諦觀全集經釋六

解深密經語體釋

釋註者　演培法師



01455656

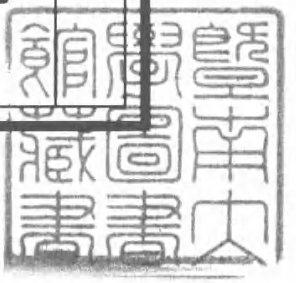
港台书

B942.2
2009.1

諦觀全集經釋六

解深密經語體釋

釋註者 演培法師





解深密經語體釋

諦觀全集
E07

釋註者：演培法師
定　價：新台幣**590**元整

郵撥帳號：**0111208-1**號

發行者：李雲鵬
出版者：天華出版事業股份有限公司
地　址：台北市士林區忠誠路二段**168-1**號**1**樓
電　話：**(02)28736629**
傳　真：**(02)28736709**
印刷者：祥新印刷股份有限公司
行政院新聞局局版臺業字號第**1679**號
中華民國**77**年**9**月初版　**95**年**8**月九刷

HEAVENLY LOTUS **PUBLISHING CO., LTD.**
1-2F,168,Chung-cheng Rd.,Sec.2,Shih-lin, Taipei, Taiwan, R.O.C.
TEL：886-2-28736629　　FAX：886-2-28736709
NT$590元

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換
調價恕不另通知，郵購未滿**500**元另加掛號費**50**元
為尊重出版者，請勿翻印，歡迎助印

ISBN 957-9397-38-4

國家圖書館預行編目資料

解深密經語體釋　演培法師 釋註；

--初版.--臺北市:天華.民 77

面:公分.--（諦觀全集;E07）

ISBN 957-9397-38-4（精裝）

1.解深密經-註釋

221.76　　81004439



序一

竺摩

佛法博大精深，浩如煙海，初讀佛經，眞不知從何讀起？這部解深密經，原爲研究佛法者最好的讀品；唯其爲印度後期佛教的大乘聖典，後期佛教所諍論的如緣起的有無自性、三乘和一乘孰爲究竟、外境到底有沒有、阿賴耶識的存在與否、佛智是否常住、眞如緣起能否成立等問題，都涉及此經的理論。這在初讀佛經者看來，不免感其陳義過高，不宜閱讀；但我以爲稍有研究過佛學的人，相信來讀此經，還是很適當的！因佛法雖然博大精深，浩如煙海，但在說明上，可以性相因果四字來攝括了它；而現在此經，正是把性相之理，因果之事，都分析得很清晰，敘說得很有條理，使人讀後，對全部佛法可獲得一個明確的概念。所以我想我們不宜把它當做唯識宗的專書讀，要把它當作一部佛法概論讀，亦無不可。太虛大師曾說：『深密一經，木鐸沙界，玄奘繙文，獨超衆師，研究法相，捨斯奚歸』！（見深密綱要）。本經文理精妙，研究法相唯識，自應奉爲依歸；因法相唯識所宗的六經十一論，如華嚴、楞伽、密嚴等都是義兼他宗的，唯此經從瑜伽師地論中別錄出來，侈談法相唯識的教義。唯識學

上重要的教義如八識、二諦、三相、三無性、外境非有、三乘究竟等，都依本經的所說而善巧安立的。故研究全部佛法的學者，固然需要閱讀此經，而研究法相唯識的學者，欲於唯識教理有深刻的了解和認識，尤非多讀此經不可。

此經爲研究法相唯識的重要典籍，說研究法相唯識者需要閱讀，這是衆所共喻的；而我現在要說研究佛法的人都應該讀，或當做一部佛法概論讀，這又是什麼意思呢？因全部佛法是寄存在全體佛經的，全體佛經有一個有組織的共同的說明，是在境、行、果；而此經五卷八品，對於境行果的義理，從首至尾，作有組織的、有系統的、重要的發揮：除第一序品外；第二勝義諦相品明般若眞空的義理；第三心意識相品和第四一切法相品明法相唯識的義理；第五無自性相品說世俗諦和勝義諦的無二，把空有圓融，會歸中道。這些都是說明大乘佛法的理境。第六分別瑜伽品，憑止觀修勝解行；第七地波羅密多品，依戒度修如實行：都是說的大乘妙行。第八如來成所作事品，則說佛果上的境界與事業，屬於大乘勝果所起的妙用。古來諸師，嘗依這所悟境、所修行、所證果來分判本經的各品；今演培法師，則本此義而攝之於教理行果。復據佛說勝義了義、瑜伽了義、地波羅密了義、如來成所作事了義的四教，强調本經所說

的七品，都爲大乘了義之教，說來更爲有力，更爲生動。又揭示此經的四個特勝點：一、如來說本經，乃大悲善巧，爲劣慧者隱空揚有，化向所不化的有情；二、後期佛教的許多問題，在本經的探討，可以獲得一個大乘佛法的核心；三、會通本經和智論的異同點，兩者各有破除樂空愛有者的功能，以掃我國一向說般若是龍樹的中觀學的所依，深密是彌勒的瑜伽學所據的偏差；四、衡量各經都有其中心思想之所在，而以龍樹根分利鈍、理無二致之說，以本經爲解釋一切無自性空的般若教，使般若與瑜伽，內容儘管相同，而方法何妨異致。這四點中，尤重在從各經自有立場觀點，而會通各學派思想的差異，使全體佛法不因割截而更見其圓滿的生動和靈活，同時亦顯得本經在佛法中的重要位置，而爲學佛者所必讀的妙品。

本經不但在唯識學上有重要地位，在全部佛法中亦有其重要地位，故古往今來的大德，亦多重視此經，多所講解。前人已不勝舉，近如太虛大師講「深密綱要」時，亦曾從各經比較上，揭發本經有四個特點，爲他經所不及。一、分齊隱顯：如金剛般若等經，文義囫圇；而本經雖文言幽賾，密義甚深，但條段晰然，如鏡眉目。二、敍說事理：如法華地藏等經，多述本生本事諸部；此經則屬於論議方廣，事少而理多。

三、土衆穢淨：諸經所明聽衆居處，或淨或穢，或從穢入淨，由淨至穢；此經雖不離娑婆，而會衆居處皆在出過世間之上。至衆機則多屬大根，不同他經或小或大。四、詮旨偏均：如來一代時教，應病施藥，有偏有均，如般若等偏於境，華嚴等偏於行；此經則於境行果三，平等總施，事理雙顯。這與演師所說的四特勝點，可以後先輝映；於此，更見得本經在佛法中的重要性，而爲學佛者所必讀的寶典了。

我對於全部佛法，認識甚少；對於本經，尤乏深刻的研究。十年前偶以時緣，曾與東蓮覺苑畢業諸生，依文解義，略講一過，並無心得。且講時參考書亦感缺乏，眞諦和笈多的攝論釋，佛陀扇多所譯攝論和本經有關的敍說，都不曾寓目；僅憑圓測疏及無著之注和世親之釋，略資講說；而圓測疏至如來成所作事品後半佚去，無從參考，幸有虛大師此品的講錄，以補其缺。但前人注疏，義深言簡，學者每苦不易領悟，今得演培法師爲學勤懇，手不釋卷，本弘法利人的懷抱，以深入淺出的筆法，採擷精英，化爲大衆，釋成語體文字，便利研究本經的學者，悲智功德，歎未曾有！法師遠道來書，囑爲一序，因自忘其譾陋，草此聊以讚喜！

中華民國四十一年歲次壬辰臘八佛成道日序於香港沙田南圃別業之無盡燈雜誌社

序二

李炳南

宇宙萬法，簡言可該之曰：法性眞空、名相假有而已。惟其性空，則言語道斷，冥濛湛寂，無由覓其所，以之開示於人，必藉名相以章之。觀夫浩浩三藏，旨在法性，而文句不皆爲名相乎？欲得魚，必先筌也。顧其間而有通專，解深密經，是其專者，且爲法相學之濫觴焉。

經四譯，暢流以唐譯爲廣，旨固深密，而文亦聱牙難讀。曩見內學院注，三復，不得消文義，遂並注而畏之。世之治法相者，每多趨於規矩頌，二十三十兩頌，相宗八要，成唯識論等，已云博矣，而少有務此經者，烏得謂之深植本也。求其法緣之障，似有格於文字者矣。

演培上人者，太虛大師之再傳法嗣，廣額豐頤，氣度沉默而溫。乘與戒俱急，行與解相應，錫鉢遍海內外，舌日講，筆日述，芒鞋蒲團無完者，佛法際闢諍之運，上人皆避不與焉。聞之，有德者不必有言，玆雖有言，仍是德也。其師順公經筵，多其所記，而自講自著者，幾等諸身。釋經，迥異乎己所欲言，行語體，自有其孔艱，勉

行之，隨順風尙所知也。經無人說不解，亦非說已皆解，況義奧文深者，一聞能卽解乎？此經語體之釋，罔非悲心之切也。

予壯歲，習法相學，受業於南昌梅擷芸大士，授以解深密入楞伽二經，誨之曰：必由是而樹焉，若利小徑，終恐無根力。唯而拜，久讀，以根鈍，雖困無得。嗚呼，大士沓矣，解惑何人？倘是經釋早出，予或不皓首茫然也。

今世崇西學，斥形上之道，縱宿根厚者，不乏向道之士。然必察所習，因其勢，方不掖其進，反致其退。彼信者，原子、邏輯、相對律、一元論等，而法相類括無遺，故凡來學者，每是宗之歸。果信乎阿賴耶識，能窮之，見性證道，已在其中矣。而攝折權巧，寧能舍文字般若耶？此釋也，可謂正應乎時。

上人囑予爲序，謹以聞諸梅大士者，及予所困於經，所畏於注，追而錄之，貢之來者，俾知前難於後，今幸於昔也。若夫加我數年，猶將開帙日誦之，時彥俊乂，覽是序，見是經釋，感如之何？

中華民國五十八年歲次己酉孟秋上浣，李炳南敬序。

自序

凡對整個佛法有所體認的學者，大都知道大乘佛法的內容，有不同的三大思想體系的存在，就是古德的判教，也多有見於此的。近代我國的佛學者，其眞能對全體佛法作有條理而系統的研究，發見大乘佛法三大思想理路，以自成統貫而不落前人窠臼者，在出家的大德中，不得不推尊我太虛大師及印順導師。虛公大師從馬鳴、龍樹、無著的一貫大乘中，將大乘佛法，分爲法性空慧、法相唯識、法界圓覺的三大宗，而以眞常先於性空的流出。印公導師從印度佛教思想流變的進展中，將大乘佛法，分爲性空唯名、虛妄唯識、眞常唯心的三大系，而以性空先於眞常的流出。二公對於性空、眞常兩大思想的誰先誰後，雖曾一度展開爭辯，但三大思想體系的劃分，大體是相同的。這與一分學者，否認印度佛教思想系中，有眞常唯心的一系存在，其看法是很不同的。他們站在妄識變現的立場上，觀察眞常唯心的顯現諸法說，覺到與自己的思想、理論不合，於是就竭力的破斥他，說他是違背正法的妄談。其實，說眞常唯心的思想，多少有點離開佛法的正宗，不是佛法正常的開展，固然是可以的；但若根本否

認這一思想的存在，那實在是不可以的。因爲，從印度佛法思潮的遞進方面去看，大乘佛法中，實有這一思想體系存在的。假使有人覺得他不合佛法的正義，儘可以起而抉擇他、洗煉他、淨化他，使他成爲純正的佛法，這才是道理，如果說是否認，老實不客氣的說，那是否認不了的。解深密經，是唯識學的根本所依，在三大思想體系中，屬於唯識的一系。

我國歷來的佛學者，大都認爲經是佛陀親口所說的，不論是小乘經，抑或是大乘經。因從這立場出發以觀察一切佛法，所以就把一切佛法局限在如來住世的短短數十年的一時代中。如天台學者開口就說：『我天台智者大師，以五時八教判釋如來東流一代時教』。判教，本爲對整個佛法的淺深先後之辨別，因爲佛陀說法，是有先後次第、淺深差別的。學者對於時教，如不予以抉擇判釋，將對汪洋似的法海，不特無以知其涯畔，亦將先後失序，淺深倒置。所以我國大乘各派中，屬於教下的數家，雖各自的觀點有所不同，但以判教的方式，判釋如來一代時教，彼此却是一樣重視的。不過，我們應當知道：以時教判釋一切佛法，並非我國古德所特創，印度空有二宗的學者，早就有了判教之談了。如空宗所判的方便法輪與究竟法輪；有宗所判的先有、次

空、後中道的三時。若再進一步的探討，不特空有二宗的學者，有判教之說，在後期大乘經典，就屢多判教之談了。「印度之佛教」一書中，舉幾部最明顯的經說：『如法華之初令除糞，次教理家（指般若經等），後則付業。陀羅尼自在王經、金光明經、千鉢經，並判先說有，次說空，後說眞常（中）之三教。理趣經舉三藏、般若、陀羅尼』。此外，如解深密經所判的我空法有、我法皆空、中道了義的三教。從佛法的思潮遞進方面去看，法華等經的判教，是佛法的主流，解深密經的判教，是佛法的旁流。雖說是旁流，但在佛法思想的演進中，却佔有極重要的一席。虛妄唯識系的判教說，完全是依於解深密經而論說的。關於他的三時教說，在經的無自性相品中，有極詳盡的說明。就解深密經而言解深密經，初二時教是有上有容的不了義教，第三時教是無上無容的眞了義教。欲知虛妄唯識者的判教如何，應從本經中去研求。因此，在解釋三時教時，特別給予較詳細的說明。

三性三無性，也是唯識學上的一個重要課題，講唯識學而不明三性三無性義，那是不可思議的。以唯識而言唯識，我們知道，唯識是非空非有的中道了義教，但所謂中道，就是在三性上顯的。其實，不但中道是以三性顯的，就是空有、眞妄、染淨、

迷悟、生死流轉、涅槃還滅，無一不可由三性來說明的。所以唯識學者，對於三性三無性義，特別重視。空有二宗的諍論焦點，也就在對三性的不同說明。唯識者從世俗諦出發，認爲假名安立的徧計執，固可說是空無自性的，但那自相安立的依他起，却不能說他空無而是實有的。至在依他起上，離去虛妄的徧計執，所顯示出來的圓成實，也是因空所顯而不空的。中觀者不承認這種說法，以爲世俗諦中一切唯假名，徧計執固無自性，依他起同樣是無自性，勝義諦中畢竟皆空，沒有一法是實有而不空的，根本否認有什麼實有的圓成實的存在。於是雙方就展開了激烈的論戰，一直到今天，兩個陣營中的學者，似還沒有妥協的餘地。其實，空有是一貫的，問題在於我們怎樣去融貫他，融貫得當，自然是卽空卽有的空有無礙，融貫不當，雖自以爲是空有圓融了，而實是空有隔別不融的。這在本經的一切法相品、無自性相品中，有詳盡的說明，學者可於此中求之。

此外，在無自性相品中，還談到三乘一乘究竟的問題；在心意識相品中，廣談心意識的問題；分別瑜伽品中，建立唯心無境之理；如來成所作事品中，詳究如來鏡智是否常住等。總之，舉凡唯識學上的要義，在本經中，差不多都涉及到。唯識所依的

六經，就譯來我國者說，華嚴、楞伽、密嚴，是否不共他宗所依，是值得研究的一個問題，唯有此解深密經，我敢說，是唯識學不共他宗所依的一部最根本最重要的經典，也是愛好唯識者所必須研究的唯一寶典。學唯識學，不究解深密經，不能得唯識的心要。

最後，一談本書的寫成：民國三十年的夏天，筆者奉虛大師命，隨侍印順法師去合江法王寺創辦法王學院。印公爲該院最高導師，兼爲研究班授解深密經一課，講完無自性相品爲止。時我雖擔任教務一職，但亦每日恭聆講授。隨聽隨記，得其大意而已。三十七年，筆者在上海玉佛寺，爲該院的高級班講解深密經，乃將過去所記的筆記，當時所搜集的材料，加以整理，就成了本書。現在我要說明的，就是本書前四品的主要思想，都得自於印公，實不敢據爲己所獨創。後面的幾品，則是由筆者一手所完成的。

四十一年春，來自由寶島，偶與慈航法師談及此書，當蒙出資倡議助印，繼蒙李子寬、陳慧復二居士贊成，全力支持，始寄港付印。至於校印工作，則請老友續明法師負責。財施力施，功德無量！統此誌謝！

民國四十二年一月十六日序於新竹靈隱寺

諦觀全集總目次

諦觀全集出版緣起……一
序一……三
序二……七
序三……九
自序……一三
演培法師小傳……一五

經釋

一、十善業道經講記
八大人覺經講記
二、妙慧童女經講記

三、金剛般若波羅密經講記
金剛經概要
金光明經空品講記
四、維摩詰所說經講記（二冊）
五、般若波羅密多心經講記
心經十二講
六、解深密經語體釋
七、華嚴經普賢行願品講記
觀世音菩薩普門品講記

律釋

一、梵網經菩薩戒本講記（二冊）
八關齋戒十講

論釋

一、俱舍論頌講記（三冊）
二、唯識二十頌講記
三、八識規矩頌講記
四、入中論頌講記
五、成唯識論講記（五冊）
六、異部宗輪論語體釋
七、勸發菩提心文講記

譯述

一、大乘佛教思想論
二、小乘佛教思想論

三、天臺性具思想論
瑜伽師地論解題
攝大乘論解題
阿利安文化與佛教的成立
中論相關性的論理

雜說

一、佛教的緣起觀
二、唯識法相及其思想演變
三、印度部派佛教思想觀
人間佛陀
四、南天遊化

談談泰越佛教及弘化經過

泰國佛教的簡史

泰國佛教的實況

泰國佛教的巡禮

五、法雨徧施集

六、獅城演說集

七　慶悼雜說集（二冊）

※全書共計三十四冊

目次

序……一——一二

前論

甲　總敍全經旨意……一——一六

乙　別釋勝義了義……一六——二六

正釋

序品第一……二七——五七

勝義諦相品第二……五八——一三八

心意識相品第三……一三九——一六三

一切法相品第四……一六四——一八六

無自性相品第五……一八七——二八二
分別瑜伽品第六……二八三——四五四
地波羅密多品第七……四五五——五六二
如來成所作事品第八……五六三——六四四

解深密經語體釋

甲　總敘全經旨意

一　梵本與譯本

佛經發源於印度，研究一經的眞僞，不得不探討梵本的有無。本經在印度，測師說有二種：「一者廣本，有十萬頌；二者略本，千五百頌。此經梵本唯一，隨譯者異乃成四種」。我國流通的幾種譯本，是依略本翻過來的，廣本我國沒有翻譯。但十萬頌的廣本傳說，是有根據的，在眞諦譯的世親佛性論中，多處引到解節經文，均非本經所有，可見略本外別有廣本。

譯本，我國有四：一、劉宋元嘉年中，求那跋陀羅（譯名功德賢，中印度人），在潤州江寧縣東安寺，譯出相續解脫經，後人有分爲兩卷、有合爲一卷的，當唐譯解深密經的後二品。其實，功德賢三藏也曾譯出前幾品的，這就是他譯的第一義五相略

集經。嘉祥大師的法華玄論中，引第一義五相略集經，說明三時教義，實卽唐本前數品的異譯。第一義就是勝義，五相就是無二相、離言相、超過尋伺性相、超過一異性相、徧一切一味相。從這經題上看，他是解深密經的勝義了義的異譯，是無可置疑的了。不過，分別瑜伽品，在他的譯本中，是還有所缺的。後人不知第一義五相略集經，就是本經勝義諦相品以至法無自相品的異譯，說是西土所撰述，這是多大的錯誤！

二、元魏延昌年中，菩提留支（譯名覺希，北印度人），在洛陽嵩山少林寺，譯出深密解脫經，有五卷十一品，爲唐本全經的異譯。三、陳保定年中，拘那陀羅（譯名眞諦，西印度優禪那國人），在西京故城內四天王寺，譯出解節經，有一卷四品，當解深密經的勝義諦相品。眞諦翻譯目錄，說是天嘉二年，於建造寺譯解節經一卷，義疏四卷。兩說不同，不知誰正？四、唐貞觀年中，玄奘三藏在西京弘福寺，譯出此解深密經，有五卷八品。四譯中，功德賢、眞諦二譯，比較缺少，覺希、玄奘二本是爲全譯，尤其奘譯最爲完善。茲將異譯對照表列下：

<table>
<tr><td>宋譯相續解脫經</td><td>魏譯深密解脫經</td><td>陳譯解節經</td><td>唐譯解深密經</td></tr>
<tr><td>（未詳）</td><td>序品</td><td></td><td>序品</td></tr>
<tr><td rowspan="8">第一義五相略集（佚）</td><td>聖者善問菩薩問品</td><td>不可言無二品</td><td rowspan="8">勝義諦相品</td></tr>
<tr><td>聖者曇無竭菩薩問品</td><td>過覺觀品</td></tr>
<tr><td>聖者善清淨慧菩薩問品</td><td>過一異品</td></tr>
<tr><td>慧命須菩提問品</td><td>一味品</td></tr>
<tr><td>聖者廣慧菩薩問品</td><td></td><td>心意識相品</td></tr>
<tr><td>聖者功德林菩薩問品</td><td></td><td>一切法相品</td></tr>
<tr><td>聖者成就第一義菩薩問品</td><td></td><td>無自性相品</td></tr>
<tr><td>聖者彌勒菩薩問品</td><td></td><td>分別瑜伽品</td></tr>
<tr><td>地波羅密多了義教</td><td>聖者觀世自在菩薩問品</td><td></td><td>地波羅密多品</td></tr>
<tr><td>如來成所作隨順處了義教</td><td>聖者文殊師利菩薩問品</td><td></td><td>如來成所作事品</td></tr>
</table>

研究本經，除四種不同的譯本，可作比較的研究外，無著的攝大乘論，世親的攝

論釋，都可作參考。無著攝論的所知相章，引分別瑜伽品的心境一異門；世親釋的所知依章，把本經的心意識相品全部引進。此外，眞諦及笈多的攝論釋，佛陀扇多譯的攝論，都是研究本經的重要參考資料。

二　本經的組織

一經一論，都有他一貫的體系，嚴密的組織；本經自也如此。如能理解本經的組織，就可了解本經的總綱。總觀全經，計有七品：序品因有如下所述的問題，今姑置而不論，且就後七品一談他的組織。古人有將本經分爲境行果的三類，今以教理行果四字來總攝他。本經的要旨，在解釋聖教。釋尊從前說過的教典，還有不明白或誤會的，現在佛再爲之重行解釋。從解釋過去聖教的內容中，分爲所悟理（境），所修行（行），所得果三門。這與境行果的三分法，本是差不多的，今之所以不用境行果三的分類，而依佛說的四教——一、勝義了義之教；二、瑜伽了義之教；三、地波羅密了義之教；四、如來成所作事了義之教。——分別者，是因更爲合理的緣故。勝義了義教有四品，古人判屬於境。有依眞（勝義諦相品）俗（心意識相品）有（一切法相

品）無（無自性相品）次第分別這四品。眞諦、俗諦、有自性、無自性，就是四品的次第與內容。有依二諦說，前一品是眞諦，後三品是俗諦。有依三諦說，勝義諦相品是眞諦，心意識相品是俗諦，後二品是卽空而有卽有而空的中諦。現說四品都是開顯勝義諦，如經說的「名爲勝義了義之敎」可知。因這四品的要旨，在明圓悟勝義諦理，也是本經的眞實意趣所在。佛說心意識相，怎麼是勝義諦呢？這是不解二諦聯繫所產生的問題。要知眞俗二諦，是不一而又不異的，開示眞勝義諦，必須從世俗上去說明：如說諸法皆空，不說諸法，怎能明了其空？中觀論說：『如來依二諦，爲衆生說法：一以世俗諦，二以第一義；若不依俗諦，不得第一義』。涅槃經說：『說世諦令識第一義，說第一義令識世諦』。大品經說：『菩薩住二諦中，爲衆生說法』。可見佛爲衆生說二諦，目的在依世俗諦去了解現證勝義諦。心意識相品，似在說世俗諦，但從佛的意趣上觀察，却是顯示勝義諦的。如佛對廣慧菩薩廣談心意識相後，立卽指出這不是「秘密善巧菩薩」，要『如實不見阿陀那，不見阿陀那識，乃至不見意法及意識，……齊此名爲於心意識秘密善巧菩薩』，這不是依世俗而顯示勝義諦嗎？所以這四品都是：初品是依五相顯勝義，二品是泯諸識顯勝義，後二品約三相顯勝義，遣

偏計，滅依他，證圓成，圓成是勝義，足見後二品的意趣所在。此二品不同的是：一切法相品，正申顯了教，無自性相品，追會隱密教。四品都是開顯勝義諦，所以佛說「名爲勝義了義之教」。所修行的二品，分別瑜伽，是分別修止修觀，這雖是貫澈始終的，但重在勝解行，說明由凡夫的修行程序，怎樣修習止觀去證悟勝義。地波羅密多品，是說地上菩薩的事，雖也通於地前，但重在如實行。或說：地波羅密多是化他事，分別瑜伽是自利事，菩薩重在化他，爲什麼先分別瑜伽，後地波羅密多呢？測說：『止觀是總，所以先明；十度是別，故在後說。或可止觀略故先明，十度是廣所以後說』。這是一往之談，其實不一定是這樣的。最後如來成所作事品，是彰極果，在說明法身、化身，自利、利他的佛果位上的功德。全經組織，列表如下：

解深密教
- 顯理——勝義了義之教
  - 依五相顯勝義……勝義諦相品
  - 依諸識顯勝義……心意識相品
  - 依三相顯勝義
    - 申顯了教……一切法相品
    - 會深密教……無自性相品
- 瑜伽了義之教……勝解行……分別瑜伽品

明行——地波羅密多了義之教……如實行……地波羅密多品

彰果——如來成所作事了義之教……如來成所作事品

三　經題的解釋

解深密經，梵語是「涅謨折那制地素怛纜」，若依梵文的次第，應名深密解經，所以，有人譯爲深密解脫經，有人譯爲相續解脫經。名依義立，離義無名。解深密三字，隨經義解釋，作四種說明：

一、解釋深密義：解是解釋，如來過去說過的深奧教義，有些弟子還不能正確的了解，所以後來又提出請問，世尊爲使他們得着一個明晰的認識，特又爲大衆重新解說。深是甚深，如大海一樣的不見其底。密是秘密，如囊中物不能窺見其內容。甚深秘密又分二類：一是深密義，一是深密意。像本經所說的『心意識秘密』，『深細秘密』，都是指義理的秘密。像本經所說的『一切法無二』，般若經所說的『一切法無自性，一切法不生不滅，本來寂靜』，『不共外道陀羅尼』，『一乘』等，都是指意趣的秘密說的。密意，是說不能專依文字語言的表面去解說，還有其他的用意。約解

釋甚深密義說，徧通於全經；約解釋甚深密意說，只限經中的一部分。

從佛陀說法及諸法實性上說，是無所謂甚深，亦無所謂祕密的。如來說法，隨順機宜，不淺不深，適如其量，恰到好處。諸法實性，平等一味；在平等一味中，沒有什麼淺深可說。能說人、所說法，既都說不上甚深祕密，爲何還有甚深祕密之名呢？當知這是建立在衆生根機上的。智度論說：『諸經於佛，則無甚深，甚深之稱，出自凡人；凡人所疑，於佛無礙，凡人所難，佛皆易之』。所以，龍樹又作很好的比喻說：如大海水，一般人以爲很深，而羅睺羅阿修羅王，變化八萬四千由旬的高大身，站在海水的中間，水僅齊膝，海水對他有什麼甚深可說？龍樹又舉喻說：一個山鄉的人，不知鹽是什麼，一次偶而走到街坊，嘗到有鹽味的小菜，覺得這小菜有百般的甘美，就問別人裏面放了些什麼？人說裏面放了美味的鹽，並且拿鹽給他看。他聽見了，就抓一大把鹽向嘴裏放，那知放進口後，又鹹又苦，幾乎嗆破了喉嚨。鹽是美味的，在我們聽來，並不難懂；但在他却成爲祕密。他不知道鹽是要在與菜蔬的適當配合下，纔是調味的。鹽是美味的，這話在不懂的人纔成爲祕密。佛法的深密或顯了，也是這樣；懂得就是顯了，不懂就成祕密。

理解了深密，纔可說到解深密，這可舉無自性相品爲例：佛爲衆生說『一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃』；衆生聽了，因根機的差別，有種種的意解不同，可以分爲四類：一、五事具足的衆生，聽佛說了諸法無自性、不生不滅、本來寂靜等，就能如實通達，依之去行，乃至成佛。這在利根衆生前，自然沒有什麼深密可言，亦不勞如來再爲解說。須菩提在般若經中曾對舍利弗表示過這樣的意見：『我聞般若波羅密多，非甚深，非祕密，非難通達』。二、五事不全具的衆生，不能了解佛說的話，但能生信心，認爲佛說般若性空，甚深難悟，這唯有佛智才能知道，像我這樣的智慧短少，怎能了解佛所說的奧妙深法？因此自輕而住，不敢附會妄解。像這樣的有情，一切法無自性教，就成爲深密了。舍利弗在般若經中，曾表示過這樣的意見：『般若甚深極甚深，祕密極祕密，難通達極難通達』。三、有五事不具的衆生，對佛說的一切法無自性等經典，能生信心，自以爲理解，其實是誤會了！他以爲一切法決定無自性，不生不滅，把一切法看成如龜毛兎角一樣的常無。龍樹論中曾說到這類衆生，是方廣道人，是撥無因果的惡取空者。所以無自性教，在他成了深密，他還不自知。四、另有一類五事不具的衆生，由無始來的有見熏習，聽了佛說諸法無

性等道理，不但不理解空義，且否認這是佛說，以爲一切法無自性是斷滅而毀謗之。智度論說：『佛滅度後後五百年，小乘五百部，聞畢竟空，如刀傷心』，就是指這類有情。一切法無自性教，本不甚深或祕密，但因根機的差別，就有甚深不甚深、祕密不祕密的發生。後三類人，無論是未解誤解，或信或毀，都不能因佛所說而得解脫。佛爲悲愍這類有情，隱空明有，爲之宣說解深密經，使他們從三自性，悟入三無自性，通達一切法空。所以經說：『然非無事而有所說』。『若於依他起相及圓成實相，見爲無相，說彼誹撥三相』。說了這話，五事不全具信而未解的有情聽了，因是差別顯了之談，就從依他起上，遣除徧計所執，悟入諸法性空。不具五事信而倒解的有情聽了，認識了緣起不是沒有，常住寂滅性不是不可證，捨惡取空見，滅依他起幻有非無之執。五事不具而又不信不解的有情，聽說事理非無，輕毀的心理息滅，就得證悟諸法的圓成實性了。所以，佛對未解性空般若的衆生，說解深密經的勝義了義教，是極善巧方便的。明白深密不深密，在衆生而不在法，就可知道第二時中佛說一切法無自性教，本不深密或不了義，只因衆生無智了解他的意義，方才成爲深密及不了義。反之，『於初學者作差別說』；解深密經在他聽來當然是顯了的，可是有的衆生因爲

根性太鈍，聽了解深密經仍然不了解，畏空滯有，取捨任情，解深密經也就成了深密不顯了了！研究佛法，若從衆生的根機上着眼，是可減少許多無謂的諍論的。

二、解了深密理：這是從悟理方面講的。如來說的深密教理，聽者能如實通達，就名悟理。所悟的理性，是一味無差別的勝義諦，他是法爾現成的，但又不是尋伺所行境界，所以又說爲深密。本經第二卷說：『於我甚深密意言說，如實解了，於如是法深生信解，於如是義，以無倒慧如實通達』。是說於如來的善說法中，能夠無顚倒的解了通達，從聞思修的三慧體悟乃至現證諸法無漏的實性，是爲解了深密理。勝義了義教，就是依這意義得名解深密經的。

三、解脫深密行：解放、解脫，都是這個解字，但不能專從文字的一邊作解釋的解講。深密或譯作相續，在梵文中，有盤根錯節繳繞難解意。衆生無始以來，有煩惱習氣的纏縛，如藤蔓的滋生纏絞，如荆棘羅網的拘礙繫縛，極難解脫。本經第三卷說：『此能解脫二縛爲業，所謂相縛及粗重縛』。又說：『永斷煩惱及所知障』。『能破如是大愚癡羅網，能越如是大粗重稠林』。無始來纏縛有情的二縛，衆生位上不能解決，要到十地菩薩，修止觀行，修十波羅密行，才能漸除，惟佛與佛方能斷盡，所

以是深密的。盤根錯節繳繞難解的二縛解決，叫做解深密行。分別瑜伽及地波羅密多的了義教，就是依這意義得名解深密的。

四、深密解脫果：解脫深密行，是約修行解脫煩惱的繫縛說；深密解脫果，是約離煩惱繫縛而得解脫自在說，如熱鐵離熾然後的鐵體。約這說解脫，就是佛果的果德。經說：『聲聞、獨覺所得轉依，名解脫身』。如來所得轉依，以『無量功德最勝』相應，名爲法身。所以佛的解脫法身，比聲聞人的解脫身，是更充實、更深刻、更奧秘、更不可思議的。這解脫法身，其他的經中，或說名大涅槃、無住涅槃、不思議解脫等，維摩經中則說爲三德秘密藏。佛住甚深的三德秘密藏中，『遍於一切三千大千佛國土中，示現化身，乃至由此言音，所化有情，速得解脫』。具大悲心自脫脫他，到二俱圓滿時，就成無上菩提、得大涅槃了。這深密解脫果的意義，在本經的如來成所作事品中，有詳細說明；成所作事的勝義了義教，也就是由這得名的。

四　本經的特勝

上面雖以四義解釋本經四教七品得名解深密的所以，然細尋經義，要從勝義了義

教的解釋，或了解深義密意方面，纔得名爲解深密的。所以後三種的了義教，只從文義隣近上講，實質是不可說爲解深密的。檢勝義了義教中，說解深密的地方很多。如勝義諦相品中：『解甚深義密意菩薩』。『我於如是微細極微細、甚深極甚深勝義諦相現等覺已，爲他宣說顯示開解』。心意識相品中：『吾當爲汝說心意識秘密之義』。無自性相品中：『爲汝解釋所說一切諸法皆無自性所有密意』。『我依此故，密意說言唯有一乘』。『如來但依如是三種無自性性，以深密意，於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要』。『於我甚深密意言說如實解了，於如是法甚深信解，於如是義以無倒慧如實通達』。這些，都是解深密的最好明證。解深密所解釋的深密教，是般若經。般若經明一切法無自性空，不是一般劣慧衆生所能領解的，佛說要宿習三多——多供養佛、多事善友、多聞法要——的久行，方可爲說般若經，而他也要到這程度，才能信解般若經。龍樹說：『爲久習者說無差別，爲新學者應作差別說』。提婆說：『於不堪聞無我法者，我無我中，以說前爲勝』。執空的方廣道人，信戒沒有堅固的基礎，憶念妄取一空；著有的五百小乘，深入有見的深坑，不愛聽般若空法，謗爲文頌者說。如是等人，不特惡見熏心，造置正法業，流轉可愍，就是如來辛勤所證所說

的般若大法，亦將爲之隱覆不彰。佛陀爲了拯救這班劣慧有情，及令性空般若教日麗中天，乃善巧方便的隱空說有，讓那些執有執空的有情，不障般若而性空解脫門開。中觀論說：『大聖說空法，爲離諸見故，若復見有空，諸佛所不化』。不化的有情，現又化之，這是佛陀的大悲善巧，所以善巧與大悲，是本經的特勝之一。

解深密經，是從瑜伽師地論別錄出來的，一向爲瑜伽學者所宗。如唯識學上的心意識、三性、三無性、外境非有、三乘究竟等的主要教義，都是依本經善巧安立的。所以解深密經爲瑜伽宗所依的最根本的聖典。中觀學者對本經有兩種看法：一說義同般若，瑜伽師所說是錯誤的；一說瑜伽師所說義同本經，但不是究竟之談。印度後期佛教所諍論的：如緣起的有無自性，三乘一乘的究竟，外境的有沒有，賴耶的存不存在，乃至佛智是不是常住，眞如緣起能不能成立，幾無一不涉及本經。研究深密的學者，若在經中玩味而有所得，就可探得大乘的心肝了！這是本經的特勝之二。

中國的佛學者，一向都這樣說：般若經是龍樹的中觀學所依；深密經是彌勒的瑜伽學所依。其實，這是不正確的！首先我們要認識：深密經不是與般若經不相關涉的另一教法，而且是般若經的解經。就是彌勒的瑜伽論，亦往往依般若經義，成立非空

非有的中道。不過，瑜伽學者，站在深密經的立場，看般若的教義，說般若經的言教，不怎麼顯了，如來的眞義，不容易了知，必須要如解深密經所說，獲得正確理解，才能窺見如來的眞義，並不是說般若、深密的本義有什麼不同。龍樹造智度論解釋般若，於深密不見他有顯明的解說，但不能因此就說深密不是中觀學者的所依。佛所說經，本爲諸家所共依的，只因論師的解說不同，與經的本義，也就不能盡合。瑜伽論因有很多的思想，同於解深密經，但三乘同見法無我，約法無我說一道清淨，離六識外別立深細相續心，本性清淨爲依他，爲鈍根劣慧說假名，因緣有不同，都是合乎龍樹學，違反瑜伽義的。可見本經不唯是瑜伽所宗，而亦是中觀所依的。本經是般若經的解經，雖爲劣慧初學者說，然非不兼帶的談甚深義；智論是般若經的釋論，雖正就五事具足者作深刻的立論，然也不是不爲初學者兼談差別義。由此可知智論與本經：從他的中心點說，兩者是差別的；從他的所兼義說，兩者是共通的。所以智論與本經，同樣有破除樂空愛有者的妄計功能，這是本經的特勝之三。

一經有一經的中心思想，研究者從他中心思想去探索他的本義，是最正確的。離開中心另談一套理論，以作牽强附會，是最沒有意義的。唯識學者，站在本經的立場

，說般若不了義，深密是究竟顯了至高無上的。中觀學者，根據無盡意經的思想，說般若是最徹底最究竟的勝義了義教，深密經是夠不上說爲了義的。他如天臺判本經是四教中的通教，賢首判屬於五教中的始教，都表示本經是不了義的。三論學者，從般若、深密同說一切法無自性，一切法不生不滅，本來寂靜，自性涅槃等的見地上講，說二經同是了義的，沒有此勝彼劣的差別。雖有幾說不同，但對本經有深刻研究的，要算唯識學者。龍樹分利鈍的二種根機，說利根聽一切法無自性教，就能體悟；鈍根聽了，再加解釋，始能了解。本經就是解釋一切法無自性空的般若教，所以二者的內容是相同的，方法是異致的。或說：般若經是總，深密經是別；利根勝慧的從總門入，鈍根劣慧的從別門入。雖入門不同，所悟空性則一，這是本經的特勝之四。

乙　別釋勝義了義

一　釋勝義

勝義對世俗說，就是世俗勝義的二諦。二諦是如來說法的規則，缺一不可。中觀

論說：『如來依二諦，爲衆生說法』，就是此意。世俗諦是一般人所感覺的常識境界，勝義諦是聖者特殊智慧所認識的境界。常識的世俗境界是錯誤的、歪曲的；特殊的勝義境界是正確的、不顚倒的。

勝義有三種的解釋：一、持業釋：義是所認識的對象，勝是第一殊勝的意思，就是最高級最究竟的境界。這樣，勝就是義，故名勝義；或第一就是義，名第一義。宇宙萬有的眞理，諸法普徧的實性，就是這勝義諦性。二、依主釋：勝是聖者能認識的無分別智，義是聖者所認識的特殊妙境，以特殊智觀察通達特殊境，叫做勝義。所謂彼勝智所認識之義，名爲勝義。三、有財釋：這說本身不是勝義，但有彼勝義，亦得名爲勝義。如具縛凡夫，沒有無分別智，是不能得勝義無性的，然因聽聞無垢清淨的聖教，如理思惟，觀察修習，具有有漏的三慧，三慧雖不就是勝義的智慧，然能順彼無分別的現證妙慧；因由這三慧，就可引發無漏的無分別慧。本經所說的勝義，是第二種清淨智慧所緣的清淨境界，如經說：『若是清淨所緣境界，我顯示彼以爲勝義』。世俗，是隱覆粗顯的意思；蒙蔽事物的眞相，令不見他本來的面目，這是世俗的功用。常人所見的色等五塵，不就是五塵的本身。如眼所見的白色，常人總以爲是個單

純的白色，其實他是七種顏色綜合成的，這以分光鏡一望便可了知。平常說世間是虛妄的、如幻的、不眞實的，都是指這世俗說的。

勝義、世俗的二諦，在大小乘的聖典中都曾談到。阿含經解說二諦：眞實性是勝義，假名說是世俗。如六根六塵是勝義有，粉筆黑板就是世俗說。這樣，小乘的勝義有，就是大乘的三科事。三科的假實，學派各說不同：說一切有及犢子系，計三科皆實；大衆系的說假部，以十二處爲非實；上座系的說經部，以蘊處爲假有，十八界是眞實。有說苦集滅道的四聖諦是勝義，如遺教經說：『月可令熱，日可令冷，佛說四諦不可令異。佛說苦諦實苦不可令樂；集眞是因更無異因；苦若滅者卽是因滅，因滅故果滅；滅苦之道，實是眞道，更無餘道』。有說（大衆分別說系）：十二因緣是勝義；緣起經分別緣起與緣生，以緣起爲『若佛出世，若不出世，法性、法住、法界常住』。所以大衆分別說系，以緣起爲無爲，緣生爲有爲，無爲就是勝義諦。這是從緣起鈎鎖的因果必然性，推論出一常住不變的理則，說爲勝義諦的眞實性。大乘經解說二諦，世俗就是常識的境界，勝義或指空性，或指實相，或指眞如、法界，或指無相、實際。名雖別異，而同含有恆常、普徧、眞實的定義。今且就本經一談勝義諦。經

云：『若是有爲卽非勝義』。又說：『若是清淨所緣境界，我顯示彼以爲勝義』。意思是：有生有滅的因緣法，不是勝義諦，清淨智慧所緣的清淨境界，才是勝義諦。所以站在大乘的立場上看：小乘以三科的世俗諦爲勝義諦，是錯誤的。十二門論說：『汝聞世諦，謂是第一義諦』。小乘也有主以四諦理爲勝義諦的，卽苦下的苦、空、無常、無我；集下的集、因、緣、生；滅下的滅、盡、妙、離；道下的道、如、行、出是。這在龍樹學中許不許可如此呢？龍樹說：無常無我非第一義，實相理中常無常、我無我是不可得的。不過，通過空性的卽空無常，卽空無我，龍樹是又許爲勝義眞實的。所以說：無常無我只合三法印，要與空性相合，才是勝義諦。不通過空性的無常無我的理性，有時是偏有爲，有時又偏無爲的。無著說勝義，一如本經說的清淨所緣境界，一如小乘說的蘊處界三。瑜伽論說：『如有色等想事，緣離言法性，當知此性是實物有、是勝義有』。繪表如下：

小乘許——三科事
　　四諦理——瑜伽許（實有者）
大乘許——一法界——中觀許（無性者）

小乘及瑜伽派的勝義諦，是有自性的；大乘中觀派的勝義諦，是無自性的。勝義雖是普徧平等一味性的，然由學派思想的不同，大分爲有無自性的兩類。不過，三科事的因果等，龍樹、無著還有諍論的：前者說這是勝義空，後者說這是勝義有。龍樹爲破瑜伽派的緣起因果勝義有的不徹底，於是就說本經是不了義的，因爲本經是談勝義有的。這是一邊之談，實則本經在勝義了義教中，說勝義爲清淨所緣時，只是講通達空無自性，爲眞勝義諦，根本沒有說到什麼緣起因果法是勝義有的問題，所以本經是不是了義，與這毫無關係。

二　釋了義

了義對不了義說：說理徹底、明瞭、究竟、是了義；反之，是不了義。佛是一切智者，這話是了義的，因是徹底明瞭究竟之談。說法人可得五種利益，這話是不了義的，因不是徹底明瞭究竟之談。了不了義在大乘經中有各種說法不同：有說略說不了義，廣說是了義；有說廣說義多爲不了義，略說義少是了義；有說理深是了義，理淺爲不了義；有說理淺明白是了義，理深難懂爲不了義；有說小乘法不了義，大乘法是

了義；有說聖人所知的特殊境界是了義，常人所見的庸俗境界爲不了義；有說小乘的四諦法爲不了義，大乘的性空法是眞了義；有說三德秘藏是了義，非三德秘藏卽非了義。雖有多種的解說不同，然綜合的看，不外下列兩點：

一、約教顯明不明白分了不了義，二、約理盡不盡分了不了義。實際此皆各說一邊：如說一枝粉筆是由人工水土等做成的，這在教顯方面是了義的了，但在理論方面並不怎麼究竟，所以又成不了義了。又如宣說一切法無自性空，這在理論方面是了義的了，可是由於說得不怎麼詳細明白，所以在教顯方面又成爲不了義了！瑜伽學者，就教顯分別了不了義，而以解深密經作衡量的標準。他說：教顯明白是了義，如果依文取義，解說不明，不論理論說得圓不圓滿都不得名爲了義。所以他引本經說：『世尊於初一時，在婆羅疤斯仙人墮處施鹿林中，惟爲發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚爲希有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者。世尊彼時所轉法輪，有上有容是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在昔第二時中，惟爲發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以空性相轉正法輪，雖更甚奇甚爲希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊

於今第三時中，普爲發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇最爲希有！於今世尊所轉法輪，無上無容是眞了義，非諸諍論安足處所』。第一時中說的諸法有自相教，第二時中說的諸法無自相教，第三時中善巧分別有無自相教。善分別的，其義須作另一番解釋，是不了義的。中觀學者，約理盡不盡分別了不了義，而以無盡慧經作爲衡量的標準。他說：理論說得究竟，就是了義的，假使理論不澈底，不論教顯說得怎樣明白易知，都是不了義的。所以他引無盡慧經說：『顯示世俗者爲不了義經，顯示勝義者爲了義經』。怎樣是顯示勝義？怎樣是顯示世俗？無盡慧經說：『以種種名言宣說我、有情，於無我中說爲有我，此等名不了義經』。『若顯示空、無相、無願及無我等解脫門，此卽名了義經』。一切法本來無我，而現在說有我、或有情、命者、養者、士夫、補特伽羅、意生、儒童、作者、受者，這自是不了義的。一切法皆無自性、無我、無有情、無命者、養者等，就如一切法的本相，宣說他無我、無有情等，無相、無願、無作、無生、不生等，這自然是了義的。般若經是顯示空、無相、無願等的眞理的，所以般若經是了義的；深密經顯示此理不澈

底，所以是不了義的。其實，佛陀曲順機宜，方便說法，有時爲了使諸有情信解受持起見，於諸大乘經中，特別强調說這是究竟了義之教，如法華經、華嚴經等，無不說他是經中之王。然而究竟是不是了義，這得抉擇他的內容方可予以判斷；但聽了義之名，那是不可靠的。所謂抉擇內容，就是考察經中所詮的意義，是不是合乎某一眞理的定義：合卽了義，不合卽非了義。不以眞理的定義，抉擇他的內容，那就部部經都是了義，而沒有不了義的經名了；如此，那還辨別什麼了不了義呢？有說：辨別了不了義，不以經說爲憑，因經中安立的了不了義之法，是多種不同的，所以必須根據諸大論師分辨抉擇的了不了義，方能眞實探得誰是了義，誰非了義。這是輕經重論的論調，其實不一定是如此的。因爲，造論的論師，見解有淺深，抉擇有差別，所分辨的了不了義，不見得就全是正確的！至於說論有嚴密的組織，一貫的條理，對經的抉擇，詳細明白，使研究論典者，易於通達經的意趣，這是眞的；若說論所辨別的了不了義，就屬可靠，那倒未必！佛所說的一切勝義了義之教，都是甚深難知難以理解通達的：如般若經、解深密經的勝義了義教，不特無智慧的讀了不能得着他的要義，就是有智慧的讀了也不能完全領悟他的意趣！那怎麼辦呢？這唯有向諸大論師所造的論典

中去求理解：如讀彌勒的瑜伽、中邊等論，就可理解深密經中所說的勝義了義教；若讀龍樹的中觀、智度等論，就可理解般若經中所說的勝義了義教。所以平常說的學經也要學論，其意就在於此。

三　勝義了義

什麼是勝義？什麼是了義？這在前二段中已說得非常明白；現在再將勝義了義合起來，一談他的深義。中觀師說：勝義就是了義，了義就是勝義，沒有勝義不是了義，也沒有了義不是勝義的。瑜伽師說：了義是勝義的，不了義也有是勝義的，如一切法空，是諸法的勝義，但不是了義，因爲教顯簡單，沒有說得明白，必如本經詳細的說明三性三無性，方是勝義了義。不過，中觀師說的勝義是了義的這話，是有兩種解釋的：一、澈底義。了是完畢結束之意思，如事已做完畢，叫了，沒做完畢，叫未了。諸法勝義諦，是空無我性，是澈底究竟之談，不須再用其他的話加以轉變解釋，名勝義了義。如果還要引用其他的意義來加以解釋說明，就不是究竟的勝義了義教了。二、決定義。了是明了決定的意思，如一加一是二，二加二是四，數目決定，明了無

疑，名之爲了。諸法勝義諦，以能成的正當理論，建立他是眞正勝義，已經確定明了，這確定明了的勝義，既不爲其他理論所駁倒，也不可轉釋爲另一意義，所以是勝義了義。假使可以轉釋爲一分空，一分不空，或全分不空，那就不得算爲勝義了義教了！至瑜伽師說勝義是了義的這話，了是作明了解的。諸法勝義諦，從世俗名言上去顯示他時，如果解釋詳細，說得明白，就是勝義了義；假使說得抽象，解釋不明，那他雖是勝義，可不能說爲了義。如諸法無自性的這話，本來是不錯的，但你却不能如言執義的以爲什麼都是空無自性，必須要作另一種的意義去解釋，也就是說要如解深密經的明了顯示：徧計執是無自性的，依他、圓成是有自性的，而依他起上，遣除徧計執所顯的空性，是清淨聖智之所緣的。如是分別說明，方是究竟的勝義了義。

上面在解釋經名中，曾說法的本身沒有什麼深密，深密是在衆生的根機；現說了不了義，亦以衆生的根機來顯示，較爲妥當無諍。般若經說一切法皆無自性，鈍根聽了不能領會，成不了義；利根聽了當下悟解，就成爲了義了。所以約鈍根需要重行解釋說，深密經是了義，般若經是不了義的；約利根不需重行解釋說，般若經是了義，深密經是不了義的。然若唯就法說，不論是從勝義、空性或教顯方面去看，深密經都

是了義的。中觀師從法上批評深密不了義，實是錯誤的；因本經也說空性，若此空性不算了義，要般若說的空性方是了義，那這空性實也不可說爲了義，因還要約教顯示，才能明白的。所以本經決不因空宗說他不了義，就是不了義，他自有他的偉大價值及在佛學上所佔的崇高地位！研究佛學者，倘能從根機的利鈍着眼，不唯在法上觀察，就不會我說你所宗，或你說我所宗的聖典是不了義了！如更進一步把理盡教顯統一起來，直探法的本義，就更不會有了不了義的諍論了！

序品第一

本經的序品，是值得研究的一個問題。瑜伽論抉擇分中，除本經的序品沒有引進外，其餘的七品完全被引用了的。唐譯的序品，以十八圓滿的報土，說明法會的緣起（攝論說這是百千大乘經的通序；佛地經也有）。諦譯的解節經，說是化身如來在穢土說的，如該經說：『如是我聞一時佛婆伽婆住王舍城耆闍崛山中』。但在他的解節經記裏，又說佛是在『毘舍離國鬼王法堂，爲眞尚菩薩說解節經』。世親的佛地論解釋佛地經的序品，舉出三說不同：有說是變化身在變化土說；有說是受用身在受用土說；有說說法者唯一釋迦，而聽法者有行位不同，見有差別，解有淺深。疏說：『地前大衆見變化身居此穢土爲其說法；地上大衆見受用身居佛淨土爲其說法：所聞雖同，所見各別；雖俱歡喜信受奉行，解有淺深，所行各異』。諸說不同，矛盾衝突。而尤特別的，魏譯本中，序品之前，還有『歸命釋迦牟尼佛』的一句，由此更可證序品的問題所在。不過，從各方面考察起來，可以作這樣的說：略本深密經，是從瑜伽論錄出流通的，前既沒有序品，後也沒有流通。弘揚者與翻譯者，覺得沒有序品不對，

就給他按一通序：或說此處、彼處說，或說淨土、穢土說，或說受用身、變化身說，因而彼此所說出入不同。有人不明於此，想以圓滿報土說的序品，來推尊本經在聖典中的價值，是就未免太無謂了！本經確有他的崇高價值，讀了本經就會知道，無庸以十八圓滿的報土去顯示他的殊勝！

解釋經文，向以三科分判：初說一經的緣起，次說一經的宗義，末說流通的勝益。古人分判本經，有以「教起因緣」、「聖教正說」的二分判；有以「教起因緣」、「聖教正說」、「依教奉行」的三分判；有以「教起因緣」、「無等境界」、「無等勝行」、「無等妙果」、「依教奉行」的五分判。現以「法會緣起」、「解釋深密」的兩科，判釋本經。法會緣起，等於序分；解釋深密，等於正宗分。本經沒有流通分，所以不另建立。經末爾時曼殊室利下，雖有依教奉行之說，但這是散在諸品中的，只可說是品中的奉行，不是一部的流通。餘經有證信、發起二序，本經唯有證信而無發起；此到解釋經文時自知，現在不多說了。

甲一　法會緣起

乙一　說聞時節

如是我聞：一時。

每一部經，總以『如是我聞』爲開始，『信受奉行』爲結束，這是什麼道理？眞諦七事記說：經首安立如是我聞，是爲却除三疑；龍樹智度論說：這是集經者遵佛所說而如此的。其實，這含有信智的意思在內。如是，是信順態度的表示，一件事情，信得過，就說如是，信不過，就說不如是。佛法也是這樣：能以純潔無疵的心態，誠摯善意的信念，接受如來的教授教誡，名爲如是；反之，卽爲不如是。如是還有無諍無染的意義，此指不離信順的正智說的。正智是通達眞理的利器，眞理沒有正智去作正確的認識，就要產生種種的諍論。世間學者，講唯心，說唯物，你攻我伐，糾纏不清，推其原因，病在缺乏明晰的正智。信受，是信解受持；奉行，是聞思實踐，這仍是信智。信與智二者，是聽聞或研究佛法的根本，缺一不可。信如兩手，智如雙目；無手就不能取得佛法的珍寶，無目就不能行上佛法的正道。智論說：『佛法大海，信爲能入，智爲能度』，亦卽此意。如是，又可作所指講，卽指這部經。我聞，是集結人的自稱。合起來說：謂這部解釋甚深密教的經典，是我親從佛前所聽來的。一時，指說聽這經的時間。不明白的指定年月日，由於各地的

時間不同：如印度的正午十二時，不定是我國的正午十二時，又未必是英美的正午十二時。近代天文學說：歐亞日中，非洲日出，美洲夜半，澳洲日沒。因爲時間不一，所以混稱一時。實則，佛在世時，有時說這法，有時說那法；殆佛滅後，佛弟子們已模糊記不清了。如十萬偈的大般若經，是佛成道後五年說的，這在經中有着明文記載；但其餘的七部般若，究是何年何月說的，已無法記出，只好總說一時。古德解經，廣釋一時，無關弘旨，所以這裏也就不多說了。

乙二　依正莊嚴

丙一　淨土莊嚴

薄伽梵住最勝光曜七寶莊嚴，放大光明，普照一切無邊世界，無量方所妙飾間列，周圓無際，其量難測，超過三界所行之處，勝出世間善根所起，最極自在淨識爲相，如來所都，諸大菩薩衆所雲集，無量天、龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路荼、緊捺洛、牟呼洛伽、人非人等常所翼從，廣大法味喜樂所持，現作衆生一切義利，蠲除一切煩惱纏垢，遠離衆魔，過諸莊嚴，如來莊嚴之所依處，大念慧行以爲遊路，大止妙觀以爲所乘，大空、無相、無願解脫爲所入門，無量功德衆所莊嚴，大寶華王衆所建立

大宮殿中。

薄伽梵是說法的教主，其他經中或稱佛，或佛薄伽梵並稱。弘揚者解釋經文，大都把他別爲獨立的一科，測疏就是判爲說教正主的。從佛爲一經之主說，應有他獨立一科的地位。現在把他攝在依正莊嚴文裏，是從文法的觀點上講的。「住大寶華王衆所建立大宮殿中」，是顯佛說法的道場；「最勝光曜七寶莊嚴」等，示說法的道場莊嚴，都是一些修飾語、形容詞。若把薄伽梵單獨的立爲一科，與下文分開來讀，那「住大寶華王衆所建立大宮殿中」這話，就缺少名詞或代名詞的主格（或叫主辭），成爲不完全的句子了！如說「住大覺講社讀書」而不標明某甲某乙，這話就有了語病，因爲人們可以問：是某甲在大覺講社讀書呢？還是某乙？同樣的：是菩薩住大宮殿中呢？還是聲聞？如不標明的話，人們會發生這樣疑問的。現在把薄伽梵連接下文，讀爲「薄伽梵住大寶華王衆所建立大宮殿中」，有了主辭，句子完整了，人們一讀，就知是佛，不是聲聞、菩薩，也就不會犯上述的毛病！

薄伽梵是印度話，佛地論說有六義：一、自在義：纏縛身心令不自在的，是煩惱、所知的二障，欲求身心的解放，唯有割斷這兩條鐵索。佛以他的强有力的慧火

，焚燒了那葛藤絡索，不再受他纏縛，所以就得自由解放。二、熾盛義：世間最猛烈的火燄莫過太陽，他離人住的地球一萬萬五千二百萬公里，仍可放出他的火和熱，接近他的地方，更是溶化一切而不容固有的存在，所以說他是團炎熱的火球。他雖是一團猛烈的火聚，但當地球環繞著他運轉時，他還有照不到的地方。佛是一切智者，他的熾然智火，常人雖不覺察，但他作用力量，却超過太陽千萬億倍，因爲般若智火，不特能夠爍破宇宙黑暗，窺見生命奧秘，且也能夠焚燒固體的實物，消溶自性的執見。經說：『般若如大火聚，四邊不可觸』，卽是此意。佛證得了火聚似的般若，所以以熾盛義顯示他。三、端嚴義：端是端莊，嚴是嚴飾，這是從相好上顯示佛德的。世人求相貌美，只是在外表上加以莊嚴修飾，並不是眞的自然美。具諸功德莊嚴的佛陀，眼如無雲的秋空，面如淨光的滿月，口若日放的蓮華，身似赤黃的金色。這一切福業感得的自然美，是任何修飾的美所不能比擬的，所以說是端嚴。四、名稱義：人格高尙，行爲端莊，爲人勝過爲己的，不求名而名自得。一般人不理解此，終日求名而名不稱。俗說：『名副其實』，實是什麼？卽人格、行爲、道德、學識是。沒有內容的實，縱然博得一時的令譽，一旦被人識破，結果必

然是身敗名裂。佛是人格的完成者，具有自利利他的勝行，備有純潔無疵的品德，所以名聞於萬億國中，譽滿於三千界內。經說『名稱普聞』，確是眞實不虛的，所以說名稱。五、吉祥義：凶橫暴惡的魔羅，降災消福的神魃，魑魅魍魎的鬼怪，殘忍毒辣的妖仙，是世間不吉祥的物類，誰碰著了，誰就倒楣，誰接近了，誰就晦氣！趨吉避凶的人類，大都是遠離這些的。佛是悲智具足的聖者，見到人類的災難，猶如自己的災難，見到人類的禍患，猶如自己的禍患，只有時刻的設法解決，不會增加衆生的苦難，所以內具悲心、外現慈和的佛陀，是世間的最吉祥者，誰親近他、憶念他、供養他，都得極大的利益，所以佛具吉祥。六、尊貴義：世間最可尊貴的，不是金剛寶、帝王位，而是要具如上五德，常常利益安樂有情的人，才夠上稱爲至尊至貴！誰有這資格呢？唯佛與佛能之。所以佛是世間最尊貴的。

佛的功德無量，以德立號，名亦無量，爲什麼經首僅置薄伽梵名呢？以此能總攝諸德，餘名不爾，所以不立。

薄伽梵是能說法者，大宮殿是說法處所。宮殿，是君主時代帝王所居的地方，如天子的居室叫宮，登堂叫殿。殿還含有尊敬的意思，像佛教寺廟供佛菩薩的地方

，叫大雄殿、彌勒殿等。世間的宮殿，不論是王居或佛宇，都是依地建築而極莊嚴的，同時也比一般房屋來得巍峨、雄偉、高大。佛住的宮殿，是依大寶華王衆所建立的，是由無量功德衆所莊嚴的，至大無外，所以叫大宮殿。大寶華王者，王是自在義，華是清淨義，寶是尊貴義，大是殊勝義。世出世間，最殊勝、尊貴、清淨、自在的，莫過於一念心，所以大寶華王，就是一朵心華。根據經說的『一切唯心造』、『心淨國土淨』的思想，更可證知唯有心華才能成就淨佛國土，唯有心華才能建立大宮寶殿，也唯有具足無量功德的心華，才能莊嚴衆所建立的大宮寶殿。

心華建立的大宮寶殿，是無量功德衆所莊嚴的，亦卽最極殊勝的光曜七寶所莊嚴的，所以能從殿中放出廣大光明，普照一切無邊世界，無邊世界藉這放射過去的廣大光明，也就奪目似的明朗起來。莊嚴宮殿，不特是表面的修飾，就是每一角落、每一方所，無不以種種華文、雕刻、彩畫、微妙間列的粉飾的，所以說無量方所妙飾間列。莊嚴週到的大宮殿，其周圓量有多大呢？東方、南西北方四維上下，都沒有他的分齊，分齊沒有，當然就無法以長短去測量他；所以說周圓無際其量難測。三界內的有情，對於住的地方，都生起爲己所有的愛著，所謂境界愛，就是指此

。佛陀斷盡了一切愛縛，超過了三界所行，不再屬於三界遊履之處，所以住在衆德莊嚴的大宮殿中，不會生起爲我所有的執著。世間的依報，從他統一相上看，是有情異熟因所共感的，從各有主權上看，是每一有情的異熟識所自變的，不過同處相似，不相妨礙就是。諸佛的淨土，是以出世的無分別智後的後所得智善根爲因而生起的。出世的善根，有聲聞、緣覺的善根，但最殊勝的是佛的善根，所以佛的淨土，是以佛的勝出世間的無漏善根爲生起因的。普通建屋，尤其近代建築新式洋房，先繪一個圖樣，表明什麼形相，然後才開始興工建造。佛住的大宮殿，是以什麼爲他的體相的呢？最極自在佛無漏心爲他的體相。疏說：『此卽如來大圓淨智相應淨識，由昔所修自利無漏淨土種子因緣力故，於一切時遍一切處，不待作意任運變現衆寶莊嚴受用佛土，與自受用身作所依止處』。世間每一國土，都有他的首都，座鎭首都的，君主時代是帝王或叫天子，民主時代是總統或主席。衆德莊嚴的大宮殿，是淨佛國土的首都，爲如來所居住的，所以說如來所都。國家不特由一領袖統攝著，必然還有很多翼從，輔助領袖推動政治、軍事、經濟等各項工作：君主制時，有首相及各部大臣；民主制時，有統帥及各部院長。佛爲法王，來都集會助佛宣化

的，有諸大菩薩，所以說諸大菩薩衆所雲集。君主、主席，不是寡頭的個人，而還有廣大的羣衆的。佛主淨土，不違世俗，所以有無量的天、龍等常所翼從。

天是四王以上的諸天衆，淨土有天人的存在，如法華經說的『我此土安隱，天人常充滿』；本業經說的『無色諸天來入會故，亦名天衆』可知。龍是動物中鱗蟲最長者，能興雲致雨滋潤萬物。藥叉是輕捷鬼，或翻暴惡、勇健，亦名可畏，有地下、空中、天上的三類。健達縛，舊名乾闥婆，譯名尋香行，他經常的尋香以作樂的。阿素洛就是阿修羅，譯名非天，有天人之福，無天人之德。揭路荼，舊名迦樓那，就是金翅鳥；海龍王經，說是大身鳳凰，以龍爲食。緊捺洛，譯名歌神，從能歌詠奏樂得名。有說是疑神，體如旁生，形狀似人，面貌端正，頂有獨角，人見生疑，不知是人、是鬼、是畜，所以名爲疑神。牟呼洛伽，譯名大腹行，就是蟒神。人非人等，有說八部鬼神，原本非人而現似人形來聽正法；有說人卽指人，非人卽是八部鬼神。常所翼從，是說天龍八部、人非人等，常常的圍繞著法王，聽佛說法，受佛敎化。攝論（梁譯）說：『於淨土中實無如此天龍等衆，欲令不空，故佛化作如此雜類』。可見超過三界所行的淨土，是沒有這些雜類的，爲了莊嚴淨土，佛

才從他的淨識中，變現天龍等衆！生存在人間國土上的人類生命，是賴飲食以維持的，沒有飲食的長養，生命隨時會遭崩潰。佛淨土中的菩薩、天龍等，是以什麼任持生命使不斷絕呢？法華經說以法喜禪悅二食爲長養的，本經則說以廣大法味所生喜樂而任持的。

身爲一國之主的，負有全國人民安危禍福的重任，人民的苦樂，端視國主的所行所爲。得一賢明領袖，推行全國仁政，是會給人民無量福利的。佛於淨國土中，時作利益衆生的大事，令諸衆生得大快樂。義與利，通常有多種解釋，現不一一敍說。煩惱纏垢，是染汚心性的罪魁，劫奪功德的盜賊，障修善法的怨敵，不把他澈底摧毀，身心終不得寧靜。淨國土中的佛陀，是把一切煩惱纏垢，都究竟的蠲除了。蠲除煩惱是破壞，現作義利是建設，非破壞無以建設，非建設無以利生。如人民的革命，一面破壞，一面建設，其道理是一樣的。不過，世間的破壞與建設，都在物質方面，至於心理方面，毫無破壞、建設可言。魔是魔羅，含有擾亂性、侵犯性，阻礙人的善行，是他唯一能事，如果行者意志不堅，那他就來進攻你的心城，侵擾你的精神，使你廢然而返。向來說有死、天、煩惱、五陰的四魔，實則，凡能障

礙人的修學佛法，阻撓人的行其正行，都可名之爲魔。悲智具足的勇猛佛陀，究竟的永離了衆魔，所以佛的淨國土中，也就不受魔的侵擾。如世間的一個强有力的國主，威德懾於四方，就無敵國敢來侵犯了。

佛住的華王宮殿，超過聲聞、菩薩的莊嚴住處，而以如來妙飾莊嚴爲所依處的，所以說過諸莊嚴如來莊嚴之所依處。佛菩薩住的莊嚴淨土，是以什麼爲遊行的道路呢？大念慧行以爲遊路。這有兩說：在菩薩方面，大念慧行，就是聞思修的三慧，以此三慧，趣入淨土，往還馳騁。在如來方面，大念是安住眞如的無分別智，大慧是分別眞俗的後所得智，二智都有造作淨土的增上業用，名爲大行，行於淨土，說名遊路。如現代化的國家，有鐵路、公路、馬路，爲全國上下一致遊履的道路一樣。有了遊履的道路，又以什麼爲所乘呢？無性攝論釋說：『以乘止觀遊三慧路，往所趣國，勝諸聲聞、獨覺，菩薩所乘止觀，故名爲大』。如國家有了鐵路、公路、馬路，就有火車、汽車、馬車爲所乘了！有了遊往淨土的道路，必有通入淨土的妙門，這就是空、無相、無願的三解脫。門，是通過義。門外是穢土，門內是淨土，從穢土進入淨土，必須通過三解脫門。徧計所執的諸法自性空，叫空；觀這空性

的三摩地，名空解脫門。依他緣起的一切法相不可得，叫無相；觀這無相的三摩地，名無相解脫門。願是希求，就是愛著後有的生命，觀三界苦，不求未來人天果報，叫無願；觀這無願的三摩地，名無願解脫門。通過了三解脫門，卽進入淨妙國土，所以說大空、無相、無願解脫爲所入門。

丙二　法身莊嚴

是薄伽梵最清淨覺：不二現行，趣無相法，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，一切菩薩正所求智，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。

淨土是依報，法身是正報；依報既是那樣光明燦爛的無比莊嚴，正報莊嚴自也是無有可以與之相比的。微妙莊嚴的淨法身，是法性顯的一切爲無爲的功德所成就的。莊嚴，就是功德，所以下以功德解釋經文。

是薄伽梵，指具功德的聖者；最清淨覺，是顯莊嚴的勝德。覺是覺悟，就所覺

悟的諸法說，生滅有爲的，確實見到他的四相遷流性，法性無爲的，眞實觀到他的不生不滅性，是爲清淨覺境。就能覺悟的二智說，不含絲毫的染汚性，不如俗人帶着主觀的有色眼鏡，去體認客觀的一切，他是如境怎樣，就怎樣認識的，是爲清淨覺智。能覺所覺，境智淨妙，說名最清淨覺。

不二現行，是所知一向無障轉功德。所知，指所認識的客觀對象。凡夫由於能知的薄弱，不能透過重重的蔽障，所以對所認識的客觀對象，一向沒有正確的理解和認識。二乘於所知境，雖在自己認識所能到達的範圍內，可以清楚的認識一切，但超出了這範圍，就又爲障所障無所認識了。佛智圓明，於所知境，無不了了，所以是一向無障轉的。

趣無相法，是無有無二相眞如最勝清淨能入功德。無相法，是清淨眞如，趣是入的意思。眞如體性，不可說爲有相、無相。若說無相，他是有自相的，若說有相，他是以諸法無性爲相的。這離有無相的清淨眞如，是由最勝清淨智所趣入的，所以說趣無相法。有以無住涅槃爲無相法的：凡夫住著生死有生死相，二乘樂住涅槃有涅槃相，悲智雙運的佛陀，不住生死，不住涅槃，所以得無相法。

住於佛住，是無功用佛事不休息住功德。住是居處，有天住、梵住、聖住、佛住的四種。住於佛住，顯佛不住餘三住處。佛的住處，有說以無住涅槃爲住，有說以空性大悲爲住。其實，這是二而一的，因爲，大悲卽不住涅槃，性空卽不住生死。佛在這樣的住處中，不假藉任何功用，能盡未來際不休不息的利樂有情。

逮得一切佛平等性，是法身中所依意樂作業無差別功德。諸佛的平等功德性，是所依、意樂、作業三者。作業就利他說，凡證無上菩提的佛陀，沒有不以利生爲要務的，所謂爲利衆生願成佛，卽此。意樂約大悲心說，凡具大悲心者，起心動念的意樂，都是爲利樂有情的，沒有是爲自己利益作想的。此二是利他德。所依是諸佛共證的清淨妙智，屬自利德。諸佛的平等功德雖多，總以自利利他的二德，攝盡無遺。

到無障處，是修一切障對治功德。無障處，是自由解脫的地方，卽涅槃。未達自由解脫境界前，於一切時中常修覺慧對治諸障——煩惱、所知的二障。修我空覺慧，對治煩惱障，修法空覺慧，對治所知障。二障滅盡，就到一切無障礙的涅槃境地了。

不可轉法，是降伏外道功德。佛出世間轉正法輪，摧破一切外道邪論。邪論外道，雖以種種方法，動搖佛的正法，但其結果，不特不能動轉，且更暴露自己的缺點與空虛，屈膝在眞理火炬之前。如外道的神我論，被佛的無我論，擊得粉碎；外道的自性見，被佛的無性見，破無完膚。邪論撲滅，法燈高懸，就能照破宇宙的黑暗，指示人生的迷津了。

所行無礙，是生在世間不爲世法所礙功德。佛雖超出世間，然爲利益衆生，仍示生於世間。世間有諸阻礙法的，如利衰毀譽稱譏苦樂的八風，凡夫少有不爲所動及爲所礙的，而世尊却洞見他如幻如化，雖日在世間八法中行，但決不爲八法所礙，所以說所行無礙。

其所安立不可思議，是安立正法功德。所安立是對能安立說的：能安立者，是成等正覺的佛陀；所安立的，是清淨無垢的正法。清淨正法，從大悲心中流露出來，甚深奧妙，非諸愚癡頑夫所能了解，所以說不可思議。

遊於三世平等法性，是授記功德。三世中曾轉、當轉、正轉是怎麼樣的事，佛以他的普徧覺智，歷遊在這三世平等法性中，無不親親切切的分明了知，記別這是

什麼，那是什麼。

其身流布一切世界，是一切世界示現受用變化身功德。一切世界，總攝穢土淨土。佛以受用身，普徧的流入淨土世界，化度地上的諸大菩薩；以變化身，普徧的流入穢土世界，隨類化度六凡有情。地上聖者，地前凡夫，由佛的示現身相而得解脫。

於一切法智無疑滯，是斷疑功德。世出世間的諸法，如有一法不能決了，就爲這法滯礙不得通過，發生種種疑竇。自己不了，怎能決斷他疑？佛是得了決定智的，所以於一切法善能決了，無有疑滯。

於一切行成就大覺，是令入種種行功德。一切行，就是三乘聖者所修的差別行門。佛於一切行成就大覺，隨所化衆生，應以聲聞行得度者，令入聲聞行而修正法，應以緣覺行得度者，令入緣覺行而修正法，應以菩薩行得度者，令入菩薩行而修正法。

於諸法智無有疑惑，是當來法身妙智功德。一個衆生未來生不生起善法，就看他過去種未種善根；過去那怕只是種過微少善根，未來世中一遇善緣，就可生起善

法。佛世時有一乞人請求入道，佛以法智觀察他過去在定光佛時，曾起過一念念佛的善根，就允其所請，爲其說法，令證初果。所以佛成就了於法無有疑惑的法智。

凡所現身不可分別，是如其勝解示現功德。有情的根機不一，理解力淺深不同，佛隨他們的差別，示現種種的身相，因爲所現身相，不是由虛妄分別現起的，所以不可分別。再就有情方面說，各個有情所見的是怎樣就是怎樣，分別不出佛身有什麼不同，所以說不可分別。

一切菩薩正所求智，是無量所依調伏有情加行功德。調伏有情要有智慧，有了智慧，就可分別有情的根性，剛强難化的，用折伏的方法調伏他，柔和易度的，用攝受的方法調伏他，如是調伏各各有情，無不恰到好處！諸佛證得了這調伏有情的妙智，而菩薩尚未證得，所以這就成了一切菩薩正所求得的智慧了。在求這智慧的過程中，要發起勇猛加行，然後才能漸次的證得。

得佛無二住勝彼岸，是平等法身波羅密多成滿功德。無二，是佛的法身，法身普徧一味，所以是平等的。依這平等法身，一切波羅密多，就得究竟圓滿。波羅密，意爲到彼岸，得佛無二住勝彼岸，就是證得平等法身。法身徧滿虛空，以此爲住

，所以是住勝彼岸。

不相間雜如來解脫妙智究竟，是隨其勝解示現差別佛土功德。凡所現身，是隨衆生的勝解差別，示現佛身的不同；不相間雜，是隨衆生的勝解不同，示現種種的佛土，相攝相融。現起了的種種佛土，以殊勝解無不了知，所以說如來妙智解脫究竟。

證無中邊佛地平等，是三種佛身方處無分限功德。中待邊立，邊因中有，離中無邊，離邊無中，一切世界以何爲中心呢？諸方邊際在什麼地方呢？中心點沒有，邊際不可得，所以世界是無中無邊。諸佛證得法性、變化、受用的三身，徧滿於無中、邊的平等佛地，所以三身也就無中、無邊、無有分限的了。

極於法界，是窮生死際常現利益安樂一切有情功德。最極清淨的法界，名爲極於法界。諸佛證得清淨法界，就從其中『流出正智，由正智故流出後智，由後智故流出大悲，由大悲故流出契經等十二部，由此法界常住故，即於當來世能現利益』。

盡虛空性，是無盡功德。佛陀悲智的無窮無盡，就如虛空無盡無滅的一般，所

以佛盡虛空性的徧作衆生的諸饒益事，無有休息之期。

窮未來際，是究竟功德。佛的一切功德，窮未來際都沒有間斷的，所以所化的有情，也永遠的沒有窮盡。親光論師合後二功德爲一而作這樣的說道：『盡虛空性窮未來際者，顯示世尊自利利他二德無盡，謂如虛空經成壞劫，性常無盡』。

乙三　賢聖共集

丙一　大聲聞衆

與無量大聲聞衆俱：一切調順，皆是佛子，心善解脫，慧善解脫，戒善清淨，趣求法樂；多聞、聞持，其聞積集；善思所思，善說所說，善作所作；捷慧、速慧、利慧、出慧、勝慧、抉擇慧、大慧、廣慧、及無等等慧，慧竇成就；具足三明，逮得一切現法樂住；大淨福田，威儀寂靜，無不圓滿；大忍柔和，成就無減，已善奉行如來聖教。

每一法會成立，必集多種因緣而成，如說法的教主，聽法的信衆，以及建立法會的道場等。道場與教主已如上述，現說聽法的信衆，分爲聲聞、菩薩的兩類：聲聞是小乘聖者，菩薩是大乘聖者。此外還有無量的賢衆，所以此文科爲賢聖共集。

與是共的意思，智度論說：『一處、一時、一心、一戒、一見、一道、一解脫』，名爲共。無量是顯數目的衆多。大爲數、量、勝的三義：從聽法的聲聞數目不可計說，是爲數大；從聽法的聲聞質量不可測說，是爲量大；從聽法的聲聞有廻小向大的勝德說，是爲勝大。佛在七寶莊嚴的淨土中宣說法要，是與這些大聲聞衆俱會在一處的。

煩惱是懶惙的，妄想是活躍的，具有煩惱妄想的世間有情，其性剛强難伏。斷除煩惱妄想的出世聲聞，其心調柔，不論什麼違逆境界，都激不動他的心弦，其心靜得如無波的止水一樣，所以說一切調順。

從佛等視一切衆生看，一切衆生都是佛子；不過，眞正的佛子，要從佛口生、從法化生的。諸大聲聞，隨佛出家，聞法得道，是佛眞子，所以說皆是佛子。

心有貪愛的纏縛，就不得自由，如以生命爲所愛的對象，爲了擴張、發展、充實、保護自己的生命，於是就爲生命所繫，不得解脫。諸大聲聞，割斷世間一切愛索，所以心得極善解脫。

慧有無明的矇蔽，就不了諸法，如諸行是無常的，不能了知其無常，諸法是無

我的，不能通達其無我。諸聲聞衆，擊破了矇蔽眞理的無明，認識了世相的一切，所以慧得極善解脫。

戒是行爲的基礎，學佛的根本，沒有戒談不上學佛，也談不上修行；卽或有戒，如不清淨，那也不行。以解脫爲目的的聲聞弟子，對於別解脫戒，是全分守持，嚴防毀犯的。善清淨，是說不但根本戒清淨無犯，就是小小戒也不破壞的，所以戒得極善清淨。其實，證得四不壞信的初果聖者，就任運不再犯戒了，何況證得極果的羅漢？其戒善清淨，可說是不成問題的。

諸大聲聞，雖已識透世情，放棄欲樂，但在未灰身泯智前，生命體上總得求一種樂趣的慰藉，這就是時刻以求的法樂。法是萬有的眞理，凡有理智者，莫不以求眞爲志，得一分眞理，就增一分樂趣，所以他們專以求法爲無上的樂趣。

大聲聞衆，是佛的常隨衆，佛在一代時教中所說的種種教法，他們都曾聽聞，所以說多聞。多聞的聖者，於所聞的義理，不如常人一般的聞此而忘彼，聽後而失前，而是於每一義理都能保持不忘的，所以說聞持。但憑記取是還不夠的，必須還要時刻的溫習，使所聽聞的文義，堅住不失才行；不然，不論記憶力是如何的强，

久了必然是要忘失的，所以說其聞積集。

理智者的一舉一動、一言一語、一思一念，都與無智者不同的。愚夫心裏所思的是致富、得名、以及欲樂的妄想；口裏所說的是貨利、綺語、以及種種的戲論；身體所行的，是爲實現心裏所想而活動着的。沐浴在理智生活中的聖哲，由於明智的指導，心裏所想的是怎樣的解放身心，如何的擺脫牢籠；口裏所說的是怎樣的解脫生死，如何的消滅煩惱；身體所行的是清淨的戒善，無染的梵行。所以說善思所思，善說所說，善作所作。

凡夫不是沒有智慧，而是沒有出世聖者的究竟智慧，如下說的幾種殊勝的妙慧，就不是世間凡夫所有的：一、佛說的法、毘奈耶，聖者聽了，很迅速的當下就能契入其中的奧義，是爲捷慧。二、聰敏的顏回，聞一以知十，世人就說他是智者了，殊不知出世的聖者，契入一義時，立刻的就能從一義中悟入無量義，是爲速慧。三、聞一以知十的士夫，所知的只是世間的一些淺顯道理，悟入無量義的聖者，却能深切的了知出世的奧義妙理，所以說名利慧。四、世間學者的智慧，所認識的只是世間的現象，所探討的只是世間的眞理，一切一切，都是在世間法上轉。出世聖

者的智慧，是以超出生死、跳出世間爲目的的，所以說名出慧。五、以殊勝妙慧，抉擇了知出世的諸離欲法，是爲勝抉擇慧。六、以廣大慧，問答抉擇無窮妙義，是爲大慧。七、能夠善巧通達無量無邊的所行境界，名爲廣慧。八、其慧最高，無有可以與之相等的，名無等慧。慧寶成就，有說是別立的第九慧，有說是完成了上面的八慧，名爲慧寶成就。以後說爲當。若說是第九慧，應如智論名爲寶慧，不得說爲慧寶。

三明是：宿住隨念智證明，死生智證明，漏盡智證明。三明亦卽是六通中的三通，是約通的殊勝作用，說名爲明的。二者的差別：唯知過去的宿命事，名爲宿住隨念智證通，若知過去因緣行業，名爲宿住隨念智證通明。唯知死此生彼的死生事，名爲死生智證通；如更了知生死的行業因緣會遇時，果報不失，就名死生智證通明了。唯知結使窮盡，不知更生不生，是漏盡智證通；若更了知我生已盡，梵行已立，不受後有，就名漏盡智證通明了。本經聽法的大聲聞衆，具有這三明，所以說具足三明。

修色界四靜慮而得成就的行者，由於定中有極殊勝的喜樂、安樂、捨樂，身心

感到無上的快樂，所以說逮得一切現法樂住。婆沙論說四靜慮的樂住，是樂受及輕安的二種，雖第四靜慮沒有樂受，但輕安的勢用，勝前樂受的。至於近分及無色定，不特沒有受樂，輕安樂也是很輕微的。

阿羅漢義譯應供，是堪受人天供養的意思。他斷盡了煩惱，內心清淨無染，誰供養他，誰就得福，所以說大淨福田。

威儀，是四威儀；寂靜，是不躁動。常人的一切行爲動作，是輕浮妄舉的，所以動止不安詳，威儀不寂靜。聖者諸根調和，舉動溫文，所以威儀寂靜，如法如律。圓滿是無缺的意思，卽四威儀都具足，假使行有威儀，坐無威儀，坐有威儀，臥無威儀，或表面上似現威儀，而實質上沒有威儀，就不名爲圓滿了。

大忍，就是忍辱。自然的缺憾，人事的打擊，一切能忍，是爲大忍。人事打擊的忍受，這是重要的一環；因爲生存世間，是不能離群索居的，居在羣衆中，就不免要發生人事問題，如果不忍，卽會感到處處苦痛、人人是敵了。假使能忍，不特沒有怨懟，而且與任何人都可同處共住了！柔和，是無憤，不暴躁，不論何人，都以寬弘大量的態度對待他，決不陷害有情，使他吃苦。聲聞聖者，對此成就無滅，

所以說大忍柔和成就無滅。

已善奉行如來聖教，如文可知。

丙二　大菩薩衆

復有無量菩薩摩訶薩衆，從種種佛土而來集會。皆住大乘，遊大乘法，於諸衆生其心平等，離諸分別及不分別種種分別，摧伏一切衆魔怨敵，遠離一切聲聞、獨覺所有作意，廣大法味喜樂所持，超五怖畏，一向趣入不退轉地，息一切衆生一切災橫地：而現在前。其名曰：解甚深義密意菩薩摩訶薩，如理請問菩薩摩訶薩，法涌菩薩摩訶薩，善清淨慧菩薩摩訶薩，廣慧菩薩摩訶薩，德本菩薩摩訶薩，勝義生菩薩摩訶薩，觀自在菩薩摩訶薩，慈氏菩薩摩訶薩，曼殊室利菩薩摩訶薩等而爲上首。

聲聞衆已經說過，現在說菩薩衆。無量無邊的菩薩衆，有的是住本土的，有的是從不同佛土來的。菩薩是菩提薩埵的簡稱，義譯爲覺有情。摩訶薩是摩訶薩埵的略說，義譯爲大有情。發大菩提心，求大菩提果，而行大菩提行的衆生，叫菩薩摩訶薩。現以十義解釋大菩薩的意思如下：

一、精進大：薩埵，含有熱情奔放、剛毅不拔、勇猛無畏的精神。救濟有情出

離生死，沒有火一般的熱情，鐵一般的毅力，是不能安住在大乘中，救度有情的。同時，自己的趣求無上菩提，也要有剛毅不拔的勇氣，百折不回的精神，方能達到自己的目的，不然，無上菩提是無由證得的。深密法會中的諸大菩薩，都是具備了精進力而行二利行的，所以說皆住大乘。

二、因大：佛果，是菩薩行者所求證的，但在未證得之先，必需要以大乘法爲所遊履，然後方能實現。所謂遊大乘法，就是有漏的聞思修慧，無漏的無分別慧，由此諸慧漸次遊履十地的行程，最後卽得證無上果，所以名爲因大。

三、所緣大：菩薩發心，以衆生爲所緣，因觀衆生受苦，纔發菩提心的。衆生無邊，與我有恩者有之，與我有怨者有之。普通人恩怨分明，見有恩於我的在受苦，就想法救濟他，見有怨於我的在受苦，不特不去救拔他，而且希望他苦痛越多越好。菩薩不然，他觀大地衆生猶如一子，只要他們有苦，不分什麼恩怨的一律平等的普徧救濟，這是同體大悲的表現，所以說所緣大。

四、時大：無上菩提的證得，在行程上要經過五百由旬，在時間上要經過三大阿僧祇劫，與二乘的短時證果，相差得太遠了，所以說時大。時，在印度，有長短

二時：長時叫劫波，短時叫刹那。劫波譯名分別，是分分差別的意思。時劫屬有爲法攝，有爲法的生滅，就是在時劫遷化中分別的。無爲法沒有生滅相，不能分別他這時怎樣，那時怎樣，所以名不分別。種種分別，是能分別心，以分別不分別爲所緣境而得名的。菩薩行者，如有時劫觀念，感到時間久遠，就要生退悔心，棄菩薩行了！菩薩摩訶薩，斷了劫非劫的分別，不分別時間的久暫，而在三無數劫中行菩薩行，不倦不退！時間的長短，在精進和懈怠者的感覺中是不同的。如讀書，用功勤學的，不知不覺間一天過去了，感到時間非常短促；懶惰懈怠的，不說一天的時間覺得很長，就是晚上一二小時的自修，也感到不容易混過。修行也是這樣：懈怠的人，雖極少修，認爲時間已長，勤勇的人，無量劫中，不斷修習，好像只是一刹那頃。可見時間的長短，不在時間的本身，而在人的分別，人以爲長就長，以爲不長就不長了！

五、無染大：菩薩行者，雖爲衆生忙，但不忘自己，自己內心中的魔怨仇敵，時時揮起智慧利劍，與之極力格鬥，終以摧破擾亂身心的魔怨，降伏侵犯自由的仇敵爲目的，所以說摧伏一切衆魔怨敵。魔怨雖多，主要是煩惱雜染，無始來我人受

這怨敵侵犯而遭遇到的痛苦，眞是多得不可勝數；而且每當我人求身心解放時，他總是在搗亂、阻撓，使你不得實現！菩薩以其大悲大智大雄的力量，克服了他們的侵擾，所以身心得到清淨無染。

六、作意大：向佛道前進的菩薩，中途最怕的是小乘思想的襲擊，一旦小乘思想侵入菩薩的心弦，就很容易退大入小了！但一個眞正慈濟有情的菩薩，他的菩提願的堤防，是築得異常堅固的，小乘思想很不容易襲入。所謂小乘思想：在生死邊，觀無常苦的過失，在涅槃邊，觀寂靜樂的功德。菩薩思想：在利他方面，觀有情苦，而思以救濟，在利自方面，觀生死苦，而思以解脫。深密會上的諸大菩薩，上求下化的思想，已深深的印入腦海，所以能夠遠離一切聲聞獨覺所有意樂。

七、住持大：有情五蘊身的住世，是賴飲食支持的，沒有飲食滋養，卽無法生存。菩薩五分法身的不斷，是以大乘的廣大法味所生的喜樂爲食，而得相續不斷的，所以說廣大法味喜樂所持。法華經說的『法喜禪悅食，更無餘食想』，亦卽此意。

八、清淨大：清淨是無染的意思，現約超五怖畏，說名清淨。怖畏，不是人人

有的，三業不淨者才有，因爲發覺了自己的三業不淨，種種怖畏就生起來了。本經略說五種：一、畏生命的不能長久住世，因爲做了不好的事，隨時有生命解決的危險！二、畏惡名的播入社會各階層，影響自己在社會上的立足。三、畏死時的衆苦交逼，因爲生前作了諸惡，臨命終時，死不得死，活不得活，惡境現前，衆苦煎迫，於是就恐怖得不得了了！四、畏惡趣痛苦的難受，造了惡趣的業，必然感受惡趣的果；惡趣的痛苦，不說身受要感到恐怖，就是吾人見了城隍廟裏的刀山劍樹的情景，也會感到毛骨聳然的！五、畏群衆的唾棄，一個作惡多端者，必然要受群衆的離棄！但是作惡者，必是活動者，一個活動慣了的人，忽受群衆的唾棄，不能與群衆發生關係，這是多麼的痛苦、難受？所以怖畏得不得了！證得清淨喜樂的菩薩，不做不名譽的事，不作三惡趣的業，當然就超脫如上所說的五種怖畏了，所以說超五怖畏。

九、證得大：從種種佛土而來集會的諸大菩薩，都是登地以上而證不退的菩薩，非地前及未證不退的菩薩可比，所以說證得大。這要到八地以上的菩薩，才能眞正的證得不退轉地。不退轉，地波羅密多品有詳細的解說，現在不繁述了。

十、作業大：菩薩的唯一業務，是度衆生。衆生，內有老病死苦的逼惱，外有一切災橫的壓迫；菩薩慈悲，雨大法雨，遍息一切衆生一切內外的災橫事，所以說業大。

上面以十大配釋經文的十句；而佛地經論裏，復以十地、十度、十願的次第，解釋這十句經文，文繁義廣，此不詳述。

從種種佛土來會的無量菩薩，各有他的德號，但爲避免文繁，只能列出幾個上首的菩薩，其餘的就只好從略了。上首菩薩，經中列出十位，其名義如下諸品中，一一隨釋。

勝義諦相品第二

上面已略敍述本經的法會緣起；現在正式解釋本經的深密教義。解釋深密，大分四段：一、解釋勝義了義之教，有四品；二、解釋瑜伽了義之教，有一品；三、解釋地波羅密多了義之教，有一品；四、解釋如來成所作事了義之教，有一品。先講勝義了義之教，又分三段：一、依五相顯勝義；二、依諸識顯勝義；三、依三相顯勝義。本品是依五相開顯眞勝義諦的。講勝義必然的要說到世俗，因爲，勝義與世俗的二諦，是佛法的綱要，不論說空說有，都是依此而開顯的。眞勝義諦，在大小乘的各學派中，是有不同的解說的，本經以五相而開顯之，就是：無二相、離言相、超過尋思相、超過一異相、徧一切一味相。其義到經文中，再爲一一解說，現在不先去談他。

甲二　解釋深密

乙一　勝義了義之教

丙一　決了教體

丁一　依五相顯勝義

戊一　無二離言相

己一　長行

庚一　就所問直答無二

爾時，如理請問菩薩摩訶薩，卽於佛前問解甚深義密意菩薩摩訶薩言：『最勝子！言一切法無二，一切法無二者，何等一切法？云何爲無二』？解甚深義密意菩薩摩訶薩謂如理請問菩薩曰：『善男子！一切法者，略有二種：所謂有爲、無爲。是中有爲，非有爲非無爲；無爲，亦非無爲非有爲』。

五相中，先明無二離言的二相。一切法無二的理論，在佛沒有說解深密經前，諸菩薩中：有理解的，有不理解的。不理解的，乘法會的大衆雲集而佛將說解深密經的機會，特推出代表請問，如理請問菩薩，就是問無二的代表者。解甚深義密意菩薩，則是理解的菩薩集團中一個解答無二的代表人物。菩薩的名號，是以德立稱的，有什麼德能，就名什麼菩薩。問法的菩薩，請問的動機，是純潔無疵的；所問的無二，是如法合理的，所以得名如理請問。假使以不純潔的動機，問不如法的事理，就不名爲如理請問了。或所問的有關佛法，有益衆生，叫做如理；反之，名不

如理。摩訶薩是摩訶薩埵的簡稱，摩訶譯大，高級的、超勝的菩薩，叫摩訶薩。答法的菩薩，自己固是深刻的理解了無二法的甚深義，且更能爲別人詳細的解釋甚深的秘密意，所以得解甚深義密意菩薩名。卽於佛前，指辯論的場所，表非問答者的私下妄議，而是在大衆中、法王面前公開討論的。面對佛陀，公開討論，有兩種利益：一、辯論的法義，傳布人間，流通未來，可以徵信。二、當討論時，如有不合法不正確的妄談，佛可立卽加以糾正指示；若是如法合理的作理論的探討，佛就默然印許。所以，佛法不一定全是佛說，佛弟子的談話、研究、討論，不論是在佛前與否，只要隨後經過佛陀印可，就是佛法。且舉阿含一例說：有一次，佛在王舍城迦蘭陀竹園住，舍利弗與摩訶拘絺羅，同在耆闍崛山中坐禪，舍利弗尊者，在午後兩三點鐘從禪覺起，走到摩訶拘絺羅尊者前，兩人見面就很慶慰很客氣地互相問訊著。隨後，舍利弗對摩訶拘絺羅說：欲有所問寧有閒暇爲我解答否？答曰：仁者且問，知者當答。經過這樣一次對話後，兩人就一問一答的討論下去，成爲一經，這經，經佛印可，就是佛法，就是佛說。不但佛弟子的討論是這樣，就是諸天、化人說也是如此。

最勝子是佛子的別稱。世間人子的生命完成，具五個條件：卽父親的身體，生命的種子，母親的懷妊，受生的胎處，乳母的長養。此五缺一，生命就不得出現。佛子也是這樣，要以尊勝的諸佛爲父，激發的菩提心爲種子，明澈的般若爲生母，甚深的禪定爲胎藏，大悲長養爲乳母，方可成爲眞正的佛子的。佛子，並不是佛生的，是從佛口生，從法化生的。最勝子約有二釋：一、持業釋，最勝卽子名最勝子。菩薩觀察諸法實性，悟達諸法勝義諦性，上與諸佛同一鼻孔出氣，下於三乘中殊勝第一，能紹佛位，所以名最勝子。二、依主釋，最勝之子名最勝子。佛的功德智慧，是世出世間最殊勝的；佛的宗族階級，是四姓中特等的；佛在天人外道婆羅門中，是立在不敗之地而絕對佔優勢的，所以佛是最勝，爲最殊勝的佛子，名最勝子。

如理請問菩薩在佛前對最勝子說：平時我曾聽佛或菩薩說過一切法無二的話，試問：什麼是一切法？又何以叫無二呢？得請你爲我解釋一下！

解甚深義密意菩薩也在佛前回答他說：善男子！一切法廣說雖多，但略說只有兩種，就是有爲無爲。善男子是美稱。樂於行善，勇於爲人，不求他過，不顯己德

，信解佛法，修習佛法，而三業清淨具有善相的人，叫善男子。佛的法會中，有四衆弟子，有男子也有女人，爲何此地不稱善女人呢？這有兩個原因：一、女人多驕傲，假使稱讚她，她就驕橫起來。不稱讚她，她在丈夫羣中就會感到自慚形穢，如此，不特可以壓住她的驕逸，且可使之勤求佛法。二、稱善女人，不信佛法的外道就起譏嫌，說佛重女輕男，有染汚意。爲避這兩種過患，許多經中，只稱善男子，不稱善女人。這兒稱的善男子，是專指如理請問菩薩，不是泛指一切。一切是總括的意思。法，在梵文上解釋，含有軌則性，後人說爲軌持。每一法有他的自體，要認識一法，必從其他不同的法上去理解。卽是有些法相表現不出他的不同，致使我人認識錯了，而他的自體並不因我人認識錯了有所消失。爲，是造作義；凡是從因從緣有所造作纔得生起的因緣法，具有生、住、滅流動相的，是有爲。掌珍論說：『衆緣合成有所造作，故名有爲』；集論說：『有生住異滅是有爲』。凡不從因從緣且毋須什麼條件生起的本來如是不生不滅的寂滅性，是無爲。集論說：『無生住異滅是無爲』。

本經說有爲、無爲，約分兩類：一、就所知的諸法講：在主觀的認識上，覺得

所認識的這法，是可分別取像的，爲有爲法；不可分別取像的，是無爲法。智論說：取相是有爲，不取相是無爲。般若論說：無爲者是無分別義，准此知有爲法是有分別的。二、就能知的認識講：凡夫以虛妄分別心所了知的生滅流動的因緣法，是有爲；聖者以殊勝微妙智所了知的寂滅無生的空性，是無爲。佛說法，由小乘到大乘，從顯教到密教，在外形的量上說，有三藏十二部這麼多，在內容的質上說，實祇說了有爲、無爲而已。以此配合二諦：凡夫妄識所認識的有爲，是世俗諦；聖者眞智所認識的無爲，是勝義諦。妄識所識的虛妄分別法，是錯誤的，從錯誤中，產生煩惱，由煩惱起，造諸惡業，因業感果，於是流轉生死，不得出離。如能剷除錯誤，洞達實相，不取像、不分別，惑寂業滅，顯出諸法的眞實性，就證無爲而涅槃解脫了！如眼睛上有赤眚，所見的月亮，就好似花的（喻有爲）；紅翳去了，眼病好了，就見到月亮原有的光明體了（喻無爲）。

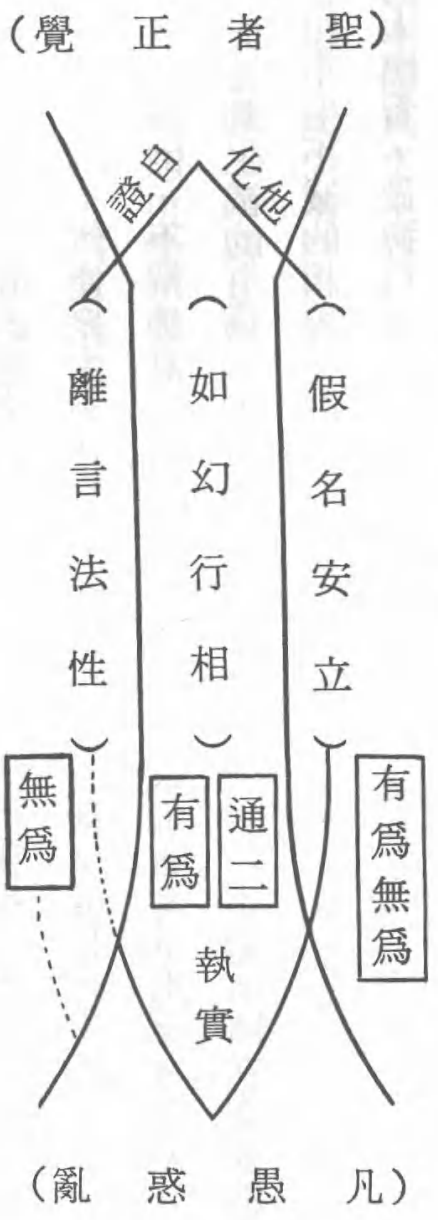
有部說有爲是虛妄不實、粗顯染汚的；無爲是眞實不虛、微妙清淨的。譬喻師說無爲是不實在而有爲纔是眞實的，因無爲是在有爲法上離却錯誤所顯的，並沒有他的實在自體。前派從詮的差別觀點上，視二者爲絕對的不同；後者從遮的統一觀

點上，以明二者的差別。佛陀說法，是在衆生現實上，指出虛妄分別的有爲法，離此虛妄分別所顯的普徧恆常的眞實性，說名無爲，二者決不是截然不同的。所以，有部的解說，是有違佛意的。

一般說，佛教只講有爲、無爲，但有時因了衆生的不能理解，佛也說有爲、無爲的不二。智論說：一切法有三：一、有爲法，二、無爲法，三、不可說法——離言法性。有爲是就語言文字及執著邊說，無爲是就離文字語言不執著邊說。理解這個，就無須再談什麼非有爲非無爲了，不過爲了不能理解的人才說第三不可說法。

是中有爲非有爲非無爲；無爲亦非無爲非有爲者，這是正式遣除有爲、無爲以開顯一切法的無二相。本經如此，諸大乘經也是這樣。然在未開顯無二相前，先以四義一談爲、無爲相：一、世俗諦上幻化虛妄錯誤的諸法，名爲有爲；在世俗法上離去錯誤執著，見到諸法恆常普遍眞實的寂滅相，名爲無爲。所謂世俗的如幻行相（有爲），勝義的離言法性（無爲），就是指此。二、同一如幻行相的世俗法，以虛妄分別心去分別時，有生滅的虛幻等相現起，就成有爲。假使在分別的意境上，有時生起不生滅的寂滅相來，就又成爲無爲。以法說，只是一個如幻行相的有爲，

但因意境上的顯現不同，所以就有爲、無爲的差別了。三、凡聖言說上的有爲無爲：如吾人說具備怎樣條件叫有爲，反乎有爲的條件名無爲。聖人爲了有情，分別什麼是有爲，什麼是無爲，雖然如此，但在他的自覺上，明白知這是假名安立的。所以龍樹說：『言同世俗，心不違實相』。四、隨言執實的有爲、無爲：凡夫自說或聽說爲、無爲相，不但不理解他是假名安立，且隨言說執爲實有，所以與前三種不同。聖者假名安立有爲、無爲，目的是令愚夫悟達勝義諦性的寂滅無相，並沒有實在的爲、無爲。愚夫隨言執實的有爲、無爲，只是妄情上的執爲實有，實際是沒有的。所以經說非有爲非無爲。繪表如下：



看表可知：正覺的聖者，在如幻行相上，證悟諸法的離言法性，即以這離言法性，立爲無爲；然使衆生了知爲、無爲相起見，就又從化他方面說出有爲、無爲。愚夫癡惑顚倒，不解佛意，就在如幻行相上，執有實在的有爲、無爲，其實，愚夫是只能見到生滅的有爲，不生滅的無爲是緣不到的，不過有時在虛妄的意識上，可能生起不生不滅的相貌，所以在如幻行相上，也就安立了愚夫的有爲無爲。從佛說法的本懷看，最初只說一切法，後因衆生執有實有的爲、無爲相，佛纔又說一切法無二，說無二法的用意，是令衆生悟達離言法性的，惜衆生癡迷，仍不能了知，所以佛在本經中，又很慈悲的爲他們詳細解釋、說明。

庚二　以離言釋成無二

如理請問菩薩復問解甚深義密意菩薩言：『最勝子！如何有爲非有爲非無爲；無爲亦非無爲非有爲』？

問者聽了上述的『有爲非有爲非無爲，無爲亦非無爲非有爲』的話，仍然不懂，所以復問這是什麼意義。

解甚深義密意菩薩謂如理請問菩薩曰：『善男子！言有爲者，乃是本師假施設句。若

是本師假施設句，卽是徧計所集、言辭所說；若是徧計所集、言辭所說，卽是究竟種種徧計言辭所說。不成實故，非是有爲。善男子！言無爲者，亦墮言辭。設離有爲、無爲少有所說，其相亦爾。然非無事而有所說。何等爲事？謂諸聖者以聖智、聖見離名言故，現正等覺；卽於如是離言法性，爲欲令他現等覺故，假立名相謂之有爲。

答者因了問者的再問，乃又不憚厭煩的爲他解說。在解說中，先明有爲的無二相，後明無爲的無二相。於有爲無二相中，遣除有爲、無爲、非有爲非無爲的三相。

一、遣有爲相：這在各家有不同的解釋。測師說：有爲法是怎樣有的？是本師隨順世俗以文字語言假施設的，也就是如來度生的施教方便，衆生不知這是佛的方便假設，反而生起堅固執著。深密解脫經說：『言有爲法者，唯是如來名字說法』。解節經說：『若是大師正教言句，卽是世間所立言說』。所以就佛所說的法說，不可說爲徧計所集，因爲度生而假施設的語言辭句，如果就是徧計所集，在理論上是講不通的。有（韓清淨）將本文讀爲『若是徧計所集言辭所說，卽是究竟』。解說爲：佛的言說是假施設句，把徧計所集，看成語言施設，這是對的；然衆生在所

說上執爲究竟，所以就成非有爲了。

佛的言教，是眞實的還是假設的，這可從兩方面說：一、就攝如來言教入佛自證境界說，是眞實而非假設的。攝論說：『如來十二分教，爲圓成實性攝』。智論說：『一切世諦，於如來常是第一義諦』。涅槃經說：『一切世諦，若於如來卽是第一義諦』。二、就攝如來言教入有情身心說，是假設而非眞實的。語言文字，是世間相互說明意見、表達思想的唯一工具，在證諸法離言法性的佛陀本身，本無文字語言可說的，但爲使令衆生認識宇宙人生的眞理，才利用世間語文的工具，假施設教，假使沒有衆生，佛也就無法可說了。

這是什麼，那是什麼的有爲諸法，是本師釋迦牟尼假名安立的，假名安立的語言文字，就是徧計所集言辭所說的。徧計是意識的作用，集有起的意思，意謂由徧計性而引起的言說，不是如來通達離言法性後的正確所說。言語與思想（分別心）有關，分別心上生起某一影像，就在如幻行相上，以文字語言假立他什麼名，這名，只是假安立而已，除了種種徧計的言辭所說，沒有實在的什麼。所以假名安立，是不成實的。成是成就，就是法的本身有存在性；實是眞實，是說法的本身非虛幻

性。徧計言辭所說的有爲，既不存在，亦非眞實，所以是非有爲。

二、遮無爲相：衆生執著性大，放棄這頭，就又抓住那頭，始終認爲有個實物的存在，所以聽說有爲不是有爲，就又生起無爲的觀念而執爲實有。其實，佛說無爲，也是落於假設的徧計所集言辭所說的，所以說：言無爲者，亦墮言辭。例上有爲，應說「言無爲者，乃是本師假施設句，若是本師假施設句，卽是徧計所集言辭所說，若是徧計所集言辭所說，卽是究竟種種徧計言辭所說，不成實故，非是無爲」。

三、遮非有爲非無爲相：有的衆生，聽說有爲不是，無爲不是，就又以爲離此別有實體存在。其實爲、無爲法都不可得，那裏還有第三者的存在？所以遮遣說：假使離假名安立的有爲無爲，如更少有所說，同樣是墮於徧計所集言辭所說，成爲假施設句，沒有他的實體。這樣一層一層的遮遣、破斥，是爲割斷有情的隨言計實的妄執。有說這是遮破犢子系的計執，因他所立的五法藏中，有不可說法藏，是指非有爲非無爲說的。實際不然，從大乘經皆佛親口宣說的見地看，佛說解深密經時，還沒有部執出現，那來犢子系？所以只可說破隨言計執，不可說破那一派系！

有爲法假使眞的不是有爲、無爲，那佛說的爲、無爲不是無義而空談了嗎？不！佛的一言一語，都不是無義無事而空談的。要知如來假名安立有爲、無爲，雖無眞實的自性，然非無事而有所說的。深密經說：『不空說事』。解節經說：『大師說教可無義否』？這都表示佛的言教是有所爲而說的。爲的什麼呢？謂諸聖者以聖智聖見，於離言法性，現正等覺，正等覺已，就以這離言法性，開示衆生，令諸衆生，也能現等正覺，所以假立一種名相，叫做有爲。

聖是正的意思，者字指人，正當的人，就叫聖者。佛教說聖者，是要離去煩惱的繫縛，脫諸惡法的熏染，契證諸法的實性，達到無漏的階段，方夠資格。小乘見道，大乘登地，名爲聖者，意在於此。諸聖者，表示不是一類，通指三乘說的。智有抉擇的意義，見有推求的意義，由抉擇而有確定的智慧，由推求而有正當的知見。實際，智見是一而二、二而一的，佛經中所以有智見的不同，是如來的差別說。單說智恐人誤爲比量智，單說見恐人誤爲肉眼見，智見合說，爲的是以現量智揀別見非肉眼見，以正確見揀別智非比量智，所以經中常常的智見合說：如五分法身的解脫知見，悟入佛之知見等。具正知見的聖者，見到有爲法的離言法性，了知諸法

本無名言而假施設。覺是覺悟，就是親切的、正確的、普徧的覺悟到離言法性，名正等覺。通常說：正覺是二乘，正等覺是菩薩，無上正等覺是佛。這裏講正等覺，可知是通三乘的。假立名相，不但指名，還含有義，因名不是空洞的聲音，而是有他的意義的，所謂有其名必有其義，名義是相應的。有人不知名義相互的關係，把名看成名，義看成義，離名求義，捨義執名，這是多麼的錯誤！其實，因名取義，由義知名，有有爲法名，必有有爲法義，名義相依而不相離，所以名假施設，義不可得。

『善男子！言無爲者：亦是本師假施設句；若是本師假施設句，卽是徧計所集言辭所說；若是徧計所集言辭所說，卽是究竟種種徧計言辭所說，不成實故，非是無爲。善男子！言有爲者，亦墮言辭。設離有爲、無爲少有所說，其相亦爾。然非無事而有所說。何等爲事？謂諸聖者以聖智聖見離名言故現正等覺；卽於如是離言法性，爲欲令他現等覺故，假立名相謂之無爲』。

這段文，是從無爲法上，遣除無爲、有爲、非無爲非有爲的三相，除了有爲改成無爲，其義例前可知。從上兩節文中，看佛說有爲、無爲，無一不是依離言法性

而假說的；假說的用意和目的，是要衆生親證離言法性的自體。

離言法性，有說有有爲的無爲的兩種；有說只是勝義諦性的一種，勝義諦的離言無二相就是指此。如來說爲、無爲的二相，目的在使吾人契證勝義離言的無二相。

庚三　約幻喻離言事有

辛一　舉喻

爾時，如理請問菩薩摩訶薩復問解甚深義密意菩薩摩訶薩言：『最勝子！如何此事彼諸聖者以聖智、聖見離名言故現正等覺；卽於如是離言法性爲欲令他現等覺故：假立名相，或謂有爲？或謂無爲』？

如理請問菩薩，越聽越不理解甚深秘密的理趣了，所以復又請爲詳細說明離言法性的如何證得。

解甚深義密意菩薩謂如理請問菩薩曰：『善男子！如善幻師、或彼弟子，住四衢道，積集草、葉、木、瓦、礫等，現作種種幻化事業：所謂象身、馬身、車身、步身、末尼、眞珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚、種種財、穀、庫藏等身。

答者應問者的請問，再爲解釋。深密的義理，要作具體的說明，是很難的，所以特舉淺明的譬喻顯示他。法華經說：『諸有智者，應以譬喻而得開解』。

幻是魔術，善玩魔術者叫幻師，學玩魔術而未善巧者，是幻師弟子。衢是通途大道——十字路口，四面八方都可通達的。幻師及其弟子，住在四衢道中，表演他的幻術，在沒有表演前，收集大量的草、木、瓦、礫等種種的材料，作爲變幻的本質，其後運用幻術，幻出種種幻化的事業來：如象身、馬身、車身……，現代戰爭有海陸空的三軍，古代印度，在大陸上作戰，有四大隊，就是象身等，這是屬於有情的。末尼眞珠，有譯爲摩尼珠，就是如意珠。印度傳說轉輪王有如意寶置竹端上，隨衆生的所欲，雨種種的寶物。瑠璃是青色寶，爲印度的特產，中國沒有這東西。螺貝是白色寶，海裏生長的，由蚌殼蛻化所成。璧玉是石山中產的白玉。珊瑚是赤色寶，由海裏微細動物的骨頭變成的。財是金銀財寶，穀是五穀糧食，庫藏是儲存寶物等的屋宇：這些，是屬於無情的。身，在梵文中，有聚積的意思，所以象身不是象的身體，是指一隊象、一隊馬等說的。

幻師及弟子，經論中有多種的解釋，現就本經解說：幻師喻賴耶，弟子喻轉識

；或幻師是心王，弟子是心所。四衢道喻四識住，謂有情的心識，於物質的色上，情緒的受上，認識的想上，意志的行上，愛染貪著，說名識住，假使離此四者，不再貪著，就沒有依著處，識也就失其存在。綜合四識住的能所知，就是五蘊。識緣色等時，不知他是苦、空、無常、無我，所以念念貪著不捨，而生我我所執，起惑造業，流轉生死。唯識說：識緣色等，熏成善惡種子，就是積集的草、葉、木、瓦、礫等。若分別說：柔和的草葉，喻善法種子，堅硬的木石，喻惡法的種子。其實，只說種子就是了，毋須這樣分別的。楞伽經說：『心能積集業，意能廣積集』。識與種子融合一味緣色等時，就現起種種的幻化事：幻現象馬等身，喻識變起三界有情果報；幻現末尼眞珠等，喻識變起三界器世間無情果報。

『若諸衆生愚痴頑鈍惡慧種類無所知曉，於草葉木瓦礫等上諸幻化事，見已聞已作如是念：此所見者，實有象身、實有馬身、車身、步身、末尼眞珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚、種種財、穀、庫藏等身。如其所見，如其所聞，堅固執着，隨起言說：唯此諦實，餘皆愚妄。彼於後時應更觀察。

如幻事業，有兩類衆生認識不同：一、愚者從錯誤認識上執爲實有。種種因緣

和合而生，叫衆生；在生死中，生了又死，死了又生，生生不已的，叫衆生。愚癡衆生不是笨伯，不但不笨，而表面上且很聰敏，約他不解緣起，說爲愚癡。所以佛令愚癡衆生修緣起觀。或以緣起甚深，愚癡者怎能修習？當知愚癡不是無知，是約他惡慧邪見說的。頑鈍衆生是眞正的笨人，頑是冥頑無知，鈍是遲鈍不靈。無所知曉，是指頑鈍衆生說的；惡慧種類，是指愚癡衆生說的。他們對幻化事業的認識，不論是見到或聽到，心裏都這樣想：我所見聞的種種象、馬等，是有實在的象身、實在的馬身、……實在的庫藏等身。

見是直接親眼看到的，聞是間接展轉聽來的。直接間接見聞的幻化諸事，他們就如自己所見、自己所聞的，堅固執著，認爲實有其事，並且隨所計執的起一種言說，謂唯我所見聞的，是眞實不虛的，其餘什麼，都是愚妄不實的。這可以兩種人的態度說明：一、認爲自己見聞的象馬等身是確實的，若對他說這是虛幻的，別有實在的實物，他不但不接受，反說其餘的是虛妄。二、有人只見幻師幻現的象身，就說某處有實在的象，若對他說還有馬身車身等，他是不信而斥爲虛妄的；有人只見幻師幻現的馬身，就說某處有實在的馬，若告訴他還有車身步身等，他又以爲虛

妄而不信受了！這都是就自己所見的執爲實有，自己所不見的執爲非有，是太武斷、偏執了！實際上，幻師所幻現的諸幻化事，都是虛妄不實的，由於他們現在的不能理解，所以他們對於幻化事業，到後時還應更詳細的審愼觀察。解節經說：『是人則應重更思量』。深密解脫經說：『彼人復更須求上上法』。都是此意。

『若有衆生非愚、非鈍、善慧種類，有所知曉，於草、葉、木、瓦、礫等上諸幻化事；見已聞已作如是念：此所見者，無實象身、無實馬身、車身、步身、末尼眞珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚、種種財、穀、庫藏等身；然有幻狀迷惑眼事。於中發起大象身想，或大象身差別之想，乃至發起種種財穀庫藏等想，或彼種類差別之想。不如所見，不如所聞，堅固執著，隨起言說，唯此諦實，餘皆愚妄。爲欲表知如是義故，亦於此中隨起言說。彼於後時不須觀察。

二、智者從正確認識上了知如幻。有的衆生，不愚癡，不頑鈍。非愚衆生，是善慧種類；非鈍衆生，是有所知曉。他們對於草葉木瓦礫等上所幻化的諸幻化事，不論是自見或傳聞來的，心中就作這樣想：我所見聞的諸幻化事，並沒有實在的象身、實在的馬身、……實在的庫藏等身。雖是似有不實在，然有他的幻化狀貌，在

認識上能生起迷惑作用，如幻象幻馬，見後，不知覺的心中就有了這象馬的觀念。又如茶壺上畫的美人，明知是假的，但能生起倒想。有人把這看爲環境的力量，說他能吸引人。幻化的狀貌，怎會有惑亂的作用？由過去熏習的潛能發生的。過去生中，時時受這熏習，就有種子存在，現生稍微接觸一點外緣，就發生現行作用。攝論說的『亂想生亂識』，就是指此。幻化相貌既有這樣欺誑作用，在以眼識去認識他時，自然於中發起大象身想，或大象身的差別之想，乃至發起種種財穀庫藏等想，或這些種類的差別之想。大象身想是自相，大象身差別之想，是分別黑、白、高、低、大、小的差別相。雖這樣想，但一切的一切，並不如自己所見、自己所聞的堅固的把他執爲實有的自體，也不隨起一種言說，謂我所見聞的是諦實不虛，其餘都是愚妄的。不過，有時爲了表示沒有實在的象身等的意義，亦在見聞的當中，隨起一種假名的言說，如聖者自證離言法性後，爲化他而起言說一樣。於諸幻事知是幻化的有情，由於他們已經了解，所以到了後時，毋須再作怎樣觀察了。深密解脫經說：『此人不須更觀勝法』。解節經說：『是人不須重更思惟』。都是此意。

『如是，若有衆生是愚夫類，是異生類，未得諸聖出世間慧，於一切法離言法性不能了知；彼於一切有爲、無爲，見已聞已作如是念：此所得者，決定實有有爲、無爲；如其所見，如其所聞，堅固執著，隨起言說：唯此諦實，餘皆痴妄。彼於後時應更觀察。

龍樹說：一切法皆是幻化的；然而常人只知幻術幻化出來的是幻，不知眼見、耳聞的現實一切也是虛幻的，所以以幻化喻之。

愚夫的夫指人，如農夫、漁夫、樵夫、士夫等。愚夫，是不離無明的愚癡人。異生義同凡夫，就是沒有體悟離言法性、通達諸法眞相的衆生。聖是斷煩惱、悟眞理、證無漏的聖者。出世間對世間說：世間是衆生受惑業繫縛生死流轉的所在；不受生死流轉，不爲惑業繫縛，就得出世間慧。愚夫類、異生類的有情，未得諸聖的出世間慧，所以對一切法的離言法性，完全不知。一切法的離言法性，是離言說的一切法眞實性，這是從名言上講的；無二離言，是從遮方面說的，兩者有著不同。凡夫以不知一切法的離言法性，就在一切有爲、無爲法上，見或聽了，就生起這樣觀念：我所得的這一切一切，決定是實在的有爲，實在的無爲，並且如所見聞的，

起一種堅固執著，隨所執著的更起一種言說，謂唯這是諦實的，其他都是癡妄的。生起這樣執著，就落在言說自性上了，怎能通達一切法的離言法性？所以這類愚癡衆生，到後時應更觀察一切法的。

『若有衆生非愚夫類，已見聖諦，已得諸聖出世間慧，於一切法離言法性如實了知；彼於一切有爲、無爲，見已聞已作如是念：此所得者，決定無實有爲、無爲。然有分別所起行相，猶如幻事迷惑覺慧，於中發起爲、無爲想，或爲、無爲差別之想。不如所見，不如所聞，堅固執著，隨起言說：唯此諦實，餘皆痴妄。爲欲表知如是義故，亦於此中隨起言說。彼於後時不須觀察。

有的衆生，不是愚夫一類的，而是已見眞聖諦理、已得諸聖出世間慧的聖者。聖諦，小乘法中說是四聖諦，大乘法中說是諸法無我的離言法性。他們的程度高，智慧深，所以對一切法的離言法性，如實了知，而於爲、無爲法見聞已後，心中生起這樣的觀念：我見聞所得的一切，決沒有實在的有爲，實在的無爲；所有的，只是分別所起的行相，這分別所起的迷亂行相，猶如幻化諸事一樣的有迷惑覺慧的作用。行相有二義：一、無常生滅演變流動性的有爲諸法。二、能知的心識了知所知

的對象時，所知的相貌，行於能知的心識上，叫做行相。後一行相，是過去徧計分別熏習所成的種子而現起的。如積集草葉木瓦等礫，現起象馬等的幻化行相。唯識說這是心識變現的行相，人們不知，以爲是客觀環境的存在，未免太不理解心識的作用了！覺慧不是覺悟的智慧，是虛妄分別心與（別境）慧心所相應的覺慧。覺慧被行相迷惑了，於爲、無爲中就發起有爲、無爲之想，或有爲、無爲的差別之想。已見聖諦的聖者，以通達勝義諦性，對依他起的境界，在後得智的觀察下，就不生起如己所見、如己所聞的堅固執著，說唯這是諦實的，其餘皆是虛妄的。不過爲了表知這非實有的意義，亦於此中隨起這樣的言說：這所得的一切，決沒有實在的有爲、實在的無爲。有這樣透切認識的衆生，到後來時，是不須怎樣的再作觀察了！

辛三　結

『如是，善男子！彼諸聖者於此事中：以聖智聖見離名言故現正等覺；卽於如是離言法性，爲欲令他現等覺故，假立名相：謂之有爲，謂之無爲』。

結義，如文可知。

一切法的離言法性，再從三方面說明：一、幻化行相，二、離言法性，三、言

說自性。離言法性，是求悟達的目標，但須從無言說自性下手。無言說自性，不是什麼都沒有，幻化行相上的離言法性是有的。現起的如幻行相，不了達他是假，執爲實有，知道他如幻，就不執爲眞實了。幻化行相與離言法性，是一體的兩面：理解離言法性，就知幻化行相的似有實無；不明幻化行相的似有實無，就不能理解離言法性。不過，說一切法如幻，並不就是離言法性，因爲這是超過尋思、一異、性相的。簡單的說：從如幻行相上，顯示離言法性的勝義有，遣除言說自性的世俗諦無，而如幻行相的本身，是似有非實有的，因從勝義諦的諸法空性方面去講，似有的如幻行相，實在是沒有他的實有自體的。現在繪列一表如下：



己二 重頌

爾時，解甚深義密意菩薩摩訶薩，欲重宣此義而說頌曰：『佛說離言無二義甚深，非

愚之所行；愚夫於此痴所惑，樂著二依言戲論。彼或不定或邪定，流轉極長生死苦；復違如是正智論，當生牛羊等類中』。

證得離言法性的佛陀，說的離言無二的意義，是很甚深奧妙的，不是愚癡頑鈍的衆生所能通達的境界——行。愚癡凡夫所以不能通達，由於惑亂的無明（癡）煩惱障蔽了離言法性，所以就貪著愛樂有爲、無爲的二法，生起言說自性的戲論。衆生雖多，要分三類：一、正見諸法的眞理，決可超凡入聖的正定聚。二、不修八正道，妄修八邪事，決定斷諸善根的邪定聚。三、不定斷善根、不定具出世善法的不定聚。戲論樂著無二離言的諸法自性，是不定聚及邪定聚的衆生。他們由於依言樂著戲論，所以就流轉在極長的生死苦海中，不得出離。如更進一步的違背佛陀正智所說的正當理論，不去學習，且生毀謗，那他當來必然的要受生在牛羊等類的三惡趣中！流轉極長生死苦，是總約六道說；當生牛羊等類中，是別就三途說：是爲二者的差別。

戊二　超過尋思相

己一　問

爾時，法涌菩薩摩訶薩白佛言：『世尊！從此東方過七十二殑伽沙等世界，有世界，名具大名稱；是中如來，號廣大名稱。我於先日，從彼國土發來至此。我於彼土曾見一處，有七萬七千外道並其師首，同一會坐。爲思諸法勝義諦相，彼共思議、稱量、觀察、徧尋求時，於一切法勝義諦相，竟不能得。唯除種種意解，別異意解，變異意解，互相違害，共興諍論，口出矛戟，更相殘刺，惱壞既已，各各離散。世尊！我於爾時竊作是念：如來出世，甚奇！希有！由出世故，乃於如是超過一切尋思所行勝義諦相，亦有通達、作證可得』。說是語已。

勝義諦的無二離言相，由二菩薩的討論，已辨明白了；勝義諦的超過尋思相，現由法涌菩薩請佛說明他。法涌菩薩在他方世界見到一種事實，回來陳白於佛，於是佛就說明勝義諦的超過尋思相。這段文，沒有問的口氣，而有問的意義，所以科判爲問。

爾時，是二菩薩討論離言無二義結束之時。法涌是華言，印度叫曇無竭。曇是達磨（法），無竭是涌。他說法，如涌泉一樣的滔滔不絕，所以得此名。有譯法盛，表菩薩說法非常旺盛。他是法身大士的大菩薩，能到十方世界聽佛說法，助佛宣

化，這次，就是遠從七十二殑伽沙的具大名稱的世界來的。來到佛前稟白佛陀說：世尊！從這娑婆世界向東方行去，經過七十二殑伽沙等的世界，有一世界，叫具大名稱，在那世界說法宣化的如來，號廣大名稱。殑伽是恒河，譯爲天堂來，傳說恒河的水，發源於天堂，從天堂流來的。世界叫具大名稱，表示十方世界無不知有此世界。世界國土的名稱廣大，化主的名號也就廣大無比。又說：前幾天我從那兒來，在沒有動身前，於彼佛國土中，曾見一個地方，有七萬七千這麼多的外道及領導外道的師首，共同聚集在一處會坐。他們會坐在一處，爲的是思維諸法的勝義諦相。勝義諦相，是不可以尋思得的，他們不知，所以就互相的共同思議、稱量、觀察——這三者的名異義同起來。如分別說：思是思惟，議是擬議，即對某一法思惟想像予以假定。稱是秤稱，量是測量，即對某一法考慮測量，看能不能決定他的意義。觀是審視，察是鑒察，即對某一法的微細分別，審愼研究。合言之，是一個意義，即大家共同商量：這是勝義諦嗎？那是勝義諦嗎？如此的徧尋勝義諦。但徧尋的結果，什麼是勝義諦，竟不能求得。勝義諦是超過尋思性相的，以分別心去尋求，當然是不可得的。如長爪梵志，尋求佛的眞理究不究竟，始終求不能得，可見勝義

諦相，以尋思推求，是確實不行的。有人對眞理想到無可想時，就說眞理不可知；而極端的學者，更否認眞理的存在。病由不知眞理超過尋思所產生的錯誤論斷。

外道徧尋勝義諦相不得後，就起種種意解，別異意解，變異意解。種種就是別異、變異；別異就是變異、種種；變異就是種種、別異：此三名是分不出什麼不同來的。如中論頌的『非一非不異』，就有譯爲『非一非種種』的。深密解脫經就譯爲『異意、異見、異異執著』的。異意，是意趣的不同；異見，是見解的不同；異異執著，是各執己見己意爲是，而以他人的見解、意趣爲非。雜含一〇五經有同樣的譯文說：『異意、異忍、異欲、異求』。異忍就是異見，異欲、異求，是樂著追求，義同異異執著。測師說：種種意解，是外道各以己意推度各別不同的諸法，以爲勝義諦理，並不是另有什麼眞如。別異意解，認爲在諸法外，別有勝義諦與諸法差異。變異意解，是說諸法的勝義諦沒有變異，而言說有變異。其實，毋須這樣分別解釋。由內心上的見解意趣不一，於是口頭上的語言論說也就不一而大興諍論了！口出矛盾，更相殘刺，拿俗語說，就是唇槍舌劍，你攻我伐。在一場面紅耳赤的激烈諍辯下，不但不能得到圓滿的結論，反各生起煩惱，由煩惱而破壞集會，於是

就各自氣憤的紛紛離散了！這團體的離散，基於三事的不和：即意見、言語、身體。所以佛組僧團，以六和爲本，其中就有身和同住，口和無諍，見和同解的三者。而見和尤爲重要；見是見解，亦即思想。一個團體，沒有共同的見解，統一的思想，要想維持長久不潰，是絕不可能的；反之，統一共同的思想見解，是鞏固團體的唯一基礎！

法涌大士陳白了上述事實後，又把自己的觀感稟白佛道：世尊！我見了那情形，就生起這樣的感想：如來出世是很希奇、希有的，哪，外道們推尋不得的勝義諦，由如來的出世，對於超過一切尋思所行的勝義諦相，就有通達作證可得了！通達是如實了知，約菩薩通達諸法實相說；作證，是親切體悟，約如來悟證諸法實相說。有說：初解名通達，究竟名作證。

尋思，深密解脫經譯作覺觀——尋伺。尋伺與尋思有著不同：尋伺，是能知心了達所知境的一種作用。小乘對這有兩派的看法：一、有部說：尋伺是兩心所的作用，隨有情的地位高低，分別他的作用有無：欲界及初禪，是有尋有伺地，初二禪的中間，是無尋有伺地，二禪以上諸天，就屬無尋無伺地了。認識粗顯的境是尋，

了別微細的境是伺，是爲二者的差別。尋伺是語言的動力：有尋伺就有語言，人類是有語言的，所以有尋伺；無尋伺就無語言，二禪以上是無語言的，所以沒有尋伺。二、經部譬喻師說：尋伺是偏三界的，不局促在二禪以下，因爲心偏三界，隨心而起活動的尋伺心所，自也偏於三界。此說似與佛說的有尋有伺等的三地聖教，難以會通。三、大乘說：三界內的心心所法，總名尋伺。通達勝義，不是三界內的心心所的功能，而是出世間的無漏智的勝用，所以勝義諦相，超過尋伺相。有部把尋伺縮小在二禪以下；經部把他又擴大到偏滿三界，大乘則攝爲心心所的總稱。本來，尋伺偏三界，是與本經思想相合的，不過與有尋有伺等的三地，難以會通而已。攝論說：尋伺與尋思不同。超尋伺境不是勝義，超尋思境纔是勝義。通達勝義得無分別，是得無尋思的無分別，不是得無尋伺的無分別。得無尋伺的無分別，是不能通達勝義諦的。然而，尋伺與尋思，梵文是同一義，怎可說超尋思是勝義，超尋伺不是勝義呢？綜合各說，有二問題：一、若超尋伺就是勝義，二禪以上已超尋伺，其天人是否已通達勝義？二、若超尋思纔是勝義，梵文的尋伺與尋思義同，又如何通？二禪以上沒有語言，有時如欲發語，必藉下界舌識。約離言說性說，就又發生

如下問題：勝義諦是離言法性，沒有語言，是否已通達了勝義？若已通達勝義，二禪以上有情，已離語言，是否已證勝義？二禪以上沒有語言，是無表義名言，不是沒有顯境名言；勝義諦的離言法性，是離此二種名言的，所以二禪以上未證勝義。二禪以上沒有尋伺，是無帶分別心所起的尋伺，不是沒有自然現起的尋伺。超過尋思行相的勝義諦性，是超三界有漏心心所的一切尋思，所以二禪以上，雖離尋伺，未達勝義。

己二　答

庚一　長行

辛一　印可

爾時，世尊告法涌菩薩摩訶薩曰：『善男子！如是！如是！如汝所說！我於超過一切尋思勝義諦相，現正等覺；現等覺已，爲他宣說、顯現、開解、施設、照了。

宣說是口講，對全不理解的，講給他聽，使他了知。顯現是以淺顯的事實，顯示深奧的妙理。開解是解開實相的妙門，令入法性的堂奧，明見諸法的眞相。施設是假安立。照了是譬喻，如燈照破暗室，了知室中的一切。雖有多釋，主要是將自

己證得的超過尋思的勝義諦相，講給衆生聽，令衆生也證得這勝義諦。

辛二　法說

『何以故？我說勝義是諸聖者內自所證；尋思所行是諸異生展轉所證。是故，法涌！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。復次，法涌！我說勝義無相所行；尋思但行有相境界。是故，法涌！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。復次，法涌！我說勝義不可言說，尋思但行言說境界。是故，法涌！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。復次，法涌！我說勝義絕諸表示，尋思但行表示境界。是故，法涌！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。復次，法涌！我說勝義絕諸諍論，尋思但行諍論境界。是故，法涌！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。

尋思所行與勝義所行有何不同，現以五義釋明：一、約內證說：佛說的勝義諦性，是諸聖者在定慧的實踐中，由自內心所證知的，沒法說出令人理解。俗說如人飲水冷暖自知，就是此意。不過，水的冷暖，人有經驗，說出可有共同的感覺。勝義諦性，愚夫從未經驗，不但不能說出，就是能說出，未證的人也是無法覺知的；所以要知他的眞相，唯有自證自悟。尋思所行的境界，是一切異生、依他言說、彼

此展轉互相證知的。如我說的話，寫的文章，你能理解，可見尋思是互相爲緣而了知的。由這道理，你法涌應當知道：勝義諦相是超過一切尋思境相的，不是尋思所行的境界。

二、約無相說：佛說的勝義諦性，是諸聖者無相所行的。有說無相是能觀的無分別智，以這是離能所取相的，卽無相觀智所行的境界，叫做無相所行。有說勝義諦性就是無相，以這是離一切分別相的，卽無相勝義爲智所行，叫做無相所行。實際並不因能觀智的無相，使所觀境無相；亦非由所觀境無相，使能觀智隨之無相，而是能觀觀於所觀時，能所一如，境智雙泯，自覺自證，是爲眞正的無相。無著說：智就是智，沒有能取相；如就是如，沒有所取相，自證覺上無能所相，名爲無相。尋思唯是行於有相的境界之上。卽內心上有能取相，外境上有所取相，能所取相，互相交接，尋思始行於境上。由這可知：勝義與尋思的所行，是截然不同的。

三、約言說：說佛說的勝義諦相，是不可言說的；而尋思但行於言說的境界上。然而，是不是一切言說皆依尋伺呢？這有多人的解說不同：㈠、親光說到八地以上，就可不依尋伺而起言說了，因爲尋伺是唯屬於有漏的。㈡、護法說到十地菩薩

，都必須假藉尋伺而起言說的，因爲尋伺亦通無漏後得智的。但是，言說與有相的範圍，有沒有大小呢？若言說境小，有相境大，離言說時，是否已達勝義？如二禪以上有情，不達勝義，已如上說。若說二者沒有大小，那末，三界內的有情，有沒有離言說的？沒有，二禪以上已無言說，這如何通？若有，二禪上有無有相境？有，這不是大過言說境了嗎？大乘者說：尋思所行的分別行相，都是言說性，言說性的，定是有相境。言說有二：㈠、口頭上的言說，㈡、內心覺得怎樣也是言說。般若經善現品說有二假：名假，法假。名是能詮的名，法是所詮的法，名法皆假名，無實法可得。吾人所認識的，不離名言行相，離了就沒有認識，所以名言與有相，沒有寬狹的。一般都是從人類語言出發的，語言不及處，以爲沒有法，實際我人所知道的，只是法的少分，而多分法非人類語言所能說的，所以單以人類的言說爲言說，是不夠的，因爲三界有漏心心所所知道的，都不離名言的。約此可說言說與有相境是齊等的。所以通達離言說，也就通達無相境。

四、約表示說：佛說的勝義諦相，是絕諸表示的，而尋思但行於表示境界上。表示，指見聞覺知，即六識認識六境，各有一種表示。有表示，不是以言語表示什

麼，也不是要給人一個什麼表示，而是內心認識外境時，覺得怎樣罷了。勝義諦是無相智認識的，沒有什麼表示，所以說絕諸言說。尋思是分別心的作用，可以表示種種，所以說但行表示境界。如五相顯勝義，不是勝義諦上有五相，是約遮除其相說的；如無二的無，離言的離，超尋思的超，無一不是約遮遣說，所以眞正的勝義諦相，是沒有絲毫表示的。

五、約諍論說：佛說的勝義諦相，是絕諸諍論的，而尋思却行於諍論的境界上。諍論，通常約辯論說，現約所見境界而起諍論說，卽是指有爲有漏法。緣起法本是如幻如化的，但隨所見的不同，而有諍論的興起，所以諍是煩惱的愚癡相。如來說法：有說從佛的意趣看，是常說無諍論法的。佛說法的目的，是爲令衆生證得不生滅的寂靜涅槃，雖或說施等，其旨仍在通達無諍論的寂靜涅槃。愚者不知佛意，就在有諍法上興起諍論，智者知佛用意，就從有諍法上通達無諍論之理。

如是五義，可與無二離言相文中的幻化喻相配合：幻相，是有相境；見聞已，是表示境；宣說，是言說境；令他現正等覺，是展轉所證；堅固執著，是諍論境：前後對照，可以比知。

『法涌！當知：譬如有人盡其壽量習辛苦味；於蜜、石蜜上妙美味，不能尋思，不能比度，不能信解。或於長夜由欲貪勝解諸欲熾火所燒然故，於內除滅一切色、聲、香、味、觸相妙遠離樂，不能尋思，不能比度，不能信解。或於長夜由言說勝解樂著世間綺言說故；於內寂靜聖默然樂，不能尋思，不能比度，不能信解。或於長夜由見聞覺知表示勝解，樂著世間諸表示故，於永除斷一切表示，薩迦耶滅，究竟涅槃，不能尋思，不能比度，不能信解。法涌！當知：譬如有人於其長夜由有種種我所攝受、諍論、勝解樂著世間諸戲論故；於北拘盧洲無我所、無攝受、離諍論，不能尋思，不能比度，不能信解。如是，法涌！諸尋思者，於超一切尋思所行勝義諦相，不能尋思，不能比度，不能信解』。

此以法說五義，配合上述五喻；但眞諦以出家、遠離、寂靜、菩提、涅槃五樂解釋。於中二、三、四樂與二、三、四喻，雖可相配，但前後二樂、始末二喻，未免太牽強，所以不談。

佛叫聲法涌說：你還得知道：一、如有的人，從生到老，盡其一生的壽命，都

是吃的辛酸的、苦辣的東西，習慣了，他的味覺上只有辛苦的滋味，如有人對他談到口味，他立卽生起辛苦的味覺來；至於上妙美好的甜味，他從來沒有嚐過，所以什麼蜜糖、石蜜（冰糖）這一類的上妙美味，他是不能尋思想像、比度了知的，就是有人比較的告訴他，他也不能相信理解的。因爲，以這法比那法，一定要他先曾經驗過，否則，是無法信解的。以此喻出家樂說：俗人在世間吃盡忙碌憂鬱的苦頭，對出家人的清淨淡薄、少欲知足的快樂，是不能想像信解的。涅槃經說：『居家迫迮喻如牢獄，一切煩惱由之而生；出家寬曠猶如虛空，一切善法由之增長』。喻上雖沒有此義，但却是合勝義諦相唯內自所證的。

二、在長夜生死中的衆生，由欲貪勝解力的堅强，就被諸欲的猛烈熾火燃燒，逼使身心感受無限的痛苦！勝解二字，餘譯沒有。貪著五欲，叫做欲貪。欲貪成性，就名勝解。欲是心所，五塵是色，約他能引誘內心貪欲的現起，乃名五欲。欲火中燒的有情，對於內心滅除一切色聲香味觸相而得的妙遠離樂，自是不能尋思、比度、信解的。凡夫貪著五欲以爲快樂，如果有人對他說要離去五欲方得眞正的妙遠離樂，那他是不會相信的。妙遠離樂，是初禪的境界，所以初禪名爲離生喜樂地。

臺家以訶斥五欲爲修定的前方便，亦卽此意。因五欲退，心靜成定，身心輕安，就得妙樂了。此合勝義諦相的無相所行。

三、在長夜流轉中的有情，有對說話成爲習慣，似覺言說有種快樂，如不說話就感苦悶，所以對於世間綺語言說，就生起樂著。綺語，是逗人愛聽的漂亮話，說慣了就專門喜歡說這些。寂靜聖默然樂，是二禪天的境界，因二禪離尋思，沒有語言，語言不發，得默然樂。經中常說的聖說法樂，聖默然樂，就是見諦聖者，修二禪天的定所得的。常人叫他不說話，比什麼都苦，所以聖默然樂，在他是不能尋思、比度、信解的。此合勝義諦相的不可言說。

四、有的衆生於生死長夜中，由見聞覺知的久熏，生起强有力的勝解，樂著世間種種表示境界，所以就對永遠滅除一切表示薩迦耶滅的涅槃之樂，不能尋思、比度、信解。小乘經中說見是眼見，聞是耳聞，覺是鼻舌身覺，知是意知：卽眼等六根，有見等四用。小乘學派中，有根見、識見的諍論；但在大乘看，根境識三和合發生知識，才有見聞作用，缺一就不得行。見等與言說有關，如見言不見，不見言見，聞言不聞，不聞言聞，……都是出發於見聞覺知的。大乘有以三量合釋見等的

：見是現量，親切證見的是現量境，現量證見的是正確知識，所以不會謬誤。聞是聖教量，聖教由聞而知的。覺是比量，比量是推論所得的知識，理想的構畫等，都是由推論得來的，所以是比量。薩迦耶滅，就是我見滅；究竟涅槃，是無餘涅槃。灰身泯智的涅槃境界怎樣，我人是不能想像的，卽或想像，也只有墮入形而上的擬想，決不能體會他的妙境。此合勝義諦相的絕諸表示。

五、有在生死長夜中爲種種我所的攝受，如有不能爲我攝受時，彼此就起種種的諍論：理論的、政治的、軍事的、宗教的、學術的各種鬥諍，無一不是由攝受爲我的觀念而產生的，不鬥諍似就無以爲生，所以就樂著世間的諍論。北拘盧洲是四大洲的一洲，譯作勝處。其處沒有妻兒的累贅，你我的分別，有的是衣食充足，一切自如，所以沒有攝受爲我的觀念，諍論也沒有。具有我所、攝受、諍論的有情，對無我所、無攝受、無諍論的勝境，當然是不能尋思、比度、信解的。此合勝義諦相的絕諸諍論。結文可知。

庚二　重頌

爾時，世尊欲重宣此義，而說頌曰：『內證、無相之所行，不可言說、絕表示、息諸

諍論。勝義諦超過一切尋思相』。

上以長行敍說五相，此以重頌總攝其義。內證，頌第一相；無相所行，頌第二相；不可言說，頌第三相；絕表示，頌第四相；息諸諍論，頌第五相；勝義諦等八字，通頌五相。如文可知。

戊三　超過一異相

己一　問

爾時，善清淨慧菩薩摩訶薩白佛言：『世尊！甚奇！乃至世尊！善說！謂世尊言：「勝義諦相微細甚深，超過諸法一異性相，難可通達」。世尊！我卽於此會見一處，有衆菩薩等正修行勝解行地，同一會坐，皆共思議勝義諦相與諸行相一異性相。於此會中，一類菩薩作如是言：勝義諦相與諸行相都無有異。一類菩薩復作是言：非勝義諦相與諸行相都無有異；然勝義諦相異諸行相。有餘菩薩疑惑猶豫復作是言：是諸菩薩誰言諦實？誰言虛妄？誰如理行？誰不如理？或唱是言：勝義諦相與諸行相都無有異；或唱是言：勝義諦相異諸行相。世尊！我見彼已竊作是念：此諸善男子愚痴頑鈍，不明、不善、不如理行，於勝義諦相微細甚深，超過諸行一異性相，不能解了』。說

是語已。

聽了勝義諦相超過尋思性相後，使人不期然的生起這樣的感覺：行相與勝義，是異非一的；然而，究竟是一還是異呢？經了善清淨慧的請問，佛說這是非一非異而超過一異的。超過尋思性相，是因法涌在他方見到的事實而談起的；超過一異性相，則是善清淨慧在此土見到的事實，陳白於佛而說起的。

爾時，是佛說了勝義諦性超過尋思行相的時候。善清淨慧菩薩，是問一異的人。慧是智慧，菩薩的智慧，善巧而清淨，所以得此稱號。眞諦說他是九地菩薩，善巧答問常轉法輪，要到淨慧位，方有這功能。其實，說明他沒有煩惱戲論就得，無須判別他的地位。世尊甚奇，讚佛的自利德；世尊善說，讚佛的利他德。佛說法義理圓滿文句清美，使人易於理解，所以名爲善說。

菩薩對世尊說：勝義諦相是微細的、甚深的、難可通達的。有漏慧不知，名微細；不能思惟，名甚深；不能證得，名難通達。有說凡夫不知是微細，二乘不測是甚深；菩薩無以窮底是難通達。其實，是約超過一異行相，說名微細甚深難可通達的。

菩薩將己所見而感發的陳白於佛說：世尊！我在這娑婆世界中，曾經在一個地方，見到很多依法實踐而達到勝解行地的菩薩，集合聚會在一塊兒坐，共同的思惟、議論、研究、探討勝義諦相與諸行相一異的問題。勝解行地，標菩薩的位次，即十住、十行、十廻向的三十心位。攝論說：勝解行地的菩薩，以聞思修的三慧，求能理解佛法及悟達勝義諦相。當他向這目標邁進時，生起勝解、欲樂、信求佛法，就達勝解行地了。如在勝解以前，雖信求佛法，也不能擠入勝解行地之林。十信是從初住開出的，一信一信的別修，是十信位；修一信即修一切信，是初住位，所以有時不談十信，也不爲勝解行地所攝。

在集會的菩薩中，有一類這樣說：勝義諦相就是諸法行相，諸法行相就是勝義諦相，二者沒有絲毫的差別。又一類持相反的見解說：非勝義諦相與諸行相都無有異，而是勝義諦相異於諸法行相，諸法行相異於勝義諦相的。還有一類對於是一是異的問題，疑惑猶豫不能決定的說：諸菩薩口頭所說的，那個說的諦實？那個說的虛妄？而心理所思的，又是那個合理而行？那個不如法合理而行？他們的誰是誰非，我簡直不能判定，因爲，有的這樣說，勝義諦相與諸行相都無有異；有的那樣說

，勝義諦相異諸行相。世尊！我見他們這樣思議，私衷就生起這樣的感念：這些善男子，愚癡、頑鈍、不明、不善所思所說的，都不如法合理的去行，所以，對於超過一異性相微細甚深的勝義諦相，不能解了、通達。

諸行與勝義的一異，是大小乘所共談的，但見解上頗有差異：小乘中，有說諸行、勝義皆是眞實有，不能說他有什麼不同。有說苦集道三諦是世俗的行相，滅諦是勝義的理性，二者不能說他完全同一。大乘中，有說假名是世俗，性空是勝義，二諦是走的兩條不同的路線；假使假名就是空，世俗就是勝義，二諦就又走上同一軌道。如是，說一說異，兩俱不可。有以三性分別一異：或以依他與圓成談，或以徧計與圓成談，或以徧計、依他與圓成談。行相是依他起，依他與圓成的一異，是沒問題的。徧計與依他，如從分別的觀點上去看：聖者位上是可分的，因爲菩薩得了後得智後，徧計就脫離了依他；凡夫位上不可分的，因爲從種子生起的依他因緣法，如果認識上覺得他是實有，就成徧計執了。所以，由凡夫的見地去理解勝義，徧計、依他是綜合而不可分的，本經就站在這一立場以說明他。

庚一　長行

辛一　略答

爾時，世尊告善清淨慧菩薩摩訶薩曰：『善男子！如是！如是！如汝所說！彼諸善男子愚痴、頑鈍、不明、不善、不如理行，於勝義諦微細甚深，超過諸行一異性相，不能解了。何以故？善清淨慧！非於諸行如是行時，名能通達勝義諦相，或於勝義諦而得作證。

如來的印可，如文可知。但是，他們對於諸行作這樣的認識，爲什麼不能通達勝義諦以及圓滿作證呢？因爲這樣的認識，只是在行相上擬議如何如何，並未眞正的理解勝義，所以見諸行相，不能正見勝義諦性，卽或見了勝義諦性，也不會見諸行相。

辛二　廣答

壬一　法說

『何以故？善清淨慧！若勝義諦相與諸行相都無異者：應於今時一切異生皆已見諦；又諸異生皆應已得無上方便安隱涅槃；或應已證阿耨多羅三藐三菩提。

勝義行相的非一：假使勝義諦相與諸行相眞的都無有異的話，就有三種不可避免的過失：一、就在現時，未斷煩惱的一切異生，於諸行相中，應見眞勝義諦，以行相就是勝義，二者沒有差別的。二、就在現時，未斷煩惱的一切異生，應已證得無上方便的安隱涅槃。方便餘譯沒有，想係指的道諦，意謂由修聖道，證得安隱涅槃。三、就在現時，具縛凡夫，亦應都已證得無上正等正覺。正覺簡別凡夫的不覺，外道的邪覺；正等簡別二乘的覺而不偏；無上簡別菩薩的偏覺未達高峯：此唯佛陀所得的究竟果覺。生死中的衆生，既未見諦、得涅槃、證無上菩提，可見說勝義諦相與諸行相都無有異，是不合道理的。

『若勝義諦相與諸行相一向異者：已見諦者於諸行相應不除遣；若不除遣諸行相者，應於相縛不得解脫；此見諦者於諸相縛不解脫故，於粗重縛亦應不脫；由於二縛不解脫故，已見諦者應不能得無上方便安隱涅槃；或不應證阿耨多羅三藐三菩提。

勝義行相的非異是一，固然有上述的三過；若一向異，就有五種過失：一、已見眞勝義諦的聖者，對雜染依他的一切行相，應還未曾除遣，因爲二者各異，勝義諦相現前而不礙於行相存在的。但事實上，行相不遣，就不能見眞勝義諦，見勝義

諦，行相必然被遣除的。行相是俗諦，勝義是眞諦，五地至八地的菩薩，二諦並觀，以根本智通達眞勝義諦，以後得智了知如幻的世俗諦，雖二者可以並存；但凡夫位上所執實有的行相，決不能與諸勝義，同時存在，所以見了勝義，一定遣諸行相。心經說『空中無色』；中論說『若無是法者，云何有是相』，都是約沒有惑亂有情的行相說的。二、眞見勝義諦相的聖者，是不見似實行相的，如果見諦仍未遣除行相，於諸相縛亦應未得解脫。相縛，是由緣諸行相不得自在得名的。確實，惑亂有情令不解脫的是似實行相，現既現前，可見相縛尙未解脫。三、見諦的聖者，如於相縛眞未解脫的話，於粗重縛同樣的是不得解脫。因在斷縛的程序上，是先斷相縛，後斷粗重縛的。四、由二縛的未脫，不說不得見諦，卽或見了勝義諦，也不能得無上方便的安隱涅槃，因涅槃界中，是沒有二縛的。五、見諦的聖者，既未得涅槃，當亦不能證得無上菩提，所以說或不應證阿耨多羅三藐三菩提。此五與前三對看，除多相及粗重的二縛外，餘可配合的。

縛是繫縛。生死海中的有情不能跳出沈溺的苦海，就因兩條繩索的牢固繫縛。二縛的意義：有說相縛是行相，粗重縛是煩惱。行相有惑亂的力量，迷惑心識不能

理解他的似有非有的幻化相，反而執爲眞實，爲心識行相所縛，所以說名相縛。至於行相粗顯的能縛諸惑，就名粗重縛。有說相縛是末那識，粗重縛是二障。四惑相應的末那識，有蒙蔽的勢力，使得六識所認識的對象，無法知其幻化無實，所以末那得相縛名。根深蒂固的二障，有雄厚的勢力，使諸有漏的五蘊，無堪能性，說爲粗重縛。前說合本經說的由行相的繫縛，生起內心粗重縛的意思。說相縛是末那，是約六識行相生起，被執有我法的末那所縛說的，實際他本身並不是縛。粗重指煩惱、所知的二障種子說，卽一切有漏種子的熏習，都名粗重。至說粗重無堪任性，是約惡性强悍、不堪爲善說的。漏無漏法是對立的：無漏引發出世智慧，向二利的解脫大道前進；有漏引生世間惑業，向生死的道上奔跑。經說『然有幻狀迷惑眼事』；『猶如幻事迷惑覺慧』：都是指行相的相縛說的。原來我人的賴耶中，潛存著很多過去的有漏熏習，到了現生心中自然的現起非有似有的幻相，由此幻相引發錯覺，所以心境相接時，就生起煩惱的粗重縛來了。通達勝義諦，知二縛非有，就得解脫。小乘初果，大乘初地，雖解脫了相縛，但出觀時猶起，相縛起時，粗重縛隨生；粗重縛盡，相縛必滅。所以眞正勝義諦者，行相沒有不除遣，二縛沒有不解脫

的。

『善清淨慧！由於今時非諸異生皆已見諦；非諸異生已能獲得無上方便安隱涅槃；亦非已證阿耨多羅三藐三菩提。是故勝義諦相與諸行相都無異相不應道理！若於此中作如是言：勝義諦相與諸行相都無異者，由此道理，當知一切非如理行，不如正理。

前從有三過失中，正顯二者的非一，此從無三過失中，反顯二者的非一，是故勝義諦相下爲綜合。正、反、合的三段論法，是最合理的論說方法。哲人黑格爾開始運用三段論法時，不特轟動當時的哲學界，且爲後起的哲學者，開闢了一條新的論理道路，豈知這在二千多年前的大智釋尊早已運用的了！集會討論的勝解行地菩薩，假使有說勝義諦相與諸行相都無有異的話，以正、反、合的三段論法去看，可知他們是一切非如理行，不如正理的。

『善清淨慧！由於今時非見諦者於諸行相不能除遣，然能除遣；非見諦者於諸相縛不能解脫，然能解脫；非見諦者於粗重縛不能解脫，然能解脫；以於二障能解脫故，亦能獲得無上方便安隱涅槃；或有能證阿耨多羅三藐三菩提。是故勝義諦相與諸行相一向異相，不應道理！若於此中作如是言：勝義諦相與諸行相一向異者，由此道理，當

知一切非如理行，不如正理。

前從有五過失中，正顯二者的非異，此從無五過失中，反顯二者的非異，是故勝義諦相下爲綜合。集會討論的菩薩，假使有說勝義諦相與諸行相一向異的話，以正、反、合的三段論法去看，可知他們是一切非如理行，不如正理的。

『善清淨慧！若勝義諦相與諸行相無異者：如諸行相墮諸雜染，此勝義諦亦應如是墮雜染相。善清淨慧！若勝義諦相與諸行相一向異者：應非一切行相共相，名勝義諦相。

佛對善清淨慧說：假使有主勝義與行相沒有絲毫差別的話，一切行相是墮在雜染法中的，勝義諦相也應如諸行相墮在雜染法中。雜染法，卽煩惱、業、生的三雜染。經說行相，大都是約有漏緣起法說，不談無漏清淨法的，所以本經約凡夫心體悟諸法勝義說。勝義諦性是清淨的，諸法行相是雜染的，二者有著絕對的不同，所以不能說都無有異。

佛又叫善清淨慧說：你不要以爲非無差別，就一向異了。假使有主勝義與行相是一向異的話，就不應說一切行相的共相，名爲勝義諦相。共相對自相說。一切法

中，單屬於此，不通於彼的是自相；通於諸法而含有普徧平等一味眞實性的是共相。如花，不指明什麼花，卽是花的共相，因是一切花的通名；指明菊花，且是菊花中的螃蟹菊，並指出螃蟹菊某一類的當體，是爲自相。單說共相，不一定就是勝義諦性，如諸行無常，是一切生滅演化流變法的共相，但唯是有漏法的共相，不通無漏。所以要普徧平等一味的眞實性，纔是勝義諦相的共相。以此，就是在緣起因果法中離言說、除顚倒、息戲論、絕表示、斷二縛所顯的一切法的本來自體。可見行相與勝義，不是完全脫離關係的對立法，因而不能說是一向異相。

『善清淨慧！由於今時勝義諦相非墮雜染相；諸行共相名勝義諦相。是故勝義諦相與諸行相都無異相，不應道理；勝義諦相與諸行相一向異相，不應道理！若於此中作如是言：勝義諦相與諸行相都無有異；或勝義諦相與諸行相一向異者，由此道理，當知一切非如理行，不如正理。

此從反面、綜合顯示行相、勝義的非一非異。其義可知。

『善清淨慧！若勝義諦相與諸行相都無異者，如勝義諦相於諸行相無有差別，一切行相亦應如是無有差別。修觀行者於諸行中，如其所見，如其所聞，如其所覺，如其所

知，不應後時更求勝義。若勝義諦相與諸行相一向異者，應非諸行唯無我性、唯無自性之所顯現，是勝義相。又應俱時別相成立，謂雜染相及清淨相。

佛又對善清淨慧說：如仍有主勝義與行相沒有別異的話，就有如下的過失：行相共相的勝義諦相，在一切行相中，沒有什麼差別。假使眞的行相就是勝義，一切行相應如勝義諦相，沒有什麼差別，五蘊卽十二處，十二處卽五蘊，眼根卽眼識，亦卽色塵等。還有，修觀的行者，在一切行相中，如其所見、聞、覺、知的，應卽是勝義諦性，不應後時還更別求眞勝義諦纔對。觀行，就是慈悲、不淨觀等。修此觀行，只是假想的觀察對象，並非眞正的通達眞勝義諦，親切的體驗眞勝義諦，須得進一步的實踐。此與前說異生應見諦的意義相同，不過前約凡夫說，此約觀行者說而已。

無異既不對，如果有主二者一向是異，同樣的不對，因爲如此，勝義諦相就不是唯無我性、唯無自性之所顯現的了。但事實上，勝義諦確是諸行的無我性、無自性顯現所見的，如虛空的遠離衆色顯現所見一樣。有說唯無我性，是我空眞如；唯無自性，是法空眞如。前約無我顯勝義，後約無法顯勝義。其實，本經特重在法無

性上顯勝義的，因此是在如幻行相上遣除徧計執所顯的諸法無我、無自性的實體。本譯雖沒有人、法二無我的痕跡，但陳譯的解節經，很明白的是以二無我顯示勝義的。還有，行相與勝義，果眞是一向異的話，二者就應同時別相成立，各自存在——雜染的諸行相，清淨的勝義相，互相的對立著。事實不然：雜染行相現前的凡夫位上，沒有清淨的勝義現前；清淨勝義現前的聖者位上，沒有雜染的行相現前。如果是一向異的話，爲什麼不能同時存在？可見主張一向異也是錯誤的！

『善清淨慧！由於今時一切行相皆有差別非無差別；修觀行者於諸行中，如其所見，如其所聞，如其所覺，如其所知，復於後時更求勝義。又卽諸行唯無我性、唯無自性之所顯現，名勝義相。又非俱時染淨二相別相成立。是故勝義諦相與諸行相都無有異、或一向異，不應道理！若於此中作如是言：勝義諦相與諸行相都無有異、或一向異者，由此道理，當知一切非如理行，不如正理。

此從反面、綜合顯示二者的非一非異；其義，如文可知。

壬二　喻顯

『善清淨慧！如螺貝上鮮白色性，不易施設與彼螺貝一相異相。如螺貝上鮮白色性；

金上黃色亦復如是。如箜篌聲上美妙曲性，不易施設與箜篌聲一相異相。如黑沈上有妙香性，不易施設與彼黑沈一相異相。如胡椒上辛猛利性，不易施設與彼胡椒一相異相。如胡椒上辛猛利性，訶梨濕性亦復如是。如氎羅綿上有柔軟性，不易施設與氎羅綿一相異相。如熟酥上所有醍醐，不易施設與彼熟酥一相異相。

行相、勝義的不一不異，說法中雖以三段論法來說明他，然恐聞者仍有不明，乃又標舉十喻以顯示之。所喻不出六境，此爲常人日常接觸的，說來容易理解。先說五塵，後說法塵。

一、螺貝與白色的一異喻：螺貝是海產的動物，其色鮮白，而鮮白的色性，望於螺貝，是不易施設他的一異相的。螺貝，由能（造四大）所（造四微）八法和合成的。有色，必然有香味觸，有所造必然有能造，說他是異，決不可以，因爲八法是不相捨離的。假定有執是異，見白色時，不應見貝，以此二者是各異的。又，螺貝不應具有八法，以此二者是各異的。又，色應無依，以與螺貝無關係的。說異不可，說一亦不可，因能造不是所造，色非香味觸故。假定有執是一，卽應唯色是螺，香味觸及地水火風非螺。還有，白色唯是眼所緣的，螺貝卽白色，也應是眼所緣

。同時，白色通其他的物相，如白雪、白紙、白粉等，都是白色，如白色就是螺貝，螺貝亦應通於其他物相。事實上，螺貝既不通於其他物相，亦非爲眼所緣，更非唯色是螺貝，香味觸等不是螺貝，所以說他是一，是不合道理的。我國古時的堅白同異之辯，亦此。如白石上的鮮白色性，與石的堅固體，是一？是異？有說是異的，不過不可離；有說白卽堅色的白，不是離開堅石另有白色性。佛教的小乘學者，有主是異不離的見解；大乘學者，有說螺是衆緣和合，離衆緣外無白色性，不可說異，色上有香味觸，又不可說一。二、黃金與黃色的一異喻：黃金上的黃色性，不可施設他的一相、異相，其理亦然。如有分別他的一相、異相，就犯同樣的錯誤，是爲金與黃色的一異喻。

三、箜篌與聲曲的一異喻：箜篌是印度的一種樂器，等於我國的琵琶。聲是箜篌上發出的音響，美妙曲性，就是建在聲音前後相續高低抑揚的快慢上的。離了箜篌所發出的音聲，沒有高低抑揚的美妙曲性，所以不能說異；然而，美妙曲性並不就是箜篌之聲，聲是總的，曲是別的，所以也不可說一。深密解脫經所說略有不同，他在箜篌與聲音間辨別非一非異：聲是從箜篌發出的，沒有箜篌就不會發出音聲

；但所發出的聲音，並不就是箜篌，因爲聲是衆緣和合成的，所以不易施設他的一相、異相。此在具體上談，較本經所說合理。

四、黑沈與妙香的一異喻：黑沈是沈香。一般的樹木放在水中是浮的，沈香由於分量重，放在水中是沈的，所以得此名。沈是具體的一物，從他發出香氣，說一說異，都不可以。香是由沈上發出的，離沈就沒有香，說異當是不可以的；但沈是沈，香是香，說一自也非理，所以說微妙香性不易施設與彼黑沈一相、異相。

五、胡椒與辛味的一異喻：胡椒是樹上生的一種微粒子，含有辛辣性。辛猛利性是從胡椒中發出的，離了胡椒沒有辛猛利性，如說二者有何不同，這是不可能的。但辛猛利性不卽是胡椒，胡椒亦非辛猛利性，如把二者合一起來，認爲是一，自也不合理的。所以說辛猛利性不易施設與彼胡椒一相、異相。

六、訶梨與濕味的一異喻：訶梨是印度特有的一種水果，其味酸濕。此之一相、異相的不易施設，例第五喻可知。

七、氎羅綿與柔軟性的一異喻：氎羅綿等於我國的絲綿，其性是柔軟的。柔軟性是氎羅綿上所具的，離了氎羅綿沒有柔軟性可得。但畢竟柔軟性是柔軟性，氎羅

綿是蠶羅綿。所以二者難以施設他的一相、異相。

八、熟酥與醍醐的一異喻：醍醐是熟酥熬透了的最上一層，因此二者之間不能說有什麼差異。但是熟酥味不及醍醐味，醍醐味超過熟酥味，因而也不能說他是一：所以所有醍醐不易施設與彼熟酥一相、異相。

『又如一切行上無常性，一切有漏法上苦性，一切法上補特伽羅無我性，不易施設與彼行等一相異相。又如貪上不寂靜相及雜染相，不易施設此與彼貪一相異相。如於貪上，於瞋、痴上，當知亦爾。如是，善清淨慧！勝義諦相不可施設與諸行相一相異相。

前說五塵，現說法塵。此中有二喻，卽：

九、理性與事相的一異喻：一切有爲諸行是刹那生滅的，所謂諸行無常是生滅法。演變不息的無常性，是從一一法的生滅上顯示的，離了一一行的生滅，無常性不可得。如有說無常性就是一一行，一一行就是無常性，是絕對錯誤的。因爲，五識所取的諸行，各各不同，而意識所緣的無常性，却是徧通的，所以無常性與一一行，要分別他的一異，是不可能的。苦性是逼迫的。五蘊和合的有情，在生命歷程

中，時感痛楚，這就是苦。苦是怎樣發生的？小乘說無常卽苦，如阿含經中佛問弟子說：色是無常嗎？是的，世尊！無常是苦嗎？是的，世尊！如是受想行識亦然。由此證知一切生滅流動的無常法，都是苦的，所謂無常故苦，確是至理名言。以無常苦的見地觀一切，苦固是苦，樂、不苦不樂也是苦。無常生滅法，現前覺得是樂，轉瞬又感到是苦，且有快樂未得，因無常演變的關係，反得極大的痛苦。無常雖卽是苦，但亦稍有不同：凡夫以妄識所感受的生滅無常，固然是苦；聖者以聖智聖見所通達的生滅無常，並不覺得痛苦。此說一切有漏法上苦性，表示有漏的生滅法是苦的，無漏不是苦。逼迫的苦性，是在有漏法上產生的，但不就是有漏，所以不易施設他的一異。一切法的無我性，總說世出世間的漏無漏法。補特伽羅，譯數取趣。六趣中的有情，不斷的在生死圈裏，數數毀滅，數數受生。諸法無我，是說一切法上沒有常存不變眞實自性的東西。無我性是在一切法上顯的，離開一切法，沒有無我性可得；然又不能說無我性就是一切法，一切法就是無我性，所以不易施設他的一相、異相。

佛學上有時說諸行無常、諸受是苦、諸法無我、涅槃寂靜的四法印；有時把諸

受是苦含攝在無常印中，只說其餘的三法印。現說無常、苦、無我的三法印，是從這上面以顯示諸法不生不滅本來寂靜自性涅槃的。無我性在勝義諦中含有兩種，經雖唯說補特伽羅無我，而實包括法無我。補特伽羅無我，不能顯示眞勝義諦，只能擊破外道的卽蘊、離蘊之我的妄計，是對治悉檀，不是第一義悉檀。

聖者通達二無我性，中觀、唯識解說不同。唯識說：勝義諦中雖具二無我，小乘唯悟補特伽羅無我，大乘纔能雙通二無我。中觀說：二無我性，同在一切法上顯現，通達了一切法，就通達二無我性，所以三乘是同解法我的。不過，小乘有兩類：有的唯得我空，有的也得法空。唯得我空的小乘，不是不能通達法空，只是沒有進一步的去觀察法空，如果觀察，沒有不通達的。大乘也有兩類：一類見人空時不見法空；一類見我空時也就見法空。所以眞見我空的聖者，決不執有實法，若執實法，卽顯示他沒有通達我空。金剛經說：『若執有法，卽著我、人、衆生、壽者』。寶鬘論說：『乃至有蘊執，爾時有我執』。以事實說：如一輛人力車，是由兩隻車輪、兩根拉木、以及其他種種零件和合所成。假使有人擧火燒了車子，車輪、拉木等，自也隨之焚毀，決不會車子燒了，還有完整的車輪、拉木等的存在。車如自

我，輪等如法。所以通達我空，必然通達法空。是以本經說的眞勝義諦的法無我性，爲三乘人之所共證，與龍樹主張三乘同見法無我的思想，是吻合無間的。

十、煩惱性相的一異喻：煩惱是貪瞋癡的三毒。貪有戲論擾動性，能使吾人身心不得寂靜，而又是雜染不清淨的。此不寂靜及雜染相，與彼貪的自性，不可說他是一是異。因爲，一切有漏法，都是不寂靜相及雜染相，而貪的自性，唯局於貪的本身，說他是一，怎麼可以？但離貪外別求不寂靜相及雜染相又不可得，所以說他絕對是異，又講不通。如於貪上如是，於瞋、癡上的不寂靜相及雜染相，當知亦復如是。

如是由上十喻看來，善清淨慧應該知道：勝義諦相與諸行相，要施設他的一異，絕對不可能的！如有人定要分別他的是一、是異，那我敢斷定他，是非如理行，不如正理！

壬三　總結

『善清淨慧！我於如是微細、極微細；甚深、極甚深；難通達、極難通達，超過諸法一異性相，勝義諦相現正等覺；現等覺已爲他宣說、顯示、開解、施設、照了』。

這是總結，如文可知。

庚二　重頌

爾時，世尊欲重宣此義，而說頌曰：『行界、勝義相，離一、異、性、相；若分別一、異，彼非如理行。衆生爲相縛及爲粗重縛；要勤修止觀，爾乃得解脫』。

初頌明行相、勝義的非一非異；次頌明衆生爲二縛所縛，要勤修止觀，乃可得解脫。行界的行，指遷流的有爲諸行。界在本譯上看，沒有什麼特殊意義。深密解脫經譯作有爲界，意謂行相是屬有爲法，不通無爲。衆生具有有爲的行相，就被相及粗重所縛，要突破行相，解除繫縛，須修習止觀，通達勝義，方得解脫。止觀的意義及修法，到下分別瑜伽品中再講，此處不談。

戊四　徧一切一味相

己一　世尊問

爾時，世尊告尊者善現曰：『汝於有情界中，知幾有情懷增上慢，爲增上慢所執持故記別所解？汝於有情界中，知幾有情離增上慢記別所解』？

五相顯勝義中，無二及離言相，是菩薩的相互討論。超過尋思及超過一異性相

，是由菩薩的請問，佛陀的解答，說明他的甚深義。現在這偏一切一味相，由佛啓問聲聞弟子中解空第一的善現尊者，這是什麼道理呢？智論說：佛命須菩提說法，有兩原因：一、他是修無諍三昧者；二、他深解般若的空法。所以（智度）論說：『須菩提常行空三昧，復斷漏盡，衆生生信，命令說法』。須菩提是般若會上當的機衆，譯名有：一、善吉，他生時家中所有財寶空無有餘，父母憂慮萬分，而相士說此子善吉，因得此名。二、空生，約生時財寶空無所有以得名的。三、善現，約生後不久而財寶又出現得名的。

世尊對善現說：善現！你在無量無邊的有情界中，知道有幾個有情是懷增上慢，而又爲增上慢所執持以記別自己所解的？同時，你在無數的有情界中，又知有幾個有情離增上慢，而不爲增上慢所執持以記別自己所解的？佛世時，佛子沒事時，各各用功，得到什麼境界或果位，就稟佛求爲印證，佛說對或不對，經開示後，又去修行。諸弟子中，有的眞實得到境界，不懷增上慢以說出自己的所悟；有的未得境界，懷着增上慢心以說出自己的所悟。未得謂得，未證謂證，是增上慢，如說我得定、得通、見聖諦、斷煩惱，都是增上慢的表現。這不是妄說上人法，而是由於

愚癡無知。要免這過失，須研究教典，明白教理，決不會犯此毛病。不然，用功得到一點境界，就以爲了不得；如得初禪，說得初果，……得四禪，說得四果。這種現象，不說現代根性陋劣者有，卽佛世時也免不了，所以佛特別提出來問須菩提。

己二　善現答

庚一　略答

爾時，尊者善現白佛言：『世尊！我知有情界中少分有情離增上慢記別所解。世尊！我知有情界中有無量無數不可說有情懷增上慢，爲增上慢所執持故記別所解。

慢是恃己凌他高舉爲性，其類有說七種，有說九種，增上慢是其中的一種。一個尚未澈底根絕煩惱的有情，沒有慢或增上慢的，佔絕對的少數；懷慢或增上慢的，佔絕對的多數。須菩提深知於此，所以回答如上。

庚二　廣陳

『世尊！我於一時住阿練若大樹林中，時有衆多苾芻亦於此林依近我住。我見彼諸苾芻於日後分，展轉聚集，依有所得現觀，各說種種相法，記別所解。

須菩提所說上面的話，不是憑空臆說，而是有事實根據的。現在就舉出親自所

見的事實來：世尊！我有一個時候，住在阿練若的大樹林中，靜坐思惟觀察所觀的境相，同時另有衆多的苾芻，也在這大樹林中，靠著我的附近安住靜坐。當我從靜坐中起來時，見到那些苾芻在日後分，也從四面八方展轉聚集的到達一處，依於所修的有所得現觀，各各說出不同的相法，記別自己所理解的——種種相法的記別所解，下文就一一的列出。

阿練若譯爲寂靜處。其地約離村莊（聚落）三五里許，沒有喧囂嘈雜的聲音。寂靜處，不一定是茅蓬、岩洞、水邊林下，凡非憒鬧的地方都可。日後分，約下午三四點鐘。佛世時的苾芻生活是這樣的：早晨用功修行，中午托鉢乞食，飯後各帶臥具，到適宜修定的樹邊林下，修觀用功，到三四點鐘時，各各出觀，集合到一處，討論自己的心得，然後各自散去。現觀，是觀心的境界，明白現前，親切了知的意思。有所得現觀，揀別不是無所得現觀，如修唯識觀，有識相可得，修空觀，有空相可得，名有所得現觀。現觀中有相可得，就不能通達勝義諦相。測疏說此所說的有所得現觀，是指他們依佛初轉法輪所說的十三種法門修習，不了達他的無所得，而如言執義的以爲是有。下列的得蘊、得處等，與雜含的一千一百七十五經所說

相同，次第也差不多。不過，通常都是界在蘊處之後，現在界在諦後，是很特殊的。其實，佛說法沒有一定的次第，現在經中名相程序，是結集者的組織。所以佛說法的次第怎樣，固無法得知，即第一次結集的次第怎樣，也不能盡知。如般若經所說蘊等法門的次第，與本經就不同，他是以蘊、處、界、諦、緣起、食、道支的次第排列的，此讀心經就知。有把處放在最前面的，如舍利弗阿毘曇、品類足阿毘曇，都保存著這次第。所以經論中說這七類法的次第，不一定同，因佛法是活潑的，不是呆板的，怎麼說都可以。

『於中一類，由得蘊故，得蘊相故，得蘊起故，得蘊盡故，得蘊滅故，得蘊滅作證故，記別所解。如此一類由得蘊故，復有一類由得處故，復有一類得緣起故當知亦爾。

尊者善現對世尊說：諸苾芻的當中，第一類的是得蘊等記別所解。得蘊、蘊相等的六句，可說是六人的見解，也可作一人的見解。約前者說：由得蘊故記別所解，乃至得蘊滅作證故記別所解。約後者說：得蘊是總句，蘊相等是別句。阿含說：若蘊、若蘊集、若蘊滅、若蘊滅道，亦即是此。以色蘊說：是若色、若色集、若色滅、若色滅道。有說三種、四種、七種的，說法的軌門這樣，不得超越於此。蘊相

，有說是自相，有說是自性相，或差別相，色以變壞爲相，受以領納爲相，想以取像爲相，行以造作爲相，識以了別爲相，是爲五蘊的自性相。色有可見不可見、可對不可對、顯色、形色等相；受有逼迫、喜悅情緒等相；想有男、女、怨、親等相；行有善、惡等相；識有不同認識等相，是爲五蘊的差別相。起是生起，盡是消滅。起惑造業生起五蘊等法叫蘊起，斷惑盡業後，五蘊不再生起叫蘊盡。切言之，因緣和合是生起，因緣離散是窮盡。蘊滅、蘊盡不同，沒有蘊起是蘊盡，得擇滅無爲的滅諦是蘊滅。蘊盡約有爲說，蘊滅約無爲說。得蘊滅作證，測師說是道諦，實則滅諦也包含在內，因作證就是滅諦，而滅諦的證得，是由修道的智慧。這六句中，包括了流轉、還滅義。

第二類的是得處等記別所解。例蘊所說應該是：得處、得處相、得處起、得處盡、得處滅、得處滅作證記別所解。處在通常雖都是指的十二處，但雜含主要的是講內六處。由內六處說到外六處，內外六處相互接觸時，生六思處、六受處、六愛處等。俱舍說：『生長門義是處義』。『謂能生長心心所法，故名爲處』。生長心心所法，就是生長六識身、六思身、六受身等。

第三類的有情是得緣起等記別所解。例前蘊、處應該是：得緣起、緣起相、緣起起、緣起盡、緣起滅、緣起滅作證記別所解。緣起，卽十二因緣，具有『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』的意義。其義如下說。

『復有一類：由得食故，得食相故，得食起故，得食盡故，得食滅故，得食滅作證故，記別所解。

第四類的有情是得食等記別所解。食有維持生命及增長生活力的功能，所以佛經對現實生命的維持，未來生命的延續，說有四食：一、段食，以變壞爲相，如人吃的飲食，有一段段的可分。如說：『段食者，若粗若細，飯等名粗；酥油、香氣及諸飲等，是名爲細』。二、觸食，以觸境爲相，卽根境識三和合相應的觸心所。三、思食，以希望爲相，卽與欲心所俱轉的意識相應的思心所。四、識食，以執持爲相，卽執持根身令不散壞而維繫生命的生存。一切有情的生命相續，都與四食有關。俱舍引經說：『世尊自悟一法正覺正說，謂諸有情一切無非由食而住』。食的重要於此可知。雜含有七八經講到食的問題；南傳雜含也零星講到他，所以食在諸法中，佔有他的一席地位。

『復有一類，由得諦故，得諦相故，得諦徧知故，得諦永斷故，得諦作證故，得諦修習故，記別所解。

第五類的有情是得諦等記別所解。得諦是總句，得諦相，是四諦的自性相及差別相。逼迫性是苦的自性相，招感性是集的自性相，可證性是滅的自性相，可修性是道的自性相。苦有三苦、八苦、無量諸苦；集有三毒、六根本、無量諸惑；滅有擇滅、非擇滅等的種種無爲；道有三學、三十七道品等的無量法門，是爲四諦的差別相。得諦遍知，是遍知諸苦差別的苦諦。佛說：『若於一法未達未知，我說不能作苦邊際』。一一法是有漏諸法，『有漏皆苦』，所以應一一通達了知。集諦也在認識中，若有一法不知不達，就不能作苦邊際，悟見諦理。說徧知苦不說徧知一一法者，是以現實五蘊和合的生命爲對象的。得諦永斷，是永斷諸品煩惱的集諦。現實的生命，引起各種煩惱，尤其愛欲，必須運用銳利的智慧去消滅他。愛欲是生死的源泉，煩惱是生死的根本，不解決他，就不得解脫。佛說：『若於一法未達未知，我說不能作集邊際』。煩惱是隨逐有漏法的，俱舍說：『與彼漏隨增』。『有漏名取蘊，亦說爲有諍』。諍就是煩惱。有漏與煩惱，既是一體的異名，所以要永斷

煩惱，就應徧知有漏法，若有一法不知，就不能作集邊際而解脫。至說永斷集諦，是以現實生命中所起煩惱爲對象的。得諦作證，是現證滅諦的眞理。得諦修習，是勤修道品。爲絕生死的根源，觸證涅槃的眞理，必須修道，才能辦到。此文，如上得蘊等，可作六人的見解看或一人的見解看。

『復有一類，由得界故，得界相故，得界種種性故，得界非一性故，得界滅故，得界滅作證故，記別所解。

第六類的有情是得界等記別所解。界在通常說是十八界，但雜含中還說有其他的種種界。本經說六界、十八界的兩類。六界的地、水、火、風、空、識，爲組織有情生命的要素。界義有二：一、類性，就是一類類的，這類不是那類，那類不是這類。約此，事相上是一類類的，理論上卽成普徧性。如說法界，就是一切法的普徧眞理。二、種義，卽一切法的所依因性，此法生起以此法爲因，彼法生起以彼法爲因。約此，就產生種子思想。如法界爲三乘的因性，就是指此。

由得界故是總句。得界相故，地是堅相，水是濕相，火是熱相，風是動相，空是無礙相，識是了別相；是爲六界的自性相。同時，六界也有種種的差別相。得界

種種性，是說地界不是水界，乃至空界不是識界。得界非一性，是約六界和合爲有情說，卽各各有情的六界不同，名非一性。得界滅故，是說證滅諦理。得界滅作證故，是說滅除種種界，就得作證。

『復有一類，由得念住故，得念住相故，得念住能治所治故，得念住修故，得念住未生令生故，得念住生已，堅住不忘，倍修增廣故，記別所解。如有一類得念住故；復有一類得正斷故；得神足故；得諸根故；得諸力故；得覺支故，當知亦爾。復有一類得八支聖道故，得八支聖道相故，得八支聖道能治所治故，得八支聖道修故，得八支聖道未生令生故，得八支聖道生已堅住不忘倍修增廣故，記別所解。

第七類的有情是得念住等記別所解。念住等就是三十七道品，分爲七類：一、得念住故。念住，卽身受心法的四念處，以明記不忘的念心所安住在境界上思惟觀察而得名的，但主要的是在智慧。順正理論說：『何緣於慧立念住名？慧由念力持令住故』。智度論說：『隨順智慧緣中止住，是時名念處』。得念住相，是說身以不淨爲相，受以苦痛爲相，心以無常爲相，法以無我爲相。四念處的觀法，有總觀、別觀。別觀卽觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。總觀是在觀身不淨時

，亦卽觀受苦，觀心無常，觀法無我；觀餘三時亦然。得念住能治所治，能治是四念住，所治是四顚倒。無常計常倒，以心念住的無常觀治之；苦計爲樂倒，以受念住的苦相觀治之；無我計我倒，以法念住的無我觀治之；不淨計淨倒，以身念住的不淨觀治之。得念住修，修是觀行，依諸教說，約有四種：一得修，未生善法修習令生；二習修，已生善法修令堅住不忘倍修增廣；三除去修，已生惡法修令永除；四對治修，未生惡法修令不生。此四，是依四正勤的次第說的。在本經看，只有得修、習修，沒有除去修、對治修。得念住修，是總標二修；得念住未生令生，是別顯得修，卽未生起的四念住觀，漸次修習令之生起。得念住生已堅住不忘倍修增廣，是別顯習修，卽已生起的四念住觀，還時常的修習使他堅固不忘。觀法的修得較易，修得後不失爲難，所以須進一步的留心觀察，不然，雖偶現起，旋還復失，卽非堅住。倍修增廣，是加倍的修習，使之增長廣大，不以所修得的爲滿足，所以不談餘二修；因本經重在說明修善，善法增長，惡自不生。二、如得念住的是這樣，一類得正斷的亦然。正斷有處譯名四正勤：㈠、未生的一切善法修習令生；㈡、已生的一切善法修習令住不忘；㈢、未生的惡不善法修令不生；四、已生的惡不善法

修習令斷。勤修二善法，斷除二惡法，所以有譯爲四正勤，有譯爲四正斷。三、如得正斷的是這樣，一類得神足的亦然。神足有譯爲四如意足，卽欲、勤、心、觀的四三摩地。修此四法，能得微妙的神通，騰躍勇健往返如意，所以名四神足或四如意足。四正斷重於精進，四神足重於禪定。四、如得神足的是這樣，一類得諸根的亦然。諸根，就是信、進、念、定、慧的五根。五、得諸根的是這樣，得諸力的亦然。諸力，就是上列的五根。善法生長時，沒有雄厚的力量，稍遇違緣卽可退失，說名爲根；到了善法力量堅强，不爲任何惡法動搖時，就名爲力。婆沙說：『勢用增上故名爲根，難可摧制故名爲力』。智論約衆生根得自在方便名根，善根增長能破煩惱度令衆生得無生法忍名力。六、如得五力的是這樣，一類得覺支的亦然。七覺支有譯爲七菩提分，卽念、擇法、喜、輕安、定、精進、捨。支是支分或條件或因性，意謂是覺悟的支分，因修七法，能夠覺悟諸法的眞實，所以名爲覺支。八、如前諸類所得是這樣，一類得八支聖道的亦然。八支聖道有譯爲八正道，卽正見、正思惟、正語、正業、正命、正勤、正念、正定。小乘修道，不出此八，而以正見爲主。因爲見正，思惟等才得正，見不正，一切都不得其正。此八稱爲道支者，由

修八法，得入於無爲城的緣故。餘文可知，不釋。

『世尊！我見彼已便作是念：此諸長老依有所得現觀，各說種種相法，記別所解。當知彼諸長老，一切皆懷增上慢，爲增上慢所執持故，於勝義諦偏一切一味相，不能解了。是故，世尊！甚奇！乃至世尊！善說！謂世尊言：「勝義諦相，微細、最微細；甚深、最甚深；難通達、最難通達；偏一切一味相」。世尊！此聖教中修行苾芻，於勝義諦偏一切一味相尚難通達，況諸外道』？

尊者須菩提報告了該事實後，就吐露自己的感想說：世尊！我在阿練若的大樹林中，見到展轉聚集的苾芻們這樣說後，內心中就作是念：這班大德長老們，依有所得現觀所得的境界，各各說出種種不同的相法，記別所解。由這可知那些長老們，一切皆懷增上慢，爲增上慢所執持，所以於勝義諦的偏一切一味相，不能理解，不能了知。長老是尊稱，凡具福慧者都可稱之，不在年齡的老大。須菩提所以知道長老們沒有解了勝義諦的偏一切一味相，是因自己通達了的關係。自己的通達，由於如來的出世轉正法輪。如法涌讚歎佛陀說：『如來出世，甚奇！希有！由出世故，乃於如是超過一切尋思所行勝義諦相，亦有通達作證可得』。須菩提現亦這樣稱

讚道：世尊！甚奇！乃至世尊！善說！乃至是超略的意思，卽將法涌所說的中間讚語略了。讚佛甚奇、善說，因佛曾說勝義諦相微細、甚深、難通達的。世尊！在佛法中修行的諸芯芻，對於勝義諦的偏一切一味相，尙且難以通達，何況那些不依聖教修行的一切外道？當更不能理解通達。依本經所判三時教說：諸芯芻聽了初時的我空法有教，不能領會佛意，就以有所得的現觀爲滿足，所以不了勝義諦的偏一切一味相。

己三　佛印可

庚一　長行

辛一　法說

爾時，世尊告尊者善現曰：『如是！如是！善現！我於微細最微細、甚深最甚深、難通達最難通達，偏一切一味相勝義諦，現正等覺；現等覺已，爲他宣說、顯示、開解、施設、照了。

我於下至現正等覺，印可自覺勝義諦的偏一切一味相；現等覺已至施設照了，印可爲他解說勝義諦的偏一切一味相。

『何以故？善現！我已顯示於一切蘊中清淨所緣，是勝義諦。我已顯示於一切處、緣起、食、諦、界、念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支中清淨所緣，是勝義諦。此清淨所緣於一切蘊中，是一味相、無別異相；如於蘊中，如是於一切處中，乃至一切道支中，是一味相、無別異相。是故，善現！由此道理，當知勝義諦是徧一切一味相。

勝義諦的徧一切一味相，是在蘊等的七類法中所顯示的，所以世尊對善現說：我在轉第二法輪的般若會上，已經顯示一切蘊中的清淨所緣，是徧一切一味相的勝義諦了。清淨所緣有二說：一、淨無漏智的所緣境界，是眞勝義諦。二、通達勝義諦性，就可生起淨無漏智。善現！我不但在一切蘊中曾這樣顯示過，卽在一切處乃至在一切道支中，也曾這樣的顯示清淨所緣是徧一切一味的勝義諦相。善現！此清淨所緣的勝義諦相，在一切蘊中，是平等一味相的，是無別異相的。是一味表示不是種種，無別異表示沒有差別。名相熏習的一切法，在錯誤的認識上，似有各各的差別，但一觀他的眞實性，是一味平等、無別無異的，所以勝義諦相是徧一切一味的。此徧一切一味相的勝義諦，就在一切法中，不是離一切法外別有。從普徧性的

差別相說非一，從一一法安立勝義說非異；所以平等是差別中的平等，差別是平等中的差別，二者決不是對立的兩法。智論說：『破二不著一，破一不著二』，就是此意。如是，像色蘊是一味無別異相，當知受想行識四蘊也是這樣；如於五蘊是這樣，當知於一切處中，乃至一切道支中，也無不是一味相、無別異相。由此，可見勝義諦相是徧一切一味相的，不是各各差別相的。

『善現！修觀行芯芻，通達一味眞如勝義法無我性已，更不尋求各別餘蘊、諸處、緣起、食、諦、界、念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支眞如勝義法無我性。唯卽隨此眞如勝義無二智爲依止，故於徧一切一味相勝義諦，審察趣證。是故，善現！由此道理，當知勝義諦是徧一切一味相。

這從見修二道的觀察無差別上，顯示勝義諦的徧一切一味相。修觀行，是修眞如勝義諦觀。修此觀行的芯芻，在見道時，通達了一蘊的眞如勝義法無我性，就不必更去尋求各別餘蘊，乃至各別道支的眞如勝義法無我性，因一法卽一切法，通達一法卽通達一切法的，何必辛勤的一一尋求？如大海水，嘗到一滴水味，自能徧知全大海的水味，因一滴水，是全大海的一滴，量上雖有多寡的差別，質上沒有毫釐

的不同。所以修觀行者，悟達一法，就能徧知一切法。

勝義諦的異名很多：有十二種、七種、五種、三種諸說，本經是說三種的：一、眞如，二、勝義，三、法無我性。眞是眞實不虛假，如是一味無變易，他是諸法的眞實性，常如諸法的自體，本來怎樣，還他怎樣，名爲眞如。勝是特勝，表示不是低級的，義是深玄的妙境，以殊勝的無漏智，觀深玄的微妙境，名勝義諦。法無我性，是於一切法上離去自我執著所顯示的普徧眞理。凡夫以錯誤的認識看一切法，普徧計執有個固定不變眞實獨立的自我，所以不能悟達諸法的自體。緣起法中，沒有常恆自在固定不變眞實獨立的自我，名爲法無我性。

修觀行者，在見道位中，通達法無我性後，進入修道再修習觀察時，不是另有高級的勝義諦性可修，卽以先前見道所悟達的，爲所觀察的對象。唯是決定的意思，就是決定隨順眞如勝義審察趣證。無二智，是通達眞如勝義諦的殊勝妙慧，是徧一切一味的中道妙觀，所以名無二。假使見道澈見的是這樣，修道所修的是那樣，最後趣證的菩提、涅槃又是一樣，那就不名徧一切一味相了。雖說見的、修的、證的，沒有什麼不同，但在程度上，是有淺深差別的。如一滴水與全海水，質上雖無

別異，量上究不能不說有多少不同。又如斗室的虛空，與外界的虛空，雖是無二無別，然室外虛空究竟廣大得多。勝義諦相固是徧一切一味的，但也可以展轉增勝的。地上菩薩重行觀察見所見境，是爲消除粗重縛，在他重觀下，智慧展轉增勝，就可以斷除一切粗重了！

『善現！如彼諸蘊展轉異相，如彼諸處、緣起、食、諦、界、念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、展轉異相。若一切法眞如勝義法無我性亦異相者，是則眞如勝義法無我性亦應有因從因所生。若從因生應是有爲，若是有爲應非勝義，若非勝義應更尋求餘勝義諦。善現！由此眞如勝義法無我性，不名有因，非因所生，亦非有爲，是勝義諦，得此勝義更不尋求餘勝義諦。唯有常常時、恆恆時、如來出世、若不出世、諸法法性安立，法界安住。是故，善現！由此道理，當知勝義諦是徧一切一味相。

此從差別的行相上，顯示勝義諦的徧一切一味相。五蘊的自相，是各各差別的，色蘊的質礙相，不是受蘊的領納相；乃至行蘊的造作相，不是識蘊的了別相，所以說諸蘊展轉異相。如彼五蘊的展轉異相，當知諸處，……諸品道支，也是展轉異相。展轉異相的蘊等諸法，是從因所生的，有四相遷流的，非勝義諦的，所以行

者需要捨掉差別的異相，去求得徧一切一味的勝義諦相。假使一切法的眞如勝義法無我性，也如行相是展轉異相各各差別的，那這眞如勝義法無我性，不也是像蘊、處、緣起等是有他的因緣從因所生的了嗎？假定眞是從因所生的，那不也成爲四相遷流的有爲法了嗎？如說這是有爲法，豈不是不應說他是眞如勝義法無我性了嗎？假定眞的不是眞如勝義法無我性，要觀行者，不是要另外去尋求餘勝義諦嗎？事實上，除這徧一切一味相的勝義諦，更無餘勝義諦。可見前面所說的行相是有爲，勝義是無爲，是不錯的。所以佛又對善現說：眞如勝義法無我性，不可以說他有因，也不可說他從因所生，不從因生，就不是有爲，不是有爲，自然就是勝義無爲。修觀的行者，得到了這勝義法無我性，就達到了自己所進求的目的，毋須更別去尋求什麼眞勝義諦了！

有說過去過去都這樣，是常常時；未來未來都這樣，是恆恆時。其實，說在時間上常恆如此就可以了，不必分別他的過未。勝義諦相，無論如來出世或不出世，總是恆時如此的。諸法法性、安立、法界、安住，是說諸法性，法爾如是，無變無異。佛出世時，沒有創出新的勝義諦，只是親切的體悟而點示出來，以使衆生證覺

，並未因佛出世，增添了這法。佛滅度後，世間沒有佛了，他還是本然的、安定的、普徧的存在著，並不因爲無佛，減少了這法。

小乘經中有問佛緣起因何而有？佛就說是法爾有的，既不是我所新創，也不是梵天發明，他是佛出世佛不出世，諸法法性恆時如此的。分別論者立緣起無爲，就是據此思想而來。法華經說的『是法住法位，世間相常住』，與此思想同。小乘經中有法性、法住、法界三名；本經有法性、安立、法界、安住四名。解釋這些名義，頗不一致。瑜伽論說：法性是諸法的本性，法住是世諦的名相安立，法界的界是因義，是依離言法性建立言說性的關係上得名的。這是論師的方便解說，其實並不是這樣。法性的性，是法爾自然本來如是的意思。安立義近法位，是秩然有序義，這樣必然這樣，名爲法位。法性，沒有變異、流動相，說名安立。法界的界，是依止性，卽爲三乘的無漏聖法所依，而生起三乘的無漏聖法，名爲法界。安住是不動，與安立義同，分說有安立、安住，合說只是一個法位。

辛二　擧喻

『善現！譬如種種非一品類異相色中，虛空無相、無分別、無變異，徧一切一味相。

如是，異性、異相一切法中，勝義諦徧一切一味相，當知亦爾』。

這以有差別的色相與無差別的虛空，喻顯勝義諦於行相中的徧一切一味。色法在廣大的虛空中，是種種不同非一品類的，如山河大地草木叢林等一切法，無不彼此差別而有變異的。如色相，時而這樣，時而那樣，無時無刻不在遷流不息的演變中。但含包衆色的廣大虛空，却是無分（差）別、無變異，徧一切行相中爲一味相的。所以空、色不能分別他的一異。空徧一切行相中，離諸行相空不可得，所以非異；行相有差別、變異，虛空無差別、變異，所以非一。色喻一切行相，空喻眞勝義諦；色、空是這樣，行相、勝義，當知亦爾。諸法的各各差別性是異性，諸法的展轉變異相是異相。蘊、處、緣起等的一切法，是種種不同非一品類的，是沒有差別而多變異的；勝義諦是無分（差）別、無變異而徧於一切行相中的，所以說勝義諦徧一切一味相。

庚二　重頌

爾時，世尊欲重宣此義，而說頌曰：『此徧一切一味相勝義，諸佛說無異；若有於中異分別，彼定愚痴依上慢』。

徧一切一味相的勝義諦性，不特釋尊如此說，十方諸佛也是如此說的，佛佛所說，無有變異，所以說諸佛說無異。假使有人在一切行相中，妄想分別勝義諦是怎樣怎樣，那他決定是愚癡無知，懷著增上慢心，而爲增上慢之所執持的。依上慢，就是依增上慢，以增上含有依的意思在內的。

五相顯勝義中，超過尋思、超過一異、徧一切一味的三相，是以小乘凡夫爲對象而說的。至於大乘眞空妙有的思想，祇在無二離言相中，論離言法性時，稍微透露一點，並未明白的顯示出來！由於本經說的眞如、勝義、法無我性，是三乘所共的，不是大乘特有不共的，所以研究本經者對此，應予以密切的注意及加以深刻的理解，不然，就難免要與眞常論者混合了！

心意識相品第三

佛法的宗要在二諦，在依世諦得勝義諦；而依世俗行相顯示勝義諦性，尤爲初步的主要工作。本經的前四品，卽是如此。依五相顯勝義，是從所取所知的行相顯示；泯諸識顯勝義，是從能取能知的行相顯示。行相是有爲生死法，主要的爲十二緣起的惑業苦。發動煩惱，造作行業，感受苦報的根本動力，是心意識。所以，生命歷程中的心識認識作用，我人實有理解的必要。經說：『愚夫聖者感得有識之身，內有識身，外有名色，六觸入所觸』。此說聖凡同以和合的身心爲所觀的對象，而所以有凡聖的差別，那是在於觸的不同。凡夫與無明觸相應，於境生起錯誤認識，所以起惑造業流轉生死。聖者與明觸相應，於境生起正確認識，不爲惑業所動，所以就超生死而得解脫。佛法以有情爲中心，講有情必講心意識，因爲這是流轉、還滅的根本。本品以心意識爲說明的主要對象，所以名爲心意識相品。

心意識三，大小乘的教典中，雖都講到，但初二時教，說得都很簡略，到了第三時教，才比較說得詳細一點。然而，心意識三有何不同？具有什麼特殊意義？作用又

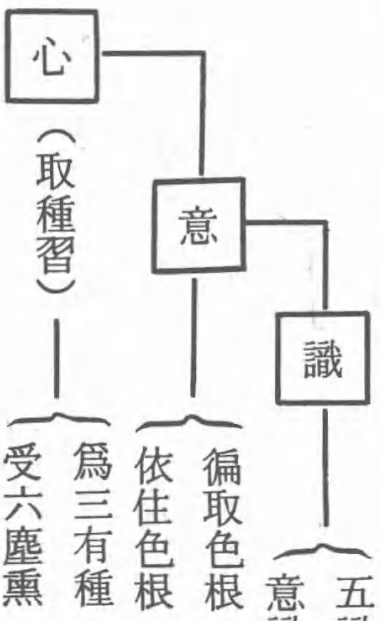
是如何？研究認識作用的，必須先要知道的。就同異說，三名可互通用，如五蘊中的識蘊，六界中的識界，十二處中的意處，心心所法的心，都是總括一切識說的，沒有什麼差別。但十八界中，於六識界外，別說意界，似又看出二者不同。界是種類義，此界不是彼界，彼界不是此界，識界與意界，既分別建立，可見是有差別。

識的主要意義是了別，凡有了別作用的都可叫識。如眼了別色，乃至意了別法。意的意義雖多，主要是取色根。色根卽五色根，有色可取，得色根名。生者與死者，同有五根的存在，但生者的五根有靈活作用，而死者的沒有，其關鍵就在意根的存不存在。意根存在，五根就有產生認識的活潑作用，意根不存在，五根不特沒有發識的可能，且一天天的腐化，而終歸於磨滅。阿含經說：『五根所行境界，意各能受，意爲彼依』。有色有情的意根，住五色根中，色根壞了，意根住處立刻發生問題；反之，意根有了障礙，五根也就不能發生作用。二者是相依相存的。所以然者，一因意能徧取五根，卽有情的精神活動，不能離開五根，離卽不能活動。二因意依色根而住，卽色根在什麼地方，意根就隨之而住。心識活動的產生，是由於意根，謂根境接觸時，意能引發五識；如果根境不遇，五識不起，意就唯生意識作用，所以經說：『依意

生識』。心的意義，經說是這樣的：『染淨種子之所積集，故名爲心』。攝受含藏是心的作用，卽爲三有種，受六塵熏。心受六塵熏習，就有種子積集，有了種子積集，就可現起有情生命。心如田地，熏習如穀麥種；因緣和合感受生死，猶如穀麥得水土日光而生長果實。三有種，是說行爲的活動，必有留存的習氣，潛伏在心田中，以感受未來的三有果報體，名三有種。本經說的心意識義，不出於此。

識的多少問題：一般小乘只主六識；大衆、分別說及龍樹大士，主有七識，卽在粗顯的六識外，更建立一細心；瑜伽論、楞伽經中，說有八識；還有主張九識、十識的。其實，精神的主體唯一，至於說有六、七、八識的不同，是就心的作用分的。本經說的心意識，合取種習的心及取色根的意爲一，而成七識論的，因爲經中沒有八識的痕跡。不特本經是講七識，其他許多大乘經，都是如此說的。何以知有七識？認識六境需要六識，而六識的發生必有根本，這就是第七識。講六識的不一定談根本，講根本的必然說七識。同時，在五無心位上，開展了第七識的思想。六識是無常生滅的，五無心位，粗顯的六識，停止了活動，但他還是有情，生命並未斷絕，生命所以未絕，是由心識支持，可見除已停止活動的粗顯六識外，還有其微細的心識在，這就是

第七識。此上二者，爲建立七識不可動搖的理論所在。不過最初發現這思想的學者，都把他看作意識的細分，經過一個時期的思考與演變，才明確的在六識外別立細心。此在犢子系立爲不可說我。大乘成業論說：『我體實有，與六識身爲所依止』。大衆系說此爲根本識。攝大乘論說：『於大衆部阿笈摩中，亦以異門密意說此爲根本識，如樹依根』。上座分別說系立此爲細意識。成唯識論說：『有餘部執生死等位，別有一類微細意識，行相、所緣，俱不可了』。餘如化地部的窮生死蘊，銅鍱者的有分識，都是指這細心說的。細心說的思想，由來已久，所以現在也以七識義，解釋本品，繪表如左：



戊一　請問

爾時，廣慧菩薩摩訶薩白佛言：『世尊！如世尊說：於心意識祕密善巧菩薩；於心意識祕密善巧菩薩者，齊何名爲於心意識祕密善巧菩薩？如來齊何施設彼爲於心意識祕密善巧菩薩』？說此語已。

廣慧菩薩是本品發言的代表者，他能普徧的認識佛法及世間法，所以得名廣慧。他白佛說：世尊！我對你過去說過的心意識祕密善巧菩薩的那話，發生了兩個問題：一、要怎樣方可名爲於心意識祕密善巧菩薩？——有的譯本譯作齊何名爲菩薩於心意識祕密善巧，就是要具備怎樣標準的菩薩才對心意識得著祕密善巧？二、菩薩達到怎樣的程度如來方可安立他叫做心意識祕密善巧菩薩？問題雖二，其實是一，所以佛回答時，就專以第一問題作答。心意識祕密善巧菩薩，不是那位菩薩的專名，誰對心意識得著祕密善巧，誰就可得此名。

戊二　解說

己一　長行

庚一　讚許

爾時，世尊告廣慧菩薩摩訶薩曰：『善哉！善哉！汝今乃能請問如來如是深義；汝今爲欲利益安樂無量衆生，哀愍世間、及諸天、人、阿素洛等；爲令獲得義利安樂，故發斯問。汝應諦聽！吾當爲汝說心意識祕密之義。

廣慧請問後，世尊讚許說：你說得很好！你說得很好！你現在能請問我這樣的甚深妙義，的確是很難得的，因爲我知這不是你自己不懂，而是爲了利益安樂無量的衆生，哀愍世間及諸天人阿素洛等的苦惱，才請問的。問法所以能利益安樂衆生，因他問後，佛陀解釋給大衆聽，大衆正確的理解心意識祕密，就不再起惑造業輪轉苦海了，所以能令衆生獲得利益安樂！有人說：得世間善是利益，得出世間善是安樂。又有說：現生所得的益處是利益，來生所得的益處叫安樂。世間是總指三界，天人阿素洛是別指六趣中的三善趣。阿素洛就是阿修羅，意譯非天。有天人之福，無天人之德，名爲非天。本經在五趣外把他別立一趣，餘經論中說他是偏在五趣中的。

庚二　正說

辛一　世俗善巧

壬一　一切種子心

癸一　相

『廣慧當知：於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情衆中，或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生身分生起。於中最初一切種子心識成熟、展轉、和合、增長、廣大。依二執受：一者有色諸根及所依執受。二者相名分別言說戲論習氣執受。有色界中具二執受，無色界中不具二種。

一切種子心相，是明最初受生到次第增長廣大的經過。有情的生命受生在這現實的世間，最初的一念心，就是一切種子心識，唯識學說名阿賴耶，他是去後來先的。六趣是天、人、阿素洛、地獄、餓鬼、畜生。在六趣生死中受生的每一有情，是各各墮在自趣自類的有情衆中的。如由身心和合組成有機體有生命的天、人，就墮在天趣、人趣的有情衆中。六趣有情的果報差別，是由過去的惑、業不同所致，所以有情的現實生命，過去就決定了的。如緣起支中取緣有的有，就是某一趣的生命動能的完成，不是到受生時，才完成某趣生命的。有，是生命的自體，他墮在欲

、色、無色的三有中。切實的說：有天、人的業力，就墮入天、人的二趣；有餘四趣的業力，就墮入餘四趣中。到了因緣和合業力成熟時，業力的動能發生作用，就感受現實生命的果報體。生，就是得蘊、得處、得界。生命生起，由業力的不同，有胎、卵、濕、化的四生差別。胎生如人類；卵生如鳥雀等類；濕生如蚊蝱昆蟲等；化生是無而忽起的，與平常說的飛蛾，經過幾個狀態變化成的不同。六趣是約果報身的形態美醜分的，四生是約產生的形式不同分的。俱舍頌說：『人、旁生俱四，地獄及諸天、中有唯化生，鬼通胎、化二』。頌中雖說明了各趣具生的多少，而現實的人類，實以胎生爲多，卵、濕、化的三生，是很少見的；旁生在現世間，亦唯胎、卵二生爲多，餘亦少有。

佛教說生，不是從母胎中生出來叫生，在最初托入母胎的一剎那，卽名爲生，所以說於中最初一切種子心識成熟。一切種子心識，餘譯略無識字。種子心，是有情精神活動的主體，雖說他的功用不易發覺，但沒有他，精神活動立刻就要宣告停止。依唯識說：一切法生起，各有他的種子，現在不說種子而說一切種子心，是因由他成熟展轉和合增長廣大的緣故。攝藏心中的一切種子，是由過去熏習所成的習

氣，所以習氣與種子，是一體的異名。其不同者：習氣約熏習說，種子約生現說。種子思想的產生，是從世間穀麥等種推論得來。如黃豆，現在可以生芽，將來可以結果，從他生芽結果的功能性上，說名種子。假使沒有生長的功能性，雖是一粒黃豆，也不得算爲種子。所以，種子的主要意義，在能生的功能性。一切法生起，各有他的功能性，沒有就不會生起。生命出現到世間，當然也是從功能性現起的。所以從最初成熟到增長廣大，在一貫的生命流中，都含有功能性——種子性。內在具有這麼多的功能性，外在自也不少，所以名爲一切種子心。

就有情生命說，一切種子在心識中，是不一不異的：因爲，差別的種子與統一的心識融合一味時，既不見有衆多的種子，也分辨不出何爲種子，何爲心識，所以非異；但種子有增減，心識無增減，所以又是非一。通常雖談種識的不一不異，但多側重在差別方面。原心功能有二：一、持種心，約現行保持種子說；二、一切種子心，約種識不一不異的統一性說。雖有二說，而心的特義，在種識的融合一體，這融合一體的一切種子心，在六趣四生中，最初成熟。其所以有此能生的功能性，是由過去在見聞覺知中起惑造業的熏習力量使然。由熏習力，熏增本有種，熏成新

有種，就完成新生命的一切，但因其他的助緣未具，所以不能卽時發生動力。如眼根生起，一方固須眼根種子，一方還須協助的業緣，由業力觸發眼根種子，眼根方起現行。如說桃核可生桃樹，但若沒有小桃核，固沒有生長性，卽有小桃核，假使其他的助緣沒有成熟，同樣是不能生長桃樹的。有情生命的成熟亦然：第一要一切種子心識成熟，第二要待父母和合等緣，然後方有活潑潑的新生命的出現！

最初成熟的一切種子心，卽十二緣起中的識支，他是住在一切種子中的。父精母血，是完成新生命所仗託的外緣，不是生命的當體，生命體是第一刹那現起而與色法和合組成血肉體的一切種子心。一切種子心識與身根的色香味觸及其他心心所法融合一體時，心色就展轉和合了！這在緣起支中，是識緣名色的階段。和合後在三五天或八九天內，生命就繼續不斷的在增長廣大——餘譯有圓滿二字，圓滿是六根完具，時在母胎中還沒有誕生出來。以在緣起支中說，是名色緣六入的階段。由此可知生命的成熟、和合、增長、廣大、圓滿，都是以一切種子心識爲中心的，不過完成生命，還須其他條件而已！

執受，古代譯取，含有屬己不使分離的意思，所以內心上就生起覺受。一切種

子心，依二而又執受於二，所以說依二執受。執受，是以心執持諸根不令失壞，以及說明心與所執受的互相密切的聯繫。所執受色根，有領受的功能，能執受的心，也間接的可以領受。通常說執受，有攝爲自體、持令不壞、能生覺受的三義。現說只有依取的二義，依是心依諸根的存在，取是心取諸根屬己，所以執受以心爲主。一切種子心識最初現起，隨有身根及香味觸，乃至五根完具，名爲有色諸根。根是微細的物質，肉眼是不見的，可見的眼等，是內淨色根所依的浮塵，此二者有相互密切的關係。外在的浮塵壞了，內在的色根，就不能見色，不能發生見聞覺知的作用；內在的色根壞了，外在的浮塵，也就無能爲力了！一切種子心識，依於內根外塵而又執受之，所以就發生不可分離的關係！如一切種子心識，離有色諸根及其所依，就無寄託。有色諸根及其所依，賴一切種子心識的執持，如果心識放棄責任，不把他攝爲自體，不維持他的生存，他立刻就會崩潰而成無生機的死屍。所以二者是相依爲命而存在的。

二者相、名、分別言說戲論習氣執受：習氣是過去見聞覺知熏習留下的殘餘氣分，如衣受煙火的熏染而有烟火的氣味，叫習氣。相、名、分別，是五法中有漏的

三類，由此熏習成的習氣，名爲相、名、分別習氣，而這又是言說戲論所熏的。心認識境，有言說相——言說自性，因認識的不正確，就生種種的錯誤，所以又名言說戲論習氣。瑜伽說是徧計所執自性習氣。若心識分別名時熏成的氣分，或心識分別相時熏成的氣分，就只有二種習氣。若心識分別境時，覺得怎樣怎樣，就總名爲相名分別言說戲論習氣了！一切種子心識，是生死的根本，但不能離相名分別言說戲論習氣，離卽不名一切種子心識，亦非生死根本了！

有情的現實生命，是名色的和合，第一執受是色，第二執受是名。和合的名色，是一切種子心識所緣的對象，而一切種子心識，又爲名色所緣的對象。在心識與二執受相互聯繫下，有情的生命，就和合、增長、廣大、圓滿。此說一切種子心識的相，就是顯示識緣名色、名色緣識的互相密切的關係。

以三界分別二種執受：有色的欲、色二界中具二執受，無色界中不具此之二種。所以然者，因爲欲、色二界具有根身，無色有情不具根身的關係。

癸二　異名

『廣慧！此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以

故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名爲心。何以故？由此識色聲香味觸等，積集滋長故。

生死本的一切種子心識，約他不同的意義，本經立有三種異名，名雖有三，而體實一。

阿陀那識，奘師譯作執持，諦師譯爲無解。古代譯執，有與執著混濫之嫌。探究他的本義，實在是取。如十二支中的取支，五取蘊的取，煩惱通名爲取的取，在梵文中，都名阿波陀那。一切種子心識，所以又名阿陀那者，是因此識對於有色根身有隨逐執持的作用的緣故。隨逐執持，古譯爲持，卽根身在什麼地方，識就隨逐他的所在去執持之。有情能夠繼續生存，是因阿陀那識執有機體的關係。後人釋此，有執持根身、種子、結生相續的三義。其實，執取名色，攝持諸根爲生命自體，是阿陀那識的唯一使命。

阿賴耶識，是依住依著的意思，古譯經論中，很多譯爲依處、依住、或依著的，後人才譯爲藏識的。小乘經中雖有賴耶之名，但與大乘經的解釋不同。大乘說一切種子心識有依、住、著的特性，所以藏識具有能藏、所藏、執藏的三義。依本經

說明賴耶，只有攝藏一義。一切種子心識，所以又名阿賴耶識者，是因此識於身攝受藏隱同安危的緣故。藏隱是依住義，賴耶隱藏、依住在根身中，離則無所隱藏、依住。大衆部說的『心偏於身』，就含有依住根身而存在的意思。此依執受義推論出來，執受有能執受的心識，及所執受的根身。根身要由心識的執取，才能成爲生動的有機體，接觸外境，才能引起感覺的反應；如觸手削足以及無論刺激身體那一部分，都會引起感覺可知。本經說的攝受藏隱，卽一方面攝受根身，一方面又隱藏在根身中。小乘經中說：『心遠行獨行，無身寐於窟』。沒有身形的心識而寐於窟中，當知這窟就是身體。因此，身心就產生了共同安危的關係：根身起了變化，心就隨之變化，根身崩潰腐爛，識就失去藏所；反之，心識起了變化，根身隨亦變化，心識離了根身，根身亦卽無法支持。如人身體强健，精神卽活潑，精神活潑，身體亦卽强健。根身與心識，是怎樣的安危相共、休戚相關，於此可見了！

一切種子心識，還有個異名，叫心。爲什麼呢？因他是色聲香味觸法之所熏習積集滋長的。心的本身，不是積集，亦非增長，但由見色聞聲而熏成諸法積集、增長時，心也就隨之積集、增長。同時，積集的種子，賴心識的保持，而心的存在，

由於種子的積集。如衆人組織的團體，有主持團體進行的領導人物（心），有組成團體的各個份子（種子）。在團體事業進行的過程中，有新的份子（種子積集）加入，領導人的力量就增强；同樣，如果團體沒有中心的領導人物（沒有心識），組織不健全，份子很複雜，團結力沒有，自也沒有什麽力量。在有色諸根及所依執受上，安立阿陀那、阿賴耶名，在相名分別言說戲論習氣執受上，建立心名。所以一切種子心識，有此三種異名。

本經講的心意識相，有說以一切種子心識爲中心，阿陀那識等，只是異名而已。有說以阿陀那識爲中心，一切種子心識等，只是附說而已。後說的有力根據是：一、此識亦名阿陀那識的亦字，餘譯沒有，似說一切種子心，就名阿陀那，他在異名中是很特殊的。二、經說阿陀那識爲依止爲建立，沒有說一切種子心如此，可見他沒有阿陀那的重要。三、勝義善巧中只說不見阿陀那識，……沒有說不見一切種子心識，似更顯出他的無關重要。四、重頌說阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，一切種子在阿陀那識中，如瀑流水般的相續不斷，所以說他微細甚深，而沒有說一切種子心識甚深微細。由此，證知本經是以阿陀那識爲中心的。文中所以先談一切

種子心，是要從廣泛中慢慢指出阿陀那來的。

壬二　依意諸識轉

癸一　法說

『廣慧！阿陀那識爲依止爲建立故，六識身轉，謂眼識，耳、鼻、舌、身、意識。此中有識：眼及色爲緣生眼識，與眼識俱隨行同時、同境，有分別意識轉。有識：耳、鼻、舌、身及聲、香、味、觸爲緣，與耳、鼻、舌、身識俱隨行同時、同境，有分別意識轉。廣慧！若於爾時一眼識轉，卽於此時唯有一分別意識，與眼識同所行轉。若於爾時二、三、四、五諸識身轉，卽於此時唯有一分別意識，與五識身同所行轉。

阿陀那識是根本識，依之建立的六識，是了別境識。轉是轉變現起，身是積聚義，阿含經中談心心所，都有身義，如說六識身、六思身、六受身、六愛身、六想身等。現行的心識，由種子現起，而又展轉聚集種子。六識身是以阿陀那爲依止爲建立而現起的。

本品名心意識相品，一切種子心是心，六識身是識，意呢？沒有明文說到。有沒有呢？測疏說：『此中應說末那俱轉，而不說者，舉初舉後準可知故，略而不說

』。其實，不是略而不說，只是如唯識家說的染污末那意及無間滅意，本經中沒有。唯識家說：末那是第七意，前滅意不同末那。實際，前滅意與第七意同名末那，像十八界中的意界，亦名末那。意的特義是生起六識，爲六識依，與五根同時存在。所以意就是阿陀那，上說阿陀那隨逐執持根身，就含有意的意思。眞諦說阿陀那是末那，就因意是執持根身的關係。阿陀那的作用，亦復如是。奘師以執持義釋阿陀那，執取義釋意，雖可這樣分別，實際同是執取的意思。所以阿陀那就是末那，爲最初期的唯識思想，最正確的心識見解。本經的心意識相品，應以此意講。理論的建立，可以依阿陀那生六識——依意生識說明他。

起信論說心意意識，像奘師說的賴耶義，就含在義的範圍裏的。一心雖具眞如、生滅二門，但在心生滅門說，他同樣是生起一切有漏法的總力，如本經說的一切種子心。無明、業相、轉相、現相、執取種子等，都是意的作用，可見心狹於意。心偏在種子說，意重在現行說，兩者有著相互的關係，不可機械的劃分開來。如此，六識是識，根本識現起名色，與名色相互爲緣，爲六識依，都名意，識與種子融合一體，就名心。

依阿陀那轉起六識，叫做依意生識。經中說明五識如何生起，並且說明意識如何與五識同時生起，但沒有說明意識如何的單獨生起。這，不是說意識無足輕重，實因他通三界有而常時現起的，毋須單獨的說他起滅。此中有識眼及色爲緣生眼識，是說眼識生起的兩個主要的助緣——根境。有識眼對無識眼說，眞諦說：死者的眼叫無識眼，活者的眼叫有識眼。眼根之所以能爲眼識生起的增上緣，是因有阿陀那識的執持，假定他不執持了，眼就沒有生識的功能了！活者的眼叫有識眼，因有阿陀那識的執持，死者的眼叫無識眼，因無阿陀那識的執持。眼根是色法，生命生存時，屬有情所攝，生命結束後，就屬非情所攝。小乘分別同分與彼同分說：根塵識三相互聯繫、共同發生作用，叫同分；未來的根塵識三及已離繫的法，與現在的法不相聯繫、不同發生作用，叫彼同分。大乘法相唯約六根分別同分彼同分說：有情執持六根爲自體而共同發生作用，名同分；否則，名彼同分。

當眼識生起時，與眼識俱隨行同時同境的，有一分別意識轉變現起。隨行，是你起我起，共發作用。同境，是彼此共緣一法。如眼識是緣色境的，與他同時俱轉的意識，也以色爲所緣。意識本不能見色境，但因他有通了一切法的功能，所以五

俱意識有助五識及令緣境更明了的作用。五識只了境的自相，意識更了境的差別相。有說一剎那現起五識後，隨有意識生，五識與意識，是前後異時的。此說與本經的意旨不合，因五俱意識是同時非異時的。餘有識耳及聲爲緣生耳識，與耳識俱隨行同時同境有分別意識轉等，當知皆如眼識所說。

一識現起有一分別意識同所行轉，五識現起是不是有五分別意識同所行轉？佛對廣慧說：若於這時有一眼識轉起，卽有一分別意識與眼識同所行轉；假定這時有二識，或三識、四識、五識身俱時轉起，卽仍唯一分別意識與五識身同所行轉，並不因有五識同時現起，就有五個分別意識俱轉。

阿陀那識爲依止爲建立故六識身轉，是依一根本現起六識身，成七識論。若說本經是講八識，不但沒有明文，實在也講不通。唯識者對此應予以深切的注意。如上所說，本經表現七識論的思想，非常明顯，據此以釋本品，是最確當的。

癸二　舉喻

『廣慧！譬如大暴水流，若有一浪生緣現前，唯一浪轉；若二、若多浪生緣現前，有多浪轉。然此暴水自類恆流無斷無盡。又如善淨鏡面，若有一影生緣現前，唯一影起

；若二、若多影生緣現前，有多影起。非此鏡面轉變爲影，亦無受用滅盡可得。

暴水及淨鏡喻，楞伽以前者喻六識身生起的次第；以後者喻六識身的頓時現起。本經則同喻因緣多少生識多少的關係。大暴水流是從高不可攀的石崖上而向下直冲的大水，沒有浪緣現前，他平平的下流，假使有一波浪生緣現前時，就有一波浪的轉起；有二或三及多波浪生緣現前，就有二或三及多波浪轉起。波浪雖或多或少的現前，而大暴水流的本身是自類恆流無斷無盡的。阿陀那識執持根身，取相名分別習氣，融合一味，如大暴流，遇諸外緣，就可生起一識、二識、三識、五識的不等。遇緣生識，楞伽說緣是境界，所以說『境界風所動』，其實不但指境界，是包括根塵二類的。成唯識論以大暴流喻阿賴耶識，暴流水中的魚蝦草物喻作種子。以此說明種子的義理固易，但與本經的意趣不合。餘經論中，有說大暴水流是種子識，種子是以識爲自性的。此約種識融合一味，不一不異，攝種歸識說的。謂識現起的形態，如大暴流，不是先有阿陀那識而後有種子，確是融合一味的。如波浪與大暴流，不可說他是一是異。浪緣現前，是識中某一類的種子生起作用，而同時存在的，所以不能看爲截然各別。以阿陀那識生起現行的六識，本身仍繼續的存在，所

以非異；六識滅時，阿陀那識不滅，所以又不是一。

又如一面善淨的鏡子在此，有一影像的生緣現在鏡前，就有一影像現起；有二或三及多影像生緣現在鏡前，就有二或三及多影像現起。雖有一影、二影、多影的現前，但鏡面的本身沒有一分轉變爲影，只是不離鏡面而現起的種種影像，所以鏡子沒有受用滅盡可得。若鏡面本身，今天轉變一點，明天轉變一點，就有受用滅盡可得了。阿陀那現起六識，不是他本身變爲六識，是不離本識而現起六識的。他的功能性，不遇緣便罷，遇緣就要現起。六識起時，他沒有減少，滅時，他還是那樣，所以沒有受用滅盡可得。

癸三　合法

『如是，廣慧！由似暴流阿陀那識爲依止爲建立故，若於爾時有一眼識生緣現前，卽於此時一眼識轉；若於爾時乃至有五識身生緣現前，卽於此時五識身轉。

如文可知。

辛二　勝義善巧

『廣慧！如是菩薩雖由法住智爲依止爲建立故，於心意識祕密善巧。然諸如來不齊於

此，施設彼爲於心意識一切祕密善巧菩薩。廣慧！若諸菩薩於內各別：如實不見阿陀那、不見阿陀那識；不見阿賴耶、不見阿賴耶識；不見積集、不見心；不見眼色及眼識；不見耳聲及耳識；不見鼻香及鼻識；不見舌味及舌識；不見身觸及身識；不見意法及意識，是名勝義善巧菩薩；如來施設彼爲勝義善巧菩薩。廣慧！齊此名爲於心意識一切祕密善巧菩薩；如來齊此施設彼爲於心意識一切祕密善巧菩薩』。

就世俗善巧說心意識祕密甚深，說生命無始流轉，雖難理解，但還易知，所以佛不齊此施設彼於心意識一切祕密善巧菩薩。法住智對涅槃智說。正見諸法眞理所得的無漏妙智，叫涅槃智；在此智前，有法住智。阿含經說：無論知不知，先得法住智，後得涅槃智。認識因果緣起，生起聞思修慧，對法關係的種種理解，是法住智的作用。所以世俗善巧，也可叫法住智善巧。於法住智得到善巧的，如來不說他是一切祕密善巧菩薩；要於勝義得著善巧，如來方叫他是於心意識一切祕密善巧菩薩。

要想得勝義善巧，先要得世俗善巧，卽以法住智認識一切因果事實的眞相，依心意識顯明勝義。世俗不得善巧，勝義也不能獲得善巧。於內各別，卽在內心一一

法的自體上，如實通達這是什麼，那是什麼。勝義是一切法的普徧共相，也是一切諸法的眞實，如實通達了這個，就不見一切法了！不見阿陀那，是不見他的用；不見阿陀那識，是不見他的體。餘二類知。不見眼色及眼識等，約十八界說，卽依阿陀那仗根託境生起的六轉識，都不可得。如是通達，方得勝義善巧。

不見有二：一、所破不見，本來沒有妄見爲有的法，以勝義智觀察，不見有眞實自性可得，就通達無有了。如黑夜誤認繩索爲蛇，如以燈光一照，就不見有實蛇可得了。二、泯絕不見，前是擊破某一法叫不見，此是離諸戲論習氣執著叫不見，不是沒有，因爲因果律是不能破壞的，破壞因果，成豁達空，是佛法所不取的。如樹在陽光的照耀下，有樹影可見，樹倒卽無影子可得。

有人說世俗善巧，是談的唯識；勝義善巧，是講的般若。其實，在諸法緣起相上，體達諸法的眞實性，是不可機械的劃分爲兩截的。唯識、中觀對於不見的觀點不同是有的。唯識先破外境，後泯心意；中觀說通達一法無自性，卽通達法法無自性。餘文義顯，毋須再釋。

楞伽、密嚴經中說到如來藏，本經沒有談到這個。若說如來藏是法空勝義所顯

的，則本經在文字上雖沒有提出這三字，但在意義上是顯示了的。勝義諦相品及本品的勝義善巧，可說都是說的如來藏。有兩點可作證明：一、無上依經說如來藏有無二、離言、超過尋思、超過一異、徧一切一味的五相，與本經說的勝義五相相合。二、說如來藏，就談無明熏習，由無明熏習，生起山河大地及有情世間。如果如法修行，就得轉心意識。所以有漏不起、相名戲論習氣不起，就不見阿陀那、不見阿陀那識了！……可見本品講的轉心意識，亦卽是如來藏。事實是一，說有不同。諸法的眞勝義性，與徧計執、依他起，是不一不異的，研究唯識者都知。但說明他，有從不一不異的差別上說，有從不一不異的關係上說。如來藏無始爲無明熏習，成阿賴耶，轉生六識，這是約不一不異的關係說的。本經先說生死根本的一切種子心，次說起諸識浪，這是約不一不異的差別說的。

佛教學派思想中，有眞心、妄心的兩大派。無著、世親以及奘師，是以妄心爲主、法相分明的；楞伽、起信以及眞諦，是以眞心爲主、性相融貫的。明此，唯識者大可不必與起信者諍。依如來藏轉起心意識，是就八地以上的菩薩境界說的；說根本智現起眞實相時，緣起相就不現前，後得智見緣起相時，眞實相就不現前，是

約初地體悟眞理說的。假使以菩薩並見緣起相與眞實性說，卽達到性相圓融的階段了。

己二　重頌

爾時，世尊欲重宣此義，而說頌曰：『阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡、愚不開演，恐彼分別執爲我』。

阿陀那識執持名、相、分別言說戲論的習氣，與種子融合一味，是甚深微細的，雜染流轉的生死本，清淨還滅的眞實相，無不在此。內心中的微細流注相續生滅相，如大暴流水一樣的長時恆流無盡，所以說一切種子如暴流。甚深微細的阿陀那識，我佛是不對凡、愚開演的，因爲說了，他們不但不能得到利益，反而增加他們的執著。我有常恆不變自在解脫義，若對凡、愚說阿陀那識是六趣生死的主人，他們就要在這上面生起我想，執爲自我，以爲有個常恆不變的自我在輪轉不息了！

一切法相品第四

心意識相品，雖已說明生死解脫的根本，但於佛法的全體，顯了究竟的眞義，還沒有談到。全體佛法，不出生死流轉的雜染法，涅槃還滅的清淨法。正確的認識一切法，不起堅固執著，是還滅；錯誤的認識一切法，生起言說執著，爲流轉。流轉與還滅，可說是建築在認識論上的。有情的認識，含有錯誤的成分，認有作無，認無作有，所以就在生死海中流轉。三相顯了義，卽以三相來具體的連貫的說明雜染與清淨，眞實與虛妄，生死及涅槃，自性之有無，所以這在佛法中是個重要的課題。釋尊的一代時教，如來的說法本懷，教理的淺深，空有的諍論，了不了義的辨別，澈不澈底的說明，都在三相中。他是佛法的全體，空有的總樞，治佛學者不可不於此深切注意！

一切法相，微細分析，森羅萬象，無量無邊，要是一一的予以敍述說明，眞是說不能盡。所以瑜伽師地論中，攝諸法爲六百六十法；後來世親感到六百六十法，仍不易受持，乃又約爲百法；可是本經把一切法，略說爲徧計所執相，依他起相，圓成實相的三種。爲什麼要把諸法略爲三種呢？無性攝大乘論說：『略有三種者，謂一切法

要有所應知、所應斷、所應證差別故』。所應知，是依他起相，所應斷，是徧計所執相，所應證，是圓成實相。本經的目的，卽在使人遣徧計，了依他，證圓成，所以綜一切法相而爲三種。

三相，唯識、中觀兩家的看法不同。龍樹從一法上觀察三相：一切的緣生法是依他起；在依他的緣生法上認識錯誤，非有執有，是徧計執；緣生法的實性，卽一切法的空性，是圓成實。無著從一切法上觀察三相：謂徧計執的一切法，依他起的一切法，圓成實的一切法。從一切法上說三相，佛法中是有的，像本經就是從一切法上顯示三相，如下經文說三相時：『謂一切法名假安立自性差別乃至爲令隨起言說』；『謂一切法緣生自性』；『謂一切法平等眞如』。雖然如此，但主要的還是以一法爲出發說明三相較好！

丁三　約三相顯勝義

戊一　直申顯了教

己一　疑問

爾時，德本菩薩摩訶薩白佛言：『世尊！如世尊說：「於諸法相善巧菩薩」。於諸法

相善巧菩薩者，齊何名爲於諸法相善巧菩薩？如來齊何施設彼爲於諸法相善巧菩薩』？說是語已。

直申顯了教的當機衆，是德本菩薩。功德的根本，叫德本。什麼功德是功德的根本？人天功德嗎？不是！有漏功德嗎？不是！要通達勝義諦後，以無漏慧領導所修習的六度萬行，才是功德的根本。經說：般若是功德本，大智本行是萬行本。德本菩薩這時起來稟白佛陀說：世尊！如你曾經說過的於諸法相善巧菩薩，所說於諸法相善巧菩薩的這話：一、要怎樣方可叫做於諸法相善巧菩薩呢？二、如來看他具有怎樣的資格才施設他叫做於諸法相善巧菩薩？這我很不明白，請佛爲我及諸大衆慈悲開示！

諸法相的相是體相或體性，也可約相貌講，就是諸法的不同形態。性相是一還是異呢？有說是異的，如性相二宗的水火不融；有說是一的，如性相融通論者。從外表的形式及性相的對立看，二者是有差別的；從內在的理性及唯說性說相看，二者是可通用的。如法相，有處就說法性；三相，有處就叫三性；虛妄相或叫虛妄性，可見性相是不可分的。一切法，是蘊、處、食、界及三乘的聖法。分別這一切法

的體性相貌，理解這一切法的眞實體相，名爲善巧諸法相。

己二　佛答

庚一　長行

辛一　讚許

爾時，世尊告德本菩薩曰：『善哉！德本！汝今乃能請問如來如是深義；汝今爲欲利益安樂無量衆生，哀愍世間及諸天人阿素洛等；爲令獲得義利安樂，故發斯問。汝應諦聽！吾當爲汝說諸法相。

這是如來的讚許。義如心意識相品讚廣慧菩薩所說可知。

辛二　正說

壬一　諸法相

癸一　法說

『謂諸法相略有三種：何等爲三？一者、徧計所執相；二者、依他起相；三者、圓成實相。云何諸法徧計所執相？謂一切法名假安立自性差別乃至爲令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，乃至招

集大苦蘊。云何諸法圓成實相？謂一切法平等眞如。於此眞如，諸菩薩衆勇猛精進爲因緣故，如理作意，無倒思惟爲因緣故，乃能通達。於此通達，漸漸修習，乃至無上正等菩提方證圓滿。

德本菩薩請問齊何名爲於諸法相善巧菩薩；如來答爲於諸三種法相善巧者是，所以此下就來說明三種法相。

一者徧計所執相：所執二字，是奘譯特有的，餘譯只名徧計相。所執二字的有無，在意義上很有出入。只名徧計相，是側重所徧計境說；名徧計所執相，就側重能徧計心說了。徧計卽徧所計。謂能認識的心識，在所認識的境上，周徧所計，叫徧所計。徧有種種的意思。如意識，有思惟、考察的種種行相，如是周徧的生起計執，名爲徧計。如眼識見各式各樣的物相，耳識聽各式各樣的聲音……，身識接觸各式各樣的觸相。都含有徧計的作用。攝論說到唯有識時，有唯一、唯二、唯種種的不同，唯種種，就是周徧所計。徧計相的相，就所徧計說，是在認識境界時，內心上覺得怎樣怎樣的相貌，是爲徧計的相。

徧計，有能徧計、所徧計。能徧計，是能認識的心心所法；所徧計，是所認識

的一切行相。一切行相是所徧計，學者沒有異議；心心所法是能徧計，見解就有差別了。有漏心心所，八識論者看來，有八個心王及其相應心所，但諸心心所，是否都可爲能徧計呢？安慧說：有漏的八識心心所，都是能徧計，因同以虛妄分別爲自性的，同有似能所取現起的，卽阿賴耶也以徧計種爲所緣的。所以他說：執我執法的是第六識，執我不執法的是第七識，執法不執我的是第八識及前五識，我法俱不執的是無漏清淨識。護法說：有漏心心所，能有徧計作用的，唯雙執我法的六七二識，無執的前五及第八識，是沒有能徧計的作用的。因能周徧計度分別執爲我法的識，必定是慧，且與無明相應的。所以他說：六七二識執我執法，五八諸識不執我法。二師異見，表列如左：



二者依他起相：一切有爲諸法，仗因託緣，依他而起，叫依他起，相是依他生起的諸法不同相貌，名依他起相。攝論說：『從自熏習種子所生依他緣起，故名依他起；生刹那後無有功能自然住故，名依他起』。這意思，是論師的另一解說，本經中看不出這種說法，所以也就不去談他。

三者圓成實相：圓有普徧的意思，卽在一法上是這樣，在一切法上亦然。圓字也是奘師加添的，餘譯沒有。成是成就，謂諸法的體性，本來如此。實是眞實，謂諸法的體性，不虛不謬。合言之。一切法的眞實性，本來如是，普徧如此，名圓成實性。攝論說：沒有變異而爲清淨所緣善法最勝的實性，名圓成實。成唯識論說：二空所顯的那圓滿成就的諸法眞實性，叫圓成實性。

平常說的虛妄顚倒，有兩個意義：一是似有的，二是非實的。似有，謂本來沒有，但在錯誤的認識上，覺得他好像是有。非實，謂似有的法，究其眞實，是沒得的。衆生根機不同，如來解說卽異。般若說一切法是因緣所生，緣所生的諸法現相，是假名不實的，若把他當實在看，就要起惑造業流轉生死了。唯識說諸法是因緣生的，緣所生的諸法，不是沒有，沒有的是內心想像怎樣怎樣的那顚倒虛妄。所以

，因緣現起的依他起相是有的，妄所計執的徧計相是無的。從勝義諦說：龍樹主張勝義就是空性，畢竟空性卽勝義諦。眞常唯心者說：勝義就是空性，是不了義的，因爲諸法實性，不但是空，同時也是不空的，像後期大乘的如來藏、佛性等，都是從這空中不空而建立的。從世俗諦上產生的假名有與依他有的思想，是性空者與唯識者兩大思想的基本不同點。性空者是自空派，卽因緣生的諸法，本身是空的；唯識者是他空派，他把世俗分爲兩分，一是緣起的，是有；一是假名的，是空。本經屬他空派的唯識思想。

什麼叫做徧計所執相呢？謂一切法的名假安立及假名安立的自性、差別，……爲令隨起言說，叫做一切法的徧計所執相。一個有情，不論是天、是人、是畜生，在他認識上覺得怎樣，要以言語說出這是什麼，那是什麼，都各有他的名稱。如說這書就是這東西，這東西就是這書。內心上有這想像、感覺，就是假名，不一定要口頭說出來，才叫假名。依此起名、假義、假相安立的諸法自性，諸法差別，是徧計所執。自性是自體的意思，自體上有衆多的差別義，叫差別。如色法，青黃赤白是他的自性；可見不可見、可對不可對；有形沒有形，……是他的差別相。自性、

差別，依假名安立，離了名義，自性、差別是不可知的。勝義諦相品的幻師喻，就是依錯誤認識的名義假設的，離此，大象身想、大象身的差別想，是都不能存在的。

名假安立，通有漏的心心所，較口說的語言，廣泛得多，如二禪天的有情，言說雖不起了，但假名安立還是存在的。又如現見的豬馬牛羊，微細的昆蟲螞蟻，言語雖很欠缺，而感覺是有的，有感覺就不離名假安立。外國人同我們說話，不知說的什麼，於是就覺得他說的沒有意義，後來瞭解了，方知不是沒有意義。又如嬰兒，最初什麼也不懂，咿咿唔唔的說東話西不知說的什麼，後來認識豐富，就可明確的說出這是什麼、那是什麼。所以名假安立，主要的是認識問題，不是言說問題。言說只是思想的表面化，是彼此傳達意義的工具。實際所說的話與法毫無關係，不過習慣久了生起共同見解，一說什麼，就對那個生起某一種的認識。

什麼叫做諸法依他起相呢？謂一切法的緣生自性。這個有時那個就有，這個生時那個就生，所謂無明緣行，行緣識，……招集純大苦蘊的十二因緣，是爲依他起相。佛教唯一的特質及不共世間的正法，就是緣起。有情的生命相續，也就以這十

二緣起而建立的，所以佛教以衆生生命爲說明的中心。有了有情，自然就有爲有情往來的世界；因此，佛教不多談世間。此有彼有，是說無明有、行就有，……生有、老死就有；此生彼生，是說無明生、行就生，……生生、老死就生。純大苦蘊，是十二因緣的總句，因爲由煩惱業招感五蘊的苦報身，純粹是苦的，所以名爲純大苦蘊。

此有彼有、此生彼生的「生」「有」二字，有什麼不同？緣起，是因果法的聯繫，有因決定有果，有果決定有因，因果是相互依存的。有，是存在的意思，有時表面上看似沒有，但潛存的勢力未失，由此潛力，將來就可感果。此有彼有的宣說，是對治無因論的，他說無因可以有果，佛說無因卽無果，要因有果才有。有是存在，爲永久不變的存在？還是有變化的存在？很多哲學家說：諸法的生起，各有他的本體，本體是諸法的特定本因性，永久不變的。像常因論的數論外道說：萬法從自性出發，由自性與勇麈闇三德發生關係，就現起一切法。所現起的一切果法，是有變化的，能現起的因性，是永恆不變的。佛教說果存在因就存在，因若滅亡果也不存在。所以此生彼生的宣說，是對治常因論的妄執的。由於常因、無因論的不能

建立因果的聯繫，所以佛才以衆生的惑業因性，招感五蘊苦果，建立依他起的緣起因果。

什麼叫做諸法圓成實相呢？謂一切法的平等眞如是。平等，就是徧一切一味的無差別無高下的勝義諦性。菩薩行者，第一要以勇猛精進的因緣去實踐，第二要以如理作意無倒思惟的因緣去觀察，然後方可於一切法的平等眞如通達、修習、作證。諸法的實相，是凡夫所不知而唯菩薩始能了達的眞理，如不精進不退、勇猛不懈、實事求是的實行，固不能通達；若但一味實行而不明白他的道路，亦復不能證得，所以須要無錯亂無顚倒如法合理的作意思惟。通過這兩步驟，就能通達徧一切一味的平等法性了！通達，是大乘初地見道時的見道位。由此進一步的漸漸修習，入於修道位，卽爲十地。在修道的過程中，一層深一層的認識諸法的實相。到了最後，就於無上菩提，圓滿證得了。本經雖說法無性爲三乘同證，但究竟圓證無上菩提，唯佛與佛，非二乘所能。

本經的三相，是在一切法上開顯的，所以說一切法名假安立，一切法緣生自性，一切法平等眞如。三相既在一切法上開顯，那要怎樣才能理解他呢？唯識學者說

，由徧計執去了知。凡夫認識上覺得怎樣，有種種的計執，這是徧計的名義性。因爲所認識的是名義性，所以不能證見依他、圓成；雖然如此，但也多少知道依他一點影像。外在的山河大地、內在的精神肉體，他的存在，是不是因認識而存在的？當知有認識時，固有一切法的存在，無認識時，法還是存在的。這存在的一切法，就是依他的緣起性。錯誤認識的徧計名義性，雖不是實在的，如幻現起的依他緣起性，却是因果相織相成而存在的。由此可知，在依他的緣起性上，能顯示徧計的名義性，在徧計的名義性上，能反應依他的緣起性。不過眞正了知依他，必待通達眞如以後，所以說：『非不見眞如，而能了依他』。比方水中的樹影，不是樹的本質而認爲樹，自然是錯誤（徧計）的；但岸上確有眞樹在，沒有，水中不會有樹影的。所以見到水中的樹影，多少可知眞樹的本質是怎麼回事。從認識探究一切法，是錯誤的，不實在的，但實際上要有如是因如是果，才能成爲生死流轉。若要從生死流轉中解脫過來，還滅涅槃，須從依他的緣生性上，正確的理解成實的寂滅性。如此，方知建立三性的所以。不然，就不理解爲何要說三相了。

『善男子！如眩翳人眼中所有眩翳過患，徧計所執相當知亦爾。如眩翳人眩翳衆相：或髮毛、輪、蜂、蠅、苣藤，或復青、黃、赤、白等相差別現前；依他起相當知亦爾。如淨眼中遠離眼中眩翳過患，卽此淨眼本性所行無亂境界；圓成實相當知亦爾。

喻有二種：一是眼目喻，一是頗胝迦寶喻——智度論中也談到這兩喻的。先說眼目喻。眩翳，是障蔽眼睛光芒的紅絲白絲。眼睛上有了這種病的人，叫眩翳人，他對事物的觀察，有糢糊不清的過患。具有徧計的凡夫，錯誤的認識一切法，也是這樣，所以說徧計所執相當知亦爾。眩翳人的眼睛上，既有眩翳蒙蔽著，所見的一切，自然就有各種不同的相貌現前：如髮毛相、旋輪相、蜜蜂、蒼蠅、苣藤、青、黃、赤、白等的差別形相，都是不時現前的。這差別現前的無限形相，就如依他起的一切緣生法，所以說依他起相，當知亦爾。若人眼中無病，清淨光明的遠離眼中所有的一切眩翳過患，以淨眼本性所行所通達的一切無錯亂的境界爲所緣，自然就沒有什麼差別形相現前。這無亂的境界，就如成實的寂滅性，所以說圓成實相當知亦爾。本喻，是以眩翳的當體，譬徧計執的，後二是從認識上分別的。沒有眼病，見到什麼是什麼，沒有別相現前；若有眼病，見到什麼不是什麼的本體，而是他的

亂相，就有無限的亂相現前了！

以三相的定義與所舉的譬喻配合看，淨眼人所見的無亂境界，如圓成實，病眼人的眩翳衆相，如依他起，都是對的，唯以眩翳的當體喻徧計執，似有不合，但在本經全體思想上看，戲論熏習，是屬徧計執，不同餘處說是依他起的。徧計、依他的關係，是這樣的：戲論熏習的徧計執，是緣生相的因性，見到緣生相的諸法，就知有戲論熏習的存在；如眩翳過患是錯亂相的因，見到髮毛衆相，就知眼中有眩翳。所以此以徧計所執種，譬喻徧計性，不是沒有理由的。徧計、依他，表面看似有兩法，實際如難兄難弟的分不開，有徧計就能現起依他起，有依他就能生起徧計執。所不同的，種子熏習爲因緣生起依他起，是在現行方面說；戲論習氣熏成的種子叫徧計執，是在種子方面說。

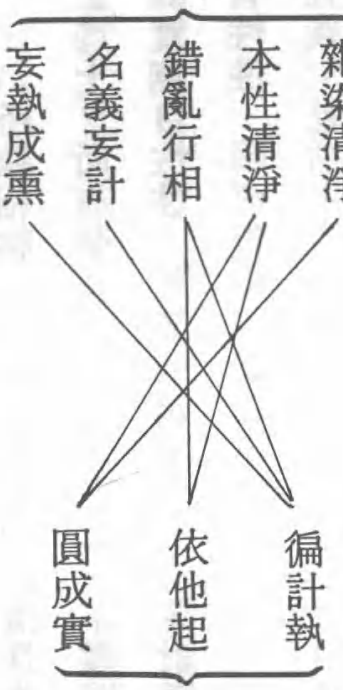
『善男子！譬如清淨頗胝迦寶，若與青染色合，則似帝青、大青、末尼寶像；由邪執取帝青、大青、末尼寶故，惑亂有情。若與赤染色合，則似琥珀末尼寶像；由邪執取琥珀摩尼寶故，惑亂有情。若與綠染色合，則似末羅羯多末尼寶像；由邪執取末羅羯多末尼寶故，惑亂有情。若與黃染色合，則似金像；由邪執取眞金像故，惑亂有情。

頗胝迦寶，有說是光明寶藏，能現起不同的形形色色，其實就是摩尼寶珠。清淨是沒有瑕疵的純白淨色。白色的頗胝迦寶，與青的雜染色相合，就顯現出帝青、大青末尼寶像來。帝青，是帝釋桓因的青色寶，從天人立名的。大青是他的大青色寶。末尼寶是如意珠，能如人意的現出種種財寶。愚人不知這是外面青染色反映到頗胝迦寶上所顯現的，於是就邪執取他是眞的帝青、大青摩尼寶珠，並且拿這個去惑亂有情，說得這個就可大富大貴。知此，與赤染、綠染、黃染色合，也就比例可知了。末羅羯多末尼寶，中國沒有，不知是什麼，不過從他與綠染色合看，可斷定他是綠色寶。

喻說中含有四事：一、清淨頗胝迦寶，二、青赤綠黃的四色，三、似青赤綠黃的四色，四、執取青赤綠黃的四色。法中還有一雜染清淨寶，共有五義，法喻不齊，似爲譯文有誤！雜染的清淨寶喻圓成實，本有的清淨寶喻依他起，染色是習氣，邪執染色是相執喻徧計執，似青色是喻什麼呢？這本與執爲青色是連結的一句，而奘師譯爲兩句，似有未妥！求那跋陀羅譯爲：『清淨琉璃置青色中，卽因陀羅（帝釋名）青色，出大因陀羅摩尼寶光明，因陀羅青色，大因陀羅尼寶光明現前，惑亂

衆生以爲青寶』，這就是約綜合的翻譯的。原來徧計、依他是展轉相關的：依他起的錯亂相，錯誤的認識他是徧計執，所徧計的是依他起。如此，淨分依他是依他起，染分依他卽爲徧計執。

法的五義與三相配合是這樣的：第一雜染清淨是圓成實性；第二本性清淨，一分攝圓成實，一分攝淨依他；第三錯亂行相，一面是依他起，於此生起妄執熏習成種，又爲徧計執；第四名義妄計，第五妄執成熏，此二均屬徧計。不過，就眼目喻說，妄執成熏是徧計執，錯亂行相是依他起，本清淨是圓成實。初喻中說有妄執成熏，未說名義妄計；後喻中合一的說到二者，表如下：

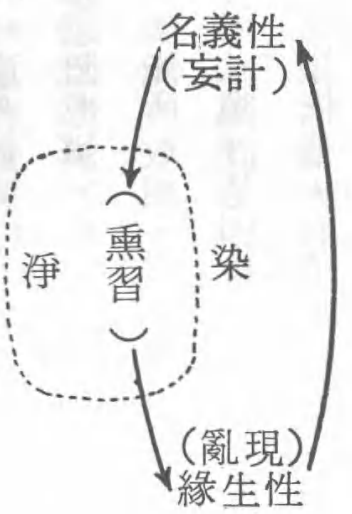


『如是，德本！如彼清淨頗胝迦上，所有染色相應；依他起相上，徧計所執相言說習

氣，當知亦爾。如彼清淨頗胝迦上，所有帝青、大青、琥珀、末羅羯多、金等邪執；依他起相上，徧計所執相執，當知亦爾。如彼清淨頗胝迦寶；依他起相，當知亦爾。如彼清淨頗胝迦上，所有帝青、大青、琥珀、末羅羯多、眞金等相，於常常時，於恆恆時，無有眞實無自性性，卽依他起相上，由徧計所執相，於常常時，於恆恆時，無有眞實，無有性性，圓成實相，當知亦爾。

法的五義，包括雜染流轉、清淨還滅，三相亦然。一切法的名假安立自性差別，是徧計執；一切法的此有彼有此生彼生的緣生性，是依他起。安立的名義性是妄計的，因果的緣生性是亂現的。因果緣生性亂現起來，引發吾人的錯覺，妄執亂相以爲眞實，所以就現諸雜染生死流轉了！如果不執亂相是眞實有，染法就不現起，截斷生死流，就證還滅的清淨涅槃了！至喻中說的本性清淨、離垢清淨，是在世俗與勝義的不一不異上說的。清淨是雜染諸法的眞實性，從熏習和緣生性的表面看，似是雜染的（世俗），從內部去觀察，却是清淨的（勝義）：所以喻依他起是本性清淨，圓成實是離垢清淨。一切法本是清淨的，由無始來爲雜染熏習，就現起生死流轉（緣生性），流轉生死中的有情，不了緣生如幻，生起堅固執著，而又熏習成

種，於是就完成未來的新生命。假使了達緣生如幻，不起妄計，不熏成種，截斷未來的生命洪流，就獲得解脫。所以欲了生死，必須先擊破妄計的名義性。不然，熏習緣生，是無法解決的。一般講三性者，大都重在有空方面，而忽略流轉還滅義，其實三性也是開顯此義的。如表：



壬二　諸法相善巧菩薩

『復次，德本！相名相應以爲緣故，徧計所執相而可了知；依他起相上，徧計所執相執以爲緣故，依他起相而可了知；依他起相上，徧計所執相無執以爲緣故，圓成實相而可了知。

心意識相品中說的依法住智通達因果差別的世俗善巧；依如實智通達一切法眞

如實性的勝義善巧，在本品中雖無明文，而意義上是含有的。前說三相的不同，此說三相的相關。佛對德本說：相名發生相互的關係，以此相關爲因緣，就可理解徧計所執相是甚麼了。相與名是因緣生法，所不同的，心裏認識怎樣是相，口頭說出怎樣是名。約言語說，能詮是名，所詮是相；約了境說，能取的名言是識，所取的相貌是相。所以六識的認識，都叫名言，唯識學上說的意言，亦卽指此。勝義諦相品中的『迷惑覺慧』，是了境名言；『唯此是實，餘皆癡妄』，是言說名相。心中覺得的這個那個，是假名有，口頭說出的這個那個，是澈底無。我們認識的依他緣生法，屬能所取相，所以要依以名取相，名相相應的徧計所執相執爲緣，方可了知依他起相。徧計是因依他有的，依他又因徧計生的，沒有徧計，依他就不能現前，所以要認識依他，必須從徧計所執相執上去求理解。圓成實相是諸法的眞性，假使在緣生法上，不以名計義的執爲實有，了達他如幻如化，現見諸法的眞實，就可證圓成實，所以依他起相上徧計所執相執沒有執著爲緣，圓成實相就可了知。我們之所以不能認識他，因他不是實有的認爲實有，眞正的無性，反而不認識，假定在依他起上，不起執著，熏習沒有，亂相不現，就可證得清淨的圓成實相了！

『善男子！若諸菩薩能於諸法依他起相上，如實了知徧計所執相，卽能如實了知一切無相之法；若諸菩薩如實了知依他起相，卽能如實了知一切雜染相法；若諸菩薩如實了知圓成實相，卽能如實了知一切清淨相法。

上面雖說了三相差別及相互的關係，但主要的是以依他起爲中心。此文，是說徧計的無相，依他的染相，圓成的淨相。無相是無，染相是有相，淨相是非有非無相——不是緣生的依他起，所以非有相，不是虛妄的徧計執，所以非無相。餘義可知。

龍樹說諸法空，無著說一切有，而此空有的差別何在？有說唯識不但講有且也說空，中觀不唯講空實也講有。其實空有的諍論點，就在緣生的依他有無。唯識說虛妄徧計執雖是無相，雜染緣生相不能說沒有，如果依他的雜染相也無，一切因果就不能建立，而生死流轉也就談不上了。中觀說徧計固是無相，緣生也是無相的，假定此非無相，那空只空得一分，沒有空得徹底。本經是主緣生有相的，所以是有宗的教典。

空有的問題，從佛滅到現在，學者都在諍論，其實這是觀點不同，論法自有差

別，根本無須諍論。空宗說的有無相，是自性相，或名自相。吾人認識一切，以爲他是實有的不是虛妄的，是整個的不是和合的，是常住的不是生滅的，卽或有時覺得這個在變，總是那東西在變，如說某人變老了，而心中認爲還是那個人。這就是自性見，有了他，就不能認識緣生如幻。所以緣生與自性，是不兩立的，是自性的決不是緣生，是緣生的決不是自性。有宗說因果相生的相貌是自性，如是因生如是果是自相。以名計義的徧計執，不合緣生性，是無相的，因緣生法的依他起，合乎因果律，是有相的。給相所下的定義不同，所以解說也就別異。

『善男子！若諸菩薩能於依他起相上，如實了知無相之法，卽能斷滅雜染相法；若能斷滅雜染相法，卽能證得清淨相法。

要求斷滅雜染相法，證得清淨相法的菩薩，務先認識三相。三相認識了，就可知道無、染、淨的三相。尤其是無相法，須澈底的認識他，因爲衆生的生死流轉，是由執著諸法實有自相的徧計熏習而來；假使理解了諸法無相，不起徧計執著，就斷一切雜染相法，而證清淨相法了！

『如是，德本！由諸菩薩如實了知徧計所執相、依他起相、圓成實相；如實了知諸無

相法、雜染相法、清淨相法；如實了知無相法故，斷滅一切雜染相法，斷滅一切染相法故，證得一切清淨相法。齊此名爲於諸法相善巧菩薩；如來齊此施設彼爲於諸法相善巧菩薩』。

如來說諸法相善巧菩薩，不唯使知三相的名相，主要是令認識徧計執相沒有，斷滅雜染，證得清淨，方夠資格叫做勝義善巧菩薩，不然，是不夠格的。所以本品及前心意識相品中說的勝義善巧，都是約證悟說的。餘義如文。

庚二　重頌

爾時，世尊欲重宣此義，而說頌曰：『若不了知無相法，雜染相法不能斷；不斷雜染相法故，壞證微妙淨相法。不觀諸行衆過失，放逸過失害衆生；懈怠住法、動法中，無有失壞可憐愍』！

初頌明三相的相互關係，次頌痛惜衆生不能證得清淨的微妙相法。徧計是無相，依他是染相，圓成是淨相。欲離染相，證得淨相，須知徧計無相。假定不能了知無相的法，雜染相法就不能斷除，由不能斷除雜染相法的緣故，微妙的清淨相法也就失壞而不能證得了！生死流轉的惑業諸行，由於衆生不能觀察他是衆多過失的源

泉，所以就放逸不羈的勤求世間的欲樂，做不應做的事，犯衆多的過失，結果，不但於人無益，也是害了自己。懈怠與放逸是分不開的，懈怠是精進的反面，對於有益社會人羣的善法，不能夠努力去做，對於有損社會人羣的惡法，不能夠勇悍去斷，因而就放蕩縱逸起來，過那不規律的生活，幹那不正當的工作，與不放逸剛剛相反。這兩種心理都是要不得的，眞正要想斷染證淨的人，必須剷除這兩個不正常的心理。此二的相關性，如餘譯所譯的『懈怠放逸害』可知。住法，是諸法的眞實性，動法，是流轉的依他起，衆生不知這二者是有法，妄執以爲無有，於是就墮入惡趣空的深坑，失壞因果法而不自知，所以我佛對於此輩愚癡衆生，嘆爲可憐愍哉！住法、動法，餘本譯爲『諸法常不動』，是專指圓成實說，意謂圓成實安住在三世中不動不變，衆生因爲不能正觀諸行的過失，所以就不能證得圓成實，佛陀有鑒於此，乃嘆爲可憐愍哉！

無自性相品第五

如來的一代時教，是隨機施設的，機有千差萬別，教有種種差殊；能詮的言教雖多不同，所詮的義理則無有別，所以不同的教法，均能夠融會貫通。融貫，就是判教。古德判三時教，五時八教等，就因大乘經中的差別說法太多，爲了顯示佛法的眞理及佛說法的本懷，所以就以時教判攝他；因不判教，不但不能融貫異說，也見不出佛的本懷及了不了義的所在。如法華經中具有判教的思想，設不以判教的方法去加以解釋說明，就無法溝通他的前後異說，本經亦然。勝義生爲要融貫如來一代所說不同的言教，所以特地代表大衆將所疑惑的陳白佛陀，請求解釋。

前一切法相品中，是說的三自性，此無自性相品中，是說的三無性，三無性是依三自性而建立的，但這在學者間的解釋，有著不同的意見，而空有的諍論也就在此，所以現在先來給他一個概括的說明。

唯識學者說：經說一切諸法皆無自性，是約三無性的密意說的；雖三自性都名無性，而所無的自性是不同的。徧計說無性，是無自體相性，名相無自性性；依他說無

性，是無自然生性，名生無自性性；圓成說無性，是離徧計所執自性，名勝義無自性性。可見佛說諸法無性，不是眞的全無自性，只徧計執是徹底的無性，依他的緣生自性、圓成的眞實自性還是有的。徧計是無相法，無有自性，固然不錯；依他是染相法，圓成是淨相法，如也如言執義的說爲無性，那就失壞世出世間的因果，成無相見，落惡趣空了！所以唯識學者想出種種方法，成立依、圓有性，亦卽由此說名有宗的。

性空學者中，屬於自續派的清辨、蓮花戒說：深密與般若經，同說世俗是假名有，勝義是畢竟空，若如唯識說世俗勝義有，那就違背經義了。因爲，緣生的依他起法，在世俗中說爲假名有固可，說爲眞實有是不可的；如果執爲眞實有，那就不是依他起而成徧計執了，所以依他是假名有、非勝義有。無熱惱龍王請問經說：『諸依緣生卽無生，彼中非有生自性』。凡是因緣所生不是自然現起的法，其自性必然是本空的。若說依他實有，就得承認不是緣生。如一面承認是因緣生，一面又說是眞實有，那是絕對矛盾不通的。這樣，依他起的因果相，不能說沒有，如說沒有，中觀與瑜伽師，都認爲是撥無因果的。所不同者，性空者說，世俗無自相是謗因果，勝義無自相不算謗因果；瑜伽者說，不論世俗、勝義，如果說爲無相，卽是毀謗因果。又徧計執相

，唯識者說是徹底無，性空者說所徧計的雖無，能徧計的名言不能說沒得，如此亦無，那就撥無有相而成損減執了！有雖有，是假名有，非眞實有，這必須把握住！應成派的佛護、月稱說：解深密經由三相門，分別有無自性及安立了不了義之理，確如唯識者所說，不過深密經教不是了義而是不了義的罷了。因爲，深密經的中心思想，是唯心。如心意識相品說：『於中最初一切種子心識成熟』，『阿陀那識爲依止爲建立故，六識身轉』，『阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我』；分別瑜伽品說：『我說識所緣，唯識所現故』。這都是唯心經文的明證。佛說唯心，是對所化有情說的，不是佛的本意。楞伽經說：『譬如醫生，非隨自樂於各病者而給諸藥，是須隨順病者病相；如是大師宣說唯心，亦非自樂，是隨所化意樂增上』。這不是很明顯的顯示唯心的教典是不了義嗎？餘如經中說的究竟種性的決定，外境的非有，徧、依自性的有無，都是不了義的。空有二宗的分水嶺，亦即在此。

綜合本經三無性的意思，約假名有、因緣有說，徧計是假名安立的爲假名有，依他是自相安立的爲因緣有。這在大小空有的學者，都曾這樣談到的。主有者說：山河大地是假合有的，但分析後的微小物質，不能說沒得。如籤筒是由竹子琢磨成的，籤

筒雖假，而竹子是實，卽或進觀竹子也假，而和合成竹的能所八法是實。如此微細分子亦無，竹子豈能會有？所以有宗學者說：色法推究到最後，有微細的五根、五塵、無表色的極微分子；心法推究到最後，有實有的六識王所的刹那心識。色心諸法的各別自體是因緣有，色心和合積聚的物相是假名有。前是能依，後是所依，彼此有著能所依的相互關係。徧計爲假名安立的，所以是假名有；依他爲因緣生起的，所以是因緣有。主空者說：有分三類，卽假名有，因緣有，實法有。假名有的法，如龜毛、兎角、石女兒等，根本是不可得的。因緣有的法，雖可說有，但非實有。實法有的法，卽根、塵、無表色等。佛說因緣有、假名有，是引誘漸進的小乘根機的，若是直入的大乘根性，佛就說二者不可得了。般若經說的名假，就是假名有；法假，就是因緣有。雖說假名是無實的，假法是緣有的，但深一層觀察，不但名假，法也假的。經說：『如是名假不在內、不在外、不在中間，但有假名；如是法假亦不在內、不在外、不在中間，但有假法』。假名、假法同是緣生，緣生就是無性。所以空宗的結論：一切法皆假。

依他起相究有沒有自性，以下經文說他通二無自性說：依他的生無自性性，是接

引初機說的；依他的勝義無自性性，是對利根的有情說的。世親說生無自性共於小乘，非爲大乘的特色，卽是此意。現且約勝義無自性性來談。觀察諸法義境的眞實智，佛就顯示他是勝義；依他起不是勝智所觀的境義，所以就說他是勝義無自性性。主有者說此法的沒有，是破除執著的，如說「人」字，是一撇一捺成的，去了一撇一捺，人的實自性的謬執，就破除了，假使不看人字，說他無性，不能說是已破除了人的自性，只是沒有去看他而已。又如眼不見聲，不是破除聲的自性，因聲非眼所緣境，所以不因眼不見聲，聲就不存在。依他是雜染的，勝義是清淨的，清淨的勝智不緣雜染的依他，不能就說依他是無自性，只可說是沒有勝義性。主空者說緣生法是因緣有，以清淨勝智觀察他的眞實性，了無所有，可見是假名有，非眞實有。如是眞實有的，清淨智應能觀察到他的眞實性，既觀察不到，可見經說的依他勝義無自性，實在是勝義無的，不是爲了破除執著。

如上所述，可知兩宗思想的歧異點，在對緣生法的觀察不同。空宗作總相觀，說緣生法是假名的，緣生相是幻化的，假名雖有，自性實無。因爲是無實，所以是假名，因爲是假名，所以是無實，二者是相關的。以勝智觀察時，自性雖是實無，假名仍

是有的。有宗作別相觀，說緣生法是有相的，緣生相上那假名安立的，才是無相法。二宗不同，表列如左：

緣生法┬假名──緣生──有相（有宗）
　　└無實──假名──無實（空宗）

再以勝義諦相品的幻師喻，來助明空有二宗對緣生法的不同觀點。幻師以幻術的力量，幻作牛馬等的種種幻像，而諸幻化的相狀，有種迷惑的作用，是爲依他的因緣有。若在幻化的像上，生起實象實馬的言說，卽爲徧計的假名有了。以唯識的見解說：言說的牛馬是無實的，迷惑的幻馬不能說沒得。以中觀的見解說：言說的牛馬固是無實的，迷惑的幻馬亦然。言說是因幻化的牛馬有的，能詮的言教旣是無實，那裏還有對象的牛馬？如果定執有幻起的牛馬，亦應有實有的言說牛馬，旣不許言說的假名是有，爲何要執幻起的牛馬是有？經說：『取相無實，現相亦無』，所以實有相的執著破除，實有相也就不可得。般若彌勒問品說：『徧計無體，依他有體，圓成非有體非無體』。接著又說依他的有體是假名有的，可知緣生的依他起，確是無實自性的。

爾時，勝義生菩薩摩訶薩白佛言：『世尊！我曾獨在靜處，心生如是尋思：世尊以無量門曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、徧知。如說諸蘊，諸處、緣起、諸食亦爾。以無量門曾說諸諦所有自相、徧知、永斷、作證、修習。以無量門曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、徧知。以無量門曾說念住所有自相、能治、所治、及以修習、未生令生、生已堅住、不忘、倍修增長、廣大。如說念住，正斷、神足、根、力、覺支，亦復如是。以無量門曾說八支聖道所有自相、能治、所治、及以修習、未生令生、生已堅住、不忘，倍修增長、廣大。世尊復說一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。未審世尊依何密意作如是說：一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃？我今請問如來斯義，惟願如來哀愍解釋，說一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃所有密意』。

勝義生菩薩，是本品問法的代表者。有說他是地上的大菩薩，已契證了諸法的勝義諦理，生如來家，爲佛陀的眞子，所以叫勝義生。有說他是地前的權小菩薩，因對勝義諦理還生生的沒有理解，所以叫勝義生。這時，他以代表的資格出席稟白

佛陀說：世尊！我曾經單獨的在寂靜的山林樹下，生起了這樣的感想（尋思，是有漏心心所的總名，雖不通於勝義諦，但正當的尋思還是要的，不正的尋思才要不得）：第一、世尊曾經以無量的方式，種種的法門，宣說諸蘊的所有自相、生相、滅相、永斷、徧知。此之五相，與前勝義諦相品中說的蘊相、蘊起、蘊盡、蘊滅、蘊滅作證五句，稍有出入。小乘學者，不接受一切法空的理論，由於他認爲世出世間的一切諸法是實有的。他們把一切法分作兩類：一是虛假的，一是眞實的。如說我是假有的，而組合假我的五蘊法，却是實有的，如實有的五蘊法也沒有，試問依於什麼說有假我呢？又如這本書是假的，成這書的紙不能說沒得，如無實有的紙，怎會有假的書？又如空花水月是假的，但太空月光不能說沒得。所以說『假必依實』。爲假所依的實有法，小乘說是眞實有的。蘊處界的一切法，各有他的相貌，是爲諸法的自相；沒有自相，一切法就不得成。生相，是指五蘊的生起。滅相，是指五蘊的消滅。永斷，就煩惱說，如在色蘊上生起貪愛，引生後後色法，這是繫縛相，斷此後，蘊滅盡不起，名爲永斷。徧知，就認識說，如色，具有什麼功德，含有什麼過失，來是怎樣來的，去又如何去法，他的生滅變化，過患出離，確實了知，叫

做徧知。如諸蘊是以五相分別，諸處、緣起、諸食，同樣可以這五相去分別他。就是其餘的四諦、諸界、念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支的諸法，佛也曾以無量的方式，種種的法門，宣說他是怎樣怎樣的，此皆如文可知。

世尊！你不但以五相說過上述的那一切法，而在另一個時期，曾又以五相分別說明一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。世尊！你初期說一切法是有自相、有生、有滅、要永斷煩惱、要徧知於苦；第二期說一切法是無自相、無生、無滅，說本來寂靜（煩惱現起時，有擾亂騷動的作用，使身心不得安寧寂靜，小乘經中所以說要永斷煩惱，就因他是精神界的不安定的反動份子。現說他是本來寂靜的，還要斷個什麼呢）說自性涅槃（有生死的相貌，當然要知他的生來死去，找出他的苦痛根源，諸法本來是不生不滅的，還要徧知個什麼呢？）一部大般若經，雖說有六百卷之多，實際只是說了這五相。

如上所說，知道初期轉的四諦法輪是有相教，二期轉的性空法輪是無相教。有無二教，在言說上看，似乎是衝突的、矛盾的，但從內容上去探討，實有他的密意所在。勝義生不理解這點，所以就發生這樣的問題：不知世尊依著什麼祕密的意趣

，說了諸法的有相等，又說諸法的無自性等？並且請佛解釋這個密意！

勝義生對佛敍述時，雙明空有二教，請佛解釋時，也應雙問空有，爲什麼只問依何密意說一切法空？不問依何密意說諸法有？這是有理由的：一、勝義生的觀念中，認爲說有是對的，說空要不得，而且空義甚深難以理解，所以問空不問有。二、說有是合衆生性情的，說空是違衆生心理的，違則請問，順則不問，所以問空不問有。勝義生雖是問空，佛却知其愛有，爲了逗其所愛，所以下文解答時，就廣談諸法有自性。

己二　讚許爲說

庚一　讚許

爾時，世尊告勝義生菩薩曰：『善哉！善哉！勝義生！汝所尋思，甚爲如理！善哉！善哉！善男子！汝今乃能請問如來如是深義，汝今爲欲利益安樂無量衆生，哀愍世間，及諸天、人、阿素洛等，爲令獲得義利安樂，故發斯問。汝應諦聽？吾當爲汝解釋所說一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃所有密意。

勝義生陳白時，曾說心生如是尋思，佛稱許他時，也就讚他所尋思的是對的，

是如法合理的。餘如前品所說可知。

庚二　正說

辛一　長行

壬一　略答當機疑情

癸一　依三無性釋無自性

子一　標

『勝義生！當知我依三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性性，所謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。

一切諸法不出徧計、依他、圓成的三性，就在三性上建立三無性，依三無性，說一切法皆無自性。唯識三十頌說：『卽依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性』。此文總標三無性，下文詳釋三無性義。

諸法無自性教，是佛在般若會上說的，依龍樹的見解看，這是佛所說的最澈底最究竟的勝義了義之教，但依本文的觀點看，這又是約密意說的不了義教了！其實諸法無自性教，是無所謂密意不密意的，不過勝義生聽了不懂，就以爲含有祕密意

趣了，佛爲隨順他的根性，就說是約密意說。諸法是緣生的，小乘學者也承認，但不承認他沒有自性。緣生是無自性的，一分大乘學者，說這是秘密意趣，是佛的方便說；一分大乘學者，說這就是究竟了義之教。佛法貴在契機，如果一味的發揮大乘了義之教，不能適合衆生的機宜，不但對衆生沒有利益，即對佛法亦無好處。本經依三性立三無性，約三無性說諸法無性，是對當機說的；般若經說一切法皆無自性，是約綜合說的。有說三自性是講的唯識，三無性是講的般若，這是錯誤的。本經說的三無性，是第三時教的見解，不是第二時教的言論，怎可這樣分別？若說三性是了義的，三無性是密意的，這倒是可以的！

西藏學者有作是說：般若經中佛說一切法皆無自性，是約世俗諦法說的，非勝義法也是無性。這解釋，不但違背解深密經，也出般若經及龍樹學之外！因爲勝義生問佛依何密意說無自性，同時也問無自性理是怎樣的。所以佛約三無性解答時，也就次第的爲他解決這兩問題。解釋第一問題時，說色法、心法、凡夫法、聖人法、雜染法、清淨法、世俗法、勝義法、有爲法、無爲法、乃至無量無邊的差別諸法，無不是無自性的，而這一切無自性法，總攝爲三無自性，即徧計執的相無自性，

依他起的生無自性，圓成實的勝義無自性。解釋第二問題時，就說只要是徧計所執的法，決定就是相無自性，只要是依他起相的法，決定就是生無自性，只要是圓成實相的法，決定就是勝義無自性。三無自性，包括了世俗、勝義的一切法，怎可說一切法皆無自性的話，是說的一切世俗諦法而非勝義諦法呢？同時，般若經中說到蘊處界的一切法時，一一都說無事、無性、無體；尤其著重說明一切法空性、法界、眞如等的勝義，都是無自性，有智慧者，怎可說世俗諦法是無自性而非勝義諦法呢？

子二　釋

丑一　法說

『善男子！云何諸法相無自性性？謂諸法徧計所執相。何以故？此由假名安立爲相，非由自相安立爲相，是故說名相無自性性。

什麼叫做相無自性性呢？這是在徧計所執相上建立的。爲什麼說這是相無自性性呢？諸法的徧計所執相，是以名計義、以義計名的名義相應法，求他的實自性，是不可得的。常人錯誤認識上所覺得怎樣怎樣的相貌，是由假名所安立的相，不是

由自相所安立的相，所以是相無自性性。諸法的本身是這樣，不藉名言假說他怎樣，這是自相安立的法；諸法的本身原非這樣，而藉名言假說他怎樣，這是假名安立的法。自相安立者有自性，假名安立者無自性。勝義諦相品說：『有爲、無爲皆是本師假施設句』。一切法相品說：『如實了知徧計所執相，卽能如實了知一切無相之法』，都是說的假名無實義。名假安立一言，唯識與中觀應成派的解釋不同。應成派說：一切法不論是有體無體的，只要是因緣和合的，都可以名言假安立他。如名假安立的棹子，從外在的形式看，似乎是有的，但一加以分析，並沒有實自性的存在。唯識師說：一切法有兩類，一是有體的，一是無體的，有體法是自相安立的，無體法是假名安立的。假名安立的是假名有，自相安立的是因緣有，二者極不相同。二家所以有如是差別，由於空宗說的名言安立來得寬，唯識說的名言安立來得狹而已。

『云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。

什麼叫做生無自性性呢？這是在諸法依他起相上建立的。爲什麼說這是生無自

性性呢？諸法的依他起相，是依其他因緣的力量有的，不是自然而然的自力有的，約非自然有的意思，所以說是生無自性性。依他緣力而有的法，如無明行的行，是依無明的緣力有的，所以行是依他起。唯識說因緣生法，是依他種子現起的，既仗藉他緣的力量有，當就不是自然而獨立有的了。自然生就是無因生，亦卽四生中的自生。自生與自然生稍不同者，無因而忽然現起的，是自然生；有因而與果同，自己生起自己的，是自生。抉擇分說，諸行是緣起性的，由因緣力生的，不是自己生起自己，所以是生無自性性。此中意說：因緣力生的依他起是有自性的，現在說他無自性，是無自性生的自然性，不是自相安立的因緣性也沒有。

『云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說名無自性性；卽緣生法，亦名勝義無自性性。何以故？於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以爲勝義（無自性性），依他起相，非是清淨所緣境界，是故亦說名爲勝義無自性性。復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性。何以故？一切諸法法無我性名爲勝義，亦得名爲無自性性，是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故。由此因緣，名爲勝義無自性性。

什麼叫做勝義無自性性呢？這有兩種：一是依他的勝義無自性，一是圓成的勝

義無自性。諸法的依他起相，不是自然生的，由自然生是無自性的，所以說名無自性性。卽此無自然生性的緣生法，亦得名爲勝義無自性性。爲什麼呢？一切諸法中，假定這法是離垢的清淨勝智所緣的境界，佛就顯示他是勝義，否則卽非勝義。緣力所生的依他起相，是世俗智所緣的境界，不是清淨勝智所緣的境界，在勝義諦中沒有依他的自性，所以說名勝義無自性性。說依他是生無自性，約從因所生建立的，說依他是勝義無自性，約所生法的當體建立的。

「我顯示彼以爲勝義無自性性」的「無自性性」四字，在文法上看是不通的，如說：是清淨所緣的境界，我顯示彼以爲勝義無自性性，非清淨所緣的境界，我亦說爲勝義無自性性，這怎麼通呢？只可說：是清淨所緣的，顯他是勝義，不是清淨所緣的，顯他是勝義無自性性，這才講得通：可見這四字是多餘的。

有說：淨智所緣能盡諸障的是勝義；緣依他起不能盡障，所以說是勝義無自性性；然徧計執不是清淨所緣，亦不能盡諸障，爲何不安立他是勝義無自性性？這不可混爲一談。經中如唯約非清淨所緣的境界安立，這的確是一問題；然不是唯約非清淨所緣說，也約破除邪分別的意義說，所以不立徧計所執是勝義無自性性。破邪

分別者，謂緣依他起相上的徧計執空，數數修習淨諸染障時，緣到依他的所依事，於是就疑依他起亦是清淨所緣，但在徧計所執相上，並沒有這樣的疑惑。如緣聲是無常，無常是清淨所緣的，能對治常執的；而聲既不是清淨所緣，也不能對治常執。當正緣聲是無常時，在無常法上不會起疑，在前陳有法的聲上有疑，以爲沒有聲就沒有無常所緣，觀無常時也就觀聲。其實，要觀聲是無常，才能遣除計聲是常的妄執，若唯觀聲是不能遣除聲常的計執。所以有分別心，雖可同緣依他徧計，但有偏重不同。偏重於觀察後陳法的徧計所執空，就可離障證眞；偏重於觀察前陳有法的依他起，那就不能離染入涅槃了。因此，依他立爲勝義無自性性，徧計不立爲勝義無自性性。

爲什麼說諸法圓成實相是勝義無自性性呢？因一切諸法的法無我性，是諸法的勝義，這諸法的勝義，也可名爲無自性性。法無我性，是一切法的清淨智所緣，所以是一切法的勝義諦性；法無我性，是離去獨立自在的我的自性之所顯的，所以是無自性性之所顯。由此因緣，所以說他是勝義無自性性，不是勝義本身沒有自性，而是約離徧計執後，顯了通達說的。勝義諦相品說：『若勝義諦相與諸行相一向異

者，應非諸行唯無我性、唯無自性之所顯現是勝義相』。所以圓成實相的勝義無自性，是離徧計執所安立的，不是在徧計執外，另有一法爲圓成的勝義無性。西藏有學者說：解深密經說眞實義是了義的，但不是由於破除所破的諸法我性，叫做諸法勝義無自性，只是心中自然顯現的不變圓成實，叫做勝義無自性。這是錯誤的！因爲，唯識說的圓成實，是觀待依他起，遣除徧計執所顯的圓成實，立爲勝義無自性的，不是心中自然顯現的不變圓成實，說爲勝義無自性的。

唯識學者通常講三無自性，只注重相、生、勝義的無自性，很少談到依他的勝義無自性性。其實，三性三無性的關係是：

三性
- 徧計 —— 相無自性
- 依他 —— 生無自性
- 圓成 —— 勝義無自性

（三無性）

從三性看，依他是通於二無性的；從三無性看，勝義是通於二自性的；所以依他起不但是生無自性，也是勝義無自性。唯識的研究者，對此不可不深切的注意！

『善男子！譬如空華，相無自性性，當知亦爾。譬如幻象，生無自性性，當知亦爾。一分勝義無自性性，當知亦爾。譬如虛空，唯是衆色無性所顯，徧一切處，一分勝義無自性性，當知亦爾；法無我性之所顯故，徧一切故。

虛空中的狂華亂墜，是由眼中眩翳所見而有的，實際空中是沒有華的；徧計所執的相無自性性，當知也是這樣。善幻化師積集草葉木瓦礫等，幻作種種的幻化事業，雖說不是眞實的，但由幻術的力量現起的種種幻像，却具有他的客觀性，見者也能見到這些，所以不能說他完全沒有；依他起的生無自性性，當知也是這樣，一分勝義無自性性，也是如此。眩翳喻中以眩翳過患喻徧計執，由眩翳而現起的髮毛等喻依他起；頗胝迦寶喻中以清淨頗胝迦寶喻依他起，現在又以眼病所見空華喻徧計執，這是不是前後法喻有衝突呢？不然！初喻是約種現說：徧計執相是徧計種，所以喻作眩翳過患，依他起是合能取及所現相，所以是喻所見的衆相。次喻是約染淨說：本性清淨是依他起，現相緣生性、取相名義性，都是徧計執。此喻是約有無說：個人所見餘所不見的空華，喻徧計的名義性，衆人同見的幻化諸像，喻依他的緣生性。各約一義，所喻不同，彼此沒有什麼矛盾的。虛空徧一切處而無所不在，

所以唯是衆色無性所顯，不是離了無性的衆色，另有一個虛空。一分的諸法勝義無自性性，是由諸法的法無我性之所顯現，徧一切處而無所不在，當知也是如此。

子三　結

『善男子！我依如是三種無自性性，密意說言：一切諸法皆無自性。

結文可知。

癸二　依二無性釋無生等

『勝義生！當知我依相無自性性，密意說言一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。何以故？若法自相都無所有，則無有生；若無有生，則無有滅；若無生無滅，則本來寂靜；若本來寂靜，則自性涅槃。於中都無少分所有，更可令其般涅槃故。是故我依相無自性性，密意說言一切諸法無生、無滅、本來寂靜，自性涅槃。

上以三無自性說明一切諸法皆無自性；現以二無自性說明一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。

一、依相無自性性的密意說：徧計執不是因果所安立的自相，其體如空花水月的無所有。假使諸法自相是無所有的，當就不能說他有生，生是要有這法才得生，

沒有，何從生起？所以說諸法無生。無生也就無滅，滅是對生說的，生既不生，滅從何滅？所以說諸法無滅。滅與沒有不同，沒有根本沒得，滅要生起以後，的確見到他有，隨又從有還無，方名爲滅。這裏不是說諸法的本體不生不滅，是就無生滅相說的。有生滅的徧計執相，就要生起種種煩惱的戲論，散亂而不安定了。諸法是無生無滅無自相的，那兒還會生起煩惱？煩惱不生，內心自是寂然安靜的，所以說諸法本來寂靜。本來寂靜的沒有煩惱，就不造作一切的行業，行業沒有，那兒還有生死的流轉？所以說諸法自性涅槃。諸法的徧計執中，若有少法可得，後來可說令其入般涅槃；若都無有少法，試問能以什麼令其解脫般涅槃呢？所以如來依這相無自性性密意說諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。

『善男子！我亦依法無我性所顯勝義無自性性，密意說言一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。何以故？法無我性所顯勝義無自性性，於常常時，於恆恆時，諸法法性、安住、無爲。一切雜染不相應故，於常常時，於恆恆時，諸法法性安住，故無爲，由無爲，故無生無滅；一切雜染不相應故，本來寂靜、自性涅槃。是故我依法無我性所顯勝義無自性性，密意說言一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。

二、依法無我性所顯勝義無自性性的密意說：圓成實性，望前望後，常常時，恆恆時，都是這樣的，所以說諸法的法性，不遷不變、不動不搖的安住著。無爲對有爲說。有爲是有因有果，從緣所生的；無爲是非因非果，不從緣生，無始以來，法爾如是，自然如此的。有爲諸法的生起，無一不是惑業所生的，所以是雜染所相應的；諸法法性的存在，不是惑業所生的，而是清淨無染的，所以一切雜染諸法不與相應。相應是隨順的意思，卽隨順於他，隨他所轉，自己不能主宰自己。不相應，就是不順於他、不隨他轉，而自己可以把握自己的。如清淨頗胝迦寶與雜染法不相合，卽或有時有青黃赤白的染色，從外面反映上去，似乎頗胝迦寶變染污了，其實，既沒有變，也沒有被染污。清淨的圓成實與一切雜染的不相應，也是這樣。唯識者說：眞如法性，不爲雜染諸法之緣；虛妄法相，不爲眞如法性之因。生滅雜染的因果相，純屬依他起，諸法法性的無爲安住法，與他毫沒有關係。起信論說：無明與眞如和合，眞妄合作，就生起一切法，生滅雜染的因果，不是不以眞如爲因的。眞如爲雜染法因，是隨染緣，雖隨染緣現起一切，而本身始終如此不變不異，所謂不變隨緣，隨緣不變的。約不變說，就是不合作不相應的意思，所以與本經所說

雜染不相應義，並無衝突。佛以常常時恆恆時安住的諸法法性及不由因生的無爲，建立諸法的不生不滅；佛以一切雜染不相應的理由，建立諸法的本來寂靜，自性涅槃。所以佛的結論說：我依法無我性所顯勝義無自性性，密意說言一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。

心經說：『是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減』。法空不與雜染相應叫不垢。淨對染說，法空既不與雜染相應，當就說不上清淨，所以叫不淨。有得有失，可說有增有減，法空中無一法可得可失，所以是不增不減的。當知諸法空相，就是本經說的諸法法性勝義諦相。般若經說諸法無生無滅等，同本經一樣的以二無自性說，所以二經的思想是一致的。約相無自性性說諸法性空，是就遮說；約法空所顯的勝義無自性性說諸法性空，是就顯說。遮遣的空的確無有，顯示的空不是沒得。離徧計執，必證圓成實，證圓成實，必離徧計執，徧計與圓成，如光明之與黑暗一樣的不能並存。

有聞不生滅等，以爲什麼都沒有了，這是極大的錯誤！諸法法性，凡愚雖不能見，但決不能說沒有；沒有，生死中的有情，又何必修行求證？所以本經依二無性

釋無生等。如淨眼中仰觀虛空，雖不見空中狂華，但可見晴明的太空，不能說不見狂華，連太空也不見。所以諸法在空其所空後，必有一不空者在。般若說圓成空，約離錯誤顛倒，因空所顯名爲空的，不是圓成的本性也沒有，所以二經是同一意趣。

經中爲什麼不約依他的生無自性性，說一切諸法的無生等呢？一、依他是因緣生法，有生有滅，不能說是無生無滅；在如幻的依他起上，可以生起貪瞋癡的煩惱，擾亂精神不得寂靜，所以不能說本來寂靜；依他法上既可起惑造業，當然就要招感生死苦果，所以不能說自性涅槃。二、依他的生無自性，是無自然生性，無自然生，就無自然滅，無自然生滅的反面，有因緣的生滅，所以不說。三、依他的勝義無性，是說無勝義的諸法眞實性，無諸法的勝義性，卽有生滅等。四、有的衆生聽了諸法無生無滅，就撥無因果的毀謗一切，佛對這類有情說法，不能說沒有生滅，所以不約依他的生無自性，密意說言一切諸法無生滅等。

集論說：『於徧計所執自性，由相無性故；於依他起自性，由生無性故；於圓成實自性，由勝義無性故。又於彼說言一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃

。依何密意說？如無自性，無生亦爾；如無生，無滅亦爾；如無生無滅，本來寂靜亦爾；如本來寂靜，自性涅槃亦爾』。此約三無性說無生等，與本經所說不是相衝突了嗎？不！他是約依他的無自然生說無生無滅的。無自然生，就無自然滅，無自然生滅，就無自然煩惱，無自然煩惱，就無自然的生死，所以說他也是不生不滅本來寂靜自性涅槃。

性空者雖說緣起性空，無生無滅，但幻生幻滅，還是有的。自性有者指責性空者說：若如你說一切法空，不是沒有世間法了嗎？龍樹說：『以有空義故，一切法得成』。世間一切法是緣生的，緣生就是無生，無生而無所不生，所以緣生的幻有相貌是有的。中論又說：『諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生』。破斥了自、他、共、無因的四生，顯示諸法的緣生，不是沒有四生，就眞的一切法不生。

壬二　廣顯如來教義

癸一　總標

『復次，勝義生！非有情界中諸有情類，別觀徧計所執自性爲自性故，亦非由彼別觀

依他起自性及圓成實自性爲自性故，我立三種無自性性，然由有情於依他起自性及圓成實自性上增益徧計所執自性故，我立三種無自性性。

三性三無性，不是割裂分開的，所以佛對勝義生說：非由有情界中各別觀待三種自性的次第，遣除三性立三無性，因爲不但相無自性能遣除徧計執，就是生無自性、勝義無自性，也能遣除徧計執的；說後二無性，非爲遣除依他與圓成，以此二者是不可遣的。既不是各別觀待三性立三無性，那是怎樣建立的呢？是由諸有情類在依他及圓成上，不能理解因果的緣起相、諸法的寂滅相，生起增益的徧計執，佛才立三種無自性性。緣生的如幻相，諸法的眞實性，有情不能正確的理解，所以就執爲實有，成爲增益的徧計執。一切法，不出有漏的雜染法，無漏的清淨法，而衆生所執的也就在此；但所執的與生滅的有爲，不生滅的無爲不相合，所認識的染淨與世間的雜染，出世的清淨不相同，所以說爲徧計的增益執。增益執對損減執說，一般的有情，起增益執的多，生損減執者少。如高山、深水、地球、虛空，誰都說是有的。損減執大抵是學佛法的人走錯了路，或哲學者研究不出眞理，就撥無一切的說什麼都沒有。現就衆生在依他生死、圓成涅槃上，起顚倒的錯誤執著，而說爲

增益執的。三無自性的建立，是爲遣除錯誤顚倒的徧計執，以顯如幻行相的依他起、諸法法性的圓成實的。

癸二　別釋

子一　起徧計性執故成生死

丑一　迷依圓事

『由徧計所執自性相故，彼諸有情於依他起性及圓成實自性中，隨起言說。

生死流轉的動力是徧計執，要解脫生死，必須通達徧計的無性，不能如實了知諸法的無性，生死就不能了，所以無性爲解脫的根本。佛說法的目的，是令衆生了生死，所以先指出生死的原因，後說明解脫的方法。譬如倒樹，根砍伐了，樹就倒了，若唯砍枝，不特樹不能倒，且因枝葉的砍伐，還會越發茂盛起來。了生死也是如此，所以特取徧計執爲說教的對象。

圓成是離言說性，依他在亂相顯現能引有情生起言說的這方面講，是有言說性的，在爲圓成的眞實性這方面講，是無言說性的。不過知道幻化行相的如幻，而假起言說，也是可以的，所以就依、圓的不相離性說，又都可說有言說。但衆生爲徧

計所執自性蒙蔽眞知的關係，不能了達行相的如幻相，諸法的離言性，所以就迷惑了依、圓，而起如是如是的言說。實際，衆生只能迷緣起的依他，不會迷眞性的圓成，不過迷了緣起相，眞實性也就迷無所知。如在黑夜，誤認繩（依他）爲蛇，繩的眞相固迷惑了，蛇（圓成）的眞性也錯認了。離言說的眞實性，是在緣起的依他法上顯的，依他的言說性離了，當下就是諸法離言的眞實性。唯識說有依、圓的兩種離言說性，卽據於此，其實是一離言說性。

丑二　起徧計執

『如如隨起言說如是如是，由言說熏習心故，由言說隨覺故，由言說隨眠故，於依他起自性及圓成實自性中，執著徧計所執自性相。

如如是顯所說非一，由如是如是的隨起種種的言說，所以重言如是如是。由諸不同的言說，就成就了三種因：一、由言說熏習心：能徧計計於所徧計而生起種種的言說，是以意識爲主的。六識認識六境起諸言說，就有言說的種子，熏習在阿賴耶識中。一切種子心識裏所有的名相分別言說戲論習氣，卽此所說的徧計執種。徧計種是有漏的，沒有徧計，有漏種也就沒有。熏習所遺留下來的徧計種，能引未來

的能徧計的眼等六識、所徧計的色等六塵的生起。這樣，就成熏習、現起、執著，熏習、現起、執著的循環不息。二、由言說隨覺：人類以意識了別境時，就隨起言說；較人次一等的豬馬牛羊等，明白而深刻的認識境時，雖不能很爽快的起諸言說，但因有徧計執存在的關係，不能說他們沒有言說，這就是言說隨覺。三、由言說隨眠：比牛馬更次一等的昆蟲螞蟻等，不但不能發言，就是見聞到的一切，也不能認識清楚，然因含有名義性的徧計所執關係，仍是有言說，這就是言說隨眠。有說：隨眠是種子，隨覺是現行，此與本經本義不合。餘譯每句下都有一心字，若與下文說的『言說不熏習智故』的三句有三個智字對看，似較本譯譯得好些。一切衆生有言說熏習、隨覺、隨眠，所以於依圓二自性中，執著徧計所執自性相。

丑三　受生死苦

『如如執著如是如是，於依他起自性及圓成實自性上，執著徧計所執自性；由是因緣，生當來世依他起自性；由此因緣，或爲煩惱雜染所染，或爲業雜染所染，或爲生雜染所染。於生死中長時馳騁，長時流轉，無有休息。或在那洛迦，或在旁生，或在餓鬼，或在天上，或在阿素洛，或在人中受諸苦惱。

初三句，牒前執著，顯生死流轉因；後諸句，正明能執，顯生死流轉果。

由上如是如是執著的因緣，就生起當來的依他起自性——圓成是不生不滅的法，所以生起法中不談他，而爲三雜染所染。雜染是清淨的反面，不特惡性是雜染，善及無記的二性也是雜染。雜染中的主體是煩惱，與煩惱相應的雜染法，叫相應縛；緣緣生如幻的行相，增加錯誤的認識，多生許多的煩惱，叫所緣縛。煩惱活動起來，擾亂身心不安，所以名爲雜染。身口意的動作叫業，由動作而有存在的潛力，叫業雜染。業有色無色界的不動業，欲界人天的福業，三惡趣的非福業。苦的結果叫生，生起的苦果是染汚的惑業所感，叫生雜染。三雜染，卽依他的十二緣起，無明、愛、取是惑雜染，行、有是業雜染，餘支是生雜染。衆生爲三雜染所染，所以就在生死苦海中，如狂馬似的長時馳騁、長時流轉，沒有片刻的休息！

那洛迦譯叫地獄，在地球之下，如人世的牢獄，故名。實際是無樂的意思，所以譯做苦器。經說的八寒地獄，在地球的北極；八熱地獄，在地球的南極。傍生有譯爲畜生，我國指家畜的六畜叫畜生，這不能總攝傍生界，譯爲傍生，就是以他的行相而得名的。鬼有多種，大別爲三：一、東嶽、關帝、土地、城隍，是有福德的

多財鬼；二、有子孫祭祀而次於多財鬼的是少財鬼；三、無人祭祀而常爲飢餓所逼的是無財鬼。餓鬼就是指第三的一類。天上是指的天趣，我國對於天的觀念，以爲有個固定的地方，其實是沒有處所的，不過他們的福報，勝於人等的諸趣，所以叫天。天的本意是光明，古代說的閃電，太陽的神祕，光明的顯赫，都是此意。阿素洛是阿修羅，印度說素洛、提婆是天，有自在意。阿字譯無，所以叫非天。他的福報與天相等，但因好勝心强，憍慢心大，居大海中，不屬天攝。有譯非端正，因此趣男性醜陋而得此名。人中就是人類，有特殊精神活動的功能，名人。天、人、阿素洛，是三善道；地獄、傍生、鬼，是三惡道。六道有情，各有不同的苦痛，所以說受諸苦惱。

子二　說諸法無性敎令解脫

丑一　轉方便法輪

寅一　敎所被機

『復次，勝義生！若諸有情從本已來，未種善根，未清淨障，未成熟相續，未多修勝解，未能積集福德、智慧二種資糧。

佛轉法輪，有以顯了說，有以隱密說。顯了說的是究竟法輪，隱密說的是方便法輪，這裏說的，就是轉的方便法輪。迷依、圓事，起徧計執，受生死苦，是說的總相，而衆生的根性不同，所以又不得不說隨順機宜的法。六趣中的有情，屬三惡趣的，苦多樂少，沒有解脫的機會；是阿素洛的，疑惑心大，不能信受解脫的方法，自更少得解脫的。在天上的，樂多苦少，忘了世間還有不如意事，所以不求解脫。人間是苦樂參半的，且易受逼惱的激動，勤修妙行，所以人類得解脫者特多，佛也特別歎嘆人生，重視人生。美滿的人生，是有情中的特勝，諸有求解脫者，應把握住人生，不要讓他空過，『空在人間走一遭』，是不值得的；『一失人身，萬劫不復』，是很可惜的！方便法輪所被的機宜，是五事未具的有情，現在略述五事於下：

一、未種善根：根有發生增長的作用，就是因，如花草樹木的根，有抽枝、發葉、開花、結果的功能性。能生長世出世間的善法因性，叫善根。無貪等的三善根，除造五無間罪的闡提有情不具外，是一切有情所具有的。此說未種善根，是未種出世解脫的因性，若以出世的動機，修習出世的善行，熏成所有的功能性，是爲善

根。假使不以求解脫的心修諸善行，雖以三千大千世界的七寶，布施有情，也不得名種善根。經說：『以世間心守持二百五十戒，非解脫因；以出世心持戒，雖持五戒或一晝夜之八關齋戒，名種善根』。

種善根是種菩提因，爲求個人的解脫，修諸出世的善法，是種聲聞菩提的善根；爲求自他的解脫，修習六度與萬行，是種無上菩提的善根。後期大乘經中說種姓叫種善根，卽修聲聞法者，是聲聞乘的一類人；修菩薩法者，是菩薩乘的一類人，所以有聲聞、菩薩的差別。法華經的『佛種從緣起』，卽是說的由聞法讀經的因緣，可以種下成佛的種子。舍利弗、目犍連，過去都曾發過大菩提心，後因忘記自己有佛種姓，纔退爲聲聞。到了法華會上，佛明白的點示他們，說他們具有如來種姓，他們纔知自己有成佛的希望。如乞丐的衣內藏有明珠，自不知之，後由親戚告訴，始知自己具有財寶，未曾受用。唯識說種姓是本有的，有佛種姓就得成佛，是聲聞種姓只可成聲聞。此與『佛種從緣起』的思想，是不相同的。

二、未清淨障：障有惑、業、苦的三障。此本每一有情所具有的，現說爲障，是約强有力的煩惱，五無間的罪業，三惡趣的苦報說的。有此，就受限制，不能學

佛修行，但主要的在罪業。如荆棘叢中，長不起美麗的花果。所以心不清淨的衆生，不能積集善根。

三、未成熟相續：相續是有情的身心，沒有把他調成出世解脫的，叫未成熟相續。相續未熟的有情，難調難伏，不說沒有種善根，就是種了善根，也不能成爲解脫的法器。如生牛皮，要想隨意的做成各種事物，是很困難的。

四、未多修勝解：勝解，是對如來開顯的因果事理，流轉還滅的眞義，獲得堅强不拔的理解，不爲任何天魔梵的邪說所動搖、移轉。有了這樣的勝解，就可勇往直進的修學佛法，不中道而返了；不然，難免爲邪見所動搖，而不能獲得解脫了！

五、未能積集福德智慧二種資糧：智慧是通達諸法眞理的，福德是諸功德的源泉，修行者所求，在此。福智二者，是入佛道的唯一資糧，沒有他就不能到達佛果。如從此到彼，須時五天，行者就得充分的準備五天資糧，否則，不特不能到達目的地，且有困斃之虞！有說：智慧是通達眞理的，沒有固不行，福德有無，有何關係？不然，經說：沒有福德，不說不能成佛，就是成佛，亦祇成一寡頭佛！大小乘學者，雖都需集二種資糧，但小乘的福智小，菩薩的福智大，二者略爲不同。

寅二　應機說法

『我爲彼故，依生無自性性宣說諸法。

佛對五事未具的有情，不能直接的叫他發菩提心，成等正覺；只好對他依生無自性性的道理，說諸法要，使能理解無明緣行等的因果相生之義，去除無因、常因的執著。這樣，可知無性的言教，不唯是二時教中說的，初時教中也曾談到。所以講有時講空，講空時講有，空有是不相離的，不是敵對不相融的兩法。

寅三　聞法得益

『彼聞是已，能於一切緣生行中，隨分解了無常、無恆，是不安隱變壞法已；於一切行，心生怖畏，深起厭患，心生怖畏，生厭患已；遮止諸惡，於諸惡法能不造作，於諸善法能勤修習。習善因故，未種善根能種善根，未清淨障能令清淨，未成熟相續能令成熟，由此因緣，多修勝解，亦多積集福德智慧二種資糧。

五事未具的有情，聽佛說了生無自性的教法已後，就能在生滅流動的十二因緣的一切緣生諸行中，隨分解了他是無常、無恆，是不安隱、變壞之法。常是不變的意思，恆是永久的意思，二者沒有差別。不安隱是苦的意思，變壞法是不堅固的意

思。小乘經中還加一句不可保性。無常就是苦，如老苦，就在無常演變中表現的；如永久不變、恆常如是，就沒有苦痛可言。三法印中的諸行無常，包含著諸受是苦，就知苦與無常有著怎樣連帶關係了。由於了解因緣生法是無常敗壞的，所以對生死中的緣生諸行，就甚深的感到怖畏，而起厭患之想，不再起貪戀之心。怖畏不能解決現實的苦痛，於是就考慮到怎樣解決生死的過患，考慮的結果，認爲唯有從遮止諸惡下手，對於一切的惡法不再造作，而於一切的善法能勤修習。由勤修習諸善因故，就漸漸的具足五事，其義如文可知。

丑二　轉究竟法輪

寅一　爲當機利根直示深密教

卯一　教所被機

『彼雖如是種諸善根，乃至積集福德智慧二種資糧；然於生無自性性中，未能如實了知相無自性性及二種勝義無自性性。於一切行未能正厭、未正離欲，未正解脫、未徧解脫煩惱雜染，未徧解脫諸業雜染，未徧解脫諸生雜染。

此中當機，卽聞生無自性教而具五事的有情。彼諸有情雖能具足五事，但還沒

有獲得究竟解脫。依位次說，只是資糧位的菩薩，對於佛法只做到一點聞思工夫，尚未正式的修觀破惑。所以在生無自性性中，不能如實的徹底的了知相無自性性及依、圓的二種勝義無自性性。初時教中，沒有說遣除徧計執的相無自性性，尤其未曾指出衆生共同增益妄計的執著根本，所以他們不解相無自性性是什麼。二種勝義無自性性，是離徧計執的相無自性性之所顯的，既未能如實的了知相無自性性，當也就不能理解二種勝義無自性性是什麼。所以這類有情，於一切無常無恆的緣生諸行，雖曾生起怖畏，深爲厭患，但未能正式的厭離，因爲名義相應的妄計未能擊破，二無自性未能徹底理解的關係。離欲，不但是離欲界的煩惱，卽色無色界的愛欲也要遠離。無常諸行，沒有正式厭離，三界貪欲，自也不會正離。沒有正離三界的貪欲，業種就未枯乾，生死也沒有了，所以未能獲得眞正的解脫，未能徧得解脫煩惱、業、生的三雜染，只是不起重惑，不造無間罪業，不墮惡趣受生罷了。

卯二　稱機說法

『如來爲彼更說法要，謂相無自性性及勝義無自性性。爲欲令其於一切行能正厭故，正離欲故，正解脫故，超過一切煩惱雜染故，超過一切業雜染故，超過一切生雜染故

。

佛轉究竟法輪中，所以說相、勝義二無自性性，爲的是令未正厭離的能正厭離，未正離欲的能正離欲，未正解脫的能正解脫，未徧得解脫三雜染的能究竟的超過一切煩惱、業、生的三雜染。

上面勝義生請問時，似說初時教是有自性，二時教是無自性，但從這段文看，初時教中，佛對五事未具的有情，說生無自性性教，二時教中，佛對五事已具的有情，說相、勝義二無自性性教，並沒有說生無自性性，這是什麼道理？無自性教，初二時中都曾談到，惟範圍有廣狹而已。所以有主初時說自性有，二時說自性無，是不正確的。眞正的般若教，是綜合的說諸法無自性，根本沒有分開說這是什麼無自性，那是什麼無自性。

般若經說的諸法無自性，有遮顯的兩面：對執有實自性者說諸法無性，是遮；對離徧計執、通達勝義諦者說無自性，是顯。這邊遮去，那邊就顯，不遮就不顯。觀察諸法的眞實性，不是破除依他起，只要徧計執遣，圓成實顯，依他不起，這就對了。若約徧計、依他二自性說，徧計是所破，破此所破，依他卽不生。

『彼聞如是所說法已，於生無自性性中，能正信解相無自性性及勝義無自性性，揀擇思惟，如實通達；於依他起自性中，能不執著徧計所執自性相。由言說不熏習智故，由言說不隨覺智故，由言說離隨眠智故，能滅依他起相；於現法中智力所持，能永斷滅當來世因。由此因緣，於一切行能正厭患，能正離欲，能正解脫，能徧解脫煩惱、業、生三種雜染。

彼諸有情聽了佛說這樣的法後，就通達眞如勝義法無我性，而解脫生死的痛苦了！爲什麼呢？因他在如幻行相的依他生無自性性中，對相、勝義的二種無自性性，能夠生起正確的信解，而如理的揀擇思惟，如實的了知通達。揀擇就是抉擇，抉擇到善的保存，惡的踢出。抉擇思惟，在加行位；如實通達，在見道位。有說：煖頂位中修四尋思，是抉擇思惟；忍世第一位中修四如實智，是如實通達。於依他起自性上，了知他的行相如幻，迷惑者不眞實，就不生起徧計所執自性了。不過初修時，所認識的同前一樣，只是心中印定，了知是不眞實罷了。如鏡中的人影，幼稚的小孩，不知是外相的反映，以爲鏡中眞有個人，後來長大知識開了，雖知不是眞

人，但在認識上仍與從前一樣的把他當作人，不過由智慧了知他是無實罷了。

在行相上起諸言說，是由不知他的無實，若知似有非實，就不會生起執著，執著不生，就不起言說，言說不起，徧計熏習就沒有，乃至於名言上不起隨覺，離言說隨眠。所以說由言說不熏習智故，……能滅依他起相。此所滅者，是指未來，非指現在。所謂僅證有餘依涅槃，未證無餘依涅槃。所以，在現生的依他法中，由智慧力的任持，能永斷未來世的徧計執種的因性。因此，彼諸有情，於一切無恆無常的緣生諸行法上，能正厭患、離欲、解脫，也能徧得解脫煩惱、業、生的三種雜染。

初時教重在諸行無常，二時教重在諸法無我。緣生諸法皆無自性，自性與我的意義相似。我有常住的、整個的、眞實的、自在的諸義，自性亦然。所以般若說諸法無自性，就是諸法無我義。在一一法上蕩除我性，通達諸法無我，就得解脫，若只了解人無我，生死是不能解脫的。般若會上少談無常、苦，這因初時教中，衆生已聽了很多，現在只要準備資糧，加功用行的向佛道邁進就可以了，無須再說這些。二時教中，除廣談諸法無我，涅槃寂靜也少談。這因理解了諸行無常，通達了諸

法無我，自然就契證寂靜涅槃。離了無常、無我，另求諸法的寂滅性，是絕對不可得的。有人誤會二時中，只談徧計空，未說依、圓有，因此就說他是不了義的；其實二時教中，不但遣其所遣（徧計執空），亦復顯其所顯（圓成實有）。假使唯就遣除徧計執明空，是約分別說的，如果是就遣徧計執、滅依他起、證圓成實說，是又約重要點說的了！

寅二　爲傳聞鈍根再說顯了教

卯一　約根機利鈍於一成三

『復次，勝義生！諸聲聞乘種姓有情，亦由此道此行跡故，證得無上安隱涅槃。諸獨覺種姓有情，諸如來乘種姓有情，亦由此道此行跡故，證得無上安隱涅槃。一切聲聞、獨覺、菩薩，皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二。我依此故，密意說言唯有一乘，非於一切有情界中，無有種種有情種姓，或鈍根性、或中根性、或利根性有情差別。

般若會上佛所直示的深密教，當機的利根有情，當下就領會得益；但展轉傳聞的鈍根有情，不能立即理解深密大教，乃使我佛又費一番唇舌，重爲他們詮釋解說

。

這時，佛又叫聲勝義生說：諸聲聞乘的種姓有情，諸獨覺乘的種姓有情，諸如來乘的種姓有情，都是由這一大道、這一行跡，以證得無上安隱的寂靜涅槃的，並不是聲聞乘走的是一條路，獨覺乘走的又一條路，如來乘走的更是一條大道。此道此行迹，是學佛者所悟的眞理，悟此就得解脫。眞理是由實踐力行所悟證的，所以叫此道此行迹。如來觀察緣起，體悟諸法眞理時，說是發現古仙人道、古仙人跡，可見這不是佛陀的創造，只是釋尊的體見發現。我們現在循此道跡而行，也不過是踏古仙人的道跡前進而前進罷了。這是指的甚麼？卽前說在依他的緣生法上，離去徧計所執自性，而體悟諸法的寂滅性。聲聞、獨覺、菩薩三乘所行的大道，是同一妙清淨道，因而所到達的目的，也同此一究竟清淨，更無第二清淨大道，可以了生死得解脫。所以佛就依據法無我性的密意，說是唯有一乘，並不是說一切有情界中，修行的有情，沒有種種的有情種姓。如鈍根的種姓，中根的種姓，利根的種姓差別。據此可知：所走的路雖同，能行的人有別；約所行的道同，說唯有一乘，約能行的人異，就說有三乘。聲聞乘的根性依此道跡通行，叫聲聞種姓；獨覺乘的根性

依此道跡通行，叫獨覺種姓；如來乘的根性依此道跡通行，叫如來種姓。如一條大道，人行叫人道，馬行叫馬路，大王行叫大王路，路雖唯一，由三類有情行，就成三種名稱。

一般的說，本經是與唯識思想接近的。不過依三乘同證法無我的文義看，眞正的唯識學者，是不承認的，因他們主張：小乘唯證人無我，得我空眞如，大乘才雙證人法二無我，得我法二空眞如的。唯識者認爲：離心外境的徧計執，是根本的法我執，依此引生我見，我見依法我見生，薩迦耶見斷了，通達無我，脫煩惱障，而得解脫，所以小乘行者，毋須修唯識觀。不修此卽不能破外境的徧計執，證法無我性。本文雖說同一清淨道，同一究竟清淨，實際只有大乘才能徹底的破除法我，小乘祇破法我的一分，通達法空的一分而已。

龍樹中觀學說生死的根本是無明，無明不明緣起如幻，執著諸法眞實，所以流轉生死無有出期。若破諸法實有的自性執，就可超出生死而獲解脫。所以本經說的三乘同得法無我，與中觀思想近。不過聲聞、獨覺破除了名義相應建立的法我，就入安隱寂靜的無餘涅槃；菩薩却更修習六度萬行，廣集福智資糧，圓滿無上功德，

是爲三乘聖者的差別。龍樹的思想理論，是由般若經來的，本經是解釋般若的，所以二經的思想是相合的。般若經說：『若依聲聞乘而得解脫須學般若，若依獨覺乘而得解脫須學般若，若依菩薩乘而得解脫須學般若』。三乘同學般若，可見三乘是同證法無我的。金剛經說：『若著法相，卽著我、人、衆生、壽者』。如說二乘不破法我，敢說他的人我也未破除，若破人我，法我也定破除。譬如燒車，木軛車輪，亦同燒燬。

法華經等說一乘究竟三乘方便，深密經等說三乘究竟一乘方便；論師們，如龍樹是側重在前者，而無著又側重在後者。所以這是一個難決的問題，也是學者們諍論的焦點。般若經中對此作較活動的說：諸天下降時，帝釋稱讚般若功德的廣大，使未發菩提心者，發菩提心，已入涅槃者不必。不過能發菩提心，我也隨喜，所謂上人更求上人法，是最好的。實際，能不能成佛，就看有沒有廻向心，有廻向心就可成佛，無就不得成佛；但當時廻向而結果不廻向的也有，這就要以般若所說爲對了。法華會上，佛陀顯示一乘，而增上慢者退席，剩下在座者，都有廻小向大的心，所以佛說：『唯有一乘法，無二亦無三』。深密經不但談大乘得益，也說小乘得

果，是大小共聞的教典。如他們過去是發了小乘心的，現聞此法就可得小乘果；過去是已證小乘果而欲發菩提心的，現聞此法就可廻小向大趣於佛果，所以一乘是佛密意說。如此，一乘究竟也罷，三乘究竟也罷，都是隨順不同的機宜說的，離了衆生，說一乘，談三乘，都很困難！

有發菩提心向坦蕩的佛道前進者，有發厭離心向涅槃的解脫道前進者；有可能成佛者，有不可能成佛者。說到這點，就涉及種姓問題。有成佛的種姓就可成佛，無成佛的種姓就不能成佛。楞伽、涅槃經中，以如來藏說一乘，一切衆生有如來藏，所以凡有心者，都可成佛。心是緣起法，緣起法的眞實性是佛性，依此佛性，說一切衆生平等。有的經典，在緣起上建立佛性，卽緣起是空性，卽空性是緣起，現空交融，二諦無礙。就空性說，一切是平等，就緣起說，一切有差別。見佛聞法修行證果，莫不有賴於因緣和合，所以平等不平等是一問題，因緣和合不和合，是有千差萬別的。如來十力中的知根力，就是了知衆生或自力、或他力，或自利、或他利，或悲心薄弱、或悲心堅强的根性差別的。總之，勝義性空中，沒有三乘的差別；緣起幻相上，可有三乘的差別。緣起的因緣和合，既可說有三乘，那末，因緣與

聲聞和合成聲聞，與獨覺和合成獨覺，與如來和合成如來，怎可說聲聞、獨覺的種姓不能成佛呢？是的！不過，因緣和合到相當時，也有轉不過來的可能的，所以雖說成佛的法與成佛的因緣和合，也沒辦法。發了二乘心的人，在過去就熏成堅强不拔的自求解放的自利心，經多番生死後，非獲得解脫不可，任你怎樣的對他說大乘法，他總不會轉心向大的。所以側重緣起法上建立成佛的可能性，在理論方面，自然就說到三乘究竟。側重具有佛性上建立成佛的可能性，在理論方面，自然就走上一乘究竟的大道上去了！

阿含經中以正見緣起顯八正道，入無餘涅槃叫一乘；或以三乘同修四念處而得道果叫一乘。本經以三乘同遣偏計執、滅依他起、證圓成實，叫做一乘。說雖不同，其義是一。法華經約二乘未來能不能成佛說一乘，就是二乘聖者沒有完成佛果時，所斷的煩惱，所悟的眞理，所證的極果，都是不澈底的；要斷、悟、證得到圓滿究竟，才是一乘。此說與深密、阿含都不同。

天臺、賢首的學者說本經是權教一乘；法華、華嚴說的是實教一乘，其實只有所指的名義不同，並無什麼權實差別。深密經雖說一乘，重心在三乘，法華經說一

乘，就注重一乘。約三乘同證法無我，同得一解脫，同斷煩惱障，而所知障爲二乘所不斷說，與龍樹中觀的思想，完全是吻合的。所以本經判的三時教與餘經所判不同。餘經說第二時教是不了義的，本經說第二時教是究竟了義的。因爲，第三時教說的就是第二時教的教法，不過說的方式不同而已。

『善男子！若一向趣寂聲聞種姓補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行方便化導，終不能令當坐道場證得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？由彼本來唯有下劣種姓故，一向慈悲薄弱故，一向怖畏衆苦故。由彼一向慈悲薄弱，是故一向棄背利益諸衆生事；由彼一向怖畏衆苦，是故一向棄背發起諸行所作。我終不說一向棄背利益衆生事者，一向棄背發起諸行所作者，當坐道場，能得阿耨多羅三藐三菩提，是故說彼名爲一向趣寂聲聞。若廻向菩提聲聞種姓補特伽羅，我亦異門說爲菩薩。何以故？彼既解脫煩惱障已，若蒙諸佛等覺悟時，於所知障，其心亦可解脫。由彼最初爲自利益，修行加行脫煩惱障，是故如來施設彼爲聲聞種姓。

說一乘，必然就要討論到聲聞能不能廻小向大的問題，本文就是明此。聲聞的種類很多，有說有四種，有說有三種，有說有的是佛菩薩變化的，如法華會上的小

乘：他們爲了化導聲聞，一切行動、儀式，都同小乘，領導小乘踏上佛菩薩的大道，所謂『內祕菩薩行，外現聲聞身』者，卽此。變化的聲聞，廻小向大時，眞實的聲聞，也就隨著轉入大乘！本經說有廻小向大及不廻小向大的兩類聲聞。

善男子！佛叫聲勝義生說：若有一向已來，就一心向自了自度的解脫路上走的趣寂聲聞種姓的補特伽羅，後來雖蒙諸佛菩薩利用種種方便感化教導他，勸他發菩提心，行菩薩道，證無上覺，但結果終不能使他坐於道場，證得阿耨多羅三藐三菩提。這是什麼道理？這因他們本來只有下劣的種姓，一向就是慈悲薄弱、怖畏衆苦的。下劣種姓，就是鈍根種姓，一味的只求自利，不爲利他而發心。唯識說這類有情的阿賴耶中，無始來就具有小乘的無漏種子，與菩薩不同。瑜伽本地分約種子的有無，判別是否下劣種姓。趣寂的聲聞，唯有二乘的無漏種子，證到二乘的極果，不再求上進，所以不能證得無上菩提。抉擇分約能不能斷障，分別是否下劣種姓，若破煩惱障，不斷所知障，就是趣寂的聲聞種姓，不能悟入唯識性，不能證得圓成實，不能當坐道場。本經約種不種善根，分別是不是聲聞種姓，種了菩薩善根的，就可廻小向大，否則，就不能證得阿耨多羅三藐三菩提了！

趣寂的聲聞種姓，由於一向慈悲薄弱的關係，對於利益衆生的事業，就一向棄背，不聞不問，國家民族，社會公益的事，也同樣的不理不管，只是一心一意的專求個人的解脫。由於一向怖畏衆苦的關係，對於發起大心，作一切利益衆生的加行，就一向棄背，提不起勁來去行，只是一味的要求擺脫個人身上的、自然界中的、人事關係的種種痛苦。因爲如此，所以佛終不說這類有情，當來能坐道場，能得阿耨多羅三藐三菩提；因爲如此，所以佛說彼等叫做一向趣寂的聲聞種姓。

印度的民族，到山林樹下，修習苦行，自求解脫，不問社會公衆事業者很多，爲了適合這般人的性情，佛就說小乘法，而在當時確曾極一時之盛的。眞正的大乘菩薩，不論聽過佛法沒有，對於人類、國家、社會的事業，都很注重。龍樹說這種人，無量劫中，就積集了大乘功德，他們一面以慈悲心爲人羣謀福利，一面以厭離心怖畏衆苦。如慈悲薄弱，縱說是大乘，但是否菩薩，仍是問題。不錯，慈悲薄弱的不能度生，怖畏衆苦的唯求解脫；但菩薩度生，也怖畏衆苦的，因爲自己不切感身心的痛苦，是不會發心度生的。如上說在緣生行中，解了無常無恆是不安隱的變壞法，就在一切行上心生怖畏，深起厭患，可見菩薩也畏苦的。不畏苦，不但不是

小乘，且也不是大乘，縱然一向慈悲，只是世間的慈善家而已，與佛教的無緣大慈，同體大悲，相差得很遠。不過，悲心不具而一向怖畏衆苦的有情，走上消極的小乘道路，也是必然的趨勢。世間的一般宗教，也談到人世的苦痛，要求離開苦痛的人世，上升天國去，是爲最好的佐證。所以他們遇到小乘，自然而然的就步入小乘之門了！

佛又對勝義生說：若有一類廻向菩提的聲聞種姓補特伽羅，我也會以另一種的方式，說他是菩薩。這因他們在證羅漢時，既已解脫了煩惱障，現得佛菩薩爲他的增上緣，覺悟他、感化他，於是他對未曾斷的所知障，也就可以得到解脫。分別俱生的煩惱，唯識叫做續生煩惱障，是生死相續的動力，解決了他，就截斷了流轉的苦因。龍樹說我法二執都是煩惱障，有此就生死相續，離此就還滅解脫。所知障，唯識說是十地斷的二十二種愚及其粗重，龍樹說是殘餘的習氣。

大小乘中，說發心到了某一階段，種習成性不易變更時，有一位次，叫做性地。未到性地前，聲聞種姓，可以轉爲緣覺種姓，如來種姓；到性地的忍及世第一位後，一剎那入於見道，就再沒有時間讓他轉心向大的了。廻小向大，不僅在發一念

心，主要是與生死有關的，二乘人雖了生死，但未了潤生的惑業，怎能廻小向大？但以中觀、唯識見說：見道後未入無餘涅槃前，不但初果，卽二、三果，都有廻心的可能，若灰身泯智入無餘涅槃界中，那就再也沒有廻心的希望了。楞伽等說：聲聞種姓的有情，就是入了無餘涅槃，仍可廻小向大。以其正入無餘涅槃時，爲定力所持，就如吃醉酒一樣，不知什麼叫做廻心；但一出定，遇到某種特殊因緣，就可廻小向大，證無上徧正覺了！

廻向的聲聞，既可稱爲菩薩，爲何又稱他聲聞種姓呢？因他在最初時，爲求自己利益，勤修種種加行，解決招感生死的煩惱障，佛才施設他叫做聲聞種姓。後來他廻小向大，是因過去發過菩提心的關係。發菩提心已，又因別種因緣，忘了自己是菩薩，這才退做小乘聲聞。到了現生，久聞佛法，把潛在內心隱覆未彰的大乘善根激動起發了，於是就廻小向大求無上正覺。

主張三乘究竟一乘方便的唯識學者，到了這時，就答法華的責難說：聲聞有如上的兩類，你說的廻心聲聞，只是我說的過去發過菩提心的，可以廻向菩提的聲聞種姓，並不是一向自求解脫的趣寂聲聞種姓。主張一乘究竟三乘方便的臺賢學者，

到了這時，也對唯識者說：深密會上，佛於一乘開說爲三，是恐鈍根衆生不能擔當一乘大法而方便說的，你把佛的方便，當作究竟，怎麼可以？所以這兩大思想的壁壘，始終是森嚴的對立著的！

卯二　約意解差別隱空說有

辰一　總標

『復次，勝義生！如是於我善說善制法毘奈耶，最極清淨意樂所說善教法中，諸有情類意解種種差別可得。善男子！如來但依如是三種無自性性，由深密意，於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要，謂一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。

依法無性說唯一乘，是第二時教的思想；約根性差別說有三乘，是第三時教的思想。然佛爲什麼要說第三時教，正是這裏所要說明的。

善說善制法毘奈耶，測師讀作：善說，善制法，毘奈耶。如此讀斷，是不通的。法，梵文叫達摩，毘奈耶，中文叫調伏或滅。法、毘奈耶的大義有二：一、人生的一切行爲活動，如法合理、順乎道德律的，叫法。經說的『八正道』，或『法尙

應捨，何況非法』等，都是指此。不正當的行爲，止息下來不作，這是毘奈耶的作用。可說：法是重在善的行爲實踐方面；滅是重在惡的行爲不作方面。二、體悟諸法緣起的眞實性，通達普徧一切的眞實相，是法。糾正錯誤的見解，指導合法的行爲，是毘奈耶。有說：法是重在理論方面，滅是重在實踐方面，其實是各具上述兩義的。佛所說法，不特文義巧妙，能持勝德，且很合乎道理，所以是善說法。佛所制戒，不特不是隨便的制立條文，令人難守，而實是人類所當學習的所在，所以說是善制。意樂，是做事的內心動機，含有勝解欲的意義。佛說法的動機，是受利生的悲智所激發，所以是最極清淨的意樂。最極清淨是對未極清淨及不清淨說的。凡夫的意樂，含有錯誤的染汚性，所以非清淨；三乘聖者的意樂，清淨而不究竟，所以非極清淨。有說：具尋思說法，是染汚意樂，不具尋思說法，是清淨意樂。佛是無尋思說法中的勝者，所以是最極清淨的意樂。佛陀說法，瑜伽論中說要與四種相應，方名善教法：一、這法能令有情趣於寂靜，證得有餘依涅槃；二、這法能令有情入般涅槃，證得無餘依涅槃；三、這法能令有情趣向菩提，證得三乘聖者的三種菩提；四、這法是現量所顯，分別諸法最極究竟。唯此所說善教法，是指般若無性

教言。根性不同的有情，由昔熏習的不同，於是聽了無性的般若教法，各各生起差別不同的意解。經說『佛以一音演說法，衆生隨類各得解』，就是此義。不特意解上有差別，信不信善教法是佛所說，也大有人在。約信不信說，可知有情類中，有是展轉傳聞的，如皆直接親從聞佛，決不至於有不信仰的。所以大科判這段文，爲傳聞鈍根再說顯了教。

善男子！佛又叫聲勝義生說：你當知道我在般若會上說諸法無性，是但依於相、生、勝義的三種無自性性，由甚深的秘密意趣，宣說不了義的般若經，而這不了義經，是以隱密相說的諸法法要，所以我說一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。以三無性說不了義教，實已是本經的見解，般若是綜合說一切法無自性的。佛的意趣，是深密的意趣，說的方式，是隱密的方式，鈍根有情，當然就不能領會這善教法了！約衆生不能領會，說是不了義經，並不是所說的善教法眞是不了義。有說：二時教重在說諸法無性，三時教重在說諸法有性；其實，二、三時教的本質和意趣，是相同的，只是說明的方式不同而已。——三時教大談三性三無性，二時教則總括的說諸無性，是爲二者的差別。

辰二　別釋

巳一　能信能解人

午一　辨根機

『於是經中，若諸有情已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積集上品福德智慧資糧。

聽佛說法而生差別意解的有情，約有三類：一、能信能解人，二、能信不解人，三、不信不解人。三類人中，先辨明他是怎樣的根機，次說明他能不能信解及功德過失。

能信能解的有情，就是五事具足的人，亦正般若會上的當機。佛說法的殊勝法會中，都有正聽的正機，旁聽的旁機兩類。須菩提在般若會上曾問佛說：聞法衆生須具怎樣資格，方能信解甚深般若？佛說：要宿積三多，多見佛，多聞法，多積善根的衆生，才夠資格。所以利根衆生，從初發心，就能聽聞般若；鈍根衆生，必須久聞佛法，方能信解不疑。五事具足的有情，就是久行佛法的，所以是能信能解人。

午二　明信解及德失

『彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說，如實解了，於如是法，深生信解，於如是義，以無倒慧，如實通達。於此通達善修習故，速疾能證最極究竟；亦於我所深生淨信，知是如來應正等覺，於一切法現正等覺。

彼五事具足的有情，聽了甚深般若的善教法後，對於佛的甚深密意言說，當下就能如實的理解了知，所以對於甚深的教法，也就生起極深刻的信解——此是側重於信，帶有聞慧作用，因有聞慧，才能決定信受。對於三無性的意義，也能以無倒的智慧，如實的通達認識——無倒慧通達其義，在最初悟解諸法實相的見道位時，於三無性義通達後，又入修道位中，善加修習，重行觀察，在觀察的修道位中，展轉不斷的修習，所以就速疾能夠證得最極究竟的無上佛果，入於究竟位了。聞者到達這個程度，不但對佛說的三無自性的教義信解通達，就是對能說教義的佛陀，也生起極深刻的清淨信心，認爲如來是應正等覺者，於一切法，已親親切切的直接了解圓滿通達的了。如來、應、正等覺，是佛十種德號的三種。梵語多陀阿伽度，譯有三義：一、如說，謂諸法的眞實相，就如佛之所說。二、如解，謂如佛陀所說的

諸法眞實相，生起極深刻的信解。三、如來，謂諸法實相的通達，究竟涅槃的證得，佛佛如是，而今佛如過去諸佛之再來。梵語阿羅訶，譯爲應，謂佛具足廣大功德智慧，應受人天的供養。梵語三藐三佛陀，譯爲正等覺，就是正確的、普徧的、覺了通達一切法的眞實性。他們了解了這個眞理，知道了佛佛如是，所以對佛信得過去。佛的教法，在這些有情的面前，就說不上什麼深密不深密了，所以深密是約深密會上的鈍根說的。

般若的經文有六百卷，深密的經文只有五卷，而云般若是略說法要，深密是廣談諸法者，以廣略不在文字的多少，而在義理的詳不詳細、究不究竟。深密在義理方面，說得較爲詳盡，所以是廣談，般若在義理方面，說得較爲簡要，所以是略說。阿含經中有弟子請佛略說法要，佛爲他說一句法，他就了知一切法了，這因他是利根的關係；有的弟子請佛略說法要，佛爲他廣說一切法，他還不能理解，這因他是鈍根的關係，所以佛有時說，久學的有情，我尙不對他略說，何況初學的鈍根？由此可知般若略說法要，是對五事具足能信能解的利根說的；深密廣談諸法，是對五事未全具而根性遲鈍的有情說的。一般人以爲：廣說繁博深奧，略說簡易明瞭，

其實，不是這麼一回事！

巳二　能信不解人

午一　劣慧

未一　辨根機

『若諸有情，已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解；未能積集上品福德智慧資糧。其性質直，是質直類，雖無力能思擇廢立，而不安住自見取中。

此說具有四事，未能積集上品（下品已積）福智二種資糧的能信不解的劣慧有情。他們的性情，很樸素、爽直，是質直一類的人，不是虛僞雕琢、矯柔造作的僞君子。他們雖無智慧力量，可以思惟抉擇，廢除不正當的，建立正當的；但也不安住在自見取中，妄測佛意，老實的懂就說懂，不懂就說不懂。如果不問經的本義怎樣，只是一味的以自己的主見，去穿鑿附會，且認自己的解釋是對的，別人的所說要不得，就落於自見取了。般若會上確有信而不解的有情，他們雖不能因聽甚深般若而得解脫，但能得到很大的利益。如經敍須菩提說法時，諸天下來聽法，有天子說：尊者須菩提，不違實相而說般若，雖說得詳細，但我們不解，而那夜叉言音，

反而能夠了知。這是般若會上的旁機，所以只能信受，不能理解。

未二　明信解

『彼若聽聞如是法已，於我甚深祕密言說，雖無力能如實解了，然於此法能生勝解，發清淨信，信此經典，是如來說，是其甚深，顯現甚深，空性相應，難見難悟，不可尋思，非諸尋思所行境界。微細詳審，聰明智者之所解了，於此經典所說義中，自輕而住。作如是言：諸佛菩提爲最甚深，諸法法性亦最甚深，惟佛如來能善了達，非是我等所能解了。諸佛如來，爲彼種種勝解有情，轉正法教；諸佛如來無邊智見，我等智見猶如牛跡。

那些性情爽直、意志樸素的有情，聽了這樣的甚深般若的微妙法後，由於沒有智慧的關係，所以對於如來的甚深意趣，祕密言說，無法了解，雖無智慧力量如實解了，然對這般若妙法，能生殊勝的勝解，發起清淨的信心。勝解淨信，就是深生信解。解有多種：如實通達諸法的眞理是解；加行位中以四尋思四如實智解了諸法叫解；加行位前，聽聞教法，生起相當的認識，堅强的見解，名爲勝解。勝解，不唯了解而已，主要是不爲其他惡勢力所動搖。清淨信，唯識說是心淨爲性，隨順爲

相，就是印定這法，的確如此，深信不疑。有了清淨的信心，就有堅強的勝解與之相應，否則，是不會生起清淨的信心來的，兩者有著相互關係。

他們的信心，是信甚深的般若經典，的確是佛金口所宣，而且是佛所說的甚深最甚深的妙法，是分明顯現的甚深最甚深的義理，是與諸法的甚深空性所相應的教理。佛陀在世時說的種種教典，佛弟子結集時，按其意義相應相似，分門別類的編成各部，像雜阿含就有譯爲相應阿含的，如五蘊相應類、十二處相應類、十八界相應類等。佛陀說法有一類類的相應現象，所以佛子結集時，就以內容相順相關的，編爲一帙。般若發揮諸法的空性，凡愚所不能見，二乘所不能悟，所以說難見難悟。同時，諸法空性，不是三界有漏心心所法所能尋思推測的，因他不是尋思所行的境界，所以必須以微細嚴密的智慧，詳加審察，並且要那具有聰明智慧的人，才能解了通達。我對無性教典中所說的甚深法義，自知不能理解，因此我唯自輕而住，信仰如來。同時，他們又這樣說：諸佛所有能證菩提的眞俗二智，是甚深最甚深的，所證諸法的法性，也是甚深最甚深的；這甚深最甚深的菩提、法性，唯諸佛的一切智智，才能窮盡了達，那裏是我這少智少慧的人所能解了？勝鬘經說：『若善男

子於諸深法不自了知，仰推世尊非我境界，唯佛所知』，與此所說同。

諸法法性，是指一切法的普徧法性，也就是在依他起上遣除徧計執的名言自性所顯示的圓成實性。諸佛菩提，通常說是佛的廣大智慧，唯識者說是生滅有爲法。般若經上未談如來的智慧、功德、妙用。菩提從智得名，說他是佛的智慧，固然不錯，但有的大乘經中，說菩提是法性，而此在衆生位上，卽名心性。心是阿賴耶，賴耶有眞妄相，眞相阿賴耶，是如來藏性，亦卽一一有情所具有的眞實不虛的覺性，這心的覺性，叫法性心，依此立爲一切衆生本具的如來藏性。如來藏沒有開顯前的心性，爲虛妄分別習氣所染汚，所以就流轉生死；若離虛妄分別習氣，無漏智的法性心全體開顯，就叫菩提了。圓覺經中說的大圓覺，就是諸佛的大菩提。所以諸大乘經中說的佛性或法性，都是約衆生心開不開顯說的。開顯了的就叫菩提，未開顯的就叫覺性。不是唯識所說生滅有爲法，而是諸法平等無有高下普徧一切法的法性。

諸佛如來說此甚深妙法，是爲那些具有智慧、有著種種勝解的有情轉的正法言教，能說的如來，是有無量無邊的智見的。佛的無邊智見，如以我們的微小智慧與

之相比，眞是無異於以牛跡比如大海，怎能了解他所說的正法言教？不懂，這是我的智慧不夠，不能因我不懂，就對他失去信心，所以我是相信這大法的。

未三　敍德失

『於此經典，雖能恭敬，爲他宣說，書寫護持，披閱，流布，殷重供養，受誦溫習；猶未能以其修相發起加行，是故於我甚深密意所說言辭，不能通達。由此因緣，彼諸有情，亦能增長福德智慧二種資糧，於後相續未成熟者，亦能成熟。

能信不解的有情，對佛說的般若經典，雖不能透澈的理解，但還能恭敬，且能以自所了知的爲他宣說，或者書寫護持，披閱流布，發起懇切至誠的慇重心，擧辦香花燈塗的物品供養，而自己又常常的受持讀誦溫習。行菩薩道的大心有情，諸敎都說要修十法行，雖有次第的小異，但其意義無別。現依般若經列十法行如下：一、書寫，二、供養，三、施他，四、諦聽，五、披讀，六、受持，七、廣說，八、諷誦，九、思惟，十、修習。本文中的宣說是廣說，書寫護持是書寫，披閱是披讀，流布是施他，慇重供養是供養，受誦是諷誦，溫習是受持，加前聽聞，有八法行。此說能信不解的有情，已能做到八種法行，只是思惟、修習的二種法行，尙未做

到而已。所以說然猶未能以其修相發起加行，因而就於佛的甚深密意所說的言辭，不能通達。雖然如此，但因修八法行的關係，也能增長上品的福智二種資糧，那沒有成熟的後相續，也可成熟。後相續，說遠點是未來世的身心，說近點即後一剎那的身心。此說相續成熟，不是一向未有善根的身心相續，而是約得解脫的根性相應名成熟的。

午二　惡慧

未一　師

申一　辨根機

『若諸有情，廣說乃至未能積集上品福德智慧資糧，性非質直、非質直類，雖有力能思擇廢立，而復安住自見取中。

本文只說五事中的最後一事不具，前四事具否沒有明文，因此引起兩種解說不同：一說五事完全不具，一說具有前四、不具第五。依上文看，是如劣慧有情具有前四的，不過此是具惡慧的有情罷了。惡慧，是自作聰敏，以己見爲是，其實違背佛意而墮在自見取中尚不自知。依佛法說，每人都有生得慧，得到讀書或善士開導

的機緣，他的智慧就開發了。惡慧有情就是這樣的，他聽了佛法，就將過去熏有的惡慧開發了，於是卽以自己的知見爲知見，不再求佛的本意是什麼了。這種人的性情，是不樸素、正直的，是不能算爲質直根性的一類的，所以他縱有智慧的力能思惟抉擇，廢除那不善的，建立起善的，可是他是安住在自見取中，以自己的知見爲標準的，自己認爲對的就對，不對的就不對，並不能得到佛的本意，所以這不是純良的有情。

申二　明信解

『彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說不能如實解了。於如是法雖生信解，然於其義隨言執著，謂一切法決定皆無自性，決定不生不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃。由此因緣，於一切法獲得無見及無相見，由得無見無相見故，撥一切相皆是無相，謂誹撥諸法徧計所執相、依他起相、圓成實相。何以故？由依他起相及圓成實相故，徧計所執相方可施設；若於依他起相及圓成實相見爲無相，彼亦誹撥徧計所執相，是故說彼誹撥三相。雖於我法起於法想，而非義中起於義想，由於我法起法想故，及非義中起義想故，於是法中持爲是法，於非義中持爲是義。

性非質直的有情，聽了佛說如是一切法無自性、無生、無滅等的法後，對於如來的甚深意趣密意言說，自是不能如實解了通達的。雖於所說的如是大法，生起極堅強的信念，相信這確是佛說的，不爲任何邪說所動搖移轉；可是他對這樣的教法中所詮的意義，是不能正確認識的，因此就隨著佛的言說而起執著。佛說一切法皆無自性，他就執著一切法決定是無自性的；佛說一切法不生不滅，他就執著一切法決定是不生不滅的；佛說一切法本來寂靜、自性涅槃，他就執著一切法決定是本來寂靜、自性涅槃。由他這樣執著的因緣，所以於一切法就獲得無見無相見了。唯識說：般若經是約相及勝義的二種無自性說的，徧計沒有自性是可以說的，依、圓沒有自性怎麼可以？離徧計執，證圓成實，徧、圓可說是不生滅法，緣生依他的生滅有爲法，怎可說是不生不滅？依他起法，是煩惱、業、生的三雜染所生的，說他是本來寂靜、自性涅槃，這又怎麼可以？所以只可說徧、圓是本來寂靜、自性涅槃的。惡慧有情不知如此分別，堅執三自性的一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，怎能理解佛的意趣呢？

由於獲得無見無相見故，所以就撥一切相都是無相。誹撥諸法徧計所執相，誹

撥諸法依他起相，誹撥諸法圓成實相。無見，是在無的所執著上說的；無相見，是在無有三相的損減上說的，二者略有不同。徧計是無相，說他無自性，這是對的，依、圓是有相，說他無自性，只是撥無二相，怎麼說是誹撥三相呢？徧計所執相的施設，是在因果緣起的依他起、眞實寂滅性的圓成實諸法上，生起錯誤顚倒的認識而有的，假使沒有因果緣起的依他起相，諸法寂滅的圓成實相，徧計所執相，就無可施設了！如在黑暗中誤繩爲蛇，一定要有一條繩子，方會生起蛇的錯覺，執著繩子是蛇，假使根本沒有繩子，執爲蛇的錯覺，怎麼會得生起？所以在依他起相及圓成實相上見爲無相，也就誹撥徧計所執相了。同時，徧計的無性，是約沒有眞實性說的，而依名計義，名義相應的假立名相的假名相，並不是沒有。辨別不清這些，就誹謗三相，墮入惡取空或斷滅見了。瑜伽眞實義品破惡取空，也是這樣破的：假使沒有眞實，也就沒有假法，因爲假法是要依於眞實才得建立的，所謂『假必依實』，唯識者說有自性的主要理由在此。所依的眞實沒有，能依的假法自無，所以他是俱謗了假法與眞實的二種，成爲全無所有的惡取空者。

誹撥三相的惡取空者，雖對我的教法起於法想，但對法下所詮的意義，本非此

義而起是義之想，於是對於是法的法持爲是法，於非義的義也持爲是義，如是怎麼可以？所以於佛的正法雖生信解，然因隨言執著的關係，墮於無見無相見者的深坑中！

依本經說誹謗三相，都是損減執：徧計是損減名義相應的假施設相；依他是損減因緣生滅的分別性相；圓成是損減普徧諸法的眞實性相。依世親佛性論說三相，有增益、損減的二執，損減執如本經所說，增益執是：在徧計上執有眞實，是增益徧計；在依他上執爲勝義，是增益依他；在圓成上執有恆常普徧的不變易性，是增益圓成。依攝論說三相，思想又不同：圓成是有眞實性的，說他沒有自性，自是損減，但說他有自性，並非增益，所以圓成有損減執而無增益執。徧計是無眞實性的，說他有自性，自是增益，若說無自性，並非損減，所以徧計有增益而無損減。依他是虛妄不實的，說他沒有，不是損減；然又是因緣有的，說他是有，不是增益，所以依他沒有增益、損減的二執。

一切諸法皆無自性等，假定諸法眞的如此，究竟對不對呢？依唯識思想說，這是絕對不對的，是屬惡取空的，因爲如來說的諸法畢竟空性，不是這樣的。惡取空

者，不理解佛的意趣，所以就隨如來所說言說，生起堅固執著，認爲決定是如此的，因而就墮入了自見取中。諸法的空性，依唯識者的見解，是這樣的：『由彼故空，彼實是無，於此而空，此實是有』。意說：徧計執沒有眞實的自性，說他是空，是眞實的空無；在依、圓上空去徧計執說空，而這實在是有的。不特離執所顯的圓成實是有，就是幻化緣生的依他起亦有。這樣說空，既是善取空，也合乎佛意，而流轉還滅的因果，亦由此而得建立了。辨中邊論開頭第一頌說：『虛妄分別（依他起）有，於此（依他）二（能取所取的徧計）都無，此（依他）中唯有空（圓成實性），於彼（圓成實性中）亦有此（依他起）』。依他世俗、圓成勝義的有無，普通都諍論前者，因依他的問題得到解決，圓成也就隨之迎刃而解了！

龍樹中觀派的學者說：一切諸法皆無自性等的正法言教，是佛的澈底究竟了義之談，上根利智的有情聽了，當下就能如實的解了通達，而且能在一切法的無自性中，建立如幻的一切法，決不因諸法無性，就破壞世出世間的因果緣起，所以一切法無自性義，不是隨言執著，亦非惡取空見。不過，鈍根無智的有情，不能接受信解這最究竟的性空法輪，他才撥一切法無自相，破壞了世出世間的因果，成爲隨言

執義的惡取空者。你說一切法無自性，不能建立一切法，而在我看來，因果相生互相觀待的假名諸法，假使有一固定不變的眞實自性，才不能建立一切法哩！所以世俗名言的境界，是依名言識建立的，只有因緣，無實自性，緣起卽無性，無性卽緣起。自性是生死的根本，擊破自性的妄執，就顯出眞實無自性空，不但勝義是無自性空，世俗也不許有實自性的，惟其世俗、勝義都無自性，才能建立一切法。中論頌說：『以有空義故，一切法得成』。無奈性非質直的惡慧有情，不能領悟緣起性空的眞理，我佛慈悲，才又在深密會上，隱空說有，使鈍根有情，在佛法中得益。般若經說：對新學菩薩，說生滅如幻，不生滅不如幻；對久學菩薩，說生滅不生滅一切如幻。可見本經說的隨言執著諸法無自性等，是約根機遲鈍的初學菩薩說的，在利根上智的久學菩薩，不但不是隨言執著，而且是最澈底最究竟的了義大教。

申三　敍德失

『彼雖於法起信解故，福德增長；然於非義起執著故，退失智慧。智慧退故，退失廣大無量善法。

性非質直的惡慧有情，雖因信解如來所說的般若正法，而有福德增長的功德；

然又因他在非義中持爲是義的執著的緣故，所以也就有了智慧退失的過失！由於智慧的退失，也就退失無量無邊的廣大善法，因爲一切善法，是由勝智所保持的，若與眞智隔離，惡見增長起來，廣大無量的善法，自然就退失了！

未二　弟子

申一　見取人

『復有有情，從他聽聞，謂法爲法，非義爲義，若隨其見，彼卽於法起於法想，於非義中起於義想，執法爲法，非義爲義。由此因緣，當知同彼退失善法。

性非質直的惡慧種類，上文說的老師，此文說其弟子。不能理解一切法性空的般若言教的人，不特自己有大過失，如果弘揚其法，可使他人同樣產生這樣的過失！其義如文可知。

申二　疑謗人

『若有有情不隨其見，從彼欻聞一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，便生恐怖。生恐怖已，作如是言：此非佛語，是魔所說。作此解已，於是經典，誹謗毀罵。由此因緣，獲大衰損，觸大業障。

疑謗類的有情，過去生中，有見熏習太深，或學習的是小乘，熏有小乘種姓的存在，所以思想見解都不同於大乘學者。他現在雖隨大乘惡慧的有情，聽聞般若的大乘教法，但不隨他的見解所轉，結果，不但不同情他，相信他，反生起極大的恐怖，認爲一切法怎可說決定是無自性等，假使眞的是無自性的話，那我何苦學佛修行？況且如是前生後生卽無著落，這還得了！內心上生起這樣的恐怖，言語上就發出這樣的呼聲：空無所有的教法，決非大智釋迦所說的，定是無智天魔外道所說的。佛是叫人了生脫死、求大菩提、證大涅槃的，那裏會說諸法皆空呢？他生起這樣疑慮見解後，於是就對甚深的經典，誹謗毀罵，由此毀謗因緣，獲得極大的衰損，造成極大的業障。般若經說謗法的業障，是『匱正法業』，比什麼罪業都重，由此罪業，必墮五無間獄。小乘教說極重罪業，在地獄內受一劫苦，就可出離；匱正法業，那就不知什麼時候，才得脫離泥犂了。就是這個世界空了，還要移轉他方世界的地獄中去受苦，如是他方世界空了，再遷來此世界的地獄中受苦；從地獄出來，轉生旁生中，愚癡得沒有一點智慧；就是從畜生中上生人間，仍是愚癡頑鈍無所知曉的。所以說：獲大衰損，觸大業障。

聞無性教而生恐怖的，約有三種人：一、沒有菩薩種姓的有情，心性下劣狹小，不能勝解廣大甚深的言教，所以生起恐怖。二、有菩薩種姓而沒有種大菩提等的諸善根者，在力量上還不夠接受這大法，所以生起恐怖。三、雖具菩薩種姓，種了殊勝善根，然因被誹謗大乘的惡師惡友所攝受苦，所以就生起極大的恐怖。恐怖無自性教，充其量不接受他就是了，爲什麼會毀謗這甚深的大法呢？般若經說有二緣：一由邪魔的煽惑，一由自己的不信解。所以信解是很重要的，有了信解，不但不會生毀謗心，也不會生起什麼恐怖。

『由是緣故，我說若有於一切相起無相見，於非義中宣說爲義，是起廣大業障方便。由彼陷墮無量衆生，令其獲得大業障故。

這是總結惡慧有情的師資過患，如文可知。

以盲引盲，隨他的謬見，固是錯誤；不隨他的謬見，也是錯誤！所以弘揚佛法，見解正確是很重要的，以不正確的見解弘揚佛法，不但自己遭受極大的損失，且令聞法者同樣受此極大損失，眞是所謂自害害人，其罪無邊！所以弘法者，不可隨便說法，因爲，說法正確，令人起信、遵行，固能達到弘法的目的；否則，令人起

疑、生謗，那就不但不能收到弘法的效果，且有害於整個的佛法！弘法者對此，不可不特別注意，不能不引爲警覺！不過已得正見者，應盡自己的力量，隨緣度化，不可以自未得度焉能度人的話，來逃避佛子所應當擔負的弘法責任！有說：弘揚佛法，要大開圓解後方可，其實不必，因爲思修慧未起的人，也可爲他說法，只要不說錯就是了。如要開悟後方可弘法，佛法怎能普及？爲求佛法普及起見，聞慧具有者就可弘法！

巳二　不信不解人

午一　辨根機

『善男子！若諸有情，未種善根，未清淨障，未熟相續，無多勝解，未積福德智慧資糧。性非質直，非質直類，雖有力能思擇廢立，而常安住自見取中。

此是五事未具的有情，但勝解一事，不是沒有，只是無多，如全沒有，那就不會稱謗了。正因過去熏有少許智慧，才有力能思惟抉擇、廢棄安立，但因常住自見取中，所以是要不得的！

午二　明信解

『彼若聽聞如是法已，不能如實解我甚深密意言說，亦於此法不生信解，於是法中起非法想，於是義中起非義想，於是法中執爲非法，於是義中執爲非義。唱如是言：此非佛語，是魔所說。作此解已，於是經典，誹謗毀罵，撥爲虛僞，以無量門，毀滅摧伏如是經典，於諸信解此經典者，起怨家想。

安住自見取中的有情，聽了諸法無性的甚深般若教法後，對般若的正義，不能如實理解，對佛甚深祕密意趣所說的言說，也不能正確的了知，所以於正法中起非法想，於是義中起非義想，執正法爲非法，執是義爲非義，且在大衆中宣說這不是佛語，是魔所邪說。大乘非佛說論者，有說這是婆羅門說的，有說這是提婆達多說的，有說這是魔王說的。他以自己的知見，作這樣論斷後，就對這甚深的經典，或以理論的批評，毀謗誹罵的斥爲虛僞，或以其他的種種方法，毀壞摧伏這樣的經典，並對信解此經典者，生起怨家之想，作爲大敵仇視。佛滅度後的大小乘學者，曾敵對到分河飲水的地步，且有相互殺害的行動表現！朱士行求法西域，欲譯般若來華弘揚，該地小乘學者，就曾起來極力的反抗，說這不是佛說，請王焚毀，禁止東來！這對佛法是有很大損失的，因自家這樣諍論鬧意見，別的宗教就乘虛侵入，影

響純潔的佛法了！一切智者的佛陀，預知將來有此現象，所以就說深密經，融貫空有，引有見者入於究竟的法無我性中，使利鈍兩根均得利益，這可說是本經的唯一大方便！研究史學者說：無著世親闡揚境空心有的唯識學，是爲拯救毀謗大乘經典的小乘學者及墮無見的惡取空者的！他們自有他的苦心在，並不是有意與龍樹爲敵的，實在他們也信龍樹所說是對的，不過弟子們未得其意趣，才墮入惡取空，才使小乘不信般若是佛說，我也才明唯識有，斥惡取空。諸法皆空，這是對的，但要在空上建立世出世間的一切法，才能握得空性的宗要，假使不能在空上建立世出世間的一切法，以爲什麼都沒有了，就落於惡取空見。深密針對這類有情，特說名義相應的徧計執是空，緣生的依他、法性的圓成是有。

午三　敍德失

『彼先爲諸業障所障，由此因緣，復爲如是業障所障，如是業障，初易施設，乃至齊於百千俱胝那庾多劫，無有出期。

五事未具的有情，所以不信解甚深的般若經典，乃因過去生中，結交了惡友，親近了惡知識，起了不正確的見解，造了不正當的惡行，爲一切惡障之所障蔽。毀

謗佛法成了他的串習力，所以現生感得等流果報，乃又爲這樣的業障所障。般若會上有很多聽法者中途退席，佛說他們過去生中卽這樣，不唯現生如此。謗法的罪業，本不能招感人生，現說受生人中，其由有二：一、他因謗法所感苦果已經很多，到現生中罪業已減輕了許多。二、他前生造的謗法罪很輕，現生到人類來，更引發廣大的謗法罪障。此謗法業，最初造時，造了多少，還易安立計算，到受果時，他所感得的苦報，就不可以數目計算了，在時間上也不知要經過幾久，才得出離，所以說乃至齊於百千俱胝那庾多劫，無有出期。俱胝、那庾多，是印度計算數目的名詞，俱胝是六十種數目中的第十種數目，那庾多是第十二種數目。百千俱胝那庾多劫，是表示時間很長的意思。

癸二　總結

『善男子！如是於我善說、善制法、毘奈耶，最極清淨意樂所說善教法中，有如是等諸有情類意解種種差別可得』。

上面說的各類有情，所得的功德過失有不同，所生的信仰見解有不同，實由他們的根性差別所致。

佛爲鈍根說三性三無性的顯了教，若能對此顯了教如實解了，不讀下面勝義生領解的文，就知三時教如何分判了！如佛對五事未具的有情，依生無自性性宣說諸法，卽爲初時教；對五事已具未能正厭離欲解脫的有情，說相、勝義的二種無自性性的正法言教，卽爲二時教；對意解差別的諸有情類，敍說他們的根機、信解、德失，是爲三時教。勝義生領解了這點，才面對佛陀陳述自己所領解的三時教的。

辛二　偈頌

爾時，世尊欲重宣此義而說頌曰：『一切諸法皆無性、無生、無滅、本來寂、諸法自性恆涅槃。誰有智言無密意？相、生、勝義無自性，如是我皆已顯示；若不知佛此密意，失壞正道不能往！

此二頌，是重說一切諸法皆無自性等的密意的。徧正覺的智者所說的言教，是針對有情的機宜說的，當有他很深的秘密意趣所在，所以說誰有智言無密意？大智佛陀顯示的相、生、勝義的三無自性的密意，若諸有情不能了知，可斷定他決是失壞正道不能往趣涅槃的大道的！

『依諸淨道清淨者，惟依此一無第二，故於其中立一乘，非有情性無差別。衆生界中

無量生，惟度一身趣寂滅，大悲勇猛證涅槃，不捨衆生甚難得！微妙難思無漏界，於中解脫等無差，一切義成離惑苦，二種異說謂常樂』。

此三頌，是重說三乘同證究竟法無我性，顯示一乘的秘密意趣。依法無我性的大道前進，獲得身心清淨的三乘聖者，決是唯依此一妙清淨道，更無第二妙清淨道可走的，所以就在此一妙清淨道中，建立一乘，並不是說有情的根性，沒有種種的差別。因爲，衆生界中有無量的衆生，有的唯求度脫個人一身趣向寂滅的——或說趣寂的聲聞，不去度脫衆生界中的無量衆生，惟度一身而趣證寂滅。有迴心向大發菩提心的大悲菩薩，雖勇猛精進的求證涅槃，而又不捨衆生界中的無量衆生，深入生死的苦海，廣度一切有情，這眞是很難得的！不與有漏法相應，不爲有漏行所緣，離却一切雜染的微妙難思的無漏界，是三乘同證的，在所證的無漏界中所得的解脫，是平等平等而無差別的。一切義利成就的涅槃，均遠離一切染惑及諸苦果。一切有漏法，不出苦集二諦，集是煩惱，由煩惱造業，才感生死苦果。若集諦的煩惱斷了，諸行的雜染業也就遠離，所以頌中不說離業雜染。惑業所生的法是無常的，微妙無漏界，不是惑業所生的，所以是常。衆生的感受，有苦樂的差別，苦的感受

是苦苦，樂的感受是壞苦，無上微妙的快樂，要證涅槃才有，所以涅槃是樂。離戲論的煩惱，得寂靜的眞常，離生死的痛苦，得涅槃的妙樂，唯在無漏界中，才有實現的希望，所以說二種異說謂常、樂。

己三　解義歎勝

庚一　解深密教義而歎

辛一　當機解歎

壬一　總歎深密教

爾時，勝義生菩薩復白佛言：『世尊！諸佛如來密意語言，甚奇！希有！乃至微妙最微妙！甚深最甚深！難通達最難通達！

佛爲勝義生解答疑問，廣談三性三無性的密意語言後，當機者的勝義生聽了，澈底的理解了如來的密意語言，所以現在就把自己所領解的陳白於佛，求佛印證！其義如文可知。

壬二　領解深密義

『如是我今領解世尊所說義者：若於分別所行徧計所執相所依行相中，假名安立以爲

色蘊，或自性相，或差別相；假名安立爲色蘊生、爲色蘊滅、及爲色蘊永斷、徧知，或自性相，或差別相，是名徧計所執相。世尊依此施設諸法相無自性性。若卽分別所行徧計所執相所依行相，是名依他起相。世尊依此施設諸法生無自性性、及一分勝義無自性性。如是我今領解世尊所說義者，若卽於此分別所行徧計所執相所依行相中，由徧計所執相不成實故，卽此自性無自性性法無我眞如清淨所緣，是名圓成實相。世尊依此施設一分勝義無自性性。

這是勝義生菩薩，廣陳自己心境上所理解的佛的密意語言。他之所以理解，是因聽了第三時的深密顯了教而獲得的；其實，第二時中佛以密意語言說的祕密教與第三時所說是一樣的，由於他的根鈍不能理會，佛才慈悲的又爲他說深密顯了教以接引之。勝義生這時所理解的，是佛以三性說明的一切法。一切法，就是蘊、處、緣起、食、界、諦、道品的七類。先說五蘊中的色蘊。行相是生滅變遷的因緣諸法，緣生諸法，是世俗境界，非清淨智所緣，而爲有漏分別心所緣慮的，所以叫行相。如人所行道，叫人行道。分別所行是能徧計的依他起，所行行相是所徧計的依他起，由能分別的心行於所分別的行相上，執有實在的自性，是徧計所執相。唯識論

說：由能徧計計於所徧計，徧計乃成，卽是此義。二者的關係是：初由行相引生分別心，次由分別心去緣行相，到名義相應，覺有一實在的自性，安立他是實自性等，就成徧計所執了！有把這鈎鎖似的關係，看成三法：能徧計、所徧計、徧計執，其實是在能所接觸的關係上，於行相中現眞實相，成爲徧計執的。所以能分別心行於所緣行相上，就假安立他名爲色蘊。色蘊是具體的一法，於此具體法上，安立他的自性相，差別相……是名徧計所執相。勝義諦相品與本品起頭說的蘊句，彼此不同，此處所說蘊句，又與上有別。似有自體而不同他法的，叫自性相，或約總體說名自性相；諸法各有差別不同的作用，叫差別相，或約別體說名差別相。自性、差別的二相，不但色蘊具有，就是蘊生、蘊滅、蘊的永斷、蘊的徧知，也具有的。

三自性的思想，以依他起爲中心。在分別行相上，起徧計執，就流轉生死；通達他無實，見諸法眞性，就證圓成實，而還滅涅槃。三無性的思想，以遣除徧計執爲中心。在依他起相上，徧計執無性，名爲諸法無性，不是依、圓自性亦無，若依、圓自性亦無，無性的意思，就無從說起了。餘義如文可知。

『如於色蘊如是，於餘蘊皆應廣說；如於諸蘊如是，於十二處，一一處中皆應廣說；

於十二支有，一一支中皆應廣說；於四種食，一一食中皆應廣說；於六界、十八界，一一界中皆應廣說。

此文準上可知。

『如是我今領解世尊所說義者，若於分別所行徧計所執相所依行相中，假名安立以爲苦諦，苦諦徧知，或自性相，或差別相，是名徧計所執相。世尊依此施設諸法相無自性性。若卽分別所行徧計所執相所依行相，是名依他起相。世尊依此施設諸法生無自性性及一分勝義無自性性。如是我今領解世尊所說義者，若卽於此分別所行徧計所執相所依行相中，由徧計所執相不成實故，卽此自性無自性性法無我眞如清淨所緣，是名圓成實相。世尊依此施設一分勝義無自性性。如於苦諦如是，於餘諦皆應廣說。

這是領解四眞諦上所建立的三性三無性的意趣。

『如於聖諦如是，於諸念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支中，一一皆應廣說。如是我今領解世尊所說義者，若於分別所行徧計所執相所依行相中，假名安立以爲正定及爲正定能治所治，若正修未生令生，生已堅住不忘，倍修增長廣大，或自性相，或差別相，是名徧計所執相。世尊依此施設諸法相無自性性。若卽分別所行徧計所執

相所依行相，是名依他起相。世尊依此施設諸法生無自性性，及一分勝義無自性性。如是我今領解世尊所說義者，若卽於此分別所行徧計所執相所依行相中，由徧計所執相不成實故，卽此自性無自性性法無我眞如清淨所緣，是名圓成實相。世尊依此施設一分勝義無自性性。

這是領解三十七道品上所建立的三性三無性的意趣。

壬三　喻歎顯了教

『世尊！譬如毘濕縛藥，一切散藥、仙藥方中，皆應安處。如是，世尊！依此諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，無自性性了義言教，徧於一切不了義經，皆應安處。

了不了義，有在文句方面明不明顯分別，有在意義方面究不究竟分別。一切諸法皆無自性的言教，就文句說，是不了義的，就意義說，是了義的，所以不了義言教以了義言教去解釋他時，也就成爲了義，不是說不了義的完全要不得。約此道理，舉四喻說明如下：

一、毗濕縛藥喻：毗濕縛藥，是印度的一種藥名，我國沒有此藥。以藥草磨成

細末的藥，叫散藥；靈丹、仙丹一類的藥，叫仙藥。散藥、仙藥都可治病，若在此諸藥中，再放一些毗濕縛藥，其功效就更大而靈驗了！世尊依本經說的無自性性的了義言教，偏於一切不了義經中，皆應安處，因爲這樣，不但相及勝義的二無自性的般若言教可以了知，就是依生無自性性轉的方便法輪，由此也得明瞭了！

『世尊！如彩畫地，偏於一切彩畫事業皆同一味，或青、或黃、或赤、或白，復能顯發彩畫事業。如是，世尊！依此諸法皆無自性廣說乃至自性涅槃，無自性性了義言教，偏於一切不了義經，皆同一味，復能顯發彼諸經中所不了義。

二、彩畫地喻：布或紙的本質是彩畫地，以他是偏一切彩畫事業的。彩畫事業，就是青、黃、赤、白、黑五彩畫成的彩畫。彩畫是很明顯的，假使彩畫地普偏在一切彩畫上，皆同一味，那就越發使彩畫的事業明顯了。彩畫地喻了義經，彩畫事業喻不了義經。法喻相合，如文可知。

『世尊！譬如一切成熟珍饈諸餅果內，投之熟酥，更生勝味。如是，世尊！依此諸法皆無自性廣說乃至自性涅槃，無自性性了義言教，置於一切不了義經，生勝歡喜。

三、珍饈餅果喻：珍餅，是山珍海味一類的美妙飲食，餅果，是麵食做成的蔴

餅糖果之類。珍饈的果品，口味雖很鮮美，但如在上面再投一點熟酥，那就一定會更生殊勝的鮮味了！了義言教如熟酥，不了義言教喻珍饈果品。不了義讀了，固可生起法味的喜樂，但有時看不出他的意思，讀不懂他的義理，也會生起厭倦無歡喜心的，假使以了義的言教去解釋說明他，領悟他的甚深妙義，得到他的無上法味，就會生起勝歡喜了！

『世尊！譬如虛空徧一切處，皆同一味，不障一切所作事業。如是，世尊！依此諸法皆無自性廣說乃至自性涅槃，無自性性了義言教，徧於一切不了義經，皆同一味，不障一切聲聞、獨覺及諸大乘所修事業』。說是語已。

四、虛空喻：虛空是徧一切處皆同一味的，其中，不論是草木的生長，人物的往來，一切作業的活動，都是無障無礙的。楞嚴經說：『虛空無相，不拒諸相發揮』。不特不障一切的所作事業，且能含受一切，容納一切。虛空喻了義教，所作事業喻不了義教。讀不了義經，知有一乘、二乘、三乘的差別，且有專談小乘而認佛道難成的。可是在了義的經典中看，是沒有什麼諸乘差別的。根本上說，佛法是和合一味的，三乘是同以法無我而獲解脫的，所以不障一切聲聞、獨覺及諸大乘所修

事業。

辛二　如來述成

爾時，世尊歎勝義生菩薩曰：『善哉！善哉！善男子！汝今乃能善解如來所說甚深密意言義；復於此義善作譬喻，所謂毘濕縛藥，雜彩畫地，熟酥，虛空。勝義生！如是！如是！更無有異！如是！如是！汝應受持』！

這是如來的印可，並以四義讚勝義生：一、總讚善哉，二、讚頌深義，三、讚能作喻，四、讚勸受持。

庚二　解如來教義而歎

辛一　解教相次第

爾時，勝義生菩薩復白佛言：『世尊初於一時在婆羅痆斯仙人墮處，施鹿林中，惟爲發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇，甚爲希有，一切世間諸天人等，先無有能如法轉者。而於彼時所轉法輪，有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所。

如來的一代聖教，以教相說，是有次第的，勝義生在深密會上，聽了佛說三無自性的言教，了解了教相的次第，所以現在就將自己所了解的，陳白佛陀，請佛印

證！

先明領解初時教。勝義生叫聲世尊說：在你成道未久最初說法的那時，是在婆羅痆斯仙人墮處、施鹿林中說的。那時施教的對象，是惟願發趣聲聞乘的有情，以苦集滅道的四諦相，轉的正妙法輪。婆羅痆斯，是一大的村莊，在這村莊的近邊，有一仙人墮處，其處有大樹林，叫做施鹿林。傳說過去有五百仙人，在空中飛行，飛到這裏，忽聞地下有微妙婉轉的女人歌聲，心生愛染，失通墮地，所以叫做仙人墮處。傳說過去有位國王，施其常爲羣鹿所遊履的樹林給予鹿羣，永作牠們遊止之處，所以叫做施鹿林。

正法是四諦，轉正法輪，就是三轉四諦十二行法輪。轉的反面是還，如世間的車輪，展轉往來，有前進意，所以，轉是推動如來的大法，宣揚如來的大法，使人人知道佛法，以得佛法的實益。輪的意義，是動轉不住，捨此趣彼，降伏怨敵的。聖者見道，行相迅速，一剎那中，捨苦現觀趣集現觀，捨集現觀趣滅現觀，捨滅現觀趣道現觀，降伏四諦所有的煩惱，所以叫做法輪。佛於初時轉正法輪所化的對象，與勝義生的見解，稍有出入。佛依生無自性性說諸行無常的不了義教，是以無常

爲中心的，這不是惟對那一類的有情說，而是普對三乘根性說的，不過稍微偏重二乘而已。天臺說顯化聲聞、密化菩薩，卽是此意。勝義生的見解，却專屬於小乘了。歸結說，依生無自性對五事未具的有情說生滅無常教，生死是不能了，自由是不能獲得的。假使惟爲發趣聲聞乘者說，在聲聞乘的立場方面，是可說生死解脫的。

佛初時在施鹿林中轉的四諦正法輪，以世法比較，不能說不希奇，也不能說不希有難得，因除大覺的釋尊，一切世間的諸天人等，沒有那個能轉如此四諦正法輪的；雖是這樣，但那時轉的法輪，還沒有臻達上境，比此好的正法還有，還可容受其他的攻難、批評、補充，所以是有上有容的。在意義方面也不究竟，所以又是不了義的。教不圓滿，義不究竟，受他攻難，容他批評，自就不免要發生諍論，所以是諸諍論安足處所。

『世尊在昔第二時中，惟爲發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更甚奇、甚爲希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。

此明領解二時教。勝義生又叫聲世尊說：你在過去的第二時中，對一班惟爲發

趣修大乘的菩薩，依一切法無自性等的性空理論，以隱密相轉般若的正法輪，雖較初時轉的四諦法輪，已進一步的甚爲希奇，甚爲希有難得，但那時轉的法輪，仍是有上有所容受，乃至爲諍論的安足所在。般若經的正義，不是如此，唯識說他不了義，是約惟對大乘說的關係；成實說他不了義，是約通化三乘說的關係。般若究是專爲大乘？抑或通化三乘？很難決定，說他專爲大乘，經說『三乘皆應學習般若波羅密多』；說他通化三乘，經說『爲發大乘者說，爲發最上乘者說』；又說須菩提說法時，會中有人這樣的生疑：這是尊者說的呢？還是佛加被說的呢？善現知有人疑，就說這是菩薩境界，非我所能說。所以只好如天臺說：但爲菩薩，旁化二乘。佛令二乘在座旁聽，擴充他的心胸，開闊他的眼界，慢慢引他走上菩薩的大道！

『世尊於今第三時中，普爲發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅，本來寂靜、自性涅槃，以顯了相轉正法輪。第一甚奇、最爲希有！於今世尊所轉法輪無上無容，是眞了義，非諸諍論安足處所。

此明領解三時教。勝義生又叫聲佛陀說：世尊！你現今在第三時中，普爲發趣大小乘心的一切乘者，以顯了相轉的正妙法輪，不同前二時的有上而是無上，不同

前二時的有容而是無容，不同前二時的不了義而是最極究竟的了義，因此，也就不是諍論安足的處所。古人有把發趣一切乘，譯做一乘，所以就說初時轉的小乘法輪，二時轉的大乘法輪，第三時轉的一乘法輪；三時教，卽顯示小乘、大乘、一乘的差別。此與上說三時不順。可說二三時的教義相同，所不同的，第二時教以隱密相說，說得不甚明白，第三時教以顯了相說，說得澈底明白。初時教的不了義，不但不明白，且不完全，他的作用，只能令人生起無常的觀念，不能令人得到寂滅的解脫，所以與二時教的不了義不同。

初時說的諸行無常教，不一定在施鹿林說，二時說的諸法無我教，不一定在靈鷲山說，第三時的涅槃寂靜教，也不一定在華藏界說。佛在一代時教中，常作如此如彼說的。這兒的三時次第，是約別三時說的。若執別三時爲固定不變的次第，那就有很多教典無法講通了。如華嚴經，判在初時嗎？他是究竟了義的，怎麼可以？所以在佛的方面，是常說一切法而沒有大、小、偏、圓、頓、漸的差別的，你是什麼根機，就對你說什麼法；不過，爲了一類漸進的有情，佛才從淺而深的別說三時次第的。如吾人讀書，由小學而中學而大學，說有三個階段。學的人雖有如是次第

的三段過程，但在教的老師却不一定如此，教小學的，有問其高深的學理，他知道的也對人解說；教大學的，有問其淺顯的常識，他同樣的會對你解釋。佛說法亦然，對鈍根說初時的不了義教時，同樣可爲利根者說第二、第三的了義教；對利根說第二、第三了義教時，同樣可爲鈍根者說初時的不了義教。理解三時教的通別，其他什麼問題，自然就不會發生了！

辛二　歎修行功德

『世尊！若善男子或善女人，於此如來依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，所說甚深了義言教，聞已信解、書寫、護持、供養、流布、受誦、溫習、如理思惟，以其修相發起加行，生幾所福』？說是語已。

以顯了相轉的無性法輪，是最極究竟的了義言教，爲最微妙最殊勝的大法，假使有善男子或善女人，依這殊勝了義的言教，修習菩薩的十法行，他所得的福德，究是有幾多呢？勝義生到此又提出這問題來請示佛陀。聞是聽聞，即沒有理解意義前，聽他人的解釋宣說。聞後了解經中的妙義，對此妙義深信不疑，是信解。書寫是抄經，佛世時沒有刋刻印刷，經典的流通，完全靠抄寫。經典所在之處，即是如

來法身所在之處，假使有人存心破壞或焚燬，爲佛子者應竭力保護，不讓他損壞一字一句，是護持。佛經是開智慧的，看經或讀經時，應絕對的尊重恭敬，不可生一念輕慢之心，是供養。佛法是利益衆生的，佛弟子有弘揚流布的責任，有佛法流通的地方，要使他不斷的流通下去，沒有佛法流行的地方，要設法使佛法傳播過去，叫流布。受誦，就是讀誦一頁一頁的經文。溫習，是把已經學的，時記在心，憶念不忘。經中的道理怎樣，就如他那樣審諦思惟，是如理思惟。依思惟所得的躬行實踐，該做的精勤去做，不該做的絕對不做，所以說以其修相發起加行。聽聞有聽聞的福德，修習有修習的福德，十法行全修，各有他的福德，其福德是很多的，故問生幾所福。

爾時，世尊告勝義生菩薩曰：『勝義生！是善男子善女人，其所生福無量無數難可喻知，吾今爲汝略說少分，如爪上土比大地土，百分不及一，千分不及一，百千分不及一，數算計喻鄔波尼殺曇分亦不及一。或如牛跡中水比四大海水，百分不及一，廣說乃至鄔波尼殺曇分亦不及一。如是於諸不了義經，聞已信解，廣說乃至以其修相發起加行所獲功德，比此所說了義經教，聞已信解所集功德，廣說乃至以其修相發起加行

所集功德，百分不及一，廣說乃至鄔波尼殺曇分亦不及一』。說是語已。

這是如來的答文。先舉二喻辨明勝劣的不同，復舉法合喻顯示福德的勝劣。勝劣校量有八分：一、百分，二、千分，三、百千分，四、數分，五、算分，六、計分，七、喻分，八、鄔波尼殺曇分。前三分可知。數分的梵音叫僧佉，就是一一爲二，二二爲四，三三爲九，四四一十六，依俱舍說，數的極點有六十位，過此，數就不及了。算分的梵音叫伽拏那。計分的梵音叫迦羅。喻分的梵音叫烏波拿。鄔波尼殺曇，中國話譯爲極。法喻對照，如文可知。

丙二　奉持教名

爾時，勝義生菩薩復白佛言：『世尊！於是解深密法門中，當何名此教？我當云何奉持』？佛告勝義生菩薩曰：『善男子！此名勝義了義之教；於此勝義了義之教，汝當奉持』！

解深密的法門，佛在前面已詳細的說過了；但這法門的能詮教應當叫做什麼？讀誦者又應怎樣的奉持？當機者還不知道，所以特又提出來請示佛陀。佛陀，一方面告訴他叫做什麼教名，一方面又指示他如何奉持。佛說：「此名勝義了義之教」

。所以現在綜合上面四品，名爲勝義了義，不可因品名的不同，割斷這一貫的勝義了義教；若因品名的不同，而把一貫的勝義了義教，支離破碎的劃分爲勝義、世俗、有相、無相，那就違反佛意了！

丙三　顯示教用

說此勝義了義教時，於大會中，有六百千衆生發阿耨多羅三藐三菩提心；三百千聲聞遠離塵垢，於諸法中得法眼淨；一百五十千聲聞永盡諸漏心得解脫；七十五千菩薩得無生法忍。

在深密法會中，聽佛說勝義了義教的，有四種人得到他所能得到的勝益：一、發心勝益，這是衆生所得的。約有六十萬的衆生，聽了勝義了義教後，發起上求下化的無上菩提心來。這以菩提願、眞空慧而發心的，只是發心而已，並未斷惑見諦，以智論五菩提說，是發心、伏心的二種菩提。二、離塵垢益，這是一分聲聞得的。約有三十萬的聲聞，聽了勝義了義教後，遠塵離垢得法眼淨。塵、垢均是煩惱，所不同者：塵約煩惱的現行說，垢約煩惱的種子說；若不談種現，那就是遠煩惱塵，離粗重垢。婆沙說遠塵是遠隨眠，離垢是離纏垢。於諸法中得法眼淨，諸法是四

聖諦，行者在世第一後心，以十六行相觀上下四諦，得八忍八智，斷八十八使，見四諦理，證得初果，淨法眼生，名得法眼淨。若分別說，以八忍永斷煩惱的塵勞，是遠塵，而八智是由斷障垢後所生起的，叫離垢。三、得解脫益，這也是一分聲聞所得的。約有十五萬的聲聞，永盡諸漏心得解脫。漏是煩惱的別名，主要的爲愛與無明。永離愛漏得心解脫，永盡無明漏得慧解脫。如是，現證阿羅漢果，我生已盡，梵行已立，不受後有。四、得無生忍益，這是菩薩所得的。約有七萬五千菩薩，得無生法忍。忍是印可的意思，卽以銳利無比的智慧，明見諸法無生的眞理，生決定的見解，確信諸法無生，無有絲毫猶豫，名無生法忍。菩薩得無生法忍，有說在初地，有說在七地、八地或九地。瑜伽論說無生法忍，是依三自性建立的，徧計執無性，立爲本性無生忍；依他起非自然生，立爲自然無生忍；圓成實是離徧計執所顯，立爲煩惱離垢無生忍。通達三自性的無性，就得無生法忍了。四種得益的人，前一是發大乘心的凡夫，後三是得大小乘果的聖者。所以聽聞勝義了義教而得勝利的衆生，不但是大乘菩薩，也有凡夫、小乘；因此，證知本經是三乘共法，不是什麼獨大乘法。這點，研究本經者，務須深切的領會，不然的話，就不能善解本經的

眞義！

分別瑜伽品第六

佛法不唯是理論的發揮，且亦重於行爲的實踐。有解無行，那就偏頗不全，所以理論與實踐，須要打成一片。上四品，是開顯的勝義了義理；此及下品，是開顯的眞實了義行。於中，先講瑜伽的勝解行。勝解，是種强有力的認識，得此認識，不特不會被其他學術思想所動搖，且能循此認識，向所追求的目標，不斷的實踐前進，名勝解行。這勝解行，就是本品所講的瑜伽。

瑜伽是梵語的音譯，義爲相應。相應，須具兩個條件：一、要有兩法，如唯一法，是說不上相應的。二、兩法要相順不違，假使這法如此，那法如彼，彼此相違，也不名相應的。具備了這兩個條件，那些相稱、相當、相符、相合、相契等，都是相應的別義。瑜伽，爲佛教行門中的一主要法門，不知者，以爲這是密宗的專有名詞，甚或視爲瑜伽燄口一書的專有名詞，這實太錯誤了！同時，瑜伽這名詞，不是佛教所獨有的，印度六派哲學中，就有瑜伽的一派。瑜伽派的學者，固時常運用這名詞，就是非瑜伽派的學者，也有用這名詞的。佛教與非佛教的學者，雖同用瑜伽一名，但名下

所詮的意義，是有很大出入的，瑜伽派說的瑜伽，是梵我合一。梵是大梵，爲創造宇宙的主宰者；我是小我，每一小我的生命自體，都是大梵所創造的。大梵是清淨的，小我是垢染的，如何離小我的垢染而契入大梵的實體，這是瑜伽派的學者著力點。他們認爲，修集中意志的瑜伽，遣除內心的妄念，就能達到眞我超越的解脫，契入大梵的實體，進入梵我合一的妙境。佛教說瑜伽，是指禪定或止觀的代名詞，含有理行統一的意思，就是所修的妙行與悟入的眞理，是契合無間的。學者對於諸法的認識，依佛教說，有兩大途徑，一是親證，就是親切的證覺到諸法本有的體性；一是推理，就是以集中意志的瑜伽去體驗諸法本有的體性。所以瑜伽在佛教學者修行悟理方面，是佔有極重要的地位的！

勝義諦相品超過一異相的偈文中，曾有過這樣的一頌：『衆生爲相縛，及爲粗重縛，要勤修止觀，爾乃得解脫』。由此，可知止觀又是解脫二縛了生脫死的重要利器。解脫二縛，就得世出世間的種種果利，而此果利的獲得，是修止觀的力能，如本品中說：『一切聲聞及如來等，所有世間及出世間一切善法，當知皆是此奢摩他、毘鉢舍那所得之果』。因而知道修習止觀是又有如何的勝益了！不唯如此，他還能總攝諸

定無遺，所以大小乘的無邊三摩地，以止觀爲總攝的宗要。定慧行者，如要實行，不應尋求無邊的差別定，而應以宗要的止觀，爲集中意志修學的不二法門。

上面說瑜伽是相應義，若依梵文解說，有五種相應不同，這又不可不知：一、與境的相應，二、與行的相應，三、與理的相應，四、與果的相應，五、與機的相應。所以，就通途說，三乘聖者的境行果教，無一不是瑜伽；就特勝說，唯三乘聖者的觀行，方可名爲瑜伽。因爲，境是瑜伽的對象，果是瑜伽的所證，教是瑜伽的能詮，雖都與瑜伽不無相當的關係，但不是正式的瑜伽；本品的瑜伽，是約止觀行說的，所以是眞正的瑜伽。依此瑜伽的觀行，而作內心的體驗，有所契入者，名瑜伽師。若以宗派分別，密教的三密瑜伽，多取行相應的一義，因密宗學者，特重三密相應行的。瑜伽唯識的瑜伽，多取理相應的一義，因唯識學者，特重境隨心轉的相應理的。本品，廣泛的分辨止觀的意義，所以名爲分別瑜伽品。

乙二　瑜伽了義之教

丙一　決了教體

丁一　長行

戊一　廣辨止觀相

己一　止觀依住門

庚一　當機請問

爾時，慈氏菩薩摩訶薩白佛言：『世尊！菩薩何依？何住？於大乘中修奢摩他、毘鉢舍那』？

勝解行的問法代表者，是慈氏菩薩。據說他是過去久遠弗沙佛時代的釋尊同學，由於少與羣衆接觸的關係，結果落在釋尊後面成佛，成爲釋尊法會中絕無僅有的菩薩行者。智度論說：佛在三藏中，雖引種種譬喻爲聲聞行者說法，但從不曾說過菩薩道；可是到了中阿含的本末經中，佛却替彌勒授記，說他當來當得作佛，號爲彌勒。這在一般聲聞學者看來，覺得是很驚奇的，因爲他在聲聞羣中，素以『不修禪定，不斷煩惱』爲名的，怎麼一下就得佛的授記？所以到佛說彌勒上生經時，就由持律第一的優波離，提出了這問題，請示佛陀。可見他是不平凡的學修菩薩行的人，與那些力修禪定疾斷煩惱的聲聞風格，迥異其趣。他是唯識學的創始者，傳承及光大他的學說的，是無著其人。現在藏經內存有的瑜伽師地論，傳說就是彌勒爲

無著說的。本經名慈氏，是彌勒的異稱，向有三種解釋：一從姓立名，他的生母，是姓慈氏，從母親的慈姓，立名慈氏，二、從性立名，他的個性，是很慈愛的，隨對什麼人，都很慈悲和藹，不作任何諍論，所以得名慈氏。三、依願立名，他在過去做一切智光仙人時，曾遇到慈佛世尊說三昧經，聽了此經，就發弘誓，願於未來世中，亦得成爲慈佛，所以名爲慈氏。他自參預深密法會以來，一直是在聽佛對諸菩薩討論勝義諦理的問題。此一問題，既已討論明白，若不依之實踐，是沒有意義的，他爲使人進一步的依此眞理去行，所以就出來請示佛陀。大乘行者的實踐路線，是依平等運轉的止觀雙軌而前進的，但開始實習的菩薩，以何爲依、以何爲住的在大乘軌道中去修奢摩他、毘鉢舍那呢？慈氏提出的這兩個問題，是相當重要的，因爲，沒有所依，就不能修習止觀；不知所住，修則無用。

現在且將依、住、奢摩他、毘鉢舍那的各個意義，略爲解說一下。依是仗託的意思。一切有生有滅的有爲諸行，都是仗因託緣而得生起暫住的，離了所仗託的主要和次要的條件，一切都不得生起存在，所以凡是所仗託的，都名爲依。止觀，在初行者，從未生起過，現來實習他，自非全無憑藉就可生起，所以問在大乘中，依

何修奢摩他、毘鉢舍那。住是受用居處的意思。世間的有情，各有他的安身之地爲受用處，如人類，假使沒有安身立命處，生命隨時有解決的可能。瑜伽論說：從種性住到如來住的十三住，每一住中，都有能爲受用居處的意義，因爲以此爲住，就可普攝一切的菩薩行。所修止觀，也是這樣，假使此爲所受用的居處，當知這就是住，以此爲住，就可總攝一切止觀的妙道。然菩薩以何爲住而修習呢？所以問在大乘中住何修奢摩他、毘鉢舍那。奢摩他是梵語，譯爲止，是止息寂靜的意思。其體是定，有令心專注而不散亂的特性。般若經說『一心不亂』名止，卽是此意。行者如要克制內心上萬馬奔騰般的妄念，唯有運用集中意志的止力，才能達成任務。遺教經說：『制心一處，無事不辦』；本經說：『心一境性，是奢摩他相』，都是此意。毘鉢舍那，此譯爲觀，是審諦觀察的意思。其體是慧，有簡別抉擇而無錯謬的特性。行者要想解決盤根錯節纏縛身心的煩惱，必須運用照矚幽微的觀力，方能完成目的。般若經說『如實見法』名觀，卽是此義。修是實踐，就是對於止觀，要不斷的勤勉實踐，方可生起，不是隨便就可生的。六趣有情，始終陷溺在散亂、顚倒中不能自拔，唯有修習止觀，方能對治，此二大病，若一對治，就可漸次證得無上

菩提了。但止觀二者，觀尤重要，因唯運用止力，止息妄念，不能運用觀力，照破煩惱，身心是不能達到澈底解放的。止觀，有的叫定慧，有的叫寂照，有的叫明靜，這些，都是名異而義同的。

眞常論者說有低級高級的兩種止觀，止於諦理而寂然不動，觀照通達而契會眞如，是低級的止觀。法性寂然是止，法性常照是觀；眞觀必是寂然的，所以觀就是止，眞止必是明靜的，所以止就是觀，卽觀而止，卽止而觀，止觀不二，是爲高級的止觀。圓覺經中說菩薩於圓覺門中修習止觀，有二十五種清淨定輪，有菩薩單修奢摩他，有菩薩單修三摩鉢提……，有圓修三種自性的，這都是眞常論者的止觀修習法，與唯識性空者的修法不同。

庚二　如來解答

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！當知菩薩法假安立及不捨阿縛多羅三藐三菩提願爲依、爲住，於大乘中修奢摩他、毘鉢舍那』。

這是佛給慈氏的一個圓滿解答。世出世間的一切諸法，就他的實質說，絕對是離名離相而不可言說的，但諸聖者以聖智聖見證覺到離言法性後，爲使未證覺的有

情也能證覺，這才以種種方便，假安立各種名相。不消說，這勉强安立的名相，是不能詮表一切法的離言法性底自體的，因這僅是隨緣假說而已。所以三藏十二分教，是本師的假寄言說，以代表那所指的法體的，並沒有實在性可得。佛之所以假說，因爲不說，衆生不能理會，但所悟的眞理，又不能祕而不宣，所以在無言說中假立言說，以期在假說中，爲衆生畫出眞理的輪廓，使之依此輪廓去探索，慢慢也能契入法性之理。本經勝義諦相品無二文中說：『卽於如是離言法性，爲欲令他現等覺故，假立名相』。報恩經說：『法無言說，如來以妙方便，能以無名相法作名相說』。法華經說：『諸法寂滅相，不可以言說，但以假名字，方便爲此說』。由此諸教，可以看出佛陀假說的意趣所在。菩薩行者，就以佛假安立的教法爲所依止，去實踐他的止觀行，因爲多聞熏習，是止觀的親因緣，離此就無可所修。有說：法假安立，不特是所依，且亦是所住，如經中說，諸苾芻要安住法，方可說是住法苾芻。怎樣始可安住於法？以三慧說，行者如唯重於聞思的方便修習而忽略修慧的實踐，固不得名爲安住於法；然若唯重於修慧的方便勤修而忽略聞思的實踐，也不得安住於法，必須三慧俱得方便安住，乃得名爲安住於法。

菩薩於大乘法中修習止觀，不特要依法假安立的十二部經，還得住於無上大菩提願中。菩提願，是上求佛道、下化衆生的悲願。不住此菩提願中，不足以言修習大乘止觀。止觀，是成佛的要道，度生的妙門，自利利他，都不能缺少他。法華經說：『佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度衆生』。釋尊如此，十方諸佛亦然，所以初發心者要想踏上古仙人的道跡前進，決不能違反這一定律。菩提願是所希求所願證的標的，止觀行是能運轉能載荷的雙輪，住菩提願中修習，是向這崇高的目標邁進，如此，就能預入大乘菩薩之林，趣入無上菩提了。不過發心後，不能積極的隨著這願心轉，而又退還下來，名之爲捨，苟能依此願心畢竟隨轉，不再退還，就名不捨阿耨多羅三藐三菩提願。菩薩的心願，是以最初發心所起的正願爲最緊要最基本，因他在一切希求世出世間的義利妙善願中，最爲殊勝第一的。當其一念菩提心願發動時，以希求爲其行相。所謂希求，在個己方面，是希求證得最高無上的正等菩提，在利他方面，是希求能作一切有情的畢竟義利。菩薩行者，就以這不捨菩提願心爲所安住，去實踐止觀行，因爲不退，是修止觀的最好方便，捨菩提願，那就不會再修了。有說：不捨願心，不特是所住，且亦是所依，因他是止

觀行者的增上依，由此能使所修的止觀展轉增長，止觀增長已，就可證得無上菩提了。

奢摩他、毘鉢舍那，在菩薩行中，居於爲主、爲導、爲首的地位，其功用，如車之二輪，鳥之兩翼，行者修習，不可有所偏廢。止是令心專注一境，使粗顯的微細，散亂的平靜，昏沈的覺醒，如是達到惺惺寂寂、寂寂惺惺的地步，定境就修成了。定境修成，其相有三：一、無分別，無分別，不是如土塊木石般的無知，是說境界現前時，任運曉了，不起主觀的心裏作意分別。二、明顯，是說定境的了了分明，而不入於迷糊的狀態。三、喜樂，是指定中所得的身心輕安與快樂。行者得此定境，不可以此自滿，須更進而修習悟入實相的毘鉢舍那。毘鉢舍那，是破無明，了生死，悟實相的妙觀，不修此，就不能達這目的。安然不動的定力，雖有增强記憶與了解的能力，但這祇是世間智，不是出世間慧，所以必須要觀察實相，審諦眞理，引發特殊的智慧，根絕認識錯誤的無明，方能了生脫死，悟入實相眞理。因此，二者不但不可偏缺，就是一强一弱，也不能安穩的運轉到理想的目的地！如夜然燈觀壁上的畫，燈光明亮無風吹動，就能明見畫相的如何；燈光若暗或雖明而時爲

風動，畫中的諸像，就不能了了明見。悟入諸法實相也是這樣，觀慧通達而得定力令住，就能親切見到諸法實相的怎樣，假使沒有實相妙慧，或有而爲分別風所動，諸法實相的怎樣，就難以見到了。大般涅槃經說：『聲聞不見如來種性，以定力强慧力弱故；菩薩雖見而不明顯，以慧力强定力劣故；唯有如來徧見一切，以止觀等故。由止力故，如無風燭，諸分別風不動心故；由觀力故，永斷一切諸惡見網，不爲他破』。止觀既這樣的重要，又這樣的不可偏缺，諸有求佛道度衆生者，能不安住在菩提願中著力齊修嗎？

己二　所緣差別門

庚一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『如世尊說四種所緣境事：一者有分別影像所緣境事；二者無分別影像所緣境事；三者事邊際所緣境事；四者所作成辦所緣境事。於此四中，幾是奢摩他所緣境事？幾是毘鉢舍那所緣境事？幾是俱所緣境事』？

止觀是能緣，凡是能緣，必有所緣的境事。止觀所緣的境事，依世尊說約有四種。境是所緣的對象，以色等五塵爲眼等五根所取矚的意義說，通於五根；就所緣

帶有行相籌慮的意義說，卽不通五根而唯屬心法，因五根是沒有籌量考慮的作用的。事是體事的意思，簡別無體的境界。就心識所緣的對象說，是很廣泛的，於諸法中，不論是有體法無體法，無一不是所觀的對象。所不同的，緣無體的法名無事境，緣有體的法名有事境。慈氏今所問的四種境事，各有他的體性，所以名爲四種所緣境事。

一、有分別影像所緣境事：謂如有一止觀行者，對於由聽聞正法所得來的，或由教授教誡所得來的，或由見聞其他以及分別所得來的所知事的同分影像，在止觀的實踐中，予以審細的觀察揀擇，普徧的分別尋求，極普徧的分別伺察；但這所揀擇所伺察的同分影像，不是他本身有眞實的自相，而是能緣心上所變現的一種狀態，所以名爲有分別影像所緣境事。

二、無分別影像所緣境事：謂止觀的行者，對於如前所取的影像相，雖不再加以觀察揀擇等，但對所緣的這影像相，却能以奢摩他的實踐，來寂靜其內心的躁動，使心很安然的穩定下來，不再作其他之緣，所以名爲無分別影像所緣境事。

三、事邊際所緣境事：此指所緣一切法的盡所有性與如所有性。以盡所有性說

，盡其所有的一切所知諸法，雖然很多，但歸納起來，不出蘊、處、界的三科體事。在三科中，五蘊攝盡一切有爲諸法，除色蘊外，更沒有其他絲毫色法，除受蘊外，更沒有其他些許情緒，除想、行、識外，更沒有其他一點認識，意志與精神活動。至於一切諸法，把他歸納在十八界、十二處中。還有一切所知事，歸納到四聖諦中去。如是，無有少法所遺漏了。所以盡其精神與物質，有形與無形，有爲與無爲，有漏與無漏，世間出世間所有諸法體性，名爲盡所有性。以如所有性說，諸所緣的眞實性、眞如性、四道理性——觀待、作用、證成、法爾四種道理等，如其所有的體性是這樣，的確是這樣，不可變爲餘性，如諸有爲法，是遷流不息、變化不居的無常性，就決不能變爲常住性。諸無爲法，是如如不動的眞實性，也就決不能變爲虛妄性：所以名爲如所有性。統此盡所有性、如所有性二者，說名事邊際所緣境事。

四、所作成辦所緣境事：謂修觀的行者，對於如上所緣的影像，以修習多修習止觀的因緣，就能獲得究竟圓滿。由究竟圓滿的因緣，便得轉依，一切粗重的東西，就能予以澈底的解決。由解決粗重而得轉依的因緣，就超過所有的分別影像，生

起所知事有無分別的現量智見。行者從實踐止觀，到達這種程度，就名所作成辦所緣境事。

如上所說的四種所緣境事，總名爲徧滿所緣，因爲都能徧行一切所緣境中，都能隨入一切所緣境中的；且爲過去、現在、未來諸佛所同說的。或謂有分別影像所緣境，是徧毘鉢舍那品的，無分別影像所緣境，是徧奢摩他品的，事邊際所緣境事，是徧滿一切眞實事的，所作成辦所緣境事，是徧因果相屬諸事的，所以名爲徧滿所緣。此四徧滿所緣，是佛所曾說過的，但在止觀品中如何所緣，這是一個問題，所以慈氏菩薩特別提出來請示佛陀。問意如文可知，不述。

庚二　如來解答

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！一是奢摩他所緣境事，謂無分別影像；一是毘鉢舍那所緣境事，謂有分別影像；二是俱所緣境事，謂事邊際、所作成辦』。

佛爲慈氏解答說：四種所緣境中，以止觀各別所緣及止觀平等所緣，可作這樣的分別，無分別影像，是奢摩他所緣的境事，因爲止的作用，是止息分別散動，令心寂靜的。有分別影像，是毘鉢舍那所緣的境事，因爲觀的作用，是對所觀的予以

揀別抉擇，令心分明的。事邊際及所作成辦二者，爲止觀二道平等所轉的，因止與觀，是通緣這二種境界的。若以能得此四所緣境界的行者說，初二是地前勝解行的學者所得的，因他們以所聞教爲依止而修習時，不是別有一個什麼所緣，而是卽以自所變似的諸法諸義爲影像相分，作爲所緣的。第三事邊際，是地上聖者正觀所緣的境界，但要眞正的了知諸境的邊際，須到十地菩薩方能辦到。第四所作成辦所緣境事，唯在佛地，因爲須得二轉依的無上佛陀，方可對於所要作的一切究竟成辦，佛陀以下，誰也做不到這種程度的。所以本經下云：『彼於先時已得二種所緣，彼於今時得見道故，更證得事邊際所緣；乃至證得阿耨多羅三藐三菩提故，又得所作成滿所緣』。其他雖還有多種解釋不同，但非所要，故今唯依本經，略述如上。

己三　止觀方便門

庚一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！云何菩薩依是四種奢摩他、毘鉢舍那所緣境事，能求奢摩他？能善毘鉢舍那』？

此段菩薩問意有二：一、菩薩怎樣依此四種止觀所緣能求奢摩他？二、菩薩怎

樣依此四種止觀所緣能善毘鉢舍那？求是希求的意思，就是對於自己所修的止事，生起一種能得能成的希望。普通一般的有情，向來都是貪著世間的五欲，其心向外奔馳而於止息的工夫，是無所希求的。即或有的衆生有時生起求止之心，但因沒有一種正確的方便，結果是沒有完成的希望。可是上說的四種所緣境事，既能爲修止的依止，亦能爲修止的正方便，所以他能使令發心希求奢摩他的行者，完成奢摩他行。因此，慈氏特別問到能求的所有行相怎樣。善是離過絕非的意思，就是對於所修的觀事，能夠離去雜染的過失，獲得清淨的功德。未曾聽過正法的有情，大都是一味的安住在個己的知見上，對於所觀的境義，不能作正確的思惟抉擇。即或有的曾經聽過正法的有情，由於不能如法合理的思惟，因而就不能正式的實踐實行，由於不能實踐實行的關係，所以對於諸法的境相，也就不能善知善了了！可是這兒所說的四種所緣境事，不但能爲修觀的依止，亦能爲修觀的正式方便，所以他能使令發心觀法觀義的毘鉢舍那行者，對於所觀的諸法諸義獲得明淨，完成毘鉢舍那行。因而，慈氏特別問到能善的行相怎樣。

求與善的二者，在止觀的實踐中，是唯說一還是通說於二，這在各家有不同的

解釋。有的說：求善都是修的意思，所以用兩個不同的字，是就止觀分別而言的，實質沒有若何差別。有的說：求善通止及觀，本經所以分說，那是文字的影略，而意義是通的，如深密解脫經卽譯爲『修行止觀，善知止觀』。也有約初後不同說的：止在前修，所以說求，因初修還沒有到達止於至善的地步；觀在後修，所以說善，因能求以後必能到達至善的境地。有人依本經的『能求奢摩他，能善毘鉢舍那』的明文，肯定的說求唯屬於止而不通觀，理由求是修義，修唯修於止的；善唯屬於觀而不通止，理由善是知義，唯毘鉢舍那能夠善知諸法諸義的。實際，止觀二者，是展轉初後，更互爲依的，因而求善也就通止及觀了。此中還有一問題，就是：依四種所緣境事，求止善觀，是總依四種還是別別所依？這可以行者的立場不同，作這樣的分別說明，地前的行者，依初二種境，能求奢摩他、能善毘鉢舍那；地上的行者，依初三種的境界，能求奢摩他、能善毘鉢舍那；佛地的大聖，唯依第四種境界，但不說求與善，因最高的極果，是無所謂求，亦無所謂善的。

庚二　如來解答

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！如我爲諸菩薩所說法假安立，所謂契經、應頌、記別、

諷誦、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論議。

佛對慈氏所解答的論題中，先告訴他關於所依的言教，所以對他說：善男子！假使有人要知菩薩如何能求奢摩他，如何能善毘鉢舍那，就得先知我曾爲諸菩薩說過的法假安立的十二分教。一、契經，就是以長行的散文綴輯略說所應說的意義的言教。二、應頌，就是於諸經中，或中或後，以韻文而重頌散文的所說，或對所說的不了義經，應更以頌而重頌的一種文體。三、記別，就是佛弟子中，聽了契經重頌而證得聖果者，乃別出而爲之記別所得如何，或所說的了義經，名爲記別，記別開示深密之義的。四、諷誦，就是說法全以韻文宣說的一種，或以二句，或三句四句，或以五句六句的句子組織成的。五、自說，就是有的經典，爲如來悅意時而自動宣說的，並無他人的請問。六、因緣，就是記佛及弟子的事跡、始終、本末等，歷然有序，無雜無亂，名爲因緣。或佛所制立的種種學處，亦名因緣，如說依這樣的因緣，制這樣的學處，依那樣的事體，制那樣的學處等。七、譬喻，就是經中所說的法義，爲令聽者更得明了起見，往往的取諸譬喻以比況他。其實，不但取譬以說法，就是因事而興感的，亦屬譬喻。八、本事，是說諸聖弟子的過去相應宿行的

。九、本生，是說諸菩薩的過去本相應行的。十、方廣，是菩薩藏的相應言說，因菩薩藏是宣說的廣大甚深的教法，是一切有情利益安樂的所依處所，所以名爲方廣。十一、希法，是說佛及弟子的不思議的證德奇迹的。十二、論議，是對深簡的法義，藉問答而解說他的隱密相，名爲論議。

『菩薩於此善聽、善受，言善通利、意善尋思、見善通達。

這幾句，是說的止觀前方便，意思是：修善止觀的菩薩，倘若對上所說的法假安立的十二分教，能夠好好的聽聞，善意的接受，並且善巧思惟的話，就可得止觀的前方便了。今再將這幾個術語，略釋如下：善聽，是恭敬的聽聞正法，於正當聞法時，內心絕對的遠離憍慢、輕蔑、怯弱、散亂以及種種雜染的過失。善受，是對所聽教法中所詮的意義，能夠無倒領受，能夠受持不忘。言善通利，通是了達，利是無滯，就是對佛所說的名句文等，能夠善巧的無礙的通達，並以自己善巧通達的，作隨順正行，隨順解脫的爲他宣說，名爲言善通利。意善尋思，是對如所聽聞的、如所通達的諸法義理，能克意的善巧尋思，不作不正確的別解。見善通利的見字，其體是慧，非見聞的見。所以名見不名慧者，是約他能緣別法的意義說的，如本

經下文講的『若緣總法，修奢摩他、毘鉢舍那所有妙慧，是名爲智；若緣別法，修奢摩他、毘鉢舍那所有妙慧，是名爲見』。此見有有漏與無漏的兩種不同，對所聞所思的十二分教，在不違法義、不違正法的稱量抉擇下，得到無滯的通達，是有漏見的功用；對所安立的諸法性相，能無乖諍的通達證得，是無漏見的功用。但眞正通達諸法的法義，是地上的聖人不是地前的行者，因見道前的行者，只能隨言解義，不能如實了知；見道後的聖者，自內證得諸法的法義，如實解了諸法的法義，到這時候，無漏知見，不但與理相應，且於一切事上暢通無壅，所以是眞通達。此所說的善聽乃至見善通達，不特是止觀的前方便，而且前前是後後的方便，如善聽是善受的方便，善受是言善通利的方便，言善通利是意善尋思的方便，意善尋思是見善通達的方便，所以總名爲方便。

『卽於如是善思惟法，獨處空閑作意思惟。復卽於此能思惟心，內心相續，作意思惟。如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。如是菩薩能求奢摩他。

得到止觀的前方便，就要進一步的正式實踐，在實踐中，先說如何的修止。行者對於所聞所受持的究竟法義，以無顚倒的正見，作如法合理的思惟，名爲善思惟

法。獨處，揀別不與群衆雜居，與群雜居，彼此間就有牽連瓜葛，有了牽連瓜葛，沒有見面的希望能得見面，見了面的又不想再別離，一顆內在的心，常常的活躍在欲見不離的妄想中，這樣，試問怎能修奢摩他？所以一個修止的行者，需要獨處。空閑，表示離諸憒鬧，因在高聲大叫的喧雜環境中，身心不得安寧，是也不能修奢摩他的。如得個人獨處離諸喧嘩的環境，就可克意的思惟所聞所持的法義了。作意思惟，是以能思惟的心，思惟於所思惟的法義；由此進而思惟，就對能思惟法義的心，內心相續的作意思惟了。因而知道，前作意思惟的所緣對象，是指所聞的法義，此作意思惟的所緣對象，是能思惟的心意。所以復以能思惟心爲所緣者，因修奢摩他的目的，在使前心後心、心心不斷的安住在一個境上，所以不得不以心爲所緣境。內心，有把能緣的心，收攝在所修的定內，名爲內心；有說這是九住心中的第一內住，謂把外界一切的所緣境界，歸納到內心中來，使他不向外奔放，名爲內住。待心向內穩定安住後，再對所緣的境界，以相續的澄淨的方便，使那最初所繫縛的心，其較粗動的，漸漸的微細起來，乃至普徧的攝令安住不動，就成爲九住心中的第二等住心相。或有人說，修奢摩他行，以思惟法義爲所緣境，怎能令彼能思惟

心內住相續？當知心識的生起，是仗託於境，而境爲心生起的增上緣的，所以修奢摩他行，第一步如能使所緣的境相無有變異，就得令心專注而不流散了！正行，是內心相續的正加行；安住，是九住心中的第三安住心相。行者在內心相續的過程中，雖能得到內住等住，但因有時失念的關係，一顆活躍的心，還是要向外奔馳。當其向外奔馳時，再度以定力攝錄其心，使之安置內境，所以名爲安住，由彼修道多修習的關係，乃又名爲多安住。到達長時安住的工夫，就可引生身心輕安，由身心的獲得輕安，就名爲奢摩他了。身輕安，指四大所造的輕安觸；心輕安，是指十一善中的輕安心所。輕對粗重說的，離掉粗重就是輕；安是調暢的意思，得到調暢就是安。他有堪任的特性，有對治的功能；對治是對治昏沈，堪任是堪能修止。此輕安相，唯定地有情有，散地衆生是不具此相的。如是菩薩能夠達到上面的這種程度，就有資格求得奢摩他了。

『彼由獲得身心輕安爲所依故，即於如所善思惟法內三摩地所行影像，觀察勝解捨離心相。即於如是三摩地影像所知義中，能正思擇，最極思擇，周徧尋思，周徧伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那。如是菩薩能善毘鉢舍那』。

前說行者的能求止，此說行者的能善觀。修止的行者，求得奢摩他後，爲了進一步的修習毘鉢舍那，乃復以前所得的身心輕安爲修觀的所依，因爲依此前進，可以發觀慧的。如，是相似的意思，就是善所思惟的法，於內三摩地所行的影像中，相似顯現的。三摩地譯爲等持，通定散的兩類，現爲簡別散位的於境專注，所以名爲內三摩地。所行，是遊歷的意思，就是善所思惟的種種境界，皆爲內三摩地所遊歷的天地及所攝取的對象，由於定心在所緣的境界上暢遊無阻，於是就有所思惟法相似相生，這相似相生的所思惟法，就是內三摩地的所行影像，以此所行影像爲依，毘鉢舍那就得而轉了。毘鉢舍那轉起，就能對所行影像，作深深的觀察，生起殊勝的理解，而捨離了心相。心相的相是相狀，卽心是相，名爲心相。由這心相是奢摩他所緣的，所以毘鉢舍那生起時，就捨去這奢摩他所緣的心相，有說不藉外在因緣而定中現起的相狀，名爲心相，是有分別的影像境，而爲毘鉢舍那之所緣的。觀察、勝解、捨離三者，是能緣心的三個過程，舉實例說：如修不淨觀，不論是觀不淨的青瘀相，還是觀不淨的膿爛相，乃至觀不淨的骨鎖相，當正對諸不淨相作深深的觀察時，都屬於第一觀察行相。如在觀察行相中，由不斷的修習觀察，使那能觀

的觀道明淨，所觀的對象了了，沒有一點模糊狀態，就進入第二勝解行相的階段。對所緣的境相，得到了勝解後，如再進一步的對於所緣的行相予以除遣，就達到第三遠離心相的階段。除遣、就是遠離，遠離、就是除遣。如修不淨觀的行者，起初觀一青瘀行相，在這所觀的青瘀行相上，得到勝解已後，隨就內略其心，運用方便慢慢的遣除他，而安置其相在不顯現中。這樣，於一青瘀得到勝解而除遣後，乃至四方、四維所有青瘀，起無量的行相，遍一切處的觀察，都能無間獲得勝解，甚至一杖端處都不容許存在，如是認識以後，亦復內略其心，運用方便遣除他的行相。觀察青瘀的行相是這樣，觀察膿爛……骨鎖的一切行相，也是如此。如不淨觀是如此，於餘一切所觀行相，亦復如是。或有人問，以何因緣得能除遣所緣境相？謂由不念作意得遣除的。不念作意，就是行者開始觀察行相時，於所緣境全不繫縛其心，唯作這樣的想念：我現在在修觀了，但怎樣才能使我這顆跳躍心不散亂、無相無分別、寂靜極寂靜、沒有任何轉動、無有任何希望、離去一切作用、於內得到適悅呢？這樣一想，就精勤的觀察，而於所生起的一切外相，無所思惟，不念作意。由這不念作意，就得除遣所緣行相。

修觀的行者，正式的修觀時，就以前所說的內三摩地所行影像爲所知的義相。此所知義，就是一切法的若有若無等。如諸有法，於觀察中了知他的有相，若諸無法，於觀察中了知他的無相，是爲內三摩地影像所知義。但當行者正當修此毘鉢舍那時，有四種的行相差別：一、正思擇的行相，思擇是審定解了的意思。此所思擇的，就是諸法的盡所有性。依瑜伽論說，淨行所緣的境界，善巧所緣的境界，淨惑所緣的境界，都是正思擇的思擇對象。淨行所緣，是指不淨、慈悲、因緣、數息、界差別的五停心觀。修此五停心觀，能夠正確的對治貪等諸行，所以名爲淨行所緣。善巧所緣，是指蘊、界、處、緣起、處非處的五種善巧。修此五種善巧，能於蘊等法中，獲得善巧了達的妙智，所以名爲善巧所緣。淨惑所緣，以世間道說，觀下地的粗性，上地的靜性——如欲界對初靜慮，初靜慮對二靜慮……無所有處對非想非非想處——能夠制伏諸纏煩惱。以出世道說，是觀四聖諦的眞理，由觀這四聖諦，能令煩惱或伏或斷，所以名爲淨惑所緣。二、最極思擇的行相，是指思擇如所有性說的，謂卽於彼盡所有性的所緣境界，予以詳細極詳細的思惟抉擇，名爲最極思擇。三、周徧尋思的行相，是於所緣的種種境界中，有慧俱行的有分別作意，取彼

所緣的相狀，予以普徧的尋求思惟，名爲周徧尋思。四、周徧伺察的行相，是於所緣的種種境相，更進一步的加以審愼的推求，諦實的伺察，名爲周徧伺察。若忍、若樂、若慧、若見、若觀的五個名詞，是毘鉢舍那的異名。忍是忍可。其體就是勝解。意於所觀的行相，獲得極堅强的認識，相信所緣的行相，不是魔境，而能忍可於心。樂是欲樂，希望爲性，其體就是欲。意於所觀的行相，生起好樂的心理，希望能確實的得到。此二是果，因果立名。慧是簡擇的意思，這依自體而立名的。見是推求的意思。觀是思察的意思。實際，見就是觀，觀就是見，所以立此二名，是由粗細的不同，粗的行相說名見，細的行相說名觀。五名的建立，是約所望的義別，實質是一毘鉢舍那。如是菩薩修觀，能夠達到上所說的程度，就有資格善修毘鉢舍那了；不然的話，是不行的。

己四　隨順作意門

庚一　問答順止作意

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！若諸菩薩緣心爲境，內思惟心，乃至未得身心輕安所有作意，當名何等』？佛告慈氏菩薩曰：『善男子！非奢摩他作意，是隨順奢摩他勝解

相應作意』。

修奢摩他的行者，唯以內三摩地所行影像爲所緣境，此所緣境，不是外在的而是內含的，所以說緣心。緣所緣的能緣心，不向外奔馳，無有散亂，所以說爲內思惟心。若約九住心說，這是屬於內住心。於此內思惟心，未得寂靜，未得等持之前，身心上是沒有妙輕安現起的，所以說乃至未得身心輕安。作意，依瑜伽論說，有了相、勝解、遠離等的七種作意，本經爲要顯示不是一種，所以說所有作意。當名何等，是依所問的所有作意中，在沒有獲得身心輕安以前的分齊位上，應當叫做什麼作意？

佛給慈氏解答說：未得身心輕安以前的所有作意，不論他是怎樣的作意，都不夠條件稱爲奢摩他的作意，因爲眞正的奢摩他，是具有輕安相的，沒有輕安相，當然不是眞正的奢摩他。不是奢摩他的作意又是什麼呢？是七種作意中的勝解作意。由此作意，雖能使令所緣明了現前，但還不能令心得到寂靜而轉。不過有此勝解作意，如能更進一步的善修善習善多修習的緣去，就能隨順於奢摩他，促使奢摩他的生起，所以說是隨順奢摩他勝解相應作意。

庚二　問答順觀作意

『世尊！若諸菩薩乃至未得身心輕安，於如所思所有諸法內三摩地所緣影像作意思惟，如是作意當名何等』？『善男子！非毘鉢舍那作意，是隨順毘鉢舍那勝解相應作意』。

順止的作意明白了，順觀的作意，可以比例而知。所不同者，止是以無分別影像爲所緣境，觀是以有分別影像爲所緣境。可說本質境是一，影像境有別。其次，前說的內思惟心，但有攝持令心相續思惟的功用，而無揀別抉擇境相的力能；此說的作意思惟，剛剛相反，有於所緣境相簡擇的作用，而無令心相續的功能。其餘問答，如文可知。

己五　二道同異門

庚一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！奢摩他道與毘鉢舍那道，當言有異？當言無異』？

止與觀二者，都名爲道，其義有二：一、是遊履的意思，卽止觀的所緣，爲行者的能緣心所遊履的處所；二、是依止的意思，卽依止觀的雙軌，勇猛的進趣究竟

的佛果。二者既都具有此義，那止道與觀道之間，究竟是同一呢？還是異相差別呢？這也是一個重要的問題，所以慈氏提出來請示佛陀。

庚二　如來解答

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！當言非有異、非無異。何故非有異？以毘鉢舍那所緣境心爲所緣故。何故非無異？有分別影像非所緣故』。

佛爲慈氏解答說：止與觀的二者，不可說他絕對的是同，也不可說他絕對的是異，可說是非有異非無異的。爲什麼呢？如前所說，內三摩地的所行影像，是毘鉢舍那的所緣境，而由奢摩他所攝護的，當知攝護就是心，因爲經中說心是定的。定所攝護的心，是所取相而不是能取心，本經下面說能取義也是所取義的。此中奢摩他道所緣的心，所以又說爲毘鉢舍那所緣境者，是顯示止觀相應俱轉而不即不離的。就他的不即邊說，境心自體不是一個；就他的不離邊說，總名爲境心。換句話說，毘鉢舍那所緣的境，就是奢摩他所攝持的心；奢摩他所攝持的心，就是以毘鉢舍那的所緣境爲疏影像的。所以這二者，本質境是一個，影像境是相似，依一、相似，說非有異。有分別影像非所緣故者，約親所緣的影像境說，因止觀二道同緣時，

雖心心所法的相應境界是相似的，但親所緣緣的所變影像，是唯以自變影像爲所緣而彼此不同的。如毘鉢舍那所緣的境事，是有分別影像，奢摩他所緣的境事，是無分別影像。由於有分別無分別影像的差別不同，所以說非無異。

己六　心境一異門

庚一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心，當言有異？當言無異』？

毘鉢舍那，準本經下文所說，有有相、尋求、伺察的多種不同，所以說諸毘鉢舍那。三摩地的所行影像，可作兩種解說：一指毘鉢舍那所變的親所緣境爲影像，由此影像爲三摩地所攝持，所以叫做三摩地所行影像；一指三摩地俱所行的影像，以此影像與三摩地俱相應的。雖有這兩種的說法不同，但此是顯三摩地俱毘鉢舍那所變的自影，爲毘鉢舍那親所緣緣的。既然如此，那末，那個毘鉢舍那三摩地俱的所行影像，與這個毘鉢舍那的能緣心，應當說他是差異呢？還是說他不異？此中問意，依測疏釋，有三不同。一說這是舉觀問定的所緣，如下經說三摩地所行影像顯

現；一說這是舉定問觀的所緣，如諸處說的十一處觀，不是定緣；一說這是雙問止觀的所緣，因爲這裏是問毘鉢舍那三摩地所緣境的。准此三說，以後爲正。

庚二　如來解答

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！當言無異：何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故』。

佛爲慈氏解答說：毘鉢舍那三摩地俱的所行影像與毘鉢舍那的能緣心體，應當說他是沒有差別的。爲什麼呢？因彼毘鉢舍那所緣三摩地所行的影像，不是外在的實境而是內在的唯識。唯有兩個意思：一是決定義，說此內在影像，決定唯是心識，不會成爲外在的實境。一是簡別義，說彼影像，不是外在的實境，而是唯爲內心所現，所以名爲唯識。爲什麼說彼影像唯是內識呢？當知我佛所說識所緣的，唯是識所變現的，並無外在的實體。我說識的識，是能分別的心，是見識，也是指出識的自性。所緣唯識所現的識，是所分別的境，是相識，是依識而現的。能分別的是識，所分別的也是識，所以不可說異。唯識學的特義，在成立有心無境，本文，就是建立唯識無義的。一切的物相，初看好似外在的實境，有別體的能取所取，其實

一切物相，都是虛妄分別心所現、所攝的。若說能取的見分是識，所取的相分不是識，那就與唯識的本義相違。

庚三　設難釋通

『世尊！若彼所行影像，卽與此心無有異者，云何此心還見此心』？『善男子！此中無有少法能見少法；然卽此心如是生時，卽有如是影像顯現。善男子！如依善瑩清淨鏡面，以質爲緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現』。

慈氏聽佛說到當言無異，於是接著就又產生這樣的問題，難問佛陀：世尊！心是能緣的，境是所緣的，如眞如佛剛才所說的三摩地中所行的影像與此能緣的心無有別異，那就不應當有能所的差別，爲什麼此心還能緣取此心呢？假使心可緣心的話，理應世間的眼能自見，刀能自割，指能自指；可是事實上，眼是不能自見，刀是不能自割，指是不能自指的，如是，理應心也不能緣心，假使說心能緣心，那就有違犯世間極成的過失。在凡夫的錯誤的認識上，以爲有兩法有可說能取所取，一法是無所取的；但在聖者的正確認識上，却不如此。所以佛陀爲慈氏解釋說：你不

要以爲一法才不能取，要知不論什麼法，不管是一是異，都是不能取的。因爲依勝義說，根本無有少法能夠緣取少法的。雖無能取心所取境，然當這能緣心生時，却就有那所取的影像顯現，並不是眞的離能緣心外，有什麼可爲心識所緣的東西！所以沒有如你所說的世間極成的相違過。若依無性攝論解釋這文說：『緣起諸法，威力大故，卽一體上有二影生，更互相望，不卽不離。諸心心法，由緣起力，其性法爾如是而生』。於一體上有二影生的這話，據唯識四分家的看法，有兩派不同：一是難陀、親勝的看法。一體是指識的自體，二影是指相似有的見相二分。意說當識自體取境時，就其能緣邊說，有似能取的見分，就其所緣邊說，有似所取的相分。見分是能緣的心，相分是所緣的境。但見分不是離於自體而別說的，所以成爲相對的見相二分；這見相分是相似有的，所以又得二影之名。同時，仍須知道的，此之二分雖都屬於依他法，而相分是依於識體爲識體所變的現象，是虛假的，不同識體的一樣眞實。假使把相分也認爲眞實的，那一切法都是唯識的道理，就又不得成立了。所以成唯識論第十卷說：『然相分等依識變現，非如識性依他中實。不爾，唯識理應不成』。又卷一說：『或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變

似我法』。楞伽經說：『由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心』。都是約這意思說的。二是護法、安慧的看法。一體是指的識的自體，依這自體，立名自證分，二影是指見相二分，依於能變識的自體所現起的。識體雖是一個，而作用有兩種。獨一的識體是能變，差別的二用是所變。見分作用，從他有相似的緣慮功能說的；相分作用，從他有相似的質礙功能說的。依安慧說，識體的自證分是依他起，是有的；識用的見相分是徧計執，是無的。如中邊論的『虛妄分別有，於此二都無』；莊嚴大乘經論的『如彼起幻師，譬說虛分別，如彼諸幻事，譬說二種迷』；成唯識論卷八的『有義三界心心所法，無始妄熏，雖各體一而似二生，謂見相分即能所取，如是情有理無，說爲計執……聖教說虛妄分別是依他起，二取名爲徧計執故』，都是此意。依護法說，識體的自證分固是依他起，識用的見相分也是依他起，若於此依他的見相二分上，執有實在的能取所取，那才是徧計執無，並不是依他中也沒有見相二分。

佛恐慈氏不能理解這個道理，特又舉喻爲他說明：如依自己的面目等本質爲緣，於正直不曲、光明不昧、清淨無垢的鏡中，還見自己面目的本質——此喻自心還

見自心——；不明白的人，以爲我今見到影像了，並且以爲這是離開自己面目的本質，別有一個所見的影像顯現，這眞是錯誤到極頂了！有情的虛妄分別心也是這樣，當他如是生起的時候，就自然的現起所取的義相，並且還似乎有異於三摩地所見的影像顯現，所以有能取的心，有所取的境。這種別體能所取的觀念，根本是含有錯誤的！要知妄心起時，有所取的影像顯現，並不是心識把那實有的東西攝取下來成爲影像，而是妄心因名言熏習所映出的影像，似現能取所取的關係罷了。

庚四　散境問答

『世尊！若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶』？『善男子！亦無有異！而諸愚夫由顚倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識，作顚倒解』。

定境中的能取所取，固如世尊上面所說；但散位中的有情，不由功用自性住心所緣的色等諸影像境，與此能緣的心，是不是也沒有差別呢？自性住心，可作兩說：一說此心通指前六識及第八識。姑以前五識說，他緣色等五塵時，既沒有隨念分別，也沒有計度分別，而是唯依了別自性而了別的，所以名爲自性住心。五識如此，同時意識及第八識，亦復如此。一說此心唯指前五識，因前五識作業，是隨意識

轉的，本身並無作業的功能，爲了簡別意識等，所以說名自性住心。佛回答慈氏的請問，說散心位上的能緣心與所緣境，也是沒有別異的。由於一切愚夫，出發於顚倒錯誤的認識，所以對於緣色等心自所變似的諸影像境，不能如實了知他是唯識所現，這才作種種顚倒的誤解，以爲離心識外，有別別的眞實境界，因爲執著心外實有的境界，於是就對實有境界生起貪著而沒有捨離的念頭了。由於貪著不捨的因緣，卽造種種的有漏業力，以此業力，輪轉在生死海中，受種種的痛苦！大悲佛陀出現世間，見諸衆生由執外境而受痛苦，乃爲說三界唯心萬法唯識的眞理，使之捨棄實有外境的妄執，進而遣除能緣的妄識，境忘心空，就得解脫了！經說：『如世有良醫，妙藥投衆病；諸佛亦如是，爲物說唯心』。爲物說唯心的目的，在使衆生離生死證涅槃，所以唯識是有他的意趣所在的，不是要破唯物才說唯心的。

己七　止觀單複門

庚一　問答三種所修差別

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！齊何當言菩薩一向修毘鉢舍那』？佛告慈氏菩薩曰：『善男子！若相續作意唯思惟心相』。『世尊！齊何當言菩薩一向修奢摩他』？『善男

子！若相續作意唯思惟無間心』。『世尊！齊何當言菩薩奢摩他、毘鉢舍那和合俱轉』？『善男子！若正思惟心一境性』。

齊何，是分齊的意思。三摩地中所緣的境相，是很多的，並不是唯指那一種，但當行者去實踐此時，齊於那種所緣而修呢？所以說齊何。一向，是一往的意思。三摩地中有兩品的修法，一品是毘鉢舍那的修法，一品是奢摩他的修法。現在先唯勵力修毘鉢舍那而暫不修習奢摩他，所以問齊於怎樣所緣的境界，方可說是菩薩一向修毘鉢舍那？佛告慈氏說：修觀的行者，若於定心所攝的相續作意，唯思惟他的有分別影像——心相，就名爲一向修毘鉢舍那。這所說的思惟，就是上面說的能正思擇、最極思擇、周徧尋思、周徧伺察的四相。現在不過把這四相總合起來，說爲一個思惟罷了。慈氏聽佛爲他解釋一向修毘鉢舍那後，接著又問世尊道：行者齊於何種所緣的境界，方可說是菩薩一向修奢摩他？佛告訴他說：修止的行者，若於定心相攝的相續作意，唯思惟他的無分別影像——無間心，就名菩薩一向修奢摩他。世間心，下文還要解釋，現作扼要的說，卽前無間相續緣法緣義與聞思二慧相應的見分。和合俱轉者，就是兩法以上，互相隨順、互相涉入，說名和合，如果同時生

起，就說名俱轉。此之二義，唯心心所法相應起時具有，餘法是沒有這種相貌的。如依色根起色識時，雖說根識是同時俱轉的，但不可說他和合，因爲二者是不相應的。此中所說的奢摩他與毘鉢舍那，是屬心所法，所以二者能夠和合平等俱轉。慈氏聽佛分別說明止觀一向所修以後，特又提出止觀如何方可和合俱轉的問題，請示佛陀。佛說修止觀的行者，能夠正確的思惟心一境性，就名奢摩他、毘鉢舍那和合俱轉。心一境性，不特和合俱轉的止觀緣此，實際，奢摩他有奢摩他所緣的心一境性，如九住心中的心一境性；毘鉢舍那有毘鉢舍那所緣的心一境性，如四種慧行中的心一境性。現說若正思惟，表示不是唯奢摩他或唯毘鉢舍那所緣的心一境性，而是二品和合俱轉所緣的心一境性。

庚二　重釋三種所緣境相

『世尊！云何心相』？『善男子！謂三摩地所行有分別影像，毘鉢舍那所緣』。『世尊！云何無間心』？『善男子！謂緣彼影像心，奢摩他所緣』。『世尊！云何心一境性？』『善男子！謂通達三摩地所行影像，唯是其識；或通達此已，復思惟如性』。

上來佛雖簡單的答覆慈氏所問，但他對佛所答的還不怎樣明了，所以再就所答

的一一請問。先問什麼是心相？佛答如文可知。次問什麼是無間心？佛說就是對前觀品的有分別影像所緣的境界，不再加以觀察、簡擇、周徧尋思，而以奢摩他行寂靜其心，使其成爲無分別影像所緣。這裏說的緣彼影像心，就是緣彼所知事同分三摩地所行的影像心。這影像心，是無分別的，不同觀所緣的有分別。正因觀所緣的是有分別，所以說爲心相，正因止所緣的是無分別，所以但說爲心，這是二者的不同點，行者不可不知。後問什麼是心一境性？佛說止觀行者，在未開始實踐前，先聞通達眞如的十二分教，依此所聞如理作意，發三摩地，再依這三摩地的定心，思惟定中所知的影像；了知此所認識的影像，不異於定心，離了定心，沒有所取的一境界，所以就通達三摩地所行的影像，唯是其識而無實有的外境。行者得到這深刻的認識後，再進一步的去思惟如性，認爲既沒有實在境離於能取的識，那裏還有實在的能取識離於所取的境呢？因能所取，是相待安立的，所取既無，能取當亦沒有。明白了二取無，更進一步的去思惟這內所得的二種自性，觀察的結果，能所取的自性，也是無所得的。行者從實踐中到達此一階段，是爲思惟諸法眞如實性。若能無間深入進去，就可證得二取無所得的智慧了。辯中邊論頌說：『依識有所得，境

無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得：故知二有得，無得性平等』。這也是聖教安立唯識道理的意趣所在。

己八　止觀種數門

庚一　問答觀門種別

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！毘鉢舍那凡有幾種』？佛告慈氏菩薩曰：『善男子！略有三種：一者有相毘鉢舍那；二者尋求毘鉢舍那；三者伺察毘鉢舍那。云何有相毘鉢舍那？謂純思惟三摩地所行有分別影像毘鉢舍那。云何尋求毘鉢舍那？謂由慧故，徧於未善解了一切法中，爲善了故，作意思惟毘鉢舍那。云何伺察毘鉢舍那？謂由慧故，徧於已善解了一切法中，爲善證得極解脫故，作意思惟毘鉢舍那』。

行者所修的觀門，是唯有一種還是有多種，這裡慈氏特別提出來請示佛陀。佛答略有三種不同：一者有相毘鉢舍那，相是有分別影像境，就是純粹的唯一的以四種所緣境事中的有分別影像爲所緣境。此之所以叫做有相毘鉢舍那，是從似法似義的境上立名的。瑜伽論中稱這爲隨相行毘鉢舍那，謂以散心位中所聽聞所受持的正法，或由教授教誡所得的諸法，於等引位中加以作意的思惟；但這思惟是暫時的，

並未作深刻的思量考察，所以名爲隨相行毘鉢舍那。二者尋求毘鉢舍那，修此觀者，以聞思修的三慧，偏於彼法彼義未善解了的一切法中，爲求善解彼法，爲要了達彼義，再進一步的對彼作意觀察，審諦思惟，所以名爲尋求毘鉢舍那。唯尙須知道者，以三慧尋求時，假使是對於法不理解的，就在觀中以聞所成慧的尋伺心，推觀那所聞所持的教法，以期對之獲得理解。假使是對於義不理解的，就在觀中以思修所成的二慧功用，推求那教授教誡，以期對之獲得認識。此觀，瑜伽論中名爲隨尋思行毘鉢舍那，其意義是差不多的。三者伺察毘鉢舍那，修此觀者，以修所成慧，徧於彼彼諸義已善解了的一切法中，爲求於彼善巧證得極解脫的關係，所以更進一步的對彼作意觀察審諦思惟，由於作意思惟的能力，解決蒙蔽眞理的惑障，便能善巧而得解脫了。這是觀行中最深最後的一層，行者不能修到此層，是絕對不能獲得解脫的。然此觀行當中，爲什麼唯說修慧不說聞思二慧呢？這因到此階段，已超過聞思而唯實踐實行了。如法是聞慧所緣的，行者經過尋求毘鉢舍那的階段，對法已獲得了解，現在無須再去緣法，所以沒有聞慧俱行；義是思慧所緣的，行者爲求對義得到勝解，方才需要思惟的思慧，他在尋求毘鉢舍那中，對義既已獲得勝解，現

在還要思慧做什麼？所以沒有思慧俱行。前來雖已對法對義得到正確的認識，但還沒有證得解脫，現爲求得解脫，所以需要修慧以指導行者的實踐實行，因而此中唯有修慧而無聞思二慧。

庚二　問答止門種別

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！是奢摩他凡有幾種』？佛告慈氏菩薩曰：『善男子！即由隨彼無間心故，當知此中亦有三種。復有八種，謂初靜慮乃至非想非非想處，各有一種奢摩他故。復有四種，謂慈、悲、喜、捨四無量中，各有一種奢摩他故』。

行者所修的止門，是唯有一種還是有多種，此處慈氏又特別提出來請示佛陀。佛答有三類，第一類有三種，第二類有八種，第三類有四種。先解說第一類。隨是隨逐，表示不相離的意思。彼指前說的三種毘鉢舍那，修前三種毘鉢舍那，如果內心相續的一直沒有間斷，就名無間心。此中三種奢摩他，是隨前說的三種毘鉢舍那而有的。依照止觀的次第說。先修止，後修觀，觀是依止而生的，既有能依的三種觀，當然就有所依的三種止：一、隨有相毘鉢舍那的奢摩他；二、隨尋求毘鉢舍那的奢摩他；三、隨伺察毘鉢舍那的奢摩他。

第二類的八種，就是四靜慮與四空定。靜是寂靜，慮是思慮，就是對於所緣的繫念一處，恆審思惟，不使躁動，名爲寂靜。此有四種不同，所以名四靜慮。一、離生喜樂寂靜，謂以欲界的善尋伺法，對治欲界的身語惡行。在有惡行時，常爲鬥爭而生痛苦，惡行除遣時，捨欲界生，得色界生，到這時候，沒有人世間的鬥爭痛苦，而唯有禪定中的禪悅喜樂，所以名爲離生喜樂寂靜。二、定生喜樂寂靜，謂於無尋無伺的三摩地相繫念安住，捨棄有尋有伺的三摩地相不緣，遠離一切忽務所行的境界，安住在不忽務的所行境界中，一心寂靜，極寂靜轉，名爲定生。此定生後，初靜慮地所有的粗障煩惱，就全離去，離去粗障，身心於是就得到輕安喜樂了，所以名爲定生喜樂寂靜。三、離喜妙樂靜慮，謂修此三摩地的行者，對前所得的喜相，已發現了他的過失，於是便不再躭著那種欣喜，且厭離之，由厭離的關係，喜相不再現前，而得寂靜最極寂靜。在這最極寂靜的定境中，身心得到無上的妙樂，所以名爲離喜妙樂寂靜。四、捨念清淨寂靜，謂從最初靜慮起，一直到第三靜慮完成，向第四靜慮行中行時，所有一切尋、伺、喜、樂、入息、出息的諸災患，都已離去，所以此中的捨受以及正念，是最極清淨鮮白的。由是因緣，正入第四靜慮定

時，一切動亂就完全離去，而安住於無動之中了。因此，名爲捨念清淨寂靜。乃至非想非非想處，是指的四無色定：一、空無邊處，此空就是虛空，謂諸行者，厭離色界質礙物的粗障，欣求無礙虛空的靜妙，於此虛空生起勝解，除遣有色有對的種種想，斷生色界的煩惱障，名爲空無邊處。二、識無邊處，謂修三摩地的行者，得前無邊空觀後，再進一步的厭前所觀的外空，捨外空相，內觀心識，與無邊心識相應，名識無邊處。三、無所有處，行者得前無邊識觀後，隨又覺得心識仍爲一大累贅，於是進而厭其心識，觀諸心識都無所有，心與無所有相應，名無所有處。四、非想非非想處，識無邊處是有想，無所有處爲非想，行者經過無所有處的階段，再進一步的觀察，捨前有想，名爲非想，復捨無想，名非非想。行者得此境界，無所愛樂，泯然寂絕，清淨無爲，故名非想非非想處。

第三類的四種，就是四無量心。一、慈無量，謂見衆生的痛苦，生起和合的意樂，希望衆生能與快樂相應，沒有得到快樂的，設法使他得到快樂，這是慈無量相。二、悲無量，謂見衆生的痛苦，生起遠離的意樂，希望有情能夠脫離痛苦，沒有脫離的，設法使之脫離，這是悲無量相。三、喜無量，謂見衆生得到快樂，內心上

得到極大的欣慰，並望衆生得此快樂後，永不與此喜樂相離，要能得而不失，保持相當的快樂；或見衆生做了有益於自他的事業，以及向解脫的道路乃至向無上菩提的大道邁進時，內心上絕對隨喜而不發生嫉妬之情，這是喜無量相。四、捨無量，謂見衆生離苦得樂，證無上道，雖生隨喜，但不生染著之情，雖解衆生苦與衆生樂，但不生解苦與樂之意，所謂忘懷平等，是捨無量相。此四奢摩他所以稱爲四無量者，因行者修此四法時，是以無量有情爲所緣的，由所緣的對象是無量，能緣的心識也就無量，所以名爲四無量心。

己九　依不依法門

庚一　問答依不依法

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！如說依法奢摩他、毘鉢舍那，復說不依法奢摩他、毘鉢舍那。云何名依法奢摩他、毘鉢舍那？云何復名不依法奢摩他、毘鉢舍那』？佛告慈氏菩薩曰：『善男子！若諸菩薩隨先所受所思法相，而於其義得奢摩他、毘鉢舍那，名依法奢摩他、毘鉢舍那。若諸菩薩不待所受所思法相，但依於他教授教誡，而於其義得奢摩他、毘鉢舍那，謂觀青瘀及膿爛等，或一切行皆是無常，或諸行苦，或一切

法皆無有我，或復涅槃畢竟寂靜。如是等類奢摩他、毘鉢舍那，名不依法奢摩他、毘鉢舍那。由依止法得奢摩他、毘鉢舍那，故我施設隨法行菩薩，是利根性；由不依法得奢摩他、毘鉢舍那，故我施設隨信行菩薩，是鈍根性』。

此中菩薩舉教發問的話，如文可知。佛答所問時，先答依法，後答不依法。所謂依法，就是修行的菩薩，依其修前聞慧所受、思慧所思的名、句、文、總、別的五種法相，且於其相所詮的義理修習而得止觀者，名爲依法止觀。所謂不依法，就是修行的菩薩，由於根性愚鈍的關係，不能假藉聞慧所受、思慧所思的五種法相修習，而要依於他人的教授教誡，於其教授教誡的義理中，實踐實行，方得止觀，名爲不依法止觀。教授，是知識的指導，教誡，是行爲的糾正。愚鈍衆生，不知自己的行爲端正與否，所以需要善知識的教誡；惡慧衆生，不知自己的認識錯誤與否，所以需要善知識的教授。由此教授教誡的力量，行者就能以不淨觀，觀九種的不清淨的境了。九種不淨，就是：一、青瘀，二、膿爛，三、膨脹，四、變壞，五、血塗，六、噉食，七、散相，八、骨相，九、燒相。行者取此不淨相觀察時，先觀死屍的青瘀相貌，由青瘀而屍身日漸潰爛成膿，由成膿而屍身日漸膨脹，由膨脹而屍

身日漸變壞，由變壞而屍身日漸汚血塗地，由血塗地，肉體外露，臭氣四溢，就有鳥兒前來挑其眼目，獸兒前來分其手足，因此身體就四分五散而唯剩白骨了。或在死屍林中，見諸積集草木焚燒死屍，腹破眼出，皮色燋黑，甚可厭惡，而又很快變爲灰燼了。所以說觀青瘀膿爛等。佛教令人修此不淨觀的目的，在對治衆生的內在貪心，尤其是在對治男女間的欲貪。據瑜伽師地論說，淫欲所相應的貪染，有四種的差別：一、顯色貪，此觀青瘀的不淨相，可以對治。二、形色貪，此觀身體的膿爛，可以對治。三、妙觸貪，此觀其餘的不淨相以及觀白骨骷髏，可以對治。四、承事貪，此觀屍身的散壞以及觀白骨的與土化合，可以對治此貪。或一切行皆是無常等，這是講的四法印。印是楷定的意思，謂於一切法的眞相，楷定他這樣，決定就是這樣，不改變，不轉易，名爲法印。菩薩藏經說此爲四標相，就是無常爲有爲法的標相，苦爲有漏法的標相，無我爲一切法的標相，涅槃寂靜爲無爲法的標相。標定有爲法是無常相，決不會變成常住相；標定有漏法是苦相，決不會變成快樂相；標定一切法是無我相，決不會變爲我的自性相；標定無爲法是涅槃寂靜相，決不會變成生死的昏擾攘相，所以說此四法爲四標相。關於四法印的意義，前面已經說

過，這兒不再贅釋。

行者修習止觀，所以有依法不依法的差別，是就衆生的根性不同說的，這在佛經中，通常分爲隨法行、隨信行的兩種根性。所謂隨法行的衆生，就是如他自己所聞、所受、所究竟、所思惟、所稱量、所觀察的諸法，自己有種功能，有種勢力去隨所觀的法而實踐實行，毋須從他人去請求教授教誡，修行證果，是爲隨法行衆生。這種衆生是利根性的，其根所以利，一由他的種性本來是利，一由於他修習諸根的因緣。所謂隨信行的衆生，就是有類有情，本身沒有一種功能勢力，依照自己所聞、所受、所究竟、所思惟、所稱量、所觀察的諸法，隨法修行，而必須向他人請求教授教誡，信他人所說的去修行證果，是爲隨信行衆生。這種衆生是鈍根性的，其根所以鈍，一由他的種性本來是鈍，一因他沒有修習諸根。隨法行的利根菩薩，是依止法而得止觀的，隨信行的鈍根菩薩，是不依法而得止觀的。所以有依法不依法的兩種奢摩他、毘鉢舍那。

庚二　問答緣法總別

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！如說緣別法奢摩他、毘鉢舍那，復說緣總法奢摩他、毘

鉢舍那。云何名爲緣別法奢摩他、毘鉢舍那？云何緣總法奢摩他、毘鉢舍那』？佛告慈氏菩薩曰：『善男子！若諸菩薩，緣於各別契經等法，於如所受、所思惟法，修奢摩他、毘鉢舍那，是名緣別法奢摩他、毘鉢舍那。若諸菩薩，卽緣一切契經等法，集爲一團、一積、一分、一聚作意思惟：此一切法，隨順眞如，趣向眞如，臨入眞如；隨順菩提，隨順涅槃，隨順轉依，及趣向彼，若臨入彼。此一切法，宣說無量無數善法。如是思惟修奢摩他、毘鉢舍那，是名緣總法奢摩他、毘鉢舍那』。

此中菩薩的問意，如文可知。佛爲解答時，先釋緣別法，次明緣總法。所謂緣別法，就是對於如來所說的契經、應頌、記別、諷誦、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論議諸言教的一一法相，獲得正確的認識，由於各別了知諸法的法相，於是就如所受持、如所思惟的修習奢摩他、毘鉢舍那。修行的聖者，如能這樣的實踐，那他在勝解行地中，就能對所知的一切法，生起決定性的行解，再不會生起錯誤的認識了；在見道位上的時候，就能對所知的一切法，得到如理的通達，再不會有所迷惑了；到了修道位中，再根據前所行解、通達的實踐實行，就能對治煩惱、所知的二障；進而進入究竟的佛果位，就得離諸障染達到最極清淨的地位

了。如是先聞、次思、後修止觀，名爲緣別法奢摩他、毘鉢舍那。

所謂緣總法，就是將如來所說的一切契經等的教法，總集合爲一團、一積、一分、一聚的來加以作意思惟，審慮觀察，所以名爲緣總法。如本經下面說：『云何於彼總合了知？謂由總合所緣作意』。團、積、分、聚四字，都是一切的差別名稱。如集是總合的意思，就是把所有的諸法意義，總合起來作爲所緣。團是周徧的意思，就是徧一切處而無邊際的諸法，作意普緣。積是蘊含的意思，就是有些法的本身，蘊含著許多不同的相貌，現在把這衆多的相貌聚集起來，作爲所緣。分是齊限的意思，就是有些法本身並未到達圓滿，只是具足少分，現在就以這齊限的少分，作爲所緣。聚是和雜的意思，謂有諸法，彼此可以互相滲入，互相隨順，同一所作的，所以四者都是一切的差別義。

止觀行者，所以要總集合緣契經等的十二分教，因這一切法，都是指導學者悟入宇宙的眞理，證得無上的菩提，獲得究竟的涅槃的。比方行者聽了十二分教，就得聞所成慧，由此聞法如實解了諸法，由於解了諸法的因緣，就對諸法眞理的眞如，得以隨順而不相違了。但僅不違，其程度還差得很，必須要再進一步的依所聽聞

的加以思惟，從審諦思惟中獲得思所成慧，由此思慧對於所受的教法，予以合法合理的簡別抉擇，以此簡別抉擇的功能，就可對諸法眞理的眞如，得能漸漸趣向而不背於眞如之理了。不背眞理，就得向眞如之門邁進，以期步入眞理之宮，所以就依自己思惟抉擇的無謬眞理，如實修行。由如實修行，就得修所成慧，依此修所成慧，再加功用行的前進，就可臨近甚或證入眞如之理了。認識眞理，隨順、趣向、臨入眞理的目的，是爲求得大菩提與大涅槃，所以臨入眞理的止觀行者，到此也就能夠隨順菩提，隨順涅槃了。菩提是覺義，就是大智慧；涅槃是自在義，就是大解脫。菩提與涅槃，雖爲行者所尋求的目標，雖也已經得到了隨順，但在未轉依前，是還不能證得的。所謂轉依，扼要的說，就是轉煩惱障，得大涅槃，轉所知障，得大菩提。行者到此，雖未完成轉依的工作，但已能夠隨順轉依了。趣向彼，是說不但能隨順菩提、涅槃、轉依，且也能趣向菩提、涅槃、轉依了；臨入彼，是說不但能趣入菩提、涅槃、轉依，且已能臨入菩提、涅槃、轉依了，所以說及趣向彼若臨入彼。菩薩緣此十二分教，爲什麼能夠得到這樣的勝果呢？因爲菩薩作意思惟的一切法，其中說有無量無數的善法的緣故。這兒所說的善法，不唯是指善性所攝的善法

，因一切有爲、無爲，有漏、無漏的諸法中，不論他是善性、不善性的一切品類，皆此法攝，從善所說，所以都名善法。行者若能這樣的思惟修習奢摩他、毘鉢舍那，就名緣總法奢摩他、毘鉢舍那了。

庚三　釋緣總法差別

辛一　問答緣小總等差別

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！如說緣小總法奢摩他、毘鉢舍那，復說緣大總法奢摩他、毘鉢舍那，又說緣無量總法奢摩他、毘鉢舍那。云何名緣小總法奢摩他、毘鉢舍那？云何名緣大總法奢摩他、毘鉢舍那？云何復名緣無量總法奢摩他、毘鉢舍那』？佛告慈氏菩薩曰：『善男子！若緣各別契經，乃至各別論議，爲一團等作意思惟，當知是名緣小總法奢摩他、毘鉢舍那。若緣乃至所受所思契經等法，爲一團等作意思惟，非緣各別，當知是名緣大總法奢摩他、毘鉢舍那。若緣無量如來法教，無量法句文字，無量後後慧所照了，爲一團等作意思惟，非緣乃至所受所思，當知是名緣無量總法奢摩他、毘鉢舍那』。

當機舉教發問的話，如文可知。佛陀解釋的時候，先釋緣小總法，次釋緣大總

法，後釋緣無量總法。

所謂緣小總法，就是以聞慧的所緣境而實踐止觀行。聞慧所緣的境界，卽佛所說的十二分教，但當緣此十二分教時，不是總合的作一所緣，而是各各別緣的。如緣契經時，就不緣其他的十一分教，乃至緣論議時，又不緣其他的十一分教。可是別緣契經一分教時，是將所有衆多的契經，總攝爲一團、一積、一分、一聚而作意思惟的，別緣契經是如此，當知別緣應頌乃至別緣論議時，也是如此。由所緣的對象，局限在一隅，其範圍不大，所以名爲緣小總法。

所謂緣大總法，就是以思慧緣所緣法而實踐止觀行。思慧所緣的境界，也是佛所說的十二分教，但當緣此十二分教時，不是各各別緣，而是總合的作一所緣的。如緣契經，不特唯緣契經這一分教，而是將應頌乃至論議等的十二分教，總攝爲一團、一積、一分、一聚而作意思惟的。甚而至於隨其所領受所思惟的一切處，總攝爲一團、一積、一分、一聚而作意思惟的。由此所緣的對象，是通而非局在一隅，範圍廣大，所以名爲緣大總法。

所謂緣無量總法，就是以修慧所緣的境界而實踐止觀行。修慧所緣的境界，可

以說他依於聞思的境界而緣，也可說他離於聞思的境界而緣，範圍廣泛普徧，不爲聞思所限，所以名爲緣無量總法。這又可以分爲三類：一、緣無量如來法教，這在測疏中，有三種解釋：（一）約所說法說，謂以音聲所說的教法，是有無量無數這麼多的。（二）約能說人說，說能說教法的如來，十方世界是有無數無量那麼多的。（三）雙約能所說的人法而名爲無量的。雖有三說，但均不怎樣合乎本經的文義，因爲此中主要是約所詮義說名法教的。如來法教所以說爲無量，因於一義中，可現無量義故。二、緣無量法句文字，這是約能詮教說爲無量的。文字，卽通常所運用的一個個的單字，如天、人、江、海等，是不能詮表什麼的。句，是綴合幾個不同的單字，成爲一個有意義的完整句字，如說隨順菩提，隨順眞如等。名，是字與句之間的每一法的名詞，在常識的認識中，可以指示某一法體，如說茶杯、水瓶等。此能詮法的名句文身，每一名句文身，可以現無量的名句文身，所以說緣無量法句文字。三、無量後後慧所照了，這是約能緣的智慧，辨所緣的教法的。後後，依成唯識論說，是於言音展轉訓釋的意思。若於展轉訓釋的每一言音中，現起一切言音，是名緣無量後後慧所照了。這無量總法的三類所緣，是義、法、辭三無礙解的

所緣對象。如以義無礙解緣彼所詮義時，就將無量所有的如來法教，總合攝爲一團、一積、一分、一聚的作意思惟，並不是緣於乃至所受所思的契經等法。義無礙解緣無量如來法教是如此，法無礙解緣無量名句文字，辭無礙解緣無量後後慧所照了，當知也是如此，所以就無須再加以說明了。

辛二　問答緣總名得分齊

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！菩薩齊何名得緣總法奢摩他、毘鉢舍那』？『善男子！由五緣故當知名得：一者，於思惟時，剎那剎那融銷一切粗重所依。二者，離種種想，得樂法樂。三者，解了十方無差別相無量法光。四者、所作成滿相應淨分無分別相，恒現在前。五者，爲令法身得成滿故，攝受後後轉勝妙因』。

總法止觀，有小總法、大總法、無量總法的差別，這在上面已經一一解釋過了，但止觀行者實踐此行門時，要到怎樣的地位，方可說他獲得總法奢摩他、毘鉢舍那呢？這是一個問題，所以慈氏提出來請示佛陀。佛回答他須具備五個條件方可名得：一、集總修，就是集所有的大乘教法，作總相的觀察，一法這樣，法法都這樣。這法法皆然的總相，也就是諸法的眞如實性。二、無相修，就是在離名離相的一

眞法界中，觀察一切法不可得，名無相修。所以然者，因上說的集總相，本可通於有相修及無相修的，現爲表示唯於集總修上觀察空性，不是集總其他而修，所以說此第二無相修。三、無功用修，就是不加作意、不由功用的任運雙修止觀，名無功用修。所以然者，因上說的無相修，是分有功用及無功用的兩種的，不知者以爲雖能無相修但仍有功用，非是造極之修，現爲表示不但能無相修，且能無功用修，所以說此第三無功用修。四、熾盛修，就是對於所修的無功用行，仍然使之念念不斷的增勝，決不因爲得到無功用道，就感滿足而停滯下來，名熾盛修。所以然者，因上說的無功用修，有殊勝的有微劣的兩種，現爲表示唯採殊勝的一點，再接再厲的前進，所以說此第四熾盛修。五、無喜足修，就是對上所說的種種修，不論他念念增勝到了什麼程度，但決不以此爲滿足，而仍著著上進，名無喜足修。所以然者，因有些行者，實踐到了相當程度，便以爲滿足，而退墮小乘路上去，可是菩薩修習止觀的目的，爲的是要成佛，怎可得少爲足、中途退墮下來？所以說此第五無喜足修。

行者由修上說的五種修爲因，就可成辦五種殊勝的妙果。一者，於思惟時，刹

那剎那融銷一切粗重所依。所依，是阿賴耶識；粗重，是煩惱、所知的二障，賴耶中所含藏的二障種子，名爲粗重所依。行者以上五修，修習止觀二行，由止觀行的念念增勝熾明，就能熏成聞思修的無漏法身種子，因而也就能夠剎那剎那的融解銷散二障粗重的潛力，使他不得存在而獲得轉依。二者，離種種想得樂法樂：離是遠離，謂不但要遠離顚倒邪見的種種戲論相，就是佛見、法見、乃至涅槃見也要遠離，如是遠離諸見諸相，就能得樂法樂了。得樂法樂，攝大乘論說爲得法苑樂。法是法界，離一切戲論通達法界，定心寂靜，而得現法樂住，名爲法樂。法又可以說是教法，依如來的教法切實修行，得到其樂無窮的法味，名爲法樂。苑是譬喻，得法樂，如在花苑中隨意遊賞，使人喜樂自在。莊嚴大乘經論說這是修定之果，意義也就在此。三者，解了十方無差別相無量法光：修習止觀，得無礙慧，能通達十方諸法的平等無差別相，了知法界無限無量，一法徧一切法，一切法卽一法，其量周徧，其數無量，沒有分齊，沒有界限，所謂觸處洞明，而得無礙無量的大法光明。莊嚴經論中，把他總攝爲圓明二字，可說是言簡意盡了。四者，所作成滿相應淨分無分別相恆現在前：攝論說爲『順清淨分無所分別無相現行』。清淨分，有說是出纏

的眞實性，有說是當來的佛果位，修習止觀能引生彼，故名爲順。本經不言順清淨分而言所作成滿相應淨分者，所作成滿，是事成辦的意思，望於當來所得的佛果，得此稱謂，雖不言順，其義是差不多的。五者，爲令法身得成滿故，攝受後後轉勝妙因：菩薩在實踐止觀的過程中，步步上進，不生喜足，而所希求的唯一目的，就在於使令法身圓滿成辦。圓滿法身在第十地，成辦法身在佛地，前前地中的修習，能爲圓成後後法身的殊勝因。這前前攝受後後的因，到最後能夠成辦究竟佛果。

由五相修得五勝果，其因果間的關涉，學者有不同的看法。眞諦認爲五因是次第配合五果的，就是由修一因而完成一果。莊嚴經論又作這樣的說：五果中的前二是修止行所成辦的，次二是修觀行所成辦的，後一是雙修止觀所成辦的。實際說來，地上的菩薩，每地都是定慧圓修的，所以五果都是止觀二者所共同成辦的；莊嚴經論之所以那樣說，那不過是約偏勝而言。

辛三　問答通達與得地位

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！此緣總法奢摩他、毘鉢舍那，當知從何名爲通達？從何名得』？佛告慈氏菩薩曰：『善男子！從初極喜地名爲通達；從第三發光地乃名爲得

。善男子！初業菩薩亦於是中，隨學作意，雖未可歎，不應懈廢』。

菩薩由修止觀而得五種果相，已如上說；但是要到怎樣的地位，方能正式的通達以及得此總法止觀呢？慈氏到此又提出這問題，請示佛陀。佛告訴他說：從初極喜地乃至佛果，都可名爲通達總法奢摩他、毘鉢舍那。經中所以未曾標出其他諸地，因極喜是諸地的開始，說此通達，可知已上諸地必然也是通達的，無須再爲標明，爲什麼要到登地才得通達呢？因到這個時候，斷煩惱障悟入見道，以無漏智緣總眞如，能所雙忘，心境相稱，如智合一，平等平等，所以名爲通達。唯識三十頌說：『若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故』。正可作爲通達時的素描。從第三發光地乃至佛果，都可名爲得總法奢摩他、毘鉢舍那。所以要到此時方可名得者，因在初二地中，觀行尙未成熟，不可說名爲得，第三是定地，從定發觀，觀行淳熟，所以從此以上諸地，都名爲得。登地以上的菩薩，通達及得總法止觀，固很難得，但地前初發心的菩薩，如能於總法止觀隨順修學作意思惟，雖還不能如地上的通達及得那樣的可稱歎，但也很難得，所以於是法中，應勤修習，不應懈廢。

己十　尋伺等地門

庚一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！是奢摩他、毘鉢舍那，云何名有尋有伺三摩地？云何名無尋唯伺三摩地？云何名無尋無伺三摩地』？

尋伺，是心所法中的屬於不定的兩個心所。約他的體說，並以思慧的一分爲他的自體；約他的用說，俱以安不安住身心分位的所依爲他的業用。所以分爲兩個不同者，是就他對於意言境的觀察不同而分的。假使他對意言境，予以深深的推度，細細的伺察，就是伺的相貌；假使他對意言境，不加深刻的分別，只是粗顯的尋求，是爲尋的相貌。所謂意言境，從他的果上說，意識能生起口業的言說，名爲意言，而意識的所取境，名爲意言境。這本可以通於能知的一切心所法的，今之所以不說爲一切心所法境而唯名爲意言境者，因諸心心所中，意爲主體，其義特勝，所以偏說。同時要知道的：尋伺是思慧所假合成的，並沒有他的實在自體，所以其類雖同，但因粗細差別的關係，二者決定不能互相相應。或有以爲，尋伺既不能彼此相應，經中爲什麼說有有尋有伺等的三地差別呢？本經又爲什麼以尋伺等的三地分別

奢摩他、毘鉢舍那呢？三地是：一、有尋有伺地，二、無尋唯伺地，三、無尋無伺地。這三地，若以三界九地分別，欲界的五趣雜居地及色界初禪的離生喜樂地，此中不論是定是生，都名有尋有伺地。欲界及初禪的靜慮中間，初禪與二禪的靜慮中間，不論他是定是生，都名無尋唯伺地。從第二靜慮的定生喜樂地、乃至非想非非想處地的七地，都名無尋無伺地。既有有尋有伺的一地，就不可以說他們不相應，既說他們不相應，就不應有有尋有伺的一地。這不然！要知三地的建立，不是依於尋伺種子的有無，或尋伺現行的有無，說有三地的差別，而是依於尋伺離不離染的不同，建立三地差別的。如依有尋有伺的染，建立有尋有伺地；若依無尋染唯有伺染，就立爲無尋唯伺地；假使依於尋伺二染都無，就建立爲無尋無伺地了。所以雖有三地差別，但不可說尋伺二者的相應。當機的問詞，如文可知。

庚二　如來解答

辛一　約有漏釋辨差別相

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！於如所取尋伺法相，若有粗顯領受觀察諸奢摩他、毘鉢舍那，是名有尋有伺三摩地。若於彼相，雖無粗顯領受觀察，而有微細彼光明念，領

受觀察諸奢摩他、毘鉢舍那，是名無尋唯伺三摩地。若卽於彼一切法相，都無作意領受觀察諸奢摩他、毘鉢舍那，是名無尋無伺三摩地。

三摩地，在欲界的散心位上是沒有的，所以這裏所說的有尋有伺三摩地，唯約初靜慮說。初靜慮中，依俱舍定品說，具有尋、伺、喜、樂、心一境性的五支。此定所以具有尋伺二支者，因爲要有尋伺，厭彼欲界的過患，方能入於初靜慮的。可是他們只知欲界的過患，不知尋伺的過患，所以不能遠離尋伺。由此尋伺而取所緣的對象，所以說爲所取尋伺法相。如其所取的尋伺法相，看他是粗顯的還是微細的，假使是粗顯的止觀，就名有尋有伺三摩地。此中所說粗顯，是通於止觀二者的。謂若領受粗顯，就屬奢摩他的有尋有伺三摩地；謂若觀察粗顯，就屬毘鉢舍那的有尋有伺三摩地。怎樣名爲領受粗顯呢？謂於初靜慮中，由修奢摩他的因緣，生起身心的輕安，由起身心輕安的因緣，就有喜樂與輕安俱行。行者得此輕安喜樂，不知這個仍是屬於粗顯的，就一味的領納享受這個自己認爲滿意的境界，使心踴躍不已，不能得到眞正的寂靜，名爲領受粗顯。怎樣名爲觀察粗顯呢？謂所修的毘鉢舍那，有尋伺的心所與之相俱，於是對於所取的意言境，迅速的展轉尋求伺察，不能使

令能觀的一念心，很安然的達到極靜的地步，所以名爲觀察粗顯。假使行者從修習三摩地的過程中，漸漸的連粗顯的領受及觀察都沒有了，而唯有很微細的那光明念以領受彼相觀察彼相，就名無尋唯伺的三摩地了。所謂彼光明念，光明就是法，以此法的光明，能念憶念在一所緣的境界上相續而轉，所以名爲彼光明念。這無尋唯伺的三摩地，是靜慮中間定。在這中間定中，所以能夠揚棄粗尋，是因行者在初靜慮中，已發現到他的過患，爲了解決他，而作進一步的觀察，這才克服尋染的活動，達到唯伺無尋的階段。但伺也不是良善的東西，他的存在，還是靜慮的障礙，必須更進一步的根絕他，而於二、三、四靜慮地中所有的內等淨、捨、念、正知、捨淨、念淨等的一切法相，要完全的無作意的領受觀察諸三摩地毘鉢舍那，是名無尋無伺的三摩地。

辛二　約無漏釋辨差別相

『復次，善男子！若有尋求奢摩他、毘鉢舍那，是名有尋有伺三摩地。若有伺察奢摩他、毘鉢舍那，是名無尋唯伺三摩地。若緣總法奢摩他、毘鉢舍那，是名無尋無伺三摩地』。

尋伺，是通於有漏無漏的，上面就有漏說明三地的差別，此就無漏說明三地的差別。有漏的尋伺，在五法中屬於分別，無漏的尋伺，在五法中屬於正智。成唯識論卷七解釋尋伺說：『有義此二亦正智攝。說正思惟是無漏故，彼能令心尋求等故，以彼是言說因故。未究竟位，於藥病等未能徧知。後得智中爲他宣說，必假尋伺，非如佛地無功用故』。行者從有漏入於無漏時，開始以他所得的無漏正智，去尋求伺察所思惟的眞如，而入於初靜慮定，這初靜慮定，就名無漏的有尋有伺地。假使進而放棄粗顯的尋求，唯以微細的伺察，去伺察所思惟的眞如，而入於靜慮中間定，這靜慮中間定，就名無漏的無尋唯伺三摩地。如更進一步的唯以根本智正觀眞如，不與尋伺發生一點關係，就名無漏的無尋無伺三摩地。所以此中說的若緣總法，是指根本智觀察眞如而言的。

己十一　三相差別門

庚一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！云何止相？云何擧相？云何捨相』？

行者在修習止觀的過程中，必有種種不同的修習相貌現前，現爲了知這些相貌

的差別，所以慈氏特又提出三相來請示佛陀。一、什麼叫做止相？不修習三摩地的人，日在散亂的漩渦中旋轉，當然沒有什麼止相可言，可是一個修習禪定有了工夫的人，就有止相出現了。止的狀態，是寂然不動的；如緣境的心向外攀緣而散亂時，他有一種力量可以使他止息下來，仍專注於自己所緣的定境上，不散不亂，是爲止相。二、什麼叫做舉相？行者在修習三摩地時，不特有散亂心爲作違緣，且有惛沈心使行者對於所緣定境沒有堪能。爲了驅除無堪能性的惛沈，所以就有舉相現前。三、什麼叫做捨相？謂行者在三摩地中，不爲惛沈所轉，不爲掉舉所動，其心平等正直，不加功用的安住在所緣的定境上，是爲捨相。

庚二　如來解答

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！若心掉舉或恐掉舉時，諸可厭法作意及彼無間心作意，是名止相。若心沈沒或恐沈沒時，諸可欣法作意及彼心相作意，是名舉相。若於一向止道，或於一向觀道，或於雙運轉道，二隨煩惱所染汚時，諸無功用作意，及心任運轉中所有作意，是名捨相』。

掉舉與惛沈，是修定者的兩大敵人，初發心行者，無不與這兩大敵人，進行激

烈搏鬥，誰不能克服這個敵人，誰就不能完成他的定功。然此二者的特性以及策略運用是怎樣的呢？先說掉擧。掉擧的特性，是以可愛的潔淨的境界爲所緣，而使內心不能寂靜的安然的住於所應緣的定境上，且由他的力量更進一步的牽引這顆心不斷的向外奔放流散。因此，掉擧就以他的這種特性，擾亂行者的定功，障礙奢摩他的現起，爲他一貫的策略運用。修止行者，爲對付這頑强的敵人，就準備了兩個步驟去對治他：一、當掉擧法正式現前而令心掉擧時，卽以諸可厭法作意思惟，使之息滅。掉擧的生起，是緣淨境而有，假使行者這時能夠緣諸無常、苦、不淨的可厭法，令知沒有什麼可愛的淨境，那他自然就息滅下去了。所以說：『思惟無常等，息滅掉擧心』；又說：『若掉擧時，應修無常而令息滅』。二、在掉擧法沒有現前而恐其掉擧時，卽以諸厭離法無間作意思惟，使之無法生起活動。謂掉擧初生時，爲修厭離令其息滅後，恐他再作勇猛的捲土重來，行者這時不妨暫且放棄原來的正修，專心一意的修習厭離，名爲彼無間心作意思惟。次說沈沒。沈沒的特性，是令行者的身心，漸漸的沈重沒下，掉然暗昧，不能擧拔起來，觀其所觀的定境，因此，就以障礙輕安現前及障礙毘鉢舍那生起，爲他唯一的策略運用。修觀行者，爲對

付這頑强的敵人，也以兩個步驟去對治他：一、當沈沒正式現前而令身心惛昧不能舉拔時，卽以諸可欣法作意思惟，使之息滅。沈沒的生起，是由於自心的太向內攝，失却攀緣的力量所致，假使行者這時能夠策舉其心，對一切可欣喜的對象加以思惟，就可對治沈沒了。所謂欣喜諸法，不是指那可以引生煩惱的諸可欣法，而是指觀諸佛的相好，三寶的功德，菩提心的勝益，有暇身的大益，以及一切諸光明想，如燈光明想，大光明想，日月的光明輪等想。所以說：『由勤修觀力，退弱而策舉』。集學論說：『若意退弱，應修可欣而令策舉』。二、在沈沒法沒有現前而恐其沈沒時，卽以那諸可欣法的心相無間作意思惟，使之無法沈沒下去。如沈相微薄，稍振作精神，勵心而修就可以了；若沈相沈重，或不斷現起，那就不妨暫且放棄原來的正修，如其所應的修各種對治，務必使其不再擾亂，然後再去修自己所要修的行門，名爲彼心相作意。一向止道，是約一向以來專修奢摩他說的，如前所說，此唯相續作意的思惟無間心，而完成所修的止道。一向觀道，是約一向以來專修毘鉢舍那說的，如前所說，此唯相續作意的思惟那心相，而完成所修的觀道。雙運轉道，謂止觀二道同時和合俱轉，如前所說，這是正思惟那心一境性，而完成的雙運轉

道。二隨煩惱所染污時，二隨煩惱，指掉舉與沈沒。修止道時，有掉舉煩惱去染污他，使所修止不得完成；修觀道時，有沈沒煩惱去染污他，使所修觀不得完成。修雙運轉道時，二隨煩惱，就去通染止觀二者。若在修止觀道時，已將二隨煩惱解決，其心已能平等運轉的話，那就不可再加功用行了，如仍加功用行，這不但不是精進，反而是修定的過失。爲對治這過失，就得修習等捨。修次中編說：『若時見心俱無沈掉，於所緣境心正直住，爾時應當放緩功用，修習等捨，如欲而住』。這時若加功用，爲什麼就成過失？要知有沈掉時，固須防護修習，沒有了，仍那樣的策勵修習，不特毫無意義，而且會使靜如止水的一顆心，因此又再散亂起來。所以這時務須心住於捨，不可再發所有太過精進，是爲諸無功用作意及心任運轉中所有作意，是名捨相。瑜伽聲聞地說：『云何爲捨？謂於所緣，心無染污心平等性。於止觀品，調柔正直任運轉性，及調柔心有堪能性，令心隨與任運作用。云何捨相？謂由所緣，令心上捨及於所緣，不發所有太過精進』。

己十二　知法知義門

庚一　約所知辨

辛一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！修奢摩他、毘鉢舍那諸菩薩衆，知法知義。云何知法？云何知義』？

第十依不依法門中，佛曾說過依法奢摩他、毘鉢舍那及緣法有總有別等，爲止觀行者的知法知義；但怎樣方能知法知義，佛在前文並未說明，所以慈氏特再請問。

辛二　如來解答

壬一　明所知法

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！彼諸菩薩，由五種相了知於法：一者知名，二者知句，三者知文，四者知別，五者知總。云何爲名？謂於一切染淨法中，所立自性想假施設。云何爲句？謂即於彼名聚集中，能隨宣說諸染淨義，依持建立。云何爲文？謂即彼二所依止字。云何於彼各別了知？謂由各別所緣作意。云何於彼總合了知？謂由總合所緣作意。如是一切總略爲一，名爲知法。如是名爲菩薩知法。

佛爲解答慈氏的請問，先以五相明諸菩薩所了知法。五相，如文經文所列的是

、句、文、別、總。現在分別說明如下：

什麼叫做名呢？諸法的自性，本是無名的法體，現在我們所以叫這什麼，叫那什麼，完全是想假施設的，並不是法的本身，叫這、叫那。諸法雖多，把他分類起來，實不外雜染的一切法及清淨的一切法。雜染，就是十義中所說的煩惱、業、生的三雜染；清淨，就是十義中所說的一切離繫的菩提分法。這諸法的自性，本來沒有名稱，然經人們的想像構畫，從無名中假安立名，說這是雜染的，說那是清淨的。雜染中，說這是煩惱，那是業、生；清淨中，說這是世間清淨，那是出世清淨。因而有種種名言。

什麼叫做句呢？就是在許多名中，把各個獨立的相關的名，貫穿聯綴起來，成爲一個完整的句子，以圓滿的顯示某一意義，說名爲句。如煩惱是個名，雜染也是個名，將此二者聯綴起來，名爲煩惱雜染，就成完整的一句，顯示這是煩惱雜染，不是業、生雜染。又如世間是個名，清淨也是個名，將此二者聯綴起來，名爲世間清淨，就成完整的一句，顯示這是世間清淨，不是出世清淨。所以說於彼名聚集中，能隨宣說諸染淨義，依持建立。換句話說，要依於名句集上，方得建立染淨諸義

。如說有見無見、有對無對等的差別意義是。依是約句能與所詮爲所依說，持是約句能攝持所詮令不散失說。如瑜伽論說：『謂契經體略有二種：一文，二義。文是所依，義是能依』。卽此所說的依持義。句與名的不同在，名只詮顯諸法的自性，句可詮顯諸法的差別。如說諸行無常，諸行是諸法，無常是差別，此卽在諸法的差別上，增加諸行無常的一語，去詮釋他的差別意義。在這詮釋中，句爲能詮，義爲所詮，所以名爲建立義。

什麼叫做文呢？文是獨立的單字，由這一一的單字，能爲上面的名句之所依止，表顯了達那所有的事義。所以文有二義：一是能顯，謂爲名句所依，近則可以顯了名句，遠則可以顯了其義。一是彰表，謂與名句爲所依止，能夠表彰名句，所以名文。

什麼叫做於彼各別了知呢？謂卽前文所說的緣別法奢摩他、毘鉢舍那，爲此中所說的各別所緣作意。就是修止觀的菩薩行者，以修習作意爲先，緣於各別契經等法，於所受所思惟法，各別所應知相，在修習的過程中，漸漸的能夠了知，是爲各別所緣作意。

什麼叫做於彼總合了知呢？謂卽前文所說的緣總法奢摩他、毘鉢舍那，爲此中所說的總合所緣作意。就是修止觀的菩薩行者，由修作意爲先，以一切契經等法總相所顯的眞如爲所緣境，如是如是的修習，卽能普徧了知一切法的法性了，所以名爲總合所緣作意。末後總結，如文可知。

壬二　明所知義

癸一　約十義明知義

子一　擧數列名

『善男子！彼諸菩薩，由十種相了知於義：一者知盡所有性，二者知如所有性，三者知能取義，四者知所取義，五者知建立義，六者知受用義，七者知顚倒義，八者知無倒義，九者知雜染義，十者知清淨義。

上文，佛已解答了云何知法的問題；此下，佛再解答云何知義的問題。此中說由十相了知於義。名如文列，義如下釋。

子二　依名別釋

丑一　盡所有性

『善男子！盡所有性者，謂諸雜染清淨法中，所有一切品別邊際，是名此中盡所有性。如五數蘊、六數內處、六數外處，如是一切。

現實的宇宙界，超現實的理想界，其中所有的一切法，總略爲雜染、清淨的兩大類。雜染法中，盡其所有，不出煩惱、業、生的三雜染；清淨法中，盡其所有，不出世出世間的二清淨。如是若染若淨的一切法中，各各又有他的多種差別及其邊際。如以五數蘊說，蘊數唯五，名五數蘊，以此五蘊，總攝一切有爲諸法。因諸有爲，不出色、心。色蘊攝一切色，離色蘊外，更無餘色；受蘊攝一切受，離受蘊外，更無餘受；想蘊攝一切想，離想蘊外，更無所想；行蘊攝一切行，離行蘊外，更無餘行；識蘊攝一切識，離識蘊外，更無餘識。六數內處，是指眼、耳、鼻、舌、身、意的內六根；六數外處，是指色、聲、香、味、觸、法的外六塵。一切諸法，皆此內外處攝，離內外處，更無餘法。還有一切所知的事，皆屬四聖諦攝，離四聖諦外，再沒有其他的所知事。如是一切品別邊際，是名此中盡所有性。

丑二　如所有性

『如所有性者，謂卽一切染淨法中，所有眞如，是名此中如所有性。此復七種：一者

流轉眞如，謂一切行無先後性。二者相眞如，謂一切法、補特伽羅無我性。三者了別眞如，謂一切行唯是識性。四者安立眞如，謂我所說諸苦聖諦。五者邪行眞如，謂我所說諸集聖諦。六者清淨眞如，謂我所說諸滅聖諦。七者正行眞如，謂我所說諸道聖諦。當知此中由流轉眞如、安立眞如、邪行眞如故，一切有情平等平等。由相眞如、了別眞如故，一切諸法平等平等。由清淨眞如故，一切聲聞菩提、獨覺菩提、阿耨多羅三藐三菩提，平等平等。由正行眞如故，聽聞正法，緣總境界勝奢摩他、毘鉢舍那所攝受慧，平等平等。

盡其所有的一切染淨諸法，各各有他的自性相，如他的自性相怎樣，就還給他怎樣，因他所有的自體性，就是他的眞實相。所以說一切染淨法中的所有眞如，是名此中如所有性。以三相說，雜染的諸法，名依他起，清淨的諸法，名淨依他。在這染淨的依他法上，畢竟的離却徧計所執相，通達相無自性性，就是此中所說的所有眞如，亦卽通常所說的圓成實相。一切法相品中說的『依他起相上徧計所執相無執，以爲緣故，圓成實相而可了知』，也是此義。染淨諸法的所有自性，既都可以名爲眞如，其眞如當然是很多了，然若把他類別起來，約有七種差別：

一、流轉眞如，這是指衆生的生死流轉說的。衆生在生死中流轉，從他的時間性上去考察，只見他奔放不已，要想尋求他的最初從何而來，最後指向何處，其先後性是不可得的。這無先後的生死流，就是此有彼有、此生彼生的緣起鈎鎖，所以說一切行無先後性。二、相眞如，這是指二無我性說的。講到相，本有我的種種相、法的種種相兩類。法的種種相，謂蘊、處、界有事相等；我的種種相，謂補特伽羅言說相等。無論我相、法相，從他的本身上講，都沒有他的實體性的。以補特伽羅的無實體性說，名爲補特伽羅無我性；以諸法的無實體性說，名爲法無我性。所以說一切法補特伽羅無我性及法無我性。三、了別眞如，這是指唯識實性說的。了別就是識，成唯識論說：『識謂了別』。從認識說，認識外境的內識，名能了別，內識所識的外境，名所了別。然所了別的外境，不離能了別的內識，若離內識，卽無外境。如是，不特心心所法的自體是識，就是色等諸法，也是識所變的識相。所以說一切行唯是識性。四、安立眞如，這是指苦聖諦說的。安立，是施設的異名。約施設的意義說，四聖諦本都可以名爲安立的，現在所以唯苦獨得安立名者，因他是四聖諦中最初的一諦，所以別得總稱。聖諦，意說唯有大聖佛陀，澈證諸法法性

，從清淨法界等流安立此苦，苦眞是苦，沒有錯誤，非諸諍論安足處所，所以說我所說諸苦聖諦。五、邪行眞如，這是指集聖諦說的。集諦，通常是指煩惱及煩惱增上所生的諸業說，因由此煩惱、業，才集起生死苦報的。邪行，似唯指十不善道的罪業說，實際是包括煩惱的，以一切邪行的產生，無不由煩惱的衝動而來。所以說我所說諸集聖諦。六、清淨眞如，這是指滅聖諦說的。滅，是聖者遠離一切繫縛煩惱而得無累自在的寂滅涅槃，在這寂滅涅槃界中，沒有苦痛的逼迫，沒有煩惱的纏擾，沒有生滅的動亂，沒有一異的對立，一切是清淨、自在、妙善的，所以說我所說諸滅聖諦。七、正行眞如，這是指道聖諦說的。道，是聖者所修的正行，由修正行，一面解決生死的動力因，一面完成涅槃的動力因。如是正行，修到圓滿，即得了生死證涅槃了。所以說我所說諸聖道諦。

上述的七種眞如，可以配屬如下的四種平等：一、由第一、第四、第五的三種眞如，一切有情是就都是平等平等的了。廣義的說，佛也是有情之一，但這裏說的有情平等，却不包括佛陀在內。因爲流轉眞如，即是十二緣生，雖通有爲法，但唯約有漏，所以佛無此如。安立與邪行的二種眞如，即是苦、集二諦，佛已捨棄了生

死苦果，解決了感苦的業集，所以佛沒有這二種如。除佛而外，其他的有情，沒有不是由這三種眞如所成立的，所以彼此平等。二、由第二、第三的兩種眞如，一切諸法是就都是平等平等的了。什麼道理？因一切諸法，沒有不是用眞如唯識的道理爲自性的。分別的說，因一切法都無我、法的自性，名爲相眞如的平等；由一切法的都是識變以識爲自性的，名爲了別眞如平等。三、由第六的清淨眞如，三乘聖者所得的菩提，都是平等平等的了。實際上說，三乘聖者斷煩惱障證擇滅涅槃，是平等無差別的，如經論中說的『三乘同得一解脫』；『三乘共坐解脫床』是。能證的菩提智慧，三乘聖者是很有淺深差別的。如本經如來成所作事品說：『由解脫身故，說一切聲聞、獨覺與諸如來平等平等；由法身故，說有差別。如來法身有差別故，無量功德最勝差別算數譬喻所不能及』。由此，可知此中是擧所證的涅槃，以顯示能證的菩提，爲平等平等的。四、由第七的正行眞如，止觀所證的智慧，也都是平等平等的了。正行，通指三乘的諸道聖諦，別指唯是大乘的十波羅蜜多。聽聞正法，是聞慧所攝，約正緣教法說；緣總境界，是思慧所攝，約思惟眞如說；勝奢摩他、毘鉢舍那所攝受慧，是修慧所攝，約止觀所修治說。菩薩行者，以此聞、思、

修所成的三種妙慧，不斷的作意思惟大乘，名爲作意正行。所以說爲平等平等者，因聞、思、修的三種妙慧，都是正行眞如之所攝的；或說由正行眞如的因緣，方得聽聞正法等，是從正行眞如等所起的，所以名爲平等平等。

丑三　知能取義

『能取義者，謂內五色處、若心、意、識及諸心所。

一切法有能取所取的兩類。能取是能取於所取的，所取爲能取之所取的。什麼是能取的法呢？本經說有生命體上的眼、耳、鼻、舌、身的五色根，及內在活動的第八心、第七意、前六識，幷諸心法所相應的心所。是等諸法，皆能領取色等爲自境界的，所以名爲能取。雜集論說：『云何能取？幾是能取？爲何義故觀能取耶？謂諸色根及心心所是能取義。三蘊全，色、行蘊一分。根相及相應相，如其次第。十二界、六處全，及法界、法處一分相應自體，是能取』。能取與能緣不同，有籌度思慮的名爲能緣，此唯心心所法的功能，而不通於五色根的，因五色根，沒有思慮籌度的作用的。

丑四　知所取義

『所取義者，謂外六處。又能取義，亦所取義。

可爲能取之所取的，就是色、聲、香、味、觸、法的外六處，其中前五唯是所取的對象，第六法處內，含有能取的一分。另外還有前所說的五色根、心、意、識及諸心法的能取者，也可名爲所取，以是同爲意識之所緣取的對象。合此所取能取二者，是爲所取義。

丑五　知建立義

『建立義者，謂器世界於中可得建立一切諸有情界。謂一村田，若百村田、若千村田、若百千村田。或一大地至海邊際，此百、此千、若此百千。或一贍部洲，此百、此千、若此百千。或一四大洲，此百、此千、若此百千。或一小千世界，此百、此千、若此百千。或一中千世界，此百、此千、若此百千。或一三千大千世界，此百、此千、若此百千。或此拘胝、此百拘胝、此千拘胝、此百千拘胝。或此無數、此百無數、此千無數、此百千無數。或三千大千世界無數、百千微塵量等。於十方面無量無數諸器世界。

建立，就是施設有情的依處。有情是正報，器界是依報，正報必須要有依報爲

所依止，若無所依，衆生何所安住？所以唯有在器世界中可得建立一切諸有情界。由於有情有三界、五趣、四生等的種種差別，也就有若染、若淨的無量器世界的差別相立。因爲所居的器界，不是外在實有的，而是有情業力所變的。業力同的，可以共變一個器界，業力不同，是不會同在一個器界上的。所以十方無量器世界中，能夠建立一切諸有情界；一切諸有情的不同，可以變現諸差別的器界。器界量的大小，從小說到大，約有五重：一、村田量，二、大地量，均如文可知。三、四洲量，四洲，就是東毘提訶洲，南贍部洲，西瞿陀尼洲，北拘盧洲。四、三千界量，於中又可分爲百千量、拘胝、無數量的三種。百千量中，是說的三千大千世界：謂一千個日月，乃至一千個梵世，總攝爲一，名小千世界；一千個小千世界，總攝爲一，名中千世界；一千個中千世界，總攝爲一，名大千世界；合此三者，卽名三千大千世界。拘胝量，拘胝，中國譯爲億。依俱舍的十數相乘看，十個一爲十，十個十爲百，十個百爲千，十個千爲萬，十個萬爲洛叉，十個洛叉爲度洛叉，十個度洛叉爲俱胝。準此可知洛叉是億，度洛叉是十億，拘胝是百億。如智度論說：『百億日月乃至百億大梵，是名三千大千世界』。所以拘胝是百億數。如是一拘胝的三千大

千世界，或至百數，或至千數，或至百千數之多。無數量，無數，是中國話，印度叫阿僧祇。如俱舍的數量計算，共有六十數，每數以十相乘，阿僧祇則爲最後的一數。如是一無數的三千大千世界，或至百數，或至千數，或至百千數之多。五、十方界量，謂從一個三千世界量，說到無數百千三千世界量，更進而以微塵量，量度百千無數三千大千世界，如是乃至於十方面，如是世界，無量無數。所以顯揚論說：『三千世界，無數百千世界，極微塵等，十方無量無數世界』。自最小的村田量到無數的世界量，都是說的器世界，而於這諸器世界中，能夠建立一切諸有情界，所以名爲建立。

丑六　知受用義

『受用義者，謂我所說諸有情類，爲受用故，攝受資具。

受是領納的意思，用是資益的意思，合起來說，就是領納一切資生之具，以資益自己的身心。有情，是有五趣、四生等的種類差別的，他們各自爲了資益長養個己的身體，所以也就各自引攝外器世界的所有資生之具，屬之於我，慢慢受用。堪爲衆生受用的資具雖說很多，然依瑜伽歸納起來，不外：一、食，二、飲，三、乘

，四、衣，五、莊嚴具，六、歌笑舞樂，七、香鬘塗末，八、什物之具，九、照明，十、男女受行的十種。其義明顯，無須解釋。

丑七　知顛倒義

『顛倒義者，謂卽於彼能取等義，無常計常，想倒、心倒、見倒。苦計爲樂，不淨計淨，無我計我，想倒、心倒、見倒。

顛倒，從不正思惟而來，就是不能正確的如其法相而了知，思考，所以就執著境相。由執著境相，就起憶想分別，由憶想分別，就生顛倒。這從憶想分別所起的顛倒，通常都說爲無常計常，苦計爲樂，無我計我，不淨計淨的四種顛倒。此四顛倒，本經說是在如上所說的能取等義上而現起的。世間諸法，不論是從極粗或從至細觀察，沒有一法不是變動不居無常生滅的，但愚癡無知的衆生，從相似相續而轉的一方面看，誤認他是常，所以就生起常倒。有漏皆苦，這本是世間的實相，可是愚癡無知的衆生，偶在某一點點上，感到一些快樂，以爲一切都是快樂的了，所以就生起樂倒。生命自體，不論從那一角度去觀察，總發現不到一個能支配能主宰的自我，但衆生的無知，把能說能行的衆緣和合的虛假身體，錯認爲是生命的主宰者

，所以就生起我倒。業感的世間，無論內而自身，外而器界，都是穢汚不淨的。經中說有情生命究竟不淨，無情器界穢惡充滿，然而無知的衆生，不能理解諸法的不淨，偶從某一點點上，發現一點清淨，以爲一切都是清淨的了，所以就生起淨倒。想倒、心倒、見倒，是在四顚倒上所起的執著，謂於無常、苦、無我、不淨的四種境上，生起常、樂、我、淨的妄想分別，以所起的妄想想數爲體，是爲想倒。若於妄想所執著的境界上，忍可欲樂建立如是執著，名爲見倒。若於所執著中除去諸見所餘的貪等煩惱，而能染汚自心的，名爲心倒。若廣分別，如瑜伽論等，此不詳釋。

丑八　知無倒義

『無倒義者，與上相違。能對治彼，應知其相。

無倒是對顚倒說的，所以剛剛與上相違。彼指四種所緣的想倒、心倒、見倒，屬所對治的對象，能對治彼的就是無倒。所謂無倒，就是有智慧的人，觀察一切諸法，以其明達的智慧，洞悉無常的諸行一定是無常，苦的知他一定是苦，無我的了解他無我，不淨的知道他不淨，一一還他的本來面目。所以在想，想無顚倒；在心

，心無顚倒；在見，見無顚倒，是爲無倒義。

丑九　知雜染義

『雜染義者，謂三界中三種雜染：一者煩惱雜染，二者業雜染，三者生雜染。

雜染是對清淨說的，無性攝論解釋雜染的相貌說：『是渾、是濁、是不淨義』。測疏對此加以解釋說：『煩惱不淨亂心名渾，業性造作令心不澄稱之爲濁，生死有漏是名不淨』。三種雜染，是指有情生死流轉的現象，根本煩惱，及隨煩惱，總名煩惱雜染；三界所攝的身業、語業、意業，總名業雜染；生命所有的胎臟所迫苦，老病死苦，怨憎會苦，愛別離苦，求不得苦，五陰熾盛苦，總名生雜染。這三雜染，是彼此相關而不相對立的，謂由煩惱爲因，而起福、非福、不動的諸業，由此諸業，而感受欲界生、色界生、無色界生的種種生。

丑十　知清淨義

『清淨義者，謂卽如是三種雜染，所有離繫菩提分法。

清淨是對雜染說的，無性攝論解釋清淨的相貌說：『是鮮、是潔、是掃除義』。測疏對此加以解釋說：『離惑稱鮮，離業名潔，離生死義是謂掃除』。根據攝論

，說有二種清淨：以世間的有漏道，暫時損伏現行煩惱而得的世間清淨；以出世的無漏道，畢竟斷滅煩惱隨煩惱而得的出世清淨。本經雖沒有明晰的標出二種清淨，但能離繫的三十七菩提分法，却是含攝彼之二種的。繫是繫縛，煩惱、業、生的三雜染，都屬於繫縛法，由他就令有情不得出離，要想解決繫縛，出離三界，證得解脫，唯有修習菩提分法方有可能，所以名爲離繫菩提分法。

子三　結攝諸義

『善男子！如是十種，當知普攝一切諸義。

總結十義，能攝諸義，如文可知。

癸二　約五義明知義

子一　擧數列名

『復次，善男子！彼諸菩薩，由能了知五種義故，名爲知義。何等五義？一者徧知事，二者徧知義，三者徧知因，四者得徧知果，五者於此覺了。

此中五義，初二是指的所知境，第三是指的能知智，即是因行，後二是指的所證果。總合的說，即顯境、行、果三。

子二　依名列釋

丑一　明徧知事

『善男子！此中徧知事者，當知卽是一切所知：謂或諸蘊，或諸內處，或諸外處；如是一切。

事謂體事，亦卽所知的對象。所知對象，雖是森羅萬象的，但經論中常常都以蘊、處、界的三科，總攝一切的所知。諸蘊，就是色、受、想、行、識的五蘊；諸內處，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的六根；諸外處，就是色、聲、香、味、觸、法的六塵；如是一切，是類指根、塵、識的十八界。顯揚論說：『徧知事者，謂蘊、界、處如是等』。三科的所知與五位的所知，是可配合的。色法，包括色蘊、十色處，及法處所攝的諸色。心法，指識蘊及意處。心所有法，含有受蘊、想蘊、相應行蘊、以及法處的一分。心不相應行法，指不相應的行蘊、及法處中的一分。無爲法，則唯法處中的一分。

丑二　明徧知義

『徧知義者，乃至所有品類差別所應知境。謂世俗故，或勝義故。或功德故，或過失

故。緣故。世故。或生、或住、或壞相故。或如病等故。或苦集等故。或眞如、實際、法界等故。或廣略故。或一向記故，或分別記故，或反問記故，或置記故。或隱密故，或顯了故：如是等類，當知一切名徧知義。

義謂境義，也是所知的對象。這與前事不同者，事只指出境相的自體，義是體上的種種義門，是爲二者的差別。

世俗與勝義，是通常所說的二諦。凡夫所認識的常識境界，名爲世俗。所認識的本是緣起法，但由認識的不正確，見不到他的眞相，猶如帶了有色眼鏡看東西一樣，所以說：『無明隱覆，名世俗』。聖智所認識的特殊境界，名爲勝義。所認識的雖也是緣起法，但由正智的正確認識，見到緣起法的眞實相，所以名爲勝義。

功德與過失，是對待的兩法。什麼是功德？本經如來成所作事品說：『功德者，謂我宣說諸清淨法，有無量門差別勝利』。無量清淨功德，就是攝論所說的：『四無量、解脫、勝處、徧處、無諍、願智、四無礙解、六神通、三十二大士相、八十種好、四一切相清淨、十力、四無畏、三不護、三念住、拔除習氣、無忘失法、大悲、十八不共佛法、一切相妙智等功德相應』。如是諸德，攝論有很多頌，予以

一一解釋。什麼是過失？本經如來成所作事品說：『過失者，謂我宣說諸雜染法，有無量門差別過患』。無量雜染過患，總攝起來，就是上面所說煩惱、業、生的三雜染；或指五逆、十惡、四重、煩惱等，名爲過失。

緣故，是指的四種緣：一、因緣，唯識說種子生現行，現行熏種子，名爲因緣，以於有爲法中，唯這能夠親辦自果的。二、等無間緣，體性是一分的心心所法。等是前後的一致，無間是說於前滅後生中，沒有第三者的間隔；緣是生起的條件和原因。每一心識的生起，必須前一念的心識滅去，讓出一個位來，作爲後念心識的生起之緣，於其中間沒有任何一法間隔，名爲等無間緣。三、所緣緣，這唯是心心所法所有的緣，因每一心心所法的生起，必有他的所緣境的，這所緣境，能爲心心所法生起之緣，所以名爲所緣緣。四、增上緣，不論那一法，凡有生起他法的勝用，或不妨礙他法的生起，都叫增上緣。所以三緣以外的一切，都可名爲增上緣的。

世故，是指的三世。一、過去世，二、現在世，三、未來世。三世是在時間的遷流上建立的，已生已滅是過去，未生未滅是未來，已生未滅是現在；在這已起未起、已滅未滅上，建立三世的時間性。佛教學者對這時間性，是有諍論的，小乘的

有部，說三世是實有；大乘的中觀，說三世是幻有；小乘的經部、大乘的唯識，則又說過未無體而主張現在實有。這種分別，意義是很多的，姑略而不論。

或生、或住、或壞相故，是指生、住、滅的三相，壞相就是滅相。有於住中開出一個異相，成爲四相。凡是惑、業所生的有爲法，必然的有生、住、滅的無常形態，所以佛說：『有爲有三有爲相』。這三有爲相，是由一切行的三世所顯的，謂從未來世本來沒有的，忽而生起這一法了，是爲生相；生起了以後不久，忽又落謝過去而沒有了，是爲壞相；在生起之後、未壞以前，暫時存在的，是爲住相；在存在的過程中，時刻的不斷的變異，是爲異相。如是諸有爲法，或簡單的以生、滅二相顯示他，或詳細的以生、住、異、滅四相顯示他，或折中的以生、住、滅三相顯示他。今但舉住不言異者，是略而不談，實包含於住中的。

或如病等故，是指四厭背想：一、如病，謂於生命體上，任有一種因界的錯亂，就使四大不調，而生一種病苦，由於病苦的逼迫，發心修厭背想。二、如癰，謂於現實的生命自體，由過去的一種業力因緣，致使現在生起一種癰疽，由這癰疽的痛苦所迫，所以發心修厭背想。三、如箭，謂有一種因緣，使得怨家發出一枝毒箭

，中在自己的生命上，苦不堪言，因而發心修厭背想。四、如惱害，謂於親財等匱乏中，不知是由過去的沒有栽培，現在生起邪妄分別，計執要如何的求得親屬財富，殊不知由此反而產生種種的痛苦，以如是的痛苦逼迫，發心修厭背想。所以說或如病等故。

或苦集故，是指的四諦。一、苦諦，就是世間的苦果，如三苦、八苦、無量諸苦。二、集諦，就是世間的業因，如貪、瞋等的諸煩惱，身、語等的諸業行。三、滅諦，就是出世寂滅的涅槃果，如擇滅無爲。四、道諦，就是出世清淨的解脫因，如三十七菩提分法等。

或眞如、實際、法界等故，這是諸法眞理的異名。眞如，就眞理的湛然不虛妄，寂然無變異說；實際，就眞理的至極無邊際，窮盡不可度說；法界，就能爲一切清淨法的因性說，因爲三乘妙法，都是以此爲所依的。親光釋說：『能與一切善法所依，假立法界』。等是等於所餘眞如的異名，如空相、無我、無相、勝義等。

或廣略故，是約佛的說法說。如先只略略的說爲一句，這是略，後依略說以無量文句展轉分別的廣爲顯了，這是廣。瑜伽論說：『略義者，謂宣說諸法同類相應

。廣義者，謂宣說諸法異類相應』。若以長行、偈頌分別，佛說長行，是文廣而義略；佛說偈頌，是義廣而文略。佛陀說法，無礙善巧，有時，開始說得很廣，最後說得很略；有時，開始說得很略，最後說得很廣。前種說法，是爲方便聽者的易於受持；後種說法，是爲方便聽者的易於解了；所以有此說法不同。

或一向記故等，是說的四種記。一、一向記，這是對如法合理的人來請問時，爲之無倒建立諸法性相的。如有人問：凡是因緣所生的，是不是一定因緣而滅？佛、法、僧的三寶，是不是爲世間的眞良福田？佛就一向的對他肯定的說：因緣生的，決還由因緣而滅。佛、法、僧三寶，一定是世間的無上福田。二、分別記，這是對有如法合理有不如法合理的來請問時，爲之差別建立諸法性相的。若有人問：一切滅者是不是一定都是再生？佛、法、僧寶是不是唯是一體？佛就對他加以分別的解釋說：這是不一定的，衆生滅了以後，一定還要生的，阿羅漢滅後，却是入於無生了；佛、法、僧寶，在理性上，可說是一體的，在事相上，有三寶的差別。三、反問記，這是以戲論來問的人使其自己自敍己過的。如有問言：菩薩十地是上是下？佛、法、僧寶是勝是劣？佛就反問他道：你是以誰望誰而發生這樣的問題？逼他

自己解答而顯出所問的非是。四、置記，這是對戲論來問者，予以默然不答。如有人問：石女兒的膚色是黑的白的？這種戲問，佛是不予置答的，因爲戲論，是不值得也不應當對他解說的。他如印度有些外道，問如來的死後爲有？爲無？爲亦有亦無？爲非有非無？或問：如來死後去？如來死後不去？如來死後亦去亦不去？如來死後非去非不去等十四不記？如來不記別這些，可知這些都是屬於戲論分別。

或隱密故、或顯了故，是指佛說的言教，有隱、顯的差別。依本經說：佛在第二時中，般若會上，爲諸發趣修大乘者，說的無自性教，是以隱密相轉的正法教輪；到了第三時中，深密會上，普爲發趣一切乘者，說的三無自性教，是以顯了相轉的正法教輪。因此，二時教是隱密教，三時教是顯了教。這種隱、顯的分別，是約了不了義分的，了義的卽顯了教，不了義的卽隱密教。如是像上面所說的義門品類，當知皆是屬於所知的義境。

丑三　明徧知因

『徧知因者，當知卽是能取前二菩提分法，所謂念住或正斷等。

前二，指徧知事及徧知義，這二種都是屬於所取的，能取這個所取的，就是四

念住、四正斷、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分的三十七菩提分法。由這能取的三十七菩提分法，能夠證得諸離繫果及功德果，望於彼諸果法，說此菩提分法爲因，所以名爲徧知因。

丑四　得徧知果

『得徧知果者，謂貪、恚、痴永斷毘奈耶，及貪、恚、痴永斷諸沙門果。及我所說聲聞、如來若共不共世出世間所有功德。於彼作證。

毘奈耶是印度話，中國譯爲調伏，就是律儀。行者能夠嚴持律儀，就能調和控御身、語等業，制伏滅除諸惡行了。通常說戒有防非止惡的功能，亦卽此意。持律，能永遠的降伏現行煩惱的活動，所以說貪、恚、癡永斷毘奈耶。此之永斷，實是伏斷的意思。諸沙門果，就是預流、一來、不還、阿羅漢的四果，證得這四果的，就能永遠的斷滅貪、恚、癡的一切煩惱種子，反過來說，斷滅貪、恚、癡的一切煩惱種子，就證得諸沙門果。除這所得的無爲沙門果外，還有諸有爲的功德果，如佛所說的聲聞、如來所共有的四無量、八解脫，乃至無礙解、六神通的諸功德，及佛所說的如來不共聲聞所有的十力、四無所畏、十八不共佛法的諸功德。共功德中的

四無量、五神通，世間也有的，名爲世間所有功德，其餘的功德，唯是出世的諸聖弟子及諸如來有的，名爲出世所有功德。於彼作證，是說無爲有爲之果，都是所證之法，所以名爲得徧知果。

丑五　明覺了義

『於此覺了者，謂卽於此作證法中，諸解脫智，廣爲他說、宣揚、開示。

解脫智，就是解脫道。斷惑證眞，有無間道、解脫道的二種。當證斷滅惑種時候的功用，是無間道；無間道後一刹那，證得擇滅無爲的功用，是解脫道。於此作證，就是約證擇滅說。行者以解脫智，於彼無爲及有爲法，證受已後，自己雖已覺了自己所證的是什麼，但他人並不知道你所證的是什麼，現爲使令他人亦能了知的緣故，所以就運用根本智以後所得的後得智，以名、句、文廣爲衆生宣說、開示，使他人他由此也能漸次證得。

子三　結攝諸義

『善男子！如是五義，當知普攝一切諸義。

結文可知。

『復次，善男子！彼諸菩薩，由能了知四種義故，名爲知義。何等四義？一者心執受義，二者領納義，三者了別義，四者雜染清淨義。善男子！如是四義，當知普攝一切諸義。

以四義普攝諸義是：一、心執受義，心指第八阿賴耶識，執是攝持的意思，受是領覺的意思，合起來說，卽由阿賴耶識於諸種子攝爲自體而領受之，於有根身持令不壞能生覺受，是爲此中心執受義。二、領納義，領納指第八識相應的受心所，謂由這受心所領納心所變現的境相，爲自所緣，是名此中心領納義。三、了別義，了別指心識的行相，通於諸識，因每一心識的生起，對自所緣的境相，都有一種了別的作用。四、雜染清淨義，成唯識論說：「又契經說：『心雜染故，有情雜染，心清淨故，有情清淨』。若無此識，彼染淨心，不應有故。謂染淨法以心爲本，因心而生，依心住故，心受彼熏，持彼種故」。如是四義，都約第八識說，是就勝立論的，同時，經說心之一字，是通於四義而非局在執受上的。菩薩行者，對此四義，皆能了知，所以名爲知四種義。測疏另舉一種意義解釋說：心執受義，是身念住

，說心而不說身者，學能執受的心以顯示所執受的身。領納義，是受念住。了別義，是心念住。雜染清淨義，是法念住。這在顯揚聖教論中解釋四念住時有明文說：『所緣之境有四種事：一、心所執事，二、心領納事，三、心了別事，四、心染淨事』。所以此之四義，是能普攝諸義的。

癸四　約三義明知義

子一　標數列名

『復次，善男子！彼諸菩薩，由能了知三種義故，名爲知義。何等三義？一者文義，二者義義，三者界義。

標、列，如文。

子二　依名別釋

丑一　文義

『善男子！言文義者，謂名身等。

文義，就是名、句、文三，此三各有聚集的意義，所以名爲名身、句身、文身。同時，此二皆能彰顯所詮之義，所以總名文義。

『義義當知復有十種：一者眞實相，二者徧知相，三者永斷相，四者作證相，五者修習相，六者卽彼眞實相等品類差別相，七者所依能依相屬相，八者卽徧知等障礙法相，九者卽彼隨順法相，十者不徧知等及徧知等過患功德相。

十種義義是：一、眞實相，卽諸法的實相眞如。本經如來成所作事品說：『諦實者，謂諸法眞如』。當知彼說諦實，卽此所說眞實相。二、徧知相，卽苦諦，以苦是應徧知的，所以說：『此是苦，汝應知』。三、永斷相，卽集諦，以集是應斷除的，所以說：『此是集，汝應斷』。四、作證相，卽滅諦，以滅是應親證的，所以說：『此是滅，汝應證』。五、修習相，卽道諦，以道是應修習的，所以說：『此是道，汝應修』。六、卽彼眞實相等品類差別相，意指前說的五種相，各有多種的義門差別。七、所依能依相屬相，一切法都有能所依的，如六根是所依，六識卽爲能依；能詮是所依，所詮卽是能依等：如是能所互相繫屬，名相屬相。依瑜伽論說：四諦中的集、道，屬於因，爲所依；苦、滅，屬於果，爲能依，如是能所因果互相繫屬，名相屬相。依雜集論說：就是前面的眞實相等次第相依，名爲能依所依

，如眞實相爲徧知相之所依，徧知相爲永斷相之所依等。如是次第相依，名爲能依所依相屬相。八、卽徧知等障礙法相，是指四諦下所當斷的煩惱，爲障礙相。依如來成所作事品說：『彼障礙法相者，謂卽於修菩提分法，能隨障礙諸染汚法，是名彼障礙法相』。九、卽彼隨順法相，是指能斷徧知相等四諦下煩惱的智慧，爲隨順法相。依如來成所作事品說：『彼隨順法相者，謂卽於彼多所作法，是名彼隨順法相』。十、不徧知等及徧知等過患功德相，謂若不能徧知、永斷等，卽成煩惱過失；若能徧知、永斷等，卽成智慧功德，是爲二者差別相。依如來成所作事品說：『彼過患相者，當知卽彼諸障礙法所有過失，是名彼過患相；彼勝利相者，當知卽彼諸隨順法所有功德，是名彼勝利相』。

丑三　界義

『言界義者，謂五種界：一者器世界，二者有情界，三者法界，四者所調伏界，五者調伏方便界。

界能攝持一切法差別之義，名爲界義。以一切法，於此五界中，能夠攝盡無餘。一、器世界，總攝十方染、淨、勝、劣、粗、細、遠、近等的無量世界。二、有

情界，總攝十方無量世界中所有業報差別的，若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想等的一切有情。三、法界，總攝十方無量世界中所有的諸法自相、共相、是色、非色、有見、無見、有對、無對、有漏、無漏、有爲、無爲等。四、所調伏界，總攝十方無量世界中所化的有情，若聲聞種姓、若獨覺種姓、若如來種姓，以及一切所當調伏的種姓。五、調伏方便界，總攝十方無量世界中調伏有情所當運用的種種方便，如或以秘密法而調伏之，或以顯了法而調伏之，或以攝受法方便調伏之，或以折伏法方便調伏等。是爲五界總攝一切法差別之義。

子三　結攝諸義

『善男子！如是三義，當知普攝一切諸義』。

結文可知。

庚二　約能知辨

辛一　三慧差別

壬一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！若聞所成慧了知其義，若思所成慧了知其義，若奢摩他、毘鉢舍那修所成慧了知其義，此何差別』？

前辨所知，有法有義的差別；現辨能知，有聞、思、修慧的差別。問意，如文可知。

壬二　如來解答

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！聞所成慧，依止於文，但如其說，未善意趣，未現在前，隨順解脫，未能領受成解脫義。思所成慧，亦依於文，不唯如說，能善意趣，未現在前，轉順解脫，未能領受成解脫義。若諸菩薩修所成慧，亦依於文，亦不依文，亦如其說，亦不如說，能善意趣，所知事同分三摩地所行影像現前，極順解脫，已能領受成解脫義。善男子！是名三種知義差別』。

佛解答當機者的請問，每慧約六義以辨他的差別。先說聞所成慧：一、依止於文，聞慧的完成，是由於聽聞，聽聞必須要依名、句、文身，然後方得生起的。二、但如其說，在聽聞的過程中，唯依所說的取其所詮的意義，不能依所詮的意義取其能詮的教文。三、未善意趣，雖在如文取義的聽聞，但並不能善巧的通達聖教意

趣。四、未現在前，謂依所聞的去緣所緣的境，由於尙未得定的因緣，不能獲得同分影像顯現在前。五、隨順解脫，由聽聞聖教的因緣，雖還在散心位上未得入定，但已遠能隨順於涅槃解脫了。六、未能領受成解脫義，謂雖遠能隨順解脫，但因在散心位上不能解決障礙解脫的煩惱，所以唯以聞慧不能證覺解脫。思所成慧的六義差別：一、亦依於文，此如聞慧所說。二、不唯如說，謂能思惟了不了義的二教差別，不是但如其文而取其義的。三、能善意趣，謂由如理思惟的因緣，能夠善巧的通達聖教意趣，如攝論說的平等、別時、別義、補特伽羅的四種意趣，均能通達了知的。四、未現在前，此比聞慧雖進一步的思惟所緣的境相，但因仍在散心位上，同樣的不能獲得同分影像顯現在前。五、轉順解脫，轉是轉勝，因爲如理思惟的緣故，隨順解脫的成分，已勝過了聞慧。六、未能領受成解脫義，隨順解脫雖已勝過聞慧，但因煩惱未斷的關係，還不能證覺解脫。修所成慧的六義差別：一、亦依於文亦不依文，是說修慧取義，有時緣於總別教法而取其義，卽是依文，有時離於言教而取其義，卽是不依文。二、亦如其說亦不如說，義如思慧所說。三、能善意趣，其義亦如思慧。四、所知事同分三摩地所行影像現前，謂由修奢摩他、毘鉢舍那

的因緣，即能得定，由得定故，即有所知事的同分影像現前。若修不淨觀的，即有不淨所知事的同分影像現前，若修緣起觀的，即有緣起所知事的同分影像現前。五、極順解脫，謂由定力伏除現行煩惱的活動，就最極的善順於解脫了。六、已能領受成解脫義，謂由修慧的力能，解決煩惱的障礙，證得寂滅的涅槃，所以就領受解脫之樂了。如上所說，是爲三慧知義的差別。

辛二　智見差別

壬一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！修奢摩他、毘鉢舍那諸菩薩衆，知法知義，云何爲智？云何爲見』？

這是當機者的請問，如文可知。

壬二　如來解答

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！我無量門宣說智、見二種差別，今當爲汝略說其相。若緣總法修奢摩他、毘鉢舍那所有妙慧，是名爲智；若緣別法修奢摩他、毘鉢舍那所有妙慧，是名爲見』。

佛解答說：智與見，就他的體說，同以慧爲性，就他的義說，我曾以無量門宣說智、見的二種差別，可是現在不能爲你廣爲分別，只好爲你略說其相而已。什麼是智相？依經前說：『若諸菩薩，卽緣一切契經等法，集爲一團、一積、一分、一聚，作意思惟……如是思惟修奢摩他、毘鉢舍那，是名緣總法奢摩他、毘鉢舍那』。緣此總法而修的，卽名爲智。什麼是見相？依經前說：『若諸菩薩緣於各別契經等法，於如所受所思惟法，修奢摩他、毘鉢舍那，是名緣別法奢摩他、毘鉢舍那』。緣此別法而修的，卽名爲見。其他諸教分別智、見差別很多，廣如測疏所引。

己十三　作意遣相門

庚一　分別除遣諸相

辛一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！修奢摩他、毘鉢舍那諸菩薩衆，由何作意？何等？云何除遣諸相』？

當機者提出三個問題：一、諸作意中由何作意？二、除遣何等諸相？三、用何方法除遣諸相？

辛二　如來解答

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！由眞如作意；除遣法相及與義相；若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。如於其名、於句、於文、於一切義，當知亦爾。乃至於界及界自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣』。

佛解答說：一、作意分別起來，的確是很多的，如瑜伽師地論，說有七種根本作意及餘四十種作意。本經這裏說的眞如作意，就是瑜伽四十作意中的眞實作意。眞如作意的意思，依瑜伽的解釋，就是對於自相、共相及眞如相，作如法合理的思惟諸法作意；依顯揚的解釋，就是緣於流轉、實相、唯識、安立、邪行、清淨、正行的七種徧滿眞如作意。二、止觀行者所要除遣的諸相，就是法相與義相。法相，卽指知法知義文中的所知法，如前經說：『由五種相了知於法：一者知名，二者知句，三者知文，四者知別，五者知總』。義相，卽指知法知義文中的所知義，如前經中說的十義、五義、四義、三義是。此中不論是法是義，在如來的聖教中說起來，都是假名安立而沒有他的實自性的，然佛所以還要如是種種宣說者，無非是爲了令諸衆生的了知。如不了知他的假名安立而以爲有實自體，那就成爲徧計執了。由

是應知此中說所除遣，是遣除徧計執，並不是遣除法義；文中所以說除法相義相而不說遣除徧計者，因爲了知法義才起徧計執的，所以說法義相，是所除遣。如下經說：『了知法義故，有種種文字相。此由一切法空，能正除遣』。種種文字相，就是執著實法實義。三、用什麼方法除遣呢？先以知法中的名來說，謂諸菩薩修奢摩他、毘鉢舍那而觀名時，知彼諸名及名自性，唯是意言爲性，並不是離開心識，另有他的實在自體，也沒有親得所詮的作用，如生死、涅槃、煩惱、菩提的一一名稱都不過是識上現起的名言相，所以諸名及名自性，都是無所得的。不但觀名是無所得，就是觀彼所依之相，也是無所得的。觀名無所得，是徧計執無所得，觀彼所依相無所得，是依他起無所得。如是觀無所得，名爲除遣名的法相。如觀名的無所得，當知觀句、觀文，亦復如此。名、句、文三，爲菩薩的所知法。如觀知法的無所得，當知觀於一切義，也是如此。一切諸義，爲菩薩的所知義。乃至是超略之詞，上說義有十義、五義、四義、三義的多種差別，其中，界義說在最後，現單舉出最後的界義，卽總攝前面的一切義，所以說乃至。菩薩修奢摩他、毘鉢舍那觀於彼界及界自性時，了知此等也是無自性可得的。不但觀界及界自性是無所得，就是觀彼

所依之相亦不可得。如是觀察徧計執無、依他不現，是爲除遣法義諸相的方便，離這方便，沒有其他的可以除遣，所以說如是除遣。此中主要說明以止觀行觀察法義境時，怎樣纔能悟入唯識實性。依於本經，略如上說；而攝論中，說由四尋思及四如實徧智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性。可作參考。

辛三　重徵通釋

『世尊！諸所了知眞如義相，此眞如相亦可遣不』？『善男子！於所了知眞如義中，都無有相，亦無所得，當何所遣？善男子！我說了知眞如義時，能伏一切法義之相，非此了達餘所能伏』。

此中，先是當機者的重徵，次是如來的通釋。眞如義的義，可約道理講，也可約境界講。境界名義，因眞如是清淨所緣的境界；道理名義，因眞如理性非是虛妄顚倒的。當機者問：如前所說眞如作意所緣的眞如，當如理觀察了知這眞如義相時，這眞如相是不是也可遣除呢？佛爲他解釋說：行者入眞觀時，沒有能取所取的相貌，能所取相沒有，那裏還會有所得呢？無得無相，又有什麼可遣？所以說當何所遣。無相，是無能所取的徧計執相；無得，是無依他起的現前可得。因此，佛更進

一步的對慈氏說：要知我說一切諸相，是以眞如去遣除的，但遣除了諸相後，證得實相眞如時，這所證所了知的眞如，是沒有相貌可得的，所以不可再用其他的法來遣此眞如。攝論講記說：『修法觀的菩薩……在觀心上，達到義不可得，識也就不可得時，這就悟入圓成實性，悟入一切義無分別名的法界。於法界中，親證現見與法界相應而住。這時候的菩薩，那平等平等的所緣能緣無分別智已得生起。能緣智是無分別的，所緣的眞如境也是無分別的，在這如智的無分別中，所取能取的行相，都不可得，能所雙亡，所以叫平等平等。由此平等平等的無分別智現前，菩薩名已悟入圓成實性了』。當知攝論說的圓成實性，卽是本經說的眞如異名。

庚二　分別堪任觀察

辛一　當機請問

『世尊！如世尊說，濁水器喩，不淨鏡喩，撓泉池喩，不任觀察自面影相；若堪任者，與上相違。如是若有不善修心，則不堪任觀察所有眞如；若善修心，堪任觀察。此說何等能觀察心？依何眞如而作是說』？

當機請問文中，先舉喩，次合法，後發問。喩有三：一、濁水器喩，器皿中的

淨水，本可照面的，但若是混濁不淨的水，那就沒有這個功能了。二、不淨鏡喻，鏡是照面用的，假使上面佈滿了不淨的塵垢，那就失却這個效能了。三、撓泉池喻，例濁水器喻可知。這是喻沒有聞思修的三慧，不能觀察諸法眞如。若能觀察自面影相的話，就成清水器喻，淨鏡面喻，澄泉池喻了，所以說與上相違。合法是，行者在未得三慧前，是不善修心的，由不善修心，所以就沒有力量堪能如實的觀察眞如之相，如濁水等不能見到自面影相一樣。行者若獲得三慧，能善巧的修心，由善修心的因緣，就有力量堪能如實的觀察眞如之相，如清水等能見自面影相一樣。若法若喻，都是世尊所曾說過的，但是，能觀察心固有多種差別，所觀眞如也有七種不同，那末，你佛是依於那種能觀察心而作如此說的？又是依於那一種的眞如而作如此說的？請佛爲我指示出來！

辛二　如來解答

『善男子！此說三種能觀察心，謂聞所成能觀察心，若思所成能觀察心，若修所成能觀察心。依了別眞如作如是說』。

佛解答說：在衆多的能觀察心中，我依三慧心作如是說。然此名觀察心而不名

觀察慧者，因三慧是屬定地所攝的，或心是一切之主，所以說心。在七種的眞如相中，我依了別眞如作如是說。了別是識，於各各境別，識能了達的。所以諸識名能了別，諸所緣境是所了別，而所了別的境，不離能了別的識，是識體上所現的影像，因此名一切行唯是識性。

庚三　分別難遣諸相

辛一　難遣誰遣

壬一　當機請問

『世尊！如是了知法義菩薩爲遣諸相勤修加行，有幾種相難可除遣？誰能除遣』？

當機者問：了知法義的菩薩，爲了進一步的遣除諸相，特別精勤勇猛的修諸加行，可見這所要遣除的諸相，是很困難的了！但是：一、於諸相中究有那幾種相最爲難可除遣呢？二、這難可除遣的幾種相，究又有什麼能夠除遣他呢？請佛爲我指示一下！

壬二　如來解答

『善男子！有十種相，空能除遣。何等爲十？一者了知法義故，有種種文字相；此由

一切法空，能正除遣。二者了知安立眞如義故，有生、滅、住、異性，相續隨轉相；此由相空及無先後空，能正除遣。三者了知能取義故，有顧戀身相及我慢相；此由內空及無所得空，能正除遣。四者了知所取義故，有顧戀財相；此由外空，能正除遣。五者了知受用義、男女承事資具相應故，有內安樂相、外淨妙相；此由內外空及本性空，能正除遣。六者了知建立義故，有無量相；此由大空，能正除遣。七者了知無色故，有內靜寂解脫相；此由有爲空，能正除遣。八者了知相眞如義故，有補特伽羅無我相、法無我相、若唯識相，及勝義相；此由畢竟空、無性空、無性自性空、及勝義空，能正除遣。九者由了知清淨眞如義故，有無爲相、無變異相；此由無爲空、無變異空，能正除遣。十者卽於彼相對治空性，作意思惟故，有空性相；此由空空，能正除遣』。

佛解答說：難可除遣的相有十種，能夠除遣這十種相的是空。照文中說，相有十六，空有十七，爲什麼在標數略答中，只說十相呢？從實在說，是有十六相的；從所了義說，只有十種：所以總攝爲十相。難遣的相是有相，所以能遣的唯說於空，因爲唯空能遣於有的。現將所遣相、能遣空分別說明如下：

一、諸佛離去一切戲論執著而證覺離言法性後，爲欲使令衆生也能破除迷執現正等覺，所以就爲可度的有情，廣說種種的法義。衆生聽了佛所說的法義，就在自己的意識上聚集解生，因而就有種種的文字相現。如本經的勝義諦相品說：『彼諸聖者以聖智聖見離名言故，現正等覺，卽於如是離言法性，爲欲令他現等覺故，假立名相，謂之有爲，謂之無爲』。愚夫不了這是佛的假說，就依言執著以爲實有有爲、無爲可得了。衆生如在所聞的法義上，生起文字相執，那就唯有一切法空能夠正式的遣除他了。依大般若經說一切法，是指五蘊、十二處、十八界、若有色無色、有見無見、有漏無漏、有爲無爲等。如於如是一切法中，不生堅固執著之想，以爲他有實自性，是爲一切法空。依本經說：『一切法者略有二種，所謂有爲、無爲』。如是有爲、無爲，是本師的假施設句，爲徧計所集言辭所說，是沒有實在的有爲、無爲的，所以是一切法空。這空所以能正除遣種種的文字相，因文字相，是在染淨諸法上所起的自體想，如諸法一樣的沒有實在自性的。

二、安立眞如，就是四聖諦中的苦聖諦。現知這生命的苦果有二種的相貌：㈠、生、住、異、滅的四相，㈡、相續隨轉的形相。生、住、異、滅的有爲相，如常

所說。相續隨轉相，是指阿賴耶識的生命體。此識從無始時來，都是刹那刹那的果生因滅，因滅果生的相續隨轉。相續，表示生命苦果的非斷，隨轉，表示生命的苦果非常。非斷非常，爲生命的實相。同時，阿賴耶識能夠執持一切諸法的種子，所以他一方面爲未來生命苦果的生因，一方面又爲現實生命苦果的自體，如是名爲相續隨轉相。這二相，唯相空及無先後空，能夠正式的遣除他。卽由相空遣除生、滅、住、異相；由無先後空，遣除相續隨轉相。生滅等的有爲相，是在世俗門頭說的，在勝義的理性中，實沒有生滅相可得。如生是怎樣生的？講到生，不出有因、無因的兩類；有因中，不出從自、從他、從共生的三種，合起來就是四生。然以正理觀察時，於此四門而生，都不可能，所以諸法無生，無生那裏有滅？無生、無滅，又那裏會有中間的異、住？展轉推求四相不可得，名爲相空。相續不斷的流轉法，從表面上看，似乎是有先後的，如初生爲先，最後滅爲後，但從勝義去觀察，諸法是刹那卽滅的，刹那卽滅，還有什麼先後流轉的自性？自性的先後相不可得，名爲無先後空。無先後空，般若經叫做無際空，際是本際，或三際。約時間的元始說，名爲本際；約時間的流變說，則有三際。元始的本際不可得，流變的三際也不可得

，名無際空。

三、前講所知義的時候，說到內五色根若心意識及諸心法，爲能取義。現在所了知的能取義上，生起兩種的執著㈠：一是顧戀身相，㈡是我慢相。四大和合的生命體，從其物質面看，有眼等的五色根，從其精神面看，有心意等的諸心法。以五色根取色等境，便以爲我能攝取諸法，染著於身，顧戀不捨，名顧戀身相。以諸心法能夠認識分別諸法，便恃己凌他的生起我慢，以爲我是如何的能得愛不愛境，名爲我慢相。此之二相，唯由內空及無所得空，能夠正式的遣除他。卽由內空遣除顧戀身相，無所得空遣除我慢相。眼等諸根，是佛隨俗說的，實則沒有他的自性可得。如般若經說：『言內空者，內六處空』。根有能取作用，空卽顯示作用無實。如以眼根見色的功能說，若果眼根不由色識等而自體成就能見性，那在沒有見色生識的時候，理應眼根也有所見，這就是自己見到自己，但事實上，他從來只見外境，不見己體的，怎麼可說眼根能見呢？眼根如是，餘根類知。所以名爲內空。心識爲生命的主宰，故執心爲自我，由執自我，而起我慢。現在就來觀察我體可不可得。然以種種方法觀察我體，是畢竟不可得的，所以名爲無所得空。

四、前講所知義的時候，說到外在的色等六處，爲所取義。現在所了知的所取義上，生起一種執著，就是顧戀財相。色、聲、香、味、觸的五境，爲我人之所受用的，由受用色等，就覺得色等如何如何的好，而生顧戀執著了。爲了遣除這顧戀財相，就由外空來擔任這工作。般若經說：『外空者，謂外六處』。境有受用的意義，空卽顯示受用無實。色等諸法，是從衆緣生的，緣生的，只有和合的幻相，從眞實的自性去觀察，是絲毫沒有實體的。色等外境，無實自體，所以名爲外空。

五、前講所知義的時候，說到受用義說：『謂我所說諸有情類，爲受用故，攝受資具』。現在所了知的受用義上，生起兩種執著相。謂於男女承事資具爲受用時，依內自身生起安樂相，依外他有情起淨妙相。安樂，就互相承事時所得的適悅感而言；淨妙，就對方生起的可意感而言。或說：資具相應，是除男女承事外的其餘資具講，因受用諸資具時，能受所受，是和合相應不離的。這樣，卽依內能受用的起安樂相，依外所受用的起淨妙相。能正除遣這二相的，是內外空及本性空。般若經說：『內外空者，謂內外六處』。此說於男女承事資具爲受用時，緣他有情的身色爲境，而起內外想，想空無有，名內外空。因爲他有情數，不是自己的內身，所

以不起內；雖非自身，但也不是外器，所以不起外想。假使唯就資具而說內外的二相，那就是約能受所受，假名爲內爲外了。現說彼假，名內外空。本性空，是觀一切法的自性，本來是空的，並不是境空，也不是境不空而觀想爲空。因爲存在的一切是緣起的，緣起的決沒有自成、常在、獨立的自性，名本性空。諸法既是本性空的，在受用時，那裏還會有什麼內安樂相、外淨妙相？所以說由內外空及本性空，能正除遣。

六、前講所知義的時候，說到可得建立一切諸有情界的器世界，於十方面有無量無數的三千大千世界。現在所了知的建立義上，生起這相，名無量相。遣除這相，是大空的任務。般若經說：『言大空者，謂十方空』。智度論解釋說：這空在東西南北四維上下的十方，都是無量無邊的；一切處皆有的；徧一切色中的；常常時恆恆時有的；有益於世間的；能令衆生不迷悶的。由這種種因緣，所以名大，但這廣大的十方，能夠破除，所以名爲大空。十方既同一空，那裏還有無量世界相？

七、無色，指四無色定。亦卽八解脫中的空無邊處解脫，識無邊處解脫，無所有處解脫，非想非非想處解脫。修無色定者，得到內心寂靜，不知這不究竟，以爲

就是解脫，名內寂靜解脫相。能夠遣除這相的，唯是有爲空。般若經說：『有爲空者，謂三界空』。四無色定，爲三界內的定，雖於色想已能解脫，但還不能伏除名想。爲了破除名想，所以說有爲空。若色若名，都屬有爲，有爲諸法空無自性，無有少法可以說是或生或滅的，因此有爲諸行，皆是世俗之所分別假立的，求其體性，本來空寂。如是伏除名想，名有爲空。

八、前講七眞如時，說有一切法補特伽羅無我性及法無我性的相眞如，並一切行唯是識性的了別眞如。現在總於了知相眞如的義上，生起四相，卽二無我相與唯識相、勝義相。實則就是眞俗的二相。二無我相卽勝義相，如無自性相品說：『復有圓成實相，亦名勝義無自性性。何以故？一切諸法法無我性，名爲勝義，亦得名爲無自性性，是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故』。唯識相卽世俗相，爲欲遮去外境實有，說名了別眞如，其實不是眞勝義諦。文說若唯識相及勝義相，正是顯示眞俗的差別。這四相，由畢竟空等四空，能正除遣。由畢竟空，遣除補特伽羅無我相。般若經說：『畢竟空者，謂諸法畢竟不可得』。補特伽羅，是諸法之一，唯有假名，無實自體，體尙不可得，那裏還可說爲無相？不可說他相的有無，就是由

畢竟不可得的畢竟空，遣除無我相。由無性空，遣除法無我相。般若經說：『無性空者，謂無少性可得』。諸法的少性都不可得，何來法無我的相？若有法無我相，此相亦空。所以由無性空，遣除法無我相。由無性自性空，遣除唯識相。無性，無諸法的體性，自性，離法體外，沒有能和合性，合此二者，名爲無性自性空。分別瑜伽品略釋說：『謂世尊說一切諸行唯是識性，此遮外境實有，故作是說，非謂境無識是實有……此中境無，說彼無性，唯有識故，說名自性，此自性空，名無性自性空』。由勝義空，遣除勝義相。勝義，是最勝清淨智所行的境義，名勝義性，不可執著他有勝義相，若認爲勝義有相，那就不是眞正的勝義，因勝義是無一切相的，如是無相，能空於彼，名勝義空。所以說由勝義空，能正除遣勝義相。

九、清淨眞如，爲七眞如之一，亦卽佛所說的滅聖諦。現於所了知的清淨眞如義上，有無爲相及無變異相的生起。無生、住、異、滅的四相，名無爲相；常住一味相，名無變異相。能遣除這二相的，是無爲空及無變異空。無爲是對有爲說的。有能相的生、住、滅三相，就可成立所相的有爲法是有爲；但用種種方法推求，並無能相的三相，能相沒有，怎會有所相的有爲？有爲法不可得，那裏還有不生不滅

的無爲法？所以勝義諦相品說：『決定無實有爲、無爲』。無爲不可得，名無爲空。般若經說：『無變異者，無放、無棄、無捨可得』。無變異是對有變異說的。一般以爲生死是有變有異的，所以生死是無常故苦；涅槃是無變無異的，所以涅槃爲常住故樂。殊不知涅槃的常樂，對生死的無常苦說的，實際涅槃界中，離諸性相，永絕一切分別戲論，沒有實常實樂可言的，所以不可執有無變異相，此相不可得，名無變異空。

十、卽於彼相，指前九相，對治空性，指前十六相。爲對治彼相而思惟十六空時，卽有十六種的空性相現前，所以說作意思惟故，有空性相。這空性相，唯有空空能正除遣。般若經說：『言空空者，謂一切法空，由空空，是名空空』。中邊論說：『能見此者，謂智能見內處等空。空智空故，說名空空』。由此空空，能正除遣有空性相。如一定認爲有空性相的存在，那還是一種妄執，不能見諸法實相的。

辛二　除相解脫

壬一　當機請問

『世尊！除遣如是十種相時，除遣何等？從何等相而得解脫』？

當機者提出二問：一、除遣何等心相？如前所說的十種相，於定、於散、於徧計、於依他，心相非一，究是遣除的那種心相？二、從何等相而得解脫？解脫就是離縛，縛有相縛粗重縛二種，究從何等縛而得解脫呢？請佛爲我指示！

壬二　如來解答

『善男子！除遣三摩地所行影像相；從雜染縛相而得解脫，彼亦除遣。

佛解釋說：由空所遣的諸相，是三摩地的所行影像，不是散心位上所見的境相，所以是定非散。所遣定中的影像，是依他起相，不是徧計執相，所以是依他非徧計。由能遣除三摩地所行的依他影像相，因而就從雜染的相縛而得解脫了。雜染，指一切的有漏法，有了有漏法的存在，就使有情的身心不得自在，所以名縛。如是名縛，有相縛、粗重縛的差別。不能了知依他境相，是緣生如幻、如陽燄等，於是能緣於他的見分，就爲所緣的相分拘礙，不能得到自在，名爲相縛。假使能緣於他的心與諸染汚法相應而起，而爲染汚法所縛，不能堪任如實的觀察所有眞如，名粗重縛。彼亦除遣的彼字，指雜染縛。意謂三摩地中的所行影像能夠除遣，彼雜染縛也就可以除遣了，因爲勤修止觀，是能解脫雜染縛的。如勝義諦相品說：『衆生爲

相縛，及爲粗重縛，要勤修止觀，爾乃得解脫』，卽此意。

壬三　通外疑難

『善男子！當知就勝說如是空治如是相，非不一一治一切相。譬如無明，非不能生乃至老死諸雜染法。就勝但說能生於行，由是諸行親近緣故。此中道理，當知亦爾』。

有人生這樣的疑問說：如上所說的十七空，難道眞是如上那樣的對治十相嗎？豈不一一空皆能對治十相嗎？佛爲他通釋說：上面分別說明以什麼空對治什麼相，是就殊勝的意義說的；若就實際而言，一一空是能遣除一切相的，所以說非不一一治一切相。譬如十二緣起中的最初無明，不但能夠生行，實也可以生識、名色、六入、乃至老死的一切雜染法的；通常所以都說無明生行者，那是就勝說的，因他是諸行的親近緣故。此中道理，當知亦爾，是擧法同喻，可知。

辛三　總空性相

壬一　當機請問

爾時，慈氏菩薩復白佛言：『世尊！此中何等空是總空性相？若諸菩薩了知是已，無有失壞於空性相、離增上慢』？

依唯識學者說，空與空性，言別而義殊：『執非有故，說之爲空；理非無故，說名空性』。這與中觀者說的空就是空性，空性就是空，是不同的。現在當機者的問意是：所謂空無彼體之法，究是指的什麼？由彼空所顯示的空性，又是何相？這問題非常重要，因爲菩薩行者，假使了知了這空與空性的差別，無的如實知他是無而不執爲有，有的如實知他是有而不執爲無，遠離增益損減二邊的過失，契會於中道的眞理，那就不會失壞於總空性相，同時也就離去增上慢了！執有執空的學者，不特失壞總空性相，且也離不了增上慢。正因爲問題的重要，所以慈氏特別提出來請示！

壬二　如來解答

爾時，世尊歎慈氏菩薩曰：『善哉！善哉！善男子！汝今乃能請問如來如是深義，令諸菩薩於空性相無有失壞！何以故？善男子！若諸菩薩於空性相有失壞者，便爲失壞一切大乘。是故汝應諦聽！諦聽！當爲汝說總空性相。善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染、清淨徧計所執相，畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名爲於大乘中總空性相』。

爾時世尊下，讚問有益，如文可知。何以故下，說明有益的所以。是故汝應下，許說正答。現在分別說明如下：

一切大乘，總括的說，是指一切的大乘教法，分別的說，是指教、理、行、果的四者。唯識學者的空有觀，是依、圓有，徧計執無，若能了知徧計執無，依、圓是有，卽不失壞大乘，如有撥無依他起與圓成實，那就失壞一切大乘了。瑜伽眞實義品說：『如有一類聞說難解大乘相應、空性相應、未極顯了密意趣義甚深經典，不能如實解所說義，起不如理虛妄分別。由不巧便所引尋思，起如是見，立如是論：一切唯假，是爲眞實。若作是觀，名爲正觀。彼於虛假所依處所，實有唯事，撥爲非有，是則一切虛假皆無，何當得有一切唯假，是爲眞實？由此道理，彼於眞實及以虛假，二種俱謗都無所有。由謗眞實及虛假故，當知是名最極無者。如是無者，一切有智同梵行者，不應共語，不應共住。如是無者，能自敗壞，亦壞世間隨彼見者』。唯識學者認爲一切唯假的，是罪大惡極的！罪大惡極的人，不能正確的理解佛法，當然是失壞大乘了！所以瑜伽論又說：『於色等法實有唯事起損減執壞諸法者所有過失，由是過失，於佛所說法、毘奈耶，甚爲失壞』。對於失壞大乘的廣

爲說明，詳如瑜伽眞實義品，玆不具釋。

失壞大乘有這樣的過失，所以我不能不爲你解說總空性相，希望你好好的聽！好好的聽！善男子！一切法相有三，就是我在一切法相品中說的徧計所執相、依他起相、圓成實相。如此三相，徧計是無的，依、圓是有的，如有頌說：『徧計所執無，依他起性有；妄分別失壞，墮增減二邊』。所以此中說於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨徧計所執相畢竟遠離性，就是遠離徧計所執相，亦卽是於依他起的生無自性性中，如實了知相無自性性及勝義無自性性。及於此中都無所得，是約所了知的空性相中，空有二相皆已除遣說。如前經說：『於所了知眞如義中，都無有相，亦無所得』。如是空有都無所得，爲大乘中的總空性相。若諸菩薩了知如是大乘總空性相，那就名爲善取於空而不失壞空性相，亦復遠離增上慢了。

一切唯假，在唯識者看來，是失壞於大乘，而墮入惡取空見了；但在中觀者看來，却沒有這樣的嚴重過失。因據色卽是空的自性空義以理解一切有爲法的假名不實，只是理解他的假名不實緣起幻有而已，並沒有把這假名不實的緣起法撥之爲無。這樣，不但不是惡取空者，且是眞能善解一切法自性空義者！所以從空宗看惡取

空者，那是這樣的：一分學空的學者，不了解卽緣起而性空，卽性空而緣起，誤會了卽世俗而勝義的性空義，以爲卽勝義而世俗的緣起因果事相也是無有；同時，又誤會了卽有而空的自性空，於是就破壞了卽空而有的緣起有。由他破壞了因果事相的緣起有，所以稱他爲惡取空者！性空者沒有撥無緣起事相，所以他是不負惡取空的雅號的。因此，什麼是總空性相，中觀者與唯識者的看法又不同。若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨，徧計所執相，畢竟遠離性，是顯徧計所執空；及於此中都無所得，是顯依他、圓成亦無。如是三性都無所得，名爲總空性相。所以般若經說：『一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃』。能夠這樣的善解總空性相，才不會失壞大乘；不然，是否不失壞大乘，那還是問題哩！

己十四　止觀攝定門

庚一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！此奢摩他、毘鉢舍那，能攝幾種勝三摩地』？

當機者問：行者所修的三摩地，是很多的，如空、無相、無願的三三摩地等，但現在所修的這大乘的止觀，能夠攝幾種的三摩地呢？

庚二　如來解答

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！如我所說無量聲聞、菩薩、如來，有無量勝三摩地，當知一切皆此所攝』。

佛解答說：凡我過去所曾經說過的，不論是聲聞所修的、菩薩所修的、如來所修的無量勝三摩地，當知都是止觀所攝，沒有一種三摩地，不是這止觀所攝的。

己十五　因果作業門

庚一　辨因果

『世尊！此奢摩他、毘鉢舍那以何爲因』？『善男子！清淨尸羅，清淨聞思所成正見，以爲其因』。『世尊！此奢摩他、毘鉢舍那以何爲果』？『善男子！善清淨心，善清淨慧，以爲其果。復次，善男子！一切聲聞及如來等，所有世間及出世間，一切善法，當知皆是此奢摩他、毘鉢舍那所得之果』。

當機問：以什麼爲因方能修這止觀呢？佛答說：由二原因：一是清淨尸羅，即別解脫戒。謂由嚴格的守持所受的淨戒，內心歡喜而沒有什麼愧悔，於是身體便得輕安，身輕安故，內心就寂靜，所以戒是定因。經說：『由戒生定』，就是此意。

二是清淨聞、思二慧所成的正見。出世清淨的正見生起，是由兩個因緣，卽依他言音的多聞正法，與依所聞教法而作如法合理的思惟。以此聞、思，於是通達諸法實相的出世正見便生起了。正見生起，就能求奢摩他，能善毘鉢舍那。所以此爲定因。

當機問：修這止觀所得的果又是什麼呢？佛答說：善清淨心，是修奢摩他所得之果。心是顯定，所以三增上學中，名爲增上心學。善清淨慧，是修毘鉢舍那所得之果。這是約殊勝的等流果說，若約共有的增上果說，止觀各得如上二果的。所得定慧之果，是無漏而不是有漏的，所以名善；是清淨而不是雜染的，所以名爲清淨。除這爲正所得果外，其他如無量聲聞、菩薩、如來所有的世出世間的一切善法，當知皆是這止觀所得之果。有人說：佛所得的一切，都是無漏的，怎可說如來得世間的一切善法？測疏解說：『世間有二種：一體有漏，故名世間；二者體雖無漏，緣世間故，名爲世間。謂後得智相應心等，是故世尊有世間法』。

庚二　辨作業

『世尊！此奢摩他、毘鉢舍那，能作何業』？『善男子！此能解脫二縛，所謂相縛及

粗重縛』。

當機問：所修的奢摩他、毘鉢舍那，究有怎樣的勝能業用？佛答說：止觀二者，有解脫相縛及粗重縛的二種勝能業用。相縛，在印度有兩種的解說：一、一切有漏相分，名爲相縛。謂以能知的心識去認識所知的諸有漏法時，本應了解他的如幻如化非有似有的，但因有漏的相分力，使能見的見分失却這種力用，且由無明蒙蔽的因緣，不特不能了知有漏的色心等法，是如幻非有，反妄執他有實在的自體。如是，相卽是縛，名爲相縛。二、第七末那識爲相縛體。眼等前六識，對各自所緣的相分，本可了知他的如幻非有的，但因末那識恆時有我癡、我見、我慢、我愛的四惑與他相應的關係，所以就影響到前六識的認識不清，妄執自所緣的境相有實自性。如是，相指相分，縛指末那。相分之縛，名爲相縛。粗重縛，向來也有兩種的解釋：一、有漏法上沒有一種堪任的功能性，名粗重縛。二、煩惱、所知的二障種子，名粗重縛。如是相縛、粗重縛，縛住衆生在生死海中不能出離，若要掙脫這兩根强有力的繩索繫縛，唯有精勤勇猛的修習止觀，所以說此能解脫二縛爲業。

庚三　辨諸障

辛一　五繫障

『世尊！如佛所說五種繫中，幾是奢摩他障？幾是毘鉢舍那障？幾是俱障』？『善男子！顧戀身財，是奢摩他障；於諸聖教不得隨欲，是毘鉢舍那障；樂相雜住，於少喜足，當知俱障。由第一故，不能造修；由第二故，所修加行，不到究竟』。

佛所說的五種繫，就是答文中的：一、顧戀身，二、顧戀財，三、於諸聖教不得隨欲，四、樂相雜住，五、於少喜足。當機者的問意是：在這五種繫中，幾爲修止的障礙？幾爲修觀的障礙？幾爲止觀雙修的障礙？繫爲繫縛，有了這五者的存在，就能拘礙定慧不能順利自在的修成，所以名繫。佛解答說：五種中的顧戀身與顧戀財，是修奢摩他的大障，爲什麼呢？因對自身外財生起顧戀不捨的心，那無始來的貪欲，必然就會熾盛起來，由貪欲的熾盛，就牽引內心向外奔馳，不能寂靜安住下來了，所以成爲奢摩他的大障。第三種於諸聖教不得隨欲，是修毘鉢舍那的大障，爲什麼呢？因對如來爲諸菩薩所說的法假安立的十二分教，不曾能夠隨順的『善聽善受，言善通利，意善尋思，見善通達』。由於不能做到這步工夫，因而對佛所說的法假安立的十二分教，也就不『能正思擇，最極思擇，周徧尋思，周徧伺察』

，所以成爲毘鉢舍那的大障。第四樂相雜住，第五於少喜足，是雙修止觀的大障，爲什麼呢？因喜在熱鬧的地方與廣大的群衆雜處在一起，多求多務多諸事業，不能安心的修止修觀，所以成爲二者的大障。或者在修習止觀的過程中，稍微得到了一點境界，便生厭足之想，以爲自己的工夫到家了，不再更進一步的希求勝上妙法，所以就障礙了止觀的圓滿成就。分開來說：由第一的樂相雜住，認爲世間非常的繁華熱鬧，生不起厭離之心，所以就不能造修止觀。由第二的於少喜足，認爲自己所得的已經圓滿究竟，無須再畫蛇添足的修習了，所以所修的加行不能到達究竟。

辛二　五蓋障

『世尊！於五蓋中，幾是奢摩他障？幾是毘鉢舍那障？幾是俱障』？『善男子！掉擧、惡作，是奢摩他障；惛沈、睡眠、疑，是毘鉢舍那障；貪欲、瞋恚，當知俱障』。

五蓋，就是答文中的：一、貪欲，二、瞋恚，三、惛沈、睡眠，四、掉擧、惡作，五、疑。此五所以名爲蓋者，雜集論說：『能令善品不得顯了，是蓋義。覆蔽其心，障諸善品令不轉故』。瑜伽論說：『覆眞實義，故名爲蓋』。當機者的問意是：有情有這五蓋的存在，是與所修的止觀不相應的，但當正式修習止觀時，那幾

種蓋是奢摩他的障礙？那幾種蓋是毘鉢舍那的障礙？那幾種蓋是止觀共有的障礙？佛解答說：掉舉、惡作蓋，是奢摩他的障礙，因這二者的自性是躁動的。如掉舉，是以身心躁動爲相的，惡作，是以令心變悔爲相的。心悔就不能安定，躁動就不能寂靜，而修奢摩他的唯一目的，在求寂靜與安定，現既因此二者的搖亂，不能達到目的，當然就成爲修止的大障了。惛沈、睡眠、疑蓋，是毘鉢舍那的障礙，因他們的自性是暗昧不決的。如惛沈，是以身心沉沒爲相的，睡眠，是令觀心昧略爲相的，疑，是令心猶豫不決爲相的。沈沒就不明了，昧略就不清醒，猶豫就不果斷，而修毘鉢舍那的最大目的，在求惺惺明明，果決不惑，現既因他們的存在，不能達到這一目的，當然就成爲修觀的大障了。貪欲、瞋恚的二蓋，是止觀的俱障，因這二蓋都有擾亂止觀的特性的。如貪欲，是以耽求諸欲爲他的自相的，瞋恚，是以瞋恚有情爲他的自相的。由耽求諸欲而向外追求，內心就不能寂靜，被欲所蒙，內心就不能明了；由瞋恚有情而多所尋伺，內心就不能安定，心生恚怒，內心就不能認識清楚，所以這二蓋，俱是止觀的障礙。

『世尊！齊何名得奢摩他道圓滿清淨』？『善男子！乃至所有惛沈、睡眠正善除遣，齊是名得奢摩他道圓滿清淨』。『世尊！齊何名得毘鉢舍那道圓滿清淨』？『善男子！乃至所有掉舉、惡作正善除遣，齊是名得毘鉢舍那道圓滿清淨』。

當機問：行者修習奢摩他道，要到達怎樣的程度，方算圓滿清淨呢？佛答說：掉舉、惡作蓋，說爲奢摩他的障礙，是約最初得止說的，假使把這除遣了，獲得了奢摩他定，還不能算是已得圓滿清淨，必須再進一步的遣除所有惛沈、睡眠蓋，方能達到清淨圓滿的地步，因爲惛、睡也是奢摩他的障礙的緣故。如瑜伽說：『若於修學增上心時，惛沈、睡眠數數現行，能爲障礙』。所以需要解決他，才得圓滿清淨。當機問：行者修習毘鉢舍那道，要到達怎樣的程度，方算圓滿清淨呢？佛答說：惛沈、睡眠與疑的二蓋，如前所說，是毘鉢舍那的障礙，也是約最初得觀說的，假使把這遣除了，獲得了毘鉢舍那，還不能算是已得圓滿清淨，必須再進一步的遣除所有掉舉、惡作蓋，方能達到清淨圓滿的地步，因爲這二者也是毘鉢舍那的障礙的緣故。如瑜伽說：『若於修學增上慧時，簡擇法故，掉舉、惡作數數現行，能爲障礙』。所以需要解決他，才得圓滿清淨。

辛四　五散動

『世尊！若諸菩薩於奢摩他、毘鉢舍那現在前時，應知幾種心散動法』？『善男子！應知五種：一者作意散動，二者外心散動，三者內心散動，四者相散動，五者粗重散動。善男子！若諸菩薩捨於大乘相應作意，墮在聲聞、獨覺相應諸作意中，當知是名作意散動。若於其外五種妙欲諸雜亂相，所有尋思隨煩惱中，及於其外所緣境中，縱心流散，當知是名外心散動。若由惛沈及以睡眠，或由沈沒，或由愛味三摩鉢底，或由隨一三摩鉢底，諸隨煩惱之所染汚，當知是名內心散動。若於外相，於內等持所行諸相，作意思惟，名相散動。若內作意爲緣，生起所有諸受，由粗重身計我起慢，當知是名粗重散動』。

心散動法，就是相應心所中的一類心所，能令其心散亂傾動的意思。這散動法，攝論說有十種，本經說有五種。文中先是當機者的請問，次是如來的解答。在解答中，先是標數列名，次是次第別釋。現就根據他的次第，別釋如下：

一、作意就是用心的意思，有大乘相應的作意，有小乘相應的作意。菩薩行者修學止觀，應該運用大乘的作意，不應運用小乘的作意；假使止觀行者，捨於大乘

相應的作意，而墮在二乘相應的諸作意中，去修學止觀，那就名爲作意散動了。爲什麼呢？因放棄大乘的用心，習二乘作意的緣故。雜集論說：『作意散亂者，謂於餘乘、餘定，若依、若入所有流散。謂依餘乘，或入餘定，捨先所習，發起散亂』。這是必然的，你原先修這樣的定，忽又放棄了，去修那樣的定，其心自然要散亂，所以名爲作意散動。

二、外心就是心向外面奔放的意思。修習止觀，自心應安住在所觀的境上，假使還是向外界的境相去追求，那就違反自己所修的止觀了。五種妙欲，即色、聲、香、味、觸的五欲；諸雜亂相，即貪、瞋、癡、男、女的五相。由五欲、五相的牽引其心，就發生種種不正當的尋思，以及生起諸隨煩惱的活動。因爲不正尋思及隨煩惱，都是緣於五相、五欲而起的，如果沒有這些，一心一意的安住在所觀境上，那裏還會有不正尋思的產生？又那裏會有諸隨煩惱的現起？及於其外所緣境中的外所緣境，仍是指上說的五欲、五相，而這與上所說不同者，前所舉的五欲、五相，意在顯示不正尋思及隨煩惱的依處，不是顯示散心的所緣；此所舉的五欲、五相，是約散心的所緣境說，不是就什麼所依講，這是二者的差別。諸相，有使心向外馳

騖的效力；尋思，能令心發生思慕躁動的功能；隨煩惱，則又有令心恆時不得寂靜的作用。合此三者而言，就是縱心流蕩馳散，務外而不務內，名爲外心散動。雜集論說：『外散亂者，正修善時，於五妙欲其心馳散。謂方便修聞等善法，捨彼所緣，心外馳散，處妙欲中』。就是這外心散動的最好說明。

三、內心就是內在的心念或上或下而不得安定的意思。修止觀行，其心固須向內而不向外，但向內並不就是顯示心的安定，如不善用其心，還是有散動的。此內在的散動因素，就是諸隨煩惱的染污心所。惛沈，是大隨煩惱的一種，其相晉懂，能障輕安毘鉢舍那爲他的業用。睡眠，是不定心所的一種，其性昧略，用能障觀。沈沒，是一種下劣心，由他能使所修的靜定退失的。愛味三摩鉢底，三摩鉢底是梵語，此云等至，由前加行的因緣，平等的離去沈掉至得此定，名爲等至。愛味就是貪，謂由欲界的貪愛，愛味染著所得的上定，所以名爲愛味三摩鉢底。言隨一三摩鉢底諸隨煩惱者，三摩鉢底，指八勝處、八徧處、四無色的諸等至；諸隨煩惱，指放逸、懈怠等。是諸煩惱在諸定中，不一定俱有，所以說隨一。由如是等的諸隨煩惱，擾亂所修的禪定，令定退失，名爲染污。雜集論說：『由沈掉退失靜慮』，亦

卽此意。所以叫做內心散動。

四、外相指先見聞覺知所認識的色等事相。於內等持所行諸相，指內三摩地中所行的影像。定中的影像相，爲定的親所緣緣，所以是內；所知事的本質相，爲定的疏所緣緣，所以是外。雖說他是疏遠的外相，但修觀的行者，在三摩地中，對他却需要加以揀擇思察的，由揀擇思察的因緣，於是對所緣的所知事相，不能使之明了的現前，也卽不能令心得到安住，所以名爲相散動。雜集論說：『相散亂者，爲他歸信，矯示修善。謂欲令信己有德，故現此相。由此因緣，所修善法，漸更退失』。此說與本經的講法不同，他的意思是：本來沒有一種德相，而矯現出自己有德的樣子，誑惑大衆，欺騙大衆，而實際於所修的勝定，一點功能都沒有，名爲相散亂。他與本經的主要差別：雜集是約外面的矯示相言，本經是約內面的緣外相言。不論是內緣外相，外現矯相，二者都有一種擾亂內心使心散動的特性，因此都名相散動。

五、內作意，指定中的作意，揀別不是散心的作意；所有受，指定中所起的喜樂情緒，揀別不是從外所得的喜樂。由粗重身計我起慢者，粗重是我見我慢的種子

，這種子是在所依的身上有的，所以名粗重身。衆生有這粗重身的存在，當他修習止觀，於內作意爲緣而生起喜樂的情緒時，就由見、慢的種子，計執我我所及我慢，以爲我能得定，我能在定中得到喜樂，不知正因如此，不能如實的了知正所緣境，是爲粗重散動。雜集論明顯的說：『粗重散亂者，依我我所執及我慢品粗重力故，修善法時，於已生起所有諸受，起我我所及與我慢、執受、間雜、取相。謂由我執等粗重力故，於已生起樂等受中，或執爲我，或執我所，或起我慢。由此所修善品，永不清淨。執受者，謂初執著。間雜者，從此以後，由此間雜諸心相續。取相者，謂卽於此受數執異相』。讀這段文，對本經所說的粗重散動，可以完全明白，可說這是本經這裏的最好注脚。

辛五　十一障

『世尊！此奢摩他、毘鉢舍那，從初菩薩地乃至如來地，能對治何障』？『善男子！此奢摩他、毘鉢舍那，於初地中，對治惡趣煩惱業生雜染障。第二地中，對治微細誤犯現行障。第三地中，對治欲貪障。第四地中，對治定愛及法愛障。第五地中，對治生死涅槃一向背趣障。第六地中，對治相多現行障。第七地中，對治細相現行障。第

八地中，對治於無相作功用及於有相不得自在障。第九地中，對治於一切種善巧言辭不得自在障。第十地中，對治不得圓滿法身證得障。善男子！此奢摩他、毘鉢舍那，於如來地，對治極微細最極微細煩惱障及所知障。由能永害如是障故，究竟證得無著無礙一切智見。依於所作成滿所緣，建立最極清淨法身』。

初菩薩地，指最初的極喜地，如來地，指最後的佛地，乃至二字是超略之詞，就是略去初後中間的離垢地、發光地、燄慧地、極難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地的九地。地有多種的意義，主要的是依持義，種種修行的功德，依之而成立，依之而生起，所謂『能生功德名爲地』。地的體性，就是無分別智契證法界實相，種種功德，只是地的眷屬莊嚴。所以建立十一地者，是約對治十一種障而安立的，以菩薩在修行的過程中，漸離十一種所治障的隱覆，也就次第的深入於法界實相。此中，當機請問，如文可知；佛陀解答，略如下釋。

一、菩薩行者在不斷的實踐止觀的過程中，從加行位世第一的後心，入於見道證得初地時，就對治了惡趣的煩惱、業、生的三雜染的重障。惡趣，通常是指地獄、餓鬼、畜生的三惡趣，實則可以總指五趣說的，因爲同是所毀責的。菩薩未見道

時，惡趣與三雜染，爲入初地之障，修習止觀可以對治，所以這能治道現在前時，那能障法就被對治了。二地的聖者，能夠對治微細誤犯現行的大障。微細誤犯現行，就是於諸衆生身誤犯身、口、意的三業染行，這染行，在初地中還存在著，所以就障礙了二地的證得。若從初地趣證二地時，運用止觀的能治道，對治這微細的煩惱垢，不再依有情身等誤犯三業，就證得二地的眞如法界了。三、三地的聖者，能夠對治欲貪的大障。欲貪障，就是在五欲的境界上所起的貪愛。既在五欲上生起貪愛的染著心，當然就時時的住在散亂中，障礙勝定而不得生起了，所以名爲欲貪障。若從二地趣證三地時，運用止觀的能治道，對治這貪欲障，其心不再向外奔馳，就可證得勝定而發妙慧之光了。四、四地的聖者，能夠對治定愛及法愛的大障。定愛，是對第三地上所得的勝定，生起貪愛染著之心而不能捨；法愛，是對第三地上所得的大法總持，生起貪愛染著之心而不能捨：由是障礙了四地的證得。若從三地趣證四地時，運用止觀的能治道，對治這障，不再於勝定及大法總持上起愛，就可證得最勝菩提分法了。五、五地的聖者，能夠對治生死涅槃一向背趣的大障。背謂厭背，趣謂趣向。四地菩薩還不能捨棄一向背厭生死、一向趣向涅槃的作意，以爲

生死是可厭的，涅槃是可欣的，不知生死卽是涅槃，所以就違礙了五地的無差別相。若從四地趣證五地時，運用止觀的能治道，獲得眞俗並觀，通達法界的生死涅槃無差別性，就遠離此障而證得相續無差別的法界了。六、六地的聖者，能夠對治相多現行的大障。相多現行，就是別觀十二緣起的流轉門是雜染的，還滅門是清淨的。在作觀時，觀中多時有這染淨的差別相現行，所以就障蔽了六地無染無淨的妙境。若從五地趣入六地時，修緣起智，觀緣起畢竟空，通達染淨平等，就證得無染淨的法界了。七、七地的聖者，能夠對治細相現行的大障。細相現行，是說前六地的菩薩，對如來的種種教法，還有微細的取相現行，所以就違礙了第七地的妙無相道。若從六地趣證七地時，運用止觀的能治道，對治這微細的現行相，入於純無相觀，就可通達如來一切法門，法法皆是無差別的了。八、八地的聖者，能夠對治於無相作功用及於有相不得自在的大障。第七地的菩薩，雖已能夠做到無相行的地步，但還是有功用行的。同時，對於隨所欲樂的現相現土，如現金銀等相及大小土，還不能速疾自在的成辦所作。因此，障礙了八地的無功用道。若從七地趣證八地時，運用止觀的能治道，對治此障，悟入八地，就離有功用行，『證得無生法忍，通達

諸法的不增不減，得二種自在依止，能任運的現起身相及國土。八地菩薩得如幻三昧，觀一切法無礙，隨心所欲現的即能顯現，叫相自在依止。能觀諸世界，隨心所欲變的何種國土即能變現，叫土自在依止。這兩者，也是八地所證入法界的義相』。九、九地的聖者，能夠對治於一切種善巧言辭不得自在的大障。於一切種善巧言辭就是四無礙解。菩薩在八地位上，雖已得到無相的妙樂，但於無相寂滅還有些躭著，還不能無功用行的去利樂一切有情，所以對於異名衆相訓詞差別一切品類宣說法中，不能得到無礙的自在。入九地時，斷此大障，成就微妙的四無礙解，徧往十方宣說善法，都能無礙自在，所以就證得智自在依止了。十、十地的聖者，能夠對治不得圓滿法身證得的大障。謂在九地菩薩的位上，對於一切神通作業總持定門，還不能得到確實的自在，所以不能證得圓滿法身，因不能證得無量無邊妙功德法所莊嚴的法身所以名障。若能遠離此障，就得身、口、意的三業自在，自在的化導一切衆生，完成自己的無邊妙德，也就證得圓滿法身了。十一、菩薩所修的止觀道，不特能對治十地中所有的大障，就是如來地上的極微細最極微細的煩惱、所知的二障，也能對治。成唯識論說：『十地於法雖得自在，而有餘障，未名最極。謂有俱

生微所知障及有任運煩惱障種。金剛喻定現在前時，彼皆定斷入如來地』。證入如來地，就超過如一切菩薩行菩薩地了。超過菩薩地的如來地，由於永遠的解決極微細最極微細的所知障，所以就究竟證得無著的一切智見；由於永遠的解決極微細最極微細的煩惱障種，所以就究竟證得無礙的一切智見。智見的差別，如前所說的，緣總法所有的妙慧，是名爲智；緣別法所有的妙慧，是名爲見。無著，是約如實知說；無礙，是約速徧知說。依於所作成滿所緣，是四種所緣境事中的所作成辦所緣境事。瑜伽論對這有解釋說：『云何所作成辦？謂修觀行者，於奢摩他、毘鉢舍那，若修若習若多修習爲因緣故，諸緣影像所有作意，皆得圓滿，此圓滿故，便得轉依。一切粗重，悉皆息滅。得轉依故，超過影像，卽於所知事，有無分別現量智見生』。最極清淨法身，是對不極清淨法身說的。十地菩薩，都得法身的，但前九地所得法身還未圓滿，第十法雲地雖已證得圓滿法身，然未到達最極清淨的階段，如來由於把一切的煩惱習氣，都已永斷無餘，所以所證得的法身，也就是最極清淨的了。

庚一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！云何菩薩依奢摩他、毘鉢舍那勤修行故，證得阿耨多羅三藐三菩提』？

這是當機者的請問：謂行菩薩道的菩薩，從不斷的實踐中，完成了止觀行，又怎樣的依這止觀的勤修加行，而證無上正等菩提的大利大果呢？

庚二　如來解答

辛一　正釋

壬一　法說

癸一　加行位

子一　思惟眞如

佛告慈氏菩薩曰：『善男子！若諸菩薩已得奢摩他、毘鉢舍那，依七眞如，於如所聞所思法中，由勝定心，於善審定、於善思量、於善安立眞如性中，內正思惟。

菩薩得奢摩他、毘鉢舍那，是在加行位中，因在這位中，依四種勝定，修四加行的。在這已前的資糧位上，雖也不斷的在修菩薩行，但多住外門而修，是不能得

止觀的。加行位上已得止觀的菩薩，爲更進一步的修習，乃依流轉等七眞如的所觀之境，於如過去所聽聞所思惟的教法中，由殊勝的奢摩他、毘鉢舍那的定心而修。以這止觀二者，思惟染淨法中的所有眞如，有大堪能，有大勢用，所以名勝；二道雙運和合俱轉，總稱爲一名勝定心。由這定心變緣眞如之相，因三慧的不同，所以有三種的心相差別：一、於善審定，這是聞慧的功能。謂由聞慧生起一種勝解，而於所緣的眞如，令心審定印持，沒有一點猶豫。二、於善思量，這是思慧的功能。思謂思慮，卽是思數發生智慧，而於所緣的眞如，善巧思擇，令心通達了知，沒有一點顚倒。三、於善安立，這是修慧的功用。修謂修習，卽是勝定發生智慧，而依眞如的言教，善取其相，安置成立，以爲所緣，令心安住，使之速證現觀的。內正思惟者，內指在定中，簡別不是散心，所以言內思惟；正是如理作意，簡別不是不如理，所以言正思惟。雖說能夠內正思惟，但在加行位上思惟眞如，實際祇能見到眞如的相貌，並不能眞正的見到眞如的理性，這不可不知！

子二　棄捨諸相

『彼於眞如正思惟故，心於一切細相現行，尙能棄捨，何況粗相？善男子！言細相者

，謂心所執受相，或領納相，或了別相，或雜染清淨相，或內相，或外相，或內外相，或謂我當修行一切利有情相，或正智相，或眞如相，或苦、集、滅、道相，或有爲相，或無爲相，或有常相，或無常相，或苦有變異性相，或苦無變異性相，或有爲異相相，或有爲同相相，或知一切是一切已有一切相，或補特伽羅無我相，或法無我相。於彼現行，心能棄捨。

彼加行位上的菩薩，依七眞如的正思惟，於是那能觀的心上，一切所執受等的細相現行，皆能棄捨，那散心位上所現的一切粗相，或一切染汚所現的粗相，或欲界下地所現的一切粗相，能棄捨，當更不成問題。這裏說的棄捨粗細諸相，一往而談，是指的徧計所執，實則依他亦在棄捨之中，因爲內正思惟眞如時，其依他起相亦不觀察的，不觀察依他，依他就不顯現，約不顯現，說之爲捨。如前經說：『由眞如作意，除遣法相及與義相。若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣』。由這可知徧計、依他的二相，都在棄捨之列。現將棄捨的細相，分別的說明如下：

所除的細相，總有二十二種，歸納起來分十一段說：一、所執受等的四相：心

所執受相，即四義中的心執受義，或四念處中的身念處，或即執著徧計所執自性相。領納相，即四義中的領納義，或四念處中的受念處，或即六受身，而以領納順逆俱非境相爲性的。了別相，即四義中的了別義，或四念處中的心念處，或即八種識，而以了別別境爲其行相的。雜染清淨相，即四義中的雜染清淨義，或四念處中的法念處，或雜染相爲煩惱、業、生的三雜染，清淨相，爲離繫的菩提分法。二、內等的三相：內相，即顧戀身相及我慢相，或指自身名內，或以有情名內，或以六根名內。外相，即顧戀財相，或指他身名外，或以非情名外，或以六境爲外。內外相，即男女承事資具相應相，或合自他身名內外，或合情非情名內外，或合根與境名內外。三、利他相，就是以四攝利益一切有情。或說菩薩執有菩提可求，有情可度，爲了求得實有的菩提，即修學一切勝行；爲了度實有的有情，即作一切有情義利。四、正智、眞如的二相：正智，有世出世間的正智，有唯出世間的正智二種。如如，就是眞如，爲法無性所顯聖智之所行的，不是言談的安足處，亦即是言說之所不及的。五、四諦相：苦是以逼迫爲相，有苦、空、無常、無我的四相；集是以生長爲相，有因、集、生、緣的四相；滅是以寂滅爲相，有滅、盡、妙、離的四相；

道是以出離爲相，有道、如、行、出的四相。六、爲無爲相：與生、住、異、滅的四相相應的，名有爲相；無生、住、異、滅的四相相應的，名無爲相。七、常無常相：常相，約沒有變異說，實則就是無爲相；無常相，約有變異說，實則就是有爲相。八、苦變異等相：有說，苦、樂二受名有變異性相，捨受名爲苦無變異性相。有說，處在雜受的有情類中，容或與樂受相應的，名苦有變異性相，捺落迦中的有情，一向是苦，純苦無樂，名苦無變異性相。九、有爲同異相：有爲法中有很多品類差別相，如有色、無色，有見、無見，有對、無對，有漏、無漏，若善、不善、無記等，如是名有爲異相相，因一一自相不共與他的。若說無常是有爲法的共相，苦是有漏法的共相，空、無我是一切法的共相，如是名有爲同相相，因徧一切行皆是無常而共與他的。十、知一切相，謂知一切是一切已，是顯諸法的自相，有一切相，是顯諸法的差別相。或謂知一切是一切已，爲盡所有相，有一切相，爲如所有性。十一、二無我相：補特伽羅無我，約人無我說。衆生是由衆緣組織成的，離了一切的緣生諸行，要求別有一個實在的自我，是不可得的，所以名爲補特伽羅無我。法無我，是約諸法沒有實在的自性說。每一法的存在，都是依於衆緣而存在的，

離了一切的緣生諸行，要求別有一個實在的自性，是不可得的，所以名爲法無我。於彼現行心能棄捨者，謂卽於彼如上所說的現行諸相，加行位上的菩薩，依七眞如而觀心時，有力能夠遣除他，使他不再現起的。

子三　善修治心

『彼既多住如是行故，於時時間，從其一切繫蓋散動，善修治心。

菩薩行者，以能如理作意觀察思惟眞如相故，就能使他一顆跳躍的心，安住在勝定中，不向外馳散，如是久久修習，要怎樣的入定就可以怎樣的入定，名爲多住。既能多住，所以不論在什麼時候，修習止觀，都能從五繫、五蓋、五散動中，善修治心。修是修習，治是對治。能對治道，不是隨便的可以自己生起的，而是要多多修習方便生起的。能對治道生起，就能對治所治的諸障了，所以說善修治心。

癸二　見道位

『從是已後，於七眞如，有七各別自內所證通達智生，名爲見道。由得此故，名入菩薩正性離生，生如來家，證得初地，又能受用此地勝德。彼於先時，由得奢摩他、毘鉢舍那故，已得二種所緣，謂有分別影像所緣，及無分別影像所緣。彼於今時得見道

故，更證得事邊際所緣。

見道，是約見先所未見的眞理說的，因在加行位後無間的眞智生時，就能照會體見眞如的。自內所證，是說見道時所證的眞如理性，是聖者的聖智聖見，內自所證的，不是尋思所行的境界。尋思所行，是諸異生的俗智俗見，展轉所證的。通達智生，就是體見眞如的無漏妙智，初從種起的，這初從種起的無漏妙智，有種功能可以契會眞如，所以名爲通達。前面說過，加行位上的菩薩，只能思惟眞如，並不能眞實的觀察眞如，只能見到眞如的行相，並不能眞正的見到眞如的理性，對於所思所見的眞如，還沒有決定性的體認，所以不是自內所證。就是緣那眞如的智慧，也屬分別的有漏所攝，並不能現觀，所以不能通達眞如，不是無漏所攝。可是從加行位入於見道已後，由於不斷的思惟眞如的緣故，無漏的無分別智任運的生起，頓時的斷除一切見所斷惑，證得徧一切一味的眞如。現說於七眞如有七各別自內所證，是從詮而說，並不是說無相眞見道位的前後七時而各別內證的，因爲眞如的自體唯一而非七的。菩薩在見道位中，由於通達智生證得自內所證的眞如的緣故，於是就得入菩薩正性離生的殊勝利益了。正性，就是無漏聖道，生，就是二障種子。以

無漏的聖道，斷除分別的二障種子，使那能生後有的分別煩惱，永不現行，名爲正性離生。入，謂趣入。謂菩薩的正性離生，要在初地中初入地心時，方能正式的證得，因此名爲入菩薩正性離生。生如來家者，謂登地的菩薩，深入諸佛自證的法界，具有佛慧的氣分，由此能令諸佛種姓，無斷無絕，名生如來家，爲眞佛子。證得初地者，謂住極喜地。極喜地，又名歡喜地。因他這時所善巧通達的平等法界，是從來所未得到的境界，於是引生從來未有的大歡喜，所以名極喜地。又能受用此地勝德者，謂此地中所有無量威力神變的勝德，皆得自在受用。同時，菩薩行者在見道位以前——先時，由於獲得止觀行故，已得四種所緣境事中的前二種的所緣境；因此，彼於今時的見道位上，由於初入現觀的關係，更復證得第三事邊際所緣境。如是所緣，就是上面說過的諸法如所有性、盡所有性。這些名義差別，如前已說，不再重釋。

癸三　修道位

『復於後後一切地中，進修修道，卽於如是三種所緣作意思惟。

修道，是約親證眞如法界後，仍不斷以無分別智數數修習觀察說的，因要再進

一步的修習，才能漸漸減除俱生二障種子。每入一地，有入、住、出的三心。前見道位，就是在初地初入地心時所建立的。從此初地住及出心以後，乃至一直到金剛無間道那個時候，都名修道位。見道後的十地不是一數，所以重言後後。在這後後的十地位中修學，就是對於如上所說的有分別影像、無分別影像、事邊際的三種所緣，加以數數作意思惟，使能緣的觀智漸增，所緣的妙境漸顯，是爲修道的意義。

壬二　喻合

『譬如有人，以其細楔出於粗楔。如是菩薩，依此以楔出楔方便，遣內相故，一切隨順雜染相分皆悉除遣。相除遣故，粗重亦遣。永害一切相粗重故，漸次於彼後後地中，如鍊金法陶鍊其心。乃至證得阿耨多羅三藐三菩提，又得所作成滿所緣。

以其細楔出於粗楔是譬喻：譬如竹管裏有粗的東西——楔壅塞著不能拿出，要把他取出，先得用細的楔打進竹管去，才能把粗的擠出來；粗的一出來，細的也就出來，竹管就打通了，這叫做以其細楔出於粗楔。如是菩薩在定中發出一切法的無分別智，以此出世的無分別智，除遣粗細諸相，也就如這以楔出楔的方便一樣，並不是不用這樣的方便，可以除遣粗細諸相的。內相，就是三摩地所行影像的諸相。

前說以勝定心，內正思惟眞如理時，心於一切細相現行尙能棄捨，何況粗相，就是此意。菩薩修習止觀，由能遣除內三摩地所行影像的諸相的緣故，一切隨順雜染分相，也就除遣，由除遣雜染分相的緣故，那沈重、剛强、障礙、怯劣、不自在轉無堪能性的粗重相，也就被除遣了。若以細楔粗楔與法相合，那是這樣的：內三摩地的影像是細楔，自性諸相是粗楔；或說身輕安爲細楔，身粗重爲粗楔：如其次第以細楔出粗楔。無性攝論說：『聖道微妙，故如細楔，所治種子，其性粗重，故如粗楔』。菩薩修習三摩地，以聖道的細楔，遣除二障的粗楔，是爲以楔出楔義。因菩薩悟入見道時，於初地位中，永遠的斷除相及粗重的二縛，所以進入修道以後，就能漸漸的於彼後後的諸地中，如陶鍊生金的方法一樣來陶鍊自己的內在的心。瑜伽論說：『謂陶鍊生金略有三種：一、除垢陶鍊，二、攝受陶鍊，三、調柔陶鍊。除垢陶鍊者，謂從金性中，漸漸除去金中細垢，乃至唯有淨金在。攝受陶鍊者，謂卽於彼鄭重銷煮。調柔陶鍊者，謂銷煮已，更細鍊冶瑕隙等穢。如金性內所有生金，種性位中心淨行者，當知亦爾』。陶鍊生金者，鍊去一切垢穢，使所陶鍊的金性，調柔隨順，隨其所樂的要怎樣的轉變就怎樣的轉變，可作種種的莊嚴具。如是勤修

瑜伽行的行者，將內心中的一切粗細垢穢除去，就可隨心所欲的，或安立在奢摩他品上，或安立在毗鉢舍那品上，於種種義中，如所信解的皆能成辦。非但地地這樣的陶鍊其心，乃至究竟證得無上正等菩提時，又依此位，於四種的所緣境中，更得第四所作成滿所緣。

辛二　總結

『善男子！如是菩薩於內止觀正修行時，證得阿耨多羅三藐三菩提心』。

這是總結。地前地上的菩薩，對於止觀二道，能勤正修行的緣故，所以就證得無上菩提。菩提心言，顯與四智相應的。菩提與菩提心的差別：菩提，是約智的功用增上說；菩提心，是顯與智相應的心心所法。

己十七　引發威德門

庚一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！云何修行引發菩薩廣大威德』？

菩薩的廣大威德，就是六神通的諸功德法，這神通的功德法，有種廣大不可思議的威力，所以名爲廣大威德。六神通，卽天眼、天耳、他心、神境、宿命、漏盡

的六種。這在大小乘的聖者都有的，不過菩薩有不共於二乘的地方，這就是關於利他方面的。如於無量無數諸有情類，及於無量無數威力方便，如所應作的利益衆生的事，在大乘聖者，不特能如實的知道，且能眞實的去做；但在小乘聖者，去實踐利益衆生的事固辦不到，其實連知都還不知哩！如是菩薩廣大威德，要依勤修止觀的妙行，方能引發，但是什麼是引發彼廣大威德的方便呢？當機者還不知道，所以特別提出來請示佛陀！

庚二　如來解答

辛一　正釋

壬一　標數列名

『善男子！若諸菩薩善知六處，便能引發菩薩所有廣大威德：一者善知心生，二者善知心住，三者善知心出，四者善知心增，五者善知心滅，六者善知方便。

處是廣大威德的所依處。菩薩若能以善巧智如實了知心生、心住等的六處，就能引發菩薩所有的廣大威德了！

壬二　次第別釋

癸一　善知心生

『云何善知心生？謂如實知十六行心生起差別，是名善知心生。十六行心生起差別者：一者不可覺知堅住器識生，謂阿陀那識。二者種種行相所緣識生，謂頓取一切色等境界分別意識，及頓取內外境界覺受，或頓於一念瞬息、須臾現入多定，見多佛土，見多如來，分別意識。三者小相所緣識生，謂欲界繫識。四者大相所緣識生，謂色界繫識。五者無量相所緣識生，謂空、識無邊處繫識。六者微細相所緣識生，謂無所有處識。七者邊際相所緣識生，謂非想非非想處繫識。八者無相識生，謂出世識及緣滅識。九者苦俱行識生，謂地獄識。十者雜受俱行識生，謂欲行識。十一喜俱行識生，謂初、二靜慮識。十二樂俱行識生，謂第三靜慮識。十三不苦不樂俱行識生，謂從第四靜慮、乃至非想非非想處識。十四染污俱行識生，謂諸煩惱及隨煩惱相應識。十五善俱行識生，謂信等相應識。十六無記俱行識生，謂彼俱不相應識。

善知心生，生是生起，卽心正在現行活動。善知，指能知智，心生，指所知心。有十六行心的生起差別不同，如能以善巧智如實的了知，是名善知心生。

一、阿陀那識的心生：阿陀那，譯爲執持，依攝論說，有執受色根和執取自體

的兩個意義。依本經心意識相品說，有於身隨逐執持的意義。不可覺知，是說阿陀那識的能緣行相，所緣的對象，都是難可了知的。因爲，能緣的行相，是極微細最極微細的，所以難可了知；所緣的對象，就執受境說，是極微細的，就器世間說，是難測量的，所以難可了知。堅住，是約阿陀那識具有堅住性說。堅是安定穩固的意思，並非沒有變化，不過在變化的一類相續中，有相對的固定。凡過於流動性的東西，他沒有保持熏習的能力，那功能性就會散失。阿陀那是相續一類、固定一味的，有被熏的可能性，不像那轉易間斷的轉識，不堪受熏，所以說爲堅住。器是識所變現的器世間相，亦卽外大種及所造色，所以名爲器識。又有合堅住器三字解釋，謂堅住卽器世間相，因爲識所變現的外器世間，一定是一劫住的，不同業所感的根身，隨其壽命的結束而結束，而是恆時相續的，所以名爲堅住。二、種種行相所緣識生，行相是能緣的見分，所緣是所緣的相分；所緣的不是一種，名爲種種所緣；行相也非一個，名爲種種行相。無性攝論說：『於一識中一分變異似所取相，一分變異似能取見。此之二分，各有種種差別行相俱時而起。若有不許一識一時有種種相，應無一時覺種種境』。這具有種種行相種種所緣的識，唯約具有分別的意識

說，所以說謂頓取一切色等境界分別意識。色等境界，就是色、聲、香、味、觸、法的六境。眼識唯取色境，乃至身識唯取觸境，而意識可以頓取一切所識的六塵境界。頓取，是說在一刹那中，可以徧緣諸境，不是先緣一境，後又緣一境。及頓取內外境界覺受者，分別瑜伽品略釋中說：「此第二釋。義說一切識，名種種行相所緣識也，非唯一意識。何等一切？如攝大乘『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』」。這是攝論所說的十一種識。身識，就是五色根。身者識，是五識所依的意思。受者識，是無滅意，即六識生起的無間滅意根。彼所受識，就是所取的色等六塵。彼能受識，就是能取的眼等六識。世識，是相續不斷的時間。數識，是一二三四等的數目。處識，是有情的住處，如聚落、莊園等。言說識，是依見、聞、覺、知而起的言說。自他差別識，是有情間自他的各各差別。善趣惡趣死生識，是在善惡趣中的死生流轉。如是十一種識，最初的五種，爲覺受體，後面的六種，爲前五的差別，亦屬覺受所攝。如是諸識，若取內境，若取外境，從上所說可知。一念瞬息須臾乃至分別意識者，這是約無漏識的種種行相所緣識說。地上的菩薩，由於後得無漏自在力的

緣故，具有無量的威德神變，所以有時在一念間，能入多定，以淨天眼，見多佛土，見多如來，所以說頓於一念瞬息須臾現入多定見多佛土見多如來分別意識。三、小相所緣識生，卽欲界所繫的第八阿賴耶識。小相，就是欲界的境相。以阿賴耶識在欲界中，唯緣狹小的執受境，了別狹小的執受所緣。四、大相所緣識生，卽色界所繫的第八阿賴耶識。大相，就是色界的境相。以阿賴耶識在色界中，是緣廣大的執受境，了別廣大的執受所緣的。五、無量相所緣識生，卽無色界中空無邊處、識無邊處所繫的阿賴耶識。無量相，就是空識二處所有的相，是無邊無際的。阿賴耶識在這二處中，是緣無量的執受境，了別無量的執受所緣的。六、微細相所緣識生，卽無色界中無所有處所繫的阿賴耶識。此處中相，超過一切有所有的相，所以是微細的。阿賴耶識在這無所有處中，就緣這微細的執受境，了別這微細的執受所緣的。七、邊際相所緣識生，卽無色界中非想非非想處所繫的阿賴耶識。此處中相，爲三界相的最後邊，所以名邊際相。阿賴耶識在這處中，就緣這最極微細的執受境，了別這最極微細的執受所緣的。八、無相識生，卽出世的識及緣滅的識。無相，是約遠離有漏的一切戲論相說。出世識，是與出世間智所相應的淨識，通於無漏的

八種淨識，不是唯指那一識說。緣滅識，是與滅諦所相應的識，通於無漏的八識及有漏的意識。九、苦俱行識生，卽地獄所有的轉識。地獄中的衆生，時時在受極苦，認識生起，卽與諸苦相應，所以名苦俱行識生。十、雜受俱行識生，卽欲界中所有的轉識。欲界的七轉識，時而與苦受相應，時而與樂受相應，時而與不苦不樂受相應。與這三受相雜俱轉，所以名雜受俱行識生。十一、喜俱行識生，卽色界初二靜慮天所有識。初靜慮名離生喜樂地，二靜慮名定生喜樂地，所以此二靜慮中的識，有喜受與之相應而起。本來，此二地也有樂受的，因本經分五受差別的緣故，且說喜受俱行。十二、樂俱行識生，卽色界第三靜慮天所有識。三靜慮名離喜妙樂地，所以唯有樂受與之相應而起。十三、不苦不樂俱行識生，卽色界第四靜慮天及無色界空、識、無所有、非想非非想處天所有識。此諸天中，唯有捨受與之相應而起的。十四、染汚俱行識生，卽與貪等六根本煩惱以及小、中、大的諸隨煩惱所相應的有漏七識。本、隨煩惱是染汚法，與他相應而起的心識，也就名爲染汚俱行識了。十五、善俱行識生，卽與信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨、不害的十一善法相應而起的有漏六識與無漏八識。信等十一是善行法，與之

相應而起的識，亦卽屬於善性，所以名爲善俱行識。十六、無記俱行識生，卽與染污與善都不相應的有漏六識及第八識。無記，是約在善不善的益損義中，不可以記別他是什麼，名爲無記。與之相應而起的識，亦卽屬於無記性了，所以名爲無記俱行識生。

癸二　善知心住

『云何善知心住？謂如實知了別眞如。

住是安住，不散亂的意思；或住是依住，能爲受用居處的意思。了別眞如，卽經前面說的『謂一切行唯是識性』。識性，就是唯識的眞勝義性。以無漏的無分別智，確實的證得這眞勝義性，名爲如實了知了別眞如。到這時候，無漏智與眞如理，平等平等的沒有絲毫差別，所以亦可名爲實住唯識。三十頌說：『若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故』。

癸三　善知心出

『云何善知心出？謂如實知出二種縛：所謂相縛及粗重縛。此能善知，應令其心從如是出。

出謂出離，是出離繫縛的意思。相縛及粗重縛，如兩根繩子牢固的繫縛住衆生，使之不得出離。行者從修學中通達眞勝義性後，能總觀察自內所有的一切雜染，同時並了知自身外爲相縛所縛，內爲粗重縛所縛。如是如實了知的因緣，應令無分別智相應之心，從這二種繫縛中超出，不再爲他所縛，名爲善知心出。

癸四　善知心增

『云何善知心增？謂如實知能治相縛、粗重縛心，彼增長時，彼積集時，亦得增長，亦得積集，名善知增。

增謂增長，卽使所修的成爲上品法，名爲增長。能治相縛及粗重縛心，就是修道當中所有的能治道。這能治道在活動的過程中，勢力增盛，名爲增長，由於他的增長，所熏識中的本有種子亦得增長，是爲彼增長時此亦得增長。若能治道在活動的過程中，攝植習氣，名爲積集，由於他的積集，所熏識中的新熏種子，亦得積集，是爲彼積集時此亦得積集。若增長，若積集，能夠以如實慧如實了知，名爲善知心增。

癸五　善知心滅

『云何善知心滅？謂如實知彼所對治相及粗重所雜染心，彼衰退時，彼損滅時，此亦衰退，此亦損滅，名善知滅。

滅謂損滅，就是使所有的雜染，漸次的成爲下品，名爲損滅。所雜染心，就是阿賴耶識。因他一方爲雜染法之所熏習，一方又執持所有的雜染種子，所以名爲所雜染心。彼相及粗重的二縛，是所對治的雜染，當彼勢力羸劣衰退時，或生不增益而損滅時，此所雜染的阿賴耶識，也就衰退損滅。若約種子與現行對說，二縛的現行衰退、損滅時，二縛的種子也就衰退、損滅。若衰退，若損滅，能夠以如實慧如實了知，名爲善知心滅。

癸六　善知方便

『云何善知方便？謂如實知解脫、勝處、及與徧處，或修或遣。

方便，就是加行。解脫，就是八解脫：一、內有色想外觀色，二、內無色想外觀色，三、淨背捨身作證，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、滅受想處。在四禪中修這八解脫，最初從觀色自在到離於色相，漸漸捨劣修勝，進到滅受想處。勝處，就是八勝處：一、內有色相外觀色少，二、

內有色相外觀色多，三、內無色相外觀色少，四、內無色相外觀色多，五、內無色相外觀色青，六、外觀色黃，七、外觀色赤，八、外觀色白。於定中觀察，最爲殊勝，名爲勝處。徧處，就是十徧處：一、青，二、黃，三、赤，四、白，五、地，六、水，七、火，八、風，九、空，十、識。於定中觀此十者，一一都徧一切處，名十徧處。或修或遣者，謂於所緣的解脫、勝處、徧處而修加行時，卽對所緣的境界，生起極堅强的勝解。雖然，但不於此起執，隨復將其除遣，除遣後，復在這境界上生起勝解，或在其他的境界上生起勝解。如是這樣的一面除遣，一面生起，使後後的勝解，一個比一個明淨，乃至究竟顯現，是爲或修或遣的意思。修此方便加行，引諸功德，如瑜伽論說：『八色徧處善清淨故，能引賢聖勝解、神通，及於諸事轉變神通。如其勝解，隨所轉變，皆能成就。又能變作金銀等物，堪有所用。由識徧處善清淨故，便能引發無諍、願智、無礙解等諸勝功德。由空徧處善清淨故，隨其所欲，皆轉成空』。這似乎是說唯十徧處，能夠引發功德，而就本經看，解脫、勝處、徧處，都能引發功德的。

『善男子！如是菩薩，於諸菩薩廣大威德，或已引發，或當引發，或現引發』。

如是善知六處的菩薩，由於善巧的如實的了知六處的緣故，對於菩薩的廣大的威德神通；或在過去世中已經引發，或在未來世中當能引發，或在現在世中能現引發。不論是過去、未來、現在的菩薩，如不能如實的了知上述的六處，那是不能引發菩薩的廣大威德的。

己十八　無餘永滅門

庚一　當機請問

慈氏菩薩復白佛言：『世尊！如世尊說：「於無餘依涅槃界中，一切諸受無餘永滅」。何等諸受於此永滅』？

無餘依涅槃，對有餘依涅槃說的。通達一切法的寂滅性，離煩惱而得到內心的解脫，名爲涅槃，但由前生惑業所感的果報身還在，尙有所餘，是爲有餘依；煩惱斷盡而果報身亦滅，不再有物我、自他、身心的拘礙，了無所餘，是爲無餘依。涅槃，簡單的說，就是衆苦永寂的意思。證入無餘依涅槃界中的聖者，一切相應的諸受，無有餘剩的永遠滅盡，這是佛在過去曾經說過的。但所謂諸受，究竟是些什麼

受，在此涅槃界中永滅呢？當機者還不大了然，所以提出來請示佛陀。

庚二　如來解答

『善男子！以要言之，有二種受無餘永滅。何等爲二？一者所依粗重受，二者彼果境界受。所依粗重受，當知有四種：一者有色所依受，二者無色所依受，三者果已成滿粗重受，四者果未成滿粗重受。果已成滿受者，謂現在受。果未成滿受者，謂未來因受。彼果境界受，亦有四種：一者依持受，二者資具受，三者受用受，四者顧戀受。於有餘依涅槃界中，果未成滿受，一切已滅。領彼對治明觸生受，領受共有。或復彼果已成滿受。又二種受，一切已滅。惟現領受，明觸生受。於無餘依涅槃界中般涅槃時，此亦永滅。是故說言於無餘依涅槃界中，一切諸受無餘永滅』。

佛陀解答：無餘依涅槃界中無餘永滅的諸受，說來雖然很多，但切要而言之不出兩種，一是屬於內身所有的諸受，卽所依粗重受；一是屬於外器所有的諸受，卽彼果境界受。前者又可分爲四種：一、有色所依受，就是五識相應的身受，以別別依於色身而有的。身是色法，名爲有色，這有色的身體，爲身受的所依，名有色所依受。以五受配屬說，身受唯有苦受與樂受，憂、喜、捨的三受是沒有的。有說有

色所依受，是欲、色二界所有的受，因這二界中是有色的。二、無色所依受，就是意識相應的心受，以唯依於內心而有的。依這無色的心識爲所依，而起憂、喜、苦、樂、捨的五受，名爲無色所依受。有說無色所依受，是無色界所有的受，因無色界中是無色的。三、果已成滿受，謂由過去無明、行所生的現在果受，已與果故，所以名爲果已成滿受。四、果未成滿受，謂由現在的煩惱、業，能感未來的因受，未與果故，所以名爲果未成滿受。簡單的說，前者是現在果受，後者是未來因受。第二彼果境界受，亦有四種：一、依持受，是緣器世界的受，因器世界爲一切之所依持的。二、資具受，是緣飲食等的受，因飲食等是資生所需的資具。三、受用受，是緣苦、樂等的受，因依於器界受用資具而有苦、樂等的感受不同的。四、顧戀受，是與貪相應的受，因貪而顧戀已有的財物的。如是四受，能與六根爲增上果，依內六根，緣外六境，從境得名，所以叫做彼果境界受。集論說：『眼等六根，受用力故，有六境生』，就是此意。

如上所說的諸受，要到什麼時候，才可把他永滅呢？依本經說，於入有餘依涅槃界中時，就可永滅了。果未成滿受一切已滅者，謂證阿羅漢的聖者，住在有餘依

的涅槃界中，一切煩惱皆已斷盡無餘，由煩惱的無餘斷盡，不再感受未來的諸苦，是爲果未成滿受一切已滅。從凡夫到聖者，主要的是要斷除無明與貪愛，無明斷了，那所緣不如實知的諸無明觸所生的諸受，也就斷了，所以在現法中，就證得慧解脫。同時，由無明斷故，無明觸所生諸受相應心中所有的相應貪愛煩惱，也就隨之解決。由解決相應的貪愛煩惱，所以在現法中，就證得心解脫。證心、慧解脫的聖者，滅除一切，最好是以緣起諸行來說明，謂於現法中，最先解決無明，無明滅故，無明所相應的觸亦滅；無明觸滅，從無明觸所生的諸受亦滅；無明觸所生諸受滅故，愛亦隨滅，如是乃至諸行皆滅，一切不生，就得於現法中，就得住於有餘依的涅槃界，而證得現法涅槃了。領彼對治明觸生受者，觸有無明觸、明觸的二種，受也有無明觸所生受、明觸所生受的二種。現說領彼對治明觸生受，就是簡別無明觸所生受，因無明觸所生受是明觸所生受之所對治的。也可說前者是有漏受，後者是無漏受。領受共有者，謂領受共有的器世間受。器世間不是那個個人獨自受用的，而是無數有情所共受用的，所以說領受共有。這在阿羅漢的聖者還是有的，因爲共分別所起的相等諸物，雖自己對他不起分別，但爲其他有情分別之所任持的關係，

並不因聖者的無分別而永滅。或復彼果已成滿受者：這是阿羅漢現實所有的身受。因爲住在有餘依涅槃界中，雖已斷除無明與愛，但由過去業所感得的果報身還在，那些饑渴之苦，時節變苦，以及所有的逼迫等苦，仍然是免不了的，所以說領受彼果已成滿受。彼果已成滿受，是所依粗重受的第三種受，實際，有色所依受與無色所依受，羅漢也是有的，此中略而未談。領受共有，是彼果境界受中的第一依持受，至於第二資具受，第三受用受，羅漢亦有，但是略而未談。然因聖者已滅除貪愛，所以沒有第四顧戀受。又二種受一切已滅者，謂所依粗重受與彼果境界受的所有差別諸受，悉皆已滅，名一切滅。惟現領受明觸生受者，謂無學身中漏盡所有的諸受，爲無漏受，以此諸受都是明觸所生的緣故。有餘依涅槃界中所未滅的諸受，如第一釋中的明觸受，共有受，彼果已成滿受，及第二釋中的惟現領受明觸生受，一入無餘依涅槃界中般涅槃時，就一切永滅了，所以說於無餘依涅槃界中，一切諸受無餘永滅。

戊二　結歎勸修學

爾時，世尊說是語已。復告慈氏菩薩曰：『善哉！善哉！善男子！汝今善能依止圓滿

最極清淨妙瑜伽道，請問如來。汝於瑜伽，已得決定，最極善巧。吾已爲汝宣說圓滿最極清淨妙瑜伽道，所有一切過去、未來正等覺者，已說、當說皆亦如是。諸善男子、若善女人，皆應依此勇猛精進，當正修學』！

圓滿最極清淨妙瑜伽道，約四義來顯示他：圓滿是對不圓滿說，二乘聖者所修聖道，雖能斷煩惱障，但不能斷所知障，是以不得名爲圓滿。最極，是最極無上的意思。所修的止觀道，只有超過其他的一切道，而決不會爲餘道所超勝，是以說名最極。清淨是對雜染說，要得清淨，須修無漏道，若以有漏道修習，那就不能離諸雜染獲得清淨，所以說清淨，是簡別有漏的。妙是難測的意思，謂菩薩所修的瑜伽道，是微妙甚深難可測度的，所以說妙。合此四義，名爲圓滿最極清淨妙瑜伽道。修此瑜伽道的聖者，證得事邊際所緣境界，對此妙道，就能發起最極善巧決定之心，所以說已得決定最極善巧。這是讚歎當機者的請問有益。吾已爲汝宣說下，顯諸佛同說。意謂我所說的這止觀妙道，不特是我一佛是這樣的宣說，十方三世一切諸佛，都這樣宣說的。諸善男子、若善女人下，是結勸修學，如文可知。

丁二　重頌

爾時，世尊欲重宣此義而說頌曰：『於法假立、瑜伽中，若行放逸失大義；依止此法及瑜伽，若正修行得大覺。

這一頌是總標失、德。謂佛爲諸菩薩所說的法假安立的十二分教，及佛爲諸菩薩所說的圓滿最極清淨妙瑜伽道，若諸菩薩於此教、道之中，行有放逸，那就失去重大的義利。這大義利，就是大涅槃果。若諸菩薩於此教、道，能夠依之而正修行，那就可以證得大覺了。這大覺，就是大菩提果。簡單的說：修就有功德，不修就有過失。

『見有所得求免難。若謂此見爲得法，慈氏彼去瑜伽遠，譬如大地與虛空。

這一頌是顯見有所得的過失。謂修瑜伽行者，如依止觀推尋見有所得，而卽執著此見爲所得法，以爲得到什麼了，那你要求解脫，免生死苦，不特很難，且亦無有是處，所以說之爲難。同時，與己所修的妙瑜伽道，也相去甚遠，其去遠的程度，如大地之與虛空的相距一樣。

『利生堅固而不作，悟已勤修利有情。智者作此窮劫量，便得最上離染喜。

這一頌是顯利生、離染的功德。謂修瑜伽行者，雖不斷的爲自利而修行，但也

不斷的作利益衆生的事業，他之所以能夠積極行利他行，是因大悲心的堅固使然。可是從大悲出發而利益衆生，內心從不作這樣的想：我是能夠利益他的，他是爲我所利益的，自他能所一切皆泯。悟達了這個眞理，於是就更加精進勇猛的修學利益有情的事業，乃至窮劫量的時間，都在做這利生的工作，所以就得最上離染的喜樂了。

『若人爲欲而說法，彼名捨欲還取欲。愚痴得法無價寶，反更遊行而乞丐。

這一頌是顯爲欲說法的過失。謂利他的菩薩，爲了度生，當然就要說法，但說法時，要以悲願心說，不可爲求名聞利養說。說法，是捨欲；求名利，是還取欲。如有爲求名聞利養而爲人說法，是名捨欲還取欲。捨欲還取欲的人是愚人，可憐愚人已經得到正法的無價寶，他不知道藉此上求無上正等菩提，反而向下求世間的名聞利養，這是多麼的愚蠢呀！如世間的癡人，得到了無價的寶貝，自己不曉得受用，反而向街頭去做乞丐，你說他可不可憐呢？

『於諍諠雜戲論著，應捨，發起上精進。爲度諸天及世間，如此瑜伽汝當學』！

這一頌是顯捨著利生的功德。謂利他的行者，對於一切諍論，一切諠雜，及諸

戲論的取著，應完全的捨而不執，發起增上的勇猛精進，去修如來所說的妙瑜伽道。爲什麼呢？爲度世間的諸天人等呀！爲了度生，如果不捨一切執著，而於此妙瑜伽道精進勤修，怎能完成自己的功作呢？所以佛陀特別勸告說：於此瑜伽汝當學！

丙二　奉持教名

爾時慈氏菩薩復白佛言：『世尊！於是解深密法門中，當何名此教？我當云何奉持？佛告慈氏菩薩曰：『善男子！此名瑜伽了義之教，於此瑜伽了義之教汝當奉持』！

佛給慈氏菩薩以十八門詳細的辨明止觀之相，慈氏聽後，雖已明瞭其中所詮的教義，但能詮的教名應當叫做什麼，怎樣的奉持這教法，還不明白，所以特又提出來請示佛陀。佛陀一面告訴他叫做什麼教名，一面又指示他如何奉持。如文所指可知。

丙三　顯示教用

說此瑜伽了義教時，於大會中，有六百千衆生，發阿耨多羅三藐三菩提心；三百千聲聞，遠塵離垢，於諸法中，得法眼淨；一百五十千聲聞，諸漏永盡，心得解脫；七十五千菩薩，獲得廣大瑜伽作意。

在深密法會中，聽佛說瑜伽了義教的，有衆生，有聲聞，有菩薩，他們聽了，各得一種勝利，分別說來，有四種的勝利差別：一、發心勝利，這是衆生得的。約有六十萬的衆生，聽了瑜伽了義教後，發起上求下化的大菩提心來。二、遠塵離垢，這是一分聲聞得的利益。約有三十萬的聲聞，聽了瑜伽了義教後，遠離現行煩惱的塵，除去煩惱種子的垢，而得法眼淨——見四聖諦。三、得解脫益，這也是一分聲聞得的。約有十五萬的聲聞，聽了瑜伽了義教後，永盡諸漏心得解脫。漏是煩惱的別名，主要的是愛與無明。永盡愛漏，得心解脫，永盡無明漏，得慧解脫。四、得廣大瑜伽作意益，這是菩薩得的。約有七萬五千菩薩，聽了瑜伽了義教後，得到廣大的瑜伽作意。廣大，指人法二空說，瑜伽，卽止觀二道。菩薩獲得緣二空性的止觀作意，名爲廣大瑜伽作意。如上所說，都是由聽聞瑜伽了義教所得的殊勝利益，所以聽聞正法，只要攝心諦聽，決不會唐勞無功的！

地波羅密多品第七

分別瑜伽了義之教，是講的勝解行；地波羅密多了義之教，是講的如實行。在菩薩進趣佛果的實踐中，此二雖皆通於地前地後，但就其偏勝說，勝解行，重在地前的修習，如實行，重在地上的修習。地前修習的勝解行，著重個己的身心修養，地上修習的如實行，著重化他的善巧運用。菩薩行者，必須先使自己身心調柔純淑，然後方可做到攝化有情，所以，勝解行說在前，如實行說在後。在前的勝解行，已於分別瑜伽了義教中，詳細的說過，在後的如實行，是這地波羅密多了義教中，所要詳說的。地有地位、地步之說，經論中所舉的諸地，是聖者循序漸進所經歷的階位，有功行差別的菩薩十地，有果德圓滿的最高佛地。這各別的階位，本品給予一一說明，所以名地。波羅密多，中國譯爲到彼岸，彼岸就是對岸。如生死是此岸，涅槃卽彼岸，煩惱是此岸，菩提卽彼岸，衆生是此岸，佛果卽彼岸。所謂到彼岸，就是從生死、煩惱的此岸，到達涅槃、菩提的彼岸之意。惟到彼岸，是依梵文直譯的，若依其義翻譯，可譯爲圓滿、究竟、成功等義。所以印順法師的心經講記開頭說：『波羅密多，是梵音

，譯成中文可有兩個意思：一、凡事做到了圓滿成就的時候，印度人都稱做波羅密多，就是「事業成辦」的意思。二、凡作一事，從開始向目標前進到完成，中間所經的過程、方法，印度人也稱做波羅密多，就是中文「度」（到彼岸）的意思。其實，這只是同一語詞的兩種——動、靜——解釋。佛法的目的，在使人生的苦痛得到解決，達到超脫苦痛的境地，能解除這人生苦痛的方法（動的），名之曰波羅密多；依照佛法中的方法做到苦痛的解除（靜的），也名爲波羅密多』。由這詳盡的說明，可知波羅密多在佛法中的重要了。關於這，有六波羅密多、十波羅密多之別。此諸波羅密多，有配十地解說者，有不如此者，隨作者意，諸釋不同。本品中予以一一的解說，所以名波羅密多。

乙三　地波羅密多了義之教

丙一　決了教體

丁一　長行

戊一　明諸地

己一　以四淨等分別諸地

庚一　當機請問

爾時，觀自在菩薩白佛言：『世尊！如佛所說菩薩十地，所謂極喜地、離垢地、發光地、燄慧地、極難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地；復說佛地爲第十一。如是諸地，幾種清淨？幾分所攝』？

如實行問法的代表者，是觀世音菩薩，據說他是過去正法明如來的示現，所以，從外在看，他是助佛揚化的大菩薩；從實質講，他老早就成等正覺坐過法王寶座了。他在深密會上，一向是沈默不言的，但聽佛對慈氏說完瑜伽勝解行後，覺到依這去做，解放個己身心固已夠了；然而身心解放，悟入實性，踏上地上菩薩的行程，如何利用前所修習的以啓廸有情，這是一個重要的課題，所以特代表諸大菩薩提出這問題，請示佛陀。在請問中，先舉佛在過去所說的言教，次依所舉言教，提出兩個問題：一、諸地在四種清淨中是那幾種所攝？二、諸地在十一分中是那幾分所攝？

庚二　如來解答

辛一　略答

爾時，世尊告觀自在菩薩曰：『善男子！當知諸地四種清淨、十一分攝』。。

佛以觀自在的請問，就依他的所問分爲解答。此是略答，下再廣釋。

辛二　廣釋

壬一　四清淨攝諸地

『云何名爲四種清淨能攝諸地？謂增上意樂清淨攝於初地；增上戒清淨攝第二地；增上心清淨攝第三地；增上慧清淨於後後地轉勝妙故，當知能攝從第四地乃至佛地。善男子！當知如是四種清淨普攝諸地。

這是解釋四種清淨普攝諸地的意思。四清淨是：一、增上意樂清淨。意樂，是內心向上的一種欲求，他的自體，諸經論中，解說不同。陳譯攝論中說：『樂信卽是無分別智』；又說：『無分別智卽是清淨意行』；接著更說：『於正教中，心決無疑，故名爲信，如所信法，求欲修行，故名爲樂』。瑜伽論說：『淨信爲先，擇法爲先，於諸佛法所有勝解，印解決定，是名菩薩增上意樂』。世親攝論釋說：『意樂自體，謂欲勝解，欲名希求，信名勝解』。總合各說，卽是與無分別智相應而具有希求勝解性者，爲意樂的自體。所謂希求是樂欲，爲信的果；所謂勝解是深忍

，爲信的因，合此因果二者，就是與欲勝解相應的淨信。由此淨信與無分別智相應，自覺自證，不從他悟，所以意樂的自體，是清淨增上的。此增上意樂清淨，在十地中，能攝初極喜地。因以無分別智初證諸法實性時，對無生空理，能深忍信樂，決定無疑的。本經如此，莊嚴論也說清淨增上意樂屬於初地的；但無著的攝論，說從初地到十地，都可稱爲增上意樂的菩薩的；而眞諦又說初地到四地，是清淨增上意樂，五地以上就不是了。二、增上戒清淨攝第二地者：戒是修行者所最要的道德律，向有性戒遮戒之說。未到二地以前的聖者，對於戒的遵守，雖很嚴格，但微細戒，在某種情形下，仍不免誤犯。到二地的階段，性戒具足，不特粗戒，就是最極微細的細戒，也不毀犯。由於本身的持戒謹嚴，人格健全，於是就有自在力量，使其他的有情，止息犯戒，離不善業道，修諸善業道。所以增上戒學的清淨，能攝第二離垢地。三、增上心清淨攝第三地者：增上心，就是增上定學，定對散亂說的。散位上的有情，由於內心的不斷向外奔放，就爲一切雜染之所繫縛。進入三地的聖者，發起精進求法的熱忱，爲求正法，以聞爲先，爲聞正法，不惜身命，從所聞法，如理思惟，以所思惟，法隨法行，於是便遠離惡不善法，得世俗的四種靜慮、四

無色定、四無量、五神通等。但他並不躭著這些定境，從靜定中觀有衆生可度時，是可犧牲一切定樂，還來欲界，爲諸衆生，作諸益利的。本地，是由正法的光明，等持的光明，以及內心的淨明所顯發的，所以說增上心清淨攝第三地。四、增上慧清淨……當知能攝從第四地乃至佛地者：三無漏學中的增上慧學，總攝後面的八地，所不同者，就是後後地中的慧門，展轉的殊勝於前。依瑜伽論的分別解說，第四地是覺分相應增上慧住。到達四地的階段，具有種種智慧光明，不特外道魔軍的智力，不能映奪傾動，就是敎內聲聞、緣覺的聖者所有智慧光明，也不能映奪毫末。第五地是諸諦相應增上慧住。證得此地的菩薩，對於一地的活動，以慧照了，合於眞理的就向前進，違反眞理的卽予摧毀，並以此智通達有情的所有邪行，邪行衆生走在歧途上，是深可憐愍的。於是就攝受廣大的福智資糧，激發弘誓的正願，要求度脫邪行的有情。因此，所有衆多的殊勝功德，就不斷的增盛，所有一切的不正作意，就完全遠離，而以種種方便成熟廣大有情。這悟空理度羣生的菩薩慧光，能於聖諦抉擇正邪，是極難能殊勝的，所以名爲諸諦相應增上慧住。第六地是緣起相應增上慧住。行者由五地進入六地中，爲度廣大的有情，不斷的充實內在的悲心，爲

生求最高的菩提，積極開發內含的智慧。所以以緣起正觀，了知世俗諦上所有合散生滅的諸法，都是幻化無實性的，但不因諸法的無性幻化，而忽略身心的防護及有情的救度。所以，雖於寂靜見寂靜德，而不安住其中，反來世間化度所可化的衆生；雖在世間見世間樂，而不爲其所染，反更積極斷除所應斷的惑染，這是行者强有力的悲智表現，不是偶然的。第七地是有加行無相住。悲智具足的菩薩，雖能做到不爲世法所染，但因所求的佛智尚未證得，所以就進一步的極力尋求勇猛加行，期能藉此努力前進，入清淨住速證菩提。這種無間無缺精勤加行的向佛果直往，是前所未有的，所以說名有加行有功用的無相住。第八地是無加行無相住。這是由前不斷的加行而進入的。通常說：第七地名雜清淨住，第八地名純清淨住，就因前所行的妙行，爲此清淨住的前方便，所以步入此地，就能證得菩薩第一最勝極清淨忍。捨前所有有加行有功用道，其心昇上無加行無功用任運而轉的不動勝道，所以名爲無加行無相住。第九地是四無礙解住。無功用行的聖者，雖已甚深的安住在不動的勝進道中，但並不以此爲滿足，而於增上智的殊勝性愛隨入，於是於諸法中起加行智，爲他宣說一切種法，對所說法皆如實知，一切言音悉皆具足，任於一處坐妙法

座，縱橫自在無礙辯說，使諸有情利益安樂意樂清淨，所以名爲無礙解住。第十地是最上成滿菩薩住。得無礙解的菩薩，一切行相悉皆清淨，就他的資格說，是可得佛受法灌頂的了，所以得大光明往來普照，一切行相一切智智灌灑其頂。在諸菩薩中，得到最高最上的地位，並成就圓滿菩薩所行的一切，所以名爲最上成滿菩薩住。第十一地是如來住。這是約永斷一切煩惱習氣隨眠障礙後，而證得最高無上的佛果，說名如來住的。如上所說，可知四種清淨是如何的普攝諸地了。惟須知道的，四清淨是眞實的功德，所攝地是安立的假名；以清淨攝諸地，就是以實攝假之義。

壬二　十一分攝諸地

『云何名爲十一種分能攝諸地？謂諸菩薩先於勝解行地，依十法行，極善修習勝解忍故，超過彼地，證入菩薩正性離生，彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿；而未能於微細毀犯誤現行中正知而行，由是因緣，於此分中猶未圓滿。爲令此分得圓滿故，精勤修習便能證得，彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿；而未能得世間圓滿、等持、等至及圓滿聞持陀羅尼，由是因緣，於此分中猶未圓滿。爲令此分得圓滿故，精勤修習便能證得，彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿；而未能令隨所獲得菩提分法，多修習住，心未能捨諸

等至愛及與法愛，由是因緣，於此分中猶未圓滿。爲令此分得圓滿故，精勤修習便能證得，彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿；而未能於諸諦道理如實觀察，又未能於生死涅槃棄捨一向背趣作意，又未能修方便所攝菩提分法，由是因緣，於此分中猶未圓滿。爲令此分得圓滿故，精勤修習便能證得，彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿；而未能於生死流轉如實觀察，又由於彼多生厭故，未能多住無相作意，由是因緣，於此分中猶未圓滿。爲令此分得圓滿故，精勤修習便能證得，彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿；而未能令無相作意、無缺、無間、多修習住，由是因緣，於此分中猶未圓滿。爲令此分得圓滿故，精勤修習便能證得，彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿；而未能於無相住中捨離功用，又未能得於相自在，由是因緣，於此分中猶未圓滿。爲令此分得圓滿故，精勤修習便能證得，彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿；而未能於異名衆相、訓辭差別、一切品類宣說法中，得大自在，由是因緣，於此分中猶未圓滿。爲令此分得圓滿故，精勤修習便能證得，彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿；而未能得圓滿法身現前證受，由是因緣，於此分中猶未圓滿。爲令此分得圓滿故，精勤修習便能證得，彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿；而未能得徧於一切所知境界無著、無礙、妙智、妙見，由是因緣，於此

分中猶未圓滿。爲令此分得圓滿故，精勤修習便能證得，由是因緣，此分圓滿，此分滿故，於一切分皆得圓滿。善男子！當知如是十一種分普攝諸地』。

經論中所說的地、住、分，都是位次的分判。依照瑜伽論解釋地、住的差別：地有攝持的功用，其能攝持菩薩的義理者，說名爲地；住有安住的意義，其能爲菩薩受用居住者，說名爲住。本經說分，是分段各別義，就是按照菩薩的進度淺深，施設爲若干分位。實際講，十一分就是十一地或十一住。現在把諸分攝諸地的關係，一一的配合說明如下：

修行的聖者，從所經過的階段上說，是有五個位次的，就是：資糧位、加行位、見道位、修道位、究竟位。前二是地前的，向來稱爲勝解行地；後三是地上的，就所見、所修、所得究竟，分爲十一地。菩薩行者，在未走上地上的時候，雖未能親切的證悟到離言法性的眞理，但對佛法已得深刻的殊勝的理解，確信佛所啓示的眞理，的確是那樣，所以稱爲勝解行地。在此行位的菩薩，所修學的法門，是大乘學者所共修的十法行：一、書寫，二、供養，三、轉施，四、聽聞，五、披讀，六、受持，七、開示，八、諷誦，九、思惟，十、修習。以此是菩薩成熟有情及自修

的要素。惟對此十法行，不是隨便的若無其事的照例做做而已，而是要認眞的踏實的不斷的作極善巧的修習一種勝解忍。忍是印可的意思，所謂勝解忍，表示不是盲目的無謂的忍受，而是從自己的透澈理解中，對所追求的無分別智，印可於心，不受其他任何論辯所動搖。行者以堅定的意志，經過不斷的實踐，突破了初地前後的中間一道封鎖線，超過勝解行地，邁進菩薩正性離生的地位。由於這樣的特殊因緣，所以初地所應具有的一分功德，就圓滿完成了。正性離生，深密經譯爲『入於定聚』，相續經譯爲『超昇離生』。雖譯文不同，而意義無別，就是：得無漏的聖道（正性）離惑業的受生（離生）。因爲見道所得的無分別智，是有解決受生的煩惱與行業的功能的，所以名爲正性離生。

得到正性離生的聖者，雖對自分所應具的功德已經圓滿，但還沒有一種力量，了達菩薩戒中所要犯的微細戒行，所以對於微細毀犯誤邪行的這分工夫，尙不能到達圓滿的階段。推其原由，實因微細犯過的無明及種種業行的無明，未能澈底解決的原故。現爲解決這一分的惑染，令那一分的功德圓成，乃又精勤的修習一種勝行，由這進一步的行動，突破初二地間的一道封鎖線，證入菩薩的第二增上戒住，得

到性戒具足的工夫，不再誤犯微細的戒行。由於這樣的一種殊勝因緣，所以二地所應具有的一分功德，也就圓成了。

性戒具足的聖者，雖已能夠圓滿戒分，但還未能圓成諸定。推其原由，是因躍動的無明及具足聞持陀羅尼的無明，未能排除的原故。等持是我國話，印度叫三摩地。行者觀察勝境時，有兩個搗亂的心所，使能緣的心不能安住在所緣的境上，這就是惛沈與散亂，如在觀察中克服這二心所，持心安住在一個境界上，名爲等持。等至在梵文中叫做三摩鉢底，是約寂靜的工夫做到登峯造極的地步而得名的。這兩種定功，雖已到了相當的程度，但還是屬於有漏的，在某種情態下，也可破壞的，所以爲世間定。陀羅尼是印度話，中國譯爲能持或能遮。就所積極的種種善法能夠持令不散不失說，名爲能持；就欲生起的惡不善法能夠遮令不生及欲作的罪惡遮之使不得生說，名爲能遮。詳細的分別，陀羅尼是很多的，這兒僅約耳所聽聞的一切語言諸法不忘不失方面，說名聞持陀羅尼。等持、等至，是修慧的因，陀羅尼，是聞、思二慧的因。菩薩行者，在二地的立場上，還不能開發三慧的因，所以對於三地增上心學的一分功德，尙不能達到圓滿的階段。現爲解決阻礙三慧開發的動因，

使那另一分的功德圓成，乃又精勤的修一種勝行，由這勝行的修習，突破二三地間的封鎖線，就得證入菩薩的增上心住，獲得等持、等至、聞持陀羅尼，而不再散亂動蕩了。由於這樣的一種殊勝因緣，所以三地所應具有的一分功德，也就圓成了。

正定具足的聖者，雖已能夠圓滿定分，但對所得的菩提分法還不能夠多修習住，原因在於所有的等至愛染以及一切法的愛染，還不能夠捨棄。諸等至愛，就是對於所得的世間定樂，味染愛著；法愛，就是對於現有的世間諸法，愛染貪著。以此因緣，所以對於第四地上的菩提分法，不能獲得圓滿。現爲使令此分功德獲得圓滿的關係，乃又精勤的修習一種勝行，由這勝行的修習，便突破三四地間的封鎖線，解決定、法的二種愛染，證得第四地的菩提覺分。彼諸菩薩，由於這樣的一種殊勝因緣，所以四地所應具有的一分功德，也就圓成了。

得到菩提分法的聖者，雖對自地的所有道品已經完成，但還不能得到第五極難勝地的功德。這有三個原因：一、對於四諦的眞理，未能如實的觀察苦眞是苦，集眞是集，滅眞是滅，道眞是道；或於二諦的眞理，未能如實的觀察世俗如幻、勝義性空的一貫無礙。二、對於生死與涅槃的二者，未能洞達他的無二，以爲離生死方

得涅槃，所以也就不能放棄一向背離生死、一向進趣涅槃的二種觀念——作意。三、雖於四地已得菩提分法，但還未能修習方便所攝的菩提分法。所謂方便所攝的菩提分法，十地經說有三種：『一者無厭足助道，善集功德行助道故。二者不休息精進助道，常求智慧行助道故。三者無疲倦助道，集大慈悲行助道故』。以此因緣，所以第五地上的功德未能圓成。現爲求得此分功德能獲圓滿的關係，乃又精勤的修習一種勝行，由這勝行的修習，便突破四五地間的封鎖線，解決其中的障礙。彼諸菩薩，由於這樣的一種殊勝因緣，所以五地所應具有的一分功德，也就圓成了。

步入五地的聖者，雖對自地所應具有的功德已經完成，但還不能得到第六現前地的功德。推其原由，不出兩個原因：一、對於生死流轉的道理，未能如實的觀察他的緣生無性。生命在三界五趣中生而復死、死而復生的不息流轉，在執實有自性者的眼光看來，認爲有個實有的生命自體，在死此生彼，在來來去去，其實，生死流轉，唯是惑業苦三的緣起鈎鎖，並沒有什麼實體的東西，以感受生死，以流轉不息。二、由對苦集二諦的雜染因果，多生厭離的原故，所以不能多多的安住在無相作意中。無相作意對有相作意說，有相作意，即對諸法作有相觀，無相作意，即對

諸法作無相觀。行者這時由多修行厭惡有爲相的關係，無暇長時如意的安住在無相思惟中。由此二緣，所以第六地上的功德，未能圓成。現爲求得此分功德獲得圓滿，所以就又精勤勇猛的修習一種勝行，由這勝行的修習，乃突破五六地間的封鎖線，解決其中的障礙。彼諸菩薩，由於這樣的一種殊勝因緣，所以六地所應具有的一分功德，也就圓成了。

登上六地的聖者，雖對自地所應具的一分功德已經完成，但還不能得到第七遠行地的所有功德。推其原因，由於六地菩薩雖已能夠多多安住在無相作意中，但還不能使令無相作意無缺無間的多修習住，換句話說，就是沒有達到純粹的無相地步。無間，是說作無相觀時，沒有有相於中間斷；無缺，是說作無相觀時，就一味的作無相觀察，沒有一念缺減無相的觀照。由於這樣的因緣，所以第七地上的功德，未能圓成。現爲求得此分功德的圓滿，乃又精勤的修習一種勝行，由此勝行的修習，突破那六七地間的封鎖線，解決那中間的所有障礙；於是七地所應具有的一分功德，也就圓成了。

悟入七地的聖者，雖對自地所應具的一分功德已經完成，但還不能得到第八不

動地的所有功德。這有兩個原因：一、對於無相作意雖已能夠長期的無間安住其中，但還是有功用行，未能在無相住中捨棄有加行的功用。二、對於自利利他的兩種行相，雖已能夠隨分隨力的去做，但在無相修中，其心未能獲得卽自利而利他，卽利他而自利的無礙自在。由於這樣的二種因緣，所以第八地上的功德，未能圓成。現爲求得此分功德的圓滿，乃又精勤的修習一種勝行，由這勝行的修習，突破那七八地間的封鎖線，解決那中間的所有障礙；於是八地所應具有的一分功德，也就圓成了。

契入八地的聖者，雖對自地所應具的一分功德已經完成；但還不能得到第九善慧地的所有功德。推其原因，由於八地的菩薩，躭著無相的寂滅，未能無功用行的去利樂有情；未能無功用行的去饒益有情，就是第九地的大障，所以也就不能對於異名、衆相、訓詞差別、一切品類宣說正法的四無礙辯得大自在。異名，就是法無礙辯；衆相，就是義無礙辯；訓詞差別，就是詞無礙辯；一切品類宣說法中得大自在，就是樂說無礙辯。由於四無礙辯未得自在的因緣，所以第九地上的功德，未能圓成。現爲求得此分功德的圓滿，乃又精勤勇猛的修習一種勝行，由這勝行的修習

，突破那八九地間的封鎖線，解決那中間的所有障礙；於是第九地所應具有的一分功德，也就圓成了。

證入第九地的聖者，雖對自地所應具有的一分功德已經圓成，但還不能得到第十法雲地的所有功德。推其原因，由於九地菩薩雖已獲得四無礙智，教化有情，說法自在，但對自利的因行，尚未圓滿，所以也就不能現前證受圓滿法身。法身，在始入初地的時候，就已證得，不過初得法身，祇得一分，未能圓滿證得。所謂斷一分無明，證一分法身是。現爲求得法身的圓滿證得，乃又精勤勇猛的修習一種勝行，由這勝行的修習，突破那九十地間的封鎖線，解決那中間的所有阻力；以此殊勝因緣，於是十地所應具有的一分功德，也就圓成了。

位登十地的聖者，雖能證得圓滿法身，但還不能普徧的在一切的所知境界上，無著無礙的妙智妙見。一切境界說來雖多，總括不出我法二境。無著，是說對一切法境界，不執著其有實自性，而以妙智妙見洞達他的法性空；無礙，是說對一切我境界，不執著其有實自性，而以妙智妙見洞達他的人性空。這是分別說，其實，無著無礙，都通於人境法境的。妙智妙見通達我法二空的時候，自然不再執著我法的

實有，不執實有，當就不爲一切境界所礙了。十地菩薩，由於未能得到這個程度的因緣，所以第十一的佛地功德，尚未圓成。現爲求得此分功德的圓滿，乃又精勤勇猛的修習一種勝行，由這勝行的修習，突破了其間的封鎖線，解決了其間所有的阻力；以此因緣，於是佛地所應具有的一分功德，也就圓成了。這分功德圓滿了以後，那就一切分的功德，沒有不圓滿完成的了。所以佛地具足一切功德。結文可知，不釋。

己二　廣釋諸地名義差別

庚一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！何緣最初名極喜地？乃至何緣說名佛地』？

諸地各具他的功德，已如上述；但諸地爲什麼名此名彼呢？佛尚未曾說明，所以當機者特別提出來請問佛陀。

庚二　如來解答

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！成就大義，得未曾得出世間心，生大歡喜，是故最初名極喜地。遠離一切微細犯戒，是故第二名離垢地。由彼所得三摩地及聞持陀羅尼，

能爲無量智光依止，是故第三名發光地。由彼所得菩提分法，燒諸煩惱，智如火燄，是故第四名燄慧地。由卽於彼菩提分法，方便修習最極艱難，方得自在，是故第五名極難勝地。現前觀察諸行流轉，又於無相多修作意方現在前，是故第六名現前地。能遠證入無缺無間無相作意，與清淨地共相鄰接，是故第七名遠行地。由於無相得無功用，於諸相中不爲現行煩惱所動，是故第八名不動地。於一切種說法自在，獲得無礙廣大智慧，是故第九名善慧地。粗重之身，廣如虛空，法身圓滿，譬如大雲，皆能遍覆，是故第十名法雲地。永斷最極微細煩惱及所知障，無著無礙，於一切種所知境界，現正等覺，故第十一說名佛地』。

佛應當機者的請問，就將十地解說如下。一、初地名極喜地者，因爲初登地的菩薩，得到兩種從來未得到的利益：㈠、成就大義，就是從此獲得成就自己及其他有情的兩種義利，所以攝論說：『由此最初得能成辦自他義利勝功能故』。㈡、得未曾得出世間心，就是對於從來未得的出世的無漏心，現在得到了，所以金光明經說：『得出世心，未得始得』。由這兩種因緣，致初悟入正性離生的聖者，內心中生起無限的歡喜與踴躍，所以最初名極喜地。二、二地名離垢地者，入道的聖者，

在初地位上，雖已能夠遠離粗重的犯戒垢，但微細的毀犯，仍不斷的現行。二地菩薩成就性戒，證淨尸羅，不再同於初地菩薩思擇護戒，自然而然的能夠遠離一切微細的犯戒垢，圓滿尸羅波羅密多，所以第二名離垢地。三、三地名發光地者，此地菩薩證得諸三摩地從三摩地中，克服無明黑暗，發出無邊的修慧之光；又以得到聞持陀羅尼的因緣，從陀羅尼中，克服無明黑暗，發出無邊的聞思之光，所以說能爲無量智光之所依止。由三摩地及聞持陀羅尼能發智光，所以第三名發光地。四、四地名燄慧地者，此地菩薩修習三十七菩提分法，從菩提分法中生起猛烈的智光，燒諸騷擾身心的煩惱，其智燄猶如燒諸柴薪的火燄一般，所以第四名燄慧地。五、五地名極難勝地者，謂此地菩薩對前所修的菩提分法，現再作進一步的方便修習，這方便修習，是很不容易的，要經過最極艱難的工夫，方得自在，於這得自在後，就難爲他所勝了，所以第五名極難勝地。若以攝論所說：菩薩所修的智慧，有無分別的眞諦智，有有分別的世間智，而二智互相相違，不易使之合作起來，所以前四地的菩薩，都不能做到二智並觀的地步。入於五地的菩薩，由不斷的方便修習，就能使令二智並觀二諦，且使二智互相相應而不互相相違了。這是最艱巨的工夫，也最

難能可貴，所以第五名極難勝地。六、六地名現前地者：謂此地菩薩卽於現前觀察十二緣起的諸行流轉，了知流轉的，祇是緣起諸行，並沒有什麼實體的東西。雖能現前觀察諸行流轉，但還是一種有相觀，而未能作無相觀，若欲無相觀現前，必須要多修作意方可。以此因緣，所以第六名現前地。七、七地名遠行地者：此地菩薩，修無相觀，能長時的久遠的無缺的無間的，使那無相作意恆現在前，不同第六地的行者，只是暫時的偶爾的使無相觀現一現前而已。同時，他的無間證入無相觀，並不怎樣加以强有力的加功用行，可說他的功用已到了最後邊，過此步入八地，就是無功用行了，所以他與第八清淨地，是共相鄰接的，已經遠行到與八地相距不遠了。以此因緣，所以第七名遠行地。八、八地名不動地者，七地菩薩雖也能作無一切相的無相觀，但還不能放棄有功用行，仍不得自然而然的任運而轉，因而也就不能說是不動。到了八地菩薩，由於已經得到無功用道，所以不特不爲有功用行所動，且也不爲一切現行煩惱所動，所以第八名不動地。九、九地名善慧地者，此地菩薩獲得無礙的廣大智慧。無礙智，就是法、義、詞、樂說的四無礙辯。得此四無礙辯，就能遍至十方世界，爲一切有情種種說法而得自在了。『無礙力說法，成就利

他行』。智慧妙善，所以第九名善慧地。十、十地名法雲地者，有情的生身，爲惑業所生身，沒有什麼堪能性，所以是粗重的。以此粗重的生身，徧障二空的眞理，所以其相猶如虛空的廣大無量。菩薩這時證得圓滿法界法身，猶似大雲一般的遍覆如空廣大的粗重之身，所以十地名法雲地。十一、十一地名佛地者，從法雲地進入最高的佛地，其間必修一種金剛喻定，由金剛喻定，斷除所應斷的惑障，證得所應證的功德，就登上極果的佛地了。其間的經過是這樣的：入金剛喻定的第一刹那，名爲無間道，由這無間道，雙斷最極微細的煩惱、所知的二障種子。以斷微細的煩惱障種，所以就名無著，以斷微細的所知障種，所以就名無礙。到了第二刹那，就名解脫道，由這解脫道，就可於一切種所知境界現等正覺了，所以十一說名佛地。若依佛地經論五義釋佛地的話：永斷最極微細煩惱及所知障，是離二障義；無著無礙，是具二空智義；於一切種所知境，是通達眞俗境義；現等正覺，是具自他覺義。餘如佛地經論說。

己三　二十二愚分別諸地

庚一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！於此諸地有幾愚癡？有幾粗重爲所對治』？

問意可知。

庚二　如來解答

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！此諸地中有二十二種愚癡、十一種粗重爲所對治。謂於初地有二愚癡：一者執著補特伽羅及法愚癡，二者惡趣雜染愚癡；及彼粗重爲所對治。於第二地有二愚癡：一者微細誤犯愚癡，二者種種業趣愚癡；及彼粗重爲所對治。於第三地有二愚癡：一者欲貪愚癡，二者圓滿聞持陀羅尼愚癡；及彼粗重爲所對治。於第四地有二愚癡：一者等至愛愚癡，二者法愛愚癡；及彼粗重爲所對治。於第五地有二愚癡：一者一向作意棄背生死愚癡，二者一向作意趣向涅槃愚癡；及彼粗重爲所對治。於第六地有二愚癡：一者現前觀察諸行流轉愚癡，二者相多現行愚癡；及彼粗重爲所對治。於第七地有二愚癡：一者微細相現行愚癡，二者一向無相作意方便愚癡；及彼粗重爲所對治。於第八地有二愚癡：一者於無相作功用愚癡，二者於相自在愚癡；及彼粗重爲所對治。於第九地有二愚癡：一者於無量說法、無量法句文字、後後慧辯陀羅尼自在愚癡，二者辯才自在愚癡；及彼粗重爲所對治。於第十地有二愚癡

：一者大神通愚癡，二者悟入微細秘密愚癡；及彼粗重爲所對治。於如來地有二愚癡：一者於一切所知境界極微細著愚癡，二者極微細礙愚癡；及彼粗重爲所對治。

佛爲當機者解答，說有二十二種的愚癡及十一種的粗重，爲諸地所當對治的對象。初地的二種愚癡：一、執著實有我法的愚癡，未見道前的行者，還在異生位上，不知我無主宰、法無自性，所以就執有實我實法，他之所以如此妄執，是因有這二者的愚癡存在的原故。二、惡趣雜染的愚癡，未入正性離生的異生，既還站在凡夫的立場，當就免不了仍要造作三惡趣惑、業、苦的三雜染，所以然者，由於有這愚癡存在，使之不得不然的原故。粗重，是約二愚癡的種子說的，可謂二愚是現行，粗重是種子，因這粗重未斷的關係，所以使諸現行法，沒有堪任的功能性。這二愚癡及彼粗重，爲初地聖者所當對治的對象，一時沒有對治，一時就不能證入初地。二地的二種愚癡：一、誤犯微細戒行的愚癡，未入二地的聖者，所以還不能絕對的不犯微細戒行，即因有這誤犯的愚癡存在，由他存在，所以就在不知不覺間毀犯了微細戒行。二、種種業趣的愚癡，就是誤犯微細戒行的三業，三業毀犯了微細戒行，由於愚癡蓋覆的關係，自己犯了戒還不知道。這二愚癡及彼粗重，爲二地聖者

所當對治的對象，一時沒有對治得掉，一時就不能證入二地。三地的二種愚癡：一、欲貪愚癡，以於過去多與貪欲相應的因緣，所以名爲欲貪愚癡。由這愚癡存在，卽障礙勝定及修慧的完成。慧是由定發的，定是由戒成的，但是現爲欲貪所纏，內心一味向外奔放，那裏還能成就勝定？勝定不成，又怎能開發修慧？所以名爲欲貪愚癡。二、圓滿聞持陀羅尼愚癡，是障陀羅尼及聞思慧的動力。這二愚癡及彼粗重，爲三地聖者所當對治的對象，如不把他對治，就不能證入三地。四地的二種愚癡：一、等至愛的愚癡，行者在三地位上，斷除障勝定的愚癡，獲得等至妙定以後，本可繼續前進的，但因躭著妙勝定樂的關係，爲這等至愛的愚癡所障，所以不能上進。二、法愛的愚癡，就是貪愛實有的諸法。這二愚癡及彼粗重，爲四地聖者所當對治的對象，如不把他對治，就不能證入四地。一入四地，以菩提分法的智慧力量，就可解決這二愚癡了。成唯識論說：『彼定法愛三地尚增，入四地時方能永斷，菩提分法特違彼故』。五地的二種愚癡：一、一向作意棄背生死的愚癡，流轉中的生死，在實有自性者看來，似有實有生死可得，亦復有實有生死可了，於是就專門的一向的注意如何棄背苦痛的生死。殊不知生死是幻化的，當下就是寂靜的涅槃，

並無實在生死可得，亦無實在生死可了。行者這時不了此理，作意棄背生死，就成爲愚癡大障了。二、一向作意趣向涅槃的愚癡，寂滅的涅槃，在實有自性者看來，也認爲是實有的，所以就一向以來專門注意要怎樣方能趣向涅槃。殊不知涅槃也是幻化的，卽生死就是涅槃，離生死求涅槃，涅槃根本卽不可得。行者這時不了此理，作意趣向實有涅槃，就成爲愚癡大障了。這二愚癡及彼粗重，爲五地聖者所當對治的對象，如不把他對治，就不能證入五地。一入五地，就可解決這二愚癡了。深密經疏解釋說：『五地依四諦觀以爲方便，入彼四諦染淨因果無差別道，是故能斷背趣二愚』。六地的二種愚癡：一、現前觀察諸行流轉的愚癡，就是妄執十二緣起的諸行流轉，以爲實有染者於中不息的流轉，其實是緣起的鈎鎖，無實染者的輪廻。行者不知，所以是愚癡。二、相多現行的愚癡，就是妄執實有的淨相現行，以爲實有的淨相不斷現前，最爲可喜的。殊不知執有淨相，卽不能契入無相妙觀。行者不知，所以是愚癡。這二愚癡及彼粗重，爲六地聖者所當對治的對象，如不把他對治，就不能證入六地。一入六地，就可解決這二愚癡了。成唯識論說：『六、粗相現行障，謂所知障中俱生一分。執有染淨粗相現行，彼障六地無染淨道，入六地時

便能永斷』。七地的二種愚癡：一、微細現行的愚癡，謂六地聖者，雖已解決了粗顯的緣生生滅的諸行流轉相，但仍妄執微細的緣生生滅的諸行流轉相。二、一向無相作意方便的愚癡，謂在六地位上，解決了相多現行的愚癡，獲得了無相妙觀的安住，可是並不能任運自然的住在無相觀中，而是需對無相觀行一向作意方便勤求加行，方能有把握的住在無相觀中。這二愚癡及彼粗重，爲七地聖者所當對治的對象，如不把他對治，就不能證入七地。一入七地，就可解決這二愚癡了。八地的二種愚癡：一、於無相作功用的愚癡，七地聖者於無相觀一向作意方便勤求有功用行的緣故，因而不能於無相觀作無功用的趣證，所以也就不能進入八地的聖階。二、於相自在的愚癡，相指身相及國土。若觀一切法無礙，隨心所欲現起什麼即能顯現，這叫於相自在。假使觀諸世界，隨心所欲變現怎樣的國土即能顯現，這叫於土自在。可是現爲愚癡所愚，還不能於相獲得自在，是爲於相自在愚癡。這二愚癡及彼粗重，爲八地聖者所當對治的對象，如不把他對治，就不能證入八地。一入八地，就可解決這二愚癡了。九地的二種愚癡：一、於無量說法無量法句文字後後慧辯陀羅尼自在的愚癡。此中包括三種無礙辯：於無量說法陀羅尼自在，是指的義無礙解，

謂於所詮意義總持獲得自在，能於一義中現起無量義的。於無量法句文字陀羅尼自在，是指的法無礙解，謂於能詮教法獲得總持自在，能於一名句文字中現起一切的名句文字的。於後後慧辯陀羅尼自在，是指的詞無礙辯，謂以種種言音展轉爲諸衆生作種種訓說解釋，使諸衆生皆能了解其所說的言音，獲得總持自在，能於一音聲中現起一切的音聲的。可是有種愚癡，障這三種自在，使不能得，所以名爲愚癡。二、辯才自在的愚癡，這是指的辯無礙解，謂能善達衆生的機宜，作種種的無礙辯說，使諸衆生了知其爲善說法者。可是有種愚癡，障這自在，使不能得，所以名愚。這二愚癡及彼粗重，爲九地聖者所當對治的對象，若不把他對治，就不能證入九地。一入九地，就可解決這二愚癡了。十地的二種愚癡：一、大神通愚癡，十地的菩薩，通達十地位上的法界相，獲得廣大的神通，以此神通，現起身、口、意的自在三業，自在的做化導衆生的事業。可是未入十地前，爲一愚癡障礙神通現前，所以名爲大神通愚癡。二、悟入微細秘密愚癡，十地的菩薩，通達十地位上的法界相，就是悟入最極微細的秘密境相，因爲到此地步，所有因中所悟的境界，唯此微細深密。可是未入十地前，爲一愚癡障礙行者的悟入，所以名爲悟入微細秘密愚癡。

這二愚癡及彼粗重，爲十地聖者所當對治的對象，若不把他對治，就不能證入十地。一入十地，就解決這二愚癡了。佛地的二種愚癡：一、於一切所知境界極微細著愚癡，到了第十法雲地菩薩的地位，對一切所知的境界所有粗顯的執著，都已斷除，但還有最極微細的執著，未能泯除，也就是說，尙有最根本最微細的所知障在，因而不能證得如來所證的大菩提。二、極微細礙愚癡，這就是煩惱障種，有這煩惱障種在，就不能證得如來所證的大涅槃。這二愚癡及彼粗重，爲佛地所當對治的對象，如不把他對治，就不能圓成佛果。一入佛地，就解決這二愚癡，證得大菩提、大涅槃了。集論說：『得菩提時，頓斷煩惱及所知障，成阿羅漢及成如來，證大涅槃、大菩提故』。

庚三　結說愚意

『善男子！由此二十二種愚癡及十一種粗重故，安立諸地。而阿耨多羅三藐三菩提離彼繫縛』。

佛陀所以安立諸地，是因有如上所說的二十二種的愚癡及十一種的粗重的原故。此諸繫縛，在開始踏上初地的聖位時，雖已能部分的解決，但澈底的究竟的離彼

諸愚及粗重的繫縛，唯有證得阿耨多羅三藐三菩提時方能辦到，所以說而阿耨多羅三藐三菩提離彼繫縛。

庚四　菩薩讚歎

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！阿耨多羅三藐三菩提甚奇希有，乃至成就大利大果。令諸菩薩能破如是大愚癡羅網，能越如是大粗重稠林，現前證得阿耨多羅三藐三菩提』。

證得無上正等正覺的佛陀，是很稀奇、很爲希有的！爲什麼呢？以在自利方面說，無上佛陀，已斷除了所知障得到菩提的大利，斷除了煩惱障得到涅槃的大果了。以在利他方面說，無上佛陀，能使諸大菩薩破除了二十二種的愚癡。此諸愚癡網羅衆生在生死中不得出離，名爲羅網。又能使諸大菩薩超越了十一種的粗重。此諸粗重難越難斷，所以譬如稠林。既使衆生破諸愚癡，越諸粗重，當然也就使令衆生現前證得阿耨多羅三藐三菩提了。以佛能夠自利亦能利他，所以菩薩特在此對偉大的佛陀予以稱揚讚歎！

己四　八種殊勝安立諸地

庚一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！如是諸地，幾種殊勝之所安立』？

問意可知。

庚二　如來解答

辛一　標數列名

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！略有八種：一者增上意樂清淨，二者心清淨，三者悲清淨，四者至彼岸清淨，五者見佛供養承事清淨，六者成熟有情清淨，七者生清淨，八者威德清淨。

佛爲當機者解釋說，諸地是以八種殊勝而安立的：一、增上意樂清淨，其義如前四清淨中增上意樂清淨所說。二、心清淨，是指四靜慮四無色的八定說的，所以一切聖教中都說定爲心學，因此，心清淨，也就是增上心清淨。三、悲清淨是指四無量中的悲無量說的，悲心的發動，在憐愍有情，以見有情爲衆苦逼迫，而悲心澈骨，希望運用種種方便，去解決衆生的痛苦。四、到彼岸清淨，是指六波羅密多或十波羅密多說的，波羅密多是印度話，中國譯爲到彼岸，其義如下說。五、見佛供

養承事清淨，若依十地論說，就是見一切佛無餘，一切供養無餘，一切恭敬無餘。見佛，是約面對佛陀說的；供養，或以衣服臥具等供養，或以香華旛蓋等供養，或以實際修行等供養；恭敬，就是本經說的承事，或爲諸佛之所遣使，或爲迎送諸佛如來，或依諸佛所指示的實行，都可名爲恭敬承事。六、成熟有情清淨，是指的布施、愛語、同事、利行的四攝事，所以顯揚聖教論說：『成就行者，謂四攝事，總攝說爲成就有情行』。七、生清淨，生是受生，菩薩受生，不是隨業所感，而是爲利有情纔受種種生的，所以此生，不是生雜染，而是生清淨。八、威德清淨，就是威力清淨。瑜伽論說諸佛菩薩的威力有三：『一者聖威力，謂佛菩薩得定自在，依定自在，隨其所欲一切事成，心調柔故，善修心故，是名聖威力。二者法威力，謂諸勝法，有廣大果，有大勝利，是名法威力……三者俱生威力，謂佛菩薩先集廣大福德資糧，證得俱生甚希奇法，是名俱生威力』。

辛二　分別勝劣

『善男子！於初地中，所有增上意樂清淨，乃至威德清淨；後後諸地乃至佛地，所有增上意樂清淨，乃至威德清淨，當知彼諸清淨展轉增勝，唯於佛地除生清淨。又初地

中所有功德，於上諸地平等皆有，當知自地功德殊勝。一切菩薩十地功德皆是有上，佛地功德當知無上』。

如上所說的八種清淨，從初地到十地，地地具有，所不同的，就是後後諸地比前前諸地，展轉增勝而已。至於佛地，除生清淨無有外，其餘的七種清淨，都到達最極殊勝的地步。佛地爲什麼沒有生清淨？因佛已澈底的摧毀了煩惱、所知的二障，究竟的斷除了分段、變易的二種生死，不再假藉什麼有漏、無漏的波羅密多，爲果報因增上緣了，所以不再受生，既不受生，還談什麼生清淨？再以餘德分別說：初地中的所有功德，以上諸地，地地皆有，因爲以上諸地，必須經過初地的階段，方能到達，不是超越初地而可證得二地或三地等的。雖後後諸地能具前前諸地的功德，但就各地的殊勝功德說，當知各各是以自地功德爲最殊勝的。舉例說：十波羅密多的功德，本是地地具有的，可是初地菩薩，唯以布施波羅密多功德最爲殊勝，其餘的諸波羅密多功德就不殊勝了；二地菩薩，唯以持戒波羅密多功德最爲殊勝，其餘的諸波羅密多功德也就不殊勝了；乃至十地菩薩，唯以智波羅密多功德最爲殊勝，其餘的諸波羅密多功德也就不殊勝了！還有，十地菩薩所具的功德，都是屬於

有上的，如初地以上更有二地的功德勝過他，乃至十地以上更有佛地的功德勝過他，所以是有上的；若證最高佛位的功德，是最勝最上無有再超過的了，所以是無上的。有上功德非極殊勝，無上功德最極殊勝，是以修學佛法者，應求最極殊勝的無上功德。

己五　約殊勝生分別諸地

庚一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！何因緣故說菩薩生，於諸有情最爲殊勝』？

菩薩受生與有情受生，同樣的是受生，爲什麼緣故要說菩薩生在一切有情中，是最殊勝的受生呢？這是值得研究的問題，所以當機者提出請問。

庚二　如來解答

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！四因緣故：一者極淨善根所集起故，二者故意思擇力所取故，三者悲愍濟度諸衆生故，四者自能無染除他染故』。

佛爲當機者解釋說，菩薩受生所以勝過有情受生，約有四種因緣：一、有情受生，是求世間欲樂而造雜染諸業所招感的；菩薩則不然，他是求無上菩提而修種種

最極清淨的善根所集起的。一從雜染的有漏業受生，一從清淨的無漏善受生，其間的勝劣，不言可知了。二、有情受生，是隨業力所牽的，自己並做不得主；菩薩則不然，他是願力受生的，因登地的菩薩，已得到自在的願力，以此自在願力，隨自己的意欲抉擇，要在什麼地方受生，就在什麼地方受生，所以是殊勝的。三、有情受生，是隨生死而漂沈的，並不是爲的那個；菩薩則不然，他是見到衆生的痛苦，悲愍衆生的可憐，爲了濟度可憐而苦惱的衆生，這才出生入死的受種種生的，爲衆生而受生，所以是殊勝的。四、有情受生，是由煩惱雜染、業雜染，感受這生雜染的，既不能解決本身的雜染，也不能除却他人的雜染；菩薩則不然，他已部分的斷去染汚不染汚的二種無知，因爲自己能夠除去煩惱、所知的二障惑染，所以也能使令其他有情除去障染，受生而能斷除衆生的染惑，所以是殊勝的。

己六　約三大願分別諸地

庚一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！何因緣故說諸菩薩行廣大願、妙願、勝願』？

大願，是就願度一切衆生說的，以廣大衆生爲所緣對象的；妙願，是就願成無

上佛道說的，以妙覺極果爲所希求的目標的；勝願，是綜合上二願說的，因爲上求佛道、下化衆生的弘誓願力，是超過二乘及地前菩薩而最極殊勝的。最上乘的菩薩發此三願，是佛曾經說過的，但以什麼因緣說諸菩薩行此三願呢？當機者還不明白，所以特舉出而問佛。

庚二　如來解答

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！四因緣故：謂諸菩薩，能善了知涅槃樂住，堪能速證；而復棄捨速證樂住；無緣無待發大願心；爲欲利益諸有情故，處多種種長時大苦，是故我說彼諸菩薩行廣大願、妙願、勝願』。

佛爲當機者解釋說，菩薩所以能行三大願行，約有四種因緣：一、菩薩以其無分別智，善能了知寂靜妙樂的涅槃，能很迅速的證得及能安住在涅槃樂中，所以菩薩雖在生死而不住於生死。二、菩薩以其大悲願力，雖說可以很快的證得寂靜涅槃，但爲悲心所驅使的關係，並不積極的去求證，而且放棄求證涅槃樂，所以菩薩雖能證涅槃而不住於涅槃。三、菩薩這樣的不住生死、不住涅槃的發大願心，救度一切衆生，不是有什麼希求，而是無緣於衆生的報恩，更無待於衆生報恩的，所以他

的悲願，是純潔的，不要代價的。四、菩薩既是無代價、無報酬的發大願心救度衆生，那末，衆生是各式各樣的，爲了利益各別不同的有情，就得準備隨類受生，長期的接受痛苦，所以說處多種種長時大苦。由於如上的四種殊勝因緣，所以佛說彼諸菩薩行三大願。

戊二　明諸度

己一　度數問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！是諸菩薩凡有幾種所應學事』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！菩薩學事略有六種：所謂布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、智慧到彼岸』。

修學佛道的菩薩，在實踐的過程中，所當學的事情，大概凡有幾種呢？佛回答說，站在菩薩的立場上講，無量法門，無量事業，都當學的，不過簡略的說來，約有六種所應學事，即通常所說的布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、智慧六到彼岸。印度名檀那，中國譯做布施；印度名尸羅，中國譯爲持戒；印度名羼提，中國譯做忍辱；印度名毘梨耶，中國譯做精進；印度名禪那，中國譯做靜慮；印度名般若，

中國譯做智慧。印度名波羅密多，中國譯做到彼岸。六到彼岸是總稱，布施等名是別說，總別兼舉，所以名爲布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、智慧到彼岸。彼岸是對此岸講的，一般的說，生死是此岸，涅槃是彼岸。到彼岸，是說由修施等的六度，就可從生死的此岸，到達涅槃的彼岸。或說：慳貪、毀犯、瞋恚、懈怠、散亂、愚癡的六蔽名爲此岸，布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、智慧的六度名到彼岸。若依攝大乘論的解釋：彼岸不可指說涅槃，因爲小乘也可證得涅槃的，但是他們所修的施等，却不能叫做波羅密多。所以不論是世間的凡夫，出世的二乘，其所修的施等善根，都很微劣，不可能到達彼岸，唯菩薩所修的殊勝施等，超過凡夫、二乘，方能到達大乘極果的彼岸，所以名爲波羅密多。關於施等的別名，到下品類差別中再爲解釋，此不繁說。

己二　相攝問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！如是六種所應學事，幾是增上戒學所攝？幾是增上心學所攝？幾是增上慧學所攝』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！當知初三，但是增上戒學所攝；靜慮一種，但是增上心學所攝；慧是增上慧學所攝；我說精進徧於一切』

當機者問：菩薩所學的六事與菩薩所行的三學，二者相攝是怎樣的相攝法呢？佛解釋說：布施、持戒、忍辱的三所學事，屬於增上戒學所攝。施是持戒的資糧，行者爲要嚴持禁戒不犯，必須要常常的多行布施，能行布施，就能防護身、口的不犯，所以施是增上戒學所攝。戒是增上戒學的自性，爲其所屬，當無問題。忍是持戒的眷屬，行者爲了保持戒行的純潔，有時縱或遇到了極端暴惡的有情，給予自己的打擊，不論是無理的漫罵或任意的毆辱，此時唯有忍辱，才能保持戒行無虧，假使予打擊者以打擊，予漫罵者以漫罵，予毆辱者以毆辱，那就要毀壞禁戒了，所以忍辱也是增上戒學所攝的。靜慮一種，屬於增上心學所攝，因爲心就是定，以定自性攝定自性，不相違的。智慧一種，屬於增上慧學所攝，是以慧自性攝慧自性的。精進一種，偏攝三增上學，因爲不論持戒、修定、習慧，都需要大精進力加以鞭策的。犯戒者，大都由於懈怠放逸，如果如擎油鉢似的謹愼防護，精進守持，那裏還會犯戒呢？散亂者，大都由於不能勤勉的尅制自己的妄念，如果以不休息的無間斷的精神，常時修習，那裏會不得定呢？智慧的開發，也是由精進來的。所以精進能

偏攝三增上學。三增上學，又名三無漏學。所謂增上，是最殊勝的意思。增上戒學，是指菩薩的所有律儀，增上心學，是指菩薩所修的諸三摩地，增上慧學，是指菩薩所求的無分別智。瑜伽論說：『唯於聖教獨有此三不共外道，如是名爲最勝義故，名爲增上』。三學、六度，互相相攝，本經所說，約略如上。若依攝論所說，那又不同：佛陀說法，不一定每次都將六度講說一次，有時是唯說施波羅密多，有時是唯說戒波羅密多，乃至有時是唯說慧波羅密多；雖然祇說一度，但實際都具有六度的，因爲每修任何一種波羅密多，都有其餘的波羅密多爲其助伴，互相助成的。如此，可說三學一一皆攝六度，不一定那幾度屬於那一學所攝。

己三　資糧問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！如是六種所應學事，幾是福德資糧所攝？幾是智慧資糧所攝』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！若增上戒學所攝者，是名福德資糧所攝；若增上慧學所攝者，是名智慧資糧所攝；我說精進、靜慮偏於一切』。

當機者問：行菩薩道者，必須圓成福智的二種資糧，方能成辦究竟的無上佛道，而此二種資糧，即在六種所應學事中，但這六種學事，那幾種是屬於福德資糧之

所攝的？又那幾種是屬於智慧資糧之所攝的？佛解答說：增上戒學所攝布施、持戒、忍辱的三度，是屬福德資糧所攝；增上慧學所攝的慧度，是屬智慧資糧所攝；增上定學所攝的定度及三增上學所攝的精進度，偏於福智二種資糧所攝。修學佛道等於我人出門遠行，必須準備充足的資糧，方能到達所要到的目的地。成佛的資糧，不是什麼金錢與食物，而是福德與智慧。福資糧者，謂能生福果而與福爲因者是；智資糧者，謂能生智果而與智爲因者是。照本經講，六所學事中，前三是福德，後一是智慧，精進與靜慮，通於福智。但智度論中，說前三是福德資糧，後三是智慧資糧，如論說：『欲成佛道凡有二門：一者福德，二者智慧。行施、戒、忍是福德門，知一切法實相般若是智慧門，般若要因禪定，禪定必須大精進力』。其他還有多說，玆不繁敍。

己四　修學問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！於此六種所學事中，菩薩云何應當修學』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！由五種相應當修學：一者最初於菩薩藏波羅密多，相應微妙正法教中，猛利信解。二者次於十種法行，以聞、思、修所成妙智，精進修行。三者隨

護菩提之心。四者親近眞善知識。五者世間勤修善品』。

當機者問：菩薩所當學習的六事，已經知道了，但是要怎樣的去修學這六事呢？佛解釋說：以五種相，修學六波羅密多。一、正確的堅定不移的信解諸波羅密多相應甚深微妙的正法言教。諸度相應的甚深聖教，是佛對諸菩薩說的，本不易爲一般人所信解、接受，但修學六波羅密多的菩薩，雖知他是廣大甚深的，然能相信這是求無上道者所當理解的大法。這信解，是很重要的，因爲信解，才能依照去行，假使不信，怎會遵照去行？二、精進勇猛的以聞、思、修所成的妙慧，修習書寫、供養、施他、聽誦、披讀、受持、開演，諷誦、思惟、修習的十種法行。三、行菩薩道者，隨時隨地，都要保護自己的菩提心，使已發起的上求佛道、下化有情的大菩提心，不得退轉、因爲菩提心的不失，才能脚踏實地的實踐波羅密多，假使菩提心失掉了，那裏還會修學六度呢？四、行菩薩道者，要求不走上岔路，不回大向小，必須多多的親近眞正的善知識，因爲善知識，能指示行者的迷途，能策發行者的向上，令諸發菩提心者不致退墮下來。善知識對於修學佛法的關係太大了，學者的身心上，不論是增加一點功德，減少一些過失，都是由善知識所賜予的。菩薩藏經

說：『總之，獲得菩薩一切諸行，如是獲得圓滿一切波羅密多，地、忍、等持、神通總持、辯才回向、願及佛法，皆賴尊重爲本，從尊重出，尊重爲生及爲其處，以尊重生，以尊重長，依於尊重，尊重爲因』。此中所說的尊重，就是指的善知識。所以親近眞善知識，也是菩薩的重要修學之一。五、菩薩於六波羅密多的修行，不是短期的，也不是一時的，是從最初發心，一直到安坐妙菩提座，在這長時間內，要常無間息的精勤不懈的修習六度的善行，方能修學圓滿。所以無間勤修善法，亦最重要。

己五　增減問答

庚一　六度增減

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！何因緣故，施設如是所應學事，但有六數』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！二因緣故：一者饒益諸有情故，二者對治諸煩惱故。當知前三饒益有情，後三對治一切煩惱。前三饒益諸有情者，謂諸菩薩由布施故，攝受資具饒益有情；由持戒故，不行損害逼迫惱亂，饒益有情；由忍辱故，於彼損害逼迫惱亂堪能忍受，饒益有情。後三對治諸煩惱者，謂諸菩薩由精進故，雖未永伏一切煩惱，

亦未永害一切隨眠，而能勇猛修諸善品，彼諸煩惱不能傾動善品加行；由靜慮故，永伏煩惱；由般若故，永害隨眠』。

當機者問：菩薩所應學事，以什麼因緣不增不減的但說六數呢？佛解答說：有兩種因緣，所以不增不減的但說六數。一、爲了饒益一切有情，這就是布施、持戒、忍辱的前三度；二、爲了對治一切煩惱，這就是精進、靜慮、智慧的後三度。何以知道前三是爲了饒益有情的呢？因爲，布施波羅密多，是以種種資生之具，攝受有情，饒益群生的，所以四攝中的第一，就是布施。衣食財物的施予，是與衆生發生關係的唯一媒介物。行菩薩道者，若要接近羣衆，使羣衆相信你，依你所指示的去做，首要必須給予物質上的救濟，精神上的安慰，所以布施是饒益有情的。接近了群衆，與群衆發生了密切的關係，爲了要與所攝受的群衆，達到和樂共處的目的，那就非要不行損害、逼迫、惱亂有情的勾當，方能使群衆獲得饒益安樂！怎樣方能做到呢？這就要行持戒波羅密多。由於菩薩行者的嚴格遵守不殺、不盜等和樂共處的律法，所以不但能做到與所攝受的有情融洽無間，和諧共存，就是人與人間的紛爭，也可以持戒的因緣獲得解決，所以持戒也是饒益有情的。群衆的相處，雖菩

薩行者，做到了不侵犯他人的自由，不妨害他人的行動，但羣衆中有不遵守共處的軌律，却常常的來逼迫你，惱亂你，使你身心不得安寧，那又怎麼辦呢？這唯有實行忍辱波羅密多來克服這個人事糾紛了！因爲這樣，自己固可少却許多煩惱，就是對方也會因你的忍受而感動得重新做人！假使不是這樣，人以什麼態度待你，你也以什麼態度對人，那就只有擴大糾紛，而無以隨順度生了，所以能行忍辱，也是饒益有情的一個最好方便。何以知道後三是對治煩惱的呢？煩惱，是精神界一個最强有力的反動分子，不是隨便的可以尅制的，必須要用大精進力的無畏精神，才能使他不去傾動所修的善品加行。所以由精進波羅密多，雖還不能永遠的降伏一切煩惱，也還不能永遠的害除一切隨眠，可是，由於精進勇猛的不休不息的修諸善品的因緣，已使那强有力的反動煩惱，沒有力量去傾動所修的加行了。菩薩行者，雖已使煩惱不再反動，但還沒有把他降伏，現爲進一步的永遠降伏煩惱起見，乃又修習靜慮波羅密多，由這修習靜慮因緣，就能永遠的降伏煩惱了。但僅降伏煩惱還不夠，因被定力所伏的現行煩惱，如石壓草一般，一旦定力鬆懈，他就又鑽隙蠢動了。菩薩行者，爲了一勞永逸計，澈底解決計，乃更修習智慧波羅密多，由這修習智慧因

緣，就永遠的害除隨眠種子了！所以精進、靜慮、智慧三者，是對治諸煩惱的。

庚二　四度增減

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！何因緣故，施設所餘波羅密多，但有四數』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！與前六種波羅密多爲助伴故。謂諸菩薩，於前三種波羅密多所攝有情，以諸攝事，方便善巧而攝受之，安置善品，是故我說方便善巧波羅密多與前三種而爲助伴。若諸菩薩，於善法中煩惱多故，於修無間無有堪能、羸劣意樂故，下界勝解故，於內心住無有堪能，於菩薩藏不能聞緣善修習故，所有靜慮，不能引發出世間慧。彼便攝受少分狹劣福德資糧，爲未來世煩惱輕微，心生正願，如是名願波羅密多。由此願故，煩惱微薄，能修精進，是故我說願波羅密多與精進波羅密多而爲助伴。若諸菩薩，親近善士，聽聞正法，如理作意爲因緣故，轉劣意樂成勝意樂，亦能獲得上界勝解，如是名力波羅密多。由此力故，於內心住有所堪能，是故我說力波羅密多與靜慮波羅密多而爲助伴。若諸菩薩，於菩薩藏，已能聞緣善修習故，能發靜慮，如是名智波羅密多。由此智故，堪能引發出世間慧，是故我說智波羅密多與慧波羅密多而爲助伴』。

當機者問：佛所施設的波羅密多，除了上述的六數外，還說有其餘的方便、願、力、智的四種，但以什麼因緣唯說這四種呢？佛解答說：所以唯說四者，因此是與前面的六種波羅密多做助伴的。換句話說：要想使令六度修學圓滿，必須要藉願等予以助成。所以其餘的波羅密多，不增不減的只說四種。一、方便度助前三度：菩薩行者，爲了饒益有情，修學布施、持戒、忍辱的三種波羅密多，以攝受廣大的群衆，但要完成饒益群衆的重大任務，必須要運用種種方便、種種善巧以諸攝事去攝受衆生，把被攝受的衆生安置在善品法上。諸攝事，本可指凡能攝受有情的種種方便，都得稱爲攝事的，不過通常總以四攝事說明攝受一切衆生的。如梁譯的攝論說：『於前三度所攝衆生，以四攝事安置善品』。所以需此方便波羅密多攝諸有情安置善品者，譬如布施，以財物施諸有情，固能解決有情的物質缺乏，但這只是暫時的救濟，並不能永遠的解決他的貧困問題，所以等到衆生接受菩薩的施予而與菩薩發生關係後，就得運用方便善巧，告訴他現在所以貧窮，是由過去所造的因，若要將來不再受貧窮之苦，你現在就得好好的修諸善法，多多培福。以這樣的方便，使諸衆生，修諸善業，才是眞正的饒益有情。又如持戒，自己守法，不犯他人，固

能使衆生安隱快樂，但若衆生不能因你的守法而守法，且仍做出非禮非法的事情，那怎能使之長久安樂呢？在這情形下，菩薩行者，就得運用方便善巧，使諸衆生也能如己一樣的不殺、不盜，遵守戒法，不特如此，且更進一步的布施、放生，修諸善事。忍受他人的辱罵謗打，以自己的忍辱行，去感化暴惡的有情，固也可以令生得益，但更需要利用方便善巧，使諸衆生，息諸瞋恚，修調柔行，不論在任何場所，皆能與群衆和諧共處，相安無事。這就是以方便善巧波羅密多而與前三種波羅密多爲助伴的要素所在。二、願度助精進度：菩薩在修學六波羅密多的過程中，爲什麼要發起正願修學願波羅密多呢？這有三種因緣：㈠、菩薩於現實的生命體中，騷擾身心的煩惱特別多，由於煩惱衆多的緣故，所以對於無間修習諸品善法，就沒有力量能夠勝任愉快了！煩惱與善法，是敵對的兩面，煩惱力强，就阻礙了善法的修習，善法力强，就可尅制煩惱而不障礙所修了。㈡、菩薩在實踐的過程中，由於意樂羸劣的不堅强以及下面欲界散心勝解力的堅强，所以要使內心不向外奔放而獲得心一境性的安住，就沒有力量堪能完成了。因爲內心安住，必須要有强有力的意樂及上界的勝解的原故。㈢、對於菩薩藏波羅密多相應微妙的正法言教，不能息心的

聽聞，不能如法的緣慮，不能善巧的修習，所以所有靜慮也就不能引發出世間的無漏聖慧了。正因如此，菩薩行者，乃攝受上面所修的少分布施、持戒、忍辱的微劣福德資糧，生起希求的正願說：願以這福德因緣的力量，使我在未來世的時候，煩惱輕微薄弱！不錯，煩惱是倔强的，沒有不可思議的大願毅力，不易使其就範，但僅發空願是不行的，發了願就得去實行，所謂『願爲行導』，願海一定要由行山去填補，才得滿足。如是名爲願波羅密多，由這弘誓願力的因緣，擾亂身心的煩惱，就得漸漸的微薄，而能實踐精進波羅密多了，所以願波羅密多是能與精進波羅密多而爲助伴的。三、力度助靜慮度：菩薩以大願力助成精進的實踐，雖已能使煩惱微薄，但還不能尅制煩惱的活動，因爲內心尚未獲得安住，現爲進一步的求得煩惱的降伏，菩薩行者，就又親近善士。善士，就是善知識。善知識能識行者的心病，能指導行者的正行，能使行者獲得正定。因此，就從善知識聽聞正法，依所聞正法而作如法合理的作意思惟，由這三種殊勝因緣，就可使一向微劣的意樂轉爲最極殊勝的意樂，不特能得欲界的殊勝意樂，且亦能得上界的這種殊勝意樂，如是名爲力波羅密多。由這力波羅密多的因緣，於是內心安住就有所堪能了，所以力波羅密多能

與靜慮波羅密多而爲助伴的。四、智度助般若度：當菩薩的內心煩惱熾盛時，對於菩薩藏波羅密多相應微妙的正法言教，是不能聽聞、緣慮、修習的，現因以力波羅密多助成靜慮波羅密多的修成，所以對於甚深微妙的菩薩藏教，已能多多的聽聞，正確的緣慮，如法的修習了。能聞是聞所成慧，能緣是思所成慧，修習是修所成慧，由此三慧，就能引發靜慮，所謂從聞、思、修入三摩地，就是此意。如是名爲智波羅密多，由這智波羅密多的因緣，卽能引發出世間的無漏聖慧了，所以佛說智波羅密多能與慧波羅密多而爲助伴。

己六　次第問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！何因緣故，宣說六種波羅密多如是次第』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！能爲後後引發依故。謂諸菩薩，若於身財無所顧恪，便能受持清淨禁戒，爲護禁戒，便修忍辱，修忍辱已，能發精進，發精進已，能辦靜慮，具靜慮已，便能獲得出世間慧。是故我說波羅密多如是次第』。

當機者問：六波羅密多，最初是布施，最後是智慧，他的前後，諸經論中，都是這樣排列着的，但爲什麼一定要這樣的次第說明他呢？佛解答說：這是有道理的

！當知我之所以如是次第說明六波羅密多，是約他前前能爲後後引發依止說的，就是依止前一波羅密多能夠引發後一波羅密多。謂行菩薩道者，如果能於個己的身命、財產無所顧恪的施於衆生，那他也就能夠守持清淨的禁戒了。試想：一個犧牲自己生命以去救度衆生的人，他還會毀犯殺戒嗎？一個傾家蕩產以去普濟貧窮的人，他還會毀犯盜戒嗎？所以不慳貪的人，一定是能持戒的人。既持戒了，爲了保護自己所守的禁戒永遠不犯，那就雖遇橫暴萬惡的衆生，給予自己的凌辱，也不與之計較而忍辱之，所以能持禁戒，也就能修忍辱。修忍辱行的菩薩，在生死海中做利生工作，不論是遇到有情的打擊，或遭逢無情的阻力，決不退失自己的菩提心，仍不息的勇往直前，做自己所當做的利生事業。所以能修忍辱，也就能發精進。在精進不已的實踐中，折伏了强有力的煩惱，就可使散動不已的心獲得安定。所以發精進已，能夠成辦靜慮。靜慮成就，就可從定發慧了。所以說具靜慮已，便能獲得出世間的無漏聖慧。由於六度的前前能爲後後引發依止的因緣，所以佛說六波羅密多如是次第排列。眞諦譯的無性攝論中，除了前前生於後後的一種引發次第外，還說有一種依於後後而清淨前前的次第：如要布施，就必須持戒；持戒，布施方得清淨成

就。持戒，就必須忍辱；忍辱，持戒方得清淨成就等。如論中說：『前前波羅密多由後後波羅密多所清淨故』。因此，確立六波羅密多如是次第。

己七　品類問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！如是六種波羅密多，各有幾種品類差別』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！各有三種。施三種者：一者法施，二者財施，三者無畏施。戒三種者：一者轉捨不善戒，二者轉生善戒，三者轉生饒益有情戒。忍三種者：一者耐怨害忍，二者安受苦忍，三者諦察法忍。精進三種者：一者被甲精進，二者轉生善法加行精進，三者饒益有情加行精進。靜慮三種者：一者無分別寂靜極寂靜無罪故，對治煩惱衆苦樂住靜慮，二者引發功德靜慮，三者引發饒益有情靜慮。慧三種者：一者緣世俗諦慧，二者緣勝義諦慧，三者緣饒益有情慧』。

當機者問：菩薩所應行的六波羅密多，一一各有幾種的差別品類可得呢？佛解答說：一一各有三種品類差別。一、布施的三種：㈠法施，謂以不求名聞利養的清淨心，爲諸希求正法的有情，宣說無垢清淨的言教，使諸聽聞正法者得到法樂，以此法樂資益增長善根。㈡財施，謂以不求酬報的清淨心，用種種的資生之具，諸施

有德或貧窮無依的衆生，使其不受飢寒的痛苦，獲得身心的安樂。㈢無畏施，謂諸衆生遇到獅子虎狼的威脅，國王匪盜的壓迫，水火風雪的災害，菩薩能以種種方便協助他解決這些困難，安慰他不要以此畏懼，使其內心無怖畏苦。諸經論中所以唯說這三種施，據世親攝論釋說：『法、財、無畏，如次益他善根、身、心，以是因緣，故說三種』。二、持戒的三品：㈠轉捨不善戒，卽攝論所說的律儀戒。如在家二衆所受的五戒、八關齋戒，出家五衆所受的比丘戒、比丘尼戒、沙彌戒、沙彌尼戒、式叉摩那戒，是七衆弟子各別所受持的，屬於小乘的律儀戒。他的功用，重在消極的防非止惡，不作一切惡業，離種種的雜染法，所以本經名爲轉捨不善戒。㈡轉生善戒，卽攝論所說的攝善法戒。如諸菩薩受了瑜伽的大乘通戒，就積極的做種種行善利生的工作。因此，這戒是建立在自己修學一切佛法的功德上的，如諸菩薩所修的波羅密多等，都是屬此，所以本經名爲轉生善戒。㈢轉生饒益有情戒，卽攝論所說的饒益有情戒。如諸菩薩修學四無量心，實踐四攝法門，以及行種種利益衆生的事業，毫不做損害衆生的工作，所以此戒是建立利益成熟一切有情上的。如此三戒，以律儀戒爲基礎，攝善法及饒益有情的二戒，要以律儀戒爲所依才能建立。

因爲，自己遠離了衆惡，才能進一步的修十波羅密多的善法以成熟饒益一切有情。而且不修善法、不利有情，根本就違犯菩薩的律儀。所以自他二利的功德，都是依律儀戒的防非止惡而成立的。三、忍辱的三品：㈠耐怨害忍，這是忍受衆生所給予的痛苦。發菩提心的菩薩，爲了救拔苦海中的衆生，不惜犧牲個己的利益安樂，長期的深入生死海中，作種種的利生事業，可是衆生不了解菩薩的用心，不特不能隨順菩薩的指示去行，反而時時給予菩薩的侮辱、迫害；然菩薩不以無知的衆生這種行動爲忤，而能一一的忍受下去，且決不以此退失自己利生的事業。㈡安受苦忍，這是忍受自然界所給予的種種痛苦。發菩提心的菩薩，既願長期的在生死海中救度衆生，而生死界是免不了風霜雨雪寒熱交逼的痛苦的，然菩薩能安然的忍受這些痛苦，決不因這種種痛苦的襲擊而動搖了自己度生的大志。㈢諦察法忍，謂諸菩薩以般若智慧審諦觀察諸法實相，了達諸法空無自性，於此空無自性的甚深廣大教法，能夠深信忍可，決定無疑。四、精進的三品：㈠被甲精進，如守衛國土的戰士要到前線與敵人作戰時，必須先披起防護身體的鎧甲；發心修學的菩薩，爲了完成無上的佛道，得先修習六波羅密多，積集福德智慧資糧，以助成精進，所以譬如被甲。

㈡轉生善法加行精進，作戰的鬥士，披起鎧甲，一切準備妥當了，向前邁進，這是加行；菩薩開始向菩提大道出發時，更積極更精進的修諸加行，以成辦諸波羅密多，所以名爲轉生善法加行精進。㈢饒益有情加行精進，向菩提大道出發而行精進，是爲了完成自利的事業，現爲饒益有情而加行精進，是爲了完成利他的事業。謂諸菩薩，爲了解決衆生的痛苦，爲了給予衆生的快樂，有時就是爲了度脫一個有情，留在生死苦海中，經百千俱胝那由他劫，亦不退屈救度衆生的勇悍，所以名爲饒益有情加行精進。五、靜慮的三品：㈠離一切的虛妄分別及一切的煩惱粗重，名爲無分別寂靜，以離一切的分別，就能生起身心輕安的；如果進而遠離一切愛味執著，泯除一切差別事相，就名爲極寂靜了；假使再能遠離一切我慢、我愛、我見而得清靜，名爲無罪；如是由此定力，就能對治煩惱逼迫的痛苦，獲得神通自在，現法樂住了。㈡引發功德靜慮，謂由靜慮的完成，從此定中引發神通等殊勝功德。㈢引發饒益有情靜慮，謂由靜慮的完成，引發各種的神通，以此神通，作種種饒益有情的事業。六、智慧的三品：㈠緣世俗諦慧，就是緣世俗諸法的智慧。㈡緣勝義諦慧，就是緣勝義諦理的智慧。㈢緣饒益有情慧，就是現觀邊後所起的諸世俗智，而能種

種說法利益衆生的智慧。

己八　得名問答

庚一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！何因緣故，波羅密多說名波羅密多』？

當機者問：施、戒、忍、進、禪、慧的別名，從上品類差別的解釋中已經知道了；但爲什麼諸波羅密多得名波羅密多呢？請佛再爲解釋一下！

庚二　如來解答

辛一　標數列釋

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！五因緣故：一者無染著故，二者無顧戀故，三者無罪過故，四者無分別故，五者正迴向故。無染著者，謂不染著波羅密多諸相違事。無顧戀者，謂於一切波羅密多諸果異熟及報恩中心無繫縛。無罪過者，謂於如是波羅密多無間雜染法，離非方便行。無分別者，謂於如是波羅密多，不如言詞執著自相。正迴向者，謂以如是所作所集波羅密多，迴求無上大菩提果』。

佛解答說：波羅密多之所以名爲波羅密多，約有五種因緣。一者無染著故至五

者正廻向故，是總標五種因緣；無染著者至廻求無上大菩提果，是別釋五種因緣。一、無染著者，謂對六波羅密多的諸相違事：如於慳恪、毀犯、忿恚、懈怠、散動、惡慧的六障，不生絲毫的染著。六度本卽度此六蔽的，如果染著六蔽，就不能行六波羅密，行六波羅密，就不染著六蔽，所以名爲無染著。二、無顧戀者，謂行六波羅密多，目的在求對治個己身心的煩惱以及饒益一切的有情。就對治自己的煩惱說，當就不因行六波羅密多而希望得到財富、美色、名稱等的諸異熟果了；就利益有情說，當就不因行六波羅密多而希望衆生報答自己所給予的恩惠了。所以說心無繫縛。三、無罪過者，罪過指下文所說的無悲加行、不如理加行、不常加行、不慇重加行的四種間雜染法，及唯以財物饒益有情而不令出不善處安置善處的非方便行。現謂發心修學的菩薩，實踐如是諸波羅密多，沒有無悲等四加行的間雜染法及不安置善處的非方便行，所以名爲無罪過。四、無分別者，謂行如是六波羅密多的菩薩，不去如他言詞所說布施等，而執著實有布施等的自相，因爲在修六度時，是爲通達一切法性空的無分別智所攝的，所以不執施等的自相，也可以說是三輪體空的意思。如布施時，不見有施者、受者，及所施財物的三相，所以名爲無分別。五、

正廻向者，謂行菩薩道的菩薩，不論是在開始時這樣所作的波羅密多，或者是在增長時這樣所集的波羅密多，以其由此所得一切功德，悉皆廻向求證無上大菩提果，不作其餘人天或小果的資糧，所以名爲正廻向。

辛二　逐難重釋

壬一　諸相違事

『世尊！何等名爲波羅密多諸相違事』？『善男子！當知此事略有六種：一者於喜樂欲財富自在諸欲樂中，深見功德及與勝利。二者於隨所樂縱身、語、意而現行中，深見功德及與勝利。三者於他輕懱不堪忍中，深見功德及與勝利。四者於不勤修著欲樂中，深見功德及與勝利。五者於處憒鬧世雜亂行，深見功德及與勝利。六者於見、聞、覺、知、言說戲論，深見功德及與勝利』。

在解釋波羅密多之所以爲波羅密多的五因緣中，曾經說到不染著波羅密多的諸相違事，但以什麼爲波羅密多的諸相違事，前面沒有指出，所以當機者又提出來請問。佛解答說：波羅密多的諸相違事，廣說起來雖然很多，約略的說可有六種：一、普通凡夫不肯發心行布施行，主要的就在他染著自己已獲得的五欲妙境，貪戀自

己已擁有的世間財富，捨不得放棄自己的受用自在，從自我出發，欲樂境界，財富享受，攝受爲我所，因此所以慳恪衆生，在這些上，祇深深的見到他的功德與勝利，不見他的過患與後果。如此，當然就與布施相違而成行施的一大障礙了！佛說布施，正是對治衆生這一染著的。二、一般凡夫所以不能守持淨戒，主要的就在他隨心所欲的想幹什麼就幹什麼，不願受任何的阻礙與束縛，因而縱放自己的身、語、意的三業，行殺生、偷盜等的十惡業行，並在這三業十惡行中，深深的見到他的功德與勝利，不見他的過失與後患。如此，當然就與持戒相違而成持戒的一大障礙了！佛說戒度，正是對治衆生這一蔽障的。三、生死凡夫所以不行忍辱行，主要的在於生死界中的有情，不能意見相投，不能行動一致，往往爲了些微小事，發動瞋恚，輕慢他人，毀辱對方，而對方不堪受此凌辱，予打擊者以打擊，予漫罵者以漫罵，並認爲這樣的以牙還牙，不特看不出有什麼不對，而且深深的見到他的功德與勝利。如此，當然就與忍辱相違而成修忍的一大障礙了！佛說忍辱，正是對治衆生這一大障的。四、三界衆生所以不能以精進行斷惡修善，反而使不善法無限滋生，主要的在於衆生的懈怠放逸，可說懈怠放逸是生長惡不善法的動因，惡不善法是懈怠

放逸所產生的結果。愚癡衆生不知這些過患，反而在不勤修的著欲樂中，深深的見到他的功德與勝利。如此，當然就與精進相違而成精進的一大障礙了！佛說精進，正是對治衆生這一大障的。五、散亂衆生所以不能修諸禪定，病在不肯遠離憒鬧的城市，深入寂靜的山林，不肯放棄世間的雜亂衆事，行自己所當行的禪定事業。所以對憒鬧繁華的處所，以及社會種種的雜亂諸事，不特見不到他的過失與後患，反而見到他的功德與勝利。如此，當然就與禪定相違而成禪定的一大障礙了！佛說靜慮，正是對治衆生這一大障的。六、世間衆生所以不能修出世的無分別慧，原因由於在漫漫的長夜中，爲見、聞、覺、知、言說戲論的熏習，樂著世間的所有表示，以爲所見、所聞、所覺、所知的一切是實，因而也就深深的樂著世間的言說戲論，不能修學出世的無分別慧了！不修無分別慧，就不知離言法性的功德勝利，而祇深深見到見、聞、覺、知、言說戲論的功德與勝利。如此，就與智慧相違而成慧度的一大障礙了！佛說智慧，正是對治衆生這一大障的。

壬二　諸果異熟

『世尊！如是一切波羅密多何果異熟』？『善男子！此亦略有六種：一者得大財富，

二者往生善趣，三者無怨無壞多諸喜樂，四者爲衆生主，五者身無惱害，六者有大宗葉』。

在解釋波羅密多之所以爲波羅密多的五因緣中，又曾說到不顧戀波羅密多的諸果異熟，但以什麼爲波羅密多的諸果異熟，前面並未指出，所以當機者又提出請問。佛解答說，這也略有六種：一、由施波羅密多，於未來世，能得廣大財富的異熟果報。二、由戒波羅密多，於未來世，能往善趣取得可愛的異熟果報。三、由忍波羅密多，於未來世，能得沒有怨敵、沒有破壞，而在群衆中得到多數人的喜樂，彼此融洽無間的異熟果報。四、由進波羅密多，於未來世，能得大尊大貴而爲衆生之主的異熟果報。五、由定波羅密多，伏除煩惱，於未來世，能得身無惱害的異熟果報。六、由慧波羅密多，廣解五明，能得大宗葉的異熟果報。如是次第，名爲波羅密多的諸果異熟。

壬三　間雜染法

『世尊！何等名爲波羅密多間雜染法』？『善男子！當知略由四種加行：一者無悲加行故，二者不如理加行故，三者不常加行故，四者不殷重加行故。不如理加行者，謂

修行餘波羅密多時，於餘波羅密多遠離失壞』。

在解釋波羅密多之所以爲波羅密多的五因緣中，又曾說到無罪波羅密多的無間雜染法，但以什麼爲波羅密多的間雜染法，前面也未指出，所以當機者特又提出請問。佛回答說，這有四種的加行：一、無悲加行，這是障長時修的。謂諸菩薩於六波羅密多的修行，從初發心的開始直到安坐妙菩提座，在這三大阿僧祇劫的漫漫長時間中，本應始終如一的修學的，但因缺乏悲心的加行力，於是就不能長時間的修習了。二、不如理加行，這是障無餘修的。謂諸菩薩於六波羅密多的修行，不是先修此度後修彼度，而應於一時中六度齊修的，但由於不如理加行的阻力，因而修一度時就不能通修餘度。三、不常加行，這是障無間修的。謂諸菩薩於六波羅密多的修行，應無間的不斷的修習，不應任自己的心意，高興時就認眞的去行，不高興時就放棄不行，可是發心修行的菩薩，由於放逸懈怠的因緣，就時斷時續的不能無間的恆修諸行。四、不殷重加行，這是障殷重修的。謂諸菩薩於六波羅密多的修行，不論是爲斷煩惱的自利行，或爲益有情的利他行說，都應愼重其事的認眞的去實踐，不應對他有所忽略的，但發心菩薩不了解這一工作的神聖性、偉大性，只是虛應

故事的隨便修修而已，所以不能殷重修習。如是次第，名爲波羅密多的間雜染法。

在這當中，經文特將第二不如理加行，再提出來略加解釋，其義如文可知。

壬四　非方便行

『世尊！何等名爲非方便行』？『善男子！若諸菩薩以波羅密多饒益衆生時，但攝財物饒益衆生便爲喜足，而不令其出不善處安置善處，如是名爲非方便行。何以故？善男子！非於衆生唯作此事名實饒益。譬如糞穢若多若少，終無有能令成香潔。如是衆生由行苦故，其性是苦，無有方便，但以財物暫相饒益，可令成樂，唯有安處妙善法中，方可得名第一饒益』。

在解釋波羅密多之所以爲波羅密多的五因緣中，又曾說到無罪波羅密多的離非方便行，但以什麼爲波羅密多的非方便行，前面並未指出，所以當機者特又提出請問。佛解答說：行菩薩道者所以要學波羅密多，就利他說，是爲使令衆生獲得究竟安樂，不是見到衆生貧窮困苦無衣無食，就攝受一些衣食財物去施予衆生，使衆生在肉體上不受饑寒逼迫的痛苦，便認爲很滿足，便以爲已達到利生的目的；不再進一步的去爲衆生宣說法要，使之出不善處，將之安置善處，如是就名非方便行，失

去度生的眞正意義了！什麼道理？要知菩薩度生，不是唯於衆生以一點世間的財物施予，使得一點世間的利益安樂，就算眞正的饒益了衆生。譬如世間的糞穢，多固臭不可聞，就是很少也是臭不可聞的，並不是說多的變少，就可使臭的糞穢成爲香潔的物體了。如是生死中的衆生，由行苦故（糞穢），其性無不是苦，現在菩薩發心拔除其苦，如沒有一種適當的方便，而但以一些財物，暫時去饒益他，是很難得到眞正安樂的；若要眞正的利益衆生，使得永久的安樂，唯有運用法施，針對衆生根器，將其安處於菩提、涅槃（香潔）的妙善法中，過其理性的正覺的生活，方可算是眞正的第一的究竟的饒益衆生。捨此，任何饒益都不是實際的饒益。

己九　淨數問答

庚一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！如是一切波羅密多有幾清淨』？

這是當機者問佛六度各有幾種清淨相，如文可知。

庚二　如來解答

辛一　五相清淨

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！我終不說波羅密多，除上五相有餘清淨。

這是佛答當機者問，謂六波羅密多的清淨相，除了上面所說的無染著、無顧戀，無罪過、無分別、正廻向的五相外，更不說有其餘的清淨相，卽彼五相，爲波羅密多的清淨相。

辛二　總別清淨

壬一　總清淨相

『然我卽依如是諸事總別，當說波羅密多清淨之相。總說一切波羅密多清淨相者，當知七種。何等爲七？一者菩薩於此諸法不求他知，二者於此諸法見已不生執著，三者卽於如是諸法不生疑惑，謂爲能得大菩提不？四者終不自讚毀他有所輕懱，五者終不憍傲放逸，六者終不少有所得便生喜足，七者終不由此諸法，於他發起嫉妬慳悋。

諸波羅密多的清淨相，雖說除上五相更無有餘，然佛卽依前之五相，復說總別七種清淨之相。本文先總說一切波羅密多的七種清淨相：一、菩薩於此六波羅密多，只是一味的依照自己的菩提心、大悲願去行，決不爲了名聞利養而向他人宣布，以求他人知道我是怎樣的在實踐波羅密行。二、菩薩行此六波羅密多，只是一味的

行自己所應行，決不在這諸法上生起執著，認爲我是如何的行施，他是怎樣的受我施予，我已施出若干的財物，所謂三輪體空的。布施如此，餘一一度，亦復如此。三、菩薩行此六波羅密多，確信由此可以得到大菩提果，決不在這諸法上忽然生起疑惑，以爲我這樣的一味循此波羅密道前進，將來究竟能不能得到大菩提果？如果可能，我如此行，當有意義，如不可能，我這樣做，不是沒有什麼意思了嗎？像這樣的疑惑，信解堅固的菩薩，是不會生起的。四、菩薩行此六波羅密多，決不因爲自己如此，就極力的稱讚自己是如何的難能可貴，而對那些不行六波羅密多的他人，就加以毀謗或有所輕懱。因在菩薩的心目中，覺得我行我素，並沒有什麼可值得稱讚的地方，他人不行是他的事，我何必去毀謗他呢？由於菩薩有著這樣一個正確認識，所以就不自讚毀他了。五、菩薩行此六波羅密多，決不因而生憍傲，以爲我能如此實行，他人不能，也不因此而行放逸，放逸是由懈怠生的，菩薩遠離懈怠，當然就不會放逸了。六、菩薩行此六波羅密多，不以少有所得便生喜足，而要廣修六度萬行的，就是這樣的廣修諸行，而菩薩猶無厭足之想。七、菩薩行此六波羅密多，決不因爲由於自己的如法實行，而見他人慳恪財、法，破戒、瞋恚等，就生起

極堅强的嫉妬之心，以爲我這樣的辛勤修學六波羅密多，你們却懈怠放逸的做些非理非法的世行！菩薩對於這些衆生，不特不會發生嫉妬之心，而且要憐愍他們、感化他們，使他們也能走上菩提大道，向崇高的佛果邁進。如是次第，名爲波羅密多的總清淨相。

壬二　別清淨相

癸一　施清淨相

『別說一切波羅密多清淨相者，亦有七種。何等爲七？謂諸菩薩，如我所說七種布施清淨之相，隨順修行。一者由施物清淨行清淨施，二者由戒清淨行清淨施，三者由見清淨行清淨施，四者由心清淨行清淨施，五者由語清淨行清淨施，六者由智清淨行清淨施，七者由垢清淨行清淨施。是名七種施清淨相。

六波羅密多的七種總清淨相，已如上說；分別宣說六波羅密多的清淨相，亦各有七種。現在先講布施的七種清淨相：一、菩薩行施，是以最極清淨色相具足上妙好物而行惠施的，不是以什麼雜穢所汚的不淨物而自己不需要的施予他人的，己所不欲勿施於人，儒家學者尙且如此，何況佛法的菩薩行者？所以說由施物清淨行清

淨施。二、菩薩行施，是以自己福德所感或勞力所得的財物而行惠施的，不是由殺害、劫奪、巧騙他人的財物來行惠施的，所以說由戒清淨行清淨施。三、菩薩行施，不論惠施什麼最珍貴的物品，決不計度我能行施，這是施物，他受我施，而以中觀正見，洞達這些是無性空寂的，所以說由見清淨行清淨施。四、菩薩行施，不論在什麼時候或什麼場所，對於所施的對象，皆以慈悲憐愛之心而施予之，決不趾高氣揚的含有傲物之態，所以說由心清淨行清淨施。五、菩薩行施，不論惠施何人，在未開始施捨之前，總是和顏悅色、笑容滿面的對待受施者，並不時的以柔和慈愛的語言，詢問被施者的家庭狀況，生活動態，困難所在，使諸受施者，不特獲得可愛的物質，而且得到無上的精神安慰，所以說由語清淨行清淨施。六、菩薩行施，對於所施的任何物品，都能如實的知道他叫什麼名字，其性質是怎樣，給予衆生有什麼利益，不是糊裏糊塗的一無所知的隨便拿一什麼惠施有情，所以說由智清淨行清淨施。七、菩薩行施，長期的一味的行去，因爲受苦的衆生太多了，不容許自己懈怠懶散不去施濟，而且在行施的過程中，不貪圖順從的衆生的酬報，不瞋恚違逆的衆生的凌辱，眞是遠離了懈怠、貪、瞋、癡等的煩惱垢染而行惠施的，所以說由

垢清淨行清淨施。若諸菩薩如是布施，是名七種施清淨相。

癸二　戒清淨相

『又諸菩薩，能善了知制立律儀一切學處，能善了知出離所犯，具常尸羅，堅固尸羅，常作尸羅，常轉尸羅，受學一切所有學處。

這是戒波羅密多的七種清淨相，在這七相中，初二是約能善了知說，後五是約正式受持說。現在還是依照他的次第解釋：一、菩薩行者，對於自己所當修學的增上戒學，不論是屬於重在消極防非止惡的七衆律儀戒，或者是屬於兼有積極行善利生的菩薩律儀戒，以及依此律儀戒而建立的攝善法戒、饒益有情戒，都能善巧的了知佛陀制立律儀一切學處，而且知道自己正受這菩薩律儀後，應該要怎樣的去遵守他方能不犯。二、菩薩守持律儀，由於偶而的疎忽不愼，在不知不覺中犯了律儀，能夠善巧的了知犯了什麼戒，就運用什麼悔罪法，出離自己所犯的過惡。三、菩薩行者，不論在任何惡劣的環境下，就是犧牲自己的寶貴生命，也不棄捨更寶貴的一切學處，名爲具常尸羅。四、菩薩行者，爲了堅決的守持淨戒，任何利養恭敬現前，或者本隨煩惱衝動，都不去毀犯所當嚴守的一切學處，名爲堅固尸羅。五、菩薩

行者，既是這樣的常守尸羅、堅固尸羅，對於所有學處，當不會有絲毫的毀犯了，所以名爲常作尸羅。六、雖說菩薩很認眞的很嚴格的守持尸羅不犯，但若間或在無意中犯了淨戒，也能立刻的覺醒，迅卽懺悔還復清淨，名爲常轉尸羅。七、菩薩受學律儀，不是受學一個、兩個學處，而是普徧受學菩薩所當受的一切所有學處。若諸菩薩如是持戒，是名七種戒清淨相。測疏有種解釋說：七清淨相中的最初兩種，是屬律儀戒，三四兩種，是屬攝善法戒，五六兩種，是屬饒益有情戒，最後一種，通攝三聚淨戒，所以七清淨相，是包括三聚淨戒的。

癸三　忍清淨相

『若諸菩薩於自所有業果異熟深生依信，一切所有不饒益事現在前時，不生憤發；亦不反罵、不瞋、不打、不恐、不弄、不以種種不饒益事反相加害；不懷怨結；若諫誨時不令恚惱；亦復不待他來諫誨；不由恐怖有染愛心而行忍辱；不以作恩而便放捨。是名七種忍清淨相。

這是忍波羅密多的七種清淨相：一、行菩薩道的菩薩，在現實世間中，不論遭遇到什麼不如意不稱心不饒益的事情，都能深深的忍受，認爲現實所感受的一切，

都由自己過去所造諸業而招感的，現在若不耐心的忍受，將來會有更多的痛苦現前！由於菩薩的深信因果，所以對違逆的境界現在前時，能夠不起瞋恚，不生憤發。此中說的信業，是忍因，不饒益事，是忍境，不生憤發，是忍體，由此三緣，名爲第一忍清淨相。二、菩薩行者，以無我智，通達我空、法空，了知無能無所，誰爲能罵瞋打？誰爲所罵瞋打？老實說，在自他俱泯的畢竟空中，是沒有能罵所罵，能瞋所瞋，能打所打，能弄所弄的，所以菩薩遇有衆生來罵、瞋、打、弄時，決不反罵，亦不反瞋，乃至不打、不恐、不弄，不以種種不饒益的事情反相加害，假使予以一一反報的話，那就失去菩薩的慈和精神了。三、菩薩行者，認識了忍辱的利益所在，對於衆生怎樣的來損惱他，不特在行動上不對之反相加害，就是在內心上也不對他懷怨結恨，因爲菩薩饒益衆生，先後是一致的，決不因衆生的難以教化，就放棄他而成怨家似的敵對起來，所以說不懷怨結。四、菩薩行者，若遇惱害自己的衆生來諫誨時，應當立即接受他的懺謝，不要使他因此而生恚惱，因爲他來悔謝，這已表示他承認了自己的錯誤，假使菩薩這時不接受他的懺謝，他會更加惱恨起來的。五、菩薩行者，被瞋心特重的衆生損惱以後，不要專坐家中等待他來認錯，而

應自己速往他處請求懺謝，解釋誤會，因爲他被瞋火燒昏，發現不到自己的錯誤，菩薩若果不去，怎能消除彼此間的隔膜？六菩薩行忍，不是由於他人勢力强大，自己敵不過他，恐懼他，怖畏他，才行忍辱的，也不是由於自己有染愛的心，貪圖他人什麽，希求他人什麽，他人給予我的凌辱，我才忍辱的；而實在是爲了利益有情，見到衆生本性是苦，不忍在本性苦的諸有情上更加其苦，這才實行忍辱的。七、菩薩行者行菩薩道，是常常時恆恆時欲饒益衆生的，決不是一度饒益衆生以後就以爲滿足了，更不再以其他的事情去饒益他，便把他放棄捨而不問了。瑜伽論說：『非一益已捨而不益』。若諸菩薩如是修忍，是名七種忍清淨相。

癸四　進清淨相

『若諸菩薩，通達精進平等之性；不由勇猛勤精進故自擧凌他；具大勢力；具大精進；有所堪能；堅固勇猛；於諸善法終不捨軛。如是名爲七種清淨之相。

這是精進波羅密多的七種清淨相：一、菩薩行者，不論是爲斷除惡不善法，或爲修諸白淨善法而行精進，總是那樣不急不緩的平等行去，決不是一時精進得太過，一時又精進得太緩。瑜伽論說：『若諸菩薩發勤精進，不緩不急平等雙運，普於

一切應作事中，亦能平等殷重修作，是名菩薩平等精進』。二、菩薩行者，修學六度萬行，無一不是爲的衆生，就是求證無上佛道，也是爲衆生而求的，所謂爲利衆生而成佛。既然一切都是爲的衆生，則在度生的過程中實行精進，是理所當然的了，那裏還會因自己的精進而對衆生生起憍慢呢？所以說不由勇猛勤精進故自舉凌他。三、發心修學的菩薩，在一開始的時候，就這樣的自己策勵自己說：我當這樣依著菩薩道去行，決不受任何惡勢力阻擋我的前進，名爲具大勢力。四、向菩提大道邁進的菩薩，如最初所有的意樂希求，就切實的精進勇猛的勤修種種加行，名爲具大精進。五、菩薩向著遙遠的菩提道路前進時，不論自己的身心是如何的交疲困苦，都能勇往直前而無懼意，這如戰士走上前線，雖遇大敵當前，不生恐怖之情，名爲有所堪能。六、菩薩在前進的菩提路上，不特不爲個人的身心交苦而生怯弱，就是遇到强有力的魔軍，逼惱身心，也要奮其堅固不拔的意志，勇猛無畏的精神，與之作殊死戰，不達最後勝利，決不中途退屈，名爲堅固勇猛。七、菩薩對於自己所當修的六度萬行，乃至其他一切所應行的善品，從發心始一直到安坐妙菩提座，於其中間，常無間息的修習，從不懈廢或捨而不學的，名爲於諸善法終不捨軛。若諸

菩薩如是精進，名爲七種清淨之相。

癸五　定淸淨相

『若諸菩薩，有善通達相三摩地靜慮；有圓滿三摩地靜慮；有俱分三摩地靜慮；有運轉三摩地靜慮；有無所依三摩地靜慮；有善修治三摩地靜慮；有於菩薩藏聞緣修習無量三摩地靜慮。如是名爲七種靜慮淸淨之相。

這是靜慮波羅密多的七種清淨相。菩薩本有種種無量深定的，現在只舉出最重要的七種清淨靜慮作爲代表：一、若此菩薩所修靜慮，不是孤獨的枯定，而是有慧與之相應的，以此相應慧善巧通達俗諦門頭的一切事物的行相，名爲通達相靜慮。二、若諸菩薩所修靜慮，雖說定慧相應而轉，然就內證圓滿的方面說，而是定特增上的，名爲圓滿靜慮。或說以定相應慧，緣那清淨眞如的妙境，到達究極圓滿，名圓滿定。三、謂諸菩薩所修靜慮，若是定慧相應均等而轉；或是無礙緣於眞俗二境，名爲俱分靜慮。四、有說依定能引發神通的，名爲有運轉靜慮；有說能爲作相似無分別觀的加行智所依止的禪定，名爲有運轉靜慮，因爲未證無漏無分別境的加行智，還是唯在有漏的作意上所運轉的。五、若諸菩薩所修靜慮，是爲根本無分別智

所依止的，就名無所依靜慮。六、若諸菩薩所修靜慮，是爲帶相觀如的後得智所依止的，就名善修治靜慮，因爲後得智是善修治種種諸行的。七、謂諸菩薩若於大乘菩薩藏波羅密多相應微妙的正法言教，能夠聽聞、思惟、修習，而且以此三慧，在一定中，修習無量種種的深定，名爲無量三摩地靜慮。若諸菩薩如是修定，名爲七種靜慮清淨相。

癸六　慧清淨相

『若諸菩薩，遠離增益、損減二邊行於中道，是名爲慧；由此慧故，如實了知解脫門義，謂空、無願、無相三解脫門；如實了知有自性義，謂徧計所執，若依他起，若圓成實三種自性；如實了知無自性義，謂相、生、勝義三種無自性性；如實了知世俗諦義，謂於五明處；如實了知勝義諦義，謂七眞如；又無分別離諸戲論純一理趣多所住故，無量總法爲所緣故，及毘鉢舍那故；能善成辦法隨法行。是名七種慧清淨相』。

這是慧波羅密多的七種清淨相：一、中道，是遠離增益、損減二邊的戲論分別的，但唯有實相妙慧方能契入。本來沒有而現在加添起來，名增益邊，本來是有而現在撥之爲無，名損減邊。如徧計執，是沒有他的實自性的，假使有人妄執爲有，

即名增益；所以就徧計執說，只會產生增益執，不會產生損減執，因爲要在有的法上執爲無有，才會成爲損減執的。如依他起，是有他的緣生相的，假使有人妄執爲無，即名損減；所以就依他起說，只會產生損減執，不會產生增益執，因爲要在無的法上執爲是有，才會成爲增益執。如有智者，不執無爲有，不撥有爲無，如是遠離增益、損減二邊契入中道，名之爲慧。二、由這中道觀慧，如實的了知解脫門義，謂如實了知諸法自性本空的空解脫門，如實了知一切諸法相不可得的無相解脫門，如實了知不求未來生命的無願解脫門。三、由此中道觀慧，如實的了知三自性義，謂如實了知一切法的名假安立自性差別，乃至爲令隨起言說的徧計所執自性，如實了知一切法的緣生自性此有彼有此生彼生的依他起自性，如實了知一切法平等眞如的圓成實自性。四、由此中道觀慧如實了知三無自性義，謂如實了知由假名安立爲相，非自相安立爲相的相無自性性，如實了知由依他緣力故有，非自然有的生無自性性，如實了知一切諸法法無我性的勝義無自性性。五、由此中道觀慧如實的了知世俗諦義。世俗，是指凡情的境界，亦即是常識的世界，是迷情所妄執的，爲世俗之所有的，名爲世俗諦。五明，就是內明、因明、聲明、醫方明、工巧明，爲印

度學術的分類。內明，站在佛教學者的立場說，卽指佛陀的教法，若以其他學者的立場說，卽指其他自己所宗的學說。佛教的內明，是顯示正確的因果性相的。因明，卽印度的論理學，學這論理的方法，主要求能建立自己的理論，摧伏他人的學說。聲明卽印度的語文學。醫方明，卽印度的醫學。工巧明，卽印度的工程學、營造學、建築學。六、由此中道觀慧，如實了知勝義諦義。勝義，是聖者眞智所見的特殊境界，亦卽諸法的本相，是聖智所體悟的，而非一般認識所認識的，名爲勝義諦。七眞如，就是流轉眞如，乃至正行眞如。這七眞如，是聖者殊勝智慧所認識的境義，所以名爲勝義諦。緣於特殊境界的勝智是怎樣成就的呢？有三個因緣：㈠此智遠離種種計度分別，超越一切名言戲論，而唯於純一無雜清淨眞如的理趣中多分安住的。㈡此智唯以總法眞如爲所緣的對象，而不緣於其他種種法的。㈢此智是由修習毘鉢舍那所成的，不是無修而得的。七、由此中道觀慧，能夠善巧的成辦法隨法行。法隨法行，簡單的說，就是如所聽聞、如所思惟的正法言教，而去實行。因爲，唯有依所聞教法與自心的一一如理觀察爲因緣，通達諸法實相的中道觀慧，才得生起。有說：法指寂靜涅槃，隨法指八支聖道，行者隨順涅槃而修八支聖道，名爲

法隨法行。若諸菩薩如是修慧，名爲七種慧清淨相。

己十　五業問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！如是五相各有何業』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！當知彼相有五種業，謂菩薩無染著故，於現法中於所修習波羅密多，恆常殷重勤修加行無有放逸。無顧戀故，攝受當來不放逸因。無罪過故，能正修習極善圓滿、極善清淨、極善鮮白波羅密多。無分別故，方便善巧波羅密多，速得圓滿。正迴向故，一切生處波羅密多及彼可愛諸果異熟，皆得無盡，乃至無上正等菩提』。

波羅密多之所以爲波羅密多的五種因緣，也就是說明波羅密多的五種行相，但彼五相各各能有幾種業用呢？在前並未談到，所以當機者又提出來請問。佛解答說：彼之五相各有一種業用。一、由諸菩薩不染著波羅密多的諸相違事的因緣，所以能夠利用現實的不堅牢的這個假的生命自體，恆常無間、愼重其事、不怠不慢的勤修六種波羅密多，不敢有一時的懈怠放逸不去修學。二、由諸菩薩不顧戀波羅密多的諸果異熟及希求衆生酬報的因緣，所以不特現在不敢放逸的精進勤修，就是未來也能精進不放逸的修習，使諸波羅密多漸漸增長。三、由諸菩薩在修六波羅密多的

過程中，遠離了非方便行及沒有間雜染法，所以能眞正的修習波羅密多，而且對於所修習的達到極善圓滿、極善清淨、極善鮮白的地步。據測疏說：極善圓滿，是顯示爲斷德的因；極善清淨，是顯示爲智德的因；極善鮮白，是顯示爲恩德的因。這不過是種分別解說罷了。實際就是對於所修的波羅密多，能夠使之達到清淨、潔白、圓滿的地步而已。四、由諸菩薩能不如諸言詞分別而去執著波羅密多的自相，所以能夠運用一種方便善巧，使所修的六波羅密多，很迅速的達到究竟圓滿。假使沒有善巧方便，雖不能說修不圓滿，但畢竟要遲緩得多。五、由諸菩薩能將所作所集的波羅密多，與諸衆生共同迴向無上菩提，絕不徇私的將這一切善根擁爲己有，所以未來菩薩不論生到何處，而諸波羅密多是無窮無盡的，及由彼波羅密多所得可愛的殊勝諸果異熟也是無窮無盡的，乃至由此迴向因緣，證得無上正等菩提。

己十一　廣大等門問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！如是所說波羅密多，何者最廣大？何者無染汚？何者最明盛？何者不可動？何者最清淨』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！無染著性、無顧戀性、正廻向性，最爲廣大。無罪過性、無分別性，無有染汚。思擇所作，最爲明

盛。已入無退轉地法者，名不可動。若十地攝、佛地攝者，名最清淨』。

當機者聽了波羅密多五相業用後，乃又根據五相提出五個問題，請示佛陀。所問如文可知。佛解答說：五相中的第一無染著性，第二無顧戀性，第五正廻向性的三種，是最廣大的。爲什麼呢？因他們的行相，是廣大無比的。如正廻向，行者將已修集的所有善根，能不自私的共諸衆生廻向佛道，這是多麼的偉大？又如無顧戀性，行者將已修集所應得的可愛的諸果異熟，能無顧戀的不爲所縛，這又是多麼難能可貴？再如無染著性，行者將已所有的財物等，毫不染著的拿出，施給廣大的衆生，所以也是最爲廣大的。至五相中的第三無罪過性，第四無分別性的兩種，是屬無染汚的。爲什麼呢？因所修的六波羅密多的自性，是清淨而不染汚的；無分別智是能解脫煩惱、所知的二障，如虛空一般明淨無染的。今再以十一地的位次，解釋後面的三個問題：八地以前的菩薩，不論是有相行的初地至六地，或是無相行的第七地，都屬有功用行的，有功用行的修學菩薩道，必以勝思擇而行波羅密多的，所以思擇所作最爲明盛。八地與九地，是不可動相，因進入八地，得無功用行，不再爲有功用行所動，而已入於無退轉地法了。十地與佛地，是最清淨相，因十地所得

究竟清淨，是因中最極殊勝的，佛地所得究竟清淨，是果中最極殊勝的，所以說若十地攝、佛地攝者，名最清淨。

己十二　無盡問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！何因緣故，菩薩所得波羅密多諸可愛果及諸異熟常無有盡？波羅密多亦無有盡』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！展轉相依生起，修習無間斷故』。

當機者問：菩薩由修六波羅密多所得的種種可愛果及諸異熟果，常常都是無窮無盡的，這是什麼道理呢？不特所得的果是如此，就是所修的波羅密多的因也是如此，這又是一種什麼因緣呢？佛回答說：由修波羅密多的因而得諸可愛的異熟果，依此諸可愛的異熟果再修波羅密多的因，如是展轉互相相依、互相生起，無間無斷的修習，所以所修的因無有窮盡，所得的果也無窮盡。

己十三　愛非愛問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！何因緣故是諸菩薩深信愛樂波羅密多，非於如是波羅密多所得可愛諸果異熟』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！五因緣故：一者波羅密多

是最增上喜樂因故，二者波羅密多是其究竟饒益一切自他因故，三者波羅密多是當來世彼可愛果異熟因故，四者波羅密多非諸雜染所依事故，五者波羅密多非是畢竟變壞法故』。

當機者問：修習波羅密多的菩薩，對於自己所修的六到彼岸，深心欣樂異常愛重，但對由修波羅密多所得可愛諸果異熟，反而不予欣樂愛重，這是什麼道理呢？佛回答說：菩薩所以如此，有五種的因緣。一、菩薩知道自己所修習的諸波羅密多，不是世間的普通的人天果報的喜樂因素，而是出世的究竟的無上佛果的喜樂因素，如佛果上的受用法樂、他受用智等的功德，無不由修六波羅密多所完成的。既有最大的勝利在未來，何必貪圖愛樂現在的度行所得果呢？二、菩薩知道自己所修習的波羅密多，是究竟饒益自己以及其他一切衆生的重大因素，唯有實踐波羅密多，才能完成自他兩利的工作；但由波羅密多所感得的異熟果報，並無這種特殊的功能。三、菩薩知道自己所修習的諸波羅密多，是感得當來世的諸可愛果的異熟因素，只要依照波羅密多去做，必然就會得到殊勝果報，無須愛樂現實所得的度行之果。四、菩薩知道自己所修習的諸波羅密多，是諸清淨白法所依的，不是煩惱與業的雜

染所依的，而諸可愛的諸異熟果，却正是煩惱與業的雜染所依，如是，菩薩怎能愛樂度行所得之果？五、菩薩知道自己所修的諸波羅密多，不論是在什麼時候，或者到達什麼地方，他總是保存在那兒，絕對不會變壞的；但由波羅密多所感得的異熟果報却不能保持他畢竟不壞，果是由因支持的，一旦業因盡了，果也隨之崩潰了，所以他畢竟是可變壞的東西。由諸菩薩有這五種正確認識的因緣，所以愛樂所修的六波羅密多，而不愛樂波羅密多所感得的異熟果報。

己十四　威德問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！一切波羅密多，各有幾種最勝威德』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！當知一切波羅密多，各有四種最勝威德：一者於此波羅密多正修行時，能捨慳恪、犯戒、心憤、懈怠、散亂、見趣所治。二者於此正修行時，能爲無上正等菩提、眞實資糧。三者於此正修行時，於現法中能自攝受饒益有情。四者於此正修行時，於未來世能得廣大無盡可愛諸果異熟』。

當機者問：菩薩所修學的六波羅密多，各各有幾種的勝妙威德之力呢？佛解答說：諸波羅密多，一一有四種的勝妙威德之力：一、菩薩修行布施，能夠破裂慳貪

貧窮。慳貪是貧窮的因，貧窮是慳貪的果。能行布施，則能捨離。持戒，能滅犯戒及惡趣。犯戒是因，惡趣是果。守持正戒，則能捨之。忍辱，能滅心憤怨懟。心憤由不能忍，是因，怨懟是心憤所引起的結果。你忿恨他人，他人當然與你結成不解的深仇，這唯有忍辱能滅除他。精進，能遠離懈怠及一切惡不善法。懈怠是生長惡不善法的因，惡不善法是懈怠所得的結果。唯有修行精進，能夠遠離懈怠，使諸未生惡不生，已生惡息滅。靜慮，能除捨所有一切令心散動的不善法，像五蓋、失念、散亂等。智慧，能除遣一切決定見性所攝的見趣，如五見、二十見、六十二見、百八見等。簡單的說，六度能捨六蔽，是波羅密多的第一勝妙威德。二、菩薩於此六波羅密多正式修行的時候，一一能爲無上正等菩提的眞實資糧，所以若要求證無上正等菩提，唯有諸波羅密多的福智資糧充足，方能達到這一目的，所以雜集論說：『大菩提是諸波羅密多增上果』。三、菩薩於此六波羅密多正式修行的時候，就利益衆生，不是要到未來，方使衆生得益。就是在現實的生命體中，卽能使諸有情獲得眞實的利益。如行布施，見衆生缺乏某種物質，就以某種物質施給他，使他立刻得到這一物質的享受。若見衆生心靈上的空虛，就以法雨滋潤他，使他從正法中

得到安慰。所以菩薩度生，決不是寄希望於未來，而是極現實的。四、菩薩於此六波羅密多正式修行的時候，於未來世能得廣大無盡可愛的諸果異熟。如行布施，能得廣大財位的福德資糧。持戒，能取得善趣可愛的果報。忍辱，就自己說，能住於坦然自得的境地，就他人說，也能使他安隱快樂，不致對己生起怨恨的心理。精進，能出生無量善法，令其增長廣大。善法出生，是未生善令生；增長，是已生善令增長，這是精進的力用。靜慮，能引得內心安住於專一的境界，不向外馳求，令內心得到安隱寂靜的喜樂。智慧，能眞實知法，眞品別諸法。前者是根本無分別智的力能，後者是無分別後得智的功用。如是次第，是爲施等波羅密多的可愛的異熟果報。

己十五　因果義利問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！如是一切波羅密多，何因？何果？有何義利』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！如是一切波羅密多，大悲爲因；微妙可愛諸果異熟，饒益一切有情爲果；圓滿無上廣大菩提爲大義利』。

當機者問：如上所說的一切波羅密多，菩薩修學時，是以什麼爲他的動力因？

修學以後，又以什麼爲他所得的結果？究竟的義利又是什麼？佛解答說：大悲心爲波羅密多的動因。當知菩薩所以能夠實踐波羅密多，是由於觀見衆生的痛苦而激發了內自的悲心，悲心激發，就想應怎樣的解決衆生的痛苦，結果發現唯有修學六波羅密多，能夠拔除衆生的痛苦，所以就實行波羅密多了。由波羅密多的實行，就感得廣大無盡可欣可愛的諸果異熟，以此異熟果報，更爲衆生服務，饒益有情，是爲修行波羅密多的結果。如是長期的不斷的實行下去，就能圓滿無上廣大菩提，此無上廣大菩提，就是一切波羅密多的究竟義利。

己十六　衆生貧窮問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！若諸菩薩具足一切無盡財寶成就大悲，何緣世間現有衆生貧窮可得』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！是諸衆生自業過失！若不爾者，菩薩常懷饒益他心，又常具足無盡財寶，若諸衆生無自惡業能爲障礙，何有世間貧窮可得？譬如餓鬼爲大熱渴逼迫其身，見大海水悉皆涸竭，非大海過，是諸餓鬼自業過耳。如是菩薩所施財寶猶如大海無有過失，是諸衆生自業過耳，猶如餓鬼自惡業力令無有水』。

當機者問：行菩薩道的菩薩，成就一切功德，具足無盡財寶，又有濟拔有情的大悲心；理應運用他的大悲心、無盡財，施捨衆生，使一切衆生皆不受貧窮之苦，但爲什麼現見世間有諸衆生還是困苦流離、匱乏財位、貧窮得不得了呢？這是一般人所容易發生的疑問，所以當機者特爲提出來請示佛陀。佛解答說：不錯，菩薩的無盡財寶，大悲心念，可使衆生於資財爵位得不匱乏的，而現所以見有貧窮衆生可得者，這不是菩薩的不對而是衆生的自業過失，由於衆生有這自業過失，所以菩薩雖然有心想去救濟，但是愛莫能助。假定不是衆生自業過失的話，菩薩行者時刻的常常的懷著一顆饒益他人的悲心，同時又具足無窮無盡的財寶，怎麼世間還會有貧窮可得呢？譬如大海中的汪洋大水，本是取之不盡用之不竭的，但在爲大熱渴逼迫其身的餓鬼見了，大海中的水却皆涸竭沒有了，能說這是大海的過失嗎？不是的，是諸餓鬼自業所蔽的過失呀！又如大目犍連尊者，見他母親墮在餓鬼道中，持鉢盛飯去供老母，不料因她業障太重，見飯便化爲膿血，不能得食。又如舍利弗的一個弟子，名叫羅頻周比丘，平時持戒非常精嚴，但有一次出外乞食，一連六天，沒有得到一粒米，到了第七天，肚皮餓得不能再支持了，命在旦夕之間，他的一個同道

見了，心中感到非常不忍，就去乞食供給他，不料剛要送食給他吃時，却被鳥兒持走，使他不能得食，當時舍利弗見了，就對目犍連說：「你的神通力大，應該守護此食，使他吃進去」！目犍連聽了，就持食送給他，那知剛剛要到口時，雪白的米飯，忽變爲漆黑的泥團了！舍利弗見了，覺得很奇怪，就又親自拿飯給他食，可是飯快要到口時，他的嘴巴自然就閉得緊緊的不能張開了！這是誰的過失呢？是他自己的業障呀！由此，可見菩薩是欲滿一切衆生願的，但因衆生自己的罪障深重，不能獲得，所以不能歸咎菩薩的不慈悲。如是菩薩下，舉法同喻，如文可知。

己十七　取法無性問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！菩薩以何等波羅密多，取一切法無自性性』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！以般若波羅密多，能取諸法無自性性』。『世尊！若般若波羅密多，能取諸法無自性性，何故不取有自性性』？『善男子！我終不說以無自性性取無自性性；然無自性性，離諸文字自內所證；不可捨於言說文字而能宣說。是故我說般若波羅密多能取諸法無自性性』。

當機者問：菩薩所修的波羅密多有六，但以那一波羅密多能取諸法的無自性性

呢？諸法的無自性性，就是無自性相品中所說的相、生、勝義的三無自性性；或即指眞如無自性性。佛解答說：波羅密多雖然有六，但唯有以慧爲性的般若波羅密多，能取諸法的無自性性。什麼道理？般若是智慧，約契會無自性空說，唯有般若無分別智才能洞達，離了般若，是無法契會無自性空的眞理的。其餘的波羅密多，是隨般若名爲波羅密多的，若無般若，根本不成其爲波羅密多，怎麼還能取一切法無自性性呢？當機者聽了佛的解說，又這樣的問難道：世尊！如果般若波羅密多能取諸法的無自性性，爲什麼不能取諸法的有自性性呢？這問的意思是：三種無自性性，不是眞的全無自性，依無自性相品說，徧計執爲相無自性性，是澈底沒有的，依他起爲生無自性性，圓成實爲勝義無自性性，這二者不是沒有他的自性，不過約某一意義說爲無性而已。再就眞如來說，也是具有有性、無性的二義的。假使般若能取無自性性，爲什麼不能取有自性性呢？同時也可這樣說：假定說般若是取無自性性的，那就是一種執著，既是執著，應取所執的對象，爲什麼不說取有自性性呢？佛爲解答說：善男子！你提出這樣的問難是很好的，但你要知道，我始終不會說以有執著的無自性性取無自性性的，因而我就說取有自性性了；同時，我始終也不會

說以無自性性而取無自性性，因爲無自性性是離名字語言的，有何可取？無自性性尙且不取，那裏還可說取有自性性呢？所謂無自性性離諸文字是內所證，是約勝義無自性性說的。如勝義諦相品中說：『我說勝義是諸聖者內自所證；尋思所行，是諸異生展轉所證』。又說：『我說勝義不可言說；尋思，但行言說境界』。勝義無性，既是離文字語言，不可宣說，爲什麼前面又說般若能取無自性性呢？要知不起假名的言說，就不能爲他宣說一切法離言自性的眞理，不爲宣說，他就不能聽聞這一眞理，不聞，那就無法了知一切法的勝義無性。現爲使諸衆生也能明白以及證得這一眞理；不得不於無言說中假起言說，所以說不可捨於言說文字而能宣說。勝義諦相品中說：『謂諸聖者，以聖智聖見離名言故，現正等覺；卽於如是離言法性，爲欲令他現等覺故，假立名相，謂之有爲，謂之無爲』。所以佛說般若波羅密多能取諸法無自性性，不說般若能取諸法有自性性。

己十八　三波羅密問答

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！如佛所說波羅密多，近波羅密多，大波羅密多。云何波羅密多？云何近波羅密多？云何大波羅密多』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！若

諸菩薩經無量時修行施等成就善法，而諸煩惱猶故現行，未能制伏然爲彼伏，謂於勝解行地轉中勝解轉時，是名波羅密多。復於無量時修行施等，漸復增上，成就善法，而諸煩惱猶故現行，然能制伏非彼所伏，謂從初地以上，是名近波羅密多。復於無量時修行施等，轉復增上，成就善法，一切煩惱皆不現行，謂從八地以上，是名大波羅密多』。

當機者的問意，如文可知。佛的解答，分爲三節：一、行菩薩道的菩薩，經過初阿僧祇劫的長時間，修行施等的六波羅密多，成就無量的功德善法，在道理上講，他的修學的工夫，可算是很不錯了，但無始來的所有煩惱，如慳貪、毀犯、瞋恚、懈怠、散亂、愚癡等，仍經常的不斷的現行，擾亂身心，妨礙修學。所行的波羅密多，不特不能制伏六蔽等的煩惱，且爲六蔽等的煩惱所制伏。這個時期，約菩薩的位次說，是在勝解行地的階段上。勝解行地，含有十住、十行、十廻向的三十心，及煖、頂、忍、世第一的四加行。所謂勝解行地轉中勝解轉時，是指四加行中的轉位說的。轉有上、中、下的三品，地前所修未成上品，所以說轉位中品勝解轉時。菩薩修行施等，到達這個階段的時候，就名爲波羅密多了。二、行菩薩道的菩薩

，從勝解行地，進入初地以及七地，復經過第二阿僧祇劫的長時間，修行施等的六波羅密多，使所修的施等漸復增上，而又成就無量的善法。這時煩惱雖仍經常的不斷的現行，但已不起擾亂作用，不特如此，且可運用所修的施等，制伏煩惱的活動，而不爲煩惱所制伏了。由此前進，漸漸的接近大菩提果，所以名爲近波羅密多。

三、行菩薩道的菩薩，從有功用行的七地進入無功用行的八地以上，復經過第三阿僧祇劫的長時間，修行施等的六波羅密多，使所修的施等更加增上，而又成就無量的善法。菩薩到這地步，由於任運無功用行的修一切波羅密多，所以一切煩惱皆不能現行活動，由煩惱的不現行活動，所以能在一行中起無量行，由一行中能起無量行的因緣，所以名爲大波羅密多。

戊三　明治障

己一　隨眠種數

庚一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！此諸地中煩惱隨眠可有幾種』？

當機者問：如上所說的諸地，煩惱隨眠共有幾種呢？隨眠，照字面上講，隨是

隨逐，眠是眠伏，合起來說，就是隨逐行者眠伏不起，名爲隨眠。根據小乘的經部、大乘的唯識說，煩惱的種子，叫做隨眠。

庚二　如來解答

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！略有三種：一者害伴隨眠，謂於前五地。何以故？善男子！諸不俱生煩惱現行，是俱生煩惱現行助伴，彼於爾時永無復有，是故說名害伴隨眠。二者羸劣隨眠，謂於第六、第七地中微細現行，若修所伏不現行故。三者微細隨眠，謂於第八地已上，從此已去，一切煩惱不復現行，唯有所知障爲依止故』。

佛解答說，諸地的煩惱隨眠，概略的分別約有三種：一、害伴隨眠，這在前五地中澈底解決！怎樣呢？依通常的說，一切煩惱約有兩種，就是俱生的與分別的。分別煩惱，是由現在的外緣力所生的，不是與生所俱來的，如聽了不正的邪教，或妄自分別以後所起的；俱生煩惱，是由無始時來虛妄熏習的內在的因緣力所生而與生所俱來，不是假藉什麼邪教、邪分別的外緣力所起的。後天的分別煩惱，在見道的時候，就可以解決；先天的俱生煩惱，要在修道的過程中，才可漸次解決。本經現在說的諸不俱生現行煩惱，是指見道所斷的分別煩惱；俱生煩惱現行，是指的修

道所斷的俱生煩惱。這分別、俱生的二種煩惱，在見道之前，是展轉相伴而得現行的。一旦見道以後，那爲俱生煩惱做助伴的分別煩惱，已被見道的無漏聖智所害，所以名爲害伴。依測師說：『據實害伴是現行惑，而說隨眠名害伴者，是害伴之隨眠故名害伴，卽六釋中依主釋也』。彼不俱生煩惱既在前五地中永不復有，那俱生煩惱的助伴，當然就永遠的害除了，所以名爲害伴隨眠。二、羸劣隨眠，羸劣，是衰弱無力貌。謂在第六、第七地中所微細現行的煩惱，是羸弱而無力的，沒有强有力的反動性能，只要菩薩行者一修觀行，就可伏彼煩惱令不現行了，所以名爲羸劣隨眠。三、微細隨眠，這是指其相難知的煩惱種子，所以名爲微細者，有兩個原因：㈠、八地以上的菩薩，由於任運自然不加功用的常入妙觀，在觀行中，使得一切煩惱沒有再現起的機會，所以說一切煩惱不復現行。㈡、八地以上的菩薩，既再沒有煩惱現行，可知就唯有與末那識相俱的所知障爲有漏法之所依止，所以說唯有所知障爲依止故。由這兩種原因，煩惱種子雖還存在，但他的相貌，已很難了知的了，所以名爲微細隨眠。

己二　斷所顯示

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！此諸隨眠，幾種粗重斷所顯示』？

當機者問：像上所說的三種隨眠，由斷幾種粗重，顯示彼諸隨眠離粗重義？在未說明佛陀解答這一問題之前，先來談一談隨眠與粗重的差別。隨眠，上面曾經說過，就是種子的異名。煩惱、所知的二障種子，時時隨逐行者眠伏不起，所以名爲隨眠。依唯識學說：煩惱的種子，假使屬於分別而應在見道所斷的，入初地的時候，就澈底的斷除了；假使屬於俱生而應在修道所斷的，本可在地地中分分斷的，但行者却故意的不斷，把他一直留到金剛喻定時同時頓斷。所知障的種子，假使屬於分別而應在見道所斷的，入初地的時候，就可斷除；假使屬於俱生而應在修道所斷的，就在地地中別別而斷，都是用無間道、解脫道去斷除的。粗重也可叫做習氣，習氣也卽是種子的異名，所以名爲粗重者，是約二障種子有種强有力的勢分，擾亂有漏的五蘊身，使他不論做什麼善的事業，都無所堪能，換句話說，不能勝任愉快。隨眠與粗重的差別，主要的是：一約種子的本質說，一約種子的性能說，實際同是種子。隨眠有上所說的三種，粗重亦有如下所說的三種，義如下說。

庚二　如來解答

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！但由二種：謂由在皮粗重斷故，顯彼初二，復由在膚粗重斷故，顯彼第三。若在於骨粗重斷者，我說永離一切隨眠，位在佛地』。

粗重有三種，本經是說的皮、膚、骨；有處說爲皮、肉、心；也有處說爲皮、膚、肉的。不論諸經論中，如何說得不同，但都是以譬喻顯示的。依眞諦的三無性論說：貪等的修所斷惑，名皮粗重，若是見所斷惑，名肉粗重，及心煩惱以爲心體。依彌勒的瑜伽論說：見道所斷的煩惱粗重名皮，修道所斷的煩惱粗重名肉，見修二道所斷的所知障粗重名心。依本經佛對當機者的解說：由斷皮、膚的二種粗重，顯彼三種隨眠的離粗重義，若斷在骨的粗重，雖不顯示什麼隨眠，但却已永斷一切隨眠而到達佛果位了。約菩薩的行果說：從初歡喜地一直到第七遠行地，以種種的觀行，能徹底的根絕如皮的煩惱粗重，由斷除這一粗重的因緣，就可顯示害伴及羸劣的二種隨眠，離去了粗重的意義。如從第八不動地以至第十法雲地，以無功用的觀行，徹底的根絕如膚的煩惱粗重，就可顯示八地以上的微細隨眠，離去了粗重的意義了。若所知障中如在骨裏的最極微細的粗重，運用究竟的解脫道，把他斷盡無

餘，就登上最高的佛地了。到了佛果位上，永離三種隨眠種子，所以無須再顯示一切隨眠離粗重義了。

己三　粗重斷時

庚一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！經幾不可數劫能斷如是粗重』？

這是當機者的請問，其義如文可知。

庚二　如來解答

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！經於三大不可數劫、或無量劫，所謂年、月、半月、晝夜、一時、半時、須臾、瞬息、剎那、量劫不可數故』。

佛解答說：斷皮、膚、骨的三種粗重，要經三大阿僧祇劫。在初阿僧祇劫的修行中，斷如皮的煩惱粗重，在二阿僧祇劫的修行中，斷如膚的煩惱粗重，在三阿僧祇劫的修行中，斷如骨的所知障粗重。梁攝論說：『約除皮、肉、心三煩惱故，立三阿僧祇劫』。瑜伽論說：『其最後乘，要經三種無數大劫方可證得，依斷三種粗重別故』。若依本經所說，應該是這樣的：在前二阿僧祇劫中，斷如皮的粗重，在

第三阿僧祇劫中，斷如膚的粗重，最後證入如來果位的時候，方斷如骨的粗重。三大不可數劫，是長時間的說明。時間的久暫，在世人的觀察，從粗顯的說，是約日的出沒，月的圓缺而分，從細密的說，是約人們的心念而分。佛陀學中計算時量，約可分爲小時量、中時量、大時量的三種。刹那，是時分最短促的單位。如以時計，一分鐘內，有四千五百個刹那。一百二十個刹那，爲一怛刹那。一怛刹那，比秒稍微久一點，亦卽本經說的瞬息。瞬指眼睛的一霎，息指氣息的一出或一入。六十怛刹那，爲一臘縛。一臘縛，比分稍微久一點。三十臘縛，爲一牟呼栗多。一牟呼栗多，約合現今時計表的三刻鐘，亦卽本經說的須臾。五個牟呼栗多，爲一迦攞。一迦攞，約合現今時計表的四點鐘，亦卽印度六時中的一時。一時中的半時，名爲半時。六個迦攞爲一晝夜。平常說的晝夜六時，卽指六個迦攞講的。晝三時，分爲上日、中日、下日；夜三時，分爲初夜、中夜、後夜。合此晝三時、夜三時，成爲晝夜六時。三十個晝夜爲一月，每月分爲兩個半月：一名黑半月，卽中國所說的月之十六日至三十日，用月光的初虧以至全晦爲紀；一名白半月，卽中國所說的月初一日至十五日，用月光的漸盈以至圓朗爲紀。中國與印度，雖同樣的用月曆，但

中國的初一，是印度的十六，中國的十五，是印度的三十，這其間稍有不同的。如此黑月、白月兩半分的合成，謂之一月。十二月爲一年，一年所以分爲十二月，是以月光爲十二度的盈虧計算的。依中國的舊曆說，雖也以十二月爲一年，但每三年中必有一個閏月，印度想也有閏月的，不然，數年之後，季候卽不齊等了，不過他的閏月法怎樣，現在還不知道，只好缺而不談。三大不可數劫，就是三大阿僧祇劫。印度說無數的時間，向分爲小劫、中劫、大劫的。以人壽的一減一增爲一小劫；相傳這世界的人類初生，其壽有八萬四千歲，過後一百年生，卽減壽一歲，如此百年百年遞減一歲，以至人壽極爲十歲，名爲一減。減至十歲以後，復由百年遞增一歲，如此百年遞增一歲，以至人壽極爲八萬四千歲，名爲一增。如此一減一增所歷的年數，爲一小劫；二十個小劫爲一中劫；四個中劫爲一大劫。刹那是時間最短的單位，劫波是時間最長的單位，理應先說刹那後說劫波，爲什麼此經先說劫波後說刹那呢？以先說粗後說細，令諸學者漸次得入，故作是說。

己四　惑相失德

庚一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！是諸菩薩於諸地中所生煩惱，當知何相？何失？何德
』？

這是當機者的請問，如下所答可知。

庚二　如來解答

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！無染汚相。何以故？是諸菩薩於初地中定於一切諸法界已善通達，由此因緣，菩薩要知方起煩惱非爲不知，是故說名無染汚相。於自身中不能生苦，故無過失。菩薩生起如是煩惱，於有情界能斷苦因，是故彼有無量功德』。

佛解答說：凡夫生起煩惱，其相必是染汚的，菩薩生起煩惱，却沒有染汚相。什麼道理？凡夫愚癡，對一切法，沒有正確認識，見到自己所心愛的就生起貪，見到自己所不愛的就生起瞋，若貪、若瞋，都從無知而來，所以是染汚的；菩薩覺者，自入初地以後，就決定的對於一切諸法的法界，得到決定的認識，善巧的通達了。既對諸法有了正確的認識，那就不論是善的、惡的，都能分別得出，所以地上的菩薩，要嗎在現行中不起煩惱，若是出觀生起煩惱，那他也知煩惱的過失所在，而

不爲他所擾，不是不知而妄生煩惱的，所以名爲無染汚相。凡夫生起的煩惱是染汚的，所以就造種種的惡業，感受種種的苦果，因而煩惱在凡夫的身心中，就成爲極大的過失。菩薩所有的煩惱，現起的既不染汚，而且還常時的被伏而不動，所以決不由他引生身心的痛苦，無苦就無過失可言。集論說：『此諸菩薩雖未永斷一切煩惱，然此煩惱猶如咒藥所伏諸毒，不起一切煩惱過失，一切地中如阿羅漢煩惱』。攝論說：『煩惱伏不滅，如毒咒所害，留惑至惑盡，證佛一切智』。頌意是說：菩薩不把煩惱斷盡，只是伏而不滅，使其不發生作用。如能害人的毒蛇，爲他咒力所害，就不能發生作用了。爲什麼只伏而不斷呢？因行菩薩道者，不能急斷煩惱，否則的話，就墮入小乘的無餘涅槃了。所以未成佛前，必須留惑受生死身，至金剛道才把一切煩惱斷盡，證入一切智智。所以菩薩所有的煩惱，是沒有過失的。凡夫生起的煩惱是染汚而又有過失，當然是罪惡重重的了。因爲煩惱一動，不特不能解決自他的痛苦，且會由此引發人類的慘劇，像世界上的無數大小戰爭，無不是由愚癡凡夫的三毒煩惱所造成的。覺悟的菩薩生起煩惱，不特在自身中能不生苦，且能斷除有情界的苦因。這有兩種解說：一說菩薩本可不起煩惱的，但爲解決衆生的痛苦

，乃故意的生起煩惱，使衆生見到菩薩的煩惱現前，發心修行斷除衆苦，如此，菩薩的煩惱，卽成爲斷除衆生的苦痛因素了。一說由菩薩的說法感化，衆生依菩薩所說的而行，漸次斷除身心上的煩惱，不再由煩惱而感受痛苦，因爲生死苦痛，是由煩惱所招的，如此，斷衆生的煩惱，名斷苦因。所以菩薩現起煩惱，不特沒有罪惡，且有無量功德。瑜伽論說：『然諸菩薩由自煩惱，能作一切衆生利益，生無量福』。攝論說：『謂諸菩薩由是品類方便善巧行殺生等十種作業，而無有罪生無量福，速證無上正等菩提』。如有衆生要作無間大罪，菩薩知道了，若果沒有好的方便阻止他，而又不忍眼看他墮落，那就不妨以惡止惡。如釋尊爲菩薩時，以憐愍心，爲救五百商人的性命，寧願自己墮落無間地獄，把一個惡心商主殺了。佛法概論說：『如有人殘害人類——有情，有情因此遭受難堪的苦迫。如不殺這惡人，有情會遭受更大的慘運；惡人將造成更大的罪惡，未來會受更大的痛苦。那末寧可殺這惡人，寧可自己墮地獄，不能讓他作惡而自害害他。這樣，應以慈悲心殺這惡人，這不是殺一——少數——救多，是普救一切，特別是對於作惡者的憐愍。因爲憐愍他，所以要殺他。但願他不作惡業，不墮地獄，卽使自己因此落地獄，也毫不猶豫。

對於殺害這個人，是道德的，是更高的德行，是自願犧牲的無限慈悲』。所以菩薩若從悲心出發，方便善巧的生起煩惱，行十惡業，這不但無罪，並能生諸功德，且更由此可以很快的證得阿耨多羅三藐三菩提。

庚三　當機讚歎

觀自在菩薩復白佛言：『甚希！世尊！無上菩提乃有如是大功德利。令諸菩薩生起煩惱，尚勝一切有情、聲聞、獨覺善根，何況其餘無量功德』？

這是當機者讚歎佛陀的功德偉大，所以特對世尊說：很希特很希有的！世尊！我眞沒有想到最高無上的菩提，會有這樣大的功德義利，完成了無上菩提的聖者，能使發無上心的菩薩，不論作何事業，都可超勝他人的所爲！不說別的，單以使諸菩薩生起煩惱所得的善根，已經勝過一切有情所修的善根，勝過聲聞、獨覺所修的善根，何況更能使諸菩薩修習其餘的無量功德呢？當更殊勝難得了！世尊！無上菩提有這樣大的功德義利，叫我怎不稱揚讚歎呢？原來，一個剛剛發心的凡夫，卽已超過了二乘，何況地上的菩薩？智度論說：『阿羅漢、辟支佛雖漏盡，不如初發心菩薩；譬如轉輪聖王太子，雖在胎中已勝餘子』。

戊四　明一乘

己一　當機請問

觀自在菩薩復白佛言：『世尊！如世尊說：若聲聞乘、若復大乘，惟是一乘，此何密意』？

當機者問：如世尊你最初在阿含會上唯說聲聞乘，次後在般若等會上廣說菩薩乘，而最後到了法華會上又說若聲聞乘、若菩薩乘，惟是一佛乘，所謂『唯有一乘法，無二亦無三』。這樣的前後所說不同，其間究有什麼祕密的意趣所在呢？請佛給我一個明確的指示！

己二　如來解答

佛告觀自在菩薩曰：『善男子！如我於彼聲聞乘中，宣說種種諸法自性，所謂五蘊，或內六處，或外六處，如是等類；於大乘中，即說彼法同一法界，同一理趣，故我不說乘差別性。於中或有如言於義妄起分別，一類增益，一類損減。又於諸乘差別道理，謂互相違，如是展轉遞興諍論。如是名為此中密意』。

佛陀解答：我之所以唯說一乘，其意趣本很多的，現在姑以諸法平等的意趣來

說明。如我過去在聲聞乘中，常常的宣說種種諸法的自性；如有時說五蘊的諸法自性，有時說內六處的諸法自性，有時說外六處的諸法自性，有時說十八界的諸法自性，有時說十二緣起的諸法自性，有時說四食的諸法自性，有時說四諦的諸法自性，有時說三十七菩提分法的自性。雖說有這種種差別的諸法自性，但我一到大乘法中，就又說這差別的諸法自性，是同一法界的，在同一法界中，還有什麼差別？所以約證悟法性眞如說，三乘聖者雖不無淺深偏圓，但是共同趣向的；眞如是我法二空所顯的圓成實，菩薩以此出離，聲聞、緣覺也由此解脫。本經無自性相品說的『皆共此一妙清淨道』；法華經說的『三乘同入一法性』：都是約這同一法界、同一理趣說的。以此密意說爲一乘，並不是沒有諸乘的差別。但不理解我的密意的人，在這其間，就如言執義的妄起這樣的分別：有的最初聽我說出三乘，就一定執著三乘是眞實的，三乘是一向不同的，不承認有什麼不定種姓可以成佛，如是執著，名增益執。有的聽我後來說出一乘，就一定執著一乘是眞實的，一切衆生都可成佛的，並沒有什麼不成佛的趣寂聲聞，如是執著，名損減執。由於有這樣的妄執不同，所以就展轉的興起諍論，認爲諸乘的差別道理，是互相相違的，如主張一乘究竟的

，就說三乘是如來的方便談；若主張三乘究竟的，就說一乘是如來的方便談。各以其自己的主張，爲究竟，爲眞實。殊不知說三乘不違一乘，說一乘不違三乘，三乘一乘，是決不相違的。這個道理，在前無自性相品的轉究竟法輪的文中，已爲詳釋，這兒不再說了。

丁二　偈頌

爾時，世尊欲重宣此義，而說頌曰：『諸地攝、想、所對治，殊勝、生、願及諸學，由依佛說是大乘，於此善修成大覺。宣說諸法種種性，復說皆同一理趣，謂於下乘或上乘，故我說乘無異性，如言於義妄分別，或有增益或損減，謂此二種互相違，愚癡異解成乖諍』。

這是舉頌重頌上面長行所說的諸義。初一頌是頌諸地、諸度，後二頌是頌一乘意趣。諸地攝，頌上四清淨及十分，以此二者能總攝諸地的。想，頌上諸地名義，此中說想不說名者，因名是從想而起的，由想才有名的，所謂從因立名，所以名之爲想。所對治，頌上諸地所需對治的二十二種愚及十一種粗重，以愚及粗重，是十地菩薩行之所對治的。殊勝，是頌安立諸地的八種清淨。生，是頌諸地菩薩的殊勝

生。願，是頌諸地菩薩的大願、妙願、勝願。諸學，是頌諸度的差別諸門。至長行中的隨眠等義，含攝在所對治裡，所以頌文就不重頌了。末後二句，是勸學佛者，依佛所說的大乘諸義，去實際的修學，以期完成佛果位上的大覺。第二頌，是頌上一乘；第三頌，是頌於乘義上起執、起諍，如文可知。

丙二　奉持教名

爾時，觀自在菩薩摩訶薩復白佛言：『世尊！於是解深密法門中，此名何教？我當云何奉持』？佛告觀自在菩薩曰：『善男子！此名諸地波羅密多了義之教，於此諸地波羅密多了義之教，汝當奉持』！

佛給觀自在菩薩詳細的說明了諸地、諸愚、諸度、諸隨眠後，觀自在菩薩雖已明瞭其中所詮的教義，但能詮的教名應當叫做什麼，以及怎樣的去奉持這個教法，還不怎樣清楚，所以特又提出來請示佛陀。佛陀，一方面告訴他叫做什麼教名，一方面又告訴他如何奉持，由此可知佛陀的悲心是怎樣的了！

丙三　顯示教用

說此諸地波羅密多了義教時，於大會中有七十五千菩薩皆得菩薩大乘光明三摩地。

在深密法會中，聽佛說了地波羅密多了義教以後，當下得到法益的，有七萬五千菩薩。他們所得的勝利是：大乘光明三摩地。三摩地，是所修的定，這定修成功了，能夠開發照了大乘教理行果的智慧光明；所以名爲大乘光明三摩地。或說從此定中發出無分別慧光，照了眞如之理，與佛所證的沒有一點差別，所以名爲大乘光明三摩地。或也可說從此定中發出智慧之光，破除闡提衆生的無明黑暗，使之也能循著佛法的中道行，向最高的佛果邁進，所以名爲大乘光明三摩地。十地中的第三地名發光地，所以有人就把這定配前三地。如此，可知聽地波羅密多了義教的大衆，已獲得悟證三地菩薩的勝利了！前幾品的說到聞法得益，都有聲聞衆，本品沒有，這是什麼道理呢？因本品是說的菩薩事啊！

如來成所作事品第八

本經的要旨，在解釋過去的聖教，從解釋聖教的內容中，分爲所悟理、所修行、所得果的三門。上來已將所悟理和所修行的二門解釋過了；現來解釋最後一門的所得果，也就是說明如來成所作事的一品。本品在本經中，有其特殊的重要性，因爲整個佛法的能詮教與所詮理，都是從最高無上的清淨佛果心中所流露出來的，可說由有佛果，方有教理，佛果沒有，教理卽不可得。是以發心研究佛法教、理者，必須先要認識最高無上的佛果，否則，就無法了解什麼是教，何者爲理；教不知，理不明，世出世間的因果律，也就無法認識。不識佛教所說的因果律，怎能扭轉流轉的生死因果律，趣向還滅的涅槃因果律？整個佛法，不出這兩大律，不理解這，怎能認識佛法的眞義？因此，我可大膽的說：最高無上的佛果，爲佛法中的五乘共法，三乘共法，大乘不共法的教理根本。佛法的研究者，無論怎樣，不可不了解佛果。

佛果究竟怎樣，這在本品的品題上，可以看出他的一些端倪；現在不妨先將品題，略爲解釋一下。如來，是佛陀的別號，卽十種通名之一。他是中國的譯語，在印度

叫做多陀阿伽多。含義有三：一是如諸法相怎樣，就怎樣的把他說出來。二是如諸實相法怎樣，就怎樣的悟解他。三是證覺到那如實相法的眞理而來此三界。成實論中說的『乘如實道，來成正覺』，就是如來的解釋。如又可以說是如如不變的實相眞理，這不變的如如理，唯有如如智方可契證，所以說名爲如。如又可以說是眞實不虛的意思，以從實相眞理方面看，他是本來就這樣的，經中所謂『不生不滅，不增不減』的法，就是指這無變遷、無毀壞的如性，所以說名爲如。佛陀證覺到這不變不異的如如理，本可安住在這如如理中，過其理性的生活的，但爲悲心所激動的關係，乃又從如如理中來到三界內現身說法，所以名爲如來。有說：住於如如理中而不能來往三界的是二乘；來往三界而不能契證如如理的是凡夫。佛陀雖證如如理，然能來往三界，所謂卽如而來的，所以不同二乘；雖在三界來往度生，但不違於如如理性，所謂卽來而如的，所以不同凡夫。這樣，卽如而來，卽來而如，來如自在，方是眞正如來。對於如來，不論作何解釋，但切不可把他當爲實有自性看，因爲如來之所以爲如來，是由體現諸法的空性而得名的，在空性的實相中，本不可以說有如來，所以必須透過空性，卽性空而緣起，方可說有如來生、如來出家、修道、證覺、轉法輪、度衆生、如來

有父母、有老病、入涅槃，也就是性空中不礙人間的正覺如來。金剛經說：『凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，卽見如來』；又說：『如來者，卽非如來，是名如來』；更有經說：『若欲禮如來，應觀法性空』。所以要見緣起的空寂性，方可見到如來。中觀頌引經說：『若見因緣法，則爲能見佛』；阿含經說：『見緣起卽見法，見法卽見佛』：都是約緣起空寂的如來說的。如把如來當作諸法的眞實微妙的自體看，以爲他是流轉還滅的聯繫者，現在流轉生死的是他，將來還滅證覺的也是他，那就與外道的神我論的如來合流了，因爲外道也說如來這名字的，不過他是把他當作梵我的異名看的。梵我，印度的傳統學者，說他是衆生的實性，宇宙的本體，所以如如不變來往三界的如來，就成神我的異名了。根本佛法及中期佛法的性空者，都竭力的破斥這眞實微妙的如來，顯示那緣起幻有的如來。佛學者，對於這，必須正確的把握住他，否則，就要梵佛雜糅、神佛不分了！

成所作事，就是成就如來所要作的一切事業。事業，在世俗法上講，是很多的，如教學者的教學事業，從政者的政治事業，經商者的辦理商業事業，作工者的從事工業事業……。世間事業是如此，證悟諸法性空眞理的佛陀所要作的事業是什麼呢？以

修學佛法說，一個未完成個己利益者，其所要做的事業，在如何的積極斷煩惱，滅苦果，修功德，習智慧等，等到這一切自利的事業都完成了；假定他是自了的小乘學者，那他就要安然的住於無爲涅槃界中，享受那寂滅爲樂的涅槃妙樂，認爲自己再沒有其他事業可做了。假定他是自他兼濟的大乘學者，那就不同了！他認爲個己雖已完成了無上佛果，得無上菩提覺法樂，無上涅槃寂靜樂，但是放眼觀察廣大的有情，都還沈溺在生死苦海中，我怎能棄而不顧？所以仍本在因地行菩薩道時的一貫精神，廣泛的做種種度生的事業。所以從佛完成自利證悟法身說，如來是無所爲亦無所作的；但從佛爲利他而起妙用說，可說有如來轉法輪的事業，有如來濟度衆生的事業。這樣，可以說無所爲而無所不爲，無所作而無所不作，是爲眞正的以度生爲事業。所化的衆生，假使能親近佛陀，多多的聽聞教法，從聞而思，從思而修，從修而證，所謂從聞、思、修，入三摩地。達到這境地，就是如來所作事業完成之時。品是品類，因爲此品中，全是說的如來所成就的度生事業，所以得名如來成所作事品。

乙四　如來成所作事了義之教

丙一　決了教體

丁一　開顯宗要

戊一　明如來之身相

己一　法身不思議

庚一　正申佛果

爾時，曼殊室利菩薩摩訶薩白佛言：『世尊！如佛所說如來法身，如來法身有何等相』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！若於諸地波羅密多，善修出離，轉依成滿，是名如來法身之相。當知此相，二因緣故不可思議：無戲論故，無所爲故。而諸衆生計著戲論，有所爲故』。

如來成所作事的問法代表者，是曼殊室利。曼殊室利，有的經中叫做文殊師利，或簡稱爲文殊，中國譯爲妙德、妙首、妙智、妙吉祥等。相傳他生的時候，具有十種祥瑞，或因他具有無邊的功德，廣大的智慧，所以得此等名。從迹上說，他這次是來娑婆世界助佛轉法輪、度衆生的；從本上講，首楞嚴經說他早就成佛了，名叫龍種上尊王佛，也有說他是五十三佛中的歡喜藏摩尼寶積佛的。文殊的特長，在

具有般若妙智，般若爲諸佛之母，所以經中也就說文殊是無量諸佛之母，法華經中更說他是釋迦九世的老祖。所以他在廣大的菩薩羣中，有其特殊的地位與聲望，因而在各次的法會中，凡有菩薩參加的，他都位於上首之列，這次也是十大上首之一。

他在深密法會上，從開始討論所悟理一直論到所修行，都是在旁靜聽著，沒有參加過己見，可是等到這些問題討論結束了，他覺到悟理、修行，固很重要，而佛果的認識尤爲重要，所以到這時候，他就提出了這個問題，請示佛陀說：世尊！如你佛陀過去所曾說過的如來法身，這法身是你所證得的極果，但這極果的如來法身，究竟有何相貌呢？我們還不大明瞭，請你佛陀再爲我們解釋一下。

佛陀經他這樣一問，當然要爲他解答，所以就告訴曼殊室利說：不錯，法身是所證得的極果，但果必由因生，你要知道極果的法身相是什麼，先得知道其所修的因是什麼：這因，就是悟見眞理以後，在十地中所修的十波羅密多：修前五種波羅密多，就能完成所要成就的福德，修後五種波羅密多，就能完成所要成就的智德。所以行者若能善巧的修這十波羅密多，就能出離煩惱、所知的二障，完成福足、慧

足的二德，證得菩提、涅槃的二種轉依。這二轉依的成滿相，就是如來的法身之相，因爲如來法身，正是轉所依的眞如，也就是轉顯所得的涅槃的原故。從無量清淨功德、智慧所生的法身相，是不可以我人的心思，也不可以我人的口議的。爲什麼？因爲他是無生而無所不生、無形而無所不形的，所謂超三界之表，絕有心之境，是以爲五陰、十二入的諸法所不攝，凡夫、聖者的稱讚所不及。這樣的法身，當然寒暑冷熱不能爲其所患，生死苦痛無以化其體的。所以法身之爲物，微妙無象，不可說他是有；備應萬形，不可說他是無；假使說他是小，他却是彌綸八極的；如果說他是大，那他又是細入無間的。如此無形、無象、無大、無小的法身，爲二乘聖者所不能議，補處大士所不能覩，何況我們愚癡無智的凡夫？當更不可思議的了！這不可思議的法身，本經略舉兩個理由來說明他：一、無戲論故：如來所證得的法身，是悲智圓滿、如智不二、心色無礙、徧一切處、無在而無所不在的，決不可以凡情、聖解測度他如何如何，假定以自己的知見推想他如何，那就是戲論。所謂戲論，就是虛妄分別，以爲確如自己所說所知的，其實如來的法身是超戲論而爲戲論所不及的。可是世間的衆生，偏要妄自推度，生起種種戲論，分別如來法身的是有

相，是無相，是亦有相亦無相，是非有相非無相等。結果被這從自性見出發的戲論，破壞了自己的慧眼，障礙了自己的眞智，無法體悟諸法的寂滅性，不能見到佛的法身。假使要見佛的法身，唯有突破自性見，遠離種種戲論，開發般若慧眼而後可。所以如來的法身，是超過世間的虛妄境，爲戲論之所不及的。正因爲他是無諸戲論的，所以是不可思議的。二、無所爲故：諸佛證到不可思議的法身，可說一切都已圓滿究竟，更無什麼可以所爲了。衆生不然，他因不能體悟諸法的空寂性，以爲什麼都是實有的，所以就顚倒妄執，追求自己所需要的一切，奔波不息，苦惱不已，而他却認爲是大有所爲，眞是顚倒之極了！不過，佛證法身，雖無所爲，但這法身也不是槁木死灰，無有作用；有的時候，爲了度生，從法身中現起化身，是也無爲而無所不爲的。正因無爲而無所不爲，無所不爲而實無所爲，所以是不可思議的。生死中的一切衆生，所以始終都是惑、業所生身，不能得到功德、智慧所生身，其病根就在計著虛妄分別的戲論，及錯認實有自性的有所爲，所以說「而諸衆生計著戲論，有所爲故」。

庚二　旁簡二乘

『世尊！聲聞、獨覺所得轉依，名法身不』？『善男子！不名法身』！『世尊！當名何身』？『善男子！名解脫身。由解脫身故，說一切聲聞、獨覺與諸如來平等平等；由法身故，說有差別。如來法身有差別故，無量功德最勝差別，算數譬喻所不能及』。

如來的法身，是由轉依成滿所得的，但是講到轉依，不唯佛陀而已，就是聲聞、獨覺的二乘聖者，也是有捨煩惱、棄生死，得菩提、證涅槃的轉依相的。所以從三乘聖者的名義上看，聲聞、獨覺是通常所說的小乘，佛果爲通常所說的大乘，似有不同，可是從三乘聖者的轉依方面看，彼此同樣的有所捨、所得相，似又沒有什麼不同。曼殊室利分不清楚，所以就請問佛陀說：世尊！你所得的轉依名爲法身，固沒問題，但聲聞、獨覺所得的轉依，是不是也可名爲法身呢？這點還得煩請佛陀爲我分別一下！

佛陀回答他說：雖我與諸二乘同樣的是得轉依，但法身唯佛方可證得，其他的人是不能得的，所以聲聞、獨覺所得的轉依，不得名爲法身！不名法身，那他所得的轉依，應當名爲什麼呢？曼殊室利又提出這個來請問世尊。佛告訴他說：這可名

爲解脫身。身的意思是聚，因此，凡夫、二乘、佛陀各有其身。所不同的，佛的法身是無量大功德聚，二乘的解脫身是無漏的五分法聚，凡夫的肉身是大苦陰聚。所謂五分法，就是戒、定、慧、解脫、解脫知見。前三是因，後二是果；果上的解脫，就是涅槃，解脫知見，就是菩提。由是可見二乘所得轉依，是具有菩提、涅槃二轉依果的。他之所以不名法身而名解脫者，從消極方面說，是由於沒有大悲願力，從積極方面說，是由於缺乏無量清淨功德。因此，他的轉依，只能捨煩惱障，離分段生死，得解脫身；不能捨所知障，離變易生死，得清淨法身。

這樣，知道佛與二乘，有平等的一面，也有差別的一面。從其平等的一面看，三乘同破人我執，同證我空理，同斷煩惱障，同出離生死，同一解脫味，同得解脫身，所以經中常說三乘平等平等，本經也是由這解脫身，而說聲聞、獨覺與諸如來平等平等無有差別的。甚至根據這平等的意趣，說小乘的四果名阿羅漢，大乘的佛果也名阿羅漢。從其差別的一面看，就是如來具有法身，二乘不具法身，由這法身的有無，說有三乘的差別，所以說如來法身有差別故。其不同的差別點，就在如來具有無量殊勝的功德，二乘不具這些功德。所以，以小乘的解脫身與如來的法身相

比，其差別不可以道里計，乃至恆河沙數諸有譬喻之所不能及。解脫身既不及法身，可知解脫身是不圓滿、不究竟的，法身是究竟圓滿的。發心修學佛法的人，應以如來的法身爲趣向的目標，不應以二乘的解脫身爲所求的對象！

己二　化身常示現

庚一　衆德所起

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！我當云何應知如來生起之相』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！一切如來化身作業，如世界起一切種類；如來功德衆所莊嚴，住持爲相。當知化身相有生起，法身之相無有生起』。

上面是說如來的法身，這裏是說如來的化身。就佛果說，如來是絕諸戲論超越不思議的，根本無所謂此身彼身的，可是從佛的自證化他、能證所證方面，經中有時說有二身，有時說有三身，甚至有說四身、五身、六身、十身的種種不同，而平常學者，大都喜談三身，所謂法身、報身、化身是。今本經中，不談三身、四身，唯說法、化二身。法身，是因圓果滿、無量功德所成而融然一相無二的，爲如如理、如如智總合的法身。化身，是從這樣的法身中所現起的，可是當如來的化身現起

之時，是由怎樣的因緣而得生起的呢？其生起之相又是怎樣的呢？所以曼殊室利特又把這問題提出來請示佛陀。佛告訴他說：十方三世一切如來的化身作業的生起，猶如世界起一切種類。這話怎講呢？可從兩方面說明，一、如來的化身作業，是由法身的無量功德合集所現起的，這現起之相，就如現實世界是由三界、五趣無量衆生的共業所起一樣；世界不是由那一個衆生的業力所起，當知如來的化身也不是由那一種的功德所現。二、十方世界無邊際，而有染淨的不同，一切衆生無數量，而有根性的差別，佛的化身生起，也就隨著世界的染淨不同，衆生的根性差別，而有種種不同的化身。化身生起是這樣，化身之相又怎樣呢？這是由如來的無量無邊的清淨功德衆所莊嚴，而隨順衆生住持世間爲化身之相的。因爲，若在天上，若在人間，隨類示現的化身，都爲如來的衆多功德之所莊嚴的，所以說如來功德衆所莊嚴，住持爲相。但應當知道的，說有如來生起之相，是約化而起的化身之相說的，若以轉依成滿的如來法身之相講，那是常住不變、不可說有生起之相的。所以說化身相有生起，是可以的，說法身相有生起，就落於顚倒戲論的妄見了。這點，必須把他分清，絕對不可混爲一談。

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！云何應知示現化身方便善巧』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！徧於一切三千大千佛國土中，或衆推許增上王家，或衆推許大福田家，同時入胎誕生、長大受欲、出家、示現苦行、捨苦行已，成等正覺，次第示現，是名如來示現化身方便善巧』。

從法身所現起的化身，如印度的釋迦世尊，必有其普現的八相，這所示現的八相，就是如來的一種方便善巧，但方便善巧的示現化身，其次第的狀態，吾人怎樣方能知道呢？佛告曼殊室利說：徧於一切三千大千佛國土中——三千是小千、中千、大千。如以一個小世界說，以須彌山爲中心，以鐵圍山爲外廓，中間有七重金山，八個水海，交互環繞，且有一日、一月、一地球，爲一個小世界，也卽是近人所說的一個太陽系。合一千個小世界，名爲小千世界；合一千個小千世界，名爲中千世界；合一千個中千世界，名爲大千世界。在大千世界上加上三千兩個字，表示大千世界，是從小千、中千、大千三種合成的。綜此三千大千世界，爲一佛所化的區域。本經在三千大千之上加上一切兩個字，是表示所有的三千大千佛國土都包括在

裏面。今所需要知道的：在每一大千世界中，有一大化身佛；每一大千世界有百億小世界，在每一小世界中，有一小化身佛。當知這小化身佛，在這小世界中示現時，或在有權有勢而超衆人之上的人家誕生，如在印度的刹帝利的種族中，所以說或衆推許增上王家；或在有道有德而爲世間福田的人家誕生，如在印度婆羅門的種族中，所以說或衆推許大福田家。在此等的貴族階級中受生，是爲入胎誕生相。出生以後，漸漸長大，享受世間的欲樂，是爲示現長大受欲相。從欲樂中體現人生的痛苦，發心出家，夜半踰城，是爲示現出家相。出家就往外道的處所去修學種種的苦行，是爲示現行苦行相。在苦行中，精進不懈，備嘗辛苦，從未退墮，但終無所獲，於是覺悟苦行非證道之由，乃捨苦行，往伽耶山畢波羅樹下，敷吉祥草，結跏趺坐，以大悲大智大精進力，破魔障，得三明，成等正覺，是爲示現成等正覺相。成正覺後，爲了出示自己所悟的正法化迪有情，所以就到處轉大法輪，是爲示現轉法輪相。待化緣已畢，入般涅槃，是爲示現般涅槃相。如再加上最初從覩史多天示現死沒相，是爲如來方便善巧的示現化身的八相。

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！凡有幾種，一切如來身所住持言音差別？由此言音所化有情，未成熟者令其成熟，已成熟者緣此爲境速得解脫』？佛告曼殊室利曰：『善男子！如來言音略有三種：一者契經，二者調伏，三者本母』。『世尊！云何契經？云何調伏？云何本母』？

如來住世，不但有他的身相，並有他的言教；雖說如來利益衆生，有時也以悲懷平等躬行實踐的身教，但主要的還是以說法善巧的言教。可是以言教教化衆生的時候，一切如來身所住持的言音，究有幾種差別不同，方能使諸所化有情，依佛所說的言音，未曾成熟的因而獲得成熟，已成熟的緣此言音爲所觀境而獲得解脫呢？以如來的言音爲所緣境，所以能得解脫者，因緣如來的聖教，作如法合理的思惟觀察，就能藉此正聞清淨教法的熏習爲因，引生出世的種子性，而獲得解脫了。佛陀說這言音，略有三種不同：一是契經，二是調伏，三是本母。什麼是契經呢？梵語修多羅，中國譯爲契經，或簡稱經，卽三藏中的經藏。契有契理契機的兩義，合乎

諸法的理體，是契理義，合乎衆生的機宜，是契機義。契理就不失體，契機就不失用，體用皆契，名爲契經。什麼是調伏呢？梵語毘奈耶，中國譯爲調伏，或簡譯滅，卽三藏中的律藏。調是調練的意思，卽依律儀調練身、口、意的三業；伏是滅除的意思，卽依律儀滅除身、口、意的諸非。合言之，就是根據戒律，止一切惡，行一切善，名爲調伏。什麼是本母呢？梵語摩怛理迦，中國譯爲本母，卽三藏中的論藏。種種辨別叫做本，產生義理名爲母。謂諸佛子所造的論典及諸辨別義理的佛經，其能明是非、辨邪正，指導吾人一個正確理論，而不爲其他思想所摧毀的，名爲本母。本文只是對於言音的差別相，略爲簡單的問答說明，下文還要詳細的解釋，故不多說。

庚二　別解釋

辛一　契經

壬一　總顯

『曼殊室利！若於是處，我依攝事顯示諸法，是名契經。謂依四事，或依九事，或復依於二十九事。

此文總顯契經的差別。是處，是指言音差別的處所。依攝事，是依契經中所攝的諸事。總合起來說，就是於言音差別的處所，依諸攝事顯示一切諸法，所以名爲契經。所攝諸事，或說四事，或說九事，或說二十九事，這到下面當詳釋之。

壬二　別詳

癸一　詳四事

『云何四事？一者聽聞事，二者歸趣事，三者修學事，四者菩提事。

契經中所攝的四事：一是聽聞事。聽聞，就是依如來的言音而多聞出世間最清淨的法界等流的正法，由於多多聽聞，多多熏習的因緣，就能從所聞的聖典文義中，獲得聞所成慧了。多聞熏習，是學佛者的一個重要工作，因爲吾人到達這人世間來，最初什麼是都不知不曉的，尤其對於出世的正法，更少有所認識，所以一個初發心的聽法者，很少能夠領會所聞的奧義，可是聞得多了，不期然的就能理解了。所以智度論說：『博學多聞有智慧』，『多聞廣智美言語』；又說：『有慧無多聞，是不知實相，譬如大暗中，有目無所見；多聞無智慧，亦不知實義，譬如大明中，有燈而無目；多聞利智慧，是所說應受，無慧亦無明，是名人身牛』。經中又說

：『多聞能引樂，多聞攝衆善，多聞捨無義，多聞得涅槃』。由此可見多聞是如何的重要了。此中所說的聽聞，亦攝由聞而思的思所成慧，因依所聞的教法而作自心內的各別如理思惟，自然就得思惟抉擇法義而生的思所成慧了。多聞與思惟的所以重要，因由聽聞教法與自心的一一如理觀察爲因緣，那通達諸法實相的無分別智，就可引生了。二是歸趣事。歸是歸依佛法僧的三寶，三寶爲世間的明燈，苦海的舟航，唯有歸依三寶，方能得到依怙，跳出苦海。趣是趣向究竟的無餘涅槃，不以涅槃爲所趣向，則永無歸宿。歸依三寶，是信心的功能，因要信仰三寶，方能發心歸依。趣向涅槃，是願心的功能，因要希求解脫，方能邁步趣向。但這信、願之心，怎樣才得生起呢？這完全是由聽聞、思惟的力量，即由聞、思三寶的功德，涅槃的安隱，而後生起信、願之心，由信、願心的生起，然後方動歸依、趣向的念頭，所以說爲歸趣事。三是修學事。僅僅歸依三寶，發願趣向，是不能達到自己所要求的目的的，必須要依佛所指示的路線，認眞的去修學，切實的去實行，方能達到所追求的目標。佛子所應當修學的事，依照經中所說是很多的，但根本而扼要的不出戒、定、慧的三學，由戒生定，因定發慧，如是精勤而修，就可得修所成慧了。所謂

修所成慧，就是與定心相應觀察修習所得的一種智慧，這慧修成，名修學事。四是菩提事。修學佛法者，能夠做到上述的三事，具足聞、思、修的三慧，對於菩提分法就能趣修，由趣修菩提分法的因緣，當來就可證得最高無上的佛果，完成福足、慧足，成爲兩足尊的佛陀了，所以名爲菩提事。

癸二　詳九事

『云何九事？一者施設有情事，二者彼所受用事，三者彼生起事，四者彼生已住事，五者彼染淨事，六者彼差別事，七者能宣說事，八者所宣說事，九者諸衆會事。

契經所攝的九事：一、施設有情事。現實世間，唯是正報的有情與依報的器界，而有情則又爲其本。但有情的生命現象，是以什麼組合成的？應怎樣的去施設他？這本是宗教、哲學者，所共同討論的。佛法施設有情，謂以名色，或五蘊、六處、六界的精神與物質的和合，組成生命的現象，而爲一個活潑潑的生命自體。所以佛法所說的有情，是以名色或五蘊等所施設的。二、彼所受用事。彼指有情的生命，有生命，就有能受用的六根，有能受用的六根，自然就有所受用的六塵，這所受用的六塵，攝論名爲彼所受識，與此所說的所受用事，意義相當。三、彼生起事。

由名色的組合，而成現實的生命，但生命是怎樣生起的呢？在一般的宗教、哲學者，有認爲是由上帝或梵天生的，有認爲是無因而自然有的，有認爲是由猿猴進化來的；佛法却認爲是緣起有的，這緣起，就是無明緣行等的十二因緣，所以經說：『此有故彼有，此生故彼生』。因爲生生不已的生命生起現象，是由惑、業、苦的緣起鈎鎖所成的，所以生命生起，是緣於十二緣起而生起的。四、彼生已住事。生命生起已後，除非他立刻夭亡，否則，他還要在這世間住一時期，方得離去。但是一切有情，依於什麼而得生存世間呢？經說：『一切衆生皆依食住』，由食維持生命的活力，生命就得安住世間了。不然的話，生命立刻就要崩潰，不得再住世間。五、彼染淨事。染就生死流轉邊說，就是四諦中的苦、集，因由惑業的雜染，而感受生死流轉的苦雜染，所謂惑、業、苦三雜染是。淨就涅槃還滅邊說，就是四諦中的道、滅，由修無漏的聖道，而證涅槃還滅的清淨，所謂種種清淨功德是。六、彼差別事。太虛大師說有五種差別：『甲、有情界，乙、器世界，丙、法界，謂蘊等法爲有情、器界所依。丁、調伏界，卽究竟證得聖果者。戊、調伏方便界，卽七賢、三賢、四加行等，能順向調伏故，言調伏方便界』。七、能宣說事。這指說法的佛

陀，因爲佛爲法本，唯有證到究竟極果的佛陀，方堪稱爲眞正的能宣說者，假使世間無佛出世，根本就沒有佛法，所以名爲能宣說事。八、所宣說事。這指所宣說出來的教法，所說法雖多，但歸納起來，不外三藏十二分教，了解了三藏十二分教，就知道所宣說的教法是什麼了。九、諸衆會事。衆是群衆，會是聚會，謂佛每開一次法會，都有無量的群衆，聚會一處，共同聞法。通常說有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷的四衆，或說發起、當機、影響、結緣的四衆，或尚有天龍八部衆，諸大聲聞衆，無量菩薩衆等，都來集會，所以說爲諸衆會事。

癸三　詳廿九事

『云何名爲二十九事？謂依雜染品有：攝諸行事，彼次第隨轉事，卽於是中作補特伽羅已，於當來世流轉因事，作法想已，於當來世流轉因事。依清淨品有：繫念於所緣事，卽於是中勤精進事，心安住事，現法樂住事，超一切苦緣方便事，彼徧知事。此復三種：顚倒徧知所依處故，依有情想外有情中，邪行徧知所依處故，內離增上慢徧知所依處故。修依處事，作證事，修習事，令彼堅固事，彼行相事，彼所緣事，已斷未斷觀察善巧事，彼不散亂事，不散亂依處事，修習劬勞加行事，修習勝利事，彼堅

牢事，攝聖行眷屬事，通達眞實事，證得涅槃事，於善說法毘奈耶中，世間正見，超昇一切外道所得正見頂事，及卽於此不修退事，於善說法毘奈耶中不修習故，說名爲退，非見過失，故名爲退。

契經所攝的二十九事，約可分爲兩大類：一是屬於雜染的，一是屬於清淨的。清淨類中，又分爲世間善品的清淨、出世善品的清淨。先說雜染的四類：一、組織生命自體的五蘊，能總攝有爲法的雜染諸行，所以名爲攝諸行事。二、彼之雜染諸行，在生死流中，是次第隨轉的，這次第隨轉的現象，就是十二因緣，平常總合十二因緣爲煩惱、業、生的三雜染，就是此意，所以名爲彼次第隨轉事。三、於諸雜染行中，假使把攝諸行的五蘊，作爲補特伽羅的實在自我看，一切以自我爲中心，那就要起惑造業，成爲當來世的流轉之因了，所以名爲卽於是中作補特伽羅想已，於當來世流轉因事。四、於諸雜染行中，假使把次第隨轉的十二因緣，作爲自性實有的諸法看，一切以實法爲中心，也就要起惑造業，成爲當來世的流轉之因了，所以名爲作法想已，於當來世流轉因事。

雜染品的四事是如此，清淨品的諸事怎樣呢？上說有世間的清淨善品及出世間

的清淨善品兩類，現在先講世間清淨善品的四事。

一、世間善事，本也很多的，從學佛者的立場說，當以先聞正法爲第一要事。學者於聽聞正法後，若能以正法爲所緣而繫念不忘，就可完成聞所成慧，這聞慧的完成，全賴繫念所緣正法的力量，所以名爲繫念於所緣事。二、於先所聞的正法，再作合法合理的思惟考察，精進不懈的推求審度，就可完成思所成慧，這思慧的完成，是由勤加精進推求的功能，所以名爲勤精進事。三、行者從聞而思以後，得到欲界的未至定，就能使向外奔放的心意，安然的住於所緣的正法上，不再向外馳騁，名爲心安住事。四、行者的內心，既由欲界的未至定而住於所緣的正法上，進而當可得到初禪以及初禪以上的根本禪，於禪定中得到身心輕安，享受禪定中的現法妙樂，所以名爲現法樂住事。

上來所說，不論是雜染的諸行，清淨的善事，都屬世間的諸事，除這世間的八事，餘所有的二十一事，皆爲出世間的清淨善事，今當一一略爲說明如下：

一、世間是有漏的，有漏是苦的，要想超脫有漏世間的諸苦，就必須出世，因爲唯有出世，方可超脫一切苦緣。但出世離苦，不是隨便所能辦到的，必要有種適

當而善巧的方便才行。這方便，依小乘說，就是觀察四聖諦的眞理，唯有知苦、斷集、證滅、修道，才是唯一的超諸苦緣的方便，所以說超一切苦緣方便事。二、依四聖諦中的苦諦，徧知三界有漏諸法，無一不是痛苦，名爲彼徧知事。如把這分開來說，又有三種不同：㈠世間是苦的，但無知的衆生，不知苦之爲苦，反而以苦爲樂，這就成爲非樂計樂的顚倒了，假使能從顚倒所依的地方了知純苦無樂，不再爲他所惑，就名顚倒徧知所依處了。㈡三界中的有情生命，本爲各自業力所構成的，但印度有很多的外道，說由大梵天或大自在天所生的，大梵或自在是有情的主宰，我人若欲得生梵天，必須持牛戒、狗戒，吃草、吃糞以自苦其身，方能如願以償。那裏知道這種想法與做法，是錯誤的不正確的邪行，如果知道那色界是邪行所依止的地方，仍是苦痛的源泉，是決不會這樣妄計的，所以名爲依有情想外有情中，邪行徧知所依之處。3.印度有類外道，修成四無色定，以爲是得到了解脫，證到了聖果，殊不知這完全是未得謂得、未證謂證的增上慢，若依佛法修諸禪定，知道四無色處，不是究竟解脫，就不會生起增上慢了。既因無色定而起增上慢，可知無色定，就是慢所依止之處，也就是苦痛的所在，所以名爲內離增上慢徧知所依之處。三

、三界內的有漏諸苦，不是無因的，是由煩惱業招感的，若要不受諸苦，必須解決苦因，若要解決苦因，必須依止正行，方可漸次斷諸煩惱及諸行業，所以名爲修依處事。四、惑業斷了，痛苦除了，就可證得涅槃解脫，名爲作證事。五、斷惑證眞，要修諸般道品，方可辦到，所以名爲修習事。此上五事，初一是明總觀四諦以爲方便，後四是明別行四諦以爲方便，所以徧知事是徧知苦諦，修依處事是徧斷集諦，作證事是證滅諦，修習事是修道諦。總觀、別行四諦，都名方便事者，因爲皆是加行位中順解脫分所修的。六、行者由於修習順解脫分的因緣，如是小乘，就可因此證得我空位登初果而不退了；如是大乘，就可因此證得我法二空位登初地而不退了。見道以後不再退墮，說名堅固，所以名爲堅固事。七、大乘聖者見道，依唯識說，有眞見道、相見道之別。所謂眞見道，就是以無分別智實證二空所顯的眞理；所謂相見道，就是以法智遣除輭品及中品的分別隨眠，類智遣除一切的分別隨眠。此彼行相事，就是相見道。八、相見道中所緣的四諦十六行相，名爲彼所緣事。九、見道的聖者，觀察自己斷除了見惑，固很欣喜慶慰，但見到未曾斷除的思惑，並不怎樣憂愁，且能進一步的精勤用功，以期漸次的解決他，所以名爲彼已斷未斷觀

察善巧事。從堅固到觀察善巧的四事，不論他行相怎樣不同，而都是見道中事，這必須知道。十、從見道進入修道，爲了解決前所未斷的思惑而更修正道的緣故，不免要使內心散亂，所以名爲彼散亂事。十一、在修道的過程中，未入定時固要散亂，若住定中則散亂就無有了，所以名爲彼不散亂事。十二、要得眞正的不散亂，必須有他的所依處，這就是根本禪定，所以名爲不散亂所依處事。十三、在修道中，既要與煩惱賊搏鬥，當然就得精進勇猛不畏勞苦的前進，由這樣的精進前進，就可二果向、二果、三果向、三果、四果向的這樣位位增進了，所以說修習劬勞加行事。這四事雖也行相差別，但同爲修道中事，這應要知道的。十四、從修道的不斷修習中，就得入於涅槃城中，入涅槃後，不會再退，就得最後的勝利，所以說修習勝利事。十五、既得最後勝利，不再退墮，其涅槃城，當很堅固而牢不可破了，所以說堅牢事。十六、行者得到聖果，不但是證涅槃而已，而且還有菩提智，這菩提智，就是聖者的聖行，所以名爲聖行。十七、菩提不是孤獨的，他還有他的眷屬，這眷屬，就是一切福慧，所以名爲攝聖行眷屬事。十八、由菩提的聖智，通達一切諸法的如實眞理，名爲通達眞實事。十九、上說得涅槃後不退而得勝利，是側重在勝

利方面說，這證得涅槃事，是約究竟證得涅槃方面說。從得勝利至證涅槃的六事，雖說法不同，但同爲解脫道中事，這不可不知。二十、佛所說法，可分爲二大流：從修善行而悟入眞實方面說，是佛的教授或名爲法；從能止惡而調伏身心說，是佛的教誡或毘奈耶。佛說此法、律的重心所在，在使世間的衆生，得到究竟唯一的正見，由這正見超勝外道的一切邪見，所以本經名爲正見頂事。二十一、無緣遇到佛法，不依佛法而行，當然沒有問題，假使有緣遇到佛法，而又不能遵照佛法修習，那就不但不能在佛法中得到勝利，而且還要退墮下去，所以得遇佛法的人，不一定要生起種種過患起來方名爲退，不依之去實踐就名爲退了，所以說卽於此中不修退事。這最後的二事，前者是簡別外道，後者是策進初心。非簡別外道，無以顯出佛法的特色，非策進初心，無以使學者如說而行，所以這二事也很要緊。

辛二　調伏

壬一　直說

『曼殊室利！若於是處，我依聲聞及諸菩薩，顯示別解脫及別解脫相應之法，是名調伏』。

調伏是律儀，也就是個己的道德行爲，依此而行，就可調攝折伏內心的躍動及養成高尙的僧格。但這具體的內容是什麼呢？佛說是依聲聞及諸菩薩所顯示的別解脫戒並別解脫戒的相應之法。所謂別解脫，就是有關比丘的行、住、坐、臥、語、默、動、靜、威儀舉止等的衆多行爲的軌律，能夠個別個別的解脫其過非，而獲得行爲活動的自由，名爲別解脫戒。所謂別解脫相應之法，就是有關隨順律儀的一切法，他不但不使我們違犯軌律，而且有助於我們解脫律儀的過非，名爲別解脫相應之法。合此二者，說名調伏。

壬二　問析

『世尊！菩薩別解脫幾相所攝』？『善男子！當知七相：一者宣說受軌則事故，二者宣說隨順他勝事故，三者宣說隨順毀犯事故，四者宣說有犯自性故，五者宣說無犯自性故，六者宣說出所犯故，七者宣說捨律儀故。

佛在上面雖已直截了當的指出了調伏，但其行相還沒有說出，所以曼殊室利特又請示佛陀：菩薩的律儀有幾種行相。佛說有七種：一、不論是受比丘戒或菩薩戒，都有他法定的軌律與儀式，這如受戒時所行的種種，所以名爲宣說受軌則事。二

、他勝事，就是四他勝處法，爲菩薩戒中最重要最根本的戒律，受者如能堅持不犯，卽爲勝他，假使受者不守反爲他惡法所勝，名爲他勝處法。佛有時宣說這根本重戒及宣說隨順這根本重戒，名爲宣說隨順他勝事。三、受戒者要想得到完全無犯，這是不容易的，但犯戒的時候，所犯是輕是重，在比丘戒及菩薩戒中，也有極明確的規定的，所以說宣說隨順毀犯事。四、凡未得到聖果的凡夫，雖不一定會個個犯戒，但可說個個都有犯戒的可能性，如要不犯，就得時時的防範，所以說宣說有犯自性事。五、凡已證得聖果的聖戒，由於有定、道的攝持，自然而然的不再毀犯，所以名爲宣說無犯自性事。六、犯戒，在凡夫位上既不能免，犯後，就得慇勤的如法懺悔，祈求所犯的罪惡消除，得以還復原有的清淨，所以名爲宣說出所犯事。七、捨謂捨棄，如發心出家而受比丘戒者，後以特別因緣，捨戒還俗，或有善根薄弱不信三寶轉信外道，捨去正見，說名捨律儀。假使是大乘學者，壞菩薩行，失菩提心，也名捨律儀，所以名爲宣說捨律儀事。

辛三　本母

壬一　總標

『曼殊室利！若於是處，我以十一種相決了分別顯示諸法，是名本母。何等名爲十一種相？一者世俗相，二者勝義相，三者菩提分法所緣相，四者行相，五者自性相，六者彼果相，七者彼領受開示相，八者彼障礙法相，九者彼隨順法相，十者彼過患相，十一者彼勝利相。

本母，就是論藏。母有能生義，因爲諸論能夠詳細的決了分別明確顯示諸法的法相，使人認識宇宙萬有的現象是什麼，所以名爲本母。現在佛陀以十一種相，指出本母的中心所在。此是總標，下文再爲一一解釋。

壬二　別釋

癸一　世俗相

『世俗相者，當知三種：一者宣說補特伽羅故，二者宣說徧計所執自性故，三者宣說諸法作用事業故。

先說世俗相，這有三種不同：一、補特伽羅是印度話，中國譯爲數取趣。謂諸有情數數不斷的在生死流中取於諸趣的報身，故名數取趣。但說有情在生死海中流轉的這話，是在世俗相中說的，假使在勝義門中，就不能說有情生此死彼了，因爲

勝義諦中，有情是本性空的，既是本性空的，那裏還有什麼補特伽羅？補特伽羅不可得，試問以什麼在生死流中數數取諸果報呢？所以宣說補特伽羅事，是世俗相。二、宇宙萬有諸法，是衆緣和合的，和合的緣生法，就沒有他的實在自性，自性不可得，名爲諸法本空，所以在勝義門頭，不可分別諸法是如何如何的。如果有人在萬有諸法上，生起種種計度，分別這是什麼，那是什麼，這是常住，那是無常，這有自性，那無自性，當知那是約世俗相說的，所以宣說徧計所執自性事，是世俗相。三、通常說衆生在生死中輪迴，有造作諸業的作者，有感受果報的受者，有所造作的諸業，如是這樣的因緣生果，名爲諸法作用事。但這善惡業果不忘的諸法作用，是世俗的行相，如在勝義諦中，那是無作、無業、無受者的。所以宣說諸法作用事，是世俗相。假使分別這三相的差別，可說前二是徧計我法的世俗相，屬徧計執；後一是依他緣生的世俗相，屬依他起。

癸二　勝義相

『勝義相者，當知宣說七種眞如故。

勝義相是什麼？就是一切法空所顯的眞如。就所顯的眞如說，原只一個眞如，

因爲眞理是一而非衆多的；不過，就能顯的法說，那就有七種眞如的差別了：一、流轉眞如，二、邪行眞如，三、清淨眞如，四、正行眞如，五、唯識眞如，六、實相眞如，七、安立眞如。這七眞如的意義，在分別瑜伽品中，已詳細的解說過，這兒不再重釋。

癸三　菩提分法所緣相

『菩提分法所緣相者，當知宣說徧一切種所知事故。

證得無上正等正覺的聖者，獲得圓滿的菩提果智，名爲菩提分法。以此無分別的菩提果智，徧知眞、俗二諦及眞、俗不二等事，名爲徧一切種所知事。

癸四　行相

子一　總引

『行相者，當知宣說八行觀故。云何名爲八行觀耶？一者諦實故，二者安住故，三者過失故，四者功德故，五者理趣故，六者流轉故，七者道理故，八者總別故。

此中的行相，就是觀行，觀行有八，名八行觀。這是總引，下文解說。

子二　別明

丑一　諦實行

『諦實者，謂諸法眞如。

諦是不虛妄的意思，實是不僞謬的意思。萬有諸法，什麼是不虛僞而諦實呢？唯有諸法空性所顯的眞如。所以平常說：如是不變，眞是不妄。不變不妄，當然是諦實的了。同時，眞如是徧一切法的，一切法是以如爲性的。所謂此如是，彼如是，無處無時不如是的眞實義，名爲諦實。

丑二　安住行

『安住者，謂或安立補特伽羅，或復安立諸法徧計所執自性，或復安立一向、分別、反問、置記，或復安立隱密、顯了、記別、差別。

安住，就是安立的意思。謂佛說法，以各種不同的道理，安立所要宣說的諸法，雖所說的諸法很多，但總攝起來約有四種的安住相：一、生命界的一切活動，如往來諸趣，造諸行業，佛卽安立爲補特伽羅，以此補特伽羅，說明這一切的動態。二、現象界的一切諸法，如精神的活動，物質的行相，以及色心交互的關係等，佛卽以蘊、處、界等的種種徧計所執法而安立之，亦卽以此所執法，說明蘊、處、界

的差別。三、佛陀說法，向有四種方便不同：有時將所要說的意義，直接了當的說出，名爲一向。有時將所要說的意義，予以分別的解說，名爲分別。有時遇到他人請問，不直接回答他所請問的論題，而反過來問來問的人怎麼說，名爲反問。有時在說法的時候，遇到外道提出種種戲論來問，佛以其戲論不值一談，乃置而不答，名爲置記。四、佛陀說法，爲適應各種不同的機宜，所以有時就作隱密說，如說一切諸法皆無自性；有時又作顯了說，如說三性三無性；有時爲當來作佛的衆生，記別他在什麼劫中及何國土成佛，佛號什麼，弟子多少，正法住幾久等。四、對於某一個重要的論題，如不加以分析，其差別義不能顯出，佛就爲之作差別說，名爲差別。

丑三　過失行

『過失者，謂我宣說諸雜染法，有無量門差別過患。

過失是對功德說的，無漏功德是清淨的，有漏過失是雜染的，所以過失，就是佛陀所宣說的諸雜染法。雜染法，不但是指惡不善法，善、無記法也是雜染的，因爲有漏法中，煩惱未斷，不論做什麼，都含有染污性，都含有無量差別的過患性。

不過平常說到雜染，要不外煩惱、業、生的三種，義如常釋。

丑四　功德行

『功德者，謂我宣說諸清淨法，有無量門差別勝利。

功德是對過失說的，過失既是雜染的，功德當是清淨的，所以功德，就是佛陀所宣說的諸清淨法。清淨功德，不是一種，而是很多的，以登地的聖者說，每地有每地所證的功德，到佛地的時候，所有功德，方得圓滿。但從初得功德以至功德圓滿，其間是各各差別而展轉增勝的，所以說差別勝利。

丑五　理趣行

『理趣者，當知六種：一者眞義理趣，二者證得理趣，三者教導理趣，四者遠離二邊理趣，五者不可思議理趣，六者意趣理趣。

佛陀說法，無論是說什麼，都有他的理趣所在，這所在的理趣，當然是很多的，這兒姑且明佛說法的六種理趣。一、佛陀有時以顯諸法的眞實意義，爲其說法的理趣，名爲眞義理趣。二、佛陀有時以顯眞智去證眞理，爲其說法的理趣，名爲證得理趣。三、佛陀有時爲化各別不同的衆生，顯示種種不同的儀軌，爲其說法的理

趣，名爲教導理趣。四、佛陀有時說苦樂、斷常、一異、生滅的二邊，以使衆生遠離，爲其說法的理趣，名爲遠離二邊理趣。五、佛陀有時顯現超過普通的神通，以使衆生敬信，有時顯示超過尋思的勝義諦眞理，以使衆生追求，爲其說法的理趣；但這超越的神通以及非尋思境的眞理，不是凡夫言說所可議、心識所可思量的，所以名爲不可思議理趣。六、佛陀說法，有時是隨自意所樂意的理趣而說；有時是隨他意所樂意的理趣而說。隨自意說，就是自己要怎樣說就怎樣說；隨他意說，那就要隨衆生的所好而說了，所以名爲意趣理趣。

丑六　流轉行

『流轉者，所謂三世有爲相，及四種緣。

流是流動，如水的息息不停，轉是轉變，如輪的變動不已，合此二義，名爲流轉。這有三種不同：一、三世流轉。謂從過去流轉到現在，由現在再轉至未來，如是過、現、未的三世流轉不息，名爲三世流轉。二、三相流轉。謂從生相流轉到住相，由住相再流轉到滅相，如是生、住、滅的三相流轉不已，名爲三有爲相流轉。三、四緣流轉：謂一切諸法，無不從因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣的四緣所生

的，就以四緣展轉而生說，名爲四緣流轉。

丑七　道理行

寅一　標

『道理者，當知四種：一者觀待道理，二者作用道理，三者證成道理，四者法爾道理。

道理行，有四種差別。此是標數，下文解說。

寅二　釋

卯一　觀待道理

『觀待道理者，謂若因若緣，能生諸行，及起隨說，如是名爲觀待道理。

觀待，是約兩法而言，就是觀此待彼之意，這彼此二者，既互相觀待，可知二者有相互的關係。如觀彼長而知此短，觀此短而知彼長。這長短的知識，是由觀待彼此而得的，所以名爲觀待道理。若因若緣能生諸行者，諸行是指的一切有爲法，諸有爲法，無不仗因託緣而生。如一粒黃豆，他必是從豆種的因，水土的緣，因緣和合所生起的。我們觀此黃豆，而知有彼因緣，觀彼因緣，而知有此黃豆，名爲觀

待道理。待由因緣生起諸行以後，吾人於諸行上，生起思想言說，見此說彼，見彼說此，如是亦名觀待道理。

卯二　作用道理

『作用道理者，謂若因若緣，能得諸法，或能成辦，或復生已作諸業用，如是名爲作用道理。

作用，就是一種功能業用，這功能業用，是從法體所生的；而此能生、所生法體、業用的關係，是這樣的：未得的諸法，由於因緣和合的力量，後來就得到了，得了法體以後，那沒有成辦的，亦可圓滿的成辦，圓滿成辦了以後，就可從此法體上生起業用。舉個事實的例子說罷！如一個發心修定的人，在他沒有得定以前，必然的先求得定的因緣，這得定的因緣得到後，那沒有得到的定，就可得到了，由得定而使定圓滿，由定圓滿而使定成辦，由定成辦，就從定中生起智慧及諸神通業用了，所以名爲作用道理。

卯三　證成道理

辰一　略說

『證成道理者，謂若因若緣，能令所立、所說、所標，義得成立，令正覺悟，如是名爲證成道理。

證成道理，就是以種種的因緣，證成所要成立的道理，名爲證成道理。這屬於論理學的範圍，所以後來的佛弟子，根據佛陀的證成道理，而發展爲因明學。因明學的論說方法，就是宗、因、喻的三支，以此三支的規律，確定諸法的眞義。後之學者，只知論中的因明學，不知經中的證成道理，殊不知形式的因明學，是原本於佛經的。如此中的所立、所說、所標三者，就是宗、因、喻的三支。所立，謂卽所欲成立的宗義；所說，謂卽所須陳說宗法的因義；所標，謂卽所欲標舉事例以喻顯所成立的宗義。今不妨舉因明上的三支比量來說明此義：聲是無常，這是所立的宗義，但僅有這所立的宗義，不能令敵對的對方，接受你的論題，你必得更舉出因由以證明聲是無常的宗義，所以又說所作性故的因，可是唯有能成立宗義的因由還不夠，仍得再標舉出事實來以證成因性的不謬，所以又說譬如瓶等。這樣，敵對的對方，就可悟解信受你所樹立的聲是無常的宗義了。因爲現見瓶盆瓦鉢等，是所造作的，所造作的瓶等，是無常的，當知聲也是所造作的，聲自也是無常的了。所以所

立、所說、所標之義，得以成立，而使不了解者，亦得覺悟了解。令不解者解，這是立量的唯一用意，亦卽佛說證成道理的唯一用意。

辰二　廣辨

巳一　標淨不淨相

『又此道理，略有二種：一者清淨，二者不清淨。由五種相名爲清淨；由七種相名不清淨。

上是略說證成道理，此下再爲廣辨。廣辨雖可推及一切，但一切不出清淨與不清淨兩種，所以特以此二辨別之。此中先標，下再解釋。

巳二　辨淨不淨相

午一　辨淨相

未一　標

『云何由五種相名爲清淨？一者現見所得相，二者依止現見所得相，三者自類譬喻所引相，四者圓成實相，五者善法清淨言教相。

證成道理的清淨相，就是所立、所說、所標沒有過失的意思。如以因明的三支

比量說，因喻具正，宗義圓成，名爲正量，亦卽此中所說的清淨相。古師立論，有現量、比量、譬喻量、聖教量的四量。當知此中的五種清淨相，前三及後一，就是古師的四量。其次，前四清淨相，爲論理的證成，後一清淨相，爲聖教的證成。立者所說的道理，究竟清不清淨，就看他合不合乎正量，合乎正量的，就是清淨的道理。所以立論是有一定軌範的，不是隨便可以妄立的。

未二　釋

申一　現見所得相

『現見所得相者：謂一切行皆無常性，一切行皆是苦性，一切法皆無我性，此爲世間現量所得。如是等類，是名現見所得相。

現見所得，就是現量所得的意思。譬如眼見於色而能分明顯現覺了，耳聞於聲而能分明顯現覺了，以及身緣於觸而能分明顯現覺了，都是屬於現量境界。至現實所見的諸有爲法，是演變不息生滅不停的遷化無常性，由無常演變而產生的生老病死的苦痛性，乃至了知衆緣和合無常故苦的諸法無我性，都是我人現實的直覺的知識所認識的，所以名爲現見所得相。

申二　依止現見所得相

『依止現見所得相者，謂一切行皆刹那性，他世有性，淨不淨業無失壞性。由彼能依粗無常性，見可得故。由諸有情種種差別，依種種業現可得故。由諸有情若樂若苦，淨不淨業以爲依止，現可得故。由此因緣，於不現見可爲比度。如是等類，是名依止現見所得相。

依止現見所得相，就是比量所得的意思。比量所得的境界，比較微細，我人不能直接認識，要想認識，必須依止現見所得的粗相，運用內在的意識分別推度，然後方可了知。現在舉出三個例子來說明他：一、有爲法的諸行，不但具有很粗顯的生滅無常性，同時也內含著微細的刹那生滅的無常性。以外在的花草說：當該花草生的時候名生，最後枯死的時候名滅，是爲粗顯的生滅無常性。可是在這明顯的生滅過程中，他之所以走上滅亡的末路，實由於刹那刹那的不息生滅所促成的，如沒有微細的刹那生滅，決不會有粗顯的一期生滅的出現。因爲，初生時若無刹那生滅，理當永遠的沒有生滅，假使永遠的沒有生滅，那還談什麼粗顯的生滅？正因初生時有刹那的生滅，才有最後的粗顯的生滅，所以一切行的刹那性，是依彼粗無常性

推度所知的。二、有情的生命，不是孤立的，而是延續的，現實的生命結束了，還有未來的生命續生。雖這樣說，但我人只見現實的生命，不見未來的生命，未來生命之所以有，是依於什麼而了知的呢？這是依於現在有情的種種差別而推知的。現實的生命有各式各樣的不同，這不同的生命，是由過去所造的種種不同的業力所招感來的。現在依這不同的生命，造種種不同的業力，當也可以完成未來的種種不同的生命形態！所以由現世有性而推知他世有性。三、生命形態既有各式各樣的不同，所接觸的外境自也有若苦若樂的差別。現實生命所有的苦樂差別，是由過去所造的淨不淨業所感，當知現實所造的淨不淨業，必然的是要留住在阿賴耶識中，爲阿賴耶識所攝持，不失不壞，而感受未來的種種苦樂。由這種種因緣，可以知道，那些不克現見的事物，由這可以現見的事物，比量推度，是能得知的，所以名爲依止現見所得相。

申三　自類譬喻所引相

『自類譬喻所引相者、謂於內外諸行聚中，引諸世間共所了知所得生死以爲譬喻，引諸世間共所了知所得生等種種苦相以爲譬喻，引諸世間共所了知所得不自在相以爲譬

喻。又復於外引諸世間共所了知所得衰盛以爲譬喻。如是等類，當知是名自類譬喻所引相。

自類譬喻所引相，就是譬喻量所得的意思。自類，卽同一類型，同類相引，此彼證成，名爲自類譬喻所引相。這可分爲內外諸行來講：就內在的諸行聚說，又可分爲三類：一、有情的生命，在適當的條件配合下，就誕生在人間，到相當的時候，生理機構發生變化，活潑潑的生命就又要死亡，這是世間每個具有認識力的人都知道的。現在就以這世間共所了知的生者必死的生命爲譬喻，以證明一切有爲的諸行，無不具有生滅演化的無常相。二、生者必死的生命，在其不息演變的過程中，時刻都沈溺在老病死的憂悲苦惱中，誰也避免不了的，因爲有生卽有苦，苦是與生俱來的，這也是世間每個具有認識力的人都知道的。現在就以這世間所共了知的生老病死的憂悲苦惱爲譬喻，以證明世間的一切衆生，無不具有逼迫的苦痛相。三、生存在世間的每一生命，他之所以能夠延續不斷的生存人世幾十年，完全是賴衣食所維持的，假使沒有衣服禦寒，沒有飲食充飢，那生命就隨時有崩潰的可能。這個事實，誰都知道的。現在就以這世間所共了知的不自在相爲譬喻，以證明一切的有

爲諸行不自在相。再就外在的諸行聚說，整個的山河大地，雖較個人的生命長久，但並不是始終不變的而是時刻的在興廢起伏的。這個現實，凡稍注意的人，是都知道的。現在就以這世間所共了知的世事盛衰爲譬喻，以證明外器世界，如國家社會等，無不具有興廢盛衰的氣象的。如是以內諸行聚及外諸行聚，彼此互相證成，使諸衆生了解有情世間及器世間，非常住不變，非清淨快樂，是名自類譬喻所引相。

申四　圓成實相

『圓成實相者，謂卽如是現見所得相，若依止現見所得相，若自類譬喻所引相，於所成立，決定成立，當知是名圓成實相。

圓成實相，就是量善成立的意思。上面說過，因明學上的三支比量，目的在成立所要成立的道理，但所成立的道理是否正確，就看三支上頭，欠不欠缺，謬不謬誤。若無欠無缺，無謬無誤，那你所成立的道理，就是量善成立，也就是這裏所說的圓成實相。如上所說，不論是現量所得、比量所得、譬喻量所得，對於所要成立的道理，決定是都能夠成立的，所以名圓成實相。

申五　善清淨言教相

酉一　正辨善清淨相

『善清淨言教相者，謂一切智者之所宣說，如言涅槃究竟寂靜，如是等類，當知是名善清淨言教相。善男子！是故由此五種相故，名善觀察清淨道理，由清淨故，應可修習』。

善清淨言教相，就是聖教量。言教，卽以口頭的言說，教授於人。凡內蘊理論而外以言說教導於人，都可稱爲言教。言教之是否善淨，就看發言者的智慧如何而定。發言者的智慧，假定是清淨無漏的，其所宣說的言教，就具有善清淨相；發言者的智慧，假定是雜染有漏的，其所宣說的言教，就是非清淨相。所以本經以一切智者之所宣說，爲善清淨言教相。其所宣說的是什麼呢？謂如所說的涅槃寂靜。涅槃是內自所證的境界，滅除世人所感有的熱惱，得到世人未所得的清涼，自在安隱，非證莫了。既不能用譬喻來比方他，也不能用比量去推度他，更不可以現量去說明他，所以只好用聖者的言教，略微將他指出。如是宣說涅槃寂靜這一類的言教，名爲善清淨言教相。

如上所說的五種相，是最清淨的，依此清淨五相，去觀察道理，名爲最善觀察清淨道理。由於這些是最清淨的關係，諸凡欲求究竟眞理的學者，對此聖教量、現量、比量、譬喻量、以及量善成立的圓成實相，應當多多的學習，切實的探討！

四二　傍釋一切智相

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！一切智相者，當知有幾種』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！略有五種：一者若有出現世間一切智聲，無不普聞，二者成就三十二種大丈夫相，三者具足十力，能斷一切衆生一切疑惑，四者具足四無所畏宣說正法，不爲一切他論所伏，而能摧伏一切邪論，五者於善說法、毘奈耶中，八支聖道、四沙門等，皆現可得。如是生故；斷疑網故；非他所伏能伏他故；聖道、沙門現可得故。如是五種，當知名爲一切智相。

善清淨言教相，必須是一切智者之所宣說的才是，但怎樣方可算爲一切智者呢？這也是值得探討的問題。因爲，各宗教各學派的學者，都尊奉他們的老師，爲一切智者的，如果沒有一個標準，那一切智者就太多了！所以文殊復問一切智者具有幾相？佛說須具五個條件，方夠資格稱爲一切智者：一、一個聖者出現世間，在他

出現以後不久，而他的一切智的名聲，立刻就傳播天上人間，使得天上人間悉皆普聞，共同把他尊爲一切智者。二、這位智者，不但要名稱普聞，且須成就三十二種的大丈夫相。大丈夫，謂能擔當大事，普渡衆生；三十二相，卽頂上的肉髻相乃至足下的千輻輪相。三、這位智者，不特要具此相，亦須具足十種大智慧力，以此大智慧力，斷除一切衆生的疑惑。所謂十力，就是：是處非處力，知種種業力，知禪定力，知衆生根力，知衆生好樂力，知衆生性力，知修道所至力，宿命智力，天眼力，漏盡力。四、這位智者，不特須具十力，還要具足四無所畏，以此四無所畏的智力，宣說正而不邪的大法。凡此所說，絕對的可以摧伏一切不正的邪論，而自己的論議不爲任何他論所摧伏。所謂四無所畏，就是：一切智無畏，諸漏盡無畏，說苦盡道無畏，說障盡道無畏。前二是屬自利的無畏，後二是屬利他的無畏。五、這位智者，不特要備上述的條件，更須要能夠善說法及毘奈耶。在善說法中，要現有正見乃至正定的八正道行；在善制的毘奈耶中，要完成四沙門果，就是諸出家者，依毘奈耶，奉持戒法，由修這清淨勝因，證得預流、一來、不還、應供的四果。如是由智聲普聞、大丈夫相，名如是生；由十大智力，名斷疑網；由四無所畏，名能

伏他非他所伏；由法、毘奈耶，名聖道、沙門現皆可得。具此五相，名爲一切智者之相。誰具此五，誰就是一切智者。我們從世間宗教的教主、學派的領袖中去尋求，唯我佛完備的具足上述五相，所以唯有我佛是一切智者，因而也就唯佛所說的言教，是善清淨的言教相了。

未三　結

『善男子！如是證成道理，由現量故，由比量故，由聖教量故。由五種相，名爲清淨。

四種道理中的第三證成道理，有五種的清淨相，上面已把他一一的解說過了，這兒再來把他略爲總結一下：由現量故，是結現見所得相的現量證成；由比量故，是結依止現見所得相的比量證成；由聖教量故，是結善清淨言教相的聖教證成。照這結文看，只說了三種清淨相，第三自類譬喻所引相的譬喻證成，第四圓成實相的量善成立，都沒有談到。有說由比量故的一句，結括第二第三第四的三種清淨相，所以不再別說。但在我看，不是這樣的：第四圓成實相，並無自體，只是上三量的量善成立，所以結中可以不說；第三自類譬喻所引相的沒有，那完全是譯者的忽略

，因爲元魏菩提流支譯的深密解脫經中是有這句結語的，如該經說：『文殊師利！此依生成相應（卽奘譯的證成道理），現見相應（卽現見所得相），量相應（卽依止現見所得相），比智相應（卽自類譬喻所引相），聖人說法相應（卽善清淨言教相）。知五種相，是名清淨相』。由此可知梵文原本中是有第三清淨相的結語的，奘公把他漏落了！

午二　辨不淨相

未一　標

『云何七種相名不清淨？一者此餘同類可得相，二者此餘異類可得相，三者一切同類可得相，四者一切異類可得相，五者異類譬喻所得相，六者非圓成實相，七者非善清淨言教相。

證成道理，有無過的清淨相，有有過的不清淨相；不清淨相共有七種，在這七種相中，前五，只是說明比量及譬喻量的有過而不能圓成自宗；後二，一說量的不能善以成立，一說教的非善清淨相而已。

『若一切法意識所識性，是名一切同類可得相。若一切法相性業法因果異相，由隨如是一一異相，決定展轉各各異相，是名一切異類可得相。善男子！若於此餘同類可得相，及譬喻中有一切異類相者，由此因緣，於所成立非決定故，是名非圓成實相。又於此餘異類可得相，及譬喻中有一切同類相者，由此因緣，於所成立不決定故，是名非圓成實相。非圓成實故，非善觀察清淨道理，不清淨故，不應修習。若異類譬喻所引相，若非善清淨言教相，當知體性皆不清淨。

標中的七相，釋中並未按他次第一一解釋，而是先就前五倚互相釋，因爲相雖有五，實質祇談比量及譬喻量的有過不成。若一切法意識所識性，是名一切同類可得相，是釋前所標的第三一切同類可得相。謂在一切一切的法上，都可看到他們的共同性，名爲一切同類可得相。如一切法的意識所識性，是在一切法上都相通的，假使以這通於一切的意識所識性去成立什麼法，無論怎樣，是不得成的，是有過而不清淨的。如說聲是無常，怎麼知道的呢？因爲是意識所識的。當知意識不但了知聲是無常，而且也能了知常住的無爲。所以你說意識所識的這話，就不能決定聲是無常還是常了。因爲，色、香、味、觸是無常，是意識所了知的，虛空無爲是常住

，也是意識所了知的。如是，你所說的聲，爲如色、香、味、觸是無常呢？還是如虛空無爲是常住？因爲意識所識性，是遍於色等無常及虛空常住的。所以聲的常或無常，在這樣的雙徵之下，就決定不能成立，而爲一切同類可得的不清淨相了。若一切法相性業法因果異相，由隨如是一一異相，決定展轉各各異相，是名一切異類可得相，是釋前所標的第四一切異類可得相。宇宙萬有的一切法，各有他的體性、業用、法相、生因、結果，而各體性、業用、法相、生因、結果，又是各各不同的，如色是變壞性，受是領納性，想是構畫性，行是造作性，識是了別性，此不共彼，彼不共此，名爲一切異類可得相。假使有人要以別別的異相去成立什麼，不論他成立那一法，是都不得成的，是都有過而不清淨的。如說聲是無常，怎麼知道的呢？因他是所聞性故。不錯，聲是屬於所聞性，但也唯有聲屬所聞性，除了聲外，再也找不到其他任何一法屬所聞性。現在你以所聞性證成聲是無常，試問你從什麼地方去找同類法以決定聲是無常呢？找不到同類的所聞性，就不能以所聞性去證成聲是無常，如以此去證成，就名一切異類所得的不清淨相了。善男子至是名非圓成實相，是說以差別成立共同的固不得成，以共同成立差別的亦不得成。若於此餘同類

可得相，及譬喻中有一切異類相者，是明以別成同的不成。如說諸行是無常的，什麼道理呢？所聞性故。所聞性是無常的，固然不錯，但這所聞性，在諸行中，唯聲所有。聲是個別的，現以個別的聲上所具的所聞性，去成立共同的有爲諸行是無常，這怎麼得成呢？所以說由此因緣，於所成立非決定故，是名非圓成實相。又於此餘異類可得相，及譬喻中有一切同類相者，是明以同成別的不成。如說色是可見的，什麼道理呢？無常性故。無常性固通可見的色上，但也通於可聞的聲上，可嗅的香上等，並不是可見色的專有特性。無常性是共於諸行的，現以共諸行的無常性，去成立個別的可見色，這怎麼得成呢？所以說由此因緣，於所成立不決定故，是名非圓成實相。非圓成實故，非善清淨觀察道理。這是解釋標中的第六非圓成實相。謂前所說的，不論是同類可得相，異類可得相，都不能正確的觀察道理，使所要建立的道理，決定得以成立，所以不是清淨無謬的，因爲不是清淨無謬的，所以諸有學習正確理論的不應去學習他，而應追求合法合理的正確理論。若異類譬喻所引相，若非善清淨言教相，當知體性皆不清淨，這是解釋標中的第五及第七相。就第五相說，如立聲是無常，無質礙故。這樣，你所建立的理論，就唯有異類譬喻中的虛

空相可得，而沒有其他的事由可以證成你的聲是無常的了，同時，你所說的無質礙的因，也就謬誤不清淨了。上來所說的六相，都是從所建立的理論方面，說明他的錯誤，所說的理論既然錯誤，能說的言教自也是錯誤而不清淨的了，能說的言教錯誤不清淨，也就可以證知不是一切智者所說的言論了，所以名爲非善清淨言教相。能說所說既都不清淨，我們也就應當知道一切體性都是不清淨的了，不清淨，就不值得我們學習！

卯四　法爾道理

『法爾道理者，謂如來出世，若不出世，法性、安住，法界，是名法爾道理。

法爾，是本來如此、原來如此的意思。一切法的因、果、性、相、事、理，各各有他的本然性（法性），安定性（安住、法住），普徧性（法界），不是任何人所能使他這樣的。如說諸行是無常的，一切法爲什麼會無常呢？有什麼人使他這樣變化不息嗎？不是的！是他本身這樣的，原來就這樣的，所以名爲法爾道理。又如緣起的因果法則，這法決由這法的因生，那法決由那法的因生，因果之間不會有絲毫的錯亂。這是什麼道理呢？是不是有人去把因果配合起來的呢？不是的！是他本

身這樣的原來就這樣的，所以名爲法爾道理。這本來如此、普徧如此的眞理，不但如來出世以後把他說出來是如此，就是如來不出世沒有人發見，他還是如此的，決不因如來的出世或不出世而有什麼變動，所以說如來出世、若不出世，法性、安住、法住、法界，是名法爾道理。

丑八　總別行

『總別者，謂先總說一句法已，後後諸句差別分別，究竟顯了。

總謂先說一句，別謂後以其他的諸句，對先所說的一句，加以差別的解釋，分別的說明，使那總句的意義，究竟圓滿的顯了。如本經勝義諦相品的開頭，先總說『一切法無二』的一句，然後根據這句，說明一切法是什麼，爲什麼說爲無二，如是次第的解釋，使人明了的知道一切法無二這話的內容，說些什麼。又如百法明門論開頭總說一句『一切法無我』的這話，接著問『何等一切法』？『云何爲無我』？如是再順著所問，一一的說明下去，使人知道一切法是些什麼，無我是什麼意義，名爲總別行。

癸五　自性相

『自性相者，謂我所說有行有緣，所有能取菩提分法；謂念住等，如是名爲彼自性相。

佛所說的法，行者依之去學習時，一方以其爲所緣，一方也就以其爲所修的觀行。如佛說的所有能取彼果的菩提分法，就是行者所緣、所行的。所謂菩提分法，就是四念住、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八聖道分的三十七道品。依這而緣而行，名爲彼自性相。

癸六　彼果相

『彼果相者，謂若世間若出世間，諸煩惱斷；及所引發世出世間諸果功德。如是名爲得彼果相。

彼指菩提分法，果有所斷果及所得果的兩種，意謂由修三十七菩提分法的因緣，能夠斷除世出世間的一切煩惱，由斷諸煩惱而得的果，名爲所斷果；煩惱斷除以後，一切的雜染過失不現前，一切的清淨功德現前，約這所證的清淨功德說，名爲所得果。合這斷、得二果，是名彼果相。

癸七　彼領受開示相

『彼領受開示相者，謂卽於彼，以解脫智而領受之，及廣爲他宣說開示，如是名爲彼領受開示相。

彼指所斷、所得的二果，由所斷果而得寂滅樂的利益，由所得果而得覺法樂的利益。得此解脫利樂以後，就運用解脫智去領受他、享受他；而且在個己領受之餘，復將這種種功德利益，廣爲他人宣說開示，使他人也能漸漸的領受這無上無窮的法樂。就自領受說，是自利；約開示他說，是利他。如是自他俱利，名爲彼領受開示相。

癸八　彼障礙法相

『彼障礙法相者，謂卽於修菩提分法，能隨障礙諸染汚法，是名彼障礙法相。

彼指所修的菩提分法。意謂在修菩提分法的過程中，要沒有任何障礙，才能順利的開展，而使自他得到利益，如果一有障礙現前，進修固已困難，自悟悟他更談不上。怎樣是障礙相呢？如修念住得到定樂，不能突破他而在上頭生起貪著，這就是障礙法相。又如修四如意足得到神通，不能了解他是不徹底而以爲是究竟的，這也是障礙法相。如是，修四正勤乃至修八正道，亦復如是，所以說能隨障礙諸染汚

法，是名彼障礙法相。

癸九　彼隨順法相

『彼隨順法相者，謂卽於彼多所作法，是名彼隨順法相。

隨順法，就是資助念住等的法。如修四念住，不論是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，或在修前，或在修時，更能多多的聽聞不淨、諸苦、無常、無我的教理，或多多的思惟這些教理，使所修的四念住，更得增進，名隨順法相。修四念住是如此，修四正勤，乃至八正道，亦復如此。

癸十　彼過患相

『彼過患相者：當知卽彼諸障礙法所有過失，是名彼過患相。

過患，就是種種的過失。謂在修習菩提分法的過程中，由於有前所說的障礙法生起的關係，不特不能使所修的菩提分法得以完成，且使原來所得的戒、定退失，生起顚倒妄想，作種種的罪惡，名爲過患相。

癸十一　彼勝利相

『彼勝利相者，當知卽彼諸隨順法所有功德，是名彼勝利相』。

勝利，就是種種的功德。謂在修習菩提分法的過程中，由於多聞熏習，如理思惟無常、苦、無我、不淨的教義，資助所修菩提分法的關係，使所修習的圓滿成就，由成就所行而得種種的功德，是名彼勝利相。

己二　總陀羅尼

庚一　問

曼殊室利菩薩復白佛言：『惟願世尊爲諸菩薩略說契經、調伏、本母，不共外道陀羅尼義，由此不共陀羅尼義，令諸菩薩得入如來所說諸法甚深密意』。

三藏聖教的言音差別，上面已詳細的說明了，這兒當機者再請問關於不共外道的陀羅尼相。陀羅尼是印度話，中國譯爲總持。所謂總一切法，持無量義的。講到總持，本來是很多的，通俗的說，凡是可以總持一切法的，都可叫做陀羅尼，如圓覺、法界、實相、法性等，能總持一切法，亦名陀羅尼。甚至一字、一句、一章、一偈，能總持一切法的，也叫陀羅尼，所以教法中，有字陀羅尼、句陀羅尼、章陀羅尼、偈陀羅尼等。現在菩薩所問的，是義陀羅尼，因爲總持佛法要義的陀羅尼，印定佛法，簡別外道，是甚深最甚深，祕密最祕密的，所以特地提出請問。

庚二　許

佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！汝今諦聽！吾當爲汝略說不共陀羅尼義，令諸菩薩，於我所說密意言辭能善悟入！

這是佛許文殊宣說的文。所以教他諦聽者，因爲陀羅尼的意義，是祕密甚深的，如不愼重其事的用心專聽，是很難悟入如來所說的密意言辭的！

庚三　說

辛一　長行

『善男子！若雜染法、若清淨法，我說一切皆無作用，亦都無有補特伽羅，以一切種離所爲故。非雜染法先染後淨，非清淨法後淨先染。凡夫異生，於粗重身，執著諸法、補特伽羅自性差別，隨眠妄見以爲緣故，計我我所；由此妄見，謂我見、我聞、我覺、我嘗、我觸、我知、我食、我作、我染、我淨，如是等類邪加行轉。若有如實知如是者，便能永斷粗重之身，獲得一切煩惱不住，最極清淨，離諸戲論，無爲依止，無有加行。善男子！當知是名略說不共陀羅尼義』。

宣說陀羅尼義，先用散文體的長行敍述，後用韻文體的偈句重頌。全文約可分

爲三段說明。

一、諸法要可分爲雜染、清淨兩類。在世俗諦中，雖可說有染淨法的相對差別，但在勝義空性中，染淨法的自體，是都不可得的。由於染淨的自體不可得，所以佛說一切皆無實在的作用，亦無實在的補特伽羅。自我、作用都無，可以證知一切法是本來如此而無所爲的，所以說一切種離所爲故。無爲、無我、無用的勝義空性中，既沒有染淨的自相可得，當不可說誰先誰後；不特在勝義空性中不可說，就是在世俗的如幻緣起上，也不可說的，因爲相似相續的因果，是無始無終的緣起鈎鎖，是如環之無端的，所以說非雜染法先染後淨，非清淨法後淨先染。可是不了世俗如幻勝義性空的學者，以爲諸法是先淨而後染，由染而還淨的。所以他們說：『心性本淨，有時客塵煩惱所染』。雜染所染的客塵煩惱除了，就可還復他的本來清淨。這種思想，不是佛法的正義。所以吾人應當透視緣起空寂性，不要爲此所惑。

二、未能悟解本性空寂的凡夫異生，在漫漫的生死長夜中，感受具有煩惱的粗重身，於是就外而執著諸法的實有自性差別，內而執著補特伽羅的實有自性差別。他之所以這樣生起妄執，實由無始潛在的無明妄見因緣，才計執我及我所的。換句

話說：由我執的妄見爲緣，就計粗重的五蘊身爲實在的自我，由法執的妄見爲緣，就計執所見的色是我所見的，所聞聲是我所聞的，乃至雜染法是我所染的，清淨法是我所淨的。一切以自我爲中心，離了自我，一切似乎都無由活動。殊不知這衆多的妄計，都是邪見加行所轉的，實質上，根本不是這麼一回事！五蘊身的非我，通常說得很多，無庸再說；就所見言，我人是怎樣得見外色的？一般的說是眼見色，也有說眼識見色，更有說我能見色。其實見色、聞聲，是由內根、外境及中間所起的心識和合而發生的認識作用，三者中缺了任何一法，都沒有見色、聞聲的功能！所以若說單根、獨識，或以自我運用眼根見色的話，絕對是錯誤的，是屬邪行所轉的，正見的學者，不當隨其所轉！

三、若已悟解本性空寂的菩薩聖者，以他如實慧的力量，勘破了我我所的無明妄見，了知內無實在的自我，外無實在的諸法，於是就能永遠的斷除一切煩惱的粗重之身，而不再在生死長夜中流轉了；同時，由於一切煩惱的寂滅不住，便得一切法的最極清淨的空性，遠離所有一切的斷常、一異、來出、生滅、有無等的戲論，而以無爲爲所依止，一切無有加行，以如如智照如如境，智境一如，體性空寂，是

名不共外道的陀羅尼義。

辛二　重頌

爾時，世尊欲重宣此義，復說頌曰：『一切雜染清淨法，皆無作用、數取趣。由我宣說離所爲，染汚清淨非先後。於粗重身隨眠見，爲緣計我及我所；由此妄謂我見等，我食、我爲、我染淨。若如實知如是者，乃能永斷粗重身，得無染淨、無戲論，無爲依止無加行』。

不共陀羅尼義，長行中分爲三段說明，頌文中亦以三段來重頌他。第一頌是重頌長行的第一段，謂一切法有雜染清淨的兩類，這染淨的兩類法，既沒有他的實在作用，也沒有他的實在補特伽羅——數取趣，因無作用無自我的緣故，所以佛說染淨諸法都是離所爲的。無所爲、無自我、無作用的染淨諸法，我們不可說雜染法先染後淨，清淨法後淨先染，因爲勝義空性中，是不可說有先後的。第二頌是重頌長行中的第二段，謂未悟解性空的凡夫異生，於所感受的粗重身中，由以潛在的隨眠妄見爲緣，於是就妄計內身爲自我，外境爲我所。由這我我所的妄見，便說我見、我聞、我覺、我嘗、我觸、我知、我食、我作、我染、我淨等的邪加行轉。第三頌

是重頌長行的第三段，謂悟解空性的聖者，以如實慧了知無我無我所，斷除一切煩惱，解脫粗重之身，獲得無染無淨無戲論的空性，並以無爲爲依止，無諸加行，成辦究竟佛果，是爲不共外道的陀羅尼義。

戊三　明如來之心行

己一　生起心相

庚一　法身心寂而常照

辛一　直說

爾時，曼殊室利菩薩摩訶薩復白佛言：『世尊！云何應知諸如來心生起之相』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！夫如來者，非心意識生起所顯，然諸如來有無加行心法生起，當知此事猶如變化』。

本品的開顯宗要中，有明如來的身相、言教、心行的三科，身相、言教的兩科，前面已說過了，現在是第三科的如來心行。講到如來的心行，有法身與化身的差別。這裏先由當機者請問如來法身心的生起之相，次由佛爲曼殊室利解答。佛心與衆生心是不同的，所以他們的生起形態也就各別。衆生心是虛妄的雜染的，他的生

起，是由心、意、識之所顯示的，是追求一種目的而忽生忽滅的，是隨各種外在的環境轉變而變化的；佛心是無分別的清淨的，他的生起，既不隨什麼環境轉變而轉變，也不追求什麼目的而忽起忽滅，更不是由心、意、識的生起之所顯的！但這不是說如來的心法不生，如來現身說法的大智慧心，是還常常生起的，不過是不由加行而任運的生起罷了。從無加行邊看，可知如來的法身心是常寂的；從任運而起邊看，可知如來的法身心又是常照的。所以可說：如來心是寂而常照、照而常寂的，不是一味的照或一味的寂。這情形，若舉事實說，猶如變化一般。所謂變化，就是似有而無，似無而有，任運而起，不由加行，是爲如來法身心生起之相。

辛二　喻顯

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！若諸如來法身，遠離一切加行，既無加行，云何而有心法生起』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！先所修習方便般若加行力故，有心生起。善男子！譬如正入無心睡眠，非於覺悟而作加行，由先所作加行勢力而復覺悟。又如正在滅盡定中，非於起定而作加行，由先所作加行勢力，還從定起。如從睡眠及滅盡定心更生起，如是如來，由先修習方便般若加行力故，當知復有心法生起』。

一般的說，心法生起，須由加行，不然，是無法生起的；諸如來的法身，既遠離了一切的加行，怎麼還會有心法生起呢？所以文殊特又提出來請問。佛回答他說，證得法身的如來，就法身說，雖沒有加行，但未證得法身以前，在加行位中修習方便般若時，曾經加功用行過，由這加功用行的餘勢，致使證得法身以後的如來心，能任運而自然的不加功用就可生起！此可舉兩個譬喻來顯示這個道理：一、普通凡夫睡眠，有有心的睡眠，有無心的睡眠。有心睡眠，指在睡眠時仍有夢中的意識活動；無心睡眠，謂在睡眠時連夢中的意識都沒有，是一種極重的睡眠。雖在極重睡眠時，意識活動都沒有，但從睡眠覺醒時，仍有心法生起。當知這所生起的心法，不是睡眠中有什麼加行力量令其如此，而是在未入睡前所作加行的餘勢，令覺醒時的心法生起的。二、聖者入滅盡定，當其正在入滅定的時候，不特前六的心心所法皆不生起活動，就是第七識的一分恆行心心所法，亦已停止活動。雖然如此，但當聖者再從滅定出來的時候，這一切的心心所法又次第生起而開始他的活動作用了。當知這所生起的心心所法，不是滅盡定中有什麼加行力量令其如此，而是在未入定前所作加行的餘勢，令出定時的心心所法生起的。如是像無心睡眠以後的覺醒，

滅盡定以後的出定，不由加行而有心起；當知諸佛法身，遠離一切加行，而由先前修習方便般若的加行力量，令後復有心法生起，亦復如是。

庚二　化身心似有而無

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！如來化身，當言有心爲無心耶』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！非是有心，亦非無心。何以故？無自依心故，有依他心故』。

法身心的生起之相，是寂而常照、照而常寂，已如上面所說知道了，然如來的化身，是有心還是無心呢？這也是一個問題，所以文殊大士又提出來請示於佛。佛回答他說：如來的化身，不可說他是有心，也不可說他是無心，什麼道理呢？因爲是無自依心而有依他之心的。所謂無自依心，是就佛的法身自性無有心法生起之相說的；所謂有依他心，是就依諸善根成熟衆生的因緣而有變化心的生起之相說的。這樣，可說如來的化身心，是似有而無似無而有的，不可說他決定是有，也不可說他決定是無。換句話說：機感則有，不感則無，所以說無自依心故，有依他心故。

己二　所行境界

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！如來所行，如來境界，此之二種，有何差別』？佛

告曼殊室利菩薩曰：『善男子！如來所行，謂一切種，如來共有不可思議無量功德，衆所莊嚴清淨佛土。如來境界，謂一切種，五界差別。何等爲五？一者有情界，二者世界，三者法界，四者調伏界，五者調伏方便界。如是名爲二種差別』。

通常說有如來所行及如來境界的二種，但二者的差別在什麼地方呢？一般人還不知道，所以文殊師利在這兒再請問佛陀。如來所行，就是如來所住的意思。住，本爲世間衣、食、住、行四大要件的一種，誰也不能無所住的兩脚掛空，不過，普通的凡夫異生，是住在三界之內而以三界爲所行的。大覺的無上佛陀，所住的地方，是超過了三界所行之處，而是住在一切如來所共有的不可思議功德、衆所莊嚴的清淨佛土中的。這種淨土，也就是本經序品中所說的薄伽梵，住在最爲殊勝而具光曜的七寶所莊嚴的大宮殿中。如來境界，就是如來所緣的意思。佛所緣的對象是一切種而無所不緣的，不過從所度化的衆生方面講，總一切種約爲五界，就是如來所緣的對象。這五界，在分別瑜伽品中已說過了，這兒不再釋。至於所行、所緣的差別，所行是淨土，唯佛所住的；所緣是境界，通於一切的。

丁二　抉擇餘義

戊一　（身相）示現有無事

己一　攝化歸法

庚一　泯相歸寂

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！如來成等正覺、轉正法輪、入大涅槃，如是三種，當知何相』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！當知此三皆無二相，謂非成等正覺、非不成等正覺；非轉正法輪、非不轉正法輪；非入大涅槃、非不入大涅槃。何以故？如來法身究竟淨故，如來化身常示現故』。

如來的身相、言教、心行，是本品所開顯的宗要，講到所行、境界的差別，可說此三大事已告完畢，不過其中還有一些餘義沒有決了，仍得再行抉擇，所以順上開顯宗要的三科，在抉擇餘義中，也分爲三科來說明。現在先抉擇身相的示現有無。

當機者問：照上佛陀所說，如來的法身是沒有差別的，沒有差別，就應無相，若無有相，那末，平常所說的如來成等正覺、如來轉正法輪、如來入大涅槃的三種，又是什麼相呢？這我還不明白，請佛再開示我一下！佛告訴他說：此之三相是無

二相的。所謂無二相，就是卽化身的示現而融歸於法身的寂滅。所以，從法身的究竟清淨方面講，是非成等正覺、非轉正法輪、非入大涅槃的；從化身的數數示現方面講，是非不成等正覺，非不轉正法輪、非不入大涅槃的。如是依如來的法身、化身而說三相的無二，也就是泯相歸寂的意思。

庚二　推功歸本

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！諸有情類，但於化身見聞奉事生諸功德，如來於彼有何因緣』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！如來是彼增上所緣之因緣故。又彼化身，是如來力所住持故』。

如來的化身相是有生起的，法身相是無生起的，通常說的衆生見佛、聞法、恭敬、供養、奉事、禮拜，生諸功德，是依化身說的。這樣，諸佛的法身與衆生，不是沒有什麼因緣了嗎？不！當知生起的化身相，不是突然的變現的，是依無相生起的法身所現的，衆生雖不能直接的與法身發生關係，但不能說他與法身毫無因緣。其情形是這樣的，由法身而現起化身，化身爲衆生的增上緣，法身又爲化身的增上緣，亦卽是衆生的間接的因緣，所以說如來是彼增上所緣的因緣。同時，現起的化

身，不是沒有統攝的，是依如來法身所具的功德力所住持的，所以說又彼化身是如來力所住持故。從佛爲衆生增上緣說，這是推功，從化身之爲如來力所住持說，這是歸本，所以本文科爲推功歸本。

己二　即法起化

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！等無加行，何因緣故如來法身，爲諸有情放大智光，及出無量化身影像？聲聞、獨覺解脫之身，無如是事』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！譬如等無加行，從日月輪、水火二種頗胝加實放大光明，非餘水火頗胝加實，謂大威德有情所住持故，諸有情業增上力故。又如從彼善工業者之所雕飾，末尼寶珠出印文像，不從所餘不雕飾者。如是緣於無量法界方便般若，極善修習磨瑩，集成如來法身，從是能放大智光明及出種種化身影像，非惟從彼解脫之身，有如是事』。

佛陀的法身，是不由功行而任運生起的，二乘的解脫身，也是不由功行而任運生起的。法身、解脫身同樣的平等的不由加行生起，有什麼因緣惟有如來的法身可以放大智慧光明及能現出無量的化身影像？而聲聞、獨覺的解脫身不能生起大智光明及現無量的化身影像呢？這是一個問題，所以文殊菩薩特別提出來請示佛陀。佛

爲使他易於明瞭起見，先舉兩個譬喻來顯示這個道理：一、頗胝迦寶，就是水火所成的寶珠，其體是瑩澈晶明的。如世間的日輪，卽似熱烈的火性頗胝迦寶，月輪，卽似清涼的水性頗胝迦寶，除這而外，還有其餘的似水似火的頗胝迦寶。不論他是怎樣的頗胝迦寶，均無加行，平等平等的。雖同樣的不由加行，可是日月輪火水二種的頗胝迦寶，能夠放出種種的光明，其餘那些似水似火的頗胝迦寶，則沒有放光的功用。原因是：日月輪中，有具大威德的有情所住持的，如日輪中住有日光天子等，月輪中住有月光天子等。同時，復由世間一切有情殊勝增上業力的因緣，能感得光明。所以雖同樣的是頗胝迦寶，雖同樣的是沒有加行，但有放光不放光的差別。二、譬如摩尼寶珠，假使是經過具有技巧的工匠加以善巧的雕飾，就可從摩尼寶珠上現出印文的像來；假使沒有經過具有技巧的工匠加以善巧的雕飾，其摩尼寶珠上自然沒有什麼印文的像現出來了！頗胝迦寶及摩尼寶珠是如此，當知如來的法身與二乘的解脫身，雖同樣的沒有加行，但如來的法身，是從因位中緣於無量法界方便般若福德資糧，經三大阿僧祇劫的時間，極善修習磨瑩所集成的，所以能放大智慧光；又是以無量善巧積集福智資糧之所雕飾成的，所以能現出種種的化身化心之

相；而二乘的解脫身，沒有經過這樣的雕飾、磨瑩，當然就不會大放智光及現種種化身影像了。

戊二　（言教）隨機增損事

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！如世尊說：如來、菩薩威德住持，令諸衆生於欲界中，生剎帝利、婆羅門等大富貴家，人身財寶無不圓滿，或欲界天、色、無色界，一切身財圓滿可得。世尊！此中有何密意』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！如來、菩薩威德住持，若道若行，於一切處，能令衆生獲得身財皆圓滿者，卽隨所應，爲彼宣說此道此行。若有能於此道此行正修行者，於一切處所獲身財無不圓滿。若有衆生於此道行違背輕毀，又於我所起損惱心及瞋恚心，命終已後，於一切處所得身財無不下劣。曼殊室利！由是因緣，當知如來及諸菩薩威德住持，非但能令身財圓滿，如來、菩薩住持威德，亦令衆生身財下劣』。

世尊曾經這樣說過：世間由於有如來及諸菩薩的威德住持，就能使諸衆生在三界中得到很大的利益。假使他是生於欲界的人類中的，他就可以生到有權勢的剎帝利的大富貴家，或婆羅門的大富貴家，而且在這些富貴大家中所得的肉身及外財，

無不具足圓滿。假使他是生到欲界天或色、無色界的天中，其各各所得的內身外財也是一切圓滿可得的。佛在過去雖曾這樣說過，但文殊師利並不怎樣了解這個道理，所以問道：世尊！你所說的這些話，其中具有什麼密意？請把密意揭開，以使我們明顯的了解吧！佛告訴他說：如來及諸菩薩住持世間，是以若道若行指導衆生的，假使有某類衆生能於此道此行相應的話，佛及菩薩即隨其所應，爲他宣說此道此行，如說世間的十善業道及行此十善業行。若有衆生聽了此道此行後，能順著他去作正式的實際修行，那他將來不論是生在欲界人中、天上、乃至色無色界之中，其所獲得的正報生命、依報外財，無不具足圓滿。假使有的衆生聽了此道此行後，不但不能依著去行，而且違背輕視毀謗此道此行，甚至對說此道此行的佛陀，生起損害及瞋恚心來，認爲佛陀多此一舉。由彼瞋佛、謗法的因緣，那他命終以後，不論是生在什麼地方，其所獲得的內身外財，都是下劣而不圓滿的！如是如來及諸菩薩威德住持世間，不但能令衆生獲得身、財圓滿，也能使衆生獲得身、財下劣。所得身、財有下劣與圓滿的不同，爲佛陀說此道此行的密意。

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！諸穢土中，何事易得？何事難得？諸淨土中，何事易得？何事難得』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！諸穢土中，八事易得，二事難得。何等名爲八事易得？一者外道，二者有苦衆生，三者種姓家世興衰差別，四者行諸惡行，五者數犯尸羅，六者惡趣，七者下乘，八者下劣意樂加行菩薩。何等名爲二事難得？一者增上意樂加行菩薩之所遊集，二者如來出現於世。曼殊室利！諸淨土中，與上相違，當知八事甚爲難得，二事易得』。

所行境界文中，說到如來所行，是不可思議無量功德衆所莊嚴的清淨佛土，說到如來境界，有清淨及穢惡的兩種世界。此中所說的佛土淨穢事，就是指如來境界的穢淨二土。曼殊室利爲要明瞭淨穢二土的差別之相，特別提出穢淨二土中，何事易得、何事難得的問題，請示佛陀。佛在回答中，先說穢土的難易，謂穢土中，八事殊爲易得，二事甚爲難得。易得的八事：一、外道：外道是對內道說的，依佛法的道理、道行而得道果，是爲內道；不依佛法的道理、道行而得道果，是爲外道。外道學者，他們有他們的一套道理、道行、道果，並且認爲唯有自己的道理是眞實的，道行是正確的，道果是究竟的。他們既以此自立，亦以此化他。像印度的婆羅

門教等，都屬此類。殊不知他們的一切，是不能令衆生得到眞正解脫的，可是世間上的這類外道很多，任何人都可以他自己的所見成立一套，所以穢土中的外道是很易得的。二、有苦衆生：穢土中的衆生，長期的沈溺在老病死的憂悲苦惱中，以及受其他種種痛苦的不斷襲擊！所以在穢土中，若要尋求無苦的衆生，是很難得的，而有苦的衆生，却很多很多的！三、種姓家世興衰差別：世間有貴族的種姓，有賤族的種姓，有帝王的家世，有庶民的家世。一般以爲，貴族及帝王家是舒服的、快樂的。住的既是高樓大厦，穿的又是綾羅緞匹，食的更是山珍海味；賤族及庶民家是苦痛的、難過的。一切的一切，都不能如意。可是我們不要羨慕他們，嗟嘆自己！世間是無常的，當他家道興盛時，生活固然過得優裕，一旦家道衰落時，他就又淪於苦痛的深淵了！窮苦的人家，看他這時是很苦的，一旦修福懺罪，那他又可轉爲大富貴家而享種種福報了！所以種姓與家世，時時都在轉換的，不是一成不變的。這在穢土中，隨時隨處都可見到，其例眞是太多了！四、行諸惡行：穢土中的衆生，行殺、盜、淫、妄種種惡行的很多，這，一方面固由過去的業力所引，一方面也由現實環境逼迫使然。因爲，穢土有種種的不圓滿，很易使人趣向惡行，所以行

惡行的衆生就特別的多了！五、數犯尸羅：尸羅就是戒，含有清涼的意思。生存在穢土中的衆生，由於外在的環境所逼，常常的向外奔馳，做出不法的事情，因而內心感到無限的熱惱。聖者出世見此慘景，乃定律儀令衆遵守，期能消除熱惱而得清涼。但諸衆生爲境所誘，雖有律儀而仍常常的毀犯，所以世間犯戒的衆生特別多。六、惡趣：就是地獄、餓鬼、畜生的三惡趣，爲不善業力之所招感的。由於穢土衆生，犯戒者多，作惡者衆，所以有這惡趣存在。七、下乘：下乘是對上乘說的。以三乘說，大乘是上乘，二乘是下乘；以五乘說，三乘是上乘，人天是下乘。穢土衆生，不特發菩提心的上乘者少，就是發厭離心的二乘也不多，所有的大都屬於人天的下乘，縱或有時有些爲苦所逼，發起厭離心來，那也是很少的。所以穢土之中，下乘易得。八、下劣意樂加行菩薩：謂穢土中的衆生，發心行菩薩道，本來是很少的，卽或有時有人發心行菩薩道，所有的意樂也非常下劣。所謂下劣，就是他的發心不廣大，不堅固，稍遇一點違緣，就會退心或墮小乘。這種菩薩，在穢土中是很多的。是爲穢土的八事易得。二事難得：一、增上意樂加行菩薩之所遊集：所謂增上意樂，就是菩薩道者的發心廣大，志願堅固，不論在任何惡劣的環境下，都能難

行能行、難忍能忍的爲己而集福智資糧，爲他而廣行菩薩大道，決不因什麼困難事情而退失自己的菩提心，大悲願，是爲增上意樂加行菩薩。這種菩薩，當然是很理想的、難能的，正因爲理想、難能，所以在穢土中很不易得到這樣的菩薩來遊集。

二、如來出現於世：世間的祥和安定與否，就看有沒有大聖佛陀出現於世：有佛出世，世間就和樂；無佛出世，世間就紛擾。所以佛陀出世，是很寶貴的，正因爲寶貴，所以在穢土中很不容易得到佛陀的出世。是爲穢土的二事難得。

佛陀在解答了穢土的難易以後，又叫聲曼殊室利說：淨土中的難易，是與穢土恰恰相反的，當知八事甚爲難得，二事非常易得。難得的八事把他列出來，就是：一、清淨國土中，純是佛教的信衆，沒有什麼外道可得。二、清淨國土中，在佛化情況下，一切衆生都沐浴在法樂之中，沒有什麼痛苦可言。三、清淨國土中，彼此是平等一味，享受一樣的快樂，無所謂種族、家世的興衰。四、清淨國土中的衆生，在佛陀的德化之下，都是專心一意的修諸善行，由於外在的環境安定，也無從作惡起，所以在淨土中，尋求行諸惡行的衆生，是很難得的。五、清淨國土中的衆生，既以行善爲主，對於非法非律的事情，當然不會去做，所以數犯尸羅者也不易見

。六、清淨國土中，惡趣之名都不可得，那裏還有惡趣之實？七、清淨國土中的衆生，在佛陀的大悲願力熏陶之下，求人天福報及發小乘心者，是很少有的。八、發小乘心者既然少有，當然都是發大乘菩提心的了。他們不發大乘心則已，一發此心就很堅固，所以下劣意樂加行的菩薩，也不可多得。二事易得者：一、發心的菩薩，意樂既不下劣，必然都是一些意樂增上的，遊集在清淨國土中，所以清淨國土中，到處都可見到意樂增上的菩薩。二、清淨國土，是佛所居的，自然常有佛陀出現在淨國土中，所以如來出現於世，也是非常易得的。

淨穢二土有著這樣的勝劣差別，一個眞正發心行菩薩道者，對此應當抱個什麼態度呢？這要以發心者的智慧强弱來決定的，假使是個智慧堅强的菩薩行者，在穢惡充滿的世界中，能夠戰勝外在的惡劣環境，不爲任何環境所轉，當應留在穢土中，廣度一切衆生，不特不應離開這穢土，而且應當莊嚴這穢土，使之轉穢成淨，所以淨佛國土，也是菩薩兩大方便行的重要一行。同時，菩薩發心，是爲度生，然要完成度生的使命，亦唯有在穢惡世界中方能辦到。若生清淨國土，就無法達到度生的目的。如行布施，布施的對象，是貧苦大衆，淨佛國中，沒有貧苦衆生，你施給

誰呢？穢土世界就不同了，有的是貧苦大衆，菩薩行者正好對這些貧苦群衆廣行布施。所以志願堅强、智慧深廣的菩薩，應在穢土中行菩薩道。假使是個智慧薄弱的菩薩，一時還不能突破穢土惡劣環境的包圍，因而不能深入廣大社會群中去行菩薩道的話，那就不妨先求生淨土，在圓滿的良好的環境中，與諸上善人一心一意的修行，以增進自己的智慧，充實自己的資糧，然後再進入穢惡世界，一方教化衆生，一方淨佛國土，以完成大乘菩薩的兩大方便行。佛之示現淨穢二土，一方在使吾人了解穢土的如何不圓滿，淨土的如何純潔，一方也在激發吾人在穢土中發心修行，度諸衆生，淨佛國土。

丙二　奉持教名

爾時，曼殊室利菩薩摩訶薩白佛言：『世尊！於是解深密法門中，此名何教？我當云何奉持』？佛告曼殊室利菩薩摩訶薩曰：『善男子！此名如來成所作事了義之教，於此如來成所作事了義之教，汝當奉持』！

佛與當機者的一問一答的探討下，已將本品的教體抉了顯出，可是本品的教名應當叫做什麼，以及應當怎樣的去奉持此教，當機者還不明瞭，所以再作最後的請

示。佛的解答，其文甚明，無須再釋。

丙三　顯示教用

說是如來成所作事了義教時，於大會中，有七十五千菩薩摩訶薩，皆得圓滿法身證覺。

佛在深密會中，說完了如來成所作事了義之教，參加此會聽法的大衆，除了很多的明了佛果甚深密意之外，當下並有七萬五千的大菩薩，獲得圓滿法身，證覺無上佛果。所以佛說此了義教時，聽衆是卽時得到法益的！

上來已將本經略爲講完，本經的旨意是什麼，當可從經文中得到了解。不過，修學佛法者，不可以了解爲滿足，必須要從了解中，如諸菩薩一樣的得到眞正法益。不錯，我們現在還是普通的凡夫，不能與已得勝解行或已證無生忍的大菩薩相比；可是要知道，他們在沒有得到如此如彼的地位以前，與我們同樣是個普通凡夫，並不是生成如此的，而是經過長期修學才得如此的。所以，我們若能從本經中，透澈的了解勝義了義之理，進而依此正理去從事勝解行、如實行，從實踐實行中，不特慢慢的可與諸大菩薩，且能如聽了如來成所作事了義教的七十五千菩薩摩訶薩一

樣的獲得圓滿法身，證覺無上佛果。所以，敬希讀誦聽聞本經的學者，務要隨文作觀，如理思惟，隨順修行，並發菩提心，行菩薩道，終得阿耨多羅三藐三菩提，以與如來一樣的成就所要作的種種度生事業！