

第七章、三增上學⁴

第一節、增上戒學³

第一項、出戒說處

如是已說因果修差別，此中增上戒殊勝，云何可見？

這是第七章，前面第六章說完了，現在說第七章，第七章印順老法師的科叫作「三增上學」，第一節先說「增上戒學」，增上戒學裡面第一科是「出戒說處」，這個戒是出於什麼地方，在什麼地方說的。

「如是已說因果修差別」，前面這一大段文，其實這是說兩大大段，說彼入因果，這是一段，就是說的六波羅蜜；彼修差別，彼修差別就是十地，這兩段都已經說過了。說過了，但是「此中增上戒殊勝，云何可見」，就在因果，彼入因果裡面、彼修差別裡面，這個增上戒殊勝云何可見？這個菩薩的這個戒，它是比小乘戒來得殊勝，在這個殊勝這一方面的相貌我們怎麼能夠看得明白呢？這樣意思。這裡面說這個戒就是說的菩薩戒，這個菩薩戒在十波羅蜜裡面、六波羅蜜裡面那個戒波羅蜜，就是指菩薩戒說的，就是菩薩戒。那麼在十地裡面呢，這個也還是有菩薩戒，十地是菩薩，菩薩一定是持戒的，第二地是戒波羅蜜成就了。那麼這個戒在這裡要重新的說明一下，要再說一下，是這樣意思，其實前面已經是有了，但是需要再說一說。這個用意是什麼呢？就是因為，在世親釋上看呢，就是要表示這三增上學是互相增上的，要表示這個意思。戒能增上定，定能增上慧，由慧得解脫，表明互相增上的意思，說這個意思，所以重新的要把它說出來，這是第一個意思。第二個意思呢，前面說這個六波羅蜜裡面說戒，這個十地的位次裡面說戒，只是沒有明顯的特別的介紹，所以又開出來三大段說這個戒定慧的殊勝的境界。

這個「增上戒」，這個「增上」這個字，這個王恩洋疏上他說到，這個「增上」是以順益為勝因義，所以叫做增上。這個順益，就是你修學聖道呢，它能隨順你修學聖道，使令你聖道能夠增長，叫做順益。益，是有一個增長的意思。隨順你修學聖道，能令你的聖道得增長，所以叫做順益。為勝因呢，就是戒為定的勝因，定又為慧的勝因，慧

也為戒、也為定的勝因，互相為勝因，那麼得解脫，是這樣意思，所以叫做「增上」。

如菩薩地正受菩薩律儀中說。

這個菩薩戒是專有這樣的經論介紹這個菩薩戒的，在什麼地方呢？「如菩薩地」，就是《瑜伽師地論》，也名為《十七地論》，現在十七地裡面有一個地叫做「菩薩地」，那菩薩地裡面有一個〈戒波羅蜜多品〉，就是在那個「正受菩薩律儀中」那個戒波羅蜜多品裡面說這個菩薩戒了，是說了很多的，這裡就不多說了。

第二項、辨四殊勝。

甲、總標

復次，應知略由四種殊勝故此殊勝：

前面這第一項「出戒說處」，這裡第二項「辨四殊勝」，說明這個菩薩戒是有四樣是勝過聲聞戒的。從這四方面來說，比聲聞戒殊勝。「復次，應知略由四種殊勝」，簡略地說，「由四種殊勝故此殊勝」，所以菩薩戒是殊勝於小乘戒的。哪四種呢？

一、由差別殊勝，二、由共不共學處殊勝，三、由廣大殊勝，四、由甚深殊勝。

有這四種。這是標出來這四種殊勝，這以下解釋，先解釋這個差別殊勝。

乙、差別殊勝

差別殊勝者，謂菩薩戒有三品別：

就是有三類的不同，這個菩薩戒。

一、律儀戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒。

有這三種不同。這個「律儀戒」，這個「律儀」怎麼講呢？這個「律」，就是能息滅惡法的這一方面，叫做「律」。就是此法能滅惡法，就是佛制定出來一條一條的，這個法律能使令你滅除惡法，所以叫做「律」。我們能夠依教奉行，就名之為「儀」。合乎這個律的威儀，這叫「律儀」。這個「律儀戒」，譬如說是在家的佛教徒，有優婆塞戒、優婆夷戒、或者有八關齋戒，還有出家的沙彌戒、沙彌尼戒、比丘戒、比丘尼戒，每一位佛教徒各有各的戒，這都名為律儀戒。而菩薩戒呢，譬如說這個《梵網經》，或者是《瑜伽菩薩戒本》，這是菩薩的律儀戒，但是發了菩提心的時候呢，你這個在家居士戒、出家的戒都名為菩薩戒。你就是受五戒了，你若發了無上菩提心，你這五戒也就是菩薩戒。但是這個《梵網經》和《瑜伽菩薩戒本》，這是為菩薩所制定的學習佛法的一種律儀戒，當然通於七眾，大家都可以受菩薩戒。

第二是「攝善法戒」，「攝善法戒」就是六波羅蜜，六波羅蜜多，或者說十波羅蜜，這就是「攝善法戒」。你能這樣學習呢，你就能成就、能積集無量無邊的善法的功德。或者說這個「攝善法戒」這個「攝」字，你能學習這個六波羅蜜的話呢，你就能成就佛的十力、四無所畏、十八不共法無量無邊佛的功德，那叫做「攝善法」，這麼解釋也是好。

第三是「饒益有情戒」，前面這個「律儀戒」是自己不做一切有錯誤的事情，「攝善法戒」是做一切有功德的事情，這都是屬於自己這一方面的，這個「饒益有情戒」就是利益一切眾生了。分這麼三方面，這個菩薩戒有這三種差別。而這個小乘佛教只有一個「律儀戒」，沒有那個「攝善法戒」和「饒益有情戒」，所以菩薩戒是特別殊勝的。

此中律儀戒，應知二戒建立義故；

前面是標出來這個菩薩戒有三品別，這底下解釋。「此中律儀戒，應知二戒建立義故」，應該知道它是「攝善法戒」、「饒益有情戒」的建立的依止處，依律儀戒才能建立攝善法戒、建立饒益有情戒，這樣意思。這個意思是說，你本身能夠遠離一切罪過，三業清淨，你才能夠修學無量無邊的善法，你才能夠做很多很多的善法，那個善法才

是清淨的。如果你本身不持這個律儀戒，你做什麼功德都不清淨，所以叫做「建立義」。也就是以律儀戒為基礎，才能夠去栽培，才能去修行攝善法戒的。你有律儀戒的基礎，你本身清淨了，你才能去利益衆生，衆生才能容易接受你的教化的。不然的話，你自己不清淨，你想饒益衆生是很難的。所以是「此中律儀戒，應知二戒建立義故」。

攝善法戒，應知修集一切佛法建立義故；

這個「攝善法戒」怎麼叫做「建立義」呢？這個「攝善法戒」是「修集一切佛法」，你這樣修學、栽培，能積集無量無邊的佛法；也就是十力、四無所畏的這一切佛的功德，就可以修成功了。佛的無量無邊的功德是由自己修學六波羅蜜成就的，就是這樣意思。這個「建立義故」，你修學這個善法呢，你才能建立一切佛法；在修集一切佛法上面建立的攝善法戒，是這樣意思。

饒益有情戒，應知成熟一切有情建立義故。

這個「饒益有情戒」怎麼講呢？就是你要成熟一切有情，要發大悲心。前面兩個「律儀戒」、「攝善法戒」是屬於般若的智慧。你有般若的智慧了，再發大悲心去教化一切衆生，使令一切衆生善根成熟得解脫，這就名之為「饒益有情戒」，就在這上建立「饒益有情戒」。成熟一切有情的善根，來建立「饒益有情戒」的，是這樣意思。這可以知道菩薩戒的確是比聲聞戒是來得殊勝，聲聞人他不去饒益有情，沒有饒益有情戒。他也不去修十波羅蜜多這種成佛的法門，他沒有發無上菩提心，所以也沒有攝善法戒，也沒有饒益有情戒。但是他要求得涅槃，他希望得涅槃，所以有一個攝律儀戒。

這是第一個差別殊勝，差別殊勝這個解釋完了。這第二個呢，「共不共學處殊勝」。

丙、共不共學處殊勝

共不共學處殊勝者，謂諸菩薩一切性罪不現行故，與聲聞共；相似遮罪有現行故，與彼不共。

這底下說這個共不共的殊勝。這個「學處」就指戒說，戒是我們應該學習的地方。這個清淨的地方應該學習，不應該做的事情不可以做，這叫做「學處」。這個裡面有共不共的不同，在這上面也顯示出來菩薩戒的殊勝。「謂諸菩薩一切性罪不現行故」，這裡面約這個性罪和遮罪，約這兩種罪來辨別菩薩戒和聲聞戒的不同。菩薩是「一切性罪不現行故」，這個「性罪」，你受戒也好，你不受戒也好，你若做這種事情就有罪，所以叫做「性罪」。就是它本身就是染污的，這種罪過的事情本身就是染污的，所以叫做「性罪」。這就指這個殺、盜、淫、妄這一切的事情，這些事情它本身的體性上就是罪過。「不現行故」，發無上菩提心的菩薩他是不做這種事情的，沒有這種行為；在他的身口意上面不顯現出來這種行為，沒有這種行為的顯現。「與聲聞共」，這個「性罪不現行」和發出離心的聲聞人是相同的，是共有的，是共通的。聲聞人也是不做這種事情，那麼菩薩也是不做，所以叫做「共」。

「相似遮罪有現行故，與彼不共」，這個受菩薩戒的人，這個遮罪他有現行，這個和聲聞人是不共的；聲聞人也是不現行，但是菩薩是現行的。這個「相似」這個字，在別的翻譯的本子上面，其他的翻譯本子上面，是沒有這個字的。那麼這個玄奘法師他的譯本上有這兩個字，有個「相似」。印順老法師就說是翻錯了，說不應該有這個「相似」這兩個字。那麼沒有這兩個字的確容易講一點，就是「遮罪有現行故，與彼不共」。這個「遮罪」怎麼講呢？這個「遮罪」，就這件事本身沒有罪過，但是佛按照當時的情況，不應該做這種事情。你若做，對於你的修行還是有妨礙，或者會遭惹來人家的譏嫌，對於佛法在世間上的流行有妨礙，所以佛就制定這條戒，你不可做。你不可以做，如果你做，你做就有罪，是這樣意思，這叫「遮罪」。這個「遮罪」裡面呢，菩薩「有現行」，那麼和聲聞人不一樣，「與彼不共」。那麼這看出來，菩薩他是學習這個性戒，這個性罪決定不現行，遮罪有的時候是有現行的，這和聲聞人不同。這底下就解釋這個遮罪為什麼有現行？

於此學處，有聲聞犯菩薩不犯，有菩薩犯聲聞不犯。

在這個遮罪上有這個不同，有這樣的事情不同。「於此學處」，於此遮罪的學處上面。「有聲聞犯」，沒有發無上菩提心的，發出離

心的聲聞學者，他若做這件事他就犯戒了。譬如說去割草，有草要去割草，你受了比丘戒，你若去割草就是犯戒。但是菩薩不犯，菩薩去割草是可以，菩薩戒不犯。我們出家人也受了比丘戒，也受了菩薩戒；受了菩薩戒，我們無上菩提心如果時時地要發，時時地發無上菩提心，就是以菩薩戒為主，以菩薩戒為主。如果說是發了無上菩提心呢，還是以比丘戒為主，也是好。但是比丘戒裡面的一條戒一條戒的，那個總起來說的那個目的是為自己了脫生死，別人流轉生死那個苦是他的事情，我不要管，就是只顧自己修學聖道，別人怎麼樣苦惱那個事我也不要管，這個學習、受持比丘戒的人思想是這樣子。如果說我是發大悲心，我自己也不願意流轉生死，但是我感覺衆生流轉生死也不歡喜，所以也要去照顧衆生去的時候，那就和聲聞學者不同了。若是這件事是對於一切衆生有大利益的時候，對佛所制立的這個遮罪不能守，我不能守這條遮罪，我要去為了度化衆生這件事要做，那佛也是同意的，佛就是這樣子，在菩薩戒裡面是這樣規定的。所以這個「聲聞犯菩薩不犯」，菩薩是不犯的。譬如說受持金銀財寶的這條戒，這個比丘你若去接受人家拿這個財的話，拿這個金銀財物的話，你就是犯戒。你用手摸觸這個金銀財寶，你手去摸觸這個鈔票，你就是犯戒的。後來開緣了，也可以加法，不加法你就是犯戒。但是若受了菩薩戒呢，就這條取消了，就可以接受，也不需要加法，就是不一樣。所以這個「有聲聞犯菩薩不犯」，不同。

「有菩薩犯聲聞不犯」，這又是一個情形。譬如說是安居了，夏安居，夏安居的時候你一定在這裡要安住三個月，你在這裡要住三個月，在這裡安住用功修行，你不可以到別地方去住去，不可以。但是若是正在安居的時候，其他的地方有一種因緣，有可度的因緣，到那去或者講經說法的事情，你是安居了，你不可以到那邊去的，這個菩薩就是可以去，可以離開這裡到那個地方去。在開緣之外，他本身也有開緣，在開緣之外菩薩就可以去的，可以到那邊去。菩薩不去，我在這裡安居三個月，我不要去，不去你犯戒了，犯了菩薩戒了。「聲聞不犯」，說你只是受了比丘戒，你沒有受菩薩戒，那地方應該到那去教化衆生，但是他為了守這條戒，我不去，可以，你沒有犯戒。但是菩薩不是，菩薩你若不去你就是犯戒。這又有這樣的不同，「有聲聞犯菩薩不犯」，「有菩薩犯聲聞不犯」，所以同樣是這個遮罪，有犯也有不犯，這個情形是不一樣的。這是約這個性罪和遮罪表示菩薩的大悲心殊勝，是殊勝於聲聞戒的。

菩薩具有身語心戒，聲聞唯有身語二戒，是故菩薩心亦有犯非諸聲聞。

這底下是約三業來說，約身口意三業來說，身語意三業來說。這個菩薩所受的這個菩薩戒是「具有身語心戒」，有身、語、心三方面都有戒。「聲聞唯有身語二戒」，聲聞人只有身戒、語戒，沒有心戒。譬如說是，這個事情呢，我們在這個比丘戒裡面看呢，它也是注意心裡面的事情。就是你受了比丘戒，你心裡面若是不清淨，也是犯戒的一個原因的。但是沒有行之於身口，不見之於身口上有什麼不對，那麼就不算是有罪，頂多你自己責備自己就清淨了，就可以了。但是菩薩不是，菩薩你心裡面不對勁，不對勁就是犯戒了，就有罪，就是菩薩戒就是嚴格一點。所以是「菩薩具有身語心戒，聲聞唯有身語二戒，是故菩薩心亦有犯」，所以從這上面來看呢，菩薩戒啊，在心裡面你有不對的地方也就是犯戒，而不是聲聞人，不是「諸聲聞」人。

以要言之，一切饒益有情無罪身語意業，菩薩一切皆應現行，皆應修學。

前面是約兩種罪和三業來讚歎菩薩戒的殊勝，這裡最後結束這一段。「以要言之」，以扼要的意思來說。「一切饒益有情」，一切的行為對於衆生有大利益而沒有過失的「身」業、「語」業、「意業」，「菩薩一切皆應現行」，都是應該採取行動去利益衆生的，「皆應該去「修學」的，去修行、去學習，而不應該不做。你若不做，你就是犯戒了，這個菩薩戒是這樣意思。

這裡面有一個什麼事情呢？就是一切饒益有情無罪的身業、語業、意業，你表現出來的行動、你說出來的語言，你對衆生是有利益的，你內心也是要利益一切衆生，也要這樣的心情的，你才可以。假設說是你身、語做的是對衆生有利益，但是內心的思想有點問題，這在我們凡夫上容易表現出來的一件事情呢，倒也是常見的。就是譬如說某人有什麼特別的錯誤的時候，你用瞋心去呵斥他，你用瞋心來呵斥他的時候，你就有罪過，在菩薩來說就是有罪過，有過失。所以你身業、語業對他有利益，你心裡面恨他，在菩薩這一方面還是有罪過的。我們見到善人發歡喜心，見到惡人就生瞋心，在菩薩戒來說就是有罪，在菩薩戒來說就是有罪的。所以這地方說「一切饒益有情無罪」的「身業、語業、意業」，這裡面有這個意思。所以在我們日常的內

心的活動上，你同這個文來對照的時候就會感覺到這件事，感覺到這件事的。所以我們說是你不要用瞋心來說話，表面上不真實，我那一天說過，劉備是喜怒不形於色，他心裡面是喜是怒表面上看不出來的。這表面上也可能是假的，發歡喜心也可能是假的，表面上現出來這個憤怒也可能是假的，所以這個內心究竟是怎麼回事那才是真的。現在這句話就是表示這個意思，不管是表現於外的，是藏之於內心的，都是要是饒益有情，心也是饒益有情的意思，表現於外的也要這樣子，「菩薩一切皆應現行，皆應修學」，都是應該修學。

如是應知說名共不共殊勝。

前面這一段我們可以看出來，這個菩薩戒和聲聞戒有共有不共，從共不共上看出來菩薩戒是殊勝的。

丁、廣大殊勝

廣大殊勝者，復由四種廣大故：

這第三個，第三個是「廣大殊勝」，這個廣大殊勝是什麼呢？有「四種廣大故」，菩薩戒和聲聞戒對比起來，菩薩戒有四種是廣大的。

一、由種種無量學處廣大故，

第一個就是這個菩薩他發了無上菩提心了，他學習這個大乘佛法，「由種種無量學處廣大故」，各式各樣的無量無邊所應學的戒律是非常廣大的，不是聲聞戒所能及的，聲聞戒沒有這麼多。我們平常說「三千威儀，八萬細行」，的確是很多很多的。那麼這是約數量上說，菩薩戒的數量是多過聲聞戒的。

二、由攝受無量福德廣大故，

第二個廣大呢，就是「攝受無量福德」，你能夠學習這個六波羅蜜去廣度衆生，你就能夠栽培了無量無邊的福德，這個福德栽培地非常的廣大，也不是聲聞人那個戒律所能及的。聲聞人是偏重於諸惡莫作，偏重於這一面；至於這個衆善奉行這一面呢，若是能得聖道就好

了，衆善奉行以得聖道為限度。你修學這個善法做的功德，能支持你修學聖道，能成就聖道，就好了。若是你所成就的這個福德不夠，你想得聖道會使令你有困難，那你還要再栽培。前面在修唯識觀那一段文有包含一個意思，就是「成熟相續，相續成熟」。相續是什麼？就是這個身體。這個身體，修學聖道是誰修？就是這個色受想行識他來修這個聖道，他來修聖道啊，有的人修學聖道很容易，就得初果、得二果、得三果、得四果了，但是有的人不容易，要精進勇猛修行才能得聖道。精進勇猛修行的時候，你的身體受不了，那就是這個地方就是福德也有關係，有點不夠。福德不夠，你要栽培；栽培了，這個福德大了，「我七天不睡覺」，不要緊，你這個身體能受得了，或者「我九十天不坐不臥」，他身體受得了。但是有的人不行，有的人你不要說是九十天不睡覺，你特別地用心一點這身體就不行，這就是這個福德不夠，福德力不夠啊！要栽培，要多栽培福才可以啊。

所以我們用功修行，修學聖道，我修行……在香港有個福仁老和尚，福仁老和尚在南華寺做過方丈，就是虛雲老和尚的法子，他收個徒弟，收個徒弟，他就叫他徒弟去燒香、去掃地，給大家做飯。來的那個人說：我來出家修行的，你叫我做工，我不幹。就走了。當然這個話好像也有理由，我出家來修行的，你老叫我做工我不幹，也有道理。但是修行這個事情呢，從這個修唯識觀那一大段文裡面看出來，不是那麼簡單的，不容易。說是我修學，你沒有智慧資糧也還不能修行，沒有福德資糧也不能修行，那要具足各式各樣的條件的。那麼不具足就不能修行？也可以修行，你栽培嘛，可以去栽培。栽培夠了，夠了就可以修行了，就可以修行。

那個在優波拘多的那個傳上面看出有一件事，有一個比丘來拜見優波拘多尊者，優波拘多尊者是神通大羅漢，實在就是大菩薩，他說：你來這幹什麼？說：我要向您老人家學習，請您老人家教授我，我想要得聖道。說：好，你要聽我話，我叫你怎麼地就得怎麼地，你才可以在這裡住，不然你若不聽我話，你就離開，不要在這裡住。說：好，我聽您話。那麼就住下來了，住下來了呢，優波拘多尊者一入定就觀察這個比丘是怎麼回事情，一觀察一看，喔，他這個毛病在什麼地方是這樣子。這個毛病是什麼呢？就是歡喜吃，歡喜吃自己滿意的這些飲食，不高興的飲食就是不能吃，歡喜吃的就非要吃不可，就是這一點毛病障礙他修學聖道。那麼這個時候，好，優波拘多尊者就是告訴

人給他預備一套合適的飲食，他歡喜吃什麼給他預備什麼。預備好了就拿過來，拿過來優波拘多尊者陪著他，但是他一看這個正合意，就又要吃，要吃又感覺熱，就用口來吹，叫它涼。優波拘多尊者說：你心那麼急做什麼呢？慢慢地嘛。但是他這個食欲特別強，他就是等不得，就是要急急地叫它涼。說：好，叫它涼。涼了就叫他吃，優波拘多尊者說：你不要咽下去，在口裡面停留一會。那麼他這個食欲特別強，感覺到好一下子就咽下去。優波拘多尊者說是：你初來的時候我們講好了，你要聽我話，不聽我話我不教導你修學聖道的。他說：好，好。那麼就是放在嘴裡不咽下去。不咽下去，優波拘多尊者叫他吐出來，另外用一個碗叫他吐出來。吐了多少口了，然後再叫他再吃，再吃呢，他就不想吃了。從這麼以後呢，這個食欲就不那麼強了，這個歡喜吃的東西這個愛心特別強，這下降低了，對食的愛著心輕微了。輕微了，這時候優波拘多尊者開始教他修四念處，就得聖道了。所以這修行的事情各式各樣的情形，但是這若是遇見優波拘多尊者那樣的聖人才可以，平常人誰知道啊？誰知道你有什麼毛病，要怎麼對治啊？這是不行的。

所這上面說「攝受無量福德廣大故」，也要攝受無量福德。這是菩薩的福德大、智慧也大，所以他度化衆生容易。你沒有福德的人，衆生一看見你，心情是什麼樣子啊？不能度化衆生的。所以前面說是，那個勝解行地要一個大阿僧祇劫，這是也是有一個原因的。「由攝受無量福德廣大故」，這也不是聲聞人的戒律所能及的。

三、由攝受一切有情利益安樂意樂廣大故，

這是第三條，這一條是由饒益有情戒約這一方面來說的。由於這個菩薩的慈悲心，他能「攝受一切有情」，這個「攝受」就當引導講好了，能引導一切衆生來到佛法裡面來。但是他用什麼心情來引導他呢？「利益安樂意樂」，利益衆生的心情、安樂衆生的心情來的。這個「利益」是什麼呢？就是教導衆生修學善法。說是他現在冬天冷了，沒有衣服穿、沒有房子住，那麼我們給他衣服、給他造個房子，這是叫他心情安樂，身心安樂一點。但是要叫他修學善法，修學善法才得到利益。如果身心安樂了，他思想上不改變，還是去放逸，這是沒有意思的，這是沒有意義的。所以菩薩對於衆生的身心安樂也是照顧的，但是主要是在思想上要得到利益，那就是要學習善法，就是要學習佛

法了，要學習佛法了。所以我們若是發心去做善事，你也要學習佛法，你才知道什麼是善事，應該怎麼樣來利益衆生，你才知道啊。

這個「安樂」是什麼意思呢？就是因為你現在修學善法了，你將來就會得到安樂的果報。這樣意思呢，你現在修學善法得利益，將來又能得到安樂的果報。這樣子，現在得利益，將來得安樂；就是不只是現在能得利益，將來也得到利益。我們一般人做善事的時候，只是想到現在，他現在叫他吃飽了，不要餓著，不要凍著，衣食住都給他，就好了，他的思想怎麼樣？不知道，不管，這是個問題。

但是在佛法上看，我們看釋迦牟尼佛的傳，我們應該發覺到一件事，釋迦牟尼佛就是為人說法，告訴你心要清淨，身口意三業清淨，諸惡莫作，衆善奉行，叫你得到利益，就做這件事，釋迦牟尼佛多數是做這件事。我們凡夫的心情呢，就感覺到有病很苦，沒有飯吃、沒有衣服穿這是很厲害，這件事很重要，所以要做善事的時候也就做這件事。當然這也是應該做，也不是不應該做，可是心為本，一切法以心為本，你思想上改變過來是從根本上解決問題了，你才能得利益的。不然的話，枝末上得到了一點好處，結果還是苦惱，也還是苦惱的。所以「攝受一切有情利益安樂意樂」，這個菩薩接引衆生的時候，就是用利益安樂的心情來接引衆生，而菩薩這個利益安樂的意樂是非常「廣大」的，是以一切衆生為對象的。不是說是他和我感情好，那個人和我感情不好，那我就不一樣了，不是，所以「由攝受一切有情利益安樂意樂廣大故」，所以這也是殊勝於聲聞戒的，比聲聞戒來得殊勝。

四、由建立無上正等菩提廣大故。

這個菩薩他學習無量無邊的學處，又攝受無量的福德廣大，又攝受一切有情利益安樂意樂的廣大，而他的目的是什麼呢？是「建立無上正等菩提廣大故」，就是願意一切衆生都能得無上菩提，他能有這樣的廣大的意願。這也不是聲聞戒所能及的，所以叫做「廣大殊勝」。

戊、甚深殊勝

甚深殊勝者，謂諸菩薩由是品類方便善巧行殺生等十種作業，而無有罪，生無量福，速證無上正等菩提。

前面是說這個廣大的殊勝，現在這裡是第四個是「甚深殊勝」。一共有四個殊勝，現在是最後一個「甚深殊勝」。這個菩薩戒有甚深的殊勝功德，是什麼呢？「謂諸菩薩由是品類方便善巧行殺生等十種作業」，就是說發無上菩提心的菩薩他由於有這樣的「品類」，就是各式各樣的差別，不同的「方便善巧」。這個「方便善巧」實在就是智慧，各式各樣的智慧，他「行殺生等十種作業」，他由這個方便善巧的智慧去做殺生、偷盜各式各樣的這些罪過的事情，這十種作業。「而無有罪」，菩薩來做這個事情的時候是沒有罪的。不但沒有罪，還有「無量」的「福」德。因為有無量福德，「速證無上正等菩提」，這個是有這種事情。這是由方便善巧就會做惡事而沒有罪過，是有福報的，有功德的。

這個事情呢，在這個經上有說到，釋迦佛在做菩薩的時候，就是殺一個船主。有五百商人坐這個船，這五百商人都是有很多的財寶，這個船主看見財寶了就生出這種惡心，就想要計畫把這個五百人殺掉了，就把他們的財富拿過來，就是這麼回事。那麼這個釋迦菩薩也是這五百人之內的，就發覺到這個船主要這樣計畫要進行這件事的時候，釋迦菩薩說是：他若是殺害了，這個人一下他就下地獄了。那麼釋迦菩薩發大悲心，我可以下地獄，叫他不要下地獄，用這樣的慈悲心把船主殺了，就是殺這一個惡人來救這五百人。這樣的慈悲心行殺生業呢，就是「而無有罪，生無量福，速證無上正等菩提」。那麼用這個慈悲的也是一種智慧，也就是後得智，「由是品類方便善巧」的智慧做這種惡事呢，而還是沒有罪的，還是不犯戒的，還速得無上菩提的，所以叫做「甚深殊勝」，有這樣的意思。

這段文在這個《瑜伽菩薩戒本》裡面是有的，有但是不是說十種，是說七種，就是身三、口四，沒有意三，只有七種，而沒有說十種。這個地方和菩薩戒那個戒本上對照起來，只是七種，而不是十種，而這裡面說十種。在這個無性釋，《攝大乘論》無性釋上面解釋這個道理，那麼這個意三怎麼叫做貪瞋邪見呢？那麼他是說，或者說是：愛著善法，名之為貪；憎惡有罪過的事情，叫做瞋；或者是能見種種的邪知邪見的事情，就是他能通達種種邪知邪見的事情，而不為所愚，

那就叫做癡。貪、瞋、癡，這麼樣解釋這個三毒。那麼合起來就是叫做「十種作業，而無有罪」。

又諸菩薩現行變化身語兩業，應知亦是甚深尸羅。

這個「甚深尸羅」，第一個是方便善巧的行十種惡法，現在是第二段現行變化的這種事情。「又諸菩薩現行變化身語兩業」，這個菩薩為了要度化衆生有各式各樣的方便善巧。「現行變化身語兩業」是什麼意思呢？就是菩薩的神通變化出來的衆生，變化出來的衆生，就是不是真實的衆生，不是惑業苦流轉的衆生，就是用神通變化出來的。變化出來的這個衆生在做惡事，做種種惡事，這叫「身語兩業」。這個我們讀《華嚴經·入法界品》，這個善財童去參學無厭足王，參學無厭足王的時候，看見無厭足王，就是這個國王叫無厭足，他在統治他的國家對付老百姓的時候非常的殘忍，你看見他就是弄了很多的這些殺害衆生的境界，很殘暴的。那麼善財童子看見，說：這樣的惡人，我怎麼可以來參學他呢？就走了，就不要參學他。後來虛空裡說：去，去，去！叫他去參學。後來知道是怎麼回事情呢？那些殘忍的境界都是變化的，都是神通變化的，不是真實有衆生在殺害的事情，不是的。這些做惡的衆生被殺害，那個也是變化的；能殺害的也是變化的，就是用這種境界給那些真實的迷惑顛倒的衆生看，「你不可以做惡事，你若做惡事，國王就要殺你」，就是這個意思，這叫做「現行變化身語兩業」，有神通變化的境界。這個不是真實的，所以「應知亦是甚深尸羅」，這也是菩薩戒。

由此因緣，或作國王示行種種惱有情事，安立有情毘奈耶中。

這是解釋前面這一段。「由此因緣」，由於菩薩他有這個大悲心，有神通道力的「因緣」，的理由。「或」者他這個菩薩在「作國王」的時候，「示行種種惱有情事」，他是神通變化的各式各樣的惱害衆生的事情，不是真實的。這樣子做有什麼意義呢？「安立有情毘奈耶中」，那麼這個菩薩當然他會立法，立出來種種的法律，一條一條的法律，你要守法。那麼那個流轉生死惑業顛倒的衆生看見了種種惱有情的事，就不敢做惡了，那麼他們就守法，要遵守國家的法律，不敢做惡了。所以「示行種種惱有情事」的結果呢，安立衆生大家都是受

持戒律，嚴守戒律。「毘奈耶中」，在戒律裡面生活，而不敢放逸了。那麼這是菩薩的「甚深尸羅」。

又現種種諸本生事，示行逼惱諸餘有情，真實攝受諸餘有情，先令他心深生淨信，後轉成熟。

這是第三節「示行本生事」。「又現種種」，這個菩薩他又能夠現出來種種的「本生事」，也就是過去的時候，過去生中他所做過的事情，他能再現出來。現出來，過去什麼事情呢？「示行逼惱諸餘有情」，他也是神通變現出來的逼惱另外的衆生，這都是變化的境界，不是真實的。做出這樣的事情之後呢，「真實攝受諸餘有情」，他能夠真實地攝受了那個流轉生死迷惑顛倒的諸餘有情，就是利益了他們。「先令他心深生淨信」，怎麼樣攝受這個衆生呢？怎麼樣來饒益這個衆生呢？就是先令那個衆生的心，「深生淨信」，深深地生出來對於善惡果報的信心，做惡是有惡報的，做善就有善報，對於善惡果報有深深地信心，有清淨的信心。那麼有了清淨信心就修學善法了，修學善法慢慢地善根就成熟了，就可以得聖道了。「後轉成熟」，以後展轉地增長，善根成熟得解脫了。

是名菩薩所學尸羅甚深殊勝。

前面這一共三段，這是菩薩所學的戒法，是屬於甚深這一方面的殊勝，不是小乘聲聞戒所能及的。

己、結

此由略說四種殊勝，應知菩薩尸羅律儀最為殊勝。

這是結束這一段文。這是「略說四種殊勝」，應知道菩薩的戒律不是小乘戒所及的。

第三項、指餘廣說

如是差別菩薩學處，應知復有無量差別，如毘奈耶瞿沙方廣契經中說。

「如是差別菩薩學處」，像前面這幾段不同的各式各樣的菩薩學處，這已經說過了，「應知」道。「復有無量」無邊的「差別」還沒有說，沒有說什麼地方有說呢？「如毘奈耶瞿沙方廣契經中」有「說」的，這裡就不說了。

這個「毘奈耶」就是戒，也翻律儀。這個「瞿沙」，翻到中國話是個妙音，微妙的音聲；這在這個印老法師那個講記上有提到。「方廣」，就是大乘。「契經中」有詳細的解「說」。但是這部經沒有翻到中國來，這個我們沒有辦法讀。

第二節、增上心學₂

第一項、標差別

如是已說增上戒殊勝，增上心殊勝云何可見？

這是第二節「增上心學」，第一節是增上戒。「如是已說增上戒殊勝」，「如是」是指前文，已經說過增上戒的殊勝，它怎麼樣的廣大甚深，非小乘戒所能及。「增上心殊勝云何可見」？這個「增上心」就是定，增上定，他的殊勝於小乘怎麼樣才知道呢？這個「增上心」就是指定說的，指三摩地的禪定說的，但是而沒有說定，不說增上定，而說增上心。在《解脫道論》上也用這個名字，叫做「增上心」，那《瑜伽師地論》裡面也這樣說，那麼其中有什麼理由呢？這個王恩洋的述上寫了一大段，印老的講記上沒有提，沒有提這件事。

這個王恩洋的意思是說，這個心就是指我們現前的虛妄分別心，這一念分別心為一切法的依止處。我們一般的人不能如理作意，那麼就是有很多的煩惱，造種種的罪業，受種種的苦惱，這個心就是這樣的境界。若是有多少理智，能修學世間善法、修學出世間的善法，那就會逐漸地得到安樂，得到光明了。世間的善法就是五戒十善，受持五戒，修學十種善法，三業清淨，這是散亂的善法；進一步就是禪定，四禪八定的善法，但是這是屬於世間的。出世間的三乘聖道，那就是出世間的善法。世間善法、出世間善法也是依止於心的，也是以心為依止處的。

這裡說增上心學這個心的意義就是指學習出世間聖道的人，當然是要第一步要增上戒，增上戒使令自己的身口清淨，但是不能夠安住在這裡，不能停留在這裡，還需要進一步來調伏自己的內心，使令自己的心所有的這些垃圾、這些煩惱把它清出去，清除、降伏內心的一切煩惱，使令自己的心清白，鮮潔，不攀緣，不散亂，明靜而住，那就叫作心。那麼有這樣的基礎了，再修學出世間的無量無邊的功德，那就可以得三乘聖道了，所以叫作增上心學。而這樣的明靜而住的心也就是禪定，所以也叫作定學。得了這樣的定呢，也就能夠增上慧，能幫助我們成就出世間的聖道，就是般若，所以叫作增上心。這個心若得定了，他能增上慧，所以叫作增上心學，是這樣意思。若說是增

上慧呢，那就是那個慧由於你成就了慧，所以能幫助你得到解脫，所以叫作增上慧。這裡說是增上心的殊勝的功德的相貌。

略由六種差別應知：

這底下呢，前面是問：什麼叫作增上心殊勝？這底下是回答，回答嘛，叫做「標差別」，有標出來六種差別，由六種差別來顯示增上心的殊勝。這「六種差別應知」，應知是哪六種差別呢？這個「應知」，這個「知」就是應該要認識，應該深深地認識這六種差別。

一、由所緣差別故，二、由種種差別故，三、由對治差別故，四、由堪能差別故，五、由引發差別故，六、由作業差別故。

這一共是六種差別，把這六種差別標出來名字，裡邊的義要到下文才解釋。

第二項、辨差別。

甲、所緣差別

所緣差別者，謂大乘法為所緣故。

這個若是有因緣，不論是誰，若是有因緣為人家去講解禪定，講解增上心，那麼若加上了六種差別的確是講得很圓滿了，講的很多很多的事情。講修學禪定最初怎麼樣用心，這是第一；由欲界定的九心住，到未到地定，到四禪八定，這就要幾個小時才能講完，那麼然後再加上六種差別這是不得了，要講幾天才可以。

現在說是「所緣差別者，謂大乘法為所緣故」，這個「所緣差別」就是我們心所應該學習的。這個「緣」，本來是心所緣慮的境界，叫作「所緣」。「差別」，當然是說他不同於小乘的意思。「謂大乘法為所緣故」，就是不是說小乘，這是說大乘法裡面所有的教理行果你要去學習的，要學習。因為佛法裡面說的禪定不只是令心得定就算了，一定也要發無上菩提心等等的事情，一定也要是為了得無上菩提而修

學禪定的，這樣子才算是佛法的禪定，這個意義才圓滿，這個法門才圓滿。如果說只是攝心不亂、明靜而住，能夠得個輕安，得神通，這是世間法，還不能算是佛法的。可是這樣一說呢，那就需要我們對於佛法裡面的禪定的認識，就需要學習全面的大乘佛法，你才能夠說得圓滿，所以「所緣差別者，謂大乘法為所緣故」，為你所學習的，你要學習大乘佛法。

我們從這個「所知依」一直到現在，發覺一件事呢，就是這個作者無著菩薩，你一定要學習佛法，不管是你想要在佛法裡有什麼成就，都是要先學習，沒有說是佛法完全置之高閣而不要學習，我就是有什麼什麼修行能開悟了，無著菩薩好像完全不同意這種態度，我是感覺到這裡。但是我們中國的佛教徒似乎是不全是這樣的想法。

乙、種種差別

種種差別者，謂大乘光明，集福定王，賢守，健行等三摩地，種種無量故。

這個「所緣差別」，這是第一個，先要學習佛法；我要修學禪定要先學習佛法，這是第一個條件。第二個是「種種差別」。「種種差別」，就是所成就的禪定是各式各樣，很多很多的，無量百千三昧，很多很多的。但是這裡呢，就是舉出來四個三昧作代表了。「謂大乘光明」三摩地，這是第一個。這個「大乘」在這裡，就是他發了無上菩提心的人，他修學這個禪定成功了的時分，他能發出來光明的智慧，在禪定裡面發出光明的智慧，他能夠照了大乘佛法的教理行果等等的，能通達佛法，那麼這就是「大乘光明」三摩地，就是重視智慧的，側重於智慧的成就。

「集福定王」，「集福定王」這是第二個。這個「集福定王」是說在成就了禪定之後，在禪定裡面並沒有所作已辦，他還要繼續地積集無量無邊的福德，那也就是繼續要修行六波羅蜜。這個禪定猶如大海，也是無量無邊的，並不是一下子就畢業了，也不是初歡喜地就畢業了，也不是到十地菩薩就畢業，要到佛的境界才圓滿。所以得到禪定以後，在禪定裡面繼續要積集無量的福德，這樣的禪定。這個禪定

如王似的，大自在的境界。這個「王」是譬喻的意思、形容的意思，也就是讚歎這個禪定的大自在境界。

我看見一部，這是由印度翻譯過來的，可能是《成實論》，我記不住出在那裡。這個你若是歡喜靜坐的時候，你一定要經行，你一定要經行。如果你不經行，你又常常靜坐，就算是你得定了，你入定的時間不會太久就得要出定，就要出定。所以他要勸我們要多經行，你一方面靜坐，靜坐出定以後你要經行，在靜坐之前也要經行。那麼這表示什麼呢？你經行的關係，能使令你身體裡面這個氣血調和，就是身體健康，明白點說就是身體健康，而經行也就是所謂運動，所以我們人太懶了不行的。我歡喜靜坐，但是懶，不願意動。其實若是自己注意的話，就會感覺到你一方面經行跑一跑，然後靜坐容易相應。你說：我不，我就是坐在那裡，我不經行。你不經行，他就這個氣血有可能會瘀結在裡面，那麼這個身體就有問題，有問題的時候你這個心理受到生理的影響，你也會有困難，會有困難的，所以我們的確是應該要運動，要運動一點。

另外一件事呢，譬如說你若常常出去運動運動，精神好一點，你寫文章能寫得快一點就寫好了。你若是不運動，雖然會寫，寫得慢，應該是五個鐘頭就寫好了，你可能要用十個鐘頭。這個我在青島湛山寺佛學院在那兒住過，我在那住的時候，那個地方的確是好，就是它是在一個山坡上，周圍都是樹，沒有人家，但是在右手邊的樹林比較密一點，可是樹林裡面好多的墳墓。原來就是在那裡讀書的學生，就在那裡過逝了，當然他們各有各的因緣，究竟什麼病也不必說了。所以我們歡喜學習佛法又歡喜靜坐，我們感覺我們要注意運動，佛法還沒有學得怎麼樣，先學了一身病，這是不對的！是不對啊。

我看那個《南海寄歸傳》上講，《南海寄歸傳》是義淨律師，是義淨三藏，他那上面說：這個比丘要經行。說佛到什麼地方要有個經行處，佛在那裡經行。我看見這個佛的境界，他還要經行，身體要經行，有這種事情。那麼我這個地方多說幾句，這個佛是不睡覺的，不睡覺，他就是也出去托鉢，托鉢然後用食，然後入定，也為大眾僧、為一切眾生說法，他一直不睡覺。有一天有個外道來見佛，見佛他問：這個瞿曇啊！你睡覺不睡覺？提出這個問題。佛說：我也睡覺，這外道說：睡覺是愚癡相，你一睡覺你就是愚癡。哎呀，說這種話。佛說：

你不懂得什麼叫作愚癡，有貪瞋癡、有煩惱的人才算愚癡，怎麼能說我愚癡呢？我沒有煩惱了，不能說我是愚癡。但是為什麼你睡覺呢？佛說：我是在夏天最熱的時候，夏天最熱天氣特別熱的時候，就是夜間天要快亮的時候，快亮的時候還沒亮，佛先出去經行一會兒，然後回到這個住處臥下來，臥下來心裡面念這個明相，就這麼休息一會兒，時間也不多，只此而已。從那一段文上發覺，佛是除了那一段時間特別天氣熱的時候，為調身故就休息一會兒，其餘的時間佛完全都不睡覺，還有這個事情。但是佛是經行的，佛是天天都有經行。

外邊的有些人，有一位居士批評我們，批評這個法雲寺佛學院的學生，不管是南院是北院都是運動不夠，他們這麼議論我們。我也承認這件事，我們出家人多數是運動都不夠，所以我希望各位同學注意，還是多運動，多拜佛也是運動，其他的運動也可以有一點。我們精神強一點，然後好好學習佛法有幫助，對於學習佛法有幫助，如果你精神強了，睡眠也不會太多，這個精神旺盛睡眠不會太多。若是你運動不夠，精神不旺盛，早上起來這個應該早上吃早餐，不吃早餐，就睡覺。

我很久以前聽人說睡回籠覺，最近又聽說這個名字，睡回籠覺。睡回籠覺，睡了一會兒好像舒服，實在就表示你的精神不太好，精神不太好，你加強一點運動，他精神旺盛，他雖然也睡覺，睡的不是很多，睡完了精神特別的頭腦清醒。精神不好的時候，已經睡那幾個鐘頭了，睡起來了還沒睡醒，這頭還不舒服，這就表示身體有問題，所以我希望各位注意運動，身體健康。注意運動，但是有個問題呢，你自己個別的運動你有毅力也是可以，沒有毅力的人自己個別發了心運動，運動幾天不運動了，若大家在一起運動就好一點，他就好一點，不好意思不去運動。然後生活正常，一天的生活早餐就起來吃飯，到時候吃飯，生活正常。睡覺的時候，到時候睡眠就是正常的睡眠，生活正常。這樣子你將來到別的什麼地方去你也有一個正常的生活，不然的話你成了習慣了，我就是到時候吃飯的時候不吃飯，睡覺，忽然間到一個地方不能睡覺，你精神不好，精神不對勁。自己要約束自己，要振作自己，不要頹廢，不要那樣子。

所以這上面「集福定王」，我說這個話就是這個福，「福」是什麼？就是身體健康就是福，不是別的。你身體健康，你看你的精神好、

心情自在。我們欲界的衆生是這樣子，身體健康，心情容易愉快。身體若不健康，這裡有病那裡有病，雖然沒有誰來呵斥你、罵你、觸惱你，心裡就是鬱鬱不樂，這個心理受生理的影響，是這樣。你若是色界天上的人有禪定，沒有這回事；欲界天的人沒有老沒有病，也沒有這回事。就是我們地面上的人，南閻浮提這個人，我們身體的果報不太好，不是那麼好，所以我們應該學習佛法，來振作自己。

「集福定王」，就是得了無生法忍的人，這上面說這個「大乘光明，集福定王」這都是十地菩薩以上，十地菩薩的定，不是凡夫。像十地菩薩，他們還要集福。得到三昧以後，初得三昧，按標準來說應該是得四禪是最標準的，得這個欲界定、未到地定這還不夠標準，還不及格的，要得到初禪、二禪、三禪、四禪這是最好的，在這個禪定裡邊你要繼續地修福，繼續地修福。因為初得無生法忍的人，當然他有一大阿僧祇劫的栽培福德智慧資糧，這樣的大福德大智慧的人那可能是例外的。若一般的情形，得了無生法忍身體還是老病，還是有這個情形，還是老病的。所以要是「集福」，我們佛法是重視智慧，重視智慧是我們在了生死的人來說，在我們凡夫來說，我們要得到般若智才能夠解決一切問題，你有福報不行，這個有福是愚癡福，你沒有智慧還一定的顛倒迷惑，還是不能解決問題。一定要有智慧，你才知道怎麼樣做是對，怎麼做是錯誤，這樣子我們才能不犯過失，才能夠了脫生死。了脫生死，得無生法忍以後，還是要修福的，原來還是這樣子；智慧是重要，福德也是很重，所以「集福定王」。

這個印順老法師說是「大乘光明」定，初歡喜地、二離垢地、三地發光地，他說就是前三地，初地、二地、三地屬於「大乘光明」定，「大乘光明」三摩地，是這樣意思。這個「集福定王」就是第四地乃至到第七地了，「集福定王」。

「賢守」三摩地，「賢守」印老法師講的好：這個「賢」是慈悲仁善的意思。這個「守」，就是有慈悲心還能守護一切衆生；就是守護一切衆生者，就是教化一切衆生修學善法，名為守護一切衆生也。那麼前面這個「大乘光明，集福定王」是屬於菩薩自己栽培福慧的功德，這個「賢守」三摩地是屬於菩薩的大悲心教化衆生的意思。「健行等三摩地」，這個「賢守」就是七地至八地，「健行」就是十地到佛地。這個「健行」是什麼意思呢？健者所行。這個「健」就是剛健，

剛健就是佛或者大菩薩他的那種無量功德莊嚴的身口意是剛健的，是一切法所不能夠動搖的境界，叫剛健。那麼他所修行的三昧，叫做「健行」三摩地，也就是首楞嚴三昧。「等」，這還有其他的很多很多的三昧。這樣子說呢，由「大乘光明」三摩地、「集福定王」三摩地、「賢守」三摩地、「健行」三摩地，就是由初地乃至到佛地，包括了這麼多。「種種無量故」，前面是舉出來這麼四個三摩地的相貌、名稱，這底下又說到數量，就是三昧不只這四個，還有無量無邊的三摩地的。當然這不是小乘佛法裡面說的，是超越了阿羅漢的境界的。

丙、對治差別

對治差別者，謂一切法總相緣智，以楔出楔道理，遣阿賴耶識中一切障麤重故。

「對治差別者」，前面第一個是「所緣差別」，只是要學習大乘佛法，然後才能修這個禪定的。這個「種種差別」是說出來所成就的禪定。這第三個是「對治差別」，是說這個十地菩薩他得到了禪定以後，他在禪定裡面作什麼呢？他做這件事。這個因為這是十地菩薩，所以不是對我們初學佛法的凡夫說的。若是對我們說那就應該怎麼樣調身、調息、調心，應該說這樣的方法了。現在這是大菩薩境界，早已經過去了這個階段。

「謂一切法總相緣智」，這個「對治差別」就是登地的菩薩他在所成就的禪波羅蜜裡邊，還要修學止觀的，修學止觀。修學止觀幹什麼呢？來對治內心裡面的這些麤重，一切障麤重的。「謂一切法總相緣智」，就是說在禪定裡面修止觀得無生法忍以後，他成就了一切法總相緣智。

一切法有別相、有總相，差別的形相，通達一切法的差別相那就是如量智，也就是後得智。這個一切法的總相，也就是一切法的同相，相同的同，也就是通相，通達的通。他這個相貌是通於一切法的，那麼也一切法的無差別相就是了，無差別相是什麼？就是真如，真如是一切法的總相。

「總相緣智」，就是緣一切法的如那個智慧，就是真如智，也就是根本無分別智，也叫如理智。那麼用這個智慧，在禪定裡邊來發動這個智慧來修止觀，修止觀就能破除去阿賴耶識裡邊的一切障，就是煩惱障、所知障，他的那個羸重的種子；就是來對治這個羸重的種子，這叫做「對治差別」。

「以楔出楔道理」，這是個譬喻，一個譬喻。這個「楔」，就是這個刀木佬，就是那個木匠，木匠他作的這個木的時候，需要有這個以楔出楔這種事情，就是有的粗的楔、有的細的楔。最初先用這個粗楔，而後用這個細楔。說是這個木頭打一個孔，打一個孔，那個木樁放在裡面，放在裡面不牢，太鬆了，於是乎打進去一個楔，叫它牢固一點，那有這樣的意思。但是「以楔出楔」又不同，不是這樣。印老解釋的好，就是這個竹筒裡邊有一個粗的東西在那裡堵塞不通，然後用一個細楔打進去，就把那個粗的楔擠出來，細楔也就出來了，這叫「以楔出楔道理」。

現在這裡說用這個「一切法總相緣智」，就是包括奢摩他、毗鉢舍那的，這就是個細楔，「一切法總相緣智」的止觀是細楔。用這個細楔把那個粗楔擠出來，什麼是粗楔呢？就是阿賴耶識裡面煩惱障、所知障的種子是粗楔，用這個「一切法總相緣智」的止觀把那個粗楔把它擠出來。

就是我曾經說過，就是「一切法總相緣智」同時也是止、同時也是觀，因為這個「總相緣智」這無分別智，這個如量智，後得智有分別智是緣名相的，以名相為所緣的，無分別智是沒有名相的，不緣名相，那是不可思議境界，所以他同時也是止同時也是觀，他這樣的止觀就能夠除遣阿賴耶識裡邊的二障種子。因為他這個「總相緣智」他見到真如理了，見到真如理的這樣的止觀能破除去阿賴耶識裡面的種子，能破除。如果你沒有能得到這種智慧，你不能破除阿賴耶識的種子，所以那就是世間法了。所以若沒有佛法中的般若波羅蜜，那都是屬於世間有漏的事情，你不能破除煩惱那還都是凡夫境界，所以「以楔出楔」的道理能遣除去阿賴耶識裡面的一切障的羸重。

這一段文印老法師講的非常好，他說這諸法實相無有少法可得，但是我們無始以來這個煩惱障、所知障的熏習就蒙蔽了諸法實相，覆

藏住了，覆藏住了不得顯現，所以就是有個粗楔，就這個粗楔是我們無始劫來自己造的。現在聽聞佛法成就「一切法總相緣智」的細楔，就把這個粗楔除掉了，除掉了以後諸法實相就顯現了，那麼就是得佛的法身了，得大解脫了，所以叫做「對治差別」。這個大乘佛法的增上心學是有這種功能的，可以斷除去一切煩惱障、斷除一切所知障的粗重；而阿羅漢只能斷煩惱障，所知障還是不能斷的。

丁、堪能差別

堪能差別者，謂住靜慮樂，隨其所欲即受生故。

前面這個「對治差別」，這是這些登地的菩薩他自己修行的境界。這個「堪能差別」，這是說他的慈悲心，說他的慈悲心利益眾生的事情了。「堪能」，就是殊勝的能力，也不同，什麼呢？謂「住靜慮樂，隨其所欲」，這個「住靜慮樂」，這個印老把他分兩個部分解釋：就是他這個修行人安住在靜慮裡邊，靜慮就是超越了欲界定、未到地定，就是得到色界的四禪了，所以叫作靜慮。而這裡面的情形，看下邊「隨其所欲即受生故」這個意思，就是這個人不是欲界的人，他捨了欲界的果報往生到色界天去了，他在色界天上住靜慮中，住在靜慮中。住在靜慮中呢，他不受靜慮的禪的拘限，他還有很大的自由，他有發大悲心，他能「隨其所欲即受生故」，隨他所歡喜去的地方，他就到那個地方去受生，去得一個果報，這是一個解釋。

第二個解釋這個「樂」，樂呢，初禪也有樂，二禪也有樂，三禪也有樂，四禪他就棄掉這個樂，這樣這個三禪是最樂的，就算是這個菩薩他住在三禪的那樣的樂裡面，他還是能「隨其所欲即受生故」，他可以放棄了色界天的那種大福德境界，可以到欲界來。因為欲界的眾生命容易教化，比較容易教化。你若色界天的眾生命不容易教化的，因為他們有禪定樂，感覺他就是好了，更無所求了，所以你教化他，你說他還不及格這是不行的，所以要到有可度眾生的地方去受生，到那去教化眾生命去，所以叫「隨其所欲即受生故」。「受生故」，而禪定的靜慮樂還不失掉，這事不容易。若凡夫就不行了，凡夫若是從色界天壽命終了了，死掉以後來到欲界，禪就沒有了。但是菩薩不是，菩薩還是有的；菩薩來到欲界了，色界的靜慮樂還是繼續地保持住的，這是他的大悲心的關係。

那若是二乘人呢，譬如說是得了初果、得了二果，這兩種聖人就是在人間和欲界天來往，但是這裡面最多是七生，那麼他就得三果了，他就得阿羅漢果了。或者是呢，他是生到色界天上去了。在人間得三果，生到色界天的時候呢，他在那裡修學止觀的時候，繼續向前進，由初禪到二禪，也有可能到三禪，有可能一下子就到無色界天去了。從無色界天在那裡用功修行就入涅槃了，他趣向涅槃，趣向寂滅，他不會回來我再來到欲界來教化衆生，沒有這回事情，因為他沒有這個大悲心，沒有大悲心。所以我們這個北傳佛教，也就是大乘佛教，稱呼南傳佛教為小乘佛教是對的，說他是小乘是對的，這沒有說錯，因為你沒有大悲心嘛！所以菩薩是有「堪能差別，住靜慮樂，隨其所欲即受生故」。所以我們北傳佛的人學習了大乘佛法，聽人家說大乘非佛說，小乘是佛說，人情之常，哎呀！這是佛說，這不是佛說，當然我相信佛說，非佛說我不相信了，這是人情之常。但是你若是學習大乘佛法，你好好注意學習，你會發覺到大乘佛法也決定是佛說，也決定是超過小乘，你就從這段文就看出來嘛。你看這個大乘的菩薩境界，他也有能力可以到無餘涅槃那裡去，但是為了，他還想這個衆生苦啊，我不能到涅槃那裡休息，我還要回來，他從色界天那裡回來，到人間來教化衆生。你看這種行為，這是什麼境界啊？這是大悲心，非常值得尊重、值得讚歎的事情，怎麼能不相信大乘呢？應該相信大乘、尊重大乘、讚歎大乘佛法，應該是這樣子。所以「堪能差別者，謂住靜慮樂，隨其所欲即受生故」，有這種境界。

這個在《大智度論》裡邊有提到這件事，譬如說菩薩得了禪定的時候，得到色界定以後他沒有欲心了。沒有欲心的時候，他若來到人間的時候去受生去得果報，那怎麼樣能夠受生呢，他沒有欲啊？說是菩薩慈悲啊，也有那麼一點相似的欲，所以就投胎了，所以他就受生了。但是他心不顛倒，不像我們一般的凡夫境界。

戊、引發差別

引發差別者，謂能引發一切世界無礙神通故。

這上面是說這個「堪能差別」是從色界天又回到欲界來，有這種無障礙境界。這第五個是「引發差別」。這個「引發差別」呢，「謂能引發一切世界無礙神通故」，他得到的增上心學這個禪定能引發出

來，能從那個禪定裡面發出來，什麼呢？「一切世界無礙神通故」，就是盡虛空裡面，無量無邊的虛空裡面有無量無邊的世界，他都無障礙地可以到一切世界去，都能去，都能無障礙。當然我們就是從這個文字就是這麼一想，若是從科學家的說法，這個虛空是很危險的，這個世界那個世界中間的虛空，你從那裡過的時候是很危險的，有這種事情。那麼這個這都是法身菩薩了，他們無障礙，可以無障礙地到一切世界都可以去，就是這種神通境界。那麼若按我們可以引起一些分別的地方，譬如說到地獄去，菩薩也能到地獄去，地獄那種苦惱的境界對菩薩是無障礙的。這個《華嚴經·入法界品》，這個入法界也是很不可思議境界，能入一切法界。現在這是說「能引發一切世界無礙神通」，無障礙的神通，到一切世界都可以去，這也是不可思議境界，也不是小乘所能及的。

己、作業差別。

一、引發神通業

作業差別者，謂能振動，熾然，遍滿，顯示，轉變，往來，卷舒，一切色像皆入身中，所往同類，或顯或隱，所作自在，伏他神通，施辯念樂，放大光明；引發如是大神通故。

這底下說「作業差別」。這個「作業差別」呢，就是前面這個「引發差別」是從禪定裡面引發出來無障礙的神通，這叫「引發差別」。這個「作業差別」呢，說這個神通有種種的作業，從神通裡面可以分別出來種種不同的作用，所以叫作「作業差別」；就是這個神通都作什麼事情呢？說這個差別。「作業差別者，謂能振動」，就是在這個增上心的禪定裡邊他能發出來神通，「能振動」這個世界，「能振動」這個地區，這個廣大的一個地區，振動這個世界，振動無量的世界，使令這個世界能振動，有這種力量，有這種威力。「熾然」，這個「熾然」這個字，譬如說這個猛火放出來這個燃燒的猛火很猛烈的，叫「熾然」；這是說是放大光明，這個神通能放出來很多很多的光明，所以叫作「熾然」。這個能遍照無量無邊的世界，那叫「熾然」。

「遍滿」，這個「遍滿」是說，前面是說放出來光明，特別圓滿的光明，殊勝的光明。這個「遍滿」是說這個光明能遍滿無量無邊的

世界，這件事不可思議。「顯示」，這個「顯示」印老有個解釋，王恩洋也有個解釋，解釋不一樣。王恩洋解釋說：「顯示」，就是他這個神通能現出來無量無邊的身形，也可以現出來人、天，或者是天龍八部，無量無邊的身形去度衆生這些事情。印老是說：放出光明能夠普遍到無量無邊的世界，就在世界裡邊，此世界彼世界中間的黑暗的，能顯示出來；又能顯示出來他方世界的佛，我們由於佛的光明，我們就可以看見他方世界的佛了，所以叫作「顯示」。

「轉變」，這個「轉變」是什麼呢？是對這個地水火風能互相轉變。這個地能轉變成水，水也能轉變成地；地水火風都能轉變，互相轉變，這也是他的神通所作的業，能有這種境界。「往來」，這個「往來」就是佛這個神通能往來無量無邊的世界，一剎那間就到了，所以叫作「往來」。「卷舒」，這個「卷舒」就是，「卷」是收回來，譬如說一個須彌山能把它收回來了變成一個芥子，一個芥子那麼大，這叫「卷」。「舒」是舒展，一個芥子可以把它放大，擴大成一個須彌山那麼大，那麼叫作「舒」。或者說呢，卷這個須彌山入一個芥子裡邊，那麼叫作「卷」；那麼舒一芥子可以納須彌，那麼也可以這麼講。或者在時間上說呢，會在一剎那，卷無量劫為一剎那，或者舒一剎那為無量劫，這是在時間上這麼說，就是有這種大自在的境界。

「一切色像皆入身中」，在禪定裡面能現出來這種境界，就是世間上一切的色像，或者有情的色像、無情的色像都能夠入在這位菩薩的身體裡邊，在身體裡面顯現出來，是這樣。那麼在這裡，印老他解釋說是「應以何身得度者，即現何身而為說法」，在這裡這麼解釋。「所往同類」，就是現了種種神通，他所到的地方去度化那個衆生，能現出來與那個衆生同類的身像，可以說同類的語言，所以叫作「所往同類」。「或顯或隱」，這個「所往同類」或者是「顯」，很明顯地現出來，你能看見，能和他說話，他也和你說話。「或隱」，或者是隱藏你不得見，這也是隨意自在的。

「所作自在」，他有所作的時候都是非常自在的。這個在這個優婆耨多尊者傳上有一件事，有一件事什麼呢？優婆耨多尊者這裡有三天的法會為衆生說法，初開始說法的時候當然有很多人來聽法。這天上的魔王來了，說優婆耨多尊者一直地教化衆生，這事不可以，我要去搗亂，他來了。來了呢，就是魔王有三個女兒，三個女兒，魔女在

那個地方又唱歌又跳舞，在優婆耨多尊者說法那個地方，這樣子聽法的人就不聽法了，就去看那個女人在那兒跳舞唱歌。這一來呢，聽的人是更加多，越來越多，很多很多人來，就不是來聽法了，就把這個法會的性質都轉變了，但是優婆耨多尊者默然，不管這件事。到第三天的時候，人是更多了，這時候優婆耨多尊者就現神通了，一下子就把這三個魔女變成一個骷髏的樣子，變成一個骷髏頭，把這個肋條骨、乃至手指頭骨、乃至腳指骨，變成這麼三個骨在那裡跳那裡動。這時候呢，優婆耨多尊者開始說法了，為大眾說法，一說呢很多人得聖道，這樣子真是巧把塵勞為佛事。

這個魔王的意思是來破壞的，但是優婆耨多尊者假借他的破壞招集來很多人，這是「先以欲鉤牽，後令入佛智」，所以叫作「所作自在」。可以把一個端正的人變成一個醜陋的人，當然一個醜陋的人也可以變成一個端正的人，也是有這種能力，可以把魔王變成一個佛相，也可以有這種自在；天變成人，人變成天這些事情，「所作自在」。

「伏他神通」，這個菩薩在他的禪定裡面所現出來的神通，那是不可思議的，能夠降伏他人的神通；這一切凡夫、外道，乃至阿羅漢的神通都是被降伏了。「施辯念樂」，這個「施辯」，能布施給你辯才，就是譬如說這個衆生在這個地方有很多有緣的人他可以度化，但是他的辯才不及格，或者是到這個時候無辯才了，這個身體這個體力不夠了，這個辯才也就停下來了，但是應該說法度化這個衆生，所以菩薩能布施給他辯才，叫他繼續能說法、能教化衆生，有這種事情，「施辯」，這是對於說法的人有這樣的加持力。這個「念」就是施念，「施念、施樂」，這是三個施。這個施念是什麼呢？這個「念」就是記憶力，明記不忘名之為念，能記得住。能記得住，這是這位大菩薩這個神通能給你念力，能布施給你的念力。照理說這個可以通於說法者，也通於聽法者，這兩種人；說法者也需要有念力，聽法者也要有念力，我聽完了佛法我心裡面還能記得住，沒有立刻就忘記了。那麼「施樂」，施樂就是使令聽法的人心裡面得到法喜。或者說世間上這些鬼神，邪惡的鬼神他能放種種的毒氣，使令這個地區的人得到很多的病痛、疾疫，菩薩這個神通能消除這一切疾疫，使令大家身體健康，不受他的毒害，那也叫作施樂。

「放大光明」，放大光明是說這個菩薩在禪定裡面若有這種需要呢，他能放大光明。要說法的時候，需要招集十方這個廣大的地區的衆生來聽法，或者他方世界的菩薩也要來聽法，他就放大光明，那麼他方世界的菩薩看見光明了，也就明白這個光明是什麼意思，就來聽法了，這叫「放大光明」。我們現在的衆生也會發明一些方法能發出消息，能力是比以前強的多了，但是也只限於這個地方，他方世界還是不行，那麼佛菩薩是能放大光明，我們看《般若經》、《法華經》、《華嚴經》都有這種事情，佛菩薩放大光明。

「引發如是大神通故」，菩薩在這個增上心這個禪定裡面能引發出來這樣廣大的神通，能夠做出來這麼多利益衆生的廣大的事業，這就是「作業差別」。這個佛菩薩的神通有這麼廣大的境界，真是不可思議。

二、引發難行業

1、正明十種難行

又能引發攝諸難行十難行故。

這是第二段的「引發難行業」，從這個禪定裡邊能引發出來十種難行業。「攝諸難行十難行故」，這十種難行的事情能夠收攝一切的難行都在內了，不超過這十種。就是菩薩成就了這種禪定，無論行菩薩道的時候、修學佛法的時候，無論怎麼難行他都能做得到，他不感覺到難。我們啊，你不妨試驗一下，如果你常常靜坐的話，譬如說要寫文章的時候，這一段寫不下去了，寫不下去你不要勉強，你就靜坐。靜坐呢，你再寫就寫出來了，有這種事情，所以這個靜坐這件事有堪能性，有堪能性。所以有什麼困難的時候，不要用我們原來的這種分別心去決定，你先靜坐，讀一讀這個《攝大乘論》也好，你讀《金剛經》也好，總而言之這佛法你閱讀一段，你歡喜這一段就多讀幾遍，然後靜坐，就好消息就來了！這是不可思議的。所以「又能引發攝諸難行十難行故」，這是標出來，底下解釋。

十難行者，一自誓難行，誓受無上菩提願故。

第一個難行就是「自誓難行」，他自己發出來廣大的這個願力。這個誓常好放在願字上面叫作誓願，有什麼不同呢？願是你希望怎麼怎麼地叫作願，加上一個誓就是決定的意思，這件事我決定要成功，所以叫作誓願。「自誓難行」，這個「自誓難行」指什麼說的呢？「誓受無上菩提願故」，他是決定了要發這個無上菩提的願，我成就這個無上菩提的願。這個「受」是接受，接受這個無上菩提願，也就是要成就這個無上菩提願。佛的無上菩提不是容易成就的，不是容易成就，而在這個菩薩的增上心的境界裡邊，他決定還是要成就，不容易成就也要成就。這個當然是你求無上菩提不容易，求無上菩提裡面要廣度衆生，都是不容易的，但是他不怕難，所以「自誓難行」，不是別人勸我，我自己決定要這樣做。這個我們凡夫的境界呢，當然很多的事情我們辦不到，但是我們辦到的事情裡邊也不是決定都能辦得到，你的意志懦弱了一點就完了，就停下來了。若是你的意志強一點呢，不成也能成，也是能成；也就是在乎你的一念心，你那一念心如果有這個禪，有奢摩他、毗鉢舍那的幫助呢，也自然可以說「自誓難行」，也可以這樣說。

二不退難行，生死眾苦不能退故。

這個「不退難行」是什麼呢？你發了無上菩提心，你就要去行菩薩道，行這個布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。我從今天開始我要行布施、持戒、忍辱、精進……饒益一切有情，回向無上菩提的，發無上菩提心。現在有人同我要求，要按照發菩提心的那個儀軌去發菩提心，我不知道你們各位同學怎麼樣，不妨也這樣做，就是簡單的一個儀軌，就是在佛前先懺悔，然後就發菩提心。做這個事情之前，自己先靜坐兩個鐘頭，這兩個鐘頭裡面先把心，奢摩他靜下來，然後說我決定發無上菩提心，就是「誓受無上菩提願故」，也可以這樣學一學。

「不退難行」是什麼呢？發了無上菩提心，我就要學習佛法，修行六波羅蜜，要廣度衆生，結果呢「生死眾苦」，在世界上流轉生死是很苦的。你像在這個色界天上那種境界和我們人間完全不同，我們人間的境界有土匪、有大寒大熱，還有蚊蟲、還有螞蟻來搗亂你，或者有時候自己身體有老病死，這些苦惱的事情。或者和人家衝突的時候，你心裡也不安；或者是在一個地區有種種的限制，也使你不自由

就苦惱。色界天上沒有這個事情的，他的身體不老也不病，還有廣大的神通。我們看《法華經·化城喻品》那個梵天王到五百萬億佛世界之外去拜見這個大通智勝佛去，你看他有那麼大的神通，乘著他的宮殿在虛空裡面就飛去了，有那種事情；我們現在處處都是困難。那麼在色界天上那麼大自在的境界的人，他不享受那個境界，他要來到人間，來到人間很多的苦惱。但是這個菩薩呢，這個生死的衆苦不能退故，很多的大寒大熱的境界、衆生觸惱他的事情，他的菩提心不退，這件事不容易。拿我們自己比較起來，很快地就會明白，這不容易，「生死衆苦不能退故」。因為他不能退，他繼續地教化衆生，所以他道力也增長，無量無邊的功德就是莊嚴起來了，是這樣子。

三不背難行，一切有情雖行邪行而不棄故。

第三個是「不背難行」。這個「不背」，背者棄也，不面向你了，就是背著向你，就是棄捨了的意思。這個「不背」也是不容易，這件事也不容易做，指什麼說的呢？「一切有情雖行邪行而不棄故」，因為你在生死裡流轉去教化衆生，這個衆生他不接受你的教化，他繼續地做那些顛倒迷惑的事情，那麼你還不灰心，還不棄捨，還繼續教化他，這事不容易。我們看那個在《瓔珞經》上提到這件事，在《大智度論》裡面有引來，說到舍利弗尊者六十劫行菩薩道，在宿世的時候。六十劫行菩薩道的時候呢，有個婆羅門來同他要他的眼睛，要他的眼睛，舍利弗尊者說你要眼睛幹什麼，沒有用啊？不行，我要！好，他就把眼睛拿出來給他。給他呢，不，這個眼睛不對，我要你的右眼，左眼不要要右眼。好，右眼給他。給他，他聞一聞，你這個眼睛這麼臭，摔在地上用腳踏一踏，就完了。舍利弗尊者心裡想，哎呀，這個衆生太難度了！這個沒有用的事情非要這樣子要，結果也就這樣就算了，你看這個事情，算了，我不度衆生了，我自己修學聖道得涅槃好了，菩提心就退了！這和這一段是正合適，這個是在無性菩薩釋引這一段文來解釋這個段文。「雖行邪行而不棄故」，這也不容易，衆生這樣子難度他還是不棄捨，還是有慈悲心來度化他，這是不容易！

四現前難行，怨有情所現作一切饒益事故。

這是「現前難行」。這個「現前難行」指什麼說的呢？「怨有情所」，於你有怨恨的人，怨恨的人他不懷好意要傷害你、要毀辱你，

那麼你在這樣衆生的前面呢，「現作一切饒益事故」，你反倒不瞋恨他，還對他發慈悲心、還發饒益心，還做出來很多利益他的事情，這事不容易，「現前難行」。這在這個孔夫子說是以德報怨，這句話正好，以德報怨，那麼這也是不容易做的事情。這就是內心裡面，所以佛法的偉大的地方、特別超越的地方就是要斷煩惱，你斷了煩惱他沒有瞋心，沒有瞋心想要做什麼事情無障礙，所有障礙主要是自己的煩惱障礙自己，你若沒有煩惱的時候在心裡面沒有障礙，所以這些事情也應該能做得得到。

五不染難行，生在世間不為世法所染污故。

這個「不染難行」，不染污也是不容易，是什麼事情呢？生在這個苦惱的世間上面而不為世間法所污染。這個世間法是指什麼說的呢？就是那個八風不動：利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂，八風。這八風我以前講過，我以前講過，有的時候我還忘記了，這個利衰怎麼講呢？只能大概說個大意，但是若去參考一下才知道，這個利是什麼意思呢？就是你得到了可愛的五欲，叫作利。衰呢，就是失掉了可愛的五欲，色聲香味觸你失掉了，可愛的五欲你失掉了就是衰。利，衰。毀譽，這個毀譽是什麼呢？就是不在你的面前，在背後來毀謗你，毀謗你說你這個人信進念定慧你都沒有，也沒有信，也沒有進，念定慧也都沒有，信、施、慚愧這一切善法你都沒有，說這個人就是沒有品德，不好啦，這樣子，在背後這樣說叫作毀。利衰毀譽，譽是背後來讚歎，說這個人品德非常好，有信進念定慧的功德，怎麼怎麼的好。利衰毀譽，稱譏是當面，當面讚歎你，這個譏是當面的譏嫌你、呵斥你、謗毀你，就是一個當面一個背後的不同，這四個。稱譏，苦樂，這個苦就是在你的眼耳鼻舌身意所感覺到苦惱的一切事情，所感覺到的快樂的事情。這裡面有四個是如意的，有四個是不如意的，我們凡夫得到如意的事情，心就會高起來了，就快樂了，如果得到不如意的事情就苦惱了，就是這樣子。這個世間上的人都被這八種風所動，所以叫作世法。這個菩薩他在這個世間上度化衆生的時候，也一定是遇見八風的，八風的時候不能影響他，「不為世法所染污故」，你不能影響他，這也是不容易，也是不容易的。所以也非要有般若波羅蜜和甚深的禪定才可以。

說是「不染難行」，不染污是不容易的。這個，但是我們一般人更是容易遇見這一些境界，遇見這個境界呢心就會高低，遇見這些境界，苦惱的境界心裡面不歡喜，如意的境界心裡就高興了。但是有一樣事情我們可以參考一下，我們努力地學習，我們現在學習這個《攝大乘論》，我不知道你們各位有什麼感覺，這是佛教裡邊重要的學派之一，這是重要的思想之一，他這個唯識無義的確是能斷煩惱，我們能這樣正憶念就能斷煩惱。我們初一步地有聞慧、有思慧，再進一步有修慧，多靜坐這樣思惟，我們把這個文字的佛法掌握到，我們用聞思修這樣子來改善自己，你內心裡面有多少相應，不要說得聖道，小小的有一點煖頂忍都不錯嘛！誰來毀謗你，你心裡面會反省自己，你心裡面也可能會感覺到安慰，他謗毀你、輕視你，你心裡面可能不太介意，因為你多少有點成就了，他謗毀你。他讚歎你呢，你也會想：我還是凡夫，所以也不要高。就是入了聖位的時候呢，還是無我，法也不可得、我也不可得。常這樣正憶念呢，他心也不高也不低，就是禪宗這個禪師說的話：不隨別人的舌頭轉。別人的舌頭這樣動你也隨著動，別人這樣說話你心裡就動了，你就是隨著別人的舌頭轉了。假設我們不努力地學習聞思修的話，一點成就沒有，別人讚歎我的時候，你自己想一想我有什麼地方值得人家讚歎？什麼地方值得人家讚歎？說是人家毀謗我，說我怎麼怎麼不好，我心裡難過，我要反擊：你怎麼可以輕視我？但是你想一想：我是不是呢？我的確是信進念定慧都不具足，的確是不具足嘛。到那個時候，人家也沒有毀謗我，也沒有讚歎我，但是自己反省自己的時候還是不及格的，所以我們應該好好努力，要好好努力。好好努力，我認為你們各位的確是能有成就的，我不是說好聽話，不是這個意思，我從你們的自傳上看，你們都是很有智慧的，只要肯努力應該有成就。因為我們這裡現在沒有多講課，我們只有四天有課，每一天只有一課，你可以有很充分的時間去溫習，有充分的時間可以多靜坐。如果課程特別多，連溫習都沒有時間，那裡有靜坐的時間？那弄了多少年沒有成就，那還是情有可原的，所以應該要努力啊，要努力的！說是「不染難行，生在世間不為世法所染污故」，那我們多少也可以慢慢地不染污，多少也會有一點，不染污。

六勝解難行，於大乘中雖未能了，然於一切廣大甚深生信解故。

這個「勝解難行」，這也是一個不容易的事情。是「於大乘中」，對這個大乘的佛法裡邊，這一切的修多羅裡邊，或者是大乘的阿毗達

磨裡邊，經律論裡面所說的這些教理行果這些事情，「雖未能了」，我們雖然還沒得到無分別智，微妙的聖人的智慧能證悟這一切的境界，我們沒有。「然於一切廣大甚深生信解故」，可是對於這個廣大甚深的教理行果，我們還是有恭敬心，有至誠心去學習，使自己發出來深刻的信解，還是能的，這件事也是「勝解難行」，也是不容易，的確是不容易。這個有的人，我也承認這件事，有的人對於學習佛法不容易，他就是學不來，但是你讓他為大眾僧作事可以，學習佛法他就是學不來。那麼有的人就是有這個興趣，願意學習，願意學習的時候，只要你不懈怠，細水常流，天天這樣學天天這樣學，慢慢他就成功了，所以一定也要有一點耐煩心、要有一點恆心、要有一點毅力。

這個「勝解難行」，這是說讚歎初發心的凡夫學習佛法是很難得的，這樣意思。初發心的人，說唯識無義就是不太懂，就是不大容易懂，但是這個無著菩薩這個《攝大乘論》，他一段一段的，他不厭其煩地說了一遍又說一遍，說了一遍又說一遍，但是彼此多少有點不同，你能細心地去閱讀、細心地去思惟，他就可以懂，是可以懂的。這句話這個「勝解難行」是讚歎我們凡夫學習佛法的難得，是這樣意思，不是指聖人說的。那麼聖人最初也是凡夫，也是人。「於大乘中雖未能了」，這是指這個無分別智，我這麼解釋。沒有得到聖人的智慧，你還沒能證悟這個第一義諦，還沒證得。「然於一切廣大甚深生信解」，我們還能夠不斷地努力去生信解，佛菩薩說的一定是對的，是真實不虛的，就能這樣相信，還是能相信的。

七通達難行，具能通達補特伽羅法無我故。

這是十種難行的第七個「通達難行」，怎麼叫作「通達難行」呢？「具能通達補特伽羅法無我故」，是說這位菩薩他在增上心的三摩地裡邊，他能完全，「具」是完全的意思，完全地能通達人無我和法無我故，這叫做「通達難行」。就是說對這個補特伽羅的無我、對一切法無我是不容易通達的，但是這位菩薩他能通達，所以叫作「通達難行」。

這個補特伽羅無我，就是在色受想行識裡邊沒有常恆住不變異的我，沒有這個；就是執著有我的人認為在色受想行識裡邊有一個我，是個有體性的我。這個有體性，譬如說色有色的體性，受有受的體性，想行識各有各的體性，我們口頭上說我我，這個有我論者也認為有我的體性。這個我的體性，這個就是在色受想行識之外，另外有一個有體性的我，他的體性是什麼樣子呢？就是常恆住、不變異、有主宰作用的，這個就是我，他在色受想行識裡邊住，就是這樣執著。當然也有執著色受想行識就是我，也有這樣執著的。也有執著離色受想行識另外有一個我，那麼這個我，若是補特伽羅無我呢，就是在生死裡面流轉。這個生命體是有變異的，譬如說這是天的生命，這是人的生命，這是地獄、餓鬼、畜生的生命，是有變化的，但是這個我是不變的，我是輪迴的主體，他從天上到人間，由人間有可能回到天上，也可能到地獄去。這個生命體是有變異，但是這個主宰性的我他沒有變，還是那個我，那麼這就叫作補特伽羅我。

現在這上面說「通達補特伽羅無我，補特伽羅裡邊只是一個衆緣所生的色受想行識而已，另外沒有常恆住、不變異、有主宰性的我，沒有，沒有這個東西。那麼這樣通達不是容易的事情，的確不是容易，總歡喜有一個我才好。這個「法無我」呢，就是色受想行識、眼耳鼻舌身意，這個十八界的一切法，世出世間一切法，一切法也都是因緣有，所以也沒有常恆住不變異的我得，也是沒有的。那麼就是觀察色受想行識是空的，一切法都是空的，那麼我也是不可得的，那麼就是「具能通達補特伽羅法無我故」。這當然是在禪定裡邊修止觀了，在奢摩他裡面修毗鉢舍那觀，經過一個長時期的修行才能通達的。在文字上的通達和沒有通達差不多，還是一樣地執著有我，還是一樣的

因為執著我而有種種煩惱的，而這位菩薩他是能通達無我的，補特伽羅也是無我，法也是無我。「通達難行」，這表示不是容易通達的。這個意思不是在文字上通達就是通達的，要證悟我不可得才算通達。

八隨覺難行，於諸如來所說甚深秘密言詞能隨覺故。

這是第八個難行。「隨覺難行」，隨順覺悟而不是自己別有所悟，不是的。要隨順覺悟那也不容易，是指什麼說的呢？「於諸如來所說甚深秘密言詞能隨覺故」，這句話說明白了，就是對於一切佛他為一切衆生，我為一切大菩薩所說的法語裡邊有一類是甚深秘密的言詞。這個言詞的義不是那麼樣的明了的顯現出來，是很深奧的，秘密的言詞。這樣的言詞「能隨覺故」，能隨順他的正義，能隨順佛的那個正義而覺悟，那就叫作「隨覺難行」，這是不容易的。這一個難行，在下面專有一段文來解釋這個意思的。

九不離不染難行，不捨生死而不染故。

這是第九個難行，第九個難行是什麼呢？「不離不染」，也不離開生死，還不染著生死，這也是不容易做的事情。「不捨生死而不染故」，就是沒有棄捨這個生死的苦惱境界，沒有同他分離。這件事我們凡夫是這樣子，凡夫在生死裡面流轉，你叫他放下他還不願意放下的。本來是很苦惱，凡夫也會感覺到，有的地方也感覺到苦，有的地方不感覺苦，那麼對於生死愛著而不棄捨的。菩薩也不棄捨，這件事若在凡夫來說這不是難事。「而不染故」，可就不容易了！凡夫在生死裡面流轉，而染著生死的事情，造出來很多的罪過，在生死裡受苦，惑業苦的流轉。在生死裡邊而有很多的過失，這是凡夫境界。阿羅漢這個聲聞學者他因為厭離生死，所以要積極地要修學聖道，斷除這個煩惱就離開生死了，離開生死了當然也沒有染著生死，對於生死得解脫了。解脫了呢，也就棄捨生死的境界，入於涅槃裡面去了，入於無為的境界去了，那麼這是阿羅漢的境界。阿羅漢同凡夫是相反的，凡夫是染著生死而為生死所苦，造作種種的罪過。阿羅漢是棄捨了生死，沒有罪過，遠離了生死。

那麼菩薩是「不離不染」，也不捨生死而還不染著。「不捨生死」，因為有大悲心，所以要在生死的世界裡邊教化衆生，所以叫「不捨生死」。可是在生死裡面可不同於凡夫種種的煩惱，種種的業障，種種的苦惱，這菩薩沒有這些事情，所以沒有染著，這件事是不容易的，的確是不容易的。譬如說有些人，歡喜用功修行的人有多少相應了，他在寂靜處可以住，感覺到歡喜，若到城市裡他心裡就不高興了，你看這就是這麼一點事情就不容易忍得住，忍不住。而菩薩達到那種境界了，那不只是在寂靜處住那樣子清淨的，但是他不棄捨凡夫的境界，去跟那個凡夫在一起結緣，和他做兄弟姐妹，為他做父親、母親，乃至做兒女，和他在一起去結緣去，這可見菩薩真是大悲心，這是大慈大悲，這樣的大慈大悲是不容易的，的確是不容易。

在《高僧傳》上有一件事，原來這位出家人在家的時候，也是人與人都一樣嘛，都是有認識的朋友、親戚這樣子，後來他就出家了，出家了就聽說這個人很有成就，就是不得了，有大成就，就得了聖道了。得聖道，有一天就是不期而遇，在一個地方忽然間遇見了，哎呀！你幾十年都不見面了，聽說你修行很有成就。那個人只是笑一笑，不說什麼。說我想拜你出家，我也跟你修行。好好，他就答應了。那麼就是見面了就在那裡住了一宿，等第二天醒來的時候不見了那個人，不知哪兒去了！這是在《宋高僧傳》，那個贊寧法師他編的，他就在討論這回事，說是這怎麼回事情呢？哎呀！這個人很難發心出家，那麼見到你、受到你的感動他要出家，應該接引他嘛，他就是偷偷地自己就走了，就是不睬他了。那個舍利弗尊者好像也有這種事情，就是這個人他如果這個怪脾氣、這個貪瞋癡不想改造，他不可以近我住；我看和《高僧傳》這一段文有點相似。可是我們自己這麼想，說我們還沒得阿羅漢，連初果都沒有，若是同一個同自己性格不合適的人和他同住，你同意嗎？這我們還相差不太遠，因為我也是凡夫，你也是凡夫，相差不太遠，就忍不了，忍不住。現在說是菩薩，這都是十地菩薩，是法身菩薩的境界，能夠不離不染，「不捨生死而不染」著，不染而又不捨，這是不容易，「不離不染難行」。

十加行難行，能修諸佛安住解脫一切障礙，窮生死際不作功用，常起一切有情一切義利行故。

我心裡又有一個妄想，這個《高僧傳》，好像道宣律師編的這個《高僧傳》，有個圓通法師，這個圓通法師這個是在南北朝的時候的人，好像是北齊，這個時候一個地方的出家人。在夏天的時候，就是結夏安居的時候，來了一個出家人，來了一個出家人有病，這個身體就是有臭氣發出來，但是他要在這裡住，要在這裡掛單要治病。你看這種境界，誰願意留他？沒有說廟裡面主人沒有提，就是提這個出家人都不高興他，就是圓通法師收留他，請他到他的寮房去住，這兩個人在一起住。你看這就是不容易，他身體有病，全身冒著臭氣，他肯留他到房裡住。到房裡住呢，他就給他請醫生，請醫生給他看病，給他看病慢慢慢慢地就把病治好了。治好了，但是有一天晚間，這個圓通法師就是拿來一瓶酒，拿來一瓶酒就要給這個有病的這個法師，但是沒說這個法師的名字，這個法師就是皺眉頭，這不行。這時候就要到七月十五，就是要自恣，十五授籌，十六自恣。這個時候這個病法師就向他告假要走了，他說：不要，不要走，我們這裡安居完了，皇帝和大眾僧結緣，還有一個棉袍，每一個人給一個棉袍，你不要走，就是把他勉強留下來了。說：好好，不走。果然是有這個棉袍結緣，大家都歡喜了。到時候要走了，這件事過去他要告假要走了，走了這個時候，臨走的時候就對這個圓通法師說，說是我到鼓山竹林寺，我在那邊住，你聽說嗎有這個地方？這個鼓山不是福州那個鼓山，不是，他是在河北的一個地方，在那邊。他告訴他，說是你什麼時候有時間，你若願意去看我，你可以怎麼怎麼走這條路，就可以到那可以找到我。說：好！那麼就走了。

走了這裡面還有一件事呢，就是大家在一起住，因為這個圓通法師，你看這是一個特別的地方，能夠忍受得了這種境界，肯發心照顧，這是一個特別的一種功德。另外還有一種功德呢，這位圓通法師特別地歡喜《大般涅槃經》，他就學習《大般涅槃經》，學習裡邊這一段文可以看得懂，但是有的地方看不懂，看參考書，有的參考書它沒有解釋，你不懂他也是不懂。那麼這時候就問這位有病的法師，哎呀！這位法師就能給他講，你不懂的地方他能講，他心裡更歡喜，所以兩個人很合得來，雖然有病但很合得來。說是走了分離了，分開了，他也常想念他，這個時候他就注意這件事，鼓山竹林寺，等到安居完了那位法師走了，他到一個安居之前就離開了那個地方，就想到那兒去看那位法師。可是離那個鼓山竹林寺不遠有一個廟，他先到那兒去掛單，掛單就問那個廟上的法師，說是鼓山什麼什麼地方有一個竹林寺，

是不是？我們也是聽說，但是沒有去過，只是聽人傳說而已，沒有去過。那麼這位圓通法師就說，某一年有位法師有病這段話就說了，說這位法師約會我到那兒去，你們願不願意去？好啊！走一走好啊！就是約會了多少人就去了。就按他說的那條路就走，走到一個地方，一個山坡上面，就看見有一個人，有個年紀也不輕了，拿這鋤頭在那裡耕地，種田。這麼多的法師到那兒去的時候，那個耕田的人拿了鋤頭就打那些出家人，說是你們去年來這兒放馬咬我，來踐踏我的田，我不可以，今天不可以來，就把這些人統統都攆走了，只剩下圓通法師他不攆。

圓通法師這就不管了，他就照那條路走，其實有的地方有路，有的地方也沒有路，很不容易走，這個草也很深，但是這條路記得很清楚，他就走到那個地方。哦！就聽見那個法師招呼他，是圓通法師嗎？他就和他見面了，非常歡喜，見面了就領他向裡面走，走到一個廟上，這個境界非常好，這個廟非常大，那麼就走到裡面去。哦！不，那位法師說是你在門口等一等，我到裡面向大和尚報告一下，看他同意了就可以進去。好！他就到裡面去。不一會兒出來，說大和尚同意了，說可以進去。進去了就是先拜見大和尚，拜見大和尚，一看這個大和尚，不像我們漢族這個人的面貌，和我們不同。看著呢，有五、六十個年輕的出家人在周圍站在那裡，還有一個大的台，那麼他就當然是頂禮了，拜見了。這個圓通法師說這裡非常好，我是不是能有這種因緣可以在這裡住，掛單呢？那位大和尚說好！你先去，不是很客氣的樣子。那麼那位法師領他就是到別的地方去走一走，一看那些法師在那裡坐在那裡讀經，他向他要恭敬表示有禮貌的，那人說去去去，也是不客氣。不客氣嘛，那麼他就說是大家思想不同，你不要介意。他就各處領他走，這個境界非常殊勝，裡邊也有河流，也有樓閣，境界非常好。

那麼各處參觀完了，就到他寮房裡住下來，住下來呢，因為看了歡喜，就向那位法師說，我希望你慈悲向大和尚為我要求，我在這兒掛單，我發心掃地，我看這個地方院子很大，各地方需要清理，我來掃地。那位法師說，等我向大和尚說一說再看看，恐怕不容易。這時候也照常的這樣休息了，第二天早上起來也吃飯，吃早餐，但是那個飯看上去不一樣，吃下去也是可以吃下去，就是有這種感覺。第二天，就是容許住一宿的，不可以多住，就得走。臨走的時候拜見大和尚就要求慈悲，大和尚說你們在，那個地方是北齊的首都，那麼那個地方

皇帝很好很好的供養，我們這裡是非常清淡的境界，你能放得下嗎？說我能放得下，我願意在這裡住。說是這樣子，你先回去在那裡把你的名字取消，在那裡登記了，把你的名字取消，然後你再來。但是他心裡面就感覺到大和尚是不歡迎的意思，所以心裡面不舒服，就和這位法師就拜別了，就到了山門口就走。走了這時候那位法師就不送了，就是停在那裡，他向前走，走走他又回頭看看，走走回頭看看，一回頭看呢，忽然間沒有了，什麼也沒有，都是樹啊，深草，看不見有廟，也看不見那位法師，有這麼一件事。

我們這上說「不離不染難行，不捨生死而不染」，這事不容易。你像那個圓通法師對那個有病的法師，身體冒臭氣，若是我們，我們能發這個心嗎？能不能發心？但是我想可能那個法師也不是凡夫人，一定是聖人，聖人他和這個圓通法師也可能是有點緣，可能是有緣，所以去和他結這個緣。他能結這個緣，所以也算是優待他一下，請他到這個聖人的地方來。那麼這段事完了，這個作者不知道是道宣律師，是誰？這話誰說的不知道，就在評論這件事，說可能那個大和尚就是我們念供的時候賓頭盧尊者，可能是賓頭盧尊者，有可能是這樣。另外在《高僧傳》，另外有一些地方，那是又別的故事，和這個又不同了，也是不是平常的境界，也是很有意思，但是我們不說了！不說。

「十加行難行，能修諸佛安住解脫一切障礙」，「加行難行」，這個「加」就是增加，把自己的功課增加，增加自己的功課，一段一段的功課一直地增加，就是要努力精進勇猛的修行的意思。這個我們平平常常的一天做兩個鐘頭的功課，那可能還不難，若是做十個鐘頭的功課，做十四個鐘頭的功課，若做十八個鐘頭的功課，那可能就不容易，可能不容易，所以努力地修行就是難了。現在這是說什麼呢？「能修諸佛安住解脫一切障礙，窮生死際不作功用，常起一切有情一切義利行故」，這是不容易的。這個「諸佛安住解脫」，現在是說這個入了聖位的十地菩薩，他能修行成佛的這種大行，這種不可思議的修行境界。因為這位菩薩現在若初得歡喜地，一般的情形來說呢，還是有很多煩惱的，所以他若努力修行當然是和我們凡夫是不同的，但是修成佛的大行也不是容易，所以叫難行。這個「諸佛安住解脫一切障礙」，這個佛已經成佛了的境界，安住在解脫一切障礙的境界裡面，就是一切的煩惱、所知障都清除了，那種清淨；這個安住在大解脫、大清淨，特別清淨的境界裡邊。「窮生死際」，就是到生死的邊際；

佛自己本身沒有生死了，就是衆生。衆生，這個衆生了脫生死了，那個衆生還沒有，一直到所有的衆生都了脫生死了，這叫「窮生死際」。這要到什麼時候才能，到那個時候是非常的長遠了。從現在開始一直到「窮生死際，不作功用」，就不需要身心動念，不需要努力的，這樣子。他能夠「常起一切有情一切義利行」，這樣去度化衆生去。這就是由法身現起受用身、現起變化身去度化衆生的，這都是在佛的境界都是無分別的境界，無功用的境界。而這位菩薩呢，他還沒有成佛，他能修這個成佛的這些大行，又能夠盡未來際的普度衆生，這也是不容易，也是不容易的，「一切義利行故」。這是十種難行的境界。

2、廣辨隨覺難行。

A、約六度釋

復次，隨覺難行中，於佛何等秘密言詞彼諸菩薩能隨覺了？

將才講這個第八「隨覺難行」，這裡就是第二科「廣辨隨覺難行」，前面是「十種難行」第一科，這是第二科「廣辨隨覺難行」，這一科裡面又分了三科，第一科「約六度釋」。這先提出個問題「隨覺難行中，於佛何等秘密言詞彼諸菩薩能隨覺了」？

謂如經言：

這底下約六度解釋，先說施波羅蜜。「謂如經言」，這就像修多羅裡面說的。

云何菩薩能行惠施？

經上這樣問，說是菩薩怎麼樣他能夠修行這個布施波羅蜜呢？

若諸菩薩無少所施，然於十方無量世界廣行惠施。

這就叫作「能行惠施」。「若諸菩薩無少所施」，他一點兒都沒有布施，然而呢，那就等於是，那就是，不要說等於，那就是在十方無量的世界廣行布施波羅蜜了。本來是譬如說財布施，有接受者，你

要有財物，菩薩方能布施利益衆生，那才能算是「能行惠施」。然而這是「無少所施」，一點兒也沒有布施，那就是布施了，而且還非常廣大，「於十方無量世界廣行惠施」，這就叫作秘密言詞，是諸佛說的秘密言詞。那麼這應該怎麼解釋呢？這個問題就在這裡。這個「無少所施」，看這個世親釋、無性釋上的解釋呢，是說這個菩薩通達平等法性了，通達平等法性就是真如。這個自己照見五蘊皆空所顯的真如和一切佛是平等，和一切菩薩、一切衆生都是平等，而這個真如是沒有界限的，說這是我的真如，你的真如，沒有這種事情，沒有這些分際的，他通達和一切衆生、一切菩薩都是平等的，都是一體的，他有這種平等真如的通達了。這樣說呢，「十方無量世界」的菩薩廣行惠施的時候，也就是他「行惠施」，所以叫做這個菩薩「無少所施」也「於十方無量世界廣行惠施」了，這是一個解釋。另外一個解釋就是三輪體空的意思，三輪體空的意思；他這個菩薩他「於十方無量世界廣行惠施」，但是他觀察這個財物、施者、受者不可得，就是沒有施，施是不可得的，所以「無少所施」那就是無量無邊的布施波羅蜜，這是一個解釋。這個無性釋上有三種解釋，另外一個解釋呢，就是說這位菩薩是廣大的布施，所以不是「無少所施」，不是少少的布施，也可以這樣解釋。

云何菩薩樂行惠施？若諸菩薩於一切施都無欲樂。

怎麼這個菩薩叫作「樂行惠施」呢？就是歡喜，他好樂行這個布施波羅蜜。那麼這底下回答，「若諸菩薩於一切施都」不歡喜，那就叫作「樂行惠施」，這也是個秘密的言詞。那是個矛盾的話嘛！「樂行惠施」而又說是不歡喜，那這怎麼講法呢？這個「於一切施都無欲樂」，譬如說我們平常人，我們凡夫一般的修行布施，你若對他說布施有功德，將來能得到大富貴，得到人天的福報，他就歡喜布施了。那麼這樣的布施叫作什麼？叫作染著的布施，愛著的布施，這等於是作生意，用少少的錢，用少錢賺大錢，這個叫作布施。這種染著的布施，「都無欲樂」，這個布施是不歡喜的，菩薩的布施是無相的布施，無著的布施，所以這叫作「樂行惠施」。

「云何菩薩樂行惠施」呢？他是樂行諸法實相的、無相的布施，而不歡喜這些染著的布施，所以這個可以這麼講也可以。本來是這個修行布施波羅蜜能得大富，有因就有果嘛！也是對的，但是你若是染

著了的時候，你用貪著心去布施呢，就把這一個功德染污了，就變成有漏的功德了。如果能通達一切法空而無所染著呢，就是無相的布施，無相的布施那得到的功德是非常的廣大，那是可以得無上菩提了，可以得無上菩提的，那麼他要回向無上菩提，也回向實際，也回向一切衆生的，所以這是無漏的布施。他也能得到人天的大富，人天的福報，但是他不窮盡，還能得到出世間的功德，所以這個無相的布施是勝過染著的有相的布施。因為這個菩薩他常修我空觀、常修法空觀，自然是沒有染著心的。由於佛的教化，勸導菩薩發大悲心，所以他在離一切相的境界裡邊，他也能去饒益衆生，他還能饒益衆生。我們從這個《阿含經》，你常常讀《阿含經》呢，你就會感覺到這個發大悲心固然是衆生本身就有這種可能性，但是也要佛菩薩的教導。因為佛菩薩在《阿含經》裡面，沒有像大乘經這樣子勸衆生發大悲心，所以阿羅漢積極地斷煩惱就要入涅槃，這裡面也是有關係的。所以這裡面菩薩這個大乘經裡面，菩薩能發大悲心這是佛的教導的關係。

云何菩薩於惠施中深生信解？若諸菩薩不信如來而行布施。

這是經裡面還有這樣的秘密的言詞。怎麼叫作「菩薩於惠施中深生信解」呢？譬如說我們說佛告訴我們修布施能得大富，我們相信這句話是真實的，於是乎我們發心布施，而這種信心是很堅定的，也可以說是「深生信解」，也可以這麼說。而現在這裡提出來，「云何菩薩於惠施中深生信解」呢？「若諸菩薩不信如來而行布施」，這個話就和平常說的話有點不一致了，不信佛，「不信如來而行布施」，所以這叫作秘密的言詞。那麼這應該怎麼解釋呢？這個我想我們分兩個階段來解釋這段文。按我們平常的習慣，因為我們不修止觀，我們不修止觀，我們沒有修這個唯識無義的止觀。不過像《金剛經》上說：「若見諸相非相，即見如來。可以身相見如來不？不也，世尊，不可以身相得見如來」，我們只是讀經是這樣的讀，睜開眼睛一看的時候就忘了，就忘了這個經上的道理了，所以這樣說，我們就是停留在有所得這個執著的境界上，在這上活動，我們是停留在這裡。所以我們是，哎呀這個人信佛，那個人不信佛，我們就是這樣子分別。若是大菩薩呢，他不是這樣子，和我們的心情不一樣的。因為他說「可以身相見如來不？不也，世尊，不可以身相得見如來。若見諸相非相，即見如來」，你像這樣的人，他看見三十二相佛來的時候，他的想法和

我們不一樣，和我們不同。就是這個三十二相的佛在這裡說法的時候，他來聽法的時候，這心情和我們也不一樣，就是不一樣。

在這個《大莊嚴論》，不是那個《大乘莊嚴經論》，不同，《大莊嚴論》那上面說到一件事，說是就是一個優婆塞，受五戒的一個男居士，一個居士，這個居士有一天就是看見佛來了，三十二相、八十種好，放大光明，有很多比丘在一起，這佛來了為他說法，他就聽。說完法了的時候，這個優婆塞就說話了：你不是佛！說這麼一句話。說是怎麼知道不是佛，因為你說的法不對，和佛說的法不同，佛是三法印，一實相印，你說的法和這個法印不合，所以你不是佛，說這麼一句話來。若是我們，我們能不能說？譬如說我們現在受了三壇大戒了嘛！不是五戒居士，我們能不能夠說出這句話來，能不能？要自己想一想。我們不要說是佛還說話了，就看見三十二相、八十種好的時候，我們的心是怎麼樣？心是怎麼樣？而這位五戒的居士能說出這句話。說完這句話呢，這個三十二相、八十種好就現出原形，現出魔王的境界出來，哎呀！釋迦佛真是偉大，連五戒居士都會有這種智慧，能有這種智慧，知道是佛不是佛，有這種智慧。若是大菩薩境界那又不同了，能夠知道「若見諸相非相」，他這個心能到這個境界去。這樣說有佛可信嗎？你相信誰呀？

所以這個《俱舍論》上提到這件事，也就是《阿含經》說的，叫四不壞信。四不壞信，那天你們在溫習的時候提到，四不壞信就是佛、法、僧、戒，他對於佛、法、僧、戒的信心是不可破壞的，不可破壞。因為什麼不可破壞？就是初果聖人他見到諸法實相了，見到無我，這個人無我的空的境界，他見到這個真理了，見到這個補特伽羅無我了，知道一切法是因緣生的，都是無我的境界，這個時候他對於佛法的信心是不可壞的，能達到這個境界。這些大菩薩境界，法空也通達了，他能與諸法如相應的時候，諸法如是離一切相的，此中無佛亦無衆生，也無佛可得，也沒有衆生可得，一切法都是不可得，都是不可思議境界，這是「不信如來」。他就在深刻地證悟了諸法如，從這裡面發大悲心去修行布施波羅蜜，所以叫「深生信解」。這時候「深生信解」是什麼？「深生信解」，布施即非布施，布施不可得，也還是那個三輪體空的意思：施者不可得，受者不可得，財物也不可得，不可得亦不可得，所以叫做「不信如來而行布施」。不是聽誰說，聽一個人來勸他行布施，不是，他是有這種境界的！所以我們，我這句話又出來

了，我們出家人，其實應該這麼說，我們佛教徒，把在家居士也包括在內，你既然相信了佛法，既然出了家要努力學習佛法，你要有眼睛，不是說長這個眼睛睜開看就叫眼睛，一定有多少法眼，一定的，一定要有一點，不然的話就說些外行話，本來是一個出家人的相貌，但是說出來的話就是說外行話，這是不對的！所以「云何菩薩於惠施中深生信解？若諸菩薩不信如來而行布施」。

我現在又有個分別心，我們平常念這個地藏王菩薩，地藏王菩薩，加一個「王」字，加一個「王」字這個事情，我們在《地藏十輪經》上看，那也就寫地藏菩薩，也沒有個「王」字。當然這個印順老法師好像對《地藏經》也有話說，就是《地藏經》好像不是真的！印順老法師在什麼地方他說出這麼一句話。《地藏經》也沒有一個「王」字，也是就是地藏菩薩，也是這樣的。那麼我們念地藏菩薩為什麼加個「王」字，你根據什麼加「王」字呢？你根據什麼加個「王」字？但是我們也就隨著念「南無地藏王菩薩」，拜願的時候也「南無地藏王菩薩」，為什麼這樣子呢？那個地藏菩薩他的名字，我們隨便給他改一改，加上一個字，對不對，有沒有道理？所以我們從這小小事情看出來呢，我們中國佛教衰，使令這個隨隨便便的人，隨便地自己寫了一篇文章，說這是佛說的，說這是佛說的，把佛菩薩的名字隨便加上一個名字，加上去，我們就照著念，就是有這種事情，你看這事對不對？這就是什麼呢？這就看出來我們眼睛有點問題，眼睛有點問題，也就是對於佛法的學習不夠，使令這些造偽的人可以橫行無阻，就是隨隨便便的，愚者好之用，你怎麼可以把佛菩薩的名字加上一個字上去呢？就是有這種事情。我現在又想起來，印順老法師在一篇文章上寫中國佛教這個名字，其中有一段：就是我們中國佛教，隋唐的佛教都還不如人家錫蘭的佛教。哎呀，我看見這裡心裡很難過，印順老法師說這種話，但是這種說說實在我們自己想一想，隋唐佛教我們也沒看見，就是現在的佛教，我感覺的確是有一些地方令人痛心，實在不是那麼回事！你胡說八道，還可以橫行無阻，這是怎麼怎麼地，阿彌陀佛。可見我們佛教徒知識不夠，但是你還不能講，你若講呢，你嫉妒障礙，還不能講，你嫉妒障礙。這真是衰，我們中國佛教不能不承認是衰了！

云何菩薩於施策勵？若諸菩薩於惠施中不自策勵。

這也是秘密的言詞。「云何菩薩於施策勵」？說怎麼這個菩薩「於施策勵」，這個「策」是警策的意思。我若懈怠，哎呀！不對，我不應該懈怠，我摸摸我的頭，我是出家人，怎麼可以懈怠呢？這叫作「策」。「勵」呢，是別人鼓勵，或者是你的師長，或者是你的同學，說是你不要懈怠，你好好用功，這叫作「勵」。就是「菩薩於施策勵」，「云何菩薩於施策勵」呢？怎麼叫作「菩薩於施策勵」呢？這是一個問，底下回答。「若諸菩薩於惠施中不自策勵」，那就叫作「策勵」，那是什麼呢？因為菩薩，這些菩薩他深悟第一義諦了，他斷除這個慳吝心了，這個慳吝心沒有了，沒有了，他那個性格就是能夠布施，自然地就能布施。就像我們現在這個凡夫這個心情，人家一讚歎我們，我們就歡喜，自然地就歡喜，就是這樣子，不需要勉強。這個也是，「若諸菩薩於惠施中」不用策勵，也不需要策，也不用勵，他自然地任運地就能行布施，那麼這就叫作策勵，是這樣意思。

云何菩薩於施耽樂？若諸菩薩無有暫時少有所施。

「於施耽樂」，這個「耽」字我以前我是查過字典的，但是昨天晚上我又再查字典，查字典這個「耽」字在這裡來說，這個「耽」不應該是耳朵邊，應該是目，眼目的目，目字邊，這個目字邊也念「勿乃」，但是呢，它是樂，耽樂，就是特別地好樂，特別地歡喜，特別地歡喜布施，就是時時地他都能布施，所以叫作「耽樂」。這個說我們一般的人也有這種人，雖然不是特別有錢，但是他歡喜布施，這個叫作「於施耽樂」。說是怎麼叫作「菩薩於施耽樂」呢？「若諸菩薩無有暫時少有所施」，他不是暫時的布施，他也不是少少的布施，那就叫作「於施耽樂」，他是長時期的布施。怎麼叫作「於施耽樂」呢？他長時期地去布施，就是不是暫時地，他也不是少少的布施，他是無量無邊的布施。那麼我們在想，你有多少財富，你常常的布施？這個菩薩他一大阿僧祇劫的栽培福智資糧，看這個經論上說這個意思，這樣的大菩薩他那個福德太大了，那是大福德人，大智慧人。這個經上有說是虛空藏菩薩，虛空是他的藏，是他的寶藏，他隨時可以有無窮無盡的財富可以布施，就是他修這個六波羅蜜多修得太多了，所以他的福德太大，所以他能夠無有暫時的布施，也不是少少的布施，這叫作「於施耽樂」。

云何菩薩其施廣大？若諸菩薩於惠施中離沙洛想。

「云何菩薩其施廣大」，這個廣大的布施，我們凡夫有的時候有些凡夫也能作到，廣大布施。那麼怎麼叫作菩薩的「其施廣大」呢？「若諸菩薩於惠施中離沙洛想」，離這個沙洛想，這個「沙洛」是怎麼個意思呢？「沙洛」是印度話，這個有兩個意思：第一個是顯目堅實，第二個是密詮流散。就是從表面上，也就是大家習慣用的這句話，他的用意是堅實的意思，堅固真實，堅實的意思。密詮流散，在另一方面呢，就是不常用的，不是常用的，不大人知道的這種用法，叫作流散。流散就是不堅實了，就是流水的流，散，聚散的散，散亂的散。那麼這個意思，這是有這麼兩個意思。現在這裡是取這個秘密的義，就是流散義。這個「於惠施中離沙洛想」，就是離流散想，離流散想就是心裡面不散亂，不散亂就是得三摩地；在三摩地裡邊，在禪定裡邊修布施，那叫作廣大的布施。我們用散亂心的布施還不是廣大，他是在禪定裡面修布施，所以是廣大。這個世親釋和無性釋只是這樣解釋，但是印老法師他就加上一句，他說他在禪定裡邊他那個清淨的大悲心能普遍一切法界，普遍一切法界，這個慈悲心能緣一切衆生，他能分身在無數的世界去行布施，那麼這叫廣大布施。這樣子這個「廣大」這兩個字這個意思解釋出來了。

云何菩薩其施清淨？若諸菩薩殞波陀慳。

這又是個秘密的言詞。怎麼叫作「其施清淨」呢，能清淨的布施？「若諸菩薩殞波陀慳」，「殞波陀」翻到中國話也有兩個意思：就是顯目生起，密詮拔足。就是習慣的用法，就是生起的意思；那樣說是「若諸菩薩殞波陀慳」，那就是生起這個慳吝心的意思了。但是這裡是用這個秘密的意思，叫作拔足。這個拔足就是這個足陷在淤泥裡邊去了，把他拔出來，這叫拔足。現在這裡面是說把這個慳吝的足拔掉了，拔出去，慳吝心，沒有慳吝心。「若諸菩薩殞波陀慳」，若諸菩薩他能夠息滅了慳吝心，所以他的布施是清淨的。如果慳吝心沒有去掉，說他也能布施，布施但是多少還有點捨不得，那就有一點不清淨，不清淨了。他是把這個慳吝心去掉了，所以是清淨的。

云何菩薩其施究竟？若諸菩薩不住究竟。

這又是個秘密語言。「云何菩薩其施究竟」，究竟的布施，怎麼叫作究竟的布施呢？「若諸菩薩不住究竟」，這個「究竟」是什麼呢？

就是無餘涅槃的境界，無餘涅槃。譬如說阿羅漢他也能夠布施，也能法布施、也能財布施，那麼他這個布施呢，但是到的時候入無餘涅槃了，入無餘涅槃不布施了，他不能作這個功德了，那麼他的布施就是不究竟。現在這個菩薩呢，他不住無餘涅槃，他不入無餘涅槃，他盡未來際地行菩薩道，來布施饒益一切眾生的，所以叫作究竟的布施，「其施究竟」。

云何菩薩其施自在？若諸菩薩於惠施中不自在轉。

這是個秘密的語言。「云何菩薩」，這個怎麼叫作菩薩的自在布施？他布施的時候他很自在，這是什麼意義呢？「若諸菩薩於惠施中不自在轉」，那麼就叫作自在布施。那個「不自在轉」怎麼講法呢？這個障礙布施的煩惱就是慳吝心，或者其他種種的分別心，而這個菩薩制伏了這麼多的障礙，這個障礙不自在轉了，在布施的時候這些障礙都不自在轉，所以他能自在的布施，就是這樣意思。這個經上說呢，說到這個譬如我們一般的布施的時候就可能分別，說這個人怎麼怎麼地，有這個說看的很貧苦我布施，如果這個貧苦是假的，他真實還不貧苦，那不布施。或者是這個人的品德，雖然是貧苦，品德好一點我就布施，品德不好我不布施，或者怎麼怎麼的，有很多很多的分別心。但是菩薩那個大智慧境界，他能離一切分別，但是菩薩也是用智慧布施的，所以這個凡夫所想不到的那種境界。所以是「若諸菩薩於惠施中不自在轉」，那就叫作自在布施。

云何菩薩其施無盡？若諸菩薩不住無盡。

「其施」，菩薩的那個施是無窮無盡的布施，怎麼叫作「其施無盡」呢？「若諸菩薩不住無盡」，這個世親釋上解釋這個「無盡」是涅槃的意思。「不住無盡」，還是不住在涅槃裡面，所以他能長時期地布施，饒益眾生的，所以叫作「其施無盡」。

如於布施，於戒為初，於慧為後，隨其所應當知亦爾。

前面約布施來解釋這個秘密的言詞，秘密這樣解釋。「如於布施」這樣解釋，這是一共有十種的秘密言詞。「於戒為初」，戒波羅蜜、

忍波羅蜜、進波羅蜜、禪波羅蜜，乃至般若波羅蜜，說是「戒為初，於慧為後」，般若為後。那五波羅蜜呢，「隨其所應當知亦爾」，也像布施波羅蜜這樣子，也有這十種語言。譬如說是「云何菩薩能護尸羅？不護少戒，名為菩薩護淨尸羅」，也可以這樣解釋，也就是有這麼十種不同。這加起來前面就是用六波羅蜜來解釋這十種秘密言詞，這是經上面有這樣的事情。

B、約十惡釋

云何能殺生？若斷眾生生死流轉。

這底下是第二科「約十惡」來解釋這個秘密的言詞的事情，來解釋。「云何能殺生」，這個經裡面有這樣的話，怎麼叫作「能殺生」呢？「若斷眾生生死流轉」，若截斷了眾生生死的流轉，使令他不在生死裡面受生了，叫他不生，那就叫作「殺生」，這樣子解釋「殺生」，當然這是一個聖道的境界。這樣的「殺生」，只有佛才能「殺生」，別的人還做不來的。那麼這是一個秘密的言詞，應該這樣解釋。

云何不與取？若諸有情無有與者自然攝取。

「云何不與取」，怎麼樣叫作不與而取，謂之盜？前面是說殺生，這是說偷盜。菩薩怎麼能夠不與取呢？「若諸有情無有與者自然攝取」，這個菩薩去度化眾生，沒有人說是把眾生交給菩薩，說是你去度化他，沒有這件事，沒有與者。那麼菩薩自己主動地發大悲心去度化一切眾生，所以菩薩為眾生不請之友，你不用請，他主動地來和你做朋友，是這樣子，所以這就叫作偷盜，這就叫作「不與取」，這是菩薩的大悲心的關係。我們眾生這個煩惱在活動，煩惱在活動，說是這個欲界的眾生愛著欲，色界天、無色界天又有他們的三昧的欲，都是在欲上活動，不肯主動地來接受菩薩的教化的，不肯這樣子。如果菩薩不主動地來教化眾生，那就是眾生很難轉凡成聖的，很難有這件事的，這可見這個菩薩的慈悲。菩薩的慈悲心就叫作「不與取」，這麼解釋這個「不與取」。

云何欲邪行？若於諸欲了知是邪而修正行。

是說菩薩也有欲邪行的事情，但是那個「欲邪行」和凡夫不同。「若於諸欲了知是邪」，他知道這個欲是不對的，是個錯誤，所以就不去行欲，而去修這個正行，有道德的行為，去饒益衆生去，那麼這叫作「欲邪行」。

云何能妄語？若於妄中能說為妄。

菩薩也是妄語的，但是不像我們一般這樣的妄語。是說菩薩知道一切法都是虛妄的，一切法都不是真實的，唯識是無義的，我們執著是真實這是個錯誤，所以佛菩薩告訴我們這一切法都是假的，這叫作「妄語」。就是說一切法都是虛妄，說妄是妄，叫作「妄語」，這樣解釋這個字，所以也叫作「妄語」。

云何貝戍尼？若能常居最勝空住。

「云何貝戍尼」，我這個本子，這個「戍」應該是一點，裡面是一點，不是一橫。怎麼叫作「貝戍尼」？這個「貝戍尼」翻中國話是離間語的意思，離間語，就是破壞人家的感情，破壞，叫離間語。那麼這個菩薩也有離間的這種事情，那怎麼講呢？「若能常居最勝空住」，這個「貝戍尼」，這個離間語，在印度話裡面也有一個「勝空住」的意思，也有這個意思，這裡面就取這個「勝空住」的意思來解釋，就叫作離間語。印順老法師的解釋非常好，這個離間，使令他們有距離，原來大家有感情是很親近的，現在叫他們遠遠的，那麼就是有距離了，有距離這個地方就是個空的意思，就是一個空的意思，住在空那裡。住在空那裡就是無住生心的意思了，無住生心那叫離間語，這是一種秘密的語言。那麼人家問：你離間語不離間語？那我們實在是還不及格，我們還沒能夠「常居最勝空住」。

我又有一個分別心，你像這個經論上這些話，你看《法華經》的〈譬喻品〉，或者是〈信解品〉，或者《華嚴經》，或者《維摩經》，你若常常讀，常常讀這個義若熟了，你會發覺一件事，什麼事呢？能圓夢。你做夢的時候，不知道這個夢什麼意思，你不會講，不能解釋，當然這都是出家人，我們學習佛法的人，有的時候佛菩薩來給你開示你的時候，他就是一句話，沒有多說什麼。那一句話其實就是秘，可

以這樣說，用這裡的話說就是秘密的言詞。我們不要說名字，說在香港有一個法師，他向我說，他向我說他做個夢，他做什麼夢呢？他夢見他穿的鞋都有一個窟窿一個窟窿一個洞一個洞的，這是滿邦鞋，不是羅漢鞋，有洞。說做這個夢是什麼意思呢？是什麼意思？就是破戒了，是表示這個意思。我給你解釋這個意思：這兩個足是定慧，表示定慧，穿著鞋就是戒，這個戒能保護你的定，也能保護你的慧，所以這就是鞋的意思。所以什麼叫做鞋？就是戒的意思，持戒清淨名之為鞋，穿的這個鞋。現在你穿的鞋上有洞，就是戒破了，是這個意思。但是那個法師他沒有多學習佛法，不懂這句話的意思，但是我也沒有明和他說這些話，我只是聽一聽就是了。但是這個《法華經》的〈譬喻品〉、〈信解品〉，你要多讀，還有《維摩詰經》上的事情很多，像這地方也是有用，你將來你做夢，你用功修行的時候，你做夢的時候，你就能這句話是這個意思。而這個蕩益大師還特別提出來一件事，你若懈怠那另一回事，如果你精進修行你要注意你的夢，提出這麼一句話來。所以這上面說離間語，就是「若能常居最勝空住」，是這樣意思。我們若不看這個文，那裡知道這個離間語可以這樣講呢，很難講到這裡。

這個《大悲心陀羅尼經》，就是拜大悲懺它那上有，「願我速會無為舍」，就是房子，這個房子是個無為舍，你到無為舍裡面住，那就是聖人了，凡夫還是做不到的。所以這若有人說你造房子，你房子造好了沒有？當然我們想造一個房子，這房子還沒有造好，可能這麼想，實在這不是，就是你有沒有得聖道啊！這也是一個秘密的語言。這是「云何貝戍尼？若能常居最勝空住」，你心裡面不住一切法了，心能離一切相，你心裡面能離一切相了，不與萬法為伴侶了。所以你真能夠常常修止觀，你就會說出來一些智慧的語言。你看那個龐居士，唐朝那個龐居士：「不與萬法為伴侶，是何等人物」，他會說出這句話來。他就是一方面學習佛法，一方面自己多用功修止觀，所以會說出這句話來。他這句話與經論上佛的法語相應，和佛的法語相應，而也是他自己的體會，修止觀的體會。若是我們不能夠深入地學習佛法，又不能夠學習修止觀，又不能修止觀，又不能深入學習佛法，我們會說什麼話呢？想一想，我們就是一般的土語，就是說這些土氣的話，就會說這個話。就是一般流行的話會說，你高一點的語言不會說。所以說是你要和人家，說那個人有沒有修行，我怎麼才能知道？隨時隨

地都能知道，隨時隨地知道這個人有沒有修行，不用說話都知道，要說話更容易知道。

當然在這個《大品般若經》上有提到一件事，說是這個，提出的一個問題，提出一個問題是得無生法忍的人才能回答，才能回答這個問題。那麼有這個是舍利弗尊者，是須菩提，是誰？就問：說是沒有得無生法忍的人能不能回答呢？佛說少數的也能回答，少數人回答，就是那一個人對於般若的學習很深刻了，他也是常常的修止觀，但是還沒得無生法忍，這樣的人也能回答這句話，這是《摩訶般若波羅蜜經》，《大品般若經》上有這件事。所以說我們人有一種習慣，歡喜掩飾自己，我有什麼不對的地方隱藏起來，我已經做錯了，你做的錯，我沒有我沒有，我沒有做，就是要說出一個理由來把這件事遮起來，掩飾。其實這件事是不對的，你不能掩飾的，隨時會露出來的，掩飾不來的，所以我們一定要努力用功修行才好。其實呢，你掩飾的時候，人家更容易看出來，那還不如不掩飾，不如就是坦白的說反倒好嘛，然後自己改，我有錯誤我改過來。

云何波魯師？若善安住所知彼岸。

怎麼叫作「波魯師」？「波魯師」是粗惡語，說暴惡的語言，說這種話。怎麼叫作「波魯師」呢？那麼這個「波魯師」這句話也有兩個意思：表面上的意思是粗惡語，但是秘密方面呢，他的意思叫作住彼岸，此岸彼岸，安住在彼岸的意思。現在這裡就是用這個秘密的意思，就是住彼岸。所以說「云何波魯師」？這個菩薩也是會說粗惡的語言的，但是菩薩這個粗惡的語言是怎麼樣呢？「若善安住所知彼岸」，他能夠住在彼岸。這個「彼岸」是什麼呢？諸法實相是彼岸，涅槃就是諸法實相，諸法實相是彼岸。那麼住在彼岸了，這叫作粗惡語，這樣講法。這個印順老法師就是用中國的文學來講，譬如說這個亂字，散亂的亂，這個亂是混亂，是一種不安定的境界。但是這個亂字也當作治字講，政治的治，就是不亂了，也可以這樣講。舉個例子，譬如說這個香，色聲香味觸的香，香呢，我們若聽見這句話，認為這個香是個好字，其實這個香也當一個不香的意思，就是這個臭的意思，也當這個字講，惡香了，有這樣的意思講。所以這裡面說是粗惡語，粗惡語，反面就是不粗惡，不粗惡是什麼？就是凡夫一切的境界都是粗惡的，只有聖人是不粗，那就是彼岸，諸法實相就是不粗惡。

云何綺間語？若正說法品類差別。

那叫作「綺間語」。這個綺語，我們通常用沒有這個間字，這地方加個間。「綺」，是一個美妙的意思。譬如說這個布，它有彩色莊嚴，很美妙的。而這個是說通常我們一些人常會說些笑話，說笑話，說一些令人放逸的這些話都叫作綺語。他的語言裡面加上一些美妙的事情，這叫「綺間語」。那麼這個和那個暴惡語不同，和粗惡語是相反的。這裡這個「綺間語」，怎麼叫做菩薩也有「綺間語」呢？「若正說法品類差別」，若是菩薩有美妙的語言，菩薩有這個美妙的語言來宣說佛的正法，說各式各樣的佛法，品類差別的佛法，他能用美妙的言詞演說佛法使令衆生能夠悟入聖道，那就叫作菩薩的「綺間語」，菩薩的綺語是這樣的，和我們凡夫不同。

云何能貪欲？若有數數欲自證得無上靜慮。

這個「貪欲」，我們一般的用法呢，就是欲界的煩惱叫作「貪欲」。若是得了色界的靜慮，初禪、二禪、三禪、四禪的時候呢，就把貪欲沒有了，離了貪欲就能入定了，這是這樣。可是現在這裡邊說菩薩能貪欲，他怎麼能貪欲呢？「若有數數欲自證得無上靜慮」，他「數數」，就是一次又一次，不只一次地他都想要成就無上的靜慮，就是佛的三摩地，那麼這就叫作欲。這個欲也是貪心，這個貪心很大的，更大的貪欲，所以叫作「能貪欲」。

云何能瞋恚？若於其心能正憎害一切煩惱。

怎麼叫作「瞋恚」呢？我們一般的心裡面忿怒，或者發脾氣這些事情，菩薩也能瞋恚，但是和凡夫不同，他是什麼呢？「若於其心能正憎害一切煩惱」，他修這個止觀的時候，觀察他的心裡面還有煩惱，他就能夠「憎害一切煩惱」，憎惡，就是殺害這個煩惱賊，那這是菩薩的瞋恚，這是菩薩的正念。菩薩得無生法忍以後他也有煩惱，譬如說是我們頭幾天也說過「厭離生死欣樂涅槃」，這是一個發道心的事情，但是在菩薩若有這樣的心情，那就是菩薩的煩惱。同樣是煩惱，可是不一樣，所以菩薩的瞋心是這樣子的，這樣就是菩薩的瞋。

云何能邪見？若一切處遍行邪性皆如實見。

我們說「邪見」呢，是不相信有因果，那這一類的事情都算是邪知邪見了；不通達緣起法，那麼叫作「邪見」。現在菩薩也能邪見，那怎麼講呢？就是「若一切處遍行邪性」，「一切處」就是一切因緣生法這個地方，而凡夫有遍計執呢，「遍行邪性」，普遍一切處有執著，有這個遍計所執性的執著。這個一切法都是依他起，都是阿賴耶識為種子所變現的一切法，但是指分別心而已，但是心的分別而已。但是我們凡夫遍計所執，執著一切法都是有真實性的，那麼就叫作「遍行邪性」。「皆如實見」，菩薩他能夠正確的，一點沒有錯誤的，能見到「遍行邪性」，遍於一切處的依他起上去執著真實性，他能夠正確地見到這件事，那就叫作「能邪見」；就是能見一切邪性，叫作「能邪見」，和凡夫的沒有正知見那個不同了。

C、約甚深佛法釋

甚深佛法者，云何名為甚深佛法？此中應釋：

第二節「增上心學」一共是兩科，第一科是「標差別」，第二科是「辨差別」。「辨差別」裡邊甲乙丙丁戊己，這個己這一科是「作業差別」，「作業差別」裡邊有「引發神通業」、「引發難行業」。「引發難行業」裡邊有兩科，一個是「正明十種難行」，第二科是「廣辨隨覺難行」。「廣辨隨覺難行」裡面有三段，第一段是約六度解釋，第二段約十惡解釋，第三段就是約甚深佛法解釋。現在就是這個第三科「約甚深佛法釋」，就是解釋這個隨覺難行，解釋佛的秘密語言。

「甚深佛法者，云何名為甚深佛法？」佛法是有淺一層的佛法，有深一層的佛法。這個甚深的佛法是什麼呢？「此中應釋」，在這個秘密言詞這裡邊予以解釋。

謂常住法是諸佛法，以其法身是常住故；

這裡面一共有十句，有十小段。這個第一段就是「常住法是諸佛法」。諸佛所成就的，經過無量劫的修行，他所成就的果報是永久存在的，所以「常住法是諸佛法」。這個「常住法」裡面的內容究竟指什麼說的呢？「以其法身是常住故」。因為佛所成就的無量功德莊嚴的法身是沒有老病死的，不像我們人間的人這個身體怎麼樣健康都是要有老、有病、有死，是無常的、是苦惱的。諸天雖然不老不病，也是有死亡的，也不能常住。只有是斷除去三界內一切的煩惱以後，得法性身了，那個是常住的。得法性身的那些阿羅漢和菩薩，他們那個法性身直至無上菩提，盡未來際的常住，沒有老病死了，那就叫做常住的佛法，這是這個常住法的，甚深佛法的内容的情形。

又斷滅法是諸佛法，

經論上，經裡面，這個修多羅裡面說這個斷滅法是諸佛的常住法。是什麼呢？

以一切障永斷滅故；

因為佛長時期的修行，他所有的煩惱障、所知障永久地斷滅了，不是暫時的。譬如說得到四禪八定的人，他欲界的煩惱是沒有了，但是那是暫時的。他色、無色界的禪定無常了以後，他會從色界天、無色界天墮落到欲界來，欲界的煩惱又生起了，所以不是長時期的，那是暫時的。現在佛菩薩到了究竟圓滿的時候呢，一切的煩惱障、所知障永久地清淨了，所以叫做斷滅法。

又生起法是諸佛法，以變化身現生起故；

這是第三句。「生起法是諸佛法」，生起就是原來沒有，現在有因緣又現起來，這樣的事情也是佛法。是什麼呢？「以變化身現生起故」，因為他要度化生死流轉的苦惱人，那麼他的清淨法身不可以，因為清淨法身不是我們有生死的人的境界，我們有生死的人不能和佛的清淨法身接觸的，我們的眼耳鼻舌身意不夠程度，不能夠去見聞佛的清淨法身，所以佛為了度化我們，就變化出來一個身形，用這個身體來度化我們，那麼這叫做「生起法」。這就是成佛了以後，他為了度化衆生，他能發生出來這樣的作用，所以叫「生起法是諸佛法」。

這個在佛的立場，所利益的對象有兩類：一個是三界以內的人，一個是出離了三界的得法身的這些人。這個在《法華經》的立場來說呢，阿羅漢啊，這個定性的聲聞，沒有回小向大的聲聞，他入無餘涅槃以後，就是到了佛的世界去了，就是得法性身了。和回小向大的阿羅漢也是得法性身，以及斷除去界內的煩惱的菩薩，他也是得法性身，就這些阿羅漢、這些大菩薩都是法身。這些人功德沒有圓滿，他們還需要學習佛法的，那麼他們所見的佛就是佛的受用身，也叫做變化身，那個身也不是佛的法身，是由佛的法身生起的變化身。但是和我們生死的人所見的變化身又不一樣，還是不一樣的，那也名之為變化身，或者說是勝應身。我們人間的人所看見的老比丘是劣應身，有勝、有劣。這兩樣事都可以名之為「生起法是諸佛法」。

又有所得法是諸佛法，八萬四千諸有情行及彼對治皆可得故；

這底下這是第四句。有所得的法，就是我們可以見聞思惟的，不是不可捉摸的，叫做「有所得」。「是諸佛法」，本來佛的法是不可得，但是也可以有所得。那指什麼說的呢？「八萬四千諸有情行」，就是一切衆生他的內心的活動，叫做行。我們內心在種種境界上活動，叫做行。這個行，我們說身行、語行、意行；三業都有活動，但是以心為主，所以叫做心行。在我們凡夫這種苦惱人內心的行裡面，實在明白一點說就是煩惱，心一活動就是煩惱，所以「諸有情行」就是煩惱行。「及彼對治皆可得故」，這個煩惱行不能說沒有，因為有煩惱行就會造業，就會創造出來種種的有過失的行動、業力，由這樣的業力招感種種的生死苦惱，就是惑業苦的這種境界。這些事情不能說是無所得，是有這件事的。「及彼對治」，就是佛的變化身來到人間，來到人間就為我們宣說對治煩惱行的佛法，無量八萬四千法門，這些事情。這個諸有情的煩惱行是所對治的，佛說的佛法是能對治的，就是能清淨我們的污染的。「皆可得故」，這兩方面都是有的，都有這件事，「皆可得故」，這也是佛法。前面說這個「以變化身」是現身，這個第四句這是說法。

又有貪法是諸佛法，自誓攝受有貪有情為己體故；又有瞋法是諸佛法，又有癡法是諸佛法，又異生法是諸佛法，應知亦爾；

這幾句是貪、瞋、癡、異生這四種。這四種是怎麼回事情呢？「又有貪法是諸佛法」，我們凡夫有貪心，有貪心就是染污，就是苦惱，現在說佛也有貪，佛也有貪心，那是指什麼說的呢？「是諸佛法，自誓攝受有貪有情為己體故」，沒有人強迫他，是佛自己主動的誓攝，「誓」是決定的意思，決定的願意來攝受、來引導。「攝受」，當引導講好了。決定地來引導有貪心的有情，來饒益他，令他轉凡成聖。那麼「攝受有貪有情為己體故」，就是和佛的體性是無差別的，就是佛的本身的體性，這就是真如的意思。一切衆生也都是真如，和佛的真如是無分別的，所以攝為己體。因為觀察這個真如理性的時候，沒有彼此的對立的差別。

我們在每一個人的生命上看呢，彼此是對立的，你有你的身體，色受想行識，我有我的色受想行識，是一個一個的。但是在真如的理性上看，是沒有這些事情。大家是在這個真如上是無分別的，一切衆生也是這，一切諸佛也是在這裡，所以攝為己體，並不是原來是個個

的差別體，然後把他放在一起，不是這個意思，就是本來大家都是一體的，所以叫攝為己體。可是這個也還是從事相上說到離體，所以叫作「自誓攝受有貪有情為己體故」。這個在《莊嚴大乘經論》上說，也叫作大我；每一個人稱自己的身體這是我，那麼這可以說是個小我。但是在真如上看呢，一切衆生也好，一切菩薩也好，一切佛也好，大家都是真如的境界，無差別的，那麼那就叫做大我，這個《莊嚴大乘經論》上有這種說法。

現在這裡說是佛也有貪法，是什麼呢？「有貪法是諸佛法」，這個貪是指什麼說的呢？「自誓攝受有貪有情為己體故」，衆生不容易教化，但是佛一定要是教化這一切衆生的，他的心情怎麼樣來教化呢？就是觀察一切衆生和佛的境界無差別。這樣呢，就是用佛的大悲心叫作有貪法，這是佛的大悲心的境界嘛！也包括了般若波羅蜜。

「又有瞋法是諸佛法」，有瞋法也是諸佛法。這個瞋在這裡說就是有厭離的意思，感覺到一切衆生他的本性都是清淨的，但是為煩惱賊所欺負就苦惱了，所以佛來瞋這個煩惱賊，就是自誓攝受有瞋有情為己體故，這樣意思的。這就是佛要為一切衆生演說佛法，斷除去他的煩惱的意思。

「又有痴法是諸佛法」，自誓攝受有痴有情為己體故。衆生不明白第一義諦，種種的虛妄分別，這叫做有痴法。這有痴法本身也是真如的境界，所以說「有痴法是諸佛法」。

「又異生法是諸佛法」，這個「異生」怎麼講呢？這個「異生」啊。一切聖人他們都見到真理了，所以叫做同生，叫做同生；因為是同見真理了，所以有相同的思想，有相同的欲望。而生死流轉的凡夫不同於佛的境界，所以叫作異生；他有種種不同的見，有種種不同的愛，不同的煩惱，不同的業力，不同的果報，總而言之是在受苦，所以名之為異生。這個異生法就是包括了前面的貪瞋痴，貪瞋癡是別說的，這裡就是總說的，是約人說的。「是諸佛法」，就是自誓攝受異生法為己體故，是這樣意思，「應知亦爾」。

又無染法是諸佛法，成滿真如一切障垢不能染故；

這個「無染法」，沒有染污的法，「是諸佛法」。這指什麼說的呢？就是指佛「成滿真如」，成就了圓滿的清淨真如。「一切障垢不能染故」，這個凡夫境界的時候是有障垢的；煩惱障、所知障的污垢染污了他的本心，也就染污了他的真如，但是諸佛成就了這無染法，這個清淨真如，一切障垢不能染污的。這個通常說到染污是心裡面有分別心，所以就染污了。佛也得了根本智和後得智，是沒有分別心，所以一切障垢不能染污。

又無污法是諸佛法，生在世間諸世間法不能污故：

這個也是屬於清淨的，沒有染污法是諸佛法，這指什麼說的呢？是說從佛的那個離一切相的常寂光淨土，生在流轉生死的衆生世間了，衆生世間上的法不能污故，不能染污佛的境界，所以就叫「無污法是諸佛法」。這個無染法是說佛內心的世界已經究竟清淨了，沒有煩惱障、所知障的染污；這個無污法是說佛到世間，世間法不能染污他，那麼這就叫作甚深法。

是故說名甚深佛法。

前面這十段，所以佛的境界是甚深甚深的，甚深的佛法。

三、引發四種業

又能引發修到彼岸，成熟有情，淨佛國土，諸佛法故，應知亦是菩薩等持作業差別。

前面說的這個「約甚深佛法」來解釋佛的秘密語言，這是指十種難行裡面的「廣辨隨覺難行」，這一科講完了。這個作業差別裡面，第一段是引發神通業，二是引發難行業，現在第三段引發四種業，就是佛在三摩地裡面能引發出來四種作用，這四種作用指什麼說的呢？

「修到彼岸」，佛在啊，登地的菩薩以後也都是這樣，在禪定裡面，以禪定為依止引發出來種種的作用。什麼呢？「修到彼岸」，他能修這個到彼岸的佛法，廣度衆生。「成熟有情」，能修到彼岸就成熟有情，或者引發出來種種方便、善巧、神通、變化去教化衆生，成

熟他的善根。「淨佛國土」，「修到彼岸」是一種，「成熟有情」是一種，第三種是清淨佛土。佛能夠修種種功德，創造一個清淨莊嚴的世界，為無量無邊的波羅蜜多的因緣，所以叫作清淨佛土。「諸佛法故」，佛能夠種種善巧方便，作種種功德，能成滿十力、四無所畏、十八不共，無量無邊的佛法故，這也是一種。所以佛菩薩在甚深禪定裡面引發四種業：「修到彼岸」一種，「成熟有情」一種，「淨佛國土」是一種，「諸佛法故」是一種，一共這四種。「應知亦是菩薩等持作業差別」，這四種應該知道也是菩薩三摩地裡邊發生出來的作用的不同，所以叫作引發四種業。

第三節、增上慧學⁴

第一項、安立相²

甲、標

如是已說增上心殊勝，增上慧殊勝云何可見？

這是第三節，前面是第二節「增上心學」，現在第三節是「增上慧學」。「如是已說」，前面這一大段就是已經說了，已經宣說了增上心學的殊勝，已經說了，就是所成就的三昧。這個三昧有什麼作用，有什麼功德，這樣子讚歎佛菩薩的功德。「增上慧殊勝云何可見」，這佛菩薩的增上慧，殊勝的智慧，那麼怎麼樣才可以明白呢？是這樣意思。這個增上慧就是登地的菩薩一直到第十地，在成佛之前所修的般若波羅蜜，所修的般若波羅蜜。如果到成佛以後，那就不叫作增上慧，那就是另有名字了。在前面說這個增上戒、增上心都指十地菩薩的境界，不是指凡夫說的。

謂無分別智，

這個這些大菩薩的增上慧究竟是什麼呢？「謂無分別智」，這是無分別智叫作增上慧。這個慧的定義是簡擇決定的意思，簡別抉擇。因為我們所面對的一切境界有的是染污的，有的是清淨的，有的是錯誤的，有的是正確的，需要依據聞思修所成就的智慧來加以簡擇。把這錯誤的把它挑出去，我們依據沒有錯誤的去學習、去修行，來成就

無量無邊的功德。成就了以後就是登地了，登地了那個智慧是決斷的，而無有猶豫的，這都叫作智慧。在凡夫裡邊也有些邪智慧的，外道，世界上的諸天壽命長，諸天壽命長，他也有些很多的知識。我們從那個《高僧傳》上面看到諸天懂得醫，懂得作醫生那個醫，懂得醫。像這個龍王也是，也知道很多的治療種種疾病的藥方，這些藥物的事情，是有這些事情。這裡說「增上慧殊勝云何可見」呢？這不是世間的有漏智慧，是出世間，也超越了聲聞緣覺的無分別的智慧，指它說的。

若自性，若所依，若因緣，若所緣，若行相，若任持，若助伴，若異熟，若等流，若出離，若至究竟，若加行、無分別、後得勝利，若差別，若無分別、後得譬喻，若無功用作事，若甚深。應知無分別智，名增上慧殊勝。

這底下，這個「增上慧學」裡邊的第一項是「安立相」，第二項「辨差別」，第三項「引經證」。這個「增上慧學」裡邊呢，第一項是「安立相」，安立這個無分別智的相貌，怎麼叫作無分別智呢？分出來兩科，第一科是「標」，第二科是「釋」。現在是「標」，這底下把這個無分別智的名字標出來，然後成立無分別智的相貌，一共有十六段，就是「若自性，若所依，若因緣」……這一共是十六段。「應知無分別智，名增上慧殊勝」，這是結束這一段。這是「標」，這以下是解釋。

乙、釋₂

一、略釋自性

此中無分別智，離五種相以為自性：

這先解釋無分別智的自性。這個自性就是無分別智它自己的體性，和其他的智慧不一樣的地方，所以這個自性也等於是個別相的意思，它特別有這樣的相貌。這個自就不是他，就是這樣的相貌只它自己有，不通於別的智慧，所以叫做自性。這個五種相，「離五種相以為自性」，這底下「略釋自性」，簡略地解釋無分別智的自性。

一、離無作意故，

這個作意我曾經解釋過，這個我們的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，它在發生作用的時候，一定先有作意心所，先有這個作意心所來引發，引發這個識去和境界接觸，和境界接觸的。這個識的，眼識乃至到意識，和色聲香味觸法的接觸，並不是突然間它就和境界接觸，不是，先要有一個作意心所。這個作意就是警覺的意思，警覺應該生起的心去和境界接觸。

比如說有一個守門的人，外面有人來找，見某某人，你不能直接去見那個人，那個守門的人會先問你，你來看誰？然後他到裡面去通知，那麼那個人才出來和他見面，這個守門的人有這樣的作用。現在佛菩薩說我們的心裡作用呢，其中有一個作意心所，在中間的一個連繫者。

這個心和境界接觸的時候，先由作意心所來連繫，有這樣事情的。作意心所在經論上的解釋，就是有如理的作意、也有不如理的作意，有這樣的差別的。所以我們是凡夫，我們有種種煩惱的，那麼就是用不如理作意的時候，我們的煩惱就像長江大河似的都出來了。若是用如理作意呢，那就不能出來，雖然有煩惱，但是煩惱不動。所以這裡邊有這麼一個東西能節制它，所以我們凡夫可以修行，問題就在這裡，可以修行的。

不過在這裡不是那個意思，就是不管你是什麼樣的心，你要發生作用的時候，去起分別的時候，一定先要有一個作意才可以；若是沒有作意，沒有作意的時候這個心就不能動，雖然有種種可分別的境界，但是心不動，就是無分別了。那麼現在是無分別智，是沒有分別，它和這個真如理相應了，沒有分別，那麼是不是就和這個無作意的意思相似了呢？和無作意的境界就是無分別境界，大家是相似的嗎？

「離無作意故」，不是的！這個無分別智還是有作意，但是還是無分別，和那個無作意不同。那麼在這個世親釋上的解釋，比如說人喝醉酒了，喝醉酒了，那個時候在那裡迷迷糊糊的時候也是有一個無作意，有這個意思。或者悶絕的時候也有無作意，睡眠睡熟了的時候也有無作意。所以若是無作意就是無分別智的話，那睡熟了的時候也是無分別智嗎？不是！喝醉酒了也不是，悶絕了也不是的，所以不是。

所以這個無分別智其中一個條件，就是要離無作意才可以，才能是無分別智，是這樣意思。這是第一個相貌，第一個解釋。

二、離過有尋有伺地故，

這個尋思也就是於諸事理深淺地推度，叫做尋思。這個甚深地推度，淺淺地推度，就是去思惟觀察。淺淺地我去思惟觀察，那麼叫做尋；深深地思惟觀察，叫作伺。或者是一個是粗，一個是細；這個伺是微細的，這個尋是粗顯的，有粗細的分別，那麼這也就是分別。這樣的分別呢，我們欲界的衆生有，初禪天的衆生也是有；若超過了欲界和初禪天之上，就是二禪以上就沒有這個尋思了，這個尋思沒有了。那麼這個尋思也是一種分別，現在無分別智，這個智慧是無分別的，那麼它是不是超過了有尋有伺地就是無分別呢？就是無分別智呢？

不是的。要「離過有尋有伺地」，因為過了有尋有伺地，就是二禪、三禪、四禪以上都是超過有尋有伺地的，但是他們雖然是無尋無伺，但是他們還是個生死凡夫，不是聖人。現在無分別智是聖人的境界，所以那個「過有尋有伺地」也還不是無分別智，所以叫做「離過有尋有伺地」。

三、離想受滅寂靜故，

這個無分別智是沒有分別，沒有分別，若是超過了有尋有伺地，這個是九次第定，九次第定最後就是滅受想定，滅受想定是超過了四禪八定了，這要三果聖人以上才能入這個定。入這個定的時候，這個想心所、受心所都不起了。想心所、受心所若起的時候，一定有第六意識，有第六意識的。那麼想心所、受心所滅了，第六意識也不起了，這個時候的寂靜境界，那叫作想受滅。

這個想受滅，就是這個滅受想定，是那些三果以上的聖人他感覺我們這個內心的分別，很厭煩這個分別心，就要休息休息，所以就將這個想受的心所滅了，第六意識也不動了，在那裡休息，叫作滅受想定，那這個寂靜的境界。現在這個無分別智沒有分別，是不是沒有想受的心所也就是沒有識了，那就是無分別智嗎？不對的！「離想受滅寂靜故」，那才是無分別智，要超過這個境界的。因為這個想受滅寂

靜，沒有想受了，也就是沒有意識了，也是沒有意識的。而這個沒有意識，沒有識就是沒有心王了，也就沒有心所了。現在無分別智是聖人的境界，它也是個心所法，無分別智是慧，慧是個心所法，慧心所法，它要有心所就是要有心王的。這個滅盡定把心王滅了，那不是無分別智，這個很明顯的這不是的。

四、離色自性故，

「離色自性故」，這個無分別是一個智慧境界，它能夠遠離了虛妄分別心的那種境界，遠離了妄心的虛妄分別，那個無分別是這樣的。那樣子說這個色自性的無分別還是不同的，不同於物質的無分別境界。地水火風它是沒有識的，當然它也沒有分別，那麼這個無分別智這個無分別是不是就是色自性的無分別呢？

不是的，「離色自性故」，遠離了那個無分別，那個無分別是個冥頑不靈的境界，根本智的無分別那是聖人的境界，那怎麼能夠說它是色自性的無分別呢？所以要「離色自性故」。

五、離於真義異計度故。

這是最後一個。它要遠離「於真義異計度故」，對於那個諸法實相的真義，各式各樣不同的分別還要遠離，要「離於真義異計度」才是無分別智。

這個不同的計度是什麼呢？就是我們在沒有得無生法忍之前，在資糧位或者在加行位的時候修止觀，觀一切法空、無我、無我所，你那麼觀。他那麼觀的時候，因為你沒有證悟這個第一義諦，心裡面就會想：這就是第一義諦吧？那就是有分別了。若是我們初開始靜坐的人，妄想很多，忽然間想這個，忽然間想那個，想要止有時候止不來，想要觀也觀不上來，當然不會想這是第一義諦吧？不會這樣想。是有了修行的人，心裡面沒有一切煩惱分別，心裡面觀一切法空、無我、無我所，寂靜住的時候，他就心裡想：這是無分別智嗎？他會這樣想。他若有這樣分別的時候，那就叫作異計度，「於真義異計度」，各式各樣不同的計度。

我們頭幾天我們講那個：「心上變如，名為少物」，說「現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識」。「心上變如」，就是觀這個色受想行識是空的，就是心裡面，這等於說就是變出一個空作自己的所緣緣。

這個變空當然是如理作意，觀色受想行識是空無所有的，這個空無所有的相現出來的時候叫「心上變如，名為少物」，你心裡面變出一個如的境界，作自己的所緣緣，自己就說這是諸法實相，這是真如，這就叫做「異計度」。若是真實的證悟了真如理性的時候是沒有這個分別的，所以「離於真義異計度」，那才是無分別智。

離此五相，應知是名無分別智。

若遠離這五種相貌，那你應該知道它這是無分別智。不過這其中呢，當然世親釋、無性釋、乃至印老法師的講記、王恩洋的疏也就是這麼一講，可是在這個想受滅寂靜這個地方還是要研究的，要研究一下。我查了一下這個《入中論善顯密義疏》是宗喀巴大師作的，《入中論》是月稱論師作，《善顯密義疏》是宗喀巴大師寫的。這個《入中論》上面說到十地菩薩，十地菩薩到第六地的時候，他能刹那刹那的入滅盡定，有這種能力，五地以下還是不能。六地的時候能入滅盡定的時候，什麼是入滅盡定？他說是真如三昧，真如三昧就是滅盡定。那麼是不是就是無分別智呢？這裡頭還有點事情的，這個地方還要再研究一下。這是「略釋自性」。

二、別釋諸門¹。

1、自性

於如所說無分別智成立相中，復說多頌：

這底下「別釋諸門」，一樣一樣地解釋這十六段，那麼第一科是先解釋這個「自性」。「於如所說無分別智」，就像所說的無分別智的「成立相中」，成立無分別智的相貌，在這一個意義下面又說出來很多的頌。

諸菩薩自性，遠離五種相，是無分別智，不異計於真。

這是解釋這個頌，別釋這個自性，自性就是前面說的，但是這裡面是用頌文的形式。「諸菩薩自性」，諸菩薩無分別智的自性是什麼樣子呢？遠離那五種相，就是無分別智。這無分別智裡邊最重要的一個就是「不異計於真」，就是對於這個真如理的時候，你不要有不同的分別，那就是契合了無分別智的境界了！這是把這一個「自性」就這樣解釋過了。第二段是「所依」。

2、所依

諸菩薩所依，非心而是心，是無分別智，非思義種類。

這底下說到這個「所依」，顯示無分別智的所依，無分別智的所依。我們不是聖人，我們這個的內心分別的時候，也有心王，也有心所，我們也有智慧的心所；這個智慧心所他就以心王為他的依止處，以心王為他的依止處。那麼現在是成為聖人，他成就了無分別的這樣高貴的寶，高貴的智慧，那麼這個智慧他也是不是要有所依呢？這上面說，也是要有所依的。「諸菩薩所依，非心而是心」，諸菩薩無分別智，他也有所依的法，什麼是他的所依呢？「非心而是心，是無分別智」，又不是心而又是心，就是無分別智的所依。怎麼知道是非心呢？「非思義」，「非思義種類」這句話是解釋，解釋這個「非心而是心」的這句話。

怎麼叫作「非心」呢？無分別智的所依不是心，什麼道理呢？「非思義」，這個心是思量、分別的意思。我們一個明了性的心，他與一切境界接觸的時候，他就是要有所分別，這個心就是這樣子。若是無分別智他以分別心為所依的話，那麼無分別智也應該是有分別了，也應該是有分別。這個你以心為所依，心就是主，你就是客；心就是王，你就是臣，臣依於王，客依於主的。主是有分別的，你依止它，你是無分別，那合道理嗎？

所以這個無分別智是不思議，它是不分別的，於第一義諦離一切分別相的，不分別。不分別，那麼依有分別的心作依止，這個事不合道理，所以「非心」，不是心。

那麼為什麼又說「是心」呢？「種類」，因為這個無分別智它的成就，它就是要依於心，以心為依止去如理作意去，去努力地去修行去的，才成就無分別智的，所以它還是以心為依止而成就的。

那麼這個「種類」就是指心說的，指心說有一點，這上面這個「種類」有什麼不同呢？這個「種類」就是那一類的，種者，類也，就是那一類的。那麼我們一開始的這個心，就是貪瞋癡的心，我們去聽聞佛法也是這個心。這個心聽聞了佛法以後呢，我們去修止觀，還是這個心，但是在修止觀的時候這個心就起變化，它逐漸地起變化，逐漸地起變化，由煖到頂、忍、世第一到初地。經過這麼一段的變化，最後這個心是到了初地以後，這根本無分別智一出現的時候，這一念明了性的心是無漏的智慧了，是無漏的了，是出世間的無漏心，不是有漏的。但是它是以前你那個貪瞋癡的心的一類，種類，是由那個類，你不斷地進步，不斷地變化，最後成就出世間的無漏的心作根本無分別智的依止，所以還是心，還可以說是心，它也是有依止，還是心，但是出世間的無漏的無分別心，而不是原來的貪瞋癡有漏的分別心，不是，所以叫做它的依止就是「非心而是心」。什麼理由呢？「非思議種類」，理由就是這樣子。

這裡邊有一個意思，那個意思就告訴我們，我們也有資格學習無分別智，我看有這個意思。因為就是原來的分別心嘛，用這個分別心去學習無分別智。這樣講我們有資格，我們就是用現在的分別心一步一步地學習就可以成就。如果說你一定要是一開始就是才動眉毛就是犯了祖師規矩，我們就困難，我們不行，我們就很難，那就不行了。

3、因緣

諸菩薩因緣，有言聞熏習，是無分別智，及如理作意。

這底下是說第三段是「因緣」。這無分別智什麼因緣成就的呢？是這樣子。前邊那個「自性」是簡略地介紹已經成就的無分別智的相

貌，已經成就的一個相貌，所以那段文上的意思是超過了滅盡定以上的境界，有這樣說法。

那麼這底下就按照次第，先說無分別智的所依，而後第三段說它成就的因緣。這個因緣是什麼呢？「諸菩薩因緣」，諸菩薩成就無分別智的因緣是什麼呢？佛法是說一切法都是因緣生法，沒有自然的事情。什麼因緣成就的無分別智呢？「有言聞熏習」，第一個條件「有言聞熏習」，就是有名言的諸佛菩薩的教法，有名言的，不是說離文字相，不是，有文字相。就是佛菩薩說法，說這個法裡面就是名言。我們凡夫說話的時候，內心思想的時候就是用名言來說話，彼此來溝通思想。佛菩薩為我們說法的時候也用名言，也用我們能理解的名言，不是離名言，就是用這個名言。用這個名言在說法的時候，我們能肯撥出時間來聽聞，去聞熏習，去聽聞佛這個名言的這個佛法。你聽聞了的時候呢，就在你的心裡面熏習了清淨的功能，就是種子，就從這裡開始了，叫作聞熏習。這個用香來熏習的時候，原來沒有香氣，用香一熏習，就也有香氣了。我們心裡面原來沒有這種思想，現在佛告訴我們：唯識是無義的，依他起性，一切法是離名言相的，怎麼怎麼…一講，這時候我們的心裡面就有了這樣的分別心了，熏成了清淨的種子了，叫「聞熏習」。

「是無分別智」，這是無分別智的一個因緣。但是這個因緣還不夠，「及如理作意」，就是要根據這個聞熏習再發出來作用，就是如理作意，就是修習止觀了，修唯識觀了；修這個四尋思，四如實智，叫作如理作意。你努力地這樣修行，煖、頂、忍、世第一再進一步，得初歡喜地，根本智、無分別智成就了，就是這樣子。所以這個佛菩薩無分別智的因緣就是「有言聞熏習」，加上「如理作意」，就是這樣子成就的，成就這個無分別智了。

這裡邊，當然這個世親釋、無性菩薩釋、和印老的講記上也就是這麼一解釋，當然也就夠了，但是我們凡夫就是分別心多，分別心多又會提出來疑問，有了疑問。佛說法也用名言來說法，我們聽佛說法到心裡面去思惟還是名言。名言，我們說是修止觀，修止觀內心裡面如理作意也還是名言，都是分別的境界。那這些名言的分別怎麼能夠成為無分別智的因緣呢？

你看這個事情，有分別而成為無分別的因緣，這事情怎麼講法呢？可以提出這個問題。那麼王恩洋的疏上有解釋，他提出這個事，我認為王恩洋解釋得好，他解釋也是不錯。他解釋出來的道理呢，這個，佛說這個聞熏習，我們如理作意，這個名言是如理的、是合乎佛法的，能破除去違反佛法的名言。這句話說的也還是不是太明白，明白點說就是我們原來的執著心，我們不管是見聞覺知，一切內心的分別都有執著，這個執著是障礙無分別智現前的一個作用，一種力量，就能障礙。那麼我們用名言的分別隨順佛所說的名言，這個法語，你去如理作意的時候，能破除去這個障礙，能破除我們這個執著心的障礙。我們認為什麼都是真實的，所見聞覺知的，不管順心的境界，不順心的境界，都認為是真實的，這個執著真實是一個障礙。

現在告訴我們唯識是無義的，就是沒有真實的，你用這個唯識無義的智慧來破這個真實的執著，你一直地在奢摩他裡面這樣觀察它是假的，你一直這樣破。這樣長時期的修行下來，這個執著心逐漸地就薄少了，逐漸地就減少了，逐漸逐漸地就沒有了，沒有執著心了。但這個時候還是有名言，但是它有這個作用能使令你不執著了，能使令你知道唯識是無義的，沒有執著心了。等到達到一個適當程度的時候呢，佛就告訴你那個名言也要放下，也要放下；名言一放下，就得無生法忍了，就是離一切相了，「不異計於真」這個時候出現了。

所以這個名言它順於，它能破壞障，能破執，另一方面能順於無分別，所以它就能夠為無分別智作因緣，為無分別智作因緣。

看這個啊，我曾經說過，看見這個煖、頂、忍、世第一的安排，就是這個在所緣境上對義的執著太厲害，所以在這一個修行的時候，觀察唯識無義，觀察的時間很久。煖位、頂位都是觀察唯識是無義的，都是觀察這無義。這個和天台宗的圓教這個態度完全是不同，天台宗的圓教「即空、即假、即中」，是圓頓的。但是這個唯識這個修行法它不，它不頓，它要逐漸地，逐漸地，就是先在你這個執著心裡面最重的那個地方先下手，先在那個地方用你的智慧劍去殺煩惱賊，先在重點那個地方來揮動你的般若劍。你看這個態度，這和天台宗的別教有點相似，和別教也就是先空、次假、後中，它不是頓，先逐漸的。所以「諸菩薩因緣，有言聞熏習，是無分別智，及如理作意」。

4、所緣

諸菩薩所緣，不可言法性，是無分別智，無我性真如。

這個修行這件事，我們如果是不大用心的時候呢，也好像修行也可以，好像不修行也可以，這個心情不是感覺到極需。但是在佛菩薩的智慧的觀察，衆生的苦惱就是執著，這個執著是真實的，這個執著是衆患之本，一切苦惱的根本就在這裡。

這個衆生有的時候不自在，苦惱來的時候也不自在，快樂來的時候也不自在，佛菩薩看這是苦惱，衆生只是感覺這個不如意的事情是苦惱，等過去了就不管了，還是追求如意的事情，所以佛菩薩說是你要修唯識無義去破這個執著，好像不歡喜，不歡喜作這個事。若是我們常常的熏習佛法，常常學習佛法，真實把心靜下來想一想，我們有執著；有執著的時候，有一點風心就動，有一點風來心就動。你常能夠靜下來這樣反省這件事呢，就會知道佛菩薩說得對，這個執著真實的這一念心是一切苦惱事情都是從這裡開始的。

從這裡開始啊，我受快樂的時候這個事先不管，很多的苦惱事從這個地方開始，應該想辦法解決這個問題。如果能覺悟到這裡呢，就能發心修行了，能發心修行。喔，對的，我應該用唯識無義破除我這個執著真實的心情，破除，什麼境界來的時候，不執著是真實的。今天也這樣修，明天也這樣修，我早晨靜坐也是這樣修，晚間靜坐還是這樣修，常常用這樣的法語，用譬喻作止觀，常常這樣修。常常這樣修，加上奢摩他定的力量，加上毗鉢舍那智慧的力量，時間久了就有效，就有效。你多少有點效的時候，你在事實上就會感覺到有一些衝突進來的時候，心裡面不那麼執著；你執著一輕呢，你的苦惱也輕，你的苦惱也輕。你執著心越重就不得了，啊！你憑什麼來教訓我？這是高慢心嘛！你憑什麼來教訓我？這就是執著嘛！這個外面的境界一來就碰到這個執著心了，執著心一動就會出來這種事情，就會這樣子。若是這個，你多少這個止觀修行有點相應的時候，沒有關係，你就是一個小孩子來罵我一句也可以，何況你是個大人呢？那麼這個執著心輕了，苦惱也輕了，慢慢慢慢心情愉快一點，就愉快一點！如果說我想，我不著急，好像沒有關係，我起一點煩惱都沒有關係，那就不行！如果這樣子，沒有心修行，他不能發心修行的！這裡面告訴我們：「諸

菩薩因緣，有言聞熏習，是無分別智，及如理作意」，佛菩薩有無分別智，這個大自在的境界出現了。我們沒有的時候，我們羨慕人家的事情，現在佛菩薩告訴你，可以，你也可以，你也可以修行。

「諸菩薩所緣，不可言法性，是無分別智，無我性真如」，這底下說這個所緣，這個第四段說這個所緣。就是你要修止觀的時候，你要有一個所緣境，要有一個所緣境。就像你掘井，像這古時代要有水，你就要掘一個井，掘井你先要考慮在什麼地方掘井，考慮考慮。若是決定在這裡掘井，就一直在這裡掘，你不能今天這裡掘掘，又到那去掘掘，這樣是不行。所以現在修行也是，你要找一個所緣境，找一個所緣境，你一直在那裡修毗鉢舍那觀才可以。

那麼「諸菩薩所緣，不可言法性」，諸菩薩的這個無分別智，他也有所緣境，也有所緣境。我們日常生活的分別心有所緣境，各式各樣的所緣境，現在這無分別智他也是有所緣境的，有所緣境啊，已經成就了無分別智，他心裡面也有所緣境，也是有所緣境，這裡說的是通於凡聖位的，通於凡聖位。「不可言法性」，就是無分別智的所緣境。「不可言」，就是沒有言說相，沒有名言相的，言就是名，有名才能有言，所以這個名言相就是沒有名言相，這個法性是沒有名言相的。名言相是人給它安立的，安立它一個名字，給它一個名字，各式各樣的名字的。這個「不可言法性」，它是無分別智的所緣境。

什麼叫作「不可言法性」呢？「無我性真如」。這個「無我性真如」就是「不可言法性」，它就是無分別智的所緣境。這個「無我性真如」是包括補特伽羅我，一切的法我，這兩種我都不可得，包括這兩種無我性。

這個補特伽羅這個無我，這個補特伽羅的我呢，我們曾經講過多少次，講過很多次，就是執著這個色受想行識裡面有一個常恆住、不變異的我。執著我，有我的論者，有我論者他多數是執著我是常恆住、不變異的，這個有主宰性的我是常住、不變異的。如果他若說執著無常，無常就壞了，那就無我了，那就是自我矛盾了，所以一定執著是常的。執著常呢，那麼就是我們的這個色受想行識，色，這個臭皮囊是個色，這是老病死；受想行識這個心法也是刹那刹那變異，都是無常的。這個無常的色受想行識裡面有個常恆住的我，就是有一個實體

性的我，這個我是常住的，他是從人間到下地獄去，由地獄到天上去，時常的流轉地變化，色受想行識常常的變化，就是我不變，我是不變的，就是在變異中有一個不變異的我，那麼這是我論者這樣講。這樣講，這樣的我呢，是離蘊計我；離開了色受想行識，另外有一個有實體性的我。如果同五蘊加起來嘛，就應該色、受、想、行、識、我，應該是六個，應該是這樣說法。

那麼現在佛法是說只是色受想行識五個，另外沒有那個第六我，是沒有那個我的。那麼你有什麼理由說是沒有我呢？這個我們通常講無我，在《阿毗達磨論》上有破這個我，破我執，在《大智度論》上有破我，而《瑜伽師地論》破我破得更詳細，破得是更詳細的。在《攝大乘論》上不明顯的說這件事，沒有多說。這個在《阿含經》裡面也破我，而《大智度論》就是引《阿含經》上來破這個我。破這個我，說是你說這個我是常住的，那就不是五蘊，因為五蘊是無常的嘛，就在五蘊之外有個常住的我，那麼你這個我的相貌是什麼？你不能用五蘊來解釋我，因為你自己已經說了不是五蘊，另外有個我。五蘊呢，色是物質，受想行識是精神，那麼現在你說不是五蘊，就是你所知道這個我也不是物質的，也不是精神的，那麼是什麼？你說來我聽聽，就是說不上來，說不上來的。

我們在那個《景德傳燈錄》，《景德傳燈錄》上就是說，說這個佛性在眼能看，在足能奔，在這個腳就能會跑，在手就能拿，在耳能聽，在心能識，這就是佛性，就這麼講。那麼現在說你這個我是常住的，那麼色受想行識是無常的，你就不能說它是色，也不能說是受想行識，都不能說，那麼你說它是什麼？這個外道不能解釋，說不出來。

另外呢，在事實上的觀察，我們衆生都是在五蘊上執著我的，沒能離開五蘊執著有我；不是執著色是我，就是受是我，或者想是我，或者行是我，或者識是我，都是這樣執著我的。但是這樣執著我，我們這個不細心的人我們這樣執著我，細心一點就發覺到矛盾，因為我是常住的嘛，那麼色受想行識是無常的，所以一定要離開五蘊另外執著我，一定是這樣的。這樣子與事實又不符合，所以這個《中觀論·觀法品》上：「若我是五陰，我即為生滅」，我若不是五蘊，那就不是五蘊相〈若我異五陰，則非五陰相〉，這個我的相貌是什麼？就沒

辦法說了。所以這樣說呢，就是沒有我。「若無有我者，何得有我所；滅我所故，名得無我智；得無我智者，是人為希有」。

你看《中觀論》觀一切法空啊，很深，這個空說得很深，但是說修止觀的時候，先修無我觀，先修無我觀，讚歎得無我智的人為希有，是這樣子態度，是這樣態度的。禪宗的人也奉龍樹菩薩為祖師的，為禪宗的祖師，八宗都是稱他為祖師，但是我們看龍樹論，《中觀論》、《大智度論》，看他說那個法，那又和我們中國佛教傳統佛教不一樣。從這些事情看出來，我們中國人就是有一點馬虎，修行的事情都是馬馬虎虎的，不是太認真，這是個問題。他的思想和你說的思想不一致，他怎麼能是你的祖師呢？但是也稱他為祖師，就是這樣子。

所以修這個無我觀，離開了五蘊，另外有個我，這是不對的。因為事實上我們都沒那麼執著我，執著這個色受想行識是我，都是這樣子。若色受想行識是我，色受想行識是無常的，與我的定義又不合，那就找不到我了，所以就是沒有我。但是佛法承認有個假名我，色受想行識和合起來有一個假名字的我，就是沒有實體，只是有個名字而已，這個我佛法是承認的。所以說是「須陀洹於意云何，我得須陀洹果不」，也可以說我得須陀洹也是可以的，也可以這樣說。但是你不能承認有個真實的我，若有真實的我，那這個人沒得須陀洹，你還是一般的凡夫。

所以這個補特伽羅的這個我可以由讀《阿含經》、讀《中觀論》、讀《大智度論》、讀《瑜伽師地論》，能破這個我。這個《瑜伽師地論》、《大智度論》破這個補特伽羅的我，和《阿含經》是一樣的，是一樣的。但至於破這個法我執，那《中觀論》和《大智度論》那是觀一切法自性空，就是我不可得，法我也不可得。但《瑜伽師地論》破這個法我不一樣，那就是唯識是無義的來破法我執，也是空，但是有一點不同了，是這樣子。

所以上面是「無我性真如」，觀察補特伽羅我不可得，觀一切法我也不可得，這個不可得所顯的理性是名為真如也，觀察這個真如。這個無我性真如，就是「不可言法性」。可是說名為「無我性真如」，這不還是言嘛，這還是名言，這是為了令我們覺悟，不得已而為之，不得已立出一個名字來，但實在上它是沒有名言的。這個是無分別智

的所緣，這個無分別智的所緣呢，我們修這個唯識是無義的，也應該先修無我觀，那和《阿含經》是一樣的，然後修這個唯識觀破這個法我執，這樣子也就是四尋思、四如實智，然後得無生法忍。

5、行相₂

A、正釋

諸菩薩行相，復於所緣中，是無分別智，彼所知無相。

這是第五科「行相」。這個諸門的分別裡邊一共是有十六科，現在是第五科「行相」。第四科是「所緣」，無分別智的所緣境是無我性真如。這一科「行相」就是指能緣說的，就是這個智慧在所緣境上活動的相貌，就叫作「行相」。

「諸菩薩行相」，諸菩薩所成就的無分別智，它的行相是什麼樣子呢？「復於所緣中，是無分別智，彼所知無相」，就是無分別智它在所緣的無我性真如上面相應，這就是無分別智的行相。

但是這樣的行相和我們有執著心的行相不一樣，我們是有種種分別、有種種相貌，但是無分別智呢，「彼所知無相」，彼在無我性真如上面的活動是沒有一切行相的。這個他這個智慧當然是光明，是了別性的，有了別性，所以也可以說是有知，但是是沒有相。

譬如我們這個分別心，若貪的時候他有貪的相，瞋的時候有瞋的相貌，各式各樣的分別有各式各樣的相貌。譬如說加行無分別智觀察無我性真如的時候，他還是有個相貌的，用無我去觀察，觀察那個無我的相貌，他作無我的分別、思惟，所以有無我的相貌。像無分別智是沒有這個相貌的，若有相貌就是有分別，若無分別就是無相貌的，所以說他這個行相原來還是無相的，是這樣意思。

B、通疑難

相應自性義，所分別非餘，字展轉相應，是謂相應義。

這個無分別智是他證悟了無我性真如，他與無我性真如相應的時候呢，他的內心那個無分別的境界是離一切相的。為什麼他離一切相呢？這底下再說明這件事，再說明這件事。所以這個科目上，那個印老的科目上，前面的「行相」是「正釋」，這底下是「通疑難」。為什麼他沒有行相呢？「相應自性義，所分別非餘」，這先說明我們一

般人這個心理上的活動究竟是怎麼回事？先說明這件事。我們內心的這個分別的時候究竟是怎麼回事？

「相應自性義」，我們的分別就是這樣子，就叫作「相應自性義」；離開了「相應自性義」，另外沒有別的事情。雖然我們的分別各式各樣也可以說是很複雜的，但是就是這四個字「相應自性」。怎麼叫作「相應自性」呢？「字展轉相應」，就是一個字一個字的連起來。我們說話的時候，我們內心分別的時候都是離不開這個字，一個字一個字地連結起來就成為一個名，一個名一個名連起來就成為一個句，就是名句。這個名句展轉地與義相應，名句是能詮顯的，能顯示道理的，這個義是它所顯示的。能詮的名句和所詮的義是相應的，所以叫作相應，「字展轉相應」。這個相應怎麼講呢？就是這麼講，「字展轉相應」。「是謂相應義」，這就叫作相應。名有能詮的名句，有所詮的義，名義相應就是我們內心分別的自性，分別的體相。這個分別心在活動的時候種種的分別，就是這個名義這兩個字相應起來，這就是分別的體性。「所分別非餘」，我們的心在種種境相上活動作種種分別的時候就是這樣子，就是一個名一個義，另外沒有，「非餘」，這是我們的分別心的相貌是這樣子。

非離彼能詮，智於所詮轉，非詮不同故，一切不可言。

現在說這個沒有行相，為什麼沒有行相呢？「非離彼能詮，智於所詮轉」，所以沒有行相，所以是不可言，不可言也就是不可思，不可思議。「非離彼能詮，智於所詮轉」，這個能詮的名句和所詮的義是相應的，我們去用能詮的名句去思惟所詮的義，那個是誰？就是我們的心，就是那個智，就是這個智。我們這個智慧，就是這個分別心，這個分別心它在活動的時候，它要假借能詮的名句在所詮的義上活動，這時候才能在所詮的義上活動。我們這個智慧分別它是一定要假借能詮的名句，才能在所詮的義上活動，就是借彼能詮於所詮轉，我們的這個智要這樣子才能活動。是「離彼能詮，智於所詮轉」不？若沒有名句的時候，離開了一切的名句的時候，我們的分別心能在所詮的義上活動不？「非離彼能詮，智於所詮轉」，不是的，不能離開了名句在所詮的境界上轉的，不能。若是離彼能詮的時候，智就不能動了，我們的分別心就不會動了，所以沒有行相。

因為這個無分別智它於無我性真如證悟了的時候，是沒有名句的，所以是不可言法性，所以是沒有行相的，所以沒有一切相，他的心能離一切相的，原因就在這裡。

「非詮不同故，一切不可言」，這個地方呢，這個世親釋、無性釋、還有王恩洋居士、印順老法師都是同樣的解釋，解釋都是一樣。這個，他先提出一個問題，就是按我們的思想上的習慣，我們總認為一切的境界本來就是都有的，就是這個所詮的一切的義本來都是有的，但是要假借名才知道那個義，若沒有名不知道。這個地方有一點分別，是什麼呢？這裡的意思，我們的思想假借種種名去分別才有種種義，假借名去分別才分別出來種種的義；如果不分別的時候，這個義是沒有的，所以是唯識無義，是這樣解。

但是我們凡夫的習慣不是這樣子，凡夫的習慣是那個義本來是有的，那個義是有，那個外面那個境界本來是有的，那麼可是我們怎麼不知道呢？因為沒有名，沒有名句，有了名句的時候我們才知道，就是先有那個義，然後加上一個標籤，加上一個標籤，說這是燈，這是燈、這是花、這是山、這是水，加上一個能詮的句子呢，名句，才知道有那件事。你不加名句的時候也是有，這我們的思想是這樣子，我們的思想是這樣的。

那麼現在是這樣的想法是不對的，「非詮」，就是這個能詮的名句它不是決定能詮一切境的，一切名句的，一切義的，不是的。所以一名能詮種種義，一義能有種種名，所以用名去詮義的時候都是說不準的，是這樣子。這個能詮的名和所詮的義他們是不是一致的，所以「不同」是不是一致的，所以一切法都是不可說。這幾個參考書上都這麼解釋，都是這樣解釋的，但是在《顯揚聖教論》上呢，我感覺還有不同的意思。

《顯揚聖教論》上說，我們不可以執著「義異名異」，這個《顯揚聖教論》上有這樣的話：「又不應執義異名異」，就是我們不應該執著「義異名異」的，這義異名異是什麼？就是義異於名，名異於義，這個義是和名是不同的，名和義也是不同的，我們不應該這樣執著，不應該執著。

譬如說我們凡夫是這樣執著的，我們凡夫認為譬如這個燈，燈是有它的體相的，體相用的，但是另外這個名和這個燈的體相用不是有決定關係的，你沒有這個燈的名字，也是有燈的體相用的，就是各有各的體，各有別體，這叫作異，叫作異。現在說是不應該執著「義異名異」的，若有名它就有義，若是沒有名也就沒有義，它們不是分離的，是這樣意思。

所以「又不應執義異名異」，為什麼不應該這樣執著呢？「由唯依名起義執故」，這是說出個理由來，就是我們的習慣，我們的思想上的習慣，我們分別心上的習慣，「唯依名」，只是這麼一條路，你執一句名才執著義的，依據這個名，依賴這個名才有義的執著的生起；若沒有名的時候，義的執著是沒有的。所以它們是不分離的，**不分離的**，是這樣意思。

若根據這個《顯揚聖教論》這句話來說呢，「非詮不同故」這句話按這個意思講，按這個《顯揚聖教論》這個話來說，就是「非詮不同故」。這個「不同」就是異，「不同」就是異的意思。這個「非詮不同故」，這個「詮不同」，這個能詮與所詮是別異的，叫「詮不同」。能詮是能詮，所詮是所詮，這叫「詮不同」。「非詮不同故」，不是能詮和所詮是別異的，所以「非離彼能詮，智於所詮轉」。若是別異的話呢，就是「離彼能詮，智於所詮轉」，離彼能詮的時候，就智於所詮轉，這就是別異，那就是別異了。

那麼我們舉一個例子，還是用這個話來說，譬如說這個燈，沒有這個燈的名字的時候，你看見這個燈的時候，你心裡面能現出來燈的這個名字嗎？現不出來，你現不出來的。離開了能詮的時候，你心就不能動，你心裡不能動，你心裡動那是別的名字，用別的名字可以動，你不能用這個名字動，不能動。那個印老法師前面那段文解釋的時候，「**名不稱體難**」那段文，就說是茶壺，茶壺這是個名，但是也有個茶壺的體相，你離開了茶壺的名字的話，你見到茶壺的時候，你心裡面能現出來茶壺這個感覺嗎？現不出來，現不出來的，所以是「非離彼能詮，智於所詮轉」。

這個「名不稱體難」那個地方，這個稱體這個地方有兩個意思，那兩個意思呢？那段文上的意思是說，這個遍計執和依他起是不相稱

的，不相稱，但是我們的想法是相稱的，就是這個我現在感覺這個東西很不好，我們的分別心假設這樣分別的時候，我說這個東西不好，不是我說不好，是那件東西本身是不好，是這樣子我說它不好，是這樣講。

這樣講裡邊的意思就是說，我的這個思想假借種種名言生起活動的時候，是我的遍計執，是我的遍計執，但是我認為依他起就是這樣子，就是和依他起是相稱的，我們的想法是這樣。我不承認是我的分別，或者對不對，不是，我說我的分別和所分別的境界是一致的。那麼在這個三自性上說呢，就是這個遍計執和依他起是一致的，是一致的。

現在這個無著菩薩說，不對！你的分別的遍計執和依他起是不一致的，不一致。你的種種的分別，依他起上是沒有的，是唯識無義，是你心裡的分別，依他起上是沒有你分別那個義的。那麼這樣說呢，就是也就是這句話「非離彼能詮，智於所詮轉」，我們不能在依他起上活動，我們的思想，因為依他起上沒有名字的，離言的，離一切名字的。

這個為什麼我們說遍計執是畢竟空的，畢竟空怎麼有了遍計執呢？本來什麼都沒有，怎麼有了呢？

這個「名不稱體難」那段文，世親菩薩說，這個依他起是因為有名的力量，所以依他起變成所遍計了，變成遍計執了，有名的力量，有種種名字，所以就出來一個遍計執，是那麼回事。所以出來這個遍計執呢，而實在依他起上還是沒有的，沒有。

現在這裡也是表示這個意思，「非離彼能詮，智於所詮轉」，一定有名，我們的這個分別心才能動起來。這一動出來種種的分別呢，都是與名相應的，名義是相應的，而與依他起是不相應的，依他起上沒有，所以是不可言，這法性是不可言的。在這個唯識上的說法，依他起是不可言，這個圓成實也是不可言，也是離一切名言的。「非離彼能詮，智於所詮轉」，若離彼能詮的時候，智就不動了，所以沒有行相，所以是不可言，不可言。

這底下「非詮不同故」就是解釋上面那一句，「非詮不同故」，就是能詮的名和所詮的義不是別異的，所以離了能詮就不能於所詮轉。

這樣說，譬如說我們說是這個真如，說是涅槃，說這個是凡夫、這是聖人，這都是名言；離開了名言的時候，什麼是真如，什麼是涅槃，什麼是凡夫、聖人，都不可分別，這一切都是分別，這一切分別都沒有了。所以這個無分別智在無我性真如上證悟了的時候，是沒有行相的，離一切相的。

「非詮不同故，一切不可言」，所有的一切法是不可言的。我們假借名字去說種種話，去作種種思惟，那都不是那個法本身上的事情，本身上是沒有的，所以「一切不可言」。我們在說話，用語言文字去思惟的時候，都不是諸法真實性，是你分別出來的，在諸法本身上是離一切名言相的。

這個唯識上，唯識的這個法門，由名字上去觀察人的思想有這樣的結論，一切法都是不可思議的，有這樣的結論。

我們若是從我們日常生活這個人我是非來對照一下，去校對一下呢，也的確是這麼回事，的確是這麼回事。就是由種種名字，心就動起來，作種種分別，於是乎生歡喜心了，於是乎生煩惱了，就是這麼回事，的確是這麼回事。所以說了這麼一句話，「非離彼能詮，智於所詮轉，非詮不同故，一切不可言」，所以是不可言法性，法性是不可言的。

我們從這個方面去觀察的時候，我們應該有兩個結論：一個呢，我們再不要被名言欺騙，不應該再被名言欺騙了，這是一個結論。第二個呢，說是，但是人還是要說話的，還是要說話的時候，但是我們從這個理論上看，這些語言都沒有真實義的，都是沒有真實義的，所以「一切不可言」。這段文的意思，我不知道你們的心情怎麼樣想，需要再思惟一下，需要再去思惟。

諸菩薩任持，是無分別智，後所得諸行，為進趣增長。

這是第六段叫「任持」。這個「任持」，印老說就是攝持，就是攝持的意思。可以在這上這句話呢，也有我們通常說這個加持的意思，也有這個加持的意思，有加持的意思。看這個文「諸菩薩任持，是無分別智」，這些大菩薩他們一切的行動都不是隨隨便便的，都不是散散漫漫的，是有一個任持者在那裡主持這件事的，是有一個任持者來主持這件事的，是誰呢？「是無分別智」，由無分別智來主持這件事的。這句話還不太明白，怎麼無分別智是個任持者呢？

「後所得諸行，為進趣增長」，就是無分別智以後所得的智慧，叫後得智，後得智也就是通達一切緣起的這個智慧。這個智慧是有分別的，它能夠觀察種種的因緣去作種種事，現在應該修行六波羅蜜多去廣饒益衆生去，作這一切功德事。作這一切功德事的時候，是由後得智去作的，但是是由無分別智來主持的，它才能夠「進趣增長」，你所作的一切的波羅蜜才能向前進，才能去增長，才能到圓滿到無上菩提的。如果沒有這無分別智的主持，那他不能到無上菩提那裡去的，他到不了那裡。

這裡邊的意思呢，就是我們，譬如說修這個布施的功德，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，作這一切功德的事情，如果沒有無分別智的加持，那都是有所得的境界，都是有所得的境界。那麼譬如說布施，那麼就是人天的福報了；若是有無分別智，就是三輪清淨的境界了，三輪清淨的境界這無相的布施，能達到無上菩提那裡去，這個布施就是波羅蜜了，能達到無上菩提那裡去。作這一切的功德都是這樣意思，由無分別智的加持，那麼一切法都是無相的了，所以與無我性真如是相應的，能遠離一切顛倒過失，就可以得無上菩提了，能圓滿無上菩提。

所以這個，有一個譬喻，說有很多的盲人，這盲人沒有眼睛，他想要到城市裡去，也不知道城市在那裡，也不知道道路在那裡。要有眼睛的人去領導他，他才能到城市裡去。這個說是我們作種種的功德，你沒有無分別智的領導，是去不了，你不能到無上菩提那裡去；若有無分別智的加持呢，就能遠離一切有所得的過失，所以就不是有漏的功德了，這段文就是這個意思。「諸菩薩任持，是無分別智，後所得

諸行，為進趣增長」，我們作了很多很多的功德，在無分別智的觀察，無有少法可得，也無我，也無我所，也沒有我執，也沒有法執，那麼就是到了諸法實相的境界了。如果沒有這個無分別智的加持的時候，執著我、執著我所的時候，很多的煩惱都來了。

7、助伴

諸菩薩助伴，說為二種道，是無分別智，五到彼岸性。

前面說這個「任持」，說前五波羅蜜要由般若波羅蜜的領導，才能夠達到涅槃那裡去，達到無上菩提那裡去。現在這個第七段「助伴」呢，又調過來說，調過來說什麼呢？就是要有前五波羅蜜的幫助，般若波羅蜜才能成就的，這個無分別智才能成就的，有這個意思。

「諸菩薩助伴」，這個諸菩薩的無分別智他也是有助伴的，他不是獨自地能成就事業的，就是要有前五波羅蜜的幫助，他才能成就的。「說為二種道」，這個無分別智誰為他的助伴呢？「說為二種道」，一個是資糧道、一個是依止道。就是布施、持戒、忍辱、精進，這四法是資糧道；這個禪波羅蜜是般若波羅蜜的依止，依止禪波羅蜜，這個般若波羅蜜才能成就。那麼前面這個資糧道：布施、持戒、忍辱、精進，如果你沒有持戒的話呢，這個人就是要到三惡道去了；你沒有布施波羅蜜，沒有福德；你沒有忍辱，你還是會有種種的過失的；你不精進的話，所有的功德也是作不來的。用精進波羅蜜來修學一切的戒波羅蜜、布施波羅蜜、忍辱波羅蜜的。這樣子遠離了三惡道，有大福德，有這樣的資糧，然後再有禪定的依止，這般若波羅蜜才能增長，才能成就這個般若波羅蜜的無分別智能夠證悟真理的，是這樣意思。

「說為二種道」，這二種道呢，就是「是無分別智」的助伴，這二種道是什麼呢？就是「五到彼岸性」，一個禪波羅蜜，加前四波羅蜜，他為助伴，這無分別智才能成就的。所以這就是前五波羅蜜要依止般若波羅蜜才能到達無上菩提，可是呢，這個要依靠前五波羅蜜，般若波羅蜜才能增長，才能成就，就是互相任持、互相幫助的意思。

8、異熟

諸菩薩異熟，於佛二會中，是無分別智，由加行證得。

這底下說第八科，叫作「異熟」。這個「異熟」怎麼講呢？我們曾經在「所知依」那一章裡面講過，「異時而熟，異性而熟，變異而熟」。這個世間上的有漏業，有漏的業，或者是善業，或者是惡業，幫助我們得果報，得的果報就是阿賴耶識，阿賴耶識是無記的。在因地的時候或者是善，或者是惡，得的果報是無記，所以叫變。這個異熟，這個異就是不同的，是個異熟，變異而熟，異時而熟。那麼這是有漏業，有漏業得的果報叫異熟，由因而感果叫異熟。現在這無分別智是對治有漏果報的，能消滅有漏的果報，得到那個無相的大般涅槃的境界，怎麼也叫作異熟呢？這裡有這個問題。這是說這個菩薩他修學六波羅蜜，積集了大福德、大智慧的資糧。你在沒得無生法忍之前呢，心都是有多少執著的，雖然是修止觀，但是沒得無生法忍，你心裡還是有執著。由執著心所作的無量無邊的功德都還是有漏的善法，說是有漏的善法而已，是很多，栽培了很多的功德。栽培了很多的功德，等你一旦得到無生法忍了的時候，你得到無分別智了的時候，這個無漏的無分別智是般若，再加上大悲心，來加持你以前所作的這個有漏的功德，就能得到殊勝的果報，能得到殊勝的果報。那個果報也就姑且名之為異熟，是這樣意思，是這樣的意思的。

這個異熟，「諸菩薩異熟，於佛二會中」，就是你在沒有成佛的時候，你發心精進勇猛的修行了，一直到成佛之前，這個在這個中間的時候，這個菩薩在什麼地方得果報呢？這個話是這樣意思。「於佛二會中」，在佛的兩個大法會裡邊得果報，得這果報的，那麼這就是無分別智的異熟。這個兩個大法會是哪兩個呢？就是一個是變化身的法會，一個是受用身的法會。變化身的法會呢，就是佛為度化這個生死流轉的人到人間來成佛，八相成道，人間來成佛，這個人間的佛就是變化身，這是佛的神通變化。像我們凡夫受身，這是業力，隨業流轉而得的果報；佛是沒有這種有漏業，佛的神通變化成就的，所以叫作變化身。那麼在人間的這個佛的法會裡邊得果報，這是一個地方。第二個地方呢，就是受用身的大法會，受用身的大法會就是解脫了分段生死的聖人，解脫了分段生死的聖人他們棄捨了這個有漏的生死，得到法性身了，也說為意生身。得到了法性身呢，他所見的那位佛就是受用身佛，無量功德莊嚴的這個佛，而那位佛也是佛所變化的，也是佛變化的。就是一個受用身的大法會，一個是變化身的大法會。受

用身的法會不是在人間，那是佛的國土裡邊，在這兩個法會裡邊得到殊勝的果報，「是無分別智」的異熟果。

「由加行證得」，他這個果報，這個異熟果怎麼成就的呢？由加行的無分別智，就是煖頂忍世第一的這樣的菩薩，他修唯識無義的這個止觀的時候，努力的修行，這個時候他就在變化身的大法會裡邊得果報，那就也不是一般的凡夫境界了，凡夫的果報不能和他比。證得無分別智的時候，那麼那就是指法身菩薩，這個法身菩薩就在受用身的法會裡邊得果報，得到那個法性身的果報，是這樣的。這其中有一點要研究的地方呢，這個得到無分別智這句話，得到無分別智這句話呢，譬如說是這個由初地得無分別智，一直到第十地，這個無分別智逐漸增長。增長，但是這個《大智度論》上說，到第七地的時候，捨蟲身；我們這個身體是很多很多的蟲大集會的地方，這個身體，所以我們有老病死，這個蟲子老在咬你，你說健康了，過一會兒又不健康了，這是蟲身，大蟲聚。棄捨了這個身體呢，就是得了法性身了，法性身是沒有老病死的了，那麼是到第七地以上。若是看，這個說法不一樣，若在《華嚴經》的十地品是第八地菩薩，第八地菩薩棄捨了這個肉身，就是這個肉身，得到法性身了。那麼這個是從初地的時候就開始得無分別智，那麼到沒捨蟲身，到六地的時候，在這個中間這個時候，他在那一個法會？捨了蟲身，得法性身以後，他才能到受用身的法會裡面去見佛聞法的；若沒捨蟲身的時候呢，那還是在變化身，變化身的佛的法會裡面得果報的。

這一段地方有點事情，事情，在這經論上也有不同的說法，就是說到第八地的時候才得無生法忍，前面還沒得無生法忍，還有這個說法。有的說初地就得無生法忍了，那麼這是有兩個說法。兩個說法呢，這個印老法師這個地方有點解釋，也就根據古人的解釋，但是他沒有說智者大師怎麼解釋，他沒說。說是由初地的時候得無生法忍是利根人，到第八地才得無生法忍是鈍根人，這麼解釋，也有道理。有道理，在智者大師他怎麼解釋呢？又不同。智者大師說，初地的時候得無生法忍是別教，藏通別圓是別教；第八地得無生法忍呢，是通教。這個通教是什麼意思呢？就是由別教和圓教把通教的菩薩接過去了，那是第八地得無生法忍的人，這麼意思。不過這個這裡邊呢，如果說是第八地。這個得無生法忍還有一點分別，譬如說是初果須陀洹，這個在《大般若經》上說：「初果須陀洹若智若斷，是菩薩無生法忍」。初

果就是得無生法忍，他得的聖道也可以名之為無生法忍，那麼二果、三果、四果，那麼這個十地菩薩裡邊說遠行地超過阿羅漢、超過二乘人，那麼就是六地的時候和阿羅漢齊，六地的時候和阿羅漢是相等，七地的時候超過了阿羅漢。超過了阿羅漢，那麼這樣說法呢，若從這個阿羅漢的斷惑證真的次第來看呢，阿羅漢把三界以內的煩惱，愛煩惱、見煩惱都斷掉了，他死了以後就得法性身，入無餘涅槃以後得法性身，就到。天台智者大師的說法，到方便有餘土，那麼若不立方便有餘土呢，那就是實報莊嚴土，也就是受用土，到那裡見佛聞法。

那麼現在說裡邊有一點不同的地方呢？比如說這個初地菩薩得無生法忍，只斷分別煩惱，從二地以後，二地、三地、四地以後，斷這個俱生煩惱。斷俱生煩惱這件事，就不是阿羅漢，那和小乘就不同了，小乘只斷煩惱障，沒有斷所知障。那麼這個菩薩的十地，從二地以後就斷所知障，這個地方就有點分別。所以你一定說是菩薩的位次和阿羅漢怎麼叫作相等？這很難說的，很難說出這句話。那麼這個地方就是這個得法性身的菩薩，和得了無生法忍的菩薩而還沒得法性身，這個地方有點事情的。這個地方有點事情，天台智者大師用四教來解決這個問題，解決問題，但是其他的學派的法師當然不承認智者大師的解釋，但是也沒有人敢說智者大師說得不對，還沒有人敢說這句話。這上面說「諸菩薩異熟，於佛二會中，是無分別智，由加行證得」。

9、等流

諸菩薩等流，於後後生中，是無分別智，自體轉增勝。

這是說是「等流」。這個「等流」，就是前後相似，繼續地進步，那麼叫作「等流」。「諸菩薩等流」，這一切大菩薩他們的修行，他不退轉了，他是不會向後退的，一直向前進步，他的功德、智慧都有增長的，那麼叫作「等流」。這個「等流」怎麼講法呢？

「於後後生中，是無分別智」，就是前前生中所得的功德，後後生中所得的功德是前前生中所得功德的等流。譬如說是這個初地就是二地的因，二地就是初地的等流，但是有所進步，乃至二地和三地也是這樣，三地、四地，乃至到第十地也是這樣子。九地是十地的因，十地是九地是等流。譬如十地是佛地的因，佛地就是第十地的等流，

所以後後生中就是前前生中的等流。那麼這樣說呢，這個等流也就是無分別智的等流，就是無分別智在十地中逐漸地增長。「自體轉增勝」，就是他的無分別智的自體展轉地殊勝，展轉地殊勝的意思，這就叫作等流。

10、出離

諸菩薩出離，得成辦相應，是無分別智，應知於十地。

這底下說「出離」。「出離」呢，就是斷除去煩惱障、所知障，從這兩種障裡邊解脫出來，這叫作「出離」；也就是向前進步，一直達到究竟圓滿的地方，那就是「出離」了，那也就是得到涅槃了的意思，也就是得到無上菩提的意思。「諸菩薩出離，得成辦相應」，這麼多的大菩薩，他們成就了無分別智，初開始成就無分別智，叫作得相應出離。於無分別智，與法性相應了，得到無分別智了，就開始出離，就是得相應出離。那麼二地、三地、四地，乃至到第十地的時候，就成辦了這個相應的出離，就是把這個出離這件事做成功了，是這樣意思。「是無分別智，應知於十地」，這就是無分別智的出離，這個出離全面地說呢，應該知道就是十地，由初地就是得相應出離，那麼二地、三地、四地，乃至到第十地就是成辦相應出離。這可見入了聖位以後，也並不是一下子就畢業了，他還需要經過十個階級才能夠出離，才能得大解脫的。

11、至究竟

諸菩薩究竟，得清淨三身，是無分別智，得最上自在。

這是第十一段「至究竟」，到了究竟圓滿的境界了。「諸菩薩究竟」，諸菩薩無分別智到達究竟圓滿的時候呢，究竟是什麼呢？就是「得清淨」的「三身」了。就是到第十地，到佛地的時候，得到清淨的三身，就是法身，或者說自性身，法身也名為自性身，第二就是受用身，第三就是變化身，到佛地的時候究竟圓滿。初地的時候也是得到這三身，如果這樣講的話，那一定是初地斷了分別我執、斷除去分別法執，那才能夠有這種境界。初地的菩薩也能示現佛身，能在一百

個三千大千世界裡面現佛身，他的意生身，那也就是他的受用身，他能在一百個世界現佛身，那就是他的變化身；他所證悟的清淨真如，那就是他的法身。得到的三身，但是沒有究竟清淨，要到佛的時候究竟清淨。

「是無分別智」，這個清淨三身也就是圓滿的無分別智，圓滿的無分別智就是清淨三身。「得最上自在」，不但是得了清淨三身，他又得到了最殊勝的自在力，就是十種自在：有壽自在、心自在、財自在、乃至智慧自在、法自在…，一共有十種自在，這在後邊那個「增上智」在那一段裡邊所說的，在下文有說到。

12、加行無分別後得勝利

如虛空無染，是無分別智，種種極重惡，由唯信勝解。

這是第十二段，加行智、無分別智、後得智，他們所得到的勝利，殊勝的果利，殊勝的利益。這第一段就是加行無分別智所得到的利益。

「如虛空無染」，像虛空它是明靜沒有染污的，就算是有了雲霧，它還是不能染污虛空的，所以用這個虛空來譬喻，譬喻什麼呢？譬喻這個加行的無分別智有這樣的功德，不為這個染污法所染污。什麼染污法呢？「種種極重惡」，就是「種種」，是各式各樣的很嚴重的罪過，就是十種惡事，十善十惡，或者是極重的貪心、瞋心所造的十種罪惡。這種極重的惡業一定是要到三惡道去受苦的。現在這個加行無分別智「如虛空無染」，這個無分別智它不受這個種種極重惡的染污，就是這種惡沒有了，也就是說不會到三惡道去了。

「由唯信勝解」，這個種種極重惡能夠消滅了，不受它的染污，是什麼原因呢？「由唯信勝解」，就是這位菩薩他對於唯識無義他有深刻的信解、深刻的信樂；有深刻的信樂的關係，當然他是三業清淨，他沒有這個十種罪惡的事，他不會造這十種惡業了。不會造十種惡業了的時候呢，他三業清淨，心不顛倒，所以臨命終的時候也決定不會到三惡道去，所以他能夠，他這個加行無分別智「如虛空無染」，不受種種極重惡的染污。所以這個不受種種極重惡的染污有兩種情形：一個是他不會造這種罪過；第二，或者以前有造過的時候，而他這個

唯信勝解的力量使令他，不能叫他到三惡道去，那麼有可能是轉重為輕，有可能是這樣子，就是不受種種極重惡，「由唯信勝解」。

這說出來，我們相信了佛法，我們能夠相信了以後，你能深入地學習，達到勝解的程度的時候，就有這種作用：深深地信樂，深深地信解，唯識是無義的，唯識無義的，就能有這個作用。

如虛空無染，是無分別智，解脫一切障，得成辦相應。

這是第二段說根本智的勝利，前面是加行智的勝利。也還是用這個虛空是無染污的，一切的染污法不能染污這個虛空，這是個譬喻。

「是無分別智，解脫一切障」，這個無分別智通達一切法空，離一切分別，這個無分別智它會有什麼樣的功德呢？「解脫一切障」，解脫煩惱障、解脫所知障，能使令這些障都解脫了、都清除了，就像虛空似的，這個煙雲塵霧不能染污它。「得成辦相應」，這個無分別智是在初地的時候是得相應，等到由二地達到第十地是成辦相應，就是能夠解脫一切障，有這樣的果利，有這樣的勝利。

如虛空無染，是無分別智，常行於世間，非世法所染。

這是說這後得智，後得無分別智它有什麼樣的勝利呢？也還是用「虛空無染」作譬喻。「是無分別智，常行於世間」，就是這個後得無分別智是常行於世間，就是他有大悲心，他常在衆生的世間來弘揚佛法，廣度衆生的。這個在世間活動的時候呢，「非世法所染」，世間這一切染污法不能染污他的，利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂，這些世間法不能染污他，他還是清淨的。

13、差別

如啞求受義，如啞正受義，如非啞受義，三智譬如足。

這底下是第十三段「差別」，這個「差別」就是三種智慧的差別，用譬喻來形容它。「如啞求受義」，像這個不能言語的人，不會說話的人，用他來作譬喻。「求受義」，他尋求所受的法義，他去求，求

他所欲享受的義。那麼求還沒求到，沒求到還要求，就這個時候，這個時候他因為是啞，他不能說，他不能說什麼。那麼這個譬喻呢，譬喻這個加行無分別智，加行無分別智這個人呢，他求證真如，他希求證悟法性的真理，但是還沒能證道，沒能證道他就不會說，他不會說這個法性是什麼樣子，不會說，所以「如啞求受義」。

「如啞正受義」，這個啞子他所希求的義求到了，正在享受的時候，心裡面是明白，但是口不能說，他不能講。這表示這個加行無分別智的人進一步成就根本無分別智了。這無分別智同無我性真如，在證悟的時候是明明了了的，但是離一切分別，他不能說，所以「如啞正受義」。

「如非啞受義」，這就是譬喻這個後得無分別智。這個「非啞受義」，這個人是會說話的，會說話所以他所受的義，他會安立種種名言，去把它講解出來，使令別人會明白的，能介紹給別人，會講話。這表示後得無分別智，他反觀他所證悟的真如理，他能夠安立種種的名言，為人講解的，所以「如非啞受義」。用這個啞來譬喻這三種智慧的差別，「三智譬如如是」，用這個啞來譬喻這三種智慧的差別。

如愚求受義，如愚正受義，如非愚受義，三智譬如如是。

這個「愚」，無所了知的人，叫作「愚」。就是他所明白的事情，他不能夠用種種名言為人講解，所以叫作「愚」。「求受義」，他去求他所要享受的義，他去求，但是還沒求到的時候，這就譬喻那個加行無分別智的境界，這和前面啞的意思一樣。「如愚正受義」也是，他不能夠，他不會說，這根本無分別智證悟真如的時候也是，離一切分別相。「如非愚受義」，這就譬喻後得無分別智，他不是愚，他是有智慧的，他能安立種種名言同人說話的，那麼後得無分別智也是這樣子，「三智譬如如是」。

如五求受義，如五正受義，如末那受義，三智譬如如是。

「如五求受義」，這底下又舉一個譬喻。這個「五」是什麼呢？就是前五識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。他要去尋求他所受的

義，他還沒有求到的時候，他也不會說，前五識不會說話的，所以就這個加行無分別智求證真如的意思有點兒相似。

「如五正受義」，前五識他求得所受的義的時候，他也不會說，前五識是沒有名言的，有名言的是我們的第六識，第六識才會說話。前五識與前五境相應的時候，只有個明了性而已，它沒有名字，它不能說「這是燈」，這個眼識不會說這句話，他所見的青黃赤白他也是明了，但是沒有青黃赤白的名字，所以它不會說話。所以「如五正受義」，就譬喻這個根本智證悟真如的時候離一切分別相。「如末那受義」，這個末那就是指意識說，不是指染污意，因為染污意和這個地方不合適，要指第六識才合適。第六識呢，它能安立名言，它會種種分別觀察，它能安立名言為人講解，這樣正好合乎後得無分別智的意思，所以「如末那受義，三智譬如如是」。

如未解於論，求論，受法，義，次第譬三智，應知加行等。

這是舉出來第四個譬喻。「如未解於論」，譬如說這個人學習佛法，他學習的時候，他可能是聽人家講解，但是他還沒有明白，他還沒有明白這個論裡邊的真義是什麼，這就正好譬喻這個加行無分別智，他求證真如但是還沒有證，是這樣意思。「求論，受法」，「如未解於論」，但是他「求論」，他希望能夠理解這個論，那麼這是比喻這個加行無分別智。「受法」呢，就是他求論的時候，他已經得到這個法了，得到這個法，就是屬於文字的法，而還沒有明白義，這個時候，這就譬喻這個根本無分別智的境界。因為他得到了法，但是裡邊的義還不明白，所以他不能講。就是根本無分別智證悟真如理性了，但是無分別，也不能講。這個「義」，這個「義」就表示說他不但是受了文句的，而也是接受了文句裡邊的義，他也明白了，那麼他就能為人講解了，那麼這就譬喻這個後得無分別智的境界。

「次第譬三智」，就是「未解於論，求論，受法，義」，按照這個次第來譬喻這三種智慧。那三種智慧呢？「應知加行等」，就是加行無分別智、根本無分別智、後得無分別智，就是這樣子作譬喻。由這些譬喻呢，可以了知這三種智慧的差別了。

14、無分別後得譬喻

如人正閉目，是無分別智；即彼復開目，後得智亦爾。

這是第十四段「無分別後得譬喻」。原來前面是說三個字，這底下不說三個字，把那個加行無分別智丟開，只說無分別智、後得智，這兩個智的差別的譬喻。

「如人正閉目，是無分別智」，用這個眼睛閉上，不看一切法，這樣子也是沒有分別，正閉上目不看一切法的時候來譬喻這個無分別智的境界。無分別智就是不見一切法，一切法都是無相的，他內心裡無一切分別，正好用閉目來作譬喻，這樣意思的。「即彼復開目」，就是閉目那個人他又把眼睛睜開，睜開的時候呢，這個青黃赤白，明闇色空，這一切法都是會很分明地顯現出來，那麼他就會講了，這是暗，這是明，這是長，是短，這是生死緣起，這是涅槃的緣起，所以後得智和那個開目的境界是相似的，「後得智亦爾」，也就像開目那種情形。由這個閉目和開目來譬喻後得智，來譬喻無分別智。

應知如虛空，是無分別智；於中現色像，後得智亦爾。

這個是用虛空色相來譬喻這兩種智慧的差別。「應知如虛空」，像虛空它是清淨地、無染地、是遍一切處的，它是沒有分別的。虛空是沒有分別心，沒有能分別，也沒有所分別，而是廣大無邊的。「是無分別智」，這正好譬喻這個無分別智，無分別智是覺悟這個諸法真如，也是遍一切的處，也是清淨無染的，是清淨無染污的，是離一切分別的，與虛空是相似的。

「於中現色像，後得智亦爾」，「於中現色像」，就在虛空裡面它能現出來萬象，各式各樣的色相的差別能現出來。能現出來了呢，「後得智亦爾」，這個後得智，要在根本智以後得到的無分別智，後得智，也是這樣子，他就在畢竟空中來宣揚一切的佛法，那正好和在虛空中現色相的意思是相似的。這樣子來譬喻這兩種智慧的差別。

15、無功用作事

如末尼，天樂，無思成自事，種種佛事成，常離思亦爾。

這上面說，說是佛的，這個菩薩的無分別智，他與法性相應了，他能證悟法性，離一切分別，就這樣子就能向前進步到無上菩提。可以成佛了以後，他要度化衆的時候，要說種種的法，要適應衆生種種的根性，這是需要分別才能作得來的，而佛的智慧是無分別，無分別怎麼能作利益衆生呢？提出這個問題，這底下回答。

「如末尼，天樂，無思成自事」，「末尼」就是末尼珠，末尼珠翻到中國話是如意珠，得到如意珠的人，這個如意珠能隨你的意願，它能夠現出來種種的事情。你要現出來種種的衣服、飲食、財寶，他就能隨你的意能現出來，無窮無盡地現種種的財寶、財富。而這個末尼珠它本身是沒有分別心的，沒有思惟心的，沒有分別心，但是能成就這件事，這個末尼珠能成就這件事的。「天樂」，天上人的那個音樂是沒有擊奏者，沒有演奏的人，但是那個天樂，那個種種的樂器能隨順天上人的意願，能夠發出來種種如意的音聲，這個是和人間不同，這個天上那個音樂是這樣子的。「無思成自事」，末尼也是無思的，天樂也是無思的，但是它能成就它的事情，它能這樣。

「種種佛事成，常離思亦爾」，說是我們的佛陀他成佛以後，在無量無邊的世界，度化無量無邊的衆生，為他們演說佛法的這件事，也都是成立的。「常離思亦爾」，他常能夠不思惟，他不用心去思惟，他的事情就作好了，也就像那個末尼、天樂似的，「無思成自事」，是這樣子的。

16、甚深

非於此、非餘，非智、而是智，與境無有異，智成無分別。

這是說菩薩的增上慧，一共有十六段。十六段，這是最後一段就是「甚深」，讚歎菩薩的無分別智是非常深奧的。讚歎他的深奧也還是從他的所緣境上說的，前面曾經說過，但是這裡又有一點不同。「非於此、非餘」，就是說他的所緣境。「非於此」，就是不是在此依他起上作他所緣境的，不是依他起作他的所緣境，就是他不緣一切諸行的差別相，一切有為法的差別相，叫作「非於此」。「非餘」是什麼呢？他是緣一切有為法的真如無我性，這個真如無我性也不是離開了有為法以外的，所以說「非餘」，不是另外的作他所緣境的，那麼這就叫作「甚深」，這個「甚深」是這樣意思。

那麼應該再多說幾句，我們平常的人，我們沒有得到無分別智的人，我們的所緣境就是現前的眼耳鼻舌身意去緣色聲香味觸法，緣這一切有為法。譬如說緣這個色受想行識，這個色，地水火風組成的這一切的色法，他在一個地方一個時間出現了這些生滅變化的境界。受，就是領受，受是領納為相；或者是苦，或者是樂，或者是不苦不樂，這是我們所緣的境界。想，色受想，想是取相為性，為他的體性；就去分別一切法的相貌，然後安排種種的名字。這是青黃赤白，這是人我是非，各式各樣的名字，都是由這個想心所安排的，所以這個施設是他的一個作用，也就是想的一個相貌。行，色受想行，行是造作，有目的的行為；為了希求滿足某一種目的，發出來一種行動，一種行為，那就叫作行。這個識是了別，眼識也有了別性，耳識乃至意識他也有了別性，有個明了性的，他和受想行在一起活動，這叫作識。識是能緣一切法的，同時他也是所緣的。色法只能作所緣，而不能作能緣，那麼這是一切有為法的差別相，是我們凡夫的分別心的所緣境。

無分別智呢，不，「非於此」，他不在這裡緣，他是緣無我性真如。無我性真如怎麼緣呢？是緣色法的時候，緣這個眼耳鼻舌身意的時候，他觀察這是空無我的，觀察是空，是無我的，是無所有的。緣受的時候呢，觀察受也是空無我的。乃至識也是空無我的真如性，是這樣子。他都是向道上會，向第一義諦上會，所以這個無分別智是緣

第一義諦的，諸法空無我相。我們凡夫就停留在世俗諦，停留在一般的這種塵勞的境界上，這個煩惱的境界上活動。這個無分別智也從這裡通過，從這裡就到第一義諦那去了，安住在第一義諦那裡。

這個第一義諦呢，「非於此、非餘」，他也不是一切有為法，可也不離開有為法，所以叫「非於此、非餘」。「非於此」，表示第一義諦中諸法空無我相，照見五蘊皆空，這個第一義諦於一切有為法非一，但是也不是異，所以「非於此、非餘」。我們學習佛法的人，我們作如是觀的時候，你不能夠越過一切有為法，不能越過色受想行識、眼耳鼻舌身意，你要從這裡去觀察第一義諦的，觀察這一切的依他起是因緣生法，依他起是似義顯現，似義顯現是唯識無義的，無義所以識也不可得，那麼就是到第一義諦那裡去了。這是這個無分別智的甚深，用語言文字來形容就是這樣意思，「非於此、非餘」。

「非智、而是智」，這個無分別智，這個「智」就是智慧，他能夠觀察、能夠分別、能夠思惟，那是智慧。現在說無分別，那麼他不是智慧嗎？非智而又是智，那麼這個意思就是不是一般的凡夫的智，叫「非智」。「而是智」呢，他是聖人的無分別智。這個原因就是在这个「非於此、非餘」這個地方，就是他不在一切有為法上去取相分別，所以非是智。

「非餘」，他能夠與第一義諦相應，於一切法無所得就證悟了真如的空無我性，所以還是智。證悟真如的空無我性，所以叫作無分別智，他不取一切有為法的虛妄相起諸分別，所以不是一般的凡夫的智，所以「非智、而是智」。所以從這樣的無分別智的甚深，也就看出來我們學習佛法的人，這個修行的時候的道路，這條道路應該這樣走，應該是這樣走，就是向道上會，這句話就是這樣意思。

「非於此非餘，非智而是智，與境無有異，智成無分別」，前面「非於此非餘，非智而是智」這是解釋他的甚深的相貌，下面「與境無有異，智成無分別」是解釋這個智慧的名稱，為什麼叫無分別智呢？解釋這個名稱。

「與境無有異」，這個無分別智在我們的心情上看，為了容易明白，也是說有所緣境、有能緣的智慧的。這樣說呢，這個能緣的智慧和所緣的境界就是有隔異，有離異，彼是彼，此是此，有能所之異；就是與境有異，與境有差別。現在無分別智是與境是沒有差別的，他沒有能所的分別的，所以叫作「與境無有異」。

這個無性釋，《攝大乘論》無性釋，他說一個譬喻。怎麼叫作「與境無有異」？他說一個譬喻。譬如太陽的光明和虛空是混合在一起的，因為這個光明在虛空裡面，和虛空是在一起的，而不是彼是彼，此是此的，所以叫作「無有異」。說是無分別智他緣這個真如的時候，他沒有，喔，這個真如是我所緣的，我是能緣的，沒有這個分別，所以叫作「無有異」。

譬如說這個加行無分別智，在四尋思，四如實智，修止觀的時候是假借名想，假借名字去思惟唯識無義的道理，名義自性差別都是唯識的分別，都是我一念心的分別，這個義是沒有的。名字也不可得，義也不可得，自性差別也是不可得。用這個名字去觀察這個不可得的義，這就是有能分別的智、有所分別的義，就是有能所的分別。現在這個無分別智不是的，沒有這個分別，他是「無有異」的。

「智成無分別」，因為無有異的關係，所以他這個智慧就是無分別了，沒有這個分別。這個我們分別所分別的境界的時候，所分別的境界有種種的相貌、有種種的差別，我們就可以去分別他，喔，這是白的，這是黑的，這是長的，這是短的，這是深，這是淺，它就有這些差別相就可以分別，沒有這些差別相就不能分別，這心就不能動。

這個諸法的真如，這個色受想行識的空無我性是離一切分別相的，離一切差別相的，所以這個智慧是沒有辦法分別，他不能動出來種種的分別的，就是因為無有異。

所以這個「與境無有異」這個「異」有兩個意思了：一個是境界無差別，叫無異。一個是他與境界沒有能所之異，所以叫作「與境無有異，智成無分別」，所以這個智慧就變成了無分別這句話，所以立個名字叫作無分別。這個「無分別」，就是由這樣的理由，由這樣的原因而成為無分別的。

應知一切法，本性無分別，所分別無故，無分別智無。

前面說到這個無分別智是甚深而是無分別，這底下說這個無分別的原因。這個無分別的原因本來就是無分別，他並不因為你有無分別智去通達他才是無分別，是這樣意思。就好像這無分別是本具的，本來就是無分別的。

「應知一切法，本性無分別」，這個經過長時期的修行成功了，圓滿了無分別智，就是佛的境界了。那個無分別是他修成的，是本來的呢？

「應知一切法，本性無分別」，當然無分別智是修成的，可是無分別智所照見的法性本來就是無分別，所以我們應該知道一切法，這個遍計執的一切法，遍計執是本來無所有，這個不說。說依他起和這個圓成實，這一切法他從本以來他的體性就是無分別的，也就是無差別的，也可以這麼說。

依他起可以說是有差別，本來可以說有差別，但是因為沒有名言，也是不能分別，也就是沒有差別。如果說是因為遍計執是無義的，無義也就無實，依他起也不可得了，那麼只有圓成實性了，而圓成實性是離一切相的，離一切名言的，所以一切法本性結果就是歸於到第一義諦的圓成實了。「應知一切法」他本來的體性是無分別的，也就是沒有分別，也就是沒有差別。

這個意思，我們現在舉心動念才有分別，才是有種種差別的。但是我們舉心動念所緣的境界都是沒有，沒有這麼回事情。這個差別是我們分別心分別出來的，而一切法本來是沒有這麼多的差別的，沒有差別的。

「所分別無故」，這下面說這個原因，說一切法本性無分別，什麼理由呢？「所分別無故」，就是我們現在有分別心所緣的一切法，這些差別相是沒有的，沒有這些事情，這些事情是沒有的。

這個前面的文裡面說過，就在「所知相」那一章裡面說到，我們凡夫這個分別心和這個境界一接觸的時候，這個無始劫來的熏習，名言的熏習就都出來了。都出來的時候呢，就作種種種種的分別，各式各樣的分別，所以就叫作有分別，叫作有分別。若是我們通達了這樣的道理之後呢，我們就會覺悟了所分別的境界上本身是沒有分別的，本身是沒有的。為什麼有分別呢？

是由我們的分別心裡面分別出來的，是這麼回事。分別出來我們自己不知道，我們還認為那個境界上是有的，所以不知道是唯心所現，不知道是唯識是無義的，無義是唯識的，不知道這回事。現在佛菩薩告訴我們：「應知一切法，本性無分別，所分別無故」，所分別是沒有的。

所以這裡面可以從兩方面說：一方面說是在第一義諦上是沒有差別相的，沒有。那麼，但是在我們依他起，在我們的分別心上一動的時候，那麼就感覺到分別，有分別是從你心裡面來的，也不是真實的，如幻如化的，也都是空無所有的，所以從兩方面來說是「所分別無故」。

「無分別智無」，前面這樣說，若是一切法本來就是無分別的話，那麼這裡面就引出來一個問題。有什麼問題呢？因為有分別，我們才有煩惱，才有種種的錯誤，有種種的苦惱的境界。若是本來沒有分別，那麼我們沒有這麼多的煩惱，我們本來就是應該解脫了，就是不需要修行，本來就是應該解脫了嘛，為什麼沒有解脫呢？

「無分別智無」，就是我們通達一切法無分別的這個智慧，我們沒有成就，所以我們沒得解脫。我們不知道，不知道一切法本來無分別的。這個，這些大菩薩和佛呢，他們成就了這無分別智了，所以他們解脫了。雖然一切法本來是無分別，但是我們還要努力修行才行的，不然你還不能解脫。

這個在《大般若經》上的意思，觀一切法本來是畢竟空的，不是因為你觀察他才是空，他本來就是空的。那麼你明白這個道理的時候，就作一切法自性空、畢竟空的觀察，應該很容易，不是很難的事情，就是要加上奢摩他的幫助就好了。現在修這個唯識觀，你若通達了一

切法「本性無分別，所分別無故」的道理也很容易，也不是很難的事，應該很容易就是，是無所有的，是因為我分別才有這麼多的差別。若是因分別而有的差別，這差別也不真實，也都是空無所有的。應該容易我空觀、法空觀都容易相應的，所以「應知一切法，本性無分別，所分別無故，無分別智無」。

這裡邊呢，這個「所分別無故，無分別智無」還有一個意思，就是所分別的境界是沒有的，那麼能分別的智慧也沒有；就是無分別的這個智慧，這個智慧也是畢竟空寂的。這樣說呢，就是《金剛經》上面說：「般若波羅蜜，即非般若波羅蜜」的意思了，是這樣意思。這是把這個增上慧是用十六門解釋完了，這個解釋這個無分別智用這十六門，這是第一項。

第二項、辨差別

此中加行無分別智有三種，謂因緣、引發、數習生差別故。

這以下是第二項是「辨差別」，前面是諸門分別，這裡是「辨差別」。辨這三種智慧，智慧有三種，而每一種智慧還是有差別的，還是不是就是一樣的。現在先說這個加行智他的差別，他有什麼差別呢？「此中加行無分別智」，就是在四尋思、四如實智，為了要得無生法忍，要努力地修行，這個時候他所學習的這個四尋思、四如實智就叫作加行智。因為他能得根本無分別智，所以他叫作加行無分別智。他有多少不同呢？有三種不同：「謂因緣、引發、數習」，有這三種不同。

這個「因緣」印老法師講得好，就是以聞熏習為因緣，以聞熏習為因緣。這個《瑜伽師地論》就是也還是說眾生本來具有的六處殊勝，就是本來具有無漏的種子為因緣，為聖道的因緣。但是《攝大乘論》沒有這樣講，他就是法界等流的正法，你能夠聞熏習，以此為因緣，那麼加上如理作意的引發，就可以得無生法忍，是這樣。所以這個因緣就指聞熏習說的，你聽聞佛說的正法。但是和下面的引發和數習這個地方來說呢，這個因緣這個地方，聽聞如來的法界等流正法所栽培的聞熏習特別的有力量，特別的有力量，依此為因緣而生出來加行無

分別智，以此為因緣而生出來加行無分別智。就是前那一生你遇見佛了，聽聞正法，栽培的善根特別的有力量，所以今生這個加行無分別智就出來了。那個「數習生差別故」那個「生」就是因緣生、引發生、數習而生，就是這樣意思。

「引發」，這個「引發」是什麼呢？就是前一生，前那一生，你曾努力地修行過這個四尋思、四如實智，你修行過，那麼所以今生這個加行智就出來了，因前一生的引發而生。「數習生」，「數習」是今生，是現在，現在你要努力地用功學習佛法也能得勝解，從勝解裡面去修行四尋思、四如實智，努力地修行又修行，這時候這個加行智才出現的，叫「數習生」。這就看出來這個「因緣」這是特別利根的人，這個「引發」是中等根性的人，「數習」是最鈍的，就是現在要多努力，不然這個事情不成。「差別故」，這個加行無分別智有這樣的差別，有這樣的情形不同。

根本無分別智亦有三種，謂喜足、無顛倒、無戲論無分別差別故。

這個「喜足、無顛倒、無戲論無分別差別故」，這個無分別有這麼三種的不同，第一種叫作「喜足」無分別。這個《攝大乘論》世親釋，世親菩薩的解釋，那是和無性菩薩的解釋，看出來就這個「喜足」就是凡夫和外道的境界，「無顛倒」就是阿羅漢的境界，「無戲論」這是大菩薩的境界，約這三種人說。這個凡夫、外道，譬如說得到色界四禪，得到無想定，得到四空定，非想非非想定了，他們就認為這是最究竟圓滿了，更沒有更好的地方了，這是最圓滿的，到這裡知足了，所以不再希求進步了，所以無分別，那麼這就叫作「喜足」無分別。「無顛倒」無分別，「無顛倒」就是指佛法裡面這個小乘佛教學者，他們學習四念處到了阿羅漢的境界的時候，沒有常樂我淨的顛倒分別。無常的色受想行識認為是常，這是顛倒，沒有這個苦惱的境界而認為是快樂，沒有我而認為是有我，是個臭穢的而認為是清淨的美妙的，所以常樂我淨這樣的分別是顛倒錯誤的。現在這個聲聞學者學習佛法，破除去這樣的顛倒，就達到無分別的境界，所以叫作「無顛倒」無分別，這也是個無分別智，這是阿羅漢的境界。「無戲論無分別」，「無戲論」就指大菩薩境界，大菩薩修這個唯識觀成功了，對於一切法沒有一切名言戲論，不但是沒有顛倒分別，其餘的一切分

別也是沒有，一切名言的分別都是沒有的，達到究竟圓滿的境界，超過了阿羅漢的境界了。

所以這個「喜足」無分別、「無顛倒」無分別、「無戲論無分別」，這是在無分別上有這麼多的不同，所以叫作，成為三種無分別，根本無分別智有這麼三種。這樣說呢，這是約不同的人總計起來成為三種，不但是約菩薩的智慧說的。

後得無分別智有五種，謂通達、隨念、安立、和合、如意思擇差別故。

這是後得。這個後得智有五種的不同，第一種是什麼呢？「謂通達」，這五種完全是在菩薩的境界說的，也應該一部份與阿羅漢相通。這個「通達」本來也通於無分別智；無分別智通達真如的時候，也可以名之為通達的，照了無分別智，沒有執著的這個最殊勝的這個捨，慈悲喜捨的捨，這個殊勝的捨這是聖人的境界，是無分別智的境界，那就是通達真如了。但是這裡是約後得智說，約後得智與根本的無分別智有什麼不同呢？後得智是有分別的，根本的無分別智是無分別，就是在定裡面與真如相應無分別的時候，那是無分別智境界。現在這個後得智就是從根本智出來，從根本智出來了，他這時候作念，心裡面有這樣的分別：我已經通達真如了！這就叫作「通達」，這叫作「通達」。

「隨念」，這個「隨念」呢，這個「念」這個字是什麼意思？是回想過去，憶念過去的事情叫作念。這樣說這有什麼意思呢？就是通達的時候，有分別的後得智在通達真如的時候，他念這個真如的時候那還在定中，應該是這樣。根本無分別智與真如相應的時候一定是在定裡面，或者是初禪、或者二禪、三禪、四禪。這個後得無分別智這個通達也是在定，也是在定裡面，等到「隨念」就是出定了，出定以後又回想，再憶念以前，前一剎那，前多少剎那，這個觀察這個真如的道理，怎麼叫作真如，是這樣意思，他在憶念，這叫作「隨念」。

「安立」，這個「安立」怎麼講呢？就是這個後得智是有分別的，他為了為別人講解他所證悟的真如理，他要安立種種的名言才能講解

的，沒有名言是不能講的，不能講話的，所以這個「安立」是為人講說的意思。

「和合」，這個世親釋、無性釋上的意思，這個「和合」是說他為了繼續向前進步，他還要繼續地要修止觀，所以他要和合，就是統一切法都是無相的，觀一切法都是無相的，就是觀一切法都是真如無我性，無我性真如，這樣意思。這樣呢，如果是屬於思惟的、分別的，那就是毗鉢舍那。譬如說入了禪定裡面作如是觀，作如是思惟，那就是毗鉢舍那。如果若是離一切分別相與真如相應了，那就是體真止，就是奢摩他了。現在這裡不是說根本智，說這個後得智叫作和合。

「如意思擇」，「如意思擇」是什麼意思呢？就是這個後得智他能現出來種種神通變化，譬如說這個大地是土，他思擇他是黃金，那麼他就是黃金，這叫作「如意思擇」。這個「思擇」是通於前面：「通達」思擇、「隨念」思擇、「安立」思擇、「和合」思擇、「如意思擇」，所以這有這麼多的差別，這一共是五種。有這五種差別，這是後得無分別智的五種差別，這樣意思。這是講這個三種智慧的差別。

第三項、引經證₂

甲、阿毘達磨大乘無義教

復有多頌成立如是無分別智：鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實。

這底下是「引經證」，第三項「引經證」。這裡邊這個印順老法師說這是引阿毘達磨大乘經的無義教。本來這個文在「所知相」裡面已經提過，就是在第二卷的第五頁，那個總頁數就是第51頁，第51頁那裡有提，有講這件事。這裡又再說一遍，那裡說引這個文是說明什麼道理呢？就是說這個用無義來成立唯識，他那文的大意是這樣。這裡是用這個無義來成立無分別智。這個無分別智一定要一切法是無義的，唯識無義的，這無分別智才能成立。這底下「引經證」，引經上說的話來證明，這也等於是引一件事實來證明這件事，是這樣意思。

「復有多頌」，這一共是六個頌，是「成立無分別智」；就是這六個頌都是說一切法是唯識無義的，就可以證明無分別智是非常的正確，是非常微妙的，是真實不虛的。現在說第一個頌，第一個頌這裡就是叫作相違識相智，這是相違識相智。「鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實」，這個「鬼」就是餓鬼。「傍生」就像水裡邊的龍，水裡邊的魚這一類都是「傍生」。「人、天」，我們人間的人，人間的衆生叫作「人」；天上的衆生名之為「天」。「各隨其所應，等事心異故」，這個先說這個「等事」，就是相等的一件事，但是由於這四類有情的思想不同，「心異」，他的內心不同，所以那個所緣的境界也不同了，所緣的境界也不同了。「各隨其所應」，這四類有情各隨其所應，所以所見的就不一樣了。譬如說我們人看見的是水，看見的是水，餓鬼就看見是猛火，或者是膿血。譬如說目犍連尊者他得道以後，他看見他母親在餓鬼道受苦，沒有飯吃，沒有水飲，於是乎他化了緣，托了鉢化來的飯送給他母親吃，他母親一吃就變成猛火了。我們人看見是飯，但是他一看見就是火；我們人看見的是水，這個餓鬼就看見是膿血，或者是猛火。「傍生」，就是前面講過，這個水裡邊的魚看見這是道路，這是房舍，他的住處，那麼人看見就是清水，天看見是一個七寶莊嚴的地，或者是琉璃地。這個同是一件事，四類有情的心不同呢，就看見不同的境界了。

由這樣的事實，我們應該同意「義非真實」，應「許義非真實」，我們應該同意我們的所緣的境界都不是真實的。譬如說是我們所緣的這個是水，我們看見是水，這個水若是真實不虛的，那餓鬼就不應該看見是火。餓鬼看見是火若是真實的，我們不應該看見是水。同在一處，同一件事情，又是水，又是火，又是琉璃地，又是七寶莊嚴怎麼怎麼地，這可見都不真實，就是有而不真實。我們看見是那個事，實在沒有那麼回事，所以另外不同的業力的衆生也在那個地方看見是另一件事。如果是真實的就障礙了，就有障礙。因為我們看見的不真實，根本沒有那麼回事，所以也可以容許其他業力不同的衆生看見另一件事，這就是這樣。

這個《法華經》上〈如來壽量品〉也提到，我們住的這個世界起了大火了，這個火劫了，火災來了，這種苦惱的事情出現了，但是在佛的世界看，佛也在靈鷲山，也在這個世界上，但是沒有這件事，沒有猛火，什麼也沒有。那麼這就是，從這些事情看呢，我們所感覺到

的，認為是真實的，我們看見這裡有座高山，看見大海，這是真實的啊！不是我分別心出現的，我不分別那個高山也在那裡，我不分別那個大海也在那裡，不是唯識無義，是有義的！這是我們的分別心的執著，不是的！是唯識是無義的，所以「許義非真實」，不真實，是不真實的！那麼我們看見是水，我們沒有看見猛火，我們在那裡看見是清冷水，沒有看見猛火，也沒有看見是膿血，就是那個猛火、那個膿血不真實，只是你內心現出個影像而已！你內心現出的影像，在我就看呢，我沒有那個業力，我不現出那個影像，就是那個影像是假的。我的業力現出這個水的影像，但是在你的業力不是這樣的業力，這個水的影像是沒有，沒有這個水。所以每一類衆生所見的境界都是自己內心裡面變現的，在外邊沒有那麼回事，唯識是無義的。從這樣的事實上來證明這句話，唯識是無義的，無義所以能成就無分別智，這樣意思。

「鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實」，這是第一個頌，這叫作相違識相智。彼此是相違的，你看見的境界和我看見的境界是相違的，但是我們都看見自己所看見的境界。雖然是相違，但是還同時的還出現，他不障礙。從這件事你能通達唯識無義，那就叫作智，相違識相智。

於過去事等，夢像二影中，雖所緣非實，而境相成就。

這是第二個叫無所緣識現可得智。無所緣，沒有所緣的境界，但是我們的識還感覺到有一個所緣的事情，你若通達是唯識無義，那就叫作智。看這怎麼講？「於過去事等」，過去的事情，未來的事情，這個「等」等於未來的事情。過去的事情，事情已經過去了，這個事情就是沒有了。未來的事情還沒來，這個事情也沒有，也是沒有。但是你若去想念的時候呢，也就出來了，在你心裡面就現出來了。昨天我吃的是麵條，那麵條做怎麼怎麼好，你心裡一想這個麵條就出來了，在心裡面就現出這個相貌，現出來這個影像了。過去的事已經沒有了嘛，但是你心裡面能現出來，這表示什麼呢？這件事沒有，但是能作所緣境。為什麼能作所緣境？你自己心裡面變出來的，那事情已經沒有了嘛。所以說是前面說相違識相智表示是唯識無義的，沒有義，那麼我們這個識為什麼會生起呢？能生起活動呢？沒有義，這個識也應該不動了嘛？說是這裡也沒有高山，也沒有大海，也沒有這個房子，

也沒有這麼多人，我們的心為什麼會有這麼多分別心出來呢？還是有義！這是反對者提出的問題，這底下說這個無所緣識現可得智這是回答這個問題。沒有義，你心裡面也會有一個所緣境的，就是舉出個例子。過去的事情、未來的事情是沒有的，沒有，但是你心裡一想念，明天要怎麼怎麼的，你一想呢這個事就出來了！所以沒有義，識現可得，這個識會自己變出來一個境界作你的所緣的。

「夢像二影中」，不但是過去世、未來的事情這樣子，就是作夢，夢裡邊的影像，或者是禪定裡邊的影像，或者是鏡子裡面的影像。「二影中」，這兩個影像，夢中的影像，或者禪定裡邊的影像也是不真實的；夢裡邊的境界也是不真實，禪定裡面觀察種種境界也是由心想而生的。我說識所緣，唯識所現，也是心的變現，沒那麼一件事。沒有那麼一件事，但是你心若一想就出來了。

那麼從這些事實上看出來，「雖所緣非實，而境相成就」。你所緣的境界不真實，過去事，過去的事情，未來的事情是沒有，但是你若一緣慮的時候就有了，有了你應該知道這是不真實。夢裡境界也是不真實，或者禪定裡面你靜坐的時候心靜下來緣的什麼事情也是不真實。雖所緣慮的是不真實的，不是實有的，「而境相成就」，但是在你的分別心上面，就出來一個，就成就了一個所緣境，成就了一個所緣境的相貌作你的所緣。是不真實，不真實但是有一個所緣境出現，那麼你應該通達那個所緣境是不真實的。所以從這個過去的事情，未來的事情，夢中的影像，或者禪定的影像裡面，「所緣非實，而境相成就」，你也就應該知道日常生活我們所見聞覺知的一切境界，你也應該是，比類的可以知道，可以推知都不是真實的，不是真實，都是虛妄的。

這個觀唯識無義的確這是一個難關，這是一個關很不容易過。很不容易過，這個無著菩薩說了一次又說一次，說了一次又說一次，用種種的譬喻，用種種的事實，證明是唯識無義的。如果你要作如是觀呢，你就用他說的這個前後不同的說法，你要把它熟熟的把這個文讀，一遍又一遍的讀，一遍又一遍的思惟，那麼你慢慢就會悟入了，就能悟入唯識是無義的，無義是唯識的，就悟入了。

若義義性成，無無分別智；此若無佛果，證得不應理。

這是第三段自應無倒智，自應無倒智。如果我們凡夫，我們的分別心所緣慮的境界都是正確的，不是唯識無義，是有義的，這都是諸法實相，就是這樣，我們緣的是對的，那麼我們自然應該是，我們就是正確的，那麼應該得大解脫，得到大自在，我們就是佛了，才對了，自應無倒智，應該這樣。「若義義性成」，這個「義」就是境界，這個我們的識，我們這個亂識所緣的境界，一樣一樣的境界，他的體性是真實的，也可以這樣講。若這一切義有他真實的體性，他這個體性是成立的、是成就的，「無無分別智」，那就沒有無分別智的事情了，就不會再修成一個無分別智。若是一切的境界都是真實的話，我們這個分別心很難消除，就不能成就無分別的智慧了。若不能成就無分別的智慧，那有什麼不對呢？

「此若無，佛果證得不應理」，此無分別智若沒有的話，就不能成佛了。這個成佛就是因為他圓滿地成就了無分別智的關係，成就了無分別智才能斷惑證真，經過十地到無上菩提就成佛了。若是沒有無分別智，無分別智不能成就，就沒有成佛這件事了。既然是有人成佛，那就可以知道無分別智是有的，無分別智成立了。無分別智若成就了，就知道是唯識無義的，一切義都是不真實，這是來證明這件事。若一樣一樣的義實在有義的自性的成就，「無無分別智」，就應該沒有無分別智了，應該沒有無分別智，無分別智不能成就了，這樣意思。

得自在菩薩，由勝解力故，如欲地等成，得定者亦爾。

這底下是第四個智慧，一共是四個智慧，現在第四個智慧叫做隨轉妙智，成就三種隨轉妙智，這一共三種。第一個就是隨自在者智轉，第二個隨觀察者智轉，第三個隨無分別智轉。這是三種隨轉妙智。第一個隨自在者智轉，這個也叫作境隨心變的智慧，境隨心變。謂「自在菩薩」，就是得大自在的這個菩薩，得大自在的菩薩。這在十地裡面來說，有現成的文句的那應該是說從八地菩薩，從八地菩薩得相自在、得土自在，他實在是得十種自在，不過一直到佛才圓滿。得自在的大菩薩，「由勝解力故」，這個「勝解力」，他在禪定裡面那個殊勝的大力量的思想，思惟的力量，觀想的力量。「如欲地等成」，他如果想要這個大地要成為黃金，那就成為黃金，就隨他心裡怎麼想就能轉變，就把這個地轉成黃金了。如果是水，他把轉成火，這也都可以。所以如欲地水火風等成就各式各樣七寶莊嚴的世界都可以，由他

勝解力就可以這樣轉變，這樣說是境隨心變的智慧。如果境界是真實的，那是不可以轉變的，因為是虛妄所以可以轉變。由於能轉變，也可以證實唯識是無義的，「如欲地等成」，他就能成。「得定者亦爾」，這是得到禪定的人那也是可以。前面是自在菩薩嘛，那麼這個應該是聲聞人，聲聞人這個大阿羅漢，得了禪定的大阿羅漢，俱解脫阿羅漢，他也是有這種力量，也有這種功夫，「由勝解力故，如欲地等成」，也能現出種種神變的境界，那麼這也可以知道是唯識無義的。

成就簡擇者，有智得定者，思惟一切法，如義皆顯現。

「成就簡擇者，有智得定者」，這是隨觀察者智。這個「簡擇」就是毗鉢舍那，毗鉢舍那圓滿了的人。這一段文是境隨心生的智慧，「思惟一切法，如義皆顯現」就是境隨心生。「有智得定者」，這個「有智」還是指菩薩說。「得定者」呢，他成就了毗鉢舍那，還得定，定是奢摩他，那應該是止觀雙運的大菩薩，指這種人。他「思惟一切法，如義皆顯現」，他思惟一切法是唯識無義的，那麼他心裡面就能現出來唯識無義的道理。思惟一切法是無常的，是無我的，是空的，都能在心裡面能現出來。譬如說他心裡面念佛，他念佛呢，那麼佛就現出來。這個經上說念佛就是觀想佛，這個念有個觀想的意思。我們通常說念佛是指念佛名號說，但是《阿彌陀經》上說：「執持名號，若一日，若二日」，他說執持，執持當然是不放鬆的意思，一心不亂的意思。但是在大本的《無量壽經》和這個《十六觀經》上看出來，說念佛那個念是觀佛，是觀想佛的意思。你從各種經本子對照的時候，你會發現那個字的含義和我們現在佛教徒的用語有一點出入的。「思惟一切法，如義皆顯現」，你心裡面在思惟，或在想佛的三十二相，那麼三十二相的佛就出現了，那麼境隨心生就是這樣子。思惟一切法是空無我的，那麼心裡面就現出個空無我的相貌。「思惟一切法，如義皆顯現」，如你所想的那個義，就在心裡面會現出來，這也可以證明是唯識是無義的，無義是唯識的。

無分別智行，諸義皆不現，當知無有義，由此亦無識。

「無分別智行，諸義皆不現」，這是第三個隨無分別智轉，一切境界隨無分別智轉，結果是什麼呢？是境隨心滅的智慧，境隨心滅。這個無分別智若成功了的時候，正現前的時候，叫「行」。「諸義皆

不現」，這一切一切的似義顯現的境界都不現了，就是離一切相了。因為你心裡面不分別，所以「諸義皆不現」。那麼現呢，就是心有分別，心有分別這一切就現出來，所以「思惟一切法，如義皆顯現」。若無分別，不思惟，不思惟一切義皆不現。「當知無有義，由此亦無識」，從這個聖人內心的世界那個變化的情況上看，也應該知道是唯識是無義的，這個義是不真實的。「由此亦無識」，所緣的境是不真實，能緣的識能真實嗎？所以也是不可得的，是即入三性，「彼無故此無，是即入三性」。這是引《阿毗達磨大乘經》這六個頌，證明是無義，所以無分別智可以成立。

乙、引般若波羅蜜多非處教

般若波羅蜜多與無分別智，無有差別，

前面是引《阿毗達磨大乘經》的這個無義的六個頌，這底下引般若波羅蜜多的非處教，非處的聖教。先標出來這一段文的大意，「般若波羅蜜多與無分別智」，這個《大般若經》裡面所說的般若波羅蜜多和這個無分別智是沒有差別的，無分別智就是般若波羅蜜多；他們這兩個名字就是一回事，這一回事可以有多種名字的。

如說：菩薩安住般若波羅蜜多非處相應，能於所餘波羅蜜多修習圓滿。

前面是標出來這一段文的大意，這底下引經，引這個《般若經》裡面說的話。就像在《般若波羅蜜多經》裡面所說的，「菩薩安住般若波羅蜜多非處相應」，說是這位菩薩他能安住在般若波羅蜜多，他這一念心沒有其他的分別妄想，他是住在般若波羅蜜多那裡。這個安住般若波羅蜜多在《大智度論》上，印順老法師是解釋了。在《大智度論》上龍樹菩薩的意思呢，是指實相般若說的；就是你安住在實相上面，就叫作安住般若波羅蜜多。那麼如果是用凡夫習慣的分別心來說呢，那麼能安住的就是般若無分別智，所安住的就是無分別的諸法實相，他就是如如智、如如理了。當然這個智就是如，如就是智，能所不二，那麼叫作安住般若波羅蜜多，就叫作安住般若波羅蜜多。但是在安住般若波羅蜜多那個菩薩來說呢，他沒有這個分別，他沒有這個安住不安住的這種分別，是這樣。「如說菩薩」，像《般若經》上說：「菩薩安住般若波羅蜜多非處相應」，能到這個境界呢，「能於

所餘波羅蜜多修習圓滿」。安住在般若波羅蜜多非處相應的時候，有什麼好處呢？「能於所餘」的「波羅蜜多」，就是由施波羅蜜多、乃至禪波羅蜜多「修習圓滿」，能使令他逐漸的增長，達到最圓滿的境界。當然般若波羅蜜多也在內，也是最極圓滿了。這個，你安住在實相的法性上面，這樣去布施、去持戒、忍辱、精進、禪定，當然是到彼岸了，達到最極圓滿的境界，所以「能於所餘波羅蜜多修習圓滿」。

云何名為非處相應修習圓滿？

前面說「安住般若波羅蜜多非處相應」，這個「非處相應」怎麼講呢？怎麼叫作「非處相應」就能「修習圓滿」於波羅蜜多呢？提出這個問題。

謂由遠離五種處故：

這是說安住般若波羅蜜多的人，他能夠遠離五種處，能遠離五種境界。這個無性菩薩說：「此中可居，故名為處。由捨此處，是故說名非處相應」。這個無性釋上這麼解釋這句話，說這個地方可以住，那麼就叫作處；此中可居，故名為處。你能棄捨這個地方了，那就叫作非處相應，到那個非處那個地方去了，不在這裡了。那麼這個「處」字是這樣解釋。「謂由遠離五種處」，這五個地方你都能棄捨，那麼你就叫作非處相應，這底下解釋。

一、遠離外道我執處故，

安住般若波羅蜜多的這個人，他第一個相貌就是「遠離外道我執處」，因為外道的人他要學習般若波羅蜜多的時候，他就會有我我所的執著：我能夠學習般若波羅蜜多，我能夠安住實相般若波羅蜜多，就是有這個分別。這個外道本來是有我執的，那麼現在學習了佛法，這個我執也帶來了，他沒有棄捨，他就是會這樣執著。現在你若安住，在佛教徒來說，你安住般若波羅蜜多要棄捨外道這個我執處，不能這樣執著，不能執著有我的，「遠離外道我執處故」，不執著有我，觀察這個我是不可得。那麼就是這個非處就是不著的意思，不執著，也就是無住的意思。若有所住，那就是執著了。

二、遠離未見真如菩薩分別處故，

這一共有五個處，前一個我處要取消、要遠離，第二個是「遠離未見真如菩薩分別處」。「未見真如」，就是沒見聖道的凡夫菩薩，就是勝解行地的菩薩，勝解行地的菩薩他要假借這個意言，假借似法似義意言去修如理作意的止觀；就是假借名言去觀察諸法實相，觀察唯識無義，要這樣觀。這樣觀呢，那當然由凡夫而進入聖道是這樣子，是應該這樣作。但是由聖位菩薩來看呢，就是這位菩薩對於真如有所分別，他還在分別，分別這個名義自性差別是不可得的，是假名安立的，是不可得的，要這樣去觀察思惟；而這個分別呢，他這樣分別思惟觀察，就知道他還沒有證悟真如，沒能安住般若波羅蜜，他還沒有安住。所以要安住般若波羅蜜呢，一定要超越這個未見真如菩薩的分別處。前面這個外道這是約我執說，這個地方約法執說的。

三、遠離生死涅槃二邊處故，

這第三個，第三個是「遠離生死涅槃二邊處」，這生死是一邊，涅槃又是一邊；生死是有邊，涅槃就是空這一邊，就是無這一邊。這個凡夫是在生死這一邊裡面流浪，流轉，受生死苦。二乘人呢，他就到涅槃那裡去安住，安住在那裡，安住在空的境界上，他不到生死這兒來度衆生了。現在這個菩薩呢，生死就是涅槃，生死就是涅槃，那麼生死涅槃都不可得，就是遠離了這二邊的地方，達到中道，中道實在就是無住的意境，也就是無著的境界。

四、遠離唯斷煩惱障生喜足處故，

「唯斷煩惱障」，他不斷所知障，這個煩惱障為什麼要斷呢？因為他障礙得涅槃，障礙你入於這個涅槃的境界。如果斷掉了他以後呢，就可以入涅槃了。那個所知障雖然不斷，但是他不障礙你入涅槃，所以這個想要自己解脫生死的人，就想要入涅槃的人，他對於所知障的有無不在意，因為對他的目的沒有妨礙，所以只要是斷除煩惱障了，他就滿足了，他就成功了，就所作已辦了，所以叫作「唯斷煩惱障生喜足處」。

五、遠離不顧有情利益安樂住無餘依涅槃界處故。

這個二乘人他斷掉了煩惱障，他就能入無餘涅槃，對他入涅槃沒有妨礙，所以他就喜足了。但是這個菩薩所成就的般若波羅蜜多是要斷除去所知障以後才圓滿的，所以他斷除煩惱障他還不喜足，因為他的目的還沒成功，所以菩薩要遠離「唯斷煩惱障生喜足處」。第五個「遠離不顧有情利益安樂住無餘依涅槃界處」，第五個。「遠離不顧有情」，菩薩他有大悲心，所以他能夠遠離了不顧念有情的利益安樂。有情的利益安樂他不關心了，菩薩要遠離這種事情，不顧有情利益安樂這種境界他要棄捨，要遠離。「住無餘依涅槃界處故」，對於眾生的利益安樂他不管了，不關心了，所以這個阿羅漢就住無餘依的涅槃界裡邊了，再不去度眾生了，不弘揚佛法了。菩薩是要遠離的，因為菩薩有大悲心，他心裡不安，若入無餘涅槃他心不安，還有事情要做，還沒做嘛！所以這就是有大悲心，他才能夠這個無分別智的般若波羅蜜才能圓滿，這是「遠離不顧有情」。「不顧有情」，就是不念，不念一切有情的利益安樂，他住在無餘依的涅槃界裡邊。「無餘依」，就是色受想行識的身體。煩惱斷除了，煩惱的果報還在，還剩下來的，叫餘依；現在這餘依也沒有了，用火化了，用火燒成灰了，於是乎他就入無餘涅槃了，這個菩薩是不能這樣做的。這是遠離這五處，你就能夠安住在般若波羅蜜多，能圓滿無上菩提的，就是無分別智也圓滿了，是這樣意思。

第四項、顯殊勝

聲聞等智與菩薩智有何差別？

這是第四項顯示大乘的增上慧無分別智，是和聲聞人的智慧是不同的。

由五種相應知差別：

也是五種相，知道他們的不同。哪五種相呢？

一、由無分別差別，謂於五蘊等法無分別故。

這個無分別和小乘人的還是不一樣。小乘人的智慧呢，就是沒有常樂我淨的分別就是無分別了。這個大乘的菩薩呢，「於五蘊等法無分別故」，五蘊、六處、十二入、十八界，乃至佛的境界他都無分別，乃至菩提涅槃的境界他都是無分別的。那麼小乘人除了沒有常樂我淨的顛倒分別，對於色受想行識的一切法還有點取著的，這可見他的煩惱還沒斷盡。

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。

第二個由非少分的差別，不是一點點的差別，這裡面有三種。「於通達真如，非少分故」，菩薩能通達補特伽羅無我真如，通達一切法無我的真如，這是不是一部份。聲聞人只通達補特伽羅無我，那就是真如的一少分了。「入一切種所知境界」。這上面，這個天台宗要說阿羅漢所通達的真如和大菩薩所通達的真如還不一樣，還不一樣。在這裡看出來，似乎只是多少的問題，至於真如本身，阿羅漢所證悟的真如和菩薩是一樣的，只是一個我空，還沒有通達法空，有這樣的分別。「入一切種所知境界」，菩薩能夠悟入一切種，廣大，甚深廣大的境界，一切所知的境界都能悟入。這個阿羅漢只能悟入苦集滅道這四諦的境界，但是在苦集滅道裡面廣博的開演，那麼阿羅漢還是不具足，不能完全明瞭；就是阿羅漢沒得一切種智，還有很多事情不知道。這個大菩薩通達一切法無障無礙，所以叫「入一切種所知境界」。「普為度脫一切有情，非少分故」，大菩薩的大悲心，他普為度脫一切的衆生齊成佛道的，而不是一少部分的衆生。譬如說阿羅漢他若是得聖道以後，得阿羅漢以後，還有很長時間才能入涅槃，在這一個時間內，他也能夠發一點慈悲心教化衆生的，但是只能教化一少分，那大多分他都不管了，他入無餘涅槃了，所以這也是和菩薩不同的地方。

三、由無住差別，謂無住涅槃為所住故。

這個無住涅槃，菩薩所證悟的涅槃名之為無住，就是不執著。「謂無住涅槃為所住故」，也不住於生死，也不住於涅槃。因為有般若波羅蜜多故，不住於生死的境界；有大悲心故，也不住於涅槃的境界。所以他有大悲心，他還是來到人世間現身說法廣度衆生的，「為所住故」。

四、由畢竟差別，謂無餘依涅槃界中無斷盡故。

這是究竟的不同。謂這個阿羅漢的無餘依的涅槃界裡邊，「無斷盡故」，菩薩有大悲心，還是無斷、還是無盡的，他還是現身說法廣度眾生的。他若成佛了，那個法身盡未來際的去度化眾生，所以所造成的功德是無斷無窮無盡的，無量無邊的，這是小乘佛教學者所不能及的地方。

五、由無上差別，謂於此上無有餘乘勝過此故。

這個阿羅漢是聲聞乘，以上還有辟支佛乘，所以是有上。菩薩是無上的，菩薩就是一佛乘，他是「謂於此上無有餘乘」，在此菩薩乘之上，在此一佛乘之上，無有其他的佛法能勝過菩薩的佛法的，沒有了，它是最殊勝的了。

此中有頌：諸大悲為體，由五相勝智，世出世滿中，說此最高遠。

前面這一段文裡面還是有頌的。「諸大悲為體」，菩薩無量功德是以大悲心為體的。小乘的智慧和菩薩的智慧有這麼多的差別，但是其中最主要的差別就是大悲心。「由五相勝智，世出世滿中」，由於菩薩成就了五種殊勝相的智慧，所以在世間的圓滿中的果報，人天的果報，乃至非非想天的果報，是出世間三乘佛法的圓滿的果報裡面，「說此最高遠」，說此菩薩乘是最高上的，最深遠的，最殊勝的。

第四節、釋疑難

若諸菩薩成就如是增上尸羅，增上質多，增上般若功德圓滿，於諸財位得大自在，何故現見有諸有情匱乏財位？

這是第四節「釋疑難」。前面「增上戒」、「增上心」、「增上慧」，這三科是說菩薩所成就的功德，成就了那麼大的功德，那麼本來是應該生歡喜心，但是有了疑惑，這個疑惑需要解釋，這叫做「釋疑難」。

「若諸菩薩」，假設這麼多的發菩提心的菩薩，不怕辛苦、不怕艱難，他的修行成就了，成就了這樣的殊勝的戒，攝善法戒、攝律儀戒、攝衆生戒，成就了這麼多的質多，就是心，增上心，增上心就是無量無邊的三昧；賢首三昧、虛空三昧、定光三昧，很多很多的三昧。「增上般若」，殊勝的般若的智慧，無分別的智慧，有分別的智慧。「功德圓滿」，這個戒定慧的功德已經圓滿的成就了。「於諸財位得大自在」，這樣的大菩薩他對於這個財富和爵位，就是身份有崇高的地位這些事情「得大自在」，他是可以隨心所欲的出現。這個財富可以隨意的出現，地位也可以隨意的出現，不但是自己，而也能夠自在地布施給他人。「何故現見有諸有情匱乏財位」，那麼菩薩是有大悲心的，也有這種大自在的力量，他並不吝嗇，那麼衆生歡喜錢，歡喜地位高，有這種需要，菩薩當然就會滿衆生願，就是給他財富，也給他地位。但是事實上又不是，我們「現見」，就是現在，當前就看見這種事情，「有諸有情匱乏財位」，他就是這個財富有匱乏、這個爵位也匱乏，他就是想要作總經理就作不上，想要作董事長就不行，我要作總統也不行，就是作不成，這個菩薩怎麼不幫助他呢？這是提出來這個問題。當然我們一般人可能沒有這種妄想：我想要作總統，我們一般人沒有這種想法，但是有多少身份有條件的人他就有這個想法。有了想法，如果他若信佛的時候呢，他也可能會求菩薩，也可能。有一天我在，那時候在台灣看見報紙上林洋港到廟上去，也向佛上香，他就說出一句話，「我是相信，信而不求，但是我不向你有所求」，啊，這個人是有這樣的智慧。這是提出來一個問題，這底下回答。

見彼有情於諸財位有重業障故；

這底下無著菩薩用五個理由來解釋這個疑難。現在說第一個：「見彼有情於諸財位有重業障故」，菩薩的大悲心的確是願意解決眾生的這個財位的匱乏，願意解決這個問題，滿你所願，令你心情快樂，然後能夠相信佛法。但是有問題，有什麼問題呢？「見彼有情」，我看見那個眾生「於諸財位有重業障」，那個眾生對於這個財位，想要發財、想要提高地位這件事有重大的業障，障礙，他不可以有大的財富，不可以升那麼高的地位，不可以的。什麼原因呢？這個，我們常看見有些地方提到這個現報，有現報、有生報、有後報。譬如說我們作一些功德，作了功德，我昨天作了功德，或者我今天，或者後天，我在今生中就得到果報了，這叫現報。或者說是我現在作了功德，今生不能得果報，要來生，這叫生報。來生也不能得果報，要後生，要後，以後，或者很遠很遠以後得果報。其中這個得現報這件事有點分別，譬如說是你想要發財，你供養舍利弗尊者，你請他吃一餐飯，請這個目犍連，請摩訶迦葉尊者，請得滅盡定的這些大阿羅漢，或者是供佛當然是不得了，今生就可以滿願，你今生若想要發財就可以。但是有個問題，有什麼問題呢？別人若想要作布施的功德，你不要障礙！如果你作過這種事情，就不得現報，你想現在就得果報不行。所以若障礙別人作功德，你有過這樣的事情，自己就有困難，就有困難的。

現在是「見彼有情於諸財位有重業障故」，就是多生以來慳吝，慳吝；看見別人有困難，自己有能力不肯幫助，不肯幫助別人。或者別的人發心，「你不要，那個人是壞蛋，不要幫助他」，就是破壞一下，這樣子一來呢，你就有困難。你想要發財，你求菩薩，菩薩想幫助你也有困難。你以前作的這個慳吝的果報，現在就應該受貧窮的苦，你想要解除這個困難不行，不容易解除。這個另外一件事呢，說是我們通常常說到這個貪瞋癡這個瞋心，瞋心其中有一個嫉妒就是瞋，不耐他榮，別人有榮耀的事情我就不高興，我總要去想辦法破壞來毀辱他。這個嫉妒有什麼果報呢？將來的果報就是下賤，就是地位特別的卑下，這個嫉妒。所以佛菩薩在經論上告訴我們，作什麼事什麼煩惱得什麼果報，我們就避免這件事。但是久遠以來我們這個貪瞋癡習慣了，就是到那個時候有那個因緣，那個不如理作意一來了，那個嫉妒心就來了，就趕快懺悔，趕快懺悔，常常的懺悔，常常的幫助別人，那麼你就沒有障礙。所以這個「於諸財位有重業障故」，佛菩薩想要幫助你都不行，說是佛菩薩不管那個，還是照樣幫助你，你受不了，你不能接受。

那一天我們講這個目犍連尊者化了一鉢飯給他母親吃，他母親一看就是猛火，不是飯，就是不能吃，就是不能接受。我在香港的時候也是請了工人做工，有一天談話的時候，談到一件事，他說：我也能賺錢的，但是一賺錢就有問題，有什麼問題呢？他的太太就有病，一定把他賺的錢都花光了，他太太沒有病了！就是這樣子，常常要去作工去賺錢，一賺多了就不行。他就是這個事，但是不作工還不行，作工的時候想要多賺錢也行，就白賺了！他跟我說這個事。所以這上面「於諸財位有重業障故」，你不能接受，你沒有那個福報，你不能接受的。所以我們說是有所不足，向菩薩有所求，求了很久也沒有，好像也不靈驗，怎麼回事情菩薩不慈悲我？實在就是自己有業障，就是要多懺悔。所以「見彼有情於諸財位有重業障故」，就是不行，這是第一個理由。

見彼有情若施財位障生善法故；

說是有障，但是也不能所有一切衆生都有障嘛！也有的人沒有障。「見彼有情若施財位」，說這個衆生對於財位的障礙沒有，沒有障礙，菩薩可以布施他的，可以讓他發財，提高他的地位，也是可以的，但是還有其他的問題，什麼問題呢？「見彼有情若施財位障生善法故」，就他就不能生善法，你給他錢若一多了，驕奢、淫逸、放逸、懈怠，做種種惡事，他就會這樣子。這樣子，菩薩一看，那我給你錢等於幫助你去作惡事了，所以也就是還是不能作這件事；對他沒有利益，無益而有損，所以就是不可以。「見彼有情若施財位障生善法故」，他地位不高，可能還是安份守己，他一有了權利的時候就欺負人了，就欺負人了！就會作種種惡事，「障生善法故」。

我看這蕩益大師的筆記上，藏經裡面有這個書，那個蕩益大師的全集上可能是收錄了，他說到一件事。說是有一個人什麼事都作，什麼壞事都作，但是這個人有一種本事，和政府的人勾結起來，和這個有權力的人勾結起來作種種惡事。作種種惡事，因為這個有權力的人保護他，所以誰也無可奈何，沒有辦法！沒有辦法，但是後來那個有權力的人，當官的那個人調職了，調到別的地方去了，那麼新來了一個有權力的一個官來了，他和這個官還沒有建立這個關係，他這時候收斂，不敢作壞事，這個人還有這個聰明。不敢作壞事的時候，因為以前作過壞事，作過壞事，他也是心裡面不安，所以怎麼辦呢？他看

別人信佛，受戒，啊，他也是一天拿念珠，自己在那個地方，好像看上去很修行的樣子，很用功修行，是個好人，是個修行人的面貌，這樣子。這樣子的時候呢，當然這社會上什麼樣的人都有，有很多神佛不分，對於佛法沒有什麼認識的人，一看見這個人在那裡供著佛，拿著念珠用功，這就對他有信心，就向他有所求。唉呀！我的孩子有病怎麼怎麼，向他有所求，他也就會搞一點事情，就作了一些方便給那個要求的人。那個要求的人拿他一點方便的事情回去，一作就好了，他的兒子病好了，病好了。或者是要求什麼事情，一作就靈，這樣子漸漸來的人就多了，那個人自然給他宣傳嘛！宣傳了，他當然他也就知道了，唉呀！我現在是虛偽的，不是真實修行，還這麼多的靈驗，如果我若真實修行，不是更靈驗了！那個人就是有這個想法，好，真發心修行，就是到廟上去親近大德，聽開示，正式受三皈五戒，作種種的，真實自己也作功德，就是這樣子。這樣一作了以後，當然那些相信的人繼續來求他，但是一天一天減少了，逐漸地沒有人來求他了，那麼他自己就疑惑了，說是我虛偽的不是真實修行很靈驗，我一真發心用功修行的時候不靈驗，我說出什麼話，有什麼方便，拿一點香灰給你回去飲一飲病就好了，病不好，什麼也不行，說什麼都是不靈的，他就疑惑這怎麼回事情呢？這一天作個夢，作個夢，看見好像是個人的樣子就來告訴他，說你知道啊，你以前無惡不作，就是騙人，我們這些惡鬼惡神來保護你，所以你說向別人有所求，說我丟東西了，丟了一塊黃金，或者丟了什麼鈔票了，我要去找，你一告訴他，我們來幫你忙，所以你怎麼說就怎麼辦，事情就靈了。現在你真發心作好事，我們都離你遠遠的，不敢來到你前面，有很多善神來保護你，我們這些惡神不行，不能再幫你作惡了，而善神不作這種騙人的事情，所以你說的話，你胡說八道，這個善神不給你作這個事事，不幫你騙人了，所以就不靈了，不靈。

所以這個事情，佛菩薩和那些善神是正直，聰明正直，不作惡事，他不幫助你作惡事。所以我們現在說是不是一般的善神，我們求大菩薩，求佛菩薩有大自然，他不一定就靈，不一定就靈的，說是什麼原因呢？「於諸財位有重業障故」、「若施財位障生善法故」，佛菩薩作事是有智慧的，不是那個惡神隨便亂來的，這裡有這種事情。

見彼有情若乏財位厭離現前故；

這個佛菩薩他有這個大自在的力量，他看見這個有情向佛菩薩求，我要發財，我要買彩票，怎麼怎麼地，但是佛菩薩一觀察呢，「若乏財位」，若是你沒有，你缺少，沒有錢對你好。你沒有錢的時候，是「厭離現前故」，你沒有錢，這個衣食住都不是那麼自在，感覺到苦；或者有其他的病痛很苦，你這個厭離心能現前，厭離生死，世間是苦，你能發道心，能用功修行，這樣子就是你窮一點好，所以佛菩薩就不滿你所願，不給你錢，是這麼一回事。所以「若乏財位厭離現前故」，是這樣意思

見彼有情若施財位即為積集不善法因故；

那麼這個人有了財富，有了地位的時候呢，他就會作種種惡事。前面說是障生善法，「見彼有情若施財位障生善法」，障礙他作種種善事，他可能，你若布施財位，布施這個財位，他可能會生出來種種善法。現在這說呢，「若施財位」他會作種種惡事，作種種惡事的。這樣子也是不好，所以菩薩就不施給他財位。

見彼有情若施財位即便作餘無量有情損惱因故：

這是說若施財位他呢，是即便作其餘的無量的眾生的損惱因。他的地位高了，有大自在的時候，他就為所欲為的作種種的暴惡的事情來損惱無量，來苦惱一切眾生，有這種事情，所以佛菩薩不能幫助他這件事。但是那個眾生他原來修福德修得大呢，他自然是有財富，他自然地位也會高，那件事佛菩薩也不能去障礙他的。這後邊，這《攝大乘論》後邊的文提到這些事情。這一共說出來五個理由，所以佛菩薩對財位有大自在，可是不能滿眾生願，這個原因就在這裡。

是故現見有諸有情匱乏財位。

這是結束這一段文。

此中有頌：

前面這是長行，這裡還有個頌。

見業、障、現前、積集、損惱故，現有諸有情，不感菩薩施。

這是可以和前面對照一下就好。前面說是「見彼有情於諸財位有重業障故」，這就是那個「業」那個字。「見彼有情若施財位障生善法故」，這是這個「障」。「見彼有情若乏財位厭離現前故」，這是那個「現前」；「業、障、現前」。底下那個「積集、損惱」，這很明顯。

「現有諸有情，不感菩薩施」，他不能感動佛菩薩來布施他的財位的，不能作這個事情。

我們，我剛才說到這個蕩益大師這個筆記這件事，這個我們發心用功修行，就是安分守己地用功修行，不要要求我去滿衆生願，哪個護法居士向我有所求，我怎麼怎麼怎麼地，自己要有分寸，自己要有分寸。頭幾天我說過一件事，在阿蘭若處的比丘，這個諸天會來同他談談話，或者請問什麼問題。問題，佛說：你知道的就說知，不知道的就說不知，不要說謊話。我想這就是這樣子，我們不要去，這個非分的事情不要作，自己沒有那麼大的修行不要冒充，不要冒充這件事，這樣子你反倒心安。如果你一定為了有所求有貪心的話，這就糟糕，裡邊有些不誠實的地方、有些欺騙的行為的時候反倒是要糟糕。所以若貪心，貪瞋癡輕，輕，最少是沒有貪瞋癡最好，心安。你若有些欺騙人的事情，你心不安，反倒影響你修行，影響這件事情。而對於別人的事情，別人有什麼廣大的因緣，有什麼殊勝的感應什麼事情，我們能夠讚歎就讚歎，不讚歎也可以，就是默然，因為不知道怎麼回事。世間上的事情，我們肉眼如盲，沒有這個慧眼、沒有法眼，有天眼都有的時候搞不清楚，所以我們就最好少說話，少說話是最好。