

標題：卷第十六〈本地分・思所成地〉第十一之一

各位同學！我們繼續講〈思所成地〉，之前已經講了「自性清淨」，即是「思所成慧」的本質，是一種無執着的、正確的思惟，而要達到正確的思惟，我們就需要知道存在的「法」是怎樣的狀況。這樣就有些是屬於「有法」，「有法」就分成好多種，我們上次應該已經講完了「有法」，另外「無法」亦都講完了。即是不存在的「法」亦分成了五方面，就簡單講了「無法」，基本上「有」與「無」已經用很多種角度去作分析了。

跟著下來的這個部份是講及到；是一個綜合性去講的，就是如果我們將它概括，不講到這麼複雜；或者這麼多方面，如果我們將它簡單總括來講，就總括為五種「有性」以及五種「無性」，它很接近後來在《解深密經》以及很多唯識經典講的「三性」、「三無性」，是嗎？「三自性」、「三無性」就是這「五種有性」、「五種無性」的一個再精簡的講法，它就會減了什麼？減了這兩個相，這個「有」、「無」與前面的「有」、「無」有些不同的，我們講「有、無」，都是在講一個世界、存有界，存有之中，我們有時是用「有」的角度來講，有時用「無」的角度來講的，怎樣謂之「有」的角度？「有」就是用一種比較正面的方式去講，譬如現在的這幾個名詞，首先標舉了五方面，第一個就叫做「圓成實相有性」；這樣即是存在的，「有」是存在的，有種存在是「（二）依他起相（有性）」的存在，也是屬於「有」的，有一種是「三、遍計所執相（的）有性」，也是存在來的，「四、差別相有性」也是存在，「五、不可說相有性」亦然。

這些「有性」是用正面的方式去描述那種存在的情況。至於「無性」，你看回「無性」，是用一種反面的方式去講，這裏是講「無性」，是嗎？「（一）、勝義相無性；（二）、自依相無性；（三）、畢竟自相無性；（四）、無差別相無性；（五）、可說相無性」，就好像「三自性」一樣，「三自性」就是「圓成實自性」、「依他起自性」以及「遍計所執自性」，其實這個「自性」即是「有性」。至於「三無性」就是，就是「勝義無自性性」，這裡叫做「勝義相無性」；「（二）、自依相無性」，是什麼？「生無自性性」；「（三）、畢竟自相無性」就是「相無自性性」，這樣就簡略了那兩個（「無差別相無性；

可說相無性」）。故此這個「有性」與「無性」是正面的描述以及反面的描述，或者用一種肯定的描述方式，或者否定的描述方式，我們講同一種東西，可以用肯定的方式去講，或者是否定的方式去講，譬如我說：「他是男人」，是肯定還是否定方式？聽眾：肯定。講者：肯定，「他是男子」是嗎？ 如果我用否定的方式去講呢？聽眾：他不是女人。講者：他不是女人，「不是女人」就是一種否定方式，但其實都是在講男人的那種狀態，所以這個「有性」、「無性」其實都是指同一種東西，不過它是用正反兩種描述的方式去講，所以不是兩套東西，是用不同的語言方式去講而已。

這樣，在這個正面的方面，唯識宗比較鍾意用正面去講，空宗，般若、中觀那些，就用否定的方式，即是用「非」、「無」的方式，但唯識宗比較多用正面的方式，它對「存在」亦然，存在法都是用正面方式去講，比較少用反面的方式，何解它這樣？這都是一個理論的發展或者思想的發展， 因為「空」已經講否定講得太多了，否定得太多而搞到很多人都會以一種虛無的方式去看世界，如果唯識宗還是用一種否定的方式，就會加強這一種觀點，所以它是要做一種平衡，所以就多會用這一種肯定的方式，但是一用到肯定方式，那些人很多時就會抓住那些概念是實在的。

所以是各有（利弊），總之一落入語言就總是有些弊病，有些執着。但是我們要理解，就是何解他有時會用這樣的方式去講，有時用另一種方式去講？其實都是有另一種目的，有不同的宗旨、目的。好了，問題就是，現在唯識宗去講這個「有性」或者較多用「自性」，在《瑜伽師地論》用「有性」，但是很多唯識宗經典是用「自性」這個觀點，是嗎？「自性」這個觀點我們知道，在瑜伽行派成立之前，大約是二百年左右，中觀的龍樹（Nāgārjuna）菩薩是不是已經破了很多自性？任何觀點的自性都破的。是嗎？如果在一個已經是破得如此徹底；以及已經成為佛教界的一個共識，大家都承認，承認龍樹講的那一套是正確的，何解在二百年之後，還有如此人這麼傻，又再講「自性」呢？是不是預備要被別人破呢？這樣可以理解，這個「自性」一定不是之前講的「自性」了，一定不是龍樹講的自性，因為無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）都不會這麼愚蠢的，再取回「自性」給別人破的，因為任何自性觀點都是要被破的，所以他「自性」的意義一定是取了一些不同的意思，不是龍樹的那個「自性」的觀點。

但是在翻譯、中文的翻譯來說，因為根據梵文，梵文的一個字經常有很多種意思，就

看你取用哪一種意思，不同的意思，其意義就不同了，唯識宗與中觀講的「自性」的都是同一個梵文，都是那個梵文，但是它們的意義是不同的，所以要先了解這兩個系統講「自性」的時候，在中文是同一個名詞，在梵文也是同一個名詞（svabhāva），但是大家何解有不同的描述方式？這個就要搞清楚，如果不是你就會很混亂，就是何解在這些經典會破得全盤否定？全部要反對這種「自性」的觀點？但卻在另一些經典有成立這些「自性」觀點？所以就要搞清楚這方面的東西。

首先我們要看看這三個名詞：「圓成實相」、「依他起相」以及「遍計所執相」。它們的基本意思是什麼？然後我們再看下面就最容易明白。我們用「三自性」來看，「自性」這個字在梵文來講，就是這個字，svabhāva，這個字 sva 是自己；這個字 bhāva 是一種存在的意思，但是這種「存在」只是一種狀態而已，如果在唯識宗來說，存在的狀況或者狀態，這個（sva）如果是英文就是 own 的意思，但是 bhāva 這個字指「存有」的時候，它是取這個意義的：manner of being 這個字，這個 manner；但空宗，這個「自性」是一種 inherent nature，即是自有的一種性質；自己有，自有的性質，自有的存有，所以龍樹就是破這種意義，是嗎？凡是自己、自有的、不是依靠條件而有的東西，他就全部破，龍樹就是破這個，這個是不接受的，但如果是這個（manner of being）意義破不破？不需要破，它只是講某種存在的形態、某種存在的狀況而已，所以唯識宗認為這個（manner of being）是不應該落入這種意義而被破斥的，或者被排除的。

好了三種「自性」（tri-svabhāva），這三種「自性」就分了三種層次的存在狀態，這裡，我們現在取這個（tri-svabhāva）意思，大家記住，取這個意思。好了，這裏就分出三方面，「圓成實」這個字，這個字 pariniṣpanna 這個字，就是 perfectly.，這個就是 succeeded，在中文就譯為「圓成」，但是在梵文其實是沒有這個「實」字的，這個「實」字是玄奘法師加落去的，這個「圓成實自性」，這個「實」是沒有的，後面就加了什麼？svabhāva，就是這樣，所以是沒有「實」字的，沒有這個「實」字，這個「圓成」是什麼意思呢？如果是 perfectly 的意思，就表示「任何情況都是一種普遍地、充滿地」的意思，而「成」就表示它是一個成就，「成就」在印度的想法，就是永遠都是如此，「得」或者「保持住」這樣的狀況，保持着不變就叫做「成就」，譬如我得到一些東西，擁有這些東西的時候，就叫「得」，或者「成就」，總之我一日沒有失去這種東西、這種能力，我們都叫做「得」或者叫做「成就」的，這個「圓」就接近時間上或者空間上、或任何一處地方，無處不是這樣，

這個大約是指無時不是這樣，如果有一些東西，它任何地方都是這樣，任何時間都是這樣，永遠都是保持住這個情況，這樣在印度人的眼光裏面，就看成這種東西是真實的，最真實就是這種東西，所以雖然這個梵文沒有這個「實」字，但是意思上就含蘊了這個「實」的意思了，所以玄奘法師就加了個「實」字，但是如果我們普通的存在，只是在一個特定的時空存在，譬如我們的生命體，今世生存在這個地球幾十年，幾十年之後就不在這裏了，只是一個特定時空的存在而已，這種都是「存在」，不過不可以叫做「最真實的存在」，因為它不是無處是這樣；任何時間、任何地方都是這樣，我們的生命體不可以是整個宇宙的存在，只是某個地方的存在，時間上都可能是幾十年，或者是長一些的地方、長命一些的地方有一千年，諸如此類，都總是「有時而盡」，是嗎？但是如果有一些東西，它任何時刻都是這樣，任何地方都是這樣的時候，那種就叫做「最真實的存在」，這種真實的存在，所以在這個經文裏面就講，它應該是叫做「最勝義」，「勝義」就是最高的智慧所體現到的東西，最真實的東西是最高的智慧所體現的，這些是什麼？有什麼是任何東西都一樣、任何時都是這樣？或者在世界上，唯識宗說有一種這樣的東西，任何時都是這樣，任何地方都是這樣，無處不在，沒有一種東西不擁有這樣的性質，這個「勝義」就是在佛經裏面講的，就是「無常性」或者「無我性」這些了，或者「空性」，就是沒有一種現象不是這樣的，沒有一個時刻由始至終都是這樣的，所以就叫做「圓成」，這樣的才是最真實的狀態，所以這個不是自有的存在，是一種這樣的存在的模式、這樣的存在方式被認為是最高真實的。

因為它是全面的、它是永恆的，永遠都是這樣的。這個就是他們所認為的「最高真實」。第二種真實，「依他起的真實」，另一種存在狀態就是這個，paratantra （other dependart）這個字，（para）這個字就是「他」，這個字（tantra）就是「依靠住」，「依」就是靠著其它東西，所以就譯為「依他」了，是嗎？「依他」就是依靠其他的條件，「他緣」，所以（因為）它是依靠其它條件而存在的東西，它就正正不是這種東西，是嗎？所以這種「依他起自性」與這種東西是沒有抵觸的，他沒有說是這種東西，所以這個亦不落入龍樹要破的「自性」的範圍之中，它只是「依他」，依他而存在，在玄奘法師譯的時候亦然，其實也是沒有這個「起」字的，「依他起自性」梵文裡是沒有這個「起」的，不過是依其他條件，所以玄奘法師（根據）依其它條件而出現，這樣就譯做「依他起」，在中文上就加這個字，令我們容易掌握一些而已，梵文本身是沒有的，但是意義已經很清楚，這個就是緣起的存在。所有我們現象界的有為法的存在都是這種存在，這種存在模式就是依靠其它條件而存在的，後來慢慢發展到「依他起」，那個「依他起」就是這麼條件之中，有一種條件是不

可以缺少的，是最重要的條件，是哪種條件？知不知道？在唯識的系統，宇宙萬有都是各種條件所形成的，條件有很多類，很多種類的條件，宇宙萬有的出現有一個條件不可以沒有的。聽眾：好像說要四緣都要具足的。講者：是，四緣都要具足，對了，四緣之中……聽眾：增上緣就最多。講者：增上緣就最多？不管你多不多，總之你要靠兩個條件就兩個條件，靠三個條件就三個條件，無所謂的，靠一百個條件就一百個條件，如果那種東西是要靠一百種條件才可以夠成就，那就一百個條件。聽眾：是不是「阿賴耶識」？講者：是，就要有一個「識」，有一個心識，依靠心識而存在的，各種緣，就是要靠一個所謂「賴耶緣起」？「賴耶」是其中一個條件，一個很重要的條件，生命的出現、世界出現，都要靠「阿賴耶識」，這個是什麼？是精神的、潛能的倉庫，是我們的潛意識、一種很深層的潛意識，我們一般人都不知道有這個「阿賴耶識」的，但是這個「阿賴耶識」是構成宇宙萬有，特別是你自己個人的生命現象，是一定要靠它的，當然還有其它「識」，其他心識，所以這麼多條件之中，最重要就是心識，所以唯識認為所有存在都不能離開「識」而存在，是嗎？但你不要當它是「自性有」一類的東西，因為只是「阿賴耶識」並不可以構成萬象，「阿賴耶識」要靠很多條件才可以形成萬象，所以它不是一種自有、永有的東西，它是依他起的東西，不過這麼多依他起之中，它是扮演一個最重要的角色，沒有它不行的。

所以在「依他起自性」來講，這一種存在只是一種存在的狀態，依靠眾緣而存在的狀態，就是整個現象界都是這樣，所有有為法都是這樣。還有一種存在就是……這個字與這個字是一樣的，pari-kalpita（completely created），pari 這個字即是 perfectly 或者 completely，上次講的「般涅槃」也是這個字，completely，這個 kalpita 是一個 created 或者是 imagined，是你構思出來的，構想出來的，或者創造出來的，如果是你構思、想像、構想出來的，所以它是一個 mental construction，是你思惟的一種產物來的，是你思惟所構成的一些東西，既然它的存在狀態只是存在於你的創造之中、想像之中，或者是在你的執著之中，所以它在中文就譯為「徧」，「徧」就代表這個字，completely 這個字，「計」這個字很難理解，中文的「計」，什麼叫做「計」？聽眾：計較。講者：計較、計度等等那些，代表執着。表示執著，亦都表示一種心靈的產物、心靈出來的一種表現，能夠計較都是心靈的表現來的，而物質是沒有這種東西的。

所以這個「徧計」玄奘法師就多了一個「所執」，其實是沒有「所執」的，它是一個計度的意思。被我們執著的，在心靈中被我們執著的東西。這種存在的狀態是存在於心靈的

執着之中。這個字與這個字有沒有衝突？沒有衝突的，但是它比較上接近，是嗎？龍樹可能就是破這個（「徧計所執」）了。如果真是「三自性」之中哪個比較接近龍樹要破的自性的觀點？這種就比較接近，但都不是完全一樣的，它都是靠心靈的各種狀況而出現這種執着。

但是就比較接近龍樹要破的東西，就「自性執」這些，計較而執着的東西，所以，就我們正面去描述存在的世界，所有的萬物不外乎是三方面的存在，一方面是這一種（圓成實），最真實的存在；這一種（依他起），某個意義上來講，它是真實的，因為各種條件一出現，它就會呈現出來了，這樣也是叫做真實，不過這種就叫做「暫時的真實」，既然它是暫時的真實，並不是永恆是這樣，在另外一方面又認為它是一種「假有」，這種「有」是暫時性的，是經過各種條件而形成的這個「假有」，這個（圓成實）是什麼？「實有」，真實「有」，所以大家都是「有」，不過層次不同的，因為狀態不同，層次就不同了，這種（圓成實）是最真實的「有」，這種（依他起）是暫時性的「有」，或者我們叫做「假有」。

「假有」其實就是表示它不是最真實的，另一面就是告訴它不是最真實的，這個（「徧計所執」），這個「有」在唯識宗來看，它就只是存在「情有」而已，「情有」就是在我們那個情執方面，我們的見解上情執方面而存在這裏，存在於我們的情執方面，並非存在於客觀世界裡。客觀上的存在可以是這兩層的存在，不過這兩層當然是相依的，都不是分開的，不過我們再透徹一些，我們看這個存在是勝義的，穿過現象界的，這個現象界的存在，有些是在我們的心靈執着之中存在，只是存在於心靈中，所以其實在另一個角度是全無，現實界是沒有的，現實界是無，只是存在於我們的心靈執着之中，所以它另一個反面你很快就知道是什麼？這種勝義，常、無我空相，是否就是在勝義上，所謂圓滿成就的一種意義其實就是這種「無自性」的狀況，是什麼？周圍都是這樣，是嗎？永遠都是這樣，是不是另一面的講法？所以「勝義無自性性」就是講這種（圓成實），不過它是用一種「無」的角度去講，講這種「無」，沒有這種自性的存在，實自性存在是沒有的，周圍都無的，整日都沒有的、由始至終都無的，徹底地「無」的。

在這裡就不是用一個正面來講了，是用反面來講，就變成了「勝義無自性性」，這兩個通不通？一個用「有」來講；一個用「無」來講，都是通的，正反兩面而已。好了，「依他起自性」就說它是「生無自性性」，它的出現並沒有它自己令自己出現的條件，它是眾緣令它出現的，所以在另一個角度是說，它這個自生，自己生是「無自性性」的，它的出現是

「無自性性」的，是嗎？所以它叫做「生無自性性」，是不是這一面的另一面的描述？但其實講的都是那個意思，是嗎？所以兩個是相等的、一樣的。好了，「徧計所執自性」，「徧計所執自性」有一個名叫做「相無自性性」，因為這種「相」是你自己搞出來的，現實上是沒有這種東西的，所以這個就叫做「相無自性性」，「相無自性性」最容易理解，我們都聽過「杯弓蛇影」的故事，那個杯裏見到有條蛇，其實那條蛇是你自己投射出來，或者是你執出來的，當你有一日知道那條蛇的影像是錯的時候，你即刻就解除了對蛇的恐懼，是嗎？你初時驚到病，那個人看到杯弓蛇影之後，後來知道那原來是弓而不是蛇，病即刻就好了，好像我們一解除了這個情執，即刻得到如實正見，是嗎？得到正確的智慧一樣，所以這個「相」是無的，「相無自性性」，「相」沒有它自己本質的存在，是情執之下的存在，所以是另一個名稱，「相無自性性」，這三個名詞你搞得通，你就會明白「三自性」、「三無性」，以及知道兩者不是一種完全對立的講法，其實是相輔相成的講法，正面你這樣看法，另一面你那樣看法，兩面都是講這個情形，這樣就不會搞亂了。

就不會以為一時又說「有」；一時又說「無」，搞到頭都暈，其實都是講那種東西，但是兩種講法那一種好些呢？很難講，看你自己怎樣去看，這個就讓我們知道「存在」有各種的情況，你可以比較清楚地了解「存在」是什麼，但是「三無性」、「三無性」會幫助你了解之後，是（能夠）幫助你破除很多概念上的執着，就不會執着那些概念，明白了就可以了，明白了就不要抓住它。這個「三無性」的好處就是，了解後你就要掃除那些概念，不要被概念影響、主宰着我們一定要這樣看事物，不用的，是可以正面看、也可以反面看的。

好了，這個就講述了「圓成實（相）有性」。「初是勝義相」。「初」就是第一種，「圓成實相有性」，就是第一種，「勝義」，「勝義」就是最真實的，但是這個最真實之前我們都講過，「勝義」我們之前已經分析了那個「勝義」是什麼？所有離言、離分別、清淨智慧或者正確智慧所見的一種存在的狀態，所以這是最真實的，最真實的「存在相」。第二種就是「緣生相」，「緣生相」就是講「依他起性」，「依他起自性」，「依他起相」那個，是所有眾緣而產生的東西，眾緣之中，除了我們剛才講的「識」之外，「識」是很重要的，能夠運作緣起的規律之外，就是各種存在物本身的那種功能，就是種子的概念，所以「識」與「種子」的概念，即是潛能，出現這種事象的潛在的功能，那是各種條件、各種存在物都需要的條件來的。「種子」、「識」，各種不同的知覺力，就會形成我們現在所看到的萬象，這樣現象界就緣生相的那個「相」，「緣生相」即是「依他起相」。第三是「假施

設相」，「假施設相」就是指「遍計所執相」了，是我們構想出來的，這些種種，特別是概念相，因為現象的相狀我們是通過概念去把握它，這些概念相就全部是一種假施設，存在於我們心靈的創造之中，但是我們創造了這些概念之後，又很多時會執着這些概念，所以這是「遍計所執相」的那種存在。

第四那種就叫做「差別相有性」「差別相」即是種種不同的種類或者相狀，這個其實在「三自相」之中，再劃分多一類出來。第四是叫做「不二相」。「不二相」就是講，它這些「相狀，是要依附一些物象的，譬如五蘊、十二處、十八界才可以講的，譬如「生相、老相、住相」，你不可以獨立地講「生」的，「生」是某些現象（出現）的「生」，某些現象變壞了，變壞就叫做「老」，或者這種現象繼續保持的，這樣就叫做「住」，所以這個「生、老、住」這些，這些屬於「不相應行法」，它既不屬於物質，亦不屬於心靈的東西，但是它要依附物質與心靈才可以表述它的意義，它的意義是需要依附這些才能夠講到，才可以明白，所以它不離這個物質或者精神的現象，所以有「不二」的意思，它不可以離開這些去講「生、老、住」的，「無常、苦、空、無我」是否可以離開現象去講？也是不可以的，也是一種「不二」的情況，是不可以離開「色、受、想、行、識」這些而講「無常、苦、空、無我」，不可以單獨講，是要依附在這些現象上去講，所以這些「無常相」、「空相」、「無我相」其實就是勝義相來的，勝義相一樣不可以離開現象界去講的。

至於「事相、所識相、所取相」這些「相」，「如是等相」也是，都是在這個現象界之上，我們再分一些類別，譬如「事相」通常是一些具體存在的東西，多數是物質的具體存在，就是「事相」，「所識相」就是被我們心識所知的東西、心靈所知的東西；或者我們的「心」所取的相狀，即是在我們心識之上出現的相狀被我們所了解的，這個「取」就是被我們所了解，被我們捕捉。

「所取相」的範圍是闊一些的， 因為「所取」除了心識可以取之外，取這個「像」之外，還有我們的感官也可以取，所以我們的那些「根」，「五根」可以取像，是嗎？「五識」可以取像，等等，所以它的「所取」就會闊一些，「所識」就不是，「所識」就是心識所知的相狀，這個相狀就有分出一些我們所取、所知的相狀之中，就再有一些「淨妙」、「不淨妙」這些，我們覺得美妙的、清淨的、與它相反的，很多這些相，這些相也不可以自己獨立出現的，都是依附在這些我們所取像的東西之上去了解，它是一種好的狀態、不好的

狀態等等。「饒益等相」也是，「饒益」即是有益於我們的，但是也有「不饒益相」，是嗎？有些相狀是我們覺得對身心有損害的相狀，或者有些存在物我們不鍾意的，那些叫做「不饒益」，這個「等」字你們知道，讀了這麼久，都應該識了，「等」就是包括了其它與它相反的東西，總之與這一類，總之是這一類的分類，你就知道是包括了那堆東西。

有些是有「言說相」的，就可以賦予名言、概念的，「邪行等相相」，「邪行等相」包括什麼？「正行」、「邪行」等這一堆，這些都是屬於「不二相」，與現象界不可以分開的。「如是等相，應知名差別相。」「差別相」大部份都是擺入去哪裏呢？都是擺進「不相應行法」裡面了。這種「不相應行法」都是在存在方面，它基本上是我們構想出來的東西，大部份是我們構想出來的東西，因為是我們在意念中賦予這些意義出來，所以這些大部份都是（屬於）「不相應行法」那一類。

最後一種就叫做「不可說相（的）有性」，「不可說」，他說有四方面「不可說」，都可以歸入這一類的，「無故不可說」，即是那種東西根本不存在，既不存在的時候，你說它是什麼都沒有意思的。譬如說，「他老婆很靚，他老婆與他感情不錯」。其實他連老婆都沒有，這樣就講什麼「老婆」都無用，是嗎？所以大概是這樣，所以如果「無故不可說」。即是那種東西根本不存在，你說它什麼也沒有大的意義。「補特伽羅」這種意思也是這樣，佛教視「補特伽羅」為無，「補特伽羅」即是靈魂，是 pudgala 這個字。靈魂與我們的諸蘊，「諸蘊」即是「色、受、想、行、識」，組成我們的生命體，我們的生命體根本就沒有這個「靈魂」，而你說這個靈魂與我們的五蘊是「異」或者「不異」？「不異」即是一起，或者（「異」）是大家絕無關係的，都講不上，根本上它都不存在，你說它是什麼都不成立的，所以這種叫做「不可宣說」。

這是第一種，「無故不可說」。第二種叫做「甚深故不可說」「甚深」到什麼程度？語言不能把握到；描述不到。所以這種叫做「離言法性」，「離言法性」是聖者的智慧內證的，即可以體驗，但講不出，我們很多經驗是能體驗但講不出的，就如你飲水，其熱度是到底有多冷、多熱你是講不出的，那種熱度如果是很準確講是講不到的，如何靚也是講不出的，開心得怎樣也是講不出的，但是你能夠經歷到的。如果是「離言法性」就更加是這樣，它那種超越語言的存在真實，是「離言」的，因為它是無處不在，既無處不在，它是一種無限的狀態，是我們有限的語言不可以表述的，「如來法身」亦然，「如來法身」是什麼？

「如來法身」其實即是「空相」、「空性」，如來真正的（身）是以「空」為體的， 所以如來有三身，其中一個「身」是什麼？最真實的「身」其實就是以「空相」為身的，以空性、法性為身的，至於他的「圓滿報身」，「三十二相圓滿報身」，有形有像那個，那個其實是屬於一個緣起的有為法來的。化身就更加了，那個變化身，真正永恆如此是這樣的，那個就是如來的法身，如來的那個所謂「真身」，這個也是「不可思議」，如來的「空相」、如來有空的自體是遍法界的，如來體證他自己的這個法身是遍法界的，就是「圓成實性」這個情況了。

所以是離言的，不可說。還有就是「諸佛境界」， 諸佛的威德、神力變化的境界不可思議，你想像不到的，想像不到，可能你會經歷一些特殊的情況，特別是宗教上，有很多的宗教的體驗或者見證一些宗教的特殊經驗，這些都是屬於如來的、佛的境界，那些你能經歷到，但是很難講給別人聽的，那個奇妙的情況，這種是普通人「不可思議（之）境界」，除非你經驗到，你經歷到，若你不能經歷，是很難告訴你那種情況的，那種屬於「不可思議」，諸佛境界有很多「不可思議」的情況。你慢慢自己修下去，你就應該看到這種諸法的境界了。「如來滅後若有若無等，（也是）不可宣說」。「如來滅後」的真實情況，究竟是存在還是不存在？存在與不存在亦都不是我們普通人的那種思惟可以明白的、可以了解的，如來一講，你一定會落入某些執着的。

所以如來亦不講這些，所以這種叫做「無記」，「十四無記」的其中一種就是如來滅後、離世之後究竟如來存在還是不存在呢？不講的原因就是，往往我們不明白的情況之下，往往就會有很多的執着存在，所以這些「甚深的境界」就不講了，但記住不是無的。這些「不可說相」，前面的這種真是無的，後面的這些不是無的，不過講不到而已，它暫時不是我們能夠思議到的東西。第三種就是「能引無義（故不可說）」，「無義」即是無益處的、無益的東西，這個「義」就是指義利，有沒有益處的意思。這個「義」字在佛經裡有很多意思，你要看前文後理才知道是什麼意義的，很多時這個「義」是講什麼？「境」，是嗎？「境」是一個意思，「道理」是一個意思，是嗎？但是這個梵文的「義」（artha）是有一個利益，這個是講利益，有時指宗旨、目的，有很多意義的。但是這裏說「能引無義」就是它沒有利益的，不會引發一些利益給我們，既然是無益的東西，如來也不講了，佛也不講太多給我們知道。「謂若諸法」，「諸法」即是如果有些東西，「非能引」，「非能引」即是說它不能夠「引發法、義、梵行」，「法」就是指所謂道理方面，如來的法語對我們是有啓發

的，他會指引我們，那些法的道理。「義」就是指它的功德與境界方面，能不能夠引發這些功德與境界？這個就是「境」，「梵行」就是會不會引發一種清淨的實踐？達到清淨的實踐，即是令我們達到心靈的轉化，轉化或者淨化；淨化生命的一些實踐就叫做「梵行」。

如果那些東西不能夠「引發法、義、梵行」的時候，「佛世尊雖證不說」。雖然知道有，但是也不會講的。即是說，如果佛要講，對我們有益的東西他就多數會講；對我們無大作用，無甚益處的東西，他就不會講的，所以「能引無義」的，就「亦不說」。第四就是「法相法爾之所安立（故不可說）」，「法相」就是那種存在法它本身就是這樣，「法爾」就是它自然就是這樣，本來就是這樣，「法相法爾之所安立」所以「不可說」。

本身就是這樣，譬如真如，「空」本來就是這樣，本然就是這樣，這個「本來就是這樣」，亦都不講它何解是這樣，或者它的來源，總之說「本來就是這樣」就算了。就像「真如」與「諸行」，「諸行」的意思就是現象界，各種流變的現象就叫做「諸行」，真如與諸行兩者之間是有一個「不異」的關係，即是不分離的關係，但是「真如」與「諸行」卻不是完全相同的，這種就是它本身就是這樣，即是「色法」與「空」就是「不異」的，相即、不離的，它本身就是這樣，不可說，它就是這樣了，所以「色即是空，空即是色」，這種情況本來就是這樣。不過問題是你能否看到？能不能如實地知道它的情況？但是這個何解它們是不即不離卻很難講明白的，是嗎？它本身就是這樣了，所以「不可宣說異、不異性」，「不可宣說」，若「異」，就是完全無關，完全不同的叫做「異」；「不異」就是兩者相即、相同的意思，就叫做「不異」。

「真如」與「諸行」在佛經就常常講它們是「非異非不異」，是嗎？佛經就常常講這些話，它不是完全不同、或者分離、或者絕對無關，但也不是完全等同；不是相同的。它們之間是有一種密切的關係，這個「異」與「不異」大家要看《解深密經》會講得比較清楚一些，完全同與完全不同都不可以成立。如果它是完全不同，會出現什麼情形而我們是不可以接受的一種情況？這些「異」與「不異」要論證的，如果它是「異」會出現什麼矛盾的情況？或者不可以接受的情況？聽眾：對立。講者：對立，首先如果是「異」，真如與諸行如果是完全沒有關係的，完全不同的，現在說明真如與諸行是一起的！聽眾：你說現在先講「異」。講者：是，先講「異」，「異」有什麼不行？聽眾：有這就無那。講者：對了，如果「異」就不用修行了，修行都無用了。沒錯，完全沒關係，完全沒關係，如果是「異」，

你就沒理由經常教我們在諸行之中去修無常、無我觀，是嗎？要去到無相、無我，慢慢證入這個真如，是在諸行中做功夫，在現象界做功夫，不是離開現象界做功夫。在現象界這樣多的相狀之中，我們怎樣「離相」、「離執」，然後慢慢去進入無分別真如，所以這個不可以離諸行去證的。同時，如果它是「異」的，沒有理由叫它做「諸法的共性」，之前不是講過了？那個「共同性」是所有法都有這種性質，如果它們沒有關係，何來有這種性質？所以如果兩者是異的，就不成立了。

如果是「不異」，「不異」即是相同、相等的，按道理你一見現象界就見真如了！但是何解我們不行？我們要修才可以，是嗎？所以它一定有些不同的，一定是有不同之處，現象界就是千差萬別，但是這個真如是什麼？無分別的，平等，無分別、無相的，所以它應該是有不同的。若不然，你一見任何東西就見真如了。但你卻不是這樣，況且你證真如的時候是一種清淨無執的狀態，但我們平時見萬象並非是這樣，反而會引起我們很多慾望、執着，最多是引誘，所以應該是不同的。有不同的情況。還有，如果真如就是等於現象界，現象界有如此之多的有漏的性質，這樣真如豈不是變成有漏？這樣也不行的，是嗎？所以，如果它兩者是完全「異」或者完全「不異」是不成立的，即是會出現一些問題，我們接受不了，接受不了就要推翻它完全是「異」或者完全「不異」。

所以只能說「非異非不異」，「非異非不異」就要在邏輯上證明它是「非異非不異」。如果想詳細講，你可以看《解深密經》之〈勝義諦相品〉有詳細講怎樣「異」、怎樣「不異」。但是這個「法爾」即是「真如」與「諸行」兩者的關係，即是現象界與空相兩者的關係不是分開的，既不是分離，但亦非等同，這樣的狀態關係。這個也是很難理解，是嗎？亦很難講得明白，所以這個是「不可說」，它本身就是這樣的。

這樣五種「有性」就講完了，其實他主要是講「三自性」，不過他再加多了兩種的意義。就是加入了這個「不異相」與「不可說相」兩方面。後來就將它（省略了），沒有再講了，就只用「三自性」來講。好了，「五種無性」其實主要就是那個「三無性」來的，主要是講（「三無性」），就將它的相反講法，「五種無性」就是「勝義相無性」，「勝義」的那個「圓成實自性」是「無自性性」的，在那個最高智慧的觀照下，就一切法都「無自性」，沒有它自己的本質、固定不變的本質。「自依相（無性）」；「自依相」即是依靠自己而存在，這個亦都沒有，是嗎？所以是「依他起自性」，或者叫做「生無自性性」，所有

事物都是緣起而存在，所以並無「自己靠自己而存在」這種存在法，這樣叫做「生無自性性」。「（三）、畢竟自相無性」，就是由頭到尾不斷地、徹底地由始至終都只存在於我們的執着之中，計執之中，是我們虛妄分別而來的，所以這個是「遍計所執自性」。（四）、「無差別相」的那個無性，「無差別」即是說它們兩者是「不異」，不可以分離，不可以離開「體」而有各種種類的劃分，我們剛才講了很多種類，是嗎？這個種類不可以離開「色法」或者「心法」而有這些種類的各方面相的那個情況的出現。

第五就是「可說相無性」， 可以講的那種，這是另一個，「可說相無性」其實是什麼？「不可說」的一個講法，這個「無」在後面，否定前面這個「可說相」，前面那個叫做什麼？「不可說相」，是嗎？那個「不」字擺在前面，那個「不」是否定「可說」，現在這個「無」，就將「無」擺在後面，但是否定前面的那個「可說」，其實也是一樣，只是擺法（位置）不同。好了，這樣就「五種有性」與「五種無性」都講完了，亦都總括了這個第一個部份，「思擇諸法」的部份，思擇那個「所知」，這是第二部份的「思擇所知」，即是我們所知的存在萬有是什麼存在的狀況，現在已經全部講完了。

以及最後做一個總括，可以用「五種有性」或者「五種無性」去概括它，你明白了前面那裏，其實你掌握了「三性、三無性」就可以了，但是你沒有前面的訓練，或者沒有前面的分析，你就這樣去理解什麼「三性、三無性」是否很抽象？所以很多人讀「三性、三無性」讀了很多年都不知它講什麼，因為沒有前面的分析，你沒有基本分析，突然間一個凌空那樣講，將所有東西抽離了具體的東西，然後講出一個原理出來的時候，你會不知是何解，你一定要知道前面那堆東西，你才掌握它的原理。這個「三性、三無性」就是一個原理來的，是「存在」的三個、三個原理的劃分。

所以很多基本的分析，或者基本的概念，何解大家要經過一些比較艱苦的訓練之後，你才能夠看得明白呢？你不可以沒有了前面的而明白這個「三自性」的，你自己想一想是否可以明白？只是一個很空洞的概念，是嗎？它究竟是講什麼？你完全不知道的，但是有了前面經過一層層的分析之後，你就可以掌握了，怎樣謂之「依他起」、怎樣謂之「遍計執」。這樣就會有幫助，所以何解《三十頌》如此難明白？《唯識三十頌》如此難明？就是因它是一些很濃縮的語句，它最後講什麼？「故佛密意說，一切法無性」，「一切法無性」就總括了五種「無性」、五種「有性」在裡面了，如果你只是講「一切法空」，「一切法空」怎樣

「空」法？「空」有什麼意義？沒有經過這些洗禮，你是很容易搞錯的，（以為）什麼都沒有，「一切皆空」就是什麼都沒有，其實並不是什麼都沒有，只是「無」的意義是不同的而已。這樣「思擇所知」就講完了，這個部份都頗難的，因為又多概念、又複雜，不過我覺得這一段作為你的一個訓練是很好的。

好了，學了之後，你自己慢慢去溫習了。跟著去到「思擇諸法」。跟著這部分是「思擇諸法」。「思擇諸法」就分兩方面去「思擇」，即是如果我們要思擇佛法的最主要的內容，就分兩方面去進行，一個就是思擇那個「素呾纜義」， sūtra 這個字，一個就是「思擇伽他義」，gāthā，這個 gāthā，「素呾纜」就是經典入面的那些文字語句，是用一種長行的模式，「長行」即是散文，譬如現在這些我們是用長短句去分析，這種就是屬於「長行」，但如果是「伽他」就是用偈頌的方式，很齊整的，一句或五個字或七個字那樣，這樣形成的就是「伽他」。那些就是偈頌，佛經的體裁不外就是長行或者是偈頌，偈頌、長行就有很多了，如果我們要「思擇素呾纜義」，就「如〈攝事分〉」，〈攝事分〉就是《瑜伽師地論》後面的一個部份，這個部份會講很多這些形式經文，「及菩薩藏教授中」會詳細講的，「廣說」即是詳細講，「菩薩藏教授」就是那些大乘經典，大乘經典裡面會講很多這一方面的內容。

這即是說大家要自己深入經藏，除了讀《瑜伽師地論》之外，其它相關的大乘經典，你有機會都要自己讀一下，或者聽別人去講解，這些就是「思擇素呾纜義」了。這樣即是大乘經典的道理。第二方面，這個部份他就不詳細講了，總之是叫你多讀些經論，第二就是「思擇伽他」了，「伽他」就是將很多經典裡面的內容做一個整理，整理出幾類的「伽他」出來，這個〈思所成地〉有很多「伽他」在裡面的，第一堂就已經分析了那些「伽他」的分法了。「思擇伽他」就有三方面，「建立勝義伽他」，第一類，建立這個「勝義伽他」，「勝義」即是就要觀什麼？最主要就是觀「無我」的道理，「無我」的道理是屬於「勝義」的。

即是以一個很深層的智慧去體驗一些東西，有一類「伽他」就是講那些「無我」的道理，這個就是屬於「勝義伽他」。第二類、第二種就是「建立意趣義伽他」，「意趣義伽他」很多是與修行實踐有關的內容，以及佛教修行的目的，又歸納了一類的「伽他」。第三就是「建立體義伽他」，「體義伽他」就是經典很多的法語，他將它歸納了大約是十四類，

十四類的法語，用「伽他」形式去講，那些大概會散布於很多經典裡面的一些道理的講述，有三方面。跟著下來就有很多「伽他」，下面這些全部是「伽他」。好了，第一，首先是講「勝義伽他」，「建立勝義伽他」，這些「伽他」首先就舉出它的頌文、即偈頌，經中的偈頌，經典裡面會見到這些偈頌的，當然因為這些翻譯的名詞，翻譯的人不同，翻譯的名詞有時也會不同，大家可能會看到名詞是不同，但是你可能覺得熟口熟面（熟悉），這些在《阿含經》裡面見過，但不是用這個名詞去譯，但是意思是相同的，這些就是經典裡面的「伽他」。

其中它就有四十四首頌，這個「勝義伽他」用四十四首偈，然後就分出十二段，十二個段落，每一個段落都有不同的頌，譬如第一段就有九首頌構成第一段，然後第二段又有多少首頌，全部合起來就有十二段，十二個段落，然後就是每一段因為有不同的偈頌，將十二段的偈頌加起來，就有四十四頌，明白嗎？這樣分法。不過這些不用記，總之你知道它的組織是這樣就可以了，首先就是將「勝義伽他」鋪排出來，將偈頌先帶出四十四首頌，由於只是這樣讀頌就很難解，一定要看那個長行的解釋，所以我們這裏就不講它了，一路下去，在下面再解釋，一路看下去。譬如第二段只有兩首頌，第三段就五首頌，是嗎？這樣下去的，每一段它都有一些含義的，頌數可能有多有少，這些無所謂。

最後第十二段，你看看，最後十二段，是不是七首頌？七首頌最後就到四十四，能看到四十四頌？現代可以再組織好一些，就可以加上數目令大家比較容易看，如果你看《大正藏》是沒有「四十四」給你看的，你自己要計算的，所以我們用這些資料就方便很多，就看到是第幾段，第幾頌，這一段、這些我們不講了。但是那些頌文我就將它抽進來裏面，即是說，現在我們下面又再出現那些偈頌，是我整理過的，因為方便講解，就將擺在前面的那些再擺到後面，但是其實看《大正藏》那些，它後面就全面是長行，就沒有加偈頌，但是因為方便我們讀，就將前面的偈頌再擺下來。

所以你如果看《藏經》的時候發現有不同，你要明白何解不同了，因為這是我自己再整理過的。這裡有沒有不明白的地方？因為原則上，我們不可以自己亂搞，按自己錘意調來調去，不行的。但是我們要方便講解，所以就要這樣做法，但是也保留前面的那一段。聽眾：老師！是不是一頌就四句，每句五個字？講者：是！是！這個就叫做「偈頌」了，就叫做「伽他」，「伽他」的是偈頌。譬如偈頌可以……這裏四句一首頌，每一句是五字、五字

那樣，五字一句、五字一句，這個就叫做「五言句」的偈頌。但是有些也可以四個字也可以，四言可以、七言也可以，八言也可以，無所謂的，就看它怎樣組織，不過一般是五言或者七言比較多。譬如說……那個也是，「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」就是一首頌。那首頌是多少個字？四字一句，那些就是四言句了，是嗎？譬如「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」。也是四言句。又是一首「伽他」。是嗎？這些就是「伽他」了。聽眾：「伽他」與「嗢柁南」有什麼分別？講者：「伽他」與「嗢柁南」，「嗢柁南」是總括了一些重要名詞擺在裏面，叫做攝頌，攝頌是將一大堆名詞、很扼要的名詞組成為一個偈頌，那些你很難解，因為全部都是好像那些功夫要訣那樣。聽眾：即是要看完長行？講者：是，你要看完每個重要名詞後面的一大堆意思，你才可以明白那個「伽他」，但是有些「伽他」不需要這樣，譬如「一切有為法，如夢幻泡影……」，那些不要搞這麼多，你一看就知道那一句是什麼意思，那種「伽他」就是一般的；「嗢柁南」不同的，「嗢柁南」攝很多意思在裏面，譬如一句、一首頌二十個字，它可以攝十幾個重要名詞在裡面的。聽眾：現在《現觀莊嚴論》算不算是「嗢柁南」？講者：那些算是「嗢柁南」，那些是攝頌來的。

好了，我們再看這裏，現在這些不算是攝頌，但是攝頌後面會有的，去到「體義伽他」的時候，最後那個就屬於攝頌，即是屬於「嗢柁南」。好了，現在首先看看這裡，第一個「勝義伽他」，先講一講它的那個頌，這些頌目的是想講什麼，大意是想講什麼，大意之中，他說，「此中……」,「此中」是什麼？即是這些「伽他」，是「依止補特伽羅無我勝義」，「補特伽羅」是一個梵文的音，pudgala 這個字，你幫我寫，你識不識寫？pudgala，不記得？聽眾：pu 什麼…….講者：pud……pudgala,是嗎？四個音，「補特伽羅」，這是一個「靈魂」（soul）的意思，或者是「自我」的意思，所以凡是「補特伽羅」通常在印度就屬於一種所謂「主體」的意義，生命有個主體，譬如靈魂，這些是一個主體，獨立的主體。

在佛教，這個「補特伽羅」有時就叫做「眾生」的，「眾生」，解為「眾生」，「眾生」、pudgala,即是很多次的生命、很多種形態的生命。但是在印度的很多經典，我講不只有佛教，譬如他們印度教的經典，pudgala 大部份是「主體」的觀念，或者是「靈魂」的觀念。現在，在佛教就說沒有這個「補特伽羅」，所以這是一個「無我」，這個靈魂就是一種「我」的觀念、主體的觀念，沒有這種「我」的觀念，但是大家記得，就要重溫佛學基本的名詞，「我」是有什麼意思？聽眾：常、一。講者：對，沒錯。它是永恆的，「常」、

「一」，即是它自己可以令自己存在，不需要靠其它條件而獨立存在的，但是佛教認為所有東西都要依緣而存在，所以無「一」。如果依條件存在就一定不是「常」，是嗎？條件一變，它就變了，所以一定是無常。

另外它是一個「主宰」的意思，即是可以自我決定的，自己要怎樣就怎樣的、有自由的，但因為你不是「一」，不是「一」就沒有這個可以完全由你自己決定的情況。所以佛教說，現象界各方面的東西都沒有這種性質的，沒有這種「我」的性質。「我」就包括這三方面的意義。所以他說，「此中」，「此中」即是這一堆偈頌，就是「依止補特伽羅無我（的）勝義」，「勝義」就是說這種殊勝的道理或者這種狀況，「無我」這種狀況不是一般人就這樣能夠明白的，一般人總會感覺上覺得是「常」、「一」、「主宰」的，很自然有這種感覺，但是佛教就指出沒有這種東西，是講一種「無我」的意義。

這種「我」是不可得，或者「補特伽羅無我」，這樣即是說「眾生無我的意義」了。沒有「補特伽羅」或者無這個實在的靈魂。這種道理就是依止（「補特伽羅無我」）這種道理去宣說這些「伽他」，這些「伽他」就叫做「勝義伽他」，因為他現在講的是現象界的真實情況，就是這種「無我」的狀況，而這種狀況是要你有一個深入的智慧才能觀察到的，這樣就叫做「勝義伽他」，「勝義」的道理。這些「伽他」有什麼目的呢？即他講這些「伽他」目的是做什麼呢？因為佛教是不會講一些無意義的東西，或者是無用的東西，所以它講「勝義伽他」的時候有個作用，作用就是「為欲」，即是目的，目的是要「對治增益（執）」以及「損減執故」。

「對治」的意思是對付或者克服，或者消滅，消滅我們增益方面的見解、執著，「增益」是什麼？緣起法是無我的，我們總覺得有個我，這就是「增益執」，有個主體的「我」，有個靈魂的「我」，這個就是在緣生法之上加了一些東西，這個就叫做「增益」，它沒有那種東西你卻加了那種東西，但是「緣生法」當它各種條件具備的時候，它就會存在，你也不可以否定，你也不可以否定緣起的存在，所以你也不可以損減，不能說一切都空、一切都無，不要落入虛無主義。它是怎樣存在法？你就要了解它是怎樣的存在，它是緣起的存在，你就不可以否定，說它不存在，這樣就叫做「損減執」。

離開「損減執」或者對治「損減執」，即是說，它沒有的東西你不要加進去，它明明

是有的東西，你不要否定它、不要排除了它，這樣「增益執」與「損減執」就是兩種落入「邊見」方面的，落入一個邊執方面，這樣都不是一個如實的見解。這樣，通過這個「勝義伽他」就是要對付「增益執」與「損減執」，不要落入這二邊。即是要我們怎樣？如實見，是嗎？如實知那個生命的真實、世界的真實，有就是有；無就是無，這樣去了解它。

下面首先就是長行講出這些頌文的大意是怎樣？跟著就是別釋，「別釋」就是逐句逐句去解，「別釋」，首先就是十二段裡的第一段就包括九首頌，這九首頌主要是講什麼？就是令我們「明（白）無有情我及作用體義諸法」。「有情我」，「有情」即是眾生，眾生的那個實在的主體，就叫做「有情我」，在這個主體之上有種種的實在的作用，這些就叫做「作用我」，或者在這個主體之上有些「我」的觀點，如此種種都是要破除的。就在這一段講述。所以第一頌就說：「都無有宰主，及作者受者，假（諸）法亦無用，而用轉非無」。這是第一頌。因為偈頌要遷就字眼以及字句，數目有一個規律，五字一句、五字一句，所以其實講述上就沒有長行那麼靈活，以及可以詳細一些去講，它就會比較精簡一些，以及有很多是省略掉的，有時可能沒有主詞或者沒有謂詞的，諸如此類。

好了，這個是前面的偈頌來的，不過現在抽到下面而已。怎樣去理解這個偈頌？首先就是開首那兩首頌，首兩句就是要「遠離增（益與損）減」兩種執着，第一句就叫做「都無有宰主，及作者受者」，是嗎？這一句就是首兩首頌，就「如是半頌」了，他說，「於所攝受說為『宰主』」，「所攝受」是什麼意思？「所攝受」就是講在這個五蘊的生命體之上，就是我們所依賴著或者我們經常很重視的自己，對自己的生命很重視，而在這裏，我們要以為有一個所謂「宰主」，「宰主」就是有一個能夠決定自己的自體，有一個自主的主體，這個謂之叫做「宰主」，這是在「所攝受」的「五蘊」之上，說有一個所謂「宰主」，「宰主」即是所謂靈魂，或者是自我這些，這個就不是在五蘊以外去講的，是在「五蘊」之上去講的，所以是「於所攝受說為『宰主』」。

然後在這個五蘊的結合之中，我們造種種的「業」以及活動，這個「業用」可以是講我們的行為，或者我們種種的活動，就「說為『作者』」，活動，我們平時有些什麼活動？應該有很多，你每日都有非常多的活動，不只是說你造什麼善、惡業，而是種種活動，你看東西也是活動，是作用來的；「業用」來的，你現在所聽的、所想的；你走動、吃東西，種種全部都是活動，然後在活動之中，就再有一些涉及到會不會影響別人？對別人好或者不

好，再去判斷倫理價值的善惡，那是一個很闊的業用範圍之中，再選取一些行為，是會引致一些影響或者結果的，就特別是對自己或者對它人有影響的那些行為，所以這個「業用」大家不要只是想與業力有關的那些「業用」，所有我們的活動都是叫做「業用」，所有我們能夠做的作用，所以我們的見、聞、覺、知全部都是「業用」來的，見、聞、覺、知，但見、聞、覺、知無所謂善與惡，是嗎？但是你在見、聞、覺、知之中，做出一些對別人有影響的東西，這樣就會受報的，那種就叫做「業」的行為，或者叫做「業力」，「業力」或者「業行」，它是在整個作用之中的其中一個部分，我們就說這種叫做「作用者」或者「造作者」，是不是都要在「所攝受」那裏去講？所攝受就是五蘊，我們在攝受五蘊之中，覺得有個自我，以及有能做種種活動的人，能做這些行為的人。

好了，做了這些行為之後，就會受種種的結果了。受諸善惡的果報，好的或者不好的果報，這樣又認為有個所謂「受者」了，受報的人、受用果報的人，果報之中，有些是苦的果報；有些是樂的果報，快樂的結果或者是痛苦的結果，就由自己去感受了，這種他說，「如是半頌」，「如是半頌」即是這兩句，一首頌之中的其中一半，他說，「遮遣別義所分別（的）我」。這個「別義」的意思，是指離開這個五蘊之外，另外有一個「實我」，即是說，有一種我們在佛教說的，有種「即蘊我」、「離蘊我」那些，現在他不是在「離蘊我」去講，而是在「蘊」之上去講這個「自我」，聽眾：即是蘊之上還是蘊之內的意思？講者：即是與「蘊」有關的，在蘊裏面的；或者是蘊之中的，不是離開五蘊的所謂「自我」。

但是有些學派想的「自我」是離開五蘊以外的，那種叫做「離蘊我」。那個「別義」即是離開，「別」即離開這個，現在這個是要遣除什麼？或者否定什麼呢？否定「離蘊我」那些，由「離蘊我」而分別出所謂「我」的一些觀點。「我」的觀點譬如是主宰這些，「宰主」這些，作者、受者，就是「我」的觀點，是在「五蘊」、所攝受的「五蘊」之上去講的。所以不是講一些「離蘊我」，是「即蘊我」的。

所以讀這些比較麻煩，就是你要有很多佛學的背景，如果不是，你都不知道什麼是「別義所分別我」。是嗎？好了，如果是跟著就是「諸法亦無用」。「諸法亦無用」就是第三句，第三句就是「遮遣即法所分別我」。這個「諸法亦無用」，「無用」這個字就是說，各種的諸法，「諸法」即是所有東西，譬如說五蘊的法，五蘊各種組成我們生命的法，「亦無用」不是說五蘊無作用，而是指「五蘊」沒有自己某一法的獨立作用，自性的作用，自性

獨立的作用，而是要配合很多條件而形成的那些作用，所以叫做「諸法亦無用」，所以你有時要看看那個「無用」是在什麼層面或者角度去講，如果就這樣，好像違反常識去講「諸法亦無用」，你應該一定知道他是講另外一種意義，不是在我們世俗的層面去講，一定是在「自性」的角度去講，是嗎？所以當它講「無用」的時候，就不可以當是簡單一般的「無用」，而應該是沒有自己就可以發揮的作用；不能夠有自身發揮的作用，如果它要發揮作用就一定是什麼？依靠各種條件配合，才可以發揮某一種作用的，它不可以自己發揮自己的作用，所以叫做「諸法亦無用」，他說這一句，就是要「遮遣」，「遮遣」即是排除或者否定，就是「即法所分別（的）我」了，「即法」即是說，在這個「諸法」之上或者「諸蘊」之上，那個就不是「離蘊我」了，是「即蘊我」，「即蘊我」雖然是「即蘊我」，但是「即蘊我」並不可以就這樣講「即蘊我」自己實在的作用的，在這裏要明白怎樣？「人無我」與「法無我」兩方面，「人無我」以及構成所謂「自我」的種種諸法，它一樣沒有種種獨立自性的作用，所以，「即蘊我」要否定；「離蘊我」也要否定，這樣「即蘊我」、「離蘊我」就包括了種種所分別的「我見」了。

這個就是「諸法亦無用」。「由此遠離增益邊執」，「增益邊執」即是無論是「即蘊、離蘊」之上你都執著有個「自我」，「自我」是增益的，即是加上去的，在五蘊之上加上去。佛經常常說，講五蘊的目的是什麼？就是講「無我」，是嗎？如果你在「五蘊」之上認為有「我」，那是你加上去的，你自己的那個「遍計所執」加上去的，是你的「情執」加上去的，所以你要了解首三句就是講離開這種「增益（的）執」，最後那句，他說「而用轉非無」。「而用轉非無」是說「顯法有」它自己的作用性，這個「用」就回到世俗的意義來講了，「用」是什麼？「用」的出現，「轉」即是出現，作用的出現不是無的，但是怎樣不是「無」？是因為要配合很多方面的條件才可以發揮這種作用，即是說，本身無論是生命體或者各種的現象，它的出現並無我們所執的所謂「實在」的本質或者「自我」，或者「自性」。

但是雖然無自性，但是通過各種條件的配合之下，它是會發揮某方面的作用，這個「用」不是沒有的，世俗上的「用」是有的，這個「用」你不要否定它，如果你否定了它，就會變成了「損減執」了，緣起的作用是有的，但緣起的自性是無的，緣起你認為有自性、有自體，那是「增益執」，明不明白？即是同一個現象，或者同一個生命體，這個生命體是沒有那個自體的，如果你認為有，就是增益的，加上去的而已。是你情執之中所認為存在的

東西，實際上、現實上是不存在的，但雖然是無自性，但是各種東西通過條件的配合，它就會發揮適合的作用。如果你認為由條件而引生的作用都無，這樣就叫做「損減執」，這樣你就不是如實地了解事物了，事物應該怎樣了解？離開「增益執」，又不要落入「損減執」，這樣你就會很好地去把握，即是一方面你不要執著緣起法是實在，但也都不要否定它有各方面的作用，你好好地運用它，運用之中也不要執實，因為當條件一改變，它作用不到出來的時候，它的消滅你也不用執着它，因為由始至終都是無自性的，不過現在條件不配合，它就不可以發揮這個作用了。

這樣你就會無論它存在或者不存在；起作用不起作用，你都能夠很好地了解它是什麼情況？你就不需要因為無常或者因為轉變就覺得不開心，或者很失落，諸如此類，不需要。你是如實地了解，它在一種狀況之下是會不存在的，在某種狀況之下它又會再出現、再發揮作用的，等等。所以第一頌最主要是要顯示什麼？要離開兩種執，所以「用」之中是假立的，這裡就是說「依用假立」，「假立」什麼？「假立有『宰主』的用」，當這些五蘊和合的時候，好似有自我決定的情況，好似有一種造作很多活動的人，即「作者」，有作者的「用」，有感受各方面的苦樂的人，就是「受者」的「用」，全部是緣起和合的假立而已，他說，「因此用故，（所以）假立（宰主、作者、受者）」這堆東西。這就是第一首頌，我們要了解的，就是「無自體」，緣起是「無自性」，但是有種種作用的。我們就不要有落入這兩種的邊見之中，應如實把握這個緣起法。好了，我們今課先講到這裏。

-完-