個是所緣相的意思，一個是依止的意思，所以叫做「相識」。那麼「見識」這地方沒解釋。「見識」是了別的意思，了別這個所緣相。那麼這樣這個相識也好，見識也好，是以阿賴耶識裡面的種子為因而現起，所以阿賴耶識是根本識。這樣，用阿賴耶識來統一一切識，所以成立唯識無義的道理。

如是名為安立諸識成唯識性。

前面這一大段，這就叫做安立諸識成立了唯識無義的道理。

丙、成就四智成無義

諸義現前分明顯現而非是有，云何可知？

「所知相」這第三章，第一項是「出體相」，第二項是「廣成唯識」，這裡面分三科：第一科「明一切無義成唯識」，第二科「安立三相成唯識」，第三科「成就四智成無義」。現在第三科「成就四智成無義」，如果你成就了這四種智慧呢？你就會覺悟了唯識無義的道理了。

這裡面先提出這個問題，「諸義現前分明顯現」。這個「諸義」，就是一切的境界；我們的明了性的心所緣念的一切境界都叫做「義」。這些義在我們的識上面，在我們的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，「現前分明顯現」，顯現在我們的識的前面是非常的分明的，一點也不含糊的。這話的意思就是真實是有這麼一件事的。「而非是有，云何可知？」可是在唯識無義的道理上看，是沒有的，這一切義都是沒有的。這是一個很相反的事情，有而說沒有，那麼這樣的道理「云何可知？」，怎麼樣才能正確地認識這件事，叫我一點也不疑惑，是沒有這件事？這是提出這個問題。

如世尊言：若諸菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義。

如世尊說，這個文印順老法師他說就是《阿毘達磨大乘經》裡面說。佛說過「若諸菩薩」他經過一番的努力，他成就了四種殊勝的法，殊勝的功德，也就是四種智，他就能隨順覺悟了一切是唯識，離開了識是沒有義的，這件事就明白了。這是標出來，底下一一的解釋。

一者、成就相違識相智。如餓鬼旁生及諸天人，同於一事，見彼所識有差別故。

四種智，現在第一種叫做「相違識相智」。這個「相違」就是互相違反，這互相違反的意思就是：若有你的時候就沒有我，若有我的時候就是沒有你，那叫做相違。「識」呢？相違的人的識，相違的眾生的識。「相」，這個識的生起，也要有一個所緣相，要有一個所緣

境這個識才能生起，所以叫做「相」。這個「智」就是通達所緣的相，也就是相違的相是識所變現的，他本身是一無所有的，那就叫做「智」。成就了這樣的相違識相智，你也就會知道唯識無義的道理的，這底下就解釋這個相違識相智。

「如餓鬼旁生及諸天人」，這個餓鬼有什麼事情呢？譬如說這裡有一個河流，這個餓鬼看見河流裡面都是膿血，或者看見是猛火，他沒有看見有水。若「旁生」呢，在水裡面居住生活的這些衆生叫做「旁生」，就是水裡面的魚他看見的是他居住的房舍，是他居住的地方，是他來往的道路，他沒看見是膿血是猛火，沒看見這個。「及諸天人」，天上的人若看見這個河流呢，看見這裡是七寶莊嚴的大地，而不看見是膿血這些東西，不看見這個。若是我們人間的人看見呢，那是清冷的水，是流水，我們只看見流水，沒看見他是七寶莊嚴的地，也不看見有猛火，也不看見有膿血。就是，我們只看見我們所看見的境界，其他的衆生看見的，我們不看見，所以叫「相違識」，這個能見的是識，彼此是相違的。

「同於一事，見彼所識有差別故」，這樣不同的衆生，同在一件事上面看見「彼所識」的境界不一樣，有差別。那麼這是什麼道理呢？這就是不真實，我們看見那個流水不是真實的流水，諸天看見的那個七寶莊嚴的地也不真實，餓鬼所看見的膿血也是不真實，都是自己內心的業力所變現，自己內心的種子所變現，也就是唯心所變。這些唯心所變的境界都不真實，所以互相不障礙，互相不妨礙。若是真實的，我們看見真實是水，離開了我們的心，有水自己的體性的話，是真實的，那就不可能成為一個七寶莊嚴的地，也不可能成為是膿血了，就不可能了，他就是有障礙了。因為不真實，只是我們自己看見是那樣子，實在沒有那個水本身的體性的。這樣子，它對其他衆生所見的就無妨礙，所以從這件事，也就可以證明「唯識無義」，只是我們衆生自己內心的分別，而那件事並不真實，所以這叫做「相違識相智」，是這樣意思。

二者、成就無所緣識現可得智。

這是第二種智慧，這個智慧，就是外面的境界若是不像我們所見的那樣子，不像我們所見聞覺知的那樣的境界，都是不真實的，都是

沒有的，那麼為什麼我們的識還會生起活動呢？有這樣的意味。那麼成就了「無所緣識現可得智」，這表示，雖然外面的境界不真實，我們的心也能生起活動的，表示這個意思。

「無所緣」，沒有我們識所緣的境界，沒有。但是我們的識還是很明了、很分明地有境界可得，有很分明顯現的境界可得，可以緣念的，還是這樣子的。這件事就是這麼一種境界。怎麼知道「無所緣」而「識現可得」呢？怎麼知道呢？

如過去未來夢影緣中有所得故。

「如過去」，譬如說是過去的事情，就是不是現在。按現在來看，過去的事情已經沒有了，未來的事情還沒出現也是沒有，但是我們的心在憶念思想過去的事，想未來的事，就像現在一樣，所以也還是「無所緣」還「識現可得」，所以不真實。過去的事情現在沒有了，我們在憶念過去的事情，是不真實的，但是我們的心能在上面活動，所以「無所緣」還「識現可得」。那麼從這上面也可以知道「唯識無義」，也可以明白這個道理，所以叫做「智」。

這是說「過去未來」、「夢」，夢中的境界也是不真實的。但我們在夢中的時候，這個心隨境轉，也有種種的分別，所以「無所緣」還「識現可得」。這個「影」，水裡面的月影或者鏡中的影像，也是不真實，但是「無所緣識現可得」。所以不真實，但是我們的心也能夠在上面活動，「識現可得」。這麼多的所緣境裡面，「過去未來夢影緣中有所得故」，這麼多的所緣境裡面，我們的識現可得，還能得到種種的所緣境，起種種的分別的，所以雖然是有分別，也還可以覺悟「唯識無義」的道理的，只是內心的分別，所分別的境界沒有獨立的自體的，所以叫做「成就無所緣識現可得智」。

三者、成就應離功用無顛倒智。

這是第三個智慧。「應離功用無顛倒智」，這話什麼意思呢？譬如說聖人的智慧是無顛倒的智慧，就是他的智在所緣的境界上觀察的時候是非常正確的，一點也不錯誤，所以叫做「無顛倒智」。聖人的這個無顛倒的智慧，是要經過一個長時期的學習修行才成就的，那就

是要有功用，因功用而成就無顛倒智。若是我們凡夫分別心所緣的一切境界都是正確的，我們凡夫的分別心所見到的一切境界不是「唯識無義」，不是無義，而都是有真實性的，一切境界都是有真實性的。這樣講，那就是「應離功用無顛倒智」了，就不需要修行、不需要用功長時期地去學習佛法、修學戒定慧，要用功才成就不顛倒智，不用了，不需要用功這無顛倒智就成就了。

如有義中能緣義識應無顛倒，不由功用知真實故。

這底下解釋這個「應離功用無顛倒智」。「如有義中」，如果我們的分別心認為一切義都有真實性的話，在這樣的境界裡面，「能緣義識」，能緣慮一切義的這個分別心，這個分別心就是我們的執著心，這個執著心所執著的境界都是對的。「應無顛倒」，我們都是一點錯誤也沒有。這樣說，那就「不由功用知真實故」，不需要去用功、去修行，我們的智慧就是無顛倒智，就是真實的智慧了，那我們就應該得解脫了，得大自在了。事實上不是，我們處處都有很多的苦惱的境界，就是犯了很多的錯誤，沒有成就無顛倒智，那也就可以證明，我們認為「一切境界都是真實的，不是唯識無義」是不對的，就可以反面地證明這件事，我們的分別心是錯了，那還是「唯識無義」才是對的，這樣意思。

四者、成就三種勝智隨轉妙智。

四種智慧，現在是第四種。第四種裡面有三種殊勝的智慧，這種智慧叫做「隨轉妙智」，就是一切境界隨心轉變，你要怎麼樣改變他，他隨你的心意就改變了，這種妙智慧。這種妙智慧是有三種。

何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，隨勝解力諸義顯現。

「得心自在一切菩薩」就是發無上菩提心的菩薩，經過了一個時期的修行，得心自在了，就是他的心在一切境界上都是自在的，就是境隨心轉叫「自在」。沒有說他究竟是凡夫是聖人？沒說，沒提。

「得靜慮者」，前面說菩薩，這底下說「得靜慮」就指聲聞緣覺了，聲聞緣覺得了初禪、二禪、三禪、四禪，這樣高深的禪定的人。「隨勝解力」，這個一切得心自在的菩薩，得靜慮的聲聞緣覺的這些人，「隨勝解力」，隨順他有力量的觀想的力；強力的觀想，叫做勝解，就是他心裡面的思想是非常有力量的。「諸義顯現」，他心裡怎麼想，這個境界就怎麼樣變現。譬如現在這個大地，他心裡想這個大地都是水，那這個大地就變成水了；這個大地都是猛火，那麼大地就變成猛火了，這個境界隨他的心去轉變去，他有這種力量，「隨勝解力諸義顯現」。

從這件事上看，若是外面的境界，是有真實的獨立的體性的話，那怎麼能夠隨心轉變呢？那是不能的。他若是心的變現，他本身沒有真實性呢，那你就可轉變。所以從能夠「隨勝解力諸義顯現」來看，也可以知道是唯識無義的。當然這種事情，這是大修行人才有這種境界，我們沒有修行的人是沒有這種境界的。

二、得奢摩他修法觀者，才作意時諸義顯現。

這是第二種，隨觀察者的智慧而轉的境界。「得奢摩他」，就是成就了奢摩他定的修行人。這個奢摩他的成就，最起碼要得到未到地定，當然最好還是要初禪二禪三禪四禪，或者是無色界的四空定的前三種定－空無邊處定、識無邊處定、無所有處定，都可以名之為奢摩他的。「修法觀者」，成就了奢摩他的時候，在奢摩他裡面修學佛法的觀行，佛法的觀察智慧，按照佛法去觀察去。譬如說修四念處觀，修無常觀，或者修無我觀，或者修諸法皆空的觀察，或者修不淨觀。「才作意時諸義顯現」，你心裡面一作意的時候，心裡面一動、一思惟觀察的時候，你所觀察的義就現出來。觀這無常，無常義就現出來；觀無我義，無我義就現出來。這也可以知道是「唯識無義」的道理，從這個境界上可以證實是唯識無義的。

三、已得無分別智者無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。

前面那兩種智慧是諸義顯現，現在這第三個說諸義不現。「已得無分別智」的人，這一定要入聖道，得無生法忍以上的聖人，他唯獨是觀察真如無相的真理的時候，就是根本無分別智觀察離一切相的真

理。這樣子，當然這是已經成就的聖人，這個無分別智現在前的時候，「一切諸義皆不顯現」，其餘一切的遍計所執的執著，這一切的義都不現了。色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意、色受想行識，一切的境界都不顯現了，唯是真如的境界。那麼這也可以知道，一切境界「唯識無義」。若有真實義的話，那不可能是「不現」的，他還是要現，因為他本身有自己的體性，他不能隨你心轉變的。現在既然是隨心轉變，那就可以知道是唯識無義了，是這樣意思。

這個是指聖人的境界說。佛法裡面說的道理，都是按照聖人的智慧境界來說明的，不是指凡夫說。所以就是由他真實地證悟的境界說出來這樣的道理的，不是我們凡夫虛妄分別的。

由此所說三種勝智隨轉妙智，及前所說三種因緣，諸義無義道理成就。

這是結束這一段文。後面這個第四個智慧是分三種，加起來實在是六種。說是「三種勝智隨轉妙智，及前所說三種因緣」，可以證明，可以證實諸義是無義的道理，這個道理是成立的，是成就了。我們凡夫若是相信聖人的話，那就是諸義無義，信聖人語故，諸義是無義的。

第二節、釋名義₂

第一項、正釋三性

若依他起自性，實唯有識，似義顯現之所依止，云何成依他起？何因緣故名依他起？

這第三章的「所知相」，第一節是出這個體相，就是說出來依他起相、遍計所執相、圓成實相，說出它的體相。現在是第二節「釋名義」，解釋這三種自相的名義，為什麼立這種名稱，這樣的道理，說這件事。這裡面第一項是「正釋三性」，正式解釋這三種性的名義，第一節先解釋依他起性。

「若依他起自性，實唯有識，似義顯現之所依止」，前面說過「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識，是無所有，非真實義顯現所依」，

那叫做依他起。這個依他起自性，究竟說的什麼呢？就真實來說，就是指一念的分別心，這個一念分別心就是依他起，他是阿賴耶識為種子而顯現的，「實唯有識」。

「似義顯現之所依止」，這個似義顯現前面說過，於無義唯有識中似義顯現，就是遍計所執。這個遍計所執的依止處，依止依他起而現出來的，這樣說這個依他起為遍計執的依止處，應該叫做「他依」。「云何成依他起」呢？他應該叫做「他依」才對，但是說他是依他起，倒過來說，說他是依他起。「何因緣故名依他起？」什麼理由得名為依他起呢？這是兩個問題，一個是問依他起本身的道理，一個是問他的名稱，這底下就回答這個問題。

從自熏習種子所生，依他緣起故名依他起；

他為遍計所執的依止，這個是另一回事；從依他起本身來說，他是「從自熏習種子所生」。就是我們這個明了性的心，處處分別執著的分別心，他怎麼有的呢？他是從他自類的熏習，他自己的熏習成就的種子生出來的。就是我們這個分別心一動，分別此、分別彼、分別善、分別惡，各式各樣的分別，你一分別的時候就在阿賴耶識裡面熏成了種子，你怎麼樣分別就熏成那樣的種子。我們向別人說話，有的時候可能說話是真實的，有可能也會說虛妄的話，但是這個分別心對阿賴耶識來說，一點也不能隱藏的，你怎麼樣分別，阿賴耶識就怎麼樣受熏，完全是真實的，一點虛偽沒有的。所以「從自熏習種子所生」，這個我們一念的分別心，就是從自己以前的熏習的種子生出來的，分別心是這樣來的。表面上是外面的境界作緣—作所緣緣，這心才動起來，心動起來各式各樣的分別，但是實在是從裡面的種子現出來的。佛法是這樣子來解釋我們這一念心的，心是這樣子。

「依他緣起故名依他起」，這個「他」就指種子說的，依他的種子為緣而現起的這一念分別心的，所以叫做「依他起」。這個「他」字是指種子說的，「因緣」是在指自己的熏習的種子，就是親因緣，指親因緣的種子為我們一念分別心的因，心是從這個東西生出來的。在十二因緣裡面，無明緣行，行緣識，那個是指增上緣說的。這裡說依他種子的緣起，是指親因緣說。這樣說，這個明了性的心，從這個熏習的種子現起，這樣講。

「故名依他起」。我們學習這個唯識的理論。我們這個記憶力要強一點，你要記住他，記住心是怎麼有的？是這樣來的。照理說這是從我們社會上一般的情形看呢，應該是很合道理。譬如說做醫生的人，他就是學習醫生各式各樣的這種什麼病，什麼藥，怎麼樣用什麼藥治什麼病這些事情，你學習了，就熏習在阿賴耶識裡面，然後他就可以用，他會看什麼病，然後開什麼藥方這樣治病。若是我們沒有學過的沒有辦法，這心裡面沒這個種子，你現不出來，不知道這是什麼病，也不知道有什麼藥，都不知道，事實的確是這樣子。所以，這個心理上的活動「從自熏習種子所生」，所以叫做「依他起」。

生剎那後無有功能自然住故，名依他起。

這又是第二個回答。「生剎那後」，由這個熏習的種子，一剎那間一動出來這樣的分別心，「無有功能自然住故」，他沒有能力繼續地存在，他一剎那就滅了，這個心一剎那間就滅了。說還是繼續分別嘛，繼續分別繼續有種子剎那的生起，他沒有能力自然地安住在那裡。那麼這表示他是生了就滅，生了就滅，即生即滅的。但是相續不斷的生滅，使我們感覺到好像沒有生滅，我們的心是鈍的。這個佛的智慧，佛能夠知道這個心的剎那生滅，能見到這個剎那生滅的境界。

這個「自然住」容易引起誤會，譬如說「生剎那後無有功能自然住故」，那麼有別的因緣的支持，他就繼續住下去了吧？容易有這個誤會，實在不是這樣意思。但是這裡面也有一個意思是什麼呢？就是前面，由自熏習的種子，一剎那間生起是親因緣，只是親因緣還不行的，還要有所緣緣、要等無間緣、還要增上緣，還要其他的因緣同這個因緣和合，這一念心才能生起的，不然他不生起。

我們以前也解釋過，增上緣裡面，譬如眼識以眼根為增上緣，沒有眼根的話，雖然有眼識的種子，沒有眼根，眼識就是不能動了，沒有眼識了。譬如說我們第六意識，第六意識的生起要有作意的心所作增上緣，作意的心所。說是內心裡面有很多雜染的種子，是的，但是雜染種子不是決定會發生作用，因為你若用如理作意的時候，他就不生染污心，這個心是很活的，這變化性是很大的。說是有因緣，也還要看增上緣的情形怎麼樣。所以要有增上緣，也要有所緣緣，各式各樣的情形，這個心一剎那間才能發動出來，就發生作用了，那叫做

「住」，一剎那間發生了作用。你繼續地有因緣，有種子，有親因緣，有所緣緣，有如理作意，你這個清淨心繼續地發動，繼續發動這清淨心。如果忽然間失掉了如理作意了，那麼就是不如理作意又活動了，那就又不清淨了。

所以「生剎那後無有功能自然住故」。假設，這一剎那間生起了，他能夠相續下去，第二剎那還不滅，那就繼續住下去就常住了，就不可能會轉變的了。譬如說有染污的種子生起來一念心的話，他一剎那間生起來不滅，由第二剎那，第三剎那相續下去，那就永久是染污的，沒有辦法改變了。因為他是剎那間滅了，還繼續要有作意來引導他，那就可以轉變，清淨心可以轉變為染污心，染污心也可以轉變為清淨心。這樣的解釋，在事實上非常符合，在事實上的確是這麼回事情。如果不這樣解釋，你很難解釋在事實上為什麼有這樣千變萬化的境界，這個心理上的變化很多很多，為什麼會那樣的變化呢？你很難解釋。所以「生剎那後無有功能自然住故，名依他起」。

這樣說，前面是由親因緣，「自熏習種子」一剎那間就生起了，所以叫做「依他起」。第二個理由，若有其他的因緣還可以受到影響，他也是念念生念念滅，即生即滅的變化，變化性很大的，所以叫做「依他起」。這是因為有這樣的義，所以叫做「依他起」。因為有這樣的義，所以名之為「依他起」。

若遍計所執自性，依依他起實無所有似義顯現，云何成遍計所執？何因緣故名遍計所執？

前面依他起提出兩個問題。這裡遍計所執也是，也提出兩個問題。「若遍計所執自性」，這是「釋名義」，現在解釋遍計所執的名義。這個遍計所執的體性，他是怎麼出來的呢？是「依依他起」，他要依靠這個識，依他起是什麼呢？就是我們這一念分別心，他要依靠我們的分別心他才能現起的，那麼他就應該名為依他起才對嘛！但是「云何成遍計所執」呢？就是這麼一個意思。「實無所有似義顯現」，這個遍計所執就是一切的所緣境界，識所緣的一切境界，就是「似義顯現」，他本身離開了我們的分別心的話，他是什麼也沒有的，遍計所執是沒有的，沒有那麼回事，他沒有獨立的體性的，我們所緣的一切境界，他本身是沒有的，一無所有的。我們若修止觀也好，或者你想

明白這個道理也好，要思惟這個道理，思惟「實無所有」，這個遍計所執實在沒有，實在是沒有的。

「似義顯現」，沒有，怎麼有了呢？「似義顯現」，就是我們這個心若一動的時候，這一念分別心若一動的時候，由無始劫來的熏習，他就現出來境界了，那個現出那個境界，叫做「似義顯現」，就叫做遍計所執自性。若是現出來的境界，那就是有，你一現出來就是有，怎能說是沒有呢？說「似義顯現」，就是他和那個有相似，好像是有真實義顯現出來。本來是沒有，但是與有相似，無而似有，分明現前，所以叫做「似義顯現」，是這麼意思。他本身實在是沒有，但是和有相似，就是他本身的相貌有多少欺誑性；他是沒有，但是又好像是有，所以叫做「似義顯現」，是這樣意思。這個「似義顯現」是由依他起現出來的，要依靠依他起才能現出來。「云何成遍計所執」呢？他應該叫做依他起嘛！怎麼能成為遍計所執了呢？「何因緣故名遍計所執」呢？什麼理由叫這個名字呢？這提出這兩個問題。

無量行相意識遍計顛倒生相，故名遍計所執；

這底下回答這個問題。「無量行相意識」，這個意識是能遍計的，似義顯現是所遍計，意識是能遍計。這個意識是什麼呢？「無量行相」，這個意識就是我們這一念明了性的心，他在所緣的「似義顯現」上面，在這虛妄的境界上面有無量無邊的行相，我們的分別心在所緣境的似義上面活動叫做「行相」。就是在那兒上面分別，這分別的情況有無量無邊很多很多的行相，所以「意識」就是「無量行相意識」，就是這樣意思。

「遍計顛倒」，這個意識，這個無量行相，在似義顯現上面有無量的行相，總而言之就是「遍計」，普遍地去分別執著，叫做「遍計」，普遍地去分別、執著。這個計度就是心裡面各式各樣的妄想分別，這些妄想分別都是不合道理的，那就叫做「顛倒」，是錯誤的。那麼就是無量行相的顛倒，無量行相的遍計，這就叫做「意識遍計顛倒」。

這個「生相」怎麼講呢？這個「生」就是那個「似義顯現」，因為有似義顯現，所以這個意識才能生起。所以這個遍計所執就是似義

顯現，似義顯現他能夠令意識生起，就是所緣緣了，他能令意識生起。生起了以後，他又以似義顯現為所緣相，似義顯現是意識的所緣相。他又是能生起意識，意識生起了，又去緣這個似義顯現去，所以叫做「相」，這樣叫做「遍計顛倒生相」。怎麼叫做遍計所執呢？就是這個似義顯現能生起無量行相意識的遍計顛倒，而又為無量行相遍計顛倒的所緣相，「故名遍計所執」，故名為遍計所執。就是這個似義顯現是意識的顛倒執著的境界，所以叫做遍計所執。

自相實無，唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執。

這個「似義顯現」，意識的遍計顛倒所執著的境界，這個所執著的境界本身實在是沒有自相的，沒有自體的，是自性空的；這個遍計所執的境界是自相空，是沒有的。譬如說，有一條繩子，這光線不是太好的地方，有一條繩子在那裡，我們看上去就認為是蛇，認為有蛇在那裡。這件事，這個說他看那個繩子是蛇，這個人一定以前他看見過蛇，他也有這個蛇的名字，他那個阿賴耶識裡面熏習了這個蛇的名字，也熏習了蛇的相，有這個名相。有這個名相以後，又光線不好的時候看見那裡有條蛇，看見那繩子是有條蛇，就執著這個繩子是蛇，“是有蛇，這裡有蛇”，這叫遍計所執。我們或者光線好了，或者是眼力特別強的人看見沒有蛇，所以叫「自相實無」，這個蛇是沒有的，實在是沒有蛇。

所以遍計所執是沒有的，「唯有遍計所執」，只是你這樣執著，執著那裡有蛇。就是執著你這個從你的分別心所現出來的這些虛妄境界，都是依他起，是依他起。我們的分別心所分別的一切境界，都是心所變現出來的，都是依他起的，但我們執著他是真實的，就是叫遍計所執了。我們執著這個真實，在那個依他起上面是沒有的，就像在繩子上是沒有蛇的，所以「自相實無」。這個你所執著是真實的這件事，實在是沒有，一點兒也沒有，是沒有的，「自相實無，唯有遍計所執」，就是只你內心裡這樣的執著而已，所以古人叫做「實無唯計」，就是把這兩句話變成四個字：「自相實無」用這個實無兩個字，「唯有遍計所執」就是唯計，「實無唯計」。「自相實無唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執」，所以立這個名字叫做遍計所執。這也是遍計所執的義，而因此立出這樣的名字，「是故說名遍計所執」。

這個依他起是一件事實，依他起就是一切的因緣生法，是有那一件事。遍計所執就是我們凡夫的虛妄分別心，對於這個因緣所生法搞錯了，那就叫遍計所執，是這樣意思。

若圓成實自性，是遍計所執永無有相，云何成圓成實？何因緣故名圓成實？

這是解釋第三個圓成實自性，也是提出兩個問題。若圓成實自性就是遍計所執沒有了。遍計所執沒有了，「云何成圓成實？」怎麼就成了圓成實了呢？「何因緣故名圓成實」呢？這樣子問，提出這兩個問題，這底下回答。

由無變異性故名圓成實；又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實。

這底下回答是兩個理由「名圓成實」：一個是無變異，一個是由最勝義，由這兩個理由成為圓成實的，名為圓成實的。

「由無變異性故」，因為他沒有變化。就是在依他起自性上面沒有遍計所執性，你所執著那個遍計所執沒有；沒有了，這個依他起也就沒有了。

這個意思在前面我們講過，「亂相及亂體，應許為色識，及與非色識，若無餘亦無」，在那一段文上有解釋，還有一個地方也有解釋。就是這個遍計所執就是這個亂相，亂相若沒有了呢，亂體也就沒有了，所以「若無餘亦無」，那麼這個時候就是圓成實，這時候就是圓成實相。這時候這個圓成實相其實就是真如，就是諸法空相。這個諸法空相是「無變異性」，他是沒有變化的。譬如說我們這個遍計所執種種的執著，造作種種的善業或者種種的惡業，但是這個圓成實性沒有變異，沒有變化。你在凡夫的時候，他也是那樣子；你經過修行成就聖道以後，那個圓成實還是那樣子。我們一般說不增不減，在凡不增，在聖不減；或者說在凡不減，在聖不增，總之這個圓成實性本身是沒有變化的。

「故名圓成實」，他沒有變化，所以叫做圓滿成就的真實性。那個無變異性的圓滿、無變異性的成就都是真實的，如果變化了，那就不真實。我們看天空裡的雲，時時地會變化，一會兒看見像個樹，一會看像大棉花似的，一會什麼也沒有了，那就是不真實。現在這個圓成實性不是，他是沒有變異的，所以叫圓成實。

這個「不變異」有什麼好呢？他這個離一切相，不可分別，不思議的境界沒有變化，一切聖人都在這個地方，聖人的智慧都是在這裡，在這裡他不變異，他是永久地安閒自在。我們凡夫這個分別心不在這裡，不在這圓成實這裡，我們凡夫的心在那裡呢？在依他起那個地方，就是在這個色受想行識、眼耳鼻舌身意這一切有為法，遍計所執的這些有為法這上面。在這上面，我們感覺到什麼呢？可能感覺到歡喜，但也感覺到苦惱，因為這個遍計所執這個依他起這個地方是無常的，你感覺到很好，忽然間垮了，垮台了。是無常，無常即是苦。

譬如說，我們身體很健康，這也是依他起，我們感覺到好，你老年人要苦，我沒老還很快樂，但是你不久也是老，也會老的，就苦了，這健康沒有了，就是苦嘛！世界上的一切榮華富貴都是這樣子，都是要無常的，所以就苦了。但是這個圓成實這地方呢，是無變異，你最初修學聖道，你成就了那個境界的時候，一直是那樣子，不再變異。用我們凡夫的話呢，就是靠得住，他不變異，能靠得住，有些人他說我不感覺到苦，感覺到很好。當然，他說這句話也是真話，但是就沒有在時間上去觀察一下，在時間上觀察，一定是要無常的嘛！你現在不感覺到苦，將來那苦的境界一定會來的。所以這個「由無變異性故名圓成實」，是個大安樂的境界。

「又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故」，第二個理由就是「由最勝義名圓成實」，最勝義裡面有兩個意思，第一個是「由清淨所緣性故」。這個圓成實是聖人的清淨智所緣的體性，我們凡夫的執著分別心緣不到這裡，你觀察不到這個圓成實。經過修行成就了無分別智，無分別智是沒有煩惱的，所以他是清淨的。他那清淨的智慧才能緣這圓成實，才能緣的。你緣這圓成實，斷除一切煩惱了，得大解脫了，所以「清淨所緣性故」。

「一切善法最勝性故」，第二個殊勝的地方呢，你若是成就了無分別智，你觀察這個圓成實得無上菩提了，可以得無上菩提，無上菩提在一切善法裡面是最殊勝的，一切善法都不能有無上菩提那麼殊勝。或者說是，這個圓成實是勝義善，是無為的善法，就是涅槃的境界，所以他是「最勝性故」，最勝的體性，其餘的一切法沒有能超越他的了，所以「一切善法最勝性故」。

「由最勝義名圓成實」，所以叫做圓成實性。這是解釋這個圓成實有這兩個理由，所以成為圓成實，名為圓成實的。

第二項、別辨遍計執性

復次，有能遍計，有所遍計，遍計所執自性乃成。

這一段是第二項「別辨遍計執性」。這個遍計執就是我們凡夫的境界，這凡夫的境界我們需要再認識，再詳細地認識一下，所以又特別地來說明遍計所執的相貌。

「復次，有能遍計，有所遍計，遍計所執自性乃成。」遍計所執在這地方是有個能遍計，還有個所遍計。這個能遍計在遍計所遍計的時候，這個時候這個遍計所執自性才成立的。只有能遍計沒有所遍計，有所遍計沒有能遍計，遍計執性不成立的。所以要解釋什麼叫做遍計所執自性呢？就需要解釋一下什麼叫做能遍計，什麼叫做所遍計的，應該這樣子。這是標出來，底下提出問題。

此中何者能遍計？何者所遍計？何者遍計所執自性？

此中何者叫做能遍計？何者叫做所遍計呢？何者叫做遍計所執自性呢？提出這三個問題。下面一一地解釋。

當知意識是能遍計，有分別故。

先解釋這個能遍計。應該知道我們這個意識，他是能遍計的，因為什麼理由說他是能遍計呢？「有分別故」，我們這個第六意識，這

個意識他有分別心的，他不像前五識是不能分別，他只是有個明了性叫自性分別，他不能隨念分別、計度分別，都沒有，所以他不能分別，這個第六意識不是，他能分別，所以他是能遍計。

印順老法師的講記上，引這《成唯識論》上的解釋，《成唯識論》引這一段文，說是意識是能遍計。《成唯識論》的意思呢，能遍計不只是意識，第七末那識也是能遍計的，也是能執著的。但是在《攝大乘論》上說，意識是能遍計，就好像有一點不合，這文有一點不合了。但是那個護法菩薩他有解釋，說「意識者，意及意識，名為意識」，就是第七末那識加上第六意識，合起來叫做意識，這樣子就和《成唯識論》的主張是一致的了，就沒有衝突了。但是，印順老法師的意思是不同意，他不同意護法菩薩的解釋，他說：這就是指第六意識，就是指第六意識說，而不是指第七識說的，他這樣講。但是，看下文的解釋，應該說是印順老法師說的對。

所以者何？

說意識是有分別，所以是能遍計，那又是怎麼回事情呢？

由此意識用自名言熏習為種子，及用一切識名言熏習為種子，是故意識無邊行相分別而轉，普於一切分別計度，故名遍計。

這是說出個理由來。「由此意識」，因為此第六意識，他用他自己的名言熏習為種子。因為這個前五識是沒有名言的，前五識他不會說話，他不會想，就是因為沒有名言的關係。這個第六識是有名言的，這個名言怎麼講呢？名即是言，言就是說話，說話要有一個條件，就是你要能夠認識種種的名字，你才能說話。種種的字，字就是名，種種的字，認識的字越多，你的語言是越多，所以讀書人說話最多，不讀書的人說話不是很多。讀書人的思想多，心裡面會各式各樣地想，沒讀書的人名字少，思想也就簡單一點。當然這也是看各別的情形，但是他今生讀書少，他前生讀書很多，也會影響現在，這個就是很多的差別事情。

「用自名言熏習為種子」，這第六意識他有很多名，他是有學問的，他讀了很多書，他心裡有很多名，他會說很多話，也就是心裡面

會分別，種種的思惟。前五識不行，前五識裡面這個眼識、耳識去明了所緣境的時候，一剎那就過去了。我這話也是說過，譬如說看見這個燈光了，我們眼識看見光是看見了，但是沒有「光」這個字，沒有。我們說這時候燈光了，這是第六意識才會說這句話的，是第六意識有名言，前五識沒有名言，沒這些名言。這樣子講，第七識也沒有這個名言，第七識去緣第八識見分為我，他沒去看外面的色聲香味觸，他沒有。所以說第六意識是能分別能遍計，這句話是有道理。「由此意識用自名言熏習為種子，」他在生存的時候，在活動的時候，他有無量無邊的名言去分別，就熏成了種子。

「及用一切識名言熏習為種子」，他還能用其他的識的名言，就是其他的眼耳鼻舌身前五識，他活動的時候，他也有名言，他能夠取代前五識的境界去活動，他能夠，那也是有名言的。「為種子」，種子這裡邊就可以分別成為兩種：「用自名言熏習為種子」，就是他的見分，前面說見識。「用一切識名言熏習為種子」，就是相分，就是相識，分這麼兩部份。這兩部份實在還是分不開的，你心一動，一分別的時候，就有能分別的見、有所分別的相的，是不能分開的，有相就有見，有見就有相，是不能分開的。所以心若一動，他就熏成這兩種種子：一個見，一個相。不過這個前五識的明了性，也是有見、有相，但是是各別的，眼識是眼識的見相，耳識是耳識的見相，身識是身識的見相，互相不混亂的。但是第六意識不是，第六意識包括了一切的心識的活動，所以他的境界是廣大的，所以他能夠用「自名言熏習為種子」，還能「用一切識名言熏習為種子」。

「是故意識無邊行相分別而轉」，所以這個意識他活動的範圍，活動的情況是「無邊」，無量無邊那麼多，所以他的分別心是特別多的，能生起了無量無邊的活動，這個第六意識。

「普於一切分別計度，故名遍計」，因為前面說到第六意識有這麼兩種的名言熏習種子，所以第六意識他能夠普遍於一切的境界去分別計度去，故名為能遍計，所以他是能遍計的。他能普遍地執著，他是能執著者，是能遍計者。那麼這是解釋了第一個問題，誰是能遍計的？就是第六意識。第六意識什麼理由他能遍計呢？因為他有兩種名言種子：自名言熏習種子、用一切識名言熏習為種子，所以他能夠「無邊行相分別而轉」。

又依他起自性，名所遍計。

這個第六意識也就是依他起，依他起就是識，他也是由自種子發出來的現行。「又依他起自性，名所遍計」，所遍計是什麼呢？就是依他起自性。這個依他起自性，前面說了，就是識是依他起自性，這個識是阿賴耶識的種子現出來的活動，就叫做識。而識在活動的時候，又會現出來種種的似義顯現，我們的識分別一切境界的時候，你在動的時候，又會有種種的境界出現，那就是似義顯現。這個似義顯現，前面說是遍計所執，是能遍計執著他的時候，他叫遍計所執；但是他本身也是由種子現出來的，所以他也是依他起。但是若意識去執著他，他就是遍計所執了。現在不研究那個問題，究竟什麼是所遍計，「依他起自性，名所遍計」，是所遍計的。

那麼我們若提出問題，遍計所執是不是所遍計？應該怎麼回答這個問題？剛才說的那個譬喻，這個人因光線不好，所以那個繩子盤在那裡，認為是蛇。根本沒有蛇嘛！所以不能說蛇是所遍計，繩子是所遍計，而不能說是蛇，因為沒有蛇嘛！那個蛇只是你的虛妄分別心那樣執著，而實在沒有蛇呀！所以，不能說蛇是所遍計，因為沒有嘛！只能說那個繩子是所遍計。所以「依他起自性，名所遍計」，而不能說遍計所執是所遍計，遍計所執是畢竟空，什麼也沒有，不能說是所遍計。

那麼這個圓成實是不是所遍計？圓成實不是！因為我們凡夫的執著心你緣不到那裡，你不能緣到圓成實那裡，那是聖智的境界，是清淨的聖智所緣的境界，而不是凡夫的分別心能分別到的。所以那兩個：遍計所執自性、圓成實自性，不是所遍計；只有依他起是所遍計。

又若由此相令依他起自性成所遍計，此中是名遍計所執自性。

前面解答了兩個問題：什麼是能遍計？什麼是所遍計？現在回答第三個問題，怎麼叫做遍計所執自性呢？「又若由此相」，又我們假設由這樣的情況，「令依他起自性成所遍計」，就是我們這個第六意識一動，有無量的行相的顛倒執著就使令這依他起自性變成所遍計了，這個時候呢，就叫做遍計所執自性。這樣講，當然事實上是這樣子，但是也應該把前面那個意思加上，就是這個所遍計－這個似義

顯現的境界，他本身有個欺誑性，他本身是虛妄的，是不真實的，但是他與真實相似。我們就看不出來他是虛偽的，就執著他是真實的了，於是乎成為遍計所執自性了。有這麼兩個意思。

「又若由此相」，由於這個第六意識的顛倒妄計，「令依他起自性成所遍計，此中是名遍計所執自性」，這個所遍計在第六意識的執著中，就變成遍計所執自性了。

由此相者，是如此義。

「又若由此相」，這個「由此相」是什麼意思？就是如此的意思，就是這樣子。這樣子就是前面那個能遍計的意識，他無量行相的顛倒執著，就是這樣子所以就成為遍計所執自性了，這樣解釋。

這個所遍計和遍計所執自性，他們兩個，兩件事，究竟是異是同？是相同的呢？是差別的？這個所遍計和遍計所執，他們兩的關係怎麼樣？

剛才說過，這個所遍計是依他起自性，依他起自性是如幻如化的有，如幻有，像夢中的境界，像鏡中的影像，像水中月似的，像幻化的境界，是不真實的。那麼遍計所執自性就去執著那個幻化的是非幻化，執著那個不真實的境界是真實的，兩個情形是這樣子。

是這樣情形呢，我們在凡夫的時候，這一段文印順老法師也發揮了一大段，那一段文，我們在凡夫的時候，剛才說過有兩個情形，執著所遍計成為遍計所執的，有兩個情形：一個是無明顛倒，一個是所遍計的境界有欺誑性，這兩個原因執著他是遍計所執了。

所以這個所遍計的境界出現在我們的明了性的心上面的時候，我們就非要執著不可，而不能夠不執著。就是學習了佛法，你沒有經過長時期的聞思修，你還是一樣的要顛倒迷惑，還是要顛倒迷惑。所以非要長時期的聞思修去用功修行才能改變過來，改變過來，知道這是唯心所現，唯識無義的，是虛妄的，是如幻如化的，是不真實的，你才能知道。那麼就是要達到得無生法忍的程度，才能夠知道這是如幻

如化的。說是見到諸法畢竟空是聖人，知道如幻如化的也要是聖人。知道如幻如化就是那個依他起，一切因緣生法的本來面目了，而不像我們凡夫執著是真實的了。

但是這件事，是我們無始劫來的熏習，執著依他起的分別心熏習在阿賴耶識裡面的名言種子，他現出來的一切虛妄境界。這種境界，要到佛的時候才究竟清淨，才不現了。到初得無生法忍以後，雖然知道是如幻如化的，但是這種境界還是要現的。《楞伽經》上有這一段，曾經有這一段，這個虛妄境界還是要現的，還現出這些虛妄境界。但是聖人他有無漏的智慧的熏習，不全是無漏，也有無漏的功德熏習的種子所現，所以到了佛的時候才純是清淨無漏的境界。凡夫的時候不行，聖人的時候還不是純淨的。所以這個所遍計和遍計所執，由得無生法忍的時候開始變化，一直到佛的時候究竟清淨。

復次，云何遍計能遍計度？緣何境界？取何相貌？由何執著？由何起語？由何言說？何所增益？

「所知相」這第三章，第一節是「出體相」，說明三自性的體和他的相貌。第二節解釋他的名義。「釋名義」這一科裡面分兩科，第一科「正釋三性」，說過了。第二科是「別辨遍計執性」，在三自性裡面，特別地再解釋遍計所執性的道理。遍計所執性，在這一科裡又分兩科，第一科昨天說過了，就是解釋什麼叫做能遍計、所遍計、遍計所執性，約能、所解釋遍計所執性。這以下的文，是約品類來說明這個能遍計度。

「云何遍計能遍計度？」這個意識前面的文解釋過了，能遍計度的就是意識，意識是「云何遍計」？他是怎麼樣的遍計而成為能遍計度呢？這話是這樣意思。這下面分成六項，也就是六個品類，但是也有前後的次第，就是約前後的次第來說明這個意識的能遍計，也就是說明意識能遍計的次第，他從什麼地方開始能遍計？這樣意思。這句話是總問，下面是別問，「緣何境界」下面就是一條一條的問。

「緣何境界」？這個第六意識他在遍計的時候，他一定要有所緣境的。前面說所遍計也是依他起，是這樣說，但是也是概略地這麼說。這以下又詳細地指出來「緣何為境？」他是緣慮什麼事為他的境界？以什麼做他的所緣境而去遍計度呢？

「取何相貌」？他在計度的時候，在執著的時候，他取著什麼樣的相貌？

「由何執著」？意識是能執著，他用什麼來執著呢？

「由何起語」？他由什麼動力才能發出來語言？就是他自己這樣執著了，他還要傳達給別人，他希望別人也像他一樣地這樣執著，他要用語言去表達，是這樣意思。

「由何言說」？他根據什麼去說這樣的事情呢？

「何所增益」？他這樣去執著，去向他人宣傳，他有什麼成績？他做了什麼事情了呢？「增益」，就是原來沒有的，現在創造出來了，增加上的。這一共是六項，這是別問。這以下是回答，回答先是別答，然後再總答。

謂緣名為境。

「緣名為境」，謂這第六識，能遍計的第六識，他去緣念各式各樣的名做他的所緣境，各式各樣的名做他的所緣境的。這個「名」就是一個字一個字，每一法都有名。名是能詮顯的，每一法是他所詮顯的，都有名。

如果沒有名的時候，這個第六識沒有辦法動，一定有名的時候，他這第六識才能夠去分別，所以是「緣名為境」。如果沒有名的時候，我們的明了性的識也能緣一切法的，但是不能分別，你不能去想像。就像我們昨天說過，前五識－眼識耳識鼻識舌識身識，他也能緣色聲香味觸的境界的，但是不能分別，因為就是沒有「名」的關係。前五識沒有知識，他就是沒有各式各樣的名。那麼第六意識他是有學問，他是最初跟母親學語言，知道讀書，在社會上各式各樣的經歷，在他的識上面集聚了各式各樣的名，所以會很多很多的分別，就是因為有名的關係，所以「緣名為境」。

若是我們學習佛法的人通達諸法實相的時候，就超越了一切的假名字，就是得解脫了。我們不能夠通達諸法真實相，心就為種種的名字所困，就在名字上轉，你不能超越這個名字的，凡夫就是這樣子。所以這裡面說出來「緣名為境」，這時候才能開始活動，才能開始分別執著的，所以「緣名為境」。

於依他起自性中取彼相貌。

這個各式各樣的名，這個名在三自性裡面是什麼？就是依他起性。就是，你這樣一分別，就在自己的識裡面熏習了名言種子了，這個種子一動又出來種種的名，也就是種種的分別。這樣看，我們仔細地去思惟「緣名為境」這句話，這個「名」和內心的分別是不能分開

的，是不相離的，你有分別也就是有名，有名才有分別。所以這個名的出現，正好他是依他起性，他也是由種子出來的。

「於依他起自性中取彼相貌」，這個第二個問題是「取彼相貌」，這個「取彼相貌」怎麼講呢？就是這個第六意識在依他起自性上，也就是在種種的名裡面「取彼相貌」，取彼與名相應的相貌。譬如說「眼」，眼耳鼻舌身的眼，這是個名，這個心動了「眼」的名的時候，動了這個分別的時候，就取這個「眼」的相貌。譬如「燈」是個名，你心裡出現這個燈的名字的時候，你這個心就取這個燈的相貌。這就是「名」是能詮顯的，相貌是所詮顯的，這個能所也是不能分離的。「取彼相貌」，當然這是無量無邊的名，也有無量無邊的相，作各式各樣的分別。

由見執著。

這是第三個問題，就是由這個「見」去執著的。我們一般人說執著，當然我們執著色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，這樣執著。若是仔細地去觀察這個執著，譬如說一個人研究學問，他對於某一種學問有深刻的認識，不是一般人所能及的，他是經過了一番的努力的，他有了這樣的成就，那麼他對於這件事是執著，叫做執著。其他的人說「不對」，那不可以動搖他的想法的。這個「見」，就是他有所見，他有所見的時候，他很肯定地執著“是這樣子，決定是這樣子”，那叫做執著。若是我們對這件事沒有什麼研究，那我們談不上執著，別人說什麼，自己沒辦法發言的，談不到執著的，這是舉這一個例子。但是一般性的事情，我們都是有執著，我、我所這個執著還是很厲害的，一切境界也都是很執著，但是特別其他的事情，有很多我們沒辦法執著，沒那資格去執著的。現在這裡就是我執、法執，這些貪瞋癡這些事情都是很執著，由見去執著。

由尋起語。

執著了以後，他「緣名為境」「取彼相貌，由見執著」之後，他心裡面很快樂，所以他要宣傳的，他要向別人介紹。向別人介紹的時候，「由尋起語」。尋思，舊的翻譯叫做覺觀，就是內心裡面去思惟自己所執著的種種名相、相貌，然後向別人介紹，叫做「由尋起語」。

由見聞等四種言說而起言說。

你向別人說的時候，自己就會介紹“我是見了，我是見到這件事，我聽說的”，見聞覺知這四種言說。見是眼，聞是耳，覺是鼻舌身統起來叫做覺，第六意識叫做知，見聞覺知。我們有所言說，都是從見聞覺知，從六識得到的一些消息，從這方面去深入地去觀察思惟學習，然後向外邊去講解，所以「由見聞等四種言說而起言說」。這個「由見聞等」這個話，表示自己所說的是有所據的，不是無稽之談。

於無義中增益為有。

這是第六個「何所增益？」。「於無義中」，這些名言的分別是似義顯現的境界，這個似義顯現的境界無而似有，本來什麼事也沒有，因為你有了種種名，由名的增上力，你去思惟就出現了很多的事情。而這些事是本來沒有的，就只是有語言在那裡分別，那麼心裡面那樣想就有了很多事情，所以「於無義中增益為有」，這裡面包括了惑業苦這一切苦惱的境界都出現了。

這一段文，從「緣名為境」開始，到最後「增益為有」，這是說出來意識的能遍計的次第，是這樣子的。

由此遍計能遍計度。

就是由前面這個名、相、執著、尋思、見聞覺知，這樣子這第六意識才能夠遍計度的，不然的話他沒辦法活動，他不能動，他不能計度的。

第三節、辨一異

復次，此三自性為異為不異？

前面是把「別辨遍計執性」這一科解釋完了，也就是第二節「釋名義」這一科結束了。第三節是「辨一異」，辨這個三自性他是一呢？

是異？辨別這個道理。也就是用這樣一異的這樣的問題，來說明這三自性的關係，使令我們對於他的認識更清楚了一點。

「復次，此三自性為異為不異？」這個依他起自性、遍計所執自性、圓成實自性，這三自性「為異」，他們是各別不相關連的呢？「為不異」，互相彼此有關係呢？這提出這兩個問題。這底下回答。

應言非異非不異。

應該回答這個問題，說他們三個是「非異」，不是不相關連的。看後面文的解釋，就是在依他起自性上說遍計執、說圓成實，不能離開依他起說遍計執、圓成實的，所以不分離，他不能分離的，所以是「非異」。「非不異」，還不能說是不異，因為依他起有依他起的別義，遍計執、圓成實各有他的別義的，各有他本身特別的相貌的，所以還「非不異」，還是有異的。這底下又詳細說。

謂依他起自性，由異門故成依他起；即此自性由異門故成遍計所執，即此自性由異門故成圓成實。

所以「非異非不異」。這是說，「依他起自性，由異門故」，這個「異門」，這個「門」字什麼意思呢？就是「義理所由名之為門」，就是從這裡來的。這個「門」你可以從這裡到裡面來，或者從這裡可以出去。這個道理是從這裡生起來的，也就是個原因，因此而有這樣的道理。「異門」，就是不同的原因，不同的立場。「謂依他起自性，由異門故」，由這不同的原因「成依他起」，由一個特別的原因就成為依他起了。

「即此自性由異門故成遍計所執」，即此依他起自性由不同的立場就成為遍計所執了，由另外一個理由可以說他就是遍計所執，是這樣意思。「即此自性由異門故成圓成實」，即此依他起就成為圓成實了。

這一段文和前面「所知依」也是相合的，就是一切法以阿賴耶識為中心，阿賴耶識就是依他起，以阿賴耶識為中心。這裡面說，由依他起去說遍計執，由依他起去說圓成實，所以都是在依他起上來說明、

來解釋的，所以依他起是中心，在這裡也表示出來了。這一段文，只是標出來大意，究竟怎麼回事情還沒說出來，下面就解釋了。

由何異門此依他起成依他起？

由什麼不同的理由說依他起是依他起呢？由什麼特別的理由說依他起是依他起？

依他熏習種子起故。

「依他熏習種子起故」，所以叫做依他起，這樣解釋。依他起，就是「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」就是依他起，依他起是怎麼起的呢？「依他熏習」，就是依各式各樣的識的活動熏成的種子，由此種子而生起種種識，所以就叫做依他起。由這樣的異門成立依他起的，是這樣意思。前面的文解釋的時候，也有個「生剎那後無有功能，自然住故名依他起」，這個地方沒有提，沒有提也就包括在裡面了。因為一剎那生起了，也就是一剎那住，這一剎那住就滅了，即生即滅，也包括在裡面的。這是這句話來解釋依他起的成立。

由何異門即此自性成遍計所執？

由什麼特別的理由，即此依他起自性成為遍計所執了呢？怎麼樣安立這個遍計所執呢？

由是遍計所緣相故，又是遍計所遍計故。

有這樣的理由。前面解釋遍計所執分成三個：一個能遍計，一個所遍計，一個遍計所執。這上面說「由是遍計所緣相故」，就是那個所遍計。所遍計是什麼呢？就是似義顯現，無而似有分明顯現的，就是識所了別的一切境界。我們這個了了明明的識所了的一切境界都是似義顯現，這個似義顯現就是能遍計的所緣，就是所緣相，因此而名為遍計所執。

「又是遍計所遍計故」，這就是那第三個，有個能遍計，有個所遍計，還有個遍計所執。就是能遍計的心在執著所遍計的時候，這時候叫遍計所執。這個所遍計是似義顯現，似義顯現是依他起。所以依他起是所緣，這個依他起的所緣在能執著的心上面出現的時候，叫做「遍計所遍計」，故名為遍計所執。這兩句話，意思有多少不同的。「由是遍計所緣相故」成為遍計所執，「又是遍計所遍計故」成為遍計所執的，這樣和前面解釋名義是相同的。

由何異門即此自性成圓成實？

由什麼特別的理由，即此依他起自性成為圓成實自性了呢？這樣解釋。

如所遍計畢竟不如是有故。

由於第六意識的執著依他起，執著那個似義顯現是「畢竟不如是有故」，是究意的那個似義顯現是沒有的。你若通達那個似義顯現是無所有，所顯現出來的諸法空相，是名為圓成實也。

這樣說，這個唯識上的理論，把一切法分成三類：一個是依他起，一個是遍計執，一個是圓成實。以依他起為中心，向兩方面去：向遍計所執那一方面去，這是凡夫境界，我們在似義顯現上去種種的虛妄分別執著，這是凡夫境界。若是向圓成實這方面來，就是聖人的事情了，聖人的世界。

這兩個世界：一個凡夫的緣起，一個聖人的境界，都在依他起上建立。這依他起明白點說，就是我們的一念分別心，他就叫依他起。這個唯識上的三自性，原來是這樣子的意思。

第四節、辨品類。

第一項、總辨三性品類

此三自性各有幾種？

前面是「辨一異」，由一異這一方面來觀察三自性。這以下是辨這個品類，每一種有多少類別。「辨品類」這一科是分三科，第一科是「總辨三性品類」，第二科「別辨遍計品類」，第三科「廣辨十種分別」，這一科裡有這三大科。現在是總辨三性的品類。先提出來問，「此三自性各有幾種？」也就是各有幾類？品也就是類；品者，類也。

謂依他起略有二種。

這個依他起也是無量無邊的一切法，但現在若要提出來問，他有多少類別呢？簡略來說就是兩種。

一者、依他熏習種子而生起故，二者、依他雜染清淨性不成故，由此二種依他別故，名依他起。

第一類「依他熏習種子而生起故」，這是已經說過了。現在第二類，這是從來沒有提過。「依他雜染清淨性不成故」，這個依他起，你說他是雜染嘛，但是他又可以說是清淨。你說他是清淨嘛，但是另一個立場，他又是雜染。所以沒有一個不變的體性，這個不變的體性是不成立的。這個雜染是什麼意思呢？就是我們凡夫這個虛妄分別心去執著依他起，執著這個似義顯現的時候，就變成雜染了。這個似義顯現是如幻如化的境界，不是真實的，凡所有相皆是虛妄。那麼我們執著他是真實的時候，就變成雜染了，那就變成煩惱雜染、業雜染、生雜染。若是我們學習佛法，成就無分別智的時候，通達這似義顯現畢竟不如實有，那麼依他起就變成清淨了，就不是雜染了。就是這依他起，他能隨染淨的因緣，隨順染污，也能隨順清淨。所以他本身不固定，所以叫做依他起。

「由此二種依他別故」，頭一種是「依他熏習種子而生起故」，第二種「雜染清淨性不成故」。雜染清淨性其實也還是依他熏習種子而生起，雜染是依他熏習種子而生起，清淨也是依他熏習種子而生起。我們學習佛法，學習戒定慧，還是由第六識在這樣的學習，那麼也是熏成種子了。但是前一種「依他熏習種子」是通說的，「雜染清淨性不成」是別說的，有總別的不同。故此二種依他的分別故，故名叫做

依他起。就是他本身不固定，就會有變化，可以有變化的。這是說依他起的類別。

遍計所執亦有二種。

這個遍計所執自性也有兩種不同。

一者、自性遍計執故，二者、差別遍計執故，由此故名遍計所執。

第一個是「自性遍計執」，「自性遍計執」怎麼講呢？這個「自性遍計執」，就是在依他起法上都執著是真實的；這個似義顯現的一切法，執著他是真實的，這總起來說就是這樣執著。譬如說執著色法，執著色法是真實的。心法，心法是真實的，每一法都執著他是真實性，那麼叫做「自性遍計所執」，就是每一法的體性都執著他是真實的。

「差別遍計執故」，就在每一法上又有各式各樣不同的執著。本來是無常的，生滅變化的，那麼執著他是常，這也就是差別遍計。譬如苦惱的事情，我們執著是快樂的；無我嘛，執著有我；不清淨的執著是清淨的，各式各樣的執著，那麼叫做「差別遍計執故」。我們凡夫的執著是很粗顯的，聖人也還是有執著，但是那個執著是微細的。若在凡夫來說，那個執著還是清淨的。但是在聖人的境界，他是要向佛學習，所以感覺這個執著還是執著，還是不清淨。我們人與人之間有時候有問題的時候，“他這樣子嘛，所以我也這樣子”，我們凡夫就是這樣子。若是你有向上的意願，我要向聖人學習，我不是向他學習，所以他這樣子是他的事，我不應該這樣子，這就是情形就不同了，是這樣意思。

「自性遍計執」是總說，「差別遍計執」是別說，別說裡面是有粗顯的、有微細的，這是不同的，各式各樣的差別是不一樣的。「由此故名遍計所執」，這樣說。

圓成實性亦有二種。

圓成實自性也有兩種不同。

一者、自性圓成實故，二者、清淨圓成實故，由此故成圓成實性。

這個圓成實自性也分兩種。第一個叫「自性圓成實」，就是這個諸法空相－通達似義顯現畢竟不如實有，那個諸法空相的境界，他本身是有他的自性的，是不變的。凡夫怎麼樣去流轉生死，怎麼樣的迷惑顛倒，但是那個諸法空相是不變異的，不受影響的，那叫做「自性圓成實」。

「二者、清淨圓成實故」，第二類清淨圓成實，他本來也不染污，在凡夫的時候，那個自性圓成實也是不染污的，雖然在煩惱裡面，但是不受煩惱的污染的。可是你遇見三寶了以後，遇見佛法以後，能努力地修行得成聖道，得無上菩提了，這個圓成實就出離了一切的雜染，從雜染中全面地解脫了，這個時候就名之為「清淨圓成實」，因為沒有垢染了。這樣說，凡夫的時候叫「自性圓成實」，也通於佛；等到得成聖道成佛了，才名之為「清淨圓成實」，這樣子分類的。但是在圓成實本身來說，沒有凡聖的分別，是無分別，凡夫也是那樣子，得成聖道以後還是那樣子。可是從緣起的變異上看，那到成佛的時候是無量功德莊嚴的圓成實，我們在凡夫的時候是惑業苦莊嚴的圓成實，是苦惱境界。但是在惑業苦裡面有圓成實，我們一般說有佛性，就是這個了。「由此故成圓成實性」，由這樣的不同的類別，成立了圓成實了。

第二項、別辨遍計品類

復次，遍計有四種：一、自性遍計，二、差別遍計，三、有覺遍計，四、無覺遍計。

前面是總辨三性的品類，現在是第二科「別辨遍計品類」。別說，別別地說。前面是三性各有各有的品類，現在特別地來說明遍計執的品類。這個凡夫的境界，我們要從凡夫的境界得解脫，對凡夫的境界要特別地說明一下。這個遍計執他有四種品類：第一個是「自性遍計」，第二個是「差別遍計」，這前面講過了。第三個「有覺遍計」，第四個是「無覺遍計」，加上這麼兩種。

有覺者，謂善名言。

這「有覺者」怎麼講？「謂善名言」，就是我們善於種種名言的人，他通達種種的名言，自己內心裡面有種種的思想、觀察，又能夠用語言文字把它表達出來，就是有顯境名言、有表義名言，就是這樣意思，這是善名言的。

無覺者，謂不善名言。

這個「無覺者」，你只要有情，他內心裡面都會有分別，但是有的有情他不能夠用名言去表達他內心的思惟，不能，他不能用名言來表達。別人說出來的名言，他也不能了解，他不能明白，有這樣的衆生就叫做「無覺者」。就像牛羊一類，牛羊一類就不行，或者說嬰兒也有問題，那麼有這樣的分別。

這個牛羊，原來他也是人，三惡道的衆生原來都是人。在人間的時候，人間有書，能讀書，人與人之間能夠有所教授，所以人的世界名言是多的。他到三惡道的世界去，他以前的名言的力量，他還是有的，但是由於受到果報的障礙，那個名言就少了，還能記住多少。這些牛羊豬馬，他也有的前生做人的名言，他也還是有多少，有可能他還會說話的，就是說的少了，因為他一出生的時候，他母親沒有教他語言，像這貓，他母親沒教他說話，所以他不會說話，但是他心裡面還是有多少名言的，不是一點沒有。

如是遍計復有五種：

前面說遍計有這麼四種，這底下又說「復有五種」，五種的遍計。

一、依名遍計義自性，謂如是名有如是義。

「依名遍計義自性，謂如是名有如是義」，這叫做依名遍計義自性。這個意思是那樣，就是聽到了，我聽人說了，叫這個名字，這件事的名字，譬如燈，這是個名字，我聽我父母說，我的朋友說“這是燈”，但是燈的義是什麼？不明白！不知道，那心裡就想：這個燈，他應該是有這樣的義，他能放光，能破暗，使令我們可以讀書，做事

情方便。去想他的義，所以依名來遍計他的義；依據已經知道的名稱，去推想他的義，這就叫做「謂如是名有如是義」。就是說這樣的名稱他是有這樣的義的，推想他有種種義的，種種的道理，種種的作用，種種的這些事情，那麼這是一種遍計。

二、依義遍計名自性，謂如是義有如是名。

「依義遍計名自性」這怎麼講呢？這個「義」就是他的體相作用你都知道了，但是不知道他叫什麼名字。我不知道，不知道，他不能停留在這裡，他就要想，要遍計，喔！他有這個義，他應該有個名字，他應該叫什麼名字呢？「謂如是義」，他應該有這樣的名字。說天空裡面有個鐵鳥，“喔！他應該叫飛機”，就是有如是義，明白他的義，但是不知道名字。不知道名字，不行，要有名字，於是推想，應有如是名，他應該有這個名字，是這樣意思。

三、依名遍計名自性，謂遍計度未了義名。

這個無著菩薩大智慧，他就是說「依名遍計名自性」，下面就是小小地給你一點消息「謂遍計度未了義名」，小小給你一點消息，解釋這個意思。那有智慧的人從這個「遍計度未了義名」呢，就明白了「依名遍計名自性」的意思了。那怎麼講呢？「依名」，就是依據你已經明白他是什麼義的名字，這個名字他詮顯的什麼義，你都明白了。依據已經明了是什麼義的名字，去「遍計名自性」，就是下面來「遍計度未了義」的名字。未了義的名字，這名字也聽說了，但是不知道這個「義」是什麼？那怎麼辦呢？就是根據我已經明白「義」的名字去推想去，這樣解釋。

印順老法師他舉出一個例子，譬如說這個「阿賴耶」，「阿賴耶」是印度話我們不懂，我們不明白這句話什麼意思。但是這個「藏」，我們中國話庫藏的藏，漢語這個「藏」我明白，我明白這個。那麼就是依據已經明了義的名，就是依據這個「藏」去翻譯那個阿賴耶。阿賴耶我是不明白的，阿賴耶是個名，也聽人說了叫阿賴耶，但是不明白這個義，就是「未了義的名字」，那怎麼辦呢？用這個「藏」來翻

譯那個「阿賴耶」，這就叫做「依名遍計名自性，謂遍計度未了義名」，就是這樣意思。

或者我們再舉一個例，說是“喝水可以止渴”，假設這麼一句話，這是漢語，中國話。我這一句話“飲水能止渴”這一句話，我明白這一句話，那麼就是「依名」，已經明了他的所詮義的名，就是漢語“飲水能止渴”這句話我明白。但是英文應該怎麼說呢？我不知道。不知道，那麼就是依據已經明了的去推想那個不明了義的名，就是用中國話來翻譯那個英文那一句話，那個時候就懂了，是這樣意思，這意思是相同的。所以「依名遍計名自性，謂遍計度未了義名」，未了義的名字。

四、依義遍計義自性，謂遍計度未了名義。

「依義遍計義自性」就是下面的解釋，「遍計度未了名」的義，那麼「依義」就是已經解了名稱的義，這個名稱的義我明白了。那麼「遍計義」呢？就是「遍計度未了名」的義。未了名的義，那個名我還不知道，那個名的義我不知道，那麼依據已經知道名稱的義去推度去，去推度他，那麼就是這樣意思。

印順老法師用「燈」作譬喻，你看那段文，他的意思。用燈作譬喻，初開始發明電燈的時候，我以前沒看過，忽然間看，但是不知道，未了名的義，不知道他叫什麼名字。那麼依據我們已經明白這個「燈」的意思，去推想他，然後就是“喔！他叫電燈”。譬如說這個古文，我對白話文這句話我可以看懂了，但是古文就看不懂，看不懂，用白話文來翻譯這個古文，這意思也相同。

「依義遍計義自性」，就是依據已經明了名稱的義，去遍計度未了名的義，這時候就可以明白了，是這樣意思。

五、依二遍計二自性，謂遍計度此名此義如是體性。

這個就是把前面兩個雙合起來。「依二遍計二自性」，「二」就是一個名，一個義。已經通達了名的義，也通達了義的名，來「遍計二自性」，遍計也不了名、也不了義的自性。這個就複雜了一點，所

以「謂遍計度此名此義如是體性」，是這樣子的。這件事在《瑜伽師地論》還有解釋。

這前面是說到遍計執有四種遍計執、有五種的遍計執，這樣說明他。

第三項、廣辨十種分別

復次，總攝一切分別略有十種。

這是「辨品類」這一科裡的第三科「廣釋十種分別」，說我們這個分別心有十種分別。「復次，總攝一切分別略有十種」，這個「分別」當然就是依他起，但是也是遍計執。那麼現在這裡是總攝一切的分別，當然是特別多了，現在略略地說有十種，十種不同。

一、根本分別，謂阿賴耶識。

第一個是根本的分別，就是指阿賴耶識說。阿賴耶識是一切分別的根本，因為一切分別都是由種子生現行的時候你才能分別，所以阿賴耶識就是一切種子識，所以他是根本。一切的分別以阿賴耶識為依止，才能生起，所以阿賴耶識是根本的分別。而他本身也是有明了性的，所以有明了性也是分別。「根本分別」的阿賴耶識的分別，他也是有的，也是虛妄分別，不是聖道的智慧的境界。

二、緣相分別，謂色等識。

第二種是「緣相分別，謂色等識」。這個「色」就是色聲香味觸，眼耳鼻舌身，這些都是「色等識」，都是識所變現的，他都是以識為自性的。因為沒有識，這些色等是不能出現的，所以以識為他的自性。識為他的自性，他就叫做「緣相分別」，就是因他而引起分別，因為這個色等識而引起分別。我們的眼識、耳識、鼻識、舌識因為這個色等而引起分別，所以叫做「緣相分別」。那這樣說就是兩個理由：一個他本身是以識為自性，所以叫做緣相分別。第二個理由呢，他能夠

引起分別。我們的識見到色才引起眼識，聽到聲音那麼引起耳識，那麼他能引起分別，所以叫做緣相分別。

三、顯相分別，謂眼識等並所依識。

這個「顯相分別」就是我們的心心所法，這個心心所法他能夠照了一切相，也就是那個緣相，所緣的一切相能照了，能夠分別。那麼是什麼呢？就是眼識、耳識……就是前六識。「並所依識」，就是末那識，就是第七識。那麼這是「顯相分別」。這樣說，「顯相分別」就是見識，「緣相分別」就是相識，那個「根本分別」就是義識。前面說的阿賴耶識為義識，也有相識，也有見識。這三種分別，他能總攝一切分別的，總攝所有的分別都可以包括在內的，這就是總說的分別。

四、緣相變異分別，謂老等變異，樂受等變異，貪等變異，逼害時節代謝等變異，捺洛迦等諸趣變異，及欲界等諸界變異。

這個「緣相變異分別」是怎麼回事情呢？就是前面那個「緣相分別謂色等識」，色聲香味觸，眼耳鼻舌身，這上面，進一步來說叫做緣相變異分別，這些相上有很多的變化。有什麼變化呢？「謂老等變異」，就是老病死，老病死的變化。我們人間的苦惱多，三惡道也都有老病死，諸天他們沒有老、沒有病，但是也要死，也是有變異。「樂受等變異」，這一切三界內的衆生有樂受、又有苦受、也有捨受，有這麼多不同的感覺上的變異。「貪等變異」，還有貪瞋癡這些煩惱的變化，有的時候貪心來了，有的時候瞋心來了，還有各式各樣煩惱的變化。「逼害時節代謝等變異」，「逼害」，衆生與衆生有衝突的時候，有殺、縛各式各樣苦惱的事情，這個逼害的變異。時節的代謝的變異，春夏秋冬寒暑往來的這些變異，新陳代謝的變異。「捺洛迦等諸趣變異」，「捺洛迦」是印度話，中國話翻作苦器，就是地獄。另外還有餓鬼，還有畜生，有人天等變異，這時候跑到三惡道去了，有時候又跑到天上來了，變化。「及欲界等諸界變異」，還有欲界、色界、無色界的變化。這個緣相分別裡面，有這麼多變異的不同。

五、顯相變異分別，謂即如前所說變異所有變異。

這個「顯相分別」就是那個第三個「顯相分別」。這上面就是變異的分別，「謂即如前所說」的變異所有的變化，引起的種種的分別。這個「緣相變異」有老病死的時候，你心裡就有老病死的分別；樂受、苦受、捨受等變異，你就會引起在樂受、苦受、捨受上引起分別，貪瞋癡變異的分別，逼害時節代謝等分別，乃至三惡道，乃至到諸天，欲界、色界、無色界，你心裡面都會引起分別的，那麼這叫做「顯相變異分別」。

六、他引分別，謂聞非正法類及聞正法類分別。

前面這個「根本分別、緣相分別、顯相分別」，這是總說的分別。這個「緣相變異分別、顯相變異分別」，這是俱生的分別。這個任運地這個識接觸到不同的境界，就會有各式各樣的了別性出來，這是俱生的分別。這以下「他引分別、不如理分別、如理分別」，這個不同了，這個分別就是由知識成熟了，由學習來的，由經驗來的這種分別。

「他引分別」，就是別的衆生影響了你、引導你，增加了你的知識了。那麼這個就是有好朋友、有善知識，或者惡知識要和你作朋友，那麼就影響了你內心的思想了。「謂聞非正法類及聞正法類分別」，你親近這惡知識的時候，你就會聽聞到「非正法類」這些分別出來，不合道理的事情。「及聞正法類分別」，你同善知識來往，你就能聽聞到合法的這些知識，能得到合法的知識。那麼這又引起各式各樣的分別，反正一個是邪知邪見的事情，一個是正知正見的事情。

七、不如理分別，謂諸外道聞非正法類分別。

第七個是「不如理分別」，這個「不如理分別」和前面那個「聞非正法類」有一點不同。「謂諸外道」，這是說就是站在佛教的立場，稱其他的宗教名之為外道。他們這些外道「聞非正法類」，他聽聞他的大老師教授他非正法那一類的分別，在那裡面生起了種種不合道理的虛妄分別。這是屬於宗教性的宗教徒。

八、如理分別，謂正法中聞正法類分別。

這是指佛教徒。佛教徒「謂正法中聞正法類分別」，佛教徒在佛法裡面做佛弟子，他能夠聽聞這個正法，如理的道理，引起來種種的分別。這是說經過了後來的學習，前面是俱生的分別，這三種分別是遇見種種因緣，你學習引起的分別。

九、執著分別，謂不如理作意類，薩迦耶見為本，六十二見趣相應分別。

這一種分別也就是前面那個外道「謂諸外道聞非正法類」，但是薩迦耶見這個我見也通於一切衆生。這是特別指出來生死流轉裡面最重要的一個煩惱。

「執著分別」是什麼呢？「謂不如理作意類」，因為作意的不合道理，內心的思惟不合道理，就產生出來這個薩迦耶見，就是我見，「薩迦耶見為本」。「薩迦耶」翻到中國話是壞聚，是個「壞聚」的意思。那麼加上那個「見」字，就是「壞聚見」。這個壞聚怎麼講呢？就是我們這個身體，這個色受想行識，是一個衆多的因緣組合起來的，所以叫做「聚」。這個「壞」，就是這個聚他是無常的，是老病死的，他是個必朽之物，是個壞聚，刹那刹那變異的。在這上面執著有一不壞的、不老病死的，有一個常恒住的我，執著有個我，所以叫做「薩迦耶見」，就是我見，也就是一般所說的我見。說「我見」，通於補特伽羅的這個我見，補特伽羅也是我見，但是翻個「數取趣」。

這個「薩迦耶見」也就是我見，數取趣這個補特伽羅也是我見，但是有一點不同的義。就是，數取趣這個補特伽羅這個我見，是指流轉生死。在流轉生死上說，就是「數取趣」，就是數數地去得果報。譬如是在人間得人的果報，死掉了又得到天的果報了；天的果報死掉了，又得到畜生的果報；畜生的果報死了，又得人的果報；得人的果報死掉了，又得到地獄的果報，就一直地去得果報。這果報一直地變化，但是我是不變的，誰得果報呢？是我。這個「我」一直地不變。這個有我論者就是這樣執著有個「我」。這個「薩迦耶見」呢，是在五蘊上說，在五蘊上這個壞聚的必朽之物上有個不朽的我，那麼叫做我見，也有個我，還有個我所，我、我所見。其實，他還是相通的，數取趣的我和薩迦耶見的我還是相通的。現在這裡就是指薩迦耶見，由不如理作意，所以就發出來薩迦耶見這個我見出來，執著有一個我。

「薩迦耶見為本，六十二見趣相應分別」，這是執著我，與我相應的分別，各式各樣的虛妄分別。這是六十二個見，六十二種知見，就是各式各樣不同的知見，各式各樣不同的見，叫做「見趣」。這個「見趣」怎麼講？就是不同的邪知邪見叫做「見趣」。

這個「六十二見」怎麼講？「六十二見」有多少種的解釋，其中一種解釋是簡單一點的解釋：就在五蘊上，在色受想行識這五蘊上來說明這六十二見。譬如說色蘊，有四句：「色即是我，我有色，色屬於我，我在色中」，有這麼四句。第一句「色即是我」：這個身體，這個地水火風這個生理的組織，他就是我；即色是我。

這句話有兩句話：「即色是我」、「離色是我」。就這個臭皮囊就是我，這是一種執著。第二個執著呢，這個臭皮囊不是我，是另外有一個我，這個我，我在色中，在這身體裡面住，這個臭皮囊是我的住處。就像人在房子裡住，這房子並不是我，是我的住處，這個身體也是，這身體是我的住處，那麼這是一個不同的執著。「即色是我」、「離色是我」。第一句「即色是我」，其他那三句－「色屬於我，我有色，我在色中」，這三句是「離色是我」。

這個「離色是我」分成三句：「我有色」，就是這個我不是色，但是我是有這個色的，他是我所有的，「我有色」。「我在色中」，我在什麼地方住呢？在這個身體裡面住，這麼一句。「我有色，色屬於我，我在色中」這三句，加起來就是四句。

這個色受想行識，這個「色」有這麼四句，受、想、行、識也各有四句。譬如「受即是我，我有受，受屬於我，我在受中」。乃至識也是這樣子，「識即是我，我有識，識屬於我，我在識中」。就是五蘊，每一蘊有四句， 4×5 是二十句，這個執著有各式各樣的執著。

二十句，過去有二十句，現在有二十句，未來的五蘊也有二十句，加起來就是六十句，就是六十個見，再加上兩個根本的見，就是「命異身異」。這些話都是《阿含經》上的話，《阿毗達磨論》也有這些話。這個「命異身異」怎麼講？這個「身」就是我，這個「命」就是色受想行識。色受想行識和我各有各的體性的，命不是身，身不是命，

那麼這就是色受想行識不是我，另外有一個體性是我，這樣子。這樣的人，這是指「常見」說的，因為這個身體是要老病死、要結束了的，但是“我”還是繼續存在的，這是「常見」。若「命一身一」，命和身體是一回事，命就是身，身就是命，我就是色受想行識，色受想行識就是我。這樣說，色受想行識要老病死、要結束的，我也沒有了，這叫「斷見」。所以這六十個句再加一個常見、一個斷見，就是六十二見，是這樣意思。

這六十二見是以薩迦耶見為本的，以薩迦耶見為根本。這是「執著分別，謂不如理作意類薩迦耶見為本，六十二見趣相應分別」，因我見而引起來種種分別，因六十二見引起來種種分別，這叫做執著分別。執著有我，執著常見，執著斷見，是這樣意思。

十、散動分別，謂諸菩薩十種分別。

這以下是指大乘佛法，大乘佛教徒的分別。前面這上面說「執著分別，謂不如理作意類薩迦耶見為本，六十二見趣相應分別」，這就有一個含藏在裡面的意思，這是小乘佛法所對治的分別。小乘佛法主要就是破這個我見，他不明顯地說破法執，不是那麼明顯。可是若斷了我見，得了阿羅漢果，對法的執著也是不執著的。不過在唯識的經論上多數會說到，小乘佛教徒，這個阿羅漢只斷我執而沒斷法執，常常有這個話。下面就指大乘佛教徒，他不但是斷我執，也斷法執的，那要通達一真法界的道理才可以。

如是遍計復有五種：

這五種遍計，我再重順一順。

一、依名遍計義自性，謂如是名有如是義；二、依義遍計名自性，謂如是義有如是名。

這兩種比較簡單一點，應該容易明白的。「依名遍計義自性」，就是已經知道了某一種事情的名字，但是對那件事的義不是太明白，於是乎就依據那個名字去推想他的義，應該是這樣子這樣子，去思惟、去執著，這叫「依名遍計義自性，謂如是名有如是義」。第二種是「依義遍計名自性」，就是對這個義，某一件事的義是明白了，知道是怎麼回事，但是還不知道他的名稱。因為不知道還想知道，所以就根據那個義去推想他的名字，就說這樣的義應該有這樣的名字的，這麼執著一定是有這個名字，這是第二。

三、依名遍計名自性，謂遍計度未了義名。

「依名」這個「名」，就是這個人已經明白這個名所詮顯的義，他明白了，知道是怎麼一回事。名也知道，名所詮的義也是知道的。但是對於另外的未了義的名，另外別的事情，名是知道多少了，但是那個義還不知道。不知道，就依據已經明了的名義去推想還不明白什麼義的這個名，這樣意思。我們舉一個例子，譬如說，我曾經說過，說是我們說中國話，我們漢文說「飲水止渴」，「飲水止渴」這都是名字，這個名字我也知道，這名字裡面的義我也明白，喝水可以止渴，這義也明白；這幾個字也明白，字裡面所詮的義也明白。但是英文，英文這「飲水止渴」的英文我也會唸，但是我不知道是什麼意思，不知道是什麼意思。不知道這意思呢，就是「依名遍計名自性」，就去用明白的名義去推想那個知道了名還不知道義，去推想去。推想的結果，就用明白的漢文的「飲水止渴」去翻譯那個英文的那句話，這句話中文就是「飲水止渴」的意思，是這樣意思。印順老法師舉那個例子，譬如說是阿賴耶，阿賴耶是印度話，阿賴耶這也是個名，這名我聽見了，或者紙上也寫出來也看見了，這是阿賴耶，但是裡面是什麼義不知道。不知道嘛，中國話這個「藏」我知道，這個藏是個名字，

這個藏裡面的義我也明白，於是乎去推想那個未了名的義，推想那阿賴耶什麼義，那麼就是用中國的藏來翻譯阿賴耶。喔！阿賴耶就是藏，阿賴耶識就是藏識，是這個意思。

四、依義遍計義自性，謂遍計度未了名義。

這就是把前面那個調轉過來。「依義」這個「義」就是已經明白他的名所詮的義，名所詮的義已經明白了，知道這個義是什麼名字，也就是等於知道這個名字是什麼義，這意思是一樣。「依義遍計義自性」，就是「謂遍計度未了名」的「義」，義是知道了，名字不知道。印順老法師舉那個例子，譬如說這個東西能發光明，但叫什麼名字不知道。原來我們舊時代這個油燈，後來新發明這個電燈。「油燈」這名字我知道，油燈是做什麼也知道，新發明這個東西能放光叫什麼名字不知道，知道它也放光，於是乎就是用已知道名稱的義，去遍計度未了名的義，這樣意思。這個也應該容易明白了，就是這樣意思。還用剛才這個「飲水止渴」做譬喻，做例子來說，我們中國話「飲水止渴」這名義我知道，但是這個英文不知道，英文「飲水止渴」的這件事也知道，但是這個名怎麼講不知道，就去推度，它叫什麼名字，怎麼解釋，怎麼樣說，就是這樣講。

五、依二遍計二自性，謂遍計度此名此義如是體性。

這個是難了一點。就是你也明白名所詮的義，你也明白義的能詮的名。「二自性」，又不知道名也不知道義，就是依據你已經明白的名所詮義、義的能詮名，去推想不明白的那個名義，這就是難一點。這等於說，譬如說我們懂得漢文，但是完全不懂得梵文，也不懂得巴利文，巴利文的能詮名、所詮義完全不懂，你要重新努力去學，去努力去，那就是難一點。所以「依二遍計二自性，謂遍計度此名此義如是體性」，這比前面是難一點。就是這名和義有這麼多的差別，各式各樣的差別情況。但是我們這明了性的心，在這麼多差別的名義上去執著，如是名如是義，如是義如是名，去執著它。這就是五種遍計，就是這樣意思。

現在解釋第十「散動分別」。這是五十七頁，「散動分別」。九是「執著分別，謂不如理作意類，薩迦耶見為本六十二見趣相應分別。」

十、散動分別，謂諸菩薩十種分別：一、無相散動，二、有相散動，三、增益散動，四、損減散動，五、一性散動，六、異性散動，七、自性散動，八、差別散動，九、如名取義散動，十、如義取名散動。

上一次講過，前面這個「執著分別」，主要是薩迦耶見，執著我。後面這個第十散動是「謂諸菩薩十種分別」，那麼這很明顯的就是指大乘佛法的學者所有的分別。前面這個我見、薩迦耶見，那就是小乘佛教學者的執著的分別。

散動的分別，散亂、擾動，使令你的心不明靜，不能得成聖道，能障礙你得成聖道的這種散動分別，是「謂諸菩薩十種分別」，這十種分別實在來說也就是煩惱。

第一、是無相的散動。這十種分別，在世親釋，世親菩薩解釋的《攝大乘論》上面，就引這個《般若經》，印順老法師也提到。這個《般若經》就是六百卷那個《大般若經》。《大般若經》第一品是〈緣起品〉，第二品是〈學觀品〉，在這一品裡面有這一段文，是《大般若經》的第四卷。在大正藏是第五本，第十七頁，中、下兩格裡面有這一段文。這一段文上面就是「舍利弗問世尊言：云何菩薩應行般若波羅蜜多？」這裡引來當然是略，你若看原文，還是比這裡文句是多了一點。「舍利弗！是菩薩實有菩薩，不見有菩薩。」這以下這一段文，你們各位都有這個文吧！都有喔！印順老法師解釋得很詳細。

第一個是「無相散動」。這「無相散動」，什麼叫做「無相」？在三自性上看，遍計所執是空無所有的，是無所有的。這個無所有怎麼樣知道呢？就是在依他起上似義顯現的境界上知道它是畢竟空寂的，一定要說到依他起。知道畢竟空的遍計執之後，依他起也是不可得了，這個時候名之為「無相」。這個「無相」在三自性的立場上看，還有點問題，就是這個「無相」這地方是有真實性的體性的，這個「無相」是有真實性的。這若是在《中觀論》、《大智度論》上看，是對有相來說這個無相，就是來破斥我們有所得的執著、戲論而說無相。而無相本身，有相不可得，無相也不可得了，是這樣子。就不說這無

相本身有真實性，不這麼說的。而現在這裡說「無相散動」，你如果執著無相，也是無有少法可得的，他沒有真實性的，這是分別，這是會擾亂你不得無分別智的，會障礙你不得無分別智的。所以就引這《大般若經》〈學觀品〉這句話：「實有菩薩」，這個地方是有真實性的，這無相這個地方有真實性的，你不能說什麼也沒有，不能這麼說。你若那麼說，你若那麼樣的思惟，那就是成了妄想分別了，就是成為遍計所執了，就是障礙你得無分別智了，這個文是這樣意思。

但是，我去查《大般若經》的第一分〈學觀品〉是這樣子，是有這句話，就是「實有菩薩」有這句話。但第二分，《大般若經》的第二分，叫〈觀照品〉，第一分叫〈學觀品〉，第二分好像是〈觀照品〉也有這句話，也有這一段文，也有「實有菩薩」這句話，但是鳩摩羅什法師翻的《摩訶般若波羅蜜經》，就是《大品般若經》，就是《大般若經》的第二分，去對照也有這段文，但是沒有這句話，沒有「實有菩薩」這句話，沒有這句話。現在我們的印順老法師，他是尊重中觀的思想，所以很明白地就說出來，這句話很奇怪，根本不通，不需要有這句話，不需要有「實有菩薩」這句話，他是這樣想。

我在學習唯識的道理，另外有一件事。就是下面提到這個「名」，名字的「名」，提到這個「名」字。在《中觀論》，當然也是提到這個「名」，《成實論》也說到這個「名」，《維摩詰所說經》也提到這個「名」，叫「超越假名」，那麼也是這樣說。但是中觀上似乎是觀一切法是因緣所生、無自性，這個問題就解決了，就是這樣子。但是唯識上，特別地把這個名字在這個理論上，在這個分別心的發動上看，這心若一動的時候，觀察到名字的重要。這一點在《瑜伽師地論》和《攝大乘論》上特別地把它提出來，提出這一點。那麼，這件事上有一個什麼事情呢？若沒有名字的時候，心是不動的，也就是說心是不分別的，心就是不分別了，也不會說話，也不能夠分別，內心裡面也不能思想，也不能發為語言的。

那麼，我們說無相是有真實性，或者說無真實性，這都是名字，都要假藉名字才能夠表達的。如果你若是與這個圓成實性，諸法空相的這個聖境，聖人的境界，第一義諦的境界相應了的時候，是離名言相的。那麼離名言相的時候，這個時候你還會想，這個圓成實性、這個諸法空相是有體是無體嗎？你還會想這件事嗎？應該沒有這個分別

的。沒這個分別為什麼還要這麼說？說「實有菩薩」，要說這句話，這裡面也有事情，有什麼事情呢？

我們在凡夫流轉生死的時候（我這妄想又多了一點），流轉生死的時候，當然就是佛法說什麼真如，什麼阿賴耶識我都不知道，反正就是我這麼妄想分別，有種種活動，發出種種語言，就是這樣子，那麼就是起惑造業，流轉生死受種種果報。果報完了，又繼續不斷地起種種分別、種種煩惱，造種種業，受種種的果報，就是這樣流轉，其他事情我都不知道，凡夫是這樣子。

但是若去學習佛法，推論到轉凡成聖的時候，到涅槃的境界的時候，又有個問題，是有問題了。這個外道，這是在《涅槃經》上說到這件事（我這越說越遠，但是不要緊）。佛和阿難尊者，在恆河裡面沐浴，這個外道遠遠地走過來看見佛，就讚歎佛說是：瞿曇處處都好，沒有一個地方不好的，但有一件事令人不滿意，什麼呢？就是「無我」這句話不對。那麼有我，我才流轉生死，沒有我，誰來受生死苦呢？我從人間到天上去，或者從天上到地獄去，這個身體是老病死結束了，這個我還是常在的嘛！這樣子，這個生死才能安立，乃至涅槃。誰得涅槃呢？也要有一個主宰者嘛！所以，他說無我，這是不對的。那麼這時候，佛當然是天耳遙聞，那麼就從河裡出來了，就和外道就說：你說不高興無我，我說一切衆生皆有佛性，佛性就是我。於是外道就相信佛法了。這一段文和《楞伽經》是相合。

那麼在這地方就有這個意思。說是你得無生法忍的時候，就是遍計執是空了，分別心也不現了，這個時候如果你若不說有一個圓成實，不說有一個無相的真實性的話，不是斷了嗎？什麼也沒有了！如果說還有一個有實體，有實性的無相，諸法空相是個有真實體性的，那麼這時候沒有斷滅，還有個真實相，就是有實性的圓成實，他就是沒有斷；使令這個歡喜有我的人，還有個依靠，沒有完全斷。在經論上常遇見一句話，就是：說一切法都是空的、是無我的，這是個恐怖的地方。原來我讀到這個文的時候不明白，這個時候怎麼叫做恐怖呢？原來就是斷滅了，有斷滅的恐怖。現在說「實有菩薩」就是這麼意思，就是安慰你，還有一個真實體性的諸法空相沒有斷滅。這個唯識上、其他的文上，我看見世親菩薩說過這些話，就是避免斷滅這個過失，所以要這樣說，有這個味道。

「無相散動」，如果你害怕斷滅了，當然你有這個顧慮那麼就是散動，那就不能得無分別智了。所以說這個地方，實有一位菩薩，「實有菩薩」指什麼說的呢？就是那個真實性，「一切衆生皆有佛性」這個佛性，也就是如來藏性，這樣子心就安下來了，你可以安心修行，到那時候還沒斷滅，它有這個味道在裡頭。

「二、有相散動」，這個「有相散動」，我們若看世親釋、無性釋，去看一下，他就是解釋得簡略，不是太明白。印順老法師他說的明白，「有相散動」是什麼呢？就是我們這個色受想行識，執著這個色受想行識是我，這是有相的散動。在這有相法上，也就是遍計所執，執著有我就是遍計所執了。你若這樣執著，執著有個我，那就是也是散動，那你不能得無分別智，所以「有相散動」也是不行。

那麼所以《般若經》說出一句話來叫做「不見有菩薩」，「不見有菩薩」就是不看見有這個菩薩，不看見你在五蘊色受想行識上面執著有個我，這個菩薩是不可得的，是不可得、是沒有的。印順老法師在這裡就發揮，那麼我們在五蘊身上執著有一個我，這個就是小我，那個實有菩薩那個諸法的真實性，那是大我；那麼沒有這個小我就歸於大我了，這樣講。但是這件事呢，外道有這種理論，是有這種理論。所以印順老法師這樣講，所以他對唯識是沒有信心，看出來是沒有信心。所以這個《中觀論頌講記》上說，你修唯識觀不能了生死，有這麼一句話。但是這句話，你若看嘉祥大師的《中觀論疏》，也是有這個味道，所以中觀的學者總對於唯識就是有批評，而唯識的學者對中觀也是有批評。

「無相散動」、「有相散動」，這兩個都是在我的立場安立的。

「三、增益散動」，這個「增益散動」是什麼呢？這就是在一切的依他起法，「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」。當然不只是識，也有色法，但是它都是不真實的，有而不實，不是真實有。而我們凡夫，這個似義顯現如幻化的境界，識也是如幻有，一切色法也是如幻有，如夢中境、如水中月，都是不真實。但是出現在我們凡夫的無量行相的意識，這個第六意識的時候，出現在意識的前面的時候，他就要執著，他不同意是如幻有，是真實有，就在假有上增加了真實性，就叫「增益散動」，這是在法上說的。前面無相、有相是在我上

說，這是在法上說。這都是如幻有不真實，你認為是真實，那就是散動，就障礙你得無分別智、得般若波羅蜜，不能成就了，障礙。因此，所以《般若經》上說這第三句：「色自性空，受想行識自性空，眼自性空，耳鼻舌身意自性空，一切法自性空，乃至阿耨多羅三藐三菩提都是自性空」。這個自性空，當然是指遍計執。你執著一切法有真實性，那個真實性本體上是無所有的，無有少法可得的，那麼就能對治這個增益的散動，是這樣意思，就可以破除去了。

「四、損減散動」，這個「損減散動」指什麼說呢？就是指圓成實性。諸法空相是有真實性的，你認為沒有真實性呢，就是損減了，那叫「損減散動」。因為沒有真實性就是損減了，損減也是一種散動，障礙你得般若波羅蜜的，所以經上說出一句話來：「不由空故」，那這什麼意思呢？說是觀似義顯現是畢竟空的，似義顯現畢竟空了的時候，這個依他起的虛妄分別心也不可得了，那麼就是這樣子觀一切法空，而圓成實性還是不空，還是真實有，它還是存在的；不因為你觀遍計執畢竟空，它就會損減了，它就會沒有，他還是存在，還有真實性。由這一句話可以知道，這圓成實性是有，是不滅的，你不能滅除它的，不可以損減的。這就是用這句話來證明，你若不承認圓成實的體性，那就是損減的散動，是這樣意思。這個法性的真實有，你若認為它是沒有，那就是叫做損減散動，由這個「不由空故」這句話來對治損減散動，就可以得般若波羅蜜了，這樣意思。

「五、一性散動」，這個「一性」怎麼講呢？就是圓成實和依他起；如果你執著圓成實性和依他起是一，這樣子也是散動，就是障礙你得成聖道的。那麼怎麼知道說一是不對呢？因為這個圓成實性是聖人的清淨智慧所緣的境界，是清淨的。這個依他起，我們凡夫的這個時期的依他起，就是阿賴耶識，是一個雜穢的積聚，是不清淨的。這樣子，他們清淨和雜穢不能說是一，不能說阿賴耶識就是圓成實，不能這麼說。你若說就是圓成實，那就是一了，現在不是。而圓成實是沒有生滅變化無常的事情，而依他起是有生滅變化，是無常的，這也是不能說是一的。因為有這樣的「一性散動」，所以經上說：「色空非色」，你觀察遍計執性是空的，觀察遍計執的色受想行識是空的，那個空所顯的圓成實性是不空的，那個「不空」「非色」，非依他起性顯現的那個色，不是顯現的色受想行識。由這句話可以知道，你若執著是一，那是散動，而不是聖道，「色空非色」。

「六、異性散動」，第六個是「異性散動」。這個「異性」，就是圓成實和依他起是異，圓成實不是依他起，依他起也不是圓成實；你若這樣執著也是不對，那也是散動。這在《解深密經》上說得很清楚，他說什麼道理呢？這個圓成實和依他起不能夠異，道理是什麼呢？就是修學聖道的人，你一定要從你的色受想行識的依他起上去觀察，才能證悟圓成實第一義諦的。你離開了色受想行識，另外去直接觀察勝義諦，是沒有，是不可得，是不行的，你不能得勝義諦。

所以天台智者大師也有這麼一句話，說是：你覺悟了真諦才能成聖道，但是你不可以離開世俗諦，不能離開世俗諦去覺悟真諦的，不行。所以我們若修止觀，觀察第一義諦的時候，一定在現前的色受想行識上去觀察；色受想行識不是第一義諦，但是你從這裡觀察，就能到第一義諦那兒去。你離開了色受想行識的因緣生法，另外去觀察第一義諦，不可以，你觀不到。這樣看呢，你說依他起和圓成實是別異的，也是散動，也不可以，你不可以這樣分別，所以這個引《般若經》這句話：「色不離空」，依他起的色受想行識和圓成實的空性還不分離的，還不是分離的，你一定從這裡去觀察才可以，你才能夠證悟第一義諦。

在清淨的緣起法上面，提到了這一句話，就是這個依他起和圓成實的關係，提到這一句話。在染污的緣起上，在前面的文就沒有提到圓成實。我們流轉生死的時候，他就是說：我們在遍計執去執著依他起，這樣子就熏習了雜染種子在阿賴耶識裡面，由雜染種子又變現了根身器界；變現了根身器界的時候，這虛妄分別心又去執著，就這樣子惑業苦的流轉，而沒有提到圓成實，沒有提到圓成實在生死流轉上他有什麼貢獻嗎？這個第一義諦、圓成實對於我們流轉生死他有什麼作用？沒提這件事，看我們前面的文沒提到這件事。但是在這句話裡面，在清淨的緣起上提到，就開始有這句話；你若想要證悟圓成實，要從有為法上開始。所以說「色不離空」，所以你若說異就不行，你若說異性那就是不對了，所以經上說「色不離空」，這依他起的色受想行識和圓成實性還是不分離的。這樣說，結果就是不一也不異，是這樣意思。

這個「異性散動」，剛才是說圓成實和依他起你若說是異也是不對，那麼還有一個遍計執呢？遍計執和圓成實是怎麼回事？遍計執和

圓成實你若說是異也不對，也是不對的。因為這個遍計執的色受想行識，當體就是空無所有的，這個空無所有正好契合了那個諸法空相的那個圓成實性，也不能說是異的。你如果說是異，那就是散動了。所以又引《般若經》上的話：「色即是空，空即是色」，說遍計執的色受想行識，當體就是空的；所以當體那個空，就是遍計執的色受想行識。那麼這個空就可以顯示圓成實的空性了，所以他們也是不分離的。這上面說：「色即是空，空即是色」，這在唯識學上看，在遍計執上可以這麼講；依他起性的色受想行識不可以這樣講，不能說「色即是空，空即是色」，依他起不能這麼說。依他起只能說「不離」，依他起的色受想行識和圓成實是「不離」，只能這麼說，不能說「就是」，不能這麼說。但是遍計執是可以說：「色受想行識即是空，空即是色受想行識」，可以這麼講，這地方有點分別的，這是「異性散動」。

「七、自性散動」，這個「自性散動」就是每一法的自性，色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法、乃至菩提涅槃、乃至無上菩提的涅槃、乃至五眼六通這一切法，一切的染污法、一切的清淨法，世間法、出世間法，這一切有為法，每一法上你若執著有自性的話，那就是散動，那就是不對。所以引經上說：「此但有名謂之為色」，就是這一句話：此但有名謂之為無上菩提，謂之阿耨多羅三藐三菩提，此但有名謂為菩薩，此但有名謂為聲聞緣覺，此但有名謂之為佛。一切法都是但有個假名字，他本身都是自性空的，都是無所有的，所以這就是用《般若經》這一句話：「此但有名謂之為色」來對治那個自性散動，是這樣意思。

「八、差別散動」，這個「差別」怎麼講呢？看印順老法師的註解是很明白的。就是我們分別：這是生，這是滅，這是染污，這是清淨，這是凡，這是聖，種種的差別；我們這樣去分別的話，這也是散動。那麼為對治這個散動，所以經上說：「此自性無生無滅無染無淨」，生滅不可得，所以染淨也是不可得的；既然自性空了，自性空中是沒有生，也沒有滅，也沒有染，也沒有淨，來對治這個「差別散動」。

「九、如名取義散動」，這和前面那五種遍計意思是一樣。我們聽見了某某的名，某一事物的名字，那麼就如那個名字所詮釋的去取著那個義，我們凡夫日常生活上一直是這樣活動的。聽見了一句就去分別，心一分別，就隨這個分別起貪瞋癡，我們的生活是這樣子，人

與人之間的關係也是這樣子。「於非義中起義顛倒」，我們日常生活就這樣子。這個「如名取義散動」，為了對治這個「如名取義散動」，所以就是引經上說：「假立客名，別別於法而起分別」，就這句話。這是說，我們不知道名字是假的，就隨順那個名字去起種種分別，所以經上說：實在來說這些名字都是假立的。這個「客名」，客是對主說的，《楞嚴經》上把這兩個字解釋得很清楚，主人是常在這裡的，客人是臨時來了他要走的，就是這名字是暫時安立的，暫時用一用，不是永久的，就是不真實的意思。假立的種種的名字，「別別於法而起分別」，就是一個名字一個名字的，去因種種的名字分別種種法，我們日常生活就是這樣子來起分別，「別別於法」，一樣名一樣法的這樣去起分別，而實在名字是假的，哪有真實的所詮義呢？所以這樣子來對治這個「如名取義散動」。

「十、如義取名散動」，這是我們就是也有這個問題。如種種的事情的義，去取種種的名字，我們這樣去執著也是散動。那麼對治這個散動，就是引經上說：「假立客名，隨起言說，（如如言說，）如是如是生起執著」。這個「如義」去取名字，這樣的義一定要有這樣的名，從這兒上起我我所，就是引起種種煩惱。那麼現在《般若經》上說，假立的客名也是不真實的名字，那麼隨著客名起種種言說、起種種執著，如是如是地生起種種執著，而實在這個名並不是決定它能夠表顯所詮的義的，不是的。而種種義也沒有真實體性，只是你內心的分別而已，你不分別，這有什麼義呢？用《般若經》上的話來對治這個散動，「如是一切菩薩，由不見故」，就不生執著了。「如說於色，乃至於識，當知亦爾」，也是這樣子。

為對治此十種散動，一切般若波羅蜜多中說無分別智。

我們因為有這十種散動，這十種散動也還是學習了多少佛法的人，也是包括了沒有學習的人，但是其中主要還是學習佛法的人，因學習了佛法而引起種種的分別，這些分別是障礙我們得聖道的，所以為了對治這十種散動的分別，「一切般若波羅蜜多中說無分別智」來對治它，用無分別智才能對治這十種散動的。所以佛的一切般若波羅蜜多經中，都說這無分別智。說這無分別智，學習這無分別智才能對治這十種散動的，能滅除去一切的虛妄分別，那麼就得到無分別智了，就得解脫了。

如是所治能治，應知具攝般若波羅蜜多義。

「如是」就是指前面的文，「所治」的十種分別，還有「能治」的般若波羅蜜。「應知具攝般若波羅蜜多義」，這兩方面就是具足的賅攝了般若波羅蜜多經中的要義了。那麼就是引這一段文安立十種分別，引這一段文來對治這十種分別。這樣子也可以說就是無著菩薩對那一段的《般若經》文，做這樣的解釋，也可以這樣說。

第五節、釋妨難。

第一項、異門無別難

若由異門，依他起自性有三自性，云何三自性不成無差別？

這一章，這個第三章「所知相」，這個第四節叫「辨品類」。第一節「出體相」，第二節「釋名義」，第三節「辨一異」，第四節「辨品類」。「辨品類」裡面第一項是「總辨三性品類」，解釋過了。第二項「別辨遍計品類」，也解釋過了。第三項「廣辨十種分別」，也是解釋過了。現在是第五節「釋妨難」，就是這裡面還有一些問難的事情，有一些疑問需要解釋。這一節裡面一共有三科，第一項是「異門無別難」，第二項「名不稱體難」，第三項「依他都無難」。

現在是第一項「異門無別難」，看他這一段正好是這句話的意思。「若由異門，依他起自性有三自性，云何三自性不成無差別」？若是由於不同的立場，不同的觀點，或者是不同的原因，不同的理由，在依他起自相說出來三自性的差別，在一個依他起上來說三自性的道理。「云何三自性不成無差別」？那麼在一個依他起上去說三自性，那麼三自性都是依他起了，那麼不是混亂成為一個無差別境界了嗎？怎麼樣三自性不成無差別呢？這正好是「異門無別難」。這是提出難問，底下就回答這個問題。

若由異門成依他起，不即由此成遍計所執及圓成實。

雖然在同一個依他起上來說明三自性的成立，但是不會混亂的，什麼理由呢？「若由異門」，假設由於這個依他熏習種子而生起的異

門成立依他起，「不即由此成遍計所執及圓成實」，不是由這個依他起由種子生這個道理去成立遍計所執、成立圓成實，那麼就不同了嘛！這依他起是有別異的，和其餘兩種自性有差別的，不混亂。

若由異門成遍計所執，不即由此成依他起及圓成實。

「若由異門成遍計所執」，在前面解釋裡說：遍計所執是由什麼樣的理由成立的呢？是由遍計所緣相和遍計所遍計的異門。遍計所緣相、遍計所遍計，由這樣的理由，由這樣的異門成立遍計所執的。「不即由此成依他起及圓成實」，所以也不混亂。

若由異門成圓成實，不即由此成依他起及遍計所執。

前面說的，就是遍計所執畢竟不如實有，遍計所執畢竟空了，由這樣的異門成立圓成實的。「不即由此成依他起」，不即由此成立「遍計所執」，所以也不混亂。所以是，他們雖然在同一個依他起上說三自性，而還是能成立而不混亂的。

這是第一項，是「異門無別難」，現在第二項「名不稱體難」，這個名字和體是不相稱的。名字和體是不相稱，就這句話就不大容易懂，名不稱體怎麼講？我們到後面去說。

第二項、名不稱體難

復次，云何得知如依他起自性，遍計所執自性顯現而非稱體？

這又有一個難問：提出一個問題，使令你有困難，使令你不容易回答，這叫難。什麼問題呢？「云何得知」，怎麼樣才能夠明白？明白什麼呢？「如依他起自性，遍計所執自性顯現而非稱體」，「如依他起自性」這個話怎麼講呢？這個依他起自性剛才說了，就是阿賴耶識為種子所現起的虛妄分別所攝諸識。這個識在緣一切法的時候，就是隨他的分別就現出來種種境界，似義顯現。這些從種子生的一切法，不管是色法、是心法，這一切法都是似有而非實，好像是有但是又不真實。不真實，不是說沒有，還是有，就是這樣的境界，那麼這叫做

依他起。「如依他起自性」這樣顯現的時候，「遍計所執自性」就從這裡開始也顯現出來了。或者這樣說，在依他起上現出來遍計所執，遍計所執在依他起自性上顯現出來的時候，「而非稱體」，而不稱合依他起的體性。或者這樣說，就是我們這個分別心在一切幻化不真實的一切法上去觀察的時候，就和依他起不相稱了，不合了。

譬如說，我們說這個高山，這高山出現在那裡，擺在那裡。或者這高山就是依他起，是阿賴耶識的種子所變現的這個高山，這是依他起。那我們的第六意識通過前五識一同他接觸的時候，這個高山就是遍計所執了，但還是高山嘛！但是這地方說了，「而非稱體」，這個遍計所執的高山和依他起的高山是不合的，是不一樣。我看沒什麼不一樣嘛！你怎麼說不一樣呢？就說「云何得知如依他起自性，遍計所執自性顯現而非稱體？」我們這分別心一動的時候，就和依他起有相違反，就不合了。那麼這個地方怎麼能叫我明白呢？就是這個話，就是「云何得知」？怎麼能叫我明白這個道理呢？我看我這第六意識不動的時候，那高山也那樣子嘛；我心去分別的時候那高山還是那樣子嘛！怎麼能說不合呢？這是提出這個問題。

「名不稱體難」，這個「名不稱體難」這地方有什麼問題呢？在前面最後一段解釋遍計所執的時候，「緣何為境取何相貌」那一段，就是第一句「緣何為境」？後面回答就是「緣名為境」。這個遍計所執他若活動的時候，一定要先有名，要有名字，遍計所執才能活動。如果沒有名的時候，遍計所執不能動。這個「名」本來是依他起，但是遍計所執一定要憑藉這個「名」它才能動起來，所以這個「名不稱體難」換一句話說就是：遍計所執和依他起是不相稱的，不相稱。

本來我認為是沒什麼不同嘛！我看見一個人，我執著那個人也是那樣子，我不執著那個人還是那樣子，有什麼不同呢？我不明白有什麼不同，就是這麼意思。這是提出來這個問題，提出這個問題，也就會更明顯的把凡夫這個分別心的醜陋顯示出來，我看是有這個意思。把我們凡夫分別心的煩惱，就明白了和依他起的距離，就顯示出來，底下回答。

由名前覺無，稱體相違故；由名有眾多，多體相違故；由名不決定，雜體相違故。

提出來三個理由，來證明這個名是不稱體的。名不稱體，這表示我們凡夫的心情認為是稱體的，我說那個高山是怎麼怎麼樣子，就認為是我說得一點也沒有錯；我心裡想的也沒有錯，我說的也沒有錯，你怎麼能說我錯了呢？

「由名前覺無，稱體相違故」，「由名前覺無」就是立名之前，就是有名字之前；有名字之前，就是沒有名字的時候，沒有名字的時候覺是沒有的，這個分別心是沒有的。這個世親菩薩的解釋上有一句話，我認為很重要，那句話是很重要，他說是什麼呢？他說：這個依他起由名的勢力，才轉成了遍計所執的。我剛才也說過這個話，原來是依他起，但是有了名字以後，依他起就變成遍計所執了。那麼這上說「名前覺無」，沒有名字以前，那麼一切有為法都是依他起，這話就是這樣意思。沒有名字的時候，一切法都是依他起；色受想行識、眼耳鼻舌身意、這一切的有為法、因緣所生法，都是依他起。這「名前」，有名字以前，沒有名字的時候，我們這個分別心是沒有的。

我們舉一個例子，舉一個事實來形容這件事。世親菩薩的世親釋上面說，他舉一個例子是舉一個瓶，或者插花的瓶，或者裝水的瓶，這個瓶子。這個瓶子，如果我們說「名是稱體的」，或者說「依他起和遍計執是相稱的、是一體的」，就像我們剛才說的：我執著那個高山也是那樣子，我不執著那個高山也是那樣子，那麼這話什麼意思呢？就是依他起和遍計執是一致的，也就是我們凡夫說這種話，我是沒有錯誤的，也是這個意思。現在說這個依他起和遍計執是一致的，若這樣的話，在「名前覺無」，就是沒有立名字以前的時候，很多的分別心沒有。那麼現在舉個例子說這個瓶子，這個瓶，我們若是沒有名字的時候，沒有名字的時候，我們看見這個瓶的時候，我們心裡面是怎麼樣呢？你心裡面說這是瓶子？沒有這個分別心的！這個分別心起不來，因為它沒有名字，你心裡面是看見那個瓶，而不能說「這是瓶子」，這句話說不出來。

譬如說來了一個人，來個小孩，這小孩，我們第一次見面也沒有經過誰介紹，你叫不出他的名字，他叫什麼名字，你叫不出來。他是有名字，但是你不知道，你就沒有辦法說出他的名字。若是他自個兒介紹，或者別人介紹，他叫瓊娃，或者叫蓮生，或者叫什麼名字的時候，你一看見，「喔！瓊娃你來了！」才能說出這句話來。立名之後，

你才能有這個分別心，沒有立這個名字的時候，在你心裡面雖然同他接觸了，但是這種覺，這種分別心生不起來，沒有。生不起來，在這地方有什麼問題？就是：如果依他起就是遍計執的話，那我們不知道名字的時候，我們見面的時候也應該知道他的名字，這個結論就是這樣子。

這地方，我們看文字上是這樣說，我們心裡面感覺怎麼樣？能明白這個意思嗎？就是：如果是這個依他起和遍計執是一致的，他的體相是一致的，不相違背的，那麼有遍計執的時候就是有了名字的，有了名字的時候就是有種種分別的、有種種煩惱的。有種種分別、有種種煩惱，這是遍計執。說他遍計執和依他起是相稱的，那麼若不立名字的時候，你接觸依他起的時候，是那樣的嗎？和立名字以後的那種分別心是一樣的嗎？是不一樣的。

譬如說，以前我也常說這件事，譬如說某甲說我很多的壞話，挖牆角，很多很多令我煩惱的事情，但是我一點也不知道。若是我看見某甲的時候，心裡什麼事也沒有，一點煩惱也沒有，還是原來樣。那麼如果若是知道的時候，知道就是知道種種名字，別人義務的宣傳，把他說什麼壞話一個字一個字地都說給我聽了；說給我聽，我心裡有這個名字的時候，我看見到他的時候，心裡就不得了。這就看出有名字和無名字的時候，這個境界不一樣。所以說「名前覺無，稱體相違故」，有了遍計執的時候和依他起，你說他是相稱，這句話是不對的，是不相稱，「稱體相違故」。

不過現在若是，其中要認識一件事，從這裡面認識了一件事：唯識上說的依他起是沒有名字的，是離名言相的。我們通常說圓成實第一義諦是離名言相，但是在唯識上說依他起法也是離名言相的，離名言相。若是有了名言的時候，我們這個第六意識緣名取相，就種種的分別、煩惱都來了。所以「名前覺無」是清淨的，心裡面沒有事。「由名前覺無，稱體相違故」，是不對的。

其中，當然我們平常講解的時候，我們會提到一件事，說是：依他起是如幻有，由阿賴耶識的種子所變現的一切識，變現的一切法，都是如幻如化的，如夢中境，如水中月，都是有而不真實的。遍計執是在那個不真實的一切法上執著有真實性，這就是遍計執和依他起不

同的地方。又說到這個依他起的一切法，譬如說是有能分別、有所分別，有能取、所取的不同，那麼所取的一切法和能取是一體的。前面舉那個例子，像照鏡子的時候，在鏡子裡看出影相來，就是「以質為緣還見本質」，這表示能取的分別心和所取的一切境界是不分離的，一切法皆以心為體性的，在依他起上是這樣子。若說遍計執就不是，我分別也好，我不分別也好，那個高山是獨立的，不是我心所變現的，不承認這件事，那麼這個地方也是依他起和遍計執不同的地方，也是這樣子。

但現在這地方說「由名前覺無，稱體相違故」，這個地方更深刻一點，使令我們知道這個遍計執是由名的勢力，這依他起法變成了遍計執了，種種的分別、種種的煩惱，所以我們凡夫就在遍計執裡面生活，但是沒能離開依他起，在遍計執裡面就是種種的名字、種種的分別、種種的煩惱。

那麼若是用《中觀論》上的道理說：一切法是因緣有的，所以本性是畢竟空的；用這個道理去觀察這件事，一切法都是畢竟空，這個煩惱是假的，所有的煩惱都是假的。因為要有了名字的時候，這煩惱才來嘛！你沒有名字的時候，沒有這件事。那麼現在有了名字的時候，聽聞了佛法，喔！這煩惱是假的，因緣有的，沒有名字的時候煩惱不起嘛！都是畢竟空的了，他不真實，觀察他本身的體性是無所有的。所以「由名前覺無，稱體相違故」，那麼這是第一個理由，說是依他起和遍計執是不相稱的，但是還不能分離；不可以離開依他起，另有一個遍計執的，還是不能分離的，這是第一個理由。

印順老法師在這個地方「附論」上發揮了一段，印順老法師心非常細，非常的微細。他說「名前覺無」，有名以後才有覺，就是有種種分別心；那名和覺是一致的，名和覺就應該是一致的了。這個覺這個地方就是種種的義覺，仁義道德那個義，種種的義覺。義覺是遍計執，種種的義覺是遍計執，這個名是依他起，名是依他起，名和義是一致的，有名才有覺嘛！是一致的，那麼這句話應該說，依他起和遍計執是相稱的了，是不是？應該是這麼解釋了。為什麼說是用這個「名前覺無」來證明依他起和遍計是不相稱呢？怎麼會出來這麼一件事呢？我看這個問題請你們回答，你們問我，我回答，現在我問你們，請你們回答，明天回答，用紙條你寫出來我看一看，來回答這個問題，

這是第一個「由名前覺無，稱體相違故」。你們當然可以仔細地去讀印順老法師那一段文，「附論」那一段文，你仔細地讀，看看能不能找到答案。

第二個理由：「由名有衆多，多體相違故」。「由名有衆多」，這個名字，譬如說一件事會有很多的名字，那麼在我們的思想上的習慣，有了一個名字，就有一個所詮的體性，所詮的義，就有所詮的義的。那麼名字若多了，他的體也就會多了，但事實上只是一件事，並不是很多的體性的，所以這樣子與事實也是不符合的。那麼「由名有衆多」，種種分別就是遍計執了，但是依他起本身還是一件事，所以多體也和依他起不相合。所以證明這件事，多體是相違而不符合依他起的。

「由名不決定，雜體相違故」，由名字也是不決定，這一個名字它可以詮顯很多的事情。這件事也叫這個名字，那件事也叫這個名字，很多很多的事都叫這個名字。譬如說有的人取名字，這個人名字就叫做虎，他的名字就是虎，或者起個龍，或者叫阿狗，這個人的名字。其實這個人是人，不是狗，也不是龍，也不是虎。但是你若取這名字呢，各有各的義，那麼互相就雜亂了。這個人又是人、又是龍、又是虎、又是狗，所以就是「雜體相違故」。所以因名而取義，這件事是靠不住的；所以不應該因名字而起煩惱。

此中有二頌：由名前覺無，多名，不決定；成稱體，多體，雜體相違故。

「由名前覺無」，所以稱體是相違的。「多名」，所以多體相違故。名「不決定」，就是雜體相違了。由這三個理由，可以知道遍計所執這個虛妄分別的執著和依他起是不相稱的。

法無而可得，無染而有淨，應知如幻等，亦復似虛空。

第五節是「釋妨難」，有三科，第一科是「異門無別難」，第二科是「名不稱體難」。這個「名不稱體難」這裡面有兩個頌，第一個頌昨天解釋過了，現在是第二個頌。這第二個頌，世親菩薩解釋，是一位法師以幻等的譬喻開悟他的弟子。他的弟子是有兩個疑惑：第一是「法無而可得」的疑惑，第二是「無染而有淨」的疑惑。「應知如幻等」，就是解釋「法無而可得」的疑惑；「亦復似虛空」，是解釋「無染而有淨」的疑惑。

這「法無而可得」是在遍計執上面生起的疑惑。「法無而可得」，這個遍計執性是在似義顯現上，也就是在依他起的如幻如化的法上面生起種種的執著，執著他是真實的。那麼就像在繩上面執著有一條蛇，認為是蛇，那麼這樣子就有了疑惑。所執著的是無所有的，沒有這件事，就是繩子上面沒有蛇，但是呢，他很分明地看見蛇了，是「而可得」，就是得到所執著的境界。沒有就應該不可得，怎麼沒有而又能可得呢？有這樣的疑惑。

底下說「應知如幻等」，這就解釋這個疑惑。像這個幻術所變出來的象馬牛羊，象馬牛羊也是沒有真實的象馬牛羊的；沒有真實，可是也看見了象馬牛羊的。就像那個法無而又可得，事實就是這樣子，所以無而還是可得的，所以能夠使令你生出顛倒想，能夠生起種種的執著的。執著的境界是沒有的，但是執著的人認為是千真萬確的，一點也不虛妄，所以就像幻術所變化的境界似的。這個如幻的譬喻，在經論上各地方用這個譬喻也是譬喻空，也譬喻有的；在這裡就譬喻遍計所執是空，是這樣意思。

「無染而有淨」，這個遍計所執是污染，因為遍計所執而引起種種煩惱的污染，如果遍計所執是畢竟空的也就沒有染污了。沒有染污了，那麼也就沒有離染而得清淨的事情。遠離了染污，除滅了染污就得到清淨了；這是有染污，然後斷滅了染污，而後有清淨。現在說遍計執是空無所有的，就等於說沒有染污，沒有染污也就沒有斷染污的事情，沒有滅除染污的事情也就沒有清淨可說了。但是現在而又說有清淨，滅除了染污而得清淨，這是怎麼回事情呢？

說：「亦復似虛空」，也就像虛空似的。虛空有煙雲塵霧的覆障；煙雲塵霧的覆障，當然虛空並沒有被它染污，可是這個雲霧的煙塵被風吹走以後才顯現出來本來清淨的虛空，還是可以說它是清淨的。所以這個圓成實性沒有遍計所執的染污，沒有被他染污，但是他本來的清淨還是要斷除惑障之後才顯示出來他的清淨，所以還是可以說有清淨的。這樣子來解釋這兩種疑惑，用兩個譬喻來解釋。

第三項、依他都無難

復次，何故如所顯現實無所有，而依他起自性非一切一切都無所有？

前面是「名不稱體難」的文，現在是第三項「依他都無難」，就是依他起完全沒有。應該沒有依他起，你為什麼說有依他起呢？這麼一個難問。

「復次，何故如所顯現實無所有」，這是從遍計執上，引起來「依他起應該是無所有的」難問，應該這麼說。「何故」，什麼原因「如所顯現」的遍計執是「實無所有」的？遍計執是實無所有，就是似義顯現上面實在是沒有。「而依他起自性非一切一切都無所有」，這個遍計執是沒有，但是依他起自性，這一切阿賴耶識為種子顯現出來的這一切如幻如化的法，他顯現可得；遍計所執是空無所有，而依他起是有。為什麼它不能夠，這一切所現的依他起在一切時處都無所有呢？為什麼不像遍計執那樣子都無所有呢？引起這樣的疑惑。

印順老法師他說，這個「一切」就指依他起說，一切所現的依他起。第二個「一切」就指時間，一切時間裡頭應該是都無所有，這麼解釋。但是這個無性菩薩釋，這個《攝大乘論》無性釋上說：這個「一切一切」指所依所緣說的，所依所緣。若是所依，那應該說是識，識是所依。或者說阿賴耶識，阿賴耶識他是一切法的依止處，所依。所緣，就是阿賴耶識所現出來的一切境界。有所緣，也應該有能緣，這應該像前面說：阿賴耶識是義識，由義識為因，現出來相識和見識，那麼相識就是所緣了。應該指這三方面用兩個「一切」來表示，這無性菩薩這樣解釋。就是：遍計所執是無所有的，為什麼依他起不也是無所有呢？是這麼一句話。

此若無者，圓成實自性亦無所有；

這底下回答這個問題。「此若無者」，此依他起若是他也像遍計執那樣子完全是沒有的，這是不可以。若這樣的話，圓成實性也不能有了。因為圓成實性是我們修行人在依他起上觀察似義顯現無所有，畢竟不如實有，就顯出來圓成實性的。若是沒有依他起，我們不能作如是觀了；不能作如是觀，這個圓成實性怎麼能顯現呢？所以這是不可以，不可以沒有依他起的。

此若無者，則一切皆無。

這是說這個依他起若是沒有的話，「則一切皆無」，則一切法都沒有了，就是都不能成立了。一定要在依他起上成立遍計執、成立圓成實的。

若依他起及圓成實自性無有，應成無有染淨過失。

若是這個依他起沒有了，不承認有依他起，那麼因此也就沒有圓成實自性。這兩件事沒有的時候，有什麼不對呢？「應成無有染淨過失」，因為圓成實自性是清淨的聖人境界，聖人所證悟的境界是清淨的。這個依他起就是阿賴耶識是個過患聚，無始以來煩惱雜染、業雜染、生雜染一個積聚處，是個染污的境界，就是流轉生死的境界。這兩件事若沒有了，這就是過失，不可以這樣說。

既現可得雜染清淨，是故不應一切皆無。

既然事實上是可以覺察到的：有衆生的流轉生死的雜染，就是有依他起；也有衆生證悟聖道，那就是有清淨的圓成實，事實上是有這件事。「是故不應一切皆無」，所以不應該否認這件事，不應該否認依他起的存在，不應該否認圓成實性的存在的。所以你應該承認有依他起，遍計執性是沒有，而依他起還是有。

印順老法師引這個《辨中邊論》來解釋這一段文的意思。《辨中邊論》的意思「非實有全無」，這個遍計執它是執著一切如幻如化的假法是真實有，這個執著的真實有是畢竟空寂的，是沒有的。但是依

他起還是有，有可是有，「非實有全無」，就是不同於遍計執的實有，遍計執是執實有的，不同於那個；他是如幻有，如幻有還是有，只是不真實，不是完全沒有，還有，還是有，就是一個假有法，是這樣意思，這個假有法還是要存在的。從假有，在凡夫這方面就執成實有了。在聖人那方面，觀察這個假有沒有真實性，就覺悟了圓成實了。所以他是流轉生死、還滅涅槃的一個中心點，一個核心的地方，所以你不能否認它的。

此中有頌：若無依他起，圓成實亦無，

若沒有依他起，圓成實也就沒有了。若有染污，也就才有清淨。所以若沒有依他起，也就不能有圓成實了。「若無依他起，圓成實亦無」。

一切種若無，恒時無染淨。

就是依他起、圓成實都沒有了，那也就是「恒時」，長時間的也不應該有染淨的差別了，都不能成立了。所以一定要有依他起，有依他起才起遍計執，斷除去遍計執就證悟圓成實；這樣子呢，染淨的因果都可以成立了，所以不可以否認依他起的存在的。

第六節、通契經³

第一項、依三性通大乘經⁴

甲、通方廣教²

一、正釋三性

諸佛世尊於大乘中說方廣教，

這是另一科了。這是第六節「通契經」。前面第五節「釋妨難」解釋完了，現在是第六節「通契經」。這「所知相」這一章：第一節是「出體相」，第二節「釋名義」，第三節「辨一異」，第四節「辨品類」，第五節「釋妨難」，現在第六節「通契經」。這表示前面所

知依的阿賴耶識的成立，然後到了「所知相」這一章，就是廣說唯識無義的道理，這裡把這一段的意思結束了。結束了就是要用唯識無義的道理去通契經，去解釋。疏通，就是解釋，解釋一切的修多羅，是這樣意思。這第一科裡面分三科，第一科「依三性通大乘經」，用這個三種自性來解釋一切的大乘佛法。這又是分了四科，第一科是「通方廣教」。

「諸佛世尊於大乘中說方廣教」，通這個方廣教，這個「方廣」就是十二部裡面的一部，十二分教裡面的一分。也可以說一切大乘修多羅的總名，總名為「方廣教」。這個「方」也可以說就是法，佛法的法。或者說是法性，廣大的甚深的法性，開顯廣大甚深的法性的這樣的修多羅，就叫做「方廣教」。或者「方」指法性的真理說；這「廣」指文句，無量無邊的文句來顯示法性的真理。一個理，一個教；理證曰方，廣是廣大的文句，廣博的文句。就是裡邊說無量無邊的菩薩道，能證得阿耨多羅三藐三菩提的法門，他能破除去煩惱障、所知障，在一切佛法裡面是最殊勝的佛法，所以叫做「方廣教」。這個「通方廣教」又分成兩科，第一科是「正釋三性」，解釋三種自性。

彼教中言：云何應知遍計所執自性？應知異門說無所有。

「彼教中」，彼方廣教裡面，彼大乘修多羅裡面說：「云何應知遍計所執自性」？「云何」，是怎麼樣。彼方廣教裡面是怎麼樣說的，我們才明白那是在說遍計所執自性呢？就是方廣教裡面是怎麼樣講說這個遍計所執自性，令我們容易明白呢？「應知異門說無所有」，就是前面那句等於是問，這一句話等於是回答。應知道這個方廣教裡面，他是不同的理由，由不同的理由說一切法無所有，也就是說無所有的異門，用這樣的態度來講遍計所執自性的。就是無所有，色不可得，受想行識不可得，眼不可得，耳鼻舌身意不可得，乃至阿耨多羅三藐三菩提不可得。這樣的法語在說什麼呢？就是說的遍計所執自性，是這樣意思。「彼教中言：云何應知遍計所執自性」呢？「應知異門說無所有」。

云何應知依他起自性？應知譬如幻、焰、夢、像、光影、谷響、水月、變化。

我們學習佛法，當然佛法是很廣博的。可是從這個唯識的三自性來說，他就是把無量無邊的佛法歸納為三自性。這個遍計所執自性是說的我們凡夫境界，說的凡夫境界就是簡要的這麼一法句，就是「無所有」。這個「無所有」，若是我們修止觀的時候，靜坐的時候，修止觀也好，我們不靜坐在經行也好，你記住這句話，「無所有」，把這句話記住。我眼一看見一個境界的時候，你馬上說「無所有」，心裡面說「無所有」，然後你用這個遍計執的義去觀察、思惟。先把這法句念出來，在心裡面念出來，先把這法句念出來，然後就思惟這個法義，這就是在修行了。時時地用這個法句來調整自己的心心所法，調整它，不要叫他隨順向來的習慣，時時地把他糾正過來。

怎麼叫遍計所執呢？「應知異門說無所有」，我心裡面，眼睛看見一個形像，你心裡面說「無所有」。耳聽聲音，或者人家讚歎我的聲音也好，罵我的聲音也好，你心裡面想「無所有」，聲不可得。唉啊！這是一個修行的方法。說是經上說的，我打開本子念一念，色不可得，受想行識不可得，本子一關起來，把本子合起來了，不要管它，還是原來的貪瞋癡這樣子，不行啊！你不能進步的，沒辦法進步；要改造自己，要改造自己。說我願意去行菩薩道，很好，很偉大，但是要把這件事做好一點，做出來一點成績以後再行菩薩道，我認為那樣好一點。

所以是「應知異門說無所有」，你時時地用這個方法保護這個正念，保護現前一念的正念叫他不失掉。你沒有法句，沒有經論上佛說的這個法語，你的正念你很難把持得住，就是忘掉了正念了。有人說是，是一個南傳佛教，是一個華人比丘，聽他說那話的意思，他就是南傳佛教的信徒。大乘說怎麼怎麼好，一點兒也沒有說修行的方法，沒有說修行的方法。我說，沒有修行的方法？我們常常讀《金剛經》，《金剛經》說：「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相即見如來」，這就是修行方法嘛！你眼所見，耳所聞，乃至心所想的，你不要忘記這句話，這就是修行嘛！怎麼能說沒有修行方法呢？那一部經不是修行方法呢？所以這可見，現在佛法是這樣衰微，不能不承認這一點。

「云何應知依他起自性？應知譬如幻、焰、夢、像、光、影、谷響、水月、變化」，這個「彼教中言」，彼這個大乘方廣教裡面，「云

何應知依他起自性」？這個彼教中，方廣教裡面開示我們的三自性，他怎麼樣開示我們的依他起自性呢？「云何應知依他起自性」？

「應知譬如幻、焰」，這底下回答這句話。就是譬如幻術，「幻」、陽「焰」，和這個「夢」，和這個「像」，或者鏡中相，或者水中月都是影像，或者夢中境也是個像。或者是「光」所現的「影」，你背著光就現個影，光影。或者是「谷響」，空谷裡傳出這個反響。或者「水」中「月」，這樣說這個像不包括水中月。或者「變化」，神通的變化。這一共是八種譬喻，就是方廣教裡面是說這樣的譬喻，這八種譬喻就是在說依他起性了。說依他起性，我們從這八種譬喻上就可以明白什麼是依他起性，就可以明白了。

這個依他起性，這些譬喻也應該記住他，在心裡面把他記得熟熟的、清清楚楚地，那麼你修這個遍計執的畢竟空觀的時候，也一定要用這個依他起的。用它的時候，那麼你那個遍計執觀那個空也不會有錯，也不會弄得太過頭了。那麼有這個遍計執的時候，一切法如幻如化這個假有不實，不是實有。這樣子，你常常這樣思惟，這是一個很有意義的事情。

云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。

前面解釋了遍計執和依他起，那麼這個方廣教裡面怎麼樣說的圓成實自性呢？「云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法」，宣說四種清淨法，那就是在說圓成實自性的，是這樣子。

何等名為四清淨法？

怎麼叫做四種清淨法？這裡說這四種清淨法來解釋圓成實性的道理，比其他的經論說的是廣，說的很廣的，其他的經論沒有這裡說的那麼樣圓滿。

一者、自性清淨，謂真如、空、實際、無相、勝義、法界。

這是第一個清淨法。這個「自性清淨」，就是他本來就是清淨的。這意思，成佛以後的清淨，實在那個清淨是本來就是清淨的，就是這

個意思，他本身就是清淨的。這當然就是我們在凡夫的時候，凡夫有很多的煩惱雜染、業雜染、生雜染，這些不清淨的事情，在這裡邊有個真如、空、實際、無相、勝義、法界，他不被這些煩惱的污染，所以叫自性清淨。這也就是說「一切衆生皆有佛性」的這一種，當然這個是指理性佛性說的。

「謂真如」，就是這個自性清淨是指什麼說的呢？就是我們的五蘊裡面有個真如，那麼這個真如是什麼呢？這個「真」，是真實的；這個「如」，就是沒有差別相。沒有差別相，可以從兩方面說：就是同時的一切法，這一切因緣生法都是差別的，但是這一切法的本性彼此是無差別的。色和受想行識，各有各的相貌是差別的，但是他們的本性是無差別；色的本性乃至到識的本性是無差別相的，這是一個解釋法。第二是前後，過去的時候，或者你在天上，現在來到人間，乃至到六道輪迴，是有變易的，但是在那個「如」的道理上看是無差別的。你在天上，那個「如」也是那樣子；到地獄去的時候，那個「如」還是那樣子，是無差別的，所以這樣講就是沒有變易的就叫「如」。

在《楞伽經》上有四句話，《楞伽經》說是：「涅槃離心意，唯此一法實，觀世悉虛妄，如幻夢芭蕉」，這四句話。「涅槃離心意」，就是佛所證悟的不生不滅的涅槃的道理，「離心意」，是離心意識的，是不可思議的境界，不能用心意識去分別思惟的，就是離名言相了，「涅槃離心意」。「唯此一法實」，世間上的法，各式各樣很多很多，只有涅槃這個法是真實的，就是靠得住的，「唯此一法實」。「觀世悉虛妄，如幻夢芭蕉」，其他的一切法不真實嗎？其他的法不真實。「觀世悉虛妄」，觀察過去世、現在世、未來世的一切有為法都是靠不住的。如幻，像那幻術變化的境界似的。如幻、如夢、如芭蕉，「觀世悉虛妄，如幻夢芭蕉」，這一切其他的一切有為法都是虛妄的、不真實的。怎麼是虛妄的呢？如幻夢芭蕉似的。芭蕉樹就是那個葉子一層一層地包裹起來，不像其他的樹那麼真實。如幻術變化的東西是虛妄的、不真實。做夢的境界也不真實，都是虛妄的，都是靠不住，是有變化的，到時候就沒有了，都是無常變化的。你認為很好，沒有多久他垮台了，所以是無常的，所以是不真實的。涅槃不是，你若得了涅槃以後，永久地常樂我淨，它是真實的。現在說真如這個「真」就是這樣意思，什麼叫做真實呢？就是靠得住，他是不可破壞的，所以是真實。這個不可破壞的是什麼？就是這個「如」，就是諸法空相這

個「如」，如如不動、不變易的這個「如」義，就叫做真如。在一切有為法上有這樣的真理，這個就是真如，自性清淨的真如。

「空」，空是無障礙的意思，你若是成就了這個真如的時候是沒有障礙的，一切法都是大自在的境界，沒有障礙了。或者就是這個似義顯現，依他起性的似義顯現畢竟空寂了，畢竟不如實有，所以叫做「空」，這樣講也可以。

「實際」，這個「實」和前面那個「真」是一樣，真實不虛假的。這個「際」，到最後的邊際了，到了邊際就是究竟了，究竟的邊際，那也就是一切法的真實性，就叫做實際。

「無相」，這個「無相」也是諸法空相，也可以說無相，也就是我空、法空所顯出來的真實性，就叫做無相，這樣講也可以。

「勝義」，這個「勝義」是什麼？這個「勝」，是指佛的殊勝的智慧說的；這個「義」，就是佛的殊勝的無分別智所證悟的境界叫做「義」，那麼還是那個真如。這樣說，真如、空、實際、無相、勝義，實在是一件事，並不是兩件事；就隨其種種義，立種種名，所以名字不同，是這樣意思。

「法界」，這個「法」也就是前面這個真如、空、實際、無相、勝義。這個「界」是因的意思，因果的因的意思。他是一切聖人得成聖道的一個因，這個聖道因此而有，以此為因而有；以此而有，所以他稱之為法界。就是像《金剛經》說：「一切賢聖皆以無為法而有差別」。你不證悟第一義諦，你不是聖人。初果也是通達法界了，乃至十地菩薩都是通達這個真如，你才能夠得證聖道。沒能通達真如，還都是凡夫境界。所以這個真如、空、實際、無相、勝義的境界，是一切聖道的因，得成聖道的因，從這裡你才能得聖道。那麼這是說自性清淨，什麼叫自性清淨，就指這個說的。

二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。

就是指前面這個自性清淨經過了三大阿僧祇劫的修行，遠離了煩惱障、遠離了所知障的垢染，那麼就叫做離垢清淨，是這樣意思。

三者、得此道清淨，謂一切菩提分法波羅蜜多等。

前面兩種清淨實在就是一種，一種為什麼稱為兩種呢？就是在衆生的這個時候，這個時期叫做「自性清淨」；到成佛的時候，名之為「離垢清淨」，就是在果的時候說。在凡夫的時候叫自性清淨，到聖人成佛的時候名為離垢清淨。

「三者、得此道清淨」，第三種清淨是什麼呢？就是得此離垢清淨的道，能得、能證悟離垢清淨的道，這也是清淨的，這個道也是清淨的。這個清淨道是指什麼說的呢？這個「道」就是道路，從這裡能達到那邊去，就是道路。什麼是這件事的道路呢？「謂一切菩提分法波羅蜜多」，就是三十七道品。三十七道品，這個菩提，這說般若波羅蜜的時候，在《大智度論》上說，般若是在菩薩的時候的智慧，就是功德還沒有圓滿的時候，他的智慧叫做般若，但是也不是凡夫智慧了，般若是聖人的智慧。這個「菩提」是到果位的時候，就稱之為菩提，就是成佛了的時候叫做「菩提」。到果位的時候的菩提分三種菩提：聲聞菩提、獨覺菩提或者說緣覺菩提、還有佛菩提，現在這當然是指佛菩提說。這個「分」就是因，菩提的因；就是我們通常說的三十七道品。三十七道品，或者說這是小乘佛法的修行的一個法門，但實在來說是通於大小乘，不能說只限於小乘。

「波羅蜜多等」，就是六波羅蜜，或者說十波羅蜜多，後面有專解釋這個十波羅蜜的地方。就是一切菩提分法和波羅蜜多，是「得此道清淨」，得這個能證得、能證悟離垢清淨的法門，你這樣修行就由凡夫的地方達到無上菩提那裡了。

四者、生此境清淨，

這是第四個清淨法。「生此境清淨」是什麼呢？就是能引生清淨道的；前面這個得此道清淨，能引生清淨道的這一些境界，能引生此清淨道的所緣境。你去學習這個所緣境，你就可以得到清淨道，可以修行這一切菩提分法波羅蜜多的。這個指什麼說的呢？能生此清淨道的所緣境也是清淨的，這個是什麼呢？

謂諸大乘妙正法教。

這一切的大乘修多羅，這是微妙的正法，是佛說的法語，教導我們一切衆生的正法，所以叫做「妙正法教」。你學習這個妙正法教，你就知道怎麼樣修行學習一切菩提分法和波羅蜜多了；你修行這個波羅蜜多、三十七菩提分法，你就可以離垢清淨，就會證悟了自性清淨了。

前面的自性清淨和離垢清淨，或者說是不變易清淨；這個得此道清淨、生此境清淨是無顛倒清淨，沒有顛倒，能遠離一切顛倒，你這樣學習遠離顛倒，那麼就證悟前面的兩種清淨了，是這樣意思。

由此法教，清淨緣故，非遍計所執自性；最清淨法界等流性故，非依他起自性。

這一段文是解釋前面這個第四個清淨。說是自性清淨、離垢清淨、得此道清淨，我們還可以同意這個說法；說是這個諸大乘的妙正法教他也是清淨的，有什麼理由呢？底下說「由此法教，清淨緣故」，這個妙正法教，這個語言文字的佛法，他是能夠引生清淨無漏道果的因緣，他是引生無漏道果的因緣，所以他是清淨的，「由此法教，清淨緣故」。

「非遍計所執自性」，這個遍計所執是似義顯現的境界，經過我們的亂識去執著這個似義顯現，就變成雜染的因緣了。現在這個妙正法教不是這樣子，你若去觀察這個妙正法教的時候，能令你得成聖道，能令你成就菩提分法、波羅蜜多，所以他不是遍計所執。我們一般的這個名言，一般的緣名取相就是遍計所執了。這個經論上也是名言，但是這樣的名言你若去學習他，他能夠破除一切染污雜染，能夠使令你得戒定慧的清淨，所以他不是遍計所執。他也是名言，但是是清淨的，他發出來的作用不同，所以你不能說一切名言都是遍計所執活動的地方，它應該是遍計所執了？不是！這個經論上這個妙正法教不是遍計所執，不是的。「非遍計所執自性」，所以它是清淨的，這是一個理由。

還一個理由，「最清淨法界等流性故」，這前面解釋過。這個「最清淨法界」就是指佛說的，佛所證悟的真如是最清淨法界，由大悲心等流出來這樣的妙正法教，他和那個最淨法界是相似，這樣說當然是清淨的。

「非依他起自性」，這個依他起自性是怎麼回事情呢？依他起自性，就是由遍計執自性這個虛妄分別的執著熏成了雜染的種子，現出來一切法，那叫做依他起性。現在不是！現在這個妙正法教，是如來的最淨法界等流性，不是雜染種子所現，所以他不是依他起性。那麼，又不是遍計所執自性，又不是依他起自性，那是什麼？當然是圓成實自性了，是這樣意思。

這一節文，就解釋這個妙正法教是圓成實的原因，不是遍計執，也不是依他起。因為前面的文已經說過，這個名言是遍計所執活動的地方，那麼這個經教也都是名言，也都是名言應該是遍計所執了，或者是依他起了？不是！他不是遍計執，也不是依他起，他是圓成實自性，所以也是清淨的。

通常說自性清淨、離垢清淨，說到圓成實就是指這個說；現在這裡就是把這個得此道清淨，把一切菩提分法波羅蜜多，乃至大乘妙正法教也都包括在裡面，所以這是比其他的地方說這個圓成實自性說的廣一點。印順老法師也把這個文配合那個三種般若，也是很好：大乘妙正法教就是文字般若，一切菩提分法波羅蜜多就是觀照般若，那麼離垢清淨和自性清淨加起來就是實相般若，這樣子也很好。

如是四法，總攝一切清淨法盡。

前面這四種清淨，能總攝一切清淨法都盡了，沒有遺餘的了，沒有餘剩的了，都包括在內了。

此中有二頌：幻等說於生：說無計所執，若說四清淨，是謂圓成實。

有這麼兩個頌。這第一個頌：「幻等說於生」，這個怎麼叫做依他起呢？就是幻焰這些譬喻，這就是說的緣所生法，因緣所生法，就

是依他起了。「說無計所執」，若說是畢竟空呢，那就是遍計所執，指遍計所執說的，遍計所執都是沒有的，在所執的境界上沒有你所執的那些事情。你執著那個繩子是蛇，實在沒有蛇，是無所有的，一切法都是如幻如化的；你執著是真實的，是沒有的，在如幻如化法上面沒有真實性，所以叫做「無」。說「無」，那就是說的遍計所執自性。「若說四清淨，是謂圓成實」，這四種清淨法就是圓成實自性。

自性與離垢，清淨道所緣，一切清淨法，皆四相所攝。

自性清淨與離垢清淨，還有個「清淨道」，就指那個一切菩提分法的得此道清淨，那個「所緣」就是生此境清淨，就是一切大乘妙正法教是我們所學習的境界，「一切清淨法，皆四相所攝」。

二、依他八喻

復次，何緣如經所說於依他起自性說幻等喻？

這是第二科「依他八喻」。第一科是「正釋三性」，這一科解釋完了。現在是第二科，解釋依他起性。

「復次，何緣如經所說於依他起自性說幻等喻」？這裡把依他起自性用譬喻的道理詳細地說一說他的虛妄不真實。什麼原因？像經裡所講說的，說這個幻等八種譬喻來開示依他起自性的道理，什麼因緣要這樣講？什麼理由要這樣解釋？這是一個問，底下回答。

於依他起自性為除他虛妄疑故。

因為有些人在依他起自性上面生起了各式各樣的疑惑，為了破除他們的疑惑，所以就說這種譬喻，說這個幻等八種譬喻，就是為了破疑。破疑是一回事，實在也就是開示我們怎麼樣能破除遍計所執，你若知道依他起是如幻如化的，就不執著是真實的了，不執著真實，那麼遍計執是空無所有了，那麼圓成實也就顯現了。所以說這個如幻等譬喻，是破除人的疑問，實在就是破除我們的我執、法執的疑問。

他復云何於依他起自性有虛妄疑？

他為什麼在依他起自性上有這麼多的疑問呢？那個疑問的內容是什麼呢？這是問。

由他於此有如是疑：云何實無有義而成所行境界？為除此疑說幻事喻。

這上面八種喻破除八種疑，這個喻是破這樣的疑，那個譬喻是破那個疑。可是我們讀這個文呢，實在是相通的，實在彼此是通的。

「由他於此有如是疑」，由於某一些人對依他起，什麼是依他起？就是我們現前的一念虛妄分別心，就是依他起。在依他起上有這樣的疑問，什麼疑問呢？「云何實無有義而成所行境界？」說怎麼回事情呢？實在是沒有那麼回事，那怎麼能成為我們的心心所的行境界呢？這是這樣意思。

這個「實無有義」，本來是形容遍計執的，這個遍計執的所遍計就是依他起，前面已經說過了。這個所遍計是什麼呢？就是似義顯現，似義顯現就是由阿賴耶識的種子顯現出來一切法，顯現出來的法本身是沒有真實性的，但是現出來的相貌令你疑惑他是真實的，令你執著他是真實的，他有這種欺誑性，那個真實性是沒有的，那個真實義是沒有的，是「實無有義」，那個「義」是沒有。沒有嘛！怎麼能成為我們所認識的對象呢？「所行境界」，這個「行」就是我們的心，我們的心在那個似義顯現上活動，執著他是真實的，執著這真實的境界上活動，而那個真實是沒有的；沒有的，就不應該是我們的心所行境嘛！怎麼是心所行境呢？這疑惑！就是我自己反省我這一念心，我在這色聲香味觸法上活動，色聲香味觸法都是沒有的，我這個心怎麼能在那上活動呢？你修止觀的時候可以這樣思惟。

「為除此疑說幻事喻」，說幻事的譬喻。這個幻術，拿一枝稻草或者是一個小手巾，就變出一個小兔子來。或者是拿一個木條變出一個大象來，變出個象馬牛羊，還能會走路，就是這樣子，說這個譬喻。這個譬喻是什麼呢？就是這些幻術所變現的象馬，都是沒有真實的，沒有真實的象馬可得；然而在我們的眼耳鼻舌身的面前現出來的時候，就有這個象馬的形相，就引起你心理的活動了，就是有這個事情。說「實無有義」，這就表示在依他起上來說，就是我們心理上活動的

色聲香味觸法的境界都是依他起，也都是不真實的。但是這個顯現可得，是有色聲香味觸法，我們這個心心所依之而起，就在那兒上活動了，就是這樣子。

但是，我們若是通達了都是如幻如化的，那就和遍計執就不同了，和遍計執的境界就不一樣了。所以「云何實無有義而成所行境界？為除此疑說幻事喻」。所以你修止觀的時候，也不妨就這樣思惟觀察，觀察是如幻如化的，實無有義；沒有真實義，那我們心理上怎能在那上活動呢？就像那個幻術所變的象馬似的，沒有真實相，但是那個幻化相還是有。

云何無義心心法轉？為除此疑說陽焰喻。

這是說陽焰的這個譬喻所對治的疑問。「云何無義」？這個依他起是實無有義可得的，沒有真實義可得的，那麼我們這個心心法；心，心所法怎麼能夠依之而轉，依之而起呢？什麼道理呢？「為除此疑說陽焰喻」，就是春夏之交，或者夏天，這個陽光照大地，這個水蒸氣一照的時候就現出來水相；現出水相，這個鹿牠渴了，牠遠遠地看那邊有水。那麼這個譬喻，陽焰是沒有水的，沒有水但是就有那個顛倒的虛誑相，所以這個鹿的渴的心理就活動起來，認為是水。這一切依他起法亦復如是，都是不真實的，但是那種顛倒相在我們的亂識的攀緣下就活動起來了，就是還是有這麼個虛妄的境界，心理就依之而活動起來，還是這樣子，還能成立這件事的。

這個前後，這上面說陽焰喻，前面說幻事喻，其實意思是差不多，其實都是一樣。心理在上面活動，「實無有義而成所行境界」，下面是「無義心心法轉」，其實意思是一樣。意思是一樣，但是人的智慧不一樣，人的智慧，你說這個幻事喻，我還不能契入；若說這陽焰的譬喻，我心裡面就能明白這個道理，看見是有水，而實在水是不可得的，從這裡能悟入遍計執是空的，只有依他起的不真實的境界，你容易契入，所以各式各樣的譬喻不同，各有各的好處，所以也還是有這個需要。

云何無義有愛非愛受用差別？為除此疑說所夢喻。

這是第三個，這個夢的譬喻的緣起。「云何無義」，為什麼這個依他起是實無有義的；沒有真實義，為什麼「有愛非愛」的「受用差別」呢？我們在這個無真實義的境界上，有的時候感覺到可愛的受用境界，有的時候有不可愛的受用境界，有這些差別。都是不真實的，應該無差別嘛！為什麼有這樣的差別呢？「為除此疑說所夢喻」，說這個做夢的譬喻，夢裡面的境界都是不真實的，也是無義，但是就有的時候也感覺到可愛的境界出現，有的時候有恐怖的境界出現，不可愛的境界出現，也就有這種受用之差別；雖然都是不真實，但是這個愛非愛的受用差別還是能成立的。雖然能成立，還都是不真實，是這樣意思。

云何無義淨不淨業愛非愛果差別而生？為除此疑說影像喻。

這是第四個影像的譬喻。「云何無義淨不淨業愛非愛果差別而生？」我們造了染污的罪業，就有不可愛的果報出現；我們造了清淨的，好心腸有慈悲心，做了一些利益人的事情，就會出現可愛的果報，或者是人間的或者是天上的果報出現。那麼既然是沒有真實義，為什麼能夠有這樣的因果的道理出現呢？「為除此疑說影像喻」，說這個影像的譬喻。這個「影像」，就是譬如我們照鏡子，這個鏡子外倒有個本質，與鏡子相對的時候，鏡子裡面就出現一個影，出現了影像，這個影像是真實的，但是還是有個影像的。這個由本質面對著鏡子就會出來影像，所以我們有淨不淨的業，就會招感來愛非愛果的差別，果報的差別，就像鏡中像似的，鏡中的影像是真實的，可也有這麼一件事的，說這個影像的譬喻。

前天，有人同我提出一個疑問，什麼疑問呢？我說：這個做夢是不真實的，都是虛妄不真實的。然後這個人提出疑問怎麼說呢？說我做了多少夢，這個夢都是真實的。我夢見某某人怎麼怎麼回事情，過了多少天，那個人真就像我做夢那樣子出現了，那麼我這個夢是真實的呀！怎麼能說是虛妄的呢？不只一次，多少次都是這樣子。這樣問我，我沒有回答，我現在回答這個問題。現在這裡說這個影像喻正好是這個意思。

這個我做了夢，夢是虛妄的。其實不做夢，睜著眼睛看見一切境界，都是虛妄的嘛！就是和做夢一樣嘛！說是我一做夢的時候是假

的，但是過了幾天那件事出現了，應該是真的。出現還是虛妄的嘛！也不真實嘛！都是虛妄的。不能說那個夢靈了就是真的，不是那個意思，靈了也是虛妄的。這個虛妄這件事，若是在唯識上說是最好了，因為那一件事都是你內心的名言種子出現的，都是有而不真實的，是無常變化的。這個真實、不真實的界限在那裡說呢？就是靠不住。這個真實，就是靠得住叫真實；靠不住，就是不真實。這是我們凡夫容易覺察到的，我們凡夫若這樣講可能會接受一點。因為你認為他很好，也可能會有多少的歲月，你真實在那個地方接受到、享受到了，但是過了一個時候又沒有了，從這個無常表示是不真實，我們凡夫可能會接受這個道理。

但是若在聖人的境界看呢，就在「有」的時候，就是虛妄不真實。不要等到無常，不需要等到無常，它就是不真實，若按聖人的境界來說。聖人的境界，他那個智慧，因為他從凡夫的分別心，經過戒定慧的熏習，達到聖人的境界的時候，那個智慧力量太深妙了，他能觀察一切色受想行識都是如夢中境，有而不實，如幻如化這樣子，如鏡中像，如夢中境，如水中月，有而不實，他能這樣觀察；凡夫還是不容易觀察到。說是如夢中境，應該是容易覺悟的，因為自己做夢怎麼怎麼地，醒了夢的時候沒有那件事，這樣子多少能好一點，但是也還可能覺察不到它的虛妄，不容易覺悟它是虛妄。

其中這個，我以前也說過一件事，就是這個常常靜坐有多少成就的人，他會心理上感覺上有點變化，有什麼變化呢？感覺這個身體不真實，這個身體有而不實的感覺，感覺好像是，就像如雲如影那樣，不真實。這個影是有，但是他不真實，所以也感覺有身體，又好像沒有身體。那麼從這樣的感覺上，就會知道這個身體不真實。但是你若沒有這種靜坐的經驗的人，我總感覺這個身體很真實，是有嘛！有這麼一大塊，那麼很顯著的有這樣的感覺，怎麼能說不真實呢？就是不容易破除這個真實的執著，但是你若常常靜坐，就是情形不同；你若不靜坐，不行。靜坐就會體悟到經論上說：「一切法是不真實」，就體悟到多少，由自己的用功修行上能覺悟到這裡。自己不用功修行，只是從文字上去分別，就好像還有點距離，你不容易知道那是假的，不容易的。

這上面說，剛才說做夢，我的夢很靈，怎麼能說是虛妄？靈也是虛妄的嘛！你看見那個境界出現了，那個境界還是假的，還是不真實，也還是虛妄不真實。這前面說「愛非愛受用差別，為除此疑說所夢喻」，用夢來表示所得的愛非愛的果報，都是虛妄不真實。這底下用影像的譬喻，譬喻這個淨不淨業能得到愛非愛的果報，也是虛妄不真實。

另外一種情形，從我們凡夫的境界來說，譬如說是人間的境界，人間的榮華富貴境界，和到天上去享天福的境界來對比的時候，這個天上的人若是去觀察人間的境界，天上的人認為人間的人很可憐，人間的榮華富貴不可愛，因為很辛苦，你得到那個境界很辛苦。真是得到了以後，他內心裡面真實是快樂嗎？我看又不是的，也是苦惱境界。天上的人他那是自然的果報，前世的福德的業力得到那種果報，他自然是那樣子，不辛苦，不需要拿刀就會得到那種境界；人間就不是，很辛苦的。那麼從這個享受的程度上看，你得到的境界高了的時候，看這個低一層的境界，認為是虛妄不真實。

若是得了聖道的時候，聖道的境界那種安樂自在，看凡夫的境界都是虛妄不真實的。但是我們沒到那個程度的時候就不行，我們總感覺到是真的，你說是虛妄，也是不容易體會到。現在，佛菩薩慈悲用這個譬喻來告訴我們，「淨不淨業愛非愛果差別而生，為除此疑說影像喻」，用影像來成立這件事，用影像來開示這件事是虛妄的，不真實，不是真實的。

云何無義種種識轉？為除此疑說光影喻。

這是第五個光影喻。「云何無義種種識轉」，這個「無義種種識轉」，在印順老法師的講記上看，可以知道和前面的意思有點不同。這個「無義種種識轉」，就是這個依他起是似義顯現，由名言種子的現行，出現了種種的分別心，這些分別心都是不真實的；不真實的，也還是有種種識轉，種種識的活動，這個疑問就是在這裡：不真實嘛！還有種種識的活動？前面那個陽焰的譬喻是說一切所緣的境界都是不真實的，都是無義的；無義的，怎麼會有心所在上面活動呢？怎會有心在上面活動呢？沒有所緣境了，也就不應該有能緣的心的活動嘛！這個問題是這樣。現在不是那個意思，現在說這個心、心所法也都是

不真實的，不真實怎麼有心心所法的活動呢？和前面意思有點不同。這底下有說一個譬喻。

「為除此疑說光影喻」，為除此疑說光影的譬喻。光影的譬喻，就在光的下面，你障礙到光的時候就出現了影，所以叫做光影。這個「影」是不真實的。影對那本質來說，本質是真實的，影是假的。現在用影做譬喻，影是不真實的，但是還是有個影。說我們心裡的活動，種種的虛妄分別是不真實的；不真實，應該沒有心裡活動。不是！不真實上還是有心裡活動，心還是這樣的種種虛妄分別。這虛妄分別本身就是不真實的，不真實而還是有這樣的虛妄分別的。這和前面那個陽焰喻意思有點不同，是這樣意思。

云何無義種種戲論言說而轉？為除此疑說谷響喻。

這個比較容易懂。這個依他起是沒有真實義的，沒有真實義，為什麼有種種見聞覺知的戲論言說生起呢？這樣子。這個「戲論」我也解釋過，就是沒有真實的意義，就叫做「戲論」。這個凡夫的見聞覺知發出來種種的言說，若按聖人來看，都是戲論，沒有真實義。所以從這句話的意思說，我們應該努力地學習佛法，世間法的種種都是戲論。無義嘛，為什麼會有種種戲論言說而轉起呢？「為除此疑說谷響喻」，就是那個空谷，你對空谷說話的時候，就會有個反響。這個回響就好像有人在說話似的，那麼你真實地去注意呢，實在沒有人說話，那麼那個回響那是個假的，當然那個環境上有這樣的反應；用這個回響表示是虛妄的意思。那麼這樣子呢，就是無義而又種種戲論的言說而轉，就像那個空谷裡面有個回響那樣子；所以雖然無義，而還能夠生起種種的言說。前面是說心心所的活動，這是說這個言說。心心所是內心，現在說言說是發為語言，其實內容的義還是一樣，也都表示虛妄的意思。

云何無義而有實取諸三摩地所行境轉？為除此疑說水月喻。

這是約修行人說了。這個依他起是沒有真實義的，可是「有實取諸三摩地所行境轉」，就是得了三摩地的人他一入了定的時候，他就是現出種種的境界，我們凡夫肉眼看上去就好像有真實的境界出現。他把這個大地變成水了，或者變成火了，有這種境界出現。都是無義

的，為什麼這個三摩地的人會出現這種境界？使令我們看上去好像真實的，真是有火有水了，這是怎麼回事情呢？「為除此疑說水月喻」，說水中月。那個水中月也是不真實的，不是有真實的月亮在水裡頭，但是這個水若是沒有波浪，很清澈平靜，它就會現出來月亮，天上的月就在水裡面現出月影來。我們這一念虛妄分別心，你常常修奢摩他的止，使令它明靜的時候，達到一定的程度，也就會現出來種種境界，現出來種種境界也還是不真實，就像水中月似的，也是不真實。這表示不真實也還會出現種種的不同的作用的，出現種種不同作用也還是不真實，是這樣意思。

云何無義有諸菩薩無顛倒心，為辦有情諸利樂事，故思受生？為除此疑說變化喻。

這是說到菩薩的境界。這個「無義」，依他起不真實，誰是依他起不真實？一切衆生都是這樣子，一切衆生所有身口意的活動，善惡果報的出現都是不真實的。這種不真實的虛妄境界，那何必這些菩薩為什麼要度衆生呢？這裡有這個意思。

「有諸菩薩無顛倒心」，這些諸菩薩因為長時期地修學戒定慧，他的心裡面沒有遍計所執了，所以都是清淨無染的這種心。「為辦有情諸利樂事」，為了辦理這個苦惱的衆生，為他們辦種種利樂的事情，使令他們遠離種種的苦惱，遠離三惡道的苦惱，讓他們修五戒十善，讓他們遠離人間的生老病死的種種苦惱，那麼修學禪定，或者遠離生死的苦惱而出離三界得涅槃，為他們來成辦這些利樂的事情。

「故思受生」，因為這個菩薩他沒有愛煩惱，也沒有見煩惱了，但是還留有一點習氣；留一點習氣的時候，他若是再來人間，來到衆生世界去度化衆生，需要得一個人的果報，不然的話他不能和人聯絡，彼此間沒有辦法接觸，所以需要得一個衆生的果報。衆生的果報怎麼樣得到呢？就要「故思受生」，他故意地生一點愛念的心，生一點愛心。在人天受生，要有愛心才能得一個果報，才能投胎，才能成就這個果報。你到色界天去得果報也是要有這個欲心，不過所欲不同。所以，那一念的愛心是故意生起的。我們凡夫是不自主的，那是不同。菩薩是本來可以不生這些煩惱的，但是他故意地生起一點相似的煩惱，他就會得果報了。得了果報的時候，就來成辦衆生的諸利樂事，

來度化他。那麼菩薩也是虛妄，那麼現在主要是說一切衆生都是虛妄的，你又何必來做這件事呢？是這樣意思。

「為除此疑說變化喻」，像那個有神通的人能夠變化種種的境界，也都是不真實，但是不真實還是有變化。所以菩薩也是這樣子，衆生也都是不真實，如幻如化的，或者是畢竟空的，但是菩薩的大悲心，他還去做這件事，來利益一切衆生的。利益一切衆生，而衆生還是無義的，還是無衆生可度的。可是這件事在衆生本身來看，衆生本身並不知道「無義」，所以他們衆生還是受苦了，所以才感動了菩薩的大悲心，「故思受生」；故思受生也還是因緣生法，也還是無義。

這樣子說呢，菩薩做種種的神通變化，來到人間來受生，普度衆生，也都是無義；無義而不妨有這樣的事情的成就，就像變化似的，有而不實。

這樣子看這個譬喻的意思，提出這個問題的意思，一切法都是虛妄的，怎麼能夠成立善惡果報呢？怎麼能夠成立心心所的活動呢？怎麼能夠成就菩薩來度化衆生呢？現在回答的意思，在虛妄之中這些事情都能成就。凡都是虛妄，善惡果報也是虛妄，心心所的活動也是虛妄，乃至菩薩度化衆生也都是無義的，但是這件事是清淨的，菩薩做這種事情是無顛倒心，是大悲心，他是來教化衆生出離這一切虛妄的境界得涅槃的。但是在菩薩的心情也都是如幻如化，也都是不真實的。

這個我們凡夫，以依他起為依止，生起了遍計執，這樣子種種煩惱的活動。那麼，菩薩沒有遍計執，就是由大悲心在依他起裡面活動，因為他通達了一切法是無義的，他沒有顛倒心，是清淨的活動，不過他沒有佛那樣的究竟圓滿，這件事也不違背唯識無義的道理，也還是相通的，也還是可以安立的，是這樣意思。

乙、通梵問經

世尊依何密意於梵問經中說：如來不得生死，不得涅槃？

第三章的「所知相」，第一節是「出體相」，第二節「釋名義」，第三節是「辨一異」，第四節「辨品類」，第五節「釋妨難」，第六節「通契經」。「通契經」裡面分三項，第一項是「依三性通大乘經」，這裡面又分四科，第一科「通方廣教」，這一科講完了，現在是第二科「通梵問經」。《梵問經》，現在漢文的藏經裡是有，就是《思益梵天所問經》，就是這部經。

「世尊依何密意於梵問經中說：如來不得生死，不得涅槃」？這個依何密意，「密意」這個「密」字，下面有解釋，我們在這裡就姑且當個「深」字講，就是深義，就是深奧的意趣。這是無著菩薩說，世尊他根據什麼樣的深義，於《梵問經》中有這樣的法語：「如來不得生死，不得涅槃」。

本來是，佛常常地宣說生死是痛苦的，涅槃是安樂的，勸導我們厭惡這個生死的苦惱，欣求涅槃的安樂的。為什麼這個《梵問經》中佛這樣說，說是佛的大智慧的光明的觀察，沒有生死可得，也沒有涅槃可得，沒有這回事。為什麼這樣講呢？這裡面有什麼樣的深義呢？是這樣意思。

於依他起自性中，依遍計所執自性及圓成實自性，生死涅槃無差別密意。

是根據這樣的意思說的。現在的大科叫做「通契經」，就是在前面一段又一段地解釋這個依他起自性、遍計所執自性、圓成實自性，這樣解釋。解釋完了，這以下就是用這個三自性來解釋修多羅，解釋一切的修多羅。現在這裡「通梵問經」，就是解釋《梵問經》所說的道理，是這樣意思。這個「通」就是疏通的意思，就是經裡面有的地方我們看起來容易懂，但是有的地方不容易懂。不容易懂的地方來通一通，那個地方有滯礙，把他通一通，也就是解釋一下。這裡就是用三自性來解釋《梵問經》這一段文，是這樣意思。

「於依他起自性中，依遍計所執自性」，這個依他起自性前面說過，就是「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」，就是我們的分別心，主要是我們的分別心，其餘的一切因緣生法，阿賴耶識為種子所現的一切法，也都是以阿賴耶識，也都是以識為體性的，所以分了十一個識。那麼在依他起中，就是在一切的識裡面。「依遍計所執自性」，這個「依他起」，從這以下的文對依他起的解釋和前面有點不同了，和在「所知依」裡面的解釋有一點不同了。它有兩種差別，這個依他起，它有隨順染污的情形，也有隨順清淨的情形；有清淨的因緣它也能隨順，有染污的因緣它也隨順。「依遍計所執自性」，就是根據依他起，隨順遍計所執自性，是這樣意思，隨順這個遍計所執自性。這個「遍計所執自性」，這個能遍計者還是識，就是妄想執著，隨順他的妄想執著的時候，就有生死了，就有生死流轉的這些惑業苦的事情。

「及圓成實自性」，這個依他起自性，他若隨順圓成實，隨順清淨，前面說有四種圓成實：妙正法教，乃至三十七菩提分法、六波羅蜜多、離垢清淨、自性清淨這個。隨順佛法的清淨因緣的時候，那麼就有涅槃了。這件事都在依他起中，這個生死也在依他起中，涅槃也在依他起中，就是遍計執也在依他起中，圓成實也在依他起中，所以從依他起的體相上看，它是通於這兩種的。這樣說，在依他起上看呢，生死涅槃是無差別的。依此深義，去說「如來不得生死，不得涅槃」的。這一節文，只說一個大意，回答前面的這一段的問。

何以故？

這底下再提出來，什麼原因是這樣子呢？提出這個問題，再加以解釋。

即此依他起自性，由遍計所執分成生死，由圓成實分成涅槃故。

「即此依他起自性」，說是什麼原因會成為這樣情形？就是因為這個依他起自性，由於它隨順了遍計所執性這一部分，所以成為生死了，那就是不得涅槃；成為生死的時候，就不得涅槃的事情。從他這一方面說，說叫做「不得涅槃」，「如來不得涅槃」。

「由圓成實分成涅槃故」，所以「不得生死」。由於依他起自性它能隨順圓成實的成就，從這一方面來說，它成就了涅槃的不生不滅，就沒有生死可得了。所以佛在《梵問經》中說「如來不得生死，不得涅槃」，是這樣解釋。

只是一個依他起自性，從它的通於遍計所執自性，通於圓成實自性，就成為「不得生死，不得涅槃」了。這樣的情形和《般若經》的意思是不一樣，和《般若經》的說法是不一樣。《般若經》說：生死的這一切法是因緣所生的，因緣所生是無自性，就是畢竟空，就是不得生死。那麼不得生死，那也就不得涅槃。沒有生死可滅，也就沒有涅槃可得了，和這裡面解釋的不一樣。

丙、通阿毘達磨大乘經

阿毘達磨大乘經中薄伽梵說：法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分。依何密意作如是說？

前面是「通梵問經」，這以下是通《阿毗達磨大乘經》。《阿毗達磨大乘經》也就是《攝大乘論》所根據，根據這一部經來造《攝大乘論》的，根據這一部經的攝大乘品。現在無著菩薩引這一部經來解釋這個三自性，先引這一部經的文來問。

「阿毘達磨大乘經中薄伽梵說：法有三種」，這個世間上一切法：有為法、無為法都包括在內。「有三種」，就是有三類，統而言之分成三類。哪三類呢？「一、雜染分」，也就是一切染污法。「二、清淨分」，屬於清淨的這一部份。當然，雜染分就是生死流轉的事情，清淨分就是還滅得涅槃的事情。「三、彼二分」，就是通於彼兩分的，這樣解釋，這樣說。「依何密意作如是說？」根據什麼樣的深義，《阿毗達磨大乘經》這樣說法呢？提出這個問題。

於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分。

這底下回答。在這個十一個識裡面，在這依他起法裡面，「遍計所執自性是雜染分」，這妄想的執著就會發出來很多的染污，煩惱雜染、業雜染、生雜染，這一部份叫做「雜染分」。

圓成實自性是清淨分。

在依他起自性裡面，圓成實自性是屬於清淨的，他沒有妄想執著，能遠離一切染污，不受一切雜染的染污，這是一部分。

即依他起是彼二分

前面說依他起裡面有兩分：一個遍計所執的雜染分，一個是圓成實的自性清淨分。那麼在依他起那一方面呢，「是彼二分」，就是通於彼兩分的。

依此密意作如是說。

就是依這個依他起通於二分，作這個一切法有三分的說法。這樣說，和《起信論》有一點相通了。《起信論》說：「真妄和合名為阿賴耶識」，現在說遍計所執，那麼就是虛妄的雜染；圓成實自性就是真如，真如就是正覺；依他起就是真妄和合了，名之為依他起。這和《起信論》是相合的了。我們在前面的文，在所知依那裡說阿賴耶識的時候，看不見有這種說法，只是說阿賴耶識是雜染的、是虛妄的、不真實的，只是這樣解釋。這裡就把圓成實性放在依他起裡面，和前面不一樣了，就是前面沒有說，現在這裡說出來，是有一點不同的意思。

於此義中以何喻顯？

前面是這樣子回答了前面的問題，這以下又提出一個問題。在這樣的真妄和合，這個依他起通二分的這樣的道理裡面，用什麼樣的譬喻來顯示這件事呢？提出這樣的問題。

以金土藏為喻顯示。

那麼就是用金，用黃金和這個土和藏作譬喻，來顯示前面這個道理，用這樣的道理來顯示。這個「藏」，印順老法師解釋的非常好，就是礦，就是金礦，金礦裡面蘊藏了很多的黃金，所以叫做「藏」。

這樣解釋呢，就是我們這一念虛妄分別心裡面，不全是雜染，有清淨的真如在裡面。這也就是通常我們中國的佛教向來的說法：「一切衆生皆有佛性」，這個佛性就是在你的一念心裡面，就有佛性的，和這個說法是一致的。

但是他說生死緣起的時候，這個雜染的緣起的時候，建立種子的說法；種子生現行，現行熏種子，這樣子來建立生死。名言熏習種子、有支種子、我見熏習種子，建立用這個種子的方法。我們這一念心一動，這個雜染的心一動熏成了種子，種子生現行就有根身世界，有根身世界就是有十八界了，有六根、六識、六塵，這個根塵識一現出來又是虛妄分別的執著，就繼續地惑業苦，就是這樣流轉生死，生死這麼建立起來。等到現在，從這以後又接近到入所知相，要修學聖道的時候，現在在這一章裡面，提出來真妄和合的道理。這個無著菩薩為我們開示佛法是這樣子，最初的時候不說這件事，到這裡才說出這件事來。

譬如世間金土藏中三法可得：一地界，二土，三金。

前面是「以金土藏為喻顯示」是標，這底下來別顯這個金土藏的意義。譬如世間上某一個地方有這個金礦，這個金土藏裡面有三法可得，有三件事可以知道：一是地界，二是土，三是金。這個地界，這個界也可以說就是藏；其實就是金礦，名為地界。這裡邊有兩件事，一個是地界，實在就是總說的，裡面有土有金，就是這樣子。那等於說地界就是依他起，土就是遍計所執，金就是圓成實性了，是這樣意思。這是舉出來這金礦有這三法，底下再加解釋。

於地界中土非實有而現可得。

就是於這個金藏裡面，印順老法師解釋：這個地界它是能造的大種，土和金是所造的大種，他這麼解釋。地界中這個土，他不是真實有的，「而現可得」，但是現在很分明的可以看見，這個土是很分明的看見了。

金是實有而不可得；

「金是實有」，金是真實有的，但是現在你看不見；「而不可得」，就是看不見。這個「實有」和「非實有」怎麼樣解釋法呢？就是這個黃金在礦裡面的時候，我們是看不清楚。但是你若是把它鍊的時候，用火來鍛鍊，來燒鍊的時候，它就能把這個土，把它鍛出去，把它鍊出去，黃金就出來了，出來了以後它不變，這黃金它不變的，它有那麼多的質料，它就是那麼多，不會減少的。這個土若是被火一燒了，它就從黃金遠離，它離開了黃金，不在黃金裡面，不夾雜在裡面了，不附在這個金上面了。就是約這樣的意思說這個土是非實有，它不是真實有的。

火燒鍊時，土相不現，金相顯現。

這就是解釋這個什麼叫實有，什麼叫非實有。火燒鍊的時候，你從金礦裡面採出來這種金，然後用火來燒鍊的時候，一次又一次地鍊，這個土的這種東西就不顯現了，不見了。其實他還是在，但是他從黃金那裡分開了，離開了。「金相顯現」，黃金的相貌、體相就現出來了；所以這裡面說實有、說非實有。當然在我們凡夫的想法，這個土也是真實有，黃金也是真實有，是有這麼一樣東西嘛，不是沒有。那麼要按照什麼意思來說實有，非實有呢？就是這麼一句話：「火燒鍊時，土相不現，金相顯現」，就是約這樣意思來論實有、非實有，這樣意思。這說的是一種譬喻。

又此地界，土顯現時虛妄顯現，金顯現時真實顯現，是故地界是彼二分。

「又此地界」，前面說，解釋這個火燒鍊的時候，土相不現，沒有了，唯有黃金是清淨地存在，所以一個有、一個非有的相貌。這底下說這個通二分的道理。此地界裡面，這個金礦裡面，「土顯現時」，我們只看見土很清楚地顯現出來，那個顯現是「虛妄顯現」，是不真實的顯現，不是真實的，就是經不住考驗，你一考驗的時候，他就沒有了，所以那個顯現是虛妄顯現。「金顯現」的時候是真實的顯現，顯現出來以後，再不與土相合、相混雜，而也不變易的，所以這個金顯現的時候是真實的，它不怕火。「是故地界是彼二分」，這樣說地界裡面有虛妄顯現的土、真實顯現的金，所以就知道這個地界是通於

「彼二分」的，彼土的一分和金的一分的，是這樣子的。這前面這一大段是說譬喻。

識亦如是，無分別智火未燒時，於此識中所有虛妄遍計所執自性顯現，所有真實圓成實自性不顯現。

這底下用三自性來會合，和這個譬喻相會合。這第一節先解釋虛妄的顯現。「識亦如是」，前面說那個地界通彼二分，有土有金。我們這一念虛妄分別的識，阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識，「亦如是」，也和這個譬喻是一樣的。怎麼知道呢？「無分別智火未燒時」，無分別智是聖人的智慧，用他來譬喻火，這個無分別智的火若是沒有燒我們一念分別心的時候，沒有修止觀用止觀鍛鍊這一念的分別心，沒有修止觀的時候，那麼就是說凡夫的時候，我們凡夫種種妄想執著的這個階段。

「於此識中所有虛妄遍計所執自性顯現」，這個時候，在我們的虛妄分別心裡面完全是虛妄遍計所執自性顯現的境界，是虛妄的，他不能夠與第一義諦相應，所有的分別都是虛妄的、都是不真實。是「遍計所執」，在一切時一切處，就是普遍地去執著，虛妄地去分別，這樣子。這樣的情形時時在顯現、在活動。「所有真實圓成實自性不顯現」，那個離一切相的真如的境界，清淨離垢的圓成實自性，那是真實的圓成實自性是不顯現的。凡夫的分別心裡面，不顯現有聖人的境界，是不顯現的。那麼這就是前面說的這種境界：「於地界中土非實有而現可得，金是實有而不可得」，是這個意思。

此識若為無分別智火所燒時，於此識中所有真實圓成實自性顯現，所有虛妄遍計所執自性不顯現；

「此識」，我們這個虛妄分別心，這個識，若為無分別智的火所燒鍊的時候，情形就改變了。這就是遇見了佛法，修學戒定慧的這件事，到得無生法忍的時候，就出現這樣的境界了。說是我們這一念分別心，雖然是週遍地執著、虛妄分別，很頑固地。但是若為無分別智去觀察，修這奢摩他的止、修毗鉢舍那的觀，有戒為基礎。這個時候，「於此識中所有真實圓成實自性顯現」，在這一念虛妄分別心裡面，就現出來真實的圓成實自性。

我們常用修這個唯識觀，觀一切法唯識無義；先觀察所緣境是空無所有的，然後能觀察的這個虛妄分別心也是不可得的。能取、所取，所取的境界是空無所有的，是第一次的修行方法。第一個階段的修行方法，先觀察所緣境是唯識無義，他是畢竟空的。然後再觀察能分別的心也不可得了，這是第二個階段。第三個階段，觀察能取所取的一個心一個境界不可得，能觀察的智慧也不可得，這是第三個階段，能觀察的智慧也不可得。那麼你看一直的是不可得，境不可得、心不可得、智不可得，這個不可得的境界出現的時候是離一切相的，那麼就是圓成實自性了，所以「於此識中所有真實圓成實自性顯現」，就顯現出來了，你常常這樣觀察才能顯現出來。我們拜大悲懺的時候，「南無大悲觀世音，願我速會無為舍」，這個無為就是這個嘛！就是這個圓成實自性，就是境不可得、心不可得、智不可得。

在《寶積經》上說：十地菩薩，初地乃至最後法雲地，等於十個大寶樓閣。初地是一個大寶樓閣，二地是一個，乃至到第十地也是一個大寶樓閣，就是無為舍，以無為為房舍。你登到初地的時候，就是入到這個無為舍了；那麼由初地再繼續進步，就到第二地乃至到第十地，所以修行這件事也等於是在造房子。我們的虛妄分別心時時地在這樣妄想執著，這個時候的境界等於是在露天裡面生活，沒有房子住。譬如修禪定也有這種意思，修禪定，在《維摩詰經》上叫：「四禪為床座」。沒得禪定的人一直在那兒跑，或者站在那裡，或者在那地方跑，沒有座，始終你沒有一個座位坐下來；若得到禪定了，就有一個床，有個座位可以坐在那裡舒服了一點，「四禪為床座」。

現在這個《大悲心陀羅尼經》上，和《維摩經》上也有這種話：「畢竟空寂舍」，以畢竟空為房舍。這一切的愛、見的煩惱賊不能夠侵犯你了，你到無為舍裡住下來非常地安全，這些毒蛇，或者老虎都不能侵犯你了，你是安全了，可以避風雨了。所以「於此識中所有真實圓成實自性顯現」，就是這個畢竟空寂舍成就了，當然最圓滿的是佛的境界。「所有虛妄遍計所執自性不顯現」了，這個虛妄遍計所執的這種妄想執著的境界，完全沒有了，都停下來了，這個虛妄分別的境界沒有了。這時候就是得大自在、大解脫、大安樂的境界出現了。

所以這個修行的事情，經上說：「願我速會無為舍」，趕快地能夠契會第一義諦。你看經上都是一致的，《金剛經》說：「一切賢聖

皆以為無法而有差別」，又是個「無為」，就是這樣意思。但是這件事也要經過一個長時期的修行才可以。這上面說是：「無分別智火所燒鍊時」，用這個般若的智火，初開始是文字般若，你要從文字般若上學習，學習達到一個程度的時候，才有觀照的般若。觀照般若這個時候的程度就不錯了，在文字般若的時候是在外凡位，觀照般若就是內凡住，到實相般若就是入聖位了，就是見道位以上，那個時候這個真實的圓成實自性就顯現了，那就是登了初地的境界。那麼這樣意思就和前面「火燒鍊時，土相不現，金相顯現」，和這個意思是相合的。

是故此虛妄分別識依他起自性有彼二分，如金土藏中所有地界。

前面這一段的合法就得到這樣的結論。所以，此虛妄分別的識就是依他起性，這個依他起自性裡面有彼二分：有遍計所執自性的一分，雜染分；有圓成實自性的清淨分，有這兩分。「如金土藏中所有地界」，像那個譬喻裡面的地界，地界裡面有土也有金。我們虛妄分別識裡面，有遍計所執自性，也有圓成實自性。不過，若從這一段文的解釋，那一切衆生皆有佛性的道理應該是成立了。而這上面說這個圓成實自性，就是遍計所執自性永無有性，名之為圓成實自性。那麼這就可以顯示出來一切衆生都有圓成實自性，這個道理在這裡應該是具足，應該是可以安立的了。

丁、通餘經₂

一、長行

世尊有處說一切法常，有處說一切法無常，有處說一切法非常非無常，依何密意作如是說？

甲、乙、丙、丁，這是第四個「通餘經」。前面是通《阿毗達磨大乘經》，這底下又去解釋其他的經所說的道理。「世尊有處」，就是佛陀在其餘的經裡面，說一切法都是常住的，有處又說一切法是無常的，是不常住的，有處說一切法非常非無常。又說常，又說無常，常和無常是相反的，不是矛盾了嗎？「說一切法非常非無常」，又說常又說無常，又說非常非無常，又是個矛盾。佛說法是這樣的，但是佛說話，佛的法語一定是非常地合道理的，並不矛盾，他一定是有深

義的。「依何密意作如是說」呢？提出這個問題。這個不同的說法，它還是有深義的，這需要加以解釋。

謂依他起自性，由圓成實性分是常，由遍計所執性分是無常，由彼二分非常非無常：依此密意作如是說。

這樣子解釋，這麼回答。「謂依他起自性」，這虛妄分別的識，由圓成實自性的這一部分，那就是常；因為這個畢竟空寂，諸法空相是沒有生也沒有滅。所以說這一分，我們的這個遍計執是依他起，這個色受想行識、眼耳鼻舌身意，那都是畢竟空寂的，這個畢竟空上面無有少法可得，當然是沒有生滅。這個無生無滅的境界是常住的，是不可破壞的，所以是「常」。

「由遍計所執性分是無常」，由依他起自性裡面的遍計所執自性，我們的妄想執著，這一部分是無常。這一部分，說遍計所執這種變動的境界，當然是無常。這個「常」有個不變的意思，遍計所執是個變化性很大，所以是無常，這是一個解釋。其次呢，遍計所執本身是畢竟空的，遍計所執和依他起對照起來，依他起是如幻有，有是有但是是假的；那遍計所執就是在如幻有上執著真實，這個真實無有少法可得，是畢竟空的。畢竟空，那麼這個無常怎麼講呢？就是常無的意思，畢竟空是常無的意思，他常是無的，但是我們自己感覺到是有。所以這個無常有兩個意思：就是常常的變動，變動叫做無常。一個是常是沒有的，這個遍計執是個空的境界，那叫做「無常」。

「由彼二分非常非無常」，這個依他起裡面有圓成實自性所以是常，有遍計所執自性所以是無常，那麼依他起他本身呢，是通於這兩分，也是具足這兩分的，所以在依他起上看，又是非常，又是非無常。那麼他是具足遍計執自性，所以是非常；他又具足了圓成實自性，是非無常。「依此密意作如是說」，就是根據這樣的深意而說一切法常，一切法無常，一切法非常非無常的，是這樣意思。

如常無常無二，如是苦，樂，無二。淨，不淨，無二。空，不空，無二。

這底下有一大段，就是前面這個常、無常、非常非無常這樣解釋，這以下再用「常無常無二」來比例，可以推知其餘的一切也都是這樣子，也可以這樣抉擇，可以這樣觀察，可以這樣理解的，是這樣意思。

「如常無常無二」，如前面說的，一切法常，一切法無常，和依他起性的無二。「如是苦，樂，無二」，像常無常無二，如是苦樂也是無二，淨不淨也是無二，以下都是這樣子解說。這個「苦，樂，無二」怎麼解釋呢？「苦」，就是遍計所執的流轉生死的境界，這是苦惱的；這個苦是遍計所執。這個「樂」呢，就是圓成實性的大涅槃的境界，他是遠離了一切苦了，所以他是屬於樂的，遠離了一切生死流轉的苦惱。這個遍計所執自性它是苦惱的一個原因，因為你有妄想執著，你就苦惱。在事實上，我們在生死裡流轉，這個眼耳鼻舌身意接觸到色聲香味觸法的時候，很多很多的痛苦都出現了。

這件事，我們大概地說流轉生死是苦，實在來說就是一念分別心而已；你那一念分別心不執著的時候，就是第一義諦的境界。就是當前的這一念分別心與第一義諦相應的時候，就沒有執著了；一相應的時候，這苦惱的境界與你不相干，就不苦惱。如果你執著，你這個心就不能與第一義諦相應了，就在苦的境界上活動，這苦就能苦惱你，就擾亂你。只是這一念分別心，就是我們平常小小的事情都是這樣子。你心裡面執著這一個虛妄的境界，你心裡面就苦惱；你若看化了的時候，你心裡面與諸法空相相應，「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，這句話是非常對的，你立刻地沒有事了，所以佛法是安樂行，是大安樂的境界。說流轉生死是苦，其實什麼叫流轉生死？就是你一念分別心在執著，這就叫流轉生死，那就叫做苦。所以這上說遍計執是苦，遍計執是苦的一個原因，你不執著就沒有苦。我們凡夫的分別心，我也是常常說了，「你老觸惱我」，就是把原因推到外邊去，實在是裡面，你若不執著沒有事。當然這不是一句空話，你要時時地訓練自己，訓練自己叫他不要執著，常常地訓練，不是短時間的事情，常常訓練成功了就好了，就沒有事。

「如是苦，樂」，就是一轉念之間而已。這個苦是遍計所執，樂就是圓成實自性，「無二」就是依他起自性。我們凡夫這個執著心是通於一切處，在凡夫的境界，我們一切處都在執著，學習佛法的時候亦復如是，也是執著。說是我們這一念分別心裡面有圓成實自性，心

裡面也是在分別：「啊！有個圓成實自性在我的心裡面」，其實這樣的分別還是不對的。圓成實自性，你用分別心去分別的時候，還不是圓成實自性，還不是。當然這個用金土藏這樣子去譬喻，我們是容易明白一點。

「如是苦，樂，無二，淨，不淨，無二」，也像「常無常無二」那樣子，一樣。這個「淨」，就是清淨，那就是圓成實自性。他在雜染法裡面不受染污，他解脫了一切雜染，他是清淨的；就沒有解脫的時候，圓成實還是清淨的，所以是「淨」。「不淨」，就是遍計所執了，遍計所執虛妄分別，就發出來很多的污染，所以是不淨。「無二」，就是依他起自性，通於淨不淨，是這樣。

「空，不空，無二」，亦復如是。這個「空」，就是遍計所執自性，遍計所執在一切法上執著，執著的時候，我們感覺到理由非常地充足，他真實是這樣子，但是所執的境界，沒有你所執的那種事，所以是空的，是畢竟空的。「不空」，就是圓成實自性了，圓成實自性有真實的體性的，是不可破壞的。「無二」，就是依他起自性了。

我，無我，無二。

經上也有說我，說無我的。這個「我」，印順老法師講得很圓滿，譬如說這個妄我，我們這個凡夫的虛妄分別心所執著的我，那麼就是遍計所執就是執著，有我執、有法我執，這是妄我。那麼無我就是圓成實自性，圓成實自性沒有遍計所執所執著的那個我，那麼就叫做「無我」，可以這樣解釋。或者說前面這個「我」就是指圓成實自性，圓成實自性是常恆住不變異的，是不可思議境界。當然，我們凡夫執著我，心裡面分別：有一個常恆住不變異有主宰作用的，這是我。在這個色受想行識裡有這麼一個我，這是我們的第六識的虛妄分別執著有我，這是我們的第六識執著這個我，而這個我是沒有的，所以叫做「無我」。這樣講，若按真我的意思來講，圓成實自性是我，遍計所執自性是無我。若按妄我來解釋，前面那個「我」是遍計所執自性，那個「無我」就是圓成實自性，可以這麼解釋，「無二」就是依他起自性。

寂靜，不寂靜，無二。

這個「寂靜」，就是圓成實自性。「不寂靜」，就是流動的意思，我們通常說生滅變化，有生有滅就是動，有滅有生，有生有滅，這就是動，就是不寂靜。這個虛妄分別就是會有這些動，流動的境界。現在這個圓成實自性他是寂靜的，生不可得，滅也不可得，這一切流轉的現象都是不可得的，所以是寂靜，就是寂靜的境界，沒有生死的流動。「不寂靜」，就是遍計所執了，遍計所執從無始以來就是在動盪、動亂，他不能停下來，就是不寂靜。「無二」，就是依他起自性了，依他起自性是無二，就是通於這兩個，所以在依他起自性的全面來說，是無差別的。

有自性，無自性，無二。

這個「有自性，無自性」怎麼講呢？就是，圓成實自性就是以沒有遍計所執性為自性，而那個是有真實的體性的，所以叫做「有自性」。「無自性」，就是遍計所執；遍計所執是畢竟空寂的，所有的虛妄執著都是沒有那麼回事情的，所以叫做無自性。「無二」，依他起自性把這兩件事統一了，所以就是無差別的。這個「二」，也有個差別的意思；「無二」，就是無差別的意思。因為有自性，所以不能說無自性；因為無自性，所以不能說有自性，所以變成無二了，那麼這就是依他起，依他起就是這樣意思，就像那個「不得生死，不得涅槃」那個意思。

生，不生，無二。

這個「生」，就指遍計執說的；這個遍計執他是妄想生滅的境界很多很多的，一直在生。這個圓成實自性從來沒有這些事情，他是不生，他不是因緣所生，圓成實自性不是因緣所生，不是因緣生法。依他起自性是因緣生法，遍計所執就是在因緣生法上種種的變動，那麼叫做「生」。這個「無二」，就是依他起自性，依他起自性統一了這兩種。

滅，不滅，無二。

這個「滅」就是遍計所執自性，「不滅」就是圓成實自性。這個「滅」怎麼講呢？這個「滅」有兩個意思：就是遍計所執自性在虛妄分別心上面看，是很分明地有這一切法的；但是在聖人的無分別智來看，當體即空叫做「滅」，這是一個意思。第二個意思，遍計所執是可以滅的，你遇見佛法、修學戒定慧的時候，修這無分別智的時候，你修奢摩他、毗鉢舍那的時候，可以把遍計執消滅了，所以他是可滅的、可破壞的，所以叫做「滅」。「不滅」，這個圓成實自性是不可破壞的，你成功了以後，永久是大安樂自在的，不可破壞，所以叫做「不滅」。所以這個「滅」字，可以當破壞講。遍計所執是可以破壞的，所以叫做「滅」。圓成實自性成就了以後是不可破壞的，所以叫「不滅」。「無二」，依他起自性是統一這兩種，他有滅，不可以說是「不滅」；他有不滅，也不可以說是「滅」，所以是「無二」。

本來寂靜，非本來寂靜，無二。

這個「本來寂靜」，就是指圓成實自性。成佛了以後沒有生死的流動叫寂靜，但是本來就是寂靜，就是在沒成佛以前，圓成實自性也是寂靜的。「非本來寂靜」，就是遍計所執自性，從無始以來他就在動亂，所以他是不寂靜的。「無二」，還是依他起自性的意思。

自性涅槃，非自性涅槃，無二。

這個「自性涅槃」，就是圓成實自性；他是不生不滅本來寂靜的，所以叫做自性涅槃。「非自性涅槃」，就是遍計所執自性；遍計所執自性他不是自性涅槃，他是生死流轉的境界，不是自性涅槃。「無二」。

生死，涅槃，無二亦爾。

這個「生死」，就指遍計所執自性；在生死裡流轉，受種種苦惱的境界。「涅槃」，就是圓成實自性；經過長時期的修行，他遠離了一切的生死的苦惱的境界了，所以得涅槃了。那麼依他起自性就是統一這兩方面，所以叫做「無二」。「亦爾」，就是如常，無常是無二是那樣子，苦樂無二，淨不淨無二，乃至生死涅槃無二「亦爾」，也是這樣，也是屬於三自性，也用三自性來解釋這個道理，是這樣子的。

如是等差別，一切諸佛密意語言，由三自性應隨決了，如前說常無常等門。

這是結束前面這一段。「如是等差別」，常、無常、苦樂、淨不淨，這些不同的情況，不同的。「一切諸佛密意語言」，這麼多的都是諸佛的密意語言，這麼多差別的諸佛密意語言。「由三自性應隨決了」，這麼多的語言看上去好像是有矛盾，但是你若能夠用這個三自性去觀察呢，你就完全可以決了，決擇通達而沒有疑問了。由三自性去決擇，你就完全可以明了，沒有疑問的。「如前說常無常等門」，就像前面說常無常，用三自性來解釋，其餘一切門亦復如是，也是這樣子。

二、偈頌

此中有多頌：如法實不有，如現非一種；非法非非法，故說無二義。

前面說了常無常以後，這麼多門說了以後，這底下又說這個偈頌，前面是長行，這是偈頌，這裡面有多頌。

「如法實不有」，這個「如法實不有」可以按照遍計所執自性解釋。如我們遍計所執的一切法實在是不有的，都是空無所有的，可以這樣解釋。「如現非一種」，雖然所執的境界是沒有的，但是依他起的顯現可得，還是很多很多的差別而不是一種的，還是有的。「非法非非法，故說無二義」，「如法實不有」那就是「非法」，法不可得；「非非法」就是「如現非一種」，就是這一切依他起法不能說沒有。「故說無二義」，所以這個「非法非非法」正好是無二的意思，也沒有法，也沒有非法，是這樣意思。

但是印順老法師解釋那個第一句：「如法實不有」，又好像指圓成實性說的。但是王恩洋的解釋，就是約遍計所執性的意思解釋。那麼「如法實不有」，如這個圓成實性的法性，他是真實有，但是在凡夫的時候不顯現，那麼叫「如法實不有」，印順老法師的解釋是這樣的意思。

依一分開顯，或有或非有；依二分說言，非有非非有。

前面這個頌是說無二義，這底下說成三分，說成三種，就是三自性。「依一分開顯，或有或非有」，就是依這個依他起中的一部分，假設是依圓成實自性這一分來開顯、來解說的話。「開顯」這裡面就是解釋的意思，把這個道理把它顯示出來，所以叫做開顯。若是依圓成實自性這一方面來說，或者可以說他是「有」，真實有的，「或有」。「依一分」，依他起性裡面的遍計所執性一分來說呢，「或非有」，那就是可以說都是不可得的，都是空無所有的。「依二分說言，非有非非有」，若通於二分依他起性，那就可以說是非有非非有。或者「依二分」就指前面這二分說，「或有或非有」，這就是二分，也是可以。

如顯現非有，是故說為無。由如是顯現，是故說為有。

這底下說無和有。「如顯現非有」，像我們的虛妄分別心的遍計所執所顯現的一切法，用正智來觀察的時候是沒有的。「如顯現非有」，就是指遍計所執是非有。「是故說為無」，這個無指遍計所執說。「由如是顯現」，由於我們從無始劫來的虛妄熏習，在阿賴耶識裡面有很多的虛妄種子，這些種子生現行的時候，就很分明地顯現一切法了，「由如是顯現，是故說為有」。這樣說呢，非有指遍計執，「由如是顯現」就指依他起了。若說是由經過無分別智火的燒鍊，最後成佛了的顯現，那當然指圓成實為有，也可以這樣說。這一個頌是說無及有，底下這第四個頌說無自性，怎麼叫做無自性？

自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性。由無性故成，後後所依止，無生滅本寂，自性般涅槃。

這個「自然，自體無」，這個句子應該說：自然無，自體無，自性不堅住，這是三個；「如執取不有」，這是第四個。「故許無自性」，因為自然無，所以是無自性；自體無，所以是無自性；自性不堅住，所以無自性；如執取不有，所以無自性，這樣子四個無自性，是這樣意思。

「自然無」，這個自然無怎麼講呢？世親菩薩的解釋分三世。自然無是屬於未來，未來的一切法，就是沒有生起的一切法，這一切法若生起的時候一定要待眾緣，一定要有眾多的因緣他才能現起，他不

可能不待衆緣自然地就現出來，所以沒有自然地生一切法的道理，所以叫做無自性；約這個自然無來建立無自性，未來的法不能自然地生起，所以叫做「無自性」。這個解釋法有一點接近《中觀論》說的無自性；沒有因緣的時候，所生法體性是不可得的，有因緣的時候還是屬於因緣，還是無自性的，所以這個意義有點接近。

「自體無」，自體無有兩個解釋：一個是過去的事情；過去的事情，他的體性已經滅了，不能再生了，所以叫自體無。他的自體已經滅掉了，沒有他的體性了，所以叫自體無。另外一個解釋，這個因緣生法，因若不同，所生法就不同，因異體異，緣異體異；緣若不同，這個體也是不同。因若不同，體也不同；緣若不同，體也不同，這就看出來這個自體是沒有的。這個自體隨順因緣轉變，他不能離開因緣有個不變的體性，那就是有自體了。因若變化，這個所生法的體也要變化；緣若是變化，所生法也是變化。譬如敲那個磬，你用木棒去敲是一個樣，用鐵鎚去敲是又一樣，這聲音就不同，可見聲音是無自性，其他一切因緣生法都是這樣子，所以叫做「自體無」。這個自體無就是分兩個解釋：就是約過去的法已經滅掉了，他的體性沒有了，這就叫做自體無，也就叫做無自性。一個是因緣生法，他不能夠離開了因緣自己決定不變，不能！他受因緣的轉變，因緣若變了，這個體就要變，他不能不變。那就看出來，這個法離開了因緣的時候沒有自性，叫自體無。

「自性不堅住」，這是在時間上說，若自然無是指未來的法，自體無指過去的，自性不堅住就是指現在了。現在的一切法即生即滅，他沒有一剎那間的安住，不能。所以這是無常的道理，他的自性是不能堅定地安住的，所以這也叫無自性。這個「自然，自體無，自性不堅住」，接近中觀的無自性的意思，那麼這是《阿含經》小乘佛教學者和大乘佛教學者共同意見，共同同意這件事，同意這樣解法。

「如執取不有」，這是唯識上特別地不共於小乘的說法。「如執取不有」，就是你現在這一念分別心在一切法上的執著，那個所執著的境界是沒有的，這樣的解釋就是不共於小乘了，就是遍計所執自性的不可得、無自性，叫做「如執取不有」，如我們這個分別心所執著的、所取著的境界，是沒有的。那個所取著的境界，沒有我們所取著的那種事情，就像在繩子上面執著有蛇，這蛇是沒有的。這一切法都

是如幻如化的，我們執著他是真實的，是沒有，在那如幻化上沒有這個真實性的，是「如執取不有，故許無自性」，所以同意也是無自性的。

那麼這就是四種無自性。「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性」，你把這四句話記住它，記住的時候，你靜坐的時候先修奢摩他，修兩個鐘頭奢摩他，然後你就念這句話：「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性」，念完了的時候就思惟，思惟「自然無，自體無，自性不堅住，如執取不有」，就是觀察一切法都是空無所有，觀察這一念心是無所有的，觀察這個色受想行識都是不可得的，這樣思惟，就很好。

有的時候在經論上也說一切法空，怎麼解釋呢？你就用這四句話解釋，「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性」，就很好，就可以解釋。如果你念不上來，你記不住，記不住就不行，我學過，學過到那時候不能用，你不能用。所以你一方面可以為人解釋一切法空，一方面自己在修止觀的時候也可以用，自他兩利，不是很好嗎？但是你若不記住不用，不用就不行。自己也不用，不能用它來降伏煩惱，不能清淨這一念心，用空來清淨這一念心，你記不住就不行。記不住你也不能為他人解釋，說我出家很多年了，我學了很多經論，但你記不住，什麼叫一切法空？解釋不上來，你不會解釋。所以這一定要你記住它，要專精思惟，思惟你就容易記住；你靜坐的時候常常思惟，也容易記住，你若不思惟，不思惟就忘了。所以「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性」，要記住它！

由無性故成，後後所依止，無生滅本寂，自性般涅槃。

前面這個自然無是無自性，自體無也是無自性，自性不堅住也是無自性，如執取不有也是無自性。我們的習慣性就不願意重覆，我聽過了以後就不願意再聽，那個《法華經》的序品上說：「聞諸法空，生大歡喜」，那序品上說菩薩聽佛說法，「聞諸法空，生大歡喜」，他不厭煩。我們不是，我聽過了我不想聽了。你聽的時候你就作如是觀，就會生歡喜心。你只是心裡面分別：「你講的我都知道」，就這個話是不對的。你作如是觀，他就有特別的意味。像舍利弗尊者有病了，佛說法了，他要來聽法，如果不現神通就不能去，不能去，他下

命令叫他徒弟抬他到佛前面去聽法，這是阿羅漢的境界。這個聖人愛樂佛法的心是不同的，和我們不同。

那麼這四種無自性，「由無性故，成後後所依止」，這個「後後所依止」怎麼講呢？就是下面那個「無生滅本寂，自性般涅槃」。由無性所以是無生，你用這四種方法，觀察一切法、觀察色受想行識，是無自性的，就是空無所有的，在空無所有裡面「無生」，沒有法生。這個「生」就是不生了，就是不可得了。在無生的時候也就沒有滅。在那個無自性，無自性就是畢竟空，畢竟空裡面沒有法生起來，沒有法生所以也沒有法滅，因為有生才有滅，無生也就沒有滅。因為無生滅的關係，所以是「本寂」。用這個道理觀察一切法本來就是寂滅的，本來就是不可得的，不是說是你成佛了，把一切染污法滅了才寂滅，不是，本來就是寂滅不可得的。

「自性般涅槃」，若是本來寂滅呢，那一切法本性就是涅槃，就是不生不滅。色是無生滅本寂，受想行識無生滅本寂，所以色受想行識本性就是寂滅涅槃。眼耳鼻舌身意，色聲香味觸法，一切法都是本性般涅槃。這個「般」，中國話是個「入」的意思，出入的入。本性上就入涅槃了，就是入於不生不滅的境界了，不是說「我叫他入涅槃」，不是。不過我們若仔細觀察的時候，譬如說敲磬，一敲出個聲音，你用這個「自然自體無，自性不堅住」這麼觀察，「無生滅本寂，自性般涅槃」，那一個聲音，發出的聲音入涅槃了，他就入於不生不滅了，就是入涅槃了。你聽見鳥的聲音，後來他沒有聲音了，沒有聲音，那聲音入涅槃了，入於不生不滅了。一切法都是這樣子，令你心無所住，達到無住的時候，就沒有煩惱了。

但是，如果我們一念這個分別心接觸一切法的時候，回來「反聞聞自性」，反過來，不要觀外面的事情，要觀裡面，「哦！這一念心，聲音生起的時候也是生，聲音滅了的時候也是生」，發覺到這一念分別心是常住不壞的，這樣解釋。這樣解釋當然也是好，《楞嚴經》也有這個意思，發覺我這個老病死的身體裡面有個常住不壞的心，也是好。但是你若觀心不可得呢，那又不同了。《金剛經》說：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」，你若這樣觀察呢，他就一切法不受，有這麼一個結論。一切法不受的時候，你就沒有煩惱，是自性般涅槃。你常常思惟，你就發覺到，這個法，說出這種法，會怎

麼樣？向那一方面轉？向那一方面轉是那樣子，向這方面轉是又一樣。你常常思惟，不思惟不知道。

現在這裡是說一切法空，「由無性故成，後後所依止」，就是由前面的無自性，所以是無生，這個無生即以無性為依止，這個無滅以無生為依止。那麼本寂呢？就是以無生滅故本寂，本寂故自性般涅槃，就是後後依止前前。「由無性故成，後後所依止，無生滅本寂，自性般涅槃」，你可以把這幾個頌統統都背下來都好，都背下來。

第二項、依四意趣四秘密決了一切佛言

復有四種意趣，四種秘密，一切佛言應隨決了。

這個「所知相」裡面，第六節是「通契經」。「通契經」分三科，第一科「依三性通大乘經」，第二科「依四意趣四秘密決了一切佛言」，這是第二科。「意趣」和「秘密」是什麼意思呢？印老法師的解釋，他有兩個解釋：第一個是說，「意趣」是別有用心，「醉翁之意不在酒，在乎山水之間也」，類似這樣意思。這個「趣」，就是他心裡面在另一個地方叫做「趣」，不在這裡，「趣」者向也，另有所向，他的意，意在言外，或者有這樣的意思，這是印老的第一個解釋。他對這個解釋不滿意，所以又有第二個解釋，「意趣」實在就是旨趣的意思，就是意義的意思，就是四種義，約四種義一切佛言應隨決了，可以這樣解釋，這個解釋比較符合下邊的文意。

這個「秘密」是什麼意思呢？印老也是解釋得好，就是在表面上不容易明白，從表面上的文句看不出來，他的真義很隱密，不容易看明白，那麼叫做「秘密」。但是看下文的意思有和中國古德為實施權的意思有點相同。為實施權，就是為了教化衆生能悟入真實義，但是有困難，所以先要施設方便，方便就是權巧的意思，暫時地這樣子去引導衆生，等到衆生的程度進步了，再說真實話。所以現在為衆生說的佛法，不符合佛的真義的，佛那個真義還隱藏在裡面，所以叫做「秘密」，這個「秘密」有這樣的意思。

「四種意趣」，前面是用三自性來通大乘經，通阿毗達磨大乘經，通梵問經，通這一切經。「復有四種意趣，四種秘密，一切佛言應隨決了」，一切佛所說的法語都可以隨順四種意趣、四種秘密去抉擇明了，都可以這樣去解釋的。這是標出來這兩者，下面就解釋，先解釋四意趣。

四意趣者：一、平等意趣，謂如說言：我昔曾於彼時彼分，即名勝觀正等覺者。

四種意趣，第一個就是平等的意趣，平等的意義。這是什麼意思呢？「謂如說言」，就像在經裡面佛曾經這樣說：「我昔曾於彼時彼分」，我過去的時候曾經在某一個時代，「彼分」或者是某一個地方。「即名勝觀正等覺者」，「勝觀」是中國話，梵語就是毗婆尸如來，毗婆尸，毗婆尸翻到中國話翻個「勝觀」。「正等覺者」，就是無上正等正覺者。這樣的說話，實在來說呢，釋迦牟尼佛，前面「我昔曾於」這個「我」是釋迦牟尼佛自稱，即是毗婆尸如來，這樣的法語什麼意思呢？就是釋迦牟尼佛並不是毗婆尸佛，但是佛還說他就是，那麼這話什麼意思呢？就是約「平等意趣」說的。約「平等意趣」就是佛佛道同，法身是無差別的，釋迦牟尼佛的法身，釋迦牟尼佛的悲願，釋迦牟尼佛的道力，彼此都是一樣的；在平等的意義上說，此佛即是彼佛，意思是這樣，這就叫做「平等意趣」。那麼這個話也就是這樣解釋，用平等的意趣來解釋佛的這句話，這樣意思。

二、別時意趣，謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定。又如說言：由唯發願，便得往生極樂世界。

這個叫做「別時意趣」。「別時意趣」什麼意義呢？「謂如說言」，就像佛在經裡面說：「若誦多寶如來名者」，若是一個善男子善女人，他能夠誠意地念誦多寶如來的名號，這個人有什麼功德呢？「便於無上正等菩提已得決定」，就是決定能得無上菩提了，不會退轉的。說念多寶如來的名號有這麼大的功德，不退轉於無上菩提，這是要得無生法忍才能不退轉，說是這個人不用得無生法忍，他只是念多寶如來的名號就能得到這樣的功德，哎呀，這是太殊勝了，這樣說。「又如說言」，又如這個經上說：「由唯發願」，你只是從你的虛妄分別心裡面發一念清淨心，願生阿彌陀佛國去，你就能往生阿彌陀佛國。啊！這麼容易，太好了！這樣的說話什麼意思呢？是「別時意趣」。

這個「別時」是什麼意思呢？就是另外的時候，不是現在，因為你現在念多寶如來名，你就栽培善根了，由這個善根一發生作用的時候又繼續栽培善根了，輾轉地增長殊勝，那你就「於無上正等菩提已得決定」，就不退轉於無上菩提，是這樣意思。不是現在就能的，不是。那麼為什麼佛這個約別時意趣要這樣講呢？這就是隨順一種懈怠的人，這個人對於佛法也有一點信心，但是這個人懈怠，你讓他精進勇猛行菩薩道，像菩薩那個難行的苦行，那他就退，他不敢，他做不

來，「那好！我不信佛了，我還是流轉生死吧」，就退轉了，他就不肯學習佛法了。若是說念多寶如來名，你不必修那麼多的苦行、六波羅蜜廣度衆生，不必，你就念頌多寶如來名就能不退轉於無上菩提，啊！他心裡歡喜，好！好！好！我多多念佛，就是這樣意思，所以這叫「別時」。若約真實義來說呢，是要你現在栽培善根輾轉的增勝，你就不退轉於無上菩提了，是這樣意思。所以叫做「別時」。

那麼這個《攝大乘論》世親釋上舉一個譬喻，就是由一個金錢去做生意能得千金，能得一千個金錢，那麼這個意思就是「別時」的意思。不是說你用一個錢做本，一下子就得了二千個錢，不是，是要逐漸地逐漸地，到後來一下子得了千錢，由一錢可以得千錢，是這樣意思。那麼「由唯發願，便得往生極樂世界」也是這樣意思；你發了願以後，你這阿賴耶識裡面有這麼一個名言種子，將來還會再發願，你發了願以後就不止於發願了，也就肯實際上去做了，實際上去修念佛三昧了，栽培無量的福德智慧善根了，那麼就「便得往生極樂世界」，所以也是這樣意思，也是「別時意趣」的意思。

三、別義意趣，謂如說言：若已逢事爾所殞伽河沙等佛，於大乘法方能解義。

第三個是「別義意趣」，這是一個特別的意趣。怎麼叫特別的意趣呢？「謂如說言」，就像經上佛曾經這樣說過，說是若一位佛教徒他發心了。「若已逢事」，他能夠遇到佛，能承事佛，恭敬禮拜，種種的栽培善根，在佛那裡栽培善根。遇見多少佛呢？「爾所」，就是那麼多，那麼多是多少呢？「殞伽河沙等佛」，「殞伽河」就是我們通常說的恒河，這個恒河這個「恒」字可能不是中國話，同是「殞伽」這個音，這個玄奘法師他就翻個「殞伽」，那麼翻到中國話是天堂來，這個河是從天上來的，其實是從高處來的，就是這個意思，從高處來的河。這個河裡面的沙特別多，佛說法多數在這個恒河的兩岸，所以就用恒河沙來譬喻數目的多。遇見了恒河沙數佛，「於大乘法方能解義」，那你對於這個大乘佛法的第一義諦，你才能通達的，才能了解的。

那麼這個話怎麼解釋呢？那就是「別義意趣」的意思。遇見恒河沙數佛才能明白佛法，那個是指你證悟第一義諦而說的，就是要得無

生法忍了，你才通達第一義諦的，那叫做，遇見這麼多佛方能解義。如果說從文字上去理解佛法，就不需要，不需要遇見那麼多佛，是不需要的。從文字上理解佛法，我們普通人好像很多人都可以辦得到，並不是很難的事情。若是證悟佛法的真義，那是你要遇見了很多的佛栽培善根才可以的，所以這就叫做「別義意趣」。這樣子我們就可以知道，這個通達佛法分兩部分：一個是你從文字上學習佛法可以明了；一個是你真實的得到無分別智，證悟了諸法實相了，得無生法忍了，那叫做通達佛法，那就不同了。所以我們一般說開悟也應該通於這兩方面的。

四、補特伽羅意樂意趣，謂如為一補特伽羅先讚布施，後還毀訾；

這是第四個。「補特伽羅」翻個數取趣，通常的用法就是衆生，就在生死裡流轉的這個衆生。「意樂意趣」，「意樂」我們簡單的解釋就是歡喜，他心裡面歡喜這樣。佛說法有各式各樣的原因，其中一個原因就是隨你的歡喜我就這樣講解佛法，隨你的歡喜。有的時候佛說法呢，專說你不歡喜的，這也是「意樂」。這個在《大智度論》上說這個四悉檀因緣：第一個就是世界悉檀，世界悉檀就是隨順你的歡喜心而這樣講解佛法，你對於佛法就有了信心了，就建立了信心，這是一種。其次就是約對治悉檀宣說佛法的，就是你現在這個瞋心很大，佛就要對治你這個瞋心，說一個法門來對治你的瞋心的，這樣子。佛也有時候說法叫你增長瞋心，叫你增長貪心，增長的時候你忽然間覺悟了，就得道了。所以這個前面說是四種意趣、四種秘密，的確這不是我們凡夫能明白的。佛為衆生說法，他怎麼樣說法，衆生會怎麼反應，這不是我們凡夫能明白的。

現在這裡說這個「補特伽羅意樂意趣」，那這怎麼講呢？就是「謂如為一補特伽羅先讚布施，後還毀訾」，就像佛為某一個衆生，某一個有情，先是為他說這個布施波羅蜜的佛法，讚歎這個布施的功德很大，這樣子為他說法，那麼那位衆生聽了歡喜了，所以這叫「意樂意趣」。等過了一個時期，「後還毀訾」，佛又呵斥你行布施波羅蜜，你修這個布施佛又呵斥；說這是一個很起碼的一種善根，不是殊勝的功德，你應該持戒，持戒是比布施波羅蜜的功德大。乃至又說你持戒功德還不大，你要修這個禪定功德才是大的；以後又說禪定的功德也不大，要學習般若波羅蜜的功德才是最殊勝的。佛就是有的時候這樣

說，有的時候那樣說，就好像有點矛盾似的，其實佛不是矛盾，就是隨順衆生的根性應該這樣說。因為初開始的時候，他不能夠修學這個高深的法門，殊勝的功德做不來，做不來的，所以佛先開始教導我們學習這個淺的，容易做到的事情，令我們於佛法生歡喜心，所以「先讚布施」。等到我們進步了的時候，再「毀訾」，使令你再修殊勝的法門，這樣意思，那麼這等於是像《大智度論》裡面說的為人悉檀的意思。

那麼這樣子並不是佛說法有矛盾，而是佛的善巧的智慧這樣子度化衆生，衆生才能得到大利益的，是這樣意思，那麼這叫做「補特伽羅意樂意趣」。這也就是在經論裡面佛說法的時候，有時候這樣說，有時候那樣說，表面上看佛說法好像不一致，所以現在這個菩薩來解釋佛說法的，用這個「補特伽羅意樂意趣」來解釋這件事，佛這樣說法是佛隨順衆生的意樂意趣而說法的，是這樣意思。

如於布施，如是尸羅及一分修，當知亦爾。如是名為四種意趣。

這個「先讚布施，後還毀訾」，這是佛對這個布施是這樣子的態度，這樣說話。「如是尸羅」，布施是這樣子，那個「尸羅」就是持戒，這個戒的法門佛也是這樣子。佛讚歎這個，你布施了以後就勸你持戒，來貶這個布施讚歎持戒。等到你持戒持的如法清淨了，佛又毀訾，呵斥這個尸羅：說你只是持戒，你還是不能得解脫的，這個功德還不殊勝，你還要修學禪定才行的。「及一分修，當知亦爾」，「一分修」就是世間的禪，世間的禪他也能夠令人離欲，令你心清淨，這叫「一分修」。若出世間的禪，那裡面有般若波羅蜜在裡面的，那就是特別殊勝的了，是可以解脫生死得涅槃的，所以「當知亦爾」。那麼這表示佛說法是隨順衆生的根性，使令他輾轉進步，到最後修學高深的法門，就成功了，得大解脫了，是這樣意思。「如是名為四種意趣」，前面這就是佛在經裡面各式各樣的說法，是按照四種意趣說法的，是這樣子。

四秘密者：

前面四種意趣，約這個四種意趣解釋佛說法的各式各樣的不同情況。這以下是「四秘密」，四種秘密，這四種秘密，哪四種呢？

一、令入秘密，

令你契入第一義諦，這裡邊有秘密。怎麼樣說法呢？

謂聲聞乘中或大乘中，依世俗諦理說有補特伽羅及有諸法自性差別。

這個佛法是說無我的，但是佛在經論，在聲聞乘中，小乘佛法裡，或者在大乘佛法裡面，說有補特伽羅，有我。本來是無我，佛這個時候就說有我。這個「補特伽羅」翻個數取趣，剛才說過，就是在生死裡流轉的時候，這個果報的身體老病死結束了，又得一個身體，又是老病死結束了，又得一個身體，這個生命體生了又死、死了又生這樣變化，但是這個我沒有變化，這個補特伽羅這個我沒有變化。佛說在生死流轉裡面有一個我，這個話是什麼意思呢？這是佛是「依世俗諦理」說的，約這個世俗諦理，不是約勝義諦，約這個世俗諦，就是凡夫可以理解的，一個方便的說法。我們沒有大智慧的凡夫，他可以理解，喔！是這樣子，流轉生死是這樣的，那麼容易相信有生死流轉的這件事，容易理解。那麼相信有生死，相信有六道輪迴也就相信有善惡果報了，相信善惡果報就不敢作惡了，所以有我論者有一種好處：不敢作惡。我若作惡，我將來到三惡道受苦了，「哎呀！這個不可以，我不要受苦，我要享受快樂，我要到人間天上才可以」，那麼這也是世俗諦也有這麼多的好處，「說有補特伽羅」，那麼這個說有我是一個方便。

如果從這一段文上的解釋，這和這個《楞伽經》上的意思有點相合，《楞伽經》這個大慧菩薩問佛，說是佛說一切衆生都有如來藏，這和外道說這個我是相同的嘛！外道說一切衆生都有一個我，有廣大、常住、不變，為一切法的依止處的這個我，我是一切法的依止處，那麼和佛說的如來藏有點相同了嘛！那麼究竟佛法和外道有什麼不同呢？佛說，這是接引斷滅的外道。如果說無我，這個外道就害怕，所以就這樣說，引導他來到佛法裡面來。如果說無我，說沒有如來藏，衆生就不容易相信佛法，有這樣的衆生，所以佛就是不得已就說有這個如來藏，這樣子和這個補特伽羅有點相似，有點相似了，這在「世俗諦理說有補特伽羅」。「及有諸法自性差別」，「及有諸法自性差別」是什麼意思呢？在這個《阿含經》裡面是說無我的，說無我，但是又顧慮到說無我又恐怕聽法的衆生認為是斷滅了，所以說有諸法的

自性差別，就是有色受想行識諸法的自性差別，只是沒有我而已，色受想行識還是有的嘛！這樣子他不斷滅，所以這就是來接引衆生的一個方便。

從這一段文的意思呢，就是佛法是無我的，是一切法諸法皆空的，但是為了某一類的衆生，因此而不能夠來到佛法裡面來，所以方便地說有我、有諸法可得，這樣子衆生他才能信佛，不然他遠離了佛法了。

這樣子說有我是個方便，說有諸法自性差別也是一個方便。若說無我，說一切法皆空呢，這是佛法的真實義了。從這個文上有這樣的意思，有這樣的意義的，而這個意義是隱藏在裡面的，所以叫做「秘密」。就是「令入秘密」，令他契入無我諸法皆空的時候，契入這個秘密，而不能直接地這樣講，反倒在相反的方面說有我，本來是無我而說有我，本來是諸法皆空而說諸法自性差別，就是那個深義隱藏在裡面，說一個淺義，這就叫做「令入秘密」，這樣意思。

二、相秘密，謂於是處說諸法相顯三自性。

這個「相秘密」在文字上來說，「謂於是處」，就是佛在這個地方對這一類的衆生，說一切法的相貌有三類的不同，「謂」就是有遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性，說三自性。那麼這怎麼是秘密呢？這看不出來，看不出來這個秘密在什麼地方。但是這個印順法師他對這個《大乘莊嚴經論》很熟，我也是讀過《大乘莊嚴經論》，但是我記不住，可是我昨天也用一點時間把它找到了，是《大正藏》第 31 冊，在 620 那一頁的中間那一格裡面，就是《大乘莊嚴經論》第六卷〈弘法品〉，在那一品裡面說，那一品也有這個四秘密，他那個翻譯者不是翻作秘密，翻個「節」，竹節，竹有節，竹字頭兒那個節。那個〈弘法品〉說到這個相秘密的時候怎麼說的呢？這裡的文說「說諸法相顯三自性」，是以三無性為秘密；說三自性，佛的那個意趣是在三無性那裡，就是隱藏那個三無性。這樣說呢，說在遍計所執自性意思是相無性，遍計所執自性他的相是不可得、是無所有的。

遍計所執就是我們的妄想執著，妄想執著這一切境界都是空無所有的，像昨天講的「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性」，那麼這個「如執取不有」就是相無自性。那麼這是相無性，

遍計所執自性是相無性。依他起自性是生無性，一定是要諸多的因緣，法才能夠生起的，因緣所生法；沒有因緣的時候，這個法不能自然的生起來，所以叫生無性。所以從依他起去觀察的時候，諸法本身不能自然的生起，所以也是有空的意思。這個勝義無性就是圓成實自性，圓成實自性怎麼叫做勝義無性呢？就是這個遍計所執執著有我，這個色受想行識裡面有一個我，執著一切法有真實性。一個我執，一個法執，這兩種執著都是戲論；沒有這種戲論性，就叫做勝義無性。

我們看這個《起信論》，《起信論》說衆生這個分別心裡面有個真如，這個真如我們說他是常住不變的、不可思議的，但是你不可以說「說他是有也不可以，說他是無也不可以，亦有亦無也不可以，非有非無也不可以」，就是不可思議。如果你這樣修行的時候，不可思議的時候，就是不能執著是有是無都不可以執著，就是無分別境界。本來是用有的姿態來說的，結果那件事還是不可思議，離一切名言相的。

那麼這個看出來，在我們的衆生呢，你若不說有，就是有困難。我們衆生向來的習慣是執著有，才感覺到心才安一點，就是要有一個依靠心才安；如果沒有依靠的時候，心裡不安。那麼所以這個衆生有這樣的習慣性，有這樣的執著，所以佛說「有」，做我們的依靠。但是那個「有」又不可以用種種的名句去形容的，結果還是不可思議，和無是一樣的。

這裡面說這個勝義無性，遍計所執自性也是空無所有的，依他起自性在生無性上看也是空無所有的。勝義呢，就是離一切戲論，不可以執著有我，也不可以執法；我空，法也空。這個空是有真實性的，但是又是離名言相的，那叫做勝義無性。這個遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性，佛這樣說法呢，佛的那個意趣是在三無性那裡，所以三無性是秘密了，隱藏在三自性裡面，是秘密了。這也有一個為實施權的意思，也有這種意思。

三、對治秘密，謂於是處說行對治八萬四千。

這個「令入秘密」似乎在本文上容易看得懂，容易看得明白。這個「相秘密」在本文上看不明白，不知道梵本就是這樣子大概是，就是看不出來那個秘密在什麼地方，就是要引其他的經文來解釋。這個「對治秘密」在這裡也是，不十分明白。「謂於是處」，就是在這個地方的衆生，佛為他說法的時候，「說行對治八萬四千」。這個「行」是什麼呢？就是我們的煩惱，煩惱就是心，所有的煩惱就是心在動的時候，就是煩惱起來了，所以叫做「行」。這個「行」的對治，對治這個煩惱行的時候，有八萬四千法門，那麼這個秘密在那裡呢？「對治秘密」在什麼地方？也是看不懂，不知道在那裡。這個王恩洋的解釋：若說諸法實相，一法也不可得，那就是秘密。那也可以，這麼講也可以。在對治的時候有無量無邊的法門，但對治完了的時候，原來無一法可得，那麼這樣就是秘密，也是可以。

四、轉變秘密，謂於是處以其別義，諸言諸字即顯別義。

這個轉變的秘密。這個「轉變」是什麼意思呢？就是你向來的習慣性，這句話是這樣解釋的，大家都是這樣解釋的。譬如穿的鞋，你也認識也是這個字，大家都是這樣解釋，這叫做鞋。但是忽然間他用一個特別的意思，另外一個字來解釋這個鞋，就是叫做「轉變」，就是「轉變」的意思。就是不用習慣性上的意義來解釋他，用一個特別的意思，所以叫做「轉變」。這個「轉變」如果不解釋就不容易明白，所以也是秘密。

「謂於是處以其別義」，就是說佛說法的時候，在這個地方，對於這一類的衆生，用一個特別的意義來說諸言諸字的，說種種的佛法的。這樣表面上人就不容易懂的，那麼用所說的諸言諸字，這個字，一個字一個字連起來就變成言，就變成語言了，所以他們兩個等於是一回事。「即顯別義」，就是雖然大家習慣上都會用這個字，但是那個時候那個字，那個言句是顯的另外一種意義的，所以這叫做「轉變秘密」。這底下舉一個例子。

如有頌言：覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得最上菩提。

這裡面就是正好是「轉變秘密」的意思。「覺不堅為堅」，這個「覺」就是智慧。這個「不堅」是什麼？這個「堅」是什麼呢？「不

堅」這個「堅」就是剛強，難調難伏的意思。是什麼？就是我們的妄想。我們靜坐的時候，修學禪定的時候，他這個妄想就是很厲害，你想要叫他停下來很難，少少的停一會兒又來了，妄想又來了，就是感覺到他不容易調伏，所以叫做「堅」。現在你能夠有耐心煩，你能夠有這個智慧把他調伏叫他不堅了，妄想不起，其心調柔了，得到禪定，得到甚深的三昧了，所以叫做「不堅」。「為堅」，這個禪定非常地堅固，於禪定生尊貴想，生尊重想，尊重這個禪定。這叫做「覺不堅為堅」，這樣解釋。

「善住於顛倒」，前面說是「覺不堅為堅」是修三昧成功了。這個「善住於顛倒」怎麼講呢？這個「顛倒」就是錯誤的意思。這個錯誤是什麼呢？譬如說是這個，對於無常變化的這一切有為法，我們不同意，認為是常住不變的，這個身體最多活一百二十歲，或者活兩百歲，一定是要死掉的，但是我們總感覺他可以活一萬歲也可能，總覺得他會常，這是「顛倒」。樂，人生是苦但是感覺到樂，這就是「顛倒」。常，樂，無我而認為是有我是「顛倒」，不清淨而認為是清淨是「顛倒」；常、樂、我、淨是「顛倒」。而這裡說這個「顛倒」不是這樣意思，是把那個常、樂、我、淨的「顛倒」把他顛倒過來，叫做「顛倒」。用這個無常來破我們的常的顛倒；用這個苦的觀察，人生是苦，把我們這個樂的顛倒把他調整過來。用這個無常、無我，用這個四念處來破壞我們的顛倒，成功了，那叫做「顛倒」。那麼這個把我們凡夫的常、樂、我、淨的「顛倒」顛倒過來，那就是得無生法忍了，那麼安住在那個無生法忍的境界叫做「善住於顛倒」，這樣講，這樣解釋「善住於顛倒」。

這樣說呢，那個「不堅為堅」是得禪定，「善住於顛倒」是得般若智慧了；一個禪，一個般若，原來這兩句話是這樣意思。

「極煩惱所惱」，「極煩惱所惱」是什麼意思呢？就是這個菩薩發無上菩提心，發大悲心，在衆生的世界行菩薩道要廣度衆生，這個衆生是難調難伏的，這個特別煩惱的境界。而菩薩大悲心，就在這個煩惱的世界去，不怕煩惱，長時期的廣度衆生；就是為衆生所煩惱，而菩薩沒有厭離心，生大悲心，生歡喜心廣度衆生，那叫「極煩惱所惱」。這樣說呢，這個人他「覺不堅為堅」先是得了禪定，「善住於顛倒」就是得了般若，得無生法忍了，這時候在衆生的世界，這苦惱

的世界，無量無邊的苦惱的世界，「極煩惱所惱」，他也不厭煩，不停止的、不間斷地修學六波羅蜜，弘揚佛法廣度衆生，「得最上菩提」，得無上菩提了。

看這個意思，原來是要修學禪定，得無生法忍，然後去度衆生，長時期地不怕煩惱。為什麼他不怕煩惱呢？就是因為得無生法忍了，還是有禪定的，這樣子是得無上菩提了。那麼這一個頌就是「轉變秘密」，「覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得最上菩提」，就是還是那個詞，但是裡面表達的意義可不同於習慣上的想法，不同於習慣的用法了，所以叫做「轉變秘密」。

第三項、由三相造大乘法釋

若有欲造大乘法釋，略由三相應造其釋：

這是第三項，前面是第二項「依四意趣四秘密決了一切佛言」，這是第三項「由三相造大乘法釋」。這個「通契經」怎麼樣通法呢？就是這樣意思，由三自性和依他的八喻來通契經，這樣解釋。依這個四意趣、四秘密來通一切佛言。現在第三項是「由三相造大乘法釋」，用這三個相貌來解釋一切佛法，就是你想要有著作解釋佛的修多羅，或者是你自己單獨地有所著作，你應該用這三種相貌去做這件事，這樣意思。

「若有欲造大乘法釋」，假設有人發了無上菩提心，發了大悲心，他要造論來讚揚佛法的真義的話，應該怎麼做法呢？「略由三相」，他應該，簡略地說呢，他應該由三方面來解說佛法，來讚揚佛法的，從三方面來做這件事。從三方面「應造其釋」，來著作他對於佛法的釋，這個著作。哪三方面呢？

一者、由說緣起，二者、由說從緣所生法相，三者、由說語義。

這三種。這個「說緣起」，第一個相是「說緣起」，第二個相是說緣生，「緣所生」。「緣起」是在因上說的，因果的因；「由說從緣所生法相」是在果上說的，就是說因果。可是從前面來看呢，說因，一切法的因，「無始時來界，一切法等依」，還就是阿賴耶識了，阿

賴耶識是緣起，有這種意思。「由說從緣所生法相」，那麼就是阿賴耶識是一切種子識，所生的一切法相，那就是像前面說有相識、有見識，是這樣意思了，就是七轉識了。「三者、由說語義」，看後面的文的解釋，「由說語義」是說什麼呢？就是讚歎菩薩的偉大，他能修六波羅蜜多廣度衆生，這是非常偉大的事情。第二個意思就是讚歎佛的功德，菩薩的大行和如來的果德，這叫做「說語義」，這樣子。這樣說是，第一「說緣起」，第二說緣生，第三讚歎菩薩和佛的功德。從這三方面來讚揚佛法，來造這個「大乘法釋」，這樣意思。

此中說緣起者，如說：言熏習所生，諸法此從彼，異熟與轉識，更互為緣生。

前面是把這個三相標列出來，把它列出來，下面就解釋這三相。那麼第一段先解釋這個緣起，「一者、由說緣起」，什麼叫做「緣起」呢？「此中說緣起者，如說」，就像有這麼一個頌，「言熏習所生，諸法此從彼」，這個「言」就是名言，也就是個字，每一法都有能詮的名字，能詮之字，也就有所詮義，有能詮就有所詮。這個能詮、所詮就是名義，名義也就是我們內心的分別，有名的時候心才會分別，有能分別就有所分別。所以這就是有三件事：一個是名，一個是義，一個是覺，這三件事，三件事是不相離的。你心一動，也就是有名、有義、有覺；你心這樣一動呢，就熏習阿賴耶識了，在阿賴耶識裡面就把你所熏習的情況攝持下來了，就是儲藏起來了。

「言熏習所生諸法」，可以這麼說，就是由於有名言你就熏習了種子，有了名言種子了就會生出來一切法，諸法就是名言種子所生，名言種子是能生。

「此從彼」，此名言熏習能生諸法，那麼名言熏習他是怎麼有的呢？「此從彼」，此名言種子由諸法而生。因為諸法也就是我們的分別心，分別心一動就熏成了名言種子，名言種子一動就現出來一切法，佛教說緣起是這樣說的。這很簡要地，「言熏習所生，諸法此從彼」，就是很簡要地就是這樣子，就是種子生現行，現行熏種子。

再明白一點說，就是我們這一念心一動，這就是緣起。這一念心一動，他一定是由名言種子才能動，可是你心一動又熏成了名言種子，這就叫做緣起。一切法都是這樣子，世間法是這樣子，出世間法亦復如是，不過世間法是雜染，出世間法是清淨的。現在佛法就是轉染成淨，是名為佛法，是這樣意思。

「異熟與轉識，更互為緣生」，這一句話也就把前面的話重說一遍。這個「異熟與轉識，更互為緣生」，「異熟」也就是阿賴耶識，這個阿賴耶識也就是那一切種子識。這個「異熟與轉識」，「轉識」就是前七識；一本七轉，根本識就是阿賴耶識，末那識加前六識就是七識，這七識是轉識。轉者，起也；就是由阿賴耶識生起的，阿賴耶識為因緣而生起前七轉識。現在說這個異熟識和這個轉識「更互為緣生」，「更互」就是輾轉，輾轉為因緣而生起。就是這個轉識的因緣生起異熟識，這一切種子的異熟識，異熟一切種子為因緣又生起轉識，他們是互相為因緣而現起的，這就叫做緣起，緣起是這樣意思。

佛法這樣說緣起呢，在我們現實上，我們應該怎麼樣來對待這件事呢？這個佛法的微妙就是在這裡，因為那個，剛才說了，「言熏習所生」就是你現在知道青黃赤白、能分別是非的這一念心，你要怎麼熏習就怎麼熏習，這是你的自由，我要做善就做善，我要做惡就做惡，我願意學世間法就是世間法，我願意修出世間法就是出世間法，這是你的自由。在做因的時候你是自由的，得果報的時候你不能自由，果報來了就是這樣子，你是拒絕不來的，你不能拒絕的，就是這樣子。當然我們人得到如意的事情我們是不拒絕，愈多愈好，等到苦惱的事情當然是拒絕，拒絕也拒絕不來，不能拒絕的。可是你若修學聖道成功了，是可以。聖道成功之後，苦惱的果報來了你能拒絕，但是果報還是在的，不過在你心裡面等於是沒有那件事，我們有的時候說話等於零，那件事是有，但是等於零了，等於好像沒有似的。

所以從這個「言熏習所生，諸法此從彼，異熟與轉識，更互為緣生」，就是你自作自受的意思。如果說這個緣起不是自己做的，是另外一個力量，一個大力者他給你安排的，那不行，你自己沒有辦法轉變的，你不能轉變，你只好去接受，你不能轉變。現在說是你自己安排，那我重新安排就可以轉變了嘛。所以佛法說緣起，那個意思是在這裡，有這樣意思。

復次，彼轉識相法，有相，有見，識為自性。

前面是說緣起，這底下說緣生，解釋這個緣生法相，緣生的意思，這就是第二相「由說從緣所生法相」。「從緣所生法相」是什麼呢？這底下解釋：「復次，彼轉識相法，有相，有見，識為自性」。

「彼轉識相法」，「轉識」剛才說就是七轉識，七轉識也就是從阿賴耶識的名言種子所生起的。這個轉識的相法是「有相，有見」，有兩類：一個是相，一個是見。這個「相」就是根身器界。前五根，眼耳鼻舌身，那麼這是色識；還有色聲香味觸法，這是境。這是這個眼耳鼻舌身也都是識，色聲香味觸法也都是識，但是這是屬於相，是所見的相，是相識。「有見」，這個「見」就是眼識識、耳識識，乃至意識識，也加上末那識識，那麼這是「見」。前面說的那個阿賴耶識，那就應該指義識，前面曾經說過，仁義道德的義，義者因也。由阿賴耶識的因識現起這個相識和見識，正好是這樣意思。

「識為自性」，這個「見」是識，「相」表面上看不是識，但是也都是以識為自性的，為體性的。他離開了識，他本身沒有體性；他是阿賴耶識的名言種子所變現，如幻如化的，像做夢中的境界，有而不真實，但是都是分別心的境界，離開了虛妄分別心，無一法可得，心即一切法。從唯識上，從這個阿賴耶識的義識和相識、見識上看，一切法即是心，看出來有這樣意思。「有相、有見」，識為他的體性。

這個識為他的體性，可以從兩方面說：一方面從轉識，從緣生法相上說，前面曾經解釋過，「以質為緣還見本質」那一段文的解釋看出來呢，所分別的境界就是能分別的心，那麼這就是以「識為自性」，就是以轉識為自性了。

若是說一切法都是以阿賴耶識這個義識為因而現起的，那麼就都是阿賴耶識，以阿賴耶識為自性，也可以這樣說，也是可以這樣說的。所以是「彼轉識相法」有兩類：一類是相，一類是見，但是全是以識為自性的，就是一切法都是識。識若不可得，一切法都不可得；一切法不可得，識亦不可得了。這是先說這個緣生法相裡面有相、有見，以識為自性。

又彼以依處為相，遍計所執為相，法性為相，由此顯示三自性相。

這底下說，這個依他起，這個相和見都是依他起，都是由阿賴耶識為種子而現起的。此依他起相，也就是這個相識和見識，他是有三種相的不同。哪三種相呢？

「彼以依處為相」，第一個就是依他起，他有依他起的相貌。這個話就是這個緣生法相，像剛才說都是由阿賴耶識的種子現起的，所以叫做依他起。但是這上說「依處」這句話怎麼講呢？這個「依處」這句話的意思，這個依他起是遍計所執、是圓成實的依止處，所以叫「依處」，這樣意思。這樣說這個緣生法相，他是由阿賴耶識的種子現起的，是有這個依他起的相貌。

第二種相是「遍計所執為相」，他還有這個相貌。這個遍計所執呢，就是這個依他起的似義顯現為那個虛妄的執著心所執著，還有這麼一個相貌。在這個《顯揚聖教論》上說一句話，說這個遍計執是畢竟空的，畢竟空怎麼有了遍計執呢？又反過來有這麼一句話：畢竟空就是什麼也沒有，什麼也沒有，為什麼又說有一個遍計執呢？就是因為緣名，因為有了名字，有了名字，心識去緣這個名的時候，所以就成為了遍計執了。若沒有名字的時候，這個遍計執沒有辦法生起來。所以去看一看《顯揚聖教論》，對於依他起和遍計執的分別他們的關係也還明顯一點，更明顯一點。

「遍計所執為相，法性為相」，「法性為相」是什麼呢？就是你若通達了遍計執是畢竟空的時候，這個法性就現出來了，所以這個依他起還有一個法性的相貌，那麼這是聖人的境界了。「由此顯示三自性相」，由這個依他起顯示三種自性的相貌來。

如說：從有相，有見，應知彼三相。

這是引證，從佛說的法語，佛說的一個偈，就像佛說過：「從有相有見，應知彼三相」，你有了相識，又有見識，在這裡面就具足三種相貌。這個相、見都是從阿賴耶識的種子現起的，那麼就是依他起相。依他起裡面有個名，有了名的時候，這個執著心就活動起來，就

是遍計所執相了；而執著心的境界是畢竟空寂的，那麼諸法空相就顯現出來，就是圓成實相了，所以「應知彼三相」。

復次，云何應釋彼相？

這上面說是「有相，有見」，從這個相、見上就會知道有三相，怎麼知道呢？「云何應釋彼相」，你說有三相，怎麼樣來解釋解釋這個三相呢？你解釋解釋我看看？是這樣意思。

謂遍計所執相，於依他起相中實無所有；圓成實相於中實有。

那麼這底下就解釋，解釋有相有見就有三相。這個相、見裡面有依他起相、有遍計執相、有圓成實相，這底下解釋。「謂遍計所執相」，我們先解釋這個遍計所執相，遍計所執相在「依他起相」裡面「實無所有」。這個依他起相就是這個相識和見識從阿賴耶識裡面的種子現出來的時候，是似義顯現，是如幻如化的，他本身是無有少法可得，不真實。但是顯現的這個相貌又好像是真實的，那麼我們就在這上面執著他是真實了，這就叫做遍計所執相。可是執著真實呢，在所執著的似義顯現上是一點兒也沒有的，所以「實無所有」，實在是沒有。「於依他起相中實無所有」，像夢中的境界是不真實的，我們執著是真實的呢，是沒有的。在那個不真實的夢境上執著真實是沒有的，沒有你所執著的那個真實，所以「實無所有」。

如果我們若是修止觀的時候，你在奢摩他裡面修毗鉢舍那的時候，你這個地方你要肯定地認清楚，不能有一點猶豫的。你認識清楚的時候，他才有作用，他才能夠降伏煩惱，才能夠把你這個心能調轉過來，不貪、不瞋、不愚癡。如果說你猶猶豫豫地，是嗎？是無所有嗎？那不行，那不可以。所以「於依他起相中實無所有」。

「圓成實相於中實有」，這個諸法空相在依他起中，這個遍計所執無所有。在依他起中，這個遍計所執相實無所有的時候，「圓成實相於中實有」，就顯現出來了。這是說到依他起，解釋依他起裡面有二相這個地方：一個是圓成實相是有，遍計所執相是無，一有一無，解釋這個。

由此二種非有及有，非得及得，未見已見真者同時。

「由此二種非有及有」，這底下顯出這麼多的差別相。「由此二種」，由於在依他起中有這兩種相，就是遍計所執是非有的，前面這一行，遍計所執是非有的，圓成實相是有的，是這樣子，「由此二種非有及有」。

「非得及得，未見已見真者同時」，這個「未見已見」連下面念，「未見」真者，「已見真者同時」，這樣解釋。這個「未見真者」，就是我們沒有見到圓成實性的人，我們沒有得無生法忍的人，不是聖人，我們凡夫的時候，遍計執是有的，是能得到的，遍計執是現前一切境界，一直地是執著這種。是「非得」，是不得圓成實的，是「得」遍計執的。若「已見真者」呢，那就是圓成實是得到的，遍計執是不得到的。這兩者可以說是「同時」的，同時就這樣子。就是「見真」的人，這個時候是遍計執是不得，那麼圓成實是得的。那麼「未見真者」這個時候，是圓成實是不得的，遍計執是得到的。所以這個文就說：「由此二種非有及有，非得及得，未見已見真者同時」，同時是這樣子，聖人同時是這樣子，凡夫同時是這樣子。就是凡夫見到有遍計執的同時，聖人是不見遍計執的。聖人同時是見圓成實性的，而凡夫這時候是不見圓成實性的，這個見不見是同時的，是這樣意思。

謂於依他起自性中，無遍計所執故，有圓成實故。

這底下再解釋前面的意思。「謂於依他起」自性裡面，遍計執是不可得的，是畢竟空的，是有圓成實性的，是有的。

於此轉時，若得彼即不得此，若得此即不得彼。

「於此轉時」，就是我們凡夫的分別心在這個依他起中活動的時候，「於此」依他起活動的時候，這個執著心，妄想執著活動的時候。「若得彼即不得此」，若得彼遍計所執就不能得圓成實，就是這樣。「若得此即不得彼」，若是這個聖者，聖人。前面是「於此轉時，若得彼即不得此」這指凡夫說，底下「若得此即不得彼」就指聖人說。聖人他得到無分別智了的時候，他在依他起中，他就得此圓成實，即不得彼遍計所執的。就是解釋前面「非得及得，未見已見真者同時」，

解釋前面那個意思的。這個依他起也隨順染污的執著，也隨順清淨的解脫，是這樣意思。

如說：依他所執無，成實於中有，故得及不得，其中二平等。

這底下引佛說的偈頌來做證明。「如」，就像佛說這個偈頌：「依他所執無」，在依他起上這個似義顯現的相識和見識是一個如幻如化的境界，我們這個遍計所執的真實性是沒有的，在這上面是沒有。「成實於中有」，這個圓成實性，這個諸法空相在如幻如化相裡面是有的，是有。就是一無一有。

「故得及不得，其中二平等」，所以這個凡夫和聖人在這裡面，在依他起性上，凡夫是得遍計執，而不得圓成實；聖人在依他起性裡面，得圓成實而不得遍計執。所以在這裡面這兩個是平等的，都有得都有不得，是平等的。可是得與不得還是正相反的，是這樣的意思。「如說：依他所執無，成實於中有，故得及不得，其中二平等」。

說語義者，謂先說初句，後以餘句分別顯示。或由德處，或由義處。

第三章的「所知相」，最後一大科是「通契經」，「通契經」分三科，第一科是「依三性通大乘經」，第二科是「依四意趣四秘密決了一切佛言」，第三科是「由三相造大乘法釋」。這個第三科裡面又有三節，第一節是「說緣起」，第二節「說緣生」，第三節「說語義」。這個「說語義」是什麼意思呢？就是讚歎佛菩薩的功德。

「謂先說初句，後以餘句分別顯示」，這個「說語義」的規則是先說第一句，第一句就是總說的，就是一個大綱，一個綱要。後以其他的多句來分別顯示這個第一句的大意。這裡面又分成兩類：是「或由德處，或由義處」，這個「說語義」，或者「由德處」來說語義，「或由義處」說語義。這個「德處」這個「德」就指圓滿無上菩提的佛陀的功德，果德。這個「處」字，印順老法師解釋，是個所依處的意思。但是這個「處」字也當一個分別的意思，就是一樣一樣地讚歎佛的功德，叫做「德處」。「或由義處」呢，就是讚歎菩薩的功德，菩薩的功德叫做「義」。在果上名之為「德」，在因名之為「義」。這個「義」也是一樣一樣地行菩薩道的度化衆生修學佛法的，也是一種功德。分這麼兩類「說語義」的，現在先說「德處」的語義。

由德處者，謂說佛功德：最清淨覺，不二現行，趣無相法，住於佛住，

這裡面先說「德處」，也是有長行、有偈頌的。這個「最清淨覺」這是第一句，「不二現行」以下一共有二十一一句，用這二十一一句來解釋這個第一句的「最清淨覺」。怎麼叫做「最清淨覺」呢？謂有「不二現行」的功德，有「趣無相法」的功德，就是這樣意思。

住於佛住，逮得一切佛平等性，到無障處，不可轉法，所行無礙，其所安立不可思議，遊於三世平等法性，其身流布一切世界，於一切法智無疑滯，於一切行成就大覺，於諸法智無有疑惑，凡所現身不可分別，一切菩薩等所求智，得佛無二住勝彼岸，不相間雜如來解脫妙智究竟，證無中邊佛地平等，極於法界，盡虛空性，窮未來際。

這就是「最清淨覺」是總句，是第一句，其餘的二十一來解釋「最清淨覺」的，這一共就是二十二句。這前面是標出來，下面就解釋這二十二句的義。

最清淨覺者，應知此句由所餘句分別顯示，如是乃成善說法性。

這是論上本身來解釋這一段文的。這個「最清淨覺」這一句呢，應該明白此一句「最清淨覺」，由所剩餘的那麼多的二十一來分別顯示「最清淨覺」的義，開顯其義。「如是乃成善說法性」，這樣子才能夠成立善於說法的這種事情，先把自己要表達的大意標出來，然後自己再解釋，這是「善說法性」。這等於是先分科，這底下解釋。

最清淨覺者，謂佛世尊最清淨覺，應知是佛二十一種功德所攝。

前面是分科，這底下解釋這一句話的義。「最清淨覺」這句話是說的什麼呢？「謂佛世尊」，這是說究竟圓滿的佛陀的事情，說佛的「最清淨覺」。因為其餘的人都不能最清淨，唯有佛他的身口意是究竟清淨了，所以叫做「最」，一切聲聞緣覺菩薩所不能及。「應知是佛二十一種功德所攝」，這個「最清淨覺」的內容是什麼呢？是佛的二十一種功德所攝的。就是「最清淨覺」以後的那二十一，就是二十一種功德，所包攝、所含攝的功德就是「最清淨覺」。或者說是二十一種功德也就是「最清淨覺」所含攝的。就是一總一別。

謂於所知一向無障轉功德，

這以下就解釋那個「不二現行」以下那個一句一句的解釋。這個「謂於所知一向無障轉功德」這一句就解釋那個第一句的「不二現行」。「不二現行」是什麼意思呢？「謂於所知」，就是說佛對於所知的一切品類差別，是「一向無障」礙「轉」的功德，叫「不二現行」。這個「二現行」，就是表現於外的有兩個相貌，叫做「二現行」。以聲聞緣覺來做例，就是有的地方他是無障礙的，但是有的地方有障礙，這就是兩種現行。而佛不是，佛不是兩種現行，所以叫「不二現行」。那麼他是什麼現行呢？「一向無障轉功德」，就是全是無障礙的，沒有障礙，什麼事情都是清清楚楚的，都是大自在的境界，叫做「無障

轉功德」，這就叫做「不二現行」。因為「不二現行」，所以叫做「最清淨覺」，所以名之為「最清淨覺」。因為佛的大智慧圓滿了，一切煩惱都清淨了，智斷圓滿，所以才能有這種境界。

於有無無二相真如最勝清淨能入功德，

這一句就是解釋前面那個第二句「趣無相法」這一句。「趣無相法」這個「趣」，趣者進趣，趣者入也。就是這個初得無生法忍的人，他是證入了無相法了，但是沒有圓滿，要繼續前進，繼續努力的修行，乃至到佛是圓滿的證入無相法了，叫做「趣無相法」。這一句「於有無無二相真如」，這個真如是無二相的，「無二相」是無哪二相？沒有「有、無」二相，這叫做「有無無二相」。這個真如就是圓成實性，所以他不是「無」。譬如說這個遍計所執是畢竟無的，依他起是非實有全無，但是遍計所執沒有的時候，依他起也沒有了，唯有圓成實他不可以滅壞的，不可破壞的。所以圓成實是非無相，遍計所執是非有相，這樣這個真如就是超越了有無的二相。「於有無無二相」的真如，「最勝清淨能入功德」，這個「趣無相法」這一句話就是能入無相的真如的功德。

這上面說「最勝」呢，就是超過一切二乘、一切菩薩，所以叫做「最勝」。「清淨」呢，他遠離了一切的塵垢，所以叫做「清淨」。「能入功德」，「能入」就是能證入這個無相的真如。這個聲聞緣覺和得無生法忍的菩薩，也都能夠證悟這個真如理的。《華嚴經》上說「法性真常離心念，二乘於此亦能得」，法性這是真常的，這個真常也就是「有無無二相」的真如，二乘也能證入的，得無生法忍的菩薩也能入，但是他們不是最勝，他們不是最殊勝，因為佛是最圓滿的，所以稱佛為最勝。這個「清淨」就像剛才解釋，「能入功德」，這個「趣無相法」就是這樣意思。

無功用佛事不休息住功德，

這一句話是解釋這個「住於佛住」這一句的。「住於佛住」怎麼講法呢？這個「住」有三種住：一個是天住，一個是梵住，一個是聖住，這三種住。「天住」，什麼叫做天住呢？這個「住」是指內心裡面的境界，就是你的心在什麼地方活動，就叫做住。我們欲界的人散

散亂亂的，那麼就是散亂住。現在說天住，超過了欲界，就指梵天，色界、無色界這些天，但是這裡面指四靜慮說的，初禪、二禪、三禪、四禪，這叫做天住。這天住裡面，佛住在那裡呢？住在第四禪，佛住在第四禪，那麼這就叫佛住。佛得無上菩提的時候，是在第四禪得無上菩提。得阿羅漢的人，有的人在未到地定裡面得阿羅漢，有的在初禪、二禪、三禪、四禪。這個辟支佛也可能是在初禪、二禪、三禪、四禪，而佛決定是在第四禪得無上菩提的。因為得神通的人，修習神通的人，他在初禪裡面可以修神通就能得神通，但是若在二禪裡面得神通的人就高過初禪得神通的，那個神通的力量。第四禪是最圓滿了，其他的也是可以，但是不是那麼太好，這是天住。其次就是「梵住」，梵住是什麼呢？就是慈悲喜捨四無量心，叫做梵住。這個大梵天王也是初禪天的天人，但是他為什麼稱為大梵呢？就是得四無量心了，就是高過其他的初禪天的人。而這個慈悲喜捨，這個大悲心是佛所具足的不共的功德，所以在慈悲喜捨裡面呢，佛是住在這個悲無量心裡面，這就是佛住。這是天住，梵住。第三個是「聖住」，這個天住和梵住是通於凡夫的，凡夫也能住在這裡，那麼這個聖住是不共於凡夫的了。聖住是什麼呢？空、無相、無願這三種。那麼佛是住在空這個地方，住在空這裡，住在空這裡這就是佛住。

所以現在這裡說「住於佛住」這句話呢，就是佛住在第四禪，住在悲無量心裡面，住在空住這裡，這叫「住於佛住」。「住於佛住」是表達什麼樣的意義呢？是「無功用佛事不休息住功德」。這個佛是廣度一切眾生的，度化眾生的時候是無功用的，不是那麼辛苦地做事情，不需要特別用力。這個「佛事」這句話，就是度化眾生齊成佛道，這樣的事情名之為佛事。「不休息住功德」，佛度化眾生的時候是不停止的，不休息的，一直地度化眾生。這個「不休息」也等於就是休息，佛是無功用地去度化眾生，也等於是休息，但是這件事是不停止地，所以名之為「不休息住功德」。這個「住於佛住」是這樣意思的。

於法身中所依意樂作業無差別功德，

這是第四句「逮得一切佛平等性」，「逮得」就是獲得，獲得一切佛的平等性；你得到這樣的功德，是和一切佛是平等的。那麼前面這句話是「逮得一切佛平等性」，這裡面怎麼解釋呢？就是「於法身中所依意樂作業無差別功德」，是這樣意思。

「於法身中」，就是佛的無量功德法所組成的身。「所依意樂作業」，這三樣：「所依」是一樣，「意樂」是一樣，「作業」是一樣。這個「所依」是什麼呢？就是他度化衆生這無邊的作用，無邊的妙用，他所憑藉的是什麼呢？就是佛的清淨的智慧，這個無分別的智慧。這個「趣無相法」就是能入無相，那就是無分別智；就是以無分別智為所依，無垢無罣礙智為所依止。第二樣是「意樂」，「意樂作業」就是後得智了。這個「意樂」就是大悲心，就是要同情一切衆生的苦難，要度化他們，要拯救他們，救苦救難的這種大悲心叫做「意樂」。「作業」呢，就是有了行動，或者是受用身，或者是變化身，普度衆生這些行動叫做「作業」。這三樣，「所依、意樂、作業」這三樣，一切佛都是無差別的，都是平等無差別的，這就是「逮得一切佛平等性」的功德，用這一句解釋那一句。

第一句是「最清淨覺」，以後是二十一種功德，就是二十一句，一共是二十二句，這在《華嚴經》上有，《華嚴經》上有提到，那麼《華嚴疏鈔》清涼國師也有解釋。在《解深密經》上也是有，也有這樣的文句。

修一切障對治功德，

這是第五句，這第五句是解釋前面那個「到無障處」，由有障的地方達到無障礙的地方去了。那麼這個無障礙這句話不是天然的，他是努力地修行的，「修一切障對治」的「功德」，這個煩惱障、所知障。這個煩惱障，你要修這個般若，六波羅蜜，修這個禪波羅蜜、般若波羅蜜來對治這個煩惱障，對治這個見煩惱、愛煩惱。這個所知障呢，要廣學一切佛法，到十方世界去常隨佛學，要到衆生世界去還要學習世間法的，這個所知障才能破除，才能知道怎麼樣度化衆生，才能圓滿無上菩提的。那麼他這個「修一切障」的「對治」，才能達到無障礙處，是由修來的，由修行來的。

降伏一切外道功德，

「降伏一切外道功德」是第六句「不可轉法」。這個「不可轉」，不可動轉，你不能夠干擾他，不可以。是指什麼說的呢？就指佛的這個所施設的教法、佛所證悟的真理，這兩方面你不可以動轉的。一個

教，一個證。這個佛所施設的教法，或者說這是五蘊，這是十二處，這是十八界，這是四念處、四正勤、四如意足，乃至七覺支、八正道，施設種種的這些法相，佛這樣施設，你不可以去說「這不可以，不對」，你不可以這樣說的；佛這樣解釋、這樣安立，是不可動搖的。佛所證悟的真理也是，你不可以說「你沒有證悟，你證悟的不對」，你不可以這樣說的。因為這樣子，「不可轉」，不可動轉，所以佛能降伏一切外道，有這種功德。一切外道，佛能降伏他們。

生在世間不為世法所礙功德，

這是第七句叫「所行無礙」。這個「所行」，這個「行」是什麼呢？就是在那個地方來來去去的，就叫做「行」。那麼佛有自己的佛的世界，但是佛的大悲心的關係，也來到衆生的世界來活動。來到衆生世界活動的時候，衆生世界是污染的、不清淨，但是你不可以污染佛，不可以影響佛的，不能障礙佛的，所以叫「所行無礙」。

「生在世間不為世法所礙功德」，這一句解釋那個「所行無礙」。「生在世間」，佛為了度化衆生，從佛的世界現身在衆生的世界來。「不為世法所礙功德」，不為世間法所障礙、所影響的功德。世間法是什麼呢？就是所謂八風不動那個意思；利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂，這是八法。這個我們平常名之為八風，八種風，就是他能夠令你心動，所以叫做風。這八種事叫做「世法」，因為世間上的人都是隨著這八法，隨順他的力量去活動，所以叫世間法。就是世間上的人心不能不動，有利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂的時候，心就會動，而佛不是的，「不為世法所礙功德」。

這個「利」怎麼講呢？就是得到了如意的事情，得到了如意的色聲香味觸，那就叫做利。「衰」呢，就是失掉了如意的色聲香味觸，就是衰。利、衰、毀、譽，「毀、譽」是什麼意思呢？就是不當你的面，在你的背後，你不知道的地方，來毀，來謗毀你，說這個人的品德不好，沒有信、戒、聞、捨、慧，沒有這些功德，那麼叫做毀。這個譽呢，就是在你的背後讚歎你，不是當面讚歎你，讚歎這個人有戒定慧，有種種的功德。利、衰、毀、譽、稱、譏，「稱、譏」是當你的面讚歎你有種種的功德；當你的面訶斥你，說你種種種種的不對，那麼叫做譏。「苦、樂」，這個苦就是順苦受觸，心裡面感覺到苦惱；

樂呢，順樂受觸，心裡面感覺到快樂，身心都快樂，身心都苦惱。這叫做「世法」，世間上的八法。

這個佛生在世間的時候，「不為世法所礙功德」。我們平常的人，人家讚歎我們的時候，我們心就會高起來；若是毀謗我們的時候，我們的心就是低下來了，我辭職了我不幹了，我這麼辛苦你們還說我不對，我不幹了，那麼這心就是這樣子。但是佛不是，你讚歎佛，佛心也不高，你毀謗佛，佛心裡也不動，佛還照樣地度化衆生，就是這樣子，所以「不為世法所礙功德」。

安立正法功德，

這是第八句，解釋前面那個第八句「其所安立不可思議」，就是這一句。他所安立的是什麼呢？是「正法」，就是前面說那個圓成實性裡面那個「妙正法教」，就是十二分教；長行重頌並授記，孤起自說……那個十二分教，其實這個安立都是名言。這件事是不可思議的，凡夫是沒有辦法去分別和思議的，他能有廣大不可思議的作用。這個「安立」這件事，是佛的後得智的功德，佛的後得智。這個佛能夠取無相法證入真如，那是根本智的功德。因為有大悲心，所以能夠為一切衆生演說佛法，這就是後得智了，佛的後得智是究竟圓滿，不是其他人所能及的，所以叫做「不可思議」。

這個辟支佛，在這經論上介紹、讚歎辟支佛的功德的時候，多數說他是現神通度化衆生，他以神通來度化衆生，他不說法，他沒去為人講解佛法，除非說是大辟支佛也有說法的事情，多數的辟支佛不能說法，這原因就是這裡，這個後得智不圓滿。為衆生在無名相中安立名相，演說一切佛法，不是容易的事情。但是阿羅漢多數能說法，就是因為佛已經安立好了，你照樣學習，這是容易，所以「草創者難，因修者易」，創一件事還是不是容易的，所以叫「安立正法功德」。

授記功德，

「授記功德」就是解釋前面那個第九句「遊於三世平等法性」這一句。「遊於三世平等法性」，佛這個大智慧能遊於過去世、未來世、現在世一切法的差別性，能夠有這種無障礙的境界，所以他能夠授記。

授者，與也；能給你去分別、說明未來的事情，叫做「授記功德」。他能預知未來的事情，未來法他是明明白白都知道，他有這種大智慧。「遊於三世平等法性」，這個「平等」這個意思呢，就是現在的事情顯現在前，你可以了了明明地認識，未來的事情沒有出現怎麼能知道呢？但是佛觀察未來的事情和看現在的事情一樣，平等，清清楚楚的，清清楚楚的會知道，所以叫做「授記功德」。

於一切世界示現受用變化身功德，

這是解釋前面那個第十句「其身流布一切世界」這一句。「其身流布一切世界」，佛的這個身，佛身能到一切世界去度化衆生去，這一句話。那這裡的解釋就是「於一切世界示現受用變化身功德」，就叫做「其身流布一切世界」。這個在佛本身來說就是自受用身，或者說是法性身。若是對衆生來說，就叫做受用身和變化身這兩種身，這兩種身是佛教化衆生所現的身體。這個變化身就是度化在凡夫位的三乘修行人，這個凡夫位這句話還需要解釋，就是你得了無生法忍了，但是你這個身體還是在未得無生法忍的，是有漏業所得的身體，你這個時候所見的佛還是變化身。就是你得阿羅漢果了，這是聖人了，不是凡夫，但是你的身體還是父母所生，還是有漏業招感的，那你所見的佛還是變化身。若是這個父母所生的身體棄捨了，得法身了，這個時候所見的佛就是受用身，所以法身菩薩所見的佛叫做受用身。這樣子呢，所以就是包括了這兩身，受用身、變化身所教化的衆生就包括了一切的衆生了，一切所教化的衆生都在這兩身之內所教化的，那麼這叫做「其身流布一切世界」，這個佛的境界是這樣子。

這個不同的衆生能現不同的身相，這個也可以說衆生本身的程度是這樣子，你程度不夠你不能見到受用身，你不能，你不能見到受用身的。這個佛的變化身，你也要有善根你才能見到，沒有善根的人你還是見不到的，也還是有這些問題。現在這是說「其身流布一切世界」，一切世界佛都能去，佛能廣度一切衆生。這個變化身對受用身來說呢，當然我們通常就是八相成道的這個佛叫變化身，可以這裡面也包括其他的，其他佛所隨類所現的這一切身也在內的。

斷疑功德，

這是第十一句，是解釋前面「於一切法智無疑滯」這一句話。這是「斷疑功德」，對於世間法、出世間法種種的這些法相、法性，佛都是了了分明而無疑惑的，所以能斷一切衆生的疑問，都能斷疑。

令入種種行功德，

這是第十二句，前面第十二句是「於一切行成就大覺」，對於一切行佛都是覺悟了，圓滿地覺悟了。這個「行」這句話呢，就是在衆生來說呢，煩惱的心行、罪障的心行、業障的心行，乃至你以前遇見過三寶，栽培過善根的心行；這個清淨的、染污的心行，佛都是明了。佛對於能夠覺悟一切衆生的佛法，佛也是成就大覺，佛也能成就大覺的，所以他能夠教授、教誡，教誡教授一切衆生令入種種行功德，能教導你去學習佛法，能契入佛法中的清淨的法門，叫做「行」。令你學習空、無相、無願的法門，學習三十七道品的法門，六波羅蜜的法門，能契入種種的法門，能令你得入聖道，佛有這樣的功德，叫做「於一切行成就大覺」。

當來法生妙智功德，

這是第十三句，解釋前面「於諸法智無有疑惑」。這個「當來法生妙智功德」，佛能夠觀察這個衆生，他將來，將來可能是明天，也可以是明年，也可能多少年後，或者多少生以後，你能得入聖道，你會有這種事情，佛能知道這件事。這個非阿羅漢所能及，這個阿羅漢有些事情呢，你若想要跟他出家，你想要跟他修行，他和我們凡夫不同，他能夠入定觀察你這個人有沒有善根，你有善根他就接受了，來度化你。他感覺你這個人，他一入定觀察你過去沒有種過善根，那沒有善根是不能度化的，所以就棄捨了。但是由佛的智慧來觀察，原來這個人還是有善根的，所以這是超越了阿羅漢的境界，所以「當來法生妙智功德」，佛有這種功德，所以這就叫做「於諸法智無有疑惑」。這一句話，前面「於一切法智無疑滯」這麼樣解釋，那一句話和這一句話，若是我們去解釋就不能說其差別。這上面，前面是「斷疑功德」，這裡就是「當來法生妙智功德」。

如其勝解示現功德，

這是第十四句，這個第十四句就是前面說「凡所現身不可分別」這句話。「凡所現身不可分別」這句話怎麼講呢？就是「如其勝解示現功德」。這個「勝解」這句話，就是有力量的思想，強有力的，或者修行人來說就是觀想，有力量的觀想。他心裡面這樣觀想，他心裡那樣觀想，或某甲是這樣觀想，某乙是另一種觀想，無量衆生各有各的觀想，各有各的思想。那麼「如其勝解示現功德」，佛能夠隨順，這個「如其」就是隨順的意思，隨順無量衆生的不同的勝解，示現他的身相不一樣。佛就是一個身體，但是無量的衆生看呢，每一個人看的佛不一樣，某甲看一樣，某乙看又一樣；就是一個身體，無量的衆生看，所見的佛不一樣，這叫做「凡所現身不可分別」，並不是另外現一個身體，你不能分別，但是所見各不同，那麼佛有各種功德，「如其勝解示現功德」。

無量所依調伏有情加行功德，

這是第十五句「一切菩薩等所求智」，一切菩薩都要希求成就這樣的智慧，這樣的智慧就叫做「無量所依調伏有情加行功德」。這一句話的意思就指佛有這種智慧，這種智慧能「調伏有情加行功德」，能調伏衆生。譬如說衆生修行，也是發大心修行，但是這個業障來了就不能進步，就是停在那裡不能動。但是佛能調伏，告訴你一個方法懺悔業障，就沒有事了，這個障礙消除了就向前進了，就是能夠努力地修行了。佛這個圓滿的智慧，這樣的智慧是「無量所依」，是無量衆生所依止的，你依止佛這個智慧，你就能夠破除一切業障，成就無量無邊的法門，入無量無邊的解脫門。這樣的智慧就是「一切菩薩等所求智」，所以這句話這麼講。

平等法身波羅蜜多成滿功德，

這是第十六句，第十六句是「得佛無二住勝彼岸」。這個「得佛無二」，「無二」就是平等的意思、無差別，「無二」就是無差別，是平等的法身。「波羅蜜多成滿功德」，六波羅蜜多，或者無量波羅蜜多成滿了，那就叫做「住勝彼岸」，「波羅蜜多」就是「彼岸」。那這樣子要超過第十地菩薩以上，那就是佛的境界，佛成就了「平等法身波羅蜜多成滿功德」，所以叫做「得佛無二住勝彼岸」，安住在最勝的彼岸，就是涅槃的境界。這是第十六句，解釋這一句的功德。

隨其勝解示現差別佛土功德，

前面都是度化眾生的功德，「平等法身波羅蜜多成滿功德」是佛本身的功德圓滿的功德。「隨其勝解示現差別佛土功德」，前面那句話「如其勝解示現功德」是現身，這一句話是現佛世界，示現佛世界。「隨其勝解示現差別佛土功德」，隨順眾生的程度，你有各式各樣的不同的勝解，佛就會能示現出來各式各樣不同的佛世界，不但是現身，現世界也不一樣。那麼就是前面那一句話，就是「不相間雜如來解脫妙智究竟」這一句話，這是第十七句。這個「不相間雜」，就是不混亂；同在一處，而佛示現無量差別的佛土而不相間雜。你所見的世界是這樣子，他所見的世界是另一樣，同在一處而不混亂，這是不可思議境界，這是佛的妙智究竟的境界，如來的那種不思議解脫的力量能夠有這樣的作用，「隨其勝解示現差別佛土功德」。這個初地菩薩他所見的世界和二地就不同；二地、三地、四地，乃至第十地都是不一樣，但是同在一處，這也是不可思議境界。佛身也是這樣子。

三種佛身方處無分限功德，

這是第十八句，這個第十八句前面是「證無中邊佛地平等」，就是「三種佛身方處無分限功德」。這個「三種佛身」，是自性身、受用身、變化身，三種佛身。「方處」，所居住的地方。「無分限功德」，並不是有一定的界限；說受用身在這裡，變化身是在那裡，這個法性身又在一個地方，不是的，不是這樣，這是一個意思。另外一個意思，說是釋迦佛的三身在這裡，阿彌陀佛是在那裡，藥師佛是在那裡，這我們凡夫的心是這樣分別，佛也隨順我們凡夫的心情也這樣講。但事實上不是，事實上三種佛身方處無分限的，沒有分別。那麼前面說「證無中邊佛地平等」，這個「中邊」，「中」是中央，這是中央，那邊是邊地的地方，有中有邊，這個處所不一樣。現在說「無中邊」，沒有中央和邊的不同，就是這個虛空裡面無量無邊的世界是沒有邊際的。若有邊際的時候，你就可以說這是中這是邊；沒有邊際的時候，哪是中？哪是邊呢？你不能說的，「無中邊」。那麼佛的三身亦復如是，沒有中邊的分別，叫做「三種佛身方處無分限功德」。這個地方後文還有解釋，後面文有解釋這個意思。這樣的解釋，我們平常就很少會說到這裡，這個《攝大乘論》後面這一段文也是不常聽聞的教義，不常聽到這一種佛法。

窮生死際常現利益安樂一切有情功德，

這是第十九句，前面叫「極於法界」。這個「極於法界」這句話，這個「法界」怎麼講呢？在這個《攝大乘論》無性釋上有解釋，這個「法界」是什麼？就是佛的妙正法教，十二分經，就是十二部經。這個十二部經是「窮生死際常現利益安樂一切有情功德」，佛是窮生死際演說十二分教，不間斷地、長時期地去利益安樂一切有情的，不是有停止的時候，是這樣意思。這個「窮生死際」怎麼講呢？「窮生死際」，「生死際」，就是到這個邊際的時候，以內是有生死，過了這個邊際就沒有生死了。窮盡了生死際就是一切衆生都沒有生死了，一切衆生都入涅槃了，到那個時候；從現在一直到那個時候「常現利益安樂一切有情功德」，這樣說就是常說法度化衆生，這樣意思。

這個就是和小乘佛教不同，小乘佛教說釋迦佛入涅槃了不度衆生了。阿羅漢沒有發無上菩提心是定性聲聞，他是也入涅槃，他也不度衆生，你求他他也不睬你，沒有感應的，他是不感應的。說釋迦牟尼佛亦復如是，這個《阿含經》也是這樣意思，他也不度衆生了。現在大乘佛法說不是，佛是「窮生死際常現利益安樂一切有情功德」。這個《涅槃經》上說，佛視一切衆生都是羅侯羅，「云何捨慈悲，永入於涅槃」，這個《涅槃經》是這樣講。所以這就叫做「極於法界」，「窮生死際」叫做「極」，「常現利益安樂一切有情」的說法的功德，所以叫「極於法界」。這是第十九句。

無盡功德等。

「無盡功德」是第二十句，第二十句說的是「盡虛空性」。這個「盡虛空性」也就是盡虛空界，這個虛空是無量無邊的，世界是無量無邊也是因為虛空是無量無邊的，虛空是無生無滅無有變異的，他是一切時能容受一切有質礙的世界的。現在說佛的法身就像虛空那樣子，他長時期盡未來際的利樂有情而不休息的，「無盡功德」，這表示佛的功德是無窮無盡的，是這樣意思。

這個「等」是什麼意思呢？你看前面那個文，最後還有一句話叫「窮未來際」。前面那個「最清淨覺」是第一句，以下一共有二十一

句，那個第二十一句是「窮未來際」，這個「等」就指那一句話說的。那麼那一句話是什麼意思？就是佛的究竟功德。佛是窮未來際的沒有間斷地去廣度衆生的，這表示佛的功德是無窮無盡的，這樣意思，所以叫究竟的功德，窮未來際的究竟功德。這是一共是二十一，用這二十一來讚歎佛的功德，所以佛是「最清淨覺」，是這樣意思。

那麼這一大段裡面是讚歎佛的功德，下面「復次，由義處者，如說：若諸菩薩成就三十二法，乃名菩薩」，這以下是讚歎菩薩的功德。讚歎菩薩的功德，我想這一段文就留明天講，明天這個「所知相」就講完了。

復次，由義處者，如說：若諸菩薩成就三十二法，乃名菩薩。謂於一切有情起利益安樂增上意樂故；令入一切智智故，自知我今何假智故，催伏慢故，堅牢勝意樂故，非假憐愍故，於親非親平等心故，永作善友乃至涅槃為後邊故，應量而語故，含笑先言故，無限大悲故，於所受事無退弱故，無厭倦意故，聞義無厭故，於自作罪深見過故，於他作罪不瞋而誨故，於一切威儀中恆修治菩提心故，不希異熟而行施故，不依一切有趣受持戒故，於諸有情無有患礙而行忍故，為欲攝受一切善法勤精進故，捨無色界修靜慮故，方便相應修般若故，由四攝事攝方便故，於持戒破戒善友無二故，以殷重心聽聞正法故，以殷重心住阿蘭若故，於世雜事不愛樂故，於下劣乘曾不欣樂故、於大乘中深見功德故，遠離惡友故，親近善友故，恆修治四梵住故，常遊戲五神通故、依趣智故，於住正行不住正行諸有情類不棄捨故，言決定故，重諦實故，大菩提心恆為首故。如是諸句，應知皆是初句差別；謂於一切有情起利益安樂增上意樂。此利益安樂增上意樂句，有十六業差別應知。此中十六業者：一、展轉加行業；二、無顛倒業；三、不待他請自然加行業；四、不動壞業；五、無求染業，此有三句差別應知，謂無染繫故，於恩非恩無愛恚故，於生生中恆隨轉故；六、相稱語身業，此有二句差別應知；七、於樂於苦於無二中平等業；八、無下劣業；九、無退轉業；十、攝方便業；十一、厭惡所治業，此有二句差別應知；十二、無間作意業；十三、勝進行業，此有七句差別應知，謂六波羅蜜多正加行故，及四攝事正加行故；十四、成滿加行業，此有六句差別應知，謂親近善士故，聽聞正法故，住阿蘭若故，離惡尋思故，作意功德故，此復有二句差別應知，助伴功德故，此復有二句差別應知；十五、成滿業，此有三句差別應知，謂無量清淨故，得大威力故，證得功德故；十六、安立彼業，此有四句差別應知，謂御眾功德故，決定無疑教授教誡故，財法攝一故，無雜染心故。如是諸句，應知皆是初句差別。

昨天講的是讚歎佛的功德；由那一段文，我們從文字上可以知道什麼是佛。我們若能背下來最好，不然的話常常地讀，我們要為人解釋的時候，我們會解釋得比較圓滿一點。現在的文是讚歎菩薩的功德，什麼叫菩薩？就是這樣的。這是有三十八句，文有三十八句，但是合成三十二句，又把他合成十六種業。你們都帶那個印老的講記了？王恩洋的也有？就看王恩洋那個比較好，因為印老那個他沒有說，簡略

了一點。這個王恩洋把這個數算出來，就是三十二句和三十八句能會合起來，又同這個十六種業也會合起來了。這個十六種業會合起來，在無性菩薩釋上面說過了。但是這個三十八句和三十二句會合起來，就沒有看見說，但是王恩洋他把這個數算出來。就看這個表，按這個表就可以知道了。

附：菩薩三十二法十六種業相攝表

32 法	38 句			十六種業	
一	1	令入一切智智故		一	展轉加行業
二	2	自知我今何假智故		二	無顛倒業
三	3	催伏慢故		三	不待他請自然加行業
四	4	堅牢勝意樂故		四	不動壞業
五	5	非假憐愍故	無染繫故	五	無求染業
	6	於親非親平等心故	於恩非恩無愛恚故		

	7	永作善友 乃至涅槃 為後邊故	於生 生中 恆隨 轉故		
六	8	應量而語 故		六	相稱語身 業
	9	含笑先言 故			
七	1 0	無限大悲 故		七	於樂於苦 於無二中 平等業
八	1 1	於所受事 無退弱故		八	無下劣業
九	1 2	無厭倦意 故		九	無退轉業
十	1 3	聞義無厭 故		十	攝方便業
十一	1 4	於自作罪 深見過故		十一	厭惡所治 業
	1 5	於他作罪 不瞋而誨 故			

十二	1 6	於一切威儀中恆修治菩提心故		十二	無間作業
十三	1 7	不希異熟而行施故		十三	勝進行業
十四	1 8	不依一切有趣受持戒故			
十五	1 9	於諸有情無有恚礙而行忍故			
十六	2 0	為欲攝受一切善法勤精進故			
十七	2 1	捨無色界修靜慮故			
十八	2 2	方便相應修般若故			
十九	2 3	由四攝事攝方便故			
二十	2 4	於持戒破戒善友無二故			

二十一	2 5	以殷重心 聽聞正法 故	聽聞 正法		
二十二	2 6	以殷重心 住阿蘭若 故	住阿 蘭若		
二十三	2 7	於世雜事 不愛樂故	離惡 尋思		
二十四	2 8	於下劣乘 曾不欣樂 故	作意 功德		
	2 9	於大乘中 深見功德 故			
二十五	3 0	遠離惡友 故	助伴 功德		
	3 1	親近善友 故			

二十六	3 2	恆修治四 梵住故	無量 清淨	十五	成滿業
二十七	3 3	常遊戲五 神通故	得大 威力		
二十八	3 4	依趣智故	證得 功德		
二十九	3 5	於住正行 不住正行 諸有情類 不棄捨故	御衆 功德	十六	安立彼業
三十	3 6	言決定故	決定 無疑 教授 教誡 故		
三十一	3 7	重諦實故	財法 攝一 故		
三十二	3 8	大菩提心 恆為首故	無雜 染心 故		

◎ 右表依經總有三十八句，而云成就三十二法者，合五、六、七三句共為一法，八、九二句共為一法，十四、十五二句共為一法，二十八、二十九二句共為一法，三十、三十一二句共為一法，共為三十二法。

「復次，由義處者」，前面讚歎佛，這裡又讚歎菩薩的道德，讚歎菩薩的道義的境界。「如說：若諸菩薩成就三十二法」，印順老法師說這是《寶積經》上說到，成就這麼多的功德才可以「名」之為「菩薩」的。這個三十二法，是哪三十二法呢？「謂於一切有情起利益安樂增上意樂故」，這一句是總句，「令入一切智智」以下是別句，就是三十二句，用這三十二句來解釋那個第一句。

「謂於一切有情」，就是菩薩的大悲心，他對於一切衆生，舊的翻譯叫做衆生，那麼玄奘法師翻個有情，就是有情識的，這個眼耳鼻舌身意六根裡面都有識，那麼有惑業苦的這個流轉生死的人。菩薩對於這種人，對於這一類的一切衆生，「利益安樂增上意樂」，他有利益他的心情，有令得安樂的心情，令一切衆生獲得利益安樂的心情特別地殊勝，所以叫「增上意樂」。就是這個大悲心非常地強大，非常地有力量，不退轉的，所以叫做「於一切有情起利益安樂增上意樂故」。

這一句，王恩洋解釋得很詳細。這個在其他的文上說呢，就是菩薩教化衆生，令他修學善法、遠離惡法，這樣子他現在能得到利益，將來也能得到安樂，在其他的經論上簡單是這樣解釋。但是在這裡呢，王恩洋根據《瑜伽師地論》的解釋就更圓滿，就是你修學善法，現在也有好處，將來也有好處，二世俱利，叫做「利益」。若是做惡法，惡人自己感覺到得到利益，其實是很多的苦惱，現在也苦惱，將來也苦惱，那就不是利益了。菩薩能夠做種種的布施一切衆生，對於衆生有所布施，令衆生得到安樂。「安樂」，從這字面上看是在心情上說，內心裡面感覺到安樂。這個「利益」是通於三業的，通於身心的。這個有的事情是利益而不一定是安樂，譬如說打這個般舟七，九十天不坐不臥，可以立在那裡，也可以經行，就是不斷地念佛，能夠修行這樣殊勝的法門是得大利益的。但是因為特別太辛苦了，心裡不見得是安樂，所以是利益而非安樂。安樂而非利益，就是這個煩惱強的人，他做一些放逸的事情，他可能會感覺安樂，但是不是利益。現在是說又利益又安樂，是這樣意思。在自己用功修行或者教化衆生，都有這樣的分別的。

那麼這一句話：「於一切有情起利益安樂增上意樂故」，這一句話這個重點就是這個「增上」，其實就是我們凡夫有的時候也有好心腸，也會對別人發好心的，但是不是「增上」；菩薩是特別強的，力

量非常強大的，能夠捨己為人的。那麼這一句話的含意是非常廣大的，下面有三十二句的解釋。

「令入一切智智故」，怎麼知道菩薩是「於一切有情起利益安樂增上意樂」呢？就是「令入一切智智故」，就是菩薩他利益安樂一切衆生，他內心的希望，內心的目的，就是教化這個衆生能夠證入無上菩提的緣故。譬如說我們是買一個麵包給一個饑餓的人，如果你的目的只是叫他不要餓，解除饑餓的苦，這個不是「於一切有情起利益安樂增上意樂」，那是不是的。菩薩凡有所作利益安樂一切衆生的行為，是「令入一切智智故」，做這一件事最終的目的是令你得無上菩提的。那麼用這樣的尺，這是一個尺，像量這個尺是一樣，你用這個尺來量一量這個人是不是菩薩，也就可以知道。做其他功德的事情也是一樣，你的目的是什麼？就可以知道了。「令入一切智智故」，這是菩薩於一切有情起「利益安樂增上意樂」第一個條件。如果自己是為名為利，那也不是菩薩道，也不是「於一切有情起利益安樂增上意樂」，也不是。說是為他不要受三惡道的苦，令他生到人天的世界去，那也不是菩薩道，這一點要認識。有的人學了十幾年的佛法，說佛教和其他宗教一樣，都是勸人為善的。我一看，你應該再學習，還沒有畢業，再學習。

那麼這是第一句，在十六種業上看是「展轉加行業」。這個「展轉加行」是什麼意思呢？「令入一切智智」這句話，從這個「展轉加行」上看，可以分兩個：「令入一切智智」呢，菩薩去利益安樂一切衆生，不一定一下子就是令你修學成佛的法門的。可能是做一點三皈五戒，一般的善法，也可能是做這種事。但是是要「展轉加行」，你從這一點善法再向前進步，從這個善法再向前進步，展轉地去進步修行，就得一切智智了，這是一個意思。

第二個說法呢？就是這個菩薩教化衆生，勸他發無上菩提心，他發無上菩提心、行菩薩道，他要勸別的人去發無上菩提心，展轉地加行，展轉地教化加行。「譬如一燈燃百千燈，冥者皆明，明終不盡」，這是《維摩經》上說這個意思，這裡也就是這樣意思。這是「令入一切智智故」，這是「展轉加行業」。

第二句「自知我今何假智故」，這是第二個業，叫做「無顛倒業」。這個「無顛倒業」，在世親菩薩釋上說，說是這個菩薩他發菩提心了，他也勸導衆生修學善法，但是他也勸衆生飲酒這一些事情，勸他飲酒那麼就是顛倒了。那麼也就是這個菩薩發菩提心是很難得，應該讚歎，但是佛法學習的不夠，做些糊塗的事情就認為這是行菩薩道，所以是「顛倒業」。那麼要怎麼樣辦法呢？要「自知我今何假智故」，就是菩薩自己要反省自己，我現在什麼地方還有些虛偽的地方，不符實際的地方，我什麼地方還有錯誤？我的正知正見具足不具足呢？我的佛法理解的程度，到了什麼程度了？我學習佛法多少年，到了什麼程度了？是不是很正確呢？我的思想正確不正確？我自己說：是菩薩否？是菩薩。是嗎？所以自己要省察自己，「自知我今何假」，我要自己觀察自己什麼地方還是虛偽的、不真實。要有這種智慧，自知自己是不足之人，自視不足之人，時時地要學習，使令自己要進步，不能夠得少為足，「我可以了」，其實差得太多了！「自知我今何假智故」，你要有這個智慧反省自己。

但是這個王恩洋的解釋是更進一步，他解釋這一句話呢，他是說菩薩學習了很多的佛法，但是只是學習而已，這個我相、人相、衆生相、壽者相還在。「我學習得好，我有學問，我有辯才，我有很大很大的功德，你們都不如我」，用這種我相、人相、衆生相、壽者相行菩薩道，所做的事情都是顛倒，菩提心也很難發出來，發這勇猛心，你很難發菩提心的，那麼就都是「顛倒業」。對外說呢，美其名曰行菩薩道，實在是這是「顛倒業」。

而現在菩薩能夠修無我觀，「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩」，所以菩薩也是常常要讀《金剛經》。常常讀《金剛經》，哎呀！我還有我執是不行的，要修無我觀，我空觀、法空觀，然後才能有金剛般若。不然的話，有一點利害衝突的時候，般若智慧沒有了，就是無明煩惱，就是那點智慧被一般的虛妄的境界打倒了，這個正知正見都沒有了。所以修無我觀呢，現在知道這個我是假的，只是假名我，沒有真實的體性的，這樣子去觀察一切法、去行菩薩道，就「無顛倒業」，不會做錯事情，不會做錯了，那麼這是第二句。

第三句「催伏慢故」，這個慢心的確是，也是很不容易除掉，你本身的功德愈大愈容易有驕慢。說我身體健康，也容易因健康而有驕

慢心，你不如我，隨時就會有這個驕慢心，自己有什麼優點他容易有驕慢心。而菩薩不斷地精進修六波羅蜜，功德愈來愈多，這個高慢心是愈來愈大，但是菩薩也有智慧，時時調伏自己，使令它不活動，就算是偶然地失念，失掉正念了，驕慢又起來了，但是他還能把它調下來，調伏。這要到什麼時候才能沒有慢心呢？讀這個《大品般若經》，《摩訶般若波羅蜜經》，到第七地菩薩還有，這可見這個聖人都有這個心，但是聖人他有無漏的智慧隨時能調伏，和凡夫不同。「催伏慢故」，用佛的法語，用自己的智慧，來破壞自己的驕慢心，來調伏它，叫它不要動。

「不待他請自然加行業」，菩薩沒有驕慢心，不擺架子了，所以「不待他請」，不等人家來請，他就能自己就會努力，不怕辛苦，就去為人家說法，去做種種利益眾生的事業。「菩薩」，用我們一般的話來說就是大人。什麼叫菩薩？就是大人，不是小孩子。當然人年輕的時候，一歲、兩歲、三歲是小孩子，長到三十歲、四十歲是大人，這個是一般的說法。真實成為大人，的確不是簡單的事情，不是簡單的事情，成了大人。因為大家有了問題的時候……「融四歲能讓梨」，小時候讀的三字經，「融四歲能讓梨」，「融」就是孔融，和曹操同時的孔融，「融四歲能讓梨」。當然能讓一個梨也算是不簡單，小孩子那也是不容易。就是人長大了，人與人之間有了衝突的時候，你能讓一步，就不簡單，不簡單，能讓一步。

我在漢書上看見一個小的故事：他好像是在政府裡做事情的一個職員，有一個同事走了，還有多少人沒走，其中有一個人丟了一條褲子，就疑惑這個人偷去了，他就是直接就說了：「你怎麼怎麼的，我的褲子是不是你偷去了？你拿去了？」「喔！你褲子沒有了是不？好好，我給你買一條」，就去買一條給他，那麼這樣這個事情解決了。等到過了一個時期，走了的那個同事回來了，「哎呀！我拿錯了一條褲子，是誰的？」是他的，這個時候才知道冤枉了那個人，那個人並沒有偷他褲子，但是那個人不辯白，你說是我偷的，好，我還給你，我沒有，我買一條給你。當然，這個事情也不是大事，但是也不容易，也是不容易的。說是這個行菩薩道是大人的境界，我們現在這一大段文就是，「什麼是菩薩？」「什麼樣的條件才是菩薩？」這都是大人

的境界，才是菩薩。我們看過菩薩戒也可以知道，這個《梵網經》的菩薩戒，還有《瑜伽菩薩戒本》。

這是我聽來的話，說西藏的喇嘛到我們漢地來，西藏沒有《梵網經》，到了漢地的佛教就看見有《梵網經》，一讀，哎呀！你們這個菩薩戒是法身菩薩戒，是大菩薩呀！不是凡夫的菩薩。若讀《瑜伽師地論》的菩薩戒，那就和《梵網經》的菩薩戒……當然蕩益大師是把他會合了，把他會合在一起。合一起當然就是可以說是一致的，但是讀起來感覺不同，就是這個《瑜伽菩薩戒本》我們讀起來合乎人情，這個玄奘大師的翻譯說得很詳細，但是曇無讖翻譯這個也是瑜伽菩薩戒本，他翻的就比他略了一點，但是文句對照起來不差很多，但有的地方是不同一點。但是讀起來有真實感，這個菩薩與菩薩，就是不是入聖位的菩薩，就是凡位的發菩提心的菩薩，當然也包括了一部份入聖位的菩薩，那麼就是有真實感，他就是這樣。但是看出來那種境界就是大人，不是平常，可是因為是凡位，還是有煩惱，有煩惱就是有的時候有問題，這件事應該怎麼處理，那個菩薩戒上就告訴你，有什麼問題應該怎麼處理，就是這樣。現在這裡讚歎菩薩呢，是「催伏慢故」，自己有我慢，自己要摧，用這個無我觀，諸法空相的智慧，來破自己的驕慢心，是「不待他請自然加行」，要這樣做。

「堅牢勝意樂故」，這是第四「不動壞業」。這個「堅牢勝意樂故」，就是自己這個勝意樂，於一切有情利益安樂增上的意樂。若我們一般的人，我們隨著大家一同地發菩提心，在這個《顯揚聖教論》上是有一個現成的文，發菩提心有一個文的。我們一般說發菩提心就是念這個「衆生無邊誓願度」這四句，也是的，也是不可思議。只是隨文這麼念，這樣不能算發菩提心的，是你自己經過了一個長時期對佛法的學習，通達了佛法以後，再認真地觀察衆生苦，然後在你內心裡面醞釀一個時期，「我要發無上菩提心，要利益安樂一切衆生」，經過了一番的內心的抉擇，用這個字，在內心上經過一番抉擇，發了一個決定的、崇高的願力，這就可以名之為發無上菩提心了，應該是這樣子。如果說是我觀察這個情形，衆生難度，我先自度吧！我不發無上菩提心，發出離心，那就是屬於小乘佛法的範圍內，是這樣子說發菩提心的。不是說我自己佛法學習得也不夠，對衆生苦也……衆生苦嗎？我感覺不苦。那不可能發菩提心的，不可能是發了無上菩提心的。

所以時時地到佛學院來學習佛法，是好過不到佛學院，當然佛學院不能令人完全滿意，所以不要去佛學院也有道理。但是我的看法，好過不到佛學院。你到佛學院，你還真實地學那一部經、那一部論、那一部律，一個字一個字、一句一句地去學習，儘管說是不是那麼樣就真實畢業了，但是好過沒有學。如果自己特別敏感的人，智慧強一點的人，他捉住了一件事，有了一點感覺的時候，他從這裡能深入，他對佛法的認識就好得多。這樣子你慢慢地學習，就真是發無上菩提心了，這個無上菩提心要經過學習以後才能發的。說我不去學習，我就老老實實念佛，也好，但是你未必發無上菩提心，你未必。但是也不要緊，真實能念佛往生阿彌陀佛國，也是很好，那也就成功了。但是若真實說是佛法住在世間，沒有發無上菩提心的弘揚，佛法就是要滅亡的，不是菩薩不能弘揚佛法的，明白一點說，不是菩薩不能弘揚佛法的，明白一點說。菩薩他真實是發的好心腸，他是知道了什麼是佛法，知道衆生苦，他純是捨己為人的，那樣子才能弘揚佛法。沒有發菩提心的人，不是菩薩道，明白點說，不是行菩薩道。這樣發了無上菩提心去行菩薩道，行菩薩道不是容易，衆生不是那麼容易度的。

其實苦惱的事情很多，大概地說只有兩樣：就是發了無上菩提心，他不能棄捨衆生，他要和衆生在一起流轉生死，流轉生死是很苦的。流轉生死很苦這件事，我們也可能會可想而知，流轉生死苦，但是不一定。有一件事可以比而知之，什麼呢？你多多靜坐，天天靜坐，不是說四十九天禪七，那不算多。你靜坐的息諸緣務，在寂靜的地方專心地靜坐，靜坐三年。你用的方法假設是正確的，也很合適，你的感覺就是不同。假設若是你靜坐完了以後，三年我認為一定是很有成就的，然後發菩提心我要度衆生，來到這個塵勞的世界，不是在阿蘭若處了，和衆生在一起的時候，你立刻會感覺到衆生是苦，這時候你才能知道，不然你不知道，不知道衆生是苦，不知道的。所以這個在和衆生在一起的時候，這些苦惱的事情很多很多的，感覺到苦。感覺到苦，而他的利益安樂一切衆生的這種誓願不退轉，不動不壞，是「堅牢」的「勝意樂」，那種菩提心是非常堅固，那不動搖，這是一種。受了很多苦，而他的菩提心不退轉，這是一個。第二，衆生難度，衆生不是容易度的，你度化他，有的根本不受你的度化，不接受你的度化，你感覺到難。就是接受你的度化沒有幾天他又退了，他還是去放逸去。你以前度化他受了多少的辛苦，費了很多的時間，為他做了種

種事，都等於零了。但是菩薩「堅牢勝意樂」，不退轉，這就叫做「於一切有情起利益安樂增上意樂」，這就叫做「堅牢勝意樂故」，「不動壞業」，這是不容易。

「非假憐愍故，於親非親平等心故，永作善友乃至涅槃為後邊故」，這三句是第五「無求染業」。這個「非假憐愍故」，這個菩薩是憐愍衆生苦而行菩薩道來利益衆生的。如果是「假」的，不是真的，不是真憐愍衆生苦，是假的。這個「假」的是什麼意思呢？就是表面上是憐愍衆生苦，內心裡面是另有所求的，求什麼呢？就是名聞利養了，就是求世間上這些虛妄的事情了。若是這樣的情形，那他很快地就會失掉了，這種事情就停下來了。因為你向衆生有所求的時候，如果求不到了呢，這個假的憐愍就沒有了，不要說真的憐愍，假的憐愍心也沒有了，那就不能夠去行菩薩道了。

「於親非親平等心故」，如果是假的憐愍，那個「於親」、於「非親」呢，你就會有恩、有非恩的分別。「恩」者愛也，就是對於親你就會有愛心，非親就沒有愛心了。因為是假憐愍嘛，心就不平等。心不平等的時候，這個在《維摩詰經》上名之為「愛見大悲」，這愛見大悲很快地就失掉，就沒有了，這一點悲心也沒有了，你不能堅持住的。

所以若是菩薩要真，「非假憐愍」，要真實地發慈悲心，那就是無染心，心裡面沒有染著的煩惱的繫縛。用慈悲心，用般若的智慧去利益衆生，沒有染著心，沒有這個貪著名利的這種煩惱的繫縛的。這樣子呢，「於親非親」也就是平等的利益了，對「於恩非恩」也沒有愛，於恩無愛，於非恩也無恚。我以前也說過，佛法是不講人情的，不講人情，就是講慈悲和智慧。不是因為這個人是我的哥哥，是我的弟弟，我要對他有愛心，不是。哥哥也好，弟弟也好，不是哥哥不是弟弟也好，都是平等的慈悲愛護，平等的慈悲，沒有這個「恩非恩」的這種分別。我們若是在人的境界上，說是要不講人情，這個事情好像有問題，怎麼能不講人情呢？的確是，有的時候，一個在家居士忽然間他信佛了，學習佛法勇猛了一點，這個人情的事情就是淡泊了，也不是有意的淡泊，就是疏忽，疏忽了。疏忽了別人就批評，你們佛教徒是沒有六親的，沒有親的。但是我們從經論上看，佛菩薩的確是不講人情，完全是用慈悲心，用般若的智慧來做事的，是這樣子情

形。所以這個「於親非親平等心故」、「恩非恩無愛恚」，不愛也不恚。若說是不恚是可以，沒有愛是不可以，這我們人是應該這麼說，但是在佛法上不是的，也無愛也無恚，就是慈悲和智慧，原來是這樣子。但是我們出家的法師，在家居士或者不說，出家的法師出了家以後，心情還是在這上活動，還不能夠超越。

我頭多少日和人說過一件事，這個洞山禪師，洞山禪師是一位大禪師，我看他的傳、法語，這個禪師是開悟了。他有一件事，他的母親寫一封信來，就說到這個母愛，說得很動人的，不知道是自己寫的是請人寫的？不知道。就是給他去一封信叫他回來看看母親，而這個洞山禪師回他一封信，就是不回去。我一想，假設是我，我可能都做不到，我可能做不到。他就是不回去，不過從他那回信上看，看出一件事，他好像有弟弟，他有弟弟是有哥哥？那就還好一點。如果就是他一個兒子，這個事情很難了，很難的。所以這上面，沒有愛，你看這個大禪師能做到這一點，就是不回去。說是「於親非親平等心故」，「恩非恩」沒有愛恚，沒有這種心。

「永作善友乃至涅槃為後邊故」，因為沒有愛恚，純是般若的慈悲心，他就沒有時間性，他永久能為衆生做善友，乃至到衆生到涅槃的時候是最後邊。不然的話，他時時地為你做朋友，做善知識，不棄捨你。他「生生中恒隨轉」，一生一生地，他這個大悲心、慈悲心時時地在照顧你，而不同你相離的，這是菩薩的偉大。菩薩是偉大，但願衆生得離苦，不為自己求安樂，這是菩薩的偉大。《華嚴經》有多少段，就說到這些菩薩偉大的地方。——這三條合起來是「無求染業」，菩薩於衆生無所求，不染著世間上的事情，純是慈悲的利益衆生。

「應量而語故，含笑先言故」，這是「相稱」的「語身業」。「應量而語故」，菩薩為衆生說法的時候，要「應量」，我們拿那個鉢叫應量器，菩薩為衆生說法也是「應量」，要知道量。就是說這麼多就會停下來，不能是一個勁地講，令人討厭了，這是太不對了，「應量而語」，應該是這樣子。這個「相稱語身業」，這個「相稱」，「應量」就叫做「相稱」。不要說得太多，也太少，這叫做「相稱」。那叫做相稱的語業，就是為衆生說法的時候。

「含笑先言故」，這個「含」這個字，一般的用法含而不露，含藏，現在這裡講似乎不是那麼意思。這個「含」者，帶也；就是面帶微笑，應該是這麼樣意思，然後同人說話，還先同人說話，就是菩薩他不擺架子，「含笑先言故」，這是身業，那麼這也叫做相稱的身業。如果人家一看見你，好像憤怒的樣子，那就是很難去教化衆生了，不能攝受人了。「含笑先言故」，這是身業。相稱的身語業，這是第六業。

「無限大悲故」，這是第十句，在三十二句上說是第七句，底下這個十六業裡面是第七：「於樂於苦於無二中平等業」。這個「於樂於苦於無二」，這個衆生在受苦的時候，菩薩發悲愍心，受苦就是苦苦。「於樂」是壞苦，衆生在受樂的時候，菩薩看見衆生受樂，哀愍他有壞苦的苦惱；這個樂的事情一定是無常的，終究有一天沒有了，沒有了衆生受不了。這受苦，衆生是很難過；這個受樂的時候，這個樂失掉了，是壞苦，衆生也受不了，也是受不了的。我們從報紙上就會看見，很多原來是一個大富貴的境界，忽然間失掉了，活不下去了，要自殺。我看見報紙，有一個有三十億美鈔的一個瑞典人自殺了，報紙上登這個消息，就是他事情太忙了，感覺到很多很多的事情。這個事情太忙是我這麼說，他總而言之是活不下去了，雖然有財富很多，但是活不下去要自殺，就是財富使他苦惱。他的財富還沒有失掉呢，他就感覺到苦了。所以這個「於樂」在菩薩來說，觀察衆生樂也是苦，發慈悲心。「無二」，「無二」就是也不苦也不樂的境界，是行苦，菩薩對衆生的行苦發慈悲心、發哀愍心。發哀愍心，就是衆生的苦、衆生樂、衆生不苦不樂，都是苦惱，菩薩發慈悲心，平等的慈悲愛護，這叫做「無限大悲」，無限的大悲。若是只是度苦惱衆生，對樂的衆生不去度化，那就是有限了，所以菩薩的慈悲心是無限，沒有邊際的，沒有限度的。

「於所受事無退弱故」，這是第八「無下劣業」。「於所受事」，就是菩薩對於自己所擔負的責任，做了一個計劃，要怎麼樣度化衆生。這個事情是很重大，譬如說是我們簡單地說，對於這麼多的衆生流轉生死苦，我要度化他們都解脫一切苦，做出這個計劃了。這一般的事情已經不是容易做了，何況度化衆生轉凡成聖更不是容易的事情，但是菩薩不退弱。這個難做的事情，菩薩有這個勇氣能擔當下來，不退

弱。這個「退」就是「弱」的意思，退就是弱，他不退弱下來，就是他這個大悲心非常地勇猛。

我們若讀《金剛經》的時候……這個天台智者大師，不知道是在《摩訶止觀》？是在那裡說了一句話：這個《金剛般若經》是為誰說呢？為這個從相似空出假的菩薩說的。就是他沒有證悟無生法忍，但是他是在賢位的時候發無上菩提心了，為這種人說的。就是他還沒得到金剛般若，他的智慧因為還是凡位，為他說這個，這要得到金剛般若的時候才入聖位。我們想，像前面這些事情，「令入一切智智故」、「摧伏慢故」、「堅牢勝意樂故」、乃至「非假憐愍故」，一直到「無限大悲故」，如果一個有煩惱的菩薩能做到嗎？真是太難了！就是要金剛般若才行，所以「於所受事無退弱」。

另外，這上面說「無下劣業」，「無下劣業」分兩個意思：一個就是他不退弱，他能夠承擔重大的責任去廣度衆生去，不退弱。一個是他不會退大取小了，我就做白了漢吧，那就是「下劣業」了，這樣意思。

「無厭倦意故」，第九是「無退轉業」。這個「無厭倦」，就是度化衆生弘揚佛法的時候，不是一天兩天的事情，多少劫多少劫在那做，去修學種種的殊勝法門，要希求成就無上菩提，他沒有厭倦；時間雖然很久，但是沒有厭倦的意思。這一定要與法相應才可以，不與法相應是很難的。所以「無退轉業」，他能這樣子行菩薩道，能不退轉。

「聞義無厭故」，這是第十個「攝方便業」。「聞義無厭」，就是聽聞佛法沒有厭足的時候，時時地聽聞佛法。但是這個行菩薩道的菩薩那一切法都是佛法，我們的心情，我們現在沒有入聖位的凡夫，我們看，這是佛說的，這時候的信心來了，這是佛法，這才學習。這些菩薩，什麼都是，一切法都是佛法，他都要學習，他也要到衆生的世界去學習衆生的事情，衆生的所有的事情他都要學習、諸天的事情、乃至到地獄裡的事情、餓鬼裡面的世界、畜生世界，一切一切的事情他都要學習，他都要通達。他能夠不厭倦地學習，這個「聞義無厭」

就是一直地學習，「聞義無厭」是這樣意思。當然，往正面說就是聽聞佛法是「聞義無厭」。

「攝方便業」這什麼意思呢？我們若不度眾生還比較簡單，你若度眾生就感覺到自己很多很多都不足，要積集自己的智慧。「方便」者，智慧也。要時時地積集自己的智慧，你才能廣度眾生的。這個智慧從那來的？從學習來的。如果你自己用功修行，修學奢摩他、毗鉢舍那，一方面要聽佛說法，一方面也向一切眾生學習，要不厭足地學習，你才能夠積集增長自己的智慧；你有了微妙善巧方便的智慧，你才能廣度眾生的。這個菩薩還要有這件事。

「於自作罪深見過故，於他作罪不瞋而誨故」，這是「厭惡所治業」。菩薩還沒有成佛，他總是還有的時候也有不圓滿的地方，也是有的。我以前我也說過一件事：舍利弗尊者和目犍連尊者領著五百比丘從別的地方來，到佛住的這個地方來。這個比丘來了的時候，舊住的比丘和新來的比丘大家見面就談話，說話的時候聲音很多，你看五百人再加上舊住的比丘，就是可能也是有五百人以上也不一定。大家一說話這聲音很大，佛這時候在房間裡面就問阿難尊者：前面什麼事情這麼多的聲音？佛是知而故問。阿難尊者說：說是尊者舍利弗、尊者目犍連帶領五百比丘來，到這兒來，和舊住比丘大家見面談話。佛告訴阿難：你立刻叫他們走，叫這兩位尊者舍利弗、目犍連，領著五百比丘離開這裡，立刻離開這裡。有這種事情，所以這個阿羅漢有這個事情。

「於自作罪深見過故」，這個菩薩不同的地方，就是自己有了錯誤的時候，自己承認錯誤，深深地感覺到不對了，這菩薩是這樣。不像我們凡夫，錯了還不承認，還要說幾句話來掩飾掩飾。菩薩不是，「深見過故」，深深地知道不對。那麼這是「厭惡所治」，自己做錯了，厭惡這件事。「厭惡」者，遠離也，就是以後不再犯錯誤，「於自作罪深見過故」。

「於他作罪不瞋而誨故」，別的人，就是他的徒弟，或者是他的學生，若是有了錯誤的時候，「不瞋而誨故」，他不憤怒，心裡面不瞋。表現於外的不一定，但是內心裡面是不瞋而去教誨他。自己作罪能深見過，能改過，所以也就能夠教別人遠離過失。你若自己有過失

而不改，那也很難制止別人的錯誤的。是「厭惡所治業」，就是遠離自己的錯誤，是這樣的意思。

「於一切威儀中恆修治菩提心故」，這是第十六句，那三十二句裡面的第十二句，就是第十二業「無間作意業」。「於一切威儀中」，就是行住坐臥這四威儀中。「恆修治菩提心故」，時時地、不間斷地來清淨自己的菩提心，時時地不失掉正念，時時地不失掉正念。我認為我們不妨你自己試一試，我們不要說是長時期這樣，我們說就一天，從早晨起來，從早晨起床到晚間休息，中間這個時候，你時時地不失正念，你試一試，試一試，時時地使令這一念心保持正念，不失掉菩提心，你試一試看看怎麼樣，不妨試一試。「無間作意」，就是不間斷地有如理作意發動自己的內心，使令它時時地清淨，不失掉正念，不失掉菩提願，菩薩是這樣子的。我們剛才說，我們就發心一天，一天你時時地一切威儀中恆修治菩提心。菩薩不是，菩薩是無量劫都是這樣子。

「不希異熟而行施故」，這是布施。這個菩薩，我們讀這個《般若經》、讀《華嚴經》就看出來，這個菩薩是大福德人，菩薩是大智慧人，同時也是大福德人，所以他時常地能夠對衆生能有所布施，這個法布施或者財布施。但是他「不希異熟」，不希望因此布施而得到人天的富樂，人天果報，並沒有這種希求心，還是能得，但是他並不那麼希求，有這種心。這也不是容易的事情，就是無條件地去利益衆生。

「不依一切有趣受持戒故」，我們通常勸人家受三皈五戒，你受戒你最低限度可以保持人身不失掉，因此而能生天，或者還在人間，而不會到三惡道去，總是用苦和樂勸人發心受戒。但是菩薩不是，菩薩他持戒的時候，「不依一切有趣受持戒故」，他的心裡面不在這上，說我在這個欲有、色有、無色有，三有就是三界，「趣」就是五趣，不在這上為了離苦得樂而去持戒，不是，他自然的要清淨，是為無上菩提而持戒。布施也好，持戒也好，是為求無上菩提的。但是在無相的般若上觀察呢，那又不同了！

「於諸有情無有恚礙而行忍故」，對這個忍辱這件事，衆生觸惱他的時候，他心裡面不恚，不憤怒。不憤怒就是沒有障礙，他和衆生這條道路是通達無阻。你若一憤怒，瞋恨的時候，和衆生的關係就是中間有道牆了，就有阻礙了。菩薩呢，他「無有恚礙而行忍故」，他常常能修這個忍辱波羅蜜，不發憤怒心。

「為欲攝受一切善法勤精進故」，不會做這個無益的苦行，他是為了積集無量無邊的善法的功德而去精進地修學的。所以佛教的確是重視智慧的事情，做這一件事，這件事是不是有價值呢？

「捨無色界修靜慮故」，這是禪波羅蜜，禪定。這個「捨無色界修靜慮故」，在其他的經論上看，菩薩也是修色界四禪、無色界四空定的，但是他不往生到無色界天，他不到無色界天去，因為什麼呢？那個地方沒有利益衆生的事情可做。所以要到一个地方，要在那個地方能行菩薩道，能弘揚佛法，能廣度衆生，他才去的。無色界那個地方不行，不能做這個事，所以他不往生到那兒去，所以叫「捨無色界修靜慮故」。他是可以到色界天，這個大梵天他還有色身，他能到無量無邊的世界去見佛聞法，能請轉法輪，也能廣度衆生的，所以這是「捨無色界修靜慮故」。

「方便相應修般若故」，這個「方便」是什麼？就是大慈悲心，如果沒有大悲心修般若就變成阿羅漢了，就入無餘涅槃了。所以他若發無上菩提心，慈悲一切衆生的苦難，他去學習般若波羅蜜，他不忘一切衆生苦的，所以是「方便相應修般若故」。

「由四攝事攝方便故」，前面是指六度，這底下指四攝，用這個四攝來引導衆生，引導衆生來到佛法裡面的方便，用這個四攝的方法。「四攝」，就是布施、愛語、利行、同事，這叫四攝。「布施」，在這裡說這個布施就指財布施，菩薩要用財物來布施給衆生，布施給衆生和他建立一個好的關係，然後引導他來到佛法裡面來，使令他對於佛法就可能建立了信心了，所以這是布施。「愛語」，什麼叫做愛語？就是為他說佛法，為他說佛法，說法語，這是真實是愛護他，所以叫做愛語。為他講解佛法來開導他的愚癡，令他在佛法裡面得到勝解，這是愛語。「利行」，得到勝解以後就勸他得佛法中的功德，要發起正行。你在佛法裡面要開始修行，修四念處、四正勤、四如意足、

五根、五力、七覺支、八正道，修行這些殊勝的法門，那麼這叫做利行。這個利就是功德，佛法中的功德不是空口說能成就的，要實際上有行動，就是要修四念處了。佛在世的時候，在家居士也能得聖道，就是修四念處的關係。「同事」，而菩薩勸衆生去修學聖道，自己也和他一樣地修學聖道，也修行，這樣就使令那個衆生看菩薩也同樣地修行，於是乎他努力地用功修行，他就有成就了，就會得聖道了。所以這個「四攝」就是信、解、行、證，這四個字。由這個四攝事引導衆生的方便，使令衆生來到佛法裡面來得大功德，所以叫做「四攝」。

這個加起來叫「勝進行業」，就是六度加上四攝，是菩薩他修行這六度四攝，不斷地這樣用功修行，自利利他的關係，就使令他的功德展轉地勝進，展轉地殊勝就向前進步，就可以得無生法忍了，由初地、二地，乃至到第十地，乃至得無上菩提，所以叫「勝進」。這個「勝」就是有力氣，一個強大的力量使令他不斷地向前進步，能到無上菩提，做這樣的事業。

「於持戒破戒善友無二故」，「親近善士」。這底下是第十四「威滿加行業」。「於持戒破戒善友無二故」，這個菩薩他也要親近善知識，親近善知識，善知識有兩種：一個是持戒的善知識，一個是破戒的善知識。這兩種善知識，親近這兩種善知識是無差別相的，不是因為破戒就不親近，也不是。因為他也能夠演說佛法，雖然是破戒，但是他也能講說佛法，能演說佛法的。這個菩薩初來到這個世界，他也要修學佛法。這個菩薩有兩種情形：一個是，譬如說這個菩薩他死掉了，死掉了他又再來到人間，來到人間，他前生的功德不可能一下子就完全現前。你前生修學了很多的佛法，但是你這個生命死掉了以後，再得到一個生命，前生修學的佛法現在都忘記了，當然凡位菩薩多數都是這樣子。那麼你就需要再親近善知識學習，學習但是前生學的很快慢慢就……要比一般人快，很快就成就了。有的菩薩不是，有的菩薩前生學的，今生來到人間，一下子就現前了，不用學習也可以，那是一種。所以有的菩薩他還需要親近善知識的，那麼對於這兩種善知識，他還都是隨順他學習的，這第一種，這在很多的經論上都提到這件事。

這個有的經論上提到一件事，這個衆生有幾種，人的性格不一樣，有的人他專看別人的優點，你有什麼缺點不管，他就看你有一個優點他就歡喜、恭敬、尊重、讚歎，有缺點他不管。有的人呢，不看人家優點，專挑你的毛病，你有不對的地方，他不得了，人的性格是不一樣的。可是經論上也提到，如果你歡喜挑毛病的話，就是阿羅漢也還是有毛病，也能挑到他這個地方不對，也會這樣子，但是是阿羅漢。現在說菩薩要親近善士的時候是這樣，你自己的品德有道德，他就恭敬。你是破戒無道德，但是你能說法，他也親近你，他是取人之長，不計較人家的短，菩薩是這樣的。

「以殷重心聽聞正法故」，「親近善士」，「聽聞正法」，聽聞正法的時候是以殷重心。「殷重心」，就是不慢緩，就是特別地尊重、恭敬的意思，沒有輕視的意思，去聽聞正法。

「以殷重心住阿蘭若故」，在這裡看出來，菩薩一定自己也要用功修行的，就在寂靜的地方專精思惟，要修學這個戒定慧才容易有成就，才容易得定。菩薩一定是他要有神通才可以，沒有神通度衆生是很難度的，所以他一直在寂靜處要修學禪定。所以「以殷重心」，就是不是在那裡偷懶，在那裡用功精進修行。「住阿蘭若」處，寂靜的地方。

「於世雜事不愛樂故」，對世間上的雜亂的事情，色聲香味觸的這一切雜亂的事情，心裡面不歡喜。因為他是通達了佛法，這也就是剛才說這個價值觀念，那些事情都是沒有價值的，所以他不愛樂。「不愛樂」，在這裡來說，這句話什麼意思呢？就是「離惡尋思」，他心裡面遠離這些惡的尋思，這些雜染的分別，這個欲尋思、恚尋思、害尋思、親里的尋思、國土的尋思，這一切的妄想都沒有。菩薩也常修無常觀，一口氣不來就死掉了，所以也沒有這個不死的尋思，沒有。這個《阿毗達磨論》上提到這個不死尋思怎麼講呢？他這個人在那靜坐的時候心裡想：「我應該有著作，寫出來幾本著作我再修禪定，何必那麼樣的著急修學禪定做什麼呢？」這就是不死尋思，沒有想一想一口氣不來就死掉了，還有著作嗎？說是寫完了著作的時候，寫了這一本還不足，要寫第二本，這個禪定幾時修成功啊？在衆生的世界來看呢，如果若是修禪定得了神通，我看比有著作力量大，度化衆生的時候我看還能容易一點，能容易一點，不過這個是大菩薩的境界不可

思議，我們用凡夫心分別這還是不需要。「於世雜事不愛樂故」，「離惡尋思」，心裡面清淨，常有正憶念，不去思惟這些雜染的事情。

「於下劣乘曾不欣樂故」，這就是小乘佛法，不歡喜。「於大乘中深見功德故」，佛說無量無邊的成佛之道，「深見功德」，深深地看見這是有大功德，能普度一切衆生離苦得樂的，這是有大利益的。只是自己去了脫生死，這件事不圓滿。這個不是說《阿含經》是不圓滿，不是這個意思，是你只發自利之心，自己得涅槃，而不發慈悲心廣度衆生，名之為「下劣」，是這樣意思。那麼這叫「作意功德」，就是時時不捨棄無上菩提的廣大的願力，叫「作意功德」。

「遠離惡友故」，這個「成滿加行業」，就是你能夠親近善士……這上面「遠離惡友故，親近善友故」這是「助伴功德」。這個「親近善士」、「聽聞正法」、「住阿蘭若」、「離惡尋思」、「作意功德」、「助伴功德」，加起來叫做「成滿加行業」。就是你能做這樣的功德，修學這樣的功德，這就是「加行」；你能夠修學這樣的「加行」，就能「成滿」前面的「勝進行業」，是這樣意思。

這個「遠離惡友故」，這個「惡友」，惡知識，菩薩也是遠離。前面說，親近善知識裡面有個「破戒」的，也是善知識要親近。這裡說「遠離惡友」，那麼這怎麼講法呢？因為前面那個破戒的善知識能說法，能夠幫助你成就正見，所以你還是親近他，還是有意義的。若是這個人只是破戒而不能說法，一無所長的話，那這個人也沒有功德，菩薩是遠離了，「遠離惡友故」，那麼「親近善友」。這樣子「助伴功德」，和菩薩在一起修學聖道的人，這樣子你就可以增長功德，若凡位的菩薩的確是需要這樣子。和放逸的人在一起就容易放逸，「不要了，今天告假好了，我不必去上殿」，那麼這個人就是這樣子，你若說「不，你還是去，這一堂可能你會相應的，去坐禪去」，這一句話也就有力量，他就去了！凡夫的時候就是這樣，所以有好朋友是很重要的。

「恆修治四梵住故」，「恆修治四梵住」就是四無量心。要增長自己的慈悲心，自己的慈悲喜捨，這個慈悲心時時地要叫它增長強大起來，增長慈悲心。這個慈悲心不是自然而有的，是要自己思惟衆生

苦，衆生是我的父母，所以這個慈悲心啊，由自己的正憶念這個慈悲心它就生起來。如果你不作如是想，不這樣觀想，我自己了脫生死就好了，你常這樣想，這個慈悲心就不起來。所以這個「恆修治四梵住故」，這是「無量清淨」，這個四無量心在你心裡面成就了，你心裡面成就這樣的功德。心有慈悲心了，由慈悲心發出來的行動也是清淨的，所以心為本。如果心是貪瞋癡，表面上做出來的好像也是佛法的事情，這是不清淨。

「常遊戲五神通故」，因為有了禪定的關係，有禪定的關係，他能夠很自在地成就了自在的五種神通，就是漏盡通不在內，用神通來度化衆生，是「得大威力」。有了神通就是有大的威力，因為其中有禪定的關係才能有神通，所以這種力量是非常廣大的。

「依趣智故」，前面說「趣無相法」，這個「趣」就是那個「趣」。這個菩薩雖然是修學種種的法門，現種種的神通度化衆生，但是他內心裡面是「依趣智」，這個趣入無相的智慧，「無相」就是真如，趣入無相真如的智慧，就是根本無分別智，就是般若的智慧。他心裡面常與第一義諦相應的，而不是依識，依分別心。依智不依識，叫做「依趣智」。「證得功德」，他是證悟了第一義諦了，有這樣的功德。這加起來叫做「成滿業」，成滿無上菩提的業的相貌，這樣的意思。

「於住正行不住正行諸有情類不棄捨故」，這底下這是第十六「安立彼業」。菩薩度化衆生的時候，衆生有的能安住正行，安住在正行上，不斷地在修學佛法有進步。有的不住正行，做種種的惡事，放逸，不住正行的衆生。「諸有情類不棄捨故」，他這個菩薩所教化的這些衆生有這麼兩類，這樣的有情菩薩不棄捨。對於「住正行」的，他也是攝受他，幫助他進步；「不住正行」呢，菩薩的慈悲心也不棄捨他，這叫做「御衆功德」。這個「御衆」就是調御、教導，教導衆生的功德。可是在這個經律論上說呢：「住正行」的，菩薩攝受、教化；「不住正行」，菩薩是驅擯的，把他驅逐了。驅逐了呢，但是菩薩表現的行為是這樣來治罰，但是內心還是不棄捨的，所以於「住正行」的諸有情類、於「不住正行」的諸有情類，菩薩是平等的慈悲而不棄捨的，這是「御衆」的功德。

「言決定故」，這是對衆生來說，菩薩說話是決定的；他為衆生說法的時候，說出的話是肯定的，不是猶豫不決地。這上面「決定無疑教授教誡故」，對衆生有所教授、有所教誡的時候，他說出來的語言是決定的，不是模擬的，不是，所以衆生才能信受奉行的。若是說話說得不決定，那就沒有力量了。

「重諦實故」，就是菩薩是尊重真實不虛，不隨便說謊話，不說謊話。這個有些人也並不是有意地說謊話，但是習慣了，習慣了自然地就是……這件事說真實話是對我不好，就是要說謊話，成習慣了，但是希望改變過來，希望尊重真實。真實了以後有什麼好處呢？我有錯誤，我承認了以後，你的印象會很深刻地，「哎呀！我這回錯誤了，以後再不違反，再不犯」。如果你常掩飾自己，下回還照樣地做，就不容易改變自己。菩薩是「重諦實故」，尊重真實。「財法攝一故」，在這上是什麼意思呢？菩薩也去集財，也去積集財，也去積集法，學習佛法，來攝化衆生的。原來怎麼說的，後來怎麼辦，是真實不虛的。以前是這麼說的，現在就是這樣辦。我為了造廟我去同人化緣，化來了的時候不造廟。我說我要做佛學院，同人化緣，錢化來了佛學院也不開學，這樣就不對了！所以現在是「重諦實故」，怎麼說就怎麼辦。這樣子是「安立彼業」，這句話是什麼？就是安立衆生於佛法裡面，你一定要真實不虛，要真實不虛來「安立彼業」。這個財也好，法也好，都是為了攝化衆生回向無上菩提的，所以叫做「一」。

「大菩提心恆為首故」，菩薩不管是做什麼事，不管是布施也好，持戒也好，忍辱、精進，無論做什麼事情都是以菩提心為首，都是為得無上菩提才做這件事的，是這樣意思。「無雜染心」，沒有說是我做什麼事，我為自己的舒服一點，我收徒弟是為了自己舒服，徒弟來侍奉我，那就不對了，不符合這個「大菩提心恆為首」的願，食言了，是「無雜染心」的，用清淨心來做這件事的。

如說：由最初句故，句別德種類；由最初句故，句別義差別。

前面是長行，這是頌。前兩句指前面讚歎佛的功德。由那第一句，「最清淨覺」這一句，那是一個根本句。那麼後來是「句別」，就是別別一句一句的別句來分別、來讚歎佛的功德的種類，這是一段。

「由最初句故，句別義差別」，這是菩薩這一段，最初一句也是根本句，以後的句就是別句，以後的句是一句一句地、別別地來讚歎菩薩的功德的差別。

這個王恩洋這個 167 頁，這個表的後邊：右表依經總有三十八句，而云成就三十二法，是合五、六、七三句共為一法，八、九兩句共為一法，第十四、第十五兩句共為一法，二十八、二十九兩句共為一法，第三十句、第三十一句這兩句也共為一法，所以合起來就是三十二法了。

這個「所知相」這一章就是到此為止，以下就是「入所知相」了。