

三性三無性段

目錄

1. 總說三性三無性（摘至：85G008P 影音檔）	3
甲 1. 總問／略答	3
甲 2. 三性所顯三無性	6
乙 1. 三自性	9
2 0 由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。	9
2 1 依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。	17
2 2 故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。	19
乙 2. 操作練習：三性是二取相的過程	22
乙 3. 三無性	25
2 3 即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。	25
2 4 初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。	26
2 5 此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。	28
2. 三自性段：（摘至：85G0010P、11P、12P 影音檔）	31
甲 1. 別解頌文	31
乙 1. 辨三性	31
丙 1. 遍計、依他相對釋	31
丁 1. 但解遍計(第一頌總標)	31
戊 1. 第一師：難陀	31
戊 2. 第二師：安慧、護法	33
丁 2. 廣解與依他對明	33
戊 1. 解第一頌及第二頌初句	33
己 1. 廣能遍計(#20-1 由彼彼遍計)	33
庚 1. 廣遍計	34
庚 2. 廣彼彼	38
己 2. 廣所遍計(#20-2 遍計種種物)	38
己 3. 廣所執與依他對(#20-3 此遍計所執，#20-4 自性無所有，#21-1 依他起自性)	41
戊 2. 解第二頌第二句(#21-2 分別緣所生)	45
丙 2. 解圓成實性	47
丁 1. 解第二頌第三句(#21-3 圓成實於彼)	47
丁 2. 解於彼言及第四句(#21-4 常遠離前性)	51
乙 2. 辨不異、一(#22-1 故此與依他，#22-2 非異非不異，#22-3 如無常等性)	56
丙 1. 解法	58
丙 2. 解喻	62
丙 3. 結成	66
乙 3. 辨證見前後(#22-4 非不見此彼)	68
丙 1. 總解	69
丙 2. 釋所以	70
丁 1. 所以	70
丁 2. 成前	70
甲 2. 總解頌意	81
乙 1. 總	81

乙 2. 別.....	81
乙 3. 總結.....	83
3. 三無性段（摘至：85G013P 影音檔）	85
甲 1. 問起.....	86
甲 2. 舉頌答.....	87
甲 3. 長行釋三無性.....	89
乙 1. 解總答意（頌 23）	90
丙 1. 解前後說.....	90
丙 2. 釋密意言.....	91
乙 2. 解三無性（頌 24）	93
丙 1. 問起	93
丙 2. 解釋	93
丙 3. 釋依他勝義無性不說由	100
甲 4. 明唯識性.....	101
乙 1. 解第二十五頌唯識真性（頌 25）	101
丙 1. 釋初三句.....	101
丙 2. 釋第四句.....	109
乙 2. 總釋二十三至二十五頌意	112

1. 總說三性三無性（摘至：85G008P 影音檔）

甲 1. 總問／略答

由此應知，唯有內識。

〔問：〕若唯有識，何故世尊處處經中說有三性？

〔論主答：〕應知三性亦不離識。

（廖老師）現在所看到日本所編輯的《成唯識論》這個版本，他其實把 3 部述對於頌跟長行文，都有眉批旁注的非常清楚，但或許字比較小。我曾經提議過讓大家去放大的版本，其實不是為了主文，是為了主文旁邊的旁註，你把旁註對著主文看清楚，其實科句就會很容易分，你們或許看天的部位的那個眉批的科，或許比較對照不下來，可是你用旁注的小字，如果你把它稍微放大，看得清楚的話呢，它其實科句是非常明顯的。《成唯識論》之所以比一般的《阿毗達磨論》難讀的理由是，因為它不是單一的見解論主從頭到尾去論述，而是他東採西採十大論師的不同意見，然後呢，做一些討論。所以如果你沒有去按照述記的科判，經常你就把非論主的意見當作論主的意見，這是我看到很多人讀《成唯識論》，幾乎把那個文呢，就當作是論主通通的講法，把一些根本不是唯識家所贊同的意見，就拿來聲稱是他自己讀《成唯識論》獲得論主的主張，真的是胡說八道的厲害。不過因為它天生的結構就是如我所說這個樣子，假定你不去讀三部述，從述記開始的那個科判跟註解，很多人去讀了也不注意這件事情，乃至於呢，就開始分裂唯識的見解，實在是可惜。

「由此應知，唯有內識。」：先得要回憶之前的五部支論，其實就是從總標頌，一直到卷八前面兩段正觀緣起，得到一個什麼結論呢？就得到我們卷八 27 頁第 5 行的這一段，「由此應知，唯有內識。」前面已經由總標識變的唯識理，觀察一切的唯識相，顯了所有一切識變的種種相，都是遍計所執相，也就是無所有相，也就是無相。你於中去分別若有、若無，若生、若滅，若一、若異，若染、若淨，隨世俗諦可說，但隨勝義皆無所有。總說前八卷得到的結論，沒有說的就是無義，就是沒有真實義。種種相只有隨成見情執所建立的種種我體，以及法性的種種偏執，這些偏執或執有或執無，或執生滅、染淨、一異等，一切二元對立的見解，於中展轉的戲論分別，而隨著自己的受想推動造業受果不能自主。所以得到這邊的結論就是唯有內識，無有真實。你只要有識變的種種相，都是我體跟法性的顛倒執，請把這三個字要記起來喔！是顛倒執！

但許在世俗諦上，唯有內識無有真實，簡稱唯識無義或唯識無境。那個境就是識

所緣相，識所緣相皆是遍計所執。遍計所執就是於依他起相當中顛倒，執為有我有法。而這個我法性皆是顛倒成執，不成真實。而結論，在世俗諦上請注意，在世俗諦上，唯有內識，為什麼？這些我法種種所執的相皆是識變！識變是什麼意思？緣起及與緣生。所以因此都證實皆無自性，無有真實。

這個是非常重要的前八卷，10卷的《成唯識論》用了將近八卷的份量，就是證明依識變的理、觀種種相、證成唯識無義。我們必須有這個前提。所以五部支論就是告訴你：一切法唯識。而一切法唯識這個結果就等於什麼？一切法唯是世俗，是世俗諦。那麼一切法唯識的世俗諦在勝義諦上，顯了什麼？顯了一切法無我。

這個橋段各位必須要記得，請各位不要習慣在讀我們的經論的時候，經常就一句一句去做句解，句解不過就是白話翻譯。一段文的結論或一句話的陳述，他不是只有在這裡變成白話的理解就夠了，你必須順著它的理路，知道它是依著什麼前提提取什麼樣子的所緣？做什麼樣子的觀察？作意所得的結論，你必須把這個理路順從這個文脈，確實能夠理解，這個是聞慧哦，然後呢，你離開這個聞慧，數數的去尋思自己內五蘊所顯現的種種相，是不是如文所說？去做一個內自證的思惟，同樣得到一切法唯識的世俗諦，以及一切法無我的勝義諦。由此成就你可以淨信，可以勝解淨信的所緣，然後再依著三摩地起修，證成四諦現觀而成就道果。這個觀念在這個地方。

「〔問：〕若唯有識，何故世尊處處經中說有三性？〔論主答：〕應知三性亦不離識。」：

在這邊有個轉折，就在卷八 27 頁的倒數 5 行這邊，如果已經得到一切法唯有內識的結論，何故世尊處處經中說，經中確實不見得都會看到，唯識啊，三性三無性等這些字眼，可是窺基法師為什麼這邊卻能夠引經說，佛處處講有三性。不只是有三性，還講無我、還講唯識，所以唯識、無我、三性，乃至於三無性是佛在各處經中常常處處說到的事情。佛以二諦說法，這個幾乎是我開始學佛聽智諭長老經常講到了，如果按照唯識見，佛說的世俗諦就是一切法唯識，佛說的勝義諦就是一切法無我，由一切法唯識證成一切法無我。而唯識見於中做一個橋接的重要的教理，就是三性所顯的三無性，這就是唯識實性的說法。

那麼為什麼窺基法師在這裡，明明白白不見得經中文字上有三性，可是他為什麼說世尊在經中處處說三性，那各位要在這邊註明一下，他就要緣，他就是要取自這個窺基法師非常重要在述記裡面所提出的五重唯識觀。五重唯識觀不是一個止

觀的方法，是他個人就是窺基法師自己個人，是他去遍搜查一切的經，就發覺經分成五種法義的敘述。我們後來會有一段文談五重唯識觀。五重唯識觀是窺基法師判教的基礎，他把一切法歸為五個法義的陳述的一種理路，而不管你以哪一種理路去陳述法義，結論就顯現唯識。所以由經中處處說，一切法唯識的結論來證成唯識論當中，所依唯識識變的理，所證成唯有內識的結論是相符的。所以唯識論所主張的唯識無義，其實就是世尊在處處經中說，得到共同的結論，這個是他要去配合的，所以背後也一樣會有窺基法師判教的思想。

可是我們看到很多外人呢，就把一切法唯識、一切法無我、一切法三性三無性，這三種敘述當作三套理論，我也看不出外人能夠理解它們之間有什麼關係喔，但它的關係呢卻是非常強的，先由識變的理證成一切法唯識，由唯識顯現二無我，雖然二無我，卻不是一切性全無，所以因此安立了三性所顯的三無自性，所以三性三無性就是唯識的中道見。

唯識怎麼樣主張有自性顯現的法？以三自性說；唯識怎麼去說佛說的空無自性？以三無性說。而三無性是密意說，是不了義說，不是一般的人用的理性，要看到一切法就無自性？不是，是一切法的自性的實相，實相就是由識變所建立的。那既然一切相三性顯現，而這三性卻是由識變所建立的相，而識變所建立的相，全部都是遍計所執相，遍計所執相的自性是無所有的，等一下我們就會看三十頌的頌文。所以有自性，自性卻無所有，所以因此恰恰好就在有自性的世俗諦上，反顯什麼？一切法無自性。

可是雖說一切法無自性，你不能從一切法無自性的文字意上又去顛倒執，變成惡取空，所以你看佛說一切法無自性，所以一切法空。一切法空是佛陀的證量，空的意思是凡你執為有、執為無的，都是顛倒所成立的見。這些成見跟情執全無所有，因此名為空。所以空是空掉那些顛倒執有、顛倒執無的那些錯誤，那些錯誤根本無所有，不是指一切的存在，緣起緣生的生滅現象全無所有，所以因此得到非常重要的事情，雖然一切法顯然的有相，而且相自性全無，由此說一切法無自性，無的是，沒有顛倒立為有無的那些成見跟情執，那些顛倒無體，執為有無，戲論分別造業受果的那些所緣、那些相全無所有，自性是全無所有的，所以空是空掉那個本無的，絕對不可能空掉生滅的緣生諸行，緣生諸行就是生滅相續。誰也不能夠令它生，誰也不能夠令它滅，緣生只有生相可說，緣滅假說有滅，生滅隨人說，但它不是實有生滅的體，如果體實有自性，哪來可生可滅？所以生滅完全是依於無自性底下，因為執有執無、執生執滅，把那個執見所安立的名言說為

有無罷了。

我是說得快一點，但是總說結論就是這樣。所以你必須在瞭解三性三無性的唯識性的情況底下，你不能說，你們唯識見就是這樣，還留了個尾巴，說三性三無性，還要說性非全無，這種說法恰好是中道實相的一種唯識見。而它恰好必須從識變的理成就了唯識相的觀察結論「唯識無義」，由唯識無義顯現「二無我」，由二無我建立在唯識見的前提底下，兩種三性是說我們為什麼會去執有執無，執有執無的自性見，來自於三自性所建立，而三性所建立的實相是一切法無自性，無是無掉顛倒執的自性，並沒有無掉一切法緣生的自性；緣生的自性本無所有，本無而生，生已滅去，於中沒有住相自性可得，來自於三無性所建立，所以這才是說明了佛說的無常、苦、空、無我的真實義。

這是我先懸講，整個的結論是這樣，那外人呢就分別論，就把處處唯識論當中說的，你看你們就主張一切法唯識，把識性執為實有，雖然你們又說一切法無我，可是為什麼留了一個識？體性實有這個不自破，又說你看你們主張了三性三無性，不懂這些東西都是分別論，就是在整個《成唯識論》的整個總結論議底下，有它的脈絡、有它的理路，卻自己起了遍計執，把片段的語言執為它自己理解的實有論，所以老實講，看多了這些阿毗達磨的論典，就覺得是浪費時間。

甲 2. 三性所顯三無性

〔外人問：〕所以者何？頌曰：

- 2 0 由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。
- 2 1 依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。
- 2 2 故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。

〔外人問：〕若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？

〔論主舉〕頌〔回答〕曰：

- 2 3 即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。
- 2 4 初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性，
- 2 5 此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。

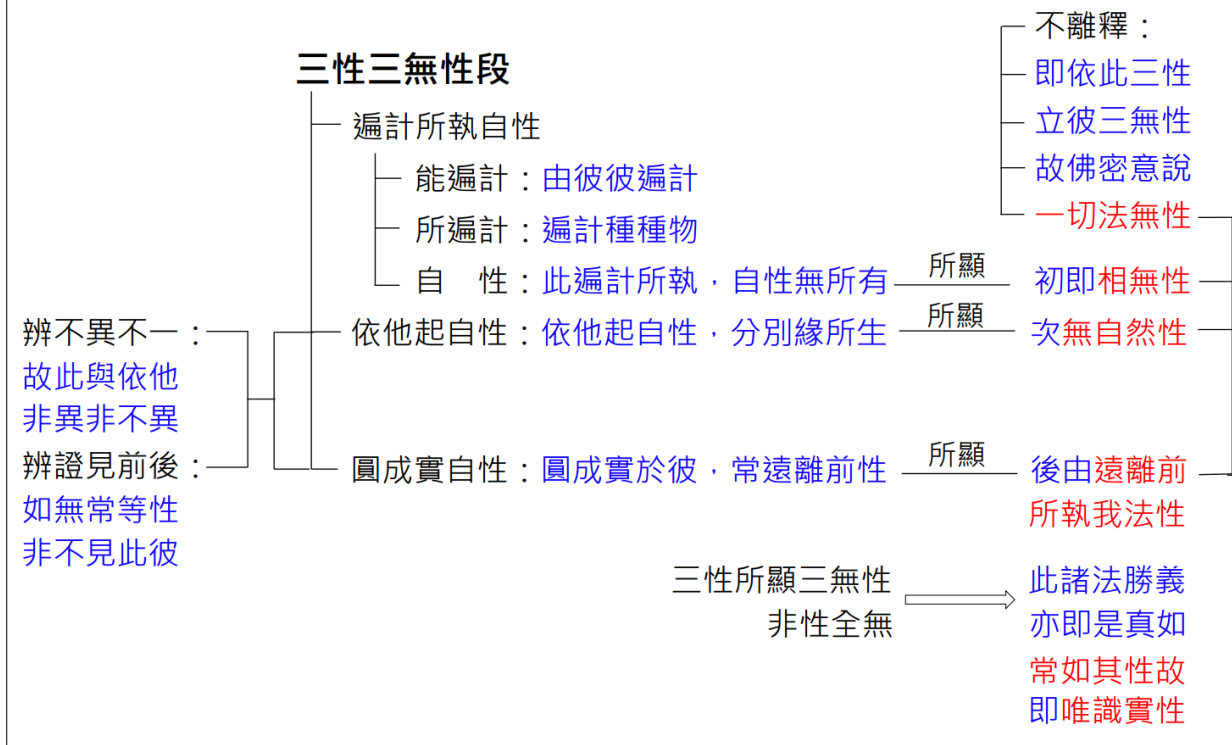


圖 1.1

這三個頌的旁註其實已經都講得很清楚了，我的白板沒有辦法替你們寫下這麼多字，你們自己要把它字放大一點，寫在你們今天白板的偈文的旁邊，我已經先把這個偈，按照有一點圖表的關聯性去擺放，當然你要順著偈頌把前三後三的偈頌記下來背起來，我更希望你們背下來是這個圖表性的關係。

一切法，一切法顯了唯識性，唯識性的有是以三自性所建立，可是三自性的建立，你只要如實正觀，恰恰好說明了三種無自性，所以無是無這三種自性的有，恰恰好，就在三自性的有上面，沒有真實，就因此三性就是三無性，所以並不是佛又主張了三性又主張了三無性，所以各位，一定要把這個關係說明，一定很重要，擺上兩個什麼字？所顯。這邊說明了一切法有自性，這有自性包括有跟無，你執實有自性，執無自性，通通是顛倒執的部分，你只要執為有無，都是屬於三性所顯這一段。而你正確地去定義三性，就顯現了什麼？三種無自性，請注意，三種無自性是無三種自性所建立的顛倒執，三種自性你去執有、執無，全無所有都不成真，所以無是無這個，無不是一個絕待的狀態副詞，它不是有法可以無，它無掉的對象是誰？三自性。三自性所建立的都是顛倒執有執無的自性見。

所以由此正確的理解，這三自性建立的緣起及與緣生，它就顯現甚麼？顯現三種無自性，而無只是無掉三種自性的顛倒執，不是無掉一切法的自性，所以因此說

非性全無，所以這個圖表的理由就是這樣。我們在世俗諦上就會見有見無對不對，執有執無，種種說。這些種種說按照唯識理去觀察，都是識變，各人說各話，每一個人自己的成見情執各有所說，或執有或執無、或執染淨、一異、來去等，這些二元對立的戲論分別，全部都可以說為三性，三性的主體是誰？遍計所執性；遍計所執性的所依是誰？依他起！依他起如果你不去執實有實無的顛倒，它就顯了什麼？圓成實。所以一切法的有自性是由三性所建立的，所以三性就足以說明世俗諦上一切戲論分別的種種。

你正確地去定義三自性的世俗諦，它就顯現什麼？三種無自性。所以你要正確的了解三種無自性，不是另外絕對的去主張一個真理，說我主張一切法無自性，它只是無掉那些我們一般凡夫們所顛倒，執為實有實無的那個種種的三自性的自性。三自性的自性全部是我們顛倒，執有執無的二元對立的戲論分別，這些戲論分別的所執見，全無所有，全無所有。所以因此我只是無掉本來無的，我不會無掉什麼，我不會無掉緣起緣生的生滅相續的那個相用，不會，所以唯有緣生諸行，無有我法自性，這個是唯識乃至於佛說的道理，各位要這樣去理解，不要把三性跟三無性，斷開成兩段敘述，所以這個都是理路上貫穿的，三性從一切法唯識來的，對不對，一切法唯識又顯現了勝義諦上的一切法無我，你不能切開來變成片段的法句，而去認知為這個是唯識家自己的主張，不能這樣看。

我先懸講這個圖表的意思，再回來用偈頌、用長行文，用《成唯識論》的本文，我們來證明以上我所講的是這個道理。而這個道理，一定要結前，結前就是由將近八卷的份量證明唯識無義。那無義的部分，是從識變的理去觀察。你從識變的理你去觀察，一切法皆無所有。雖然，法分為五位百法，我們上次已經有五部支論先懸講了前面八卷，怎麼樣分破？破到後來，這一切識變的種種相都是顯現什麼？我法二執而已，我法二執的自性恰恰好都無所有，因此說為無義。所以千萬不要把這個義相，說為是外境，不是，是我們於種種相當中執離識別有外境，不懂我們的所緣，乃至於造成我法二執的種種戲論分別，全部是顛倒。

顛倒所建立的種種自性全無所有，唯有內識，而這個話只在世俗諦上說。若說勝義，一切法唯識顯現的勝義就是一切法無我。對不對？可是如果你把一切法無我當作全無所有了，那又不對了，那為了把中道實相的見解說清楚，因此又建立了三性三無性的唯性說。唯識的說法也明白吧，一定要依著脈絡去記。不要片段的去記一個 slogan，一個標語，一個教條，我們現在學佛，很喜歡變成~教條的縮寫。某某宗就是怎麼樣，某某家就是怎麼樣，某部經怎麼樣、某部論

怎麼樣，就變成一個標籤化的東西，你學佛就學到、學到、學到地獄去了。

好，所以它最後轉說，如果唯識無義是前八卷，以唯識理觀察種種相的結論，那麼為什麼世尊在處處經中說有三性，三性的意思就是中道實相，佛處處說中道實相。應知三性不離識，對不對，三性是勝義，那麼識是世俗。重點是不離，勝義跟世俗，請注意二諦不是別說的。我們沒有辦法離開世俗去見勝義，這件事情一定要記得，這個後面的論述，這件事情非常重要。有人說我天天去見勝義，我說你鬼哩，因為你如果見勝義，你就一直是佛，對不對？還修還修還修行個鬼幹嘛？勝義是不能用肉眼見的，有一些大德，他就說我用肉眼可以見真如，為什麼？真的如是啊！怎麼如是？如我所說，如我所見的，我說的就是真實，那你不就等於聖經裡面的上帝嗎？

這話不能這樣講的，勝義是不能用肉眼見的，它是以慧眼，就是依照我們的慧根去理解世俗義，然後去正比量推知的，等你修止觀你會一瞥一瞥的去證見真如，去證作證，證是一種般若智正確的比知的結果。它不是用肉眼去見到有一法叫做真如，有一法叫做勝義，有一法叫做真實，不是這樣子去見的，它不是有對的法，我們後文在長行文講得很清楚，可是很多人對於像這樣子的文呢，就極端不重視，極端不重視。

乙 1. 三自性

20 由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。

「由彼彼遍計」：這句話就在講什麼？能遍計，他花了足足一個頌的份量來解釋遍計所執自性，在能遍計旁邊寫一下，能遍計依照《成唯識論》十大論師的意見中採取《攝大乘論》的解釋，唯有意識能遍計，為什麼意識能遍計？因為前五識是性境現量啊！它只有是客觀的接受物理的量，對不對？光影的因緣、物理的因緣、深化的因緣以及根的能力。你依賴這些根以及深化，還有物理的能力，因緣總相就顯現有無，顯現某一種總相跟別相的分別。所以能遍計，唯有誰？唯有意識，意識包括兩個，第六跟第七。第六執一切法的我法性，全部由第六意識所執。

而第七識執八識的見分為我，而八識整天就呆呆的，熏成的結果就由它攝藏，作意心去調動，它就給出調動所相應的種子性，所以它雖然有相見二分的能力，可是，它沒有起自性執的功能，所以護法論師於中就主張，唯有意及意根，就是意

識跟第七末那識，只有這兩個六七心品才可以遍計，而六七心品全部是依他起，全部是依他起，這個是《攝大乘論》裡面做了總結哦，所以由彼彼遍計，那個彼彼者指的主要是指誰？第六意識及與末那。

可是安慧論師，就說一切八識的心王跟心所皆可以遍計，它是約什麼？約自證分的體用說的。自證分的體用，一切心王心所都可以變現相見二分，相見二分。所以他認為一切心王心所的體用都可以變現能遍計的功能。可是不明顯，為什麼？前五識性境現量，何來遍計這個功能。八識只是攝藏一切種，隨人作意取它的種子性，它也不需要用上它的遍計的功能。雖然它能遍計有分別，可是它是自性分別，完全不去隨著它自己的主張去執有執無，而生出種種的自性見，所以後人就比較依護法的意見。能遍計的唯有什麼？第六意識，跟誰？第七末那，而兩個執的對象不一樣。

第七末那只執八識能生萬法見分的功能為我，它只執這個，它的能遍計就是它的我執法執的那個能遍計的功能，它的所執就只有無體的我。第六意識它的執見就廣了，它遍一切法。有它自己獨頭所生的、由前五識所提供的，乃至於由第七識提供的，全部的一切識體相見二分的功能，皆由第六意識執為我法，這樣明白吧。

所以能遍計就是第六及與第七心品，包括六七識所相應的心所，也都是能遍計。能遍計不是只有心王啊，六七心品以及六七識相應的心所，全部都叫做能遍計，可是各個能夠遍計的對象卻是有限定的。第六識以及它的相應心所，遍計一切法的我法性。第七識只遍計誰？八識的見分為無體的我。當然啦，遍計的所遍計都是無體的。

那它的所遍計是誰？「遍計種種物」。你可以看到「由彼彼遍計」，旁邊就說了彼彼是什麼？能遍計的依他起心，有沒有，它這邊講兩個訊息，依他心能遍計，凡是依他起的八識心體跟它的心所，全部都是能遍計，可是誰有勝作用？第六識跟第七識，以及六七識的相應心所，稱為能遍計。而能遍計的心是什麼心？是依他起自性的心。這邊註訊息知道了吧！那麼這樣子的依他起心包括什麼？包括第六、第七兩個心體以及相應的心所，它包括六七識兩品的識體，跟這兩個識體相應的心所，全部都是屬於能遍計，而能遍計的心王心所全部都是依他起自性。也就是等一下的所遍計都在哪裡生？都在依他起的心王跟心所上面生。所以遍計所執相沒有離開心體別別有自性生，所以遍計所遍計，所遍計的種種相是沒有自體的，但它的體依於誰而有？依於心王心所而有，依於能遍計，依他起的心而有，所以

我們說遍計所執相沒有離開識之外的自體。因此說它自性無所有，可是它卻有所依而生，依誰？它依著識生。所以你以為離識別有的遍計所執相的自性，全部都是依他起的心識上所顯現的相分色。它的體其實是誰？是識體，是識的自體，不是離識別有遍計所執相的體。

「遍計種種物」：在所遍計這邊，今天要講一個非常重要的訊息，我看了很多描述唯識見的書，這件事情，卻很少被說。請問所遍計是誰？「遍計種種物」。在這邊的這個旁註就說了，「遍計種種物」，種種物就叫做所遍計，對不對？那遍計就是它的行相，什麼叫遍計？「周遍計度」。什麼叫做周遍計度？明明你所見的就是一剎那的印象，可是我們人卻容易把一剎那識體上所生出的一種見解跟印象，認為普遍的常住，普遍的常住。

譬如說，你拿手去觸桌子，這個觸，我們只是沒有特別去主張這件事情，可是我們一旦觸，觸只有什麼？只有剎那緣生的觸自性，身觸意知生出的觸心所，會認知此處有一個硬的物體，這個時候我們的俱生我法二執，就會生出這個觸的所觸相，是一種常住的屬性。不信嗎？不信，但拿開之後，還在，然後拿開，還在，這個還在的想法，不是離開之後再試，離開之後再試，佛陀也說它還是一次一次的觸，此觸非彼觸，每一次的觸都是別別的自性分別，可是你卻把反覆的同一處的觸相當作是常住相。這個常住相本來它是一個俱生的我執跟法執。

可是當你用意識去分別此是我觸，此物常有，因此，此物常有的分別見就生出來了，所以我們就在俱生我法二執的體性上，又生出的分別我法二執，這個能分別的能遍計是我，所遍計是這個物，我是實有的，此物也是實有的，這叫做分別我執跟法執，明白嗎？俱生的就是你不離名言，就是你不要去安立名言，這個觸就只是觸，它只是一時一時的觸，觸就是一時一時根境識三和合所顯現，知道有觸的認知，這個認知就是一時的知而已，對不對？那一時的知，所依賴的因緣一時一時不同，一時一時不同。所以佛陀許有一切緣生諸行，包括這個觸，佛陀都許有，可是這個有是一時一時的有，它只有剎那緣起，它沒有常住自性，可是我們的俱生我法二執，卻給了我們分別我法二執一個常住相的我體及與法性的顛倒，這叫做「分別我法二執」。各位，一定要把文字裡面的理，變成你實際上可以觀察的對象，這就是我們所謂的同分所緣。

你要數數的把文字教理，變成一個可以觀察的同分所緣，用教理可以理解的所緣境相：能遍計就是我現在能知的那個根性，這個根性依著因緣和合，三合約

「觸」，這個觸就是一種認知，這個認知本來依於俱生的我法二執，可是意識的了別，卻建立了一個能取的心，那個根是我體，所觸的這個法有自性，這叫做分別我法二執。這個觀察非常重要，你有了唯識的理，你有了唯識的見解，就經常在一切觸境逢緣的過程當中，要生出這叫做二取的認知。我們五蘊所觸對的根境識，觸所緣的對象，全部都是緣生諸行，那麼於中卻順從我們的意識，能遍計遍計種種物，於此執為我體及與法自性，把這個我體跟法自性，依著我們的分別我法二執，各各執為實有或生起實無的見解，這就是顛倒執。生的是什麼？緣生諸行，這個是生。顛倒執的是什麼？我體及與法自性。空的是什麼？我體及與法自性，那是顛倒執來的，根本無所有，你卻妄生為有，這個是顛倒執。

「此遍計所執」：我們說空的，都是顛倒執，那個顛倒執為我體的、顛倒執為法自性的，那個是根本沒有根據的見解。舉個不倫不類的例子，有個路人就看到我，就把我抓住：金城武，以前我都會講劉德華，劉德華老了，我就不講他了。就抓著我說：金城武！終於見到你了，你替我簽名。我說我不是金城武，我的名字叫做廖誠麟，不信身份證給你看，然後他說，那就算了；那你什麼時候改成廖誠麟的？這個叫顛倒執。請問：金城武有沒有他見的時候生？有沒有我跟他用身份證去證明的時候滅？請問金城武有沒有生滅？沒有！我法二執，就像金城武一樣。其實他認為金城武是我，我不是金城武，前後兩個見解是依於因緣生滅給予他的證據，他理解為「有」、理解為「無」來的，對不對？那個理解的有無，全部是因緣在他心中起了顛倒執，那個顛倒執的金城武，在這個因緣上面從來沒有生過，也從來沒有滅過，生滅的全部是無體的顛倒，那個叫做「遍計所執」。

所以遍計所執反而很厲害，遍計所執無生無滅，但它不是勝義，它只是實相。遍計所執相根本無所有，它哪來有生？哪來有滅？我們在依他起的自性上，依著自己的顛倒執去執為有，所以遍計所執相全無所有，不但無生亦無滅，你說遍計所執有生滅，那是顛倒上面再生顛倒。我本來就不是金城武，我跟你證明金城武不是我，你卻問我說那金城武什麼時候改成廖誠麟？不就是顛倒上面又生顛倒嗎？你就在一個已經不是金城武的廖誠麟身上，生出廖誠麟是由金城武改名為廖誠麟，說得實在複雜。

我是要跟你區別：遍計所執跟依他起是不相離的，他是不一不異的；遍計所執並不是依他起，為什麼？因為他明明就在依他起的廖誠麟這個相用上，生出一個你是金城武的顛倒啊，金城武的這個認知並沒有實際上有生嘛，我從來也不是金城

武！可是他覺得在我這個廖誠麟的這個假的身份上...請注意喔，廖誠麟也是我報戶口的身份，所以因此我們叫做蛇跟繩，有沒有？先認知到繩體上面所認識的蛇無所有；再了知，原來蛇也是依他起而已，他也無所有，可是這兩種無所有是不一樣。

不一不異有兩段，先著重在論文當中比較講得少的遍計執跟依他起的不一不異；然後再把所遍計的對象，沒有遍計所執相這件事情，遍計所執相是一個性相皆無的概念法，是一個完全無體相的概念法。是我們把它顛倒執為無體的我跟無自性的法。所以我們說遍計本空的那個空，是空掉根本本來一直都沒有的東西，他跟依他起下面的生無自性的無自性不一樣。依他起的無自性，是沒有常恒住的自性，只有剎那生滅的緣生諸行，只有這個依他起。依他起把一個無體的現象硬要安在他的頭上，那個蛇覺是沒有的，繩覺是緣生的，緣生的只有剎那生滅的緣生諸行，哪有恒常住、不變異、可得主宰的我體跟法性呢，對不對？兩種無是不一樣的，一種是如幻有，不是實有不是全無的無喔；一個是體相皆無的無喔，這個兩個一定要搞清楚。

遍計所執的無所有，是根本無所有，是無體的無所有，是無生無滅的無所有。依他起不是說實有，也不是全無，他只是生滅相續的世俗相；它是由識體上所變現的有無，這個有無，唯有緣生諸行，沒有我法。所以遍計所執相的無所有，是沒有我體及法性顛倒的那些種種物，那個我體跟法自性是全無所有的，有的是什麼？有的是識體上面的自性分別，這個自性分別稱為一切緣生諸行，這個不是全無，但他不是實有，因此我們說依他起是如幻。明白嗎？

請問，在這個時候我已經講得這麼複雜了，那請問遍計所執相跟依他起相，二件事情是不是不一？有沒有？一個講的是我法二執，一個是講緣生諸行。我法二執是來自於一切緣生諸行上面，顛倒執有執無的那個我體及與法性，那個是全無所有的。所以遍計所執並不是依他起，可是如果不在依他起上面產生我法二執的遍計所執，遍計所執又從哪來呢？所以遍計所執有沒有生？沒有生，卻顛倒起執。所以唯識所說的無所有、空，指的是這個本無的遍計所執相。

但是依他起，不能說為全無，但他也不是實有。所以在破了蛇覺的顛倒之後，還繩覺要保留，細細觀察它是依他起，一樣生無自性。所以它不是全無，它不是實有，這叫做中道實相。明白嗎？你能夠這樣去認知依他起，依他起的清淨分，我們就假名為圓成實，所以圓成實也沒有離開依他起有。當依他起呈現了遍計所執

實有實無的顛倒的時候呢，圓成實不顯；當依他起上面沒有了遍計所執的我法二執的時候，清淨的依他起就顯現出二空的道理，所以圓成實跟依他起也是不一不異的，依他起跟遍計執也是不一不異的，所以三性說為三，它全部都是不一不異的。

我看到很多學三性三無性的人，學了很久了，每次都把三性別別說，三性是可以別別說，可是三性的重點是不一不異，全部都只有依他起，所以依他起叫做「彼二分」。它可以顯現成遍計所執的染分，它可以顯現成圓成實的清淨分。是從染淨二分依他起上面所顯現，別別安立的遍計執跟圓成實。等一下我們會再強調依他起跟圓成實的不一不異，現在的重點比較是在遍計執跟依他起的不一不異，所以三性總說不一不異。雖然建立為三，其實都是依著依他起的彼二分假立，假立有假立的必要，你們必須理解為什麼要這樣子說，這樣子說顯現什麼？充分的明白。

所以能遍計是誰？理論上所有一切的心王跟心所都能遍計，可是勝作用在哪裡？六、七兩個心品，第六識，遍計一切；第七識，只遍計誰？八識上面的無體的見分，我特別要講無體的見分，那無體的我。把八識上能生萬法執為無體的我，明明不是有一個...卻把它執為是我，他只遍計那個東西。重點在所遍計，所遍計這邊的話呢，叫做「遍計種種物」，「遍計」這兩個字是他的行相，什麼叫遍計呢？是周遍計度，把明明是剎那緣生的一次一次的認知，當作有我體，當作有法的自性，了解吧！那叫做遍計。把明明只是一次的經驗，當作 **Forever**，當作永久。

把無體的當作有真實，那個叫做遍計，所以遍計是一種能遍計的心的一種功能，是一種行相。好，種種物，請各位看到偈頌旁邊的旁註：「種種物」旁邊，右邊寫「所遍計」，左邊寫誰？「依他」and「圓成」。那遍計所執相跑哪去了？這邊就出現一個非常重要《成唯識論》的訊息：遍計所執相不是所遍計。怎會這樣？不是所遍計才稱為遍計所執相。剛才我所舉的那個不倫不類的那個金城武的粉絲，把我錯認成金城武，請問他夠不夠格當金城武的粉絲？不夠格，怎麼會把我這種人認為叫做金城武呢？他有沒有在我身上找到金城武的特質？沒有！所以我身上有沒有任何他所要遍計的對象？沒有！他在我身上所遍計的對象都是誰？都是依他起，了解吧！後來他真的認知道我身上的確沒有金城武，我也不是金城武，他就證成了圓成實，對不對？所以圓成實是他可以認知的，依他起是原來他錯認的，可他從來有沒有見到他認知到的遍計所執相，有沒有？沒有。所以遍計所執相只是一個說法。它從來皆無所有，它不存在過的，遍計所執相不是我們六、七識的所緣。因為它沒有體、沒有相，怎麼做所緣呢？

「自性無所有」：何以遍計所執相沒有體、沒有相，底下你看第四句：「自性無所有」旁邊右邊他有沒有一行話，「心外我、法的自性差別」全無所有，請注意兩個字：心外，因為遍計所執相其實只是誰？識體上剎那所顯現的相分色。而那相分色是依他起的，你在相分色的依他起上面顛倒執為有我體跟法性。這個我體及與法性全無所有。那體相皆無了，哪來他的自性差別呢？所以全無所有。在「無所有」的旁邊有沒有看到「性、相都無」。這邊在說明什麼？遍計所執相的自性，自性跟體相全無所有。沒有遍計所執相的體，就體性跟他的相，沒有。他的體是誰？他的體是他錯認的依他起，對不對！他錯認了圓成實。他沒有在依他起上面見到圓成實，反而認知到他自己見到了遍計所執，可是遍計所執根本沒有他認知的那個體，只有他顛倒執的那個相，那個相也不在那個體上面，了解吧！所以他認為遍計所執的那個體跟相，全無所有。把這個全無所有，性相皆無的遍計所執相，稱為「遍計所執」，明白嗎？他只有周遍計度的執。他唯有執，沒有所執的性，沒有所執的相，所執的性相都無，這個訊息非常重要，因為遍計所執相不作所緣，能作所緣的，只有依他起，勉強說，圓成實也可以當作所緣，為什麼？只有圓成實的文字相可以當所緣。圓成實的勝義，不能當所緣，因為他不是肉眼可以見的。所以能遍計的所緣從來就沒有一個叫做遍計所執相的東西，所以我們才說「遍計本空」。那本的意思是一直都空的。現在有人把遍計所執相當作有；把遍計所執相那個名言當作是他的相。

請問文字是不是我依他起，依著因緣生把它建立出來的白紙黑字？所以它的體也還是依他起，文字的體還是依他起的喔，它別別有體喔！可是你執的那個文字的自性，卻是你顛倒執為有的，你顛倒執的那個東西是無所有的，明白嗎？你把一個沒有體沒有相的東西，但是你所緣的那個文字是依他起的，所以你不能說那個文字等於遍計所執相喔。那是我有因有緣，在白紙上寫下來的黑字哦。所以那個白紙黑字可是依他起的哦。

而那依他起的文字是要描述真的緣生諸行依他起上面的生滅相。至於你一直執為有無的那個遍計所執相，全無所有，性相皆空。所以在唯識家來講，性相皆空有什麼了不起？性相皆空在唯識家來講，它是世俗諦上面的無所有。為什麼？你用理性去看，你有沒有看到我體跟法性呢？沒有，你只能夠看到緣生諸行的剎那生滅相啊！只有緣生諸行的剎那生滅相，才可以看得見，那個你說為常住不滅的我體跟法自性全無所有，性相都無喔！

所以正確被定義的遍計所執相是不能夠作為所遍計的喔，我其實應該可以帶各位

去看長行文啊，長行文底下就有敘述了，可是我問十個讀過《成唯識論》的說你有沒有看過《成唯識論》是這樣寫？他們都說沒有看見。白紙黑字卻看不見，為什麼？帶著成見讀《成唯識論》！這件事情，今天你們學回去啊，已經賺了一輩子的功夫啦，真的。

把剛才的三性，第一個，兩種不一不異搞清楚。第二個，把所遍計，知道所遍計其實只有誰？依他起的剎那生滅相。勉強說，圓成實的文字相可以當作依他起、可以當作所緣、可以當作所遍計，因為我們讀的經文都是圓成實，他都是以什麼樣的相顯現？以文字道理、語言相顯現嘛！這些其實都是依他起！可是依他起的清淨分，你只要做清淨的理解，他都可以當作能遍計的所緣，請注意！我們都是用意識去遍計所遍計，所遍計的其實只有誰？依他起！依他起的清淨分，那個文字相的圓成實，勉強說為所遍計，但偏偏就沒有誰？沒有遍計所執相！遍計所執相不作能遍計的所遍計，為什麼？因為他體相皆空，全無所有。你說，那我為什麼覺得有呢？就是顛倒來的嘛！把無體的東西執為實有、執為實無，明白嗎？這件事情非常重要！

「繩蛇喻」：今天所講的都是 100%重要的，你把遍計所執相學會了，你就離開悟只有百分之二十，你已經走了 80%的路，你走了 80%的路去瞭解遍計所執，就要了解今天所要講的這一段話。這個是《攝大乘論》講的那一段非常精彩的「繩蛇喻」，唯識理的版本。依照唯識理來講，繩蛇喻就是這樣。

繩子的無所有是全無所有，你從頭到尾沒有看過繩子，蛇所依的體是誰？繩子。而繩子是依他起的，而我們說依他起上面，無自性是無什麼？沒有他本來的自性，沒有他被依他起生出來的自性，那個沒有。可是你以為上面有一個蛇的自性，那個自性從來沒有生，後來也不會因為理解之後滅了，遍計所執相的那個蛇相，性、相皆空。而那個繩（依他起），雖然也叫作無自性，可是兩種無自性不一樣！一個是沒有體相的無自性；第二個是有依他起相的無自性。兩個無自性不一樣。

我們唯識家在世諦上，只把依他起說為有，那個有不是實有，但他不是全無。有的是你對他生滅的認知，去推知他有一個行相生了，有個行相滅了，可是你以為的生滅卻是金城武，就是那一隻根本不存在的蛇嘛！對不對，你沒有正確地看到繩子的生滅，繩子的生滅都是一堆樹麻成繩，都是樹麻，反正一堆麻繩，麻繩又是採收來、曬乾來，拉成條，束成一束。是藉由緣生諸行變化有相，從沒有繩子的體，藉由變化有相說為繩體，所以繩體是生無自性。這個事情非常重要。所

以一切唯有緣生諸行，沒有別別在執為實有實無的遍計所執；而對於依他起本身，非實有、非全無，勉強說為如幻。把這個東西確實搞清楚！

以上的道理不是我說了才有，一直都是在《成唯識論》裡面這樣敘述的，一直都是。所以啊，真的是只能怪沒有讀精，書沒有讀太認真，讀過跟沒讀過差別不大，多了很多誤解，而且還以為自己的誤解是有證據的。所以你要慢慢對你所認知的那個對象有感覺，這個要把所有這些文字教理變成同分所緣，變成你自己經常看得見的東西，他就是這樣。所以你可以用繩蛇，你可以用廖誠麟跟金城武，你可以用你自己認知的 **anything**，就在你眼根觸色塵，眼識生的這個時候，你就問：你的能觸觸所觸，到底什麼是能觸？什麼是所觸？就是能遍計跟所遍計，能遍計就是這個意識，勉強說七識。先不講七識，因為七識只遍計誰？遍計第八識的見分為我，那個我是無體的，他有沒有見到我，說為我？沒有，他只見到生滅相續，他就推論有一個常住的我體，所以推論東西從來不是他自己現見的，從來不是。他不是一個緣生法，他是一個顛倒執而已。請注意，遍計所執相從頭到尾只有顛倒執，是無體的顛倒，不是有體的顛倒。依他起是有體的顛倒，把明明只是緣生諸行一時的相說為有自性，那自性因緣條件變了，他又變了嘛，可是遍計所執相的體呢，全無所有，全無所有，只有你安立名言上面的顛倒執而已。

2 1 依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。

接下來就反顯另外兩性，依他起自性怎麼樣呢？分別緣所生，在旁註那邊寫了兩個，一個是：「分別心法是因緣所生的」，第二個是「染分的依他是分別緣所生的」。這頌是為了要反顯什麼？反顯依他起有兩分：染分跟清淨分，而清淨分就等於圓成實。圓成實是無為法，勝義的圓成實是無為法，所以你就不能把圓成實當作依他起，因為依他起是分別緣所生的，所以進一步就把染分的依他認為分別緣所生，但清淨的依他等於圓成實，而這個勝義的圓成實是無為法，所以不能說清淨分的依他起，名為圓成實的無為法，是分別緣所生的，所以因此這邊的分別緣所生所定義的依他起自性，是指染分位的依他起自性。

「依他起自性，分別緣所生」：廣義的講，凡是你說為依他起自性的，它就是分別緣所生的。哪些分別緣？種子緣、等無間緣、所緣緣、跟增上緣。這些緣和合起一個相，你把那個相說為什麼東西生了，這個相散壞了，因緣散壞了，你說什麼東西，原來生了那個東西滅了，你把這個生滅執為實有，那還是在依他起上面的顛倒，這個顛倒叫做染分依他的顛倒。等你用唯識觀道理性上去認知，其中根

本沒有一個恆常住有我有法自性的體 有生有滅。你證到二空真如了之後，這個證量就讓你知道前面雜染的分別依他是染分的，是雜染之所依，那個東西生無自性。

「圓成實於彼，常遠離前性」：而圓成實呢？「圓成實於彼」，彼就是旁邊旁註不是寫「依他」嗎？圓成實是不離開那個依他起性的，圓成實是怎麼樣的道理呢？他是在依他起性上面怎麼樣呢？「常遠離前性」，那個常就是法爾，能夠證到不再顛倒的遍計執，前性就是「遍計執」，為什麼？因為依他起跟遍計執是師公聖杯(台語喻形影不離)，秤不離砵、砵不離秤，為什麼？因為你不依遍計執是不生依他起的，你是帶著遍計執去認識依他起的，你是不能夠直觀依他起。依他起的清淨分依著直觀是沒有相，因為你是帶著空正見去觀他的，你不會對他的生滅起自性見，不會。但什麼東西有相，染分的依他，由你顛倒執的遍計，你帶著這個遍計去認知依他起有自性，這個時候你見到的全是偏計執，是無體的遍計執。

你根本沒有見到你所見的體，其實都一直是無體的！無生的依他起，你根本見不到這個事實，直到你證二空真如的時候。你才用你的無分別智自證依他起無生。那是你根本無分別智後得智的狀態。所以要先證圓成實，才能夠自知清淨分的依他起是後得智起用的智慧。由此，這兩句話就會告訴你什麼？我們既然不能夠不用遍計執去認知依他起，所以依他起就少不了染分的依他。可是你帶著這個染分的依他，慢慢去理解圓成實二空的道理性，當你有一天不再執依他起上面有如理遍計執的顛倒可有，這個時候你就作證清淨的依他，入後得智。這個順序知道吧，這順序就是《攝大乘論》入所知相唯識觀的次第，由唯識二種種入三自性的那個證量的過程。所以由這樣的定義，不就顯現了三種無自性嗎？可是三種無自性先按下不表，不要急著去定義他。

「小結」：回來解釋，先用四句偈把遍計所執相的能遍計、所遍計跟遍計自性說完了，再由遍計自性生滅的道理，反顯依他起是分別緣所生的染分，也去認識到圓成實只是什麼？圓成實只是在依他起上面，不再顛倒執遍計執的那個清淨分的依他，是世俗諦的實相，世俗諦的實相一直都沒有恆常住不變異的我跟法可得。你只要帶著這個正見，依他起只是清淨分的依他起，那個是十地的真如。所以十地全部都是見真如的，只是見不同程度的真如，所以十地有十地真如的說法。所以十地所見的真如，就以清淨分的依他起變為種種的功德。我們在十地以前沒有證根本無分別智之前，是帶著遍計執所認識的依他起，當你脫落了依他起上面的遍計所執根本體相皆空的時候，你證到無分別智。證無分別智之後，你所見的就

是清淨分的依他，那個依他就是無生的智慧。

怎麼把前四句偈用來理解依他起跟圓成實的兩個自性，你只要正確地去描述依他起跟圓成實，你就知道他跟前面的遍計執是不一不異的。不一是因為體性非一，一個染分一個淨分嘛。而依他起本身就是生無性嘛。不異是不能夠離開識說有說無，因為他都是識體的相用而已，他只是識體上面的相用而已，只有識體上的相用，全部都是依他起。可你活生生，因為帶著遍計執，把依他起變成染分的依他，就活在遍計執裡面的顛倒，顛倒是性相皆無所有。說來說去，講可以這樣子簡單的講，帶著這個道理，你在日常生活當中去現觀，去數數隨念、同分所緣，唯識觀就是要這樣練習，這種練習就叫做大乘的四念處。

所以唯識觀怎麼觀？就這樣觀啦。人所知相就是這樣入啊，先認識遍計執，怎麼認識？先去鎖定什麼是能遍計？什麼是所遍計？什麼是遍計所生的自性？而為什麼這個自性，佛說為無所有？無是無掉什麼？是無掉從頭到尾根本沒有的遍計所執的性相。而他的體其實是誰？依他起。依他起就是你的識體的功能，而識體的功能一直都是緣生緣滅，沒有恆常住、不變異的我跟法，一直沒有。所以你只有在這個依他起上面脫落了我法二執的體跟相，你才有辦法證到清淨分的依他起。講來講去就是這個人所知相的三個階段。怎麼樣脫落蛇覺，在繩覺上生出無分別智，再回觀所有這一切無生無滅的真如。整個這個過程就是《攝大乘論》人所知相，也就是我們第三屆最後半年最後三個月，我講唯識觀的內容。他的教理就是這兩段，八個句子。

2 2 故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。

回來看第三個偈子，前面兩句話比較簡單，旁註也很清楚。

「故此與依他」：這邊你的此跟彼要搞清楚，此是指「圓成實」，彼是指「依他起」。為什麼？因為他是緊接著前面那句話嘛，前面那句話是什麼？「圓成實於彼，常遠離前性」，彼就是「依他」，前性就是「遍計」，前面不就這樣子嗎？然後體例直接用過來，所以「故此與依他」，那個「此」自然就是指誰？「圓成實」。所以圓成實對於依他起而言，依他起就是彼。

「非異非不異」：為什麼非異？因為這個依他是指染分的依他，而這個圓成實是指清淨分的依他，兩個是不同的因緣相。而染分的依他是什麼樣？是因為依他起不能夠不用遍計執去認識依他起，依他起無相，無生相可得，他只能帶著遍計執

去認識。你只要知道遍計執不過就是像是我報戶口的廖誠麟而已。可是雖然廖誠麟是世俗諦上的遍計所執相，可是你不能說這個體沒有歛？可是你把這個體認為金城武，那就是你的顛倒。你在我身上所認知的金城武，從始至終一直都沒有，包括你誤會解消之後，他還是沒有滅，所以他根本不存在這個東西。存在只有什麼？存在只有假名的依他起。你認識這個依他起只有假名，沒有假名的自性可得，不要在中間執為我法。這個時候遠離了前性，就遠離了遍計執的我法二執，那麼這個清淨分的作用就起作用了。他不是一樣，他也不是兩樣，「非異非不異」，這你們明白吧！

可是這邊微言大義沒有講的遍計執跟依他起的關係，前面已經補充了吧？第一個是因為你不帶著遍計執去認識依他起，你是見不到依他起，依他起無相，為什麼？沒有一個恆常住的相可得，所以我們凡所見相，都是什麼？都是帶著我、法二執，執為實有，執為實無。帶著這個東西，所以你的依他完全都是染分依他。你明明見到的是依他起的無生相，可是你卻執為遍計執的生滅相，等你脫落了遍計執的生滅相，依他起就是無生，就是生無性。於生無性當中，有種種相可得，那個可得的就是他一時一時所安立的名言而已。

「如無常等性，非不見此彼」：最後兩句話，舉個比喻，前面呢，宗因都立了，比喻如無常、空、無我等法性。請問無常、苦、空、無我這些法性，你在哪裡見？當然在依他起上面見。依他起沒有恆常住的自性說為無常。可是你卻於中欲如是、不如是，所以把無我，活生生把他捏為有我，而這個有我恰巧沒有嘛！是不是這樣子，可是你把他執為實有，所以對你有逼迫性，而那個逼迫性，就讓你非要有、非要無不可，這是不可得，不自在。所以無常、苦、空、無我，在哪裡見？在依他起上見，所以因此怎麼樣呢？「非不見此彼」，當你不作證圓成實的時候，你是不可能見到依他起的。這句話的白話翻譯是這樣，當你沒有作證二空真如的圓成實的時候，你是不可能見到清淨分的依他起。而染分的依他起，其實就是你用遍計所執相去貼標籤。染分依他起也一樣不知不見，你明明見到的是緣生諸行的依他起，可是你活生生就把它捏成有我法二執的遍計執，遍計所執是沒有性相，可是你活生生地說他為有、無，說他為生、滅，說他為染淨，說他為一異，對不對？可是這個東西根本體相皆無。有的是什麼？有的是依他起，可是依他起必須在你遠離遍計執的我、法二執之後，你於無生無滅的依他起才能夠現觀。所以你「非不見此彼」，此是「圓成」、彼是「依他」，當你沒有作證圓成實的時候，清淨分的依他起，是不知不見。當你帶著二空真如的圓成實，去作證依他起的時候，依他起就變成十地真如。

「小結」：這個三個偈子，就是《攝大乘論》的過程。後面反而不重要，三無性那一段反而不重要，那不過就是定義。所以你不可能去離開世俗諦的依他起，去見到無常、苦、空、無我的法性。無常、苦、空、無我的法性，假定離開依他起，離開世俗諦，離開世間相去見，他就是自性見。他一定是在依他起上面，自證圓成實所得到的一種自心的現量。「非不見此彼」就是這個意思。要能夠作證二空真如的圓成實，你才能夠見清淨分的依他起，那個時候就是十地真如的後得智了。所以南傳跟禪宗一直講的那種離文字相參，那個所參的，就是那個帶著空遍計的依他起的那種正見、那種現觀，只是隨著生滅 知就好，不要去隨執有無、生滅，保持到那種現觀的相續，可是那個只是定。那個對唯識觀來講，只是定。是沒有慧見的，是沒有慧觀的。

你能夠數數隨念這些三性三無性的道理，帶著這個慧觀去理解，去清晰的辨識，於中的有無、一異、染淨、來去等，是帶著遍計執去認識的依他起。而你知道這個遍計執性相皆空，你就帶著這個二空的真如，重新再看待無生無滅的依他起。就進到十地位的修道真如。這些都不是我在這邊白話解釋的，都是可以從下面的長行文，一條一條文字去作證的。

我剛才四段白話文，一定要把它變成可以講給你阿嬤聽得懂的白話文。然後帶著這個白話文去理解後面那一大段的長行文。去找到那一段長行文去講我所說的那個白話的道理。當然你可以把它讀熟，你上坐作觀的時候，就是觀你的息相。如果你是慈心觀，就觀你慈心觀所憫念無量的眾生，或者你作不淨觀，你就觀這個三十六不淨物的體相，全部都是三性所顯。而三性所顯，就恰恰巧是三種無自性的描述，一樣，就是先用不淨觀、慈心觀、佛隨念、一切三摩地，緣三摩地所緣，你修三摩地的那些道理跟方法，就在這個定心當中慧觀，慧觀什麼？有的是三自性，所顯的就是三無性，要安住在中道實相上。由慧觀所生的定，安住其心，這叫做數數隨念同分所緣。趁你現在記憶深刻，儘可能的去描述，讓你自己明白。只有你清清楚楚去說給別人明白，你自己才能夠真明白，而且他要說到什麼地步，說到你離開這些文字相，在你觀著息相，在你觀著不淨觀，在你起佛隨念，或者是所有一切三摩地所緣，你都可以在定心當中，看到這個道理。帶著這個慧觀去成就無漏的定，那個過程就是唯識觀。

不要太執著那個唯識觀的文字，名事互為客，那個沒辦法用，要把它理解成這個過程，一切時處刻意力勵運轉作意，刻意去理解一切的對境，都是這樣子顯現，都是不能夠不用到遍計執去理解依他起。只有證依他起上面，沒有遍計執的我法

二執，你才能夠見真如，帶著二空真如的圓成實，你才能夠理解清淨分的依他，那是十地的修道風光。它的過程就是這樣，展轉入所知相的過程。

乙 2. 操作練習：三性是二取相的過程

偈：根境識有觸，是我觸所觸，或所觸觸我，能觸觸所觸

我說要手把手教，所以還是要給各位可以琢磨的一個練習，我今天特別把很久沒有抓在手上的念珠帶來。如果你們有念珠，或者是任何東西都可以，我編了一個偈子，你們不妨把它寫下來。你看：我依根緣境，我依著身根，去緣這個念珠，念珠是境，身根是根。然後你識心了別生，你一定要知道這個過程。身根去對念珠的色境，身根對念珠的色境，於中識心了別生，識心為什麼了別？生出一個我在推念珠的這個作意。好，推著推著保持這個定心，去觀察身根對念珠境，起一個推的分別想。

「根境識有觸」，第一句話。依著身根，緣著念珠的境，有推珠子的識，根境識有觸。觸就是這個認知，依著身根，去緣著念珠的境，起一個推念珠念佛的想，這個叫做有觸。根境識有觸，這是第一句話。這個東西，包括你走路也是一樣，抬一個腳，抬、推、落、觸、壓。是不是身根、外境，你要趨向於外境，因此於中會有身體肢體前進，生滅的相續相。根境識有觸，先取相、相續的取相、數數的取相，把這個取相跟安定心，就是九心住數數的練習，把心在安定的相續上，穩定的取相，同時又清晰的辨識身根觸外境，識心分別認知而有觸。這樣子相續的去隨念，放鬆啊，不要這樣捏緊。放鬆的、開放六根的、輕鬆的去認知到身根去觸到念珠。而有了推念珠的想。那個叫做「根境識有觸」。

這時候要觀察兩件事情，接下來兩句話就是這個。你要問自己。「是我觸所觸？或所觸觸於我？」為什麼？因為是我起一個心，去推珠子對不對？這個時候。我，推動身根的那個我。讓你的手指頭去觸念珠對吧？我就問：是我觸所觸，所觸就是念珠了，觸就是那個覺囉。你的作意，你的身根，那個我去推動你的指頭去觸所觸，是我觸所觸或所觸觸於我。你看啊，你一推念珠，念珠不是也就觸你下面的手指頭。我們今天的作意，擺在推念珠的那一個大拇指。我就覺得我觸所觸。如果把作意，擺在接受壓力的這個食指。我推著念珠之後，念珠就去觸誰？觸我的手指頭。而手指頭是我體。你就問兩句話，前面一句話：是我觸所觸？還是所觸觸於我？其實這個是詭論對不對？這是個於中有鬼的辯論技巧，關鍵在哪裡？

只有觸跟所觸相續的生滅，根本於中就是沒有什麼？沒有我。

問題就不再是我，不是有一個意志我，去推能觸，去觸所觸。也不是所觸有觸到我的體，不是，但是只有能觸跟所觸的二取相。於中去作證第四句話。原來只是什麼？原來只是：「能觸觸所觸」。結論只是能觸非我、所觸無法，。你推著念珠，你要念佛，你就念佛吧！念佛有一種隨觀的功能，只是讓你清楚穩定的相續觀察這個生滅相。然後清晰地去辨識，我們就以為有我去推念珠，起一個念佛的想，生一個念佛的生滅心。根境識有觸，是我觸於所觸，或所觸觸於我。把疑情凝在這個地方。你慢慢的生起這三偈：由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。三段悟入所取，悟入所知相的那個道理，它的過程我完全寫在第三屆法相宗最後的三個月，最後的六個月的前三個月，我講安般念的四種所緣，後三個月講入所取，入所知相的那個三段唯識觀。他要懂得就是這個道理。

所以今天講的就是要觀察這個二取，能取去觸所取，他的過程就是這三句偈。所以觀察二取就是唯識觀，這種唯識觀就是大乘的四念住。不要去東抓西抓，西猜亂想。「根境識有觸，是我觸所觸，或所觸觸我」。而證到什麼？只有「能觸觸所觸」。今天我就這樣手把手教你們了，唯識觀就是這樣。當然你不要用這個，你走路也可以啊！包括吃飯都可以啊！拿起筷子，你就觀察我有個念頭要去拿東西，拿到了有觸，是這個觸，滿足了我的想法，還是這個想法滿足了我？於中的顛倒，只有誰？有我。唯識觀不否認能觸所觸，二取是唯一的實相。世俗諦上唯有二取，可是二取是遍計所執，所以現象都無。所以空遍計是這樣子空的，不是不要用遍計所執，你不用遍計所執就無法觀，因為觀這個心的作用，你就是要依著遍計所執。你依著種種名言，不就是這樣子嗎？你要依著這個東西起觀的，所以空遍計，不是不用遍計。是在依他起的生滅相續上，看見遍計所執相，性相都無的道理。當你能夠常遠離這個顛倒執的時候，你就作證圓成實了。作證圓成實的下一心，就是十地真如了，開悟有沒有很快？今天是在講開悟的方法。

不要小看這一堂課，所以你們還在小屁孩的階段，小屁孩就可以修唯識觀哦！能描述，盡量描述。然後呢？丟開這些描述的文字，在你相續穩定的定心中，可以這樣全然的覺知，清晰的辨識。你是念佛人，你就帶著念佛隨觀。你是禪修者，就在起進落中，或者在你飲食作業相續生滅行上作觀。把一切相續穩定的觀察，都看成二取，所以今天你們的功課就是要見二取相，去證到二取空，就是一個唯

識觀的過程。在安般念的四種修學的第二個，蘊善巧就是見二取，你見二取，就入蘊善巧。入蘊善巧就知道，只有緣起，顯了四諦，而沒有我法。前四種修學才算是完成。

所以第一個安般念的算數修學，只不過是方便讓你得定，讓你得到一個近行定，未到地定的方法。你推著推著推著念珠，慢慢的走路，慢慢的夾菜，慢慢的在生活當中一切的行住坐臥，就在五門定資糧的保任底下，去練習這樣子作觀，保持放鬆的全然覺知、清晰地去辨識。根境識有觸，是我觸所觸，或所觸觸我，能觸觸所觸。當你慢慢的脫落，我是顛倒！跟有無沒有關係，我只是顛倒。我只是什麼？我只是依他起的生滅相續而已啊，哪需要說為有，哪需要說為無？所以無我的無，是無掉實有，無掉全無的兩邊見。不要有全無我的想法，不要有實有我的想法。我根本性相全無，哪來有無的分別呢？有我無我，全部就是一種強做分別的心而已。是一種有我的兩邊見，所以佛法的一切道理就在這裡，說為千經萬論，說為各宗各派。

然後呢，你不要空想你在息相上，你就起一個安般念在息相上作觀；起一個不淨觀，在不淨觀的三十六種物上看；起一個慈心觀就在慈心觀的無量眾生的差別相上看。這一切心去觀於所緣，就這麼回事。那個心就是你的能取，那個所緣就是你的所取。三性就是這個二取的三種關係，所以三性就是描述二取相的過程，二取相就用三性描述，而三性無自性，非性全無。結論，入無分別智的中道實相。怎麼會這麼簡單，就真的是這樣而已。

寫點東西讓你回家聽錄音帶回放的時候，有道理的去不斷的去越來越釐清，你對它的解釋來自於你實際上可以數數隨念，同分所緣的去操作，這個三摩地心，請注意三摩地一定要先取所緣，就在你三摩地能夠穩定相續的所緣上去見到這個二取。從二取的道理去依著四句偈，依著這個三性的三個偈子去明白。先了解遍計本空，然後知道二空真如，然後去作證清淨依他。

帶著這個二無我，去進行十地！我拿念珠只不過是舉例示範，你不用念珠去取相，也可以。你就用安般念取相、用不淨觀取相、用慈心觀取相、用你自己的佛，念佛取相，都可以的。但是要看你三摩地心，取三摩地相的這個就是二取。先去見到這個二取，依著二取穩定相續的觀察三性。

乙 3. 三無性

接下來就要跟各位說明三性，怎麼樣顯了三無性呢？三無性就是一個很自然的結論，你慢慢脫落了三性，皆空皆無所有。三性全部都是假立，但他不是全無，因為它全部都是依他起，所以悟入所知相不過就是一個從染分的依他而進到淨分的依他。一種全然的覺知清晰的辨識，由一切法唯識慢慢體會到一切法二無我的過程。只不過是假說三性三無性而已。今天可能帶不到長行文，

先翻到卷九，第 1 頁，總頁碼 391 頁。一開頭第一句話，他就說了，如果前面由一切法唯識，但有三性，因為一切經中佛處處說有三性，那怎麼樣觀察。前三句偈已經解釋了。到了卷九這邊，他又反問，那如果有三性，那為何世尊又處處說一切法皆無自性呢？這個時候呢，就要在名詞上解釋三自性跟三無性，只不過是在名詞上說的有無。有，有什麼？無，無什麼？在這邊一樣，一樣用三個偈子說清楚講明白。

2 3 即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。

首先，先看第一個偈子，這個偈子我把它科判為「不離釋」。就是要解釋三性三無性是不相離的。三無性跟三性名詞上不一樣，其實根本就是同一件事兒。三無性是三自性的密意說。所以三無性的密意說不能夠離開三自性別別有三無性。有人學習三無性就說哦，這個是勝義，三自性是世俗。真是見鬼了！兩個是不能分的，因為三自性正確的描述就顯現三無性，所以三無性不能夠離開三自性去理解去解釋，這叫「不離釋」。三無性沒有離開三自性別有，而三自性也不能離開一切法唯識別有，都是不相離的。

何以說呢，「即依此三性，立彼三無性」，你看喔，依此立彼，彼是誰？三無性。此是誰？前面的三自性，對不對？三自性前面如果你已經如實的了了解了，你就依著如實正觀的三自性，那個「立」就是顯了「彼」的三無性。所以三性是唯識論所說，三無性是《般若經》所說。所以，請問唯識論是不是入《般若經》的功夫？正是如此！唯識廣說的三自性，就是幫助你正確的理解《般若經》的三無性，《般若經》的三無性，一般人都說是空，可是一個空，就很容易變成惡取空了。所以你要把《般若經》的空，用三自性去理解，就會證明三無性，不過就在三自性的世俗諦上明顯顯了而已啊！別別那有個空性可得呢？你不墮於頑空、不墮於滅空、不墮於虛無空的一個空正見，才是《般若經》所說的空正見。

唯識觀的判教是這麼說的：你認知為空是密意說。請在密意說旁邊加上幾個字，密意說就是不了義說。什麼叫不了義說？不了義說並不是這種《般若經》的密意說是不了義、是非勝義，不了義在唯識的說法不等於非勝義。唯識說一個說法是不了義，是因為他採密意說，什麼叫密意說？以不顯了的說法，因為一般的凡夫都會執文忘義。看到無就說全無，對不對？一看到有就是實有，所以一般對於有無就是墮於實有跟全無的二邊見。所以如果你單單只是在《般若經》當中，你沒有學唯識論的話，你沒有用唯識論的《三字經》去解了三無性的話，那麼你很容易把《般若經》的密意說空，密意說無自性，理解成惡取空，理解成斷滅空。

所以因此唯識家把《般若經》判為不了義，為什麼不了義？因為他採密意說，他是對上根人說法。這種人能夠知道空其所無，但不要有其所有，不必玩這個東西，他就直接在密意說當中，空掉他所執的東西，空掉所執，他不會把有無又在那邊戲論分別，他不要去墮。可是一般劣根的人，他要一空掉無就執有了，對不對？雖然把我法二執空了，可是卻執一個實有的空，就是劣根人，比較容易做的事情，所以說《般若經》不了義，不是藐視般若，反而是抬高那些用般若可以開悟的人，你們聰明。

可是後代的子孫就看到一堆不聰明，卻執為頑空的人對不對？為了要救這個頑空人，不得不用唯識論，所以唯識論是一個普攝三根人的一種方便教義。所以一切法無自性，只是無其本無，不是無其本有，不是把一個本有的東西，有什麼？有世俗的生滅，有緣生的諸行。這個佛都說有，在世俗諦上說有，你何必空掉他呢？所以空不是空掉緣生諸行，是空掉本無所有的我法二執，把我法二執的自性差別全部空掉，因為他根本無體，根本無體。

所以這一句偈就在說明三無性是由三自性所顯，三自性是由一切法唯識的理顯現。這是不是不相離？對不對？一切法三自性就是一切法唯識，而三自性就在講二無我，是不是這樣子？好，三性跟三無性不相離的關係。用這句偈搞清楚之後，接下來看這邊的第二句偈。

2 4 初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。

其實這句話跟前面的三自性的定義完全一模一樣，對不對？初即相無性，所以把這句話寫在哪裡？寫在遍計所執自性，自性無所有，這一段。我說：由此遍計所執，自性無所有，顯現什麼？顯現相無性。所以相無性的相是什麼相？我法二執的相。因為他根本沒有體，他的體只是依他起，依他起根本生無性，哪來那個遍

計所執相的自性可得，性都無了，相自然也沒有。所以遍計所執相是體相皆無的哦！對不對？因為他錯認了依他起有自性，又活生生的顛倒，把它執為是我是法。我法二執的體跟相、性跟相全無所有。所以遍計所執自性就顯現了相無性，因此遍計所執相本空，本空就是無性，遍計所執相的體相全無。

然後第二個，「依他起自性」怎麼樣呢？是「分別緣所生」，所以因此把依他起自性分別緣所生這句話你正確理解，既然依他起自性的那個名字，是由分別緣所生所說為有的，而這個依他起的有，根本那個自性，只有名言有，沒有自性生，不是一個本來有的自然性。所以說「次無自然性」，那個自然性就是本有。他不是本來有那個自性，他不是實有那個自性，他不是一個不生不滅實有的自性可得，沒有那個東西。因為他是分別緣生的！那分別緣生就沒有體。

我們說的世俗不過就是緣生諸行的相續，只有這個東西可得。可是沒有恆常住有我的自性可得，所以說「次無自然性」。自然性就是恆常住有我的自性，那個東西找不到，那個東西是什麼？那個東西是帶的遍計執所認識的依他起。那個東西無，依他起不過就是一個剎那生滅，沒有無恆常住不變異有我的體性可得。所以依他起自性就顯現無自然性就是無生自性。或者我們在《攝大乘論》稱為生無性就是他。我們說有生是剎那緣生，這個有生，世俗諦上說，可是不許他有自性，因為它是緣生的，哪來恆常住不變，因為自性的定義就是這個。恆常住不變異的自性，這個東西無所有。

第三句話「圓成實自性」，是在依他起自性上怎麼樣呢？遠離遍計執，你不執著於遍計執而所顯現的清淨分的依他，我們稱它圓成實。所以圓成實第一個不能夠離開依他起別有，對不對？但，依他起不就是圓成實，你必須在依他起當中脫落前性是指什麼？脫落對於遍計所執自性的有無。你必須脫落那個東西。在三無性那邊就顯什麼呢？顯現「後由遠離前」，前就是遍計執，就是執那個根本沒有體相的我法自性差別。把前面「所執」的「我法」自「性」差別脫落了。

當你知道遍計所執的我法二執的自性差別全無所有，這個就叫做真如，這個就叫做勝義。所以勝義就是無自性。而於中有什麼？只有緣生諸行剎那緣生的相續。所以清淨分的依他，也可以說為勝義，所以圓成實不是離開依他起別有的。他不是別有的。但必須在依他起脫落了遍計執的我法二執才能夠顯現圓成實，所以圓成實跟依起他還是不一不異，明白嗎？所以我們說勝義無性。

兩種無自性已經講了嘛！對不對？相無性是無自性，生無性也是無自性，所以已經講了這兩個。這兩種無自性就是勝義，所以勝義需要另外安立嗎？勝義不是離開這兩個世俗虛妄分別，別別有勝義哦！勝義就是前面的兩個無自性。你只要脫落了遍計執，清淨分的依他本身就是勝義。所以你不需要另外立一個圓成實，所以圓成實稱為勝義，勝義也無自性。所以勝義無自性有兩個意思，前面的相無性、生無性無自性就是勝義，所以圓成實需要別別說嗎？不需要，所以勝義別無安立。有人說唯識見不同意應成中觀，勝義無自性就是中觀見，連勝義都不可安立。唯識是不主張說沒有勝義！沒有勝義你成佛個鬼啊！佛幹嘛說道諦。雖然最終無苦集滅道，連四諦都要空，可是，不是沒有四諦，了解吧！是你不要把道果當作是一個有為法去追求，道果只是脫落掉那些本無的執著。不是要別別去證一個真如。

真如不是離開世俗別有的東西，所以應成中觀，徹底地把這種追求勝義真如的心空掉，但怕你墮於虛無，所以還是許勝義有。勝義有怎麼有？這邊就教你認知，對不對？前面的相無性跟生無性，無自性就是勝義，何必要安立真如呢？對不對？你許有，也不過去許一個清淨分的依他起有啊！有也不是自性有。把這種清淨分的依他起有功能而沒有實體的一種二空真如的見解說為勝義，所以這種勝義不是離開依他起別有的，這叫做勝義無自性。

勝義無性有兩種，一種是前面兩個無性，就是勝義。第二個清淨分的依他，也就是勝義。所以勝義何必別於世俗而安立呢？但不能夠許你說無勝義。無勝義修道幹嘛？是不是那無佛、無阿羅漢，你就是斷滅是惡取空。

2 5 此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。

我給了它下了科是什麼？這三科所顯都是不離開三性安立三無性。所以既然三無性是由三性安立所顯的，所以三性所顯的三無性非性全無。所以還是要回到唯識家所要主張的三自性，所以唯識家都說三自性，它不常說三無性，三無性都在哪裡說？都在《般若經》中說，只是為了要空掉那些本無的東西，何必多說呢？

可是在那裡有一個法無我的見解，《般若經》更重要是要講法無我的見解。法無我的見解是告訴你要遍學一切。法無我是要讓你更寬容的去學習一切善法。這些善法都有《般若經》認為的功德。所以最後的四句偈：重點在說明非性全

無，所以他要由三無性的正確認知，又回到三自性，所以唯識家所說的唯識性是這三自性，不是這三無性。所以唯識性是指三自性，不是指三無性。後面的長行文有講唯識性，不是三無性。有人就把三無性講得很高貴，每天都在那邊念相無性、生無性、勝義無性。無性個半天，你就跟惡取空的人沒什麼兩樣。唯識家之所以精彩，精彩在三自性的說法用在唯識觀上。所以唯識性是三自性，不是三無性。雖然三無性是由三自性正確的觀察所顯現的道理，可是不要活在道理上，要活在世俗上，如實正觀一切法唯識的世間相。就是三自性所顯。

所以重點在「非性全無」，所以因此他這邊四句偈說：「此諸法勝義，亦即是真如」。什麼叫真如？真如就是常如其性，我把它講成白話一點，有怎麼有？無怎麼無？在世俗諦上如實安立就叫做常如其性，常如其性就叫做真如，真如就是勝義，所以勝義沒有離開世俗的勝義。

所以唯識家主張世俗諦，你太珍貴勝義諦，勝義諦有什麼了不起。勝義不過就是講這個玄之又玄，你阿嬾聽不懂的話。是不是這樣子？有怎麼有？講清楚嘛！無怎麼無？講清楚嘛！不要說的糊里糊塗，不可說不可說，說一句話也要墮陷阱喔？那這樣學佛就不要學了。學的這樣不行，那樣不行！就有就說有，無就說無，對不對？有就是因緣有，無就是自性空。空只是空其所無，不是空其所有，所以沒有什麼東西被空，空只是講一個法爾的實相而已啊！什麼東西該沒有的，你就還給他一個無自性的標籤。不是把一個本有的東西講成全無，是不是這樣子。而有，有也不過是一向都是緣生諸行，就是因緣假立的遍計執，根本是沒有體相的有。所以何必怕說有？明白嗎！

所以「常如其性故」，該怎麼樣就怎麼樣是不是這樣子？所以呢，這個該怎麼樣就怎麼樣的就是三自性，三自性「即是唯識實性」。唯識實性有兩種說法，我們下禮拜用長行文就可以看得到。哪兩種說法？世俗及與勝義，對不對？虛妄及與真實，兩個。這在哪裡看得見？這就在這個後面！就在卷九，第3頁。各位可以標示一下。唯識性有兩種，在第6行，此性即是唯識實性。那麼所謂唯識性略有兩種：

第一種，妄唯識性與真實唯識性：虛妄唯識性就是遍計所執，真實唯識性就是圓成實，那就是依他起的二分。染分的依他起稱為虛妄唯識性，你認知到他是遍計所執，體相皆無，你只要如實這樣認知，你不需要空掉遍計執。遍計執當

體就是虛妄唯識性。講他為虛妄就是如實知道他體相皆空，這個就是下手處的唯識觀。不要看到虛妄就覺得，我不要虛妄我要真實。你沒有經過虛妄的認知，你怎麼樣見真實呢？這是白話。白紙黑字寫的事實哦！那圓成實不過就是清淨分的依他起，我們說為真實唯識性。

第二種，世俗唯識性跟勝義唯識性：因為遍計執是本無的，所以有的只有二諦！二諦的世俗諦就是依他起，勝義諦就是圓成實，這是第二種描述唯識性的方法。

由唯識性三性的兩種描述：一種是虛妄及與真實，第二種是世俗及與勝義，了解三性全部都是唯識性，但要常如其性，該怎麼說就怎麼說，不要胡說八道，亂說亂說，今天給各位小屁孩研究所的功課，但，不排斥小屁孩去學。今天先做頌解，下禮拜呢，我們做這個長行文的對讀。千萬要把頌解搞清楚，就這六個頌前三後三，這三個，這個表搞清楚然後，帶著這個頌的理解去入長行文，長行文很清楚的就去說明以上我這節課所說的一切命題。

2. 三自性段：（摘至：85G0010P、11P、12P 影音檔）

甲 1. 別解頌文

乙 1. 辨三性

丙 1. 遍計、依他相對釋

丁 1. 但解遍計(第一頌總標)

戊 1. 第一師：難陀

第一句	論曰:周遍計度，故名遍計;〔其〕品類眾多，說為「彼彼」。謂能遍計虛妄分別。
第二句	即由彼彼虛妄分別，遍計種種所遍計物:謂所妄執蘊、處、界等，若法、若我自性差別。
第三句	此所妄執自性差別，總名遍計所執自性。
第四句	如是自性，都無所有，理、教推徵，不可得故

（廖老師）請各位打開《成唯識論》卷八的第 28 頁，總頁碼 368。首先，標舉難陀的這一段，是要給遍計所執自性做一個總標。先定義什麼叫做遍計，什麼叫做所執，那麼所執的自性到底是指什麼東西？那他就對於遍計所執做了一個很貼切的定義。「遍計」的意思就是「周遍計度」，周遍指的是遍滿一切的所緣，就是八識所緣的境界，他都能夠遍緣，所以周遍有這個意思。

但是根據我所讀的解釋，遍計還有另外一個意思，重點在周遍計度的計度，因為計度是心的作用。把所計度的少分，計度的意思就是推論，而這個推論經常是非量的推論，而不是正比量的推論，把那個錯誤的推論、把那個無中生有的推論，變成就是就認定為所有的所緣，都具有這樣子的特性，那麼因為重點在遍計所執自性的那個自性，那個自性是無所有的，我們從後面看就知道了，可是你卻把你所緣的自性遍計成周遍的，有一個常住的我體，以及常住的法自性。因為所遍計是依他起的，我們後文就會看到了，所遍計的對象是蘊處界，這些都是依他起的生滅現象，根本沒有常住的法性可得。你於中卻去推論出有一個常住的我體以及不變異的法自性，這個就是周遍的意思，周遍就是以少遍計為多。把原本就是生滅剎那無住，你取的剎那的這個念想，把這個剎那的念想推論為周遍具有這個特性的存在。我個人是比較採用這個解釋。

因為你要識體去遍緣一切，的確是難的，那如果以遍緣一切的這個定義來看的話，也真的只有第六意識，連第七都很難，都很難符合這個定義。所以，我認為遍計應該把他用在所執的自性這件事情上，因為你所緣的對象，其實是一個生滅無住的剎那緣性，你把生滅無住的剎那緣性推論成常住的我體跟法性，這件事情就是

遍計所執自性的由來，否則遍計所執自性跟依他起同所依，因為遍計所執所取的那個境，所依的體就是依他起啊，對不對？因為很明白的所遍計就是蘊處界，蘊處界很明白地在定義上就是依他起。所以我個人比較採用這兩個定義的後者，就是把所計度的法性，遍計成常住的。而這個對象有兩類，一個是常住的我體，一個是常住的法性，所以周遍指的是那個所遍計的那個自性。因此這一類的遍計所執自性的「品類眾多」，因此「說為彼彼」，這是定義上的問題。那麼彼彼就是所謂的遍計，而遍計他的計度由虛妄分別所執，如果用虛妄分別這個定義來看的話，他就是心的自性分別的功能，而這個功能遍及了八識以及八識相應的心所。

所以凡是能夠虛妄分別的心王跟心所都是能遍計。即「由彼彼虛妄分別遍計種種所遍計物」，那個物啊，在旁註上特別加上體，體的意思就是兩件事情，體的意思就是具有常住法性的那個對象，你把所遍計的對象當作有常住的我體跟法性，那個叫做體。因此底下難陀的意見說，所妄執的對象其實是誰？蘊處界。蘊處界其實就是生命經驗，就是剎那剎那六根對六境所現起的剎那緣性。而剎那緣性呢，你把他執為什麼？執為若法若我，那個在旁註旁邊寫一個實法實我，就是把這個法性、我相，執為有一個常住不滅、不變異的那個法體跟自性，而且把這個執，認為實有，所以「若法若我的自性差別」，而自性差別就是自性見、差別想，我經常這樣子合起來說。那麼這就是所妄執的自性，所妄執的對象是蘊處界，而蘊處界是依他起。可是，你在依他起的生滅現象不如實知，卻創造了自己計度分別的我體跟法性，而把這個我體跟法性執為實有。那個執為實有的我體跟法性，所有的自性差別全部都是遍計所執自性。所以，能遍計所遍計跟遍計出來的自性差別，是要分成三件事情來看。因為所遍計並不等於遍計所執的自性。所遍計對象是誰？蘊處界。蘊處界的實相，你如果如實知，他就是一個剎那緣性，生滅無自性，根本沒有一個不變異，常住的自性可得。可是你把他計度，計度就是推論為有一個常住的我體跟法性，而且把這個我體跟法性認定為實有，這個就叫做遍計所執自性，是所執的自性，重點在所執自性。周遍計度本來就是個心的功能。

所以不要以為周遍計度就是一個壞東西，你沒有周遍計度的心，你還無法認識山河大地，所以你不要把這個功能給滅了。所以聖人的後得智一樣有周遍計度，一樣有二取心。可是他知道這個東西是剎那緣性，因此他不會執為實有，他跟凡夫的差別就在於他有正見，知道這個東西是剎那緣性。他有這樣子二取的認知，可是不會計度為實我跟實法，差別在這，所以各位要從這個當中得到這一個訊息。請注意，重點都不在翻譯成白話，重點都在那個原論文本身所傳達的那個主要的

訊息。因此，把這個此所妄執的自性差別總名為遍計所執自性，重點在後面四個字：所執自性。而你要去執，執出這個自性，當然是心的一種雜染虛妄分別的功能。那你明明肉眼所見到的對境是一個生滅無住的現象，你為什麼會把他執為實我實法呢？所以這就是依他起跟遍計所執的差別所在。所以請注意，當我在解釋遍計所執的時候，我沒有辦法跟依他起分開來。因為我是依著依他起相，計度為有實我實法的自性差別。

所以，但是你所計度出來的實我實法卻是無體的，連相都沒有，相頂多就是你安立的名言相而已，可是名言不構成體相；名言只不過就是一個標籤，只不過就是個記號。這個是各位要知道的事情。而這樣子無中生有遍計所執出來的實我實法，如是自性都無所有啊。從「理」從「教推徵」都「不可得」，這是由難陀的意見。所以請注意，他有沒有否認難陀的意見？沒有啊，論主舉出難陀的意見，表示難陀的意見足以當作總標，那後來的論其他論師在就其中的細則，再去做較量分別。安慧也一樣，護法也一樣，所以不要在這個地方就替論主擺放他的立場跟角色。

戊 2. 第二師：安慧、護法

或初句顯能遍計識，第二句示所遍計境，後半〔頌〕方申遍計所執若我、若法自性非有，已廣顯彼不可得故。

到這邊，算是個段落，接下來就是要討論，先做大科。前面論主認為，難陀只把遍計所執自性分成能遍計跟所遍計，而所遍計就是含所遍計的自性，他認為是這樣子。可是他到了安慧跟護法的這個解釋上面，他就說，應該可能這一段把他分為三段會比較好。「初句顯能遍計」的「識」，「第二句顯所遍計」的「境」，「後半」就是後半兩句就是「申論遍計所執」，「若我若法的自性非」實「有」，而且「已」經「廣」泛地「顯」示他的自性「不可得」。他先總標，他認為比較好的科句還是分為三科為好，底下他就分成三段。第一段，他就先解釋能遍計的自性。首先，就先標舉安慧的意見。

丁 2. 廣解與依他對明

戊 1. 解第一頌及第二頌初句

己 1. 廣能遍計(#20-1 由彼彼遍計)

初能遍計，自性云何？

庚 1. 廣遍計

安慧等解	有義:八識及諸心所，有漏攝者，皆能遍計，虛妄分別為自性故;皆似所取、能取現故;說阿賴耶以遍計所執自性，妄執種為所緣故。
護法等解	
標宗	有義:第六、第七心品執我、法者，是能遍計。
立證	〔《攝論》第四〕唯說意識能遍計故 ¹ ，意及意識名意識故 ² ;計度分別能遍計故 ³ ;執我、法者必是慧故 ⁴ ;〔此〕二執必與無明俱故 ⁵ ;〔《瑜伽論》等〕不說無明有善性故 ⁶ ;癡、無癡等不相應故 ⁷ ;不見有執導空智故 ⁸ ;執有、執無不俱起故 ⁹ ;曾無有執非能熏故 ¹⁰ 。
會違	有漏心等不〔能如如〕證實故，一切皆名虛妄分別。雖似所取、能取相現，而非一切能遍計〔所〕攝，勿無漏心亦有執故，〔若說無漏心亦有執，則〕如來後得應有執故。經說佛智現身、土等種種影像，如鏡等故，若無〔能〕緣〔之作〕用應非智等。雖說藏識〔能〕緣遍計種，而不說唯，故非誠證。由斯理趣，唯於第六、第七心品，有能遍計。

「安慧等解」：初能遍計的自性為何？有義，就是安慧的意見，安慧這一派的意見，他們說「八識」跟八識相應的一切有漏「心所」，請注意，諸心所「有漏攝」者，為什麼要加上個有漏色？是因為無漏也有心王心所的計度分別。那有漏的心王心所跟無漏的心王心所差別在哪裡？不執實，能分別是識體的功能，這個功能不需要消滅，所以能遍計所遍計都不是問題，你把無中生有遍計出來的我體跟法性執為實有，這才是問題所在，這個要用正見來消滅。所以要解決的是這個有漏攝的問題。所以他特別標有漏的八識心王跟心所，「皆能遍計」。這個話對不對？其實也對，因為你看，「虛妄分別為自性」，因為這些心王心所全部都是以虛妄分別為自性，這個話沒錯。能虛妄分別，由此我剛剛說了，周遍計度重點在計度，計度本來就是心的功能之一，能分別不是錯，知道他是虛妄，這個是智慧。你帶著智慧的分別，雖然還是虛妄分別，可是因為他如實知他是虛妄，他不執實，一旦不執實，他就變成無漏所攝，關鍵在這個地方。而且你看，只要識心去計度所遍計的對象，都會「皆似」，似這個字很重要，「皆似所取似能取」，好像有一個所取的境，好像有個能取的識，分別顯現。比如說阿賴耶識遍計所執自性，妄執一切種為他的所緣，不但執種，還執根身器界，因為他執受根身器界以及受熏成種，為他的周遍所緣，所以他的能遍計就是阿賴耶識，所遍計就是一切種。

這個到這邊為止，就是安慧的意見，所以到這邊為止，論主也沒有認為安慧的意見這樣子說是錯的。慢慢的越來越精準，因為繼承難陀的意見，你主張成八識心王心所都有虛妄分別自性，沒有錯，錯就錯在所遍計的對象，你增益出了本無所有的實我跟實法。關鍵在這裡，都不在能遍計跟所遍計的問題上，何況這邊都在講什麼是能遍計？的確八個識跟他相應的心所都能遍計。這邊都是很主要的訊息，你讀了多少的唯識經論，這個訊息都是人家這些論師們，他們有證量、有教量的心得，應該要把握下來。

「護法等解一標宗」：接下來就是舉出護法的意見，那護法意見就比較長了，他就一直跨越到下一頁的幾乎最後的第三行。有義，到了護法他們這一派的意見就認為說，只有「第六」識跟「第七」識跟「心品」的意思，就是六七兩識就是心王，跟這個心王相應的心所，他會進一步的去執實我跟實法，「執我法者是能遍計」，他特別把能遍計定義在執我執法。因為六七跟五八都一樣，都有虛妄分別自性。但是只有六七能夠分別執我執法。這個話嚴格講，我們後文就會看到論文當中就會去分別了。你看啊，第五識他所緣的對境，雖然通三性，可是他本身是性境現量。所以通三性是因為前五識俱行的第六意識分別的緣故，所以重點是第六識。而對於前五識本身，他是性境現量，他只有俱生的法執，因為他就是對外境作所緣境的分別。而八識只緣一切種，不緣一切，他執的對象是誰？執的是有能生萬法的種以及六根所對的境。所以才會歸納這個結論記下來，前五識跟第八識，只有俱生法執。就是他們本身自性分別就具有的功能，他沒有進一步去推論實我實法，五八並沒有這種計度分別的能力。

但是六七就有了，而七呢？他會把八識能生萬法那個見分生生不息的功能，執為是我，對這個能生萬法的功能，是我，這個叫做俱生我執。請注意，他還不是分別我執哦。就很自然的，因為他能生萬法，這不是我是誰？對不對？我生的別人不受用，別人生的我也不被影響，只有我生的是我的業果。而六呢？作用可大。不但具有俱生的我法二執，還有分別的我法二執，所以勝功能在第六識，第七識問題在哪裡？因為他有俱生我執。而聲聞人解脫的對象就是我執，把我執給顛覆掉，所以他要把第六識跟第七識採用下來的理由，是因為他有俱生我執，是解脫的對象。而俱生法執並不是聲聞人解脫的目標，所以他就根本不去理，不去理前五識跟第八識，所以他到底採用什麼、不採用什麼，其實都有他背後的理路，這個理由各位一定要明白。

「護法等解一立證」：你可以發現《攝大乘論》顯然是《成唯識論》在造論的時

候非常重要，用來對照的一部根本論。所以他在旁註就特別講了，唯說意識能遍計故，這個話取自於哪裡？取自於《攝大乘論》。以下這段文總共分為十句，我們就不必一個一個多說了，這十句多採自於《攝大乘論》，所以各位應該可以去對照攝大乘論。那每一句就是《攝大乘論》的一句話，你們就自己用功的學長了，就自己要回去找，他出自於《攝大乘論》的哪一品、哪一段。那這些都是窺基法師自己採用下來，乃至於他所翻譯的梵文本本身可能都有這 10 個經證。

「唯說意識能遍計故」，這是第一句話。

「意及意識」都叫做「意識」，這是第二句話。

「計度分別能遍計」，計度分別，因為心的功能有三個，一個是自性分別，一個是隨念分別，第二個是計度分別，計度分別就是無中生有生出一個增益的對象，這叫計度分別，這個叫能遍計。

「執我執法必」然會有「慧」心所相應。

所以，「二執」，就是我法二執，一定跟「無明俱」行。

那麼，「不說無明有善性」，所以因此無明就是有漏所攝的根本因。

所以「癡」跟「無癡」這兩個心所「不相應」。你只要有無癡，那一定跟善相應，你只要有癡一定跟雜染相應，就是這樣，這兩件事情是不俱行的。

那麼「不見有執會導」出「空智」，只要一直不斷的執有，不可能從執有，包括把空性執為實有，都不可能產生正確的空正見。所以執有這個心是不可能生出空智，而執有的心就是能遍計，就是周遍計度的計度分別這個心的功能，所以這種有漏的有漏遍計的功能，是不可能導出空性的智慧。

「執有」跟「達無」兩個「不俱起」。你要嘛執有、要嘛就是通達，要麼就是明白他是無所有的。這兩件事情是不俱起的，就跟癡無癡不俱起一樣啊

那麼「曾無有執非能熏故」，你不去執，怎麼會造成熏習的功能？你不去執，怎麼會造成熏習的功能，以上都叫做虛妄分別，所以心的功能只要俱行，這十個經證出自於《攝大乘論》，都可以證明護法論師，採用六七兩類心品是能遍計心是有他的根據；可是即便如此，也沒有排斥前五跟第八，只有俱生法執的功

能，廣義而說是不是周遍計度？也是。因為他們所俱生的法執也是無中生有的，那個法自性並不是實有的，他還是錯認了，可是就我們解脫的目標來講的話，第六第七心品所執的我執，才是整個解脫的關鍵。

「護法等解一會違」：到這邊是個關鍵，底下是會違，會違這一段我說過很重要，有幾個訊息是應該要捕捉的，請看底下，這個在 29 頁的第 3 行，「曾無有執非能熏故」，那也反過來說，就是因為有執，才會能熏，那「有漏心等不證實故」，你只要有有漏的心，雜染相應與無明相應的心是不可能證得實相，那一切皆名虛妄分別。「雖似所取、能取相現，而非一切能遍計攝」，「雖似」雖然好像在遍計所執之後，雖然會好像有所取的境，跟能取的識這樣子的現象顯現，但並不是一切都能夠遍計，不是一切都能夠遍計。

「勿無漏心亦有執故，如來後得應有執故。經說佛智現身、土等種種影像，如鏡等故，若無緣用應非智等。」，比如說你如果說一切都能夠遍計，那後得智的無漏心，他也能遍計呀，那後得智的無漏心，他能遍計故，如果能遍計就是遍計所執自性，那這樣子不就是聖人也會有愚痴嗎？這個話說不通。如果主張無漏心也有執，那麼如來的後得智也應該有執，如果他有執的話，那聖人會不會產生雜染的心呢？這個是問題所在。所以經說佛智會現這個三類的法身，跟這個淨土等種種的影像，這不就是分別影像的功能嗎？可是他的內心，卻能夠如鏡照物那樣子。有所緣境的分別，可是分別根本沒有住自性可得，若無緣用應非智等，如果後得智沒有二取分別的功能，那麼要後得智幹嘛？是不是這樣子。後得智也一樣會有識所取的境跟能取的識這樣子的功能，剎那剎那顯現。所以二取的現象顯現不如安慧的意見，安慧認為二取就是遍計所執，護法用後得智來證明二取並不是有漏的，並不是只有有漏所攝，後得智一樣會有分別的功能，可是不執實，執實才是遍計所執自性的雜染。好，所以如果沒有這些分別的緣用，那後得智幹嘛用呢？這個是一段非常重要的訊息。二取不是執，二取是心的虛妄分別的功能，你只要知道你心是這樣子在運作的，他就善用這個心，但不會把他所做的分別，執為實我實法，不墮這個執的這個錯誤，這個是非常重要的訊息。

「雖說藏識〔能〕緣遍計種，而不說唯，故非誠證。由斯理趣，唯於第六、第七心品，有能遍計。」，然後再來第二個訊息，雖說藏識緣遍計種而不說唯故，不說唯故。你看，藏識就是第八識，第八識也會緣，因為執受根身器界由自種所生，可是生就能生了，能生的他就隨著生滅變化而變化，他不會進一步去分

別執我執法，不會，第八識沒這個沒這個問題，所以他不說唯，唯就是唯遍計，他不是遍計。所以由以上這樣的理趣，由這樣的理路，我們就可以得到這樣的結論。

庚 2. 廣彼彼

識品雖二，而有二、三、四、五、六、七、八、九、十等遍計不同，故言「彼彼」。

第六，第七心品有能遍計的功能，而識品就是能遍計的識，的確只有第六第七兩類心品，就是識品有二，可是，能遍計卻有二種、三種、四種、五種、六種、七種、八種、九種、十種等廣分別，乃至 62 見等，那麼這些不同的廣說就請看，天第二欄的位置，那各位已經下載，有了這個慈航老菩薩的這個講記，我就不念那些東西了。二種遍計是什麼？三種遍計是什麼？四種遍計乃至於 62 見都是能遍計的差別，差別就有種種，不是只有二。六、七兩類心品卻有 62 見這麼多的廣分別的遍計所執的差別，因此能遍計也說為彼彼，就是種類很多。

到這邊為止，算是能遍計的資訊，算是講完了，這篇訊息還知道重點有幾個吧？重點是什麼？你要說六七心品只有他們能遍計，那你就要記四類的識體，他們遍計出來的功能不同。好，我剛才說過了，前五識跟第八識只有哪一種執？只有俱生的法執。請注意，只要有執，廣義上是不是就可以說為周遍計度？可以，可是他的作用並不是解脫的人所關心的，對不對，俱生法執就法執，有沒有外境，外境是如何，不求所知障清淨的人，他就不關心這個事兒。那為什麼只挑六七兩類心品？因為七識怎麼樣呢？俱生執我，而第六識的心品怎麼樣呢？俱生以及分別執我執法，其勝作用其實主要在第六心品。雖然能遍計的心品只有六七兩類，可是為什麼說彼彼呢？因為種類有很多，廣說 62 見，每一種見都是能遍計心的某一種狀態，而每一種見執的人，都會覺得他那樣的見解是周遍的，是普遍的真理，但事實上不為真。好，這個訊息是非常重要的，那至於那 10 個攝大乘論的證據，是你必須要回到攝大乘論去學習要去理解的，原來窺基法師讀到的《攝大乘論》是有這 10 個訊息，這 10 個訊息能夠支持六七兩類心品能遍計的勝作用，這是關鍵因素。

己 2. 廣所遍計(#20-2 遍計種種物)

〔問:〕次所遍計自性云何?〔答:〕《攝大乘》說是依他起，遍計心等〔之〕所緣緣故。〔問:〕圓成實性寧非彼境?〔答:〕真非妄執所緣境故，依展轉說亦〔是〕所遍

計。遍計所執雖是彼〔遍計心所對之〕境，而非所緣緣，故非所遍計。

「第一個訊息—所遍計總說就是依他起」：這邊就把能遍計有關的這個爭議先擺過去，接下來所遍計更是重點，請各位看到卷八的 29 頁倒數第 2 行。接下來討論所遍計的自性叫做什麼？他一樣採用《攝大乘論》當作經證，《攝大乘論》說所遍計的自性是誰？其實體是誰？是依他起，依他起旁邊的旁註是什麼？他是識的相分，所以識的見分跟識的相分就是所謂的識體所變現的似所取、能取相現。識體本身是依他起的，他所頓生的相見二分是似所取、能取相現，還記得這個東西嗎？這個東西也是依他起的，這個是《成唯識論》的意見；安慧的意見不一樣，安慧認為二取跟相見二分全部是遍計所執。但是遍計所執的定義是無體的，可是依他起是提供有種子性的心識為所依的體，所以《攝大乘論》說是依他起，遍計心等所緣緣，所以遍計心就是前面所講的六七兩類心品所緣的，所遍計是誰？總說就是依他起。請注意，能遍計的心是依他起，所遍計的境也是依他起，為什麼？前面已經講過了，所遍計是誰？蘊處界。蘊處界不是依他起，不然是什麼，難道你在世俗諦上不承認他有嗎？他有是因緣有，你不要執為實我實法就好啦，執為實我實法才是遍計所執自性的由來，能遍計所遍計就是相見二分的這個功能，都是依他起的，這個訊息很重要！當你跟別人討論的時候，當然有些藏傳的人，因為他們學習安慧的意見，就認為二取、相見二分，全部是遍計所執。那是因為安慧對遍計所執的定義太放寬了，沒有去較量所依體的問題。

「第二個訊息—輾轉說圓成實也叫做所遍計」：第二個訊息也很重要，那圓成實性是不是能遍計心的所緣？圓成實是什麼？圓成實是真如耶，真如能夠用能遍計心去執嗎？如果可以的話，能遍計心是雜染有漏所攝，對不對？那有漏的有執心就可以去緣誰？緣真如哦，這個話對不對？不對！體用不相稱！照理說，圓成實不應該是能遍計心的所緣境，這句話是這個意思，圓成實性不應該作為能遍計心的所緣境，為什麼？真如難道可以用妄心去執著為所緣嗎？不行，本來是不行，但依輾轉說，什麼叫輾轉說？因為佛為我們說法，也是用遍計所執說法，他不用語言，他不用比喻，他不說故事，我們這些人能夠捻花微笑，就可以悟到真如嗎？不可能的，所以依輾轉說的意思就是依你悟入的次第，說圓成實也是所遍計，為什麼？那是約依言的真如說的，因為佛所安立的一切聖教量，他也是語言相，語言相本身就是所遍計，他就是聖人的依他起心，就是佛證量的心，舉一個生滅法的蘊處界，說明給你聽，然後你能悟就

悟，能悟的話就由此輾轉入真如，不能悟的話，你自己生出妄解邪見，大有人在，這就是輾轉說的意思，所以輾轉說圓成實也叫做所遍計。

因為我們凡夫人就是帶著妄心去聽釋迦牟尼佛說法，所以你不能說釋迦牟尼佛所說的法是什麼？是妄心的所緣吧，雖然體是真如，可是他是依言顯現，所以依輾轉說依言顯現的聖言量，他雖然體是圓成實，但可以輾轉說為所遍計。所以前面才講，所遍計的對象其實是誰？其實依他起啊。所以佛說的語言就是他的依他起心，是他的證量展現出來的風光，理解錯誤也是我們的事情，不干佛說法的事情。

「**第三個訊息—能遍計的所緣緣並不是遍計執**」：重點在第三段，翻過來的 30 頁。他說，遍計所執雖是彼境，誰的境？能遍計的境，能遍計的對象當然是所遍計，所以遍計所執相這邊加個相，的確是能遍計心的所緣，可是非所緣緣，因為能作所緣緣的，一開始總標就講了，能遍計的所緣緣是誰？依他起，並不是遍計執，遍計執沒有體沒有相，那個相是被自己計度無中生有生出來的，體其實是誰？體其實是依他起，問題是我們又不見依他起的真實，妄執出有一個實我實法，而實我實法沒有體沒有相，卻妄執為實我跟實法，這個是問題，所以遍計所執相在定義上的確是我能遍計的心創造出來的對象，可是他卻不是能遍計的所緣緣，因為能遍計的所緣緣是依他起相。這個訊息常重要，

這邊總共有三個訊息，都非常重要喔。回來先總標《攝大乘論》說，能遍計心的所遍計是誰？依他起。而圓成實雖然不能夠說為真如，因為真如不應該變成妄心的所緣，可是依輾轉說依言的圓成實可以間接地說，他是能遍計的所緣。但是遍計所執相無體亦無相，既然能遍計的心的所緣緣，其實是依他起，那遍計所執相就不是能遍計心的所緣緣。所以在《解深密經》說，遍計所執相是無相法，哎呀，我們過去在如來藏的經典讀多了，碰到無相就馬上跪拜，你這個時候要去跪拜誰？遍計所執相，《解深密經》就明明白白講，遍計所執相就無相法，根本沒有，法爾無的事情，是因為你先前執有，然後我跟你講一堆的聖教量，然後叫你做這個止觀的訓練，你才能夠證到，原來他實無所有，實無所有不是因為你有智慧，才變成沒有的，一開始本來就沒有，本來就沒有。這三個訊息非常重要，你去讀了多少唯識經論，你可能都得不到這三個結論。這是由西天印度傳來輾轉由玄奘窺基法師翻譯這麼精簡的三句話：總標依他起是能遍計心的所緣緣，就這樣子解決了很多對於所遍計的爭論。你學唯識經論，只要不學《成唯識論》這三句話，你的錯解會一輩子。真的，你把這三句話記得，

你就會少繞很多冤枉路。

己 3. 廣所執與依他相對(#20-3 此遍計所執，#20-4 自性無所有，#21-1 依他起自性)

〔問：〕遍計所執，其相云何？與依他起，復有何別？

〔答：〕

安慧等義	
立宗	有義：三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一，而似二生：謂見、相〔二〕分，即能、所〔二〕取。如是二分，情有理無，此相說為遍計所執。二所依體，實託緣生，此性非無，名依他起，虛妄分別緣所生故。
引證	〔問：〕云何知然？〔答：〕諸聖教說：虛妄分別是依他起，二取名為遍計所執。
護法等說	
標宗	有義：一切心及心所，由熏習力所變〔之見、相〕二分，從緣生故，亦依他起。遍計依斯妄執定實有無、一異、俱不俱等，此二方名遍計所執。
引證	諸聖教說：唯量、唯二、唯種種，皆名依他起故。又〔五法中除如如外之〕相〔、名、分別、正智〕等四法、十一識等，論皆說為依他起攝故。
破斥	不爾，無漏後得智品〔見、相〕二分，應名遍計所執。許應聖智不緣彼〔二分〕生，緣彼智品應非道諦；不許應知有漏亦爾。又若二分是遍計所執，應如兔角等非所緣緣，遍計所執體非有故。又應二分不熏成種，〔當〕後識等生，應無二分。又諸習氣是相分〔所〕攝，豈非有法能作因緣？若緣所生內相、見〔二〕分，非依他起，二所依體，例亦應然，無異因故。
結正	由斯理趣，眾緣所生心、心所體及相、見分，有漏、無漏皆依他起。

然後接下來開始料簡，就開始討論遍計所執跟依他起的關係。他說，遍計所執其相云何？他跟依他起到底有什麼差別？

「安慧等義一立宗」：那麼底下就先舉安慧的意見，因為安慧的意見比較略，「有義，三界心及心所」，心就是心王，及心所，「由無始」以「來虛妄」分別「熏習」為體，所以「各體」為「一而似二」顯現，似二的意思是似所取能取這二分的種

子，自體分就會宛然有二分顯現，因此，就有了相見二分。相見二分本來就是附帶在心體，心就是包括心王跟心所他的虛妄分別的功能，就具有相見二分的二取性，他就是能取跟所取，見分就是能取，相分就是所取，所以不管你講相見二分或者是二取，或者講虛妄分別都是一件事，虛妄分別就是具有相見二分的功能，相見二分就是能取跟所取的心，當你識體產生作用的時候，「似」好像有所取的境跟能取的識分別顯現，「如是二分」怎麼樣？情有理無，這個是安慧的意見，「情有理無此相說為遍計所執」。但是重點在底下。這個相見二分他有所依哦，他不是遍計所執相那個無體，遍計所執相的實我實法是根本沒有體的，就是你找不到一個常住的我，常住的法性，可是你只要找剎那緣生的相見二分的功能，那個依他起，這個作用不是沒有的。這個作用就依他起的作用，給二取作依，沒有這個作依，二取心的虛妄分別功能，是不可能生出一個無中生有的這個依他起。

「二所依的體」是「實託緣生」，還是要藉著因緣，因為你看啊，眼識不就九緣生，九緣俱足了，那眼對境的眼識就會生了，你要他不生都不行了，九緣缺一個，人在黑暗的過程當中，八緣具足也沒有用，缺一緣，不生相就不生相。所以此相非無，這個由因緣分別所生的相見二分，他的體性並不是無的，稱為「依他起」，而「虛妄分別緣所生故」，虛妄分別本來就是心王跟心所的功能。

「安慧等義一引證」：云何知然？怎麼樣能夠證明這件事情？底下就要舉這個聖教跟理證，「云何知然？諸聖教說虛妄分別是依他起，二取名為遍計所執」，這個是安慧的意見，到這邊為止。

「護法等義一標宗」：護法怎麼說？護法一標宗說，「一切心王及心所」，都是「由」無始時來「熏習力所變」的「二分」，而這二分是「從緣生」，請注意，從緣生都要叫做依他起，遍計執是恆生妄執為有的。這兩個是不一樣，是無因計因而為有的，是無果計果而為有的。只要由緣生的都是「亦依他起」，而「遍計執」是「依」著這個依他起，「妄執定實」有實法，實一實異，實俱實不俱，一切的二元對立的分別都是依於依他起而生出來的，這種種的二元對立，「此二方名遍計所執」。執為實我實法的種種二元對立，這個才叫做遍計所執。所以你要把遍計所執跟所遍計分開來。了解吧？所遍計不等於遍計所執，遍計所執是你所執生出來的，無體亦無相的若我若法的自性差別，這個都要能背了。但是不要講成口頭禪不知所云就好了，這個是你讀過多少經論的答案。所以你先讀這個東西，的確有他的重要性，所以什麼是遍計所執？什麼是能遍計？什麼是所遍計？到這邊為止應該清楚了吧？而唯識觀是依於什麼？唯識觀不是觀遍計所執，唯識觀是要觀依他起。

「護法等義—引證」：「諸聖教說唯量、唯二、唯種種，皆名依他起故。」，這諸聖教主要還是引自於《攝大乘論》，《攝大乘論》一開始就說唯識觀要怎麼觀？用唯識二種種，這三個理則去觀。唯識要先觀察一切法唯識變，只要識生時，一定帶相見二分生。唯二就是這個相見二分，因此有種種行相。而種種行相，他的相本來就是剎那無住的生滅變異，本來就是無體的生滅。所以唯識相見二分跟種種行相都稱為依他起，這是取自於《攝大乘論》。所以《攝大乘論》無著菩薩開宗明義就講唯識觀，要依著唯識二種種三個理則去作觀，而這三個理則全部都是依他起。你要去遍緣一切依他起，怎麼找找不到遍計所執。證明遍計所執是一個無相之法，因此，把無相之法帶動起的雜染相法去除掉，心就轉依成什麼？清淨相法。那連清淨相法不過就是一個生無性的依他起，你何必執他？連這個清淨相法的依他起也放掉了我執跟法執，那麼聖人的金剛喻定就成就了。那就是《解深密經》勝義諦相品的說法，能記得嗎？很重要啊。所以唯識二種種不是緣遍計所執，不是拿了語言在那裡參啊參，語言相本身就是一個無相之法。他的所依體是誰？剎那緣性無住的生滅法。他是一個剎那緣性無住的生滅法。所以我經常講，你只要放下成見情執，穩穩當當的去觀察他的生滅，生滅還給生滅，他根本沒有住相可得，你於中可以取我取法嗎？怎麼找找不到嘛，所以教你怎麼，教你取個一心念佛的是誰？妙老就說，就是我在念佛，而這個我就一念一念心的相續行，其中沒有一個恆常住不滅的對象，由此知道念佛者無我，念佛者就是我，這兩件事情不二，心中不打架，為什麼？沒有執，知道他是假名所緣，是一個無相之法，我何必對無相之法生雜染心幹什麼？回給他的清淨相法，清淨相法也不過就是一個無生自性的依他起，何必於中起執呢？知就只是知，是不是這樣子，善用其心爾。

「又相等四法、十一識等」，相、名、分別、正智這四法，除掉誰？除掉如，最底下就五法中前四，除如就是把相名分別正智，各位寫上去，因為這邊只跟你講除如，除如之後另外四個，前四法是什麼？相名分別正智，這四件事情都是有為的。十一識就是出自於這個《攝大乘論》的說法，因為一切既然唯識，所以根境識全部是唯識，包括這個三世因果，通通是唯識所攝，都是唯識等，「論皆說為依他起」所「攝」。所以相名分別也都是唯識，唯識的識就是依他起，這是攝論所說的話，就舉這個東西，然後為什麼不含真如？因為真如是圓成實，所以就講，五法的前四個，相名分別正智，因為有為所攝都是依他起。

「護法等義—破斥」：底下開始破斥了，引證就是引《攝大乘論》的這個經證。

1. 第一難：「不爾，無漏後得智品〔見、相〕二分，應名遍計所執。許應聖智不

緣彼生，緣彼智品應非道諦；不許應知有漏亦爾。」，如果不是這樣，那麼無漏的後得心品也有二分，如果有二分的就叫遍計所執，那麼聖智就不能夠緣真如了，那緣真如的聖智就不能夠去緣分別世間相啦。那這樣子的話，聖人的後得智幹嘛用？多此一舉。所以應該許應聖智不緣彼生，緣彼智品因非道諦，不許應知有漏亦爾。所以二取只不過有兩個狀況，二取是有漏所攝跟無漏所攝的問題。而有漏的那個漏，其實是恆生無體的我法二執，那個本來就無所有的東西。不是從依他起的上面把實有的我實有的法，把他拔下來消滅掉了，才成就聖智，聖智從頭到尾就只是看到清淨的依他起，可是因為你一開始沒有根本無分別智，智品沒有成就，所以你在見道位之前，有漏所攝；見道位以後，無漏所攝，無漏的心品，一樣還是依他起。這樣就可以了解為什麼連如來的後得智都一樣會有二取的作用。

2. 第二難：「又若二分是遍計所執，應如兔角等非所緣緣，遍計所執體非有故。」，他又反證了，又若二分，如果相見二分就是遍計所執，那麼應該就像是龜毛兔角一樣，改用龜毛兔角其實講得非常貼切，龜毛兔角根本沒有那個東西，但有那個名言。但不能夠說，所有的名言法全部都是遍計所執。我們今天有體的依他起，一樣是有名言所攝，可是他不像龜毛兔角找不到所依的體。可是聖人的智慧是有依他起的體作依的，如果二分是遍計所執，應該像龜毛兔角一樣不是所緣緣，可是聖人的後得智可以緣真如，可以緣依他起的世間相。為什麼？因為如果是遍計所執的體非有故，前面已經講過了。既然體非有，怎麼可以無中生出一個二取心所緣的境相？而且他如果沒有體，他就不能成熏。
3. 第三難：「又應二分不熏成種，〔當〕後識等生，應無二分。」，又如果他沒有體，他就不成熏，不成熏那後有的二取是怎麼來的？為什麼二取這樣的功能生生不息？只要識體緣境，種種相就這樣子因緣和合就俱生俱滅。
4. 第四難：「又諸習氣是相分攝，豈非有法能作因緣？」，這裡是第四難了，前面每個都有標號，第三，用二分不熏成種，前面的這個各位可以去對照，這邊不是我要強調的重點，你們去對照這個慈航老菩薩的白話講記。又諸習氣是相分所攝豈非有法能作因緣，如果不作因緣的話，那麼後後的二取功能是怎麼來的？
5. 第五難：「若緣所生內相、見分，非依他起，二所依體，例亦應然，無異因故。」因為沒有別的因可以生出二取的功能。所以二取的功能假定不是一個有法相續生的因緣，分別因緣生的有法，他怎麼來發生這個作用？

「護法等義一結正」：「由斯理趣，眾緣所生心、心所體及相、見分，有漏、無漏皆依他起。」由斯理趣，由以上總共有五個非難，相對就不是重要的東西。由這

五個非難所反顯的理趣，知道眾緣所生的心王跟心所，體及相見二分，不管是有漏心王心所，無漏的心王心所都是依他起。請注意，我們斷證轉依的過程是先如實照見無相之法，何謂無相之法？不是真如。什麼是無相之法？遍計所執相。你在依他起當中妄執的我法自性差別是無所有的，是根本無所有的，是法爾無所有的，你要照見他的無相，因此知道雜染相續，自己自討苦吃。由此對於雜染相法就是依他起的染分，知道他苦集滅道味患離，轉捨掉，轉捨掉之後，還給他後得智所有一切清淨依他起的作用，那個作用只是一個沒有生自性生滅的現象，何必於中再有我執跟法執呢？慢慢的俱生法執我執也在修道位斷掉，金剛喻定成就。所以先破無相法，先照見無相法，然後轉捨雜染相法，然後行於清淨相法修諸功德。然後，由見真如知道清淨的依他起也是生無性，他畢竟法爾無生。由此行而捨，金剛喻定成就。這就是勝義諦相品所談到的三種相法的這個緣起。

戊 2. 解第二頌第二句(#21-2 分別緣所生)

依他眾緣而得起故。頌言：「分別緣所生」者，應知且說染分依他，淨分依他亦圓成故。或諸染淨心、心所法，皆名分別，能緣慮故。是則一切染、淨依他，皆是此中依他起攝。

（李老師）第二頌，從 31 頁的第 6 行，下面 3 個字開始，一直進行到 32 頁的第 5 行。剛才前面第一頌，老師幫我們結前到「眾緣所生，心心所體及相見分，有漏無漏皆依他起。」到這邊為止。眾緣所生的心心所體，也就是我們所說的識自體、識體、或者識自性或者自證分。這個心心所體，識體以及識體所起的作用，就是識變現成相見二分，識體和識用，不論有漏、無漏，凡夫當然有漏，凡夫都是有漏；那無漏聖人的心，無漏心也是起作用的，也一樣是有識體、有識用的，都是依他起。上一節課，也就是第一頌，我們結在這個地方，都是依他起。下面要進第二頌的時候，首先先講一下「依他起」這三個字，就是下面開始：依他，把依畫起來，依他眾緣而得起故，所以這個就叫「依他」，「他」就是「自因他緣」；自因他緣，我們叫做眾緣，眾緣裡頭包括自因、他緣，這個都包括在這個他的範圍裡頭。所以就依他，由眾緣而得起故，依他起故。這樣知道嗎？先把這個名字指出來，底下直接進第二句：「分別緣所生」。

接著看頌言，「頌言：分別緣所生者，應知，且說染分依他。」，你看這個，稍微敏感一點，「應知，且說染分依他」，那就一定有遮的就是這裡沒有說的部分。因為「且說」這個地方，我們只說就是微說的意思：「依他」，染分的依他起，那我

們只說這個，表示一定有遮的地方；我只看到你，就表示還有別的人我都視而不見，這樣聽得懂嗎？唯有識啊，其他的都不重要了，識才是主體，識才是那個真正的我們所認為的緣起，識是識心分別才有緣起，那個識才是重要的。那遮其他的，這樣明白不明白啊？同學對於遮詮、表詮要有一點點的訓練喔。

我們講到且說、但說、只說、微說，那一定有遮的部分，這樣明白嗎？那遮的部分就下面在講喔。我們這一句「分別緣所生者應知」，我們現在就只說這個分別緣所生第一種講法，我們只說染分依他，那遮了什麼？遮了淨分依他現在沒有講，為什麼呢？因為淨分依他，也就是「圓成實」，我們在下面第三句開始講，現在第二句的分別緣所生就只說，且就是只說染分依他，這是第一種講法。「或」，那就第二種講法要出來了。「或諸染、淨心、心所法皆名分別」。為什麼？因為「能緣慮故」。「或」第二種講法：諸染淨心心所法，染識或者是淨識，不論是染還是淨的心心所法都叫做分別。

那這裡的分別，假如沒有特別指明的話，都是對凡夫講的，因為就我們學習者的立場，我們是凡夫嘛，你為什麼要學佛法？你就是為了轉凡成聖或者說轉識成智，所以現在都對誰講？不是對聖人講，對我們，我們是凡夫啊，凡夫又叫顛倒，對顛倒凡夫講的。就是基礎上本質上面，這些法講的對象是凡夫；那聖人呢？我們既然凡夫是這樣很合理的，我們就會想知道那聖人呢？否則我們學佛幹嘛？我們要學成什麼樣子，總要有一個盼望，那聖人什麼樣子呢？凡夫和聖人，唯一的差別就是執和不執，識體一樣，識用就是二取，識用一樣。假如你把這一些二取出來的若我若法，妄執定實，你執為實有，你就是凡夫了。同樣，識體的功能作用就是二取，見分取相分，你知道那就只是他識的作用，你不執為實有，那是明明白白，那是智慧呀！但是你把它執為實有，那就不是智慧了。

假如你不執為實有，就是聖人的智慧，就是根本無分別智。那你在不執為實有的情況底下所起的作用，全部就都是後得智了，我們叫無分別的有分別。無分別就識體是無分別的，有分別就是識的用，仍然是二取有分別的，所以老師前面一直講，問題根本不在於依他起緣所生法，問題不在這個地方，問題也不在於你能遍計，就是能緣慮，問題都不在這裡，問題只在什麼？執為實有就是妄執定實。我不知道你們記不記得上一節課的時候，我說過我這一輩子看到的最重要的四個字「妄執定實」，一妄執定實，我們就是凡夫了，就流轉了。妄執定實，也就是執實了；只要一執實了，就陷於十二有支的流轉道裡頭，無明為緣而有諸行，就是執實兩個字。所以無明的定義就是這兩個字－執實，一執實就成了顛倒。

我們回來頌文，或諸染淨心心所法，皆名分別。都是分別，染淨的心心所法就是我們所說的分別。這裡的分別講識自體，識自體按照《瑜伽師地論》的定義：現前了別所緣境界，「了」主要指前五識的了知，知道有個對境，然後「別」，分別，第六意識一起分別，假如是凡夫就直接就落到執實裡頭，就墮相，我們講的墮相，直接就落到執實裏頭。這個現前了別所緣境界，經過前五識去取了有對境，就是資訊交給第六識去分別以後才成為所緣境界，這個就是識體跟識用，根據《瑜伽師地論》對於識的定義：現前了別所緣境界，這個都是分別，有心跟心所法，心就是指識體，心所才會分染淨，染淨心心所法皆名分別，為什麼？能緣慮！就是剛才講的那個能緣慮；識的了別所緣，能緣慮。

你假如有習慣，我上節課一直這樣講，你就會立刻分別：能緣慮跟所緣慮，有能緣就會有所緣，還有怎麼緣，所以我們在說一個東西的時候，你要圓滿的講，就包括三件，緣慮就包括能緣慮、所緣慮跟如何緣慮；能緣慮故，識體就是能緣慮的心；識體所起的作用，識體的這個識自體所起的作用，我們講的二取：見分取相分，或者說能取和所取，這個就是識體所起的作用，也就是識用，就是能緣慮、所緣慮，那如何緣慮呢？「能緣慮故，是則一切染淨依他」。就兩個了，依他起，現在分兩個了，彼二分，染分依他、淨分依他，「一切染淨依他皆是此中依他起攝」。我們現在這個頌裡頭，我們第二頌裡頭所講的依他起是包括了兩分的依他，就是依他起本來就是有這種染分依他跟淨分依他，都包括在依他起裡頭，依他起自性到這邊結束。

丙 2. 解圓成實性

丁 1. 解第二頌第三句(#21-3 圓成實於彼)

〔人、法〕二空所顯圓滿成就，諸法實性，名圓成實。顯此遍、常，體非虛謬，簡自〔相〕、共相、虛空、我等。無漏有為，離倒、究竟、勝用周遍，亦得此〔圓成實〕名。然今頌中，說初非後。

下面就是要講下面半句：「圓成實於彼」，「於彼」，就是剛剛講的那個依他起，你有沒有看到他是從依他起來講圓成實的，「常遠離前性」，「前」我們剛才講什麼？講遍計所執，所以這個前就是遍計所執。唯識，這裡頭用非常多的這種此、彼、前、後。所以一定要有耐心把它搞清楚。這裡的此，指的是甚麼？彼、前、後，指的是甚麼？這種看起來很無聊，但是你就是要把它搞清楚，要不然就變成漿糊了！你不搞清楚，「故此與依他，非異非不異」，你下面就搞不懂了，那個此就是圓成實，我們現在不是講到圓成實嗎？那圓成實和依他起，非異非不異。

「第一個意思：圓成實性是二空所顯的真如」：這裡所講的圓成實是二空所顯。你不要只注意二空兩個字，圓成實不是二空。二空是一種智慧，圓成實是講這個智慧所顯的一切法的本質性。所以「所顯」這兩個字很重要，聽得懂不懂啊？二空是一種智慧，我們通常講的空慧，或者般若波羅蜜。二空這種智慧，他才能夠顯出來一切法的實性，就是一切法的本質性，一切法的實性是什麼？我們把那個一切法的實性，由二空智慧的智體所顯的那個自性，那個性啊，是什麼？就是二空所顯的真如，我們叫他「圓成實性」。不要只記二空，記完整一點，是二空所顯的真如，二空所顯真如才是圓成實性，二空不是！二空所顯的一切法的真實性是什麼？是「圓滿成就諸法實性」！圓滿，把圓畫起來。成就，成畫起來；諸法實性，實畫起來。出來了沒有？這就是為什麼給他這個名稱「圓成實」。二空所顯的一切法的本質性，就是實性，圓滿成就諸法實性了，所以名為「圓成實」。

底下再仔細的解釋一下圓成實的意思，什麼是圓滿成就諸法的實性？我們現在所講的圓成實是二空所顯的真如。二空所顯的真如它的特性是什麼？它的特性是「遍」、是「常」、是「體非虛謬」。講了三件事情。第一個講「遍」，遍就是圓的意思，就是圓滿的。這個道理是非常圓滿的，不會只限於我們講自性或者自相，也不會限於我們只講共相或者共性，也不會只限於二乘，就是聲聞乘人，他們所講的偏真涅槃，那當然更不是我們凡夫所講的我了，他把這些都簡掉，簡別掉、去除掉，所以它是圓滿的。這樣可以懂吧！他在講圓滿是結論。一定要周遍一切才是圓滿，為什麼？因為脫落掉、簡除掉什麼？簡除掉自相的不夠圓滿不夠周遍、共相的不夠圓滿不夠周遍，那當然二乘人、聲聞乘人所執的偏真涅槃就是虛空了，虛空是比喻，偏真涅槃的比喻，不夠圓滿、不夠周遍，那當然凡夫就不要講了啦。他簡自相，自相是什麼？眼所對的色是自相；耳所對的聲是自相；這樣可以知道嗎？這個就叫做自相。像五蘊包括色受想行識，色有色的自相就是質礙性；受有受的自相或者說自性，就是領納；想有想的自相就是取相施設名言，或者我們說構畫；行有行的自相就是造作，或者說遷流；識有識的自相就是了別，剛剛講的了別，這個叫自相。

這一切都是為法，就是生滅法，有為生滅法。有為生滅法的共相，一定要從這邊開始看，他最重要的共相叫做諸行，諸行就是有為生滅法，無常！這個是第一正見！當觀色無常，受想行識都一樣。如此觀，這樣子的觀就叫做正見，這是第一正見，也就是《阿含經》的第一經，第一正見。這個是共相，當觀色無常。我們用色來代表五蘊的話，或者用色來代表色聲香味觸的六塵，或者十八界都一樣，

第一正見就是當觀色無常，這也就是第一法印—諸行無常，這個是共相。一切的有為法生滅法都叫做無常法，生滅無常。聽懂了沒有？！

所以現在我們要講圓成實性，他為什麼是圓滿的？因為他不只限於自相，他不只限於有為法的共相，對不對？所以他簡自相、簡共相，簡二乘人的偏真涅槃，就是二乘人所心心念念在意的，就只是去掉這個俱生的我執，沒有俱生的我執，沒有我就沒有苦，沒有苦，他們入偏真涅槃。用比喻來講就是虛空性，也簡小乘的偏真涅槃，或者說偏空的涅槃。這個很重要喔，因為你的涅槃假如偏空的話，就等於你把空拿來執成跟有一樣的執了，我們說只要有執，就不圓滿嘛！只要有執，即使你是一個二乘的聖人，你執一個偏真涅槃或者偏空涅槃，其實就很像那種把如來藏，當成實有的那種被人家說成外道，那個意思就一樣了，其實如來藏不是那個意思。可是你假如把這個空、這個增益：一切法的究竟實相這個空，當成好像有一個空的境，有一個真的境來執的話，你就跟執有是一樣的。這是不對的，所以要簡、要除掉，明白嗎？這是第三個，簡自、簡共、簡二乘的虛空一偏空涅槃性，再來簡我一這個我性，凡夫執我，你執我，你不是凡夫，誰是凡夫？這執我。所以回來，我們現在再講一個字，這個字就是圓成實性的第一個字，「圓」，圓的意思就是它是周遍的，所有的道理，沒有一個比它更究竟了。真的是很究竟。它不是只講自相、它不是只講共相、它不是只講偏空的涅槃、它更不是講我。可以嗎？所以它圓滿，這是第一個。

「第二個意思：圓成實性是無漏的有為法」：下面講無漏有為。無漏的有為法。還是有為法，我們剛才講有為法的共相是什麼？有為法的第一共相是無常！那這個地方還是有為法，但是它無漏，它就不一樣了。無漏的有為法，我們現在學的就是無漏的有為法，也就是道諦聖言量都是無漏的有為法。不能不講嘛，對吧？我們現在不都是用講嗎？用名言在說，對嗎？這個是有為法，因為是在用名言說的有為法，但是它是無漏的，這個為什麼它是無漏？因為它第一個「離倒」；第二個，它「究竟」；第三個，它「勝用周遍」。這個無漏的有為法有這三個特性：離倒、究竟、勝用周遍，亦得此名，就是圓成實。

我們一個一個講，我們剛剛是不是一直在講它的圓滿？它的周遍就是這個勝用周遍。它非常圓滿了，它勝用周遍，這個雖然它是有為法，因為是名言，但是它是真如，它在講真理實相，所以它是無漏的，它在講真理實相，它的那個勝用，真的能除一切苦，真的是勝用周遍！能夠除掉你自相上的苦、共相上的苦、偏空涅槃的苦，你更不要說這個凡夫我的苦，它真的是勝用周遍，所以名為「圓」，這是

第一個意思。這樣的勝用周遍能夠成就了究竟義，這就是第二個「成」，成就什麼？成就究竟義啊！都已經跟你講諸法實相了，一切法的實性了。最重要就是這一個，為什麼他是「實」？它是真實法，它是諸法的實性，為什麼？因為它離倒（顛倒）。

我有一次問老師，就是我剛剛開始跟老師學唯識的時候，我就問老師。我說我們一天到晚講無明，而且書上對於無明有那麼多，比如說十九無知，也就是在講無明啊，這也是無明，那也是無明，處處都無明，這太麻煩了啦。我請老師告訴我，無明裡頭啊，我還問他，你最喜歡的無明的定義是什麼？我還問他最喜歡哪個無明？你最喜歡的？那個無明的定義是什麼？你有沒有看到我的投機取巧？舉例¹

¹ 舉例：所以才會犯下我上一節課的那個很大的錯誤嘛，我根本沒有看什麼科啊，天的地方已經都給你，不但是有科判，他還連那個科義，都給你寫出來，我都懶得看。那麼小的字誰愛看，就是這樣。你知道嗎？你知道我有多麼癡見慢愛，我就我根本沒有看過，哎呀，剛剛才講過能遍計立證有「十」，現在又出來廣彼彼「十」，那麼這個十就是那個十了，對我來講好理所當然。有沒有？這個錯誤喔，老師在的時候沒關係，你儘管犯好了，反正他在，假如他不把你的錯誤指出來，那是他的錯，不是我的錯。

你知道嗎？等到你哪一天到閻羅王那裡去的時候，你跟他說：我老師在啊，他都沒有說我錯啊，你可以理直氣壯，你知道吧！所以只要老師在，是最好的練講的時候，你隨便講，因為反正他在，假如沒有指出錯誤是他的事。所以他上一節課就已經講了，我這個地方是講錯的，哇，嚇死我啦，我回家以後就趕快看一看，那上面到底寫了什麼東西啊？上面寫的都是我們很熟悉啦，我不知道你熟不熟，反正至少我是熟到不行的東西，比如說我我常常講我們非常熟悉：八分別生三事，能起一切有情世間和器世間。有沒有？八分別就在裡頭啊，分別的一種叫八分別，有沒有？還有，你們不知道熟不熟？我很熟啦，因為這是第六意識的勝作用，叫做七種分別。

第六意識的勝作用就在這七種分別，第一個分成三組：第一組有相無相，第二組任運分別、尋求分別和伺察分別，第三組就是染污和不染污了。七種分別有相無相，最重要有相，因為已經用名言施設了，所以有相。無相，比如說 baby，小嬰兒他無相，為什麼？因為他還沒有學名言，無相。這裡的無相不是指聖人的無相，不是指遍計所執的那個無相，這裡的無相是指還沒有起名言。尋伺（尋求伺察）這兩個心所，唯有第六識有，所以修止觀只能用第六識，你知道他有多重要，因為它有尋伺兩個心所。「尋」就只是思，「伺」除了思，還要帶著簡別性，就是慧，那個就是伺察，這個在修止觀裡頭講得很清楚喔。任運分別就是俱生的我執法執。就是你碰到境界，任運就會起的習氣，那是任運分別。任運、尋求、伺察這三種分別第二組；第三組就是染污和不染污了。假如你是如理的分別，那就是不染污的；假如你是非理的、不如理的分別，那就是染污的分別。我們的分別都是什麼分別？在有相、無相裡頭，都是有相；在任運、尋求、伺察裏頭都是什麼？尋伺，尤其是伺察，但是很可惜，我們伺察所帶的慧心所不是正慧，是惡慧、邪慧，是第七識的慧，第七識具有慧心所，我跟你講心所要背，第七識帶有慧心所，可是那個慧是邪慧、惡慧，這就是我們凡夫在第二組裡頭的伺察，我們的伺察都是帶有惡慧的，帶有俱生我執法執的這第二組。

第三組，就是染污和非染污了，染污是非理的分別，就不如理的分別。那不染污呢？不染污就是如理的分別，這是第六識的勝作用。這個我跟你們講老實話，我真的是熟到不行，連做夢我都知道，我都會講，但是上一節課如何？我說這些分別是前面的那 10 個，護法菩薩在論證六七兩識，可以作為我們這邊能遍計心的時候，那個的十種論證，我就把他接到是這裡廣彼彼的十種分別，我們在講的…2345678 910 對吧？你看看，跟你講離識真的很可怕，而且心裡頭稍稍有一點點，覺得自己已經學的大概差不多了吧？哎呀。這種有所得心真的好可怕。

在《解深密經》裏頭，有一次佛就問那個須菩提就是空生：須菩提，你看一看這個有所得，有所得就叫我慢者，我慢者有多少？須菩提說：無量無邊。那些依我而住，須菩提講依他而住的那些聖者，就是聲聞聖者，都是有所得者，他們已經是聖者了，所以叫做有所得現觀者。聖者嘛，所以現觀嘛？這些有所得現觀者，他們得

回到我們剛剛講的離倒，我就問老師在無明裏頭，老師最喜歡的那個無明的定義是哪一個？老師跟我講顛倒。從此以後，我就牢牢記著，看到顛倒是什麼的時候，就要特別注意。顛倒，你認為我實有，法實有，前面所有的執實，妄執定實，那個執實，那就是顛倒了，你已經顛倒了，把沒有的說成有，把有的說成沒有，你已經顛倒了。在《解深密經》裡頭罵這種人顛倒。無漏的有為法，雖然還是有為法，就是聖言量，雖然還是有為法，他是道諦，所以是有為法，但是是無漏的。為什麼是無漏的？離倒。只要離了顛倒，就是諸法的真實性。離顛倒簡單的講，這一切不為實，就這麼一句話，你只要知道非實，就是諸法的實相、實性。而且你只要知道，你真的能對這個有勝解的話，心不顛倒，必定往生。無漏的有為法離倒，所以他是實。究竟，是成就了究竟，是成；勝用周遍就是圓滿；所以這次再講一次，亦得此名，從這個角度來講，圓成實得名的來由。

「然今頌中，說初非後」：在下面，「初」就是我們前面講的那個二空所顯的真如，那個是初，然後現在後，就是講這個無漏的有為法，就是淨分依他，無漏的有為法，這個地方講初，我們現在三性裡面圓成實性，所講的圓成實是指第一種講法就是二空所顯的真如。非後，不是現在講的這個無漏有為，就是淨分的依他。

丁 2. 解於彼言及第四句(#21-4 常遠離前性)

總解	此〔圓成實〕即於彼依他起上，常遠離前遍計所執，〔人、法〕二空所顯真如為性。
別解	說「於彼」言：顯圓成實與依他起，不即不離；「常遠離」言：顯妄所執能、所取性，理恆非有。「前」言義顯不空依他；「性」顯二空非圓成實，〔因〕真如離有離無性故。

「總解」：「此即於彼依他起上，常遠離前遍計所執，二空所顯真如為性」。「此」，現在我們這個第三頌下半所講的圓成實性，這就是此，現在我們在講的這個圓成實性。「於彼」，就是前面的那個彼：依他起。那依他起不是分兩分？一個淨分依他、一個染分依他，染分依他當然不是圓成實，染分依他都已經變遍計所執了，他也不是在依他起上面所說的淨分依他，他是指什麼？他是指我們剛剛前面講的那個二空所顯的真如。此即於彼依他起上怎麼樣？於彼上，就是於依他起上面，你只要常常遠離，恆常的遠離，遠離什麼？前面我們所說的遍計所執。只要遠離

蘊、得處、得界、得食、得緣起、得四諦(就是四聖諦)、得道品七個，這就是阿含七事，有所得現觀。你看看，我的老天呀，你不要以為你有什麼了不起。

了遍計所執的那個二執：我執和法執，我們就叫二執；遠離二執，我們就叫二空。所以這個二，指的是我執、法執；空就是除去，把他脫落掉，把他遣除掉，遣除掉什麼？這個二執：我執、法執。當我執、法執遣除掉以後，空了以後，空去二執以後，所顯的才是我們講的圓成實，二空所顯的真如。二空不是真如，是二空所顯的真如。二空所顯的真如為性，為圓成實的自性。記著，這兩個字「所顯」，二空所顯的真如，為圓成實的自性。

「別解」：底下這三行，說「於彼」言，你把「於彼」劃起來。說「於彼」言：「顯圓成實與依他起，不即不離」。不是一樣，也不能離開彼此，不即不離。然後下面「常遠離」劃起來，「常遠離」要解釋什麼？「常遠離」言：「顯妄所執，能、所取性，理恆非有」。下面「前」言：「義顯不空依他」，這個「前」劃起來。前這一個字說什麼？「義顯不空依他」。再下面「性顯二空非圓成實」。這個「性」劃起來，「性」顯什麼？「性」顯二空非圓成實。何以故？因為真如「離有」性、也「離無性故」；第二頌到這邊結束。我剛才要你們畫起來，你現在把他連起來看，把你所畫的連起來看。圓成實於彼，常遠離前性。我們剛剛只解釋了圓成實，而且解釋了兩種圓成實的名稱由來：一種二空所顯真如、還有一種淨分的依他，現在我們所採取的圓成實的定義是第一種，就是初第一種，二空所顯的真如。我們剛才只解釋這個。

接下解釋「於彼，常遠離前性」。就是除了圓成實已經解釋完了，很仔細的用了兩種講法，講完以後告訴你，我們簡擇第一種講法，我們接下來要解釋圓成實他怎樣？他於彼，於依他起，和依他起，你看一看他們兩者的關係，圓成實和依他起的關係，圓成實於彼，他們關係怎麼樣？圓成實只不過是在依他起上，常遠離前就是遍計所執性而已。常遠離前性，假如這麼簡單消文，你看，那我剛剛那樣就消了，可是你看看論主他講的就深刻很多，那等一下老師一講的話，那就完全不一樣了。

「於彼」：說「於彼」言，言說什麼？「顯圓成實與依他起，不即不離」。「顯」這裡就要顯。這個「於彼」，圓成實與依他起的關係顯出來，這一句「於彼」這兩個字就顯出來，所顯什麼？所顯圓成實和依他起的關係，這二者的關係是不即不離。圓成實，當然不是依他起，依他起是有為法，是生滅法，是無常性的。很明顯的，你立刻就會想到這第一正見。可是圓成實他是常性，他是一切法的實性，他不可能無常，他一定是常，永遠如此，一切時、一切處、一切法，都不改變的；他是常，他不改變的，他是究竟義了，怎麼還會改變？所以他不是依他起，依他起是

無常性，他是有為法。依他起，我們講的緣生法。我們現在講的圓成實，不是淨分依他，是二空所顯的真如，是講真如，是勝義，他不一樣，他為什麼不一樣？因為依他起是有為法，所以他是生滅法、無常，生滅無常。但是圓成實勝義，不是這樣，他是究竟法，他是永遠如此的，不會改變的常性，兩個當然不一樣，所以圓成實不是依他起，不即，他不是依他起，但是也不離。你要看圓成實就是一切法的實性，你不從一切法上看，你從哪裡看？圓成實叫做一切法的實性。就是如世尊言：一切法無我，要從一切法上看。

假如說你離開一切法，要去觀一個空，那是很可笑的事情。那就變成偏真涅槃的那個虛空性。觀是從一切法，有為法上面，才能觀一切有為法，一切法的實性是什麼？結果發現一切法的實性，就是有為緣生。有為法、緣起法的實性是無自性空或者說無我，連起來就是緣起性空，或者說緣起無自性空，或者說緣起無我，或者說我們唯識比較說的：一切法無我，或者一切法空。是要從一切法下手，從自己本身下手。最善巧就是從自己本身下手，從自己的五蘊下手，你看看你自己本身，就是你這個異熟果報體，你這個根身是甚麼？你這個根身一定是兩方面，一個是這個身體的色法，一個是心法，一定這兩方面。色法是真實有的嗎？我只要把你的鼻子捏起來，你就知道了，色法不是真實有的，他是靠眾緣成就的。或者我給你多一點的時間了，我讓你一個禮拜不吃飯。我再問你，色法是自己有的嗎？是真實有的嗎？你就會知道色法是靠眾緣生，他不是真實有的，這個很容易，而且你自己剎那、剎那，就老去了，尤其像我這種年紀的話，那個是好迫切的，那個時間是寶貴啊，你就好像覺得時間過去就是生命流失。

那個剎那、剎那，就老去，所以這個色法怎麼會真？他再虛偽不過了，色法不真，那難道心法真嗎？那不用講了？我一句話就可以讓你這樣想，我一句話就可以立刻讓你從高興變不高興，或者是從不高興破涕為笑，你知道吧？舉個例子，我說：你們這種人憑什麼學唯識？還想學唯識，還想要知道一切法的本質性，一切法實相是什麼？算了吧，你們哪有資格啊？老師說你們幼稚園班？我說你們連幼稚園班都不夠格，你會怎麼想？然後我說：你們好棒喔，就算你們是初學的幼稚園班好了，你們也能夠了解剛才所說的圓成實性是什麼？好棒喔，了不起！所以心法是真實的嗎？心法好虛偽啊。一點都不真實，所以你就不過是色心二法。心法包括受想行識，你就是色心二法而已。色不真，真的是好虛偽；心也不真，好虛偽；你說你在哪裡？你哪裡真？哪有我？講道理的時候，好清楚，理無。可是你自己一回到生命經驗上，你就處處都有了，真的是切切實實的情有理無。

簡單的講，那個理無的部分，你可以用和合跟名字記起來，他就理無了。但是情有，當情者誰？我呀，當情者誰？我第一天練講就被簡老師罵，情執那麼重，怪不得是女生。不但罵了我情執重，還罵了女生。女生比男生情執重。因為世間人把這個情執，美其名曰母性。「於彼」，圓成實於彼，彼就是依他起，圓成實和依他起的關係是什麼？不即不離，圓成實不是依他起，依他起很明顯的是有為法，是生滅法，圓成實不是。但是圓成實即使是依言的、有為的，你要去體會什麼是圓成實，你必須從依他起上面，一切有為法的實性是什麼？你要從這這個來體會，所以他也不離開依他起，不離開一切緣生法這樣。

「常遠離」：那下面分成「常遠離」、還有「前」、還有「性」，他分開這樣解釋。「常遠離」說什麼？「常遠離」所「顯」的是「妄所執」。我們一切的苦，流轉都是因為妄所執。妄所執，執什麼？執這個「能、所取性」。能取性、所取性，也就是二取性，識體的作用。識體的作用就是二分，也就是見相二分；或者二取，能取、所取。我們把這個識體的作用，能、所取性，而且是執，這個執就叫做妄執，執是什麼？執以為是實有我、實有法。本來二取以後，我能取就是心出來了；我所取，那個所取就是我們認為的境界。本來這個只是二取性的結果，見分取相分的結果，有如法、如我，我們把這個如法如我，我們真的不了解，我們就似我似法好像有，然後再接著執我執法，變成有實我實法。一步一步，那個如就不見了。所以在《攝大乘論》裡頭講，你只要執取不有，就是如了；如執取不有，故說無二義，無二義就是圓成實，平等真如。只要你如就好，如的意思是什麼？如的意思就是執取不有。執取不有，然後你就會看到如法，如的話實不有，但是如現，這個顯現的一切，就是遍計所執出來顯現，二取出來，見相兩分，見分取相分出來的如見非一種，種種相就出來了。

如執取不有，假如執取不有，假如你真實的執取不有，如執取不有。故說無二義，就是平等真如的勝義，就是圓成實性，這是《攝大乘論》。這個要常遠離，恆常地遠離他，這一句話的意思是要顯妄所執的能、所取性。本來能、所取性是識體的功能作用而已，你假如加上一個妄執，妄執就是為實，妄執為實我、實法的話，那就不得了，那就變成顛倒凡夫，然後就無明為緣而起諸行，流轉了。「妄所執能、所取性，理恆非有」。從我們講了那麼多的道理來說，你應該知道他永遠「恆」常都非有，無所有的。

「前」：圓成實於彼，常遠離，常遠離什麼？前。現在解釋這個前。「前」所顯的義是什麼？他所顯的義是顯不空依他。這裡注意一下，他為什麼要特別強調「不

空依他」？那要空什麼？要空遍計所執，要空你那個前面所說的妄所執，要空妄所執，不空依他起。常遠離前性，那個前是指遍計所執，要空的是遍計所執，不是要空依他起。你空依他起，幹嗎？義顯不空，不要空依他起，那空什麼？空前就是遍計所執性，就是你的妄所執。

「性」：最後一個字「性」，圓成實於彼，常遠離前性，「性」這個字在說什麼？他所顯的是二空，非圓成實。二空是我們現在在努力學的這個空智，「智」他是一種智慧，不要用我們的妄識，妄識是我們俱生的，現在努力的在學習，這是學來的二空的智慧，但是這個二空的智慧不是我們這裡所說的圓成實。為什麼？因為二空所顯的真如，這個真如一切法的真理實性，這個真實性，真如離開有、離開無這兩種性。無性，或者是有性，你當然不能執有，但是也不能執空，執空就變成偏空，你最多了不起就是偏空涅槃去了，偏空涅槃跟斷滅有什麼差別？我問你有什麼差別你，你想深一點，偏空涅槃跟斷滅到底有什麼差別？你自己好好想一想，雖然覺得勉強，覺得太累了，覺得自己實在是有那個能力嗎？你有諸多疑問，但是你會知道大乘是唯一的路啊，二乘真的不是。

你假如不學這種二空的智慧，你就是那種二執的凡夫，你永遠流轉了，你還講什麼成聖。所以一開始念前行文²的時候，最後你真的要常記得。我們這個身已經有了喔，我們這個道場也有了，你知道那個前行的十種圓滿的內圓滿、外圓滿都已經有了。你為什麼要白白浪費你已經有的這個已經內圓滿、外圓滿，白白空過此生，你為什麼要這樣？你絕對不要這樣，這樣到你死的時候，你一定要抱憾而終啊。

那假如不這樣的話，你就要記得最後的那兩句，止觀常委行前面那一句是什麼？「當身心遠離」，要常常這樣，身心要遠離。假如你不願意這樣子做，一天到晚攀緣五欲六塵的話，是不可能修止觀的，不可能有下面止觀常委行。所以在止觀常委行的前面，一定是當身心遠離。不要笑人家，修遠離這是聲聞，不要這樣，修遠離那是共法，那是一定的，那是那是蓋大樓的基礎啊，基礎要打得好的。真如呢？二空所顯的真如，他不是你執有這一切實有執我執法這一切事，它不是這樣，但是它也不是執有一個偏空的涅槃。你假如執有你當然是顛倒凡夫，但是假如你執

² 歸敬偈：稽首唯識性，滿分清淨者。菩薩釋彼說，利樂諸有情。我等眾弟子，聞思修道果。思擇自他利，正念真實義。信受并奉行，自修為人說。體解涅槃性，正覺大菩提。人身今已得，佛法今已聞。得身心遠離，止觀常委行。

空就斷滅了。而二空所顯的真如，離執有也離執無性，它離有無性。

乙 2. 辨不異、一(#22-1 故此與依他，#22-2 非異非不異，#22-3 如無常等性)

(廖老師)請把課本打開，卷八第 32 頁，總頁碼 372 頁，我們要連貫到第三頌。三性段總共有三個頌，20、21、22，那 20 頌的四句偈，就定義什麼叫做遍計所執。那它分成能遍計、所遍計、跟遍計所執的自性。那麼能遍計是什麼？我們指的是勝作用，廣說當然八個識跟它相應心所都能遍計，不過要達到真的周遍計度的勝作用，唯有第六識。那麼所遍計的物是誰？那個對象是誰？依他起，那廣分別叫做蘊處界等，我比較喜歡講的是，蘊是果相，處是緣相，界是因相，其實蘊處界就是因緣果相，也就是你觀察的對象。那你用什麼東西觀察？當然用你的六識心嘛！你的六識心就隨著前五識對境的時候，乃至於第六識在打獨頭妄想的時候，就要觀察這件事情，這叫隨念。那隨念有智慧俱行，就叫隨觀，然後就會產生隨覺。否則就在無明觸過程當中任著習氣拖著你走，這個是自己必須要明白的。所以我越去把瑜伽止觀拿來實際練習，就越發覺我所學過的唯識經論裡面的法相，全部都在描述修學止觀過程當中的心路歷程。而我的結論是什麼？其實不是我的結論，佛告訴我們的結論是什麼？唯有心路歷程的生滅變異，於中沒有我、沒有法的自性差別，他一直不斷得到的結論，就是唯有緣起緣生諸行，沒有我、沒有法。在我法上妄執的自性全部都是顛倒執，顛倒執就是無中增益為有，這個非常清楚。

那麼由四句偈定義了能遍計跟遍計所生的自性，之後呢？很快的用第 21 頌前兩句偈定義依他起自性，用後兩句偈來講這個圓成實自性，而這個依他起跟圓成實通通聯繫到前面第 20 頌的這個遍計所執自性。為什麼？因為依他起自性是遍計所執的體。可是你把根本自己沒有體、沒有相的遍計所執，執為若我若法的自性，所以呢？依他起本來是分別緣生的，生無性的法，活生生就被你搞成了雜染性。如果能夠於依他起，當面遠離我法二執的實有性的話，那他當下依他起又轉成什麼？圓成實了。而圓成實又換另外一個名字，就是二空的觀智所顯的真如，二空的觀智就是般若波羅蜜，般若波羅蜜所緣的境相，通通名為真如。為什麼？因為它是法性。

依他起是法，圓成實是法性。因此就進到了如來藏學者最愛談的法跟法性的關係，這就是法界緣起。因為法界緣起談的就是法跟法性的關係，所以《辨法法性論》

是我們唯識論當中談法跟法性之間關係，最具體的一部很小的一部論。末學曾經也講過，到現在好像也引不起很多人的重視，就跟這部論消失在整個咱們漢傳佛教裡面一樣。漢傳佛教有傳承，可是就是沒有人很重視。就連漢傳算是一個如來藏的大宗，卻對《辨法法性論》，乃至於對《辨中邊論》都不太重視，我覺得可能因為漢傳的學者的偏好的關係吧，就特別愛《大乘起信論》跟《楞嚴經》，而對這幾部唯識經論非常重要的這個支論，卻不加以重視。

回過頭來這樣子的 20、21 頌到底得出什麼結論？在三性段的第三頌，就是 22 頌的四句，前兩句話說明這三性之間的非異非不異。那麼第 3 頌的後兩句就在說明，非不見真如而能了諸行。諸行就是依他起，真如就是圓成實，如果不能夠悟入圓成實，是不可能見清淨的依他起。而染分的依他起老實講，只見到雜染，見不到依他起。見到雜染就覺得雜染實在是苦啊！逼迫你去造業，去輪迴當中不得自在。因此你會很想滅掉這個這個傢伙。可是問題是，你滅掉這個傢伙修那個無受、無想的定的以後呢？你就活生生變得外道。所以這個受想不能滅，可是轉依又沒有一個立足之處，在修行上很苦，所以你沒有聞思慧的話，在這裡老實講通通走外道的路

如果沒有正確開悟的老師當指導的話，很多人長時間就從南傳老師那邊學到專注定，然後聞思慧又不夠，搞到後來根本沒有辦法轉學真正的佛法。佛法是非常非常怕你修專注定的，可是呢？現在幾乎所有江湖上教導禪修的，都是從專注定下手。開放六根那種很放鬆狀況底下很自然的禪觀，卻不被強調。乃至於聞思慧卻變成一種所謂修行人非常詬病的對象。我們不要講南傳跟藏傳了，咱們漢傳就是離文字參，參個鬼啊，沒有文字的聞思量，要參什麼？參你的習氣，你又不知道那是你的習氣，就以為越不用聞思量，越不用文字教言，就越認為是自己的清淨現量。真的是鬼啊！你如果去實修就知道了，越修，你看到啊！修行人的圈圈裡面越多爭議，你看古來從根本分裂以後，二十個部派的爭論的由來。到現在我都主張應該要不採宗教，宗教本來是要救度社會的，可是有宗教的社會，卻變的是另外一種意識型態的對立，那宗教幹嘛用呢？所以這個是很奇怪的事情，那原因的關鍵就在於佛法對於修行的那種建議沒有被傳承下來。而那個建議在哪裡？就在唯識經論裡面，瑜伽行派的教導裡面，這個是非常重要的事情，這也是我從妙境長老那邊學到之後，我覺得很重要的一部分。

那麼連接到 20、21 頌到了 22 頌做出兩個結論。先講第一個結論，這三性非異非

不異，你說老師不對！這邊只講依他起跟圓成實的不一不異，沒有講三性的不一不異。別忘了，三性跟唯識之間的關係是什麼？因為唯識所以佛說三性，可是三性全部都是唯識，而唯識你不要用文字上去看，唯識的識就是依他起，三性全部都是依他起，但都不離於識，也就是不離於依他起，因為遍計執跟圓成實，是依他起的彼二分，隨著你執與不執，對不對？安立它的染分跟淨分，執就有染分，無執他就有清淨分，這個也是《解深密經》說法。那麼由此雖然在頌文當中的語意，只講依他起跟圓成實的非異非不異，實則就說明了誰？就說明了三性的不一不異。為什麼？因為在 20 頌用四句偈定義遍計所執的時候，他就已經說遍計所執的體是誰？依他起。可是如果不見依他起，就活生生的把妄執的若我若法的自性見跟差別想，當作是一切的我體跟外法，這個就是問題所在。

我們還在看科判，那個非常重要，因為科判來自於述記。述記給遍計所執，就是給 20 頌下的科判是對著依他起，相對去解釋遍計執，所以當他在解釋遍計執的時候呢？他是搭著依他起去解釋遍計執跟依他起的關係。而他語意後面說什麼？遍計執的體其實是依他起。因為你妄執了若我若法的自性見跟差別想，所以他才改名為什麼？遍計所執。這個是整個這個結論，你們必須要記住的這個東西。所以因此在 22 頌這邊得到兩個結論，前兩句偈講第一個結論非異非不異，他雖然只講到依他起跟圓成實的非異非不異，可是你要把這個非異非不異的邏輯放到三性之間的關係。那如何放到三性間的關係？我們留給下個禮拜。

丙 1. 解法

由前理故，此圓成實與彼依他起，非異非不異。異應真如非彼〔依他起之〕實性；不異此〔真如〕性應是無常。彼此俱應淨、非淨境，則〔根〕本〔無分別智與〕後〔得〕智，〔作〕用應無別。

（廖老師）那麼回到 32 頁 5 行。「由前理故，此圓成實與彼依他起，非異、非不異」，先立宗。宗就是這句話。由前面這一段 20、21 頌所講的道理。「此圓成實與彼依他起，非異非不異」，先立一個結論，然後再做兩句兩句的推論，推論是什麼？「異」。上次請各位要圈起來，這「異」一個字，這個字就是如果有差別的話，那麼應該是圓成實的真如就跟「彼」，「彼」就是依他，旁邊小字不是有寫了嗎？那麼圓成實的真如就非彼依他的實性，到「真如非彼實性」這邊為止。那麼如果「異」，也就是說圓成實跟依他起假定是不一樣的東西的話，那麼二空真如的圓成實，就不是依他起的真實性，為什麼？因為他是兩個獨立的事

件，對不對，哪會有另外一個事件能夠去顯現彼依他起的真實性呢？如果真如是依他起的真實性，就應該在依他起的行相上面去顯現他的道理性嘛！這個道理性，絕對不能夠獨立於依他起的行相上而得顯現，對不對！

因為兩個有差別，有差別意思就是圓成實跟依他起是獨立的兩個事件，兩個事件。獨立的意思就是不搭嘎。兩個各自有自己的因緣。所以依他起不管是基於什麼樣子的東西，他都不會得出一個圓成實的結論，所以真如就不能夠說明，依他起行相上面的道理性，就不能說這是不異，如果你主張依他起跟圓成實是兩個獨立事件的話。那你如果說不是獨立事件，就是一件事，只是不同名稱的一件事，那也不對！底下就說了不異，不異就是講此性，就是什麼？圓成實性就不是彼依他起所顯現的無常的共相。表示什麼？二空真如也是無常，如果無常的話，因為他是有為法是生滅法，那麼圓成實是生滅法是無常性，那就不是真理，是隨著因緣改變而會改變的東西，因為他就跟依他起的無常的生滅現象是一樣的。

那同理可證如果是這樣子的話，如果真如也無常的話，那麼「彼此」，「彼」就是指誰？依他起，「此」就是指真如。依他起的行相跟真如的道理性都應該淨非淨啊！清淨一起清淨，不清淨一起不清淨，對不對？要嘛都通通屬於一種清淨或染污的狀態，不應該會從原來的染污，然後變成真如的清淨。然後呢一下子創造一個理論，本來是清淨的，一念不覺生三細就變成染污了，那修了半天之後，染污又變得清淨了。清淨跟染污，那如果一下就不小心打個盹了，佛又變回愚癡凡夫啦，那這樣的話成佛幹嘛呢？然後這句話是非常嚴重的控訴！

所以我們現在很多人講佛法的道理，他就不幹這個基本邏輯。他說：因為我講勝義諦，所以呢？語言的錯誤是你們的問題啊！拜託啊！這個講者就已經有問題了。而且更嚴重是什麼？如果彼此就是依他起跟圓成實，同時清淨同時不清淨，要嘛一起清淨，要嘛一起不清淨的話，那麼根本智跟後得智他有什麼差別？根本就是於境無分別的。後得智是依著無分別的理於境起世俗的分別，那何必要分別根本智跟後得智？那我就保持在根本智之內，然後呆呆笨笨的？很多人就很非常突顯這個東西，哎呀我的心，只要像根本智一樣於境無分別如鏡照物，我跟你講鏡子是愚癡的，為什麼？他於境界不分別的？胡來胡現，漢來漢現，你標榜這個東西有什麼作用？鏡子那個無情物就有這個功能，你修行修得半天，腦袋瓜就跟鏡子一樣，如鏡照物於境不分別。這樣的話後得智幹嘛用？佛的十名功德全部表現在後得智上，這個是非常嚴重的控訴。

哎呀！我們要反省，可是問題是我們那種世俗諦的邏輯啊！要嘛墮在異，要嘛墮在不異，那個非異非不異，確實沒有辦法思考，你可以想個不一不異的東西，出來給我。你舉出兩個概念，然後呢？用你的世俗諦的道理邏輯告訴我，他是不一不異的。水跟波。水跟波怎麼樣不一不異？老實講，波並沒有講那個濕性，波也是水。水會現波的相，所以波是水的某一種分位的相，改名稱為波。所以波唯有名，他沒有體，體是誰？水啊！曰：體，波水一個，那是說他的體都是水。而相有分別，問題是水有什麼相？沒有相，水只有濕性。所以在冰，固體的狀態的時候，他還叫水，他變成水蒸氣，他在氣體狀態，他也叫水，為什麼？水只是約濕性那個分別作用的那個狀態，通通具有濕性的功能，因此通通具有濕性體的那個三態，氣態、液態、固態，全部都叫做水的三態。對不對？那他在液態的時候，產生了隨風起舞的波浪。那個動向，很多東西啊，草也有浪啊，那個浪也可以叫做波啊。對不對？所以波有種種名，不一定在水上面。波如果沒有水作依的話，波這個名字沒有體，他只是一種動作分位的假名而已。任何能夠做出那種動作的都叫做波。所以波水並不等於就是一個，這個在語言邏輯上是有毛病。

（李老師）請看到就是 32 頁的第 5 行入文了。「由前理故，此圓成實與彼依他起，非異、非不異」，講異跟一，不異就是一，非異非一。

「異」：異畫起來，異是什麼？假如圓成實和依他起，你要講一或者異，一定是有一個觀察的對象，這個觀察的對象一定是兩個以上才有比較，絕對不是一個，這個地方講的就是圓成實和依他起，這兩個你觀察的對象是異還是不異？是異還是一？這樣明白嗎？所以現在開始這個這兩個觀察的對象，依他起和圓成實，假如異的話，那麼應該怎樣？假如這兩個異就是完全不同，各有各的體是完全不同的話，那麼真如圓成實性，就不是彼他起性的真實性或者本質性，這是錯的。

因為所有一切法都是緣生的，就是依他起的本質性或者真實性，都是什麼？圓成實性，圓成實性是一切法的本質性，是一切法的真實性。所以他兩個不是異，他兩個不是各有各的體，不是兩個不相關的。圓成實就是一切法這個真如法性，就是法性這兩個字要先記得，真如法性是一切法的本質性或者真實性，要不然怎麼叫法性呢？所以假如你說依他起跟圓成實是異，兩個不相關，兩個完全兩個沒有關係的話，當然錯了嘛，因為圓成實就是依他起的真實性、本質性，因為圓成實真如是一切法的法性，依他起各個不同啊，因為他是緣生法，所以一切的法千差萬別。你假如要從法相來看，千差萬別。但是假如你能夠離掉這個法相的千差萬

別，因為那個只是表面，那個會狂惑你的，你不被它所縛的話，假如你能夠直接穿透它，看到它的本質性，它的法性、真實性的話，完全一樣，所有的法都一樣無二性，什麼性？平等性，無二的平等性，所以在《攝大乘論》裏頭，《解深密經》也一樣，定義圓成實性就叫做平等真如。一切法都一樣平等的，真如是平等的，不可能像這個萬法依他起是千差萬別的，假如你用相上來看，會一直困在相上，所以要從相上來看這個平等，我告訴你你會辛苦死了，我花 10 年了，心裡頭好苦啊。

我又要講了，陳進興跟我們阿嬤陳樹菊，你說他兩個一樣，你別說陳樹菊，你只要說我老媽就好了啦，我老媽，陳進興跟我老媽要比，門都沒有，怎麼平等？你懂我的意思嗎？很苦啊，很苦你要怎麼想？我是花 10 年，我現在就告訴你們，我花 10 年得到的結論。相為什麼平等？講平等的時候是性跟相都平等哦，所以用兩次平等平等喔。為什麼相也平等？這好難哪，因為都是如是因就如是果，真平等啊。那性就不要講了，當然平等，都空性嘛，法性都是。都是空性嘛，法性是一切的可能性嘛，都空性嘛當然平等，我們每次講平等的時候，假如是從法性邊來思維是很容易的，法性當然平等，但是法相怎麼也會平等？我搞了 10 年呢，因為如是因就如是果，這真的是真平等可以嗎？我希望你們不要不要搞 10 年。

這是講「異」，假如依他起跟圓成實是兩個不同的東西的話，兩個完全沒有關係，那不合理啊，因為依他起的真實性，或者說本質性都是圓成實啊，所以你從法性邊來說，這兩個是一呀，不是異呀，所以假如你說異，那麼應該「真如非彼」依他起的「實性」。記著啊，你回去不要一直在那個邏輯上面想一跟異，不要這樣子。好吧，你進到法裏頭不是就容易多了，你不要用邏輯的思辨，用法嘛，所以我說法說跟喻說你懂了就好了，你不要勉強自己委屈自己這麼困難的跟他奮鬥，不用這麼辛苦。

「不異」：假如依他起和圓成實就「不異」，他們兩個就是一個東西，就是一個一個，圓成實就是依他起，依他起就是圓成實，兩個完全一樣是一的話，不異就是一囉，假如這兩個是一的話，那麼「此性」，你看這個「此」就是圓成實，旁邊不是有寫，此不是有寫一個真如，我們在講彼依他起此圓成實啊。這個此性就是圓成實，就是真如，那就是無常了，這絕對不對嗎？圓成實是常嘛，圓成實不變異的，真如是不變異的。他怎麼會是無常？可是無常是依他起的法性喔，依他起就是緣生諸行啊，緣生法的法性就是無常，所以這兩個一定不同。這個就叫做異，這個就不一了，這樣可以嗎？所以兩個，假如說它不異，假如

它是一的話，就犯了這個錯誤，那麼圓成實也變成無常。這是這個比較明白啊，比較容易懂，因為緣生法的法性都無常嘛，這是第一個法性嘛，諸行無常嘛，但是真如呢？真如法性是常啊，真如法性是不變異的，他是不變異的。

下面其實也差不多了，彼依他起跟此圓成實這兩個東西，假如你說他是一樣的「不異」的話，那麼「俱」，就是都是應該淨、非淨境了，那我們知道依他起當然有淨和不淨嗎？依他起，假如你搞成遍計所執，那當然是不淨了，顛倒啦，怎麼會淨？當然不淨了，但是依他起，假如你依的是聖言量的話，聖言量也是依他起喔。聞思聖言量修止觀，若由聞思修，依聞思修入三摩地，就是轉識成智了，那個就是淨啊，那個就是淨的過程，那個就是還滅的過程啊，不是那個非淨顛倒啊，對吧！所以依他起跟圓成實真的要搞清楚啊，好，你真的要搞清楚是兩個啊，這是第二個。

「本、後智」：第三個在講根本智跟後得智，這個是在講聖人。見依他以後，就是見道以後就是聖人了，那見依他就是開根本智，就是根本無分別智，「本」是根本智，「後」是後得智，這裡在講本、後，所以你一看就要知道這裡是在講聖人，前面是在講凡夫，後面我們這個是在講聖人的境界，聖人由根本智，發起後得智，根本智和後得智是不一樣的，我舉比喻你就聽得懂了，根本智像是鏡體，鏡體沒有分別，對不對？鏡體沒有分別，可是鏡子生起作用的時候，胡來胡現漢來漢現，這個叫鏡像，鏡像有沒有分別？有哇，根本智和後得智不一樣，後得智也是有分別的，但是他跟凡夫的有分別不同，不同在哪裡？執跟不執，聖人不執，他不會執嘛，他知道這一切是如幻事嘛，事有而實無嘛，聖人知道嘛，這個就是他證得根本智嘛。所以他起後得智的時候都是有分別的，但是他知道如幻事啊，他不會執，他怎麼可能執，幻事你執持他幹嘛？你有病啊，可以嗎？

所以這個地方「本後」，「本」是智慧，「後」是用，這個本是根本智，根本智起用叫後得智，則「本後智用」。那麼根本智後得智「應無別」？可是有別啊，所以你不能說他不異，他是有有異啊，他是不一樣的呀，這樣可以了嗎？可是你要搞清楚依他起是怎麼回事，圓成實怎麼回事，假如從依他起跑到遍計所執去了，遍計所執性執，你就是顛倒凡夫，同樣是依他起，假如你不執，那就是聖人，就是開了根本智，然後根本智的起用就是後得智，他就是聖人了。這樣清楚了嗎？

丙 2 解喻

〔問：〕云何〔圓成、依他〕二性，非異非一？〔答：〕如彼無常、無我等性。

〔若〕無常等性與行等法〔是〕異，應彼〔行等〕法非無常等；〔若〕不異此〔無常〕應非彼〔行等之〕共相。

（廖老師）底下就解釋第三句，這裡告訴你一個因明思考一個簡單的東西，「云何二性非異非一？」所謂的二性是什麼？就是如無常等性跟依他起，無常性是真如，依他起有種種有為生滅住異的行相，由生滅變異的行相顯現無常苦無我的真如性。對不對？那麼他說啊！「異」，如果圓成實跟依他起假定有差別的話，那麼彼法就是依他起的行法，就不是無常等，法性的顯現。對不對？如果你主張真如跟依他起就是圓成實跟依他起，是不同、是獨立的兩個概念，獨立兩個事件的話，那麼依他起的行相就不會得出無常苦無我的共相的理。對不對？因為兩個是獨立事件，你何必以獨立事件當中無常苦無我的法性，去稱說彼行法依他起上面所顯現的道理性呢？對不對？如果是彼行法依他起的道理性，他應該在彼行法上面顯現啊！所以他不應該是獨立的事件，應該是一件事，可是如果是一件事的話呢，底下就說了啊！「不異」。如果他是一件事的話呢！「此應非彼」，那麼此就是什麼？無常苦無我的這個法性，就不應該是依他起的行相當中的共相，共相就是他的道理。對不對？就不是由彼行法歸納出來的道理！

（李老師）「云何二性？依他起性和圓成實性，非異、非一」，它底下又重講一次非異非一，開始講，「如彼」就是依他起，彼依他、此圓成，不要忘了啊，如彼依他起，這裏依他起就是諸行諸緣生法，諸行就是諸緣生法，都是生滅法，緣生法都是生滅法，生滅法的法性是無常，生滅法的法性是無我還有一個「等」，生滅法的法性，我都有用法性你不要漏掉，我們所說的依他起的法性，性皆無常，性皆無我，性皆空，空性，有一個「等」。「如彼無常、無我等性」，緣生法的法性無常、無我、空等，無常性、無我性、空性，依他起的法性，「無常等性」，這是法性，這是依他起緣生法諸行的法性，就是緣生法、生滅法「與行等」，這個叫法，假如是諸行，假如是緣生法，他就會有各式各樣千差萬別，因為因緣不同嘛，那個緣生的法就會千差萬別，所以法相一定是千差萬別的，對不對？通常我們不會一個一個講，那個千差萬別怎麼講？所以我們通常會用五蘊，因為五蘊是果法，已經有相了，已經現相的果法，我們用五蘊來代表諸行或者是代表諸法，對不對，我們只講五蘊就不同了，五蘊就有色法跟心法，心法又有受想行識，是嗎？色法有色法的自相，他自相是各個不同的，千差萬別的，但是色法的自性，全部都是質礙性。

這個是一開始學最基礎幼稚園班，一開始要學的東西，色法的法性質礙全部都一樣，所有的色法的法性都一樣質礙性，可是色法的法相，就是法本身，法相呢？千差萬別呀，男生、女生、有情、無情、山河大地千差萬別，對嗎？色法裡頭就包括色聲香味觸，有沒有？色聲相味觸各個不同，每一個都不一樣，對不對？我們把色聲香味觸歸為一類，叫做色，這個就在講他的集合體了，我們講色蘊，那你說眼耳鼻舌身，色聲香味觸，還有一個比較難的，法界所攝的那個色，這 11 個我們叫色法。可是合起來，合起來總說我們叫做色蘊。

老師以前就問我，色法跟色蘊有什麼不一樣？我把所有我知道的告訴他，色法分 11 個。生命就是這 11 個合起來，因為蘊的意思就是積集，就是蘊聚集在一起，我們把它叫做色蘊，我全部都跟他講，從頭到尾只回答我兩個字，不對。你知道我搞了多少年嗎？同學們啊，哎呀，所以我的底子很好，因為都被他的不對逼出來的，所以我的底子好到老師常常說我基本教義派。每次我們一談什麼東西，我先叫你定義，你假如定義不出來，那我們在談什麼？你說你的，我說我的，我們兩個雞同鴨講，各個瞎子摸象還在那邊高興，沒意思嘛！所以先定義。要每個法，你都只要講到一個法、法相你都可以定義得出來，所以老師才說我，這不是好事情，但是他說，我就變成基本教義派，就是我很重視這個。

比如，講一個「信」你一定要講於實德能，深忍樂欲，心淨為性，樂善為業，信只有一個，信實相叫信，不是你自己心裡認為，哎呀，我信、你信的都外道那個不叫信，所以定義一定要先講出來，我們是不是在講同樣的事情？知道嗎？講到諸行或者緣生法、生滅法的時候，你就要知道，只要是生滅法，他都無常性、無我性、空性，所以這就是「如彼無常無我等性」。「無常等性」在講法性對不對，「與行等法」，這就是各個各個的自相了、法相了，法性是共相，無常是共相，空是共相，無我是共相，但是下面說「與行等法」，這個「行等法」是這樣法相，就是各有各的自相，千差萬別喔，所以這裡講性是「法性」，和「法」，就是一般說的法相啊。「無常等性與行等法」。

「異」，假如不同的話，那麼「彼法」就是那個行，緣生法了，依他起行法的那個「彼法非無常等」，是錯嘛！一切法的自相各個不同，那個叫「法」，但是一切法的共相，那個叫法性，法性都一樣，是不是這樣子？所以這裡就清楚了，假如你說「異」的時候，那兩個完全不同，各是各的話，那麼那麼我們講行法就是依他起，就是緣生法的時候啊，彼法就非無常等，可是事實上一切的行法都無常啊，這是講共相都無常。自相各個不同，但是共相都一樣，所以你不能那麼糊塗的講異呀，

你到底在講自相還是講共相呢？你在講法還是講法性呢？

「不異」的話，兩個依他起和圓成實假如不異的話，那麼「此」就在講一切的法 and 法性，法各個不同，因為自相不同，因緣不同嘛，所以自相不同嘛。但是他的共相，所有一切法的共相啊，就是法性都一樣，所以你到底現在在講不異，你是在講法還是講法性呢？你自己要搞清楚嘛，你不能就籠統地說異和不異，你到底在講法還是法性，你是在講依他起的緣生法，還是在講圓成實的真如，你要搞清楚，你講世俗諦就是在講諸行，就是在講緣生法，就是在講這一切的生滅法。但是假如你講勝義諦，就是在講「法性」，在講真如，一般世俗諦是沒有講到這個，世俗諦就講，比如說色法。世俗諦講色法是什麼？色法就是質礙性，世俗諦在講色法的時候，一定跟你講，你看都看得到色法是生滅的，它是無常法性，你就算是不用學佛法，你也知道啊，因為就是我們看得到的。所以你不要隨便講異和不異，你乾脆不要用這兩個字：異或者一，或者異或者不異，乾脆不要用，你乾脆就直接的表述它怎麼異，就是我們講的依他起緣生法，就是眾緣所生，因為眾緣故，所以各個不同，因為緣都不同。但是講到法性都是眾緣生法，所以你可以說他是一樣的，因為都是眾緣生故。眾緣生故如是因就如是果，這裡講的如是因就是眾緣，因和緣合起來講，如是因就如是果，你怎樣的因緣和合成熟顯現，就是你的果法。這是絕對的，這是必然性，這是一切大自然的規律性。大自然的規律性，大自然的法則兩個字而已：因果。可是因怎麼到果呢？就是緣起。

所以我們這裡再講一次。假如「異」的話，那麼「彼法非無常等」，這是錯喔。假如你說依他起和圓成實兩個異，依他起就是依他起，圓成實就是圓成實，這兩個東西都完全不一樣的，兩個是異的，各有各的自體的話，那麼彼法就是行法，就是依他起的緣生法，那就不是無常，那就彼法非無常等，假如他兩個異的話，但你不要直接說異，你要直接說依他起是生滅法，所以他一定無常；而圓成實是本質性，是真實性，他是不變異性，假如會變異就不是真實了，就不是本質了，變來變去的就不是本質，這樣懂嗎？圓成實是本質性、是真實性，所以他是常法。你不要直接說異或者不異，你分開來各自表述，你就看得到兩者的關係，明白嗎？不要在異和不異或者非一非異裡頭奮鬥。不異的話，此就是這個無常性啊，諸行的法性，「無常性就非彼共相」，可是錯嘛，因為無常性是一切生滅法有為法諸行的共相，對不對！

我覺得你們的問題啊，應該會出在那個文詞，那個一異、非一非異那個上面，所以那個是不值得的。把那個拿掉，你明白依他起這些緣生諸法的自相跟共

相。自相，當然千差萬別；可是共相就入到法性這一邊了，就入到圓成實了。你不要把那個自相，千差萬別的緣生相，執以為實就好了嘛！你不執以為實，你就可以入到共相嘛，由共相就入了法性嘛！真如法性就出來啦。重點還在於執和不執。

丙 3. 結成

由斯喻顯，此圓成實與彼依他，非一非異，法與法性，理必應然，勝義、世俗，相待有故。

（廖老師）所以由無常苦無我的真如法性，跟彼依他起的行相，這個之間的關係的非異非不異，用這個比喻，實際上就顯現什麼？「此圓成實與彼依他起非一非異」。依他起名為「法」，圓成實名為法性，所以所謂的「法與法性理必應然」。法就是依他起，法性就是圓成實就是真如。那法跟法性之間的關係，也就跟比喻所說的一樣，所以用非一非不異是講不到那件事情的。我說過底下這句話是關鍵，唯一能夠直接描述這個真理實相的描述方式就是底下這句話：「勝義與世俗相待有故」。而這個相待有，有四種世俗、有四種勝義，這是我們入到三無性段非常重要的結論。我先告訴你，結論在什麼地方？結論呢？就在卷九第 2 頁倒數第 2 行。各位在這邊標一個標籤，叫做二諦四勝義。這裡可以說是整部《成唯識論》，非常重要的兩段結論論文之一。二諦四勝義說了四重的二諦。而這二諦分別有四重的世俗，四重的勝義，這是唯識論非常重要的，對於真理實相的一種解析的一種道理。因為佛說二諦，這二諦就是世俗諦跟勝義諦。可是呢，唯識論把勝義跟世俗這二諦推做四重。

回到卷八第 32 頁。先講第一個結論非異非不異。那非異非不異，這邊的重點既不是非異，也不是非不異。因為非異非不異，只是什麼？只是遮掉兩邊執，因為你的世俗邏輯要嘛墮在異、要嘛墮在不異。而這世俗的兩邊執，異也不對、非異也不對，從彼一邊講明白，合到法上來也明白。對不對？可是問題是你再想一想，這樣是在講什麼呢？講觀待假立。一切只是觀待假立，觀待假立就是你活生生的把一件事情用觀待故，可是你不見觀待的理，卻把觀待分別出的兩邊各自執為獨立的概念。而那個概念就只是概念，他根本無體，那個概念就叫做若我若法的自性見跟差別想。

根本沒有這件事情叫做無所有。對不對？好，所以根本沒有你所執的那個東西，你只要遠離這個執，你就可以證圓成實，要不然就墮在遍計執上。可是重點在哪

裡？重點是你嘛在遍計執的染分，要嘛在圓成實的淨分。可是問題是你有沒有見到依他起？還是都沒有。遍計執，不見依他起所以才會執什麼？我法的自性見差別想。圓成實也還是沒有見依他起，為什麼？他只空掉本無所有的自性見跟差別想。他只是空掉這個東西，就是離了障礙，離了障礙還有沒有得到一個見呢？那個東西就是入到後得智。就是「非不見真如而有彼諸行相」，你就進到淨分的依他起，淨分的依他起就是後得智之所依。這個東西是我們下次課的結論，就是第 33 頁，「非不見證見此圓成實，而能」夠「見彼依他起性」。

所以第 22 頌總共有兩個結論，第一個結論非異非不異，第二結論，如果你不證圓成實你是不可能見依他起。問題是，你如果在遍計所執的狀態的時候，也因為不見依他起，所以你就把遍計所執當作是真實。「執妄定實」是這麼來的，你如果知道他的體是依他起，你還會執若我若法的自性見差別想嗎？因為只有緣生諸行而已啊！於中生滅無住，你怎麼會於生滅無住當中執有法有我呢？問題就是你不見依他起啊！問題是你證了圓成實見依他起沒有？你把根本智當作一切，把心搞成如鏡照物那樣子的無分別於境有啥用？沒有用！他只是一個道理，這個道理你如果執為實有，你就墮在空亡裡面。因為他不過就是空掉本無所有的妄執而已，請問你，你證到什麼東西呢？我們把二空真如講得非常高貴。阿拜哦。圓成實拜喔。圓成實討厭喔，吐口水喔！二樣東西結果你的態度差別這麼大，很奇怪的東西呢？你們學法學到哪去了？

這第三頌的科句非常重要，因為它是整部《成唯識論》理路的核心。前段「非異非不異」的結論就是「勝義世俗相待有故」這個結論，你們到底懂不懂什麼叫觀待道理？這個是關鍵。悟入觀待道理才是悟入六品尋思的第一重。悟入道理的第一重，然後再去看，那為什麼會有呢？為什麼會無呢？為什麼會有這種妄執？作用道理故。然後才有證成道理。然後脫落這一切才有法爾道理。你的六品尋思就代表你證量的那個四個進步的里程碑。這是非常重要的，所以我還是覺得你讀《成唯識論》要把《成唯識論》本論當中的理路扣得緊緊的，你可以向李老師一樣。串流到《攝大乘論》、串流到《解深密經》，但是《成唯識論》本身所一直不斷拉著你走的理路，要變成你的軸線。你要用《攝大乘論》的解釋跟《解深密經》的解釋，拿來幫助你理解。不要陷在《成唯識論》的語言妄執當中。可是《成唯識論》本身有個理路。你要扣緊，扣緊之後鬆開入唯識位。

（李老師）你看「天」的地方的上欄，我們現在在「辨一跟異」，然後辨一跟異的時候有「解法」，然後要「解喻」。我剛才的重點不是放在一異，全部都放

在法，法這麼說可不可以？現在「結成」，「由斯喻顯」，你只要把重點不要放在一異，放在喻，舉了什麼喻？講了無常等喻，他講了無常、無我、空，講這個喻，所以你放在喻，就是無常，這裡一直用無常這個喻；由斯喻顯，就是只要是行法，諸行都無常啊，行法就是依他起，就是生滅法，緣生法。由斯顯什麼？「此圓成實於彼依他起，非一非異」。

我說過了重點不要放在非一非異，重點放在搞清楚那個法怎麼說，然後用無常的喻來幫你理解，重點是下面這個：「法與法性理必應然」。從道理來說，法與法性當然相應啊，對不對？一切的法都必然有他的本質性，我們叫法性。法性假如沒有法的顯現，你說法性幹什麼？因為法性是法的性啊！沒有法那來性？法性是法的本質性，法的真實性。對不對？你不說法，你說法性，這個就是觀空了，怎麼可能觀空嘛？你不是說法依他起，你在哪裡觀空？所以觀空一定在緣起上面觀空嘛，在緣生法上面觀空嗎？沒有說從道理上去觀的，你知道嗎？空，根本就是本質，你還講什麼？真的，我們的苦、我們的難，我們為什麼會永世的輪迴不能出離，是因為有這些法、法相我們執以為實，因為沒有學佛法，我們才會苦。你學了佛法，你知道一切法的本質性本來就空，不是觀空，是一切法的本質性本來就空。不是自己無緣無故去神經病觀空，空還要觀啊？假如你說空可以觀，那個就是虛空，虛空還是色法。

所以重點是前面講的，都把它拉到法和法性上。法就是依他起，法性就是圓成實，拉到這上面喔。「法和法性」，依他起和圓成實，「理必應然」。法是法性的法相，法性是一切法、法相的法性，就是本質性。這兩個一定是相應的才能說，也就是觀待才能說。這兩個不能分開說，是觀待說。「勝義、世俗相待有故」，就這一句了，勝義在講法性邊，世俗在講就是這一切法、法相邊，相待有故。離開世俗沒有勝義，同樣的，離開勝義沒有世俗，這兩個是觀待講的，觀待相待有故。講完了一、異，到這裡。辨一、異到這邊入文講完了。

乙 3. 辨證見前後(#22-4 非不見此彼)

（廖老師）已經講過了非異、非不異這一段，所以今天我要談非異、非不異跟證見前後之間的關聯性。為什麼要先談非異、非不異？我們先看證見前後在談什麼？非不見真如而能了諸行，真如跟諸行的關係，真如就是圓成實嘛，諸行就是依他起嘛。請注意，真如跟諸行之間卻沒有誰？卻沒有遍計執。遍計執在哪裡？遍計

執在「了」的內容裡面，你能了的就是諸行，諸行就是依他起，你能夠了達依他起中，沒有遍計所執的性跟相。這樣子你就見你就證，你就證真如。唯有證真如才能夠真正了達諸行。所以絕對不是透過觀察諸行而能夠證見真如的，是見真如才能夠了諸行。所以也就是說，見真如在哪裡見？在遍計所執上面見嘛，所以你的所緣是誰？你當然觀察你在心中所現起，在心、心所上所現起妄所執的我法，我法的一切性，我法的性相。你觀察的對象一定是我法性相，而我法性相證到他本空，證到他是無相之法，因此你就瞭解雜染是一個冤枉的東西。那脫掉了雜染，才證到清淨，而清淨不過就是心王跟心所的觀待假有，所以連生自性再脫落，那才是離言的真如。

所以因此，為了要說明證見前後，一定要先說非異、非不異的關係。因為證見前後就在談，你到底是先證依他起，再證圓成實？還是根本反過來？那為什麼反過來，非異、非不異，證誰不就一樣嗎？不一樣。因為圓成實的定義是於依他起上面遠離前性，所以你觀察的對象應該就是你妄所執的我法諸行，我法的性相。你觀察我法性相本空，所以證到了空，是這個空。這個空不是因為觀故空的。如果應觀故空是你帶著觀智的成見，硬套在所觀的相上，把他認定為空，這是帶著成見的觀智，這個觀智並不清淨，對不對！你一定因為你已經預設一切法空了。你帶著一切法空的見，去撥掉你所剩你所妄執的我法的性相。你沒有如實的、放鬆的、如實的去照見我法的性相，請注意，是本空的、是自空的。由此，當你證到我法的性相本空自空以後，你那個時候的證量叫做見真如，就是證圓成實。帶著證圓成實的根本智去見依他，那個時候已經是起後得智的智用。

丙 1. 總解

非不證見此圓成實，而能見彼依他起性。

（李老師）下面要入文講證次。證道的先後次第叫證次。你假如看那個科判就知道。「法與法性理必應然，勝義、世俗相待有故」，到那邊講完了一、異，現在開始要講證次。非不證見此圓成實，而能見彼依他起性，就是前面那個很奇怪的「非不見此彼」，什麼叫非不見此彼？「此」圓成實不見彼，「彼」依他起。這沒有什麼好皺眉頭，這只是一個語言的習慣性，印度人很習慣這樣講話，我們不習慣這樣講話，你多看幾遍就好了嘛！把他們講話的那個方式，那個習慣搞清楚就好了，他們就是這樣。「非不見此彼」是什麼意思啊？我們一直在講此跟彼，這邊不是一直在用此嗎？非此一圓成實，不見彼一依他起！非此，假如你不先證到圓成實的

話，你就不可能見到彼依他起。我記得那個昭燻跑來問我，「非不見此彼」是什麼意思啊？我就跟她講：沒有媽媽，不會有女兒。可是同樣反過來，假如有女兒，你就知道一定有媽媽。

丙 2 釋所以

丁 1. 所以

未〔通〕達遍計所執性空，〔則〕不〔能〕如實知依他有故。無分別智證真如已，後得智中，方能了達依他起性如幻事等。

（李老師）「未達遍計所執性空，不如實知依他有故」，底下「未達」，假如你沒有通達「遍計所執性空」，你是不如實知依他的有。依他的有，你要什麼情況才能夠說是如實知呢？你如實知緣生法，是必須先了達這個遍計所執性是增益而有的，就是你執了，所以遍計所執性是本空的，這個東西是增益來的，它本來就沒有，不是本來有，現在要空掉它，它本來就沒有，你自己增益而有的。於無義中增益而有，是增益出來的。可是增益以後，你一直累生累世一直這樣子的熏習，它會變成俱生的我執、俱生的法執，那就嚴重了，事情大條了。

「無分別智」，無分別智就是根本智，前面講的本智。「證真如已，後得智中方能了達依他起性」，剛才講的那個本跟智的關係，這是聖人的境界，一定要先證到無分別智、根本智，然後由這個根本智起了作用之後得智，後得智方能了達什麼是依他起性。你以為我們現在學一學，我們就了達依他起性？不是，這是概念法。我們現在沒有辦法了達依他起性，我們了達的依他起性都是概念法，也就是它是一套理論。「無分別智證真如已，後得智中，方能了達依他起性」，就是剛才講的那個本、後智，本—根本智、後—後得智那個本後，那個智跟用，根本智起用，就是後得智。「如幻事等」，他現在先跟你舉一個比喻，就是如幻事等，我們底下講到猶如幻事那裡再來比較詳細的講。如幻事等，還有一個等，就是陽燄哪、夢啊、鏡子啊，這些如幻事等。這非常有名的依他八喻。

丁 2. 成前

雖無始來心、心所法，已能緣自相、見〔二〕分等，而我、法執恒俱行故，不如實知。眾緣所引自心、心所，虛妄變現，猶如幻事、陽焰、夢境、鏡像、光影、谷響、水月、變化所成，非有似有。依如是義，故〔《厚嚴經》〕有頌言：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真」。

（李老師）底下要把這一段做一個結了，講完了法說的一、異，然後又講了喻說的一、異，現在要做一個結。「雖無始來心、心所法」，八識五十一心所，就是我們講的識。「雖無始來心、心所法，已能緣自」每一個識自己的，「相、見分等」識生起來，它的作用就發生了，它的作用就是見分去緣相分，我們叫見分取相分的二取性，已能緣，緣什麼？緣每一個識自己的相、見分等，「而我、法執恆俱行故」，所以「不如實知，衆緣所引，自心、心所，虛妄變現」。

為什麼我們都是凡夫呢？顛倒凡夫愚癡頑鈍惡慧種類，因為「我、法執」已經變成「恆俱行故」，第七末那俱生的我執、法執，我們的前六識一往外分別，因為第七識是第六識的俱有依，一定一起生起來。我、法執恆俱行故，我們就會顛倒生相，這個叫「不如實知」。不如實知就顛倒生相，以為我們所見所聞這一切相就是外境，就忘了我們所有的所見所聞，那個叫相分，只存在於見分之內。一切的緣生法，你怎麼知道緣生法？生識啊！假如不生識，你怎麼知道緣生法？所以我們在講唯識的時候，只要講到緣生法，就是表示你認知的法，就是生識。你怎麼認知？就是下面的「虛妄變現」，由識變現二分，見分去取相分，猶如底下依他八喻開始了。

依他八喻是哪八個？「幻事、陽焰、夢境、鏡像」，在講凡夫境界四個；底下四個講聖人境界：「光影、谷響、水月、變化」，依他八喻。詳細的要知道依他八喻的意思，請看《攝大乘論》。這依他八喻，我們一個一個講。我有把凡夫的四個大概在講什麼？幻事—諸行、陽焰—愛欲、夢境—受用、鏡像—業用，聖人這四個，我就不講。

1. 「幻事」喻，是總說喻。表示什麼？諸行都是幻事。諸行，一切的緣生法，諸行的相續，就猶如幻事，「似有非有」。似有，我們能見、能聞啊，當然是覺得有啊，但是它不是真實有。就像魔術師，我們去看魔術表演，你看不是都有嗎？你就算是一整天待在那裡，看 3 遍 5 遍，你也看不出來他是怎麼變出來的，就是真的就是那樣。因為你是花錢去看的魔術表演，所以你自己沒有進去看表演之前，你就知道那個都不是實有，對嗎？這個真實的世界和我們的人生就是這樣，不是真實有，是似有。但是問題是我們不知道，沒有人告訴我們，我們生下來也沒花錢買這個票。看魔術的票我們沒買，我們就是免費的，就看了一場魔術。免費的都沒有好事，知道嗎？免費，你還以為你佔便宜了。似有，真的有欸，看起來怎麼會沒有呢？就這個非有似有，也就像我非常喜歡的那個《德女經》。

我每次就會想到跟老師上那個《大智度論》的時候，上到這邊《德女經》的時候，我雞皮疙瘩都起來，那是我第一次知道我的人生，還有這個世界，原來只是一場像魔術一樣，那個幻事！哇，雞皮疙瘩都起來，《德女經》！德女喔，非常非常聰明，我們都沒有辦法問出好像德女所問的，德女就問佛：「這一切是怎麼來的？這一切怎麼來的？」佛就跟他說，這一切怎麼來的？無明來的！無明是根本因嘛！根本因嘛，我們叫牽引因，然後你那個後面還有，生起因就是愛取，可是根本因就是無明，就是你不如實知啦，我們這裡講的不如實知，這個是無明。然後德女就說：無明就是我不知道，無明的意思是不知道嘛。所以我連我不知道我都不知道，這個叫無明，對不對！所以你怎麼能夠說服我說這一切是無明所生？你還不敢這樣跟佛講話，對吧！你說這不算數，因為你沒有辦法證明啊，你怎麼讓我證明這一切是顛倒所生，無明所生，沒有辦法證明，佛就跟他舉例子，就是舉如幻事。

這就是要幫助我們對於你的智慧是遠遠不及的，所以講道理你也聽不懂的，又沒有任何人可以證明給你看到的那個，我們就要靠比喻來幫忙。所以佛就講了比喻就像變戲法，他說他就問德女，你去看過那個變戲法嗎？就是變魔術。德女說，看過呀。佛就說，你去看那個變魔術變戲法，你是不是覺得他有聲音啊、有各種變出來的像啊，你是不是覺得那些東西都是有的，真實有的？德女說，對呀，我看到那個東西有了，就真的有啊，他變出一隻鴿子，就真的有鴿子；變出一個兔子，就真的有兔子；變出一把花，還可以送給你；倒出牛奶來還可以給你喝呢，都是真的呀，不是幻像啊，是真的呀。德女說是真的呀，是真的聽到了伎樂。01:25:30

他就問德女：這些變戲法，妳所聞所見，就是真實的感受，但是妳知道是變戲法吧！他所以知道是變戲法。所以我們為什麼會是有情，就是因為有感受啊，假如沒有感受，沒有這個執受就是無情啦，無情跟有情的分別就在受—感受，你執受，就是阿陀那識。就差在這個受—執受上面。那佛就跟她說，妳的感受都是真實的呀，能夠聽到能夠看到都是真實的呀，但是他就是變戲法。佛就是用這個比喻講給德女聽。人家德女這樣而已喔，那像我們學個 10 年、20 年，勸了又勸，還是不肯承認，人家德女就是這樣，聽一聽，人家立刻就承認這一切，這個人生、這個世界、宇宙人生，都只是一場戲。誰變的戲法？或者說有什麼所變的戲法？什麼是那個能變？要講阿賴耶識！阿賴耶識也是因緣所生假安立的，它的本質性就是真如法性。所以假如你不要有那個執，阿賴耶識就不會藏；阿賴耶識假如不藏，就沒有阿賴耶識；阿賴耶識不過就是在說這一件事情—執藏。什麼執藏？我愛執

藏！假如你沒有這個我愛執藏，沒有執，就沒有藏；沒有藏，就沒有阿賴耶識。執就是第七末那，藏就是第八阿賴耶，這兩個如影隨形難捨難分，這兩個難兄難弟。

所以，你知道阿賴耶識是這樣來的，他也是緣生法，他是這樣來的，所以你就知道，阿賴耶識他的本質性，一樣的就是空，就是圓成實，就是我告訴你們很多次，我很喜歡那個句子：「如來清淨藏，世間阿賴耶」，這個宇宙人生世間阿賴耶，如金與指環，金和指環，「如金與指環，展轉無差別」。在座每一位都比我年輕，假如我記得住，我背得起來，你們也應該記得住背得起來。我跟你們講，常常要用這個腦子，因為腦子是不用就廢，你不用它，它就會廢；你用它，它會一直進步，用進廢退！用進廢退是腦神經科學的結論呢，這個腦子用進，用就會進步；不用，它就會廢掉了。用進廢退！所以，假如你不希望你以後失智，腦子都廢了，你最好是用一用吧。不要把它放到那個冷凍庫裡頭去，用一用吧！

這個腦子用進廢退，所以假如說我這個年紀我都記得住，你們憑什麼記不住呢？有一點說不過去，好好的學阿賴耶識，真的太重要了。「如來清淨藏，世間阿賴耶」，這個世間就是這樣，宇宙人生就是阿賴耶識緣起，「世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別」。這是第一個幻事就是講諸行，諸行的代表就是五蘊，幻事就是諸行，諸行的代表是什麼？就是五蘊法，這是講幻事。

2. 「陽燄」喻，就是那個海市蜃樓。陽燄他就是那個水的反射，可是要有那個條件具足啊，前面有水，那個水的濕性，被那個太陽光照射以後蒸發在空中，然後由那個光的反射，讓你看起來光的反射，那他只是水、光、熱氣等等這一些，所有的條件合適的時候，就像彩虹，彩虹你會比較容易了解，因為彩虹，我們常常看到對不對，它就是各種條件而已，可是你見到的時候我們叫它是彩虹，他其實只是眾緣的所引而已。什麼眾緣呢？像水氣、光、空氣，一定要有空氣，反射。這些條件全部具足的時候，不是就會有彩虹了嗎？好陽燄就是像彩虹，陽燄因為他看起來很像水，陽燄似水。現在陽燄似水已經出來了。他的比喻，常常我們在陽燄下面接鹿渴，記得嗎？陽燄鹿渴這兩個有什麼關係？假如你不渴，你管他陽燄是陽燄啊，就看著嘛，就跟看彩虹一樣嘛。但是假如你是一個非常渴的鹿，已經非常渴了，他看到前面好像有水，其實是陽燄。陽燄似水，陽燄看起來好像水，他看到前面似水，好像有水，你想想看，假如你是那個很渴的鹿，看到前面好像有水，你會做什麼動作？一定會跑過去，會一直往那裡跑、奔馳。這個叫生起諸行。可是前面啊，陽燄似水非水。所以你一直跑，他一直在前面；等你力竭而亡，

跑到死掉。照樣，陽燄似水還在前面，而你渴死。這個比喻有多好啊！於所樂境，希望為性，行就是一直跑，諸行，勤依為業，這個叫什麼？是哪一個心所的定義？欲，欲就出來了。欲對陽燄的比喻出體了，欲，愛欲，有愛就有非愛，欲就有欲合、欲離，所以他就是貪瞋癡。於所樂境，這就是我們現在人生啊，一輩子、一輩子，一直來、一直來，你說你辛苦的要死，你還是一直來、一直來，於所樂境，希望為性，勤依為業。這就是欲這個心所的定義，這陽燄喻。

3.然後「夢境」喻呢？如他是夢嘛，假的。假什麼假？在夢裡頭，你看到老虎怕得要死，他吃你；還有比老虎更可怕的，可能是蛇，張著大嘴巴，只要吃你，你嚇到心臟病，心肌梗塞就死掉了。反過來，你在夢裡頭看到美女，哇！愛得要死。有沒有？假如是男生啊，就會夢遺啦，女生也會，只是沒有那麼明顯，女生也會有分泌啊。但是男生呢，男生就太明顯了，你第二天早上起來，怎麼辦呢？假如是小孩沒關係啊，媽媽幫你洗被子；假如是你這麼大了，假如是住宿舍呢，你要怎麼辦？這個叫夢境，他是有受用的，你知道我們這個人生是假、是如夢，因為有受用，所以你不知道他是夢，其實他跟夢一樣。夢在講「受用」，我們的總說喻，唯識的總說喻是「幻事」。他們學禪的，以前那個簡老師告訴我的，他們的總說喻，就是夢。所以夢幻、夢幻，這兩個比喻最常常用。

4.「鏡像」喻在講胡來胡現，漢來漢現，就是業果，如是因就如是果。就像鏡中反映的像，誰也改變不了，胡來胡現，漢來漢現，這個講業果。底下四個，聖人的境界，我們不用知道，也沒關係。

5.「光影」喻，在講這一切的我們現在所活著的法界，種種的法相，這些相形影不離，影就是影像相分，形就是本質相分，那個就是在《唯識三字經講話》裏頭很重要的那一段，講識體四分的時候的那一段；講本質相分，就是這個形相，形相相分，講影像相分就是遍計所執了，這是光影。那個聖人都知道，非常清楚，這個形影是不離的，形跟影這兩個是不離的，我們不曉得影像相分的背後有本質相分，我們不知道，我們就把影像相分執以為實。知道形影不離，只是你的影像相分的是聖人，這光影喻。

6.「谷響」喻，旁邊有寫言說，有沒有看到？那就是言說，回聲而已，echo 回聲而已，言說。

7. 「水月」喻是指定境，定。瑜伽行者在他的定中境界，定中會生起一切的相，可是他知道，聖人他知道這一切都是定中所現的相，水月。

8. 「變化」喻呢？變化就是菩薩事業了，菩薩的種種事業。像代表人物就是觀音菩薩。觀音菩薩來法界的時候，就看你需要什麼，就現什麼給你，應與何身得度，就現何身來度，這個就是變化，指菩薩事業。

「所成」這八個喻，「非有似有」，不是實有，但是看起來都有的，見聞都可以的。「依如是義故，有頌言」，這個頌不必解釋，你一定懂了，「非不見真如，而能了諸行」，要先證圓成實，才能夠了依他起。了依他起，這個就是根本智了，開根本智了，開根本智以後，在後得智裡頭，都知道「皆如幻事等，雖有而非真」。假如你說我們現在也知道皆如幻事，這個非有似有是概念法，不要把自己當成是聖人了，概念法只是道理明白。到這個頌結束為止，我們就講完了前面依喻，還有證成，證的那個道次第。

（廖老師）在這個時候，依他有八事就是用八個比喻，來講從染轉淨的八個勝作用，都是依他起的作用，所以我在前面才定義了，能遍計的所遍計是誰？依他起。圓成實不能當做能遍計的所緣，為什麼？他性相皆空，怎麼能夠讓他當做所緣呢？請注意，所緣要能夠生識才能夠所緣。如果一個沒有體相的東西，怎麼能夠生識呢？所以能生識的一定是有體的，就是有種子法的。那唯有依他起才能夠生識，才能夠提供所觀的境相給能遍計當做所緣。所以能生識的緣，能夠做能遍計的所緣的所緣緣，唯有依他起。這件事情已經不是一般的唯識學者，他能夠得到的正見，你不如果讀《成唯識論》，在別的論還真的沒有這些話。你從別的論讀出來，都覺得遍計所執是能遍計的所緣。可是唯有《成唯識論》就告訴你，遍計所執相不構成能遍計的所緣，能遍計的所緣唯有依他起。

還有一件事情，依他起的有，不能說為無。雖然它是生無性。這邊說什麼？叫做什麼？非有似有，雖然他非有，可是你不能說他無喔，你只能說他非有哦，為什麼？因為他似有，他有似相顯現，還有好像你的所知境那樣子的顯現，因此你的能觀心的見分的功能，也因為相分的成立故有。所以相見二分是心的作用，是識變的功能，他也是依他起的。這是護法對於依著心王、心所起的相見二分的識變的功能，也是依他起的，並不是遍計執。這些事情在哪裡講？在唯識的各部經論當中，也唯有《成唯識論》在講。這件事情有多麼重要。重要性在哪裡？重要性在很多講唯識的，或者是不懂唯識的，都把遍計所執當作元兇，非置之死地而不

可。你那麼恨遍計執，請問你怎麼學佛法？你怎麼去分別世間相？世俗諦乃至於言說的勝義諦，不靠遍計所執相，請問你怎麼入？是吧，你如果那麼恨遍計所執，請問你怎麼學佛？你怎麼隨順世俗？你怎麼分別世間？

如果你不分別世間，乃至於如來聖人的後得智，也都沒有作用了嘛。保持心就像空空的一樣。那種無分別智不就等於白癡了嗎？所以整個佛教界，整個唯識都還在那邊恨遍計所執，不曉得在恨什麼鬼呀？有沒有看到《成唯識論》的價值所在？有沒有看到十部支論，為什麼窺基師玄奘法師這兩個師徒共同討論之後，要把三十頌的擺在十部支論之一，而且是跟二十論擺在一塊兒，而三十頌的釋論是《成唯識論》。一個是高豎法幢建立宗義，一個是破凡外。把這兩件事已經擺在一起，是十部支論當中的第八部。為什麼？你必須懂他的勝作用，而不是在挑撥離間，把無著、世親、彌勒菩薩分成三宗，搞成三派，你搞那樣的部派宗見幹什麼？回來叫你謙虛的尊重一切原典經論，你不曉得我們現在還能夠看到原典經論有多麼難得。明白嗎？改善你的學習態度，學習更多的讀經學論的方法。你的證量在待人處世上改變，而不是在尋求那種非世間的玄妙的止觀的經驗，那個觸境一樣是無明行，一樣是愛取有啊。一樣是遍計所執啊。各位明白嗎？難得我們現在拿到這部十六開本的旁註這麼精彩。你看啊，《攝大乘論》在所知相，把那個依他起的八個比喻講得很非常重要。如果你自己很熟悉的話，在所知相那一篇當中，你可以看到依他八義，那段非常重要、非常重要！而他把依他八義的各自的比喻的重點，用一些旁註的小字就直接標在卷八 33 頁 5 行旁邊。所以我簡單的結前，李老師說的這第二段證見的次第。

首先一開始說，這一切都是眾緣所引，各位能夠分別「所引」跟「所生」的差別嗎？引是遠因，生是近因。像無明行是我們現在生老死的引因，就是遠因，引發愛取有的那個對象。因為你如不先建立一個引發因，他就沒有一個選項。生老死卻由愛取有在諸多選項當中挑一個，挑一個生因去實現。所以愛取有就構成你去投胎，認定一對跟你有緣的父精母血。可是你素來用你的無明行，已經建立了跟很多對父母的生因，去建立了投身的可能性。可是由臨命終時的那一念愛取有去產生生因，所以引因跟生因有關係。這邊就告訴你了，眾緣所引心、心所。心、心所是識體，一個是管執取總相的心王，一個是管執取別相的心所，由他虛妄變現。由凡入聖，你心都產生作用，而那個作用分成八類。所以他就說，此顯依他非真實有。那為什麼他非有似有叫做非真實有？為什麼非真實有的心王跟心所，猶如幻事等八個比喻。這八個比喻都在說明，依他起的心王跟心所非有而似有。

非有就直接沒有就好了，為什麼還要似有咧？因為有八個生命現象，可以用這八個比喻來階段性的說明。

第一個「幻事」。幻事就如剛才李老師說的《德女經》當中佛陀所舉的比喻。那些魔術師，魔術師的比喻，重點不在他所變化出來那種很真實的東西，鴿子兔子那些都是都是實有的東西，這是世俗諦上實有的東西。重點在於，他跟你顯現的生滅的因果關係是錯誤的。了解吧？我拿個毛巾在一個空的地方一遮，毛巾拿起來之後，那個空的地方就生出一個罈子，我拿個帽子，跟你顯示裡面是空的，然後，拿過來之後，手中一抓就抓住鴿子。

或者是一抓就抓出兔子。我們的理性我們的生命經驗都告訴我們。空中是不可能生出一罈酒的，帽子裡面是不可能生出鴿子跟兔子的，對吧？鴿子跟兔子、帽子跟一罈酒都是有的，都是世俗諦的有法，但他的生因果卻不是如你所見的那樣子。所以「幻事」喻是要說明什麼？你沒有見到真正的生因果，卻執那個實有物，是從那樣子所見的生因果生出來的。你把錯誤的因果當作真實的因果，這個才是幻事喻真正的關鍵之所在。明白嗎？而不在於那個東西是實有？還是沒有？當然在世俗諦上是有的，對不對？你抓出一個沒有的鴿子，而是一張紙畫的那個魔術也不好看。

有一部講魔術師的片子，這樣告訴你：一個精采的魔術師一定要分成三個階段，於不可思議當中變現為有，然後呢？還得把它還滅掉。他完全是用錯誤的因果，引導你的知見，去把錯誤的因果非因計因，非果計果。這才是幻事喻的關鍵之所在，而不在那個東西有還是無？有無來自於你對於生因果的看見與否。你沒有看見正確的因果，非因計因、非果計果那個叫做幻事喻。所以他說幻事喻比喻什麼？比喻我們的所行境。我們這一切以為的離識別有的客觀的外境，你以為怎麼來的？山河大地慢慢變現出來的，鴿子媽媽生出個鴿子娃娃，我們所看到的生因果是這樣的關係。

可是你於中就看不到這些山河大地，乃至於有情無情跟你識體之間功能的關係，你看不到這個東西，也就是說你見不到完全的緣起，把依識緣生的相當作如你所見離識別有的真實，這叫做幻事喻。是你歸因錯誤了生因果的關係，不在他有無的問題。很多人說啊，幻事喻就是這些茫茫渺渺的虛幻嗎？一個公車來，你就迎頭就給它撞上去，因為他如幻。幻事喻重點在生因果的認知，而不在於它的有無，他一定是真實有的存在，可是問題你錯認了生因果的關係。把

非因計因、非果計果了。我在這個地方停多一點啊！我一直講、一直講，唯識無義的無義，無外境並不是講沒有外境，而是外境的生因，你有沒有錯認？因為外境是眼識九緣生是嗎？沒有足夠這些因緣和合俱時相應，請問你能夠見相嗎？這個識心緣境這個功能這個因果的關係，你有沒有見？請注意哦，眾緣對於外境只叫做引因。真正你見外境的生因是誰？是識能夠起功能的作用，那是你阿賴耶識的種子、六識的作意。內取種子外取外相，對不對？把你的種子作意跟外相俱起相應安立名言。這才是外境的生因，那生因你不學唯識你懂嗎？

你說這個鴿子是鴿媽媽生的，對不對？所以牠是客觀離識別有的存在，現在我只是拿我的眼睛去看見罷了，是先有這個外境，再有眼識去緣那個境相，我們都是這樣看。可是在這邊《成唯識論》就告訴你什麼？一切的境相，全部都是眾緣引因，引因是遠因所建立的。很多可能性，眾緣所生的相都在那裡可以被見，可是不見得會被你見，會被你見到的，都是你作意引心種去取諸相，安立名言才分別為有的，這才是生因啊。你生因不見，非因計因、非果計果，以為外境客觀實有，我沒有反對這個理論，這個理論就是概念，這理論就叫做理論。它不是你真實看到的，因為你不見生因（是識能夠起功能的作用）。把引因（眾緣對於外境只叫做引因）當做概念，真實的存在。這叫做幻事喻。

那後面從「陽燄、夢境」等這些。剛才李老師就也講到「鏡像」。然候她說：「光影、谷響、水月、變化」等這四個比喻是聖人的境界，其實還也都不是。所謂的這個光影就是有光故，因為光只是顯示的九緣之一，對不對？那由於光遮障的不同，而有顯影的差別。所以影他不是獨立存在可以被你見到的相，影他本身沒有相，是因光而有的顯像，各位懂他的差別吧！如果影是一個獨立於一切眾緣而有的實相，我直接拿眼睛去見影，影就可以被我見到，是吧！可是隨著光跟那個遮障之間的關係，影就會顯現差別。所以表示影不如你所見那樣子的獨立真實。你會用眼去見到影如是，是因為影、眼跟眾緣之間，它是一個動態的變化關係。可是你沒有見到這個動態的變化關係，去執你所見，為你所見那般的真實。這是光影事。

所以你看到原來所見非實，這個時候你的識心，就會有轉依的可能性。你會改正，你會學著聖言量，用各種不同的角度，來思惟所見相是由眾緣所生，你就不會定在你的執見上面，否則你會把所知所見當作真實！當做脫離一切眾緣的關係獨立的真實！可是佛告訴你，這個獨立的真實並不存在。因為他是光影，你有沒有看到光跟影的關係。你如果看不見，他還是如幻事，你的生因沒有看

到實相。

「谷響」是告訴你言說事，也是說是你還得再取相。你看光影是取相，取相就是你設定一個光跟影的關係，然後取下來，你就把那個影像當作你的所見相，不了解所見相並不獨立存在，他是跟光影之間一時一時的關係，你取相下來而已。你所取相並不是實相，對吧？然後還要經過谷響。谷響是比喻什麼？比喻是你造作一個音聲的緣，才從遠處的谷，回音出了你造作的音的回聲。而你把回聲當作有人在那邊講跟你同樣的話，比如說 **How are you**？他也會講 **How are you**？OK？你就覺得哎呀，這個山谷那邊有一個人對我非常的 **friendly** 對不對？我跟他說 **How are you**？他也跟我說 **How are you**？問題是他不會多說一個字。這一切都只是你作用力的反作用力而已啊！

所以言說事，不過就是這樣，我已經先立一個成見跟情執，我依著我成見情執取了名言，你所見的只是自己所取名言的反作用相而已。他沒有一個獨立自主的相被你所見。你與遠處谷響得到的回音，是你造作式的反作用力而已。所以你有善心就得到的善的回應；你有成見惡因就得到惡的回響，是不是這樣子？所以你所有遭遇的東西都是你自造孽，自作孽不可活的東西，他是谷響的意思。

而「水月」的比喻，比喻什麼？比喻我們的亂心當中，清淨月都無法在亂心的水面上成相。而唯有聞思修入三摩地，你只要引心得到三摩地以後呢，三摩地平靜的湖水，才有辦法顯現清涼月於湖水當中，哎呀！美妙的顯現，比喻定中的境界。定中境界雖然也是依他起，可是他把亂心降伏之後，顯現出清涼月的妙境。因聖人修禪定，也都是依他起的心起的作用。

「變化」事就是菩薩事業，剛剛李老師所講的，而這個菩薩事業重點在哪裡？是故思受欲故思受生，這故思是故意的，這故意是什麼？就是思心所造作的欲。由思欲所建立的願，依願所生的相，為什麼菩薩已經有了無生法忍的智慧，還要故思受生呢？為什麼？眾緣生是因緣事，因緣事是生滅無常的法，因為只有這樣，才有辦法建立跟有得度因緣的眾生的關係，因為沒有這樣子，就沒有橋樑可以搭度眾生的因緣。度眾生有那麼重要嗎？有，他是清淨自己種子習氣最後一帖藥。你連故思受生這個成見跟情執都放不下，你究竟解脫個鬼？你究竟沒有辦法證到無所得空的境界。為了安慰你，《般若經》還要跟你講得無所得，把無所得做「得」想，對不對？

就是要把你的心安住在無所得，無所得是究竟無所得，不是最後有個得，讓你變成最後的滿意。佛果最後還頒個獎狀給你，問題是你連獎狀一輩子、一輩子，生生世世究竟都拿不到，了解嗎？那個最後得無所得，是你認同無所得就是一個實相，因為得是因緣法。你行無障礙究竟沒有遮障了，那個無所得就是大自在的境界，連這個都還是依他起的。可是有一個依他起的東西並沒有說，超越變化事之後，當你因緣沒有了，當你可度的眾生已經沒得度了，你給有因緣的都已經設下未來得度的因緣，請問你這些努力都做了，做盡以後你的功能，也還是會有盡滅的一天，對吧！

所以究竟還是無餘依涅槃，無餘依涅槃本來就是一個，你依託一個生命境界最後的結論，是不是這樣子？沒有說，一個人到一個不生不滅，那你變得永生的，佛法沒有永生的觀念，佛法只說不生不滅，因為生滅是幻事。你錯認了生因，你沒有見到生因的實相。所以你害怕在凡夫外道的時候，你會害怕生滅，你證到實相之後，生滅不是由這個去建立的，凡有生必有滅，這件事情就很自然。所以因此他假託生滅的有法行度生的事情，只要能度的因緣的人都已經度了，沒有度的人就留下得度的因緣，他的功能就滅盡了，對不對？請問他是不是還是示現無餘依涅槃？所以沒有一個佛不入涅槃的？還是要入，不入的話就變妖怪了，是吧！

所以不要對佛有個很奇怪的描述，佛也是有個生滅五蘊的。凡是他那一期五蘊的現身，得度的因緣只要盡了，他一定是示現寂滅的嘛！這有什麼好奇怪，你為什麼要用非人間的那種神通，去想像這件事，不需要啊！重點在於這八個比喻是從凡入聖，還沒有入無為真如，還沒有入這個東西，所有這一切非有，重點是似有。為什麼似有？好像有。非有的是識體的自性，似有是相見二分識變的功能。心王、心所既然是依他起的，他本來就是生無性，卻有相用，對不對？卻有相用，所以似有相見二分的功能顯現。所以你不能說他生性全無。它是生無自性，可是你不能說他自性全無，這意思就是要救二取空的末流，不要把一切撥無。因為撥無之後，染位的因果固然不生不滅了，連聖位的因果，他也不發生了，了解嗎！那沒有聖位的因果，請問哪來的菩薩事業？哪來的修三摩地得聖道的止觀？這一切都無所有了。那不經過這些證量的修道過程，請問有什麼菩薩？有什麼佛？是吧！

甲 2. 總解頌意

乙 1. 總

此中意說：〔遍計、依他、圓成〕三種自性，皆不遠離心、心所法。

（李老師）下面是第二、總解頌意，前面那三個頌的頌意，都在講三性皆不離識，我已經先把答案給你了。總解頌意，先立宗，總：「此中意說。三種自性。皆不遠離心、心所法」。三種自性，就是依他起、圓成實、遍計執，這三種自性皆不遠離，就是不離，不離什麼？心、心所法就是識，三性皆不離識，這就是總解頌意的立宗。

（廖老師）最後，在卷八 33 頁的後面 3 行，一直到 34 頁的 2 行，這邊定義了三性。請各位把這三性一定要記下來，我念一下文：「此中意說，三種自性皆不遠離心、心所法」。這個是宗。心、心所法就是識，識體分二，緣總相叫做心王，緣別相叫做心所。所以一切法不離識。這是一切唯識的宗見之所在，而這個宗見立作三性。

乙 2. 別

謂心、心所及所變現，眾緣〔所〕生故，如幻事等，非有、似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法、有無、一異、俱不俱等，如空花等，性、相都無，一切皆名遍計所執。依他起上，彼所妄執我、法俱空，此空所顯識等真性，名圓成實。

（李老師）下面「別」，第一個出依他起性：「謂心、心所」，就是識自體。即識所變的見相兩分「及所變現，眾緣生故。如幻事等非有似有」，剛剛才講完。

「誑惑愚夫」。這個非有似有就讓我們成了愚癡、頑鈍、惡慧種類，顛倒反覆，然後就入了流轉道，就是輪迴，誑惑愚夫。好，再下面，這個地方，他先把宗義告訴你，皆不離識。然後下面跟你講：是不是有依他起、有圓成實、有遍計執。所以下面分開這三個：一切皆名依他起性。上面先講：從道理、理觀的時候，先講依他起，剛才有沒有說過？還沒有忘記，這個是先跟你講道理，道理是三種自性皆不離識，如幻事等非有似有。

第二個出遍計所執性：這個依他起性，不就是「非有似有」，不就是誑惑愚夫嗎？這個「愚夫於此橫執」，明明是沒有，你非要說他有，這個叫橫執。「愚夫於此（於這個依他起）橫執（有）我（有）法、有無、一異、俱不俱等」。橫執「如空花等，性

相都無」。這個空花，假如你的眼睛像我這樣子，有那個很嚴重的飛蚊症的話，看這個比喻好親切哦！我在大太陽底下明明知道沒有，常常我都會這樣，因為它就在你的眼睛前面，你就不由自主，這就習性，想要把它揮一揮，飛蚊症。我現在更嚴重了，不是飛蚊症了，他是成片了，應該是白內障。那個飛蚊症是一條一條，現在成片變成紗帳，那個一片紗帳，你知道紗帳嗎？那個飛蚊明明就是沒有，如空花等性，這一定在講遍計所執。

橫執我法，然後怎樣？橫執我法括號起來，有無一異俱不俱等，不要管他了。這個在講離四句絕百非。愚夫於此橫執我法如空花等。性(和)相都無。事實上空花是都無的啦，性相都沒有，法和法性都沒有，百分之百，完完全全是什麼都沒有的。性(和)相都無，這一切就叫做遍計所執，遍計所執不是觀他空，是他本來就沒有，他是本空，而不是觀空，性相都無。一切皆名遍計所執。出第二個遍計所執。

第三個出圓成實性：然後下面「依他起上，彼所妄執我法俱空」。「此空」就是二空了，二空「所顯」的事，就是依他起。依他起的什麼？「真」實「性」，就是本質性，這個叫做「圓成實」。這樣很清楚吧！從入唯識二種種，這個叫入唯識。由入唯識入了三性，入了三性就見道了。

（廖老師）第一個依他起自性：就是「所謂心王、心所」，這是識體「及所」變的相所「變現」的。心王、心所是「眾緣所生」，所變現的相見二分也是眾緣所生，對吧？由此可以知道，論主主張識體是眾緣所生，所變現的相見二分也是眾緣所生。所以心王、心所跟所變現的相見二分皆「如幻事等」依他八喻。各自描述從凡入聖的八個分位。因此顯現「非有似有誑惑愚夫」，誑惑愚夫就是因為它是能遍計的所緣境。

第二個遍計所執自性：「愚夫卻妄執，於此橫執我法有無、一異、俱不俱等」，把「空華等性相」執為實有，但是這些空華的性相實無所有「都無一切」，通通「名」為「遍計所執」，這是第二個。

第三個圓成實自性：於「依他起」自性當中，你認定了「彼所妄執的我法」性相「俱空」。這個「此空」的觀智「所顯」現的「識等」，識就是心王、心所以及相見二分的「真」實「性」，名為「圓成實」。

乙 3. 總結

是故此三，不離心〔、心所〕等〔法〕。

（李老師）總結：「是故此三不離心等」。是故，就是我們剛才立了宗。總結此三，就是三性不離心等，就是不離心、心所，也就是不離識。好到這裡結束了三性。

（廖老師）所以由此可以證明。依他起、遍計執、圓成實這個三個，不離心王、心所及其所變現分別緣所生的一切法，明白嗎！

所以因此回到總標宗的第一句話，「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三」。先由識變證成一切法唯識，由三性三無性的中道義，顯現一切法無我。我再說一遍：由識變，我們現在談的這個過程就是識變，由識變建立一切法唯識。由一切法唯識，透過三性三無性的中道義，證成一切法無我。所以一切法唯識，三性三無性以及一切法無我，才構成了唯識的宗義。缺一不可。這是《成唯識論》完整的論述，因此被玄奘法師說：這部論高豎法幢，建立唯識的宗義。說明他不但建立這個宗義，他還透過立·破·辯·證去證成。唯識宗義是這樣。先要歸納一切法唯有識。是識變所生的相，對不對？那麼由此去了三性，由三性建立三無性，得到中道實相，不會墮有、不會墮無。

如實知有，怎麼有？因緣有。如實知空，怎麼空？本空。所以沒有因為因緣有的空智去空掉什麼。空智只是知道他非有似有。空只是他本空，我如實知空，它沒有什麼東西故空。不需要用空字去空掉那些本無所有的東西，不需要。由此，三性即是三無性。所以空有是一件事，是中道義，不是別別的兩件事，更不是前後的兩個階段。不是眾生本來有，最後一切都偏空了，不是這樣。本來一直都是無中生有的，所以最後成聖了，只是把本無所有的東西歸無所有。沒有去破什麼東西為空，不必要幹這個事。所以由此證成眾生皆有佛性。一切都是如來的清淨藏，即便是在染緣起的生滅過程當中，都顯現如是。

所以《華嚴經》才會說，這一切法是真如啊！回來看那唯識的三性，不就講一切法真如嗎？所以我一直講一切法空性，一切法唯識，一切法真如，這三大宗的宗義，根本就是一件事，什麼事？一切法無我。可是一切法無我，不能夠橫生無我的見，要先遮外境歸識心，由識心所變，建立三性，由三性了三無性，由有無並舉故證成無我義，這個才是唯識的宗義。所以有一個性空法師這樣子

的人，他看到現在的漢傳佛教，他居然會說：漢傳佛教的主要的宗義是唯識見。並不是如印順老法師說的中觀見。中觀見是如《解深密經》的判教所說，是第二時是破空教，是破執離相的教法，它是不了義的，你不能望文認為空就是勝義。

3. 三無性段（摘至：85G013P 影音檔）

（廖老師）那麼先前的這個三個頌，分別定義了什麼是能遍計，什麼是所遍計，什麼是遍計所成的自性？也同樣的依著遍計所執的道理，相對建立了依他起自性跟圓成實自性。由於這三自性在定義上本身就互相勾稽，顯示出以下就是第 22 頌的兩重道理。第一重道理，表面上是說圓成實自性與依他起自性非異、非不異，但也說明了遍計所執自性與依他起自性不一不異，當然同時遍計所執自性與圓成實自性，也不過就是依他起自性在染淨兩個分位上的假名，這是第一重道理。

那麼先顯示出在定義上，三自性本身就說明了，在世間唯一可以顯示的自性唯有這三種，而這三種非異、非不異，主要是繞在依他起自性上，所以三自性亦不離識，而所謂的識就是依他起自性。在這邊已經顯示出這一個道理了，那麼這個是法說了。喻說是什麼呢？就直接舉出無常苦我的法性理，來說明這個法性理跟法，就是一切行法，緣生行法，就是依他起自性的不一不異。那麼由於依他起自性跟圓成實自性的不一不異，因此在證見前後上，你必須要先見到道理性，才能夠反觀清淨的世俗是一個什麼樣子的所謂依他起自性的相貌。所以清淨的依他起，唯有證根本智二空真如之後的後得智才可以顯發，這是第二重道理。所以因此「如無常等性，非不見此彼」，才得出這樣的一個說法。其實已經呼之欲出了，因為世間從道理性上，唯有定義成這三種自性，而這三種自性不一不異，也唯有見圓成實才能夠說明依他起的實性。由此之故，三性就顯示了三種無自性。所以有，有什麼？有依他起自性的兩個分位，無，無什麼？無真實自性。

因此就進到了卷九，所以各位就翻開卷九。我們就看一下卷九的開頭詞。開頭詞當然論主是明白這個道理的，從學人的角度來提這個問題，如果有三自性，前面也說了三性不離識，為什麼世尊又說一切法皆無自性呢？那麼因此在卷九這個地方，就要說明三性跟三種無自性，那麼三自性是遍一切種，就是世間道理上可以定義成三自性，但是為什麼佛又處處說一切法皆無自性？為了要答這個理，因此又說出了底下三個頌，23、24、25。「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無自性」。這個偈子就說明三性顯了三無性，三無性並不是獨立存在的，而是佛密意說的，而密意的意思就是不了義的意思，也就是有所對治故說。

那麼這三種無自性呢，依者三種自性就說為三種無自性，「初即」遍計所執自性就顯了「相無性」。說遍計所執自性，就是說明一切法的相，是識上的無體之相。唯有名言，沒有性相。次遍計所執所依的依他起自性，因為他是緣生自性，所以他

沒有生別別的自性，所以「次無自然性」，這個次是指依他起自性。「後由遠離前」，圓成實自性也不過是藉著依他起上面遠離了遍計執，沒有另外界定一個圓成實，所以圓成實不是離開依他起別有自性的，只是在依他起自性上遠離了，就是洞見了遍計所執自性無所有。「後由遠離前，所執我法性」，只要在依他起自性上當中，脫落了我執跟法執的自性差別想，那麼就證入了所謂圓成實自性，所以圓成實自性也不是別別有圓成實自性可以證，是由依他起上遠離遍計執所顯了的。所以勝義並不是別於依他起而有自性，因此說為勝義無自性。這第二頌就把前面的三種無自性，依著三性所建立的三種別相，說了名稱出來了。

那既然一切法無性是由密意說的。那麼到底我們所證的無為有沒有真實呢？有。「此諸法勝義，亦即是真如」。但是這裡的真如就有兩種真如，一種是由二空觀智道諦所證的真如，這種真如叫做二空真如。一種是離言自證的法爾真如，那種真如叫一真法界。為了要定義一真法界故，他說，「常如其性故，即唯識實性」。常如其性有高有低的解釋，你把他高到不可思議，常如其性也就是一切法如，就是不變異，一切法不變異，不動不轉的那個常樂我淨的真實性，就是唯識實性，你可以定義這麼高。可是常如其性的「如」，就是 as if，就像是世俗所顯現那樣子的，有說明為因緣有，無是由因緣有無生自性故，說為無自性。所以有如是、無如是無，說為如此，即是唯識實性。有就說成三自性，無就是三自性所顯現的三種無自性。有無其實是同一件事兒，這個事實就是唯識實性，由此定義了你證入三性三無性的證量。但是這裡就顯了，整個三性三無性段非常重要的就是四重二諦。今天就是要來說明這四重二諦。

甲 1. 問起

〔外人問：〕若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？

（李老師）請翻開到卷九的第 1 頁。老師剛才已經做過簡單的結前了，所以現在直接進卷九第 1 行。「若有三性，如何世尊說一切法皆無自性」。三性已經前面講過了，現在又回答這個問題，就是世尊處處都說一切法都是三性所攝。那麼，假如接受了一切法都是三性所攝，自然這個問題就出來了，那為什麼世尊又說一切法皆無自性呢？所以以下的內容就是在解釋這一句話，為什麼世尊又處處都說一切法皆無自性，和前面所說的一切法都由三性所攝，一個說是三性，現在又說無自性。

甲 2. 舉頌答

〔論主舉〕頌〔回答〕曰：

2 3

即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。

2 4

初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性，

2 5

此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。

「即依此三性，立彼三無性」：這個問題就由以下三個頌，以下 3 個頌 23、24、25 分別來解釋，所以我們先簡單地消頌。頌 23，「即依此三性」，前面說過了，「立彼三無性」。這個 23 頌的前半頌，就是總答一切法皆無自性。同學要注意的是，不是可以直接回答一切法皆無自性，回答一切法皆無自性，有一個前提要依著三性才能說三無性。換句話說，同學你想想看，我們是不是常常聽到一切法的究竟義是一切法空？所謂一切法空，要依著一切法才能談空。一切法皆無自性，你要先成立有一切法，不管世間勝義都承認有一切法，你才能夠說一切法的真實的究竟的勝義是空，是無自性，明白嗎？不能直接說三無性，要依著三性，你才能夠說三無性，否則三無性毫無意義，純粹他完完全全只是一個就是像哲學的立論一樣，立一個說法，立一個概念，完全沒有意義。要依著三性才能夠說三無性，這一句是總答。

「故佛密意說，一切法無性」：底下等於是一個提醒，有一個 PS，「故佛密意說，一切法無性」，所以我們在講一切法無性的時候，有佛對治的深意，已經說了要依著三性才能夠立三無性，這下面有這一句話，佛的密意說一切法無性，他為什麼要說是密意呢？就是有他的深密意，假如直接說一切法無自性的話，會產生什麼樣的一個副作用？也就是他會可能有一些不好的那個理解，副作用就出來了，為了對治，那個不對的，不正確、不如理的那種說法，比如說斷滅了、惡取空了。佛的密意就是佛的深意，佛的這個秘密就是要顯的密，這個意思是什麼？你一定你要知道，已經跟你講無自性是要依著三性說了，可是他後面又在講這個，故佛密意說一切法無性，這個密意就是在講三無性的時候，他背後有一個你應該注意到的，不要落下這個副作用，那個佛的深意啊，他對治什麼樣可能的副作用說這個話，所以這個叫密意。假如你不是正確的了解，三無性是完全依在三性上面說的話，這個副作用大概是一定會生的，所以假如你只說三無性，他就變成不了義。這樣可以明白嗎？第一句是總答，依此三性立彼三無性。

「初即相無性，次無自然性」：下面就要開始別答了。這個三就是第一個相無性，第二個無自然生的這個生無性，第三個就是我們知道了，你要離所執的我法性，所以就是圓成實性。所以圓成實性只不過在講一個你要離所執的我法性，不是另外有一個圓成實性，明白嗎！圓成實性只是叫你在依他起上面，假如如實的知依他起是眾緣所生，剎那不住，就結束了，這個本身就是真理實相。但是我們不知道依他起因緣所生，這個一切的因緣所生法就是有為法，他是眾緣所生剎那不住，所以眾緣所生以後，這個用名言假立的我跟法，我們把他執為真實有的我法性，就是實有的我法，這個叫做所執我法性，我們這個凡夫才會有這個所執我法性。你只要如實的知依他起，就不會跑到遍計所執性執的那一邊去，那麼依他起他本來就是真理實相；那個你執他實有的我法性，那個是錯的，你現在不要執那個我法性，就是證圓成實，你就會見到依他起，這樣明白嗎？這就是別說的「初即相無性」，遍計所執只是名言的假安立。假如你不知道遍計所執都是名言假安立，你所知道的一切包括聖言量，你所知道的一切都會變成概念法，概念法就是名言假安立啦，你所知道的一切，包括你認為的世俗和勝義，全部都是遍計所執，都是概念法，第一個要知道一切都是概念法。

這個概念法怎麼出來的呢？就是名言假安立的，你為什麼要做名言假安立這一件事情呢？因為有眾緣所生嘛，有一個對境叫做眾緣所生嘛，你要去知道那個眾緣所生的那個對境是什麼的時候？你一定是取相施設名言嘛，對吧！錯就錯在取相施設名言沒有錯，錯就錯在你取相施設名言以後，你忘記了前面這一段，你把他執以為實，你把你自已取相施設名言，所以在四種真實義裡頭，第一種真實義，世間極成真實的真實義，裡頭就講得很清楚，這個世間怎麼來的？隨順你名言施設隨順假立，然後世俗串習共所成立，世間就是這樣子來的，世間包括有情跟法，這個受用的境界、這個器界都是這樣子來的，世間極成真實就這樣。所以這個世間怎麼來的？他是隨順假立的，隨順名言假立的，我們把假立的我相法相執以為實，那就流轉了，那就一次一次的流轉，就是輪迴。所以第一個要了解的是這個，相是怎麼來的，相沒有自性。

第二個就是這一切法不是自然生的嗎？為什麼？眾緣所生嘛。不過你假如只知道他是眾緣所生，你 100%是概念法。你要知道為什麼會眾緣所生，就是由前面的你隨順名言假安立以後，你把他執為實有了，對不對！有我有法，對不對！執，你執受他，然後有了執受就會有攝藏，你所執的這些東西，就是你記住了，你記憶住了，保留在哪裡？我們又安立一個假名阿賴耶識嗎？就出來了阿賴耶識的攝

藏。有執就會有藏，這就出來了阿賴耶識，然後只要有了阿賴耶識攝藏種子，就會有阿賴耶識的異熟一切種，對不對？這就是整個輪迴嘛，「初即相無性，次無自然性」，這個是在第二個生無性

「後由遠離前，所執我法性，此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性」：最後我們要講的，為什麼圓成實也無自性呢？因為圓成實並不是什麼另外有一個東西，而是在依他起上面遠離！遠離依他起上面生了遍計所執，就是所執的我法性，你只要離這個就好了，離這個就是圓成實性，所以圓成實性也是無自性的，這就是「別說三無性」。是不是依著三性說的？剛才有很明顯的感覺到嗎？我們在講三無性的時候，不會有單獨的三無性的，是依著三自性來說三無性。依著遍計所執自性，我們說相無性；依著依他起自性，我們說生無性，就是無自然性；依著圓成實性，我們說勝義就是圓成實無自性，這是簡單的消了三個頌。

甲 3. 長行釋三無性

「貫珠法」：這個卷九是最好的例子，我們來看一看什麼叫做貫珠法？貫，那就是連貫起來，珠的意思就是他們寶貴嘛，寶貝叫做珠嘛，對吧！這三個頌是寶珠啊，頌文中間會有一些我們需要補充的意思進去，補充的意思假如拿掉，你就看到了這三個頌，每一個字都出現在論文裡頭。這樣的方式，這樣表達的方式就叫作貫珠法。

我先不解釋，就直接把頌文，我把頌文珠啊，從這個論文裏頭挑出來給你看。你最好用個不同顏色的筆把他畫起來，以後你一看就知道，。「即依此」，「前所說」把他先忽略掉，「即依此三性」，看到了沒有？接著「立彼」，把「後說」先忽略掉，「立彼三無性」，看到沒有？這在總答。這三個頌的總答，「即依此三性，立彼三無性」。然後再來後面的就隔壁一行第 2 行，隔壁一行的第 4 個字開始，「故佛密意說」，看到了嗎？接著故佛密意說，「一切法」，「皆」先忽略掉，「自」忽略掉性，「故佛密意說，一切法無性」，有吧？翻過來第二個頌，第 2 行，第二頌就是「初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性」，對吧！假如你頌文已經記熟了，你就立刻會看到，就貫珠，那是因為頌文熟了，所以頌文要先熟。標還記得吧？初即相無性，「初」，第 2 行的倒數第五個字。第 3 行，「初即相無性」就是「立」了「相無性」，他只有這一個字不同，其他完全後面每一個字都相同，「初即相無性」，就是「立」的旁邊你加個「即」就好了。

然後拉到下面「次」，最後一個字「無」。「次無」，隔壁一行，「自然性」，你找到了嗎？「次無自然性」。再隔壁一行，「後圓成實立勝義無性，謂即勝義」，然後接到這裡「由」，「後由遠離前」先拿掉遍計，「後由遠離前，所執我法性」。第二個頌已經完全出來了。現在第三個頌從倒數第 2 行開始，第一個字「此」，有沒有看到？好，他下面接著就是解釋那個「此諸法勝義，亦即是真如」，他解釋完了以後，你到第 3 頁的第 2 行，最下面開始，「此諸法勝義，亦即是真如」，有沒有？剛剛講的，就是那四個勝義啊。「此諸法勝義，亦即是真如」，諸法勝義和真如同樣的意思，這只是異名稱而已，同樣的意思。把前面四種勝義講完以後，他就告訴你，亦即是真如。

就剩下最後半頌了。就是「亦即是真如」的隔壁那一行，「常如其性故」，找到沒有？然後在隔壁兩行，「即唯識實性」，全部都完成了，這個叫貫珠法。這裡三自性這個地方文很短，不過就是三頁而已，然後又這麼的齊整的貫珠法，沒有少掉任何一句半頌的，都都完完整整的。

乙 1. 解總答意（頌 23）

丙 1. 解前後說

論曰：即依此前所說三性，立彼後說三種無性，謂即相〔無性〕、生〔無性〕、勝義無性，故佛密意說一切法皆無自性，非性全無。

開始解釋論曰，論曰：「即依此前所說」，我們以前都講過了，就是前說的三性，現在「立彼後說」就是結前生後，明白嗎？已經結前了，現在要生後，生後就是要入今天要講的本文啦，所以我們就要入文了，入今天我們的進度啦，然後「立彼後說三種無性了」，好到這邊，總答要依著前面所說的三自性，現在要生後面的，就是依著那個三性，我們現在要接著才能夠說後面要說的三種無自性。這三種無自性，也就是先開名字，「即相、生、勝義」這三種「無」自「性」：相無自性、生無自性、和勝義無自性。唯識在解釋的時候常常用這種方式，他就先跟你今天要講什麼，都是先標名，然後下面解釋；標過名以後就是這三種無性的這三種，就是相、生、勝義，標了以後，後面要解釋。

他這個地方有一個 PS。「故佛密意說」，剛才講過「一切法皆無自性」。這個一切法皆無自性，為什麼要依著三自性來說呢？因為這個是密意說，他有對治說的意思，所以一定要依著三自性來說三無性。那我們底下當然要看他到底要對治什麼？這裡先跟你講，為什麼是深密意呀！深密呀，就是不了嘛，因為「一切法皆無自

性」，下面的四個字就是他的密意了，重點就出來了，下面的四個字「非性全無」，知道吧！你不要真的一切法空，空到去撞牆壁啊。更糟糕去撞車子啊，不可以的，「非性全無」。一切法雖然說究竟的勝義是皆無自性，但是非性全無。絕對，我們講的一切法空，底下那一句一定會接的是什麼？「一切法空，因果不空」。其實我是寧願你們記得「因果不空」，假如你們這兩句：一切法空跟因果不空，非要忘記四個字的話，你不忘不行，你你只能記四個字，我情願你記「因果不空」。佛講過很多次，在一切的道理裡頭最重要的是業果的道理，你造什麼業得什麼果，這個比什麼都重要，比那個一切法空重要得多啊。這個世間是甚麼？業果！一定有的就是因果不空嘛。

非性全無，業果不空，就是因果不空，你要深信因果，然後才正觀緣起。「深信因果、正觀緣起」，然後才讀誦大乘為他人說，要有次第的嘛，一個一個來呀。「故佛密意說，一切法皆無自性」，一切法皆無自性必須是依著一切法來說。假如連一切法都沒有，你何必說一切法皆無自性呢？脫褲子放屁啊，根本沒有用的。一定要依著一切法，才有意義說一切法皆無自性，我們說一切法空必須依著一切法怎麼來的，你才能說一切法的究竟勝義，懂嗎！要依著一切法才能說一切法空，要依著一切法，才能說一切法皆無自性。這個就是「非性全無」。

丙 2. 釋密意言

說「密意」言顯非了義，謂後二性（依他起性、圓成實性）雖體非無，而有愚夫於彼增益，妄執實有我、法自性，此即名為遍計所執。為除此執，故佛世尊於有及無，總說無性。

「一切法皆無自性，非性全無，說密意言，顯非了義」，這個地方就告訴你了，要對治的就是對治這個。你一切法空，一切法皆無自性，忘記了下面這個非性全無，要對治的就是對治這個，對治你這個把一切法空，空到斷滅。或者前面不要講了，對治你的執，所執我法性，那個在遍計所執自性裡頭在前面三自性就講過了，所執的我法性就是你實執有我有法。假如不是因為你有執我跟法，根本沒有遍計所執出來啊，前面不是講過了嗎？這裡不是再重複講這個嘛，這裡在對治你的非性全無啦，對治你的斷滅。不是重複再講，不要執那個已經講過了啦。所以才「故佛密意說」，這個表示這個不是了義，不是我們這麼明白，從這個字面上就可以知道的甚深密意，這個甚深密意一定要挑明了來說。

「謂後二性」，後二性就是依他起、圓成實。我們前面三性的順序是先講遍計所

執，再講依他起，再講圓成實，你不要忘了。所以這裡的後二性指的是依他起、圓成實，「雖體非無」，體非無就是有嘛，依他起和圓成是有體的。拜託你不要把依他起跟圓成實也撥無，依他起跟圓成實都有體，可是兩個體不同。依他起的體是因緣，就是因果啦，他是因果性，他在講因緣的道理，他在講因緣果的建立啦。這是依他起的體，他是種子所生法，這是依他起的體，他是有體的。圓成實的體是道理，他只是叫你看到因緣果怎麼建立的，不要把他執為實有我、實有法，不要執有自然生法，他就自己自力就生了，自己就有了，不要這樣子執，因為他是眾緣生的，你不能把他執為實有，不過你也不能把他撥為全無。

再講一次。依他起的體是什麼？是種子，是因緣性，正確一點講是因緣果的建立。依他起是什麼？是因緣果的建立。依他起所有這一切的緣生法，這一切的有為法、生滅法，都是果相，已經是果相了，就是五蘊。它的緣是十二處，它的因是十八界，就是種子，所以所有的依他起緣生法，我們叫因緣果建立，你見到的一定已經是果法。果法有兩個很大的分類，就是內外，內根身、外器界。你對於根身、器界不了解，這是第一個無明就是二果愚，我們把它執為實有，實我實法，這是依他起；圓成實是道理性，它的體我們叫它理體，我們為什麼叫理體？真如叫理體，我們都為什麼都叫他理體，勝義為什麼叫理體？圓成實性為什麼叫理體？它是道理性，它的體是道理。這就是它兩個都有體，這兩個依他起跟圓成實，「雖體非無」，但是我們這種人，「而有愚夫於彼增益」了，我們在這兩種有體法，依他起圓成實上面增益了一個完全無體的，怎麼增益呢？就是「妄執實有我法自性」，這樣增益出來的，明白吧！

我們在依他起緣生法上面妄執，這是增益出來的，「妄執了實有我法自性」，這是增益出來的，這個叫妄執，就是遍計所執，這個它沒有體。「此即名為遍計所執」。你看它沒有直接跟你講相無性啊，到現在為止都在講遍計所執啊，然後遍計所執的相，我相、法相，它才告訴你那個無自性啊，為除此執這對治義囉，「為除此執，故佛世尊，於有及無總說無性」。「有」，有什麼？有依他起、有圓成實，它旁邊有小字，有「依、圓」，看到囉，這是有體的，你不能把它撥無喔。有「依」他起、有「圓」成實，「無」什麼？無「遍計」所執，這個是沒有體的法，你為什麼要執它為實有呢？這個叫顛倒，完完全全的顛倒。為了對治我們這兩種顛倒，把有依他起圓成實撥為全無，斷滅了，把沒有的遍計所執執為實有，它沒有體。愚痴頑鈍惡慧種類顛倒凡夫，是兩種執都要對治，所以總說無性，無自性，這樣可以明白麼？第一頌結束了。

第一頌是總答和加一個 PS，PS 很重要喔，這裡的 PS，第一個頌是總答，即依此三性立彼三無性，然後加上為什麼佛要說三無性呢？要對治兩種執，對治兩種執，第一種惡取空的執就是斷滅，第二種，你增益了遍計所執，還把它執為實有，這個增益的執，對治這兩種執，所以故佛密意說一切法無性。

乙 2. 解三無性（頌 24）

丙 1. 問起

〔問：〕云何依此〔三性〕而立彼三〔無性〕？

第二頌是別說了，要講相無性、生無性和勝義無自性。第二頌：「云何依此而立彼三」。為什麼要依著三自性而立三無性呢？

丙 2. 解釋

〔答：〕謂依此初遍計所執立相無性，由此〔遍計所執〕體相畢竟非有，如空華故。依次依他立生無性，此如幻事託眾緣生，無如妄執自然性故，假說無性，非性全無。依後圓成實立勝義無性，謂即勝義由遠離前遍計所執我、法性，故假說無性，非性全無。如太虛空雖遍眾色，而是眾色無性所顯。

「依此初遍計所執立相無性」：剛才是總答，現在別答，「謂」，依著這三個自性，這三性的第一個是遍計所執性，所以「依此初遍計所執立相無性」，一切的相都是名相，名言假安立的，名言假施設的，怎麼施設的？就是「緣名為境」。一定要背。就是「於依他起」，在依他起上面，在依他起上怎麼樣？「取其相貌」，怎麼取其相貌，「由見執著、由尋起語，由見聞覺知四種言說」，這是名言種子「而起言說」，就是現行了，名言的現行，名相出來了。下面那一句哩？「於無義中增益為有」，那個增益就是這樣增益的。這是第一個在遍計所執自性上面，我們現在就明白了遍計所執就是相無自性嘛。「由此體相畢竟非有」，遍計所執性是真的體相都沒有，它無體，它不是有種子法相依他起，依他起有體，因為它是有種子法，遍計所執沒有啊，它相也沒有啊，相只是名言而已。你心裡頭的名言，名言只會生在心裡頭，就是相分了，由見分帶起來，你就看到一個相，那個相就是意言啦，第六意識的名言安立的，由這個名言在心裡頭的相分名言，你投射在外面，覺得境就是那樣，你覺得它很美？林志玲。

經上說的故事，經上在講不淨觀的時候，它就說了一個故事。它說外面有一個美女，然後就有四種人看四種相。第一個男人呢，看是美女，哇，美女嘛，誰都要

多看兩眼嘛，假如是我看到美女我也多看兩眼嘛，反正我多看兩眼也不會被罵，你假如男生，尤其是一個 **old man**，你多看兩眼就會被人家罵 **old dirty man**，這是第一種，看到美女以後怎麼樣啊，死執不放，一直看、一直看，希望沒有流口水，這是第一種人。結果他旁邊站著他老婆，他老婆就罵他，這有什麼好看？都是化妝來的呀，衣服很好看啊，化妝品很名貴啊，就罵他罵了一大堆啦，不過就是一個女人，她有的我都有，你那麼愛看回家我給你看看等等，我是亂講啦，經上不會講得這麼粗俗啦，你懂我的意思吧。經上就說，第二種就是他老婆看她，不過就只是一個女人嘛，怎麼被你就弄得都是慾望了哩？她的先生是一種人，他老婆是一種人；然後第三種人，一個出家人了，看到外面一個美女很漂亮，林志玲，出家人怎麼看？一堆白骨，這是修白骨觀的出家人，不淨觀有很多種修法，這是修白骨觀的。第三種人修白骨觀看她只是一堆骨頭，他的眼睛是 X 光眼，就是骨頭，對吧！。那第四種人是哪一種人？我有順序的嘍，第一種的那個 **Old dirty man**，那個慾望都是慾望的。第二種已經有一點實相啦，不過就是女人嘛；然後第三種人不過就是一堆骨頭嘛；現在第四種人，有沒有？那個層次有沒有提高？第四種人佛，佛看他是什麼？佛看他就是一個人嘛，他不會說她不好，說哎呀那個 **Old dirty man**，佛也不會說她就是女人，男女還是有分別嘛，女人不是有分別嗎？也不會說它是白骨，因為它不只是白骨嘛，對吧？你說他是白骨，也是對治義啦，又偏取啦，佛說什麼？她就是因緣所生一個人而已嘛。怎麼生這麼多種分別呢？世間只是分別所分別。所以分別的心才是重點，而不是分別的相嘛。這是經上面舉的例子，四種人見四種相，這就是一水四相。

通常我們說一水四相，地獄眾生看是什麼？餓鬼看是什麼？然後人看是什麼？天人看是什麼？我們不覺得那麼親切，是吧？可是假如改成這種講法，這也是經上說的，你會覺得就是這樣子啊。經上其實很多精彩的講法，你看一塊土地，假如是一個盼望著要買房子成家，或者剛剛結婚成家的小夫妻，看到一塊地，哎呀，假如上面蓋一個我夢幻的房啊，那我們就有了甜蜜的家呀，等等啊一堆幻想出來，是不是這樣子！那假如是一個建築師來看呢，他就不會一看就是一個甜蜜的家。第二個，假如建築師來看，他就會看最塊地適合蓋什麼樣的房子，是不是我用怎麼樣的方式來蓋你們預算負擔得起的房子，建築師會這樣看。那假如是第三種人呢？房地產，他不是看房子，就是那種炒地皮的呢？他只看這個地值多少錢？對吧？那假如第四種人呢？學佛了，佛弟子來看呢？它就是地嘛，因緣所生法嘛，是不是這樣子啊，你可以一直下去了，這樣子能讓我們明白相，不過就是分別所分別，那個所分別，最重要是你能分別的心嘛，你的見分嘛。講到相就是甜蜜的

家的時候，體相畢竟非有，全部是你自己增益的妄執。「由此體相畢竟非有」，舉一個例子叫做空華，空華體相都不可得嘛，所以這個比喻很好，空中的華體相都不可得啊，所以它說遍計所執「體相畢竟非有如空華故」，第一個解釋完了。

「依次依他立生無性」：「依次」就是第二個，第二個就是依他起啊，要依著依他起自性，現在要立「次無自然性」就是「立生無性」，現在要解釋這個「此」，舉一個比喻，「如幻事託眾緣生」，託眾緣生了以後就有一合相，那個一合相是如幻事啊。有一個一合相沒有錯，那個對境有嘛，因緣所生的一合相對境嘛，你要看它的本質是什麼合嘛。你假如幻事不容易了解，你就想積木嘛，小孩子玩的積木，積木不過就是四種型，通常啦，圓形、三角形、正方形，還有一個長方形，就可以立城堡啊，對不對？或者車子啊，你看那個積木我們叫做元素，叫做本質，四緣所生法啦，我都不是隨便亂講啦，就算那個前面所說的那個幻事喻，幻事喻是總說喻，那個總說如善幻師，就是阿賴耶識，不要忘了，及彼弟子住四渠道，積集瓦葉草礫木，那個就是本質，瓦葉草礫木，也就是我們在道理裡頭講的四緣生法，像積木就是四種，本質上它就是四種，地水火風那四種，依著那個地水火風，就出來種種不同的一合相，那個就叫幻事，你把那個一合相，你把那個積木，搭的那個城堡當城堡，車子當車子，這個就是幻事喻了。

老師剛剛才講過，你非因計因、非果計果，你的一切法都是因果，但是你的因果看得對嗎？我們假如不是學佛，我跟你保證都不對呀，你同意也好，不同意也好，那是你家的事情。「此如幻事託眾緣生，無如妄執」，不要執它為有生啦，所以不要認為有生，那個有一合相，可是一合相託眾緣生，你不要認為真的有生，好不好！「無如妄執自然性故」，就這個意思，自然生故，它真的有生一個城堡？真的有生一個車子？不要增益這個妄執。無如妄執自然性故，不要增益出來這個妄執，就是有生，有生這個房子啊、車子啊，不要這樣。

底下，你看密意，一直強調「假說無性」，我們現在都假說無自性，「非性全無」，這一句真的很重要，「假說無性」啊。前面已經都說了嘛，「遍計所執」所以我們立了相無自性；「依他起」所以我們立了生無自性，假說無性是有因緣的，有緣故所以說無自性，這個「假」就是有因緣，有緣故有道理，有一個原因，我們才要說「假」，就是假藉著什麼我們才說無自性？假借著把遍計所執實我實法，就是一直這樣執，生生世世的執所以流轉，我們把依他起，依他起就是眾緣所生啦，當作真的有生啦，要對治這些錯誤啦，所以這個叫「假」。所以才說無自性這個事情，你不要忘了「非性全無」，依他起跟圓成實，一個有事相是有體的，一個有道

理是有體的，明白嗎！這兩個「非性全無」。叫你無自性，它的意思只是要離開那個執就好了，離開你執以為真實的我跟法、我性跟法性就好了，其它一切本來就是這樣，法爾如是的。可以不可以呀，「假說無性，非性全無」，所以它真的意思也就只有那一個，離執！不要執！所以一切的修行都只是在離執就好了，離執！只要離執，你就會穿透那重重的迷霧啊，讓你輪迴的、苦苦的那些事情，你就會穿透它，你就把它撥開看到後面，那個後面講的虛空的例子，就是這個意思，你就把遍計所執的東西都撥開來，你以為的有相這些東西撥開來，你只要離開這個相的束縛，它不是真實的，只要離相，無掉相就見真實，所以只要離掉相，離掉相叫做證圓成啦，就能夠見依他起了，那是後得智了。

「依後圓成實立勝義無性」：後面要講第三個勝義無性，勝義就是圓成實，圓成實就是講無自性，三無自性的無自性，這三個都是同義詞，所以不難明白。「依後」面要說的「圓成實」自性，我們「立」了「勝義無」自「性」，你也可以這樣子看會比較簡單，我們前面一直講，其實只在那一個字「執」啦。我跟你講所有輪迴的苦都是這一個字，這一個字的禍害就是「執」，所以你只要無性，就是無執，不要執它實有自性啦，無性就是無執，執什麼？執它實有自性，只要你無執，你離開了這個執，無性就是無執，只要你離了執就是勝義，也就是圓成實，可以嗎？這三個同義詞。所以在實修上面只有一件事情「離執」，「離執」就能離相，「離執」證圓成實，離相就見依他起。這個叫這個是道次第。「依後圓成實立勝義無性，謂即勝義由遠離」，勝義是什麼？勝義就是由遠離前面那個所說的，遍計所執的我法性，你只要不執就好了，只要這個東西把它超越，把它撥開來，真的不要執，「遠離前遍計所執我法性」，只要這樣就好，這個就叫做無性，無性就是勝義，勝義就是圓成實。

底下又再講一次「假說無性，非性全無」。我們一直在說無性，只是為了遮剛才講的，增益出來的妄執的我法性，對不對！講了很多遍，我們一直在講無性無性，是為了對治我們會增益妄執的我法性嘛，所以跟你講無性，就是為了對治這個顛倒的錯誤，因為你會增益妄執，所以跟你講無性，不要增益這個妄執，可不可以！所以我們假說無性有因有緣故，「假」剛才說過就是因緣啦，憑藉著因緣嘛，有因有緣故，我們說無自性，假說無性，那個假就是有因緣嘛，有因有緣故我們說無自性。依他起有事相，它是種子生法，它有體的；圓成實有道理呀，它是有體的，這兩個都是有的，不能把它撥為全無。但你要知道它是怎麼有，它不是實有哦，一個是因緣有，一個是道理有，知道吧！遍計所執那是真的一點都沒有，那個

100%你自己增益的名言，然後你把你自己所增益的名言執以為實有，它無體，它100%是沒有的，可以嗎！我一面解釋一面幫你們整理出有結論。同學，你一直訓練自己這個叫思惟紀律。

「如太虛空雖遍眾色，而是眾色無性所顯」：底下舉一個很好的例子，這個就是六個無為裡頭第一個虛空無為，為什麼我們在講無為法的時候，在講真如的時候，我們的第一個只要講喻說，必定要講的就是虛空喻，為什麼？你看，如也是講虛空喻，「如太虛空」就是虛空，虛空是怎麼？下面要解釋虛空的這個例子，為什麼一定要用虛空，虛空無為這個例子來比喻勝義呢？「如太虛空，雖遍眾色」，「遍」就是含容一切色，色就是所有一切法啦，色法，雲啊霧啊，天空裡頭所有的飛機啊、鳥啊、任何東西，任何東西叫眾色，雖遍含容眾色，虛空沒有一個不接受容納的，是吧！「含容眾色」，一切眾色，它都怎麼樣？含受嘛，含容容納嘛，明白嗎，虛空雖然含容就是「遍」，雖「含容眾色」，但是虛空本身是什麼？「而是眾色無性所顯」，不要忘了剛才講無性是不是要離執，無性就是無執啊，你假如執虛空裏頭有飛機，有鳥有雲，有雨有霧，有什麼有一堆你就看不到虛空了，對不對！只有你撥開這些相，你不為這些相所縛，你穿過它穿透它、超越它，你就見到虛空，虛空永遠存在，我們為什麼只看到飛機、只看到雲？你看到飛機，飛機實有，看到雲，雲實有，這個叫相縛，相縛就是所知障，就是無明，只要你不為相所縛，你就穿過它了，你就見到那個真正永遠存在，含容它的那個虛空，記著這個還是比喻哦。

很久以前，搞不好都 20 年以前，我講這個例子給班上同學聽，然後我還自己自作聰明，告訴同學怎麼修這個虛空無為，那個時候講《大乘百法明門論》，六個無為的第一個喻說的無為就是虛空無為。我跟同學先解釋虛空無為的意思，就是剛才解釋給你們聽的啊，要穿透這些眾色才會見到虛空，這個是這是道理，然後我自作聰明以為可以修，我就跟同學講怎麼修。我就說你們眼睛抬高一點嘛，先不要見房子、地呀、房子啊、電線啊，現在高樓大廈，你要抬得越來越高了，要不然 101 好高啊，101 背後還看得到山呢。我的意思就是你要把它穿透超越過去啦，過去你就看到虛空了吧，某某對不對，我以前是不是這樣教，我還教同學這樣修虛空無為，我以為我真的自作聰明，這樣子可以修，結果班上有一個同學非常認真的修，我說假如在地面上很難修，而且一直要仰著脖子很累啊，你們就有的時候放假去爬山，然後在山上修會比較容易，在山上你已經把山下所有的東西自自然然就撥無了嘛，對吧！你在山上，尤其是晴空萬里無雲的時候，你就直接對著

太虛空了嘛，不是比較容易修嗎？自作聰明。我跟同學這樣講，結果有個同學很認真，很認真地跟我講，老師，我就算是一步一步完全照你的做，我還是沒看到虛空啊，我看到天空啊，藍藍的天空啊，我還是看到天空啊，天空是色法我有沒有講過？你假如真的一直看到的都是天空，天空是色法，為什麼藍色？那個叫空一顯色，那是色法。所以不是這樣修的。差不多 10 年以後，那個同學還是那個同學告訴我，他知道我的意思了，不是把天空當作這裡所說的比喻，當中所說的太虛空，不是啊！自己去體會，不要像我一樣自作聰明。

太虛空就比喻，他這裡要比喻勝義了，「如太虛空」就勝義無性喔，「雖遍眾色，而是眾色無性所顯」，這比喻這個是用比喻來說勝義無自性。「雖依他起非勝義」，依他起不是勝義，其實依他起是世俗的勝義啦，但是不是這裡所說的，不是這裡所說的勝義，底下老師要講四種勝義就知道了。

（廖老師）有兩句話是非常重要的，我們來特別強調一下。剛才李老師也試著說，這樣子的世俗勝義、虛妄，入真實有可以觀察的善巧嗎？其實也還是有的，今天就用剩下的時間說這兩點，首先先標出關鍵的兩句，拿起筆來翻開卷九的第 2 頁第 1 行。「為除此執，故佛世尊於有及無總說無性」，連同它旁邊的小字也要記下來。「於有」體，有什麼？有依他起、圓成實，有體上有依他起性跟圓成實性，以「及無」體上面安立了虛妄妄執為遍計所執。但是把這個「於有及無，總說為無性」。所以就密意說來看的話，「有」依、圓也是無性，「無」遍計也是無性，兩個無性都是由三性，所立的三種無自性來說的。

第一個，「有」依他，為什麼說為無性呢？就文上來講，因為這個依他起的自性，並沒有生出別別的自性，因此由依他起自性說為無性。請注意哦，有依他起的自性說為無性，因為這個依他起的自性，並沒有別別生出一個實有的自性。他永遠還是緣生諸行的相續而已，而沒有生出一個實有的自性，即便有依他起自性，也沒有生出一個實有的自性。因此於依他起自性上，雖然說有依他起，但也無自性。

第二個，於「有」體上面說有圓成實，也說為無自性，為什麼呢？圓成實只是告訴你，於依他起上面要遠離什麼？妄所執的我法二執，就是要遠離遍計所執，他只是告訴你要遠離前性，遠離遍計所執性，在哪裡？在無生自性的依他起上面要遠離遍計所執自性。所以無是無這個性，不要去執依他起上面的我法二執，因為你根本在這個依他起上面，遍計所執的我法二執是找不到的，因此於圓成實自性也說為無性。所以各位必須要正確地描述「有」有什麼？有依他起、圓成實的體，

但於這二個有體上面，為什麼還是說為無性？因為於遍計所執的無自性，總說為無性，這個容易明白。

中觀見如印順老法師都會這麼說，他說啊，這個唯識見就還是妄執了依他起、圓成實。拜託，圓成實、依他起在唯識見裡面呢，也說為無性的，為什麼無性？因為無生自性，無勝義自性。為什麼？因為勝義自性是離前性，離妄執的我法二性有的，所依是誰？所依的是依他起。依他起有性嗎？還是無性，為什麼？他沒有生出自然性，明白嗎！可是於有體上面，我還是要安立依、圓，因為沒有安立依、圓，你無以說遍計所執無。因為沒有所遍計，哪來我法二執？就是因為有蘊處界可以執，所以在蘊處界當中，會活生生的被我執出我法二執，是吧！所以所依體不能說為沒有，這是唯識的主張，因為有所依故，說所依生的相是有的。可是所依的相並沒有生出我法二執的體跟自性，所以因此還是無自性。這樣明白嗎？這句話是非常重要的關鍵，為什麼？說唯識中道見，指的就是這句話。那你要說唯識見是有宗，OK，因為他有有跟有無嘛，對不對？他建立了依、圓二性，說有遍計所執所顯的無自性，可是你立為有，也是為了要去說明無啊，何以見得？拉到最後面，這句話做前，那麼進到第 3 頁。

第 3 頁，倒數第 2 行，「諸有智者，不應依之總撥諸法都無自性」。你如果明白為什麼安立三性顯了三無性這個道理的話，你有這個觀察的智慧，就不應該依三性所顯的三無自性，說一切法都無自性。不應該說一切法都無自性，那應該說什麼？應該一切法由三性建立。是不是這樣子？你就旁邊要註明一下，你不應說為一切法都無自性，應該說為甚麼？一切法是由三性建立！一切法建立而有三相！因為有相我們才有分別，因為有分別，我們才可以超越分別咩，是不是？才可以超越到哪裡？超越到唯識實性呢！如果沒有唯識實性可以證入，那麼請問聖人存在嗎？阿羅漢有嗎？佛有嗎？你如果要變成勝義皆無所有，那麼阿羅漢無、佛也無，那撥一切聖人以及聖人所證的境界都無，那請問我們世間人修行所為者何？所以說聖道及聖道所證的涅槃都也無自性，但你不能說聖道及涅槃都無，就跟你不能說我、人、世間及與器界雖然都無自性，可是你不能說我人世間及與器界都無啊，因為在世俗上是有的，所以佛說二諦，佛說二諦是一個根本重要的正見。佛說二諦是不容你反對的，可是二諦有說什麼東西嗎？有主張什麼哲學論點嗎？沒有。因此最後要以二重唯識性來說。

所以這一段 3 頁的文，就是要說明唯識性跟唯識實性之間的關係，唯識性就是三自性。請注意，如果人家跟你講，唯識性是甚麼？唯識性就是三自性。三自性是

由因緣諸行所建立的三相，哪三個？遍計所執性、依他起性、以及圓成實性，這三性建立二重的思惟。一個是由虛妄簡別，簡別虛妄所入的真實；一個是由世俗超越所入的勝義。建立這二重超越，也就是依著三性三無性所建立的唯識觀。各位都知道，唯識觀叫做唯識二種種，是吧！在唯識二種種當中，去超越名與事二諦的建立，遠離一切的自性見跟差別想的整個關係。所以既然建立了有無說為無性，但你不能把這個無性說諸法皆無自性，為什麼？因為你一切法無自性的證量，是由超越世俗及與虛妄所建立的無性，所以你不能說諸法皆無自性。

你於所知的相上皆如空華，空華皆無所有，眾所周知，可是沒有病眼作依，何來空華呢？何來病眼的空華呢？所以為了要建立所依故，這所依的有體不能沒有，對吧！因為有這個體，你妄執了遍計所執性，所以遍計所執性的無性，是由依他起而有。你遠離了依他起自性上面的遍計執，才顯現有圓成實，所以圓成實的真實要能夠顯現，才能夠說遍計所執無自性，是吧！所以這邊是不是為了要說遍計所執相的無自性，因此要安立了依他起跟圓成實。所以安立依他起跟圓成實，是為了要幫助你證遍計所執相的無自性，故安立的，他也不是自性安立的，為什麼？因為依他起無生自性。圓成實也沒有離開依他起的勝義自性。因此總說為有依、圓及無遍計，總說為無自性。

丙 3. 釋依他勝義無性不說由

雖依他起非勝義故，亦得說為勝義無性，而濫第二（生無自性性），故此不說。

（李老師）「雖依他起非勝義故，亦得說為勝義無性，而濫第二故此不說」，怕你會搞混了，濫就是混爛了，怕你會搞混了真的勝義的圓成實的無自性，所以我們這裡不說依他起是勝義無自性。依他起有聖凡的依他起，凡夫的依他起就是流轉道，我們的依他起就遍計所執了，就流轉道了，就是染依他，染依他就是有執的依他起。那聖人的依他起，無執的依他起，無執叫做什麼？叫做正智，就是般若波羅蜜，什麼叫做無執？就是般若波羅蜜，也就是二空，二空所顯的真如，這個是在依他起上面證到的真如，它不是我們後面要講的那種真的勝義—勝義的勝義。所以它說，這個地方，我們不是在講依他起的離執啊，那種清淨的依他起，為什麼不講那個？因為怕你混濫了第二故，這裡的第二指的是剛才前面講的圓成實的勝義的無性，怕你混濫了那個，所以我們這邊不說依他起是勝義，我們講的勝義是圓成實的勝義。

我告訴你，還是比較重要的不是把這個論文背起來，你把論文背起來沒有用，你

還是要明白什麼是三性？什麼是三無性？為什麼一定要依著三性才能夠立三無性？你這個順序一定要這樣照做，你才不會犯了撥為全無，所以佛一直在這邊講，是「假說無性，非性全無」。你好好的依著三性，我跟你講重點是在三性，不是在三無性，因為你明白三自性，你一定明白三無性，重點是在三自性。你知道前面三自性我們講了有 14、15 頁，講了多久？可是今天一節課就可以講完三無性，總共才 3 頁，3 個 page 而已呀。你看這個份量你就知道了，重點是在三自性、不是三無性，你要把三自性一定要學對，你自然就明白三無性。

甲 4. 明唯識性

乙 1. 解第二十五頌唯識真性（頌 25）

丙 1. 釋初三句

此性即是諸法勝義，是一切法勝義諦故。然勝義諦略有四種：一、世間勝義，謂蘊、處、界等；二、道理勝義，謂苦等四諦；三、證得勝義，謂二〔我、法〕空〔所顯〕真如；四、勝義勝義，謂一真法界。此中勝義依最後說，是最勝道所行義故，為簡〔別〕前三（世間、道理、證得勝義），故作是說。此諸法勝義亦即是真如，真謂真實，顯非虛妄，如調如常，表無變易，謂此真實於一切位常如其性，故曰真如，即是湛然不虛妄義。〔頌文中之〕「亦」言顯此〔真如〕復有多名，謂名法界及實際等，如餘論中隨義廣釋。

下面講第三頌。「此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性」。第 25 頌卷 9 地 2 頁倒數第 2 行。「此性」，就是圓成實性，或者我們說勝義無自性。你看，現在我們講此性的時候，此性就是圓成實性，也就是勝義無自性。你不知道我在強調什麼嗎？要依此三性立彼三無性，現在講到第三個性的時候，我們就是依圓成實性，這是不是屬於三自性？立什麼？勝義無自性！前面也都一樣，依遍計所執自性立相無自性，依依他起自性立生無自性，依圓成實自性立勝義無自性，依著三性立三無性，重點在三性。「此性即是諸法勝義」。下面就是諸法勝義的四種說法。「諸法勝義是一切法，勝義諦故。然勝義諦略有四種」：

「一世間勝義」：世間勝義說什麼？「說蘊、處、界等」。你看到蘊處界，你就要知道它在講因緣果建立；看到蘊處界，你就要立刻聯想到它是在講什麼？講因緣果建立！為什麼蘊放在第一個？因為它最重要，因為它已經果相起來了。處是緣，界是因。看到蘊處界就在講因緣果建立，因緣果建立，簡單的講就是因果，講道理就是緣起。因緣果建立包括講事項的因果，講道理的緣起，完整講就是因緣果建立，這是世間勝義。我們顛倒的凡夫都把世間執以為實有，世間的真實義是什麼？勝義就是諦嘛，諦就是真實義，世間的真實義，它是因緣果建立的。佛有說

他沒有嗎？沒有。佛有說世間沒有嗎？沒有，從來沒有過。佛說世間是因緣果建立的，可不可以！他不是真實有的，因為他是因緣果建立的，這個叫「世間勝義」。

「二道理勝義」：「調苦等四諦」。不能只知道這個世間是因緣果建立的，一直在這個裡頭輪迴不是辦法呀，就知道他是因緣果建立又怎麼樣，你還不是在裡頭？你能超出嗎？不能啊！所以佛不會只跟你講，這個世間不是真實，是因緣果建立，祂一定會跟你講怎麼超越它，怎麼不受這個流轉的苦，這就是四聖諦的道理。苦等苦集滅道，苦集就是剛才講的世間，然後怎麼超越這個世間，怎麼超越輪迴的苦啊，就是滅道二諦。這個叫「苦等四諦」。這個是根本的道理，三乘一定要共學的道理。這個明白喔，你就知道我跟我受用的境界，這是你苦的來源嘛，你從哪裡苦？你不是從「空」會苦啊，你會覺得空跟我一點關係都沒有，是「有」讓你苦。有這個我，這個我會生病，好苦啊！

我這兩個月都為我這個右腿苦，不過就是因為摔了一跤，還不是說從很高的地方摔一跤，就是一個階梯，就差不多像講台這樣一個階梯，這樣子摔了一跤，已經兩個月了。看了兩次骨科、一次神經內科，十幾次的復健科。這一條腿還在痛，然後據我所查的資料，上面說這個腿至少要復健 1 年，你不好好的努力的復健 1 年，以後我這個腿就叫做長短腿，不會很嚴重，我可以努力不讓你看得出來，我長短腿，我只要稍微作意，我就不讓他長短腿給你看，但是我自己知道。小孩子天天在摔跤啊，他也不會怎樣，你知道什麼叫老嗎？這很真實的，不要在這邊學佛多了不起，空啊、空啊，你就空不掉生老病死，除非你知道生老病死的生是假象，後面的老病死就都是假象，否則你能空什麼？你空不掉生，後面什麼都是有的，不要嘴巴講得很高尚。除非啊，假如你真的沒有辦法，這一輩子沒有辦法證到無生法忍，你只能發一個願，我繼續學！所以就會有聖道門跟淨土門！聖道門，你要很厲害呀！假如不成種子性的依附依止性，這些東西一喝孟婆湯，全部歸零。所以你要走聖道門是要有本事的，這些東西都必須成種子性才行，而種子性只有串習成熟，沒有第二條路啊，你以為這樣聽一聽就會有種子性？你做夢！

所以還有第二條路，像我這種比較軟根的人，就是淨土門。到後來年紀再大，誰也不知道會怎麼樣對不對！假如失智呢？或著不要說失智啦，只是記憶力不好啦，這些都不記得了呢？你只要記得阿彌陀佛就好了，是不是容易得多？所以呢，隨便啦！假如你要像我們這種難搞的人，要聽這麼多道理，真難搞的法行人。像我們這麼難搞的人，假如你不明白阿彌陀佛無量光無量壽，他的道理就是他的真實義的話，你怎麼肯念呢？不可能啊！你一定要知道無量光無量壽的意思，無量光

是真實智慧，無量壽是無為法身，所以在《往生論》裡頭就跟你講，阿彌陀佛就是這兩個：真實智慧無量光跟無為法身無量壽！你懂什麼是真實智慧，就是現在講的呀！你懂什麼是無為法身，現在講的呀！所以《往生論》裡頭開五門，百分之八十就是重點都在講觀察門，就是這兩個無為法身真實智慧，他前面講禮拜呀，稱歎呀，重點都是觀察門。你去看，世親菩薩的《往生論》，觀察門觀察什麼？就是修止觀。所謂觀察的意思，不是用眼睛這樣看，見非功啊。「道理勝義，謂苦等四諦」，這個不是聲聞法，這是根本法，三乘要共學的根本法。然後明白的話就開了根本智，下面就會進後得智了。

「三證得勝義」：證得前面所說的根本智以後，就要入眾生界中，真實的去修行了，你要想辦法解決眾生的煩惱，你才會增長自己的智慧，這樣懂不懂？所以我們在說到塵沙惑，那眾生是塵沙惑。我們在說到塵沙惑的時候，我們都說你要怎麼樣可以修斷掉塵沙惑呢？就只有行六度，在眾生界裡頭，想辦法解決眾生的煩惱；眾生的煩惱，其實就是你自己看不到那些微細的煩惱啦，你才能夠增長你的智慧。這個就是下面是後得智的境界！要證二空，就是只要沒有我，就沒有苦了，這是我空，重點是在我空，我是包括我所的，不要忘了。然後下面呢，還要法空，這就是要證「二空真如」。二空所顯的真如，這個是要在眾生界中無量劫的時間去證得的，這是第三個。

「四勝義勝義」：，這個沒得講了，離言無二義了。「謂一真法界」，這個一真法界，我們唯識比較少用一真法界，他是出自《華嚴經》。我們比較用的還是勝義，就是離言無二義那個勝義。「此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性」。我們還是用勝義。此中勝義，我們現在要講的諸法勝義，就是 25 頌要講的諸法勝義，依著什麼？「依」著「最後說」就是勝義的勝義，「是最勝道所行義故」。為了簡除掉前面三個，所以這樣說。前面三個是什麼？世間勝義、道理勝義、證得勝義，簡除掉前面三個，所以我們這裡所說的勝義就是一真法界，就是真如，指的是第四個勝義的勝義。「此諸法勝義，亦即是」什麼？「真如」！就是真如，我們所說的真如。這個真如是用修道的次第來講，就是二空所顯的真如。

「真謂真實」，真是什麼意思？因為它是真實的。不是像遍計所執是增益的妄執，「顯非虛妄」。「如」是什麼意思啊？就是「如謂如常，表無變易」。無變易，想一想，我們剛才舉的那個例子，太虛空。太虛空裏頭不是有眾色嗎？眾色都是依他起，對不對！你非要撥開這些依他起的相，不為他所繫縛。你才會知道什麼？那個太虛空就是這裡所說的無變易，叫如常。如常的意思就是無變異，對不對？不

管那個因緣改變，虛空裡頭的東西就改變了，有的時候雲，有的時候雨，有的時候只有水蒸氣，有的時候有飛機過，有的時候有什麼什麼東西，什麼東西的那個都是因緣，因緣事，會變的，它是無常性；可是太虛空呢，這裡所講的，「表無變易」的如常。

「謂此真實，於一切位常如其性」，故所以叫作「真如」。所以他叫真如，他一切時、一切處、一切位時時刻刻都是這樣，這樣才叫做真嘛，你今天看這樣，明天看就改變了，那就不叫真嘛；真的是什麼？如其性，所以叫真如。講到如其性的，就要遮兩種執，所以也就是說，講到如其性的時候，一方面如其因果性，如是因就如是果，那個如是因如是果在講有為法。另外一個如，就是如太虛空所表，這個無變易的、常如的這個勝義，兩個喔，你不要缺一個喔。即是「湛然不虛妄義」。這個時候你的心，真的！這個時候心擺平了，平衡了不會偏，到底有還是沒有嗎？不會偏這邊。哎呀沒有嘛，佛都說沒有嘛，那為什麼我看都是有呢？你每天在這邊擺蕩，好苦喔！同學，你們會嗎？你不要跟我說不會喔，不會，你就是聖人了。每天在那邊擺蕩一下有、一下沒有，出了這個教室門就什麼都有。然後，又要我們時時刻刻記著「無」！明明就「有」，在教室裡頭一直講「無」，是不是很難過？心裡很難過嘛，只要一失衡，心裡就難過嘛，所以你心，常常這樣想，兩邊都把它搞清楚，有是有什麼，無是無什麼，搞清楚。「有」一有依他起、有圓成實；「無」一無遍計所執，擺平衡了，你的心擺平衡了，光亮起來了，叫湛然。你的心有了那個光明性，光明性「即是湛然不虛妄義」，這個就是真實不虛妄義。底下給你再講幾個異名分，他很客氣，才講了兩個法界和實際。你要再講的話，講 10 個都可以喔，你背那個是沒有意義的。「亦言顯此復有多名，謂名法界及實際等，如餘論中隨義會廣釋」。

世間世俗 — 我、人、世間、器界、涅槃、聖道。

道理世俗 — 世間道理、五蘊、十二處、十八界、種子。 — 世間勝義

證得世俗 — 四聖諦、十二因緣、我空。 — 道理勝義

勝義世俗 — 二空真如。 — 證得勝義

— 真法界 — 勝義勝義

圖 2

（廖老師）由無自性是由道理性顯了故說，所以一切智者不應依這個密意說，總撥諸法都無自性。而你要說什麼？你要說唯識三性。唯識三性分為兩重，我今就倒著回來談。唯識三性分為二重，第一重是虛妄及與真實。請看這一段的敘述，在第 3 頁倒數 5 行，對不對？「隨義廣釋此性即是唯識實性」，因為這一段主要就是要說明什麼是唯識實性，可是唯識實性能不能直接說明？必須要先由安立唯識性，由兩重超越來說明。請注意唯識實性沒有辦法直接言說，為什麼？因為在述記裡面怎樣？如圖 2，唯識實性是四重勝義的第四重，他要超越前三重勝義。真正的唯識實性是只有第四重。所以他為了要超越前三重，顯現第四重的勝義的勝義，而這個又沒有辦法言說嘛，所以只能什麼？只能建立有前三重的超越，故說有這個勝義的勝義，有這個所謂一真法界勝義。所以學般若系思想的要來學唯識，學《華嚴經》思想的要來學唯識，為什麼？因為講一真法界的是《華嚴經》。

講這三種勝義的是什麼？《般若經》，學般若的很不敢講有，你知道嗎？因為他都一直不斷的觀因緣有，那有是因緣有所以無自性，所以勉強只能說空，空他們敢說，可是他又怕說空，讓你執為有空。所以因此不得不在有無之間在那邊拿捏，那唯識就給你一個世俗很妥貼的說法—超越，就是白雲長老最會講的話。因為止觀就是超越，把心安定在奢摩他的所緣上，由蘊處界自己自體當下現前的觀察，超越到勝義、超越到真實。那個建立超越的那個止觀的毘鉢舍那，於奢摩他心去超越到有分別影像，他還是影象，OK。那這兩重超越就是為了要超越前三重勝義，前三重勝義都還是在世俗上後三重所建立的。

「一世間勝義」：請注意，他也無所有的，這三重勝義都是由後三重的世俗超越所建立的。為什麼？因為第一重道理的世俗是從世間的世俗超越有的。為什麼

麼？因為你要去找我、人、世間、器界，乃至於聖道及與聖道所證得的涅槃，所有的這些言說的實性，你是找不到。你遍尋我人世間器界，聖道及與聖道，聖道就是修正觀道諦、一切道品。你依著道品所證得的煩惱寂滅的那個境界叫做涅槃。依著聖道所證的涅槃，乃至於我人世間跟器界全部都是言說事。對一個沒有證量的人而言，講我人世間器界，乃至於說聖道及與涅槃，全部只是言說，全如空華事，體相皆無。可是你不能說世俗及與勝義全無所有啊。是不是？因為世間有雜染哪，聖者有勝義解脫的境界。世俗的雜染跟勝義解脫境界不能說為無啊。無的話就變成無世間、無聖人，這種空亡的境界並不是佛所說。

所以，如果你沒有證到世間世俗有所依，有所依就是有緣起及與緣生，就跟你看魔術師表演嘛。我上禮拜不就講了嗎？說幻事喻是講什麼？不是那個體的有無，是體的生因果性，他怎麼來的？他並不是從帽子中有的，他不是從空中抓出來的。因為你沒有看到那個魔術師變化的緣起及與緣生那個手法，你看不到那個手法背後的真實相。你把這個手法由識心、眼睛所看到留下來的影像分，就覺得不可思議啊，為什麼空中可以抓鳥呢？為什麼帽子裡面可以抓出兔子呢？於無所有當中為什麼會生出有法，對不對！因為你從魔術師的操作過程當中看不到真實的生因果性，你看到的只是他給你的幻想。幻事是指那個生因果性，不是指那個體相，那個生因果不如真實，明白嗎！你沒有見到真正的生因果性，可是卻無法接受你所見到的所從來，對不對！空中不可能生出有鳥，帽子裡面不可能生出兔子，這兩種錯誤的生因果，不可能建立有法，如鳥及與兔子這般的真實，這真實不應該這樣來的。所以我知道這個是無所有的，可是現見為有啊，是吧！

所以幻事喻主要就是因為你見不到真實的因果性，你又不肯接受幻像所顯的因果性。因為你的世俗的理不可能讓你接受空中會有鳥生，帽子會有兔子來呀，這個世俗的道理沒有辦法讓你接受，因此你從世間的世俗超越到道理的世俗，對不對！你看網路上不管誰能夠表演，表演出多麼難，多麼不可思議的魔術師，都有人解什麼？解魔術的背後技巧，乃至於開始藉這個解魔術的這個手法，賣道具，都有他的生意經在。所以由世間的道理呢，就可以超越世間的世俗，世間的世俗是可以假造的，他讓你看不到真實，但是你由可以解構世間世俗的道理，就可以超越而建立，請注意，世間勝義不是一個本有的狀態，他是由道理的世俗超越了世間的世俗所建立的世間勝義，請注意吧。

我再講一遍。世間勝義不是本有的，世間勝義是為了超越世間世俗的不可思議，因此由世間的道理超越了世間的世俗，所建立的世間的勝義，因為世間的勝義的

定義跟道理世俗的定義一模一樣。什麼叫世間道理？那些哲學家、科學家所講的真理都叫世間道理，只要依著世俗共建，由科學家、哲學家那個理性共同所建立的道理性，都叫做世間道理。依著出世間道理，比如說佛說的蘊處界、種子等這一切有法，這些有法佛也說有啊，可是這些有是怎麼有的？由緣生諸行建立為有的。所以有緣起及與緣生這個觀念，建立起一個超越我人世間器界，乃至於道諦及與道諦所證的涅槃等等的名言事，建立一個超越這些名言事，觀察一切法所依的世間勝義。所以世間勝義不是一個本有的狀態，是由超越世間世俗的道理勝義故建立的，故建立的一個道理性；所以連蘊處界也都是道理性。連世間勝義都是道理性，他是由道理的世俗，超越世間的世俗而建立的。建立什麼？建立我人世間器界，涅槃及與聖道全是名言，因你不藉著名言，你無以了諸相。

你能了諸相都是在識心上面，所建立的遍計所執下故了的。你不可能直接證見依他起自性，依他起自性沒有相可以見，他有體而無相，而遍計所執體相皆無，不過就是假借你所建立心想生的名言事，把名言事推之為有的，把世間以及出世間道理的蘊處界，及與種子的建立說世間勝義。所以佛出現於世就是說這個，由這個建立止觀讓你入什麼？讓你入四諦十二因緣、我空。所以這些東西都是為了要破壞什麼？破壞你於不見所依，當中把名言妄執有我法性而來的。所以當你建立的蘊處界，乃至於依著世俗的道理，都可以知道世間的名言相，以及出世間所以為有的我體跟法的自性，全部都由蘊處界及世間的道理可以說為無。我體無啊，沒有父精母血的和合，哪來的有啊，所以由世間道理就可以知道無，有也不過就是蘊處界，蘊處界就是一個生滅變異的緣生相，他沒有常一的主宰，他是一個無常的法性，他是一個苦的逼迫性，於中不得自在。所以由此顯現世間的勝義，請注意，世間勝義是顯了的。由道理世俗為了要超越世間的世俗，而顯了的世間勝義。所以佛說世間勝義，讓我們入四聖諦。

「**二道理勝義**」：為了進一步，那些哲學家科學家所建立的道理性，比如說，你說我們地球有什麼？地心引力，地心引力實有嗎？你到了月球就變成只有 $1/6$ 啦。是不是這樣子？你這邊可以跳 20 公分高，你到了月球就可以跳 6 倍，用同樣的力量。所以你被所謂的星球的地心引力所控制的程度，並沒有恆常的真實性，隨著因緣改變而改變，對不對！所以連世間道理都可以超越。佛說的蘊處界也不過就跟你講，只有緣生的諸行。緣生諸行不可能建立常一主宰，有我法的自性，所以超越了道理世俗，由什麼超越？由證得世俗的超越，為什麼？在這邊修二空觀嘛，不要說什麼二空觀，就是修聲聞的我空觀嘛。你去修蘊處界緣起善巧，就可

以證明到處非處善巧，於如是因如是果，就證到了我空而得以解脫，證得涅槃。所以證得世俗是透過佛所說的世間因果，你透過修學世間因果，你就從道理上就可以知道這一切法無我的自性。由證得無我的自性而得到道理的勝義，讓你觸證十二因緣，觸證四聖諦，就顯了我空的涅槃。你知道沒有我被世間所逼迫，沒有我輪迴於三界六道；若沒有輪迴於三界六道的我，何來求我入涅槃？那是大乘的明白，所以連涅槃也都因為這個證得的世俗得以超越。這些超越都叫做道理的勝義，都有話可說。藉著種種這些道理性的言說讓我們明白，上升超越到一個道理性的層次。

「**三證得勝義**」：在勝義的世俗，唯識就說，由這個四諦十二因緣的聖道止觀，由這個般若波羅蜜的聖道止觀的觀智，由觀智所顯了的二空真如，所以二空真如是由二空的觀智所證到的兩種無我性。你由二空的觀智所證到的兩種無我性，是一個什麼樣子的證量狀態呢？我們由二空真如說之為有，這個有叫做證得的勝義。所以二空對於唯識來講不是勝義，他是道品。二空，我一直講他是由二空的觀察智，由二空般若波羅蜜的觀察，去證到二無我的一種證量，那是一個證得勝義的身心狀態。當你體現到我空涅槃的時候，你於一切法能夠得解脫；當你證到法空涅槃的時候，你可以為一切眾生行無量劫的六度事，無怨無悔，這叫做證得的勝義。

「**四勝義勝義**」：《華嚴經》呢？把二空真如當作所依的體，變現成十法界。所以由二空真如的證得勝義所建立的十法界。十法界包括什麼？包括六道，四聖六凡的一切法界相全部都是依於二空真如的證量所建立的種種事。所以這一切華嚴法界都是為了度一切眾生所建立的幻事，華嚴就叫做真如法界。所以你要學華嚴的止觀，你一樣必須要學唯識觀。所以一真法界也不過就是一個概念，不過就是個名詞。一真法界其實就是什麼？一真法界其實就是十法界。一真法界的世俗相就是十法界。你不用，你不要去描述一真法界有多麼多麼難。

我們有一個學長，讀了千經萬論之後他找到兩個字最喜歡，哪兩個字？一真。每次看到他，我就看到一真，我就想到十法界。我說，名一真者，隨心之所現，十法界就有啦。請問那個叫一真的人會不會起地獄心，會不會起像禽獸一般的愚癡心，會不會起像天人一般的那個神聖的那個色心，會不會？都會！因為一真就是十法界，哪來十法界之外的一真呢？所以名為一真者實為十法界是也。我們在世間碰到了佛，聽佛說法，佛為你講聖道及與涅槃，告訴你要出離什麼？出離我人眾生世間。由一重一重的出離，建立一重一重的勝義，乃至於最後勝義的勝義，

也是由證得的勝義的超越。證得勝義是以二空的觀智所顯現的二無我真如，入到的於一切無分別的法界，那個叫做假名為一真法界，一真法界就是無礙於十法界的那種自在行。華嚴佛就是於十法界當中顯露這種自在性。他可以故意受生到三惡道去，無所謂。為什麼？上台演一場戲罷了，對不對！他可以看到旁邊拖鐵牛車的人的可憐，把他的繩索拈起來，把自己的身碎為斷斷，上升到六欲天去，他要立刻解脫那個地獄境界就這麼一念之間而已。他常保六度的心，就幻現在十法界當中行六度事。請問哪個法界不能由華嚴法界去往生？因為在華嚴菩薩的行法當中，他看一切法就是一真呢。為什麼？因為他有般若波羅蜜的智慧，所見皆是真如。行於一真的真如法界當中，何有哪一個法界不能受生前往了，他何必怕故欲受生的願行呢？一切都是佛的安排，一切的安排都是最好的安排。為什麼？都是剛剛好，都是如是因如是果，於中不執，就超越了。你如果在地獄還執有我有法，哎唷，我一拈這個鐵牛車，我身體就碎成片片，那既然是如此，幫人家拈不也是碎成片片嗎？一念悲心起，鐵牛車的繩子一拉起來，身體就碎為片片，就超越到六欲天去了，更殊勝的到忉利天，直接就聽法去了，因為他心中就在法上面。由這個超越故建立的這件事情，所以說有勝義。

丙 2. 釋第四句

此性即是唯識實性，謂唯識性 略有二種：一者虛妄，謂遍計所執；二者真實，謂圓成實性，為簡〔別〕虛妄說「實性」言。復有二性：一者世俗，謂依他起；二者勝義，謂圓成實，為簡〔別〕世俗故說「實性」。

（李老師）「此性既是唯識實性」。這已經到貫珠的最後的珠珠啦，即唯識實性。「謂唯識性，略有二種」，他的二種是兩對哦，每一對都有兩種，所以事實上他講了四種。第一對：講虛妄跟真實，第一對。「一者虛妄，謂遍計所執。二者真實，謂圓成實性」。這我們都講了很多很多遍了，他把這兩個放在一對，所以這二個不一不異。「為簡虛妄」就是「實性」了，虛妄的是遍計所執嘛，只要你簡虛妄就是圓成實。

下面講第二對是道理，第一對是修行一定要從遍計所執事項下手。但你要懂道理啊。下面講第二種：「復有二性」，就是第二對，這第二對是世俗跟勝義。世俗跟勝義。「一者世俗，謂依他起」眾緣所生的道理，緣生法，就是講緣起的道理；「二者勝義，謂圓成實」，這是一個道理性。「為簡世俗，故說實性」。

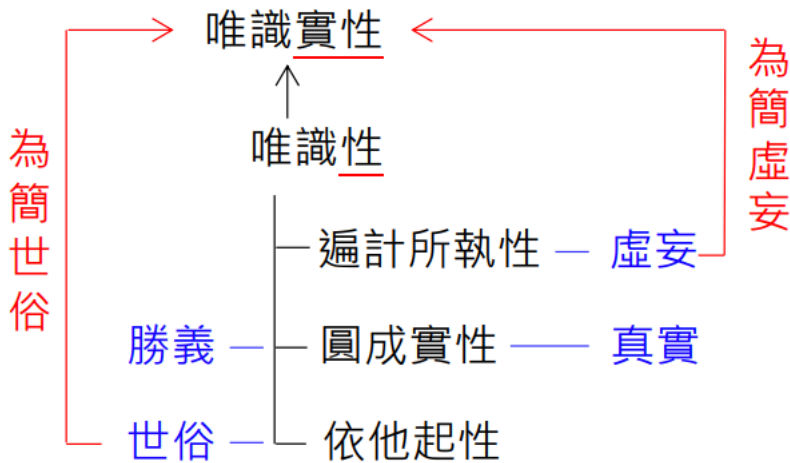


圖 3

（廖老師）卷八，32 頁，最後一行。「法與法性，理必應然，勝義、世俗」怎麼樣？「相待有故」。勝義是顯了的，由哪裡？由世俗的超越相待有勝義，兩重超越。哪兩種超越？如圖 3。唯識性有三性，遍計執、依他起、跟圓成實，對不對！於遍計執安立為虛妄，為什麼？體相皆無，可是你妄執有我的法，不是很虛妄嗎？可是講為虛妄表示他有所依，依誰？依於二空真如。依於這個無所有，依於遍計執的無所有，說圓成實為真實，這一重超越是超越虛妄，超越體相皆無所有的真實性。因為你證到圓成實，所以超越了那個虛妄，超越了妄執的我的法性，把那個超越的真實稱為唯識實性。所以唯識實性只能藉什麼？只能藉著遍計所執的超越去說有真實。所以才會出現李老師那種觀法，色法在超越過去那就是虛空。可是我不這麼教。我說色法的邊際顯色法內有虛空。為什麼？你把嘴巴張開，口腔內不是由口腔內的虛空嗎？那天我去做胃鏡，有這個顯鏡的那個管子，穿到你的喉嚨裡面去，不是有身體內的虛空嗎？有食道的虛空，對不對！有幽門的虛空，有胃的虛空，有腸子的虛空，當然腸鏡是由屁股進去的。有色法故，有色法四大所圍的虛空，所以虛空是怎麼建立的？不是超越色法有虛空，是四大圍一個虛空，因為四大一做邊際、色法一做邊際，虛空相就顯現，虛空本來沒有相，有四大圍一個虛空故，虛空有種種相。打開一個嘴巴，有口腔的虛空。探進探到身體裡面去有身體的虛空，房子四面牆加一個頂，說有房子的虛空。握拳具有拳掌之內的虛空。所以為什麼虛空遍諸色？因為諸色界定了虛空，虛空本無相，由色法的邊際界定有種種相。

所以無相而有眾相，這眾相並不是虛空之有相，而是由色法分別出種種相。所以

不是虛空涵容色法，是色法圍出種種虛空相。緣色法的邊際，由你分別出種種空，有種種名；而虛空的種種名，是由色法的種種相借來假立的，對不對！你藉著口腔說口腔圍的虛空叫做口腔；由身體的四大圍一個身體的空間，說這個空間叫做身空；用房子圍出來的虛空說那是房空。由種種色建立了種種空，由多少色法建立有種種空相，空本無相，因色故有種種相。也唯有虛空的無所有相，才會隨色法建立種種相。虛空不自性有相，因此我們以虛空來最接近譬喻無為，以虛空來譬喻無為。

虛空不是自性建立有相，他是藉種種色法的邊際，建立有相。有種種色，故有種種空，所以說空遍眾色這個道理。所以就是立什麼超越故，建立有什麼？這叫做觀待。勝義是由世俗相待有故，這才是色法跟虛空的觀法。不需要極盡遼目，極盡望遠去見空，怎麼見都會見到藍天的那個空，藍天的空還是會有雲飄來啊，你還是見色，你極盡眼目都是見眾色，不可能見空。空無相，空是指那個容積，容積怎麼會有相？容積是概念，是一個計量的單位。所以你沒有辦法用名言心去想像虛空，你只能夠極盡色法去了諸空。空是由色法邊際所圍出來的虛空的概念，你是以色法的邊際為空的相。你超越一個色法，一直會到另外一個色法做障礙的時候，比如說你看到空一顯色的藍天，你看到的藍天是空一顯色的色法，他還是色法的邊際哦，你以為那個有處，藍天有處所嗎？藍天也不曉得以何為，他以幾公里為邊際，根本看不到。

你是以你眼識上空一顯色的所在，以為有所有，然後在你前面的色法量出來有一個中間的虛空。你還是緣色說虛空，你不可能離色說虛空。這就是勝義世俗相待有故的關鍵性。所以重點都不在那個不一不異的哲學論辯，不一不異不過就是用哲學的論辯說那個結論而已。重點是怎麼觀勝義世俗是一重一重，而最重要的一重是這個，我執跟法執；最重要的一重是這個，一真法界。由這個無所有的我法二執，透過三重的超越，進入到一真法界。一真法界講白一點就是無有一法有真實，因為無有一法有真實故，一切法皆由他的三性建立自性。你所緣的都是依他起妄執我法說為偏計執，遠離前性故說為圓成實。兩重超越，一個超越虛妄，那個體相皆無，因為有所依故說之為有。這一重有是為了超越虛妄故有；第二個，依他起雖無生自性，但他是世俗假立故，由這個假立的生自性超越世俗，建立實性。雖然勝義也是無自性，但是由超越世俗的真實說為唯識實性，所以唯識實性是有兩重超越所建立的，第一重超越，超越虛妄。第二種超越，超越世俗，在圖3這裡。那個就是超越的意思，怎麼超越？透過止觀，透過如理作意的思惟。

若無所依，何來虛妄呢？因為你不見所依的真實，所以把虛妄執為有我有法。我為什麼說妄執的我法皆無所有，因為所依不是那個樣子，所依是緣生諸行，是吧！所以超越了這個虛妄，說有真實，而那個真實又依於世俗的依他起，又超越這個世俗的依他起，說有真實。那個真實也沒有離開依他起的真實性可得。所以透過兩重超越，第一重，超越虛妄，虛妄絕對不是無中生有的，是你妄執為有。而你妄執所依，你不知不見，你怎麼樣見到這個所依的世俗呢？你要超越世俗，見到唯識實性。先超越虛妄，看到虛妄的所依是世俗的依他。第二重，你要超越世俗的依他，證到圓成實才知道清淨的依他原來沒有生自性。兩重超越，說那個超越之後顯現的勝義的勝義，那個叫做唯識實性。所以唯識實性狹義的說就是勝義無自性。因為超越了虛妄，顯現什麼？顯現世俗的依他，可是你如果不證圓成實，你不能見世俗的依他，所以你還要超越世俗的圓成實，對不對！由這兩重的超越說有唯識實性，所以唯識實性還是有種種超越。

你看這邊的圖 2，三重超越而有的，這邊的圖 3，兩重超越而有的。我都沒有辦法直接描摹唯識實性。唯識實性只能夠漸漸地建立，漸漸地超越，顯現為有。以這個有回來重新觀察前面的無所有。我依於這個真實回觀原來的無所有，原來一切只是我於無所有當中增益為有，減損了二空真如，因為我放棄了二空觀智所證的真如境界，我損減了二空真如，把自己的妄執我法性增益為有，因為有了這二重虛妄，第一個增益執，第二個損減執。你不學習聖道去證涅槃，卻隨著習氣去執我法。這兩重虛妄困在雜染世間不得超越。是吧！

乙 2. 總釋二十三至二十五頌意

三頌總顯諸契經中說無性言非極了義，諸有智者不應依之總撥諸法都無自性。

（李老師）這「三頌總顯諸契經中說無性」，但是在說無性的時候，這種說法就是「言」，「非」就不是「極了義」。假如你不先學三性，你不依著三性，在學三無性，依著三性立彼三無性的話，這個就就不好了。假如直接說，這一切法都是空的，無自性的，很容易墮空亡，真的很容易，「諸有智者，不應依之總撥諸法都無自性」。

再跟你們直接講一次結論了，背起來了，有依他起圓成實，對不對！沒有什麼？遍計所執，所以你要說的話，你要總說有無，可不可以？就是中道義。有無及有故，有有就是有依他起、圓成實，也有無就是有遍計所執那個無，這兩個都有，你這兩個搞清楚，有什麼、沒有什麼，就是中道義。有無及有故，故

契中道義。

（廖老師）你由這個理解之後，再回來看論文就非常非常精彩了。回到卷九第2頁。「云何依此而立彼三性」，三性跟三無性的關係是什麼？有三重：

「依此初遍計所執立相無性」：第一重，「依此初遍計所執立相無性」。為什麼？因為遍計所執的「體相畢竟非有」，這四個字畫出來。有人一直經常把名言相當作是遍計所執的相，不對。那是心想生所建立的相，那是依他起的相，名言相是依他起的相，你如果離開依他起的相，執為有另外一個真實所依，常一主宰的我法性，那個才叫做遍計所執自性，那個為遍計所執自性是體相皆無所有的。請注意，這個經常有很多學唯識學很久的都搞錯，因為遍計所執相如空華故。空華是什麼？空華是是依於病眼，可是你不知道我眼有病，如果你是一個有眼病而自知的人，你見到空華就知道那個空華是我眼病所生的相，不會去進一步去分別空華—今天是藍色的，明天是紅色的。這個分別就不需要有了，有那個相，對，我知道，可是不會執那個有體。是吧！

差別就在於，並不是那個空華的病被解決囉，而且你自知空華是由病眼所生，你見到真實所依了。空華不是無所依而生的，可是因為你不見所依是病眼。你以為離眼別有空華的體相是不是這樣子？這一重的邏輯要很重要。空華不是有無的問題，這個相肯定是有，見為有的，可是那個體相皆無，我們由物理學上、從生物學上、從病理學上都知道見有相，可是見有相並不代表就是有相，就像夢中有相，夢中有相的有也不是實有啊！是由夢中意識所見的，如眼識所見的相而顯現為有，對不對！可是在夢心當中並沒有眼識的作用。可是在夢境當中，何有眼識所緣的境界呢？表示夢境當中眼識所緣的境界並不是眼所見。

何況離眼識別有那個外境。你眼識在夢境當中都無所有，都是由夢心的作意，引發種子去現如眼識的外境，眼識都無所有了何來眼識所緣的外境？兩重無所有，明白嗎！所以空華這個比喻非常重要。不要把空華就等於名言，因為名言其實是依他起的相。體是什麼？識心。識心取相之後安立名言而為相。可是你不了名言是由依他起自性作依而顯現的，妄執離識心別有那個名言的體，若我自體，若法的自性。那是妄執出來的增益為有的東西，這叫做空華。所以你看，這句話之後他畢竟就寫四個字，「畢竟非有」他沒有說「假說無性非性全無」，這八個字他沒有寫，後面兩個性他都有寫這個東西。就是對遍計所執相怎麼樣呢？畢竟非有，很肯定的想，一向這麼說而體相皆無。這件事情唯有《成

唯識論》講得清楚說得明白。

但依他起自性給遍計所執性作依，這個話一定要記得哦，你沒有依他起自性作依，於無所有當中不可能生出遍計所執相。所以我經常考一個唯識人，我說你到底唯識有沒有學通，我就考他遍計所執自性怎麼生的？我說你說一句話來怎麼生的？你不要告訴我依他起自性會生遍計所執自性，這個生你又無中生有了，他怎麼會依他起怎麼會生出一個遍計執呢？不會的。遍計所執怎麼來的？

「妄執定實」。妄執定實為什麼叫做妄執？是因為你不見所依的依他起。你就把依他起所緣安立的名言相，執為離識別有自性，了解嗎？那是恆生妄執，硬生生說為有的。在什麼前提底下？在不見依他的前提底下，你如果見到依他起，那你所見的那個相是依他起的緣相。因為你不見依他起，你沒有見到真實的依他起，非因計因、非果計果。

就跟魔術師空中抓一隻鳥，空中怎麼會有鳥呢？對不對！我們世俗的道理上就告訴你，這個問題是不可能，可是我眼睛看到就是這樣子。你看網路上很多去解那個魔術手法的，都是暗藏銅幣在那個手掌心當中，對不對！然後丟這裡拿那裡，那裡就會多出 10 塊錢，不就是手法，手法是個障眼法，讓你以為於無所有，本來就是放了四個銅板，會生出變成 5 個銅板，因為他已經夾了一個原有的銅板，沒有讓你看見，所以他不可能無所有當中會生出為有的，不會有這個事兒的。在世間道裡上是不會有這個事，可是你不見依他起，恆生妄執為定有。所以遍計所執怎麼來的？妄執來的，無體妄執來的。就跟病眼，你不知道病眼所生這個是前提哦，你不曉得病眼會生出這個相，而你把那個相講成是花，對不對！種種法塵境界，都是你故安立名言為有的。他不是無所從來的，他是由不見依他妄執為有而來的，不見依他這四個字非常重要。

「次依他起立生無性」：你見了依他就知道有因有果對不對？由因緣果建立為有的，那個為有的相就不能執為實，有生自性可得，他就是依他起。那個就跟破依他起是一模一樣的，所以「依他起」的「生無性」，「此如幻事」，是「託眾緣」所「生」的「無如妄執自然性故」。當你看到完整的因緣果建立，你就不會把建立的果自性執為實有，因為他不是一向有的，他不是不變異有的，他不是如你的願說為有、說為無而可以自在的。所以最後的結果就是八個字：「假說無性，非性全無」。假說無性是指那個生無性，他沒有生出有自性的法。只要緣生諸行不可能生出有自性的法，所以假說無性，那個假是藉著緣生諸行說為有性，可是這個說為有性假說無性。藉這個依他起自性，因為由依他起故所以沒

有生自性。但是有什麼？有緣生的諸行，非性全無，那還是要找回來。這個建立依他起，會讓你由見與不見故，變成遍計所執跟依他起。

那是第二重超越，可是這個超越必須要見圓成實，必須要於依他起當中超越前性，不要去在這邊執實有。所以由遠離前遍計執的我法性，一樣八個字「假說無性，非性全無」，假說無性是沒有妄執的我法性，可是這圓成實性呢？不能說無，因為你如果沒有這個圓成實性的證量，你不可能說我法二執於依他起上面沒有，對不對！所以你的證量永遠在哪裡，永遠在依他無自性上，依他沒有生自性。所以依他沒有生自性，就是中觀的說法。一直都是為了肯定這個東西，可是為了不讓這個中觀的說法墮空亡、墮虛無、墮二取空、墮斷滅空。而又能夠達到原來對治有執的作用。所以建立依他起、建立的緣生諸行，就是為了要破有執。可是不要因為破有執而入了空亡、二取斷滅。所以永遠是八個字假說，這個假說不是亂說一通，佛幹嘛講誑語幹嘛呢？假說是藉著依他起故說無性，無什麼性？無遍計所執妄執的我法性，永遠都是說這個東西。

可是他的所依體，永遠沒有生自性。所以何必安立勝義自性？所以三種無性是由三種自性所顯的。他的順序是，遍計所執是妄執為有的。因為你知道依他起無生自性而遠離了由依他起生的遍計所執，依他起不可能生出遍計所執的我法性。我法性是由妄執故有的，而所依的只是無生自性的依他起。當你依他起遠離了前性故顯了為有，所以永遠是八個字假說，藉著依他起，故說無性，無什麼性？無我法性。但是有什麼？有依他起，但是「由)依他起「遠離前性」，故說有圓成實，所以有依緣而無遍計，由此有無總說無性。

「依後圓成實立勝義無性」：最後回來再看，第二頁的第 5 行，「依後圓成實立勝義無性」。勝義無性跟你講不是無勝義，而是勝義是由世俗觀待有故，假說無性，把那個勝義無性說為勝義。所以圓成實立為勝義無性，「謂即勝義由遠離前遍計所執我法性故」，一樣還是八個字「假說無性，非性全無」，是藉著遠離前遍計執的我法性說為無性，無性是沒有依他起上面的妄執的我法性。沒有這個，有什麼？有二空，有二空的觀智，非性全無，你還是保留二空觀智的真如性，因為是為了「假說無性，非性全無」故說的。那為什麼遍計所執是畢竟非有呢？因為他根本就沒有，為什麼？因為你不見依他故，你不證圓成故。所以你妄執遍計所執為有，這個有，有而非有，畢竟非有，所以「畢竟非有」跟「假說無性，非性全無」，這 8 個字跟 4 個字的關係，所以由「假說無性，非性全無」說為「有」，說為唯識中道的「有觀」。把「畢竟非有」，說為「無觀」。

兼「具有無觀」說為「一切法無自性」，所以這種無自性因為兼具有無故，不能撥為全無自性。這個套路要很熟啊！套路就是一個止觀的理路喔！

所以心的所緣在哪裡住？在依他起相的生滅無住上住。可是這個無住相連相都無住，請問心怎麼樣能夠住於所緣呢？沒辦法。因為心所住的永遠都是遍計所執，你知道遍計所執是依他起妄執為有的。依他起遠離前性故的圓成實跟依他起，假說無性非性全無，這個是這樣認定，因此遍計所執畢竟非有。你同時觀察有即非有。由所依的依他以及遠離前性所顯的圓成。故無畢竟非有的遍計。你看啊！你橫過來豎過去，你的心不會亂。我們理論上心都在哪裡住？心都在依他起住，問題是依他起不能住，一個不能住依他起的心，就不叫做 Samadhi。因為他是無所緣的，一個無住相依他起他是無所緣的。不但無所緣還無所依呢！因為你用的心就是依他起對不對？你無所依無所緣，於無住當中建立有相。所以那些二取空的人怎麼樣才會誑慧嗎？哎呀，我不取所緣，我不修作意，我無加行，憑空就出來一個勝義佛。如果勝義是由無所依所顯的，這個其實是假說無性，非性全無的有，這還是假說名與事。

名事互為客觀待為有，你於觀待了兩方各執為有何來此說呢？所以心永遠只能在無住的依他起上面，住於無住、無住而住，說起來就玄了，對吧？可是你直接修止觀就知道了嘛！對不對？漸行漸觀，觀你知道無所有就行捨嘛！所以，當你行捨智生了，下一念心就是種子智，然後道慧，你各種道種智，就會在那個地方發。所以行捨的智慧，一定要先生，從生滅隨觀到行捨智，還有十個分位，慢慢去作證。先看到生滅，知道生滅是隨想生的，然後慢慢隨想，而能夠隨捨。由隨想隨捨故入道種，這樣明白嗎？所以道理就這麼兩頁之間而已，是兩頁的頭尾。

「諸有智者不應依之總撥諸法都無自性」：那這個無性是由說有說無而顯了的，所以諸有智者不應依之總撥諸法都無自性。而實際上的過程是什麼？這就是唯識觀的過程，對不對！於一切所緣妄執的我法性。透過蘊處界的止觀，所以你看瑜伽行派的止觀就是什麼？五種淨行所緣。先除掉五種根行的虛妄。再由五種善巧所緣。建立我空的正見。然後進入淨惑所緣，超越世間的禪定，證得四諦的正觀。十二種所緣建立世間的勝義。於世間勝義也不是直接可以說的。是由道理的世俗，超越世間的世俗，故顯了唯有的。請各位，一定要這樣子，不要因為一個欄位一個欄位，你就直接這個有那個有那個有，一切都有了。因為勝義跟世俗一直都是觀待有故。

這個道理世俗怎麼有的？超越世間世俗故建立的。那道理世俗建立了之後，超越世間世俗顯了什麼？顯了這個世間勝義。然後建立這個證得世俗，就是為了要超越這個道理世俗，所以又建立了什麼？道理勝義。把道理勝義拿來當作什麼？勝義的世俗。又為了用勝義世俗超越證得世俗，故說為證得勝義。然後由證得勝義超越語言故，一切法界皆真如的那個狀態，說為一真，而一真就是說十法界，十法界無有虛妄。而你說一切十法界無有虛妄，那是基於二空真如的證量，這叫做般若波羅蜜。這叫做般若波羅蜜。所以各位可以看得到般若波羅蜜、唯識經論跟華嚴經法界觀這三者之間的關係。

一個是畢竟非有跟假說無性非性全無的關係，顯了什麼？諸有智者不應依這個說法總撥諸法都無自性，因此顯了什麼？一切法三性建立。所以唯識性是什麼？唯識性就是這個三性。就是說，一切緣生諸行所建立的三性，就這三性，三性顯了什麼？兩重超越。第一個要超越虛妄。第二個要超越世俗。世俗就是名言的意思。超越世俗是要正觀你所緣的名言，其實是依他起的，依他起是生無性。你不要妄執有性，因為他的性是妄執說為有的。當你遠離了這個畢竟非有的無性，你於有性假說無性的有性當中，也不會另外再執為有，對不對！那個不落有無執的那個中道實相的智慧，叫做二空真如。二空真如重點在哪裡？不在真如，重點在二空：我空、法空的觀智，你有這個般若波羅蜜的觀智，因為你住這個觀智。這個觀智雖說住其實也無所住，他只是知道無所有而已。知道凡有相者，皆無所有。不是《金剛經》的觀法嗎？應觀一切有為法，如夢幻泡影，如露如電，是不是！從空間性上、從你的所緣境相上，有相而無性都作如是觀，而能夠超越。超越到那個不落有無的中道實相的智慧。所以住般若波羅蜜，因為他不會執相，所以因此住而無住，所以心是住在依他起，可是依他起不取相不安立名言。

但是依這個根本智所建立的後得智，這個「有」無遍計所執的無所有跟依他起後得智的一切有相，這個有無並觀故，那個叫做二空真如，依這個二空真如，建立一真法界。一真法界就是十法界，十法界就是如是因如是果。有十種法界因果所建立的法界性，全部是二空所顯的真如。所以你看《華嚴經》跟《般若經》是不是都要藉唯識經論來解釋他的道理性？所以我才說了唯識經論沒什麼了不起，不過就是佛學入門，OK！你學《般若經》，你學如來藏，這樣如《華嚴經》一般，你就是要從哪裡下手？從《唯識經論》下手，不要再去施設一些有法無法兩邊的妄執，直接就超越這個東西。

我們就完成了二諦四勝義這一段，其實三無性並不是重點。各位可以看得出來，而二諦四勝義就是要說明兩重超越，對吧！那個兩重超越的觀察的次第，我正說反說已經說了都快爛了，希望你們耳朵不要爛掉。就要明明白白地去了解無自性這個說法。無自性這個說法是個密意言說。因為他要撥無的是那個畢竟非有的，畢竟非有的你只要如實正觀，有的就是無生性的自然，對不對！無的是什麼？畢竟非有的妄執。就很放鬆的開放六根的去知道，有為什麼有？無為什麼無？保持在那個無住相而觀一切相的狀態。就跟虛空遍眾色，但非眾色；虛空遍於眾色可是他並非眾色。一切色只是四大圍一個虛空。他沒有生出一個虛空，可是假名有種種虛空的相，一樣！一樣！不要呆呆的一直望著虛空發呆，OK。