

# 真理与谬论

《辨中边论》探微

戒幢佛学论丛

济群 / 著

上海古籍出版社

# 真理与谬论

——《辨中边论》探微

戒幢佛学论丛

济群 / 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

真理与谬论:《辨中边论》探微 / 济群著. —上海:上海古籍出版社, 2004. 7

(戒幢佛学论丛)

ISBN 7—5325—3705—6

I. 真... II. 济... III. 佛教—研究 IV. B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 021250 号

责任编辑 李明权

戒幢佛学论丛

真理与谬论——《辨中边论》探微

济群著

世纪出版集团 出版、发行

上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: [www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2) E-mail: [guji1@guji.com.cn](mailto:guji1@guji.com.cn)

(3) 易文网网址: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

新华书店上海发行所发行经销 上海古籍印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 12.5 插页 2 字数 200,000

2004 年 7 月第 1 版 2004 年 7 月第 1 次印刷

印数: 1—4,100

ISBN 7—5325—3705—6

B·431 定价: 30.00 元

如有质量问题, 请与承印厂联系 T: 64063949

《戒懂佛学论丛》编委会

主 编 济 群

编 委(按姓氏笔画为序)

云 海	纪 华 传	如 觉
观 云	宋 智 明	来 圣
宗 舜	宗 净	宗 慧
李 尚 全	净 因	青 平
济 群	界 文	恒 强
赵 越 尘	赵 奉 新	徐 钧
湛 如	普 性	廖 乐 根

## 《戒幢佛学论丛》总序

在中国文化史上,汉魏以来活跃于社会的主要是儒释道三家,其中唯有佛教属外来文化。但佛教在中国流传的两千多年中,和传统文化水乳交融,并以其丰厚的思想义理深深影响着国人,与源自本土的儒道二教呈鼎足之势,成为中国文化的重要组成部分。正确认识佛教,不仅能帮助我们认识生命真相,解决烦恼痛苦,也能使我们对中国传统文化有深入而全面的了解。

佛教在西汉哀帝时传入中国,历经南北朝的弘传,至隋唐而臻鼎盛。佛教在中国传播的初期,主要从事两方面的工作:一是佛经翻译,一是义学研究。对佛经的翻译,使汉传佛教较为完整地继承了印度早期和中期的佛教思想;而对义学的研究,则使佛教在中国形成了不同的思想体系,即天台宗、三论宗、华严宗、禅宗、净土宗、唯识宗、律宗和密宗等八大宗派。

宗派的形成并非中国特有的新生事物。不论在早

期印度,还是在南传、藏传地区,都曾出现过不同的教派。之所以会有宗派之分,主要是因为佛教博大精深,任何人都难以完整地掌握。祖师们为了佛法弘扬的需要,同时也为了便于人们修学,便根据某部经论或内容相似的经论,建立起各自的修学体系,进而演变为不同宗派。

汉传佛教的各大宗派多创立于隋唐,但其历史却可追溯至南北朝甚至更早。如净土宗初祖为东晋慧远,而实际创立者乃唐代善导。天台宗初祖为北齐慧文,因读《大智度论》领悟“三智一心中得”,又从《中论》悟到“一心三观”;慧思继承此说,结合《法华经》要义,传至智者形成“一念三千”、“三谛圆融”的思想,正式创立了天台宗。由此可见,任何思想体系并非一蹴而就,而须经过几百年的积累、几代人的总结方能形成。其后,还有赖于修行成就者的代代传承来维系不坠。

中国的宗派佛教有着自身的特色。首先,每个宗派皆有各自的依据典籍,如天台宗依《法华经》,华严宗依《华严经》。其次,各宗还有自身的思想传承。或渊源于印度,如唯识宗以弥勒菩萨为初祖,三论宗以龙树菩萨为初祖;或萌芽于本土,如前面所说的净土宗及天台宗。第三,各宗对世尊的一代教法也有不同的评判

标准,即判教,如天台的五时八教、华严的五教等。除此而外,因为各宗核心理论的不同,还形成了各自独有的修行法门。

中国宗派佛教的形成,不仅标志着国人对佛法思考和认识的成熟,同时也体现了汉传佛教本土化工作的完成。宗派佛教继承于印度大乘佛教思想,但这种继承并不是拷贝,而是根植于华夏文明的土壤中,融会了本土文化的色彩。如天台、华严、禅宗的盛行,皆与中国传统文化及国人习性有关。可以这么说,宗派佛教是具有中国特色的佛教。

自唐宋以降,佛教的弘传走向衰落。其中,唯识宗因缺乏汉文化的基础,虽有玄奘三藏为之殚精竭虑,但仅传两三代便已湮没无闻。而律宗、三论宗在中国也未能广泛弘扬,经“灭佛”之劫,重要典籍亦散佚不见。幸而这些失传的典籍在邻国东瀛尚保存着,清末民初又回归故土。至于天台、华严,虽为国人尊崇,但在流传过程中,证法的传承未能完整沿袭下来,终致有教无观。最后,唯禅宗、净土因解、行简单得以普及,但究其实,同样也存在不少问题。

法门的衰微令我感慨,同时也促使我不断反思:衰落之因究竟何在?在多年的修学过程中,我逐渐发现,

其中部分宗派确实先天存在不足,仅能作为一种思想体系或实修法门,尚不足以形成独立的修学体系。我认为,作为完整的修学体系,至少应具备五个基本因素:即菩提心、闻思正见、道次第、止观实践和受持戒律,这几个条件缺一不可。如果我们以此检讨一下汉传的部分宗派,情形又是如何?

大乘本是积极入世的佛教,可在中国却给民众留下了消极出世的印象。为什么会这样?归根结蒂,是因为忽略菩提心所致。以往,我们一直认为大乘经典便代表着大乘佛教,学习大乘经论自然便是大乘行者。岂不知区别大小乘的关键在于发心,在于是否具足菩提心。因为菩提心才是成佛的不共因,才是大乘的不共教法。反观汉传佛教的各大宗派,普遍对菩提心不够重视。也正因为如此,在很多人的心目中,六度四摄等菩萨行门,似乎只是为大菩萨们所说,与个人修学并无关联。

闻思正见也非常重要。八正道为佛法的修学要领,其中以正见为首。《阿含经》的四预流支,为亲近善知识、听闻正法、如理作意、法随法行;而大乘经论中,则提倡以闻、思、修人三摩地。可见,大小乘经教都极其重视正见的获得。唯有在正见的指导下,才能如法



修行。在汉传佛教中,流传最广的禅宗和净土宗都没有特别强调闻思正见的重要性。达摩西来,在传佛心印的同时,也提出以《楞伽》印心,但只是悟后印心而用。禅宗提倡的“不立文字,教外别传,直指人心,见性成佛”,却成为不少皮相之人远离经教的依据。当然,在教理研究极为发达的隋唐时代,许多人在进入禅门之先已有深厚的教理基础,不特别强调正见似乎并无大碍;更何况,其时高僧辈出,学人即使在教理上弱些,但有大善知识的耳提面命,修行也不至于出现偏差。而到了教理衰落、宗门无人的时代,若仍不重视闻思正见,修行无异是盲修瞎练了。

教和观为佛教修行的两大要领。任何一个宗派不仅要有经教作为理论建构,还须具备瑜伽止观的实践方法。各宗的修行法门,多是祖师在继承世尊教法的基础上,结合自身的修行经验,代代相传而来。如三论宗有鸠摩罗什、僧肇、僧朗、僧诠、法朗、吉藏;华严宗有杜顺、智俨、法藏、澄观、宗密;禅宗更是一花开五叶,法脉得绵延。这些宗派在早期都有非常殊胜的证法传承,至今却多已中断。由于缺乏修证的传承,使学人无法将闻思正见落实于止观实践,成为引发根本智、契入空性的方便。同时,因为对空性慧缺乏体验,对义理的

修学也无法深入下去。

戒律是佛法修行的基础,声闻乘的五分法身是戒、定、慧、解脱、解脱知见,而大乘也以戒为无上菩提本,这都说明了戒律在修行中的重要性。中国祖师将戒律单独建构为一个宗派,其用意应该是加强人们对戒律的重视,从而更好地学戒、持戒。可是,当戒律以宗派的独立形式存在时,往往有人将戒律的作用无限夸大,以为持戒便是修行的一切。事实上,戒律并不能作为完整的佛法修学体系,因为它只是修行的基础而不是一切。同时,学习戒律也不是律宗行者的专利,而是每个佛子的行为准则。

清末民初以来,佛教呈现复兴趋势。其时,有虚云老和尚弘扬禅宗,印光大师弘扬净土,谛闲法师、倓虚法师弘扬天台,兴慈法师弘扬华严,弘一律师弘扬律宗。这些大德在大江南北各自弘化一方,并对社会产生了一定影响。在他们弘扬传统宗派佛教的同时,太虚大师则积极致力于人生佛教的弘扬,一方面是为了革除佛教在流传过程中出现的陋习,一方面是提倡佛教应立足于现实人生,由人乘而抵达佛道,所谓“人成即佛成”。

人生佛教的提出,为流于神秘化、鬼神化、出世化

的佛教赋予了崭新的形象。使佛教得以走入现实人生,对社会存在的各种问题给予全面关注,充分体现了佛教济世利人的慈悲情怀,对于佛教的普及无疑具有重大意义。但有些人却不能正确把握人生佛教的内涵,以为佛教只关心现实人生的幸福,忘却了佛教特有的三乘解脱及大乘不共教法。从而使佛教在当今社会的弘扬出现了肤浅化、世俗化的倾向,这一现象值得我们加以关注。

在当代的佛教弘扬中,还出现了不同以往的动向,那便是学术化的佛教。在相当一段时期,佛教因被视作迷信而为世人所不屑。自赵朴老提出“佛教是文化”之说,才使佛教重新引起文化界的关注。近年来,许多高校也开始重视佛学研究,纷纷成立宗教研究所及佛学中心,更有不少学者投身于佛学研究的热潮。佛教界对此也表现得相当积极,一些青年僧人先后进入国内外高校攻读学位,各地寺院也纷纷举办学术会议、创办学术刊物。这种潮流,对于佛教在文化界的推广显然有着积极意义。可学术所能关注的,只是佛教作为文化的层面,而佛教所具有的深刻义理及内证,并不是仅靠学术研究便能触及的。而作为住持佛法、荷担如来家法的僧伽,如果只关心学术层面的佛教,势必会失

去僧伽的本色。

鉴于佛教在流传过程中存在的种种弊端,我认为,未来的佛教发展应该注意以下几个方面:首先是菩提心,大乘法门的修学必须以菩提心为根本,唯其如此,才能将修学导入佛道,而不是停留在人天乘或只求自了。其次是闻思正见,以正见为指引,修行才能拥有正确的方向,而不是在上下求索中蹉跎一生。第三是道次第的施设,否则的话,行人或是不得其门而入,或是修行不能循序渐进。第四是止观实践,以此帮助我们深入理解佛法,缺少这一核心,所学的教理就会失去生命力。第五是受持戒律,戒律是一切修行的基础,同时也是修行能够取得成就的基本保障。

或许有人会说,“即心即佛”或“自性弥陀,唯心净土”便可,何必如此复杂?的确,这两句话代表了很高的见地。可作为一种层次极高的见地,并不适合所有人。事实上,它们的起点之高,只有极少数上根利智者才有能力承担。因为“即心即佛”并非一般人当下的境界,众生虽然具有佛性,但无始以来仍滞留于凡夫心的状态。而从凡夫心到佛心的圆满成就,必须有方便善巧的法门作为途径。不然的话,即使我们将“即心即佛”或“自性弥陀,唯心净土”高喊一万年,依然无法从

凡夫心的状态中获得解脱。

那么,捨凡夫心、成就佛心的关键是什么呢?便是菩提心、菩萨行和正见。凡夫的愿和行皆从凡夫心出发,最终成就的自然是凡夫心。如果我们希望成就无上菩提,便要发起菩提心。而菩萨道的六度四摄,则是成就佛果悲智二德不可或缺的方便。尽管众生本具如来智慧德相,但这一宝藏要有相应的方便才能发掘出来。声闻乘的圣者虽然也证得法性,却未能成就无量功德,便是因为缺少菩提心及六度四摄的方便行。除了菩提心和菩萨行,还需要正见作为指导。我们现有的心行基础为凡夫心,它早已成为我们生命中的主人翁,不论我们做什么都难以超越它的作用。闻思正见能帮助我们认识凡夫心的本质,并在根本上克服它、瓦解它,从而使生命得到超越。

对于人生佛教的弘扬,菩提心、性空见也是必不可少的。单纯一种善行,很难判断它属于佛法修行中哪个层次。如布施法门,人天乘、解脱道、菩萨道都在提倡。依人天乘的增上心去修习,便是人天乘善法;依声闻乘的出离心修习,便是解脱行;依菩提心修行,便是菩萨行。菩萨行又包括有漏的凡夫行和无漏的圣贤行,地前菩萨尚未摆脱凡夫心的作用,所修布施仍为有

漏善行。而菩萨在修习布施的过程中,不断以性空见消除凡夫心的作用,最终契入空性,成就胜义菩提心。由此可见,唯有在菩提心、性空见的指导下,人天善行才能上升为菩萨行。否则的话,人生佛教很可能会演变为“人乘佛教”。

我提出了修学大乘佛法的五大要素,虽然没什么新意,却是修学各宗派必须具备的根本条件。希望我们能以此重新审视汉传佛教,看看自己尊崇的宗派是否具备这些条件,或者本来具足,却久已被我们忽略。同时,更要检讨一下自己的修学:菩提心可曾发起?闻思的正见是否具备?是不是按戒律生活?闻思正见能否落实到止观上成为契入空性的方便?有没有遵循相应的道次第?如果具备了这些条件,相信大家的修行一定会有结果。若是缺少某个环节,就应该及时弥补。那么,如何进行弥补呢?自宗本有这些内容就从自宗补充;若自宗缺乏这些内容,就应该吸收他宗的长处,以此完善自宗的修学。

可能有人会提出,从这五个因素看,藏传佛教似乎比汉地佛教更完善,我们何不直接修学藏传佛教呢?不可否认,藏传佛教的确有它的长处,有值得我们借鉴的地方。但藏传佛教根植于藏文化的土壤,汉地信众

未必都有能力正确地认识。比如,藏传佛教有浓厚的神化色彩,与民俗文化密不可分,对上师具绝对信仰等等。我们姑且不去评论这些特殊现象。对于尚未具足闻思正见,而又缺乏藏地生活基础,甚至无法直接与上师进行语言沟通的汉族人来说,要从这些复杂现象中厘清头绪,还是有相当难度的。如果对这些问题没有明确认识,又如何能深入修学藏传佛教呢?

藏传佛教的不共之处在于密乘,而密乘的修行却离不开显教的基础。不论格鲁还是宁玛的道场,都主张先用心学习显教经论。缺乏扎实的显教基础,就没有资格修习密法。而显教这部分经论,在汉传和藏传佛教中都有。我提出的五大要素,也是藏传和汉传佛教共通的,只是藏传佛教在宗派建构上保存得更完整些。另外,密乘在实修上有些特殊的方便,也值得我们借鉴。事实上,当我们对空性有所契入之后,返观汉传佛教史上的大德著述,就会发现其中蕴含着无量的妙方便。

在佛教的三大语系中,还有南传佛教。南传佛教继承了早期的佛教思想,修行的依据典籍是《五尼柯耶》,相当于汉传佛教的《阿含经》。声闻乘的三藏圣典中,也有严谨的道次第和非常简明的成就解脱方法。

尤其值得称道的是，他们在生活上保存了原始僧团的风格，托钵乞食，不事生产，唯以学教、禅修、弘法为业。这种纯粹的宗教生活，给人以庄严而又神圣之感。佛教分声闻乘和菩萨乘，在印度佛教史上，唯有声闻乘才有严谨的僧团建构。而大乘的菩萨行者，如龙树、无著、世亲，皆依部派佛教的僧团出家。对于佛教的健康发展来说，严谨的僧团建构，如法如律的修行生活，也是不可缺少的条件。

在新的一年里，让我们共同祈求三宝加被，龙天护持；祈求佛教界的同仁们一起发心。依此五大要素来修学汉传的宗派佛教，并吸收藏传、南传佛教的长处。如果能做到这些，相信汉传佛教一定可以复兴。

戒幢佛学研究所自创办以来，始终关注佛教的兴衰。经过多年的探索中，我们终于认识到了佛法的核心所在。作为教界创办的研究所，我们研究佛法并不单纯是为了取得学术成果，而是为了解决佛教在弘扬中存在的各种问题，希望通过研究找到契理契机的解决方法，使佛教能够健康发展。我们办学的目的，也不仅是为了成就一些人学习，而且是要培养具足菩提心和正见的僧才，培养荷担如来家业的法门龙象。

本着这样的宗旨，戒幢佛学研究所推出了《戒幢佛



学论丛》。希望通过这套论丛,将教界、学界对未来佛教健康发展及当前佛教的修学具有指导意义的成果陆续编辑出版。在此,也感谢上海古籍出版社对这一工作的参与和支持。

济 群

2004年春节于五老峰阿兰若

## 序

《真理与谬论》一书是我为闽南佛学院学生讲授《辨中边论》的讲记，也算是我多年从事唯识教学的一个副产品。

自1984年从中国佛学院毕业以来，我一直在福建佛学院、闽南佛学院开设唯识课程，先后讲过《解深密经》、《摄大乘论》、《唯识二十论》、《唯识三十论》、《百法明门论》及《辨中边论》等经论。在近二十年的唯识教学过程中，我感觉自己收获很大。因为这个因缘，我才能深入学习这些殊胜的典籍，并由此对凡夫心及依此显现的虚妄世界有较为清晰的认识，同时也为我正确认识人生提供了很大的帮助。

《辨中边论》是弥勒菩萨传世的重要论典之一，也是唯识宗重要的依据论典。弥勒菩萨乃唯识宗初祖，所著之《瑜伽师地论》被唯识宗尊为“本论”。唯识宗的依据典籍为“一本十支”，“本”便是《瑜伽师地论》，其余十支皆为“本论”部分内容的延伸。《辨中边论》虽为“十支”之一，但其地位仅次于“本论”。

从《辨中边论》的名称,便能了解此论的宗旨。辨为辨析,中是中道,边是边见。也就是说,本论是帮助我们认识:何为中道,何为边见。正如欧阳竟无居士在《瑜伽师地论·叙》中所言:“《辨中边论》者,叙七品以成瑜伽法相,而以中道为宗。”这使我联想另一部阐述中道的论典,即中观学派所尊崇的《中论》。该论同样以显示中道实相为宗,并以“因缘所生法,我说即是空,亦名为假名,亦名中道义”的著名偈颂,对中观学派的中道实相观作了高度概括。而《辨中边论》的开篇,亦以“虚妄分别有,于此二都无,此中唯有空,于此亦有此。故说一切法,非空非不空,有无及有故,是则契中道”的偈颂,明确揭示了本论宗旨及如何认识中道实相。所不同者,中观学派是依二谛设教,而瑜伽学派是依三性设教。

那么,究竟什么是中道?认识中道和我们的人生有什么关系?要明白这些道理,首先要了解佛法对于人生的作用是什么。概括地说,其作用正在于解决有情生命的问题。从佛法的角度来看,有情生命存在两个重大的问题:一是认识存在严重错误;二是生命存在重大缺陷。认识中的不足便是“无明”,因不明人生和世界的真相,从而引发种种邪见乃至烦恼执著,并进一

步导致生命的缺陷。

中道代表着正确的认识,也就是符合真理的认识。唯有从认识上着手改变,才能打破我们生命中的无明。佛教中任何一个完整的修学体系,都必须确立自宗的中道见。在小乘佛教中,有部有有部的中道见,经部有经部的中道见;在大乘佛教中,唯识学派有唯识的中道见,中观学派有中观的中道见,乃至天台、华严各宗,也都有各自的中道见。

我们对任何一个宗派的学习,首先必须通过闻思获得中道见。拥有正见之后,才有能力去判断正与邪,才有能力去解读一切经教,才懂得如何着手修行,也才有能力认识人生。拥有正见之后,我们才知道学佛要摆脱的是什么,要通达的又是什么。如果没有闻思的中道见作为修行指导,所谓修行无异是盲目的,结果难以想象。

在多年探讨教理的过程中,我觉得唯识的中道见对于我们认识人生、指导修行具有独到之处。唯识学派以妄识作为有情生命的立足点,并以此解释世界的存在及如何依修行成就解脱。和如来藏系统的经论相比,对于唯心所现这一问题的阐述,更贴近于现实人生,更易为人们所理解。因为我们现有的心就是妄心,

充分了解妄心的活动规律,才有可能摆脱其作用和影响。而如来藏的真心、佛性说,虽能为我们提供成佛的信心和依据,但一般人却难以触及。

对于我们所认识的世界,中观学派依二谛展开阐述,唯识学派则依三性进行说明。二谛者,一是世俗谛,二是胜义谛,将世界分为两个层面。世俗谛,是凡夫认识中依缘而起的现象世界;胜义谛,是圣贤了知缘起无自性空并摆脱自性见后所通达的真实相。三性者,即遍计所执相、依他起相、圆成实相。与二谛教法的不同在于,三性将介入意识活动后呈现在认识上的错觉影像和事实真相作了区分。因为我们所认识的世界,绝不是单纯的客观事实。在一切认识的境界中,必然介入我们的认识作用。三性的教法使我们了解到,我们对世界产生错误认识的根源究竟在哪里。事实上,认识世界的真相也并非不可能,关键是摆脱我们的错误认识。

三性的中道实相观是依有无而显,如实认识三性的有无,远离增益(常见)及损减(断见)二边之见,才能契入中道实相。在本论的七品中,反复通过三性来辨析中道实相的真理。《辨相品》对三性作了系统的分析,详细说明依他起相及圆成实相的种种差别及特征;

《辨真实义品》则依三性说明，我们所认识的世界乃至闻思的经教都存在三个不同层面。而在《辨无上乘品》中，“无颠倒转变”是将三性的认识导归于修行，成为心行上无颠倒的见，并依正见的力量契入空性，消除执著烦恼；《离二边正行》则举出种种二边之行，以此显示中道实相的正见。

作为大乘佛教瑜伽学派的论典，《辨中边论》和《瑜伽师地论》、《大乘庄严经论》、《摄大乘论》等论典具有某些共同的特征。首先，是建立在声闻解脱道的基础上。在《瑜伽师地论·本地分》中，完整叙述了三修行者的修证次第，不似一般大乘经论那样只谈大乘的境行果。而在本论《辨修对治品》、《辨修分位品》、《辨得果品》中，也将解脱道与菩萨道结合起来说明修行的内容、过程、结果。其次，是显示大乘菩萨道更为殊胜。如《摄大乘论》依《阿毗达磨大乘经·摄大乘品》中所说的十种殊胜为纲领，说明大乘殊胜于小乘。而本论则在“辨无上乘品”中，通过正行无上、所缘无上、修证无上来显示大乘的无上殊胜。

《辨中边论》的讲授前后历时一年，根据留下的录音带看，实际授课时间只有二十三次。课程结束后能留下这部讲记，是件值得欣慰的事。这些功德应该回

向给听课的女众同学,没有她们虔诚的闻法热情,恐怕这门课我不会讲得这么有灵感。如果她们没有录音,讲过也就结束了。因为宏演、义慧、戒净、修明、宏传、涵伟、佛慈七位同学负责记录,才有了《辨中边论》的记录稿。其中用心最多的是宏演同学,她将记录稿作了文字整理,这种发心是很难得的。《辨中边论》讲记整理出来后,为了第六届同学在毕业离校前拿到这本书,在书稿尚未修订完善的情况下,就作为纪念品少量印出。一晃五六年过去,当年印刷的那批书早已送完。其间,有不少同学因学习需要向我索要本书,所以我也有心将本书修订出版,为大家学习唯识提供参考。

去年,戒幢佛学研究所计划编辑“戒幢佛学论丛”,《真理与谬论》即作为“丛书”的第一本,因而本书的完善工作也就提上了日程。在这一过程中,李尚全居士和演如师先后做过文字校对,中国社科院周贵华博士及西园寺净慧师也指出了文稿中的一些不严谨之处,宗慧居士则综合各种意见对文稿做了最后的加工。我非常感谢大家为本书付出的努力。

济 群

2004年元旦于五老峰阿兰若

## 目 录

序	1
绪论	1
一、作者	1
二、翻译和注释	7
三、本论的组织和结构	10
四、解释题目	11
辨相品第一	15
初归敬颂	17
甲一、总标	18
甲二、虚妄分别相	19
甲三、空相	55
辨障品第二	79
甲一、五障	80
甲二、九结障	83
甲三、修行次第障	88
甲四、觉分障	118
甲五、十度障	129



## 2 / 真理与谬论

甲六、十地障·····	137
甲七、略说二障·····	146
甲八、结说·····	147
<b>辨真实品第三</b> ·····	149
甲一、总标·····	150
甲二、根本真实·····	152
甲三、相真实·····	154
甲四、无颠倒真实·····	156
甲五、因果真实·····	163
甲六、粗细真实·····	167
甲七、极成真实·····	170
甲八、净所行真实·····	172
甲九、五法真实·····	173
甲十、差别真实·····	175
甲十一、善巧真实·····	178
甲十二、结说·····	209
<b>辨修对治品第四</b> ·····	213
甲一、四念住·····	214
甲二、四正断·····	218
甲三、四神足·····	219
甲四、五根·····	228

甲五、五力·····	229
甲六、七觉支·····	233
甲七、八正道·····	236
甲八、三乘修治差别·····	242
甲九、结说·····	246
<b>辨修分位品第五</b> ·····	<b>248</b>
甲一、三乘修证位次·····	250
甲二、略为三位·····	256
甲三、依位说人·····	258
甲四、结说·····	259
<b>辨得果品第六</b> ·····	<b>260</b>
甲一、总说五果·····	261
甲二、馀果十种·····	265
甲三、结说·····	269
<b>辨无上乘品第七</b> ·····	<b>271</b>
甲一、总标·····	272
甲二、正行无上·····	273
甲三、所缘无上·····	361
甲四、修证无上·····	365
甲五、结颂·····	369

# 绪 论

《辨中边论》共三卷七品，是唯识宗的重要论典之一。唯识宗的依据典籍有六经十一论，《辨中边论》是其中的一部。本论由偈颂和长行两部分组成，偈颂为弥勒菩萨所造，长行的解释为世亲菩萨所造。所以，本论的作者实际有两位，一是弥勒，一是世亲。主要由弥勒菩萨所造，长行可看作世亲菩萨对《辨中边论》的疏释。因而，藏传佛教学者都把这部论归于弥勒菩萨五部论典之一。

## 一、作 者

### 1. 弥勒

弥勒菩萨是瑜伽唯识学的创始人，同时也是这个世界的下一任佛陀，现居兜率天，为一生补处菩萨。释迦牟尼佛在这个世界的教法消亡之后，再经若干劫，弥

勒菩萨将从兜率天来到娑婆世界成佛，教化有缘众生。

在大乘经典中，弥勒是一位非常重要的菩萨。打开重要的大乘经典，如《华严经》、《般若经》、《法华经》、《维摩诘经》、《宝积经》等，几乎都会出现弥勒菩萨。在《华严经》中，善财童子五十三参，所参访的善知识中就有弥勒菩萨；《解深密经·分别瑜伽品》整品皆是佛陀为弥勒菩萨开示大乘瑜伽止观法门；另外，《弥勒上生经》、《弥勒下生经》则专门介绍弥勒菩萨经过几十万劫之后，来到人间开演龙华三会，弘扬佛法，广度众生。现在我们可以发愿，将来追随弥勒菩萨出家，修习菩萨道。

弥勒菩萨是未来的佛陀，跟这个世界的关系比较密切。在印度及中国的佛教史上，有不少高僧大德亲近弥勒菩萨的记载。他们在学习佛法的过程中，一旦碰到解决不了的问题，就前去兜率天找弥勒菩萨请教。《大唐西域记》中便有许多相关记载。如阿难弟子末田地，曾经上升兜率天礼拜弥勒，回来造其肖像；德光、天军两位唯识宗祖师，也曾上升兜率内院向弥勒菩萨请教。而《瑜伽师地论》、《辨中边论》等唯识宗重要典籍，传说就是无著菩萨恭请弥勒菩萨降临人间演说的。

另外，中国很多祖师大德也与弥勒菩萨时有往来。

如道安大师曾上升兜率陀院请教弥勒菩萨；近代的虚云老和尚，在云门寺被批斗折磨时，曾入定上升兜率内院去“避难”。诸如此类的记载还有很多。释迦牟尼佛已经入灭，弥勒菩萨是娑婆世界未来的佛陀，我们遇到问题时自然去请他帮助解决。

弥勒菩萨为唯识宗的初祖。说到弥勒菩萨与唯识宗的关系，必须要提到另外一个人——无著菩萨。无著降生于佛灭后九百年时，婆罗门种姓，北印度犍陀罗国布路沙城人氏。初出家于化地部，先从一位阿罗汉习小乘空观；后在中印度阿踰陀国活动，因入定上升兜率内院向弥勒菩萨请益，听闻大乘空观，深感大乘教法的殊胜，于是转向大乘佛法的弘扬。目前教界流传的弥勒菩萨论典，据传便是由无著菩萨整理而成的。

唯识宗的主要论典为“一本十支”，其中一本即为《瑜伽师地论》，十支则是《百法明门论》、《五蕴论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《杂集论》、《辨中边论》、《唯识二十论》、《唯识三十论》、《大乘庄严论》和《分别瑜伽论》。本为根本，支为支干。如一棵树，主干是本，树枝是支；如一个人，身体是本，手足是支。树枝不能离开主干，手足不能离开身体，否则便无处安置。同样，唯识宗的十部论典皆以《瑜伽师地论》为根本，分别根据

其中部分内容所造,对其中部分思想进行演绎,形成了十支末论。所以,《瑜伽师地论》是学习唯识宗的必读典籍。

除《瑜伽师地论》外,弥勒菩萨还有许多论典。在印度和中国西藏,普遍认为弥勒菩萨有五部论典传世:即《现观庄严论》、《大乘庄严经论》、《辨法法性论》、《辨中边论》、《究竟一乘宝性论》,世称“弥勒五论”。其中《辨法法性论》由法尊法师在民国年间译成汉文,当时,唯识大家欧阳竟无为朱芾煌编的《法相辞典》作序,称法尊法师所译的《辨法法性论》不符合弥勒思想,理由是玄奘所译的《辨中边论》思想有出入。欧阳竟无在序中称:“新贵少年(指法尊法师)译弥勒《辨法法性论》,以实无而现为虚妄,以无义惟计为分别,此可谓弥勒学乎?弥勒《辨中边论》,明明说虚妄分别有,明明说非实有全无。其言无者,无二也,其言有者,妄中有空空中有妄也。而彼但以二取名言之现实无惟计,以尽概乎虚妄分别之义。”为此,法尊法师撰写《驳〈法相辞典序〉》,对照藏文作了说明。

近代太虚大师曾编《慈宗三要》,为我们建构了一个修习慈宗的框架。这里的“慈宗”并非指慈恩宗(因玄奘三藏在慈恩寺翻译唯识典籍,故唯识宗又名慈恩

宗),而是源于慈氏菩萨之名,慈氏即弥勒菩萨。太虚大师认为,唯识思想虽然始创于弥勒,但现在流传的唯识,基本是以《成唯识论》为理论依据。唯识宗即根据此论立名。唯识宗的依据典籍为六经十一论,亦是《成唯识论》的依据论典。《成唯识论》乃玄奘三藏将印度十大论师对《唯识三十论》的注解糅译而成,其中又以护法的思想为主。所以,现在我们学习的唯识宗,主要代表着护法的思想。

慈宗以弥勒的论典为主。弥勒论典有很多,太虚大师选择了其中最具代表性、学习起来又较为容易的三部论典,一是《瑜伽师地论·真实义品》,二是《瑜伽菩萨戒》,三是《弥勒上生经》,分别代表了唯识的境、行、果。

《真实义品》为理论依据,虽然它只是《瑜伽师地论》中的一品,但却是全论中重要的一品,太虚大师也曾专门讲解过。《真实义品》可以帮助我们学习《辨中边论》,其中是对空有问题的阐述,可谓无比透彻。《瑜伽菩萨戒》代表“行”,“行”也就是菩萨行,学习慈宗的人,要持《瑜伽菩萨戒》,依此菩萨戒的规范生活。最后,生到《弥勒上生经》所说的弥勒净土。《太虚全书》里,还收录了太虚大师编写的关于弥勒净土的修行仪轨。

北京曾有位韩镜清老先生,是中央民族学院的教授,擅长藏文,从藏传大藏经里翻译了很多唯识方面的论疏,包括很多玄奘三藏没有翻译的论著。老先生在北京成立了慈氏协会,专门弘扬唯识,每周开设唯识学讲座。中国佛学院的老师及很多居士学者经常前去听课。他原来弘扬的是玄奘的唯识学,听说他老人家后来又不满《成唯识论》,回到慈氏学上展开研究和弘扬。这几年各地陆续成立慈氏学会,专弘弥勒学,确实是佛教界的盛事。

## 2. 世亲

弥勒把《辨中边颂》的颂文传给无著,再由无著传给世亲。世亲为颂文作了注释,即《辨中边论》的长行。所以,单有颂文的称为《辨中边颂》,梵文原典和早期流通的即为此。翻译到中国后,将弥勒的颂文和世亲的注释合为一体,并按汉译典籍的惯例加上“论”字,称《辨中边论》(真谛译称《中边分别论》),表示这部典籍属于论藏。

世亲是无著之弟,早期于小乘有部出家。当时印度盛传有部思想,迦湿弥罗国的有部学者为保持理论上的纯正,进行了佛教史上著名的第四次结集,其结集



的论典便是《大毗婆沙论》。世亲为了学习这部秘不外传的论典,便匿名来到迦湿弥罗国,以三年时间彻底掌握了《大毗婆沙论》的思想。回到犍陀罗国后,世亲撰写了《俱舍论》,此论对我们学习唯识学具有重要的参考意义。

世亲虽在有部出家,但对有部的教义不太满意,于是又去研究经部的思想,但始终不信大乘,并造论诽谤大乘。无著为使其转信大乘,托病请世亲前来。世亲到来后,无著安排弟子在世亲住处诵《华严经·十地品》,世亲方知大乘佛法如此殊胜,痛悔以往谤法之业,欲割舌谢罪。无著劝阻道,你过去以舌诽谤大乘,今后应以舌弘扬大乘。从此,世亲极力弘扬大乘。一方面为弥勒、无著的论典作注释,如《辨中边论》、《摄大乘论》等;一方面造论弘扬唯识学说,如《唯识三十论》、《唯识二十论》等。唯识学始创于弥勒和无著,但到世亲才完善了唯识学的整个理论体系。

## 二、翻译和注释

本论先后两次译成汉文,除我们现在使用的玄奘译本之外,之前还有南朝陈永定二年(588)的真谛译

本,名《中边分别论》。真谛译完此论之后,又撰写注疏三卷。真谛亦是中国三大佛典翻译家之一,所译经论非常之多,其中重点翻译的便是唯识典籍。玄奘所译的唯识典籍,真谛大多翻译过。但玄奘对真谛所译持不同看法,在玄奘翻译的唯识论典,尤其是其弟子窥基的著述里,对真谛翻译的唯识论典有很多批判,认为真谛所译错误很多,所以进行重译。因此,后人把真谛所译称为“旧译”,玄奘所译称为“新译”。

真谛翻译的唯识典籍里,最著名的是《摄大乘论》。真谛在译了这部论之后,极力弘扬,形成了中国佛教史上的“摄论宗”。唯识学在中国的弘扬,先后经历了三个时期。最初,菩提流支翻译《十地经论》后,许多人研究弘扬,依此形成了“地论宗”,为“地论时期”。其后,真谛翻译《摄大乘论》,门人弟子继承弘扬,形成“摄论宗”,盛行一时,为“摄论时期”。玄奘三藏西去求法之前,对当时教界流行的地论和摄论特别感兴趣,参访了许多名师并深入学习研究,对唯识学已有很深的造诣。但感于当时流行的唯识学说尚存在很多问题,促使他萌发求法之意。玄奘在印度学法十七年,足迹遍及五印,参访了众多大小乘乃至外道名师,其中跟随戒贤论师受学时间最长。他归国后广译经论,内容以法相唯

识学的经论为主,由此形成了唯识宗弘扬的第三个阶段,即“识论时期”,也称“《成唯识论》时期”。《成唯识论》是关于《唯识三十颂》的注疏,玄奘三藏结合十大论师的思想,并以护法的思想为主糅译而成。所以,现在的唯识学其实是护法一系的思想。

《辨中边论》由玄奘三藏在唐朝龙朔元年(661)所译,共三卷。弟子窥基根据玄奘的译本及讲述,撰写了《辨中边论述记》。类似于现代由法师讲述,学生记录、整理的讲记。《辨中边论述记》共三卷,可以为我们学习《辨中边论》提供参考。只是文字较为艰涩,读起来可能比较困难。但真正发心学好这部论典,窥基的《述记》则是必读的。

另外,在藏文典籍中,也有《辨中边论》的译本和安慧论师的注解。1928年,还在尼泊尔发现了安慧注解的梵文写本。在藏文《大藏经》里,很多经论都是汉地所没有的。而藏文语法结构与梵文相似,佛经从梵文翻译成藏文,不会走样太多。现在北京有不少居士都在学习藏文,因为研究佛学有必要了解原始的佛教文献。译本难免有不尽如人意之处,如果能够掌握原始文献,可靠程度就大得多。对于有志于进一步研究佛学的同学来说,如果懂得梵文、藏文的《辨中边论》资

料,学习起来就会有利得多。

近代,太虚大师也撰写了《辨中边论颂释》,对颂文作了简单的解释,没有解释长行。我对太虚大师的《颂释》没有很认真地阅读,只是大体翻了一下,但我觉得他老人家讲的唯识不太纯正。如对《辨中边论》中的“空、有”进行阐述时,总是把中观的思想带到唯识中来,而唯识和中观对“空、有”问题的看法有相当距离。当然,《颂释》是比较容易读懂的一本参考书,但我们必须搞清楚,哪些地方不符合正统的唯识思想。此外,吕澂居士的《辨中边论讲要》也可作为参考。有关《辨中边论》的参考资料,大概就是这些。

### 三、本论的组织 and 结构

《辨中边论》由颂文和长行两部分组成,共一百一十五颂。最初一颂为归敬颂,最后一颂为回向功德,此二颂及长行为世亲菩萨所造。中间的一百一十三颂,又称本颂,为弥勒菩萨所造。其中,第一颂“唯相障真实,及修诸对治,即此修分位,得果无上乘”是总标纲宗,提纲挈领地阐述了本论的纲要。其次的一百一十一颂为别释,将全论内容分为七品进行阐述:第一《辨

相品》，第二《辨障品》，第三《辨真实品》，第四《辨修对治品》，第五《辨修分位品》，第六《辨得果品》，第七《辨无上乘品》。最后一颂“此论辨中边，深密坚实义，广大一切义，除诸不吉祥”是结释，总结并说明本论为何名为《辨中边》。

#### 四、解 释 题 目

本论名《辨中边论》。“辨”为辨别；“中”是中道；“边”是边见；论是讨论。综合整个题目，我们就可以了解到，本论是讨论中道与边见的不同。

什么是中道？什么是边见？中道即正道、成佛之道。世尊在鹿野苑初转法轮时，就提出了中道的修行生活。《中阿含经·哺利多品罗摩经》云：“五比丘！当知有二边行，诸为道者所不当学：一曰著欲乐下贱业凡人所行；二曰自烦自苦，非贤圣求法，无义相应。五比丘！捨此二边，有取中道，成明成智，成就于定，而得自在。趣智趣觉，趣于涅槃。谓八正道。正见，乃至正定，是谓为八。”这是以八正道为中道，包括正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。八正道的修行是以正见、正思惟为基础，并远离和真理不相应的不

健康生活方式。同时,还要远离常人所热衷的物欲生活,及当时很多宗教倡导的无益苦行。佛陀指出,正确的生活方式必须远离以上二边,按八正道修行,方能成就智慧、成就解脱、成就涅槃。

大乘中观学派也特别重视中道见的获得。中观学派的核心典籍为《中论》,亦以成立中道为宗,开头即以“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不去。能说是因缘,善灭诸戏论,我稽首礼佛,诸说中第一”的偈颂揭示了全论宗旨。不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不去合称“八不”,要求我们远离八种边见。世间凡夫、外道乃至佛教中部分部派佛教的学者,由于智慧不足,对于世间的认识很难摆脱这八种边见,觉得有生可生,有灭可灭,并于生法起常见,于灭法起断见。《中论》通过缘起智慧的观察,帮助我们破除生灭、断常、来去、一异等边见,从而获得如实见,契入中道实相。

《辨中边论》和《中论》一样,也是以显示中道为宗。开篇就揭示中道的内涵:“虚妄分别有,于此二都无,此中唯有空,于彼亦有此。故说一切法,非空非不空,有无及有故,是则契中道。”这是依三性教法建立唯识的中道实相观。三性者,一是遍计所执性,二是依他起

性,三是圆成实性。三性立足于依他起性而展开,即妄识活动后所呈现的似能取的见分和似所取的相分是有的,为缘起的假有;在依他起性生起的妄执,即我执、法执的境相是没有的;而在依他起性上不起妄执,现量显现的空性——圆成实性又是有的。认识到三性中遍计所执性非有,依他起性、圆成实性非无,同时了知依他起性与圆成实性的非一非异,便能获得唯识的中道实相观。

中道代表着诸法的真实,是建立在如实见的基础上。凡夫众生之所以不能认识中道者,主要是因为缺乏如实见,因而在认识上落入种种边见中。关于边见,《辨中边论·辨无上乘品》列举了世间、外道及声闻学者认识中的种种边见,如一性异性边、常无常边、有情增减边、法增减边、能所治边、断常边、能所取边、染净边;又引《大宝积经》所说的有非有边、能所取边、怖畏边、能所寂边、正邪边、有用无用边、不起及时边七种边见作为说明。凡夫众生之所以不能认识中道,正是因为落入种种边见中。如果离开边见,自然就能契入诸法的真实相。特别需要注意的是,中道并非相对于边见以外的另一法,远离边见也不是要让我们去执取中道。因为中道实相是我们无法执取的,也不是相对的。

事实上,中道既没有中也没有边,超越时间、空间,也不具有任何形式。如果能在如实智的观照下,一色一香无非中道。如果是颠倒妄想,妄执于有无,那就离中道十万八千里了。

《辨中边论》正是帮助我们认识:什么是中道,什么是边见。从认识论角度,帮助我们树立中道见,远离边见;从修证论的角度,帮助我们获得中道行,远离极端、不善等与真理不相应的行为,最终成就大涅槃、大菩提果。



## 辨相品第一

“相”即体相。在佛法里,除了“相”的概念,还有“性”的概念,两个概念大家要分辨清楚。通常来说,“相”指现象;“性”指体性、本质,两者是不同的。如《大乘起信论》中讲体、相、用三大,体指体性,相指现象,用指作用。那么,唯识典籍中所讲的唯识相、唯识性的相和性是否一样呢?也不一样。唯识性,指真如、法性,属于无为法;唯识相是妄识依他起的现象,属于有为法。但在更多的情况下,唯识宗所说的相和性,其概念又是相通的,如三相也称为三性。所以,这里所说的《辨相品》,亦可称为“辨性品”。因为“相”指体相,“性”指体性,内涵是一致的。

《辨相品》阐述了诸法的体相。诸法指宇宙间的一切法,包括有为法和无为法。对于一切法的差别,中观宗以二谛进行阐述,唯识宗则以三性进行说明。唯识宗认为,诸法不外乎三性。第一为遍计所执性,是凡夫颠倒认识呈现出来的错觉境相,事实上根本不存在;第

二为依他起性,是赖耶海洋中随缘生起的种种心识活动,其表现形态为似能取的见分和似所取的相分,其存在只是因缘的假相,是假有的,如梦幻泡影,但却不可以认为它没有,否则会落入断灭见;第三为圆成实性,是建立在如实认识依他起相的基础上,即在依他起的似能取所取相中不起能所执,当下现证的空性,为真实有,且是最高的真实。

三性中,实质上只有两性是有,还有一性是没有。既然是没有,为什么还要开为一性呢?因为在凡夫的认识中,遍计所执性是有的,因而唯识宗才将遍计所执性列出来,然后进一步告诉大家,这是没有的。如果不加以说明,怎么知道它是没有呢?因为,遍计所执性是错觉的显现,这种境界实际并不存在,但在凡夫的认识中,又确实确实认为它是存在的,这才使得有情不能认识世界的真相。

《辨相品》共二十二颂,主要讲依他起和圆成实二相。因为这二相是有的,所以列出来辨别讨论。其中前十一颂讲虚妄相,即依他起性;后十一颂讲空相,也就是圆成实性。

## 初 归 敬 颂

稽首造此论，善逝体所生。  
及教我等师，当勤显斯义。

学习一部论之前，要怀着感恩心，先礼敬三宝、礼敬造论的作者。只有怀着感恩、恭敬之心，才能学好佛法，否则就不会有真实的受用。《普贤行愿品》十大愿王中，第一愿就是“礼敬诸佛”。为什么要礼敬诸佛？是不是佛陀没有我们礼敬就觉得难受呢？不是的。这是为了让我们更好地学习论典，得到佛法的真实利益。

“稽首”是顶礼、礼敬的意思。顶礼什么人呢？顶礼“造此论”者。学习本论，首先要礼敬本论作者。“善逝”是佛陀十大名号之一。“体所生”，指佛子从佛法的修学中成就法身慧命，将来方能继承如来家业，这里特指弥勒菩萨。“及教我等师”，世亲菩萨又说，除弥勒菩萨以外，还有教我的老师无著菩萨，这是第二个要礼敬的对象。“当勤显斯义”，礼敬之后，进一步勉励自己努力地弘扬《辨中边论》。

## 甲一、总 标

此中最初安立论体。颂曰：

唯相障真实，及修诸对治，  
即此修分位，得果无上乘。

论曰：此论唯说如是七义。一相，二障，三真实，四修诸对治，五即此修分位，六得果，七无上乘。

这是本论的大纲，也就是前面所说总标纲宗的内容。

“论曰：此论唯说如是七义。”这部论说了如下七方面的内容。

“一相”，即第一《辨相品》；“二障”，即第二《辨障品》；“三真实”，即第三《辨真实品》；“四修诸对治”，即第四《辨修对治品》；“五即此修分位”，即第五《辨修分位品》；“六得果”，即第六《辨得果品》；“七无上乘”，即第七《辨无上乘品》。本论共由此七部分组成。

《辨相品》，依三性说明诸法体相，说明虚妄唯识相的依他起性及真实的空性。《辨障品》，障为障碍，辨明修道过程中种种障碍差别，有总障、别障，如三乘总障、

修行次第障、觉分障、十度障等，是修学佛法过程中所应断除的烦恼及所知障。《辨真实品》，依三性显示诸法真实，是修学佛法所应通达的。《辨修对治品》。主要内容是修习三十七道品，由此契入空性对治烦恼。《辨修分位品》、《辨得果品》，阐述修行要经历的过程和结果。《辨无上乘品》，从正行无上、所缘无上、修证无上等三方面显示大乘法门的殊胜。

唐译本根据七义分说七品，但梵藏本只有五品，合对治、分位、得果为一品。

## 甲二、虚妄分别相

### 乙一、有无中道相

今于此中先辨其相。颂曰：

虚妄分别有，于此二都无，

此中唯有空，于彼亦有此。

论曰：虚妄分别有者，谓有所取能取分别。于此二都无者，谓即于此虚妄分别，永无所取能取二性。此中唯有空者，谓虚妄分别中，但有离所取及能取空性。于彼亦有此者，谓即于彼二空性中，亦但有此虚妄分别。

若于此非有，由彼观为空。所余非无故，如实知为有。  
若如是者，则能无倒显示空相。

这是辨“虚妄分别相”中第一部分的内容，标题为“有无中道相”，辨明中道是什么。中观学派依二谛来说明中道，唯识宗则是依据三性来说明中道。

“论曰：虚妄分别有者。”虚妄分别指的是妄识。有情的认识具有虚妄分别的特征，而物质是没有虚妄分别的。唯识宗所讲的八识，前五识、第六识、末那识和阿赖耶识，这些识都是妄识。

印顺导师把大乘佛教归纳为三大体系：虚妄唯识系、性空唯名系和真常唯心系。唯识宗属于虚妄唯识系，因为唯识宗重点谈妄识，虚妄分别就是妄识的特征。从唯识宗的角度来说，妄识是否包括色法？是否包括相分？当识的活动展开之后，妄识以怎样的形态出现？当识活动时，以见分和相分的形式出现。既然妄识包括见分和相分，当然也就包括色法。所以，唯识宗讲妄识时，同时也包含了色法。《百法明门论》说：“一切最胜故，以此相应故，二所显现故，三谓差别故，四所显示故。”“二所显现”，指色法是心和心所两者显现的。既然是心和心所显现的，也就没有离开心。所

以在《摄大乘论·所知相分》中,把依他起的现象都叫做识,包括心法和色法、相分和见分,并以十一种识加以说明。

“虚妄分别有者,谓有所取能取分别。”虚妄分别的妄识是有还是没有呢?本论告诉我们,“虚妄分别有”,也就是说,妄识作为缘起的现象是有的。妄识的有又是如何表现的呢?当妄识活动时,以见分和相分两种形态出现。见分是似能取,相分似所取。这依他起的似能取所取相是有的。

“于此二都无者,谓即于此虚妄分别,永无所取能取二性。”虚妄分别的妄识展开活动之后,显现似能取的见分和似所取的相分。在没有介入主观意识的情况下,依他起的见分、相分是有的。一旦凡夫的主观意识参与分别之后,似能取的见分和似所取的相分就变成我法二执,在见分上产生我执,在相分上产生法执。“我”究竟有没有呢?事实上,主宰、常恒、不变的生命主体“我”是不存在的。而我们在依他起相上所产生的实在感,及种种分别的遍计所执相,客观上也是没有的。所以说,“于此二都无”。

“此中唯有空者,谓虚妄分别中,但有离所取及能取空性。”此处的“空”,非一般所说的“空”,而是指“空

性”。学习唯识宗,对“空”和“空性”的概念要分清楚。在唯识宗里,一般说到“空”的时候,就是指没有,不同于中观宗所说的“性空”。性空不碍缘起,而唯识宗认为:有就是有,空就是空;烦恼就是烦恼,菩提就是菩提;生死就是生死,涅槃就是涅槃。断了生死才能证得涅槃,断了烦恼才能成就菩提。当然,在唯识宗的典籍中,也有“烦恼即菩提,生死即涅槃”的说法,但它的解释和中观完全不同。

“此中唯有空。”这个“空”是“空性”的简称,不是指“空”。“空”是什么也没有,而“空性”正相反,“空性”是有,是胜义有。如何去认识“空性”?需要透过依他起的虚妄分别现象去认识。所以,“谓虚妄分别中,但有离所取及能取空性”。在认识虚妄分别时,一旦不起所取的法执和能取的我执,空性就能现量证得。所以,“空性”要透过依他起的虚妄分别的现象去认识。

“于彼亦有此者。”彼,指空性;此,指虚妄分别相。虚妄分别相和空性的关系如何呢?“谓即于彼二空性中,亦但有此虚妄分别。”空性没有离开虚妄分别相,透过虚妄分别相能够认识空性。能不能说虚妄分别相就是空性,或空性就是虚妄分别相呢?不能。因为空性的本质是清净的,而虚妄分别相则是染污的。所以,只



能说虚妄分别相跟空性的关系不一不异。如果说空性就是虚妄分别相,这不对;如果说空性和虚妄分别相是截然不同的两个东西,也不对。在《解深密经·胜义谛相品》中,对空性和虚妄分别相不一不异的关系分析得非常清楚。

“若于此非有,由彼观为空。所馥非无故,如实知为有。若如是者,则能无倒显示空相。”《瑜伽师地论·菩萨地》的《真实义品》中,对空有的问题阐述得很详尽,比《辨中边论》更清晰。大家将来有机会看一看《真实义品》,可以对唯识宗的空有问题有进一步的认识。它告诉我们,怎样从唯识的角度去认识空和有,并帮助我们区分中观和唯识对空有的不同看法。

中观说空有的关系,“色不异空,空不异色,色即是空,空即是色”(《心经》)。有即是无,无即是有;空不能离开有,有不能离开空,所谓的空有不二。那么,唯识是怎么说的呢?“若于此非有,由彼观为空。”如果某种现象在事实上没有,如龟毛兔角,一丝一毫也不存在,“由彼观为空”,所以说它是空的。可见,唯识的空不是即有即空。空指的是没有,因为它没有,所以说是空。如果它有,就不可以说它是空。

“所馥非无故,如实知为有。”如果这种现象是存在

的,应该“如实知为有”。事实上存在的,就应该认为它有。也就是说,事实上是没有的,就说它没有;如果事实上是存在的,就应该承认它有。

“若如是者,则能无倒显示空相。”如果是这样的话,才能正确认识诸法空相。空相就是空性,也就是诸法的真实相。这就是说,中道的认识应当建立在如实见的基础上。

复次颂曰:

故说一切法,非空非不空。

有无及有故,是则契中道。

论曰:一切法者,谓诸有为及无为法。虚妄分别名有为,二取空性名无为。依前理故说此一切法非空非不空,由有空性虚妄分别故说非空,由无所取能取性,故说非不空。有故者,谓有空性虚妄分别故;无故者,谓无所取能取二性故;及有故者,谓虚妄分别中有空性故,及空性中有虚妄分别故。是则契中道者,谓一切法非一向空亦非一向不空。如是理趣妙契中道。亦善符顺《般若》等经,说一切法非有非空。

“故说一切法,非空非不空。有无及有故,是则契

中道。”本颂的内容是对前一颂进行总结和归纳。

“论曰：一切法者，谓诸有为及无为法。虚妄分别名有为，二取空性名无为。”一切法不外乎三性，依三性可以正确认识宇宙人生的一切法。法包括有为法和无为法，除此而外，佛教对法还有种种不同的归纳方式，如杂染法、清净法，有漏法、无漏法，世间法、出世间法，五蕴、十二处、十八界，五位七十五法、五位百法等等。

“虚妄分别名有为。”妄识所显现的见分、相分，都属于虚妄分别相的范畴，是有为法。有为法即有生灭、有造作，是缘起的。反过来说，“二取空性名无为”。由空去能取执、所取执显现的空性，即为诸法实性，如圆成实性、真如等，是无为法。无为法不是缘起的，没有生灭、没有造作。虽然无为法不是缘起的，但也没有离开缘起法。所以，无为法必须透过缘起的有为法去认识。

“依前理故说此一切法非空非不空。”对一切法应该怎样去认识？既不可一概认为一切法都是空，也不可一概认为一切法都是不空。这两种极端的认识都是错误的，确切地说，应该是“若于此非有，由彼观为空。所余非无故，如实知为有”，“故说一切法，非空非不空”。如何理解非空、非不空的道理呢？

“由有空性虚妄分别故说非空。”因为空性是有，是胜义有；虚妄分别也是有，是缘起有、世俗有。两者都是有，所以说非空。“由无所取能取性，故说非不空。”非不空就是空，空去能取性的我执和所取性的法执。我执、法执为遍计所执，遍计所执非不空，非不空就是空，也就是说遍计所执是空。依他起和圆成实是有，有就是非空，无就是非不空。

“有无及有故”，什么是有？“有故者，谓有空性虚妄分别故”，空性和虚妄分别是有。哪些是无？“无故者，谓无所取能取二性故”，所取性的法执和能取性的我执，我法二执即遍计所执，遍计所执是无。

“及有故者，谓虚妄分别中有空性故，及空性中有虚妄分别故。”这里的“有”是说明虚妄分别相和空性的关系：空性要透过虚妄分别相去认识。反过来说，空性没有离开虚妄分别相。虚妄分别相与空性不一不异，空性是虚妄分别相的实性，虚妄分别相是空性上所显现的妄相。在空性中并不存在虚妄分别相，但是空性又没有离开虚妄分别相。

“是则契中道。”正确认识空性和虚妄分别的关系，就可以契入中道实相。中道就是“谓一切法非一向空亦非一向不空”，对一切法的认识，认识到“非一向空”，

不是一概皆空；“亦非一向不空”，也不是一概不空。“如是理趣妙契中道”，理解到非空非不空，才能符合中道。“亦善符顺《般若》等经”，也符合《般若经》的思想。瑜伽学者以《般若经》中说诸法无自性空为密意说，如实理解一切法非一向空、非一向不空。“说一切法非有非空”，是唯识宗对《般若经》非有非空思想的独到理解和解释。这种解释显然与中观学者对《般若经》的解释有一定差异。

## 乙二、自相

如是已显虚妄分别有相无相，此自相今当说。颂曰：

识生变似义，有情我及了。

此境实非有，境无故识无。

论曰：变似义者，谓似色等诸境性现。变似有情者，谓似自他身五根性现。变似我者，谓染末那，与我痴等恒相应故。变似了者，谓馀六识，了相粗故。此境实非有者，谓似义似根无行相故，似我似了非真现故，皆非实有。境无故识无者，谓所取义等四境无故，能取诸识亦非实有。

第二部分说明妄识的自相。自相,即妄识的自体相。虚妄分别识究竟以什么样的形式存在?这部分内容,就是解答这个问题。

“论曰:变似义者,谓似色等诸境性现。”什么是变似义?偈颂的第一句“识生变似义”可以完整回答。谁变?识变。唯识思想及其建立,主要体现在哪里?为什么说诸法唯识?原因是一切法皆是识所变现的。所以,要注意的是“变”字。许多人对“变”字往往不能正确认识。如有人就说:既然是唯识所变,你给我变一个月亮出来。或者你给我变一台电视机,免得我花钱去买。能变得出来吗?要知道,唯识所变与魔术师的变并不一样。唯识所变必须具备因缘条件,绝不是无中生有,也不同于一神教所说的上帝,想造什么就造什么。与唯识所变相应的还有一句话,叫作“因缘所生”。太虚大师的著作中经常出现这两句话:“因缘所生,唯识所变。”这正是要领。所以说,唯识所变不能离开因缘。离开因缘的唯识所变,就成为哲学上的唯心或一般宗教所说的神造,与唯心论者或宗教神学没有什么区别。这点一定要注意。

在唯识宗里,唯识所变又包括“因能变”和“果能变”两种。什么是因能变呢?“因”指阿赖耶识的种子。

种子说在唯识学中非常重要,唯识所变不能离开种子。种子有两种,即名言种子和异熟种子。两种种子在因缘成熟的情况下,显现心法、色法,展开宇宙人生的一切现象。也就是说,以种子作为因,由种子现行之后展开宇宙万有,这是因能变。

什么叫果能变呢?“果”是种子现行后的结果,其核心内容是八识。当八识活动的时候,就会自然呈现出见分、相分,这一过程就是果能变。所以,果能变是八识的自证分变现见相二分。

此外,在唯识学上还有“一能变”和“三能变”的思想。在唯识学的典籍中,关于能变问题可分为两类:一是属于一能变;另一是属于三能变。

《解深密经》、《摄大乘论》、《大乘庄严经论》等经论,所宗的基本是一能变思想。什么是一能变呢?它建立第八识为根本识。在八个识中,只有第八识是能变,其余七识皆是所变,不具备能变的功能。

最能体现三能变思想的论典,当推《唯识三十论》。在这部论中,将八个识归纳为三种能变。初能变为第八阿赖耶识;二能变为第七末那识;三能变为前六识。也就是说,八个识都具备能变的功能。

那么,《辨中边论》究竟属于一能变还是三能变的

思想呢？在玄奘翻译的《辨中边论》中，所宗的是三能变的思想。而真谛翻译的《中边分别论》，则体现了一能变的思想。如《辨中边论》中的“识生变似义，有情我及了”，显示了三能变的思想。在《中边分别论》里，相应的内容则是“尘根我及识，本识生似彼”。也就是说，所有的根身、器界、种子、我相，这一切的一切，是“本识生似彼”，即根本识所变现。

“识生变似义”，识在这里指第八根本识；生是生起，即现行的时候；变是变现；似是相似；义是所取的境界。即本识活动的时候，变现似所取的境界。论曰：“变似义者，谓似色等诸境性现。”本识所变的似所取境界是什么呢？似色等，即山河大地的色等器界，这些境界是如实的显现。

“变似有情者，谓似自他身五根性现。”变似有情指根身。根本识在活动的时候，变现似所取的自、他的根身。第八识所缘的境界有种子、根身、器界。当前六识缘第八阿赖耶识变现的境界时，这些境界是作为疏所缘缘而存在。

所缘的境界为所缘，以所缘的境界作为缘，即所缘缘。所缘缘有两种：亲所缘缘和疏所缘缘。当每个识认识境界时，如眼识认识色境，耳识认识音声，乃至意



识认识法尘,这些所缘是亲所缘缘。但是,亲所缘缘必须以第八阿赖耶识变现的境界,即疏所缘缘作为缘。因为它不直接亲缘,所以称为疏所缘缘。第八识所变现的根身、器界等等,都是作为前七识认识境界时的疏所缘缘。

“变似我者”,在认识过程中,凡夫众生总觉得有一个“我”。这个“我”是谁变现的呢?“谓染末那,与我痴等恒相应故。”这个我,是染污的末那识所变现的。染污的末那识最大的特点,就是变现自我,然后错误地执我。生命最大的弱点就是自私,即强烈的自我。俗话说,“人不为己,天诛地灭”,就根源于末那识。通常,人们所表现的自我是前六识的表现。因为末那识与阿赖耶识属于潜意识的范畴,并不直接表现出来,其活动必须通过前六识来表现。所以,末那识是作为前六识的染净依而存在,即杂染所依,其根本特点是以强烈的我执影响着前六识的活动。

末那识为什么会有如此强烈的自我呢?为什么会变现一个自我呢?原因是“与我痴等恒相应故”。末那识的现行有四烦恼与其恒常相应,即我痴、我见、我爱、我慢。末那识恒常与此四种烦恼心所相应,致使它产生强烈的自我。

“变似了者，谓馀六识”，“了”指了别境界，它是前六识的功能。识即了别之义，其特点在于“了相粗”。前六识认识的境界比较明显、比较粗糙。这里所说的粗，是相对于细而言。因为第七识、第八识的境界比较细微，细微到不易觉察。如阿赖耶识以山河大地作为它的所缘境界，以根身作为它的所缘境界，以种子作为它的所缘境界，这些所缘境都不容易意识到。同样，末那识变现一个强烈的自我，执著第八阿赖耶识的见分为我，也不容易被意识到。凡夫的感官非常粗糙，只能感知一些比较粗糙的境界。所以，一般人能意识到的只是前六识所缘的六尘境界。

前面所讲的八个识，即三种能变所变现的器界、根身、自我和六尘。前两句的内容，主要从依他起的角度说明识变现境界的差别。从妄识的意义上说心和心所变现的境，虽是虚妄分别的显现，但它却是有的。

“此境实非有，境无故识无。”当妄识所显现的见相二分以依他起的形式存在时，是因缘的假有，确实是有的。可依他起的相分境是意识所缘的对象，一旦意识以此为所缘境时，依他起相就成为遍计所执相了。事实上，凡夫都是生活在遍计所执的世界中，我们在依他起相上所产生的我执、法执，客观上根本不存在。如果

我们能够认识到我执、法执是空，在依他起的境界上不起我法二执，依他起的妄识也就不起活动了。

复次颂曰：

虚妄分别性，由此义得成。

非实有全无，许灭解脱故。

论曰：虚妄分别由此义故成非实有。如所现起非真有故，亦非全无。于中少有乱识生故。如何不许此性全无？以许此灭得解脱故。若异此者，系缚、解脱则应皆无。如是便成拨无杂染及清净失。

本颂是对前一颂的总结，意思与前一颂相同。前颂已说明了虚妄分别的存在形式，现在对存在的实质作进一步的判断，说明它究竟是有还是无。

“论曰：虚妄分别由此义故成非实有。”这是第一个判断。从以上说明可以看出，虚妄分别不是实有。这里所讲的“实有”，是指真实不变的“实有”，也是中观所否定的“自性有”。因为虚妄分别是妄识的显现，为缘起有而非“实有”。

“如所现起非真有故，亦非全无。”妄识所现起的见分、相分，皆非真实不变的有，因为它们是缘起、无常

的。经中常以比喻来说明缘起法的特点,如《金刚经》云:“一切有为法,如梦幻泡影。如露亦如电,应作如是观。”用了六个比喻来说明缘起法的虚幻不实。《般若经》也用了水中月、镜中花、海市蜃楼、乾闥婆城等十个比喻,说明缘起法虽有,但不是真实不变的有,而是幻有。所以说“如所现起非真有故”。但是缘起法“亦非全无”,也不可说它没有。所以,依他起的虚妄分别相,要远离两种极端:一是常恒不变的有(常见),一是全然没有(断见)。

为什么说“亦非全无”呢?“于中少有乱识生故。”因为还有乱识存在。凡夫所具有的妄识,不能说全然没有。遍计所执的妄相虽然没有,但不能说能思维的妄识也没有。如果思维本身都没有,怎么分辨何为真,何为假?怎能知道这是什么、那是什么?笛卡儿说“我思故我在”,大概就是这个道理。所以,能思维的妄识还是有的,即“于中少有乱识生故”。乱识包括见分和相分,从依他起的意义上说,都是有的。

“如何不许此性全无?”为什么不许妄识全没有?中观对缘起法的定义是无自性、空、无所得。智慧不够的人就会产生误解:空、无所得是不是什么都没有了?这么一来,有些人就落入断见了。唯识宗为了避免使

人们落入这种恶取空，所以“不许此性全无”，认为不能否定缘起有，缘起法肯定是有的。般若中观思想讲空的时候，也讲缘起有，讲性空缘起、缘起性空，毕竟空不坏宛然有。毕竟空虽然是空，没有自性，但不坏假相，不能破坏宛然有。如果站在中观的角度来讲，对空有的认识，必须深刻体悟《中论》所说的“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义”。认识到假相的存在，又认识到毕竟空，这才符合中道。

“以许此灭得解脱故。”唯识学讲解脱、涅槃、转依，是建立在染净转变的基础上。阿赖耶识作为染净依的存在，蕴藏着有漏和无漏的种子。由杂染种子现行后展开的是妄识，由清净种子现行后显现的是清净识。学佛的过程就是转依的过程，也就是对阿赖耶识进行转变。这一过程非常重要，把有漏的种子去除掉，让妄识及所显现的生死轮回止息，开发无漏种子，成就涅槃解脱。

“若异此者，系缚、解脱则应皆无。”如果连妄识也没有的话，杂染就不可能存在。杂染不存在，生死的系缚便不存在。生死系缚不存在，解脱也不存在。这么一来，整个生死、烦恼、解脱、菩提等等，统统无法建立起来。

“如是便成拨无杂染及清净失。”如果杂染和清净都被否定的话,就成为一种断灭见。唯识对解脱的定义与中观不同,中观讲烦恼、杂染、生死,不一定要断了生死才能成就涅槃,也不一定要断了烦恼才能成就菩提。它可以体会到生死和烦恼当下的寂灭性,当下证得涅槃。而唯识就不一样,唯识提倡要断除生死、断除杂染之后,才能证得涅槃、证得菩提。这是唯识和中观的重要区别所在。

### 乙三、摄相

已显虚妄分别自相,此摄相今当说。但有如是虚妄分别,即能具摄三种自性。颂曰:

唯所执依他,及圆成实性。

境故分别故,及二空故说。

论曰:依止虚妄分别境故,说有遍计所执自性。依止虚妄分别性故,说有依他起自性。依止所取能取空故,说有圆成实自性。

第三部分的内容说明摄相。何为摄相?虚妄分别相包括哪些内容?具体一点说,虚妄分别与三相之间是怎样的关系?本颂就是解释虚妄分别与三相的

关系。

“论曰：依止虚妄分别境故，说有遍计所执自性。”虚妄分别本身是依他起相，是妄识所显现的见分、相分。如果把虚妄分别相作为一种境界去认识，执著于我，执著于法，虚妄分别就成为遍计所执相了。

“依止虚妄分别性故，说有依他起自性。”从虚妄分别相的现象自身，即似能取的见分和似所取的相分，在没有介入凡夫认识的前提下，就是依他起性。

“依止所取能取空故，说有圆成实自性。”空性没有离开依他起的似能取、所取相，所以空性要透过依他起的似能取、似所取相去认识。那么，认识空性的关键在哪里？在依他起的似能取及所取的境界上不起遍计所执，即不起能执、所执，当下便是空性的呈现了。

如此，三性都未离开虚妄分别。遍计所执相是依虚妄分别的见、相分而生起的妄执，依他起相是虚妄分别现象的本身，圆成实相是隐藏在虚妄分别相背后的最高真实，也就是空性。

#### 乙四、入无相方便

已显虚妄分别摄相，当说即于虚妄分别入无相方便相。颂曰：

依识有所得，境无所得生。

依境无所得，识无所得生。

论曰：依止唯识有所得故，先有于境无所得生。复依于境无所得故，后有于识无所得生。由是方便得入所取能取无相。

复次颂曰：

由识有得性，亦成无所得。

故知二有得，无得性平等。

论曰：唯识生时现似种种虚妄境故，名有所得。以所得境无实性故，能得实性亦不得成。由能得识无所得故，所取能取二有所得，平等俱成无所得性。

此二颂讲的是第四个问题：人无相方便。无相并非什么也没有。佛法所说的无相，往往是指实相——实相无相，涅槃无相，真如无相，空性无相。人无相方便，便是说明如何通过唯识相证得空性。“方便”即是方法、途径，也就是通过什么方式和途径来证入实相，此为“人无相方便”。

“论曰：依止唯识有所得故，先有于境无所得生。”若想契入无相真理，首先要认识到识有境无。唯识家的修行，是要我们首先认识到，一切都是妄识的显现。



每一种妄识活动时，自然会呈现出见分和相分，形成我们能认识和所认识的世界。而离开识以外的境界，却是没有的。我们现在所认识的一切，自以为是独立于心外，是客观的真实。事实上，只是我们妄执的产物，就像在漆黑的夜晚将绳子误认为蛇。绳子虽然是有，但蛇却是没有的。所以，认识到依他起的妄识是有，遍计所执的境界是无，为人无相空性的第一步。

“复依于境无所得故，后有于识无所得生。”这句话在认识上又进了一步。当认识到遍计所执的境是空，不起我执、法执的时候，依他起的妄识也随之而空。这个道理借助实修来解释，就比较容易理解。比如打坐时会有很多影像出现，其中出现频率最高的，多是白天最在乎和执著的境界。如果你丢了五千块钱，打坐时会总是想着这个问题：到底怎么回事？钱丢在哪里了？是不是被什么人拿走了？今天谁和我在一起了？因为对境界的执著，导致妄识绵绵不断，像流水般一念接着一念。妄识的相续是因为妄境所引发，反过来说，这天没有什么执著、在乎的境界，打坐时妄想肯定会少得多。一旦没什么好想的，心自然就容易平静下来。打坐时想要坐得好，必须对什么都真正放下，不牵挂、不执著。否则，坐在那里想让心静下来，是完全不可能

的。古代禅师们真正做到了万缘放下,所以修起来就容易相应。有位祖师写过一首偈:“南台静坐一炉香,尽日凝然万虑亡。不是息心除妄想,只缘无事可商量。”整天坐在那里,一点妄想都没有,并不是我有心除去妄想,而是因为实在是没什么可想,这是对境的执著空了,妄心自然随之而空。从境空到心空,是契入空性的关键一步。

接下来的一个颂是从更高的层面,谈境与识的不二实质。

“由识有得性,亦成无所得。故知二有得,无得性平等。”依他起的识本来是有的,是因缘的假有。可是因缘不具备的时候,妄识也不会生起。在世俗谛的层面,心和境虽然不同,但在空性上,心和境同样都是了不可得,平等平等。

“论曰:唯识生时现似种种虚妄境故,名有所得。”识生起的时候,出现各种境相,如见分、相分等,这些名为有所得。

“以所得境无实性故,能得实性亦不得成。”依他起相虽然有,但这种有是假有,不可以执著,如梦如幻,了不可得。一旦生起有所得之心,即落入遍计所执相的世界了。认识到所缘境只是因缘的假相,不起妄执,能

缘的妄心也不会生起。

“由能得识无所得故，所取能取二有所得，平等俱成无所得性。”进一步说，能得的识没有，所得的境也没有。在依他起的意义上，似能取的见分和似所取的相分虽然都是有的，但从胜义谛的角度说却是没有的。

## 乙五、差别异门相

显入虚妄分别无相方便相已，此差别异门相今次当说。颂曰：

三界心心所，是虚妄分别。

唯了境名心，亦别名心所。

论曰：虚妄分别差别相者，即是欲界色无色界诸心心所；异门相者，唯能了境总相名心，亦了差别名为受等诸心所法。

本颂是本品第五部分的内容。据窥基《辨中边论述记》说，本颂分为两门：第一部分是差别相；第二部分是异门相。前二句讲虚妄分别的差别相，后二句讲虚妄分别的异门相。我觉得这两门的内容相近，所以把它们归纳在一起讲。对古代祖师的著作，我们要尊重，但不能盲从。

“论曰：虚妄分别差别相者，即是欲界色无色界诸心心所。”什么是虚妄分别的差别相？虚妄分别即妄识，它的存在由三界的心和心所两部分组成。为什么要讲三界呢？因为虚妄分别（即妄识），实指三界众生的妄识。也就是说，三界有情所显现的识都是妄识。妄识的存在，主要归纳为心和心所，此外还有心和心所的分位等等，如《百法明门论》中的五位百法。五位百法的前四位，为心、心所、色法、心不相应行法，皆属虚妄分别的差别相。其中，色法和心不相应行法属于心法和心所法变现的差别相，没有离开心法和心所法。如果对虚妄分别相加以高度归纳，即心和心所两个部分。心为主，心所为辅，心所辅助心认识境界。任何一种心识的活动，必然有心所与之相应，才能完成它的认识作用。

“异门相者，唯能了境总相名心，亦了差别名为受等诸心所法。”异门相主要体现的是心法和心所法在作用上的不同。它们的不同作用，也就是它们的区别所在。

“唯能了境总相名心。”心能够了别境界的总相，即总体的、大概的认识。

“亦了差别名为受等诸心所法。”心所和心的作用

不同,区别何在?心缘总相,心所缘别相,这是大家过去的认识:一者缘总相,一者缘别相。错了!心所不仅缘别相,同时还缘总相。心所除了缘总相以外还缘别相,而心只缘总相。所以说“亦了”,其义为心所除总相外,亦了差别相。但各有侧重点,心王的重点缘总相,心所的重点缘别相。所以,心和心所的差别,唯识中常用的比喻为:心如师傅做模型,心所如徒弟在模型上涂抹颜色。有如,对录音机的总体认识属于心王所缘。当我们在认识录音机时,会想录音机在干什么?为什么叫录音机?这是想心所的作用;把注意力集中在录音机上,这是作意心所的作用;听了录音机播放的声音之后,感觉痛苦或快乐,这是受心所的作用;想把录音机带走,这是思心所的作用。由于心所的现行,才能完成心王的认识作用。所以,心所在认识中的作用非常重要。

## 乙六、生起相

今次当说此生起相。颂曰:

一则名缘识,第二名受者。

此中能受用,分别推心所。

论曰:缘识者,谓藏识,是馀识生缘故。藏识为缘

所生转识,受用主故,名为受者。此诸识中受能受用,想能分别,思作意等诸相应行能推诸识。此三助心故名心所。

本品第六部分说明生起相。什么是生起相?即妄识的生起。本颂说明妄识的生起及其作用。

“论曰:缘识者,谓藏识,是馀识生缘故。”一切识不外乎缘识与受者识,这里将八识归纳为两种:一为缘识,一为受者识。

什么是缘识?也就是藏识、阿赖耶识。为什么将藏识称为缘识?“是馀识生缘故”,因为藏识是其他识生起的因缘。前七识的生起,以阿赖耶识作为生起的依止,所以阿赖耶识又名根本识。学过《成唯识论》或《唯识三十论》的应该知道,八个识各有生起的因缘。如眼识九缘生,耳识八缘生,鼻识、舌识、身识等七缘生,意识五缘生等等。但不管九缘生或八缘生,都必须以第八阿赖耶识为根本依。阿赖耶识对其他识的生起,作用表现在两个方面:一是种子依,即任何识必须由阿赖耶识提供种子才能生起;一是现行赖耶,即任何识必须以赖耶的现行作为它们的根本依。

“藏识为缘所生转识,受用主故,名为受者。”什么

叫受者识？藏识为因缘生起的心、心所，也就是前七转识。“转”即转起、生起，因为它是阿赖耶识所生起的，故名“转”。前七转识的特点是受用境界，如眼识享受色境、耳识享受音声、鼻识享受香味等等，每个识都以受用为主，所以，前七转识称为受者识。

“此诸识中受能受用，想能分别，思作意等诸相应行能推诸识。此三助心故名心所。”当前七转识受用境界时，是不是孤立地受用境界呢？不是，它需要很多心所法与其配合才能受用境界。在配合的心所法中，比较突出的有几种：一是受心所，受以领纳为义，能领纳逆境带来的痛苦、忧愁的感受，顺境带来的快乐和欢喜的感受。所以说“受能受用”。

二是想心所，想心所的作用是能够取像，把所缘境的影像（相分）摄取到思维中，然后对相分进行分别：这是什么、那是什么，再给它们安立名称。这是想心所的作用，即“想能分别”。

“思”即思心所，思，造作义，是意志的作用。“作意”就是注意，此心所很重要，在生活中随时随地都要注意。如同学们听课时应处在高度的作意状态中，若没有作意，可能就会充耳不闻。我也要作意，否则讲课时就很可能离题。

“诸相应行能推诸识。此三助心故名心所。”以上所说,如受、想、思等相应行,这些心所能帮助心认识境界,所以叫心所。前七识的心、心所能受用境界,所以叫受者识。

## 乙七、杂染相

今次当说此杂染相。颂曰:

覆障及安立,将导摄圆满。

三分别受用,引起并连缚。

现前苦果故,唯此恼世间。

三二七杂染,由虚妄分别。

论曰:覆障故者,谓由无明覆如实理,障真见故。安立故者,谓由诸行植本识中业熏习故。将导故者,谓有取识,引诸有情至生处故。摄故者,谓名色,摄有情自体故。圆满故者,谓六内处,令诸有情体具足故。三分别故者,谓触,能分别根境识三顺三受故。受用故者,谓由受支领纳顺违非二境故。引起故者,谓由爱力令先业所引后有得起故。连缚故者,谓取,令识缘顺欲等连缚生故。现前故者,谓由有力令已作业、所与后有诸异熟果得现前故。苦果故者,谓生老死,性有逼迫酬前因故。唯此所说十二有支逼恼世间令不安隐。



第七部分说明杂染相。这部分共有二颂,主要说明妄识的杂染相。杂染是相对于清净而言,为什么叫杂染相呢?染是染污,就是不清净的。之所以不清净,原因是有烦恼。所以说,杂染的实质就是烦恼,而烦恼显现的现象就是杂染。反过来说,如果没有烦恼,也就清净了。杂染相是虚妄分别妄识所显现的染污状态。关于虚妄分别的杂染相,本论主要通过十二因缘来说明。

“论曰:覆障故者,谓由无明覆如实理,障真见故。”覆障,释十二支中的无明。无明的覆盖,使凡夫看不到真如,只看到虚妄的境象。真见即认识真理的智慧。为什么我们不能证得真如?因为无明把如实智覆盖了,使凡夫不能通达真如,所以叫覆障。

“安立故者,谓由诸行植本识中业熏习故。”安立,释十二因缘的行支。行也就是业力,有情生死流转的安立即依靠业力。“诸行”就是各种行为,包括身的行为、口的行为、意的行为,称为身业、口业、意业。其中又有善、恶、无记之分,形成善业、恶业、无记业。当人们造作善行或不善行之后,善恶行为虽然会成为过去,但并不表示什么都没有了。这些行为会熏习成种子根植在阿赖耶识中,“植本识中业熏习故”。每种行为产

生之后,其影像将回馈到阿赖耶识中熏习成种子。唯识学中称为“现行熏种子”。熏习成种子后,储藏在本识中。所以阿赖耶识中蕴藏着很多种子,并由这些种子推动未来生命延续与生死流转。

“将导故者,谓有取识,引诸有情至生处故。”将导,释十二因缘第三环节的有取识。十二因缘中的识支到底指哪种识呢?唯识学讲八个识,以往总认为“识支”指的是意识,而唯识学认为十二因缘中的识不应指意识,而是第八阿赖耶识。所以有取识指阿赖耶识,因为只有阿赖耶识才是不常不断、相似相续的,也只有它才具备承担有情生死流转的能力。有情造业之后,业种子推动有情生命的延续,都是有取识在产生作用。有情从这一生到下一生,从下一生到来生,也是有取识(阿赖耶识)在引导。有情要去投生,不是想到哪里就到哪里,而是被业力推动着,身不由己地就去了。

“摄故者,谓名色,摄有情自体故。”摄,释十二因缘中的名色支。有情生命的构成,不外乎名和色两部分。名和色的内容就是五蕴,名为五蕴中的受、想、行、识四蕴,色为色蕴。由色、受、想、行、识五蕴概括了有情的生命体,所以是“摄有情自体故”。

“圆满故者,谓内六处,令诸有情体具足故。”圆满,

释十二因缘中的六入支，指有情生命体从最初业识的投生到根身的完整为圆满。表现出来的根身就是指六种内处，也就是六根，所以说名色生六处。

“三分别故者，谓触，能分别根境识三顺三受故。”三分别，释十二支的触支。触以六入为缘，名色缘六入，六入缘触。其实，不是仅仅六根就可以产生六触，而是由根、境、识的和合产生触。《成唯识论》对于触的定义为“三和生触”。三和就是根、境、识三和合，由六根、六尘(境)、六识的和合产生六触，即眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触。按照心理学的定义，六触即六种感觉。感觉什么呢？有了感觉之后，必须有感觉的对象。所以，触又反过来接触根、境、识，反过来感受根身和六尘。

“受用故者，谓由受支领纳顺违非二境故。”受用，释十二因缘的受支。在触的感觉之后，就产生受。受属于情感、情绪的作用，有多种多样的变化，且往往与环境有关，所以说受领纳“顺违非二境”。当我们面对顺境时，所产生的就是乐受，兴高采烈；当我们面对的是逆境时，所产生的就是苦受，痛苦不堪。如果接触的既不是顺境也不是逆境，即“非二境”，则会产生捨受。

“引起故者，谓由爱力令先业所引后有得起故。”引

起,释十二支的爱支。感受之后,由受支而缘爱支。爱为什么叫“引起”呢?过去生中造下很多业,通常情况下这些业都要招感生死果报。但从业力到偿还生死果报,必须具备一定的条件。其中非常关键的一点就是爱,所谓“有爱则生,爱尽则亡”,“无明为父,贪爱为母”。生死延续需要爱的力量,正如种子必须有水分灌溉,才能破土发芽、开花结果。有情过去造作的业力,必须有爱的力量才能使其招感生死果报。反之,如果通过修行断除爱和无明之后,即使造作了很多业力,但没有贪爱的力量,也难以招感生死轮回的果报。佛陀在世时,有很多佛弟子听佛说法之后,当下就证得阿罗汉果。虽然他们过去也造了许多生死业缘,但这些业在证果之后就无法产生作用了。

“连缚故者,谓取,令识缘顺欲等连缚生故。”连缚,即生死的联系,释十二支的取支。众生因为爱的力量,就会贪著生死。因为爱进一步的强化就是执著,而执著的实质就是取。对所爱产生的强烈执著,就是取的表现,从而使众生沉溺于生死轮回不能自拔。取包括欲取、见取、我与取等等。欲取,即对物欲的强烈执著。见取,即执著自己的观点和认识。我与取,即执著自我。由于取的力量,使我们对五欲尘劳的贪著很深,好

像被绳子捆在一起,想分也分不开,分开就觉得难受。

“现前故者,谓由有力令已作业、所与后有诸异熟果得现前故。”现前,释十二支的有支,即业与生死苦果的现前。有情未来生死苦果的现前要靠“有”。“有”指的是业有,爱、取两种心理状态能产生意志的力量,对贪爱的境界想方设法地占有。占有的过程,就是业力形成的过程。由爱取而造业,形成了未来生死轮回中的推动力,这就是“有”。所以爱、取、有三支是生死流转的关键所在。无明、行等是过去世能造的因;识、名色、六入、触、受是现在的果;爱、取、有三支是现在的因。未来生死苦果的关键在于现在的爱取有。所以,能不能了生死不要问别人,问自己有没有爱取有。如果没有爱取有的存在,生死就能了。如果有爱取有,难免继续在生死中轮回。

“苦果故者,谓生老死,性有逼迫酬前因故。”苦果,释十二支的生、老死二支。有了业有之后,必然导致未来生死苦果。为什么把生死叫作苦果呢?因为生死让我们感觉非常痛苦,即“性有逼迫”。同时,生死并不是我们自愿的选择,而是在业力推动下身不由己。过去造的业,象债券一样等待偿还。我们每个人手中都握了很多债券,所以说人生是还债的人生,即“酬前

因故”。

“唯此所说十二有支逼恼世间令不安隐。”以上所说的十二因缘,由十二部分组成,名十二支。十二有支“逼恼世间”,使世人过得很不自在,很不安稳。

以下对十二因缘进行归纳说明。分三种归纳方式:

三杂染者。一烦恼杂染谓无明爱取;二业杂染谓行、有;三生杂染谓馀支。

第一种,是把十二因缘归纳为三种杂染。“一烦恼杂染”,十二有支中有三支属于烦恼杂染,即“无明、爱、取”。“二业杂染者谓行、有”,行和有属于业力的范畴,业的产生是建立在烦恼杂染的基础上的,由烦恼而造业。“三生杂染谓馀支”,而识、名色、六入、触、受、生、老死七支属于生死苦果,由业力招感苦果。所以,烦恼、业力、生三种杂染构成有情整个生死的延续:由烦恼造业,由造业招感生死苦果。在生死果报中,又会产生烦恼并继续造业,继续招感生死苦果。如此,生死永无了期。

二杂染者。一因杂染谓烦恼业。二果杂染谓所餘支。

第二种,是把十二因缘归纳为两种杂染,即因和果两部分,也就是因的杂染和果的杂染。有情在生死中,不论是种因也好,受果也好,都属于杂染的范畴。因包括烦恼和业杂染;果包括其馀的生杂染七支,即识、名色、六入、触、受、生、老死。这属于生死苦果,苦果也属于杂染。

七杂染者,谓七种因。一颠倒因谓无明;二牵引因谓行;三将导因谓识;四摄受因谓名色、六处;五受用因谓触受;六引起因谓爱取有;七厌怖因谓生老死。

第三种,是把十二因缘归纳为七种杂染。“一颠倒因谓无明”,无明是不觉,因不觉而有颠倒的认识,所以无明为颠倒因。“二牵引因谓行”,行指业力。业力能牵引有情招感生死苦果。“三将导因谓识”,识是将导因。因为识能引导有情在无尽的生死中流转。“四摄受因谓名色、六处”,名色、六处两支总摄有情生命的自体,为摄受因。“五受用因谓触、受”,触、受两支使有情

能受用境界,为受用因。“六引起因谓爱、取、有”,爱、取、有是引发有情未来生死流转的因素,为引起因。“七厌怖因谓生、老死”,生、老死是人人讨厌和畏惧的,为厌怖因。

此诸杂染无不皆由虚妄分别而得生长。

这些杂染现象都是由虚妄分别的妄识而产生的,都是由妄识所引起的。所以,妄识才是根本。

此前总显虚妄分别有九种相:一有相,二无相,三自相,四摄相,五入无相方便相,六差别相,七异门相,八生起相,九杂染相。

《辨相品》由两部分内容组成,一是虚妄分别相,一是空相,即空性相。虚妄分别这部分的内容到这里就讲完了,所以在此作一个总结。《辨中边论》有个特点,那就是每一品、每一部分讲完之后,都要总结归纳一下。

“此前总显虚妄分别有九种相:一有相,二无相,三自相,四摄相,五入无相方便相,六差别相,七异门



相，八生起相，九杂染相。”虚妄分别相由这九相组成，文中分七相来阐述，还有两相是否漏讲了呢？不是。因为第一种有相和第二种无相所要说明的是同一内容，所以合为有无中道相；第六种差别相、第七种异门相则合为差别异门相，因为这两门也差不多，所以不分开讲。我这样讲并没有偷工减料，只是把九相合为七相来讲。

### 甲三、空 相

什么是空相？空所显的实相就是空相，和空性的意思是一样的。是否可以把空相叫作有相？也可以。从空的角度来显，就叫空相；从有的角度来显，就叫有相。因为它是有的实相、空的实相。不过，从空性的特征来看，叫空相比有相更为贴切。空相、有相，其实指的都是圆成实相，也就是真如相，是诸法实相。

#### 总标

如是已显虚妄分别，今次当说所知空性。颂曰：

诸相及异门，义差别成立。

应知二空性，略说唯由此。

论曰：应知所取能取空性，略说但由此相等五。

这个颂是总标，首先对空相的内容总体介绍一下。空相到底从哪几个方面来说明呢？一是“诸相”，说明空相的实质是什么；二是“异门”，说明空相有哪些不同的名称；三是“义差别”，说明空相有哪些差别；四是“成立”，说明如何成立空相的差别。“应知二空性，略说唯由此。”现在所要介绍的空相，简单地说，大概有这么几个方面的内容。

“论曰：应知所取能取空性，略说但由此相等五。”所要说明的能取所取空性，主要从以下五个方面来介绍。

## 乙一、空性者何

所知空性其相云何？颂曰：

无二有无故，非有亦非无，  
非异亦非一，是说为空相。

论曰：无二谓无所取能取，有无谓有二取之无。此即显空无性为性，故此空相非有非无。云何非有？无二有故。云何非无？有二无故，此显空相非有非无。此空与彼虚妄分别非异非一，若异，应成法性异法，便

违正理,如苦等性,若一,则应非净智境,亦非共相,此即显空与妄分别离一异相。

空性到底怎么回事?说到空相、法性、真如,在佛教里往往喜欢用“非”字来说明。因为空相无法正面地介绍,无法直截了当地说,只能采用否定的方式来显示。比如眼前这个录音机,我们可以直接地说这录音机是什么样子。但是空性呢?它不属于凡夫思维所能认识的境界,所以无法直接阐述,只好采用否定的方式,不是这样,不是那样。把我们思维的局限及执著的落脚点一一去除,我们的认识自然接近于空性了。

“论曰:无二谓无所取能取。”什么是无二?即无能取所取。从依他起的层面说,似能取的见分和似所取的相分都是有的,是因缘的假有;可在空性的层面,依他起的一切差别相皆了不可得,所以说它是无。但这里不仅要否定依他起的假相,也要否定我们在依他起相上生起的我执和法执,因为二执纯粹是无中生有。无二,关键就是要否定二取执。

“有无谓有二取之无。”什么是有无?谓有二取之无,二执是没有的。从空性的层面来看,二取也是空的。但空去二执后所显示的空性却是有的,所以叫有

无。有无,即有空去二取之后的无。这里的无,指的是空性。空性虽然不是空的,却具有空的特征,因而有时也以空来表述空性。当然,这里所说的空不是相对的空,而是绝对的空。

“此即显空无性为性。”空性是以无性为性。空性具有空的特征,所以空性是以无性为性。空性是要空去我执性、法执性,能执性、所执性,唯有在二执都空去的情况下,才能现量证得空性。

“故此空相非有非无。云何非有? 无二有故。”所以说空相非有非无。什么叫非有? 它到底是有还是无呢? 是无。二有指能取、所取性,此二性是无,此为“无二有故”。

“云何非无? 有二无故。”那么,“非无”是有还是无呢? 非无就是有。有什么呢?“有二无故”。二无即空性,也就是空掉能取、所取性之后显示的空性是有的。“此显空相非有非无。”由此显示了空相是非有非无的。

“此空与彼虚妄分别非异非一。”空性与虚妄分别相又是怎样的关系呢? 它们的关系是“非异”或“非一”,既不能说是两个东西,也不能说是一个东西。为什么?

“若异,应成法性异法,便违正理。”如果说虚妄分

别和空性是截然不同的两个东西,那么,虚妄分别相和法性就是异法,这是不符合正理的。正理就是真理。

“如苦等性”,这是什么意思呢?苦从何处产生?从五蕴色身上产生。五蕴色身上所产生的痛苦,与五蕴色身是两个东西吗?非也。因为五蕴色身上所产生的痛苦,并没有离开五蕴色身,所以不能说是两个东西。同样,法性也没有离开虚妄分别相,如果说法性与虚妄分别相是截然不同的两个东西,则是错误的。

“若一,则应非净智境,亦非共相。”如果说空性和虚妄分别相是一个东西的话,又会出现怎样的结果?第一个不良结果是“应非净智境”,也就是说空性不可以作为清净智慧所缘的境界。因为它是虚妄分别相的染污,怎么可以作为清净智慧所缘的境界呢?第二点是“亦非共相”。共相是事物一般的、普遍的现象,是一切法共有的,而不是哪一种法所特有的。比如无常的现象就很普遍,任何一法都是无常,人生无常、桌子无常、房子无常、山川草木无常,一切都是无常。所以无常是一种共相。同样,空性既然作为虚妄分别的共相,那么,法性和虚妄分别相就不应该是一个东西。否则就不能作为共相,作为普遍规律而存在。

“此即显空与妄分别离一异相。”所以,对空性主要

从两方面来把握，一是非有非无，二是非一非异。空性是怎样的？那就是“非有、非无、非一、非异”。

## 乙二、空性异名

所知空性异门云何？颂曰：

略说空异门，谓真如实际；

无相胜义性，法界等应知。

论曰：略说空性有此异门，云何应知此异门义？

异名即不同的名称。空性主要有这么几个不同的名称：真如、实际、无相、胜义性、法界等等。其实空性并不止这五个名称，这里只是简单地略说，“等”代表还有很多。

“论曰：略说空性有此异门。”异门指不同名称。简单地说，空性有真如、实际、无相、胜义性、法界这些异门。

“云何应知此异门义？”怎么知道这些异名的含义呢？因为这些名称的安立各有其特殊的意义。那么，它们是根据哪些特殊意义安立的呢？

颂曰：

由无变无倒,相灭圣智境,  
及诸圣法因,异门义如次。

论曰:即此中说所知空性,由无变义说为真如,真性常如无转易故。由无倒义说为实际,非诸颠倒依缘事故。由相灭义说为无相,此中永绝一切相故。由圣智境义说为胜义性,是最胜智所行义故。由圣法因义说为法界,以一切圣法缘此生故,此中界者即是因义。无我等义如理应知。

“颂曰:由无变无倒,相灭圣智境,及诸圣法因,异门义如次。”本颂对前一颂作了进一步解释。

“论曰:即此中说所知空性。”空性本来非能非所,无所谓能知所知。为什么又叫所知空性呢?因为空性由根本智所通达,故名“所知空性”。

“由无变义说为真如,真性常如无转易故。”空性为什么叫真如?因为没有变化的关系。世间任何现象都是生灭变化的,所谓诸行无常;然而真如却生不灭,恒常如此,既没有进化也不会退化。

“由无倒义说为实际,非诸颠倒依缘事故。”空性为什么又叫实际?实际就是真实,与事实、真相符合,实际没有颠倒,非颠倒妄识所能认识,必须以真实智

慧——如实智才能通达。反过来说，颠倒的妄识无法缘知空性的真实。

“由相灭义说为无相，此中永绝一切相故。”空性为什么又叫无相呢？把一切虚妄之相灭除后，才能证得无相之理。所以，无相就是相灭义。要注意的是，相灭不是相的寂灭，这和中观的观点不同。中观讲无相，缘起相寂灭的当下就是无相，就是实相。唯识宗讲无相，把杂染的虚妄相断除之后才能证得无相之理。所以唯识主张“此中永绝一切相故”，一切差别虚妄相都要灭除，才能证得无相。

“由圣智境义说为胜义性，是最胜智所行义故。”空性为什么又叫胜义性？因为胜义性是圣贤的智慧所通达，是无漏智慧所觉知。这不同于凡夫的境界，是妄识所缘的。

“由圣法因义说为法界，以一切圣法缘此生故，此中界者即是因义。”空性为什么又叫做法界？界是因的意思，即圣法生起之因。也就是说，无漏智慧是依空性生起的。

“无我等义如理应知。”空性又可以叫无我性，又可以叫法性。此外，空性还有很多其他别名。



### 乙三、空性差别

云何应知空性差别？颂曰：

此杂染清净，由有垢无垢。

如水界全空，净故许为净。

论曰：空性差别略有二种。一杂染，二清净。此成染净由分位别，谓有垢位说为杂染，出离垢时说为清净。虽先杂染后成清净，而非转变成无常失。如水界等出离客尘，空净亦然，非性转变。

空性有几种差别呢？本颂为我们解释了空性的差别。

“论曰：空性差别略有二种。一杂染，二清净。”空性差别简单说可分为两种，一是杂染，一是清净。对空性差别的说明，许多佛教论典里都曾谈及。如《成唯识论》讲到七种真如，《百法明门论》讲到六种无为。本论所讲的空性差别比较简单，仅分为杂染和清净两种。

“此成染净由分位别，谓有垢位说为杂染，出离垢时说为清净。”空性本身是清净的，不应该有差别，这里怎么又冒出两种来了呢？而且一种是染污的，一种是清净的。这就不太好理解了，所以下面进行解释。

“此成染净由分位别，谓有垢位说为杂染，出离垢时说为清净。”这里把空性分成染位空性和净位空性，原因是“由分位别”，即根据空性处在不同的位置而作的区分。空性在有垢位时，是杂染的；出离垢时，则是清净的。凡夫在学佛修行的过程中，对空性的认识属于什么位置呢？属于有垢位、杂染位，清净的空性被虚妄分别所覆盖。杂染空性的出现形式，就是虚妄分别的现象。一旦将虚妄分别断除之后，空性自然显现出来。这时的空性，才是“出离垢时说为清净”的空性。

“虽先杂染后成清净，而非转变成无常失。”空性是先杂染后清净，因此有些人就会认为，空性原来是杂染的，后来才转变为清净。是不是这样呢？其实也不是。空性永远是清净的，只是显现为两种不同的状态，一是在杂染状态下显现的空性，一是在清净状态下显现的空性。杂染状态下显现的空性在有垢位，是凡夫处于生死流转过程中所认识的空性。有垢位的空性，由于被妄识所缘，属于杂染，以虚妄分别的面目出现。而离垢位上的空性，属于清净，是圣贤所证得的空性。空性虽然有两种，有杂染位的空性和清净位的空性；有有垢位的空性和离垢位的空性。事实上并不是有两个空性，无论从杂染到清净，

还是从有垢到无垢，空性并没有产生本质上的变化。为了更便于理解，论中运用几个比喻来加以说明。

“如水界等出离客尘。空净亦然，非性转变。”第一是关于水的比喻。水中若有尘垢就很肮脏，经过滤、消毒之后，水变得清静了。但是，脏水和净水并不是两种东西，并不是由肮脏的水转变为另一种清静的水。只是把客尘过滤出来，水就清静了。空性也是一样，在虚妄分别的状态下所见到的空性是有垢的。如果把虚妄分别中的妄识、妄相去除了，好像水经过过滤一样，所显现的空性就是清静的。第二是关于空的比喻。虚空中时而晴空万里，时而乌云遍布。一旦乌云被风吹散，蓝天自然就显现出来。乌云密布的天空，如有垢位的空性；万里无云的晴空，如离垢位的空性。另外还有关于金的比喻。含金砂的矿石中，同时还有很多杂质，经过提炼把杂质去掉，就能得到纯金。矿石中的金，如有垢位的空性；提炼过的金，如离垢位的空性。

所以，空性只有一种，从杂染到清静，从有垢到无垢，只是过滤、提炼的过程，并不是本质的转变。

#### 乙四、十六空

此空差别复有十六，谓内空、外空、内外空、大空、

空空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、无散空、本性空、相空、一切法空、无性空、无性自性空。此等略义云何应知？颂曰：

能食及所食，此依身所住。

能见此如理，所求二净空。

为常益有情，为不捨生死，

为善无穷尽，故观此为空。

为种性清淨，为得诸相好，

为淨诸佛法，故菩萨观空。

论曰：能食空者，依内处说即是内空。所食空者，依外处说即是外空。此依身者，谓能所食所依止身，此身空故名内外空。诸器世间说为所住，此相宽广故名为大，所住空故名为大空。能见此者，谓智能见内处等空，空智空故说名空空。如理者，谓胜义，即如实行所观真理，此即空故名胜义空。菩萨修行为得二净，即诸有为无为善法，此二空故名有为空及无为空。为于有情常作饶益而观空故，名毕竟空。生死长远无初后际，观此空故名无际空，不观为空便速厌捨，为不厌捨此生死故，观此无际生死为空。为所修善至无餘依般涅槃位亦无散捨而观空故，名无散空。诸圣种姓自体本有非习所成说名本性，菩萨为此速得清淨，而观空故名本

性空。菩萨为得大士相好而观空故，名为相空。菩萨为令力无畏等一切佛法皆得清净，而观此空故，名一切法空。

本论将空的种类差别分为十六种。《解深密经·分别瑜伽品》讲到空的差别，也是分为十六种。关于空的种类差别，《般若经》里讲得特别多，有十六种空、十八种空、二十种空等等。

上面所列的三颂，主要解释了十六种空中的十四种。一方面解释十四种空的内容是什么，一方面解释为什么要观这些空。

一、内空：“论曰：能食空者，依内处说即是内空。”什么叫内处？十二处有六内处、六外处。六内处是六根，即能食。平常说受用，如嘴巴能吃东西，是舌根的受用；鼻子闻到香味，是鼻根的受用；很多人喜欢观赏风景，是眼根的受用；还有人喜欢听音乐，是耳根的受用；也有人喜欢呆在舒适的环境里，是身根的受用；还有人喜欢忆念一些开心往事，是意根的受用。六根能够受用六尘境界，所以名为六内处。内是相对于外所说，外六尘不能受用境界，只有内六根才能受用六境。六处因缘和合，并无实我实法，所以说为内空。

二、外空：“所食空者，依外处说即是外空。”所食空，依外处说。外处就是六尘，是六根所受用的对象，因而名为所食。六尘也称为外六处，也是因缘和合，并无实我实法，说为外空。

三、内外空：“此依身者，谓能所食所依止身，此身空故名内外空。”这里的“此”，指能食、所食，也就是六根、六尘所依止的色身生命。根、尘都不能离开五蕴色身，但五蕴色身也是依因缘和合，并无实我实法，因而说为内外空。

四、大空：“诸器世间说为所住，此相宽广故名为大，所住空故名为大空。”器世间是有情赖以生存的大环境，因而名为所住。器世间非常宽广，小至这个地球，大至整个宇宙。但这宽广的器世间并非像众生执著的那样，是永恒而实在的，事实上，它也是缘起的，所以称为大空。

五、空空：“能见此者，谓智能见内处等空，空智空故说名空空。”这里的“此”，指前面所说的四种空，即内空、外空、内外空和大空。谁能见到这四种空呢？必须有智慧才能看到，所以说“智能见内处等空”。这种能见到空的智慧，为空智。空智也并非实我实法，所以称为空空。

六、胜义空：“如理者，谓胜义，即如实行所观真理，此即空故名胜义空。”胜义为什么叫如理呢？胜义是最殊胜的境界，是以如实智慧所观照、证得、通达的真理，是由断除实我、实法二执之后所证得的空性，是为胜义空。

七、有为空，八、无为空：“菩萨修行为得二净，即诸有为无为善法，此二空故名有为空及无为空。”二净，指有为法和无为法的清净。菩萨要得有为、无为的善法和有为、无为的清净，如何才能得到呢？菩萨必须观有为、无为是空的，才能得有为、无为的善和有为、无为的清净。如果不能观有为、无为是空，反而对有为、无为法产生妄执，就永远不能证得有为法和无为法的清净。

九、毕竟空：“为于有情常作饶益而观空，故名毕竟空。”行菩萨道的人，正如《普贤行愿品》所说的那样，任务就是尽未来际地饶益有情众生。而菩萨要饶益众生，就必须观有情空，否则就无法平等饶益有情。所以，菩萨必须观有情空，唯有无我相、人相，才能尽未来际饶益一切有情，这点非常关键。

十、无际空：“生死长远无初后际，观此空故名无际空。不观为空便速厌捨，为不厌捨此生死故，观此无

际生死为空。”生死是没完没了的，菩萨要度的众生也是没完没了的。有些学佛的人把生死看得太实在了，便对此产生了极度的厌离之心，“便速厌捨”。为了使菩萨不厌捨生死，必须观生死为空。如《心经》所说的“无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽”，没有无明，也没有老死，生死的当下就是没有生死。既然没有生死，也就不需要厌捨生死了。

十一、无散空：“为所修善至无餘依般涅槃位亦无散捨而观空故，名无散空。”菩萨在修行过程中，必须修众多善法，积集成佛的资粮。这些善法包括十善，包括一切与成佛相关的法门。但如果把善法看得很实在的话，菩萨就会觉得自己已经修了很多善法，可以不必再修而入涅槃了。所以，菩萨在修善法的同时，应当观善法也是空，所谓观三轮体空。即使到了涅槃位也不会散捨，这叫无散空。无散就是不捨，由观空而不捨善法。

十二、本性空：“诸圣种姓自体本有非习所成说名本性。菩萨为此速得清净，而观空故名本性空。”唯识宗认为，世间万法的生起都需要种子。成就佛果或菩萨、阿罗汉，则需要无漏种子。在唯识宗里，种子又叫种性，是决定行者修成圣贤、解脱生死、解脱烦恼的潜



在功能。也就是说,如果没有相应的种性,修亿万劫也没有用。因为没有菩萨的种性,就不可能发菩提心;没有声闻的种性,就不可能修行成就阿罗汉果。唯识宗非常注重种性的作用,认为有情共有五种种性。其中有一种是“无种性”,即没有圣贤的种子,永远不会修行,也不会成佛。除无种性外,还有声闻种性、缘觉种性、菩萨种性和不定种性。种性决定了修行人未来能取得什么样的成就。那么,种性又是从何而来呢?本论告诉我们,“诸圣种性自体本有”,圣人要成就的圣种性本来就有的,如修菩萨道的人本来就具有菩萨种性,并不是后天培养出来的,所以名为本性。菩萨为了使种性快点成熟,就必须观空。只有通过观空,才能遣除妄执、相执,成就圣贤的果位。

十三、相空:“菩萨为得大士相好而观空故,名为相空。”学佛的人都很仰慕佛菩萨的道德和慈悲,同时也很敬仰佛菩萨所具备的三十二相、八十种好。但这三十二相、八十种好也是虚幻的,学佛的人不可以执著这种相。如果执著这种相,永远不能证得佛的实相和法身。而法身才是佛陀的真身。所以,修行人不应执著佛陀的色身庄严,而应观修相空。《金刚经》说:“若以色见我,以音声求我,是人行邪道,不能见如来。”说

的正是这个道理。

十四、一切法空：“菩萨为令力无畏等一切佛法皆得清净而观此空故，名一切法空。”一切法空是从佛陀的一切功德成就上来说的。力指十力，佛陀的功德中有十种非常特殊的力量。无畏指四无畏，佛陀有四种无畏。“等”表示还有很多功德，如十八不共法等。要令这一切功德都能得到清净，就必须观空。否则，对于佛陀的种种功德产生妄执、相执，永远都不能成就佛陀的无尽功德。

这十四种空，是针对行者在修行过程中容易产生的相执、妄执而说。说空的意义，主要就是为了遣除行者在修行过程中产生的相执和妄执。

是十四空随别安立，此中何者说名为空？颂曰：

补特伽罗法，实性俱非有。

此无性有性，故别立二空。

论曰：补特伽罗及法实性，俱非有故，名无性空。此无性空非无自性，空以无性为自性故，名无性自性空。于前所说能食空等，为显空相别立二空。此为遮止补特伽罗，法增益执，空损减执，如其次第立后二空。

前面所说的十四种空,主要是为了遣除相执、妄执而差别安立。这里对空的本质再作进一步的交待:哪些属于空,哪些属于不空?主要说明两种空,加上前面所说的十四种空,共计十六种空。

十五、无性空:“论曰:补特伽罗及法实性,俱非有故,名无性空。”这里要说的两种空,一是无性空,二是无性自性空。其实这两种,一种是空,一种是有。“补特伽罗”译为数取趣,即有情,“法”指诸法。众生所执著的实我和实法,事实上是没有的,所以说“俱非有故,名无性空”。所谓无性空,指我的实性和法的实性根本没有,客观上根本不存在,只是凡夫的妄执,错误地认为它是有,这就是无性空。

十六、无性自性空:“此无性空非无自性,空以无性为自性故,名无性自性空。”当我们认识无性空的时候,一方面否定我法二性是没有,另一方面又肯定我空法空的真如是有,这点大家必须注意。因为“空以无性为自性”,二空的真理透过我空法空得以显现,“故名无性自性空”。无性自性空指的是二空的真如之理,是通过无我执性、无法执性来显现。

“于前所说能食空等,为显空相别立二空。”前面所说的能食空等十四种空,含对治性。为了进一步显示

空的道理和空的实质,所以建立这二空。

“此为遮止补特伽罗,法增益执,空损减执,如其次第立后二空。”后面两种空,可以遮止对空有问题的两种错误认识,一是增益执,一是损减执。什么是增益执和损减执呢?如果这个东西本来没有,大家错把它当成是有,就是增益执。如果这个东西本来就有,但大家错把它当作没有,就是损减执。比如说本来有五个苹果,大家认为有八个,就是增益执;反过来说,本来有八个苹果,而大家认为只有五个,那就是损减执。

现在说的这两种空,无性空是为了对治增益执。因为我法二执在客观上本来就不存在,可凡夫因为妄执而认为它存在,这就是增益执。无性自性空是为了对治损减执,因为透过妄执所显现的真理才是真实的存在,即二空真如。但凡夫因为没有智慧而认识不到,从来不觉得它存在,这就是损减执。所以说,这两种空是为了对治这两种执著。

## 乙五、空性差别的成立

如是已显空性差别,此成立义云何应知?颂曰:

此若无杂染,一切应自脱。

此若无清静,功用应无果。

论曰：若诸法空，未生对治，无容杂染者，一切有情不由功用应自然解脱。若对治已生亦不清净，则应求解脱勤劳无果。

“论曰：若诸法空，未生对治，无容杂染者，一切有情不由功用应自然解脱。”空性有两种，一是空性的杂染状态，一是空性的清净状态。两种状态在客观上都存在，并非不存在。为什么？在无漏智没有产生对治之前，杂染应该是存在的。假如诸法空性未产生对治前，不承认杂染的存在，则“一切有情不由功用应自然解脱”，那么众生似乎不用修行就自然解脱了。修行的过程就是断染取净，如果没有杂染存在，还修行干什么？但不修行能否解脱呢？显然不能，所以我们应该承认空性存在杂染的状态。

“若对治已生亦不清净，则应求解脱勤劳无果。”此外，也要承认空性的清净状态。否则，对治道已生起，无漏智已经开发，如果还不能净化杂染的空性，还不能证得清净的空性，学佛修行就没有结果了。

如果不承认空性的杂染状态，大家就不必修行了。本来就解脱了，修行岂不是多此一举？如果不承认空性的清净状态，修上三大阿僧祇劫也是白搭。永

远都是杂染的,修行岂不是没有结果。所以,我们必须承认空性有杂染和清净两种状态。正因为空性有虚妄分别的杂染状态存在,凡夫才始终在生死中流转,才需要通过闻思经教、勤修戒定慧寻求解脱;同时,也因为空性有清净的状态存在,凡夫众生才能断染取净,学佛修行才有了结果。

既尔,颂曰:

非染非不染,非净非不净。

心性本净故,由客尘所染。

论曰:云何非染非不净?以心性本净故。云何非净非不染?由客尘所染故。是名成立空差别义。

“非染非不染,非净非不净。心性本净故,由客尘所染。”这是对空性的实质作进一步说明,为什么清净的空性会有杂染的状态呢?

“论曰:云何非染非不净?以心性本净故。”“非染”到底是清净还是不清净?“非染”意为非染污,当然是清净的了。那么“非不净”呢?也还是清净。为什么说非染、非不净?因为是心性本净。心性主要指空性,空性本来清净,所以非染非不净。

“云何非净非不染？由客尘所染故。”“非净”也就是染污，“非不染”仍然是染污。之所以说空性是染污的，是“非净非不染”，原因是被客尘所染污。就像前面所举的水、虚空、金矿等喻，水中有尘埃，虚空有乌云，金矿有杂质，杂染的空性亦是同样。

“是名成立空性差别义。”成立空性的差别义，原因有两方面：一方面从它的本质说是清净，另一方面从被客尘染污的角度说是杂染。因为这两个原因，所以说空性有差别义。

此前空义总有二种，谓相安立。相复有二，谓无及有。空性有相，离有、离无、离异、离一以为其相。应知安立即异门等。

“此前空义总有二种，谓相安立。相复有二，谓无及有。”这是对空性的内容所作的总结和归纳。什么是相？相就是空性的体相。怎样去认识呢？“谓无及有”，即从有和无两个方面来认识。

“空性有相，离有、离无、离异、离一以为其相。”对空性的本质的认识，应该离开有边、无边；离开异边、一边，如此才能安立空性的体相。

“应知安立即异门等。”空性要说的几方面内容包括：空性的安立、空性的差别、空性的异门、空性的不同名称，前面都已经讲过。

《辨相品》到这里说完了，这是《辨中边论》中最关键的一品。这一品主要讲了两个问题，一是辨虚妄分别相，二是辨空性。



## 辨障品第二

“障”是障碍，能使般若智慧不能生起，胜义、涅槃不能证得。一个人在修行过程中，从内在的身心到外在的环境，都会有各种各样的障碍。比如愚痴、邪知邪见、烦恼，这是比较突出的障碍。还有因过去生没有培植殊胜因缘所感得的果报，表现在生活中，如有的人想要修行，就可能会生病；或者事务缠身，根本就没有时间；或者环境嘈杂、无法安静等等。而一个人的根性太劣，对修行也有很大影响。当修到一定程度时，往往还会出现魔障，这些都是修行中会出现的障碍。

唯识宗通常说到两种障碍，即烦恼障和所知障。在《辨障品》中，从各个不同的角度来阐述障碍内容和种类，对于修行人在修行过程中可能碰到的各种障碍，基本都讲到了，非常全面。

## 甲一、五 障

已辨其相，障今当说。颂曰：

具分及一分，增盛与平等。

于生死取舍，说障二种性。

论曰：具分障者，谓烦恼障及所知障，于诸菩萨种性法中具为障故。一分障者，谓烦恼障，障声闻等种性法故。增盛障者，谓即彼贪等行。平等障者，谓即彼等分行。取舍生死，能障菩萨种性所得无住涅槃，名于生死有取舍障。如是五障，随其所应，说障菩萨及声闻等二种种性。

“已辨其相，障今当说。”《辨相品》说了诸法的总相，这一品讲障。本颂讲五障。

“论曰：具分障者，谓烦恼障及所知障，于诸菩萨种性法中具为障故。”第一种是具分障。具是完整之义，具分障即完整的、全面的障碍，包括烦恼障和所知障。具分障能障什么人呢？烦恼障和所知障主要障碍菩萨的修行。那么，是否障碍声闻人呢？说障碍的，错了！说不障碍的，也错了！为什么？因为菩萨的两种障碍

中,一种障声闻,一种不障声闻。烦恼障能障碍声闻人,而所知障不障声闻人。所以,菩萨的两种障碍,对声闻人来说又障又不障。

“一分障者,谓烦恼障,障声闻等种性法故。”第二种一分障,指具分障中的一分,即烦恼障,主要障碍声闻人。声闻人断了烦恼之后,就能证得涅槃、成就解脱。所以,声闻人只要断除烦恼障就能解脱。至于所知障,因为声闻人不想成佛,不要成就一切智慧,也不要成就差别智,也不需要五明处学。因而所知障对声闻人来说就不存在障碍。比如想到国外定居的人,如果不懂外语,就无法和外界交流信息,这是一种障碍。假如不想到国外定居,终身在乡下小庙里呆着,不懂外语对他来说是障碍吗?肯定不是障碍了。如果不当菩萨,所知障对你来说就不是障碍。如果要当菩萨,就必须成就一切智慧,所知障也就成为障碍了。

“增盛障者,谓即彼贪等行。”第三种增盛障,指烦恼障的内容。烦恼的种类很多,最重要的为根本烦恼六种、随烦恼二十种,在此二十六种烦恼中有增盛。什么是增盛?就是说在这些烦恼中,每个人的烦恼有所偏重,其中某一种烦恼的力量特别大,即增盛。大家可以自我观察一下,看看自己在贪、瞋、痴烦恼中,是否有

所侧重？大多数的人，烦恼并不是均衡发展的，可能贪心特别重，可能瞋恨心特别重，可能愚痴特别重，可能我慢特别重，可能疑心特别重，也可能嫉妒心特别重等等。这个偏重也是慢慢培养出来的，这就叫“增盛”。针对这些问题，修行中也有专门的对治法门。佛陀说的众多法门，每一种都是针对某个特殊烦恼而说的。譬如多贪众生修不净观，多瞋众生修慈悲观，愚痴众生修因缘观，散乱众生修数息观，多障众生修念佛观等等，主要针对增盛的烦恼而修对治。增盛烦恼既障声闻也障菩萨。菩萨出现这种障碍，它就障碍菩萨；声闻出现这种障碍，它就障碍声闻；我们拥有这种心态，它就障碍我们。

“平等障者，谓即彼等分行。”第四种为平等障。“彼”指前面所说的种种烦恼，“等分行”即平等发展，贪瞋痴的势力都差不多大，叫平等障。

“取捨生死，能障菩萨种性所得无住涅槃，名于生死有取捨障。”生死取捨障，所障的对象是谁呢？主要是菩萨。对声闻人来说，对于生死问题必须有取有捨，取涅槃而捨生死。对于菩萨来说，菩萨不可以厌离生死，不可以自己证得涅槃，不可以安住于涅槃中享受快乐。所以说，厌离生死、贪著涅槃之乐，对菩萨所得的

无住涅槃，会形成很大的障碍。无住涅槃即不住生死、不住涅槃。如果厌离生死，贪著涅槃，就不能证得无住涅槃。

“如是五障，随其所应，说障菩萨及声闻等二种种性。”这五种障既障碍了菩萨种性，也障碍了声闻种性。但其中有所偏重，具分障菩萨，一分障声闻，增盛障、平等障障三乘，取捨生死障重点障菩萨。

## 甲二、九 结 障

复次，颂曰：

九种烦恼相，谓爱等九结。

初二障厌捨，餘七障真见。

谓能障身见，彼事灭道宝。

利养恭敬等，远离遍知故。

论曰：烦恼障相略有九种，谓爱等九种结。爱结障厌，由此于顺境不能厌离故。恚结障捨，由此于违境不能弃捨故。餘七结障真见，于七遍知如次障故。谓慢结能障身见遍知，修现观时有间无间我慢现起，由此势力彼不断故。无明结能障身见事遍知，由此不知诸取蕴故。见结能障灭谛遍知，由萨迦耶及边执见怖畏

灭故，由邪见谤灭故。取结能障道谛遍知，取馀法为净故。疑结能障三宝遍知，由此不信受三宝功德故。嫉结能障利养恭敬等遍知，由此不见彼过失故。慳结能障远离遍知，由此贪著资生具故。

九结障即九种障，主要从烦恼的角度来说，又称九种结。结是烦恼的异名，是系缚的意思。烦恼就像绳索一样，把有情捆在三界中流转生死，不得出离。本论告诉我们：烦恼障简单地说有九种，即爱、恚、慢、无明、见、取、疑、嫉、慳。这九种障各障碍什么呢？

“爱结障厌，由此于顺境不能厌离故。”这是九结中的第一结——爱结障。爱也是一种烦恼，所以叫爱结。爱结能障碍厌，也就是厌离。对喜欢的境界产生爱的时候，所表现出来最大的特点就是不愿离开，不愿舍弃。平常所说的依依不捨、留连忘返，都是爱的表现。一个人所爱的东西很多，对衣食住行、人际关系、工作事业等等，生活中的一切，都有可能使我们产生爱著。比如爱自己的家乡，离开时间长了，总想着回去看一看，所谓叶落归根，这就是爱的表现。所以说“于顺境不能厌离故”，爱就是依恋，使我们对喜欢的境界不愿舍弃。

“恚结障捨，由此于违境不能弃捨故。”第二恚结障。恚是瞋恨心，能障碍弃捨。捨就是捨离、放下。当一个人有了瞋恨心之后，就会耿耿于怀，然后恼羞成怒，怀恨在心，“于违境不能弃捨”。对讨厌的人和事时时刻刻挂在心头，所谓君子报仇十年不晚。恚与爱心态虽然不同，但对心境平和所造成的破坏却是一样。瞋恨心的破坏力非常大，“一念瞋心起，百万障门开。”一个人只有做到无爱无瞋，内心才能保持平静。如果一天到晚非爱即瞋，那就很麻烦，心境绝对不会平静。

“徐七结障真见，于七遍知如次障故。”其徐七种烦恼，能障碍真见，障碍有情众生的见地、智慧和认识。七遍知为七种真实的境界，因为被七结障碍之故，使得有情对这些境界不能正确了解。

“谓慢结能障伪身见遍知，修现观时有间无间我慢现起，由此势力彼不断故。”伪身见是行者在修习止观中出现的身见。“伪身见遍知”为知晓伪身见的能力。许多人在修行过程中由于慢结的关系，少有所得就会生起慢心，神化自我，轻视他人。

“无明结能障身见事遍知，由此不知诸取蕴故。”第四种是无明结。无明即无知，能够障碍“身见事遍知”。身见就是把色身执著为我，五蕴色身本是无我的，但因

为无明结之故，对五蕴就不能正确认识，因此产生身见、我见，把五蕴色身执为实我。

“见结能障灭谛遍知，由萨迦耶及边执见怖畏灭故，由邪见谤灭故。”第五种是见结。见结指恶见，包括身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五种。恶见即错误的认识，能障碍我们对涅槃的正确认识，即“障灭谛遍知”。为什么呢？“由萨迦耶及边执见怖畏灭故”。萨迦耶就是身见，边执见包括常见和断见两种。见结者以为涅槃灰身灭智，产生断灭见，于是就害怕并非谤涅槃。

“取结能障道谛遍知，取馀法为净故。”第六种是取结。取是执取之义，能障碍四谛中的道谛。道谛通常指八正道，要证得涅槃，必须通过道谛来修行。众生因取结的关系，不能按照八正道修行，反而想通过一些歪门邪道来证得涅槃，于是障碍了涅槃解脱。取是见取，仍属于恶见中“见取见”的范畴。

“疑结能障三宝遍知，由此不信受三宝功德故。”第七种是疑结。疑指怀疑，本身就是一种烦恼。怀疑能障碍对三宝的正确认识，对三宝以及三宝的功德不能相信接受。他们会怀疑三宝是否真实存在？佛陀的慈悲、道德、智慧是不是最高的？皈依三宝是否就是解脱



的最佳途径？佛法到底能否使我们解脱烦恼并证得真理？这些怀疑和烦恼，障碍了有情对三宝的认识和信仰。

“嫉结能障利养恭敬等遍知，由此不见彼过失故。”第八种是嫉结。嫉结即嫉妒，能障碍利养恭敬。利养包括衣服、饮食、卧具等生活中的种种利益。作为出家人本来不能贪著利养，但因为嫉妒的关系，对利养恭敬不能正确认识，看不到贪逐利养和恭敬的过失，从而贪著利养恭敬。

“慳结能障远离遍知，由此贪著资生具故。”第九种是慳结。慳结也就是吝啬、贪婪。有了慳贪之后，对远离贪著的好处就不能正确认识。如果没有贪念，虽然没什么东西，但却过得悠游自在。反之，有了慳贪之后，就希望利养越多越好。有了很多财产，便要防贼盗、防火烧、防水淹，整天提心吊胆。有了很高的地位，便要提防被排挤、被谋夺、被暗算，整天勾心斗角。这样的生活肯定很累、很痛苦。他们看不到远离慳贪的好处，认为有财产、有地位才是快乐的，却不知道心无挂碍才是真正的快乐。

## 甲三、修行次第障

### 乙一、三十障

复有别障能障善等十种净法，其相云何？颂曰：

无加行非处，不如理不生。

不起正思惟，资粮未圆满。

阙种性善友，心极疲厌性。

及阙于正行，鄙恶者同居。

倒粗重三餘，般若未成熟。

及本性粗重，懈怠放逸性。

著有著资财，及心性下劣。

不信无胜解，如言而思议。

轻法重名利，于有情无悲。

匱闻及少闻，不修治妙定。

论曰：如是名为善等法障。

菩萨从发心到成佛的过程中，既有善根等十种净法的生起，也有无加行等三十种障碍相伴而生。

三十种障的名称是：无加行、非处加行、不如理加

行、不生善法、不起正思惟、资粮未圆满、阙种性、阙善友、心极疲厌性、阙于正行、鄙者同居、恶者同居、颠倒粗重、三馀、般若未成熟、本性粗重、懈怠、放逸、著有、著资财、心性下劣、不信、无胜解、如言思议、轻法、重名利、于有情无悲、匱闻、少闻、不修治妙定。

“论曰：如是名为善等法障。”这里共有三十种障，是善等法的障碍。善等法在下面还要详细介绍，共十种，即善、菩提、摄受、有慧、无乱、无障、回向、不怖、不慳、自在等。这十种善法在修行过程中生起，并因为这些善法的作用，修学佛法才能有所成就，才能断烦恼、开智慧，成就种种功德。现在被这三十种障所障碍，善等十种法就不能生起。

## 乙二、十种净法

所障善等其相云何？颂曰：

善菩提摄受，有慧无乱障。

回向不怖慳，自在名善等。

论曰：如是善等十种净法。

前面已说三十种障，这里进一步把善等十种善法的名称也罗列出来。

“所障善等其相云何？”所障，即被障的十种善法，到底指哪些呢？“论曰：如是善等十种净法。”“如是”即如此这般，每部经的开头都有“如是”二字，意为如此这般的一部经典。这里的“如是”则是指善等十种净法，它们是：善、菩提、摄受、有慧、无乱、无障、回向、不怖、不慳、自在等共十种。

### 乙三、依净法辨三十障

谁有前说几种障耶？颂曰：

如是善等十，各有前三障。

论曰：善有三障，一无加行，二非处加行，三不如理加行。菩提有三障，一不生善法，二不起正思惟，三资粮未圆满。发菩提心名为摄受，此有三障，一阙种性，二阙善友，三心极疲厌性。有慧者谓菩萨，于了此性有三种障，一阙正行，二鄙者共住，三恶者共住，此中鄙者谓愚痴类、乐毁坏他名为恶者。无乱有三障，一颠倒粗重，二烦恼等三障中随一有馀性，三能成熟解脱慧未成熟性。障断灭名无障，此有三障，一俱生粗重，二懈怠性，三放逸性。回向有三障令心向馀不向无上正等菩提，一贪著诸有，二贪著资财，三心下劣性。不怖有三障，一不信重补特伽罗，二于法无胜解，三如言而思义。

不怪有三障，一不尊重正法，二尊重名誉利养恭敬，三于诸有情心无悲悯。自在有三障令不得自在，一匱闻生长能感匱法业故，二少闻，三不修治胜三摩地。

能障的烦恼为三十种，所障的善法为十种。那么，哪些烦恼障碍了哪些善法呢？“颂曰：如是善等十，各有前三障。”能障有三十种，所障有十种，分配一下，每种善法的生起各有三种障碍。

“论曰：善有三障，一无加行，二非处加行，三不如理加行。”善有三种障。善，指善根，对于修学佛法非常重要。过去生中曾经种下善根，今生接触佛法之后，才能对佛法产生兴趣和信仰。当然，有了善根还要有善知识的指引，或生在有佛法的地方，这些因缘也很重要。如果仅仅有善根，但却生在没有佛法的国度中，可能只是做一个好人，却不能依照佛法来修行。

善根的产生有三种障碍。第一种障碍是无加行，也就是不肯亲近善知识，或不肯听闻经教。如果一个人不肯亲近善知识并听闻经教，就不可能种下善根。即使有了善根，如果不肯亲近善知识并听闻经教，善根就不会增长。所以，有善根而无加行也不行。

第二种障碍是非处加行，即错误的加行。有很多

人虽有善根,对佛法很感兴趣,也希望通过学佛解脱烦恼、解脱生死、明心见性。结果却去亲近一些打着佛教旗号的气功师,什么菩提功、法轮功、香功、中功等等;或是一些依附佛法的外道,如清海法门、卢胜彦的“密宗”等等,打的都是佛教的旗号,弘扬的却不是佛陀的正法。如果追随他们去学习,跟随他们去修行,往往是南辕北辙,越是下功夫,离佛道就越远。

第三种障碍是不如理加行。比如修禅,或者修净土,或者学习经教,如果在整个过程中不能按照正常途径或正确方法来修学,就是不如理的加行。因为错误方式、方法会直接影响到一个人善根的成熟。以上这三种障碍都会影响行者善根的增长和成熟。

“菩提有三障,一不生善法,二不起正思惟,三资粮未圆满。”第二种善法是菩提。菩提是修学佛法的目标,也是最终要圆满成就的。在修学佛法过程中,要成就菩提,达到这个最高目标,有以下三种障碍:

第一,不生善法障,即不产生善法。我们修学佛法、成就菩提,必须修习种种善法。从五戒、十善到六度、四摄、三十七道品,凡是趋向佛果的一切行为,或与佛果相应的一切行为皆可称为善法。如果不修善法,菩提的果当然也不能成就。所以,不生善法是菩提的

一大障碍。

第二，不起正思惟障，即正确的思考。不起正思惟的前提是缺乏正见，缺乏正见的原因是不闻思经教。不亲近善知识、闻思经教，就会缺乏正见。没有正见的引导，就不会有正思惟，思想观念必然也是错误的，所作所为就不可能与菩提相应，只能与菩提背道而驰。所以，不起正思惟也属于菩提的一大障碍。

第三，资粮未圆满障。要成就菩提，先要积聚资粮。比如出门旅行，必须准备干粮、衣物、旅行费用，这样在旅途中才不至于挨饿、受困。军队作战也是兵马未动，粮草先行，首当其冲的就是积蓄资粮。成佛的资粮主要有两种：一是福德，一是智慧，福智二种资粮真正圆满了，那就成佛了。所以，资粮未圆满也属于菩提的障碍。

“发菩提心名为摄受。此有三障，一阙种性，二阙善友，三心极疲厌性。”第三种善法叫摄受。摄受即为发菩提心，学修佛法首先要认准目标，这个目标就是菩提。认准目标之后，还要进一步发菩提心。发心非常重要，学佛的整个过程都不能离开发心。发心决定学佛的目标，决定学佛的成就。假如发出离心，根据出离心去修行，将来就会成就阿罗汉果；假如希求人天福

报,根据这种发心来修行,来生就可能继续做人或生天享乐。如果想成佛,就要发菩提心。菩提心为什么叫摄受呢?因为它能摄受一切善法。如果没有菩提心,所修的一切善法,将会成为人天小果、有漏之因,虽然转化为福报,但享受完了就没有了。好像银行存款,用完就没有了。如果有菩提心做基础,所修的种种善法将会成为佛果的资粮。比如在家人,计划五年买栋房子,再等五年买车。有了这个目标之后,就能把钱积攒起来,准备将来买房、买车,或投资其他事业。如果没有这个目标,赚的钱就会随手花光了。发菩提心,积聚善法资粮也是这样。所以,依靠菩提心的力量能摄受善法,使善法和功德法财不会散失。

菩提心的发起有以下三种障碍:

第一是阙种性障。在唯识宗里,种性指种子。种子是唯识宗特有的思想。唯识宗认为,世间万物的产生都需要种子,成佛同样需要种子。如果想成佛,想发菩提心,就必须有菩萨的种性、成佛的种性,这点非常重要。如果缺乏菩萨和成佛的种性,那么,菩提心根本发不起来。在这个世界上,有许多人缺乏悲悯之心,压根就没想到应该去帮助别人,这也许和缺乏菩萨种性有关。



第二是阙善友障,也就是缺乏善知识引导的障碍。有了菩提心,但缺乏善知识的引导,菩提种子不会自己开花结果。所以,有了菩萨种性,缺少善知识的引导也是不行的。

第三是心极疲厌性障。菩萨在发心过程中,缺乏耐心和长远心,其实也就是慈悲心不够。虽然发心度众生,但麻烦一来,疲厌心就生起了,菩提种子就退失了。因为怕麻烦,发心不能长久。所以,发菩提心不能怕麻烦,否则就无法度众生。耐心非常关键,发菩提心并不很难,如果发一下心就能成佛,那真是太好了。难就难在必须有耐心、长远心,必须尽未来际地发心,直到菩提的福慧资粮圆满了才能成佛。如果生起疲厌心,如何积聚福慧资粮呢?福慧不圆满,怎么能成佛呢?所以,心极疲厌是发菩提心的障碍,也是成佛的障碍。

“有慧者谓菩萨,于了此性有三种障。一阙正行,二鄙者共住,三恶者共住。此中鄙者谓愚痴类,乐毁坏他名为恶者。”第四种善法是有慧。有慧是指菩萨,菩萨的梵语称为菩提萨埵,汉译觉有情,意思是有智慧并能让他人觉悟的有情。

取得菩萨的资格,有以下三种障碍:

第一是阙正行障,正行即正道,没有按照菩萨的正道去修行。第二是鄙者共住障,第三是恶者共住障。鄙者与恶者有什么区别呢?鄙者指愚痴的人。你想要成就智慧,可跟你在一起的人都是愚不可及,虽然在那种环境中你是最聪明的,但久而久之你也会越来越蠢。所以,除非你有了正见,才能与鄙者共住。如果在没有获得正见之前就终日 and 没有智慧的人在一起,容易自以为是,认为老子天下第一。这样还能进步,还能开智慧吗?肯定不行。至于恶者,就是一天到晚想着如何伤害他人的人。菩萨道的修行,首先要参访亲近善知识,《华严经·入法界品》中记载的善财童子,便是我们修学菩萨道的典范。我们在修行尚未获得相应定力之前,要远离恶者及愚痴之人,否则在菩萨道上就很难进步。待自己具备一定能力之后,再去度化这些人。而在知见、定力都未形成之前,就和这些恶人及愚痴之人相处,势必会受到不良影响。以上是成为菩萨的三种障碍。

“无乱有三障,一颠倒粗重,二烦恼等三障中随一有馀性,三能成熟解脱慧未成熟性。”第五种善法是无乱,在修学的过程中属见道位。见道位必须远离颠倒和散乱。凡夫是颠倒的,见道的人才不会颠倒。因为

他们已如实认知宇宙人生的真理,所以是无乱。

达到无乱的境界,有以下三种障碍:

第一是颠倒粗重障。平常所说的颠倒,主要指四倒——常乐我净。这四倒是凡夫众生对世界颠倒的认识,本身也属于烦恼,所以称为粗重。这种颠倒的认识是见道的障碍,称为见惑。在见道之前,见惑是最大的障碍。只有见道以后,才能打破见惑。

第二是烦恼等三障中随一有馀性。烦恼的三障为烦恼杂染、业杂染、生杂染,这三种杂染又称三障,即烦恼障、业障和生障。这三种障中,随便馀下一种都属于见道的障碍。

第三是能成熟解脱慧未成熟性。能成熟解脱的慧是般若智慧,也就是根本智。见道是以根本智亲证宇宙人生的真理,如果根本智没有成就,也就不可能见道。有了根本智之后,才能成就解脱。声闻讲五分法身,即戒、定、慧、解脱、解脱知见,其中的核心就是慧。所以,持戒修定都是为了成就慧,慧成就了才谈得上解脱、解脱知见。所以,根本智又称为解脱慧。如果解脱慧尚未成熟,想达到无乱的境界是不可能的。

“障断灭名无障。此有三障,一俱生粗重,二懈怠性,三放逸性。”第六种善法是无障,指修道位。修道位

要断除两种障碍——烦恼障和所知障,从而达到无障的境界。在这过程中有三种障碍。由此可见,有情在学佛过程中,每迈开一步都有障碍,而且不是简单的障碍。比如想走正道,想发菩提心,想要干一番佛教事业,魔障就来了。想放逸,想干坏事,反而一切都很顺利,谁也不来障碍你。所以有人说天道不公,实际上并不是天道不公,而是要往上走,好比逆水行舟,难度要大得多。在人生道路上往下滑,好比顺流而下,自然没有什么障碍。

达到无障的境界,有以下三种障碍:

第一是俱生粗重障,即俱生的烦恼障和所知障。我们知道,粗重的烦恼障和所知障有俱生和分别两种。在见道位时,分别二障已经断除,但俱生二障还在。

第二是懈怠性障。修道非常艰难,需要精勤努力,如逆水行舟一样,不进则退。有个比喻说,修行就像一个人与一万个人打架一样。如果不精进,道就修不成,要么你的舟无法逆流而上,要么你被一万人打死。可见修道是多么地不容易。

第三是放逸性障,也就是放纵自己,对自己的行为不加约束,想干什么就干什么。放纵的结果势必增长自己的烦恼和妄想,就无法与空性相应。克服这三种

障碍之后,才能进入无障的境界。

“回向有三障,令心向馀不向无上正等菩提,一贪著诸有,二贪著资财,三心下劣性。”第七种善法是回向,把修行所得的一切功德回向无上菩提。回向在学佛中非常重要,修行人每天诵经、念佛、打坐、念诵早晚功课,乃至做每件善事都要回向。回向就是把修得的功德指向某个目标,大乘的发心和修行是回向无上正等菩提。回向无上正等菩提有以下三种障碍,这些障碍会使你把修行的功德回向到其他地方。

第一是贪著诸有障。“诸有”指三界,对这个世界依依不捨、充满留恋;这世界真美啊!人生真好啊!有没有这种感觉呢?大家似乎都有过这种感觉吧!当我们有这种感觉的时候,我们对这个世界难免生起贪著之心,这是回向的障碍。

第二是贪著资财障。资财指种种资生用品,如房产、家具、钞票、衣物等。因为贪著资财,就想着拥有更多,整天忙于工作赚钱,用于改善生活的环境,添置生活用品。于是过日子就成了人生的一切,而忘记了人生的头等大事应该是成佛度众生。

第三是心极下劣性障。有些人学佛的目标和志向不高,整天只知求佛菩萨保佑自己平安,却不想通过自

己的努力而成佛。或者只追求个人解脱,不顾众生疾苦,毫无悲悯之心。这是心极下劣性障。这三种都会障碍成佛的目标和方向。

“不怖有三障,一不信重补特伽罗,二于法无胜解,三如言而思义。”第八种善法是不怖。不怖即不害怕,人害怕的东西很多,比如人们通常比较怕鬼,不过这里讲的不是怕鬼,而是对甚深佛法产生畏惧。你们信不信有人对佛法会产生惧怕?我碰到过很多这样的人,接触佛法之后觉得佛法很好,但是不敢继续接触了。因为他们觉得再接触下去,就不得了了,非出家不可。可真正出家的话,又舍不得放弃多姿多彩的生活,结果对佛法产生畏惧,干脆不再接触佛法。怖畏其实也就是贪著,因为有所贪著的缘故,所以就怖畏。做到不怖,有以下三种障碍:

第一是不信重补特伽罗障。补特伽罗指有情,这里的“重补特伽罗”不是一般的有情,而是一些特殊的有情,如善知识、高僧大德、佛菩萨等等,都是属于“重补特伽罗”。不信重补特伽罗,就不可能对佛法产生正确的认识。前面说到有些人怖畏佛法,就是因为缺乏对善知识的信仰,所以对佛法缺乏正确了解,只认识了一些皮毛,结果产生怖畏的观念。

第二是于法无胜解障,对甚深的佛法缺乏胜解。这种胜解不是一般的理解,而是坚定不移地信仰和理解。在修学佛法的过程中,有个过程是胜解行地。资粮位和加行位都属于胜解行地。胜解行地再进一步就是见道,见道之后就不再停留在理解的层面上了。

第三是如言而思义障。学习佛法不可以依文解义,否则也很难对佛法产生真正的信仰,所谓“依文解义,三世佛冤,离经一字,即同魔说”。所以,研习佛法不容易呵!佛陀说法有四悉檀,即世间悉檀、为人悉檀、对治悉檀、第一义悉檀,我们必须根据四悉檀来理解佛法。佛法有方便、有真实,有显了说、有密意说。仅仅是依文解义,诸佛菩萨定会大喊“冤枉”,那问题就严重了。

“不慳有三障,一不尊重正法,二尊重名誉利养恭敬,三于诸有情心无悲悯。”第九种善法是不慳。慳是慳贪、吝啬、小气,不慳即不慳贪、不吝啬、不小气。这里主要还是专指佛法,学了佛法之后,不要慳贪,要勤布施,把佛法布施给别人。即使对方啰啰唆唆、没完没了地问些鸡毛蒜皮的事,也必须很耐心地为他们解释。所以要做到不慳贪也不容易,因为有以下三种障碍。

第一是不尊重正法障。如果我们对佛法有足够的

尊重和重视,就不会慳贪了。因为尊重法的话,对住持和弘扬佛法会有很强的责任感。如果具备这样的使命感,无论在怎样艰苦的情况下也不会吝法。只要有条件,就能弘扬佛法。佛法的道理这么好,为什么不能得到很好的弘扬?原因就在于对弘法重视得还不够。

第二是尊重名誉利养恭敬障。这是吝法的另一种方式,看钱说法,有供养就说,没供养就不说。这种人不能白说,看哪里有利养才去说法,这也属于慳法,是障碍弘法的重要因素。

第三是于诸有情心无悲悯障。对有情没有足够的悲悯心,觉得有情的死活和自己没关系,怕惹麻烦,原因就在于心无悲悯。像诸佛菩萨那样“无缘大慈、同体大悲”,就不会怕麻烦。所以,我们必须努力、努力再努力,不要惧怕任何麻烦。

“自在有三障令不得自在,一匿闻生长能感匿法业故,二少闻,三不修治胜三摩地。”第十是善法自在,指于法自在。学习佛法要做到于法自在,虽然还不能像佛菩萨那样于法自在,但最起码要有能力为信徒解决在修学佛法中存在的一些认识问题。于法自在很不容易,讲起课来这也不懂、那也不懂,讲了半天还是不懂;举行讲座时听众提问,一问三不知。这都是于法不自



在。学佛本来想要自在,结果反而不自在。所以要好好学,否则总会有难堪的时候。要不然就是误导他人,不好意思说自己不会,就开始绕弯,把别人带入迷魂阵去转一圈,听得人云里雾里、不辨东西,这也是于法不自在。学好了才能于法自在,当然,真正于法自在的只有佛陀。自在有以下三种障碍。

第一是匱闻障,匱即缺乏,匱闻指对佛法缺乏接触。过去生中没有造下接触佛法的因缘,所以今生就缺乏接触佛法的机会。换句话说,今生能生长在有佛法的环境中,能够到佛学院读书,能听闻法师说法,这一切和过去生种下的善因缘很有关系。过去生中没有种下这样的因缘,今生缺乏听闻佛法的因缘,想要学习佛法,没门!现在学习佛法的条件非常好,在“文化大革命”时,想要看经、诵经都很不容易。我小时候在家就开始信佛,当时正赶上“文化大革命”,家人早晚偷偷地做功课,诵经之后赶紧把佛像经书藏起来。有时深更半夜还有人来搜查,那些信徒、居士经常被抓去游行,戴的帽子一尺多高,真是很不容易。我刚上北京读书的时候,中国佛学院的老法师,像正果法师、巨赞法师等都穿在家衣服,我们学生穿大褂。有时到颐和园,走到哪里人们就围观到哪里,还以为是哪里的少数民

族。这几年学佛的环境比以前好得多,甚至可以到高校举行佛学讲座,信仰自由正在趋于正常。

第二是少闻障,也就是听闻得太少。大家在佛学院读了几年书,掌握了佛法的一些皮毛,以及一些支离破碎的名相,对许多经论读不懂,不能理解,这是因为少闻的缘故。所以,佛学院四年毕业以后要继续学习,一门深入地学习,再学上五年或十年,将来不仅能利益佛教,同时也能利益社会。否则,整天无所事事,佛法没学好,修行也不知从何下手,苦苦恼恼地过日子。不要说对佛教、对社会有什么贡献,只怕连自己也救不了。

第三种不修对治胜三摩地障。修学佛法,除学教以外还要实修,这也是关键所在。因为不修止观,没有禅定的体验,对空性缺乏认识,是不可能做到说法自在的。

#### 乙四、引“对法”说

复次。如是诸障于善等十随徇义中有十能作,即依彼义应知此名。十能作者,一生起能作,如眼等于眼识等。二安住能作,如四食于有情。三任持能作,谓能任持如器世间于有情世间。四照了能作,如光明于诸

色。五变坏能作,如火等于所熟等。六分离能作,如镰等于所断等。七转变能作,如金师等转变金等成镣钊等。八信解能作,如烟等于火等。九显了能作,如因于宗。十至得能作,如圣道等于涅槃等。

什么叫“对法”呢?大家学过《俱舍论》吗?阿毗达磨就是对法义。这里讲的对法不是指《俱舍论》,而是指《阿毗达磨集论》。《阿毗达磨集论》第三卷中说有十种能作,本论引用这十种能作,目的是帮助解释前面的十种善法,说明这十种善法对于修学佛法的作用非常之大,就像十种能作一样。如果十种能作被障碍,就不能再起任何作用。这十种能作到底是什么意思呢?

“复次,如是诸障于善等十随余义中有十能作,即依彼义应知此名。”如是就是如此,前面说到有三十种障能障碍十种善法的生起。在其他经论,如《阿毗达磨集论》中,亦有十种能作。根据《阿毗达磨集论》十种能作的道理,可以帮助我们进一步理解善等十法是怎样被三十种障所障碍的。

“十能作者,一生起能作,如眼等于眼识等。”十能作是什么?生起能作是什么?“眼等”指眼、耳、鼻、舌、身、意,“眼识等”指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

六根对六识的生起具有能作的作用。如果没有六根，六识就不能生起。六根能使六识生起，所以是六识的生起能作。

“二安住能作，如四食于有情。”安住能作就像四食对于有情。我们知道，一切有情皆依食而安住。有情在世界上生存的主要之食，包括段食、触食、思食、识食。四食能使有情在世界安住并得以延续，所以叫“安住能作”。

“三任持能作，谓能任持如器世间于有情世间。”任是担当、担负，持是支持、支撑。有情世间必须靠器世间来担负并支撑。我们生存在地球上，如果没有地球的支撑、担负，人类和所有生物势必不能安住在这个世界。所以，器世间对有情世间有任持的作用，称为“任持能作”。

“四照了能作，如光明于诸色。”“照了”就像光能照射一样。光对各种物质甚至整个世界具有照了的作用，所以光明是“照了能作”。

“五变坏能作，如火等于所熟等。”变坏能作的意思是能变坏。就像灶间的火，有了火才能把生米煮熟饭，把生菜炒成熟菜。这里的变坏过程其实就是煮熟的过程。火对食物来说，具有能熟的作用，所以叫“变

坏能作”。

“六分离能作，如镰等于所断等。”镰是镰刀，是割稻、割麦的工具。镰刀是能割，稻、麦是所断，镰刀对于所割的稻、麦来说具有分离的作用，所以叫“分离能作”。

“七转变能作，如金师等转变金等成镣钏等。”金师就是金匠。通过金匠的加工，能把金子制成各式各样的装饰品，如耳环、戒指等。金匠对于金子具有转变的作用，所以称为“转变能作”。

“八信解能作，如烟等于火等。”信解是使人相信、了解，就像烟对火一样。物品点燃都会冒烟，所以看到烟就可相信有火，就可进一步看到火。烟能使人们对火产生信解的作用，所以叫“信解能作”。

“九显了能作，如因于宗。”显了，是使某个观念的意义明了、清晰。如因对于宗，这牵涉到因明的问题。因明就是通过一些已了解的现象和概念去证明不了解的现象和概念，通过一些比较熟悉的事例去了解不熟悉的事例，以达到明白、清晰，因对宗具有显了的作用，所以叫“显了能作”。

“十至得能作，如圣道等于涅槃等。”至得指最终能得到的最高结果，最好收获，就像圣道对于涅槃那样。

圣道指八正道，八正道对涅槃来说，就是“至得能作”。

依如是义故，说颂言：

能作有十种，谓生住持照，  
变分离转变，信解显至得。  
如识因食地，灯火镰工巧，  
烟因圣道等，于识等所作。

“依如是义故说颂言：能作有十种，谓生、住、持、照、变、分离、转变、信解、显、至得。如识因、食、地、灯、火、镰、工巧、烟、因、圣道等，于识等所作。”这两颂对前面长行的内容作了总结。

第一颂，“生”指生起能作；“住”指安住能作；“持”指任持能作；“照”指照了能作；“变”指变坏能作；“分离”指分离能作；“转变”指转变能作；“信解”指信解能作；“显”指显了能作；“至得”指至得能作。

第二颂进一步说明十种能作。颂中所引的识因、食、地、灯（光）、火、镰、工巧、烟、因、圣道等，这十种所作依前十种能作而有，进一步辅助说明十种能作。这些在前面已详细解释过，如眼是能作，眼识是所作；食是能作，因食而安住是所作；地指器世间，能担负并支

撑有情在地球上生存,是能作,有情是所作;灯光是能照,被灯光照射的诸色是所照等等,这里不再赘述。所以说“于识等所作”。

于善等障应知亦然。一生起障,谓于其善,以诸善法应生起故。二安住障,谓于菩提,以大菩提不可动故。三任持障,谓于摄受,以菩提心能任持故。四照了障,谓于有慧,以有慧性应照了故。五变坏障,谓于无乱,转灭迷乱名变坏故。六分离障,谓于无障,此于障离系故。七转变障,谓于回向,以菩提心转变相故。八信解障,谓于不怖,无信解者有怖畏故。九显了障,谓于不悭,于法无悭者为他显了故。十至得障,谓于自在,此是能得自在相故。

“于善等障应知亦然。”前面所举比喻的例子,引《阿毗达磨集论》中的十种能作,帮助大家对于善等十法有进一步的认识。在修学佛法的过程中,从菩萨发心到成佛的整个过程,善等十法本来应该生起,但被无加行等三十种障所障碍而不能生起。引对法中的十种能作,就是说明这种道理。

“一生起障,谓于其善,以诸善法应生起故。”第一

是生起障。十种善法中,第一种善法是善根。在学佛的过程中,首先要使善根生起。只有在善根产生作用的情况下,才可能对佛法发生兴趣,才有可能进一步接触佛法,才有可能最终学好佛法。如果没有善根,这一切都谈不上。这里所说的是,善法本来是要生起的,但现在被障碍住了,结果不能生起,更不能产生作用。

“二安住障,谓于菩提,以大菩提不可动故。”第二是安住障。安住什么?安住在菩提的目标上,这种信念和目标不可动摇,以此菩提作为学佛的最终目的。但如前面所讲,因为有三种障碍的产生,致使学佛的人不能安住于无上菩提,故称“安住障”。

“三任持障,谓于摄受,以菩提心能任持故。”第三是任持障。任持指摄受,摄受的内容是菩提心。菩提心能摄受善法,任持善法。因为有了菩提心之后,能使所修的一切善法都能成为佛果的资粮。如果没有菩提心为基础,所修的一切善法都会散失,成为人天小果、有漏之因。当任持被障碍了,菩提心就不能生起。菩提心本身是能作,本身能够产生作用,就像器世间对有情世间具有任持的作用一样。如果被障碍之后,对有情就不能产生作用,也不能摄受有情世间。

“四照了障,谓于有慧,以有慧性应照了故。”第四



是照了障。照了指有慧，有慧即菩萨。菩萨的智慧能观照宇宙人生的真实，这种作用就像光明对诸色具有照了的作用一样。这种作用一旦被障碍，就失去照了的功用。譬如用帷帐把灯光遮住，灯光就失去照射的作用。菩萨的能观智一旦被无明所遮蔽，就失去观照宇宙人生真实的功用，所以称为“照了障”。

“五变坏障，谓于无乱，转灭迷乱名变坏故。”第五是变坏障，变坏指无乱。无乱主要在见道位，修行见道后能转变迷乱颠倒，才有可能证得真实。证得真实的过程就是变坏的过程，就像火能把生米煮成熟饭，把生菜炒成熟菜一样。见道位实际上是认识上的转变。如果这种转变能力被障碍了，就失去了转变认识的作用，所以称为“变坏障”。

“六分离障，谓于无障，此于障离系故。”第六是分离障，分离指修道位。修道位最终要达到无障的境界。学佛必须克服烦恼障和所知障，将此二障彻底克服，就能达到无障。所以无障的特点是“于障离系故”，也就是从障碍的系缚中解脱出来。解脱就是将烦恼分离，就像以镰刀为工具，将稻谷从稻田中分离出来。如果这种作用被障碍了，就不能分离了。

“七转变障，谓于回向，以菩提心转变相故。”第七

是转变障。转变指回向,把一切修行的功德转变为成佛之因,转变为成佛的资粮,转变为佛果功德,这就是回向。它以菩提心为前提,以佛果为目标,也就是“愿以此功德,普及于一切。我等与众生,皆共成佛道”。这种转变就像金师制作金器一样,金子经他加工以后,就会成为精美的装饰品。如果没有这种技能,金子也加工不成装饰品,所以称为“转变障”。

“八信解障,谓于不怖,无信解者有怖畏故。”第八是信解障。只有对甚深的佛法产生坚定不移的信解,才能达到于法不怖的境界。假如说对佛法没有信解,就不能达到不怖。所以说“无信解者有怖畏故”,即没有信解的人会有怖畏。

“九显了障,谓于不悭,于法无悭者为他显了故。”第九是显了障。显了指不悭,也就是对法不悭贪、不吝啬,能毫不保留地为别人开示并解答疑难,知无不言、言无不尽。如果悭法的话,就会觉得这些理论自己好不容易才学懂,怎么能一下子全告诉别人,这么一想就更舍不得说了。不悭才能显了,就如因明学的因与宗一样,通过因才能显宗。如果因被障碍了,宗就不能显现。所以叫“显了障”。

“十至得障,谓于自在,此是能得自在相故。”第十

是至得障。至得指自在，修行要成就的境界就是自在。自在与自由是否一样呢？我们常说“自由自在”，两者的内涵是一致的。只不过自在为佛教专用，自由是俗语所说。佛教也提倡自由，我们可以给世人讲讲“佛法的自由观”，或“论自由”、“真自由论”，这是个很吸引人的话题。但世人认识的自由很有限，如人权自由，物质条件自由，人际关系自由等等。其实，真正的自由应该建立在心灵解脱之上，心灵的枷锁打开了，才能获得自由。一个人只有学好佛法之后，才可能达到最终的自由和解脱。解脱包括心解脱和慧解脱。没有烦恼才能自由，否则就会难过、痛苦、困惑，那还能自由吗？所以，没有迷茫、困惑才能解脱。可见佛法所讲的自由比世间所讲的自由更彻底，世间的自由是有限度的，而佛法提倡的自由是真自由、是彻底的自由。至得的最终结果是得到自在，如果被障碍了，就不能得到自在。

## 乙五、十种净法的安立次第

所障十法次第义者，谓有欲证无上菩提，于胜善根先应生起。胜善根力所任持故，必得安住无上菩提。为令善根得增长故，次应发起大菩提心。此菩提心与菩萨性为所依止，如是菩萨由已发起大菩提心及胜善

根力所持故，断诸乱倒起无乱倒。由见道中无乱倒故，次于修道断一切障。既断障已，持诸善根回向无上正等菩提。由回向力所任持故，于深广法便无怖畏。既无怖畏，便于彼法见胜功德，能广为他宣说开示。菩萨如是种种功德力所持故，疾证无上正等菩提，于一切法皆得自在。是名善等十义次第。

“所障十法次第义者。”了解善等十法的生起次第，才能明了障的内容。

一、“谓有欲证无上菩提，于胜善根先应生起。”有人想证无上菩提，怎么办呢？首先要种善根，培植福慧资粮。

二、“胜善根力所任持故，必得安住无上菩提。”既然有胜善根，那就有劣善根与之相对。可见善根还有质量的问题，有些善根的质量好一些，有些善根的质量差一些。如人天乘与声闻乘相比，当然是声闻乘的善根更殊胜。而大菩萨与佛所具的善根质量也不一样。具备殊胜的善根，才可能安住无上菩提。如果种下的是劣善根，将来就不能安住无上菩提，最多也就是人天乘了。

三、“为令善根得增长故。”为了使善根得到增长，

使善根的力量越来越大,必须发起菩提心。菩提心是善根增长的动力,假如光有善根而没有菩提心,学佛也很难学下去。比如僧团中有些出家人,既然能够学佛并出家修行,可见他们也有善根。但他们的日子却过得不理想,学又学不进去,修行又不能上轨道,整天无所事事,烦恼多,妄想也多,这说明什么?说明他们的善根没有动力,所以善根得不到增长。他们没有发起菩提心,学佛就逐渐失去了目标。什么了脱生死、成就佛道,似乎那么遥远而渺茫,最现实的还是自己的烦恼,一天到晚无故寻仇觅恨。在家人多半很忙碌,不是求学就是工作,倒是不大有时间寻仇觅恨。出家人如果没什么目标,又不学又不修,太多的空闲时间没处打发,烦恼就来了。所以,要想出家生活过得充实,必须老实地学习、修行。否则就不要出家,那是自己和自己过意不去,自己和自己闹别扭。出家人烦恼起来比在家人还要厉害,在家人可以找到许多方式去发泄,通过疏导和转移,把烦恼暂且压制下来。出家人呢?尤其是女众,视野不开阔,活动空间太狭窄,烦恼一来真是没治,百分之百地自己承受。所以,要学会调整自己的情绪,不然求生不得、求死不得,只有在烦恼中煎熬。

四、“次应发起大菩提心,此菩提心与菩萨性为所依止。”菩提心非常重要,只有在发起菩提心的前提下,才能取得菩萨的资格。我们要想成为菩萨,首先要发起菩提心,然后还要受菩萨戒。如果说菩提心是菩萨性所依止,那么受菩萨戒是取得菩萨资格的前提。

五、“如是菩萨由已发起大菩提心及胜善根力所持故,断诸乱倒起无乱倒。”善根的范围非常广泛,所有修行功德都是在培养我们的善根,使我们的善因、菩提因与日俱增,日日增长。这里所说的善根不是一般的善根,而是殊胜的善根力。在这种特别好的善根力量支配下,能断除迷乱、颠倒、困惑,最后成就“无乱倒”。也就是进入见道,亲证宇宙人生的真实。

六、“由见道中无乱倒故,次于修道断一切障。”在见道中断除见惑,然后进入修道。在修道位上断除一切障,包括烦恼障和所知障。

七、“既断障已,持诸善根回向无上正等菩提。”在修道位断除一切障之后要回向,把所有善行指向一个目标,这个目标就是无上菩提。

八、“由回向力所任持故,于深广法便无怖畏。”无怖畏就是不害怕。佛法有如大海,又深又广。由于回向的力量所任持之故,对甚深广大的佛法不会

害怕。

九、“既无怖畏，便于彼法见胜功德，能广为他宣说开示。”不害怕之后，才能自信地为他人宣说开示佛法。所以对佛法要有信心，理解之后还要有自信。自信不是自大，也不是自尊心太强。我们要培养自信，正确地估计自己的能力，也能正确地估计别人的能力，坦然地面对他人。我有我的长处，也有不足的地方；别人有别人的长处，也有不足的地方。以平常心去对待别人、尊重别人，这种气质要培养好。

十、“菩萨如是种种功德力所持故，疾证无上正等菩提，于一切法皆得自在。”菩萨依靠这些功德力量，能够快速证得无上正等菩提。对一切法都能自在，“佛为法王，于法自在”。

“是名善等十义次第。”善、菩提、摄受、有慧、无乱、无障、回向、不怖、不慳、自在十法，构成了学佛到成佛的整个次第。如果被三十种障所障碍，那么修行次第的关卡就无法一关一关地通过。用一个形象的比喻，学佛到成佛的过程就像从厦门坐火车到北京，中间要经过鹰潭、杭州、上海、南京等许多站点，如果中途轨道出现故障，火车就无法通过。同样，有障碍就影响到修行和成佛，所以必须排除这些障碍。十种善法，对学佛

到成佛的整个过程作了总的说明。

## 甲四、觉分障

虽善等法，即是觉分、波罗蜜多、诸地功德，而总别异，今应显彼菩提分等诸障差别。颂曰：

于觉分度地，有别障应知。

论曰：复于觉分波罗蜜多诸地功德各有别障。

“虽善等法，即是觉分、波罗蜜多、诸地功德而总别异。”接下来要讲的几个问题，一是“觉分”，二是“波罗蜜多”，三是“诸地”等善法的别障。觉分指三十七菩提分，亦名三十七道品，波罗蜜多为十度，诸地为十地。前面已说对善等十法的障碍，为什么还要讲觉分障、波罗蜜多障和诸地障呢？它们之间到底有什么关系？文中说“总别异”，即对善等十法是总障，对觉分等是别障，别不离总。故先说总障，后说觉分等别障。

“今应显彼菩提分等诸障差别。”现在应该解释菩提分、十度、十地等诸障差别。

“论曰：复于觉分波罗蜜多诸地功德各有别障。”除



善等十法的障碍之外,又有关于三十七觉菩提分、十波罗蜜多、十地功德等各种不同的障碍。这些法门及修行过程,在每个阶段和每种状态中都会出现特殊的障碍,称为别障。同学们在学习的过程中,也有总障和别障。如教学设备不完善、课程开设不合理、法师讲课质量不高等等,这些是总障。个人的文化程度太差,或者身体状况不好,这是别障。在学佛的道路上,也有很多障碍。《辨中边论》讲这么多的障,就是提醒我们,如果今后在个人修行过程中,或发心弘法时出现一些障碍,是很正常的。我们应该将此作为锻炼能力的机会,有了障碍,必须学会战胜障碍。如果用这种心态去对待,就能积极地跨越障碍。反之,遇到一些障碍就退心的话,就会一事无成。

于菩提分有别障者,颂曰:

于事不善巧,懈怠定减二。

不植羸劣性,见粗重过失。

论曰:于四念住有于诸事不善巧障。于四正断有懈怠障。于四神足有三摩地减二事障,一于圆满欲勤心观随减一故,二于修习八断行中随减一故。于五根有不植圆满顺解脱分胜善根障。于五力有羸劣性障,谓即五根

由障所杂有羸劣性。于七等觉支有见过失障,此是见道所显示故。于八圣道支有粗重过失障,此是修道所显示故。

“于菩提分有别障。”分,是因的意思。菩提分即趣向菩提的因,要想成就菩提,必须修成就菩提的因。三十七菩提分是修行的要领,包括四念住、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道,声闻乘所修的法门基本都包含在内。三十七菩提分的生起有种种障碍,称为觉分障。

## 一、四念住

“论曰:于四念住有于诸事不善巧障。”四念住在修学过程中是重要,包括观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。佛陀临入灭时,阿难尊者问佛:佛在世时,依佛而住;佛入灭后,依何而住? 佛陀告诉他:我入灭后,当依四念处而住。为什么依四念住而住呢? 因为四念住所要观照的四种环境,最容易使众生产生颠倒执著,这四种环境是身、受、心、法。

第一, 观身不净。身体污浊、不净,却容易被执著为干净、美丽、漂亮。人最贪著的就是自己的身体,尤

其是女孩子，一天到晚不知要在色身上下多少功夫。观身不净是以智慧观照色身的真实面目，观色身虚假、无常、不净。

第二，观受是苦。受是一种感觉，包括苦受、乐受、捨受三种。受并不完全是苦，有时感觉还很好。吃了可口的东西苦不苦？沐浴之后苦不苦？打坐之后苦不苦？不苦。那为什么要观受是苦呢？所谓的苦主要指三苦。一是苦苦，根据苦受建立苦苦，如生老病死、爱别离、怨憎会等苦，大家可以感受到。二是坏苦，根据乐受建立坏苦，这是一种不稳定的感受，建立在欲望的基础上，而欲望是产生痛苦的根源，因此乐受从本质上来说也是苦。三是行苦，依捨受建立行苦，行苦是无常带来的痛苦。因此要观受是苦，不要贪著乐受。

第三，观心无常。认识到心念无常，刹那生灭，并非常恒不变。

第四，观法无我。观一切法，因缘所生，无我、无我所。

凡夫于身、受、心、法上，生起常乐我净四种颠倒，从而导致烦恼痛苦，乃至流转生死。四念处就是为了帮助我们对治常乐我净四种执著，假如没有闻思经教，缺乏人生正见，不能正确认识身、受、心、法的实质，四

念处也就修不起来了。

## 二、四正断

“于四正断有懈怠障。”四正断也称为“四正勤”，是四种应该精进修持的法。四正勤是四种断恶修善的行为，即未生的恶法令不生，已生的恶法令断；使未生的善法生起，已生的善法增长。在世俗上来说，精进就是勤奋努力。而佛教说的精进、勤奋有特定的内涵。从世俗的角度来讲，拼命赚钱也属于精进、勤奋。但这不是佛教的精进，不是佛教的勤奋。佛教的精进、勤奋必须和断恶修善联系在一起，和人格的完善联系在一起。与精进对立的是懈怠，有了懈怠，精进就不能发起。因此，懈怠是精进的障碍。

## 三、四神足

“于四神足有三摩地减二事障，一于圆满欲勤心观随减一故；二于修习八断行中随减一故。”什么是神足？指能成就三摩地的四法，即欲、勤、心、观。

戒、定、慧又称三无漏学，其中，四念住属于慧学，四正勤属于戒学；四神足属于定学。所以，四念住、四正勤、四神足也就是戒、定、慧的修行。要想达到无漏

的境界,必须根据这三种学问去修行,最后才能从有漏达到无漏。

“于四神足有三摩地减二事障。”“三摩地”翻译成中文是定、等持。等是平等,是一种内心的平衡。通常,人们的心态总是处在两种状态中而无法平衡。一是掉举,只要有感觉的时候就浮想联翩,要么想这个,要么想那个。如果不打妄想的时候,就该进入昏沉的状态,迷迷糊糊地不清醒。所以,人的心念不是掉举,就是昏沉。昏沉是迷糊,掉举是浮躁,都不是平衡的状态。修定就是要让心保持平衡的状态。

三摩地的修行,要根据欲、勤、心、观四个步骤。“欲”,是希求的意思,即对禅定的修行生起强烈希求,对成就智慧、解脱有着无限向往。“勤”,是精进、努力的意思。精进的生起是以欲为基础,随着我们对禅定、智慧、解脱的希求而发起精进,其程度也往往取决于希求的程度。第三是“心”,禅定的修行建立在心的基础上,依止心来修习。定者,即“心一境性”,就是把散乱的心,通过训练专注在一个境界上。第四是“观”,即保持心的观照、觉知的能力,而不是处于无记、昏沉或掉举中。

修三摩地中有减二事障,也就是说修三摩地要具

备一些条件。假如不具备这些条件,对于修禅定来说就是一种障碍。

“一于圆满欲勤心观随减一故。”修三摩地,必须根据欲勤心观这四种因缘来修。假如缺少一种,比如没有修三摩地的欲,或者修三摩地时不精进,缺少其中之一,都是修三摩地的障碍。

“二于修行八断行中随减一故。”修行四神足的过程中有八断行,除了欲勤心观以外,还有八种断行。遵循这八种断行,禅定、三摩地才能修习成功。那么,这八种断行到底是什么呢?一欲,对禅定生起强烈的希求。二勤,为获得禅定精进不懈。三信,深信禅定能引发无限的功德。四轻安,通过努力修习,引发身心轻安。这四种主要对治懈怠。五念,其作用主要是在修定过程中对治忘圣言,忘圣言即忘记应有的正念。六正知,主要对治昏沉和掉举。七思,对治作行,当禅定修到一定程度时,心念已经专一了,心与所缘境已经很相应了,就要把作意的念头渐渐放下,不能再拼命观照,如果这时观照力过强,反而不能进入禅定。八捨,对治不作行,该把念头提起来时就要提起。假如昏沉来了,或者念头太多、妄想纷飞,这时不把正念提起就不对。如果该提的时候不提,不该提的时候总提,禅定

肯定修不好。这是八种断行,减少其中任何一种,都会影响禅定修行,都属于四神足的障碍。

#### 四、五根

“于五根有不植圆满顺解脱分胜善根障。”根是增上的意思,五根是契入空性修行的五种增上力量。第一信根,对三宝、四谛的如实之理,对涅槃、解脱之道,生起坚固的信心。第二精进根,对信仰的目标发起不懈的努力。第三念根,学佛修行要有正念,教理学得多了,大家就会意识到正念在佛法修学中的重要性。学习这么多的经论,在佛学院学四年、六年乃至以后专门研究,最终要树立的就是正见,然后正见要转变成正念,并运用到日常生活中去。当我们与人交往时,面对种种境界时,都能保持正念,这就厉害了。正念不仅是一种认识,更是一种功夫,是一种修行的功夫,要随时观照一下念头,在想什么。上次和大家讲过,出家不在于时间的长短和先后,而在于能否“放下”。有没有正念非常关键,如果没有正见和正念,出家一百年也没用。反过来说,刚出家甚至没有出家的人,具备正见并能时时保持正念,就是了不起的功夫。所以要有正念,在正念的基础上才能产生正定。

第四定根、第五慧根：定有很多种。外道也有定，但不是正定，且不一定有智慧。有定的人未必有智慧，这点大家要知道。世上有很多宗教都修定，包括练气功的人，但他们并没有佛法所说的智慧。“由戒生定，由定发慧”，不是说智慧自己能生起。由定到慧也不是水到渠成，在定的状况下还必须配合正观、正见，如无常观、因缘观，然后才有可能引发无漏智慧的生起。学习经教的目的就是要树立正见，在定的基础上进行观照，然后才能成就智慧。定和慧是相辅相成的，光有定不行，光有慧也不行。

信、进、念、定、慧五根是顺向解脱分。“解脱分”即解脱之因，想成就解脱就必须修这五种因。五根是顺向解脱的，是趣向解脱的增上力量。假如在修五根的过程中少了一种，就是“不植圆满”。五根中修了四种，但缺乏正念，或缺乏正定、正精进，都属于五根的障碍。所以，五根是完整的组合，缺一不可。只要缺了任何一种，就不能成为五根，并会对解脱构成很大的不利影响。

## 五、五力

“于五力有羸劣性障。谓即五根由障所杂有羸劣



性。”五根、五力是什么关系呢？五根和五力实际上是同一内容。五力为信力、进力、念力、定力、慧力。但根和力是不一样的，根是增上义，属于增上缘；力则是一种能力。五根和五力还有程度上的不同。五根发展到相当程度时，就变成五力。也就是说，在五根的阶段，信、进、念、定、慧的力量还很薄弱，但到了五力的阶段，它的力量就很强大了，自己能够独立，能够对治烦恼。比如有了信力之后，能够对治不信；有了精进之后，能够对治懈怠；有了正念之后，能够对治邪念；有了定力之后，能够对治散乱和昏沉；有了慧力之后，能够对治愚痴。可见，五力具有强劲的对治力量。

从五根进入五力的过程中，由于某种障碍的关系，其力量很薄弱，就像生病的人一样。人在健康的状况下，体力、精力都很旺盛，一旦生病了，就会浑身没有气力。那么五力的羸劣性是怎么引起的呢？为什么会产生这种羸劣性障碍呢？原因在于五根被烦恼所染。在修五根的过程中有障碍，修得不圆满，使五根进入五力时还没有力气，这是属于五力的障碍。

## 六、七觉支

“于七等觉支有见过失障，此是见道所显示故。”七

觉支是见道位的修行,内容包括念觉支、择法觉支、精进觉支、喜觉支、轻安觉支、定觉支、捨觉支。

七觉支中,择法觉支是觉支的体。择法,是以如实的空性慧契入空性。其他的念、精进、喜觉支等,是伴随空性慧生起的作用。修七觉支的过程中有“见过失障”。见指正见,在见上有过失,就是缺乏正见。障碍见道的惑叫“见惑”。在修学佛法的过程中,假如知见或认识有问题,正见没能树立起来,肯定不能见道。所以有“见”过失障,因为“此是见道所显示故”。也就是说,七觉支的修行是在见道位。

## 七、八正道

“于八圣道支有粗重过失障,此是修道所显示故。”八正道在修行中非常重要,但以往许多修行人都不太注意。他们认为修行就是念佛,除此之外就是拜佛、诵经、坐禅。其实,整个修学佛法的根本就是八正道,它是一种完整的、全面的修行。如果仅仅念佛或者拜佛,这种修行都是不完整的。为什么有很多人修行不能进步?念佛也念不好,坐禅也坐不好,原因就是缺乏系统的、科学的修行方法。

八正道是趣向解脱的不二中道,佛陀称之为古仙

人道,过去诸佛都是依八正道成佛,现在诸佛也是依八正道成佛,未来诸佛仍是依八正道成佛。十方三世诸佛都不能离开八正道的修行,可见八正道在修行中的重要意义。

“于八圣道支有粗重过失障。”粗重过失指俱生烦恼。从严格的意义上说,八正道的修行指的是修道位的修行。修道位的修行中有思惑,就是俱生的烦恼障,它障碍了八正道的修行。

三十七道品中每一种法门的修行都有各自的障碍。所以,在修行中障碍重重无尽。《西游记》中,唐僧取经途中遇到众多魔障,的确非常形象。从学佛到成佛的过程中何尝不是如此?一个人随波逐流,可能不会感受到有魔障。但真正奋发向上的人,真正想修行、想解脱的人,真正想为社会及佛教做点事情的人,随时都会感到魔障的骚扰。不屈的人,正是在魔障中锻炼自己,在困境中造就自己,从而取得非凡的成就。古人说得好:“不经一番寒彻骨,焉得梅花扑鼻香?”

## 甲五、十 度 障

于到彼岸有别障者,颂曰:

障富贵善趣，不捨诸有情。

于失德减增，令趣入解脱。

障施等诸善，无尽亦无间。

所作善决定，受用法成熟。

论曰：此说十种波罗蜜多所得果障，以显十种波罗蜜多自性之障。谓于布施波罗蜜多说富贵自在障；于净戒波罗蜜多说善趣障；于安忍波罗蜜多说不捨有情障；于精进波罗蜜多说减过失增功德障；于静虑波罗蜜多说令所化趣入法障；于般若波罗蜜多说解脱障；于方便善巧波罗蜜多说施等善无穷尽障，由此回向无上菩提令施等善无穷尽故；于愿波罗蜜多说一切生中善无间转障，由大愿力摄受能顺善法生故；于力波罗蜜多说所作善得决定障，由思择力及修习力，能伏彼障，非彼伏故；于智波罗蜜多说自他受用法成熟障，不如闻言而觉义故。

这一节讲十度障。“度”的梵音为“波罗蜜”，有六波罗蜜、十波罗蜜等。六波罗蜜也叫“六度”，“度”又译为“到彼岸”，是有情从生死的此岸到达涅槃彼岸的六种修行方法。十度，是在六度之外再加四种。十度的每一种法门都有障碍，称为“十度障”。

“论曰：此说十种波罗蜜多所得果障，以显十种波罗蜜多自性之障。”十种波罗蜜多，其中每种所修得的结果都有障碍。为什么所得的结果有障碍呢？十波罗蜜多中每一种都有它招感的结果，如果这些法门的修行在因地上就有障碍的话，那么结果会不会出现呢？结果自然没有。没有因哪有果？所以，果障其实还是因障。

“谓于布施波罗蜜多说富贵自在障。”修布施波罗蜜多，有富贵自在障。布施波罗蜜多的障碍是什么呢？是不是富贵？富贵会不会障碍布施？有富贵才好布施，不富贵怎么布施呢？有人说贫穷障碍了布施，我看不一定，贫穷也能布施。想想看，到底是什么障碍了布施？是悭贪障碍了布施。能不能布施，不在于财产的多少，而在于捨不捨得布施。假如是个吝啬鬼，再多的财产也不会捨得布施，所以障碍布施的关键是悭贪。悭贪会障碍富贵自在的结果。只有通过布施，才能感得富贵自在。布施之后能感得福报，有福报的人走到哪里都一帆风顺，这就是福报。为什么有的人走到哪里都不顺利？就是因为没有福报而不能自在。一般人所谓的自在是建立在环境上，条件好就觉得自在，反之就不自在。当然，作为解脱的人来说，自在就不是建立

在环境上。一个真正解脱的人，走在哪里都自在。而凡夫必须拥有良好的环境和社会制度才能自由自在。不过，一个人生活在怎样的环境和社会制度中，也是个人的福报。

“于净戒波罗蜜多说善趣障。”净戒指清净地持戒。修行人持净戒之后，将来能感召人天果报，因为持戒是人天之因。如果不持戒，那就是犯戒，所能招感的是恶趣报，不能招感善趣报。所以说犯戒是善趣障。

“于安忍波罗蜜多说不捨有情障。”安忍，就是忍辱和忍耐。六度的顺序是根据难易程度排列的，布施和持戒哪一种难？当然是布施容易持戒难，修行人谁都知道这一点。因为布施就是给点钱，这很好办。但持戒就比较难，这不能做、那不能做，难！同时还需要修养忍辱。弘法也要忍辱，否则就不可能有耐心。世上有些人的确非常可恶，假如没有忍辱心，就会懒得对他们说佛法。甚至可能会怀着瞋恨心：让他们下地狱去吧！免得在这个世界上老是找人的麻烦。那样是不行的，如果有忍辱，就不会心怀瞋恨。

“于精进波罗蜜多说减过失增功德障。”精进的内涵是止恶修善，止恶是减过失，修善是增功德。如果在修精进波罗蜜多时出现懈怠的状态，那自然不能精进

了,自然不能减过失、增功德。所以说,懈怠属于精进的障碍,属于减过失、增功德的障碍。

“于静虑波罗蜜多说令所化趣入法障。”静虑是汉语,梵语为“禅那”。修静虑所达到的结果,能“令所化趣入法”。也就是说,假如有禅定的力量,教化起来就会更有威力。所以弘法不仅是一种言教,还需要威德、品行、气质、修养,这些都非常重要,以这些力量去感化人才属于正道。有些人没有正道,结果就装神弄鬼,这样也能吸引很多人,所谓“和尚不作怪,居士不来拜”。这种装神弄鬼的人,更多是为了个人的名闻利养,如果真正想令有情趋入正法,就需要修习静虑。没有静虑能不能令所化有情趋入正法呢?相对比较困难。障碍静虑的是散乱,如果静虑被散乱障碍,也就不能有静虑了。

“于般若波罗蜜多说解脱障。”修般若的结果就是解脱。声闻的五分法身为戒、定、慧、解脱、解脱知见,其中慧是关键,解脱正是建立在慧的基础上。如果没有般若智慧就不能解脱,那么,般若的障碍是什么?是愚痴。

“于方便善巧波罗蜜多说施等善无穷尽障,由此回向无上菩提令施等善无穷尽故。”在般若之后,就是方

便波罗蜜。智慧有两种,一是根本智,一是方便智,又可以叫作实智和权智,或根本智和后得智。根本智是属于亲证宇宙人生真相的智慧;方便智是了达诸法及宇宙人生差别的智慧。日常生活中为人处世、弘法度生,用的都是方便智。平常说,弘法度生要有方便善巧啊!但这种方便必须运用好,否则方便就可能出问题。所谓“慈悲生祸害,方便出下流”。慈悲方便必须以智慧为前提,无原则的慈悲及方便,到后来会造成祸害。所以要有方便善巧,才能做许多弘法利生的事业。这些所为,能招感“善无穷尽”的果报。在六度中,方便善巧的体仍然属于般若。因为方便善巧要靠智慧的力量,可以说,方便是智慧的另一种表现形式。所以,障碍方便善巧的还是愚痴。如果有了愚痴,就没有方便善巧。如果没有方便善巧,就不可能有“善无穷尽”,不可能有无穷无尽的善的行为。

“于愿波罗蜜多说一切生中善无间转障,由大愿力摄受能顺善法生故。”这是愿波罗蜜多。在学佛和修十度的过程中,还要有愿力。有了愿波罗蜜多之后,能使修行人“一切生中善无间转”。在学佛过程中有两种力量,一是业力,一是愿力。对付业力最好的办法就是愿力,如果没有愿力的话,就会随着业力沉浮。业力把你



抛向哪里,你就漂泊到哪里。如果一个人有坚强的愿力,人生就会有明确的目标,不再被动、盲目,并且很有意义。

听说你们天天诵《普贤行愿品》,这很好啊!普贤十大行愿真是太伟大了!诵的时候存一种什么样的心态?是怎样想的?唉呀!明天要考试了,赶紧求普贤菩萨保佑吧!是这样吗?诵《行愿品》的时候,应该好好观照,应该学习普贤菩萨的精神,而不是像一般信徒那样,仅仅祈求菩萨的保佑。这是两种态度,一种是纯凡夫的心态,一种是菩萨的心态。心态可以转变,用一种什么样的心态去诵经很重要。我们必须在诵《行愿品》时,感受到普贤菩萨精神的伟大;诵《地藏经》时,感受到地藏菩萨精神的伟大;诵《普门品》时,感受到观音菩萨精神的伟大。大家应该这样去忆念,在这种大愿力的摄受之下,能使善法不断增长。这是一种非常坚强、宏伟的愿力,它的体仍然是智慧。如果不是建立在智慧基础上的愿力,那是没有用的,经过一段时间就可能改变,被其他新的愿力取代。

“于力波罗蜜多说所作善得决定障,由思择力及修习力,能伏彼障非彼伏故。”力波罗蜜多同样是建立在智慧的基础上,是由智慧所产生的动力。这种动力

包括两个方面：一是思择力，一是修习力。思择力指对经教、对宇宙人生诸法进行正确的认识，如理思惟；在如理思惟后产生的修行的动力，就是修习力。因为这些力量建立在智慧和正见的基础上，其威力特别大。“能伏彼障，非彼伏故。”它能战胜一切，战无不胜，攻无不克，使所作的善得到决定，不会改变或半途而废，而是勇往直前地前进。那么，力的障碍是什么？还是愚痴。

“于智波罗蜜多说自他受用法成熟障，不如闻言而觉义故。”这是智慧波罗蜜多。“自他受用法”是一切佛果的功德，有了智慧之后，就能使佛果的功德得以圆满，圆满自受用身、他受用身。法身、变化身等，都属于自他受用法，这些都能早日成熟。其实，成佛的实际内涵就是成就智慧。因为无上菩提就是最高的智慧，阿耨多罗三藐三菩提（无上正等正觉）也还是智慧。“佛”的含义是觉者、智者，仍然是智慧。所以，成佛是智慧的成就，智慧成就了，也就成佛了。“不如闻言而觉义故”，是说一个成就智慧的人，对于经教的认识，不是简单的依文解义；而是能如实地通达经教中所蕴含的真理。那么，智波罗蜜的障是什么呢？还是愚痴。

## 甲六、十地障

于十地功德有别障者。颂曰：

遍行与最胜，胜流及无摄。

相续无差别，无杂染清净。

种种法无别，及不增不减。

并无分别等，四自在依义。

于斯十法界，有不染无明。

障十地功德，故说为十障。

论曰：于遍行等十法界中，有不染无明，障十地功德，如次建立为十地障。谓初地中所证法界名遍行义，由通达此证得自他平等法性；第二地中所证法界名最胜义，由通达此作是思惟，是故我今于同出离，一切行相应遍修治，是为勤修相应出离；第三地中所证法界名胜流义，由通达此知所闻法是净法界最胜等流，为求此法，设有火坑量等三千大千世界，投身而取不以为难；第四地中所证法界名无摄义，由通达此乃至法爱亦皆转灭；第五地中所证法界名为相续无差别义，由通达此得十意乐平等净心；第六地中所证法界名无杂染无清净义，由通达此知缘起法无染无净；第七地中所证法界

名种种法无差别义，由通达此知法无相，不行契经等种种法相中；第八地中所证法界名不增不减义，由通达此圆满证得无生法忍，于诸清净杂染法中不见一法有增有减。有四自在：一无分别自在、二净土自在、三智自在、四业自在。法界为此四种所依，名四自在所依止义；第八地中唯能通达初、二自在所依止义；第九地中亦能通达智自在所依义，圆满证得无碍解故；第十地中复能通达业自在所依义，随欲化作种种利乐有情事故。

十地是修行过程中的最后几个站点，也是几个比较关键、比较重要的站点。地，指修行经历的过程，十地就是十个过程。唯识宗说到修证的位次，《唯识三十颂》分为五个位次：资粮位、加行位、通达位、修习位、究竟位。《成唯识论》分为四十一个位次：十住、十行、十回向、十地和等觉。现在讲的十地，详指见道以后到究竟位的十个位次。其实，在四十一个位次中，每个位次都有障碍。这里举出十地，所要说明的是十地的障碍。

在十地的修行过程中，有烦恼障和所知障。这里主要讲的是什么呢？“有不染无明，障十地功德”。烦恼障属于染无明，而不染无明属于所知障。也就是说，在每一地的修行过程中，从初地欢喜地，到二地离垢

地、三地发光地、四地焰慧地、五地难胜地、六地现前地、七地远行地、八地不动地、九地善慧地、十地法华地，每一地都能成就若干功德，每一地中都有各自独特的风景。就像到旅游区，从这个山峰到那个山峰，一峰又一峰；从这个石洞钻到那个石洞，一洞又一洞；从这一景到那一景，一景又一景；每一洞、每一峰、每一景都有吸引人的风光。如果这时云雾遮蔽了山峦，自然就看不到风景了。同样，在修行十地的过程中，有了这些障碍之后，就使得菩萨不能成就每一地的功德。所以，在十地的修行中，每一地都有它的障碍。

十地的内容，在很多经论中都讲到了。比如《华严经》有《十地品》，《摄大乘论》有《彼修差别品》，讲的是六度和十地的内容；《解深密经·地波罗蜜多品》也有关于六度和十地的内容。另外在《成唯识论》里，在见道位以后进入修道位的阶段，也讲到十地的修行和障碍，而且每种障碍的具体名称都标明出来。此外，《成唯识论》里还讲到二十二种愚；而《解深密经》则讲到十一种障。关于十地具体内容的资料很多，讲述得非常清楚。

“于遍行等十法界中，有不染无知，障十地功德，如次建立为十地障。”遍行等，指每一地所具备的功德，比

如初地成就的是遍行功德，二地成就的是最胜功德，三地法界的特点是胜流，成就胜流的功德。在遍行等十法界中，每一地都有各自的功德。但每一地里，因为有不染无知的关系，障碍了十地的功德。也就是说，根据每一地功德被障碍的不同，依次建立了十地的障碍。

“谓初地中所证法界名遍行义，由通达此证得自他平等法性。”初地为欢喜地，最初获得圣性，证得自他平等法性，生大欢喜，所以叫极喜地。初地所证的法界名遍行者，即自他平等法性也，此法界具有普遍、平等、遍一切处的特征。《成唯识论》说：初地有异生性障，是二障中分别起的，依此障种子立异生性，菩萨见道现前时，断此障种子，成就圣性。因为这个原理，所以在初地说断二种愚及彼粗重：一是执著我法愚，即是异生性障；二是恶趣杂染愚，即是恶趣诸业果等。菩萨断除此愚及障，成就初地功德。

“第二地中所证法界名最胜义，由通达此作是思惟，是故我今于同出离，一切行相应遍修治，是为勤修相应出离。”第二地为离垢地，因为具足清净的尸罗，远离能起微细毁犯烦恼垢的缘故，所以叫离垢。第二地所证法界名最胜，由所证法界具无边德，于一切法中最为殊胜。第二地的菩萨由于证得如此殊胜的真如，于

是思惟,我现在对能够成就三乘涅槃的一切法门都应该努力修习。《成唯识论》说:第二地有邪行障,是所知障中俱生一分及彼所起误犯戒行的三业行为。此障二地极净尸罗,菩萨进入二地的时候,便能永断。所以在二地说断两种愚及彼粗重:一是微细误犯愚,即是此中俱生一分;二是种种业趣愚,即是所起的误犯戒行的行为。菩萨断除此愚及障,成就二地功德。

“第三地中所证法界名胜流义,由通达此知所闻法是净法界最胜等流,为求此法,设有火坑量等三千大千世界,投身而取不以为难。”第三地名发光地,成就胜定,大法总持,能发出无边妙慧的光芒,所以叫“发光地”。第三地所证的法界名“胜流”,菩萨成就了第三地的功德,才能知道佛法是清净法界的最胜等流。因为了解佛法来源的殊胜,为了求法,即使上刀山下火海,火坑大如三千大千世界,也在所不辞。《成唯识论》说:第三地有暗钝障,是所知障中俱生一分,令经过闻思修的法忘失掉。所以在三地中说断二种愚及彼粗重:一是欲贪愚,多与欲贪俱,能障胜定及修慧;二是圆满闻持陀罗尼愚,能障总持闻思修。菩萨断除此愚及障,成就三地功德。

“第四地中所证法界名无摄义,由通达此乃至法爱

亦皆转灭。”第四地是焰慧地，第四地菩萨安住在最胜菩提分法，烧烦恼薪，慧焰增胜，所以叫“焰慧地”。第四地所证的法界名无摄，菩萨成就了四地功德，了知真如非自非他所摄，无我、无我所，由此能断除法爱。《成唯识论》说：第四地菩萨有微细烦恼现行障，是所知障中俱生一分，此障四地菩提分法，入四地时永断。所以在四地中说断二愚及彼粗重：一是等至爱愚，即是定爱；二法爱愚，即是法爱，这两种都是所知障摄。菩萨断除此愚及障，成就四地功德。

“第五地中所证法界名为相续无差别义，由通达此得十意乐平等净心。”第五地是极难胜地，真俗二智，行相互违，此地能令两者相应，所以叫“极难胜”。此地所证法界名相续无差别，了知生死与涅槃无别，远离厌生死、欣涅槃的过失。由此成就十意乐平等净心：第一是过去佛所具的平等净心；第二是未来佛所具的平等净心；第三是现在佛的平等净心；第四是戒净平等净心，即戒律达到彻底清净；第五是心净平等净心，心灵得到清净；第六是除疑悔净，即清除疑悔的清净；第七是道非道清净；第八是行断智净；第九是思量一切菩提分法清净；第十是化度一切众生净。这十种都是圣贤的境界，名为十种平等净心。《成唯识论》说：第五地有下乘



般涅槃障，是所知障中俱生一分，令厌生死、欣涅槃，此障五地无差别道，入五地时便能永断。所以在五地中说断二愚及彼粗重：一是纯作意背生死愚，即是厌生死的作意；二是纯作意向涅槃愚，即是乐涅槃的作意。菩萨断除此愚及障，成就五地功德。

“第六地中所证法界名无杂染无清净义，由通达此知缘起法无染无净。”第六地是现前地，住缘起智，引发无分别最胜般若现前，所以叫“现前地”。第六地所证法界名“无杂染无清净”，了知缘起的现象无染无净。《成唯识论》说：第六地有粗相现行障，是所知障中俱生一分执有染净粗相现行，此障六地无染净道，菩萨入六地时便能永断。所以在六地中说断二愚及彼粗重：一是现观察行流转愚，即是此中执有染者；二是相多现行愚，即是此中执有净者。菩萨断除此愚及障，成就六地功德。

“第七地中所证法界名种种法差别义，由通达此知法无相，不行契经等种种法相中。”第七地是远行地，七地是菩萨道的修行到达无相住有功用的最后，超过了世间、二乘道的修行，所以叫“远行地”。第七地所证法界名“种种法差别”，由此了知诸法无相，不行契经中说的种种染净生灭相中。《成唯识论》说：第七地有细相

现行障,是所知障中俱生一分,执有生灭细相现行,此障七地妙无相道,菩萨到七地时才能永断。所以在七地说断二愚及彼粗重:一是细相现行愚,即是此中执有流转的细生相;二纯作意求无相愚,即是此中执有还灭的细相。菩萨断除此愚及障,成就七地功德。

“第八地中所证法界名不增不减义,由通达此圆满证得无生法忍,于诸清净杂染法中不见一法有增有减。有四自在,一无分别自在,二净土自在,三智自在,四业自在。法界为此四种所依,名四自在所依止义;第八地中唯能通达初、二自在所依止义。”第八地叫作“不动地”,无分别任运相续,相用烦恼不能动,所以叫“不动地”。此地所证法界名“不增不减”,由此圆满证得无生法忍,不见一法有增有减。佛陀是得大自在者,此处指出四种自在:一无分别自在,即分别智能自在的生起。二净土自在,能随教化众生的需要,显现净土。三智自在,成就四无碍解,说法无碍。四业自在,能随缘成就一切事业,利益众生。第八地的菩萨唯能成就无分别自在、净土自在。《成唯识论》说:第八地菩萨有无相中作加行障,是所知障中俱生一分,令无相观不任运起。在以上的八地中,前五地有相观多,无相观少;第六地有相观少,无相观多;第七地纯无相观,虽然无相恒相

续了,但有加行,还不能任运;而这种加行恰恰障碍了第八地的无功用道,菩萨进入第八地,便能永断这种障。所以在八地中说断二愚及彼粗重:一是于无相作功用愚;二是于相自在愚,令于相中不得自在。菩萨断除此愚及障,成就八地功德。

“第九地中亦能通达智自在所依义,圆满证得无碍解故。”第九地是善慧地,成就微妙四无碍解,能遍十方善于说法。第九地通达智自在,圆满证得四无碍解。《成唯识论》说:第九地有利他中不欲行障,是所知障中俱生一分,令于利有情事中不能勤奋,乐修己利,此障九地四无碍解,菩萨进入九地时便能永断。所以在九地中说断二愚及彼粗重:一是于无量所说法,无量名句字后后慧辩陀罗尼自在愚;二辩才自在愚,即辩无碍解。菩萨断除此愚及障,成就九地功德。

“第十地中复能通达业自在所依义,随欲化作种种利乐有情事故。”第十地名法云地,大法智云,含藏众德,蔭蔽一切,如空粗重,所以叫“法云地”。第十地通达业自在,能随着众生的需要,成就种种利益有情的事业。《成唯识论》说:第十地有于诸法中未得自在障,是所知障中俱生一分,令于诸法不得自在,此障十地大法智云及所含藏所起事业,菩萨进入十地的时候,便能永

断。所以在十地中说断二愚及彼粗重：一是大神通愚，即是此中障所起事业者；二是悟入微细秘密愚，即是此中障大法云及所含藏的众德。菩萨断除此愚及障，成就十地功德。

## 甲七、略说二障

复略颂曰：

已说诸烦恼，及诸所知障。

许此二尽故，一切障解脱。

论曰：由此二种摄一切障故，许此尽时一切障解脱。

前面把所有的障都举出来了，这里作个总结，简单扼要地把所有的障归结为烦恼障和所知障两种。学佛的人不要因为上面的许多障而搞得晕头转向，一个人做事的障碍很多，随意可以说出几百、几千种障碍，因为做任何一方面的事情都会有与之相关的障碍。但如果简单地归纳一下，不外乎三种：首先是自身能力的障碍。个人能力不足，或是认识上的不足，或是个人情绪无法调整等等，结果事情做不好，这都

是个人问题所引起的障碍。其次是人为障碍。有人暗中搞鬼，唱反调，非但不支持你还拆你的台，这也是障碍。第三是客观环境带来的障碍，也就是物质环境所造成的障碍。

修行上的障碍虽然很多，但不外乎两种：即烦恼障和所知障。烦恼障指贪、瞋、痴等种种烦恼，它障碍了解脱，因而被称为烦恼障。所知障包括佛法及世间的种种知识和学问，作为修学菩萨道的人来说，不论从自身解脱还是广度众生，假如不具备世出世间的种种知识和学问，就不能成就自利利他的事业，也是障碍。

“论曰：由此二种摄一切障故，许此尽时一切障解脱。”因为这两种障包含了一切障，如果这两种障解脱了，那么一切障也就解脱了。

## 甲八、结 说

前障总义有十一种，一广大障谓具分障，二狭小障谓一分障，三加行障谓增盛障，四至得障谓平等障，五殊胜障谓取舍生死障，六正加行障谓九烦恼障，七因障谓于善等十能作障，八入真实障谓觉分障，九无上净障谓到彼岸障，十此差别趣障谓十地障，十一摄障谓略

二障。

“前障总义有十一种。”前面所列的那么多障,现在总结一下,不外乎十一种。

“一广大障谓具分障。”广大障的范围特别广泛,能够障碍一切,也就是前面所说的具分障。“二狭小障谓一分障。”狭小障指的是一分障,比如障菩萨不障声闻,障声闻不障菩萨,名狭小障。“三加行障谓增盛障。”加行障就是修行过程中所产生的障碍,指增盛障。“四至得障谓平等障。”至得障指平等障,也就是贪瞋痴烦恼平均发展,作用的分量是一样的。“五殊胜障谓取舍生死障。”殊胜障指取舍生死障,因为贪执涅槃而厌恶生死,对菩萨的度生事业会造成障碍。“六正加行障谓九烦恼障。”正加行障指烦恼障。“七因障谓于善等十能作障。”因障指于善等十种能作障。“八入真实障谓觉分障。”入真实障指觉分障,即障三十七觉分。“九无上净障谓到彼岸障。”无上净障指到彼岸障,也就是十度障。“十此差别趣障谓十地障。”差别障指十地障。“十一摄障谓略二障。”摄障,指二障,即烦恼障和所知障。

## 辨真实品第三

《辨中边论》的第三品名为《辨真实品》。“真实”在佛教中也叫“实相”，这一品就是告诉我们如何认识宇宙人生的实相。佛法讲真实的时候，有相对的真实和绝对的真实。《瑜伽师地论》有一品叫作《真实义品》，其中讲到四种真实，显示了真实的相对性和绝对性。这四种真实在本品中也有涉及。

学佛修行为什么要证真实？证真实有什么意义？佛法认为，无明是有情生死根源，是人生烦恼痛苦及生死流转的根源所在。因为无明，才使得我们不明人生真相，不明世界真相，从而产生种种邪见执著及错误观念，并使生命陷入恶性循环中，在无尽的烦恼痛苦中轮回。改变生命的不良状态，就必须从解决无明入手。所以，开智慧、证真实对于修行非常重要。

本品主要通过三性来帮助我们认识诸法的真实义。通常，人们总以为自己见到的世界是真实的，以为自己活在真实的世界中，其实这种想法也是错误的。

原因何在？因为我们的感觉并不那么可靠。我们所认识的世界，取决于我们的认识能力。我们具有什么样的认识能力，就会在认识上呈现出一个什么样的世界。如果我们的认识能力是颠倒的，那么我们必然无法认识到世界的真实。就像戴着有色眼镜看世界，看到的只是错误的影像。

唯识学把我们所认识的世界分为三性，对认识作用下的境相和实际的认识对象作了区分。告诉我们，什么是错觉下产生的影相；什么是现象的如实呈现；什么是宇宙人生最高的真实。本品正是通过这样三个层面，对我们认识的世界及修学的教法一一进行检讨，帮助我们摆脱错误认识，并因此契入空性。本品的内容共有三十二颂，分十二个方面进行阐述。

## 甲一、总 标

已辨其障当说真实。颂曰：

真实唯有十，谓根本与相。

无颠倒因果，及粗细真实。

极成净所行，摄受并差别，

十善巧真实，皆为除我见。



论曰：应知真实唯有十种，一根本真实，二相真实，三无颠倒真实，四因果真实，五粗细真实，六极成真实，七净所行真实，八摄受真实，九差别真实，十善巧真实。此复十种，为欲除遣十我见故。十善巧者，一蕴善巧，二界善巧，三处善巧，四缘起善巧，五处非处善巧，六根善巧，七世善巧，八谛善巧，九乘善巧，十有为无为法善巧。

本品共从十个方面来阐述真实，即根本、相、无颠倒、因果、粗细、极成、净所行、摄受、差别、善巧等十种真实。其中善巧真实又有十种，说十种善巧真实是为了除去我见。十种真实的意义也在于破除我执和法执，一切佛法的修行，归根结底都是要破除我执和我所执。所以，颂曰“皆为除我见”，“我见”包括我执和我所执。

真实有十种，主要从十个不同的角度显示真实之理。根本真实依三性说；相真实依增益、损减说；无颠倒真实依苦、空、无常、无我说；因果真实依四谛说；粗细真实依二谛说；极成真实依世间极成、道理极成说；净所行真实依二障净说；摄受真实依五法说；差别真实依真如说；善巧真实依十种善巧说。善巧真实又分

为十种，就是蕴、界、处、缘起、处非处、根、世、谛、乘、有为无为等十种善巧。十种善巧是为了遣除我见，所以说十种善巧真实。

## 甲二、根本真实

此中云何根本真实？谓三自性，一遍计所执自性，二依他起自性，三圆成实自性。依此建立余真实故。于此所说三自性中许何义为真实？颂曰：

许于三自性，唯一常非有，  
一有而不真，一有无真实。

论曰：即于如是三自性中，遍计所执相常非有，唯常非有，于此性中许为真实，无颠倒故。依他起相有而不真，唯有非真，于依他起许为真实，有乱性故。圆成实相亦有非有，唯有非有，于此性中许为真实，有空性故。

为什么叫“根本真实”呢？因为一切真实都是建立在如实认识三性的基础上，所以三性为根本真实。三性即三自性：一遍计所执自性，二依他起自性，三圆成实自性。本品所说的十种真实都是根据三性建立起来

的,所以,先讲三性的真实义。

“许于三自性,唯一常非有,一有而不真,一有无真实。”这个颂显现三性有、无、中道一个非常重要的偈颂。“许于”就是承认、允许、主张。三自性中,其中有一种是恒“常非有”的,即遍计所执自性,永远没有。第二种“有而不真”指依他起自性,虽然有而不真实,是虚妄有、是缘起有。第三种圆成实自性,“有无真实”,圆成实自性是由无所显现,由无我执和无法执所显现的真实,是真实有。

“论曰:即于如是三自性中,遍计所执相常非有,唯常非有,于此性中许为真实,无颠倒故。”在三自性中,遍计所执的体相永远都没有,只有认识到它是没有,这才是真实,才是不颠倒。如果把没有当成是有,那就是一种颠倒,就不是真实。

“依他起相有而不真,唯有非真,于依他起许为真实,有乱性故。”依他起相是“有而不真”,不同于遍计所执的体无,也不同于圆成实的真实有。它虽然是有,但不是真实不变的有,只要认识到它不是真实不变的有,但又不是纯粹没有,那么这就是真实。因为它有妄识,妄识的虚妄相还是存在的,但又不是真实不变的有,“有而不真”。

“圆成实相亦有非有，唯有非有，于此性中许为真实，有空性故。”圆成实相就是“有非有”。什么叫“有非有”呢？有由非有显现这样一种真实，非有所显现的真实是否定我执和法执之后所显现的真实，也就是空性。空性的有是透过非有所显，故名“有非有”。

### 甲三、相 真 实

云何相真实？颂曰：

于法数取趣，及所取能取。

有非有性中，增益损减见。

知此故不转，是名真实相。

论曰：于一切法补特伽罗所有增益及损减见，若知此故彼便不转，是遍计所执自性真实相。于诸所取能取法中所有增益及损减见，若知此故彼便不转，是名依他起自性真实相。于有非有所有增益及损减见，若知此故彼便不转，是名圆成实自性真实相。此于根本真实相中无颠倒故，名相真实。

相真实者，相指三相。通过三相所显现的真实名相真实。

“论曰：于一切法补特伽罗所有增益及损减见，若知此故彼便不转，是遍计所执自性真实相。”法执和我执本身是怎样的？应该说是没有的。在这种认识上不起增益见，也不起损减见，而是如实地认识它，这就是遍计所执的真实相。

“于诸所取能取法中所有增益及损减见，若知此故彼便不转，是名依他起自性真实相。”所取能取法是指依他起相，妄识活动时，自然会显现出似能取的见分和似所取的相分。如实认识到见分和相分的真实，不起增益和损减，即依他起的真实相。

“于有非有所有增益及损减见，若知此故彼便不转，是名圆成实自性真实相。”从有非有的正确认识中通达空性。契入空性要离开增益见及损减见，所谓不住于有，也不落于非有，此为圆成实的真实相。

“此于根本真实相中无颠倒故，名相真实。”如实无颠倒地认识三种自性，就是相真实，它建立在根本真实相上。它的关键在于对三自性认识上所产生的增益执和损减执，这是唯识宗的说法。用中观或其他宗派的话来说就是常见和断见，常见是增益，断见是损减。唯识宗的概念很好理解，增益就是多出来的，本来不是常，如果认为是常，就是多出来的，名为增益。损减就

是说,它本来是有却认为它没有,即为损减,也就是断见。在根本真实的三自性中,如实认识诸法的真实相,远离增益、损减执,契入有无中道,这就是相真实。

## 甲四、无颠倒真实

无颠倒真实者,谓无常、苦、空、无我性,由此治彼常等四倒。云何应知此无常等依彼根本真实立耶?颂曰:

无性与生灭,垢净三无常。

所取及事相,和合苦三种。

空亦有三种,谓无异自性。

无相及异相,自相三无我。

如次四三种,依根本真实。

论曰:无常三者,一无性无常,谓遍计所执,此常无故;二生灭无常,谓依他起,有起尽故;三垢净无常,谓圆成实,位转变故。苦三种者,一所取苦,谓遍计所执,是补特伽罗法执所取故;二事相苦,谓依他起,三苦相故;三和合苦,谓圆成实,苦相合故。空有三者,一无性空,谓遍计所执,此无理趣可说为有,由此非有说为空故;二异性空,谓依他起,如妄所执不如是有,非一切种

性全无故；三自性空，谓圆成实，二空所显为自性故。无我三者，一无相无我，谓遍计所执，此相本无故名无相，即此无相说为无我；二异相无我，谓依他起，此相虽有而不如彼遍计所执故名异相，即此异相说为无我；三自相无我，谓圆成实，无我所显以为自相，即此自相说为无我。如是所说无常、苦、空、无我四种，如其次第依根本真实各分为三种，四各三种如前应知。

“无颠倒真实者，谓无常、苦、空、无我性，由此治彼常等四倒。云何应知此无常等依彼根本真实立耶？”对于无常、苦、空、无我四法，我们应该正确地了解、认识。通常，人们对这四种法总是不能正确认识。无常却认为是常，苦却认为是乐，空却认为是有，无我却认为是有我，这四种都是颠倒的认识。佛法用“颠倒”的概念来说明和事实真相相违背的认识。如指鹿为马、颠倒黑白之类的现象，都属于颠倒。如何才能达到不颠倒呢？就必须从三性中如实认识无常、苦、空、无我。如果离开三性，往往无法对无常、苦、空、无我产生正确的认识。

“颂曰：无性与生灭，垢净三无常。”无常有三种，即无性无常、生灭无常、垢净无常。“所取及事相，和合苦

三种。”苦也有三种，即所取苦、事相苦、和合苦。“空亦有三种，谓无异自性。”空也有三种，即无性空、异性空、自性空。“无相及异相，自相三无我。”无我也有三种，即无相无我，异相无我，自性无我。“如次四三种，依根本真实。”这四种法，根据他们的次第，各自包含有三性。其实，从唯识的角度来讲，一切法都包含有三种自性，都没有离开三性。所以，可以从一切法上去认识三性，也可以通过三性去认识一切法。具有这种认识之后，才能认识诸法的真实相。如果不能用三性去认识，往往会对诸法产生颠倒的认识。下面将四种法简单地讲述一下。

## 一、无常

“论曰：无常三者。”无常有三种，如何用三性来观察无常呢？

“一无性无常，谓遍计所执，此常无故。”无性无常就是没有体性的无常。所谓没有体性，就是凡夫众生认识中的无常。这种无常是遍计所执的现象，根本就是没有的。

“二生灭无常，谓依他起，有起尽故。”生灭无常指依他起。无常法的本身，是有起有尽。起尽即生灭，有



起尽就是有生灭。生灭无常指依他起，依他起故有生有灭。

“三垢净无常，谓圆成实，位转变故。”垢净无常指圆成实。圆成实也就是真如实相。真如实相有不同的位次，包括有垢位和无垢位。从有垢到无垢，通过修道位中修习瑜伽止观逐渐转变。有情在凡夫位上也没有离开圆成实，但这圆成实是有垢的，被烦恼、无明所覆盖。如果开发智慧之后，尘垢剔除，所证的圆成实就很清净。

## 二、苦

“苦三种者。”苦有三种，如何用三性来观察苦呢？

“一所取苦，谓遍计所执，是补特伽罗法执所取故。”所取苦指遍计所执相，是凡夫众生执著于现象和事物所引起的痛苦，也就是由我执、法执所产生的痛苦。这种苦也成为执著的对象。苦由执著产生，苦的现象又是众生执著的对象。越是苦的对象，越是执著，也越在乎。这种对苦的执著，本身就属于遍计所执的表现。

“二事相苦，谓依他起，三苦相故。”事相苦指依他起相，“三苦相”指苦苦、坏苦、行苦。依他起指苦的现

象本身,如五蕴色身本身就是个大苦聚,本身就是苦,所谓有漏皆苦。这是依他起的事相苦。

“三和合苦,谓圆成实,苦相合故。”和合苦指圆成实相。圆成实相不存在苦与不苦,但是苦的现象没有离开圆成实相。所以圆成实相也和苦挂上钩了,此为和合苦。

从三性观察苦,一种是苦的本身;一种是对苦的执著;还有一种是苦所显现的真实。当感到苦的时候,如果能用智慧来观照,当下就能从苦中得到解脱。因为真理无所不在,只要有智慧的观照,随时随地都能解脱。

### 三、空

“空有三者。”空也有三种,如何用三性来观察“空”呢?

“一无性空,谓遍计所执,此无理趣可说为有,由此非有说为空故。”无性空指遍计所执相。因为遍计所执相没有体性,什么也没有,所以说它是空。

“二异性空,谓依他起,如妄所执不如是有,非一切种性全无故。”异性空就是自性不空,指依他起相。什么是异性空呢?凡夫在依他起性相上妄执的境界是空

的,但依他起相的本身却是有的。所以,不能一概说依他起相是什么也没有。般若中观讲自性空,唯识则讲异性空,自性不空,这是唯识与中观不同的所在。不过,唯识家所说的自性和中观学者所破的自性内涵不同。

“三自性空,谓圆成实,二空所显为自性故。”自性空指圆成实,即由二空所显现的空性。唯识所说的自性空和中观所说的自性空不同,中观的自性空指缘起法无自性,唯识的自性空却是为了显示圆成实性的真实有。因为圆成实性是由二空所显示,是建立在空去二执的基础上,所以说为自性空。

#### 四、无我

“无我三者。”无我也有三种,如何用三性来观察无我?

“一无相无我,谓遍计所执,此相本无故名无相,即此无相说为无我。”无相无我指遍计所执。无相就是没有自体相。凡夫众生所遍计的实我实法,在客观上根本就不存在,所以称为无相。

“二异相无我,谓依他起,此相虽有而不如彼遍计所执,故名异相,即此异相说为无我。”异相无我是建立

在依他起之上。依他起相本身是有，但从依他起所产生的我执和法执却是没有的。

“三自相无我，谓圆成实，无我所显以为自相，即此自相说为无我。”自相无我指圆成实。由无我当下所显现的就是圆成实，所以说“即此自相说为无我”。

“如是所说无常、苦、空、无我四种，如其次第依根本真实，各分为三种，四各三种如前应知。”对苦、空、无常、无我的认识，要透过三性来认识。学习唯识，就是要用三性去观察一切法的真实。

无颠倒真实的内容，也就是用三性来观察苦、空、无常、无我四种法。凡夫很容易在这四法上产生四种颠倒，以为是常、乐、我、净。反过来说，如实认识四颠倒，即苦、空、无常、无我。三十七道品中有四念处，告诉大家在学佛修行中要把握念头，安住在苦、空、无常、无我的境界上。但是，当念头安住在苦、空、无常、无我境界上之后，是否就能正确认识苦、空、无常、无我呢？那也未必！凡夫在苦上面可能会产生遍计所执，在空的上面也可能产生遍计所执。因为凡夫有主观偏见，也就是遍计所执。所以，到头来，对苦、空、无常、无我，一样也不能正确认识。很多学佛者对佛法的学习，往往停留在遍计所执上，停滞在对文字义理的执著上，

而不是缘依他起相,也不是缘圆成实相。如果我们从三性的意义上来观察诸法,就会意识到哪种状态属于遍计所执,哪种状态属于依他起,哪种状态属于圆成实。了解到这些之后,对佛法的学习就能有正确的认识。如果不知道用三性去观察和分析,可能学了很多佛法之后,还是停滞在遍计所执上;非但对佛法没有正确的认识,反而增加了越来越多的贡高我慢。

## 甲五、因果真实

因果真实,谓四圣谛。云何此依根本真实?颂曰:

苦三相已说,集亦有三种。

谓习气等起,及相未离系。

自性二不生,垢寂二三灭。

遍知及永断,证得三道谛。

论曰:苦谛有三,谓无常等四各三相,如前已说。集谛三者。一习气集,谓遍计所执自性执习气;二等起集,谓业烦恼;三未离系集,谓未离障真如。灭谛三者。一自性灭,谓自性不生故;二二取灭,谓所取、能取二不生故;三本性灭,谓垢寂二,即择灭及真如。道谛三者。一遍知道;二永断道;三证得道。应知此中于遍计所执

唯有遍知，于依他起有遍知及永断，于圆成实有遍知及证得，故依此三建立道谛。

因果真实的内容依四谛法门说。四谛法门揭示了杂染和清净、世间和出世间的二重因果。如何正确认识杂染因果和清净因果呢？

“论曰，苦谛有三，谓无常等四各三相，如前已说。”苦谛有三相，也就是所取苦、事相苦、和合苦。所取苦是遍计所执的苦，事相苦是依他起的苦，和合苦是圆成实的苦。这三相在前面“无颠倒真实”中已经详细解释过了，这里不再重复。

“集谛三者，一习气集，谓遍计所执自性执习气。”集谛也有三种。习气集，指遍计所执自性执习气。习气在唯识宗里也叫种子，因为种子是由熏习而来的。集谛是四谛法门的第二个内容，是生起、集起之义，是痛苦生起之因，能产生遍计所执自性执的种子，叫作习气集。而在认识依他起相的时候，凡夫容易产生我执和法执，之后熏习成有关我执和法执的种子，构成未来依他起相的生起。

“二等起集，谓业烦恼。”等起集，指能够生起业之因，详指业和烦恼生起的种子。由此种子的现行，形成

业力和烦恼。由于有业和烦恼，才会构成有情的生死流转，才有杂染世界的出现。

“三未离系集，谓未离障真如。”未离系集，没有离开系缚的因，指未离障真如。真如没有离开烦恼的状态，叫未离系集。

这三种，习气集指遍计所执，等起集是依他起，未离系集指圆成实。

“灭谛三者。一自性灭，谓自性不生故。”灭谛就是涅槃，是解脱烦恼、生死之后所证得的，也有三种。自性灭，谓自性不生，也就是说遍计所执的自体现象根本就不存在，有如龟毛兔角，从来就不曾生起过，所以叫自性灭。

“二二取灭，谓所取、能取二不生故。”二取灭先有后无，指依他起自性。它与遍计所执的区别在于，遍计所执根本没有，且从来不曾有过。而依他起是有，虚妄现象宛然存在，不是没有。但通过修持戒定慧，把虚妄分别的二取断除，妄相自然就没有了。

“三本性灭，谓垢寂二，即择灭及真如。”本性灭指本性寂灭。寂灭不是没有，是把我执、法执，也就是烦恼障和所知障断除之后，进入一种寂静、安详、平稳的状态。垢即烦恼垢，寂即寂灭、真如之理，由智慧而证

择灭真如。

“道谛三者。”道是修道，道谛即为八正道，是修学佛法非常重要的途径。道谛有三种，“一遍知道”，指遍计所执相，我们需要明白它是这么一回事，故名遍知道。“二永断道”，指依他起相，是虚妄的二取相及由此所生的二障，需要正确认识并断除，故名永断道。“三证得道”，指圆成实相，这是应当证得的，故名证得道。

“应知此中于遍计所执唯有遍知，于依他起有遍知及永断，于圆成实有遍知及证得，故依此三建立道谛。”遍计所执属于遍知道，只要了解它就行了，因为它根本不存在，所以也不存在断或除这回事。依他起性，既要知道它，同时也要断除它。至于圆成实性，不仅要知道它，而且还要证得它。遍计所执没什么好证，因为它根本就没有。依他起也不要证得，因为它是染污的，清除它还来不及。而圆成实是诸法真实相，必须证得。

四谛法门同样包含着三性。学佛的人必须以三性去观察四谛法门，了解什么情况下属于依他起，什么情况下属于遍计所执，什么情况下属于圆成实。以三性观察四谛，自然就清楚明白了。



## 甲六、粗细真实

粗细真实，谓世俗胜义谛。云何此依根本真实？

颂曰：

应知世俗谛，差别有三种。

谓假行显了，如次依本三。

胜义谛亦三，谓义得正行。

依本一无变，无倒二圆实。

论曰：世俗谛有三种，一假世俗，二行世俗，三显了世俗，此三世俗如其次第依三根本真实建立。胜义谛亦三种，一义胜义谓真如，胜智之境名胜义故；二得胜义谓涅槃，此是胜果亦义利故；三正行胜义谓圣道，以胜法为义故。此三胜义应知但依三根本中圆成实立。此圆成实总有二种，无为、有为有差别故。无为总摄真如涅槃，无变异故，名圆成实。有为总摄一切圣道，于境无倒故，亦名圆成实。

粗细真实依二谛法门来说明。二谛指世俗谛和胜义谛，世俗谛的相是粗的，因为凡夫可以感受到它的相。凡夫的感官非常粗糙，只能了解粗糙的境界。相

反,胜义谛微细难知,非凡夫所能了知,唯有圣贤才能通达。如何从三性来观察世俗谛和胜义谛呢?

“论曰:世俗谛有三种。”世俗谛有三种。

“一假世俗”,假世俗实指遍计所执相。遍计所执相不仅是世俗的,而且是假的,因为它“但有假名,却无实义”。遍计执只有假的名称,事实上却是没有的。“二行世俗”,“行”指有为法。有为法迁流变化,故称为“行”。行世俗指世俗谛的本身,即依他起相。“三显了世俗”,透过对世俗谛的正确认识所显现的真理,是圆成实性。“此三世俗如其次第依三根本真实建立。”这三种世俗谛,是依据三性的次第,即遍计执、依他起、圆成实三根本而建立。

“胜义谛亦三种”,胜义谛也有三种。

“一义胜义谓真如,胜智之境名胜义故。”义胜义,义指境界。当胜义作为一种所缘出现时,就叫作义胜义。因为真如是根本智所缘,所以叫作义胜义。

“二得胜义谓涅槃,此是胜果亦义利故。”得胜义,即得到的胜义,指涅槃。涅槃是修行所证得的殊胜结果,也是修学佛法中所能得到的最大利益。真如和涅槃是否一样呢?从本质上来说,真如和涅槃没有区别。从圣智所缘的角度来说,名叫真如;从证得的结果来

说,则叫涅槃。

“三正行胜义谓圣道,以胜法为义故。”正行即正确的行为,指圣道,也就是八正道。八正道是最殊胜的法门,所以叫作胜义。胜义包括了修行上的境行果。从能认识的角度来看,称为圣道、圣智;从圣智所缘的角度看叫真如;从结果来看就叫涅槃。

“此三胜义应知但依三根本中圆成实立。”三种胜义是根据圆成实建立起来的。也就是说,三种胜义都属于圆成实相的内容。不属于依他起相,更不属于遍计所执相。

“此圆成实总有二种,无为、有为有差别故。无为总摄真如涅槃,无变异故,名圆成实。有为总摄一切圣道,于境无倒故,亦名圆成实。”

圆成实相也有两种,包含无为法和有为法。无为这部分总摄真如涅槃,其特点是永恒不变。世间的家庭、婚姻、财产、地位都不是永恒的,唯有真如和涅槃才是永恒不变的。有为总指一切圣道,详指八正道。其特点是对于一切境界的认识没有颠倒,如实地认识诸法,如实地修行,所以有为也叫圆成实。这是从圆成实性观察二谛法门而得的真实。

## 甲七、极成真实

极成真实略有二种。一者世间极成真实，二者道理极成真实。云何此二依彼根本真实立耶？颂曰：

世极成依一，理极成依三。

论曰：若事世间共所安立，串习随入觉慧所取，一切世间同执此事是地非火色非声等，是名世间极成真实。此于根本三真实中，但依遍计所执而立。若有理义聪睿贤善能寻思者，依止三量证成道理施設建立，是名道理极成真实。此依根本三真实立。

“极成真实略有二种，一者世间极成真实，二者道理极成真实。云何此二依彼根本真实立耶？”极成真实有二种，一是世间极成真实，是世人所公认的真实；一是道理极成真实，是由逻辑建立起来的真实，或是世间哲学家、宗教家们通过逻辑思维或修行证悟而建立起来的真实。这两种真实是如何根据根本真实建立起来的呢？

“颂曰：世极成依一，理极成依三。”世间极成真实依遍计所执相建立。凡夫的认识都属于遍计所执，所

以人们认识的世界也是遍计所执的世界。道理极成真实根据三性建立,有可能是遍计所执,有可能是依他起,也有可能是圆成实。

“论曰:若事世间共所安立,串习随入觉慧所取,一切世间同执此事是地非火色非声等,是名世间极成真实。此于根本三真实中,但依遍计所执而立。”如果说某种现象为世人所公认,并且已沿袭成一种习惯观念,比如这是地而不是火,那是色而不是声,这是麦克风、茶杯、录音机、房子、人等等。大家普遍认为,人就是人,房子就是房子,绝不会认为人是房子或者人是茶杯,这就是世间极成真实。这种真实得到人们公认,所以称为世间极成真实。在三根本真实当中,它是依遍计所执建立的。

“若有理义聪睿贤善能寻思者,依止三量证成道理施設建立,是名道理极成真实。此依根本三真实立。”“有理义”说明比较理智、理性,而不是凭个人感觉或错误经验。“聪睿”即聪慧、聪明,“贤善”指世间的圣贤。圣贤有道德,有聪明才智,又善于抽象思维。道理极成真实就是根据三量的道理,通过逻辑思维或宗教体验建立起来的理论,称为道理极成真实。这种真实在三性中,或属于遍计所执,或属于依他起,或属于圆

成实。不过,对于东西方圣哲们的言论,一定要有正确的认识。他们的观点有正确的,也有错误的;有和真理相符合的,也有和真理相违背的。学佛的人必须以三法印加以抉择,依法不依人,而不能不加分析地全盘接受或否定。

## 甲八、净所行真实

净所行真实亦略有二种:一烦恼障净智所行真实,二所知障净智所行真实。云何此二依彼根本真实而立? 颂曰:

净所行有二,依一圆成实。

论曰:烦恼所知二障净智所行真实,唯依根本三真实中圆成实立,余二非此净智境故。

“净所行真实亦略有二种:一烦恼障净智所行真实,二所知障净智所行真实。云何此二依彼根本真实而立?”净所行真实,就是清净智慧所缘的真实。而前面所讲的世间极成真实和道理极成真实,则是妄识所缘的对象。净所行真实也有两种,第一是烦恼障净智所行真实,即烦恼障除净之后所显的智慧。由此智慧

所缘的真实,为烦恼障净智所行真实。第二是所知障净智所行真实,指所知障除尽之后所显的智慧。由此智慧所缘的真实,为所知障净智所行真实。两种真实是如何依据根本真实而建立的呢?

“颂曰:净所行有二,依一圆成实。”两种净所行真实,都是根据圆成实性建立起来的。

“论曰:烦恼所知二障净智所行真实,唯依根本三真实中圆成实立,馀二非此净智境故。”烦恼障和所知障二障除尽时所显现的智慧所缘的真实,唯依根本三真实中的圆成实建立起来。因为遍计所执和依他起都不属于清净智慧所缘的境界。

这两种真实,前一种属于声闻乘的真实。烦恼障除尽之后,这种智慧所行的真实就是声闻所证得的,即阿罗汉果位成就的真实。所知障净智所行真实是大菩萨及佛陀所证得的,这种真实才是最高的真实。

## 甲九、五法真实

云何应知相、名、分别、真如、正智摄在根本三真实耶? 颂曰:

名遍计所执,相分别依他,

真如及正智，圆成实所摄。

论曰：相等五事随其所应摄在根本三种真实，谓名摄在遍计所执，相及分别摄在依他，圆成实摄真如正智。

唯识宗的理论有五法三自性、八识二无我，这是唯识宗的核心理论。五法是对宇宙人生一切法的概括和归纳。这五种法中，哪些法属于遍计所执？哪些法属于依他起？哪些法又属于圆成实？

在五法中，“名”属于遍计所执的范畴，“相”和“分别”属于依他起的范畴，“真如”和“正智”属于圆成实的范畴。五法根据各自的内容摄在三种根本真实当中。“名”摄在遍计所执中，名是名称，指名言概念。桌子、房子、茶杯、录音机等名言概念，都是遍计所执的产物。因为有了遍计所执，所以凡夫众生才会对事物施設种种的名称有所认识。“相”和“分别”摄在依他起性中，相是缘起事物的体相，包括色法和心法。心法、色法的存在都有它们的体相。分别指有情的认识活动，也就是心法的作用。心法的特点就是分别。“真如”和“正智”摄在圆成实。相等五法随其所对应，各各摄受于三种根本真实，具体如上所述。



## 甲十、差别真实

差别真实略有七种：一流转真实，二实相真实，三唯识真实，四安立真实，五邪行真实，六清净真实，七正行真实。云何应知此七真实，依三根本真实立耶？颂曰：

流转与安立，邪行依初二。

实相唯识净，正行依后一。

论曰：流转等七随其所应，摄在根本三种真实，谓彼流转安立邪行，依根本中遍计所执及依他起，实相唯识清净正行，依根本中圆成实立。

差别真实一共有七种，七真实又称为七真如。其他许多论典中也讲到七种真如，如《解深密经》、《瑜伽师地论》、《显扬胜教论》等。七真如并不是说真如只有七种，而是说在七种状态下所显的真实。比如说麦克风真实、录音机真实、桌子真实、报纸真实等，真实是一样的。认识到从麦克风上所显现的真实就叫麦克风真实；认识到从报纸上显现的真实就叫报纸真实；从桌子上所显现的真实就叫桌子真实；从录音机上所显现的

真实就叫录音机真实。所有这些说明一个什么道理呢？说明真实无所不在。

《庄子·知北游》里有这么一个故事，有位老先生问庄子：“道在哪里？”庄子说：“道在瓦砾。”“何其下也！”道是很崇高的，怎么会在这些卑劣的东西当中呢？接着再问，庄子答说：“道在蝼蚁。”“何其下也！”怎么越说越下等了呢？于是又问，庄子答说：“道在屎溺。”那么，道究竟在哪里？“无所不在”。所以，《解深密经》中讲胜义谛有四个特点，其中一个特点就是“遍一切一味相”，说明胜义遍一切处，而且一味平等。

“论曰：流转等七随其所应，摄在根本三种真实，谓彼流转安立邪行，依根本中遍计所执及依他起，实相唯识清净正行，依根本中圆成实立。”流转等七种真实根据各自的内容分别摄在三种根本真实中。七种真实如何依三性建立？七种真实与三性的关系又是怎样的？论中告诉我们：流转真实、安立真实和邪行真实根据遍计所执和依他起而建立；实相真实、唯识真实、清净真实和正行真实根据圆成实建立起来。兹将七种真实简单地介绍如下：

一、流转真实，指有为法。有为法具有迁流、变化的特征。有为法流转的实性，叫作流转真实。

二、安立真实,指四谛法门中苦谛。苦有三苦、八苦无量诸苦,苦的真实性即是安立真实。

三、邪行真实,指四谛法门中的集谛。它是烦恼和业的一种行为,所以叫作邪行。邪行的实性就叫作邪行真实。

以上三种真实依根本真实中的遍计所执和依他起而建立,属于遍计所执和依他起的范畴。当然,这是从遍计执和依他起的现象方面说,而不是从本质上说,从本质上说应该属于圆成实性。

四、实相真实,我执、我所执破除之后所显示的真实相,称为实相真实。

五、唯识真实,指唯识性,即唯识的实性为唯识真实。

六、清净真实,指四谛法门中灭谛,即涅槃的真实性。

七、正行真实,指四谛法门中的道谛,即八正道的真实性。

以上四种真实依根本真实中圆成实性安立起来。这是七种真实与三性的关系。

## 甲十一、善巧真实

### 乙一、十种我见

善巧真实，谓为对治十我见故说有十种。云何于蕴等起十我见耶？颂曰：

于蕴等我见，执一因受者，

作者自在转，增上义及常。

杂染清净依，观缚解者性。

论曰：于蕴等十法起十种我见：一执一性，二执因性，三执受者性，四执作者性，五执自在转性，六执增上义性，七执常性，八执染净所依性，九执观行者性，十执缚解者性。为除此见修十善巧。

“善巧真实，谓为对治十我见故说有十种。”善巧真实共有十种。这十种真实是为了对治有情在十种状态下所产生的我见。

“云何于蕴等起十我见耶？”凡夫众生于蕴、处、界、四谛等十法状态下怎么产生十种我见呢？如何正确认识五蕴、十二入、十八界、十二因缘、四谛等？论中通过

对蕴等十种善巧真实的解释来破斥有情在十种状态下所产生的我见和我执,从而正确认识五蕴、十二人、十八界、十二因缘、四谛等。

“颂曰:于蕴等我见,执一因受者,作者自在转,增上义及常。杂染清净依,观缚解者性。”对五蕴等法执著的具体内容是什么?即执著有一、因、受者、作者、自在转、增上义、常、杂染清净依、观、缚解者等十种性。以下作详细介绍。

“论曰:于蕴等十法起十种我见。”在蕴等十法中,在五蕴、十二人、十八界等产生十种我见。此十种我见为:一、执一性,二、执因性,三、执受者性,四、执作者性,五、执自在转性,六、执增上义性,七、执常性,八、执杂染净所依性,九、执观行者性,十、执缚解者性。本论通过分析蕴等十法,对世间凡夫及外道的十种我见一一进行破斥。

云何十种善巧真实依三根本真实建立?以蕴等十无不摄在三种根本自性中故。如何摄在三自性中?颂曰:

此所执分别,法性义在彼。

论曰:此蕴等十各有三义。且色蕴中有三义者:一

所执义色，谓色之遍计所执性；二分别义色，谓色之依他起性，此中分别以为色故；三法性义色，谓色之圆成实性。如色蕴中有此三义，受等四蕴界等九法各有三义随应当知。如是蕴等由三义别，无不摄入彼三性中，是故当知十善巧真实皆依根本三真实而立。

“云何十种善巧真实依三根本真实建立？以蕴等十无不摄在三种根本自性中故。如何摄在三自性中？”此十种善巧真实是如何依三根本真实建立的呢？蕴等十法无不摄在三种自性中，十法中任何一法都没有离开三性。

“颂曰：此所执分别，法性义在彼。”因为此十种善巧真实的所执、分别和法性的含义都包含在三根本真实中。

“此蕴等十各有三义。”五蕴、十二处、十八界、十二因缘、四谛等十种法相，每种都具备此三义。对世界的每一法都可以从三性去考察，也可以说，在一切法中都包含着三性。

“且色蕴中有三义者：一所执义色，谓色之遍计所执性；二分别义色，谓色之依他起性，此中分别以为色故；三法性义色，谓色之圆成实性。”五蕴指色、受、想、

行、识。下面阐述色蕴中具备的三性。

所执义色：这是有情所执著的一种色法。比如看到的桌子就认为是实在的桌子；看到房子就认为是实在的房子。所有一切现象、事物，介入我们错误认识之后所显现的境界就成为所执义色，属于遍计所执的范畴。

分别义色：指色的本身，“谓色之依他起性，此中分别以为色故。”因为一切色都是识的显现。根据唯识的理论，主张万法唯识，一切色法都没有离开心识，一切色法都是以识作为它的体。分别义色指色的本身，即依他起性。

法性义色：指色的真实相，是空性，即圆成实性。

任何一种色、任何一种物质现象都具备以上三个层面。第一个层面是遍计所执，即凡夫介入认识后所见到的境界。第二个层面指物质现象的本身，也就是依他起性。最后一个层面是物质现象的实质，即物质的真实相，指圆成实性。

“如色蕴中有此三义，受等四蕴界等九法各有三义随应当知。”色蕴中包含了三性，受、想、行、识四蕴中也具备三性。而界等九法，即十二处、十八界、十二因缘、四谛等其余九法，每种法同样可以用三性来考察，

每种法都具有三性。根据对色的三义的认识,可以认识到一切法都能用三性去认识。

“如是蕴等由三义别,无不摄入彼三性中,是故当知十善巧真实皆依根本三真实而立。”与色蕴中包含着三性一样,受、想、行、识等四蕴,及十二处、十八界、十二因缘、四谛等九法无不包含在三性中。若想正确认识十种善巧真实,应该通过三性来观察。如果能够用三性来观察,就可以正确认识宇宙人生的一切。

## 乙二、蕴善巧

如是虽说为欲对治十种我见故修蕴等善巧,而未说此蕴等别义。且初蕴义云何应知? 颂曰:

非一及总略,分段义名蕴。

论曰:应知蕴义略有三种:一非一义,如契经言,诸所有色等若过去若未来若现在若内若外若粗若细若劣若胜若远若近。二总略义,如契经言,如是一切略为一聚。三分段义,如契经言,说名色蕴等,各别安立色等相故。由斯聚义蕴义得成,又见世间聚义名蕴。

“如是虽说为欲对治十种我见故修蕴等善巧,而未说此蕴等别义。”为了对治十种我见,并且正确认识这



十种善巧,所以说蕴等十种善巧,但并没有说明十种善巧真实各自的含义和具体内容。

“且初蕴义云何应知?”首先说明蕴善巧真实到底是什么意思呢?

“论曰:应知蕴义略有三种:一非一义,如契经言,诸所有色等若过去若未来若现在若内若外若粗若细若劣若胜若远若近。”应当知道蕴的含义有三种。第一非一义,即不是单一的某种东西。蕴的内涵并不是指单一的东西。如佛经中说,色法包含的范围很广泛:有过去的色法,未来的色法,现在的色法;有色身以内的色法,色身以外的色法;有识所缘的比较明显、比较粗糙的物质对象,及比较微细的对象如极微、原子等;有质量好的,也有质量不好的等;不论是远处的还是近处的,所有的物质现象通称为“色蕴”。受蕴则包括所有的感受:痛苦、忧愁、欢喜、快乐,还有非苦非乐,这些感受各各不同,总名为受蕴。色非一色,受非一受,所以说非一义。

“二总略义,如契经言,如是一切略为一聚。”第二总略义。把所有的色法综合在一起,简单归纳为一种,就叫总略义。如契经中说,一切色蕴所包含的内容很广,物质现象很多,譬如桌子、房子、录音机、茶杯、人,

乃至山河大地,宇宙间所有的一切物质现象,把它们总的归纳起来就称为色蕴。

“三分段义,如契经言,说名色蕴等,各别安立色等相故。”分段即分为一段一段。佛教把世间万法按各自的特质分门别类,归纳出不同的种类。如物质性的统统叫色蕴,感受性的统统称为受蕴。按照不同的特色,还分为想蕴、行蕴、识蕴等。

“由斯聚义蕴义得成,又见世间聚义名蕴。”蕴是什么意思呢?蕴就是聚集义,把不同的东西聚集在一起,就称为“蕴”。所以蕴不是单一的,它包括的内容多种多样。虽说蕴只有五种,称为“五蕴”,可它已经把宇宙人生的种种现象,从物质现象到精神现象,统统包揽无遗。世间没有一种法在五蕴之外,因为世间一切现象虽然很多,但不外乎物质现象和精神现象。物质现象包括在色蕴的范围之内,精神现象则包括在受、想、行、识四种范围之内。

解释五蕴的意义是什么呢?用三性观察五蕴的意义又是什么呢?前面所说的十种我见,是因为有情众生在不了解五蕴的情况下所起的我见。我见所表现出来的特质是什么?是执一性。有情把自己的生命体执为恒常的、不变的、单一的自我。五蕴所要告诉我们的

就是,有情的生命体由众多的因缘和合而成,而不是单一的。世间并没有一个恒常不变的自我,能够认识到这个道理之后,就能破除我见。所以五蕴的善巧意义就在于破除我见,破除执一性。

### 乙三、界善巧

已说蕴义,界义云何? 颂曰:

能所取彼取,种子义名界。

论曰:能取种子义,谓眼等六内界。所取种子义,谓色等六外界。彼取种子义,谓眼识等六识界。

界的内容包括六根、六尘、六识。六根是能取,六尘是所取,六识是彼取。能取指能够认识的六根,所认识的是六尘,能对六根、六尘进行总分别的是六识。

“种子义名界”。界是种子的意思,种子就是因,是十八界生起之因。所谓十八界,是把宇宙人生的一切现象分为十八种类型。其实,在佛教经典中,界还有其他的解释方法。如《俱舍论》说,界是种族义。本论中所说的界是种子的意思,也就是因义,十八界就是十八种法生起之因。

“论曰:能取种子义,谓眼等六内界。”能取的种子

指眼等六内界，即六根。“所取种子义，谓色等六外界。”所取的种子，指色等六外界，也就是指六尘。“彼取种子义，谓眼识等六识界。”彼取的种子，指眼识等六识。宇宙间的一切法不外乎十八界，也就是不外乎六根、六尘、六识。六根属于生理方面，六尘属于物理方面，六识属于心理方面。宇宙间的一切法虽然很多，但不外乎生理、物理、心理三方面，所以，宇宙间的一切法也不外乎十八界。

十八界是怎么产生的呢？每一法的产生都有它们生起的种子。六根有六根的种子，六尘有六尘的种子，六识有六识的种子。这些种子依因待缘，生起现行，才能产生十八界的现象。如果不了解缘起的道理，就会执著有因性，认为宇宙间有第一因。什么是第一因？基督教、伊斯兰教，还有印度的婆罗门教等，都认为宇宙中有一个主宰神，能创造并主宰世界。西方哲学史上，唯心论者以心为第一因，唯物论者以物质为第一因。古今中外宗教家所说的宇宙间唯一的主宰神和哲学家所认为的世界的本原，就是第一因。但佛法认为世界是缘起的，缘生缘灭，其中并没有第一因。

了解十八界的道理主要是为了破除第一因。佛法与哲学之区别也在这里。大学里有些教授们研究佛

法,往往用哲学的概念将佛法套上什么主观唯心主义、客观唯心主义等。其实这是错误的,因为佛法根本不讲第一因。主观唯心主义的心,必须是固定不变的心;唯物主义的物质,必须是固定不变的物质。但佛法不认为有这样一个固定不变的心,也不认为有一个固定不变的物质,可以作为万物生起之因。佛法从缘起论来看问题,不论是物质现象,还是精神现象,都是缘起的。唯识所说的八识也是缘起的。所以,十八界的意义在于破除执因性。

#### 乙四、处善巧

已说界义,处义云何? 颂曰:

能受所了境,用门义名处。

论曰:此中能受受用门义,谓六内处。若所了境受用门义,是六外处。

十二处的内容是六根和六尘。六根是能受,能受用六尘境界。眼睛以色为食,看到好看的颜色就感觉赏心悦目,看了又想看。耳朵以音声为食,听到悦耳的声音就感到身心舒畅,听了还想听。听着那美妙的旋律心里就舒服,连身体也健康了,似乎好听的声音营养

很丰富,而难听的声音就像劣质食品,听了感到恶心。此外,鼻子享受香气;舌头享受美味;身体享受舒适的环境;意念享受思维,思考一些有益的问题,心里就会感到很高兴。相反,思考一些伤脑筋的事,就会感到难过。所以,能享受的是六根。

佛教认为一切有情皆依食而住,即有情的生存要靠食。平常人们所理解的食往往指饮食,其实佛教讲的食有四种:段食、触食、思食、识食。这就包括美衣、美食、美音声和优雅的环境,精神上的享受等。相反,不好的饮食和环境,直接影响到一个人的情绪,甚至威胁到一个人的生存。

什么叫处?处是受用门义。处指处所,是门的意思。六根是对外界开放的六个窗口,也是一个人内心与外在环境相沟通的六个渠道。六根缘六尘,然后一切精神活动由此而产生。如果少了一个门,譬如说没有眼根,那就少了眼睛的对外窗口,由眼睛所引发的一切精神活动也就不能产生了。所以人对外界的认识主要取决于六根。六根不缺,才能比较完整地认识世界。如果少了一门,就是少了一个认识的渠道,也就比别人少了一个世界。比如盲人就比常人少了色彩的世界;聋人就比常人少了音声的世界;鼻子不灵敏的人,就少了香味

的世界；没有味觉的人，永远不知道有什么东西好吃，就少了美味的世界。

“论曰：此中能受受用门义，谓六内处。若所了境受用门义，是六外处。”六根能受用外在的六尘境界，所以又称为十二处。能受用的是六内处，所了别的境界就是六外处。因为不了解十二处的道理，有情众生执著有一个恒常不变的受者在感受痛苦或快乐。事实上，并没有一个固定的受者，有情苦乐的感受，是六根面对不同的六尘随缘生起的。处善巧就是为了破除受者的这种执著。

## 乙五、缘起善巧

已说处义，缘起义云何？颂曰：

缘起义于因，果用无增减。

论曰：于因果用，若无增益及无损减，是缘起义，应知。此中增益因者，执行等有不平等因；损减因者，执彼无因。增益果者，执有我行等缘无明等生；损减果者，执无明等无行等果。增益用者，执无明等于生行等有别作用；损减用者，执无明等于生行等全无功能。若无如是三增减执，应知彼于缘起善巧。

缘起的主要内容指十二因缘。应该怎样正确地认识十二因缘？佛法告诉我们，应该对缘起的因、缘起的果、缘起的用，做到无增益执和无损减执。增益执就是增多，损减执就是减少。应如实认识事物不增不减。五个苹果就是五个。如果认为是六个，就是增益执；如果认为是四个，就是损减执。认识到五个就是五个，才是正确的、中道的看法，是与事实相符合的看法。对于十二因缘也应该这样去认识。

“论曰：于因果用，若无增益及无损减，是缘起义，应知。”如果对缘起的因、缘起的果、缘起的用，不产生增益的执著，也不产生损减的执著，就是正确地认识缘起。关于这一点，学佛的人应该知道。

“此中增益因者，执行等有不平等因。”增益就是添油加醋，本来没有，却认为有。比如，本来没有固定不变的第一性，如果执著有第一性，就是增益因。就如十二因缘中“行”的生起，并没有一个独存的主宰者在产生作用，而是因缘和合的。如果执著有个实在的主宰者，就属于增益因。这是一种不平等的因，也是一种错误的因。

“损减因者，执彼无因。”损减因，就是执著没有因，一切都是偶然的。正确的认识必须远离两边。执著有



真实不变的自我和上帝,或哲学家所说的能生万物的第一因,都属于增益因。而像某些唯物论者那样,认为一切都是偶然的,就属于损减因。

“增益果者,执有我行等缘无明等生。”增益果就是多出来的结果。诸法无我,但有情执著有一实在的我,从无明生起。其实,无明缘行,这是一种缘起的过程。

“损减果者,执无明等无行等果。”损减果,执著无明等没有行等果。无明缘行,因果的规律如此。如果认为无明没有行等结果,不会生起行等,那就是损减果。

“增益用者,执无明等于生行等有别作用。”假如执著无明生行之外还有其他的作用,就属于增益执。

“损减用者,执无明等于生行等全无功能。”如果执著无明等不能产生行的功能,就属于损减执。

“若无如是三增减执,应知彼于缘起善巧。”对十二缘起,从无明生行,行缘识,识缘名色,名色缘六入,乃至生缘老死,能够离开增益执和损减执这两种状态,就可以正确认识缘起的道理。反之,就不能正确认识世界,会认为有一个创造世界的能作者。但缘起法告诉我们,世界是缘起的,并没有一个作者。所以,如实认识缘起主要在于破除“执作者”性。

## 乙六、处非处善巧

已说缘起义，处非处义云何？颂曰：

于非爱爱净，俱生及胜主。

得行不自在，是处非处义。

论曰：处非处义略由七种不得自在，应知其相：一于非爱不得自在，谓由恶行虽无爱欲而堕恶趣；二于可爱不得自在，谓由妙行虽无爱欲而升善趣；三于清净不得自在，谓不断五盖不修七觉支，决定不能作苦边际；四于俱生不得自在，谓一世界无二如来、二转轮王俱时出现；五于胜主不得自在，谓女不作转轮王等；六于证得不得自在，谓女不证独觉无上正等菩提；七于现行不得自在，谓见谛者必不现行害生等事，诸异生类容可现行。《多界经》中广说此等，应随决了是处非处。

所谓“处非处”，是说世界上任何事物都有能与不能的两个方面。举例来说，水具有湿性，可以清洗肮脏的东西。火具有暖性，可以烤熟生的食物。水可以把面粉糅在一起，但水没有热能，不能把生面团煮熟。而火可以煮熟生的食物，但不能把面粉糅在一起。可见，每件事物都有它能的一面和不能的一面，叫作“处非

处义”。

“论曰：处非处义略由七种不得自在，应知其相。”处非处义简单地说有七种不得自在。首先应该知道处非处的意义是怎么回事，它主要在于破除我执，破除“上帝”的无所不能。佛法告诉我们，任何一种事物都有能与不能的两面，并没有一种事物能够代替一切。

“一于非爱不得自在，谓由恶行虽无爱欲而堕恶趣。”一是对自己不喜欢的东西不能自在。譬如我们对自己不喜欢的人或事，心里希望远离它，但在很多情况下偏偏远离不了，所谓“不是冤家不碰头”。你不喜欢的人偏偏同住一个房间，床铺挨着床铺，真是难受！同样，我们也不想堕落到三恶道去，但假如不相信因果，坏事干尽，不想去也得去。这就是“于非爱不得自在”。

“二于可爱不得自在，谓由妙行虽无爱欲而升善趣。”二是对于可爱的东西不能自在。这可以从两方面去理解：一是对可爱的东西，一般人都希望能得到它、占有它，事实上多半不能随心所欲，所以说“于可爱不得自在”。二是“谓由妙行虽无爱欲而升善趣”，善趣指人天道，行五戒十善必感人天乘果报。不论你喜欢或不喜欢，种了善因自然就得善果。这是客观的因果规律，不以个人意志为转移。

“三于清净不得自在,谓不断五盖不修七觉支,决定不能作苦边际。”三是“于清净不得自在”。我们希望清净,希望没有烦恼。事实上没那么简单,并不是想没烦恼就没烦恼。想没有烦恼,烦恼可能更多。所以说,假如一个人不断五盖,也就是不断睡眠、掉悔、贪欲、瞋恚、疑法五种烦恼,不修七种觉支,绝对没办法断除烦恼,绝对不能断除生死痛苦。

“四于俱生不得自在,谓一世界无二如来、二转轮王俱时出现。”什么叫俱生呢?就是在一个世界中不能同时有两位如来出世。想有两位如来同时出世,是办不到的。因为众生的福报没那么大,所以一个世界里不仅不可能出现两个如来,甚至不可能同时出现两个转轮圣王。这就是“于俱生不得自在”。

“五于胜主不得自在,谓女不作转轮王等。”转轮圣王是古印度理想的君主,以仁义治国,当他出现的时候,四方诸侯臣服,天下大治。转轮圣王必须是男身,女身无法当转轮圣王,这叫“于胜主不得自在”。

“六于证得不得自在,谓女不证独觉无上正等菩提。”第六是“于证得不得自在”。女身不能证得独觉及无上正等菩提,也就是说,不能以女身成佛。《法华经》中有龙女成佛的故事,不过龙女在成佛的刹那,已经转

女成男了。所以女众不证独觉,不证无上正等菩提,但还可以证得阿罗汉果。

“七于现行不得自在,谓见谛者必不现行害生等事。”初果的圣人和初地以上的菩萨,想让他干坏事也干不成的。因为见谛的圣人深信因果,对众生有着同体大悲,宁捨生命也不会去干伤害众生的事。“诸异生类容可现行。《多界经》中广说此等,应随决了是处非处。”相反,所有的异生,即地前的菩萨及初果以前的凡夫众生才可能出现这种情况。在《多界经》中关于这种道理说得很多。

处非处善巧主要破除什么呢?主要破除“执自在”性。印度的外道认为,大自在天想干什么就干什么,像“上帝”一样无所不能。佛陀可不是全能的,还有七能三不能之类。《指月录》中说,佛陀有三种不能。所以说“于处非处不得自在”。科学、哲学、佛学等,都不是万能的。科学有科学解决的领域,佛学有佛学解决的领域。不能用佛学代替科学,也不能用科学代替佛学。所以,世间任何事物都有能与不能的两个方面。

## 乙七、根善巧

如是已说处非处义,根义云何? 颂曰:

根于取住续,用二净增上。

论曰:二十二根依于六事增上义立:谓于取境眼等六根有增上义;命根于住一期相续有增上义;男女二根于续家族有增上义;于能受用善恶业果乐等五根有增上义;于世间净信等五根有增上义;于出世净未知等根有增上义。

“根”是增上义,具体内容为二十二根。《俱舍论·根品》专门阐述了二十二根。在一期生命流转还灭的过程中,有二十二种增上的力量。因为有这二十二种增上缘,一个人才能成就人生中的许多事。

“论曰:二十二根依于六事增上义立。”二十二根主要根据六事增上所建立。

“谓于取境眼等六根有增上义。”第一,六根对于所认识的六尘境界有增上义。因为有了眼、耳、鼻、舌、身、意六根,人们才能认识色、声、香、味、触、法。假如没有六根,人们就无法认识六尘境界。

“命根于住一期相续有增上义。”第二,命根对于一期生命的延续有增上的作用。有了命根,有情才得以生存并一直延续下来直到死亡。假如没有命根,就呜呼哀哉了,自然谈不上生命的延续。所以,有命根生命

才得以延续。

“男女二根于续家族有增上义。”第三,男女二根对传宗接代有增上的作用。

“于能受用善恶业果乐等五根有增上义。”第四,五受根对于受用善恶业的果报有增上作用。有情所造的善业或不善业,将来会感得的苦、乐、忧、喜、捨五种结果,这五种感受是建立在人们招感果报基础上的。人类假如没有痛苦或快乐的感觉,没有欢喜或忧愁的感觉,那么众生干好事或干坏事都无所谓,反正痛苦或快乐的结果都同样没有感受。

“于世间净信等五根有增上义。”第五,对有情世间的净化,信等五根具有增上作用。信等五根为信根、进根、念根、定根、慧根。

“于出世净未知等根有增上义。”第六,已知根、未知根、具知根等三无漏根,对于出世解脱及断烦恼具有增上作用。

说二十二根的目的,就是为了破除宿命论。有情在不了解二十二根的情况下,总觉得冥冥之中有种力量在推动和左右自己的行为,在决定自己的命运。二十二根则揭示了人生的一切并非由某种永恒不变的主体在支配,人类命运的改造,完全把握在自己的手中。

## 乙八、世善巧

已说根义，世义云何？颂曰：

因果已未用，是世义应知。

论曰：应知因果已未受用随其所应三世义别。谓于因果俱已受用是过去义，若于因果俱未受用是未来义，若已受用因未已受用果是现在义。

世，就是三世。世间从时间上来说有过去、现在、未来三世。如何区别过去、现在、未来呢？这并不容易。比如说现在，现在还没说完就过去了；我们说未来，未来还没说完就变成现在了。所以时间就是这样交替飞逝，逝者如斯，像流水一样流呀、流呀，流过去了。那么到底如何区分三世因果呢？

“论曰：应知因果已未受用随其所应三世义别。”根据因果的规律，是以感果还是未感果来区分三世。

“谓于因果俱已受用是过去义。”若因果都已经发生过，比如从开学典礼的准备到典礼结束，典礼的整个过程都已完成，那就属于过去。

“若于因果俱未受用是未来义。”若因和果都没有发生，那就属于未来。



“若已受用因未已受用果是现在义。”若因已经种下,但结果还没有产生或正在发生展开的过程,则属于现在。

如果一个人不了解三世因果的变化,就会执著有一个“常”,认为世间是永恒不变的。而佛教告诉我们,世间一切事物的因果都在变化过程中,不是永恒不变的。

## 乙九、谛善巧

已说世义,谛义云何? 颂曰:

受及受资粮,彼所因诸行。

二寂灭对治,是谛义应知。

论曰:应知谛者即四圣谛。一苦圣谛,谓一切受及受资粮,契经中说诸所有受皆是苦故,受资粮者谓顺受法;二集圣谛,谓即彼苦所因诸行;三灭圣谛,谓前二种究竟寂灭;四道圣谛,谓即苦集能对治道。

“论曰:应知谛者即四圣谛。”谛,即四圣谛,也就是四种真实,显示了世间与出世间的真实因果。四谛是佛法的大纲,整个佛法的理论不外乎四谛。

“一苦圣谛,谓一切受及受资粮,契经中说诸所有

受皆是苦故，受资粮者谓顺受法。”苦谛的内容，包括一切受及受资粮。由此我们可以知道，佛教所说的受不仅仅是苦受，还有乐受、喜受、忧受、捨受。不管是哪种受，从它们的本质上来说都是苦的。所谓“受资粮”，就是和受相关的异熟果报。譬如人的色身、感情、思想等，这些都是受资粮。因为有了这些受资粮，我们才有能力感受苦乐。

“二集圣谛，谓即彼苦所因诸行。”所谓集谛，即招感痛苦的原因，也就是烦恼、业等。

“三灭圣谛，谓前二种究竟寂灭。”所谓灭谛，是消除痛苦与烦恼之后，所证得的涅槃。

“四道圣谛，谓即苦集能对治道。”所谓道谛，即能对治“苦、集”的途径，也就是八正道。

如果不了解四谛法门，人们将会执著染净所依性，认为染净法的生起，有一种外在的特殊力量在决定。其实，染净法的生起也是因缘，也是缘起的。了解四谛法门之后，就能破除执染净所依性。

## 乙十、乘善巧

已说谛义，乘义云何？颂曰：

由功德过失，及无分别智。

依他自出离，是乘义应知。

论曰：应知乘者，谓即三乘，此中如应显示其义。若从他闻涅槃功德、生死过失而起此智，由斯智故得出离者，是声闻乘。不从他闻涅槃功德、生死过失自起此智，由斯智故得出离者，是独觉乘。若自然起无分别智，由斯智故得出离者，名无上乘。

乘指三乘、五乘或一乘。乘是运载之义，从凡夫到修行成佛，整个修行过程所运用的方法，就叫作“乘”。就像旅客必须乘坐汽车、火车或飞机、轮船才能到达目的地一样。同样，学佛修行也要依止某一种法门，或是人天乘，或是声闻乘，或是菩萨乘，修行的人才能成就。依止人天乘的法门，就能成就人天乘的果位；依止声闻乘的法门，就能成就声闻乘的果位；依止菩萨乘的法门，就能成就菩萨乘的果位。这就是乘的内涵。

“论曰：应知乘者，谓即三乘，此中如应显示其义。”乘就是三乘，即声闻、缘觉、菩萨。它们的内容是什么？它们的含义是什么？

“若从他闻涅槃功德、生死过失而起此智，由斯智故得出离者，是声闻乘。”首先说声闻乘。声闻人听闻四谛教法，然后发起修行解脱生死。更具体一点说，声

闻人是“从他闻”，从佛陀或佛弟子处听闻涅槃的功德、生死的过失，然后产生厌离生死、寻求解脱的认识和智慧。因为有这样一种智慧，自然会厌离这个世界，寻求出离。学佛的人如果缺乏出离心，那么对世间的衣食住行、名闻利养、荣辱得失等等，都会贪著不捨。贪的东西特别多，烦恼也就特别多，所以要有出离心。在修学佛法过程中以出离心为基础，然后根据四谛法门去修行，就属于“声闻乘”。

“不从他闻涅槃功德、生死过失自起此智，由斯智故得出离者，是独觉乘。”独觉也叫缘觉，和声闻乘不同的是，缘觉的特点是“不从他闻”。佛陀出世也好，不出世也好，独觉能独自觉悟人生的真理。一般来说，缘觉都是在佛陀不出世的时候出世，通常所说的辟支佛就属于独觉。独觉乘的圣人，看到花开花落、云卷云舒，看到生老病死、悲欢离合、成住坏空，自然就会对世间产生厌离，不再贪著世间，自然就能产生对无常的认识和智慧，所以是“不从他闻”。当他认识到无常的时候，也能意识到涅槃寂静是好，生死缠缚是不好，自然就能看到涅槃的功德和生死的过失。由这种智慧而得到出离的人就是“独觉乘”。

“若自然起无分别智，由斯智故得出离者，名无上

乘。”无上乘指佛乘或菩萨乘。如何区分大小乘呢？通常是看你的发心，即发的是出离心还是菩提心。如果发的是出离心，那就是声闻乘；如果发的是菩提心，那就是无上乘。本论则以为，自然生起无分别智，不必通过渐次观行，这种人就属于无上乘，属于大乘。这是从根机上来说的，如果从发心或结果上，就不是这样区分了。比如从结果看，声闻乘证的果位是解脱身，而佛陀证的是法身。

说“乘善巧”真实的意义是为了破“执观行者”性。从乘善巧来看，三乘行者是因为根机及所修法门的不同而成就不同圣果。这就能破除“执观行者”的毛病，即在修行中少有所得就觉得自己如何了不起。

## 乙十一、有为无为善巧

已说乘义，云何有为无为法义？颂曰：

有为无为义，谓若假若因，

若相若寂静，若彼所观义。

论曰：应知此中假谓名等；因谓种子所摄藏识；相谓器、身，并受用具，及转识摄意、取、思惟。意谓恒时思量性识，取谓前五识，取现境故，思惟即是第六意识，以能分别一切境故。如是若假若因若相及相应法，总

名有为。若寂静者，谓所证灭及能证道，能寂静故。彼所观义谓即真如，是寂静道所缘境故。如是所说若诸寂静若所观义，总名无为。应知此中缘蕴等十义所起正知，名蕴等善巧。

这个颂解释有为和无为的特点，有为和无为各自包含的意义。兹简单介绍如下：

### 丙一、有为法的特点：

“论曰：应知此中假谓名等。”有为法的第一个特点是假。《中论》说：“因缘所生法，我说即是空。亦名为假名，亦是中道义。”有为法的存在是虚妄不实的，从它的名称到现象都不是真的，都是不实在的。

“因谓种子所摄藏识。”有为法的第二个特点是因，因指万法产生的因缘。有为法的产生及有为法的特点是有因有果、有因有缘。因是种子所摄的藏识，指第八阿赖耶识。阿赖耶识作为宇宙人生万法生起的因，尤其重要的是它所含藏的种子。种子包括名言种子和异熟种子两种。无为法是否也属于因缘所生法呢？不是。如果无为法是因缘所生，那么就应该有生有灭。如果有生有灭，那么无为法和有为法又有什么区别呢？

中观所说的无为法没有离开缘起，并不是说无为法就是缘起。

“相谓器、身、并受用具，及转识摄意、取、思惟。意谓恒时思量性识，取谓前五识，取现境故，思惟即是第六意识，以能分别一切境故。”有为法的第三个特点是相。相是体相，这里指有为法的体相。有为法的体相包括三方面的内容。一是器，就是器界，包括山河大地等。器界能够盛东西，如地球就像最庞大的器界一样，能够装载山河大地和众多生灵。二是身，指有情的根身，也就是浮尘根和净色根。三是受用具，指根身受用的器具。如住房、家具、电器等，都属于受用具。还有人所受用的一切，如眼睛所能看到的、耳朵所能听到的、鼻子所能闻到的、舌头所能尝到的、身体所能接触到的等，也都是受用具。

此外还有转识，也就是前七识。转是转起，以第八识为因而生起前七识，所以叫转识。转识还有另一层含义，就是转达、传送。第八识的种子传送到外界，把外界的东西转到第八识，所以叫转识。转识有三义：

1. 意，“意谓恒时思量性识。”恒时思量性识指第七识。第七识是“恒审思量我相随”。在八个识当中，第七识的活动基本上没有间断，所以人在作梦时还有

自我意识。在修行的意义上说,转变第七识非常重要,因为整个修行的关键是破除我执,我执的根源就是第七识。

2. 取,“取前五识,取现境故。”取指前五识。前五识在三量中属于现量,在三境中属于性境,取眼前的境界。所以说“性境现量通三性”。

3. 思惟,“思惟即是第六意识,以能分别一切境故。”思惟指第六意识。第六识的特点是善于思惟,具有“三性三量通三境”的三种分别,能够分别一切境界。

“如是若假若因若相及相应法,总名有为。”像以上所说的若假、若因、若相,就是一切有为法的体相。除此之外,跟八识心王相应的心所法,即《百法明门论》中的前四位:心法、心所法、色法和心不相应行法,都是属于有为法。

## 丙二、无为法的特点:

“若寂静者,谓所证灭及能证道,能寂静故。”无为法的第一个特点是寂静。平常说,无人吵闹的地方,或住在山里不受尘嚣的干扰,就是寂静。事实上这并不是真正的寂静,因为在你的内心还存在躁动不安的因素。佛教以为只有涅槃及通往涅槃的智慧,才是真正



的寂静。这就是“所证灭”的“能证道”。

有的人认为“灭”就是什么也没有了,说到涅槃就担心断灭。一个人不修行时,执著有我,这是常见;而修行时又耽心断灭,这是断见。原因是“灰身泯智”不能正确理解。“灰身泯智”之后,生命的个体是否存在?又是以什么形式出现?涅槃是不是什么都没有了?这个人是否将在世上消失?有的人很担心这些问题。学佛法要有正思惟,要想对佛法有深刻的认识,把佛法变成自己的智慧,必须靠如理思惟。但思惟不是瞎想,而是在正法、正见的基础上,在闻熏经教的基础上去思惟,不是关起门来胡思乱想。这样的胡思乱想是掉举,而不是正思惟。所以胡思乱想很可怕,越想越烦恼。除了佛法之外,把思想变得越简单越好。平常不要乱想,要思考就思考佛法的问题。久而久之,就会越来越单纯,越来越有智慧。

单纯是人生幸福的一个十分关键的因素。人和动物哪个过得好?不能一概而论。从物质生活的环境来说,当然是人过得好,否则就不说“人身难得”了。当然也有一些动物过得很好,生活在自然的环境中,尽情享受大自然的给予。而从精神上的痛苦来说,人恐怕要比动物严重。因为人有复杂的思想,人的很多烦恼不

是从肉体带来的,而是从思想上产生的,是人自己想出来的。比如有钱的人,吃的、穿的、住的,样样都有,坐在房间里胡思乱想,一天可以想出很多烦恼来,动物可能没有这个本事。但动物不可取的地方是愚痴,而成佛却要有发达的思惟作为基础。

“彼所观义谓即真如,是寂静道所缘境故。”无为法的第二个特点就是“彼所观义”。彼所观义是圣道所证得的境界,即真如。从这里我们可以发现:真如从所缘的角度来说,它是境界;从证得的结果来说,它叫涅槃。涅槃和真如不是两个东西。真如是属于无分别智所缘的境界。

“如是所说若诸寂静若所观义,总名无为。”以上所说的寂静和所缘的真如境,没有烦恼,这种无分别的智慧,总称无为。无为就是无生灭、无造作;有为是有生灭,有造作。观有为、无为是为了破除执缚解者性。

“应知此中缘蕴等十义所起正知,名蕴等善巧。”前面已说五蕴、十二处等十法,对这十种法认识、了解了,就称为“十种善巧”。“善”就是知道、认识、了解;“巧”不仅是知道,而且非常熟悉,所谓熟能生巧。善巧,就是能够灵活运用,不死搬教条。同时,还指对某种事干得特别好。比如对电脑掌握得无比熟练,就是对电脑

很善巧；对早晚两堂功课很熟悉，念得特别好，就是对功课善巧。

## 甲十二、结 说

真实总义略有二种，谓即能显、所显真实。能显真实谓即最初三种根本，能显余故。所显真实谓后九种，是初根本所显示故。所显九者：一离增上慢所显真实；二对治颠倒所显真实；三声闻乘出离所显真实；四无上乘出离所显真实，由粗能成熟细能解脱故；五能伏他论所显真实，依喻道理降伏他故；六显了大乘所显真实；七入一切种所知所显真实；八显不虚妄真如所显真实；九入我执事，一切秘密所显真实。

“真实总义略有二种，谓即能显、所显真实。”《真实品》的内容，可以简单归纳为两种，即能显的真实和所显的真实。

“能显真实谓即最初三种根本，能显余故。”能显真实指十种真实中的第一种——根本真实，也就是三性。为什么将三性称为能显真实呢？因为“能显余故”。其他一切真实都必须透过三性来说明，必须透过三性才

能得以显现。

“所显真实谓后九种，是初根本所显示故。”所显真实指的是后面九种。后面九种真实都属于三根本真实所显示，都是透过三根本真实才得以显现，所以称为所显真实。

“所显九者：一离增上慢所显真实。”第一种所显真实，是离增上慢所显真实，指的是相真实。对三性的认识要离开增益和损减两边，也就是要离增上慢。

“二对治颠倒所显真实。”第二种所显真实，是对治颠倒所显真实，即无颠倒真实。把颠倒对治了，也就是无颠倒了。

“三声闻乘出离所显真实。”第三种所显真实，是声闻乘出离所显真实，即因果真实。它的具体内容是四谛法门，声闻乘的出离主要是透过对四谛因果的认识所显现的。

“四无上乘出离所显真实，由粗能成熟细能解脱故。”第四种所显真实，是无上乘出离所显真实，指粗细真实。它的具体内容指二谛。二谛是大乘佛教的重要思想，大乘的修习必须通过二谛法门，世俗谛能成熟有情，胜义谛能解脱有情。

“五能伏他论所显真实，依喻道理降伏他故。”第五

种所显真实,是能伏他论所显真实,指极成真实。极成真实的特点是能伏他论。明白了世间极成真实尤其明白了道理极成真实之后,才能成立佛法的理论及驳斥世间的邪说。也就是说,佛法理论的成立或驳斥世间的邪论,都要通过道理极成真实,通过逻辑,根据依和喻的道理来降伏他说。

“六显了大乘所显真实。”第六种所显真实,是显了大乘所显真实,指净所行真实。这是大乘菩萨修行所证得的。

“七入一切种所知所显真实。”第七种所显真实,是入一切种所知所显真实,指五法真实,也就是摄受真实。摄受指五法,包括一切法。要成就一切智慧,就要知道世、出世间的一切知识。所以《瑜伽师地论》告诉我们,菩萨要从五明处学,要入一切种所知,对宇宙间的一切都要了解。

“八显不虚妄真如所显真实。”第八种所显真实,是显不虚妄真如所显真实,指差别真实。具体内容是七种真如。真如不是虚妄的,能够让有情在一切处、一切境、一切对象的情况下,认识真如,证得真如。

“九入我执事,一切秘密所显真实。”第九种所显真实,是入我执事一切秘密所显真实,指的是善巧真实。

善巧真实就是通过对五蕴、十二处、十八界、十二因缘等十种法的正确了解和认识,破除我见、我执,然后证得真实。

《辨真实品》到这里就结束了。《瑜伽师地论》中有一品叫作《真实义品》,讲得非常好,将来如果想进一步学习唯识,可以作为参考。

## 辨修对治品第四

《辨真实品》已经讲完,现在讨论的是《辨修对治品》,进入实践的阶段。如果把《辨中边论》按境行果的次序来划分,那么前面所讲的《辨相品》、《辨障品》、《辨真实品》的内容属于境;《辨修对治品》、《辨修分位品》属于行;《辨得果品》属于果。所以,本论的内容包括境、行、果三个方面。

大乘菩萨道的修行,通常是讲六度、十度,而本论却重点阐述三十七道品。大家都知道,三十七道品是解脱道的主要修行内容,正因为如此,在盛行大乘的中国一直未能引起足够的重视。本论把它提出来,作为契入空性及破除烦恼的修习法门,值得我们加以关注。这也说明,三十七道品对于大乘佛法的修行也同样重要,同样不容忽视。

三十七道品:即四念住、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道。本品共以十四颂来说明。

## 甲一、四念住

此中先应说修念住。颂曰：

以粗重爱因，我事无迷故。

为入四圣谛，修念住应知。

论曰：粗重由身而得显了，故观察此入苦圣谛。身以有粗重诸行为相故，以诸粗重即行苦性，由此圣观有漏皆苦。诸有漏受说为爱因，故观察此入集圣谛。心是我执所依缘事，故观察此入灭圣谛，怖我断灭由斯离故。观察法故，于染净法远离愚迷入道圣谛。是故为入四圣谛理，最初说修四念住观。

四念住的内容是身、受、心、法，即观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。四念住很重要，佛陀入灭时对弟子的遗教就是依四念住而住。现在将四念住的内容简单介绍如下：

第一念住，观身不净。“论曰：粗重由身而得显了，故观察此入苦圣谛。身以有粗重诸行为相故，以诸粗重即行苦性，由此圣观有漏皆苦。”凡夫的色身具有粗重的特征。粗重是相对轻安而言，粗重是粗糙、烦躁、



束缚,轻安是寂静、安详、自在。粗重就是不调柔,通常说的四大不调,吃多了不舒服,吃少了也不舒服;天热了不舒服,天冷了也不舒服;闲了不舒服,累了也不舒服等等。总之,这些都属于不调柔,属于粗重的表现。一个人活得不自在,觉得痛苦,其中很大一部分来自于身体,这是一般人比较容易感觉得到的。尤其是病人,很容易感觉得到。不生病还好,一生病就痛苦不堪,觉得身体真是一个负担,甚至于宁愿没有这个身体。老子说“吾所以有大患者,为吾有身”,佛教说“身为苦本”,都认为身体是反应我们人生痛苦的重要渠道。通过对身体的观察就知道身体的痛苦,知道身体的不自在,知道身体的不调柔,所以说粗重由身而得显了。由此可以知道人生的苦是怎么回事。

色身的粗重也通过“行苦”来体现。行,是迁流不息。所以,身体的痛苦,不仅病苦是无常所带来的痛苦,死亡、衰老的痛苦,也是无常所带来的痛苦。用这种智慧观察有漏皆苦,意义非常深刻。《阿含经》中处处说到“无常故苦”,无常为什么会成为苦呢?无常对佛菩萨来说不成为苦,为什么对有情众生来说会成为苦呢?其中很大的原因就是有漏皆苦,因为有烦恼,所以无常才变成苦。假如没有烦恼,无常不是很好吗?

春夏秋冬,花开花落,云卷云舒,潮涨潮落,这一切有什么不好呢?心情好的时候,“若无闲事挂心头,便是人间好时节”。如果心事重重,对着风花雪月又能有什么快乐?只能引起心中的忧愁。看到月亮就想流泪,还有什么快乐可言?所以感情不要太丰富,简单一点,淡泊一点。没事时多多念佛,去不去西方极乐世界是另一回事。

第二念住,观受是苦。“诸有漏受说为爱因,故观察此入集圣谛。”受是一种感受,如苦受、乐受、捨受、忧受、喜受等,一般来说就这五种受。通常,每个人都喜欢快乐的感觉,而不喜欢痛苦、忧愁的感觉。然而佛法告诉我们,不管是快乐或是痛苦,所有感受的实质都是痛苦的。佛法讲的三苦就是建立在三受的基础上。因苦受产生苦苦,因乐受产生坏苦,因捨受产生行苦。所以,一切有漏的受都是痛苦的。执著于某种感觉就是痛苦的根源,喜欢抽烟的人,执著于吸烟的那种感觉,没有烟吸的时候就难受了。执著于住所的环境,出去一段时间就老想着回来,这时痛苦就来了。如果是男女之间的感情,执著起来,那种痛苦就更大了。所以,有漏受是痛苦的根源。十二因缘中,因为受而产生爱、取、有。第一面的感觉很好,然后就不知不觉地爱上

了。爱就是依恋，恋恋不舍、流连忘返，都是爱的表现。而贪著受就会产生爱，然后就是爱、取、有、生、老死，永无休止。通过观察有漏受为爱生起的因，就能帮助我们认识集谛的真理。

第三念住，观心无常。“心是我执所依缘事，故观察此入灭圣谛，怖我断灭由斯离故。”心是我执生起的依托。基督教执著的灵魂，印度教执著的神我，都是建立在心的基础上。通过观心来正确认识心性，从“见”和“爱”两种状态中解脱出来，从而证入灭谛。“见”是错误认识，错误知见；“爱”是种种烦恼，种种欲望。从“见”和“爱”解脱出来，就可以进入灭圣谛，从而证得涅槃。一个人能够正确认识心性时，就不必担心将来修行会落入断灭了。

第四念住，观法无我。“观察法故，于染净法远离愚迷人道圣谛。”如实、正确观察一切法，观察染法和净法，并远离愚痴和迷惑。观察一切法的缘起性、因果性、无常性、唯识性、空性、无所得性。能对一切法正确观察，从而证入道圣谛。

“是故为人四圣谛理，最初说修四念住观。”所以，要想悟入四谛，证得四谛，就要先修四念住。

## 甲二、四 正 断

已说修念住，当说修正断。颂曰：

已遍知障治，一切种差别。

为远离修集，勤修四正断。

论曰：前修念住已能遍知一切障治品类差别，今为远离所治障法，及为修集能对治道，于四正断精勤修习，如说已生恶不善法为令断故，乃至广说。

四种正断所要断除的，就是邪恶、不善之法。四正断也叫四正勤，勤是精进修行，努力断恶修善。“论曰：前修念住已能遍知一切障治品类差别。”前面所说的四念住，已能够正确知道所治障的差别，即身受心法所起的常、乐、我、净四倒，及能治的四谛理。

“今为远离所治障法，及为修集能对治道，于四正断精勤修习。”现在为了能真正远离所要对治的障碍，达到所要成就的圣道，就必须对四正断精勤地修习。佛教所讲的精进有独特的内涵，即止恶行善，并不是说勤奋地干任何事都可以称为精进，止恶行善的行为才叫精进。如果不是这样的行为，尽管是很卖力地去做，

也不属于精进。那么,精进的具体内容是什么呢?

“如说已生恶不善法为令断故,乃至广说。”四正断指的是什么?一、已生恶不善法令断:对已经生起的恶不善法,通过持戒的力量将其断除,名律仪断。二、未生恶不善法令不生:尚未生起的不善法虽没什么可断,但不可掉以轻心,因为生命中潜在种种恶的因素,一不小心就会产生作用,所以必须谨慎防护,这是为了断而断,名断断。三、未生一切善法令生:善法虽未生起,但应该努力修习,不断策心、持心,使善法生起,名修断。四、已生善法令增长:生起的善法能否永远延续下去呢?未必。因为生命中不善法的力量还很大,所以在修习善法的过程中,要不断防护其心,决不放逸,使善法得到增长,名防护断。由此可见,四正断的内容可以精简成四个字:止恶行善,乃至广说——“诸恶莫作,众善奉行。”

### 甲三、四 神 足

已说修正断,当说修神足。颂曰:

依住堪能性,为一切事成。

灭除五过失,勤修八断行。

论曰：依前所修离集精进，心便安住有所堪能，为胜事成修四神足，是诸所欲胜事因故。住谓心住，此即等持，故次正断说四神足。此堪能性，谓能灭除五种过失，修八断行。

四神足即是欲、勤、心、观，这四法是成就三摩地的方便。通过欲、勤、心、观的修行就能成就三摩地。所以，四神足的内容，实际上就是修定的内容。在三十七道品中，四念住属于慧的内容，通过智慧的观照，观身、受、心、法，远离常、乐、我、净；四正勤属于戒的内容；四神足属于定的内容，戒、定、慧三足鼎立，缺一不可。

“论曰：依前所修离集精进，心便安住有所堪能，为胜事成修四神足，是诸所欲胜事因故。”依四正勤修行，才有能力修定。有了定，才能成就一切功德。从佛法来讲，三乘圣果的所有功德都建立在禅定的基础上。离开了禅定，一切功德都不能产生。那么，怎么样成就禅定呢？先灭除五种过失，然后再勤修八种断行。

“住谓心住此即等持，故次正断说四神足。”心住在怎么样的状态中呢？心住在等持的状态中。所谓等持，等就是平等，使心念进入一种高度平衡的状态。这样的心态要远离两种情况，一是昏沉，二是掉举。如果

心能远离昏沉、掉举，便能安住在平稳、平衡的状态之中。所以在修断恶修善的四正断之后，必须修四神足。

“此堪能性，谓能灭除五种过失，修八断行。”在持戒的基础上，灭除五种过失，修八种断行，才能成就四神足。

何者名为五种过失？颂曰：

懈怠忘圣言，及昏沉、掉举。

不作行作行，是五失应知。

论曰：应知此中昏沉、掉举合为一失，若为除灭昏沉、掉举，不作加行，或已灭除昏沉、掉举，复作加行，俱为过失。

五种过失指懈怠、忘圣言、昏沉掉举、不作行、作行。第一是懈怠；第二是忘圣言；第三将昏沉、掉举合为一种；第四是不作行；第五是作行。这五种过失是我们应该知道的，在修禅定的过程中，必须摆脱这五种心理状态。

“论曰：应知此中昏沉掉举合为一失。”颂中将昏沉、掉举合为一种过失。昏沉、掉举是心态中两种极端的状况，昏沉使心暗昧，处在昏沉迷糊的状态中。掉举

刚好相反,心很浮躁,想东想西,浮想联翩,想尽办法也无法使心平静一下。平常说思想特别活跃,这就是掉举。掉是无法入定,举是高高举起。浮躁就是一种掉举的表现,现在的社会是浮躁的社会,所以现在的人缺乏定力。一般人的心态,不是昏沉就是掉举。禅定要远离这两种状态,使内心保持一种平静,保持一种清明。所以,修禅定要多念佛、多诵经,慢慢地培养定力。

“若为除灭昏沉掉举,不作加行,或已灭除昏沉掉举,复作加行,俱为过失。”这里举不作行和作行。打坐时要保持正念,在高旻寺的禅堂打坐,班首师父有时就会喊:“正——念——提——起——”为什么呢?原因是有些人进入昏沉状态,几乎要睡着了,有些人进入掉举的状态而浮想联翩。在这种状态之下,需要作行,应该作行。所以班首师父就喊一声“正念提起”,提醒大家将正念提起。如果为了灭除昏沉、掉举而不作加行的话,是不对的。

还有一种情况,如果已经灭除了昏沉和掉举,内心住在平等寂静,已进入清清明明、绵绵密密之时,这是非常好的一种状态。这时放松,就很容易进入定的状态。在这种状态中,如果还作加行,还在念头上做功夫,观照力太强,反而又会落入掉举,反而不能入定。



所以，打坐时要弄清楚什么时候该不作行，什么时候该作行。否则不该作行的时候作，或者该作行的时候不作行，“俱为过失”，都属于过失的范畴。

为除此五修八断行。云何安立彼行相耶？颂曰：

为断除懈怠，修欲勤信安。

即所依能依，及所因能果。

为除修四失，修念智思捨，

记言觉沉掉，伏行灭等流。

论曰：为灭懈怠修四断行，一欲二正勤三信四轻安，如次应知即所依等。所依谓欲，勤所依故。能依谓勤，依欲起故。所因谓信，是所依欲生起近因，若信受彼便希望故。能果谓安，是能依勤近所生果，勤精进者得胜定故。为欲对治后四过失如数修修四种断行，一念二正知三思四捨，如次应知即记言等。记言谓念，能不忘境记圣言故。觉沉掉者谓即正知，由念记言，便能随觉昏沉掉举二过失故。伏行谓思，由能随觉沉、掉失已，为欲伏除发起加行。灭等流者，谓彼沉、掉既断灭已，心便住捨平等而流。

“为除此五修八断行。云何安立彼行相耶？”为了

除去这五种过失,所以要修八种断行。如何安立八种行相呢?用哪种法门对治哪种障碍呢?

“颂曰:为断除懈怠,修欲勤信安。即所依能依,及所因能果。为除馀四失,修念智思捨,记言觉沉掉,伏行灭等流。”为了断除懈怠(五种过失中的第一种),必须修欲、勤、信、安四种法门;而断除其余四种过失,应该修念、智、思、捨。

“论曰:为灭懈怠修四断行,一欲二正勤三信四轻安,如次应知即所依等。”懈怠大家肯定都知道,因为每个人都有懈怠、懒惰的时候。为了灭除懈怠,必须修四种断行,第一种就是欲。欲是一种希求,对禅定有强烈的需求和愿望,觉得禅定非常重要。如果没有这种心理需求,感觉它是可有可无的,肯定不会精进地修禅定。第二种是正勤,正勤就是精进,是直接对治懈怠的。第三种是信,对禅定的修行要深信不疑,这样修起来才有动力。如果半信半疑,可能就不会去修。第四种是轻安,修禅定有了些许进度,尝到一点甜头,修起来才有干劲。如果整天枯坐蒲团,坐得腰酸背痛,昏沉掉举,一点享受不到禅悦的滋味,久而久之,自然会退失坐禅的心。所以,必要的甜头也是需要的,这甜头就是轻安。轻安生起之后,你会觉得世间除了轻安之外,

再也没有别的快乐了。如此法喜充满,就会自觉地去坐了。

“如次应知即所依等。”在灭除懈怠的过程中,欲、勤、信、轻安四种法门又具有相互的关系,不是决然无关的。它们的关系又是怎样的呢?

“所谓谓欲,勤所依故。能依谓勤,依欲起故。”四种法门中,“欲”是需求,是修禅定的动力,有了需求之后,才会努力地去修行。所以这种需求很重要,此为所依。能依指的是“勤”,即精进,因为精进是依止这种需求而产生的。

“所因谓信,是所依欲生起近因,若信受彼便希望故。”信又是需求生起的所依,属于欲的所因。因为有信仰之后,才会生起希望。因为信仰禅定法门,所以希望得到禅定。如果不信仰禅定,不觉得修禅定有什么好处,不相信禅定会带来利益,对禅定能产生希望吗?肯定不会。

“能果谓安,是能依勤近所生果,勤精进者得胜定故。”最终能成就的结果就是安。安指轻安,属于能依的勤——精进所产生的结果。只有勤行精进才能得定,所以打坐必须精进。有句话叫作“久坐有禅”,坐的时间长了,就会有禅的。当然,正确的方法也很重要,

否则只是枯坐，时间越长可能还越痛苦，甚至着了魔，那就很麻烦。

“为欲对治后四过失如数修馀四种断行，一念二正知三思四捨，如次应知即记言等。”前面讲的四种是专门对治懈怠的。在修行的过程中，懈怠是很难对付的问题，需要四个法门才对治得了。为了对治五种过失的后四种，还要修其他四种行：一念；二正知；三思；四捨。这四种就是前面所说的记圣言、觉沉掉、伏行、灭等流。

“记言谓念，能不忘境记圣言故。”记言是记住某种经教的文字及义理。因为有记的前提，才会产生念。如果记不住，早就忘念了。所以，正念的前提就是牢记。念佛为什么要拿着一串念珠？那就是提醒你，一看到念珠就知道自己在干什么。如果没有念珠，很容易念到别的地方去。“阿弥陀佛、阿弥陀佛”地念到后来，可能变成了“青菜萝卜、青菜萝卜”。记住了才不会忘失，所以修禅定的前提就是要念。有了正念，才能得正定。

“觉沉掉者谓即正知，由念记言，便能随觉昏沉、掉举二过失故。”觉是能够觉悟沉和掉，知道自己已经进入昏沉的状态，或知道自己已经进入掉举的状态，并能

从昏沉或掉举的状态中摆脱出来。在正念的前提下就能产生正知,从而保持智慧的观照和清明的心境,否则很可能处于昏沉或掉举的状态中。正念当前,就能从昏沉、掉举两种过失中摆脱出来,使心念处在正知的状态中。禅宗的修行,非常重视正知的力量。禅宗虽似不重视戒律,但对心念的要求非常严格。平常人一天中的很多时间都处在不自觉的状态中,而禅宗祖师们却时刻都能保持清清明明的心境。

“伏行谓思,由能随觉沉、掉失已,为欲伏除发起加行。”伏行指思,当处在昏沉、掉举的状态时,必须提起正念、起心观照。

“灭等流者,谓彼沉,掉既断灭已,心便住捨平等而流。”当摆脱昏沉和掉举两种状态之后,心念应当住于平等状态中,不必作意观照。永嘉禅师有偈曰“恰恰用心时,恰恰无心用。无心恰恰用,常用恰恰无”,非常恰当地说明了这个道理。用心的时候,却是无心;无心的时候,又在用心,但又不是起心动念地加功用行。如果起心动念去加功用行,观照力太强反而不容易寂静,不容易入定,所以说要不作行。

## 甲四、五 根

已说修神足,当说修五根。所修五根云何安立?

颂曰:

已种顺解脱,复修五增上。

谓欲行不忘,不散乱思择。

论曰:由四神足心有堪能顺解脱分善根满已,复应修习五种增上:一欲增上;二加行增上;三不忘境增上;四不散乱增上;五思择增上。此五如次第即信等五根。

“已说修神足,当说修五根。所修五根云何安立?”在整个修证过程中,四念住、四正勤、四神足属于顺解脱分,种下的是解脱之因,离见道还比较远。而五根、五力属于顺抉择分。五根是怎么样安立的?根有增上的力量,这五种法门是进入见道的增上力量,所以叫五根。

“颂曰:已种顺解脱,复修五增上。谓欲行不忘,不散乱思择。”前面已经介绍了顺解脱分,进一步修五种增上。第一是欲,第二是行,第三是不忘,第四是不散,第五是思择。也就是信、进、念、定、慧。

“论曰：由四神足心有堪能顺解脱分善根满已，复应修习五种增上。”由修四神足成就胜三摩地为所依止，植下深厚的解脱之因，对三宝、四谛的如实之理深信不疑。为能契入空性，获得空性慧，当修五根。

“一欲增上。”欲增上指信根，即对三宝、四谛之理生起强烈的希求。因为由信而产生的希求，是信根的作用，成就了信根。“二加行增上。”加行增上指精进根，为通达三宝四谛的如实理，勇猛精进，成就精进根。“三不忘境增上。”不忘境增上指念根，通过不懈努力，依正见获得正念，成就念根。“四不散乱增上。”不散乱增上指定根，由正念相续成就定。定是心一境性，是不散乱，因而成就定根。“五思择增上。”思择增上指慧根。慧是正确地抉择，由定而引发慧，依慧抉择如实之理，成就慧根。

信、进、念、定、慧五种，于出世间法的生起具有增上作用，因而叫五根。

## 甲五、五 力

已说修五根，当说修五力。何者五力？次第云何？

颂曰：

即损障名力，因果立次第。

论曰：即前所说信等五根有胜势用复说为力，谓能伏灭不信障等，亦不为彼所陵杂故。此五次第依因果立，以依前因引后果故。谓若决定信有因果，为得此果发勤精进，勤精进已便住正念，住正念已心则得定，心得定已能如实知，既如实知无事不办，故此次第依因果立。

五根和五力，从内容上来看是一样的，五力也是信、进、念、定、慧。但为什么一个叫五根，一个叫五力？主要从作用的不同来安立的。五根从增上的意义来说，五力从能降伏并对治烦恼的角度来说。五力所显示的五种力量特别强大，所以是“即损障名力”。“因果次第立”，五力先后排序根据因果的次第而建立。

“论曰：即前所说信等五根有胜势用复说为力，谓能伏灭不信障等，亦不为彼所陵杂故。”五根具有增上的作用，从它特殊的力量和殊胜的势力这个角度来说，又可以叫作力。五力具有降伏和灭除不信障等的功用。信力能对治不信，精进能对治懈怠，念能对治昏沉、掉举，定能对治散乱，慧能对治愚痴。五力能对治五种障碍，不被五障所左右。



“此五次第依因果立，以依前因引后果故。”信、进、念、定、慧根据因果的关系建立起来，由前面的因能引发后面的果。

“谓若决定信有因果，为得此果发勤精进，勤精进已便住正念，住正念已心则得定，心得定已能如实知，既如实知无事不办，故此次第依因果立。”五力建立的因果顺序为：信、进、念、定、慧。当决定信三宝、四谛之理，解脱、涅槃之道；于是发起精进；精进之后，才能安住在正念中；如果长时安住在正念之中，久而久之，自然就能得定；由定而引发智慧；智慧开发了，才能如实知；有了如实知的智慧之后，才能无事不办。所以，成就智慧的作用是世上最大的。由前因引后果，五力的顺序就是这样建立的。

如前所说顺解脱分既圆满已复修五根，何位修习顺抉择分为五根位五力位耶？颂曰：

顺抉择二二，在五根五力。

论曰：顺抉择分中暖、顶二种在五根位，忍、世第一法在五力位。

五根位和五力位属于顺抉择分。抉择，是空性慧

的作用,在见道位生起。顺抉择分是指与见道相应的修行,在加行位。顺抉择分在五根五力部分,其内容是“二二”。这是什么意思呢?所谓顺抉择分,在修行过程中属于加行位,包括暖、顶、忍、世第一共四个步骤。暖、顶是两种,忍、世第一又是两种。所以说顺抉择分由两部分组成,称为“二二”。

“论曰:顺抉择分中暖、顶二种在五根位,忍、世第一法在五力位。”顺抉择分有四个位置,前二就是暖位和顶位。从唯识的角度来看,它们修行的内容主要是修四种寻思,思考名、义、自性、差别。名是名称,义是名称所包含的内涵。比如说到桌子时,必然包括桌子的名称和实体两个部分,一是名,一是实。当对名和实进行思辨分别时,又会产生两种状态,就是自性和差别。说到桌子,觉得桌子实实在在,就是对桌子产生的自性执著;说到桌子时,分辨桌子好看不好看,质量好不好,喜欢不喜欢,就是对桌子产生差别执著。

凡夫时时刻刻处在遍计所执的状态,对世间的一切事物的名和实所产生执著,都是错误的。所以修学佛法之后,要用佛法的智慧来观照世间一切名和实,通过寻思,把以往对事物造成的认识,用佛法的观点重新思考。名到底是什么?是不是像众生所执著的那样,

有个实实在在的“名”？有好听或难听的真实区别？同样，对实体的事物也要进行一番考查，是不是像大家所想象的那样，这个桌子就是实在而永恒不变的？是不是桌子在客观上就存在好看或者难看？对这些问题进行反复思考，就是四寻思。

四种寻思的修行，主要在暖位和顶位。在胜三摩地的基础上修四寻思，就能证到暖位和顶位。当我们通过对名、义、自性、差别思考之后，获得如实的智慧，便叫如实智，这四种如实智的成就，主要在忍和世第一位。所以，在忍和世第一位的时候，就能成就四种世间上最高的智慧，对事物的认识接近于正确。虽然这时候根本智还没有产生，但是它的影子已经出来了，马上就要产生了。这就是说，在暖、顶、忍、世第一位，通过修五根五力、起四寻思、四如智所产生的结果，能契入空性。

## 甲六、七 觉 支

已说修五力，当说修觉支。所修觉支，云何安立？

颂云：

觉支略有五，谓所依自性，

出离并利益,及三无染支。

论曰:此支助觉故名觉支,由此觉支位在见道。广有七种略为五支,一觉所依支谓念;二觉自性支谓择法;三觉出离支谓精进;四觉利益支谓喜;五觉无染支,此复三种,谓安定捨。何故复说无染为三,颂曰:

由因缘所依,自性义差别。

故轻安定捨,说为无染支。

论曰:轻安即是无染因缘,粗重为因,生诸杂染,轻安是彼近对治故,所依谓定,自性即捨,故此无染义别有三。

七觉支,觉是抉择义,指无漏慧。前面通过资粮位、加行位的努力,终于成就了无漏慧。从修行的整个过程来说,这是在见道位。因为最初成就无漏慧,所以称为觉支。七觉支是以择法觉支为主体,其余的念觉支、精进觉支、喜觉支、轻安觉支、定觉支、捨觉支,都是伴随择法觉支生起,是觉的支分,所以叫觉支。

“颂云:觉支略有五,谓所依自性,出离并利益,及三无染支。”觉支虽然有七种,但可以把它简单地分为所依、自性、出离、利益、三无染五个部分。“论曰:此支助觉故名觉支,由此觉支位在见道。”七觉支中,除了

择法觉支,其余六支都是与择法觉支共同产生作用,所以叫觉支。七觉支的修行是在见道位。

“一觉所依支谓念。”觉所依支是念,这里的念不是五根、五力中的念,而是无漏的正念。依无漏正念而引发无漏慧。

“二觉自性支谓择法。”觉自性是指觉的自体,即空性慧的自体。空性慧的自体是择法。择法即见道的见,由此契入空性、成就解脱。

“三觉出离支谓精进。”觉出离支指精进。依空性慧发起精进,不断克服凡夫心。因为空性慧具有出离凡夫心的功用,能够帮助我们克服二执、二障。

“四觉利益支谓喜。”觉利益支指喜觉支。觉能带来什么利益呢?就是法喜。我们的身心总是充满烦躁不安的痛苦,而空性慧能对治凡夫身心的逼恼,体验证得空性的法喜。

“五觉无染支,此复三种,谓安定捨。”觉无染支有三种:轻安、定、捨。“何故复说无染为三,颂曰:由因缘所依,自性义差别。故轻安定捨,说为无染支。”为什么说无染支有三种?

“论曰:轻安即是无染因缘,粗重为因,生诸杂染,轻安是彼近对治故。”轻安是产生无染的因缘。若没有

轻安，人们就会生起种种杂染、烦恼、痛苦、造种种业。有了轻安之后，就能远离粗重，身心安详，自然没有杂染生起。

“所依谓定，自性即捨，故此无染义别有三。”轻安依止定才能生起，定的自体是捨，而捨是一种平衡状态。所以，轻安、定、捨是伴随空性慧生起的心理作用，是摆脱杂染心理的作用。假如没有轻安、定和捨，就会产生种种烦恼、造种种业。反过来说，有轻安、定和捨，就不会被杂染所染污。

## 甲七、八 正道

说修觉支已，当说修道支。所修道支云何安立？

颂曰：

分别及诲示，令他信有三；

对治障亦三，故道支成八。

论曰：于修道位建立道支，故此道支广八略四。一分别支，谓正见，此虽是世间而出世后得，由能分别见道位中自所证故。二诲示他支，谓正思惟、正语一分，等起发言诲示他故。三令他信支，此有三种，谓正语、正业、正命。四对治障支，亦有三种，谓正精进、正念、

正定。由此道支略四广八。

“说修觉支已，当说修道支。”八正道是趣向解脱的不二中道，佛法的一切修行都没有离开八正道。八正道的修行，在这里指修道位的过程。严格地说，真正的修行是在见道之后，即大乘地上菩萨和小乘初果以上的圣人才真正知道怎样修行。

“所修道支云何安立？颂曰：分别及诲示，令他信有三；对治障亦三，故道支成八。”所修的八正道是如何安立的？八正道分为这么几部分内容：一分别，二诲示，三令他信有三种，四对治也有三种，合起来正好八支。所以，八正道也是在修行过程中，根据它所应对治的障碍及所能证得的真理，就不同功用而建立起来的。

“论曰：于修道位建立道支，故此道支广八略四。”在修道位的过程中建立道支。八正道详细说是八种，简单归纳为以下四种：

“一分别支，谓正见，此虽是世间而出世后得，由能分别见道位中自所证故。”第一分别支。分别支指正见，正见有世间的，也有出世间的。学佛修行首先要树立世间正见，但是究竟证得正见是出世后得。这种正见仍属于出世间的解脱知见。因为所要证的见道属于

出世的内容。由于正见在见道位，所以它是无分别智亲证的真理、亲证的真如。

“二诲示他支，谓正思惟、正语一分，等起发言诲示他故。”第二诲示他支。诲示是为他说法，要将佛法转化为世间任何一个人所能接受的方式，就有必要通过思考并借助语言来表达。在见道的基础上，运用后得智，用语言去教导他人。

“三令他信支，此有三种，谓正语、正业、正命。”第三令他信支，令他人信仰、信受你所说的佛法 and 悟到的真理，包含正语、正业、正命三种。正语是以正确的语言来度化有情，正语的内涵包括真实和利他两个方面，远离妄语、两舌、恶口、绮语。正业指清净的、正当、远离不善的身口意三业。正命就是选择正当的生活方式，不能不择手段地追名逐利。有了正语、正业、正命之后，世上的人才会信仰你，才能信受你所说的佛法。

“四对治障支，亦有三种，谓正精进、正念、正定。”第四对治障支，指正精进、正念、正定三种。八正道中，能对治障碍的就是此对治障支。精进对治懈怠，正念对治邪念，正定对治掉举、散乱。

八正道简单说就这四类，详细说又分为以下八种：



何缘后二各分为三？颂曰：

表见、戒、远离，令他深信受；

对治本随惑，及自在障故。

论曰：正语等三如次表已见、戒、远离令他信受。谓由正语论议决择，令他信知已有胜慧；由正业故、不作邪业，令他信知已有净戒；由正命故，应量应时、如法乞求衣钵等物，令他信已有胜远离。正精进等三如次，对治本、随二烦恼及自在障。此所对治略有三种：一根本烦恼，谓修所断；二随烦恼，谓昏沉掉举；三自在障，谓障所引胜品功德。此中正精进别能对治初，为对治彼勤修道故。正念别能对治第二，系念安住止等相中，远离昏沉及掉举故。正定别能对治第三，依胜静虑速能引发诸神通等胜功德故。

“何缘后二各分为三？颂曰：表见、戒、远离，令他深信受；对治本随惑，及自在障故。”为什么后两支每支都包括三种呢？信他支里，主要表示见、戒、远离，如果这几个方面做好了就能令他信受。对治障支能对治根本烦恼、随烦恼及自在障烦恼。

“论曰：正语等三如次表已，见、戒、远离令他信受。谓由正语论议决择，令他信知已有胜慧。”正语、正业、

正命表示在见、戒、远离三方面的成就和具足，能使他人信受。因为一个人具足正语后，在说话或发表议论时，别人才会相信你有真实的智慧，所说的不是弄虚作假，而能真正利益他人。反之，没有智慧和正见，也就没有正语，所说的往往是无益之语甚至邪语。

“由正业故，不作邪业，令他信知已有净戒。”有了正业之后，就不会造作邪业，身口意三业都能如法如律，都能按佛陀制订的戒律去做。这样信众才会相信你具足戒律，具足清净的梵行。

“由正命故，应量应时，如法乞求衣钵等物，令他信已有胜远离。”只有具足正命，也就是正当的谋生手段，信众才会信受。比如出家人如法如律地乞食或接受供养而不起贪心，信众才会相信你对名利都看淡了。否则，又做生意，又赶经忏，只要能赚钱什么都干。这样信众就不会相信你，觉得这个出家人比在家人更贪婪，更不会恭敬你。所以，正语、正业、正命是一个出家人在信徒中建立威信的重要方式。

“正精进等三如次，对治本、随二烦恼及自在障，此所对治略有三种：一根本烦恼，谓修所断；二随烦恼，谓昏沉掉举；三自在障，谓障所引胜品功德。”正精进等三种属于对治障这一支的内容。所对治的“本”，

也就是根本烦恼；而“随”则是随烦恼和自在障。正精进等三种所要对治的就这三种。第一是根本烦恼，如《百法明门论》中所讲的贪、瞋、痴、慢、疑等就是根本烦恼。第二是随烦恼，如昏沉、掉举之类。第三是自在障，修行是要成就自在的，如果能够成就神通和智慧，就可以很自在。但如果有障碍，不能成就神通和智慧，也就不能成就自在。所以，自在障就是影响自在的一种障碍。

“此中正精进别能对治初，为对治彼勤修道故。”在这三种之中，正精进能对治第一种根本烦恼。为了对治根本烦恼，必须精进地修道。

“正念别能对治第二，系念安住止等相中，远离昏沉及掉举故。”第二种正念能对治昏沉、掉举等随烦恼。时时系念，时时提起并保持正念，让正念安住在止的状态中，就能远离昏沉和掉举。

“正定别能对治第三，依胜静虑速能引发诸神通等胜功德故。”正定主要能对治第三种自在障。因为正定能够引发神通等功德，令得神通自在。

八正道的建立，简单地说是从四个方面建立起来的，详细地说是从八种修习方式建立起来的。八正道在修学过程中的重要性，是我们必须引起重视的。

## 甲八、三乘修治差别

修治差别云何应知？颂曰：

有倒顺无倒，无倒有倒随；

无倒无倒随，是修治差别。

论曰：此修对治略有三种，一有颠倒顺无颠倒，二无颠倒有颠倒随，三无颠倒无颠倒随。如是三种修治差别，如次在异生有学无学位。

本品其实主要有两部分内容。一是修行对治的法门，为三十七道品。二是阐述凡夫、二乘、菩萨在修行及修证上的差别，也就是从凡夫、声闻至菩萨乘，三种人在修行过程中的境界差别。

“修治差别云何应知？颂曰：有倒顺无倒，无倒有倒随；无倒无倒随，是修治差别。”这一颂主要讲三种人修行的差别。有倒顺无倒——凡夫的修行；无倒有倒随——声闻有学位的修行；无倒无倒随——声闻无学位的修行。

“论曰：此修对治略有三种。一有颠倒顺无颠倒。”修治简略地说有三种不同情况。第一指凡夫异生的修

行。所谓异生，即没有见道之前的众生。见道之后就不叫凡夫异生，而称为圣贤了。有颠倒指有漏法，无颠倒则指无漏法。凡夫的修行状况是有颠倒，而圣者是无颠倒。因为凡夫在有漏的状况之下，以有漏的凡夫心顺着无漏正法修行，但仍然没有离开有漏妄识，所以叫有颠倒顺无颠倒。

“二无颠倒有颠倒随。”第二种指声闻有学位的修行。声闻前三果都属于有学位。有学位的圣贤已证得无颠倒的无漏法，但还有残馀的烦恼在，所以叫做无颠倒有颠倒随。

“三无颠倒无颠倒随。”第三种指声闻无学位的修行。无学位的圣人已彻底证得无漏的圣道，不再有丝毫的有漏颠倒妄识。整个生命体都成无漏了，所以叫无颠倒无颠倒随。

“如是三种修治差别，如次在异生有学无学位。”以上所说三种修行对治的差别，有颠倒顺无颠倒指凡夫异生位；无颠倒有颠倒随指声闻有学位；无颠倒无颠倒随指声闻无学位。

菩萨二乘所修对治有差别相，云何应知？颂曰：

菩萨所修习，由所缘作意，

证得殊胜故，与二乘差别。

论曰：声闻、独觉以自相续身等为境而修对治，菩萨通以自他相续身等为境而修对治。声闻、独觉于身等境，以无常等行相思惟而修对治；若诸菩萨于身等境，以无所得行相思惟而修对治。声闻、独觉修念住等但为身等速得离系，若诸菩萨修念住等不为身等离不离系，但为证得无住涅槃。菩萨与二乘所修对治由此三缘故而有差别。

“菩萨二乘所修对治有差别相，云可应知？颂曰：菩萨所修习，由所缘作意，证得殊胜故，与二乘差别。”本颂阐述菩萨乘与声闻、缘觉乘在修行上的差别，表现在所缘上的差别、作意上的差别、证得殊胜上的差别。从这三方面来体现菩萨与二乘修行的差别。

“论曰：声闻、独觉以自相续身等为境而修对治，菩萨通以自他相续身等为境而修对治。”第一，所缘上的差别。声闻人在修行时，是以自己的身体作为修行的对象。比如说观身是苦、观身不净，最后成就的解脱，主要也是希望自己从痛苦和烦恼中解脱出来。而菩萨的境界就不同了，不仅是以自己的身体作为所缘的对象，同时还以一切有情作为所缘的对象而修对治，广行

“无缘大慈、同体大悲”的宏愿。

“声闻、独觉于身等境,以无常等行相思惟而修对治;若诸菩萨于身等境,以无所得行相思惟而修对治。”第二,作意上的差别。声闻、独觉对生命体抱什么样的态度呢?他们的入道方式主要是观无常,通过修无常观来摆脱贪瞋痴烦恼。菩萨则是修无所得观,观一切法空,观一切法了不可得,通过这样的修行方法来解脱烦恼。所以,声闻从无常入手,菩萨从空入手,从作意上来说不一样。

“声闻、独觉修念住等但为身等速得离系,若诸菩萨修念住等不为身等离不离系,但为证得无住涅槃。”第三,证得殊胜的差别。声闻乘修四念住,目的是为了自己快速解脱烦恼,证得无馀依涅槃。菩萨同样修四念住,但不是为了自己快速解脱烦恼,证得无馀依涅槃,而是为了证得最高的无住涅槃。无馀依涅槃只求出离生死苦海,烦恼断尽,灰身灭智,不再来三界受生。无住涅槃则不住生死,不住涅槃,尽未来际利乐有情。

“菩萨与二乘所修对治由此三缘故而有差别。”菩萨与二乘所修的对治,从这三方面就可以看出两者的差别。

## 甲九、结 说

修对治总义者，谓开觉修、损减修、莹饰修、发上修、邻近修谓邻近见道故、证入修、增胜修、初位修、中位修、后位修、有上修、无上修谓所缘作意至得殊胜。

这里把前面所说的修行法门及对治差别作最后的总结。关于修对治品的思想内容，主要包括以下几个方面：

**开觉修：**指四念住，是开始悟入智慧的觉悟，即打开智慧的修行法门。

**损减修：**指四正勤，这种法门能损减不善行。

**莹饰修：**指四神足，能够成就三摩地，引发种种神通、智慧功德，以此庄严生命，使生命变得更加丰富多彩。

**发上修：**指五根，即五种增上的力量。

**邻近修：**指五力，修五力之后有可能进入见道，所以五力又称为邻近见道。

**证入修：**指七觉支，七觉支的修行能证入见道，证入宇宙人生的真理。



增胜修：指八正道。在见道的基础上，使无漏智慧的力量越来越强，有漏的力量越来越微弱。这是以无漏对治有漏，所以称为增胜修。

初位修：指凡夫位的修行——有倒顺无倒。

中位修：指声闻有学位的修行——无倒有倒随。

后位修：指声闻无学位的修行——无倒无倒随。

有上修：指声闻的修行。

无上修：指菩萨的修行。从菩萨所缘的境界、作意的殊胜及证得的结果来说，都已经超过声闻乘，所以称为无上修。关于菩萨乘超过声闻乘的道理，在本论最后一品《辨无上乘品》中还会进一步解释，“无上”就是显示大乘的殊胜。《辨修对治品》中，关于修行对治烦恼这部分内容到这里就结束了。

## 辨修分位品第五

前面的《相品》、《障品》、《真实品》，告诉我们如何认识宇宙人生的真实；《修对治品》指出了修行的方法；本品《修分位品》则是介绍修行的整个过程。

关于佛法修行的过程，各宗派都讲到了。如《俱舍论·圣贤品》将修行过程概括为七贤四圣：五停心、总相念、别相念、四加行等修行次第讲得很详细。唯识宗也讲到这个问题，比较正规的说法是《唯识三十颂》中的五位：资粮位、加行位、通达位、修习位和究竟位。而《成唯识论》又把五位演绎成四十一位：十住、十行、十回向、十地和佛果位。通过三大阿僧祇劫的时间，每一劫修到哪一位都有明确交待。这些都属于修行的过程，说明从学佛到成佛要经历的过程。

有些人，觉得还是禅宗的当下顿悟、见性成佛来的更直接。事实上，如能将唯识宗与禅宗的修行结合起来，可能会相得益彰。我想，当年达摩祖师之所以用《楞伽》印心，也是反映了祖师的苦心。禅宗对“向上一

着”确实有其特殊的方便,却忽略了作为修行应该具备的相应基础。如发菩提心、修道次第、闻思正见等,这些都是修行非常重要的基础。如果缺乏这些,“向上一着”往往会成为空中楼阁。而唯识宗的修学正可以弥补禅宗在这方面的不足。

如果从三大阿僧祇劫、四十一位来看,成佛确实是漫长的事。但就修行的实质来说,也可以非常简单。如空性的契入,我们的生命中有三个层面,即遍计所执相、依他起相、圆成实相。凡夫都生活在遍计所执中,可当我们没有生起遍计所执,也就是面对依他起的似能取的见分和似所取的相分不起能所执时,当下就能现量证得空性。因为空性是现成的,非从外得,只是被虚妄分别产生的能所执遮蔽,所以我们才无缘认识。一旦去除这些遮蔽的东西,即可契入空性。修道的过程,就是发挥空性、无漏智的作用,将无尽生命中形成的妄识逐步消融。

《辨中边论》关于修行的过程有特殊的分法。本论与以往其他经论不太一样。如《俱舍论》等声闻乘经论,专门阐述声闻乘的修行过程,而大乘经论多是阐述菩萨的修行过程。《辨中边论》则将声闻乘和菩萨乘的修行过程综合起来说明,这是本论的特点。

## 甲一、三乘修证位次

已说修对治，修分位云何？颂曰：

所说修对治，分位有十八。

谓因入行果，作无作殊胜。

上无上解行，入出离记说，

灌顶及证得，胜利成所作。

论曰：如前所说修诸对治，差别分位有十八种：一因位，谓住种性补特伽罗；二入位，谓已发心；三加行位，谓发心已未得果证；四果位，谓已得果；五有所作位，谓住有学；六无所作位，谓住无学；七殊胜位，谓已成就诸神通等殊胜功德；八有上位，谓超声闻等，已入菩萨地；九无上位，谓已成佛，从此以上无胜位故；十胜解行位，谓胜解行地一切菩萨；十一证入位，谓极喜地；十二出离位，谓次六地；十三受记位，谓第八地；十四辩说位，谓第九地；十五灌顶位，谓第十地；十六证得位，谓佛法身；十七胜利位，谓受用身；十八成所作位，谓变化身。

这两颂包括了三乘圣贤修证的十八个过程。

“论曰：如前所说修诸对治，差别分位有十八种。”

本论将三乘人修行的过程分成十八个站点,每个修行过程就像一个站点。比如从厦门乘火车到北京需要经过很多站点,其中有大站也有小站。如果是特快列车,停靠的都是大站;如果是普快列车,就不止十八个站点了;如果是特慢列车,停靠的站点就更多,可能是一百零八个站点了。

“一因位,谓住种性补特伽罗。”因也就是唯识学所说的种子,确切地说应该指种性。种性思想是唯识宗的一个特点。唯识学认为,三乘圣贤的修行都有各自的因。修声闻乘应该具有声闻乘的种性;修缘觉乘应该具有缘觉乘的种性;而成佛必须具备菩萨的种性。具备种性之后,修行才能有所成就。如果没有菩萨的种性而想成佛,没门!这种观点和《涅槃经》的思想不太一样。《涅槃经》认为一切众生都有佛性。而唯识思想的“五种性”中,有一种是“无种性”,也就是没有成佛的种性,这样的人永远也没有成佛的希望。

对这个问题我有自己的看法。无种性是相对而言的,不能绝对化。人有没有实在的种性差别呢?其实是有的。好比人存在天赋的差别一样,但这种禀赋是从哪里来?也是无始以来形成的,并不是绝对的,也有可能改变。比如对一个无种性的人来说,要让他学佛

乃至修行成佛,的确是件非常困难的事。

根据唯识学的种性思想,认为成佛一定要有相应的根基,比如具有菩萨种性的有情,或具有声闻种性的有情,或具有缘觉种性的有情。没有这种基础,想证声闻果或想证佛果都是不可能的。

“二入位,谓已发心。”具备了种性才能进一步发心,入位就是已经发心。发心有两种:一是出离心,一是菩提心。由出离心成就解脱,依菩提心成就无上佛果。发心代表着修行的开始,同时也贯穿着整个修行次第,直到最终成就。发心的力量非常重要,《华严经》云“忘失菩提心,修诸善法是名魔业”,正是说明了这个道理。

“三加行位,谓发心已未得果证。”发心之后就要开始用功修行。这是契入空性前应做的努力。加行位有四个步骤,即暖、顶、忍、世第一位。从发心到未证得圣果之前,为加行位。

“四果位,谓已得果。”得果,是指成就圣果。在声闻乘的修行过程中,所成就的果位有四种,称为四果,即初果须陀洹、二果斯陀含、三果阿那含、四果阿罗汉。初果的成就,象征着凡夫从凡人阶段迈向圣位。从修行上说,最初契入空性、断除三界见惑,乃得须陀洹果。

“五有所作位，谓住有学。”声闻乘四果四向的前四向三果都属于有学位。为了断尽三界思惑，从有漏进入无漏，还要继续修习戒定慧，所以称为有学。

“六无所作位，谓住无学。”指声闻无学位，也就是不需要再学什么。因为这时已断尽三界见思二惑，出三界生死牢狱，在声闻乘的修学意义上已经毕业，得到了声闻乘的最高果位。不再需要学什么或修什么，所以称为无学。佛经上称无学果的圣人是所作已办，不受后有。

“七殊胜位，谓已成就诸神通等殊胜功德。”证无学果后，成就三明六通种种殊胜功德。

“八有上位，谓超声闻等，已入菩萨地。”前面从第一因位到第七殊胜位，主要从声闻乘的修行过程来说，现在第八有上位从菩萨道而言。菩萨道行者在证入声闻的无学位之后，转而发大心济世救苦，慈悲度生，就进入菩萨地了。这是回小向大的声闻行者，如果是趣寂声闻，也就入涅槃去了。

“九无上位，谓已成佛，从此以上无胜位故。”无上位是指无上菩提、无上佛果。这是佛法修行中最高、最圆满的果位，再也没有比之更高、更圆满的。

“十胜解行位，谓胜解行地一切菩萨。”胜解行位就

菩萨修行的位次来说明。菩萨修行过程中,所有的资粮位、加行位都属于胜解行地的范畴。因为在资粮位、加行位的菩萨还没有见道,对空性的认识仅仅停留在意识的理解上。所以佛法说悟有两种:一是解悟,二是证悟。通过学习教理之后,达到解悟并不难。经典看得多了,了解到佛法的深意,从理论上理解了见道、真如、涅槃等等,但这种理解仅仅是意识上的知解而已,并非亲证。不过这种解悟也是证悟的基础,在此基础上才能懂得如何去修行,如何才能契入空性。

“十一证入位,谓极喜地。”证入位是最初契入空性。在菩萨道的修行过程中,为十地之初地。行者通过长时间的努力修行,终于成就无漏智,契入空性,证得十方三世一切诸佛的平等法性,因而生起极大的欢喜心,故名极喜地。

“十二出离位,谓次六地。”出离位,指十地中的第二地至第七地。即二地离垢地、三地发光地、四地焰慧地、五地极难胜地、六地现前地、七地远行地,这六地都属于出离位。从有漏妄识的状态中走出来,使生命逐步进入无漏智作用的状态。

“十三受记位,谓第八地。”受记位指第八不动地。至第八地,无漏智无需功用就能相续不断。也就是说,



有情的有漏识再也不起作用,因而又称不退转地。菩萨达到这一境界,再也不必担心退转了。因为有漏妄识已不起作用,如何会退呢?对于八地菩萨,十方诸佛都为之授记,称其必定成佛无疑,故名受记位。

“十四辩说位,谓第九地。”辩说位指第九善慧地。第九地成就四无碍解,即法无碍解、义无碍解、词无碍解、辩才无碍解。九地菩萨具足四无碍解,说法自在,雄辩滔滔。

“十五灌顶位,谓第十地。”第十地是指佛地前的一个位次,又称灌顶位,这是以比喻来说明。据说,古印度太子登位之前必须举行灌顶仪式,然后才能正式当上国王。同样,第十地是菩萨要成为佛陀的最后一个步骤。

“十六证得位,谓佛法身。”证得位,是圆满证得、究竟证得。《法华经》说:“唯佛与佛乃能究竟诸法实相。”因此这里的证得乃是指佛果意义上的证得,而不是一般的证得。这和十一位的证入位是不一样的。圆满证得什么呢?证得佛的法身。

“十七胜利位,谓受用身。”胜利位指成就受用身,在法身的基础上成就受用身。受用身有两种:一是自受用,二是他受用。自受用指佛陀自己受用,自作自

受。他受用身是佛陀为十地菩萨所显现的身相及国土，无量相好庄严，非一般凡夫所能看到。

“十八成所作位，谓变化身。”成所作位是变化身。变化身也有好几种，所谓“三类分身息苦轮”。根据众生不同的根机而示现不同的身相，以此成就一切度生的事业。

这就是十八位次。这些位次既是修行的过程，同时也是修证的果位。所以，过程和结果不是截然分开的。如果再进一步明确地把过程和结果分开，那么从第一位到第十七位都属于过程，第十八位才是结果。但是讲过程的时候，同时也讲到结果。在下一品《辨得果品》，我们还会进一步发现过程和结果之间似乎很难辨别得一清二楚。

## 甲二、略为三位

此诸分位差别虽多，应知略说但有三种。其三者何？颂曰：

应知法界中，略有三分位。

不净净不净，清净随所应。

论曰：于真法界位略有三，随其所应摄前诸位。一

不净位,谓从因位乃至加行。二净不净位,谓有学位。三清净位,谓无学位。

“此诸分位差别虽多,应知略说但有三种。其三者何? 颂曰:应知法界中,略有三分位。不净净不净,清净随所应。”修行的过程虽然很多,但不外乎三种状态:一是不清净的状态;二是清净和不清净混杂的状态;三是纯粹清净的状态。

“论曰:于真法界位略有三,随其所应摄前诸位。”在真法界位上,从整个成佛修行的本身来说,略有三个过程,即三种状态。概括起来就是前面所说的十八种过程,十八个位次。

“一不净位,谓从因位乃至加行。”不净就是不纯净。有漏就是不净,无漏就是清净。从因位一直到加行位的整个过程都属于不净位,因为他们都是在有漏的状态中修行与生活。

“二净不净位,谓有学位。”有漏和无漏夹杂在一起。在有学位的修习过程是有漏和无漏夹杂着现行,一会儿是有漏,一会儿是无漏。

“三清净位,谓无学位。”进入无学状态时,生命也进入一种纯粹无漏的状态,即清净位。这三位分得精

确到位,简单明了,非常清楚。

### 甲三、依位说人

云何应知依前诸位差别建立补特伽罗。颂曰：

依前诸位中,所有差别相,

随所应建立,诸补特伽罗。

论曰:应知依前诸位别相,如应建立补特伽罗,谓此住种性,此已发心等。

“云何应知依前诸位差别建立补特伽罗。”刚才已经谈了修行的位次,现在再来谈谈在修行的过程中有什么差别。修行人处在每个位次及过程中,又是一种怎样的状态?

“颂曰:依前诸位中,所有差别相,随所应建立,诸补特伽罗。”根据前面修行过程的不同来确认修行人到底是属于哪一种位次的人。

“论曰:应知依前诸位别相,如应建立补特伽罗,谓此住种性,此已发心等。”根据修行的位次来确认到底属于哪一种修行层次。这是什么道理呢?比如读小学的就是小学生;读中学的就是中学生;读大学的就是大

学生。同样,从修行过程来确认修行的位次也是这个道理。在发心位的状态就是发心位的菩萨;证入初果位就是初果的圣人;证入无学位就是无学位的圣人。根据所修证的位次来确定修行地位,就像拿到硕士证书就是硕士学位,拿到博士证书就是博士学位一样。

## 甲四、结 说

修分位总义者,谓堪能位即种性位,发趣位即入加行位,不净位、净不净位、清净位,有庄严位,遍满位谓遍满十地故,无上位。

这里作最后的总结。“堪能位”就是种性位,这种人有能力学佛和修行。具有菩萨种性,就有能力成为菩萨;具有声闻种性,就有能力成为声闻行者。种姓是基础,非常重要。“发趣位”指入加行位。初果和初地之前的位次属于“不净位”;三果之前和八地之前的果位属于“净不净位”;四果、八地以后的果位才属于“清净位”。在修行过程中,初果、初地以上所成就的种种神通、智慧、功德等就是“有庄严位”。“遍满位”指十地,“无上位”指成佛。

## 辨得果品第六

《辨得果品》从内容上说和《辨修分位品》大体相同。《分位品》重点讲的是过程，而《得果品》的重点讲的是结果。其实，从这两品的内容上看，都讲到了过程，也讲到了结果。《辨分位品》中既讲到过程也讲到结果，同样，本品也讲到过程和结果。

讲到修学佛法的结果时，包含有两方面的结果：一是从究竟意义上讲的结果，二是从不究竟的意义上讲的结果。就像同学们在这里学习四年，毕业是结果，但没有毕业之前有没有结果呢？也有结果，学一门课就有一门课的结果，学两门课就有两门课的结果。毕业时表示该学的都已学完，属于究竟意义上的结果。学习一门或两门课程的结果，虽然不是究竟意义上的结果，但同样属于结果。如前面举过的例子，坐火车到北京，到达北京是终点，属于究竟意义上的结果。事实上，从离开厦门开始，途中每到达的一个站点，也都属于结果。所以，有究竟意义上的结果和不究竟意义上

的结果。也就是说,结果有究竟与不究竟的差别。

《辨得果品》既包含究竟意义上的结果,也包含不究竟意义上的结果。究竟的结果如二乘的无学果和菩萨乘的佛果。不究竟的结果如修证过程中包含的各个阶次的结果。

前面说过,在声闻乘的经典中,一般只说声闻乘的结果。如《俱舍论》、《阿含经》等只讲声闻乘修行的结果。而大乘经典中只讲行菩萨道的结果。《辨中边论》把三乘修学的结果综合起来加以说明。这是一大特色,它属于大乘的思想,但又没有脱离声闻乘的内容。

## 甲一、总说五果

已辨修位,得果云何? 颂曰:

器说为异熟,力是彼增上。

爱乐增长净,如次即五果。

论曰:器谓随顺善法异熟;力谓由彼器增上力,令诸善法成上品性;爱乐谓先世数修善力,今世于善法深生爱乐;增长谓现在数修善力,令所修善根速得圆满;净谓障断得永离系。此五如次即是五果:一异熟果,二

增上果,三等流果,四士用果,五离系果。

这一品非常短,只有两个偈颂。本颂讲总果,也就是五种果。五果,通常是对一切结果的说明,不只是从修行的意义上说的。比如说,五果中的离系果,纯粹是修证意义上的果。但异熟果、增上果、等流果、士用果等其余四果都属于世间的果,不一定属于出世间。它们和修道可以有关系,也可以没关系。但现在所说的五种果,主要是从修道角度成就的结果来作说明。五果是依法修行所成就的,它们不同于一般的五果。

五种果的名称是:一异熟果;二增上果;三等流果;四士用果;五离系果。本颂用几个比较特殊的概念来解释五种果:用“器”来解释异熟果,用“力”来解释增上果,用“爱乐”来解释等流果,用“增长”来解释士用果,用“净”来解释离系果。

五果在修学佛法中,又具有因果次第的意义。由异熟果为因而有增上果,由增上果为因而有等流果,以等流果为因而有士用果,以士用果为因而有离系果。五果前前各为后后之因,后后各为前前之果,各作增上之因,体现了因果的相对性。所以,根据因果次第来解释五果。



“论曰：器谓随顺善法异熟。”“器”释异熟果，有三种含义：一异时而熟；二异类而熟；三变异而熟。异时而熟指因果不在同一个时间；异类而熟指因和果的属性不一样，比如说因是善恶、果唯无记，这就是类型不同；变异而熟指从因到果有变化，如果没有变化的话，果就不能成熟。比如说现有的色身、生存的器界以及社会环境，一切都属于各人的异熟果。但异熟果在这里主要指随顺善法所产生的结果。《菩提道次第广论》中讲到八种无暇人身，就是随顺善法所产生的果。暇满人身是学习佛法的基础，首先是六根具足，同时善根深厚，并能生活在有佛法的社会环境中。

“力谓由彼器增上力令诸善法成上品性。”“力”释增上果。良好的人生异熟果是修学佛法的重要基础，以此作为增上力量，能令所修的善法，结出殊胜的果实。

“爱乐谓先世数修善力今世于善法深生爱乐。”“爱乐”释等流果。等是平等，流是流动，等流也就是相似相续。一期生命的延续具有自身的一贯性。今生是否具有慧根，善根是否深厚，取决于过去生。因为前生有良好的基础，延续到今生才有今生的结果。这是生命的一种沉淀和积累，这点很重要，因为前生的好基础，

所以今生的根基才会特别好。同样,在佛学院四年时间里,如果能好好学习,打下一个坚实、良好的基础,将来走出校门去讲课、讲经,备起课来就容易了。以“爱乐”释等流者,是因为过去学习佛法所积累下的深厚基础,今生看到佛法就能深深爱乐,接受佛法的教导感觉很欢喜,而且能学得特别好,这是等流果的作用。

“增长谓现在数修善力,令所修善根速得圆满。”“增长”释土用果。土用是一种比喻,就像农夫在田里种了菜,然后不断浇水、施肥,精心培植,菜很快生长起来。同样,修学佛法如果有良好的基础,再加上不断地持戒、修定,就能使善根快速增长并成就。所以,土用果是一种作用的结果,它建立在等流果的基础上。

“净谓障断得永离系。”“净”释离系果,指远离烦恼系缚,让烦恼障永远消失后所成就的果。它建立在前面所说的异熟果、增上果、等流果、土用果等基础上,然后才能成就离系果。

“此五如次即是五果:一异熟果,二增上果,三等流果,四土用果,五离系果。”在修学佛法的过程中,五种果本身是一种因果次第的关系,这种解释比较特殊。以往解释这五果都是从世间法上来说,而本论则从修行的角度来谈五果。五果在修行中如何体现出来,本

论阐述得很清楚。

## 甲二、馀果十种

复次，颂曰：

复略说馀果，后后初数习，  
究竟顺障灭，离胜上无上。

论曰：略说馀果差别有十：一后后果，谓因种性得发心果，如是等果展转应知。二最初果，谓最初证出世间法。三数习果，谓从此后诸有学位。四究竟果，谓无学法。五随顺果，谓因渐次，应知即是后后果摄。六障灭果，谓能断道即最初果，能灭障故，说为障灭。七离系果，谓即数习及究竟果，学无学位如次远离烦恼系故。八殊胜果，谓神通等殊胜功德。九有上果，谓菩萨地，超出馀乘未成佛故。十无上果，谓如来地，此上更无馀胜法故。此中所说后六种果，即究竟等前四差别。如是诸果但是略说，若广说即无量。

馀果差别有十种，一后后果，二最初果，三数习果，四究竟果，五随顺果，六障灭果，七离系果，八殊胜果，九有上果，十无上果。十果纯粹是从三乘学者修道的

过程来说明。

“论曰：略说馀果差别有十：一后后果，谓因种性得发心果，如是等果展转应知。”简单地说，馀果差别有十种。一是后后果。后后果并非特指哪一果，而是指每种果的排列，前面的为因，后面的为果。也就是说，相对前面的因就会产生后面的结果。《分位品》中讲过修行的十八个位次也是这样，前面为因后面为果。比如种性是因，发心就是结果；以发心为因，加行位就是结果；以加行位为因，果位就是结果；果位是因，有所作位就是结果。所以，后后果是相对前前因来说的，并非特指哪一种结果。

“二最初果，谓最初证出世间法。”最初果指最早证得的出世间法。证最初果的时候在初果见道位，断尽三界见惑，最初通达真如实相。

“三数习果，谓从此后诸有学位。”见道之后还要修道，不断的修习戒定慧。所以，在修道的过程中，随着断惑的多少又不断地成就结果，其间又有二果、三果等区别。比如断三界见惑之后，再进一步断欲界九品思惑的前六品，就成就了二果；断尽欲界残馀的后三品思惑，就成就了三果。这些果位都叫数习果，是不断修习之后成就的结果。这种结果主要从有学位来说，所有

有学位的结果都是数习果。

“四究竟果，谓无学法。”究竟果指无学位。这里说的究竟，指声闻乘在修学上的最高成就，称为无学位。无学，表示已经毕业，不用再修再学了。但这种毕业也是相对而言，就像同学们在佛学院四年毕业。毕业之后是不是代表学业圆满了呢？不是的，还要进一步学习，读研究生，所谓学无止境。所以，无学果与无上佛果相比还是不究竟的。

“五随顺果，谓因渐次，应知即是后后果摄。”随顺果是相对因所成就的果，与前面的后后果有点相似。

“六障灭果，谓能断道即最初果，能灭障故，说为障灭。”障灭果是灭除障碍后所成就的结果。比如在见道位灭除了见惑，在修道位又灭除了修惑，声闻乘的修行就灭除了烦恼障。而菩萨的修习、佛果的成就不仅是断除烦恼障，同时也灭除所知障。灭除障碍后所成就的结果就是障灭果。

“七离系果，谓即数习及究竟果，学无学位如次远离烦恼系故。”离系果包含了数习果和究竟果，指有学、无学位的修学过程中，不断远离种种烦恼的束缚，故称离系果。

“八殊胜果，谓神通等殊胜功德。”声闻乘的修习能

够成就三明六通,这一成就属于殊胜果。应该注意一点,殊胜果、离系果、障灭果、随顺果,这四果和前面的最初果、数习果和究竟果并非截然不同,也不是截然分开的。殊胜果、离系果、障灭果、随顺果是根据前面的最初果、数习果、究竟果的不同功德、不同特征所安立。所以,它们并没有截然分开。到此为止,这八种果主要是根据声闻乘的修习果位而安立。

“九有上果,谓菩萨地,超出馥乘未成佛故。”有上果指菩萨地。菩萨远远超出声闻乘,但还没有成佛,所以说有上。所谓“有上”,就是还有更高的结果。打个比方来说,某地盖了一幢高楼,这幢楼的第六层已经超过一般的房屋,但它本身还只是第六层,并不是最高的。有上果就是这个意思,因为菩萨乘超出声闻乘但还未成佛。

“十无上果,谓如来地,此上更无馥胜法故。”无上果指如来地。即是无上菩提、无上佛果,是修行者成就的最高果位,没有比这果位更高了,所以叫无上果。

“此中所说后六种果,即究竟等前四差别。如是诸果但是略说,若广说即无量。”这里进一步说明,后面所讲的六种果没有超出前面四种果的范畴,没有超出究竟果。这个究竟果不妨停留在声闻果位上来理解。阿

罗汉果在声闻乘中的果位也是最高的,但从大乘的角度来理解,究竟果理所当然地指佛果。以上所说的十种果都是略说,广说就更多了,绝不止十种果。

### 甲三、结 说

果总义者,谓摄受故,差别故,宿习故,后后引发故,标故,释故。此中摄受者,谓五果。差别者,谓馀果。宿习者,谓异熟果。后后引发者,谓馀四果。标者,谓后后等四果。释者,谓随顺等六果,分别前四果故。

这是对前面所说的各种果作总结、归纳和说明。

“果总义者,谓摄受故,差别故,宿习故,后后引发故,标故,释故。”总的归纳起来,果可以说为六种,即摄受、差别、宿习、后后引发、标、释。

“摄受者,谓五果。”摄受果指异熟等五果。五果为什么叫摄受呢?因为它包含了一切果,世间和出世间的一切果都不外乎五果的内容。

“差别者,谓馀果。”差别指馀果。馀果十种指修道过程中的差别果。

“宿习者，谓异熟果。”宿习指异熟果。过去生所种的因，就是今生所感得的结果。

“后后引发者，谓馀四果。”后后引发指馀四果，即除异熟果之外的增上果、等流果、士用果、离系果。这四种果属于后后引发的，以前一种果为因，引发后面一种结果。如以增上果为因产生等流果；以等流果为因产生士用果；馀者依此类推。

“标者，谓后后等四果。”标指后后等四果。后后等四果就是馀果中的后后果、最初果、数习果、究竟果。这四种果把总果标出来，把所有的果笼统地标出来，这就是标。

“释者，谓随顺等六果，分别前四果故。”释指随顺等六果，即随顺果、障灭果、离系果、殊胜果、有上果、无上果。这六果主要解释馀果中前面的四种果。



## 辨无上乘品第七

《辨中边论》共七品,前六品主要从境、行、果三方面介绍修学佛法的整个内容。本品名为《辨无上乘品》,“无上乘”意为无上大乘,主要说明大乘的殊胜。也就是说,大乘在佛法中是最殊胜、最究竟的。在唯识另一部重要论典《摄大乘论》中,具体谈到了十种殊胜,以此说明大乘殊胜于小乘。《无上乘品》的重点,也是在说明大乘的殊胜超过小乘。所以,瑜伽唯识的论典特别提出大乘是佛说,并显示大乘殊胜于小乘,可以说是唯识学的又一大特色。

本品共二十九颂,主要从三个方面来显示大乘的殊胜。三种无上是:正行无上,所缘无上,修证无上。这三种无上从境行果三个方面来显示大乘的究竟:正行无上指行,所缘无上指境,修证无上指果。

## 甲一、总 标

已辨得果,无上乘今当说。颂曰:

总由三无上,说为无上乘。

谓正行所缘,及修证无上。

论曰:此大乘中总由三种无上义故,名无上乘。三无上者,一正行无上,二所缘无上,三修证无上。

《无上乘品》通过三种无上来说明大乘无上。所以,大乘叫作无上乘。三无上为正行、所缘和修证无上。正行指修行的方法,所缘指大乘所缘的境界,修证指通过修行最终证得的结果。所谓无上,也就是佛法中最高、最究竟的。

“论曰:此大乘中总由三种无上义故,名无上乘。”大乘之所以被称为无上乘,原因是它具有三种无上义。

“三无上者,一正行无上,二所缘无上,三修证无上。”哪三种无上呢?第一是正行无上:修行的方法是最高的;第二是所缘无上:所缘的境界是最殊胜的;第三是修证无上:所证得的境界是最高的。

## 甲二、正行无上

此中正行无上者，谓十波罗蜜多行。此正行相云何应知。颂曰：

正行有六种，谓最胜作意，  
随法离二边，差别无差别。

论曰：即于十种波罗蜜多随修差别有六正行，一最胜正行，二作意正行，三随法正行，四离二边正行，五差别正行，六无差别正行。

正行无上指十波罗蜜行，共有六种。

“论曰：即于十种波罗蜜多随修差别有六正行。”正行的内容指十种波罗蜜多，也就是十度。十度的修行特征，可以从六个方面进行说明，所以又成为六种正行。

其中，第一是最胜正行；第二是作意正行；第三是随法正行；第四是离二边正行；第五是差别正行；第六是无差别正行。兹一一讲述如下：

## 乙一、最胜正行

最胜正行其相云何？颂曰：

最胜有十二，谓广大长时，  
依处及无尽，无间无难性；  
自在摄发起，得等流究竟。  
由斯说十度，名波罗蜜多。

论曰：最胜正行有十二种，一广大最胜，二长时最胜，三依处最胜，四无尽最胜，五无间最胜，六无难最胜，七自在最胜，八摄受最胜，九发起最胜，十至得最胜，十一等流最胜，十二究竟最胜。此中广大最胜者，终不欣乐一切世间富乐自在，志高远故。长时最胜者，三无数劫熏习成故。依处最胜者，普为利乐一切有情为依处故。无尽最胜者，回向无上正等菩提无穷尽故。无间最胜者，由得自他平等胜解，于诸有情发起施等波罗蜜多，速圆满故。无难最胜者，于他有情所修善法，但深随喜，令自施等波罗蜜多速圆满故。自在最胜者，由虚空藏等三摩地力，令所修施等速圆满故。摄受最胜者，无分别智之所摄受，能令施等极清净故。发起最胜者，在胜解行地最上品忍中。至得最胜者，在极喜地。等流最胜者，在次八地。究竟最胜者，在第十地及

佛地中，菩萨如来因果满故。由施等十波罗蜜多，皆有如斯十二最胜，是故皆得到彼岸名。

“论曰：最胜正行有十二种。”最胜正行有十二种，最胜也就是最殊胜的。所谓最胜正行，以十波罗蜜多为例，每一波罗蜜都具足这十二种殊胜的特征。当然，好与不好是相对而言的，十波罗蜜多相对于声闻、缘觉的修行来说是最好的。十二种正行分别为：一广大最胜，二长时最胜，三依处最胜，四无尽最胜，五无间最胜，六无难最胜，七自在最胜，八摄受最胜，九发起最胜，十自得最胜，十一等流最胜，十二究竟最胜。

一广大最胜。“此中广大最胜者，终不欣乐一切世间富乐自在，志高远故。”什么叫广大最胜？菩萨修十度波罗蜜的目标是成佛，决不会羡慕世间的荣华富贵。世人做好事，比如修布施、持戒等，目的只是为了升天，或发财、当官，眼光很狭窄，心量很狭小。而菩萨修十度不是为了这些，乃至世间一切荣华富贵统统不要，唯一的目的只是成佛。所以叫“广大最胜”，因为追求的目标广大的缘故。

二长时最胜。“长时最胜者，三无数劫熏习成故。”什么叫长时最胜？十度的修行，所经历的时间非常漫

长。修十度,不是一天两天地修,不是一年两年地修,也不是一生两生地修,而是从初发心开始,一直修到成佛了还在修,历经三无数劫而修,所以叫“长时最胜”。

三依处最胜。“依处最胜者,普为利乐一切有情为依处故。”什么叫依处最胜?修十度,不是以一个或两个有情为对象所修,而是以一切有情为对象所修。如果说只对着自己的父母、兄弟姐妹、妻子丈夫、亲戚朋友修,或只对着自己的国家修,或只对着人类而不对其他有情修,这样的依处都不是最胜的。菩萨的修行以一切有情为依处,也就是说,一切众生都是菩萨慈悲的对象,都是菩萨修十度的对象。乃至看到蚂蚁、蚊蝇,都要对着它们修。晚上不要点蚊香,被蚊子咬的时候,就可以修六度。怎么修呢?叮你的时候,可以修布施;不杀它,是持戒;忍受它的叮咬,是忍辱;长时间让它叮而不把它赶走,是精进;痒痛难当时不动心,就是禅定;被蚊子叮的时候,如能三轮体空,无我无法,那就具足般若了。所以,对着蚊子也可以修六度,不修白不修。可见修六度并不是很复杂的。

四无尽最胜。“无尽最胜者,回向无上正等菩提无穷尽故。”修十度的功德和利益没有穷尽,因为修十度的菩萨把功德都回向到佛果。而且,成佛之后还要继

续修六度,尽未来际地修,永无止境地修。

五无间最胜。“无间最胜者,由得自他平等胜解,于诸有情发起施等波罗蜜多,速圆满故。”无间最胜必须建立在胜解的基础上。这里所说的胜解,是指菩萨在修十度时,把有情看成与自己一体,自他不二。菩萨在修布施时,不是想着“我在布施众生”,而是觉得众生跟自己是一体的,没有人我自他的分别。正是因为没有这些人我自他的分别,才能真正做到“无缘大慈,同体大悲”,修十度的功德才能迅速圆满。

六无难最胜。“无难最胜者,于他有情所修善法,但深随喜,令自施等波罗蜜多速圆满故。”菩萨修不仅是自己修十度,也把自己和众生看成一体来修。当菩萨修十度时,会尽心尽力地去修;看到一切有情修十度时,也能由衷地随喜赞叹。随喜赞叹的功德很大,即使你没有修十度,但看到有情修十度时能够随喜,他的功德也等于是你的功德。把这些功德积累起来,功德很容易圆满。修随喜功德并不容易,尤其是女众同学。一般来说,女性的忌妒心比较强,不容易修随喜。所以,修行首先要学会克服忌妒心,培养随喜心。如果能把随喜心培养出来,心量会变得很大,就能成就“无难最胜”。修十度并不是难事,但前提是必须建立在自他

平等的基础上。把自己和他人看成是一体，修随喜就比较容易。如果没有这种心量，看见别人得到荣誉或利益就不舒服，往往会纠缠于人我是非之中，那就很难修行了。

七自在最胜。“自在最胜者，由虚空藏等三摩地力，令所修施等速圆满故。”虚空藏三摩地不是一般的禅定，而是以契入空性为基础的殊胜三摩地。菩萨依此修布施等，就能速得圆满。

八摄受最胜。“摄受最胜者，无分别智之所摄受，能令施等极清净故。”登地前，是在妄识的基础上修习十度。到了初地以后，无分别智生起，菩萨依无分别智修习十度，能令所修的十度逐渐从凡夫心的状态中解脱出来，趣向清净。

九发起最胜。“发起最胜者，在胜解行地最上品忍中。”十度从胜解行地发起，见道之前的修行，包括资粮位、加行位，皆属于胜解行地。在资粮位、加行位时，对于真理只是一种认识，并没有真正地见道、证道。如果能契入空性，就不再是简单的认识和理解了，所以叫“胜解行地”。

十至得最胜。“至得最胜者，在极喜地。”在极喜地中生起的十波罗蜜为“至得最胜”。因为地前修习的六



度都是有漏行,到初地成就胜义菩提心,十度行才从有漏行转向无漏行。至得的“得”,代表着胜义菩提心的成就、无漏十度行的获得。

十一等流最胜。“等流最胜者,在次八地。”从第二地到第九地所修的十度,都叫等流最胜。从第二地开始,无漏十度行的修习,在每一地力量都渐渐增加。前前会影响到后后,后后是前前的延续,所以叫“等流最胜”。

十二究竟最胜。“究竟最胜者,在第十地及佛地中,菩萨如来因果满故。”究竟最胜指法云地及佛地中所修的十度。菩萨道的修行进入法云地、佛地时,转捨烦恼、所知二障,究竟证得空性,圆满无上菩提、涅槃所成就的果实。此时所修的十度自然是最为殊胜,所以叫“究竟最胜”。

“由施等十波罗蜜多,皆有如斯十二最胜,是故皆得到彼岸名。”菩萨修习的十度,具备了十二最胜的特征,只有这样的善行,才能称为十度。而凡夫所修的布施等善行,因为不具备这十二种最胜的特征,只能带来人天福报,不能称为波罗蜜多。

梁武帝是中国历史上信佛最为虔诚的一位皇帝,曾数次捨身到寺院当下人,替寺院的僧众添饭、行堂、

扫地。梁武帝本身对佛法也很精通,经常登坛讲经说法,同时还建造了很多寺院,度化了很多人出家。菩提达摩来到中国时,梁武帝把他请到宫里相谈。梁武帝问达摩祖师:我即帝位以来,盖了很多寺庙,度了很多人出家,功德一定很大吧。菩提达摩却回答说:没有功德。这对梁武帝打击太大了:没有功德的话,那是什么?菩提达摩说:那是人天小果,有漏之因,虽有若无。

虽然说无论带着什么样的动机和发心去做,每件善行肯定会有结果。但这些功德、福报好比过眼云烟,虚妄不实。当皇帝也就几十年,过去就没有了,所谓“虽有若无”。因为没有十二种最胜,所以,梁武帝的功德不可以称为“波罗蜜多”。

何等名为十到彼岸?颂曰:

十波罗蜜多,谓施戒安忍,  
精进定般若,方便愿力智。

论曰:此显施等十度别名。施等云何各别作业?

颂曰:

饶益不害受,增德能入脱,  
无尽常起定,受用成熟他。

论曰:此显施等十到彼岸各别事业。如次应知,谓

诸菩萨由布施波罗蜜多故，于诸有情普能饶益；由净戒波罗蜜多故，于诸有情不为损害；由安忍波罗蜜多故，他损害时深能忍受；由精进波罗蜜多故，增长功德；由静虑波罗蜜多故，起神通等，能引有情令入正法；由般若波罗蜜多故，能正教授教诫有情令得解脱；由方便善巧波罗蜜多故，回向无上正等菩提，能令施等功德无尽；由愿波罗蜜多故，摄受随顺施等胜生，一切生中恒得值佛，恭敬供养常起施等；由力波罗蜜多故，具足思择、修习二力，伏灭诸障，能令施等常决定转；由智波罗蜜多故，离如闻言诸法迷谬，受用施等增上法乐，无倒成熟一切有情。

“何等名为十到彼岸？颂曰：十波罗蜜多，谓施戒安忍，精进定般若，方便愿力智。”什么是十种到彼岸的胜行呢？即施、戒、安忍、精进、定、般若、方便、愿、力、智。

“论曰：此显施等十度别名。施等云何各别作业？颂曰：饶益不害受，增德能入脱，无尽常起定，受用成熟他。”布施等十种到彼岸的胜行，各自的作用功能是什么呢？偈颂说：饶益、不害、受、增德、能入、脱、无尽、常起、定、受用成熟他。什么意思呢？“论曰：此显施等十

到彼岸各别事业,如次应知。”十度的作用,以下分别解释。

“谓诸菩萨,由布施波罗蜜多故,于诸有情普能饶益。”布施能饶益一切众生。修布施时,总会给对方带来利益。财布施,使被施者获得经济上的利益;法布施,使听受者得到解脱的利益;无畏施,当有情恐惧害怕时,给予他们力量 and 安全感。所以,布施的特点是饶益一切众生。

“由净戒波罗蜜多故,于诸有情不为损害。”持戒的作用和特点,主要是不损害有情。比如持五戒,不杀生就是不损害众生的生命;不偷盗就是不损害众生的财产;不邪淫就是不损害众生的人格尊严及破坏对方的家庭;不妄语就是守信用,不欺骗别人;不饮酒就是不给他人带来不必要的麻烦。所以,持戒的作用在于不损害他人;倘若犯戒了,就有可能伤害到别人。

“由安忍波罗蜜多故,他损害时深能忍受。”安忍就是忍辱,佛教所说的忍辱,不只是在别人伤害自己时能够忍辱负重。根据六度的内涵,“忍”起码有三方面的含义:一是耐怨害忍;二是安受苦忍;三是谛察法忍。这里所讲的主要是其中的耐怨害忍,即能够忍受怨家对自己的迫害。“忍”体现了一个人的涵养,没有涵养、

没有修忍辱的人,当别人伤害到自己的利益时,他的无明火、瞋恨心就来了,很难忍受。现在的影视作品,不是爱情片就是武打片,不是爱就是瞋,恩恩怨怨打打杀杀。众生的世界就是这样的一个世界。

“由精进波罗蜜多故,增长功德。”佛经中说:修行譬如一个人与一万人战,没有勇猛精进是很难获胜的,原因是我们无始以来形成的凡夫心的力量太大了。所以精进在止恶修善、转染成净的过程中非常重要。我们唯有通过精进的修行,无量善法才能增长,反之只能成就贪瞋痴。

“由静虑波罗蜜多故,起神通等,能引有情令人正法。”通过修静虑就能引发神通,然后就能引导有情入正法。引发神通的目的是为了教化众生。《阿含经》记载了佛陀的几种教化方式,一是语言的教化,一是神通的教化。其实,神通教化的对象是根机差的人。根机好的人一般都用语言教化,根机差的人才需要用神通教化。给他变个什么东西,一下子就相信了,社会上的人多数都喜欢这一套。显一下神通,马上就有一大帮人跪在脚下,结果造成交通堵塞。所以说现在的人根机差,因为他们都需要神通来刺激。当然,佛教所讲的禅定,不仅是为了引发神通,更主要的还是为了引发般

若智慧。

“由般若波罗蜜多故，能正教授教诫有情令得解脱。”般若的作用，主要是能正确教化有情，令有情从生死烦恼中解脱出来。所以，解脱要靠般若智慧。有智慧才能解脱，解脱了才能自在。

“由方便善巧波罗蜜多故，回向无上正等菩提，能令施等功德无尽。”方便善巧波罗蜜多，能把所修的功德回向到佛果上，使这些功德无穷无尽，无有限量。所以，想使每种行为都达到功德无量，就要入方便波罗蜜多。

“由愿波罗蜜多故，摄受随顺施等胜生，一切生中恒得值佛，恭敬供养常起施等。”因为愿力的关系，才能在未来生命中生生世世地修布施，生生世世遇上佛、法、僧三宝。所以我们要发愿，发愿永远能遇上诸佛，能亲近诸佛，生生世世跟诸佛菩萨在一起。然后永远修十度，尽未来际地修，直到成佛。愿力非常重要，学佛的人每天要对着佛菩萨发愿。

“由力波罗蜜多故，具足思择、修习二力，伏灭诸障，能令施等常决定转。”力主要有两种：一是思择力，二是修习力。思择力，指能正思择缘起因果，于恶法中深见其过，息诸恶行，勤修众善。修习力是以思择力为基础，能正修习三十七菩提分法、六度四摄行，由此灭

除菩萨道中的种种障碍,能使所修的十度长时相续。

“由智波罗蜜多故,离如闻言诸法迷谬,受用施等增上法乐,无倒成熟一切有情。”由智慧波罗蜜多的力量,能对甚深的法正确理解而不致有错误。对佛法真正理解之后,就能于十度中的布施、持戒、忍辱、精进等正确地修习。正确修习十度之后,就能得到施等法乐,得到利益和受用。同时,也能无颠倒地利益一切众生,引导他们趋向无上菩提。

最胜正行就是十度。十度中,每一度都包含有十二种最胜。所以称为“最胜正行”。

## 乙二、作意正行

如是已说最胜正行,作意正行其相云何? 颂曰:

菩萨以三慧,恒思惟大乘,  
如所施设法,名作意正行。

论曰:若诸菩萨以闻、思、修所成妙慧,数数作意思惟大乘,依布施等,如所施设契经等法,如是名为作意正行。

有情的行为由身、口、意三业组成,身是行动,口是语言,意是思想,由思想来支配行动和语言。凡夫有情

的观念,有正确的,也有错误的。修习十度,必须有正确的观念作指导。修行的人也必须用正确的想法、观念和心态去修十度,这就属于作意正行。反过来说,如果在错误的观念和思想指导下修十度,那就是作意邪行而不是作意正行了。

作意正行的内容主要是三慧,即闻、思、修。以闻、思、修三慧去思惟大乘,就能依照佛法如法如律地修行,这就是作意正行。所以,作意正行是建立在闻、思、修三慧的基础上的。

“论曰:若诸菩萨以闻、思、修所成妙慧,数数作意思惟大乘,依布施等,如所施設契经等法,如是名为作意正行。”菩萨修十度时,必须以闻、思、修所成妙慧。所以,修十度不是盲目地修。譬如布施,世间人也修布施;持戒,外道也持戒;忍辱,世间有涵养的人也能忍辱,这些并不是佛法所特有的。怎样才是佛教所修的十度呢?怎样修才属于如法、究竟的十度呢?必须通过闻、思、修三慧,听闻经教、如理思惟,然后“法随法行”地修。在修学佛法的过程中,正思惟非常重要,经常要保持正思惟。所以,学佛不是不分别,而是以正思惟去分别。根据经教“数数作意思惟大乘”,经常闻、思、修大乘的经教,思惟大乘经典中是怎样教修布施、



持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等等，经常这样思惟并运用到实际生活中，指导修行者的现实生活，才能从中得到法喜并受益。

此诸菩萨以三妙慧思惟大乘有何功德？颂曰：

此增长善界，入义及事成。

论曰：闻所成慧思惟大乘，能令善根界得增长。思所成慧思惟大乘，能正悟入所闻实义。修所成慧思惟大乘，能令所求事业成满，谓能趣入修治地故。

菩萨用三种妙慧修习大乘佛法到底有什么好处？

“论曰：闻所成慧思惟大乘，能令善根界得增长。”不断听闻经教，能使善根增长。每个人多多少少都会有善根，同学们能够出家到佛学院来学习，一定有善根。但如果不出家，或者因缘没有成熟而不能出家，有没有善根呢？善根的力量当然有，但这种力量微不足道。接触佛法之后，不断听闻经教，学习教理，对佛法的认识和信念也越来越深透，这就是善根增长。所以，听闻大乘，能使善根不断增长。

“思所成慧思惟大乘，能正悟入所闻实义。”学佛者不断思惟经教的道理，就能如实地认识诸法的真实。

对佛法义理的把握必须通过思考,所以,多闻之外还要思考,也就是正思惟。

“修所成慧思惟大乘,能令所求事业成满,谓能趣入修治地故。”按大乘的教法去修行,能使所求的事业成功圆满。所求的事业,也就是利益一切众生、成就佛果的大事,这些都要通过修所成慧来完成,通过修行大乘法义来完成。所以说,“能趣入修治地故”。修就是修十地;治地就是对治烦恼。修十地,对治烦恼,证真理,这一切都要通过修行来完成。

作意正行有何助伴? 颂曰:

此助伴应知,即十种法行。

论曰:应知如是作意正行,由十法行之所摄受。何等名为十种法行? 颂曰:

谓书写供养,施他听披读,

受持正开演,讽诵及思修。

论曰:于此大乘有十法行,一书写,二供养,三施他,四若他读诵专心谛听,五自披读,六受持,七正为他开演文义,八讽诵,九思惟,十修习。

修行作意正行要具备哪些相应的行为? 闻、思、修

建立在什么基础上？

“论曰：应知如是作意正行由十法行之所摄受。”要成就闻、思、修，必须有十种法行作为基础。作意正行就是建立在十种法行的基础上，由十种法行所摄受。

“何等名为十种法行？颂曰：谓书写供养，施他听披读，受持正开演，讽诵及思修。”十种法行是书写、供养、施他、听、披读、受持、正开演、讽诵、思和修。十法行在大乘佛法的修行中非常重要。《金刚经》、《华严经》、《般若经》、《解深密经》等经典一再赞叹读诵、书写等功德。《金刚经》说：“须菩提！当来之世，若有善男子善女人，能于此经，受持读诵，即为如来以佛智慧，悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德。”《金刚经》中赞叹读诵受持功德的内容有好几处，可见十种法行非常重要。

“论曰：于此大乘有十法行，一书写。”大乘十种法行中，第一就是书写。佛法的流通，最早是靠口口相传；之后，古人通过写经使经典得以流通。现在敦煌莫高窟还保存了很多唐人写经，编辑出版了《敦煌大藏经》和《敦煌宝藏》。此外，北京房山云居寺的《房山石经》也很著名。隋朝静琬大师为预防灭佛毁经，自隋大业年间开始，师徒相传，代代接替，从隋一直延续到明，

共经历六个朝代、一千年的时间,给我们留下了几十万块石刻的经版。今天写经就容易了,只要出资找印刷厂印书就可以了,虽然没有亲自动笔抄写,但功德是一样的。另外,还可以制作音像制品和光盘来弘扬佛法,现在整部《大藏经》只需薄薄一片光盘就全装进去了,现代科技真是不可思议。

“二供养”,这里的供养是指供养经典,比如出资印刷经典。虽不是自己亲自动手写,同样功德无量。“三施他”,也就是把经书送给别人,让别人学习,同样功德无量。“四若他读诵专心谛听”,当别人读诵经典时,你在旁边专心谛听,也是功德无量。“五自披读”,自披读也就是自己去读诵经典。“六受持”,对经教的义理,不仅要读诵,而且要进一步熟悉并接受它的思想。“七正为他开演文义”,开演也就是对别人讲经,就像我现在给你们讲经一样。“八讽诵”,熟读或朗诵。“九思惟”,根据经教的义理如理思惟。“十修习”,依教奉行。

佛法的流传必须依靠这十种方式。只有很多人共同书写、供养、施他、读诵、受持、讲说、思惟、修习经典,才能使经典一代代地留传下去。所以,佛法在世间的流传和住持必须靠十法行,否则,佛法经典还能流传下来吗?十法行不仅能使正法久住,从个人修行来看,十

法行又包含着闻、思、修三慧。书写、供养、施他、读诵谛听、披读、受持、为他开演文义、讽诵等属于闻所成慧的内容；第九思惟属于思所成慧的内容；第十修习属于修所成慧的内容。所以，闻、思、修三慧是根据十法行建立的。

行十法行获几所福？颂曰：

行十法行者，获福聚无量。

论曰：修行如是十种法行，所获福聚其量无边。何故但于大乘经等说修法行，获最大果，于声闻乘不如是说？颂曰：

胜故无尽故，由摄他不息。

论曰：于此大乘修诸法行，由二缘故获最大果。一最胜故，二无尽故。由能摄益他诸有情，是故大乘说为最胜；由虽证得无馀涅槃，利益他事而恒不息，是故大乘说为无尽。

修十种法行，可以得到的福报无量无边。

“何故但于大乘经等说修法行，获最大果，于声闻乘不如是说？”为什么只说依大乘经典修十法行能得到这么大的功德，而对于声闻乘的经典不是这样说呢？

“论曰：于此大乘修诸法行，由二缘故获最大果。一最胜故，二无尽故。”这是强调大乘的殊胜。根据大乘的经典修十种法行，由于两种原因，它能得到两种最大的结果：一是最胜，二是无尽。

“由能摄益他诸有情，是故大乘说为最胜。”第一种原因，根据声闻乘的经典修行，只能使自己解脱烦恼、了脱生死。而大乘以一切众生为度化对象，所以说是最胜。

“由虽证得无馀涅槃，利益他事而恒不息，是故大乘说为无尽。”第二种原因就是无尽。声闻乘证得涅槃之后灰身灭智，不再度化众生。而菩萨成就佛果之后，还能无穷无尽地利乐有情。这里主要从最胜和无尽两个角度，说明依大乘修十种法行最为殊胜。

作意正行的主要内容是从闻、思、修出发。也就是说，我们的认识和分别应该建立在闻、思、修慧的基础上。这种作意属于正确的作意，属于正见。反过来说，如果离开对经教教理的闻、思、修，所作之意都是胡思乱想，属于妄想的范畴。

### 乙三、随法正行

如是已说作意正行，随法正行其相云何？颂曰：

随法行二种,谓诸无散乱,  
无颠倒转变。诸菩萨应知。

论曰:随法正行略有二种,一无散乱转变,二无颠倒转变,菩萨于此应正了知。

随法正行者,法指佛陀的教法,确切地说应指解脱之道和菩提之道。因为佛陀所有经教指示的中心,无非是教导我们趣向菩提、趣向解脱,所以随法正行是趣向菩提、趣向解脱的正道。

“论曰:随法正行略有二种,一无散乱转变,二无颠倒转变,菩萨于此应正了知。”根据佛法的修行,根据菩提道、解脱道的修行,随法行的内容主要包括两个方面:一是无散乱转变,二是无颠倒转变。无散乱主要指心念上不散乱,没有妄想;无颠倒主要指认识上没有颠倒,正确认识宇宙人生的真实。这就是说,依法修行主要表现在两个方面:一方面在心念上做到无散乱,一方面在认识上做到无颠倒。这两点非常重要,修菩萨道的人必须有正确的认识。

### 丙一、无散乱转变

此中六种散乱无故,名无散乱。六散乱者,一自性

散乱，二外散乱，三内散乱，四相散乱，五粗重散乱，六作意散乱。此六种相云何应知？颂曰：

出定于境流，味沉掉矫示，  
我执心下劣，诸智者应知。

论曰：此中出定由五识身，当知即是自性散乱。于境流者，驰散外缘，即外散乱。味沉掉者，味著等持昏沉掉举，即内散乱。矫示者，即相散乱，矫现相已修定加行故。我执者，即粗重散乱，由粗重力，我慢现行故。心下劣者，即作意散乱，依下劣乘起作意故。菩萨于此六散乱相，应遍了知，当速除灭。

“此中六种散乱无故，名无散乱。六散乱者，一自性散乱，二外散乱，三内散乱，四相散乱，五粗重散乱，六作意散乱。”什么是无散乱？不能有哪些散乱？论主告诉我们，不能有六方面的散乱，即自性散乱、外散乱、内散乱、相散乱、粗重散乱、作意散乱。这六方面的散乱都没有了，就是无散乱。

“论曰：此中出定由五识身，当知即是自性散乱。”自性散乱的体是五识身。五识的分别在三分别中属于自性分别。五识表现出来的散乱非常微细，因为五识本身的分别就非常微细。比如一个人入定，一小时、两



小时或更长时间之后想要出定。为什么会想出定呢？就是因为五识想攀缘外境，比如眼识想看什么东西，耳识想听什么声音等等。因为五识有这种向外的攀缘心，所以修定的人才会出定。假如五识没有这种攀缘的心态，那么修定的人会长时间住在定中而不出定。所以，自性散乱所表现的就是五识。

“于境流者，驰散外缘，即外散乱。”外散乱的体是散乱，属随烦恼中的散乱心所。因为有散乱心所，即使坐着也浮想联翩，心无法定下来，想着各种各样的问题。这些都是散乱的作用。

“味沉掉者，味著等持昏沉掉举，即内散乱。”内散乱的体属于贪的范畴。因为贪的缘故，贪著于宁静的感觉，所以在修定或打坐的时候，甚至于没有得到禅定时也觉得很舒服。如果修定的人在禅定上真正有成就了，成就了轻安之类的止，那么对禅定更容易产生贪著。“味著等持”的贪心使修定的人贪著这种禅悦。所以《瑜伽菩萨戒》说，修禅的人贪著禅悦，也是犯戒。

昏沉、掉举也属于内散乱。昏沉、掉举的体本身就是昏沉、掉举心所，这是坐禅时两种非常不利的状态。凡夫的心态通常处在极不平衡的状态中，要么处在掉举中，要么处在昏沉中。掉举就是心性高举，浮想联

翻；昏沉就是心暗昧不明。所以佛教讲等持，等就是平等、平衡，离开掉举和昏沉，才能使心处在平衡的状态。

“矫示者，即相散乱，矫现相已修定加行故。”矫示指相散乱。相散乱的体属于随烦恼中的谄和诳心所。谄是谄曲、谄媚，讨好别人；诳是欺骗。带着讨好别人的欺骗心态而修禅定就是矫示。有些人为了博得他人的尊重和供养，装模作样地修行；或者本来没有神通和真功夫，却装得很有神通、很有功夫的样子来欺骗世人，这些都属于相散乱。对于一般修行人来说，比较容易出现这种现象。因为出家人的生活、四事供养来自十方，而人的弱点就是喜欢享受，要吃得好、住得好、用得好。如果装模作样，使大家认为你很有修行，很有功夫，就会供养很多好东西。难怪有人说：和尚不作怪，居士不来拜。

“我执者，即粗重散乱，由粗重力，我慢现行故。”粗重散乱的体就是我执。由于我执的关系，我慢现行。当修行稍微有一点体验之后，就觉得开悟了，证得初地了，证得阿罗汉果了，认为自己了不起，未证谓证。到底证得什么境界，自己也不知道，却自我感觉已经证得很高的境界了，觉得自己很了不起。所以，粗重散乱的表现主要是我慢。修行的人往往容易出现我慢，自我

感觉对佛法有些体验,认为学教理的只会讲讲而已,没有真实的修行体验,这种现象还比较普遍。这也属于粗重散乱,有了这种我慢之后,使修行人内心不得平静,看到别人不修行心就乱了,看不惯别人。甚至觉得自己很修行,应该接受供养和尊重,否则就难受。这都是我慢的表现。

“心下劣者,即作意散乱,依下劣乘起作意故。”作意散乱的内容表现为心性下劣。在学佛初发心时,发广大心还是发下劣心非常重要。广大心就是菩提心,按大乘佛法来说,发菩提心才是最高尚、最广大的发心。如果不能发菩提心,依下劣乘发人天乘心,或依声闻缘觉乘发心,这些发心属于作意散乱,是发心上的偏差。

“菩萨于此六散乱相,应遍了知,当速除灭。”六种散乱,主要从修定的角度来说,从心念是否平衡来说。也就是说,想修定就要避免这六种散乱。菩萨对于这六种散乱,应该全面地了解,并且快速断除它们。一旦发现自己有这些问题,要当机立断,马上解决。

## 丙二、无颠倒转变

如是已说无散乱转变,无颠倒转变云何应知?

颂曰：

智见于文义，作意及不动，  
二相染净客，无怖高无倒。

论曰：依十事中如实智见，应知建立十无倒名。

无颠倒转变，指认识、见地上的修行。无颠倒相对于有颠倒来说，它的意义在于摆脱颠倒状态。从佛法的角度来说，凡夫基本生活在颠倒之中。因为无明产生颠倒，因颠倒而造业招感生死苦果。无颠倒用的是智慧，而不是妄识。唯识的重点讲智和识。唯识的教理和修行，都围绕两个字——“智”和“识”展开。识是虚妄的，智是真实的。唯识修行所要达到的目的就是转识成智。所以，要用智慧见文和义。

我们现在有没有智慧呢？能不能正确地见文义呢？智有不同层次的智慧。我们讲到般若的时候，包括三种：一是文字般若，二是观照般若，三是实相般若。其中，实相般若凡夫肯定没有，但通过学习经教多少能掌握一些文字般若，然后用文字般若的见地和观念来观照宇宙人生的现象，就是观照般若。所以说，文字般若和观照般若我们多少还是有一些的。

还有唯识宗所讲的四种寻思、四如实智等等。比

如四寻思的体属于智慧,四如实智也是智慧。现在我们虽然没有实相般若,但学习经教后还会产生一种相似的智慧,也就是观照般若的认识。我们虽然不具备无漏智,但还是有能力正确地认识宇宙人生的诸法,并非一点能力也没有。学习经教正是培养这种能力的最佳途径。如果不学经教,一点能力也不会有。所以我们要有信心,相信自己能够认识宇宙人生的真理。

“论曰:依十事中如实智见,应知建立十无倒名。”要认识宇宙人生的真实,其内容主要有十种,即文无倒、义无倒、作意无倒、不动无倒、自相无倒、共相无倒、染净无倒、客无倒、无怖无倒、无高无倒。这十个方面教我们正确认识宇宙人生的真实,并由此建立十种无倒的名称,现在就介绍如下:

#### 丁一、文无倒

此中云何于文无倒?颂曰:

知但由相应,串习或翻此,  
有义及非有,是于文无倒。

论曰:若于诸文能无间断,次第宣唱说,名相应;共许此名唯目此事,展转忆念名为串习。但由此二成有义文,与此相违文成无义。如实知见此二文者,应知是

名于文无倒。

文就是文字。经教的流传依靠文字,所以学习佛法必须具备一定的古汉语知识,具备一定的文化基础。如果没有古汉语基础,读懂佛经便会很困难。而有了这个基础,再加上师承,学起佛经来就容易得多。

现代从事佛学研究的人,最好还要熟悉佛经的原始文献,也就是梵文、巴利文的佛教经典。因为中国的佛经都是从梵文翻译过来的,现在也有一些经典是从巴利文翻译过来的。古代的翻译大师,如罗什、玄奘等,的确译得特别好,但也有些人的翻译水平略为逊色。所以,某些经论读起来觉得很难理解。在这种情况下,如果懂得梵文或巴利文,直接查找原始文献,研究起来就容易得多。现在国际上一些学者研究佛经,直接从梵文入手。近几年,国内有很多学者到斯里兰卡学习巴利文,对研究原始佛教文献会有很大帮助。也有的在学习藏文,藏文也比较重要。因为藏文是根据梵文造的,比较接近于梵文。部分佛经在汉地和藏地都曾翻译过,如《辨中边论》就有很多译本,既有汉译本,也有藏文译本。同时,藏文中也有大量的佛教文献是汉文《大藏经》中没有的。如果懂得藏文,就能找到

更多的参考资料进行比较和对照。

现在台湾出版了一部《世界佛学名著译丛》，共计一百册。其中收集了日本人编纂的《辨中边论》的几种译本，如真谛的译本、玄奘的译本，还有藏文的译本，然后把三种译本汇编在一起。同样的一段文字，藏文中怎么说，玄奘的译本怎么说，真谛的译本怎么说，梵文又是怎么说。如果懂得这几种语言，即使没有参考注释，对照几种不同版本的原文，也能读懂不少。由于没有掌握这几种文字，就只能参考后人的翻译和注解，反而不那么容易理解了。因为注释往往有很多是作者随意发挥的，结果脱离了经文的原义。所以，对经文的正确理解，最好得从原始文献下手，这就要求文字功夫跟得上。

“论曰：若于诸文能无间断，次第宣唱说，名相应。共许此名唯目此事，展转忆念名为串习。但由此二成有义文，与此相违文成无义。”正确认识文字从两个方面下手：一是相应；一是串习。也就是说，文字的存在和使用范畴有两个特征：相应和串习。

由字组成词语，由词语组成句子，这在佛经中叫名、句、文。名就是概念、名称，如桌子、录音机等等。句就是一个句子，如某人是个好人，这桌子真结实，缘

起性空、诸行无常、诸法无我,这些都是句子。句子和概念,都是建立在文字的基础上,由字和字组合形成概念。譬如“桌子”这个概念,如果只说“桌”,它的意义就不完整。名和句都是依文而产生。

中国文字有中国文字的特点,外国文字有外国文字的特点。比如中国文字有它自身的规则,每个文字的制造和使用都有它的规则,我们可以通过六书,即象形、形声、会意、指事、转注、假借来认识中国文字。其实学习英文也是一样,一方面要注意语法,它是词、句的组合规则,使我们了解一个句子的结构。另一方面是背单词,每个单词也有它的特殊结构,有它的规律性。西方社会的特点是什么事都讲规律,所以西方人有一种科学精神。科学精神就是一切重视规律,掌握了英文的结构和规律,背起单词来就容易得多,能念得出来就能写得出来。然后,词和词相组合形成句子。理解文字的结构和规律,就能更好地理解文字的内涵。这种规律就是相应,而不符合这种规律就是不相应。所以说它是没有间断的,这是一个特点。还有一个是要按次第宣唱,前后次序不能颠倒。反过来说,如果有间断或是次第颠倒,就不能构成文字。这也是相应。

什么叫串习呢?“共许此名唯目此事,展转忆念名



为串习。”大众公认的习惯就是串习,这点很重要。所以,文字除了规律以外,还必须是大众公认的习惯。人为什么叫人?为什么不叫猪呢?这就是约定俗成。所以,大家都知道人是人而不是猪。假如祖先把人叫做猪,把猪叫做人,那么今天大家都会觉得人是猪而不是人。如果有人说你是人,你会认为这家伙在骂你,这还了得!因为大家公认把人叫猪而不叫人,他现在叫你人,那不是在骂你了吗?这是房子,不能叫它桌子,因为大家公认它是房子,这也是一种习惯。为什么叫房子而不叫做桌子呢?这有什么道理?当然,中国文字是按象形字的规律来立名的,也可能在这种规律之外另有其他原因。还有一点,必须是大家公认的,也就是名言共许。大家都认为是这样,这个就是这个,那个就是那个。

“但由此二成有义文,与此相违文成无义。”认识文字从相应和串习这两个方面下手,因为有两个原因,所以文字才成为有内容和意义的文字;如果跟这两个原则相反,那么所成的就是没有内容和意义的文字。

“如实知见此二文者,应知是名于文无倒。”如果能正确认识这两点,就等于正确地认识文字是怎么回事。也就说明你能够正确认识文字,对文字没有颠倒。

## 丁二、义无倒

于义无倒其相云何？颂曰：

似二性显现，如现实非有，  
知离有非有，是于义无倒。

论曰：似二性显现者，谓似所取能取性现，乱识似彼行相生故。如现实非有者，谓如所显现实不如是有。离有者，谓此义所取能取性非有故。离非有者，谓彼乱识现似有故。如实知见此中义者，应知是名，于义无倒。

义无倒指如实认识依他起的事相。关于依他起的事相，学习《辨相品》时就有详细的说明。但论主慈悲，在此又做进一步的确认。

“论曰：似二性显现者，谓似所取能取性现，乱识似彼行相生故。”似二性显现的，是从依他起相而言。依他起相的根本就是乱识，也就是妄识。依他起相建立在妄识的基础上，当妄识现行时“似所取能取性现”，是说妄识活动时自然呈现出见分、相分，见分似能取，相分似所取。

“如现实非有者，谓如所显现实不如是有。”非有指

什么？在依他起相上所显现的见分和相分，有情往往不能正确认识。见分虽然似能取，相分虽然似所取，但只是相似，并没有实在性。而有情却将其视为实在的，以为有实实在在的能取、所取，于是见分、相分就上升到了能执和所执。于能执的妄识上作种种遍计，于所执的妄境中计种种差别相。事实上，这些妄执的境界并没有像我们想象的那么实在，是没有的。

如何正确认识依他起的事相呢？应离开有和非有二边。

“离有者，谓此义所取能取性非有故。”如何离有？就要知道我们在所取能取上产生的自性见和实在感是错误的，只是我们错觉的结果，客观上根本不存在。我们唯有认识到意识所赋予的能取所取性为非有，才能远离在依他起相上增益的常见。

“离非有者，谓彼乱识现似有故。”对于依他起相的认识，我们还要远离非有，即断见。如果认为依他起相根本不存在，什么都没有，又落入了断见，也是不对的。因为妄识所显现的因缘假相是有的，不可否定。如果否定了妄识的存在，也就否定轮回、解脱了。

“如实知见此中义者，应知是名，于义无倒。”如实认识依他起相，既不是实在有，也不是什么都没有，就

是对依他起相的正确认识。

### 丁三、作意无倒

于作意无倒者，颂曰：

于作意无倒，知彼言熏习，

言作意彼依，现似二因故。

论曰：所取、能取言所熏习，名言作意，即此作意是所、能取分别所依，是能现似二取因故，由此作意是戏论想之所熏习名言作意。如实知见此作意者，应知是于作意无倒。

作意是妄识对所缘境界的了别作用。妄识能否正确作用于所缘境界呢？就一般凡夫而言，通常是不能正确认识的。妄识了别境界时是颠倒的，不能“作意无倒”，由此滋生了生命中无尽的过患。这部分内容告诉我们，如何才能“作意无倒”。

“论曰：所取、能取言所熏习，名言作意。”所取、能取指的是依他起的现象。依他起的妄识显现时，以似能取和似所取的形态出现。依他起的似能取、似所取相，一旦介入意识活动之后，就成了能执和所执，并熏习名言作意的种子。

“即此作意是所、能取分别所依，是能现似二取因故。”这里，进一步告诉我们名言作意种子和二取相的关系。名言作意种子虽是能、所取在活动过程中熏习留下的，是结果；但名言作意种子同时又能作为能、所取生起的因。因名言作意种子中具有似能取、似所取的特征，所以显现似能取、似所取的依他起相。

“由此作意是戏论想之所熏习名言作意。如实知见此作意者，应知是于作意无倒。”作意从“分别妄想之所熏习”而来。如果能正确认识作意，就是“作意无倒”。

#### 丁四、不动无倒

于不动无倒者，颂曰：

于不动无倒，谓知义非有，  
非无如幻等，有无不动故。

论曰：前说诸义离有非有，此如幻等非有无故。谓如幻作诸象马等，彼非实有象马等性，亦非全无，乱识似彼诸象马等而显现故。如是诸义无如现似所取、能取，定实有性，亦非全无，乱识似彼所取、能取而显现故。等声显示阳焰、梦境及水月等，如应当知。以能谛观义如幻等，于有无品心不动散。如实知见此不动者，

应知是于不动无倒。

不动指心不为妄境所动。如何才能做到心不为妄境所动呢？这就需要有正确的认识，有正确的认识才能达到不动。如果能做到不动，那就是没有颠倒。如果心为境所动，就会有颠倒。

“论曰：前说诸义离有非有，此如幻等非有无故。”不动无倒主要建立在对诸义的认识上。义是依他起的事相，对依他起事相的认识要远离有和非有，如远离梦幻一样。印度人很善于制造各种各样的幻术，如魔术之类。《解深密经·胜义谛相品》中说，幻师在十字街头，堆集了一大堆木材、稻草，然后变出很多象、马等，结果造成交通堵塞。幻师所变化出来的东西非有非无，不能说它是有，也不能说它是没有。那么，到底有还是没有呢？

“谓如幻作诸象马等，彼非实有象马等性，亦非全无，乱识似彼诸象马等而显现故。”

幻师所幻化的象马等不是实在的有，也不是完全没有。它是乱识所显现的各种现象，这个世界是虚妄的世界。我告诉各位：这个世界是众生打妄想打出来的。现在的世界为什么比以前的世界更繁荣昌盛、更

丰富多彩？因为现在的人妄想特别多，思想特别复杂，也更富有创造力。以前的人心地单纯，思想简单，修行容易成就。今天的人妄想特别多，思想特别复杂，修行也不容易有成就。

“如是诸义无如现似所取、能取，定实有性。”前面举的是比喻，幻师所幻现的象、马不是实有，不是全无。依他起相所显现出来的似所取和似能取，也不是实在，和我们感觉中所呈现出来的是不一样的，因为我们的感觉有问题。就像带着变色的眼镜，看到的世界根本就不是世界的真相。

“亦非全无，乱识似彼所取、能取而显现故。”但是依他起相也不是没有。因为当乱识——也就是妄识生起的时候，就会显现出见分和相分。见分为能取，相分为所取。所以，显现出的似能取和似所取，见分和相分，不能说它完全没有。

“等声显示阳焰、梦境及水月等，如应当知。”“等”指前面所讲的“非无如幻等”，“如幻”是个比喻。其实还可以举出许多例子，譬如阳焰、梦境及水月等。“阳焰”指太阳照在地面的反射就像湖泊一样，鹿以为有水可以解渴，其实却不是那么回事。“梦境”指梦中的境界，“水月”指水中的月影。这几种境界不能说它是实

在的有,也不能说它是完全的无。比如昨天晚上做了个梦,醒来以后,梦中的境界固然是没有,但梦中的感受却是实实在在的有。《唯识二十颂》中,反驳外道关于唯识的道理时,也引梦境作为比喻。《般若经》中关于有为法、缘起法这方面的比喻更多,除了这六种比喻外,还有如镜中花、如水中月、如乾闥婆城等等。可见《般若经》的说明和唯识宗的说明有相似之处,同样把依他起看成是梦幻泡影。《金刚经》也告诉我们:“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观。”从这些比喻,我们就可以知道怎样去看待依他起相。

“以能谛观义如幻等,于有无品心不动散。”能真实如实地看到依他起相的虚妄幻化时,心念就不会被妄想所动,不会七上八下、颠倒梦想。世间的人之所以心随境转,之所以为八风所动,之所以因为环境的变化而带来很多痛苦,原因就是他们把现实的一切看得太实在了,执著得太深,太在乎了。所以他们的痛苦才会很深。如果能随时看作如梦幻泡影,对什么都不在乎,还会痛苦吗?一旦超脱出来,就活得洒脱自在,得大自在就是从中获得的。在修学佛法中,如何提高自己的思想境界,提高自己的认识,开阔自己的心胸,才是修行的关键。如果不能把这些关键提升,整天斤斤计较,修



行肯定修不好。

“如实知见此不动者，应知是于不动无倒。”如实地认识依他起相，不起颠倒妄想，这就叫作不动无倒。

#### 丁五、自相无倒

于二相无倒者，谓于自相及共相中俱无颠倒。于自相无倒者，颂曰：

于自相无倒，知一切唯名，  
离一切分别，依胜义自相。

论曰：如实知见一切眼色乃至意法，皆唯有名，即能对治一切分别，应知是于自相无倒。此依胜义自相而说，若依世俗非但有名，可取种种差别相故。

自相就是法的自体相，也就是自性。每一种法的存在，都有它的自相，都有它的自性。从唯识宗的角度来说，自性既是一法存在的本体，也是一法存在的特性和作用。比如说，水以湿性作为它的自相；火以暖性作为它的自相。每一法都有它的自相，这是从依他起有为法的角度来说。其实自相还有更高层次的意义，就是指圆成实的胜义自相。依他起是一种世俗自相，圆成实自相是胜义自相。所以，当说到自相时，不仅要认

识到世俗的自相,同时也要认识到胜义的自相。

“论曰:如实知见一切眼色乃至意法,皆唯有名,即能对治一切分别,应知是于自相无倒。”怎样认识自相无倒呢?如实认识一切眼色乃至意法,就能认识“自相无倒”。从眼色到意法,其间已包括六根、六尘、十二处乃至六识。要如实认识六根、六尘、六识这一切依他起相只是假名安立,而名称也同样了不可得。这种如实的见,能帮助我们対治虚妄分别识,通达胜义的自相。

“若依世俗非但有名,可取种种差别相故。”但是,如果从世俗的自相来说,不只是有名称,一切法的差别都宛然存在。所以在佛教中有这样的两句话:一句是“真谛门中不立一法”,这是从真如胜义的角度来看不立一法,一切法的差别都不可得。另一句是“世俗谛中不捨一法”,世俗谛中一切法的差别宛然存在。

#### 丁六、共相无倒

于共相无倒者,颂曰:

以离真法界,无别有一法,

故通达此者,于共相无倒。

论曰:以无一法离法无我者故,真法界诸法共相摄。如实知见此共相者,应知是于共相无倒。

自相是每一法特有的相，共相是众多法共有的特征。从自相来说，每个人的年龄、籍贯、大小轻重、高矮胖瘦都不一样，志向也不一样，所以每个人的自相不一样。此外，还有一个共相。比如出家人统一剃发染衣，这是出家人的共相。但每个出家人又不一样，各有各的自相。所以，共相中有自相，自相之外还有共相，一切法都是如此。无常是共相，无我也是共相，苦、空也是共相。所以，共相是一切法所共有的特征。

“论曰：以无一法离法无我者故。”什么叫共相呢？“法无我”就是共相。因为无我建立在一切法上，一切法都具有无我的特征。所以，无我就是一切法的共相。同样，无常也是一切有为法的特征，一切有为法的共相。

“真法界诸法共相摄。”真法界就是真如，真如也是诸法的共相。在《解深密经·胜义谛相品》中讲到诸法胜义谛相有四个特征，其中一个特征是遍一切一味相。既然是遍一切一味相，那么真如无所不在，就是一切法共有的特征，所以说真如就是共相。

“如实知见此共相者，应知是于共相无倒。”能如实地认识真如法界就是共相无倒。

### 丁七、染净无倒

于染净无倒者，颂曰：

知颠倒作意，未灭及已灭。

于法界杂染，清净无颠倒。

论曰：若未断灭颠倒作意，尔时法界说为杂染；已断灭时说为清净。如实知见此染净者，如次是于染净无倒。

染净是修学佛法中非常重要的两个关键，整个学佛的过程就是断染取净的过程。如果想要断染取净，首先必须认识什么是染，什么是净。能否正确认识染和净，直接关系到修学佛法中能否断染取净的问题。

“论曰：若未断灭颠倒作意，尔时法界说为杂染。”杂染和清净的关键取决于颠倒作意，也就是取决于认识的正确或错误。在没有断灭颠倒的认识和虚妄的分别之前，所认识的法界就是杂染的法界，就是有垢的真如。

“已断灭时说为清净。”通过修行把颠倒的认识断除之后，烦恼没有了，这时所认识的法界就是清净的法界。法界本身没有杂染，但因为人在认识上的不同，所

以才有法界染和净的差别。当人们以染污心去认识法界时,法界就是杂染的;以清净的智慧和正见来认识法界时,法界就是清净的。

“如实知见此染净者,如次是于染净无倒。”如果能正确认识到染和净的本性,对于染净的认识没有颠倒,就叫作“染净无倒”。

#### 丁八、客无倒

于客无倒其相云何?颂曰:

知法界本性,清净如虚空。

故染净非主,是于客无倒。

论曰:法界本性净若虚空,由此应知,先染后净二差别相是客非主。如实知见此客相者,应知是名于客无倒。

什么叫“客无倒”呢?大家知道,客人是相对于主人而言的。这就是说,“客无倒”所阐述的内容主要还是关于染和净的问题。法界本身不存在染净的差别,现在说法界有染有净,是属于客而不是主。能够认识到法界有染有净不是它的本来面目,就是客无倒。

“于客无倒其相云何?颂曰:知法界本性,清净如

虚空。故染净非主，是于客无倒。”染和净不是法界的本来面目，法界的本来面目应该是清净如虚空。法界有染有净是后来附加上去的，法界的本身并不是如此，所以说这是属于客而不是主。

“论曰：法界本性净若虚空，由此应知，先染后净二差别相是客非主。”法界本身恒常清净像虚空一样。碧空如洗、晴朗无云时所看到的虚空，才是虚空的本来面目。乌云密布或彩霞满天时看到的虚空，都不是虚空的本来面目。法界也是同样，本来是清净的，现在却有染有净。从净到染的过程，是外来的尘垢附着上去，染污了清净法界，不见了法界的本来面目。

“如实知见此客相者，应知是名于客无倒。”法界有染有净是客非主，正确认识法界的染和净是附加上去的，并非法界的本性，就叫“客无倒”。

#### 丁九、十、无怖无高俱无倒

于无怖无高俱无颠倒者，颂曰：

有情法无故，染净性俱无，

知此无怖、高，是于二无倒。

论曰：有情及法俱非有故，彼染净性亦俱非有。以染净义俱不可得故，染净品无减无增，由此于中无怖、

无慢，如实知见无怖、高者，应知是名于二无倒。

无怖就是不害怕，无高就是不自高自大，这是一个修行人在修行中比较容易出现的两种状态。比如说到“了生死、证涅槃”，是不是会产生灰身灭智、什么都没有的断灭之见？这就是对涅槃不能正确了解所致。有些人留恋生死，害怕涅槃断灭，这样对“了生死”就会产生一种怖畏心理。另外还有一种人觉得自己已经断了生死，已经证得涅槃，觉得自己很了不起，这就是自高自大。修学佛法要避免这两种心态，做到无怖和无高。

“颂曰：有情法无故，染净性俱无，知此无怖、高，是于二无倒。”一个人要做到无怖、无高，关键还是建立在对法的正确认识上。

“论曰：有情及法俱非有故。”众生所执著的有情和法，从遍计所执的角度来说是没有的。从圆成实的角度来说，有情和法都属于如幻如化，是幻有而非实在的有。所以说“有情及法俱非有故”。

“彼染净性亦俱非有。”染和净并不是法的本来面目。前面说过，从法性的本身说是净若虚空的，亘古亘今都是清净的，染和净只是附加上去的。所以染和净的差别，从法界本身来说是“非有”，这种差别也非真实

的存在。

“以染净义俱不可得故，染净品无减无增。”从法界本身来说，真正的修行就是要如实认识法界，认识法界本来的面目。当证得法界的时候，并不因为你证得法界，法界就增多了；也不因为你没有证得法界，法界就减少了。所以说，断染取净看似有增有减，从依他起来说有断有证；其实从法界本身来说，没有增也没有减，实在没有什么可断，也没有什么可证的。所以《心经》说：“不生不灭，不垢不净，不增不减。”

“由此于中无怖、无慢，如实知见无怖、高者，应知是名于二无倒。”学佛修行就是以清静的智慧证得法界。证得法界有什么好害怕的呢？生死本来就如空花，本来就是不实在的，而清静法界本来就是现成的。所以，认识它没有什么可害怕的，也没有什么值得自高自大的。现在已经认识了，并不是发明或创造了什么。佛陀曾经说过：我不是创造者，也不是发明者，我只是发现者。佛陀发现了什么？发现了真理。虽然真理本来就存在，但众生被无明障蔽而不能证得。如实认识法界，就会远离害怕和傲慢两种颠倒心态。

无倒行总义者，谓由文无倒，能正通达止观二相；



由义无倒,能正通达诸颠倒相;由作意无倒,于倒因缘能正远离;由不动无倒,善取彼相;由自相无倒,修彼对治无分别道;由共相无倒,能正通达本性清净;由染净无倒,了知未断及已断障;由客无倒,如实了知染净二相;由无怖、无高二种无倒,诸障断灭,得永出离。

“无倒行总义者。”这是总结前面所说的十种无倒。

“谓由文无倒,能正通达止观二相。”对经教文字、对三藏典籍能够正确认识,就能通达止和观的修习。因为三藏典籍是教修习止观的。想修习止观,首先要闻思经教,通达经教之后才能通达止观二相。

“由义无倒,能正通达诸颠倒相。”义就是依他起的事相,能够正确认识依他起的事相,就能正确通达在依他起相上所产生的遍计所执诸颠倒相。比如把无常当作常、把无我当作我、把苦当作乐、把不净当作是净,都属于颠倒的表现。因为不能正确认识依他起事相,所以才会产生常、乐、我、净四种颠倒。正确认识依他起事相,就能够正确认识并远离这些颠倒相。

“由作意无倒,于倒因缘能正远离。”作意无倒就是前面所说的思惟认识上的无颠倒。思惟认识的颠倒是产生颠倒的主要原因,是颠倒世界的根源。为什么这

个世界是颠倒的世界呢？原因就是人类思惟和认识上的颠倒。一个人如果能在作意上做到无倒，有正确的思惟和认识，就能远离颠倒的因缘。如果思惟意识不颠倒，就不存在颠倒了。

“由不动无倒，善取彼相。”不动无倒的特点是能够正确认识依他起相，不起增益执，也不起损减执，不带遍计所执的情绪，这样才能做到不动无倒。

“由自相无倒，修彼对治无分别道。”自相无倒是从胜义自相的高度来看依他起的一切差别，如梦如幻，了不可得。依他起的一切相的存在都只是假名的存在。这样就能“修彼对治无分别道”，可以对治虚妄分别，从而成就无分别智，现证空性。

“由共相无倒，能正通达本性清净。”共相无倒的特点是能正确通达清净法界。

“由染净无倒，了知未断及已断障。”如实认识染和净，染和净就是未断和已断，未断颠倒作意就是染，断了颠倒作意就是清净。

“由客无倒，如实了知染净二相。”客无倒就是如实认识到染和净。从法界的本来面目而言，法界本身是清净的，染和净只是妄识附加上去的差别。

“由无怖、无高二种无倒，诸障断灭，得永出离。”无

怖、无高二种无倒能使一切障碍都断灭，永远出离生死。无倒的内容到这里就介绍完了。下前又引十金刚句来说明建立十种无倒的依据。

此十无倒，如次安立于彼十种金刚句中。何等名为十金刚句？谓有非有，无颠倒，所依，幻等喻，无分别，本性清净，杂染清净，虚空喻，无减，无增。为摄如是十金刚句，有二颂言：

应知有非有，无颠倒所依，  
 幻等无分别，本性常清净，  
 及杂染清净，性净喻虚空，  
 无减亦无增，是十金刚句。

且初安立十金刚句自性者：谓自性故，所缘故，无分别故，释难故。自性故者，谓三自性，即圆成实、遍计所执及依他起，是初三句如次应知。所缘故者，即三自性。无分别故者，谓由此无分别即无分别智，及于此无分别即本性清净。如次应知安立境智，谓三自性及无分别。释难故者，谓所余句。且有难言，遍计所执、依他起相，若实是无，云何可得？若实是有，不应诸法本性清净。为释此难说幻等喻，如幻事等，虽实是无而现可得。复有难言，若一切法本性清净，如何得有先染后

净？为释此难说有染净及虚空喻，谓如虚空，虽本性清净而有杂染及清净时。复有难言，有无量佛出现于世，一一能度无量无量有情，令出生死入于涅槃，云何生死无断灭失，涅槃界中无增益过？为释此难说染及净无减无增，又有情界及清净品俱无量故。

“此十无倒，如次安立于彼十种金刚句中。”弥勒菩萨造《辨中边论》提出十种无倒，它的依据是什么？是依据十种金刚句安立的。金刚是一种比喻，说明十金刚句坚固不坏，不被任何东西所摧毁，而它却能摧毁一切。

“何等名为十金刚句？”什么是十金刚句呢？所谓一、有非有；二、无颠倒；三、所依；四、幻等喻；五、无分别；六、本性清净；七、杂染清净；八、虚空喻；九、无减；十、无增。

“且初安立十金刚句自性者，谓自性故、所缘故、无分别、释难故。”十金刚句主要从自性、所缘、无分别、释难四个方面来建立十种无倒。

“自性故者，谓三自性，即圆成实、遍计所执及依他起，是初三句如次应知。”首先建立十金刚句的自体。自性指三自性，十金刚句从三自性的角度来建立无倒。

唯识宗讲来讲去没有离开三自性,如果有人问哪个概念最能概括唯识宗的所有思想,那就是三自性。“五法三自性、八识二无我”的概念都没有离开三自性。比如说八识,八识就是依他起的内容;五法也没有离开三自性。唯识宗的所有思想都没有离开三自性,所以三自性至关重要。

圆成实这一句主要建立文无倒。据前面的文无倒来说,主要包括有和非有两方面的意义。文句的构成具有相应和串习两种内涵,具足了这两个条件,那么文字就有内涵、有意思。反过来,如果文字不具有相应和串习两种内涵,就属于无义文。非有就是没有含义的文字。文包括有和非有两方面的意思,通过对有和非有的认识,学佛的人对经教和文字就能正确认识,最后可以使行者证得圆成实。所以依圆成实建立文无倒,依遍计所执建立义无倒。义无倒是正确认识佛法义理,由此达到无颠倒地认识世界的目的,因此义无倒主要对治遍计所执的颠倒。依他起建立作意无倒,由正确认识作意与二取的生起互为所依的关系,建立作意无倒。所以,最初三句是根据三性的内容建立起来的。

“所缘故者,即三自性。”所缘还是指三自性。在《摄大乘论·所知相品》中,“所知相品”就是指三性。

所以所缘故者所指的是三自性。

“无分别故者，谓由此无分别即无分别智，及于此无分别即本性清净。如次应知安立境智，谓三自性及无分别。”根据无分别，在无倒中主要建立两种无倒，一是自相无倒，一是共相无倒。无分别包括两种内容：一是指无分别智，二是指无分别智所证得的本性清净，即无分别智的境界。根据无分别智建立自相无倒，根据本性清净建立共相无倒。

“释难故者，谓所余句，且有难言。”十无倒前面所讲的几句：有非有句、无颠倒句、所依句、无分别句、本性清净句，这五句是根据三性和无分别智安立起来的。下面还有五句：比如幻等喻、杂染清净、虚空喻、无减、无增等又是根据什么安立的？这五句跟十种无颠倒又是什么关系呢？其实，这五句是解答外道提出的疑难。

“遍计所执、依他起相，若实是无，云何可得？若实是有，不应诸法本性清净。为释此难说幻等喻，如幻事等，虽实是无而现可得。”外道问：如果说遍计所执、依他起性没有的话，那么又如何可得之？如果说它是有，实实在在的有，那就不应该说诸法本性清净。原因是这些虚妄的东西本来就是有，既然是有，那么诸法的本性就不该是清净。

这是一个很尖锐的问题。为了解释这个疑难,就说幻等喻。幻师所幻现出来的假相虽然不是实在的有,但是在现象上却是有的。根据幻等喻建立十种无倒中的不动无倒,能认识到一切有为法如幻如化,心念就不会为妄相所动。

“复有难言,若一切法本性清净,如何得有先染后净,为释此难说有染净及虚空喻,谓如虚空,虽本性清净而有杂染及清净时。”又有人问:如果一切法本来就是清净,那么怎么会出现先染后净的现象呢?有情众生现在都处在染的状态,必须通过修行之后,才能进入清净的状态。

这个问难主要建立两种无倒,一是染净无倒,一是客无倒。染净是根据有没有颠倒的作意而建立。如果有颠倒的作意,那就是杂染;如果没有颠倒的作意,那就是清净。说有染净主要是根据作意来建立,而不是根据客观上的真实来建立。所以,在同一个境界中,在同一个世界里,不同层次的人所看到的境界就不一样。在《维摩诘经》中,舍利弗问佛陀清净国土的问题:为什么其他国土那么清净,而释迦佛的国土这么污浊秽恶呢?佛陀向舍利弗显了一下神通,结果整个世界都变了样。所以说这是个人境界的问题,不是国土净不净

的问题。个人境界没有达到那个高度,所看到的国土就是不清净的。还有个比喻是虚空喻。虚空虽然本性清净,但阴晴不定,时而乌云密布,时而万里无云。虽然虚空有阴晴,但并不是说虚空本身存在这些现象,虚空永远都是那么清净。虚空喻正好可以安立解释两种无倒,一是染净无倒,一是客无倒。

“复有难言,有无量佛出现于世,一一能度无量无量有情,令出生死入于涅槃,云何生死无断灭失,涅槃界中无增益过?为释此难说染及净无减无增。”又有难问:这个世界有很多佛陀来过,有无量佛出现在这个世界,每一佛都能度化无量有情,令他们出离生死,证入涅槃。在一般人想象中,生死断灭之后不再有生死,于是就产生一种恐怖,觉得断灭了就是什么也没有了;而另有人以为证得涅槃后,涅槃的内容应该越来越丰富。

这个释难主要是安立无怖、无高两种无倒。为了解释这个疑难,所以说染和净。前面说过,从依他起的角度来说,有杂染、有清净;从圆成实的角度来看,染净的差别和我法的差别也不可得。既然染净的差别和我法的差别都是了不可得的,那么了脱生死又有什么可怕?生死本来就没有,证得涅槃是理所当然的事。在涅槃界中一切都是平等的,又有什么好自高自大的呢?



有这种认识之后,就能做到无怖、无高无倒。“又有情界及清净品俱无量故”,有情界无量,涅槃界也无量。所以,“不增不减”,一个有情了脱生死,有情界不会减少;一个有情证得涅槃,涅槃界也不会增多。

第二安立彼自性者,如有颂言:

乱境自性因,无乱自性境。

乱无乱二果,及彼二边际。

“第二安立彼自性者,如有颂言:乱境自性因,无乱自性境。乱无乱二果,及彼二边际。”刚才根据十金刚句安立十种无倒。现在,根据另一种方式来安立十种无倒。

这个颂包含的内容很广。首句“乱境自性因”,包含了乱境、乱自性、乱因;二句“无乱自性境”,包含了无乱自性和无乱境;三句“乱无乱二果”,包含了乱果和无乱果;四句“及彼二边际”指染和净的边际。

乱境指文无倒,即遍计所执的文。乱自性指义,即依他起的自相。乱因指作意种子,无乱自性指不动和自相无倒。不动无倒是无分别智的体;自相无倒是无分别智的用,根据无乱自性建立无分别智的体和用。

无乱境指共相,属于正智所缘,即根本智所缘。乱果指杂染,杂染是乱识产生的结果。无乱果指清净涅槃,是清净智慧所产生的结果。二边际指染净果的边际。染净果的边际是什么呢?它的体就是涅槃。

前面所建立的十金刚句以及十种无倒的内容,都是根据乱不乱建立起来的,即乱境、乱自性、乱因、乱果、无乱自性、无乱境、无乱果。

#### 乙四、离二边正行

如是已说随法正行,离二边正行云何应知?如《宝积经》所说中道行。此行远离何等二边?颂曰:

异性与一性,外道及声闻。  
增益损减边,有情法各二。  
所治及能治,常住与断灭。  
所取能取边,染净二三种。  
分别二边性,应知复有七。  
谓有非有边,所能寂怖畏;  
所能取正邪,有用并无用,  
不起及时等,是分别二边。

论曰:若于色等,执我有异,或执是一,名为一边;为离此执说中道行,谓观无我乃至儒童;见有我者定起

此执，我异于身或即身故。若于色等，执为常住，是外道边，执无常者是声闻边；为离此执说中道行，谓观色等非常无常。定执有我，是增益有情边，定执无我，是损减有情边，彼亦拔无假有情故；为离此执说中道行，谓我、无我二边中智。定执心有实，是增益法边，定执心无实，是损减法边，为离此执说中道行，谓于是处无心无思无意无识。执有不善等诸杂染法是所治边，执有善等诸清净法是能治边，为离此执说中道行，谓于二边不随观说。于有情、法定执为有是常住边，定执非有是断灭边；为离此执说中道行，谓即于此二边中智。执有无明所取能取各为一边，若执有明所取能取各为一边，如是执有所治诸行，能治无为乃至老死，及能灭彼诸对治道，所取能取各为一边，此所能治所取能取，即是黑品白品差别，为离此执说中道行，谓明与无明无二无二分，乃至广说，明无明等所取能取皆非有故。杂染有三，谓烦恼杂染，业杂染，生杂染。烦恼杂染复有三种，一诸见，二贪瞋痴相，三后有愿。此能对治，谓空智、无相智、无愿智。业杂染谓所作善恶业，此能对治谓不作智。生杂染有三种，一后有生，二生已心心所念念起，三后有相续。此能对治，谓无生智、无起智、无自性智。如是三种杂染除灭，说为清净。空等智境，谓空

等法，三种杂染随其所应，非空等智令作空等。由彼本性是空性等，法界本来性无染故。若于法界或执杂染或执清净各为一边，本性无染非染净故，为离此执说中道行，谓不由空，能空于法，法性自空，乃至广说。

这一节非常重要，可以说是《辨中边论》的核心。这部论叫《辨中边》，主要目的就是要我们远离边见、建立中道的认识。所以本论从第一品一直到《辨真实品》都在讲中道，都在讲建立中道的认识，但并没有直接指出什么是中道，什么是边见。这部分的内容却直接从若干方面指出中道和边见，教我们如何认识中道，远离边见。

“如是已说随法正行，离二边正行云何应知？如《宝积经》所说中道行。此行远离何等二边？”已说随法正行。根据佛法去修行，在修习过程中很容易产生二边之见，所以本论进一步告知我们“离二边正行”，就像《宝积经》中所说的中道行为。那么中道的行为应该远离哪二边呢？

颂曰：

异性与一性，外道及声闻。

增益损减边,有情法各二。  
所治及能治,常住与断灭。  
所取能取边,染净二三种。  
分别二边性,应知复有七。  
谓有非有边,所能寂怖畏;  
所能取正邪,有用并无用,  
不起及时等,是分别二边。

文中共用四颂回答这个问题。前二颂包括八种二边,后二颂引《宝积经》说有七种二边,共有十五种二边。下面结合论文进行详细解释。

### 丙一、一性异性边

“论曰:若于色等,执我有异,或执是一,名为一边;为离此执说中道行,谓观无我乃至孺童;见有我者定起此执我异于身或即身故。”异性、一性两边,执一执异都不对。“八不”中有“不一不异”,一和异属两边。中道是不一不异的,所以要远离一和异两边。

“若于色等,执我有异,或执是一,名为一边。”这是对“我”的执著。印度外道普遍执著有一个“神我”。“我”到底与身体有什么关系呢?有的认为色身和我是

两个东西,这种执著属于“异性边”;有的执著色身和我是一体的,这种执著属于“一性边”。这两种执著都是不对的。

为了离开这两种执著,佛法说中道行。什么叫“中道行”呢?“谓观无我乃至孺童。”这里引《宝积经》中的一段话教导我们如何观无我。“乃至”的意思包括了很多,如无我、无有情、无生者、无养育者、无数取趣、无异生者、无孺童等,总的来说是观无我。因为外道所执著的神我,以佛法这种缘起法的智慧去观察,它根本就不存在。如果说不存在神我的话,那么异性和一性就不能成立。因为神我都没有,还有什么一或异呢?所以说“见有我者定起此执,我异于身或即身故”。因为觉得有我才会产生一或异的执著,认为我和身体是两个东西,或是一个东西。认识到佛法无我的道理,就可以破除一性和异性的两边之见。

## 丙二、声闻外道边

“若于色等,执为常住,是外道边,执无常者,是声闻边;为离此执说中道行,谓观色等非常无常。”如果对色等“执为常住,是外道边”。其实一般人都在执著色为常住。这种执著,对众生来说是非常普遍的现象。

众生之所以有很多烦恼和痛苦,就是因为这种常恒的执著,才有许多贪著、瞋恨、我慢、嫉妒,所以叫做“外道边”。反之,如果执著无常,则是声闻边。

从中道的角度来说,执著常或无常都属于二边见。而在中道实相上来说,中道非常非无常。为了远离这两种执著,应该正确观察中道,远离常和无常的两边之见。执著常是不对的,从遍计所执的意义来看,执著无常也一样是不对的。从三性的意义上来看:依遍计所执所见的无常是没有的;依他起性相所显示的就是无常,但不可以执著;而圆成实之法性则非无常,但也不可以执它为常。所以中道的正确认识应当是非常非无常。

### 丙三、有情增减边

“定执有我,是增益有情边,定执无我,是损减有情边,彼亦拨无假有情故;为离此执说中道行,谓我、无我二边中智。”有情增减边,就是对有情产生增益和损减的执著,都属于二边之见。

所谓“定执有我,是增益有情边”,即执著有个实实在在的我在操纵生命,在造业、招感果报、接受轮回。什么是“定执无我,是损减有情边”呢?佛法不是讲无

我吗？为什么讲无我也不对呢？原因是佛法所说的无我，所要“无”的是外道所说的恒常普遍的自我，而有情的假我还是有的。如果认为佛教讲无我，连有情假我也否定的话，也是不对的。如果连假我也否定了，就变成一种断灭见。

为了离开这种认为有固定之我的增益见，同时也为了离开这种连假我也否定的损减见，所以说中道行。其目的是让我们认识到，在远离我的同时也要远离无我。远离我和无我两边，才能证得中道的智慧。

#### 丙四、法增减边

“定执心有实，是增益法边，定执心无实，是损减法边，为离此执说中道行，谓于是处无心无思无意无识。”法增减边就是对法的认识要远离增和减的二边。

“定执心有实，是增益法边”，如果执著地认为心、色及一切现象都是实在而固定不变的，就是增益法边。“定执心无实，是损减法边”，如果认为这个心是虚无而不存在的，就是损减法边。为了远离增益和损减这两种执著，所以说中道行。

“于是处无心无思无意无识。”我们不能简单地从它的表面来理解这段经文。它主要从依他起的角度来



说明心和心所的现象是有的；而从遍计所执意义上心和心所都是没有的。远离有和没有的二边，才能如实认识心和心所。

### 丙五、所能治边

“执有不善等诸杂染法是所治边，执有善等诸清净法是能治边；为离此执说中道行，谓于二边不随观说。”修行是转染成净的过程。既然是转染成净，必然有能对治和所对治。而能对治和所对治，就成为两边了。如果永远停滞在“能所”的状态下，就永远不能证得中道。因为有“能所”就有对立，有对立难免落入二边之见。

如果执著有实实在在的不善等法，这不善等杂染就属于所治边，落在所治边。如果认为有善等清净法来对治那些杂染法，这就落在能治边。在修行过程中，忏悔固然很重要，修善法也同样重要。忏悔不善的行为，对做过的恶行产生厌离，这固然是理所当然的，但也不能太执著。不能因为干了一件非善行之后，整天耿耿于怀，生活在阴影中不能自拔，这样肯定修不好。所以必须把它放下，忏悔了就应该放下。佛教中最高的忏悔方法是观空，是实相忏悔。

所以,杂染法固然是所要治疗的,清净法固然是所应修习的,但不管是杂染法还是清净法,从实相上来说皆了不可得。为了远离这两种对立的执著故说中道行,善恶本性空寂,不要执著善的,也不要执著或讨厌恶的。杂染法也好,清净法也好,它们本性是空寂的。达摩祖师说:不睹恶而生厌,亦不睹善而生喜。这就是说,不因为看到恶的而生无比的讨厌,也不因为看到善的而产生无比的欢喜。因为善恶的本质是空的,自性了不可得,必须有这样的境界才能证得中道。当然,对于初入佛门的人来说,需要对止恶行善有所执著,但修到一定程度或某个阶段时,就要远离这些执著。

### 丙六、常断边

“于有情、法定执为有是常住边,定执非有是断灭边;为离此执说中道行,谓即于此二边中智。”有情、法指依他起。对依他起的事相一定执为实有,认为它是真实不变的有,就属于常住边,也就是常见。“定执非有是断灭边”,如果认为依他起的事相是什么都没有的,就属于断灭边,也就是断见。为了远离这种常见和断见,远离这两边之见,所以说中道行。

### 丙七、所能取边

“执有无明所取能取各为一边，若执有明所取能取各为一边，如是执有所治诸行，能治无为乃至老死，及能灭彼诸对治道，所取能取各为一边，此所能治所取能取，即是黑品白品差别，为离此执说中道行，谓明与无明无二无二分，乃至广说，明无明等所取能取皆非有故。”人的认识从两方面组成，就是能认识和所认识。能认识的是能取，所认识的是所取。执著有能取和所取的对立，这种绝对的差别对立，就属于二边之见。

“执有无明所取能取各为一边。”无明指十二因缘中的无明。这种无明的存在有两个方面：能认识的心是一种无明状态，除了这种无明状态的认识之外，还有被无明所认识的相分境。能认识的无明是一边，所认识的境界又是一边，这是一般人的认识。从依他起的事相来说，的确有这种能取和所取的差别。

“若执有明所取能取各为一边。”与无明相对的是明。无明是愚痴，明就是智慧。智慧作为一种能认识者，必然还会有智慧所认识的相分境。在认识的问题上，同样会执著有所取和能取，那么所取和能取各为一边。

“如是执有所治诸行，能治无为乃至老死，及能灭彼诸对治道，所取能取各为一边。”再从另外一个角度来认识能取和所取，即从能治和所治的角度来认识能所。从修行过程来说，修行就是对治烦恼。对治烦恼本身必然存在能对治和所对治。比如常说勤修戒定慧，息灭贪瞋痴。这里的戒定慧就是指能治，贪瞋痴就是指所治。无明和明本身也存在能治和所治，无明是所治；明（智慧）是能治。能治和所治就是两边，所以说“执有所治诸行，能治无为”。“能治无为”并不是无为法的无为，它指的是八正道，也就是能够断除烦恼、解脱痛苦的圣道。圣道不同于业烦恼之所为，所以叫“无为”。“乃至老死”，无明缘行乃至老死，存在能治和所治，除了无明以外，还有行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死等十一种因缘的生起，它们是“所治”。既然是所治，必然有能治，必然还有能对治它们的圣道，也就是八正道。在能治和所治中，能对治的是能取，所对治的是所取，这就是二边。

“此所能治所取能取，即是黑品白品差别。”所治和能治，其实就是黑品和白品的差别，所治指黑品，能治是白品。《俱舍论》中也有相似的内容，即黑业和白业。黑业是恶法，属于所治；白业是善法，属于能治。这是

黑品和白品的差别。

“为离此执说中道行。”为了离开以上所取和能取的执著,所以说中道行。从依他起的事相上说,能取和所取是一种假相的差别。这种差别虽然存在,但并不是就最高、最真实的层面而言。因为在空性的层面上,不存在这些差别。所谓的所取和能取,本身是相对的,是相待而言的。比如我给你们上课,我是讲者,你们是听者,讲者是能,听者是所;反过来,如果听者是能听,那么讲者就是所讲了。所以,能取和所取不是绝对的,而是相对的。离开这种执著,就是要认识到所取和能取是一种相对的假相,不是真实不变的。

“谓明与无明无二无二分,乃至广说,明无明等所取能取皆非有故。”明与无明是无二无二分。无二就是没有两种绝对对立的实体。无二分就是说能取和所取两种现象的存在,也是因缘和合的,不能离开因缘而有独立不变的自体,是相待的。“乃至广说”,除了无明以外,乃至行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死这一支,每一对所建立起来的所取和能取,都可以作如是观。观什么呢?观明和无明,所取和能取皆是非有。所谓“皆非有”,就是说它不是真实的、固定的、绝对的、不变的,而是相待的。应该注意的是,这种如幻

如化的假相还是有的。

### 丙八、染净边

“杂染有三，谓烦恼杂染，业杂染，生杂染。烦恼杂染复有三种，一诸见，二贪瞋痴相，三后有愿。此能对治，谓空智、无相智、无愿智。业杂染谓所作善恶业，此能对治，谓不作智。生杂染有三种，一后有生，二生已心心所念念起，三后有相续。此能对治，谓无生智、无起智、无自性智。如是三种杂染除灭，说为清净，空等智境，谓空等法，三种杂染随其所应，非空等智令作空等。由彼本性是空性等，法界本来性无染故。若于法界或执杂染或执清净，各为一边，本性无染，非染净故，为离此执说中道行，谓不由空，能空于法，法性自空，乃至广说。”修学佛法是转染成净的过程。那么，是否存在真实不变的染和净的二元对立呢？

“杂染有三，谓烦恼杂染，业杂染，生杂染。”先讲杂染。转染成净，就是用净法来对治染法。那么，首先应该明白染法有哪些。染的内容在佛教中叫杂染，杂就是表示很多、很复杂，就像杂货店那样什么都有。所谓杂染，就是指那些染污的、众多的、差别的、复杂的现象，可以归纳为三种。

第一种是烦恼杂染。所有的烦恼都是染污的,如贪、瞋、痴、慢、疑、爱、恨等,能使内心变得污浊。

第二种是业杂染。业是以烦恼为基础而发起行为,本身有善、不善、无记三类。不善业就是杂染,那么善业是不是杂染呢?如果是从烦恼和染污心发起的善行,也属于杂染。假如没有烦恼心所,在无漏智慧引导下发起的善业,就不是染污的。评判善业是否染污,主要取决于它是有漏善业还是无漏善业。有漏善业是杂染的,无漏善业来就不是杂染的。

第三种是生杂染。由烦恼业所招感的色身、认识、思维及生活环境等,所有这些都属于杂染,就叫生杂染。《三昧水忏》内容很好,文字也很流畅,从烦恼杂染、业杂染、生杂染三个方面展开说明忏悔的道理。先忏悔烦恼杂染,再忏悔业杂染,最后忏悔生杂染。所以,经常读诵《三昧水忏》很好。古代大德制订了许多忏法,其中天台宗祖师撰写的忏法就很多。忏悔最初是作为修行的前方便,每一种修行法门,比如要专修或打坐等,首先要通过一定时间的忏悔,然后再修就不容易碰上魔障。否则,修行就容易碰上魔障。密宗的修行先要磕十万大头做为资粮,忏悔之后修行才会顺利,否则一修行问题就来了,不是身体不好,就是外缘的干

扰等。所以，修行首先就要忏悔。

“烦恼杂染复有三种，一诸见，二贪瞋痴相，三后有愿。”烦恼杂染又包括三种内容。一诸见。这是六种根本烦恼中的恶见，或叫不正见，包括身见、边见、邪见、戒禁取见和见取见五种。在家人爱深，出家人见重。修学佛法要摆脱这两种东西，一种是爱，另一种是见，这两种东西很麻烦。当然，出家人除了见以外还有爱，摆脱爱也不容易，爱要是能断得了，生死问题也差不多解决了。所以出家人要关系简单，感情淡泊，不要自找麻烦，爱比见还麻烦。你们现在还是佛学院的学生，对自己的看法和认识不很自信，还不可能有顽固的成见。等学修佛法有一定体会了，这个时候才能有“见”。当然，每一种宗教都有见，包括世间的各种学问等等，不一定是学佛的出家人才有。诸见就像原始森林般万树林立，走到里边就没有方向了。所以，树立正见对于学习佛法非常重要。正见树立起来，就不会不分是非了。邪见本身就属于烦恼，而且是重量级的烦恼，属于痴和无明的表现。

二贪瞋痴相。最根本的烦恼是贪、瞋、痴烦恼，这三种烦恼在佛教中叫做“三不善法”，世间一切杀盗淫妄的根源就是贪瞋痴。人们说毒品能对身体造成伤



害,其实烦恼就是毒害心灵的毒品,所以这三种烦恼也叫“三毒”。人生有烦恼,佛法在世间的存在才有价值。如果烦恼没有了,也就不需要佛法了。

人类的痛苦,除了肉体上、物质上的痛苦以外,还有精神上的痛苦。身体上的痛苦往往是个别的、短暂的,比如生病或受到意外伤害,但人不会总是生病。可精神上的痛苦却相当普遍,时间也更持久。就像在座的同学,身体上的痛苦应该不会很多,但精神上的痛苦有没有呢?

从某种意义上说,人比动物要活得痛苦。因为动物仅有身体上的痛苦,来自精神上的痛苦却很少。孩子的精神痛苦就比成人少得多,而动物的智力比孩子更差,可以想见动物的精神痛苦一定极少。而人所面临的精神痛苦却无穷无尽,“问君能有几多愁?恰似一江春水向东流。”肉体上的痛苦简单,精神上的痛苦却很复杂。某些人有自虐的现象,这就是因为精神上的痛苦太重了,心灵承受不了,只好将内心的痛苦转移到肉体上,让肉体来分担心灵上的痛苦。所以,自虐本身是为了寻求释放而不是寻求痛苦。从身苦和心苦上来分析,人在某种意义上要比动物活得还痛苦。既然如此,为什么说人身难得呢?动物虽然有快乐,但那种快

乐是欲望的、低级的、纯感性的，欲望得到满足就快乐，欲望得不到渲泻就痛苦。唯有人类才懂得追求精神的享受，这种快乐比之于动物的快乐是有着天壤之别的。当然，精神享受也有层次的高低。出家人所要追求的是最高的快乐，要放弃的是低级的快乐。从修道的角度来说，人身很重要，因为人有思想，而思想是成就智慧的基础。而动物则很愚痴，不可能成就智慧。这是很重要的问题。

三是后有愿。其实这是指后有爱，是有情对生命未来的一种执著。这种爱的表现形式多种多样，留恋过去是爱的表现；贪著现在也是爱的表现；渴望自己的生命和愿力能延续下去，仍然是爱的表现。人类为什么要传宗接代？原因就是“后有爱”，渴望自己的生命通过儿女延续下去，希望自己死后生命仍能延续，这样就能避免死亡带来的恐惧。否则，一想到活生生的人死了，进入漆黑阴森、又潮又湿的坟墓，腐烂的尸体上爬满虫子，实在是很可怕。其实那和你根本就没有关系，死了之后尸体就不再是你了，怎么还想着那尸体是你呢？所以，后有愿就是烦恼。

“此能对治，谓空智、无相智、无愿智。”这三种烦恼用三种智慧来对治。空智对治诸见，修空观可以对治

种种错误知见。空观的意义是为了空去众生的邪见，空掉实有的见，空掉实有的执著。《中论》说：“大圣说诸法，为离诸见故。若复见有空，诸佛所不化。”“空”是为了破除“有”的执著，但“有执”破除后也不可安住在“空见”上。空能使人放松，因为执著就会紧张，然后就会不安、焦虑、恐怖、颠倒、梦想等等，怎么办？就要观空，观四大皆空。“无相智”能对治贪瞋痴相。无相是没有体相。贪瞋痴的存在并没有体相，不是真实的、固定的、不变的，通过修行可以消除掉。“无愿智”对治后有愿。后有愿就是后有爱，用无愿智慧可以对治有情众生对未来生命的贪恋和执著。

“业杂染谓所作善恶业，此能对治，谓不作智。”所谓业杂染包括自己所作的善业和恶业。这里所说的善业指有漏的善业，无漏的善业不在此范围之内。不作智能对治这种杂染。所谓“不作智”，就是不作恶业也不作有漏善业的智慧。因为有漏的善只能带来人天果报、有漏之因。

“生杂染有三种，一后有生，二生已心心所念念起，三后有相续。”生杂染也有三种。第一是后有生，即未来生命出现的最初一刹那，或指投生的最初一刹那，也就是阿赖耶识去住胎、投生之时。我曾经做过《生死与

轮回》的讲座,探讨关于有情生死的问题。其中有一部分讲生命的转递,生命的几个转折,其中有个过程就是生有。第二种“生已心心所念念起”。从投胎之后的第一念生起之后,后面生起之念,就叫“生已心心所念念起”。第三种后有相续,指未来生命的相续。

“此能对治,谓无生智、无起智、无自性智。”针对前面所说的三种生杂染,用三种智慧对治。无生智对治后有生,生就是无生,为什么生就是无生呢?《中论》说:“诸法不自生,亦不从他生。不共不无因,是故知无生。”无生就是因为不自生、不他生、不共生、不无因生。《中论》很有意思,但要把它学得有滋有味也很不容易,如果学不出味道你会觉得很生硬。

“无起智”对治“生已心心所念念起”。无起智就是对治心念的生起。心念不再生起就是不起。我在《心经的人生智慧》中谈到“诸法真实相”,《心经》说:“是诸法空相,不生不灭,不垢不净,不增不减”,这是从生灭说明不生不灭,增减的当下就是无增无减,垢净的当下就是不垢不净。不垢不净,垢净宛然;不生不灭,生灭宛然。这种思想和这里说的意思是一样的。

无自性智对治后有相续。未来生命延续的形式,它的存在当下就是无自性的,用这种智慧来观照一切

法无自性。其实,无生智、无起智的生起,都是建立在无自性智的基础上,从无自性智去认识生灭、来去、断常。学习《中论》的关键就在于破除自性和自性执,抓不住这个核心,别想把中观学好。

“如是三种杂染除灭,说为清净,空等智境,谓空等法,三种杂染随其所应,非空等智令作空等。由彼本性是空性等,法界本来性无染故。”以上所说的烦恼杂染、业杂染、生杂染除灭之后,所显的就是清净,生命进入清净的状态。空等境智就是空智、无相智、无愿智,这些智境的体就是真如。由空智所缘的就是真如,所以空等法就是空性,就是真如。三种杂染的本性本来就是空的。

关于对空的道理认识和学习,真正要学好的话,必须结合《中论》、《大智度论》,此外还有《肇论》,这几部论非常重要。我在中国佛学院时就把《肇论》全部背诵下来了。《肇论》是罗什的得意弟子僧肇大师所著,罗什称他为“秦人解空第一”。他是中国人当中对空研究得最好的,和须菩提一样。须菩提是解空第一,他也是解空第一。《肇论》由四部论组成,即《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》。其中尤以《不真空论》对空的道理阐述得最为透彻;《般若无知论》告

诉我们般若是怎么回事。般若智慧就是般若中观的核心,将来研究中观的同学要好好学一学,争取背下来。空很重要,空智是佛法的关键。

“若于法界或执杂染或执清净,各为一边,本性无染,非染净故。”在清净法界中,执著实在的杂染,或执著实在的清净,对治杂染不对治清净,用清净去对治杂染,都属于边见。因为前面“客无倒”已经告诉我们,所谓染和净是客非主,它不是主人而是客人。它也不是法界的本来面目,因为法界的本性是没有染污的,在法界中平等一味,离言绝待。既然是离言绝待,自然没有染也没有净,因为染和净是相待而言的。

“为离此执说中道行,谓不由空,能空于法,法性自空,乃至广说。”为了离开染净两边的执著,所以说中道行。因为法界本身是清净的,所以染污的三种杂染用空智观空。因为杂染本身就是空的,不是实在的。

复有七种分别二边。何等为七?谓分别有、分别非有各为一边,彼执实有补特伽罗以为坏灭立空性故,或于无我分别为无,为离如是二边分别说中道行,谓不为灭补特伽罗方立空性,然彼空性本性自空,前际亦空,后际亦空,中际亦空,乃至广说。分别所寂、分别能

寂各为一边，执有所断及有能断怖畏空故，为离如是二边分别说虚空喻。分别所怖、分别从彼所生可畏各为一边，执有遍计所执色等可生怖故，执有从彼所生苦法可生畏故，为离如是二边分别说画师喻。前虚空喻为声闻说，今画师喻为菩萨说。分别所取、分别能取各为一边，为离如是二边分别说幻师喻，由唯识智无境智生，由无境智生复捨唯识智，境既非有，识亦是无，要托所缘识方生故，由斯所喻与喻同法。分别正性、分别邪性各为一边，执如实观为正为邪二种性故，为离如是二边分别说两木生火喻，谓如两木虽无火相，由相钻截而能生火，火既生已还烧两木。此如实观亦复如是，虽无圣道正性之相，而能发生正性圣慧，如是正性圣慧生已，复能除遣此如实观，由斯所喻与喻同法，然如实观虽无正性相，顺正性故亦无邪性相。分别有用、分别无用各为一边，彼执圣智要先分别方能除染或全无用，为离如是二边分别说初灯喻。分别不起、分别时等各为一边，彼执能治毕竟不起，或执与染应等时长，为离如是二边分别说后灯喻。

这部分内容引《宝积经》的文义，从七个方面来显示中道远离二边。

“复有七种分别二边。何等为七？”前面已经讲了八种二边，现在又有七种。到底是哪七种呢？

### 丙九、有非有边

“谓分别有、分别非有各为一边。”这是第一种：有非有边。有为一边，非为一边。有和无称为二边，有无二边会产生常和断的结果，也就是在有边会产生常见，在无边会产生断见。先说有边，“彼执实有补特伽罗以为坏灭立空性故。”有些人对佛法所说的空性不能正确认识，认为首先有一个实在的补特伽罗——也就是有情，把有情消除之后也就空了，就是空性。这是一种常见，因为执著有实在的补特伽罗。还有些人听到佛法说无我的道理之后，就以为什么也没有，有情、假我这一切都不存在，“或于无我分别为无”，这很容易产生断见。

“为离如是二边分别说中道行，谓不为灭补特伽罗方立空性。”为了离开实有和非有的两边，所以说中道行。空性的建立，并不是把实有的补特伽罗灭掉之后才建立空性。这是怎么回事呢？“然彼空性本性自空，前际亦空，后际亦空，中际亦空，乃至广说。”空性是一切法的本性，它的本来面目就是这样。一切法的本性



是空性,这种思想跟中观无自性空的思想非常相似。空性在过去、现在、未来,一切法在任何时空里,它的本性是由空所显现的。

### 丙十、能所寂边

“分别所寂、分别能寂各为一边,执有所断及有能断怖畏空故,为离如是二边分别说虚空喻。”这里的寂是寂灭,能使烦恼寂灭的智慧就是能寂。所寂指所寂灭的对象,比如涅槃。智慧就是能寂,能够使烦恼和痛苦寂灭,证得所寂的涅槃。

说到寂灭,有些人就害怕了。他认为学佛修行、了脱生死,生死烦恼寂灭之后,不是什么都没有了么?是不是进入一种断灭?因为这样就产生执著,认为有所断及“有能断怖畏空故”。因为认为有一个实体被寂灭掉,被智慧所断除,由此产生一种担心,担心自己落入虚无。如果能意识到生死本来就是寂灭的,生死寂灭也就没有什么可怕了。生死本来就是没有自性的,把生死执著得非常实在,就会觉得生死很可怕。这实在的生死解脱了,以后再也没有生死。没有生死,生命还能不能延续?如果能认识到生死烦恼本来是寂灭,本来是空,本性是空,那么现在说到生死的寂灭,乃至将

来修行寂灭生死,寂灭烦恼,也就不会害怕落入虚无。

“为离如是二边分别说虚空喻。”为了离开能寂和所寂的二边之见,所以说虚空的譬喻。虚空本来就是空的,并不是去了云彩才空。其实,即使云彩在的时候一样是空的。同样,在生死海中,烦恼、生死虽然存在,但生死和烦恼的当下是空的,不会因为生死、有烦恼就不空了。

### 丙十一、怖畏边

“分别所怖、分别从彼所生可畏各为一边,执有遍计所执色等可生怖故,执有从彼所生苦法可生畏故,为离如是二边分别说画师喻。前虚空喻为声闻说,今画师喻为菩萨说。”

什么叫“分别所怖”呢?怖和下面的畏都是害怕的意思。怖畏就是害怕,怖和畏看起来像是两边,其实还是一边,是一边的两种状态。怖指所怖的对象,畏指能畏者,对某种境界产生恐怖和害怕的心理。执著有遍计所执色等可生怖畏,因为执著实在有色等六尘境界,把六尘境界看得太实在了,所以面对生死流转充满恐惧和怖畏。比如声闻人把生死看得非常实在,所以“观三界如火宅,视生死如冤家”,原因就是生死或六尘

看得太实在了。如果把生死或六尘看得如梦幻泡影，还会害怕吗？

另一方面是面对这种境界——实在的物质现象所产生的恐怖。进一步执著痛苦，把痛苦看得太实在，所以执著“彼所生苦法可生畏故”。对恐怖的六尘境界产生种种痛苦，进而产生强烈的畏惧心理。之所以害怕生死，因为生死太痛苦了。世间很多人活得很累、很痛苦，现在这个社会竞争太激烈，生存不容易，没有钱的人过日子不容易，想过好日子必须付出很大的代价。即使有钱的人也身心憔悴，烦恼很多，活得很痛苦。

在修行中，学佛者往往对六尘境界及生死产生恐怖或害怕。为了远离恐惧和怖畏两边，所以说画师喻。有情的生死流转，只是有情内心的影像，就像画师绘制各种作品。明白这一切并非真实、固定不变的，自然就不会害怕。

“前虚空喻为声闻说，今画师喻为菩萨说。”这里有两个比喻，前面所说的虚空喻和现在所说的画师喻。虚空喻是对声闻人说的，画师喻是对菩萨说的。因为声闻人容易堕入断见，容易沉空滞寂，所以对他们说虚空喻。菩萨容易对生死产生怖畏，这就使他在发心上产生一种退失。为了使他们的发心不会退失，所以就

为他们说画师喻。

### 丙十二、所能取边

“分别所取、分别能取各为一边，为离如是二边分别说幻师喻，由唯识智无境智生，由无境智生复捨唯识智，境既非有，识亦是无，要托所缘识方生故，由斯所喻与喻同法。”

识生起时显现见分和相分，见分似能取，相分似所取。凡夫于此二取不能正确认识，妄执为实实在在的能取所取，并以为能取所取是对立。为了离开这二边之见，所以说幻师喻。就像善于幻术的幻师，虽然幻化出种种东西，但这一切并不是实在的。同样，识所显现的似能取的见分和似所取的相分，也只是我们自心的影像，并没有离开我们的心，更不是独立于心外的。

“由唯识智无境智生。”认识到唯识所现的道理，就不会再觉得认识之外还有一种实在的境界。人们通常认为，一切境界都在认识之外，而且是实在的。事实上，这一观点是错误的。学习唯识之后，意识到一切都是识的显现，皆由识所变现，就是“无境智生”。所谓“心外无境”，即我们所认识的境界都没有离开我们的认识，这也正是唯识要说明的重点所在。认识到境界

空了之后,还要进一步认识到,唯识的识也是空的。因为,心和境是相待而有,故云:“境既非有,识亦是无。”境是非有的,识也是空的;境是空的,识也是空的。

“由斯所喻与喻同法。”用这个所喻的道理来说明能喻。用幻师的比喻来说明唯识境空心也空的道理。

### 丙十三、正邪边

“分别正性、分别邪性各为一边。”正性是一边,邪性是一边。首先要知道什么是正性。正性就是正性离生,指的是见道。见道指成就智慧,证得实相,远离生死,所以叫“正性离生”。在见道之前属于邪性。见道之前的暖、顶、忍、世第一,还有凡夫的状态等等,都属于邪性的范畴。邪和正的区别何在?从本质上来说,正性指无漏智,邪性指有漏妄识。用前面说过的话,进入见道时,无漏智慧的生命系统才开始运行。而在见道之前,运行的都是属于妄识的有漏系统,所以它属于邪性。

“执如实观为正为邪二种性故。”如实观在加行位。在加行位上能产生四种寻思,还有四种如实智。如实智的开发,在忍和世第一位。如实观到底属于正性还是邪性呢?从它本身来讲,属于邪性的系统,但它又能引发正性。所以,它又有正性的成分在其中。

“为离如是二边分别说两木生火喻。谓如两木虽无火相，由相钻截而能生火，火既生已还烧两木。”为了说明如实观远离正、邪二边，分别说两木生火的比喻。把如实观定为正或邪都不对，如实观不可以定为是正，因为它属于妄识邪性的系统；但也不可以定为是邪，因为它马上就能引发正智了。正智和正性的产生，必须通过如实观来引发。

这里举了一个两木生火的比喻。两木摩擦生火，木头不是火，木头里也没有火，可却能摩擦出火来。摩擦不是木头也不是火，但摩擦却是两木生火的关键。如实观就像摩擦生火一样。我们还可以根据《中论·因缘品》来说明，非常有意思。木头里有没有火的自性？假如说有火的自性，为什么它不在摩擦之前就起火呢？如果说没有火的自性，两木摩擦之后怎么会产生火呢？没有的东西就不应该产生，好比一粒沙不能榨出油来，一大堆沙同样不能榨出油来。同样的道理，一根木头不能起火，两根木头也不应该摩擦出火来。如果有火的话，它应该早就有火。这是《中论》的思想。

火燃起之后，再把木头烧毁。就像如实观的智慧，虽然不属于正性离生，可一旦通过如实观引发正性离生的无漏智慧之后，反过来又能把如实观的妄识彻底

打破和粉碎。这和两木摩擦生火的道理是一样的。

“此如实观亦复如是，虽无圣道正性之相，而能发生正性圣慧，如是正性圣慧生已，复能除遣此如实观，由斯所喻与喻同法，然如实观虽无正性相，顺正性故亦无邪性相。”如实观虽然没有圣道正性之相，但能够发生正性圣慧。正性圣慧一旦引生之后，又能除遣这种如实观。因为如实观顺着正性，能引发正性，所以不能说它是邪性。

#### 丙十四、有无用边

“分别有用、分别无用各为一边，彼执圣智要先分别方能除染或全无用，为离如是二边分别说初灯喻。”有用无用，主要指圣智，无漏智要不要通过分别才有用。或者说分别之后是有用还是无用？有用和无用各为一边。

有些人执著，无漏圣智一定要先有分别之后，然后才能除去这种染污烦恼。如果不先分别的话，就不能除去染污烦恼。前面已经讲过，当无漏圣智生起时，断除有漏的杂染，是不需要分别的。但有些人就执著，圣智一定要先有分别，然后才断除杂染。如果不分别的话，圣智就无用，就不能有断杂染的作用。

为了离开有用、无用的分别,所以说初灯喻。就像一盏灯,把灯点起来之后,黑暗就消失了。灯破除黑暗要不要分别?不需要分别。只要有光明的地方,就没有黑暗存在。光明出来了,黑暗自然就消失了。太阳出来了,黑夜自然也没有了,这是不需要分别的。

### 丙十五、不起及时边

“分别不起、分别时等各为一边,彼执能治毕竟不起,或执与染应等时长,为离如是二边分别说后灯喻。”

“分别不起”是一边,“分别时等”是另一边,各为一边。前面讲的几个问题主要是针对圣智生起所提出的问题。现在外人又问难:无漏圣智为什么一定要到见道时才能生起呢?为什么不能早点生起呢?要么无漏圣智永远不能生起,要么它能长时现行,无始无终。而杂染也应该和无分别智一样,是无始无终的,不应该断除。因为杂染本身是无始的存在,而无漏智、无分别智也是无始的存在。《大乘起信论》说,真如是无始的,无明也是无始的,所谓无始真如、无始无明。既然无明和真如都是无始的,那么,无明能不能被断除?如果断除之后,将来还会不会生起?

为了离开这两种边见,所以说后灯喻。就像灯一



样,点亮之后,才能破除黑暗。黑暗也因为灯被点亮,自然就消失了。后灯喻有两层意思:一层意思是说,灯现在没有点起来,但以后可以点起来。就像智慧,现在没有开发出来,以后可以开发。还有一层意思是,灯没有点起来之前,是和黑暗同时存在的。灯一旦点亮之后,黑暗就随着消失了。

## 乙五及六、差别无差别正行

如是已说离二边正行,差别、无差别正行云何?

颂曰:

差别、无差别,应知于十地,  
十波罗蜜多,增上等诸集。

论曰:于十地中十到彼岸随一增上而修集者,应知说为差别正行。于一切地皆等修集布施等十波罗蜜多,如是正行名无差别。

这个颂包括两种正行,差别正行和无差别正行。这两种正行主要说的还是关于十波罗蜜多修行中的差别和无差别。怎么样修属于差别修十波罗蜜多?怎么样修属于无差别修十波罗蜜多?

“论曰:于十地中十到彼岸随一增上而修集者,应

知说为差别正行。”在十地的修行中修十度，比如初地修布施，二地修持戒，三地修忍辱，四地修精进等。“随一增上”，在每地中都有本地特别修行的项目和内容，修得特别好。这是“差别正行”。

“于一切地皆等修集布施等十波罗蜜多，如是正行名无差别。”初地的特点是修布施，但并不等于不修其他九度。二地的特点是持戒，也不是说就不修其他九度。也就是说，每一地中十种正行都是同时修。这是“无差别正行”。

六正行总义者，谓即如是品类最胜，由此思惟如所施設大乘法等，由如是品无乱转变修奢摩他，及无倒转变修毗钵舍那，为如是义修中道行而求出离，于十地中修习差别无差别行。

这是对六种正行做的总结。“谓即如是品类最胜”，前面所说十度的修行内容最为殊胜，所以最初说最胜正行。“由此思惟如所施設大乘法等”，根据六种正行去思惟大乘经教的道理，所以说作意正行。“由如是品无乱转变修奢摩他”，根据前面所讲，无乱转变就是修奢摩他，以内心没有散乱来修止。“及无倒转变修

毗钵舍那”，“无倒转变”，是从认识上的真实来修观；所以说随法正行。“为如是义修中道行而求出离”，根据这种义理来修中道，然后求得出离烦恼，出离生死，所以说“离二边正行”。“于十地中修习差别无差别行”，然后到十地上，再修这些差别和无差别的功行，所以说差别、无差别正行。

### 甲三、所缘无上

如是已说正行无上，所缘无上其相云何？颂曰：

所缘谓安界，所能立任持，

印内持通达，增证运最胜。

论曰：如是所缘有十二种，一安立法施設所缘；二法界所缘；三所立所缘；四能立所缘；五任持所缘；六印持所缘；七内持所缘；八通达所缘；九增长所缘；十分证所缘；十一等运所缘；十二最胜所缘。此中最初谓所安立到彼岸等差别法门。第二谓真如。第三、第四如次应知即前二种。到彼岸等差别法门要由通达法界成故。第五谓闻所成慧境，任持文故。第六谓思所成慧境，印持义故。第七谓修所成慧境，内别持故。第八谓初地中见道境。第九谓修道中乃至七地境。第十谓即

七地中世出世道品类差别分分证境。第十一谓第八地境。第十二谓第九、第十如来地境。应知此中即初、第二随诸义位得彼彼名。

最后一品是《无上乘品》。《无上乘品》主要讲三种无上：正行无上、所缘无上、修证无上。其中，正行无上是这一品的重点，所以它在本品所占的分量也特别大。而所缘无上和修证无上在本品只是附带说明，所占的分量也非常小。

所缘，是指大乘菩萨修行过程中所缘的境界。无上，是指所缘境界的殊胜。大乘菩萨所缘的境界究竟有多殊胜呢？本论用了“无上”二字来形容，就是在一切所缘境界中没有更高、更殊胜的。

“论曰：如是所缘有十二种。”作为大乘菩萨的修行，他们所缘的境界主要有十二种：一安立法施設所缘，二法界所缘，三所立所缘，四能立所缘，五任持所缘，六印持所缘，七内持所缘，八通达所缘，九增长所缘，十分证所缘，十一等运所缘，十二最胜所缘。兹分别解释如下：

一安立法施設所缘。“此中最初谓所安立到彼岸等差别法门。”安立所缘的内容主要是安立到达彼岸的

差别法门,这里指十度。大乘菩萨依十度修行能成就无上佛果,到达大涅槃和大菩提的彼岸。

二法界所缘。“第二谓真如。”法界所缘就是真如,也就是我们所要证得的清净法界。修十度要到达的彼岸,就是建立在通达真如法界的基础上。

三所立所缘。四能立所缘。“第三、第四如次应知即前二种。到彼岸等差别法门要由通达法界成故。”第三种是所立所缘,第四种是能立所缘。所指的是前面第一种和第二种,即安立施設所缘和法界所缘。到彼岸等差别法门就是安立法施設所缘的十度,而无漏十度行的成就是建立在通达法界的基础上。因此,真如法界是能立,无漏的十度行是所立。能立所缘是真如法界,所立所缘为无漏的十度行。

五任持所缘。“第五谓闻所成慧境,任持文故。”任持所缘指闻所成慧的境界。闻所成慧的境界是什么呢?当然是佛陀所说的大乘经教。我们通过闻思大乘经教,就能获得大乘经教的知识。

六印持所缘。“第六谓思所成慧境,印持义故。”印持所缘指思所成慧的境界。思所成慧的境界是什么呢?是大乘经教中揭示的义理。依此义理如理思惟,就能获得正知正见。

七内持所缘。“第七谓修所成慧境，内别持故。”内持也就是内证，内持所缘指修所成慧的境界。修所成慧是将闻思的正理落实到心行上，在修行过程中逐渐证得。

八通达所缘。“第八谓初地中见道境。”通达所缘是通达位，即见道位所缘的境界。见道位是菩萨通过修行而成就根本智、契入空性之始，因此通达所缘也就是空性。空性其实是非能非所，但因为成就根本智方能通达，故假名为“通达所缘”。

九增长所缘。“第九谓修道中乃至七地境。”增长所缘是修道位中第二地到第七地的修行。它究竟增长什么呢？初地是最初获得无漏智，成就胜义菩提心，而在二至七地的修行过程中，无漏智和胜义菩提心的力量始终在逐渐增长，故名“增长所缘”。

十分证所缘。“第十谓即七地中世出世道品类差别分分证境。”分证所缘，指前七地在修习世出世道时，不断克服烦恼、所知二障，证得空性，分分证得法界中具足的功德。分证所缘，即分分证得法界的功德。

十一等运所缘。“第十一谓第八地境。”等运，是八地菩萨的境界。菩萨修行到达八地，不需要任何功用，无漏智就能相续。此时所缘的法界称为“等运所缘”。

十二最胜所缘。“第十二谓第九、第十如来地境。”最胜所缘指九地、十地乃至如来地所缘的境界。达到九地以上境界的圣者们,不仅无漏智相续不断,更因修习胜义菩提心而成就法界具备的无量功德。此时所缘的境界,自然是最胜的。

“应知此中即初、第二随诸义位得彼彼名。”从第三所缘开始,一直到第十二所缘,这些过程都是建立在初所缘和第二所缘的基础上。初就是安立法施設所缘,第二就是法界所缘。从所立所缘到最胜所缘,都没有离开安立法施設所缘和法界所缘。

这里所说的“所缘无上”虽有十二种,但又可分为两大类。一类是属于能证法界的差别法门,另一类属于所证得的法界。能证法界的差别法门主要指十度,所证法界就是指真如。现在所说的这些,从第一安立法施設所缘、第二法界所缘、第三所立所缘、第四能立所缘,主要指出了“所缘无上”的两大内容,即能证法界中的差别法门和所证法界,一是属于能立,一是属于所立。

## 甲四、修证无上

如是已说所缘无上,修证无上其相云何? 颂曰:

修证谓无阙，不毁动圆满。

起坚固调柔，不住无障息。

论曰：如是修证总有十种，一种性修证，缘无阙故。二信解修证，不毁谤大乘故。三发心修证，非下劣乘所扰动故。四正行修证，波罗蜜多得圆满故。五入离生修证，起圣道故。六成熟有情修证，坚固善根长时集故。七净土修证，心调柔故。八得不退地受记修证，以不住著生死、涅槃，非此二种所退转故。九佛地修证，无二障故。十示现菩提修证，无休息故。

“论曰：如是修证总有十种。”“修证无上”，指大乘菩萨修行所证得的果位是无上的。下面从十个方面来显示大乘法门的修行及结果都是最殊胜的。

“一种性修证，缘无阙故。”唯识宗理论有个重要特点就是讲种子，认为万事万物的产生都以种子为因，然后才有可能生起，否则就不可能生起。在阿赖耶识田中，有有漏的种子，有无漏的种子。在世间的流转需要种子，成佛修行也同样需要种子。所以，成佛首先要有种性，即菩萨种性。如果不具备相应的种性，想修菩萨道，想成佛，没门！修了也是白修，这叫“缘无阙故”。

“二信解修证，不毁谤大乘故。”所谓信解修证，指



对大乘经教的相信和理解。如果要发菩提心，修菩萨道，必须信解大乘，才能依照大乘的经教去修行，才能行菩萨道，才有希望成佛。反过来说，不信解大乘，那么大乘菩萨道肯定修不成。所以，对大乘经教的相信和理解也是修行的重要因素。

“三发心修证，非下劣乘所扰动故。”修习大乘者，首先要发起菩提心，并通过种种因缘使菩提心的力量不断增长，使之越来越坚固，绝不向往人天乘或声闻、缘觉乘的果报。

“四正行修证，波罗蜜多得圆满故。”发了菩提心之后，就得修菩萨行。菩萨行的内容主要是六度、十度。正行修证就是不断修习六度、十度行，直到最终圆满。

“五入离生修证，起圣道故。”入离生即进入正性离生，在见道位。入离生修证，是契入空性，成就圣智的修证。

“六成熟有情修证，坚固善根长时集故。”成熟有情，是指度化众生的事业。菩萨的修行要利益一切众生，对一切众生充满无限的慈悲。这种心行必须通过长时间的培养，一点一滴地积累。菩萨在利益有情的过程中，也使慈悲心的力量不断壮大，愈加坚固。

“七净土修证，心调柔故。”作为大乘菩萨的修行，

最终目的是要成就佛土、度化众生。要想成就净土、度化众生，心就要调柔，也就是心地清静、没有烦恼。心净则国土净，此谓净土修证。

“八得不退地受记修证，以不住著生死、涅槃，非此二种所退转故。”得不退地，指第八地的修证。八地菩萨不住生死和涅槃，自然就不会于生死退转或证入二乘的无余涅槃中，所以称为不退地受记修证。

“九佛地修证，无二障故。”佛地，是菩萨修行的最终目的。通过十地过程的修行，不断消除二障。到了佛地，方能彻底断除二障。

“十示现菩提修证，无休息故。”通常，人们以为成佛后修行就结束了。这是把成佛当作目的，当作终点，这种理解也是有问题的。成佛是成就无限的智慧和慈悲，这就注定诸佛菩萨会尽未来际利益有情，永不停止。

无上乘总义者，略有三种无上乘义，谓正行无上故，正行持无上故，正行果无上故。

无上乘的总义主要指三种无上：正行无上，正行持无上，正行果无上。正行无上，指大乘修行的方法无

上；正行持无上，指大乘菩萨修行过程中所缘的境界无上；正行果无上，指修证成就的结果无上。

## 甲五、结 颂

何故此论名辨中边？颂曰：

此论辨中边，深密坚实义，

广大一切义，除诸不吉祥。

论曰：此论能辨中边行故，名辨中边，即是显了处中二边能缘行义。又此能辨中边境故，名辨中边，即是显了处中二边所缘境义。或此正辨离初后边中道法故，名辨中边。此论所辨是深密义，非诸寻思所行处故。是坚实义，能摧他辨，非彼伏故。是广大义，能辨利乐自他事故。是一切义，普能决了三乘法故。又能除灭诸不吉祥，永断烦恼、所知障故。

“何故此论名辨中边？”这部论为什么名为《辨中边论》？

“论曰：此论能辨中边行故，名辨中边，即是显了处中二边能缘行义。”之所以称为“辨中边”，是因为它能帮助我们辨别什么是符合中道的修行，什么是落入边

见、邪见的修行。通过本论的学习,能使我们摆脱边见、邪见的行为,安住于中道行中。

“又此能辨中边境故,名辨中边,即是显了处中二边所缘境义。”此论又从所缘境的角度,告诉我们什么是中道实相,什么是断见、常见、有见、无见等边见。由此显示了凡夫认识中的真理与谬论的差别。

“或此正辨离初后边中道法故,名辨中边。”本论对于中道和边见的阐述,从究竟意义上来说,是为了帮助我们远离边见,契入中道实相。

“此论所辨是深密义,非诸寻思所行处故。”这是解释《辨中边论》的五个特点。第一是深密义,本论所辨之理是深奥、秘密的。《解深密经·胜义谛相品》说,“胜义甚深最甚深,难通达最难通达”。当然,这是从凡夫的角度而言,对圣人来说是否深奥呢?答案当然是否定的。凡夫之所以感觉深奥,因为它超越凡夫心认识的范畴,非凡夫的思维心所能触及。

“是坚实义,能摧他辨,非彼伏故。”第二特点是坚实义。坚实就是坚固,就像金刚般坚固不坏。《辨中边论》是立足于真理的认知,揭示了宇宙人生的真实,是诸佛菩萨智慧通达的结果。毫无疑问,本论所揭示的真理将永远立于不败之地,没有任何理论可以驳倒。

“是广大义，能辨利乐自他事故。”第三特点是广大义。本论能引发广大无边的利益，正如众多大乘经典的较量功德中所描述的那样，读诵演说经典具有无上功德。同样，修学《辨中边论》也能成就无量无边的功德。

“是一切义，普能决了三乘法故。”第四特点是一切义。一切，显示了本论含摄内容之广。我们可以用本论的中道见，去理解、认识佛陀的三乘教法。

“又能除灭诸不吉祥，永断烦恼、所知障故。”第五个特点是能除灭除诸种不吉祥。什么是世间最大的不吉祥呢？就是我、法二执，及烦恼、所知二障。本论的中道正见、三十七道品及六度、十度之行，正是要帮助我们永远断除二执、二障，除灭给我们生命带来一切不吉祥的罪魁祸首。

我辨此论诸功德，咸持普施群生类。

今获胜生增福慧，疾证广大三菩提。

这个颂由世亲菩萨撰写。首句赞颂弥勒菩萨造《辨中边论》的功德；第二句是要把造论的所有功德布施给一切众生；第三句祝福一切众生获得增上的福德

智慧。最后一句是希望众生有了福德智慧之后,以最快的速度证得广大无上菩提,也就是阿耨多罗三藐三菩提。



世纪集团

B-431 定价：30.00元  
ISBN 7-5325-3705-6



9 787532 537051 >