

# 《華嚴宗》 第十八講

羅時憲先生講授

好了，哪些人解釋錯？明朝那班人解釋唯識。因為明朝的時候，中國已經無了窺基法師的《唯識述記》了。因為唐末五代，因為兵燹的關係，散失了。宋以後，都不見有流行了。大概在宋代還有少少流行，再經過元、宋末已經無了。這樣，直至到清代末年，而在日本取回過來才有。那麼解釋那個《成唯識論》，那班明朝僧人，那明朝的人，明朝那班天台宗的學者。他就很覺得只是天台宗，好似不是那麼夠用，就取，以天台宗為基本，就取唯識宗的學說，那麼就很努力去研究唯識宗的學說。但他們無窺基法師的《唯識述記》，那就自己想了。就在華嚴宗那裏找資料了。

看見阿賴耶識，在《大乘起信論》和華嚴宗裏，看別人解釋阿賴耶識，就取了來解釋《成唯識論》的阿賴耶識，那麼就解釋錯了。那所以造那些甚麼？所以那些近代，明朝那些人造了很多甚麼？造了很多書，那些《相宗八要解》了，將「相宗」那八本書，唯識，《八識規矩頌》等等，用來解釋《相宗八要解》。和《相宗八要直解》，這類這樣的書，明朝(有)很多種。有三、四種這類書。憨山法師有種、藕益《相宗八要解》，藕益法師。但都解釋錯。因為為何？他(們)無資料。和去華嚴宗那裏取資料。所以有些人無知識的，台灣那間新文豐，有些人、那些無知的人，就叫他印，印一些唯識的入門書。他就翻印那些《相宗八要解》、《相宗八要直解》，這些他不讀好過讀，讀了他走了一條錯路。

是嗎？將來慢慢「搞返正」(修正)就弊了！那麼這些這樣的書，就懂了唯識的人用來參考，研究思想史的時候，知道明朝那班人都曾經這樣整理過唯識宗的資料的義理。是這樣解釋就可以。我們不能，如果一個初學唯識的人，叫他看也不要看這些書，看了他就錯。即是譬如你有一個女兒，幾歲大，你要叫她學鋼琴那樣說，你一定要給她找一個有執照的、有教琴紙的那些教師，你才可以叫他教。

你不要找一個「查烏求其」(來歷不明、馬虎)、一味便宜那樣(來)教鋼琴，她一

「整壞隻手指」(彈法錯誤)後，將來她考試的時候，你就知道味道！你「貪平」(貪便宜)無好事的！是嗎？所以看唯識的書，切忌看明朝那些人注疏的唯識的書，看就是錯。諦閑法師解釋，《八識規矩頌》那些，仍然是受明朝那些《相宗八要解》、《相宗八要直解》那些的影響。還有一本憨山大師造的，叫做《性相通說》，《性相通說》又要那套，他用，他所謂「相宗」，很多都不是「相宗」的東西。這套又不可以的，這套書不可以。諦閑法師解釋，諦閑、寶靜那些解釋、講唯識的理論，就用那本《性相通說》。不過，後期不知道。

後期知道了，後期已經知道了。那個寶靜法師南來的那個時候，我見到的時候，有一次那個融秋大師在這裏就介紹我，在香港，寶靜法師面前，就向我介紹我看《性相通說》。融秋和茂峰介紹我看《性相通說》，寶靜說不可以、不可以，這套不可以。他說現在的人已經知道是「搞錯」(錯誤)，《性相通說》。寶靜後期已經瞭解到《性相通說》這些都不可以。他叫做開明些，原來他的師父都是用《性相通說》來解釋。就因為那個師父用《性相通說》解釋，他看過別人攻擊他師父，被太虛那些弟子攻擊過。所以寶靜是知道不可以、不可以，這套不可以。隨着這個「以工匠為緣」，於是就「整」(製造)出一個金獅子出來。即是由這個「妄念為緣」，就由那個真如的金，就變出這個金獅子的相狀了。可不可以？他說起，然後隔一行了。

「起但是緣故名緣起」，那個金之所以變成金獅子，就完全因為它的緣的關係，就變出金獅子。如果無這個「工巧的匠」做緣，金始終是一片純金，一片真金了，在這就不會變出金獅子的。亦是由緣，我這個真如心，如果不是以那些妄念為緣，始終是「清淨」的真如，就不會變了生生滅滅的，這個生死輪迴，這個「迷惘界」的這樣。這麼，他說要學習的人首先要明白這種道理。那這種道理叫做「緣起」道理了。那這個就叫做「真如緣起說」了。「真如一片清淨」，因為它以「無住為性」，所以一遇緣，它就生出這個「迷惘的世界」了，這樣。這麼，這個「迷惘的世界」以真如為因而生起，「真如緣起」。

那麼，這個真如緣起到了後來，真如緣起後來發展到「四法界」。真如固然是緣，作緣生起這個迷惘世界了，但生起迷惘世界裏面，那個迷惘世界一成立之後，就於是，就發生四重關係來了。四重關係，「一重」就叫「理法界」了，是嗎？另外「一重」就叫做「事法界」了。「理事」的關係叫做「理事無礙法界」了，「事」與「事」之間又「重重無盡」了，就叫做「事事無礙法界」了。一到「事事無礙法界」，就互相交釀了。你做我緣，我做你緣，好似那個金獅子那四面鏡那樣。

這邊做那邊的緣，那邊做這邊的緣。「事與事之間，互相為緣」。那就產生那個「重重無盡」。這樣就講到這裏，就不能用真如緣起這個來到解釋了。真如緣起只是解釋到開首那部份而已。最初那部份的。解到尾那部份的時候，就叫它做法界緣起了。這個法界不是只指真如，是「四重法界」，「互為緣而生」出這個萬象了。那就進一步就是法界緣起了。那麼所以那些華嚴宗的人就講，《(大乘)起信論》只限於真如緣起而已。一講到賢首法師、清涼法師那些，不限於真如緣起了，已經叫做「法界緣起」了。

那麼所以法界緣起就是真如緣起的擴大了。如果照他那麼解釋，但有些人說即是一樣而已。講到歸根究底，不就是一個真如來。所以法界緣起即是真如緣起來，又有些人這樣講。那麼即是兩說，第一說，說真如緣起就是初期的思想。再進一步，就產生法界緣起的思想。那麼兩件不同的。另外一說就說，都是那類東西，都是，即是真如緣起的，一個真如緣起，就已經包含法界緣起了。便兩說，那就便緣起，名「緣起」，「名」就說明，說明「緣起」，這個第一章。第二章了。夠鐘未？(時間到了嗎？)

聽眾：未。

羅公：第二章了。

「辨色空」了，隔幾多行？隔三行。那個小題目，和那個名字一樣解釋的，即是

說明。說明色與空，色就物質，空就指真如。真如亦名叫做空性。那個「辨色空」即是緣起，即由那個真如唯緣而生起萬法了。他這個「辨色空」就那個真如，變出這個萬法之後，變出這個宇宙之後，這個宇宙雖然渾然一體，但我從觀點不同可以分開來看。就本體方面來解釋，我們叫它做「空」，「空性」。就那個現象界來看，就是甚麼？森羅萬有了。這個森羅萬有，那個現象界(有)那麼多東西，何從講起？找一樣做代表，找一個物質來到做代表，為甚麼？因為他這裏取《心經》。「色受想行識五蘊」，這個所謂現象界，不外五蘊。讓色來到代表，色是物質，物質是空的。物質既空，受想行，這個物質現象既空，心理現象亦例同，亦空的。所以就取那個色來到做代表了。他說這個色來代表現象界。空就用來代表這個本體了，真如了。

他即是將現象和本體分開來講，分說現象、本體。「辨色空」，即是把現象與本體分別說明，即是這個題目了。這麼，「謂師子相虛唯是真金」。這一句，隔一行。「師子就不有」，加上一個圈。「金體不無」，兩個合着一句，「獅子不有」，一個coma，「金體不無」就一個 full stop。「金體不無」，「故名」，隔兩行。就「故名色空」，「又復空無自相」。就「約色以明」。「不礙幻存」，故名「色空」。「不礙幻有」，另外一本就「不礙幻存」的，「有」字和「存」字都是通用的。「有」即，佛家的「有」字即是存有。那個「存」字便即是存有，「存」字又可以，「有」字又可以，兩款不同，是嗎？「不礙幻存」，就「名為色空」。「名色空」這樣，「故名色空」。

所以有時候，有些校勘的本子，你不能說那本對，那本不對，根本就兩本。舊時唐朝那些人手抄的，你抄和我抄，(相)差一、兩個字這樣，是嗎？所以我們不能說那本錯，那本不錯的。他說「謂師子相虛」，那個金所造成的獅子，那隻獅子的「相」，是無的、不實在的。「虛」就不實在，金就是實在。那隻獅離開金，那有一隻獅子？那隻獅子是一隻假形相，所以獅子的相是虛的。不實，那個虛字當不實在的。假的、不實在的，就「唯是真金」。但那個金不是假的，所以整隻獅子就只有「有」的，只是真金，獅子是假相。

即是用來譬如宇宙萬有雖然是「重重無盡」，「無量世界」，「世界無量」，但是都是假相，只有這個真如，才是真相。真如用來到譬如金，是嗎？金用來譬如真如，那個色用來譬如現象，「無邊世界」的現象界了。隔一行，「師子不有金體不無」，照這樣去看，獅子不是真正存在，不是真正存有的，但是金的體質就不是無的。你說，所以他始終說，華嚴宗那些人說，「有宗」系統不是「空宗」的系統，他要那個真如要「整返」(造成)它「不無」的，是嗎？他不肯一脚踢，踢到「空」光它的。金體就不無，隔兩行了，故名「色空」。

那麼從這個觀點，現象界和本體界，一齊並存。不過現象界是假，本體界是真，色空並存。這個第二個層次，第一個層次就緣起，有一個真如，不守自性而緣起。第二個層次，一緣起之後，有色有空了。他這個實幹，這樣一層、一層那樣來的。隔兩行了，「又復空無自相」。「約色以明」。這個「空」是指真如，這個指空性，不是空框框這樣的解釋的，這個空性，這個「空性」的真如，所以他注這句說話，「空」是真空，這個真如來的。這個真空，如果是無的那個，那些人是「頑空」來的。

那些，是嗎？真空是指這個真如本體。那麼又所謂這個空，它無自相，無自己固定的形相的。它不守自相的，不守自性。「無住為相」，它無一個固定不變的自性。如果那個真如有一個固定不變的自性，就「硬梆梆」(固定不變)的，永恆，它既然是永恆，有一個「硬梆梆」(固定不變)的相，怎會變出這個世界？因為它無，正是因為它無自相。這個是甚麼？

好似老子那種，你說他不受老子的影響？甚麼、甚麼「當其無，就有器之用」；「當其無，就有室之用」；「三十輻共一壁」，不是，「三十輻共一轂」，是嗎？「當其無，而有車之用」。正是因為它無，然後才(令)萬物才可以緣起。如果「硬梆梆」(固定不變)、「實質質」(封閉)的，怎樣會產生世界？那個空就無自相，既然無「無自相」，那麼你怎知道它有空？「約色以明」。「約」者依也，我們就依它，因

為它現出那些色，我們在那個色裏，來追尋它那個來源，就知道有空了。

「約色以明」。「明」就說明。是依據它所現出來的「色」，而說明它的「空」了。跟着到哪裏？那個「空」就是真空，這個不是頑空、不是「斷滅空」。他華嚴宗的人最喜歡將空字，解作兩個(意思)。第一，「真空」，真空者，不空之空，叫做「真空」，這個真如本體。另外一種叫做「斷滅空」，「斷滅」者那件東西無了、空，叫做「斷滅空」。這個「斷滅空」就等於 zero、nothing。真空就指本體，你要分開的。譬如這個杯，我來到「嘸」打破它，杯空了，剩下垃圾，是嗎？「斷滅」，那個杯「斷滅」，空就等於 nothing，無東西，zero。但是這個真空就不是，這個是好似老子那個無，那個「大道」，「無所不在」的，那個是真空。

所以，看這些書就最難，那些初學的人，他無學過西洋哲學就容易些看(這樣的書)。他無學過西洋哲學，他一味看，看見玄之又玄。忽然間，又空。到底是真空？抑或「斷滅空」？他搞來搞去，都搞不成，這些他真是十年、八年都搞不成。你試試，你拉一個「我看過幾次《藏經》的，我聽過幾十個法師講經了，我修行了十幾、廿年了。」這樣，你問問，你叫他解釋給你聽。他「烏凜凜」(糊塗)的。如果空就無了，那個空就(是)這個是不實在這樣解釋，或者這樣無了。無就 nothing，它這個真空，reality，不同的。這個它叫做真空，那個空性，叫做 śūnyatā。śūnyatā 的 tā，即是有東西的，不是無的，有體性的。śūnya 就叫不實在，否定了它不實在。śūnya。就這個空就是真空。既然它是真空，就「不礙於色」，它不會礙這個現象界。這樣，如果這樣，「觀空則萬行沸騰也」，「行」即「有為法」。你一觀空的時候，這個空是「無自相」，這個空就「無復不在」。就這個「無復不在」，即是那個空裏面，可以無數那麼多現象界。好似沸騰那樣起都可以了。好了，下面隔壁那行，「不礙幻有」，「就名為色空」。

因為這個真空，不會障礙到萬物之有。這個萬物的幻有的，所以我們講的時候，不妨「色空並存」，一齊講，他說「名為色空」。所以我們這裏就講到，色與空一齊

並立了這樣。第一層只是單獨真如緣起，第一章。跟着，第二章，緣起了之後，本體現象並存，這樣來講。那麼然後，再下面第三層，就把這個本體，色空的已經斬成兩部份，又將它混和成一起，就取了唯識宗那三性，就將那個色和空混和一起。所以它勝過華嚴宗，勝過天台宗，就這樣。天台宗的人，荊溪尊者都要死守着智者大師那時候的說法。

不肯增加，賢首法師就不是了，他不死守杜順的說法，他要把唯識宗的三性吞併下來，做他的注腳。不止如此，一到了清涼法師，就連那個唯識宗的「種子說」，都吞併下來做他唯識宗，不是，做他華嚴宗的注腳。把你唯識宗的所謂精義，取了它來做注腳。他這個「精」（聰明），他解釋那個「事事無礙」，他用種子解釋。但是他又不肯寫書，因為我跟他談過，「事事無礙」又怎樣講得通？種子加句體法，他說種子是遍的。

不過宇宙萬有，從三個不同的觀點看這個宇宙，就看到三樣不同的體相出來，叫做「曰三性」。本來三性，三性就出自大乘經那本《解深密經》、《楞伽經》。《解深密經》和《楞伽經》叫它做「三自性」。三自性，同時一件東西，從三個不同的角度看，都是看到那件東西的自身，它自己。但是所看的，就不同。這樣，普通解釋這個三自性，用譬如來到解釋的。解釋得很明顯的，就《攝大乘論》了。《攝大乘論》和《大乘掌中論》，和《成唯識論》都是引這個偈來到解釋三自性。

他說好似我們黑夜行出外面，見到一條「長癩癩」（長長軟軟），一條東西攔住這條路，我們就以為牠是蛇了。只是我們平時怕蛇，所以我們見到那條「長癩癩」（長長軟軟）的，我們叫它做蛇了。那當我們是覺得它，見到它，以為它是蛇的時候，真是覺得牠是蛇。如果你看清楚它那條，走過去看清楚的時候，原來它不是蛇，它是一條繩。遇着這樣的情形，這樣，我們那個時候，（對）那個蛇的見解就撇開了。

就覺得這條是繩了，是嗎？它這裏講了，它「於繩作蛇想」，好似我們黑夜，見

到一條繩，我們起一個蛇那樣的想法，那樣的想法。當我們起這樣的想法的時候，只要我們走近看清楚它，見到它是繩的時候，我們就知道它「義無」了。「義」，這個「義」字當境那樣解釋，當境即是那條蛇的境界，就知道那條蛇這個境，是無的這樣。《攝大乘論》就「知義無」，《掌中論》就「知境無」。「境」即是義這麼解釋。他說如果我們再深一層，拿起那條繩，將那條繩一拆開來看，就看到那條繩就不是一條整條的繩。是甚麼來的？是很多條纖維扭作一團而成那條繩而已。繩的本身是不存在的，「無的」。

所有的就是那條繩的一部份，一部份就是由一條條纖維揉(合)的，那條繩是「無的」。他說到這處止，其實他的意思即是這樣，如果你將每一條纖維，你現在以為它「有」，其實都是假有來的，如果將它每一條纖維來到分析它，其實它就一粒、一粒那些分子來的。所謂那條纖維是「無」的，是「假相」來的。再將它分子來作分析它，無分子的，是「極微」來的。現在所謂最小的微粒子來的，並無的。這樣，他說「若了彼分時」，如果我們再進一步瞭解(「彼」)，「彼」就那條繩的一部一部份，它組成的部份的時候，我們就知道「如蛇解謬」。過去我們以為那條蛇，就固然是荒謬了。

其實你說這條是蠅，都是一樣荒謬而已。是這樣，那個性是空的這樣。這樣，在這首「頌」裏面，他就說用來解釋，當我們看一樣東西的時候，我們如果要完全用我們主觀的妄情，那種虛妄的情色來到看，虛妄的心情來到看，就以為它是蛇了，是嗎？他說其實這個不存在的，這個叫那種繩，不是，那條蛇的感覺，叫做「徧計所執性」。「體性」，體，體質這樣，「體相」，徧就到處，這個主觀的妄情，到處去計較。無處不計較，因為我們又怕蛇，就到處計較。

那麼結果，到處計較的結果，就起一種執著，就執著以為它們「長癩癩」(長長軟軟)的是蛇，這條蛇實在是不存在的，就叫做「徧計所執性如蛇」，如所執的蛇。但是蛇雖然是無，是不存在。但是那條蠅是存在的，是嗎？不過那條蠅雖然是存在，



但是只是假相的存在，不是最後的真實來的。那個不是最後的真實，而但是確確鑿鑿是有種假的體相存在的，這樣東西叫做「依他起性」了，不是它自己，「眾緣」，所謂「眾緣」者，指造成這件東西的因素和各種條件，就叫做「眾緣」。這個他指「眾緣」，依靠緣結合，而現出這條繩那樣相狀。

所謂「眾緣」、所謂「他」，就指那條繩的因素，那個主要的因素，就那條繩它裏面那些纖維。是嗎？只要靠纖維都不能夠成繩的。那這個「整」(造)繩的師傅將它來扭成一條繩，都是「他」。還有，那個師傅要有工具，然後才造得成一條繩。有一架機(器)扭一扭一條繩。那個工具又是「他」，又是條件。能夠扭到繩，不是說我們未有語言，未有思想，還是猿人，好似那隻「大馬騮」(大猴子)那樣的時代，就會扭得那條繩出來。要那個文化發展到會造繩，那個、那種文化的情況，這種文化，這種這樣的程度，文化的情況又是條件之一。那麼，這些叫做「他」了。

這些因素和條件是他，依靠這個「他」，眾緣結合了，顯現了，然後才生起的，這樣如繩了。「徧計所執性」，用都無，它那個體質是無的。它那個作用都「無」的時候，蛇會咬死人的，咬死人的作用都「無」的，「體用」都「無」的，「徧計所執性」。體用無的，而這些人「夾硬」(強行)執出來的東西，這些叫做「徧計所執性」。那條繩那樣，就不是全無的。是嗎？那條繩不是無的，但是它有，但不是實。它是纖維來的，纖維就是實，它不是實。這樣，這個有作用，那條繩可以用來綁東西，有作用，有形相，有效用，有作用。但是假有，不是最後的，不是最後的實質來。這些有相有用，而又是假有的，這些叫做「依他起性」。同是一條繩而已，從兩個不同的角度，一個角度看到它是蛇，這個蛇是「徧計所執性」，另外一個角度，看到它是一個「假相」，是繩，這個叫做「依他起性」，那個叫「徧計所執性」。

最後，我們瞭解繩都是「假相」來的，真真正正存在的就是那些纖維而已。那個纖維，整條繩都是纖維的，遍於那條繩裏面的。「圓」者，周遍這樣解釋，「遍」。繩確是繩，成就繩，確是成一條繩，有那個相狀亦成就。那個作用都成就有，可以取

來綁東西的。體相作用都成就，而且是實在的，那叫它做「圓成實性」。那麼，這些就用來譬如，那些麻的纖維，麻了，圓麻了。那這個「圓成實性」，它那個體性是實有的。所以，這樣看法，任何一樣事物，你從三個不同的角度來看，站在你主觀的妄情立場去看，看到它，所看到的是「徧計所執性」。猶如見到那條長的東西在這裏，以為蛇。

但如果你客觀些來到看，分析一下它，確是有一樣假體存在。這個假體存在是由眾緣和合，然後生起的。有相有用的，不過那個體質是假，那這個叫做「依他起性」。其實都是那樣東西，都是那條「長癩癩」（長長軟軟）的東西，如果你能夠深刻，再深刻些來到體會。不好執著那個假相是實有，這樣去瞭解它，你就知道它這個是實在的麻。那這個是「圓成實性」。同是那條這樣的「長癩癩」（長長軟軟）東西，三個不同的角度就看出三樣不同的事物。

其實都是那件事物的本身，在這樣看，來到這裏要補充，它這個譬如來的，凡譬如是一部份已而。如果你再問，那些麻是實嗎？他說給你聽，如果你執著那個麻，是實的麻，這個麻就「徧計所執性」。是嗎？如果你瞭解這個麻是那些碳水化合物來的，碳與水的分子組成，那這個這樣碳水化合物所組成那些纖維，那些麻是「依他起性」。如果你再體會到它，所謂碳水造成那些麻的纖維，這些分子所造成麻的纖維，都是原子，或者再進一步，是電子、質子這類造成的，那些電子、質子，那些我們用來譬如「圓成實性」。

再執著，如果你說原子就一定是實的，最後，他說你一樣是「徧計所執性」。你怎知道它一定是實？你怎知道將來不再分出？現在已經分出說原子不是實了，「後之視今，亦由今之視昔」，是嗎？如果你執它是實的，是這樣了，不會再有變化。是這樣了，他說你這樣仍然是主觀的，是獨斷的，是「徧計所執」，凡是獨斷的東西都是「徧計所執性」。如果你瞭解這個暫時科學都未曾很發達，只是知道這樣而已。它總之一言以蔽之，就「因緣和合而成的假體」。

那個時候你瞭解到那樣事，就是「依他起性」。到底它最後的實質是怎樣？最後實質可能是x，是嗎？可能這個x是未知數，但你這個未知數都不是無，這個最後，總之有一樣最後的實在。可能這個神說不定，可能這個是真如亦不定，可能這個最後有類甚麼，現在又說所謂甚麼膠子，甚麼子，將來又說又有一個 $\alpha$  Alpha子、 $\beta$  Beta子都不定。是嗎？總之最後那樣東西才是「圓成實性」，那個 reality，那個最後不是「無的」。

那個然後「圓成實性」。如果你是神學家的，你當然說這個是神，是嗎？如果是佛學家的，它就是真如。但真如與神都是假說、那個名詞而已。是嗎？都是，當你不能夠直接把觸到它的時候，真如也好、神也好，便都是一個概念，那個概念，凡所有概念都是「依他起性」。但雖然那個概念是「依他起性」，你不能否定它，過渡到最後。你概念，都概念不到那樣東西，你都不能否定它是無的。你怎知它無？是嗎？與其說它無，不如說它還會有都還好些，「因為後之視今，亦由今之視昔」。

以前一層層下去，都還有的。現在一層層推下來，便應該都在這裏有，那個「圓成實性」。雖然「圓成實性」就「不可說」，是嗎？最後的「圓成實性」就「不可說」，只有到的時候，你然後才知道。如果在理論上來講，但如果你是佛學家，你就可以看，你修止觀的時候，你用你那個「無分別」、「無執著」的那種根本智，這種根本智一起，撇除一切概念，直接洞察到那個「真如」。那時候非言語所能形容的這樣，如果你是神學家，可能你這樣說，你說一切用哲學上、邏輯上的概念，都概念不到那個神的。你一定要用一種很虔誠的信仰，撇除了這些雜的概念，然後才可以接觸得到，出面那麼講。他說不論你怎說，不論你佛家也好，神學家也好，總之那一樣東西是有就是有。他不是說它無，無就是，是嗎？但是空宗的立場就不是這樣說的。

他說你要它是有，都是執著，是嗎？你說有都不執的，那我說無又對？他說無又是執著，說有，說它有又是不對，說它無都是不對的。總之，非有非無，那就可以。

那麼說它是非有非無，那又不對了。你又有一個非有非無的概念，又不對了。那麼又怎樣？他說非「非有非無」，那有一樣東西叫做非「非有非無」，那麼他又錯了。你又錯了，要非非「非有非無」，那有幾多個非？千非萬非萬萬非，非到你一世就無可再非，你一路說下去。但是，當你死的時候，你一路說到死的時候，都未是。只有全部放棄，「是」固然要放棄，連那個「非」的概念都要放棄。

「非」的時候都放棄，當下那件事不是「無的」，「有的」那件事這樣。用你的「無分別智」去把觸它，體會它，那麼這種這樣的看法，佛家說這個「圓成實性」即是真如了，要用你的「無分別智」去體會的。用說話來講，講不到的。用概念去概念它，概念不到的。就要用你的「無分別智」去洞察它、滲透它。在這個有形有相的東西，有概念的東西的裏面，你去洞察、透過它、擊破那個概念，去把觸它。那這種，禪宗和「空宗」，甚至唯識宗都認為很了不得，其實就很多人知道的這樣事。不過，問題就是你是不是把觸到，用如何方法來到把觸？即是有何方法去把觸得到，這個問題就在這裏。

是嗎？老子都知的，「道可道非常道」，這樣，「可道」即可以講的，可以講的道就不是最究竟的道，是嗎？那即是究竟的道不可道，是這樣的。這樣，他懂的，他這樣懂了，這樣分的。那麼，本來就《解深密經》、《楞伽經》、《攝大乘論》講這個三性，這個三性(是)好好的講法。那華嚴宗就發展到，華嚴宗當它未發展成為華嚴宗的時候，就「地論宗」。「地論宗」的那個翻譯者就菩提流支，菩提流支譯《楞伽經》了，是嗎？所以，他(們)「地論宗」的人，已經有了三自性的思想。這個三自性思想一路一代代傳，傳到賢首法師。那個時候，剛剛玄奘法師在西域回來，就翻(譯)大批「唯識論」的書回來，翻譯過來。

那麼，他就變了不用舊時的名稱了，從前的「徧計所執性」，就譯作「分別」的。譯作分別，這個分別者，當執著解釋。我們的妄情執著，是當這樣解釋的。「圓成實性」，它普通直接說它是真如。說它叫做成就，說它是真實這樣。名稱不同的，

意義則一。那麼，一到賢首法師，他就用唐三藏，用玄奘法師所用的名詞，「徧計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」。那麼他將那個華嚴宗的宗義，就依這個唯識宗的三性來到解釋。即是將華嚴宗的對宇宙的看法，用這個唯識宗的三性的尺度、的範疇來到解釋，那麼就「約三性」、依三性來解釋……怎樣無處不在的，讓每一樣事物的種子亦都互相交遍。既然互相交遍，就不相障礙了這樣，就從種子立論，就然後講得通「事事無礙」。這個是歐陽漸的初期，將它來這樣解釋。

-完-