詩觀全集合輯之四

成唯識論講記（上）

菩提書房發行所

ISBN 957-665-004-6(一套精裝) N.T.$1450元 EC017～0021

Published and Printed in Taipei Taiwan R.O.C.

諦觀全集論釋四

成唯識論講記（五）

釋註者／演培法師

天華出版公司敬贈

成唯識論講記(五)

諦觀全集
E0021
論釋 4

釋 註 者：演培法師

一套定價：平裝1250元・精裝1450元

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：地址：台北市士林區忠誠路2段168號1-2樓
1-2F., 168 Sec. 2 Chungcheng Shihlin Taipei 11126 R.O.C.

電　話：電話：(02)873-6629 (八線)

傳　眞：傳眞：886-2-8736709

印刷者：電話不通時，請撥查號台

行政院新聞局版臺業字第1679號

民國78年6月一版・80月9月一版二刷

HEAVENLY LOTUS PUBLISHING CO., LTD.

2nd Fl, 47 Tien Mu E. Rd., Shih Lin Dist, Taipei Taiwan R.O.C.

TEL：886-2-8736629　　FAX：886-2-8736709

ISBN 957-665-014-3 N.T.$1450元(精)・957-665-015-1 N.T.$1250元(平)

爲尊重作者出版者・未經許可請勿翻印

調價恕不另通知・未滿三〇〇元者另加掛號費九元

電話更改或不通時，請撥查號臺：104(北市)或105(外縣市)

成唯識論講記

（五）

釋寬嚴記

目次

卷九……一——二四五

卷十……二四七——四三五

成唯識論講記（五）

卷 九

丁五　法無自性

戊一　牒義標問

若有三性如何世尊說一切法皆無自性？

上來說的三自性，是解釋違教難。前段的三性，說來雖有三種，但皆不離於識，所以不違唯識。正因如此，有人問道：假「若」「眞如你們所說，「三性」是不離於識的，爲什麼「世尊」在般若經又「說一切法皆無自性」？在道理上講：既說諸法無有自性，就不應說唯是有識；既說無境而唯有識，就不應說諸法無性。這一問難，確實有它的理由，所以需要善爲解答。

戊二　擧頌總答

頌曰：即依此三性，立彼三無性；故佛密意說，一切法無性。初即相無性；次無自然性；後由遠離前，所執我法性。此諸法勝義，亦即是眞如；常如其性故，即唯識實性。

現在先舉「頌」文加以解釋「曰」：明它的所以；次頌四句，是把三無性的各別說明，最後一頌，是明唯識的實性。自『初能變唯三』起，直到現在所說的三性，在境行果的三者來說，全是講的唯識境。但須稍爲分別的：此中的第三頌，是廣明眞諦境，以前所有諸頌，則是詳細的說明俗諦境。

「即依此三性，立彼三無性」，意顯般若經中所說諸法無性，主要不出三無自性，而這三無自性，實是依於三自性建立的，所以三無自性，其體並不離三自性。說三自性是在表門，說三無性是在遮門。「故佛密意說，一切法無性」，意說雖立彼三無性，事實並不是眞的全無自性，佛之所以說一切法無性，當知那是依於密意說的。「初即相無性」，是釋相無自性；「次無自然性」，是釋生無自性；「後由遠離前，所執我法性」，是釋勝義無自性。顯揚論十六說：『頌曰：三自性應知：

初徧計所執，次依他起性，最後圓成實。及勝義無性』。該論長行釋說：『當知無性不離自性，是故先說三自性義。如是即顯三種無性密意故說』。可說顯揚論所說，完全是一樣的。「此諸法勝義」，是說此圓成實性，即是諸法的勝義性，而且是勝義勝義諦，即此勝義勝義諦，「亦即是眞如」。「常如其性故」，是解釋前句所說圓成實，是眞實不虛的。「即唯識實性」，是結說諸法實性的圓成實就是唯識性。

戊三　解釋頌意

己一　總釋頌意

論曰：即依此前所說三性立彼後說三種無性義：謂即相、生、勝義無性，故佛密意說一切法皆無自性，非性全無。說密意言顯非了義：謂後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益妄執實有我法自性，此即名爲徧計所執，爲除此執故佛世尊於有及無總說無性。

上來已經舉頌總答，現在以「論」解釋「曰」：所謂三無性的建立，不是依於別的什麼法，而是「即依此前所說」的徧計、依他、圓成的「三」自「性」，建「立彼後」來所「說」的「三種無」自「性」。那三種無自性？「謂即相」無自性

性，「生」無自性性，「勝義無」自「性」性。因爲是這樣的緣「故」，所以「佛」就以「密意說一切法皆無自性」，其實並「非性」是完「全無」有的。換句話說，依他、圓成的二性是有的，眞正說爲無性的只是徧計所執。此中所「說密意」之「言」，是「顯」示不是究竟「了義」之談，而是一種方便權巧之說。假使站在究竟了義的立場，要雙明三性三無性，方是不有不無的中道。方便說的意思是：「後」面的依他、圓成「二性，雖」說它們的自「體」並「非」是「無」有的，然「而」由於「有」的「愚夫」衆生，對依他、圓成的二性，沒有正確的認識，就「於彼」上生起「增益」的執著，「妄執有」個「實」在「我法自性」，如是有上加有的妄執，當知「此卽名爲徧計所執」。「爲」了「除」去衆生「此」徧計的增益「執」，所以我「佛世尊」才「於」三自性的「有」體「及無」體上，「總」括的「說」爲三種「無性」。解深密經無自性相品說：『勝義生！非有情界諸有情類，別觀徧計所執自性及圓成實自性爲自性故，我立三種無自性性，然由有情於依他起及圓成實自性上增益徧計所執自性故，我立三種無自性性』。就是此意。可見三無自性，不是沒有後二自性，只是沒有最初的徧計執

性而已。

已二　問答別明

云何依此而立彼三？謂依此初徧計所執相無性，由此體相畢竟非有如空華故。依次依他立生無性，此如幻事託衆緣生，無如妄執自然性故假說無性，非性全無。依後圓成實立勝義無性，謂卽勝義，由遠離前徧計所執我法性故假說無性，非性全無，如太虛空雖徧衆色而是衆色無性所顯。雖依他起非勝義故亦得說爲勝義無性，而濫第二故此不說。

上釋初頌總答，已經告一段落，現在釋第二頌，以別明三無性。怎樣「依此」三性「而立彼三」無性的？這是首要提出來的問題。三性三無性的建立，其關係是這樣的：「謂依此」三性中的最「初徧計所執」性，建「立」那三無性中的最初「相無性」。相無性，在解深密經卷二，具說叫做相無自性性。把無性說爲無自性而更添一性字，是卽指所依的徧計所執性，唯在妄情上出現，由於其體相是無，所以說爲相無性。相是體相之義，意謂徧計所執性，唯在妄的「體相」，不論怎麼樣觀察，「畢竟」是「非有」的，猶「如」眼中有病所見的

「空華」一樣。空華在明眼人看來確實是沒有的，但在眼睛有了赤眚的病眼者看來說有，自然是靠不住的。解深密經卷二說：『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』。語體釋解釋說：『什麼叫做相無自性性呢？諸法的徧計所執相上建立的。爲什麼說這是相無自性性呢？這是在徧計所執相上建立的。爲什麼說它的實自性，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，所以名計義，以義計名的名義相應法，求是相無自性性。諸法的本身是這樣，不藉名言假說它怎樣，這是自相安立的法，諸法的本身原非這樣，而藉名言假說它怎樣，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』：都是說的假名無自性，建「立」那第二「生無」自「性」。爲什麼是這樣建立的？因「此」依他起猶「如」幻師所作的「幻事」，是假「託衆緣」而「生」起的，「無」有「如」外道所「妄執」的諸法自然而生的「自然性」，所

以也就「假說」它「無」有自「性」，並「非」依他起「性」完「全無」有。所謂生無性的生，假定以生爲自然生的意思，依他起法是從因緣而生的，當然無有自然生起的性，名爲生無性；假定以生爲因緣生的意思，依他起法是從因緣而生的，沒有外道所妄計的自然性，名爲生無性。兩說似乎有所不同，但其要，畢竟不外在於遮自然性，就是妄執的自然性是無有的。解深密經卷二說：『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』。語體釋解釋說：『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，是依其它因緣的力量有的，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，現在說它無自性，是無自性生的自然性，不是自相安立的因緣性也沒有』。

末了「依」於最「後圓成實」，建立那最後的「勝義無」自「性」。爲什麼是這樣建立的？因所「謂」圓成實「卽」是「勝義，由」於它「遠離前」之「徧計所執」的我法性，約它沒有所執的「我法性」，所以「假說」它「無」有自「性」，並「非」是圓成實的自「性」，完「全無」有。在此略爲解釋勝義：勝是殊勝的意思，義是境界或是道理的意思，指圓成實性原是殊勝的根本無分別智所有的境界，所以叫做勝義。如是勝義無性，「如太虛空（喻勝義），雖」說「徧於一切「衆色（喻依他起），而」實「是衆色無性」之「所顯」現的（喻此勝義在依他起上無徧計所顯），所以名爲勝義無自性性。解深密經卷第二說：『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：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』。語體釋解釋說：『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』。又說：『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』。

勝義無性，雖說是依圓成所立，但又不得不說由於依他而立。爲什麼？從遮詮說，無性的無是非義，非勝義性名爲勝義無性。據此而言，依他雖爲有體法，但並不是勝義，所以亦得名爲勝義無性。從表詮說，依他起法「雖」然不是「勝義」，但它確是無漏後得清淨勝智所緣的境，據此而言，所以依他「亦得說爲勝義無性」。從遮詮、表詮兩方面，雖都把依他說名勝義無性，但此中論文唯就遮詮方面，說

依他爲勝義無性，沒有觸及表詮的方面。但在解深密經卷二說依他爲勝義無性，似不同於此說。如該經說：『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』。語體釋解釋說：『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，佛就顯示它是勝義，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』。現在本論說勝義無性唯在圓成不在依他，究是什麼意思？當知若說依他亦爲勝義無性，那圓成實就成第二勝義無性，然「而」今恐依他勝義無性，「濫」彼「第二」圓成勝義無性，所以「此」中但說圓成勝義無性，「不說」依他爲勝義無性。

如上所說的三無性：相無性是指徧計所執，因爲體相是都無所有的，所以它的

無性空，可說非常的明白，沒有什麼諍論的。可是生與勝義的二無性，是依依他及圓成而建立的，但因它們不是法體空無，如直說它的無性空，那就並不怎麼分明。因此，二者的無性空，究竟名爲什麼，這在學者之間，自來就有執空、體空不同的說明。執空說，是說依他、圓成上的妄執完全空無；體空說，是說依他、圓成上有空無之義。要而言之，執空說，認爲生、勝義的二無性，是顯依他、圓成的二自性上，徧計妄執的無有，就是說妄執的空無，是爲執空之說。體空說，認爲生、勝義的二無性，是顯依他、圓成的二自性的法體，就是法體的空無，是爲體空之說。彼此之間的說法不同，可說是很顯然的。對這執空、體空的二說，各有它們的同情者，就是有些學者隨於執空說，有些學者隨於體空說。執空之義，三性對望而論空有，以依他、圓成上的空爲所執，以依他、圓成上的有爲己自性。因此，究竟論說起來，這與三性對望所談的中道，可說完全同其義趣。體空之義，不是三性對望論空有，而是在三性的一一上談空有。因此，依他、圓成的有不是偏有，而是可存空的義的，這所謂空的義，是依他、圓成體上的義分，畢竟還是空其所執。雖空所執，但因是依他、圓成體上的空，所以把這歸於依他、圓成的體而名體空。因此，如

細論究這個，與在一一性上談中道，可說完全同其義趣。這，既在依他，又在圓成，爲一法中道的空的義，是就皆歸結於徧計空的最大明徵。以此來觀現在所說的體空之空，就是依他、圓成體上的空，亦是完全歸於所執，其理可說確然不動。現在雖存執空、體空兩說，而實終歸於同樣的一途。

如此三無自性的空，專在徧計的妄執，如直說爲執空，固然未嘗不可，但又特說體空，究有如何所顯，這是必然會要產生的問題。現在我們說：假定唯說執空，恐怕會要墮於依他、圓成的法體偏有，難以顯示中道的法體，爲顯依他、圓成的中道非有，所以就把所執空，歸於依他、圓成的體上，特別名爲體空。

關於三無性的說意，在此還得一言的：所謂三無性之說，是一切皆空之義，如以三時教判的範疇來分別，可說相當於第二時不了義之說。正因如此，所以頌文說爲『故佛密意說，一切法無性』。基師述記說爲『總密意說三種無性』。義林章卷一說爲『以顯了言說三種無性非空非有中道教故』。或爲隱密說，或爲顯了說，因此，古來對這異說很多，沒有一個定準。如般若經說諸法皆空，大概唯是止說無性，沒有別說三性上的無性的義分，不用說，這不過是所謂總說密意的無性。如解深

密經說三無性，是詳細的別說三性上的無性的義分，亦卽是所謂顯了的無性。總說的無性，由別說的無性而說，又以別說分別總說。將這分別時，就爲顯了之法，如未分別時，自不免唯是渾然隱密之說。因此，義林章說爲顯了言，決不可說是總說無性，而是三性、三無性分別的中道義。是以無性之說，如顯了的分別說爲三性、三無性，就是唯識所說中道妙教。設唯止於無性之說，不再對它加以分別的說明，所詮顯的自然不免是隱密不了的空教。

甲二　顯性唯識

乙一　別釋前科

此性卽是諸法勝義，是一切法勝義諦故。然勝義諦略有四種：一、世間勝義，謂蘊、處、界等；二、道理勝義，謂苦等四諦；三、證得勝義，謂二空眞如；四、勝義勝義，謂一眞法界，此中勝義依最後說，是最勝道所行義故。爲簡前三故作是說，此諸法勝義亦卽是眞如。眞謂眞實顯非虛妄，如謂如常表無變易，謂此眞實於一切位常如其性故曰眞如，卽是湛然不虛妄義。

如上所示的三性、三無性，是明一切諸法非有非空的中道，然究中道的極理，

不獨是止於如此，因而不得不進一步的將一切諸法以二諦的法相，明其相依的意義。所謂二諦，就是世俗諦與勝義諦。世俗諦，又名俗諦，亦名等諦；勝義諦，又名眞諦，亦名第一義諦。二諦的名稱，固然出於佛經所說，但其義理在各宗中無不談到，而且還詳細的談到。其義理，眞正是佛教的大本，諸佛固由此而說法，衆生亦由此而開悟。龍樹中論觀四諦品頌說：『諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知眞實義』。諸宗所談的二諦旨趣，固然由此可以了知，但是解釋其中意義，由於諸宗立足點的不同，因而也就沒有一定的標準。

今就唯識所談，立有四重世俗諦，四重勝義諦，稱爲四眞四俗而說四重二諦。追溯其源，瑜伽卷六十四有四俗一眞之說，本論此中有四勝義之說。慈恩合此二論而立四眞四俗之說。義林章卷二設二諦一章，曾詳細的論說到這個。在唯識述記、樞要、無垢稱經贊等，對這二諦亦多論說。由此，其爲重要的法門，不難了知。

所謂四眞四俗究是怎樣的呢？就是世間、道理、證得、勝義的四重各有眞俗二諦，因而成爲四俗四眞的四重二諦。現在對照瑜伽與本論所明，圖示其關係如次：

先來解釋二諦的名義：世俗，是說隱覆空理而名有相的顯現，如結手巾而爲兎等之形，手巾的相被隱，兎等的相被顯。勝義，勝意味殊勝，義有境界與道理的二義。據境界的意思說，顯示這是殊勝智的境界。無漏智有根本智與後得智的二種，根本智的境界是圓成，就是無漏智的境界。據道理的意思說，顯示這是殊勝的道理，就是直以眞如說爲勝義。諦是眞實不謬的意思，意味所謂審實不虛。如世俗、勝義的有無、事理之法，都是如實而決不虛謬的。世俗諦的法，隱覆空理而有相顯現，不外就是勝義諦法上的假相，所以世俗與勝義得爲重重的相望，而這也就是有四重二諦的所以。

所謂世俗，如前所說，是出於瑜伽卷六十四，在義林章卷二，對之有詳細的解

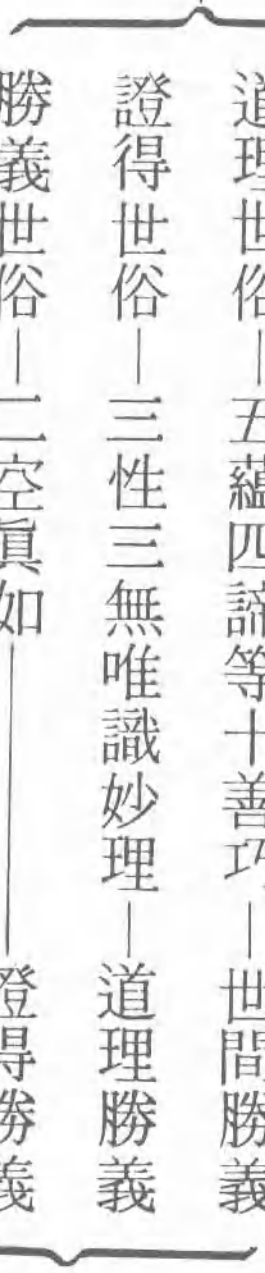
說，現在據彼略爲說明：一、世間世俗，是迷執瓶、衣、軍、林及我、有情等心外實有的境，決不是有實體的。如瓶、衣是由四塵和合所假有的東西，軍、林不外是屬人、樹的聚集。眞理被隱覆而唯有世情，終於墮在虛僞，以此名爲世間。可是凡夫在妄情上，不論怎樣都認爲是有，據此情與名的假安立，所以名爲世俗。二、道理世俗，是指五蘊、十二處、十八界的三科等法，是心所變的事相，是其因緣所生的法，爲法爾道理而立，所以說名道理，事相顯現差別易知，所以名爲世俗。三、證得世俗，是指苦、集、滅、道的四聖諦理，是心所變現的理，不過這理還很淺顯。於中施設染淨因果的差別，行人有所趣入，所以名爲證得，但其因果相知，所以又名世俗。四、勝義世俗，是指生法二空的眞如，亦是心所變現的理，不過這理較爲深玄，其妙超一切的有爲法，爲聖智之所知，所以名爲勝義，依假言詮立二空名，所以又名世俗。四種世俗的意義，大體不外如此。因此，基師在述記卷一，把這稱爲：第一假名無實諦，第二隨事差別諦，第三證得安立諦，第四假名非安立諦。

依瑜伽說明了四重世俗，現在再就本論來說四重勝義。首先要知道的，就是「此」圓成實勝義無「性，卽是」一切「諸法」的「勝義」，因爲就「是一切法」的

「勝義諦故」。「然」而講到「勝義諦」，隨其淺深的不同，大「略」約「有四種」：第「一」叫做「世間勝義」，如出其體，是和第二道理世俗一樣，同是「蘊處界等」三科的事相。其事相不但極爲粗顯，而且是可破壞的，所以名爲世間。但爲聖者的後得智所知，勝於前說的第一世俗，所以說爲世間勝義。第「二」叫做「道理勝義」，如出其體，是和第三證得世俗一樣，同是說的「苦等四諦」因果的體事。有知苦斷集證滅修道的因果差別，所以名爲道理，如是道理，是殊勝的無漏智所緣的境界，超勝過前二種世俗，所以名爲勝義。第「三」叫做「證得勝義」，如出其體，與第四勝義世俗一樣，同是指的「二空」所顯的「眞如」。依著二空的詮門而證得此理，所以名爲證得，不是凡愚所能測知的聖智之境，超勝過前三種世俗，所以名爲勝義。第「四」叫做「勝義勝義」，是指非安立的「一眞法界」，其體性微妙，遠離言詮，迥超衆法，所以名爲勝義，如是勝義，唯是聖者的根本智之所內證，超勝過前四種世俗，所以名爲勝義。因此，在基師述記卷一，把這四眞說爲：第一體用顯現諦，第二因果差別諦，第三依門顯實諦，第四廢詮談旨諦。是爲四種勝義的差別。

對照以上所說的四俗、四眞，如前圖表所示：四俗中的道理、證得、勝義的三世俗，相當於四眞中的世間、道理、證得的三勝義，而世俗中的世間世俗，與四眞中的任何一眞都不相當，至四眞中的勝義勝義，相當於瑜伽所說非安立的一眞法界。

以上所指四眞四俗，是合明三乘的廢立。在義林章卷二，設三乘深淺的一門，在北本涅槃經卷十三，有分別所說的中智、上智的二諦。所謂中智，是指二乘所有的智慧，所謂上智，是指菩薩所有的智慧。若唯約菩薩明二諦，其法大有不同，揭出一圖如次：



對於此圖有二三所當注意的：所謂三乘合明，世間世俗之法，唯取我執，不取

法執，在二乘人，唯執實法，不障其果。然今偏約菩薩說時，不但取我執，更要取法執，因爲這是障礙菩薩自果的。又在前之合明，以三科爲道理世俗，以四諦爲證得世俗。反之，現在約菩薩說，總五蘊、四諦等的十善巧，悉皆攝於道理世俗中。爲什麼這樣說？原因三科、四諦，不論那種，皆是佛教特殊的善巧。諸論多以三科爲道理，以四諦爲證得。在三乘合明，不論怎麼樣，這是最爲至當的次第。不過今約菩薩談時，在證得世俗中，本含蓄四諦理，固不用說，但據何分三時的中道教而說這是本宗獨得的教義？不通同初二時說，以唯識中道的妙理爲證得法，那四聖諦，自是小乘教當分的名目，但如以通途的十善巧（蘊、處、界、緣起、處非處、根、世、諦、乘、有爲無爲）皆爲道理世俗，則從其中特別拔出唯識宗教的證得法，不外舉三性等爲證得世俗。又在前之合明，安立眞如，唯是生空所顯，今偏約菩薩時，談二空的所顯，其爲非安立一眞法界，準此可知。

四眞、四俗的概要，略如以上所說。然在義林章及基師述記卷一，對這四眞、四俗，又試作四句分別，因而其意義更爲明瞭。現在略說它的要領。

以世間世俗爲唯俗非眞，這法，有名無體，是俗中的極劣，所以不可勝過，唯

是假名安立。以勝義勝義爲唯眞非俗，這法，體妙離言，不可施設，是眞中的極勝，所以超過一切。以後三俗與前三眞爲亦俗亦眞，第四的勝義，一切不能勝，待四俗而名勝義，所以前三勝義亦是俗，第一世俗一切不能俗，待四眞而名世俗，所以後三世俗亦是眞。非俗非眞，這不是諸法而是龜毛兎角等。爲使人們易於了知，特再列表如次：

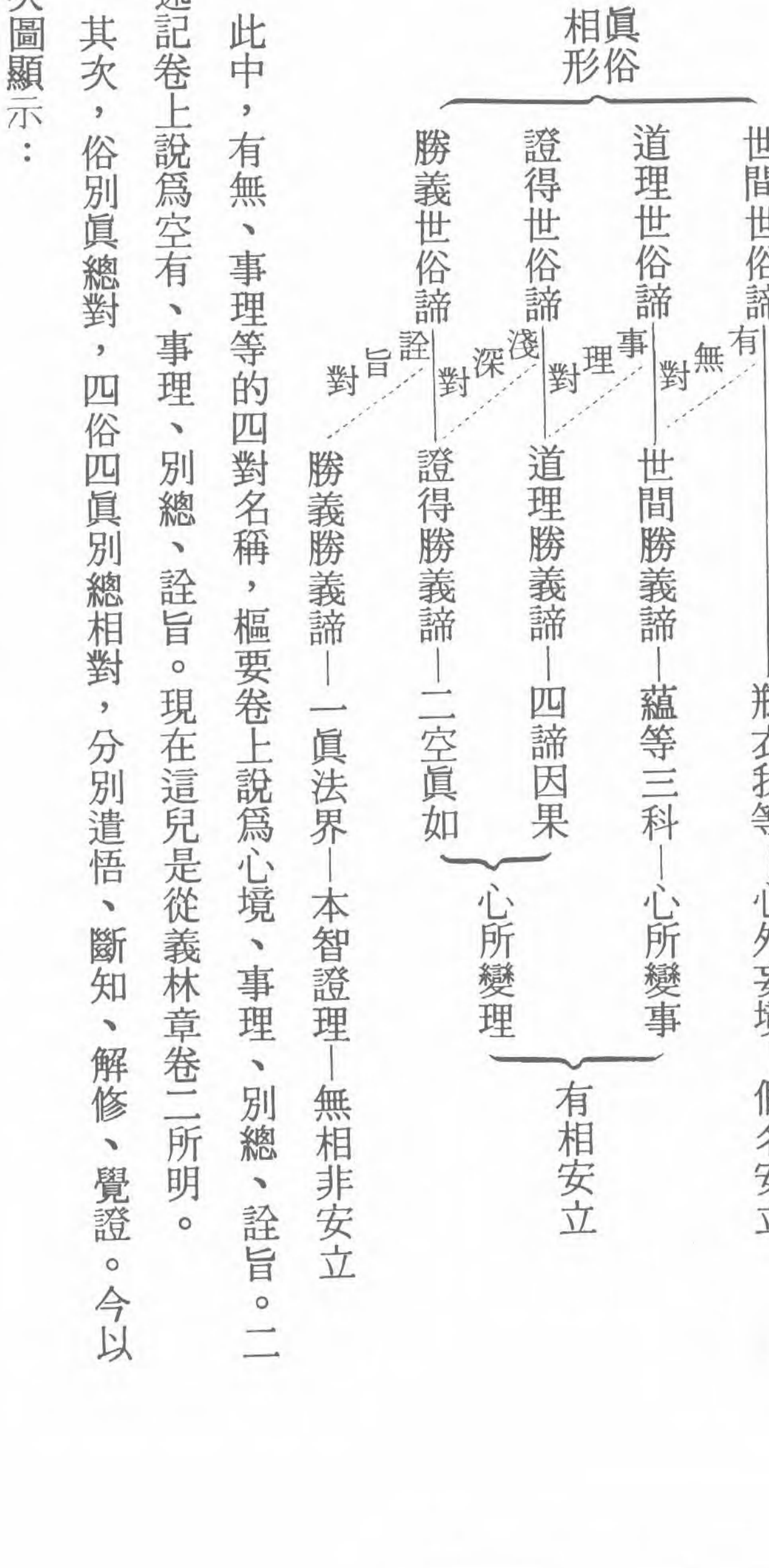
四句
- 唯俗非眞——第一世俗
- 唯眞非俗——第四勝義
- 亦俗亦眞——後三世俗 / 前三勝義
- 非俗非眞——除前相（龜毛兎角等）

如此，世俗、勝義各立四重，以究諸法，有有體法，有無體法，有體法中，有事法，有理法，理法中，更有因果差別的淺理，有眞如法性的深理，深理中，有借二空的能詮而彰顯這個的，有離假詮而直契證的，有此諸種的差別，所以眞俗各立四重而判明它。現圖示其關係如次：

〈四俗〉　〈四眞〉

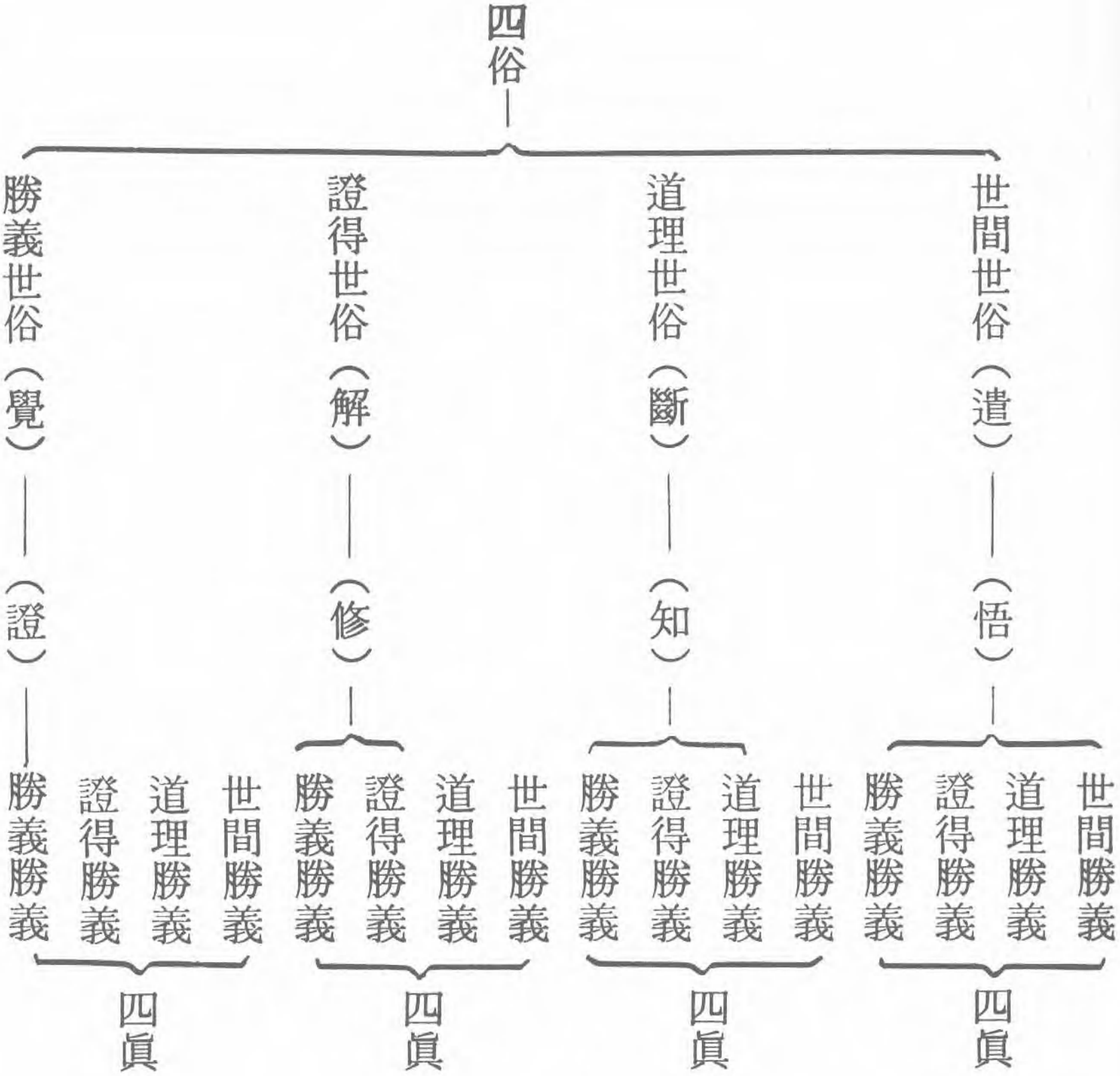
因爲是如此的，所以眞俗相形，設總別相對、別餘相對、總餘相對望這個而生重重的關係。因此，在樞要卷上對望的情形。現在在那總別相對中，初眞俗各別對者，是以四俗四眞一一順次對望而談。首先，世間世俗諦與世間勝義諦，成有無相對。瓶、衣、軍、林等，是假名安立的心外無體之法，蘊等三科，是因緣所生的心內有體之法。其次，道理世俗諦與道理勝義諦，成事理相對。蘊等的三科是事相，四諦的因果是理法。再次，證得世俗諦與證得勝義諦，成淺深相對。這，四諦因果是淺理，二空眞如是深理。最後，勝義世俗諦與勝義勝義諦，成

詮旨相對。詮指依詮談旨，旨指廢詮談旨。二空眞如是由詮門，一眞法界是廢詮門。圖示如次：



此中，有無、事理等的四對名稱，樞要卷上說爲心境、事理、別總、詮旨。二十述記卷上說爲空有、事理、別總、詮旨。現在這兒是從義林章卷二所明。

其次，俗別眞總對，四俗四眞別總相對，分別遣悟、斷知、解修、覺證。今以如次圖顯示：


四俗
世間世俗（遣）
道理世俗（斷）
證得世俗（解）
勝義世俗（覺）
（悟）
（知）
（修）
（證）
世間勝義
道理勝義
證得勝義
勝義勝義
四眞

眞俗相形的要旨如此。唯諸法的實相，不在唯俗，不在唯眞，無俗不成眞，無眞不成俗。十地經論中說：『但眞不立，獨妄不成』。因此，事理相俟而宛然有法界的萬象，有一實的眞如法性，決不可認爲單眞單俗。唯識教理的眞俗觀，立於相形相對之上，原因實在於此。基師述記卷七說：『俗諦若無亦無眞諦，以眞俗相依建立故……四重俗諦中前三是俗諦，俗諦中第四俗諦是俗中眞諦，故俗中定眞俗亦是相依；四重眞諦中前三是俗諦第四是眞諦；若總四俗眞相望，皆眞皆俗亦是相依。若無一俗眞對何立？無眞亦爾，故二諦須有』。因此，在正智緣如之位，有爲的萬象宛然不失，然其萬象宛然之處，是一眞法界的勝義諦理無差平等。所以俗事中定有眞理，眞理中定有俗事，如果缺少任何一種，必將眞俗均失，如果失去眞俗，實是撥無邪見，違於法界眞相。雖然如此，但差別與平等，決不可以混同。就是不泯俗，差別常是差別，不動眞，平等永是平等。因此，眞俗雖說是相依的，但俗的事相是差別，眞的理性是平等，二者不一不異，不卽不離，於此，可認明事理非有非空的中道義。諸宗所談的二諦雖說是不少，但以中道義爲其根柢的二諦相依的妙趣，實爲唯識獨自的深理，是一家所值得誇耀的。慈恩義林章卷二說：『可謂義高

千葉，理光萬代，讚詠吟諷何以暢其歡情？所恨徒響伯牙之琴，虛盡卞和之璧耳』。

上來從各方面說明四俗四眞的關係，話似扯得遠了一點，現在再拉回來如論文說：「此中」所說的諸法「勝義」，是「依最後」勝義勝義「說」。怎麼知道？因這「是最勝道」品「所行」的境「義」之「故，爲」了「簡」別「前三」種的勝義，所以特別「作」這樣的「說」。不唯如此，當知「此」所說的「諸法勝義，亦卽是」我人常常說的「眞如」。所謂眞如是什麼意思？「眞」是所「謂」「眞實」的意思，「顯」示不是「虛妄」，這個乃是簡別有漏諸法的。有漏是把虛妄分別的不是我不是法，謬執爲是我是法而成，像這樣的謬執的法，當然是可斷的法。如此亦卽簡掉了偏計所執，偏計是屬妄執而非眞實的。「如」是所「謂如常」的意思，「表」示沒有一點「變易」，這個乃是簡別有爲的無漏之法。有爲無漏雖說是眞實的，但還是生滅變易的，並不是常住不生不滅的。如此亦卽簡掉了依他起法，因爲依他起是有生有滅的。圓成實性，因爲不是虛妄而是眞實不謬的，又是永恆常住而沒有生滅變易的，所以說爲眞如。既然是眞實常住的，當然不是前三勝義諦所可比擬

。圓成實性，既是如「此眞實」不虛，「於一切位」中，「常」常時恆恆時都「如其性」，是眞是實，不變不易，所以叫做「眞如」。換句話說：「卽是」顯示眞如「湛然不虛妄義」。亦可作這樣說：眞如雖在一切虛妄變易法中，從未嘗動著一絲毫的，是爲眞如湛然不動義。

亦言顯此復有多名，謂名法界及實際等。如餘論中隨義廣釋。此性卽是唯識實性。謂唯識性略有二種：一者虛妄謂徧計所執；二者眞實謂圓成實性，爲簡虛妄說實性言。復有二性：一者世俗謂依他起；二者勝義謂圓成實，爲簡世俗故說實性。

頌文所說「亦言，顯」示「此」眞如「復有多名」，如叫做「法界及實際等」。對法論卷二說：『何故眞如說名眞如？由彼自性無變易故，謂一切時無我實性無改轉故，說無變易。當知此則是無我性離二我故。何故復說此名空性？一切雜染所不行故。所以者何？由緣此故，能令一切諸雜染事悉皆空寂。雖復有時說有雜染，當知但是客塵煩惱之所染汚。何等名爲客塵染汚？謂由未拔所取能取種子故，令依他性心二行相轉，非法性心，以諸法法性自性清淨故。何故復說此名無相？諸相寂靜故。諸相者，謂色受等，乃至菩提諸所戲論眞如性中，彼相寂滅故名無相。何故

復說此名實際？無倒所緣故。實者謂無我性，此處究竟故，名爲實際，過無我性，更無所求故。何故復說此名勝義？最勝聖智所行處故。何故復說此名法界？一切聲聞、獨覺、諸佛妙法所依相故』。此是對法論中所說眞如、無我性、空性、無相、實際、勝義、法界的七名。此論的本頌，單說勝義與眞如的二名，加上論文所說的法界及實際的二名，合爲四名。如對照對法論說，還有三名包含在等字中。關於這些名稱的意義，「如」其「餘」的諸「論中，隨」其意「義廣」爲解「釋」，此地不再一一說明。

同時要知道的：「此」諸法實「性」的圓成實，「卽是」唯識學上所說的「唯識實性」。但講到「唯識性」，大「略」有二種」相對：一、眞妄相對；二、眞俗相對。眞妄相對中又分爲二：「一者」是「虛妄」唯識性，就是「偏計所執」性所遣清淨；「二者」是「眞實」唯識性，就是「圓成實性」所證清淨。爲什麼說爲唯識實性？因現在所說的唯識性，卽是第一的虛妄唯識性，「爲」了「簡」別「虛妄」偏計，所以「說實性言」。『此一對是顯示偏計、圓成二性不離依他起性；現在是說依依他起而有的，簡去偏計所執。因欲依著依他顯示其

爲實體爲圓成，故加上實字，而說爲唯識實性』。眞俗相對中「復有二性：一者世俗」唯識性，「謂」卽「依他起」性，亦卽是指依他起的所斷清淨；「二者勝義」唯識性，「謂」卽「圓成實」性，亦卽是指圓成實的所得清淨。爲什麼說爲唯識實性？因現在所說的唯識性，卽是第二的勝義唯識性，不是第一的世俗唯識性。「爲」了「簡」別「世俗」依他，所以「說」爲「實性」。『此對乃除去徧計的無體法，而於有體法上作爲依圓相對；爲欲簡除世俗的依他而顯勝義的圓成之故，乃加實字，故說爲唯識實性』。最後再一說的：『現在所說的唯識性，於二對唯識性中，不是虛妄及世俗的唯識性，乃是眞實卽勝義的唯識性。這卽是一切諸法所依的本體』。

乙二一　結非了義

三頌總顯諸契經中說無性言非極了義，諸有智者不應依之總撥諸法都無自性。

以上「三頌」所「總顯」示的，就是「諸契經中」所「說」的「無性」這句話，都「非極了義」談，所以「諸有」具「智」慧「者，不應依」於這個不了義的無性言教，「總撥諸法都」是「無自性」的，應該了知其中只有初徧計執是無性的，

餘依、圓二性並非是無性而是有的。當知此中所說的三性三無性，實是極爲重要的，因爲它是流轉還滅的關鍵所在，我們絕對不能忽視它。假使於依他上生起妄執，必然會在生死中流轉不息；假使了達依他是無性的，不再在上面起執，就可得到涅槃還滅。

關於『一切法無性』的言教，究竟是了義還是不了義的，在大乘學派中是有諍論的。我在解深密經語體釋說：『諸法無自性教，是佛在般若會上說的。依龍樹的見解看，這是佛所說的最徹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，就以爲含有秘密意趣了，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，但不承認它沒有自性；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』。本此可以知道，所謂了不了義

：在當機者來說，就看你懂不懂，懂的就是了義，不懂即非了義；在義理方面說，說得究竟徹底是了義，說不究竟徹底是不了義。是以不能依一家言，說凡說諸法無性的就是不了義，是很難令人接受的。如據佛護、月稱二論師說，解深密經由三相門分別有無自性及安立了不了義之理，是眞正的不了義教！

甲三　行位唯識

乙一　問答總明

如是所成唯識相性，誰於幾位如何悟入？謂具大乘二種姓者，略於五位漸次悟入。何謂大乘二種種姓？一、本性住種姓，謂無始來依附本識法爾所得無漏法因；二、習所成種姓，謂聞法界等流法已聞所成等熏習所成；要具大乘此二種姓方能漸次悟入唯識。

「如是」像上所說的二十五頌，於中，初二十四頌「所成」的是「唯識相」，第二十五頌所成的是「唯識性」。說明這些意義的用意，最大的目的，在使有情明瞭依他如幻，證到圓成的眞如妙理，因之得到三身萬德的佛果，終於悟入唯識實性。可是現在成問題的：就是能入的行者，依照唯識學所說，有五種種姓不同，究是

「誰」個種姓，經「於」那「幾」個「位」次，又是「如何」的得以「悟入」唯識相性？簡單的解答這兩個問題：誰能悟入唯識是就人講的，因爲佛果的開覺，根源於生起種子，而種子有有漏的，有無漏的，於無漏種中，有開覺聲聞果的，有開覺獨覺果的，有開覺菩薩果的，種姓有著這樣種種的差別，就是唯識所說的五姓各別。於此五種各別種姓中，「謂」要「具有「大乘二種」種「姓」的人，方得悟入唯識性。經於幾位是就時間多少長短講，亦卽是約經過多少的位次，方得悟入唯識實性。現在論說「略於五位漸次悟入」。不是立刻可以悟入唯識性的。

能證得那佛果的，既然唯是具二種姓者，不是什麼二乘種姓等所能證得的，那末，大乘種姓既有二種差別，是則「何謂大乘二種種姓」？自是得首先提出來問的問題。論中解答：「一」是「本性住種姓」，略說叫做性種姓。「謂」從「無始」以「來」，卽有本有無漏種子，「依附」於菩薩的「本識」中，「法爾」，就是自然而然的「所得」的「無漏法因」。這種本有的無漏種子，未聞正法而無始自成的，亦卽沒有經過熏習令其種子增長，所以名爲本性住種姓。是本來就有這菩薩種子姓類差別，並不是由於現今才有的，所以名爲本性住種姓。瑜伽卷三十五說

：『本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來法爾所得，是名本性住種姓』。這本性住種姓，相當於瑜伽所舉十三住中的種姓住。基師述記卷九解釋說：『性者，體也，姓者類也，謂本性來住此菩薩種子姓類差別，不由今有名本性住種姓』。這性是不改之義，所謂體性，所謂性來，用恆存不變的意味；姓是種類之義，確實不在那個體性，用那種類的意味。元來種子這個名稱，的確是在生起現行位而始這樣稱呼的，是所謂果俱有的。然若在不生現行位，只可名爲種類，就是種子之類，不可名爲種子，可知現在所說的種姓，亦是在未現行位的稱呼。在未現行位雖亦處處說爲種子，但那不管那一種，都是假名的種子，決不是嚴密的意味。同學鈔卷九之二說：『凡種姓者姓類之義，未生現行之位種子也，因種類故名種類姓也；生現行時得種子名；雖有未生現行名種子之名，其假云種子也，正論之種類非種子也』。依於此說，其旨可知。瑜伽所說『六處殊勝』，諸師料簡雖不一定，但依唯識家說：六處，是指第六意處，亦卽是指能持的第八識；殊勝，是指無漏種子，亦卽是顯示所持的因性。有人認爲論中所說的『無始來依附本識法爾所得無漏法因』，是具明能持的第八識及所持的無漏種子相。六處如果改爲本識，殊

勝如說爲無漏種，是最恰當不過的。

「二」是「習所成種姓」，略說叫做習種姓。這類種姓，是在發心以後，如果是不定種姓，是回心向大以後，由於聽「聞」了「法界等流」正「法已」，以此聞、思、修的三慧之力，一方面熏習有漏善種，另方面增長本有無漏種。此種類姓，發心入於僧祇以來，地前數數聽聞法界等流的正法而修習，使得法爾無漏種子漸次增長。指這所增長的種，叫做習所成種姓，因爲是由「聞所成等熏習所成」的。這種姓，唯限於地前，不通地上的。至於說到其體，仍舊是前本性住種姓，並不是有它的別體。因此，雖是同一無漏種子，但在未發心位，還未受到聞熏習，名爲本性住種姓；到了入於僧祇，眞正受到聞熏以去，名爲習所成種姓。智周演秘卷七說：『無始本因名本性住，聞熏以去方名習性，雖一種子未增、增別，增位不可更得本名』，就是指這意思。不獨所增長的無漏種叫做聞熏習，就是能增長的有漏種亦名聞熏習。然無漏種，雖以見道初無漏爲現行因緣，但有漏種唯爲殊勝的增上緣。漏無漏，能所治，其性是各別的。因此，本論卷二說：『聞熏習中，有漏性者，是修所斷，感勝世俗，爲出世法勝增上緣；無漏性者，非所斷故，與出世法正爲因緣』

。如是無漏種子，由於增與未增，所以分二種姓。然在增位的習種姓，又有頓機與漸機的區別，有佛果證入的遲速不同，因而，對那二機的性質，有須予以分別說明的必要。

頓機，詳細的說爲頓悟之機，是上所說五姓中的菩薩種姓，無始以來，在本識中，唯有法爾無漏的菩薩種子，所以說爲決定性的種姓。這機，其性頓大，從初發心位就履修菩薩的行位，不要走何等二乘修行所走過的迂回道路，所以稱爲頓機，或名直往菩薩。就是直往大乘的修證之謂。漸機，詳細的說爲漸悟之機，是五姓中的不定種姓，但要除去其中二乘的不定種姓。無始以來具有三乘的無漏種子，所以其修行亦是漸進的，從淺而趣深的，初從小乘之教而證聲聞、獨覺之果，後回心向大而入於大乘的行位，經菩薩的修行而證得佛果菩提。這機，是漸進的，是從小向大而曾走迂回道路的，所以稱爲漸機。漸機，自從入於大乘行位以去，與頓機經同樣的修行，固不用說，更不承認其間有何等的區別。唯回心向大入於大乘的行位，與從初在大乘位而就修行，其種姓當然是不同的，隨著也就立有漸頓的區別。因此，現在總結的說：必須「要具」有「大乘」的「此二種」種「姓」，「方能」循序

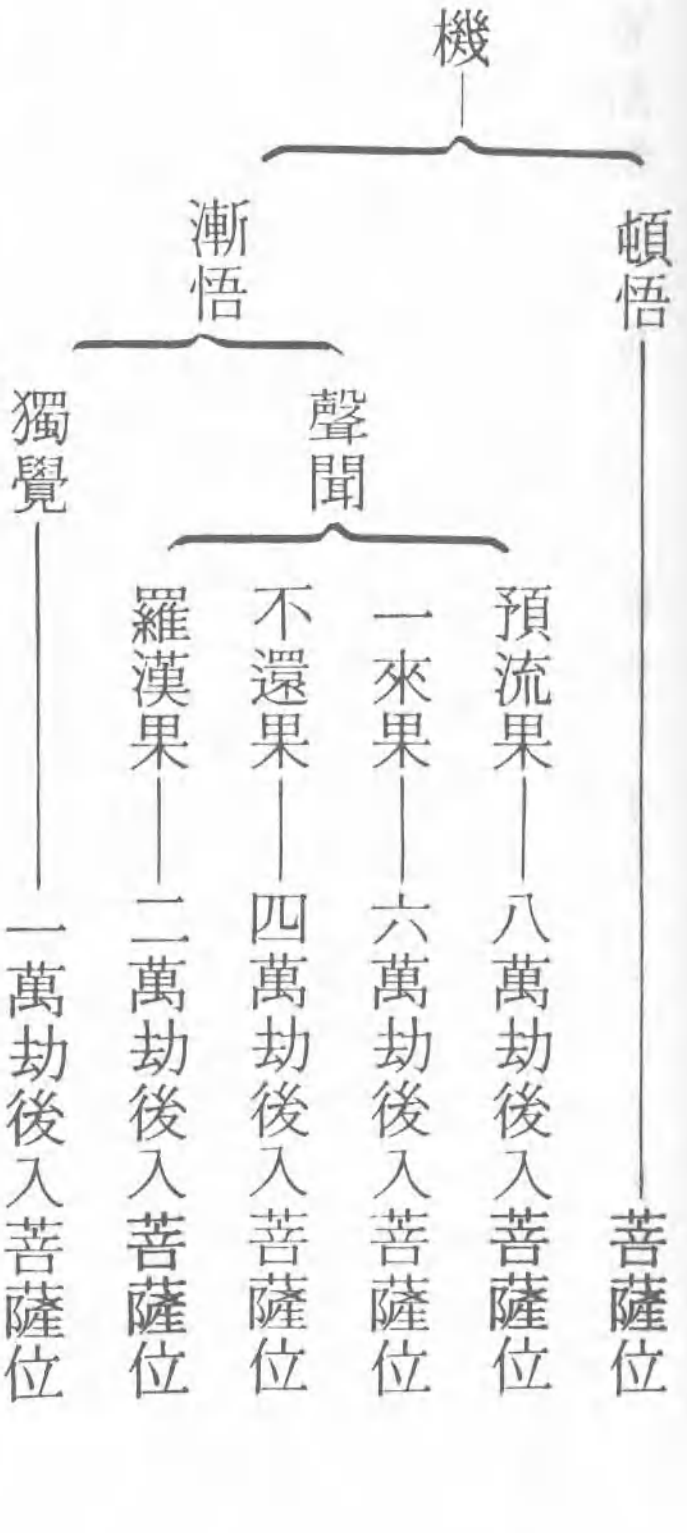
「漸」進，「次」第「悟入唯識」相性。

漸機次第悟入大乘唯識，在時間上是天的。不過要進入大乘所要經過的三祇行淬，所以有以多劫修行的必要。修行的時差別的，決不是完全一樣。

如四果中預流果的聖者回小向大，在他回心以後，要經八萬劫的修行，方得入於大乘的行位，就是入於菩薩十住中的初住。如是一來果的聖者回小向大，回心以後，要經六萬劫的修行，始得入於菩薩初住。如是不還果的聖者回小向大，回心以後，要經四萬劫的修行，方得入於菩薩初住。若是羅漢果的回小向大，回心以後，要經二萬劫的修行，方得入於菩薩初住。

至於獨覺聖者的回小向大，回心以後，經一萬劫的修行，就得入於菩薩初住。這是菩薩的機類，就是積植三祇的修行，以證入二轉依的妙果。古來大德把這回心向大的時期，稱爲『八、六、四、二萬、一千劫』，順次配合預流乃至獨覺，使人便於記憶。

有關這八萬劫等的時期說明，出於北本涅槃經卷二十一，在唯識學家以外的諸家，以此作爲入於二乘無餘涅槃間的劫數，或爲從無餘涅槃起而至初發心住的劫數。唯識學是不承認二乘入無餘後仍得還生，認爲這是就不定姓的回心以後而說，且將這劫數的期間，名爲相似的十信尚未入於眞的十信，或名爲假名的菩薩。其菩提心，當然是還沒有深固的。要之，這些劫數，在回心時未入行位的期間，不管那種，都是在十信中所談的。經這期間，始入初住。這眞正是大乘的行位，初阿僧祇，就是從此數起。因此，我們可以這樣說：十住以上是正科，十信位好似預科，是以唯識學上，不別立十信行位，將之攝於十住中的初住。圓測法師別開這個而立十信行位，有人認爲這不是唯識的正義。所以了義燈卷七，對這曾經予以破斥。如以圖示上來所說，是這樣的：



不過要知道的，就是如上所說的漸機，限於有不定種姓中的菩薩種子，如果唯有二乘種子，那是絕對不會回心的，就是二乘的定姓也是如此。爲什麼？因彼二乘各證自果，畢竟入於灰身泯智的空寂，更不還生，所以不能回心向大。否定二乘的得以還生，實可說是唯識宗獨自的教義，在華嚴、天臺等性宗諸家，認爲二乘是可還生的，說他們的入寂，不是眞的入寂，只陶醉於三昧的妙酒，暫時有那身心都滅的狀態。到了三昧醉酒覺醒了的時候，自然而然的出定還生。因此，二乘回小向大，性宗諸家看來，是必然的結果。對這有詳細說明的，是賢首的起信論義記。唯識學立於五姓教權之上，斷不許趣寂二乘的還生。因而，不認爲他們有回心向大的可

能！

關於上來所說的頓機、漸機，在菩薩總有智增上與悲增上的二種。智增上的菩薩，就是大智的性分增上，斷惑證理的自利善根多，利生化物的利他善根少。悲增上的菩薩，就是大悲的性分增上，久住於生死的苦巷之中，不息奔馳的利樂諸有情，不想疾進菩提之果而求自悟。因此，智增上的菩薩，從初地就捨分段身而受變易身；悲增上的菩薩，到了第七地仍然在受分段身還未能夠受變易身。爲什麼會如此的？因悲增上的菩薩，以濟度衆生爲本懷，所以特地不斷煩惱，留惑潤生，經中說爲『故留潤生』。

何謂悟入唯識五位？一、資糧位謂修大乘順抉擇分；二、加行位謂修大乘順抉擇分；三、通達位謂諸菩薩所住見道；四、修習位謂諸菩薩所住修道；五、究竟位謂住無上正等菩提。

上說具有大乘二種姓者，略於五位漸次悟入，因而現在就此問道：「何謂悟入唯識五位」？就是要怎麼樣的方得悟入唯識的五位？所謂唯識五位又是指的那五種？論文解釋說：第「一」叫做「資糧位」，在此位中，主要是「修」學「大乘」的

「順解脫分」，籌備趣向佛道的資糧。從初發大菩提心，勤修六種殊勝妙行，乃至十回向的圓滿，是爲大乘的順解脫分。但在對法論等，說煖等四善根以前所修的，皆可叫做順解脫分。第「二」叫做「加行位」，就是「修」學「大乘」的「順抉擇分」。如依修行的次序說，是在煖等四善根的過程中，對前所修的加功用行，一步也不放鬆的勤修。像這樣在見道前所修的煖等四善根，叫做順抉擇分。第「三」叫做「通達位」，就是修諸加行的「諸菩薩」，從世第一後心，通達空無我理，進「住見道」之中，亦卽是初入地心，是爲通達位。第「四」叫做「修習位」，就是已住見道的「諸菩薩」，從初地住心及初地出心，乃至金剛無間心位，在這長時期中「所住修道」，繼續不斷的修道階段，是爲修習位。第「五」叫做「究竟位」，是說於金剛心後，究竟斷惑證理，從此盡未來際的安「住」於「無上正等菩提」，是爲究竟位。關於五位的釋名、出體以及爲三無數劫所攝等，到後會得一一解說，現在在此不須預論。

云何漸次悟入唯識？謂諸菩薩於識相性資糧位中能深信解；在加行位能漸伏除所取能取引發眞見；在通達位如實通達；修習位中如所見理數數修習伏斷餘障；至究竟位出

障圓明，能盡未來化有情類，復令悟入唯識相性。

「云何漸次悟入唯識」？是問究竟要怎樣的才得漸次悟入唯識相性，亦即是明悟入唯識的漸次。「謂」發心修行的「諸菩薩」，對「於」所聽聞到的唯「識相」，唯識「性」，亦即是所聽到的一切法唯有識的道理，在「資糧位中」，經過思惟觀察，雖還不能有所體證，但已引生明確的勝解，「能」夠甚「深」的「信解」唯識理趣，對於一切法唯識的道理，再也不會有所懷疑的了。進一步「在」第二「加行位」上，繼續的對唯識理思惟觀察，雖同樣的還不能有所體證，但因所修習的現觀已經加强，於是「能漸」漸的「伏除所取能取」使之不起，從而「引發」如實「眞見」。由加行位再進入通達位，「在通達位」上，修習現觀，「如實通達」意言的非法非義，非能取非所取，生起根本、後得的二無漏智，以根本智現證一切法唯有識性，以後得智通達一切法唯有識相。更進一步的在「修習位中，如所」已經「見」到的唯識相性之「理」，從而「數數」不斷的繼續「修習，伏」除其餘的煩惱，「斷」除其「餘」的智「障」。最後到達「究竟位」，全「出」二「障」，功德智慧，悉皆「圓明」。佛果位上的功德智慧不同小乘，所以說圓；二障全出不會再

有昧暗，所以說明。到達了這階段，不但自己徹底的圓滿究竟的悟入唯識相性．而且還「能盡未來」際的以此「化」度諸「有情類」，使「令」一切衆生亦能同樣的「悟入唯識相性」。像這樣的循序漸進，是爲悟入唯識相性。

乙二　依位別釋

丙一　資糧位

丁一　牒科標問

初資糧位其相云何？

上來已經總說五位，此下再來別說五位。於中，最「初」的「資糧位」，它的義「相」是怎樣的呢？這是我們首先需要予以說明的。

丁二　擧頌總答

頌曰：乃至未起識，求住唯識性；於二取隨眠，猶未能伏滅。

首以「頌」文簡單的解答「曰：乃至」，是說已發菩提心後；「未起識」，是說還未生起順抉擇分的識；「求住唯識性」，是說在這期間，以能觀的智慧要求安住於所觀的唯識的實性。可是儘管如此，但對「於二取隨眠，猶」還「未能」做到

使其「伏滅」而不現行。

丁三　解釋頌意

戊一　釋前二句

論曰：從發深固大菩提心，乃至未起順抉擇識，求住唯識眞勝義性，齊此皆是資糧位攝。爲趣無上正等菩提，修集種種勝資糧故。爲有情故勤求解脫，由此亦名順解脫分。此位菩薩依因、善友、作意、資糧四勝力故，於唯識義雖深信解，而未能了能所取空，多住外門修菩薩行，故於二取所引隨眠，猶未有能伏滅功力，令彼不起二取現行。

上面舉頌總答，此以「論」文解釋頌義「曰」：大乘根性的機類，信解唯識道理，「從發」極爲「深固」的「大菩提心」那個時候開始，「乃至」一直還「未」生「起順抉擇識」那個時候爲止，修習種種的勝行，積集福智的善根，一心「求住唯識」的「眞勝義性，齊此皆是」屬於「資糧位」所「攝」。爲什麼叫做資糧位？因發心的行者，「爲」了「趣」求最高「無上正等菩提，修習種種」的殊「勝資糧」。資糧雖說是很多的，但趣求無上佛道的資糧，最主要的不外是福智二者，如這

二者的不完具，那是不能獲得無上佛果的。菩薩不僅爲了自利而求菩提，同時「爲」了利益一切「有情」，而精「勤」不斷的「求」證「解脫」，在勤求的過程中，雖不能卽刻就可獲得，但已一步一步的趣向於彼，「由此亦名順解脫分」。解脫是涅槃之謂。在這位中，欣求解脫，其行是常順應解脫的因分，所以名爲順解脫分。分是什麼意思？是因支的意思，就是解脫之因，因的一支，所以名分，順彼解脫之分，所以名順解脫分。這實是大乘修道的最初位。回小漸悟之機，入於菩薩之道，亦眞正以此位爲初始。

於「此位」中修行的「菩薩」，能夠得到怎樣的程度？謂「依因、善友、作意、資糧」的「四」種殊「勝」緣「力」，甚深信解唯識的義理，「於唯識義」理「雖深信解」，然「而」還「未能」夠「了」達內在的「能所」二「取空」。爲什麼會如此的？由於他是「多住」事相散心的「外門，修」諸「菩薩行」的。如所修的六波羅密、四攝事、四無量等的福智之行以及所修無量的自利利他之行，都是在外門的散心位上修的。

所謂四種殊勝緣力：一、因力，就是具有大乘種姓的行人，對於法界等流的大

乘教法，曾經多聞熏習在身心六處，或心相續的賴耶中，熏成了清淨的熏習。這聞熏習，是悟入唯識相性的主要因力。攝大乘論說爲『大乘多聞熏習相續』，就是此意。這是簡別二乘等的種姓。二、善友力，是說單有聞熏習還不夠，同時還要逢事諸佛等的無量善友知識的因緣。攝大乘論說爲『已得逢事無量諸佛出現於世』，就是此意。這是簡別惡友的違緣。『逢事，指供養、禮拜、讚嘆、出家、修學等。既逢遇諸佛爲善知識，自然能聞法修行，漸漸的悟入法界。所以，衆生不怕不能了生死，只怕不能見佛聞法。多多見佛聞法，是解脫的主要條件』。三、作意力，是說雖然逢遇惡友的違緣，但由決定的勝解，不爲其傾動破壞。攝論釋說爲『已得一向決定勝解，非諸惡友所能動壞』，就是此意。當知這是簡別任運心。『由多聞熏習親近善友的關係，對大乘甚深的教法，已得一向的堅固決定的勝解，沒有猶豫。有這勝解力，任憑遇到什麼違逆的外緣，或任何思想，都不能使他動搖信念，破壞他對於大乘的修習』。四、資糧力，攝論說爲任持力。是說已經積集諸種的善根，亦即是廣修了福智資糧。當知這是簡別下劣的資糧。如依攝論說：『對於某種事業所有堪能擔當的力量，叫任持力。對大乘教法，生了堅固的信念以後，進一步的實行

六度四攝自利利他的事業——法隨法行，即是『已善積集諸善根故』。具備了這四種，比於二乘姓及惡友緣，任運心與劣資糧，不管那種，都是來得殊勝，所以是勝緣力。有了這四種勝緣力，就成爲能悟入善備福德智慧資糧的菩薩。

善備福智資糧的菩薩，由於是依外門修菩薩行，止觀的力量固還極爲薄弱，定慧的力量亦還不怎麼殊勝，還未忘捨所取著的外相，由「於二取所引」起的「隨眠」，固「猶未有能」夠「伏滅」它的「功力」，當然也就沒有一種力量，「令彼不」再現「起二取」的「現行」。爲什麼是這樣的？因在這個階段所修的諸波羅密，仍然執著它的有相，不能了達它的三輪體空，所以二取隨眠猶未伏滅。

戊二　釋後二句

此二取言顯二取取，執取能取所取性故。二取習氣名彼隨眠，隨逐有情眠伏藏識，或隨增過故名隨眠，卽是所知煩惱障種。煩惱障者，謂執徧計所執實我薩迦耶見而爲上首百二十八根本煩惱，及彼等流諸隨煩惱，此皆擾惱有情身心，能障涅槃名煩惱障。所知障者，謂執徧計所執實法薩迦耶見而爲上首見、疑、無明、愛、恚、慢等，覆所知境無顚倒性，能障菩提名所知障。

在前解釋初二句中，雖略提到後二句，但還沒有正式解釋，此後正式解釋下二句頌。

「此」頌之中所說「二取」的這句話，是「顯」示能執相見等「二取」的「取」，並非就是說的二取，因爲「執取能取所取」的二取爲實有「性」，方得說名二取的。假定以能取所取說名二取，那不是屬於執著的二取，如善無記心及後得智，皆有它們的能取見分，所取相分，難道這些二取的種子亦要伏滅的嗎？所以這裏唯取染心執能取所取爲實我實法，方名二取種子。

由「二取」現行所熏成的「習氣」，爲什麼又叫隨眠？因它常在生死中「隨逐有情」，「藏識」中。賴耶到什麼地方受生，它就隨逐到什麼地方，一時一刻都不離開賴耶的，所以名爲隨眠。「或」還可以這樣說，「過」失，不會令有情有什麼好處的，所以「名」爲「隨眠」。當知此中所說的眠就是增的意思，如貪睡眠的人，越睡越想睡，會越睡越多，不會因多睡了而不想睡。二取習氣在身心中活動，只有增加有情的過失，不會減少有情的過失，所以過失

的增多，是爲隨眠的意義。當知這隨逐有情眠伏不動的二取習氣，「卽是所知、煩惱」二「障」的「種」子，並不是指的其他什麼法，所以下面分別解釋二障。

什麼叫做煩惱障？所謂「煩惱障者」，就是「執」著「徧計所執」的「實我薩迦耶見」，以此我見「而爲上首」，於是「百二十八根本煩惱，及彼等流諸隨煩惱」，一一發生活動起來。假定我見這個煩惱沒有，其他各式各樣的煩惱，也就隨之歸於烏有。所謂百二十八根本煩惱，其數是這樣的：欲界四諦之下，各有十個煩惱，就是貪、瞋、癡、慢、疑、身、邊、邪、見、戒，總爲四十煩惱，上二界的四諦，各於其下，除去一個瞋字，因上二界是不行瞋的，各有三十六個煩惱，合爲七十二，如是三界，計有百一十二惑，都是屬於見道的根本煩惱，此外再加屬於修道的十六煩惱，見修二道合計，共有一百二十八根本煩惱，如是諸根本煩惱，各有隨煩惱的等流，所以煩惱是很多的，多到無量無邊的不可計算。不管是根本煩惱還是隨煩惱，不特「皆」有「擾惱有情」的「身心」作用，而且還「能障」礙「涅槃」的證得，所以「名煩惱障」。

什麼叫做所知障？所謂「所知障者」，就是「執」著「徧計所執」著的「實」

有諸「法」，以法我、我所的「薩迦耶見」爲上首」。如指出這所知障的體性，主要的有「見、疑、無明、愛、恚、慢等」諸惑。實際說來，這些都與煩惱障相同的，因爲煩惱相應，必然是有所知障的。不過煩惱障的相貌粗，所以有多不同的品類，至於所知障的相貌細，所以不分別它的品類。有了這些煩惱的存在，就能蓋「覆」我們「所」要了「知」的一切有爲無爲的理「境」，使我們不能正確理解一一境的爲何物，同時又蓋覆「無顛倒」的眞如法「性」之理，使我們不能親見諸法的眞實性。由於覆此理境，障礙智慧不生，並「能障」礙「菩提」不得現前，所以「名所知障」。

此所知障決定不與異熟識俱，彼微劣故，不與無明慧相應故，法空智品與俱起故。七轉識內隨其所應或少或多，如煩惱說，眼等五識無分別故，法見疑等定不相應，餘由意力皆容引起。

上面所說的「此所知障」，就與八識相應來說，那它「決定不與」第八「異熟識」相應「俱」起。什麼理由？原因有三：一、「彼微劣故」，就是異熟識的行相極爲微細弱劣。不如法執那樣的來得粗强。二、「不與無明慧相應故」，就是第八

異熟識，如諸論中所說，唯與觸等五所相應，不與煩惱等相應的，不像法執那樣的必與別境慧及無明相應的，無明迷暗不認識的，慧是能夠有所計度，所以强勝的法執有此相應。三、「法空智品與俱起故」，就是菩薩的法空智品，容與第八識俱起的，正應法空智品可與第八識俱，足以證明第八識是沒有法執的，反顯第七識是有法執的，因爲法空智一現起時，那法執就不得現行。至於「七轉識內」，所知障唯是俱生的，「隨其所應，或」者是「少，或」者是「多，如煩惱說」可知。依於向來所說，第七末那識，有根本四惑及隨煩惱八，計爲十二，如再加上別境慧，是就有十三法。第六意識具有一切，因爲與諸心所皆相應的。前五識有貪瞋癡的三根本惑，中二大八的十隨煩惱，合計與十三法俱。前五識爲什麼沒有法見、法疑、法慢的三根本惑？因「眼等」的前「五識，無」有計度「分別」的作用，所以「法見」、法「疑」、法「慢」的三根本惑，決「定不」與五識「相應」。「餘」如法貪、法恚、法癡的三根本惑，「由」於五俱「意」識「力」的發動，所以「皆容引起」它們的活動。

此障但與不善、無記二心相應，論說無明唯通不善、無記性故，癡無癡等不相應故。

煩惱障中此障必有，彼定用此爲所依故。體雖無異，而用有別，故二隨眠隨聖道用，有勝有劣斷惑前後。此於無覆無記性中，是異熟生非餘三種，彼威儀等勢用薄弱，非覆所知障菩提故。此名無覆望二乘說，若望菩薩亦是有覆。

「此」對所知「障」以三性分別，說明它在三性中，「但與不善」及「無記」的「二心相應」，絕對是不與善心相應的。爲什麼？因瑜伽「論」五十九卷「說：無明唯通不善」及「無記」的二「性」，既然說唯，當然是不通善性的。但通不善及無記，是約三界分別的，就是欲界一分煩惱屬於不善，上二界一分煩惱則是屬於無記。所知障既不通善性，怎麼可說善心中有法執？當知法執一定是有無明與之相應的。不然，不特瑜伽說唯與二性相應，對法論卷四亦說欲界煩惱能發惡行的是不善，其餘的煩惱是屬有覆無記，怎麼可說無明通於善性？外人挽救說：凡是屬於生死有漏的，皆必歸於不善性攝，所以我們仍然堅定的認爲有無明！不可！爲什麼？要知善心是有無癡的，而所知障執是有癡的，「癡」與「無癡等」，就好像光明與黑暗一樣，兩者絕對是「不相應」的。我們之所以說它們決不相應，由於它們是敵體相反的法，是不可能携手合作的，如無貪與貪就是兩個永不碰面的法。

就二障說明它們的寬狹是這樣的：在彼「煩惱障中」，「此」所知「障必有」。因爲法執體寬，彼煩惱障較狹，所以「彼」煩惱障，一「定」要「用此」所知障，「爲」它的「所依」。勝鬘經中說住地煩惱及起煩惱，再分爲五住煩惱，說明無明地上所起現行煩惱，剎那頃剎那頃的必與無明相應而起，但與心不相應的爲無始無明住地。如此無始無明住地，依唯識說，二乘是不斷的，能究竟斷盡無明的唯佛與佛。爲二乘不斷的無始無明住地，就是這裏所說的所知障，所以若有煩惱障定必有所知障。如在夜晚迷杌以爲是人，就是迷法方起我執最好的證明，是以我執必是依於法執而起的。

說到二障的自體，同以十根本煩惱爲體，其體是沒有差別的，「體雖無」有別「異」，然「而」其「用」是「有」差「別」的。所謂用別，是說現行煩惱障有障涅槃證得的功用，現行所知障有障菩提證得的力用。正因爲力用不同，不妨將體無有異的煩惱分爲兩種。以是之「故」，假定行者斷此煩惱所知的「二」種「隨眠」，「隨」諸三乘「聖道」的作「用」，有勝有劣」的差別不同，所以「斷」的時候也就或「前」或「後」的有所差別。行者能斷煩惱障，是卽顯示生空智勝，因不能斷

所知障，是即顯示法空智劣；到了十地菩薩，在修道過程中，唯以斷所知障爲務，是即顯示生空智劣，可見斷惑的聖道是有勝有劣的。

「此」所知障既是無記性的，那它在四無記中，究屬那一無記所攝？「於無覆無記性中，是」屬於「異熟生」無記所攝，「非」是其「餘」的「三種」無記所攝。爲什麼？因「彼威儀」、工作、變化「等」的三種無記，「勢用」是極爲微劣「薄弱」的，既不能「覆」於「所知」的有爲無爲一切境，亦不能「障」於最高無上「菩提」，所以不可說爲所知障的無覆無記。至於說爲異熟生無記，因爲異熟生的勢力極爲堅強，通於作意生計度所起，能「覆」所知障菩提的。

「此」所知障「名」爲「無覆」，是望於什麼人說的？是「望」於「二乘」聖者「說」的，因所知障不會蓋覆二乘所應得的所依果，在二乘無學的身心中還可現行的，但其所現行的不是染污性的，所以說爲無覆。假「若望」於「菩薩」來說，「亦」可說「是有覆」，因覆所知境障大菩提的。靈泰疏鈔對此有問答說：『如阿羅漢既唯斷煩惱不斷所知障，所知障既通不善、有覆二性，如何此所知障望二乘即

是無覆？答：此所知障若與煩惱同體俱時而起，此所知障卽是不善、有覆性，若斷煩惱唯獨有所知障，所知障望二乘是無覆者，猶如有人若有兩手兩脚卽能殺人，亦能往來造種種事業，其人若被他人斫却一手一脚及斫却半身，此旣無半身分，卽更不能造諸事業往來等也。此所知障亦然』。所以所知障望於二乘，是屬無覆無記。

若所知障有見疑等，如何此種契經說爲無明住地？無明增故總名無明，非無見等，如煩惱種立見一處、欲、色、有愛四住地名，豈彼更無慢、無明等？

從此以下解釋種種的妨難。首先有人難說：假「若」這「所知障」還「有見、疑等」的煩惱存在的話，爲什麼在講「此種」所知障的「契經」中「說爲無明住地」？意思是說：旣說無明住地，就不應說有見、疑等，若說此障仍有見、疑等，那就違背此類契經所說。要知這裏所說的契經，是指勝鬘經說的。經中說：『煩惱有二種，何等爲二？謂住地煩惱及起煩惱。住地煩惱有四種，何等爲四？謂見一切住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地。此四種住地，生一切起煩惱，起者刹那心刹那相應。世尊！心不相應無始無明住地。世尊！此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。世尊！如是無明住地力，於有愛數四住地，無明住

地其力最大』。

勝鬘經講記解釋說：『住地煩惱又可分爲四種，卽是：見一切住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地。這可約二方面說：一、約修行斷煩惱說：可分爲二種，卽見道所斷的，與修道所斷的。見是證見諦理。見諦時所斷的，爲迷理的，卽迷於眞理，障礙正智的煩惱。一旦正見諦理，惑也就息滅了。然見道雖能斷迷理的煩惱，但還有未斷的——修道所斷惑；這是迷事而起的。觸境隨緣，於事相還生起種種的錯亂染著。例如鴉片，嗜好的如以爲是有益的，這是顚倒是非；如了解它是毒品，不再以爲好的，卽顚倒想除。此如見斷的見諦卽斷。可是，雖知鴉片是毒品，癮來了仍不免要吸它，這是事的染著，如修道所斷惑，要逐漸的捨除它。所以說：『理必頓悟，事則漸消』。證見的悟道，不是一切都成就了，還得從現實生活不斷去練磨（修），消除不合理的染著。二、約煩惱說，也可分二種，卽屬於見的，與屬於愛的。見惑是思想的錯誤，如執我執常等。愛是事行的染著，如貪瞋等。今綜此二意，解釋四種住地：見一切住地，是各式各樣的見，集在見所攝的一處，而是見道時一處頓斷的。見有堅著性，堅定的認爲如此……屬於愛的，又分爲三種，這因爲

修道所斷惑，是三界分斷的：欲界的修所斷惑，色界的修所斷惑，無色界的修所斷惑。欲愛住地，卽欲界的一切修所斷煩惱；色愛住地，是色界的一切修所斷煩惱；有愛住地，是無色界的一切修所斷煩惱。這都是愛所攝的，所以都名爲愛。外道誤認無色界爲涅槃，不知這仍在生死中，所以名爲有——生死的存在愛……但住地是不與心相應的，如心起善時，並無起煩惱相應，而住地煩惱還是潛在的，它不與剎那心同緣同事。這心不相應的，爲無始無明住地』。

所知障既通見、疑等的煩惱，爲什麼勝鬘經唯說無明爲所知障？經中所以唯說無明爲所知障，因此住地「無明」較爲「增」上，超勝於其它的煩惱，所以把它「總名無明」，並「非」是說「無」有其餘的「見等」煩惱。爲什麼說無明特別增上？約有三個原因：一就體增說，就是其餘的煩惱，或相應或不相應，那是沒有一定的，但一切煩惱心皆有無明相應，那可說是肯定的。二就用增說，就是它的作用，能夠迷一切境，障礙一切智慧，令諸行者不能得到無上佛果，不像煩惱那樣的沒有這作用。三就難斷增說，就是這個所知障，不是一般的智慧所能斷的，而是要法空智方能斷的。由於具有如上的三種增上，所以說爲無明增上。

舉例來說：「如煩惱種」，只要是屬於惡見的，皆歸納在見惑中，「立」爲「見一切處」住地，只要是屬於欲界所有的愛，皆歸納在欲愛中，立爲「欲」愛住地，只要是屬於色界所有的愛，皆歸納在色愛中，立爲「色」愛住地，只要是屬於無色界所有的愛，皆歸納在無色愛中，立爲「有愛住地」。如是分別的立爲四住，我們不能因此說彼煩惱唯是見、愛，沒有其餘的煩惱，所以說「豈彼更無慢、無明等」？這樣分析起來，我們可以知道：勝鬘經說此爲無明住地，是專依增盛說的，並不是眞的沒有見等。

如是二障分別起者見所斷攝，任運起者修所斷攝。二乘但能斷煩惱障，菩薩俱斷。永斷二種唯聖道能，伏二現行通有漏道。菩薩住此資糧位中二粗現行雖有伏者，而於細者及二隨眠止觀力微未能伏滅。

「如是」像上所說的「二障」，如以見修所斷分別是這樣的：假定是由後來邪師、邪教、邪覺觀而「分別起者」，那就屬於「見所斷攝」，因爲粗顯而易斷的；假定不是由邪師等生而是由於無始熏習「任運起者」，那就屬於「修所斷攝」，因是微細而難斷的。如就人分別，什麼人斷什麼障是這樣的：「二乘」聖者唯求個己

的解脫，「但能斷煩惱障」，不能斷所知障，因所知障不障他的涅槃解脫；如果是大乘「菩薩」，那就二障「俱斷」，因爲菩薩不但求大涅槃，亦復求大菩提。煩惱障是障涅槃的，所以要斷，所知障是障菩提的，所以要斷。

但菩薩的斷障，由於作意力的不同，所以有先後的差別。如就永斷分別二障種子說，在初地的無間聖道就能做到，如就永斷任運二障種子說，在十地的無間聖道可以做到，所以說「永斷二種唯聖道能」。至於伏二障的現行，不唯無漏道有此力用，就是有漏道亦有此功能，所以說「伏二現行通有漏道」。話雖這麼說，但在諸論典，或說有漏諸道不能斷種，因爲那是『有相縛故，麤重縛故，不證理故』；無漏聖道不是這樣，所以能斷二障種子。

最後結歸本頌說：行「菩薩」道者，「住」在「此資糧位中」，對於「二」障的「粗」顯「現行，雖」然說是已「有」被「伏」，然「而於」微「細」的「及二」障中若粗若細的「隨眠」，由於能對治的「止觀力」量尚極「微」弱，因此尚「未能」夠予以「伏滅」。所謂伏滅，就是將種子的勢力壓制下去，使之不再生起現行活動。可是在此資糧位中，尚未能夠做到，所以說『猶未能伏滅』。

此位未證唯識眞如，依勝解力修諸勝行，應知亦是解行地攝。所修勝行其相云何？略有二種，謂福及智，諸勝行中慧爲性者皆名爲智，餘名爲福。且依六種波羅密多，通相皆二；別相，前五說爲福德，第六智慧；或復前三唯福德攝，後一唯智，餘通二種。復有二種，謂利自他，所修勝行隨意樂力一切皆通自他利行。依別相說：六到彼岸，菩提分等自利行攝；四種攝事，四無量等一切皆是利他行攝。如是等行差別無邊，皆是此中所修勝行。

上來已將頌文解釋完畢，此下再就其位以辨解行。於「此」資糧「位」上的菩薩，雖說已經修習現觀，但還「未」能「證」得「唯識眞如」性，所以唯「依」聞思的「勝解力，修」於福智的「諸」殊「勝行」，能於諸法決定了知唯有識性，並且對此獲得明確的勝解，「應知」這「亦是解行地攝」。爲什麼要這樣說？當知解行地所攝的有二位，就是資糧位與加行位，因這二位可以總攝爲勝解行地的，意思是說，不但加行位可以叫做勝解行地，因爲此位亦是依於勝解修行的。

於此位中「所修勝行，其相」貌究竟是怎樣的？大「略」說來，約「有二種」，就是所「謂福」德「及智」慧。什麼是所修的智？就是在所修的「諸勝行中」，假定是以「慧爲性者，皆」可說「名爲智」，除此而外，其「餘」不以慧爲體的，都可說「名爲福」。說到勝行當然是很多的，不能在此一一詳說，現在「且依六波羅密多」來說，此又可以分爲通相與別相。就「通相」說，六波羅密「皆」具福德智慧的「二」種。這話怎講？意謂與智俱行助成智業的，皆可說名爲智，假定與福俱行助成福業的，皆可說名爲福。就「別相」說，「前五」波羅密多「說爲福德」，因這五度是福而非智性的；「第六」波羅密多說爲「智慧」，因這一度是智而非福性的。「或復」以「前三」波羅密多，「唯」是屬於「福德」所「攝，後一」波羅密多，「唯」是屬於「智」慧所攝，其「餘」中間的精進、禪定二波羅密多，則「通」於福德、智慧「二種」所攝。除此而外，還有的說：依精進修布施、持戒、四無量等，屬於福德所攝，依精進修三慧、六善巧觀、四諦、緣生法等，屬於智慧所攝；依靜慮修四無量，是爲福德所攝，依靜慮修六善巧（蘊、處、界、緣起、處非處、四諦，合說爲六善巧）等，則是屬智所攝。諸如是類一一分別，眞可說有無

量無邊。

菩薩所修的勝行，除了上述的福智，「復有二種」，就是所「謂利自」利「他」，換句話說，就是自利利他。菩薩行者「所修」的「勝行，隨」自己的「樂意力」，所行所爲的「一切」功德，「皆通自利行與利他行」。如人行六波羅密，假定唯爲自己未來得到果利，是卽屬於自利行；若人行六波羅密，完全是爲利樂一切有情的，那就屬於利他行。這是依通相說，假使「依別相說」，所修「六到彼岸」，三十七「菩提分」法，「等」是等於禪支、十八不共法、諸相隨好等，都是屬於「自利行攝」；所修「四種攝事」，就是布施、愛語、利行、同事，所修「四無量等」就是慈、悲、喜、捨，等是等於大悲、不護、三念住等，「一切皆是利他行攝」。

「如是等」的一切自他利行，其「差別」雖說有無量「無邊」那麼樣多，而「皆是此」資糧位「中所修」的「勝行」。菩薩如是依勝解修勝行，雖還未能伏滅二取隨眠，但確是已經極爲難得。

此位二障雖未伏除，修勝行時有三退屈，而能三事練磨其心，於所證修勇猛不退。一

聞無上正等菩提廣大深遠心便退屈，引他已證大菩提者練磨自心勇猛不退；二聞施等波羅密多甚難可修心便退屈，省己意樂能修施等練磨自心勇猛不退；三聞諸佛圓滿轉依極難可證心便退屈，引他粗善況己妙因練磨自心勇猛不退。由斯三事練磨其心，堅固熾然修諸勝行。

在「此」資糧「位」中修諸勝行的菩薩，由於止觀的功能力用還極微弱，對於煩惱、所知「二障」還「未」能夠「伏除」，因而在「修勝行時」遇到障緣，「有三」種事情可能使之「退屈」。然「而」當蒙退屈之念，復「能」以「三事練磨其心」，對「於」自己「所證修」的勝行，得以繼續精進「勇猛」的邁進令「不退」屈。

第「一」從聽「聞」正法中，聽說「無上正等菩提」，不特非常的「廣大」，而且非常的「深遠」，認爲不是自己所能做得到的，亦即覺得自己的力量，無論怎樣難以到達這樣崇高的地位，於是其「心便」生「退屈」，想去做自己所能做的事。可是再一回想：在無量的世界中，每個世界都有無量的人趣有情，在每一剎那中，都在證覺無上正等菩提，可見成佛並非是件難事，問題就看我們願不願意認眞去

行。所謂『彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈』；『彼何人也，予何人也，有爲者亦若是』。他人既能證得大菩提，我爲什麼不能？只要我肯得努力前進，無上菩提是不難證得的。「引」用其「他已證大菩提者」，來「練磨自」己一顆已欲退屈的「心」，從而就又「勇猛不退」的向前邁進，使得懦弱退屈的心理消除於無形！

第「二」從聽「聞」正法中，聽說所修的「施等波羅密多」，不是如所說的那麼容易，而是「甚難可修」的。像這樣難以修學的波羅密多，是我這樣的人所能修的嗎？不禁生起絕望之念，於是其「心便」生「退屈」，不敢再作修波羅密多想！可是正當退屈時，忽又「省」察到自「己」的「意樂」，已經得到清淨，沒有什麼慳貪、瞋恚等的弊惡，以此清淨增上的意樂，只要我現在稍加一些功用，便「能修施等」波羅密多，並且修習使之圓滿。像這樣的「練磨自心」，於是就又「勇猛不退」的向前邁進，不會再作我不能修的一種想法。如有頌說：『汝昔惡道經多劫，無益勤苦尚能超；今行少善得菩提，大利不應生退屈』。是以不論什麼難行，只要肯得去行沒有不成的！

第「三」從聽聞正法中，聽說「諸佛」的「圓滿轉依」，亦卽所謂圓滿菩提，

具有無量無邊功德，要想確切的證得，那是非常困難的，所以說「極難可證」！我是什麼人，怎可有此厚望？於是生起悲觀之念，認爲佛果菩提高不可攀，不是我這樣的人所能證得的，因而其「心便」生「退屈」。可是回轉一想：他人略行布施，尚感富樂果報，我修如是清淨妙善，怎麼會得空無有果？如是「引他」微因「粗善」，比「況」自「己」的殊勝微「妙」善根之「因」，那有不得菩提妙果之理？有如是因必有如是果，只問我有沒有妙因，不必因妙果的圓滿而退心。如是「練磨自心」，於是就又「勇猛不退」的向前邁進。如有頌說：『博地一切諸凡夫，尚擬遠證菩提果；汝以勤苦經多劫，不應退屈却沉淪』！

菩薩行者在修學的過程中，雖可能遇到違緣而生起三種退屈的心理，「由」於以此「三事練磨其心」，於是道心大大「堅固」起來，越發走上向上的一路，「熾然」不息「的修諸勝行」，從而不再有所退屈！

在此資糧位中，具有四十一位中的十住、十行、十回向的三十心，我想在此對這略爲一說。不過這些行位，說得較詳細的，是智周大師的大乘入道次第章。現在就是依於這個略爲說明。

一、十住：從這菩薩初發心時，深深信解唯識之理，將心安住佛法，不少有所搖動。所謂十住，就是發心住、治地住、修行住、生貴住、方便住、正心住、不退住、童眞住、法王子住、灌頂住。第一發心住，以菩薩眞正發大菩提心而修十信行，得名此位的。所謂十信，又叫十心。其名稱、順序等雖不一樣，但在唯識學上，從仁王經卷上所明，以此爲信心、精進心、念心、慧心、定心、施心、戒心、護心、願心、回向心。這實是屬於修道的初步。圓測大師別開這個而置行位；但在慈恩的正義，是不把這立爲行位的。其中信心，是信奉諸法唯識的道理，對之不再生起疑惑。精進心，是善心勇猛而策勵三業。念心，是不忘失菩提心。慧心，是以眞正的慧簡擇而不起惡見。定心，是心湛寂而離散動。施心，是好樂施法施財。戒心，是對三聚淨戒無所缺失。護心，是能護持正法，又能護持其餘的九心。願心，是起四弘誓願。回向心，是將所修的善根回向於佛地。如是，名爲十信。眞實可說爲向上的初步，是廣大的發心。此中，後之九心，雖不是信，但以信爲主，唯與信相應，所以一樣稱爲十信。唯最初的叫信，其餘不叫做信，可知這十信不是別位。第二治地住，以菩薩淨治其三業，並及慈悲一切有情，能生種種的功德，恰如大地能生

草木而得名的。第三修行住，以菩薩修殊勝的理觀，起上妙的行門而得名。第四生貴住，以菩薩能從法界等流的正法而生殊勝的智解，其種姓尊貴而得名的。第五方便住，以菩薩所修的善根皆能教化有情，爲其教化的方便具足得名。第六正心住，以菩薩其心決定，對他人的毀讚，心不爲之所動轉得名。第七不退住，以菩薩雖聞說三寶、三世的有無，但心堅固而不退轉得名。第八童眞住，以菩薩三業清淨而悟有情世間、器世間，不虛僞（眞）無垢（童）得名。第九法王子住，以菩薩解眞俗二諦，悟如來所說的法，承襲佛位而至法王子位得名。第十灌頂住，以菩薩其行漸勝，堪受法王位的階位，擬於國王的卽位式（灌頂）而得名的。以上就是十住位，菩薩雖將其心安住於佛法，但所修的六度等行還未殊勝，所以得名爲住不名爲行。

二、十行：菩薩到達此位，所修六度等行，因爲是殊勝的，所以附行之名。十行，就是歡喜行、饒益行、無恚行、無盡行、離癡亂行、善現行、無著行、尊住行、善法行、眞實行。第一歡喜行，是說菩薩爲大施主，常喜捨一切法，不悔於加行、根本、後得的三時，不求名利，愍念有情，仰慕大法，所以相見深生歡喜恭敬之念，所以名歡喜行。第二饒益行，是說菩薩常受持淨戒，不染五欲，降伏衆魔，使

一切有情立無上戒，得不退地，所以名饒益行。第三無恚行，是說菩薩常行忍辱，謙卑恭敬，和顏愛語，不害自他，悟身空寂，即對怨敵亦能忍耐，所以名無恚行。第四無盡行，是說菩薩在多劫中，雖受種種的劇苦，仍能上求下化念念不止，所以名無盡行。第五離癡亂行，是說菩薩常住正念，對一切法乃至生死入住出胎，皆能不會癡亂，所以名離癡亂行。第六善現行，是說菩薩能知諸法無性相，三業寂滅，無縛無著，且能隨類應同教化衆生，所以名善現行。第七無著行，是說菩薩經種種的國土，供佛求法，傳法燈，度衆生，心無厭足，悟諸法的寂滅，對一切無所著，所以名無著行。第八尊住行，是說菩薩尊重善根智慧等，對自利利他行，越發能夠修習，所以名尊住行。第九善法行，是說菩薩得四無礙解、陀羅尼門、諸善慧法，常使衆生守護正法，不絕佛種，所以名善法行。第十眞實行，是說菩薩成就第一義諦，學得諸佛眞實的教語，語行相應，色心皆順，所以名眞實行。

三、十回向：菩薩到達此位，其所修的功德，皆作上求菩提、下化衆生的回向，所以通名回向。十回向，就是救護衆生離衆生相回向、不壞回向、等諸佛回向、至一切處回向、無盡功德藏回向、隨順一切衆生回向、等心隨順一切衆生回向

、如相回向、無著無縛解脫心回向。第一救護衆生離衆生相回向，是說菩薩修六度、四攝等行，救攝一切有情，脫生死苦，得涅槃樂，是說爲救護衆生，更入怨親平等觀，對諸有情不見怨親差別之相，說爲離衆生相。第二不壞回向，是說菩薩對於三寶，得不壞信而持諸善，回向有情而得善利，所以得此名。第三等諸佛回向，是說菩薩學三世諸佛的不著生死，不離菩提的聖行，修回向事以得名。第四至一切處回向，是說菩薩回一切所修的善根，供養三寶，利益有情而無不至，恰如爲眞如處而無不有，以得此名。第五無盡功德藏回向，是說菩薩由於懺悔而離一切業障，隨喜諸多如來與一切有情所有的善根，回向其功德，莊嚴諸佛的淨土，常作佛事，具足種種的功德，以得無盡的善根而名。第六隨順一切堅固善根回向，是說菩薩以手足、身命、妻子、珍寶等的內外之財，施與有情，見種種的苦者而以身代，常能安住堅固的自性功德，回向這善根而救一切有情，以得大智慧，除滅苦惱而名。第七等心隨順一切衆生回向，是說菩薩增長一切善根，安住忍力，閉惡趣門，永離種種的顚倒，不著諸行，回向那所有善根，爲有情的功德藏，普徧平等的救濟有情，以無差異而名。第八如相回向，是說菩薩成就正念正智，安住不動，

寂然不亂，不違一切平等的正法，以所有所修的善根隨順眞如而回向得名。第九無著無縛解脫心回向，是說菩薩對於所攝的善根，遠離一切縛著，以無著解脫的心回向，以饒益有情而得名。第十法界無量回向，是說菩薩得到大師的記別，說法教化其他有情，嚴淨世間，生無量智等，等同虛空，所謂回向善根，等於法界以名。

丙二　加行位

丁一　牒科標問

次加行位其相云何？

上來已經解釋了資糧位，現在繼續來解釋加行位。所謂加行位，指於前說十回向的第十法界無量回向位的滿心，住於唯識的實性以求四善根位。菩薩在前資糧位，圓滿無量的福智資糧，後入見道發無漏的正智，爲住唯識的實性作準備，不得不更加一段功行而努力，是爲加行位。加行，雖亦通於前之資糧位，但因今入見道，是以加行爲方便的，由於最近見道，所以特別給予此位的加行之名。現在所要問的，就是「次加行位其」義「相」究是怎樣的？自然是首要解決的問題。

頌曰：現前立少物，謂是唯識性；以有所得故，非實住唯識。

首以「頌」文簡單的解說「曰」：所謂「現前立少物，謂是唯識性」的兩句，是說有心所變的相，而帶相又有所得的觀心，所以並沒有住於實在的無相唯識實性，如以爲此心就是唯識性，那當然是錯誤的，所以用「以有所得故，非實住唯識」的兩句，給予有所得者一個擊破。

丁三　解釋頌意

戊一　通釋加行

己一　總釋名

論曰：菩薩先於初無數劫，善備福德智慧資糧，順解脫分既圓滿已，爲入見道住唯識性，復修加行伏除二取，謂煖、頂、忍、世第一法。此四總名順抉擇分，順趣眞實抉擇分故；近見道故立加行名，非前資糧無加行義。

上來已經舉頌總答，現以「論」文解釋頌「曰」：加行位上的「菩薩，先於從初」發心至資糧位的第一「無數」大「劫」這麼久的時間，「善」爲貯「備福德智慧」的殊勝「資糧」，使得「順解脫分」的善根得已「圓滿」，「爲」欲「入見道

」位以安「住」於「唯識」的實「性」，於是「復」施鞭策「加」功用「行」，希望藉此加行的力量，「伏除二取」隨眠。什麼叫做四加行？就是所「謂煖」位、「頂」位、「忍」位、「世第一法」位。對法論第十一對這亦有說：『謂諸菩薩已善積集福德智慧二種資糧已，過第一無數大劫已，聞隨順通達眞如契經等法如理作意，發三摩地依止定心，思惟定中所知影像，觀此影像不異定心，依此影像捨外境想，唯定觀察自想影像，爾時菩薩了知諸法唯自心故』。「此」所到達的「四」加行位，又可「總名順抉擇分，順趣眞實抉擇分故」。抉是抉斷，擇是簡擇，是見道智，亦卽擇法，抉擇卽分，名抉擇分。抉是簡別疑品，因爲疑是猶豫，不能有所抉斷，擇是簡別見品，因爲見非正見，不能有所簡擇，以諸聖道能斷疑故，亦能有所簡擇故，所以此智品名抉擇分，意顯所順唯是見道一分抉擇之分。諸有順抉擇分得以生起的，必先已經生起解脫分，因爲一定要創植順解脫分，才能夠得到解脫，才能夠生起順抉擇分，才能進一步的入於聖道，方得眞正的得到解脫。由於此位鄰「近」初地「見道」，所以特別「立」爲「加行」的意「義」。換句話說，前資糧位亦可名爲加行，假定前位沒有加行，此位加行名」，並「非前資糧」位「無」有「加

行亦不得成。對法八說：『所有資糧皆加行道，有加行道而非資糧』。當知『所有資糧皆加行道』，就是本論說的『非前資糧無加行故』；所說『有加行道而非資糧』，就是本論說的『近見道故立加行名』。既然初資糧位，亦得名爲加行，爲什麼現在獨說此位爲加行位？原因由於此位接近見道，所以得加行名。

己二　別釋義

煖等四法依四尋思、四如實智初後位立。四尋思者：尋思名、義、自性、差別假有實無，如實徧知此四離識及識非有，名如實智，名義相異故別尋求，二二相同故合思察。

加行位是入見道的方便，所以修唯識、三性觀，伏分別起的二障現行。就中，粗的二障雖先已伏，細的二障還未能伏，所以在這「煖等四」加行「法」中，「依」於「四尋思、四如實智」觀，以觀能取所取皆空，一方面伏分別起微細的二障，另方面伏俱生起的二障粗的現行。所謂「初後位立」者，卽四加行的初二位與後二位：依於下品尋思立爲煖法，依於上品尋思立爲頂法；依於下品如實智立爲忍法，依於上品如實智立爲世第一法。在此位中所修觀行，比之前資糧位，雖說觀智殊勝

廣大，然而不論怎樣勝大，仍還止於有漏階位，未被滋潤於無漏的智水，唯止於住唯識性的希求，還未眞正到達那個唯識性，所以在其觀心前浮現眞如的相分，帶似識變的相分，思惟爲唯識的實性。

所謂「四尋思者」，就是「尋思名」、尋思「義」、尋思「自性」、尋思「差別」，對此所取的境界，作「假有實無」的尋思觀。尋思是尋求思察，唯止於推度考稽，還未至於印可決定。其所取境有四法，所以說爲四尋思觀。所取境本來是有千差萬別的，但若把它總歸納起來，實不出於名、義、自性、差別的四法。名是能詮的名言，義是所詮的體義，若名若義，皆有它的自性和差別。自性是名義的體性，亦卽色心等各各法體的自相；差別是名義的差別，亦卽那自體相上的無常、苦等的差別意義。如是分別，可知名有名的自性、差別，義有義的自性、差別，總計合成六法。尋思名，名爲名尋思；尋思義，名爲義尋思；尋思名義自性，名爲自性尋思，尋思名義差別，名爲差別尋思。假有實無者，是說色聲等的諸法，在凡夫方面，雖把它執取爲實有，但色等的名言，是假名符號上而給他的名目，所以色等名及心等名，也可說做聲等心等，因爲名言與實義是不相稱的。而且叫做名，叫做義的

，並不是實有的東西，只是由因緣的和合而假現爲色等，如幻如化，那裏有什麼實在色等？把這名、義、自性、差別四種假有實無的東西，推求尋思，叫做四尋思觀。成唯識論集解卷九說：『名者，謂色、受、想等。菩薩於名中尋思，但見名言，不見名體，故知唯意言境，是假非實。義者，卽名所詮表，謂蘊、處、界等。謂菩薩尋思其類，但見其類，不見餘義，故知亦是意言，是假非實。名言旣唯意之分別，名下之義亦無別體，故離名言分別，無別有義可緣。復尋思名義二種之自性，是假非實。謂色、受、想等名義自性，菩薩尋思自性，唯見是假，不見餘物，故知實無所有，假立自性，譬如假立補特伽羅等。復尋思名義二種之差別，是假非實。謂無常、苦等名義差別共相。謂菩薩尋思差別，但見是假，不見餘物，故知實無所有，假名差別。如是尋思，了達四種皆是徧計執性，悉不可得。如是而知名等四法依識現起，若離識時決定非有』。

四尋思觀，雖能觀所取的名等四境，離識是不可得的，但唯能做到觀所取無，還不能了達能取亦無，現在進一步的想要了知能現識亦不可得，所以修四如實觀，以此「如實」智「徧知此」所取名等「四」法，固然是「離識」非有而所取空，復

能徧知能取彼「識」離識內境決定「非有」，亦卽所謂能取亦空。如是通達能取所取皆空，對之有所決定性的印可，「名爲四「如實智」觀。譬如在繩上觀蛇，蛇不是眞實的，因爲它根本是無有的。行者若已了知彼義是沒有的，蛇的錯覺雖說已滅，而繩覺仍然是存在的，若對這個微細品類再予分析，了知這亦是虛妄的，因這不過是以色、香、味、觸爲相，以此覺了爲依，那繩覺當下就滅，假定繩覺亦滅去了，是就可以眞的悟入唯識實性。

在此或者有人問道：名義二者爲什麼各別尋求？名義的自性及差別二者爲什麼合觀？「名義」之所以各別尋求，因爲其「相」是各別差「異」的，所以不得不別別觀；而名義各各自性及其差別所以合而思察，因爲其相是相同的，若知名的自性、差別不可得，必然也就知道義的自性、差別不可得。正因「二二相同」，所以「合」而「思察」。此中，前一『二』字，是指的自性、差別。顯揚聖教論說：『此諸菩薩於名事二種，或離相觀，或合相觀。依名事合觀，故通達自性假立，差別假立』。四尋思觀，唯限於有漏，唯以所取爲對境，唯是加行智。四如實智觀，通於有漏、無漏，以所取、能取爲對象，通於加行、根本

、後得的三智。如上所說兩觀的要領，今以圖示如次：

四尋思觀—有　漏—觀所取空—加行智
四如實智觀—有漏無漏—觀所、能取空—加行、根本、後得智

四如實智觀是由四尋思觀所引發的，沒有四尋思觀亦卽沒有四如實智觀。顯揚聖教論說：『名尋思所引如實智者，由諸菩薩於名尋思唯有名已，於名如實了知，謂此名，爲此義故，於此事中建立，爲令世間起想見言說故。若於色等所想事中不爲色等名者，一切世間無有能想此事是色等，若無想者，無有能起增益執著，若不執著則無言說。若如是如實了知，是名第一名尋思所引如實智。事尋思所引如實智者，由諸菩薩於事尋思唯有事已，如實了知色等所想事性，離一切言說，不可言說，是名第二事尋思所引如實智。自性假立尋思所引如實智者，由諸菩薩於色等所想事假立自性中，尋思唯假立故，如實通達假立自性，非實彼事自性，而似彼事自性顯現，又能了知彼事自性，猶如變化、影像、水月、夢幻，似有體性，是名第三自性假立尋思所引甚深義所行境如實智。差別假立尋思所引如實智者，由諸菩薩於差別假立尋思唯假立性，故於色等所想事差別假立中，善能通達不二之義，謂彼諸事

非有性、非無性。由可言說，自性不成就，故非有性；由不可言說，自性成就，故非無性。如是非有色非無色，由勝義諦故非有色，由世俗諦中假立色故，如有性、無性；有色、無色。如是有見、無見等諸差別假立法門。彼一切，由是理趣盡應知。若能如是了知差別假立如是不二之義，是名第四差別假立尋思所引如實智』。

依明得定發下尋思觀無所取立爲煖位，謂此位中創觀所取名等四法皆自心變假施設有實不可得，初獲慧日前行相故立明得名，即此所獲道火前相故亦名煖。

四尋思觀、四如實智觀，各有上下二品，合爲四品。煖是下品尋思觀，頂是上品尋思觀；忍是下品如實智觀，世第一法是上品如實智觀。四觀的生起，順次依於明得、明增、印順、無間的四定力量，所以四位全以四定爲體。現在按照這個次第，將之略爲解釋如下。

一、「依明得定發下」品的「尋思觀」，觀「無」實有的「所取」境，以之「立爲煖位」。依明得定的明，是指見道無漏的智明，得是獲得，在能發最初得到無義忍的定心，所以叫做明得定。「謂」於「此」煖「位中」，開始「創」修下品的

尋思「觀」，推求「所取」的「名等四法，皆」是我人「自心」之所「變」現的。一般認爲這是名，那是義，這是自性，那是差別，好像都是實有的，殊不知乃是「假施設有」，求其名等的實性，「實」在是「不可得」的。由於有了這個認識，所以伏除所取的境。將這順抉擇分的初位叫做煖法，以表「初獲」無漏「慧日」之「前」的「行相」。如日從東方剛要出時，總有它的前起明相，當知慧日現起前，亦有它的前方便相，卽此慧日前行相，「立明得名」。無性攝論釋說：『明謂能照無有義智所求果遂，故名爲得，此定創得無義智明，故得明得三摩地名』。了義燈七說：『論依明得定者，明者無漏慧，今言明者無漏慧明之前相，立以明名。求此前相今者現起，故名爲得，卽所得名得，名卽得，持業釋也』。又如鑽木取火，在未得火而將發時，必然是先有煖氣，以此煖氣爲引火的前相；現在修習尋思觀，在未得眞抉擇慧之前，「卽此」最初「所獲」順抉擇分的無漏「道火前相」，所以「亦名煖」位。無性攝論釋六說：『譬如最初求得火等煖者，卽是煖品善根。譬如鑽火煖爲前相，此亦如是，眞智前相』。古德說：『學道如鑽火，逢煙且莫休』，亦卽此意。所以修道剛剛有點相應，是不可以有所停止的！

依明增定發上尋思觀無所取立爲頂位，謂此位中重觀所取名等四法皆自心變，假施設有實不可得，明相轉盛故名明增，尋思位極故復名頂。

前明煖位，此明頂位。在此位中，「依明增定，發」起「上」品的「尋思觀」，復觀「所取」是空無所有的，其觀法與前位是相同的，所以「立爲頂位」。「謂」在「此」頂「位中，重」行「觀」察推求「所取」的「名等四法，皆」是「自」己「心」識之所「變」現，了知名等四法乃是「假施設有」，求其實在自體，「實」是「不可得」的。由於有了這個認識，所以完全伏除所取之境。在此階段修尋思觀，觀心漸漸的深入，無漏智慧的「明相轉」爲增「盛」，亦卽智慧的光明增長，所以「名」爲「明增」。「尋思」觀修習至此「位」，已經達於至「極」，所以「復名」爲「頂」。攝論講記說：『頂也是說那將到未到而退墮，若已到頂，是決不會退的』。靈泰疏鈔說：『卽在頂位中，對唯識無義之理，更能認識清楚，並且不會再退，所以稱之爲頂。平常說頂墮，從譬喻得名，山的最高峯叫做山頂，在那一個慧體性業增故有三種異名：亦名頂，兒可以極目四望，萬物瞭然。在上山的過程中，到了山頂，就不會徒勞往還，一定能達到目的。修觀也是如此，如達到頂位

亦名上尋思，亦名明增』。

依印順定發下如實智，於無所取決定印持，無能取中亦順樂忍，既無實境離能取識，寧有實識離所取境，所取能取相待立故，印順忍時總立爲忍，印前順後立印順名，忍境識空故亦名忍。

前明頂位，此明忍位。於此位中，「依」著「印順定」而「發下」品的「如實智」，對「於」空「無所取」，「決定」有所「印持」，對於空「無」實在的「能取中，亦」能隨「順樂忍」。以這爲忍位，以表生起印忍之智。在此位中，具有下中上的三忍。就中，以印所取空位爲下忍，觀能取空位爲中忍，印彼能取空位爲上忍。爲什麼會從所取無而知能取亦無？要知「既」然「無」有「實」在的所取「境」可以「離」開「能取識」而獨存，又那裏（寧）「有」什麼「實」在的能取「識」可以「離」開「所取境」而獨有？因爲「所取能取」是「相待」而「立」的，誰也不能離開誰得以單獨的存在，所以所執的所取無，那計所執的能取一定也是沒有的。

此中忍位有下中上的三品，所以對於印順定的解釋，基師述記卷九舉二種釋：

一、以上、下忍爲印忍，以中忍爲樂順，以上忍爲印順。在這兩種解釋，不管那種說法，中忍只是樂順不是印可，所以缺於忍義。如述記說：『中忍雖不印可，順樂忍可故亦名忍，此中正忍順忍皆名忍故，不可難言頂等位中亦順下忍，彼應名忍，初未有忍故，中忍初後皆有忍故，故立忍名，是彼忍類，故亦名忍，不同煖等』。

二、以下忍爲印忍，以中忍爲樂順，以上雖說有此三品忍的差別，但在四善根中，合此總立爲忍，所以說「印順忍時總立爲忍」。忍是通二處的，就是印忍順忍是諦順忍依止』。攝論講記解釋說：『悟入唯識無義，通達了徧計相無自性；但還沒有證圓成實的勝義無性，所以叫入眞義一分。這眞義一分三摩地，是諦順忍的依止，加行位的第三位，名爲諦順忍，就是順乎諸法的諦實性，而忍可於心的如實智』。但像這樣的入於眞義一分，只是了達所取義空，還不能夠做到伏彼能取行相唯識令無。

合上中下的三忍總立爲忍，爲什麼得印順定名？原因能夠「印前」所取無，「順後」能取無，並且亦能印能取無，所以「立印順名」。同時，在此三位當中，既

能「忍」可「境」空，亦能忍可「識空」，所以「亦名」爲「忍」。所謂忍境空，就是下忍印所取無；所謂忍識空，就是中上忍觀能取識無。

依無間定發上如實智印二取空立世第一法。謂前上忍唯印能取空，今世第一法二空雙印，從此無間必入見道故立無間名，異生法中此最勝故名世第一法。

前明忍位，此明世第一法位。於此位中，「依無間定發」起「上」品的「如實智」，以此智雙「印」能所「二取」都是「空」無，所以此位「立」名「世第一法」。爲什麼這樣講？「謂前」忍位中的「上忍，唯」能「印」可「能取空，今」此「世第一法二空雙印」，就是不特能印可能取空，亦能印可所取空，其慧力當然勝過前者。「從此無間」無隔越「必」然「入」於「見道」，體證眞唯識理，所以「立」爲「無間」定「名」。行者修諸加行，到達這個階段，於「異生」的有漏「法中」，可說以「此最」爲殊「勝」，沒有那個再超過他，所以立「名世第一法」。

攝論講記說：『從前忍位進到世第一位，無間隔的伏除了唯識的能取想，通達了依他起的能分別亦空，此時所依的定心，有無間三摩地，是世第一法的依止。因爲世第一法只有一剎那，從忍位無間的引起，就一剎那無間的證入見道，所以在時間上

是無間的』。

現在圖示上述的要領如次：

〈四善根〉〈所依定〉〈能觀智〉〈觀相狀〉

四階位
- 煖位—明得定——下品尋思
- 頂位—明增定——上品尋思 ／觀所取空
- 忍位—印順定——下品如實智 下忍—印所取空
- 世第一法位—無間定——上品如實智 中忍—樂能取空 上忍—印能取空 ——印二取空

據此，這四善根位，與小乘所說的名稱，雖說是相同的，但那義相大大不同。小乘學者在此位中，就彼四諦而觀十六行相爲其行相；大乘學者在此位中，是以尋思，如實智觀而空二取，以此希求安住於唯識的實性。彼此之間的不同，由此清楚的了知。

如是煖、頂依能取識觀所取空，下忍起時印境空相，中忍轉位於能取識如境是空順樂

忍可，上忍起位印能取空，世第一法雙印空相。

這是總攝上義。「如是」像上所說的四加行位，於「煖、頂」的兩位中，「依」於「能取」的心「識，觀」於「所取」的境「空」；到了「下忍」生「起時，印」持所取境的「空相」，繼而到了「中忍轉位」，對「於能取識」的觀察，了知它「如境」一樣「是空，順樂忍可」修此無能取觀；於此再進一步，修到「上忍」生「起」的階「位」，便能「印」持此「能取空」，認爲能取確實是無有的，向前到了「世第一法」，就可「雙印」能取、所取的二「空相」。有人這樣說：煖、頂二位觀察名、義的二者，離識是無，互不相屬，是悟徧計執無；進而觀察名、義等唯有識量及假名義，是悟依他起有；到了忍、世第一位，雙印能所取空，是爲悟入圓成實性。當知這是依攝論所說『名事互爲客』等所講的。詳說可閱攝論講記。

戊二　正釋頌意

皆帶相故未能證實，故說菩薩此四位中猶於現前安立少物謂是唯識眞勝義性。以彼空有二相未除，帶相觀心有所得故，非實安住眞唯識理，彼相滅已方實安住。依如是義故有頌言：『菩薩於定位，觀影唯是心，義相既滅除，審觀唯自想。如是住內心，知

所取非有，次能取亦無，後觸無所得』。

上來通釋加行，已經告一段落，現來正式解釋頌文的本義。總之，加行位上的觀心，只是止於有漏的分齊，還未能夠發得無漏聖道，因而隨其所斷的惑，亦唯伏分別起的二障現行，俱生起的二障現行粗自亦得伏，但不能伏滅分別起的二障種子及俱生起的二障種及微細現行。原因就是在那觀心上浮起眞如的相分，所以不論怎樣的加功用行，因爲「皆」還「帶」有眞如「相故」，是以「未能」眞正的「證」得唯識「實」性的眞勝義諦。所以「說菩薩」於「此四」加行「位中，猶於現前」定中「安立少物」，以爲這個就是「唯識」實性的「眞勝義諦」，因此頌說『現前立少物，謂是唯識性』。不用說，這是錯誤的！所謂少物，指變現於能觀心上的眞如相分，此識變的眞如相分，不是唯識實性的無相眞如。此所帶的相，是在觀心之前思惟安立，所以說名爲立。正「以彼空有二相」尙「未」泯「除」，而其「帶相觀心」是「有所得」的觀心，不是無相無所得的，所以「非實安住」於「眞唯識理」，亦卽本頌說的『以有所得故，非實住唯識』的所以。有所得者，就是有所取相，亦卽挾帶眞如的相分，假使以根本智緣眞如位，其智冥契於唯識實性，那就絕對

不會浮現眞如的相分。然而怎樣才能到達這個程度？必須要到「彼」空有二「相滅」了「已」後，「方」能眞「實」的「安住」於唯識實性，如稍帶絲毫的相，就不能契證實性。

「依」於「如是」所說「義」，所以分別瑜伽論「有頌言」。當知本論所引的這二頌，在攝大乘論同樣引有。分別瑜伽論，相傳是彌勒菩薩說的，可惜已經佚失不傳。頌中意思是說：「菩薩於定位」中，「觀」察名義等的「影」像相「唯是心」的顯現，沒有離心的名義自性差別。到了忍位運用四如實智觀，悟入了影現的「義」想實無所有，到此階段，「既」然「滅除」了義想，就能「審」諦「觀」察這名義等，「唯」是「自想」心所現。「如是」，既觀察到唯是自心，於是便安「住」於「內心」，了「知」其「所取」義想的「非有」；進而滅唯識想，「能取」的心「亦無」。一剎那世第一法以「後」，就能「觸」證到平等法性，通達「無所得」的法界。於此兩首頌中，可作這樣分別：初兩句頌是明煖位，次兩句頌是明頂位，再次兩句明下忍位，第七一句明中上忍位，最後一句是明世第一法。對此二頌，無性攝論釋卷六，對這有很好的解釋，可以參考。

戊三　別釋行相

此加行位未遣相縛，於粗重縛亦未能斷，唯能伏除分別二取，違見道故。於俱生者及二隨眠，有漏觀心有所得故，有分別故，未全伏除全未能滅。此位菩薩於安立諦非安立諦俱學觀察，爲引當來二種見故及伏分別二種障故，非安立諦是正所觀，非如二乘唯觀安立。

在「此加行位」中，既然還安立少物，當然還「未」能夠「遣」除「相縛」。『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，本應了解它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，反妄執它有實在的自體。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，本可了知它的如幻非有的，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』。簡單的說，心爲相之所拘礙，名爲相縛。相縛

尚且未能遣除，對「於粗重縛」自「亦未能斷」滅。『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』。如有頌說：『相縛縛衆生，亦由粗重縛，善雙修止觀，方乃俱解脫』。由此二縛縛住衆生，使不能出離生死海，要想掙脫這兩根强有力的繩索，不再爲它之所繫縛，最有效的辦法就是修習止觀，止觀修成，就可從二縛中解脫過來，獲得生命的自由解放！

既然二縛未能遣斷，所能做到的，當然「唯能伏除分別二取」現行，因這分別二取現行，是有「違」於「見道」的，爲了入於見道，所以首要把它伏除。雖然如此，但「於俱生」二障現行「及」俱生「二」種「隨眠」，由於「有漏觀心」帶相而觀，尚「有」空有二相的「所得」，尚行「未全伏除」，二種隨眠「全未能滅」，因還未得無所得的無漏。

在「此」加行「位」上的「菩薩」，對「於安立諦」以及「非安立諦，俱」是「學」習「觀察」的，亦卽是雙觀眞俗的。什麼叫做安立諦？安立是施設的意思，就是施設有差別名言的苦等四諦。什麼叫做非安立諦？就是遠離差別名言的二空眞

如之理。此諦通一切法，所以沒有差別。此位菩薩在修加行時，假定不作眞俗二種觀，是就不能引發眞相見道，亦復不能伏分別二障種。現在「爲引當來」眞相「二種見」道，以「及伏」除「分別二種障故」，對於安立諦及非安立諦，雖說要作眞俗雙觀，但爲入二空觀眞如理，特以無差別離名言的「非安立諦，是」彼菩薩「正所觀」察，「非如二乘」那樣的「唯觀」差別名言之所施設的「安立」諦。不過大乘佛法行者，爲起遊觀起勝進道，成熟佛法，降伏二乘，使二乘亦得趣向佛道，所以亦觀差別名言之所施設的安立諦。

對這段文的意思，現引瑜伽論來補充說明。該論說：『問：若安立諦建立爲諦，何因緣故更復顯示非安立諦？答：若離非安立諦，二種解脫不應道理，謂於相縛及粗重縛。所以者何？若有行於諸安立諦，彼一切行皆行有相，行有相故，於諸相縛不得解脫，於諸相縛不解脫故，於粗重縛亦不解脫。若有行於非安立諦，不行於相，不行相縛，於諸相縛便得解脫，於諸相縛得解脫故，於粗重縛亦得解脫。問：若唯由彼非安立諦，於一切縛解脫清淨，何緣顯示安立諦耶？答：爲令資糧及方便道得清淨故』。

菩薩起此煖等善根，雖方便時通諸靜慮，而依第四方得成滿，託最勝依入見道故。唯依欲界善趣身起，餘慧厭心非殊勝故。此位亦是解行地攝，未證唯識眞勝義故。

這是通釋界地，亦卽辨所依處。此行位的「菩薩起此煖等」四「善根」，在三資糧四加行的七「方便時」，「雖」說「通諸靜慮」能入聖諦現觀，然「而」最後入時，還是要由世第一法「依」於「第四」靜慮，「方」能獲「得成」就圓「滿」。瑜伽六十九說：『雖諸靜慮皆能引發，多依第四靜慮』，亦卽此意。所以要依第四靜慮，因這在諸靜慮中是最極殊勝的，必要依於殊勝的靜慮，方得入於見道。如四無色定就不能爲入現觀的所依，因四無色定，奢摩他固然是殊勝的，但毘鉢舍那却是很劣的，劣觀怎能入於現觀？顯揚論十六說：『問：現觀何所依？答：唯依靜慮及初未至定？是以中間禪入現觀而入見道，這是正統唯識學者所不承認的，因在任何論典中，都不曾見到有這樣的說法，何況瑜伽六十九中但說依靜慮不依無色』，就是此意。有以爲中間禪皆入現觀的說法不得成立。

此四善根，於三界中，依何界起？五趣之中，何趣身起？論說「唯依欲界」人

中「善趣身起」，絕對不從餘趣餘界身起。爲什麼不能從色無色界起？因在這些諸天當中，他們認爲相當安隱快樂，厭患之心很難生起的。說老實話，厭患心少，尚且不能入於現觀，何況色無色界的少分厭心亦沒有？怎麼能夠入於現觀？至於欲界的「餘」趣，如三惡趣，「慧」心與「厭心」，都「非殊勝」的，當亦不能依之入於現觀。如分別說：色無色界的厭心羸劣，所以不起現觀；三惡趣的慧心不勝，所以不起現觀；能起現觀的，唯一欲界人天二趣，特別是人趣，由於有佛的出世。顯揚論卷十六有頌說：『極憾非惡趣，極欣非上二，處欲界人天，佛出世現觀』。依於此說，假定世間沒有佛的出現，縱然生在欲界人天二趣，亦是不能入現觀的，因爲無人說法令諸衆生生厭心的。照這樣講，現在是末法時代，豈不是沒有入現觀的行者？不！現在雖然是末法時代，但可攝在有佛出世的當中，因爲還有人說法，還有人會得生起厭心以求解脫的！

「此」四加行「位」，唯是依勝解力修諸加行，故「亦」如前資糧位「是解行地攝」，不屬於證地攝，因還「未」能「證」得「唯識眞勝義故」。且攝論亦合資糧、加行爲解行地。攝論講記說：『在勝解行地的時候，修習現觀，還不能現證法界

，隨於所聞的一切有爲無爲有漏無漏等教法，以及一切法唯有識的道理，思惟觀察，引生明確的勝解，隨解起觀』。所以地前的資糧、加行二位，總攝爲勝解行地。

丙三　通達位

丁一　牒科標問

次通達位其相云何？

前明加行位，現明通達位。謂於世第一法的次刹那，入於十地中的初地入心，發得一分無漏正智，體會唯識實性眞如，是爲通達位的開始。所以能夠到達這個階位，亦卽顯示前面所修的尋思及如實智的觀力，發生了效果。至於所謂正智的發得，根本就是本有無漏種子的現行，由於前位的行功，熏增那本有種子，於此見到其現行。通達，意味體會，就是眞如的體悟，因而此位又名見道。其「次」所要講的「通達位，其」義相究是怎樣的？這是首要論究的問題。下舉一頌以答所問。

丁二　擧頌總答

頌曰：若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。

此以「頌」文簡單的解答「曰」：假「若」無分別智發生「時」，對「於所緣

」的眞如理及其能悟所緣眞如的無分別「智」，二者冥會「都無所得」的相時，能取的執固然離掉，所取的相亦復離掉，至此乃住於眞實的唯識實性眞勝義諦；所以說「爾時住唯識，離二取相故」。

丁三　解釋頌意

戊一　總釋頌文

論曰：若時菩薩於所緣境無分別智都無所得，不取種種戲論相故，爾時乃名實住唯識眞勝義性，卽證眞如，智與眞如平等平等，俱離能取所取相故，能所取相俱是分別有所得心戲論現故。

前以頌文總答，此以「論」文解釋頌「曰」：謂於前之加行位斷捨分別起的二障種子及習氣，伏前六識相應的俱生起的煩惱障現行，進一步的修諸現觀，其觀智較前加行位大勝，眞正是以無漏正智體會眞如。所以論說：「若」於四善根位修行圓滿「時」的「菩薩」，對「於所緣」眞如妙「境」及「無分別智」，如實照了，證悟一切，「都無所得」，「不」復執「取」能取所取的「種種戲論相」。如分別說：不取，是指無能取執；不取戲論種種相，是指沒有所取相。觀眞勝義，名無所

得。眞如是甚深微妙的理，不是吾人的言語思慮所分別表現的。當理智冥會都無所得相的那個「時」候，是「乃名」爲眞「實住」於「唯識」實性「眞勝義性」，亦「卽」是「證眞如」，所以眞如是證得有什麼所得的相，離能所取，絕諸戲論。到這時候，既無智外所證的如，亦無如外能證的智，智如沒有高下淺深的差別，所以說爲「平等平等」。唯有像這樣契證眞如的智，才可稱爲無分別智。這智，是根本智的根本，所以又叫做根本智，普通多以分別有所得心」，是有種種「戲論」相俱離能取、所取相」，因爲「能所取相俱是，就是一種分別，是從有所得心之所現「現」的。爲什麼這樣講？因能所取的二相現前少物俱無所得，所以能緣智與所緣論說：『爾時，菩薩平等平等所緣能緣實性』。攝論講記解釋說：『這時候的無分別智已得生起，由此菩薩名已悟入圓成生起。能緣智是無分別的，所緣的眞如，悉皆平等平等，沒有差別可言。攝大乘取能取的行相，都不可得。能所雙亡，境也是無分別的，在這如智的無分別中，所以叫平等平等。由此平等平等無分別智現

前，菩薩名已悟入圓成實性了。這親證法界的聖境，我們是不能想像的。世人的認識，不能超出能取所取的範圍，而這所悟的是寂滅的法性，能知的是般若，都非世間所有。雖有時施設法性是所證，般若是能證，但只是隨世俗說，實際上能所並泯，難思難議。我們只能說這是離却一切妄執戲論，直覺萬有的實相』。

戊二　執辯二分

有義：此智二分俱無，說無所取能取相故。有義：此智相見俱有，帶彼相起名緣彼故。若無彼相名緣彼者，應色智等名聲等智。若無見分應不能緣，寧可說爲緣眞如智？勿眞如性亦名能緣，故應許此定有見分。有義：此智見有相無，說無相取不取相故。雖有見分而無分別說非能取，非取全無。雖無相分而可說此帶如相起，不離如故。如自證分緣見分時不變而緣，此亦應爾！變而緣者便非親證，如後得智應有分別，故應許此有見無相。

此下廣釋上頌，先辯正智的有無二分，論中對這舉出三家解釋不同，逐一分別如下：

「有義」，是第一師的說義。他們認爲「此」緣眞如的根本無分別「智」，相

見「二分俱」是「無」有的，因爲本頌所說的離二取相，就是「說無所取、能取」的相、見二分「相」的。佛地論中雖有本論的後二說義，但無此論的第一說義。莊嚴論有頌說：『智者了達二皆無，等住二無眞法界』。無著的攝大乘論，曾引此頌說明見道的現象。與諸勝慧相應的名爲智者，於二無性能決定了知的名爲了達，所計所執所緣，能緣本來無性名二無性，平等安住名爲等住，所取、能取悉皆遠離說爲二無，如是現證法界不是虛假的，說名爲眞法界。攝論講記簡單的解釋說：『有智者的菩薩，了達徧計境與依他心二者皆無，於是就平等的安住二相皆無所有的眞法界中』。

「有義」，是第二師的說義。他們認爲「此」緣眞如的根本無分別「智，相見」二分「俱」是「有」的。因爲無分別智，變「帶彼」眞如「相」而「起」爲所緣，方可「名」爲「緣彼」眞如。帶彼眞如相起，是卽顯示有相分，能夠緣彼眞如，是卽顯示有見分，所以說見相俱有。「若」說此智「無」有帶「彼」眞如「相」起而說「名」爲「緣彼」眞如「者」，那就「應」當這個「色智等」，雖然沒有聲等相，亦應「名」此「聲等智」。事實上色等智沒有聲等相，不可說爲聲等智，所

以此根本智決定有其相分。假「若」說此智「無」有「見分」，那就「應」當沒有「能緣」的作用，如眞沒有能緣的作用，怎（寧）「可說爲緣眞如智」？你千萬不可說「眞如性亦名」爲「能緣」，所以我們「應」當承認「此」緣眞如的根本無分別智，決「定」是「有」它的「見分」的！

「有義」，是第三師的說義。此說是護法的主張，被認爲是三說中的正義。護法認爲「此」緣眞如的根本無分別「智」，說它「見」分是「有」固然是不錯的，但是「相」分却是「無」有的，如說相分亦有那就錯了！「說無相取不取相故」，是據瑜伽七十三而說的：『問：於無相界若取其相非無相取，若無所取亦不得成無相之取。若爾！云何名無相取？答：言說隨眠已遠離故，此取雖復取無相界，不取相故成無相取。問：若無搆獲云何成取？答：雖不搆獲諸相差別有所增益，然取無相故得成取。問：若無搆獲無所增益，此取相狀云何可知？答：取勝義故，取無相故，五種事相皆可顯現以爲其相。問：若不分明可立爲取，何故不計諸取滅無？答：滅無無有修作義故，非修觀者依於滅無有所修作。問：若爾！云何證知其相？答：自內證智之所證知。問：若爾！何不如其所證如是記別？答：此內所證非證名言

安足處故。問：若先無有知無相智，由無有故亦無數習無相智義，無數習故，知無相智既無其因應不得生？答：有相亦得爲無相因，隨順彼故。如世間爲緣生出世智，有漏智爲緣生無漏智，有心定爲緣生無心定。此亦如是』。瑜伽論中像這樣的有數十番問難，是值得加以一讀的。簡單的說：無相取，是顯示眞如無有相分可取的，不取相，是顯示正智不取於相的。

如初師說是有見分的，當然不可說是無有，可是「雖」說是「有見分」，然「而」這個見分並「無分別」，假定有分別的話，頌文應說只離所取，不應說是離二取相。正因爲是無分別的，所以「說」爲「非能取」，但並「非」是能「取」的見分「全無」。如第二師說，此智定有相分，假定沒有相分，那就不得名有所緣，現在第三師說，此緣如智「雖無相分」，但不是沒有所緣，因爲「可說此」緣眞如智，能親挾「帶」眞「如」的體「相」而「起」，卽以這所挾帶的眞如相，名爲所緣，因根本無分別智是「不離」於「如」的，並非變帶影像相分名緣於如。例「如自證分緣」於「見分」的「時」候，亦是親緣，雖「不變」現相分「而」亦得名所「緣」。當知「此」智帶相而緣，「亦應」當是這樣的。在見道中，此智假定「變」

現影像「而」爲所「緣」，那「便非」是無分別智「親證」如理。既然不是親證眞如，那豈不是「如後得智」一樣，「應」該是「有分別」的了，那裏還可說爲根本無分別智？可是事實上，根本智是不同於後得智的，其不同的最大一點，就是根本智無分別的，後得智有分別的。正因如此，所以我們「應許此」緣眞如的根本無分別智，是「有見」分而「無相」分的。

戊三　通結二名

加行無間此智生時體會眞如名通達位，初照理故亦名見道。

在此位中，或名通達位，或名爲見道，立此二種名，現略爲解說，以通結二名。菩薩行者在「加行」位中，不斷的修習加行，在世第一法次一剎那，「無間」生起「此」無分別「智時」，以此所生起的無分別智，「體會」得唯識實性「眞如」，所以「名」爲「通達位」。通達，是體會的意思，亦卽眞如的體悟。此位爲什麼亦叫做見道？因在此位，「初」以無分別智，「照」見眞如之「理」，所以「亦名見道」。有人問道：若以照理名爲見道，二地以上難道不能照理？爲什麼唯說入初地心初心名爲見道？二地以上能夠照理，當然是不成問題的，但因此位是在最初，

所以特別名爲見道，其餘諸地隨別義說。

戊四　廣明見道

然此見道略說有二：一、眞見道，謂卽所說一心。有義：此中二空二障漸證漸斷，分別隨眠，雖多刹那事方究竟，而相等故總以根本智悟入唯識性，以後得智悟入唯識以有淺深粗細異故。有義：此中二空二障頓證頓斷，由意樂力有堪能故。

在見道位，發得根本、後得的二智，的相。「然此」所說「見道」，如再「略」爲分「說，有二」種的不同，就是眞見道與相見道，這同樣是以根本智與後得智分的：以根本智的斷惑位，叫做眞見道，以後得智的修習位，叫做相見道。以下就這二種見道相加以敍說。

第「一眞見道」，是「卽」以「所說」、的「無分別智」爲體，因爲唯有此無分別智得以證眞，不是其他的智可以與眞如契合的。如是所發得的根本智，能夠「實證」人法「二空所顯」的「眞」如之「理」，能夠「實斷」煩惱、所知「分別」起的「二障」種子「隨眠」，並且更伏前六識相應俱生起煩惱障的現行。再說得明白一點：在無間道斷惑的種體，在解脫道捨去那個習氣，然後證得擇滅的理體。所謂

眞，因在這位斷惑證眞，都是實在的，不是虛假的，所以說眞。然於此不得不注意的：見道，大小二乘，不管那乘，都是在這時候開始發得無漏正智，以不違於諦理的照見。入於這位，小乘是入斷惑而爲入位的次第，大乘是入斷惑入位的順序。小乘又是斷惑得而後證擇滅，恰如驅逐了盜賊而後鎖門，大乘眞智起而斷惑種，恰如明來而暗去。義林章卷二說：『對治道生，煩惱不起，得無生法，是故說名斷彼相應』。這眞正是顯大乘之意。爲大乘而當成佛之時，就是斷惑入位的順序，是以因位爲解脫究竟的開始。如是斷惑證眞，「雖」說經「多刹那」，然後「事方究竟」，「而」由於其相的相似「相等」，所以「總說」爲「一心」眞見道。所謂多刹那，是說加行道一刹那修，無間道一刹那斷，解脫道一刹那證，勝進道一刹那入，是爲多刹那。既多刹那，明知實有三心，爲什麼總說一心？因所證的眞如體相是一，能證的智不能不說是一，因而一心師只說一心。

眞見道的斷證經過，有二師的解說不同：

「有義」，是第一師的說義。此師認爲「此」見道「中」，證「二空」理，斷「二」種「障」，都是漸次「漸」次的「斷」的。爲什麼「證」，漸次「漸」次的「斷」的。

？因所證理是「有淺」有「深」的差別，而所斷障及能斷智有「粗」有「細」的差別，而所斷障及能斷智有「粗」有「細」的差別，而所斷障及能斷智有「粗」有「細

時八種心轉，卽爾所時總說名一無間所入純奢摩他所顯之心，如是總說有九種心，見道究竟，卽爾所時說名一心。第二建立增上力故，說有一心，謂唯依一證眞如智相應心類見道究竟』。

二、相見道，此復有二：一、觀非安立諦有三品心：一、內遣有情假緣智能除輭品分別隨眠。二、內遣諸法假緣智能除中品分別隨眠。三、徧遣一切有情諸法假緣智能除一切分別隨眠。前二名法智，各別緣故；第三名類智，總合緣故。法眞見道二空見分自所斷障無間解脫別總建立，名相見道。有義：此三是相見道，以眞見道不別緣故。有義：此三是眞見道，以相見道緣四諦故。

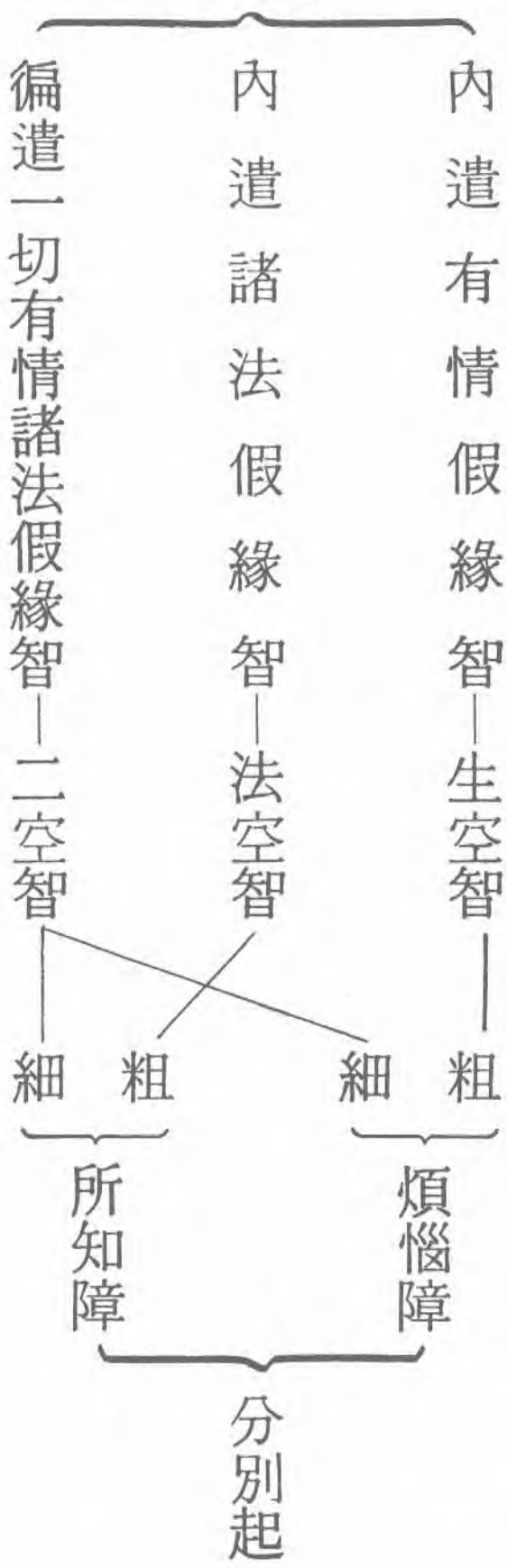
所謂相見道，如上眞見道，雖是眞正斷證，但更起觀心熟練的後得智，擬於眞見道的斷證而倣學。相有三義：一、相（狀）義，就是所謂觀唯識的相；二、類義，就是不是眞實的斷證。因爲有此多種之義，所以將之說爲相見道。這後得智的相，就是關於相見的有無，如前所說，有三家的看法不同。

第「二相見道」，有三心說與十六心說的二種，所以說「此復有二」。在這兩

種說中，先辨三心相見道。「一」者「觀非安立諦」，非安立諦，就是眞如。謂以三品智心，觀非安立諦的眞如而得見道，所以說「有三品心」。亦卽顯示三心見道之意。「一、內遣有情假緣智能除輭品分別隨眠」：內是內身，遣是遣除，假是顯示沒有實在的自體。有情之所以爲有情，並不是有它的實在自體，只是內心似有情現而已，衆生不了解它是假，妄計以爲是實，現在運用智慧，緣彼內身爲境，知道它的無實，是爲遣有情假的緣智。此智初起，力量還相當的薄弱，所以只「能除」去「輭品分別隨眠」。此智，緣內身而遣實我的執無之智，所以是生空觀智。這是倣效無間道的見分斷我執。「二、內遣諸法假緣智能除中品分別隨眠」：這是緣內身而遣無實諸法之智，所以是法空觀智。這是倣效無間道的見分斷法執。由於此智勝前劣後，所以能除中品的分別隨眠。「三、徧遣一切有情諸法假緣智能除一切分別隨眠」：這是普緣內外一切有情及諸法而遣無有眞實我法之智，因此是二空觀智。這是倣效解脫道中見分雙斷我法二執，雙證我法二空。由於這最後所生起的智慧，超勝過前二種的智慧，所以能除上品內外一切分別隨眠。

行者在此所以起這三心，元來分別起的煩惱、所知二障，各區別爲上品粗與下

品細，於是成爲四種：就是粗分別起的所知障，細分別起的煩惱障，細分別起的所知障。就中，粗惑易斷，所以初以下品智（生空智及法空智）斷，細惑難斷，所以後以上品智（二空智）斷。下品智不殊勝，所以各別斷除的二障，卽以生空智斷煩惱障，以法空智斷所知障。上品智極殊勝，所以雙斷細的二障。基師述記卷九說：『此中，人法二障（煩惱、所知）各分上下，粗者爲上，細者爲下，合爲四類，然二粗者各別除之，以二空智猶弱未雙斷故，若上品智方能雙斷』。此別斷與雙斷，就是起三心。圖示如次：



此三心中，第一、第二的「前二」心爲「名」爲「法智」，因爲是將有情與諸法「各別」而「緣」的；「第三」心「名」爲「類智」，因與前二智相類，將有情

與諸法，作「總合」而「緣」的。

這爲什麼叫做相見道？因這是「法眞見道二空見分自所斷障無間解脫總別建立」的，所以「名相見道」。於此所謂法，是效法亦卽模擬的意思，就是效法眞見道，並不是實際的斷證。第一心在無間道效法生空智的見分，起生空觀而習學斷我執的相；第二心在無間道效法法空智的見分，起法空觀而習學斷法執的相；第三心在解脫道效法二空智的見分，起二空觀而習學證二空理的相。可是在此成問題的，就是爲什麼唯效法見分而不效法自證分？據基師述記卷九說：見分行相與眞如境是差別的，所以效法見分；自證分與眞如境體義是無別的，所以不效法自證分。同時要知道的，就是眞見道中，不特有二空的見分，亦有二空的自證分，爲什麼不效法自證分？眞見道中，二空自證分雖說不無，但不能如彼二空見分親緣眞如，親緣眞如的當然要效法，不親緣眞如的自不用效法。

在此還要交待清楚的，就是二空見分，有無間道與解脫道，隨自所斷的惑障，就有了四種見分。無間道中，是各別斷惑的，所以也就各別的效法人法二見分，因而立初二心；解脫道中，證理是相同的，所以就總合的效法人法二見分，因而立第

三心。論說『總別建立，名相見道』，就是此意。現在總上所說，圖示如次：

三心相見道（後得智）
- 內遣有情假緣智—生空智—法智—倣生空智見分
- 內遣諸法假緣智—法空智—法智—倣法空智見分
- 偏遣一切有情諸法假緣智—二空智—類智—倣二空智見分—解脫道

（內遣諸法假緣智—法空智—法智—倣法空智見分）無間道
（偏遣一切有情諸法假緣智—二空智—類智—倣二空智見分—解脫道）一心眞見道

但這三心，究是相見道？抑是眞見道？有二家的說法不同。「有義」，就是漸證漸斷家義。他們認爲「此三」心都「是眞見道」，不可說爲相見道，「以相見道」是「緣」安立的「四諦」十六心而起的。如對法說：『謂眞見道緣非安立，非相見道中能緣非安立故』。所以此師肯定的說三心爲眞見道。「有義」，就是頓證頓斷家義。他們認爲「此三」心都「是相見道，以眞見道」是「不別緣」的。現在既然別緣，證知是相見道。要之，漸證漸斷家，以三心爲眞見道，以十六心爲相見道；頓證頓斷家，以一心爲眞見道，以三心爲相見道。所以彼此對於這個觀點，是有著很大不同的。

二、緣安立諦有十六心，此復有二：一者依觀所取能取，別立法類十六種心。謂於苦諦有四種心：一、苦法智忍，謂觀三界苦諦眞如，正斷三界見苦所斷二十八種分別隨

眠；二、苦法智，謂忍無間觀前眞如，證前所斷煩惱解脫；三、苦類智忍，謂智無間無漏慧生，於法忍智各別內證，言後聖法皆是此類；四、苦類智，謂此無間無漏智生，審定印可苦類智忍。如於苦諦有四種心，集、滅、道諦應知亦爾。此十六心，八觀眞如，八觀正智。法眞見道無間解脫見自證分，差別建立，名相見道。

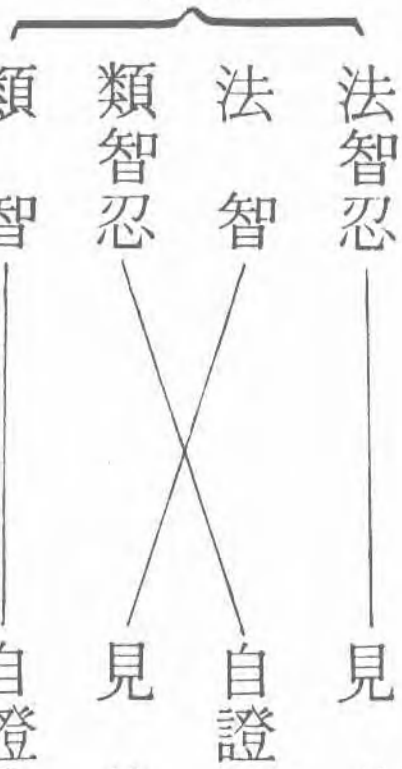
前已就三心辨明相見道，現再就十六心明相見道。三心辨相見道，是觀非安立諦；第「二」是「緣安立諦」，則「有十六心明相見道。這十六心的相見道，「復有二」種：「一者依觀所取」的諦理及「能取」的緣理之智，各「別」安「立法」忍、法智，「類」忍、類智的「十六種心」。基師述記卷九說：『所取，謂諦理；能取，謂緣理之智。法忍、法智緣諦理爲境，觀能取也；類忍、類智緣前智品，觀所取也；類智品道，法智爲境』，可說與此所說完全是相同的。

如是十六心怎樣別立？是說四諦各有四心，四四爲十六心。現在先「謂於苦諦有四種心：一、苦法智忍」：苦是指的苦諦，法是指的苦諦增上所起教法，智是加行道中緣於苦法的智，忍是無漏慧，就是對於前苦法智，加以忍可。以此忍無間智

，「觀」於「三界苦諦」下的「眞如」之理，進而「正斷三界見苦所斷」的「二十八種分別隨眠」。二十八種分別隨眠，是指欲界苦諦下的十惑，卽所謂五利使五鈍使，加上上二界苦諦下各有九惑，就是於十惑中除去瞋，因爲上二界是不行瞋的。三界總合爲二十八種隨眠。「二、苦法智」：『法謂苦如，能緣苦如之智，名苦法智』。此緣苦法的智，如具足的說，應叫苦法智忍智。忍的作用在於斷惑，智的功能在於證理，是爲忍智二者的差別。由前「忍無間觀」，此智得以現「前」，智現前時，「觀前」所觀的「眞如」，得以「證前所斷煩惱解脫」，名爲苦法智。「三、苦類智忍」，這就是由前苦法「智」的「無間」有「無漏慧」的「生」起，以此所生的無漏慧，緣「於」前之「法忍」、「法智」的二見分而「各別內證」。從此二心以「後」，直至無學「聖法」，一切由此二心而彼得生，是此第三心的流類，所以說「皆是此類」。「四、苦類智，謂」由「此無間」忍而有「無漏智生」，此智但緣第三苦類智忍，所以特別「審定印可苦類智忍」。雜集論說：『於苦類智忍，內證印可，故名苦類智』。「如於苦諦有」這「四種心」的差別，其他「集、滅、道」的三「諦，應知亦」各有這四種心的差別。如分別說：集諦的四心是集法智

忍、集法智、集類智忍、集類智；滅諦的四心是滅法智忍、滅法智、滅類智忍、滅類智；道諦的四心是道法智忍、道法智、道類智忍、道類智。合前苦諦四心，總爲十六心。如「此十六心」，屬於法忍法智的「八」者，是「觀眞如」的；屬於類忍類智的「八」者，是「觀正智」的。

八忍八智的十六心，不是眞實的斷證，是倣效眞見道觀。就是論說「法眞見道無間解脫見自證分，差別建立名相見道」。基師述記卷九對這有不同的說法。一說：法忍是效法無間道的見分，法智是效法解脫道的見分；類忍是效法無間道的自證分，類智是效法解脫道的自證分。一說：法忍是效法無間道，法智是效法解脫道。此二是總效法，不分見分、自證分；類忍是效法無間、解脫二道的見分，類智是效法無間、解脫二道的自證分。雖有這兩種說法，但基師以前說爲本。如是種種印前智故，所以各各差別建立，而這差別建立，名相見道。現將兩種解釋中的第一種解釋，圖示如次：



觀所取的法忍、法智爲什麼是效法二道的自證分？如先眞見道的無間、解脫的二道，各各有見分、自證分，其見分緣眞如的理，自證分緣能證的智（見分）。因此，今相見道的法忍、法智，因爲是緣苦諦的眞如方面，所以倣效眞見道的見分；類忍、類智，因爲是緣法忍、法智的方面，所以倣效眞見道的自證分。這場合，所緣與所倣是相違的。

二者依觀下上諦境，別立法類十六種心。謂觀現前不現前界苦等四諦各有二心：一、現觀忍；二、現觀智。如其所應法眞見道無間解脫見分觀諦，斷見所斷百一十二分別隨眠，名相見道。

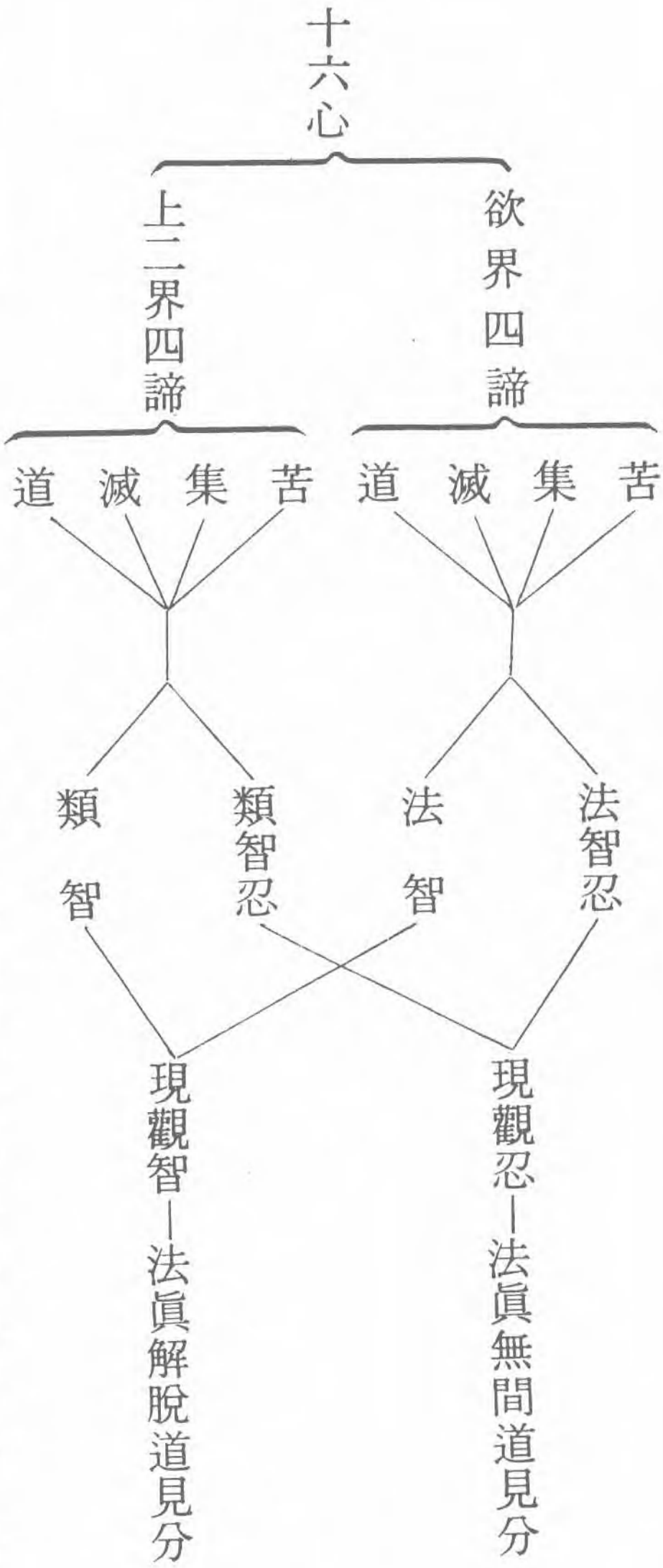
前以觀所取、能取別立法類十六種心，此第「二」是「依觀下上」八「諦境，別立法類十六種心」。於三界中，其下欲界四諦各具法忍、法智的二種，其上色、

無色界的四諦各具類忍、類智的二種，綜合成爲上下八諦的十六心觀。色、無色界所以合說，因爲它們不論那種，都是屬於定地，其法是相等的，所以合而不分。怎樣觀法？首先是「觀現前」欲界所有的四諦，每諦有法忍、法智的二心，所以就別立法忍、法智的八心；其次是觀「不現前」上二「界」所有的「苦等四諦」，每諦「各有」類忍、類智的二心，所以就別立類忍、類智的八心。雖說上下界有十六心，然論但擧欲界苦諦以爲法。所謂二心：「一」是「現觀忍」，是指無間道；「二」是「現觀智」，是指解脫道。「如其所應」，它的效法是這樣的：現觀忍是效「法眞見道」中的「無間」道的「見分觀諦」；現觀智是效「法」眞見道中的「解脫」道的「見分觀諦」。爲什麼不法自證分？因這十六心偏緣諦理，所以不效法自證分。對這，瑜伽五十五有說：『現觀邊智諦現觀，當知此智第三心，從無間見道起方現在前，緣先世俗智曾所觀察，下上二地及二增上安立諦境，似法、類智世俗智攝，通世出世，是出世間智後所得。如其次第於一一智二種智生，謂忍可欲樂智，及現觀決定智。如是從前現觀起已，於下上諸諦中二二智生』。

如是觀三界四諦，「斷見所斷」的「百一十二分別隨眠，名」爲「相見道」。

所謂百一十二分別隨眠：欲界四諦有四十隨眠，上二界四諦，一一除去瞋恚，八諦減去八瞋隨眠，各有三十六隨眠。三界四諦綜合爲百一十二。對此如作較爲清楚的說明，是這樣的：苦法智忍緣欲界的諦如，倣效眞見道中無間道見分，斷除欲界的煩惱；苦法智緣欲界的諦如，倣效眞見道中解脫道見分，證悟欲界的諦理；苦類智忍緣上二界的諦如，倣效無間道見分，斷上二界的煩惱；苦類智緣上二界的諦如，倣效解脫道見分，證悟上二界的諦理。苦諦是這樣，餘三諦亦然。

茲將觀下上界的十六心圖示如次：



如是所說兩種十六心觀的前後，諸論所說有不同的。瑜伽五十五先說上下八諦，次說所取能取；對法第九及本論此處，先說所取能取，後說上下八諦。慈恩樞要卷下，採先說上下八諦，基師述記卷九，從先所取能取說，義燈卷七綜合而爲三說：一、先說上下八諦；二、先說所取能取；三、從行者意樂而列前後不定說。雖說前後可以任情而說，但眞正爲菩薩的觀法，在能取所取的方面。

所謂十六觀心，小乘所說，不論是名目，不論是配當，可說完全是類似的。不

過，小乘以見道立十五心，第十六心的道類智，則被收於修道之中，與十六心見道之說不同。十六心見道說也有異論：瑜伽五十五及本論此處，雖將第十六心攝於見道，但顯揚論卷十，則又將第十六心攝於修道。

若依廣布聖教道理，說相見道有九種心，此卽依前緣安立諦二十六種止觀別立：謂法類品忍智合說，各有四觀卽爲八心，八相應止總說爲一。雖見道中止觀雙運，而於見義觀順非止，故此觀止開合不同，由此九心名相見道。

上來說相見道有二種十六心，是依行者緣安立諦而說的，「若依」菩薩行者，在見道等不作此觀，但欲「廣布聖教道理」，來「說相見道」，只「有九種心」，而這亦依前義差別之所建立。意謂「此卽依」於「前緣安立諦」的「二」個「十六種止觀」而「別立」的。所「謂法類品忍智合說各有四觀卽爲八心」，這是一種怎樣講法？以前依觀能所取的十六心觀：緣如爲境的法忍、法智八心合立四觀，因爲它們的品類是相同的；緣智爲境的類忍、類智八心合立四觀，因爲它們的品類亦是相同的。依後觀上下諦的十六心，屬於忍品的八忍合爲四觀，因爲同是屬於忍的一類，屬於智品的八智合爲四觀，因爲同是屬於智的一類。如是各有四觀，卽爲八心。觀心有八，與觀相應的止，照理亦應是有八止，現在不說八種，而將「八相應止總說爲一」。觀心有八，止唯是一，止觀別立，有九種心。在此成爲問題的，就是與觀相應的止，照理既然有八，爲什麼現在總說爲一？要知於「見道中」，雖是「

止觀雙運」，然「而」對「於見義」，「觀」是「順」於見義的，「非」是「止」順於見義。因爲如是，所以「此觀止」的「開合」有所「不同」，就是將觀開爲八爾時智行如是建立見道，由二道理：一、廣布聖教道理有戲論建立；二、內證勝義道理離戲論建立。依初建立增長力故，說法智品有四種心，種類智品亦有四心，隨爾所時八種心轉，卽爾所時總說名一無間所入純奢摩他所顯之心。如是總說有九種心見道究竟，卽爾所時說名一心』。至於止總說爲一心，瑜伽略纂第三說：『卽法忍、智爲四心，類忍、智爲四心，名八心。見道雙運故，此八俱時有，定品亦八心，但以功能令心住寂靜，不同於智能斷惑故，言總得一心名，智爲八心，故令有九』。

諸相見道依眞假說世第一法無間而生及斷隨眠，非實如是，眞見道後方得生故，非安立後起安立故，分別隨眠眞已斷故。前眞見道證唯識性，後相見道證唯識相，二中初勝故頌偏說。

上來所說三心、十六心、九心「諸相見道」，都是「依眞」之義而後「假說」

的。爲什麼？因這諸相見道是依「世第一法無間而生」出的十六心以「及」所謂「斷」諸分別「隨眠」，並「非實」在是「如是」的。亦卽這是假說非實斷義。顯揚論十七說：『從第一法無間有三心生，斷見所斷一百一十二種煩惱』。對法論說：『謂世第一法無間苦法智忍等十六心生，斷見所斷』。瑜伽五十五說：『世第一法無間生三心斷見所斷』。像這些論中所說，皆約相見道依眞假說從第一法無間而生，據實而言，非是無間實能斷的，所以說無間及能斷，當知皆是假說，並非眞的如此。若據實言，應說從前世第一法無間有「眞」一心「見道」，然「後方得」三心相見道，再次生十六心等，所以菩薩在相見道中，學習眞見道的斷證之事，是以證知是假立的。既是假立的，爲什麼還要學習？爲欲徧知二障二我，所以需要學習。

相見道的三心，既然是從眞見道後生，所以十六心並「非」在「安立」諦「後」而「起安立」的，因爲「分別」所起的「隨眠」，在「眞」見道中「已」經「斷」了的。正因三心相見道是非安立的，所以不得將非安立因，證於三心非眞見道，只可以非安立因證十六心非眞見道。

見道既有眞見道與相見道的二種，爲什麼頌中唯說眞見道？如說『若時於所緣

，智都無所得』，就是眞見道無分別義。頌文所以偏說眞見道，因爲「前」之「眞見道」，在於「證唯識」的實「性」，而「後」之「相見道」，在於「證唯識」的法「相」。於此「二」者之「中，初」眞見道較爲殊「勝」，所以「頌」特「偏說」。至於證識相的相見道，是屬後得智攝，不及根本智勝。

戊五　會通二智

前眞見道根本智攝；後相見道後得智攝。諸後得智有二分耶？有義：俱無，離二取故。有義：此智見有相無，說此智品有分別故，聖智皆能親照境故，不執著故說離二取。有義：此智二分俱有，說此思惟似眞如相，不見眞實眞如性故，又說此智分別諸法自共相等，觀諸有情根性差別而爲說故，又說此智現身土等爲諸有情說正法故，若不變現似色聲等寧有現身說法等事？轉色蘊依不現色者，轉四蘊依應無受等，又若此智不變似境離自體法應非所緣，緣色等時應緣聲等，又緣無法等應無所緣緣，彼體非實無緣用故，由斯後智二分俱有。

此明二道爲二智所攝以會通二智。「前」之「眞見道」，是屬「根本智攝」，因爲是無相的；「後」之「相見道」，因爲是有相的。至於「

諸後得智」，現所要論究的，是不是都「有二分」？論究到這問題，有三師的解說不同：「有義」，是第一師的說義。他們認爲後得智，見相二分「俱無」，因爲後得智，是「離」了能所「二取」相的，那裏還有什麼見相二分？佛地論中對這問題，雖有三師說法不同，但無一師同於此說。因該論第一師所說，同於此論第二師義，該論後二師所說，則同此論第三師說。該論後二師的不同何在？就是第二師總說無漏智有見相，但不分別根本、後得二智；第三師則作分別說：根本智絕對是無見相二分的，但後得智見相二分不無，所以全同本論第三師說。「有義」是第二師的說義。他們認爲「此」後得「智，見」分是「有」的，「相」分是「無」的。爲什麼這樣主張？因在瑜伽論等的諸聖教中，皆「說此智」是「有分別」的，既然有分別，當然有見分。既然有見分，爲什麼沒有相分？因「聖智皆能親照」諸法的理「境」，而凡理境必然是無相的，亦卽直取心外本質而非託質而緣的，所以沒有相分。既然有見無相，爲什麼本頌及諸經論皆說離二取相？當知這是約「不執著」二取而「說離」於「二取」的，並不是眞的全無見分。

「有義」，是第三師的說義。前二師的說義不是正義，此師的說義才是正義。

依此師的正義說：「此」後得「智」，見相「二分」，完全「俱有」。他的這一說法，是依瑜伽論來。如該論七十三「說：此思惟似眞如相，不見眞實眞如性故」。瑜伽原文是：『問：若思惟眞如卽觀眞如耶？答：應作四句：有思惟眞如非觀眞如，謂以分別所攝如理作意思惟眞如，但見眞如相不見實眞如。乃至未至正通達位，及通達後思惟安立眞如』。這是四句分別中的第一句。當知此中所說的思惟，是卽顯示有見分，此中所說的似眞如相，是卽顯示有相分，此中所說不見眞實眞如性，是卽顯示後得智不親緣如。因此，證明後得智二分俱有。論中的其餘三句亦引如下：『有觀眞如非思惟眞如，謂通達眞如時由勝義故思惟其相；有思惟眞如亦觀眞如，謂通達後相續思惟非安立眞如；有不思惟眞如亦不觀眞如，謂離如理所引作意思惟諸相』。第二句是指眞見道根本智；第三句是指相見道八觀眞如各觀眞如；第四句是指從發心住。

「又」依佛地論「說：此」後得「智」，能夠「分別諸法」的「自」相、「共相等」，能夠「觀諸有情」的種種「根性差別，而」後「爲說」種種法，以適應各個不同的根性。以此足以證明見分是有的，第一師說沒有見分，自不能成立。佛地

論第三師云：『無漏無分別智，相應心品無分別故，所緣眞如不離體故，如照自體無別相分。若後得智相應心品有分別故，所緣境界或離體故，如有漏心似境相現分明緣照，若無漏心緣離體境，無似彼相而得緣者，觀所緣論不應說言五識上無似極微相故非所緣。如是境相同無漏心，無漏種起，雖有相似有漏法相，然非有漏，如有漏心似無漏相非無漏故』。

論中「又說此」後得「智」，能夠變「現」種種的「身土」，以「爲一切有情說正法故」。如他受用身土，就是佛所變似的色，爲有情說正法，就是佛所變似的聲，假「若不變現似色」似「聲等」，那裏會「有」什麼「現身說法等事」？既然變似色聲，證知相分不無，所以第二師說沒有相分，是亦不應道理的！佛地論第三對此有清楚的交代說：『若無漏心全無相分，諸佛不應現身土等種種影像，如是則違處處經論』。因爲處處經論，都說佛能變似身土等，我們怎麼能不承認？

再從反的方面證明有相分說：在這轉依的通達位，並不是沒有相分的，且以五蘊爲例：假定如你們說，轉依位中色蘊已轉，所以不會變現色這樣的事，那末，轉依位中同樣的已轉四蘊，理亦應當沒有受等，假定眞的沒有受等，那豈不是如土木

一樣？怎麼可以稱爲大覺？既稱大覺，證知受等四蘊於轉依位，並不是沒有，既不無受等，已轉色蘊怎麼可說不現色？佛地論卷三說：『轉色蘊依不得色者，轉四蘊依應無識等，則成大過』！

「又」或假「若此」後得「智不」依自本質體「變似」聲色等「境」而爲所緣，那它「離自體」之「法」的他心、他身土等，就「應」當不是帶彼影像而起的「非所緣」緣。若說不帶相起亦可名爲所緣，那「緣色等時」，不但可以緣色，亦「應緣」於「聲等」。反過來說亦是如此，就是緣聲等時，亦應緣於色等。爲什麼這樣講？因緣色等智不帶聲等相，而緣聲等智亦不帶色等相的。可是事實不是這樣，所以不得說無相分。

「又」若此後得智「緣」於「無」體「法等」，如緣過去未來等的無體法，或緣龜毛兎角的無體法時，假使不變似境而緣，那就「應」當「無所緣緣」。爲什麼？因爲「彼」法「體」既「非」是「實」有，同時又無所變的相分，怎麼會有所緣緣的作用？所以說「無緣用故」。所緣緣如果眞的不成，不特菩薩不能親緣於無，就是佛亦不能親緣於無。

「由」於上面所說的種種道理，「斯後」得「智」，確是「二分俱有」的。絕對不可說二分俱無，亦不可說見有相無，這是我們必須確實把握住的！

最後，引宗鏡錄說：『問：如第六緣龜毛兎角時，此所緣境爲有爲無？若緣有者，聖教不應以喻徧計執；若言無者，無法無體，非所緣緣。若言此心無所緣緣，云何論說親所緣緣，能緣皆有？答：若約所緣，龜本無毛，兎本無角，則此本無喻徧計執；若約能緣，其能緣心，將緣此等無法之時，由無始來熏習力故，從識自證變起龜毛兎角相分及緣此龜毛等見分，此二分與識自證同一種生，是依他起非體全無，不同本來無體龜毛等，故得成親所緣緣』。宗鏡錄雖就有漏心說，但以有漏心例無漏心，當知亦是如此，是以此後得智一定是二分俱有。

戊六　攝六現觀

此二見道與六現觀相攝云何？六現觀者：一、思現觀，謂最上品喜受相應思所成慧，此能觀察諸法共相，引生煖等加行道中觀察諸法，此用最猛偏立現觀，煖等不能廣分別法，又未證理故非現觀。二、信現觀，謂緣三寶世出世間決定淨信，此助現觀令不退轉立現觀名。三、戒現觀，謂無漏戒，除破戒垢令觀增明亦名現觀。四、現觀智諦

現觀，謂一切種緣非安立根本，後得無分別智。觀後諸緣安立世出世智。六、究竟現觀，謂盡智等究竟位智。此眞見道攝彼第四現觀少分；此相見道攝彼第四、第五少分；彼第二、三雖此俱起，而非自性故不相攝。

這是說明二見道與現觀的相攝。講到現觀，諸論典中，無不說有種種差別。對法第十三說：『建立現觀略有十種：謂法現觀、義現觀、眞現觀、後現觀、寶現觀、不行現觀、究竟現觀、聲聞現觀、獨覺現觀、菩薩現觀』。顯揚論十七說：『又此現觀差別有十八種：謂聞所生智、思所生智、修所生智、順抉擇分智、見道、修道、究竟道不善清淨世俗智、善清淨世俗智、勝義智、不善清淨行有分別智、善清淨行有分別智、善清淨行無分別智、成所作前行智、成所作智、成所作後智、聲聞等智、菩薩等智』。顯揚論中除了說十八現觀，還說有與本論相同的六現觀。瑜伽論五十五及七十一，並明六現觀。攝論說十一現觀，以明三乘現觀各別。所謂現觀，嚴格的說，是以無漏智慧現證諸法實相而得名的。所以現觀，一定是現前無分別的證得，不是沒有現證而得名爲現觀的。如分別解說：現是現前，觀謂觀察，就是眞理常現在前，妙智恆能觀察，令不間斷任運相應，所以名爲現觀。以何現觀？要

以出世間的勝智，能除見所斷惑，而以無分別的證得。所以現觀智是出世間智而非世間智。本論在此說有六種現觀，現在所要論究的，就是「此」眞相「二見道與」該「六現觀」，彼此之間的「相攝」是怎樣的？爲了解答這問題，首先說明六現觀，然後再談它們的相攝。「六現觀者」：

第「一」是「思現觀」：「謂最上品喜受相應思所成慧」。瑜伽七十一說：『問：思現觀何自性？答：上品思所成慧爲自性，或此俱行菩提分法爲自性』。思現觀所以得名爲思現觀，就是由思所成慧，令所觀境得以分明現前，卽思的現觀，名爲思現觀。但是這思向有三品，現在不是以中下思爲體，而是以最上品思所成慧爲體。爲什麼說唯與喜受相應不說與樂受相應？因思現觀是欲界中的思慧，如此思慧唯在意識中有，而欲界第六意識，唯有喜、憂、捨的三受相應，根本沒有苦、樂二受相應的，雖說色界中的意識有樂受，但上二界又是沒有思慧的。至於憂受不是無漏根，捨受不與最上品的思俱，所以說唯與喜受相應。又在欲界之中，假使得以聞法，唯有意識領解，所以說唯與喜受相應。「此」思現觀「能觀察」一切「諸法」的「共相」，如觀諸行無常，或有漏皆苦等，或觀一切法眞如等，此觀是最勝的，

所以名觀共相而不言觀自相。此思現觀，能「引生煖等」，於「加行道中觀察諸法」，當知這就是從思而起修。在見道前「此用最」極「猛」利，不同加行，所以特「偏立」爲「現觀」。「煖等」四加行，雖近於見道，但境界微略，觀空無我等，有一定分齊，「不能廣分別法」，但觀所取無等，「又未」能「證」於四聖諦「理」，所以不得說爲「現觀」。雖見道等亦不能廣分別諸法，但因能夠證於諦理，所以立爲現觀。不特本論說四加行不得立爲現觀，瑜伽論卷七十一亦作此說：『問：無邊際智及順抉擇分善根何現觀攝？答：非諸現觀攝，當知是現觀等流』。攝大乘論說四加行慧，是現觀前的方便，僅鄰近於無漏智，而不是眞正的無漏智，所以名爲現觀邊。如該論說：『應知如是諸三摩地，是現觀邊』。證知四加行慧，不得說爲現觀。

第「二」是「信現觀」：這是以上品淨信爲體。「謂緣」佛法僧的「三寶」以及「世出世間」的諸法，對於三寶以及世間的有漏因果法，出世的無漏有爲無爲諸法，都能生起「決定」的「淨信」。相信三寶確實具有無漏性淨功德的，相信世出世間的因果，絕對絲毫不爽的，名爲決定淨信。現觀諸法的現觀，本來是慧的作用

，現在說信爲現觀，信體實在不是現觀，因「此」淨信能「助現觀」，使「令」所修的現觀，「不」會再有所「退轉」，所以亦得「立現觀名」。瑜伽略纂十四說：『信從相應得名現觀』，亦是此意，並非是正現觀。

第「三」是「戒現觀」：這就是「無漏戒」，而與無漏道共生的道共戒。謂當無漏道法現前時，自然而然的成爲戒體，對戒不會再有所毀犯。戒本來不是現觀，現在所以把它說爲現觀，因以無漏道共戒，「除」去「破戒」的「垢」染，使所修的現「觀」，益發「增明」起來，所以「亦名現觀」。假使沒有戒助，慧卽成爲狂慧，可見在此戒是極爲重要的。瑜伽略纂十四說：『戒是共有等名現觀』，就是戒與現觀共有得名爲現觀的，並非是正現觀。

第「四」是「現觀智諦現觀」：智是能觀的智，諦就是非安立諦，此智現觀緣非安立諦，所以名爲現觀智諦。論「謂緣一切種非安立根本、後得無分別智」。此中所說的一切種，是指諸法的眞如，依於這一切種所起的緣非安立諦的根本、後得二種無分別智，是名現觀智諦現觀。眞如就說明眞如好了，爲什麼說爲一切種？有人說：『以眞如與一切法爲體，故以眞如名一切種』。有人說：所謂一切種就是眞

如，這是不對的，因這通取見道、修道的根本、後得的二智，怎麼可說一切種是眞如？瑜伽七十一說：『問：現觀智諦現觀何爲自性？答：緣非安立諦境慧爲自性，或是俱行菩提分法爲自性』。瑜伽五十五又說：『三心見道是此現觀』。接著又說：『又是現觀卽是見道亦雙運道』。

第「五」是「現觀邊智諦現觀」：意「謂」在「現觀智諦現觀」以「後，諸緣安立世出世」等所得之「智」。這通於一切有漏無漏一切見修道的緣安立諦智。怎麼知道？瑜伽七十一說：『問：現觀邊智諦現觀何自性？答：緣安立諦境慧爲自性，或此俱行菩提分法爲自性』。瑜伽五十五又說：『云何名爲現觀邊智諦現觀？謂此現觀邊後所得智名現觀邊智』。意思是說：初現觀就是眞見道的非安立諦名現，下現觀是六現觀的通號，邊是後邊，卽此安立諦是在非安立諦的後邊，智是緣安立諦的智，諦就是安立諦，此安立諦的智，是非安立諦後的智，所以說爲智諦現觀後諸緣安立世出世智。

第「六」是「究竟現觀」：是「謂」「究竟位智」。瑜伽論說：『謂由永斷修所斷故，所有盡智、無生智生，或一向出世

，或通世出世，於現法中一切煩惱永斷決定，名究竟現觀』。又說：『盡、無生智等爲自性故，或此俱行菩提分法爲自性』。若廣泛的說，這是通於苦智、集智、滅智、道智、法智、類智、世俗智、他心智、盡智、無生智的十智，而且都是無漏的。以大乘說，小乘羅漢不能得到這十智，只有最後的二智，就是煩惱漏盡之處名盡智，起智緣擇滅無爲煩惱不生處名無生智。

明白了六現觀是什麼，進而就可說明它與二見道的相攝。謂「此眞見道」僅能「攝彼第四現觀諦智現觀」的「少分」。所謂少分，因第四現觀，有根本智，有後得智，而這眞見道，只能攝彼緣非安立諦的根本智，並不能攝他的後得智，所以說爲少分。「此相見道」僅能「攝彼第四」現觀諦智現觀的少分及僅能攝彼「第五」現觀邊智諦現觀的「少分」。意說相見道攝那第四現觀後得智的少分，不攝它的根本智。同時，唯攝相見道，並不攝修道。其次，相見道唯攝第五現觀後得智全，並不能攝世俗智全。由於如此，所以只攝少分。至於「彼第二」信現觀，第「三」戒現觀，「雖」說也與「此」眞見道及相見道「俱起」，但能助令不退，令觀增明，然「而非」是「自性」之類，所以「不」得說明它們的「相攝」。所謂非自性，是

說信與戒，不是慧的同性。因爲凡觀必以慧爲體性，現在所說的六現觀，除第二、第三兩現觀，其餘的四現觀，都以慧爲體性。既然如此，爲什麼不攝第一現觀？因爲尚未修習。爲什麼不攝第六現觀？因爲尚未現起。

上來雖已說明六現觀及與見相二道的相攝，但六現觀的成就相怎樣，還不知道。現引瑜伽七十一說：『問：思現觀有何相？答：若有成就思現觀者，能決定了諸行無常，一切行苦，諸法無我，涅槃寂靜，住異生位，已能證得如是決定，非諸沙門若婆羅門，若天魔梵及餘所能如法引奪。問：信現觀有何相？答：若有成就信現觀者，或是異生或非異生，或於現法及後法中，終不妄稱餘是大師，餘法善說，餘僧正行。問：戒現觀有何相？答：若有成就戒現觀者，終不復能乃至故心斷傍生命，不與而取，習欲邪行，知而妄語，飲米等酒諸放逸處。問：現觀智諦現觀有何相？答：若有成就現觀智諦現觀，終不復能依諸妄見而有所作，於自所證而有疑惑，於諸生處而有貪染，現行世相許爲清淨，誹謗聲聞、獨覺、大乘作惡趣業，何況能造害父母等諸無間業，乃至不能生第八有。問：現觀邊智諦現觀有何相？答：若有成就現觀邊智諦現觀，終不於彼他所詰問而生怖畏。問：究竟現觀有何相？答：若

有成就究竟現觀者，終不復能犯於五處，亦不復能乃至故斷諸傍生命，不與而取，行非梵行，習婬欲法，知而妄語，蓄積財寶諸妙欲具而受用之，亦不怖畏不可記事，亦不妄計所有苦樂，自作、他作、自他俱作、非自非他無因而生。如是等類，當知是名諸現觀相』。從這所說的諸現觀相看來，可知不論修什麼現觀，對自己都是有大利益的！

戊七　結成見道

菩薩得此二見道時，生如來家住極喜地，善達法界得諸平等，常生諸佛大集會中，於多百門已得自在，自知不久證大菩提，能盡未來利樂一切。

這是結成見道以明入地所得的功德。行菩薩道的「菩薩」，不論在什麼時候，只要「得此」眞、相「二見道」，眞正悟入唯識的性相，親證於眞如法界，那他立即就「生如來家住極喜地」。登地的菩薩，深入諸佛自證的法界，具有佛慧的氣分，是爲生如來家。世親攝論釋第六說：『由此能令諸佛種姓無斷絕故』，是爲生如來家。無性攝論釋第六說：『謂佛法界名如來家，於此證會故名爲生，於此所緣勝智生故，轉先所依生餘依故，紹繼佛種令不斷絕。如餘續生餘衆同分，所生能生相

續不斷，託所生家。如是般若波羅密多，證佛法界，名於中生，名眞佛子。由此般若波羅密多，於佛法界能正作證，樹自相續自在現前故名爲生』。如是以般若慧「善達法界」的菩薩，就能「得諸平等」。諸平等，就是攝論所說的得一切有情，得一切菩薩，得一切佛的三種平等心性。意顯衆生界、菩薩界、如來界，雖有三位的差別，而實心性是平等的。『釋論解說爲：一、有情平等，指一切有情的如來藏性平等不二。二、菩薩平等，指諸大菩薩所起的意樂，所作的事業平等。三、諸佛平等，指十方三世一切諸佛的法身而說。悟入三事平等，卽名爲菩薩見道』。菩薩見道既然具有這樣高深的程度，當然得以「常生諸佛大集會中」，見佛聞法以增進自己的福德智慧。見道入歡喜地已，「於多百門已得自在」，就是能於百世界中作佛，智見能入百法明門，以百菩薩而爲眷屬等。十地論第三說：『經曰：於一念間得百三昧，得見百佛，知百佛神力，能動百佛世界，能入百佛世界，能熾百佛世界，能教化百佛世界衆生，能住壽百劫，能知過去、未來世各百劫事，能善入百法門，能變身爲百，於一一身能示百菩薩以爲眷屬』。像這樣的於多百門得自在，不是約前後念有此作用說，而是在一刹那中就有這樣的功能。正因親證到諸法眞如，而於

多百門得大自在，「自知不久」一定能夠「證」得佛果位上的「大菩提」，並「能」窮「盡未來」際的「利樂一切」有情。自知能證是自利，利樂一切是利他。

丙四　修習位

丁一　牒科標問

次修習位其相云何？

前已說明第三通達位，現來說明第四修習位。其「次」所謂「修習位」，其修習的「相」貌是怎樣的？這就是現在所要說明的。在此我們首要知道的，就是在前通達位，雖已於諸法界深爲作證，但爲了斷除餘障及證轉依，還得數數修習無分別智，以期達到所要修學的目的，所以名爲修習位，亦名爲修道位。

丁二　擧頌總答

頌曰：無得不思議，是出世間智；捨二粗重故，便證得轉依。

上是牒科標問，此是擧「頌」總解答「曰」：「無得不思議」的根本無分別智，不是世間的俗智，而是能斷世間有漏之本的二障，或體是無漏能證眞如的，所以叫做「是出世間智」。進而對這出世間的根本無分別智，不斷的加以修習，到了相

當的時候，斷捨俱生的二障種子及其習氣，所以說「捨二粗重故」。更進而至於第十地的滿位金剛無間道時，一切的二障，都斷盡無遺，登於佛位而證得二轉依的大果，所以說「便證得轉依」。如簡單的說：初三句正明此位的相，後一句明此位究竟時，便得到二轉依的果。詳細的意義，到論文會有說明。

丁三　解釋頌意

戊一　釋頌轉依

論曰：菩薩從前見道起已，爲斷餘障證得轉依，復數修習無分別智。此智遠離所取能取，故說無得及不思議，或離戲論說爲無得，妙用難測名不思議。是出世間無分別智，斷世間故名出世間，二取隨眠是世間本，唯此能斷獨得出名。或出世名依二義立，謂體無漏及證眞如，此智具斯二種義故獨名出世，餘智不然，卽十地中無分別智。

前以頌文簡單的答覆，現在以「論」文詳細的解釋。這段文解釋初二句頌「曰」：如是修習位上的「菩薩」，出了通達位的現行，亦卽所謂「從見道起，爲」欲更「斷」除其「餘」俱生的二「障」，並且爲欲「證得」二種「轉依，復」又「數」數不斷的「修習無分別智」，於是就踏上修習位，亦有叫做修道位的。前所講的

見道，唯在初地的初入地心，此所講的修道，時間是相當長的，就是從初地的住心以後，直至第十地的出心，亦卽金剛無間道之間，皆名修習位，幾乎通於二阿僧祇劫這麼久的時間。在這長時間中，經過十地階段，於十地內，一一地各以一波羅密行爲本行而修其餘的諸行，各各斷一重障，各各證一眞如。因此，經十地的一一間，所修、所斷、所證，不管那種，都成十種。在這十地中，從初地後到第七地，是有漏無漏雜起的，至於觀智，當然是以加行的功用爲必要，能於一行中修一切行，其間經過一阿僧祇劫，亦卽第二阿僧祇劫滿。八地以上、是純無漏的相續，至於觀智，是任運無功用的，能於一切行中修一切行，其功德展轉增進。從八地到佛果間，又必須經一阿僧祇劫，亦卽是第三阿僧祇劫滿。在第九地，能做到四辯自在，度生無礙。進入第十地至其滿心的金剛無間道，所有的二障斷盡無遺，終於到達佛果解脫道，二轉依的妙果，朗然而開，修行目的，全部達到。同時要知道的，就是能觀的智慧漸漸增進，所觀的惑障漸漸斷除，是爲修習位的大要。

所謂爲斷餘障，意說在見道位，已經斷除分別我法二障，到此修道位中，就要集中力量以斷除俱生我法二障。但斷俱生二障，不是一般行法所能做得到的，必須

無分別智才能斷除，所以要數數的修習此智。但是應注意的，就是此修習位，並非唯取此無分別智而爲修習，實際亦修十波羅密行的。既然如此，爲什麼論中說修習位，唯取無分別智不說餘法？基師述記卷九說『今從所緣能斷道說，略不說餘』。意思是說此所緣的就是眞如，對所緣的眞如而說能緣無分別智斷惑之道，爲修習位。至於其餘的十波羅密行，修道位上的菩薩，當然是要修的，略而不說而已。

「此」所修的無分別「智」，有股特別殊勝的力量，能夠「遠離」徧計所執的「所取」，所以說爲「無得」，能夠遠離徧計所執的「能取」，所以說爲「不思議」。正因如此，所以頌說『無得不思議』。「或」者還可這樣解說：遠「離」一切有漏分別的「戲論」妄執，「說爲無得」；違逆生死離諸過失的無漏智，微「妙」作「用難」以「測」度，「名不思議」。所謂戲論，不但是有分別的，而且是有漏的，諸凡有漏有分別的，必然是有所偏執的，所以成爲戲論。可是無分別智體，不但是無分別的，而且是無漏的，所以一切戲論遠離。如是遠離戲論的無分別智，有其不可思議的妙用，所以說爲不思議。

此無得不思議智，不是世間的有分別智，「是出世間」的「無分別智」。無分

別智就叫做無分別智好了，爲什麼叫做出世間？因爲此智能夠「斷」除有漏「世間」的諸染汚法，所以「名出世間」。能夠斷除有漏世間諸法，實際亦卽是洞達了我法皆空，唯有洞達我法皆空，始得眞正名爲出世。『當知空卽出世，所以出世不是離這世間的意思，而是在這上面不再執著，不執著就得解脫，解脫是卽出世。因而，出是高超或超勝之義，不是什麼出離之義。高超一切世間，超勝一切衆生，是名出世』。如把出世看成是離開這個世間，那是對於出世的誤解！

世間之所以爲世間，必然有世間的根本，爲世間根本的是什麼？能所「二取」的「隨眠」，實「是世間」的根「本」，有了這二取隨眠的存在，必然是有所取著而墮在世間的。「能斷」二取隨眠的，唯有此無分別智，所以亦卽「唯」有「此」智，「獨得出名」。「或出世」的這個「名」稱，是「依」如下的「二義」而建「立」的：所「謂」自「體」是「無漏」的，同時又能親「證」諸法「眞如」的。「此」無分別「智」，恰好「具斯二種義」，所以「獨名出世」。除此根本智外，其「餘」如後得「智，不」得名爲出世，因爲它不具這二義。這出世間智，「卽」是「十地中」的「無分別智」。

數修此故捨二粗重，二障種子立粗重名，性無堪任違細輕故，令彼永滅故說爲捨。此能捨彼二粗重故，便能證得廣大轉依。

頌文的初二句已經解釋，現來解釋頌文後二句。行者如果「數」數不斷的「修此」無得不思議的出世間智，經過一段相當久的時間，那就可以斷「捨」俱生的二障種子及其習氣，亦卽頌中所說的「捨二粗重」。二障種子就說爲二障種子好了，爲什麼又「立」爲「二粗重名」？以其「性無堪任違」於微「細輕」妙的無漏無分別智。現在數數修習無分別智，「令彼」所以「說」之「爲捨」。因「此」無分別智，在十地中，逐漸的，「能」夠「捨彼二」種「粗重」，一直捨到最後究竟無有，「便能證得」佛果位上的「廣大轉依」。

識論集解卷九對於粗重卽是二障種子有所解釋說：『言粗重者，謂二惑種子。釋曰：於理及事心無堪能，故稱粗重；一切未來惑及業等皆從此生，故稱種子。言細輕者，謂一切有流善法種子。釋曰：於理及事心有堪能，故稱細輕，一切未來信等五根善法皆從此生，故稱種子。又云：無所堪能不調柔相，是粗重相。此無堪能不調柔相復有五種：一、現在相，二、剛强相，三、障礙相，四、怯劣相，五、不

自在轉無堪能相。由有此相，順雜染品，違清淨品，相續而住，是故說爲無所堪能不調柔相』。瑜伽論說：『於諸自體所有種子，若煩惱品所攝，名爲粗重，亦名隨眠；若異熟品所攝及餘無記品所攝，唯名粗重，不名粗重，亦非隨眠。何以故？由此法生時，所依自體，唯有堪能。非不堪能故』。論中又說：『粗重有二種：一、漏粗重，二、有漏粗重。漏粗重者，阿羅漢等修道所斷，煩惱斷時皆悉永離。此謂有隨眠者，有識身中不安隱性無堪能性。有漏粗重者，隨眠斷時，從漏所生，漏所熏發本所得性，不安隱性，苦依附性，與彼相似無堪能性，皆得微薄。又此有漏粗重，名煩惱習，阿羅漢、獨覺所未能斷，唯有如來能究竟斷，是故說彼名永斷習氣不共佛法』。

依謂所依即依他起，與染淨法爲所依故，染謂虛妄徧計所執，淨謂眞實圓成實性，轉謂二分轉捨轉得。由數修習無分別智斷本識中二障粗重，故能轉捨依他起上徧計所執及能轉得依他起中圓成實性，由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺，成立唯識意爲有情證得如斯二轉依果。

對頌文『便證得轉依』的最後一句，有兩師的解釋不同。這是第一師的說義。

此師認爲轉依的「依」，義「謂所依，卽」是「依他起」。爲什麼說依他起爲所依？因它能爲染淨法作所依的。「染」就是所「謂虛妄徧計所執」，「淨」就是所「謂眞實圓成實性」。爲轉依的「轉」，又是什麼意思？爲染淨「二分轉捨轉得」之義。就是登地以上的菩薩，「由」於「數」數不斷「修習」出世間的「無分別智」，「斷」除「本識中」的煩惱、所知「二障粗重」，所以就「能轉捨依他起上」的虛妄「徧計所執」，並且「能」夠「轉得依他起中」的眞實「圓成實性」。「由」於「轉」捨了「煩惱」，所以就「得」到了「大涅槃」，由於「轉」捨了「所知障」，所以就「證」得了「無上」大「覺」。「成立唯識」的最大用「意」，就是「爲」了使諸「有情」，皆能「證得如斯二轉依果」。

上來依文解釋，大概就是這樣。現在我們所要問的，就是與染淨別法爲所依的，究是指的什麼？是專指第八識？抑指諸有爲法？從諸法皆是緣生說，所謂依他，當然通指一切有爲法，但現在約無間與染淨法俱爲所依，則是專門指的第八阿賴耶識，因爲其他的色心有爲諸法，都是有所間斷的，不得爲染淨別法所依。而且，假定約六、七識爲所依，當六、七識正在生起染時，說它與染法爲依固然不成問題，

怎麼能夠與淨法爲依？反過來說，假定六、七識善心生起時，說它與淨法爲依自是不成問題，怎麼能與染法爲依？由於這樣的關係，所以不得不取第八識爲染淨依，因第八識本身是無記的，可爲染淨二者所依。

其次，這裏所說的轉依，與攝論彼果斷中所說是相同的。如該論說：『如是已說增上慧殊勝，彼果斷殊勝云何可見？斷謂菩薩無住涅槃，以捨雜染不捨生死二所依止轉依爲相。此中生死，謂依他起性雜染分；涅槃謂依他起性清淨分；二所依止謂通二分依他起性。轉依，謂卽依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分』。攝論講記解釋說：『什麼是斷果呢？斷果，就是菩薩所證得的無住涅槃。這無住涅槃的體相，以捨雜染（其他的譯本作捨煩惱）的煩惱而不捨生死事，在那徧計、圓成二種所依止的依他起中，捨染轉淨的轉依爲它的體相。二所依的二字，指生死與涅槃。生死是依他起性隨染流轉的雜染分——徧計執性。對這雜染分，菩薩捨煩惱不捨生死，不捨棄生死度衆生，故和小乘所證的無餘涅槃不同。他雖不捨生死，但已銷融了煩惱，故與凡夫的生死輪廻不同。涅槃是依他起性上的清淨分——圓成實性。二所依止的所依，卽通於雜染清淨二分的依他起性；這是『雜染清淨性不成故

』的依他起。轉依，即依他起性上的對治道生起時，轉捨徧計的雜染分，轉得圓成的清淨分。這樣，果斷的無住涅槃，以捨依他的染分，而得依他的淨分圓成實爲體』。

或依即是唯識眞如，生死涅槃之所依故，愚夫顚倒迷此眞如故無始來受生死苦，聖者離倒悟此眞如便得涅槃畢竟安樂。由數修習無分別智斷本識中二障粗重，故能轉滅依如生死及能轉證依如涅槃，此即眞如離雜染性。如雖性淨而相雜染，故離染時假說新淨，即此新淨說爲轉依，修習位中斷障證得。雖於此位亦得菩提，而非此中頌意所顯，頌意但顯轉唯識性，二乘滿位名解脫身，在大牟尼名法身故。

這是第二師的說義。此師認爲轉依的「依」，不是指的染淨所依的依他起，而「即是」指「唯識眞如」。爲什麼？因它是「生死涅槃之所依」的。如世間的「愚夫」，惑亂「顚倒，迷此」唯識「眞如」，所以從「無始來」，一直至於今日，「受」種種的「生死苦」，沒有一刻的間斷。可是出世「聖者」，由於「離」去一切顚「倒」戲論，「悟」達「此」唯識「眞如」，所以「便」能證「得涅槃」，而獲「畢竟安」隱之「樂」，再不會受到生死苦的襲擊。爲什麼悟眞如就得涅槃？因爲

涅槃就是眞如離去雜染法而得的，並不是兩個敵體不同的法。可是跟著而來的問題：生死妄計與眞如眞實，兩者是別體的，可說眞如爲生死依，涅槃與眞如既然沒有別體，怎麼可說眞如爲涅槃依？難道說是一體之法分爲能所依的差別？關於這問題可作這樣解答：在四種涅槃中，最初的本來自性清淨涅槃及最後的無住處涅槃，其體就是眞如，固然不可說能所依，但中間的有餘及無餘二種涅槃，是由斷障所得的，此二涅槃卽是擇滅，擇滅是假立的，此假涅槃爲能依，眞如爲所依，所以說涅槃依眞如。像這樣的說法，當然沒有什麼不可。

然而怎樣能得轉依？是「由數」數不斷的「修習」出世間的「無分別智，斷」除了根「本識中」的「二障粗重」，因而得「能轉滅依」於眞「如」的「生死」，並且「能」夠「轉證依」於眞「如」的「涅槃」，當知「此卽」是「眞如離雜染性」。可是有人問道：眞如自性好像明珠一樣的本來清淨，怎麼會有生死雜染？當知眞「如」自「性雖」說是本「淨」的，然「而」在衆生分上，因爲其「相」是「雜染」的，所以到了「離」去雜「染時」，就「假說」它爲「新淨，卽此新」所得的清「淨」眞如，就又「說爲轉依」。像這樣的在「修習位中」，一步一步的漸次「

斷」除二「障」，到了金剛心後而才開始「證得」。

有人問道：在此位中已轉所知而依菩提，爲什麼但說轉證依如涅槃？爲什麼還要立後究竟位？要知「雖」於「此」修習「位亦」證「得菩提」，然「而」那並「非此中頌意」之「所顯」示的，「頌意所要顯示的，「但顯轉」雜染的唯識相而依「唯識性」的。

轉相依性得怎樣的身？假定是在「安樂「解脫身」；假定是在大乘究竟極果位上，轉唯識相，「在大牟尼名」爲「法身」。牟尼是寂默的意思，善寂空有二邊，默契中道之理，是謂牟尼。解深密經如來成所作事品說：『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；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』。對這，解深密經語體釋有很好的解說，可以參閱。

戊二　修斷證義

己一　問答標數

云何證得二種轉依？謂十地中修十勝行，斷十重障，證十眞如，二種轉依由斯證得。

從此以下，廣顯前所說的頌文。而在這一問題中要提出來問的問題。而在這一問題中「云何」能夠「證得二種轉依」？這是首先所「謂十地中」，是明所經的位次；「修十勝行」，是明所修的因行；「斷十重障」是明所治的斷法；「證十眞如」，是明所證的眞理。由於這四種因緣，「二種轉依」果，「由斯」而「證得」。如是四種因緣，是有必然次第：所謂證得轉依，不是貿貿然的可以做到，其間是要經過幾多位次的，所以最初先明十地。既然知道十地的位次，每一階位不是隨便經過的，而是有其所修行的，所以於十地後，明修十種勝行。既修十種勝行，當然不是無因的，目的是要斷障的，所以於十勝行後，明斷十種重障。既然斷十重障，自必有所證得，所以最後明證十種眞如。這是必然而不容紊亂的應有次第，絕對不可將其次第顚倒過來。

己二　依數列釋

庚一　明十聖地

言十地者：一、極喜地，初獲聖性、具證二空、能益自他生大喜故。

於此先明十地的階位。所「言十地者」，第「一」是「極喜地」。菩薩來到此位，最「初」斷除無始以來的異生性而「獲」得「聖性」無漏，「具證」我法「二空」的妙理，不像二乘人唯證我空，由此「能」夠成辦利「益自」及其「他」有情的兩種義利，內心中的歡喜之念到了極點，所謂「生大喜故」，名極喜地。舊譯叫做歡喜地。深密經語體釋說：『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：一、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』。二、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』。十住毘婆沙論說：『始得法味，生大歡喜故』。瑜伽論四十八說：『已入初地菩薩，超過諸異生地，已入菩薩正性離生，由已入故不名異生，超過一切所有怖畏，得未曾得無上法故，常能安住極喜地』。入中論頌講記說：『安住極喜此名初，這是說明初極喜地的名稱。安住，是不退的意思。初地菩薩，證悟到諸法的空性，以般若慧明見眞理，從此只有一直的再向前進，決不

會再向後退的，所以說爲安住。安住在法性空寂理中，見到從來所未見的，得到從來所未得的，所以生大歡喜，而此亦卽名初極喜地』。

二、離垢地，具淨尸羅遠離能起微細毀犯煩惱垢故。

第「二」是「離垢地」，菩薩在初地，已離去了粗重的犯戒垢，「具」有清「淨」的「尸羅」，就是清淨戒行。到了這第二地，不但不犯粗戒垢，而且進一步的「遠離能起」那個「微細毀犯」的「煩惱垢」，獲得戒波羅密多的圓滿，所以叫做離垢地。解深密經語體釋說：『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』。瑜伽論四十八說：『已入二地菩薩，於毘奈耶中，法爾獲得止息一切聲聞所學自性，能於身語意業清淨現行，故能遠離諸犯戒垢』。原來戒有性罪遮罪的差別，初地菩薩對於性罪，雖已做到完全不犯，但於遮罪，縱然作意護持，仍不免有少誤犯，可是到了二地菩薩，卽此遮罪亦不少犯。二地菩薩所以能夠做到這點，原因已經具足別解脫戒、定共戒、道共戒，所以

不犯微細戒。

三、發光地，成就勝定大法總持能發無邊妙慧光故。

第「三」是「發光地」，此地菩薩，「成就勝定大法總持」，由於定力的深入，克服無明大黑暗，所以從勝定中「能發」出無量「無邊」的勝「妙慧光」，所以名爲發光地。法指如來的教法，最極殊勝的言教，所以名爲大法。解深密經語體釋說：『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』。瑜伽論四十八說：『已入三地菩薩，於內獲得强盛奢摩他，由此證得爾燄光明』。入中論頌講記說：『三地菩薩智慧之光，大過一切所知境界，一切所知境界，爲菩薩智慧洞達無餘……然此智慧之光，從什麼地方放出來的？如常說的，由戒生定，由定發慧，可以了解到，智慧之光是從定放出來的。因此我們知道：三地菩薩所修的定境，是非常深邃的，所以從定中發出的智慧之光，能照了一切境界』。無性攝論釋說：『謂此地中證希有定，能發智光明了諸法

，故名發光。得已不退名無退轉，諸靜慮定名爲等持，諸無色等名爲等至。言等持者，平等持心趣一境故；言等至者，正受現前，由離沈掉至一境故，局在定地，通無色定。於諸大乘契經得智光明，此地是彼所因依地，名爲發光』。

四、燄慧地，安住最勝菩提分法燒煩惱薪慧燄增故。

第「四」是「燄慧地」，此地菩薩修習三十七菩提分法，並且「安住最」極殊「勝」的諸「菩提分法」，生起智慧的火燄，焚「燒」一切根本煩惱及隨「煩惱薪」皆爲灰燼，像火燒毀一切柴薪一樣，智「慧」之「燄增」盛，所以名爲燄慧地。莊嚴論說：『以菩提分慧爲燄自在，以惑知二障爲薪自性，此地菩薩，能起慧燄，燒二障薪，名燄慧地』。瑜伽四十八說：『已入四地菩薩，於內獲得强盛毘婆舍那道故，建立能燒煩惱智燄，由此能於如其所證一切所有菩提分法安立善巧』。入中論頌講記說：『此地佛子由於勤修什麼法門，而得發出智慧的火燄來的？由勤修菩提分法，所以發出智慧的火燄。菩提分法，簡單的說，是指七菩提分，詳細的說，是指三十七菩提分法。菩提是覺的意思，分是因或條件的意思。所謂七菩提分，意即本著七個條件去做，就可獲得所求證的正覺。所謂三十七菩提分法，是即依於三

十七個條件去行，到了修成功的時候，就可證入正覺。爲什麼能夠如此？因從菩提分法之中，可以發出智慧欲來，而且所發出的慧欲，較之第三發光地所放射出來的赤金色光尤爲殊勝。如舉喻說：三地的慧光，如太陽的初出；四地的慧光，如太陽的日中，其光的强弱，可想而知。如日中天的智慧光欲，能破除自我見及爲自我見所屬的人見、衆生見、壽者見等，悉皆遍盡』。

五、極難勝地，眞俗兩智行相互違，合令相應極難勝故。

第「五」是「極難勝地」，謂此地菩薩所修的智慧，有眞智與俗智的兩種，而這「眞俗兩」種「智」慧，一個是知眞諦的無分別智，一個是知諸世間書論等的有分別智，二者的「行相」更「互」相「違」，彼此難得合作一致，所以初地到四地，如眞智現前時，俗智就不現前，至俗智現前時，眞智又不現前，要想二智並觀，那是很困難的。可是到了五地菩薩，有種特殊能力，能夠「合」此難合的二智，使「令相應」相順不違，這是「極」爲「難」能可貴的，亦是最極殊「勝」的，所以叫做極難勝地。世親攝論釋說：『由此地中眞諦智是無分別智，世間工巧等智是有分別智，此二相違，應修令合，能合難合令相應故，名極難勝』。瑜伽論四十八說

：『已入五地菩薩，超過一切世間智故，超過一切聲聞、獨覺智故，能昇悟入不思議諦極難勝道』。十住論又作另一說法：『功德成故，一切諸魔不能壞故，故曰難勝』。入中論頌亦說：『大士住於難勝地，一切諸魔莫能勝』。如有魔來擾亂菩薩或和菩薩決鬪，無論如何是不能戰勝菩薩的，亦卽諸魔不論運用怎樣的力量，沒有不在菩薩面前敗退下來的！

六、現前地，住緣起智引無分別最勝般若令現前故。

第「六」是「現前地」：謂入第六地的菩薩，觀十二諸緣起支，安「住」於最勝「緣起智」，能「引無分別」的「最勝般若」波羅密智，「令現」在「前」，親證緣起卽空的如性，通達諸法緣起相，離一切染淨相，所以叫現前地。無性攝論釋說：『謂此地中住緣起智，由此智力，令無分別智而得現前，悟一切法無染無淨』。莊嚴論說：『不住生死涅槃觀慧現前故』。十住論說：『降魔事已，菩薩道法皆現在前』。有人解釋說：生死涅槃皆是菩薩的魔事，因爲生死是凡夫行，涅槃是二乘行，對於菩薩都是不利的。龍樹智度論說：『除諸法實相，皆菩薩魔事』。此地菩薩既然以般若契證實相，當然是就過諸魔事。瑜伽論四十八說：『已入六地菩薩

，悟入甚深緣起道理，故於一切行住生厭背想，於無相界多住趣向作是思惟』。入中論頌講記說：『六地般若現前，其所現見的是什麼？『現見緣起眞實性』。現見，不是現在看見的意思，也不是般若慧對緣起法性親切的體驗，亦卽通常所說的現證、悟入……六地菩薩，運用它的智慧，觀察一切諸法如實的體悟到：卽緣起而性空，卽性空而緣起，所以說爲現見緣起眞實性』。

七、遠行地，至無相住功用後邊出過世間二乘道故。

第「七」是「遠行地」：謂入七地菩薩，平衡的以眞俗二智觀察，而且不加强有力的功用，到達了「無相住」的有「功用」行的最「後邊」際，能夠「出過世間二乘」出世間之「道」，再進一步，入於八地，就是無功用行，與第八清淨地共相鄰接，已遠行到與八地相距不遠，所以名爲遠行地。世親攝論釋說：『雖一切相不能動搖，而於無相猶名有行者，謂起功用住無相故』。十住論說：『去三界遠，近法王位，故名遠地』。瑜伽論四十八說：『已入七地菩薩，於有加行無間缺無相界作意，能極遠入，於加行道已到究竟』。入中論頌講記說：『行者從初發心，直向菩提大道前進，到了第七地時，距離凡夫生死的道路，已經很遠，幾乎快到彼岸的

邊界，所以名爲遠行地。到了八地以上，卽名大乘不共。如分別說：從初地到六地，所修諸行，有的近於二乘，如四五六地菩薩所修，就很有點同於二乘，但到七地以上，是就絕對不共於二乘了。可以說：七地是大小乘的分水嶺，以上是不共菩薩法，以下是共二乘法』。

八、不動地，無分別智任運相續相用煩惱不能動故。

第「八」是「不動地」：謂前七地菩薩，雖已能作一切相的無相觀，但還不能放棄有功用行，仍不得自然而然的任運而轉。正因有功用行，所以猶有煩惱。到了第八地菩薩，由於「無分別智」的「任運相續」，不特不爲有相有功用行所動，且諸「相用煩惱」亦「不能動」，所以名爲不動地。無性攝論釋說：『謂一切相及一切行，不能動彼心故。第七地中，雖一切相所不能動，相不現前，然不自在任運而轉，有加行故；八地任運而轉，不作加行故；是名七八二地差別』。深密經說：『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』。這是但約煩惱不動說爲不動。十住論說：『若天魔、梵、沙門、婆羅門，無能動其願故』。這是但約人的不動說爲不動。入中論頌講記說：『因在七地，尙是有功用行，雖能

剎那出入於定，但還須要少加一點功用，到第八地證法空性，得無生忍，不特念念不失自己的所證，亦復念念繼續前進不退，所以名爲不動地』。

九、善慧地，成就微妙四無礙解能徧十方善說法故。

第「九」是「善慧地」：謂菩薩入於此地，「成就微妙」不可思議的「四無礙解」，以此法、義、辭、辯的四無礙解，而「能徧」於「十方」世界爲一切有情「善說」妙「法」。『無礙力說法，成就利他行』，智慧妙善，所以名善慧地。無性攝論釋說：『謂得最勝四無礙解，無礙解智，於諸智中最爲殊勝，故名善慧。四無礙者：一、法無礙，了知一切法句；二、義無礙，通達一切義理；三、辭無礙，分別一切言辭；四、辯無礙，徧於十方隨其所宜』。莊嚴論說：『於九地中，四無礙慧最爲殊勝，云何勝耶？謂此菩薩於一剎那三千大千世所有人天異類、異音、異義問此菩薩，菩薩能以一音普答衆問，徧斷疑故』。入中論頌講記說：『謂九地菩薩已經獲得清淨功德，於諸清淨功德之中，爲九地主要的功德，是所得的四無礙解：因爲得到四無礙解的功德，所以於諸菩薩中，說法最爲第一，而此亦爲得名善慧的所以』。

十、法雲地，大法智雲含衆德水蔽如空粗重充滿法身故。

第「十」是「法雲地」：謂入此地菩薩，總緣一切諸法的智慧，譬如徧覆虛空的大雲一樣，所以名爲「大法智雲」。衆德，是指陀羅尼門、三摩地門的諸多功德。智能「含」彼「衆德」，如雲層中包含著有「水」一樣，有能生彼最極殊勝的功能。蔭「蔽」一切「如空粗重」者，太空是廣大無量的，像衆生無始來的微細障，法智如浮雲，可以覆蔽如虛空一般大的惑智二障，使之不得現前。「充滿法身」者，如大雲可以降注淨水，充滿虛空，法智能出生無量的殊勝功德，圓滿所證所依的法身，所以叫做法雲。莊嚴論說：『於十地中，由三昧門及陀羅尼門，攝一切聞熏習因，於一一刹那，一一相，一一好，一一毛端，雨無量無邊法雨，充足一切所化衆生，謂能如雲雨法雨故』。瑜伽論四十八說：『言大雲雨者，未現等覺，若現等覺，能雨大雨作利益故』。入中論頌講記說：『菩薩具有增上殊勝的智慧，即可任運的爲衆生說法，而所說法如澍大雨一樣，所以說『佛子任運澍法雨』。……菩薩名爲法雲地者，世間之雨是由雲而來的，菩薩爲衆生說法，以法雨滋潤衆生的善根，如大雨的潤澤萬物，菩薩以慈悲蔭蔽衆生，如大雲的覆蔭萬物。菩薩宣說法雨，

是從慈悲雲中，任運自然而下，生長衆生的善根，所以猶如大雲……菩薩以如此威德力，圓滿成就一切衆生，猶如大雲徧覆萬物一樣，所以名爲法雲地』。

如是十地總攝有爲無爲功德以爲自性；與所修行爲勝依持令得生長故名爲地。

此中，前一句是總結，後一句釋地名。「如是」像上所說的「十地，總攝一切有爲無爲」的「功德以爲」其「自性」。有爲功德是指四智中的妙觀察智及平等性智，因爲登地菩薩還在因位，所以不說成所作智及大圓鏡智。無爲功德是指每一地中所證的眞如法性。爲什麼此諸階位皆名爲地？地是生長的意思，如大地的能生長萬物，又是依持的意思，如大地的爲萬有所依持。能證的正智，所證的眞如，皆能「與所修行爲」作殊「勝」的「依持」，並「令」獲「得生長」，所以「名」之「爲地」。本業瓔珞經說：『地名爲持，能持百萬阿僧祇功德故；亦名生成，生成一切因果故，故名爲地地』。能爲依持名爲地已經知道，但爲什麼說有十地差別？無性攝論釋說：『謂諸菩薩於此地中修習現觀，離過離貪，修菩提分觀察諸諦，觀察緣起，於無相中若有功用若無功用，得勝辯才，逮眞灌頂，除滅所知煩惱障等，故此修位有十地別』。

十勝行者，卽是十種波羅密多。施有三種：謂財施，無畏施，法施。戒有三種：謂律儀戒，攝善法戒，饒益有情戒。忍有三種：謂耐怨害忍，安受苦忍，諦察法忍。精進有三種：謂被甲精進，攝善精進，利樂精進。靜慮有三種：謂安住靜慮，引發靜慮，辦事靜慮。般若有三種：謂生空無分別慧，法空無分別慧，俱空無分別慧。方便善巧有二種：謂廻向方便善巧，拔濟方便善巧。願有二種：謂求菩提願，利樂他願。力有二種：謂思擇力，修習力。智有二種：謂受用法樂智，成熟有情智。

上來已說十地，現來說十勝行。所謂「十勝行者，卽是十種波羅密多」。此十名目，是從六波羅密中的般若開出四種，與其他的五波羅密合說，就成爲十勝行。波羅密多，在中國，新譯叫做到彼岸，舊譯叫做度。其意，是顯從生死的此岸，到涅槃的彼岸。亦有譯爲事究竟的，就是一件事情做完畢了，印度叫做波羅密。此位的修行，元來不限於這十種勝行，是有無量無邊那麼多波羅密的。現在該攝衆多的波羅密而爲十波羅密。菩薩在此位的每一地中，以一波羅密爲本行而修諸行，所以

十地就變成行十波羅密。現在依其次第，一一解釋如下：

第一布「施」波羅密「有三種」，就是所「謂財施，無畏施，法施」的三者。財施，就是懷著清淨無染的心，以自己所能有的各種錢財並諸維持生命的資生之具，拿來或者施諸有德的賢聖，或者施諸貧困的衆生，使他們不受饑寒的痛苦，使他們得到身心的安樂，使他們得以繼續維持其生命。對法第十二說：『當知財施能任持身，由飲食等諸資生具攝益受者所依身故』。無畏施，就是衆生遇到什麼急難的事，或是自然的災害，或是人爲的禍殃，自己本身沒有辦法解決時，菩薩能以種種的方便，協助他解決急難，使他不受災害的逼迫，使他不怖畏於各種禍患，使其除去內心不必要的怖畏，過其安然無畏的自由自在的生活。對法第十二說：『無畏施，能任持心，安慰他心，離憂怖故』。還有，由於自己嚴持如來的淨戒，不論在怎樣的情形下，不惱害他人以及一切有情，是爲無畏施。或者由於施忍的因緣，既不怨恨於有情，亦不打罵於有情，使有情不會對我有所怖畏，是爲施無畏。法施，就是以清淨無染的心，爲諸人群說諸法要，使令聞法的大衆，眞正的得到法樂，增長自己的善根。所以無性攝論釋說：『法施者，爲欲資益善根』，就是此意。

第二持「戒」波羅密「有三種」的三者。律儀戒，就是佛教七衆弟子所受各種不同的別解脫律儀，教誡衆生不作無意義的一切惡行，離去種種的罪惡。雖說這是七衆弟子各別所受的，但修大乘行的菩薩，同樣要受這七衆別解脫律儀，以檢束自己的身心，使能眞正的利生，所以眞正想要利他，定要嚴格守護自己的淨戒。攝波羅密多論說：『毀戒無能辦自力，豈有勢力而利他？故勤善修利他者，於此緩慢非應理』！所以發心利他的菩薩，對於禁作一切罪行的律儀戒，不得不嚴格的守持。攝善法戒，就是修習一切功德善法，集諸一切清淨善根。此戒，當然是離不了前律儀戒的，唯有律儀戒守持得清淨，才能如法的集諸善根功德。世親攝論釋第七說：『律儀戒是依持戒，爲戒建立其餘二戒，是故安住。所以者何？住律儀戒便能建立攝善法戒，集一切佛法證大菩提』。瑜伽論四十說：『攝善法戒者，謂諸菩薩受律儀戒後，所有一切爲大菩提，由身語意積集諸善，總說名爲攝善法戒』。饒益有情戒，就是拔濟一切有情，饒益一切有情，毫不做有損於衆生的事。世親攝論釋第七說：『復能建立益有情戒，由此故能成熟有情』。是以於此三聚淨戒中，攝律儀戒實爲一切戒的根本。

第三「忍」辱波羅密「有三種」，就是所「謂耐怨害忍，安受苦忍，諦察法忍」的三者。耐怨害忍，就是忍受衆生所給予的痛苦。瑜伽論四十二說：『云何菩薩耐他怨害苦？謂諸菩薩猛利無間種種長時從他怨害所生衆苦現在前時應如是學：如此是我自業過耳，由我先世自造種種不淨業故，今受如是種種苦果，我今於此無義利苦若不忍者，復爲當來大苦因處。又自他身皆苦爲體，彼無知故於我苦體更增其苦，我既有知何宜加苦？又聲聞人修自利行不生他苦，況我爲他而生不忍』。是以菩薩不論受到衆生怎樣的打擊，總是能夠予以高度的忍受，決不因此退屈利諸有情的大業。安受苦忍，就是忍受自然界所給予的痛苦。無性攝論釋說：『安受苦忍者，是成佛因，寒暑饑渴，皆能忍受，無退轉故』。原來菩薩在度生的過程中，不但受到生命界的打擊，自然界的痛苦亦經常的迫來，如風吹雨打，寒熱交迫，不管是怎樣的厲害，菩薩都能一一忍受，決不因此而退失利生的初心。諦察法忍，就是菩薩行者，以其透視一切的般若智慧，審諦觀察諸法的實相，了達緣起諸法的空無自性，而對這無自性空或諸法不生的諦理，能夠忍可於心，深信諸法確是如幻如化的空無有實，確信諸法是生滅不可得的，是爲諦察法忍。

第四「精進」波羅密「有三種」，攝善精進，利樂精進」的三者。被甲精進，是說菩薩行者在向無上佛道前進時，不論修怎樣的行門，都得有精進不可，爲了獲得勝行的勝利，必然會要遭遇到不少的戰鬥，就得如軍隊上前線作戰，須要披起鎧甲一樣，不得稍爲有點大意，以免會敗退下來，所以說爲被甲精進。瑜伽四十二說：『云何菩薩擐甲精進？謂諸菩薩於發加行精進之前，其心勇悍，先擐誓甲，若我爲脫一有情苦，以千大劫等一日夜處那落迦不在餘趣，乃至菩薩經爾所時證得菩提，假使過此百千俱胝倍數時劫方證菩提，我之勇悍亦無退屈』。像這樣的精進，才是眞正精進。攝善精進，是說菩薩開始向菩提大道前進時，爲更積極的修諸一切善法，乃精進勇猛的不斷前進，如準備好了的軍隊，勇往直前的向前線出發一樣。菩薩本行經說：『一切衆事，皆由精進而得興起』。是以修諸善行，沒有精進不行。瑜伽四十二說：『云何菩薩攝善精進？謂諸菩薩所有精進，能爲施等諸度加行，成辦施等。又由此精進能修證能成菩提一切善法最勝因緣，餘則不爾，是故如來以種種門稱讚精進能證菩提』。利樂精進，是說菩薩行者，不但爲自利而精進，亦爲利樂有情而精進不已。

第五「靜慮」波羅密「有三種」，就是所「謂安住靜慮，引發靜慮，辦事靜慮」的三者。安住靜慮，是說菩薩行者，在定中住心一境，得到身心的輕安，瑜伽論將此說爲現法樂住靜慮，就是安住於現法樂住而不動。如該論四十三說：『一者，若諸菩薩所有靜慮，遠離一切分別，能生身心輕安，最極寂靜，遠離憍擧，離諸愛味，泯一切相，當知是名菩薩現法樂住靜慮』。無性攝論釋說：『安住靜慮者，謂得現法樂住，離慢、見、愛得清淨故』。引發靜慮，是說從靜定中引發種種神通等的殊勝功德。瑜伽四十三說：『若諸菩薩所有靜慮，能引能住一切菩薩解脫，勝處、徧處、無礙解、無諍、願智等共諸聲聞所有功德，當知是名能引菩薩等持功德靜慮』。無性攝論釋說：『引發靜慮者，謂能引發六神通等殊勝功德故』。辦事靜慮，是說從定中引發起來的種種神通，能夠成辦種種利生的事業。這靜慮，瑜伽說爲菩薩饒益有情靜慮，深密說爲引發饒益有情靜慮。不論經論中所說名稱有怎樣的不同，但以饒益有情爲其主題。就是以自己在定中所得的神通，或以神通輪引諸邪道衆生歸向佛法的正道，或以記心輪使未信受的有情來信受如來的正法，或以教誡論隨順各個不同的衆生宣說各種不同的教法，使他們種下解脫的善根。

第六「般若」波羅密「有三種」，就是所「謂生空無分別慧，法空無分別慧」的三者。生空無分別慧，是指通達人空的智慧。法空無分別慧，是指通達諸法空無自性的智慧。俱空無分別慧，就是通達人法皆空的智慧。入中論頌講記說：『法法都是緣起眞實性，從法性理體上說，可謂毫無問題，但從悟證方面說，由於智慧的大小，頗有淺深的差別：如小乘聖者也悟證到緣起眞實性的，但不徹底，因他所觀察的是緣起生命，只能體認到補特伽羅緣起眞實性，換句話說，他只能悟證到我空；而大乘聖者從一切法上觀察，通達法法無差別的空寂性，也就是說，對我法二空都有所體悟。大小乘的智慧力用不同，佛在經中常舉火的譬喻加以說明：如木柴的火與木炭的火，同樣是火，但所發生的火的力用，迥然不同。大小乘的智慧雖是一體，但所發生的作用有別：二乘人的智慧狹小，所以只能通達我空；大乘人的智慧廣大，所以能了我法二空』。總說一句，所謂空慧，其體實是般若。如分別說：生空是由斷我執而證得的，法空是由斷法執而證得的，俱空是雙斷二執而證得的。瑜伽論四十三將這三慧說爲證覺眞如慧，五明處及三聚中決定善巧慧，能作一切有情義利慧。解說當亦不同，可參閱瑜伽論。

第七「方便善巧」波羅密「有二種」，就是所「謂廻向方便善巧，拔濟方便善巧」的二者。廻向方便善巧，是約菩薩的大智說，意顯菩薩所行前所說的施等六波羅密的種種功德善事，不是完全把它看作是自己所有的，而是要廻向一切有情與諸有情共有的，希望衆生也因我所修的功德而得一切義利，所以菩薩雖在生死中度生，但不爲生死之所困擾，亦卽通常所說的不住生死，假定沒有大智的洞達空無自性，怎麼肯將自己所有的善根廻向衆生？又怎能在生死不爲生死所困？拔濟方便善巧，是約菩薩的大悲說，意顯菩薩在生死中的種種活動，完全是爲拔濟各式各類的有情，假定不是爲了有情，菩薩爲什麼要逗留在生死而不安住涅槃？菩薩所以不安住涅槃而不息的奔馳於生死中，完全是由悲心之所推動的。無性攝論釋第七說：『若以前六波羅密多所集善根共諸有情，爲欲饒益諸有情故，不捨有情，當知卽是不捨生死；若以此善廻求無上正等菩提，爲證無上佛菩提故，當知卽是希求涅槃』。世親攝論釋第七說：『謂以前六波羅密多所集善根共諸有情，此由大悲廻求無上正等菩提，不求帝釋等富樂果，由了知故不起煩惱，此卽般若』。總之，這二方便不出於大悲及般若。以諸善根廻求菩提是般若，利樂一切有情是大悲。

第八「願」波羅密「有二種」，就是所「謂求菩提願，利樂他願」的二者。求菩提願，簡單的說，就是佛道無上誓願成。攝論無性釋第七，將這說爲『及爲速證佛果涅槃』。利樂他願，簡單的說，就是衆生無邊誓願度。攝論無性釋第七，將這說爲『求到彼岸緣爲利有情故』。瑜伽四十五說有五種願：『云何菩薩所修正願？當知此願略有五種：一者發心願，二者受生願，三者所行願，四者正願，五者大願。若諸菩薩於其無上正等菩提最初發心，是名發心願。若諸菩薩願於當來往生，隨順饒益有情有善趣中，是名受生願。若諸菩薩願能無倒思擇諸法，願於境界修無量等殊勝善法，是名所行願。若諸菩薩願於當來攝受一切菩薩善法，攝受一切所有功德，若總若別所有正願，是名正願。菩薩大願，當知卽從大願所出』。攝論講記解釋願波羅密多有說：『佛教叫人發願的用意，就是要吾人將修行積集的功德，用在某一目的上，因爲各人的目的不同，故雖同一功德，而所得的結果大有差別。大乘佛法，不願將有用的功德，消耗於人天、小果上，故特提出願波羅密多。但發了願就得實行，所謂『願爲行導』。願海一定要由行山去塡補，才得滿足』。依於這一說法，可見瑜伽論所說的五願，就是願行兼資的。

第九「力」波羅密「有二種」，就是所「謂思擇力，修習力」的二者。思擇力，簡單的說，是以智慧思惟理解，決擇觀察。力是堪能的意思，由於有思擇力，所以有勝堪能，正思決擇，看看什麼是不應該做的。修習力，簡單的說，是實踐那思惟觀察的諸法。由於有這修習力，所修的靜慮，得有勝堪能，沒有怯弱性。綜合二者來說：思擇諸法而起修習，是名力波羅密多。『由此二力，能令所修的六種波羅密多無間斷的念念現行。這二種力，是偏通一切修的，一是理解力，一是實踐力』。無性攝論釋第七說：『此中且說二力，其餘諸力亦攝在中，思擇諸法而修習故』。世親攝論釋第七說：『餘契經說有二種力，謂思擇力及修習力。若雖未有修習力者，由思擇力精進修習波羅密多故說，由此波羅密多無間現行，此顯示波羅密多所作事業』。

第十「智」波羅密「有二種」，就是所「謂受用法樂智，成熟有情智」的二者。受用法樂智，是說菩薩由修前六波羅密多，成立不可思議的殊勝妙智，以自己所得的這妙智，在如來的大集會中，受用種種的法樂。成熟有情智，是說菩薩以此所成就的殊勝妙智，觀察有情各個不同的根性，以六波羅密多去成熟有情，使之獲得

解脫。受用法樂是自利，成熟有情是利他，所以這二智具自他二利。無性攝論釋第七說：『由施等六成立此智，復由此智成立六種，謂數相等種種品類，是則名爲受用法樂。由此妙智能正了知此施、此戒、此忍、此進等，如所聞法饒益一切有情之類，是則名爲饒益有情』。世親攝論釋第七說：『由般若波羅密多無分別智自性等故成立後得智，復由此智成立前六波羅密多，由此自爲與同法者，受用法樂，成熟有情』。瑜伽四十九辨別慧、智二者不同說：『於一切法如實安立清淨妙智，當知名智波羅密多。今於此中能取勝義無分別轉清淨妙慧，當知名慧波羅密多；能取世俗有分別轉清淨妙智，當知名智波羅密多。如是名爲二種差別』。論中還有種種分別，這裏不再一一引說。

辛二一　諸門分別

此十性者：施以無貪及彼所起三業爲性；戒以受學菩薩戒時三業爲性；忍以無瞋、精進、審慧及彼所起三業爲性；精進以勤及彼所起三業爲性；靜慮但以等持爲性；後五皆以擇法爲性，說是根本、後得智故。有義：第八以欲、勝解及信爲性，願以此三爲自性故。此說自性，若並眷屬一一皆以一切俱行功德爲性。

上來解釋十波羅密的名，此是解釋十波羅密的性。所謂性，就是說明它們的自體是什麼。所謂「此十性者」，則是說明十波羅密的一一自體。

第一「施以無貪及」相應思並「彼所起」的「三業爲」其體「性」。此中最主要的，當然是無貪，因爲唯有對於財物等沒有貪著，才能無所悋惜的加以施捨。如果是個貪著財物的人，不說捨不得布施，就是勉强的施捨，如割身肉一樣的難過。有了無貪，必然就有與無貪相應的思，由思以發動身、語二業，或親手布施，或輾語慰問，方能構成布施的功德。瑜伽三十九解施自性同本論是一樣的：『謂諸菩薩於身身財無所顧惜，能施一切所應施物，一切無罪施，無貪俱思及因此所發能施物身語二業』。可是對法論第十一，只說到三業，沒有說無貪。如該論說：『云何施波羅密多相？謂諸菩薩安住菩薩法性菩提心爲依止，以悲導心捨一切時所有身語意業』。三業的活動，不是那一度所獨有的，而是每一度所有的，不能把它看成是施獨有的自性，而應以無貪爲施自性的主體。

第二「戒以受學菩薩戒」的那個「時」候，所有「三業」行爲活動「爲」其體「性」。因爲菩薩行者，不論是正在受戒時，或者是在學諸戒時，都要運用到身語

意三業的。如分別說：三聚淨戒中的律儀戒，固然是重於身語二業的，但在菩薩的立場來講，不特重視身語的不犯，亦復重視意業的不動。如文殊問經說：『若心分別男女非男女等是波羅夷，乃至於樹葉欲取，犯僧殘婆尸沙』。可見大乘菩薩戒，是以三業爲體的。律儀戒是如此，攝善法戒、饒益有情戒，當然更是通於三業的。惟有從三業的活動中，方能止諸惡業，方能積集善法，方能廣度有情。

第三「忍以無瞋、精進、審慧及彼所起三業爲」其體「性」。忍是忍可的意思，亦卽是慧，唯有以智慧的透視，洞達人我相的不可得，方能堪受一切而忍。無瞋、精進是十一善法中的二德，審慧就是五別境中的慧心所。瑜伽四十二對此有很好的說明：『自無憤勃，不報他怨，亦不隨眠流注相續，是名菩薩耐怨害忍，卽以無瞋及三業爲性；若安受苦忍，卽精進三業爲性；若諦察法忍，卽審慧三業爲性』。於中審慧非常重要，因爲有些無理取鬧的來向菩薩大發脾氣，菩薩能夠運用其般若智慧，對於來侵犯者加以深深的思惟與體認，了知來者本身亦做不得主，是受煩惱之所驅使的，我憐愍他都來不及，那裏還可像他這樣的大發雷霆？所以有智菩薩是不瞋惱有情的。

第四「精進以勤」勇「及彼所起」的「三業爲」其體「性」。如前所說的三種精進，不管精進到那方面，都要以三業表現的，假定沒有三業活動，怎麼知道是精進？

第五「靜慮但以等持爲」它的體「性」。等持，就是三摩地，雖爲別境心所的一種，可是現在專約定說，就是以平等持心名爲等持，完全是不通於散的。對法十一說：『云何靜慮波羅密多相？謂諸菩薩安住菩薩法性菩提心爲依止，以悲導心起一切種身語意業自在用時，所有一切心恆安住』。照對法說，不但通於三業，而且亦通於散，是卽菩薩所有的卽靜而動，卽動而靜的境界。瑜伽四十三說：『云何菩薩自性靜慮？謂諸菩薩於菩薩藏聞思爲先，所有妙善世出世間心一境性心正安住，或奢摩他品，或毘鉢舍那品，或雙運道俱通二品，當知卽是菩薩所有靜慮自性』。依瑜伽說，似亦重在以靜慮爲體。

前五度的各個自性已經說明，「後五」度的自性又是什麼？當知「皆以擇法爲」其自「性」。爲什麼？因諸論中皆「說是根本、後得智故」。如分別說：第六般若波羅密是根本智，後方便等四波羅密是後得智。但這是依勝說，若約瑜伽，皆以

世出世間加行、正智、後得爲體，因爲十度皆通漏無漏的。義演說：『若從初地至七地以前，卽用加行智引生根本，根本引生後得；若八地以上卽無加行，但有根本、後得，後得亦引生根本智，此依實義』。

「有義」，是有一類師的說義。他們對於其餘的諸度雖沒有什麼不同的意見，但對「第八」願波羅密有他們的看法，認爲願度應「以欲、勝解及信爲」它的體「性」，因爲「願」是「以此三」法「爲自性」的，所以願度不能唯以慧爲自性，論中說是後得智者，那是因爲唯是後得智中起的。如攝大乘論就說欲、勝解爲願的自體，有的論中又說信、勝解爲願的自體，現在此師綜合這三者，所以特別說以三法爲體。

「此」上所「說」，都是尅就「自性」而言，假「若並」及「眷屬」來講，那應該說，「一一」波羅密多，「皆以一切俱行功德爲性」。簡單的說，十度總以五蘊爲體。有以爲忍、精進等，其體不是三業，怎麼可以說爲自性？現在我們說：若忍若精進，必有三業的表現，所修的二行方得成就，所以現在說以三業爲性，試問有何不可？

此十相者，要七最勝之所攝受方可建立波羅密多：一、安住最勝，謂要安住菩薩種姓。二、依止最勝，謂要依止大菩提心。三、意樂最勝，謂要悲愍一切有情。四、事業最勝，謂要具行一切事業。五、巧便最勝，謂要無相智所攝受。六、迴向最勝，謂要迴向無上菩提。七、清淨最勝，謂要不爲二障間雜。若非此七所攝受者，所行施等非到彼岸。由斯施等十對波羅密多，一一皆應四句分別。

十度的自性已經指出，十度的自相又是怎樣安立？相就是諸波羅密多的體相。講到「此十相者」，定「要」由「七」種「最勝之所攝受，方可建立」爲「波羅密多」。所謂七種最勝：「一、安住最勝」，就是所「謂安住」於「菩薩種姓」之中。唯識說有五種姓，就是菩薩定姓、獨覺定姓、聲聞定姓、不定種姓、無姓有情的五類。於此五姓之中，簡去其餘四姓，因爲不是菩薩種姓的人，不論怎樣的修行施等，最多只能感得人天有漏果及二乘的解脫果，絕對不能成爲無上極果的正因，所以須要安住菩薩種姓修諸施等，才能成爲施等的自相。「二、依止最勝」，就是所「謂依止大菩提心」。菩薩所行的施等，一定要以大菩提心爲所依止，亦卽是要與菩提心相應，假定離了上求下化的大菩提心，那所行的布施、持戒等，皆不得成爲

波羅密多。如經說：『不發菩提心而行施等，是爲魔業』。可以想見依止菩提心的重要。「三、意樂最勝」，就是所「謂要悲愍一切有情」。當知菩薩的行諸波羅密，不是專門爲了自己而修，而是爲了利益安樂一切有情的。前依止最勝，重在與菩提心相應，此意樂最勝，則是以大悲心爲本，二者是有所不同的。在諸意樂中，要以大悲心憐愍一切有情爲最勝意樂，所以說爲意樂最勝。「四、事業最勝」，就是所「謂要具行一切事業」。菩薩不論做什麼事，都是以『度生爲事業』，假使所行所爲的事業，不是具行隨順衆生的，那你所行的施等諸行，不特不能滿足無上菩提的大果，而且也不得說爲殊勝事業。如就所行的施等來說：『內而身心，外而資財，一切的一切，都能施捨』，方得說爲事業最勝。布施如此，餘五亦然。假定在行施時，這樣有些捨不得，那樣有些捨不得，或者拿些不重要的東西布施，那就不得說爲事業最勝。「五、巧便最勝」，就是所「謂要無相智所攝受」。無相智，就是無分別智。菩薩在修六波羅密時，不論是修那一勝行，都要爲通達一切法性空的無相智之所攝受。如布施時，不見有施者，不見有受者，不見所布施的財物，像這樣的通達三輪體空，亦卽以經中說的『以無所得爲方便』，始是方便善巧最勝。金剛

經說：『不住色布施，不住聲香味觸法布施』。如是不住於相，乃眞爲無相智之所攝受。「六、廻向最勝」，就是所「謂要廻向無上菩提」。菩薩修施等波羅密多，當然是有其所得功德的，但不以此功德作爲人天或小果的資糧，而是全部廻向於無上菩提的，亦卽作爲最高佛果之資糧的。前面的依止最勝，是約修習十度的動機說，現在的廻向最勝，是約修習以後的歸趣說，二者是有所不同的。「七、清淨最勝」，就是所「謂要不爲二障間雜」。菩薩在行波羅密多的過程中，既然具有無分別智，當然不會爲煩惱、所知二障之所間雜，因爲不受二障之所間雜，所以叫做清淨最勝。具有這最勝的七相布施、持戒等，方得說爲眞實波羅密多，假「若」不是爲「此七」種勝相之「所攝受」的，那「所行」的「施等」，不得說爲「到彼岸」，亦卽是世間的施等，不得說爲出世波羅密。攝論說施等相，只有六種最勝，沒有本論所說的安住菩薩種姓，有說將這攝在菩提心中，不須另外別說。

依於前面所說的定義，「由斯施等十」種，「對」於「波羅密多」，是否能夠建立，「一一」波羅密多，「皆應」作「四句分別」。現在且以施度爲代表：一、有是施而不是波羅密多，如離七種最勝的布施；二、有是波羅密多而不是布施，如

依七種最勝而行的持戒、忍辱等；三、有是布施亦是波羅密多，如依七種最勝而行的布施；四、有非布施亦非波羅密多，如離七種最勝而行的戒等五度。依於布施作這四句分別，如果眞的明白了，於餘戒等波羅密多，亦有這四句分別，可以比例而知，毋庸再爲說明。

此但有十不增減者，謂十地中對治十障、證十眞如無增減故。復次，前六不增減者，爲除六種相違障故，漸次成熟諸有情故，此如餘論廣說應知。又施等三增上生道感大財體及眷屬故；精進等三決定勝道能伏煩惱、成熟有情及佛法故；諸菩薩道唯有此二。又前三種饒益有情，施彼資財、不損惱彼、堪忍彼惱而饒益故；精進等三對治煩惱，雖未伏滅而能精勤修對治彼諸善加行，永伏、永滅諸煩惱故。又由施等不住涅槃，及由後三不住生死，爲無住處涅槃資糧，由此前六不增不減。後唯四者，爲助前六令修滿足不增減故；方便善巧助施等三；願助精進；力助靜慮；智助般若，令修滿故。如解深密廣說應知。

十度自相的安立已經說明，現明十波羅密的不增不減。有人問道：「此」波羅密爲什麼「但有十」數而「不增」不「減」？因在所「謂十地中」，所「對治」的

有「十」種「障」，所「證」得的有「十」種「眞如」，都是不增不減的剛好十數，因而能治能證的波羅密多，不得不是「無增」無「減」的唯有十數。「復次」以下，將十波羅密多分開來說，就是先明六度的不增不減，次明四度的不增不減。菩薩所應修學的施等，爲什麼不增不減的但有六數？「前六」所以「不增」不「減」的說唯六數，其原因有如下的六種：

一、「爲除六種相違障故」：衆生心中，向有慳貪、毀犯、瞋恚、懈怠、散亂、惡慧的六種障蔽，菩薩行者爲除去這六種的相違障，所以佛就爲說布施等的六度。以布施度慳貪，以持戒度毀犯，以忍辱度瞋恚，以精進度懈怠，以禪定度散亂，以般若度惡慧。

二、「漸次修行諸佛法故」：諸佛法，就是十力、四無所畏、十八不共佛法等。爲了漸次修行而證得如是最殊勝的佛法，所以佛陀說有此六波羅密。攝論講記說：『證入佛法，主要是定慧。但不散動——禪定，不是偶然的，必須有不散動的因素；這因素，就是施戒忍進四種波羅密多。由於修前四波羅密多的不散動因，才能得禪定波羅密多。次一慧波羅密多，就是因那不散動而獲得的成就。這，因不散動

的定力爲依止，就會發生智慧。由智慧的啓發，能如實等覺諸法眞義，證悟法界以後，便能證得一切佛法。約證得佛法所依來說，只要六波羅密多就足夠了』。

三、「漸次成熟諸有情故」：菩薩於隨順化導成熟諸有情的過程中，爲了漸次使諸有情獲得利益解脫，特別運用這六度法門，而且卽此六度法門，已經足夠化導有情，所以說有布施等的六度。攝大乘論說：『由施波羅密多故，於諸有情能正攝受；由戒波羅密多故，於諸有情能不毀害；由忍波羅密多故，雖遭毀害而能忍受；由精進波羅密多故，能助經營彼所應作。卽由如是攝利因緣，令諸有情於成熟事有所堪任。從此以後，心未定者令其得定，心已定者令得解脫，於開悟時彼得成熟。如是隨順成熟一切有情，唯立六數，應如是知』。

「此」三種因，「如餘」攝「論等廣說」，吾人「應」當有所了「知」，這裏不再一一煩說。

四、爲二道的因門：「又」布「施」、持戒、忍辱「等三」度，是諸菩薩的「增上生道」。如行布施，能「感」得富裕「大財」，多饒珍寶；嚴持淨戒，能感大「體」，就是獲得尊貴之身，不論到達什麼地方，都會受到大衆尊重；實行忍辱，

能感廣大的「眷屬」，使得一切人群都很樂意的歸附於你，成爲你最親切的眷屬。由於財富、勝身以及眷屬的衆多，那你在善趣中一切增上，所以叫做增上生道。次「精進」、禪定、智慧「等三」度，是諸菩薩的「決定勝道」。如行精進，以善方便，能夠「伏」除一切「煩惱」；修諸靜慮，以定發通，能夠「成熟」一切「有情」；修諸佛法，養成智慧，由此智慧，「佛法」得以成熟。有此三大特德，那你在佛法的道路上，就可得到決定性的勝利，所以叫做決定勝道。「諸菩薩道」雖說很多，歸納起來「唯有此二」。於此二道之中，如果缺了任何一種，那道就不得成就。是以六度不增不減的唯有六數。

五、爲利生斷惑門：「又前」布施、持戒、忍辱的「三種」，是爲「饒益」諸「有情」的。怎知前三是爲饒益有情的？「施彼」衆生種種「資財」，以給予最大的饒益。深密經語體釋說：『因爲布施波羅蜜多，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，若要接近群衆，使群衆相信你，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』。「不損」害

、不「惱」亂「彼」諸有情，以給予衆生的饒益。深密經語體釋說：『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』。「堪忍彼惱而饒益故」，就是忍辱波羅密多。深密經語體釋說：『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，但群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。所以能行忍辱，是爲「對治」諸「煩惱」的。怎知後便』。從上所說，可知前三度是眞能饒益有情的。

而後「精進」、靜慮、般若「等三」度，是爲「對治」諸「煩惱」的。怎知後

三是對治煩惱的？原來衆生心中最强有力的一股反動力量，就是人人所說的煩惱，要想不爲煩惱所擾，唯有在佛法中修學各種行門，由精進力「雖」還「未」能永「伏」煩惱，永「滅」隨眠，但因「精勤修對治彼」煩惱「諸善加行」的關係，彼在內心活躍的煩惱，已經沒有力量可以傾動自己所修的善品加行，不能不說精進已發生了它應有力量。可是儘管如此，但爲進一步的永遠降伏煩惱起見，於是就又集中精力，修習靜慮波羅密多，運用禪定的力量，以「永伏」搗亂的煩惱。但僅降伏煩惱是沒有用的，如果定力稍爲鬆弛，它又會出來進行活動。爲求徹底解決煩惱，就又修習智慧波羅密多，運用剛猛的智慧，「永」遠「滅」除一切「煩惱」，煩惱再也不會在身心中發生活動。從上所說，可知後三度是爲對治煩惱的。

前三度是利生的，後三度是斷惑的。諸菩薩道雖說是很多的，但歸納起來實不外此二，所以諸波羅密多不增不減的但有六數，既不能增多，亦不能減少。

六、爲無住涅槃因門：「又由」布「施」、持戒、忍辱「等」的三度，以大悲心而廣饒益一切有情，所以菩薩雖可證得涅槃，但「不」安「住」於「涅槃」之中，仍在生死中積集從事利生的工作。「及由」精進、靜慮、般若的「後三」度，以

大智慧而斷滅一切煩惱，所以菩薩雖在生死中大顯身手的普利衆生，但「不」安「住」於「生死」之中，亦卽不爲生死之所束縛，仍然過其無累無羈的自在解脫生活。如是六度，「爲無住處涅槃資糧」，亦卽所謂無住涅槃之因，要想證得無住涅槃，必須廣修六波羅密，缺一是都不可的。

「由」於如上所說的六種原因，所以「此前六」波羅密，「不增不減」的恰好有六。不論在任何一個原因中，要想完成菩薩所要完成的任務，都得依照六波羅密去行，不然是不能達到所要達到的目的！

前六唯六的理由，我們已經知道，「後」四「唯四」的理由，又在什麼地方？要知六度之後不增不減的但有四數，那是「爲」了「助」成「前六」，使「令修」學圓「滿」具「足」，所以「不增」不「減」的唯有四數。如分別說：「方便善巧」波羅密多，是爲「助」成「施」、戒、忍「等三」度。意說菩薩行者，爲了饒益有情，特地修學布施、持戒、忍辱，以攝受廣大的有情，希望與群衆發生極親切的關係，讓群衆接受我的教化，從而得到佛法眞實受用。但要做到這點，須要運用種種方便善巧，不然，不但不能達成度生的任務，反而造成反效果，使衆生離佛法而

去，有了方便善巧，就能攝受群衆，所以方便善巧能助成施等。「願」波羅密多，能「助」成「精進」度。意說菩薩行者，在修菩提行的過程中，仍經常的爲煩惱所困，爲使煩惱力逐漸輕微薄弱下來，於是就發大弘誓，由這弘誓願力的因緣，使煩惱漸漸微薄，因而得以實踐精進，所以願波羅密能助成精進度。「力」波羅密多，能「助」成「靜慮」度。意說菩薩行者，爲了進一步的降伏煩惱，特又親近大善知識，從善知識聽聞正法，並作如法合理思惟，獲得最極殊勝的意樂，使內心安住有所堪能，所以力波羅密能助成靜慮度。「智」波羅密多，能「助」成「般若」度。意說菩薩行者，由多聞、思惟、修習的聞、思、修的三慧，就能引發靜慮，所謂『從聞思修入三摩地』，就是此意。如是名之爲智，由於此智，復能引發出世間慧，所以智波羅密多能助成慧度。

如上所說，我們知道：後四波羅密確能助成前六波羅密，「令」所「修」的前六得到圓「滿」。假使前六沒有後四的助成，要想修得圓滿，未免是就很難，因而對於後四，不可有所忽視！關於此中更深一層的道理，「如解深密」經地波羅密多品「廣」爲解「說」，依彼「應」可了「知」，這兒不想多爲解說。

十次第者：謂由前前引發後後，及由後後持淨前前，又前前粗後後細故，易難修習次第如是，釋總別名如餘處說。

十度的不增不減已經說明，十度的前後次第現在當說。十波羅密，誰都知道，最初是施，最後是智，現在成問題的，就是「十」度「次第」，爲什麼一定是如此的？講到十度的次第，論中說有四大原因：一、「由前前引發後後」的引發因：謂由前一波羅密多，能夠引發後一波羅密多。如由布施等，引生戒忍等。解深密經地波羅密多品說：『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，爲護淨戒，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』。二、「及由後後持淨前前」：意顯由於後一波羅密多，能使前一波羅密多獲得清淨。如行布施，目的雖在攝益有情，但是必要持戒，唯有嚴持淨戒，布施始得清淨；由於實行忍辱，持戒始得清淨；由於精進不懈，忍辱始得清淨；由於靜慮安定，精進始得清淨；由於般若明慧，靜慮始得清淨；乃至由任持智波羅密多，力波羅密始得清淨。對法論第十一說：『謂戒能持施，乃至慧能持定。謂由具尸羅施得清淨，所以者何？由行布施攝

益有情，由持戒故不爲惱害；乃至如伽陀說無有靜慮而不因慧』。三、「又前前粗後後細故」：意說於十殊勝行中，布施是最粗的，所以列在第一，持戒細過於施，所以其次建立，乃至一切行中，智是最極微細，所以在最後說。四、再就「易難修習」說：如十度中，布施是最易修的，所以說在最先，智是最不易修的，所以說在最後。總而言之，易者先行，難者後行，這是行者的常情，所以佛陀說法，也就「次第如是」，使諸行者能夠按步就班的去行，不致感到難以做到。十波羅密一一相望，有前前及後後義，但是其中，最初唯前，後一唯後，中間八度，互爲前後。至於「釋」波羅密多的「總」名及釋施等的「別名」，「如」攝大乘論等的「餘處」所「說」，這裏不再繁擧。無性攝論釋第七說：『釋總名者，施等善根最爲殊勝，能到彼岸，是故通名波羅密多』。釋別名者，如前所說。

此十修者有五種修：一、依止任持修；二、依止作意修；三、依止意樂修；四、依止方便修；五、依止自在修。依此五修修習十種波羅密多皆得圓滿，如集論等廣說其相。

十度的次第已經說明，現在說十度的修相應門。怎樣修此十度？「此十」波羅

密的「修」習，共「有五種修」習的法則：「一、依止任持修」：謂住種姓的菩薩，依於種姓的因力，殊勝自體的果力，上求下化的願力，簡別抉擇的慧力，任持具足一切佛法，修行施等波羅密，是名依止任持修。「二、依止作意修」：是說依止與諸度相應的教法，於已得的功德深起愛味，見他人的修度深生隨喜，於自他當來勝品度中深生願樂，於無上正等菩提深切誓求，以此作意修行施等，是名依止作意修。「三、依止意樂修」：是說依於無厭足的廣大意樂，起大慈悲憐愍一切有情，並且熱切的希望度脫受諸苦惱的有情，以此意樂修行施等，是名依止意樂修。「四、依止方便修」：是說由無分別智攝受而修，如在修諸度時，以無所得爲方便，了達三輪清淨，如行施時，不見有施者、受者、施物的三種分別，是爲依止方便修。「五、依止自在修」：是說到了最高佛果位上，對於所修的諸波羅密多的自法，本來早就修習圓滿，無須再續修波羅密的，但爲了成熟廣大的有情，仍然依於如來的自在身、自在行、自在說法等，任運而自然的修諸施等，是爲依止自在修。菩薩行者「依此五」種「修」習的法則，「修習十種波羅密多」，使所修的波羅密多，一一「皆」能獲「得」究竟「圓滿」。至於五種修的行相，「如集論等廣說其相」。

這裏不再多所論說，如欲知者可參閱集論等。

此十攝者：謂十，一一皆攝一切波羅密多，互相順故。依修前行而引後者前攝於後，必待前故，後不攝前，不待後故。依修後行持淨前者後攝於前，持淨前故，前不攝後，非持淨故。若依純雜而修習者，展轉相望應作四句。

前明十度的修習，此明十度的相攝。講到「此十」度的相「攝」，所「謂十」度，每「一」度每「一」度，「皆」能「攝」於「一切波羅密多」的。爲什麼？因十行相資，是「互相」隨「順」的。識論集解卷九說：『如施方便中一切可得，如捨內外身財是施方便，此方便中若捨一切，是施波羅密；即於此中，若慈悲心，防遮一切損害逼迫惱亂他性，是戒波羅密；即於此中，忍受遮礙損害疲倦，是忍波羅密；即於此中，數數發起勇勵施心，是精進波羅密；即於此中，其心純善，繫心一境，不外流散，是靜波羅密；即於此中，善取施行如實因果，不取異見，是慧波羅密；如是乃至方便波羅密多，皆隨其所應，當善建立』。施攝九度如此，餘度各攝九度亦然。

「依修前」波羅密「行而引」起「後」波羅密多「者」，是則可知「前」度必

「攝於後」，因爲後者「必待」於「前」，然後方得生起的，所謂有戒皆是施的；可是「後」者並「不待」於「後」，自己能夠生起的，所謂「不待」於「後」，自己能夠生起的，所謂有施非戒而戒所不攝施。「依修後」波羅密「行」而「持淨前」波羅密多「者」，是則可知「後」度能「攝於前」，因爲「前」度必待後度的任「持」，方能得到清「淨」的，所謂有施皆是戒的；可是「前」度「不」能「攝」於「後」度，因爲前度不能「持」後度令得清「淨」，而是自己能清淨的，所謂有戒非是施的。「若依純雜而修習者」，於中有純修與雜修之別，因而彼此「展轉相望」，理「應作」爲「四句」分別：一、是施非戒；二、是戒非施；三、亦施亦戒；四、非施非戒。前二是約一行純修而說；第三是約諸行雜修而說；最後一句是約不修度說。由於純雜不同，所以有此差別。

此實有十而說六者，應知後四第六所攝。開爲十者，第六唯攝無分別智，後四皆是後得智攝，緣世俗故。

前明諸度的相攝，此明諸度的開合。如「此」波羅密多，「實」在說來，「有」其「十」種，然「而」有些經論之中，但「說六者」是什麼道理？「應知」有處

說六而不說十，那是因爲最「後」的「四」度，是屬「第六」般若波羅密多「所攝」，所以就統歸在般若度中。有的地方「開爲十者」，試問又是什麼道理？那是因爲將根本智與後得智分開來講的，就是「第六」般若度「唯攝無分別」根本「智」，而「後四」度「皆是」屬於「後得智攝」，因方便等皆「緣世俗」而得生起的。

此十果者：有漏有四除離繫果；無漏有四除異熟果。而有處說具五果者，或互相資，或二合說。

前明諸度的開合，此明諸度的五果。講到「此十」度所得「果者」：屬於「有漏」的「有四」果，就是「除」去五果中的「離繫果」，因爲離繫果是屬無漏，有漏法中是沒有無漏的，怎麼會得離繫果？屬於「無漏」的亦「有四」果，就是「除」去五果中的「異熟果」，因爲異熟果是由有漏所感的，無漏法中是沒有有漏的，怎麼會得異熟果？對法論第十二說：『謂能永斷自所對治，是諸波羅密多離繫果；於現法中由此施等攝受自他，是士用果；於當來世後後增勝展轉生起，是等流果；大菩提是增上果；感大財富，往生善趣，無怨無壞，多諸喜樂，有情中尊，身無損害，廣大宗族，隨其次第，是施等波羅密多異熟果』。然「而有」些經論之「處，

說」此十度皆「具五果」，又是依於什麼意思而說？那「或」是約有漏無漏「互相資」助說，就是以無漏資助有漏的時候，說它亦得異熟果，或是以有漏資助無漏的時候，說它亦得離繫果；「或」者約有漏無漏二位「合說」，所以說具得五果。

十與三學互相攝者，戒學有三：一、律儀戒，謂正遠離所應離法；二、攝善法戒，謂正修證應修證法；三、饒益有情戒，謂正利樂一切有情。此與二乘有共不共，甚深廣大如餘處說。

前明諸度的開合，此明諸度與三學的相攝。講到「十」度「與三學」的「互相攝者」，在未論及它們的相攝之前，先出三學的名體。於中，「戒學有三」者：「一、律儀戒」，以在家出家的七衆戒爲體，就是指的所「謂正遠離所應」遠「離」的一切品類惡不善「法」。無性攝論釋第七說：『謂於不善生放逸法，防護守持，由防護諸惡不善身語等業，故曰律儀』。「二、攝善法戒」，以有爲無爲、有漏無漏的一切善法爲體，就是指的所「正修證」所「應修證」的十力、四無畏等一切佛「法」。無性攝論釋第七說：『攝善法戒者，謂正修集力無畏等一切佛法』。「三、饒益有情戒」，以度群生的活動三業爲體，就是所「謂正」式的去做「利樂一切

有情」的事業，而使衆生得到佛法的受用。無性攝論釋第七說：『饒益有情戒者，謂不顧自樂，隨所堪能令入三乘，捨生死苦證涅槃樂』。這是建立在成熟一切有情上，如四攝、四無量心等行門都是。

「此」菩薩戒「與二乘」戒，「有」他們「共」通的一面，亦「有」他們「不共」的一面，從不共小乘的一面，建立大乘菩薩的學處殊勝。如殺盜淫妄的一切性罪，不論如來曾經制過或不曾制過這樣的戒，只要犯了就是有罪的，聲聞人固然不使它現行，菩薩同樣的不讓它現行，在這點上，大小乘可說完全是共的，沒有那個可以例外的。可是關於遮罪的不現行，菩薩與聲聞人當然是不共的，亦卽由此顯出大小乘戒的差別。攝論講記說：『遮罪，要佛制後才犯，未制是不犯的，如過午不食、壞生、掘地等。這本來無關善惡，但以時節因緣，經佛陀制止，那犯了就有罪。因爲這是適應時地的關係而制爲僧團共守的規則，如果違犯了就不行。關於遮罪，學處中有聲聞犯菩薩不犯的，如在安居期中，聲聞人縱然知道某一件事情，如果超過開緣以外，出界去做了，對衆生有大利益，但爲了團體的規則所限，是不能開的，否則就有犯戒的罪了。假使是菩薩，他就不妨出界去做，不但不犯罪而且得大

功德。其中，也有菩薩犯聲聞不犯的，如對衆生有大利益的事情，菩薩應該去做而不去做，就犯了菩薩的遮罪；在聲聞人却因謹守遮戒而不犯。所以在這遮罪的不現行（不犯）上，大小乘有著不同。約三業說：菩薩具有身語心的三業戒，不但身犯成罪，心犯也會招過；但聲聞唯有身語二戒，要身語犯了才有罪，心中的起心動念，雖是犯戒的方便，但並不成罪。小乘律儀並不是不注重內心的動機，不過單單心思意念，未通過身語二業，是不成罪的。菩薩則雖在心中思念，還沒有見之身語二業的實行，已是犯戒了的。因之，菩薩心亦有犯戒而非諸聲聞』。

這共不共戒，「甚深廣大」，分別起來，非常衆多，「如」其「餘」的地方，像攝論等所說，這裏不再繁舉。

定學有四：一、大乘光明定，謂此能發照了大乘理教行果智光明故；二、集福王定，謂此自在集無邊福如王勢力無等雙故；三、賢守定，謂此能守世出世間賢善法故；四、健行定，謂佛菩薩大健有情之所行故。此四所緣、對治、堪能、引發、作業，如餘處說。

前明戒學的三種，此明定學的四種。講到「定學有四」種差別：「一、大乘光

明定」，是指所「謂」從「此」定中，「能發」出無分別的慧光，「照了」一切「大乘」的「理、教、行、果」，其「智光明」無量，所以名光明定。三地名發光定，所以有人將此定配前三地。至此定的勝能，有說除不善障，有說能除流散雜染業障。「二、集福王定」，是指所「謂」在「此」定中，能無礙「自在」的，修「集」無量「無邊」的「福」德。王是自在的意思，「如」世間的國「王」，具大自在，有大「勢力」，能集多財，沒有那個可以與之相等的，所以說「無等雙故」。至此定的勝能，有說除著禪障，有說能除味定著靜慮。「三、賢守定」，是指所「謂」「得」「此」定的，「能守」護「世出世間」的「賢善」之「法」而不散失。因爲菩薩既了卽事而眞，自亦能夠卽散而定。至此定的勝能，有說能除煩惱障，有說能除根本無明障。「四、健行定」，是指所「謂」最高的「佛」陀以及十地「菩薩」，雄猛無畏的「大健有情之所行」的定，最爲剛健，所以名爲健行定，亦卽所謂首楞嚴三摩地。佛地論卷五說：『三摩地者，謂增上定卽健行等諸三摩地，能勝一切世出世間諸三摩地，餘不能勝故名健行；又佛菩薩健士所行故名健行，唯十地菩薩及佛得此定故』。照佛地論說，此健行定，唯第十地及佛所得，首楞

嚴三昧經亦是這樣說法，爲什麼有人說這地地皆修？難道不是違於經論所說？當然，約修習圓滿言，自如首楞嚴三昧經及佛地論說，若約分得來說，是亦不妨廣通十地的。如楞伽經第十說：『依首楞嚴定及餘三昧，入於初地得』。依照這樣講，說地地皆修，是亦沒有什麼不可的了。

「此四」定的「所緣」，是以一切大乘教法，不論是世俗行相或勝義實性，乃至行相果相等，皆是菩薩定心所緣的境，與小乘定心的以小乘教法爲所緣不同。無性攝論釋第八說：『論曰：所緣差別者，謂大乘法爲所緣故。釋曰：大乘法者，菩薩藏中所有甚深廣大教等。聲聞等定非所能緣，是故殊勝』。此四定的「對治」，是說菩薩在定中，發出無分別智，遣除阿賴耶識中的一切粗重障。無性攝論釋第八說：『論曰：對治差別者，謂一切法總相緣智，以楔出楔道理，遣阿賴耶識中一切障粗重故。釋曰：無分別智所緣眞如，是一切法共相所顯，故說此智名總相緣。定能發此能對治智，亦名對治。聖道微妙故如細楔，所治種子其性粗重故如粗楔』。攝論講記說：『怎麼叫以楔出楔？這是譬喻，如竹管裏有粗的東西（楔）擁塞著不能拿出，要把這東西取出，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，這叫以細楔出粗楔』。此四的「堪能」，是說菩薩安住於靜定中，能不受定力的拘限而受果，能隨其所欲的要到什麼地方受生，就到什麼地方受生，像這樣自在受生的能力，現在說爲堪能。無性攝論釋第八說：『堪能差別者，住靜慮樂，隨其所欲卽受生故。釋曰：由此靜慮其性調順有所堪能，隨欲饒益諸有情處，不退靜慮而往受生。聲聞乘中無如是事，所以殊勝』。此四的「引發」，是說菩薩由禪定的力量，能引發隨往一切世界自在無礙的神通。無性攝論釋第八說：『論曰：引發差別者，謂能引發一切世界無礙神通故。釋曰：由此定力引發種種一切世界無礙神通』。此四的「作業」，是說菩薩由禪定的力量，能振動等作出十八種的變化。攝論講記說：『引發差別，約從定發通而說，因通力而起的種種作業，卽作業差別。能振動一切世界。放種種光明熾然的烈燄。所放的光明，照十方世界無不徧滿。本來所不見的他方世界諸佛菩薩，與此界的幽暗處，因光明徧照顯示可見。因神通力能令四大體性互相轉變，如變地成水，變水成火等。又能隨心所念往來十方世界，刹那間卽到。卷舒，約空間說，卷須彌入一芥子，舒一芥子納須彌。約時間說，舒一刹那爲無量劫，卷無量劫爲一刹那。八地以上的

菩薩，一切有情無情的色像，皆可攝入身中，在色身上顯現。能應機變化，應以何身得度，卽現何身而爲說法，隨所往而化身與他同類。或顯示令衆生見，或隱藏令不見。能變魔爲天，變天爲魔，一切所作都能自在。菩薩的殊勝神通，能蔽伏他一切凡小的劣神通。加被說法者，能施念樂，使他歡喜善解，經久不忘。在說法時，爲攝化他方一切有情來集會聽法，所以放大光明。引發如是的廣大神通，造作這樣廣大殊勝的事業，爲小乘神通所不及的，故名作業差別』。像這種種殊勝，「如餘」攝入大乘論等「處」詳「說」。

慧學有三：一、加行無分別慧；二、根本無分別慧；三、後得無分別慧。此三自性、所依、因緣、所緣、行等，如餘處說。如是三慧初二位中種具有三，現唯加行。於通達位現二種三，見道位中無加行故。於修習位七地以前，若種若現俱通三種，八地以去現二種三，無功用道違加行故，所有進趣皆用後得，無漏觀中任運起故。究竟位中現種俱二，加行現種俱已捨故。

前明定學的四種，此明慧學的三種。講到「慧學」亦「有三」種：「一、加行無分別慧」，這猶有所得的加行慧，僅能做到相似的無分別觀，還不能夠完全沒有

分別，嚴格說來，不得稱爲無分別慧，因能引發根本無分別慧，所以就從所引發而得名加行無分別慧。「二、根本無分別慧」，此是契證眞如的根本智，沒有能緣所緣的分別，而爲出生一切功德法的根本，所以名爲根本無分別慧」，是從根本無分別慧所生的，所謂帶相觀如，能分別一切差別諸相，嚴格說來，是亦不得稱爲無分別慧，因是根本無分別慧所生的，所以就從能生得名後得無分別慧。這末說來，可知三慧的主要者，在根本無分別慧。由於這是眞正無分別的，所以引發它的加行慧亦稱無分別，爲它所生的後得慧亦稱無分別。

「此三」慧的「自性」，據攝大乘論說，離五種相以爲自性。所謂離於無作意，離於有尋伺，離於想受滅，離於色自性，離於眞義異計度。三慧的「所依」，是以非心而是心的東西爲所依的。『無分別智的所依，不是思量分別境義的，所以非心。它是思慮有分別心爲加行所引起的，是心的種類，那也不妨說是心』。三慧的「因緣」，是以聞熏習及從聞熏習所起的如理作意爲因緣。『因如理作意而聞熏習展轉增勝，使賴耶中的雜染分漸減，無分別智才得現前』。三慧的「所緣」，是以無我眞如爲所緣的。『心法有它的所緣，菩薩的無分別智，雖然能所一如，但同樣

可以安立它的所緣。不可言說的諸法眞實，於依他起法上把名義相應徧計所執性離去，遣離假說自性，才是諸法的離言實性。這就是無補特伽羅及法無我性所顯的眞常一味的眞如。這無我眞如，是無分別智的所緣』。三慧的「行」相，是說『所緣是心的對象，行相是心行於境發生關係的相貌。有無分別智，也有無分別境，但它的行相却不可說。無分別智於所緣中親證彼所知境，是無有名言相貌的，離言說的眞實法性不能說有行相，若世俗智以行相取，就不能親證眞如，不是正覺法性了』。「等」是等於任持、助伴、異熟、等流、出離、至究竟、加行無分別後得勝利、差別、無分別後得譬喻，無功用作事、甚深。如是一切，「如」其「餘」的攝大乘論等「處」所「說」。要想知道這些內容，可參閱攝大乘論講記增上慧學。

「如是」像上所說的「三慧」，在資糧、加行的「初二位中」：就「種」子說，「三」慧完全「具有」，因爲法爾有無漏種子的；就「現」行說，「唯」有「加行」慧，根本、後得的二慧是沒有的，因如，怎麼會有這二種慧？「於」第三的「通達位」中：就「現」行說，唯有根本、後得的「二」慧，沒有加行慧，就「種」子說，「三」慧完全具有。「見道位中無

加行故」，就是指出在見道時，剛剛親證眞如，所以沒有加行。「於」第四的「修習位」中：如果是在「七地以前」，不論「若種若現，俱通三種」慧的，因爲菩薩在七地以前，位位之中斷惑證眞，都還須要加功用行，所以亦起加行慧。假使到了「八地以去」，那「現」行就唯有根本、後得「二」慧，加行慧是沒有的了，因到無功用的地步，不假加行而得勝進的，所以說「無功用道違加行故」。既然沒有加行，是則一步一步的向前進趣，試問運用什麼慧在推動？當知「所有進趣，皆」是「用」的「後得」慧，因爲於「無漏觀中行說，雖無加行，就「種」子說，「三」「一切都是「任運」而「起」的。就現不論是「現」行，不論是「種」子，都唯「俱」有根本、後得的「二」慧，以根本緣如，以得得利物。至於「加行」慧，不管是「現」行，不管是「種」子，在金剛道後的解脫道中，「俱已捨」去了的。

若自性攝，戒唯攝戒，定攝靜慮，慧攝後五。若並助伴，皆具相攝。若隨用攝，戒攝前三，資糧、自體、眷屬性故，定攝靜慮，慧攝後五，精進三攝，徧策三故。若隨顯攝，戒攝前四，前三如前及守護故，定攝靜慮，慧攝後五。

前出三學的名體，此正解說三學與諸度的相攝。假「若」是「自性」相「攝」，各舉其當體而言：三學中的「戒」與「唯攝」諸度中的「戒」度；「定」學唯「攝靜慮」波羅密；「慧」學「攝」最「後」的「五」度。假「若」是「並」諸「助伴」相攝，助伴理通於三，三學一一具攝十度，所以說「皆具相攝」。假「若」是「隨」作「用」說明它們的相「攝，戒」學「攝前」布施、持戒、忍辱的「三」度，因爲戒是施的「資糧」，戒是戒的「自體」，戒是忍的「眷屬」，所以能攝前三。「定」學唯「攝靜慮」波羅密，因爲它們是同一體性的。「慧」學「攝後」般若、方便、願、力、智的「五」度，因爲都是以智爲體的，亦卽以慧自性攝慧自性的。「精進」總爲「三」學所「攝」，因爲他能普「徧」的「策」勵「三」學，使所修的三學，不致懈退下來。瑜伽七十八說：『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』。這在解深密經語體釋，有詳細的解說。假「若」是「隨」相「顯」明其相「攝，戒」學「攝前」布施、持戒、忍辱、精進的「四」度。攝「前三」度的理由，「如前」所說，加攝精進者，由精進力勤加「守護」，使所守戒更爲清淨，所以亦爲戒學所攝。「

定」學唯「攝靜慮」度，「慧」學能「攝後五」度。

此十位者，五位皆具，修習位中其相最顯。然初二位，頓悟菩薩種通二種現唯有漏，漸悟菩薩若種若現俱通二種，已得生空無漏觀故。通達位中，種通二種現唯無漏。於修習位，七地以前種現俱通有漏無漏，八地以去種通二種現唯無漏。究竟位中，若現若種俱唯無漏。

前明十度與三學的相攝，此明十度與五位的相攝。「此十」波羅密多，於五階「位」來說，「五位」的一一位中，「皆」悉「具」足十波羅密多。不過於五位中比較起來，第四「修習位中，其相」是「最」明「顯」的，因這修習位，通有漏無漏，且能無邊行，所以經說：初地菩薩檀波羅密最爲增上，二地菩薩戒波羅密最爲增上，乃至十地菩薩智波羅密最爲增上。當知經中說的增上，就是此處說的最顯。

「然」而在資糧、加行的「初二位」，菩薩行者有頓漸的差別：如果是直往大乘的「頓悟菩薩，種」子「通」於有漏、無漏的「二種」，「現」行則「唯」屬於「有漏」不通無漏。爲什麼現行唯是有漏？因有一類菩薩在初二位中，煩惱、所知的二障種現，完全沒有伏滅，一直要到達初地，方開始頓斷分別二障種現，所以特別叫

做頓悟，因而在初二位中所修勝行，不論是種是現，唯是屬於有漏。爲什麼種亦通於無漏？這是約法爾具有無漏種說，既然法爾具有無漏種子，當然就通於無漏。假定是回小向大的「漸悟菩薩」，不論「若種若現，俱通」有漏、無漏的「二種」。爲什麼會如此？因他在二乘無學位中，或是在地前的修行過程中，或是斷除了分別煩惱的現行，「已得生空」的「無漏觀」智，所以其現行通於無漏，但因俱生現起的煩惱，猶還未能永滅，所以亦通有漏。在第三「通達位中，種」子「通」於有漏、無漏的「二種，現」行則「唯」是屬「無漏」，因爲到這時候，已經得眞見道，證根本智，所以有漏不容再起現行。「於」第四「修習位」中，如果是在「七地以前」，不論「種」子「現」行，「俱通有漏無漏」的二種，因爲在這位中，有漏無漏仍然相間而起的；到了「八地以去，種」子雖還「通」於有漏無漏的「二種」，但是「現」行則「唯」屬於「無漏」，因彼有漏惑，已被永伏不起。到最後的「究竟位中，若現」行「若種」子，「俱唯」是屬「無漏」，因爲到這時候，所有什麼惑障，都已徹底斷除，所以唯是無漏。

此十因位有三種名：一、名遠波羅密多，謂初無數劫爾時施等勢力尙微，被煩惱伏未

能伏彼，由斯煩惱不覺現行。二、名近波羅密多，謂第二無數劫爾時施等勢力漸增，非煩惱伏而能伏彼，由斯煩惱故意方行。三、名大波羅密多，謂第三無數劫爾時施等勢力轉增，能畢竟伏一切煩惱，由斯煩惱永不現行，猶有所知微細現種及煩惱種故未究竟。

「此」明「十」度在尚未成佛的「因位」中，「有三種」差別不同的「名」稱：「一、名遠波羅密多」，是指所「謂」行菩薩道的菩薩，於最「初」第一「無數」大「劫」的長時間，修行施等諸波羅密多，雖成就無量功德善法，但因距離最高的佛果位尚遠，且僅能於一行中修一行，因而這個「時」候的「施等勢力」，仍「尚」非常的「微」弱，「被」諸「煩惱」之所制「伏，未能伏彼」種種活動的煩惱，「由」於如「斯，煩惱」在菩薩的身心中，仍然「不」自「覺」的生起「現行」作用。煩惱既還不自覺的現行，依勝解力所修勝行，當然只有到彼岸的名字。如約位次判別，是屬資糧、加行的初二位。瑜伽七十八說：『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，軟中勝解轉時，是名波羅密多』。可說與此論中所說是相同的。「二、名近波羅密多」，是指

所「謂」行菩薩道的菩薩，由第一無數大劫進入「第二無數」大「劫」的修行期間，距離最高的佛果位較近，因爲於一行中能修一切行，所以這「時」所修的「施等勢力，漸」漸的「增」强起來，雖說這時煩惱仍經常的生起活動，但所修的施等波羅密，「非」特不爲「煩惱」之所制「伏，而」且施等的力量，「能」夠「伏彼」一切煩惱。「由」於如「斯煩惱」，不能任意的生起活動，要有所作「意方」起現「行」。瑜伽七十八說：『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』。由此繼續不斷的前進，漸漸接近大菩提果，所以名爲近波羅密多。如約位次判別，是屬通達位及修習位的七地以前，與瑜伽所說是一樣的。「三、名大波羅密多」，是指所「謂」行菩薩道的菩薩，從第二無數大劫進入「第三無數」大「劫」的修行期間，將得菩提大果，這「時」所修的「施等」波羅密多，更能於一切行中修一切行，「勢力」越發「轉」爲「增」長，而又成就無量善法，菩薩到這地步，由於任運的修一切波羅密多，所以有力量「能畢竟」降「伏一切煩惱，由」於如「斯」，從此「煩惱永」遠「不」再「現行」。雖則如此，但「猶有所知」的「微細現」行與「種」子「及」

煩惱」障的微細「種」子存在，所以仍「未」達到「究竟」。不過由煩惱的不起現行活動，而且能於一行中起無量行，所以名爲大波羅密多。如約位次判別，是卽修習位中八地以去乃至十地。瑜伽七十八說：『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』。

辛三　總攝義門

此十義類差別無邊，恐厭繁文略示綱要。十於十地雖實皆修，而隨相增地地修一。雖十地行有無量門，而皆攝在十到彼岸。

上來已說諸門分別，現在再來總攝義門。「此十」波羅密多的「義類」，如果詳細的說起來，其「差別」是有無量「無邊」的。如解深密經及瑜伽論七十八，所說諸度的清淨相、最廣大、無盡相等，本來都應一一加以論說的，但「恐」學者的「厭」惡「繁文」，所以論中只「略示綱要」，其他請讀解深密經波羅密多品可知，不想在此多所引說。至於「十」度的修習，「於十地」中，「雖」說地地「實皆修」習，然「而隨」其「相增」，又可說是「地地」唯「修一」度。如初地施爲增上而修一施度，乃至十地智爲增上而修一智度。『約增勝說，固然是一地別修圓滿

一波羅密多，但就總相修集來說，那就一地中並不唯修一度，是徧修十度的，所以一切地中非不修習一切波羅密多』。無性攝論釋第七說：『由增勝故說十地中別修十種波羅密多者，謂決定說修差別義爲不爾耶？一一地中具修十種波羅密多，是故不應但決定說，此地修此彼羅密多，由增勝言無此過失！此中但說增勝修義不遮餘修。如契經說：初地布施波羅密多最爲增勝，其餘一切波羅密多非不修習，隨力隨分乃至廣說』。菩薩行者在「十地」中，所修勝「行」雖「有無量門」那麼多，然「而皆攝在十到彼岸」的勝行中，並不是但說十度不說餘行。

庚三　斷十重障

辛一　正釋十種

十重障者：一、異生性障，謂二障中分別起者，依彼種立異生性故。二乘見道現在前時，唯斷一種名得聖性；菩薩見道現在前時，具斷二種名得聖性。二眞見道現在前時，彼二障種必不成就，猶明與暗定不俱生，如秤兩頭低昂時等，諸相違法理必應然，是故二性無俱成失！

上來已分別的說明十勝行，現在繼續來說明十重障。講到「十重障者」：「一

、異生性障」，是指所「謂」依見道所斷的煩惱、所知「二障中分別」所「起」而建立的，所以說「依彼種立異生性故」。異生性障，有的地方叫做異生性無明，亦有稱爲凡夫我相障的。但是有人認爲我相障這名稱不妥，因爲異生性障，不獨唯有我見，尚有其餘的一切煩惱，如果說爲我相，那就唯有我見，不能包含其他邊見等諸煩惱，其範圍非常的狹小，沒有異生性的範圍寬。假定說我言通於二執，所以但說我相障，那應但說我相空，亦應總攝二空，如果眞的如此，諸經論中爲什麼別說我法？是以說我相障，是不怎樣恰當的。本論很清楚的說依二障種子立異生性，是以有說異生性通於種現而立，不知依於什麼作如此說？現在應說：『若身在欲界，即依自欲界二障種子，若能生現，即依此種上立爲欲界異生性，乃至上地亦然。由是設身在欲界，以離欲染雖二障不生現行，不得於上立而爲上界異生性，故得名爲欲界異生性』。樞要下說：『若取依此地第八有故得此地名，應第八識自名異生，何須障種？不爾！菩薩十地此地第八識未斷，故應成異生。由此應知取依此地第八分別二障種立，性唯染汚有覆性故。二障體定，故望二障亦爾』。怎知這是唯染汚有覆無記性？因所依的二障種子，是通不善、有覆無記的，所以能依的異生性，亦

通染污及有覆無記性。對此有人難說：欲界煩惱是有此二性的，能依的異生性，當亦可說通於二性，但是上界煩惱唯有覆性，能依異生性亦是有覆性，所以知道三界異生性，唯有覆無記性名染污。像這樣的說法，在道理上是較爲殊勝的。若說通於不染污者，那是據於攝末歸本說的，就是第八識的障種是無覆無記性，所以異生性亦是無覆無記性。這樣說法自亦可以。

行者在修行的過程中，不論是怎樣的勇猛精進，在未悟入見道以前，因還沒有了達諸法實相，所以稱爲凡夫或異生性，就因有這障在。假使入於見道，斷除了異生性，悟證諸法實相，是就成爲聖者。雖說同樣是在見道斷，但大小乘却有著不同：「二乘」學者的「見道現在前」的「時」候，「唯斷」分別煩惱的「一種」，就可「名」爲獲「得聖性」，並不須要斷去分別所知障；可是大乘「菩薩見道現在前」的「時」候，須要「具斷」分別煩惱、所知的「二種」，始可「名得聖性」，假使只斷分別煩惱障不斷分別所知障，那就不得名得聖性。這是大小乘得聖性的不同所在，所以基師述記卷九說：『斷分少名小聖，全斷盡名大聖』，亦卽此意。

於此成問題的：有部宗的學者，認爲在見道前捨異生性，無間道起與惑俱得，

因而如我所說，若異生性在見道前捨，無漏果起的時候，是就沒有凡聖俱成就的過失；現在你們大乘唯識，既是依見所斷種立異生性，那就無異承認無間道有惑種俱，此種未捨異生未斷，怎麼可說沒有凡聖俱起的過失？現在回答他說：異生性既是依分別的二障種子安立的，一旦「二眞見道現在前」的「時」候，「彼」煩惱、所知的「二障種」子，「必」然是「不」得「成就」的。「猶」如光「明與」黑「暗」的二者，明來則暗去，二者是決「定不」能「俱生」的。又「如秤」的「兩頭」，或「低」或「昂」，其「時」絕對是相「等」的，不會有一高一低的現象。爲什麼會這樣？因「諸」一切「相違」不同的「法」，在道理上，必定都是這樣的，所以說「理必應然」。既然如此，「是故」凡聖「性，無」有「俱成」的過「失」！反過來說，假使如你小乘主張無間道可以與惑相俱的話，那倒眞的有凡聖俱成的過失！

無間道時已無惑種，何用復起解脫道爲？斷惑證滅期心別故，爲捨彼品粗重性故，無間道時雖無惑種而未捨彼無堪任性，爲捨此故起解脫道及證此品擇滅無爲。

小乘學者又這樣的難道：我所說的無間道，還有惑得可以生起，其解脫道與惑

得相違的，後來起解脫道還有它的作用，如你大乘唯識所說，「無間道時已」經沒有「惑種」的存在，還要「復起解脫道」做什麼？可以說是一點作用都沒有的！唯識學者回答說：生起無間道後復又生起解脫道者，約有兩個原因：一、無間道的目的的希望在於「證滅」，所「期」之「心」有「別」，能起之道當然更起，怎麼可說沒有解脫道的作用？二、是「爲捨彼」惑無堪任的「粗重性」，所以一定要起解脫道，沒有解脫道不能捨彼粗重性。因爲「無間道」生起的「時」候，「雖」然說是已經「無」有「惑種，而」尚「未」能「捨」去「彼無堪任性」，現在「爲捨此」無堪任性，必須再生「起解脫道」，運用這解脫道，一方面斷彼無堪任的粗重性，一方面以「證此品」的「擇滅無爲」。是以解脫道，雖不違惑得，但其用不是沒有的。現在有人問道：解脫道中既斷粗重，是不是能得無爲？大般若經三百六十卷這樣說：『善現問言：若無爲法無差別者，佛何故說習氣相續如來永無，二乘猶有？世尊答言：習氣相續實非煩惱，二乘身中不能引無義，菩薩身中能引無義，如來永無』。習氣不是煩惱，所以斷習氣不能得無爲，唯有斷煩惱才能證無爲。三乘既然同斷煩惱，所以所證無爲沒有差別。有人說：般

若經中所說的無義，是無義利的意思。二乘身中有習氣，不能引無義利者障聖道智。二乘聖道智障，如來永無，所以習氣不障無爲。

雖見道生亦斷惡趣諸業果等，而今且說能起煩惱，是根本故。由斯初地說斷二愚及彼粗重：一、執著我法愚，卽是此中異生性障。二、惡趣雜染愚，卽是惡趣諸業果等。應知愚品總說爲愚，後準此釋。或彼唯說利鈍障品俱起二愚，彼粗重言顯彼二種，或二所起無堪任性，如入二定說斷苦根，所斷苦根雖非現種而名粗重，此亦應然，後粗重言例此應釋。

這是解釋不說業果的疑惑。如解深密經等曾說斷惡趣諸果及感惡趣諸業，爲什麼現在論中沒有說到而只說斷異生性？現在答說：「雖」說在「見道生」起的時候，確實「亦」能「斷」除「惡趣」的「諸業」諸「果等，而今」姑「且說能起」的「煩惱」，因爲煩惱「是」業及果的二者「根本」。假定沒有煩惱，就不會造惡趣業，自亦不會感惡趣果，現在攝末歸本，所以只說煩惱，對諸業及果則略而不說。

「由」於如「斯」因緣，所以「初地」菩薩，「說斷二」種「愚」以「及彼」

之「粗重」。二種愚者：「一、執著」實有「我法」的「愚」癡，「即是此中」所說的「異生性障」。因未見道的行者，站在異生位的立場，觀察生命的自體以及萬有的諸法，不了達我法都是沒有實在自體的，而於其上產生實我實法的妄執，所以有此妄執的產生，原因就是有這愚癡的存在。「二、惡趣雜染愚，即是惡趣」的「諸業果等」。未入見道的行者，既還是個普通的凡夫，當然不免要造惡趣的業果，所以會造這樣的業果，原因就是有這愚癡的存在。其實，不但造惡趣的業果，亦造人天分別所起的雜染業果，所以嚴格說來，直說惡趣業果，是收攝不盡的。經中既然只說惡趣雜染，當知所謂雜染，實通善趣的分別雜染。

現在成問題的，就是我法二執可以說爲愚，業果爲什麼亦名爲愚？「應知」所起之業及所感之果，其體雖然不是愚，但都屬於「愚」的「品」類，如業是由愚而生起的，果是由愚所感得的，與愚脫離不了關係，所以現在「總說爲愚」。「後」面所要講到的愚，皆「準」於「此」解「釋」，到下不再說明。在此有人難說：分別障中，如煩惱障的確是能發業潤生的，說它是惡趣雜染愚，固然沒有問題，但分別所知障是不發業潤生的，怎麼亦可說爲惡趣雜染愚？不錯，問得很有理，但這裏

所說的惡趣，是毀訾之言，並不是發業潤生名爲惡趣，所以並沒有什麼不通的地方。

「或彼」初地所要斷的二種愚，「唯」獨是「說」十使中的五「利」五「鈍」使「障品」相應「俱起」的「二」種「愚」，不說其餘的煩惱。如執著我法愚，是明與五利使俱起的愚；而惡趣雜染愚，是明與五鈍使俱起的愚，並非決定是指業果。照這第二師的說法：假定無明與身見等五見俱起的名爲利愚；假定無明與貪瞋等俱起的名爲鈍愚；除了說這利鈍障俱時無明名愚，不再說餘煩惱。

所謂「彼粗重言」，是「顯」示「彼二種」愚的種子，「或」者就是彼「二」愚「所起」的「無堪任性」。這末說來，可知前二種愚是指的現行，現在粗重是指的種子。在此有人問道：假定是說斷現行的二愚，這在加行位中已經伏滅無有，爲什麼現在又說在無間道斷？要知諸煩惱斷，瑜伽說有二種，就是諸纏斷與隨眠斷，是以現行亦得說名爲斷。

不管是現行也好，不管是種子也好，現在這裏乃是二品所起的無堪任性，它的相狀，正「如」瑜伽論第十一說的「入」第「二定斷彼苦根」。如該論說：『復次

，此四靜慮亦得名爲出諸受事：謂初靜慮出離憂根，第二靜慮出離苦根，第三靜慮出離喜根，第四靜慮出離樂根』。可見第二定是斷苦根的。苦根種子，在初定中雖說已斷，而今復再斷彼苦根粗重。所以「所斷」的「苦根，雖」然「非」是「現」行亦非種子，然「而」可以「名」爲「粗重」。當知此中所說粗重無堪任性，其義也是一樣，所以說「此亦應然」。其「後」所要講到的「粗重」兩字，「例此應」該也是這樣解「釋」。

雖初地所斷實通二障，而異生性障意取所知，說十無明非染污故，無明卽是十障品愚。二乘亦能斷煩惱障，彼是共故非此所說。又十無明不染污者，唯依十地修所斷說。

有人問道：初地所斷既然是通於二障的，爲什麼但說凡夫我相障而不說所知障？現在答說：「雖」於「初地」中見道「所斷」的煩惱，「實」是「通」於「二障」的，然「而」就「異生性障」說，「意」思以「取所知」爲正。爲什麼？因世親攝論釋中「說十」種「無明」，望於二乘來講，那是「非染污」性的，假定取煩惱的話，那十無明就通於染污，因爲「無明卽是十障品」一類的「愚」。如該論說：『復次，應知如是無明，於聲聞等非染污，於諸菩薩是染污』。

人又問道：二乘聖者同樣是斷煩惱障的，爲什麼此中沒有說到？現在答說：「二乘」聖者的確「亦能斷煩惱障」，但因「彼」煩惱障「是共」二乘的，所以「非此所」要說的。至於所知障是不共二乘的，二乘不能斷所知障，所以初地無明但說不染。總之，二乘所能斷的，菩薩同樣能斷，但菩薩能斷的，二乘却不能斷，現顯無明是菩薩所斷，爲二乘人所不能斷的，所以不說。「又」此「十」種「無明不」是「染汚者」，那是「唯依十地修所斷」而「說」，並不是見道所斷，也名爲不染汚。攝論彼修差別分說：『法界中有十不染汚無明，治此所知障，故安立十地』。這就是唯依十地修所斷說的。雜集論第十四說：『又諸菩薩已得諦現觀，於十地修道位，唯修所知障對治道，非煩惱障對治道。若得菩提時，頓斷煩惱障及所知障，頓成阿羅漢及如來。此諸菩薩雖未永斷煩惱，然此煩惱猶如呪藥所伏諸毒，不起一切煩惱過失，一切地中如阿羅漢已斷煩惱』。由於如此，不說見道所斷爲十無明數，因爲是說不染汚的。假定是異生性，那就不得說是不染汚。

雖此位中亦伏煩惱斷彼粗重而非正意，不斷隨眠故此不說。理實初地修道位中亦斷俱生所知一分，然今且說最初斷者，後九地斷準此應知。

有人問道：初地見道所斷，既通煩惱、所知，爲什麼但說斷所知而不說斷煩惱？現在答說：「雖此」十地修道「位中，亦伏煩惱」，並且「斷彼粗重」，然「而」現在所以不說者，因爲那「非」是「正意」，正意不在伏煩惱現行，「不斷」煩惱的「隨眠」，所以「此」中「不說」。人又問道：初地是不是但斷分別我法而不斷俱生？現在答說：在道「理」上講，於初地見道位斷除了分別的我法，而於「初地」出了入心之後的「修道位中，實亦斷」除「俱生所知」的「一分」。既然如此，爲什麼現在但說斷分別起的異生性？要知聖者的登地，不論在那一地中，都有入、住、出的三心，現「今」所以唯說斷分別起，是「且」就「最初」的入心「斷者說」，所以不說修所斷障。初地既然是約初入心說，「後九地」中所「斷」九障，「準此應知」皆從初說。

住滿地中時既淹久，理應進斷所應斷障，不爾！三時道應無別。故說菩薩得現觀已，復於十地修道位中，唯修永滅所知障道，留煩惱障助願受生，非如二乘速趣圓寂，故修道位不斷煩惱，將成佛時方頓斷故。

有人問道：怎麼知道初地等入地心出見道等已，更斷其餘的煩惱？或說十地斷

時唯斷所知障，煩惱種子又到什麼時候才斷？現在答說：「住滿地中」，就是住地心和出地心，在這當中，所經時間，是相當長久的，所以說「時既淹久」。這裏說的時間很久，最簡單的說法，就是還要經過二大阿僧祇劫這麼久的時間。因所謂入、住、出的三心，不唯是初地有而是地地有的，所以說爲二阿僧祇。所經的時間既然這麼久，「理應」更「進」一步的，就「應無」有三品的差「別」。可是事實不然，三時道是有差別的。所以雜集論第十四「說」：「菩薩」行者「得」諦「現觀已，復於十地修道位中，唯修永滅所知障道」。不是修煩惱障的對治道，對此煩惱不特不修對治道以斷除它，且「留」此「煩惱障」，以「助」菩薩的悲「願」，在生死中「受生」，利益廣大有情，「非如二乘」人那樣的「速」疾斷除煩惱以「趣」於「圓寂」涅槃。所以菩薩在「修道位」是「不斷煩惱」的，必要「將」到「成佛」的那個「時」候，無間道時「方頓斷」除煩惱。這末說來，可知修道位上的菩薩，急於要斷的是所知障不是煩惱障。攝論彼果智分有頌說：『煩惱伏不滅，如毒呪所害，留惑至惑盡，證佛一切智』。講記解釋說：『菩薩不把煩惱斷盡，祇是

伏而不滅，使其不發生作用。如毒蛇能夠害人，但牠被呪力所害，就不能發生作用。爲什麼伏而不斷？因行菩薩道者，不能急斷煩惱，不然，就墮入小乘的無餘涅槃了。所以在未成佛前，必須留惑受生死身，至金剛道才斷惑盡，證佛一切智。唯識學者說：分別所起的煩惱，初地斷；俱生煩惱則伏不起，但也有故意生起的；八地以上，才決定不起煩惱的現行；至俱生煩惱的種子，留到成佛時才完全斷盡』。

二、邪行障，謂所知障中俱生一分及彼所起惑犯三業。彼障二地極淨尸羅，入二地時便能永斷。由斯二地說斷二愚及彼粗重：一、微細惑犯愚，卽是此中俱生一分。二、種種業趣愚，卽彼所起惑犯三業；或唯起業不了業愚。

前明第一異生性障，此明第「二邪行障」。所「謂」邪行障，就是「所知障中」的「俱生一分」，以「及」從「彼」而在衆生分上「所起惑犯」身口意「三業」的染行。照瑜伽論說，這邪行障後後引發有八種相：最初叫做能退智邪行，由退智故所以有妄念邪行，由妄念故所以有壞百法邪行，由壞百法所以有惡意邪行，由惡意所以有難伏邪行，由難調伏所以有行非道邪行，由行非道所以有不賢良邪行，由不賢良邪行所以有不如義邪行。諸如此類的邪行，在初歡喜地還存在著，正因它的

存在，所以就「障二地極淨尸羅」，使之不得清淨。若從初地前進趣「入」於「二」離垢「地時」，不再依有情身等惑犯三業，那「便能」夠「永」遠「斷」除。「由」於如「斯」因緣，所以在「二地」中，「說斷二」種「愚」以「及彼」所有的「粗重」。所謂二種愚：「一、微細惑犯愚，即是此中」的「俱生一分」。未入二地的初地聖者，還不能絕對的做到不犯微細戒行，原因就是有這惑犯的愚癡存在。初地惑犯猶須思擇，二地不是這樣，好像行路之時，蟲自分路離開，任運而自然的不會傷害衆生，所以沒有惑犯。「二、種種業趣愚，即是彼所起惑犯」微細戒行的「三業」。三業毀犯了微細戒行，由於愚癡的予以蓋覆，自己還不知道。還有一種說法：前一「唯」是「起業」的愚癡，後一則是「不了業」的「愚」癡。有人問道：所知障不能發潤，怎麼會於此中能發三業？當知續生煩惱發犯戒業，是通於所知障的，況且這兒是約惑犯說，所以並不相違。同時要知道的，就是此所發業，並不是招感生死惡果的繫縛法，所以這裏所說業趣的趣，只是一種毀責之詞，不能把它看成能取惡果的能取趣。

三、闇鈍障，謂所知障中俱生一分令所聞思修法忘失。彼障三地勝定總持及彼所發殊

勝三慧，入三地時便能永斷。由斯三地說斷二愚及彼粗重。一、欲貪愚，卽是此中能障勝定及修慧者，彼昔多與欲貪俱故名欲貪愚，今得勝定及修所成，彼旣永斷欲貪隨伏，此無始來依彼轉故。二、圓滿聞持陀羅尼愚，卽是此中能障總持聞思慧者。

前明第二邪行障，此明第「三闇鈍障」。所「謂」闇鈍障，就是「所知障中」的「俱生一分」。這一分俱生所知障，有股特殊的力量，使「令所」聽「聞」、所「思」惟、所「修」習的時常「忘失」！世親攝論釋說：『三、遲鈍性，於聞思修而有忘失』，亦是此意。一般說來，初地已得不退，怎麼還會有所忘失？又瑜伽論菩薩地說：勝解行地於久所作所思所說法，有時確是還會忘失的，到了入地以後，那就不會的了，怎麼現在又說有所忘失？現在答說：無漏所得當然是不會忘的，但有漏所得的三慧境猶有忘失，像這樣的講法是也沒有什麼不可的！二地所重的在於戒品，定慧還不怎麼深刻，所以「彼」能「障」於「三地」所修的「勝定」及其「總持」，以「及」從「彼」總持與勝定「所發」的「殊勝」聞思修「三慧」。從二地繼續前進，到了「入三地時」，修習勝定總持，「便能永」遠的「斷」除。此地菩薩倍於正法，勤求修習，日夜唯願聞法，如果聽到一句未曾

聞法，勝得三千大千世界滿中珍寶，其內心的歡喜眞是無法可以形容的！此菩薩得聞法已，攝心安住，於空閑處作是思惟，如說修行，乃得佛法。勝定，是指等持、等至，隨諸禪無色無漏定。總持，雖說是很多的，在這裏，主要是指聞持及法陀羅尼，以念慧爲其自體。瑜伽四十五說：『云何法陀羅尼？謂諸菩薩獲得如是念慧力持，由此力持聞未曾聞言、未溫習、未通利，名句文身之所攝錄，次第錯綜，次第結集無量經典，無量時能持不忘，是名菩薩法陀羅尼』。怎麼由此發得殊勝三慧？是說定能親發修慧，總持能親發聞思二慧。闇鈍障既能障勝定及障總持，當然亦障勝定所發修慧，亦障總持能發聞思二慧。

「由」於入三地斷闇鈍障如「斯」因緣，所以在「三地」中「說斷二」種「愚及彼」二愚所起的「粗重」。所謂二愚：「一、欲貪愚，卽是此中」所說「能障勝定及彼修慧」的那個愚。此欲貪愚是屬欲界所繫，由起欲界中的五欲貪，所以就障上二界中的勝定及定所發的修慧。欲貪本是煩惱的一種名稱，爲什麼現在於所知障中說名欲貪？因「彼」在過去世的時候，此第三愚「多與」煩惱中的「欲貪俱」有，所以「名欲貪愚」，並不是說所知障體名爲欲貪。「今」三地中「得」到無漏「

勝定」以「及修所成」慧，「彼」障勝定及修慧的所知障的根本，「既」然已經「永」遠「斷」除，那「欲貪」的枝末自亦「隨」之被「伏」。爲什麼？因「此」欲貪煩惱，自從「無始」以「來」，就是「依」於「彼」所知障而「轉」的。「二、圓滿聞持陀羅尼愚，卽是此中」所說「能障總持」及「聞思慧」，使之不得圓滿的那種愚。爲什麼這裏不說能障修慧？因聞思慧與聞持陀羅尼，較爲相近，所以特別偏說，並不是不障修慧。

四、微細煩惱現行障，謂所知障中俱生一分第六識俱生見等攝，最下品故，不作意緣故，遠隨現行故，說名微細。彼障四地菩提分法，入四地時便能永斷。彼昔多與第六識中任運而生執我見等同體起故說煩惱名，今四地中既得無漏菩提分法彼便永滅，此我見等亦永不行。初二三地行施戒修相同世間，四地修得菩提分法方名出世，故能永害二身見等。寧知此與第六識俱執我見等與無漏道性相違故，八地以去方永不行，七地以來猶得現起，與餘煩惱爲依持故，此粗彼細伏有前後，故此但與第六相應。身見等言亦攝無始所知障攝定愛法愛，彼定法愛三地尙增，入四地時方能永斷，菩提分法特違彼故。由斯四地說斷二愚及彼粗重。一、等至愛愚，卽是此中定愛俱

者。二、法愛愚，卽是此中法愛俱者。所知障攝二愚斷故，煩惱二愛亦永不行。

前明第三闇鈍障，此明第「四微細煩惱現行障」。所「謂」微細煩惱現行障，就是「所知障中」的「俱生一分」。三地聖者有漏心現起時，還有俱生微細的我我所見可以生起，而這是屬「第六」意「識」相應的「俱」生「身見等」所「攝」。說第六識，簡別不是第七識，因第七識的俱生身見等，要到八地方伏，不是第四地所能伏的。說爲微細，是對前第三地說的，約有三個原因：一、第六識中分別身見等說爲上品，唯是屬於不善的；獨頭貪等說爲中品，通於不善性；現在這俱生身見等，望於前二種是屬「最下品」攝，行相極爲微細，唯是屬於無記。二、這是任運而生，「不」假「作意」而「緣」，不像見所斷的要假强思等方生。三、這是無始以來隨逐於身、不捨於身，常「遠隨現行」的，不像分別起的諸煩惱，如果逢到善友或大善知識，指出他所執著的錯誤，立刻就會捨去。由於具上三義，所以說爲微細。如是微細的煩惱現行，能「障四地」的「菩提分法」，使之不得證入四地。如從第三地繼續進修前進，到達悟「入」第「四地時，便能永」遠「斷」除這微細障。

在此有人問道：這微細煩惱障怎麼會障菩提分法？菩提分法看來與此障是沒有

什麼關係的。現在答說：菩提分法，特別是其中四念住的修習，要觀身爲不淨、觀法爲無我等，現在由於有身見等的執著存在，障彼念住的觀身不淨、觀法無我等，所以說它障菩提分法。所謂菩提分法，就是四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分，八聖道分的三十七品助道法。大經說：『菩薩住第四地時，觀內身循身觀，勤勇念知，除世間貪憂，觀外身循身觀，勤勇念知，除世間貪憂，觀內外身循身觀，勤勇念知，除世間貪憂。如是觀內受、外受、內外受循受觀，觀內心、外心、內外心循心觀，觀內法、外法、內外法循法觀，勤勇念知，除世間貪憂』。這就是說的四念處觀，以身、受、心、法爲所緣境，以念慧爲其自體。

有人問道：明明是所知障，爲什麼說名煩惱？現在答說：因「彼」所知障，在「昔」過去的時候，「多與第六識中」的「任運而生」的「執我見等」的煩惱，是「同」一「體」而「起」的，所以其本身雖爲所知，但亦不妨「說煩惱名」。現「今」證入於「四地中，既」已獲「得」了「無漏」的「菩提分法」，正式的斷去了所知障，使「彼」所知障「便」得「永滅」，所以「此我見等亦」得「永」遠的「不」起現「行」。

有人又問：像我見等這些煩惱，爲什麼在前三地不斷而必要到第四地才斷？現在答說：「初」地是「行」布「施」，「二」地是「行」持「戒」，「三」地是「行」忍辱，就是行「修」，其「相同」於「世間」。施、戒、忍三稱爲三福業事，世間有情多有這樣去做的，所以菩薩行者在未修證菩提分法之前，雖然亦經常的作三福業事，但與世間相是相同的，並不能顯出什麼特色。現在第「四地」菩薩，已經「修得菩提分法」，唯有修得菩提分法，「方」得「名」爲「出世」，而有異於世間有情所作三福業事，所以「能」正「永害」所知障及煩惱障中的「二」種「身見等」。但此所說的永害二身見等，不是說現在開始離去這二身見，而是說初在見道時離去第六識中的分別身見等，現在復離第六識中的俱生身見等盡，名爲永害二身見等。還有一種說法，就是所知障中的身見等，是這時候正斷，煩惱障中的身見等，這時永不復起，並不是已經斷除，所以說永害二身見。

有人問道：怎「知此」微細煩惱現行障，唯「與第六識俱」而不與第七識俱？現在答說：與「第七識俱」的「執我見等」煩惱，「與」生空純「無漏道」的「性

」質「相違」，要到第「八地以去」，無漏道相續不斷時，「方」得「永」斷「不」再生起現「行」活動，至在七地以前，亦卽從初地到「七地以來」，因尙未得純粹無漏，所以七識俱的我見等，「猶」未能伏滅，仍「得現起」活動，「與餘」貪等「煩惱」作「爲依持」。假定此微細煩惱現行障，是第七識所相應的身見等，那應在此第四地就當除滅，如果眞的在第四地除滅此身見等，那貪瞋等的諸餘煩惱，亦應在以前就已除滅，因爲沒有身見等作爲依持。可是事實不是這樣，所以不是與第七識俱的執我見等。

同時要知道的，就是同樣的身見等，但有粗細的不同，現在我們可以說：與「此」第六識俱的身見等較「粗」，與「彼」第七識俱的身見等較「細」，正因粗細不同，所以「伏有前後」，亦卽粗的前伏，細的後伏，是爲必然的道理，所以「此」微細煩惱「但與第六」識「相應」。

此所伏的身見等，唯是第六識相應的，不是第七識相應的，現在引解深密經來說明。經中地波羅密多品說到煩惱隨眠的種類時有三種，就是害伴隨眠，羸劣隨眠，微細隨眠。如是三種隨眠：第一種在前五地中就徹底解決；第二種在六、七二地

就被伏令不行；第三種要到八地以上方得不起現行。經中既說微細隨眠到八地以上方得不起活動作用，證知現在第四地中所伏的，是與第六識相應的，不是與第七識相應的。

所謂第六識「身見等言」，非但指貪瞋癡慢等的本惑及其餘俱起的隨惑，而實「亦攝無始」來爲「所知障」所「攝」的「定愛、法愛」。定愛，就是得勝定而起的貪愛，亦卽是於上界的四禪八定有所味著；法愛，就是於所得大乘十二分教而生貪著。如於初、二地中，由於尚有欲貪，就是貪著五欲境界，所以能障上二界定及無漏教法。若入第三地中，因爲斷除貪著五欲的欲貪，所以得上界定及無漏教法，由於得到勝定及無漏教法，不禁於此二者又深生貪愛，說名定愛、法愛。此二種愛能障上地法，所以說「彼定、法愛三地尚增」。等到從第三地證「入」第「四地時」，因爲得到菩提分法，所以對彼法、定二愛，「方能永」遠「斷」除，而於勝定及無漏教法得大自在。爲什麼會如此？當知「菩提分法，特」別「違彼」定、法二愛的。還有那與身、邊見俱起的貪、癡、慢等，亦在此第四地中斷，因爲作不淨觀時，能遠此貪等的。

菩提分法這一法門，不但大乘菩薩修，亦是共二乘修的，但是二乘人修了菩提分法觀就證得二乘的聖果，大乘人修此菩提分法觀，爲什麼不會像二乘人那樣的取證小乘聖果？當知二乘人在修菩提分法時，如作不淨觀，對之有所取相，並且執爲實有，所以但得小乘聖果。大乘菩薩修此菩提分法觀，是爲偏學一切法門而修的，不但不取著於相，亦復不執爲實有，並且以無所得爲方便，既不見淨與不淨，亦不見身與不身，但爲無上菩提，不求二乘小果，是以雖如小乘一樣的修菩提分法，但不會取證小果。

「由」於如「斯」因緣，所以在「四地」中，「說斷二」種「愚及彼」所有的「粗重」。所謂二種愚：「一、等至愛愚，卽是此中」所說與「定愛俱」的那個愚。深密經語體釋說：『行者在三地位上，斷除勝定的愚癡，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、法愛愚，卽是此中」所說與「法愛俱」的那個愚。此最主要的，是貪愛所聽聞的大法。在此地中爲什麼能斷除這定愛與法愛的二愚？是說觀受是苦，就能除去定愛，觀法無我，就能除去法愛。屬於「所知障」所「攝」的這「二」種「愚

」斷了，那爲「煩惱」所攝的「二愛」，自然「亦」卽「永」遠「不」再發生現「行」活動。

五、於下乘般涅槃障，謂所知障中俱生一分，令厭生死樂趣涅槃，同下二乘厭苦欣滅。彼障五地無差別道，入五地時便能永斷。由斯五地說斷二愚及彼粗重。一、純作意背生死愚，卽是此中厭生死者。二、純作意向涅槃愚，卽是此中樂涅槃者。

前明第四微細煩惱現行障，此明第「五於下乘般涅槃障」。所「謂」於下乘般涅槃障，就是「所知障中」的「俱生一分」。由於有此障的存在，所以「令」諸行者，「厭」離苦痛的「生死，樂趣」寂靜的「涅槃」，此種厭離樂趣的心理，「同下」聲聞緣覺的「二乘，厭」生死「苦，欣」寂「滅」樂，其情形是一樣的。由於「彼障」的存在，能障「五地」的「無差別道」，不能有所證入。五地菩薩開始眞俗並觀，通達法界的生死涅槃，沒有它們的差別性，所以一從四地證「入五地時，便能永斷」下乘的般涅槃障，證得無差別的眞如法界。所以經說『五地菩薩，發十種平等清淨心，如實知此是苦聖諦，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道聖諦，善知俗諦，善知第一義諦，善知相諦，善知差別諦，善知成立諦、事諦、生諦，無生諦，善

知入道智諦，善知一切菩薩地成就次第諦，善知如來智成就諦，乃至爲利衆生故，世間技藝靡不該習』。

「由」於如「斯」因緣，所以入「五地」時，「說斷二」種「愚及彼」所有的「粗重」。所謂二種愚：「一、純作意背生死愚，卽是此中」所說的「厭生死者」。解深密經將這說爲『一向作意背棄生死愚癡』，同本論的名稱是差不多的。語體釋說：『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，作意背棄生死，就成爲愚癡大障了』。「二、純作意向涅槃愚，卽是此中」所說的「樂涅槃者」。解深密經將這說爲『一向作意趣向涅槃愚癡』，同本論的名稱亦差不多。語體釋說：『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，如不把它對治

，就不能證入五地。一入五地，就可解決這二愚癡了』。

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。由斯六地說斷二愚及彼粗重。一、現觀察行流轉愚，卽是此中執有染者，諸行流轉染分攝故。二、相多現行愚，卽是此中執有淨者，取淨相故，相觀多行未能多時住無相觀。

前明第五下乘般涅槃障，此明第「六粗相現行障」。所「謂」粗相現行障，就是此「所知障中」的「俱生一分」。意說在前五地中作四諦觀，觀察染淨因果，苦集二諦是雜染因果，滅道是清淨因果，若染若淨的因果相，認爲皆是實有的，以此相望於後所觀的緣起細相，是名爲粗，所以說名粗相現行障。由於「執有」若「染」若「淨」的差別「粗相現行」，於是因「彼」而「障六地無染」無「淨」的妙「道」，令諸行者不能證入六地。如進一步的修十二緣起觀，以此觀智通達緣起畢竟空，了知染淨悉皆是平等的，就可從五地證入於六地，當契「入六地時，便能永」遠的「斷」除這粗相現行障。

經中說此六地的菩薩，以十平等法對治這染淨的粗相。那十平等？就是一切法

無相故平等，無體故平等，無生故平等，無滅故平等，本來清淨故平等，無戲論故平等，無取捨故平等，寂靜故平等，如幻、如影、如夢、如響、如水中月、如鏡中像、如燄、如化故平等，有無不二故平等。總說一句，就是此地菩薩廣推十二因緣流轉生滅，皆沒有它的眞實自性，無自性故所以平等。

「由」於如「斯」因緣，所以入「六地」時，「說斷二」種的「愚」癡以「及彼」所有的「粗重」。所謂二種愚：「一、現觀察行流轉愚，卽是此」第五地「中，執有」實在的雜「染者」，屬於「諸行流轉」的「染分」所「攝」。如觀十二緣起的諸行流轉，本是屬於一種緣起鈎鎖，要想在這當中找個實有染者的輪轉，根本是不可得知，可是觀此緣起的行者，不能如實的了達這點，妄執有個實有染者於中不息流轉，這當然是屬於雜染流轉門攝。「二、相多現行愚，卽是此」五地「中，執有」實在的清「淨者」，因爲妄「取」清「淨相」的緣「故」，以爲實有的淨相現前，是最爲可喜的。殊不知執有淨相，就不能契入無相妙觀，多作有相觀行，所以說「相觀多行」，「未能多時」的安「住」於「無相」妙「觀」當中，像這樣的，亦卽所謂有相觀多無相觀少。行者不知這個，所以說爲愚癡。進入第六地後，無

相觀多有相觀少，其情形就不同。

七、細相現行障，謂所知障中俱生一分，執有生滅細相現行。彼障七地妙無相道，入七地時便能永斷。由斯七地說斷二愚及彼粗重。一、細相現行愚，卽是此中執有生者，猶取流轉細生相故。二、純作意求無相愚，卽是此中執有滅者，尙取還滅細滅相故。純於無相作意勤求，未能空中起有勝行。

前明第六粗相現行障，此明第「七細相現行障」。所「謂」細相現行障，就是此「所知障中」的「俱生一分」。意說前第六地的菩薩，修十二緣起觀，雖能住染淨不二，斷粗相的染淨分別，但仍「執有」生死流轉的「生」的「細相現行」，亦復執有涅槃還滅的「滅」的「細相現行」，未能完全捨棄這生滅細相現行。如是細相現行障，能「障」第「七地」的「妙無相道」，使之不能入七地。如在這個時候修純無相觀，就可從第六地證入第七地。當證「入」第「七地時，便能永」遠的完全的「斷」除細相現行障，不再受它的困擾。

經中說此地菩薩，修十種方便慧起殊勝道。那十種慧？『所謂雖善修空、無相、無願三昧而慈悲不捨衆生；雖得諸佛平等法而樂常供養佛；雖入觀空智門而勤集

福德；雖遠離三界而莊嚴三界；雖畢竟寂滅諸煩惱欲而能爲一切衆生起滅貪瞋癡煩惱欲；雖知諸法如幻、夢、影、響等自性無二而隨心作業無量差別；雖知一切國土猶如虛空而能以清淨妙行莊嚴佛土；雖知諸佛法身本性無身而以相好莊嚴其身；雖知諸佛音聲性空寂滅不可言說而能隨一切衆生出種種差別清淨音聲；雖隨諸佛了三世唯是一念而隨衆生意解分別，以種種相、種種時、種種劫數而修諸行。菩薩以如是十種方便慧起殊勝行，從第六地入第七地。此菩薩於十波羅密，於念念中皆得具足，如是乃至一切菩提分法，於念念皆悉圓滿』。

「由」於如「斯」因緣，在此第「七地」中，「說斷二」種的「愚」癡以「及彼」所有的「粗重」。所謂二種愚：「一、細相現行愚，卽是此」第六地「中，執有」微細的緣生生滅的「生」相，所以說「猶取流轉細生相故」。「二、純作意求無相愚，卽是此」第六地「中，執有」微細的緣生生滅的「滅」相，所以說「尚取還滅細滅相故」。既還取於還滅的細滅相，對於「純」粹的「無相」觀行，當然就要一向「作意」方便「勤求」加行，「未能」冥合眞俗二境，於無相「空」理之「中」，不加作意而「起有」觀的「勝行」。到了第七地時，以十種方便智，斷除了

此障，對於無相觀行，自然不專勤求，就可於無相空中，發起殊勝行入。

八、無相中作加行障，謂所知障中俱生一分，令無相觀不任運起。前之五地有相觀多無相觀少，於第六地有相觀少無相觀多，第七地中純無相觀，雖恆相續而有加行，由無相中有加行故，未能任運現相及土。如是加行障八地中無功用道，故若得入第八地時便能永斷，彼永斷故得二自在。由斯八地說斷二愚及彼粗重。一、於無相作功用愚。二、於相自在愚，令於相中不自在故，此亦攝土相一分故。八地以上純無漏道任運起故，三界煩惱永不現行，第七識中細所知障猶可現起，生空智果不違彼故。

前明第七細相現行障，此明第「八無相中作加行障」。所「謂」無相中作加行障，就是「所知障中」的「俱生一分」。第七地的菩薩，雖已能夠作無相行，但還是有功用的，正因有這無相有功用行的存在，所以就使「令無相觀，不」能「任運」而自然的現「起」。

於此順便辨別一下諸地的障相：如「前」初歡喜地到第五難勝地的「五地」，由於觀心的微劣，作「有相觀」的時候「多」，作「無相觀」的時候「少」；可是進一步「於第六」現前「地」，由於觀心的漸增，重在觀染淨平等的眞如，所以作

「有相觀」的時候「少」，作「無相觀」的時候「多」，再進而到「第七」遠行「地」，由於斷了微細生滅相，不再作有相觀，所以觀心所觀的是「純無相觀」，而且能夠恆時相續的作無相觀，「雖」無相觀已能做到「恆」時「相續」不斷，然「而」仍「有」精進的「加行」。「由」於在「無相中」還「有加行」的因緣，「未能」做到「任運」自在的入無相觀，因而也就不能任運自在的欲現相就「現相」，欲現土就現「土」。「如是加行」，能「障」第「八地中」的「無功用道」，因而也就不能進入第八不動地。識論集解卷九說：『七地雖念念入無相觀，猶有功用，以七地菩薩，以深智慧如是觀察，常勤修習方便，無有一念休息廢捨，雖能現身現土，入無量衆生界，入無量清淨佛土等，未能任運，故以爲障』。

如修無功用行，進而「若」從第七地「得」以證「入第八地時，便能永」遠的「斷」除於無相中作加行障。由於「彼」障「永斷」的因緣，就獲「得」相土的「二」種「自在」。識論集解卷九接著說：『至第八地入一切法本來無生、無起、無相、無成、無壞、無盡、無轉、無性爲性，初中後際皆悉平等，無分別如如智之所入處，離一切心意識分別想，無所取著，猶如虛空入一切法，如虛空性，是名得無

生法忍，卽捨一切功用，得無功用法身口意業，念務皆息，住於報行，便斷此障』。

「由」於如「斯」因緣，於此「八地」之中，「說斷二」種的「愚」癡「及彼」所有的「粗重」。所謂二種愚：「一、於無相作功用愚」，意說於無相觀中，本來是不需要再作功用的，但因行者當時不了解這點，仍然作意方便勤求而作功用，念念加行入無相觀，是以說之爲愚。「二、於相自在愚」，這裏所說的相，是指身相及國土。觀一切法無礙，隨心所欲的要想現起什麼卽能現起什麼，如現金銀等相，珠寶等相，立刻無不能現，甚至隨欲現於大小土等，無不能夠做到，不特現土是如此，就是現身亦這樣，是爲相自在。可是現在爲愚癡所惑，不能任運的現身現土，「令於相中不」得「自在」，所以說名爲愚。但「此亦攝土相一分」。土的一分，是從相中分別出的一分器世間，相則包含情與非情，自身他身，因爲非情器世間等，皆名爲相的。

到了「八地以上」，因爲「純無漏道」不加功用而「任運」自然的現「起」，於是「三界」所有「煩惱，永」遠「不」再「現行」，遠離分段生死，正式超出三

界。雖說一切煩惱不再現行，但「第七識中」的微「細」俱生「所知障，猶」然「可」以「現起」。什麼道理？因「生空」無分別「智」及「果」，是「不違彼」第七法我執的。所謂生空智果，就是生空智所引的後得智及滅盡定。簡單的說：在這時候，但證生空，法空未證，所以猶有法執。

九、利他中不欲行障，謂所知障中俱生一分，令於利樂有情事中不欲勤行樂修己利。彼障九地四無礙解，入九地時便能永斷。由斯九地說斷二愚及彼粗重。一、於無量所說法、無量名句字、後後慧辯，陀羅尼自在愚。於無量所說法陀羅尼自在者，謂義無礙解，即於所詮總持自在，於一義中現一切義故。於無量名句字陀羅尼自在者，謂法無礙解，即於能詮總持自在，於一名句字中現一切名句字故。於後後慧辯陀羅尼自在者，謂詞無礙解，即於言音展轉訓釋總持自在，於一音聲中現一切音聲故。二、辯才自在愚，辯才自在者，謂辯無礙解，善達機宜巧爲說故。愚能障此四種自在，皆是此中第九障攝。

前明於無相中作加行障，此明第「九利他中不欲行障」。所「謂」利他中不欲行障，就是「所知障中」的「俱生一分」。第八地的菩薩，雖得無相之樂，但於無

相寂滅還有所躭著，還不能無功用行去利樂有情，所以「令於利樂有情」的「事中，不欲」精「勤」勇猛的去「行」，而只「樂」意的「修」自「己」的自「利」行。如是不欲去行饒益有情的事，是「障」第「九地四無礙解」的大障。如菩薩進一步的進修，從第八地證「入」第「九地時，便能永」遠的「斷」此大障，而得四無礙解。

識論集解卷九說：『八地菩薩，一切功用，靡不皆息，又一切心意識行皆不現前，乃至菩薩心、佛心、菩提心、涅槃心尚不現起，況復起於世間之心？此地菩薩本願力故，諸佛世尊親現其前，與如來智，令其得入法流門中，作如是言：善哉！善哉！善男子！此忍第一，順諸佛法。然善男子，我等所有十力、無畏、十八不共諸佛之法，汝今未得，汝應勤加精進，勿復放捨！又善男子！汝雖得是寂滅解脫，然諸凡夫未能證得，種種煩惱皆悉現前，種種覺觀常相侵害，汝當愍念如是衆生。又善男子！汝當憶念本所誓願，普大饒益一切衆生，皆令得入不可思議智慧之門等。以諸佛與如是等無量無邊起智門故，於一念頃所生智業，從初發心乃至七地所修諸行，百分不及一，乃至百千億那由他分亦不及一。何以故？是菩薩先以一身起行

，今住此地，得無量身，無量智慧，無量受生，無量淨國，教化無量衆生，供養無量諸佛，入無量法門，具無量神通等。菩薩住此第八地，以大方便善巧智所起無功用覺慧，觀一切智智所行境，所謂觀世界成壞等，然後得入善慧地。此菩薩如實知善、不善、無記法行，有漏無漏法行等，得心自在，以四無礙化利衆生』。

「由」於如「斯」因緣，於此「九地」之中，「說斷二」種的「愚」癡以「及彼」所有的「粗重」。所謂二種愚：「一、於無量所說法、無量名句字、後後慧辯陀羅尼自在愚」。此中包括三種無礙辯：一、「於無量所說法陀羅尼自在者」，就是所「謂義無礙解，卽於所詮」的意義「總持」獲得「自在」。爲什麼？因能「於一義中」而「現」起「一切義」的。二、「於無量名句字陀羅尼自在者」，就是所「謂法無礙解，卽於能詮」的教法獲得「總持自在」。爲什麼？因能「於一名」身、「句」身、「字」身「中」而「現」起「一切」的「名句」文「字」的。三、「於後後慧辯陀羅尼自在者」，就是所「謂詞無礙解，卽於」種種的「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」一方「一」念「音聲中現」出諸方「一切音聲」。可是有種愚

癡，障這三種自在，使菩薩不能得到，所以說名愚癡。「二、辯才自在愚，辯才自在者」，就是所「謂辯無礙解」，能夠「善」巧的洞「達」衆生的「機宜」，並能善「巧」的「爲」諸衆生作種種的無礙「說」，使諸衆生了知其爲善巧說法者。可是有種愚癡，障礙這一自在，所以說爲愚癡。此「愚」之用，「能障此四種」無礙解的「自在」，所以「皆是此中第九地利他中不欲行「障」所「攝」。

無礙辯解有七種辯，在此順便一說：一、迅辯，就是口若懸河的要怎麼說就怎麼說，沒有一點遲滯。二、應辯，就是能夠隨機應辯，看你是怎樣的衆生，就適應你作怎樣的說法。三、楗辯，就是須言即言，不會有什麼口吃的現象。四、無疎謬辯，就是所說的教法，都是如來的正法，不會有些邪謬錯誤的。五、無斷盡辯，就是相續連環的一直說下去，沒有枯竭的時候。六、豐義味辯，就是不論說一句什麼話，其中都含有豐富義味的。七、一切世間最勝妙辯，就是論說什麼論題，不但具足甚深的義趣，而且如雷聲那樣的清徹遠聞，不是世人的辯才所能勝的。

十、於諸法中未得自在障，謂所知障中俱生一分，令於諸法不得自在。彼障十地大法智雲及所含藏所起事業。入十地時便能永斷。由斯十地說斷二愚及彼粗重。一、大神

通愚，卽是此中障所起事業者。二、悟入微細秘密愚，卽是此中障大法智雲及所含藏者。

前明第九利他中不欲行障，次明第「十於諸法中未得自在障」。所「謂」於諸法中未得自在障，就是「所知障中」的「俱生一分」。有了此障的存在，就「令於諸法不」能「得」到「自在」。「彼障」主要的是障第「十地」中緣於眞如的「大法智雲及所含藏」的陀羅尼門、三摩地門諸功德等「所起」的神通「事業」。基師述記卷九說：『大智法雲含衆德水充滿法身，故所含藏卽諸功德所起事業，諸智所起諸大神通』。或說於前第八地中無功用道一切不行，正是障於九地的心自在，到了九地雖得心自在，但於諸法仍還不得自在，所以成爲大障。假定在第九地中，不斷的續予進修，從而契「入」於「十地時」，那「便能永」遠的「斷」除此障，不再受它困擾。

「由」於如「斯」因緣，所以於此「十地」之中，「說斷二」種的「愚」癡「及彼」所有的「粗重」。所謂二種愚癡：「一、大神通愚，卽是此」九地「中障」礙「所起」的「事業者」。意說十地菩薩，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。識論集解卷九說：『由斷大神通愚故，此地菩薩智慧明達，神通自在，隨其心念，能以狹世界作廣世界，廣世界作狹世界，淨世界作垢世界；亂住、次住、倒住、正住，如是無量一切世界，皆能互作。或隨心念，於一塵中置一世界須彌盧等一切山川，塵相如故，世界不減，乃至置不可說世界須彌盧等一切山川，而彼微塵體相如故。或隨心念，於一毛孔現一切佛境界莊嚴之事等。此菩薩能現如是及餘無量百千億那由他自在神力』。可是未入十地以前，爲一愚癡障礙如許神通的現前，所以名爲大神通愚。「二、悟入微細秘密愚，卽是此」九地「中障大法智雲及所含藏者」。意說十地菩薩，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，唯此最極微細深密。識論集解卷九說：『由斷悟秘密微細愚故，此菩薩卽如實知諸佛如來入微細智。所謂修行微細智，命終微細智，受生微細智，出家現神通，成正覺，轉法輪，住壽命，般涅槃，教法住微細智，如是等皆如實知。又入如來秘密處，所謂身秘密，語秘密，心秘密，時非時思量秘密，授菩薩記秘密，攝衆生秘密，種種乘秘密，一切衆生根行差別秘密，業所

作秘密，得菩提行秘密，如是等皆如實知。一切諸佛所有智慧，廣大無量，此地菩薩皆能得入，諸佛所有無量大法照，三世法藏，於一念頃，皆能安、能受、能攝、能持，是故此地名法雲地，授灌頂位，入佛境界，具足十力，隨在佛數』。可是未入十地之前，爲一愚癡障礙行者的悟入，所以說名爲愚。

此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頓斷，入如來地。由斯佛地說斷二愚及彼粗重。一、於一切所知境極微細著愚，卽是此中微所知障。二、極微細礙愚，卽是此中一切任運煩惱障種。故集論說：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。

上來已將十地所有的十障一一說明，現在來說佛地所有的障。在「此」十「地」位上的菩薩，「於法雖」說已「得自在」，然「而」仍「有餘障」存在，「未」得「名」爲「最極」。餘障，所「謂有俱生」還「有俱生」的「微」細「所知障」以「及有任運」的「煩惱障種」子，要到「金剛喻定現在前」的「時」候，「彼」餘障才「皆頓斷」而「入」於「如來地」。在十地的時候，猶有這些餘障存在，所以不得名之爲佛。金剛喻定現在前時，二障種子剎那頓斷，入如來地方名至極。

有人問道：第十地菩薩與佛地如來，兩者的智慧究有什麼差別？現在答說：『如明眼人隔於輕羅覩衆色像，菩薩妙智於一切境亦復如是；如明眼人無所障隔覩衆色像，如來妙智於一切境亦復如是』。經中又說：『此菩薩雖已修行功德海滿，由未能捨三種法故，不名妙覺。一、由未捨劣無漏法；二、由未捨白淨無記；三、由未捨有漏善法。至妙覺位方捨此三故』。

「由」於如「斯」因緣，在此「佛地」之中，「說斷二」種「愚及彼」所有的「粗重」。「一」、於一切所知境極微細著愚，即是此」十地「中」所還未能斷除的最極「微」細的「所知障」。解深密經語體釋說：『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，尚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，即是此」十地「中」所有「一切任運」而自然存在的「煩惱障種」。解深密經語體釋說：『有這煩惱障種在，就不能證得如來所證的大涅槃』。接著又說：『這二愚癡及彼粗重，爲佛地所當對治的對象，如不把它對治，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』。是「故集論」第十

四「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」。就是此意。

在此還要知道的，就是金剛喻定現在前位，就是所謂無間道，所以把它稱爲金剛無間道位，亦卽相當於一般所說的等覺位。不以等覺爲別行位而立，以此爲第十地的滿心，以直接佛果爲本宗的正義。所謂佛果，就是解脫道位。在這無間道時所斷盡的惑，作爲一障計算，加上前面的那個十障，總說爲十一障。

此十一障二障所攝。煩惱障中見所斷種於極喜地見道初斷，彼障現起地前已伏。修所斷種金剛喻定現在前時一切頓斷，彼障現起地前漸伏，初地以上能頓伏盡令永不行，如阿羅漢由故意力前七地中雖暫現起而不爲失，八地以上畢竟不行。

如「此」像上所說的「十一障」，總爲煩惱、所知的「二障所攝」。可是現在成問題的，就是前標斷十重障，明明只有十重障，爲什麼現在說十一障？當知現在說十一障，因前說明了十地斷障之後，復有著礙二愚的餘障，所以有十一障。解深密經地波羅密多品說：『善男子！由此二十二種愚癡及十一種粗重故，安立諸地』。證知是有十一種障的，不過最後的最極微細障，是佛地斷非十地斷。

在此進一步的說明二障種現伏斷的位次，於中先明煩惱障。「煩惱障中」屬於「見所斷」的分別起的「種」子，「於」初「極喜地」入「見道」的時候，開始頓斷。但這所說的見道，是指眞見道說，不是約相見道說，由於惑滅智生，所以說爲

「初斷」。至「彼」煩惱「障」的「現起」，亦卽所謂分別煩惱的現行，就直往的菩薩說，在登地前的資糧、加行二位就已漸漸降伏。但於其中還有分別的，就是資糧位中只能伏粗現行，到加行位中才能伏分別的微細現行。但這所謂伏，是由無漏道伏，不是世間道伏，因爲世間有漏六行道，但能伏俱生貪瞋及隨貪瞋我見後起隣近憍慢等，不能伏分別煩惱。爲什麼？因分別惑的力量强，有漏道的力量弱，弱的有漏道不能伏强的分別惑。瑜伽五十八說：『若諸異生離欲界欲或色界欲，但由修道無有見道，彼於欲界得離欲時，貪欲瞋恚及彼隨法隣近憍慢。若諸煩惱相應無明不現行故，皆說名斷，非如見道所斷薩迦耶見等』。

至煩惱障中的「修所斷」的俱生「種」子，在諸地中是不能斷的，要到「金剛喻定現在前」的「時」候，才能「一切頓斷」。至「彼」俱生煩惱「障」的「現」行（起）在登「地」以「前」，亦卽從加行位中開始，就已「漸」漸的降「伏」，不過到了「初地以上」，便「能頓」時「伏盡」，使「令永」遠「不」再現「行」，猶「如」證到「阿羅漢」果的聖者一樣。有人問道：假定在初地已經伏盡，爲什麼在七地以前有時還起貪瞋等的煩惱？現在答說：是諸菩薩爲了度化衆生，而且對

於煩惱無所怖畏，「由故意力」暫時生起煩惱，於「前七地中雖」仍「暫」時「現起」煩惱，然「而」已能「不」會因煩惱而「爲」過「失」！到了「八地以上」，由於道力的殊勝，已能「畢竟不」再生起現「行」活動。識論俗詮卷十說：『八地以上畢竟不行者，以八地中無功用故，於九地中心自在故，若登十地法自在故，故後三地化利有情，已得任運及二自在，不由故意起貪瞋等，故說煩惱畢竟不行』。

所知障中見所斷種於極喜地見道初斷，彼障現起地前已伏，修所斷種於十地中漸次斷滅，金剛喻定現在前時方永斷盡，彼障現起地前漸伏，乃至十地方永伏盡。八地以上六識俱者不復現行，無漏觀心及果相續能違彼故，第七俱者猶可現行法空智果起位方伏，前五轉識設未轉依無漏伏故障不現起。雖於修道十地位中，皆不斷滅煩惱障種，而彼粗重亦漸斷滅，由斯故說二障粗重，一一皆有三位斷義，雖諸位中皆斷粗重，而三位顯是故偏說。

前明煩惱障的伏斷位次，此明所知障的伏斷位次。「所知障中」屬於「見所斷」的分別「種」子，同樣是「於」菩薩「極喜地見道」的時候「初斷」，與煩惱障種刹那頓斷。至「彼」所知「障」的分別「現」行，就直往菩薩說，亦是在登「地

」以「前」的資糧、加行位中，「已」經漸次漸次的降「伏」。屬於「修」道「所斷」的俱生「種」子，因爲在十地中的每一地皆能爲障，所以「於十地中」一地一地的「漸次斷滅」，直到「金剛喻定現在前」的「時」候，「方」能「永」遠的徹底的將之「斷盡」。至於「彼」所知「障」的俱生「現」行，在未登「地」以「前」，就已「漸」次降「伏，乃至」要到「十地，方」能「永」遠「伏盡」。

我們知道，六七二識都有所知障的，但是到那一地斷什麼障，還不怎麼明白，請再說明一下！現在論中告訴我們：「八地以上」，假定是與第「六識」相應的俱生所知障，是就決定「不復現行」。什麼道理？因二空「無漏觀心及此果」滅定、後得智等，「相續」不斷的現前，「能違彼」第六識相應的俱生所知障，所以使它沒有活動的餘地。假定是與「第七」識相應的俱生所知障，在八地位上「猶可現行」。什麼道理？因第七識的法執，要到「法空智果」生「起」的金剛道「位，方」能「伏」斷，因爲唯有法空智及果，才與法執相違使之不起活動。至於第七識的生空智及果，行相都是很粗顯的，還沒有力量使第七識相應的我執不發生活動！「前五轉識」相應的所知障，在十地中，「設」使還「未轉依」而得「無漏」智以降「伏」

的話，那就由第六識俱的無漏道殊勝勢力而伏於彼，使彼二「障不」得「現起」。

有人問道：假定眞的如此所說俱生煩惱十地不斷，爲什麼瑜伽四十八說二障三位中斷？如該論說：『又由如是所說十二諸菩薩，經三無數大劫時量，能斷一切煩惱障品所有粗重。於三住中當知能斷煩惱障品所有粗重：謂於極歡喜住中，一切惡趣諸煩惱品所有粗重皆悉永斷，一切煩惱皆不現前；於最上成滿住中，當知一切煩惱習氣隨眠障礙皆悉永斷入如來住。當知一切所知障品所有粗重亦有三種：一者在皮粗重，二者在膚粗重，三者在肉粗重。當知此中在皮粗重，極歡喜住皆悉已斷；在膚粗重，無加行無功用無相住皆悉已斷；在肉粗重，如來住中皆悉已斷。得一切障極清淨智，於三住中煩惱、所知二障永斷。所餘諸住如其次第，修斷資糧』。當知這裏所說的三位，就是瑜伽所說的三住。

論中解說：「雖」說「於修道」的「十地位中，皆不斷滅煩惱障」的「種」子，然「而」那個能障修道的無堪任性的「粗重」，在修道的十地位中，「亦」能「

漸」次漸次的「斷滅。由」於如「斯」，所以瑜伽論「說」煩惱、所知的「二障粗重，一一皆有三位斷」的意「義」。

可是跟著而來的問題是：假定是煩惱粗重而不是它的種子，那就不是唯三位斷，如所知障一樣的地地皆斷，怎麼可說但三位斷？論中解說：「雖」說「諸」地的每一階「位皆」能「斷」於「粗重」，然「而」由於三劫分齊的成滿「位顯，是故」特就三位「偏說」，不說地地皆斷。所謂三劫分齊成滿位：是說過初劫得至極喜住，到了第二劫滿即得第二無功用住，及至第三劫滿即得第三成滿住。基師述記除了這個理由，還說有其他的六個理由，現在亦略爲說明：一、『無漏觀心初起、無間、圓滿別故』。無漏觀心的初起，是指初地見道；無漏觀心的無間，是指八地的無漏相續；無漏觀心的圓滿，是指最高的佛地：當知此亦就三位偏說。二、『現起二障多分、少分、全分無故』。二障的多分，是指在初地中能永斷一切分別二障，不論是種子、現行都斷盡，名爲多分；二障的少分，是指在第八地中，唯能伏煩惱的現行不起，名爲少分；二障的無分，是指到佛地中，能斷盡俱生的二障，名爲多分。三、『一切煩惱分別、俱生永害、不行、畢竟離故』。一切分別煩惱，在見道

時就得到永害；一切俱生煩惱，到了八地就不現行；畢竟斷除二障的，是最高的佛地。四、『無生法忍少淨、多淨、極淨別故』。於見道位中，俱斷分別的二障，名爲少淨；到了第八地時，無漏觀心相續，俱生煩惱不行，名爲多淨；至於最高佛位，一切有漏斷盡，沒有絲毫染汚，名爲極淨。五、『初捨異生、分段、變易有差別故』。在初歡喜地，開始捨去異生性；到了第八地，卽捨分段生死，圓滿佛果位上，變易生死亦捨。六、『於無漏心未得、有相、無相滿故』。從初發心以來，直到初歡喜地前，名爲無漏未得；進而到達第八地，名爲有相已滿；最後登於佛地，名爲無相已滿。

斷二障種漸頓云何？第七識俱煩惱障種，三乘將得無學果時，一刹那中三界頓斷，所知障種將成佛時，一刹那中一切頓斷，任運內起無粗細故。餘六識俱煩惱障種見所斷者，三乘見位眞見道中一切頓斷；修所斷者隨其所應，一類二乘三界九地一一漸次九品別斷，一類二乘三界九地合爲一聚九品別斷，菩薩要起金剛喻定一刹那中三界頓斷。

此明斷障的頓漸。「斷」煩惱、所知的「二障種」子，若「漸」若「頓」，其

行相究是怎樣的？還得說明一下。雖說前已明斷，但因有二意義，現在特別再問。

一、前所說斷，但就菩薩而言，未辨二乘斷惑，現在對二乘辨斷差別；二、前所說斷，只是說斷而已，未曾分別漸頓，現在更進一步的明小大漸頓斷別。

二障有與第七識相應的，有與第六識相應的，現在先明第七識俱的二障，完全是頓斷的，沒有漸斷之義。

假定是與「第七識」相應的「煩惱障」的「種」子，聲聞、緣覺、菩薩的「三乘」聖者，在「將」要「得無學果」的那個「時」候，「一剎那中，三界」所有煩惱，悉皆「頓斷」。設若是與第七識相應的「所知障」的「種」子，在菩薩「將」要「成佛」的那個「時」候，「一剎那中一切皆斷」。爲什麼是如此的？因與第七識相應的俱生所知，「任運內」執第八以爲實我實法而「起」的，不緣於外，「無」有「粗細」的品類差別，所以一時頓斷。此中所說的無粗細，是約第七識中的煩惱，如約三界九地說，地地有九品，成爲八十一品，此八十一品與非非想處地第六識中九品煩惱一類相似，所以說爲沒有粗細，實際是有粗細的，如斷善的邪見，雖說是一，但並不是沒有九品，所以成爲能熏。還有一種說法，就是所障相同，斷就沒有前

後，以此名無粗細，但約九地相望，地地皆有九品，並不是說九地所攝總是一品。

假定是與其「餘六識」相應的「煩惱障」的「種」子，那就有頓斷與漸斷的差別：就是分別煩惱種而爲「見」道「所斷者」，在「三乘」聖者「見」道「位」的「眞見道中」，就可「一切」同時「頓斷」。瑜伽五十九說：『見斷煩惱頓斷非漸，所以者何？由現觀智諦現觀，故能斷見道所斷煩惱，然此現觀與壞緣諦作意相應，是故三心頓斷一切迷苦諦等見斷煩惱』。但此見道的頓斷，與修道九品別斷叫做頓，是不同的。因三心見道中，總合三界九地，有分別煩惱障，以爲二品：一、由內遣有情假緣智，就是上品煩惱障，若第三徧遣一切有情假緣智，就是下品煩惱障。又內遣諸法假緣智，就是上品所知障，若第三徧遣一切諸法假緣智，就是下品所知障。現在是取上下二品煩惱障名爲頓斷，不同修道煩惱，修道煩惱有九品，九地之中地地九品斷。假定是屬「修所斷」的煩惱障的俱生種子，那就「隨其」根性的利鈍「所應」而有漸頓的差別。如有「一類」漸次得果的鈍根「二乘」行人，由於「三界九地」的各有九品修所斷惑，「一一」地中「漸次」漸次的「九品別斷」。如預流果的聖者，斷欲界思惑至第五品，名爲一來向，斷欲界六品思惑盡，名爲一

來果，因爲還有剩餘的欲界三品思惑，所以還要再來人間一次，若斷欲界思惑到第八品，名爲不還向，到斷欲界九品思惑盡，名爲不還果，因爲欲界的思惑斷盡，不會再生到人間來，所以名不還果，寄生在淨居天，復斷上八地的各九品惑，一直斷到第七十一品，名爲阿羅漢向，到了最後一品斷盡，就可證得阿羅漢果，是爲漸次斷惑。復有「一類」利根的「二乘」行者，將「三界九地」的九九八十一品的修所斷惑，「合爲一聚」共成「九品」，於一生中「別」別而「斷」，不要經過七生來斷。說得明白一點：如九個上上品合爲一聚而斷，乃至九個下下品合爲一聚而斷。於此還可分爲上中下的三根：假定是上根的，就九品頓斷；假定是中根的，先斷上三品，次斷中三品，末斷後三品；假定是下根的，九品一一別斷，先斷上上品，次斷上中品，再斷上下品，乃至最後斷下下品。如依雜集論第十三說，預流補特伽羅有二種，就是漸出離與頓出離。漸出離，好像前說漸次斷惑而得出離；頓出離，是說入諦現觀已，依未至定發出世間道，頓斷三界一切煩惱，品品別斷，唯立二果，就是初唯得預流果，後則得無學果，超越中間的一來果及不還果。但這超中二果，是依初未至定中能超，不是依四靜慮及三無色定能超，依四靜慮及三無色定，不得

超中間的二果，只得次第的得第二果及第三果。又指端經說：『諸所有色乃至識，若過去，若未來，若現在，廣說乃至若遠若近，總此一切略爲一分、一團、一積、一聚。如是略已，應觀一切皆是無常，一切皆苦。乃至廣說』。依如是觀，但可建立初後二果，由此二果如其次第，永斷三界一切見修所斷煩惱，無餘所顯故，不立第二、第三兩果。由此二果已見諦者，唯斷欲界修道所斷，有餘無餘所顯故。又依如是頓出離者，如來於分別經中，預流果無間卽建立阿羅漢果。如是補特伽羅多於現法或臨終時善辨聖旨，設不能辨由願力故，卽以願力還生欲界，出無佛世成獨覺果。設不辨者未能無餘離諸欲故，卽以願力生欲界者，彼能速證般涅槃故』。

上來是說二乘行人利鈍根的斷惑不同，如果是大乘「菩薩」行者，「要」到現「起金剛喻定」的那個時候，於「一剎那中，三界」九地的煩惱，同時「頓斷」，無漸斷義。因爲這個煩惱，在初地時頓伏，到金剛定，頓斷彼種。同時要知道的，就是六識相應的煩惱，二乘行人在見修二位都是可以斷的，因他們沒有金剛位，大乘菩薩行者，在見道位斷及金剛位斷，沒有修道斷的道理。

所知障種初地初心，頓斷一切見所斷者；修所斷者後於十地修道位中漸次而斷，乃至

正起金剛喻定，一剎那中方皆斷盡，通緣內外粗細境生，品類差別有衆多故。二乘根鈍漸斷障時，必各別起無間、解脫、加行、勝進或別或總；菩薩利根漸斷障位，非要別起無間、解脫，剎那剎那能斷證故，加行等四剎那剎那前後相望皆容具有。

上來是說與第六識相應的煩惱障的斷除情形，現在來說與第六識相應的所知障的怎樣斷法。說到所知障的斷除，在唯識學上，二乘人是無分的，唯是菩薩所斷的。

假定是與六識相應分別而起的「所知障種」，在菩薩「初地」的最「初」入「心，頓斷一切見所斷者」，沒有絲毫的留存。至屬「修所斷」的俱生種子，「後於十地」的「修道位中，漸次」漸次「而斷，乃至」直到「正起金剛喻定」的那個時候，與前煩惱種子，於「一剎那中方皆斷盡」，入究竟位。爲什麼會如此？因第六識不同第七識唯緣內境，境無粗細，類無差別，而是「通緣內外」一切境而起的，同時彼所緣境，不論是內是外，皆有「粗細」境別，至於「品類」亦是「差別」而「有衆多」的，所以要於十地中分分別別斷。如粗的就頓斷，細的就漸除，緣外的就頓斷，緣內的就漸除。因此，第七識所知障種一時頓斷，六識所知障種有頓斷漸斷

的差別。

說明了六識相應的所知障種有頓斷漸斷之別，接著再來一論三乘四道的同異，或說大小乘斷障的功用差別。若是「二乘」行者的「根」機是「鈍」的，所以在「漸」次「斷障」的「時」候，「必」先「各別」生「起無間」道與「解脫」道，「加行」道與「勝進」道。無間道是斷惑的道，解脫道是證眞的道，必先斷惑而後證眞，所以無間道在先，解脫道在後，到了解脫時，顯示已經斷除所應斷的惑障。至於加行道及勝進道，「或別或總」是沒有一定的。基師述記第十說：『二乘加行、勝進可有別別起九品爲九品，加行及勝進者』。義演對這解釋說：『此明加行、勝進必各別起，如起一品加行已，即起無間斷一品惑，斷惑已即起解脫及起一勝進即出觀，出觀經少時又更入起加行，次起無間斷一品惑已，次起解脫，次起勝進。餘品准知。斷地地九品惑，即起九加行、九無間、九解脫、九勝進』。基師述記卷十接著說：『或但一加行及但一勝進，故加行、勝進二道總別不決定也』。義演對這解釋說：『此即約加行、勝進或總也。如一出入觀斷五品惑時，即先起一加行道，次起無間道斷一品惑，次起解脫道證滅，又次起一無間斷第二品惑，次起解脫道證滅

，如是乃至斷五品惑已來唯起一勝進道。卽起五無間、五解脫、一加行、一勝進。餘斷四品或三品等准知。故加行、勝進總別不決定也』。

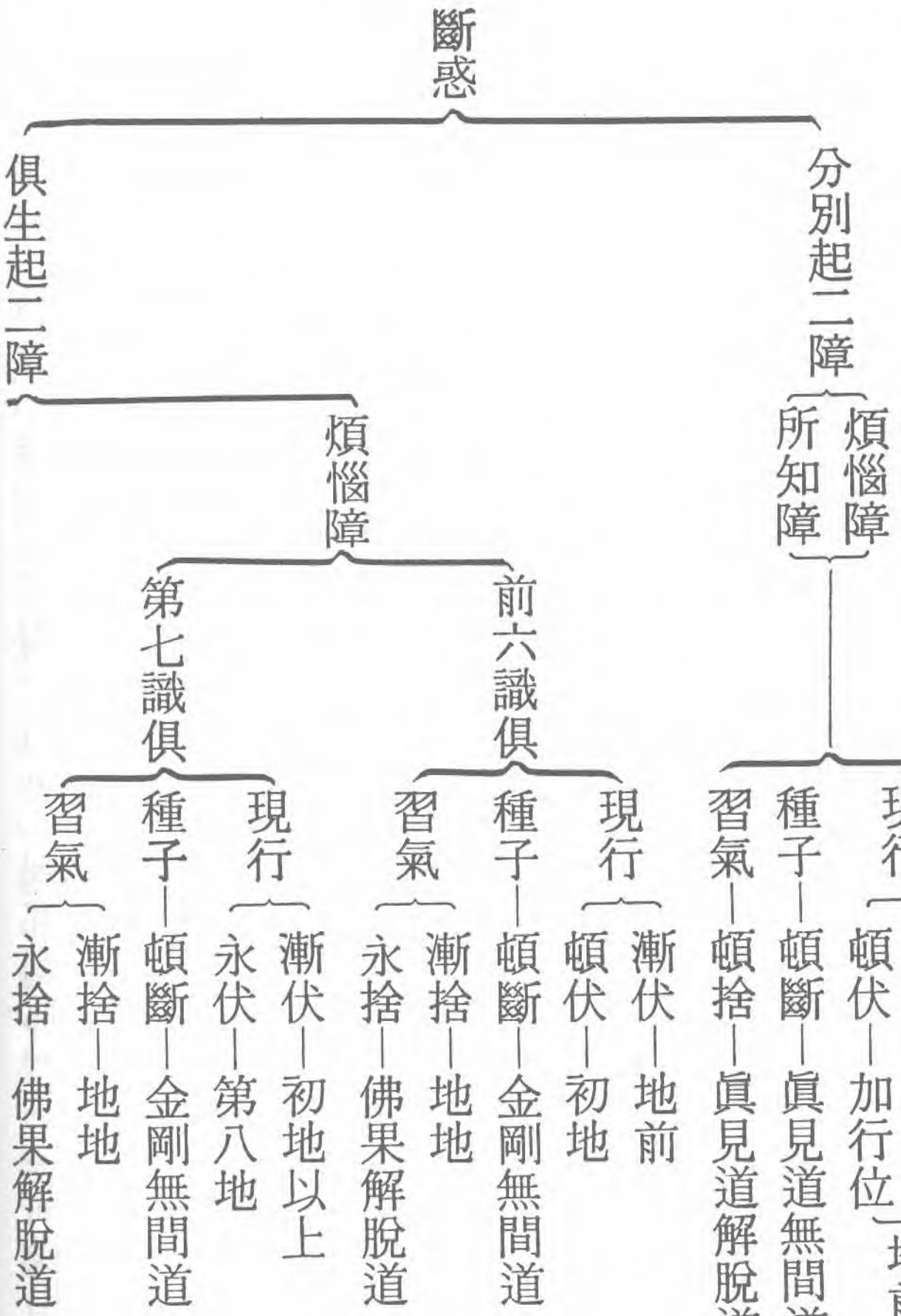
關於這四道的差別，雜集論第九說：『加行道者，謂由此道能捨煩惱。所以者何？由正修如是道時，能漸捨離各別上品等煩惱所生品類粗重一分，漸得轉依。無間道者，謂由此道無間永斷煩惱令無所餘。所以者何？由此道無間能永除遣此品煩惱所生品類粗重令無有餘，又轉粗重依得無粗重。解脫道者，謂由此道證斷煩惱所得解脫。所以者何？由此道能證煩惱永斷所得轉依故。勝進道者，謂爲斷餘品煩惱所有加行、無間、解脫道，是名勝進。所以者何？爲斷此品後餘煩惱所有加行、無間、解脫，望此品勝名勝進道』。論中說的所斷粗重，是指惑的種子，或指無堪任性；說的轉依，是指的第八識；能離識上的一分粗重，名之爲得；或成實性亦爲轉依，得義同前。

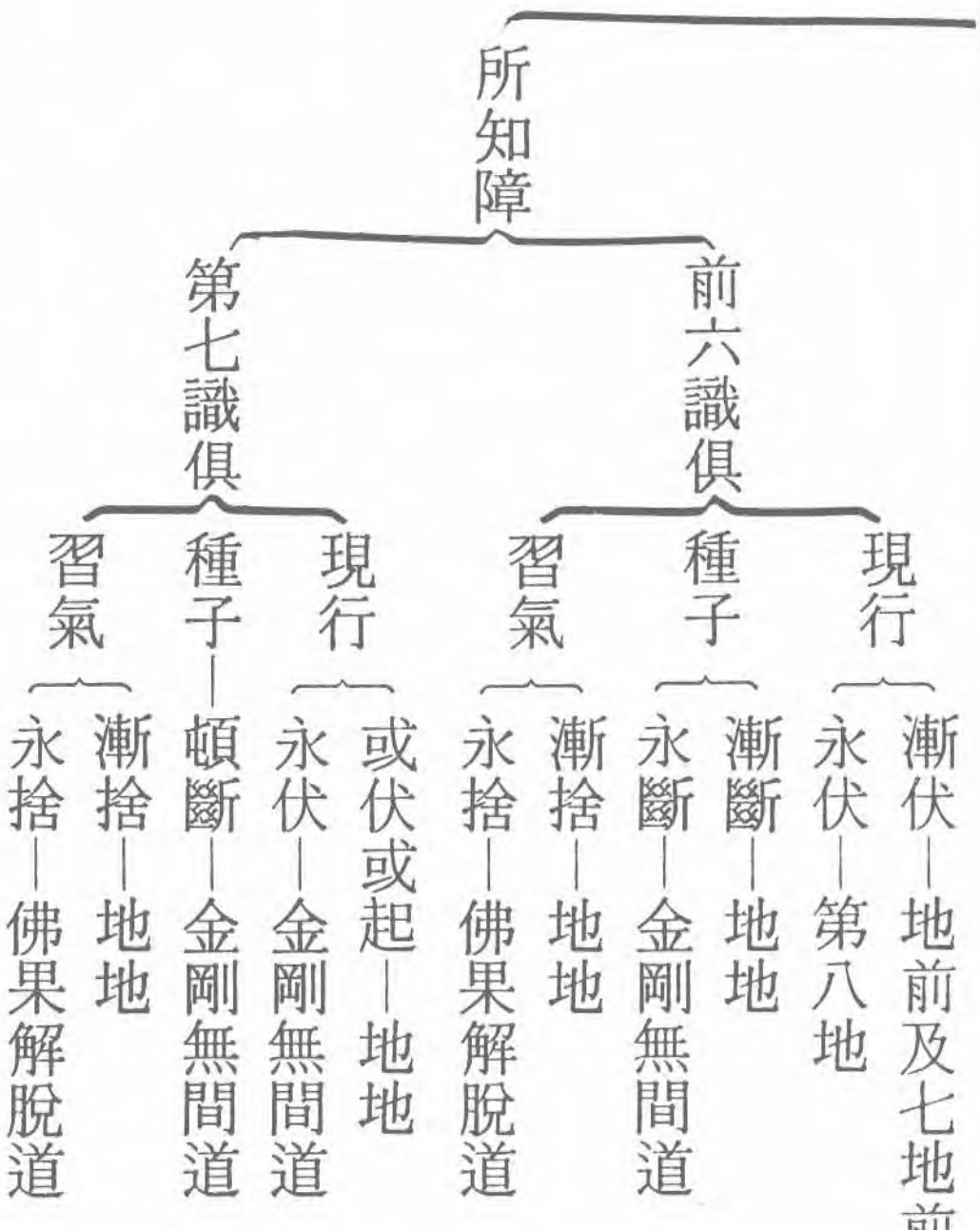
假定是「菩薩利根」行者，在「漸」次「斷障」的階「位」，並「非」須「要」各「別」生「起無間」道與「解脫」道，所以與二乘行者是不同的。爲什麼？因前品的解脫，可作後品的無間，「刹那刹那」的「能」夠「斷」惑「證」眞。是以

「加行」、無間、解脫、勝進「等四」道，「刹那刹那」的「前後相望皆容具有」。如二品解脫道，可作三品的無間道，望起於後成爲加行，望初無間成爲勝進。基師述記卷十對此清楚的說：『如初品無間至第二念卽爲解脫，此初品無間望第二念卽爲加行。此解脫道望自第二品卽爲無間，望初爲解脫，望後爲加行。至第三無間道望第一爲勝進，與第二品爲解脫，自品爲無間，與第四爲加行。第二無間望前卽非勝進，但是解脫。此是菩薩十地位中斷所知障時分品類排次斷法。若別別斷一一別起，由能印證及能斷惑，復能容豫，復能欣求，故具四道。不爾！便無四義具足』。記中說的『此初品無間望第二念卽爲加行』，第二念實際就是第二品，意說初品的無間道，望於第二品時，就是加行道。記說『此解脫道望自第二品卽爲無間，望初爲解脫』，意說第二無間望初品，但可說是解脫，不得說爲勝進。要知所謂勝進道，一定是依解脫道後起的，才得算爲勝進，現在第二無間，望前只是解脫，絕對不得名爲勝進，因爲到這時候，還未有勝進的。義演說：『如斷第四品惑時，卽第四無間道望前第二品是勝進道，與第三品作解脫道，望自第四品爲無間，與後第五品爲加行。乃至斷第五品，無間道望前第三品卽爲勝進，與第四品爲解脫，望自

第五品爲無間，與第六品爲加行』。像這樣的一直斷到第九品，可以類推。

上來所說與第七識及六識相應的二障伏斷位次，爲使人們易於了解起見，特立一表如下，看了這表就會明白斷惑的位次。





庚四　證十眞如

十眞如者：一、徧行眞如：謂此眞如二空所顯，無有一法而不在故。二、最勝眞如：謂此眞如具無邊德，於一切法最爲勝故。三、勝流眞如：謂此眞如所流教法，於餘教法極爲勝故。四、無攝受眞如：謂此眞如無所繫屬，非我執等所依取故。五、類無別眞如：謂此眞如類無差別，非如眼等類有異故。六、無染淨眞如：謂此眞如本性無染

，亦不可說後方淨故。七、法無別眞如：謂此眞如雖多教法，種種安立而無異故。八、不增減眞如：謂此眞如離增減執，不隨淨染有增減故。卽此亦名相土自在所依眞如；謂若證得此眞如已，現相現土俱自在故。九、智自在所依眞如：謂若證得此眞如已，於無礙解得自在故。十、業自在等所依眞如：謂若證得此眞如已，普於一切神通作業總持定門皆自在故。雖眞如性實無差別，而隨勝德假立十種。雖初地中已達一切，而能證行猶未圓滿，爲令圓滿後後建立。

在依數別釋的一科文中，分爲四個段落，前面已解釋了十聖地、十勝行、十重障，現在來解釋十眞如。

「十眞如者」，顯示所證的眞如，計分爲十種，此下就來一個一個的解釋。

第「一徧行眞如」，是初歡喜地的聖者斷了異生性的惑障所顯的一分眞理。「謂此眞如」在頓斷二種隨眠以後，爲我法「二空所顯」的，徧一切一味相，「無有一法而不」存「在」。徧行的行，當知是指一切有爲諸行，是示二空所顯的眞如，於一切行上無不徧有的，所以叫做徧行。在道理上說，這二空眞如，實是通於其餘九地的，現在約最初證得位來講，所以說初地眞如名爲徧行。世親論師在攝論釋中

，『謂此法界徧一切行，以無少法非無我故』；無性論師在攝論釋中，說『此卽法空，無有少法而非空故』。前者約人無我的我空眞如說，後者約法無我的法空眞如說，皆是偏於一邊，義理不算圓足。現在本論說爲二空眞如，包含他們雙方所說，顯示無有一法而非二空。

第「二最勝眞如」，這是二離垢地菩薩離去邪行障所顯的一分眞理。「謂此」所證的「眞如」，是由離犯戒垢而證得的，「具有無邊」莊嚴的淨「德」，「於一切法」中是「最爲」殊「勝」的。辨中邊論說：由無分別智證無邊德最勝理以後，復於後得智中作這樣的思惟：現在我已證得具論德性眞如妙理，所以現我於同出離涅槃性中修治諸行，是爲勤修相應出離，此亦最勝就是眞如。因爲戒是一切德行的根本，同時又是諸行中最勝的，沒有那個可以與之對比，亦不是一般人所能測量的，故名最勝眞如。

第「三勝流眞如」，這是三發光地菩薩斷除闇鈍障所顯的一分眞理。「謂」修勝定契證「此眞如」實相，從平等眞如現起大悲大智「所」起的等「流教法」，望「於」其「餘」不是證得眞如所流出的「教法」，這是最「極爲勝」的。如此殊勝

教法，站在學佛者的立場講，就是犧牲自己的生命，亦當勤求這樣的大法，以促進身心的淨化。無性攝論釋第七說：『第三地中所證法界名勝流義，由通達此知所聞法是淨法界最勝等流，爲求此法，設有火坑量等三千大千世界，投身而取不以爲難』，亦是這一精神的流露。梁攝論形容此勝流教法：『從眞如流出正體智，從正體智流出後得智，從後得智流出大悲，從大悲流出十二部經，故曰勝流』。此如流教，是最極殊勝的。

第「四無攝受眞如」，這是四斂慧地菩薩斷除微細煩惱現行障所顯的一分眞理。「謂」通達法界性中的無我我所而證得「此眞如」，從此自然就「無」有我我所的「繫屬」。爲什麼？因這「非我執等所依」所「取」的。如北俱盧洲的人，就是沒有什麼繫屬的。無性攝論釋第七說：『謂契經等法愛斷故，不計我所，觀此非自他攝』。世親攝論釋第七說：『於此中無計我所、無攝我所，如北洲人無有繫屬』。照無性、世親的解釋，但說於此眞如不計我所等，其範圍未免太狹，『應說此如無繫屬，非我執、我慢、我愛、無明、邊見、我所見等所依取故』。

第「五類無別眞如」，這是五難勝地菩薩斷除下乘般涅槃障所顯的一分眞理。

「謂」通達「此眞如」的生死、涅槃，其「類」都「無差別」，而是一味平等的，因爲到這地的菩薩，已能將眞俗二諦合而爲一了，「非如眼等」隨諸有情「類有」別「異」。世親攝論釋第七說：『謂於此中體無有異，非如眼等隨諸有情相續差別各各有異』。梁攝論說：『由此眞如，能令三世諸佛相續不異，衆生迷此，萬類差別，諸佛證此，居然不變故』。辨中邊論說：『此名相續無差別義，由通達此得十意樂平等淨心』。

第「六無染淨眞如」，這是六現前地菩薩斷除粗相現行障所顯的一分眞理。「謂此」所證的「眞如」是無染無淨的，既其「本性」是「無染」的，當「亦不可說後」來「方淨」。說得明白一點，就是眞如在障不染，隨智不淨，本來如此無染無淨的。因爲此地菩薩深觀緣起，洞達四諦染淨因果，無有一法可染可淨。世親攝論釋第七說：『謂於此中本無雜染性，無染故，既無雜染卽無清淨』。無性攝論釋第七說：『謂知自性本無雜染亦無清淨，雜染爲先後可淨故』。與本論所說，可說是一樣的。

第「七法無別眞如」，這是七遠行地菩薩斷除細相現行障所顯的一分眞理。「

謂此」所證的「眞如，雖」則是由很「多」的能詮「教法」而作「種種」的「安立」，然「而」這所詮的眞如，並不隨能詮的教法而有差別，亦卽眞如本身是平等「無異」的。世親攝論釋第七說：『種種教法無差別義者，謂於此中契經等法，雖有種種差別安立而無有異，若如是知得入七地』。識論集解卷十說：『入妙無相觀證法無差別，以了種種教法，皆同眞如，無二相故。謂諸教法依如建立，如如無異故。又於教法立種種法界、實相等名，而如如無異』。

第「八不增減眞如」，這是八不動地菩薩斷除無相中作加行障所顯的一分眞理。「謂此」所證的「眞如」，雙「離增」益、損「減」的二「執」。意思是說：既「不隨」著得「淨」而「有增」益執，亦「不隨」著斷「染」而「有」損「減」執。「卽此」不增不減的眞如，「亦」可「名」爲「相土自在所依眞如」。什麼道理？「謂」諸聖者，假「若」眞能「證得此眞如已」，不管是現身「現相」，或者是「現」國「土，俱」能獲得無礙「自在」，要想怎樣現，就能怎樣現，不要加以任何功用的。世親攝論釋第七說：『不增不減義者，謂於此中雜染滅時而無有減，清淨增時而無有增。相自在依止義者，謂此法界是相自在之所依止，於諸相中而得自

在，名相自在，隨所欲相卽現前故。土自在依止義者，謂此法界是土自在之所依止，於所現土而得自在，名土自在，如欲令土成金等寶隨意成故。若如是知得入八地』。無性攝論釋第七說：『前諸地中雖亦得此無差別住，然作功用後乃得成，於此地中能無功用隨用卽成，故名自在』。

第「九智自在所依眞如」，這是九善慧地菩薩斷除利他中不欲行障所顯的一分眞理。「謂」諸菩薩行者，假「若」眞的「證得此眞如已」，對「於」四「無礙解」，就能獲「得自在」，而在人衆中，任運自在的運用四無礙解，善說如來教法，普利一切有情。有人問道：此地既然已得智自在，爲什麼說十度十地修智？舉無性攝論釋第七說答：『第九地中由智自在依止義者，謂此地中得無礙辯所依止故，分證得智波羅密多，於一切法不隨其言，善能了知諸意趣義，如實成熟一切有情受勝法樂，了知此義得入九地』。依於此說，只分證得並非全得智波羅密。

第「十業自在等所依眞如」，這是十法雲地菩薩斷除於諸法中未得自在障所顯的一分眞理。「謂」諸菩薩行者，假「若」眞的「證得此眞如已」，那就可以「普於一切神通作業」，陀羅尼的「總持」，三摩地的勝「定門，皆」能得到「自在」

無礙。論中所說的業，就是神通、陀羅尼、三摩地的三種自在業，亦卽所謂身等的三業。無性攝論釋第七說：『第十地中由業自在等依止義者，謂隨所欲得身語意業用自在，依五神通隨自作業皆能成辦，得文義持諸陀羅尼自在力故，能持一切佛所宣說文義無忘，得三摩尼自在力故，於諸等至能持能斷，隨其所欲虛空藏等諸三摩地、三摩鉢底而能現前。第十地中所證法界，是如此等自在所依。了知此義得入十地』。

有人這樣問道：眞如理體是沒有什麼差別可言的，爲什麼這兒要說有十種眞如差別？論主答說：「雖眞如性實」在是「無」有「差別」的，然「而隨」其所證、所生、能證「勝德，假立十種」差別等名，非眞如體實有差別。在此有人又問：當於初地見到眞如理的時候，可說已經了知一切，爲何還要依後後立此十種？無性攝論釋第七亦有此問：『入初地時已得通達一切法界，何故復立後後差別？』本論答說：「雖」於「初地」之「中已」能通「達一切」眞如的妙「行，猶」還「未」曾得到「圓滿，爲令」能證之行得到「圓滿」，所以依「後後」位次第「建立」。無性攝論釋第七答說：『爲欲顯示諸住現行，故立後後諸地

差別。謂爲安住如其所得法界勝住品別現前，非唯證得便生喜足坦然而住』。

己三　總結修證

如是菩薩於十地中，勇猛修行十種勝行，斷十種障，證十眞如，於二轉依便能證得。

「如是」像前所說的「菩薩，於十地」的階位「中，勇猛」精進的「修行十種勝行」，因而「斷」除「十種障」惑，由於斷除十種障惑，所以便「證十」種「眞如」，由於證得十種眞如，「於二轉依便能證得」。這幾句話，主要固然是總結修證，但亦是生起下文以發論端。如用通常的話說，就是結前起後。

戊三　轉依六位

轉依位別略有六種：一、損力益能轉：謂初二位，由習勝解及慚愧故，損本識中染種勢力，益本識內淨種功能，雖未斷障種實證轉依而漸伏現行亦名爲轉。二、通達轉：謂通達位，由見道力通達眞如，斷分別生二障粗重，證得一分眞實轉依。三、修習轉：謂修習位，由數修習十地行故，漸斷俱生二障粗重，漸次證得眞實轉依。攝大乘中說通達轉在前六地，有無相觀通達眞俗間雜現前，令眞非眞現不現故；說修習轉在後四地，純無相觀長時現前，勇猛修習斷餘粗重，多令非眞不顯現故。

此明「轉依位別，略有六種」差別。如是六種轉依，出於本攝論中，無性、世親二大論師，對此都有解釋。攝論講記說：『究竟的轉依，雖是無住涅槃，但從轉捨轉得的少分全分等建立六種。六種轉依，顯示離染還淨的層次，顯示大小二乘的差別』。

第「一損力益能轉」，是指所「謂」資糧、加行的「初二位」說。謂「由」過去聞熏「習」的「勝解」力「及」由聞熏習而有的「慚愧」力，減「損本識中」所保存的「染種勢力」，增「益本識內」新增加的「淨種功能」。如是一損一益，「雖」還「未」能「斷」除二「障」的「種」子，眞眞實「實」的「證」得「轉依」，然「而」就是這樣，已能「漸伏現行」，所以「亦名爲轉」。世親攝論釋第九說：『損力益能轉者，謂損減阿賴耶識中煩惱熏習力故，增益彼對治功能故，得此轉依。謂由勝解力聞熏習住故者，謂住勝解行地安立聞熏習故，得此轉依。及由有慚羞等者，於此位中，若煩惱現行卽深羞恥，或少分現行，或全不現行』。

第「二通達轉」，是指所「謂」第三「通達位」說。謂「由」開始悟入「見道」的「力」量，「通達眞如」法性之理，「斷」除「分別生」起的煩惱、所知的「

二障粗重，證得一分眞實」的「轉依」，所以名爲通達轉。在這位中，雖說轉依，只是一分而已，因爲還未圓滿。爲什麼只證得一分？因所斷的只是分別起的二障，俱生二障仍然存在的，所以所證的二空眞如唯是一分。

第「三修習轉」，是指所「謂」第四「修習位」。謂在此階位中，「由數」數不斷的「修習十地」的十波羅密「行」，「漸」次漸次的「斷」除初地見道所餘的「俱生」煩惱、所知的「二障粗重，漸次」漸次的「證得」諸餘「眞實」的「轉依」，所以名爲修習轉。

通達轉與修習轉，「攝大乘」論「中」所「說」，與此略有不同。彼「說通達轉在前六地」。謂於此六地中，以「有」相觀、「無相觀，通達眞俗間雜現前」，卽以有相觀通俗，無相觀達眞，「令眞非眞」有「現不現」。世親攝論釋第九說：『通達轉者，謂入地時所得轉依。於眞實非眞實等者，謂此轉依乃至六地，或時爲眞實顯現因，或時出觀爲非眞實顯現因』。攝論講記解釋說：『二、通達轉：諸菩薩從已入大地至六地，在根本智通達諸法的法性，於眞實顯現現前住的時候，非眞實的義相就不顯現；在非眞實義相顯現現前住的時候，眞實的空性就不顯現。到第

七地才進到純粹的無相觀，所以眞妄出入的境界，到六地爲止。眞實的法性現前，所以叫通達轉。從初地至六地總名通達位。成唯識論說初地是通達，二地以上叫修習。在大乘經論中，有此二種不同的存在』。又攝論「說修習轉在後四地」。謂於此四地中，所修的「純無相觀」，能夠「長時」期的「現前」，而且「勇猛」精進的「修習」，以期「斷」除其「餘」的「粗重」，「多令非眞」實的義相「不」再「顯現」。世親攝論釋第九說：『修習轉謂猶有障者，由所知障說名有障。一切相不顯現等者，謂此轉依乃至十地，一切有相不復顯現，唯有無相眞實顯現』。攝論講記解釋說：『三、修習轉：從七地乃至十地的菩薩，一切徧計執性的義相不再顯現，無相的眞實顯現，但這是從它的大體而說。這時，猶有所知障未淨盡，七地還有功用，八地菩薩雖做到無功用行的地步，但利他仍是有功用的，所以還須不斷的修習到障盡智圓的佛地』。瑜伽四十八說：『由是菩薩此住（第七住，亦卽是第七地）無間能入第八極清淨住，彼第八住一向清淨，此第七住猶名爲雜，與清淨住爲前導故，當言此住名不染汚，猶未得故當言此住墮雜染汚』。

四、果圓滿轉：謂究竟位，由三大劫阿僧企耶，修集無邊難行勝行，金剛喻定現在前

時，永斷本來一切粗重，頓證佛果圓滿轉依，窮未來際利樂無盡。五、下劣轉：謂二乘位，專求自利厭苦欣寂，唯能通達生空眞如，斷煩惱種證眞擇滅，無勝堪能名下劣轉。六、廣大轉：謂大乘位，爲利他故趣大菩提，生死涅槃俱無欣厭，具能通達二空眞如，雙斷所知煩惱障種，頓證無上菩提涅槃，有勝堪能名廣大轉。此中意說廣大轉依，捨二粗重而證得故。

第「四果圓滿轉」，這是約「究竟」佛果「位」說的。謂修菩薩道的行者，「由」於經過「三大劫阿僧企耶」（無數）那麼長久的時間，「修習」無量「無邊」之多的「難行」而行的諸波羅密多「勝行」，直到「金剛喻定現在前」的那個「時」候，「永」遠「斷」除了無始「本來」有的「一切粗重，頓」時「證」得究竟「佛果」最極「圓滿」的「轉依」，從此自利的大業雖已完畢，但仍「窮未來際」的「利樂」一切有情，「無」有「盡」時，所以名爲圓滿轉依。攝論講記說：『四、果圓滿轉：成佛時，永無煩惱、所知二障，一切義相不顯現，而最清淨眞實的法界徹底顯現。這最清淨的眞實，圓融無礙，能於一切相得大自在，無所不能。果圓滿即是三德具足：永無有障，諸相不現，是斷德；最清淨法界眞實性顯現，是智德；

於法自在廣利衆生，是恩德』。

『上面四種轉依，是大乘轉依的層層深入，再約大小差別說』。

第「五下劣轉」，這是約聲聞、緣覺「二乘位」的轉依說的。二乘行者的修學，「專」門是爲「求」得「自」己的「利」益，根本沒有想到怎樣去利人的，所以一味的「厭」怖生死的痛「苦，欣」求「寂」滅的安樂，結果，他們所能做到的，「唯能通達生空眞如」，不能通達法空眞如，唯能「斷」除「煩惱」障，不能斷除所知障種，唯能「證眞擇滅」涅槃，不能證得大菩提果。由於如是因緣，不能有所堪任，所以名爲下劣轉依。攝論講記說：『五、下劣轉：這是聲聞、緣覺等的轉依。他們唯能通達補特伽羅空無我性，不能通達法無我性，了知唯識，圓見清淨的法界性。不悟唯識，也就不知生死涅槃無差別，因此專求自利的小乘，就一向背生死，一向捨生死，這是下劣乘的轉依』。像這樣的轉依，當然不及大乘轉依的殊勝。

第「六廣大轉」，這是約諸大菩薩的「大乘位」轉依說的。謂修大乘行的諸大菩薩，「爲」了「利他」而「趣」向於「大菩提」，既不厭於生死，也不欣於涅槃，所以說「生死涅槃俱無欣厭」。正因如此，所以大乘菩薩：「具能通達二空眞如

」，就是不但通達生空眞如，亦能通達法空眞如；「雙斷所知煩惱障種」，就是不但能斷煩惱障種，亦能斷除所知障種；「頓證無上菩提涅槃」，就是不但能證大般涅槃，亦能證得無上菩提。具一切智，「有勝堪能，名」爲「廣大轉」依。攝論講記說：『六、廣大轉：這是諸大菩薩的轉依，不唯通達補特伽羅無我性，且兼通達法空無我性：能於生死法一切法見到它本來寂靜，依依他起而顯現的義相本不可得，所以捨無可捨，完成雖斷雜染而不捨生死的無住涅槃』。

如上所說的轉依位雖有六種，但「此」頌「中」說的『捨二粗重故，便證得轉依』，其所取的轉依體，「意」唯在於「廣大轉依」來說的。爲什麼？因這是「捨二粗重而證得」的。同時，此廣大轉，除二乘的下劣轉外，可攝其餘的諸轉的。基師述記卷十說：『圓滿轉對菩薩說，廣大轉對二乘說。又圓滿轉唯如來，廣大轉在菩薩。今明十地取廣大轉，要地地中捨二粗重方證得故』。

攝論對下劣轉與廣大轉還簡別它們的失德。在講記中說：『下劣轉與廣大轉，雖都是解脫生死的轉依，但若諸菩薩打算住下劣轉，那就有三大過失：一、只顧自利，不顧一切有情利益安樂事。二、這就違越一切菩薩法，菩薩從大悲生，菩薩應

當利生而不應當獨善的。如果離去悲心，企圖自利，結果，三、不能獲得大乘的究竟解脫，與下劣乘的聲聞、緣覺同解脫煩惱障，入無餘涅槃，不成其爲菩薩了。反之，若諸菩薩住廣大轉，那就有二功德：一、菩薩在生死法中，以無分別智除雜染分而不捨生死，獲得大乘的轉依。以此自乘——大乘的轉依爲所依止，轉染還淨，於一切法中得自在安樂，與下劣乘的解脫不同。這是菩薩的自利功德。二、菩薩安住大般涅槃的廣大轉依，能徧於一切趣生中，示現一切有情之身，像觀自在菩薩的應以何身得度，卽現何身而爲說法。那好樂人天果報的，以最勝生的人天果報世間法；若具出離心的，以三乘聖果解脫的出世法；用種種調伏方便，或攝受，或折伏，善巧安立所化有情，使他們各能隨機得益，獲得人天與三乘聖果的安樂。這是菩薩的利他功德。這自利利他的功德，都建立在發心求住廣大轉依，才能獲得。所以菩薩應發大心，求大果，不應該半途退失』。

戊四　轉依四義

己一　能轉道

轉依義別略有四種：一、能轉道，此復有二：一、能伏道，謂伏二障隨眠勢力令不引

起二障現行，此通有漏、無漏二道，加行、根本、後得三智，隨其所應漸頓伏彼。二、能斷道，謂能永斷二障隨眠，此道定非有漏加行，有漏曾習相執所引未泯相故，加行趣求所證所引未成辦故。

這是正式解釋轉依的意義。講到轉依，本論卷九舉有二解，現在略記認爲妥當的一解。轉是轉捨、轉得之義，就是轉捨徧計，轉得圓成；依是所依之義，指此徧計（染）、圓成所依的依他。因此，以依他爲所依而有轉捨徧計、轉得圓成之謂。然而講這「轉依」的「義別，略有」能轉道、所轉依、所轉捨、所轉得的「四種」，我們不可不知，因而現在順序解釋如次：

第「一」叫做「能轉道」，這是指能轉捨二障，轉得二果的智，當知道是智義。卽「此復有二」種：「一、能伏道」，「謂」此智能「伏二障」的「隨眠（種子）勢力，令」其「不」能「引起現行」的活動。「此」能伏道，在漏無漏方面來講，「通」於「有漏、無漏」的「二道」，有漏道是指有漏的六行智，無漏道是指「加行、根本、後得」的「三智」。關於有漏道六行，六行斷障章中有說：『菩薩地前分別現行亦伏不起，非是六行，唯識觀等勢力不行故。又云：此之六行唯有漏方

便地，觀下苦、粗、障隨一爲無間道，觀上靜、妙、離隨一爲解脫道，唯伏惑非能斷。通凡及聖者，在二乘非菩薩。十地菩薩不欣上厭下，以受生故。本地分說：初劫菩薩初資糧位亦用六行，然久修者既不斷煩惱而生上界，故不用爲勝。然瑜伽論六十九說，聖者不用六行者，依多分說，理實二乘亦用』。「隨其所應漸頓伏彼」，是說地前有漏道，由加行智漸伏二障分別現行，登地見道，亦卽所謂無漏道，由根本、後得二智，頓伏二障俱生現行；修道亦由二智漸伏二障。有人說：漸伏是指少分伏，頓伏是指全分伏。如以位次說：在資糧位只能夠伏粗的，到加行位就可以伏細的。唯識章說：資糧道中漸伏，加行道中能頓伏盡，與此所說不同。「二、能斷道」，這唯是無漏智，在三智中，限於根本、後得的二智。此智「能永斷」除煩惱、所知的「二障隨眠」。唯我們所當知道的，就是「此道（智）」決「定非」是地前的「有漏加行」。因爲「有漏」心加行智及有漏後得智，前者是「曾習」道，後者是「相執」之「所引」的，「未」能「泯」伏滅除此「相」，所以不能斷惑。爲什麼曾習道不能斷惑？當知所謂曾習，是就所謂曾得，此曾習道假定能斷，卽應二障無始不成，因能治道先已起了。雖道曾得而障不亡，所以知道曾習道不能斷惑

。基師述記卷十說：『由無分別智是加行所引，眞如是加行所趣求證，卽由所引無分別智能證所證眞如成辦故，能斷二障非加行智』。所以能斷道不用加行。

有義：根本無分別智親證二空所顯眞理無境相故能斷隨眠，後得不然故非斷道。有義：後得無分別智雖不親證二空眞理無力能斷迷理隨眠，而於安立非安立相明了現前無倒證故，亦能永斷迷事隨眠。故瑜伽說：修道位中有出世斷道、世出世斷道，無純世間道能永害隨眠，是曾習故，相執引故。由斯理趣，諸見所斷及修所斷迷理隨眠，唯有根本無分別智親證理故能正斷彼，餘修所斷迷事隨眠，根本後得俱能正斷。

根本智及後得智，是不是都是能斷道，有兩家的看法不同，現在分別說明如下：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲能斷隨眠的唯有根本智，後得智是不能斷隨眠的。因爲「根本無分別智」能「親」一切的「證」得「二空所顯」的「眞理，無」有相分的「境相」，所以「能斷」二障「隨眠；後得」智「不然」，不特作有相觀時，有相分的境相現前，就是作無相觀時，相分的境相亦仍然是有的，所以沒有斷二障的功能，不能說爲能「斷道」。正因如此，諸經論中，無有說後得智，能

夠斷除隨眠。瑜伽六十四說：『若安立諦已爲諦，何須復說非安立耶？答：由安立諦取於有相，以有相故相縛未脫，相縛未脫故於粗重縛亦未能斷』。照瑜伽論的這個說法，證知唯有無分別智斷諸隨眠。

「有義」，是第二家的說義。他們認爲「後得無分別智，雖不」能夠「親證」我法「二空」的「眞理」，亦「無」一種「力」量「能」夠「斷」除「迷理」的見疑等「隨眠」，然「而於安立」諦相及「非安立」諦「相明了現前」的時候，由於得以「無」顚「倒」的「證」知，所以「亦」能永斷迷事」的「隨眠」。唯識樞要下說：『解前文云：先據斷迷理隨眠非斷迷事；又前約斷究竟一切粗重，非因位中斷二障種語；又前約有漏安立及無漏安立諦語，非後得緣安立語，亦無分別相故。卽彼論云：若不要緣非安立者，有於淨定心順決擇分者，轉緣諸諦時，應斷隨眠等。彼既不爾，故但簡有漏等，非爲盡理』。初義說後得智不斷隨眠，在道理上是不怎樣完整的，現說後得智能斷迷事隨眠，才是符合正理的一種說法。假定要分別的話，我們應這樣的說：根本無分別智，對於迷事迷理的二種隨眠，都能夠予以斷除；後得無分別智，但能斷除迷理的隨眠，不能斷除迷理的隨眠，是爲二者最大的差別

。基師述記卷十亦說：『迷理隨眠行相深遠，要證彼理方能斷之；迷事隨眠行相淺，近雖實有相觀亦能斷之』。

以是之「故，瑜伽」五十五「說：修道位中，有」二種道：一、「出世斷道」，就是根本無分別智；二、「世出世斷道」，就是後得無分別智。所謂世出世者，揀別不是純粹的世間，意言是世之出世，名爲世出世。有漏道是純世間的，「無」有「純世間道（有漏加行智）能」夠「永害」二障「隨眠」。爲什麼？有兩個原因：一「是曾習故」；二是「相執引故」。該論的原文是：『又前智於依止中能斷見斷煩惱隨眠，後得智思惟所緣故令彼所斷更不復起。又前智能進趣修道中出世斷道，第二智能進趣世出世道，無有純世間道能永害隨眠。由世間道是曾習故，相執所引故。如相執所引，如是亦不能泯伏諸相，如不能泯伏諸相，如是亦不能永害粗重，是故彼道無有永害諸隨眠義』。

「由」於如「斯理趣」，所以「諸見所斷」雖有迷事忿等十法爲見斷之所頓斷，但迷事的隨眠是隨理觀一品斷，此「及修所斷」的無明、二見及此俱根本並隨「迷理隨眠，唯有根本無分別智，親證」我法二空眞「理」，方「能」予以「正」式

的「斷彼」，其「餘」貪、恚、慢、無明及此相應的「修所斷迷事隨眠」，不唯根本智能正斷彼，就是後得智亦能斷彼，所以說「根本後得俱能正斷」。

茲將能轉道中所說，列一簡表如下：

- 一、能轉道
  - 一、能伏道——有漏、無漏、加行、根本、後得三智
  - 二、能斷道——
    - 有義唯指根本無分別智
    - 有義通於根本後得二智

己二　所轉依

二、所轉依，此復有二：一、持種依，謂根本識，由此能持染淨法種與染淨法俱爲所依，聖道轉令捨染得淨。餘依他起性雖亦是依，而不能持種故此不說。二、迷悟依，謂眞如，由此能作迷悟根本，諸染淨法依之得生，聖道轉令捨染得淨。餘雖亦作迷悟法依，而非根本故此不說。

第「二」叫做「所轉依」，這是指能轉道的智，爲轉捨染法、轉得淨法的所依。「此復有二」種：「一、持種依」，就是所「謂」第八「根本識，由此」根本識「能」任「持染淨」諸「法」的「種」子，而又「與染淨」的諸「法俱爲所依」。

地上菩薩修「聖道」時，以此聖道「轉令捨染得淨」。換句話說：轉捨依止本識染分依他，轉得依附本識淨分依他。所以持種識，有轉依的意義。其「餘」的「依他起性，雖」說「亦是」所「依，而」因沒有「持種」的功能，所以「此」中「不說」。世親、無性的二攝論釋，都是但以阿賴耶識爲轉依。如無性攝論釋第九說：『轉依，謂卽依他起性者，謂心心法依他起性，是諸雜染轉滅所依』。與這裏說的持種依是差不多的。「二、迷悟依」，就是所「謂眞如」，意說「由此」眞如，「能作迷悟」的「根本」，因爲「諸染淨法」都是「依之」而「得生」的。換句話說：迷於這個眞如，一切染法依之而生，悟於這個眞如，一切淨法依之而生。到了「聖道」生起的時候，就能「令捨染」法，「轉得淨」法，所以名爲轉依。其「餘」的依他起性，「雖」然「亦作迷悟法」的所「依」，然「而」因爲「非」是「根本」，所以「此」中「不說」。

攝論但說一種所依，本論說有二種所依，對法說有三種所依。如雜集論第十說：『何等爲三？謂心轉依、道轉依、粗重轉依。心轉依者，謂已得無學道證得法性心自性清淨，永離一切客塵隨煩惱故，名爲轉依，卽是眞如轉依義。道轉依者，謂

昔世間道於現觀時，轉成出世說名有學，餘有所作故。若永除一切所治永離三界欲時，此道自體究竟圓滿立爲轉依。粗重轉依，謂阿賴耶識一切煩惱隨眠永遠離故，名爲轉依』。對照起來看：本論說二轉依，望於攝論較之爲寬，因爲攝論沒有說到眞如依，望於對法較之爲狹，因爲本論沒有說到道轉依。不過，如將道攝在能轉道中，是則本論亦不缺少道轉依。

己三　所轉捨

三、所轉捨，此復有二：一、所斷捨，謂二障種，眞無間道現在前時，障治相違彼便斷滅，永不成就說之爲捨。彼種斷故不復現行妄執我法，所執我法不對妄情亦說爲捨。由此名捨徧計所執。二、所棄捨，謂餘有漏劣無漏種，金剛喻定現在前時，引極圓明純淨本識，非彼依故皆永棄捨。彼種捨已現有漏法及劣無漏畢竟不生，既永不生亦說爲捨。由此名捨生死劣法。

第「三」叫做「所轉捨」，就是由能轉道的智所轉捨的法。「此復有二」種：「一、所斷捨」，是指所「謂」煩惱、所知的「二障種」子。意說當無漏的「眞無間道現在前」的「時」候，這個種子就被斷捨。爲什麼？因惑「障」與「治」道二

者，是敵體「相違」反的兩個東西，正如明暗的關係一樣，有這個就沒有那個，有那個就沒有這個，所以眞無間道的智生時，「彼便」不能不「斷滅」。怎樣叫捨？就是從此以後，「永」遠的「不」再「成就，說之爲捨」。再說，「彼」二障「種」子，既然是被「斷」了，當然「不復」生起「現行」之心，「妄執」實「我」實「法」。「所執」的實「我」實「法」，本是對妄情之所似有的，實際自性從本以來是就沒有的，現在能執的妄情既然斷了，所執的我法「不」復再「對妄情」，當「亦」隨而「說」之「爲捨」。「由」於「此」義，所以「名」爲「捨徧計所執」。很多經論中說斷徧計所執，其義全在於此。「二、所棄捨」，是指所「謂」二障之「餘」的非障的「有漏」法及「劣無漏」法的「種」子。這因不是障法，所以不用斷捨，但到「金剛喻定現在前」的那個「時」候，「引」起最「極圓明純淨」的「本識」，由於這個純淨圓明的本識，「非彼」餘有漏善法及劣無漏種的所「依」，所以就自行的將之「永」遠「棄捨」。到了「彼種捨」去以後，「現」行的「有漏法及劣無漏」，也就跟著「畢竟不」再「生」起，「既」然是「永」遠的「不」再「生」起，因而「亦」卽「說」名「爲捨」。「由此」道理，「名捨生死」法以

及「劣法」。到了這個境界，所謂善惡兩亡，有無俱遣，眞正成爲圓明純淨。

在此將劣無漏再來論說一下，就是劣無漏究何所指？有說但捨二乘的無漏，因爲二乘的無漏望於菩薩的無漏，可以說得上是劣。有說不但二乘的無漏是劣，就是菩薩因位未圓的無漏亦名爲劣。在這兩種說法，有以爲後說爲善，假定菩薩的因位不收在劣無漏中，那菩薩的因位和佛陀的果位又有什麼差別？況且論中明說『金剛喻定引極圓明純淨本識』，下面第二師又說『住無間道應名佛故，後解脫道應無用故』，由此證知菩薩因位無漏亦名爲劣。假定不是這樣，論文應有簡別，就是漸悟菩薩捨劣無漏，頓悟菩薩無劣無漏，況且不捨怎麼能得成佛？雜集論第十四說：『於諸現觀位證得後後勝品道時，捨前所得下劣品道，如證得此果所攝道時，卽捨此向所攝道，以不復現前故。又卽此時集斷作證，由得果時永斷此所治種類煩惱品粗重令無餘故，證得勝品轉依故』。由這可知到得佛時，是捨因位劣無漏的。但這所謂捨，並不是全捨，是轉齊而已。

有義：所餘有漏法種及劣無漏金剛喻定現在前時皆已棄捨，與二障種俱時捨故。有義：爾時猶未捨彼，與無間道不相違故，菩薩應無生死法故，此位應無所熏識故，住無

間道應名佛故，後解脫道應無用故。由此應知餘有漏等，解脫道起方棄捨之，第八淨識非彼依故。

此所棄捨的有漏善及劣無漏，究在什麼時候棄捨？爲在金剛喻定前捨？爲金剛喻定時捨？爲金剛喻定後捨？論說這問題，有二師不同，現略分別如下：

「有義」，是第一師的說義。他們認爲「所餘」善及無記的「有漏法種」以「及劣無漏」法，在「金剛喻定現在前」的那個「時」候，悉「皆已」經「棄捨」，因這二者是由二障種而有的，當然就「與二障種俱時」而「捨」。有二障時固然有餘有漏及劣無漏，二障種亡，怎麼還容餘有漏法及劣無漏存在？如惡趣衆生所感的惡趣果報，必然是與能感的惑業同時沒有的，餘有漏法及劣無漏，當然是與二障種子同捨。依照此師所說的意思看，行者在金剛心中，已得到大圓鏡智，不過還不得稱爲佛，因尚未起解脫道以證於滅。由於如此，無間道生的時候只能捨於粗重，解脫道生的時候方能親證於滅。

「有義」，是第二師的說義。他們認爲在金剛道生起的那個「時」候，「猶」還「未」能說是已經「捨彼」，因彼善有漏法及劣無漏法，「與無間道」是「不相

違」的，不捨無礙於無間道的生起，怎麼可說這個時候捨？況且金剛心就是劣無漏，怎麼可說此位劣無漏已無？假定硬要說是金剛心捨，那就有如下所說的四種過失：一、「菩薩應無生死法故」：生死法就是有漏法，假定沒有生死法，怎麼可名爲菩薩？所以不可說菩薩無生死法。二、「此位應無所熏識故」：此位，是指金剛道位，依通常說，金剛道位，還有所熏的異熟識在，以此異熟識持彼有漏種子，到了金剛道後，解脫道生起時，此異熟識方空。八識規矩頌說：『金剛道後異熟空』，就是此意。假定無間道時已經捨去所持的有漏等種，那能持的異熟識，當然亦隨之而捨，這末一來，此位豈不是沒有了所熏識？三、「住無間道應名佛故」：金剛道位上的菩薩，假定眞的已經沒有所熏識，那他在無間道位上的時候，就當名之爲佛，不得名爲菩薩，可是事實這個時候，仍然稱名菩薩，未得名之爲佛。四、「後解脫道應無用故」：金剛道位上的行者，如果就可名之爲佛，其後解脫道的生起，是就應該成爲無用。當知解脫道生起的最大勝用，就是證極殊勝轉依圓滿無所熏識，從而證得最高無上佛果，是以解脫道與無間道，顯然是有差別的，假定金剛心已經得佛，試問還用解脫道做什麼？「由此」一種種道理，我們「應」當「知」道：二障

之「餘」的「有漏」法及劣無漏「等」，絕對不是無間道生時捨的，要到「解脫道」生「起」的時候，「方」能眞正的「棄捨」，因爲解脫道位，「第八」無垢「淨識，非彼」劣無漏及餘有漏法的所「依」。

己四　所轉得

庚一　所顯得

辛一　總標涅槃

四、所轉得，此復有二：一、所顯得，謂大涅槃。此雖本來自性清淨而由客障覆令不顯，眞聖道生斷彼障故，令其相顯名得涅槃，此依眞如離障施設，故體卽是清淨法界。

第「四」叫做「所轉得」，就是以能轉道的智，由轉捨二障而所轉得的法。「此復有」其「二」類：「一、所顯得」，就是所「謂大涅槃」，其體是眞如法性。涅槃是印度話，中國譯轉過來，或者叫做圓寂，或者叫做滅度，或者叫做安隱。現在說爲大涅槃，顯示與小乘唯斷煩惱所得的寂滅有別。「此」大涅槃，「雖」說「本來自性」就是「清淨」無染，然「而由」於爲「客」塵煩惱、所知二「障」之所

蓋「覆」的關係，致「令」清淨涅槃「不」得「顯」現。到了「眞」正的「聖道生」起時，「斷」除「彼」煩惱、所知的二「障」，使「令其」本來清淨的「相顯」，是就「名」爲「得涅槃」。如是大涅槃，是「依眞如離障」而「施設」的，所以其「體卽是清淨法界」。涅槃之體本是一大清淨法界，由於纏未顯，離障方得顯現，因而說有差別。

辛二　別釋四種

涅槃義別略有四種：一、本來自性清淨涅槃，謂一切法相眞如理，雖有客染而本性淨，具無數量微妙功德，無生無滅湛若虛空，一切有情平等共有，與一切法不一不異，離一切相一切分別。尋思路絕名言道斷，唯眞聖者自內所證，其性本寂故名涅槃。二、有餘依涅槃，謂卽眞如出煩惱障，雖有微苦所依未滅而障永寂故名涅槃。三、無餘依涅槃，謂卽眞如出生死苦，煩惱旣盡餘依亦滅衆苦永寂故名涅槃。四、無住處涅槃，謂卽眞如出所知障，大悲般若常所輔翼，由斯不住生死涅槃，利樂有情窮未來際，用而常寂故名涅槃。

以眞如爲理體的大「涅槃」，雖說一切法中同一實相，但就「義」邊差「別」

安立，「略」說分「有四種」，論中一一列出：「一、本來自性清淨涅槃」：意說蘊處界等「一切」諸法「法相」所依的「眞如理」體，「雖有客」塵煩惱之所覆「染」，如淨明珠處於淤泥一樣，「而」其「本性」仍然保持清「淨」，並沒有隨客塵的染汚而染汚，並且「具」足「無數」無「量」不可思議的「微妙功德」，「無生無滅」凝然「湛」寂，猶「若虛空」一樣的無所動搖，如是湛寂涅槃，不簡凡聖的「一切有情平等共有」，不是那個聖者所獨有的，「與一切法」的關係，既「不異」，假定說它是一，眞如理性應如一切法是無常，假定說它是異，眞如應當不是一切諸法的實性。「離一切相一切分別」者，離一切相是離所取相，離一切分別是離能取相，能所取相皆是不可得的，「尋思路絕名言道斷」，是說無能所取的眞如，既不是尋思所行的境界，亦不是言語所能宣說的，「唯」是「眞」正的「聖者自內所證」的，不是由外而得的。爲什麼要把這樣的眞如理性說爲涅槃？因「其」自「性本」來「寂」靜的，所以「名」爲「涅槃」。

本論這裏說的本來自性清淨涅槃，與佛地論所說清淨法界是差不多的。如該論

卷三說：『清淨法界者，謂離一切煩惱、所知客塵障垢，一切有爲無爲等法無倒實性，一切聖法生長依因，一切如來眞實自體，無始時來自性清淨，具足種種過十六界極微塵數性相功德，無生無滅猶如虛空徧一切法，一切有情平等共有，與一切法不一不異，非有非無，離一切相一切分別，一切名言皆不能得，唯是清淨聖智所證，二空無我所顯眞如爲其自性，諸聖分證諸佛圓證，如是名爲清淨法界』。

基師述記第十說『釋本來自性有十種義』，是說此段論文有十種義：一、本性清淨故；二、具妙功德故；三、無生無滅故；四、有情共有故；五、不一不異故；六、離所取相故；七、離能取相故；八、尋思路絕故；九、名言道斷故；十、聖者所證故。對照論文，可以知道。

論中說的『一切法相眞如理』是出體，指出這是論文卷八明七眞如中的第二實相眞如，因爲這是二無我所顯的實性。有人把這說爲是一切法的通相眞如，有人認爲這個說法是不對的，因爲眞如是不二的，有一切法通相眞如，難道還有個一切法別相眞如？這是說不過去的，況且七眞如中，只見說有實相眞如，不見說有通相眞如，你憑什麼說以通相爲體？有人調和的說：基師說爲實相的相，亦卽七眞如中的

實相眞如，固然沒有錯；測師說爲通相的相，亦說得過去，因爲佛性論中，曾經說有通相別相的，不能說沒有他的依據。

「二、有餘依涅槃」，略說叫做有餘涅槃。餘依，是殘餘的依身，亦卽是指異熟的苦果。這是斷煩惱障所顯的眞如，所以論「謂卽眞如出煩惱障」。這時聖者，「雖」還「有」殘餘的「微」細的異熟「苦」果「所依未滅」，然「而」由於煩惱「障」已經得到「永寂」，所以「名」爲「涅槃」。瑜伽論說：『住有餘依墮在衆數，猶有衆苦所得轉依，猶與六處而共相應』。所說衆數，是指五蘊身，身爲衆苦所聚，所以說爲衆苦。有微苦者，是說彼雖出離煩惱障，但還未離最後分段身，所以說有微苦。有人問道：既然是有衆苦，怎麼說爲涅槃？現在答說：微苦雖然尙有，但是障已永寂，所以說名涅槃，以果縛雖存而子縛已盡，無礙聖者的涅槃證得。

「三、無餘依涅槃」，略說叫做無餘涅槃。這是由斷生死苦所顯的眞如，所以論「謂卽眞如出生死苦」。從前有餘依涅槃更進一步，不但「煩惱旣盡」，而且「餘依」的異熟苦果「亦」全「滅」掉，一切「衆苦永寂」，所以「名」爲「涅槃」。瑜伽論說：『住無餘依不墮衆數，永無衆苦而六處永不相應』。

如上所說的有餘依、無餘依的兩種涅槃，在小乘說一切有部，都以擇滅爲體更無別體，而且其體是衆多的，就是隨有漏法各得一擇滅，有漏法有好多，擇滅也就有好多，俱舍論頌說『隨繫事各別』，就是此意。經部說二涅槃無體，但苦因滅處名有餘依，苦果滅處名無餘依，皆是隨其所滅假名安立的，不可說它有個實在的自體。大乘是依一眞如，隨其義別，假立不同的涅槃，同樣是無自體的。

「四、無住處涅槃」，這是斷所知障所顯的眞如，所以論「謂卽眞如出所知障」。以菩薩證得這涅槃時，卽得出生悲智，「大悲般若常」常爲「所輔翼」，「由斯不住生死涅槃」。以老話說：由於有了般若智慧的輔翼，就能不住生死而離迷界，不會再爲有漏雜染法所染；由於有了大悲心的輔翼，就能不住涅槃而在生死中，大顯身手的度化一切衆生。如是涅槃生死二俱不住，所以名爲無住。菩薩既在生死中，「利樂有情」到「窮未來際」，這利他的妙用明明在活動中，怎麼可以說爲涅槃？要知緣此雖起悲智二用，但其「用而常寂」的，亦卽所謂體性恆寂的，所以「名」爲「涅槃」。

在此對於無住再爲說明：由大悲的輔翼而不住於涅槃，是卽顯示不同於二乘，

因爲二乘是常住於涅槃的；由大智的輔翼而不住於生死，是卽顯示不同於凡夫，因爲凡夫常住於生死。以是無住之名，是因悲智以立，假定沒有悲智，不能做到無住。雖說無住，而實還是應該叫做住，就是『由大智故常住涅槃，由大悲故常住生死』。如果以三德配合來說：大悲是恩德，大智是智德，涅槃是斷德，用恩智二德輔翼於斷德，是爲三德具足，亦卽悲智不住的涅槃。如以二利說：由於大智，是卽顯示自利行圓；由於大悲，是卽顯示利他行滿，菩薩由於雙具悲智二行，所以能夠完成自利利他。

辛三　凡聖有無

一切有情皆有初一，二乘無學容有前三，唯我世尊可言具四。

上來所說的四種涅槃，最初的一種涅槃，不是眞如實相的顯現，而是其性本來寂靜的，後三種涅槃，是斷二障所顯的。雖則說是這樣的，但四種涅槃的自體不是各別的，畢竟不外是唯一的眞如。如分別凡聖及三乘具不具這四種涅槃，那應該這樣說：「一切有情」，不管是凡夫還是聖者，「皆」具「有」最「初一」種本來自性清淨涅槃。正因爲是這樣的關係，所以經說『一切有情本來涅槃』。凡夫以及二

乘有學，雖具初一涅槃，但未得後三種涅槃。至於「二乘無學」：假定是不定性尚未入地的，有初自性涅槃及二有餘依涅槃，後二涅槃是沒有的；假定是定性的，則有最初的三種涅槃，所以說「容有前三」，但沒有最後的一種涅槃；假定是直往而已入地的菩薩，有最初的自性涅槃及最後的無住涅槃，沒有中間的有餘依涅槃及無餘依涅槃；假定是無學廻心而且已經入地的菩薩，有自性及有餘依的二種涅槃及最後的無住涅槃，但沒有第三無餘依涅槃；「唯我」大聖釋迦「世尊，可」說完全「具」足「四」種涅槃。

在此還要討論的，就是無住涅槃菩薩能不能證？有的人說不能證得，因爲論中明說要出所知障方能證得的。可是攝論曾說菩薩有無住涅槃，現在你說沒有，試問如何會通？主張不得的人說：如說無住涅槃由菩薩證是可以的，但不能說菩薩已得，如修習位說得轉依，並非顯示已經得到。有的人說能夠證得，因爲分斷所知所顯的眞如，是悲智之所依的，怎麼可說沒有無住涅槃？況且所證之理名無住處，五地既斷背於生死樂涅槃愚，證得那無差別的眞如妙理，這不是無住之義是什麼？況且攝論明明的說有，怎可隨己妄情强通聖教？是以我們應承認菩薩有無住涅槃。

如何善逝有有餘依？雖無實依而現似有，或苦依盡說無餘依，非苦依在說有餘依，是故世尊可言具四。

「如何善逝有有餘依」？善逝，是佛的十種通號之一。逝是往的意思，善逝是卽善往。如我人的生命結束，逝可說逝，但不得說爲善逝，因我們到什麼地方去，自己是做不得主的，是隨業力而轉的，佛能自由自在的去，不受任何的束縛和影響，所以說爲善逝。一般認爲，佛具有餘三涅槃，當然是沒有問題的，但說佛具有有餘依涅槃，那就不無商榷的餘地，因照通常的說法，到了佛陀這樣最高的果位，是沒有苦依了的，假定說佛有有餘依涅槃，豈不等於是說佛的苦依還未窮盡？爲了解答這問題，現在論說：在佛方面，「雖無」眞「實」苦「依」未盡的有餘涅槃，然「而現」爲苦諦等，好「似有」有餘涅槃。這一解釋，有人認爲不大盡理，因佛現有金鏘、馬麥等，這不是佛的有餘依涅槃是什麼，怎麼可說而現似有？「或」者約「苦依盡說」佛「無餘依」，但有「非苦」的所「依」身「在」，不妨「說」名「

有餘依」。所謂非苦依在，是指佛身中所有的無漏五蘊，而這無漏五蘊不是衆苦所依的，所以叫做非苦依。因爲是這樣的關係，「是故世尊可言具四」。這一解釋，有人認爲是正確而殊勝的。

壬二、聲聞涅槃

若聲聞等有無餘依，如何有處說彼非有？有處說彼都無涅槃，豈有餘依彼亦非有？然聲聞等身智在時有所知障，苦依未盡圓寂義隱說無涅槃，非彼實無煩惱障盡所顯眞理有餘涅槃。爾時未證無餘圓寂故亦說彼無無餘依，非彼後時滅身智已無苦依盡無餘涅槃。或說二乘無涅槃者依無住處，不依前三。

佛有有餘依涅槃，經過如上的解說，當然是有其理由，我們無條件接受，可是現在所要討論的，是有關聲聞人的涅槃。「若」照通常的說法，「聲聞」緣覺「等」二乘聖者，總認爲他們是「有無餘依」涅槃的，「如何有處說彼非有」？像勝鬘經中就曾說到二乘人沒有無餘依涅槃的，試問這是什麼道理？如該經說：『世尊！阿羅漢辟支佛有怖畏，是故阿羅漢辟支佛，有餘生法不盡故有生；有餘梵行不成故不純；事不究竟故當有所作；不度彼故當有所斷。以不斷故，去涅槃界遠』。勝鬘

經講記解釋說：『二乘的有恐怖，由於智德、斷德的不究竟，依阿含及毘尼說，證阿羅漢果的聖者，能自記：『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有』；經律中也常以此讚歎阿羅漢。聲聞學者（一切有部）說：我生已盡，生是生分，指煩惱，所以是斷集智。梵行——道已立，是道已修成就了，是修道智。所作已辦，約證涅槃滅諦說。出家所要作的，是了生死而證涅槃，大事已辦，爲證滅智。不受後有，是知苦智。現在生死是本有，未來生死是後有，苦果斷盡無餘，這一生死了，不再起未來生死，故名不受後有。總合的說：於四諦能知苦、斷集、證滅、修道，究竟完成，爲二乘聖者所證得的境界。依本經說，二乘於四諦的知斷證修，是沒有做到究竟的。他還有生死怖畏，故知阿羅漢辟支佛，有餘變易生死法不盡，故仍有生，不能說我生已盡。我生已盡，約知苦智說。阿含經摩咀理迦（瑜伽論八三）也有此說。有餘梵行不成就，所以所修的道不純。契經每說純一梵行，無漏道行，再沒有一些煩惱夾雜，方名爲純。二乘還有煩惱，所以修道還沒有到達純一究竟，不能說梵行已立。二乘爲了證涅槃滅，但還不是眞正涅槃，如法華經說：『汝所得滅，非是眞滅』。應作的事，既不曾到達究竟，而當來還要有所作，這不能說所作已辦

。不受後有，本經約斷集智說。二乘雖斷除了四住煩惱，而無明住地還未斷，不曾能完全度過彼煩惱大海，當來還有生死，還有所斷，這不能說不受後有。上來說明了二乘的智德未圓。因爲不盡，不純，不究竟，所以二乘去涅槃界還遠哩！涅槃界，卽最清淨的無漏法界，這卽是二乘的斷德未成。法華經說：二乘所到達的是中途的化城，去寶所還有二百由旬。由於二乘的有怖畏，得到了二乘智未圓、斷未成的結論。也正因爲智斷沒有圓成，所以還『有怖畏』。由前四智皆不究竟，所以去如來大涅槃還遠，亦卽無無餘涅槃。

「有處」，就是勝鬘經中「說彼」二乘「都無涅槃，豈有餘依」涅槃「彼」二乘「亦非有」？照勝鬘經說，唯有如來得般涅槃，因爲他能成就十力、四無所畏等的一切功德；二乘所以不得涅槃，就是未能成就這些功德，至於阿含經中說阿羅漢得涅槃，當知那是佛的權巧假說，並不是究竟的眞實說。可是現在本論說，所謂二乘無涅槃，不是這樣講法的，是說「聲聞」緣覺「等」二乘聖者，報「身」報「智」尙「在」而未滅的「時」候，「有所」「知障」還未斷，「苦」果的所「依」身「未盡，圓寂」的意「義隱」昧不顯，所以「說」都「無涅槃」，並「非」是說「彼」

二乘聖者，「實無煩惱障」斷「盡」以後「所顯眞理」之「有餘涅槃」。當知這就是依有餘依說二乘有涅槃。「爾時」，就是那個時候，由於二乘聖者，尚「未證」得「無餘圓寂」（涅槃），所以「亦」即「說彼」二乘聖者，「無」有「無餘依」涅槃，但並「非」是說「彼」二乘聖者，到了「後時滅身智已」，所謂灰身泯智，「無」有「苦依」滅「盡」的「無餘涅槃」。「或」者經「說二乘」都「無涅槃者」，是「依」第四「無住處」涅槃說，「不」是「依」於「前三」種涅槃說。當知這就是依無餘依說二乘有涅槃。既從兩方面說明二乘有涅槃，那裏可說都無涅槃？勝鬘經說二乘都無涅槃，是約別意趣說的。

又說彼無無餘依者，依不定姓二乘而說，彼纔證得有餘涅槃，決定迴心求無上覺，由定願力留身久住，非如一類入無餘依。謂有二乘深樂圓寂，得生空觀親證眞如，永滅感生煩惱障盡，顯依眞理有餘涅槃。彼能感生煩惱盡故，後有異熟無由更生，現苦所依任運滅位，餘有爲法既無所依，與彼苦依同時頓捨，顯依眞理無餘涅槃。爾時雖無二乘身智，而由彼證可說彼有。此位唯有清淨眞如，離相湛然寂滅安樂，依斯說彼與佛有異。但無菩提利樂他業，故復說彼與佛有異。

經中「又說彼」二乘「無」有「無餘依者」，不是約定姓二乘說，而是「依不定姓」的「二乘而說」。因「彼」不定姓的二乘，根性特別猛利，剛「纔證得有餘」依「涅槃」的小果，立即「決定廻心求無上」的大「覺」，不斷煩惱，不躭寂滅。「由」於本其所修的禪「定」力及其所發的大「願力」，資現身因，不厭生死，「留身久住」於「世間」，修廣大菩提行，隨願度諸衆生，「非如一類」定姓聲聞，決定斷煩惱種，唯求取證小果，永久「入無餘依」，所以說二乘無無餘依。如此，是則上說一類入無餘依者，又是怎麼一回事？「謂有二乘」行人，「深」深的愛「樂圓寂」，怖畏生死大苦，但念空、無相、無作，「得」到「生空觀」智，「親證眞如」法性，「永滅」招「感生」死的「煩惱障盡，顯」示「依」於離障所顯的「眞理」，名爲「有餘涅槃」。因爲「彼能」招「感生」死苦果的「煩惱」障「盡」，於是「後有異熟」果報，就「無由更」再「生」起。「現」在的生命「苦」果，是依過去的惑業所感，如今「現苦所依」的惑業既然漸退，則能依的果報身，自然亦隨之「任運」而入於「滅位」。是則「餘」二乘觀智及相應心品的諸有爲法，「既」然「無」有它的「所依」，當然就「與彼苦依同時頓捨，顯」示「依」於「

眞理無餘涅槃」。「爾時」，就是證無餘時。這時，苦依與智既然同時而捨，試問誰能證於無餘眞理？要知入無餘依的那個時候，「雖」說「無」有「二乘」的「身智」，然「而由彼」二乘能「證」此滅，是故「可說彼」二乘「有」無餘依，並不是說身智在的時候，可說二乘有無餘依。或有人說：既證無餘依涅槃，就當說二乘與佛相等，爲什麼要說二乘與佛是有差別的？現在答道：佛與二乘可說有異亦可說無異，這話怎講？謂在「此位」既然斷了煩惱，「唯有」所證得的「清淨眞如」，而此清淨眞如，「離」分別「相，湛然」不動，「寂滅安樂」。「依」於如「斯」意義，「說彼」二乘「與佛無」有差「別」，「但」因二乘「無」有上求「菩提」、下「利樂他」的事「業，故復說彼」二乘「與佛」是「有異」的。

本論說的定姓二乘入無餘時，身智都滅唯有清淨眞如在，有人誤以爲無餘依位身智猶在，並且引瑜伽論八十說供佛等事爲證，這實在是個極大的錯誤！因在瑜伽、唯識等諸論，從來不曾看到說無餘依位有色心等。如該論說：『於無餘依涅槃界而般涅槃，由此因緣皆作是念：某名尊者於無餘依般涅槃界，已般涅槃，彼以所留有根實身，即於此界贍部洲中，隨其所樂遠離而住，一切諸天尚不能覩，何況其餘

衆生能見？彼於涅槃多樂住故，於徧遊行彼彼世界，親近供養佛菩薩中，及於修習菩提資糧諸聖道中，若放逸時諸佛菩薩數數覺悟，於所修行能不放逸』。論中說的這段話，是示現無餘涅槃不是眞實的，怎可以此作爲無餘依位身智猶在的證明？以此證明簡直沒有懂得該文！

壬三　二障涅槃

諸所知障既不感生，如何斷彼得無住處？彼能隱覆法空眞如，令不發生大悲般若，窮未來際利樂有情，故斷彼時顯法空理，此理卽是無住涅槃，令於二邊俱不住故。

有人問道：煩惱是不善性，說它正感生死，可謂不成問題，「諸所知障」是無記性，「既」然「不」能正「感生」死，怎麼可說「斷」了「彼」所知障「得」證「無住處」涅槃？佛地經論卷第七說：『所知障者，謂執徧計所執諸法薩迦耶見以爲上首，所有無明法愛恚等諸心心法及所發業並所得果，皆攝在中，皆以法執及無明等爲根本故』。可是我們不能因爲論中說『所發業並所得果』，皆攝在所知障中，就以爲發業能感於生，實際所知障是不能正感生死的。現在論答：「彼」所知障雖不能正感生死，但能「隱覆」障蔽「法空眞如」，使「令不」能「發生大悲般若

」，悲智雙運的「窮未來際」的「利樂」一切「有情」，所以「斷彼」所知障的「時」候，「顯」示出「法空」的眞「理」，當知「此理卽是無住涅槃」，因爲「令於」生死涅槃的「二邊俱不住故」。基師述記卷十說：『令不發生大悲般若者，眞如爲所證緣起後得智，後得智卽般若，般若能起大悲，故於生死涅槃二俱不住，如既不證悲智不生』。

若所知障亦障涅槃，如何斷彼不得擇滅？擇滅離縛，彼非縛故。既爾！斷彼寧得涅槃？非諸涅槃皆擇滅攝。不爾！性淨應非涅槃。能縛有情住生死者，斷此說得擇滅無爲，諸所知障不感生死，非如煩惱能縛有情，故斷彼時不得擇滅。然斷彼故法空理顯，此理相寂說爲涅槃，非此涅槃擇滅爲性，故四圓寂諸無爲中，初後卽眞如，中二擇滅攝。若唯斷縛得擇滅者，不動等二四中誰攝？非擇滅攝，說暫離故，擇滅無爲唯究竟滅，有非擇滅非永滅故。

有人問道：煩惱障是能障於涅槃的，斷了煩惱障就能得擇滅，這是誰都知道的，假「若所知障亦」能「障」於「涅槃」，斷了彼所知障，理應證得擇滅，爲什麼「斷」了「彼」所知障「不」能「得」到「擇滅」？當知所謂「擇滅」無爲，是「

離」煩惱障的繫「縛」所能證得的，但「彼」所知障性非煩惱，「非」同煩惱有股繫「縛」有情住於生死的力量，所以斷了彼時，但證眞如無爲，不能得到擇滅。因爲擇滅是由智慧的揀擇，離煩惱繫縛所得的，斷所知障怎麼能得擇滅？

有人問道：「既爾」，既然是這樣，就是所知障既然不是縛，「斷彼」所知障怎麼能「得涅槃」？要知所謂涅槃，亦是解脫縛的。論中答說：要知前面所說的四種涅槃是各各不同的，有的固然是擇滅所攝，有的並非擇滅所攝的，並「非」是說「諸」有「涅槃皆」是「擇滅」所「攝」。「不爾」，假定不是這樣的話，認爲一切涅槃皆是擇滅所攝，那第一本來自「性」清「淨」涅槃，「應」當「非」是「涅槃」，因爲性淨的理體，原來就是這樣的，並不是由斷障所得的，亦卽不是擇滅所攝的。所以說斷煩惱得擇滅者，因爲煩惱這東西，「能」夠繫「縛有情住生死」中，令之不得出離生死苦海，一旦「斷此」繫縛有情住生死中的煩惱，就「說」彼「得擇滅無爲」。「諸」有「所知障」，如前曾經說過，是「不感生死」的，「非如煩惱」那樣的「能縛有情」。煩惱是縛，擇滅離縛，所以斷彼煩惱時，可以證眞擇滅。所知不是縛，但障大悲及法空理，所以「斷彼」所知障「時，不」能「得」於

「擇滅」。斷所知障既不得擇滅，爲什麼說爲涅槃？這因「斷」除了「彼」所知障，「法空」眞「理」就「顯」現出來，而「此」顯現出來的法空「理」，其「相」本來「寂」滅，所以「說爲涅槃」，是以「擇滅爲性」的。因此之「故，四」種「圓寂諸無爲中」，最「初」的本來自性清淨涅槃與最「後」的無住處涅槃，其體「卽」是屬於「中」間的有餘、無餘「二」種涅槃，則是屬於「擇滅無爲」所「攝」。如此說來，可見四種圓寂，於六無爲之中，有的是可相攝的，有的是不相攝的。

有人又問：假「若」說是「唯」有斷煩惱「縛」方「得擇滅者」，那「不動」無爲及想受滅無爲「等」，亦非斷縛行，在虛空、擇滅、非擇滅、眞如的「四」無爲「中」，屬於那個（誰）無爲所「攝」？講到無爲的多少，在五蘊論中，只說到虛空、擇滅、非擇滅、眞如的四無爲；在百法論及瑜伽論，說有六種無爲，就是於四無爲外，再加不動及想受滅的二種無爲；在對法論及顯揚論，說有八種無爲，就是另外再加三性眞如，可見諸論典中，說有差別不同，但一般皆說六種無爲。

論主答說：如是不動及想受滅二種無爲，應該說它是屬緣缺不生的「非擇滅」

無爲所「攝」。因這二種無爲，論「說」只是「暫」時「離」繫，不是究竟離繫，有似緣缺不生的非擇滅義，所以不是擇滅所攝。論說是指顯揚聖教論第十八說：『謂非擇滅等四種離繫者，謂緣差脫畢竟離繫，簡擇煩惱究竟離繫，苦樂暫時離繫，心心法暫時離繫』。以此解釋非擇滅、擇滅、不動、想受滅如其次第的爲四種無爲。後二既然是說暫時離繫，明知是屬四無爲中的非擇滅所攝。

有人再問：爲什麼不說它們是屬擇滅？因它們只是緣缺不生，說暫時離，並不是眞擇滅，眞「擇滅無爲唯究竟滅」，永害隨眠，非暫時離，兩者性質不同，怎麼可以相攝？「有非擇滅非永滅故」者，就是不動及想受滅的二種無爲，乃是緣缺所顯的非擇滅，並不是永滅的，所以不是本性清淨的非擇滅，本性清淨是永滅的。

關於非擇滅，瑜伽五十三有說：『云何非擇滅？非擇滅法非一向決定，一向決定，有學見聖跡，於卵濕二生、北拘盧洲、無想天、女身、扇搋、半擇、無形、二形等生及於後有若愛若取所得非擇滅一向決定，餘則不定』。有學見聖跡，是約二乘人入見道說。聖跡，就是四聖諦，四聖諦本是三世如來智所遊履之跡。現在初果聖人緣四諦時，名爲履跡。得到初果的聖者，再也不會受卵濕的生命，更不會受無

形、二形等的生命。及於後有若愛若取所得非擇滅，愛取是指潤生的煩惱。意說得到初果的聖者，還要受七番生死，因而仍得生起潤生的愛取，可是受了第七生後，更不再受第八有的生命，就得一個第八有的非擇滅，那能潤第八生身上的愛取煩惱，自然亦不得起。雖說這個時候還有潤生第八生的愛取種在，但已決定不再生起現行，所以得非擇滅。至於其他的法，壓伏種子令不生現行，固然是得一非擇滅，但因種子還在，一旦遇到緣時，復又生起現行。由於如此，所以非擇滅，有一向決定，有的不決定。正因如此，所以有永滅者有永不滅者。

對法論第二說有二種應斷法，就是諸煩惱及此所依受，受有變易不變易的兩種，如其次第，就是苦受、樂受、非苦樂受。此中煩惱是能依，三受是所依。照通常說：由先有樂受爲所依而起貪煩惱，由先有苦受爲所依而起癡煩惱，所以三受爲煩惱所依。假定煩惱斷了，就建立擇滅無爲，二受斷了，如其次第，建立不動及想受滅的二種無爲。因此，有人問道：既然斷受得二無爲，二無爲爲什麼不是擇滅攝？當知種子斷了，現行息了，都可說名爲斷，但是受等是據現行暫時不行說的。假定不是這樣，在擇滅中，爲什麼不攝不動及想受滅的

二種無爲？現在既不爲其所攝，證知是非擇滅。

或無住處亦擇滅攝，由眞擇力滅障得故。擇滅有二：一、滅縛得，謂斷感生煩惱得者；二、滅障得，謂斷餘障而證得者。故四圓寂諸無爲中，初一卽眞如，後三皆擇滅。不動等二暫伏滅者非擇滅攝，究竟滅者擇滅所攝。既所知障亦障涅槃，如何但說是菩提障？說煩惱障但障涅槃，豈彼不能爲菩提障？應知聖教依勝用說，理實俱能通障二果。

「或」者還有一種解說，就是「無住處」涅槃，「亦」可說是「擇滅」所「攝」。爲什麼？要知其體雖然不是繫縛，但是却「由」法空觀智的「眞擇」滅「力，滅」除所知「障」而證「得」的，所以亦是擇滅所攝。於此有人或又生起這樣的疑問：前面說無住處涅槃非是擇滅所攝，現在又說無住處涅槃亦是擇滅所攝，前後說法爲什麼有這樣的不同？現在特爲解釋這一疑問說：所謂「擇滅」是「有二」種的：「一」爲「滅縛」所「得」，「謂」卽「斷」除招「感生」死的「煩惱」而所「得」的擇滅。約這所縛得說，所以擇滅不攝無住處涅槃。「二」爲「滅障」所「得」，「謂」卽「斷」除其「餘」的所知「障而證得」的擇滅。約這滅障得說，所以

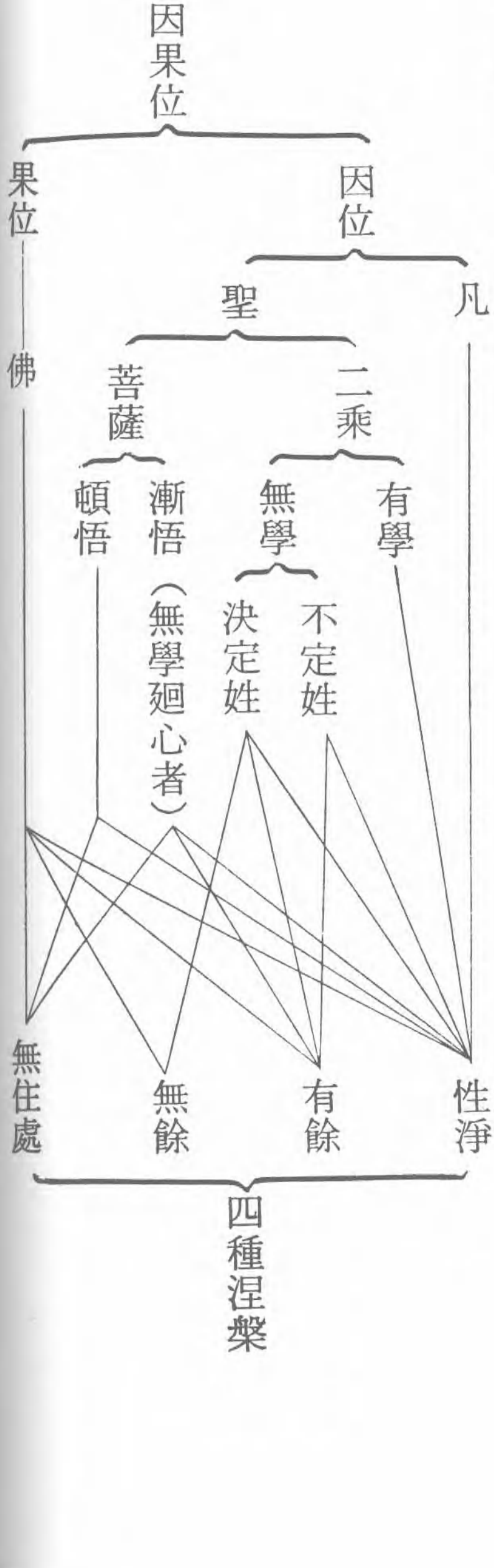
擇滅亦攝無住處涅槃。由是之「故，四」種「圓寂」涅槃，在「諸無爲」法「中：初一」本來自性清淨涅槃，「卽」是「眞如」，因爲性淨涅槃，不依抉擇而證得，所以不屬擇滅。「後三」的有餘、無餘、無住處涅槃，「皆」是「擇滅」所攝。至於「不動」與想受滅的「二」種無爲：假定是「暫」時「伏滅」的，就屬「非擇滅攝」；假定是「究竟滅」除的，那就屬於「擇滅所攝」。

有人問道：所知障不但能障菩提亦能障於涅槃，「既所知障亦」能「障」於「涅槃，如何」諸聖教中「但說是菩提障」而不說爲涅槃障？論主答說：你的這一問，非常有理由，可是你要知道：例如聖教「說煩惱障但障涅槃」，難道它眞的只障涅槃而「不能爲菩提障」嗎？事實煩惱障亦能障於菩提少分的。同樣的理由，聖教說所知障障菩提，並不是眞的只障菩提而不障涅槃，事實所知障亦能障於涅槃少分的。聖教所以說煩惱障涅槃，所知障菩提，「應知是依勝用」而說，就是所知障以障菩提的功用殊勝，煩惱障以障涅槃的功用殊勝，所以各別障一，如在道「理」上講來，二障「實」在「俱能通障」菩提、涅槃「二果」，我們不能單從聖教的表面來看。

如是所說四涅槃中，唯後三種名所顯得。

「如是」像上「所說」的「四」種「涅槃」，是從眞如理體上的義邊差別而分的。就「中」，眞正得所顯得之名的，不是最初的性淨涅槃，而是後三種的涅槃，所以說「唯後三種名所顯得」。爲什麼初涅槃不是所顯得？因爲自性清淨涅槃，本來就是清淨的，並不是由斷障所顯得的，所以不名所顯得。後三涅槃，是斷二障所顯的，所以名爲所顯得。

關於這四種涅槃，從凡夫到佛果，是不是全具有，在前論文中雖已說過，但爲令人更加明瞭，特以圖示如次：



二、所生得，謂大菩提。此雖本來有能生種，而所知障礙故不生，由聖道力斷彼障故，令從種起名得菩提。起已相續窮未來際，此卽四智相應心品。

上來已說第一所顯得，現在來說第「二所生得」。所「謂」所生得，就是「大菩提」。大菩提，中國譯叫覺，其體指無漏智。一般說來，無漏正智的種子，從無始以來雖法爾被攝在本識中，但因所知障的存在其間，致被障礙而不得現行，所以說「此雖本來有能生種，而所知障礙故不生」。現在從佛法的修學中，「由」能斷的「聖道」之「力斷」除「彼障」，就能「令從種」子生「起」現行，「名」爲「得」大「菩提」。大菩提是對大涅槃說的。此大菩提，在唯識學上說，是有爲法，因爲是從種子所新生的。因此，把這叫做所生得。這菩提生「起」來了以後，展轉「相續」的「窮未來際」沒有斷絕之時。我們知道，所知障是心心所分別而生的，現在這菩提，亦心心所無分別起，今轉所知障證得大菩提，是以智爲體的，所以說「此卽四智相應心品」。

辛二　別釋智品

壬一　四種智體

云何四智相應心品？一、大圓鏡智相應心品：謂此心品離諸分別，所緣行相微細難知，不妄不愚一切境相，性相清淨離諸雜染，純淨圓德現種依持，能現能生身土智影，無間無斷窮未來際，如大圓鏡現衆色像。

「云何四智相應心品」？是問四智是什麼。第「一、大圓鏡智相應心品」，略說唯叫大圓鏡智。這是由轉有漏的第八識聚所得的智。有漏的第八識，含藏萬有種子，現起五根器界，能爲種現的依持，畢竟恆時現起一切境相。「謂此」第八識的「心品」，在因中沒有任何計度，到果上遠離我我所執，同樣是「離諸分別」的。因中行相最極微細，內執受境亦是難測的，到了果上，一切所取能取分別境及行相，都是窮極微細難可了知的，所以說「所緣行相微細難知」。因中能緣三類性境，不緣虛妄的，不會差謬的，到了果上，也就「不妄不愚一切境相」，由此如來名一切種智及一切智。一切種智是緣事的智，一切智是緣理的智。因中雖則相染而性淨，但是到了果地，自智光開發以後，所有有漏永亡不存，於是「性相」俱得「清淨

，離諸」一切虛妄「雜染」。在因中是所熏性，染熏就成爲染的，淨熏就成爲淨的，到了果上轉成無垢，唯與白淨善法相應，離染離雜成爲「純淨圓」滿具足一切「德」相。純是純一而無雜的意思，淨是清淨而離染的意思，圓是圓滿而無缺的意思。基師述記卷十又說：純簡因中的無漏，淨簡一切的有漏，圓簡二乘無學所有的功德。「現種依持」，是說爲現行功德的所依，爲種子功德的任持。簡單的說：任持勝無漏的功德種子，變現佛果的諸現行功德法而爲其所依。在因中能持種子，能生現行，能現根身、器界，到了果上，同樣能爲清淨現行所依，亦能持彼清淨種子，亦「能現」無量「身」，現無量「土」，乃至其餘的三「智」之境皆悉「影」現。而且這個現起，不是一時的，短時間的，能「無間無斷」的「窮」於盡「未來際」。如是身土等諸相現於這智品上，猶「如」於「大圓鏡」中，影「現」種種的「色像」，所以名爲大圓鏡智。

莊嚴經論說：『大圓鏡智於一切境不愚迷故，智體光明鑒淨無垢故，唯無漏德所依止故，一切身土此智能現故，餘三智是此影故』。佛地經論卷第三說：『大圓鏡智者，謂離一切我我所執，一切所取能取分別，所緣行相不可了知不愚不忘，一

切境界不分別智，境相差別一切時方無間無斷，永離一切煩惱障垢有漏種子，一切清淨無漏功德種子圓滿，能現能生一切境界諸智影像，一切身土影像所依，住持一切佛地功德，窮未來際無有斷盡，如是名爲大圓鏡智』。如上二論所說的大圓鏡智，與本論這裏所說大體是差不多的。

佛地經說：『復次，妙生！大圓鏡智者，如依圓鏡衆像影現，如是依止如來智鏡，諸處境識衆像影現。唯以圓鏡爲譬喻者，當知圓鏡如來智鏡平等平等，是故智鏡名圓鏡智』。世間的鏡子有各式各樣的形狀不同，有的是圓的，有的是方的，有的是橢圓的，有的是長方的，儘管形狀不同，而其影現則一。現在所說的鏡是圓鏡，圓鏡高懸能影現出種種形像，所謂佛來佛現，魔來魔現，人來人現，貓來貓現，什麼東西來就什麼東西現，是爲影現衆像。這是鏡子的功用事實，世間人誰都知道的。

世間鏡子固然有這樣的功用，如來智鏡當知亦如圓鏡一樣，能夠現出一切身心世間來，所以依於如來的智鏡，什麼內六根、外六境以及緣此根境而生的三智心品及心法。由於是以識爲主的，所以總名諸識，即此諸識名衆影像，因爲種種行相差

別，都是由心識所起的。從這大圓鏡智生起的影像，是極爲分明的，沒有一點兒含糊，所以稱它爲現，因以大圓鏡智爲緣，才能生彼種種影像的。還可這樣的說：處是指的六根，境是指的六塵，識是指的六識。如依這樣分別，所謂衆像影現，不妨是說十八界的衆影像，是隨平等性智、妙觀察智、成所作智的三智心品而現起的，而三智心品的生起，又以如來鏡智相應的淨識爲緣而生起。如此說來，一切的一切，如影像一樣，在大圓鏡智中分明顯現，大圓鏡智也能攝受彼相使之生起。雖說大圓鏡智沒有能取所取等的種種分別，然而確有一切智影，從大圓鏡智現起，如世間的圓鏡生起一切影像一樣。由於如來能無顛倒的說一切自相共相。至於如來能成無忘失法，亦由此所知影像在一切時，能於如來大圓鏡智分別顯現。如來的大圓鏡智所以唯以世間的圓鏡而爲譬喻，就因有很多相似的地方。如世圓鏡能現種種影像，佛的大圓鏡智亦能顯現諸法影像；世間圓鏡是無分別的，佛的大圓鏡智亦是無分別的。由於如此，所以如來妙智，稱爲大圓鏡智。

二、平等心智相應心品：謂此心品觀一切法自他有情悉皆平等，大慈悲等恆共相應，隨諸有情所樂示現受用身土影像差別，妙觀察智不共所依，無住涅槃之所建立，一味

相續窮未來際。

第「二、平等性智相應心品」，略說唯叫平等性智。這是由轉有漏的第七識聚所得的智。「謂此」第七識的「心品」，在因中有漏位上時，恆向內緣第八識的見分而起我執，於是在一切法上分自分他，立疆立界，種種差別不得平等，而與貪癡慢見恆共相應，不能生起平等大悲。現在從有漏轉成無漏時，在內證到了平等理性，在外則「觀一切」諸「法」及「自他有情悉皆」是「平等」平等的，再也見不到自他彼此的差別。因有自他平等的思想存於心中，所以「大慈悲等」就「恆」恆時的與之「相應」而起，「隨」著登地以上「諸」覺悟「有情」的「所樂，示現」他「受用身土影像差別」，爲諸大地菩薩說法開導，使得他們受用大乘法樂。因中的第七識是第六識的不共所依，所以到了最高的佛果位上，平等性智也就成爲「妙觀察智」的「不共所依」。到了這個時候，由於悲智平等，所以「無住涅槃」，也就依它「之所建立」，而且如大海水一樣的「一味相續窮未來際」。佛地論說：『建立佛地無住涅槃，更無易轉名爲一味，無間斷故名爲相續』。由此智品悟證諸法的平等理性，所以名爲平等性智。唯識了義燈說：『本釋眞如名平等性，智緣於此云

平等性智』。圓測法師說有情平等，莊嚴論說衆生平等智，說法當然是不同的，但比較各說，當以本釋爲合乎正理。假定說是餘衆生平等，試問由什麼能緣衆生平等？由於智證眞如平等，是一切法的平等性，所以能緣生而爲平等。同時說爲平等性智，不是說爲平等智，當知衆生不是平等之性，諸法眞如才是平等之性，是以不得說爲有情平等。

佛地經論有段與本論所說相似的文說：『平等性智者，謂觀自他一切平等，大慈大悲恆共相應，常無間斷，建立佛地無住涅槃，隨諸有情所樂，示現受用身土種種影像』。莊嚴論說：『平等性智緣一切有情，自他平等故，隨諸有情勝解，示現佛影像故』。但是像這樣的平等性智，怎樣才能修習圓滿成就？佛地經論卷第五說：『平等性智由十種相圓滿成就，應知卽是十地修果，一一地中略說，各證一平等性，修習圓滿成就佛地平等性智，是故說言平等性智，由十種相圓滿成就。若廣說者，一一地中各證無量平等法性，修習圓滿成就佛地平等性智』。

經中接著說有十種平等，論中對這十種平等亦有解說。經中說的十種平等：一、離相差別平等，是說『證得諸相增上喜愛平等法性圓滿成故』。經中所說的諸相

，就是大人相的三十二相及八十種隨形好。如是諸相遠離徧計所執自性，說名平等。金剛經說：『若見諸相非相卽見如來』。唯有不見相而見，方眞見到諸佛的相好，如以爲有實有的相好在，是就不能眞的見到如來，因爲你的虛妄分別心沒有去掉，怎麼能夠見到如來的相好。增上，是指富貴自在。一般認爲大富大貴，在這世間就可自在，要怎麼樣就怎麼樣，殊不知這是錯誤的。因爲我們這個生命體，是由五蘊組合成的，諸蘊如果是各別的，我們固然不得富貴自在，就是諸蘊和合一起，我們同樣不得富貴自在，必要諸法合時不捨自性，遠離這個沒有實體的補特伽羅，方得說爲一切富貴自在，遠離徧計所執自性說名平等。喜愛，就是一般所說的愛樂，不論什麼喜愛，都由徧計執著力而來，就是順於吾人情意的，就生起歡喜的貪欲，不順於自己情意的，就生起不樂的瞋恚，是爲差別的不平等。如果斷除了徧計所執，因徧計所執而有的喜樂也就無有，說爲平等達解。如是所說諸相、喜愛平等，由此證得諸法平等性，名爲證得初地。『菩薩最初證得，後後地中漸漸方便修令增長，最後佛地圓滿成就』。

二、領受緣起平等，就是『證得一切領受緣起平等法性圓滿成故』。以佛法說

，諸法皆是從因緣生的，離了因緣根本沒有一法可得，是以緣起諸法當體卽空。佛地經論卷第五說：『無作用義是緣起義，空無我義，無補特伽羅是緣起義。如是等義緣起自相，是所領受故名領受，或假有情能領受故名爲領受，緣起諸法是所領受。如是一切領受緣起，無作用故，空無我故，無補特伽羅故，遠離徧計所執自性，說名平等達解。如是所說一切領受緣起平等法性，故名證得。由此證得如前修習圓滿成故，平等性智圓滿成就。如是緣起平等法性，卽一切法平等法性。如說：梵志！一切法性卽是緣生緣起法性，悟解此故名爲菩提。如佛所見一切法性，如此卽是緣起法性』。佛在大小乘經中常常說：宇宙萬有的一切諸法，不見有少法是離緣起性的。什麼是緣起性？當知所謂緣起平等法性，就叫做緣起性。佛法行者，能夠了解緣起性空，是卽得到平等性智。經中亦曾到處說到：『見緣起卽見法，見法卽見佛』。可以想見緣起在佛法中的重要性。菩薩行者如果眞正了達緣起，確實洞悉諸法幻化不實，對於諸法自能作親切體會的領受，所以名爲領受緣起，而此緣起平等法性，於一切處都無差別的，因此名爲平等性智。

三、離異相非相平等，就是『證得遠離異相非相平等法性圓滿成故』。色等諸

法的變壞等相，有種種的不相同，這相不是那相，那相不是這相，彼此沒有一個是相似的，所以說爲異相。如果遠離這些各別不同的異相，是就成爲諸法共相。如是共相又以什麼爲相？當然是以非相爲相的。如契經說：『一切法性唯有一相，所謂非相』。非相又是什麼？就是諸法的平等法性。如能了達這個平等法性，使徧計所執畢竟永無，就證得了平等法性。由此證得，如前進一步的修習，使所修習的到達圓滿，就是平等法性的圓滿成就。論中還有一種說法：遠離異相就是無有相，遠離非相就是無無相，無有無無，當然就是平等法性。

四、大慈平等，是說『弘濟大慈平等法性圓滿成故』。佛經中解說慈悲，向來有三種，就是緣一切衆生苦而起慈悲的無緣慈。如以菩薩的位次修這三種慈悲說：初發心位的菩薩，多分是修有情緣慈；修正行的菩薩，多分是修法緣慈；得無生忍的菩薩，多分是修無緣大慈。至於最高的佛陀，雖說是具足無緣大慈，而實三慈皆具的，所以如來能平等的普徧的救濟一切有情。這種大慈，當然不是小乘人所有的慈悲，因爲小乘人的慈心，只能暫時的少分的給與衆生的快樂，不能

像佛那樣普徧的永恆的給與衆生的快樂，所以佛的大慈勝過一切聲聞的慈心。像這樣的弘濟大慈，在因位的菩薩能精勤修習達到圓滿成就，平等性智亦卽圓成。

五、大悲平等，是說『無待大悲平等法性圓滿成故』。佛不但有大慈心，而且有大悲心，且這大悲心亦勝於聲聞人的悲心。聲聞人的悲心唯緣欲界的少分有情，而佛的大悲是以三界衆生爲所緣境；聲聞人的悲心只能暫時拔除衆生的痛苦，而佛的大悲則是永恆的解決衆生的痛苦。從此比較看來，可知悲心與大悲，相差得很遠。經中說的『無待』，意思是顯如來大悲的濟拔衆生，是無所觀待的，而是恆時救濟不捨的，就是隨衆生的所應，隨時隨刻都在濟度衆生，沒有一時一刻的暫捨，而且亦沒有過時而不救濟的。是以如來常與大悲相應，從來沒有暫起暫轉的。佛地經論卷第五引經說：『善男子！不應說諸佛世尊所有大悲，於諸有情暫起暫轉。何以故？恆常轉故。諸佛世尊乃至大悲無根未立，終不證得無上菩提。如來證得大菩提已，恆作是念：我當安立一切有情諸善根本，若有未悟一切法者我當開悟。如來如是於諸有情常起大悲』。無待大悲平等性爲所緣境，所以也就說它無待大悲平等法性。菩薩在因位中，無間斷的修習無待大悲，到了圓滿成就的時候，也就是平

等性智的圓滿成就。

六、隨樂示現平等，是說『隨諸衆生所樂平現平等法性圓滿成故』。衆生由於根性的不同，好樂的不同，其所好樂的當然亦就有著種種差別。儘管衆生有著怎樣好樂不同，但佛都能隨衆生的好樂，示現種種不同的身相。如來本是居於無戲論位，怎麼會像變把戲那樣的示現種種身相？當知佛雖居於無戲論位，但由平等性智的增上力，在大圓鏡智相應的淨識上，可以示現出種種如淨琉璃那樣的微妙色身，令諸有情善根得以成熟。雖說這是有情自心所變似的身相，但在各個衆生看來，總認爲是心外見如來身，不知是自己的心識之所變似。不過話說回來，假使沒有如來大圓鏡智所現的身相爲緣，衆生自心是亦不能變現如來微妙色身。佛地經論卷第五引契經說：『由諸如來慈善根力有所示現，令天人等自心變異見如來身如金色等』。又引經說：『若所應化無量有情宜見琉璃末尼寶色，如來卽能無礙示現種種琉璃摩尼寶色，令彼自心亦如是變』。如是示現一切如來形相平等，當知這形相平等的平等性，就是諸法的法性。像這樣的平等性，是平等性智的圓滿成就。菩薩在因中修習到了圓滿成就的時候，就

七、敬受所說平等，是說『一切衆生敬受所說平等法性圓滿成故』。這是就如來的語業說的。佛的任何一個語業的表現，不是由自己要怎樣說就怎樣說的，而是要看這個語業說出來，能不能使有情善根得以成熟？能不能使衆生聽了生歡喜心得淨信樂？假定能的佛就示現這樣的語業令衆生得聞，假定不能佛就不會現出這樣的語業。正因如來所出的一切語言，皆能契合衆生的機宜，所以人天等的一切衆生，都能無所違逆敬受如來所說。如是語言是諸佛同現的，沒有說是此佛所現的語言契機，彼佛所現的語言不契機。因爲如此，說爲平等，卽此平等，名爲法性。菩薩在因中對這修習圓滿成就，就是平等性智的圓滿成就。

八、世間寂靜一味平等，是說『世間寂靜皆同一味平等法性圓滿成故』。有漏五蘊的世間，是有爲生滅的，到了五蘊息滅，不再生生滅滅，是就名爲寂靜，如是寂靜，當知就是無爲不生滅。世間寂靜同歸眞如圓成實性，所以說名一味。還有一種說法，就是世間指的徧計執性，而此徧計執性只是衆生的妄情執著，並沒它的實在體性，如此通達說名寂靜。如是寂靜所顯眞如，根本沒有什麼差別的，所以名爲一味。世間寂靜既是一味，當然就是平等。菩薩因中修此到達圓滿成就，是就平等

性智的圓滿成就。

九、苦樂一味平等，是說『世間諸法苦樂一味平等法性圓滿成故』。世間諸法雖說是很多的，但歸納起來實不外於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂的八法。佛地經論卷第五解釋這八法說：『得可意事名利，失可意事名衰，不現（當面）讚美名稱，現前誹撥名譏，逼惱身心名苦，適悅身心名樂』。這八法，通常說爲八風，能不爲這八風所動的，現實世間的人可說很少。如是八法，假使將它類別起來，實不外於苦樂，就是四種逆境說名爲苦，四種順境說名爲樂。苦樂本是相待的，並沒有它的實在性，所以嚴格說來，實是同一體性。佛地經論卷第五引契經說：『聖處世間平等一味猶如虛空，凡愚在世計有差別』。『由彼遠離徧計所執，世間八法於一切處皆同一味，卽此說名平等法性』。菩薩在因中將此一味修習圓滿成就，就是平等性智的圓滿成就。

十、無量功德平等，是說『修植無量功德究竟平等法性圓滿成故』。這裏所說的功德，是指菩提分法的諸功德法。佛地經論卷第五說：『熏種長養成熟解脫說名修植。平等性智雖無分別，由佛菩薩智增上力如如意珠，令異身中功德生長成熟解

脫。言究竟者，能得三乘般涅槃故。既令解脫，令得世樂不說自成。如是智名平等法性，遠離偏計所執性故。或諸菩薩修植無量菩提分等殊勝功德乃至究竟，即此名爲平等法性。由此功德如前修習圓滿成故，平等性智圓滿成就』。

三、妙觀察智相應心品，謂此心品善觀諸法自相共相無礙而轉，攝觀無量總持定門及所發生功德珍寶，於大衆會能現無邊作用差別皆得自在，雨大法雨斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。

第「三、妙觀察智相應心品」，略說唯叫妙觀察智。這是由轉有漏的第六識聚所生得的智。「謂此」第六識的「心品」，在有漏位的因中，善能偏緣一切諸法，所以到無漏的果位，亦即「善」能「觀」察「諸法」的「自相共相」，並能不受任何限制的「無礙而轉」。果上緣諸法的自共相，神用無方，名之爲妙，具緣諸法，名爲觀察，合起來說就叫妙觀察智。又因善巧的觀察諸法的自相共相，所能「攝觀無量」的「總持門」。總持是中國話，印度叫做陀羅尼。餘三智雖亦有這樣的功德，但是出入諸禪，總持差別，不及此妙觀察智。攝就是藏義，觀就是觀察，以此智品，於總持門，善爲觀察，亦能攝藏，不會有所忘失的。「及所發生功德珍寶」，

珍寶不是世間的財寶，而是所修的六度及所修的道品諸功德寶。並由善巧的觀察諸法的自相共相，「於大衆會」中，「能現無邊」的神通「作用差別」，而且一一「皆得自在，雨大法雨」，轉大法輪，「斷」除「一切」衆生的「疑」惑，「令諸有情皆獲利」益安「樂」，是爲妙觀察智的徧知一切。

佛地經論卷第三說：『妙觀察智者，謂於一切境界差別常觀無礙，攝藏一切陀羅尼門、三摩地門諸妙定等。於大衆會能現一切自在作用，斷一切疑，雨大法雨，如是名爲妙觀察智』。此論所說與本論所說，可說完全一樣。

佛地經說：『復次，妙生！妙觀察智者，譬如世界持衆生界，如是如來妙觀察智，任持一切陀羅尼門、三摩地門，無礙辯說諸佛妙法』。經中說的如世界持衆生界，是舉喻說明。世界就是通常說的器世間，衆生自然是指有情世間。誰都知道，我們有情，是生存在器世間的，當與器世間有著密切的關係。原來器世間是有情心識之所變的，就以這所變的器世間，作爲有情生存的天地，是以器界不但能建立衆生，而且能任持衆生。如來妙觀察智，當知亦是如此，就是以妙觀察智，建立一切法，任持一切法，使一切法不失。佛地經論卷第五說：『陀羅尼者，增上念慧能總

任持無量佛法，令不忘失。於一法中持一切法，於一文中持一切文，於一義中持一切義，攝藏無量諸功德故名無盡藏』。論中又說：『三摩地者，謂增上定卽健行等諸三摩地，能勝一切世出世間諸三摩地，餘不能勝故名健行，又佛菩薩健士所行故名健行，唯第十地及佛得此定故』。無礙辯說，就是四無礙辯，以此爲衆生辯說妙法，所以說爲辯說。諸佛妙法，是指佛果位上的十力、四無所畏等的無量佛法。論中最後解釋任持說：『妙觀察智轉意識得，作用寬廣，故能任持一切功德，此智相應第六意識，普與一切功德相應，及能引發諸功德故，說能任持』。

經中還說到一切如來的妙觀察智，能頓了知一切所知的境界，好似所知境有衆多的相現起。不特如此，論中更解釋歡喜因說：如世間有很多可玩耍的地方，像園林泉池等各式各樣的娛樂場所，不特供遊人玩賞，而且要予以種種莊嚴綺飾，使得每個人看到，都感到無限歡喜，而且不忍遽然的離去。當知如來的妙觀察智也是如此，是有種種可玩的波羅密多、菩提分法等的無量功德，莊嚴這個妙觀察智，令諸菩薩歡喜愛樂，認爲亦須求得這樣妙智不可，自然而然的不忍放棄自己所應行菩薩行。而且有了這個妙觀察智，由諸有情感正法業的增上力，說法界理，起法界教，

使諸世間的一切天魔外道異論，不能傾動如來所立的法界理及所起的法界教。

四、成所作智相應心品，謂此心品爲欲利樂諸有情故，普於十方示現種種變化三業，成本願力所應作事。

第「四、成所作智相應心品」，略說唯叫成所作智。這是由轉有漏的前五識聚所生得的智。「謂此」前五識的「心品，爲欲利樂」地前的菩薩、二乘、凡夫等的一切「有情」，乃「普」徧的「於十方」所有世界，「示現種種」的身土及「變化」等的「三業」，以「成」就「本願力所應作」的一切「事」業，所以名爲成所作智。

關於示現種種變化三業，原因成所作智能成如來化身，而這化身又可分爲身化、語化、意化的三種。身化再分爲三，就是現神通化、現受生化、現業果化的三種。語化亦分爲三，就是慶慰語化、方便語化、辯揚語化的三種。意化則有四種，就是決擇意化、造作意化、發起意化、領受意化的四種。如是三業化用，就是各種化身，而這諸化身相，皆由成所作智的增上緣力，激發大圓鏡智的相應淨識，令起這樣的三業化用。佛地經論卷第六說：『當知四智一一能起一切作用，就强多分說：

平等智起受用身，成所作智起變化身，妙觀察智觀察一切自相共相、陀羅尼門、三摩地等，大圓鏡智能現一切諸法影像。如一一根取一切境非無强用，此亦如是』。

現在首先略說身化中的神通化：如世間衆生勤勵自己的身業，能做世間三種正當的事業，就是合理的做生意，如法的務農業，精勤的做工等。但世間衆生這樣的去做，目的唯求個己的利益，假定對自己無利的，是就沒有興趣去做了。但是如來成所作智的勤身化業，不是爲了自己什麼好處，而是爲了利益一切衆生。所以如來所作事業，與衆生爲自利而勤勞身業，其性質完全是不同的。至於如來示現種種工巧等處，亦不如世間衆生技藝高超而起憍慢，而正是爲了度化這些貢高我慢的人，佛才示現工巧等，以示自己的勝過世人，降伏自恃技高的傲慢衆生。像這樣善巧方便的運用悲智，施以神通的教化，令他生起清淨信，引諸衆生令入聖教成熟解脫。

身業的現受生化是這樣的：世間的各類衆生，因有受用的身業，所以受用種種的色等境界。當知如來的成所作智，爲了教化一切有情，起種種變化受生，同時現生受用境界，如現化於天人中一切生處，示現與衆生爲同一類，可是不論在那一類中，佛都居於最高的尊貴之位，以攝伏下類的衆生，令他們得到利益安樂。如來成

所作智現起化身，因有這樣的善巧方便，所以能引誘一切衆生令入聖教，使之善根漸漸成熟，乃至最後得到解脫。

身業的現業果化是這樣的：世間衆生由於有領受身業，所以能領受過去所作的善惡業而感得的苦樂果。當知如來的成所作智，現變化身領受化業也是如此，就是如來示現種種身，領受變化所作的一切本事本生難修諸行。佛於過去生中所作的事叫做本事，佛於過去生中所修種種難行苦行叫做本生，佛於過去生中所受生類的差別叫做本生。或佛在現生中發現有類行者以修苦行爲解脫因，佛爲化導這類衆生，特先現變化身，示修種種苦行，進而告訴苦行行者，非唯苦行能得菩提，還要定慧才得菩提。如來以是善巧方便，引諸衆生令入聖教成熟解脫。

其次語化中先說慶慰語化：世間衆生，特別是像我們人類，總歸是要說話的，但這個人說出來的話，使另外一個人聽了感到欣慰歡喜，如是展轉相傳的，大家論說這個話，沒有那個不生大慶慰，是爲慶慰語。當知如來從成所作智起變化身現微妙音，使到一切衆生，亦變現佛的音聲，感到有種說不出的欣慰歡喜，那怕是淺智小慧的衆生，並且聽到佛的這樣微妙音聲，聽到有種說，聽到佛所宣暢的種種隨所樂法，亦認爲

說得很好，生起清淨的信心，至於智慧高的衆生聽了，自是更加欣慰無已。如是以是善巧方便，引諸衆生到聖教中來，得到成熟解脫。

語化中的方便語化是這樣的：世間衆生用方便語，能令其他一切衆生，從不正當的道路上，走上正當的道路來。如說這是應該做的，那是絕對不可做的，以此方便對人演說，使人知道這是對的，從而依你所說而行，是就達到運用方便語所能達到的目的。當知如來從成所作智起變化身，作種種方便語以教化衆生，也是如此。如佛所建立的正學處，告訴人們戒是佛弟子所應學處，假定不如法的遵守清淨戒行，佛就對放逸懈怠的人加以毀責，希望他能改過，從此如法守持；對不放逸的人加以讚歎，使他更能戒行嚴淨。如是以是善巧方便，引諸衆生令入聖教成熟解脫。

語化中的辯揚語化是這樣的：世間衆生亦經常的辯論，從不斷的辯論中，使不清楚的道理更爲清楚，所謂『眞理愈辯愈明』，就是此意。所以正當的辯論，在顯示眞理方面，是有其重大作用的。當知如來依成所作智起變化身，從變化身上發出種種辯論語業，也是如此。佛陀說法，有時不免使衆生發生疑惑，爲了解除衆生的一切疑惑，不得不用論辯的方式，從各個不同的方面，宣說種種的義理，務使衆生

疑惑得以消除，確認佛所說的是最契合於正理的，是值得吾人信受的。如來以是善巧方便，引諸衆生到聖教中來，進而使之得到成熟解脫。

最後說意化四種中的第一決擇意化。擇力量，認爲對自他有利的事，就盡力的去做，如覺與自他有損的事，就避免不去做。像這樣的避惡以行善，就是意的決擇的，是對衆生的決擇，就是決擇衆生的生起意業，同樣有種決擇作用。但佛所決擇作用。當知如來的成所作智與意相應時，心行，有八萬四千這麼多的差別，而這八萬四千諸垢塵勞心行差別，能障八萬四千波羅密多、陀羅尼門、三摩地等。爲了對治心行差別的諸塵勞垢，佛陀特別說八萬四千法門。如來以是善巧方便，引諸衆生令入聖教，使之終於成熟解脫。

第二造作意化是這樣的：世間衆生有造作意業，因而能造種種不同的諸善惡業，因爲任何善惡業的造成，都由意識的構畫分別，假定沒有這樣的意業，所有善惡業是不能造成的。當知如來成所作智相應的意業，亦能從變化身上，造出種種意業，以化度不同種類的衆生。爲什麼會如此？因與意識相應的成所作智，能觀察一切衆生所行之行，而衆生的所行所爲，不出身口意的三業活動，而這種種行爲活動，

如來能一一的觀照清楚，告訴衆生十惡業是不可行的，十善業是可行的。行善有得，作惡有失。如來以是善巧方便，引諸衆生令入聖教成熟解脫。

第三發起意化是這樣的：世間衆生有發起的意業，所以有發起諸業的功能。諸業，在此主要是指身語二業。衆生的身語活動，不論是身體上的往來進止的種種動作，不論是口頭上的種種語言的吐露，都由意業的推動而後才成的。當知如來成所作智的相應意業，能起化意業也是如此。特別是佛陀語言的宣說，都是宣說種種對治法，以對治衆生各式各樣的煩惱病，使諸衆生聽到佛所說的華麗而巧妙的語句，生起高度的愛好之心，並且樂意的依照佛所指示的去行，對治自己內在不良的心理。由於如來有著這樣的善巧方便，引諸衆生令入聖教成熟解脫。

第四領受意化是這樣的：世間衆生有領受意業，所以能領受由善惡業所招感到的苦樂果。如所造成的是善業，就領受快樂的果報，如所造成的是惡業，就領受痛苦的果報。當知如來成所作智的相應思能起受意化業，不但領受三世無量法義，且於一一法的實體亦能如實了知，所以對於一向、分別、反問、默置的四種記別，都能無顛倒的記別得恰到好處，使諸衆生所應領受的分別領受。由此證知佛的化業，

時常的在隨逐一切衆生，沒有一時一刻的離開衆生。正因如來有著這樣的善巧方便，所以能夠引導衆生入於聖教中來，終於得到成熟解脫。

壬二　心品名智

如是四智相應心品，雖各定有二十二法，能變所變種現俱生，而智用增以智名顯。故此四品總攝佛地一切有爲功德皆盡。此轉有漏八、七、六、五識相應品如次而得。智雖非識而依識轉，識爲主故說轉識得。又有漏位智劣識强，無漏位中智强識劣，爲勸有情依智捨識，故說轉八識而得此四智。

上明出四智體，此明轉識成智，名智不名識的所以。「如是」像上所說的「四智相應心品」，「雖各」一「定」具「有」五徧行、五別境、善十一，並所依淨識的「二十二法」。但此所說的二十二法，就通因果二位說，因爲尋伺唯因不通於果，所以不說。假定依前所說尋伺亦通無漏，那妙觀察智應有二十四法。如是二十二法的自體，假定屬於「能變」的就是見分；或說識的自體名爲能變，相見二分名爲所變；或說能變是種子，因爲是因能變，所變是現行，因爲是果能變。如是能變的「種子」，所變的「現行」，同時「俱生」，雖說

具有二十二法，但在轉依位上，「智」的作「用」最爲「增」勝，因它能夠決斷了達一切，所以特「以智」的這個「名」稱來「顯」示它。不特如此，而且這「四」智心「品，總攝佛地」的「一切有爲功德」無不「皆盡」，因無漏位中，智用增勝以智爲主，其餘一切功德，都是智的差別。佛地經論卷第三說：『智有四種，大圓鏡等，於佛果地諸心心法分位所現，諸功德中智最殊勝以智爲名，總攝一切有爲功德故』。當知此中所說的有爲功德，是簡別無爲功德，因爲這裏唯明四智，而四智是屬無漏有爲，假定通說清淨法界，那就攝盡有爲無爲一切功德。所以佛地經論同卷接著說：『復次，如是所說法門建立五法，總攝佛地一切佛法，總攝無爲諸功德故，聞熏成熟任持一切佛地所攝諸功德故』。

如是四智是由轉識而得的，然而轉什麼識得什麼智，該是吾人所當進一步有所認識的。現在論說：「此轉有漏」的「八、七、六、五」諸「識」的「相應」心「品，如」其「次」第「而得」大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智的四智。大乘莊嚴經論卷第三說：『次說諸佛智，偈曰：四智鏡不動，三智之所依，八七六五識，次第轉得故。釋曰：四智鏡不動三智之所依者，一切諸佛有四種智：一者鏡

智，二者平等智，三者觀智，四者作事智。彼鏡智以不動爲相，恆爲餘三智之所依止。何以故？三智動故。八七六五識次第轉得故者，轉第八識得鏡智，轉第七識得平等智，轉第六識得觀智，轉前五識得作事智。是義應知』。佛地經論卷第三，對這有二師的說明。初師以正義說：『轉第八識得大圓鏡智相應心，能持一切功德種子，能現能生一切身土智影像故。轉第七識得平等性智相應心，遠離二執自他差別，證得一切平等性故。轉第六識得妙觀察智相應心，能觀一切皆無礙故。轉現五識得成所作智相應心，能現成辦外所作故』。次師以不正義說：『轉第六識得成所作，轉五現識得妙觀察』。將前五識與第六識所轉得的智倒轉過來說，當然是不正確的，所以前師以正義破說：『此不應爾！非次第故，說法除疑周徧觀察非五用故』。

於此成爲問題的：智是心所，識是心王，不論未轉已轉，其體是差別的，怎可說是轉八識而得四智？佛地經論卷第三亦有說：『如所說四智轉何法得？攝大乘說轉識蘊得。何故轉心而得心法？非得心法四無漏，心智相應故，假說名智故……此中無漏心心法等智爲主故，皆說名智，轉識蘊依得四無漏智相應心』。是以「智雖

」然「非」是「識，而」智實「依識轉」，並不是轉識的自體，不過因「識」是心王，能夠「爲主」，所以「說轉識得」。「又」還有個道理，就是「有漏位」上，「智」的力量「劣，識」的力量「强」，所以名識不名智，但不是完全無智；到了「無漏位中，智」的力量「强，識」的力量「劣」，所以言智不言識，但並不是完全無識。然而「爲」了「勸」化「有情依智」以「捨」去有分別的「識」，所以「說轉八識而得此四智」相應心品。

壬三　轉智位次

大圓鏡智相應心品：有義：菩薩金剛喻定現在前時卽初現起，異熟識種與極微細所知障種俱時捨故，若圓鏡智爾時未起便無能持淨種識故。有義：此品解脫道時初成佛故乃得初起，異熟識種金剛喻定現在前時猶未頓捨，與無間道不相違故，非障有漏劣無漏法但與佛果定相違故，金剛喻定無所熏識無漏不增應成佛故，由斯此品從初成佛盡未來際相續不斷，持無漏種令不失故。

上面說明怎樣的轉識成智，現來說明四智是在怎樣的位次現起。首先說明「大圓鏡智相應心品」是在什麼時候的現起。關於這個有二師的解釋不同，依論文分別

如下：

「有義」，是第一師的說義。他們認爲當「菩薩金剛喻定現在前」的那個「時」候，「卽」是大圓鏡智最「初現起」的「時」候。爲什麼？因在這時，「異熟識種與極微細」的「所知障種」，同「時」「俱」「捨」的，唯有能持清淨種識的存在，假「若」說是大「圓鏡智」在這「時」尚「未」現「起」，那就「便」應沒有「能持」清「淨種」子的心「識」。可是事實不是如此，所以必須承認這時現起大圓鏡智。佛地經論卷第三亦有此說：『大圓鏡智相應心品，金剛喻定現在前時，轉滅一切有漏種子異熟識等，爾時方得最初現行，一切佛果無漏種子圓滿依附，盡未來際無有窮盡』。

「有義」，是第二師的說義。他們認爲「此」大圓鏡智相應心「品」，要到「解脫道」的那個「時」候，剛剛「初成佛」時，乃得最「初」的現「起」。什麼道理？因諸「異熟識種」，在無間道中「金剛喻定現在前」的「時」候，「猶」還「未」能「頓捨」，此時所能斷的，只是二障種子，未捨有漏善種及劣無漏種，因這二種「與」那「無間道」是「不相違」的。換句話說，金剛喻定無間道，是不遮礙

「有漏」善種及劣無漏種，「但與佛果」强有力的無漏法是「相違」的。假定認爲在金剛喻定現在前的時候，就能空去異熟的話，那在「金剛喻定」時是就沒有了「所熏識」，所熏識沒有，本有「無漏」種子應皆現前，理「應」已經完「成佛」果，爲什麼更待第二刹那的解脫道？「由」於如「斯」，可以確定知道，「此」大圓鏡智相應心「品」，從解脫道「初成佛」時現前，直到「盡未來際」的「相續不斷」，而且「持無漏種」，使「令」永「不」散「失」。這不是無間道所能做得到的，怎麼可說金剛喻定現在前時卽可現起大圓鏡智？對法論第十說：『究竟道者，謂依金剛喻定一切粗重永已息故，一切繫得永以斷故，永證一切離繫得故，從此次第無間轉依，證得盡智及無生智十無學法』。這明明的亦是說要前念金剛心無間道滅已，後念盡智方得生起。當知此中所說的後念，是指後念解脫道。這是鏡智心品生起時的正義，我們應接受此說。

平等性智相應心品，菩薩見道初現前位，違二執故方得初起，後十地中執未斷故，有漏等位或有間斷，法雲地後與淨第八相依相續盡未來際。

次說「平等性智相應心品」是在什麼時候生起。論中告訴我們：「菩薩」在「

見道」時眞見道「初現前」的階「位」，此智心品就得現起。但這不是自力起的，而是由第六引生的。卽由第六識轉成的妙觀察智，引起第七識轉成平等性智，是同時而起的。有人問道：第七識唯是內執於我，唯是屬於俱生，根本沒有斷惑的能力，怎麼會於初見道時斷分別惑？現在答說：由第六識的入二空觀，「違」逆第七識相應的「二執」，使第七識的我法二執不能生起，所以在第六識眞見道中，頓斷分別二障種子初轉依時，帶起第七識亦轉一分無分別智，所以說爲「方得初起」。有論中說：『雙執末那歸種位，平等性智方現前』，就是此意。假定是漸次斷的，到「後」來「十地」位「中」，因爲俱生「二執」，還「未」能夠「斷」盡，所以第六識入生法觀時觀我法空，伏二種執，此智就得現前，假定出了二空觀，與有漏心相應時，此智就又不現，因爲是這樣的關係，所以說「有漏等位或有間斷」。到了「法雲地」的「後」心，乃成究竟無漏，「與第八識相依，相續」無間，「盡未來際」而轉。佛地經論卷第三說：『平等性智相應心品，菩薩初地初現行，從此已去後後地中，修令增長清淨圓滿，無漏觀等現在前時恆常現行，若有漏心現在前時則便間斷。如是展轉乃

至十地最後心時，自此已後盡未來際常無間斷。如有漏位阿賴耶識，恆與末那一識俱起，無漏位中大圓鏡智，亦應常與平等性智一時而起，故平等智亦無間斷』。

妙觀察智相應心品，生空觀品二乘見位亦得初起，此後展轉至無學位，或至菩薩解行地終，或至上位，若非有漏或無心時皆容現起。法空觀品菩薩見位方得初起，此後展轉乃至上位，若非有漏生空智果或無心時皆容現起。

再說「妙觀察智相應心品」是在什麼時候生起。講到此智心品的生起，有生空觀品與法空觀品的差別，而且通於大小乘，同是在因中轉的。如「生空」妙「觀」察智心「品」，假定是在「二乘」，於初「見」道「位」時「亦得」最「初」的生「起」。第六識在因中，有分別我執續諸生死，所以從佛法的修學中，到達見道位時，斷除分別障種，生空智果就得現前。從「此」見道以「後，展轉」一直「至無學位」，方得究竟，但因二乘人不斷所知，所以沒有法空智果。設「或」是在漸悟的菩薩，「至菩薩」的十住、十行、十廻向的「解行地終」；設「或」是在頓悟的菩薩，要「至」十地的「上位」。在如是等的階位，假「若非」是「有漏」心，「或」入「無心」的滅盡定「時，皆容現起」三乘生空妙觀察智。設若是「法空」妙

「觀」察智心「品」，要在「菩薩」的「見」道「位方得」最「初」生「起」，因在這個時候，斷盡分別法執種及斷俱生二分法執，所以能夠現起一分無分別智。從「此」生起以「後」，由二地開始，「展轉」向上「乃至」十地最後心的「上位」，在此過程當中，假「若非」是「有漏」心不達法空的「生空智果，或」入滅盡定的「無心時，皆容現起」這妙觀察智。有漏與彼相違，生空後得不違法執，所以不得現起妙觀察智。如是六七二智，皆是因中轉的，不同鏡智與成所作智，要到果上才轉。佛地經論卷第三說：『妙觀察智相應心品亦在初地，初現觀時最初現行，從此已後漸修增長。若有漏心正現在前，或無心時則便間斷。如是展轉乃至佛果，若入滅定亦不現行』。

成所作智相應心品：有義：菩薩修道位中後得引故亦得初起。有義：成佛方得初起，以十地中依異熟識所變眼等非無漏故，有漏不共必俱同境根發無漏識理不相應故，此二於境明昧異故。由斯此品要得成佛，依無漏根方容現起，而數間斷，作意起故。

最後說「成所作智相應心品」是在什麼時候生起。對這，同樣有二師的解釋不同，依於論文解說如下：

「有義」，是第一師的說義。他們認爲「菩薩」在「修道位中」，由於第六意識的「後得」智「引」，此智心品「亦得初起」。佛地經論卷第三亦有此說：『成所作智相應心品：有義：初地已上諸位皆得現行，墮法流故』。

「有義」，是第二師的說義。他們認爲此智定要到「成佛」的究竟位「方得初起」，在十地的修道位中，是不能引得此智心品的現起。「以」在因位的「十地中」，能變的第八阿賴耶識仍然是有漏的，所以「依異熟識所變」的「眼等」五根，也就不能不隨著而成爲「非無漏」的，換句話說，眼等五根亦是有漏的。當知「有漏」五根唯與有漏五識爲「不共俱」有所依，亦卽所謂爲「同境依」根。如是同境依「根」既然是有漏的，當然不能發生無漏淨識，假定說此有漏根能「發無漏識」，那與道「理」是「不相應」的，亦卽是絕對不合理的！要知「此」有漏根識與無漏根識的「二」者，望「於」所緣「境」，是有「明昧」差別的。說得清楚一點：無漏根識取境較明，有漏根識取境較昧，這是誰都知道的。「由」於如「斯」因緣，所以「此」智心「品」，定「要」到「得成佛」的那個時候，「依」於「無漏」的五「根」，此無漏智「方容現起」。雖於佛果位上已經現起此智，然「而」仍「

數」數的有所「間斷」，必假「作意」緣力，方得再行生「起」，不同前三智的長時相續無有間斷。佛地經論卷第三亦有此說：『如實義者，佛果方起。以十地中有異熟識所變五根非無漏故，能依五識亦非無漏，有漏五根發無漏識曾未見故。於佛果上此智亦不恆現在前，作意起故數數間斷』。既以此說爲如實義，當是以此說爲正義。

此四種性雖皆本有，而要熏發方得現行，因位漸增佛果圓滿，不增不減盡未來際，但從種生不熏成種，勿前佛德勝後佛故。

此是說明種性是本有的還是始起的。講到此四智相應心品的種性，都是本來就有的，要現起就現起，爲什麼會有前後因果轉依分位的差別？要知「此四種性，雖」說「皆本」來「有」，然「要」藉無漏緣力的「熏發，方得」生起「現行」，不是說要現起就現起的。因從無始以來，就由二障所纏，現在若不藉資糧位中聞大乘法的資熏擊起，以及加行位中的上下尋思，怎麼於初入地時得以現行？地前由聞熏習使無漏種增，可是由於熏有勝劣的不同，所以在「因位漸」次漸次的「增」長，到最後「佛果」的究竟位，得以達到究竟「圓滿」。圓滿以後，就可「不增不減」

的相續至於「盡未來際」。爲什麼老是這樣的不增不減？因佛果位，「但」能「從」無漏「種生」起現行，其所生起的現行，「不」復再「熏成種」子。假定認爲到佛果位上還可熏成種子，那就應後佛熏少四智劣於前佛，前佛熏多四智勝於後佛，以前佛先熏後佛後熏，致有勝劣差別。可是事實不然，所以說「勿前佛德勝後佛故」。佛地經論卷第三說：『如是四智相應心品種子，本有無始法爾不從熏生，名本性住種性，發心已後外緣熏發漸漸增長，名習所成種性。初地已上隨其所應乃得現起，數復熏習轉增轉勝，乃至證得金剛喻定。從此已後雖數現行不復熏習更令增長，功德圓滿不可增故，持種淨識既非無記不可熏故，前佛後佛功德多少成過失故』。基師述記卷十雙取本有、新熏種子，可知這唯是護法正義，既非本有師義，亦非新熏師義。

壬四　四智所緣

大圓鏡智相應心品：有義：但緣眞如爲境，是無分別非後得智，行相所緣不可知故。有義：此品緣一切法。莊嚴論說大圓鏡智於一切境不愚迷故；佛地經說如來鏡智諸處境識衆像現故；又此決定緣無漏種及身土等諸影像故，行緣微細說不可知，如阿賴耶

亦緣俗故。緣眞如故是無分別，緣餘境故後得智攝，其體是一隨用分二，了俗由證眞故說爲後得，餘一分二準此應知。

上來是明四智種性的本有，現來說明四智心品的所緣境。首先說明「大圓鏡智相應心品」的所緣，此有二師的解釋不同，依於論文分別如下：

「有義」，是第一師的說義。他們認爲大圓鏡智不緣別的什麼境界，「但」以「眞如爲」所「緣境」，因爲它是緣眞的根本「無分別」智，「非」是緣俗的「後得智」，而且大圓鏡智的「行相、所緣」，都是最極微細而「不可知」的。佛地經論卷第三說：『大圓鏡智相應心品，若一相說，唯緣眞如無分別智，非後得智，所緣、行相不可知故』。與本論第一師所說，完全是一樣的。

「有義」，是第二師的說義。他們認爲「此」智心「品」，不唯以眞如爲境，而是偏「緣」眞俗「一切法」的。如「莊嚴論說：大圓鏡智於」眞俗的「一切境」，都是「不愚迷」的。該論卷第三原文說：『鏡智緣無分，相續恆不斷，不愚諸所識，諸相不現前。釋曰：此偈顯示轉第八識得鏡智。鏡智緣無分者，於一切境界不作分段緣故。相續恆不斷者，於一切時常行不斷絕故。不愚諸所識者，了知一切境

界障永盡故。諸相不現前者，於諸境界離行相緣無分別故』。「佛地經」也「說：如來」的大圓「鏡智，諸」內六「處」，以及根境和合所生的六「諸外六「境」，識」，有「衆」影「像」，分明顯「現」。「又此」大圓鏡智，「決定」能「緣無漏」的「種」子「及身土等」的「諸影像」。因中阿賴耶識緣三類境，行相所緣都微細故說不可知，所以此智到了果上緣一切境，「行」相所「緣」亦極「微細」，所以「說」爲「不可知，如」因中「阿賴耶識亦」能「緣俗」，並不是但緣眞如。但這不是說無分別智爲不可知，而是約它亦緣世俗境說爲不可知。如說根本後得二智的差別，是由緣境不同而來：「緣」於「眞如」境的，「是無分別」智的功用，「緣」於其「餘」諸「境」的，是屬「後得智攝」。「其」二智「體」原來「是一」，不過「隨用」而「分」爲「二」。二智既是一體，生起沒有前後，怎可說爲後得？當知證眞由根本智，了俗則是由後得智，可是「了」達世「俗」，必然「由」先「證眞」，所以假立前後「說爲後得」，並不是先根本而後後得。不過了俗之智，是由根本智證了眞如之後而得的，所以說了俗名後得智。如大圓鏡智的一體分二，當知其「餘」平等、妙觀二智，亦爲「一」體「分二，準此應」可了「知」，到

下不用再說。

此第二師說，佛地經論卷第三作如此說：大圓鏡智普於一切所知境界，不愚迷故。此經中說：如依圓鏡衆像影現，如是依止如來智鏡，諸處境識衆像影現。言諸處者，謂內六處，言諸境者，謂外六境，言諸識者，謂六種識。如是智上有十八界衆像影現，故知此智緣一切法。由此鏡智於一切時緣一切法，故說如來具一切智。若不爾者，餘智不定知一切法，如來不應名一切智。如是鏡智，內緣自體功德種子，外緣一切若眞若俗所知境界，現身土等一切影像。緣眞義邊名無分別智，緣俗義邊名後得智。雖緣一切行相微細不可了知，如阿賴耶雖緣三境，以微細故，亦言緣境不可了知，故不應以不可了知證此智境。唯緣眞如無分別智非後得智。諸心心法，體雖是一，義用有多，隨用差別分爲二智，亦無有過。要達眞理方了世俗，故雖一心義說先後，或似後得名後得智，餘亦如是』。

此與第二師所說是一樣的，不過說得較爲詳細而已，所以特地引錄於此。

平等性智相應心品：有義：但緣第八淨識，如染第七緣藏識故。有義：但緣眞如爲境，緣一切法平等性故。有義：徧緣眞俗爲境。佛地經說平等性智證得十種平等性故。

莊嚴論說緣諸有情自他平等隨他勝解示現無邊佛影像故。由斯此品通緣眞俗二智所攝，於理無違。

次說「平等性智相應心品」的所緣，這有三師的解說不同，現在依於論文分別如下：

「有義」，是第一師的說義。他們認爲平等性智「但緣第八淨識」爲境，「如」因中的「染」汚「第七」末那識，「緣」第八「藏識」爲境，其道理是一樣的。佛地經論卷第三說：『有義：唯緣大圓鏡智，如染汚意緣阿賴耶爲境界故』。與本論第一師所說完全是一樣的。

「有義」，是第二師的說義。他們認爲平等性智「但緣眞如爲境」，因爲它是「緣一切法」的「平等性」的，如上所說的十平等，就是指眞如而言的。佛地經論卷第三說：『有義：唯緣眞如實際，緣平等性爲境界故』。與本論第二師所說完全是一樣的。

「有義」，是第三師的說義。他們認爲平等性智是「偏緣眞俗爲境」的。以下引經證緣眞如，引論證緣俗諦。如「佛地經說平等性智證得十種平等性故」。十種

平等性，就是上面說過的離相差別平等的十種。如「莊嚴經論」上也「說：緣諸有情」的「自他平等」，是此智的特殊功用。同時，「隨」著「他」人的「勝解力」的差別，「示現」無量「無邊」的「佛」因緣，所以「此」平等性智相應心「品」，爲「通緣眞俗」的根本、後得「二智所攝，於」道「理」上講起來，是沒有什麼相「違」的。佛地經論卷第三說：『如實義者，此智亦緣一切爲境，普緣一切平等性故。莊嚴論說：平等性智緣一切有情，自他平等故，隨諸有情勝解，示現佛影像故。此經中說：證得十相平等性故，此平等性通眞及俗，故緣一切亦無過失！若不緣俗，卽不能隨一切有情勝解，示現諸佛影像，亦不應以染汚末那類平等智唯緣鏡智，凡聖異故，違聖教故，餘不類故』。與本論第三師所說完全是一樣的，而且向以此說爲正義。

妙觀察智相應心品，緣一切法自相共相皆無障礙，二智所攝。

再說「妙觀察智相應心品」的所緣。唯識學者一致認爲：此智「緣一切法」的「自相共相」爲境，而且不論緣自相境共相境，「皆」是「無」有「障礙」的，要認識什麼就能認識什麼，是以通爲根本、後得「二智所攝」。佛地經論卷第三說：

『妙觀察智相應心品，普觀一切自相共相，皆無障礙故，緣一切所知境界』。與本論這裏所說，亦完全是一樣的。

成所作智相應心品：有義：但緣五種現境。莊嚴論說：如來五根一一皆於五境轉故。有義：此品亦能徧緣三世諸法不違正理。佛地經說：成所作智起作三業諸變化事，決擇有情心行差別，領受去來現在等義，若不徧緣無此能故。然此心品隨意樂力，或緣一法或二或多。且說五根於五境轉不言唯爾，故不相違。隨作意生緣事相境起化業故，後得智攝。

最後明「成所作智相應心品」的所緣，這有二師的解釋不同，現在依於論文分別如下：

「有義」，是第一師的說義。他們認爲此智心品「但緣」色聲等的「五種現」實「境」界，超過這個現實境界，則爲此智心品所不緣。「莊嚴論說：如來」的眼等「五根」，每「一」根每「一」根，「皆於五」種「境」界上「轉」的。雖然徧於五境上轉，但只緣現在而不緣過去未來。佛地經論卷第三說：『成所作智相應心品：有義：唯緣五種現境。莊嚴論說：如來五根一一皆於五境轉故』。此與本論第

一師所說，完全是一樣的。

「有義」，是第二師的說義。他們認爲此智心品，不但能緣現在五種現境，「亦能」緣於過去未來，而是「徧緣三世」一切「諸法」的，因爲我們這樣講法，是「不違」於「正理」的。怎麼知道？「佛地經」中曾「說」：如來的「成所作智，起作」身語意「三業」的「諸變化事，決擇有情」的種種「心行差別，領受」過「去」、未「來、現在等義」，足以證明能夠徧緣三世一切諸法。「若」說此智「不」能「徧緣」諸法，那就應該「無此」功「能」。「然」而事實上，「此」智相應「心品，隨」於「意樂」之「力，或」者「緣」於「一法，或」者緣於「二」法，「或」者緣於「多」法。現在「且說五根」一一「於」色等「五境」上「轉」，並不是說唯緣這麼一點境界，所以說「不言唯爾」。所以前後之說，並沒有什麼「相違」互「違」背的地方。此智心品既是「隨」於「作意」而「生」起的，「緣」於種種的「事相境」，而「起」諸變「化」的三「業」之事，所以唯是「後得智攝」，不同前三智的通於根本、後得二智所攝。佛地經論卷第三說：『如實義者，成所作智亦緣一切，於一切境皆無障故。莊嚴論說：成所作智於一切界起種種化，無有數

量不可思議，作諸有情一切義利。此經中說：成所作智起作三業諸變化事，決擇衆生八萬四千心行差別，宣說對治作四記論，受領去來現在等義。若不普緣一切境界，無此功能。又說：佛心無障自在，一一皆能照一切境；但作意力，或緣一法，或緣一切，且說五根於五境轉，不言唯爾故不成證』。此與本論第二師所說，完全是一樣的。

經中所說的四記論，就是對諸問者所作的四種記別，亦卽四種不同的答覆。一、一向記：如有人這樣問：諸有生起的一切法，是不是決定歸於毀滅？那應對他一向作這樣的答覆：就是生者必滅，這是決定了的，沒有改變的餘地。或有人問：三寶是不是眞實的？能不能爲世間的良福田？那應對他一向作這樣肯定的答覆：佛法僧三寶是具有無漏性淨功德的，確是世間的良福田，沒有半點虛假的。像這樣無疑的肯定的答覆，是爲一向記。二、分別記：如有人這樣問：諸有滅者是不是決定得再更生？那應對他作分別說，顯示這是沒有決定的。假定仍然具有煩惱的人，在他死了以後當然還要隨業受生的，設若是已斷煩惱如阿羅漢聖者，在他這個生命結束後，絕對不會再受生的。像這類的問題，應該對他分別記別，不能籠統的答覆。三

、反問記：如有人這樣問：所謂菩薩十地，究竟誰勝誰劣？那你應該對他先來一個反問，就是你所問的勝劣，望於什麼來問的？假定是望勝解行地的三十心說，當然是初地爲勝而三十心爲劣；假定是望初地以後的二三地說，當然以二三地爲勝而初地爲劣。必須先這樣的反問，然後說出誰勝誰劣才不會有過失。四、默置記：如有人這樣問：實有我性是善的還是惡的？對於這類問題，應該默而不答，亦卽沒有答覆的必要。要知本來是無我的，還談什麼是善是惡？說善說惡豈不是多餘？至於石女根本是不能生育的，那裏還有什麼是她的兒子？兒子尙且決定沒有，那裏還談什麼是黑是白？如果對他分別是黑是白豈不是變成多餘？所以對於這樣的問話，最好的辦法就是默然不理，以免益增戲論。像上所說就是四記論，爲如來成所作智領受意化的作用。

壬五　四智用別

此四心品雖皆徧能緣一切法而用有異：謂鏡智品現自受用身淨土相、持無漏種；平等智品現他受用身淨土相；成事智品能現變化身及土相；觀察智品觀察自他功能過失，兩大法雨破諸疑網利樂有情。如是等門差別多種。

上來所說的「此四」智相應「心品」說一一「皆徧能緣一切」諸「法」，雖然「而」它們緣境的作「用」，顯然是「有」很大的差「異」，所以特別分爲四智心品。它們不同的作用是這樣的：「謂大圓「鏡智」相應心「品」，能「現」起「自受用身」及自受用「淨土相」，以執「持」清淨「無漏種」子，與因中第八藏識緣境是相同的。「平等」性「智」相應心「品」，能夠「現」起「他受用身」及他受用「淨土相」，而且都是爲登地以上的菩薩所現的。「成事」作「智」相應心「品，能」夠「現」起「變化身及」穢「土相」，爲他的特別作用。妙「觀察智」相應心「品」，能「觀察自他」的「功能過失」，於淨穢二土中，隨諸根機大小，「雨大法雨」，轉大法輪，「破諸」衆生的「疑網，利樂」一切的「有情」，爲他最大的殊勝功能。

「如是」像上所說的種種「等門」，假定一一說起來，其「差別」是有「多種」的。有的在前面已經說過，有的可參閱佛地經論，在此不再一一爲說，以免煩瑣。

此四心品名所生得，此所生得總名菩提，而及前涅槃名所轉得。雖轉依義總有四種，而今但取二所轉得，頌說證得轉依言故，此修習位說能證得，非已證得因位攝故。

「此」中所說「四」智相應「心品」，就是這兒「名」爲「所生得」，而「此」所說的「所生得」，「總」括一句話，「名」爲大「菩提」；至「前」所說的大「涅槃」，則「名」爲「所轉得」。「雖」說「轉依」的意「義，總有」能轉道、所轉依、所轉捨、所轉得的「四種」差別，然「而」現「今但取」第四所顯得與所生得的「二所轉得」，不取其餘的三種轉依，因爲「頌說」：捨二粗重故，便「證得轉依」的這句話。而這所顯得與所生得，正是所證得的。可是現在要問，就是在「此修習位說能證得」，究是因中的能證得？抑是果中的能證得？當知此中明轉依果，是約因中將能證得位說，並「非」就果上「已證得」位說，因爲修道的十地，尚是屬於「因位」所「攝」，還沒有到達佛地的果位。義演說：頌中說的證得轉依，是佛果上所證所顯得，所以此中唯取佛果菩提，涅槃是轉依果，不是取的其餘的三種轉依。其餘三種轉依之中，雖有迷悟依眞如之說，然而那是因中所攝。謂在十地中是爲悟依，在生死中是爲迷依，即使在十地中修行，所以迷悟依是因位攝。

斷十重障、證十眞如時，都是因位能證中收，非是果上所生所顯，所以爲此中所不取。

丙五　究竟位

丁一　牒科標問

後究竟位其相云何？

上來已解釋了五位中的前四位，現在來釋最後第五究竟位。而這最「後」的「究竟位其相」是怎樣的？這是我們所要知道的。所謂究竟位：『因在前面的修習位，數數地顯發無分別智，修諸勝行，二障通通斷盡，故二果乃得圓滿。論圓滿，菩薩還須進修，故不能及；論殊勝，不是二乘的劣果可比。是究極竟了的位，故名究竟位』。實際說來，就是佛果。

丁二　擧頌總答

頌曰：此卽無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。

這是擧頌總答上面的所問；頌文的意義到論文中再解釋。於中，「此卽無漏界」的初句，是指出其體；其次，「不思議、善、常、安樂」七字，是顯它的勝德；

最後，「解脫身、大牟尼名法」八字是簡別二乘而顯與三乘有別。頌中最初「此」之一字，是指前段所說的所轉得的二重轉依，亦即是眞涅槃與大菩提。

丁三　解釋頌意

戊一　釋第一句

己一　正釋頌意

論曰：前修習位所得轉依，應知卽是究竟位相。此謂此前二轉依果，卽是究竟無漏界攝，諸漏永盡非漏隨增，性淨圓明故名無漏。界是藏義，此中含容無邊希有大功德故；或是因義，能生五乘世出世間利樂事故。

此下是以論文解釋頌義。「論」中開始說「曰」：在「前修習位」中「所」轉「得」的二重「轉依」的所證得的大「果」，「應知卽是」這「究竟位」之「相」，所以現在所說「此謂此前二轉依果」，不是指的別的什麼，而正「是」屬於「究竟無漏界攝」。無漏當然是對有漏說的，「諸」有一切有「漏」，到了這個時候，已經「永」遠斷「盡」，從此以後，不會再與煩惱相俱，不會再與煩惱相應，不會再被煩惱所縛，不像取蘊那樣的於中漏隨增故，所以說爲「非漏隨增」。非漏之所隨增

的二轉依果體，是體「性」清「淨圓」滿勝「明」的究竟「無漏」，與二乘以及菩薩所得的無漏，是有所不同的。如二乘聖者，雖說已經得到無漏，但與第七識相應的所知細障仍在，所以不是勝明的；至於登地的菩薩，雖同樣的得到無漏，但只是得到一分而已，並還沒有達到圓滿，自不是圓淨的；所以二乘與菩薩所得的無漏，都不可說是究竟的。「界是」含「藏」之「義」，意謂於「此」之「中」，能「含容」無量「無邊」的甚爲「希有」的「大功德故」。如分別說：於大菩提中含容一切有爲功德，有爲功德名所含，大菩提名能含，因此，舉菩提時，一切有爲功德皆名菩提；於大涅槃中藏有一切無爲功德，無爲功德名所藏，大涅槃名能藏，因此，舉涅槃時，即攝得一切無爲功德。

「或」者界「是因」的意「義」，意說所證得的大果，或爲所緣，或爲增上緣，「能」出「生五乘世出世間」的「利樂事」業的。靈泰疏鈔說：『今者便說佛爲因能生五乘者：即或約所緣，即佛果上菩提涅槃爲緣境，即五乘起善心緣佛果菩提而欣樂故，即生得他五乘道。或爲增上緣者，即由佛果上菩提涅槃故，即令五乘衆生長善滅惡。展轉傳說者，或由佛菩提根本智，親證眞如涅槃故，即生後得智，後

得智卽生大悲，大悲能現佛身說十二分教，令諸五乘有情聞此教已卽長善滅惡，故名展轉傳說。具此等緣方生五乘衆生長善滅惡，得世出世利樂事故，故名能生五乘』。

己二　問答廣明

清淨法界可唯無漏攝，四智心品如何唯無漏？道諦攝故唯無漏攝，謂佛功德及身土等皆是無漏種性所生，有漏法種已永捨故，雖有示現作生死身業煩惱等似苦集諦，而實無漏道諦所攝。

有人這樣問道：自性眞如「清淨法界」，有佛出世，無佛出世，總是那樣性相常住的，固然「可」以說是「唯」屬「無漏」所「攝」，因爲它是一種理法，沒有什麼可諍論的，但是「四智」菩提相應「心品」，從種所生的，是佛身中的有爲功德，「如何」可說亦「唯無漏」所攝？難道佛身皆唯無漏？講到佛身是不是唯屬無漏，在小乘學派中是有諍論的：大衆部的學者，認爲『一切如來無有漏法』，所以十八界在佛身中，全是無漏的。佛身既是無漏的，當就無一不是清淨。所以在這派的學者中，當然不會提出這樣的問題來問。可是，有部系的學者，認爲佛身間或還

有有漏現前，亦卽佛身的十八界亦屬有漏的，因諸具縛凡夫緣如來身，仍會生起貪瞋等煩惱的。所以在這派的學者中，就會提出這樣的問題來問。現在論主答說：四智心品的菩提，因爲是屬「道諦」所「攝」的，所以說爲「唯無漏攝」。如以四諦分別，大家都知道的：苦集二諦是屬有漏，滅道二諦是屬無漏。道諦既是無漏，屬道諦攝的四智菩提，當然亦唯是無漏的。因此，「佛」果位上的十力、四無所畏等的一切「功德」以「及」所有四智並諸所現「身土等」，都從無漏種生，屬於道諦所攝，當然「皆是無漏」。因諸「有漏法」的「種」子，在金剛心後「已」經「永」遠「捨」棄掉了。

或者有人又問：如來的法報二身固是無漏道諦所攝，但佛所有的諸變化身，示同衆生有生老病死及業煩惱，怎麼可說亦是無漏道諦所攝？現在論主釋說：如來「雖示現作」誕「生」，入滅的化「身」，或有叱呵身語現起，或入滅前有背痛病苦等「業煩惱等」，看來好「似苦」諦與「集諦，而實」是屬「無漏道諦所攝」，並不可以把它看爲有漏。於中再略爲說明者：佛有時呵斥提婆達多，臉上亦有怒恨的樣子，當知這就是身業；佛陀有時呵叱難調的衆生，將他說爲癡人，當知這就是語

業，皆似集諦。王宮中受生是現起，雙樹下入滅是涅槃，有時腰酸背痛等，皆似苦諦，所以說似苦集諦。但這都是佛陀的示現，不能把它當作眞實看，實際應該仍是無漏道諦所攝。

集論等說十五界等唯是有漏，如來豈無五根、五識、五外界等？有義：如來功德身土甚深微妙非有非無離諸分別絕諸戲論，非界處等法門所攝，故與彼說理不相違。

有人引論問道：若佛功德身土等，皆唯無漏所攝，爲什麼「集論等說」除後三界，餘「十五界等唯是有漏」？既十五界唯是有漏，如佛有十五界，當亦屬於有漏，怎麼可說唯是無漏？設若一定說佛一切唯是無漏，「如來」難道沒有「五根、五識、五外界等」的十五界？說佛沒有十五界，絕對是說不過去的。集論卷第三原文是這樣說的：『五取蘊、十五界、十處全及三界、二處少分是有漏』。從集論所說看來，十五界是有漏，可說不成問題。關於這問題，有三師解說不同，現在依論文分別說明如下：

「有義」，是第一師的說義。他們認爲「如來」所有「功德」及所現的若「身」若「土」，都是非常「甚深」，非常「微妙」的，既不可以說它「非有」，亦不

可以說它「非無，離諸」能所「分別，絕諸」名言「戲論」，並「非」是「界、處」、蘊「等」三科「法門所攝」的，不可將這說爲五根、五境等，因而也就不可以十五界等有漏爲問。要知集論所說的有漏，不是約佛身講的，所以這裏所說「與彼」集論所「說」，在道「理」上，並「不」怎麼「相違」。佛地經論卷第一說：『如實義者，如來身土甚深微妙，非有非無，非是有漏亦非無漏，非善非惡亦非無記，非蘊界等法門所攝，但隨所宜種種異說。餘處說言十八界中，十五有漏，八無記等，但就二乘、異生等境粗相分別，不就諸佛諸大菩薩甚深境界。故餘處說如來非蘊界處攝，所有善等皆是示現，乃至廣說』。佛地經論的這一所說，與本論此師所說是相當的。

有義：如來五根、五境妙定生故法界色攝，非佛五識雖依此變，然粗細異非五境攝，如來五識非五識界，經說佛心恆在定故，論說五識性散亂故。成所作智何識相應？第六相應，起化用故。與觀察智性有何別？彼觀諸法自共相等，此唯起化，故有差別。此二智品應不並生，一類二識不俱起故。許不並起於理無違，同體用分俱亦非失。或與第七淨識相應，依眼等根緣色等境，是平等智作用差別：謂淨第七起他受用身土相

者平等品攝；起變化者成事品攝。豈不此品轉五識得？非轉彼得體卽是彼，如轉生死言得涅槃，不可涅槃同生死攝，是故於此不應爲難。

「有義」，是第二師的說義。他們認爲「如來」所有的「五根、五境」，都是依於殊勝的無漏「妙定」所「生」，爲「法界色」一分所「攝」，所以屬於無漏，因爲佛非是有漏五識界攝，因而集論所說有漏五識，決定不是佛所有的。「非佛」以外所餘菩薩以及異生等「五識，雖依」佛妙定所「變」的五根、五境而變爲身土，「然」而彼此間的「粗細」是有很大差「異」的：卽餘所變者較粗，屬於五境所攝，佛所變者較細，「非」屬「五境」所「攝」。是以「如來」的無漏「五識，非」是有漏的「五識界」。爲什麼這樣說？因諸「經」中曾「說：佛心恆」常都是「在定中」的，所謂『那伽常在定，無有不定時』。而諸「論」中又嘗「說」：眼等「五識」身，其「性」是「散亂」的。如對法第一明六種散亂中：『第一自性散亂者，謂五識身。由彼自性於內靜定無功能故』。既然如此，恆在定中的佛心，當然不是其性散亂的五識身。

有人根據上說，作這樣的問道：佛的五識如眞不是五識界攝，那依五識所轉的

「成所作智」，理亦不應與五識相應，是則又與什麼淨「識相應」？現在告訴他說：成所作智是與「第六」淨識的觀察機宜，能隨菩薩、二乘、衆生的三類機宜，現「起」分身的「化」導大「用」，所以不是餘識所能相應的。

接著人們又問：假定果眞這樣，那「與」妙「觀察智」的體「性」又「有」什麼差「別」？現在回答他說：二者當然是有差別的：「彼」妙「觀」察智，唯能「觀」於「諸法」的自相「共相等」，而「此」成所作智，「唯」能現「起」三類分身的「化」用，所以二者是「有差別」的。

外人復又問道：假定眞是這樣，那末，「此」妙觀察與成所作的「二智」心「品」，就「應不」能「並生」，如無性攝論釋卷第三說：『無處無容非前非後，同身同類二識並生』，所以「一類」智品，「二識」是「不」能「俱起」的，現在成所作智怎麼能與第六識相應？現在答說：假使以前念後念刹那別起來說，就是容「許不」得「並起，於理」是也「無」所「違」背的。要知經說無受身處無容並生的道理，是約同一身中同類二識一時並生說的，並不是約前後別起說的，我說前後別

起又有什麼不可？你雖這麼說，但我們仍不承認此二智品是一，因爲它們的自性是各別的。外人救說：你們還是沒有懂得我的意思，如你了解「同」一識「體」義「用分」二，就知許二智品「俱」起，「亦」即沒有什麼過「失」，你爲什麼定說二識不俱起？現在破說：你以爲這樣說法，問題就算是解決，事實不然，前面說過，自性別故，如眼等五識，你爲什麼定要執說可以俱起？外人又救說：如合意識別生意識前後間起，試問有什麼違於經說的無同類並？再予破說：和合識體如果認爲是異熟，而又說它間生，那體便要間斷，後來又繼續時，應該名爲更生。

「或」說成所作智不是與第六淨識相應而是「與第七淨識相應」的。爲什麼又作這樣說？因「依眼等」五色「根，緣」於「色」聲「等」的五塵「境，是平等」性「智」中的「作用差別」。怎麼說爲差別？「謂淨第七」平等性智，爲化地上菩薩，現「起他受用身」及他受用「土相者」，是就屬於「平等」性智相應心「品」所「攝」；假定淨第七平等性智，爲化諸異生類，現「起變化」身及變化土「者」，那就屬於「成事」作智相應心「品」所「攝」。依於此說，我們知道：同一平等性智，依他受用身上五根緣色等五境，化地上菩薩，就成平等性智，依化身上五根

緣色等五境，化地前異生等，就成成所作智。平等性智雖唯是一個，因有二種作用不同，所以名爲平等智、成事智。作此分別，試問又有什麼不可？

外人難說：此成所作智心品既與五七淨識相應，「豈不此品」亦是由「轉五識」而「得」？既是由轉五識而得，應說與淨五識相應，怎麼可說與第七淨識俱？現在答說：雖說成智心品由轉五識而得，但並「非轉彼」五識「得」此智品，便說此智心品的「體」性「卽是彼」五識攝。「如」諸經論中說「轉生死言得涅槃」，是約生死滅涅槃顯說的，並不是涅槃就是生死，所以說「不可涅槃同生死攝」。因爲生死涅槃轉未轉位，是各有其體的。既然如此，「是故於此不應」提出這樣的問題來「爲難」，爲難亦是爲難不到的！

有義：如來功德身土如應攝在蘊處界中，彼三皆通有漏無漏。集論等說十五界等唯有漏者，彼依二乘粗淺境說非說一切。謂餘成就十八界中唯有後三通無漏攝，佛成就者雖皆無漏而非二乘所知境攝。然餘處說佛功德等非界等者，不同二乘劣智所知界等相故，理必應爾。所以者何？說有爲法皆蘊攝故，說一切法界處攝故，十九界等聖所遮故。若絕戲論便非界等，亦不應說卽無漏界、善、常、安樂、解脫身等。又處處說轉

無常蘊獲得常蘊，界處亦然，寧說如來非蘊處界？故言非者是密意說。又說五識性散亂者，說餘成者非佛所成。故佛身中十八界等皆悉具足，而純無漏。

「有義」，是第三師的說義。他們認爲「如來」所有的一切「功德」以及所現的「身土，如」其所「應」是可「攝在蘊處界」的三科法門「中」的。什麼理由？因「彼」蘊處界「三皆通有漏無漏」的。如凡夫身分所有的，就是有漏，而如來身分所有的，就是無漏，所以佛無漏亦被所攝。至前所引「集論等」所「說十五界等唯是有漏」攝「者」，當知「彼」是「依」於「二乘粗淺境」界「說」的，並「非」是「說一切」凡聖有情的十五界等，皆唯有漏。「謂餘」菩薩、二乘所「成就」的六根、六境、六識的「十八界中，唯有」意根、法境、意識的「後三」界，「通」於「無漏」所「攝」，餘十五界皆是有漏。非謂「佛」所「成就」的十八界亦是有漏。然如來十八界，「雖」說「皆」是「無漏，而非二乘所知境攝」。能知十五界唯是有漏的，是顯劣智的境界；佛十五界唯是無漏，諸根相續一一無邊，唯佛所有的勝智，方能知道是這麼一回事，其餘的十地菩薩以及二乘聖者，是無法了知的。

「然」而「餘處」如大般若以及許多大乘經「說：佛」的「功德」智慧以及身土「等，非」是「界」處「等」所攝「者」，因這是示佛的殊勝功德，亦卽表示佛的界處等是純無漏的，「不同二乘劣智所知」的「界」處「等相」，並非不屬界等所攝，在道理上講，如應攝於界處等中，所以說「理必應爾」。「所以者何」？是問是什麼道理。諸論通「說」：諸「有爲法皆」是「蘊」所「攝」的，佛功德等屬於有爲，當亦攝在蘊中。諸論又「說：一切」諸「法」，都是「界處」所「攝」。此中所說的諸法，攝盡世出世間的一切法，而世出世法不出三科，佛的功德法當亦爲界處所攝。假使佛果位上的諸功德法不是蘊處界攝，那就應當於十八界外有十九界，於十二處外有十三處，於五蘊外有第六蘊。然而所謂「十九界」、十三處、六蘊「等」，是大「聖」佛陀「所遮」而不許可有的。無垢稱經四說：『觀第五大，觀第六蘊，觀第七根，觀十三處，觀十九界』。十九界等既爲聖所遮止，是知根本不能成立，所以佛的諸有功德，皆不離於蘊處界等。

「若」有人說，凡是「絕」諸「戲論」的，「便非界等」所攝，如來功德身土等，既是絕諸戲論的，當非界處等攝。這個說法是亦不對的，如果這說法能夠成立

，是則在此頌文之中，「亦不應說」如來功德等，「卽」是「無漏界」，是「善」，是「常」，是「安樂」，亦不應名「解脫身等」。現既明白的可以名爲解脫身等，怎麼不可說爲蘊處界攝？「又處處」經論中，如涅槃經、莊嚴論等，「說轉無常蘊獲得常蘊」，轉無常界獲得常界，轉無常處獲得常處，所以說「界處亦然」。怎麼（寧）可「說如來非蘊處界」攝？反過來說，應說如來亦是蘊處界攝。大般若經等所以說「言」佛功德等「非」界等攝者，當知這「是佛密意說」，顯示非淺智者所知境。

關於轉無常蘊獲得常蘊，在勝鬘經中有兩個頌說：『如來妙色身，世間無與等，無比不思議，是故今敬禮。如來色無盡，智慧亦復然，一切法常住，是故我歸依』。古德說這是彰如來三身功德：前一頌，是彰如來的化身功德；後一頌，是彰如來自受用身的功德。所謂『如來色無盡』，卽是轉無常色獲得常色；所謂『智慧亦復然』，卽是轉無常的受想行識四蘊而獲常的受想行識四蘊。勝鬘經講記解釋後一頌說：『如來法身的微妙色相，是無盡的。佛有無量相，相有無量好，如來色相光明是徧一切處的。但眞常大乘經，特著重一常字。常住的，卽是無盡、無斷滅的。

色相常住而無盡，如來的智慧亦復如此，也是常住而無盡的。一切法不外乎色與心；無漏心中以智爲主。這卽是說：佛的心色都是無盡的……』。

接著講記又說：『在這裏可附帶說明的，是（因圓果滿的）如來有色相呢？還是無色相的？這在中國古代，大有諍論。有人說：佛是無色的。有人說：佛是有色的。研究眞常妙有的大乘經根本義，是宣說如來有色的。這是針對二乘而來，小乘如說一切有部等，說佛入無餘涅槃，卽灰身泯智，不可談有色有心。如上座部等，說佛入無餘依涅槃，色是沒有了，但能斷煩惱的淨智，是有的。這卽是有心而沒有物質的。與大乘近似的大衆部說：『如來色身實無邊際……如來壽量亦無邊際』；『佛偏在』；所以，入無餘依涅槃（也可說不入涅槃的），不但有智，也還有色。大衆部等，和法華、勝鬘等經的思想極近。常住妙有的大乘，評破聲聞者說如來涅槃是無色的，所以特重視『解脫有色』。本經讚佛的功德中說：『如來色無盡，智慧亦復然』，卽顯如來有色義。涅槃經說：『如來捨無常色獲得常色』。又如涅槃經（三）說：『言非色者，卽是聲聞緣覺；言是色者，卽是諸佛如來解脫』。大法鼓經也說：『常解脫非名，妙色湛然住』；又說：『諸佛世尊到解脫者，彼悉有色

，解脫亦有色』。妙色湛然的如來解脫，顯示了眞常大乘的特色。如來的究竟果德，是有心也有色的。這在一切衆生，是本來具足此清淨德相的，名爲如來藏。所以說：『如來藏具相三十二』。

「又」對法第一「說」六種散亂中第一自性散亂者：謂「五識」身，由彼自性於內靜定是沒有功能的，所以說爲「自性散亂」。但那是「說」其「餘」菩薩、二乘所「成」就的有漏五識而言，並「非」是說「佛所成」就的無漏五識，無漏五識絕對不會自性散亂。以是之「故，佛身中」的「十八界」、十二處、五蘊「等」，不但一切「皆悉具足，而」且「純無漏」所攝，亦卽是屬無漏界。

戊二　釋後三句

己一　正釋頌意

此轉依果又不思議，超過尋思言議道故，微妙甚深自內證故，非諸世間喻所喻故。

上面解釋第一句頌出體，以下解釋後三句頌以顯殊勝德性。講到「此」二「轉依果」體所具殊勝德性，雖則說是很多，現在且擧四種。此文是說第一「不思議」的勝德。謂此二轉依的果體，因我人的尋思去尋思它固尋思不到，用我人的言語去

議論它亦同樣的議論不到，因爲其體，「超過尋思」之道，不是尋思的境界，斷絕「言議」之「道」，不是言議的境界，眞是所謂「微妙」最微妙，「甚深」最甚深，唯大聖者「自內證」知，要用世間的譬喻來比喻它，根本是不可能的，所以說「非諸世間喻所喻故」。正因如此，名不思議。攝論以三義解釋不可思議相，如論說：『五、不可思議爲相，謂眞如清淨的法界，自內證故，無有世間喻能喻故，非諸尋思所行處故』。講記解釋說：『第五不可思議爲相：法身不可以心思，不可以語議，所以不可思議。一、佛的自覺證智，於眞如清淨的法界，自內圓證，這唯佛與佛乃能洞達，不是有情所能知的。二、眞如法身於一切法中最究竟，沒有一法足以與它相齊等，所以無有世間喻能喻的。平常拿虛空等比喻，也只能做到意會而已，實在不能親切的表達。三、法身無相，徧一切處，這非諸世間的尋思所行處，無分別法當然不能以有分別的尋思去推度。由此，法身以不可思議爲相』。世親、無性攝論釋第九的解說，大體也是如此，沒有什麼不同。

此又是善，白法性故，清淨法界遠離生滅極安隱故，四智心品妙用無方極巧便故，二種皆有順益相故，違不善故，俱說爲善。論說處等八唯無記，如來豈無五根三境？此

中三釋，廣說如前。一切如來身土等法皆滅道攝，故唯是善，聖說滅道唯善性故，說佛土等非苦集故，佛識所變有漏不善、無記相等，皆從無漏善種所生無漏善攝。

第二明「此」二轉依果，頌中「又」說「是善」，因唯是清「白」善法爲「性」，不同不善及無記，而且能斷於黑，所以說名爲白。如此白法是不是就是有漏善？與有漏善究竟有什麼差別？當然有差別，且不能說就是有漏善，因自性「清淨法界」的眞涅槃，是「遠離生滅」染污，而最極寂靜，「極」爲「安隱」的，是一切魔境所不能動的；至於「四智心品」的大菩提，具有微「妙」不可思議的大「用」，無方」應物，澤被群生，最「極」善「巧」方「便」的，無一衆生不可度化的。如是說來，我們知道，涅槃的無爲，菩提的有爲，「二種皆有順益」之「相」，都是「違」於「不善」的，所以「俱說爲善」。

在此有人難說：如來四智心品如果眞的皆唯是善，爲什麼對法「論說」十二「處」中五根與香味觸三境「等八」處，「唯」是屬於「無記」性攝？「如來身豈無五根」及香味觸「三境」？假定有的話，爲什麼說唯善？對法論第四原文說：『無記八界者，謂五色根、香、味、觸界』。這不是很明顯的說八界是無記？關於這問

題，「此中」有「三」種解「釋」，就是有三師的不同解釋。現在我們簡單的說：集論等說五根三境是無記，是依二乘粗淺境說，並非是說佛地微妙境界也是如此，謂餘成就十二處是無記，固然沒有問題，但佛所成就的十二處唯是善性，不過這不是二乘所知之境。如要透徹的了解這個問題，可閱前面有關有漏的三種解說。

論中又作這樣解說：「一切如來」的若「身」若「土等法皆」是屬於「滅道」所「攝」。基師述記卷十說『眞如等五法皆滅道攝』。所謂五法，是指清淨法界及四智菩提屬道諦攝，所以總說爲滅道諦攝。凡爲滅道攝的，必然「唯是善」的，因爲諸經論中，「聖說滅道」二諦，「唯」獨是「善性」的，況且對法論等「說佛」的身「土等，非」是屬於「苦集」二諦的。如該論卷第六說：『復有清淨世界非苦諦攝，非業煩惱力所生故，非業煩惱增上所起故。然由大願清淨善根增上所引，此所生處不可思議，唯佛所覺，尙非得靜慮者靜慮境界，況尋思者』？既非苦集，當然是屬善性的滅道二諦。至於由「佛」淨「識所變」相似「有漏」的「不善」及「無記相等」，一一「皆從無漏善種所生」，並不是

眞的是不善及無記，所以實際仍然唯是「無漏善攝」。如將從無漏善種所生的相似有漏不善及無記，看成實在的不善及無記，那就大錯特錯！

此又是常，無盡期故。清淨法界無生無滅、性無變易故說爲常。四智心品所依常故，無斷盡故亦說爲常。非自性常，從因生故，生者歸滅一向記故，不見色心非無常故。然四智品由本願力所化有情無盡期故，窮未來際無斷無盡。

第三明「此」二轉依果，頌中「又」說「是常」。爲什麼說它是常？因此二轉依果，在時間方面講，是永無盡期的，決沒有間斷的時候，而是窮未來際在相續著的。首先以涅槃解釋常，是說「清淨法界」的眞涅槃，原本「無生無滅」的，其「性」從來「無」有「變易」，一直都是如此的，所以「說」之「爲常」。其次以菩提解釋常，是說「四智心品」的大菩提，以常住眞如爲所依，由於「所依」的眞如是常住的，所以能依的四智心品，其體「無斷」無「盡」的「亦說爲常」，決不會所依的是常，能依的成爲無常。於中應還分別的：無斷常是報身的不斷常義，無盡常是化身的相續常義。報身的不斷常，是約自受用身說，因自受用身從成佛後，始終是這樣相續不斷絕的；化身的相續常，是約他受用身及變化身說，因這二身時時

在度化衆生，時時有所斷絕的，就是當又在別個地方現身，所以名爲相續。

對這二身，攝大乘論曾有問道：『應知亦爾』。講記解釋說：『受用、變化二身常？此二所依法身常故。又等流身及變化身，以恆受用無休廢故，數數現化不永絕故，如常受樂，如常施食，如來身常身，不是佛的眞身，在他現起的方面，確是無常的。那爲什麼經說如來身常？這是受用、變化二身也是常住的了。實際上，菩薩衆會人天等見到的或現生或入滅的佛就他的所依說的，此受用、變化二身所依的法身，是常住的，約所依說，說能依的，只是餘二身，如來的自證法身是常住的，我們是見不到的。這可以拿水與波作比喻，水性的湛然不動，是法身；因衆生機感風波的鼓盪，水中現起波浪，小風小浪，大風大浪，這如受用、變化二身。波浪的體就是水，這是水的一種姿態；水性既常住，波浪也不妨說常，所以法身也體用無礙。但大海的波浪，究竟因風而起，說波浪不是水的眞相，受用、變化二身也不是法身。再依二身自體說：等流身就是受用身，因爲受用身是從自性身流出，所以又名等流身。這等流身，他恆受用法樂無

休廢，如世人說，這人常常享受快樂，雖然他所受的樂，並不是常住無間，但可以說他常常受樂；受用身也是這樣，他雖不是常住的，但可以說他是常。因爲他在菩薩衆中，常受大法樂。變化身也可說他是常，以數數現起化諸有情的事業，相續而不永絕。這如世人說某人常施食，雖施食不是常無間斷，但屢屢施食，也可說他常施食。這樣，變化身雖不常在世間，但隨所化的有情，數數示現無盡，也說他是常』。

不但攝論有這樣的講法，莊嚴論卷第三亦說三種常：『復次，一切諸佛悉同常住：由自性常故，一切諸佛自性身常住，畢竟無漏故；由無間常故，一切諸佛食身常住，說法無斷絕故；由相續常故，一切諸佛化身常住，雖於此滅復彼現故』。準上諸論所說，我們可這樣說：法身是自性常，報身是不斷常，化身是相續常，三身的常義雖有所不同，而其爲常是一。

四智菩提心品，雖則可以說常，但並「非自性常」，因爲是「從因」所「生」得的，既是從因生的，「生者」必然仍「歸」於「滅」，這是經中一向都這樣講的，所以說「一向記故」。既然有生滅的，怎麼可以說常？若說最初的確是有生的，

但到後來並不滅，如果這樣講，不但違於佛說，而且在事實上，從來「不」曾有人「見」過「色心」是「非無常」的。聖教及事實既都無一色心不是無常，爲什麼還要說它無斷無盡？是以我們現在肯定的說：佛的色身絕對不是自性常，因爲是有生有滅的，如其餘的有爲法。其餘的有爲法，是有生有滅的，所以不是常，佛的色身是有生有滅的，當如諸有爲法不是常。

然則「四智」心「品」，何以又說是常？當知這是「由」於「本」誓「願力」，爲了化度一切有情，由於「所化有情無」有「盡期」，能化的四智心品，也就「窮未來際」的「無斷無盡」。以是之故，所以說常。解深密經如來成所作事品說：『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』。本經說有法身、化身的二身。『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功德所現』。『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，也就隨著染淨世界的不同，衆生的根性差別，而有種種不同的化身』。『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』。

此又安樂，無逼惱故。清淨法界衆相寂靜故名安樂；四智心品永離惱害故名安樂。此二自性皆無逼惱及能安樂一切有情，故二轉依俱名安樂。

第四明「此」二轉依果，頌中「又」說是「安樂」。因這二轉依果，不特自身沒有逼惱，同時又不「逼惱」有情，使自他皆得離於生死大苦，所以名爲安樂。首以涅槃釋安樂，是說「清淨法界」的眞涅槃，所有「衆相」悉皆「寂靜」，再也沒有一點紛擾，所以「名」爲「安樂」。次以菩提釋安樂，是說「四智心品」的大菩提，「永離」一切的「惱害」，再也沒有逼迫性的現象，所以「名」爲「安樂」。前眞涅槃的安樂，是『無上涅槃寂靜樂』；此大菩提的安樂，是『無上菩提覺法樂』。如此說來，不但「此」菩提涅槃的「二」種「自性」是「無逼」無「惱」，而且還「能」利益「安樂一切有情」。所以此「二轉依」，「俱」得「名」爲「安樂」。

二乘所得二轉依果，唯永遠離煩惱障縛，無殊勝法故但名解脫身；大覺世尊成就無上寂默法故名大牟尼。此牟尼尊所得二果，永離二障亦名法身，無量無邊力無畏等大功德法所莊嚴故。體依聚義總說名身，故此法身五法爲性，非淨法界獨名法身，二轉依果皆此攝故。

上來已釋不思議、善、常、安樂以顯二轉依果的殊勝功德；現在再釋解脫身、大牟尼名法以簡二乘顯示三乘得果的差別。解脫身，是解脫煩惱障的纏縛而得的果身。聲聞緣覺「二乘」聖者「所得」一分的「二轉依果」，因爲「唯」是「永遠離」去「煩惱障」的纏縛，仍爲所知障之所覆蔽，「無」有成爲莊嚴的十力、四無畏等「殊勝」功德「法」，所以「但」得「名」爲「解脫身」，不得名爲法身。解深密經如來成所作事品說：『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！名解脫身故。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』。語體釋解釋說：『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』。佛與二乘究竟有沒有差別？這是值得論究的一個問題。說到身，本是積聚的意思，不論凡夫、二乘乃至最高佛陀，都是各有其身的。『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。由此可見二乘所得轉依，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，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追求的對象』！

「大覺世尊」不同於二乘者，由已經「成就」最極「無上」的「寂默法」，所以「名」爲「大牟尼」。牟尼是印度話，中國譯爲寂默，是幽深玄遠，超過語言的一切法性相離言的不二法門。寂默法，簡單的說，就是離言法，爲一般語言所不能說到的。唯我佛陀大「牟尼尊所得二」轉依「果，永離」煩惱所知的「二障」，所以不但名解脫身，「亦名法身」。離了所知障，爲什麼就叫法身？因其爲「無量無邊」的十「力」、四「無畏等」諸「大功德法」之「所莊嚴」的。又爲什麼名爲身？因其是具有「體」性、「依」止、衆德所「聚」的三「義」，所以「總說名身」。因是之「故，此」之「法身」，不是三身中的法身，而是以眞如及四智菩提的

「五法爲性」的。卽以清淨法界名爲涅槃，四智心品名爲菩提，合此二種名爲法身，「非」但一種清「淨法界，獨」得「名」爲「法身」。因「二轉依果」攝此五法，而五法「皆」是「此」法身所「攝」的。在佛地經論卷第二中，初明法身無相功德是總離相，次明受用及變化無中邊相是別離相。又總別顯示佛德，要由二十一種殊勝功德，是故說名最清淨覺。

己二　別明三身

庚一　正明三身

如是法身有三相別：一、自性身：謂諸如來眞淨法界，受用變化平等所依，離相寂然絕諸戲論，具無邊際眞常功德，是一切法平等實性，卽此自性亦名法身，大功德法所依止故。

「如是」像上所說的「法身」，既是三身的總稱，不是任何一身，都得名爲法身，是則法身也就「有」了「三相」差「別」。這個三相的差別，是依勝義而分的：如自性身是就具足眞常功德等而立，自受用身是就具足如來乃至廣大法樂而立，他受用身及變化身是就化度不同衆生而立。至於三身的是不是常，在講第三勝德是

常時已說，現在所要論說的，就是所謂三身，佛佛是否同體。據莊嚴論第三說：『彼三種身一切諸佛皆悉平等：由依故，一切諸佛自性身平等，法界無別故；由心故，一切諸佛色身平等，佛心無別故；由業故，一切諸佛化身平等，同一所化故』。可見諸佛的三身，是沒有什麼差別的。攝論講記也提到莊嚴經論所說：『大乘莊嚴經論從『依』、『心』、『業』三方面說明三身；業是利他的，屬變化身；心是自利的，屬受用身，這受用身，就是自受用的意味；依是自利利他二種功德所依的，屬自性身』。對這三身，攝論講記有詳細的論說，值得參考，可以取閱。

「一、自性身」：這是指「諸」佛「如來」離垢所顯的「眞淨法界」。如是眞淨法界，在本論說，爲「受用」身與「變化」身「平等所依」的實性，在攝大乘論還說它是如來佛果位上一切功德智所依止。「離相」，是說眞淨法界之中，遠離五塵、男、女、生、異、滅的十相。「寂然」，是說眞淨法界，不是尋思所能尋思得到的，但此所說尋思，不是指四不定中的尋思，而是總指三界虛妄心心所說，意謂三界虛妄心心所所緣不到的。「絕諸戲論」，是說語言所說不到的，說它是有固不是，說它是無亦不是，說它亦有亦無亦不是，說它非有非無亦不是，眞是所謂『說

似一物卽不中』，一切戲論絕，一切語離。雖說是這樣的，但它却「具」有「無邊」無「際」的「眞常功德」，而且「是一切法」的「平等」眞「實」之「性」。「卽此」諸法眞如「自性」，不但名自性身，「亦」復「名」爲「法身」。爲什麼亦名法身？因它是有爲無爲諸「大功德法」之「所依止」的。如說：『法界一相，卽是如來平等法身』。古德有說：『若剩一法不名法身，若有一法不名法身，若無一法不名法身，若欠一法不名法身』。意思。

二、受用身，此有二種：一、自受用，謂無邊眞實功德，及極圓淨常徧色身，相續湛然盡未來際，恆自受用廣大法樂。二、他受用，謂諸如來由平等智示現微妙淨功德身，居純淨土，爲住十地諸菩薩衆，現大神通，轉正法輪，決衆疑網，令彼受用大乘法樂。合此二種名受用身。

「二、受用身，此有二種」差別，意顯這是諸佛如來自己之所受用到的法樂。「謂諸如來」於「三」大「無數劫」的長時期之間，不斷的「修集無量」無邊

的「福」德、智「慧」兩大「資糧」，引生本有無漏種子「所起無邊眞實功德及」從鏡智所起究竟「極圓」、極「淨」、極「常」而無所不在的「常徧色身」。極圓，是說莊嚴衆相無不具備；極淨，是說衆多過患無不俱離；極常，是說無間無斷恆常如是。如是色身，「相續湛然盡未來際」的「恆自受用廣大法樂」。相續，簡別不生滅的自性身，因爲這是有生滅的；湛然，簡別他受用身及變化身，因爲這二身時有間斷的。這實是唯佛與佛所能知見的境界，亦是唯佛與佛所能受用的境界。假定以酬所感來說，亦可名爲報身。

次說第「二他受用身」，這是自己已經自證圓滿，爲欲化益初地以上的諸大菩薩，所以「諸」佛「如來」特「由平等性智示現」一種「微妙」清「淨」的「功德身」，「居」住於他受用的「純淨土」中，「爲住十地」的「諸菩薩」，示「現」廣「大」的「神通，轉正」如來的「法輪，決」諸「衆」生的「疑網，令彼」諸大菩薩，「受用大乘法樂」。攝論只說受用身，沒有分爲自受用身與他受用身兩種，但從它的解釋看，則是指的他受用身。如講記說：『二、受用身：它是依於法身而有。法身無一切相，雖然體用圓滿，但非衆生所能見，因此利益衆生的佛事，從

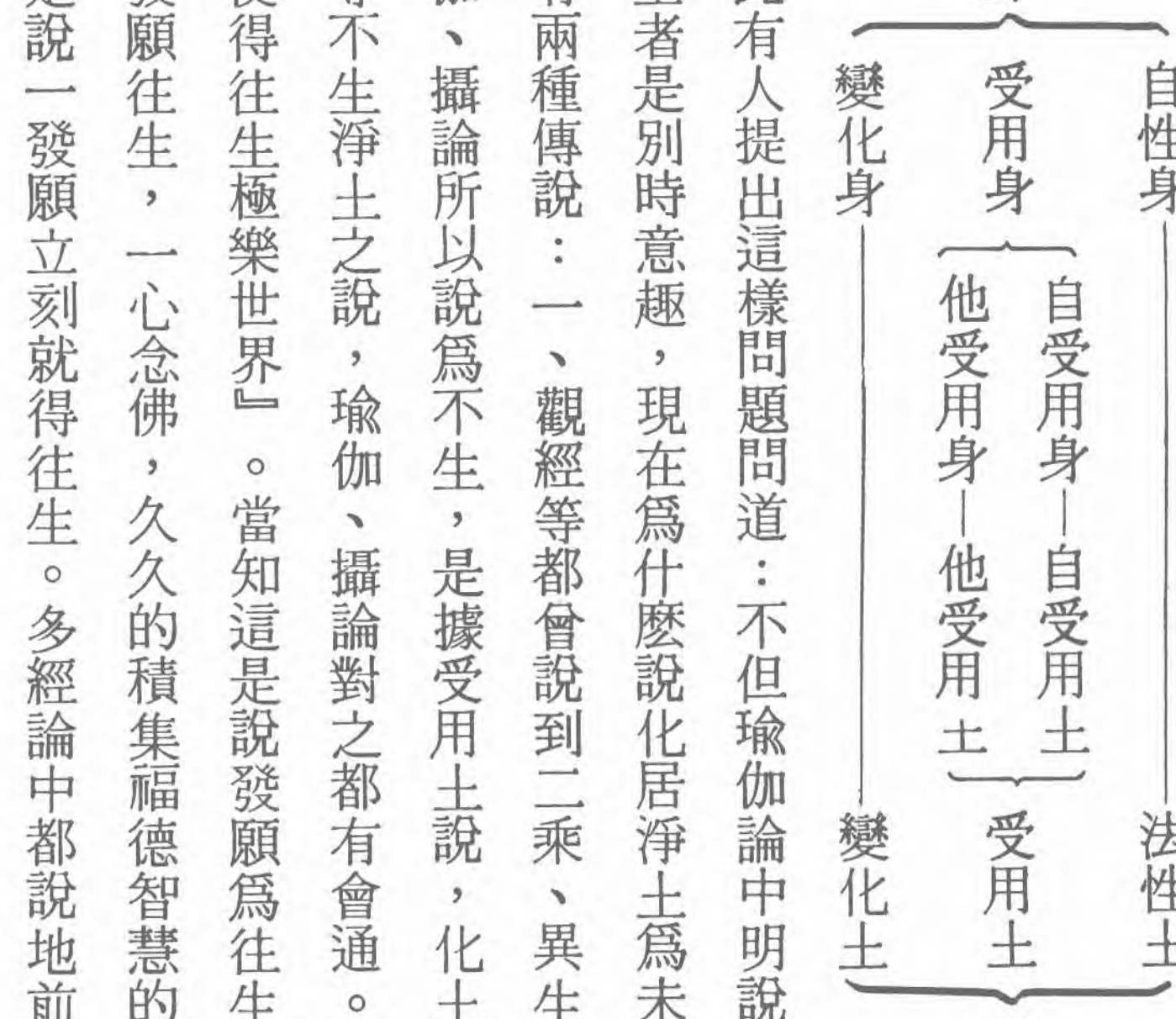
地上菩薩的所見上，建立受用身。它依法身而現，從種種諸佛衆會所顯。就是說：所以知道有受用身，是因菩薩所見的諸佛大集會，在這大集會中的佛是受用身。它在清淨佛土弘闡大法，令大菩薩受用大乘法樂。這受用可作兩種解說：一、諸大菩薩在諸佛的清淨佛土中，受用重重法味。二、諸大菩薩在諸佛的清淨佛國土中，受用清淨佛土樂，如西方極樂世界的種種妙樂。一方面，聽佛說法，受用大乘法樂。因有這二義，所以能化的佛名受用身。他依法身而不爲他依，故不說所依』。從這解釋，可知攝論所說的受用身，就是本論所說的他受用身。因而本論「合此」自他受用的「二種，名」爲「受用身」。

由平等智示現微妙淨功德身，古德對這有三種不同的解釋：有說以妙觀察智擊發平等性智，然後由平等性智示現這樣的淨功德身；有說以平等性智擊發大圓鏡智，使令現起這樣的淨功德身，所示現身實際是大圓鏡智現的，因從能擊的方面講，所以說爲由平等性智示現；有說平等性智本身能夠示現，既不假妙觀察智的擊發，亦不擊發大圓鏡智。在這三種說中，以後說爲正，以初說爲非，中說亦可通，因爲鏡智是諸智的根本。

三、變化身：謂諸如來由成事智變現無量隨類化身，居淨穢土，爲未登地諸菩薩衆、二乘、異生，稱彼機宜現通說法，令各獲得諸利樂事。

「三、變化身」，是「謂諸」佛「如來，由」於「成」所作「事智，變現無量」的「隨類」不同的「化身，居」住在「淨」土或「穢土，爲未登地」的「諸菩薩衆、二乘」，並諸「異生」有情，「稱彼」各個不同的「機宜」，示現八相成道，或「現」神「通」，或「說」教「法」，或變化其他三業的種種事業以利樂他們，使「令」菩薩、二乘、異生「各」各「獲得諸利樂事」。

以上三身，要而言之：自受用身，是自證圓滿的色身，以其所依的實性爲自性身；以示現利他爲他受用身及變化身。就中，爲地上菩薩所現的是他受用身，爲地前菩薩、二乘、凡夫所現的是變化身。所謂三身，並非是各個分離的，實不外於是一佛所具。有此三身必有三身所居的國土，因而土亦有三土，就是法性土、受用土、變化土。就中，因將受用土開爲自受用土、他受用土，所以三身中的受用身，也就開爲自他而成四身。四土，順其次第配合四身。佛身與佛土，是能居所居的關係，彼此同其功德，因爲身土必然是相對應的。現圖如次，到後再說。



在此有人提出這樣問題問道：不但瑜伽論中明說地前菩薩不生淨土，攝論亦明說生淨土者是別時意趣，現在爲什麼說化居淨土爲未登地菩薩等現通說法？一向以來對這有兩種傳說：一、觀經等都曾說到二乘、異生皆得生淨土，怎麼可以說爲不生？瑜伽、攝論所以說爲不生，是據受用土說，化土爲二論所不遮的。二、對於地前菩薩等不生淨土之說，瑜伽、攝論對之都有會通。如攝論說：『又如說言，由唯發願，便得往生極樂世界』。當知這是說發願爲往生之因，念佛爲不退之因，只要你肯得發願往生，一心念佛，久久的積集福德智慧的善根，將來定能往生極樂世界，並不是說一發願立刻就得往生。多經論中都說地前菩薩等得生淨土，怎麼可說不生淨土？如進一步說，不但化現淨土可以得生，就是報土亦得生的。

以五法性攝三身者：有義：初二攝自性身，經說眞如是法身故；論說轉去阿賴耶識得自性身，圓鏡智品轉去藏識而證得故。中二智品攝受用身，說平等智於純淨土爲諸菩薩現佛身故；說觀察智大集會中，說法斷疑現自在故；說轉諸轉識得受用身故。後一智品攝變化身，說成事智於十方土現無量種難思化故。又智殊勝具攝三身，故知三身皆有實智。

現在是「以」眞如及四智品的「五法性攝」自性、受用、變化的「三身」，有二師的解釋不同，現在依於論文分別如下：

「有義」，是第一師的說義。他們認爲最「初」的清淨眞如及第「二」的大圓鏡智，「攝」三身中的「自性身」。怎麼知道？佛地「經說眞如」就「是法身」的，所以證知清淨法界是攝自身的。攝大乘「論說轉去阿賴耶識」而證「得自性身」的。如該論彼果智分說：『應知法身由幾佛法之所攝持？一、由清淨，謂轉阿賴耶識得法身，這是法身的根本。平常談轉識成智，轉第八識成圓鏡智，這裏又說轉賴耶成法身，圓鏡智與法身有著怎樣的關係？從法身看，它是餘二身的依止；從鏡智看，

它是餘三智的依止。賴耶本淨的法界——解性賴耶是眞常，具稱性功德；捨染性，在纏的藏性顯現，它與淨習不二，爲一切淨法的所依。從本性清淨邊建立法界，從智光朗鑒邊建立鏡智。其實，唯識是無義的，無義是唯識的，這是一體的兩面。它的特徵，都在所依』。所以證知大圓鏡智攝自性身，同時從攝論說「圓鏡智品」，是由「轉去藏識而證得」的這話，亦可證知圓鏡智攝自性身。攝論無性釋第九說：『轉阿賴耶識得大圓鏡智』，不是最好的證明嗎？「中」間平等、觀察「二智」心「品，攝」三身中的「受用身」。怎麼知道？因爲有的論上「說：平等」性「智」，示現微妙淨功德身，「於純淨土」當中，「爲諸」地上或地前「菩薩」，能隨所樂「現佛身」像，令其受用法樂。或有論中又「說」：妙「觀察智」於「大集會」之「中」，現通「說法，斷」決衆「疑」，示「現自在」。受用身攝利他，所以論「說轉諸轉識得受用身」。這末說來，不但平等性智攝受用身，就是妙觀察智亦攝受用身。最「後一」個成所作事「智」心「品，攝」三身中的「變化身」。怎麼知道？莊嚴論「說：成」所作「事智，於十方」國「土」中，示「現無量種」類微妙「難思」形量不定的變「化」，住持一切有情利樂事業，所以證知成所作事智攝變

化身。佛地經論卷第七說：『又前五眞如是法身故，論說轉去阿賴耶識得自性身，攝受用身，成所作智攝變化身。經說大圓鏡智轉第八得，故知前二攝自性身。此經中說成所作智起諸化業，莊嚴論說成所作智，於一切界發起種種無量難思諸變化事，故知後一攝變化身。平等性智如餘論說，能於淨土隨諸菩薩所樂，示現種種佛身；妙觀察智亦如論說，於大集會能現一切自在作用說法斷疑；又說轉去諸轉識故得受用身。故知中二攝受用身』。除了前後次第的不同，可說與本論所說是一樣的。本論接著說：「又智殊勝」，四智「具攝三身」。以是之「故」，可以「知」道：「三身皆」是「有實智」的。如攝論彼果智分說：『如是已說彼果斷殊勝，彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身，應知彼果智殊勝：一、由自性身，二、由受用身，三、由變化身』。攝論的三身說，無性論師認爲三身皆是彼果智，所以三身都有智。自性身是根本智，餘二身是後得智。正因如此，所以本論依彼說三身皆有實智。

但這是無性的意思，世親的看法又不同：『世親把受用、變化二身，專攝在隨機所見的利他；在自證方面，智與如都攝在自性身中，這與本論的見解吻合。本論

的體系：自性身就是法身，佛陀親證所覺的，佛佛互見的，常住不變；受用、變化二身，隨機所見差別而有變化。這是從隨機所見而推論到佛陀的本身，從他所見的而立三身。但還有一點，法身、自性身攝盡佛陀圓覺的一切，自證不必說，就是利他也是依法身所起，不離法身的大用，法身總攝一切，可說唯一法身。所以法身由轉本識與轉識成四智而自在圓滿。若從隨機所見說，自性身、法身攝自證，是轉賴耶所得的，受用身攝利他，是轉諸轉識所得的』。印順論師依於此說，列一表是這樣的：

- 變化身……凡夫小乘所見
- 隨見差別
  - 受用身：（轉轉識得）—大地菩薩所見
  - 自性（法）身—（轉賴耶得）—唯佛所見
- 隨佛自覺
  - 法身……（轉八識得）……

（變化無常）（自性常住）

有義：初一攝自性身，說自性身本性常故；說證因得非生因故；又說法身諸佛共有，徧一切法猶若虛空，無相無爲非色心故。然說轉去藏識得者，謂由轉滅第八識中二障粗重顯法身故。智殊勝中說法身者，是彼依止彼實性故。自性法

身雖有眞實無邊功德，而無爲故，不可說爲色心等物。

「有義」，是第二師的說義。他們認爲五法中的最「初」清淨眞如「一」法，可以「攝」三身中的「自性身」，大圓鏡智是不能攝自性身的。爲什麼是如此的？因諸經中皆說清淨眞如是爲法身的，而莊嚴論只「說」佛「自性身本性」是「常」住的，沒有說到鏡智心品是本性常住的，如此，鏡智怎能攝自性身？佛地論中引讚佛論「說：佛」的「法身」是「無生無滅」的，而鏡智心品是有生滅的，生滅的鏡智怎能攝不生滅的自性身？能斷金剛般若論「說」：受持演說彼經功德，於佛法身爲「證因得，非生因」得，而大圓鏡智是生因得，必假修習而證，如是生因得的大圓鏡智，怎能攝證因得的自性身？般若論上亦說：『菩提者名爲法身，彼體實無爲，是故於彼法身此二（一、受持經；二、演說經）能作了因不能作生因』。「又」佛地經論卷七說：諸經論「說：」究竟轉依以爲「法身」，轉依卽是清淨眞如，非對治道，所以知道法身唯淨法界眞如爲性，而且是「諸佛」之所「共有」的。如對法論第一說：『自性身者，謂諸善逝共有法身，最極微細，一切障轉依，眞如爲體故』。善逝是佛的通號之一，諸善逝就是諸佛。無性攝論釋卷第九亦說：『此中自

性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故』。不特如此，在彼果智分中，往往說到諸佛共有的法身，「徧一切法」而無所不在，「猶若虛空」的徧一切處，是諸佛共有的法身，都是約共有義說的。如「無爲」而不屬有爲的，是「非色」非「心」而不是色心的；鏡智是有相有爲的色心法，怎麼可攝自性身？況且莊嚴論中明顯的說：『大圓鏡智是受用佛』，是以不得說爲攝自性身。

有人問道：圓鏡智如眞不攝自性身，前師爲什麼引攝論說轉去藏識得自性身？現在答說：「然」攝論所以「說轉去藏識得」法身「者」，當知那是說「由轉滅第八識中」的「二障粗重」種子，「顯」得清淨轉依「法身」，並不是說法身就是大圓鏡智，所以鏡智不能攝自性身，因說鏡智是屬受用身的。

有人又問：假定眞的如此，前師爲什麼引攝論說於智殊勝中具有法身？現在答說：當知攝論所說於「智殊勝中說」具「法身」，那因法身「是彼」四智心品之所「依止」的，亦卽法身爲「彼」四智的「實性」，所以說具攝三身，並不是圓鏡智品能攝自性法身。如無性攝論釋卷第九說：『轉阿賴耶識得法身故，由阿賴耶識執一切雜染種子，對治起時，轉滅如是一切雜染種，轉得隨順一切無罪圓滿功德。譬如

世間阿揭陀藥，能變有毒令成無毒，故說名轉』。如此說來，怎麼可說三身皆有實智？

爲什麼鏡智不能攝自性身？要知「自性法身，雖」說具「有眞實無邊」的「功德」，然「而」由於它是「無爲」的關係，「不可說爲」鏡智「色心等物」所攝，鏡智色心等物是屬有爲的。

四智品中眞實功德：鏡智所起常徧色身攝自受用；平等智品所現佛身攝他受用；成事智品所現隨類種種身相攝變化身。說圓鏡智是受用佛，轉諸轉識得受用故。雖轉藏識亦得受用，然說轉彼顯法身故，於得受用略不說之。又說法身無生無滅，唯證因得非色心等，圓鏡智品與此相違，若非受用屬何身攝？又受用身攝佛不共有爲實德，故四智品實有色心皆受用攝。

「四智」相應心「品中」，各各都有它的相攝是怎樣的？論中告訴我們說：大圓「鏡智所」現「起」的「常徧色身，攝」三身中的「自受用」身；「平等」性「智」相應心「品所現」起的「佛身，攝」三身中的「他受用」身；「成」所作「事智」相應心「品所現」起的「隨類種種」變

化「身相，攝」三身中的「變化身」。但是此中沒有說到妙觀察智屬何身攝，究是什麼道理？關於這個問題，有人這樣解說：假定是依受用身爲聖者菩薩說法度化，那就屬於他受用攝；假定是依變化身爲地前菩薩等說法度化，那就屬於自受用攝。在莊嚴論中亦曾說到四智與三身的關係；以大圓鏡智配屬自性身，以妙觀察智配屬受用身，以成所作智配屬變化身，但沒有說到平等性智與何身的關係，世親解說平等性智屬於自性身。可見諸論典中，對於四智品與三身的關係，有著不同的說法，是沒有定準的。

現在問道：怎麼知道鏡智是攝自受用」身的？論中答說：「說圓鏡智是受用」身「佛」而不是自性身者，因這是由「轉諸識」而「得」其「受用」的。可是跟著而來的問題，就是不但轉轉識得其受用，轉藏識同樣會得受用的，爲什麼此中不說「受用，然」而這裏主要的是「說轉彼」？論中答說：「雖轉藏識亦」能「得」自「得受用」的一義，就「略」而「不說」藏識以「顯法身」，至「於」轉染成淨而「不說」，只是略而不說而已，並不是不能得到受用。「又」如前引讚佛論「說」：如來「法身」是「無生無滅」的，「唯」是清淨聖智的「證因」之所證「得」的，不是由

生因之所生得的，無相無爲「非色心等」，「圓鏡智品」既是有生有滅，又是有色有心，「與此」無生無滅、非色非心「相違」，其自性身當然不是圓鏡智攝，圓鏡智品定屬自受用攝，假「若非」是「受用」身攝，試問又是「屬」於「何身」所「攝」？況「受用身攝佛」三阿僧祇修集無量「不共」餘乘所有的「有爲」眞「實」功「德」及證極淨常徧色身？以是之「故」，應知「四智」菩提相應心「品」，實有色心，皆」是自「受用」身「攝」。

又他受用及變化身，皆爲化他方便示現，故不可說實智爲體。雖說化身智殊勝攝，而似智現或智所起，假說智名體實非智，但說平等、成所作智能現受用三業化身，不說二身卽是二智，故此二智自受用攝。

「又」還有個道理，就是「他受用」身「及變化身，皆」是「爲」了「化他」有情而「方便示現」的，所以「不可說」它以「實智爲體」。可是有人問說：聖教明白說變化身智殊勝攝，怎麼可說不是實智？論中答道：「雖說化身」是屬「智殊勝攝」，然「而」那不過「似智」所「現，或」者是由「智所」現「起」的，只是「假說」它爲「智名」，而其「體實」在是「非智」的。基師述記卷十說：『然以

自受用實智爲體，唯他受用身等不說無漏智』。佛地經論卷第七說：『雖三種身智殊勝攝，法身是智所依證故，化身是智所起用故，似智現故假說爲智，亦無有過』。可見攝論智殊勝攝三身說，是約似智假說的，不能當作實無漏智看。接著有人復問：前師說平等性智攝受用身，成所作智攝變化身，明說二身就是二智所現，怎麼可以說是體實非智？論中答道：要知前師所引經論所說，「但說平等」性智「能現」起「受用」身，「成所作智」能現起「三業化身」，經論唯說成所作智能起化業非卽化身，可見「不說」受用、變化「二身，卽是」平等、成事「二智」，所以「此」平等、成事的「二智」，是「自受用」身「攝」。

關於三業化身，佛地經頌說：『身語及心化，善巧方便業』。佛地經論卷七對這有詳細的解釋說：此半偈頌，是顯成所作智，因爲成所作智，能起身化、語化、心化的三種化業。以此三化作度生的事業，能夠善爲稱順衆生的機宜，所以說爲善巧，能夠加行不絕的到處度生，所以說爲方便，卽此善巧方便的度化一切，所以說名爲業。所謂身語心的三種化業，各都有三種，現在略說如下：

身化的三種：一、自身相應化業，就是化自身爲輪王等的種種形類，及現種種

過去所有的本生事，以度化不同根性的衆生，使衆生從佛所現的自身化業，得到佛法的利益。二、他身相應化業，就是化魔王爲佛身等，或變舍利子爲天女等，寄在他人身上示現種種變化形類，以度化不同根性的衆生，使衆生從佛所現的他身化業，得到佛法的利益。三、非身相應化業，就是或現大地爲七寶等，或現無量佛化身等，或放光明照耀無邊世界，如是等類的各種變化，都是離自他身別現化作的，在這些變化中，有的是有情的，有的是非情的，眞是所謂種種形類，放光動地的種種表現。爲什麼要作這樣的變化，目的是爲利樂一切有情的。當知這一切的一切，皆是佛的化身業。

語化業的三種：一、自身相應化業，就是在佛自身，化現微妙的梵音，以種種不同的語業，徧告無邊諸世界等，讓每個世界的衆生，聽到佛的清淨梵音，受到深深的感化，得到很大的法益。二、他身相應化業，就是佛令聲聞諸大弟子，以佛所有的清淨梵音，宣說甚深的大乘妙法，當知這不是聲聞或菩薩本身所宣說的甚深妙法，而是說的佛的甚深妙法，因爲這不是他們自力所能做得到的，皆是如來變化所作。三、非身相應化業，就是佛或變化花草樹木，或是化作廣大山大海，或是變化花草樹木，或是化作廣

大虛空，從這些所化當中，發出清淨梵音，宣說種種大法，如是皆名變化語業，以度不同種類的衆生，使他們走到佛法的大道上來！

心化業的二種：一、自身相應化業，就是從佛的自心上，化現種種心及心法的影像差別。二、他身相應化業，就是由佛使令他心，亦現種種心及心法的影像差別。這所化現的自他心及心法的差別影像，實際皆是變的相分看起來好像是見分現，知道這是爲度化他們的，他們也就很樂意的向著佛法這條大路走來，終於得到身心的解脫。爲什麼不化非情令心相現？要知非情的本身，就是心等所緣的相分，爲什麼還要令它有心相現？所以不化非情現心相。

然變化身及他受用，雖無眞實心及心所而有化現無形質法。若不爾者，云何如來現貪瞋等？久已斷故。云何聲聞及傍生等知如來心？如來實心等覺菩薩尙不知故。由此經說化無量類皆令有心；又說如來成所作智化作三業；又說變化有依他心，依他實心相分現故。雖說變化無根心等，而依餘說不依如來；又化色根心心所法無根等用故不說有。

有人在此問道：他受用以及變化，如果眞的不以實智爲體，那豈不是與泥塑木雕的偶像一樣，怎麼能夠說法利生？現在論中答說：當知「變化身」以「及他受用」身，「雖」說「無」有「眞實」的「心及」諸「心所」，然「而化現」有「心心所法」，與泥塑木雕的偶像是絕對不同的，因爲偶像不能化現心及心所。前引佛地經論說，這所化現的實在是相分，不過好像是見分的現起就是。

有人又這樣問：生命的肉體是有形質的，說能化現出來當然不成問題，但心心所是無形無質的，怎麼能夠化現出來？又怎麼令人知道這是化現的？所以有的論說，心是無形的不可以變化，又說化身無心心法，爲什麼這裏說而有化現心心所法？論中作此答說：最高「無上」的「覺者」，其「神」通「力難」以「思」議的，不是我們所能測度的，所以佛運用他的不可思議的神通，是「能化現無形質」的心心所「法」的，不能因爲我們測量不到，就以爲佛不能化現。佛地經論卷七，還有這樣說法：所謂不能化現無形質法，是就二乘及諸異生的定力說的，因爲二乘等的定力下劣，沒有力量可以化現無形質法；可是諸佛菩薩有其不思議的定力，從定發通是可化現的。「若不爾者」，假定不是這樣變化的話，誰都知道，到了佛陀那樣最

高的果位，不說煩惱障斷得一絲不存，就是所知障亦已斷乾淨了，當然不會再生起煩惱，可是事實不然，有時還生起貪瞋等相的，試問「如來」怎麼還能從報化身「現」起「貪瞋等」相？「久已斷」了的煩惱，還能夠再生起，所謂斷煩惱豈不是沒有意義？不是這樣的，煩惱斷了絕對不會再生起，現在說佛有貪瞋等相的現起，當知這不是實質的煩惱，而是如來之所化現的。

「云何聲聞及傍生等知如來心」？這是顯示佛陀化現心心所法的第二個證明。就如來的實心說，不但一般衆生以及二乘不知，就是等覺菩薩尚且不能知其少分，爲什麼現在說聲聞及傍生等知如來心？當知這所知的如來心，不是如來的實心，而是如來的化心。所謂聲聞等知佛心，如佛一時深擯衆僧，還念欲取梵王悉知。又於一時心念爲王如法化世，魔王卽知而來勸請。又諸比丘亦知佛心，如佛將泥洹時，阿那律陀次第知佛所入諸禪三昧』。聖教中還曾這樣說：有時佛的弟子要派一個侍者給佛陀，五百阿羅漢都很樂意的向佛作禮求爲佛的侍者，但佛始終不接受。後來阿那律入定觀察佛的意思，知道佛意在於阿難，如日初出照於高山等，這是聲聞人的知佛心。經中又說：有次佛到質師長者家去，質師

長者家是個大有錢的人家，但是沒有兒女，佛特賜給他的兒子。後來佛到一林邊，林中有一隻獼猴，向阿難索取其鉢，阿難不給獼猴鉢，可是佛給獼猴鉢，獼猴知佛心欲給鉢，又向阿難索鉢。這就是傍生知如來心。

由於這樣的因緣，所以涅槃經又說：『人天百萬設最後供，唯純陀供，是佛親受，餘皆化人，此化人者，皆似有心，令彼人天各各自謂佛受我供故』。「由此經說化無量類皆令有心」。佛陀化無量化人之類皆令有心，目的是爲引導他人的效法。如經中說：須達多長者最初見佛，不解禮佛的軌則，老實的坐在佛的旁邊。佛知道他不懂，特化作一淨居天，光明赫奕，威儀庠序，動止可觀，到了以後，首先向佛頂禮，然後再以百千偈語，讚歎佛的殊勝功德。須達多長者看到這現象，知道見佛是有一定禮節的，所以就起而學該天的威儀，向佛虔誠的頂禮。「又」佛地經「說：如來」的「成所作智」，能夠「化作」不思議的「三業」。關於這所化作的三業，在前已引論予以說明，這裏不再重說。

「又」解深密經「說：變化有依他實心」，就是「依他實心」以爲本質，復自變現心心所假相分，而爲衆生所緣的境。由此可以知道衆生所知所見的，皆是如來的

似相分法，非眞如來，因眞如來，是非心可知，非相可見的。經中成所作事品原文說：『世尊！如來化身，當言有心爲無心耶？……善男子！非是有心，亦非無心。何以故？無自依心故，有依他心故』。語體釋解釋說：『如來的化身，不可說它是有心，也不可說它是無心，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，不可說它決定是有，也不可說決定是無。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』。正因如此，論中特說：「依他實心相分現故」。

在此有人又問：如來的變化身，既然是有根有心的，爲什麼瑜伽論九十八說無根無心？兩種說法是不是互相矛盾？不！瑜伽論「雖說」如來的「變化」身，「無」能化現若「根」若「心等」，當知那是「依」於其「餘」的二乘、菩薩「說」的，「不」是「依」於「如來」實智所起根心說的。因彼二乘等由劣智所化的「色根」及「心心所法」，「無」有像佛依實智所起根心那樣的有自在化他的妙用。因爲

「無根等用」，所以瑜伽論「不說」但諸化色同實色用，化根及心但有相現，不同實用』。應知彼論所說無根心用，亦是依餘二乘等說，不是依於如來而言。

庚三　身德同異

如是三身雖皆具足無邊功德而各有異：謂自性身唯有眞實常樂我淨離諸雜染衆善所依無爲功德，無色心等差別相用；自受用身具無量種妙色心等眞實功德；若他受用及變化身唯具無邊似色心等利樂他用化相功德。

此明三身的功德各異。「如是」像上所說的「三身」，每一身都具有無邊功德，當然是不成問題，然「雖」一一「皆具足」無量「無邊」的「功德，而」彼此所具的功德，是「各有」差「異」不同的，我們不能把它看成是同一功德。分別來說：第一「自性身，唯」獨具「有眞實常樂我淨」的功德。體非生滅，本性是常，所以具有常德；寂靜安隱，無有苦集，所以具有樂德；解脫離縛，得大自在，所以具有我德；白淨善法，無諸垢染，所以具有淨德，從本以來性淨圓明，不與一切染法相應，所以「離諸雜染」；含容衆德，無所缺少，能爲「衆善所依」。雖然具有這

麼多的「無爲功德」，由其自性如如平等，所以「無」有「色心等」的「差別相用」，因爲相用差別，只在生滅門顯。第二「自受用身」，是屬四智菩提所攝，所以「具」足「無量」圓淨「種」種常徧「妙色心等眞實功德」，唯是自己之所受用。至「若他受用」身「及變化身，唯」獨「具」有無量「無邊似色心等」的「利樂他用」的「化相功德」，令諸衆生得大利樂，得大受用。佛地經論卷第七有與此類似的說：『如是三身爲有各別諸功德不？如來法身清淨眞如轉依爲相，眞實善有本性清淨，遠離一切雜染法故，一切功德所依止故，一切功德眞實性故，說名具足一切功德，無有色心差別功德。佛受用身具足一切色心等法眞實功德及爲他現化相功德。佛變化身唯具一切現色心等化相功德。是故三身皆說具有過殑伽沙數量功德』。本此可知本論及佛地經論，都說三身具有無邊功德的。

庚四　三身二利

又自性身正自利攝，寂靜安樂無動作故，亦兼利他，爲增上緣令諸有情得利樂故，又與受用及變化身爲所依止，故俱利攝。自受用身唯屬自利。若他受用及變化身唯屬利他，爲他現故。

此明三身與二利的關係：「又」此如來的「自性身」，如「正」式的說，當然是屬「自利」所「攝」，不得說爲利他，因爲他是「寂靜安樂」而「無」利他的「動作」的，怎麼可說爲利他攝？如佛地經論卷第七說：『又自性身寂滅安樂，正屬自利功德所攝』。雖則如此，但從另一角度來說，不妨說自性身「亦兼利他」，因自性身能與諸有情「爲增上緣，令諸有情」獲「得」一切「利」益安「樂」的，這不是利他是什麼？如該論續說：『爲增上緣益衆生故，兼屬利他』。「又」此自性身「與受用」身「及變化身爲所依止」，所以得爲自他「俱利」所「攝」。如該論續說：『又與二身俱利功德爲所依故，二利所攝』。靈泰疏鈔說：『復明法身亦通二利：其法身若與自受用身爲依故，故法身卽是自利攝；其法身亦兼利他，卽法身爲增上緣，與他受用變化身爲依，令他用化身利有情故，其法身卽是利他』。如來的「自受用身，唯」獨的是「屬自利」，不兼利他，因爲這是恆自受用廣大法樂的。如該論續說：『一、自受法樂分，謂三無數劫修自利行，滿足所證色等實身，令自受用微妙喜樂』。至「若」如來的「他受用」身「及變化身」，是就「唯屬利他」，不兼自利，因爲這是「爲他」有情而示「現」的。如他受用身，爲地上菩薩所

現，令彼受用大乘法樂。如該論續說：『二、他受法樂分，謂三無數劫修利他行，滿足所證色等化身，爲入大地諸菩薩衆，現種種形說種種法，令諸菩薩受大法樂』。至變化身，爲地前菩薩以及二乘、異生所現，使得他們各各獲得所應得的利益安樂，證知這是專爲利「他」而示「現」的。如該論續說：『變化身者，唯爲利他現諸化相，故利他攝』。

庚五　身土相依

又自性身依法性土，雖此身土體無差別，而屬佛法相性異故，此佛身土俱非色攝，雖不可說形量小大，然隨事相其量無邊，譬如虛空徧一切處。

此下明身土的相依。身是指的正報，土是指的依報。依報的國土，就是世界或地方，有共同依託的意義。如來的「自性身」是「依法性土」爲所居住的。所謂法性土，是約法性徧一切土說。如來的自性身，經常的安住在這樣究竟圓滿的清淨法性土中。雖說此能住的自性身與所住的法性土，其體一如而無差別，亦卽所謂身卽是土，土卽是身。爲什麼這樣沒有差別？因自性身土都是眞如理，在眞如理體當中，還有什麼差別可言？「雖此身土體無差別，而」因一「屬」於「佛」，一屬於「

法，相性」是有差別的。謂以佛義爲相，爲有爲功德法的所依，是諸衆德的聚義，爲餘二身的自體。謂以法爲性，爲諸法的自性，能持自性。佛土功德的自性，爲諸法的自性，能持自性。佛土章說：『以義相爲身，以體性爲土，體具恆沙眞理功德以覺相爲身，以法性爲土，體具恆沙眞理功德』。這實在就是將自心中的性相，分爲身土的兩個名稱。清涼疏問說：『法性身法性土，爲別不別？別則不名法性，性無二故，不別則無能所依。答：佛地論云：唯以清淨法界而爲法身，亦以法性而爲其土，性雖一味，隨身土相而分二別』。像這樣的講自性身、法性土，皆是屬於色法所攝，所以說「此佛身土俱非色攝」。身土沒有差別我們已經知道，但有沒有形量可說？沒有！「雖不可說」他們的「形量」是「小」是「大，然」而「隨」於諸法「事相」的顯現，「其量」是廣大「無邊」的，「譬如虛空徧一切處」而無所不在是一樣的。經說：『譬如虛空徧一切色非色處』。又說：『普賢身相如虛空，依眞而住非國土』。智度論第十說：普賢菩薩『不可量，不可說，住處不可知』。當知這都是約法性土說的。

自受用身還依自土，謂圓鏡智相應淨識由昔所修自利無漏純淨佛土因緣成熟，從初成

佛盡未來際相續變爲純淨佛土，周圓無際衆寶莊嚴，自受用身常依而住。如淨土量身量亦爾，諸根相好一一無邊，無限善根所引生故。功德智慧既非色法，雖不可說形量大小，而依所證及所依身，亦可說言偏一切處。

此說自受用的身土。如來的「自受身」依於何土？「還」是「依」於「自」受用「土」而住，因爲不是離身另外有個什麼土的。如是受用土是依那一識之所變現的？「謂」依大「圓鏡智相應」無垢「淨識」之所變現。圓鏡智相應淨識爲什麼會變現這樣的淨土？「由昔」過去在因地中，於三大阿僧祇劫的長時間內，「所修自利無漏」的十勝行爲「純淨佛土」緣，所以到了「因緣成熟，從初成佛」那個時候起，直到「盡未來際」的時間，彼鏡智相應的淨識，總是那樣「相續」不斷的「變爲純」潔清「淨」的「佛土」，其土「周圓」無邊「無際」，無量「衆寶」之所「莊嚴」，因而「自受用身」，也就「常」時「依」此「而住」，受用大乘法樂。解深密經圓測疏說：『此卽如來大圓鏡智相應淨識，由昔所修自利無漏淨土種子因緣力故，於一切時偏一切處，不待作意任運變現衆寶莊嚴受用佛土，與自受身作所依止處』。無量功德衆寶莊嚴的這個受用佛土，其周圍量有多大？在十方的每一方，

都沒有它的分齊，因爲沒有分齊，也就無法測量，所以十八圓滿的究竟清淨的自受用土，經中說爲『周圓無際，其量難測』。住在此受用土中的身量是大是小？當知能依的身量與所依的土量是一樣的，「如淨土量」有多麼大，「身量」也就有多麼大，所以說「亦爾」。身上「諸根」所具的「相好，一一」皆是「無」有「邊」際的，眞如起信論中所說：『身有無量色，色有無量相，相有無量好』。爲什麼是這樣的？當知皆是無量劫來所修「無限善根」之「所引生」的。身土既是這樣的無邊無際，功德智慧有沒有它的大小邊際？因自受用身所具的「功德智慧，既」然亦不是屬於「色法」，當然不可說它的形量大小，「雖不可說」它的「形量大小」，然「而依」於「所證」的二空眞如「及所依」的自性法「身」，是徧一切處而無所不在的，不妨「亦可說言」功德智慧是「徧一切處」而無所不在的。所以要說它的形量大小，是沒有辦法說得出的。

他受用身亦依自土，謂平等智大慈悲力，由昔所修利他無漏純淨佛土因緣成熟，隨住十地菩薩所宜變爲淨土，或小或大或劣或勝前後改轉，他受用身依之而住，能依身量亦無定限。

此說他受用身土。如來的「他受用身，亦」是「依」於「自」己的他受用的淨「土」而住。「謂平等」性「智」的「力」量，「由」於過去「所修利他無漏純淨」的「佛土」，到達「因緣成熟」的關係，所以就「隨住」於「十地」位的「菩薩」，各隨其菩薩根性「所宜，變爲」各種不同的「淨土，或」者是「小，或」者是「大，或」者是「勝，前後」有所「改」變「轉」易。而且都是最初小劣，其後大勝，各隨十地菩薩的智性勝劣，所見有著這樣的不同。所謂小大劣勝的情形是這樣的：爲初地所變的淨土望於爲二地所變的淨土，則初地的是小是劣，而二地的是大是勝，展轉乃至爲第九地所變的淨土望於爲第十地所變的淨土，第九地的是小是劣，第十地的是大是勝。「他受用身依」於所變現的他受用土「而」安「住」其中。至於「能依」的「身量」大小是怎樣的，那是「無」有一「定限」量的。如初地菩薩見一個他受用身，見一百大化佛，見一百個百億一四天下小化佛，見一百個三千大千世界。初地菩薩所見是如此，二地菩薩以上所見，當然是漸次漸次增加，準如初地所說可知。

論說『隨住十地菩薩所宜變爲淨土』，在十地經論卷第三有說：『經曰：諸佛

子！是菩薩住此菩薩歡喜地已，多見諸佛，以大神通力大願力故，見多百佛、多千佛、多百千佛、多千那由他佛；多億佛、多百億佛、多千億佛、多百千億那由他佛。以大神通大願力故，是菩薩見諸佛時，以上心深心供養恭敬尊重讚嘆，衣服、飲食、臥具、湯藥一切供具悉以奉施，以諸菩薩上妙樂具供養衆僧，以此善根皆願廻向阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩因供養諸佛故，成教化利益衆生法，是菩薩多以二攝攝取衆生，所謂布施、愛語、後二攝法但以信解力行未善通達。是菩薩十波羅密中檀波羅密增上，餘波羅密非不修集，隨力隨分。是菩薩隨所供養諸佛，教化衆生，皆能受行清淨地法。如是如是彼諸善根，皆願廻向薩婆若，轉復明淨調柔成就隨宜所用。諸佛子！譬如金師善巧鍊金數數入火，如是如是轉復明淨調柔成就隨意所用。諸佛子！菩薩亦復如是，如是如是供養諸佛，教化衆生，皆能修行清淨法地，正修行已，如是如是彼諸善根皆願廻向薩婆若，轉復明淨調柔成就隨意所用』。不特初地菩薩是這樣的，就是二地菩薩，乃至十地菩薩，地地無不皆然，不過展轉增勝而已。

若變化身依變化土，謂成事智大慈悲力，由昔所修利他無漏淨穢佛土因緣成熟，隨未

登地有情所宜化爲佛土，或淨或穢、或小或大，前後改轉，佛變化身依之而住，能依身量亦無定限。

此說變化身土。如來的「變化身」，是「依」自己所變化的「變化土」而住的。「謂成」所作「事智」的「大慈」大「悲」的「力」量，「由」於過去「所修」的「利他無漏」的或「淨」或「穢」的「佛土」，因爲「因緣成熟」的關係，所以「隨未登地」的地前菩薩、二乘以及異生的各類「有情」，隨其根性「所宜，化爲」種種不同的「佛土，或」者是「淨，或」者是「穢，或」者是「小，或」者是「大，前後改轉」，沒有一定，因隨各類衆生所宜，致有如是種種差別。佛所修因都是淨土，化土本來唯是無漏，既然唯是無漏，當然只有淨土，那有什麼穢土？現在所以說爲淨穢佛土因緣成熟，變現或淨或穢的國土，不過是隨衆生的所宜，並不是佛還有什麼穢淨的差別。『如有宜於順導者，就現淨土而攝受之，若有宜於逆化者，就現穢土而折伏之。因而，彌陀現居淨土，釋迦示生堪忍。經說：『菩薩隨所化衆生而取佛土』，就是這個意思。淨穢大小前後改轉者：『淨如螺髻梵王見此佛土無非七寶；穢如身子所見唯瓦礫荊棘等。淨穢如此，大小亦然』。「佛」的「變化

身」就是「依」此變化土「而住」的。所依的國土既然沒有一定，「能依」的「身量」大小，當然也是應緣改轉，「無」它的一「定限」量，所以有的見佛是千丈相，有的見佛是丈六相，有的見佛只三尺等。

上來已將身土相依各別說明，現在再引佛地經論卷七所說爲證：『如是三身云何形量？法身清淨眞如爲體，眞如卽是諸法實性，法無邊際，法身亦爾，徧一切法無處不存，猶如虛空，不可說其形量大小，就相而言徧一切處。受用身者有色非色，非色諸法無形質故，亦不可說形量大小，若就依身及所知境，亦得說言徧一切處。色有二種：一者實色，二者化色。言實色者，三無數劫修感色身相好等業，轉五根等有漏色身，得佛無漏五根等色，無量相好莊嚴，其身周徧法界稱實淨土，於生死中業有分限。阿賴耶識所變身形大小不定，且如此界：贍部洲人善業最劣，所得色身極長四肘，東勝神洲善業次勝，身長八肘，如是善業漸漸增勝，所得色身形量漸大，乃至色界色究竟天，感色業中最殊勝故，所得色身一萬六千踰繕那量。十地菩薩無漏善根所資熏故，身形轉大，如經廣說。金剛喻定現在前時，滅一切障，善根勢力量無邊故，所得色身充滿法界徧實淨土。大圓鏡智相應淨識，所變身土無限

量故，諸佛識變同處同時，其相相似不相障礙，盡未來際無間無斷，依此能令諸佛受用廣大喜樂，是故說名受用身土。如是身土唯佛乃知，非諸菩薩五根所證，一一色根能證一切所證境界，無障礙故。是故諸佛無見頂相，無邊法音，一切色根作用無限以徧滿故。言化色者，由悲願力，爲入大地諸菩薩衆，現種種身，種種相好，種種言音，依種種土，形量不定。變化身者，亦悲願力，爲化地前諸有情故，現變化身，通色非色。非色卽是變化意業，力無畏等諸功德相，無形質故無有形量，色者變化身語業等，隨時隨處隨衆所宜，所現身形其量不定。如經廣說』。

庚六　身土同異

自性身土一切如來同所證故，體無差別。自受用身及所依土雖一切佛各變不同，而皆無邊不相障礙。餘二身土隨諸如來所化有情有共不共：所化共者，同處同時諸佛各變爲身爲土形狀相似不相障礙，展轉相雜爲增上緣，令所化生自識變現，謂於一土有一佛身爲現神通說法饒益。於不共者，唯一佛變。諸有情類無始時來，種姓法爾更相繫屬，或多屬一或一屬多，故所化生有共不共。不爾！多佛久住世間各事劬勞實爲無益，一佛能益一切生故。

上說身土相依，此明身土同異。講到諸佛身土的同異，在諸聖教中約義不同，是互有同異的。本論說「自性身」與自「土」，是十方三世「一切如來同所證」得的，此佛所證的是這樣的身土，彼佛所證的亦是這樣的身土，所以其「體無」有絲毫的「差別」，如一室的虛空一樣，有什麼差別可言？莊嚴論說：『一切諸佛自性身平等，法界無別故』。佛地經論卷第七說：『法身實性一切如來皆共有故，無有差別』。攝論講記說：『從諸佛同所依止的最清淨法界，同救度衆生的意樂，同依法身而現種種度生事業的三種無別說，不能說諸佛法身是不同的，所以當言無異』。本論只說到同的一面，沒有說到異的一面，佛地經論還說到異的一面，如說：『就能證因有差別故，假說差別』。攝論講記解釋論文亦說：『但從有無量依身—無量有情的前後各各悟入法界而現等正覺說，不能說是全同的，所以當言有異』。至於佛的「自受用身及所依」的自受用「土，雖」則說是「一切」諸「佛各」自所「變」有所「不同」，然「而皆」是「無邊」無際，互相「不相障礙」。如一室千燈，雖各自發光，而一一光都能徧照全室，光光相似，相涉相入而不相障礙。本論說有不同但不障礙，莊嚴論說這諸佛是相同的，如說：『一切諸佛生身平等，佛

心無別故』。攝論說諸佛的受用身有同異的兩面：『就是約佛的意樂及業的無差別來說，應該說無異；但並不由依止身的無差別，因爲有無量依止差別轉，所以諸佛的受用身也非不異』。其「餘」的受用、變化的「二」種「身土，隨」於諸佛「如來所化有情」的差別，而「有共」與「不共」的不同。

「所化共者」，是說在「同」一「處」所，「同」一「時」間，「諸佛」如來「各」自「變」現「爲身爲土」，而且此「形狀」互相「相似」，彼此「不相障礙」。佛地經論卷七對此有三師的說法不同。其第一師說：『有義：皆共，以一一佛皆能化度一切有情，福德智慧一切平等，三無數劫勤修行願，同爲拔濟一切有情求菩提故，如說一佛所化有情卽一切佛』。靈泰疏鈔說：『若共者，卽百千諸佛同化作一身一土而來化生故，如大海水，如百流水皆至於佛，若取得海一滴水時，卽是取得一切河中水。今此亦爾，若見一個佛時，卽見一切佛也』。有更具體的說：『如今釋迦化身，若一類衆生，昔與阿閦、彌陀、藥師、寶積皆悉有緣，應受其化。所化之者身不可分，在賢劫時，閻浮之處，則阿閦如來化一佛身爲釋迦文，阿彌陀佛亦化一身爲釋迦文，藥

師琉璃光亦化一身爲釋迦文，寶積如來亦化一身爲釋迦文，同在迦毘菩提樹下一時成佛，令諸衆生但謂一釋迦文佛。如五盞燈同照一物，共發一影，實有多光各發一影，而相雜故謂之爲一。如其一人屬於五佛，如上所明；若百千人同屬五佛，亦如是見五佛爲一』。由於如此，所以論說「展轉相雜」互「爲增上緣，令所化」度的衆「生」，在「自」己的心「識」所「變現」上，不見有諸佛身土的差別，「謂於一」佛「土」中「有一佛身，爲現」種種「神通說法饒益」。

假定是「於不共」的話，那就「唯一佛變」，意思是說卽使見到十方百千化佛，亦覺得是一佛化現諸身。佛地經論卷第七說：『有義：不共。以佛所化諸有情類本相屬故。是故如來底沙佛時，曾與慈氏同爲弟子，佛觀釋迦所化有情善根先熟，慈氏所化善根後熟；又觀慈氏因行先滿釋迦後滿；遂於一處入火光定，令釋迦見，七日七夜不下一足，一頌讚歎，令超慈氏在前成佛。又佛將欲入涅槃時，作如是言：我所應度皆已度訖。又契經說：佛涅槃時觀一所化，現在非想非非想處，當生此間應受佛化，留一化身潛住此界，先所受身現入涅槃，彼從非想非非想沒來生此間，佛所留化爲說妙法成阿羅漢，爾時化身方沒不現。又諸經中處處宣說：能化所化

相屬決定。是故諸佛所化不共』。

諸佛所化衆生爲什麼有共有不共的差別？這因「諸有情類」從「無始時來」，他們的「種性法爾」就是這樣『更相繫屬一』衆生相「屬多」佛，或多衆生相屬多「或一」衆生相「屬多」佛，或一衆生相屬一佛，所以「所化」衆「生有共不共」。「不爾」，假定不是這樣更相繫屬，那很「多」的「佛久住世間，各」各從「事劬勞」的度生工作，「實在「無」有利「益」，因「一佛」已「能」利「益一切」衆「生」，還用多佛做什麼？佛地經論卷第七說：『如實義者：有共不共。無始時來種性法爾更相繫屬，或多屬一，或一屬多，菩薩因時成熟有情亦不決定，或共不共，故成佛已或共化度。若所化度一向共者，何須多佛或別化度。若所化度一向共者，何須多佛？一佛能化一切生故，唯應一佛常住世間教化衆生，餘佛皆應入永寂滅，佛亦不應化餘衆生令趣大乘，以無用故，但應化彼令得三乘入永寂滅，以易得故，誰有智者捨易就難、燃燈助日？是故所化非一向共。若所化生一向不共，菩薩不應發弘誓願，歷事諸佛修學大乘，蘇達那等亦不應事多善知識諸佛，不應以己所化付囑後佛，如是等事皆悉相違，是故不應一向不共。雖一一佛有化一切有情功能，然諸有情於

無緣佛化，不肯受化亦不見聞。雖一佛盡未來際常住世間教化無量諸有情類，而隨所宜現種種化，或現等覺，或現涅槃，或名釋迦，或慈氏等，隨一化相所度有情言皆度訖。生非想者，宜見釋迦化相得度，故留化待亦不相違。若諸如來同一所化，何佛現前而化彼耶？諸佛皆有悲願力故、不可一化餘皆止息。但有緣佛同處同時，後得智上各一現化，其狀相似不相障礙，更相和雜爲增上緣，令所化生識如是變，謂見一佛爲現神通爲說正法。如是等事不可思議，非唯識理不可解了』。

庚七　身土淨穢

此諸身土若淨若穢，無漏識上所變現者，同能變識俱善無漏，純善無漏因緣所生，是道諦攝非苦集故，蘊等識相不必皆同，三法因緣雜引生故。有漏識上所變現者，同能變識皆是有漏，純從有漏因緣所生，是苦集攝非滅道故，善等識相不必皆同，三性因緣雜引生故，蘊等同異類此應知。不爾！應無五、十二等。然相分等依識變現，非如識性依他中實。不爾！唯識理應不成，許識內境俱實有故。或識相見等從緣生俱依他起，虛實如識，唯言遣外不遮內境。不爾！眞如亦應非實。

上來所說「此諸身土」，不論「若淨若穢」，只要是「無漏識上所變現者」，

那就一定「同能變識」一樣，「俱」是「純善無漏」法。爲什麼？因這身土是「純善無漏」的「因緣」種子之「所生」的，「是」屬「道諦」所「攝」，而「非苦集」二諦，證知是無漏的。可是有人問道：如能變識是無漏的，所變身土一定亦是無漏的，那末，能變現者是識，所變現者亦應唯是識相，不應有識等的差別，可是事實上，是有色心不同的，這是什麼道理？論中答說：能變雖是識，所變「蘊」處界「等」，從能變識起，總皆識相，固然不成問題，但「不必」完全「皆同」，因爲是從蘊處界「三法因緣」種子所「雜引生」的，所以不同純無漏種所變相分也是無漏，亦卽是說二者是不能相比的。

此上所說的諸身諸土，假定是從「有漏識上所變現者」，那它就「同能變識」一樣，一定「皆是有漏」。爲什麼？因是「純從有漏因緣」種子之「所」引「生」的，「是」屬「苦集」二諦所「攝」，而「非滅道」二諦。在此有人問道：如能變識是有漏的，所變身土同樣亦是有漏，那末，能變現的識性是無記的，所變現的身土豈不是亦唯無記？現在論答：不！能變的心識雖是無記的，所變的「善等」三性，是「識」的「相」分，「不必皆同」無記識相，換句話說，不妨有三性的差別，

因這是從「三性因緣」種子所「雜引生」的。或有說爲能變識通三性相分唯是無記的，因爲各各是從自名言三性種子雜引生的，所以香味觸三境唯是無記，不妨鼻舌身三識通於三性。鼻舌身三識對香味觸三境是如此，其餘的眼耳二識對色聲二境，第六意識對法塵境，當知亦是如此。至於末那識的種子與第八識得成因緣，所以與所生果必然同是無覆無記。假定不是這樣的話，第七識的相分，本唯屬於有覆無記性攝，怎麼可以與第八識得成因緣？由這種種論說，證知相不一定同於性的。性是指的三性識體，相是指的識所變相，性唯局限於心，相是屬於境界，心是有別於境的，所以不得同性。由於如此，論說『善等識相不必皆同』。

外人又作這樣救說：第八識所變的香味觸三境所以說它唯是無記，因爲能緣的見分是無記的，至鼻舌身三識所變的香味觸三境所以說它通於三性，因爲能緣的識是通三性。是則色聲二境當亦如香味觸三境。現在破他救說：鼻舌身三識所變的香味觸三境，是屬香處味處觸處所攝，假定一定要說它們通於三性，那我得告訴你，在諸論中沒有明文說到，諸論唯說八唯無記，就是五根及香味觸三，香味觸三既然唯是無記的，你怎麼可說香等三境通三性？再舉例說：如虛空及非擇滅的二無爲是

屬勝義無記，可是那能緣虛空等心却是皆通三性的。假定如你所說鼻等三識通三性的，所變香等三境亦必通於三性，是則緣虛空等二無爲心是通三性的，那所緣的虛空及非擇滅，豈不亦應通於三性？可是事實不是如此，就是緣虛空等的心雖則通於三性，但所緣的虛空等只可說爲無記。既然如此，鼻舌身三識能緣通三性，所緣香味觸三境不妨是無記。

三性既是這樣的差別，「蘊」處界三法因緣種子所雜引生的。對此有人問道：「類此」也就「應」當「知」道。意卽是說：蘊等識相不必皆同，因是三能變的識是實有體的，所變的蘊等身心是如來假化的，怎麼可以說是識類？現在囘答說：「不爾」，假定不是這樣的話，那就「應」當「無」有「五」蘊、「十二」處、十八界「等」。識論集解卷十說：『故知變身變土，純是利他，如釋迦出世國土狹小，海水增盈，彌勒下生世界寬洪，大海水減，菩薩在會，無諸丘坑，聲聞衆中，穢惡充滿。故知寬狹淨穢，總是有情心量所感，與佛無預』。

「然相分」、見分是「依」心「識」自體之所「變現」的，所以此所變現的相、見二分，是虛妄徧計所執，而能變現的自證分識性，乃是依他起。依他起法從因

緣生，所以是唯識的，徧計所執是虛妄起，沒有它的眞實性，「非如」能變的「識性是依他中實」。「不爾」，假定不是這樣，而說相、見分亦是依他中實，那「唯識」的道「理」，就「應」當「不」能「成」立，因「許」內「識」外「境俱」是「實有」，那裏還談得上是唯識？

「或」者有人作這樣說：「識」的自體與「相、見」分「等」，都是「從」因「緣」所「生」，因而「俱」是「依他起」的因緣法。既然如此，相、見二分的或「虛」或「實」，「皆如識」的自體分是一樣的。謂依眞勝義說，識如幻夢，所變相、見當然亦是虛幻不實的；但依世俗諦說，依他不是沒有，所變相、見自然亦是實有不無。這樣說來，豈不是有實有境界？假定眞是有實境界，那就應說諸法唯境，怎麼可說萬法唯識？不然！當知所謂「唯言」，是「遣」心「外」的徧計所執，「不」是「遮」除「內」識所變的相分等「境」。「不爾」，假定不是像這樣的解釋，「眞如」內境「亦應非實」。事實眞如既是實有，境卽實的道理亦卽成立，那緣眞如的心豈容是假？如果是假的，應不緣眞如！

庚八　問答總結

內境與識既並非虛，如何但言唯識非境？識內有，境亦通外，恐濫外故但言唯識。或諸愚夫迷執於境，起煩惱業生死沉淪，不解觀心勤求出離，哀愍彼故說唯識言，令自觀心解脫生死，非謂內境如外都無。或相分等皆識爲性，由熏習力似多分生，眞如亦是識之實性，故除識性無別有法。此中識言亦說心所，心與心所定相應故。

外人難道：如上所說，「內境與識既然都不是「虛」妄的，「如何」可以「但言唯識非境」？舉論答說：「識唯」獨是「內」所「有」的，而「境」不特內有，且「亦通」之於「外」，就是內境爲依他起，外境是徧計執，因「恐」心內之境「濫」於心「外」之境，所以「但言唯識」，不立唯境。「或」者因「諸愚夫，迷於」心外之「境」，妄執以爲實有，於是生「起」種種的煩惱，由煩惱而造「業」，由業而「生死沉淪」，「不解觀心」之法以「勤求出離」生死苦海，爲了「哀愍彼」諸愚癡凡夫，特別爲「說唯識」之「言，令」其「自」己「觀心」，以期從觀心中，得以「解脫生死」。如此，所謂唯識無境，並「非」是「謂內境」也「如外」境「都無」所有。「或」說「相」、「分等皆」是以「識爲性，由」於過去虛妄「熏習」之「力」，好「似」有相見「分等皆」的「多分」，實則唯一識性。這「生」起，

末說來，那不是妄習所生的眞如，是不是亦是唯識？當然是的，因爲「眞如亦是識」的「實性」，所以說言唯識。總說一句，「除」了「識性」，是「無別有法」的。不過還得注意的，就是「此中」所說的「識言」，不唯是指心王，「亦」兼「說」諸「心所」，因「心與心所」是決「定相應」的。由於一切皆不離識，以全內外一切色心，成唯識義。

甲三　釋結施願分

此論三分成立唯識，是故說爲成唯識論。亦說此論名淨唯識，顯唯識理極明淨故。此本論名唯識三十，由三十頌顯唯識理乃得圓滿，非增減故。已依聖教及正理，分別唯識性相義，所獲功德施群生，願共速登無上覺。

本論講到問答總結，全論已經解釋完畢，現在特再將本論得名所以加以說明，並舉釋結施願頌以結束本論。

「此論」之所以得名成唯識論，是由前二四頌明唯識相，中間一頌明唯識性，最後五頌明唯識位。以如是「三分成立唯識」的道理，「是故說爲成唯識論」。「亦」有「說此論名」爲「淨唯識」的，這話怎講？因論中彰「顯唯識」的教「理」

，「極」爲「明淨」透徹，沒有一點含混，所以得淨唯識名。如珠寶等性，雖說極光潔，但若不磨瑩，則無以出光。至「此本論」所以「名」爲「唯識三十」者，那是因爲世親論主，「由」五言四句的「三十」首「頌，顯」示唯識相、唯識性、唯識位的「唯識」道「理」，「乃得圓滿」的表達若相若性、若因若果、是眞是妄、或假或實、有爲無爲、內外等法。既不須增加一頌，又不可減少一頌，「非增減故」，所以本論依此得名唯識三十論或唯識三十頌。

最後釋結施願的一頌：初二句是結牒所釋，後二句正是廻施發願。現在對之略爲解釋：「已依聖教及正理」，是說護法等諸大論師，依前所引聖教及比量正理，「分別」解釋「唯識」理中若「性」若「相」之「義」，由此解釋唯識大義，令諸有情悟入唯識性相妙理，「所獲功德」不論是大是小，都不敢佔爲己有，完全「施」諸「群生」，願諸群生，或悟唯識妙理，或沾唯識功勛，並且「願共」自他「速登無上」大「覺」。這是護法等十大論師解釋三十頌後所有的最大心願，可見菩薩不論什麼所行所爲，都不是爲自己著想的，而是爲利益一切衆生的。現在這個時代，既然需要唯識思想理論來糾正人類的錯誤思想，我們亦願每個學唯識的弘唯識的

，都要從大悲大願出發，以喚醒人類的迷夢，走到唯識陣營中來，共向無上菩提大道邁進，免得長期的沉淪生死苦海中無以自拔！

佛曆二五二一年六月八日完篇於新加坡般若講堂靜室