

〈辦法法性論講記〉¹
(《華雨集》(第一冊), pp.173~354)

(釋圓悟 2018/01/20)

目次

※ 懸論.....	1
(壹) 序言.....	1
(貳) 釋譯者.....	1
(參) 釋論題.....	1
一、本論作者.....	1
二、本論要義.....	2
壹、序論.....	4
(壹) 引頌明造論之用意.....	4
(貳) 略釋頌義.....	5
(參) 詳明造論的目的——永斷、應證.....	6
(肆) 佛說法之真諦——滅苦因、證真理.....	7
(伍) 結說.....	7
貳、正論.....	8
(壹) 辦法法性通明三乘義.....	8
一、略標.....	8
(一) 總攝二事.....	8
(二) 別說三門.....	14
(三) 結前述下.....	27
二、廣釋.....	27
(一) 辨生死.....	27
(二) 辨涅槃.....	55
(三) 結前引下.....	75
(貳) 特詳轉依別彰大乘義.....	75
一、法說.....	75
(一) 總標.....	75
(二) 別釋.....	76
二、喻說.....	134

¹ 民國五十三年春，講於慧日講堂
印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.173~354，新竹，正聞出版社，2014年
6月修訂版1刷。

※ 懸論

(壹) 序言

這部《辦法法性論》，是法尊法師依據藏文翻譯為漢文的。²

(貳) 釋譯者——法尊法師

法尊，河北人，少年出家。民國十一年秋，到武昌佛學院求學，從太虛大師修學佛法。十四年夏天，從（太虛大師弟子）大勇法師領導的留藏學法團西行；起初到西康，後來到西藏，在拉薩修學。

太虛大師在四川北碚縉雲山，成立漢藏佛學苑，一再敦促他回來，法尊才於二十三年夏回來，主持漢藏佛學苑。

法尊依據藏文，譯出論典及宗喀巴等名著很多，在民國的佛教翻譯界，是一位最值得推重的！這部《辦法法性論》，是他在民國二十五年所譯的，漢藏教理苑刻版流通。

(參) 釋論題

一、本論作者——彌勒學由無著菩薩所宏傳

(一) 彌勒菩薩

《辦法法性論》，傳說是彌勒菩薩造的。彌勒菩薩是佛教界公認的未來佛，現住兜率陀天的內院，是大乘唯識學者所推崇的大祖。

(二) 無著菩薩

依唐玄奘所傳，無著菩薩（p.174）在阿踰陀國³時，夜晚上升兜率天，從彌勒菩薩聽受《瑜伽師地論》；白天，在瑜遮那講堂，為大眾說法。

西藏傳說，無著精進苦行十二年，才見到彌勒菩薩現身；然後上升兜率天，在六個月中，從彌勒菩薩學《瑜伽行地論》（即《瑜伽師地論》）。

(三) 彌勒菩薩的論典

1、西藏所傳五部論

彌勒學，是依無著的弘傳而大大流行的；傳說的彌勒論，事實是無著所集出的。

彌勒所造的論，西藏所傳有五論：一、《現觀莊嚴論》，二、《大乘經莊嚴論》，

² 另參見：

- (1) 太虛大師，《太虛大師全書（7）》，《第六編 法相唯識學》，〈辦法法性論講記〉，pp.238～300。
- (2) 世親論師著·談錫永譯，《辦法法性論——世親釋論》，台灣，全佛文化事業有限公司，1999年10月初版。
- (3) 不敗尊者著·邵頌雄譯，《辦法法性論——不敗釋論》，台灣，全佛文化事業有限公司，2002年12月初版。

³ 玄奘譯·辯機撰《大唐西域記》卷5(大正51, 896b4-12)：「阿踰陀國，周五千餘里。國大都城周二十餘里。穀稼豐盛，華菓繁茂。氣序和暢，風俗善順，好營福，勤學藝。伽藍百有餘所，僧徒三千餘人，大乘、小乘，兼功習學。天祠十所，異道寡少。大城中有故伽藍，是伐蘇畔度菩薩(唐言世親。舊曰婆藪盤豆，譯曰天親。訛謬也)數十年中於此製作大小乘諸異論。其側故基，是世親菩薩為諸國王、四方俊彥、沙門、婆羅門等講義說法堂也。」

三、《辯中邊論》，四、《辨法法性論》，五、《大乘最上要義論》。

這五部論，都是偈頌，而長行的《瑜伽師地論》，卻被作為無著造的。

2、對比漢譯與藏譯之論典

西藏的傳說，是比較遲一些的傳說。早一些，唐玄奘所傳，《瑜伽師地論》，還有《顯揚聖教論》（西藏缺），都是彌勒菩薩造的。

西藏所傳的《現觀莊嚴論》（頌），是解說大品《般若經》的；世親的弟子解脫軍，開始為這部論作釋，成為西藏般若學的要典；但在漢譯中，從來不知道這部論。

在漢譯中，解說《般若經》的，有《金剛般若經論》（頌），魏菩提流支，唐義淨譯；所譯出的本論頌，是無著造，或說彌勒造，可是這部早期的《般若經論》，西藏譯中是沒有的。（p.175）

藏傳的《大乘最上要義論》，就是漢譯的《究竟一乘寶性論》（本頌），但漢譯所傳，是堅慧所造的。

3、小結

在西藏所傳的五論中，玄奘僅譯出了《辯中邊論》，沒有提到《辨法法性論》，反而提到了彌勒造的《分別（「辨」）瑜伽論》，並引用了論頌。⁴

從論名來說，分別法法性，分別中邊，分別瑜伽，倒是富有共同性的。

二、本論要義

（一）總序本論之意涵

辨，是分別、辨別的意思。本論所要分別的，是**法與法性**，所以名《辨法法性論》。

佛法雖深廣無邊，但概括起來，不外乎現實的生死流轉，理想的涅槃寂滅；學佛，只是怎樣的從了解到實行，超越生死而證入涅槃。

本論說：其中**法**所顯，即是說生死；其**法性**所顯，即三乘涅槃。所以本論的分別法與法性，就是生死與涅槃的分別。

（二）別釋「法」與「法性」

法，梵文的含義很多，如轉法輪的法，歸依佛法僧的法，不是生死，反而是近於法性、涅槃的。但現在依一般習用的，一切法（蘊、處、界所攝）的法，是虛妄生死

⁴ 參見：

（1）無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2（大正31，143c5-9）：

復有教授二頌，如《分別瑜伽論》說：

菩薩於定位，觀影唯是心。義相既滅除，審觀唯自想。

如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得。

（2）世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷6（大正31，353b23-c9）。

（3）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.344~345。

法。

法性，是法的本性、實性，法性是真如、法界等異名，是如實的涅槃。

本論所說的法相與法性相，是：虛妄分別所現，也就是唯識現的，似有實無，是法；虛妄分別所現的，能取所取不可得，是真如性、法性。

(三) 與《辯中邊論》相近，皆立生死與涅槃，虛妄分別與真如

這 (p.176) 一體系，與《辯中邊論》相近。《辯中邊論》以九相顯虛妄分別，⁵五相明空性（真如的異名）；⁶本論以六相顯法相，⁷六相明法性⁸：這都是立生死與涅槃，虛妄分別與真如二大綱，然後分別說明怎樣轉虛妄而顯真實的。

(四) 在思想上，近於心性本淨；明轉依，重於行果

本論又以客塵諸垢及真如性——二性，廣明轉依，⁹在思想上，這是更近於心性本淨說，如來藏說，但本論立「契經法界」，¹⁰就是《攝大乘論》的法界等流聞熏習，¹¹與《究竟一乘寶性論》說，¹²不完全一致。

後代的唯識宗，如《成唯識論》，著重唯識變現義，詳於境相，可說是重於虛妄

⁵ 世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品 1〉(大正 31, 465b24-26):「此前，總顯虛妄分別有九種相：一、有相，二、無相，三、自相，四、攝相，五、入無相方便相，六、差別相，七、異門相，八、生起相，九、雜染相。」

⁶ 參見：世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品 1〉(大正 31, 465b26-c15)。

⁷ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.211~246。

⁸ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.247~270。

⁹ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.271~351。

¹⁰ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.276~281。

¹¹ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正 31, 136b29-c4):「復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」另參見：卷2(大正 31, 142b6-9)。

(2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷3(大正 31, 333c6-23)；卷6(大正 31, 349b11-24)。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.134~139；pp.304~306。

(4) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.279~280。

¹² 參見：

(1) 後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷3〈一切眾生有如來藏品 5〉(大正 31, 832c4-25)。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，p.148：

在這些解說中，《究竟一乘寶性論》，在中國是被看作代表如來藏學的。《寶性論》比較的接近初期的如來藏說，但受到瑜伽學派的影響，也可能從瑜伽派脫出而自成體系的，所以解說的方法，近於瑜伽派，而初期的神我色采，也大為淡化了。從如來常住、遍在，引出眾生本有如來藏或佛性 (buddha-dhātu)，起初是真我論，又與真心論合流的。印度的大乘佛教界，也許覺得這過分與梵我論類似，所以論師們（及經典），都給以方便的會通。

(3) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.246~249。

的；¹³如來藏說，依如來藏說生死、說涅槃，是**重於真實**的。¹⁴

然從彌勒本論及《辯中邊論》來看，立虛妄分別與真如而說轉依，是**重於行果**的。

15

〔五〕結前引下

傳說的彌勒偈頌論，與《瑜伽師地論》，有其重點的不同，所以本論為唯識學系，而立論有其獨到處，這是講說、研究本論所不可不知的！

以下，順著論頌而次第解說。(p.177)

壹、序論

〔壹〕引頌明造論之用意

由知何永斷，有餘所應證；欲辨彼等相，故我造此論。

※ 辨印度經論之體裁

¹³ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.337-339：

安慧是一分說……可能由於玄奘所譯《成唯識論》，是雜糅而成的。在說明「唯識」時，以（護法說）陳那三分說為主的，如《成唯識論》……是以陳那（及護法）說為主的，所以說：「變謂識體轉似二分」。二分以外有「識體」，就是三分說。……《攝論》的「唯識」與「二性」，就是一分說與二分說，意義本來是相通的。但著重「唯識」的，以為所分別（境）是無體的遍計所執性，一切唯是識——分別的顯現。而著重「二性」的，以為識能變似見、相分。呈現於心識——分別的對象，是相分——所分別，也是由識種所變現，與見分——分別有同樣的存在意義。

如安慧說「唯識」無境——一分說，西藏相傳，這是「無相唯識」。難陀、火辨等，是「識似見相二分」的二分說，也就是「有相唯識」。三分說、四分說，都是同意「有相唯識」而發展所成的。

¹⁴ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1(大正12, 222b22-24)：「世尊！如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。」

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.247~249：

依如來藏說有生死、涅槃，然如來藏，決非外道凡夫小乘的倒解可明了。一般外道，執一真實常住的我為生死涅槃的主體，佛法說無常無我，否定外道所執的常我。……先列五藏名字。這是散見大乘經中的，而實同為如來藏的別名。《佛性論》解說為：

一、「如來藏」，約自性說。如，即真如，即一切法自性。……二、「法界藏」，這是約因說的。……三、「法身藏」，約果說。……四、「出世間上上藏」，這是約**真實義說**。世間，是浮虛不真實的。如來藏不變常住，真實清淨，所以名出世間。出世間義通二乘，這是出世間的上上法，所以名出世間上上藏。五、「自性清淨藏」，約秘密義說。如來藏自性清淨，這是甚深難解處。發心修行，與如來藏相順相應，即成聖賢；與如來藏相違不相應的，即成外道凡夫。

¹⁵ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品1〉(大正31, 464b10-15)：

頌曰：唯相障真實，及修諸對治，即此修分位，得果無上乘。

論曰：此論唯說如是七義：一、相，二、障，三、真實，四、修諸對治，五、即此修分位，六、得果，七、無上乘。

(2) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.177~354。

一、經典之文體

印度造論，或用長行，或偈頌，此論用偈頌。論有論的體裁，經有經的體裁。

經典一般分三分。序分；正宗分；流通分。

二、論典之體裁

論典也有一般體裁，當然也有例外的，大概來說，一般論典以「歸依三寶」及「造論所為」為序起的。¹⁶

(一) 皈依三寶

為什麼歸依三寶？以佛說法，而法為僧寶所修所傳的。造論先歸依三寶，使人看後，知此是佛法的論。

另一方面，有請三寶加被的意思，恐此論有一字之錯，貽誤後學。

(二) 造論所為

造論所為，是說明造論的目的，是為了什麼？造論之主要目的，先要說明。

(三) 小結

本論簡略，所以歸依三寶也略去了。

三、太虛大師之分科

依太虛大師的科題，此論分成二部分：一、序論，二、正論。序論好像經典中的序文一樣，序說為何造此論，即上面二句：由知何永斷，有餘所應證。¹⁷

(貳) 略釋頌義

一、由知何永斷，有餘所應證

「由知何永斷」的意思是：由於知道什麼，是應該要永久斷除的，永斷是 (p.178) 不會再生起來了。

¹⁶ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷1〈序品 1〉(大正 25, 57c11-22)：

智度大道佛從來，智度大海佛窮盡，智度相義佛無礙，稽首智度無等佛。

有無二見滅無餘，諸法實相佛所說，常住不壞淨煩惱，稽首佛所尊重法。

聖眾大海行福田，學無學人以莊嚴，後有愛種永已盡，我所既滅根亦除；

已捨世間諸事業，種種功德所住處，一切眾中最為上，稽首真淨大德僧。

一心恭敬三寶已，及諸救世彌勒等；智慧第一舍利弗，無諍空行須菩提。

我今如力欲演說，大智彼岸實相義，願諸大德聖智人，一心善順聽我說！

(2) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷1〈分別界品 1〉(大正 29, 1a8-b1)：

諸一切種諸冥滅，拔眾生出生死泥，敬禮如是如理師，對法藏論我當說。

論曰：今欲造論，為顯自師，其體尊高，超諸聖眾；故先讚德，方申敬禮。諸言所表謂佛世尊……

(3) 唐·普光述《俱舍論記》(大正 41, 2c1-11)云：「就歸敬序中，初兩句明佛三德，第三

句指德歸敬。就前兩句中，初之諸字，明德所成人；一切已下，明人所成德——依人辨德，故人先德後。……」

¹⁷ 太虛大師，《太虛大師全書(7)》，《第六編 法相唯識學》，〈辦法法性論講記〉，pp.247～249。

「有餘所應證」，是除了永斷以外，還有其他，是我們學佛者所應該證悟的。

二、欲辨彼等相，故我造此論

「欲辨彼等相」，就是要分別彼等相，彼等相即指「永斷」與「應證」的種種義相。由於為了辨明應證與永斷的義相，「故我造此論」。

三、小結

我，是彌勒菩薩自稱；換言之，彌勒菩薩造此論的主要目的是：為了說明什麼是應該永斷的，什麼是應該證得的。此即是本論的主要意義，也就是造論的二十大目的。

(參) 詳明造論的目的——永斷、應證

一、永斷之義相

(一) 斷的字義與佛教中的界說

永斷，斷是什麼意義？斷是前後不相續，前面的過去了，以後不再生起來，此即是斷了。

在佛法，從煩惱的斷，到生死的永斷，都是斷。如我們所有的貪心、瞋恨心、驕慢、貢高心，種種煩惱，斷了而不再起來，就稱之為斷。

(二) 舉喻明：斷與不起之差異

「斷」和「不起」，有些是不完全一致的，因為有的斷了，卻還要起來；有的雖然不起來，可是還沒有斷。

以比喻來說：如楊柳樹等，若把樹根鋸斷了，放在地上，牠還會發青，發芽生葉子，牠還在生，實在已連根都鋸斷了。我們的煩惱，有的也是如此。

另有一種，雖不再生起，可是還沒有斷。如地面上的草類 (p.179)，把牠除得乾乾淨淨，可是一下雨又生起來了。因為牠的根種，深深的埋在土裏，沒有拔去。

所以，佛法說斷，有的斷了而還再起來，有的不起來而還沒有斷。

(三) 永斷是徹底斷絕煩惱

斷了而還起來，當然是暫時的，在修行過程中的。煩惱與生死，徹底斷了，決定不再生起，才名為永斷。

佛法中，斷煩惱，了生死，都是要求永斷。否則，暫時沒有煩惱，過了若干時又來了，還是沒有解決。佛法所說的永斷，是徹底究竟的斷了。¹⁸

二、應證之義相

(一) 證的字義

應證：證是證明、證實。如古代文物的考證，或訴訟的物證、人證，世間的證明、證實，都是外證，即從外面去求得證明。

(二) 佛教中的界說

現在所說的證，是內證——「內自所證」，是我們經修持以後，內心親切的證實。

¹⁸ 參見印順法師，《華雨集（四）》，〈中國佛教瑣談〉，p.180。

佛法所說的內證、自證，正如佛法中說：「如人飲水，冷暖自知」。經自己的親切證驗，才證知真如、法性——絕對真理。¹⁹所以，經修行而到達，親親切切，直接體驗到的，名為證。

(肆) 佛說法之真諦——滅苦因、證真理

一、人生的真相——無常、苦、無我

以這二種結合起來說，佛法依我們現實人生而開示，啟發了我們一種正確 (p.180) 認識：我們的現實人生，是不理想的，是苦難很多，不自在（即不自由），變動大，沒有永久性，不可靠，不徹底的。

在世間所有現實人生中去觀察，從自己身心事，一直到國家事、國際事，再說到太空星球，一切一切都可以證實了這一論題。

二、由理解因果而徹底解決苦因

中國人大都以為：我們做了人，就是做人，做好人就是了；世間，只好讓他永久的苦惱下去。如此說來，似乎太悲觀了。

佛法以為不理想，不自在，不徹底，不清淨，不永久的，可從因果的理解中，找出不理想、不徹底的原因，而給以徹底的解決。

消除不正確的心理（煩惱），不正當的行為，就能親切體驗到真理，達成圓滿的理想。佛法對人生，充滿光明的理想，所以不是悲觀的。

三、永斷生死而實現究竟的涅槃

以國家大事來作比喻，「分久必合，合久必分」，如果永久如此下去，那實在太惱人了，所以有「大同」思想而求其實現。我們也如此，如人人生死無邊的流轉下去，不能永斷，那如何是好？

佛法的修學，就是不讓它永久無限止的延續下去，而求其永斷。如生死永斷，即開展出無邊光明，永遠自在，永久清淨，徹底究竟，證得真理圓滿實現的涅槃。

生死永斷而實現的究竟涅槃 (p.181)，佛法中或稱之謂「常、樂、我、淨」，也就是永遠安樂，永久自由，永久清淨的境地。

四、佛法內容不外於四諦法門

佛說法，不外乎開示我們這樣的一回事。這可以說是，從聲聞乘法到大乘法都是一樣的。所以佛在初轉法輪時說四諦法門，說「知、斷、證、修」，就是知道是苦；應斷其原因；斷了能證入涅槃；²⁰這要從修行的方法去實踐。

(伍) 結說

現在綜合起來說，學佛人都說要了生死，即是「永斷」的意思。可是如何斷法？都不知道，所以說「由知何永斷」。

先要知道什麼是要永遠斷的，找到應斷的根本，給予徹底的斷除。斷以外，還有其餘

¹⁹ 參見印順法師，《中觀論頌講記》，p.336。

²⁰ 詳見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·379經》卷15(大正02，103c13-104a29)。

是所應證的。

永斷與應證，包含了種種義相，應加以分辨，所以彌勒菩薩說：故我造此論——《辨法法性論》。(p.182)

貳、正論

(壹) 辨法法性通明三乘義

一、略標

(一) 總攝二事

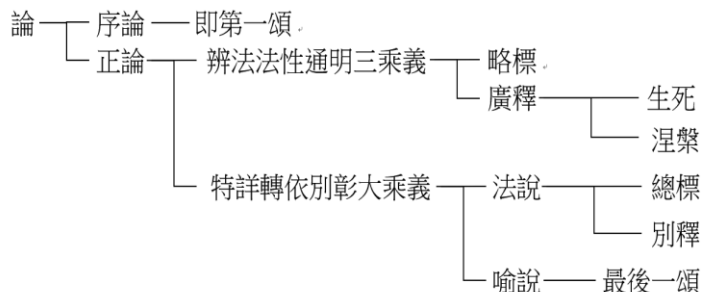
※ 舉頌明

當知此一切，略攝為二種：由法與法性，盡攝一切故。其中法所顯，即是說生死；其法性所顯，即三乘涅槃。

1、依太虛大師分科明「略標」之內涵

從此以下是正論，即對所永斷的、所應證的，作詳細的分別。依太虛大師，分為兩大科：第一、「辨法法性通明三乘義」；第二、「特詳轉依別彰大乘義」。就是先以法與法性的分別，通明三乘的法義。²¹然後專論轉依²²——轉生死為涅槃，特別發揮大乘的勝義。²³

²¹ 參見太虛大師，《太虛大師全書（7）》，《第六編 法相唯識學》，p.299：前講全依譯傳原科解說，若直觀論頌，則可成一種之分判如下：



²² 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷3(大正31, 148c17-18)：「轉依，謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分。」

²³ 參見：

(1) 印順法師，《學佛三要》，pp.234~240：

二、身心轉依之涅槃：「轉依」，是大乘佛教的特有術語。轉依即涅槃，表示身心（依）起了轉化，轉化為超一般的。這可說是從表顯的方法來說明涅槃。依，有二種：

(一)、心是所依止，名為「染淨依」。依心的雜染，所以有生死；依心的清淨，所以得涅槃。心是從染到淨，從生死到涅槃的通一性。在大乘的唯識學中，特重於這一說明。

(二)、法性（空性）是所依止，名為「迷悟依」。法性是究竟的真性，迷了他，幻現為雜染的生死；如悟了，即顯出法性的清淨德性，就名為涅槃。從心或從法性——依的轉化中，去表顯涅槃的德用，是大乘有宗的特色。……

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，p.218：

轉依：轉凡夫為聖人，轉雜染為清淨，轉生死為涅槃，轉煩惱為菩提，是修學佛法的目的。假使只是捨去這部分，得到那部分，就不能說明從凡入聖之間的關聯性，所以提出了轉依（āśraya-parāvṛtti）一詞。在生死還滅的轉化中，有統一的依止（āśraya），依止的雜染分，成為清淨分。瑜伽學立阿賴耶識為一切法的所依，如來藏學立如來藏為所依

「辦法法性通明三乘義」中，分略標與廣釋；略標中又分為二目：一是**總攝二事**；二為**別說三門**。²⁴ (p.183)

2、由法、法性統攝應斷、應證的一切問題

一、總攝二事：就是將現在所要討論的一切，用法與法性——二事來統攝，一切依法與法性而顯示出來。

(1) 釋：當知此一切

「當知此一切」：應當知道，所永斷的事，所應證的事。好像只是二事，其實永斷裏面包括了很多問題；應證裏面也包括了種種的修行，種種的過程，證得的境界。

這二者，包括了一切的一切。可以說永斷是世間法，應證是出世法；永斷是生死法，應證是涅槃法。永斷和應證，實包括了一切。

(2) 釋：略攝為二種：由法與法性，盡攝一切故

「略攝為二種」：現在，把一切法統攝在二種中，「由法與法性、盡攝一切故」。一是「法」，一是「法性」。

彌勒菩薩以法與法性來統攝一切，因為法與法性，可以將所應斷、所應證的一切問題全部統攝在裏面。

A、別釋：法與法性

法與法性，是佛法中的名詞。名詞的含義，是隨時代，隨區域，而有多少不同的。如中國古代的「仁」，孔子和孟子以及後代的學者，對仁的意義，解說上多少就有些不同。

佛法也是這樣，不但法義深奧，名詞的定義，也是不完全一致的。不要以為某名詞，從辭典上找到了意義，就以為一切都可應用。因 (p.184) 為有一派即有一派的定義，佛法中，小乘與大乘，宗派與宗派間，同一名詞，定義每多少有些不同。

正如現在世界上的哲學家，使用的術語，也是各有各的意義，不會完全一致的。法與法性，此二詞的意義，不一定要照本論的意思講；不過彌勒菩薩本論所說的法與法性，有著獨到的解說。²⁵

止，都是為了轉依，這是後期大乘的共同傾向。但以阿賴耶異熟種子識為依，重於雜染的；轉雜染熏習為清淨熏習，轉化中本來清淨的真如的體現，說明上是難得圓滿的。以如來藏為依，重於清淨本有的；依此而能起雜染，也是難得說明圓滿的。《攝大乘論》與《攝決擇分》，提出了依他起通二分說。在依他起通二分中，真諦依阿賴耶種子界及心真如界為依止；不違反瑜伽學的定義，總攝種子與真如——二依止於同一「識界」，實為一極有意義的解說！

(3) 另參見：護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 10(大正 31, 54c23-57a10)；印順法師，《如來藏之研究》，pp.179~182、pp.218~227。

²⁴ 詳參太虛大師，《太虛大師全書（七）》，《第六編 法相唯識學》，pp.249~256。

²⁵ 另參見：

法，凡是有一種特性，能使我們了解是什麼的，叫做法。如《成唯識論》說：「能持自性，軌生他解」。²⁶就是有他的特性，使我們依之而有特殊的認識，不會與其他混亂。世間現象界的一切都如此，所以一般生死界中所有的一切，都名為法。

法性是法的本性、真性、實性。彌勒菩薩就把此法與法性二者，總攝一切，該括一切。

B、別釋：攝

攝，古代有自性攝與他性攝的解說不同。現在本論所說的攝，如領袖那樣，是領導中心，統攝一切，這是約他性攝說的。

如說「布施」不只是布施的行為，也可包括了布施的動機與結果。進一步說，布施同時相關連的持戒、忍辱等……也可統攝在布施中。

C、小結

現在約這種意義，說一切的一切，都總攝在法與法（p.185）性二詞內。

(3) 釋：其中法所顯，即是說生死；其法性所顯，即三乘涅槃

法與法性，究竟講的什麼事？

「其中法所顯，即是說生死」。法所表顯的，就是說生死方面的事。

「其法性所顯，即三乘涅槃」。佛法中，因修行人的發心不同，修行不同，智慧不同，向來分為三乘：聲聞乘、緣覺乘、佛菩薩乘。三乘都可以證得涅槃，三乘的涅槃，都是依法性而顯示的。

這可見，《辦法法性論》，就是《辨生死涅槃論》。法顯示生死，法性顯示三乘涅槃，以法與法性，統攝了生死涅槃中的一切。

現在再把生死與涅槃二詞略說一下：

A、別釋：生死²⁷

(A) 字義的解說

(1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈法之研究〉，pp.103~129。

(2) Rupert Gethin 著·林明強譯，〈見達磨則見諸法：早期佛教「法」之意義考察〉，pp.71~113，《正觀》，第42期，2007年9月25日。

²⁶ 另參見：

(1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷1(大正31, 1a23-25)：「論曰：世間聖教說有我法，但由假立，非實有性，我謂主宰，法謂執持，彼二俱有種種相轉。」

(2) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷1〈分別界品 1〉(大正29, 1b8-9)：「釋此名者，能持自相，故名為法。」

(3) 唐·普光述《俱舍論記》卷1〈分別界品 1〉(大正41, 8c13-17)：「釋此名者至故稱對法者，此釋對法名：一、釋法，二、釋對位。釋法名有二：一、能持自性，謂一切法各守自性，如色等性，常不改變。二、軌生勝解，如無常等，生人無常等解。」

(4) 印順法師，《佛法概論》，pp.6~7；《以佛法研究佛法》，〈法之研究〉，pp.128~129。

²⁷ 參見：印順法師，《華雨集（四）》，〈中國佛教瑣談〉，pp.113~118。

什麼叫生死？中國人以自母胎出生時為生。斷了氣為死。

依佛法說，在父母交合，男精女血結成一個新生命的開始，此是佛法所說的生。²⁸母生兒女的生，只是通俗的生育。人如此，動物也如此，升天，落地獄，都取新生命開始為生。

死，說斷氣還不夠，有人斷了氣，還能活過來，可見實在還沒有死。佛法以為，以人來說，呼吸斷了，身上全冷了，一切精神活動都停止了，這才是死。²⁹ (p.186)

(B) 生死是包括一期生命中的諸多苦難

學佛的人，常常說「了生死」，好像是只說生與死，其實並非此義。生死是一個新生命開始到這個生命的結束。一個生命，從新生到結束，中間一切都包括在生死之內。

佛法詳細說到生、老、病、死；在這生死過程中所有的一切事，都包括在內，所以經中每說：「生、老、病、死、憂、悲、苦、惱，甚大苦聚集」。³⁰在從生到死中，各式各樣不如意，不自在事，一切境界，一切遭遇等等，都包括在裏面。

(C) 無止盡的輪迴，才是生死的真相

這樣說，不過說這一生中，從生到死的一切事情。佛法說生死，還要進一步說：由生而死，又由死而生，生生死死，生生不已，「生死」包括了一切生死

²⁸ 參見：

- (1) 《中阿含經》卷 54(大正 1, 769b23-25)：「三事合會入於母胎，父母聚集一處，母滿精堪耐，香陰已至。此三事合會入於母胎。」
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.45：「父精母血會合的時候，這相續的阿陀那識托之而起，所謂『三事和合』，這就是一期生命的開始，所以叫做結生。」

²⁹ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·265 經》卷 10：「壽、煖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想。」(大正 2, 69a25-26)；《雜阿含·568 經》卷 21(大正 02, 150b4-10)。
- (2) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉(大正 29, 26a24-b1)：「頌曰：命根體即壽，能持煖及識。論曰：命體即壽。故《對法》言：『云何命根？謂三界壽。』此復未了，何法名壽？謂有別法能持煖、識，說名為壽。故世尊言：『壽、煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。』故有別法，能持煖、識相續住因，說名為壽。」
- (3) 世親造·真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》卷 4(大正 29, 184c7-13)；塞建陀羅造·玄奘譯《入阿毘達磨論》卷 2(大正 28, 987a25-26)。

³⁰ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·283 經》卷 12(大正 02, 79a26-b5)：「爾時，世尊告諸比丘：『若於結所繫法隨生味著、顧念、心縛，則愛生；愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、惱、苦，如是如是純大苦聚集。如人種樹，初小軟弱，愛護令安，壅以糞土，隨時澆灌，冷暖調適，以是因緣，然後彼樹得增長大。如是，比丘！結所繫法味著將養，則生恩愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、惱、苦，如是如是純大苦聚集。』」

輪迴；生死太廣大了，所以比喻為生死大海。³¹

如果不這樣說，我們活在世間，死了就完了，一切解決了，那就不用不著佛法。只因為死了還要生，生了還要死，生生死死，永久不斷，所以需要佛法，佛法才能徹底解脫。無限生死的一切，都用這法來統攝，說明生死。³²

B、別釋：涅槃

(A) 字義的解說

什麼是涅槃？涅槃³³，是印度話。涅槃的字義，有二種意義：一、含有消散 (p.187) 的意思，一切苦難、障礙取消了；二、由消散而表顯出來的，自由、清淨、安寧的，這就是涅槃。³⁴

(B) 涅槃非擬想，以烘雲托月法示涅槃

佛法常說生死是無常的，苦的，無我的。生死是生滅變化的，沒有常住的；變化而不安定的無常，當然是苦的；苦迫而不得自在的，所以是無我。

無常、苦都消散而不存在了，所以說涅槃是常（不生不滅），樂，清淨的，這就是學佛的究竟歸宿，究竟的理想。

假使我們要設想涅槃是什麼樣的，那一定不對的，因為我們現實經驗到的，盡是些不理想，不自由的；憑我們有漏的思惟分別，是不能正確理解的。

所以只有從一切苦痛消散中，以烘雲托月的方式，反顯出涅槃。但這不是不可體驗的，所以與不可知論不同。³⁵

(C) 經論中對涅槃的詮釋

³¹ 印順法師，《佛法概論》，p.75：「有情是生死死生，生生不已的。一旦『本有』的生命結束，即轉為另一新生命——『後有』的創生。」

³² 印順法師，《中觀今論》，p.5：「眾生（以人為本，可稱為人生）無始以來，生死死生，生生不已的存在，是人生現實不過，迫切不過的根本問題，也唯是佛法才能徹底處理的問題。佛法對於人生——生生不已的存在，開示它的真相，使我們從人生實相的正見中，知道我們應如何增進此人生，淨化此人生，超越一般的人生，達到更圓滿更完成的地步。」

³³ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·490經》卷18(大正02, 126b3-4)：「舍利弗言：『涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。』」

³⁴ 參見印順法師，《學佛三要》，pp.213~214。

³⁵ 參見印順法師，《學佛三要》，p.234：「涅槃，是沒有人與我等種種分別。所以了解涅槃，非從生死苦果，即小我個體的消散去了解不可。入了涅槃，如說永恆，這即是永恆，因為一切圓滿，不再會增多，也不會減少，也就不會變了。說福樂，這便是最幸福，最安樂；永無苦痛，而不是相對的福樂了。要說自由，這是最自由，是毫無牽累與罣礙的。沒有一絲毫的染污，是最清淨了。所以，有的經中，描寫涅槃為『常樂我淨』。這裡的我，是自由自在的意思，切不可個體的小我去推想他。否則，永久在我見中打轉，永無解脫的可能。以凡夫心去設想涅槃，原是難以恰當的。所以佛的教說，多用烘雲托月的遮顯法，以否定的詞句去表示他，如說：不生不滅，空，離，寂，滅等。可是眾生是愚癡的，是執我的，多數是害怕涅槃的（因為無我了）；也有不滿意涅槃，以為是消極的。純正而真實的佛法，眾生顛倒，可能會疑謗的，真是沒法的事。好在佛有無量善巧方便，為了這種深深執我的眾生，又作另一說明。」

在本論，涅槃依法性而顯出，法性是一切法的本性。

佛在《阿含經》中，說涅槃為「最上法」，也就是最究竟的法。³⁶或稱「無為法」，無為是不生不滅，永恒不變的，不從煩惱業所造作（為）的。³⁷

三乘學人修學，有一共同的目的，如《金剛經》說：「皆令入無餘涅槃而滅度之」。³⁸無餘涅槃是最究竟的，最（p.188）圓滿的涅槃。

《楞伽經》也說：涅槃是一切聖者的歸趣。³⁹

平常說「歸依佛，歸依法，歸依僧」，歸依法就是歸向於離欲清淨的涅槃。⁴⁰

C、因眾生根性而有三乘之別

以眾生的根性不同，所以有三乘：聲聞；緣覺；大乘即佛、菩薩乘。

(A) 聲聞乘

聲聞乘，聽了佛的教法，依照佛說的去修行，到達究竟而證得涅槃。根據佛所說之法，才能依法修行，不能自發自覺的。

舉比喻說，佛如發明家，發明了電燈，教以如何的方法裝置開關，一按可亮；聲聞如一般人依此而行，電燈也能放亮一樣。

(B) 緣覺乘

緣覺的特性是獨覺，不適宜於團體生活，近於中國隱逸獨居之士。緣覺人喜獨住茅室，什麼事都厭煩，吵吵鬧鬧的事，當然更討厭。

從經、律看起來，緣覺人對說法也沒有興趣，乞食也會嫌麻煩。但這種人的根性，比聲聞為利，能由自己的智慧而覺悟。

³⁶ 東晉·僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷12〈三寶品 21〉(大正 02, 602a11-13):「云何名為自歸法者?所謂諸法:有漏、無漏,有為、無為,無欲、無染,滅盡、涅槃;然涅槃法於諸法中,最尊、最上,無能及者。」

³⁷ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·293經》卷12(大正 02, 83c13-17):「此甚深處,所謂緣起,倍復甚深難見,所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃;如此二法,謂有為、無為。有為者若生、若住、若異、若滅。無為者不生、不住、不異、不滅,是名比丘諸行苦寂滅涅槃。」

³⁸ 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正 08, 749a5-10)。

³⁹ 參見:

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉(大正 16, 492b6-15):

爾時,大慧菩薩摩訶薩復白佛言:「世尊!般涅槃者,說何等法,謂為涅槃?」

佛告大慧:「一切自性習氣,藏意識見習轉變,名為涅槃。諸佛及我涅槃,自性空事境界。復次,大慧!涅槃者,聖智自覺境界,離斷常妄想性非性。云何非常?謂自相共相妄想斷,故非常。云何非斷?謂一切聖去來現在得自覺,故非斷。大慧!涅槃不壞不死。若涅槃死者,復應受生相續。若壞者,應墮有為相。是故涅槃離壞離死,是故修行者之所歸依。」

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷3〈集一切佛法品 3〉(大正 16, 533b1-15)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷3〈集一切法品 2〉(大正 16, 602b5-14)。

⁴⁰ 東晉·僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷12〈三寶品 21〉(大正 02, 602a11-20)。

(C) 大(佛、菩薩)乘

佛也是無師自悟，用自己的智慧，慢慢地磨練成。到自己大徹大悟，發明了這究竟的真理，實現究竟的涅槃。

佛與獨覺之不同，在於佛的福報大，智慧大。佛成就大悲大願，可以廣度眾生，獨覺無悲願，所以只能自度，什麼都怕麻煩。智慧不及佛，自然其他一切都不及佛了。

佛法分 (p.189) 三乘，要成佛的，應學菩薩，發菩提心，修菩薩行，這就是大乘行。

D、雖根性有異，但同證涅槃無差

雖然學佛的有根性的不同，所證的涅槃，原則的說，是不能說不同的。如說：「三獸渡河，渡分深淺」。⁴¹

象、馬、兔，共渡一條河，象的力量大，牠是直流而過，而且踏到河底的。換言之，他是徹底的。馬、兔也渡河，但是浮在水面中過去的；也在水中過去，可是他是浮在淺水面的。

一是，徹底的，一是浮面的，但在渡水來說，都在水裏，也都渡過去了。所以三乘所同證的涅槃，在涅槃來說，很難說不同的。

但修行者的智慧，悲願的有大小，所以能力有種種不同，表現出大小乘涅槃的深淺。其實涅槃無二無別，不能說有差別的。

E、小結

本論以法性來表顯涅槃，或以無為法來表顯，如《金剛經》說：「皆以無為法而有差別」。⁴²三乘同證得無為法，都證得涅槃，但是聲聞是聲聞，緣覺是緣覺，佛菩薩是佛菩薩，顯出各各的不同。(p.190)

(二) 別說三門⁴³

I、相門

(1) 相門是明「法」與「法性」的「相」

二、別說三門：由三方面來解說法與法性，先作一簡明扼要的了解，到下面廣釋

⁴¹ 參見：

- (1) 西晉·竺法護譯《普曜經》卷1〈所現象品 3〉(大正 03, 488b20-26)。
- (2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷143(大正 27, 735b16-21)：「有於甚深緣起河能盡源底，說名為佛；二乘不爾。故經喻以三獸渡河，謂兔、馬、象。兔於水上但浮而渡，馬或履地或浮而渡，象恒時蹈底而渡。聲聞、獨覺及與如來，渡緣起河，如次亦爾。」
- (3) 迦旃延子造(五百羅漢釋)·浮陀跋摩共道泰等譯《阿毘曇毘婆沙論》卷37〈使捷度 2〉(大正 28, 277a15-21)。

⁴² 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正 08, 749b13-18)。
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷84〈三惠品 70〉(大正 25, 650a6-15)。

⁴³ 參見太虛大師，《太虛大師全書(七)》，《第六編 法相唯識學》，pp.251~256。

中，再詳細的來講。

三門的第一是相門，**相**是什麼意思？相的意義很多：或是**體相**，體相就是體性的相；或是**義相**，法法的意義如何，是義理的相；或是**相貌的相**，就是**形態相**有種種不同。

現在所說的相門的相，是**義相**，就是說明法的義相，及**法性**的義相。

(2) 明「法」的「相」

※ 舉頌

此中法相者，謂虛妄分別，現二及名言。實無而現故，以是為虛妄；彼一切無義，惟計故分別。

A、釋：此中法相者，謂虛妄分別，現二及名言

(A) 以唯識義明「法的義相」——虛妄分別

先說「法相」，以唯識的意義來說明，唯識變現的主要意義，都包括在這七句中。現在簡要的來說，法的義相就是「虛妄分別」。

什麼是虛妄分別？不實在的是**虛**；不真的是**妄**，分別就是心識的作用。在中國佛教界，有一個很熟悉的名詞——「妄識」，虛妄分別就是妄識，虛妄即**妄**，分別即是**識**；也名為「妄心」。

「現二及名言」，就是虛妄分別的定義。

(B) 釋：現二

a、字詞的說明

什麼叫現二？二是能取與所取，(p.191)「現二」是**現起**能取、所取——兩方面。如以手拿東西，叫取。佛法中，眼見、耳聽也名取；但這裏所說的取，專指我們的心識取境界相叫取。

取，一定有二方面，一能取，一所取。我們的心識，能認識境相，有能取作用，叫**能取**。取得什麼？如我見到一朵花，那是眼識的**所取**，就是所認識的對象。有認識，就有能取與所取。

b、常識的看法

在常識中，我們感覺到、認識到的，不外乎色、聲、香、味、觸、法；種種複合體而為我們所認識的，如房屋、山、河、大地、草、木、叢林。

無論是常識的認識，或研究所得的；不管是哲學、生理學、物理學、原子、電子，都好像是在外的，我們的心去分別它、了解它、研究它。

我們的心識呢？是在內的。心內的，和心識以外的存在，好似兩種不同的對立物。心與物，能取與所取的各別對立，是我們一般人的感覺。妄識的境界，就是如此。

c、大乘唯識學的見解

大乘唯識學的見解，與常識的意見不同，認為我們的心識生起時，就現起兩

方面。不認識就算了，什麼都不知道。一起認識作用，就一定現起兩方面。即使你不認識，不知道什麼，但心上終有一認識的意象，也就有所取與能取。(p.192)

能取與所取，或名心與境，或名能分別與所分別。這是說，所認識的對象，不是外在的，而是從內心所現起的。

只是這個識，但此識不起則已，一起就自然而然的顯現為兩方面，有主觀和客觀對立的傾向，這所以被稱為虛妄。

(C) 釋：名言

a、名言即是心識的活動

「名言」：什麼是名言？我們的心識活動，不過是名言而已。如我們說話，或一個名詞，或是一句話，是名言；而我們內心的認識什麼，也好像講話一樣。所以有人說：我們的思想，是沒有聲音的語言，語言是有聲音的思想。所以，佛法稱世俗心識為名言識。⁴⁴

現在我們認識到的，圓的，紅的，雖沒有說出來，卻與我們口說的一樣。我們不要以為我的心，心能認識到了紅的、圓的……，紅的、圓的……是真實認識到了那個客觀的東西，真實認到了外面的那個東西。其實，我們所認識的什麼，只是我們心識的名言作用。

b、以「現二」及「名言」明心識實在是虛妄分別

我們心識的認識活動，純粹是一種名言作用。但在人們的感覺中，並不是(p.193)這樣，以為紅的實在是紅的，物質實在是物質，聲音也以為實有聲音，樣樣都以為是實在的。

其實，呈現在認識中的對象，一切都不外乎名言作用。以「現二」及「名言」——二義，說明了我們的心識，實在是虛妄分別。

佛法所說生死法，中心即是虛妄分別——妄識。為什麼是虛妄分別？因為一方面顯現二取——能取、所取，一方面不外乎名言。

c、兩類名言——明確、不明確

名言有二類，明確的與不明確的。以眾生來分別，狗、貓與人就差多了。

(a) 不明確

人有認識，貓、狗有認識麼？當然有，如認識到主人回家了。又如貓嗅到了魚味即走近來，要吃。

不過他們的認識，名言的活動非常暗昧，簡單而不大清楚，所以他們雖有這認識的名言作用，卻不能清楚的表達出來。

(b) 明確——人類

我們人就不同了，我們的認識非常清楚，名言作用很強，也能用語言表顯出

⁴⁴ 參見：印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.332~334。

來。

人類的語言多複雜，什麼都能講給別人聽，使人聽了可以理解。不但是口說，也能以手勢，或面部的表情代語言。試看啞吧，不是用手勢來表顯嗎？這也是名言。

d、名言的根源是心識所有的作用，非僅是口說

(a) 能表詮意義的語文與行為等

名言是能表詮的，表示一種意義。凡能表示一種意義的，都是名言，不管口中所說，(p.194)或是心中所想的，或是身體的一種表示。

人類在進步中，中國有方塊字，外國人用拼音字。直寫橫寫，各式各樣不同，文字都與語言一樣，能表示內心認識的內容。我們的方塊字，一橫一豎的，拆開來，什麼意義都沒有，可是結合起來，能表示出具體或抽象的一切。

名言——內心的、聲音的、形色的，就是這麼個東西。人類的名言作用強，所以思想、語言、文字，也特別發達；而名言的根源，是心識所有的作用。

(b) 動物的表現方式

貓、狗等動物，不能說完全沒有，如在吃飯時，貓會走到身旁叫著要吃，這也是一種表示。

狗見主人回家，搖尾表示歡迎。叫的聲音也有分別，有經驗的動物學家，聽得出喜歡叫聲，及忿怒的叫聲，不過沒有人類那樣的微細、複雜、清楚而已。

(c) 小孩的表现方式

動物中，高高低低的名言活動不同，人類也是這樣。剛生下來的小孩，什麼不懂，不會做，也知哭，吃母親餵的奶；漸漸的認識母親，及其他的人；以後會講話了，先叫爸爸、媽媽，漸漸什麼都會講了，他的心上的名言，就一天一天發達複雜起來。

(d) 小結

所以，心識的名言作用，是一切眾生所都有的，不過程度的不同而已。

(p.195)

(D) 結：以現二與名言，說明虛妄分別的意義

要了解，我們的心識活動，是有表示作用的，稱為**名言**，使我們知道是什麼，其實是個**符號**。

我們用方塊字，拼音字，各式各樣都可用以表示一切。或用聲音表示，雖隨地區、隨時代而不同，語音不同，而表示什麼，卻是一樣的。

我們憑心識、語言、文字，以為這是什麼？那是什麼？以為確實是這樣，不知這是符號的世界，名言的世界。不是真實是那樣，而只是我們心識表現的法

相。

現二與名言，說明了虛妄分別的意義。

B、釋：實無而現故，以是為虛妄；彼一切無義，惟計故分別

進一步說：「實無而現故，以是為虛妄；彼一切無義，惟計故分別」。

(A) 釋：實無而現故，以是為虛妄

為什麼是虛妄？「實無而現故」。實在沒有這樣的實在性，而卻有能取與所取的現起。

我們的心不起則已，一起即表現為主觀與客觀，也就是內心與外境的對立。直覺到有客觀外在的東西，為內心所認識，但此能取與所取，推究起來，實際是沒有這二種對立的真實性。好像有主觀、客觀，心、境，內、外的對立，其實並不如此。

如現起此二種是真實的，那就不是虛妄了。因為沒有能取、所取，對立的真實性，只是心識的表現，所以稱之為是虛妄的。(p.196)

(B) 釋：彼一切無義

一般人的想法：客觀實在的境界，是存在於心外的，是實在。

依唯識說，沒有心外獨存的實在物，只是心識的似現。那末，能取的心識總是實在的了！不是的，如有實在的境界，也許可說實有內心，而實際並不如此，心與境是不相離的，離所取是沒有能取的。

我們覺得心與境實在各別不同，所以認識到的客觀境界不離錯誤，覺得那個主觀實在的心，也不離錯誤。境不離我們的心，心也不離境，所以呈現在我們心識中的什麼客觀主觀，心境對立的，都是虛妄、顛倒、錯亂的。

因為實無別體的能取、所取的對立可得，所以說：「彼一切無義」。「無義」，是說沒有這能取與所取的實在的體性，或者沒有實在的外境。

(C) 釋：惟計故分別

然而，我們不是覺得有實在的體性嗎？這不過是我們心識的名言活動，種種的推度而已，所以說「惟計故分別」。

佛法說「遍計所執性」，遍計，即以我們的分別心去作各式各樣的推度執著，覺得這是這樣，那是那樣。也就是我們不知道是虛妄現的，取著能取所取而作種種的計執，以為是實在的。如除去了我們內心的計度以外，就沒有我們所想像的一切實性了。所以一切都是無義 (p.197) 的，惟是計度而已，所以只是「分別」。

總結的說，如果這個現象界的種種，確是實在有能取、所取相對立，有客觀那個東西實在的話，就不能說一切都是虛妄分別了。

現在推究起來，沒有實義，惟是我們自心，因心識表現為能取與所取，不知道這是虛妄的，所以起種種認識推度作用，以我們分別推度顯現出一切，以為是

如此如此的。所以除了分別，一切不可得。換句話說，這是一意言⁴⁵、名言的活動，就稱之謂分別。

C、佛法中對「無明」的界說

(A) 無明是蒙昧錯誤的認識

眾生所以有生死，由於無明，這是佛法所公認的。什麼是無明？無明是蒙昧錯誤的認識。

我們對宇宙人生沒有體悟得到真理，所了解到的，都是虛妄錯誤，不實在的。由於這樣，我們常在錯亂，顛倒中，起煩惱，造業，受生死，一生一生的生死不了。

(B) 唯識宗：虛妄分別成生死的根本

所說虛妄、顛倒、錯誤的根本，究竟是什麼？

唯識宗給我們指示出來：我們的無明——最根本的錯誤，就是覺到心物對立，好像心外有客觀實在的世界，離外界而有內心。錯誤由於虛妄分別，成了生死的根本。

我們每個人都覺得心在內，境在外，山水在外；外物是與心無關，自己就是這(p.198)樣的。大家都為無明所蔽，都有根本錯誤，所以誰也解決不了生死，誰也不得究竟解脫。

所以唯識宗要說：一切都是唯識所（表）現，惟是虛妄分別，從虛妄分別所顯現的一切。依著這樣的理解，去觀察一切唯識所現，便能斷除無明，證悟真理，解脫生死。

(C) 大乘空宗：不知一切法空

就是大乘空宗，也還不是這樣：我們在生死輪迴中，顛倒錯亂，生死不得解脫，由於無明。什麼是無明根本？不知一切是空，而遍計執著實性的有。如能觀一切法無自性，無自性故空，就能解脫生死，啟悟真理而得涅槃。

(D) 結：無論何宗，皆以「除無明得解脫」為目的

這就是說，真正的佛法，不管講空，講唯識，都是為了這個問題，都是為了要了解這生死，祛除無明而得到涅槃，成佛。佛法，有深廣的理論，但為理論而理論，真正佛法中是沒有的。

D、結唯識學的根本意趣：破除遍計執，悟法性得解脫

⁴⁵ 參見：

- (1) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.305：「意言就是意識，它以名言分別為自性，以名言分別的作用，而成為認識，所以叫意言。」
- (2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.258：「本經重在菩薩大行，如來果德；而於眾生生死虛妄法的因果緣起，略而不詳。如論到生死虛妄邊，應為一切境界，唯心所現。意解，即意言，一切境界，唯是意識——一意識，攝得一切虛妄分別心心所法——所現起的影像。」

現在彌勒菩薩所開示的論，是唯識大乘，所以首先說：法——生死，主要的就是虛妄分別，一般叫做妄識。妄心不起則已，起即能取所取相現，所以說：心生，種種法生；心滅，種種法滅。

知道惟是自心所顯，惟計故分別，所以破除遍計執，體悟法性得解脫，是唯識學的根（p.199）本意趣。

(2) 明「法性」的「相」

※ 舉頌

復此法性相，無能取所取，能詮所詮別，即是真如性。

上來已略說法的相，以下明法性的相。

A、略述法的相

法性是要依法而說明的，所以對所說法相，再簡單敘述一下：法就是生死法；生死法是輪迴不已。生死一切法，以虛妄分別為性，所以一切唯識。

本論以現二及名言——二義，說明生死以虛妄分別為性，這是法相。

B、以遮顯的方法表達法性相

(A) 直說：法性無相

現在依法相而遮顯法性相，所以說：「復此法性相，無能取所取，能詮所詮別，即是真如性」。

一般說，法性無相，法性有什麼相可說！這話是對的，因為說到的相，不外乎名言分別。法性那裏可以分別？心思所不及，語言所不到，所以說法性無相。

(B) 遮顯：烘雲托月法

可是，沒有相就不可說，不說如何能使人趣向法性？所以佛菩薩從不可說中作方便說，用不、非、無這些話來表示。

或如《維摩詰經》中，維摩詰以默然不說來表示。⁴⁶這種方式，在我們佛法中，有人覺得是消極的，因為這也不是，那也不是，不是也不是；這是空，那也是空；這不可得，那也不可得，卻不說是這樣，是那樣的。

因為肯定的說，就（p.200）著相了，就與法性不相應，所以用一種遮遣的方

⁴⁶ 參見：

- (1) 姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷2〈入不二法門品 9〉(大正 14, 551c16-26)：
如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門？」
文殊師利曰：「如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」
於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？」
時維摩詰默然無言。
文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」
說是入不二法門品時，於此眾中，五千菩薩皆入不二法門，得無生法忍。」
- (2) 吳·支謙譯《佛說維摩詰經》卷2〈不二入品 9〉(大正 14, 531c28-532a2)。

法，用否定的字句來表示，這叫烘雲托月法。

畫師要畫一月亮，如拘一圓圈，人家見了都說這月亮畫得不太像。如在旁畫了許多烏雲，中間留有一圓圓的地方，在這烏雲中顯出了月亮。其實他沒有畫月亮，不過是用襯托的方法表達出來，卻非常神似。

佛法說真如，法性，涅槃，都是用此法的。

C、釋：義復此法性相，無能取所取，能詮所詮別，即是真如性

現在所說的「此法性相」，是沒有能取、所取，沒有能詮、所詮的差別，這就是沒有「現二」——能取、所取，也沒有「名言」——能詮、所詮。

上面說，生死法是虛妄分別所現起的能取、所取，似乎心境對立，這是世間法。現在法性是能取、所取不可得。

上面所說虛妄分別是名言，口中說的是名言，心中思想的也是名言。名言是能表示某種意義的，所以名言必有能詮表與所詮表，但法性是超脫能詮所詮的。法性是能取、所取不可得；能詮、所詮不可得；所以說：「無能取所取，能詮所詮別」。

「別」字連到上面解，沒有能取、所取的差別；「無」字又連著下面解，沒有能詮、所詮的差別。能取、所取，能詮、所詮都不可得，**這是法性相。**(p.201)

D、釋：即是真如性

(A) 頌義

這許多名詞，大家聽了似乎很生疏，如改用我們向來慣用的話就熟悉了。如說不可思議，沒有能取、所取，所以不可思；沒有能詮、所詮，所以不可議。法性超過了能取、所取，能詮、所詮，**即是真如性。**

(B) 別釋：真如

什麼是**真如**？**真**是表示它不是虛妄的，有**現二**就是虛妄，有能取、所取，能詮、所詮，就是虛妄。現在無能取、所取，能詮、所詮，這就是不虛妄，名為**真**。

什麼是**如**？如乃如如不二，一模一樣，平等平等，沒有變異，沒有差別，名為**如**。

如有心，有境的差別，是不如；有能詮、所詮的差別，是不如；有此、有彼，有多、有少，有這、有那，就是不如。總之，有二（落入相對界），就是不如。

如真正的平等，超越相對的差別界，就是真真的如。法性沒有能取、所取，能詮、所詮的差別，所以就是真如性。真如性是法性的別名。

2、成立門

※ 結前引下

如上面所說的，為什麼非如此不可？非如此不能成立生死的雜染，涅槃的清淨，

也可說佛法全部的重要意義，都要依這樣的意義而成立。(p.202)

(1) 舉頌明成立門之意涵

A、略釋頌義

無而現故亂，即是雜染因，如現幻象等，非有而現故。若無及現中，任隨一非有，則亂與不亂，染淨皆非理。

此二頌，先成立生死是雜染，是錯亂的；次成立有染有淨，有錯亂與不錯亂。

B、苦迫不自在的根源——迷惑與認識的錯誤

(A) 一般的認識非真實

我想提起一個問題：我們所了解的一切，是否正確？我們知道的一切，連高深的哲學、科學知識在內，真能恰恰如此，與真理相契合嗎？

我們自以為這樣、那樣，其實連自己也不知道自己。如真能通達真理，那所作所為，都應合於真理的活動，合於真理的生活。

如世間文明，真能漸進而接近真理，那世間也就不會如此：混亂，戰爭的規模越來越大，越來越厲害，什麼比原子彈更兇的還要出來，使大家過著苦惱、緊張、不得平安的生活。

(B) 佛法認為無明是一切苦迫的根源

佛法以為，世間是苦惱不理想的，充滿矛盾鬥爭的，沒有真自由的。為什麼這樣？因為我們的認識上有錯誤，所以發而為思想，見之於行動，世間會愈搞愈糟，不能實現永久的和平。

我們個人，在生死中，不得永久安樂，不自在、不得解脫；家庭、國家、國際，一切都在這樣的不理想之中。人，一切眾生，都在迷惑與錯亂之中，

(p.203) 這就是苦迫不自在的根源。

(C) 西方哲學家的自覺

西方有一位大哲學家說：他好像在大海邊上拾到了一小小蚌殼，他所知道的不過一點點。這位大哲學家，比別人強一些，因為他知道自己無知，知道自己懂不了多少。

(2) 釋：無而現故亂，即是雜染因

A、略說頌義：雜染的因緣是錯亂

人生問題的不得解決，問題在無知，在佛法名為無明。無明就是不明，沒有智慧，不能正見宇宙人生的真理。到底錯誤在什麼地方？本論說：「無而現故亂，即是雜染因」。

根本沒有心物的各別實性，而在我們的心識中，有二取現起，這是錯亂，就是生死雜染的因緣。

雜染與惡不同，雜染是有漏的，不清淨法。善的，惡的，非善非惡的，如沒有離去顛倒錯亂，沒有斷除煩惱，不是無漏的，就是雜染。

B、別釋：雜染

雜染有三：1.惑雜染，2.業雜染，3.生雜染。

惑雜染——惑是煩惱：是雜染、不乾淨，如布在染缸中染上了各種顏色，不再清淨潔白了。

業雜染——由煩惱而起的造作——行為名為業，善業、惡業，一切有漏的業，都叫業雜染，(p.204) 業是要感生死果報的。

生雜染——由業感到生死果報，或是人，或入地獄，或升天，種種業報，是生雜染。

C、詳明：雜染法的根源

(A) 生死的因緣：煩惱、業、果報

此煩惱，業，果報，種種不清淨的雜染法，從何根源而來？「無而現故亂」，是生起這種種雜染的原因。我們常說了生死，生死是什麼事？就是煩惱，業，果報。

從那裏了起？先得知道這雜染的根源在那裏。把此錯亂的根本消除了，煩惱、業、生雜染才可以解決。

(B) 雜染善、惡心，所感的果仍是不淨的有漏法

我們起貪、瞋、憍慢、貢高、嫉妒、鬥爭、障礙、殘酷心，都是雜染的；我們即是做好事，存好心，如愛心，悲憫心，或無貪心，這些善心也還是不清淨的雜染因。

一般的惡心與善心，都還是雜染的。依善惡心所造出來的善業、惡業，也還是雜染。由善業、惡業所感到的果報，即使升天，也還是不清淨的有漏之法。根本原因是無而現為雜染因。

(C) 根本的原因：無明——對現二相的迷亂

行為依於思想，思想依於一般的知識。當一念心起時，現起能取與所取，有對立的傾向。這一錯亂的呈現，影響我們的認識與思想，也影響了我們的行為與成果。

此乃無明，根本無明，就是我們的不明。現起的二取相，不是真實的，好像是心外有境，境外有心，心境對 (p.205) 立，其實是不真實的錯亂。

不要以為我不執著就可以，如不經正確的觀察，勘破這迷亂所在，心隨境轉，不執著也不成的。因為心起時，好像有一對立性的真實存在，有一種力量，會使你迷而更迷。非經過修持，引發真智慧，是沒有辦法改變的。

(3) 釋：如現幻象等，非有而現故

能取、所取是無而現起的，無而似乎是有，所以叫「亂」，論文舉一比喻「如現幻象等，非有而現故」來說明。佛法常說如幻如化，現在舉如幻的比喻。

幻，就是魔術。魔術師變現起一隻象，根本沒有這隻象（印度時常見象，故以象

做比喻)，但幻現出來的，卻是一隻活生生的象。並沒有此象，可是現起的象，叫你看了活像是真象。

此比喻本無能取、所取，但心識現起的二取，在我們覺得的確有能取、所取對立存在。幻象，大家也許沒有見過。但我們常見的魔術，拿一條毛巾紮成一小鼠，一跳一叫的，看的人就好像見到了真的老鼠。

幻術的「非有而現」似實有，雖沒有這會事，卻有強大迷惑、欺誑的力量。虛妄分別的現起二取，實無其事，而嚴重的影響到思想上、行動上，使眾生永

(p.206) 久流轉於雜染、苦惱中。

(4) 釋：若無及現中，任隨一非有，則亂與不亂，染淨皆非理

以下，說明非如此不可。「若無及現中，任隨一非有，則亂與不亂，染淨皆非理」。

A、釋：若無及現中，任隨一非有

(A)「現」是現象有，「無」不是什麼都沒有

現，是明白的呈現擺在我們的面前；無，是不是實有這會事。

此二——現與無，平常是合不起來的；一般以為，沒有就是沒有此事，明明白白現起，那便是有此事。假使如一般的想法，現有就是有，無就什麼都沒有，那是不對的，不能成立真妄、染淨的。

虛妄分別性，說他無，不是什麼都沒有；說他現有，只是現象如此，並不說他就是真實。所以說無而是現有，現有而又是無；從現這方面講是有，從無這方面講是空。

佛法中每用如幻、如化，如鏡中影，如空花等比喻，只是說明好像這樣，其實並不這樣；雖並不這樣，卻又好像是這樣。

(B) 佛法用幻等譬喻，明無與現的統一

佛法用幻、夢、化等比喻，說明無而現，現而無，無與現的統一。

法——生死世間法，非如此不可。「若無及現中，任隨一非有」，就不能成立真妄與染淨。

現與無，在這二義中，隨便那一方面沒有的話，那末亂與不亂，雜染及

(p.207) 清淨，一切都不能成立。

假使說是無，無就是沒有，而不是似現，那與方廣道人一樣，也無所謂雜染了；確實是沒有，也就說不上是亂了。

如果說現，現起就是這樣的實在，不是沒有的，那怎麼能說是亂？不錯亂，即符合真理，那就也不是雜染了。

所以，亂與雜染，是以無而現，現而無，才能成立的。⁴⁷

⁴⁷ 另參見：

B、釋：則亂與不亂，染淨皆非理

(A) 一般人誤解：去除雜染（錯亂），而得另一清淨（不錯亂）

沒有亂，就沒有不亂；沒有雜染，也就沒有清淨。依一般人的想法，似乎這是雜染，另外還有一清淨的；這是錯亂，另外有個不錯亂的，這又不對了。

(B) 佛的觀察：去雜染而顯清淨；離惑亂而顯不亂

在現實的人生世界中，佛依現實的觀察，這是雜染與錯亂的。清淨與不亂，在虛妄分別中，是不可得的。

要知道清淨依雜染而能成立，有了這不清淨的雜染，如遣除雜染法，才能有清淨法。所以如沒有雜染，清淨也不能成立。

錯亂與不錯亂，也是一樣，勘破這虛妄錯亂，不再錯亂了，才是不亂，才是真如、涅槃。

所以先要成立雜染法，轉去雜染而有清淨；先要成立亂，離去惑亂而顯出不亂。

(C) 唯識宗以虛妄分別為所依——無而似現，現而實無

所以，唯識宗以虛妄分別為所依。現而無，所以是惑亂的；是惑亂，所以成為雜染的。知道是惑亂的，就能離亂而達不亂。是雜染不清淨的，才能離

(p.208) 雜染而得清淨的。

如不是無而似現，現而實無，那末雜染與錯亂不成立，清淨與不錯亂也不能成立了。所以說：「則亂與不亂，染淨皆非理」。如雜染、清淨、錯亂、不錯亂都不成立，那一切世出世法都被破壞了。

但我們是人，知道是雜染的，因而尋求清淨；知道惑亂，所以趣向不亂；知道虛妄，所以追求真理。這樣，非承認有錯亂，有雜染不可了。錯亂、雜染從何而來？就是無而現，現而無。

(D) 後期佛教的詮釋：眾生本有清淨、不惑亂

釋迦牟尼佛開示佛法的方法論是這樣的，後代佛法的方法論，不一定這樣。

有的說：眾生本有清淨的，不惑亂的，然後倒轉來說，為什麼成為雜染與惑亂，修行是返本還源，復歸於淨的。

(5) 結頌義

(1) 印順法師，《寶積經講記》，p.123：

這裡，應該分別：一、如說緣起法空，而徹底否定了緣起法，以為如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——空假名論者的妄執。

二、如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。前是太過派，這是不及派。

空的究竟了義是：緣起法唯是假名，所以是畢竟空；但畢竟空不礙緣起如幻，才是空有無礙的中道。

(2) 印順法師，《中觀今論》pp.12~13。

釋迦牟尼佛說法，從生死說到涅槃；從雜染說到清淨。雜染與生死惑亂，是世間現實的，這是現實人生所接觸到的。肯定了惑亂與雜染，然後從雜染到清淨，從生死到涅槃，從錯亂到不錯亂。

不亂依錯亂而成立，清淨依雜染而成立；雜染與錯亂，依無而現，現而無，才能成立。所以在我們心起時，現起能取、所取，雖無而現有，似乎各立存在，是錯誤的根源，而是非如此不可的。(p.209)

3、不一不異門

(1) 舉頌：明「無」與「現」的異同

此二非即一，亦復非別異；以彼有無事，有別無別故。

虛妄分別是現而無，無而現的。無與現——二者，是一還是異呢？

(2) 釋：此二非即一，亦復非別異

一般人的想法，不是一，就是二；不是二，就是一，怎麼虛妄分別是現而又無，無而又現呢！

現在說，這是不一不異的。現起能取、所取，是這個樣子，這是**現有**；但能取、所取，不是真實有，這就是**實無**。

這兩者是非一非異的，所以說：「此二非即一，亦復非別異」。無與現這二義，並不等於一，不能說完全同一的；但也不能說是各別的。

(3) 釋：以彼有無事，有別無別故

一就一，二就二為什麼要說不一不異？「以彼有無事，有別無別故」。因為有是現，無即不可得，有與無二義中，有有別與無別的緣故。有與無所有不同的含義在那裏？

有事——現起，有能取、所取的差別相；能詮所詮的差別，宇宙人生一切差別相，都從有顯出來的。

無事是不可得，是無性，無性是平等一如的，無二無別的。

有事有差別，無事無差別，別與無別不同，就不能說是一了。然而，凡是現有的，就是無自性的；無，並非離 (p.210) 有以外，別有一無性。

這樣，有與無，是有差別而又無差別的。無差別，所以不能說是異。說一也不可，說異也不可，所以成立這現有與無性，是非一非異的。

(4) 結頌義：事與理，現相與無性，是不一不異的

一般所說的性相，不一不異，也就是這樣的。不過，有的人著重於不異，有的人也著重於不一。

如專重不一，那就事相與理性對立了！如專重不異——無二，那以理性說事相，又不免事理儻侗⁴⁸了。

⁴⁸ 儻侗：3.渾然無分別；模糊而不具體。(《漢語大詞典(一)》，p.1738)

總之，事與理，現相與無性（無性即實性），是不一不異的。

（三）結前述下

1、結前

以上是法與法性的略標。

2、述：《辯中邊論》之頌文與本論的意思相合

彌勒菩薩另外有一部論，名《辯中邊論（頌）》，或譯作《中邊分別論》。中道與二邊，《辯中邊論》也是從虛妄分別說起，如說：「虛妄分別有，於此二都無，此中惟有空，於彼亦有此，故知一切法，非空非不空，有無及有故，此即為中道」。⁴⁹
《辯中邊論》的頌文與本論的意思相合。

依《辯中邊論》說：虛妄分別是有的，就是現二及名言的識。在這虛妄分別性中，現起的二——能取、所取，實在是都無自性，不可得的。在虛妄分別中，都無能取所取，所以虛妄分別性中惟有空性（無性）。

空無是不礙現有的，所以彼空性中也可有（p.211）虛妄分別。此虛妄分別是能現的，空性是無。現起的有，與無性的空，不一不異，所以說「故說一切法，非空非不空」，這就是中道了。⁵⁰

二、廣釋

（一）辨生死——法的分別

1、標列

從此以下，對法與生死，法性與涅槃——兩方面，作詳細的解說。先辨生死，也就是法的分別。標列，是把要說的内容，總括的標列出來。

（1）舉頌：六相明生死法

由六相悟入，諸法為無上：謂相與成立，及非一非異，所依共不共，悟入能所取，現似而非有。

（2）釋頌義：以六相明悟入的無上方便

有六種相，或可說從六方面，對於一切生死法，為悟入的無上方便。

說到悟入，中國學佛的人，開口是開悟，閉口也是開悟，悟是悟入真如的意義。這裏也說悟入，意義稍有不同。

從理解法開始；理解以後，深深的思惟法；進一步從修持中通達究竟。所以「悟入」不單是開悟，是經聞、思、修而到達證見（p.212）的。

本論以「六」種「相」說明此法，是通達法的「無上」方便。六種相：1.「相」；2.「成立」；3.「非一非異」；4.「所依共」；5.所依「不共」；6.「悟入能所取，現

⁴⁹ 參見：彌勒說·玄奘譯《辯中邊論頌》卷1〈辯相品 1〉（大正 31，477c9-12）。

⁵⁰ 另參見：

（1）天親造·真諦譯《中邊分別論》卷1〈相品 1〉（大正 31，451a16-b6）。

（2）世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品 1〉（大正 31，464b16-c8）。

似而非有」。

(3) 列六相之內容

簡略的說：

A、相

1.相，是法相，如上頌說：「此中法相者，謂虛妄分別，現二及名言，實無而現故。以是為虛妄，彼一切無義，惟計故分別」。⁵¹

B、成立

2.成立，如上頌說：「無而現故亂，即是雜染因；如現幻象等，非有而現故。若無及現中，任隨一非有，則亂與不亂，染淨皆非理」。⁵²

C、非一非異

3.非一非異，如上頌說：「此二非即一，亦復非別異，以彼有無事，有別無別故」。⁵³

D、所依共、不共

4.所依共；5.所依不共。所依，指生死流轉，虛妄分別法所依。

所依法中有共的，是眾生彼此間所共同的，如所住的世界（地球），是人與人，人與畜生等所共同的。

不共，如一個人，一個螞蟻，都有個體，維持各自的生存。所依，有此共與不共二種。

E、悟入相

6.悟入相——「悟入能所取，現似而非有」。對識現起的能取、所取，不執著為實有，不執為心、物別體，悟入是現似而其實非有的（p.213）。

悟入一切法唯識所現，是修觀悟入的必要勝解，這是六相中最重要的部分。

2、別釋

(1) 略指前三

其中相成立，及非一非異，如略標中說。

分別的解釋六相中，第一相⁵⁴；第二成立⁵⁵；第三非一非異⁵⁶，這三相都已在略標中說過了。

(2) 所依共與不共

A、舉頌明：器界是共同所依

⁵¹ 參見印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.190～199。

⁵² 參見印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.202～209。

⁵³ 參見印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.209～211。

⁵⁴ 「相門」：參見印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.189～199。

⁵⁵ 「成立門」：參見印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.201～208。

⁵⁶ 「不一不異門」：參見印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.209～211。

諸於何流轉，說彼為所依？謂情界器界。器界即為共，如共同所了。

(A) 釋：諸於何流轉，說彼為所依？謂情界器界

a、頌要義

現在從所依說起。什麼是所依？「諸於何流轉，說彼為所依？謂情界器界」。這是所依的解說。

諸，與「凡」字差不多。凡是於什麼流轉的，在什麼處流轉的，依什麼法而流轉的，就說他是所依。

b、別釋：流轉

流轉，或譯作輪迴。我們可以水的流動為比喻，如水流入了漩渦中，轉來轉去，轉不出去，一直在這圈子裏面轉動，這就是流轉。

眾生生死中，也是這樣，升到天上，由天上又入人間，(p.214) 人間再入地獄，地獄出來到畜生，畜生又到地獄，地獄又到人間，儘管轉來轉去，卻一直在生死中，因此稱生死輪迴為流轉。

c、別釋：流轉的所依——有情界與器界

眾生無始以來，死了又生，生了又死，生死不已的是流轉，到底依什麼而流轉？流轉的所依法，是「情界、器界」，情界與器界，是流轉的所依。

什麼是情界、器界？界是界別，有界限的，彼此差別的。佛法總說二種界：一、有情界，二、器界。

(a) 有情界

有情是有情愛的，有情識的，如人、畜生、天、地獄、餓鬼這五類都是有情界，都是有生命的，有心識作用的。

古譯眾生；新譯為有情，是有心識作用，情愛活動的生命體。

有情分五類，名為五趣，或分六趣（六道），在天、人、地獄、畜生、餓鬼外，更立阿修羅為一趣。

(b) 器界

什麼是器界，器是器皿，是能容受物品的。現在所說的器界，如地球、星球等，是人類等所住的，所以地球等屬於器界。

佛法中所說的器界，有無量的大千世界，中千世界，小千世界。一小千世界，有四大部洲，八中洲⁵⁷；我們所住的，是南閻浮洲，屬於器界。

⁵⁷ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷 172(大正 27, 867c25-868a8)。

(2) 世親造·玄奘譯《俱舍論》卷 11〈分別世品 3〉(大正 29, 58a8-15):「復有八中洲，是大洲眷屬，謂：四大洲側各有二中洲。瞻部洲邊二中洲者，一、遮末羅洲，二、筏羅遮末羅洲。勝身洲邊二中洲者，一、提訶洲，二、毘提訶洲。牛貨洲邊二中洲者，一、舍攏洲，二、嚙怛羅漫怛里拏洲。俱盧洲邊二中洲者，一、矩拉婆洲，二、憍拉婆洲。」

簡單說，人類是有情界，動物等也是有情界。(p.215) 山、河、大地、草、木、叢林，這都是器界。器界中，例如我們所住的世界，在地上名五趣雜居地——地獄、畜生、餓鬼、人、天，都是的。

向上還有空居的天；人天都有淫欲，所以名為欲界。欲界以上有色界，無色界，都是天趣。欲界、色界、無色界，總名為三界。

(c) 小結

論有情，不出於五趣；論器界，不出於三界（九地）。生死流轉的所依，以人類來說，身心是所依；我們住在這地球、山上、海裏，也是我們的所依。

(B) 釋：器界即為共，如共同所了

a、共業所感的器世間

現在先說器界所依：「器界即為共」，器世界是共的所依。

這地球是誰的？不能說是個人的，是全人類（及畜生等）所共的。或者說，如空氣，如大水，這都是共的。

共是共同的，佛法說共業所感，就是大家的業共同所感到的。

b、人類所共認的器世間

(a) 唯識所現

以唯識來講，是唯心所現的。在我們心識中，現起來的時候，就現有內而身心，外有器界的相，各自各的顯現出來，所以說唯識所現。

以人類來說，每人都從自心識中現起這器界相，所現的器界相，在我、你、他間，都有一個共同性：我現起這樣的相，人人都現起這樣的相，器界相現似共同性，不以個人的心 (p.216) 識而有所改變，所以被想像為有一客觀實在的物質世界。

(b) 舉論詳述

《成唯識論》舉燈光的比喻：⁵⁸在這房子裏點一盞燈，光由此燈放出，一燈放一光；如房內又有一盞燈，就又有光；或有幾十盞燈，幾百盞燈，就放射幾十幾百光明。這幾十、幾百盞的燈光，綜合融和，現出一片光明，這一光明，誰能分出此光彼光呢！

而事實上，各各燈放各各燈的光明，雖綜合如一大光明，而仍是屬於各各燈的。如這盞燈熄了，這盞燈的光明就不見了，但大家所見的，還是一片光明，並不因一燈光明的熄滅而不見。

這比喻說明了，我們所依住的器世界，器界的存在也是這樣的。心識所現起

⁵⁸ 另參見：護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷2(大正31, 10c12-23)：

所言處者，謂：異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似處所無異。如眾燈明各遍似一，誰異熟識變為此相？……諸業同者皆共變故。

的器界相，是各人心識所各別顯現的。由於心識所現的器界相，彼此間有共同性，大家都見到同一的器界。見到的是同樣的，好像與我們的心識是沒有關係，其實是我們各各所變現的。⁵⁹

是各人各各變現的，那末這個人死了，他所現起的器世界，應該就不見了，可是大家還覺得是同樣的世界。一人死了，多人死了（又有人生了），這地球還是地球，這正如一燈息了，幾盞燈息了，還是見到一大光明一樣。

器世界的共，是「如共同所了」（p.217）。大家所了解的器界，一模一樣，因此這一種所依，稱之謂共。

c、人與其餘有情所知的差異

(a) 一般人類所見一致

如以五趣生死來說，五趣有情所見的器世界，不是一致的。你、我、他，都是人，人類所見的世界，是一樣的。

假使有人所見不同的話，那是病態，器官有病，神經失常，心理變態了。

(b) 以「花」為例

但人以外，還有畜生、餓鬼、天。人類所見的人世界，雖然都是一模一樣，但這個器世界，在餓鬼、天、畜生來看，就與我們有點不一樣了。

如我們常見紅花、黃花，多采多姿的花，有些動物，如牛，所見只是灰色的。如牛與牛能互相交換意見，那末，一定以為這世界是灰色一片了。

(c) 以「水」為例

又如人世界所見到的水，水是人類器界所共的，可是餓鬼所見的，是火焰，膿血。餓鬼不見清水，在人來說是錯了，但餓鬼與餓鬼間，有他們的共同了解，都說是膿血、火焰，怎能說他是顛倒？

魚類所見又不同，魚游在水裏，正像人在空氣中一樣，若無其事。如人在空氣中，魚游在水中，也是這樣。魚類住在水中，有對水的不同感覺，這是魚的器界。

如果是天的話，所見的是七寶莊嚴，這就大不同了。

d、小結

⁵⁹ 另參見：

(1) 印順法師，《佛法概論》，p.121：

四、器世間為「有情業增上力」所成的，為有情存在的必然形態，如有色即有空。所以雖差別而說為有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。

(2) 印順法師，《學佛三要》，〈生生不已之流〉，p.40：

自然界的山河大地，草木叢林，佛說他是無情，是沒有情識的，沒有命根的。但由於一切有情的「業增上力」，這些無情物，也現起無意識的生命形態。這些並不是生命當體，有情才是生命的核心。有情的共同業增上力，影響無情而現有生命相，這等於光明四照，一切物都籠罩在光明中一樣。

所以器界被稱為共 (p.218)，是共業所感，共同所了。但約眾生的類別不同來說，是隨類而所見不同的。

B、舉頌總明：有情界共、不共的所依

(A) 舉頌

有情界有共，復有諸不共：

(B) 釋：有情界共、不共的所依

現在來說有情界所依。「有情界」，「有」是「共」的，也「有」種種「不共」的；共有種種，不共也有種種。

例如每個人，都保持個體生命的延續，各各的不同活動，各各的不同思想，都獨立的存在與發展，這是不共的。

可是有情與有情，彼此間也有種種關係。如人與人，人與畜生，畜生與畜生，彼此間都有相互關係。這種共同關係，就是共。所以器界——山、河、大地、草、木、叢林，都是共的。

以有情界來說，就有共與不共的。《成唯識論》也說到共與不共，但所說的意義，有些不同。⁶⁰

總之，有情所有的個體活動，是不共的；而有情與有情，彼此間結成共同關係，就是共。

C、舉頌詳明

「有情界有共，復有諸不共」，這二句是總標，下面分別的說明。先說所依有情界的八種共。

(A) 以八事明：有情界共的所依

托胎生、名言，攝受與治罰，饒益及違害，功德并過失：由更互增上，互為因故共。(p.219)

頌中先舉八事，次說共的意義，就是末二句：「由更互增上，互為因故共」。

a、釋頌之後二句

(a) 釋：共

這是通於八事的，所以先解說後二句。共的意義，是更互增上，及互為因。

(b) 由更互增上

什麼是更互增上？

增上，是有力的。這個對於那個，能給與一種影響，給與一種力量，這就叫增上。

更互是展轉的意義，如你對我，我對你，彼此間能互相給與一種力量，這就是更互增上。

⁶⁰ 另參見：護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 10(大正 31, 58c17-26)。

(c) 互為因故共

什麼是互為因？

增上也可說是因，但約疏遠的說，因是比較親近的。佛法說因果，如甲給予乙以一種力量，能使乙生起，甲就是乙的因；因力，也有相互的關係。由於增上及因的展轉相關，所以形成有情界的共同關係。

例如我罵你一句，這句話就是一種力量，刺激了你，使你聽了，立刻臉色變青，有的兩腳亂跳；再不忍，拳一伸，就打起來了。你打我，也許我也打你，結成了彼此間的嚴重關係，可能一直影響下去。

不但是人，人與畜生，畜生與畜生，眾生與眾生間，都有一種相互的影響力，所以互相為因，也互相為果，這就是共的意義。

b、明八種共

八種共中，

(a) 托胎生

一、「托胎生」：新生命的開始，叫生。以人來說，是父母和 (p.220) 合，父精母血，結合而開始一新生命的活動，名為生。

佛法說眾生有四種生：胎生、卵生、濕生、化生。化生，新生命的開始，全依業力而生起，沒有與其他有情的共同關係。但人及猴、牛等高等動物，都是胎生的；雞鴨等鳥類，是卵生的；其他先生一卵子，經一次、二次的變化，才成為成蟲，這一類，稱為濕生。胎、卵、濕生，就依賴其他的有情而生起。⁶¹

佛法雖說四生，主要為人類說法，所以以人的胎生來說。一個人要出生，要具備三方面的事情：要有父親；要有母親；在父母和合，父精母血結合時，另有有情自己的業力引發，識來入胎。

這是說，在父精母血正結合的時候，一念識依托而起，成為一新的生命開始。這樣，胎生要有父、母，要依賴父母間的增上力。所以這樣的生命開始——「托胎生」是有情所依的共事。

(b) 名言

二、「名言」，這裏的名言，指我們的語言、文字而說。

I、語言、文字漸成大家的共識

不管造的文字，怎樣合理，寫的怎樣好看，如只是自己了解，別人都不識，這失去了名言的作用，不能有所表示。

如語言的音聲流變，彼此間完全不能了解，也不能成為語 (p.221) 言。

⁶¹ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷 120(大正 27, 626c24-627a2)。
(2) 印順法師，《佛法概論》，〈有情的延續與新生〉，pp.75~77。

要知道，語言也好，文字也好，都成立於人與人間，由於彼此互相了解，漸成為共同承認，共同應用的名言。

II、語言的特性

如語言，一地區有一地區的語言，一時代有一時代的語言，在這同一地區，同一時間中，人與人間所說的，大家習俗相傳，共同承認、了解這句話；你說我也懂，我說你也懂，成為一種表示意義的語言。

語言——名言，是表達我心裏所了解的，覺到什麼，就說出來使你了解。這句話表示的意義，彼此間有共同感，所以能互相溝通感情，傳達種種知識，可見語言——名言是共的。

III、文字的特性

文字也是如此，不是聖人造好一批字，讓大家去使用。文字是漸漸傳出，孳生而日漸增多起來。文字的意義，大家公認了，在人類界應用起來。

文字是不斷演變的，字形與意義都在演變中。有時誤寫或誤解了，習俗以訛傳訛，被大家誤認了，還是一樣用。錯就錯了，只要大家公認就得。所以文字——名言，是有情界所共依的。

古代文字，都出於人的偶然應用，漸被大眾所接受。近代文明，或新發現一種元素，成立一種事實，都給以一個名詞，後人照著使用，這名詞就為大家所通用了。

IV、小結

總之，名言要彼此間共（p.222）同了解，承認，這不管中國、外國、古代、現在，都是一樣。名言是成立於有情間的，所以是共的。

(c) 攝受

三、「攝受」：這是組織，也是領導。如老師教學，許多學生來跟他學，老師攝受學生，形成師生關係，這就是攝受。在佛法中，老師攝受弟子，是攝受的一種。

如**家庭**，有家長領導，成為一個家庭。不論人少人多，在**社會**中，每一社團，都有領導者在攝受。**國家**，佛教的僧團，都是一樣。這是多數人能集合起來，中間有一種向心力——攝受的力量，使大家能聯結於同一範圍之內。

徹底的說起來，畜生間也有攝受的。我在四川看到，老猴子在前來了，母猴、小猴子就跟著來。凡是群居的有情，都有攝受力，建立起彼此間的集體關係。這當然是有情界的共。

(d) 治罰

四、「治罰」：是攝受，那就不是個人，而是彼此間的組合了。不管這組合是寬鬆的，或嚴密的，既是組織，為了維持此團體的健全，發展，不論大小，都會有成規。

所以有句話說：家有家法，校有校規，國有國法。如組織內的 (p.223) 成員，所作所為而可能障礙破壞此組織，那就要受到組織的制裁——治罰。以國家說，即是法律，以法律來處罰。

在佛教內，出家以後，加入僧團，成為僧團的一員。在僧團內，受到佛制戒律——學處的約束。如違犯了，就要受到僧團的治罰。

有了攝受，就有治罰。家有家法，學校中有校規，宗教有教規，國家有法律；現在成立的世界性組織，國與國之間的聯合組織，也就有國際的制裁。這是有情界的共同。

(e) 饒益、違害

五、「饒益」、六、「違害」：這二事，是相反的。

什麼是饒益？能給他一種利益，使他得到好處，是饒益。

什麼是違害？能夠給他一種損害，使他感到苦惱，是違害。

舉例說：別人經濟有困難的時候，能夠幫助他，或救濟他，就是饒益。如賴了他的錢，或想盡不正當辦法以取得別人的財物，這就是違害。饒益與違害，都建立在有情的共同關係上。

凡是對他有利的，或是物質上的，或是精神上的，或是知識上的，或使他的身心健康，人格進步，只要是能使他得到利益的，這一切都是饒益。

相反的，凡是使他困難的，引他墮落的，或 (p.224) 殺他，打他，騙他，謗他，只要是使他受到損害的，一切都是違害。

(f) 功德、過失

七、「功德」、八、「過失」：這又是相反的。

過失，不好的事情，錯了就有罪過。反之，有了好的事情，有功可得，就名為功德。功德與過失，都是依有情與有情間的共同關係而成立的。

什麼是功德？如布施，或供養三寶，或救濟貧窮，或辦理社會文化事業，這都是功德。或說在家裏孝養父母，受持淨戒，這些好事，都是功德。相反的就是過失，如不孝父母，刻薄剝削貧人等。

(g) 別釋：饒益與違害、功德與過失的不同

那麼，這饒益與違害，功德與過失，有什麼不同？饒益與違害，是約對他的意義上說的。使他得到好處，使他得到損害，是饒益與違害。

如約自己說：做了好的事情，自己可得到功德；做了不好的，自己就有了過失。功德與過失，能使自己得到幸福與苦難的結果。

饒益與違害，功德與過失，雖有約對他說，約自己說的不同，總之都是建立在有情與有情的共同關係上的。如果離開了其他有情，專講個人的話，這功德與過失很難講。一個人關起門來做，沒有共同關係，沒有共的意義，這功

德與過失亦建立不起來。

所以在佛法之中，說的 (p.225) 好事，如不殺、不盜、不淫、不妄語等，那都是與有情有關係的。說不好的：如殺、盜、淫、妄語，種種都是與有情有關係的。

c、結釋：由更互增上，互為因故共

上說八事，在有情彼此之間，都有「互」相「增上」，「互」相「為因」的力量，造成有情與有情的「共」同關係。

如托胎生，在人類，構成了宗族生命的延續。名言，促成人類的感情與知識，相互交流。以此而攝受成為群體，有家庭、社會、國家等。為了維持團體，所以有法制治罰。彼此間有利有害；也就有功德與過失。

這一切，成立於有情與有情的共同關係上，所以說是所依共。

(B) 以九種明：有情界不共的所依

a、舉頌

依及諸了別，苦、樂、業、死、生，繫縛與解脫，彼九不共故，名不共所依。

b、詳明九種不共

有情界的不共所依，有九種，多數是佛教的術語。

(a) 依

I、有情生命的主體

一、「依」，依是依止。有情自體的依止，是業力所感的果報識，也是持有一切種子的種子識，形成有情的生命主體。

依唯識學說，阿賴耶識就是依。《攝大乘論》中，第八阿賴耶識，名為所知依，是一切法的所依止性。⁶²

本論沒 (p.226) 有明白說到七識、八識，但也提到一切種。⁶³

II、大乘唯識學說的八識

關於心識，現在簡單的說一下。大乘唯識學說，就我們的心識作用分別起來，是前六識及第七、第八識。

(I) 前六識

前六識是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，是大家所容易了解

⁶² 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正31, 133b12)：「此中最初且說所知依，即阿賴耶識。」

(2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷1(大正31, 324a16)。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.34：「在十處顯示大乘殊勝中，第一是『所知依』。所知，是染淨一切法，這一切法的所依，『即阿賴耶識』」。

⁶³ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.336~338。

的。

如我的眼看到了什麼色——形色、顯色，引起的認識作用，就是**眼識**。

耳根聽到聲音，引起的了別作用，能了解這聲音的，就是**耳識**。

鼻識了別香臭；**舌識**了別滋味。

身識是身體接觸到物體，感覺到硬、軟、熱、冷等，能夠了別到這是什麼，這就是身識。

意識是憶念過去，想像未來，或了別現在；不只了別具體事相，還能推究法與法間的關係，法則義理等，都是意識的作用。

這六種識，從小乘到大乘，是佛法所共說的。

（Ⅱ）第七、八識

大乘唯識學，更說到二類很微細的識，依現在的知識來說，是屬於下意識，或潛意識的。在自己能感覺得到的心理活動——六識以外，還有微細潛在而不易覺察的。

二種細識中，第七識名末那識，是深細的自我執著，直覺得有自己存在。最深細的自我覺了，就是第七識。

第八識名阿賴耶識，一切種子依阿賴耶識而存在，依阿賴耶識而顯現。從阿賴耶識所有種子而顯現的，是器界及一切識，所以成為一切法的依住。

阿賴耶的意義是藏，如庫藏一樣，有東西就放進去，要用就向裏面拿。所有一切的認識，都留下潛能，藏在裏面，有緣再顯發出來。藏入又發現出來，成為一切意識一切法的根源，所以名為阿賴耶識。

依唯識學說，依是阿賴耶識，是業力所感的果報識，現起一切的種子識，所知一切法的依住處，所以名**所知依**。

Ⅲ、印度唯識的兩派學說

不過照中國一般所了解的，唯識學一定說七識、八識；其實不一定如此。在印度，唯識有二大派：

（Ⅰ）隨教行派

一派名**隨教行派**，就是依經文怎麼說，就怎麼說；這依經說的一派，都是立第七識與第八識的。

（Ⅱ）隨理行派

另一派名**隨理行派**：以為經文所說，每有隨機方便，不了義說。隨理行派以理為宗，如世親菩薩門下的陳那菩薩，是「因明」——佛教論理學的權威；陳那的弟子名法稱。

這一派說唯識，不立七識、八識，也還是一樣的唯識學。不過在中國，這

一派沒有傳來。

〔Ⅲ〕小結

如立第七識、第八識，依一切種、果報阿賴耶識為「依」；如不立第七識、第八識，那就依異熟——果報意識為依。

〔Ⅳ〕有部以「命根」為有情依

在有部派中，(p.228) 如說一切有部，立「命根」為有情依。⁶⁴

〔b〕諸了別

二、「諸了別」：了是明了，別是區別，了別是我們有認識作用的那個識的作用。

為何名諸了別？了別識不止一種，如眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這六識就是六種了別。立八識，七識與八識也是有了別作用的，不過阿賴耶識重在「依」，前六識的了別作用強，所以了別屬前六識。

心識的了別作用，都是不共的。我的意識不是你的意識，你的意識不是我的意識，眼識等也如此，彼此間各各不同，所以六識了別，是有情界各各不共的。

〔c〕苦、樂

三、「苦」，四、「樂」：苦與樂，是情緒上的一種感受，受蘊所攝，是內心的情緒作用。我感覺到苦痛，別人不一定感到苦痛；我感到快樂，別人也不一定在快樂。

如到了八月中秋，明月圓滿的時候，大家去賞月，有人看到月亮，歡喜極了，又亮、又圓，心裏說不出的歡喜。但有的卻對著月亮，在淌眼淚，心裏難過得很。觸對境界，各人的感受不同，情緒不同。看到月亮時，內心引生的苦樂，是有情彼此所不共的。

又如上山，自己不想上山去，父母或師 (p.229) 長的命令，「去！非去不可！」不去不成，祇好上山去，一面走，一面心裏不歡喜，滿心不快活。如自己要上山，越走越有興趣，即使腿酸，心裏還是歡喜的。

同樣的環境，同樣的了解，但所得的苦與樂，彼此間是不相同的。從業感得苦果，或得福樂的果報，在有情間也是不共的。

〔d〕業

五、「業」：業是什麼意思？業就是事業，作事。不過佛法裏所說的作業，範圍比較大：身體所作的是身業，口說的是語業（寫出文章來，也是業），內心的動作是意業。總之，身心的一切動作，都是業。

⁶⁴ 印順法師，《攝大乘論講記》，p.151：「有部的生命存亡，由於命根，意識不妨斷而復續，並不是什麼異熟識；唯識家認為總異熟果是建立在果報識上的，所以不許異熟識可斷。兩家的定義不同。」

通泛的說，業與其他有情相關，但這裏所說的是：自己怎麼做了，引起一種力量，能影響自己——現在或未來，受苦或受樂；這種造作的力量，就是業。

如布施、持戒、忍辱等，凡作善事，當下留下善的力量，潛藏在自己身心內，這就是善業。殺生等不善業，也是這樣。身語意三業，是各人自己造作的；留下的業力，也是你是你的，我是我的，各各不同。有情所造的業，是彼此不共的。

(e) 死、生

六、「死」，七、「生」：各人生，各人死，生死是各人自己的事情。向 (p.230) 來說，真正無常到了，到了要死的時候，什麼人都代替不了你。自生自死，是各人自己的事，與別人無關，所以是不共的。

(f) 繫縛、解脫

八、「繫縛」，九、「解脫」：

I、繫縛

什麼是繫縛？繫縛如被繩索捆縛住了；繫縛是解脫的反面，解脫如把繩結解開脫下一樣。

如人生不自在，受束縛而不得自由，有一種力量把我束縛住了。在種種束縛之中，要生出來，就不能不生；生了以後，就受制約，受支配，終於又不得不死。

如生在人中，就是一個人；當然人的能力有大小，知識有強弱，境遇有順逆，可是總有個限度，怎麼也超不過這人的限度。人生出來以後，就有一期的延續，經過老、病階段，最後還是不能不死。死了以後還要生，永久是個生了又死，死了又生的局面，這就是繫縛。

被什麼束縛住了？還是自己束縛自己，自己的迷妄，自己的煩惱，自己的錯誤行為，自己繫縛自己而不得解脫。

II、解脫

解脫也是自己的事，誰也不能使你得到解脫。所以《楞嚴經》中說：佛的堂弟阿難說：我是佛的堂弟，佛很喜歡我，總想佛能幫助我解脫，可是事實上 (p.231) 卻不可能。⁶⁵

⁶⁵ 參見：

(1) 唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1(大正19, 109a19-27)：

阿難聞已，重復悲淚五體投地，長跪合掌而白佛言：「自我從佛發心出家，恃佛威神，常自思惟：無勞我修，將謂如來惠我三昧。不知身心本不相代，失我本心，雖身出家心不入道……」

(2) 印順法師，《成佛之道》(增註本)，p.33。

所以學佛的人，向來有兩句話：「各人吃飯各人飽，各人生死各人了」。

III、小結

繫縛生死是自己的事，解脫涅槃也是自己的事，都屬於有情的不共。

c、結釋：彼九不共故，名不共所依

依與了別，是有情自己的心識問題。苦、樂，是情感的。造了業，所以有死，有生，或繫縛而生死不了，或解脫而證得涅槃。

這「九」事是「不共」的，所以「名不共所依」。

(3) 悟入二取似現非有

A、舉頌明：所依共同而不離內識

(A) 舉頌略說

共現外所取，實即能取識。以離其內識，外境義非有，是共同性故。

六相中第六，悟入二取似現非有，為說明生死法為唯識所現的重要部分，共有六頌，次第的加以解說。

先明所依共的不離內識：「共現外所取，實即能取識」等，是約共所依說。共是山、河、大地，草、木、叢林，星球，一般人所認定的客觀物質世界；還有有情不共中的共，如胎生等八類，那主要是人類社會文明的事情。⁶⁶

(B) 釋：共現外所取，實即能取識

以唯識學來說：「共現外所取，實即能取識」。

山、河、大地，草、木、叢林，種種星球，宇宙間的無邊世界，這一切所依共的器世界，是有情內識共同所現起的。依小乘說，是共業所起的；依唯識說，是心識中業力所現起的。

有情與有情間，「現」起「共」同相，「外」在相，成心識「所取」的外境，覺得有一心外存在的世界。一般人都覺得這是在我們心以外的，所以說唯識不容易理解；如說這是在外的物質世界，大家都覺得是對的，因為每個人都是感覺到這樣的。

可是，依唯識說，這是「實即能取識」。一般所感覺到的外在境界，實在是我能取心識上所現的境界。

換言之，所取的外境，實際是我們能取心識所表現的，就是我們的心識。

(C) 釋：以離其內識，外境義非有

a、無內識的作用，無法了知外境的存在

明明有所取的外境，為什麼說就是內識呢？因為「以離其內識，外境義非有」。我們所見到的，聽到的，我們所了解的所謂器世界，好像是在心外的，

⁶⁶ 即：「托胎生、名言，攝受與治罰，饒益及違害，功德并過失」。詳參：印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.218~225。

其實如離開了我們的內識，沒有內識的活動作用，那外面所取的境界，就不可能成立。

換言之，我們所以知道有這客觀存在的器界，因為有心識作用而發現出來，如沒有心識，根本不知道有什麼外界的存在，所以說，離去了內識，外
(p.233) 在境義是沒有的。

b、彌勒的唯識學是建立在認識論上

彌勒的唯識學，是建立在「認識論」上的。譬如說：我們所認識的什麼，不是直接得到那東西，是心識上現起的所取影像，這影像並沒有離開了自己的心識。

例如顏色，紅的是紅的，黃的是黃的，以為確有紅、黃等色彩在外面。其實紅的、黃的，都是我們的眼根，引起眼識所現的。由於人類眼根的共同性，引起眼識所現，也有共同性；我們就以為事物的本身，就是這樣紅的、黃的。

c、小結

關於外境不離內識的唯識論，彌勒、無著、世親等菩薩，都有嚴密的論證。本論下文也有很好的說明。但不要誤會，現起所有的外境，唯識學並沒有否定他，只是說這是不離心識而存在的。

(D) 釋：是共同性故

a、外界非客觀的存在

器界等外境，是不離內識而存在的，這是唯識的定義。一般人總覺得：既如此，為什麼你看到紅的，我也看到紅的？不能由個人主觀、片面的來決定，所以是客觀存在的。

即使你不知道，沒有見到，大家也還見到是紅的。為了解釋這一疑問，所以說：「是共同性故」。

共同，是我的心識現起來的印象如此，(p.234) 你的心識所現起來的印象也如此，大家現起來的印象都是這樣，有一致的共同性，所以覺到不因個人的心識而改變，這才誤解為客觀實在的外界。

b、共同性隨類而不同

因為你是個人，我也是個人，中國與外國人都差不多，看起來樣子不同一點，其實是差不多的。我們的眼睛有共同性，也不是一切有情共同的。

人與人之間有共同性，畜生中一類一類都有其共同性，鬼與鬼，天與天，都有其同一類的共同性。

所以同類共見的，似乎確實如此的器界，在不同類的有情中，因不同的識類而器界相有所變化了。

共同性的隨類而不同，也可以說明外所取非實的意義。

B、舉頌明：所依不共而不離內識

於餘不共識，為所取等義，謂他心等法。

(A) 結前引下

上文說：所依共的，是山、河、大地，草、木、叢林，星球等器界；⁶⁷所依不共的，是有情界。

有情界中，有共義的，是托胎生等八類；⁶⁸不共的是依，諸了別，繫縛，解脫等九類。⁶⁹

器界及有情界的共義，能為其他的有情所了別，是唯識所現，已如上說。⁷⁰

(B) 釋：於餘不共識，為所取等義，謂他心等法

「餘」如有情「不共」的心「識」，也能「為」其他有 (p.235) 情所取，成為他有情的「所取」「義」——境。

他人的心，被別人知道如何如何，他心就成為所取的境界——義就是境界義。不共而成為所取的，不只是「他心」，如他有情的生與死，煩惱的繫縛，煩惱的解脫，苦與樂等，都可以為他有情所取。

為所取的內容不少，所以說「為所取等義，謂他心等法」。

(C) 詳明大乘唯識學的觀點

謂他心，是別人的心。有情的心，是各各不共的。我知道你的心，或你知道我的心，難道我的心，成為你心識上的境界嗎？

又如意識能知道眼識，耳識，鼻識，六識是不同的心識作用，也不能說眼識，耳識，鼻識等，就是意識所取的內容。以心知心——甲有情知乙有情心，或意識知眼識，這能說唯是內識所現嗎？

這一問題，依大乘唯識學說：每一有情，都有他的心識活動。說唯是有情各各有識，而在各人內心有所了別時，都是自識所見的，所以是唯識的。

進一步說，他有情心，不是直知他心，而是在自己心中，現起他心的活動情形。所以知他心，是在自己的心識上，現起他人的心象，自心所能取的，就是自心所現的，所以知他心等是唯識的。(p.236)

C、舉頌明：由種種心識現起一切所依的共、不共

諸能取識前，更互非境故；於非等引時，自分別現故；於諸等引前，三摩地行境，現彼影像故。

⁶⁷ 詳參：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.213～218。

⁶⁸ 即：「托胎生、名言，攝受與治罰，饒益及違害，功德并過失」。詳參：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.218～225。

⁶⁹ 即：「依及諸了別，苦、樂、業、死、生，繫縛與解脫」。詳參：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.218～231。

⁷⁰ 詳參：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.231～234。

(A) 結前引下

上面說明了所依共與所依不共的，不離內識，都是識所現的，所以生死一切法唯識。但所說唯識，不是唯一識所現，而是種種心識的種種現起，所以又說此二頌。

(B) 釋：等引、非等引

現在先說明二個名詞：「等引」，「非等引」。

a、等引

一、**等引**，印度梵語是三摩呬多，譯義為等引。**等**是平等，**引**是前後的引續，引發功德，等引是殊勝的定。說到定，梵語名三摩地，簡譯為三昧，意義是**等持**。⁷¹

什麼叫平等？原來，一般的心是不平等的，不平衡的。心是散亂的，妄想紛飛，修定是精神集中，繫念一境以息除妄念。

但心是不平等的，平常是**散亂**，要他不散而歸於一，又易於**昏沈**，什麼都不解了，進一步就是**睡眠**。如將心提起，心又向上飛揚——**掉舉**。不是掉舉，就是昏沈；不是偏於這邊，就是偏於那邊。不能保持心的平等安和，就不能得定。⁷²

學佛而要修定的，要修習到內心平等，不散亂，也不昏沈；不起種種分別，卻又明明白白，這就是平等持心的等持。由於心的 (p.237) 定——等持，引起平等的前後延續，引發定中的種種功德，所以名為**等引**。

靜慮（四禪），等至（八定），等持（三三摩地），解脫（八解脫），這些勝定，都名為三摩呬多——等引。⁷³

⁷¹ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1215：

三摩呬多 (samāhita)，譯義為等引，是平等引發，或引發平等的意思。「心」是定學的通稱，《阿含經》說心本淨，所以以「淨」說禪定。「三摩地」、「三摩鉢底」、「三摩呬多」，都有「等」的意義，所以約本來平等，契入平等說禪定。

⁷² 另參見：印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.201～202：

五蓋，是欲貪蓋，瞋恚蓋，昏沈睡眠蓋，掉舉惡作蓋，疑蓋。這都是覆蓋淨心善法而不得發生，對修習定慧的障礙極大，所以叫蓋。欲貪，從五欲的淨妙相而來。瞋恚，從可憎境而起。**昏沈**的心情味劣下沈，與睡眠鄰近，這是從闇昧相而來的。**掉舉**與昏沈相反，是心性的向上飛揚。**惡作**是追悔，是從想到親屬、國土、不死，及追憶起過去的事情，或亂想三世而引起的。疑從三世起，不能正思惟三世的諸行流轉，就會著我我所，推論過去世中的我是怎樣的，……這一類的疑惑。這要修不淨想來治欲貪；修慈悲想來治瞋恚；修緣起想來治疑；修光明想（法義的觀察）來治昏沈睡眠；修止息想來治掉舉惡作。這五蓋能除遣了，定也就要成就了。

⁷³ 參見：

(1) 印順法師，《空之探究》，pp.12～13：

說到定，經中的名目不一。在佛功德「十力」的說明中，列舉了四類：

一、禪 (jhāna)，譯義為靜慮，舊譯作思惟修。二、解脫 (vimokkha)，舊譯為背捨。三、三摩地——三昧 (samādhi)，譯義為等持，定。四、三摩鉢底 (samāpatti)，譯義

b、非等引

二、非等引，即一般的心，或是昏昧睡眠，或是散亂、掉舉，凡沒有達到等引境地的，都名非等引。

唯識，不是一識所現的，不但自心與他心不同，眼識等與意識不同；在意識中，定心也與散心不同，不同心識上各現所取，所以一切是唯識。

(C) 釋：諸能取識前，更互非境故

現在來銷釋頌文。「諸能取識前，更互非境故」。能取心如上說，自心與他心，眼識等與意識，等引心與非等引心，是各各不同的。

如等引的能取識現起的境界，在定心中，定心所取的境界，與非等引能取的境界——散心分別所取的境界，是彼此不同的。在定心不取散心的境界，散心也不取定心的境界。

所以說等引境，非等引境，在不同的能取識前，彼此間是互不為境的。換言之，散境是散心的境，定境是定心的境，彼此不同的。

例如我們的臂上，用針刺一下，一般人會覺得很痛，那是散心分別所取的境。如這人受了催眠，或是入 (p.238) 了定，那針刺下去就不覺得痛，那是催眠狀態的心境，這可見各各取境不同了。

(D) 釋：於非等引時，自分別現故

再分別來說，等引的境，與非等引的境，是怎樣的唯心所現？「於非等引時」，也就是散心分別的時候，所取境是「自分別現」的。自己分別心所現起的，是分別心所知道的境界。

分別心所取的，離了分別心所現的境界，那就沒有了。換言之，一切分別心所取的，不離分別心所現，這是說非等引境是唯識所現的。

(E) 釋：於諸等引前，三摩地行境，現彼影像故

a、略釋頌義

上面說到，四禪是等引，八等至、三三摩地、八解脫也是等引。等引有種種，所以說「諸等引」。通俗的說，種種等引，就是種種定。

為等至，舊譯作正受。

四類中，禪是從初禪到四禪的專稱。四禪也是等至，如加上四無色處 (arūpāyatana)，合名八等至。再加滅盡定 (nirodha-samāpatti)，名為九次第 (定) 等至。這九定，是有向上增進次第的。

又如四禪，四無量 (appamāṇa)，四無色定，都是等至，合名十二甘露門 (amata-dvāra)。

三摩地，是空等三三摩地，有尋有伺等三三摩地。三摩地，也是一般定法的通稱。

解脫，是八解脫。這四種名義不同，都含有多種層次或不同類的定法。

此外，如三摩四多 (samāhita) 譯義為等引；心一境性 (citta-ekaggatā)；心 (citta)；住 (vihāra)，也都是定的一名 (都沒有組成一類一類的)。

(2) 印順法師，《華雨集 (三)》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，p.158。

定境與散心境是不同的，在諸等引心前，所取的是「三摩地行境」。三摩地——等持所行境，就是定心所行的境界。

定心所行的境界，與散心境不同，是從定心所現的，現起彼定心的影像。

b、詳釋：影像

定心所現起的影像，如明鏡當前，現起種種影像；**影像**，專指定心所現境說。

(a) 繫念「阿彌陀佛」而得定

現在舉一個例子來說：有大乘經，名《般舟三昧經》，這是一心專念阿彌陀佛的法門。⁷⁴

念，是心繫一境；念佛，這裏是專念阿彌陀佛，不 (p.239) 是稱名。專心繫念阿彌陀佛相，念到般舟三昧成就時，十方一切佛現在前（所以名般舟三昧，般舟是在前立的意義），⁷⁵明白的見到，如夜晚見天空中的繁星一樣。這不是開眼所見，而是定心所現的境界。

依經中說，不但見佛，也與佛問答，他說：應發願往生西方極樂世界。⁷⁶後

⁷⁴ 印順法師，《華雨集（二）》，〈中篇「大乘佛法」〉，pp.266~267：

「大乘佛法」的念佛見佛，主要是般舟三昧 (pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi)。般舟三昧的意義是：「現在佛悉立在前（的）三昧」，是專念現在佛而佛現前的三昧。

專明般舟三昧的《般舟三昧經》，漢譯的現存四部：一、《般舟三昧經》的三卷本，一六品；二、一卷本，八品：這二部，都題為「後漢支婁迦讖 (Lokarakṣa) 譯」（應與竺佛朔有關）。三、古代失譯的《拔陂菩薩經》，一卷。四、隋闍那崛多 (Jñānagupta) 譯的《大方等大集經賢護分》，五卷，一七品。漢光和二年（西元一七九）譯出的《般舟三昧經》，受到初期大乘的非常重視，……

⁷⁵ 參見：

(1) 後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》卷1〈問事品 1〉(大正 13, 898b3-5)：「佛告颺陀和：『有三昧名十方諸佛悉在前立，能行是法，汝之所問悉可得也。』」

(2) 後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》卷1〈行品 2〉(大正 13, 899a9-25)：

佛告颺陀和：「持是行法便得三昧，現在諸佛悉在前立。其有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，如法行，持戒完具，獨一處止，念西方阿彌陀佛今現在，隨所聞當念，去此千億萬佛剎，其國名須摩提。一心念之，一日一夜若七日七夜，過七日已後見之。譬如人夢中所見，不知晝、夜亦不知內、外，不用在冥中，有所蔽礙故不見。……」

(3) 印順法師，《淨土與禪》，pp.43~44：

《般舟三昧經》所說的念佛，是念佛三昧。念，為憶念或思惟。佛身的相好，及極樂世界的莊嚴，都不是一般眾生的現前境界，必須因名思義，專心繫念，使觀境明顯的現前，……念是繫心一處，令心明記不忘。與念相應的慧心所，於所緣極樂依正的境界，分別觀察。這樣的念慧相應，安住所緣；如達到「心一境性」——定，就是念佛三昧成就了。

(4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈淨土與念佛法門〉，p.839~851。

⁷⁶ 後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》卷1〈行品 2〉(大正 13, 899a27-b6)：

佛言：「菩薩於此間國土念阿彌陀佛，專念故得見之。即問：『持何法得生此國？』阿彌陀佛報言：『欲來生者當念我名，莫有休息，則得來生。』」

佛言：「專念故得往生，常念佛身有三十二相、八十種好，巨億光明徹照，端正無比，在菩

來，得般舟三昧的，就於定中觀察自己並沒有到西方去，阿彌陀佛也並沒有來，自己所見所聞的，只是唯心所現。⁷⁷

我舉這個例子，最容易明白。修定的，或修般舟三昧，念阿彌陀佛的，初修習時，繫念的相現起，起初相是不分明的，動搖的，那是因為心不定；等到你心定了，眼睛也不再動的時候，相也明顯、不動了。

如阿彌陀佛，「相好光明無等倫，白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海……」。⁷⁸這境界太廣大了，初學不易成就，可觀阿彌陀佛像。如佛像——紫金色，白毫相等，一一分明，能放光，會說話，那是已到達定境。

(b) 依「不淨觀」而得定

佛法中有不淨觀，靜觀死屍的相，慢慢變色，青瘀，腐化，流膿血，末後僅存白骨。⁷⁹

像這種不淨相，如修習到不淨相現前，清清楚楚的見到相，甚至於 (p.240) 見到處處是不淨相。這就是依不淨觀而得定。⁸⁰

薩僧中說法不壞色。何以故？色、痛痒、思想、生死、識、魂神、地、水、火、風，世間天上上至梵摩訶梵不壞色，用念佛故得是三昧。」

⁷⁷ 參見：

(1) 後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》卷1〈行品 2〉(大正 13, 899b23-c3)：

佛言：「善哉！颺陀和！色清淨故，所有者清淨。欲見佛即見，見即問，問即報。聞經大歡喜，作是念：『佛從何所來？我為到何所？』自念佛無所從來，我亦無所至。自念欲處、色處、無色處，是三處意所作耳！我所念即見。心作佛，心自見，心是佛心，佛心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見心，心有想為癡，心無想是涅槃。是法無可樂者，設使念為空耳，無所有也。菩薩在三昧中立者，所見如是。」

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.864~865：

到了三昧成就，佛現在前，不但光明徹照，而且能答問，能說經。然當時，佛並沒有來，自己也沒有去；自己沒有天眼通、天耳通，卻見到了佛，聽佛的說法，那佛到底是怎樣的？於是覺察到，這是「意所作耳」，只是自心三昧所現的境界。類推到：三界生死，都是自心所作的。自心所現的，虛妄不實，所以心有想為愚癡（從愚癡而有生死），心無想是涅槃。不應該起心相，就是能念的心，也是空無所有的，這才入空、無相、無願——三解脫門。嚴格的說，這是念佛三昧中，從「觀相」而引入「實相」的過程。然這一「唯心所作」的悟解，引出瑜伽師的「唯心（識）論」，所以立「唯心念佛」一類。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.403。

⁷⁸ 宋·王日休撰《龍舒增廣淨土文》卷12(大正 47, 288a3-6)：「阿彌陀佛真金色，相好端嚴無等倫；白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海；光中化佛無數億，化菩薩眾亦無邊；四十八願度眾生，九品咸令登彼岸。」

⁷⁹ 印順法師，《寶積經講記》，pp.154~155：

一、「不淨觀」，這是於死屍取青瘀等相，然後攝心成觀。如經中所說的九想——脹想、青瘀想、壞想、血塗想、膿爛想、噉想、散想、骨想、燒想，就是不淨觀。如修習不淨觀，為對「治」「貪婬」的特效法藥。

⁸⁰ 另參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷11(大正 27, 53a13-19)：

有三種作意，謂自相作意、共相作意、勝解作意。

(c) 定心成就而現起的定境，名為影像

凡定心成就，都會現起定境（隨定的差別而不同），名為**影像**。

佛在《解深密經》中，給彌勒菩薩說的極清楚：「由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。……此中無有少法，能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。……如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現」。⁸¹所以諸等引前所現的，都是三摩地行境，「現彼影像故」。

定心所現境，是確實有作用的，如修得火光三昧，望去會有一片火光。修水三昧成就的，別人到他住處，會見到一房子的水。⁸²這種境界，都是**三摩地**

自相作意者，思惟色是變礙相，受是領納相，想是取像相，行是造作相，識是了別相，地是堅相，水是濕相，火是煖相，風是動相，如是等。

共相作意者，如十六行相等。

勝解作意者，如不淨觀、持息念、無量、解脫、勝處、遍處等。

(2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 11(大正 30, 332c22-24)。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.402~403：

佛法是重於止、觀，或定、慧修持的，通稱為瑜伽。修止的，如修四根本禪，與身體——生理有密切關係，所以有「禪支」功德，而無色定是沒有的。修觀慧，有勝解作意與真實作意。

勝解作意是假想觀，如不淨觀[念]成就，見到處是青瘀膿爛。

真實作意中，有自相作意，如念出入息；**共相作意**，如觀「諸行無常」等。**真如作意**，如觀「一切法空」，「不生不滅」等。

勝解作意對修持有助益的，但不能得解脫。勝解觀成就，自心所見的不淨或清淨色相，與事實不符，所以是「**顛倒作意**」。

⁸¹ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《解深密經》卷 3〈分別瑜伽品 6〉(大正 16, 698a27-b9)：

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

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

「世尊！若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？」

「善男子！此中無有少法能見少法；然即此心如是生時，即有如是影像顯現。善男子！如依善瑩清淨鏡面，以質為緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現。」

(2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 77(大正 30, 724a3-13)。

⁸² 另參見：

(1) 唐·般刺蜜諦譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 5(大正 19, 127b24-c15)：

月光童子即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我憶往昔恒河沙劫，有佛出世名為水天，教諸菩薩修習水觀入三摩地，觀於身中水性無奪，初從涕唾如是窮盡津液、精血、大小便利，身中漩澗水性一同，見水身中與世界外浮幢王剎諸香水海等無差別。我於是時初成此觀，但見其水未得無身，當為比丘室中安禪，我有弟子窺窓觀室，唯見清水遍在屋中了無所見，童稚無知取一瓦礫投於水內，激水作聲顧盼而去，我出定後頓覺心痛，如舍利弗遭違害鬼，我自思惟：『今我已得阿羅漢道久離病緣，云何今日忽生心痛，將無退失？』」

爾時，童子捷來我前說如上事，我則告言：『汝更見水，可即開門入此水中除去瓦礫。』童子奉教，後入定時還復見水瓦礫宛然，開門除出，我後出定身質如初，逢無量

行境，是從定心所現的影像。

(F) 心力強、定力深，易解一切唯心所現

散心分別的人，要使他知道唯心所現，好像很難，要用種種推理去了解。

如修禪定而有成就的，觀什麼能在觀心上現前。如修青一切處，見一切都是青的；黃一切處，見一切都是黃的。

成就禪定的，容易悟入一切境界唯心所現，以一切是隨心而轉的。如禪定力深，心力強，更容易悟解此義。⁸³

(G) 等引、非等引境界，都是唯識所現

唯識學成立唯 (p.241) 心所現的理證中，就有以瑜伽師修行境界隨心而轉，來證明唯心所現的。⁸⁴

唯識學，不是為了學理，而是佛弟子的修習定、慧，從經驗中發現來說明的。一切所取境，唯是心識所現，為了說明此理，所以特別以等引、非等引境界，來說明都是唯識所現。

D、舉頌明：能取（心）也不可得

(A) 結前引下

佛如是至於山海自在通王如來，方得亡身，與十方界諸香水海，性合真空無二無別，今於如來得童真名預菩薩會。佛問圓通，我以水性一味流通，得無生忍圓滿菩提斯為第一！」

(2) 宋·子璿集《首楞嚴義疏注經》卷 5(大正 39, 901a10-29)。

⁸³ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 12〈1 序品〉(大正 25, 148a4-20)：

復有觀空：是疊隨心有，如坐禪人觀疊或作地、或作水、或作火、或作風、或青、或黃、或白、或赤、或都空，如十一切入觀。……

復次，如一美色，姪人見之以為淨妙，心生染著；不淨觀人視之，種種惡露，無一淨處；等婦見之，妬瞋憎惡，目不欲見，以為不淨；姪人觀之為樂；妬人觀之為苦；行人觀之得道；無豫之人觀之，無所適莫，如見土木。若此美色實淨，四種人觀，皆應見淨；若實不淨，四種人觀，皆應不淨。以是故，知好醜在心，外無定也。觀空亦如是。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.23：

二、觀空，這可以名為唯識空。就是在感情的苦樂好惡上，一切法常是隨觀念而轉的。如果是修習瑜伽的，像十一切處、不淨觀等，都能達到境隨心變的體驗。火是紅的、熱的，在瑜伽行者可以不是紅的、熱的。境隨心轉，所以境空。小乘經部的境不成實，大乘唯識的有心無境，都是從這觀空的證驗而演化成。這雖比分破空深刻些，但還是不徹底，因為最後還是不空。境隨心轉，境固然是空的，心卻不空。龍樹學，為了適應一般根淺的眾生，有時也用上面二種空。不過這是不能悟到空理，不能得解脫的。

⁸⁴ 印順法師，《印度之佛教》，pp.242~243：

瑜伽師出一切有，而流為瑜伽唯識之學者，以專精禪思，久則心力增強，生理變化，引起幾多超人之境界、神力（五通之類），雖不解性空，事同外道，無關於生死之解脫，而事則確乎有之。

說一切有系之瑜伽師，本其「境隨心轉」之自覺，及種種因緣，日傾向於唯心。如《深密經》之「我說識所緣，唯識所現」；《阿毘達磨大乘經》之「成就三種勝智隨轉妙智」；《攝論》引「諸瑜伽師於一物」等，凡據以證實唯識者，胥出於瑜伽者自覺之證驗。

上來所說生死依止的共與不共，說明所取的境，唯識所現，所以所取境義，是非有，不可得的。現在要進一步說，能取也不可得，如頌所說：

以所取若無，亦無似能取。由此亦成立，無似能所取。

(B) 釋頌義並對比其他學說

a、認為心是實有的

一切境界都是唯心所現的，一切境界離心不可得；一切境界不可得，那就唯是心識了，這個心總是實有的了！

b、依唯識說：心、境無法分離而獨存

然依唯識說，「以所取若無，亦無似能取」。「所取」的境如不可得，「能取」識也就不可得了。一切境界，唯識所現，為什麼沒有所取境，能取心也不可得呢？其實，心與境，從來是不能分離而有的。

要知道心識起來時，心裏決定現起那境像，心識是不可能沒有認識對象的。所以平常說我們什麼都不想，這話是不通的。

因為有心必有境像，覺得什麼（p.242）麼都不想，這什麼都沒有，就是心的境像了。否則，就是昏睡，分別心也不起了。換言之，有能取，一定有所取；如沒有所取，那一定沒有能取。所以說，心境從來是不能分離而有的。

c、部派的主張

佛法中，小乘也是這樣說的。當境界生起，一定有心緣於境界的；心生起時，境界是心的緣——所緣緣。⁸⁵所以，心與境，要起就一起起，不起就都不起。

d、中觀家的觀點

若依中觀家說：心境是因緣所生的，也是「離心無境，離境無心」的。⁸⁶

e、結唯識學的觀點：能取、所取都是虛妄而顯

⁸⁵ 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.706-707：

說一切有部阿毘達磨論師，依佛所說的「二緣（根與境）生識」，認為：有心一定有境；境——所緣不但為識所了別的對象，而且有能生識的力用，名為所緣緣。……

據說一切有部說：境界，有實有的、假有的（假必依實）；對於境的認識，有正確的、有錯誤的，也有猶豫而不能決定的。認識可以錯誤或猶豫，而不能說所緣是沒有實性的……

⁸⁶ 另參見：

(1) 《金剛三昧經》卷1〈如來藏品 7〉(大正 09, 372b22-27)：「善男子！知法寂滅者，不寂滅心，心常寂滅；得寂滅者，心常真觀，知諸名色，唯是癡心；癡心分別，分別諸法，更無異事出於名色。知法如是不隨文語，心心於義不分別我，知我假名即得寂滅。若得寂滅，即得阿耨多羅三藐三菩提。」

(2) 新羅·元曉述《金剛三昧經論》卷3〈如來藏品〉(大正 34, 1000a11-19)：

先明唯識尋思，後顯其如實智。初中言：**更無異事出於名色者**。名，謂四蘊。色，是色蘊，諸不相應皆假建立，離此名色，更無別體故，諸有為之事，皆為名色所攝。如是諸法唯心所作，**離心無境，離境無心**，如是名為唯識尋思。如華嚴經言：心如工畫師，畫種種五陰，一切世間中，無法而不造。如心，佛亦爾；如佛，眾生然，心、佛及眾生，是三無差別。故已明尋思。

唯識學在方法上，有他的不同處。先說以虛妄分別有，有能取識，所取依能取而現，所以所取境不可得。

進一步說，如沒有所取的境，能取心也不可得。所以說：「由此亦成立，無似能所取」。如沒有似所取，也就沒有似能取，能取、所取，都只是虛妄顯現。

(C) 辨：空宗與唯識宗「境、識」的學說

空宗與唯識宗，有一根本不同處。

a、唯識學：先以心遣境，後境識俱冥（真如法性）

唯識學一定要這麼說：所取的境界不可得，因為一切都是內識所現的；有識無境（塵），正是唯識學的特色。

然進一步說，如境界非實有，能取也不可得，這就進入能取、所取都不可得，顯示無二、無別的真如法性。

這一層次，真諦三藏解說為方便唯識與真實唯識。⁸⁷

b、空宗：依因緣所生而顯平等空性

空宗（p.243）依因緣所生法顯平等空性：心是因緣所生，境也是因緣所生；如說空，心也空，境也空；如說有，心也有，境也有，保持心境同等的立場。

c、導師會通二說

可以說，這是菩薩們說法的方式不同，雖在勝義中，心境並冥，都不可得，而在世俗安立中，或出發於境依心立，或出發於心境更互緣起而有，引出宗

⁸⁷ 參見：

- (1) 龍樹造·真諦譯《十八空論》卷1(大正31, 864a24-28)：
但唯識義有兩：一者，方便：謂先觀唯有阿梨耶識，無餘境界。現得境智兩空，除妄識已盡，名為方便唯識也。二、明正觀唯識：遣蕩生死虛妄識心，及以境界，一皆淨盡，唯有阿摩羅清淨心也。
- (2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷1(大正31, 322c29)：「唯識性，說名入所知相體。」
- (3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.21：
唯識性說名入所知相體：由修唯識觀而悟入唯識性，就是悟入所知的實性。修唯識觀有兩個階段：
一、以唯識觀，觀一切法皆不可得，虛妄分別識為一切法的自性，這是第一階段所觀的唯識觀，也叫方便唯識觀。
二、進一步的觀察，不但境不可得，就是這虛妄分別識也不可得，如是心境俱泯，悟入平等法性，或法性心，或圓成實性；到此地步，才是真正悟入唯識性，也叫真實唯識觀。這裡所修的唯識觀，雖通於地上，但重在從加行分別智到根本無分別智，從凡入聖的唯識觀。
- (4) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.366~367：
實踐的方法，依《辯中邊論》說：「唯識無義」，是依妄分別識（及心所）的有，遮遣外境的非有；再依外境的非有，識也就不可得——境空心寂。這樣，境無與識有，都歸於無所得，平等平等，也就是契入真如。這一進修次第，真諦（Paramārtha）所譯《十八空論》，稱之為「方便唯識」，「正觀唯識」。

派的各別。

唯識學出發於依識有境的立場，所以說境空心有。到了能取所取都不可得時，也是說識寂、識不起、識不現，卻不說心是空的。如說境空故心也空，就覺得這是惡取空，因為不能成立一切法了。⁸⁸

(D) 別說：修唯識觀的次第

a、修唯識觀而達真如法性

唯識宗成立唯識的層次，也就是修唯識觀的次第，達到無二無別的，平等真如法性。

b、舉《辯中邊論》詮釋

彌勒菩薩在《辯中邊論（頌）》中，說得還要清楚，如說：「以識有所得，境無所得生」。⁸⁹那是說，由於虛妄分別識有，所以知道境是不可得的。

「依境無所得，識無所得生」：那是說，由於境不可得，所以識也不可得了。

「由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等」⁹⁰：心不可得，境不可得，似有能取所取——心境二者，在無得平等性中，是無二無別的。⁹¹

⁸⁸ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.13：

世俗可分為二類：一、是假名的，就是假名安立的遍計執性。二、是真實的，就是自相安立的依他起性。假名的遍計執性，是外境，是無；真實的依他起性，是內識，是有。所以唯識學的要義，也就是「唯心無境」。這把世俗分為假名有的、真實有的兩類，與龍樹說世俗諦中一切唯假名，顯然不同。在這點上，也就顯出了兩方的根本不同。虛妄唯識論者，以為世俗皆假，是不能建立因果的，所以一貫的家風，是抨擊一切唯假名為惡取空者。他們既執世諦的緣生法（識）不空，等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜手。

⁸⁹ 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《辯中邊論頌》卷1〈辯相品 1〉(大正 31, 477c19-21)。

(2) 世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品 1〉(大正 31, 465a5-9)：

依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。

論曰：依止唯識有所得故，先有於境無所得生；復依於境無所得故，後有於識無所得生。由是方便，得入所取、能取無相。

⁹⁰ 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《辯中邊論頌》卷1〈辯相品 1〉(大正 31, 477c21-22)。

(2) 世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品 1〉(大正 31, 465a10-15)：

由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等。

論曰：唯識生時，現似種種虛妄境故，名有所得。以所得境，無實性故，能得實性，亦不得成。由能得識，無所得故，所取、能取二有所得，平等俱成無所得性。

⁹¹ 參見印順法師，《印度佛教思想史》，pp.380~381：

頌文大意，是唯心（唯識）觀：依唯心而境不可得；進而（與境相對的）心也無所得。心境不現時，有空相（無顯現的）顯現；進一步，空相也泯寂了，就是「都無顯現的瑜伽」——空（所顯）性。實作寂強調，作為最高真實的空，不是別的，正是清淨光輝心的本質。從佛教思想發展來說：《般若經》說一切法空，一切如幻。也說到心清淨（prabhāsvarā，可譯為光明、清淨），但「是心非心」，不落有、無，一切法也是這樣。龍樹的《中論》，一切是緣起即空性，一切如幻化。

「隨瑜伽行」的中觀者，脫離了法法平等的立場。瑜伽行派以虛妄分別識為依止，說唯識

c、舉《楞伽經》詮釋

上面所 (p.244) 說的，就是悟入虛妄分別無相的方便。《楞伽經》立四種禪，也是這一意義。⁹²

四種禪中，第一名**愚夫所行禪**；這是外道、小乘的禪觀。

第二名**觀察義禪**，就是觀一切境相（義）不可得。

如觀境不可得，心也不可得，現起平等空性相，是第三**緣真如禪**。

因緣真如空無性相，有空相在，還不是真知真如，等到空相也不起了，超越能所一切相，才是真實悟入真如，就是第四**如來禪**。⁹³

現。

⁹² 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷2(大正16, 492a13-24)：

大慧！有四種禪。云何為四？謂**愚夫所行禪**、**觀察義禪**、**攀緣如禪**、**如來禪**。云何**愚夫所行禪**？謂聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我性，自相、共相、骨鎖，無常、苦、不淨相，計著為首。如是相不異觀，前後轉進，想不除滅，是名愚夫所行禪。云何**觀察義禪**？謂人無我自相共相，外道自他俱無性已，觀法無我彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。云何**攀緣如禪**？謂妄想二無我妄想，如實處不生妄想，是名攀緣如禪。云何**如來禪**？謂入如來地，行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷3〈3集一切佛法品〉(大正16, 533a2-20)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷3〈2集一切佛法品〉(大正16, 602a10-22)。

⁹³ 參見：

(1) 印順法師，《印度之佛教》，p.280：

其返染還淨之行，《楞伽》有四禪（止觀相應）：

一、以無常、苦、無我、不淨為門，觀法有我無者，曰「愚夫所行禪」。證我空者，相續識（分別事識）滅，小乘者以為涅槃，然藏識中無始染業猶在，不轉去如來藏中藏識之名，不得究竟解脫也。

二、觀三界唯心，身、受用、建立，唯自心現；所現義相，如幻化無實。此唯內心、無外義之觀，即法無我觀，名「觀察義禪」。

三、依法有以遣人無，依心有以遣境無，此二無我，猶是妄想分別，故於見外法非實，隨了諸識不生，直觀如實法不生不滅。離生滅見，得無生法忍，住第八地，曰「攀緣如禪」。

四、得無生法忍已，起寂滅想，諸佛加持，菩薩乃即寂而起如幻三昧，廣作佛事，名「如來禪」。

(2) 印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.187~188：

《楞伽經》立四種禪：愚夫所行禪 (bālopacārika-dhyāna)，觀察義禪 (arthapravicaya-dhyāna)，攀緣真如禪 (tathatālabhāna-dhyāna)，如來禪 (tathāgata-dhyāna)。

一、愚夫所行禪：是二乘所修的禪。「知人無我」，觀無常苦不淨相而入定，即使修到滅定 (nirodha-samāpatti)，也是愚夫所修。……

二、觀察義禪：以下是大乘禪觀。義 (artha)，是心識所現的境相，所以說：「似義顯現」，「似義影像」，「相義」等。心識所現的一切法（外道的、二乘的都在內）無我，就是一切「妄計自性」是沒有（自性）自相的。在禪觀的次第增進中，就是諸地的相義，也知是唯心（識）而沒有自相的。

三、攀緣真如禪：上來觀人法無我，是「妄計自性」空。能觀的心識，是虛妄分別，如一切法（義）不可得，分別心也就「不起」。真如不是緣慮所可及的；所分別、能分別都不起了（境空心泯），還有無影像相 (nirābhāsalakṣaṇa) 在，所以說攀緣真如。

d、小結

凡是說唯心（識）的，從初修到悟入，都有這樣層次的。

E、舉頌明：眾生無始就有心識的作用

然由無始來，等起而成立，二取悉非有，亦善成立故。

(A) 提問：為何眾生生來就有心識作用

這裏引起一問題，既然所取不可得，故能取也不可得，心境都非實有，為什麼眾生出來就有心識作用，而且有心同時就有境，永久是心境相對而起呢？

(B) 釋：然由無始來，等起而成立

a、略是頌義

依佛法說：「然由無始來，等起而成立」。先後引起，名為**等起**。先如此，後如此，如生死不得解脫，以後還是如此，這名為**等起**。

我們前念起時，有心也有境，後念起時，還是有心、有境；死了以後再生時，還是有心、有境。永久是有心、有境。

所以說，從**無始**以來，一向如此。心生時，自然而然的，似（p.245）現能所二取，是由無始以來就這樣的。

b、別說「無始」

佛說無始以來，始是開始，佛不是說最初如此。生活在虛妄分別之中，生活在一個時間觀念中。我現在這樣，前生還是這樣，前前生還是這樣。起初為什麼會這樣？

佛不說最初是怎樣的，因為在時間觀念中，求開始是不可得的。所以論到最初，釋迦牟尼佛是「無記」⁹⁴，不加答覆的。

無始以來，一向如此。現在應把握現實，去解決生死問題。如說最初如何如

四、如來禪：「入佛地，住自證聖智三種樂」，那是如來自證聖智（pratyātmārya-jñāna）。……

⁹⁴ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·968經》卷34(大正2, 249a1-22)：

諸外道語長者言：「我等各各已說所見，汝復應說汝所見！」長者答言：「我之所見，真實有為思量緣起，若復真實有為思量緣起者，彼則無常，無常者是苦，如是知已，於一切見都無所得。如汝所見：^[1]**世間常**，此是真實，餘則虛妄者，此見真實有為思量緣起，若真實有為思量緣起者，是則無常，無常者是苦。是故汝等習近於苦，唯得於苦，堅住於苦，深入於苦。如是汝言^[2]**世間無常**，此是真實，餘則虛妄，有如是答。^[3]**世間常無常**，^[4]**非常非無常**；^[5]**世有邊**，^[6]**世無邊**，^[7]**世有邊無邊**，^[8]**世非有邊非無邊**；^[9]**命即是身**，^[10]**命異身異**；^[11]**如來死後有**，^[12]**如來死後無**，^[13]**如來死後有無**，^[14]**如來死後非有非無**：此是真實，餘則虛妄，皆如上說」。……

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·106經》卷5(大正02, 32c2-33a5)；卷7(169經)(大正2, 45b15-25)；卷34(965經)(大正2, 247c14-248a14)；卷34(967經)(大正2, 248b11-c5)。

(3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷2〈1序品〉(大正25, 74c9-15)。

何，那是神教而不是佛法了。

c、結：頌義

為什麼我們現起能取所取？簡單說：無始以來一向如此，一向是不起則已，起則有心、有境，前後等起相續，所以現在也是如此。

(C) 釋：二取悉非有，亦善成立故

a、略是頌義

我們心起時，有能取、所取，有心、有境，一向如此，怎麼知道「二取悉非有」呢？

心起時，就有所取相現，由於不知境依心生，不知唯識所現，在能取所取關涉時，認為是心外有境的，起種種執著——**遍計所執性**。分別執著時，留下一種力量，就是能取、所取的潛能——**遍計所執種子**⁹⁵。⁹⁶

這是從執著心外有境而來的，所以能取、所取種子，依緣而現起時，能取心中就有所取相現。(p.246) 這樣的依現起而執著，依執著而薰習，引起後後的現行，從無始來一直到現在，生死輪迴，永久如此如此。

既是如此，解悟二取的非實有的道理，也能「善（巧）成立」了。

b、不起執著，薄薰習的力量，終達二取不現的實證

因為我們心起時覺得這能取、所取是各別的實有性，所以會薰習為種子。雖然虛妄現起，卻好像心、境都實在是有；如知道非實有的，就不起執著，不會薰成遍計所執種子。薰習的力量，愈來愈微薄，終於到達二取都不現的實證。

舉例說，如知道自己在走路、坐下，或說話的態度不太好，能知道就會注意改正，過了一個時候，更正了，不再會有不好的態度了。

c、依唯識現而成立生死流轉、通達法性

所以，不知道，會一切一切的一直下去；如知道了所取、能取非實有的話，就可以達到解脫。能達到能取、所取不可得，就因為能取、所取是虛妄分別，實義是沒有的。

依唯識現，成立生死流轉，也就依唯識現，所取非有，能取也非有，觀二取都非有，而通達法性。

⁹⁵ 印順法師，《大乘起信論講記》，p.96：「生滅，是虛妄的熏染，也名為習氣，或名隨眠，或名麤重，或名為業，或名遍計所執種子。」

⁹⁶ 印順法師，《攝大乘論講記》，p.277：

在虛妄分別心，「無分別智火未燒時」，就是世間生死隨染的階段。取性的賴耶識，無始來與戲論的薰習融為一味，從它現起虛妄的見識與相識。

在從種所生的意義上，它固然是唯識為性的依他起，但它是虛妄，亂相，亂體，能所交織成的遍計所執性。因轉識的遍計，熏成遍計所執種子，又攝藏種子在賴耶中；連一切種識在末那的認識中，也成為遍計所執性。

(4) 結生死法

上來依生死法，明六相，了達虛妄分別，悟入法性。法性的意義，如下所說。

(p.247)

(二) 辨涅槃

1、標列

(1) 舉頌明：入法性的無上方便

由六相悟入，法性為無上：謂相、與依處，抉擇、及觸證，隨念、并悟入，到達彼自性。

已說生死、法事，以下說涅槃、法性。

通達悟解法性，是依於正方便的，本論也以「六」種「相」，為「悟入法性」的「無上」方便。

(2) 略釋「六相」的涵義

六相為：一、相，二、依處，三、抉擇，四、觸證，五、隨念，六、悟入到達彼自性。

A、相

一、「相」——是義相，法性的義相。

B、依處

二、「依處」——依什麼而能夠漸漸的悟入法性？

如生死的流轉不息，要有所依止，所依共，所依不共，就是這有情界、器世界，是生死流轉的依處；悟入法性、得涅槃，也同樣的要有依處。

C、抉擇

三、「抉擇」——抉擇是智慧的作用；般若悟入法性，般若——慧以抉擇為性。擇是選擇、簡擇，如選擇物品，這是好的、要的，那是不好的、不要的，這就是擇。

抉是抉發，將正確的事理，抉發出來，顯示出來，這是抉。

抉擇 (p.248) 是般若——慧的觀察作用。如七菩提分中有「擇法」，也就是抉擇法。

D、觸證

四、「觸證」——觸是直接的接觸到，證是證實。法性不是名言，不是聽到，理解，而是般若的直接的觸證。例如一杯蜜，要真的嘗到了杯中的蜜味，才是觸證了。

這裏說觸證法性，觸證的觸，與色、聲、香、味、觸、法的觸不同，這觸是法性——真理的親切體驗，中國學者每稱之為開悟，或證悟。

E、隨念

五、「隨念」——**隨念**，依過去所得到的，隨順繫念不忘。隨念，是修行的方法。

F、到達彼自性

六、「到達彼自性」——經修行而達到究竟。**自性**，就是法性，也就是涅槃。

法性是勝義的自性，就是體驗到這自性，究竟圓滿的實性，唯識學名之為圓成實自性。

2、別釋

(1) 相

相如略標說。(p.249)

以下別說六相。法性的「相」，在「略標」中已「說」過了。⁹⁷

法性相是：沒有能取、所取，沒有能詮、所詮；不是語言可說明，不是思想可分別理解的。超越一切相對的名言，相對的能取所取，是絕對的，無二無別的真如性。⁹⁸

(2) 依處

A、舉頌、釋義——資糧位

處謂一切法，及一切經等。

「處」，是依處。依於什麼，才能悟入法性？

論說有二：一、依「一切法」；二、依「一切經等」。

B、詳釋二依處

(A) 依一切法

什麼是依一切法？

a、一切法的內涵

法是形形色色的一切事。如山、河、大地，草、木、叢林，國家，社會，家庭，個人等，只是複合的假有。

如分析一切法，凡有一一特性的，如色法有青、黃、赤、白等色，心有眼等識，貪、瞋等心所，這都名一切法。現在而外，過去、未來的也是法。

b、要證悟，須證知一切法性

《阿含經》曾說：如於一法不通達，就不會證悟的。⁹⁹這是說，要證悟，須證

⁹⁷ 即：「復此法性相，無能取所取，能詮所詮別，即是真如性」。詳參：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.199~201。

⁹⁸ 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.201：「總之，有二（落入相對界），就是不如。如真正的平等，超越相對的差別界，就是真真的如。法性沒有能取、所取，能詮、所詮的差別，所以就是真如性。真如性是法性的別名。」

⁹⁹ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·223經》卷8(大正02, 55b7-13)：「爾時，世尊告諸比丘：『我不說一法不知、不識而得究竟苦邊。云何不說一法不知、不識而得究竟苦邊？謂不說於眼不知、不識而得究竟苦邊，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不

知一切法性。但一切法如此多，怎能一一都通達呢？

一切法雖多，但法性是通相，是遍通一切的，能通達一法性，就通達一切法性。一法如此，法法如此，凡是證悟的，(p.250) 沒有悟此法而不悟彼法的。悟一法，即悟一切法，約悟入法的實性說，並不如某些人所誤解的，以為悟了什麼都知道。現象界無限差別，怎能一切都知道呢？一切法的法性，平等法性，是無二、無別的，是依一切法而觸證的。¹⁰⁰

c、大小乘所依的一切法

(a) 聲聞學者：自觀身心的無常、苦、空、無我

小乘——聲聞學者，急於解脫三界生死，如說：「三界如火宅，生死如怨家」。¹⁰¹佛給以簡單扼要的方法。身心以外事不問，專從自己身心去觀察自己。觀自己身心為無常、苦、空、無我（這是生死法的通相），體驗而得解脫。

所以小乘學容易，簡單而扼要，但身心也是一切法（身外法也不外於此），還是依一切法的。

(b) 大乘學者：廣觀一切法空

大乘廣觀一切法空，不生不滅。如《大般若經》說：色、受、想、行、識——五蘊，十二處，十八界，凡夫事，二乘事，菩薩事，成佛的事，一切一切都為般若慧所依。

大乘唯識學，所以說悟入法性，平等法性，要依於一切法。

(B) 依一切經等

第二是依一切經等。

a、依經論（法）的教導而悟入法性

無論是身心以內的，以外的，一切法一直呈現在我們的心識之前，我們不知道法的真相，所以不能得到解脫。

唯有依佛的開示，菩 (p.251) 薩等聖者的開示，才能得到應遵循的正道。所以說依一切經等，不但是經，還有菩薩的論，經與論都是悟入法性所依止的。

b、大乘遍學一切法的理由

經是非常多的，如持一部經，能解脫生死，成佛，還簡要容易，依一切經，那問題可大了！小乘法雖可以簡持而入，大乘卻不能如此。

樂亦復不說，不知不見而得究竟苦邊。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。』」

¹⁰⁰ 另參見：印順法師，《中觀今論》，p.154：「佛弟子真能於一法而悟入此平等空性，即於一一法無不通達，因為是無二無別的。空性即一切法的實相，即一一法的究極真理，並非離別別的諸法而有共通遍在之一體的。」

¹⁰¹ 另參見：姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷2〈3 譬喻品〉(大正9, 14c22-23)：「三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏。」

菩薩發心，無量法門誓願學，一切法門都是菩薩所要學的。因為佛所說的法，是適應眾生根機的：或是人、天世間法；或是為聲聞、緣覺說的；或是為大乘菩薩說的。所說的法，或是通途大道，或是說迂曲的路，或是便道小徑。

佛說無量，有方便，有真實；有權教，有實教；有了義，有不了義。適應眾生無邊根性，說無邊法門，菩薩要利益一切眾生，眾生根性不一，怎能專學一經，一佛，一咒？

如賣帽子的，如拿一頂帽子，要人人都適合戴上，那是不成的；如為大眾著想，大小都得備有。學大乘法要依一切經典，理由就是這樣。

所以西藏黃教——達賴、班禪一派，依一切經論從五乘共法到三乘共法，再到大乘不共法。統貫一切教法，次第深入，正是依一切經等的好榜樣！

(p.252)

c、佛教內學派對證悟方便的詮釋

(a) 學無量法門是菩薩通達法性的方便

依一切教典，一切法門，願學無量法門，就是菩薩通達法性所依的方便。

(b) 中國禪者：直下不作分別而去參證

部分中國佛教的觀念，有些不同。以為證悟，證悟可說麼？不可說。可思惟麼？不可思惟。修學經論，是要分別的，那不是愈分別愈不對嗎！所以譏為「以水洗水」。¹⁰²

如不可說，所以非文字相；非能取、所取，所以非心緣相，於是有直下不作分別去參證的方便，這是中國禪者的見解。

(b) 印度所傳佛法：依分別入無分別，依世俗入勝義

唯識是印度佛學，不是這樣說的。要悟入法性，須依一切法、一切經去聞思修學。這不是分別麼？不是分別更多嗎？

依印度所傳佛法，小乘、大乘，唯識與中觀，都重視聞、思，依分別入無分

¹⁰² 另參見：

(1) 宋·智聰述《圓覺經心鏡》卷1(卍續藏經10, 386c6-13)：

諸幻盡滅覺心不動。諸幻，指眾生四大、五陰，色、心，依、正，種種諸法，皆名為幻，故云諸幻也。**盡滅**者，諸幻從覺生，覺生即幻滅，滅幻之覺，猶如虛空，故云不動。須知諸幻，本從翳生，翳滅幻滅，翳幻本一體。翳幻從覺起，覺還滅幻翳。本是一家人，心生故分二。既是心中病，還將心藥醫。如以水洗水，以湛合湛，以屑出屑。《佛頂經》云：舜若多性可銷亡，爍迦羅心無動轉。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，p.129：

有的以為：無漏聖智——現證般若，是如如智，是無分別智，所以虛妄分別（妄識）為性的分別觀，是怎麼也不能引發聖智的。不但不能，反而是障礙了！因為這是妄上加妄，分別中增分別，如以水洗水，以火滅火一樣，永不可能達成離妄離分別的自證。這所以，主張直體真心，當下都無分別，以無念離念為方便。

別，依名言入離名言，依世俗入勝義。¹⁰³如一切不加分別，無知無見，怎能方便證悟法性呢？

例如要去總統府，先要分別：向東或是向南，向中正路呢，還是南京東路？左轉或是右轉。要知道路線，才能到達總統府。到了總統府，總統府自身，沒有東南西北可說，可是如沒有東南西北的指示，怎麼也不能到達的。總統府自身無所謂東南西北，卻要依東南西北的指示才能到達，這就是方便。

(c) 小結

佛能化度眾生，就有賴方便。法性是無能取、所取，無能詮、所詮 (p.253) 詮，卻說種種法門，從了解分別中，引導趣入，這就是佛的偉大，不可思議的方便！

(3) 抉擇

A、舉頌明加行位

其中抉擇者，謂依大乘經，如理作意攝，一切加行道。

B、修學一切經法，需進一步思惟與修習

(A) 須知：經義有著多樣的應機性

有人說：我會讀經，我藏經看過一遍，看過幾遍的也有，但不一定有用。要知道經是佛說的，是應機說法的，經義有著多樣的應機性。

如自己去閱讀，或從師長那裏去聽，這都是聞。無論是讀是聽，經上這麼說就以為這麼說，這問題可大了！

(B) 僅是理解經義是不夠的，需會通各經的差異

佛經中，佛說這部經是經中之王；那部經也說是經中之王，到底有多少王呢！有的經上說：這樣理解，這樣觀察，才是正觀，不作此觀，就是邪觀；可是其他經中，所說的邪觀、正觀，又不相同，那又怎麼理解呢？

有的經說：一切聖人都從此來，非依此法門，不能解脫生死、不能成佛；同樣

¹⁰³ 參見：

(1) 印順法師，《寶積經講記》，pp.13~14：

觀心是分別伺察，聖智是無分別智，依分別觀怎麼能引生無分別智呢？這如經上說：「真實觀故，生聖智慧；聖智生已，還燒實觀」。要知道，如實觀慧，是觀一切法無自性空的。這雖是世俗的分別觀察，但是順於勝義的，觀自性不可得的。所以這樣的觀慧，能引發無分別聖智。等到聖智現前，那如實空觀也就不起了。

(2) 印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.52：

證悟了的般若，我們稱之為實相般若，這實相般若在佛法中又被稱為無分別智，離去一切分別戲論。但無分別智是從何而來？真正的般若又必須是從觀照般若而來。觀照，即是觀察、分別、抉擇、尋求之義。這並非是完全沒有標準的分別，而是要於一切法中觀察、分別、抉擇、尋求其究竟真理？所以無分別智必須得於分別智，此即是修慧與思慧之過程，而此二者卻又是從聞慧（即文字般若）得到。如此，教與證悟，方能連成一貫。

(3) 印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.191~192。

的話，又在別的經中說。

所以經上這麼說，我就這麼了解，那是不夠的。

(C) 抉擇就是思惟與修習

學佛的，初學一部經，非常歡喜，肯定佛法就是這樣。學了二部、三部……更多部以後 (p.254)，卻反而弄不清楚了。

所以佛說：修學一切經法，要進一步去思惟；思惟了還要修。思惟與修習，就是抉擇。¹⁰⁴

C、釋頌義

(A) 抉擇含有如理作意與加行二義

說到「抉擇」，就是「依大乘經，如理作意攝，一切加行道」。悟入法性的抉擇方便，含有「如理作意」與「加行」二義，這都是依大乘經的。

(B) 三類作意

經論所說作意，略有三類意義：一是注意，如作意心所。¹⁰⁵二、作意是修定時，內心的觀想繫念。¹⁰⁶三、這裏的作意，是思惟，思考抉擇的意思。

(C) 以四預流支結說抉擇的涵義

平常說，學佛法有四條件¹⁰⁷：一、親近善友（善知識）；二、多聞正法（多多的聽法）；三、如理思惟（如理作意）；四、法隨法行，就是依法修行大乘經法，經如理思惟，然後依著作止觀的修行，就是一切加行道。

D、別釋：如理作意

(A) 如理作意即是依徹底的義理來思惟

如理作意是什麼？經典有深、有淺；有究竟說，不究竟說；有盡理說，不盡理

¹⁰⁴ 另參見印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，p.169：

所以初學佛法，所應該注意者，第一、不要將聽經、看經，以及研究、講說，視為慧學的成就，而感到滿足高傲。

第二、必須認清，即使能更進一層的引發聞思修慧，也祇是修學佛法方便階段，距離究竟目標尚遠，切莫因此而起增上慢，以為圓滿證得，或者與佛平等。

第三、要得真實智慧，不能忽略生得及加行慧，輕視聞思熏修的功行。

¹⁰⁵ 參見：印順法師，《佛法概論》，〈佛法的心理觀〉，pp.113~114；《大乘廣五蘊論講記》，pp.57~59。

¹⁰⁶ 參見：印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，p.50。

¹⁰⁷ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·843經》卷30(大正02, 215b18-21)：

復問舍利弗：「謂入流分。何等為入流分？」

舍利弗白佛言：「世尊！有四種入流分。何等為四？謂親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向。」

(2) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷112(大正11, 632c13-16)：「復次迦葉！菩薩有四大藏。何謂為四？若有菩薩值遇諸佛，能聞六波羅蜜及其義解，以無礙心視說法者，樂遠離行心無懈怠。迦葉！是為菩薩有四大藏。」

(3) 印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.191~192。

說；了義說，不了義說。究竟說是徹底的，不究竟說是不徹底的。盡理是說得很徹底圓滿的，不盡理是這麼說，其實是不完全如此的。

例如說，吃飯能滋養身體，這是對的，但是不徹底、不盡理的。如吃飯過飽，可能反而吃壞了 (p.255)。可見這句話，是有相對的意義，卻不是徹底的。

又如有人頭上生有一塊黑疤，就名之為黑人，其實別處都是雪白的。世俗語言，大抵是不盡理的，經典隨俗說法，有些也是如此。

所以，對佛法要如理作意，要依徹底的義理來思惟，如依不徹底的義理來思惟，那就錯了。不要以為經文如此說，就可以以此為標準！

(B) 如理作意的實踐

a、經典：依了義經如理作意，才能得大乘法究竟義

佛的經典分二類：一是了義經，一是不了義經。了義經是究竟徹底的。如所說的，還要再解說，再補充，這就是不了義的。¹⁰⁸

所以如理作意，是依了義，不依不了義，以了義經義去如理作意，才能得到大乘法的究竟意義，也能解說不了義經。

b、慧學的修學次第：思慧→修慧→現證慧

如理作意是思慧的作用，分別，觀察，以獲得佛法如理的正見。經法雖多，如依了義經為準繩，可得佛法深義與方便。

攝持一切佛法，化繁為簡，漸漸的脫略文句，而繫念法義，然後可以實行，可以從觀察中顯現法義。抉擇的如理作意，能成就思所成慧。

思惟還是散心分別的，如能在定心中思惟，依定心分別觀察，這就是修所成慧；依修所成慧，能得般若的現證法性。¹⁰⁹

¹⁰⁸ 另參見：印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.185~187：

大體說來，小乘不了義，大乘是了義；而大乘教裡，大部分為適應機宜，也還有不了義的。這在印度，有兩大系的說法：

一、龍樹、提婆他們，依《無盡意》、《般若經》等為教量，判斷諸教典：若說一切法空、無我、無自性、不生不滅、本性寂靜，即是了義教；若說有自性、不空、有我，為不了義教。

二、無著、世親他們，依《解深密經》等為教量，認為凡立三自性，遍計執無性，依他起、圓成實有性，才是了義教；若主張一切法空，而不說依他、圓成實為有性，即非了義教。其修行方法，也就與中觀者不同，並以二空所顯性為究竟現證。抉擇了義不了義，單在經典方面，不易得出結論，……我們不妨採取其長處，揚棄其偏點，互相參證，彼此會通，以求得合理的抉擇觀點，完成明利而純正的思慧。

¹⁰⁹ 另參見：印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.191~192：

如**聞慧**的成就，含攝得信根——於三寶諦理決定無疑，即是信智一如的表現。

思慧成就，由於淨戒的俱起，特別引發了深切的悲願，而成悲智交融的大乘不共慧。

修慧成就，則必與定心相應，是為定慧均衡。

現證無漏慧，以如如智，證如如理，如智如理平等不二，達到理智平等的最高境界；也是到達此一階段，四者才能圓具。

C、唯識學：了知能取、所取實不可得

佛法 (p.256) 從阿含、中觀、瑜伽以來，都說止觀，都說分別、抉擇，從聞到思，到修，然後到證入。

不過，不是什麼分別都可引入證悟的。世俗的分別，止與觀，即使有助於佛法的修持，也不能證悟法性。佛法有特殊的觀察——勝義觀，能遮遣我們的虛妄分別，這才能依分別而契入無分別。¹¹⁰

依唯識學說，這就是要觀察所取無性，能取非有，所取、能取都不可得。如理作意，要從虛妄分別，現有能所取而實不可得去理解，了解決定，堅信不疑，成就深刻的信解，才依之而起修。

E、別釋：加行

(A) 證悟前一切的修行名為加行道

加行是什麼意思？廣義的說，加行就是一種功用，努力去做。依這一意義來說修行，修福、修慧都是加行。

但加行有一特別意義，就是從凡入聖，所用思惟，觀察；修止，修（勝義）觀，在沒有悟入以前的一切，就是加行道。

(B) 唯識五位

從凡夫到成佛，唯識宗分成五道¹¹¹：

一、資糧道：廣集無邊福德、智慧資糧，菩薩要自利利他，備一切功德，所以凡是福德、智慧，應儘量去修集。依唯識說，這要修行一大阿僧祇劫。

二、加行道：分四位，煖、頂、忍、世第一法。四位 (p.257) 時間不太長，就在一大阿僧祇劫的後期。

三、見道：經加行道的修習，現證法性，如實的體見了真理，名為見道位。

¹¹⁰ 另參見：印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.187~188：

在三有漏慧的修行過程中，思慧與修慧，同樣對於諸法起著分別抉擇，祇是前者（雖也曾習定）未與定心相應，後者與定心相應。心能安住一境——無論世俗現象，或勝義諦理，是為止相；止相現前，對於諸法境界，心地雖極明了，但並非觀慧，而是止與定應有的心境。止修成就，進一步在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。這不但心地極其寂靜明了，而且能夠於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體會得諸法實相。從靜止中起觀照，即是修觀的成就。這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。單是緣世俗相，獲得定心成就，並不能趣向證悟；必須觀察一切法無我畢竟空寂，才可從有漏修慧引發無漏的現證慧。修慧雖不能直接取證，但卻是到達證悟的必經階段。四依裡的依智不依識，就是修慧的指導標準。識是有漏有取的，以我所為本的妄想分別，若依此而進修，不但不得證悟解脫，而且障礙了證悟解脫之路。智則相反地，具有戳破我執，遣除邪見的功能，無自性無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。

¹¹¹ 另參見：護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷9(大正31, 48b11-15):「何謂悟入唯識五位？一、資糧位，謂修大乘順解脫分。二、加行位，謂修大乘順決擇分。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。」

四、見道以後，隨順所悟而修習，名修道位，要經二大阿僧祇劫。

修到究竟圓滿了，究竟成佛，就是第五、究竟道。¹¹²

(C) 本論的「加行」即是修唯識觀

這裏說的，是加行道，要依大乘經如理作意，再經煖、頂、忍、世第一法，漸觀二取都無所得，所修的加行，就是唯識觀。

一般說，先觀所取性空；再觀能取也不可得；達到了能取、所取都無所得，但還有無所得的空相現前；等到空相也泯寂不現，那就證悟了。¹¹³

F、明聞、思、修三階段

依處¹¹⁴與抉擇，包括了聞、思、修；抉擇是思、修二位。

聞、思、修三階段，古人譬喻為：如人學習游泳，起初要抱木棒習游，如聞慧要依文句。漸漸游了一時期，木棒可以有時放下，有時抱著，如思慧的依於文句，或可不依文句。最後不要木棒，也會游泳了，如修慧的依義而不依文句。

這三階段，第一階段是聞，一定要依佛所說的教典，或是菩薩所說的。

第二階段是思惟，依照經文，卻慢慢地把經義原則化，簡要化，把經文的要義，漸漸提綱挈領，了然明（p.258）白，當然還不能完全不依經論。

到最後，依義而不依經論的文句，如法修習。加行道，到了從思入修的階段。

G、如理作意的入手處：依古德的註釋而深入經義

(A) 依自己的能力，未必能深入經藏

法性現證，是要從聞、思、修而入的。說到這裏，想到如理作意的不容易。因佛要適應眾生根性，說種種法門，有時似乎有點矛盾。¹¹⁵這裏這樣說，那裏那

¹¹² 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.346~349。

¹¹³ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，p.347：

資糧位中，「若」是已能了「知諸義唯是」名「言」，到了加行位中，就可以安「住似彼」義相顯現「唯」是「心」性的正「理」了。安住唯心，是煖頂的定心觀察。這時候，實際還不能圓證法界，但在四如實智的通達遍計無相時，唯識顯現的境界，已悟入真義一分，所以這裡說「便能現證真法界」。這時，悟入遍計義相是唯識所現，也有無二的意義。或者悟入沒有離心的外境，境無心亦不生，「故」別體所取與能取的「二相」，就可以把它「蠲除」淨盡。

¹¹⁴ 即：「處謂一切法，及一切經等」。詳參印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.249~253。

¹¹⁵ 參見：

(1) 如：「八正道以正見（慧學）為首，三學以戒學為首」。龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 13(大正 25, 160c19-23)：

問曰：如八正道，正語、正業在中，正見、正行在初，今何以言戒為八正道初門？

答曰：以數言之，大者為始，正見最大，是故在初。

復次，行道故，以見為先；諸法次第，故戒在前。譬如作屋，棟梁雖大，以地為先。

(2) 如：「快成就是鈍根，慢成就為利根」。五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷 101(大正 27, 525b14-21)；龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 28(大正 25, 266c14-

樣說，可是我們很少能依自己的能力，深入經藏，而得實義的。

(B) 依循古德雖非捷進，但較有保障

把經藏多讀幾遍，不一定就能深入，那麼我們要用什麼方法呢？可依古代大菩薩所開創的宗派。

如走入深林，到處沒有路的，要自己去摸索出一條路出來，不是不可以，不過不容易，也太危險了。如過去有人，已走出了一條路，如依著這條路漸漸走去，即使迂曲些，到底是事半功倍。

所以印度大乘的唯識宗、中觀宗，都有這種見解：我們自己去讀大乘經，不容易把握佛法的真實意義，可依古代聖者所開闢的大路，或依龍樹所創開的中觀；或依彌勒的唯識。

(C) 印度、西藏佛教重視論典，以論通經

印度大菩薩的論義，直接繼承於印度，對印度的文字，也較少望文生義，比中國學者依據譯典，更為親切！

印度論師所傳也是有異義的，不過依此思惟觀察，總是容易得 (p.259) 多。這一觀念，在印度，在西藏，都是這樣的，所以在印度與西藏，對於論部，特別的重視。以論通經，容易了解，容易把握經裏的深義。

(D) 從不同宗派的主張，理解自宗的要義

還有論師們互相論辯，總是把握對方的要義而論辯的，每可以從不同的宗派中，了解自宗的要義。所以依唯識宗的，最好讀讀空宗，查查龍樹菩薩的論典；學空宗的，也要了解唯識家的不同。

從前唯識學者歐陽竟無說：他讀了清辨菩薩的《大乘掌珍論》¹¹⁶，對唯識宗的主要思想，才正確的把握了。

印度菩薩造論，辯論是不隨便的，知道對方是這樣說的，才扼要的加以批評。所以依某宗論為如理作意的準繩，對不同宗派的大乘論，也是可以參考的。

(4) 觸證

A、舉頌明見道位

觸為得正見，故以真見道，現前得真如，所以親領受。

B、明：觸、證之意涵

(A) 語詞的說明

15)。

(3) 印順法師，《寶積經講記》，p.39。

¹¹⁶ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.327：

清辨，生於南印度王族。出家後，來中印度，從僧護聽受大乘經及龍樹的論義。回到南方，造《中論》的注釋，名《根本中般若燈論》，唐波羅頗蜜多羅 (Prabhākaramitra) 譯，名《般若燈論釋》。清辨又造《中觀心論》與注釋《中觀心思擇跋論》；《大乘掌珍論》，玄奘譯，藏譯本缺。清辨在南印度，常隨比丘有一千多人，法門是相當興盛的！

觸證相的觸是接觸，證是證實。親切的經驗到法性，名為觸證。

(B) 辨：證、悟之差異

中國的禪者，歡喜說開悟，或說大徹大悟了，然證有一定的標準，悟的意義，可淺可深。

a、證：親證真如法性

親親切切經驗到了，真正的體驗到了真如法性，才可叫證。

b、悟：非體證真般若

而悟，無論以聽 (p.260) 聞所得來的智慧，以思惟所得的智慧，從修習所得的智慧，雖不是真正的般若現前，但也有一番領會。

例如天臺宗所說名字即佛¹¹⁷，稱為大開圓解，¹¹⁸於佛法中豁然貫通，有一番體會。這不是證，不過是聞所成慧。¹¹⁹

悟是淺淺深深的，或在讀經時，或在靜坐時，內心都可能現起一種體驗。

c、小結

聞慧、思慧、修慧，都有內心體驗的，但都不是證。修行者在證得法性以前，必有一層一層的經過，假使不了解，就以為證了，成為增上慢人。

(C) 舉喻結觸證

所以證是實證，特別名為「觸證」，觸是觸到，而不是想到了。經上譬喻說：好像井中有水，望見了，可是沒有觸到；¹²⁰若把水拿起嘗到了，才真的知道了

¹¹⁷ 參見：隋·智者說《摩訶止觀》卷1(大正46, 10b20-24)：「名字即者，理雖即是日用不知，以未聞三諦全不識佛法，如牛羊眼不解方隅。或從知識、或從經卷，聞上所說一實菩提，於名字中，通達解了，知一切法，皆是佛法，是為名字即菩提。」六即，詳參：隋·智顛說(灌頂記)《摩訶止觀》卷1(大正46, 10b7-c21)。

¹¹⁸ 清·諦閑述疏《楞嚴經序指味疏》(卍續藏經16, 410b5-10)：當以六即論證。一、如云眾生皆是佛，名理證。《圓覺經》云：一切眾生，皆證圓覺是也。二、大開圓解，是名字證。三、圓修止觀，名觀行證。四、六根清淨，名相似證。五、五住豁破，名隨分證。六、窮無明源，名圓滿證。此是一往之論，法爾如然也。

¹¹⁹ 參見：
(1) 隋·智者說《摩訶止觀》卷1(大正46, 10b7-c24)。
(2) 印順法師，《教制教典與教學》，pp.176-177：「照天台家的六即來說，依聞所成慧而得正信，還只是名字即佛位。從聞慧而起深信以後，進而修得思所成慧，此時必須以戒為主而修其他施、忍等。大乘學者，從此修六度萬行去自利利他。」

¹²⁰ 參見：
(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經·351經》卷14(大正2, 98c25-99a2)：「尊者殊勝語尊者那羅言：『今當說譬，夫智者以譬得解，如曠野路邊有井，無繩無罐，得取其水。時，有行人，熱渴所逼，繞井求覓，無繩無罐，諦觀井水，如實知見，而不觸身。如是，我說有滅則寂滅、涅槃，而自不得漏盡阿羅漢。』」
(2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷94(大正30, 837b5-837b11)：「諸學見跡，雖於有滅、寂靜、涅槃，不隨他信，內聖慧眼自能觀見，然猶未能於身觸證。譬如有人熱渴所逼，馳詣深井，雖以肉眼，現見井中離諸塵穢清冷美水，并給水器，而於此水身未觸證。如有學，雖聖慧眼現見所求，後煩惱斷，最極寂靜，而於此斷身未觸證。」

水，觸證就是那樣。

C、釋：觸為得正見

論文說：「觸」是「得」到了「正見」。正見即是般若，在八正道中稱為正見。正見，不是一般所說的正確了解，而是正確的智見。

那八正道的正見，是現證法性的般若。為何名為見？如以眼睛見物，看得很清楚。我們的智慧，直對真理，體驗得明明白白，這樣的智慧，所以又名為見——叫正見。

D、釋：故以真見道

(A) 兩種見道

在修行的五位中，經資糧位到加行位，修到世第一法，下一剎那，真正的 (p.261) 智慧現前了，正見現前，名為見道。

見道有二：一為真見道；二為相見道。¹²¹

(B) 真見道：離言說，證法性

正見是真見道，如《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見」。¹²²真正的般若現前，一切的法都不現前。這就是畢竟空性，或名真如，或名法性。無能取、所取，無能詮、所詮，平等平等。

禪宗有一句話：「說似一物即不中」，¹²³說他是什麼，就不是的，因為所認識的一切，所說的一切，都是名言，與法性不合的。

真見道體驗到法性是怎樣的？那實在是不能說的。中國人說啞子吃黃蓮，有苦說不出；佛法的譬喻是，般若真見道，如啞子食蜜¹²⁴，甜得很，就是說不出。

這不但常人不能說，菩薩不能說，佛也不能說。

(C) 相見道：用世間言說述法性

菩薩在定中真見道，一切法都不可得，從真見道出定後，從般若起方便，或名

¹²¹ 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 9(大正 31, 50a4-b17)。

¹²² 參見：

(1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 8〈轉生品 4〉(大正 05, 43b13-27)：「佛告具壽舍利子言：『舍利子！諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為、若無為，……乃至一切法若自性、若差別都無所見。舍利子！是菩薩摩訶薩得淨慧眼，於一切法非見非不見、非聞非不聞、非覺非不覺、非識非不識。舍利子！是為菩薩摩訶薩得淨慧眼。』」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 35〈報應品 2〉(大正 25, 319a25-27)：「如諸眼中，慧眼第一；菩薩以慧眼遍求不見，乃至不見細微一法，是故不著。」

¹²³ 元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》卷 1(大正 48, 357b19-28)：

懷讓禪師，金州杜氏子也。初謁嵩山安國師，安發之曹溪參扣。讓至禮拜，師曰：「甚處來？」曰：「嵩山。」師曰：「什麼物？怎麼來？」曰：「說似一物即不中。」師曰：「還可修證否？」曰：「修證即不無，污染即不得。」……

¹²⁴ 另參見：宋·普濟集《五燈會元》卷 16(卍續藏經 80, 348a7)：「問：知有道不得時如何？師曰：啞子喫蜜。」

後得智。¹²⁵如在總統府，不能說總統府在南在北，等到離開總統府，那又可以說了。

通達空性是什麼樣的，在後得智中，以世間語言、思想表達出來。法性是這樣那樣，其實這已不是真實的，因為有相可得，所以名相見道；真見道時，般若是無相的，沒有一切相，空相也沒有。當時是一切相不可得，唯識家如此說，中觀家也如此說。

(D) 小結

真見道 (p.262) 證得真如，真如就是法性。沒有虛妄的，名真；這虛妄的有能取、所取的對立，能詮、所詮的差別，觸證得無二無別的，所以名為如。

E、釋：現前得真如，所以親領受

「現前得真如」，現前的意義是：就是覲面相呈，當前的，直接的經驗，不是間接的，霧裏看花那樣。智慧現前，或名為現觀。現是直下的，當前的，不加思惟，不加分別，離能取所取而明明白白的現前，這就是觸證的正見。

此正見能體驗到真如，「所以」是「親領受」的。親領受是親切的體驗到，這是一切文字、語言所不能安立的。心識起時，一定有能取、所取，而這是超越能所的。

所以真見道是一切法相不現前的。《般若經》說：「一切法不生，則般若生」，¹²⁶就是這個意義。

(5) 隨念

A、舉頌明修道位

隨念謂修道，為除諸垢故，於前所見義，菩提分所攝。

B、釋：隨念謂修道

(A) 斷了見道的煩惱，尚須斷修道的煩惱

進一步，是「隨念」的修道位。有的說：證到了，一了百了，什麼都沒有事

¹²⁵ 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 71(大正 25, 556b26-28):「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。」
- (2) 隋·吉藏造《淨名玄論》卷 4(大正 38, 882a12-13):「般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人。」
- (3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.133:「般若智慧悟入畢竟空時，即離一切的分別戲論，離一切見；而當方便智從空之中現起有時，則『嚴土化生』，可以莊嚴清淨的國土世界，度化眾生，這都是方便善巧。」

¹²⁶ 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 11〈照明品 40〉(大正 08, 302c18-24):佛告舍利弗:「色不生故，般若波羅蜜生；受想行識不生故，般若波羅蜜生。檀那波羅蜜不生故，般若波羅蜜生；乃至禪那波羅蜜不生故，般若波羅蜜生。內空乃至無法有法空，四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切智、一切種智不生故，般若波羅蜜生。如是諸法不生故，般若波羅蜜應生。」
- (2) 《大智度論》卷 62〈照明品 40〉(大正 25, 498b7-13)。

了。然依《楞伽經》，或中觀與唯識論，都不是如此。

證是頓證，通達無二 (p.263) 法性，是沒有次第可說的，但證了以後，還要進修。菩薩在定中，通達真如，親切體驗到法性，但從定出來，能取、所取，能詮、所詮，一切又都起來了。

雖現起一切，但與沒有體證的人是不同的。證悟了的，是真能知道這一切相是虛妄如幻的。證悟，斷了見道所斷的煩惱，但還有修道所斷的煩惱；有的煩惱雖斷，還留有習氣，所以證悟以後，正好修行。

證悟以後的，名為真修，這就是**隨念**。

(B) 別釋：隨念

什麼叫隨念？**隨**是隨順，**念**是繫念，隨念是隨順那體驗過的，見到證到的境界，繫念觀察，以此觀察當前的身心世界，不斷的隨念觀察。

禪宗說悟了以後，隨時照顧這一悟境，不時的提起來，不斷的進步，意義有點相近。

所以「隨念」是證後起修，是「修道」位，是初地真見道以後，從初地、二地，到十地菩薩後心，共經二大阿僧祇劫。

C、釋：為除諸垢故

隨念是修道，所以證後要起修，「為除諸垢故」。生死眾生是雜染的，無論是煩惱雜染，業雜染，或報得身心的生雜染，都是不清淨的垢染。

其中主要的是煩惱，除去煩惱，要在認識的心境上，除去執著為實有性的計執相，才能 (p.264) 漸除煩惱而到達清淨。

D、釋：於前所見義

(A) 略釋頌義

「於前所見義」：**前**是真見道，前所見到的義，是見道的證境，不斷的隨順見道的證境去修。

(B) 別釋：兩大煩惱

眾生的煩惱，有二大類：

a、見所斷煩惱

一為見解的，思想的錯誤，如我我所見等，名**見所斷**煩惱。¹²⁷這些煩惱，是見解的、思想的錯誤，所以一旦見道——體證真如，這些煩惱就解決了。

b、修所斷煩惱

另一類是在生活行為中，屬於情意的，如愛、慢等。眾生無始來這種種的煩

¹²⁷ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·822經》卷29(大正02, 211a18-23):「何等為增上戒學?是比丘戒為滿足,少定、少慧,於彼彼分細微戒,乃至受持戒學;彼如是知、如是見,斷三結,謂身見、戒取、疑。斷此三結,得須陀洹,不墮惡趣,決定正趣三菩提,七有天人往生,究竟苦邊。」

惱，不是一悟所可解決的，不過有了正見，屬於情意的，有關生活行為的煩惱，可以正見去觀察而漸漸消除的。

見道以後，應時時將體見的境地，在一切事上去體驗。一方面，深修定慧，定中證到真見道的境界，一切相又不現了。

等到從定起來，一切相又現了，把那個體驗到的境界，了解一切如幻如化，隨時在平常日用中去體會，一切修道所斷的煩惱，漸漸的消除。¹²⁸

(C) 斷盡一切煩惱而成佛

a、舉喻總明：體證後，仍需斷盡一切煩惱

這裏舉一譬喻：如天上月，有時見月跑得很快，這是錯亂、虛妄、顛倒的。經慢慢的觀察，集中眼光去看，久而久之了解了，原來是烏雲在動而月沒動 (p.265)，這是見解的正確。

雖知道了雲動而月不動的真相，但如果不經意的以眼望去，月亮還是在動的。要經過不斷的訓練，久而久之，才能一望而知，月並沒有動。

這可以譬說，能取、所取，能詮、所詮，虛妄分別相現，真見道時一切不現前了。雖體證了，但一出真見道，一切相又現，雖能知一切如幻如化，與從前的認識不完全相同，但到底還要現起妄相。這如心裏明知月沒有動，可是眼見月在動一樣。

這必須把那證悟到的，畢竟空的境地，在平常日用中去，見到的，聽到的，想到的種種境界上去歷練，到了念念常證真理，幻空不二，斷盡一切煩惱，那就成佛了。

b、古德的開示

從前達摩所開示的，「一、理入；二、行入」，理入是證入法性；證悟後，要在一切行為中去修，就是行入。¹²⁹

c、西藏的大手印

西藏所傳的大手印，我見到的，也是先發悟，悟入了法性後，說明遇到苦怎麼樣？遇到樂，又怎樣？病時怎麼樣？甚至死時怎麼樣？得意和失意時怎麼

¹²⁸ 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.238：「初果聖者，已斷了生死的根本，最主要的煩惱。照後代論師的分析條理起來，煩惱是非常多的。但大體可分為二類：一、見道所斷的煩惱，是以智慧的體見法性而斷的那部分，也稱為見惑。二、修道所斷的煩惱，是要從不斷的修習中，一分一分斷除的，也叫做修惑。」

¹²⁹ 參見：

- (1) 梁·菩提達磨說《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》(卍續藏經 63, 1a20-b2)：
夫入道多途，要而言之，不出二種：一、是理入，二、是行入。理入者謂：藉教悟宗。深信含生，同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自、無他。凡聖等一，堅住不移，更不隨文教。此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。行入謂：四行。其餘諸行，悉入此中。何等四耶？一、報冤行，二、隨緣行，三、無所求行，四、稱法行。
- (2) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.9~13。

樣？總之，在人生一切經驗中，處處以此悟入的境地去歷練。

d、小結

所以見道以後的修行是**隨念**前所行境，就是**修道**。修道位的修，要數數修，不斷的修習，以到達究竟。(p.266)

E、釋：菩提分所攝

修道位所修的，「菩提分所攝」。

(A) 釋：菩提分

菩提分，是三十七菩提分。**菩提**譯義為覺，**分**是條件，就是因素。要成就大覺，就要具備這些支分。

菩提分是：四念處，四正勤，四如意足，五根，五力，七菩提，八正道分，這都是完成大覺所要修的事。

(B) 大乘的三十七菩提分

三十七菩提分是通於小乘的，大乘法也有三十七菩提分，主要是六或十波羅蜜多，種種三摩地，陀羅尼，一切修行法門；為了圓滿究竟的大菩提，所以這所修的，都是**菩提分所攝**的。

《十地經》等說「十地菩薩修十波羅蜜多」，就是此義。¹³⁰

(C) 真、遠波羅蜜多

在還沒證悟以前，也是修菩提分的。依大乘經說：證悟以後，才是真正的波羅蜜多；證悟以前，叫遠波羅蜜多¹³¹，相似波羅蜜多¹³²，因為都是有漏的，還不能與法性相應的。¹³³

證悟以後，無漏的，與法性相應的行，才是真正的**菩提分所攝**。

F、結說

依上來所說，可說**依處**是資糧位，**抉擇**是加行位，**觸證**是見道位，**隨念**是修道位。

¹³⁰ 另參見：印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.401~413。

¹³¹ 另參見：護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷9(大正31，52b9-20)：

此十因位，有三種名：一、名遠波羅蜜多：謂初無數劫。爾時施等勢力尚微，被煩惱伏，未能伏彼。由斯煩惱，不覺現行。二、名近波羅蜜多：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、名大波羅蜜多：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。此十義類，差別無邊，恐厭繁文，略示綱要。……

¹³² 另參見：魏·菩提流支譯《金剛仙論》卷5(大正25，835a11-13)：

汎明波羅蜜有於三階：一是地前相似波羅蜜；二是登地以上真實波羅蜜，斯二皆是因中之行也。

¹³³ 另參見：印順法師，《大乘起信論講記》，p.348：「地上的菩薩，才能修行真實的六波羅蜜多；地前三賢菩薩所修的，名為遠波羅蜜多，也是相似的波羅蜜多，十信位菩薩的修行，信心還沒有成就，更不配稱為波羅蜜多了。」

(6) 到達自性

A、舉頌明究竟位

悟達彼自性，謂真如無垢，一切唯真如；顯現彼即是，轉依圓成實。(p.267)

B、釋：悟達彼自性

這五句，最後「悟」入到「達彼自性」，就是成佛的究竟位。

悟是或淺或深的，這裏所說的悟，是成佛時的徹悟通達。

自性，與平常所說無自性不同，這是勝義自性，是智慧所體悟的究竟真實。

自性，或譯本性，是本來如是的體性。眾生、凡夫所見到的一切法，直覺到是這樣的，以為這是一切法的真相，不知這是虛妄分別所現，如執為真實如此，那是顛倒的，錯誤的自性。

這種妄執自性，是畢竟不可得的；遍計所執自性，非徹底破除不可的。一切虛妄執著所顯的一切法本性，禪宗稱之為本來面目的，是一切法的如實相，也名為自性，就是勝義自性。¹³⁴

C、釋：謂真如無垢

(A) 一切法的自性，就是離染的真如

證悟通達一切法的自性，就是「真如無垢」，就是離染的真如。

(B) 世俗學者：於真如想像為一實體

世俗學者，有些學佛者，對於真如自性，每想像為萬有以外的，或萬有之內的本體，意解為一實體。

(C) 勝義自性是一一法的真相

佛法所說的自性，是從一一法的自性，推究到、體悟到一一法的本體，這就是勝義自性。所以勝義自性，不是在一切法以外的，也不是在一切法內部或底裏，另有一微妙不可思議的自性，而是一一法的真相。

D、釋：一切唯真如

(A) 觀一一法不可得而證法性（真如）

如眼識有眼 (p.268) 識自性，耳識有耳識自性，……，依世俗所見的不同特性而立。

現象界的一一自性，都是唯心所現的，觀一切法虛妄，通達一一法無所得，體悟一切法（勝義）；從一一法上推究到究竟處，超越了能取、所取，能詮、所

¹³⁴ 另參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.252：

初期的《瑜伽師地論》中，〈菩薩地〉的〈真實義品〉，立假說自性（prajñaptivāda-svabhāva），離言自性（nirabhilāpya-svabhāva），近於二諦說。什麼是假說自性？「世間共了」的色、聲、香、……涅槃——一切法，是假說自性；依世俗說是有的，但沒有言說所詮表那樣的自性。於假說自性的一切法，離實有與非有（一切都無）所顯的，諸法的離言自性，就是勝義自性，這是真實有的。如以假說自性為有自性的，那是妄執；如說沒有真實的離言自性，就是惡取空了。

詮，到達的勝義，是一一法的本性，勝義法性的體悟，名為「自內所證」，¹³⁵就是內證的一切法性，而不是在一一法外的什麼。

觀一一法不可得，一切法相都不見了，稱此自內所證的為「真如」（法性），因為虛妄相沒有了，一切法無二無別，平等平等，所以名為真如。

(B) 佛法不說自性生起一切法

這不能想為萬法以外或萬法以內有個實體，再從這個生起一切；佛法是不說從自性生起一切的。無論唯識或中觀，但說一切法真如、法性，無二無別，卻不能想像為一，因多與一，都是相對的，沒有差別的多，一也不可說。

佛法中常說不二、無二，怕眾生聽了會誤解，所以很少是一的。

(C) 眾生無始為客塵所染，故無法悟入法性

真如是一一法本性，眾生為什麼不得悟入？眾生在生死中，虛妄分別，煩惱、業、苦，流轉不息。

真如沒有離一切法，因無始以來為無明所蒙蔽，如明鏡面有灰塵在；或如虛空本來明淨，而現有烏雲一樣，所見的雖還是虛空，但（p.269）不見明淨的，而是那麼陰沉沉地晦暗，所以經說「客塵所染」，¹³⁶這就是有垢。

其實，真如不會有垢的，可是眾生有垢，為客塵所障，妄相現而真相不現罷了！

為無明所障，名世俗諦。在梵文裏，世俗有覆蔽的意義，所以說：「無明覆真故世俗」。¹³⁷

¹³⁵ 參見：

- (1) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷9(大正31, 371c3-5)。
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.487：「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『真如清淨』的法界，『自內』圓『證』，這唯佛與佛乃能洞達，不是有情所能知的。」

¹³⁶ 參見：

- (1) 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷41〈離世間品 33〉(大正9, 661a12-13)。
- (2) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷5〈剎那品 6〉(大正16, 6190c27-620a1)：「大慧！此如來藏藏識本性清淨，客塵所染而為不淨，一切二乘及諸外道，臆度起見不能現證，如來於此分明現見，如觀掌中菴摩勒果。」
- (3) 世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品 1〉(大正31, 466b15-20)：
頌曰：非染非不染，非淨非不淨；心性本淨故，由客塵所染。
論曰：云何非染非不染？以心性本淨故。云何非淨非不淨？由客塵所染故。是名成立空差別義。
- (4) 印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.165~166：
《辯中邊論》頌的意義，世親（Vasubandhu）解說為：由於「心性本淨」，所以不能說是染污的；但眾生有染污，所以也不能說是不染污的。由於「客塵所染」，不能說眾生心性清淨的；但這是客塵而不是心的自性，所以又不能說是不淨的。「非染非不染，非淨非不淨」，是多麼難以了解！其實只是「心本性清淨，為客塵所染」而已。

¹³⁷ 參見：

- (1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷5(大正31, 24c29-25a3)：「已引聖教，當顯正理。」

E、釋：顯現彼即是，轉依圓成實

當真見道時，一切虛妄相不現前，體證到一切法清淨真如，但雜染沒有消盡，出觀時種種虛妄相又現。

經修道位修習，虛妄漸漸消融，漸漸轉化，到二障永盡，雜染徹底消失，名為最清淨法界，也就是真如顯現了最極清淨，這才是真如無垢，唯識學或稱為「出障圓明」¹³⁸，離雜染障礙，顯出真如的究竟清淨，也就是圓顯一切法的本性——勝義自性。究竟到達佛位，也就是悟達彼自性。

在佛的境界中，一切法都是真如現前，所以說「一切唯真如」，再沒有虛妄分別相了。虛妄分別盡淨了，圓滿「顯現彼」真如，這就是「轉依圓成實」。

F、別釋：轉依與圓成實

轉依與圓成實，在唯識學中，是重要的術語。

(A) 釋：轉依

一、轉依，向來說有二種依：

a、持種依

一、持種依：阿賴耶識為雜染清淨種子依，為染淨法所依。無始以來有虛妄（p.270）雜染種子，顯現虛妄生死，生死不已，又由清淨種子，引起聖道，捨染得淨。轉無始來的虛妄雜染為真實清淨，都以阿賴耶識為依，這是約持

謂契經說：不共無明微細、恒行、覆蔽真實。若無此識，彼應非有。謂諸異生於一切分，恒起迷理，不共無明，覆真實義，障聖慧眼。」

(2) 月稱造·法尊譯《入中論講記》卷1(CBETA, B09, no. 45, p. 728, b7-14)：

癡障性故名世俗，假法由彼現為諦，能仁說名世俗諦，所有假法唯世俗。

此別釋世俗諦也。世俗，謂障礙真實，猶如雲翳。故即愚癡，名為世俗，以能障宇宙真理故。……故凡夫所見假法，聖人所見假法，皆唯名世俗也。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.363：

世俗，有覆障的意義。緣起如幻，而在眾生（無明覆障）心境，現起諦實相，如來也就隨世俗而稱之為（世俗）諦。在聖者的心境，緣起如幻，可說「唯世俗」而不再是「諦」了。

(4) 印順法師，《淨土與禪》，pp.160~161：「覺（慧）證清淨法界性——勝義諦，迷了即成世俗諦。梵文中，俗諦含有隱覆的意思，所以說：『無明覆真故世俗』。這如帶上凹凸鏡，所見的都不正確一樣。」

¹³⁸ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《唯識三十論頌》卷1(大正 31, 61b4-23)：

何謂五位？一、資糧位，謂修大乘順解脫分，依識性、相能深信解。……

二、加行位，謂修大乘順決擇分，在加行位能漸伏除所取、能取。……

三、通達位，謂諸菩薩所住見道，在通達位如實通達。……

四、修習位，謂諸菩薩所住修道，修習位中如實見理，數數修習。……

五、究竟位，謂住無上正等菩提，出障圓明，能盡未來化有情類。……

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷9(大正 31, 48b15-20)：

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，引發真見。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。

種依說。

b、迷悟依

二、迷悟依，迷是迷了這個，悟是悟了這個，這就是真如、法性，真如有垢而成為迷妄，真如無垢而成為清淨，真如為迷悟依。約本論說，轉依圓成實，是約迷悟依說的。¹³⁹

(B) 釋：圓成實性

a、語詞的意涵

轉依所顯的，是圓成實性。圓成實的意義是：

圓是圓滿，圓滿是無欠無餘，不增不減。

成是成就，與一般造作所成的成不同，與中國所說「成者自成也」的意義一樣。

實是真實，離虛妄名實。在唯識學的三性中，第三名圓成實性。

b、唯識學中對「圓成實性」的解說

圓成實性在唯識學中，略有二種解說：

一、圓成實是畢竟空性，法性，真如，約理性說，而佛果所有的無邊功德等，不屬圓成實性，它名為清淨依他起性。唐玄奘所譯唯識，多取此義。

二、如《阿毘達磨大乘經》、《攝大乘論》等，圓成實有四種，即四種清淨。依四清淨說，佛果的一切清淨功德，屬於圓成實性。也就是佛的果德，一切是真如，圓成實所顯。¹⁴⁰ (p.271)

¹³⁹ 另參見：護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 10(大正 31, 54c23-56a11)：

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。……

二、所轉依。此復有二：一、持種依：謂本識。由此能持，染淨法種與染淨法，俱為所依，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：謂真如。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。

三、所轉捨。此復有二：一、所斷捨：謂二障種。真無間道現在前時，障治相違，彼便斷滅，永不成就，說之為捨。彼種斷故，不復現行，妄執我法，所執我法，不對妄情，亦說為捨。由此名捨遍計所執。二、所棄捨：謂餘有漏劣無漏種。……

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。真聖道生，斷彼障故，令其相顯，名得涅槃。此依真如，離障施設，故體即是清淨法界。……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。

¹⁴⁰ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷 2(大正 31, 140b4-12)。

(2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷 5(大正 31, 343c18-26)：

云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。何等名為四清淨法？一者、自性清淨，謂真如、空、實際、無相、勝義、法界。二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。三者、

(三) 結前引下

以上法與法性，都以六相來分別解說，以下特說轉依圓成實義。

(貳) 特詳轉依別彰大乘義

一、法說

將轉依特別提出來詳細說明。這是著重於大乘的，從證悟真如，初地菩薩以上，到成佛的轉依。法性的意義，雖是重於大乘的，如但約證悟法性來說，也通於二乘的果證。

(一) 總標

1、舉頌：明十相悟入轉依之方便

由十相悟入，轉依為無上：入性、物、數取，別、所為、依住，作意及加行，過患并功德。

2、略釋「十相」的意涵

先總標，轉依的悟入，有十種相，為悟入轉依無上方便。

(1) 入性

十相中，第一相「入性」，入是悟入，入自性就是悟入自性。

(2) 物

第二相入「物」，悟入的對象。

(3) 數取

第三相入「數取」，梵語補特伽羅，譯義為數取趣，是眾生的別名。¹⁴¹

眾生為什麼又叫數取趣呢？因為每一眾生，都是無始生死以來，(p.272) 在人、天等五趣中，不斷的生了又生。數是數數，是一次又一次的意思；不斷的受取五趣，所以名數取趣。

通俗的說，不但是五趣凡夫，聲聞、緣覺、菩薩、佛聖者，也名數取趣。所以入數取，說明這轉依是屬於誰的。

(4) 別

第四相入「別」，別是差別，殊勝的意義。

(5) 所為

第五相入「所為」，明為什麼要悟入轉依。

(6) 依住

得此道清淨，謂一切菩提分法波羅蜜多等。四者、生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性——如是四法，總攝一切清淨法。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.265~266。

¹⁴¹ 印順法師，《如來藏之研究》，p.47：「補特伽羅 (pudgala)，義譯為『數取趣』，意義為不斷的受生死者，是『我』的別名。」

第六相入「依住」，明轉依依住，這一科最重要，是說般若無分別智。

(7) 作意

第七相入「作意」，是悟入的作意修習。

(8) 加行

第八相入「加行」，悟入的加行。

(9) 過患

第九相入「過患」，如不立轉依，有什麼過失。

(10) 功德

第十相入「功德」，安立轉依，有什麼利益。

(11) 結前引下

總標十相，以下再一相一相的詳說。

(二) 別釋

1、悟入自性

(1) 舉頌

其悟入自性：謂客塵諸垢，及與真如性；不現及現義，即無垢真如。

(2) 釋：其悟入自性：謂客塵諸垢，及與真如性

A、從客塵、真如性明轉依

悟入，如上說「悟達彼自性」，¹⁴²悟入的自性究竟是怎麼樣的？上文說過，自性是真如、法性，¹⁴³但是要說明法性、真如的轉依，先從二方面來說 (p.273)，「謂客塵諸垢，及與真如性」，一方面為客塵，一方面是真如性。

B、真如——清淨

不虛妄為真，如如無別為如。法性是法的本性，是本來如此的。本來如此，所以真如、法性，是超越了時間觀念的，但一般說起來，總是從時間觀念去想，本性被看作從過去以來，一向如此，於是問題叢生了！

真如，法性，是超脫一切名言、時空，沒有雜染與非雜染的，對生死雜染說，名為清淨。

C、客塵——諸垢

另一方面是諸垢，種種雜染不淨的諸垢，也名客塵。

塵是染污的，無始以來所有的染污。約心說，是虛妄分別心，是妄識相應的種種煩惱。如約心所現所取來說，是似現的錯亂相，執著種種實有性。

為什麼叫客？真如法性是清淨的，一向清淨的；雜染、諸垢、無明，也是無始以來就有的。一向有真如，一向有無明，簡直不能說誰前誰後，誰主誰客。可

¹⁴² 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.267。

¹⁴³ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.267~269。

是虛妄雜染，可以因修行而滅去，消融而不再存在，所以染污的，如煩惱、戲論相等，稱之為客。

如客人在此住幾天就走了，他終於要離開的，主人卻一直住在此地。所以客塵，不過形容可以取消的；對真如本淨，而名諸垢為客塵。(p.274)

D、辨：客塵、真如孰先？孰後？

(A) 從時間分析，先、後皆有過失

可是，如從時間上去說，還是先有真如？先有無明？還是同時而有？如同時而有，為什麼有主客之分？

a、先有無明

假使說先有無明，後有真如，那真如不成其為真如，起初沒有而後來才有，這是不符真如定義的。

b、先有真如——過失大

如先有真如，後有無明，這過失就大了，這是不能成立的！既然先有真如本淨，為什麼後來又起無明呢？有的說，真如本淨，由於一念不覺，一動念而有無明。

試問：有了無明才一念不覺呢？一念不覺才有無明呢？沒有無明，為什麼會一念不覺呢？

假使真如本來清淨，後來會忽然而有無明，那大家不用修行，因為修行是沒有用的。你就是修到了成佛，完全清淨了，說不定忽然一念，垢染又起來了。

(B) 依佛法說：無明等垢染可以除滅，稱之為客

所以說先有真如，後有無明，這都是從時間觀念去說本性，說客塵，這才陷入理窟，無法自拔。

佛是從現實身心出發的，只說無明是無始以來如此的；由於無明等垢染可以除滅，不是永久如此的，所以稱之為客。

(C) 依唯識說：客塵是虛妄分別心

諸垢名為客塵，依唯識說，客塵是虛妄分別心，妄心所現能取、所取自性，種種執著所起種種煩惱。

(3) 釋：不現及現義，即無垢真如

A、在凡夫位：客塵顯現，真如不現

「不現及現義」：在凡夫的眾生位上，客塵顯現，真如不顯現；沒有證悟 (p.275) 以前，真如是從來不顯現的。

B、轉凡成聖的修道過程

(A) 修行就是使客塵不現，真如性現前

真如性不現，所以客塵現虛妄分別，能取、所取，修行就是要使客塵不現，真

如性現前，把它倒轉過來，向來顯現的不現，向來不現的現在顯現。不過，在修道的過程中，是進進退退的，最後才到達究竟的清淨的。

(B) 見道位：客塵未盡

真見道時，一切相不現，真如法性現前了，但客塵沒有盡，執障與習氣都還在，所以一出見道，虛妄分別，能取、所取雜染，又起來了。

(C) 佛位：一切客塵永不現

這樣的不斷修習，真如法性時時現前；到八地菩薩，自利方面，無相無功用，純清淨心，但還沒有純淨，究竟清淨真如顯現，要到佛位，一切客塵永不現了，這才是「無垢真如」——離垢真如。

C、結說：真如本淨，藉修證而顯現

真如是如是如是，沒有變異，本來清淨的，在眾生位上也不受垢染，如真如受垢，也不成其為真如了。

真如本淨，但因眾生虛妄顯現，沒有顯出清淨法性，不顯並沒有失卻；到成佛，一切雜染銷融，法性究竟現前，名離垢真如。

古代禪師這樣說：「修證即不無，污染即不得」。¹⁴⁴真如性是不會污染的，但要經修證而顯出，所以要有修有證（約真如本如是說，也可說無修無證）。

(4) 結頌義

悟入自性是無垢真如，是轉依的勝義自性；或約唯識說（p.276），名為無垢識。

2、悟入物體

(1) 舉頌明：悟入的對象（物）

謂共器界識，真如性轉依；及契經法界，真如性轉依；并諸非所共，有情界內識，真如性轉依。

(2) 唯識學派對「轉依」的界說

A、語詞的詮釋

轉依，依什麼而轉化？如上文說，生死法為所依，是共所依，不共所依。¹⁴⁵涅

¹⁴⁴ 參見：

(1) 元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》卷 1(大正 48, 357b19-27)：

懷讓禪師，金州杜氏子也。初謁嵩山安國師，安發之曹溪參扣。讓至禮拜，師曰：「甚處來？」曰：「嵩山。」師曰：「什麼物？怎麼來？」曰：「說似一物即不中。」師曰：「還可修證否？」曰：「修證即不無，污染即不得。」……

(2) 宋·道原纂《景德傳燈錄》卷 5(大正 51, 240c7-17)。

(3) 印順法師，《寶積經講記》，p.190：

五、「是性清淨」，因為「遠離一切煩惱垢」染。聖性清淨，本來是離垢的。又從一切法而說到繫縛的煩惱，但聖性是『修證即不無，污染即不得』的清淨。

(4) 印順法師，《中國禪宗史》，p.405。

¹⁴⁵ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.213~231。

繫法性為依處，是一切法、一切經等。¹⁴⁶

轉依，是依這種種的物體，轉顯真如清淨。

B、通說：轉有漏識，成無漏智

平常說：唯識宗「轉八識成四智」。¹⁴⁷眾生有八識：眼、耳、鼻、舌、身、意——六識；第七末那識；第八阿賴耶識，都是有漏的。

等到究竟成佛，八識都轉成四種智：轉阿賴耶識成大圓鏡智，轉末那識成平等性智，轉意識成妙觀察智，轉前五識成成所作智。

轉有漏識，成無漏智，就是**轉依**。¹⁴⁸

C、《大乘莊嚴經論》：眾生的一切，轉化為究竟清淨

然唯識宗所說轉依，不一定依八識說，如《大乘莊嚴經論》，從種種方面說轉依：眾生有種種方面的虛妄雜染，都可依之而說轉依，如我們有貪欲，轉依了

¹⁴⁶ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.249～253。

¹⁴⁷ 參見：

(1) 無著造·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3(大正31，606c22-607a2)：

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。彼鏡智以不動為相，恒為餘三智之所依止。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。

(2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷9(大正31，371c15-372a21)：

論曰：復次，法身由幾自在而得自在？略由五種：一、由佛土自身相好……五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故。

釋曰：今次應顯法身自在。由轉色等五蘊依故，得五自在。……由轉識蘊依故，得大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。此中，大圓鏡智者，謂無忘失法所知境界，雖不現前，亦能記了。如善習誦書論光明。平等性智者，謂先通達真法界時，得諸有情平等心等，應知此中，究竟清淨。妙觀察智者，謂如藏主，如其所欲，隨於何等陀羅尼門、三摩地門作意思惟，即得自在無礙智轉。成所作智者，謂能示現：從觀史多天宮而沒，乃至涅槃，種種佛事，皆得自在。

¹⁴⁸ 另參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.277～280：

《大乘莊嚴經論》的思想體系是這樣：有漏雜染法，依「自界」——阿賴耶識種子而顯現；轉依所得的無漏清淨法，依無漏（法）界。依無漏界而說三身，自性身為所依；說四智，大圓鏡智為所依。自性身與大圓鏡智，可能只是約身、約智的不同說明而已。

《攝大乘論》，思想上有了進一步的發展。依《阿毘達磨大乘經》，立〈所知依分〉，「所知（一切法的所）依即阿賴耶識」。煩惱、業、生——三種雜染，世間、出世間——二種清淨，都依一切種子阿賴耶識而成立，所以阿賴耶識是「染淨依」。然而有一問題，阿賴耶識是虛妄的，有漏雜染的，怎麼清淨無漏法能以阿賴耶為依，從染依而轉成淨依呢？《攝論》是無漏新熏說，……這可以說：清淨無漏熏習，表面上是依阿賴耶識，而實際是依於法身的。「依法身」，那就通於以法界為依，以如來藏（tathāgata-garbha）為依了。……

成什麼；¹⁴⁹有煩惱 (p.277)，有五根¹⁵⁰，有器界¹⁵¹，轉依了成什麼。¹⁵²

總之眾生所有一切，都轉化為究竟清淨。

D、《辦法法性論》：所依是器世界與有情界

本論所說轉依，是依上文所說而立的。上面說：「諸於何流轉，說彼為所依」，所依是器世界與有情界。¹⁵³

器界是共的，就是山、河、大地等。¹⁵⁴

有情界有共與不共：托胎生、名言、攝受、治罰、饒益、違害、功德、過失——八事，眾生與眾生間是有彼此展轉相互關係的是共。¹⁵⁵

有情界的依、了別、苦、樂、業、死、生、繫縛、解脫——九事，是不共。¹⁵⁶

器世界與有情界，是生死流轉所依，現在就依此來說轉依。

(3) 釋：謂共器界識，真如性轉依

¹⁴⁹ 參見：無著造·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3〈菩提品 10〉(大正 31，605a26-b1)：

偈曰：如是欲染轉，變化得增上，住佛無上樂，示現妻無染。

釋曰：此偈顯示轉欲染變化。由此轉故，得二種變化：一者、得無上樂住，二者、得於妻無染。

¹⁵⁰ 參見：無著造·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3〈菩提品 10〉(大正 31，604c29-605a6)：

偈曰：如是五根轉，變化得增上，諸義遍所作，功德千二百。

釋曰：此偈顯示轉五根變化，此變化得二種增上：一者、得諸義遍所作：謂一一根皆能互用一切境界故，二者、得功德千二百：謂一一根各得千二百功德故。

¹⁵¹ 參見：無著造·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3〈菩提品 10〉(大正 31，605a20-26)：

偈曰：如是安立轉，變化得增上，住佛不動句，不住於涅槃。

釋曰：此偈顯示轉安立變化。安立：謂器世界。由此轉故，住佛不動無漏法界，得不般涅槃，恒起增上變化。

¹⁵² 參見：

(1) 無著造·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3〈菩提品 10〉(大正 31，602c21-605b12)。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.276~277：

《大乘莊嚴經論》是大乘不共法，〈菩提品〉中，以「一切種智為佛身(之)體」，是轉依所成的，……轉依就是：「如是種子轉，句、義、身光轉，是名無漏界，三乘同所依。意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故」。

上一頌是：阿賴耶種子識滅了，所取的句等三種顯現也滅了，這就是轉依的無漏界，通於三乘的般涅槃。

次頌說：能取顯現的意、受(五識)、分別(意識)也轉滅了，能轉得平等、剎土、智、業等自在。約種種依來說轉依，《攝大乘論》也還是這樣，約五蘊而別別的說轉依功德。

¹⁵³ 參見：印順法師，《華雨集(一)》，〈辦法法性論講記〉，pp.213~231。

¹⁵⁴ 參見：印順法師，《華雨集(一)》，〈辦法法性論講記〉，pp.213~218。

¹⁵⁵ 參見：印順法師，《華雨集(一)》，〈辦法法性論講記〉，pp.218~225。

¹⁵⁶ 參見：印順法師，《華雨集(一)》，〈辦法法性論講記〉，pp.225~231。

「謂共器界識，真如性轉依」：器世界是共的，虛妄雜染共相識所現。依此說轉依，就是轉雜染世界為清淨世界，就是淨土。

世親菩薩的《淨土論》，是《無量壽佛》的優波提舍¹⁵⁷，說到佛的清淨土，是第一義境界，勝義的境界，¹⁵⁸也就是這裏所說的真如性。

眾生器世界，是虛妄分別所現，到轉依時，就是真如性顯現。清淨佛土的無邊清淨莊嚴，一一以真如性為體；虛妄不現而真如性顯現，名真如性轉依。(p.278)

(4) 釋：及契經法界，真如性轉依

A、名言是有情共轉依的關鍵

本論所說轉依，分為三類：一是共器世界識；有情界有共，有不共，總為三類。有情界的共，是托胎生等八事，其中名言是極重要的。

因為人與人間，以名言——語言文字來表達思想、感情，彼此間心意相通，主要是以語言為媒介的。如來救度眾生，主要依於說法。佛與眾生發生關係，雖也有現神通的，但主要是說法。

佛所說的法，把他結集下來，就是經（律的根本，也是名為經的），所以說：「及契經法界，真如性轉依」。

B、如何依語文而趨向真如

梵語修多羅，譯義為契經，因為佛所說法，一方面契合真理，一方面契合眾生的根性，契機、契理，所以譯為契經。¹⁵⁹現在要問：契經是妄還是真呢？眾生聽聞、了解、憶持、思考，只是名言，名言是虛妄所現，那末佛怎麼能以虛妄分別所現的語言文字，化我們趣向真如呢？

C、依法界等流的教說，修行而達解脫

(A) 佛所說契經，是屬於法界等流

眾生的名言，是虛妄分別所現的，能取、所取，能詮、所詮，聽聞佛所說的，

¹⁵⁷ 印順法師，《華雨集（一）》，〈往生淨土論講記〉，p.355：

此論全名《無量壽經優婆提舍》，或稱《往生淨土論》，或簡稱《淨土論》。我國淨土宗依三經一論立宗，三經者，一為《佛說阿彌陀經》（小本）；二者亦名《阿彌陀經》（大本），有多種譯本，王龍舒居士會編為一種文字較易懂者，是為通用之大本；第三為《觀無量壽經》。其一論即本論，根據《阿彌陀經》造論，故稱之為「阿彌陀經論」。

¹⁵⁸ 參見：

(1) 婆藪槃豆菩薩造·菩提流支譯《無量壽經優波提舍》卷1(大正26, 232a11-14)：「略說彼阿彌陀佛國土莊嚴十七種功德，示現如來自身利益大功德力，成就利益他功德成就故。彼無量壽佛土莊嚴，第一義諦妙境界，十六句及一句次第說應知。」

(2) 北魏·曇鸞註解《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷2(大正40, 838c11-17)。

¹⁵⁹ 印順法師，《般若經講記》，p.167：「經，梵語修多羅，譯為線，線有貫攝零星散碎的功能。佛弟子將佛所說的法，依文義次第，結集成章成部，如線貫物一樣。能歷久不失，所以名為修多羅。中文的經字，本也是線，如織布有經線緯線。後人以古代有價值的典籍為經，漸漸附以可依可法的尊貴意思，所以佛典也譯之為經了。」

雖還是能詮、所詮，但有一不同，佛所說的契經，是屬於法界等流的。¹⁶⁰

(B) 別釋：法界

法界的意義很多，¹⁶¹這裏是聖法之因。一切聖法、聖道，因此，依此而生起，所以名為法界，界就是因義。

法界是真如異名，與真如相應，才有無漏聖法，(p.279) 所以又名為法界。

(C) 法界等流即是佛說出所修、所證的內容

佛說的一切經法，是法界等流。這是說，佛證悟了清淨真如——法界，悲願薰心，起方便善巧，將自己所修，所證得的說出來。佛為眾生方便開示，演說，是從證悟法界而來的，稱法界性，平等流出，所以叫法界等流。

(D) 依法界等流修行，而能轉妄成真、證入真如

我們從佛聞法，所以能夠發心，修行，解脫生死，成佛，轉虛妄而顯真如，都因為佛說是法界等流而有可能的。

佛的言教，在我們聽起來，不外乎語言文字，能詮、所詮，也不外乎虛妄分別，但從佛說的內容說，有眾生生死虛妄所沒有的成分，這是證悟了真如，以善巧方便宣說，有著導迷啟悟，轉妄成真的作用。

D、舉喻明：法界等流

譬如說：日月潭怎樣好，我們不知道，所以我們也不想去觀賞。有人去了日月潭，照了好多風景片，拿來給我們看，這當然不是真實的日月潭。可是從所攝的照片，使我們了解日月潭是如何的，而引起去日月潭旅行的動機，我們依那人告訴我們的路線，就可以發心前往，到達日月潭。

這樣，佛證悟了平等法界，真如法界是離言不可說的，但佛有慈悲方便，從自證法界流出言教。在 (p.280) 佛來說，這是真如性顯現，不過到眾生心中，成為一般的語言文字。

E、佛經雖不離虛妄的語文，但可依之修行，得解脫

佛經與世界所有的各種學術，有什麼不同？佛是從證悟真理而宣揚出來，有引導眾生，轉迷向悟的功能。

聽到了法界等流的契經，就在眾生虛妄識中，薰習成一種出世的種子，名為聞

¹⁶⁰ 參見：

- (1) 印順法師，《佛法是救世之光》，p.168：「一、『法界等流』：法界即諸法實相，釋尊體證的諸法實相，本是遠離名言，不能假藉言說說明的，但釋尊不說，世界即無佛法。所以釋尊祇得以言說，相似相近的把它說出來，成為與法界平等流類的佛法。」
- (2) 印順法師，《佛在人間》，p.337：「佛教的世界性（法界性）原理，從何得來？這是由於釋迦牟尼佛，在菩提樹下，大覺大悟的體證得來。體證到的，在不可說中，說為『法界』；依此而宣揚出來的佛法，就名為『稱法界性』的『法界等流』。」

¹⁶¹ 參見：

- (1) 印順法師，《佛法概論》，p.62。
- (2) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.29~30。

薰習，成為出世心的種子。

聞而思，思而修，出世種子力愈來愈強，終於引發現行的無漏智慧現前。契經是語言文字，不離虛妄分別，卻可以破名言，使這虛妄分別轉化。

依法界等流的契經而聞思修習，等到究竟成佛，這是「契經法界，真如性轉依」。佛的言教，在圓成實性四種清淨中，名生此境清淨。¹⁶²

經典的法義，能生起無二智慧等，為智慧的境，雖是名言，而屬於清淨法——圓成實性。¹⁶³

(5) 釋：并諸非所共，有情界內識，真如性轉依

「并諸非所共，有情界內識，真如性轉依」。有情界的不共，是依、了別、苦、樂、業、死、生，等等九事。

不共的有情界，以有情的內識為主，如依、了別等。依或是五根，或是阿賴耶識；了別是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等。

末那識、阿賴耶識，與眼、耳等六識，這種種能取的識轉，轉顯 (p.281) 真如性，都是圓成實性。

3、悟入數取趣

(1) 舉頌明：轉依屬於誰

初二謂諸佛，及諸菩薩眾，真如性轉依；後亦通聲聞，及諸獨覺者。

第三相悟入數取趣，是說轉依的是些什麼人。

(2) 釋：初二謂諸佛，及諸菩薩眾，真如性轉依

A、諸佛及大菩薩的真如性轉依

通俗的說，約修行得轉依的有情來分別：初二是上面三類轉依中，共器界識，及契經法界的轉依；¹⁶⁴這是「諸佛」與諸大「菩薩眾」的真如性轉依。

B、二乘聖者是沒有淨土的

¹⁶² 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 140b4-12)：

云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。何等名為四清淨法？一者、自性清淨，謂真如空、實際、無相、勝義、法界。二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。三者、得此道清淨，謂一切菩提分法波羅蜜多等。四者、生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教，清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性。如是四法，總攝一切清淨法盡。

¹⁶³ 印順法師，《攝大乘論講記》，p.266：

四、「生此境清淨」：能生此清淨道的所緣境，就是「諸大乘妙正法教」，也是清淨的圓成實攝。這大乘教法，為什麼是清淨的呢？「由此法教」，是引生「清淨」無漏道果的因「緣」，不像顯現似義的亂相，是雜染的因緣，所以「非遍計所執自性」。它是佛陀悟證「最清淨法界」的「等流性」，不像依他起是從遍計妄執熏習所生，所以也「非依他起自性」。不是依遍二性，當然是圓成實性了。

¹⁶⁴ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.277～280。

上面說過，證得涅槃的，有三乘差別。¹⁶⁵聲聞與緣覺聖者，是沒有淨土的；淨土是佛菩薩乘的特法。

二乘人的修行，著重在斷煩惱，得解脫，專於自己身心的義利，不大注意外界，也沒有要使外界清淨的動機，所以不發願，功德少，到了證得聲聞、緣覺的聖果，是沒有淨土的。

釋迦佛在世的時候，諸大阿羅漢所見的世界，是雜染的穢土，如《維摩詰》經裏，舍利弗尊者說：他所見到的，釋迦牟尼佛的國土，穢惡充滿，種種荊棘土石，是不清淨的；¹⁶⁶與凡夫所見到的一樣，所以二乘是沒有淨土的。

C、諸佛及大菩薩的真如性轉依

(A) 共器界識——淨土

但諸佛與菩薩，有**器世界轉依**，就有淨土。

佛有究竟淨土，這是不用說的（p.282）。菩薩到了初地以上，也有一分淨土，因為到了初地菩薩，是已經證悟真如法性了，無分別智現前；斷除一分不淨，能見到佛的他受用淨土。

在佛方面，是他受用淨土；在菩薩方面，是菩薩自身的莊嚴清淨土。所以**共器界識**，轉雜染世界為淨土的，是佛與菩薩（那樣的數取趣）。

(B) 契經法界

「**契經法界**」的真如性轉依，也是佛菩薩的。

佛與菩薩，都證悟了法界，方便流布的語言文字，在佛菩薩的覺悟境界，是法

¹⁶⁵ 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 21〈三慧品 70〉(大正 08, 376a9-11)：
「佛告須菩提：『是皆以無為法而有分別，是須陀洹、是斯陀含、是阿那含、是阿羅漢、是辟支佛、是菩薩、是佛。』」
- (2) 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷 1(大正 08, 749b13-18)。
- (3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，p.189。

¹⁶⁶ 參見：

- (1) 吳·支謙譯《佛說維摩詰經》卷 1〈佛國品 1〉(大正 14, 520b24-c17)：
賢者舍利弗，承佛威神，心念是語：「以意淨故得佛國淨，我世尊本為菩薩時，意豈不淨，而是佛國不淨若此？」
佛知其意，即報言：「云何，舍利弗！我日月淨，不見色者，豈日月過耶？」
對曰：「不也。非日月過。」
佛言：「此，舍利弗！答在眾人無有智慧，不見如來佛國嚴淨，非如來答。此，舍利弗！我佛國淨，汝又未見。」……
佛告舍利弗：「汝且觀此佛國嚴淨？」
對曰：「唯然。本所不見，本所不聞，今佛國土好淨悉現。」
「然，舍利弗！我佛國如是，為當度不肖人故，如來隨此多怒害者現佛國異。譬如諸天同金鉢食，其福多者，舉手自淨。如是，舍利弗！若人意清淨者，便自見諸佛國清淨。」
- (2) 姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷 1〈佛國品 1〉(大正 14, 538c6-29)。

界等流，圓成實為性，所以也是真如性轉依。

在聲聞、獨覺乘，這些語言文字，終究是虛妄世俗法；所以契經的**真如性轉依**，也是屬於佛與菩薩的。

(3) 釋：後亦通聲聞，及諸獨覺者

A、有情界內識——通二乘人的真如性轉依

「後亦通聲聞，及諸獨覺者」。在三類轉依的後一種，就是「有情界內識，真如性轉依」。¹⁶⁷這是說，可通於聲聞、獨覺，當然佛菩薩也在其內。聲聞、獨覺，可以說內識得到了轉依的。

B、二乘人能證無分別法性

聲聞與獨覺，能解脫生死，有這真正的般若現前，依唯識宗說：聲聞與獨覺，有生空智，通達我空真如，生空無漏智現前，有漏識不起，悟入法性。

我們的心識，圓滿轉依，真如性顯現，聲聞、緣覺 (p.283)，是達不到的，但聲聞與緣覺，未入涅槃以前，有清淨無漏智慧現前，悟入法性，有轉依的意義。

等到入般涅槃，有漏身心永滅，所以生死究竟解脫，證涅槃是（生空）真如性顯現，所以**有情界內識的真如性轉依**，聲聞、獨覺，也是能得到的。

如聲聞與獨覺，不能得到內識界的真如轉依，那怎麼能了生死？解脫成涅槃？聲聞、獨覺，是通於這一分涅槃的，所以《華嚴經·十地品》說：八地菩薩時，依無分別智，證得無分別法性，也是聲聞、獨覺所能契入的。¹⁶⁸

4、悟入差別

(1) 舉頌明：轉依的差別

悟入差別者：謂諸佛菩薩，嚴淨土差別，及得智法身，報身并化身，能普見、教授，自在成差別。

(2) 釋：悟入差別者——佛菩薩的轉依，比二乘殊勝

「悟入差別」，是轉依的差別。¹⁶⁹聲聞有轉依，獨覺也有轉依，佛菩薩也有轉

¹⁶⁷ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.280~281。

¹⁶⁸ 參見：

(1) 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉(大正 09, 564c11-14)：「又，善男子！一切法性、一切法相、有佛、無佛，常住不異。一切如來不以得此法故，說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。」

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 38〈十地品 26〉(大正 10, 199b7-12)：「又善男子！汝當憶念本所誓願，普大饒益一切眾生，皆令得入不可思議智慧之門。又善男子！此諸法法性，若佛出世，若不出世，常住不異，諸佛不以得此法故名為如來，一切二乘亦能得此無分別法。」

¹⁶⁹ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷 3(大正 31, 148c18-149a7)：

又此轉依，略有六種：

一、損力益能轉，謂由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥令諸煩惱少分現行、不現行故。
二、通達轉，謂諸菩薩已入大地，於真實非真實、顯現不顯現現前住故，乃至六地。

依；菩薩是分證，佛是圓證，佛菩薩所證的轉依，比二乘有什麼差別？

差別，是佛菩薩與二乘不同；差別可譯為**殊勝**，有特殊超勝的意思。**悟入差別**，是說佛菩薩的轉依，與二乘不同，比二乘的轉依殊勝得多。

(3) 佛菩薩不共二乘的轉依

佛菩薩轉依，有那些 (p.284) 不共二乘呢？

A、諸佛菩薩莊嚴的淨土

一、「謂諸佛菩薩，嚴淨土差別」：佛菩薩淨土的莊嚴，勝過了小乘，這已在上面說過了。

B、得三身，及依三身而起的妙用

二、「及得智法身，報身并化身」：究竟轉依的佛果，有法身、報身、化身三身（菩薩分得），這是與二乘完全不同的。

依此三身而起妙用：**能普見，教授，自在**，顯出大乘轉依勝過了二乘。

(4) 別釋：佛三身

平常說佛具三身，法身、報身、化身。唯識宗更嚴密的分別，分報身為自受用身，他受用身，所以成四身，不過三身是一般大乘經的通義。

A、智法身

本論稱法身為**智法身**，經說法身的意義不一，如但約法性為法身，那是一切眾生本來如此的，也可說人人成就法身的。

法身是無彼無此，無差別性，不但佛與佛可共證，一切眾生都可說有這法身。佛（菩薩）圓證的法身，是以無分別智證悟顯現了法性。

清淨法性圓滿顯現，是智慧圓證所能得的，就是無垢真如，所以稱為智法身。經說：「如如，如如智，名為法身」，¹⁷⁰就是這樣的法身。

約法身無差別，與一切眾生不二，這是如如義；但佛法身是以智而圓滿體現

三、修習轉，謂猶有障，一切相不顯現，真實顯現故，乃至十地。

四、果圓滿轉，謂永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。

五、下劣轉，謂聲聞等唯能通達補特伽羅空無我性，一向背生死、一向捨生死故。

六、廣大轉，謂諸菩薩兼通達法空無我性，即於生死見為寂靜，雖斷雜染而不捨故。若諸菩薩住下劣轉有何過失？不顧一切有情利益安樂事故，違越一切菩薩法故，與下劣乘同解脫故——是為過失。

若諸菩薩住廣大轉有何功德？生死法中以自轉依為所依止得自在故；於一切趣示現一切有情之身，於最勝生及三乘中，種種調伏方便善巧安立所化諸有情故——是為功德。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.464~469。

¹⁷⁰ 參見：

(1) 隋·寶貴合曇無讖譯《合部金光明經》卷1(大正16, 363a4-6)：「善男子！云何菩薩摩訶薩了別法身？為欲滅除一切諸煩惱等障、為欲具足一切諸善法故，惟有如如、如如智，是名法身。」

(2) 唐·義淨譯《金光明最勝王經》卷2(大正16, 408b26-29)：「善男子！云何菩薩摩訶薩了知法身？為除諸煩惱等障，為具諸善法故，唯有如如、如如智，是名法身。」

的，非眾生所有，所以佛法身名為智法身。(p.285)

B、報身

報身，約佛來說：菩薩初發菩提心，修菩薩行，積集廣大資糧，六波羅蜜多，四攝，三昧門，陀羅尼門，修習到究竟圓滿，名為佛。

佛是無邊清淨功德所莊嚴的，是菩薩發心修行所成就的。約這一意義說，名為報身，報是修所成的，是修得的果報。報身約功德圓滿成就說，所以名**圓滿報身**。

佛的圓滿報身，約佛說，是修行圓滿，佛自受用甚深法樂，名**自受用身**。

但在初地到十地菩薩所見到的佛身，教授甚深法，菩薩從佛而受用法樂，所以又名**他受用身**。

C、化身

化身，是適應眾生而起的種種變化身。出現於娑婆穢土的釋迦牟尼佛，在大乘法中，屬於化身。

不過化身不一定這樣，名為**隨類化身**。應以什麼身化度，佛就化現什麼身。所以所化的身相，不一定是比丘相，不一定是佛相；救度你，化導你，現起各樣的身相出來，受化者也不一定知道是佛。如人在種種危險急難時，在黑暗中因遇到光明而脫險，這光明可能也是佛所化的。

有佛化丈六身，如釋迦佛那樣，是凡夫，或小乘根性成熟所見的化身。如十住，十行，十迴向菩薩，雖還沒有證悟，不見佛報身，但功德廣大，所見的化身，現天人 (p.286) 相，身體高大，或如須彌山。所以化身中，是種種不同的。

D、小結

佛的三身，與心識的轉依有關。阿賴耶識轉依，就是法身。意識轉依，妙觀察智成身，是報身。化身起種種利他事業，是轉前五識，名成所作事智所現。古代唯識學，也多少有不同的分別。¹⁷¹

以內識界轉依成智，名智法身、報身、化身。三身的差別殊勝，是二乘所沒有的。

¹⁷¹ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.345：

《莊嚴經論》與《攝論》，都說轉識蘊得四智，而沒有對轉識為智，作詳細的敘述。漢譯本說到轉第八、七、六、前五識——四類，分別的得四種智，但梵本中缺。這是譯者波羅頗迦羅蜜多羅 (Prabhākaramitra)，在那爛陀寺，親近戒賢論師，而以當時那爛陀寺的唯識學，補充了《大乘莊嚴經論》。《唯識三十論》，詳於三類轉變識的分別；從唯識現而論到唯識性；在行果的敘述中，泛稱佛果為「法身」，對身、智沒有明確的分別。唯識學在發展中，對佛果完成精密的敘述，那是世親以後，瑜伽唯識論者的重要任務，以適應佛教界（傾向以佛為主的佛法）的要求。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.493~494。

(5) 釋：能普見、教授，自在成差別——三身的妙用

依三身而起妙用來說：

A、能普見

一、「能普見」，是智法身的作用。普見的意義是：遍一切處，遍一切事，遍一切法，剎那剎那間，無所不知，無所不見。普見也可說普現，念念頓現一切，這是智法身的妙用。約轉識成智說，這就是大圓鏡智，如大圓鏡內，一切一切都影現出來。

B、教授

二、「教授」，是報身的妙用。佛成報身，在清淨淨土中，教化十地菩薩，所以《八識規矩頌》說：「十地菩薩所被機」。¹⁷²十地菩薩能見報身佛，報身佛為十地菩薩說法，教授十地菩薩。佛教授菩薩甚深法，所以菩薩能領受甚深法樂。

(p.287)

C、得自在

三、「得自在」，化身妙用。現種種身，說種種法，應現什麼身就現什麼身，應說什麼法就說什麼法，一切自在，作種種利濟事業，是化身的妙用。

(6) 小結

這樣，得**智法身**，能普見一切；得**報身**，能教授十地大菩薩；得**化身**，能起種種自在事業。

佛（菩薩得一分）與二乘的轉依，是完全不同，顯出佛菩薩轉依的殊勝。

5、悟入所為

(1) 舉頌明：修行的差別

悟入所為者：謂宿願差別；宣說大乘法，即所緣差別；十地加行別。

(2) 釋：悟入所為者

「所為」，是菩薩修行，到能得究竟轉依，在進修過程中的所作所為。

(3) 明：三種差別

這是與二乘所為不同的，主要有三種差別：一、宿願差別；二、所緣差別；三、地加行差別。

A、宿願差別

「宿願差別」：菩薩最初發心時所立的菩提大願，與二乘不同。

宿願，經中或稱本願。初發心所發的大願，簡單的說，是上求佛道，下化眾生。具體的說，菩薩發願，要求得究竟圓滿的佛道，要度盡一切眾生。

或說：要莊嚴一切 (p.288) 國土，見一切佛，聽一切佛說法，修學一切法門，

¹⁷² 另參見：明·普泰補註《八識規矩補註》卷2(大正45, 473c9-12)：「如來現起他受用，十地菩薩所被機。謂此無漏第七識相應平等性智，佛果位中，現十種他受用身，即能被之佛。十地菩薩，乃所被之機也。」

利益一切眾生，圓滿佛所有的一切功德：一切都是遍法界的一切一切。

這樣的宿願，與二乘完全不同。二乘專為己利，急求解脫生死，不為眾生著想，從沒有成就一切功德的希望。

二乘的發心，但求己利，與菩薩初願不同，是**宿願差別**。

B、所緣差別

「所緣差別」：二乘聽佛說法，少聞為足，不求佛說的無量法門。聞法少，思惟、修習也少，聞、思、修慧的所緣法義，都是狹少的。

菩薩遍學一切法，遍觀一切法，所謂無量法門誓願學。

聽聞，思惟，修習，依一切法為所緣境，這是菩薩的**所緣差別**。

C、加行差別

「加行差別」：上面說到的加行道，是真見道以前的，煖、頂、忍、世第一法，名為四加行，這是狹義的加行；¹⁷³約廣義說，從菩薩發心起，所有一切修行，都可名為加行。不過，這裏所說加行，專約十地菩薩所修的加行。

聲聞、獨覺所修的是戒、定、慧——三無漏學，這戒、定、慧學，也不是圓滿的。

菩薩的加行廣大，自初地到十地菩薩，修十波羅蜜多：初地修布施波羅蜜多（p.289）圓滿，二地修持戒波羅蜜多圓滿，布施，持戒，忍辱，精進，禪定，智慧；從方便智別出的，是方便、願、力、智波羅蜜多。

菩薩在十地所修的加行，一切都究竟圓滿，顯出大乘**加行的特勝**。

(4) 結說

悟入所為的三差別，也可說是願大、境大、加行大。

6、悟入所依住

(1) 標列

A、舉頌：明六相悟入無分別智

悟入所依住，謂由六種相，入無分別智：即悟入所緣，離相、正加行，性相、與勝利，及悟入遍知。

B、能得轉依的關鍵所在

第六相，「悟入所依住」，正說無漏般若，也名無分別智，是能得轉依的樞紐所在。

平常學佛者說，不要分別，一念不起，無分別，但無分別是什麼意義？怎麼樣才可得到無分別？修得無分別智所包含的一切意義，這裏來廣為說明。

真如法性的圓滿開顯，是依無分別智而成就的。依無分別智而真如法性轉依，

¹⁷³ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.253～259。

所以無分別智為所依住。

C、略明六種義相

本論以「六種」義「相」，明悟「入無分別智」(p.290)：

(A) 所緣

甲、「悟入所緣」，無分別智以什麼為所緣？

(B) 離相

乙、悟入「離相」，無分別智離什麼相？

(C) 正加行

丙、悟入「正加行」，無分別智以什麼加行而得？

(D) 性相

丁、悟入「性相」，無分別智的性相。

(E) 勝利

戊、「勝利」，得到無分別智的殊勝義利；勝利與功德的意義差不多。

(F) 遍知

己、「悟入遍知」，無分別智的遍通達一切。

遍知，在佛法中，是一特殊術語，遍知不只是一法的了解，而是由於真理的通達，能斷除煩惱。證真與離惑，是相關的，遍知諦理就能夠斷煩惱。

(G) 小結

這六相，是標列悟入所依住的，下面再分別來解說。

(2) 別釋

A、悟入無分別智所緣

(A) 舉頌明：四相悟入所緣

當知有四相，初悟入所緣：謂於大乘法，說、勝解、決定，及圓滿資糧。

(B) 略是頌義

初相是悟入所緣。

「悟入」無分別智的「所緣」，有「四」種「相」，無分別智以此四相為所緣而成就。四種是：聽聞所說，勝解，決定，圓滿資糧，這四種都是依大乘法而起的。

在上面「悟入所為」中，曾說過：「宣說大乘法，(p.291) 即所緣差別」，¹⁷⁴大乘法為所緣，是菩薩智慧的特性。

依大乘法為所緣，依次第深入說，就有此四相。

(C) 詳釋：四相悟入所緣

¹⁷⁴ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，p.288。

a、說

「說」，是佛菩薩所說的大乘法。佛世多用言教，多用耳聞，所以名為說。

菩薩無分別，不是什麼都不去分別，先要聽聞大乘法教。如從人聽說大乘法，或閱讀文字記錄的大乘經，都稱為聞法，所聞的就是說。

如不聽聞大乘教說，不閱讀大乘經典，想得菩薩無分別智，那是根本不可能的。有人說：我什麼都不分別，以為這樣修學就能得無分別，那是誤解了！所以要得無分別智，先要聽法。

本來，趣入佛法的初步，就是要親近善友，從善知識那裏，多多去聽聞大乘教說。說，起聞慧，依聽聞教說為所緣，能成聞所成慧¹⁷⁵。

b、勝解

「勝解」：從聽聞大乘法，經如理思惟，漸漸地得到了殊勝的見解。這是很堅定，很明確的見解，名為勝解。

得了勝解，不再是人怎麼說，自己也怎麼說，毫無定見了。如理思惟大乘法義，所得堅強不變的見解，是勝解，這是堅固不動搖的。

如達到勝解的階段，不管旁人怎麼說，都不能改變；即使他能現 (p.292) 神通，也不會變動自己的見解。

勝解不是從聽聞而來的，要經過如理思惟，確定為非此不可，所以勝解是思所成慧¹⁷⁶。

c、決定

「決定」：勝解也是決定的，但這裏的決定有抉擇的意思。依思惟所得，進而起觀察慧，觀慧以簡擇為相。

這不是散心分別，而是定中觀察，大乘法義，能於定心中安住不動，這是決定，所以決定是修所成慧¹⁷⁷。

要得到無分別智，必定以大乘法義為所緣，從聞而思，從思而修，才有引起無分別智的可能。

d、圓滿資糧

(a) 二乘專修智慧

「圓滿資糧」：在佛法中，無分別智當然是智慧，但菩薩無分別智的引發，

¹⁷⁵ 參見：印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.183~184。

¹⁷⁶ 參見：印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.185~187。

¹⁷⁷ 參見：印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.187~188：

在三有漏慧的修行過程中，思慧與修慧，同樣對於諸法起著分別抉擇，祇是前者（雖也曾習定）未與定心相應，後者與定心相應。……單是緣世俗相，獲得定心成就，並不能趣向證悟；必須觀察一切法無我畢竟空寂，才可從有漏修慧引發無漏的現證慧。修慧雖不能直接取證，但卻是到達證悟的必經階段。……智則相反地，具有戳破我執，遣除邪見的功能，無自性無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。

不是二乘智慧那樣，專修智慧就可以了。

(b) 成佛須修集福德、智慧資糧

菩薩的無分別智，一定要有福德莊嚴，福德助成智慧。

福德要從大慈大悲，利益眾生中來，所以菩薩無分別智，一定與慈悲相應。有慈悲心，能利益眾生，悲行福業的修集，是福德資糧；聞、思、修慧的修集，是智慧資糧。

二種資糧圓滿，名為圓滿資糧，資糧是成佛所應具備的條件。

(c) 無分別智必與慈悲相應

如要去什麼地方，要預備路費，及途中應用的東西，名為**資糧**；要得無分別智，也有應該具備的條件，具備了就是資糧圓滿。所以，經中（p.293）說無分別智，一定與慈悲相應，而且要定慧均等，這才能生起菩薩無分別智。

有的學佛者，以為什麼都不需要，只要修得無分別智就可以了，那是誤解的。

(d) 般若但屬菩薩

龍樹菩薩說：般若，不是凡夫的智慧，不是外道的智慧，不是二乘的智慧。與二乘智慧的差別，就因為菩薩的般若，與慈悲相應。¹⁷⁸

所以圓滿（福德）資糧，才能得無分別智。

e、結說

四相的前三種，約修智慧說：聽聞佛說，於大乘法義得勝解，得決定；這都是屬於智慧資糧的。第四圓滿資糧，要與慈悲相應，定慧均等，是福德資糧。般若無分別智，要這樣的修學，才能現起。

B、悟入無分別智離相

(A) 舉頌明：四種離相

第二能悟入，離相亦四種：謂由離所治，能治、及真如，並能證智相。此四如次第，即所永遠離，粗、中、與微細，及常隨逐相。

(B) 總明四種離相

凡所有相，皆是虛妄，一切相都是要離的，能離一切相，才能得無分別智；因為有了相，即有分別，所以要離一切相。

泛說離一切相，而在修行的過程（p.294）中，次第「離相」，也以「四種」相

¹⁷⁸ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷43〈集散品9〉（大正25，370c25-371a7）：
佛法有二種：一者、世諦，二者、第一義諦。為世諦故，般若波羅蜜屬菩薩。
凡夫人法種種過罪，不清淨故，則不屬凡夫人。般若波羅蜜畢竟清淨，凡夫所不樂……
聲聞、辟支佛，雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃……
是般若波羅蜜，菩薩成佛時，轉名「一切種智」。
以是故，般若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

來說：第一、所治相；二、能治相；三、真如相；四、能證智相。

(C) 詳釋

a、所治相

一、「所治」相：智慧所對治的，是煩惱，煩惱是所對治相。然以唯識觀來說，虛妄分別現能取、所取二相，是錯亂雜染的因，這是要離去的。

修唯識觀時，觀唯識所現的所取境，是離識無所得的；所取相為智慧所對治，修習到所取了不可得，是為第一**離所治相**。

b、能治相

二、「能治」相：有所治，就有能對治的。通泛的說，修三十七菩提分，六波羅蜜多等，都是能對治煩惱，都可說是能治的。

然約唯識觀行說，上觀所取相不可得，離心以外的所取相是所治相。這是觀為唯心所現，能除心外所有的執著。

觀唯心所現，不離能取，就是以有識為能治。然所治的所取相不可得，能治的能取相也就不能成立，所以要進一步**離去能治**的能取相。

c、真如相

三、「真如」相：真如是無相可得的，然從唯識觀行的過程來說，修到所取相不可得，能取相也不可得時，有二取都不可得相現前。

無二無差別，是真 (p.295) 如相；一切法不可得是空性相。有此空相、真如相，還不能證入真如，這種似現的真如相，也是要遠離的，這是**離真如相**。

d、能證智相

四、「能證智相」：修觀時，總有一能觀相；到觀心現起二取不可得——真如相時，就有一能證真如智相，也就是自覺得能證真如。

這也是相，是無分別智所遠離的。

e、結說：修唯識觀的次第遠離

將四相綜合起來：**所治，能治，真如，能證智**，是修唯識觀行，到達無分別智現前所應遠離的。

先要**離所治相**，觀唯識所現，識外所有一切相不可得，對治所取相——心外所有一切相。

一切不離能取心識，是能對治所取相的；如離去了所取相，這能治的能取心相也不可得，名為**離能治相**。

所取相、能取相都不現前時，有真如相現前，空相現前，這**真如相**也是要**離**去的，因為真如是沒有一切相的。

所證的真如相既不可得，那能證的智慧相也不可得，所以說：「無智亦無得」

179。

修唯識觀，對於這四種相，要一層一層的次第遠離，四相都遠離了，那才是真正的無分別智。(p.296)

(D) 釋：此四如次第，即所永遠離，粗、中、與微細，及常隨逐相

a、四離相是修行者應永遠離的

頌文承上說：「此四如次第」這四相——所治，能治，真如，能證智，如四相的次第，就是「所永遠離」的「粗、中、與微細，及常隨逐相」。

這四種相，是修行者所應該永遠遠離的。

b、所治相——粗

其中，所治相是粗的，識外的一切所取相，是最先遠離的。

c、能治相——中

能治相，是能取相，比較上要細一點，也就是次一層遠離的，所以是中。

d、真如相——微細

能取、所取相不可得，真如相是最微細的，也是最後遠離的。

e、能證智相——常隨逐相

所治相是粗，能治相是中，真如相是微細，而能證智相是常隨逐相，因為只要修唯識觀，無論是離所治相，離能治相，離真如相，總有一離相觀智的自覺。

離相觀智的自覺，是與觀行不相離的，所以說是常隨逐；這也還是相，直到有證有得的證智相也離了，才是無分別智現前。

f、小結

四相徹底永離，是無分別智離相的全部意義。

C、悟入無分別智加行

¹⁷⁹ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈習應品 3〉(大正 8, 223a2-b6)：

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩習應七空時，不見色若相應若不相應，不見受想行識若相應若不相應，不見色若生相若滅相，不見受想行識若生相若滅相，……舍利弗！色空中無有色，受想行識空中無有識。舍利弗！色空故無惱壞相，受空故無受相，想空故無知相，行空故無作相，識空故無覺相。何以故？舍利弗！色不異空、空不異色，色即是空、空即是色，受想行識亦如是。舍利弗！是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減。是空法非過去、非未來、非現在，是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界乃至無意識界，亦無無明亦無無明盡，乃至亦無老死亦無老死盡，無苦集滅道，亦無智亦無得，亦無須陀洹無須陀洹果，無斯陀含無斯陀含果，無阿那含無阿那含果，無阿羅漢無阿羅漢果，無辟支佛無辟支佛道，無佛亦無佛道。舍利弗！菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。舍利弗！是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見般若波羅蜜若相應若不相應，……佛十力乃至一切種智若相應若不相應。如是，舍利弗！當知菩薩摩訶薩與般若波羅蜜相應。」

(2) 唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》卷1(大正 08, 848c14)。

(A) 舉頌明：四種正加行相

悟入正加行，亦有四種相：謂有得加行，及無得加行，有得無得行，無得有得行。

(B) 總明四種離相

「正加行」，不是廣泛的加行，而是資糧圓滿，正修唯識觀行，在真正證 (p.297) 悟以前，所修的四加行位。煖、頂、忍、世第一法，名四加行位，是正修唯識觀的。

要得到無分別智，真正的般若現前，證悟法性，非要經過正加行的修習不可，如不修加行，無分別智是決不會現起的。

佛法中一向說：「沒有天生的彌勒，也沒有自然的釋迦」。¹⁸⁰彌勒佛，釋迦佛，無論那一位佛，都是經修持得來的。

唯識大乘所說的正加行有四：一、有得加行；二、無得加行；三、有得無得加行；四、無得有得加行。

(C) 詳釋四加行

四加行的意義，是這樣的：

a、有得加行

(a) 先修有得加行

「有得加行」：究極的目的是無所得，但修行方便，第一要先修有得加行。

什麼有得？虛妄分別性可得，依虛妄分別性是有，作唯識觀。如說：能取、所取，能詮、所詮一切都不可得，種種執著都不可得，一切一切既都不可得，那又從何起修？

所以儘管說能取、所取種種妄執，可以是沒有的，而虛妄分別，卻不能說沒有的，這就是唯識宗與空宗差別的地方。

(b) 藉修行滅除虛妄分別

先要確信虛妄分別心是有的，這才滅除這虛妄分別，能得解脫。如《辯中邊論》說：「非實有全無，許滅解脫故」。¹⁸¹

依他起性的虛妄分別，當然不是實有的，可不能說是無，因為 (p.298) 不是完全沒有，所以要以修行來滅除他。

許，是許可，承認，滅除虛妄分別而得解脫，是佛法所公認的；如虛妄分別

¹⁸⁰ 參見：

(1) 高麗·諦觀錄《天台四教儀》卷 1(大正 46, 779a22-23)：「何處天然彌勒，自然釋迦？」

(2) 唐·裴休集《黃檗斷際禪師宛陵錄》卷 1(大正 48, 387a14-15)：「那得天生彌勒，自然釋迦？」

¹⁸¹ 詳參：世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷 1〈辯相品 1〉(大正 31, 464c18-24)。

什麼也沒有，等於無，那也不用修行了！

(c) 有宗、空宗之諍論點——依他起性

一般人不太理解，有宗、空宗所論諍的重點所在，所論諍的，重在虛妄分別——依他起性。

空宗以為，這是畢竟空的；唯識宗說：這不能說是空的，虛妄分別是有的。

b、無得加行

(a) 先觀「虛妄分別」有，後修無得加行

為什麼一定要觀虛妄分別為有，修有得加行？因為依虛妄分別有得，才能觀察起「無得加行」。

依唯識說：虛妄分別是有的，但從虛妄分別心（心所法）生起時，我們不能了解虛妄分別性是唯識的，現有能取、所取相，而能取、所取似乎心境對立，主觀與客觀對立，這是錯誤的，根本沒有的。

能取、所取——二取相，是不可得，是空的；這樣的觀察，名無得加行。

(b) 依虛妄心識，而顯二取皆無

把初二加行綜合起來，就是有心無境：虛妄分別心是有的，心識現起的心境各別對立的——二取是無的。如《辯中邊論》說：「虛妄分別有，於此二都無」。¹⁸²

修唯識觀，是依虛妄心識，而顯二取是無的，這也如《辯中邊論》說：「依識有所得，境無所（p.299）得生」，¹⁸³唯識學是特重虛妄分別有的。

(c) 唯識學：虛妄分別心必有（幻有）

一切法中，心為一切法的主導，為一切法的中心，無始以來有這虛妄分別心，所以在生死輪迴之中，不得解脫。

在生死流轉中，起煩惱，造業，受果，都是依妄識——虛妄分別心而有的。虛妄分別心是不能沒有的，沒有就無所謂解脫；但也不是實有，實有是不可滅、不可破的，這是唯識宗所說的幻有。

(d) 結說：有得、無得加行的意義

唯識學立虛妄分別心是有，依虛妄分別識，明能取、所取二相現前，心境對立是沒有的。

依虛妄分別有，觀能取、所取相無，就是有得加行、無得加行的意義。

c、有得無得行

「有得無得行」的意義是：虛妄分別是有得，所以心外所取不可得，所取境不可得時，能取心也不可得了。這樣，虛妄分別有得，也就成為無得了。

¹⁸² 詳參：世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品 1〉（大正 31，464b16-24）。

¹⁸³ 詳參：世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品 1〉（大正 31，465a4-9）。

d、無得有得行

(a) 無得——二取皆無，有得——空性

「無得有得行」：無得，就是上面的二取都無所得。二取都不可得，不是什麼也沒有了，因二取不可得，顯出的二取空性是有的，這是有得。

在唯識觀行過程中，以二取不可得，而有空性在。這是加行，還沒有證悟，但要肯定空性是有的。

唯識學立虛妄分別是有（得），這才能安立生死與解脫，才能依妄（p.300）識有而明二取無。唯識學又立空性是有（得），這才能明有所證得。

(b) 唯識宗：一切空則無法安立生死與涅槃

所以，以唯識宗來看，一切空者是不對的！這也沒有，那也沒有，什麼都是空的，那怎麼安立生死與解脫，何必起修求證！生死與涅槃都不能安立，那就落在斷見。

在正修觀行時，觀空性是有的；無所得空是有的，所以名無得有得加行。

(D) 別明：唯識學說為「有宗」之理

a、根本見解：虛妄分別及空性是有的

唯識說虛妄分別是有，能取、所取的空性是有，所以或稱有宗。

這如彌勒菩薩《辯中邊論（頌）》說：「虛妄分別有」，先肯定虛妄分別是有；「於此二都無」，於虛妄分別所現的二取，是不可得的；「此中唯有空」，此虛妄分別心中，唯有空性；「於彼亦有此」，於彼空性中，眾生位上，是有虛妄分別的。¹⁸⁴

虛妄分別及空性是有，是唯識宗的根本見解。

b、佛說的中道：虛妄心中有空性；空性中有虛妄分別

說空性是有，就是說真如是有，法性是有，涅槃是可證得的。說虛妄分別心是有，所以生死是有，滅除以後，可以得到解脫。

這樣，「故知一切法，非空非不空」。一切法不只是空的，也不只是不空的，這就是中道。

「有無及有故，是則契中道」。虛妄分別是有；能取、所取是無；及有故是：虛妄分別心中有空性，空性中有虛妄分別。（p.301）這樣，才契合於佛說的中道。¹⁸⁵

(E) 結說：得無分別智的修行次第

上來所說的，是悟入無分別智的加行，要得到般若無分別智，要依此修行：有得加行；無得加行；進而有得無得加行；再進而無得有得加行。依這樣的現觀

¹⁸⁴ 詳參：世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品 1〉（大正 31，464b16-24）。

¹⁸⁵ 詳參：世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1〈辯相品 1〉（大正 31，464b24-c7）。

次第，可以證悟真理，無分別智現前。

中國的唯識學者，成立五重唯識觀，¹⁸⁶在唯識經論中，可說從來沒有此說。¹⁸⁷一切唯識經論，從彌勒，到無著，世親，說到唯識觀，都如本論所說的。

D、悟入無分別智性相

(A) 舉頌明：三種性相

悟入於性相，當知由三種：謂由住法性，依住無二取，離言法性故。第二由無現，二取及言說，根、境、識、器世，悉皆不見故。以是此即明：無所觀、無對，無住、無所現，無了、無依處。無分別智相。如經所宣說：由現一切法，見如虛空故；及一切諸行，見如幻等故。

(B) 略明三種無分別智的性相

性是自體，¹⁸⁸相是相狀或義相。任何存在的，不能有言無實，一定要以相知性，有這樣的相，可知有這樣的法，如說「了別為性相」¹⁸⁹，「思量為性相」¹⁹⁰，(p.302)就從了別與思量的相，知有了別性、思量性的存在。

那末，怎樣理解無分別智的性相呢？約三種說，因為無分別智，根本雖是現證的無分別智，但從加行到現證，現證以後，都有無分別的意義，所以無分別智有三種：加行無分別智，根本無分別智，後得無分別智。

(C) 第一種：安住法性而顯無分別智的性相

a、釋：謂由住法性

¹⁸⁶ 參見：唐·窺基撰《大乘法苑義林章》卷1(大正45, 258b19-259a27)：

第一出體者。此有二種：一、所觀體，二、能觀體。所觀唯識，以一切法而為自體，通觀有無為唯識故。略有五重：一、遣虛存實識。……二、捨濫留純識。……三攝末歸本識。……四、隱劣顯勝識。……五、遣相證性識。……

¹⁸⁷ 印順法師，《無諍之辯》，p.142：「五重唯識觀，只是唐人的一種解說，纂集經論而自為條理，並非唯識現觀的正道。唯識經論，從來沒有綜合五重唯識而為修持次第的。」

¹⁸⁸ 參見：

(1) 印順法師，《中觀今論》，p.153：「阿毘曇論師的解說：一一法的特殊性，不失自相的，名為自性；在觀察時，可適用而遍通到一切法（或一部分），立名為共相。如可見不可見，有對無對，有漏無漏，有為無為等，皆是共相。」

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀有無品〉，p.249：「自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。」

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.86：「『自性』，就是一一法不同的自體。」

¹⁸⁹ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《唯識三十論頌》卷1(大正31, 60b18-19)：「次第三能變，差別有六種，了境為性相，善不善俱非。」

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷5(大正31, 26b3-10)。

¹⁹⁰ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《唯識三十論頌》卷1(大正31, 60b10-11)：「次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相。」

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷5(大正31, 22a19-23)。

第一種，「由住法性」：無分別智所證悟的，是法性，真如。

(a) 世俗名言上：智慧與法性，似乎相對

在說明上，智慧與法性，好像是相對的，智慧是能證的，法性、真如是所證的。這是方便說，為眾生是不能不這麼說的。

眾生界是相對界，語言，思惟，沒有不是相對的；為眾生說法，也不能不說相對的智與法性。

在說明中，好像智慧是智慧，法性是法性，智慧能證真如，然與證悟的意義，這是不親切的。

(b) 究竟義說：真智慧安住於法性中

要知道，無分別智不是一般的智慧，一般的智慧是虛妄分別的，是有能見、所見，能知、所知的。無分別智是無分別的，是沒有能所的，換言之，沒有主觀、客觀，能知、所知的對立意義。本論說是「由住法性」，無分別智安住在法性中。

住，是安住，有深深契合法性，融然如一的意義。法性是無相的，無能取、所取，無(p.303)能詮、所詮，真如法性是這樣的；真正的無分別智現前，就安住法性中，也就是這樣的。

b、釋：依住無二取，離言法性故

「依住無二取，離言法性故」，這兩句，應讀為依住無二取法性，依住離言法性。依住，是依住於法性；無二取是離能取、所取的法性；離言是離能詮、所詮的法性。

c、小結

所以真正無分別智現前，安住在法性中，法性是無二取，離名言，無分別智也是無二取，離名言；法性是這樣，無分別智也是這樣，無二無別。

依安住法性，顯示無分別智的性相，這是第一種。

(D) 第二種：以六種無現，明無分別智的性相

a、由六相不現明無分別智

第二、「由無現」：無分別智相，由六種相不現來說明。

真正的無分別智現前，有六種相不現，總括了一切法不現，無現就是不現的意思。

「二取，及言說，根、境、識、器世，悉皆不見」。這六相不現了，即一切法相不現。

(a) 釋：二取及言說

二取不現，言說不現，如上依住法性所說，法性離能取、所取——二取，離能詮、所詮，所以無分別智現前，這二種相是不現起的。

下面四種是：無根、無境、無識、無器世界相。

(b) 釋：根、境、識

I、一般心識的活動

一般的心識活動，一定有三方面：有根、有境、有識。例如以眼見來說，一定有眼根，眼根不壞。

依佛法說，在眼睛瞳人內，有一種很 (p.304) 微細，很精妙的物質，名為淨色根，近於現代所說的視神經；依此而能見的，名為眼根。

眼根見色，一定有青、黃、赤、白、長的、短的、圓的、方的色境，為眼根所取（境相影現在眼瞳人中）。如沒有境界，眼根無所取，也就不會見了。

眼根是生理作用，色境似乎是在外面的對象，依眼見色而引起眼識的了別，是心理的作用。

根、境、識這三種互相交涉，才能成為認識，所以說：（根、境）二和生識，（根、境、識）三和合觸，這是一般人的認識。

II、無分別智是似心非心

無分別智是不是心？上說：說他是心，與一般的心理活動不同；說不是，又好像是心，從修習觀行所引起的，有點近於心。

一般的心，是不離根、境、識的作用；但無分別智現前時，根、境、識，都不起作用，不現起根、境、識相。¹⁹¹

所以，真正的般若現前，決不是見到什麼，聽到什麼，想像到什麼，一切相、一切法不現，唯是安住法性的自證。

(c) 釋：器世

器世，是我們的依住處，也就是所處的自然環境。我們住在地球上；縮小說，我們住在臺灣；再縮小些，現在住在講堂內。

無論如何，總有個依住的器界。但無分別智現前，器界相也不現前，所以說：虛空粉 (p.305) 碎，大陸平沈。

無分別智現前，真正的證悟，是一切不現，一切法不可得的。

b、釋：以是此即明：無所觀、無對，無住、無所現，無了、無依處

(a) 依大乘經說六種相不現

本論所說的無現，六種相不現，是依大乘經所說的，所以頌說：「以是此即明，無所觀、無對，無住、無所現，無了、無依處」。

依上面所說的六種無現，即解明了經裏所說的無所觀……無依處。無所觀等六種無，《般若經》、《寶積經》等，都有說到。¹⁹²

¹⁹¹ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.294～295。

¹⁹² 另參見：

但經說不一定是六無，這可能是經說的詳略不同，或是翻譯者的簡略。

(b) 六種無配合六相不現

本論所說的六種無，配合經說的六種無，這是說：

無所觀是二取不現前。沒有所取相，沒有能取相，沒有能觀、所觀，叫無所觀。

無對是無言說，一切語言文字，都是相對而立的，如離相對，一切語言文字是不可得的，所以無對是無言說。

無住是無根，根不現的意思。心識是依根而起的，似乎依根而住，依根而發生一樣；所以根不現起，經內稱為無住。

無所現是無境，沒有所現的境相。

無了是無識，識的定義是了別。

無依處是無器世界，器世界是眾生所依住的，所以器世界不現，經中名為無依處。

c、結：以六種不現，解說經中的無所觀等

本論約六種不現：二取、言說、根、境、識、器世不現，解說經中的：無所觀、無對，無住、無 (p.306) 所現，無了、無依處。

以六種無現，說明無分別智性相。

(E) 第三種性相——觀一切相如虛空

a、明三種無分別智

無分別智的第三相，是引經說的，如以說：「無分別智相，如經所宣說」。

無分別智，主要是證悟法性的證智，但依經立論，有三種無分別智：一、加

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈深奧品 57〉(大正 08, 345c4-8)：
佛告須菩提：「如是，如是！是法義無別異。須菩提！是法不可說，佛以方便力故分別說，所謂不可盡、無數、無量、無邊、無著，空、無相、無作、無起、無生、無滅、無染、涅槃。佛種種因緣，以方便力說。」
- (2) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷 112(大正 11, 633c3-20)：
云何為正觀？所謂真實思惟諸法。真實正觀者，不觀我人眾生壽命，是名中道真實正觀。……以常是一邊、無，常是一邊，常無常是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。我是一邊、無我是一邊，我無我是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。……有是一邊、無是一邊，有無中間無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。
- (3) 清辯造·玄奘譯《大乘掌珍論》卷 2(大正 30, 276b8-19)：
由如上說二種比量，有為、無為色類無故，說名無色。由無色故，亦無有等諸分別故；無有少法可相表示，言彼既然此亦如是，故名無示。由無性故，所依、能依皆不成就；無有住持，故名無住。若有為相或無為相，若所分別、非所分別；若能分別、非能分別，如是等相覺慧不行，故名無現。遠離一切有相、無相，此境界識皆不生故，名無了別。由無色故，無形質故，方維標幟皆無有故，名無標幟。如世尊告迦葉波言：常為一邊，無常第二；此二中間，無色、無示、無住、無現、無所了別、無有標幟，是則名為處中妙行。

行無分別智；二、根本無分別智；三、後得無分別智。

(a) 加行無分別智

I、釋義

什麼是加行無分別智？這是在沒有證悟，得根本無分別智以前，修唯識觀行。如有得加行，無得加行，有得無得加行，無得有得加行，其中所取相不可得，能取相不可得，真如相不可得，那種觀察慧，是無分別的觀察，名無分別觀。¹⁹³

沒有得到證悟的無分別智，但依無分別的觀慧為加行，能引起這真正的無分別智，所以這種智慧，名為加行無分別智。

II、由無分別觀察，遣除虛妄分別

眾生一向是虛妄分別，處處分別，所以流轉生死。要離分別，卻不可能一下無分別，佛法的方便善巧，就是用分別來破除分別。

無分別觀察，觀察能取、所取，能詮、所詮不可得，這種觀察慧，也是一種分別，但不是隨順世俗的分別，雖還是分別，而是隨順勝義，向於勝義的分別，有破壞分別，破壞種種妄識的功能。

所以修唯識無分別觀，無分別觀也是分別抉擇；依無 (p.307) 分別的分別，漸次深入，達到虛妄分別的徹底除遣，證入無分別法性，以分別觀智，遣除虛妄分別，譬喻很多，例如以小樞出大樞。¹⁹⁴

III、舉喻結：加行無分別智

如竹管裏本來是空的，但有木樞塞在裏面，有什麼辦法恢復竹管的中空呢？可以另取一根小木樞，對準大的木樞，用力推擊他，等到大木樞出來了，小木樞也跟著出來了，恢復了竹管中空的本相。

分別抉擇的無分別觀慧，是分別而遣除分別，所以名為加行無分別智。本論沒有談到，因為已在正加行中說過了。

(b) 根本無分別智

根本無分別智，是證悟法性的無分別智，於一切法都無所見。以中國佛學來說，這是但空（偏空），或是但中了。¹⁹⁵

¹⁹³ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.296~301。

¹⁹⁴ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《解深密經》卷3〈分別瑜伽品6〉(大正16, 702b10-16):「譬如有人，以其細楔出於麤楔。如是菩薩，依此以楔出楔方便，遣內相故，一切隨順雜染分相皆悉除遣。……」

(2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷8(大正31, 361c27-28)。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.415~416。

¹⁹⁵ 參見：

(1) 印順法師，《中觀今論》，pp.194~195。

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈大乘是佛說論〉，p.193:「天台家說，通教的幻有即

其實，菩薩現證法性是超越了一切相對界，體證真如，是超越的絕對，而不是擬議的圓融。

(c) 後得無分別智

菩薩在定中證悟了，出定以後，起二種心：一是一般的有漏世俗心，一是無漏的分別心。

無漏的分別心，依無分別智證悟而起的，所以名為**後得無分別智**。後得無分別智也有二類：

I、體悟真如空性

一，離二取相，離名言相的真如，但不是親證真如的。後得無分別智的體悟真如空性，如從夢中醒來時，覺到方才夢境是這樣的，其實那時的心境，知道 (p.308) 夢境而與夢裏的境界不一樣。

根本無分別智是離相的，後得無分別智是有相的，所以是帶相觀空的。

II、了解一切法如幻如化

二，後得無分別智，能了解一切法如幻如化。我們口說如幻如化，認識到的一切法，都是計執為實有的，那裏能知道如幻如化？

證悟真如以後，起後得無分別智，才能了解世間一切法都是如幻如化。

b、依經說，釋第三種無分別智性相

現在說第三無分別智性相，是依經所說的。經上這樣說：

(a) 釋：由現一切法，見如虛空故——後得智的帶相觀空

一、「由現一切法，見如虛空故」。這，可以解說根本無分別智，而主要是**後得無分別智**。

現前的一切法，見一切法猶如虛空。雲氣不是虛空，光明不是虛空，日、月和星都不是虛空，蔚藍色也不是虛空；只可說虛空是畢竟清淨無著無礙，無二無別。

唯識學以虛空譬喻圓成實性，所以這可能是根本無分別智，但這是依現起的一切法，見如虛空，不是一切不現，所以是後得智的帶相觀空。

(b) 釋：及一切諸行，見如幻等故——後得智的達有

二、「及一切諸行，見如幻等故」，這是後得無分別智的達有。

諸行的行，是遷流造作的意義。遷流所以是有生有滅的，變化不息的世間一切法，那一樣不是行？

後得智見一切諸行都是如幻的；如幻法雖非實有，卻確有如幻相現起，所以

空，如因空而見非空非不空（不離一切法的外在）的，是**但中**；如因空而見非空非不空，而空而不空，空中具足一切法的（不離一切法而內在的），那是**圓中**了。含中二諦，不是三乘共空的本義，是真常論者的一種看法，一種解說，很可以看出從空到不空的思想過程。」

後得無分 (p.309) 別智，見一切法如幻，雖見一切法，與凡夫、二乘所見到的不同。

(F) 對比印度與中國古德對「證悟」的詮釋

a、中國佛教：最初就能證悟事理無礙

中國天台宗，華嚴宗，稱為圓教。在最初證悟時，以為就能證悟事理無礙，事事無礙，即空即假即中。¹⁹⁶

如說菩薩先以根本智通達空性，次以後得智通達一切有如幻，就認為不圓滿，不究竟。

b、印度佛教：菩薩修證有次第性

可是印度的大乘，無論是龍樹菩薩的中觀，彌勒、無著、世親菩薩的唯識，都與中國的圓教不同。當然，究竟成佛時，是空有一如，理事無礙，法法更互涉入，但菩薩修行悟入，是有次第的。

先要證悟一切法不現前，通達空性。然後起如幻智，通達一切有。起初是彼此出沒，有前後的，久久才能二諦圓融無礙。

(a) 唯識宗

唯識宗對於無分別智，分別為根本智，後得智，就表示先後的意義。

《厚嚴經》說：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真」。¹⁹⁷這可見沒有通過真如的證悟，是不能通達諸行如幻的。

(b) 龍樹菩薩

龍樹菩薩也說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生」。¹⁹⁸

¹⁹⁶ 另參見：隋·智顛說《妙法蓮華經玄義》卷3(大正33, 714a24-28)：「圓三智者，有漏即是因緣生法，即空、即假、即中，無漏亦即假、即中，非漏非無漏亦即空、即假。一法即三法，三法即一法；一智即三智，三智即一智。智即是境，境即是智，融通無礙。」

¹⁹⁷ 另參見：

- (1) 唐·不空譯《大乘密嚴經》卷1〈入密嚴微妙身生品 2〉(大正16, 753c4-7)：
真如非異此，諸法互相生。與理相應心，明了能觀見，此即是諸法，究竟圓成性，亦為妄所計，一切法不生。
- (2) 唐·不空譯《大乘密嚴經》卷3〈阿賴耶即密嚴品 8〉(大正16, 768a19-23)：
若離自性門，諸法不明了。如眾物和合，現作幻化形，眾色雖不同，性皆無決定。世事悉如是，種種皆非實，妄情之所執，遍計無有餘。
- (3) 護法等造·玄奘譯，《成唯識論》卷8(大正31, 46c4-6)：
有頌言：非不見真如，而能了諸行皆如幻事等，雖有而非真。
- (4) 唐·窺基撰《成唯識論述記》卷9(大正43, 547c6-8)：
述曰：此是《厚嚴經》頌，雖依他有而非真有，要見真已後見依他，與長行同。
- (5) 唐·窺基撰《成唯識論料簡》卷2(CBETA X48, 364a2-3)：
《厚嚴經》伽他中說：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真」。

¹⁹⁸ 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷71〈譬喻品 51〉(大正25, 556b26-27)：「般若波

般若就是根本無分別智，使我們證入畢竟空，那時是沒有一切戲論相的。從般若起方便，就是後得無分別智。起方便智，才能達有——莊嚴淨土，
(p.310) 利益眾生，起種種如幻如化的事業。

(c) 小結

所以印度大乘經論，對於修行證悟的歷程，都是先證得一切法性；再起後得無分別智，了一切法如幻如化。

(G) 結說：三種性相

無分別智的性相有三種：一、是住法性，二、是無現，是依根本無分別智說的，三、依經說，明後得無分別智，觀一切相如虛空，了一切是幻有。

從這樣的智相，顯出無分別智的自性。

E、悟入無分別智勝利

(A) 舉頌

悟入勝利四：得圓滿法身，得無上安樂，得知見自在，得說法自在。

(B) 總明：四種功德勝利

a、依無分別智而得

無分別智，有什麼「勝利」、功德？有「四」種功德勝利，都是依無分別智的證悟而得到的。

b、辨析：修行各階位的無分別智

(a) 初地菩薩：二種智慧有出有入

初地菩薩最初得無分別智，證得真如空性；起後得智，通達諸行如幻。初地菩薩的智慧甚深，有廣大神通。

可是初地的智慧是有出入的：證空的根本無分別智時，不能了達一切如幻如化；等到後得智了達一切法如幻，又不能親證法性，所以二種智慧是有出沒的，不同時的。

(b) 五地菩薩：二智一念並觀，但無法常常生起

修行到第五地，才能二智並觀，一念中通達一切法空，同時能了達一切法如幻。一是無相的，(p.311) 一是有相的，要從同一無相中並觀理事，這是極不容易到達的，所以第五地名難勝地。¹⁹⁹

羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。」

(2) 隋·吉藏造《淨名玄論》卷4(大正38, 882a12-13):「般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人。」

¹⁹⁹ 印順法師，《攝大乘論講記》，p.390：

五、「五地」「名極難勝」地：「真諦智與世間智」是「更互相違」的——一個無分別，一個有分別；一個不緣名相，一個緣名相。這二者不易合作，所以初地到四地，都是有真智時無俗，有俗智時無真；要二智並觀，融然一味，是很困難的。登五地的菩薩，能二智並觀二諦，「合此難合」的二智「令」它「相應」，這是極難能可貴的，所以叫極難勝地。

五地菩薩的二智一念並觀，不能常常如此。

(c) 八地菩薩：任運並觀二種智慧

有時又起根本智，不起後得智；或後得智，又不起根本智，一直要到八地菩薩，才能任運並觀，這二種智慧，會自然而然的並觀，打成一片似的。²⁰⁰

八地菩薩的任運並觀，還只是自利方面如此，如起利他事業，還不能自然而然的，不能完全沒有功用。

(d) 成佛：究竟圓滿的無分別智

證悟空性與了達諸行，直到成佛，才能究竟，所以或說見中道成佛。菩薩初證時，得無分別智，又起後得無分別智，到成佛才是究竟圓滿的無分別智。

(e) 除地菩薩以上，才是切實的無分別智

無分別智這一名詞，淺一些，四加行位修唯識觀，名加行無分別智；切實的說，初地菩薩才是無分別智；以後一直到成佛，究竟圓滿。

這一切智慧，所以名無分別智，因為無分別法性相契應。

c、小結

現在說無分別智慧的勝利，約一分說，可通於初地菩薩以上；約究竟圓滿說，就是佛地，佛果位的智慧，佛的菩提所有的功德。

(C) 詳釋

a、得圓滿法身

一、「得圓滿法身」：**法身**，如約法性本來清淨說，一切眾生都是如此。但要經累劫修行，從無分別智現前，到究竟最清淨法界，無邊白法所成，一切 (p.312) 功德所成身，才是**圓滿法身**。

功德圓滿的法身，依無分別智而成就，所以是無分別智所得的勝利，法身也名為智法身。

菩薩修行成佛，是依無分別智為根本，為主導的，所以《大般若經》說：五度等一切功德，如瞎子一樣，只有般若才是有眼目的；般若攝導六度等一切功德，趣向薩婆若（一切智），直到佛位。²⁰¹

²⁰⁰ 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.390~391：

八、「八地」「名不動」地：這第八地，「由一切相有功用行不能動」。七地菩薩雖也無一切相，但因為還有功用行，不能任運自在而轉，還不能說不動。八地菩薩得無功用行，非煩惱等能動，所以叫不動。

²⁰¹ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 434〈大師品 38〉(大正 07, 182c23-26)：「復次，憍尸迦！布施等五波羅蜜多，要由般若波羅蜜多所攝引故，名有目者。復由般若波羅蜜多所攝持故，此五方得到彼岸名。」

(2) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 11〈照明品 40〉(大正 08, 302b27-c3)：「憍尸迦！五波羅蜜亦如是。離般若波羅蜜如盲無導，不能趣道，不能得一切智。憍尸迦！若五波羅蜜得般若波羅蜜將導，是時五波羅蜜名為有眼。般若波羅蜜將導，得

b、得無上安樂

二、「得無上安樂」：**無上安樂**是究竟的涅槃。**涅槃**的意義，一方面是種種障礙苦惱的消散，一方面是離苦所得的安樂。

不過，安樂是各式各樣的，**世間**也有世間的安樂，但這是有繫縛的安樂，安樂會引起以後的苦痛；有時候，快樂和苦痛，簡直分辨不出，到底是快樂，還是苦痛。

出世的安樂，是離妄執的安樂，在佛法中名為離繫樂。沒有執著的，沒有繫縛的樂，是無漏的安樂，與世間的安樂不同。

二乘也能得離繫樂，如證得阿羅漢的，究竟涅槃，樂是消極的，只是從沒有苦痛來說。

但**大乘菩薩**，修行到成佛，具足了永恆的安樂，究竟的安樂。

所以在**涅槃**中，安立常、樂、我、淨，樂是四德之一。這是常樂 (p.313)，永恆的樂，也就是無上的安樂。

c、得知見自在

三、「得知見自在」：無分別智修行到成佛，一切功德圓滿而得法身，法身是不離開知見的。

知與見，都是智慧，智慧的功用。本來眼也是**見**，不是知，知乃心識的作用。**知**不一定是**見**，如或是聽來的，或是推論出來的，假想得來的，這樣的知，都不是見，因為不是直接的，明確的。現在綜合**知見**為一詞，這是知得非常深刻，明了，如見到一樣。

所以佛法中，都以眼來代表智慧，如五眼中，除肉眼、天眼外，慧眼、法眼、佛眼，都是智慧的別名。

佛果所有的一切智慧，都是最親切的，直接的現量智，如眼見一樣。佛的一切知見，無論是證空、達有，自利、利他，都是無障礙的自在，念念遍知一切，任運自然，所以說一切**知見自在**。

d、得說法自在

四、「得說法自在」：一般說法師，那是不要說了，就是大菩薩說法，也不能自在。

經說九地菩薩，得四無礙辯²⁰²，說法無礙，但這話是有限的。九地菩薩為九

波羅蜜名字。」

- (3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 29〈序品 1〉(大正 25, 27a1-5):「亦如群盲無導，不能有所至；般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜，令至薩婆若。譬如大軍無健將，不能成辦其事；又如人身餘根雖具，若無眼者，不能有所至。」

²⁰² 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 25〈序品 1〉(大正 25, 246a22-b13):
四無礙智者：義無礙智、法無礙智、辭無礙智、樂說無礙智。

地菩薩說，能一切自在嗎？如對方是十地菩薩，能無礙嗎？當然不會的。所以真能說法自在無礙的，唯有佛。

說法，與說話，作文一樣，一般都是要 (p.314) 思考的。如出席會議，請你說幾句話，得心裏想一想，今天講些什麼。即使沒有定腹稿的，到了那地方，也得看看情形，或聽別人講些什麼。如什麼都不想，一下子跑上去，怕說不上來，說也說得不合理。作文也是這樣，總是要考慮一下的。

但是佛的究竟無分別智，是不加功用的，不用思慮，自然能任運自在，應什麼機說什麼，說得恰到好處，名為說法自在。

F、悟入無分別智遍知

(A) 標列

a、舉頌明：以四相入遍知

悟入遍知者，當知有四相：謂對治遍知，及自相遍知，諸差別遍知，五作業遍知。

b、略釋頌義

對於轉依，本論以十種相來說明。第六相——悟入所依住，也以六相悟入，現在是第六相，悟入無分別智「遍知」。

遍知是於一切法而莫不通達的，無分別智是遍知。證悟真理的智，斷種種的障，去種種妄執，起種種妙用，這都是遍知相。遍知的含義很廣，所以又標列「四相」，然後分別解釋。

標列四相是：

- 一、「對治遍知」，約對治妄執以顯示遍知；
- 二、「自相遍知」，顯 (p.315) 無分別智的自相；
- 三、「諸差別遍知」，對小乘以顯無分別的殊勝——差別；

義無礙智者，用名字、言語所說事，各各諸法相。所謂堅相，此中地堅相是義，地名字是法，以言語說地是辭，於三種智中樂說自在，是樂說。於此四事，通達無滯，是名無礙智。……

法無礙智者，知是義名字，堅相名為地，如是等一切名字分別中無滯，是名為法無礙智。……

是名字及義，云何令眾生得解？當以言辭分別莊嚴，能令人解，通達無滯，是名辭無礙智。

說有道理，開演無盡，亦於諸禪定中得自在無滯，是名樂說無礙智。

- (2) 世友造·玄奘譯《阿毘達磨品類足論》卷7〈辯攝等品6〉(大正26, 719a7-12):「**法無礙解**云何？謂於名、句、文身所有不退智。**義無礙解**云何？謂於勝義所有不退智。詞無礙解云何？謂於言詞所有不退智。辯無礙解云何？謂於無滯應理言詞，及於等持自在顯示，所有不退智。」
- (3) 《大毘婆沙論》卷180(大正27, 904a8-23);《俱舍論》卷27(大正29, 142a22-28);《順正理論》卷76(大正29, 751a2-b8);《顯宗論》卷37(大正29, 959a15-c22)。
- (4) 印順法師，《華雨集(一)》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.107~108。

四、「五作業遍知」，無分別智所起妙用，能作種種自利、利他的一切事業。

(B) 別釋

a、對治遍知——對治五種妄執

※ 舉頌

其對治遍知，謂無分別智，對治五妄執：即妄執有法、數取趣、變壞，異、及損減性。

(a) 釋：其對治遍知，謂無分別智，對治五妄執

「對治遍知」，明對治種種妄執的遍知相。

「無分別」智遍破一切妄執，不是暫時的「對治」，而是徹底的克服，消解一切妄執。換言之，只有真正的般若，才能斷一切妄執。

所以譬喻說：「般若如大火聚，四邊不可觸」。²⁰³這是說般若——無分別智，如大火聚，各式各樣的執著，一觸到般若，都不能存在。

般若能夠遍破一切妄執，斷息一切戲論，本論扼要的舉出「五」種「妄執」，為無分別遍智所對治。

(b) 對治：妄執有法

一、對治「妄執有法」，這是法執。

法字的意義，如《辨法法性論》，法 (p.316) 是生死的一切。²⁰⁴但這裏，法與數取趣相對。數取趣——補特伽羅我執，是於自己或其他有情心身上，看作一獨立自體，有一實在的生命主體，就是實有補特伽羅，名補特伽羅 (我) 執。²⁰⁵

如眼所見的青、黃、赤、白等，耳所聽到種種聲音等，六根、六境、六識，都是法。有情界的血、肉、筋、脈等，器世界的山、河、大地，草、木、叢林等，以及年、月、星宿等，六識所得到的一切，都名為法。

眾生是沒有不執取法為實有的，如唯心所現的能取、所取，能取是心，所取是境，我們終覺得心和境都是實有的。地球、太陽，無邊星宿，是想為實有的；如說極微，即是小到不是眼耳所能經驗的，如原子、電子等，聽到了也覺得他是實有的。

這六識的境界，了別到什麼，都好像實有性的；就是能了別的識，也覺得是實有的。

這種妄執有法，是無分別智所能對治遣除的，所以第一種就是叫妄執有法。

(c) 對治：妄執數取趣

²⁰³ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 11〈序品 1〉(大正 25, 139c19-21):「譬如火焰，四邊不可觸，以燒手故；般若波羅蜜相，亦如是不可觸，以邪見火燒故。」

²⁰⁴ 參見：印順法師，《華雨集(一)》，〈辨法法性論講記〉，p.185。

²⁰⁵ 參見：印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.355~356。

I、執實有生命自體在輪迴

二、對治妄執「數取趣」：上面已說過，梵語補特伽羅，是不斷的受生死（趣）者，一生又一生的不斷受生。²⁰⁶於生死輪迴中，執有生命自體，從今生到（p.317）來生，從人間到天上，來來去去，就是這補特伽羅的來去。

佛教徒信輪迴——流轉嗎？確信作善業的死了生於人間、天上了；作了惡，要墮落到地獄去。

但一般人，聽說生來死去，總好像有個生命自體，生到天上，墮入地獄。於是說惡人下生到畜生趣去，就說變畜生，好像人變了豬、羊一樣，這都是由於妄執實有補特伽羅我執所引起的妄執。

自我的妄執，是普遍的，凡夫是沒有人能遠離的。

II、依唯識宗辨：聲聞與菩薩之差異

（I）聲聞學者：通達我空智

依唯識宗說：我執，小乘學者，以無常、苦、空、無我的正觀，觀身心中心我不可得，得無我正見，就能斷我見得解脫了。通達我空的智慧，名為我空（或作生空）智。

（II）大乘學者：通達我、法空智

大乘菩薩修行斷執，與小乘不一樣。菩薩要正觀一切唯心所現，離能取、所取，一切法不現，體悟清淨法性。那時，能斷我執，也能斷法執；從初地菩薩，到成佛才究竟斷盡。

所以平常說：小乘斷我執，大乘斷我法二執。雖然中觀宗不一定這樣說，但唯識宗確是這樣說的。²⁰⁷

²⁰⁶ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.271，pp.281～283。

²⁰⁷ 參見：

（1）印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀法品 18〉，pp.319～320：

……依本論所發揮的《阿含》真義，無我智是體悟真實相的唯一智慧，這是凡聖關頭：有了無我智，就是聖者；沒有，就是凡夫。不過，二乘聖者求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。不能正見法無自性中，薩迦耶見的妄執自我，為生死根本。所以能離薩迦耶見，無我無我所，自會不執著一切法，而離我法的繫縛了。

月稱說：聲聞學者通達了人無我，如進一步的觀察諸法，是一定可以通達法空的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有。……

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.365：

無我，《入中論》說：「無我為度生，由人法分二」。無我也就是空性，由於所觀境不同，分為二無我或二空。無我與空的定義，同樣是（緣起）無自性，所以能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。

這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），「於法無我不圓滿修」。……

執我、法有自性，是煩惱障的根源，那什麼是所知障呢？《入中論釋》說：「彼無明、

III、結前引下

上面所斷二種妄執，小乘智慧能破實有數取趣我執，能破我見；大乘菩薩以無分別智，通達我法二空，斷我法實有性的妄執。

法執與數取趣我執，實包括了一切的妄執，我執 (p.318)、法執外，還有什麼執呢！

下面約另一意義，又別出三種妄執。

(d) 對治：變壞妄執

三、對治「變壞」妄執：平常說，一切是無常的，無常所以都是要壞的。這種通俗的話，佛弟子也是在這樣說的。但進一步推求，變壞是怎樣的變壞？如執著有實法，慢慢地變化，到最後壞盡，那是妄執。

佛法說變壞，推論到剎那剎那，即生即滅，不承認有暫住而漸漸變壞的。進一步說，我們所見到的一切，似乎生滅變化，其實一切法本性不生不滅。所以如執有實在法，漸漸的變壞，那是一種妄執。

如幻如化，即生即滅的壞相，看作實在了，而想像為漸漸的變壞，是與真實事理不相應的。以變壞為妄執，無論中觀宗，唯識宗，都是一樣的。一切法性本不生滅，無分別智現證法性，能對治對於生滅變壞的妄執。

《楞伽經》上說，有好多外道，說種種意義的變壞，²⁰⁸依大乘唯識，都屬於妄執。就是小乘部派中，如執實有生滅，也是妄執。

當然，佛說無常，也說變壞，但佛說的意義，是與世俗的變壞見不同的。²⁰⁹
(p.319)

(e) 對治：異妄執

四、對治「異」妄執：異即差別。在這生死世界裏，相對界是無限的差別，

貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅」。二乘斷煩惱，佛能斷盡煩惱習氣（所知障），確是「佛法」所說的。月稱的見解，與龍樹《大智度論》所說，大致相同。

(3) 印順法師，《中觀今論》，pp.239~240。

²⁰⁸ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16, 508b9-509a19)。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 7(大正 16, 553b26-554c4)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 5(大正 16, 617b25-618b10)。

²⁰⁹ 參見：

(1) 印順法師，《寶積經講記》，pp.99~100：「佛說無常以遮常見，如執為實有，即違反佛意。所以說：『常與無常，俱是邪見』。」

(2) 印順法師，《空之探究》，p.95：

佛說無常，使人得道，這是原始佛教的事實。「諸行無常」的無常，原語為 (anitya)；無常性是 (anityatā)。佛不但說無常，也說無恒、變易、不安隱等。……佛說無常等，不是論究義理，而是指明事實。如四非常偈說：「積聚（財富）皆銷散，崇高（名位、權勢）必墮落，（親友）合會要當離，有生無不死」。這是要人對這現實世間（天國也在內），不可迷戀於不徹底的，終究要消失的福樂，起厭離心而向於解脫。

可說都是差別相。

這種差別觀念，習以成性，覺得一切都是差別的。即使聽到說法與法性，生死與涅槃，煩惱與菩提，有為與無為，也覺得是各各差別的。

無往而不差別的妄執，無分別智現前，就能對治，因為無分別智也名無差別智，現證法性、真如，是無二無別、平等平等的。

所以一切差別相，都是虛妄所現，而眾生隨而妄執，唯有現證這無分別智，能對治這別異相。

(f) 對治：損減性妄執

五、對治「損減性」妄執：什麼是損減性妄執？這在唯識學中，是有重要意義的。

I、明：增益妄執

沒有的東西，我們以為他是有的；不是這樣的，而我們覺得它是這樣的，這叫**增益妄執**。

它本不是這樣，我們給他附加了什麼上去，如執有法，執有我，執有差別，執有變異，都是增益的妄執。

II、明：減損性妄執

另有損減妄執，那是應該有的，的確有的，而我們以為沒有，是有而執為沒有，就是**損減性妄執**。例如不承認有輪迴，以為死了什麼都沒有了，這是損減性妄執。

III、唯識宗與中觀宗對「一切皆空」的界說

(I) 唯識宗：一切皆空是不了義，應以三性分別說

唯識宗所說的損減性妄執，最要緊的是：如以為一切法都是空的，就是損減性的妄執。

因為，虛妄分 (p.320) 別有，雖不是真實有的，卻不能說沒有，如說沒有，那一切能取、所取等，一切從那裏來呢？

所以唯識宗與中觀宗——空宗的重要諍論，就是說一切皆空（經所說）是不了義，應該依三性來解說，依他起性——虛妄分別是**有的**，不能說是空的；圓成實空性是**空所顯性**，也不是空的。²¹⁰

無分別智，能對治損減性的妄執。

(II) 中觀宗：一切皆空

至於空宗怎樣的答覆，這裏且不加討論。中觀以如幻如夢等喻，說一切法空。

IV、小結

²¹⁰ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.29~30。

唯識宗說：夢境是沒有的，但夢境也可發生作用。²¹¹有人夢醒時，覺得好辛苦；有人在夢中，身體上會起一種變化。所以如幻如化，也不能說是空的，什麼都沒有的。

所以世間法，唯識宗分為二類：一、雖妄執為有，其實是沒有的；二、雖在法性中不可得，但在世俗諦中不可說沒有的。應該有而以為沒有，就是損減性妄執。²¹²

(g) 結說

無分別智能對治，除遣這五種妄執，就是對治遍知。

b、自相遍知

※ 舉頌

自相遍知者：遠離不作意，超尋伺、寂靜，自性、執息念，五種為自相。²¹³
(p.321)

(a) 釋：自相遍知者

「遍知」——無分別智的「自相」，不容易正面說明，所以從遠離世俗的五種無分別，來表示這證悟法性的無分別智自性。

因為，多少人聽到無分別，都誤會以為這就是無分別，佛法所說的無分別智，其實可能錯了。《楞伽經》說：「分別是識，無分別是智」，²¹⁴禪宗也常

²¹¹ 參見：

- (1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷7(大正31, 39b9-10)：
若唯內識，似外境起，寧見世間情、非情物處時，身用定、不定轉，如夢境等。應釋此疑。
- (2) 唐·窺基撰《成唯識論述記》卷7(大正43, 490b28-491b27)。

²¹² 參見：

- (1) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.29~30。
- (2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈色即是空、空即是色〉，p.204：
唯識者解「空」為二：一、實無自性的妄所執性——遍計所執性，是空的，空是沒有自體的意思。二、實有自體的真實理性——圓成實性，這是從修空所顯的；從空所顯，所以稱之為空，其實是「空所顯性」，空性是有的。
解「有」也分為二：一、妄所執性的「假有」，但由名相假立所顯，這就是遍計所執性。二、緣生性的「自相有」——依他起性，對勝義圓成實性說，這是世俗有，非實有的。對遍計所執性的「假相安立」說，這是「自相安立」的，是有的，而且可稱為勝義有的。遍計所執的有（無體隨情假），是空的；依他起性的有（有體施設假），是不空的，非有不可的。如說是空，那就是惡取空了。就在這點上，形成了「空有之爭」。

²¹³ 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷3(大正31, 147b26-29)：「此中無分別智，離五種相以為自性：一、離無作意故，二、離過有尋有伺地故，三、離想受滅寂靜故，四、離色自性故，五、離於真義異計度故。離此五相，應知是名無分別智。」
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.429~431。

²¹⁴ 參見：

- (1) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷7〈偈頌品 10〉(大正16, 636a26-28)：「總分別

說這二句話。²¹⁵

彌勒菩薩所開示的，真能證悟法性的無分別智，與一般所說，這樣那樣的無分別，是不同的。

不相干的、錯誤的無分別，應把他清理出去，所以說到這遍知自相，就是說五種的無分別都不是的。佛弟子應該多想一想，怕自以為然的無分別，正是五種中的一種！

(b) 遠離：不作意的無分別

I、釋：遠離——離五種分別

一、「遠離不作意」的無分別：遠離二字，是通貫下文的，遠離不作意的無分別；遠離超尋伺的無分別；遠離寂靜的無分別；遠離自性的無分別；遠離執息念的無分別。

遠離這五種無分別，才是真正的無分別智。所以，無分別智是離這五種不正確的無分別。

II、釋：不作意

不作意，與不注意的意義相近。在根、境相關涉而起識時，一定有作意，作意有引發識趣境的作用，如沒有作意，那就視而不見（p.322），聽而不聞，食而不知其味。

眼前的境界過去，卻不知道是什麼；耳中似有聲音，但也沒有聽進去，這就是不作意。

III、辨：不作意的無分別

(I) 一般人的誤解

如不起作意，就視而不見，嗅而不聞，似乎觸對境界而心無分別。如禪宗的神會，勸人不作意修，以為是無分別（燉煌本《壇經》，六祖慧能是徹底否定不作意修的）。²¹⁶

(II) 菩薩的無分別智

菩薩的無分別智，在修加行無分別智時，到任運現前，也是不作意的，但與直下就不作意，不作意而覺得什麼都無分別，是大大不同的。

是心，遍分別為意；別分別是識，皆離能所相。」

(2) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷7〈偈頌品 10〉(大正 16, 636c6-7):「此心亦不生，則順聖種性；勿分別分別，無分別是智。」

²¹⁵ 參見：

(1) 明凡錄《湛然圓澄禪師語錄》卷7(CBETA, X72, no. 1444, p. 816, a21-22 // Z 2:31, p. 132, b5-6 // R126, p. 263, b5-6)。

(2) 樂說今辯重編《海幢阿字無禪師語錄》卷1(CBETA, J38, no. B408, p. 258, c24)。

²¹⁶ 參見：

(1) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.269~270；pp.365~370。

(2) 印順法師，《無諍之辯》，pp.78~80。

(III) 小結

不要以為是修行時，什麼都不觀察，什麼都不分別，以為就是無分別。

靜坐中一切不作意，也能引發一些類似的定境，不知道這不是無分別智，而是心識萎縮，精神呆住，引起恍恍惚惚的幻境。

(c) 遠離：超尋伺的無分別

二、遠離「超尋伺」的無分別，比上一類要深一些。什麼是超尋伺？

I、釋：尋、伺

尋與伺，是兩種心所作用。

(I) 語詞的解釋

以尋伺二字的世間解釋：尋是東找西找的尋求，伺是伺察。伺也是在尋找，但方法不同。

如貓找老鼠，跑東跑西的找，是尋；如發現鼠洞，貓就等在洞口，靜靜的等著老鼠出來，這就是伺。

(II) 心所的作用

現在尋與伺的心所作用，都有推求分別的意義，但有粗有細：粗的分別名為尋，細的分別就是伺。(p.323)

人的說話，是依於尋伺的，如沒有尋伺，就不會引發語言。

II、依心而辨析超尋伺

(I) 欲界眾生：有尋、有伺

在眾生來講，我們所處的是欲界，欲界眾生一定是有尋、有伺的。

(II) 初禪：有尋、有伺

修定而得初禪定的，定心中還是有尋有伺，所以初禪名有尋有伺三摩地。

(III) 中間禪：無尋、有伺

向上進修，在初禪與二禪間，名中間禪，中間禪名無尋有伺三摩地；那時，粗的分別沒有了，細的分別還是有的。

(IV) 二禪以上：無尋無伺

等到修得二禪，名無尋無伺三摩地，那時尋與伺都沒有了，所以二禪以上，是超過尋伺的。

如沒有尋伺，就是無分別智，那末得二禪定，生二禪天的，都是得無分別智了！然二禪是定而不是慧，二禪天人還是凡夫，所以超尋伺的無分別，不是無分別智。

在禪定心境中，到了二禪以上，像鏡子照東西一樣，來個什麼，就現個什麼，分別明了，可是沒有尋伺的分別。在安靜的定心中，了了分明，而沒有尋伺的分別，也是很好的定了！但這樣的無分別，不是無分別智。

(d) 遠離：寂靜的無分別

I、四禪以上最寂靜，亦名為不動

三、遠離「寂靜」的無分別：二禪已經是無尋無伺了，經三禪到四禪，或四禪以上，那時的定心，最寂靜，最安靜，沒有些微激動，所以四禪以上名為 (p.324) 不動。²¹⁷

人都是會激動的，為什麼會激動？喜、樂、憂、苦，這是會引起激動的。到了四禪，憂與苦，早已沒有了；喜與樂也不再現起，唯是捨受。

憂、苦、喜、樂——情緒的激動都沒有了，所以四禪以上，是最寂靜的。

II、雖最寂靜，但仍不是無分別智

上面所說二禪的無尋伺，雖好像無分別，還有衝動的心情，到此時，一些激動的心情也沒有了，佛法中名為寂靜，如中夜無聲一樣。大家不要誤會！這不是佛法所說的涅槃寂靜，只是定境的寂靜。

表示證悟境界的術語，有些也應用於定境，如不動，寂靜，無分別等。如誤以定境的寂靜為無分別智，那末四禪以上，都是大菩薩了！

其實，四禪以上，還是共世間的禪定，所以這樣的寂靜，也不是無分別智。

(f) 遠離：自性的無分別

四、遠離「自性」的無分別：什麼是自性無分別？自體本來就是沒有分別的。如桌子、板凳，從來就是沒有分別的。

這樣，土、石、樹木、花草等物，都是自性無分別，不是經修行而達到的無分別。這種自性無分別，不是無分別智，否則，石頭、泥土等，都成了聖智了。

所以成佛，是凡夫修行所得的；無 (p.325) 分別智，是分別心經修行而得無分別的。中國佛學所說「無情有性」，「無情成佛」，²¹⁸實是違反佛法的戲論！

(g) 遠離：執息念的無分別

I、外道定，以習念法門而修行

五、遠離「執息念」的無分別：這是外道定。

生死輪迴不已，病根在什麼地方？因有分別心，剎那剎那的念念不息。那有什麼辦法呢？如生滅心不起，意念不起，就可以得涅槃了。

²¹⁷ 參見：印順法師，《性空學探源》，pp.75~76：「如大眾分別說系，則是多少能把握空慧的次第禪定化，所以他們立滅盡無為，或立四無色無為，或立第四禪的不動無為；這『無為』固然不是究竟解脫，然有寂然不動的境界。」

²¹⁸ 參見：印順法師，《中國禪宗史》，p.123：「這可見牛頭禪的『無情有性』、『無情成佛』、『無情說法』，是繼承三論與天臺的成說，為『大道不二』的結論。」

外道不知妄念的因緣，不知離妄念分別的正道，以為只要沒有念就好了。所以執著息念，以息念法門而修行。不知這樣的修行，即使修到了無念，還是外道禪。

II、別釋：外道二定

外道中有二：

(I) 無想定

一為無想天，是屬於四禪天的。外道以為，我們的妄念，依想而起，所以用滅想為方便。

想是心所法，與一切心識相應，有心識就一定有想。外道修無想為方便，得定時，想沒有了，六識也不起了，是無心定之一。依唯識學，得無想定的，沒有六識，第七、第八識還是有的。

外道如修成無想定，死後上升無想天，受五百劫無心的果報。修得了定，有些是會失掉的，可是得了無想定的，因為沒有（六識）心，所以不會退失，一定要受長期無心的果報。

(II) 非想非非想定

二、是非想非非想定，是屬於世間最高的（p.326）禪定。

有的外道以為：心念的生起時，一定有受與想相應。**想**，所以多起分別；**受**，所以有苦樂等情緒的不穩定，所以以止息受想為方便，將受與想止息下去，使它不起；受與想不起時，一切心心所都不起了。

佛法名之為非想非非想定，是心識微細到似有似無的境地。

(III) 佛法認為，此二定非究竟

無想定與非想非非想定，外道修得了，就以為是涅槃，無有分別。

佛法認為這只是息念為先的定境，不是涅槃，當然也不是無分別智。

我們知道，無分別智是要以分別力，修觀行而成就的，不是不分別就是了，更不是把念壓下而無心就是了。

III、類同餘錯誤的無分別

不作意，離尋伺，寂靜不動，一切心識不起的定境，不離虛妄分別所攝，離不了唯心所現。

所以說到無分別智，不要誤會了，以為沒有分別就是了。

(h) 別說：

I、學佛者對佛法名詞的錯解

學佛的道友們，每為佛法的名詞所誤解。聽說空，以為空是什麼都沒有了。

聽說無分別的，以為不作意，不尋伺，兀兀騰騰的什麼都不問，以為能達

到最高的無分別；也有以為少分別，少煩惱，如以為離想受可以得涅槃。

II、正確的理解：無分別智

(I) 依修行而得

佛法所說現證法性的無分別智，是要修加行的。要親近善知識，聽聞大乘法，如理作 (p.327) 意，勤修止觀。

依唯識學，要理解唯心所現，修有得加行，無得加行，有得無得加行，無得有得加行，才能實現無分別智，體悟法性，真如。

(II) 印度的大乘佛法

印度的大乘佛法，唯識與中觀，都是聞、思、修；要修習止觀，依止觀得定慧。佛法是以慧為先導，以戒為基礎，以定為方便，才能悟入。

(III) 舉釋迦牟尼佛成道為例

從前釋迦牟尼佛，出家修行，起初跟二人修學，所修的就是定——無所有定，非想非非想定。

釋迦不滿意，才到菩提樹下，深觀緣起法，通達法性而成佛的。這就是佛法與外道的不同處。

III、小結

佛法的證悟，從觀慧而來，不是但依深定的。有的以觀慧為分別，而專從禪定去達無分別，可說是根本顛倒了！

c、差別遍知

(a) 舉頌釋義：五種遍知，勝於二乘

差別遍知者，謂不分別性，及非少分性，無住與畢竟，並其無上相，是五種差別。²¹⁹

「差別」，是不同的意思。菩薩「遍知」——無分別智，與二乘不同，勝於二乘的，也有五種。

(b) 不分別性

一、「不分別性」：菩薩根本無分別智現前，是不分別性的，也就是不是分別性的。

眾生的心識有能分別，有所分別，沒有不分別的 (p.328)。二乘聖者的無漏智，由於執法有實性，所以是有分別性的。

²¹⁹ 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷3(大正31, 148b21-28)：「聲聞等智與菩薩智有何差別？由五種相應知差別：一、由無分別差別，謂於蘊等法無分別故。二、由非少分差別，謂於通達真如，入一切種所知境界，普為度脫一切有情，非少分故。三、由無住差別，謂無住涅槃為所住故。四、由畢竟差別，謂無餘依涅槃界中無斷盡故。五、由無上差別，謂於此上無有餘乘勝過此故。」
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.454~456。

不分別性，顯出了菩薩遍知的差別。

(c) 非少分性

二、「非少分性」：二乘能通達少分法性，於有情身心，通達無我空性；菩薩遍於一切法無分別證悟法性。

菩薩智盡虛空、遍法界，於一切法無分別，不是二乘那樣的少分性，所以說：二乘空如毛孔空，菩薩空如太虛空。²²⁰

(d) 無住

三、「無住」：菩薩的無分別智，是無住的，無所住著。住是安住，有定住而不動的意思。

眾生是有所住的，住於生死，住在生死中，安定的，牢靠的，住在生死中，不能出離生死。凡夫住生死，二乘住涅槃。住涅槃，就落在涅槃中。凡夫住生死，聲聞、緣覺住涅槃，住是住著，住著就局限定了。

住涅槃有什麼不好？如住涅槃，就遠離生死，不能化度眾生。如自己的生活好了，沈醉在舒服享受中，就忽略了別人的苦難一樣。聲聞、緣覺住在涅槃，依大乘法說，想發願迴心向大，也是很不容易的。

但菩薩不住生死，不住涅槃，生死與涅槃，無二無分別，所以都無所住（或稱為無住涅槃）。菩薩無分別智，離生（p.329）死而證涅槃；雖契入涅槃，而悲願熏心，不離生死，歷劫化度眾生。

小乘與大乘無分別智，是這樣的不同。

(e) 畢竟

四、「畢竟」：眾生，二乘聖者，什麼都是有局限性的。

大乘無分別智，體悟一切法空性，這是超越時空性，超越數量的。所以，時間，空間，功德，化度眾生等，一切是一切的一切，無窮無盡的。

菩薩一直到成佛，成佛以後，是盡未來際度眾生，這是無分別智的畢竟相，非凡夫、二乘所有。

(f) 無上相

五、「無上相」：最究竟、最圓滿的無分別智，是佛智。

佛的無分別智，唯佛與佛，乃得究竟。佛佛平等，無上無等，再沒有比這再高再上的，是無分別智的無上相。

(g) 結說

大乘的無分別智，從不分別性，非少分性，無住，畢竟，無上相——「五」

²²⁰ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 79〈囑累品 66〉(大正 25, 618c14-18):「復次，二乘得空，有分有量；諸佛、菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱行空不應有異？又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理！是故比佛、菩薩，千萬億分不及一。」

相中，顯出了無分別智的超越於二乘的「差別」相。

d、作業遍知

(a) 舉頌釋義：五種事業

最後業遍知：謂離諸分別；給無上安樂；令遠離煩惱，無所知二障。其後所得智 (p.330)，而能正悟入，一切所知相，嚴淨諸佛土，成熟諸有情；並能令生起，一切相智性。五種業差別。

菩薩遍知中，「最後」是「遍知」「業」，是無分別智的業用。作業是（事）業用，也就是無分別智所起的大用。

事業有五種，根本無分別智有三；後得無分別智有二，以下分別的解說。

(b) 根本無分別智而起的三業用

I、離諸分別

先以根本無分別智來說，一、「離諸分別」：離諸分別，一切分別不起，是無分別智的妙用，是無分別智中最主要的。

II、給無上安樂

二、「給無上安樂」：離一切分別，證得涅槃，涅槃是無上安樂。不是灰身泯智的二乘涅槃，是備有常、樂、我、淨四德的大般涅槃。無上安樂，依無分別智離一切分別繫縛而得。

III、遠離煩惱、所之二障

三、能離障：「遠離煩惱」、「所知二障」。離煩惱障，沒有所知障，是無分別智的作用。無分別智，上面已說能對治種種的妄執。能對治一切妄執，所以能離二障。

障是障礙，煩惱障能礙涅槃，所知障能障大菩提，非離障是不 (p.331) 能證涅槃，得大菩提佛果的。²²¹

什麼叫煩惱？煩惱本是種種不良心所法的通稱。生起來的時候，使心識煩動惱亂，情緒不安定了，是非不明白了。

煩惱很多，或是屬於情感方面的，或是屬於知識方面的，或是屬於意志方面的。凡一切不如理的，不正常的不良的心理因素，都是煩惱。

IV、別釋：唯識宗之兩大煩惱

唯識宗分煩惱為二大類：²²²

²²¹ 參見：護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷9(大正31, 48c6-11)：

煩惱障者，謂執遍計所執，實我薩迦耶見而為上首，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：執遍計所執，實法薩迦耶見而為上首，見、疑、無明、愛、恚、慢等。覆所知境無顛倒性，能障菩提，名所知障。

²²² 另參見：印順法師，《大乘起信論講記》，pp.205~206：

煩惱障與智障，雖是聲聞三藏所不談的，而實從三藏法推闡得來。聲聞法中的見所斷惑，

(I) 煩惱障

一、煩惱障：根本煩惱有十種；隨煩惱，又有大隨、中隨、小隨等煩惱。一切煩惱，是以薩迦耶見——我見為主的。

薩迦耶見是自我見，使我們以自我為中心而營為一切，起善、作惡，將來能得人天等樂報，地獄等苦報，在生死中流轉。

煩惱障能使我們感生死果，不能得涅槃，障礙涅槃。這種煩惱障，是二乘所共斷的，斷了煩惱障，才能了生死，得涅槃。

煩惱障中，有見道所斷的煩惱，修道所斷的煩惱，古譯或稱為見、思煩惱。

(II) 所知障

二、所知障：也還是種種煩惱，以薩迦耶見為中心的，但比煩惱障更微細。²²³其重心是什麼？所知障於一切所知法中，由於不悟法空性，對一切事理有所（p.332）著，有所礙。如一切實有性等法執，就是所知障。

我們不能了解如幻如化，就是有所知障在那裏。所知是我們所知的一切法，我們不能恰恰好的去如實悟解，執著一切，而起錯誤的認識。那末，所知障是由於內心有微細煩惱，所以不能如實了解一切。有了這樣的所知障，就不能成佛了，所以說所知障障大菩提。

唯識宗有一句話說：「所知不是障，被障障所知」。²²⁴所知的境界自身，不

修所斷惑，大概的說，即一為迷於諦理的，一為染於事相的。迷理的見惑，為障於真諦的，礙於生死解脫的。斷了見惑，生死即有邊際。充其量，也只是七返生死而已。修惑實為依見惑而起的，染於事相的微惑。統論起來，三藏所說，可有三類：一、見所斷惑，是迷於真理的。二、修所斷惑，是染著事相的。三、習氣，是昧（劣慧無能，與染著不同）於境相的。依此而推闡為大乘的斷障說，即成三類：

一、中觀者說：見修所斷惑，通於煩惱障與所知障，二障約三乘共斷說；習氣不屬於二障。這與藏教說，最為接近。見修所斷惑，通於二障，即是迷於真理，染著事相的別名。二、唯識者說：三乘共斷的見修煩惱，為煩惱障，可有迷理染事的二分。大乘不共所斷的，為所知障，也有迷理染事的二分。斷所知障的智慧，即有根本無分別與無分別後得智。這是對於被稱為無明住地的習氣，也分為二類了；又以二障別配三乘共斷與大乘不共。

三、如本論說，以障根本真如智的理障為煩惱障；以障世間自然業智的事障為所知障。以理事二障，稱煩惱所知二障，與中觀者同。但本論專以大乘不共所斷的，配屬二障；以三乘共斷的見修惑，攝屬於煩惱障中。

依同一教源而演為不同的教說，實是不能偏執，武斷是非的。

²²³ 參見：

(1) 世親造·真諦譯《攝大乘論釋》卷10(大正31, 221b17-21)：

凡夫性無明是初地障，此無明即是身見。身見有二種：一、因，二、果。法我執是因，人我執是果。因即凡夫性迷法無我，故稱無明。二乘但能除果，不能斷因。若不斷此無明，則不得入初地，故此無明為初地障。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.383~388。

²²⁴ 參見：明·王肯堂 證義《成唯識論證義》卷1(卍續藏經50, 834a13-17)。

能說是障，由於自己心理的執障，才障蔽了所知的真相。如戴了紅色的眼鏡，看來什麼都是紅色的；戴了凹凸眼鏡，看出來都是彎彎曲曲，歪歪斜斜的。

其實，所見的並沒有變了樣，只要除去紅色或凹凸的眼鏡，就見到真相了。

如一切是唯心所現的，現起能取、所取，由於不知唯心所現，以為心是心，境是境，心境各有自性，這就是所知障所起。

〔Ⅲ〕小結

遠離這所知障、煩惱障，是根本無分別智的妙用。能徹底的離障，才能得大菩提、大涅槃，圓滿佛果。

〔c〕後得無分別智而起的二業用

以下，是後得智的業用。根本智證真以後所生起來的智慧，是後得無分別智。後得，就是證真以後所得的。後得智的業用，有二：

Ⅰ、能正悟入，一切所知相

〔Ⅰ〕依後得智自利：一切無所不知

一、「能正悟入，一（p.333）切所知相」：通達一切所知相，是通達一切法的如幻如化，種種無盡的，一切一切的所知法相。

所以說：根本無分別智是平等智，後得智是差別智。佛菩薩不但通達平等真性，也依後得智，善巧一切，於一切無所不知。

〔Ⅱ〕依後得智利他：嚴淨佛土，成熟有情

有了這悟入一切所知相，所以能完成二大工作：「嚴淨諸佛土，成熟諸有情」。²²⁵龍樹菩薩也說：菩薩得了無生法忍（般若證悟法性）以後，就沒有別的事了，專於方便利他，嚴淨佛土，成熟眾生。²²⁶

嚴淨佛土，是菩薩遍到十方佛土，種種供養莊嚴，見佛，聞法；廣修種種功德，莊嚴佛土。等到修行圓滿成佛，就實現了最清淨最圓滿的佛土，不

²²⁵ 參見：

- （1）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 75（大正 25，590c10-15）：
問曰：有何次第故，說菩薩見眾生饑寒、凍餓等？
答曰：菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。今說淨佛世界因緣，見不淨世界相，願我國土無如是事。是故次第說是事。
- （2）印順法師，《學佛三要》，p.173：「修學佛法，一到功行成就，即先得般若根本智，證畢竟空性；再起滙和後得智，通達緣起，嚴淨佛土，成就有情。此後，真智與俗智，漸次轉進漸合，到得真俗圓融，二智並觀，即是佛法最究竟圓滿的中道智。」

²²⁶ 參見：

- （1）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 71〈譬喻品 51〉（大正 25，556b26-27）：「般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。」
- （2）隋·吉藏造《淨名玄論》卷 4（大正 38，882a12-13）：「般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人。」

但莊嚴法身佛淨土，還能引攝菩薩，於諸佛法會中，受用法樂：這就是嚴淨諸佛土。

成熟有情，只是應一切根機，現身、說法。有人天善根的，以人天法而成熟之；有聲聞、緣覺善根的，以聲聞、緣覺法門而成熟之；有大乘善根的，以大乘法門成熟他——使他發菩提心，修菩薩行，廣度眾生，究竟成佛。

成熟，或譯成就，就是使他成法器，善根成熟而能解脫。菩薩後得無分別智的利他，不外乎救度眾生與莊嚴佛土；在利他中 (p.334)，完成佛果。

(III) 別明：聲聞與菩薩之不同

小乘與大乘，這就是根本不同處：小乘以「自利」為主，以解脫自身的生死，為唯一大事。對於眾生，只是隨緣攝化。有時往來出入，見到了人，多少說幾句佛法，要他歸依三寶，或勸他布施，持戒；有智慧善根的人，為說四諦法門，不能說不救度眾生。但聲聞的化度眾生，是隨緣的，缺少主動的大願，所以不能為人作「不請之友」²²⁷。

菩薩就不同了，菩薩以悲願方便，利他為先，從根本無分別智起後得智，起無方妙用的時候，能與眾生以不同程度的救度，盡未來際為眾生。而且，聲聞但重視有情的淨化，菩薩更重視環境，也要淨化國土。如阿彌陀佛完成了莊嚴清淨的極樂世界，能攝受無數人到那邊去，淨土中容易修學，容易成就，容易不退轉。

(IV) 小結

大乘法一定會說到淨土的，這就是菩薩後得智所起業用的特勝。²²⁸

II、能領生起，一切相智性

後得智的第二業用，是「能令生起一切相智性」。

佛智的名稱很多，如一切智，一切智智，一切種智，一切相智。一切種智是一切法門通達一切法的佛智；一切相智，是通達一切法的一切相。所以一切相智與一切種智，意義 (p.335) 相近，都是通達無盡一切法的佛智。

這是菩薩的後得智，到了究極圓滿，就成為佛的一切相智，所以是後得智所起的。

(d) 結說五種業用

²²⁷ 參見：

(1) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 11〈功德華聚菩薩十行品 17〉(大正 9, 471c8-19)。

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 20〈十行品 21〉(大正 10, 108a11-b2)。

²²⁸ 另參見：

(1) 印順法師，《淨土與禪》，pp.3~5。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.a3~a4；p.491。

菩薩遍知——無分別智的「業」用「差別」，共有「五種」：前三種屬於根本無分別智的業用，後二種屬後得無分別智的業用。

e、結說：無分別智的遍知

無分別智的遍知，以對治、自相、諸差別、五作業，來說明，已說完了。

(3) 結前引下

以六相悟入所依住，廣明無分別智，也到此為止。

7、悟入作意

(1) 舉頌明：作唯識理解

悟入作意者，謂若諸菩薩，發心欲悟入，無分別智者，當作如是意：由不知真如，起虛妄分別，名曰一切種，為現二取因，依此起異識；故彼因及果，雖現而實無，彼現法性隱，彼沒法性現。若如是作意，菩薩即能入，無分別正智。

「悟入作意」，是說要悟入轉依，得無上大般涅槃，應該如何作意。這裏，作意是意解，是觀想。可以分為二段：一、作唯識理解；二、修唯識觀行。

A、釋：謂若諸菩薩，發心欲悟入，無分別智者，當作如是意

假使菩薩「發心」，想「悟入無分別智」而得轉依，那就應該起這樣的意（p.336）解，也就是這樣的理解、思惟。

B、釋：由不知真如，起虛妄分別，名曰一切種，為現二取因

(A) 略是頌義

這就是要知道：眾生無始以來，「由不知真如，起虛妄分別，名曰一切種，為現二取因」。眾生從來不曾知道真如、法性，因沒有能通達法性，所以就起虛妄分別心。

虛妄分別，是一切妄識的別名。虛妄分別的心心所法中，根本識名為一切種，一切種子識就是阿賴耶識的異名。

阿賴耶識攝藏一切種子，從種子起現行，所以虛妄分別種子識，能變現而起能取、所取，為現起二取的因緣。

(B) 不悟真如而起虛妄分別

到底為什麼有虛妄分別呢？虛妄分別的所以生起，就因為不通達平等法性、真如，不通達真如，就起虛妄分別。這樣說，有人要解說為迷真起妄了，好像真如本來清淨，由於不了，以後才生起虛妄分別。

其實，這是論理的前後，並不是時間的先後。什麼是論理的前後？在理論上，平等法性是本來如此的，因為不通達法性，所以就有虛妄分別，所以說虛妄分別因不知真如而起，虛妄分別可滅而真如常住，可說虛妄分別是後起的。

但這不是時間上的先後，決不能想像先有個真如，後來因為不悟真如，才生起虛妄分別。真如常住，是超越時間性，所以想像有時間的先後，是顛倒見。應該（p.337）說，從無始以來，就是這樣的，不悟真如而起虛妄分別。

(C) 唯識學：阿賴耶識為生起一切的根源

一切種，在唯識學上，是阿賴耶識，一切種子為生起一切的根源。

一切種是虛妄分別的生死根源，一切種起虛妄分別，虛妄分別能攝持一切種，虛妄分別與一切種，是不一不異的。

無始以來為惡習所熏成的虛妄分別，就是一切種阿賴耶識，為現起二取的因。

C、釋：依此起異識

「依」於能取、所取的變現，「起」種種別「異識」。

什麼是別異識？能取、所取——二取，就是別異。

在能取中，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識，一一都是別異，在所取中，色、聲、香、味、觸等，山河、大地、草木、叢林，一切是唯識所現的差別相，一切唯識為性，可以稱為識的。²²⁹

D、釋：故彼因及果，雖現而實無

這樣，一切種是因，虛妄分別是果；虛妄分別是因，能取所取是果。「故彼因及果，雖現而實無」。依因有果，因果的種種差別，其實都是不可得的，只是虛妄分別所現——唯識現而已。虛妄分別如烏雲一樣，真如如虛空一樣。

E、釋：彼現法性隱，彼沒法性現

「彼現法性隱，彼沒法性現」，這就是虛妄分別種子現起時，就不知法性、真如，如烏雲聚集，明淨的虛空就隱而不見了。

如虛妄分別的一切種子沒有的話 (p.338)，法性就顯現清淨，如烏雲消散而顯出明淨的虛空一樣。

迷悟、染淨的轉依，應這樣的理解！

F、結釋：若如是作意，菩薩即能入，無分別正智

「若如是作意，菩薩即能入，無分別正智」。這是結說。菩薩發心要悟入無分別智，證入法性而得轉依，要有上面所說那樣的作意。

G、小結

²²⁹ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 137c29-138a19)：

此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。此復云何？謂身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣死生識。此中若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子。若自他差別識，此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相虛妄分別皆得顯現。如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性，是無所有非真實義顯現所依；如是名為依他起相。……

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

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.176~181, pp.186~187。

眾生無始以來，不悟真如，起虛妄分別，有一切種子阿賴耶識。有了一切種子識，自然的現起能取所取，因果展轉，起種種異識，在生死流轉中，不能解脫。這唯有了解虛妄分別所現，雖現而無實去求解決。

這樣的作意，菩薩就要入唯識法門，讀大乘經論，理解唯心所現的道理，起唯識的決定勝解。有了這樣的唯識正理的聞、思，進一步可以修觀了。

(2) 舉頌明：修唯識觀行

從緣知唯識，觀識不得境；由境無得故，亦不得唯識。由此無得故，入二取無別，二別無所得，即無分別智。無境無所得，以是一切相，無得所顯故。

上來理解到，生死到涅槃——轉依的正理，就是依唯識所現，而明迷悟、染淨的正理。有了這樣的理解，就要進一步修唯識觀，觀也就是作意。

A、方便唯識觀——釋：從緣知唯識，觀識不得境

被稱為方 (p.339) 便唯識觀的，是「從緣知唯識，觀識不得境」。緣是所緣，了解到心識所緣的，一切唯識。根本是虛妄分別——妄識。依虛妄分別而顯起一切，這一切當然以妄識為自性。

在虛妄分別心所緣境界，似乎是存在於心外的，知道了一切都是唯識所現，所以觀一切唯識而不得外境的實性。

離了識以外，所取的境不可得，就是所取空。唯是識所現前，離心的所取境不可得，是唯識無境的正觀。

B、真實唯識觀

(A) 釋：由境無得故，亦不得唯識

「由境無得故，亦不得唯識」，被稱為真實唯識觀。識與境是相對的，有境就有識，有識就有境，有漏的心識活動，確是如此的。

現在，既觀所取的境不可得，與境相對的識，也不可得，所以說**亦不得唯識**。依空宗說，這妄識也是空的；但唯識宗說，因外境空無，能取的內識也不能現起了，所以說不得唯識。

(B) 釋：由此無得故，入二取無別，二別無所得，即無分別智

「由此無得故，入二取無別」，由於觀所取無所得，能取也無所得；境不可得，唯識也不可得，所以能悟入**二取無別**。能取不可得，所取不可得，同樣的無得，無二無別。

「二別」——能取所取的差別都「無所得」，能從觀而悟 (p.340) 入無得，「即無分別智」現前。

C、別明：妄識與無分別智

(A) 妄識

妄識與分別智²³⁰，有這樣的根本不同：妄識一定有所取、所緣境相，如沒有

²³⁰ 案：依前後文意，此應為「無分別智」。

境，妄識是不能生起的。

有心一定有境，所以《密嚴經》說：「眾生心二性，內外一切分」，²³¹眾生心有二性，就是現有內外，內是能取，外是所取。

有能取、所取，相互關涉，所以種種貪愛，種種執著，種種分別，都起來了。

(B) 無分別智

無分別智，決不是我不分別，不想就是了。一定要破除所取，因所取空而能取也不起，無分別智才能現前。

(C) 二者的差異：有、無所緣相

無分別智與妄識不同，是沒有所緣相的。無分別智證悟真如，真如無相，所以無分別智不是妄識那樣，有真如相可得。

一般心識的緣了境界，心內一定有所緣的影像；沒有影像相，就不可能知道。

無分別智是沒有影像相的，所以叫無所取，無能取，能所雙忘，也就是無分別智，是超越主觀客觀的自證。

D、結釋：無境無所得，以是一切相，無所得顯故

(A) 略是頌義

總結的說：「無境無所得」，境是沒有的，由無境而能取、所取都無所得。

這樣，「以是一切相，無所得顯故」。在無分別智證中，一切相都是以無所得而顯出真如。

(B) 舉經明義

如《般若波羅蜜多心經》說：「以無所得故」。²³²一切法都無所 (p.341) 得，就是般若，也就是無分別智。

在無分別智證悟中，一切相不可得。所以，如以為證悟是這樣那樣的，是不可信的。

(C) 舉傳說

從前，香港有一位禪師：勸人參禪，他的方法特別快，幾天就可以開悟。他對他的弟子說：你看，你看，你找啊！有弟子問他：「師父！你到底找到了什麼東西」？

他說：「我好不容易才找到了，頭頸後面亮亮的」。那是笑話！真正的證悟，那

²³¹ 參見：

(1) 唐·地婆訶羅譯《大乘密嚴經》卷2〈顯示自作品4〉(大正16, 735a15-16)：「內外一切物，所見唯自心，眾生心二性，能取及所取。」

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷2(大正31, 10b28-c3)：

是故契經伽他中說：眾生心二性，內外一切分；所取能取纏，見種種差別。

此頌意說：眾生心性，二分合成。若內若外皆有，所取、能取纏縛。

²³² 唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》卷1(大正08, 848c10-15)。

裏是這樣的相？證悟無分別智現前，一切法都無所得，佛也不能說是什麼的。

(3) 結說

依悟入作意說，要這樣的理解唯識所現，除二取而滅虛妄分別，才是唯識法門的主題。

8、悟入地

(1) 舉頌明：四加行相

加行悟入地，於四相當知：由勝解加行，於勝解行地，是順抉擇位。各別證加行，即於初地中，是觸真實位。由修習加行，於未淨六地，及三清淨地，是為隨念位。由究竟加行，任運佛事業，相續不斷故，此即是達到，彼智體性位。

(2) 總明：廣義的加行位有四相

A、明廣義的加行位

「加行」一詞，上面說過，含義是有寬有狹的。現在所說加行位，是廣義 (p.342) 的。在修行歷程中，一切的功用，努力，都叫加行。

進一步說，佛的無方妙用，從十地菩薩進修到成佛，成佛的利生大用，也還是加行。所以這裏所說的「加行」，是廣義的。

B、以四相明，修行道成佛的不同階段

修行到成佛，一步步的前進，用「四相」來說，也就是四種不同的階段。

唯識宗立五位：資糧位，加行位，見道位，修道位，究竟位。從菩薩發心到成佛，分成五個階段。

現在所說加行的四位，沒有說第一資糧位。資糧位雖修福德、智慧資糧，還沒有修唯識正觀，對於悟證轉依，差得太遠，所以不說。

從加行位說起，就只有四位了。

(3) 詳釋

A、勝解加行

一、「勝解加行」：

(A) 勝解

勝解是深刻的理解，達到堅定不拔的階段。勝解不是真實的體驗，不過也不是一般平常的了解。依唯識說，這是深解一切唯識，而修唯識觀的。

(B) 勝解行地

「勝解行地」，就是煖、頂、忍、世第一法——四加行位；地是經歷的地位，修勝解行的地位，名勝解行地。

這是初地菩薩以前的，修唯識而到初地證悟的階段，那一不長的時期，名勝解行地。

(C) 是順抉擇位

勝解行地，「是順抉擇位」；那時候的智慧，又名順抉擇分善根。

什麼叫順抉擇？真正能抉擇真理，那 (p.343) 是證悟了。修煖、頂、忍、世第一法——四加行，觀所取空，觀能取不可得，觀所取、能取——二取都無所得，這種觀察慧，是順於抉擇的。

換言之，是傾向抉擇，引到真正的抉擇、證悟的，所以叫順抉擇位。

(D) 小結

煖、頂、忍、世第一法，修順於抉擇、證悟的觀慧，就是上面所說的：有得加行，無得加行，有得無得加行，無得有得加行；²³³修這四種加行的階段，是勝解行地。

勝解行地，一般說，可通於初地以前的十住，十行，十迴向，不過本論專指十迴向末了，起四加行時，名勝解行地。

B、各別證加行

(A) 別證一一法的法性

二、「各別證加行」：菩薩初證真如——見道位，初地菩薩所起加行，名各別證加行。

證悟真如、法性的加行，為什麼名為各別證加行？各別證是各別自證，證得一一法的本性——自性。

真如法性是一切法的通相，但不是抽象的普遍的理性，而是一一法的法性；一一法的法性，無二無別，所以或說為通相——共相。是一一法的本性，所以說各別證，但又不是一法一法去體認，而是一證一切證的。

前面曾說到自內證，正就是這各別證。中國人歡喜說一，如說 (p.344) 一真法界，其實真如、法性無二無別，無二而又不著一的。

(B) 釋：即於初地中，是觸真實位

各別證加行在「初地」菩薩見道位，就「是觸真實位」。觸是直接體驗到的，真如的親切證悟，名觸真實位。

(C) 小結

各別證加行，與勝解行的加行不同，勝解行是加行無分別智，各別證是根本無分別智。

C、修習加行

(A) 略是頌義

三、「修習加行」：由修習加行，「於未淨六地，及三清淨地，是為隨念位」。

隨念，是隨順根本無分別智，依證悟的法性清淨，於一一法不斷的體驗、修習，趣向圓滿。隨念位是修道位，名「修習加行」。

(B) 總明：菩薩十地之清淨與未淨

²³³ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.296~301。

依菩薩十地說：初地歸入觸真實位；二地、三地、四地、五地、六地、七地，名為未清淨六地；八地、九地、十地，是三清淨地。

也可以說：從初地到六地，是未淨六地；七地、八地、九地，是清淨三地。

(C) 釋：差別之處

未淨與清淨的差別在那裏？

a、未淨六地

菩薩地中，從初地到六地，名有相有功用地；七地名無相有功用地；八地到十地，名無相無功用地。

前有相，所以初地到六地菩薩，無分別智悟入真如，一切相都不現。當然清淨了；但後得無分別智起，相又現起，有相與無相間雜，一下子有相，一下子（p.345）無相，所以名未淨六地。

b、清淨三地

八地菩薩以上，無相無功用，二諦並觀，真俗無礙。七地菩薩以上，才是純無相觀，八地、九地、十地，名三清淨地。

第七地無相而有功用，在清淨與未淨之間，如在兩國中間一樣。可說清淨；約有功用，也可說未淨。

(D) 小結

修道位菩薩的地地加行，是修習加行。

D、究竟加行

(A) 釋：究竟加行

四、「究竟加行」：從十地菩薩後心到成佛，所起的名究竟加行。

十地菩薩的時間很長，到了十地菩薩的最後心，一念圓證中道，也可說真俗無礙，事事無礙，到了最究竟，最徹底的階段。

虛妄分別習氣一些也沒有了，所以說煩惱、所知二障的粗重習氣，全部斷除之時。十地圓滿的最後一念，進入佛位的加行，名究竟加行。

(B) 釋：由究竟加行，任運佛事業

由究竟加行，圓成佛道，能「任運」——自然而然的施為一切「佛事業」。

佛的身業、語業、意業，都有自利、利他的一切妙用，都是自然而然的，名為任運。

(C) 釋：相續不斷故，此即是達到，彼智體性位

任運的佛事業，「相續不斷」的盡未來際，所以名為常。以究竟加行，到達成佛，才是真正到達了，「彼智體性位」。佛以無分別智證真如，真如最清淨，無分別智最究竟為體性。

如如、如如智無二無別，名 (p.346) 為法身；²³⁴法身是智法身，是以無分別智圓滿顯發清淨法性為體。經中或名為法界體性智²³⁵，法界體性智就是佛的體性智。

(4) 結說：四加行

上來所說四加行，各各不同，一步一步的深入，也一步一步的圓滿。究竟圓滿成佛，是究竟轉依，大菩提與大般涅槃，圓滿成就。

(5) 別明轉依的二種相：過患、功德相

下面說轉依有二種相：一為過患相，一為功德相，這是一正一反的。

什麼是過患相，功德相？意思說，如沒有轉依，有一切的過失，佛法的一切功德，都不能成立；反之，有了轉依，一切功德能成立，一切都沒有過失。

這說明了，為什麼要說轉依，轉依是後期大乘——唯識與如來藏學所說的。轉依的自性，是無垢真如。

迷真如法性，有虛妄分別，現二取相；悟真如法性，能斷惑，修道，得涅槃，菩提，成就智法身。轉迷啟悟的佛法，都不離真如法性而成立。

9、悟入過患

(1) 舉頌明：無轉依之過患

悟入過患者，謂若無轉依，有四種過患：無斷惑依過；無修道依過；無諸涅槃者，施設依處過；三菩提差別，施設無依過。(p.347)

(2) 總明：沒有轉依，有四過患

如沒有轉依，「有四種過患」：

一、「無斷惑依過」，就是斷惑沒有著落，斷煩惱就沒有依止。

二、「無修道依過」，修道——以悟入真如，沒有依處，沒有著落。

三、「無諸涅槃者，施設依處過」。什麼是涅槃？涅槃依什麼而說？如沒有轉依，也沒有施設涅槃的依處了。

四、「三菩提差別，施設無依過」。三菩提是聲聞、緣覺、佛的菩提，這三種菩提，如沒有轉依，那三種菩提也亦無從施設了。所以，修行斷煩惱，要轉依；修道證真，也要轉依；涅槃要轉依；菩提，阿耨多羅三藐三菩提，也都要轉依。

如沒有轉依，斷惑，證真，涅槃，菩提，都無從安立，這就是後期大乘，特明轉

²³⁴ 參見：唐·義淨譯《金光明最勝王經》卷2〈分別三身品 3〉(大正 16, 408b26-29)：

云何菩薩摩訶薩了知法身？為除諸煩惱等障，為具諸善法故，唯有如如、如如智，是名法身。

²³⁵ 參見：

(1) 唐·不空譯《金剛頂瑜伽三十七尊出生義》卷1(大正 18, 298a21-24)。

(2) 印順法師，《學佛三要》，p.173：「又如大乘果位的智慧，唯識學系開為：成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智；密宗又加上了法界體性智，成為佛果的五智（妙觀察智、平等性智，通菩薩位。」

依的理由所在。

(3) 詳釋

A、無斷惑依過

(A) 轉滅塵垢，轉顯真如

一、無斷惑依過：斷惑（煩惱障、所知障）與證真是相應的，證悟的一念無分別智現前，就斷除了見道所斷的惑障；證真如光明的顯現，斷惑如黑暗的消散。

本論上文說到轉依的自性，是：「謂客塵諸垢，及與真如性，不現及現義，即無垢真如」。²³⁶真如是轉依自性，無始以來為客塵諸垢——惑障所蒙蔽，不得顯現無垢清淨；轉依就是轉滅客塵諸垢，轉顯真如清淨。

客塵諸垢等虛妄（p.348）法，是依附真如的，但真如不受感染，而終究可以轉去的。

(B) 徹底斷進二取習氣，而圓成佛道

在斷惑中，如斷惑證真時，眼、耳、鼻、舌、身、意等識沒有了，煩惱也沒有了，一切相都不現前。

但惑障並沒有斷盡，見道證真以後，從真出俗，二取相又現前了，還有煩惱障習氣，所知障現行、習氣，所以並沒有成佛。

真見道時，一切相不現，畢竟清淨，怎麼還有未斷的惑障，惑障保留在什麼處呢？當然不在無分別智中。因為無始以來，法性本來清淨，而為這虛妄習氣所熏染。

虛妄分別習氣與真如，雖真妄不一，而虛妄卻依於真如。所以無分別智現證，雖一切不可得，而虛妄分別的二取習氣還在——依於真如。

所以要經長期修行，二取習氣徹底斷了，虛妄分別徹底不起才是純無相行，圓成佛道。

中國佛教有一句話：「一念清淨一念佛」，²³⁷那是不知道惑障次第盡的實際情形了！

(C) 結說：斷惑需有轉依

虛妄分別的習氣依於真如法性，如烏雲依於虛空。烏雲依於虛空，但不能說是從虛空生的，虛空不生烏雲，烏雲卻依虛空而有。所以說斷惑而得轉依，是以真如法性為依而說轉的。

經中說到：如來藏為依、為住，為建立故，有生死，有涅槃。虛妄雜染法，

²³⁶ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.272~276。

²³⁷ 另參見：明·智旭述《大乘起信論裂網疏》卷3（大正44，437c26-28）：

若觀一切妄念無相，則一念相應，一念佛；念念相應，念念佛，即名為不放逸，即名為覺。

(p.349) 依附如來藏，而不是如來藏，是離、是異，真如法性在虛妄隱覆中，名為如來藏。²³⁸

惑障依於真如，真如離惑障，無垢真如是轉依自性，所以說，假使沒有轉依，就沒有斷惑的依止，斷惑障就不能成立了。

B、無修道依過

(A) 修道以真如為依

二、無修道依過：修道也是以清淨真如為依。

(B) 初修道雖有漏，但能熏出世心種子

修道，從聽聞佛法，知有佛法開始。修布施、供養、持戒，修定，修觀察慧。這樣的修行，都是虛妄分別，都是有漏，這有什麼用？

以真如法性為依，所以修道是有用的。聽聞佛法，所聽聞的是法界等流，是從佛證悟法性所流出的聖教。從佛或佛弟子聽法，能熏習成出世心種子。

(C) 由世間有漏，漸修成無漏聖道

這是虛妄分別的，是世間有漏的，卻發生向於真如法性的作用。能破壞虛妄分別，達到證悟真如，成為無漏聖道。那時，戒、定、慧一切功德，都與法性相應，與真如不離、不異。

這樣，修道才有了意義。無漏聖道，一得永得，菩薩的展轉進修，功德也愈修愈大，修到究竟圓滿而成佛。

(D) 小結

所以說修道，必有轉依，自性——真如為依止，否則，沒有清淨真如為依止，修道也不能成立了。(p.350)

C、無諸涅槃者，施設依處過

三、無諸涅槃者，施設依處過：涅槃，為三乘聖者所歸趣，究竟依什麼施設——安立？

沒有苦惱，沒有憂愁，種種虛妄顛倒都沒有，什麼都沒有，就是涅槃嗎？不是的！不能說什麼都沒有就是涅槃。

涅槃是依轉依而施設的；一切虛妄雜染都沒有了，清淨法性就顯現，也就依清

²³⁸ 參見：

(1) 宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1(大正12, 222b5-14)：

世尊！生死者依如來藏，以如來藏故，說本際不可知。世尊！有如來藏故說生死，是名善說。世尊！生死，生死者，諸受根沒，次第不受根起，是名生死。世尊！死生者，此二法是如來藏。世間言說故，有死有生，死者謂根壞，生者新諸根起，非如來藏有生有死。如來藏者離有為相，如來藏常住不變。是故如來藏，是依、是持、是建立。世尊！不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依持、建立者，是如來藏。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.241~244。

淨法性而安立為涅槃。

如不說轉依，無有無垢真如的轉依自性，那涅槃是施設無依了。

D、三菩提差別，施設無依過

四、三菩提差別施設無依過：聲聞菩提，獨覺菩提，成佛的阿耨多羅三藐三菩提；菩提的意義是覺，覺是以清淨法性轉依而建立的。

如以生空智慧，通達生空無分別性；通達生空真如的，是聲聞菩提、獨覺菩提。

如以圓滿的無分別智，通達我、法空性、真如，修到圓顯最清淨法界；圓滿無分別智性，就是阿耨多羅三藐三菩提——無上正等正覺。

這樣，聲聞、獨覺、佛的菩提，都是依真如、法性而建立的，所以《金剛經》說：「一切賢聖，皆以無為法而有差別」。²³⁹

如沒有轉依自性——無垢真如，那三乘菩提，都有無依的過失，三乘菩提也成為不可能了。

E、結說

沒有轉依，斷惑、修道，涅槃、菩提，都不能成立，也就（p.351）沒有佛法，過患可太大了！

10、悟入功德

(1) 舉頌明功德

當知彼相違，四相入功德。

(2) 轉依的功德

A、略是頌義

知道了沒有轉依的四種過患，就知道與上面「相違」反的，也有「四相」悟「入」有轉依的「功德」。

B、功德

有了轉依，斷惑到究竟清淨，一切都能成立了。

有轉依自性，從有漏修行，到無漏修行，經十地菩薩聖道而達究竟圓滿，也可以成立了。

三乘的涅槃，三乘的菩提，有轉依自性而可以施設了。

佛法修證成聖的事，一切都依之成立，這就是功德。

C、小結

這就是唯識學特別重視轉依的理由。

二、喻說

²³⁹ 參見：後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷 1(大正 08，749b17-18)。

(一) 結前引下；舉頌喻

廣說轉依，有法說，有喻說，上以十種相，法說轉依。以下以譬喻來說明。

於無而現有，喻如夢、幻等。轉依則喻如：虛空、金、水等。

(二) 舉二種譬喻結論義

在本論的最後，舉二種譬喻，來總結本論的論義。

1、虛妄分別喻

(1) 於無而現有

一、虛妄分別喻：從虛妄分別現起能取、所取，各各差別境界，是「於無 (p.352) 而現有」的。實在是沒有自體的，但現起而在我們的認識中，好像是真實有的。

(2) 喻如夢、幻等

於無而現有所舉的譬喻，是「如夢、幻」。夢境，好像是有的，見到這樣，那樣，或喜笑，或啼哭；有時夢境非常明白，但夢不是真實的。

幻，上面已說過，如以手巾結成兔子，會跳，會叫，可是只是手巾，那裏有兔子！²⁴⁰

(3) 結說：虛妄分別喻

於無而現有的譬喻，譬虛妄分別，一切有為法。經中所舉的很多，或說如夢、幻、泡、影等六喻，或說九喻，或說十喻，²⁴¹本論略舉夢、幻二喻，以等其他的譬喻，譬說於無而現有的有為諸行。

2、轉依喻

(1) 轉依則喻如：虛空、金、水等

二、轉依喻：轉依自性，無垢真如，從虛妄分別所染，轉化到顯現究竟清淨「轉依」的譬「喻」，本論舉「虛空、金、水」三喻。

可以譬喻轉依的，是不止此三喻的，所以未有等字。經中，論中，說到這三種譬喻的，極為普遍。

(2) 別釋：虛空喻

虛空本來明清，或為烏雲所遮，或是大霧，或是風沙大作，天昏地黑，虛空清淨相就不顯現了。如烏雲散了，霧散了，風沙停止了，虛空明淨就顯出來了。

這轉依自性，有二種清淨：一、本性清淨，二、離垢清淨。本性清淨，如烏雲 (p.353) 遮著虛空時，看起來不清淨，其實虛空還是那樣的，本來是清淨的。

等到沒有烏雲時，那時的虛空清淨，譬如真如的離垢清淨。轉依自性是真如，轉

²⁴⁰ 參見：參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.205～206。

²⁴¹ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.734。

(2) 印順法師，《空之探究》，pp.196～197，pp.261～263。

依是從客塵諸垢所染，轉為離垢的畢竟清淨。

(3) 別釋：金喻²⁴²

金喻，如開採金礦，金與礦內的沙、石、土等，混在一起，當然是不清淨了，也沒有見到黃金。將金礦加以冶鍊，成為純金，那時最清淨的金子顯出來了，可用金來作成莊嚴具。

當虛妄分別現前時，如礦中的金砂一樣，見它不清淨，有的還不知道是金呢！經過冶鍊，煉成十足真金，可以做種種器具，種種莊嚴具。

正如我們經修行，消融虛空分別，無垢真如就轉依而成佛了。大用無方，法身、報身、化身，起自利、利他一切功德業。

(4) 別釋：水喻

水喻，如下大雨時，流水，污濁得很。水為什麼不清淨？因為塵土和水混在一起，所以成為渾水。如水澄靜一下，塵土下沈，把塵土抽去，就成清水了。如加熱使水成為水蒸氣，冷後成為蒸餾水，那是最清淨了。

其實，水質本來是清的。真如法性轉依，也是這樣。虛妄分別時，不見真如清淨，一切是煩惱 (p.354)、業、生死雜染。經修行而顯現真如清淨，就像渾水的轉為清水一樣。

水的功用極大，一切生物都依水而滋長；如佛德廣大，一切眾生都蒙佛的恩德。

(三) 總結論義

學大乘人，應觀虛妄分別，似有無實，是如夢如幻的。

應觀轉依自性——清淨真如，如虛空、金、水那樣。似有而實無的，可以消解滅去，所以能出生死。

真如本性清淨，依之而可以斷惑，可以修道；涅槃與菩提果德，也依之而成立。

本論辨法法性：法——生死法，可以從前面二譬喻來了解；法性——涅槃，可以從後三譬喻去了解。這二類譬喻，作為全部論義的總結。(宏觀記)

²⁴² 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 140c7-23)。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.273~279。