





# 辯中邊論

講記

釋如源 / 釋譯





# 科 判

## 綱要總說

唯相障真實 及修諸對治 即此修分 得果無上乘

## 第一章 唯識體相（辯相品第一）

### 第一節 總說有相無相

虛妄分別有 於此二都無 此中唯有空 於彼亦有此  
故說一切法 非空非不空 有無及有故 是則契中道

### 第二節 虛妄分別相

#### 一、自相——唯識性

識生變似義 有情我及了 此境實非有 境無故識無  
虛妄分別性 由此義得成 非實有全無 許滅解脫故

#### 二、攝相——三自性

唯所執依他 及圓成實性 境故分別故 及二空故說

#### 三、入無相方便

依識有所得 境無所得生 依境無所得 識無所得生  
由識有得性 亦成無所得 故知二有得 無得性平等

#### 四、差別、異門相

三界心心所 是虛妄分別 唯了境名心 亦別名心所

#### 五、生起相

一則名緣識 第二名受者 此中能受用 分別推心所

#### 六、雜染相

覆障及安立 將導攝圓滿 三分別受用 引起并連縛  
現前苦果故 唯此惱世間 三二七雜染 由虛妄分別

### 第三節 辯空相

#### 一、總說

諸相及異門 義差別成立 應知二空性 略說唯由此

#### 二、別說五相

##### (一) 空性

無二有無故 非有亦非無 非異亦非一 是說為空相

##### (二) 空性異門

略說空異門 謂真如實際 無相勝義性 法界等應知

##### (三) 空性異門義

由無變無倒 相滅聖智境 及諸聖法因 異門義如次

##### (四) 空性差別

###### 1、二種差別

此雜染清淨 由有垢無垢 如水界金空 淨故許為淨

###### 2、十六種差別

能食及所食 此依身所住 能見如此理 所求二淨空  
為常益有情 為不捨生死 為善無窮盡 故觀此為空  
為種性清淨 為得諸相好 為淨諸佛法 故菩薩觀空  
補特伽羅法 實性俱非有 此無性有性 故別立二空

##### (五) 成立空性

此若無雜染 一切應自脫 此若無清淨 功用應無果  
非染非不染 非淨非不淨 心性本淨故 由客塵所染

## 第二章 辯障（辯障品第二）

### 第一節 五障

具分及一分 增盛與平等 於生死取捨 說障二種性

### 第二節 九結

九種煩惱相 謂愛等九結 初二障厭捨 餘七障真見  
謂能障身見 彼事滅道實 利養恭敬等 遠離遍知故

### 第三節 別障

#### 一、十種善法障

無加行非處 不如理不生 不起正思惟 資糧未圓滿  
闕種性善友 心極疲厭性 及闕於正行 鄙惡者同居  
倒麁重三餘 般若未成熟 及本性麁重 懈怠放逸性  
著有著資財 及心性下劣 不信無勝解 如言而取義  
輕法重名利 於有情無悲 匱聞及少聞 不修治妙定  
善菩提攝受 有慧無亂障 迴向不怖慳  
自在名善等 如是善等十 各有前三障

#### 二、菩提分法障

於覺分度地 有別障應知 於事不善巧 懈怠定滅二  
不植羸劣性 見麁重過失

#### 三、十波羅蜜障

障富貴善趣 不捨諸有情 於失德減增 令趣入解脫  
障施等諸善 無盡亦無間 所作善決定 受用法成熟

#### 四、十地障

遍行與最勝 勝流及無攝 相續無差別 無雜染清淨  
種種法無別 及不增不減 并無分別等 四自在依義  
於斯十法界 有不染無明 障十地功德 故說為十障

### 第四節 小結

已說諸煩惱 及諸所知障 許此二盡故 一切障解脫

### 第三章、辯真實（辯真實品第三）

#### 第一節 總說

真實唯有十 謂根本與相 無顛倒因果 及麁細真實  
極成淨所行 攝受并差別 十善巧真實 皆為除我見

#### 第二節 十種真實

##### 一、根本真實

許於三自性 唯一常非有 一有而不真 一有無真實

##### 二、相真實

於法數取趣 及所取能取 有非有性中 增益損減見  
知此故不轉 是名真實相

##### 三、無顛倒真實

無性與生滅 垢淨三無常 所取及事相 和合苦三種  
空亦有三種 謂無異自性 無相及異相 自相三無我  
如次四三種 依根本真實

##### 四、因果真實

苦三相已說 集亦有三種 謂習氣等起 及相未離繫  
自性二不生 垢寂二三滅 徧知及永斷 證得三道諦

##### 五、粗細真實

應知世俗諦 差別有三種 謂假行顯了 如次依本三  
勝義諦亦三 謂義得正行 依本一無變 無倒二圓實

##### 六、極成真實

世極成依一 理極成依三

##### 七、淨所行真實

淨所行有二 依一圓成實

八、攝受真實

名遍計所執 相分別依他 真如及正智 圓成實所攝

九、差別真實

流轉與安立 邪行依初二 實相唯識淨 正行依後一

十、善巧真實

(一) 總列十種善巧

於蘊等我見 執一因受者 作者自在轉 增上義及常  
雜染清淨依 觀縛解者性 此所執分別 法性義在彼

(二) 別說十種善巧

1、蘊善巧

非一及總略 分段義名蘊

2、界善巧

能所取彼取 種子義名界

3、處善巧

能受所了境 用門義名處

4、緣起善巧

緣起義於因 果用無增減

5、處非處善巧

於非愛愛淨 俱生及勝主 得行不自在 是處非處義

6、根善巧

根於取住續 用二淨增上

7、世善巧

因果已未用 是世義應知

8、諦善巧

受及受資糧 彼所因諸行 二寂滅對治 是諦義應知

9、乘善巧

由功德過失 及無分別智 依他自出離 是乘義應知

10、有為無為善巧

有為無為義 謂若假若因 若相若寂靜 若彼所觀義

## 第四章 修對治（辯修對治品第四）

### 第一節 總說

### 第二節 修一切菩提分法

#### 一、修四念住

以麤重愛因 我事無迷故 為入四聖諦 修念住應知

#### 二、修四正斷

已遍知障治 一切種差別 為遠離修集 勤修四正斷

#### 三、修四神足

##### （一）總說

依住堪能性 為一切事成 滅除五過失 勤修八斷行

##### （二）五過失與八斷行

懈怠忘聖言 及憒沈掉舉 不作行作行 是五失應知  
為斷除懈怠 修欲勤信安 即所依能依 及所因能果  
為除餘四失 修念智思捨 記言覺沈掉 伏行滅等流

#### 四、修五根

已種順解脫 復修五增上 謂欲行不忘 不散亂思擇

#### 五、修五力

即損障名力 因果立次第 順決擇二二 在五根五力

#### 六、修七覺支

覺支略有五 謂所依自性 出離并利益 及三無染支  
由因緣所依 自性義差別 故輕安定捨 說為無染支

#### 七、修八正道

分別及誨示 令他信有三 對治障亦三 故道支成八  
表見戒遠離 令他深信受 對治本隨惑 及自在障故

### 第三節 修對治差別

#### 一、凡聖差別

有倒順無倒 無倒有倒隨 無倒無倒隨 是修治差別

#### 二、大小差別

菩薩所修習 由所緣作意 證得殊勝故 與二乘差別

## 第五章 修分位（辯修分位品第五）

### 第一節 十八位

所說修對治 分位有十八 謂因入行果 作無作殊勝  
上無上解行 入出離記說 灌頂及證得 勝利成所作

### 第二節 略說三位

應知法界中 略有三分位 不淨淨不淨 清淨隨所應

### 第三節 小結

依前諸位中 所有差別相 隨所應建立 諸補特伽羅

## 第六章 得果品（辯得果品第六）

### 第一節 辯五果

器說為異熟力是彼增上愛樂增長淨如次即五果

### 第二節 說餘果

復略說餘果後後初數習究竟順障滅離勝上無上

## 第七章 無上乘品（辯無上乘品第七）

### 第一節 總說三無上

總由三無上說為無上乘謂正行所緣及修證無上

### 第二節 正行無上

#### 一、總說六正行

正行有六種謂最勝作意隨法離二邊差別無差別

#### 二、最勝正行

##### （一）十二正行

最勝有十二謂廣大長時依處及無盡無間無難性  
自在攝發起得等流究竟由斯說十度名波羅蜜多

##### （二）十波羅蜜

十波羅蜜多謂施戒安忍精進定般若方便願力智  
饒益不害受增德能入脫無盡常起定受用成熟他

#### 三、作意正行

##### （一）三慧

菩薩以三慧恒思惟大乘如所施設法  
名作意正行此增長善界入義及事成

(二) 助伴：十法行

此助伴應知 即十種法行 謂書寫供養  
施他聽披讀 受持正開演 諷誦及思修

(三) 無量福德

行十法行者 獲福聚無量 勝故無盡故 由攝他不息

四、隨法正行

(一) 總列兩種隨法正行

隨法行二種 謂諸無散亂 無顛倒轉變 諸菩薩應知

(二) 無散亂隨法正行

出定於境流 味沈掉矯示 我執心下劣 諸智者應知

(三) 無顛倒隨法正行

智見於文義 作意及不動 二相染淨客 無怖高無倒

1、於文無倒

知但由相應 串習或翻此 有義及非有 是於文無倒

2、於義無倒

似二性顯現 如現實非有 知離有非有 是於義無倒

3、作意無倒

於作意無倒 知彼言熏習 言作意彼依 現似二因故

4、不動無倒

於不動無倒 謂知義非有 非無如幻等 有無不動故

5、自相無倒

於自相無倒 知一切唯名 離一切分別 依勝義自相

- 6、共相無倒  
以離真法界 無別有一法 故通達此者 於共相無倒
- 7、染淨無顛倒  
知顛倒作意 未滅及已滅 於法界雜染 清淨無顛倒
- 8、於客無倒  
知法界本性 清淨如虛空 故染淨非主 是於客無倒
- 9、無怖與無高無倒  
有情法無故 染淨性俱無 知此無怖高 是於二無倒

#### 五、離二邊正行

異性與一性 外道及聲聞 增益損滅邊 有情法各二  
所治及能治 常住與斷滅 所取能取邊 染淨二三種  
分別二邊性 應知復有七 謂有非有邊 所能寂怖畏  
所能取正邪 有用并無用 不起及時等 是分別二邊

#### 六、差別與無差別

差別無差別 應知於十地 十波羅蜜多 增上等修集

#### 第三節 所緣無上

所緣謂安界 所能立任持 印內持通達 增證運最勝

#### 第四節 修證無上

修證謂無關 不毀動圓滿 起堅固調柔 不住無障息

### 結顯論名

此論辯中邊 深密堅實義 廣大一切義 除諸不吉祥

# 目 錄

前 言	17
綱要總說	19
第一章 唯識體相（辯相品第一）	21
第一節 總說有相無相	21
第二節 虛妄分別相	24
第三節 辯空相	36
第二章 辯障（辯障品第二）	47
第一節 五障	47
第二節 九結	50
第三節 別障	54
第四節 小結	76
第三章、辯真實（辯真實品第三）	77
第一節 總說	77
第二節 十種真實	78
第三節 小結	114
第四章 修對治（辯修對治品第四）	117
第一節 總說	117
第二節 修一切菩提分法	118
第三節 修對治差別	136
第四節 小結	139

<b>第五章 修分位（辯修分位品第五）</b>	141
第一節 十八位	141
第二節 略說三位	152
第三節 小結	153
<b>第六章 得果品（辯得果品第六）</b>	155
第一節 辯五果	155
第二節 說餘果	165
<b>第七章 無上乘品（辯無上乘品第七）</b>	167
第一節 總說三無上	167
第二節 正行無上	168
第三節 所緣無上	209
第四節 修證無上	211
<b>結顯論名</b>	215
<b>參考資料</b>	217
一、經論資料	217
二、現代著作	218

## 前 言

印度唯識學的發展大體可分為前後兩期：前期可說為無相唯識時代，以唯識三祖即彌勒、無著和世親為主；後期以有相唯識為主，即十大論師時代。唯識三祖的唯識學，彌勒唯識為初創，理論樸直，重三乘所共，但系統不夠完整。無著繼承並發展彌勒的唯識學，強調大乘不共，為唯識理論的大成者。世親則對於無著的唯識學給予更嚴縝的敘述，其理論成為了後期唯識發展的開端。彌勒的唯識學可以《瑜伽師地論》「本地分」和《解深密經》作為代表。彌勒另外還有《分別中邊論》、《分別法法性論》和《分別瑜伽論》等稱為「分別」（辨）的三論，這三論則是在三乘所共的基礎上成立唯識。

有關彌勒菩薩的論著，一般而言漢傳和藏地都有五論的傳說，但是兩邊所傳有些不同。依據漢傳，五部論分別是：《瑜伽師地論》「本地分」、《分別瑜伽論》、《大乘莊嚴經論頌》、《辯中邊論》、《金剛般若經論頌》。藏傳則分別是：《大乘莊嚴經論頌》、《辯中邊論》、《辨法法性論》、《現觀莊嚴論》和《寶性論頌》。這樣漢藏所傳一共有八論。這其中，《辯中邊論》無論是漢傳或藏傳都說為彌勒菩薩所造，所以本論可確認為彌勒菩薩的論著無誤。然而，本論現存有偈頌與長行，長行是世親菩薩的解釋，偈頌才是彌勒菩薩所造。

今本講記是依世親菩薩的解釋為根本，漢譯有玄奘和真諦三藏二譯本。參考其他的相關經論如《瑜伽師地論》、《解深密經》、《分別法法性論》、《攝大乘論》等。漢傳註疏則以窺基《辨中邊論述記》為主，並參考其他相關解釋。此外，對安慧註釋的參考，主要是引用 Richard S. A study of the Madyāntavibhāga-bhāṣya-ṭīkā.；現代著作則參考太虛大師講稿、印順導師《攝大乘論講記》、談錫永《辨中邊論釋校疏》等。必要之時，會引用偈頌的梵文做簡要分析。<sup>1</sup> 本書並非純學術的著作，主要對偈頌做白話的解說，讓大家對《辯中邊論》能有一基本的認識。

---

<sup>1</sup> 本書梵文偈頌主要參考 Pandeya, Ramchandra. Madhyāntavibhagashastram (Delhi: Motilal Banarsidass), 1971. 此外《辯中邊論》現有梵、藏版本，並有英、日等譯本，請參考塚本啟祥等編著《梵語佛典の研究》III『論書篇』，334~338。談錫永《辨中邊論釋校疏》，33~37。因為本書非學術著作，所以對其他語言的各版原典和譯本不加詳述。

## 綱要總說

### 唯相障真實及修諸對治 即此修分 得果無上乘

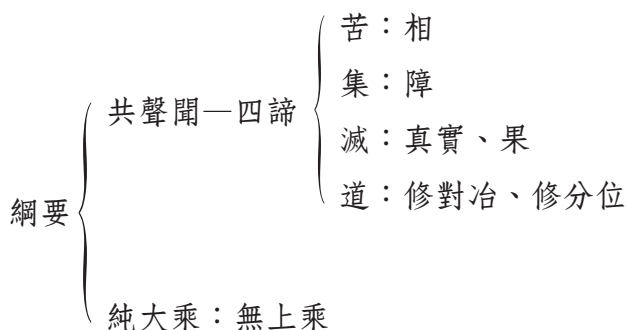
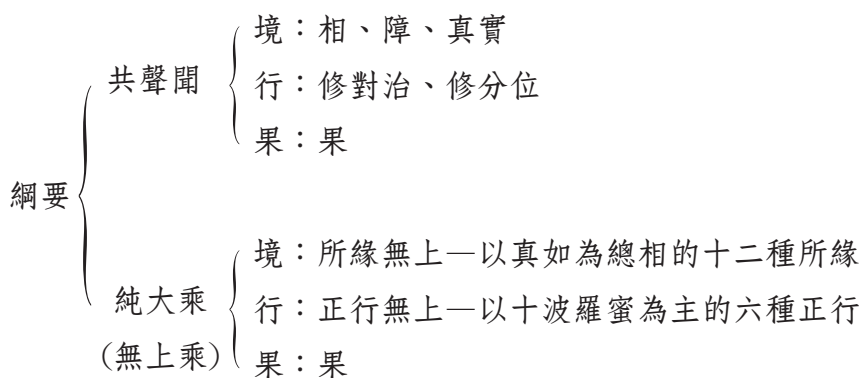
【釋頌】「唯相、障、真實及修諸對治，即此修分位，得果無上乘」。此頌說明本論的論體——總綱，本論由七大主題所組成，即：相、障、真實、修對治、修分位、果、無上乘，下面就依這七大主題一一說明。

【釋義】本論依境、行、果為綱要，分相、障、真實、修對治、修分位、果、無上乘等七品來說明佛法的修學。

「相」在本論有雙重含義，一指表相，另一指特質。「相」指的就是唯識相，即是認識的過程，類似於《攝大乘論》的「所知相」。就唯識學而言，我們所覺知的一切現象（表相），無外乎是唯識所現，說明唯識所現——唯識特質，即是「辯相品」的內容。「障」指的就是煩惱。「真實」就是無漏的清淨法。「修對治」在說明修行的道品。「修分位」指修行斷煩惱的過程和階段。果指修行斷煩惱所證得的果位。無上乘即是常說的無上菩提，大乘的果位。

這七大主題即是一般所說的境、行、果。境在說明我們現前的問題及原因。行——修行，指在了解問題和其原因之後，怎麼去解決。果即解決問題後所得的結果。前六品是共聲聞的境、行、果，而「無上乘品」則是純大乘的境、行、果。其中相、障、真實是「境」；修對治、修分位是「行」；

果是「果」。「無上乘」是指大乘，其境是所緣無上，行是正行無上，果是修證無上，以三種無上來闡明大乘。這七相除「無上乘」以外，也可配合四諦來說明。「相」是苦聖諦，亦即在說明凡夫位的錯誤認識和現況。「障」在說明煩惱，即苦的原因，是集聖諦。「真實」在說明諸法實相，即滅諦的本相，等同於攝論的自性圓成實。「修對治」和「修分位」即是道諦。「果」則是滅諦的細節過程和究竟的說明，即攝論所說的清淨（離染）圓成實。



## 第一章 唯識體相（辯相品第一）

### 第一節 總說有相無相

在說明了總綱之後，以下就七大主題次第說明。首先說明「相」。「相」即唯識相。相又分為「虛妄分別相」和「空相」二大主題。第一節先是總說有相無相，虛妄分別是有相，二取是空、是無相。虛妄分別相中以自相、攝相、入無相方便、差別相、異門相、生起相、雜染相等來說明。而空相則分為五相來說明，即空性、空性異門、空性異門義、空性差別、成立空性等五。

圖 1-1

辯相	{	總說：有相、無相
		虛妄分別相：自相、攝相、入無相方便、 差別相、異門相、生起相、雜染相
		空相：空性、空性異門、空性異門義、 空性差別、成立空

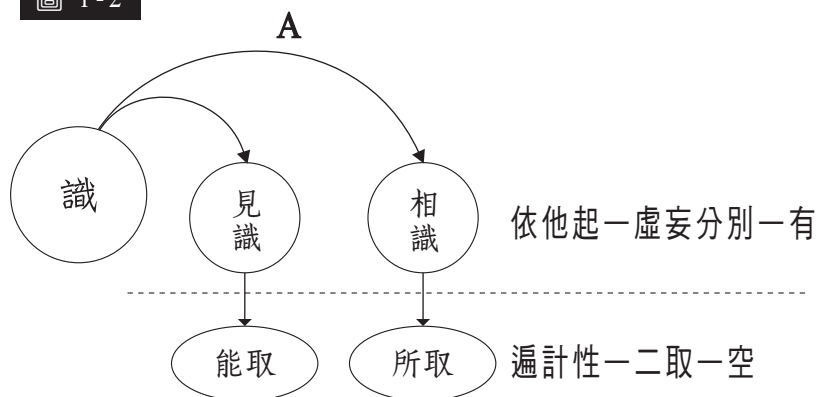
總說有相無相頌：

**虛妄分別有 於此二都無 此中唯有空 於彼亦有此**

【釋頌】「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」。能取所取皆因虛妄分別而產生的。在此虛妄分別中，根本沒有「能取」、「所取」二者的真實存在。在虛妄分別中並無真實的二取，所以是空。於彼能取所取的二空中，唯有此虛妄分別。

【釋義】本頌開宗明義點出了「虛妄唯識」的唯識學根本立場。<sup>1</sup>《攝大乘論》說，在認識生起時，由種子現行為見識和相識。但由於種子在凡夫位是染污的（虛妄），所以見識和相識落到認識界時，一定會成為能取和所取（分別）。阿賴耶種子現行為見識和相識時，就種子的變現而說，是依他起性，雖是虛妄的，但不能說沒有；這見識和相識所幻現成的能取所取，是遍計性，才是空無的，所以說「於此二都無」。然而，在凡夫位，相見二識一定會成為能取所取，所以凡夫位一定是雜染的。從亂識所生起的虛妄分別是有的，但所變現成的能取所取是空的。<sup>2</sup> 如圖 1-2。

圖 1-2



<sup>1</sup> 此處也可參考《唯識三十頌》的第十七、十八頌，即可參考筆者《成唯識論摘要》，121~137。

<sup>2</sup> 此處依《攝大乘論》解說，詳見印順導師《攝大乘論講記》，186~188。

總之，若能在這空與有中，正觀空者為空——二取空，有者為有——虛妄分別，則能正確的顯示空的特質。

### 故說一切法 非空非不空 有無及有故 是則契中道

【釋頌】「故說一切法，非空、非不空，有、無及有故，是則契中道」。所以說有為、無為的一切法中，虛妄分別是有為，是不空；但是，二取是空，是無為，<sup>3</sup>不能說是不空。因為有虛妄分別，也因為無所取能取二性，更因為虛妄分別中沒有二取、二取空中確實有虛妄分別，所以契合中道。

【釋義】本論名為《辯中邊論》即在分別、辨別或說明「中」與「邊」，而本頌就是在闡述「中」與「邊」的根本意義。本頌說有空、有不空。是空的知其是空、是無所有，即二取是沒有的，也即是遍計所執空。是有的知其是有的，一切有為法的生起，雖是虛妄分別，但卻是依他起，是種子所變現的，不能說它沒有。是空的知其空，是有的知其有，這就是中道正義了。相反的，如果否認了依他起的一切法，那就落入了斷滅見，這是一邊。另外，如果不了解二取是無所有的，執空為有，那就落入常見了，這也是一邊。種種錯誤的邊見，無外乎是這斷常兩邊所成。

<sup>3</sup> 世親釋說：「一切法者，謂諸有為及無為法，虛妄分別名有為，二取空性名無為」（T31, 464b）。

## 第二節 虛妄分別相

### 一、自相——唯識性

**識生變似義 有情我及了 此境實非有 境無故識無**

【釋頌】「識生變似義、有情、我及了，此境實非有，境無故識無」。由識轉變時現起了似義、似有情、似我及似了別。這所變現的四境不是真實存在的，所變現境不實，能變現的識當然也不是真實的。

【釋義】認識生起時，由阿賴耶識變現成為似義、似有情、似我和似了等四境。這裏的「境」梵文 artha，有「境」(object)、「義」(meaning) 等意思，可以理解為有內涵的事物。所以四境可理解為四事。「似」在唯識學中指有而非實，意指一切所認識的事物皆由識心所變現，但在一般的認知中似乎是離心識而客觀存在，所以用「似」來詮表。「似義」指色等六塵；「似有情」指自己或他人的五根；「似我」指末那識，因為末那恒執阿賴耶為我；「似了」指六識，因為前六識以了別為特性。因此前半頌是說：阿賴耶變現成六塵、五根、末那識和前六識。緊接著說，這四類事都是阿賴耶識所變現的，都不是真實存在。既然所變現的四事是不真實的，那能變現的亂識——阿賴耶也當然非真實的。阿賴耶在凡夫位以攝藏染污種子為主，以染污種子所現的現象當然都非真實的，因此才稱為虛妄分別，唯識所現。

六塵、五根、末那識和前六識等四事，代表著凡夫位認識生起的要件，可分為能緣和所緣兩類。首先外六塵和有情的五根，都是六識的認識對象；而染末那不但是意根，也是能緣，以緣阿賴耶而執為我為主。此外，眼等五根為五識生起的根本依，而染末那則是意識生起的根本依。

**虛妄分別性 由此義得成 非實有全無 許滅解脫故**

【釋頌】「虛妄分別性由此義得成非實有全無，許滅解脫故」。虛妄分別，由上述的解說，所以是非實有，但也不能說是完全沒有，因為還是必須成立有滅、有解脫。

【釋義】由前一頌的說明，可知所謂的虛妄分別只是非實有而已，並不是完全都沒有。這是說，在因緣條件俱足下，由阿賴耶所變現的四事是有的，只是不真實而已，並不是什麼都沒有。唯識學並不否認本識所變現現象的存在，只是要強調我們因為有煩惱染污，變現出的一切都是錯誤的東西，然後我們又錯誤的執著它們，所以就產生錯誤的決定，進而有錯誤的行為，這個就叫做「虛妄唯識」。學唯識就是要改變我們這種錯誤的變現、錯誤的認知、錯誤的執著，產生正確的認知、正確的行為，這就稱為「轉識成智」，所以才說有滅煩惱和得解脫。

## 二、攝相——三自性

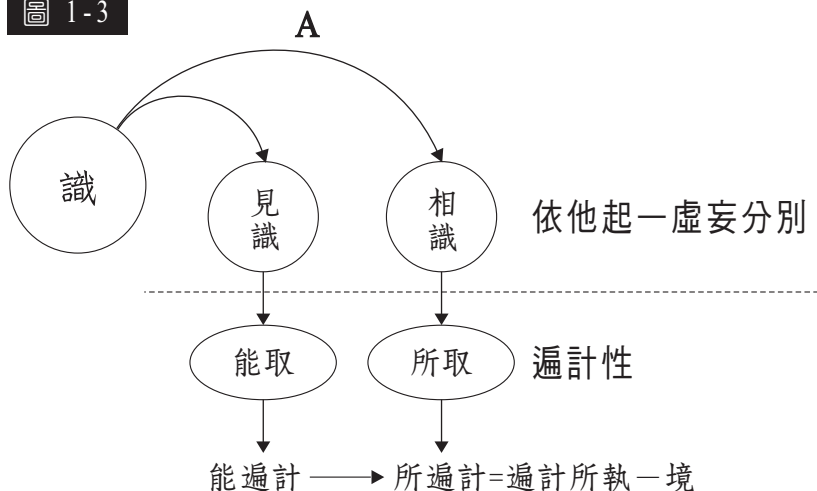
### 唯所執依他 及圓成實性 境故分別故 及二空故說

【釋頌】「唯所執、依他及圓成實性，境故、分別故，及二空故說。」這虛妄分別可分別從遍計所執、依他起和圓成實來說明，這三自性的特性分別是遍計所執境、依他起虛妄分別和二空所顯圓成實。

【釋義】攝論中稱阿賴耶為「所知依」，即一切認識的資料來源，稱三性為「所知相」，即一切認識的現象、過程，包括有漏、無漏。本論亦歸攝一切法相（一切的認識）為三相，即依他起性、遍計所執性及圓成實性。依他起是從阿賴耶種子所現起的虛妄分別心，這虛妄別分心可現為能緣的見和所緣的相，因為都是以識為性的，所以又可稱為見識和相識。如上所說，這見識和相識因為是亂識，所以在凡夫位的認識上一定會成為能取、所取。當「能取」執取「所取」時，這所取的境便成為了遍計所執，所以頌說遍計所執是「境故」。前一頌又說，遍計所執（境）是似義顯現，就是如上所說的四事。這是因為遍計所執的境，由於是遍計為性的，所以會顯現為似乎是離心而客觀存在的。而圓成實性就是在這依他起上離去了能取所取，即二取空為性。<sup>4</sup> 如圖 1-3。

<sup>4</sup> 參考印順導師《攝大乘論講記》，241~242。

圖 1-3



### 三、入無相方便

依識有所得 境無所得生 依境無所得 識無所得生  
 由識有得性 亦成無所得 故知二有得 無得性平等

【釋頌】「依識有所得，境無所得生，依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等」。一切都是識所變現的，所以境是無所得的，所變現的境既然是無實而無所得的，那能取、能變現的識也是無所得的。先由識有境無，到最後識也成了無所得。因此，無論是境或識，二者的本性都是無所得而平等平等。

【釋義】這兩頌著重在說明唯識觀的原理和次第，所以稱為入無相方便。第一步，要先了解認可外境是由內

識所變現的，這叫「依識有所得」。既然外境是由識所變現的，那當然不是我們通常所認為的那樣客觀實在，而只是一些妄相，這叫「境無所得生」。所以在修行的第一個階段先要確立這樣的觀念，即識是有的，境是無的，境是由識所現的。「依境無所得，識無所得生」是說：外境既然是虛妄的，識就沒有什麼好執著的。也就是說從識裡變現出來的事物，我們誤認為它是外在實有的，就會自動去執著它。現在我們認識到這個境其實是識所變現出來，是虛妄的，我們的執著就無所著力了，從而進一步了知，識也是虛妄不實的。這就是第二階段，識、境都是虛妄的。先以識除境，再以境泯識，所以說依境無所得，識就無所得了。

「由識有得性，亦成無所得」是說：識無所得的認知，是由先確立「識真而境妄」而來的。這是「虛妄唯識」教說的根本重點。「故知二有得，無得性平等」是說：不但境不可得，連識心也不可得，似有的能取所取的心、境二者，在無得平等性中，是無二無別的。本來心、境都是有的（妄有），現在依識真而境妄，顯現了「境不可得」。進一步，所取的妄境不見了，能取的識也就無從現起了。最終能取、所取兩者都是一樣的無所得，平等平等，無真妄之別，所以是「故知二有得，無得性平等」。即：從初步的識有境無，到最終的識境二無得，平等平等，結論是一切法無所得。

#### 四、差別、異門相

##### 三界心心所 是虛妄分別 唯了境名心 亦別名心所

【釋頌】「三界心、心所，是虛妄分別，唯了境名心，亦別名心所」。欲、色、無色等三界的心心所法就是虛妄分別。心以了別境的總相為主，而心所以了別境的別相為主。

【釋義】前面說依他起以虛妄分別為性，「虛妄分別」具體上到底是指什麼？本頌說：「三界心心所」，三界心心所為虛妄分別的依他起。虛妄分別的差別相：虛妄分別是三界的心心所法，但心心所有種種的差別，如心有八種（八識），而心所更多。這心心所的種種不同就稱為「差別相」。心認識事物的總相，而心所認識別相，就稱為「異門相」。「異門」可理解為不同的對境。

【附論】安慧論師認為：三界一切有情的心心所，無始以來為虛妄分別所熏習，各自個體雖只有一個，但似二而生，即見分和相分——能取所取。這樣的二分成為的能取所取，是妄情的存在，不是真實的存在，就是遍計所執。見相二分雖是虛妄，但其所依托而生起的體是緣生的，這緣生的世俗實體就是依他起，所以才說依他起性是眾緣所生的虛妄分別——三界心心所。<sup>5</sup>安慧的這種說法和《攝

<sup>5</sup> 安慧釋論參考 Richard S. A study of the Madhyāntavibhāgākārikā. PhD. Dissertation (Canberra: Australian national university, 1988) 35~36。以後

論》大體上是一致的。這是說，依他起是從依識所變現的角度來稱呼的，這在理論上也確是如此。但由於無始的虛妄分別熏習，識所變現出來時，一定會成為見相二分，同時也會成為能取所取。從能取所取的角度來說，所取境就是遍計所執相。所以就凡夫而言，依他起的虛妄分別一定會成為遍計所執。<sup>6</sup>

## 五、生起相

### 一則名緣識 第二名受者 此中能受用 分別推心所

【釋頌】「一則名緣識，第二名受者，此中能受用、分別、推心所」。三界心心所的生起，是依阿賴耶為緣，諸能執受的轉識生起，並伴隨受用、想分別及能推動的思心所等。

【釋義】三界心心所是虛妄分別，但是這些心心所是如何生起的呢？

- 1、根本識：即依阿賴耶為根本因緣，七轉識（五識、第六和末那）生起。
- 2、受者：七轉識有領受各自境界和執受的功能，末那以阿賴耶為境、第六識緣法塵、前五識以色等五境為所緣，所以論中稱七轉識為「受者」。
- 3、心所：「受用」指受心所，「分別」是想心所。「推」是推動，是思心所的作用。行蘊一般分為心相應和心

---

Richard S., 35~36。

<sup>6</sup> 參考印順導師《攝大乘論講記》，241~242。

不相應：心相應行以「思」為體，思心所的作用是「令心造作」，也可以說是行動的內心推動力，所以說為「推心所」。除了「受」、「想」以外，內心的其他心理反應，如作意等各種心所，都是由「思」所推動的，因此說「思」是行蘊的體。例如受到別人的讚歎，心裡很高興，這是情緒作用，是「受」；內心對讚歎的認識並形成概念，是「想」；受到讚歎之後，如果以歡喜心也讚歎對方，這以歡喜心讚歎對方的內心動力就是「思」的作用。「思」也是身、口、意業的體。論上說，意業的體即是「思」，身、口業則是由「思」推動所作。「思」能以善、惡、無記性推動其他心心所去造作。如偷東西，便是惡性的「思」和其他惡心所相應而造作的惡行；布施助人，便是善的「思」和其他善心所相應而造作的善行。

## 六、雜染相

**覆障及安立 將導攝圓滿 三分別受用 引起并連縛**

**現前苦果故 唯此惱世間 三二七雜染 由虛妄分別**

【釋頌】「覆障及安立、將導、攝、圓滿、三分別、受用、引起并連縛、現前、苦果故，唯此惱世間。三、二、七雜染，由虛妄分別。」由十二緣起支，即無明（覆障）、行（安立）、識（將導）、名色（攝）、六入（圓滿）、觸（三分別）、受（受

用)、愛(引起)、取(連縛)、有(現前)、生、老死(苦果)，逼惱世間，令不安隱。此又可分為三種、二種和七種等雜染。這一切雜染不外乎都是起於虛妄分別。

【釋義】虛妄分別是唯識學的根本理論，而十二緣起支是阿含經以來說明有情生死相續的共義，本二頌即是在說明虛妄分別與十二緣起支的關係。「覆障」是指無明支，即無明覆真理，障真實知見。「安立」是指身、口、意三業造作後，業力熏習於本識中。「將導」是十二支的識支，在因緣成熟時，識支即成為投胎識投生至受生處。「攝」是名色，名色即統攝有情身心自體。「圓滿」指六內處，即有情完備的六根自體。「三分」即是觸支，六根對六境產生六識，根、境、識三合則為觸，是有情認識的開端。「受用」即受支，即能領受對境的順、違、俱非等。「引生」即愛支，愛是煩惱的異稱，指愛煩惱能潤生引發業力種子的現行，故稱為引生。「連縛」是取支，又譯為執取，能將識和順於欲望的境連結繫縛在一起，故稱為連縛。「現前」是有支，即業力的存在，能引導異熟體投生下一世。「苦果」含攝生與老死二支，即生、老、病、死皆是苦。

這十二支又可作三種、二種和七種雜染的歸類。

(一) 三雜染：1、煩惱雜染：無明、愛和取。2、業雜染：行和有二支。3、生雜染：餘支。



【附論】為了從唯識的理論來說明生死流轉的十二有支，攝論提出了兩種緣起說，即：阿賴耶分別自性緣起（虛妄分別）和分別愛非愛緣起。阿賴耶分別自性緣起即在說明一切法如何以阿賴耶種子為自性，從而現行為諸法，並受現行熏習成為種子，攝藏於阿賴耶中。分別愛非愛緣起即是一般所說的十二緣起支。這兩種緣起可理解為「質料因」和「組合因」的關係，<sup>7</sup>阿賴耶分別自性緣起說明質料因，十二緣起說明組合因，有情的生死相續是這兩種因的組合。在十二緣起支的解說中，如無明和行，一般解說是以無明為緣而有行。但唯識學認為無明並不是行的主因，而只是做為增上緣而引生「行」的種子現行而已。無論是無明，或是行，乃至十二緣起支的每一支，其親因緣都是各自的種子，所以稱為「質料因」。然而單單以各自的親因緣做為「質料因」還不夠，必須要有組合因，即每一支皆以前面的緣起支做為增上，才能引發各自種子的現行。

十二有支又可分為三種雜染，即煩惱、業、生等，現在依這三種雜染為例，來說明質料因和組合因的運作。首先在我們的阿賴耶中有各種根本煩惱和隨煩惱等種子的存在。在因緣條件下煩惱種子現行，即成為無明（煩惱總稱），這便是無明支，攝屬於煩惱雜染。煩惱種子從本識中現起，即是所謂的依他起虛妄分別。煩惱現行後，會

<sup>7</sup> 參考印順導師《攝大乘論講記》，86~89。

再熏回本識中成為新種。強烈的煩惱為增上會引發善惡的身口意三業造作，三業造作後，業力種子會熏習於本識中，這即是「行支」，屬於業雜染。在未來因緣成時，業力種子會現行成為引業，引導本識去投胎，這就是「識支」，屬於生雜染。生雜染的「生」可包含一期生命中從投胎到死亡。在母胎中，投胎識會和新一期生命的胎中身心（名色）結合在一起，逐漸成長。這時的識也稱為異熟識，即阿賴耶。而胎中的名色也是依名與色的各自種子所現行而存在、生長。在識和名色相互依存攝持下，六根逐漸成長完備。六根是依六根的各自種子為親因緣（質料因）現行變現，而名色和識的互依則為增上緣（組合因）。有情個體出胎後，六根觸對六境引生六識，即成為「觸支」。此中，無論根、境或識，都是依各自的種子為親因緣而引生。例如六識，以自身的種子為親因緣、以六根為增上緣、以六境為所緣緣、以各自前念的識為等無間緣，如此四緣俱足而得以生。觸是心所，以根、境、識三和合為增上，從自身種子現行為觸心所。同樣的情況，受心所也是依自種為親因緣、觸心所為增上，而得以現行。以上是就十二緣起支的前七支和三種雜染關係，說明唯識虛妄分別和十二緣起支的關係，以下從愛到老死的各支，也是依相同的道理而運作。<sup>8</sup>

<sup>8</sup> 參考世親釋論 (T31, 456b)，以及印順導師《攝大乘論講記》，88~89，111~118。

### 第三節 辯空相

#### 一、總說

**諸相及異門 義差別成立 應知二空性 略說唯由此**

【釋頌】「諸相及異門，義差別成立，應知二空性，略說唯由此」。虛妄分別的種種特性和差別，到此已說明，以下略要的以五相解說二空性（能取所取空）。

【釋義】一般總認為中觀學派是承繼《般若經》的空義而發揮的，這固然沒錯，然而唯識的教義又何嘗不是繼承自《般若經》的教義，而做不同的詮釋呢！唯識的根本經典《解深密經》，其宗義本就是清楚明白解說般若教法的甚深密意的。承續此傳統，本論中對空的種種分類、說明和名相，大多是繼承《般若經》的。

#### 二、別說五相

##### （一）空性

**無二有無故 非有亦非無 非異亦非一 是說為空相**

【釋頌】「無二、有『無』故，非有亦非無，非異亦非一，是說為空相」。無所取能取二者，有二取之「無」，所以空相是非有非無，空與虛妄分別是非一非異，這就是空性的說明。

【釋義】唯識的空性即是能取所取二空。前面說明虛妄分別相時亦說：「虛妄分別有，於此二都無」，也是說二空。但前面重於虛妄分別的「有」，這裏強調能取所取的無（空）。二取是無的，叫「非有」，有二取的「無」叫「非無」，所以空是「非有亦非無」。這是唯識學對《般若經》中說：「空自性是非有非無」的解說。<sup>9</sup>

此外，空與虛妄分別是非一非異。空是法性，虛妄分別是法，<sup>10</sup> 如果空和虛妄分別是完全不同的兩件事，那就成了法性異於法了，這完全不合理，所以是非異。但又不能說兩者是一體的。因一為雜染的妄境，即遍計所執，另一為淨智的清淨境——圓成實，所以兩者不可能是一（非一）。此外，二取空是勝義諦，也是諸法共相，是清淨的。而虛妄分別所顯的諸行，是世俗的雜染，所以兩者決非是一體的。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 如《大般若經》卷 491：「善現！若菩薩摩訶薩觀諸空法都無所有、不可觀見。所以者何？空之自性非有非無不可見故，是為菩薩摩訶薩常應遠離依空見執」（T7, 495a）。

<sup>10</sup> 如《辦法法性論》所說：「此中法相者，謂虛妄分別，現二及名言。實無而現故，以是為虛妄；彼一切無義，惟計故分別。復此法性相，無能取所取，能證所證別，即是真如性」印順導師講記，18~26。

<sup>11</sup> 《解深密經》卷一：「若勝義諦相與諸行相都無異者，應於今時一切異生皆已見諦。又諸異生皆應已得無上方便安隱涅槃，或應已證阿耨多羅三藐三菩提。若勝義諦相與諸行相一向異者，已見諦者於諸行相應不除遣。若不除遣諸行相者，應於相縛不得解脫。此見諦者於諸相縛不解脫故，於麤重縛亦應不脫。由於二縛不解脫故，已見諦者應不能得無上方便安隱涅槃，或不應證阿耨多羅三藐三菩提」（T16, 690b）。

【附論】唯識學的空義，重於能取所取的無，稱之為空。然而這二取的無，依唯識的經論卻也可看出有二種不同的角度，即理與事。從理上說，能所二取既然虛妄分別所顯的，本來就是無所有的，因此從本以來就是空。理雖如此，從現實的事上來說，凡夫眾生還是活在虛妄分別的二取中，所以還是得離二取才能證空性。在雜染的依他起上離去虛妄分別的二取，即是圓成實。因為「二取的無」包含有雙重意義，《攝大乘論》也因此而立兩種圓成實。

- 1、自性圓成實：從理上說，二取本無，所以圓成實自性即是法法本具的真實性，是凡聖一如的自性清淨。
- 2、清淨圓成實：這自性清淨性本來不染，但從修行的事上說，還是因離染而顯現，唯在見道以上建立，所以在聖位又稱為清淨圓成實。從理上說，就算是在雜染的虛妄分別位上，二取本無，所以空和虛妄分別並無不同——非異。但若是從事上說，空是轉染成淨所證，亦是離二取所顯，所以空和虛妄分還是有所不同——非一。「空」的內涵雖有理事兩種角度，但唯識學偏重於事行，所以說轉染成淨，強調離染所顯的清淨圓成實。

## (二) 空性異門

略說空異門 謂真如實際 無相勝義性 法界等應知

【釋頌】「略說空異門，謂：真如、實際、無相、勝義性、法界等應知」。空的同義語略說有：真如、實際、無相、勝義性、法界等，必了解。

【釋義】「異門」真諦譯為「眾名」，梵文是 paryāya 有 synonym（同義異名）之義。因此「空性異門」可理解為空的同義語。而空的同義詞在般若經中提出了許多，本論特別列舉出五個最常見的，即真如、實際、無相、勝義性、法界。

### （三）空性異門義

#### 由無變無倒相滅聖智境及諸聖法因異門義如次

【釋頌】「由無變、無倒、相滅、聖智境及諸聖法因，異門義如次」。空性的五種同義語的義涵分別是無變、無倒、相滅、聖智境及諸聖法因。

【釋義】空的五種同義語中，「真如」是指不變的意思，真如實相恒常而無轉變。「實際」指無顛倒，虛妄分別是顛倒的認知，二空是無顛倒的認知。「無相」是相滅的意思，這是從現證諸法實相，起根本智而說的。在唯識的現觀中，在四加行的世第一法中，仍有二空相現。而後無間剎那除滅二空相，即能入見道。所以在現觀中得根本智時是一切相不起的，所以稱為「相滅」。「勝義」即是「聖智境」。勝指無分別智，義指所緣境，即無分別智的所緣，

故說為「聖智境」。「法界」的法是一切聖法，界有「因」的意思、即是說一切聖法以此空性、無我為因而生起。以上五種空的同義語，大多是從修行上的證悟說的，重在離於二取的勝義境界。

【附論】有關空的同義語和其教法來源，印順導師在其著作《空之探究》中有精闢的分析說明，以下摘要節錄共享：

「佛法」是面對生死流轉的現實，經修持而達涅槃理想的實現。「大乘佛法」還是面對這一現實，要解脫生死而又長在生死中度脫眾生，達到究竟涅槃。這被稱為菩薩道的，修持心要是般若波羅蜜多。般若——慧，本為「佛法」達成解脫的根本法門，但要解脫而不捨生死，不著生死而不急求證入涅槃，大乘的般若波羅蜜多，就與「佛法」有點不同了。『般若經』說：「今是學時，非是證時」，如以為所作已辦，大事已了，那就要證實際，盡諸漏而成為二乘入涅槃的。觀空而不證空，除了般若外，主要是本願與慈悲力。

『般若經』的空性，就是「十地品」的「寂滅無分別法」，如證入，就是涅槃。這說明了『般若經』的法空性，是依佛說的甚深涅槃而說的。空與無相等相同，都是涅槃的異名之一，這是依涅槃而說空的。這種種異名，可分為三類：一、無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃：『阿含經』以來，

就是表示涅槃（果）的。二、空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，『阿含經』用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得（解脫）涅槃，也就依此來表示涅槃。三、真如、法界、法性、實際：實際是大乘特有的；真如等在『阿含經』中，是表示緣起與四諦理的。到「中品般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。這三類——果，行，理境，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。

依教說，涅槃是三乘共通的，法空性是大乘不共的。如約理說，涅槃與一切法空性是相同的。<sup>12</sup>

#### （四）空性差別

##### 1、二種差別

**此雜染清淨 由有垢無垢 如水界金空 淨故許為淨**

【釋頌】「此雜染、清淨，由有垢、無垢，如水界、金、空，淨故許為淨」。空性可分為雜染和清淨兩種，這是由有垢或無垢來區分的。然而就像是水有塵、金有垢、天空中有雲，由本性清淨而說為清淨。

【釋義】以下從各種分類和各種不同面向來闡明空。首先，空可分為雜染和清淨兩種。然而這是由凡夫的有垢位和聖人的出垢位來區分的，不是由空性本身來做分別，不然就會有空的本性會變化的過失。這如上所分析，從理

<sup>12</sup> 印順導師《空之探究》，146。

上的本性說，空的本性自性清淨恒無轉變。就如水一樣，無論乾淨或污穢，水性不變；又如金，無論有無被污垢所覆蓋，金性不變；又有如天空，無論有無烏雲遮蔽，天空永遠如此。

## 2、十六種差別

能食及所食 此依身所住 能見如此理 所求二淨空  
為常益有情 為不捨生死 為善無窮盡 故觀此為空  
為種性清淨 為得諸相好 為淨諸佛法 故菩薩觀空  
補特伽羅法 實性俱非有 此無性有性 故別立二空

【釋頌】「能食及所食，此依身、所住、能見、如此理、所求二淨空。為常益有情，為不捨生死，為善無窮盡，故觀此為空。為種性清淨，為得諸相好，為淨諸佛法，故菩薩觀空。補特伽羅、法，實性俱非有，此無性有性，故別立二空」。

【釋義】本論依《般若經》而說十六空，但除了十六空，《般若經》另有十四空、十八空和二十空等等的不同類集。《般若經》以超越名、相、分別的涅槃，也就是釋迦如來的自證為根本立場。依此來觀一切法，有為無為不二、生死涅槃不二、一切皆是無二無別的，以此而說為一切法空。然而《般若經》所闡明的空義，並不離於一切法，而是即一切法而明空。即是說，《般若經》從不同的事義以顯示空性，這才有種種空義的類集與說明。《般若

經》說的十六空分別是：內空、外空、內外空，大空，空空，勝義空，有為空、無為空、畢竟空、無際空，無散空，本性空、相空、一切法空、無性空、無性自性空。<sup>13</sup>

「內空」：即內六入——六根是空。本論以「能食」來說明，因為六根能受用六境而滋養，故稱為能食。

「外空」：即外六境空，本論依「所食」來說明。

「內外空」：本論說為「依身空」。六根依於此身才能緣六境，所以依身是內六入和外處的總合，內六入和外六處都是空，稱為「內外空」。

「大空」：本論以「所住」來解釋，所住指的是器世間，器世間寬廣無邊故稱為大，器世間空，故說為大空。

「空空」：又稱為「能見空」，指能見一切法空之智，其本身也是空，所以稱為空空。

「勝義空」：又稱為「如理空」，如理即真理實相，又名為勝義，真理實相本就是空，故說為「勝義空」。

「畢盡空」：總括有為、無為二空為畢盡空，本論稱為二淨空。二淨指有為、無為等一切善法，此一切皆空，故稱為二淨空。菩薩常饒益有情，又要能觀一切有情畢竟空而無可饒益，所以稱為「畢竟空」。

<sup>13</sup> 有關般若經種種空的類集，請參閱印順導師《空之探究》，155 以下。此外世親釋論與般若經的解說有許多的不同，這是筆者要特別提醒讀者的。

「無際空」：「際」是邊際之義，指生死沒有初始，亦無有終點，觀生死無自性——空，稱為無際空。如觀生死為有，便會厭生死而欣涅槃。為不捨眾生，而不住於涅槃，故觀生死如幻。

「無散空」：「散」舊譯為「捨」，又譯為不捨空。修一切善法，甚至是修到最善之法——涅槃，仍不捨善法的修行，所以稱為「不捨」。菩薩能這樣的不捨善而不入涅槃，唯有在修一切善法之時，同時又得觀一切善法空，甚至涅槃也是空，所以稱為不捨空。

「本性空」：菩薩種姓本性就有觀空的能力，故能不住生死不入涅槃，所以稱為本性空。<sup>14</sup>

「相空」：菩薩成佛前必修佛的三十二相、八十種好，但又必須觀此種種相為空，故說為相空。<sup>15</sup>

「一切法空」：菩薩為令十力、四無所畏、十八不共法等一切善法圓滿，但又必須觀此一切善法空，故說為一切法空。

<sup>14</sup> 此段以世親釋所解說：『諸聖種姓自體本有，非習所成，說名本性。菩薩為此速得清淨，而觀空故名本性空』。而《大般若經》卷三十七則說：「如是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應以本性空觀一切法，作此觀時，於一切法心無行處，是名菩薩摩訶薩無所攝受三摩地」(T5, 209a)。

<sup>15</sup> 此亦依世親釋所說，而《小品般若》卷八則說：「須菩提！如般若波羅蜜無礙相，一切法亦無礙相。何以故？須菩提！一切法離相，一切法空相。是故，須菩提！當知般若波羅蜜亦離相，一切法亦離相」(T8, 571)。

以上十四空是從不同立場來闡明空義，以下兩種空是空的根本義理。

「無性空」：人和法都是沒有實性的，所以稱為無性空。

「無性自性空」：以「無性」為自性，所以稱為無性自性空。

#### （五）成立空性

**此若無雜染 一切應自脫 此若無清淨 功用應無果  
非染非不染 非淨非不淨 心性本淨故 由客塵所染**

【釋頌】「此若無雜染，一切應自脫，此若無清淨，功用應無果。非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」。諸法雖空，但為雜染所覆，否則的話，一切眾生不用修行就應該自然解脫了。但若一切法不空，本性非清淨，則修行也無法得清淨。一切法本性清淨但客塵所染，所以是非染非不染，非淨非不淨。

【釋義】這最後的二頌，可說是在呼應前面的雜染和清淨兩種空性，對空義的種種解說做一總結。這兩頌的關鍵即後一句的「心性本淨，客塵所染」。「心性本淨」：聖位的心，已是轉染成淨，無有二取，這是離染的清淨，這不消說。就算是凡夫位雜染的心，從理上說，所取能取是虛妄分別所現的，本來就是無所有的，從本以來就是空。依這本來空性而說為「本淨」。「客塵所染」：這是

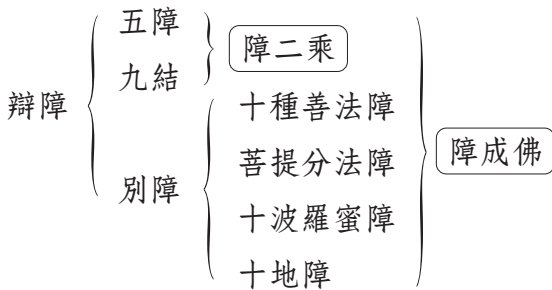
從事上說的。阿賴耶在未轉淨之前，都是雜染的，所以凡夫的依他起一向都是虛妄分別，故必顯現為能取所取。也就是說，理上二取本空，事上虛妄分別還是有，故還是有二取相現。如果只是理上談而執理廢事（雜染），那二取本空，眾生應不用修行能自然得解脫。相反的，若非法理上的二取本空（清淨），那再如何修行也徒勞無功。總之，在凡夫位，從理上說，二取本空，所以說一切法非染、非不淨。從事上的虛妄分別說，一切法非不染、非淨。

## 第二章 辯障（辯障品第二）

本章主要以說明分別種種障為主。「障」是障礙的意思，一般分為煩惱障和所知障。煩惱障能遮障解脫，所知障能遮障成佛。本章以五障、九結、別障等來辯明各種障。

圖 2-1

### 綱目



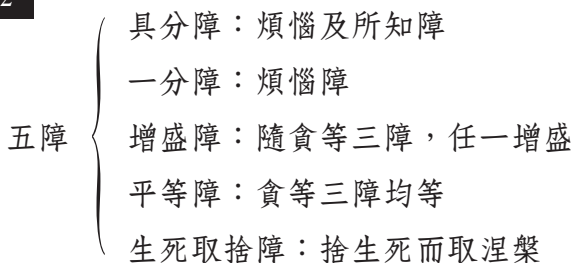
### 第一節 五障

#### 具分及一分 增盛與平等 於生死取捨 說障二種性

【釋頌】「具分及一分、增盛與平等、於生死取捨，說障二種性」。「障」可分為具分障、一分障、增盛障、平等障、生死取捨障等五種。這五種障有些能障礙菩薩種性，有些會障聲聞種性。

【釋義】本頌分「障」為五種：具分障、一分障、增盛障、平等障、生死取捨障等。

圖 2-2



### 1、具分障

煩惱所知二障一起，合稱為具分障。「具分」指對菩薩種姓求成佛道而言，煩惱和所知二障具是障礙。煩惱不斷，連生死都無法解脫，更遑論成佛；進一步說，即使煩惱已斷，所知障未除，還是無法成佛。

### 2、一分障

指煩惱障，此障會障礙聲聞種姓得生死解脫。「一分」指一部分，是針對上述「具分」所說的，指所有障（具分）中的一部分。

### 3、增盛障

煩惱雖可分為種種不同品類，但大致上可歸類為貪瞋癡三種。這三種煩惱在一般人身上雖然都有，但比重並不一樣。貪煩惱比重大的，稱為貪行人，依本論說就稱為貪增盛。所謂貪的比重大，只是說遇外境時，貪煩惱更容易現行而已，並不是說在內心的煩惱數量品類不同。瞋與癡也是一樣的道理，稱為瞋行人或癡行人，即瞋或癡增盛。

#### 4、平等障

指一個人的貪瞋癡等三種的比重都差不多，稱為等分行人，從障來說就稱為平等障。

#### 5、生死取捨障

指對生死有取有捨，即指二乘行人捨生死而取涅槃，這對菩薩的無住涅槃會造成障礙，而不能生生世世來人間行菩薩道。這五障歸結的說，一分、增盛、平等會障解脫，生死取捨障會障成佛，具分障則二者全障。

【附論】有關唯識學對「無住涅槃」的解釋，依《成唯識論》所說如下。唯識學派認為成佛轉依後的所得，亦可分兩種：

##### 1、所顯得

就是大涅槃。涅槃雖然本來自性清淨，但因客塵障覆而不能顯現。當聖道生起時，斷二障而使其相顯現，稱為得涅槃。涅槃依真如離障施設，所以體即是清淨法界。

涅槃有四義：第一是自性涅槃，本來自性清淨涅槃，即指一切法相真如，雖有客塵而自性清淨和俱一切功德。這是一切有情平等共有的，但唯有聖者自內證離障而顯。第二是有餘依涅槃，即真如出煩惱障，因為所依異熟身未滅，有微苦（身苦），障礙永寂滅。第三是無餘依涅槃，真如出生死苦，煩惱既盡，餘依亦滅，眾苦永寂故名涅槃。

第四是無住處涅槃（無住涅槃），即是真如出所知障，大悲般若常相應，因此不住生死、不住涅槃而能利樂有情，雖窮未來際而體常寂，故名涅槃。一切有情皆有自性涅槃，二乘無學有前三，唯佛陀具四種涅槃。

## 2、所生得

即是大菩提，雖本來有能生的菩提種子，但所知障阻礙所以不生。由聖道力斷所知障故使種子起現行，稱為得大菩提。生起後，能相續不斷，窮未來際。大菩提即大圓鏡、平等性、妙觀察和成所作等四智相應。<sup>1</sup>

## 第二節 九結

**九種煩惱相 謂愛等九結 初二障厭捨 餘七障真見  
謂能障身見 彼事滅道實 利養恭敬等 遠離遍知故**

【釋頌】「九種煩惱相，謂愛等九結：初二障厭捨，餘七障真見，謂能障身見，彼事、滅、道、實，利養恭敬等，遠離遍知故」。煩惱障又可分為九種，即愛等九結使。最初的爱恚兩種煩惱障厭捨，其餘七種障真見。即能障的身見、事、滅、道、三寶、利養恭敬和遠離遍知。

【釋義】九結使又譯為九障，是煩惱的一種歸類，在《雜阿含經》中早已提及，阿毘達磨也曾引用。如經上說：「閻浮車問舍利弗：『所謂結者，云何為結？』舍利弗言：『結

<sup>1</sup> 參考筆者《成唯識論摘要》，194。

者，九結，謂：愛結、恚結、慢結、無明結、見結、他取結、疑結、嫉結、慳結』。<sup>2</sup> 這九結可歸納為貪、瞋、癡三類，愛、恚即是貪與瞋，其餘都是知見上的錯謬，可歸攝於癡，能障礙對真理的了悟。

- 1、愛結：即是貪煩惱，會障礙對於順境的厭離，讓眾生染著於順境中。
- 2、恚結：即是瞋煩惱，會障礙對於逆境的捨棄，讓眾生不斷的對逆境產生厭惡。
- 3、慢結：即是身見，身見是根本的我見。在定中現觀無我時，此慢結會造成斷除我見的障礙。
- 4、無明結：無明能障礙身見的事遍知。事遍知的「事」，指蘊、界、處、緣起、處非處等五事。這五事是身見的所依，眾生常依此五事而計著實我，所以稱為「身見事」。如《阿含經》中常說：眾生總是依蘊計我，或離蘊計我等等。事遍知的「遍知」，梵文是 *parijñāna*，有完全明白的意思。「事遍知」指完全了知蘊等五事中，沒有一個不變的實我。無明能障礙對蘊等五事的遍知。
- 5、見結：包括薩迦耶見、邊見和邪見，三者都會障礙滅諦遍知。薩迦耶見、邊見怖畏滅諦，所以會障滅諦遍

<sup>2</sup> 《雜阿含》卷十八 (T2, 127a)。

知。此兩見都是執著於有一個不變的實我，而滅諦正是對無常無我的現證，故說此兩見怖畏滅諦。邪見則會毀謗滅諦。薩迦耶見、邊見和邪見都屬於五種惡慧，即五利使之一。「薩迦耶見」一詞是梵文 *satkāya dr̥ṣṭi* 的直譯，*sat* 是「有」、「存在」，*kāya* 是「身」，*dr̥ṣṭi* 有「見」、「看」、「觀點」、「理論」、「教義」等義。簡要的說，「薩迦耶見」就是有身見，一般簡稱為「身見」。這裏的身見和前面慢結的身見有何不同呢？簡單的說，意義相同層次不同。這可從兩方面來談，首先依世親釋所說，這裏的身見指一般通泛的我見，前面慢結之身見指依定作觀時所起的微細我見。<sup>3</sup> 從另一方面說，這裏的身見指五利使中的身見，屬於見惑；而前面慢結的身見又稱為我慢，是五上分結之一，屬於修惑，更微細難斷。<sup>4</sup> 邊見是身見的等流，依於執我而落於斷常兩邊，故稱為邊見。邪見則謗無因果、無三寶、四諦等。

<sup>3</sup> 世親釋論：「謂慢結能障偽身見 (*sat-kāya-dr̥ṣṭi*) 遍知，修現觀時有間無間我慢現起，由此勢力彼不斷故。無明結能障身見事遍知，由此不知諸取蘊故。見結能障滅諦遍知，由薩迦耶及邊執見怖畏滅故，由邪見謗滅故」(T31, 466c)。句中的「偽」是梵文 *sat* 的義譯，有時又譯為「有」，*sat* 有「實」、「有」等義，「偽」應該是論師的引申義。詳見窺基《成唯識論述記》(T43, 445b)。

<sup>4</sup> 迦旃延子《阿毘曇毘婆沙論》：「五上分結：色愛、無色愛、掉、慢、無明。問曰：五上分結體性是何？答曰：有八種，色愛、色界修道所斷有一種。無色愛、無色界修道所斷有一種。掉、慢、無明是色無色界修道所斷有六種，此八種是色無色界修道所斷」(T28, 197b)。

- 6、他取結：「取結」又可稱為他取結，可包括五見中的見取見和戒禁取等二見，<sup>5</sup>能障道諦遍知。見取見和戒禁取見都是以執取錯誤的修道方法為主，所以說能障道諦遍知。
- 7、疑結：即是阿含經中所說的見道所斷三結之一，也是五利使之一。此結以不信受三寶功德、四諦真理為主，故能障三寶遍知。
- 8、嫉結：嫉指嫉妒，是一種煩惱，能障礙利養恭敬遍知。也就是說，嫉妒能讓人看不清利養恭敬的過失，而沉溺於其中。如一個修行人受到信眾們的恭敬供養，久而久之，沉溺於其中而不知檢視其過患，如產生貢高我慢、貪戀供養、憎惡不喜好之供養等等。這些都是嫉結的障礙。<sup>6</sup>
- 9、慳結：慳即慳吝，能障礙遠離遍知。「遠離遍知」指了解對財物遠離的好處，和貪著財物的壞處，即是對於資生物質的知足。當一個人對於財物的過度貪婪時，除了想追求更多以外，便會造成不願對他人供養與施捨。這過度貪婪而不願施捨便是慳結。

以上九結全是煩惱障，也就是九種煩惱的說明。

<sup>5</sup>《順正理論》：「此中三見名為見結；見、戒禁取名為取結。」(T29, 643a)

<sup>6</sup>安慧《大乘廣五蘊論》：「云何嫉？謂：於他盛事，心妬為性，為名利故。於他盛事，不堪忍耐，妬忌心生。自住憂苦所依為業」(T31, 850c)。

### 第三節 別障

除了上述的五障九結外，其他還有十種善法障、菩提分法障、波羅蜜障和十地障等等。以下一一說明。五障九結，是二乘與菩薩的共同障礙，而接下來的十種善法障等則專對菩薩成佛的障礙而說。

#### 一、十種善法障

##### (一) 能障

無加行非處 不如理不生 不起正思惟 資糧未圓滿  
闕種性善友 心極疲厭性 及闕於正行 鄙惡者同居  
倒麁重三餘 般若未成熟 及本性麁重 懈怠放逸性  
著有著資財 及心性下劣 不信無勝解 如言而取義  
輕法重名利 於有情無悲 匱聞及少聞 不修治妙定

##### (二) 所障善

善菩提攝受 有慧無亂障 迴向不怖慳  
自在名善等 如是善等十 各有前三障

【釋頌】「無加行、非處、不如理；不生、不起正思惟、資糧未圓滿；闕種性、善友，心極疲厭性；及闕於正行，鄙、惡者同居；倒麁重、三餘、般若未成熟；及本性麁重、懈怠、放逸性；著有、著資財及心性下劣；不信、無勝解、如言而取義；輕法、重名利、於有情無悲；匱聞及少聞，不修治妙定。善、菩提、攝受、有慧、無亂、無障、迴向、

不怖、不慳、自在，名善等。如是善等十，各有前三障」。偈頌分為能障和所障善。所障善有十種，即：善、菩提、攝受、有慧、無亂、障、迴向、不怖、不慳、自在等十種善法。此十種善一一各有三種障，作表如下：

	所障善	能障
1	善	無加行、非處、不如理
2	菩提	不生、不起正思惟、資糧未圓滿
3	攝受	闕種性、善友，心極疲厭性
4	有慧者	闕於正行，鄙、惡者同居
5	無亂	倒處重、三餘、般若未成熟
6	無障	本性處重、懈怠、放逸性
7	迴向	著有、著資財、心性下劣
8	不怖	不信、無勝解、如言取義
9	不慳	輕法、重名利、於有情無悲
10	自在	匱聞、少聞，不修治妙定

【釋義】這裏先總說菩薩道所行十種善的障礙，以下再分覺支、波羅蜜和十地各別說明其障礙。菩薩道總說有善、菩提、攝受等十種善法，每一種善法各有三種障礙，詳說如下。

## 1、善

善法有無加行、非處、不如理等三種障礙。這裏的善法泛指一切的善法。

- (1) 無加行就是指不行善。此處的「加行」一詞梵文是 *prayoga*，即實踐之意，無加行就是「不行善」。
- (2) 非處加行：前面是指不想做事、不行動，這裏是指在不正確的方向上用功。如要想有大福報，就必須行善布施，而不是求神祭祀。<sup>7</sup>
- (3) 不如理加行：「不如理」梵文是 *vihita*，有不恰當、不對的意思，「不如理加行」即指做錯誤的事。<sup>8</sup>

## 2、菩提

無上菩提有三種障，即不生善法、不起正思惟和資糧未圓滿。此三者能障礙成就無上菩提。

## 3、攝受

發菩提心稱為攝受，因為菩提心能攝受一切善法。一個人要發菩提心有三種障礙，即缺種姓、缺善知識和心極疲憊。

---

<sup>7</sup> 此處依《顯揚聖教論》所說：「諸邪外道之所說故，能引諸無義利故，不如正理故，遠離四種正思惟處故。謂：因思惟處，果思惟處，雜染思惟處，清淨思惟處。復次如前所說，若思惟彼有三種過。云何而有？頌曰：非處勤功用，毀謗於大義，不修清淨善，故成三過失」(T31, 564b)。

<sup>8</sup> 依錯誤的事，如從事違反法律或五戒的事業等。是說即便是表面上做善事，但發心或思惟方法卻不正確。

- (1) 缺種姓：依唯識學的種姓理論說，唯有菩薩種姓和不定種性能成佛，也就因此唯有這兩種種姓者能發菩提心。其他的如定性聲聞、緣覺和一闍提者，就是缺種姓者。
- (2) 缺善知識：菩薩種姓和不定種姓雖具有發菩提心的可能性，但若沒有善知識的引導，也不會自動發起菩提心，有可能不學佛或只發二乘解脫心。
- (3) 心極疲憊：這是指退失菩提心。菩薩發菩提心後，必須長期在生死中難忍能忍、難行能行，以六度萬行化導眾生。久而久之，不免心生疲憊，退失菩提心。這即是心極疲憊障。對於心極疲憊障，經上說菩薩可修四力來對治，即勝解、堅固、歡喜、休息等四力。勝解力即是要對佛法有真實深刻的解行，成為導引人生的正見。堅固力即是由勝解力後，而對菩薩道產生真實堅固的信念。歡喜力是說在菩薩道的實踐中，能從中得到法喜愉悅。如當菩薩幫助其他眾生離苦得樂時，自己也能感同身受的快樂。休息力是則在長期的修學助人中，如感到身心疲倦，就得暫時休息一下，調整一下身心，以便日後能走更長的路。

#### 4、有慧者

菩薩稱為有慧者，因為追求一切智慧（佛智）之故。追求一切智會有三種障，即缺正行，與鄙友同居，與惡者同居。菩薩發了無上菩提心，追求一切智，第一步就是

要實踐六度萬行。如果只發心而不實踐就稱為缺正行。菩薩發心後，要能有正確的修行，除了要親近善知識外，還要遠離不善友，不然會受惡友所影響而成為修行的障礙。不善友有兩種，即鄙友與惡友。鄙友指愚癡之人，如一般不學佛、觀念不正確、是非不分之人。惡友指專破壞他人，做壞事之人。這兩種不善知識都是菩薩追求無上菩提的障礙。

## 5、無亂

無亂的梵文是 *abhrānta*，有無過失、無錯誤之意。這裏的無亂、無過失指見道，即菩薩入初地。這會有三種障，讓菩薩無法入見道位，即顛倒麁重、三餘、般若未成熟。

- (1) 顛倒麁重：這是指知見上的顛倒，如常、樂、我、淨等四種顛倒。在唯識學中即人、法不空二種根本顛倒。
- (2) 三餘：「三」是指三種雜染，即煩惱、業、生等三。三餘是說如果這三種雜染中，還有任何一種還太粗重、還未對治，對見道就會有障礙。
- (3) 般若未成熟：簡單的說就是出世的智慧還未能成熟。依唯識說，要現觀入見道，藏識中的無漏種子不但要品位高，還要有足夠的量，才能入見道得一分的轉依。<sup>9</sup>

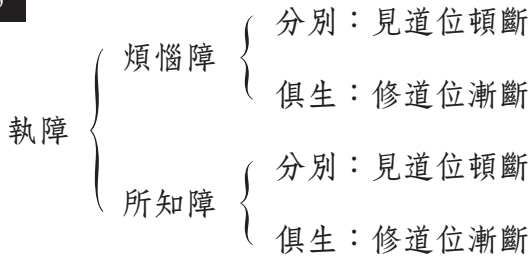
<sup>9</sup> 以上依窺基《述記》解說：「顛倒麁重，即：四倒、七倒見心想倒。煩惱等三障中者，即：煩惱、業、生三種。隨一有餘性者，即於三中隨起一種，有餘二種不起之性。或二雖已無，隨有一種在。是二之餘所有故，名隨一有餘性。能成熟等者，謂慧能成熟能解脫，或此慧能成熟於解脫，未得成熟故未能無亂。此三皆是見道障故」(T31, 11a)。

## 6、無障

斷除了障礙就稱為「無障」。要除一切障有三種障礙：本性麤重、懈怠、放逸性。

- (1) 本性麤重：指的是俱生障。一切障可簡略的分為煩惱障和所知障，而此兩種障都有分別和俱生兩種（如圖 2-3）。分別障在菩薩入見道時已斷除，所以這裏的「本性麤重障」特指俱生障。俱生障在十地中一分一分斷除，最微細的一分種子要到金剛喻定才斷除。
- (2) 放逸：不修善法，不做善事、不用心或不精勤於善法，就稱做「放逸」。這裏主要是針對成佛的一切善法而言，所以說不修一切善法。
- (3) 懈怠：懈怠就是在一切善法上不願積極上進，精進用功。「放逸」和「懈怠」的差別在於，「放逸」是根本就不修學，「懈怠」是修習但不勤奮。要斷除一切障而成就無上正覺，當然不能懈怠和放逸了。

圖 2-3



## 7、迴向

迴向是說要將所行一切善迴向於無上菩提（包含迴向一切眾生）。這其中有三種障礙，即貪著諸有、貪著資財、心下劣性。

- (1) 貪著諸有：「有」是十二緣起支的有，即欲、色、無色等三有，是未來生命生起的潛能。貪著諸有即執取生命，不能求出離生死。
- (2) 貪著資財：指貪著世間的財物，不願布施迴向於眾生。這兩者都是世間的貪著，一是貪著生命不願求解脫，另一是貪求維持生命的資財。
- (3) 心下劣性：這是指唯希求二乘解脫，不願迴向追求無上菩提。

## 8、不怖

即對於甚深的教法如空、無我等無所畏懼，<sup>10</sup> 就是對教法能如實的體悟。要能到達不怖必須突破三障：不信、無勝解、如言取義。

- (1) 不信：是對說法者如佛、教授師等的不信受。
- (2) 無勝解：這是對教法的無勝解。這兩者加起來就是對三寶的疑惑、不信受。
- (3) 如言取義：是對教法不能體解深義，而只是依言取義。

---

<sup>10</sup> 這是安慧的解說，見 Richard S., 104.

## 9、不慳

此處「慳」梵文是 *samatsara/mātsara*，有妒嫉、羨慕之意，真諦三藏譯為「嫉妬」，玄奘大師則譯為「慳」。根據世親菩薩對頌文的解釋，則慳妒二義都有，這可說包含了上述九結中的妒和慳二結。「不慳」即是能離妒和慳二結。這裏則是強調，要能不慳，須離三種障，即輕法、重名利、於有情無悲。(1) 輕法：即不尊重正法。因不尊重正法而不願學法，亦不願教他人正法，這即是慳法。因輕視正法，而不尊重說法者，這即是妒人。(2) 重名利：貪求名聞利養，這即是上述的妒結。(3) 於有情無悲愍：由於慳貪，故不願施助有情，於有情無悲愍之心，這即是上述的慳結。如果菩薩能斷除這三種障礙，就能悲愍有情，而以正法來求度，同時能不受名聞利養所誘惑，而達不慳。

## 10、自在

這裏指說法度眾生的自在。自在說法度眾生有三障：匱聞、少聞及不修治妙定。(1) 匱聞：缺乏聽聞佛法稱為匱聞。(2) 少聞：雖曾聽經聞法，但卻只是偶爾聽聞，熏習不多。(3) 不修妙定：指雖多聞熏習，但沒修廣大神通，就無法發揮各種方便善巧來說法度生。這樣還是不能說法自在。

以上十種善，以世親菩薩之意（安慧論師和窺基大師的解說亦同），是有次第關係的。一切善和菩提是總說，

即是說要得無上菩提則要修世、出世一切善（1、2）。修行菩薩道的第一步便是要發菩提心（3 攝受），發了菩提心便要確實的去實踐，才是真菩薩（4 有慧）。菩薩由菩提心攝受，六度萬行無量善根的修持，經一大無數劫即能入見道（5 無亂）。在見道位中斷除分別障後，接著在修道位中則要地地斷除俱生障（6 無障）。在斷障的同時，亦得不斷修持無漏六度並迴向於無上菩提（7）。由不斷的修行和迴向的功德力所任持，於甚深廣大法就能不怖（8），進而更能見法的殊勝功德（9 不慳）。如此，就能於有情起大悲愍而為宣說開演甚深廣大法（10 自在）。

## 二、菩提分法障

### 於覺分度地 有別障應知

#### 於事不善巧 懈怠定減二 不植羸劣性 見鹿重過失

【釋頌】「於覺分、度、地，有別障應知。於事不善巧，懈怠、定減二、不植、羸劣性、見、鹿重過失。」對於三乘所共的三十七菩提分，菩薩的六度和十地，應該要知道另外有其個別的障礙。對菩提分法有於事不善巧，懈怠、定減二、不植、羸劣性、見、鹿重過失等障。

【釋義】首先是修三十七道品時的障礙。三十七道品又稱為三十七覺分或三十七菩提分法，即：四念處、四正斷（正勤）、四神足、五根、五力、七覺支、八聖道等。本論將四念處、四正斷和四神足做為順解脫分的修持，其中

進一步將四神足做為順解脫分圓滿。五根、五力是順決擇分，七覺支是見道，八正道是修道位。以三十七道品對應於順解脫分、順決擇分、見道位、修道位等來說明其各自的障礙，這是本論的特殊處，不同於其他經論（參考圖4-1）。以下一一來說明。

#### 四念處

四念處又常稱為四念住，或四念住處。修四念住會有於事不善巧障。「事」指四念處的身、受、心、法等四事。對身、受、心、法等四事的觀察，稱四念處或四念住。本不一定配合不淨、苦、無常、無我等觀，但說一切有部傳統一向都是做四對來觀察的，即：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。<sup>11</sup> 唯識學派繼承自說一切有部，也是四對配合觀察。若能於此四念處的身、受、心、法，了解並觀察其不淨、苦、無常、無我，則稱為於四念處善巧。但若於身、受、心、法，不能了解並觀察其不淨、苦、無常、無我，反而執為淨、樂、常、我，則稱為事不善巧障。

#### 四正斷

於四正斷則有懈怠障。四正斷的原則是努力於斷惡修善，即已生惡令斷、未生惡令不生，未生善令生、已生善令增長。懈怠和努力於斷惡修善正好相反，所以稱懈怠為四正斷之障。

<sup>11</sup> 筆者《俱舍精要》，250 以下。

## 四神足

四神足有三摩地減二事障，一、對圓滿欲、勤、心、觀隨減一，二、修習八斷行中隨減一。四神足是欲、勤、心（止）、觀，主要是定的修持。「神足」梵文 *ṛddhi*（神通）*pāda*（足），又翻為「如意足」，由於定是引發神通的基礎，所以稱定為神足。而各種神通中，以漏盡通為修行目的，所以四神足才會被列為道品的內容之一。另外，也可以說神通是定的異名，而欲、勤、心、觀是修定的根本方法，所以稱為四神足。

「欲」指善法欲，主要是修定的強烈欲求。「勤」即是精進不懈於修定。「心」指的是攝心一境，又常譯為「止」（*śamatha*/奢摩他），是修定的根本方法。如修持息念者，即以息為境，而攝心於入出息。「觀」可分為出世的慧觀和修定時欣上厭下的六行觀。修行者在不斷的持心一境修習奢摩他後，經九住心，到未到地定。此時就可以依未到地定做六行觀，即欣喜初禪的勝、妙、離，厭離欲界的苦、粗、障，修習成就者就可進入初禪。行者於未來的次第進入二、三、四等禪，都是同樣的操作。至於出世的慧觀，即是觀無常、無我，或大乘唯識的二取空觀，如上章所說明的。這欲、勤、心、觀等四，若缺少任何一項，都無法修成定，所以是四神足三摩地二事障的其中之一。

此外想要禪定的修習有所成就，必須實踐八事，以伏除修定的一切障礙，稱為八斷行。

- 1、欲：是善法欲，即對修定的益利有深刻的了解，進而對修定產生強烈的欲求。
- 2、精進：即修善斷惡，對於打坐修定勤奮不懈。
- 3、信：於努力修定的過程中，對定的功德深信不疑。
- 4、輕安：在修定的過程中，心漸漸能安住於所緣，進而有輕安樂的生起。
- 5、正念：修定的根本方法就是攝心集中於所緣，修定時能攝心集中於所緣，心無旁鶩，就是正念。
- 6、正知：修定能清楚明白心的動向，就是正知。如能清楚明白心正住於所緣境上，心亂離開了所緣，也能馬上觀察到，這就是正知。正知是能時時清楚明白心的動向，正念是時時刻刻將心集中在所緣上。
- 7、思：思是思心所，一切的起心動念都是思，所以稱為心的造作。這裏是說，心一直保持在正念正知當中，對於所緣境能安住而又清楚明顯。這樣持續下去，定力就能漸漸產生。
- 8、捨：在正確並努力不懈的長期修持後，心能漸漸安定，一切修定的障礙不善法等也能慢慢伏除，這即是捨。

以上八種斷行，如果缺少了任何一樣，都修不成定，所以也是四神足三摩地二事障的其中之一。

## 五根

五根有不植圓滿順解脫分勝善根障。五根是信、進、念、定、慧。就三乘所共的三十七道品來說，就是於解脫的目標上種下此五種善根。若不修行，不種下此五種出世善根，即成了不植圓滿順解脫分勝善根障。

## 五力

五力有羸劣性障，「羸劣性」是指沒有力量之意。五根重於繫下出世善根，五力重於產生力量，而能降伏煩惱。如果雖繫了善根，但無法產生力量而降伏煩惱，這即是羸劣性障。

## 七覺支

七覺支有見過失障，即要見道的障礙。簡單的說，七覺支是止觀的修習過程，即依定起觀的修慧。本論將七覺支立於見道位，若修七覺支而無法見道，即是見過失障。見過失障即煩惱障中的見惑及分別我法二執。

## 八正道

八正道有麁重過失障：即在見道後，修道的過程中，有麁重過失，即煩惱障中的思惑和所知障。若以二乘來說，則唯以思惑為麁重過失障。

以上是三十七道品的各種障礙，下說明十波羅蜜的障礙。

### 三、十波羅蜜障

**障富貴善趣 不捨諸有情 於失德減增 令趣入解脫**

**障施等諸善 無盡亦無間 所作善決定 受用法成熟**

【釋頌】「障富貴、善趣、不捨諸有情，於失德減增，令趣入、解脫。障施等諸善無盡，亦無間，所作善決定，受用法成熟。」成就十波羅蜜多說有十種障，布施有富貴障、淨戒有善趣障、安忍有不捨有情障、精進有減過失增功德障、靜慮有令所化趣入法障、般若有解脫障、方便善巧有布施等善無窮盡障、願波羅蜜多有一切生處中善無間轉障、力波羅蜜多有所作善得決定障、智波羅蜜多有自他受用法成熟障。

【釋義】「波羅蜜」(pāramita) 從部派佛教以來，都用於指涉菩薩修行的條目或功德。然而有關波羅蜜的條目，各部派看法不同，有四、六、十等種種。般若經中大體上以一般所熟知的布施等六波羅蜜為主，而唯識學派傳統以十波羅蜜為主，即加上方便、願、力、智等。這方便、願、力、智等四波羅蜜，其體還是般若，是般若用於度化眾生的善巧妙用。菩薩修十波羅蜜時，每一波羅蜜都有障礙要克服。安慧認為此十種障的名稱皆依障果而說，如富貴是布施的果，能障體是慳貪，因慳貪不施，所以障礙了富貴，所以稱為「富貴障」。<sup>12</sup>

<sup>12</sup>Richard S., 123。

## 1、富貴障

這是指障礙修行者得到富貴的意思。布施以捨慳貪及利他為主，慳貪便成為修布施波羅蜜的主要障礙。因為慳貪阻礙修行者布施，致使無法種福田而於未來能得富貴，所以稱為富貴障。

## 2、善趣障

這是指障礙修行者投生善趣之意。不持戒而造眾惡，導致下三惡道而無法投生善趣，所以說持戒有善趣障。

## 3、不捨諸有情障

意為障礙「不捨諸有情」。菩薩的本願是發菩提心度一切眾生。菩薩長時間中度眾生，一定會遇上各種困難和難化之人，這時菩薩就要修持安忍波羅蜜，以攝化種種剛強難化的眾生。相反的，如果菩薩安忍力不夠，就容易退失菩提心，捨去諸有情。所以捨去諸有情會障礙菩薩不捨諸有情的大悲願，這是修安忍波羅蜜時會遇到的。

## 4、失德減增障

意為障礙「失德減增」。「失」是過失，「德」是功德，「失德減增」指「減少過失，增加功德」。也就是一般所說的四正勤：「已生惡不善法當斷、未生惡不善法令不生、未生善法令生、已生善法令增廣」。精進波羅蜜的內容正是斷惡修善的四正勤，一切不斷惡修善的行為都可成為精進的障礙，所以稱為「失德減增障」。

### 5、令趣入障

即「令所化趣入法障」，即障礙菩薩度化眾生趣入正法。菩薩修禪定能引發神通，以神通度化眾生。如不修禪定，無法依定引發神通，則度眾生趣入正法的能力就會大受限制，所以稱為「令所化趣入法障」。

### 6、解脫障

即障礙解脫。能從生死中得解脫的不二法門即是般若波羅蜜。菩薩修般若波羅蜜，能讓自他從生死中解脫。一切不修習般若的行為都會障礙解脫，所以說修般若會有解脫障。

### 7、施等諸善障

「布施等善無窮盡障」，即讓布施等種種善法無法獲得無窮無盡功德。菩薩在獲得般若智慧後，便以方便善巧將前所修布施等五度功德迴向給一切眾生及無上菩提。由於菩薩迴向心量無限，所以可得無量功德。反之，如修一切善法而不知迴向於一切眾生及無上菩提，那所得功德就有限有量了。所以不知善巧方便迴向，就成了得無窮盡功德的障礙。

### 8、無間障

一切生處中善無間轉障。菩薩的根本大願即上求下化，上求無上菩提，下化無量有情。菩薩修願波羅蜜，發了大願，由於大願所攝持，生生世世即能有善法隨生、隨

修，不致有所間斷。但若不發大願，或雖曾有發願而不去修發增長，就無法生生世世不間斷得善法、修善法，稱為「一切生處中善無間轉障」。

### 9、所作善決定障

修力波羅蜜會有所作善決定障，即障礙實踐善法的決心。力波羅蜜有兩種力：(1) 思擇力，是以智慧思惟理解、抉擇觀察。(2) 修習力，是實踐所思惟的諸法。這二力由思惟抉擇而實踐，能令六種波羅蜜多善法無間斷的念念現行。由思擇和修習二力，能讓菩薩想修的善法決定無疑。如不修此二力，就常會有無法堅定貫徹善法的決斷力，這就成為了「所作善決定障」。

### 10、受用法成熟障

自他受用法成熟障，<sup>13</sup> 即障礙自他受用法的成熟。智波羅蜜多包括有兩種智：(1) 自受用法樂智：是在一切修行中，自己能受用到法樂，這是自利。這即是般若慧通達諸法無分別實相的作用。(2) 成熟有情智：這是能觀察有情根性，以六度去成熟有情，這是利他。也就是說，智波羅蜜不但能知諸法無分別的共相，同時也能通達諸法種種差別的別相，因此而能自利利他。若不學習此智波羅蜜者，則無法自利利他，就成了自他受用法成熟障。

<sup>13</sup> 成熟 *paripācana*，原字義是指水果生長、諸食物等成熟，又常譯為「成就」，用於指「果」的條件具足。

#### 四、十地障

遍行與最勝 勝流及無攝 相續無差別 無雜染清淨  
 種種法無別 及不增不減 并無分別等 四自在依義  
 於斯十法界 有不染無明 障十地功德 故說為十障

【釋頌】「遍行與最勝、勝流及無攝、相續無差別、無雜染清淨、種種法無別，及不增不減，并無分別等四自在依義。於斯十法界有不染無明障十地功德，故說為十障。」

菩薩十地中有不染污無知等十種障礙，遮障遍行等十種法界功德生起，所以說為十障。十障即：遍行、最勝、勝流、無攝、相續無差別、無雜染清淨、種種法無別、不增不減、無分別等四自在。

【釋義】不染污無知 (akliṣṭa-ajñāna) 又常譯為不染污無明。「染污」(kliṣṭa) 是煩惱的別名，不染污無知即非煩惱的無知，意為不會造成生死的無明，就是二障中的所知障。所知障雖不會障礙生死解脫，卻會障礙成佛，所以是菩薩必須遣除的。菩薩十地中，入每一地前，各有一障，遮障每一地功德的生起。本論的頌文並無指出十障的名稱，反而是指出十地的各地功德，即遍行、最勝等都是功德的名稱。以下筆者根據世親菩薩的解說，參考其他唯識經論，<sup>14</sup> 說明每一地的法界功德與障礙。

<sup>14</sup> 參考筆者所著《成唯識論摘要》，183。

## 1、遍行法界

極喜地斷異生性障。異生是異熟所生，即是凡夫之意，斷此異生性即入聖位。若是二乘則唯分別煩惱障，不斷所知障。初地所證功德稱為遍行法界，即證得自他平等法性。自他平等法性是法界最普遍的特性，故稱為遍行法界。<sup>15</sup>

## 2、最勝

入二地時斷邪行障。邪行障能障礙菩薩入二地，邪行障一斷就能登二地。邪行障是俱生所知障的一分，包括微細誤犯愚和種種業趣愚。種種業趣愚是由微細誤犯愚所引起的三業違犯。例如一般人常會在不經意下踩死昆蟲，<sup>16</sup> 即是此兩種愚癡所致。這雖不會造成業果，但以菩薩道而言終究不圓滿。這一些無心的行為，在初地仍會現行，斷除後即能入二地。二地所證的功德稱為最勝法界，證二地時不再依有情身而誤犯三業，得最勝清淨，故名之。

---

<sup>15</sup> 有關「法界真如」參考本論最後一章「無上乘品」，及筆者《成唯識論摘要》，201。

<sup>16</sup> 智旭《成唯識論觀心》卷九：「問曰：『所起悞犯三業，何亦名愚？』釋曰：『起業而不了知業性，故名為愚，由所知一分愚故，起悞犯業。由不了業趣愚故，不能當下即復清淨。』問曰：『聲聞初果，鋤地即得蟲離四寸，今菩薩二地，方得極淨尸羅，不幾與初果齊耶？』答曰：『蟲離四寸，是道共戒力，於諸性罪不復悞犯。若遮罪中微細悞犯，雖阿羅漢亦未全免，故知二地境界甚深。』」（X51, 435a）。

### 3、勝流

三地斷闇鈍障。闇鈍障也是俱生所知障的一分，就是對所聞思修各種法門的忘失。菩薩以定力總持對治闇鈍障之後入於三地。三地證勝流功德，由法界等流而出的教法，於一切最為殊勝，由對此教法的聞思修能得勝流功德。

### 4、無攝受

第四地斷微細煩惱現行障。微細煩惱現行障是第六識的俱生身見，從障礙菩薩入四地而言，也可說是俱生所知障的一分。勤修三十七道品，斷此第六識相應俱生身見，即可入四地。四地證無攝受法界，此功德從遠離我執等所依、所取，於一切無所繫一一連所修法也不執取（無法愛）所顯，故稱為無攝受。

### 5、相續無差別

即生死相續與涅槃無差別之意。第五地斷下乘般涅槃障。下乘即是所謂的二乘，二乘人急斷生死得涅槃，不知生死即涅槃的道理，不能真俗並觀。當菩薩開始能真俗並觀時，即能遠離這下乘般涅槃障，證相續無差別法界，入於五地。相續無差別法界，即一切法本自寂滅，究竟涅槃，生死涅槃本無差別。

## 6、無雜染清淨

第六地斷粗相現行障。菩薩觀十二因緣的流轉是雜染的，還滅是清淨的，這染淨差別即是粗相。菩薩修緣起智，觀緣起染淨無二相，證無染淨法界，即能遠離粗相現行障入於六地。

## 7、種種法無別

第七地斷細相現行障。第六地雖斷有流轉和還滅的粗相，但這有生滅的細相未斷。這生滅細相也會導致對如來種種教法的微細取著，斷此細相即能登七地。七地證法無差別相，如來種種教法皆從法界流出，本質無有差別，皆為無相。所以不會執著於契經的種種語言文字相中。

## 8、不增不減

第八地斷無相中作加行障。所謂無相中作加行障，指的是無相觀不能任運而起。菩薩前五地中有相觀多（後得智），無相觀少（根本智）；第六地有相觀少，無相觀多；第七地純無相觀，但卻要功用加行才能相續。遠離有功用行，無相觀能任運自然而起，達無相無功用行，即能登八地證無生法忍。第八地菩薩證不增不減法界，離增減執，依此不增不減功德，通達諸法如幻不增不減。

八地菩薩於四種自在中，得二種自在。四種自在即：無分別自在、淨土自在、智自在、業自在。於此中，八地菩薩得無分別和淨土等兩種自在。八地菩薩能任運起無

相無分別智，這稱為無分別自在。此外，八地菩薩依如幻三昧，隨心所欲，能觀諸佛世界，變現各種清淨國土，即是淨土自在。

### 9、智自在所依

第九地斷利他不欲行障。利他不欲行障不是不想利樂有情，而是指不能無功用、任運自然的去利樂眾生。若能斷此障而無功用的去利樂眾生，即能登九地。第九地得最勝無礙智，無礙智就是法、義、詞、辯的四無礙解，<sup>17</sup>得四無礙，能遍十方世界為一切有情善說妙法。得智自在所依法界，即能得此四無礙解。

### 10、業自在所依

第十地斷於諸法中未得自在障。諸法中未得自在障包括以下二種和其所起之粗重：(1) 大神通愚：由於尚未知十地的法界相，即不能把神通作最大的量化，並依此神通現起三業自在化導眾生。(2) 悟入微細秘密愚：即不能得知十地的深密法相，因此障礙大法雲智的生起。菩薩在九地時不斷精進，斷此諸法中未得自在障得大法智，即得登十地。十地證業自在所依法界。證此法界能得身口意三業自在，總持一切善法，遮一切惡法，並能自在變化作種種利樂有情事，故稱為業自在所依。

<sup>17</sup> 法無礙解指對佛法名相的了解無礙；義無礙解指對名相的複雜內容理解無礙；詞無礙解指能運用各種語言文字弘法無礙；辯無礙解指各種說法技巧、演講、辯論能力等，能決斷無礙。

#### 第四節 小結

##### 已說諸煩惱及諸所知障 許此二盡故 一切障解脫

【釋頌】「已說諸煩惱及諸所知障，許此二盡故，一切障解脫」。以上所說的種種煩惱和所知二障，已含攝一切障，當這種種障斷盡時，就能解脫一切障。

【釋義】此頌為本章的總結。以上所說的五障、九結、十種善法障、菩提分法障、十波羅蜜障及十地障等，不外乎煩惱和所知二障，這些障斷盡了，就解脫一切障了。

### 第三章、辯真實（辯真實品第三）

#### 第一節 總說

真實唯有十 謂根本與相 無顛倒因果 及麁細真實  
極成淨所行 攝受并差別 十善巧真實 皆為除我見

【釋頌】「真實唯有十，謂：根本與相，無顛倒，因果及麁細真實，極成、淨所行、攝受并差別、十善巧真實。皆為除我見」。真實有十種相，即根本、相、無顛倒、因果、麁細、極成、淨所行、攝受、差別、善巧等十種真實。

【釋義】本章討論諸法的真實義，分十種來討論，以下是十種真實大要：

圖 3-1

- 真實 {
1. 根本真實：三自性
  2. 相真實：三自性的增益與減損相
  3. 無顛倒真實：無常、苦、空、無我
  4. 因果真實：四聖諦
  5. 麁細真實：二諦
  6. 極成真實：世俗與道理極成
  7. 淨所行真實：二障淨智所行
  8. 攝受真實：相、名、分別、正智、真如等五法
  9. 差別真實：流轉、安立、邪行、實相、  
唯識、清淨、正行等七種真實
  10. 善巧真實：蘊等十種善巧

## 第二節 十種真實

### 一、根本真實

**許於三自性 唯一常非有 一有而不真 一有無真實**

【釋頌】「許於三自性，唯一常非有，一有而不真，一有無真實。」三自性為根本真實，遍計所執常非有，依他起是有而不真，圓成實是亦有亦非有。

【釋義】唯識學派的根本教法是三自性，依三自性而成立空與有的一切法。所以本論以三自性為根本真實，依於三自性進而建立其餘真實，也可說其餘種種真實都是依三自性來說明的。如第一章所說，依他起是從阿賴耶種子所現起的虛妄分別心，這虛妄分別心可現為能緣的見和所緣的相，因為都是以識為性的，所以又可稱為見識和相識。因此從阿賴耶所變現來說，依他起是有的，不能說沒有。但因為是錯亂的虛妄分別，所以是不真實的。「依他起是非真實的存在」才是真實。

依他起所變現的見識和相識因為是亂識所現，所以在凡夫位的認識上一定會成為能取、所取，這所取的境便成為了遍計所執相。遍計所執相（境）是似義顯現，顯現為六塵、五根、末那識和前六識等四事。由於是遍計為性的，所以會顯現為似乎是離心而客觀存在的，但這離心而有的遍計相是妄取所成，是根本不存在的。所以說「遍計所執相恒常非有」才是真實。

而圓成實性就是在這依他起上離去了能取所取，即二取空為性。所以在圓成實中，能取所取是非有的，但離二取所顯的實性是有的，這「亦有亦非有」才是真實。依《解深密經》所說，圓成實離二取所顯的實性稱為平等真如，《攝論》稱為清淨真如，這是勝義有的。

## 二、相真實

**於法數取趣 及所取能取 有非有性中 增益損減見  
知此故不轉 是名真實相**

【釋頌】「於法、數取趣，及所取能取，有非有性中，增益損減見，知此故不轉，是名真實相」。在一切人、法中所有的增益見中，若能了知為增益見，如此就能讓增益見不再存在，這便是徧計所執真實相。在一切的能取所取中，所有的增益與損減見，若能了知為增益與減損見，如此就能讓此二見不再存在，這便是依他起真實相。在一切有非有中，所有的損減見，若能了知為減損見，如此就能讓此減損見不再存在，這便是圓成實真實相。

【釋義】上述根本真實是從道理上，成立三自性的真實性。這裏是說在修行上，第一步必須先正確認識三自性的有無，遺除對三自性的錯認，才能正確的起修。阿賴耶識為諸法的自性緣起，從賴耶所顯現的一切緣生諸法，應該善巧了知緣生法的真相，才能遠離增益損減二邊的

過失。世親認為：<sup>1</sup> 凡夫妄執的遍計執性是沒有實體的，若執以為有，就是增益執。正確的認識遍計所執相——人、法等一切都是沒有的，這樣人法等執就不再作用，漸能離去遍計所執。頌中的「不轉」梵文為 na-pravarta，pravarta 有「起效用」的意思，<sup>2</sup>na-pravarta 可理解為「不再引起作用」。

聖智悟入的圓成實性是有實體的——平等真如，若反執為無，就是損減執。若能了知圓成實中的平等真如是勝義有，就不會再起損減見，這就是圓成實的相真實。至於依他起，本論『辯相品』說：依他起性是『非實有全無』。這是說：依他既不是實有，因虛妄分別非真實，說實有是增益執；也不是全無，一切法是虛妄分別所現，說全無是損減執。正確了知依他起中的非實有與非全無，這即是依他起的相真實。正確的認識三自性的真相，所以稱為相真實。

### 三、無顛倒真實

無性與生滅 垢淨三無常 所取及事相 和合苦三種

空亦有三種 謂無異自性 無相及異相 自相三無我

如次四三種 依根本真實

<sup>1</sup>《攝大乘論釋》：「謂緣名為境，於依他起自性中取彼相貌。由見執著，由尋起語，由見聞等四種言說而起言說。於無義中增益為有，由此遍計能遍計度」（T31, 341b）。

<sup>2</sup>M. Williams, Sanskrit-English dictionary, 693c (此後以 M. Williams, 693c 表示)。

【釋頌】「無性與生滅、垢淨三無常。所取及事相、和合苦三種。空亦有三種，謂：無、異、自性。無相及異相、自相三無我。如次四三種，依根本真實」。

無常有三種，即：無性、生滅、垢淨。苦有三種，即：所取、事相及和合。空有三種，即：無性、異性和自性等。無我也有三種，即：無相、異相及自相等。無常、苦、空、無我等四法，如其次第，依根本真實（三自性）來區分，各有三種。

【釋義】從阿含經的傳統來說，佛教都以無常、苦、空、無我為真實，以常、樂、我、淨為顛倒。針對常、樂、我、淨的顛倒，稱無常、苦、空、無我的真實為無顛倒真實。這無常等四法，本論以三自性各區分為三種。

### 1、無常三種

- (1) 無性無常：這句話可理解為「無性即無常」，即「不存在」就是「恒常不存在」，這是依遍計所執所說的。「無性」真諦譯為「無義」，其梵文為 *asadārtha*，即「不存在」之義。如唯識常說的，遍計所執相是於「無義中似義顯現」，即不存在的東西卻顯現為似乎存在一樣。這是說，遍計所執的「不存在」（無性）是「恒常的不存在」，即其「無」是「常」的，所以稱為無性無常。

- (2) 生滅無常：這是從依他起相說的。諸法的依他而起，生而即滅、有生有滅，所以是生滅無常。
- (3) 垢淨無常：這是從圓成實的轉染成淨說的，因為諸法可從染而轉淨，所以說為無常。

## 2、苦三種

- (1) 所取苦：這是從遍計所執的立場說的。遍計所執的能遍計取著人法二我，所以所遍計就成有人法二我相。從執著者來說，遍計所執的所取二我相現前，就成為苦。
- (2) 事相苦：事相苦即一般所謂的苦苦、壞苦和行苦等，這三相都是依他起而說的。唯識學說依他起是依阿賴耶種子變現而起，而種子起現行是剎那生滅的，所以是無常變化，這是行苦。在現實生活的感知中，依他起而變現為不順意的，就有苦苦相；相反而現為順意的，雖現前會起喜樂，但卻是壞苦相。
- (3) 和合苦：圓成實有和合苦。《攝大乘論》提出兩種圓成實，即：自性和清淨圓成實。自性圓成實是從眾生位說的，就是一切眾生本有的真如法性，又稱為有垢真如，而清淨圓成實是就轉染成淨而說的。自性圓成實是眾生的有垢真如，常與生死煩惱等雜染和合在一起，所以是和合苦。

### 3、空三種

- (1) 無性空：遍計所執相全是妄分別所生的妄相，是全然沒有的，所以是無性空。
- (2) 異性空：在依他起上起遍計所執，遍計所執是空，但依他起是緣起法，雖不真實，卻不能說是空。依他起與遍計所執特性不同，所以遍計所執相對於依他起而言是異性（性質不同），依他起上的遍計所執是空的，所以稱為異性空。
- (3) 自性空：圓成實為依他起上能取所取二空（離遍計相）所顯自性，故稱為自性空。即圓成實自性為二空所顯。

### 4、無我三相

- (1) 無相無我：遍計執所取的我相，本來就不存在，故說是無相無我。
- (2) 異相無我：依他起是因緣而有，但卻不是如遍計所執那樣的我、法相，所以稱為異相。從異相說為無我。「我」是恒常不變之義，從依他起的顯現，到遍計執計執為我、法，其中本就沒有不變我，所以是無我。
- (3) 自相無我：圓成實本以無我為自性（相），所以稱為自性無我。<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> 以上解說根據安慧注解，Richard S. , 154~158.

#### 四、因果真實

苦三相已說 集亦有三種 謂習氣等起 及相未離繫  
自性二不生 垢寂二三滅 徧知及永斷 證得三道諦

【釋頌】「苦三相已說。集亦有三種：謂習氣、等起及相未離繫。自性、二不生、垢寂二三滅。徧知及永斷、證得三道諦」。苦三相前面已說。集諦有三種：習氣、等起及未離繫。滅諦有三種：自性不生、二取不生、垢寂滅等。道諦有三種：徧知、永斷及證得等。

【釋義】因果真實說的是四諦，即苦集的生死流轉因果和滅道的解脫還滅因果。苦有三種前已說明。其他三諦也各有三種。

##### 1、集諦三種

- (1) 習氣集：本論的梵文版作 *vāśana*，可譯為習氣、熏習或種子等等。本論此習氣集特別指遍計所執性中，能取所取的熏習。
- (2) 等起集：指依他起的業與煩惱。「等起」梵文 *samutthāna*，本意為「一起生起」，佛教也常用為引起。這是說我們身心生命的一切皆由煩惱與業一起引發的。佛教從阿含經以來，一直都以業、煩惱為集諦的內容。唯識學以依他起來詮釋阿含經的緣起，集諦的依他起以煩惱、業為性，這可說是順於傳統的解說。眾生依煩惱造業，依業受報而投胎出生。出生後，因

二取習氣的支配，一切的認識都顯現為能取所取。這即是等起集與習氣集。

- (3) 未離繫集：這是就有垢真如說的。因為苦集二諦的生死相續是就凡夫而說的，真如未離繫，所以稱為未離繫集。

## 2、滅諦三種

- (1) 自性滅：遍計所執的妄相，本來沒有，本自不生，所以自性滅。
- (2) 二取滅：依他起通染淨，凡夫位的雜染依他以生起二取為性，聖位的清淨依他以二取相滅為性。所以說滅諦的依他起是以二取滅為性。
- (3) 本性滅：本性滅的意思是本性由滅（滅二取）所顯，這是從圓成實來說的。論上又稱此為垢寂，即離垢之意。這有兩種，從所離來說，稱為擇滅，即離於二取。從所顯說，即無垢真如，也稱為清淨圓成實。<sup>4</sup>

## 3、道諦三種

- (1) 徧知道：在遍計所執上要遍知。這是說要在依他起上，徹底了知遍計所執的二取妄相，所以說為「徧知」。

<sup>4</sup>《攝大乘論釋》：「雜染清淨性不成故者，由即如是依他起性，若遍計時即成雜染，無分別時即成清淨。由二分故一性不成，是故說名依他起性。自性遍計執故者，如於眼等遍計執為眼等自性，差別遍計執故者，如即於彼眼等自性遍計執，為常無常等無量差別。自性圓成實故者，謂有垢真如，清淨圓成實故者。謂無垢真如」（T31, 342c）。

- (2) 永斷道：依他起上有遍知及永斷。在依他起上了知遍計所執的妄相後，要進一步滅除二取妄相，故稱為永斷。
- (3) 證得道：在圓成實上有遍知及證得，即知自性圓成實的本然性，並證離垢染的清淨圓成實。

### 五、粗細真實

**應知世俗諦 差別有三種 謂假行顯了 如次依本三**

**勝義諦亦三 謂義得正行 依本一無變 無倒二圓實**

【釋頌】「應知世俗諦，差別有三種，謂：假、行、顯了，如次依本三。勝義諦亦三，謂：義、得、正行。依本一無變，無倒二圓實」。粗細真實即世俗諦與勝義諦。世俗諦有三種，假、行和顯了世俗等，是依三種根本真實建立的。勝義諦也有三種，義、得和正行等，唯依三根本真實中的圓成實所成立。圓成實有二種，即：無變和無倒。

【釋義】粗細真實是從二諦來說明真實，「粗」是世俗諦，「細」是勝義諦。世俗諦有三種，是依三種根本真實的次第而建立的。第一種稱為「假世俗」，<sup>5</sup> 是依遍計所執而建立的。第二種稱為「行世俗」，<sup>6</sup> 是依依他起相而建立

<sup>5</sup> 假世俗的「假」是 *prajñapti*，常譯為施設、假名等，有安排、從事或共識等義，一般和認識有關。參考筆者《成唯識論摘要》，30。

<sup>6</sup> 行世俗的「行」，梵文為 *pratipatti*，有得、獲得、認知、認識、了解、知識等，但也有行動、進程等多種意思。而漢譯常將之譯為「行」、「修行」、「正行」等。即是說，漢譯是從行動、進程的意義來理解的。此處《辯中邊論》從依他起來說明「行世俗」，應是從依他起現為世俗存在的立場來說明的，所以此處將「行」理解為「進程」應是最合理的。

的。唯識學對於世俗假名有兩種解釋：其一是「有體施設假」，即是一種雖有所依托，卻非真實的存在——行世俗；其二是「妄情錯執假」，即是一種錯誤的執取——假世俗。

如第一章所述，在認識過程中，因緣具足時，內識就會向外投射而成為見、相二識。但由於無始來錯誤的實我、實法熏習，這見、相二識會自然呈現為我和法。見、相二識是依他起的識所現，是有體的，雖非真實，但也非全無，所以是「有體施設假」。從依他起的顯現為一般的世俗過程，就稱為「行」，故說為行世俗。凡夫不了解其所見的我、法是無體的似我、似法，而錯誤的執為實我、實法，這即是所謂的「妄情錯執假」。唯識學認為：這顯現為離心而有的我、法（外境），是隨一般凡夫妄執而有的，是沒有體的遍計所執，所以是世俗假有，故可稱為「情有理無」。而識是因緣所成的，是有體的依他起，不像境一樣的虛妄，所以是世俗有，也可稱為「情無理有」。第三種是顯了世俗，意為可以顯了「圓成實」的世俗。真正的圓成實雖是離言絕慮，唯證乃知的，然而卻也必經由世俗的語言來說明表達，以引導入勝義，所以稱為顯了世俗。

勝義諦也有三種，但這三種全都是依圓成實來建立的。先就「勝義」一詞的語義作分析。「勝義」梵文是 *paramārtha*，由 *parama*（最勝、殊勝等）和 *artha*（義、內涵、境、對象、目標等）所複合而成。對這 *parama* 和 *artha* 兩

個字的複合，經論上有三種解說：第一是將 artha 解說為「境、對象」，所以「勝義」一語便成了最勝的「境」，或勝智的證悟究竟「對象」，即是真如。第二是將「義」用內涵來理解，即是最殊勝的內涵，這時是指智證一如的勝智——般若。第三則指聞、思、修等三慧，雖非真實勝義，但卻是通向勝智之道，故也稱為勝義。<sup>7</sup>

- 1、義勝義：義勝義指的是真如，即「勝義之境」的意思，即般若勝智的證知對象——真如。「義勝義」一句，其實是從「義」(artha)一詞的強調，來詮釋「勝義」。這即是上述「勝義」三種解釋的第一種。
- 2、得勝義：指究竟證得勝義，即涅槃。這是強調果上的「證得」，也可說為無分別的般若勝智，即上述勝義三義的第二義，智證一如。
- 3、正行勝義：聖道的修行，即聞、思、修等，這三慧是最勝法為目標，故稱為正行勝義。

此外，這三種勝義可攝為二種圓成實：1、無為圓成實：即真如與涅槃。2、有為圓成實：即正行勝義，一切的修道皆正確的通向圓成實。這裏的三種勝義可說是從境、行、果來詮釋的。

<sup>7</sup>勝義諦三義參考分別明(清辨)《般若燈論》「觀聖諦品」：「第一義者云何？謂是第一而有義故，名第一義。又是最上無分別智，真實義故，名第一義。真實者：無他緣等為相。若住真實所緣境界無分別智者名第一義。為遮彼起等，隨順所說無起等及聞、思、修慧，皆是第一義」(T 30, 125a)。

圖 3-2

}	勝義	境：義勝義（無為）：勝義境—真如
		行：行勝義（有為）：通向勝義之行—聞思修
		果：得勝義（無為）：勝義果—涅槃（般若）

## 六、極成真實

### 世極成依一 理極成依三

【釋頌】「世極成依一，理極成依三」。極成真實有二種，世俗極成依三根本真實中的一種成立，道理極成依三種根本真實成立。

【釋義】極成真實有二種，即世俗極成和道理極成。「極成」梵文 *prasiddha*，有成就、成立、建立、完成、理趣、設制、通說等意思。一般常與 *siddha* 相通，而 *siddha* 常譯為「悉檀」，如《大智度論》所說的四悉檀，有四種意趣、理趣、共許的意思。

#### 1、世俗極成真實

意為從世俗立場或共識所設立的真實。這是依一般的習慣和感觀認知所建立的真實，如世間的山，一般人認識為山，而不是海或地等。在一般人的共識和覺知中，世間的山河、大地、花草樹木等，都是真實的。雖然這種真實只是依世俗習慣共識所成，並非究竟，所以唯依遍計所執而成立。

## 2、道理極成真實

意為從邏輯推論來成立真實，或說以因明來成立真實。道理極成的「道理」一詞，梵文為 *yukti*，有「推論」、「辯論」、「證明」等義，「極成」是成立，所以「道理極成真實」可解讀為「以推論來成立真實」。在唯識論典中，有四種道理極成，即：觀待、作用、證成和法爾等四種。

- (1) 觀待道理：是觀待因緣之意，指一切法依因待緣而生起。
- (2) 作用道理：指一切法生起後，各自有其作用，如「根」有緣境發識的作用，「識」有認識作用，「受」有領納作用等。
- (3) 證成道理：即是用因明，以現量、比量、聖教三量來證成某一主張（道理）。
- (4) 法爾道理：即指因果的必然性，如某一些條件俱足，必形成某一些果等。

本論這裏的道理極成，依據世親和《瑜伽論》「真實義品」解說，專指上述四種中的「證成道理」，即是以三量（現、比、教），用因明邏輯來成立真實。其中現量是依遍計所執成立，比量是依他起，聖教量是圓成實。佛教的因明模式是先提出主張、立論（宗），再提出立宗的原因、理由（因），最後再舉例證明（喻），這宗、因和喻三式即構成因明的三個要素。這三段邏輯式主要是用

「因」來闡明、證明「宗」，所以稱為「因明」——以因來證明。這其中，「因」和「喻」都必須是世間共認的，是立於一般人現量所成，所以是遍計所執。「宗」雖是推論而來，但卻是諸法真義，也必是符合聖教所說，所以是圓成實。從因、喻推論而成立宗，是第六識的比量，第六識是依他起的分別識，所以屬於依他起。<sup>8</sup> 這即是立於三種根本真實來成立道理極成真實。

### 七、淨所行真實

#### 淨所行有二 依一圓成實

【釋頌】「淨所行有二，依一圓成實」。淨所行真實有二種，即：煩惱障淨智和所知障淨智所行真實。這兩種淨所行都是依圓成實而說的。

【釋義】淨所行真實：「淨」是淨智。「所行」梵文為 *gocara*，一般指動作的對象或地點，也常譯為「對境」。淨所行真實，即清淨智所認知的真實。這也有兩種，即：煩惱障淨智和所知障淨智所行真實。

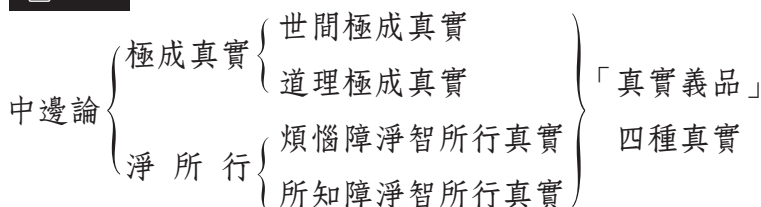
1、煩惱障淨智所行真實：指的是二乘的人無我無漏之智。這也包括能引生無漏智的聞、思、修三慧，以及後得的無漏智。這人無我的無漏智能破除煩惱障，故稱為「煩惱障淨智」，即清淨煩惱障之智慧。此無漏智所行境可包括無常、無我、緣起四諦等等。

<sup>8</sup> 佛教因明概要請參考筆者《印度佛教思想史入門》，278。

2、所知障淨智所行真實：即諸佛菩薩證得的法無我之智。此法無我智能淨除所知障，故稱為所知障淨智，其所行之境即一切法的真俗無礙。<sup>9</sup>這兩種淨所行都是依圓成實而說的。

《瑜伽論》「真實義品」將本論極成真實中的世俗極成和道理極成，以及淨所行真實的煩惱障淨智和所知障淨智等，統括為四種真實。

圖 3-4



## 八、攝受真實

### 名遍計所執 相分別依他 真如及正智 圓成實所攝

【釋頌】「名遍計所執，相分別依他，真如及正智，圓成實所攝」。名、相、分別、真如及正智五法中，名是遍計所執，相、分別是依他起，真如與正智是圓成實。

<sup>9</sup>《瑜伽師地論》「真實義品」：「云何真實義？謂略有二種：一者依如所有性諸法真實性，二者依盡所有性諸法一切性，如是諸法真實性一切性，應知總名真實義。此真實義品類差別復有四種：一者世間極成真實，二者道理極成真實，三者煩惱障淨智所行真實，四者所知障淨智所行真實」（T30, 486b）。

【釋義】唯識學從認識論的角度立世間與出世間的認識，而統攝為五法。其中名與相是世間的所知，分別識是世間的能知；而真如是出世的所證，正智是出世的能證。如下表：

	所知	能知
世間	名、相	分別
出世	真如	正智

「名」（nāma）是名稱、稱呼，語言、文字的指涉。相是「名」所指涉的具體事物。「分別」（vikalpa）是指能認識的各種「識」（雖有八識，但以意識為主），因為「識」的功能就是能分別，所以稱為分別。如六根對六境時，產生六識，六識就是「分別」，色等六境就是相。而將六根稱為「眼根」等，六識稱為「眼識」等，六境稱為「色」等，這種種名稱、語言指涉，就是名。

「名」因為是無體的，唯是語言而已，所以是遍計所執所攝。相是緣起的有體事物，所以是依他起，而分別識是依他起的虛妄分別，當然也是依他起所攝。出世間的認識中，所知、所證的是真如實相，能知、能證的是正智——般若，這兩者自然都攝屬於圓成實性。因為這五法各自攝屬於三自性中的一種，所以稱為攝受真實。

## 九、差別真實

### 流轉與安立 邪行依初二 實相唯識淨 正行依後一

【釋頌】「流轉、安立、邪行依初二，實相、唯識、淨、正行依後一」。流轉、安立、邪行等三種真實攝於遍計所執和依他起中，實相、唯識、清淨，正行等四真實依於圓成實」。

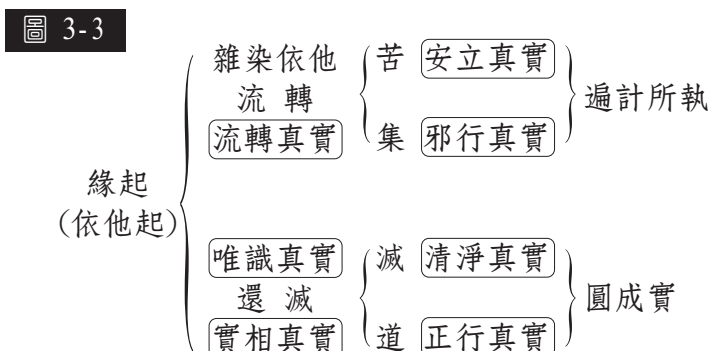
【釋義】差別真實有七種，即：流轉、安立、邪行、實相、唯識、清淨和正行等。這七種真實在唯識其他經論稱為七種真如 (tathatā)，也可說為真如的七種差別相。真如是不生不滅的清淨法性，本來是不會有差別的。七種真如並不是真如本身的差別，而是從有為的染淨而說的。本論將這七種真如稱為七種真實 (tattva)，用意與其他經論略有不同，其重點不在詮釋真如法性，而是重於說明生死流轉與還滅清淨的一些真實樣貌，所以稱為真實。<sup>10</sup>

- 1、流轉真實：凡夫眾生，生死流轉無始無終，生死流轉真實不虛，故說為真實。
- 2、安立真實：即苦聖諦，佛陀依凡夫生命流轉的真相安立苦聖諦。
- 3、邪行：即集聖諦。生死流轉由惑、業而來，真實不虛。

<sup>10</sup>《瑜伽論記》卷 20：「下辨七種真如：基師等云：『《中邊分別論》亦明此七。』舊人說云：『中邊論中七真如者，正真如隨其能詮說為苦、說苦諦等。』今解此論意（《中邊論》）以苦諦等名為真如故名真如，體非真如也」（T42，777b）。

- 4、實相真實：人、法二無我所顯的實相，這是勝義諦的真如實相。
- 5、唯識真實：一切染淨法皆是唯識所現。染法是依他的妄識所起，清淨法則是二空所顯的唯識實性。
- 6、清淨真實：即滅諦，真如實相之法性。從真如離染而顯本性清淨說，即清淨真實。從能取所取二空所顯的離染過程說，即實相真實。
- 7、正行真實：即是道諦實性。即修道能轉染成淨真實不虛。

這七種真實，後面四種，即實相、唯識、清淨和正行等，是攝屬於圓成實。前面三種，即流轉、安立、邪行攝屬於依他起和遍計所執。若偏重的說，流轉和安立屬依他起，邪行攝屬遍計所執。這七種真實可依四聖諦與緣起的流轉與還滅來安立。<sup>11</sup>



<sup>11</sup> 以上緣起與四諦、唯識三性、七真實是依本論和《解深密經》來安排的。

從上圖 3-3 來看，首先是緣起的流轉門：眾生生死不斷是緣起的流轉門，而生死流轉則包括苦、集二諦，即安立和邪行真實。緣起的流轉門是雜染的依他，雜染的依他起即是遍計所執。《解深密經》說緣起流轉的「此有故彼有…」是依他起；依他起上起執，即遍計所執。<sup>12</sup> 所以說，流轉、安立和邪行三真實屬依他起和遍計執所攝。再說圓成實的四種真實。依他起還滅清淨面即是唯識實性，所以稱為唯識真實。同是依他起，以本論的意思是，雜染的依他起歸為依他起，清淨的依他攝屬於圓成實。而還滅的原理即是顯二空真理——實相真實，修行的方法即正行真實，究竟圓滿即清淨真實，這三種真實者都是依他起上以「無執」為性，所以都攝屬於圓成實。

【附論】唯識的真如概念很容易和如來藏的真常說混淆，因此常有教導唯識者把唯識實性結歸於如來藏。事實上，唯識學的真如概念和如來藏有很大的差別，以下摘要述之。唯識真如和如來藏真如根本的差別就如中國古德所說，唯識主張真如不隨緣，如來藏則是隨緣真如。<sup>13</sup> 唯

<sup>12</sup> 《解深密經》「一切法相品」：「謂諸法相略有三種，何等為三：一者遍計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則：『此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行乃至招集純大苦蘊』。云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如」（T16, 693a）。

<sup>13</sup> 法藏《大乘起信論義記》卷二：「謂真如有二義：一不變義，二隨緣義」（T44, 255c）。

識學認為，真如是不生不滅的清淨法性，常住、遍一切處，是無為的無漏功德，所以在凡不滅在聖不增。因為真如是不生不滅，是無為的，因此不能依真如而建立有為的一切有漏無漏法。有為法只能依阿賴耶來建立，雖說阿賴耶的法性即真如，但阿賴耶卻是有為的，是染淨的所依。有漏的雜染法，是阿賴耶中無始以來的有漏習氣不斷地現行和熏習，而成為有情的生死流轉。不但有漏的雜染法依阿賴耶，就是無漏的也是如此。唯識學者說，無漏法是由阿賴耶識中的無漏種子而來，由此才能現起佛法修學的一切無漏功德。無漏種子是有生滅的，所以能生一切功德，也才能轉識成智。因為四智是由清淨種子轉變而來的，所以四智雖是無漏功德，但卻是有為的。<sup>14</sup> 因此，不但有漏雜染法不能從真如去說明，就連無漏功德的現行也不能從真如去說明。這就是為什麼唯識學要建立有為（大菩提）、無為（大涅槃）兩種無漏了。

而如來藏思想是：「依如來藏說有生死，依如來藏說有涅槃。」如來藏不但是生死的所依，更是清淨涅槃的依處，沒有如來藏，一切生死涅槃便無從安立。就清淨法

<sup>14</sup> 宗曉《四明尊者教行錄》卷三：「（法）藏師約：『何義判唯識所談真如不隨緣耶？』。客曰：『起信疏云：唯識宗只以業相為諸法生起之本，彼之真如無覺無知、凝然不變、不許隨緣。但說八識生滅，縱轉成四智，亦唯是有為，不得即理。故詮法分齊，唯齊業識。』余曰：『灼然！若云真如性有覺知，則可熏變，乃說隨緣，既唯頑駘，乃不受熏，既不受熏，安能隨緣變造諸法。』」（T46, 874c）。

來說，如來藏具有為無為一切無漏功德。《華嚴經》說：佛的一切功德都是由真如法性而起的，因此如來藏為一切清淨法的根本，依之而建立空不空如來藏。空如來藏是指真如法體不為雜染煩惱所污，不空如來藏指真如法體具足一切功德。一切染淨皆依真如而建立，所以稱為隨緣真如。<sup>15</sup>

## 十、善巧真實

### (一) 總列十種善巧

**於蘊等我見 執一因受者 作者自在轉 增上義及常  
雜染清淨依 觀縛解者性 此所執分別 法性義在彼**

【釋頌】「於蘊等我見，執一、因、受者、作者、自在轉、增上義、常、雜染清淨依、觀及縛解者性。」對於蘊等十法，凡夫會起十種我執見，即：執一性、執因性、執受者性、執作者性、執自在轉性、執增上義性、執常性、執染淨所依性、執觀行者性及執縛解者性。此蘊等十法，一一法各自可有三義，分別可含攝於遍計所執、依他起妄分別以及法性一一圓成實中。

【釋義】十種善巧分別是蘊、界、處、緣起、處非處、根、世、諦、乘、有為無為善巧等。對應於蘊等十法，眾生起執一等十種執見，所以本論提出十種善巧來對治。這十種善巧大多出自阿含經，世親的釋論引了契經，也大多是阿

<sup>15</sup> 以上大致參考印順導師《以佛法研究佛法》「如來藏之研究」，328~330。

含經，可說是阿含經無我教義的一種系統歸納。以下一一說明十種執見、對治善巧和三性攝屬。對於所執十法，十種我見和十種對治善巧，如表。

所執十法	十種我見	十種對治善巧
蘊	執一性	蘊善巧
界	執因性	界善巧
處	執受者性	處善巧
緣起	執作者性	緣起善巧
處非處	執自在轉性	處非處善巧
根	執增上義性	根善巧
世	執常性	世善巧
諦	執染淨所依性	諦善巧
乘	執觀行者性	乘善巧
有為無為	執縛解者性	有為、無為善巧

## （二）別說十種善巧

### 1、蘊善巧

#### 非一及總略分段義名蘊

【釋頌】「非一及總略，分段義名蘊。」蘊有三義，非一義、總略義和分段義。

【釋義】一般凡夫眾生在五蘊上會執著一個常恒、非和合的我，這即是執一見。如《雜阿含》中世尊告諸比丘：

「有五受陰，云何為五？色受陰，受、想、行、識受陰。若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我」。阿含經上分析我執見常依蘊、處、界來分析，不過本論偏重在五蘊上分析。為破眾生在五蘊上執一常恒、非和合的我，本論提出了蘊善巧。主要是以五蘊的總合，乃至一一蘊也是和合而非單一的觀察來評破，所以稱為蘊善巧。

「蘊」梵文為 skandha，主要有多元 (multitude)、積聚 (aggregate) 和部份 (division) 等義。世親的釋論即從「蘊」的字義作三種解析：

- (1) 多元義：五蘊當然是指不同的五種元素，就算每一蘊也都非單一的組成。如「色」也是多元的，除了由四大所成外，經上也說有過去、現在、未來等色，也有粗細、遠近、勝劣等等。這即是多元的意思。
- (2) 積聚義：這是從聚合為整體來說的。色是多元而成，總聚為一色蘊，受、想、行、識等也一樣。再由五蘊而和合為一有情的身心，這即是積聚的意思。
- (3) 部份：指的是整體的每一部份，彼此之間性質是不同的，如色蘊和其他四蘊性質即不同。再如組成色法的四大，彼此之間性質也不同。這是部份或區分之意。由觀察這「蘊」的多元、積聚和部份等三義，自然能破除執五蘊為一、非因緣所成的我執見了。

此外五蘊一一蘊都可從三種自性的角度來理解。如色蘊，如果是色取（受）蘊，是所取的對象，即遍計所執所攝。色法本身的生起是因緣的依他起，所以是依他起性。色蘊的本性，從法性上說，即是自性圓成實。其他四蘊和其餘的九種善巧與三性的攝屬以此理類推，不再贅述。

## 2、界善巧

### 能所取彼取 種子義名界

【釋頌】「能所取彼取，種子義名界」。能取、所取、彼取等種子，稱之為界。

【釋義】在阿含經中，佛常說六根對六境有六識生起，然後有無明觸、受、愛等繼起，純大苦聚。如說：「比丘！譬如兩手和合相對作聲，如是緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我、非常，是無常之我，非恆、非安隱、變易之我」。<sup>16</sup> 因此，有在十八界上執取認識生起的因為我者，這時即以界善巧來對治。「界」梵文是 *dhātu*，主要的意思是元素（element），<sup>17</sup> 十八界即指身心認識生起的十八種元素或要素。若將這些生起元素看為實有而執為我，即於十八界中執因為

<sup>16</sup> 十二支的認識論見印順導師《唯識學探源》，10~23。

<sup>17</sup> 現存梵文版的此頌並無 *dhātu* 一字，然而玄奘和真諦譯版都有「界」一字，可見古版應有 *dhātu* 一字。現存梵文 3-17: *grāhaka-grāhyatad grāhabījārthaś cā'paro matah*||17|| 中譯：「復次，分別種子義即取，能取、所取」。白話：「種子的義趣就是取——能取、所取」。

我。本論為對治此種錯執，提出「種子義名界」的理論。認為「界」並非元素，而是種子——即能生起諸法的功能性。<sup>18</sup> 種子雖是諸法生起的因，但種子的熏習與現行都是剎那生滅的，所以不能作為不變之我的依托。

### 3、處善巧

#### 能受所了境用門義名處

【釋頌】「能受、所了境用門義名處」。能受和所了境等兩種受用門，稱為處。

【釋義】處善巧的「處」，梵文是 *āyatana*，有入、處、用等意思，佛教一般是用來統稱內六根、外六境，所以常譯為十二入處、十二處和十二入等。十二入處是從認識論的角度來分析身心的，即感官（六根）對感知對象（六境）的認識。「入」是偏從外境而說，指感知對象訊息的傳入；相反的「處」是從感官功能來說，指訊息接收之處。

「受用門」梵文是由 *bhoga*（受用）和 *āyadvāra*（門）二字組成。梵文 *bhoga* 有「接收」、「受用」、「享用」之義，常指感官對覺知對象的感知覺受。梵文 *āyadvāra* 本義是「處所」，指感知訊息的存放處，佛教常以「門」來翻譯。所以「受用門」的意思是指感知訊息的接收與存放。本論用「受用門」來解釋「處」——感知訊息的接收與存放，將根、境分成兩種受用門，六根是能接收訊息（能受）的

<sup>18</sup> 界與種子的關係，詳見印順導師《唯識學探源》，172 以下。

受用門，六境是被接收分別的訊息（所了）。除了「受用門」以外，佛教還常用「生長門」來詮釋「處」。「生長」的意思是能引發各種心心所法。所以十二處不但能接收外來訊息與存放，更能引發六識與其他心心所法。所以「處」作為生長門的意義時，是從引生認識作用立名。

從認識生起的角度說，有人認為既然能有認識產生，必有能認識的我。對於此，本論說要以處善巧對治之。即是說，有情的認識作用不能獨存，要依於因緣。要有引發認識的增上緣——六根，並且有認識的對象作為所緣緣——六境，還要有心心所持續引生的等無間緣——意根。即認識的生起要依上述十八界的種子為因，十二處的三種緣為緣，才能完成。<sup>19</sup> 所以，認識的生起是依於多種因緣的，並沒有一個能受用者（能認識者）。《瑜伽論》說，對於執因為我者，以界善巧對治之，對於執緣為我者，以處善巧對治之。

#### 4、緣起善巧

##### 緣起義於因果用無增減

【釋頌】「緣起義，於因、果、用無增減」。對因、果及作用沒有增益或減損是「緣起」的意義。

<sup>19</sup>《瑜伽師地論》：「問『處』名何義？為顯何義建立處耶？答諸心心所生長門義、緣義、方便義、和合性義、所依止義、居住處義，是名處義。為欲顯示等、無間、所、緣增上，三種緣義，故建立處」。(T30, 611b)。

【釋義】緣起善巧的緣起即十二緣起支，十二緣起是有情生心生命的惑、業、苦等的不斷流轉。身心生命的不斷流轉中，執有一個作者，就用緣起善巧來對治。緣起善巧就是對十二緣起的真實了解，而不執著其不斷流轉中有一不變的我為作者。即是說，十二緣起支的生死流轉中，唯是法與法的因果與作用關係，不存在多餘的作者。

如以無明為緣而有行為例，無明是因，行是果。這其中，無明為行的因，有引發行的作用，而所引發的果即為行，這唯是無明與行的因果作用而無其他作者。對這緣起支中因果的減損與增益執，可分為因、果、用來說明。

- (1) 對因的增減執：如果認為除有無明外，還必須有一個作者才能引發行，這即是對因的增益執。如果認為行不須要引發因，這即是對因的減損執。
- (2) 對果的增減執：如果認為無明不單只引發行，而且同時也產生一個作者，這即是對果的增益執。相反的，如果認為無明不會產果——行，這即是對果的減損執。
- (3) 對用的增減執：如果認為無明除了引發行以外，還有其他的作用功能，如產生一個作者等，這即是用的增益執。如果認為無明完全沒有引發行的功用，這即是對用的減損執。<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> 以上依世親釋論加以解說。

【附論】緣起性。「緣起」與「緣生」這兩個法相，在許多經典中並沒有給予清楚的界定，以致後來的學佛者時常搞混。而在阿含經中則清楚地分別「緣起」與「緣生」，<sup>21</sup> 並給予了不同的定義。

首先，《阿含經》說到「緣起法」時，總是作如此說：「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行……。此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅…。」<sup>22</sup> 這「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，即是《阿含經》對「緣起法」描述的定型句，<sup>23</sup> 「此故彼」則是緣起法的基本定義。宇宙萬物無論是「生起」或是「滅去」，都是依「此故彼」的法則，再加上時間與空間的條件因素，構成了「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」——這詮釋「緣起法」最經典的（等）四句。

<sup>21</sup> 緣起——（或作「因緣」、「因緣法」、「諸因緣」）巴利語 *patīccasamuppāda*、梵文 *pratītyasamutpāda*，簡而言之，即「依緣而起」。巴利語 *patīcca* 是「緣」、「原因」、「理由」，由 *pati*+√*i* 所構成，與 *paccaya*、*pratyaya* 同義；*samuppāda* 是「生」、「生起」的意思，由接頭詞 *sam*+*ud*，再加語根√*pad* 所變成。緣生法—巴利語 *patīccasamuppāda-dhamma*、梵文 *pratītyasamutpāda-dharma*，亦作「緣已生法」、「為緣所生法」。*patīccasamuppāda* 為過去被動分詞，在此作形容詞用，用來修飾 *dhamma*（法），有「完成」、「已經」、「被動」之意味。故譯為「緣已生法」、「為緣所生法」，或說「已經被緣所生起之法」。這樣，「依緣所生的『法』」、「為緣所生的『法』」或說「已經被緣所生起之『法』」就是所謂的「緣生法」（*patīccasamuppāda-dhamma*）。

<sup>22</sup> 《雜阿含》262 經（T2, 67a）。

<sup>23</sup> 此文句的異譯另有：「有是故，是事有，是事有故，是事起」或作「緣是有是，無是則無」等。《雜阿含》293 經（T2, 83c5），《雜阿含》853 經（T2, 217c），《增一阿含》51-8（T2, 819c），《增一阿含》37-7（T2, 713）。

「此」是因，「彼」是果，「此故彼」是說：「依於這些因緣條件（即「此」）存在的同時，所以有果（即「彼」）的同時生成」。「此有故彼有」：是指空間上的依存性或因待性，即果雖依於因，但因果是同時存在的，這也包括了互為因果。如空間的組成上，當某些條件具足時，即有與此對應的結果同時形成，而絕不是其他。「此生故彼生」：則指時間上的因前果後的次第關係。在時間因果的次第上，因果的前後次第是必然而不可顛倒的。但不論在空間上的「此有故彼有」或時間上的「此生故彼生」，「此」與「彼」間都有著一種必然的因果關係。<sup>24</sup> 例如：十二有支中的「受」與「愛」二支有其前後的必然次第，必依「受」為緣而生「愛」，這種前後的必然性絕不可顛倒。同樣的，必依於「無明」為前因，才會有「行」的產生。這種「此」與「彼」間的必然的對應關係，即稱為「此緣性」(idappaccayata)。因這「此緣性」(idappaccayata)，所以「此故彼」便成了「緣起」的根本法則。<sup>25</sup>

再說「緣生」：依阿含經所說，「緣生」即是依於緣起法所生。「緣起」是事物生起的內依法則、原理，是「緣此故彼」的法則；「緣生」則是依此法則所形成的具體事

<sup>24</sup> 如說：「非緣種種愛生種種受，…但緣種種受生種種愛」《雜阿含》453 經（T2, 116b）。

<sup>25</sup> 詳見楊郁文〈此緣性 (idappaccayata)〉《中華佛學學報》第九期，p.1~34。

物。兩者的區別以十二有支為例：如以無明為緣，故有「行」。因此，諸行即以此無明為因，由無明所集，從無明生，為無明所轉現<sup>26</sup>。行與無明之間有必然且不可顛倒的關係，故說為「緣起法」。而「緣生」即是在這「此故彼」的法則下，所現起的一一現象，如無明、行、識、名色…等。

「緣起」在《阿含經》中又常稱之為「法住、法界、法定…」<sup>27</sup>，即有著本然性、安定性、普遍性，本不限於有情身心的，故「緣生」亦不限於十二有支。然而必須注意的是，《阿含經》談緣起，並非毫無目地的泛論一切，而是重在有情生命的緣起性，因此對「緣生」的說明也是以十二有支為主<sup>28</sup>。總之，「緣起法」是法則，「緣生法」是依於緣起法則而有的具體生命現象。

## 5、處非處善巧

### 於非愛愛淨 俱生及勝主 得行不自在 是處非處義

【釋頌】「於非愛、愛、淨、俱生、勝主、得、行不自在，是處非處義。」於非愛、可愛、清淨、俱生、勝主、證得、現行等七種不自在，是處非處的意義。

<sup>26</sup> 元亨寺版《相應部》12, 11。

<sup>27</sup> 有關「法住、法空（定）、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦、真實、不顛倒，如是隨順緣起」之解釋，可參見印順導師《空之探究》p220~222，《佛法概論》p. 1。楊郁文〈此緣性(idappaccayata)〉《中華佛學學報》第九期，p.29~32。

<sup>28</sup> 如說：「謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂悲惱苦，是名緣生法」（T2. 84b）。

【釋義】以處非處善巧對治執自在轉性。這是說因果間的必然性，不是個人的意志可以去改變的，凡事有因必有其對應的果。「處」是合理的意思，即合因果道理。相反的「非處」即是不合於因果道理。本論中的「不自在」，梵文是 *pāraṅtārya*，有「依他」、「繫屬於他」，可引申為非獨立、非自主性，所以玄奘譯為「不自在」，而真諦則直接稱為「繫屬」。<sup>29</sup> 本論以七種不自在來說明「處非處善巧」。

- (1) 非愛不自在：「非愛」(*aniṣṭa*)，是指「不希望」、「不願意」、「不想要」等，指惡業之果。造了惡業，因緣成熟，須受惡業之苦報，這種苦報就稱為不可愛果或非愛之果。「非愛不自在」是說，一個人造了惡業，因果成熟後，必受不可愛之果報，就算不願意，也由不得。
- (2) 愛不自在：與上面正好相反，可愛、可樂之報必由善業而得，而不是由意願或期望等。
- (3) 清淨不自在：如果不離五欲、五蓋，是無法修得禪定等清淨法。如果不修七覺支等道品，是無法得解脫的。
- (4) 俱生不自在：一個世界中，不會有二佛，或二轉輪聖王同時出現（俱生）。

<sup>29</sup> 梵文版 3-19 頌：*aniṣṭa-iṣṭa-viśuddhīnām samutpattya-adhipatyayoḥ | samprāpti-samudācāra-pāraṅtārya-artha-tas aparam || 19 ||* 中譯：「復次，非愛、愛、清淨之生起、自主、得、行之依他義（不自在）」。

- (5) 勝主不自在：「勝主」梵文 *ādhipatya*，有主掌、掌控力、力量等，「勝主不自在」指女性沒有力量成為轉輪勝王。
- (6) 證得不自在：指女性無法證獨覺和無上菩提。
- (7) 現行不自在：證果的聖人不再會有傷害眾生等行為出現。

## 6、根善巧

### 根於取住續用二淨增上

【釋頌】「根於取、住、續、用、二淨增上」。二十二根對六事有增上作用：六根有取境發識的增上功能；命根有住持一期生命的功能；女、男二根有延續後代的功能；苦、樂、喜、憂、捨等五根有受用善惡果報的增上功能；信等五根對世間善法有增上功能；其餘三根對出世清淨法有增上功能。

【釋義】「根」梵文 *indriya*，有最勝、自在和光顯等三義，總合此三義則成為增上義。「最勝」指根體殊勝，「自在」指各根有其不同作用，「光顯」指能莊嚴色身。<sup>30</sup>三者合起來有「增上」的作用，這是說各種根可做為相應事物生起的增上緣。阿毘達磨論書將經典中所說的種種根，統歸為二十二根，即：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根；女根、男根、命根，樂根、苦根、喜根、憂根、捨根；

<sup>30</sup> 見筆者《俱舍精要》，64。

信根、勤根、念根、定根、慧根；未知當知根、已知根、具知根。根據本論，可將二十二根依其作用分為六類：

- (1) 眼等六根：六根對六境，引生六識，所以是六識生起的增上緣。
- (2) 命根：由過去引業所引生的今世生命體，有持續一期生命的作用。
- (3) 男、女二根：依於男、女的不同特徵，所以從身根特分為男、女二根。本論說此二根有延續後代的增上作用。
- (4) 五受根：苦、樂、喜、憂、捨稱為五受根。苦、樂是生理的受，喜、憂是心理的受。捨為不苦不樂，故不作身與心的區分。五受根對種種受有增上作用。
- (5) 五清淨根。信、進、念、定、慧稱為五清淨法，對世間清淨法有增上作用。
- (6) 三無漏根
  - 1) 未知當知根：見道時，之前未知的勝諦現必定知。
  - 2) 已知根：指修道的有學聖者之智慧。
  - 3) 具知根：指無學阿羅漢之智慧，即一切已知。

如果有在諸法的增上作用中，執為我者，即為說根善巧。諸根於法唯是增上作用而已，所以不可執為我。

## 7、世善巧

### 因果已未用 是世義應知

【釋頌】「因果已、未用，是世義應知」。於因和果都已受用，是過去的定義；於因和果都還沒受用，是未來的定義；於因已受用，但果還未受用，即是現在。

【釋義】世善巧是對治常見的。「世」adhvan，<sup>31</sup>是指時間的進程，其進程即是常說的過去、現在和未來。以本論所說，所謂的「過去」是因果都已受用。以種子為因，現行為果來說。種子已經現行為果，而且果也已剎那滅去，這就是過去。所謂的「未來」，就是法的種子還未現行，所以果也未產生，這即是因果皆未受用。而所謂的「現在」，本論說是因已受用，但果還未受用。這是說，因已現行為果，但果還未滅去之時。<sup>32</sup>由於諸行的三世不斷變遷，種子和現行的不斷變化，所以諸行必是無常，以此來對治常見。

## 8、諦善巧

### 受及受資糧 彼所因諸行 二寂滅對治 是諦義應知

【釋頌】「受及受資糧，彼所因諸行，二寂滅，對治，

<sup>31</sup> 「世」adhvan，有路程、進程、時間等種種義（見 M. Williams, 23c），玄奘在《俱舍論》中譯為「世路」，所以筆者白話譯解為「時間進程」。世親《俱舍論》「分別界品」：「色等五蘊初色蘊乃至識蘊，如是五法具攝有為，眾緣聚集共所作故，無有少法一緣所生，是彼類故。未來無妨，如乳如薪。此有為法亦名世路（adhvan），已行正行當行性故」（T29, 2a）。

<sup>32</sup> 參考 Richard, 208。

是諦義應知」。諦善巧即說明四聖諦：受及受資糧是苦諦，造成苦的諸行即是集諦，苦、集皆寂滅是滅諦，對治苦、集的即是道諦。

【釋義】執染淨所依性者，以諦善巧對治。這是說，執著有一個染淨所依者，即一個輪迴或解脫的我，就用四諦來治。四諦包含苦、集的流轉與滅、道的還滅，生死與解脫唯是這流轉與還滅，此外沒有一個流轉與解脫者。本論說苦是受及受資糧，「受」即是受蘊。《阿含經》說：「一切行無常故，一切行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。<sup>33</sup> 受資糧，現存版梵文為 *nimitta*，即受的「相」（表徵），即苦、樂及不苦不樂等三受。苦是苦苦，樂有壞苦，不苦不樂有行苦，所以說諸受皆苦。由煩惱及三業所造諸行即是苦的因——集。滅諦即是苦與集的滅除。道諦即是滅集除苦的方法。

## 9、乘善巧

### 由功德過失及無分別智 依他自出離 是乘義應知

【釋頌】「由功德過失及無分別智，依他、自出離，是乘義應知」。如果是依他（佛）聽聞生死過失和涅槃功德，因而起解脫智，是聲聞乘。不從他聞，依自己與生俱來的善根，所起的解脫智，是獨覺乘。不依於他，依自己與生俱來的善根，所起的無上無分別智則是大乘。

<sup>33</sup>T2, 121a。

**【釋義】**以乘善巧對治執觀修者為我。這是說若有執有一個觀行者或修行者的，即用三乘善巧對治。修行唯是依三乘法而得三乘果，這其中無有一個能修者，若執有一能觀行者，是無法得任何三乘果的。本論以兩組不同來區分三乘，即(1)依他聞教與自覺，(2)解脫智與無上無分別智。佛不但是自覺，並且得無上無分別智。獨覺是自覺，但唯得解脫無分別智。聲聞不但是依他聞教，而且唯得解脫無分別智。

#### 10、有為無為善巧

**有為無為義 謂若假若因 若相若寂靜 若彼所觀義**

**【釋頌】**「有為無為義：謂若假、若因、若相；若寂靜、若彼所觀義」。有為是假名、因和相；無為是寂靜和所觀的義。

**【釋義】**執縛解者性，以有為無為善巧對治。「執縛解者性」，指的是執著有一個我在被煩惱所繫縛，以及有一個我離煩惱得解脫。有為無為善巧即是：以有為法說明眾生煩惱的繫縛狀況，並同時以無為法說明離繫的真實狀況，令無我智生起，自然能破除我執。

有為法與無為法，在阿含經中指的是緣起的生死流轉及涅槃還滅，如說：「此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為、無為…」。

有為生死，本論依唯識學解說為假、因、相。「假」(prajñapti) 就是前所說的假名、假設施、設施等。「因」指能攝藏種子的阿賴耶識。阿賴耶種子能現行為諸法，所以阿賴耶為諸法之因，諸法皆為阿賴耶所現，虛妄無實，故說為「假」。阿賴耶種子所現諸法雖虛妄無實，但並非全無，這些虛妄無實的諸法即為「相」(nimitta)。「相」包括阿賴耶種子所變現的器世間、根身(六根)、六塵，以及七轉識。第七識稱為「意」(manas)，以恆審思量為性；前五識稱為「取」，以能取現境為特性；第六識稱為「思惟」，以能分別一切境的緣故。

無為涅槃，本論以寂靜和所觀義來解說。寂靜包括滅、道二諦，所觀義即是真如。從所修而能得寂靜說，是道諦；從證得寂靜涅槃說，是滅諦；從修行時所觀的法性說，是真如。涅槃與真如是不一不二的，涅槃從離染證得說，即唯識學所說的清淨(離染)圓成實；真如從法性在染說，也即是所謂的自性圓成實。

### 第三節 小結

整體來說，「真實」可分為兩種：能顯真實和所顯真實。能顯真實即遍計執、依他起和圓成實等三種根本真實，因為能顯明其他種種真實，所以稱為能顯。其他九種真實稱為所顯，是依於三自性而被顯明的真實。這所顯的九種真實，也可說是從其作用上來呈現。

- 1、相真實是離增上慢所顯真實，依對三自性的錯認為主，稱為增上慢。
- 2、無顛倒真實是對治顛倒所顯真實，即對治常、樂、我、淨而顯無常等真實。
- 3、因果真實是聲聞乘出離所顯真實——四諦。
- 4、麤細真實是無上乘（大乘）所顯真實，細能得解脫，麤則能於世俗中成熟眾生。
- 5、極成真實是能降伏其他理論所顯真實，即以因明邏輯來降伏他論。
- 6、淨所行真實是顯了大乘所顯真實，因為二乘只須離煩惱障，而離二障為大乘所修。
- 7、攝受真實是入一切種所知斷顯真實，一切世、出世間的種種能知、所知，無外乎相、名、分別、正智、真如等五法。
- 8、差別真實是顯不虛妄真如所顯真實，因是為了顯現說明七種真如。
- 9、善巧真實是顯入我執事一切祕密所顯真實：「祕密」有意趣、別意、密意等義。<sup>34</sup>「我執事」是指我執的依處，如蘊、界、處等，因為會在這一些事上起我執。「入我執事一切祕密」指通達種種我執依處的意趣。這是

---

<sup>34</sup>「祕密」*abhiprāya*，有意樂、意趣、別意、意願、密意等。見荻原雲來編《漢譯對照：梵和大詞典》，105 左（此後以「荻原雲來，195 左」來表示）。

說善巧真實，是經由通達各式各樣對我執依處所起的我執，來顯示這一些依處是無我的。

以下為所顯真實的簡表：

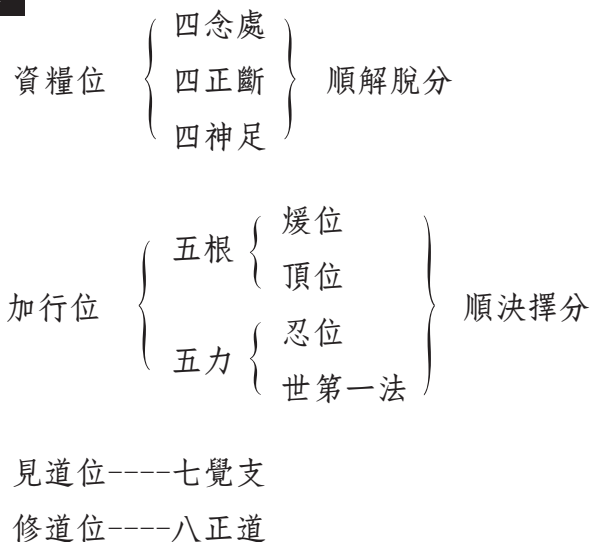
	九種真實	內容	所顯真實
1	相真實	三自性的增益與減損相	離增上慢所顯真實
2	無顛倒真實	無常、苦、空、無我	對治顛倒所顯真實
3	因果真實	四聖諦	聲聞乘出離所顯真實
4	龜細真實	二諦	無上乘（大乘）所顯真實
5	極成真實	世俗與道理極成	降伏他論所顯真實
6	淨所行真實	二障淨智所行	顯了大乘所顯真實
7	攝受真實	相、名等五法	入一切種所知斷顯真實
8	差別真實	七種真實	不虛妄真如所顯真實
9	善巧真實	蘊等十種善巧	入我執事一切祕密所顯真實

## 第四章 修對治（辯修對治品第四）

### 第一節 總說

唯識學的修學進程，參考了說一切有部阿毘達磨的修行系統，立資糧、加行、見道、修道和究竟等五位。本論的修學體系最特殊處，是將傳統的三十七道品依五位來安排（除究竟位外）。其中，四念處、四正斷和四神足是資糧位（順解脫分），五根和五力是加行位（順決擇分），七覺支是見道位，八正道是修道位。如圖 4-1。

圖 4-1



## 第二節 修一切菩提分法

### 一、修四念住

**以麤重愛因 我事無迷故 為入四聖諦 修念住應知**

【釋頌】「以麤重、愛因、我事、無迷故，為入四聖諦，修念住應知」。以身粗重為苦；以有漏受為愛因，觀察此能入集諦；心為我執所依緣處，以離我執入滅諦；於法不愚迷，故能入聖道。

【釋義】從發起深固的大菩提心，一直到發起順決擇分、求住唯識勝義性之前，都是資糧位所攝。這一階段是以發無上正等菩提心，修集種種勝資糧為主，從求斷煩惱障得解脫而言，又稱為順解脫分。資糧位時要修集四力，即因力、善友力、作意力和資糧力。

- 1、因力，如經上說是「多聞熏習」，就是聽經聞法。
- 2、善友力，善友一般又稱為善知識，即親近善知識受學、受教。
- 3、作意力，又可稱為「勝解力」，就是養成對佛法的正見。
- 4、資糧力，又稱為任持力，即是六度四攝的實踐。本論的安排，資糧位修四念處、四正斷和四神足。

依本論所說，四念處是配合四聖諦來修行的。四念住（處）是佛教最普遍的修行方法。「念」梵文 *smṛti*，有「記

憶」、「憶念」、「追憶」等意，所以四念住是指憶念身、受、心、法等四事。巴利聖典中又常作「觀察」（巴利 *anupassī*），如說：「身身觀念處」（*kāye kāya-anupassī viharitī*），意為：「於身中觀察身」。所以四念住是說憶念、觀察身、受、心、法等四事。那麼要在這四事上觀察什麼、憶念什麼呢？依據說一切有部，要在這四事上憶念觀察不淨、苦、無常、無我，這是漢傳佛教一般傳統的說法。但這也只是說一切有部的一種說法而已。本論則配合四聖諦作觀察，在身上觀苦、受上觀集、心上觀滅、法上觀道。

- 1、觀身苦：身與心比起來，身相對粗重，身的變化也容易觀察。所以依身而觀察苦，相對容易入手。從較明顯的苦苦和壞苦，到深層的一切行無常，身一定是苦迫的。
- 2、觀受集：一般來說，煩惱為苦因，即是集諦。而煩惱可分為知見上的無明與情感上的愛染，經上也常取無明或愛染來作為一切煩惱的代稱。<sup>1</sup>本論以愛染作為煩惱的代稱，以十二有支中的「受」與「愛」二支來連結。眾生因煩惱使然，於樂受起貪染、於苦受起瞋怨、於捨受則起愚癡，所以才說有漏受為愛因。修行者於受上觀察愛染，即能入於集諦。

<sup>1</sup> 詳見印順導師《佛法概論》，79。

- 3、觀心滅：心是煩惱我執的依緣處，即是說煩惱存於心中，故觀察心中煩惱，並進一步去對治，即能入於滅諦。<sup>2</sup>
- 4、觀法道：觀察染法、淨法，離染修淨，離於迷愚，即是入聖道。

## 二、修四正斷

### 已遍知障治 一切種差別 為遠離修集 勤修四正斷

【釋頌】「已遍知障治，一切種差別，為遠離修集，勤修四正斷」。已了解各種障礙和種種對治方法，為遠離所須要遠離、修集所須要修習的，就要勤修四正斷。

【釋義】四正斷，又稱為四正勤、四意斷、四意端、四正勝等等，即是精進的內容。前面已說明各種障礙和各種對治方法，接著就要積極勤奮的去修行。修行的大方向就是斷惡修善，即四正斷或四正勤：1、已生惡令斷；2、未生惡令不生；3、未生善令生；4、已生善令增長。

## 三、修四神足

### (一) 總說

### 依住堪能性 為一切事成 滅除五過失 勤修八斷行

【釋頌】「依住堪能性，為一切事成，滅除五過失，勤修八斷行」。修定就是攝心一境，有了定力就能引發堪能

<sup>2</sup> 唯識學所說的心，以阿賴耶為主而統攝前七識。阿賴耶又稱為染淨依——持種依，修行即是轉八識的染成為四智的淨，故觀染心滅，淨心起。詳見印順導師《辨法法性論》，79。

性，有了堪能性就能成就自利利他的種種事業。修定的過程中，為了要滅除五種過失，要修八種斷除的對治方法。

【釋義】四神足是欲、勤、止、觀，是偏重在修定上說的，修定的方法就是修止。<sup>3</sup>「依住堪能性」：為什麼要修止而得禪定？因修止而能得定，就能成辦種種有義利的事業。修止而得住心時，身心引發輕安，身心都輕快舒適，而有行善離惡的力量。眾生一向在散亂心中，對欲境的抗拒力，煩惱的制伏力，善事的進修力，都非常薄弱，總覺得有心無力。身體也如此，也時有煩勞不堪的感覺。如久病一樣，身心都滯重遲緩，軟弱無力。如修止而能住正定，依定心而引發堪能性。就是從身輕安而生身精進，從心輕安而生心精進。

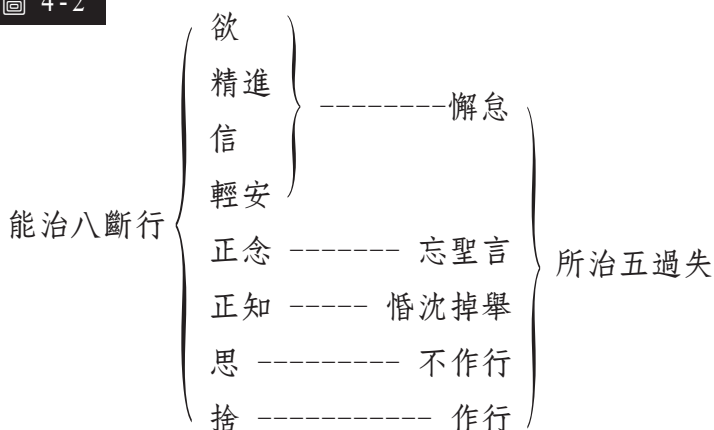
「為一切事成」：依止這樣的堪能性，就能勇於進修，作成所要作的事業。聲聞人，依定才能得現法樂住，得殊勝知見（天眼），得分別慧，得漏盡解脫。大乘行人，依定才能引發身心輕安，引發神通等功德，能深入勝義，更能作饒益眾生的種種事業。總之，佛法的殊勝功德，都是離不了定的，所以應專心修習禪定。

為了修定能有所成就，就要滅除五種過失。五過失是：

<sup>3</sup>《大毘婆沙論》：「如於建立四神足時，定用最勝故作是說，於四神足應知定根」（T27, 400c）。《瑜伽師地論》：「四神足者，一欲三摩地斷行成就神足，二勤三摩地斷行成就神足，三心三摩地斷行成就神足，四觀三摩地斷行成就神足」（T30, 439c）。

懈怠，忘聖言，昏沈掉舉，不作行，作行。為了能滅除這五種過，就要勤修八種斷行對治，八斷行是：信，欲，勤，安，念，知，思，捨。修八斷行，滅五過失，自能成就定心了。如破除了障礙，才能平安的到達目的地一樣。五過失與八斷行，以下會分別解說。如圖 4-2。

圖 4-2



## (二) 五過失與八斷行

懈怠忘聖言 及昏沈掉舉 不作行作行 是五失應知  
 為斷除懈怠 修欲勤信安 即所依能依 及所因能果  
 為除餘四失 修念智思捨 記言覺沈掉 伏行滅等流

【釋頌】「懈怠、忘聖言、昏沈掉舉、不作行、作行，是五失應知。為斷除懈怠，修欲、勤、信、安，即所依、能依及所因、能果。為除餘四失，修念、智、思、捨，記言、覺沈掉、伏行、滅等流」。

【釋義】禪定，是修所成的勝德，要有信心，有耐心，不斷的學習，才能成就。所以從初學到學習成就，「懈怠」為習定的大障礙，非修信、勤等對治不可。

- 1、「精進」：懈怠是對善事缺乏勇氣，敷衍，泄沓，為障精進的煩惱。要滅除懈怠，非精進不可。
- 2、「欲」：定的修習精進，要從對於禪定的希求願欲而來。如一心想成就禪定功德，非得不可，自然就樂意修習而不疲懈了。
- 3、「信」：這種對定的希求要從信心中來，深信禪定的功德，深信定是可以修習而成的，更信自己能切實修學，一定能成就。有了這樣的信念，自然『信為欲依，欲為勤依』，而勤修不懈怠了。
- 4、「輕安」：在禪定的信心中，第一要深信定境的輕安自在，身心勇銳，使自己的身心，進入一新的境地。對於定的輕安能有真實的信心，是引發精進的重要因素。修信，欲，勤，安——四種斷行，滅除懈怠過失，是貫徹於修定的始終過程。在開始修習時，這是應特別重視的學習程序。
- 5、「正念」：在修止時，主要是使心在同一境相上安定下來。使心繫住一境的，是「正念」的力量。正念如繩索一樣，使心繫在一境上，不致流散開去。念什麼境呢？是曾習緣。緣是所緣境；曾習緣是曾經習慣了的境相。如修念佛的，先要審視觀察佛相；修習時憶念

佛相，使佛相在心上現起來。如修不淨念的，就要先取青瘀膿爛等不淨相。念，就是曾習境的憶念，修念才能成定，所以定是不能以幻想而修習成就的。有了正念，就能對治『忘聖言』的過失。聖言是聖者所開示的法義，作為修止的所緣，念念不忘於所緣，就能令心不向其他地方馳散，心就漸漸安定了。

6、「正知」：眾生的心，明了時就散亂了——掉舉；心一靜就昏昧了，睡著了——昏沈。昏昧而不明了的，是無力的；明了而散亂的心，如風中的燭光一樣，動搖不定，也是沒有大用的。所以修止成定的主要目標，是心力增強，能作常人所不能作的大事。這就要修習這個心，明顯而又安住，安住而又明顯。怎樣才會安住又明顯呢？這要以正念為主，正知為助來修習，此心能明白的記憶所緣，不致於「忘念」。忘念是障於正念的，使心忘失所緣的。修習時，如心以正念力，能安住所緣，不向餘境流散，就讓他安住而相續下去。但安住而要求明顯，就要以正知來時時觀照，確知住在所緣境。這樣的安住而又明顯——明與靜，為修止學程中的重要內容。切勿以為專心一境就得了，落入無記昏昧中去。

7、「思」：在修定的過程中，如果察覺到微細的昏沈與掉舉，假使由他去，或因沈掉過失的深重，不容易遣除，就不設法對治。這種『不作行』的過失，要以思來

對治他，才能達到滅除沈掉的目的。思，是推動心心所而使有所作為的，所以這就是為了斷除沈掉，以思來作行——對治不作行。要怎樣的作行呢？如沈掉不太嚴重的，那麼沈相現前，就舉心而使他明了有力；或修觀察。如掉相現前，那就下心而使他舒緩；或專修安住。所以在修止的過程中，舉心或下心，止修或觀修，有隨心的情況而應用，以達平衡中正的必要。這如騎馬的，馬向左就拉牠向右，馬向右就拉牠向左，總以使馬向中馳去為標準。但沈掉嚴重的，不容易遣除，就應該修特別的對治。如沈沒重的，修光明想，或修菩提心等可欣喜的功德相。如掉舉重的，應修無常等可厭患相。等沈掉息去，再依本來所修的，安住所緣而進修。

- 8、「捨」：如修習到沈掉息滅了，心就能平等正直。那時，就應該不太努力，讓心平等正直而行，這叫做「捨」。捨時不加功用，讓心在平等正直的情況下自由進行，這就能斷除「作行」的過失。這如騎馬的，如馬不偏向左，不偏向右，就應放寬韁繩，讓他驀直的向前去。這時候，如依舊把馬韁拉得緊緊的，馬反會因不適意而走向兩邊去。修止也是如此，如心已平等安住，還是為了防護沈掉而「作行」，結果反而使心散亂了。所以到這階段，應修捨，舒緩功用。這是第八斷行的捨，能滅第五過失的作行。

#### 四、修五根

##### 已種順解脫 復修五增上 謂欲行不忘 不散亂思擇

【釋頌】「已種順解脫，復修五增上，謂：欲、行、不忘、不散亂、思擇」。修習了四神足，已種順解脫分善根，更進一步要修五種增上，即：欲、行、不忘、不散亂、思擇，這就是所謂的信、進、念、定、慧等五根。

【釋義】從本論來看，是將四念住和四神足放於順解脫分（資糧位）的階段，所以修習了四神足後，就說順解脫分善根圓滿。在順解脫分後，即開始進入順決擇分（加行位），本論說順決擇分就是五根、五力。菩薩發菩提心後，要在第一個阿僧祇劫中修集福智兩種資糧。<sup>4</sup> 在順解脫分圓滿後，為入見道位、住真唯識性，就要修正觀加行入加行位。加行共有四階段，即煖、頂、忍、世第一法，在此四位中伏除二取。這四階總稱為順決擇分，順趣真實的決擇，即依定起觀，止觀相應之意。依本論所說，修五根是煖、頂二位，修五力是忍位和世第一法。

「根」有基礎、增上的意義。這五法修得堅定，成為引發功德的根源，名為根。這是說修五根就能對欲等五法能有增上、引發功德的作用。

<sup>4</sup> 從大乘佛教整體的修習上說，即是十信、十住、十行、十迴向等階位。在十信位末了，對大乘的信心成就，就進入了十住的初住位，從此是三大阿僧祇劫的開始。經一大阿僧祇劫的修行，到第十迴向「法界無量迴向」末了，開始修四加行。

- 1、修信根增上善法欲：經上常說「信為欲依，欲為勤依」。對佛法養成正見，引發正信，正信就能產生實踐的欲望和動力。
- 2、精進增上行動：佛法的實踐，要有長期的恒心與毅力，這要由精進的力量不斷的督促與推進，才能不斷的持續下去。
- 3、正念增上不忘：這在上述正念對治忘聖言中已解說過，上面以對治為主，這裏強調增上。即在以正念對治忘聖言後，還要以正念加強不忘聖言與所緣。
- 4、定增上不散亂：定的定義是「心一境性」，所以修定不但能對治散亂，更有能讓心保持不散亂的力量，所以說修定可增上不散亂。
- 5、慧為思擇力：在佛教中，「慧」是一種心所（心的作用），其特性就是對所認識的事物，作觀察、思惟、分別、簡擇等等。從慧心所來說，每個人與生俱來都有這種簡擇力，只是每個人慧力的強弱不同。造成慧力的強弱有兩個原因：一是與過去生中的熏修有關；二是與後天的訓練有關。即使先天慧力不是很強，但如果後天不斷的努力學習、思考、訓練，經過長期的熏修，慧力也會越來越強的。「慧」心所於修行十分重要。我們的修行就是要靠它去思考、分辨、決斷，找到符合自己情況的正確修行方法，並最終斷煩惱獲得解脫。所以說慧能增上思擇力。

## 五、修五力

### 即損障名力 因果立次第 順決擇二二 在五根五力

【釋頌】「即損障名力，因果立次第，順決擇二二，在五根五力」。減損障礙稱為力，五力是依前後因果關係而立的。在順決擇分中，煖、頂二位是在五根位，忍和世第一法是在五力位。

【釋義】在修完五根之後，就要進修五力。五力就是信、進、念、定、慧等五，與五根同一內容，但已有降伏煩惱等力量，所以叫力。降伏煩惱的力量本論解說為損障——減損障礙，即減損不信、懈怠、忘念、散心、無明等修行的障礙。五力有前後因果引發的關係。有了對正法的信念，即能發起勇猛的精進心；有修行的決心，便能一心住於正念；從修定來說，能常修正念，便能得定；有了根本的定力，就能定中起觀，依定發慧。此外，如前已提及，在順決擇分中，煖、頂二位是在五根位，忍和世第一法是在五力位。如圖 4-1。

【附論】簡單的說，依定起觀，決擇諸法實相，稱為加行或決擇。加行位（順決擇分）中煖等四法要依四尋思、四如實智先後起觀。

- 1、煖位：首先觀行者攝心一境，定力漸起，至未到地定時，依定作觀，觀唯識無境。具體有四種觀法，即分別觀外境的名、義、自性、差別等四事皆是虛妄不實，

唯識所變。名即是事物的名稱；義是事物的具體內容；自性是指事物的特性；差別是指事物的種種不同。這四種觀法就稱為「四尋思」。這時依觀立定名，稱為「明得三摩地」，三摩地是定的通稱；「明得」是智慧初現之義。這是順決擇分中四加行的「煖位」，取生火前有煖氣先起之比喻。

- 2、頂位：在煖位中不斷的重複觀名、義、自性、差別等皆是虛妄不實唯識所現，觀心漸深，即可入「頂位」。「頂」也是一種譬喻，山的最高峰稱為山頂，在上山的過程中，到了山頂，就不會徒勞而返，一定能達到目的。修觀也是如此，如達到頂位，對「唯識無境」之理，更能認識清楚，並且不會再退，所以稱之為「頂」。這時的觀也稱為「明增三摩地」，也是依觀立定名，即智慧增長之義。
- 3、忍位：前二加行中，只是對名義等四事作「唯識無境」的觀察，對「唯識無境」的決定智還未生起，所以只能稱為「四尋思」。在接下來的忍位中，對此四事的唯識無境智已生起，所以稱為四如實遍智。加行位的第三位，名為印順忍，就是順乎諸法的諦實性，而認可於心的如實智。或說印可前煖頂位的所取空（境空），而順於後的能取空（識空），認可境識俱空名忍，依觀立名稱為「印順定」。於此位中，由四如實遍智悟入唯識無境，通達遍計所執相無自性，但還沒有證

圓成實的勝義無自性。忍位又可分為下忍、中忍、上忍三位。前煖頂二位觀察所取空，下忍位起時印可前所取境空，中忍位進一步觀察能取心也不可得，上忍位起時印可能取皆空。

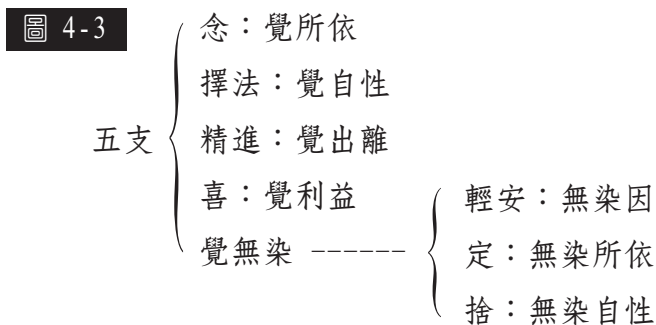
- 4、世第一法：從上忍位進到世第一法，以無間定起上品如實智，印可能取所取二空。世第一法中雖雙印二空相，但還帶有二空相，所以尚未證唯識實性。菩薩在加行位四階中，皆帶相觀空，即是說還有能所二取的空相，所以唯識三十頌說：「現前立少物」。這頌中的少物即是「空相」之意。因為世第一法只有一剎那，從上忍位無間的引起，就一剎那無間除二空相證入見道，所以在時間上是無間的。這是凡夫入見道前的最後一心，在凡夫位，這是殊勝的，所以稱為世第一法。

## 六、修七覺支

**覺支略有五 謂所依自性 出離并利益 及三無染支  
由因緣所依 自性義差別 故輕安定捨 說為無染支**

【釋頌】「覺支略有五，謂：所依、自性、出離并利益，及三無染支。由因緣、所依、自性義差別，故輕安、定、捨說為無染支」。七覺支可略歸為五支：覺的所依支是念；覺的自性支是擇法；覺的出離支是精進；覺的利益支是喜；覺的無染支是輕安、定和捨。就三無染支而言，輕安是無染因緣，定是無染所依，無染自性是捨。

【釋義】本論將七覺支定為見道位，見道即定中見諸法實相，斷除根本煩惱，所以七覺支都是從見道的立場來解說的。覺支的「覺」是覺悟，覺悟諸法實相之意，也即是無漏慧。從見道位的見實相和斷煩惱來說，七覺支分為兩組：前四支一組，是偏從見實相來說；後三支為一組，是從斷煩惱（無漏、無染）說。前四支和後一組加起來就是本論所說的略為五支。五支表列如圖 4-3。



從見諸法實相來說：「念」是對聖言的深記不忘，其從淺到深可包含聞、思、修慧。無漏慧的引發，是立足在前三慧的基礎上，所以說念是覺（無漏慧）的所依。「擇法」即是定中見諸法實相的無漏慧，擇法是無漏慧的異名，即「覺」的本體，所以說擇法是覺自性。七覺支的「精進」，是一切善法向於出離（三乘所共）精進，所以說為覺出離。修行的根本目的是離苦得樂，即「喜」，現在既然已起無

漏慧斷煩惱，當然能產生離苦得樂的利益，所以說喜覺支為覺悟的利益（功德）。

從斷煩惱來說：在佛教中，離煩惱一般稱為無漏，本論稱為無染，因為漏和染都是煩惱的異稱。「輕安」是無染因緣，因為輕安能對治煩惱。煩惱稱為粗重，煩惱的斷除稱為輕安。無漏慧的生起，自然能斷除煩惱，從煩惱斷除而言，稱為輕安。七覺支中的「定」覺支，本論指的是無漏定。無漏慧的生起，必是依定作無漏慧觀所成。成就了以後，從慧而言，稱為無漏慧，從定來說，就稱為無漏定。煩惱的斷除一定是依無漏定，所以稱定為無染所依。「捨」是捨斷的意思。覺支在佛教中有兩種意義，從修定的成就說，捨覺支是受捨與行捨。但若是從無漏生起而斷煩惱來說，是指捨斷煩惱，所以說捨覺支是無染自性。

總之，在佛教中，七覺支可做兩類解說，一是從凡到聖的修行過程來解說，這是一般普遍的解說。另一種是從見道當下、純無漏來解說，這即是本論所採用的立場。

### 七、修八正道

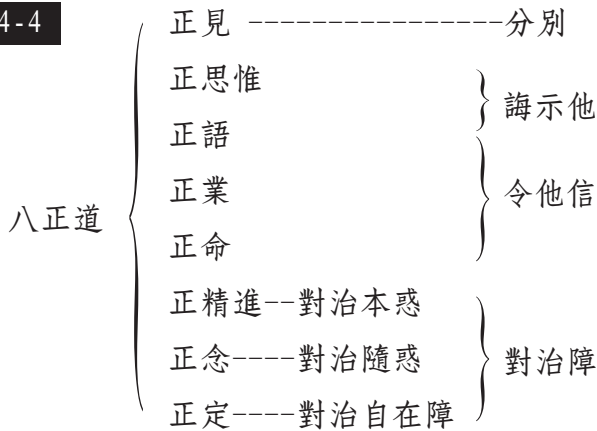
分別及誨示 令他信有三 對治障亦三 故道支成八  
表見戒遠離 令他深信受 對治本隨惑 及自在障故

【釋頌】「分別及誨示，令他信有三，對治障亦三，故道支成八。表見、戒、遠離，令他深信受。對治本隨惑及自在障故」。八正道廣說有八支，略說明四支，即：分別、

誨示、令他信和對治障等。其中令他信包含三支，對治障亦有三支，所以總合有八支。令他信等三支表示知見、淨戒和遠離。對治障是對治本惑、隨煩惱和自在障等。

【釋義】八正道的修學是在修道位，即是在後得智的階段。前七覺支是見道位，定中見諸法實相，此時的無漏稱為根本無分別智，是離一切分別的。見道後從定起，見、聞、覺、知等一切分別又生起，但卻是無漏相應的，稱為後得智。此時便進入修道位，開始修八正道。本論將八正道分為四支，即：分別、誨示、令他信和對治障，令他信和對治障又各含有三支，加起來一共有八支。這四支分別大多是從八正道各支所能引發度眾生的功用而說的。如圖 4-4。

圖 4-4



- (一) 分別：此處「分別」一語的梵文為 *pariccheda*，有分別、區分和決斷等意，這是修道位中正見的功能。在修道位中的正見，即是出世的後得智，因為此智能清楚的判定、決斷自己的所證——根本智所證的實相。
- (二) 誨示他：這包括正思惟和正語一部分。正思惟是指內心付諸於行動的推動力，由內心的悲願，而發諸於語言去教誨眾生，這即是正思惟的功能。
- (三) 令他信：令他信包含有正語、正業和正命三支，這三支的功能都是令他起信。
- 1、正語：由語言的教導，令他人知道自己有殊勝的智慧。
  - 2、正業：由於能持淨業，讓他人知道自己言行一致，能以身作則，令人起信。
  - 3、正命：一個修行人能如法乞得一切食、衣、住、醫藥等四事供養，讓人知道自己能少欲知足、遠離物欲，所以能令人起信。
- (四) 對治障：對治障包括對治本惑、隨惑和自在障等三種。
- 1、對治本惑
- 對治本惑由正精進。修道要對治的本惑又稱為修所斷，或稱為思惑，一共有八十一品，正精進在修道位即是勤奮於斷思惑。

## 2、對治隨惑

修道所斷的思惑除了根本煩惱以外，還有一些隨根本煩惱而起的煩惱，稱為隨煩惱，如微細的惛沈掉舉等。這些要由正念來對治，即由正念修止，繫念所緣，即能對治這一些微細的隨煩惱。

## 3、對治自在障

自在指神通自在，不得神通者即有自在障——障礙自在之意。在凡夫位中，佛陀並不鼓勵修神通，因為弊端和後遺症很多。但對已斷根本見惑的聖者而言，以神通度生，雖不是根本之道，但卻也不失一種大方便。為能引發神通自在，所以要修正定，唯根本定（初禪以上）才能引發神通。

【附論】「本惑」就是根本煩惱，可歸納為十種，即：貪、瞋、癡、慢、疑和惡慧，惡慧又可分為身見、邊見、見取見、戒禁取和邪見等五種，前後加起來一共十種，稱為十種根本煩惱。十種根本煩惱可分成兩類：見惑和思惑。貪、瞋、癡、慢等通於見、思二惑，疑和惡慧的五種見唯是見惑。見道位時，斷見惑，修道位時漸斷思惑。<sup>5</sup>如圖 4-5。

<sup>5</sup> 詳見筆者《俱舍精要》，200 以下。

圖 4-5

思惑：修所斷

- 貪
- 瞋
- 癡
- 慢
- 疑
- 身見
- 邊見
- 見取見
- 戒禁取
- 邪見

見惑：見所斷

### 第三節 修對治差別

#### 一、凡聖差別

**有倒順無倒 無倒有倒隨 無倒無倒隨 是修治差別**

【釋頌】「有倒順無倒，無倒有倒隨，無倒無倒隨，是修治差別」。修行從凡入聖，從聖到究竟，可分為異生、有學和無學等。異生是有倒順於無倒，有學是先無倒後有倒，無學是純無倒。

【釋義】從凡夫起修到斷見、思二惑究竟，可分為異生（即凡夫）、有學、無學等三位。凡夫是有顛倒隨順向於無顛倒。「顛倒」意為無我而執為我，即煩惱相應之意。

在凡夫位的修行中，雖是有顛倒的、煩惱相應的，但卻是隨順向於「無倒」、無漏相應的，所以稱為「有倒順無倒」。從慧學的進程說，這即是聞、思、修三慧，從五位說，即是資糧位和加行位。

有學位是「無倒有倒隨」，即先無倒，而後隨向於有倒。有學位是見惑已斷，思惑未斷。修行者在見道的當下，起無分別根本智，此時見惑頓斷，而思惑暫時不起，所以稱為「無倒」。當出定後入修道位時，隨一切分別現前，思惑亦現前，從思惑未斷而言，稱為「有倒」。「無倒有倒隨」是指從見道位入修道位，從根本無分別智起後得智。

無學位是「無倒無倒隨」，即見、思二惑一切煩惱斷盡。當三果聖人欲斷最微細的思惑時，再依定起觀，此時再起加行，可稱為三果向。當定中再起根本無分別智時，最微細的思惑被斷除，這時即成為見、思二惑永斷的無學位。當無學聖者從定中出時，後得智中亦不會有任何煩惱現起，這即是「無倒無倒隨」——於無倒中向於無倒。此階位即是五位中的究竟位。

## 二、大小差別

### 菩薩所修習 由所緣作意 證得殊勝故 與二乘差別

【釋頌】「菩薩所修習，由所緣、作意、證得殊勝故，與二乘差別」。菩薩的修行以所緣、作意和證得等三種殊勝，與二乘顯現出差別。

【釋義】菩薩勝於二乘的三種殊勝如下：

### 1、所緣不同

聲聞以自身為所緣而修對治，主要是觀照自己的貪瞋癡等，以斷自我煩惱，以達生死解脫為主。菩薩卻必須同時觀照自他身心，以自己和他人的身心為所緣。一方面要觀照自我的身心，捨離自我的煩惱；同時還要觀照其他眾生，讓其他眾生能離苦得樂。所以說大小乘的觀照所緣不同。

### 2、作意不同

二乘作意無常等行相，以斷我執，解脫生死為主。菩薩則以一切法空無所得觀照身心五蘊等，而對治我法二執。

### 3、證得不同

聲聞修四念住等道品，但為斷煩惱，解脫生死，離苦得樂。菩薩同樣修四念住等種種道品，但不單只為解脫生死，更是為了證得無住涅槃。菩薩觀一切法空，證無住涅槃，即能一方面不為生死所繫縛，另一方面又能不住於涅槃中，如此才能於長遠劫中廣度群生。當然大小乘有許多的不同，各大乘經論中廣說不盡，本論總結為三點，特別說明。

#### 第四節 小結

世親的註論對本品作了一個小結。四念處又稱為開覺修，指修行正覺的開始。四正斷又稱為損減修，即損滅惡法令善法增。四神足又稱為瑩飾修，瑩飾是莊嚴殊勝之義，修行已進入止觀相應的階段，所以稱為瑩飾。五根又稱為鄰近修，因為決擇分已鄰近見道。五力又稱為證入修，因為已經見道故稱為證入。八正道又稱為增勝修，無漏善法增勝之意。凡夫位的修行又稱為初位修，有學是中位修，無學是後位修。聲聞是有上修，因為其上還有更殊勝的修行法。菩薩道是無上修，從修行而言，已是最殊勝的。



## 第五章 修分位（辯修分位品第五）

### 第一節 十八位

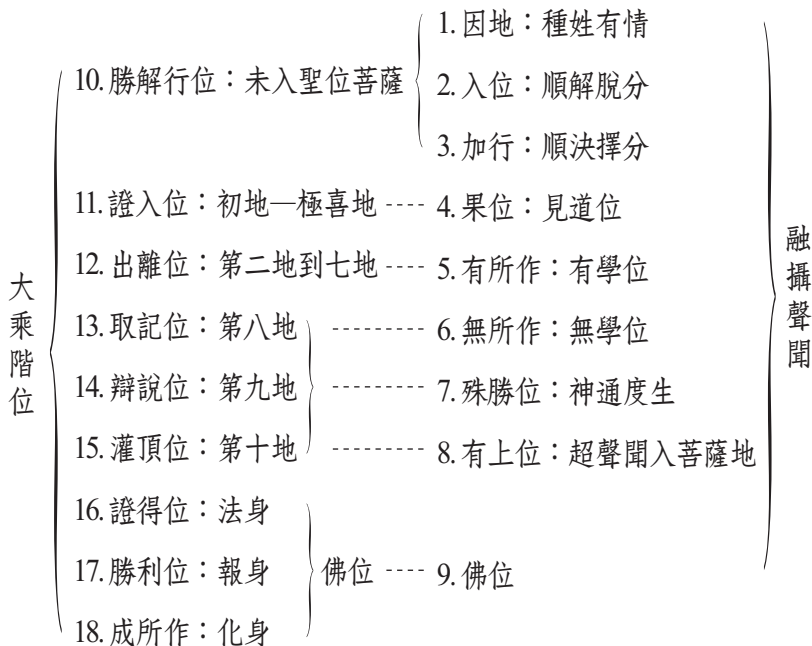
所說修對治 分位有十八 謂因入行果 作無作殊勝  
上無上解行 入出離記說 灌頂及證得 勝利成所作

【釋頌】「所說修對治，分位有十八：因、入、行、果、作、無作、殊勝、上、無上、解行、入、出離、記、說、灌頂及證得，勝利、成所作」。從凡夫發心起修到成佛，本論總歸為十八個分位如下：

1、因位，2、入位，3、加行位，4、果位，5、有所作位，6、無所作位，7、殊勝位，8、有上位，9、無上位，10、勝解行位，11、證入位，12、出離位，13、取記位，14、辯說位，15、灌頂位，16、證得位，17、勝利位，18、成所作位。

【釋義】本論所說的十八位，並非完全是十八個次第的階位，實際上含有雙重階位於其中。從第一到第九位，為含攝聲聞乘的階位，可說是從大乘的立場，融合了阿毘達磨的修行次第所安立。從第十到十八位是為純大乘菩薩階位，這完全是依大乘經論所安立的。第十六、十七、十八，分別指佛的法、報、化三身，是同時有的，而非次第先後。此外，這兩重十八位可以相應對照，如圖 5-1。

圖 5-1



### 一、融攝聲聞

首先在第一組——融攝聲聞乘的階位中，第一位是因地，因地指的是種姓。種姓說是唯識學菩薩道的特色，即修行成果的潛在因素，唯識學派以本有的種子來解說。<sup>1</sup>

<sup>1</sup>《瑜伽師地論》「本地分：菩薩地」『種姓品』：「云何種姓，謂略有二種：一本性住種姓，二習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓。此中義意二種皆取。又此種姓亦名種子亦名為界亦名為性」（T30, 478b）。

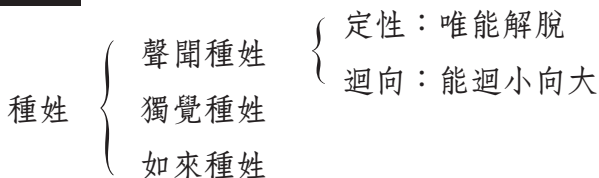
依據《解深密經》，有三種根本種姓，即聲聞、獨覺和如來等三種種姓。其中聲聞種姓又可分為定性與迴小向大兩種。<sup>2</sup> 其中如來種姓也可說為菩薩種姓，這一類眾生從本以來即具有無上菩提種子，只要加以誘發便能發大心，修菩薩道。

如來種姓發起菩提心、修菩薩道，其所修的菩薩道次第即是以上表第二組「大乘階位」而修，這是純大乘道。獨覺種姓則唯能於無佛世自證成獨覺。定性聲聞則唯能修解脫道，究竟位為阿羅漢，終入涅槃。而迴向聲聞則雖是偏於聲聞種姓，但卻也潛藏無上菩提種子，只要經由佛陀的導引，即能迴小向大。上表的第一組成佛之道即是特為這一類種姓所安立。也即是在無學位後，再迴小向大，即能入於菩薩地。無學位因見思二惑已斷盡，所以從煩惱障的斷除來說，等同於八地菩薩。

因地之後從第二位的順解脫分到第八的超勝位已於上章大致說明。第九的佛位以下當述。如圖 5-2。

<sup>2</sup> 詳見《解深密經》「無自性相品」(T16, 694c) 以下說明。又《瑜伽師地論》有四種種姓說，見「本地分：菩薩地」『成熟品』：「云何所成熟補特伽羅？謂所成熟補特伽羅略有四種：一者住聲聞種姓，於聲聞乘應可成熟補特伽羅。二者住獨覺種姓，於獨覺乘應可成熟補特伽羅。三者住佛種姓，於無上乘應可成熟補特伽羅。四者住無種姓，於住善趣應可成熟補特伽羅。諸佛菩薩於此四事，應當成熟如是四種補特伽羅，是名所成熟補特伽羅」(T30, 496c)。

圖 5-2



## 二、大乘階位

### (一) 勝解行位

本論對大乘階位只有簡要提及，今依其他唯識經論作概述。「勝解行位」是未入聖位前的菩薩。依本論所說，可分為因地、順解脫分和順決擇分等三位。其重點如上一章所說，此不再重述。

### (二) 證入位

是指初地菩薩。初地菩薩初獲得聖性，證得二空真如，能真正自利利他，生極大歡喜，所以稱為極喜地。初地配合布施波羅蜜修行。布施以無貪及其所引起的三業為特性，含攝財施、法施和無畏施三種。極喜地斷異生性障，即斷煩惱和所知二障分別起的種子。異生是異熟所生，即是凡夫之意，以分別二障種子為性，斷此二障即入聖位。若是二乘則斷煩惱障，不斷所知障。初地所證真如稱為遍行真如，即二空所顯真如，是真如的最普遍定義與特性。

### (三) 出離位

指二地到七地。第二離垢地。二地的特性是俱備淨戒，遠離能起微細毀犯煩惱垢，所以稱為離垢。入二地後，修習戒波羅蜜，令其圓滿。戒波羅蜜包括律儀戒、攝善法戒和饒益有情戒等三種，並以受學菩薩戒時的三業為其特性。入二地時斷邪行障，邪行障能障礙菩薩入二地，邪行障一斷就能登二地。邪行障是俱生所知障的一分，包括微細誤犯愚和種種業趣愚，種種業趣愚是由微細誤犯愚所引起的三業違犯。例如一般人常會在不經意下踩死昆蟲，<sup>3</sup> 這雖不會造成業果，但以菩薩道而言終究不圓滿，這即是此兩種愚癡所致。這一些無心的行為，在初地仍會現行，斷除後即能入二地。二地所證的真如稱為最勝真如，證二地時，不再依有情身而誤犯三業，得最勝清淨，故名之。

第三地為發光地。三地依定力成就對佛法具有持而  
不失的能力，發無邊智慧妙光，故稱之為發光地。三地修  
忍波羅蜜，包括三種：

#### 1、耐怨害忍，即能忍受其他有情的怨害。

<sup>3</sup> 智旭《成唯識論觀心》卷九：「問曰：『所起悞犯三業，何亦名愚？』釋曰：『起業而不了知業性，故名為愚，由所知一分愚故，起悞犯業。由不了業趣愚故，不能當下即復清淨。』問曰：『聲聞初果，鋤地即得蟲離四寸，今菩薩二地，方得極淨尸羅，不幾與初果齊耶？』答曰：『蟲離四寸，是道共戒力，於諸性罪不復悞犯。若遮罪中微細悞犯，雖阿羅漢亦未全免，故知二地境界甚深。』」(X51, 435a)。

- 2、安受苦忍，能忍受內心的煎熬和外來環境的各種苦。
- 3、諦察法忍，這裏的忍是深刻認識之意，即對佛法能有深入真實的認識。三地斷闇鈍障，闇鈍障也是俱生所知障的一分，就是對所聞思修法各種法門的忘失，以定力總持對治之後入於三地。三地證勝流真如，由真如等流而出的教法，於一切最為殊勝，由對此教法的聞思修能得真如。

第四地稱為燄慧地。修習三十七菩提分法，生起智慧火燄，像火燒柴一樣，能焚燒剩餘的煩惱障——思惑，所以稱為燄慧。四地修精進波羅蜜，有三種：

- 1、被甲精進，發大菩提心誓願，勇猛精進。
- 2、攝善精進，發願後，進而精進修一切善法
- 3、利樂精進，修一切善法目的是為利樂一切有情。

四地斷微細煩惱現行障。微細煩惱現行障是第六識的俱生身見，從障礙菩薩入四地而言，也可說是俱生所知障的一分。勤修三十七道品，斷此第六識相應俱生身見，即可入四地。四地證無攝受真如，此真如從遠離我執等所依、所取、無所繫所顯。

第五地是極難勝地。真諦智與世俗智是互違的。一個無分別，一個有分別；一個不緣名相，一個緣名相。這二者不易結合，所以初地到四地，都是有真智時無俗智，有

俗智時無真智。要二智並觀，融然一味，是很困難的。唯登於五地的菩薩，能二智並觀二諦，合此難合的二智令它一起作用，這是極難能可貴的，所以叫極難勝地。這是真俗二諦智融合的開始。五地修靜慮波羅蜜，有三種：

- 1、安住靜慮，即是修定。
- 2、引發靜慮，即依根本定引發神通。
- 3、辦事靜慮，依神通成辦利益一切有情事業。

第五地斷下乘般涅槃障。下乘即是所謂的二乘，二乘人急斷生死得涅槃，不知生死即涅槃的道理，不能真俗並觀。當菩薩開始能真俗並觀時，即能遠離這下乘般涅槃障，證類無別真如，入於五地。類無別真如，即一切法本自寂滅，究竟涅槃，本無差別。

第六是現前地。六地菩薩觀察十二緣起智（加行智）為所依，能令般若波羅蜜多的無分別智現前，親證緣起即空的如性，通達諸法緣起，離一切染淨相，所以叫現前地。這也就是說真俗二諦智的融合更加成熟。第六地修般若波羅蜜，使其更圓滿。般若波羅蜜有三種，即：1、生空無分別慧（眾生空）。2、法空無分別慧。3、俱空無分別慧。

第六地斷粗相現行障。菩薩觀十二因緣的流轉是雜染的，還滅是清淨的，這是染淨差別即是粗相。菩薩修緣起智，證染淨無二相，證無染淨真如，即能遠離粗相現行障入於六地。

第七是遠行地。七地菩薩真俗二智平衡觀察，可以不需加強有力的功用，到達了有功用行最後邊際。過此入八地，就是無功用行。因此，這第七地是有功用行與無功用行的分界線，同時也因為它是在功用行的最後邊際，所以叫遠行地。第七地修方便善巧波羅蜜，菩薩在獲得般若波羅蜜後，以般若起用而行方便善巧。方便善巧有兩種：

- 1、回向方便善巧：是回向前六地一切功德於眾生，與眾生共享。
- 2、拔濟方便善巧：方便善巧救渡一切眾生。第七地斷細相現行障。

第六地雖斷有流轉和還滅的粗相，但仍有生滅的細相未斷，這生滅細相也會導致對如來種種教法的微細取著。斷此細相即能登七地。七地證法無差別真如，如來種種教法皆從真如流出，本質無有差別。

#### (四) 取記位

取記位是第八地。第八地受佛授記於未來某時必將成佛，所以稱為「取記」。菩薩入第八地時，無分別智（真諦智）已能不加任何功用的自然現前相續，因此一切煩惱障皆斷除不起。不加任何功用是為無功用，無分別智任運現前是為無相，煩惱障斷除是為無煩惱。第八地不為功用、有相、煩惱所動，故稱為不動。第八地修願波羅蜜，願有兩種：

- 1、求菩提願，就是四弘願的佛道無上誓願成。
- 2、利樂他願，就是眾生無邊誓願度。第八地斷無相中作加行障。所謂無相中作加行障，指的是無相觀不能任運而起。

菩薩前五地中有相觀多（後得智），無相觀少（根本智）；第六地有相觀少，無相觀多；第七地純無相觀，但卻要功用加行才能相續。遠離有功用行，無相觀能任運自然而起，達無相無功用行，即能登八地。八地菩薩證不增不減真如，真如離增減執，即不隨染淨而有增減。依此不增不減真如，通達諸法如幻不增不減，八地菩薩得二種自在，相自在和土自在。菩薩依如幻三昧，隨心所欲，可變現各種相貌，是相自在；能觀諸世界，變現各種國土，即是土自在。

#### （五）辯說位

這是第九地，以其辯才無礙，能教化眾生為特色。第九地得最勝無礙智，無礙智就是法、義、詞、辯的四無礙解。<sup>4</sup>得四無礙，能遍十方世界為一切有情善說妙法。無礙力說法，成就利他行，故叫善慧地。得智自在所依真如，即能得此無礙解。第九地修力波羅蜜，這有兩種：1、思

<sup>4</sup> 法無礙解指對佛法名相的了解無礙；義無礙解指對名相的複雜內容理解無礙；詞無礙解指能運用各種語言文字弘法無礙；辯無礙解指各種說法技巧、演講、辯論能力等，能決斷無礙。

擇力，是以智慧思惟理解、抉擇觀察；2、修習力，是實踐所思惟的諸法。這二力由思惟抉擇而實踐，本是通遍一切修行的，在此能令六種波羅蜜多無間斷的念念現行。第九地斷利他不欲行障。利他不欲行障不是不想利樂有情，而是指不能無功用、任運自然的去利樂眾生。若能斷此障而無功用的去利樂眾生，即能登九地。

#### (六) 灌頂位

此位為第十地，受佛灌頂，成為法王子，將替補佛位成佛，故稱為灌頂位。十地一般又稱為法雲地。這有三種意義：

- 1、得大法智，對一切法若真若俗，能在一念心中遍緣一切。這法智猶如大雲，一切功德猶如水，大雲的法智能含藏功德水，所以叫法雲。
- 2、譬如大雲，能覆如空廣大障。太空是廣大無量的，像眾生無始來的二障，法智如浮雲，可以覆蔽這如虛空一般廣大的二障，不使現前，所以叫法雲。
- 3、於諸法身能圓滿。如大雲可以降注淨水，充滿虛空，大法智能生出無量的殊勝功德，圓滿所證所依的法身，所以叫法雲。

#### (七) 佛位

本論以三位來說明佛的法、報、化三身。

- 1、證得位：證得位即是法身，即圓滿證得法性之意。這是一切如來的真實清淨法界，是受用身和變化身的所依，是轉藏識成為大圓鏡智而得。離一切相、寂然不動、絕諸戲論，卻又俱無邊際真實功德，是一切法的平等實性。這自性身在某些經論又稱為法身，是大功德法所依止的緣故。
- 2、勝利位：勝利位指受用身或報身，殊勝受用佛法利益之意。受用身可分兩種，自受用和他受用。
  - (1) 自受用身：這是如來自受用的法樂。指佛陀三大阿僧祇劫，修集無量資糧所起無邊真實功德、極其圓滿清淨、常遍的色身，是佛陀盡未來際相續受用的大法樂。
  - (2) 他受用身：這是度初地以上菩薩，令他人受益得法樂，所以稱他受用。如來由平等性智示現微妙淨功德身，住於淨土為住十地的諸大菩薩眾現佛身。由妙觀察智說法，轉正法輪，解決眾人的疑惑，讓菩薩們受用大乘法樂。
- 3、成所作位：成所作位是變化身，完成所應作之事——利樂一切眾生。一切如來由成所作智變現無量隨類化身，居淨土或穢土為未登地的菩薩、二乘、異生，應於所需，隨機應現神通說法，令各自得不同利益。

## 第二節 略說三位

### 應知法界中 略有三分位 不淨淨不淨 清淨隨所應

【釋頌】「應知法界中，略有三分位，不淨、淨不淨、清淨，隨所應」。從法界的立場說，修行的進程，隨其相應特性，可分為三大階段：不淨位、既淨又不淨位和清淨位。

【釋義】法界就是所謂的諸法真如。唯識學認為，真如是不生不滅的清淨法性，常住、遍一切處，是無為的無漏功德，所以在凡不滅在聖不增。真如法界本身雖不變，但在有情身上有在染與離染的差別。從真如在染與離染來說，可建立修行的三種位階：

- 1、不淨位：從因位到加行位，因為未斷任何煩惱，所以稱為不淨。這是真如在染位，雖有客塵所染，而自性清淨，又稱為自性真如。
- 2、淨不淨位：這是有學位。在二乘來說，有學包括見道到三果向；從大乘說，從初地到十地都是有學位。在這階段，行者已親證一分乃至多分的真如法界，即真如一分或多分出纏。從真如一分或多分出纏說，可說為清淨，但從未出染的部分說，可謂不淨，所以說為淨不淨位。

3、清淨位：這是從真如的完全離染清淨而說的。在聲聞即無學位，離煩惱障究竟；在大乘是佛位，離煩惱和所知二障究竟。

### 第三節 小結

#### **依前諸位中 所有差別相 隨所應建立 諸補特伽羅**

【釋頌】「依前諸位中，所有差別相，隨所應建立諸補特伽羅」。依以上所安立的種種修行階位，根據每個階位不同的特性，來建立不同修行程度的有情。

【釋義】「補特伽羅」(pudgala) 又譯為富特伽羅、弗伽羅、福伽羅，義譯為人、眾生、數取趣、眾數者等，可泛指一切有情眾生。大小乘修行階位的安立，各經論依其根據的不同，會有種種的不同，如阿含經、般若經、華嚴經、瑜伽師地論和本論等。其不外乎是要建立有情的修行進度，使其有一判斷和依據的標準。



## 第六章 得果品（辯得果品第六）

### 第一節 辯五果

**器說為異熟 力是彼增上 愛樂增長淨 如次即五果**

【釋頌】「器說為異熟，力是彼增上，愛樂、增長、淨，如次即五果」。果，即是一般所謂的五果。器是異熟果，力是增上果，愛樂是等流果，增長是士用果，淨是離繫果。

【釋義】本論說果，即是阿毘達磨所謂六因、四緣、五果中的五果。換句話說，本論所說的果，並非指一般所說的果位——如前所說的大小乘果位，而是從修行的因果上來談果。在阿毘達磨中，將因、緣、果分為六因、四緣和五果，依此來建立生死流轉和修行還滅的因果。從一個修行人來說，今生的修行成就得力於五果，五果分別是異果熟、增上果、等流果、士用果和離繫果。

- 1、根器是異熟果：「器」是根器之意，即與生俱來的善根。一個人今生能修行到何種程度，除了今生努力之外，還需要依靠過去累生累世累積下來的善根。過去生中造作的善惡，稱為異熟因，今生因緣成熟所受的報就稱為異熟果報。所以說與生而有的善根是過去善的異熟報。
- 2、力是增上果：過去的增上努力，而得今生的大福果，即是增上果。今生有能力修行伏斷煩惱，乃至能弘法

度生，都是由過去生中的增上努力而來，所以說修行弘法的能「力」是過去努力的增上果。

- 3、愛樂是等流果：「等流果」是由前相續流至後的意思，指因果性質同等。今生愛樂善法，願意修行，是由於過去生中對善法的好樂相續等流而來，所以說：「愛樂是等流果」。
- 4、增長是士用果：「士用」梵文 *purusa*，原是「人」之意，因為人能勞動，所以 *purusa* 就翻譯成「士用」。今生的善根和造作善的能力是由過去生的累積而來，但要令其增長，還是得不斷的努力修行。今世善根能夠增長是努力的結果，所以說為增長是士用果。
- 5、淨是離繫果：「淨」是清淨，從見道位開始，算是得一分真實清淨。「離繫」是離煩惱之繫縛，「離繫果」由智慧斷煩惱所得離煩惱之無漏果。清淨從離染說，從得果而言，即是離繫果。

【附論】以下就《俱舍論》所說，說明六因、四緣和五果。先說六因：

#### 1、能作因

對於某法生起不予障礙的其他一切法，稱為「能作因」。「能作因」又可稱做「增上緣」，這是最普遍的定義。比如你要學佛，如果你的家人不阻止反對你，他們就是你學佛的「能作因」。

「能作因」分為兩種：與力能作因和不障能作因。以不障礙作為能作因就稱為不障能作因。與力能作因就是對某法的生起有正面的幫助作用，而不單只是不障礙其生起。還是以學佛為例，如果你的家人不僅不阻止反對你學佛，還鼓勵支持你學佛，他們就是你學佛的「與力能作因」。

## 2、俱有因

是指空間上的因果關係，因為其因果同時存在，所以稱為「俱有因」，即因果俱有之意。「俱有因」有兩種：一個是「互為因果」，另一個稱做「同成一果」。

「同成一果」是指幾個因共同成就一個結果，並且因果同時存在。比如兩根手指一捏肉，就會感覺到疼，就是兩根手指為因同成一果——肉疼。並且因果同時存在，即唯有捏時才會疼，手一放就不疼了。經論上亦用三足鼎立為例來說明，古代的三足鼎必依其三足才能站立，鼎的三足共成同一果——鼎，並且三足和鼎同時存在。

「互為因果」就是因和果之間是相互為因相互為果的關係。經論中舉了一個三杖互依的例子。以前士兵操課休息時，都是將三支槍相依靠在一起，三枝槍相互依靠頂住而不會倒。這三枝槍就是互為因果的「俱有因」。在唯識學中，人的第八識和前七轉識互為因果同時存在，也可說是「俱有因」。我們的色身和內在的精神體也是互為因

果同時存在的。色身必靠精神體的執持才能生存，同時精神體也要依托色身才能存在作用。

### 3、同類因

在時間的相續上，法的因果性質相同或類似，稱做「同類因」。唯有過去與現在的法有「同類因」，未來法未生沒有因，所以也沒有「同類因」。比如前剎那的眼識引生後剎那的眼識，前後剎那都為眼識，前後因果性質相同，所以是「同類因」。再如打坐入定時，前剎那的定心所引生後剎那定心所，前後心所都為定心所，也是「同類因」。

### 4、相應因

相應是指心心所法相應，是精神現象的空間因果關係，專指相應心心所法的關係。「相應因」是針對心心所法的相應而立的，也可說是精神作用上的「俱有因」。心心所法以平等相應而能同作一事，更相互為因果。就同作一事而言，心王心所必須同時存在，才能完成一件事情。就互為因果而言，心王心所要相互依賴，因為心王不能單獨作用，必須有心所才能作用；同樣少了心王，心所也必定不存在。心心所的相應有“五事平等”，即所依（根）、所緣（所認識的對象）、行相（腦中攝取所緣後映現於心中的相）、時（同時作用）、事平等（共成一事）。“五事平等”顯示了「相應因」的特性。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 參考筆者《俱舍精要》，74

## 5、遍行因

屬於「同類因」的一種，專用於煩惱，是指前剎那煩惱引生後剎那煩惱。「遍行因」有十一類：苦諦中的身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見、疑、無明等七種<sup>2</sup>，以及集諦中邪見、見取見、疑和無明等四種。此十一類煩惱是各種煩惱中最主要的，能遍引其他煩惱，所以稱為「遍行因」。

## 6、異熟因

「異熟因」是指善惡的行為。業感因果論中，必須要有善惡的發心去造作才會有業力的存在。業力在適當的因緣條件成熟後感得相應的果報，這果報就稱為「異熟果」，而造成「異熟果」的善惡行為就稱為「異熟因」。「異熟」是就業報因果而特立的，所以「業報」又常稱為「業異熟報」。「異熟因果」的意義在下面的「異熟果」中會再做詳細說明。

再說四緣：四緣是因緣、等無間緣、所緣緣和增上緣。因和緣的差別，大體上說，因是形成結果的主要原因（不可或缺的），緣是促成結果的輔助條件或次要原因（不具決定性）。很多時候因和緣是可以互通的，因為現實生活中因與緣有時候很難有絕對的界限。佛教講緣起，緣起法就是指各種條件的相依相待相互攝持，因此因和緣也只能做原則性的定義。

<sup>2</sup> 參考筆者《俱舍精要》，201

## 1、因緣

以因為緣稱為因緣。緣本是事物生起的輔助條件，以主因做為事物生起的條件之一就稱為「因緣」。比如衣服和布料，布料當然可以說是衣服的主因，但決定能否成為一件衣服不單只是布料而已，設計、剪裁、縫紉等都是決定性因素。在這種情況下，布料也只是不可或缺的條件之一，因此我們可說布料是衣服的因緣。再比如煩惱既是業報的因又是業報的緣，因為依煩惱造業，業又依煩惱而潤發。在上述六因中，除了能作因以外，其他五因都是因緣。因緣在唯識學中又稱為「親因緣」，是指阿賴耶識裡的“種子”，“種子”是一切法的根本主因。

## 2、等無間緣

「等無間緣」是特為心心所法的生起而立的。剎那滅的心心所法對後起的心心所法有開導、開闢、引生的作用，這前剎那滅的心心所法就成為下一剎那生起之心心所法的「等無間緣」。前後剎那無間隔，無其他心心所插入間隔，故稱為“無間”；前後心體相等一類，稱為「等」。由此可見，「等無間緣」也必定是「同類因」。比如在眼識的剎那生滅相續中，前剎那滅去的眼識在滅去的當下具有引生下剎那眼識的功能，這前剎那滅去的眼識即成為下一剎那眼識生起的「等無間緣」。

### 3、所緣緣

所緣是指心認識的對象，以心認識的對象作為心識生起的條件，這個對象即稱為「所緣緣」。「所緣緣」的第二個「緣」字是條件的意思。「所緣緣」也是針對心心所法生起而立的。比如眼睛需要有東西可看，眼識才會生起。雖然眼識的生起需要許多條件，如眼根、距離、燈光、等無間緣等，但是最重要的還是要有所緣的對象，即眼識的「所緣緣」。

### 4、增上緣

論上說：「增上即能作」，「增上緣」即是前面所說的「能作因」，是法生起的輔助條件。「增上緣」也分兩種：「與力增上緣」和「不障增上緣」。一個是給予輔助的條件，一個是不障礙生起。「增上緣」雖有兩種，但多以「與力增上緣」為主。如上面提到眼識生起時，眼根、光、距離等等都是眼識的「與力增上緣」。

最後說五果：這也即是本論所說的五果。

- 1、增上果：「增上果」對應於「能作因」，是「能作因」之果。由與力和不障為因所產生的果，稱做「增上果」。
- 2、士用果：「士用」梵文 purusa，原是「人」之意，因為人能勞動，所以 purusa 就翻譯成「士用」，有主動造作的意思。由造作力量所產生的果，就稱做「士用果」。

「士用果」為「俱有因」和「相應因」特有之果。凡是由心心所引發的造作之事，其結果即為「士用果」。如行業的造作，發善惡心而有身口意業，其業力和業報都可說是「士用果」。再如修行而得的聞、思、修慧等，也是「士用果」。「士用果」也通「能作因」，但只通「與力能作因」而不通「不障能作因」，因為「不障能作因」無有真實的造作。

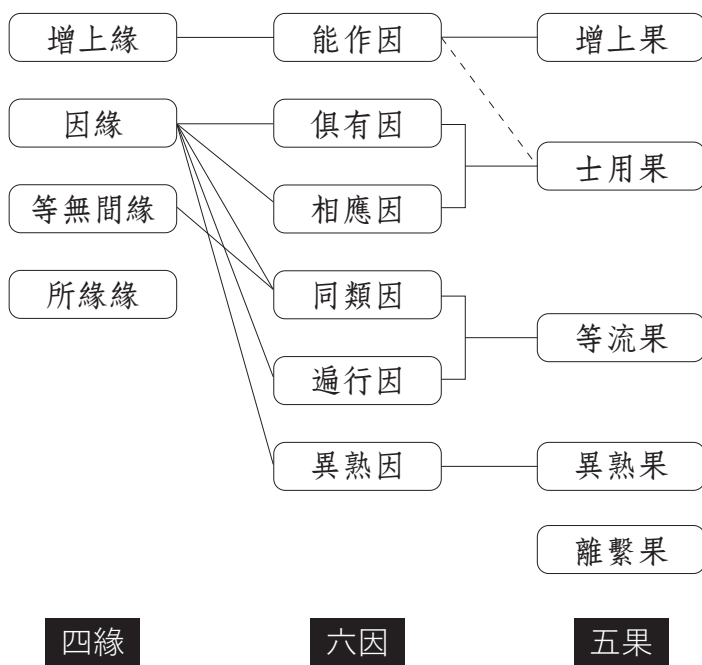
- 3、等流果：「等流果」是由前相續流至後的意思，指因果性質同等，是由「同類因」和「遍行因」所牽引之果。如善心所前後等流，前剎那善心所為「同類因」，後剎那善心所即為「等流果」。再如眼識前後剎那相續等流，前為「同類因」，後為「等流果」。「遍行因」所引之果亦為「等流果」。前念煩惱引生後念煩惱，前為「遍行因」，後即為「等流果」。
- 4、異熟果：由行業所感得的業報就稱作「異熟果」，其因即是「異熟因」。以煩惱造業，就會有業力存在，因緣成熟後所產生的業報，就稱做「異熟果」。我們的身心是依過去的業力而感得的業報體，稱為「異熟果報體」。異熟有三種含義：異時而熟、異類而熟和變異而熟。
  - (1) 異時而熟：指造業和受報不會同時發生，兩者間必有時間的間隔。一般造業後，必定要經過一段時間，業力成熟才會受報。

- (2) 異類而熟：指因與果不同類，因有善惡性，果是無記性的，但唯能依可樂不可樂來分。換句話說，我們造作的時候有善惡性，業力也有善惡，但業報沒有善惡。「異熟果」雖由善惡行為所引生，但其本身性質是無覆無記性的。與上面所說的其他因果不同，「異熟果」是業力招感的果報體，不是心心所法，所以不與煩惱相應，也就沒有善惡性了。比如說我們以過去的業力而感，生得的這個身體，它本身沒有善惡的性質，也不與煩惱相應，與煩惱相應的是心心所法而非果報體。所以「異熟果」是無覆無記的。「異熟果報體」的可樂非可樂只能由客觀的苦樂標準來判斷，而不能用主觀的心態來評斷。比如由過去善業所感得之樂報，生下來是天道眾生，福報極大，享盡快樂。就客觀而言，這當然是可樂之報。相反的，如果受的是地獄之報或餓鬼之報，唯有受苦，當然就是非可樂之報。
- (3) 變異而熟：我們造業之後一直到受報，中間的這段時間，業力就像種子一樣，並不是靜止不動的，而是一直在轉變之中。業力受報前一直在轉變成熟中，這就稱做「變異而熟」。就好像果樹的種子，種下去之後一直到開花結果，其中間是在不斷的變化成長的。
- 5、離繫果：「離繫果」是由智慧斷煩惱所得的無漏果，即「擇滅無為」。嚴格來說，「離繫果」並非真是果，

它只是斷除煩惱後所到達的境界。雖然由智慧斷煩惱所得，但並非是由智慧所生，只是相對的安立果，是非果之果。從初果到阿羅漢都是「離繫果」。因為是以智慧而除滅煩惱，所以也是指「擇滅無為」，而無為法自然無因果可言了。

以上是說一切有部因果論的六因四緣五果的簡單介紹。圖 6-1 是因緣果的對應關係。

圖 6-1



## 第二節 說餘果

### 復略說餘果 後後初數習 究竟順障滅 離勝上無上

【釋頌】「復略說餘果：後後、初、數習、究竟、順、障滅、離、勝、上、無上」。再從另外的分判來說，可分為十果，謂：後後果、最初果、數習果、究竟果、隨順果、障滅果、離繫果、殊勝果、有上果、無上果。

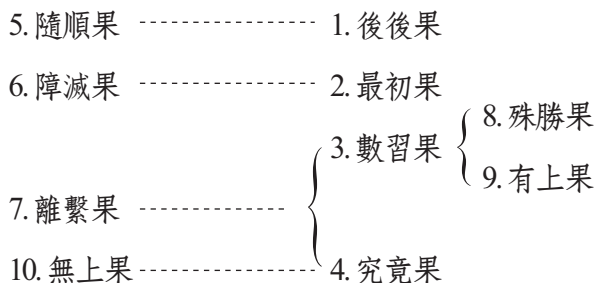
【釋義】這十種果含有雙重位次在其中，而這雙重位次是可相含相攝的。十果分別解說如下：

- 1、後後果：後後果是指根本因，根本因能引發未來種種階位的勝果，由因說果，所以稱為後後果。「後後」梵文是 *uttara-utara*，有越來越殊勝之義，指未來越發殊勝之果。而根本因就是前一章所說的種姓，由種姓而發菩提心，即能引發後後殊勝果。
- 2、最初果：指最初證出世間法，即是大小乘的見道位。從資糧位和加行位來說，這見道位即是果。從出世間法的修證說，這是最初果。
- 3、數習果：「數習」梵文是 *abhyāsa*，又常譯為串習，是不斷重複造作之意。「數習果」是不斷修習而分證重重果位的意思，即是有學位，大乘是二地到七地。在見道之後，菩薩要不斷的修習、並分證各階位。從後後所證相對前於前前的努力而說，即數習果。

- 4、究竟果：小乘即無學位，大乘即是佛位。
- 5、隨順果：即第一的後後果。「隨順」是指次第的意思，這是說後後果是有次第的，是漸次而得的。
- 6、障滅果：即是最初果，從滅障——即斷三結而說為障滅果。
- 7、離繫果：包括第三數習果和第四究竟果。從有學位到無學位的漸次離繫到究竟離繫來說，稱為離繫果。
- 8、殊勝果：指神通等殊勝功德。
- 9、有上果：指菩薩各地，以超出二乘但未成佛的階段。
- 10、無上果：即佛果。

這十種果中，從一到四是第一重階位，從第五到第十是第二重階位，其相攝如圖 6-2。

圖 6-2



## 第七章 無上乘品（辯無上乘品第七）

### 第一節 總說三無上

#### 總由三無上 說為無上乘 謂正行所緣 及修證無上

【釋頌】「總由三無上，說為無上乘，謂：正行、所緣及修證無上」。整體來說，由正行、所緣和修證等三種無上來說明所謂的無上乘——大乘。

【釋義】前面幾章的修對治、分位和得果等，偏重以含攝聲聞來說明與討論，這裏的無上乘是純以大乘的內容來說明，所以稱為無上乘——大乘。本論分正行、所緣和修證等三種無上來談大乘，也可說是大乘的行、境、果。

#### 圖 7-1

無上乘 { 行：正行無上一六種正行：  
最勝、作意、隨法、離二邊、差別、無差別  
境：所緣無上一以真如為總相的十二種所緣  
果：修證無上一十種修證

## 第二節 正行無上

### 一、總說六正行

**正行有六種 謂最勝作意 隨法離二邊 差別無差別**

【釋頌】「正行有六種，謂：最勝、作意、隨法、離二邊、差別、無差別」。大乘正行有六種，即最勝、作意、隨法、離二邊、差別、無差別等。

【釋義】「正行」即是修行的意思，純大乘的修行可分為六種，即最勝、作意、隨法、離二邊、差別、無差別等。而這六類無外乎都是十波羅蜜的隨修差別。以下逐一說明。

#### 圖 7-2

菩薩正行

最勝正行：十二正行，十波羅蜜

作意正行：三慧，十法

隨法正行：無散亂—修定，無顛倒—修慧

離二邊正行：離各種迷謬—十四種兩邊

差別正行：十波羅蜜的增上修

無差別正行：十波羅蜜的通修

## 二、最勝正行

### (一) 十二正行

**最勝有十二 謂廣大長時 依處及無盡 無間無難性  
自在攝發起 得等流究竟 由斯說十度 名波羅蜜多**

【釋頌】「最勝有十二，謂：廣大、長時、依處及無盡，無間、無難性、自在、攝、發起、得、等流、究竟，由斯說十度，名波羅蜜多」。十二種最勝分別是：廣大、長時、依處、無盡，無間、無難性、自在、攝受、發起、至得、等流、究竟等。由這十二種最勝來說明十波羅蜜的修行。

【釋義】大乘的根本正行是十波羅蜜，大乘行者修十波羅蜜時，必依這十二種原則來修習，才能稱為波羅蜜。

- 1、廣大最勝：這是指志向廣大，即不以世間福樂為目標，而是以無上菩提為目標，發起度一切有情的悲心。這可說是菩提的發起，依此為總目標來修十波羅蜜。
- 2、長時最勝：為度一切眾生，菩薩必須長時間度化，以累積無量福德智慧，一般來說是三大阿僧祇劫。
- 3、依處最勝：「依處」梵文 *adhikāra*，有主掌、支配、統治等義，但也有處所、依處、所根據之（因）等。這裏的「依處」可理解為菩薩為何要修十波羅蜜，或修十波羅蜜的依因。論說依處是普為利樂一切有情，即是說菩薩為利樂一切有情而修十度，這即是一般所說的大悲心。

- 4、無盡最勝：迴向無上正等菩提無有窮盡，這即是所常說的發無上菩提心。這是強調在菩提發起後，要不斷的保持著無上菩提心而不退。
- 5、無間最勝：此處「無間」的梵文是 *nairantarya*，有持續、無間斷等意，指菩薩要能無間斷的實踐十波羅蜜。論上解說菩薩之所以能無累、無間斷的實踐，是因為能勝解自他平等之諦理，這即是般若無所得之智慧。有所得，就會有自他的分別，就會有疲憊而無法長期無間斷的持續。有無所得的自他平等智慧，自然能任運實踐十波羅蜜，讓其盡速圓滿。
- 6、無難最勝：即所謂的隨喜功德。「無難」(*akṛcchra*)可理解為做事無障礙。這是說對其他眾生在實行布施等十波羅蜜時，能隨喜其功德，這樣對自己十波羅蜜的功德能無障礙的快速圓滿。
- 7、自在最勝：這裏是說依定的力量而得神通自在，指菩薩所修的定。大乘經中常以首楞嚴、虛空藏等三昧來代表大乘三昧。首楞嚴伽摩譯作健行，就是平常說的首楞嚴大定，這定的境界很高，是十地菩薩所修的。虛空藏也是一種定名，在如虛空的法性中，能含攝一切功德，所以叫虛空藏。<sup>1</sup>

<sup>1</sup>智周《大乘法苑義林》：「楞伽初斷我見已，故貪等不生，除密約四者，即虛空藏三昧也。得此三昧，包含萬德，欲以虛空含藏一切」(X55, 184c)。

- 8、攝受最勝：指一切善行為無分別智所攝受，為無分別智所攝受的一切善行，都能轉成波羅蜜——極清淨。無分別智即無所得的般若波羅蜜，可分為加行、根本和後得。加行指定中作觀的四加行位，根本是見道位，後得是出見道位後。這裏的無分別智應是指加行位。上述第五無間最勝，是以勝解自他平等為主，即聞思慧為主，這裏則指加行位的修慧。
- 9、發起最勝：發起最勝是在勝解行地的上品忍位中，即四加行的上品忍位。四加行中，煖、頂二位是對名、義、自性、分別等四事作「唯識無境」的觀察，對「唯識無境」的決定智還未生起。加行位的第三位，名為印順忍，就是順乎諸法的諦實性，而忍可於心的如實智。或說印可前煖頂位的所取空(境空)，而順於後的能取空(識空)，認可境識俱空名忍。於此位中，由四如實遍智悟入唯識無境，通達遍計所執相無自性，但還沒有證圓成實的勝義無自性。忍位又可分為下忍、中忍、上忍三位。前煖頂二位觀察所取空，下忍位起時印可前所取境空，中忍位進一步觀察能取心也不可得，上忍位起時印可能取空。從上忍位進到世第一法，在世第一法中雙印二空，但還帶有二空相，所以尚未證唯識實性。接下來的世第一法只有一剎那，從上品忍位無間的引起，就一剎那中遣除二空相，無間的證入見道。<sup>2</sup>

<sup>2</sup> 參見筆者《成唯識論摘要》，174。

- 10、至得最勝：這是菩薩初地——歡喜地。初得聖位，故稱為至得。
- 11、等流最勝：從二地到九地。從初地起證得法性一分，而後各地分證法性，所證皆是同等法性，故稱為等流。
- 12、究竟最勝：第十地及佛地，這是指十波羅蜜圓滿位，佛和十地菩薩都得十波羅蜜圓滿。

以上十二正行，從初發心到成佛，都是以十波羅蜜的實踐為主。

## (二) 十波羅蜜

**十波羅蜜多 謂施戒安忍 精進定般若 方便願力智  
饒益不害受 增德能入脫 無盡常起定 受用成熟他**

【釋頌】「十波羅蜜多，謂：施、戒、安忍、精進、定、般若、方便、願、力、智。饒益、不害、受、增德、能入、脫、無盡、常起、決定轉、成熟他」。十波羅蜜依次是布施、持戒、安忍、精進、定、般若、方便、願、力、智等。其各自的作用分別是饒益有情、不害有情、忍受有情、增長功德、能令有情契入正法、解脫有情、得無盡功德、善行常起、決定受用、成熟一切有情。

【釋義】本段說明十波羅蜜的名稱和作用，其作用多是從利樂有情的角度來說的。十波羅蜜分別是布施、持戒、安忍、精進、禪、般若、方便、願、力、智等，在唯識學的其他經論中，十波羅蜜是配合菩薩十地偏重而修的

（本論以下也會提及）。十波羅蜜各自的主要作用分別是：

### 1、饒益有情

布施波羅蜜的主要作用是饒益有情。布施大體而言，可以從兩方面來談，從自利上說，培養捨心。自己對於該項物資等，要有捨心——犧牲心，捨去自己的慳貪。另一方面更重要的是利他。布施給人（或畜生等），要使他（它）得到利益。所以布施的定義是：甘心樂意的，犧牲自己的福樂來成就其他有情的福樂。布施的真精神，就是損己利人。無外乎利他為先的大乘法，布施功德有著重要的價值。

### 2、不害有情

持戒的利他作用是不損害眾生。止惡行善，達到自心的清淨，為佛法的宗要，所以比施捨身外物更殊勝的，就是戒了。戒是從克制自己的私欲中，達到世間能和樂善生的德行，就是從克己以利他的。如持不盜戒，不是今日不盜，明日不盜，也不只是不盜張姓、王姓，而是從此以後，不盜取一切人、一切眾生的資具。所以持不盜戒，是對一切人，一切眾生的資財，給予安全不侵害的保障。如不邪淫，不是限定某些人，而是從此以後，對一切異性，決不以誘惑、強暴等手段，為了滿足自己的私欲，而破壞其貞操，破壞其家庭的和好。所以，佛讚五戒為『五大施』，這種利他功德，實在比一般布施更大，更有高尚的價值。

### 3、安忍有情

持戒是不主動的去傷害有情，安忍是能夠深忍其他有情對自己的傷害，不起瞋害、加以報復，或乃至放棄對有情的度化。對於佛教所說的安忍，一般人以為就是打不還手，罵不還口，用意志力去忍受別人不合理對待。依這樣的方式來理解佛教所說的安忍並不完全正確。其實佛教所說的忍，是深刻的了解及認識，是智慧的異稱，並非一般大眾說的「忍耐」。平時正確深刻的學習了解諸法的緣起性，培養理性的思考和對人的悲心。當面對人事上惡意或不合理的對待時，能正確觀察事物產生的因緣及法性，生起真實的心量去理解和包容。如此即能不為情緒所影響的狀況下，以正確的態度去面對，徹底的以智導情。這才是佛教說安忍的真意。

### 4、增長功德

精進能增長各種善法功德。三種精進如第五章所說。

### 5、令有情契入正法

本論說菩薩依定引發各種神通，依神通可用種種方法來度化種種不同眾生，引導契入正法。禪波羅蜜細節如第五章所說。

### 6、度脫眾生

這是般若波羅蜜的作用。《大智度論》說「佛法大海，

信為能入，智為能度」，唯有般若能度眾生出離生死苦海。從十種波羅蜜多來說，第六般若波羅蜜多，重在實智，以後還有方便，願，力，智——四波羅蜜多，都是般若的方便妙用。所以，如果是依六波羅蜜多來說，那後四波羅蜜多，就攝在般若中了。

### 7、得無盡功德

修方便波羅蜜能得無盡功德。如第五章所說，方便善巧有兩種：(1) 回向方便善巧：是回向前六地一切功德於眾生，與眾生共享。(2) 拔濟方便善巧：方便善巧救渡一切眾生。從回迴方便來說，因為能將前六波羅的所修功德迴向於一切眾生，所以能得無量無盡功德。

### 8、善行常起

修願波羅蜜能令善行常起。如第五章所說，願波羅蜜有兩種願：(1) 求菩提願，就是四弘願的佛道無上誓願成；(2) 利樂他願，就是眾生無邊誓願度。從利樂願說，由於菩薩從長久來常發願利樂一切眾生，所以能令善行常起。

### 9、決定轉

由力波羅蜜能令六度任運(決定)現起。力有兩種：(1) 思擇力，是以智慧思惟理解、抉擇觀察；(2) 修習力，是實踐所思惟的諸法。由思惟抉擇而實踐二力，能斷利他不欲行障，所以令六種波羅蜜多無間斷的念念現行。「利

他不欲行障」不是不想利樂有情，而是指不能無功用、任運自然的去利樂眾生。

### 10、成熟一切有情

修智波羅蜜多能成熟一切有情。智波羅蜜有兩種：(1) 受用法樂智：是在一切修行中，自己能受用到法樂，這是自利。(2) 成熟有情智：這是能觀察有情根性，以六度去成熟有情，這是利他。

以上是以十二正行為方法去實踐十波羅蜜。

## 三、作意正行

### (一) 三慧

**菩薩以三慧 恒思惟大乘 如所施設法  
名作意正行 此增長善界 入義及事成**

【釋頌】「菩薩以三慧，恒思惟大乘，如所施設法，名作意正行。此增長善界、入義及事成」。菩薩以聞、思、修等三慧，常恒不斷念念於大乘，以上述所施設的十波羅蜜等去實踐，就稱為作意正行。聞慧可增長善法，思慧可入法義，修慧可完成修行事。

【釋義】作意正行的「作意」梵文是 manaskāra，manas 是「意」，佛教常用以表達心的思惟作用。kāra 有「作」、「運作」、「起動」、「行動」等意，跟「業」(karma) 同一字根。manaskāra 可解釋為「專注」、「投入」、「集中」

等意義。作意正行並非離上述十波羅蜜別有其他正行，而是說菩薩必須心心念念、時時刻刻都要專注思惟正行——十波羅蜜。

這專注思惟依其深淺可分為聞、思、修等三種慧。論上說依聞慧思惟大乘正行能令善根增長，思慧思惟大乘能悟入所聞教法的實義，修慧思惟大乘能令行者趣入修治地。分別的來說，聞、思慧在資糧位，修慧在加行位。菩薩在資糧位時要修集四力：因力、善友力、作意力和資糧力。

### 1、因力

如經上說是「多聞熏習」，就是聽經聞法。由聽經聞法將清淨種子熏習進阿賴耶中，成為修行的主因和動力，再經過不斷地熏發，最終能淨化阿賴耶而轉識成智。所以將「多聞熏習」稱為因力。

### 2、善友力

善友一般又稱為善知識，而最圓滿的善知識當然是佛。修發大乘者要發願事奉無量諸佛，並供養、禮拜、讚嘆、出家和修學等。每逢有佛出世時都要以佛為善知識，如此自然能聞法修行，漸漸成就無上菩提。當然，就現前而言，我們已無法見佛聞法。所以經上也說，對戒定慧有一定通達者，雖不圓滿，也可做為善知識，而用心親近學習。

這因力和善友力重於增長福德資糧，就是聞所成慧的階段。以下作意力重於勝解而契入法義，以及依勝解而實踐，則屬於思所成慧。

### 3、作意力

又可稱為「勝解力」，就是對佛法有深度的解悟。由解悟而樹立堅固的信念，無論遇到任何違逆的外緣，或任何錯誤的觀念，都不能動搖對佛法的信念，毀壞大乘佛法的修習。

### 4、資糧力

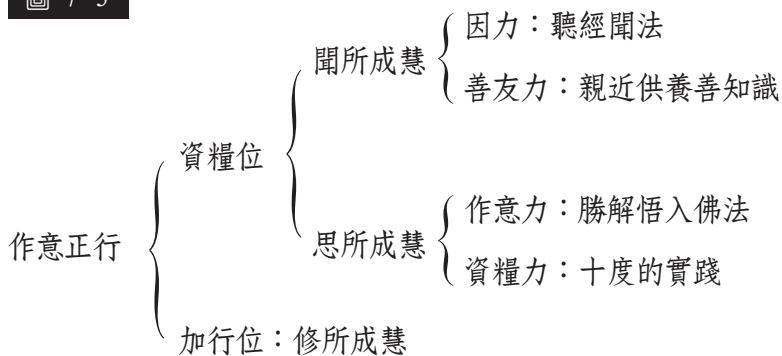
又稱為任持力，即是十波羅蜜的實踐。任持力就是從事某種事業堪能擔當的力量。對大乘教法生起了堅固的信念以後，進一步需要實行六度四攝自利利他的事業。十波羅蜜不但難行而且要生生世世不斷地行持，因此必須要有高度的擔當力量，故稱為「任持力」。又如前所說，十度的行持是成佛的資糧，所以又稱為「資糧力」。<sup>3</sup>

在聞、思二慧後，再談修所成慧。修所成慧是加行位，其作用是趣入修治地，修治地是指菩薩十地。如前所說，加行位是定中作觀的四加行，要轉凡成聖必經由四加行，所以說修所成慧能趣入修治地。

---

<sup>3</sup>《成唯識論》卷第九(T31, 48b)。

圖 7-3



## （二）助伴：十法行

**此助伴應知 即十種法行 謂書寫供養**

**施他聽披讀 受持正開演 諷誦及思修**

【釋頌】「此助伴應知，即十種法行，謂：書寫、供養、施他、聽、披讀、受持、正開演、諷誦及思、修。行十法行者，獲福聚無量」。修十度應知有十輔助，即所謂的十法行：書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受持、為他開演、諷誦、思惟和修習。

【釋義】修十波羅蜜有哪一些助伴呢？書寫等十法行是其助伴。「助伴」是輔助的意思，就是說這十法行雖不是根本的正行——十波羅蜜，但卻有輔助根本正行的作用。十法行分別如下：

- 1、書寫：指抄寫經典。抄寫經典不但可自我熏習，更可幫助教法的流通，這在印刷術不發達的古代，對教法的弘傳有莫大的幫助。
- 2、供養：指焚香及用花果等供養經典。這表示對佛法的無上恭敬心。
- 3、施他：此處指將自己書寫的經典贈與他人，令其他人也有機會接觸佛法。
- 4、諦聽：有人在讀誦經典時，要專心傾聽。
- 5、自披讀：就是學習讀誦經典，一字一句的學習讀誦，除了自己讀誦外，也可以鼓勵他人讀誦。
- 6、受持：對經典的認可接受，並不斷重複的讀誦，不斷的溫習。藉由不斷的憶念，能將經典的語言文義熏入阿賴耶中。
- 7、為他開演：在自己對經典教法有些許理解後，可以為他略說法要。
- 8、諷誦：這是大聲背誦經典。對於經教，不但要熟讀，更進一步要熟記、背誦，而且要高聲朗讀。
- 9、思惟：這可說是四預流支的如理作意，即是如理的去思惟教法的內容和含義。
- 10、修習：這相當於四預流支的法隨法行，即依於經教的理解去實踐，也即是十波羅蜜的實踐。

【附論】佛教中，從初期教法以來，除了有甚深的正法要外，更有一些引導入門的方便道。如《阿含經》中，除了闡述緣起、四諦、三學八正道等教法外，也有六念等為一般信眾所開設的方便道。大乘佛教興起後，除了有闡述諸法甚深義和菩薩廣大行的教義外，更有許多以念佛和念法為主而發展的方便道。

十法行是大乘佛教中，以念法為主而開展出的方便道。這十法行中的許多行法，在《般若經》中早已提及，如說：「是般若波羅蜜，若聞、受持、親近、讀、誦、為他說、正憶念」，「應聞般若波羅蜜，應受持、親近、讀、誦、(為他)說、正憶念。受持、親近、讀、誦、說、正憶念已，應書經卷，恭敬、供養、尊重、讚歎、花、香、瓔珞乃至伎樂」，「書般若波羅蜜經卷，供養、恭敬：華、香乃至幡、蓋。……書般若波羅蜜經卷，與他人令學」及「受持般若波羅蜜，親近、讀、誦、說、正憶念；亦為他人，種種因緣演說般若波羅蜜義，開示、分別令易解」等。<sup>4</sup>

眾所皆知，《般若經》以闡明諸法甚深義的般若波羅蜜，和菩薩的廣大行為主。般若波羅蜜是親證諸法實相——空的智慧，這不可不說是甚深難懂了。菩薩的行持，更是六度萬行的難行能行、難忍能忍，這不可不說是廣大了。由於般若的甚深義和菩薩的廣大行確實是太深、

<sup>4</sup>《摩訶般若波羅蜜經》「法施品」(T8, 294c)。

太難了，對一般初學者的契入有一定的困難度，因此《般若經》也提出了讀誦、書寫等種種的入門方便。

大乘佛教的方便道是多樣化的，除了十法行以外，再如普賢十大願的禮敬、稱讚等等，也都是方便的引導。這一些偏重於宗教行為的修持，其他大乘經常稱為方便之道，而本論（《辯中邊論》）則稱為「助伴」。無論是稱為方便或是助伴，都有著一個共通意義，就是說這一類的行持都不是根本的修行方法，而是一些輔助，以引導入門。筆者認為佛教的行持方法，依其特性來說，可分為兩類，一、宗教行為，二、宗教實踐。

從宗教行為來說，這是共通於其他宗教的行為模式，如禮拜、唱頌、披讀、唸咒等。此外，這些行為常有固定的時間和地點，並常與焚香、聖水、花、果等一起施行，而成為一種儀式性的行為。其宗教思想的核心往往重於祈求外力的護佑。這一類的通俗宗教行為雖非佛教的修行根本，但對於初學者，確實也有提昇宗教信念與情感情操的作用。

宗教實踐是修行的根本方法與核心。如三乘所共的實踐即是三學、八正道、三十七道品等等，這是出離生死的根本實踐之道，所以稱為宗教實踐。大乘佛教的實踐即六度萬行與四攝，這是成就無上菩提的實踐之道。這一類的行為常是依於自力的省思、覺悟與助他來達成目的。

從筆者如此區分便可知道，為什麼本論將十波羅蜜稱為最勝正行，因為十度是根本的實踐之道。而十法行唯是助伴或方便，因為這些行持都只能說是共通的宗教行為。雖有提升宗教情感與信念的效用，但卻是無法達成佛教的終極目標。

### (三) 無量福德

#### 行十法行者 獲福聚無量 勝故無盡故 由攝他不息

【釋頌】「行十法行者，獲福聚無量，勝故、無盡故，由攝他不息」。十法行獲福無量，有兩個原因：最殊勝和無窮盡，因此而利他事業永無休止。

【釋義】在說明了十法行之後，接著強調行十法的福德。這是說雖然十法行並非核心的修行方法，但對培福植善卻也有莫大的幫助。十法行得無量福有兩大原因：1、最殊勝：雖然是助伴但其還是為菩提心所攝，所以殊勝。2、無窮盡：菩薩大願是眾生無邊誓願度，所以利樂眾生是無窮無盡的。

### 四、隨法正行

#### (一) 總列兩種隨法正行

#### 隨法行二種 謂諸無散亂 無顛倒轉變 諸菩薩應知

【釋頌】「隨法行二種，謂：諸無散亂、無顛倒轉變，諸菩薩應知」。諸菩薩應知道，隨法正行有兩種，即：一、無散亂正行，二、無顛倒轉變正行。

【釋義】隨法正行有兩種，即：一、無散亂正行，二、無顛倒轉變正行。「隨法」梵文 *anudharma*，有「依於法」、「隨於法」之意。隨法正行意為「依於法的行持」，與四預流支的「法隨法行」(*dharmānudharma-pratipatti*) 有相同的意思。本論此處的「隨法正行」主要是指定慧的修持，「無散亂」指定的修習，「無顛倒」指慧的修習。

## (二) 無散亂隨法正行

### 出定於境流 味沈掉矯示 我執心下劣 諸智者應知

【釋頌】「出定、於境流、味沈掉、矯示、我執、心下劣，諸智者應知」。智者們應知道，有六種散亂：出定、於境流、味沈掉、矯示、我執、心下劣等。

【釋義】菩薩修行時，有六種散亂相，必須注意並遣除，才能成就無散亂正行。

- 1、出定：這是指無定或不在定中的狀態。此散心狀態時，易受五識的干擾，故稱為自性散亂。
- 2、於境流：於境流的意思是指心向外馳騁，無法安住在修定的所緣上，稱為外散亂。
- 3、味沈掉：這包括三種散亂，即味著、昏沈和掉舉。由於是打坐時內心自生起的干擾，所以稱為內散亂。昏沈和掉舉都是五蓋之一，對禪修打坐和其他善法的生起有很大的障礙。打坐時，若心暗昧，即會落入昏沈

睡眠；若心飛揚，就會掉舉——胡思亂想。打坐一段時間後，慢慢能降伏住昏沈和掉舉，內心逐漸安住平靜，甚至會有些許輕安生起。這時如果貪著於此平靜安樂或輕安，因而離於所緣，造成對定的干擾，就稱為味著散亂相。

- 4、矯示：梵文是 *sambhāvanā* (令信) *abhisam̐dhi* (宣說)，可義譯為：「為令信故說」、「為令信故顯示」，由於是顯表出來，所以稱為相散亂。這是說為讓其他人相信自己有禪定力，或有善法功德，而假顯自有禪定相等。這會令行者無法真修定，或失去已修善法功德。<sup>5</sup>
- 5、我執：粗重我執煩惱相應而修定，故稱為粗重散亂。這是說因於粗重煩惱相，不為出世解脫而修定，所以修定時我執相應，永無法得清淨解脫。<sup>6</sup>
- 6、心下劣：下劣是指非大乘，梵文作 *hīna-citta* (下乘心)，包括人天和二乘。這是說修定時，不發大乘心，只為二乘解脫，或人天乘福德。<sup>7</sup>「作意」是發心或動機之意，如果不作意大乘，即稱為作意散亂。

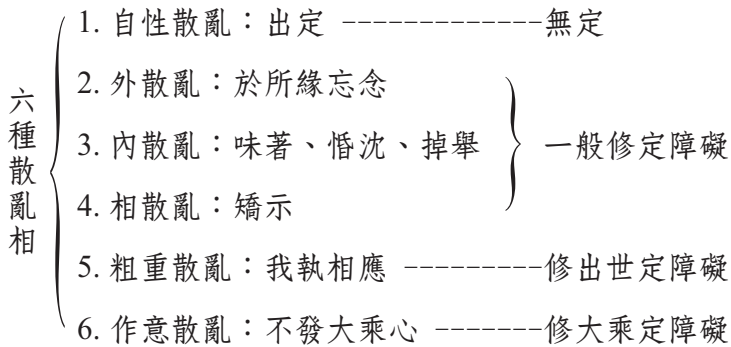
<sup>5</sup> 安慧《大乘阿毘達磨雜集論》：「相散亂者：為他歸信矯示修善，謂：欲令他信已有德故現此相，由此因緣所修善法漸更退失」(T31, 699B)。

<sup>6</sup> 同上：「麤重散亂者，依我我所執及我慢品麤重力故，修善法時於已生起所有諸受，起我我所及與我慢。執受間雜取相，謂由我執等麤重力故，於已生起樂等受中，或執為我、或執我所、或起我慢，由此所修善品永不清淨。」

<sup>7</sup> 同上：「作意散亂者，謂於餘乘餘定若依若入所有流散。謂依餘乘或入餘定，捨先所習發起散亂，當知能障離欲為業，謂依隨煩惱性散亂說。」

以上六種修定時的散亂相是有層次的。第一種相是無定，第二、三和四是一般修定時的障礙，第五是修出世無漏定的障礙，第六種是修大乘定時的障礙。如圖 7-4。

圖 7-4



### (三) 無顛倒隨法正行

**智見於文義 作意及不動 二相染淨客 無怖高無倒**

【釋頌】「智見於文、義、作意及不動，二相、染淨、客、無怖高無倒」。依智慧如實知見十事無倒，即：文無倒、義無倒、作意無倒、不動無倒，自相無倒、共相無倒、染淨無倒、客無倒、無怖無倒、無高無倒。

【釋義】上述無散亂是修定，以下是修慧。修慧時要如實正確無錯認識十事。十事如下：

## 1、於文無倒

**知但由相應 串習或翻此 有義及非有 是於文無倒**

【釋頌】「知但由相應、串習，或翻此，有義及非有，是於文無倒」。對文字的理解，有正確的認識，是由相應和串習；誤解的則是因為非相應、非串習。這就是無誤的理解。

【釋義】本頌是說明語言文字的正确了解。學習佛法的第一步是聽經聞法（包括文字的閱讀），所以必須要求在語言文字的傳達與理解上有相對的正确性。於文無倒的「文」梵文是 *vyañjana*，狹義的是指字母，廣義的是指語言文字的表達。<sup>8</sup> 所以「於文無倒」就是正確的理解語言文字的表達。

而要達到此目的，有兩個要素，即「相應」和「串習」。「相應」梵文是 *saṃyoga*，有「連結」、「結合」等義。印度文字是拼音文字，閱讀拼音文字首先必須是正確無誤的拼音，「相應」（*saṃyoga*）指的就是語詞的正確拼音。<sup>9</sup>

<sup>8</sup>M. Williams, 1029c “manifesting, indicating, a consonant, a figurative expression”.

<sup>9</sup>「相應」的意思，是依據世親的釋論，和窺基的疏所解釋。世親釋論說：「若於諸文能無間斷次第宣唱，說名『相應』」。窺基的疏：「解『相應故成有義文。『相應』者和合義，『無間斷』者是相續不斷義，『次第宣唱』者謂：非前後顛倒。宣唱義：『宣』是顯義，『唱』是說義，『文』是字也。或「宣唱」言：通無間斷，謂：於諸文無間斷宣唱」。世親《攝論釋》第八卷云：「謂別別字展轉相續以成其義，是相應義，如言：『斫芻』（*caḥ-sus*），二字不斷說成『眼』義，故名『相應』」。無性云謂：「諸文字展轉相應宣唱不絕。此中總意由「斫芻」二字無間斷故。既和合已，方成於名說眼自性，故名相應成有義文」（T44, 33c）。

「串習」梵文是 samstava，有「一般所熟知」的意思，所以是指一個字的表面字義。所以本頌的頌義是說：對語言文字的正確理解（於文無倒），先要有正確的拼音（相應），再依一般習慣上熟知的意義去理解字義（串習），這樣就得到有意義正確的內容（有義）。相反的話（翻此），就會有錯誤或成為沒有實義的語詞（非有）。

## 2、於義無倒

**似二性顯現 如現實非有 知離有非有 是於義無倒**<sup>10</sup>

【釋頌】「似二性顯現，如現實非有，知離有、非有，是於義無倒」。似有能取、所取性顯現，而事實上並非如顯現般的真實存在，離有無二種過失，就是於義無倒。

【釋義】「於義無倒」就是從唯識的觀點，正確的認識一切的存在——義，是唯識所現。「義」是語言所指涉的對象，也是我們見、聞、覺、知所認識的一切對象，即一切的存在。從唯識的觀點而言，這一切顯現為義的存在，無外乎都是識所顯現，並顯現為能取、所取。能取、所取的二取性是虛妄不實的——非有，在我們的認識中卻顯現為似乎是離心而客觀的存在——似義顯現（似有）。我們要正確的認知這二取所現的似義是虛妄不存在的，這稱為「離有」。然而也要了解「似義」雖是非有，但其從

<sup>10</sup> 梵文 5-16 上：arthe sa cā aviparyāśas sad-asat-tvena varjitah | 中譯：「於義無倒，離於有無」。

亂識所現的依他起是有的，即不能否定識所現的依他起，這稱為「離非有」。所以說離有與非有的執著，就是於義無倒。詳見本論第一章第一節「有相無相」。

### 3、作意無倒

#### 於作意無倒 知彼言熏習 言作意彼依 現似二因故

【釋頌】「於作意無倒，知彼言熏習，言作意彼依，現似二因故」。作意無倒就是要知道名言熏習，即是了解名言作意是似二取顯現的因。

【釋義】這是說明「義」的顯現原因，並遠離其原因。能取所取等二取的名言熏習，稱為「名言作意」，而「名言作意」也正是二取顯現的依因。也就是說，現前所顯現的二取，是由過去二取的熏習而來。作意無倒就是要了知二取顯現的原因。

二取的體是三界心心所法。三界一切有情的心心所，無始以來為虛妄分別所熏習，各自個體雖只有一個，但似二而生，即見分和相分，同時顯現為能取所取。這樣的二分是無始以來為虛妄分別熏習所成，是妄情的存在，不是真實的存在，就是遍計所執。見相二分雖是虛妄，但其所依托而生起的體是緣生的，這緣生的世俗實體就是依他起，所以才說依他起性是眾緣所生的虛妄分別——三界心心所。<sup>11</sup>

<sup>11</sup> 詳見第一章。

#### 4、不動無倒

**於不動無倒 謂知義非有 非無如幻等 有無不動故**

【釋頌】「於不動無倒，謂：知義非有、非無如幻等，有無不動故」。知似義非有、非無，一切似義如幻，於有、無皆不動，就稱為不動無倒。

【釋義】本頌旨在說明心對「義」的了解。「不動」意為心不為有、無所動，即不起執著的意思。「不動」梵文 *avisāra*，意為「不散亂」，所以也可理解為：不為有、無所散亂或困惑，就稱為不動無倒。<sup>12</sup> 簡單的說就是知一切法如幻，心不起執著而迷亂、困惑，就稱為不動無倒。

前面說一切「義」(*artha*) 是離於有、非有的。就像幻化的事物，是不能說其一定是有或一定是無。譬如幻術所變現的象、馬等動物，並非有真實的象馬，但也不是什麼都沒有，因為象馬在我們的錯亂認識中是存在的。就像這樣，一切「義」顯現為能取所取，並非真實的存在，但也不是完全沒有，因為能取所取是亂識所現之故。如第一章所說，顯現為義的二取是遍計所執，是沒有的；但亂識分別的能變現，是依他起，不能說沒有。如果能了知一切義如幻，心不被現象的有與無所迷惑，空其所空、有其所有，就稱為不動無倒。<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 梵文 5-18 上：sas avisāre aviparyāsas bhāvā-abhāvā-avisāratas | 中譯：「有無不散亂即不散亂無倒」。visāra 有 diffusion 「散亂」之意 (M. Williams, 1000c)。

<sup>13</sup> 本段依世親釋論做大要的白話翻譯。

本論的幻喻說，筆者再舉一個生活上的例子來說明。就像在大晴天的公路上開車，遠處看起來似有一灘水，但其實只是水氣折射的一種錯覺。在這個實例中，水氣、光線折射（和形成的幻覺水灘），就如唯識中的識所現一樣，是依他起的有體。當一個不了解其中原理的小孩看到遠處水灘——似義顯現，將它當成是真的時，就成了遍計所執的能取所取。雖然顯現於直覺認識中的水灘，像是離心而有的客觀存在，卻是不真實的，但同時卻也不能否定水氣、光線折射等條件的存在。能明白這水灘如幻的道理，即稱為不動無倒。

## 5、自相無倒

### 於自相無倒 知一切唯名 離一切分別 依勝義自相

【釋頌】「於自相無倒，知一切唯名，離一切分別，依勝義自相」。從勝義的立場說，了知一切唯是假名，就能離一切分別，這即是自相無倒。

【釋義】本頌重於對治，即離一切分別。頌中一切唯名的「一切」，指六根對六境產生六識，這根、塵、識即是一切。從世俗有的角度而言（遍計執），這一切都顯現為離心而有，似乎是離心的客觀存在。但從勝義有的立場（依他起），這顯現為離心而有的一切，是隨一般凡夫分別妄執而有的，是沒有體的遍計所執。因為這世俗的一切是無體的遍計執，所以都唯是假施設、假名有。能了知這

世俗的都是妄分別所起的假名有，即能離一切的分別（參考第一章）。由於這種認識是從種種法的真實存在狀況而說（勝義自相），故稱為（勝義）自相無倒。簡單地說，是了解一切法都是依他起（勝義有），顯現為遍計所執的一切都是妄執的假有（世俗有）。

【附論】唯識學的「假名」和語言有很大的關聯。這裏的「假」一詞，其梵文為 *upacārā*，<sup>14</sup> 又譯為安立、施設、言說、言說假立等等，指一種行為、說話模式或語言習慣，一般和語言有關。<sup>15</sup> 「假」、「施設」等詞在佛教經典中還用 *prajñapti* 來表達，常譯為施設、假名等，有安排、從事或共識等義，一般和認識有關。在經論上，*upacārā* 和 *prajñapti* 常是通用的，如安慧的《三十釋》就用 *prajñapti* 來定義 *upacārā*。<sup>16</sup> 此外，《攝論》中有「名言熏習」一詞，《瑜伽師地論》『真實義品』中有「離言自性」一詞，其中的「言」其梵文都是 *abhilāpa*。梵文 *abhilāpa* 一詞也和語詞有關，有「語言表達」、「詞語」、「宣說」等義。而「名言熏習」和「離言自性」都是在表達唯識所現的理論。可見在唯識學中，語言概念至關重要，弄清楚了唯識學的語言概念，就能更清楚地掌握唯識理論。

<sup>14</sup> 安慧《三十唯識釋》梵文原典，見 Kawamura, 30；霍韜晦 20, 150。

<sup>15</sup> 'Upacārā' 有許多不同意思，和語言有關的有「語言習慣」（*custom or manner of speech*）比喻的表述（*a figurative or metaphorical expression*），見 M. Williams, 197. Kawamura 教授用 *figurative use* 來詮釋 *upacārā*, 31。

<sup>16</sup> Kawamura, 31；霍韜晦 154。

首先《成唯識論》在解釋「名言熏習」的「名言」(abhilāpa)時，認為有兩種名言，即：表義名言和顯境名言。表義名言是：「能詮義音聲差別」，這顯然指的就是一般的語言，而一般的語言則有能表詮、指涉事物（義）的功能。顯境名言，《成論》的解說是：「能了境心心所法」，可見唯識學的語言概念不單指一般有音聲的語言，還包括內心的認識和思想。思想其實就是沒有聲音的語言，內心的思想、認識，更是音聲語言的根本所依。那麼為什麼內心的認識和思想會稱為「顯境」呢？這是因為在認識過程中，能知和所知一定是同時現起的。在能認識的心現起產生認識時，同時一定會有相對應所認識的境生起，這即表示能知的心識有顯境的功能。換句話說，認識產生時，能知的見分和所知的相分一定是同時生起。

表義名言（即一般的音聲語言，可包括文字）在世俗中，有指涉對象的功能，這是約定俗成的作用。如說「色」（五蘊的色），就知道是指「物質」，而不是任何其他的精神官能。但因於長期的使用習慣，我們會慣性地直覺語言的指涉對象是真實的。事實上，音聲語言和對象並沒有絕對的關係，所以不能因語言的指涉就認為其對象是真實的，這只要稍作分析就能明白。在我們一般的觀念中，總認為就算離開了語言，外在的事物總還是客觀存在的。但從唯識的立場說，我們認定為客觀存在

的外在事物，其實還是心識所變現的，即是依顯境名言為緣而變現的，所以不是真實客觀存在。因此，無論是表義名言還是顯境名言，其所指涉的對象本身，都不是如我們認識的那樣客觀地真實存在。這稱為「離言自性」(nirabhilāpyasvabhāva)，意謂沒有語言所指涉的真實自性。縱然如此，就算對象不真實，表義名言也還是有世俗的指涉功能，顯境名言也還是有其非真實的認識對象。這所指涉的和所認識的非真實對象，唯識學稱為「假說自性」(prajñāpti-vāda-svabhāva)，意為依於言說而假安立的對象，這假立的對象即說為世俗有。

## 6、共相無倒

### 以離真法界 無別有一法 故通達此者 於共相無倒

【釋頌】「以離真法界，無別有一法，故通達此者，於共相無倒」。一切法的共相即是真法界，無有一法能離此真法界，能如此通達，就是於共相無倒。

【釋義】本頌旨在說明諸法勝義實相。上一頌在說明諸法的別相，或各自的自相，本頌總說諸法共相一一勝義諦。諸法共相又可稱為法界、真如等等。唯識學認為，真如是不生不滅的清淨法性，常住、遍一切處，是無為的無漏功德，在凡不滅在聖不增。所以一切法不離真如法性。能如此了解諸法真如，即是共相無倒。

## 7、染淨無顛倒

**知顛倒作意 未滅及已滅 於法界雜染 清淨無顛倒**

【釋頌】「知顛倒作意，未滅及已滅，於法界雜染，清淨無顛倒」。如果還沒斷除顛倒作意，這時的法界真如稱為有雜染；如果已離顛倒作意，就稱為清淨真如。了解這雜染和清淨真如，就稱為於染淨無倒。

【釋義】真如雖是不生不滅的清淨法性，在凡不滅在聖不增，然而凡聖還是有別的。在凡夫位，真如為煩惱所覆蔽，所以稱為雜染真如，或者有垢真如，也可稱為自性圓成實。眾生在生死中，虛妄分別，煩惱、業、苦，流轉不息。真如沒有離一切法，因無始以來為無明所蒙蔽，如明鏡面有灰塵在；或如虛空本來明淨，而現有烏雲一樣，所見的雖還是虛空，但不見明淨的，而是那麼陰沉沉地晦暗，這就是有垢。其實，真如不會有垢的，而是眾生有垢，為客塵所障，妄相現而真相不現罷了！

在聖位時，由於已離煩惱的覆蔽，所以稱為清淨真如、離垢真如，或是清淨圓成實。見道位：當真見道時，一切虛妄相不現前，體證到一切法清淨真如，但雜染沒有消盡，出觀時種種虛妄相又現。修道位：經修道位修習，虛妄漸漸消融，漸漸轉化，到二障永盡，雜染徹底消失，名為最清淨法界，也就是真如顯現了最極清淨。究竟位：在佛的境界中，一切法都是真如現前，所以說「一切唯真如」，

再沒有虛妄分別相了。虛妄分別盡清淨，圓滿顯現彼真如，這就是轉依圓成實。

唯識學所說的轉依，有二種依：(1) 持種依：阿賴耶識為雜染清淨種子依，為染淨法所依。無始以來有虛妄雜染種子，顯現虛妄生死，生死流轉不已；又由清淨種子，引起聖道，捨染得淨。轉無始來的虛妄雜染為真實清淨，都以阿賴耶識為依，這是約持種依說。(2) 迷悟依，迷是迷了這個，悟是悟了這個，這就是真如、法性。真如有垢而成為迷妄，真如無垢而成為清淨。真如為迷悟依，從本頌說，轉依是從迷悟依而說的。<sup>17</sup>

## 8、於客無倒

**知法界本性 清淨如虛空 故染淨非主 是於客無倒**

【釋頌】「知法界本性，清淨如虛空，故染淨非主，是於客無倒」。雖說依凡聖的顛倒或無顛倒而安立有垢、無垢真如，但真如法界的本性是清淨無染的，煩惱雜染是外來客塵。依煩惱而說先染後淨是客非主，能如此了知，即是於客無倒。

【釋義】從上述的「共相無倒」、「染雜無倒」到本頌的「於客無倒」，是在說明本論的修行思想核心——轉迷悟依。即依真如本體，談論染淨的轉依，再歸結於真如本體。「共相無倒」是依諸法共相來闡明真如本體，這是最

<sup>17</sup> 印順導師《辦法法性論講記》，97。

根本的。而本頌「於客無倒」是從染淨來談論真如本體，這是依修行而說。

## 9、無怖與無高無倒

### 有情法無故 染淨性俱無 知此無怖高 是於二無倒

【釋頌】「有情、法無故，染淨性俱無，知此無怖高，是於二無倒」。有情眾生與法皆是空無所有，所以也無所謂的染與淨。能了知一切的無所有，就不會有恐怖與高慢，這就是所謂的無恐怖與無高慢兩種無倒。

【釋義】證悟通達一切法的自性，就是「真如無垢」，就是離染的真如。有些學佛者，對於真如自性，每想像為萬有以外的，或萬有之內的本體，意解為一實體。佛法所說的自性，是從一一法的自性，推究到、體悟到一一法的本體，這就是勝義自性。勝義自性，不是在一切法以外的，也不是在一切法內部或底裏，另有一微妙不可思議的自性，而是一一法的真相。現象界的一一自性，都是唯心所現的。觀一切法虛妄，通達一一法無所得，體悟一切法（勝義）。從一一法上推究到究竟處，超越了能取、所取，能詮、所詮，到達的勝義，是一一法的本性。勝義法性的體悟，名為『自內所證』，就是內證的一切法性，而不是在一一法外的什麼。觀一一法不可得，一切法相都不見了（有情與諸法），稱此自內所證的為『真如』（法性）。因為虛妄相沒有了，一切法無二無別，平等平等，所以名為真如。

虛妄分別滅除了，圓滿顯現真如，這就是「轉依圓成實」。轉依而離了一切虛妄相，自然能遠離恐怖顛倒與高慢顛倒，這即是離二顛倒之意。

小結：對於十種無顛倒正行，世親釋做了一個總結。這十種無倒可從唯識五位來次第說明。由「文無倒」能正確理解教法，準備進而入於止觀。所以文無倒，可視為聞、思慧，積聚慧學資糧的資糧位。接著，從「義無倒」、「作意無倒」、「不動無倒」至「自相無倒」，可說是入止觀的加行位，主要是觀義的無實與對治心的妄分別。「義無倒」和「作意無倒」是在說明所觀的義空。「義無倒」說明義的無實，「作意無倒」重於遠離義的顯現因緣。「不動無倒」和「自相無倒」重於能觀的心空，即對治心的妄分別。「不動無倒」是心能正確的了知「義」的無義，「自相無倒」是對治心的妄分別而入無分別。「共相無倒」是見道位，是通達諸法本性清淨。「染淨無倒」和「客無倒」是修道位，了知己斷未斷與知染淨二相，漸向究竟清淨。最後的「無怖無倒」和「無高無倒」是究竟位，是諸障斷滅，得永出離。<sup>18</sup> 如圖 7-5。

<sup>18</sup> 世親釋：「無倒行總義者，謂由文無倒，能正通達止觀二相。由義無倒，能正通達諸顛倒相。由作意無倒，於倒因緣能正遠離。由不動無倒，善取彼相。由自相無倒，修彼對治無分別道。由共相無倒，能正確通達本性清淨。由染淨無倒，了知未斷及已斷障。由客無倒，如實了知染淨二相。由無怖無高二種無倒，諸障斷滅得永出離。此十無倒如次安立」（T31, 475c）。

圖 7-5

資糧位——文無倒：聞、思慧，積聚慧學資糧。

加行位	{	義無倒：說明「義」的無實。	} 所觀
		作意無倒：重於遠離義的顯現因緣	
		不動無倒：心能正確了知「義」的無實	} 能觀
		自相無倒：對治心的妄分別而入無分別	

見道位——共相無倒：通達諸法本性清淨。

修道位	{	染淨無倒：了知己斷未斷
		客無倒：知染淨二相畢盡清淨

究竟位	{	無怖無倒：無有恐怖
		無高無倒：無有高慢

### 五、離二邊正行

異性與一性 外道及聲聞 增益損減邊 有情法各二  
 所治及能治 常住與斷滅 所取能取邊 染淨二三種  
 分別二邊性 應知復有七 謂有非有邊 所能寂怖畏  
 所能取正邪 有用并無用 不起及時等 是分別二邊

【釋頌】「異性與一性；外道及聲聞；增益損減邊，有情法各二；所治及能治；常住與斷滅；所取能取邊；

染淨二三種，分別二邊性。應知復有七，謂：有非有邊；所能寂；怖畏；所能取；正邪；有用并無用；不起及時等。是分別二邊」。一般所見各種兩邊包括：一異、外道聲聞、增損、所治能治、常斷、能取所取、染淨等。此外還有七種兩邊：有無、所寂能寂、怖畏、所取能取、正邪、有用無用、不起時等。

【釋義】在隨法正行後，再討論離兩邊正行。本論名為「辯中邊」，「中」是正法、正道，「邊」就是各種錯謬和極端，經論常依各種兩邊來說明。此外，本論論主更有藉此來破除各種質問和謬論的用意。

各種兩邊本論分為兩組來說明，第一組有七種，第二組也有七種。第一組的七種兩邊分別是：

### 1、一異

這是《阿含經》中所常見的。即是說，如果於身心中執有我者，則此我與身心是一或異。對於依於身心計著我的觀念，《阿含經》常用分析五蘊來說明破斥，即：「計我（一）、異我（異）、相在（我在色中，色在我中）」。先以五蘊中的色蘊為例：如果有人執著有一個不變的「我」，那麼這個我是五蘊中的色蘊嗎？如果是的話，這稱為「色即是我」（計我）。如果不是（可能是色以外受想行識的任何一個），就稱為「色異於我」（異我）。如果色不是我（可

能是色以外受想行識的任何一個)，那是色比我大，我在色中？還是我比色大，色在我中？我在色中或色在我中，就稱為「相在」。其他的受、想、行、識都是如此的類推，一蘊有四種推法，五蘊就有二十種，這就稱為二十種身見（我見）。<sup>19</sup> 從佛教的觀點來說，恒常的「我」是不存在的，所以執我與身心一與異都是錯誤的，這即是一、異兩邊。

## 2、外道及聲聞

從大乘佛教的究竟義而來，不單外道是一邊，聲聞的不究竟也是一邊。外道對色等執為常是一邊，這與上述執我同一意趣，而聲聞認為色無常也是一邊。真實義者，一切法非常、非無常。<sup>20</sup>

## 3、增益損減：這分為有情眾生與法兩種。

(1) 有情眾生——人我：「有情」即是這身心總合的個體。

於有情身中執「我」是一邊，是增益邊，因為無我而執為有我。然而否定假我也是一邊。因為佛教並不否定

<sup>19</sup> 二十種身見圖解如下：

色	即我	異我(受想行識)	我在色中	色在我中
受	即我	異我(色想行識)	我在受中	受在我中
想	即我	異我(色受行識)	我在想中	想在我中
行	即我	異我(色受想識)	我在行中	行在我中
識	即我	異我(色受想行)	我在識中	識在我中

<sup>20</sup> 這是中觀與唯識的差別。般若、中觀思想認為三乘共證諸法實相，而唯識認為二乘所證唯有人無我，所以是不究竟的。

一個五蘊所取和合的假我，如果否定了此緣起和合的假我，就落入了斷滅見，這是「有」而執為「無」的減損邊。

(2) 法我：「法」簡單說，即是構成身心的質素，即一般所說的蘊、處、界等。從唯識學來說，一切法皆唯識所現，所以執法為實有，是增益執。但如果連法的依他起都否定了，就落入了斷滅見，即是損滅執。<sup>21</sup>

#### 4、所治能治

執有所治的雜染法是一邊，執有能治的清淨法也是一邊，離此兩邊說中道行。這如上所述的真如法性，雖說依凡聖的顛倒或無顛倒而安立有垢、無垢真如，但真如法界的本性是清淨無染的，所以說執染是所治邊，執淨是能治邊。

#### 5、常斷二邊

這是我和法起觀為常與斷。執我、法為實有是常邊，執我、法為全無是斷邊。我、法為遍計所執之妄相，執為實有即是常邊；我、法雖幻，卻是依他起的亂識所現，不能完全否定，否則即落入斷滅見。

#### 6、能取所取

無明的能取所取是一邊，明的能取所取也是一邊，離兩邊而說中道。這裏主要是指十二緣起的流轉與還滅，無

<sup>21</sup> 我與法詳見筆者《成唯識論摘要》，21。

明緣行等的流轉是一邊，無明的對治而還滅也是一邊。這就如心經所說的：「無『無明』亦無『無明』盡，乃至無老死，亦無老死盡」。從勝義諦的立場說，真如法界無染無淨，故流轉還滅皆為幻。

## 7、三種雜染

唯識學說三種雜染，即煩惱雜染、業雜染和生雜染，即一般所說的惑、業和苦。

(1) 煩惱雜染：諸見、貪瞋癡三相、後有願。諸見即根本的我執見。貪瞋癡是由我、我所表現出來的煩惱相。

「後有願」即一般所說的後有愛，即最微細的一分我執——自體愛。這三種煩惱分別可由空智、無相智和無願智來對治，即入於中道。這三智由修三解脫門而生起。空解脫門是觀無我、無我所，故能對治我見。無相解脫門是觀貪瞋癡相斷，故能對治煩惱的根本三相。無願解脫門是對於世間的有為諸行——苦，厭離而不願後有，故能對治後有願（愛）。<sup>22</sup>

(2) 業雜染：業是由煩惱起動，經身、口、意而引發，有善與不善等兩種。由於無記業無法成為業力，所以不列於其中。這善與不善業可由不作智來對治。不作智即指無分別根本智。<sup>23</sup> 以根本智斷見惑後，根本煩惱

<sup>22</sup> 有關自體愛與後有愛，詳見印順導師《佛法概論》，87。

<sup>23</sup> 此根據《述記》所說：「第二業染所治能治各為一種，雖通加行及與根本，然正不生唯無分別，緣不作業，業不起故」(T44, 41a)。

已斷，從此不再造有漏業，故無善惡之別（唯勝義究竟善）。<sup>24</sup>

- (3) 生雜染：「生」指結生相續，即死後結生識投胎時，即為下一生的開始。這可分為三階段：第一是生：即投胎時的剎那。第二是投胎後，心心所剎那相續。第三是「生」以後的一期生命相續。這三種雜染可由無生智、無起智和無自性智分別對治。這三智實是一智，即證空之智——般若，相對應於三種生雜染稱為三種智。從知一切法無生而言，即無生智；從知一切法無起用而言，即無起智；從知一切法空無自性而言，即無自性智。

以上煩惱、業和生等三種雜染的除滅，稱為清淨。雖方便說空智能對治諸雜染法，但究竟說，三種雜染雖並非空智令其清淨，而是諸法本無染無淨。所以於諸法實相執染或執淨都是一邊，離於兩邊說中道，一切法畢盡空，無染無淨。

再說第二組的七種兩邊：

<sup>24</sup> 思惑唯能潤業，不能造新的有漏業。如《大乘義章》卷：「修道煩惱一向不能起不善業。何故如是？在凡夫時，修道煩惱但可成就，而不現行，是故不發。得聖之時，修道煩惱，雖復現行，以輕微故，不發惡業。善業云何？釋者不同。有人釋言：三果聖人但潤凡時有漏善業，人天受生，不造新業以之受生。此義不然！如《成實》說：三果聖人一切地中所有煩惱，隨所斷處，則不造業，以此准驗，定知修惑未斷之處，得發善業」（T44, 588b）。

### 1、分別有無

「分別有」也可說為執有。這是說執實有補特伽羅，並以補特伽羅的壞滅而立為空，這是一邊。或「分別無」即是執無，即分別無我為無為，這是另一邊。離此兩邊說中道，即補特伽羅不因壞滅才是空，而是自性本空，前際、中際與後際皆空，如第一章廣說十六空。

### 2、所寂能寂

「寂」是寂滅，即滅諦。有「滅」的概念，即有能滅和所滅。能滅是智，是一邊，所滅是一切煩惱，成了另一邊。然諸法本性，不生不滅，本自寂靜，故無所謂能寂所寂，即能離兩邊契合中道。從本頌開始，世親釋論依《大寶積經》依次引了六種喻，分別是：虛空喻、畫師喻、幻師喻、兩木生火喻、初燈喻和後燈喻等等。本頌用虛空喻來說明。諸法實相，猶如虛空，本無生滅，如果想要滅虛空，當然不可能。<sup>25</sup>

### 3、怖畏

生死苦是所怖畏，苦因是遍計所執。執有色等五蘊是從遍計所執生，是一邊，執色等苦是所怖畏，則是另外一邊。在《阿含經》中佛常說生死可怖，五蘊為過患。然而從大乘空義來說，一切法無起無滅，本自清淨，無可怖畏。

<sup>25</sup>《大寶積經》「普明菩薩會」：「譬如有人怖畏虛空悲椎胸，作如是言：『我捨虛空。』於意云何，是虛空者可捨離不？不也，世尊！如是迦葉！若畏空法，我說是人狂亂失心。所以者何？常行空中而畏於空」（T11, 633a）。

世親舉畫師喻來說明。從前有一畫家在家裏畫了一個鬼，由於太逼真了，所以導致畫家精神失常而認為家裏有鬼，因而驚嚇害怕。<sup>26</sup> 事實上是，此畫家家裏從本以來就沒有鬼。同樣的道理，生死苦迫可畏之事，從本以來如幻如化。如能如此了知，即能得無分別智，而無所可怖畏。

#### 4、所取能取

分別所取是一邊，分別能取也是一邊，離能取所取契合中道。第一步，所取空：從唯識的觀行來說，先要伏除所取，即所取空。要先了解認可外境是由內識所變現的。既然外境是由識所變現的，那當然不是我們通常所認為的那樣客觀實在，而只是一些妄相——所取空。第二步，能取亦空：我們認識到這個境其實是識所變現出來，是虛妄的，我們的執著就無所著力了，從而進一步了知，識也是虛妄不實的。這就是第二階段，識、境都是虛妄的。先以識除境，再以境泯識。第三步，無能取所取：最終達能取、所取兩者都是一樣的無所得，平等平等，無真妄之別。即：從初步的識有境無，到最終的識境二無得，平等平等，結論是一切法無所得。第四步，除二空相：在真唯識觀中，最後要泯除二取空相，即得根本無分別智。本頌世親釋還舉了幻師喻，今引於註腳中。<sup>27</sup>

<sup>26</sup> 同上：「譬如畫師自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏迷悶躓地。一切凡夫亦復如是，自造色聲香味觸故，往來生死受諸苦惱而不自覺」。

<sup>27</sup> 同上：「譬如幻師作幻人已還自殘食，行道比丘亦復如是，有所觀法皆空皆寂無有堅固，是觀亦空」。

## 5、正邪

分別正是一邊，分別邪一邊，離兩邊契中道。諸法實相無邪正，但在契入實相的過程中，必先依如實觀遣除邪性，順於實相。但在契證實相的當下，也必須遣除如實觀，如此才能入於平等法性——根本智。本頌世親釋還舉了燒木喻，今引於註腳中。<sup>28</sup>

## 6、有用無用

分別有用、無用各為一邊。這句頌呈顯出大乘與部派佛教對觀行的爭論。簡單的說，大乘認為見道的根分無分別智，是無分別的，但是阿毘達磨論認為是有分別的。如有部立十六心見道，即八忍與八智都是各自對四諦的現觀分別。阿毘達磨論師認為有分別，才能有斷煩惱的作用，全無分別，則無任何作用。而大乘則認為無分別也有作用，如初燈喻，是大乘經常用的比喻。在無盡的黑暗中，只要初現燈光即能破黑暗，這不需要什麼分別。<sup>29</sup>

## 7、不起時等

這是分別不起，分別時等兩邊。所謂「不起」是說，執空者認為能對治煩惱的智慧，無始以來既然從未曾起

<sup>28</sup> 同上：「迦葉！譬如兩木相磨便有火生還燒是木。如是迦葉！真實觀故生聖智慧，聖智生已還燒實觀」。

<sup>29</sup> 同上：「譬如然燈一切黑闇皆自無有，無所從來去無所至。非東方來，去亦不至南西北方四維上下，不從彼來去亦不至。而此燈明無有是念：『我能滅闇』，但因燈明法自無闇。明闇俱空無作無取。如是迦葉！實智慧生無智便滅，智與無智二相俱空無作無取」。

過，在未來當然也不會生起，這稱為分別執著智慧不會生起。「分別時等」：另外則有人認為，就算對治煩惱的智慧有可能生起，那也必是無限長的時間才能生起。這是因為所對治的煩惱是無始以來的長時存在，要生起對等的能對治智慧當然也需要相應的時間才能生起。這就是所謂的分別不起和分別時等兩邊。世親引《大寶積經》的「後燈喻」來說明。即千年無燈的暗室，不代表永遠沒有生起燈光的可能。再者，雖千萬年暗室，只要燈光一起，黑暗即滅，不須等千萬年。<sup>30</sup>

## 六、差別與無差別

### 差別無差別 應知於十地 十波羅蜜多 增上等修集

【釋頌】「差別、無差別，應知於十地，十波羅蜜多，增上，等修集」。所謂差別和無差別指的是十地修十波羅蜜。從增上說，十地配合十波羅蜜來修，這是所謂的差別。如就通修來說，每一地都必須修集十波羅蜜的，這是無差別。

【釋義】菩薩十地，從所修的菩薩行來說，當然是自利利他，每一地都要廣修六度（十度）、四攝、無邊法門。所以是無差別。但經中就增上特勝的意思說，每一地配合一波羅蜜的修行圓滿而特說。

<sup>30</sup> 同上：「迦葉！譬如千歲冥室未曾見明，若然燈時，於意云何？闇寧有念我久住此不欲去耶？不也世尊！若然燈時是闇無力，而不欲去必當磨滅。如是迦葉！百千萬劫久習結業，以一實觀即皆消滅，其燈明者聖智慧是，其黑闇者諸結業是」。

## 七、小結

此六種正行，即是十波羅蜜的修持。從資糧位起，修十波羅蜜廣集資糧，並配合聞、思、修三慧，和助伴的十法行。在加行位時入止觀的修持，於離一切錯謬的兩邊而入見道。在修道位時，十地配合十波羅蜜的增上圓滿與通修。

### 第三節 所緣無上

#### 所緣謂安界 所能立任持 印內持通達 增證運最勝

【釋頌】「所緣謂：安、界、所、能立、任持、印、內持、通達、增、證、運、最勝」。所緣有十二種，即：安立、界所緣、所立、能立、任持、印持、內持、通達、增長、分證、等運、最勝等。

【釋義】所緣無上，是指修大乘的所緣，即所要認知的境。前述的相、障、真實三品是共聲聞的境，這裏所說則是大乘境。這所緣有十二種，分別是：

- 1、安立法施設所緣：即了知大乘的修行對境安立，其具體者即是十波羅蜜。
- 2、法界所緣：即真如，諸法勝義所緣境。
- 3、所立所緣：即十波羅蜜，是所安立的對境。
- 4、能立所緣：即真如法界。真如是修學大乘的根本所緣，十波羅蜜是以離障分證，契向真如、通達法界而差別

安立的。所以區分為所安立——十度，和能安立——真如。這可說是為總攝大乘所緣的根本，或稱為總相安立。以下從第五種開始則以實踐次第安立。

- 5、任持所緣：指聞所成慧境，以任持語言文字所傳達的教法內容為主。
- 6、印持所緣：這是思所成慧境，以印持義為主，即更深刻的通達受持教法所蘊含的深義。
- 7、內持所緣：這是修所成慧境，內持即止觀的修持，也即是在四加行位。
- 8、通達所緣：這是通達位，或稱為見道位，也即是菩薩初地。
- 9、增上所緣：是修道位中，從初地到七地境，主要是無相觀日益增上。
- 10、分證所緣：從初地見道開始，已能親證法界真如的一分了。爾後地地分證，終至圓滿，所以稱為分證所緣。然而從初地到四地，也只能是定中起根分無分別智親證法界，而出定後的後得智只能是勝解法界，即空有不能並行。直到五地能難得的達到空有不二的無相行（法界無相），六地進步到只要多修無相作意，就能無相現行，但總還是間斷的時間多。到了七地，就能無間斷的，無相現行了，根本後得二智結合。

- 11、等運所緣：這是指八地，八地是無相而又無功用行。智慧、功德都任運地增進，煩惱也不再起現行，不為功用和煩惱所動，所以叫不動，也就是「等運」的意思。所以能於無相無功用行中，起如幻三昧，於三有中，普現一切身，普說一切法。
- 12、最勝所緣：包括三地，即菩薩的第九、第十地，和佛的究竟地。佛地是真如法界究竟圓證。

#### 第四節 修證無上

##### **修證謂無闕 不毀動圓滿 起堅固調柔 不住無障息**

【釋頌】「修證謂：無闕、不毀動、圓滿、起、堅固、調柔、不住、無障息」。大乘的修證有十種：緣無闕、不毀謗、不動、圓滿、起聖道、堅固、調柔、不住、無障、無止息。

【釋義】大乘修證以十種來說明：

- 1、緣無闕：這可稱為種姓修證，即俱備大乘種姓。從發心修行以來必須要俱備各種條件因緣，因緣不俱足，則無法成就。如四預流支、大乘三心等，皆是不可缺少的因緣。
- 2、不毀謗大乘：這是信解修證。以信而稱為證，即信解大乘而不毀謗大乘。
- 3、不動修證：這是發心修證，即不退菩提心，不為二乘所擾動。一般而言，凡夫初發菩提心於十千劫中行十

善行，有退有進。經十千劫，就能成就菩提心不退，不再退轉於二乘，而入於大乘道的初階——發心住。這時才能稱為發心修證。

- 4、圓滿修證：又稱為正行修證，即十度的修證。這是指菩薩每一地都能修得一種波羅蜜圓滿，十地圓滿則圓成十度。
- 5、聖道生起：這是出離修證。指見道入菩薩初地，無漏聖道生起。這時轉凡成聖，出離異生性而轉為聖性，故稱為出離修證。
- 6、堅固善根：這是成熟有情修證。初地到七地，一方面離諸障礙，另一方面成熟有情，努力修集種種資糧，堅固善根。
- 7、心調柔：又稱為淨土修證。這是指八地，八地得無生法忍盡斷三界惑，如阿羅漢一樣，所以稱為調柔。八地菩薩於無相無功用行中，起如幻三昧，於十方淨土中，普現一切身，普說一切法，所以稱為淨土修證。
- 8、不住：這也是八地的修證，稱為不退轉受記修證。八地得無生法忍，煩惱斷盡，所以不住生死；證空有不二，所以不住涅槃。不為生死和涅槃所影響，所以稱為不退轉。八地因證得無生法忍，得不退轉，故能得佛授記，所以稱為不退轉受記修證。

- 9、無二障：這是指佛地，斷盡一切煩惱、所知二障，名為佛地修證。
- 10、無止息：菩薩成佛後，成就法、報、化三身。佛法身無始無盡無止息，並以報、化二身持續度生永無止息，所以稱為示現菩提修證。佛的三種身：自性身、受用身、變化身。<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> 佛的三身一般稱為法身、報身和化身。法身即自性身，報身即是受用身，化身即是變化身。（請參考第五章）



## 結顯論名

**此論辯中邊 深密堅實義 廣大一切義 除諸不吉祥**

【釋頌】「此論辯中邊，深密、堅實義，廣大、一切義，除諸不吉祥」。本論稱為辯中邊論，有深密、堅實、廣大、一切義等內涵，並能滅除種種不祥。

【釋論】本論清楚的辯明中邊行，所以稱為《辯中邊論》。「中」是種種正行，「邊」是兩邊，即種種極端錯謬之行。即以大乘的所緣（境）、行、果等來辯明大乘修學，所以稱為「辯中邊」。本論同時也含攝以下深義：

- 1、深密：本論所辯是甚深義，即諸法實相，不是一般的知識所思考的對象和境界。
- 2、堅實：本論所說是實相，堅固無能摧，所辯能摧破其他錯謬之論，所以是堅實。
- 3、廣大：能成辦自利利他一切事業，所以是廣大。
- 4、一切義：含攝三乘諸法，故稱一切義。
- 5、除諸不祥：能除滅一切煩惱、所知二障，故稱為除諸不祥。

本論釋譯到此圓滿結束

願以此功德 普及於一切

我等與眾生 早成唯識性



## 參考資料

### 一、經論資料

- 《雜阿含經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 2. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《大寶積經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). Vol16. No.310. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《解深密經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). Vol16. No.676. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 彌勒《瑜伽師地論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 30. No. 1579. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 無著《攝大乘論本》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No.15 94. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 無著《大乘阿毘達磨集論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No. 1605. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 世親《俱舍論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 29. No. 1558. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 世親《中邊分別論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No. 1599. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 世親《辯中邊論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No. 1600. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 玄奘《成唯識論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No.1585. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

- 窺基《辯中邊論述記》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No.1835. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 窺基《法苑義林》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). Vol 45. No.1861. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 延壽《宗鏡錄》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 48. No. 2016. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

## 二、現代著作

- 太虛大師《辨中邊論頌釋》（講稿），重慶：重慶佛學講社，1937。
- 印順導師《攝大乘論講記》，台北：正聞，1992。
- 印順導師《唯識學探源》，台北：正聞，1981。
- 印順導師《辨法法性論講記》，台北：正聞，1990。
- 印順導師《空之探究》，台北：正聞，1985。
- 談錫永《辨中邊論釋》，新北：全佛文化，2016。
- 釋如源《俱舍精要》，宜蘭：中道佛學會，2017。
- 釋如源《佛陀的教示》，宜蘭：中道佛學會，202019。
- 釋如源《成唯識論摘要》，宜蘭：中道佛學會，2020。
- 山口益編《辯中邊論：漢藏對照：附中邊分別論釋疏梵本索引》，東京：破塵閣，1937。
- 荻原雲來編《漢譯對照：梵和大辭典》，東京：講談社，1988。
- Richard S. A study of the Madhyāntavibhāgākārikā. PhD. Dissertation. Canberra: Australian national university, 1988.
- Monier Williams. Sanskrit-English Dictionary. New Delh: Asian Educational Services, 2009.
- Ramchandra Pandeya. Madhyāntavibhagashastram. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

## 其他相關基礎課程

<p>1、阿毘達磨俱舍論</p> 	<p>6、辨法法性論</p> 
<p>2、唯識學概要</p> 	<p>7、攝大乘論</p> 
<p>3、解深密經講釋</p> 	<p>8、成唯識論摘要</p> 
<p>4、瑜伽師地論大綱概要</p> 	<p>9、八識規矩頌</p> 
<p>5、瑜伽師地論真實義品摘要</p> 	



## 中道其他書籍

- 1、唯識學思想概觀
- 2、俱舍精要
- 3、佛陀的教示 -- 雜阿含經的啟示
- 4、成唯識論摘要
- 5、印度佛教思想史入門

詳細資訊  
QRcode



佛學叢書 06

## 辯中邊論講記

釋譯 / 釋如源

出版者 / 國際中道佛學會

地 址 / 宜蘭縣員山鄉惠深二路二段 3 號

電話 / 03-9233653

傳真 / 03-9577931

網址 / [www.middlepath.ca](http://www.middlepath.ca)

初版一刷 / 2024年09月

定價 / 新台幣200元

### 各地聯絡及流通地址

加拿大 / **23034 Township Rd 261A, Calgary, AB T3R 1E5.**

TEL / 403-5479031

台灣 / 264 宜蘭縣員山鄉惠深二路二段 3號

電話 / 03-9233653

台灣 / 524 彰化縣溪州鄉瓦厝村中山路三段421號（中道牙醫診所三樓）

電話 / 04-8897072

中國大陸 / 210026江蘇省南京市鼓樓區中山北路607號灰鯨公寓

電話 / 18136491116

### 護持帳號

台灣 /

郵政劃撥：50299409 戶名：宜蘭縣中道佛學會

銀行：玉山銀行羅東分行(銀行代號：808)

帳號：0451-940-012565

戶名：宜蘭縣中道佛學會徐健源

加拿大 /

請上加拿大中道網站，使用paypal捐款

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

辯中邊論講記 /

釋如源釋譯. -- 初版. --

宜蘭縣員山鄉：國際中道佛學會, 2024.09

面；公分. -- (佛學叢書；6)

ISBN 978-986-93225-5-3(平裝)

1.CST：法相宗 2.CST：注釋

226.22

113011800



本書若有缺頁、破損、裝訂錯誤、  
請寄回本社調換。

版權所有，請勿翻印。



