

第四章、入所知相₂

第一節、長行₁₁

第一項、能入觀體

如是已說所知相，入所知相云何應見？

前三章已經說過了，這是第四章「入所知相」。這一章的科第一節是「長行」，第二節是「偈頌」。這個第一節的「長行」裡邊分了十一科，第一科是「能入觀體」，能契入唯識觀的體相，就是怎麼樣修唯識觀契入平等法性的意思。「如是已說所知相」，「如是」就指前面第三章，現在是第四章，前面第三章這個「所知相」已經說過了。這個什麼叫做依他起相、遍計執相、圓成實相，在前面的第三章可以說是講得很詳細，已經說過了。「入所知相」，這個「入」就是契入，也就是會合，與「所知相」能夠會合，能夠相應，那就是聖人了。前面只是口頭上說一說，遍計執是畢竟空的，依他起是如幻有的，圓成實性是聖人的真實境界，這是口頭上這樣子去講解，我們這樣子可以明白什麼是凡夫境界，什麼是聖人境界。那麼我們如果發起信心，想要轉凡成聖就需要修行，修行這裡來說呢，就是「入所知相」，與聖人的境界能夠契合，這件事「云何應見」，我怎麼樣才能夠明白呢？是這樣意思。

多聞熏習所依，非阿賴耶識所攝，如阿賴耶識成種子；如理作意所攝似法似義而生似所取事有見意言。

就是這樣修行。怎麼修行？就是這樣修行。這個修唯識觀這個名字也可能會常常的聽說過，但是他的內容若是具體地加以解釋還是不多見的，這裡就是正式的說明這件事。這裡這一段文，前面這個「如是已說所知相，入所知相云何應見」，這是把前面的「所知相」結束了，來發起這個「入所知相」這一章，是這樣意思，這底下才正式地說出這個「入所知相」的事情，剛才說過這是「能入觀體」。這幾句話裡邊實在就是兩句話，就是「多聞熏習所依」、「如理作意」，就是這麼兩句話。怎麼樣才能夠契入這個平等法界？那麼第一條件就是「多聞熏習」，第二個條件就是「如理作意」，要這樣子學習、修行才可以。

這個「多聞熏習」，當然是在大乘佛法裡面，「多聞」，從字面上說是博學多聞，但是這裡邊的意思就是對於三自性你若能夠有深刻的信解就叫多聞了。簡單地說呢，你能通達，你能夠明了，從文字上你能明了諸法實相，明了圓成實性，那就叫做多聞。如果聞是聞，而沒能夠深刻地認識到三自性的意義，那還不能算是多聞的。「多聞熏習」，這個「熏習」我們前面講過了，就是佛的這個最清淨法界等流的正法，你不斷地學習，那麼你就受他的熏染了，我們這個阿賴耶識就受他的熏染了，你就可以得到正知正見了，是這樣意思。

這個「所依」怎麼講呢？就是「多聞熏習」他是所依，「如理作意」是能依；依止「多聞熏習」而發起「如理作意」，是這樣意思。就是你想要「如理作意」，你不能夠不學習佛法，由學習佛法而後才能「如理作意」的，所以叫做所依，也就是根據的意思。

「非阿賴耶識所攝」，這個「多聞熏習」他不是阿賴耶識所攝，攝者屬也，就是不屬於阿賴耶識的，這個多聞熏習。我們日常生活見聞覺知的這些事情都是屬於阿賴耶識的，都是雜染的，都是染污性質的，那叫做「阿賴耶識所攝」。現在這個多聞熏習呢，他是佛的最淨法界等流的正法，他不是雜染的，所以不屬於阿賴耶識，而他是能對治阿賴耶識的，能淨化阿賴耶識的，或者說能消滅阿賴耶識的，所以他不是阿賴耶識所攝。

「如阿賴耶識成種子」，這底下是說一個譬喻。這個「阿賴耶識成種子」這句話怎麼講呢？就是我們日常，剛才說，日常生活的這些雜染的熏習，那阿賴耶識就成為雜染種子，阿賴耶識是一切雜染法的種子。這個「多聞熏習」呢，「如阿賴耶識成種子」，就好像阿賴耶識成雜染種子，多聞熏習就成為清淨的種子了，一切清淨的佛法的種子。我們「多聞熏習」就可以熏成清淨的種子，發生清淨的現行，就可以有無漏的戒定慧，得成聖道了。所以這個多聞熏習「如阿賴耶識成種子」，他能成為清淨法的種子，這是說這個「多聞熏習」的作用，這樣意思。

「如理作意所攝似法似義而生似所取事有見意言」，前面只說了一句話，就是「多聞熏習」，依據「多聞熏習」而發起如理作意，這個「如理作意」就是修唯識觀了，是這樣意思。「如理作意」，這個「如」是個隨順的意思，是個相同，彼此是一致的，而沒有矛盾，不是相違反的。所以「如理作意」，你隨順真理去思惟觀察，叫作「如理作意」。這個「如理作意」要以「多聞熏習」為依止，就是以聖言量為依止，以最清淨法界等流正法為依據的，這樣子發起「如理作意」。這個「如理作意」究竟是怎麼一回事呢？這底下說，「如理作意所攝似法似義而生」，這叫「如理作意」。

這個「法、義」，這個「法」就是剛才說的法界等流正法，這個「義」就是法所詮顯的道理；能詮的叫「法」，所詮的叫「義」。這個加一個「似」字，「似法似義」是怎麼回事情呢？就是你聽聞佛法的法義，在你修止觀的時候，修唯識觀的時候，在你的第六意識上面現出來你所學習的法義，你心裡面第六意識現出來這個法義和你所學習的法義是相似的，不能夠說是有違反的，彼此是應該是一致的。那個「如理作意」那個「如」，這裡就是這個「似」；這個「似」和那個「如」的意思應該是一樣的。就是依據你「多聞熏習」的法義，在你第六意識裡面現出來，這叫做「似法似義而生」，就是在你心裡面發起來。

這個「似法似義」是「如理作意所攝」，是屬於「如理作意」的。這裡邊有一個什麼差別呢？譬如說是我對於佛法或者是沒有學過，或者是學習過，但是不大明了，可是我能夠把法義都能背下來，我把《金剛經》背下來，我把《華嚴經》背下來，我把《解深密經》背下來，我把《楞伽經》背下來，背下來我在心裡面就現出來這個法義，那不行，那不算數。因為你只是有一個名，一個字一個字，名裡邊的義是現不出來的，因為你不明白，那個義是現不出來的。所以這個地方「如理作意所攝」，就表示你對於這個法義要通達，「如理作意所攝」的「似法似義而生」，這裡面有智慧的，就是聞思修的智慧去觀察這個「似法似義」的，這裡面有這樣意思。不只是有文，而不明白義，那不能算是「如理作意所攝似法似義而生」的。

「似所取事」，這個又是舉一個譬喻，就像我們平常這個分別心，我們的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，取所緣境那種樣子。

我們的第六意識去分別這些塵勞的事情，這些塵勞的事情在心裡面現出來，那麼第六意識是能取，這個塵勞的境界是所取，叫做「所取事」。現在你修唯識觀的如理作意呢，也與那件事也是相似的，就是「似法似義而生」，這個法義就是你所取的，在心裡面現出來。

「有見意言」，我們前面講過，有見識、有相識；相是所見的，見是能見的。在這裡說呢，這個「似法似義」就是所見的相，但這個相是如理作意，是多聞熏習所依而來的。這個能見的就是唯識觀的智慧，這個能觀的智慧與所觀的法義和合起來去如理作意，這就叫做唯識觀。而這些事情呢，這個法也好，義也好，都是「意言」而已，都是你第六意識的分別，第六意識這樣分別、這樣去觀察，叫做「有見意言」。

這個「意言」我們前面也講過的，這個「意言」就是第六意識這樣思惟觀察就叫做「意言」。這個「言」就指名句說的，你要明白無量無邊的名句你才會說話，所以名句就是「言」。若是這個「言」呢，是第六意識才會說話，前五識不會說話，所以只是意才是言，叫「意言」，就是他會分別的意思。現在這裡的分別是指「如理作意」說的。

那麼這一段文就是兩句話：一個「多聞熏習所依」、「如理作意」，這樣去修唯識觀，修唯識觀就能契入平等法性了。這個契入平等法性是無分別的智慧，或者我們平常說叫做正見，出世間的正見，這個八正道、三十七道品，那個八正道的第一個是正見，正見是聖人的無分別智慧，這個無分別智慧才能契入平等法性的。現在這裡說的修唯識觀，修唯識觀要成就了無分別智，而後才能契入平等法性的。那麼因為你若不修唯識觀，你不能得到無分別智，不得無分別智就不能入所知相，這個次第是這樣子。

修唯識觀得無分別智，得無分別智契入平等法性，這樣的次第。現在從我們凡夫開始來說明這件事呢，先應該多聞熏習，而後發動如理作意，就是修唯識觀，而後才能夠得無分別智，而後契入平等法性，是這樣的次第。

那麼這一段文這個科文是「能入觀體」，就是能契入平等法性的唯識觀的一個大概的相貌，這是一個粗略的說明，後面是越來越詳細說明了，說明這件事的。

第二項、誰能悟入

此誰能悟入所應知相？

這是第二科「誰能悟入」。誰能夠悟入這個「所應知相」，「所應知」的平等法性呢？其實還是指這個修唯識觀，但是這裡邊說的更多了，說的更全面的，更全面的說明這件事了。

大乘多聞熏習相續，已得逢事無量諸佛出現於世，已得一向決定勝解，已善積集諸善根故，善備福智資糧菩薩。

這就是更全面的說明這件事，前面說修唯識觀當然是主要的一件事，主要的一件事。「大乘多聞熏習相續」，你說誰能夠悟入平等法界，平等法性？這底下說出來幾件事，第一個條件呢，這一個人他在大乘佛法裡邊要是多聞熏習相續的，他一定要對於大乘的三自性在唯識的經論上的觀點，就是對於三自性的道理你要多聞熏習。這個「相續」呢，這個印順老法師解釋是心相續，那麼就指阿賴耶識說。這個「大乘多聞熏習相續」，這個「相續」可以作三種解釋：

像印老這是一種解釋，熏習在阿賴耶識裡邊。

若是第二種解釋就指五蘊說，指色受想行識的五蘊，這五蘊也就是我們這個生命體，也就是我們的眼耳鼻舌身意，你在這個眼耳鼻舌身意裡邊來學習佛法，就是這樣意思，這是一個解釋，這是第二個解釋。

第三個解釋，應該說長時期的，這個「相續」應該指長時期的，你要長時期地學習佛法，不是短時期的，就是不斷地熏習，熏習了又熏習，熏習了又熏習。這個我們通常讀書的方法呢，就是把這一部書讀了一遍就放著，就再讀第二種書，再讀第三種，第四種，我讀了藏經都讀完了，我讀了很多書，其實等於沒讀，你這樣讀是等於沒讀。

現在這裡說「多聞熏習相續」，你要對三自性這個道理一遍又一遍地熏習，一遍又一遍地思惟、觀察，就是不斷地重複，你才能對他的認識能深刻一點，你才能在靜坐的時候你才能用得上，不然你用不上。這個大多數人的情形都是這樣子，少數人是例外的，那他就是前多少生以來熏習過，所以今生一熏習就成就了，所以非要是重複不斷地、相續地這樣學習才可以，那麼這是第一個主要的一個條件。

「誰能悟入」？就是能悟入平等法性的這個人，他第一個條件就是「大乘多聞熏習相續」，他要具足這個條件，這個人。

「已得逢事無量諸佛出現於世」，第二個條件就是這個人已經有了這樣的成就，就是「逢事」，「逢」是遇見，「事」是事奉、恭敬、禮拜、讚歎這些事情。「無量諸佛出現於世」，這麼多的佛出現於世，你都能親近供養了，這是親近善友，佛是我們的好朋友。那麼親近佛，當然是聽佛說法，所以和前面「大乘多聞熏習相續」是一回事。這是按人來說，前面是你自己的學習，向佛學習。不過這裡邊也有一個意思，你能在大乘佛法裡邊「多聞熏習相續」，你就能遇見無量無邊的佛。為什麼能遇見佛？為什麼不遇見佛呢？問題就在這裡，關鍵就在這裡。我們對於佛法生歡喜心，不斷地學習，這就是見佛的一個原因，你能遇見佛的一個條件。

「已得一向決定勝解」，這句話是第三個，第三個原因。第三個原因，世親菩薩他解釋呢，是叫做作意力，就是如理作意這個作意，作意的力量。這個「已得一向決定勝解」，就是你「大乘多聞熏習相續」，你又能遇見無量無邊的佛，這樣子的情形，你對於佛法的學習的程度達到了什麼樣的程度了呢？「已得一向決定勝解」，達到這樣程度了。就是你已經成就了，「一向」，就是你的這個信願就是決定這樣子了，而不會忽然間向這裡，忽然間又向那裡，不是的，就是一個向，向於無上菩提了，這裡面也有發無上菩提心的意思。「決定勝解」，「決定」是不猶豫的，不猶豫的意思，不猶豫，對於這個大乘佛法你不懷疑了。就是無論遇見什麼樣的惡知識，什麼樣的思想，不能動搖你大乘佛法的信心的；你對於大乘佛法的信解達到了這樣堅定

的程度，叫做「決定」，不可動搖，所以叫做「勝解」，有力量的信解。這也是一個，你想「悟入所應知相」，也要有這一個條件的。

「已善積集諸善根故」，這個世親菩薩的解釋的意思呢，因為你前面有了這三個條件了，你就開始修行六波羅蜜了，修學六波羅蜜了，或者說已經開始修唯識觀了。修六波羅蜜裡邊那個禪波羅蜜，若在這兒來說，就是修唯識觀名為禪波羅蜜，也就是修習智慧。那麼這樣子你就是積集了殊勝的善根了，你栽培了殊勝的善根了。這個栽培善根這句話，這個善根就是栽培出世間契入聖道的善根，叫做善根。我們一般的事情不一定是栽培善根，不一定就是能栽培善根。在這個《優婆塞戒經》上說到一件事，說這個人他受了很多的戒，或者是修行了很多的布施波羅蜜，或者他修學禪定怎麼的，結果一點善根沒栽培，他並沒有能栽培出世間的善根；做了很多的功德，結果沒有栽培出世間的善根。但是有人呢，就是譬如說來了一隻狗，小小的給那個狗一點食品，他因此而栽培出世間的善根了。那麼究竟怎麼樣知道是栽培善根，沒有栽培善根呢？

這個《優婆塞戒經》上說，你要能夠觀察生死流轉的過失，在六道裡面生死流轉的過患，生厭離心；你要觀察聖人，阿羅漢、辟支佛、這些大菩薩、佛的境界生歡喜心。你有這樣的厭離心，你有這樣的歡喜心的時候，你就願意想要了脫生死，想要得涅槃，你用這樣的心情去布施也好，去持戒也好，你就栽培善根了。如果說我還歡喜世間上的榮華富貴，那你持了很多的戒也沒能白持，做了很多的布施也沒有白布施，但是沒有出世間的善根，還沒栽培，因為你沒有這個心，你沒有想要去得聖道的心，沒有，你還是在世間上流轉生死的，不過就比一般人好一點，你可能在天上也可能在人間，享受富貴之樂，比在三惡道好一點，只此而已。所以這上面說「已善積集諸善根故」，這裡面有這個意思，有這樣的意味的。所以這個人呢，「大乘多聞熏習相續」，這個「多聞熏習」這是因，這個主要的一個力量。第二個是親近好朋友，「逢事無量諸佛出現於世」。第三個，你能夠有這樣的作意力，「已得一向決定勝解」，這是在你發了無上菩提心了，對於佛法的信解很堅定，這是作意力。「已善積集諸善根故」，這是善根力。

「善備福智資糧菩薩」，這一句話是結束前面這一段，他能夠具備了福德智慧菩提的資糧的菩薩，他就能入「所應知相」。「誰能悟入所應知相」？就是具足這樣四種條件的「善備福智資糧菩薩」，他能「悟入所應知相」，是這樣意思。那麼前面這個「已善積集諸善根」也可以說就是如理作意，也就是修唯識觀了。那麼這個就是加上了一個「多聞熏習相續」，加上一個親近善友，加上一個「一向決定勝解」。

第三項、何處能入

何處能入？謂即於彼有見似法似義意言，大乘法相等所生起；勝解行地，見道，修道，究竟道中，於一切法唯有識性，隨聞勝解故，如理通達故，治一切障故，離一切障故。

「何處能入」，前面是「誰能悟入」，指人說，誰能夠有這種資格能悟入所應知相。這一個科是第三科「何處能入」，這個「何處」就是什麼地方，什麼地方這上面說呢，應該說是……譬如這個房子，房子你想入到這個房子裡邊，要從門那個地方入，別的地方你不能入。現在你想要悟入平等法界，什麼地方是個門呢？即是所緣境，修唯識觀的所緣境，這個所緣境是你能入平等法性的門，從這個地方可以悟入，是這樣意思，「何處能入」。

但是在悟入的時候，他還是有一個深淺前後的階級的，有凡位的時候、入聖位的時候，所以有「勝解行地，見道，修道，究竟道」這四個階級來悟入平等法性的，有這樣的不同。所以這個「何處能入」，是一方面問在什麼樣的所緣境上悟入平等法性？一方面問是怎麼樣一個次第，所經歷的次第？

「謂即於彼有見似法似義意言」，「謂即於彼」，你問我何處能入？這底下回答。「謂即於彼」，這就是說在那個修行人，那個學習佛法的人，他內心裡的一個有見的「似法似義意言」，就從這裡悟入平等法性，從這裡悟入。這樣說呢，這個「似法似義」就是所緣境，這個「見」就是能緣的智慧，加起來就是如理作意，就從這裡悟入的，「謂即於彼有見似法似義意言」。這個「有見」的「似法似義意言」，

就是在第六意識裡面如理作意，這個如理作意還是內心的分別，內在分別這件事；所分別的呢，就是名相，從這個名相上去如理作意就可以悟入平等法性。

那麼這裡邊表示一個什麼意思呢？平等法界也好，平等法性也好，是離名言相的，是離言說相的。可是你在悟入的時候，這個如理作意的時候，還是有名言相的，有名言相的。這樣說呢，就是我們初開始學習佛法的人，從有名言相這裡開始，達到無名言相的地方去，這個次第就是這樣子。若是我們初學佛法的時候，沒有這樣的聖言量，我們心裡面就會疑惑，這個一真法界，諸法實相是離名言相的，我現在這個心裡面有名言相啊，那麼怎麼能夠入於無名言相呢？這件事就是迷迷糊糊的。

我看那個《竹窗隨筆》，蓮池大師《竹窗隨筆》就提到這個問題，這個修行究竟是有分別呢？是無分別呢？蓮池大師就是提出這個問題。提出這個問題，蓮池大師自己沒有明白的回答，沒有明白的回答究竟是有分別是無分別，沒有明白的回答。但是看他引經上的文呢，似乎是他同意是有分別，但是他自己沒有直接說出來。那麼我們從這個《大智度論》，從這個《大般若經》，從《大般若經》和《大智度論》上看，從現在的這個《攝大乘論》上看呢，都是一致的是這個態度，是這樣開始，就是從有分別的達到無分別，不能說是一開始的時候只是無分別，不能這樣修行，那不行。

當然我們修止觀的時候，修奢摩他是無分別，修毗鉢舍那是有分別，可是在這個奢摩他的本意上說呢，奢摩他是幫助毗鉢舍那的，是這樣意思。所以從這個地方，我們應該得到一個肯定，你用功修行的時候，內在分別的時候，你不需要疑惑，我這樣子能不能夠入於離名言相的一真法界，不需要疑惑，不需要疑惑這件事。所以「謂即於彼有見似法似義意言」，就是從這裡能入於所應知相，從這裡。

「大乘法相等所生起；勝解行地」，這裡面也等於是解釋了一個疑問，我們內心裡面，我這個意識，在第六意識裡面「有見似法似義」這樣分別，我一天起貪瞋癡的煩惱也是第六意識在分別嘛！現在還是用第六意識去分別，這能行嗎？這是修學聖道嗎？可能是有疑惑。所以這地方說「大乘法相等所生起」，你這個「有見似法似義意言」和

一般的虛妄分別不同，因為他是大乘佛法，是最清淨法界等流正法所生起的，是根據佛的法語，佛所開示的聖道，而這樣如理作意的，這句話是這樣意思。

「大乘法相」，就是大乘佛法，也就是語言文字的佛法，指語言文字的佛法說的。這個依據，也就是學習，學習這個大乘佛法，你達到了「一向決定勝解」的程度的時候，你發起如理作意，這樣修學唯識觀，是這樣來的，所以這個不同於一般的虛妄分別，不同於一般的虛妄分別的，這是「大乘法相等所生起」。

這個我們日常的虛妄分別是增長煩惱的，我們日常的生活是第六意識在分別，是增長煩惱，使令這個貪心越來越重，瞋心、愚癡心，高慢心、疑惑心，各式各樣的煩惱越來越厲害，會造成很多很多的錯誤。若是以這個大乘法相這樣學習去如理作意，也是第六意識，但是你這樣思惟分別、思惟觀察的時候，他能破壞煩惱，他不增長煩惱，是增長智慧的，能破壞你的貪瞋癡的煩惱，所以是不同的，不相同的。雖然是第六意識在分別，但是不同，作用不同的，是「大乘法相等所生起」的，是生起這個「有見似法似義意言」的，所以他能夠悟入平等法性。

「勝解行地，見道，修道，究竟道中」，從這裡來悟入平等法性。當然初開始用功修行的時候還不是聖人，你在凡夫的時候修奢摩他、毗鉢舍那，只是把方向轉過來，以前是順生死流的虛妄分別，現在是逆生死流的正憶念了。那麼但是你不斷地用功，你就進步了，進步就是由「勝解行地」進步到「見道」，由「見道」進步到「修道」，由「修道」進步到「究竟道」的無上菩提就圓滿了，圓滿地證悟平等法性了，是這樣意思。這個「中」這個字，就是「勝解行地」裡邊，「見道」裡邊，「修道」裡邊，「究竟道」裡邊，這個字是通於前面這幾句話。

「於一切法唯有識性，隨聞勝解故」，就是在「勝解行地」的時候，這個「勝解行地」，前面「一向決定勝解」，你達到了這個程度的時候，你就開始修唯識觀。在沒到這個程度以前也是有修唯識觀，

但是那個時候的唯識觀不是很有力量，不是很有力量，到「勝解行地」的時候是有力量的。在「勝解行地」的時候，「於一切法唯有識性，隨聞勝解故」，對於這個「一切法」，前面說十一個識，眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，乃至眼識、耳識，乃至意識，這個十八界，乃至一切凡夫的境界、一切聖人的境界，這「一切法唯有識性」，只是內心的分別，離開了分別之外沒有一切法可得。你對於這樣的道理，就是唯識無義這個道理，「隨聞勝解故」，隨你有所聞，你內心裡面有決定的智慧來觀察這件事，而不容易動搖的，你這樣的信解是不容易動搖的，不可以破壞的，這就是「勝解行地」的悟入唯識的境界，就是他非常的堅定。「於一切法唯有識性，隨聞勝解故」，這個文也包括自己閱讀，也包括你在修止觀裡面的境界，你心裡面沒有猶豫。

「如理通達故」，這就是那個「見道」，在「見道」裡面的時候呢，「如理通達故」。這個「如」「一切法唯有識性」的道理，你「通達」無礙了，就是證悟平等法性了。前面「於一切法唯有識性，隨聞勝解」，那個「勝解行地」還是凡夫，還沒能悟入平等法性。現在這個「如理通達」這時候已經入聖位了，就是開始斷煩惱了。

「治一切障故」，就是那個「修道」。悟入平等法性的這個「見道」，雖然是聖人了，但是還有很多煩惱沒有斷，還有很多障礙。很多障礙，我們通常說是煩惱障、業障、報障，各式各樣的障，實在說就是內心的分別，煩惱也是內心的分別，各式各樣都是內心的分別，那就是障。現在他繼續修唯識觀呢，就能破除這一切障，能對治一切障，對治一切障就是滅一切障，那就是「修道」。

「離一切障故」，就是「究竟道」。在「究竟道」的時候，就是遠離了，就是破除了所有的障礙，乃至小小的障礙也沒有了，究竟清淨了，就是得無上菩提了，「究竟道中」，「離一切障故」。

這樣說：「何處能入」，在什麼地方悟入平等法性呢？就是在「有見似法似義意言」裡邊，在這裡來悟入平等法性。因為我們凡夫這個分別心總是在所緣境上種種虛妄分別的，那麼佛菩薩開導我們修行，就在你現在這個地方，這個程度上面開始修學聖道，我們才能做得來。如果是一下子就是無能無所，到了無分別的境界，這是不可能的，我們做不來的。說我們也那樣學習，學習老半天也學習不來，因為這個

第六意識無量無邊的煩惱在纏繞著他，他不可能夠離一切相而入於平等法性的，不能，一定是在現前的能做到的這個一切名言相上面起正憶念，慢慢地才能夠入於平等法性的。

所以在這個地方入平等法性，就是「有見似法似義意言」這裡，然後經過「勝解行地」到「見道，修道，究竟道中」，是圓滿地證悟平等法性，這是回答這個問題。

第四項、由何能入。

甲、總標

由何能入？由善根力所任持故，謂三種相練磨心故，斷四處故，緣法義境止觀恒常殷重加行無放逸故。

這底下這是「由何能入」，這個是說你悟入，要由什麼才能悟入平等法性？「由何能入」，就是悟入的因，你悟入之因。那麼在下面看回答的這一段文呢，「由善根力所任持故，謂三種相練磨心故，斷四處故，緣法義境止觀恒常殷重加行無放逸故」，就是由此而能悟入，回答就是這樣子。

「由善根力所任持故」，那麼前面曾經說過「已善積集諸善根故」，這一句話應該包括前面這麼多話的意思，就是這位學者，這位修行人他有多聞熏習相續、又親近過無量諸佛、已得一向決定勝解、已能善積諸善根故，這位善備福智資糧的菩薩，他有這樣的善根的力量「任持故」。「任持」什麼呢？就任持他的身口意，或者由任持他這一念的正念，使令他不失掉正念；就是善根力量的任持、攝持，他不失掉正念，常能與止觀相應的這個人，他由此而能悟入。由此而能悟入呢，其中還有一點問題，就是你沒有入聖道的時候就有可能還會退轉的，沒有悟入聖道就是有可能會失掉正念的，悟入聖道以後是不退轉，就是不會再向後退的。

那麼這個時候這個悟入的情形，還需要有「三種相練磨心」的事情，所以在這裡這個世親菩薩解釋呢，「由善根力所任持故」，所以他能悟入平等法性。怎麼叫做「由善根力所任持故」呢，「謂三種相練磨心故，斷四處故，緣法義境止觀恒常殷重加行無放逸故」，世親菩薩這麼解釋。但是印順老法師他解釋不同了，他不這麼解釋，他說「由善根力所任持故」，但是這個善根力還是得要叫他精進不懈退，還要叫他沒有顛倒才可以，印老這麼解釋。「謂三種相練磨心故」，這位修行人他還要修行一個方法，就是要用三種的情況來練磨自己的心。「練」是陶練，或者說訓練。「磨」，磨一ㄣ，或者是磨礪，就是去掉自己的錯誤。用這三種相來鼓勵自己，使令自己不退轉，這樣意思。

「斷四處故」，還要斷除去，要消滅四種過失。前面令自己不退轉，還要斷四處，令自己沒有其他的過失，沒有那四種過失。這是「練磨心」是一回事，「斷四處故」一回事。底下「緣法義境」這底下修止觀，緣這個法義的所緣境的止觀，這個止觀就是「緣法義境」。「恒常殷重加行無放逸故」，這個「恒常」就是不間斷，「殷重」就是恭敬的意思，長時期地不間斷而還很恭敬地努力地修學止觀，不放逸，你才能夠悟入平等法性的。那麼這裡邊和前邊有點不同了，和前面說的不一樣了。

乙、別釋三練磨心

無量諸世界，無量人有情，剎那剎那證覺無上正等菩提，是為第一練磨其心。

這樣說，前面這個「由何能入」這是問，「由善根力所任持故」這以下這一段是回答，回答只是標出來這個大意，下邊就一樣一樣地解釋，先解釋這個「三種相練磨心」，這個第一樣「練磨心」。

「無量諸世界，無量人有情」，這是說這位修行人，就是在勝解行地這個菩薩，他發心修行的時候，雖然說是一向決定勝解，但是究竟沒有悟入聖道，他有的時候也會退弱。他聽說這個無上菩提不容易成就的，不容易得到的，「我的根性差一點，我恐怕辦不到」，就是有這種顧慮，那麼怎麼辦法呢？有這樣的顧慮的時候，怎麼樣辦法來

對治自己的這個退怯的心情呢？是應該這樣觀察：就是「無量諸世界，無量人有情」，無盡的虛空裡邊有無量無邊的世界，無量無邊的世界裡邊有無量的人趣的有情，有無量無邊的衆生。但是是在人的世界，「剎那剎那證覺無上正等菩提」，有無量的人的有情，「剎那剎那」地「證覺無上正等菩提」，有這麼多人成佛。那麼這就看出來，這個成佛這件事也不是十分難得，有很多人，無量的世界裡面有無量的人有情成佛，可見也不是太難的事情。說是「彼既丈夫我亦爾」，「舜何人也，予何人也，有為者亦若是」，這是我們中國的聖人說的話，那麼現在這裡也正有這樣的意味。既然是這樣子呢，我也應該是及格的，我不要害怕，我不要顧慮，我努力地修行，就把這個退弱的心情對治出去，練磨出去了，「是為第一練磨其心」，使令自己可以精進起來。

由此意樂，能行施等波羅蜜多；我已獲得如是意樂，我由此故少用功力修習施等波羅蜜多，當得圓滿，是為第二練磨其心。

這個「第二練磨其心」是什麼呢？就是這位修行人，或者自己讀經，或者聽善知識的講解，這個六波羅蜜是難行、不容易做到的事情。要修學六波羅蜜多才能廣度衆生，才能夠得無上菩提的，但是六波羅蜜多不是容易做的事情，這是難行能行才可以，我能做得到嗎？這個心情又有顧慮了，就是要向後退了。那麼若有這種情形怎麼辦呢？你應該這樣思惟，怎樣思惟呢？「由此意樂，能行施等波羅蜜多」，這個去修行施波羅蜜，布施波羅蜜、戒波羅蜜、忍波羅蜜，乃至般若波羅蜜，主要是在什麼地方呢？就是在你的動機。能行六波羅蜜的這個心，你的心，就是你的意樂。如果你在思惟，我在修布施波羅蜜會得到什麼什麼樣廣大的功德，我修戒波羅蜜我能得到什麼什麼廣大的功德，乃至般若波羅蜜。你這樣子一思惟的時候呢，你這個勇猛心就來了，勇猛心就來了。

這個「意樂」呢，這裡面有一個什麼意思呢？就是要有深刻的信解，我知道我若持戒會得到什麼什麼樣殊勝的功德，能在人的世界、在天的世界得尊貴身，得到尊貴的生命。我若持戒，在人的世界、在天的世界得到尊貴的生命，大威德的生命，不會到三惡道去了。你若

有這樣的信解，你就能去持戒，你就能持戒，這叫勝解。再一個欲。這個「意樂」裡面有兩個意思：一個是勝解義，一個是欲。欲就是希望的意思，我希望能做成這件事，你有這樣的欲，你還能有那樣深刻的信解。我若精進波羅蜜，我會怎麼怎麼地，我若修禪波羅蜜會怎麼怎麼有什麼大的功德。你有這樣的信解，你這個欲就來了，就這個願望，我想要修禪，你這個願望就來了。所以這個勝解和欲合起來就是「意樂」，你有這樣的「意樂」的時候，你就能行施波羅蜜，你就能行戒波羅蜜，乃至般若波羅蜜了，沒有這樣的「意樂」的時候不可以，這個六波羅蜜做不來，是不能修的。所以這個六波羅蜜能不能做是在乎你內心有沒有這樣的「意樂」，是這樣意思。

「我已獲得如是意樂，我由此故少用功力修習施等波羅蜜多，當得圓滿」，那麼這位修行人最初聽人說六波羅蜜是不容易做到的，心裡面也向後退，退弱，向後退怯了。現在在佛法裡面又聽善知識的講解，「由此意樂，能行施等波羅蜜多」，那麼這時候的心情……你若做這樣的觀想，做這樣的思惟的時候，你的思想就轉變了，你就會想：喔，若這樣的話呢，「我已獲得如是意樂」，我只要是能獲得這樣的意樂的時候，我只有這樣的信解，我有這樣的願望。「我由此故少用功力」，有此意樂，我有這樣的意樂的關係，我不要說是用很多的力量，我少少用點力量我就可以修施波羅蜜、戒波羅蜜、乃至般若波羅蜜，那麼逐漸地就會強大起來，那麼六波羅蜜的功德就圓滿了，「當得圓滿」。這樣子就不退弱了，這個退弱的心情，向後退屈的心情就沒有了。「是為第二練磨其心」，第二種「練磨其心」。這個修禪波羅蜜的時候也有這種事情，因為修禪波羅蜜也不容易，不是容易修。不容易修，所以就容易修修就不修了，就懈怠了！那麼怎麼來對治呢？你就是思惟禪波羅蜜的功德，「我若修禪波羅蜜可以得輕安樂、能得神通」，喔！這個精進心就來了，他就不懈怠了，有這樣的意思。現在這裡說「由此意樂」，「意樂」也是這樣意思，你若思惟六波羅蜜多的功德，你的勇猛心就會起來，那麼難行也就能行了，「是為第二練磨其心」。

若有成就諸有障善，於命終時即便可愛一切自體圓滿而生；我有妙善無障礙善，云何爾時不當獲得一切圓滿，是名第三練磨其心。

這個「第三練磨其心」，這是說這個修行人，他也修了很多的功德，學了很多的六波羅蜜。這六波羅蜜這個事情呢，我今天也布施，明天也布施，今天也持戒，明天也持戒，不斷地修六波羅蜜，但是距離無上菩提還是很遠的，還是很遠的。所以在長時期的修行裡邊，在沒有到不退轉的時候，心裡面還是有的時候還有問題：「喔，我是修了，真能得無上菩提嗎？」心裡面還是有點問題。那麼若有這樣的心情呢，那怎麼辦呢？你就這樣思惟：「若有成就諸有障善」，就是舉出一個事實。說假設有人成就了有障礙的十善法，他就是用貪瞋癡的心去修十善法，我想要將來生到天上享天福，所以我要修十善，那麼不是(疑為口誤，應是：是用貪心)用貪心修十善。他修十善的時候，因為想要有成就嘛！就是要努力做這件事。

那麼把這件事修了十善法了，「於命終時」，修這個有障礙的這個善法，就是沒有破除煩惱，那麼修種種善法，「於命終時」，這個生命結束了死亡的時候。「即便可愛一切自體圓滿而生」，那麼他這個臨命終的時候，因為他在生前的時候做了十善的功德嘛，所以就有可愛的自體圓滿而生，可愛的生命，「自體」就是這個生命體，生命體裡面的眼耳鼻舌身意都是可愛的，眼睛也好，耳朵也好，眼耳鼻舌身意六根都是好，壽命也是長遠，身體也特別健康，沒有病，無病長壽，一切都是可愛的，圓滿可愛的自體就出現了。這是有障礙的善法還是有這樣可愛的果報出現的，有這樣事情。

「我有妙善無障礙善」，我現在是佛教徒，我修學修唯識觀破除煩惱，用清淨心、用無上菩提心、用無所得的智慧去學習這個微妙的善法。同樣是修學善法，但是這個人是發無上菩提心了，他有唯識無義的智慧觀察去修學善法，那和有所得的心還是不同的。「無障礙善」，就是沒有虛妄執著的障礙，沒有這種障礙。

「云何爾時不當獲得一切圓滿」，說我長時期地這樣修行，若是到那個時候，功德圓滿的時候，是「不當獲得圓滿」，豈有是不能得到圓滿無上菩提的功德嗎？會那樣子嗎？會得不到果報嗎？不會的，我一定是會成就那個殊勝圓滿的無上菩提的。那有漏的善法都能夠「自

體圓滿而生」，何況無漏的善法呢？那麼這樣就增長了，加強了自己的信心而又不退轉了，「是名第三練磨其心」。

此中有頌：人趣諸有情，處數皆無量，念念證等覺，故不應退屈。

這是頌這個第一個練磨其心，第一個練磨其心就是怕自己不能成佛，我不是那種根性，所以這裡說「人趣諸有情」，因為佛是在人世間成佛，而不是在天，佛在人世間成佛是約佛度化衆生這一方面說的。這個「人趣諸有情」裡面，「處數皆無量」，所居住的世界，世界也很多，衆生的數量也是很多。「念念證等覺」，很多無量數的人剎那剎那地有得無上菩提的，「故不應退屈」。他們能成佛，我也能成佛，「故不應退屈」。

諸淨心意樂，能修行施等，此勝者已得，故能修施等。

這個「淨心意樂」，若是用貪心去修十善法，那還不是「淨心」。現在是說這個佛教徒用這個般若的智慧去修學十善法，修學六波羅蜜，那麼就叫做「淨心」。有淨心的意樂，有強烈的信願，「能修行施等」六波羅蜜多。「此勝者已得」，「勝者」就是指菩薩，發了無上菩提心就都是超過阿羅漢的。「此勝者已得」，他已經得了這個淨心意樂，「故能修施等」六波羅蜜多，得無上菩提的。

善者於死時，得隨樂自滿，勝善由永斷，圓滿云何無？

這個「善者於死時」，這個修學善法的人，就是修學有障礙善的人，他在死亡的時候，因為有善業的功德，他就得到了隨心所願的，隨心所好樂的、所歡喜的那個自體，那個生命體，那個生命體都是圓滿的；隨心所願的得到一個圓滿的生命，有這樣可愛的果報出現了。「勝善由永斷，圓滿云何無」，我是發無上菩提心的菩薩，所以我修的善法不是有漏的善法，因為我「由永斷」，斷了那個障礙的執著，是「圓滿云何無」，長時期地這樣修學善法，那個圓滿無上菩提的果怎麼能夠說是沒有呢？一定會得到圓滿的無上菩提的。這是三種練磨心，這是預防自己退怯，向後退的，使令自己不退轉的意思，勉勵自己的意思。這是把這個三種練磨其心解釋完了。

丙、別釋斷四處

由離聲聞獨覺作意，斷作意故；

這以下解釋那個「斷四處」，在四個地方有過失，要把他斷掉了。「由離聲聞獨覺作意，斷作意故」，這個能夠不退轉，能夠勇猛精進地修行，其中還有一個問題，就是我不要去度化衆生，我自己得阿羅漢果、得涅槃就好了，衆生難度，何必惹那麼多的煩惱呢？我自己修行做個自了漢就好了。這個不可以，不可以發這樣的心情。「由離聲聞獨覺作意」，由於這個發菩提心的人，你不能退大取小，你要棄捨聲聞獨覺的那種作意：「就做自了漢，不想要去普度衆生」，這樣的心情不要，要棄捨這樣的心情，一定要發廣大心普度衆生，齊成無上菩提的，要這樣子。「斷作意故」，要斷滅聲聞獨覺的自私的自求作證，這個自求涅槃的心情，要斷掉這個，一定發無上菩提心，要遠離這個過失。

由於大乘諸疑離疑，以能永斷異慧疑故；

這是第二個過失，第二種過失，「斷異慧疑」。「由於大乘諸疑離疑」，由於這個學習大乘佛法的人常常會受到小乘佛教學者的攻擊，小乘佛教學者就說：你大乘不是佛說的，這個怎麼怎麼地，那個怎麼怎麼地。有很多的令你動心的地方，起疑惑的地方，你要於大乘諸多的疑問要遠離，要遠離這一切的疑惑。你要一定堅定這是佛說的，這是無上甚深微妙法，你要有這個明確的、堅定的信解，要這樣子，你這無上菩提心才能堅固。「以能永斷異慧疑故」，為什麼能夠遠離大乘的諸疑呢？「以能永斷」，因為你的智慧，你的無上菩提心的智慧能永遠地斷掉「異慧疑故」，就是不合道理的見解，印順老法師這麼解釋這個「異慧」，不合道理的見解。對於大乘佛法沒有信心，有疑問，所以叫做「疑」。你能「永斷異慧」，能永斷「疑」，所以你就能夠堅定地做一個大乘佛教的一個修行人了。遠離了小乘佛教學者的作意，還要堅定大乘佛教的信仰，這樣子。這樣以後呢，你就可以修唯識觀了，就可以修行了。

由離所聞所思法中我我所執，斷法執故；

第三個就是「斷法執」，其實也斷我執、斷法執。那麼我回小向大，我不發聲聞獨覺的作意，我能在大乘佛法上堅定信仰，發無上菩提心，修學大乘佛法，我能修唯識觀。但是修唯識觀的時候呢，「所聞所思法中」就會有我執、有法執。「我修學這個法門是最殊勝的，你不如我，我能修行」，這個原來沒有修行的時候有種種煩惱，一有修行的時候就有我慢，輕視別人，自己就高起來了！那麼這樣子也是不能夠悟入平等法性的。所以「由離所聞所思法中我我所執」，你所聽聞、所學習的、所思惟觀察的，這個大乘的無上的微妙法門，你若生起了我、我所執，你要遠離，要遠離這個我、我所執，不要！觀察這個我是不可得的。在這個戒定慧裡面也好，在色受想行識裡面也好，在眼耳鼻舌身意裡面也好，裡面沒有我可得；沒有我，也就沒有我所。「須菩提！於意云何？須陀洹能作是念：我得須陀洹果不？」、「阿羅漢能作是念：我得阿羅漢道不？」、「實無有法名阿羅漢」，這一切聖人都是無我的，菩薩也是要修無我觀，阿羅漢也修無我觀，菩薩、佛都是修無我觀的。《金剛經》說：「無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提」，可見佛也是無我的。所以這上面呢，但是沒有入聖道的時候，一有了修行的時候，這個我慢心就起來了，所以現在這個本論就開示：不要有我慢，離「我我所執」。「斷法執故」，法也不應該執著，「我這個法門是最殊勝的，你們都不如我這個法門好」，也不要這樣執著。觀法也是不可得的，觀我也是不可得的，就是修這個我空觀和法空觀來斷除去自己的這個煩惱的分別。

由於現前現住安立一切相中無所作意無所分別，斷分別故。

這底下「斷分別」。這是第四節「斷分別」，第三節是斷我執、斷法執，也就是如理作意。現在這底下第四段是「斷分別」，有長行也有頌。「由於現前現住安立一切相中」，這個印順老法師解釋呢，分兩個意思：這個「現前現住」是沒有入定的時候，這個修行人他不入定的時候，他的眼耳鼻舌身意面對色聲香味觸法的時候，叫「現前現住」；任運現前的這一切的境界，這一切境界住在你的分別心中叫做「現前現住」。

「安立一切相中」是在禪定裡邊，禪定裡邊的時候是「安立一切相」。譬如禪定的時候，譬如說是修這個白骨觀，在定中現出來白骨，那個白骨是你在定中安立的，本來沒有這件事，是你自己安排的，自己觀想出來的，本來沒有白骨，白骨是你心裡想出來的，所以叫做「安立一切相」。或者說是你觀佛像也是一樣，你在禪定裡面也沒有佛像，但是你可以想，想出個彌勒菩薩相，想觀世音菩薩相，這個相是你安立的，叫做「安立一切相」。

不管是在禪定也好，是不在禪定中也好，對於這個一切所緣境「無所作意無所分別，斷分別故」，這表示你在臨近入於平等法性的時候，心裡面要無分別才可以，如果你繼續地分別就不能入於平等法性，這個文是這個意思，所以「無所作意無所分別」。

這個「作意」和「分別」有一點兒不同，這個「作意」是引起分別的，「分別」是作意所引起的，是有這樣分別。你這個時候所面對的一切所緣境，你不要作意，你不要分別，斷除去一切的分別。無分別也就一定是無作意，若有作意一定是有分別的。所以斷除一切分別呢，你就能隨順地悟入平等法性了，就可以得無生法忍了，是這樣意思。

但是這個「現前現住」，如果也說是在禪定裡邊也應該是……看後邊那個頌文「此中有頌：現前自然住，安立一切相」，說是在禪定裡也可以。這個「現前」呢，就是禪定現前了，禪定「現前自然住」，就是不需要特別地用功夫，他任運地就安住在禪定裡邊，這表示形容禪定的相貌。

「安立一切相」呢，在禪定裡面修止觀，所有都是你安立的，所以剛才說是觀佛像也好，你觀一個白骨也好，都是安立的。說是你修這個遍計執是空的，一切都是唯識無義的，觀一切法空。你思惟空的時候，這也是個相貌，還是分別心，所以叫做「現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識」。這也表示還是分別，你觀一切法空就是你心在思惟觀察空，你心裡面就現出一個空相來，還是個分別的。所以一切法是唯識的，也是心的分別。到接近悟入平等法性的時

候，「斷分別」，這些分別是不可以有的，所以「現前自然住，安立一切相，智者不分別，得最上菩提。」。

此中有頌：現前自然住，安立一切相，智者不分別，得最上菩提。

不過從這個前後文的次第來說，這是初得無生法忍的時候：第一個階段要離聲聞獨覺的作意。第二個「於大乘諸疑離疑」，就是得到大乘佛法的正信，得到大乘佛法的正見，遠離一切疑問。第三個「斷法執」，就是如理作意，不要有我執、法執，這是重視毗鉢舍那的。現在「由於現前現住」這個第四個「斷分別」呢，就是臨近入無生法忍的時候，心要離一切分別。「得最上菩提」，就是得無生法忍了。那麼繼續不斷地這樣修行，從見道到修道、到究竟道中，就圓滿無上菩提了，是這樣的次第。

第五項、由何云何而得悟入

由何云何而得悟入？由聞熏習種類如理作意所攝似法似義有見意言；

這是第五項「由何云何而得悟入」，這個印老法師解釋的非常清楚，「由何悟入」是說的悟入所由，由什麼因緣而能悟入所知相？這是指能觀察的智慧，由智慧而悟入所知相的。這個「云何而得悟入」呢，這怎麼樣才能悟入？是說觀智，怎麼樣觀察才悟入所知相。這個「由何而得悟入」指觀智說，就是總說的。「云何而得悟入」呢，就是別說的，就是詳細說的。這是提出來兩個問題，下面就是回答，回答裡面先回答「由何悟入」。

「由聞熏習種類如理作意所攝似法似義有見意言」，這個文在前文也說過，就是由於這位發菩提的人，他「聞熏習」，聽聞法界等流的佛法，由佛法的熏習在他的內心裡面有了清淨的智慧了，由此而得悟入，就是這樣意思。這個「熏習」，就是不是一次兩次，是多次的，多次的學習，在自己的內心裡邊起了重大的變化了。這裡說聞熏習是說是「由聞熏習種類如理作意」，這個如理作意是聞熏習的種類，就是他和聞熏習是同類的，是這樣意思。或者說呢，聽聞佛法的時候，在內心裡面成就了清淨的智慧，實在來說就是在內心裡面熏成了種子，這個種子在現行的時候就是聞所成慧，進一步是思所成慧，再進一步就是修所成慧，這三種智慧，三種智慧就叫做「如理作意」。由這樣的智慧的活動去觀察法性的真理，這叫做「如理作意」。這個「如理作意」這句話說的也還是說得很略，再進一步詳細地說呢，是「似法似義有見意言」，是這樣意思。這個「似法似義有見意言」前文也講過了，就是所聽聞的佛法，佛法裡面所詮顯的道理，在內心裡面去觀察思惟，就是有能觀察的見、有所觀察的法義的相，這個能、所和合如理作意，是名為如理作意。此如理作意是聞熏習的種類，由聞熏習的種類的如理作意而得悟入平等法界，就是這樣子悟入的。那麼這是在昨天的確是說過了，就是由第六意識的如理的觀察，就是這樣悟入法性的。

由四尋思，謂由名、義、自性、差別假立尋思；及由四種如實遍智，謂由名、事、自性、差別假立如實遍智，如是皆同不可得故。

這個「如理作意」，你長時期的這樣去如理作意，就是在你內心上就有進步了，所以大概地分類，就是有「四尋思」和「四種如實遍智」的分別。初開始的觀察思惟叫「四尋思」；對於佛所說的這種唯識無義的道理，這樣去觀察思惟，內心還沒能夠得到決定，決定是唯識無義的，還沒能達到那個程度，那個時候叫做「四尋思」。等到你沒有疑問了，內心裡面肯定了，一切法是唯心所現，是畢竟空寂的，這個時候叫做「如實遍智」。就是證悟了法性的真理了，那時候叫做「如實遍智」；還沒能證悟的時候叫做「四尋思」，就是這樣的不同。

「由四尋思，謂由名、義、自性、差別假立尋思」，前面說「如理作意」就是分別為似法似義和有見，一個是相識，一個是見識，只是說個能所而已，這裡又更詳細的說出來這個如理作意。「謂由名、義、自性、差別」，就是分出來這四個部分：一個是「名」尋思、「義」尋思、「自性假立」尋思、「差別假立尋思」，分這麼四種去思惟觀察的，去推求的。這個「名、義」，我們前面也講過好多次了，就是能詮顯道理的「名」，這個「義」就是所詮顯的義理；「名」是能詮的，「義」是所詮的，這是很廣的，很多很多的事情了。每一法都有名，每一個名裡面都會表示種種的義的，這樣去依據這個名去思惟，依據這個義去思惟，思惟他都是內心的分別，離開了內心沒有名義可得，那麼這叫做名尋思、叫做義尋思。這個「自性、差別假立尋思」，就是自性假立尋思、差別假立尋思。這個「自性」是什麼呢？就是每一法的自體，譬如色受想行識：色，那麼就叫做自性；色它是無常的、它是不定的，那麼這就是它的差別了。或者是大的，是小的，是長的，是短的，或者苦、空、無常、無我，這都是差別。這個「自性假立尋思」，就是每一法的自體都不是真實的，都是唯心所變的，他本身是假有，不真實的，所以叫做自性假立尋思。「差別假立尋思」，在一切法的自體上有種種的差別義，譬如說善、惡、無記也是差別，凡聖染淨，就是每一法上有很多很多的差別，這些差別也都是內心的分別，所以也都是假有、不真實的。那麼這樣去思惟去，就叫做自性假立尋思、差別假立尋思，合起來叫做四種尋思。

「及由四種如實遍智」，這是第二種。這樣在奢摩他裡面去思惟、推求、觀察有進步了，就名之為「四種如實遍智」。這個智慧就是表

示決定、沒有疑問了的意思。這個「遍智」，「遍」是普遍的意思，普遍；而這個佛法說的真理不是局限某一部份，他是通於一切法的，所以叫做「遍」。「謂由名、事、自性、差別假立如實遍智」，這個「名」，就是前面這個名尋思所引「如實遍智」，由名尋思引發出來的「如實遍智」。這個「事」，就是前面那個義尋思所引「如實遍智」，叫做「事」。這個「自性」，就是指前面那個自性假立尋思所引「如實遍智」、差別假立尋思所引「如實遍智」。一共這麼四種。這個「名、事、自性、差別假立」，經過長時期的推求觀察，得到決定的智慧了，這時候就名之為「如實遍智」。前面「似法似義有見意言」的如理作意，開為四種尋思和四種遍智，這樣尋思和遍智的結果呢，「如是皆同不可得故」，這個「名、義、自性、差別」都是不可得的，都沒有真實性的。離開了我們內心的分別，一切法都是不可得的，就是這樣的思惟觀察，這就叫做如理作意，這叫做唯識觀，是這樣意思。

以諸菩薩如是如實為入唯識勤修加行，

前面是回答「由何而得悟入」，就是由四尋思、四種如實遍智而得悟入所知相的。這以下，「以諸菩薩」以下呢，就是詳細地解釋怎麼樣觀察思惟而得悟入，就是把前面這個四尋思和四種如實遍智再解釋一下。「以諸菩薩如是如實為入唯識勤修加行」，這個四尋思和四種如實遍智就是在奢摩他裡面的毗鉢舍那，那麼菩薩為什麼這樣去尋思做什麼呢？「以諸菩薩如是如實」，就是他這樣真實的，不是慢慢悠悠的，就是很認真地就是為了契入唯識的法性，契入唯識無義的法性而「勤修加行」，很努力地修行這個四尋思、四如實遍智的加行，這樣子悟入平等法界的，也就是轉凡成聖的意思。通達了唯識的道理，才明白凡夫的苦惱是這樣的原因的。修這個唯識觀能夠解除眾生的顛倒和一切苦惱，能夠得入聖道，得到安忍，所以是「勤修加行」，這樣意思。這幾句話是說修這個四尋思、四如實遍智的目的。

即於似文似義意言，推求文名唯是意言，推求依此文名之義亦唯意言，推求名義自性差別唯是假立。

這底下就是先解釋這個四尋思，四種尋思。這個四尋思裡邊第一個就是名尋思。這個名尋思怎麼樣學習呢？怎麼樣去推求觀察呢？「即於似文似義意言」，就是這位菩薩將他所學習的法義顯現在心裡面，

顯現在心裡面的文義和所學習的文義是相似的，所以叫做「似文似義意言」。這個「文」就是前面那個法，在這裡用這個文來說。就是能詮顯義的文和所詮顯的義，這兩種在內心裡面去觀察，觀察什麼呢？這個「意言」前面解釋過，文也是「意言」，義也是「意言」，都是「意言」，也就是第六意識的分別，是這樣意思。

「推求文名唯是意言」，這個「推求」就是觀察的意思，也就是思惟的意思。思惟這個「文名」，「文」就是字，用種種的字安立種種的「名」，「如是我聞，一時佛在舍衛……」都是字，也都是「名」。那麼這些名這些字，「唯是意言」，他只是我們內心的第六意識的分別，離開了我們內心的分別，沒有這麼多的名的，沒有這個名字可說的。這個若自己這樣去注意思惟，應該是能夠認同這件事，認同這個「唯是意言」這件事。因為我們心裡面若不分別的時候，就是一個字也沒有，一個字也沒有的。我們最初學習這個字的時候，一個字一個字的學習，然後在內心裡面分別。心裡面雖然學習了很多的字，但是你若不分別的時候就是心裡面沒有字，所以可以知道一切字都是內心的分別。

從這樣的「推求文名唯是意言」這句話來說呢，就是我們說是「真如法性、佛、涅槃、菩提」，這些都是字，都是名，也都是內心的分別，是這樣子「推求文名唯是意言」，都是內心的分別。那麼他雖然有所表達，雖然是有所表達，但是他不就是那件事，所以我們心裡面思惟這個菩提，並不表示你就得了菩提了，不表示這個意思。

譬如說我們心裡面渴了要喝水，喝水你嘴說水的時候，說這個字的時候並不能解渴，所以這個字這個名它不就決定是那個義，它可以去表示但不就是那個義的，所以這個名是假名了，只是內心的分別而已，所以「推求文名唯是意言」。這個我們日常生活中實在就是在種種的文字上活動，生活上內心的分別就是在種種名字上的活動，現在佛法告訴我們這個名字都是假名字。離開了內心的分別，沒有名字本身的體性的，不真實的。我們的習慣認為這個名字都是真實的，說我們好就是真好，說我們壞的時候就不得了，那麼我們執著是真實的。

現在這個佛菩薩告訴我們這個名字是不真實的，只是我們內心的分別，這第一步佛菩薩這樣子開示我們，「唯是意言」。

「推求依此文名之義亦唯意言」，這是又進一步去觀察「依此文名」的義，這個用文字安立的名字他裡邊是有所詮釋，所詮顯，所顯示的義的，而這個義「亦唯意言」，也是內心的分別。他離開了我們內心的分別呢，那個義也是沒有的。如果那個義若有真實的體性，我們內心分別不分別，他都是有的，應該是這樣子。現在說不是，他沒有獨立的體性，離開了我們內心的分別，那個義是不可得的，義是沒有的，這個佛菩薩告訴我們這件事。我若不分別，那件事就沒有，告訴我們這件事。你若分別他呢，就有事，就有那件事；你若不分別，不分別就沒有那件事，這樣講。

這個在《法句經》上有一個譬喻，是這一個人會彈琴，會彈琴這個國王就請他來彈琴，這個彈琴者就要求：「你要我彈琴，你給我什麼酬勞呢？」說：「我給你兩條牛，你給我彈兩小時的琴，我給你兩條牛」。那麼好，兩方面談好了嘛！就進行這件事，就彈琴。這國王聽了很受用，很歡喜，彈完了，說是：「那麼兩小時我彈完了，那麼你給我牛」，國王說：「我這個牛已經給你了！」說：「沒有給我嘛！」說是：「你給我彈琴，我就是心裡這麼感覺到快樂，我說給你兩條牛，你聽了心裡面也快樂，就是了！就是這麼樣」。

世間上事情呢，你仔細地去思惟都是這麼回事，都是這麼回事。說是文也是內心的分別，義也是內心的分別，離開了內心的分別，文也是不可得，義也是不可得的。

「推求名義自性差別唯是假立」，這是第三和第四個尋思。推求名的自性差別是假立的，推求義的自性差別也是假立的，就是能詮名的自性差別、所詮義的自性差別也都是內心分別而安立的，他本身沒有真實性的，也都是虛妄的、不真實，要這樣分別。這個初開始有多少信心，我們就是這樣去學習，那麼經過不斷地學習，智慧進步了的時候，就會肯定這件事，名義自性差別都是內心的分別，他本身是沒有體性的，沒有體性就是空的，就是畢竟空的意思。

久了你能夠有這樣智慧的時候呢，雖然是還在虛妄分別中，還是內心在分別，你分別這個名離開了我們的心不可得，這也是一個分別，不過這是如理作意。「義、自性、差別」都是這樣分別的時候呢，在日常生活裡邊就會發生作用了，就是我們所見聞覺知的一切境界都是「名義自性差別」，都是這個。都是這個，你知道他本身是空無所有的時候，心就不動了，就不動心了，心就不動了！說是「不住色生心，不住聲香味觸法生心」，不是自然地就不生心，不是自然地就不動心，要長時期地如理作意才可以。這個還是在名言分別中的，還沒有能夠離名言相，也就會有這種作用，所以和一般的塵勞中的「名、義、自性、差別」的那種思惟分別不同，因為那個是執著真實的，現在這是觀察他是空無所有的，所以和那個意思不同。

若時證得唯有意言，爾時證知若名，若義，自性，差別皆是假立，自性差別義相無故，同不可得。

前面是說這個四尋思，這以下說四如實遍智。這個現在「入所知相」，一定和前面「所知依」、「所知相」要配合，你這個四尋思才能夠有力量，才能有力量。前面說到這個依他起是「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」，那麼他是用這個夢做譬喻，用其他種種的譬喻。你做四尋思的時候，你也應該用夢做譬喻，在心裡面去思惟，你就能夠契入這個「名、義、自性、差別」是不真實的，能契入。若是不用這個譬喻，我們直接去思惟都是不真實，似乎就是可以這樣思惟，但是心裡面不入，心裡面不能契入，所以你一定加上那些譬喻，所以這個「所知相」的文要熟才可以。

「若時證得唯有意言」，因為長時期的努力，「為入唯識勤修加行」，你長時期地努力呢，就超過了尋思的境界，你就能夠「證得唯有意言」。這個「證得」呢，也就是前面那個「如實」的意思，「如實遍智」那個「如實」的意思，就是真實的通達了「唯有意言」，就是這件事這是真實的明白了，達到這麼個程度。

「爾時證知若名，若義，自性，差別皆是假立」，到那個時候，你是能夠證入名尋思、義尋思、自性假立尋思、差別假立尋思，這些

都是虛妄的，都是不真實的，你真實地覺悟到這裡了。「自性差別義相無故」，為什麼都是假立的呢？假立就是假有，不真實。這個立是個存在的意思，他的存在是假的，是虛偽的，是不真實的。怎麼知道他不真實呢？「自性差別義相無故」，這個名的自性差別、義的自性差別，那個「義相」是沒有的，他那個獨立的體性是沒有的。離開了我們的分別心有他自己的體性，那叫做「義相」，叫做義。離開了我們心的分別呢，「名、義、自性、差別」他本身是沒有體性的，是空無所有的。因為你確實能證悟到這裡了，所以這就叫做四如實遍智了。所以「自性差別義相無故，同不可得」，名也不可得，義也不可得，自性也不可得，差別也不可得，「同不可得」，同是沒有的。你能夠證悟到這裡呢，這就是四如實遍智。

由四尋思及由四種如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性。

這是結束前面這一段文。由於這位菩薩他能夠不怕辛苦，他能努力地學習這個四尋思，進一步又學習這四種如實遍智，他成功了！所以「於此似文似義」的都是「意言」，「便能悟入唯有識性」，他就能夠深刻地覺悟了名、義、自性、差別只是內心的分別，沒有名、義、自性、差別的真實性。那麼這一段文在三自性上是什麼呢？就是覺悟了遍計執是畢竟空的，這一段文就是他悟入了遍計執性了。我們平常沒有修四尋思、四如實遍智的時候呢，我們日常生活一切的分別都認為是真實的，這就是遍計執。現在覺悟都不是真實的，只是我內心的分別，都是假的，那麼就把遍計執空掉了。這一段文是悟入遍計執畢竟空的意思。

第六項、何所悟入如何悟入

於此悟入唯識性中，何所悟入？如何悟入？

這底下說悟入依他起性。「於此悟入唯識性中」，就是於此名、義、自性、差別中，覺悟了唯有識，唯是內心的分別。這樣覺悟了，在這裡邊「何所悟入？如何悟入」，這個「何所悟入」呢，這是問這個悟入的境界，你覺悟了什麼境界了呢？「如何悟入」，是怎麼樣能悟入這個境界呢？按下面的文的回答呢，就是分成兩段，分成兩段的。分成兩段，那個最後那一段就說一個譬喻，所以這個「如何悟入」就

是問的譬喻，用譬喻來開示我們悟入的次第，悟入的境界，這樣子的。這是問，這下面回答。

入唯識性，相見二性，及種種性：

說是悟入什麼境界？這回答就是悟入三個境界，悟入名、義、自性、差別都是識，這樣的悟入的境界有三種差別：「入唯識性」這是一種差別，第二是「相見二性」，第三是「種種性」，悟入這三種差別性。這個在前面「所知相」上，安立唯識有三相；那麼現在這是經過了修行的時候，能悟入這三相，是這樣意思。這底下解釋，怎麼叫做「入唯識性」呢？這是第一種境界。

若名，若義，自性，差別假，自性差別義，如是六種義皆無故；

這就叫做「入唯識性」，這一段。這上面說「如是六種義」，前面說四如實遍智、四尋思，那個數目是個四，而這裡面說個六，這個怎麼講法呢？「若名，若義，自性，差別假」，我們先說這個六種數。「名，自性，差別」這是三個，名、名自性、名差別，這是三個；「義，義自性，義差別」，這又是三個，所以加起來就是六個。這個「假」是什麼意思呢？這個「名，義，自性，差別」這六個都是依內心的分別而假立的，依內心的分別而有的，所以都是「假」的，就是名、義、自性、差別都是假有的。「自性差別義」，這個假有的「自性差別義」，都是假的。「如是六種義皆無故」，因為這六種，我們不修行的人習慣上執著的真實義，在這六種裡面都是沒有的，沒有那個所執著的真實義的，所執著的真實義都是沒有的。那麼是什麼呢？就是我們內心的分別，所以叫「入唯識性」，這個「入唯識性」就這麼解釋。這個分成六種，「名，義，自性，差別」都沒有真實義，只是內心的分別。我們能這樣的肯定地覺悟了，就叫做「入唯識性」，這是第一個境界。

所取能取性現前故；

這是指這個「相見二性」，這個第二種差別，第二種境界。這個「名，義，自性，差別」都是沒有真實性，只是我們內心的分別，我

們內心的分別就是個識，但這個識若一動的時候呢，他就有所取的相、能取的見，「相見二性」的顯現，就會有這個分別。只是識，但這個識若一動的時候，就有所取的相、有能取的見。前面曾經解釋過，因為無始劫來這個名言的熏習，心若一動的時候這個名言種子就現出來種種差別相，那麼這個相一現出來，在相上種種分別就是見，就有相見的兩種：有所取的相、有能取的見，這兩種相貌現前。所以若是悟入一切法唯識的時候，同時也是有相、有見，有這兩種體性的不同，這叫做「入唯識性」，這樣意思。

一時現似種種相義而生起故。

這是第三種「種種性」。現出來這個有能取、有所取都是虛妄分別，雖然都是虛妄分別，但是在分別的這個時候，這個於同時之間呢，在「一時」之間呢，他會現出來相似的，就是虛妄的，虛妄的「種種相義而生起故」，這個能分別的心在所分別的境上就會同時會有很多很多的差別的所分別的境界出現。這樣子呢，你這樣子去觀察思惟的時候，也就會知道「種種相義」的生起也都是虛妄的，都是識，並沒有他真實的體性的，你這樣去思惟去。這樣講呢，這個「何所悟入」，能悟入這三種的境界，這三種境界並不是個別獨立的，實在就是一回事，就是一回事。「相見二性」和「種種性」也是一回事，「種種性」也就是「入唯識性」，是無差別的。你能這樣覺悟，覺悟都是識，同時而還有「相見二性」和「種種性」的差別，你能這樣的去覺悟了呢，那就叫做悟入唯識性，是這樣意思。這是把第一個問：「何所悟入」這句話回答了。

如暗中繩顯現似蛇，

這底下回答第二個問題，就是「如何悟入」，問這個悟入的譬喻。譬如在幽暗中有一條繩子，這個繩子盤在那裡顯現出來的相貌，就像一條蛇在那裡似的，像蛇的相貌現出來，那麼這是一個譬喻。

譬如繩上蛇非真實，以無有故。

這個譬喻我們去看一看呢，我們就會發現這個繩子不是蛇，但是我們看上去就認為是蛇，雖然你認為是蛇，那個蛇還是不真實，蛇是

沒有的。「以無有故」，因為沒有蛇，只是繩嘛！沒有蛇的。那麼這是一個譬喻。

若已了知彼義無者，蛇覺雖滅，繩覺猶在。

這個繩是譬喻什麼呢？就譬喻這個依他起。這個蛇譬喻什麼呢？譬喻這個遍計所執，譬喻這個遍計執性。這個依他起主要就是說一切法唯識無義，就是我們的分別心，一切法就是我們一念分別心。這一念分別心也是緣起的，是如幻如化的，是不真實的，是虛妄的。我們執著這個虛妄的一切法是真實的，就像在繩子上面看他是蛇，看那個繩是蛇似的，是這樣意思。「若已了知彼義無者」，若是我們聽聞佛法了，我們覺悟了，覺悟了，知道彼那個蛇的義相是沒有的。我們執著一切法是真實的，在一切法上是沒有真實相的，是沒有真實相的。沒有真實相的時候，我們知道那個蛇是沒有的，那麼「蛇覺雖滅」，我們注意看的時候呢，這個燈的光明這個度數高了一點的時候，看的是繩而不是蛇。就是智慧增長了的時候，看的是依他起，不是真實的，是這樣意思。那麼不是真實的，就是蛇的感覺沒有了，不感覺是蛇了。雖然這個蛇的感覺沒有了，「繩覺猶在」，繩子的感覺還是在，還有一條繩在那裡。就是我們不執著一切法是真實的，但是虛妄的一切法還是在那裡，還有虛妄分別心的存在，是這樣意思，「繩覺猶在」。那麼這時就是破除去遍計執了以後呢，就通達了一切法唯識無義了，這個唯識無義的這個分別心還在，就是這樣意思。

若以微細品類分析，此又虛妄，

若是進一步再微細地一類一類地去分析這個繩子的話，這個「繩覺猶在」，我們再去分析、去觀察這個繩子的話呢，又發覺這條繩子也不真實，怎麼知道呢？

色香味觸為其相故，

這個繩子他是怎麼成就的呢？他就是色香味觸這四種成份組成的相貌，這個繩子是這樣成就的。那麼若是你通達了色香味觸的時候呢，那個繩子的感覺就沒有了，「為其相故」。

此覺為依繩覺當滅。

這個色香味觸的這個觀察的智慧為根據，那個繩的感覺當然也就隨著滅了，就沒有了。就是你若觀察他是圓成實性的時候呢，那個依他起相也就不見了，依他起相就不現了，這時候就契入平等法性了，這樣意思。這是說的譬喻，下面就是在法上正面地解釋這個道理。

如是於彼似文似義六相意言，伏除非實六相義時，唯識性覺猶如繩覺亦當除遣，

這個「猶如蛇覺」這個「蛇」，按這前後文的意思應該是「繩」，「猶如繩覺亦當除遣」，應該是這個字。在印順老法師講記上的本子是個「繩」，「猶如繩覺亦當除遣」。我看這個「蛇」是個錯字，應該是「繩」。(陵本為蛇字故)

「如是於彼似文似義」，像前面說這個譬喻，譬喻這樣子，我們在修唯識觀的時候也是這樣子，「於彼似文似義六相意言」，在奢摩他裡修毗鉢舍那的時候，觀察那個「似文」和「似義」，「六相」的「意言」，這都是內心的分別。你這樣去觀察的時候呢，就「伏除非實六相義時」，就把那個不真實的那個遍計執的六相，六相之義就伏除去了，就消滅了，就除遣了。除遣了，那麼就是通達這個六相都是唯識無義，都是虛妄，如幻如化的境界了。

「唯識性覺猶如繩覺亦當除遣」，這個時候你不執著名、義、自性、差別是真實的，只是內心的分別，這就是依他起。這可以知道，這時候這個唯識性，一切法唯是內心分別的這個智慧覺，「猶如繩覺亦當除遣」，就像那個蛇覺除滅了，繩覺還在。繩覺還在，若以色聲香味觸去分別呢，繩覺也沒有了，所以要觀察這一念心，這個「唯識性覺」，你觀察他也是不真實的，那麼「唯識性覺」也就滅了，也就不存在了，那麼這就是契入到圓成實性了，是這樣意思。這下面文還更詳細了一點。

由圓成實自性覺故。

為什麼這個「唯識性覺」也會滅呢？「由圓成實自性覺故」，因為你若是證入這個圓成實的自性的智慧的時候，一切分別心、一切的戲論都息滅了。我們執著是真實的，這固然是戲論、是個錯誤，但是你若是執著一切法是唯識，你若這樣執著呢，這也還不能悟入平等法性。所以要悟入平等法性要離名言相的時候呢，這個「唯識性覺猶如繩覺亦當除遣」，就是無分別智成就了，這樣意思。

第七項、悟入所知相

如是菩薩悟入意言似義相故悟入遍計所執性，悟入唯識故悟入依他起性，云何悟入圓成實性？

這是第七項「悟入所知相」。「如是菩薩悟入意言」，前面這個譬喻是全面的，遍計所執、依他起、圓成實是全面的，而這個「猶如繩覺亦當除遣，由圓成實自性覺故」也提到悟入圓成實性，但是這底下才詳細說這件事。

「如是菩薩悟入意言似義相故」，說是這位修止觀的菩薩他「悟入意言似義相故」，悟入名、義、自性、差別這些意言都是「似義相故」，就是沒有真實義的體相，就都是沒有自性的，都是畢竟空寂的，這樣子就悟入了遍計所執性，悟入遍計執性是畢竟空的了。

「悟入唯識故悟入依他起性」，進一步你能覺悟了一切法唯是識，這個所取的一切境界和能取的分別心不是分離的，能取所取不是分離的。我們的習慣呢，所分別的色聲香味觸法和我們能分別的心是沒有關係的，所分別的境界是獨立的，這叫做遍計執了。現在是「悟入唯識故」，就是所分別的一切境界和能分別的心是不分離的，是心所變現的，所以他同我們的心是一體的，都是識，這叫做「悟入唯識故悟入依他起性」，你就覺悟了什麼叫做依他起性。當然因為除遣了遍計執，所以知道一切法都是如幻如化的了，不真實的，是這樣意思的。

所以「云何悟入圓成實性」，說是悟入遍計執、悟入依他起是這樣子，但是我還不知道怎麼樣能悟入圓成實性呢？提出這個問題。

若已滅除意言聞法熏習種類唯識之想，爾時菩薩已遣義想，一切似義無容得生，故似唯識亦不得生；

這以下來解釋這個「云何悟入圓成實性」。若是這位修止觀的菩薩「滅除」了「意言」，滅除了意言，就是以心為一切法的體性，心是一切法的體性，一切法以心為自性。「聞法熏習種類唯識之想」，這一句話呢，「聞法熏習種類唯識之想」，這個「唯識之想」是「聞法」的種類，多聞熏習的種類，是解釋這個「唯識之想」。或者把這句話不念，「若已滅除意言」「唯識之想」，這就悟入圓成實性了，可以這樣解釋。這個「唯識之想」是聞法熏習的種類，是聽聞佛的正法，和佛的正法是同一種類的，同一種，同一類的「唯識之想」。你若滅除這個「唯識之想」呢，「爾時菩薩已遣義想」，那個時候這位修止觀的菩薩已經滅除去遍計執的「義想」了，才能悟入「唯識之想」。可是「已遣義想」的時候呢，「一切似義無容得生」，這個時候這一切相似的，和我們遍計執的義相相似的境界「無容得生」，就是不能生起，是不能生起的。這個從這句話裡面看出一件事，你修這個一切法唯識無義的時候，就觀察遍計執的一切法是畢竟空的，應該這樣觀察。離開了我們的分別心，一切的根身世界都是畢竟空的。這個空的境界一現前了的時候呢，「一切似義無容得生」，這些虛妄、幻化的一切境界都不生，都不現前了。不現前了呢，「故似唯識亦不得生」，所以那個虛妄的分別心也就不能生起。

前面的這個「所知相」裡面有一句話：「似義現時能作見識生依止事」，有這麼一句話。這個「似義」，就是一切虛妄的境界雖然是不真實，但是他若是現出來的時候他還是有作用的，有什麼作用呢？「能作見識生依止事」，能作我們的分別心生起來的依止。如果沒有這個似義，似義若不現的時候，我們的分別心不能活動，所以「似義現時能作見識生依止事」。所以「一切似義無容得生」的時候呢，「故似唯識亦不得生」，這個見識就不能生起。這個「似唯識」不生的時候呢，你就悟入圓成實性了，是這麼意思。所以從這一段文上看，這個修唯識想的時候，要觀察遍計執是畢竟空的，我們內心所現的一切法是如幻如化的，要觀察我們所執著的這一切法是無有少法可得的。

無有少法可得的時候呢，就是「已遣義想」，「爾時菩薩已遣義想」，已經破除去離開了心的一切法的境界，離開了心一切法都是沒有的，就是畢竟空的。這個畢竟空這樣的理性一現前了的時候呢，「一切似義無容得生」，似義不生的時候呢，「似唯識亦不得生」，那就是叫做「若已滅除意言」「唯識之想」，就悟入圓成實性了，這一段文是這樣意思。前面這個「所知相」文要熟，文若熟的時候，那麼這個「入所知相」的文就很順，就過去了。

由是因緣，住一切義無分別名，

因為你先破除去遍計執，觀察遍計執的一切法是畢竟空的，那麼用唯識的義來破遍計執，遍計執破除去了呢，那麼「一切似義無容得生」。「一切似義無容得生，故似唯識亦不得生；由是因緣」，因為這樣的關係，「住一切義無分別名」，那你這位修行人這個無分別的智慧就現前了，就安住在平等法性上面了，這就叫「住一切義無分別名」。這個「住一切義」就是真如，就是平等法性，平等法性是無分別的，若有相就有分別，因為無相故無分別。這個若有相也就有名，有名也就有分別，無名故無分別，所以叫做「住一切義無分別名」，沒有名所以就沒有分別，若有名就有分別，所以「由是因緣，住一切義無分別名」。

於法界中便得現見相應而住。

這個時候「於」這個平等「法界」裡面你就能「現見」。這個「現見」，這個「現」是指無分別的智慧。這個無分別的智慧現前的時候呢，就是見這個平等法性了，與平等法性「相應而住」，是這樣。這是為了我們容易明白有所見的平等法性、有能見的無分別智，這樣能所和合「相應而住」。因為我們的這個知識，我們的這個意識習慣上呢就是這樣子，有一個所分別，還有個能分別；能分別的心在所分別的境界上活動，這是我們日常生活的境界。現在說聖人啊，得無生法忍的聖人也隨順我們這個格式去說明這件事，我們容易分別一點，這實在在那個覺悟了圓成實相、平等法性的那個人是沒有這件事的，是無分別境界。「於法界中便得現見相應而住」，前面說「住一切義無

分別名」，我們也可以提出問題，你說「於法界中便得現見相應而住」，這不是分別嗎？的確是，這也是分別，但是不這樣分別我們還不大容易明白。「便得現見相應而住」。

這個若是自己習慣了修止觀的話呢，也可以這樣想，在這個論文上這個次第，先是破遍計執，第一個階段破遍計執，就是一切境界是空的，心是有的，有心無境，這是第一個階段。第二個階段呢，悟入唯識性、悟入相見二性、悟入種種性這樣分別，然後再說悟入圓成實性。這樣子分幾個階段這樣去說明這件事，但是你若修止觀的時候，你也可以這三個階段可以一下子連續地這樣觀察，你可以連續這樣觀察。連續這樣觀察的時候呢，也可以相似地滅除唯識之想，「爾時菩薩已遣義想，一切似義無容得生，故似唯識亦不得生」，可以相似地出現這個境界，也是可以的。

爾時，菩薩平等平等所緣能緣無分別智已得生起，

「爾時」，就是這個「於法界中便得現見相應而住」的這個時候，那個時候這位菩薩「平等平等所緣能緣」，就是「所緣」的真如和「能緣」的無分別智是「平等」的。怎麼「平等」呢？就是無分別。「能緣」的根本智也是無分別的，「所緣」的真如法性、平等法性也是無分別的，所以叫做「平等」。既然無分別，也就沒有能所的分別，不能分別這是能這是所，沒有這種分別，我們通常說能所雙亡正是這個意思了。「平等平等所緣能緣無分別智已得生起」，已經現起了，已經現起了無分別智，才能「於法界中便得現見相應而住」的，那麼這就是入初歡喜地的境界。

由此菩薩名已悟入圓成實性。

由於這樣子，前面這個「平等平等所緣能緣無分別智」，所以「此菩薩名已悟入圓成實性」了。悟入了「圓成實性」是無分別的，就是不可思議境界，不能用我們凡夫的心去想像的，說是那有能、有所的那種境界，不是的，他是沒有能、所分別的！

此中有頌：法，補特伽羅，法，義，略，廣，性，不淨，淨，究竟，名所行差別。

這是前面說到「住一切義無分別名」，所以在這裡就把它再說一說。這樣說這裡面一共是十個名字，一共是十個名字。第一個名字是「法」，這個「法」就是我們凡夫的五蘊、十二處、十八界這一切法。這一切法呢，每一法都有名字的，這叫做「法」名。

「補特伽羅」，「補特伽羅」就是流轉生死的衆生。這是約人說，人的名字，這是約人來說。我們說是有情、命者、壽者、衆生，或者是說預流、一來、不還、阿羅漢，都可以這樣說是叫「補特伽羅」的名字。

「法，義」，這個「法」指佛法說，指佛法說。佛的這一切教法；戒定慧、三十七道品、六波羅蜜這一切法。這個「義」就是法裡面所詮顯的義，也是各式各樣的名字。

「略，廣」，這個「略」就是總名，這一個名字通於一切的，那麼叫總名。「廣」就是別名，每一法每一法有他的別名字。

「性」，這個「性」，有的本子是「人之初，性本善」的「性」，也有是女字邊兒的「姓」。這個是指什麼說的呢？這是指那個字母說的。譬如說這個印度的梵文有四十二個字母，一切的文字都由這四十二個字母生出來的，所以那叫做「性」。英文似乎是也有字母，那這個「性」是指這個說的。

「不淨」，「不淨」就指凡夫為煩惱所染污的這一切名字。這個「淨」就指一切聖人斷除一切煩惱清淨的名字。這就是約補特伽羅說。

最後一個是「究竟」，就是諸法實相的名字，「究竟」的名字，也就是前面說那個「住一切義無分別名」。這個「無分別」是沒有名字，沒有名字還是要立一個名字，所以叫做真如，叫做法界，這是約「究竟」義說的。

「名所行差別」，前面這麼多的名字約什麼說的呢？就是約這個「名」所活動的境界的差別安立的，安立這個不同的名字，是這樣意思。

如是菩薩悟入唯識性故，悟入所知相；悟入此故，入極喜地，善達法界，生如來家，得一切有情平等心性，得一切菩薩平等心性，得一切佛平等心性，此即名為菩薩見道。

這底下說到這個「入所知相」。「如是菩薩悟入唯識性故」，這位修止觀的菩薩他得無生法忍了，他覺悟了「唯識性故，悟入所知相」，這個若按這一大段文來說呢，「悟入唯識性」，只是悟入依他起叫做「悟入唯識性」。可是這一句話裡面不是這樣意思，是指悟入平等法性說的，悟入平等法性。因為觀察遍計執是畢竟空的時候，這唯識想就不能存在了，所以就是契入了平等法性，這叫做「悟入所知相」。

「悟入此故，入極喜地」，你經過長時期的修行六波羅蜜，你就悟入平等法性了，就「入極喜地」。入於菩薩的位次，第一個位次就是「極喜地」，有的翻譯叫歡喜地，這裡翻個「極喜地」。因為長時期地用功修行也是很辛苦，在沒有成功的時候，心裡總是想：我什麼時候才能得無生法忍呢？現在忽然間成功了，心裡很歡喜，就是這樣意思，所以叫做「極喜地」。

「善達法界，生如來家」，這裡解釋這個「極喜地」的境界。「善達法界」，這個「善」者，能也。他這時候有能力是通達了法界的真如相，什麼是真如他明白了！我們初開始學習佛法只是記住個名字，什麼叫做真如，實在是不知道的。而他這位「極喜地」的菩薩，他是到達了這個境界了，他真實地證悟了，所以叫「善達法界」。「生如來家」，就是往生到佛的家裡面去，佛以什麼為家呢？佛以真如為家。而這位菩薩也到真如那裡去了，所以叫做「生如來家」。其次呢，這個佛是大慈大悲廣度眾生的，而這位菩薩也能夠繼承佛的事業，也能夠弘揚佛法廣度眾生的，所以叫做「生如來家」。這是能繼承佛的事業，所以叫「生如來家」。

「得一切有情平等心性」，這底下有三句。這個《華嚴經》上說：「心佛及眾生，是三無差別」，正好是這個意思。「得一切有情平等

心性」，這位菩薩入極喜地的時候，這是聖人了，不是凡夫了。那麼「一切有情」是指凡夫說，凡聖是有染淨的差別，但是心性は無差別的。心性就是真如，這個真如上面沒有凡聖的差別，所以叫做「得一切有情平等心性」。

「得一切菩薩平等心性」，這些大菩薩證悟平等法界的時候，他們都是有大悲心去廣度衆生的，而這位初得極喜地的菩薩呢，亦復如是，所以叫「得一切菩薩平等心性」。

「得一切佛平等心性」，這個佛是圓滿了，無量功德圓滿的人。這位菩薩初得極喜地，功德還沒有圓滿，但是所證悟的法性是和佛所證悟的法性是平等的。這個「心性」，在這裡就是法性。這個加起來說呢，「得一切佛平等心性」、「有情平等心性」、「一切菩薩平等心性」是衆生，加起來是心、佛、衆生三無差別。得到這三種平等法性了的人，「此即名為菩薩見道」。前面勝解行地的用功修行，到這裡的時候是見到聖道了，他得到無分別智是見到這個平等法性了；也就是平等心性，是名為「見道」。

第八項、悟入義利

復次，為何義故入唯識性？

這是第八項「悟入義利」，這悟入唯識性所得到的功德，是這樣意思。這一句話的意思，是提出來這個問題：就是為了成就什麼樣的義利，而需要悟入唯識性呢？這樣解釋這句話。

由緣總法出世止觀智故，由此後得種種相識智故。

在這一段文裡面回答前面的問題，回答的這一段文裡邊，先提到根本智和後得智，由這兩種智慧成就五種功德，就是悟入唯識的義利，這一段文是這樣意思。

「由緣總法出世止觀智故」，悟入唯識的，先要成就這個根本智和後得智，什麼叫做根本智呢？「由緣總法」，就是由於他觀察一切法的總相，總緣一切法的真實相。這個真實相就是真如，真如是一切法的總相。每一法有個別的相貌，叫做別相，但是個別不同的體相的法，還有通於一切法的總相，就是真如。「緣總法」，就是觀察這個真如義，叫做「總法」。「出世止觀智故」，這裡所說的「緣總法」的智慧不是屬於世間的，是出世間的無分別智慧，無分別的智慧。這個智慧有屬於有分別的、屬於無分別的兩種，現在這裡是說的超越世間的出世智，所以是屬於無分別的。這個無分別的智是「止觀智故」，是在止觀裡面成就的智慧，長時期地修習奢摩他的止，長時期修習毗鉢舍那的觀，得了無生法忍以後，才成就了這個出世間的無分別智，這叫做「緣總法出世止觀智故」，這樣意思。可是這個根本智是屬於無分別的，是屬於無分別，因為在真如理性上是沒有一切相的，若有相就有分別了，他是無相的，所以緣無相的智慧是無分別的。

「由此後得種種相識智故」，由此無分別的根本智以後，又成就了一種智慧，名之為「種種相識智故」。這個「種種相識智故」可以做兩種解釋：就是通達無量無邊各式各樣的法相的智慧，可以這樣解釋。另一個解釋呢，就是通達一切法相都是識的智慧，一切相都是以識為自體的這種智慧，就是通達一切法都是唯心所現的智慧，都是如

幻如化的，那麼這就是後得智了。這個後得智是以無分別智為根本而出現的。這個後得智是有分別的，他能知道什麼是善，什麼是惡，什麼是世間，什麼是出世間，怎麼叫做衆生，怎麼叫做佛，這一切法相都能通達的。但是通達這一切相皆是如幻如化，而並不是迷惑顛倒，沒有顛倒分別的，所以叫做「種種相識智故」。這兩種智慧當然是要成就了無生法忍以後才能有，以前還是沒成就的。成就了這兩種智慧之後呢，要繼續地修學止觀，就會得到下邊的五種功德。

為斷及相阿賴耶識諸相種子，為長能觸法身種子，為轉所依，為欲證得一切佛法，為欲證得一切智智入唯識性。

「為斷及相阿賴耶識諸相種子」這是一種功德，「為長能觸法身種子」這是第二種功德，「為轉所依」這是第三種，「為欲證得一切佛法」這是第四種，「為欲證得一切智智」這是第五種。

第一種「為斷及相阿賴耶識諸相種子」，得無生法忍就是得入初地，得入初極喜地，得入極喜地就是入了聖位，雖然是入了聖位，他還是有很多的煩惱，還有很多的功德沒有成就，所以需要繼續努力地修行。「為斷及相」，就是為了斷除去阿賴耶識的諸相的種子，這是一個事。「及相」，「相」者，因也。什麼因呢？就是阿賴耶識的諸相種子的因。什麼原因成就了阿賴耶識裡面的雜染種子呢？就是我們的虛妄分別心的執著，我們虛妄分別心在一切境界上起分別執著的時候，就熏習了阿賴耶識裡面的雜染種子了，那就是雜染種子的因，雜染種子的因。所以要斷雜染種子呢，也要斷這個相，斷這個雜染種子的因，那麼雜染種子就是果。所以斷雜染種子，同時也要斷除去熏習雜染種子的因，就是不要執著，不要執著才可以。那麼這樣做這件事的時候呢，就是有這個根本智，根本智是觀這個真如入於無分別三昧的時候，就有這種功能，就能滅除阿賴耶識裡面的雜染種子，使令這個雜染種子逐漸地就消滅了，這是第一種功德。就是為了這件事而需要入唯識性。這裡說唯識性也還就是真如，由根本智契入到真如理的時候，就會有這種作用。但是初開始得無生法忍入極喜地的時候，他並不是不間斷地入於真如三昧的，就是有出入定的分別。

「為長能觸法身種子」，前面說是斷這個阿賴耶識裡邊的諸相種子，那是屬於雜染法。這以下「為長能觸法身種子」是清淨的，為了增長這個清淨的種子，這個清淨的種子是「能觸法身」，他是「能觸」，「觸」者證也，能證悟法身的真如理的，為了這件事也要入唯識性。這就是這個證入真如無分別三昧，入於真如無分別三昧的時候，有這麼兩種作用；同時能消滅阿賴耶識的雜染種子，同時也能增長清淨法身的種子，有這種功德。

這個在我們的中國古德的著作裡邊，有所謂真修和緣修的分別，這個真修和緣修的分別。這個在天台智者大師講的《法華玄義》上提到這個名字，就是真修和緣修，由緣修而得真修。這個緣修，這個緣字就是有分別的，有分別的觀察這個真如理，在奢摩他裡面修毗鉢舍那觀，那就叫做緣修。證悟到真如理的時候呢，成就了無分別智的時候，無分別智與真如相應的時候，那叫做真修，那是離一切分別相的，那叫真修。真修是無功用道，那是無分別境界、不可思議境界，在這裡正好是這樣意思，就是這個根本無分別智契入了唯識性的時候，這就是真修的境界了。

「為斷及相阿賴耶識諸相種子」，這個「諸相種子」就是各式各樣的差別的種子。這個印順老法師特別地強調這一點，這個世親菩薩解釋這個「相」的時候，就說是個所緣的意思，是所緣的意思。這個阿賴耶識的種子是所緣相，是所緣相嘛，那麼就是說是第七識緣第八識的種子，那麼叫做「相」，這樣意思。這個意思，世親菩薩他只是說他是所緣相，沒有說出來是誰緣這個八識，緣這個種子，可是在經論上有兩個說法：一個是阿賴耶識他緣這個根身器界種子，這是一個說法。那麼印順老法師把這個緣這個種子是指第七識說，那麼又根據真諦三藏的說法呢，第七末那識就是阿陀那識，阿陀那識就是末那識，這樣說就是末那識緣阿賴耶識的種子，這樣解釋了。「為長能觸法身種子」，要入唯識性。

「為轉所依」，這是第三種功德。「為轉所依」，所以要悟入唯識性，得到這樣的功德。這個在雜染的流轉生死的時候是阿賴耶識為依，為所知依；現在得無生法忍之後入真如三昧，能把阿賴耶識轉變而成為法身清淨的境界，所以叫「為轉所依」。棄捨了雜染，得到清淨的功德，就是棄捨遍計執性而成為圓成實性，那叫「為轉所依」。

「為欲證得一切佛法」，這是第四個。「為欲證得一切佛法」，就是成佛之後，佛所具足的一切功德，那叫做「一切佛法」。佛的十力、四無所畏、十八不共法等等，佛的無量無邊的三昧、神通力，那都叫做「佛法」。「為欲證得一切佛法」，成就這麼多的功德。

「為欲證得一切智智」，這個「一切智智」本來可以包攝在「一切佛法」裡邊，但是這裡把他特別地提出來。這個「一切智智」就是無上菩提，阿耨多羅三藐三菩提，那麼佛的無量功德裡面最重要的一個功德。「為欲證得一切智智入唯識性」，或者說這一句話總結前面這麼多的意義在裡邊。

又後得智於一切阿賴耶識所生一切了別相中，見如幻等性無倒轉，

這以下特別地說出來「後得智」的功德。前面是在世親菩薩釋上面只是提到根本智，可是印老法師說呢，其實這麼多的功德不全是根本無分別智，其中也有後得智的功德，不全是根本智的。可是以下單獨指後得智的功德。

「又後得智於一切阿賴耶識所生」，又這個入唯識性得無生法忍之後，不但是成就了無分別的根本智，也成就了後得智，後得智有什麼作用呢？前面這個無分別的根本智能斷惑證真，那麼後得智有什麼作用呢？「於一切阿賴耶識所生」，就是阿賴耶識所生的一切法，那麼阿賴耶識就是因。他所生的一切法呢，在前面的所知相上看，就是一個相識和見識，一個相識一個見識。阿賴耶識為義識，這個義識就是為種子，現出來相識和見識。那麼在這個「一切了別相中」呢，這個「了別」就是識，就是見識，所了別的就是相識，這個見相二識就是阿賴耶識所生。這個阿賴耶識所生的一切的了別相裡邊，「見如幻等」，就是後得智能通達這個相、見一切法都是如幻如化的，不是真實的，如幻如化等。「性無倒轉」，這個見到這個相識的體性的相貌、見識的體性相貌，他都能夠通達是如幻如化，而不會執著他是真實而顛倒而轉，不會這樣子。就是通達這一切法都是如幻如化的，這是後得智的作用。這樣說呢，這個根本無分別智他是與真如理相應，

無分別的。對於通達一切法如幻如化這個有分別的境界是後得智的作用，是這樣意思。

是故菩薩譬如幻師，於所幻事，於諸相中及說因果，常無顛倒。

所以菩薩是個怎麼樣的一個人呢？「譬如幻師」，譬如那個幻術師，對於他用幻術所變化出來的一切事情，他都知道他是幻化的，不會被這些幻化的事情所迷惑顛倒的。所以「於諸相中」，於阿賴耶識所變現的一切的這些有為法相中，他也通達他都是如幻如化而不顛倒。「及說因果」，及為一切衆生說法，說世間的因果、說出世間的因果，說種種的微妙佛法，都不會顛倒而轉的。這樣說呢，這個為一切衆生說法是後得智的作用，是後得智的作用。這個在《金剛經》的無著菩薩的《般若論》上說呢，由於根本無分別智的力量，所以後得智不顛倒轉。後得智是通達一切法如幻如化而不會迷惑顛倒，是由根本智的力量，所以後得智不顛倒轉。那麼後得智，這個為衆生說法、通達一切法如幻如化這些事情是後得智的作用，在這裡特別地提出來。就是得無生法忍之後，即成就了根本智和後得智，由這個根本智、後得智的修學止觀，能夠「為斷及相阿賴耶識諸相種子，為長能觸法身種子」，有這種功德，是這樣的情形，這就是入唯識性所得到的義利。

第九項、悟入依止

於此悟入唯識性時，有四種三摩地，是四種順抉擇分依止。云何應知？

這底下是第九項，第九項是「悟入依止」，悟入的依止，就是悟入唯識性的時候，也就是在這個加行位的時候，由加行位再進一步就是到了見道位。那麼在悟入的這個四加行位的時候呢，他不是單獨由觀察的智慧能悟入唯識性的，不是這樣，不是單獨一個智慧的，他還有一個依止處的。這個依止處就是「有四種三摩地」，四種定，這個四種定是這個毗鉢舍那智慧的依止處。所以「於此悟入唯識性」的時候，悟入唯識性的這一段經過，有四種定，四種三昧，「是四種順抉擇分」的「依止」。這個「依止」，譬如說造這個樓房要以大地為依止才能造房子。就是這個智慧去觀察唯識性，他要以三摩地為依止，或者說以三摩地為他的住處，或者再明白點說就在三摩地裡邊去觀察

唯識性的，這樣意思，不是散亂心，是要在定裡面去觀察的。那麼「云何應知」，這件事我怎麼樣才能明白呢？這樣意思。

這個「四種順抉擇分」，「四種順抉擇分」就是煖、頂、忍、世第一這四種，這四種他是順於抉擇分，他不是抉擇分，但是他順於抉擇分，就是引發出來抉擇分的，所以叫做「順抉擇分」。這個「抉擇」是什麼意思呢？「抉」就是決定，不猶豫了。這個「擇」是揀擇，就是譬如說這裡面有米，米裡面有沙子，這個米是可以吃的，可以有營養滋養我們的生命的存在的，但是這個沙子是不可以吃的，要把他揀出去，把他揀擇出去。所以這個「擇」就是觀察的意思，觀察決定了，沒有一點疑問了，這是要聖人的智慧才可以。觀察這個名、義、自性、差別都是唯心所現，都是畢竟空、不可得的，能夠決定的時候那是聖人的智慧，而不是凡夫的智慧，所以這個「抉擇」是聖人的智慧，就是見道的智慧。這個「抉擇」的這種聖人的智慧通於見道、修道、無學道，分這麼三部分。現在這個「抉擇分」單指見道說的，所以是抉擇中的一部分，所以叫做「抉擇分」。這個煖頂忍世第一還不是聖人的智慧，但是他能引發聖人的智慧，所以叫做「順抉擇分」。或者這個「順」當作親近講，他最臨近於聖人的智慧，所以叫做「順抉擇分」。

「於此悟入唯識性時」，這個修行人於此名、義、自性、差別裡邊能悟入平等法界的這段過程裡邊，要有四種定，四種定是四種順抉擇分的依止處，這件事我還不大明白，「云何應知」，請你開示，這樣意思。

應知由四尋思，於下品無義忍中，有明得三摩地，是煖順抉擇分依止。

這底下回答這個問題，回答這個問題分兩大段：先說四尋思，第一段；第二段說四如實智。在四尋思裡邊，又分成兩段：先說這個煖、頂、忍、世第一，先說這個煖和頂，這兩個加行位是屬於四尋思；忍、世第一是屬於四如實智，這樣分別。

「應知由四尋思，於下品無義忍中，有明得三摩地，是煖順抉擇分依止」，這底下回答。「應知由四尋思」，這個前面講過了名尋思、

義尋思、自性假立尋思、差別假立尋思，這四種尋思。「於下品無義忍中，有明得三摩地」，這個「無義忍」，就是這個「義」是不可得的。名、義、自性、差別都是義，這個名、義、自性、差別都是唯心的分別，他沒有真實性可得的，唯識無義。對於這樣的事情，你能夠認可於心，你能夠同意這件事，同意他是唯心的分別；離開了心的分別，沒有名、義、自性、差別可得，你能同意這件事。這個世親菩薩解釋這個「忍」，當個「愛樂」的意思講，歡喜，歡喜的意思。對於這個「義」很歡喜，歡喜這個無義的境界。說是名是我內心的分別，義、自性、差別都是我內心的分別。這個名、義、自性、差別本身是無所有的，你對於這樣的義、這個道理你能夠認可於心，生歡喜心，那麼這叫做「無義忍」。但這個「無義忍」是「下品」的，就是初開始成就，並不是有很大的智慧，這個智慧還不是很高深、很強力的，所以是初品的，所以叫做「下品無義忍中」。

「有明得三摩地」，這個「明」就是智慧，就這個「無義忍」就是智慧。這個「得」，就是初開始成就這個智慧，我以前沒有，現在才成就。這就是先由文字的佛法的學習，然後也應該有多少信樂心，然後再奢摩他裡面去修這個毗鉢舍那的觀，觀察名、義、自性、差別都是不可得的。經過一個時期的努力的觀察，有所悟入，「啊！是這樣子，都是不可得的」，生歡喜心，所以叫做「明得」。「三摩地」就是定，這個定是這個智慧的依止處，這個「無義忍」的依止處。依止處，我們以前也說過，我們是這個初開始學習這個法門的時候，我們沒有成就定，我們沒有得定，沒有得定但是我們也可以學習一心不亂，學習一心不亂這個時候能攝心，不要在色聲香味觸法上散亂攀緣，這就開始可以名之為欲界定，一直到得三摩地都叫做欲界定。在欲界定裡面，這欲界定隨時可以成就，隨時也就失掉了，是不牢固的；那麼在這個定裡面作如是的思惟，但是這個在這裡還不能說「明得三摩地」。應該最起碼是應該未到地定，未到地定這時因為有輕安樂了，欲界定沒有輕安樂。那麼在輕安樂的未到地定裡面，也可以名之為「明得三摩地」了。如果進一步得到色界初禪是最好，初禪、二禪、三禪、四禪是最好的；在這個禪定裡邊觀察名、義、自性、差別不可得，生歡喜心，那就叫做「於下品無義忍中，有明得三摩地」，是這樣意思。

「是煖順抉擇分依止」，這裡邊還就指這個「下品無義忍」叫做「煖順抉擇分依止」，是這樣意思。這個「煖」就是溫暖，不是冷的，

是熱呼的，這是一個譬喻。譬喻我們古代這個取火的時候，要鑽燧取火，或者說鑽木取火。取火的時候，你不斷地鑽，這個木頭它忽然間就有了熱氣，有了熱氣以後才起火，所以這個熱氣還不是火，但是起火的前相，那麼就叫做「煖」，這是說的譬喻。在修行的過程得到聖道的無分別智，那是叫做火，或者是太陽出來了，就譬喻這個火。但是這個智慧火出現之前先有暖氣，就是先有這個下品的「無義忍」，所以稱他為「煖」，稱之為「煖」，是這樣意思。這個「煖」也是熱的，這個火也是熱的，這個程度上的不同，但是他們是同一類的。現在這個下品的「無義忍」就叫做「煖順抉擇分」，這個「明得三摩地」就是「煖順抉擇分」的依止處，就是住在這個「明得三摩地」裡邊成就了下品的「無義忍」，名之為「煖」，是這樣意思。

於上品無義忍中，有明增三摩地，是頂順抉擇分依止。

前面是煖，這是頂位，「頂順抉擇分」。這個「頂」也是個譬喻，就是譬喻你上高山，上到最高處了，上到頂了；上到頂的時候，遠望四邊都是清清楚楚的，很分明地現出來。就是你現在修這個「無義忍」，觀察得很分明，這個智慧比以前是增長了，所以叫做「上品」。前面是「下品」，這不是分三品，而分兩品。那個「下品無義忍」，因為你繼續地努力修行，他增長到一個更高的程度了，所以名之為「上品」，還是名、義、自性、差別不可得，還是這樣，但是智慧可是增長了。這個時候「明增三摩地」，因為你那個智慧增長了，那個無義忍的智慧增長了，所以叫做「明增」。智慧增長了呢，因為你不斷地修毗鉢舍那，當然也是不斷地修奢摩他的，所以毗鉢舍那增長了，奢摩也是增長了，但是這個奢摩他叫做「明增三摩地」。「是頂順抉擇分」的「依止」處，就是在這個「明增三摩地」裡邊成就了這個上品的無義忍，上品的無義忍就是「頂順抉擇分」，成就了這個智慧。在這個《大毗婆沙論》上說，當然這個煖、頂、忍、世第一都是加行位，但是煖、頂兩個位雖然說是到了頂了，還是有可能會退的，這個善根有可能會退，有可能會失掉的。但這個忍、世第一就是不退了，有這樣差別。

復由四種如實遍智，已入唯識，於無義中已得決定，有入真義一分三摩地，是諦順忍依止。

前面是四尋思，四尋思分配在煖、頂這兩個位次裡邊。這下面是四如實智，四如實智是配這個忍和世第一這兩個順抉擇分裡邊。

「復由四種如實遍智」，這位修行人他由上品的無義忍繼續地努力修行，就成就了四種如實遍智。四種如實遍智這個時候「已入唯識，於無義中已得決定」，他已經契入了唯識。這樣講呢，這個前面說是無義，那個下品也是無義忍，上品也是無義忍，這裡邊有什麼意思呢？就是觀所取義不可得，觀所取的名、義、自性、差別不可得。還沒有觀察這個能取的識不可得，觀所取義不可得，就是遍計執不可得，就是遍計執畢竟空，遍計執的名、義、自性、差別不可得。那麼現在這裡面這個遍計執不可得這是空的意思，所以說「已入唯識」，就是這個時候這個遍計執不可得，就是所取義不可得。所取義不可得，是根據能取的識而去破除所取義的執著。所以這個能取的識，就是認為所有的名、義、自性、差別都是識的分別，都是內心的分別，你能夠決定認知了這樣的道理了，就叫做「入唯識」，悟入唯識，就是依他起，這就是依他起，所以叫「已入唯識」。由四種如實遍智的觀察得到肯定了，決定了，「哦！是這樣子」，那麼你就契入了唯識的這個依他起性了。

「於無義中已得決定」，這個時候對於所取的義，這個義就是亂識的所緣境，也就是我們執著所取的一切法與能取識沒有關係，與能分別的心是沒有關係。說那裡有個高山，那個高山與我的分別心沒有關係，它是有它自己的體性的，那就叫做「義」。我們現在眼前所見到一切見聞覺知的境界都與我們的見聞覺知沒有關係，那就叫做「義」。現在說「已入唯識，於無義」，沒有這件事，不是與心沒有關係，都是我們內心的變現。除了我們心的變現之外，另外沒有所見聞覺知的境界的，都是畢竟空的，所以叫做「無義」。這「無義」的同時就是唯識，都是識的分別，就是他們是兩句話但是一回事，是一回事。所以「已入唯識，於無義中已得決定」，已經決定了，不猶豫了。初開始的時候我們凡夫還不承認這件事，不承認於非義中起義顛倒，我不承認這件事，現在經過了一個時期的修行，「於無義中已得決定」，是我內心的分別，不是有真實的所分別境界可得的，所以決定了。因為是有這樣的決定了，所以名之為「如實遍智」，所以名之為唯識無義。

「有入真義一分三摩地，是諦順忍依止」，達到這個程度的時候呢，這個所依止的三摩地的名字改變了，叫做「入真義一分三摩地」。這個《成唯識論》叫做印順，叫做印順三摩地，這個《攝大乘論》上叫做「入真義一分三摩地」，這個名字不同。這個「入真義一分三摩地」怎麼講法呢？就是這個「入真義」，「真義」就是唯識性，唯識性就是圓成實性，也就是畢竟空，離一切相的境界，諸法空相的境界。這個諸法空相應該是所取境畢竟空，能取識也是不可得，應該是這樣子。但是在這裡只是所取的義不可得，這個能取的識還在，所以叫做「一分」，叫做「一分」。應該是兩分的，應該是識也不可得，識所取的境也不可得，也是畢竟空，那就是全分的了，就是滿分的了。現在沒有到那個程度，所以只是「一分」，「入真義」的「一分」，這樣的三摩地，這樣的奢摩他的止。

「是諦順忍依止」，這個「忍」在這個《成唯識論》上是分三品：下忍、中忍、上忍，分三品。這個下忍就是前面這個煖、頂，煖、頂是觀察所取義不可得，那麼到下忍的時候就是能印可所取義不可得，就是決定了是這樣子。等到中忍就是觀察能取分別心，能取一切義的分別心也是不可得的，也能這樣觀察。等到上忍呢，就是印可分別心也是不可得。所以這個上忍是一剎那就到世第一了，世第一這個時候雙印二空，所取境不可得，能取心也是不可得。這個世第一也是一剎那就過去，就到見道了，就得極喜地了，這樣意思。現在這裡是說「已入唯識，於無義中已得決定，有入真義一分三摩地」，這樣的依止處，依止處這個時候呢，只是簡單的說，說這個所取義不可得，對於這個能取義的識也觀察他是不可得，但是還沒有決定，所以叫「有入真義一分三摩地，是諦順忍依止」。這個「諦順忍」這個「諦」，就是諸法無我名之為「諦」。諸法無我，一切補特伽羅無我，一切法無我，那麼這個無我義就叫做「諦」。這個「諦」是什麼意思？不顛倒的意思，真實不虛的意思，叫做「諦」。這個一切法無我是真實不虛的，是沒有錯誤的。這個「順忍」，這個法無我的道理你能夠「順」，能親近這個法無我義，你能夠愛樂這個法無我義，所以叫做「忍」，可是還是沒有證悟諸法實相，還沒有到聖人的境界。這個「入真義一分三摩地」，是「諦順忍」的依止處。

從此無間伏唯識想，有無間三摩地，是世第一法依止。

從這個「諦順忍」這裡，「無間」，沒有第三者的間隔，一剎那間就到世第一了。世第一這個時候也沒有第三者的間隔，一剎那間入於見道了，這樣子。「從此無間」隔，沒有第三者的間隔，「伏唯識想」，就把那個能取的分別心也伏滅了，這裡這個「伏」是滅的意思，滅除去這個分別心。因為所取的義不可得，能取的分別心沒有辦法生起了，所以自然地也就是入於不生不滅的境界，這個時候有「無間三摩地」。這裡這個「無間」呢，就是這個世第一的一剎那過去了就到見道，沒有第三者的間隔，這叫做「無間三摩地」。「是世第一法依止」，這個「世第一」呢，就是這時候這個觀察一切法不可得，心也不可得這個智慧，是一切世間法裡邊最殊勝的，所以叫做「世第一」。這個「無間三摩地」是「世第一」的依止處，所以叫做「從此無間伏唯識想，有無間三摩地，是世第一法依止」。

應知如是諸三摩地，是現觀邊。

這是總結前面，前面這一共是煖、頂、忍、世第一，有「明得三摩地」、「明增三摩地」、「入真義一分三摩地」，還有「無間三摩地」，這四種三摩地。這四種三摩地「是現觀邊」，這個「現觀」就是見道，是見道的邊際，就是從這個邊再進一步就是見道，所以「是現觀邊」。這個「現觀」是什麼意思呢？「現觀」，就是無漏的智慧，他能夠通達了諸法實相的道理，叫做「現觀」。就是無漏的智慧現前了，明瞭地觀察諸法無我義，那麼就叫做「現觀」。或者能觀察的智慧與所觀察的真理，中間沒有乖違，沒有顛倒，能明瞭地觀察，就叫做「現觀」。

「應知如是諸三摩地，是現觀邊」，這個「邊」就是這個世第一法和聖人的見道位最臨近的地方，所以叫做「邊」。就是接近了這個無漏的智慧和地方，但是他還不是無漏的智慧，但是他與無漏智慧為鄰，所以叫做「邊」，是這樣意思。

第十項、云何修道

如是菩薩已入於地，已得見道，已入唯識，於修道中云何修行？

這是前面說到這個怎麼樣修四尋思、四如實智，又說到這四種如實智和四尋思的依止處的四種三摩地，這是第九科。現在是第十項「云何修道」，就是見道之後，他怎麼樣繼續地修行呢？說這件事。「如是菩薩已入於地」，這位修行的菩薩他已經入於初歡喜地了。「已得見道」，他已經成就了無分別的智慧，見到第一義諦的聖道了。「已入唯識」，他已經契入了唯識性了。「於修道中云何修行」，他見道以後，他的功德還沒有圓滿嘛，他要繼續地修行，那麼應該怎麼樣修行呢？提出這個問題。

於如所說安立十地，攝一切經皆現前中，由緣總法出世後得止觀智故，經於無量百千俱胝那庾多劫數修習故，而得轉依。為欲證得三種佛身，精勤修行。

這底下說到修道時候怎麼樣修行的事情。「於如所說」，你問我在修道中怎麼樣修行，這就是在佛所說的安立的十地的法門裡邊，佛的大智慧所安立的聖人的位次，這是發無上菩提心得無生法忍以後的位次分十個階級，「十地」。「攝一切經」，這個「十地」是說修道的位次，由淺而深，初歡喜地乃至最後法雲地。「攝一切經皆現前中」，這是說他所修的法門，他所修的法門是「一切經」，佛說的一切的法門，一切的修多羅，他能夠總攝佛所說的一切的法門。「皆現前中」，都在他的三摩地裡面現前。這真是不可思議！我們能夠一部經在心裡面現前都不容易，當然我們《心經》當然能背下來，可以現前也是可以，若說是把《金剛經》在心裡面現前也有人能做到，若說是把其他的《華嚴經》、《大般若經》現前，那恐怕不容易！在這個《高僧傳》裡面看出來也有人把《華嚴經》能背下來。在《高僧傳》裡面看呢，把《大品般若經》背下來的人是有，有的人把《法華經》和《大品般若經》都背下來，那麼天天就是背經，天天在背，天天對著本子這麼讀，這是不容易！現在這裡面說這位聖人「攝一切經皆現前中」，都在他禪定裡面現出來，這是聖人的境界，這是不可思議！這個佛菩薩那個經論裡面若不說我們不知道，聖人怎麼修行呢？現在這裡告訴我們這樣子。聖人因為他是得了禪定，他沒有欲，他心裡面清淨，這個記憶力不得了，這個陀羅尼的力量是不可思議，他能夠背

誦無量的修多羅，在他的禪定裡面現出來。當然這個還很明白的是指文字的佛法，指文字的佛法的。

「由緣總法出世後得止觀智故」，那麼他內心裡面用這樣的法門，他學習這個法門，用這樣法門做他的所緣境，而能緣的智慧就是這個，也還是一個根本的無分別智加上一個後得智，還是這個。這個根本智也就是「由緣總法」，也應該和前面的意思也應該相同，就是總一切法，就是一切修多羅法裡面的真如義。「出世」，這個也是無分別智，還加上一個「後得止觀智」；一個出世的止觀智慧就是無分別智，還有一個後得的止觀智慧，就是有分別的智慧。那麼由這兩種智慧去觀「攝一切經皆現前」的這個法門，這樣修行。

「經於無量百千俱胝那庾多劫數修習故」，他修行多少時間呢？修行不是三年，而是「無量百千俱胝那庾多劫」，這麼長的時間裡。「數修習故」，數數的修習，不是一次兩次，一次又一次，一次又一次，不斷地重複地這麼樣修行。「而得轉依」，最後他成功了，得到大般涅槃了，「而得轉依」；就是斷了煩惱了，使令內心清淨，入於不思議境界了。那麼這若按本論上說呢，就是最後的那兩章，一個「斷果」，一個「智果」。這個斷德的果呢，就是涅槃；「為欲證得三種佛身，精勤修行」，就是那個智德的果報，智德果。因為這個要無量「百千俱胝那庾多」的這麼樣修行，他才能夠得轉依，得到清淨真如的轉依，得到清淨的三種佛身，為此而「精勤」地修學、修行。

第十一項、現觀差別

聲聞現觀，菩薩現觀，有何差別？

這是第十一項「現觀差別」。就是這個無漏智慧的修行，我們沒有成就聖道的人，我們就是用這個有分別的、有執著的心去修行，而得了無生法忍以後的這些聖人，他是用無漏的智慧去修行的。但是這個聲聞人，得初果的人他也是聖人，他也是用無漏的智慧現觀修行，菩薩也是，這樣這兩種聖人他們的「現觀」有什麼不同呢？

謂菩薩現觀與聲聞異，由十一種差別應知：

「謂菩薩現觀與聲聞異」，和聲聞是不一樣的，有幾種不同呢？「由十一種差別應知」道，有十一種不同。在這個十一種不同裡面，也就會看出來大乘菩薩的現觀的殊勝。

一、由所緣差別，以大乘法為所緣故。

第一個不同，「由所緣」的不同。這個「所緣」在這裡實在就是學習的意思，所學習的佛法有一點不同。這個菩薩的現觀，就是菩薩這個無漏的智慧他還要繼續地要親近十方無量諸佛的。得了無生法忍以後，他有大悲心，當然他可能會在衆生的世界去廣度衆生，但是有智增上的菩薩他要到十方佛世界去見佛聞法的，所以他要學習無量無邊的修多羅，所以「以大乘法為所緣故」。我們讀了《華嚴經》、讀《法華經》、讀這個《大般若經》，我們會知道十方諸佛無量無邊的法門，這些大菩薩他們還要繼續地要學習的。是「由所緣」的不同，什麼不同呢？這個菩薩的現觀「以大乘法為所緣故」，是不同於小乘學者，小乘佛教的學者，就是所學的佛法就是一部份。這是有廣略的不同。

二、由資持差別，以大福智二種資糧為資持故。

這個「資持」怎麼講呢？這個「資」就是資糧，也可以說是財富，或者說是飲食。我們這個生命你要天天常常有營養來資持他，他才有力量，才能發生作用，那就叫做「資持」。現在這裡邊說呢，不是說一天吃飯的事情，是說你要多多的栽培福德智慧來資持你得聖道，是這樣叫做「資持」。說是菩薩能得聖道，他是有福德智慧的資持的關係，而這個二乘人，這個小乘人學習佛法，他也是能得聖道，他也是要有資持，就是宿世栽培過善根的，也是福德智慧的資糧來資持他，使令他見佛聞法的時候能得聖道。就是一個人能肯出家也是有資持的關係，也是有善根的資持，他才能在這個清淡的生活裡邊不怕辛苦修四念處，能耐得住，不然的話這不行，不然他就是辦不到。所以這裡面說的意思就是這樣子，「由資持」的差別，「以大福智二種資糧為資持故」。這個菩薩若從三大阿僧祇劫來看呢，得無生法忍之前，有一大阿僧祇劫的栽培資糧才能夠得無生法忍的，還有這種事情，那個

無量無邊的福德智慧來資持他。若是阿羅漢，小乘佛教學者得初果聖人，雖然也是有資持，但是沒有這麼多，他比較少，就是少少的栽培了厭離生死的善根、欣求涅槃的善根就可以了，就可以得初果，由初果慢慢就會得阿羅漢果的，所以這個「資持」還是不一樣的。

但是其中有一個地方應該說是不同的，就是雖然栽培的福德智慧資糧沒有那麼多，但是他也發無上菩提心了，他也是菩薩。那麼小乘佛教的人說是資糧不是很多，可以得初果；那麼大乘的發菩提心的菩薩資糧不多的時候，也應該能得無生法忍。但是就是這個菩薩的福德智慧還不是很大，他得了聖道以後，用無所得的智慧繼續地修六波羅蜜栽培福德智慧資糧的，也應該有這種情形。所以這樣看呢，簡單地說有兩種情形：就是已經栽培了大福德、大智慧的資糧，然後得無生法忍，這是一種。第二種呢，他栽培的福德資糧，這兩種資糧不是很多，先得無生法忍，得無生法忍之後再栽培，也應該有這種情形。

三、由通達差別，以能通達補特伽羅法無我故。

聲聞人的現觀和菩薩的現觀在「通達」這一方面也是不同的，怎麼不同呢？「以能通達補特伽羅法無我故」，菩薩也一樣像阿羅漢通達補特伽羅無我，但是又能夠通達一切法無我，那就不是阿羅漢所能及的了，所以也有差別，也是不一樣的。

四、由涅槃差別，攝受無住大涅槃故。

第四個不同呢，就是所得的「涅槃」不一樣。這個阿羅漢也是得涅槃了，先得有餘涅槃，而後得無餘依涅槃。得無餘依涅槃以後呢，這個阿羅漢就住在那裡不動了，他不再和衆生世界有關係，他不管了，衆生在那裡流轉生死他都不管了。那麼菩薩不是，他能「攝受無住大涅槃故」，他能夠成就，「攝受」就是成就，成就了「無住大涅槃故」，他得了大涅槃呢，他不住在涅槃那個無生無滅離一切相那裡，他還回到有生有滅有一切相的凡夫世界這裡來度化衆生。但是在他的心裡面，就是大涅槃；在有生有滅有一切相的境界上，就是無生無滅離一切相的大涅槃，所以也不住生死也不住涅槃，這種無住涅槃上面去廣度衆生的，所以這又不同於阿羅漢，不同於小乘聲聞人的現觀。

五、由地差別，依於十地而出離故。

這個「地差別」，「地差別」有什麼不同呢？這個得無生法忍的菩薩他是依止於「十地」，初歡喜地乃至法雲地這個十地，而不斷地修行，他能出離一切障，圓滿無上菩提。這不同於這個聲聞人就是四果四向，就是這一生中就可以得阿羅漢了，這一生中由得初果須陀洹就可以得阿羅漢果了。那菩薩不是，要多少個阿僧祇劫才可以成就的。

六、七、由清淨差別，斷煩惱習，淨佛土故。

這個第六個差別、第七個差別合在一起說，名之為「清淨差別」。這個「清淨差別」，在「清淨」上面也是不一樣，是什麼呢？「斷煩惱習，淨佛土故」，這個菩薩他能斷除去煩惱，斷除愛煩惱、見煩惱，他又能斷除愛煩惱、見煩惱的習氣，這又和阿羅漢不同。阿羅漢能斷煩惱，而沒能斷煩惱的習，煩惱習氣還沒斷。這個煩惱習氣是什麼呢？就是他心裡面是清淨，但是表現出來的好像有煩惱，他心裡是清淨的。那麼這個菩薩能斷這個習氣清淨就成佛了，這是一個不同，「清淨」的不同。第二個「清淨」不同呢，這個菩薩能有清「淨」的「佛土」，他能莊嚴一個廣大的清淨的世界，能集會無量無邊有緣的衆生到這來修行，到這個清淨世界來修行。像阿彌陀佛國，能積集十方世界裡面有緣的衆生菩薩，都可以到那裡去修學聖道，他能做這件事。因為菩薩到佛，他們盡未來際的度化衆生，他不入無餘涅槃，他就會有個長遠的計劃，他也到凡夫世界來度衆生，同時也在佛世界度化衆生，因為凡夫世界有很多的問題，度衆生也很困難，衆生本身有很多的障礙，所以佛菩薩自己創造一個清淨的世界，沒有這個凡夫衆生的障礙，所以在那裡去修行，這也是非常合道理的事情。但是在小乘佛法裡面沒有說這件事，因為小乘佛法呢，他就是積極地得涅槃，壽命在的時候也有可能弘揚佛法度化衆生，等到是壽命到了的時候入無餘涅槃了就不度衆生了，所以不需要有淨佛國土這件事。所以淨佛國土是大乘佛法特有的一個法門，小乘佛法就是沒有的，所以這又是一個不同。這個「斷煩惱習」是菩薩自己的境界，自己特別清淨，究竟清淨道這個境界；由淨佛國土呢，又普度一切衆生，大家都能夠清淨莊嚴。

八、由於自他得平等心差別，成熟有情加行無休息故。

這是第八種的差別。「由於自他得平等心差別」，就是菩薩他的現觀，他對待自己和對待他人都是一樣的，對待他人就像對待自己這樣子，對待自己也像對待他人那樣子，他沒有自他的差別，有這種平等的慈悲心、智慧心，有這樣的關係。若阿羅漢他就不是這樣子，阿羅漢就是有差別，所以別的衆生流轉生死，在那裡受苦，他不管了，他就入無餘涅槃了，所以這一件事呢，就是他的慈悲心不夠，所以他還自他還是有差別的。你自己了了生死得安樂了，還有很多衆生沒了生死嘛，還有很多苦嘛，但是他也知道這件事，但是他不管，這就看見自他有差別，是有差別的。所以這個如果說「大乘非佛說」從這個地方來講，這句話是錯的。因為沒有大乘，誰成佛呢？都入無餘涅槃了，誰來度化衆生呢？這個問題就在這裡，沒有人來度化衆生了！這是不對的嘛！所以也就是還是慈悲心。所以若是多讀大乘經論，你自然地會發現大乘是佛說，自然地會發現這件事。所以因為有這樣平等的大悲心，所以他要「成熟有情」的「加行」，就是不斷地去度化衆生，使令衆生的善根成熟；這樣的加行、這樣的努力是「無休息故」，這個菩薩是不停止的，不停止這件事的。這個不停止這件事呢，這裡面也有一個問題，有什麼問題？菩薩若不斷煩惱，你很難有這樣的忍力；長時期地度化衆生，如果你沒斷煩惱辦不到，你忍不住。忍個一年兩年可以，忍一個月兩個月可以，長時期的忍就受不了，非要斷煩惱才行，要斷煩惱才行的。

九、由生差別，生如來家故。

前面是第八個現觀的差別，現在說第九個「由生差別」。這個「生」有什麼不同呢？「生如來家故」，菩薩的現觀他能夠生到佛的家這裡來。這個佛的家通常說佛是以真如為家，那麼菩薩能生到真如這裡來，得到無分別智，安住在真如裡面就是「生如來家」。但是阿羅漢他雖然不能夠像菩薩觀一切法空那樣，觀我空，我空也是真如，也應該說「生如來家」，但是不說他是「生如來家」，就是因為他不能繼承佛的事業。佛能夠盡未來際地度化衆生，做這種利益衆生的事情，阿羅漢沒有做，所以他不能算是「生如來家」，不是佛的真子，不是佛的嫡子，所以說阿羅漢是佛的婢子，以婢子來譬喻。

十、由受生差別，常於諸佛大集會中攝受生故。

這件事又是不同。「由受生」的不同，「受生」不同是怎麼不同呢？「常於諸佛大集會中」，這個菩薩他常能夠在諸佛大集會裡面。這個「諸佛大集會」指什麼說的呢？指受用土說的。這個天台宗說的實報莊嚴土，實報莊嚴土那個大集會裡面都是法身菩薩，十方無量佛在那裡集會說法的境界，菩薩就到那個地方去「攝受生故」，攝受蓮華化生的一個身體，就是所謂意生身，也就是法性身。而阿羅漢呢，他這個父母所生的身體，見佛聞法得初果而後得阿羅漢果，這個身體還是父母所生的，是胎生，是血肉之軀，這個不淨之具。那麼他不會到「諸佛大集會中攝受生故」，因為他壽命到了入無餘涅槃了，這也是菩薩的現觀不同於聲聞的地方。

十一、由果差別，十力，無畏，不共佛法無量功德果成滿故。

「十一、由果差別」，就是最後得到的聖果也是不一樣。菩薩的現觀所得到的果呢，有「十力」，十種智慧力、有四無所畏、有十八不共法，這無量無邊的「功德果成滿故」，成就圓滿。阿羅漢只是得一個三明六通，那也不如菩薩的這個果的莊嚴。所以在《法華經》上那個〈信解品〉說這個阿羅漢小乘聲聞學者是個挑糞的工人，除糞的工人，除這個愛煩惱、見煩惱的糞，就是這麼一個人。那麼這個大乘菩薩成佛了是個大富長者的境界，大富長者，那是一個特別豪富的，不是貧苦人的境界，這樣作譬喻。所以這個「由果差別，十力，無畏，不共佛法無量功德果成滿故」，這也是小乘佛法學者所不能及的地方。因為小乘佛教的學者他最初栽培的善根不是那麼多，那麼很快地就得阿羅漢果，時間也不是那麼多，又沒有大悲心廣行六波羅蜜普度衆生，所以他得到的果報也不那麼莊嚴。

那麼由這樣的十一種差別，可以知道大乘佛法的殊勝，不應該退大取小。

第二節、偈頌。

第一項、本論自頌

**此中有二頌：名事互為客，其性應尋思，於二亦當推，唯量及唯假。
實智觀無義，唯有分別三。彼無故此無，是即入三性。**

這是第二節的偈頌，是無著菩薩他用後邊這個頌來說明現觀的次第。「現觀」，也就是唯識觀；明了現前如實觀察，所以叫做現觀。現觀，其實我們也講過多少次了，他還是有次第的，有前後的次第，從這個頌上看是很分明地現出來。這裡面有兩個頌，印順老法師的科上面是「本論自頌」，就是不是引其他的論上的，就是無著菩薩自己做的頌。

「名事互為客，其性應尋思」，這個頌也是分兩部分：第一部分頌這個四尋思，第二個頌是頌的四如實智。四尋思在前面的文也說過，就是四加行位的煖、頂這兩個位次，四如實智就是忍和世第一這兩個位次。這個四尋思是名、義、自性、差別，但是這裡邊這個義就指「事」，換這個「事」這個字，那麼事就是義，義就是事了。

「名事互為客」，這個名和事、事和名互相都是客人，他不是主。這個「互為客」這個「客」字，是在其他的唯識論上也常用這個字，形容這個「名事」的不決定，但是印老法師講的非常好。這個「名事互為客」，名於事為客，事於名也是客，客是對主人說的，那麼他不是主，他是不決定的。這個是什麼意思呢？明白點說，我們通常也會講到這句話：「依義立名」，依據那件事，或者那件事的意義安立假名字，安立名字，依義立名。

「依名意詮顯義」，名是能詮，義是所詮。依義立名呢，就是名本身是不決定的，是觀待義而立名。觀待名而詮顯義，若沒有名的時候，這個義就不顯現出來，若想要顯現裡邊的內容需要有種種的名他才能現出來。那麼這樣的說話表示什麼意思呢？表示本身都是沒有真實性的。名沒有真實性，所以要依義立名就不一定了。依名意顯義呢，義也就不決定了；若沒有名的時候，義就不見了。這可見義本身沒有真實的體性，也正好說是用《中觀論》上的話，就是沒有自性了。名沒有自性，所以依義立名；義沒有自性，所以依名意顯義，這叫做「互

為客」的意思，所以知道都是空的了，名義都是空的。我們若執著有真實的名，有真實的義，那就不需要「依名意顯義，依義立名」了；這個文的形式是這樣的，所以這樣去思惟去。這個文這樣講，其實你在靜坐的時候也就是這樣思惟。

「名事互為客，其性應尋思」，名的體性和這個事的體性，應該去觀察思惟，去觀察思惟他，那麼你才能夠明白「名事互為客」的道理。在這個《阿毗達磨雜集論》上說呢，這個「事」是指什麼說的呢？就是蘊處界；五蘊、十二處、十八界就叫做「事」。可是有的地方說義，那麼「事」就是義，義就是「事」，那麼這個義也就是指五蘊、十二處、十八界說的。那麼這樣子去思惟觀察名事都是空的，都是假立的，都是沒有實體性的，這樣思惟。

「於二亦當推，唯量及唯假」，這個「於二」是什麼呢？就是對於那兩個，這個「名事」是說出來兩個，還有個自性、差別呢？就是那個「二」，那個「二」就指自性、差別說的。「名事互為客」，我們要把心靜下來去思惟觀察他是假的、是空的，那麼對於自性、差別那兩個呢，「亦當推」，也應該去觀察思惟，思惟他是什麼呢？「唯量及唯假」，這個「量」，印老法師解釋這個是知識的意思。那麼「量」也是思量，意以思量為義，就是思量。思量是什麼？就是識，就是分別。

說是這個自性、差別，你在奢摩他裡面去觀察的結果，也是內心的分別而已，分別所示現的。有那麼一個蛇在那裡，那裡沒有蛇，怎麼有蛇了呢？是你內心的分別，就叫做「量」，是內心的分別。這一切法的自體性和他種種差別義也都是內心的分別，由內心的分別而安立出來種種的名字，怎麼怎麼回事情，都是假立的，都是不真實的，所以叫做「於二亦當推，唯量及唯假」。

像前面這個「所知相」裡面說到，是作夢，夢裡邊有種種事情，有種種的分別，而那些事情呢，都是空的。有種種的名字，有種種的義，有種種的自性，有種種的差別，其實在都是空無所有的。用那個譬喻來幫助我們理解名、事、自性、差別都是假的，都是空的，這樣

子去思惟。一開始思惟呢，因為有夢的譬喻，就可能有多少理解，也多少的悟入。你若長時期地奢摩他和毗鉢舍那的觀察呢，他就向前進步了！所以可以把這個句子可以背下來，「名事互為客，其性應尋思，於二亦當推，唯量及唯假」，這樣思惟分別。

「實智觀無義，唯有分別三。彼無故此無，是即入三性」，前面是在四加行位裡面是屬於煖位和頂位，這個修行人在這兩個階級裡邊來觀察名、義、自性是我們日常生活裡面所執著的義，所執著的義，現在觀察他都是客，都是心的分別，都是假立的，沒有真實性的，是空無所有的。

「實智觀無義」，這底下進一步到了四如實智的時候，一開始就是忍位。這個忍位有下忍、中忍、上忍。在這個下忍的時候呢，就是由前面的煖、頂進一步的時候，這時候你觀察的這個觀慧，這個智慧是有力量的了，所以又還繼續地觀察名、事、自性、差別是無所有的，是沒有疑問的了，肯定是空無所有的了，叫「實智觀無義」。

「唯有分別三」，本來是四個：名、事、自性、差別，現在說是那個事，就是那個義是沒有的。就是離開了分別心，沒有獨立的體性；離開了分別心，名也是不可得，義也不可得，自性、差別也是不可得，但是這個義就是單指那個事來說。那麼這四個所緣境，把那個義沒有了，就剩下三個，而剩下那三個是怎麼回事呢？「分別三」，都是內心的分別，就是名也是內心的分別，自性也是內心的分別，差別也是內心的分別，名、自性、差別。這個義的，義、義自性、義差別沒有了，就是這個獨立的體性的義、自性、差別沒有，唯有分別心所現的這三個，就是名、自性、差別這三個。所以「實智觀無義，唯有分別三」，「唯有分別三」這個時候呢，就是悟入依他起性的意思。「實智觀無義」，就是悟入遍計執性，悟入遍計執性是空無所有的了，我們不執著他是真實的了！

現在是說我們自己天天靜坐，我靜坐很久了，我到了什麼程度了呢？就這個地方就看出來。你若是還執著所分別的境界有真實體性的時候，那你還在原來的那個位子上沒有向前進步。如果是「觀無義」，是我內心的分別，不是你在罵我，是我自己心的分別，那你就是進步了，你就進了一步。「實智觀無義，唯有分別三」，這個時候到了什

麼程度？就是到了那個忍位了，到了忍位的時候。如果說是不是我心的分別，是你在罵我，那就這個「實智觀無義」這個地方你還有所不足，還沒到忍位，還沒到，可能煖位都沒到。所以你把這個教義你多多的學習，不一定需要問別人，自己就知道了，自己有沒有修行就知道了。「實智觀無義，唯有分別三」，這個時候知道一切一切都是內心的分別，「唯有分別三」。

「彼無故此無，是即入三性」，在這個地方呢，在語言上，這個法語的次第上，「彼無故此無」，這一句就說完了，但是若你修行的時候你可能要多少天還沒有到，你可能是一個星期還沒有到，可能三個月你還沒能「彼無故此無」。就是觀察所分別的義、義自性、義差別是沒有的，沒有。「故此無」，故這個「分別三」也沒有。

那麼有所分別的三個，當然是有能分別的三個，所分別的三個沒有，當然能分別心也就是沒有了嘛。所分別、能分別也是相待的，「此有故彼有」，那麼「此無故彼無」嘛！自然是這樣子。所以在理論上說呢，「彼無故此無」，但是在觀的時候你還要經過一個時期的，除非是善根特別深厚的人，那就是特別迅速了，所以「彼無故此無」。所分別的心，這個道理也應該是很明顯的，如果說是你沒有罵我，當然我也就不分別了，我的分別心也就不起了，自然就是很和平，雖然是在罵，但是還是和平的，還是和平的，所以「彼無故此無」。

但是「彼無故此無」這個話呢，這個執著心在阿賴耶識裡面實在是個種子，這個瞋心，這個執著心現出來的相貌就是煩惱，這個貪也是執著，瞋也是執著。你常觀察這個「實智觀無義」，觀察這個「無義」，「名事互為客」，常常這麼觀察所執著的境界不可得，他就能破壞這個執著心的種子。這個種子假設有一丈那麼厚，也是一點一點地減少，損之又損之，也是要一點一點地減少。假設執著心薄，那可能他七天就畢業了；你執著心特別厚，可能要是結夏安居要三個月，也可能是三年也不一定，所以「彼無故此無」就是有這個意思，這個時間上有長短的不同。這個理論上是「彼無故此無」，但是你觀的時候這個執著心去掉了，不是那麼快，所以「彼無故此無」。

「是即入三性」，這個「實智觀無義」是破除去遍計執了，「唯有分別三」就是悟入到唯識，這個「彼無故此無」就是入於圓成實性了，悟入了圓成實性，是這樣子。這個「是即入三性」，前面我們講那個有四個三摩地為“四尋思智”（疑為四種順抉擇分）的依止處，那個地方說是煖、頂、忍、世第一說得詳細一點，這裡和那裡也是一致的。

第二項、引分別瑜伽論頌

復有教授二頌，如分別瑜伽論說：菩薩於定位，觀影唯是心。義相既滅除，審觀唯自想。如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得。

前面是「本論自頌」第一項，現在是第二項「引分別瑜伽論頌」，《分別瑜伽論》的頌，《分別瑜伽論》是彌勒菩薩造的，但是這個書沒有翻譯過來。這上面這個世親菩薩解釋呢：「為入真觀授以正教」，就是這位善知識為了他的弟子能悟入無生法忍，就是入真觀，所以教授他的正教，就是教授這個頌。

「復有教授」兩個「頌」，「如分別瑜伽論說」的，怎麼說的呢？「菩薩於定位，觀影唯是心」。這個「定」，就是學習這個奢摩他。這個奢摩他我們也講過多少次了，最低限度要未到地定比較好，就是《俱舍論》、《大毗婆沙論》，這個《說一切有部》的意思呢，你最起碼的你要成就未到地定，你這個觀慧才有力量能斷惑證真的。但是這個《成實論》上說呢，欲界定也可以，欲界定當然是淺一點。「菩薩於定位」，若是說菩薩呢，假設他準備的資糧特別的圓滿的話，那應該是到禪，色界的四禪最好，「於定位」。

「觀影唯是心」，這個「觀影」，這個「影」是什麼呢？這個名、義、自性、差別都是「影」，也可以說都是「影」。或者說你學習的聖教，這個法義，學習的佛法，有法就有義，法也就是名，那麼這個名、義、自性、差別在你內心裡面現出來；內心現出來，那就是「影」，就是「影」。

「唯是心」，你觀察這個影只是自己心的分別，離開了心的分別，那個影是不可得的。這也是很明顯的事情，譬如說你背《金剛經》的

時候，一個字一個字地背，就是心在分別嘛！你若是你心裡不分別，那個字就沒有了，字就不在心裡面現出來。這個其他的一般的雜事也是一樣，說是你在罵我，你心裡這樣想：「你在罵我」這四個字，四個字也就是心的分別，也是一樣。這個佛的法語在心裡面現出來也是分別，在道理上是一樣，但是佛的法語當然是清淨的。可是若明白了佛的法語之後呢，你通達了「觀影唯是心」，都是一樣，其他的雜事在心裡面現出來也是心的分別，離開了心的分別之外另外沒有事情。你認真地這樣觀察的時候，你就會肯定這件事，我心裡不分別的時候，這件事沒有。你常常這樣想，你就會認識到這裡，所以離開了心，一切法不可得，所以一切法即是心。「觀影唯是心」，這樣子觀察，就是用心來破壞這個所緣境的執著，來破壞他。

「義相既滅除」，這個「義相既滅除」，就是離開了心，有影的自體，叫做「義相」。離開了心，有影的自體，那叫做「義相」。現在你觀影就是心，離開了心沒有影的自體，那個「義相」就沒有了。雖然你心還在分別，這是我心的分別，那個所分別的境界是不可得的，所以那個「義相」就不存在了，那麼這就是悟入遍計執性了嘛！

「審觀唯自想」，這可見觀察的時候是非常認真地觀察，叫做「審觀」。不是浮泛的，不是，要是心真實是靜下來認真地去觀察，認真地去觀察。我們的心還有一種情況呢，就是容易有妄想，容易有雜念。譬如說背經，背背經忽然間打妄想，有這種事情。靜坐的時候，修奢摩他的時候，不，一下子就來了妄想，這個問題就是不審。這個「審」這個字就是……你就是不審的關係。

若是「審觀」的時候呢，這個雜念它不起，雜念不起。所以若是認真地去觀察的時候，能分別的心在所分別的境界上在活動的時候，你認真地觀察呢，所分別的境界是沒有的，只是自己心在分別，你認真地這樣觀察，你就會通達到這裡，那麼就是「義相」就滅除了，唯是你的心，那麼這是破除去這個所緣境的執著。

「如是住內心，知所取非有，次能取亦無」，「如是住內心」這句話怎麼講？在文字上、字面上說，就是把這個「義相」滅除了，我

就安住在內心，這樣講。這樣講我認為還需要再解釋。「住內心」這句話什麼意思？就是你內心你的智慧知道一切法是心的分別，你這樣的智慧穩定下來了，叫做「住」，穩定了。若是有人說不是，所分別的一切法是有真實性的，你說是唯心是不對，你的心不受影響，叫「住內心」。就是你通達了一切法是唯識，你這個心是很堅固的，叫做「住內心」，這麼解釋。

「如是住內心，知所取非有」，也是很堅定地知道所分別的境界，這個「所取」就是那個「義相」，「義相既滅除」那個「義相」，「義相」是沒有的，「義相」是沒有。這個在禪師的語錄上有一句話，說是這個你怎麼樣用功修行呢？這個禪師說這一句話：「如賊入空室」。這個賊，來偷人家財物的這個賊，到了一個空房子裡面去，什麼也沒有，想要偷東西沒有東西可偷，「如賊入空室」，那麼在這裡也正好表示這個意思。「知所取非有」，知道所取的一切境界都是沒有自性的，空無所有的。

這個為山禪師，他有一個跟他學禪的一個弟子，我忘記他的名字，人家問他怎麼修行？他說出一句話來，他說：「去年貧不算貧，今年貧才算貧」。貧者，窮也，貧窮。我去年窮還不算窮，今年窮才算窮。說怎麼原因呢？「去年貧猶有立錐之地，今年貧窮錐也無」，立錐之地，這個錐，立錐之地，還有一個地方可以立這個錐子，這話什麼意思呢？這個錐字就譬喻能觀的智慧，立錐之地就是所觀察的境界。那麼這個我去年貧窮，就是觀察一切法空還沒觀好，還沒能觀到空的境界，還有一個所緣境，這個所緣境還不能觀察他是空，還有一個能觀、還有一個所觀，所以有立錐之地。今年貧呢，錐也無，連能觀察的智慧都不可得了。那麼這個時候還是為山禪師的學生，就是叫仰山禪師，仰山禪師就對那個人……，剛才說這幾句話的那個禪師他和仰山禪師是同學，仰山禪師說：「你對如來禪許你有幾分，祖師禪未夢見在」，祖師禪你還不懂，這個意思是說祖師禪是高過如來禪的。

好像是誰呀，在 Berkeley 住現在不在了，叫陳健明上師，他的一本書上說：「你若不懂得祖師禪高過如來禪，你還沒開悟」，他這麼說。那麼這個說今年貧錐也無，那麼正好是這個意思，就「知所取非有，次能取亦無」，就是能分別的心也不可得。這個古代的禪師他是學習經論的，學習經論的時候，他每天去讀經論，多思惟多靜坐，他

就有所悟入。有所悟入的時候，他不用原來的文句，他另外用一句話來說出來，那麼其實還是經論上的話，就是「知所取非有，次能取亦無」，也就是這樣意思。那麼這就是如來禪，如果說這種話是祖師禪也可以，因為這個話是祖師說的，可實在還是經論上的話，只是把字換一換而已。

「如是住內心，知所取非有，次能取亦無」，和前面那個文一樣，就是「彼無故此無」這句話一樣，「次能取亦無」。「後觸無所得」，你常能這樣子觀察，「菩薩於定位」，在禪定裡面這麼長時期地觀察，這個次第就是先觀察所觀境不可得，這樣子，就是慢慢地，先觀所觀境不可得。然後，你看這句話：「審觀唯自想」，你還是一直地，這可見在這個階段裡面，這個「審觀唯自想」一個很長一個時期，這個四加行位，煖位、頂位都是觀所觀境不可得，觀察這個名、義、自性、差別不可得，這兩個位一直都是這樣觀察。到了這個煖位這個下忍的時候，就是確定了所觀境是不可得的。

等到中忍的時候，這個時候才觀察能觀的也不可得，能觀心也不可得。能觀心不可得，這個中忍是兩剎那，這兩剎那過去了呢，就到上忍，上忍位的時候就是印可心不可得，就是決定心也不可得，上忍是一剎那過去了，就到了世第一。世第一還是一剎那，這一剎那是雙印二空；所觀境不可得，能觀心也不可得。這時候「後觸無所得」，觸者證也，就是證悟了離一切相的平等法界了，是這樣意思。

「菩薩於定位，觀影唯是心。義相既滅除，審觀唯自想。如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得」，從這個文上看，從佛菩薩給我們凡夫說明修行的位次上看，所緣境不可得要長時期地觀察，要長時期地觀察的，而後「審觀唯自想」，這時候「義相」才滅除，「義相」滅除了，「審觀唯自想」，在這個地方要用很長的時間的，觀察他是空無所有，要特別地努力的。

這個「觀影唯是心」，在這個文義上說呢，當然我們學習的佛法和佛說的，和經論上說的法，經論上說的法是本質，我們學習由內心的記憶把它顯現在心裡面，顯現在心裡面的這一個佛法就是名字，是

經論的「影」，經論的本質所現的影。這表示你不能自作聰明，你一定要依據經論去修正觀的，是這個意思，這是一。

第二個解釋呢，這個「影」，也可以說觀一切法都是影。就像這一棵樹，太陽從東方出來了的時候，這個樹就出來一個影，這個影和樹是相似的，但是這個影是不真實的；觀一切法都是影，都是不真實的。我看見一個人來，心裡想：這是一個影，不是真實有體性的，也可以這樣觀察。那麼這個影是什麼呢？影是我的分別心，只是我的心，並不是真實有所觀察的影的，就把影也破了。常常這樣觀察，這樣子去觀察，若是用名、義、自性、差別去更詳細地分類，這是名，這是義，這是自性，這是差別，那是更微細了。

如果我們先不要那麼樣微細地觀察，就先觀察影也是可以，觀察一切法都是影，也是可以的。等到自己的定力，這個奢摩他定力深了一點，智慧高了一點，你就可以微細地觀察，也是可以。「如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得」，這是《分別瑜伽論》上所說的這個現觀的次第，現觀的次第。

這個我們從《攝大乘論》上看，我們發覺一件事，我們發現了一件事。假設你若歡喜讀禪師語錄的時候，你一讀這個《攝大乘論》的文，你發現一件事。這個讀了禪師語錄，他就重視無分別的境界，心裡面要離一切分別，你一有分別就是犯了祖師規矩，就不對了！現在《攝大乘論》告訴我們這個修行方法不是這樣子，他就是叫你如理作意，叫你分別，不過這個分別與其他的妄想分別不同，內容是改變了，還是分別，而且是一個階段一個階段的去分別。這個是表示什麼意思呢？我們容易做到，我們容易做，你容易做。

先觀察這個所觀境不可得，觀察都是心的分別，就是這樣修，這比較我們容易做得到的，不是難，不是那麼難。你若讀禪師語錄，我們一個生死凡夫，貪瞋癡活動的很厲害的人，一下子就無分別，這事情能做到嗎？我認為不是那麼容易，不是容易做到的。所以我們多學習經論，反倒使令我們知道怎麼修行，而且還是容易，不是難。

說我不學習經論，我觀喜祖師禪，就光是看話頭，看話頭「念佛是誰」，也是可以。但是如果不學習經論，「念佛是誰」這樣參話頭，

我看那個虛雲老和尚開示「念佛是誰」這句話的時候，開始念這個話頭的時候，「念佛是誰」，然後把「念佛」兩個字不要，「是誰」，最後這個「是」也不要，就是「誰」，心裡面是「誰，誰」這樣子。不需要思惟，不要去思惟，只是念這個字，提起你這個正念，避免一切雜念，這樣子用功的話是什麼境界呢？那我看就是心裡面，如果用功用得好，沒有一切妄想，只是心裡倒是清淨；心裡清淨呢，沒有妄想，心裡面清淨，就是這樣子，就是這樣子嘛，還怎麼的呢？

我好像也是講過，這個《維摩經》上〈入不二法門品〉有句話：「善不善為二，若不起善不善，入無相際而通達者，是為入不二法門」。《六祖壇經》上說那個道明禪師，道明禪師好像要去找六祖惠能禪師，離開了五祖向南邊來，那個人就追來了怎麼地，後來見面的時候，「我為法來的」，六祖給他講這幾句話：「不思善不思惡，正與麼時，那個是上座本來面目」。我看這虛雲老和尚就解釋這一段文，就似乎是感覺這個話說得不圓滿，說得有點不圓滿，給他再圓滿一下。但是若讀這個《維摩詰經》：「善不善為二，若不起善不善，入無相際而通達者，是為入不二法門」，就圓滿了，就圓滿了！那麼佛菩薩，維摩居士是法身菩薩，他也可以現居士身，也可以現比丘身，也可以現佛身，我們不能夠用其他的分別心去比量，這不應該的！

那麼這樣子去觀察，觀察「善不善為二，若不起善不善，入無相際」，這是要觀察思惟的，用觀察、去思惟。佛告訴你這樣是入平等法界，而這還是由有名言入於無名言的境界，這明明白白地就是得無生法忍了！說是：「不要，你不要想，不要思惟。念佛是誰，是誰，誰，誰。不要想」，那就是往好說就是修個止嘛！就是修個止而已，你怎麼能夠說是開悟了、通達第一義諦呢？怎麼能呢？就是我們學習經論，按經論上這麼修，我們能夠得到正見一出世間的正見都不容易，完全是不依據經論，就是誰、誰，能夠通達第一義諦啊？我認為很難，很不容易。我們就學習這有世親菩薩的解釋，也有無性菩薩的解釋，也有印順菩薩的解釋，也有王恩洋菩薩的解釋，我們就是一遍又一遍的看還不是容易，還不容易通達這個「唯心無義」這個道理，還不容易，我們還用功了，用功的時候還不是容易。就是坐那裡誰誰，就能開悟？我認為很難，我認為很難。所以我認為就是要學習經論，學習

這個《攝大乘論》我認為很好，他的確是，他給你一個次第，給你邁一步台階，邁兩步，邁三步，一直到最高的地方去。

你讀《大智度論》也是一樣，他也是告訴你怎麼是空，一切法是空無自性的，他也是從文字上叫你明白怎麼樣是空的，也告訴你怎麼樣思惟、正憶念。這個《摩訶般若波羅蜜經》上你讀一讀，也是《大般若經》也是一樣，他告訴你如理作意、告訴你正憶念，就是正思惟，明明白白地告訴你這樣的方法修行。我們讀這個《金剛經》呢，只是受持讀誦，鳩摩羅什法師翻的《金剛經》就是讚歎你受持讀誦、為人解說，但是沒有「正憶念」這三個字，是不是？那麼誰背《金剛經》了？但實在是包括這三個字的，是要正憶念的。你讀《大智度論》、讀《大般若經》就知道，是有正憶念的。我們用這樣明明白白地，釋迦牟尼佛出世了，就是明明白白地告訴你怎麼樣修行，不說隱語。

好像印順老法師也說過一句話：佛當初說《般若波羅蜜多心經》的時候就這麼講的嗎？說是：「照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子！色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識亦復如是」，就這麼講的嗎？這樣講誰能聽得懂啊？就是這樣講嗎？我認為這個問題提出來的非常重要，非常重要。所以你若讀這個《摩訶般若波羅蜜經》呢，我就感覺到比讀《金剛經》更詳細了一點，使令你容易懂一點，容易懂。這個《阿含經》我以前也說過，孫陀羅難陀為五百比丘尼說法，說了兩次，五百比丘尼得阿羅漢，這個經要讀，在《雜阿含經》裡面。他說的這個諸法空的義，你從他那話裡上看得懂，你能看得懂，能看明白。義都是一樣，但是有的那個話說出來你不容易懂，而那一段文你容易懂。經上說：「依了義不依不了義」，你用功修行，你心裡明白了，你依止他去學習、修行。那個經你讀不懂，不了義，不明白，不明白這個是不可以，不能作依止，這是一個解釋，這是一種解釋。

這一個頌我認為說的很明白，就是「菩薩於定位，觀影唯是心」，但是「定位」這個地方也不是容易的事情，就是常常要修奢摩他，修奢摩他讓心裡面安住在所緣境，不要亂，不要妄想，明靜而住，這要是長時期地下功夫才可以，長時期下功夫。少數人呢，那是特別有善根，他靜坐時間並不多，他就成就了，也有這種人。「菩薩於定位，

觀影唯是心。義相既滅除，審觀唯自想。如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得」。

第三項、引大乘莊嚴經論頌

復有別五現觀伽陀，如大乘莊嚴經論說：福德智慧二資糧，菩薩善備無邊際，

這以下是第三項「引」這個「大乘莊嚴經論頌」，引這裡。這部論我們藏經裡邊有，這個別行本不多見，但是在那個支那內學院他印的那個藏要裡面有，這個《大乘莊嚴經論》。「復有別」，除前面引的之外，還有「五現觀伽陀」，這是有五個頌，是頌的這個現觀的次第。這個「伽陀」就是頌，五個現觀頌。這個「現觀」，由開始修現觀，就是資糧位、加行位、見道位、修道位、究竟道，一共五個位次，這裡有五個頌，是那上的呢？「如大乘莊嚴經論說」的，說這五個頌。《大乘莊嚴經論》，在《成唯識論疏記》上，窺基大師說：這個論的名字應該是《莊嚴大乘經論》，這個名字應該這麼說。

「福德智慧二資糧，菩薩善備無邊際，於法思量善決已，故了義趣唯言類」，這一個頌就是資糧位，也就是勝解行地。勝解行地，印順老法師的解釋，這一個頌就是資糧位，這樣解釋。但是有的解釋呢，就這兩句是資糧位。「福德智慧二資糧」，福德和智慧這兩種善法，他能幫助我們得入聖道，能幫助我們得入聖道，所以叫做資糧，這個資糧是這樣意思。六波羅蜜裡邊：布施、持戒、忍辱，這是福德資糧。精進，是通於福德、通於智慧的，你精進地修福、精進地修智慧，所以這個精進是通於兩種。這個禪波羅蜜也是通於兩種，如果你在禪定裡面修慈悲喜捨四無量心，這就是能得大福德，能得梵天王的福德，大福；若是在禪定裡面修毗鉢舍那，觀一切法空，那就是屬於智慧了，所以禪也是通於兩種的。這般若波羅蜜，當然是屬於智慧資糧。

「福德智慧二資糧，菩薩善備無邊際」，這個發菩提心的人，他能夠準備很多很多的福德智慧資糧，像「無邊際」那麼多。這個「無

邊際」，實在來說是有邊際，準備的福德智慧資糧是有邊際，但是準備得很多就名之為「無邊際」，是這樣意思。

準備福德智慧資糧：一方面能不到三惡道去，有這個好處。第二，在人間能幫助你得入聖道。若到天上去，就不容易入聖道，到天上不容易，因為天上這個欲界天的欲樂太強，人都迷惑顛倒，他不能夠修學聖道。若是在人間，在佛法裡面有點栽培，你信仰三寶，在人間栽培的時候，你對於佛法有興趣，有信心，那麼生到天上去，這個信心沒有失掉，還有可能入聖道，不然的話就很難。你若是說是我對於佛法我沒有興趣，但是我歡喜做善法，做醫院，或者辦學校，為社會服務，做些好事，是佛教徒提倡的或者非佛教徒提倡的，他都能去隨喜功德，但佛法沒有興趣。這種人當然做善法就有善報，生到人間或者生到天上，生到天上他很難信佛的，不容易信佛。若是這個人歡喜修禪定，你讓我聽經聞法我頭疼，但是靜坐打禪七我歡喜參加靜坐，佛法不接受，這種人若生到色界天上去，他若成功了的話，生到色界天也不一定信佛，還是不信佛，還是不相信的。

所以我們在人世間，就是我們出家人也要注意這件事，說我這個人的根性不適合去學習教義，我就是做功德，執僧事，為大眾僧做事，佛法沒有興趣學，這個地方有點問題，有什麼問題呢？你沒有興趣學，你對於佛法的信心很難建立，很難建立起來。但是可以在佛教裡也可能是出家人，也還可能是出家人，他這時候可能是不謗毀佛法，但是對於佛法不能說有信心。你沒有明白什麼是佛法，你能說你信佛嗎？

佛教裡面說是相信佛法那個信是由智慧建立的，是智慧建立的，這個信心從智慧建立的，不然不能說是相信佛法，這個問題在這裡。那麼這地方有什麼問題呢？為大眾僧做事福德太大了，福德太大了。譬如說我們打禪七，他到街上去買米、買麵、買菜，回來就把菜燒好好的供養修行人，這個人的功德太大了。將來因為他對於佛法沒有信心的關係，將來在人世間可能是大福德人，大福德人，這個事情因為貪瞋癡沒有變動，他沒有修奢摩他、毗鉢舍那，貪瞋癡原來多少還是那麼多，一點也不會受到影響的，還是那麼多的貪瞋癡。他的福德大，他的貪瞋癡也是大，他若想做皇帝就是做皇帝，因為別人的福德沒有他大，你鬥不過他的，他做了皇帝的時候還是一樣不信佛，不信佛。那個朱元彰他還出過家，他做了皇帝的時候殺死一個出家人，對於這

個出家人當然他們還是有點感情的，他常找他充充殼子談話的，這個出家人是有學問的人，不是平常人，就立刻寫出一句詩來讚歎這個朱元彰。而朱元彰一看這個詩，就有了疑惑心了，立刻下令把他殺死，殺死他，就會有這種事。所以我們出家人，我沒有這種根性，我不是這種根性，我就是修福，我不修慧，那就還是有問題，你就有問題。所以我們用功修行，在禪堂裡面「念佛是誰」，「誰」，「誰」，你對於這個文字的佛法你不用心，你在這個修行人的境界裡邊栽培了一點福德，加上一點定力，將來這個人就是不得了，這個人將來有可能會弘揚佛法，有可能他破壞佛法，就是有這個問題。所以這個「福德智慧二資糧，菩薩善備無邊際」，所以要修福德也要修智慧，修智慧也要修福德，然後你才能夠悟無生法忍，才能入唯識性的，這樣子。「福德智慧二資糧，菩薩善備無邊際」，這樣你才能入聖道，沒有福德也不行，沒有智慧也不行。

我們看那個優波掬多尊者的傳記會看出來，有一個比丘執僧事，老是造房子，為大眾僧造房子，造了很多僧房，今天也造明天也造，常常地做這些執僧事，做得厭煩了，聽說優波掬多尊者教人修禪，唉，我不要這麼辛苦，我去修禪，就到優波掬多尊者這裡來。優波掬多尊者問他：「你到我這來做什麼？」說：「我跟你老人家學禪。」「那麼，好！」優波掬多尊者說：「我有個條件，你到這來學禪要聽我話，我叫你怎麼地你就怎麼地，要聽我話才能教你禪。如果你不聽我話，那你就離開這裡，我不教你禪。」那麼這個比丘說：「好！我聽你的話。」好！就住下來。住下來，這個優波掬多尊者就問他：「你以前在大眾僧，在什麼地方做什麼事情？」說：「我就是執僧事，給他們造房子，造了很多僧房，這些事情。」「好！你再給我造房子。」當然這個優波掬多尊者有很多的大護法，說是：「你去到某某大長者家去說，你要給我在什麼什麼地方造房子，叫他供給你所需的材料，怎麼怎麼地」。他心裡變得很煩這件事，還叫我做，但是已經說好了要聽話，還是要做，那麼只好照辦了，就做這個事。做這個事的時候，優波掬多尊者說：「好，現在不要做了，到此為止」，然後教他禪，一下子得阿羅漢。其實優波掬多尊者是阿羅漢了，六種神通都具足的，知道他不高興執僧事，不高興再做這種事，但是還要做，怎麼地？就是你的福德資糧不夠，福德資糧不夠，所以你還是要再栽培。

這個羅睺羅尊者，佛在世的時候，他也是有一天看人家得阿羅漢果了，得禪定了，得初果，「啊！我也可以修行。」然後到佛那兒去就請求佛，請佛來教我修四念處，教我修現觀。佛說：「你沒有給人講這個五蘊？有居士來給他講什麼叫色受想行識，有沒有給他們講？」說：「沒有！」說：「你去給他們講，講這個色受想行識。」那麼他就給人講，過一個時期又來請求佛為他說現觀，佛說：「你有沒有給人講十二處？」就是這樣子講五蘊、講十二處、講十八界，講了很多，為在家居士講解佛法，然後再請求佛給他說現觀，佛就為他解釋，說這修行的法門，這時候他是得阿羅漢。但是初開始得阿羅漢是慧解脫阿羅漢，沒有神通。這是什麼意思呢？就是智慧資糧不夠，智慧的資糧不夠，這個法的資糧不夠。

這個通常說從這個《阿含經》，你讀這個《阿含經》的時候、讀這個《顯揚聖教論》、讀這個《瑜伽師地論》，你會知道一件事：這個五蘊是什麼？是無我的意思。觀察色受想行識是沒有我的，意思是這樣，十二處、十八界都是這個意思。你去從這個文，這個蘊、處、界去思惟這個無我義，為人講解，這也就是內心的分別，這樣深入地思惟。你的智慧資糧夠了才可以，這時候佛就為他說四念處，他就得阿羅漢。所以這個福德智慧資糧要準備，要準備這個資糧。「菩薩善備無邊際」，這樣才能夠，你才能得聖道。說我靜坐的時候也不相應，修止觀修的不相應，你的資糧不夠，資糧不夠你要準備為大眾僧服務，為大眾僧服務修福德資糧；你常常地讀經去思惟，你準備智慧資糧，這個資糧圓滿了就成功了，所以「福德智慧二資糧，菩薩善備無邊際。」

於法思量善決已，故了義趣唯言類。

我們凡夫，不要說是沒有學習佛法的人，不相信佛教的人不提，就是來到佛法裡邊來，你不用心地去學習佛法，也還是一無所知。我們學習佛法之後，原來是這樣子，那麼我們就會歡歡喜喜地為大眾僧服務。為大眾僧服務，結果就是為自己服務，結果就是這樣子。說我不願意看經，不可以，我不願意為大眾僧服務，不可以，真的不容易有很多的出家人在一起用功，現在的佛教是這樣子，不容易的！不容易，不容易有很多出家人在一起用功修行的，這正是自己栽培自己的好機會，要知道。

「於法思量善決已，故了義趣唯言類」，這一段印順老法師也把他劃歸這個資糧位裡邊。印老法師的意思，這五個頌，每一個頌就是一個位：第一個頌是資糧位，第二個頌就是加行位，第三個頌是見道位，第四個頌是修道位，第五個頌就是究竟道的位次，他是這樣意思。「於法思量善決已，故了義趣唯言類」，就是在資糧位的時候，他修福德智慧資糧的時候，他也是學習佛法，所以「於法思量善決已」，他也是修止觀的，也是修禪定的，這樣意思。「於法思量」，這個名、義、自性，或者是思惟色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，就是經論上說的法、說的義，你靜坐的時候在禪定裡面，或者在欲界定裡面這樣思惟、觀察。思惟觀察呢，「善決」，就是能決定，沒有疑問了，是無我的，這個法是無常的、是無我的、是內心的變現，能夠這樣決定。這是在禪定裡邊才能夠這樣子，如果不在禪定裡面是不能決定的，散亂的分別心是不行的，散亂的分別心不能決定。心要靜下來修奢摩他，你才可以。「於法思量善決已，故了義趣唯言類」，所以你就能夠通達一切的義趣，一切的名、義、自性、差別都是意言。

「唯言類」，唯是意言所安立的，這是內心的分別，就是唯識無義的意思。這個「類」這個字，印順老法師說是生起的意思，唯是意言所生起的。一切義趣，就是種種的所分別的義相都是內心的分別所現起的，不是真實的，不是有真實自性的。那麼這樣說呢，就是在資糧位的時候就有了這樣的修行了，就有這樣修行了。如果說是「福德智慧二資糧，菩薩善備無邊際」，這兩句是資糧位；「於法思量善決已」，這以下是加行位，那也應該是可以。

若知諸義唯是言，即住似彼唯心理，

那麼這還是解釋加行位。你若能夠通達這個似義顯現，無量無邊的似義顯現的境界，「唯是言」，他決定，這個「唯」有決定的意思，決定是意言的分別；一切的似義顯現都是內心的分別。「即住似彼唯心理」，那你就安住在似彼義相顯現唯是心性的正理，那麼這就是悟入了依他起性的意思。安住在「似彼唯心」的道理，安住在就是唯識無義的道理上面了，這樣就是在加行位的時候這樣修行。

便能現證真法界，是故二相悉蠲除。

印順老法師的意思，這兩句話也是屬於加行位。屬於加行位嘛，就是前面那個四依止，四種三摩地那個四依止，那個入真義一分三摩地。印順老法師根據那句話叫做「便能現證真法界，是故二相悉蠲除」，「二相悉蠲除」這一句話就勉強一點，因為入真義一分而不是「二相悉蠲除」，就勉強了。如果說這一句話是屬於見道位，前面是加行位，那麼這一句話「便能現證真法界」，若見道位呢，就從世第一那一剎那就是再進一步，這一剎那向前進一步就是「現證真法界」，就是成就了無分別智就證悟了一真法界了，就是圓成實性，諸法實相的真理了。「是故二相悉蠲除」，真法界是離一切相的，沒有能所分別的，所以能取相、所取相就是全部地「蠲除」淨盡，完全都棄捨了，沒有能所的分別了。這若說是見道位就是很現成，如果說是加行就勉強了一點。

體知離心無別物，由此即會心非有，

這底下這一句是解釋那個「二相悉蠲除」的。為什麼在見道位的時候「二相悉蠲除」呢？「體知離心無別物」，這個體者達也，就是通達，就是那個「知」，「知」得意思。通達了離開了我們的分別心以外，更沒有其他少法可得的，所以這個所取相蠲除了。「由此即會心非有」，由於所取相不可得，所以能取的分別心也不可得了，「由此即會心非有」。

智者了達二皆無，等住二無真法界。

這個「智者」是指菩薩說。菩薩通達了能取、所取這兩種法都不可得了，就會平等地安住在「二無」的真法界，就是見到第一義諦了，離一切戲論相。那麼這是一頌半，六句話，是見道位，這樣子講應該是可以。

慧者無分別智力，周遍平等常順行，滅依榛梗過失聚，如大良藥消眾毒。

這一個頌是修道位。「慧者無分別智力」，前面說智者，這裡說「慧者」，還是這位菩薩，已經見道的這位菩薩。這位菩薩他已經具足了無分別的根本智和後得智，都具足了，現在這個時候他入於真如三昧的時候，就是無分別智慧的力量，無分別智慧的功能。「周遍平等常順行」，「周遍」就是遍一切法，一切法都是平等的，都是真如，一切法都是真如。不管色法也好，心法也好，內六根、外六處也好，乃至凡夫也好，聖人也好，都是平等的，遍一切法平等地觀察他都是真如。「常順行」，要常時地隨順這樣修行，就是隨順真如法界這樣修行，這就是所謂真修的境界，無分別的境界；無分別的境界，他能斷惑證真，能有這種力量。

「滅依榛梗過失聚，如大良藥消衆毒」，這個前面說是無分別智周遍平等，這是這個修道的這位菩薩證真，證悟真如的意思。這底下是斷惑，斷煩惱的意思。「滅依榛梗」，滅除了這個所知依，就是阿賴耶識，阿賴耶識裡邊的雜染種子譬如「榛梗」。這個「榛」，就是這個草木叢集的樣子，草木叢生的那個樣子。這個「梗」是阻礙的意思，就是那個境界裡邊處處都是障礙。那麼這個阿賴耶識裡面的雜染種子，雜染種子就好像那個草木叢集的那個樣子，這個雜染種子就使令我們有很多的苦惱境界，很多的苦惱境界都是雜染種子發生出來的作用。

現在由於這個無分別智與真如相應的時候，就能滅除去阿賴耶識裡面的「榛梗」，滅除這個雜染種子。「過失聚」，這個阿賴耶識裡面的雜染種子是我們無始劫來這個執著心造出來種種的罪過的一個大總聚，這個聚會的地方，都是在阿賴耶識裡面。現在由無分別智契會真如的時候，能夠把他消滅了，剎那剎那地消滅這些種子，這樣子我們才能得大自在、得大解脫。如果不消滅這個雜染的種子，也不消滅這個過患的熏習，我們沒有辦法得大解脫、得大自由的。一方面不能夠再繼續地熏習，一方面要消除過去所熏習的雜染種子，是這樣意思，「滅依榛梗過失聚」。

「如大良藥消衆毒」，就像人身體中毒了，你能夠服這個阿伽陀藥，這個最好的藥，把身體裡面所有的毒都消除了。說是你能夠用這

個無分別智入於真如三昧的時候，就像大良藥消除這個阿賴耶識裡面的雜染種子，就像消毒似的，那這要長時期地修行，不是短時期的事情。

佛說妙法善成立，安慧并根法界中，了知念趣唯分別，勇猛疾歸德海岸。

這是究竟道的位次，究竟道的位次。「佛說妙法善成立」，佛為我們所說的這個大乘的無上甚深微妙法，「善成立」，是佛的後得智善巧地成立的。因為根本智是無分別，但是佛的根本無分別智和後得智是不分離的，能並用。

「安慧并根法界中」，我們這些修行人學習佛所說的這些妙法，得無生法忍之後，繼續修學聖道的时候，「安慧并根法界中」，能夠安立你的無分別慧在真如法界裡面，安慧在法界之中。「并根」，不只是慧，並且還有根，「根」是什麼呢？就是心，根本心。根本心前面說是……我們在流轉生死的時候，阿賴耶識是所知依，就是根本的意思，根本識。

現在修這個無分別智的真修，「如大良藥消眾毒」的時候，把所有的雜染種子都清出去了，阿賴耶識就是無垢識了，變成無垢識了。無垢識呢，他也是還是根本，他的一切功德。這個無垢識是心王，無分別智是心所，那麼這個根就是這個無垢，沒有污垢的清淨的這個識，也住在法界中。這樣說呢，就是三樣事：一個無分別智，一個無垢識，一個清淨法界，這三樣融合一味，這叫做「佛說妙法善成立，安慧并根法界中」，是這樣意思。

「了知念趣唯分別，勇猛疾歸德海岸」，這個「了知」，就是這位菩薩他有無分別智、有後得智，這個後得智，這是說後得智是有分別，他能夠通達「念趣唯分別」，通達我們所念的種種的義趣，各式各樣的分別，種種的義趣所分別的境界，都是能分別心，就是唯識無義。這個後得智是通達一切法是唯識無義的，都是如幻如化的。

「勇猛疾歸德海岸」，你因為有這樣的無分別智斷惑證真，有這個後得智通達一切法是內心的分別，如幻如化，所以你就能夠勇猛精

進地修學聖道，「疾歸德海岸」，很迅速地就歸到無量功德大海的彼岸，就是圓滿無上菩提佛果了，這樣意思。那麼這是說由修道而到究竟位得無上菩提了，這個頌。

這一共是五個頌，頌這五個位次，就是由修學現觀，假設是由資糧位就開始修現觀，一直到無上菩提現觀圓滿了，就是由始至終，現觀的始終都包括在內了。

現在這個「入所知相」講完了。這個「入所知相」看印老法師那個科文就可知道他的綱要，就可以知道了。