

## 辛二、通教。分二

通教當中分為兩段。

### 初、釋教相

#### 二、明觀法

初中分三：初、解釋名義，二、所詮教義三、修行位次

先解釋名義，通教這個名字，所詮釋的義理，稱之為名義。

#### ◎通教，鈍根通前藏教，利根通後別圓。

為什麼稱為通教，有兩個原因。

第一個原因：“通前”。約通教鈍根菩薩，即根機比較差的通教菩薩來說，斷見思惑，出三界，然後也是灰身泯智，入於真諦涅槃，不再出來了。跟前面藏教一樣，只是入於空而已，然後住於空。“通後別圓”。約通教當中利根的菩薩，智慧比較高，他可以從空當中，體悟到不空的道理。他看到通教的經典，講“非有漏，非無漏”，他看到這個“非無漏”，他就能夠體會出中道的思想，這個時候就被轉入別教，或者圓教去了。

所以“通”的意思，通前通後，通前面藏教，灰身泯智，通後的別圓，轉到別教、圓教去了。一個修行人，他如果剛開始就知道別教圓教中道的道理，然後他只是把修這個空當一個方便，那這是一種，第二種是他一開始就不知道別圓的道理，後來才轉入別圓，有這兩個情況。那這是講到第一個菩薩通前通後的情況。接著看到第二個

#### ◎又從當教得名，謂三人同以無言說道，體法入空，故名通教。

又從當教得名，就是以當分的教法來得名，所謂當分的教法就是說，修行通教的人。

三人，三人就是聲聞、緣覺、菩薩，這三類根性的修行人。皆是以“無言說道，體法

入空”，他們一樣的是修體空觀，稱為體法入空，體會一切法，這個體會當然不止是說感覺了，這個體會是說他們透過智慧的分析，“行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空”，透過般若智慧的分析之後，能夠了知一切法如夢幻泡影，真實性不可得，所以稱為體法入空。那他們怎麼樣體法入空呢？以“無言說道”，無言說道就是說，觀察一切法，世間一切的境界，都是安立在名言當中，他的真實性不可得。如《攝大乘論》中說，“非離彼能詮，智於所詮轉”。“非離彼能詮”，“能詮”就是能詮釋的智慧。“智”就是分別心，智於所詮轉。如要認識這是佛像，他的頭髮是紺青色，臉是金色，等等的，必須假借很多的語言文字來描述他，假借很多的名言，來認識他。我們往內看，這是我們的身，頭、頸、軀幹、四肢……，這是我們的心，我們的念頭，心王心所。你要認識這個世界都是安立在名言之上，離開名言，你就沒有辦法去了知，所以，“非離彼能詮”，不能夠離開能詮的語言文字。“智於所詮轉”，你的分別心，能夠境界上思維，轉動。所以你今天的思維心，在所詮，即境界上不斷不斷的分析，不斷不斷的起種種分別心，愛憎取捨的心，一定要有能詮的語言文字，所以說一切法都是安立在名言之上，我們的身、心、世界、五蘊，這一切一切都是名言。那所謂無言說道就是說觀察一切法的名言當中的真實性不可得，“但有言說，都無實義”。五蘊，色受想行識，或者這個佛像，山河大地，這些都只是我們業力所顯現出來的幻境，我們在這幻境當中安立種種的名言，五蘊啊，佛像啊，但事實上，他就只是一個業力所顯現出來的幻境而已，他的真實性不可得，那麼這個叫做無言說之道，道指的是般若智慧。以無言說的這種般若智慧，來體法入空。所謂無言不是不講話，而是說觀察一切法只是安立在名言之上，他的真實性是不可得的，這個叫無言說道。三人，即聲聞緣覺菩薩，同樣的以無言說道，就是觀察一切法都是名言，然後來體

法入空。能夠了知這一切法的本質是如幻，是不真實的，所以能夠“體法”。所以，稱為通教有兩個原因，第一個原因，通前藏教，通後別圓，這是第一個原因。

第二個原因：就他當分的教法來說，聲聞緣覺菩薩都是修體空觀，來悟入空性的，所以三人所修的道，都是一樣，雖然說聲聞修四諦，緣覺修十二因緣，菩薩修六度，但三個主要核心的思想，都是一樣都是修體空觀，所以稱之為通教。

**◎此無別部，但方等般若中，有明三乘共行者，即屬此教。**

“此無別部”就是說，在經典當中，並不是說有特別哪個部，全部都屬於通教。我們之前講到五時，兼、但、對、帶。華嚴兼、阿含但、方等對、般若帶。阿含是但，華嚴是別兼圓，方等跟般若當中都會有通教思想在裏面，所以在方等和般若時當中，只要它的義理，說這個法是屬於三乘共行的，這個就屬於通教。就像《大般若經》裏面說，“欲得聲聞乘者，當學般若波羅蜜，欲得緣覺乘者，當學般若波羅蜜，欲得菩薩乘者，當學般若波羅蜜”，這地方所說般若波羅蜜是聲聞緣覺菩薩共行的，那這個就是通教；因為在後面的別教圓教，就沒有聲聞緣覺了。那藏教，聲聞緣覺各有各的修法不同。所以呢，三乘共行的般若就是通教，以上是說通教的名義，名下所詮的義理。

## **癸二、所詮的教義**

我們剛剛講通教的三乘的修行人，都是“體法入空”，修體空觀，契入空性當中，我們接著就來說明他所詮的教義，我們看文：

**◎詮無生四諦，亦詮思議不生滅十二因緣，亦詮理六度。**

此是能詮的教法。能詮的教法當中，四諦——聲聞人修的，十二因緣——緣覺人修的，菩薩——修六度。雖然說有四諦，十二因緣，六度的差別，但是核心思想都是

體空觀。下麵講到能詮的教法所詮釋的理性。也就是透過這樣的法：四諦、十二因緣、六度，這樣的教法修行之後，最後所證入的那個理性是什麼呢？

**◎亦詮幻有空二諦，亦詮二種含中二諦，亦詮別入通三諦，亦詮圓入通三諦。**

四諦、十二因緣、六度是能詮的教；二諦，或者二諦開展出來的三諦，此是所詮的理，也可以說所證的理，大判可以分為這兩個，能詮跟所詮。接著我們來仔細說明能詮的教，諦緣度，還有所詮的理，二諦三諦，我們看到附表六——通教所詮教義。我們先講到第一個：思議不生滅十二因緣。此是緣覺、辟支佛所修的法。我們先來解釋立名。為什麼叫做思議不生滅的十二因緣呢？十二因緣我們都知道，無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。在藏教我們都有講過，十二因緣，三世二重因果，二世一重因果。為什麼通教的十二因緣是“思議不生滅”的十二因緣呢？

先介紹第一個“思議”。所謂思議就是能夠心思口議。所謂心思就是說，他是我們凡夫眾生的分別心所能夠攀緣的境界，這個叫做心思，因為心能夠思，所以口能夠議，能夠假借種種的語言文字來描述他，因為他是屬於我們凡夫的心能夠攀緣的境界，所以稱為思議，那什麼是思議呢：辨界內法也。辨界內法就是說，通教的十二因緣的法屬於三界內的法，三界內的法都是我們凡夫眾生可以見聞覺知的境界，所以稱之為思議境。如果三界外的法，菩薩清淨無漏的五蘊，那不是我們凡夫眾生能夠思議的境界，那就是不思議境了。但是他同時是屬於不生滅，什麼叫不生滅，我們看到這個文：

**●如知藤本非蛇，則怖心不生。不生故不滅。**

什麼叫做“藤本非蛇”？藤就是草繩。我們各位都聽過這個譬喻，在黑暗當中，看到一

捆草繩，乍看之下，會以為他是蛇，這個時候黑暗當中忽然看到一條蛇盤在那個地方，相信各位都有經驗，會感到很恐怖，但是走進一看，燈光一照，原來是一堆草繩，而不是蛇，這個時候才知道，原來剛才那個“蛇”的這個概念，是錯誤的，是虛幻不實的，這個叫“知藤本非蛇”。那這個地方講藤本非蛇是說什麼呢？我們知道十二因緣當中最根本來自於無明，有無明才有行識名色六入觸受，這個地方告訴我們實際上無明的真實性是不可得，就是說你今天在心中對繩子產生蛇的概念，這個蛇的概念事實上是個錯解，是因為因緣假合之下，產生的一個錯解，所以無明也是一樣，無明也是在因緣和合之下，產生一個錯解。比如說什麼因緣和合呢，我們過去的業力顯現出五蘊的身心，然後依著過去業力所顯現的五蘊身心當中，你感覺這當中有個“我”的存在，這個就是無明。就像你看那個繩子，繩子是有它的暫時的緣起的作用，但繩子上面“蛇”的概念，是沒有的。所以同樣道理，五蘊的身心，這個如幻的作用，是暫時有的，但是呢，五蘊當中具足常一主宰特性的我，這是你自己加上去的。就像你在繩子的影像上加上蛇的概念一樣，蛇的概念是完全跟事實不符合的。那一樣的，在五蘊的身心當中，加上個“我”的概念，也是不真實的。在五蘊身心當中加上一個“我”的概念，這個就是無明，所以這個無明，本身是虛幻不實的，就像那個蛇是虛幻不實的，這個無明的心，也是因緣假合之下，產生一個錯誤的名言。那如果知道這個是錯誤的名言的話，則“怖心不生”，知道是草繩，不是蛇，就不害怕。如果知道無明這個法當體如幻，這個時候呢，怖心，怖心指的是行，那個行就不會生起，因為沒有無明，當然也沒有行，沒有行的這個造作，那不生故不滅，後面的一切法，全部停息下來了。所以十二因緣當中的無明，他是名言假立的一個錯覺，這個錯覺的真實性不可得，因此之故所有後面的十二因緣的生滅相，全都停息下來，雖然說

作用還是歷歷分明的顯現，但是呢當你觀察這個當中我不可得，那事實上整個生死流轉都停息下來了，這個就是不生滅。爲什麼不生滅，因為他真實性不可得，生是不可得，當然滅也是不可得。無明不生滅，無明不可得，所以行也是一樣，不生滅不可得，一切法都是一樣，這個源頭不生滅，當然由這個源頭所生起的一切法，也是不生滅的。好，那這個講到不生滅的道理，所以在通教當中十二因緣的觀法，是觀察十二因緣的法，當體如幻，真實性不可得，雖然作用上還是歷歷分明的顯現，但是他真實性不可得，所以稱為不生滅，因為生也不可得，所以滅也不可得。接著正示，就是正示說明他的相狀，第一個先示相：

●癡如虛空，乃至老死如虛空。無明如幻化不可得故，乃至老死如幻化不可得故。

這個是引《法華玄義》裏的說明。癡，就是無明，無明如虛空。我們現在以虛空譬喻，虛空有兩個特色。第一個呢，看起來好像有可見的顏色，一片的蔚藍，但事實上你如果坐飛機到上面去看，根本沒有藍色。所以表面上看起來是可見的，但是他真實性是不可得，這是第一個特色。外相上雖然像是可見，但真實性是不可得。

第二個呢，虛空的第二個特色，表面上看起來好像不清淨，事實上這個不淨也不可得。爲什麼呢，比如陰天虛空表面上看起來好像有雲、霧、陰暗，事實上虛空本身沒有這些東西，這些都只是外在的因緣假合的一個假法，那麼當雲散了，霧散了，天氣晴朗了，這個不淨相也就沒有了。所以虛空具兩個特性，相是可見，但是真實性不可得，第二個相是不淨，但是他事實上沒有所謂的不淨可得，無明也是一樣，無明看起來似乎可見，但是，真實性不可得，無明也是眾緣和合之下產生一個幻覺而已，所以無明真實性不可得。同樣的，老死也是一樣，如虛空相是可見，事實上，沒有真實的本質可得，老死看起來像是不清淨，但事實上他的本質是如幻的，所以

也沒有所謂清不清淨。就像你在做夢，夢境當中，有種種不淨，但事實上夢醒了，什麼也沒有，所以在夢境當中淨不淨，真實性不可得。同樣道理，無明如幻化不可得。我們剛剛以虛空做譬喻。此處以幻化來做譬喻，也是一樣道理，魔術師他所變現的一個幻境，幻境的作用好像是有，但本質是不可得的，無明是這樣，老死也是這樣，所以這個就是不生滅。所謂不生滅就是說，比如做夢，夢中有生有滅，但是這夢中的生滅都是幻境，所以呢，當夢醒才知道，原來夢中的生滅都是幻境，事實上那個生滅都沒有真正的生滅，所以稱為不生滅，不是說全部停下來了不生滅，而是說他這個生滅的作用只是個幻境而已。就像各位我們現在能夠思維，你的心在活動，看起來好像一個相續的流動的相狀，事實上呢，念頭的生生滅滅這只是個幻境，為什麼，生不可得，生不可得的時候，滅也不可得。你就想那個夢的譬喻，在夢境當中，你在思考，有喜怒哀樂，夢醒了，你會發現到說，並沒有真正具有真實自性的法，在那個地方生，在那個地方滅，只有幻境的生與滅。同樣的，你現在在思考的這念心，事實上就像夢境一樣，作用是有，但就是個幻生幻滅，沒有個具有真實自性的法，生起與滅去。藏教不一樣，藏教認為有生，有滅，所以說無常，無我。通教認為事實上所謂的生與滅都如幻不可得，無明如幻化不可得，無明是十二因緣流轉的頭啊，無明本質如幻化了，當然後面所生起的十二因緣的法，都是幻化，不可得，這個就是思議的不生滅十二因緣，因為他是屬於三界內的法，所以是思議法，而他觀這個法的本質不生滅，所以是不生滅的十二因緣。看到第二段引證：

• **《金光明》雲：“無明體相，本是不有。妄想因緣，和合而有。不善思惟，心行所造”。**

我們觀察十二因緣，《金光明經》裏面告訴我們觀察十二因緣的方法。無明的體跟相，

體就是他本體，相呢，就是作用相，指的就是無明之後的行、識、名色、六入、觸、受...生、老死，這個就是無明的體所顯現出來的作用的相。《金光明經》說無明的體和相，也就是整個十二因緣的這十二支，本是不有，就是他的真實性不可得。那現在怎麼會看到這個作用呢？“妄想因緣，和合而有”。因為妄想的內因外緣，就是我們過去生的顛倒心，還有今生的愛取，和合之下，才會有十二因緣的流轉，這叫妄想因緣，和合而有。如現在我們做人，這個人是因為過去的人的業力起現前，而為什麼會有人的業力，就是因為過去的顛倒心，所創造出來的三界的業，所以有這個人的業力。人的業力在愛取心的和合之下，所以人的果報體顯現，現在一切一切的作用都是妄想的因緣和合而有的，而且是“不善思惟，心行所造”。不善思惟就是說，我們認為因緣假合之下的這個法，他有真實性，這個叫不善思惟，就是我法二執。不善思惟的心行，這個行就是造作，不善思惟就是前面所說的妄想，過去生當中的我法二執，創造出人道的業，然後今生因緣和合，人道的業就顯現出來了，所以說這個叫妄想因緣，和合而有，即業感緣起。因為業力的因緣，推動，而顯現出現在如幻如化的作用，而這個業種怎麼來的呢，是從過去的顛倒心，創造而來的。好，以上講到思議不生滅十二因緣，觀察無明如幻，所以整個十二因緣的流轉當體如幻。這是第一個辟支佛所修的思議不生滅十二因緣。

第二個呢講到無生四諦，這個是通教的聲聞人所修的四諦法門。我們先看到第一個立名，為什麼安立無生四諦的名字。

**●無生者：生名集道。集道即空，空故不生集道，集道不生，則無苦滅。即事而真，非滅後真。**

先解釋無生的道理，要解釋無生，要反過來從生來定義。要知道什麼是生，才能夠



知道什麼是無生。就四諦來說，生來自於集諦跟道諦，因為我們知道苦集二諦是世間的因果，滅道是出世間的因果，那苦集二諦，世間的因是集諦，世間的果是苦諦，出世間的因是道諦，出世間的果是滅諦，所以集諦跟道諦一個是世間的因，一個是出世間的因，有因才會有果，有因有果才會有作用的顯現。比如集諦，因為過去的貪嗔癡，顯現出現在三惡道的果報。道諦，因為戒定慧的道諦，有餘涅槃，無餘涅槃的滅諦才會生起，所以道是無漏法生起的因。集諦道諦都是生起的因，所以叫“生名集道”。我們再進一步觀察，“集道即空”，這個即指集諦跟道諦當體是空，真實性不可得。為什麼呢？“空故不生集道”，就是說，集跟道雖然有作用相，因為畢竟空，所以集跟道本質是不生的，因為空故不生集道。如貪煩惱怎麼生起的？比如說我眼睛看到外在的色塵，起了貪煩惱。空故不生集，事實上我這個能見的眼也好，所見的外在色塵也好，事實上都是我們自心所變現出來的一個業力推動所顯現出來的幻境。如《楞嚴經》講，“自心取自心，非幻成幻法”。能見的心識也好，所見的境界也好，都是由業力所顯現出來的幻境，心境和合之下，產生一個貪煩惱。在夢境當中的這個人起貪煩惱，夢境當中的人也是如幻的，夢境當中的境界也是如幻的，所以夢境當中起的貪煩惱當然也是真實性不可得，集諦是這樣，同樣道諦也是一樣。如持戒，因為有這個五蘊的身心，然後造作不殺生，不偷盜，不邪淫等等的這個善業，當然之前又納受戒體，種種因緣和合之下，所以稱之為持戒這個法的成就，而能夠造作持戒這個法的這念心也好，還有不殺生等等這個法也好，這個都是我們過去業力的推動之下，所顯現出來的一個幻境，那麼這個幻境當中，真實性不可得，能造作的身心，還有所造作的不殺生這個行為，能造所造這一切本質都是如幻，如幻跟如幻和合在一起，所生起的持戒這個法，當然也是幻，那持戒就是屬於道諦其中一

種，此是舉持戒的例子。所有道諦也是一樣，一定有能修所修，能修如幻、所修如幻，能修所修和合在一起所生起的道諦當體也是如幻，所以講空故不生集道。就是能生所生的這個法，都是因緣所生的一個幻境，其真實性不可得，所以叫不生。因為集是因、苦是果，道是因、滅是果，因都是如幻，果當然也是如幻啊。好像夢中所造作的一切事情都是幻境，因為夢境當中的人，本來就是幻境了，幻人所創造出來的幻業，當然也都是幻境，所以“集道不生，則無苦滅”。這個地方是從集道生的因來觀察，生的因是如幻，所以生的果也是如幻的，生的果如幻，所以苦集滅道這個法的生起，都是個幻境而已。通教的特色是“即事而真，非滅後證”。事相的當體就具足了真諦，不像藏教的真諦，或者是入於無餘涅槃，或者入於有餘涅槃當中，心才能夠跟真諦相應，藏教的真諦是在因果事相之外。而通教的無生四諦，苦集滅道四諦當下每一個法都具足真諦，叫即事而真，乃至苦諦集諦當體也是具足真諦，為什麼，因為苦諦集諦當體如幻，如幻真實性不可得就是真諦，所以“非滅後真”。不是像藏教，必須要世間跟出世間因果，四諦全部停下來了，才有辦法進入真諦。通教是“即事而真”，四諦每個法當下就是真諦，因此之故稱之為無生四諦。要學習通教就要掌握這個概念，生不可得，滅不可得，所以稱之為無生。掌握這個理之後再看後面的，就只是如幻空這個概念的一個延伸而已。

我們接著看到附表第八頁正釋，正式的解釋無生四諦的內容。這當中分為兩段，第一段示相，來顯示無生四諦它的分別相狀，我們看到這個文：

●苦無逼迫相，集無和合相，滅無生相，道不二相。

我們來分別說明一下。第一個“苦無逼迫相”，逼迫是苦的一個基本定義，不管是藏通

別圓四教都是一樣，所謂苦的基本定義就是一種逼迫。比如說我們講老了，老的時候身體的衰敗，還有恐懼死亡等等的，這個就是種逼迫性，病的時候，要吃藥物很辛苦，身體感覺很痛苦，擔心死亡會來臨等等，這個也是種逼迫，所以逼迫是苦的一種基本定義。而這個逼迫相無，所謂無就是什麼呢，他的真實性不可得。不是說就沒有，還是有逼迫相，但是呢，以通教的智慧來觀察，它這個逼迫相的真實性不可得。比如說我們今天生病了，所謂生病是身體四大起了變化，之後我們感覺到身體不舒服，構成所謂病苦這個法，而病苦這個法就是因為身體四大的變化而產生的，而身體的四大本身就是一個幻境，我們剛才強調，他就是過去業力所顯現出來一個幻境，那麼在四大變異當中所生起的病苦，當然也就是幻境，他的真實性也就不可得。我們講這個生病，病苦這個法生起來，作用上是有的，不是說我今天懂得這個道理，生病就不苦，不是，我生病還是會苦，但是以通教體空觀去觀察，四大本身如幻，所以病苦的生起也是如幻。因為病苦的生是假託地水火風四大，而四大本身如幻，所以病苦當然也是如幻。我們剛才舉的是病苦的例子，生老病死，乃至所有的三苦、八苦，所有的苦，他的逼迫相都是一樣，為什麼，因為生不可得，所以苦不可得，苦這個法的生起，他只是如幻的生起，那既然如幻的生起，所以苦這個法他也是個如幻的相，所以叫苦無逼迫相。比如說我們今天要遭遇到生老病死各式各樣苦的時候，你要這樣觀察，雖然說我們定力不夠，不能馬上轉這個業，那至少你這樣觀察這個道理之後，可以加持身心，讓這個苦減少很多。所以《維摩詰經》說：「何謂病本，謂之攀緣」。我們這念攀緣心，才會有這個病，那你今天把心的虛妄分別心停下來，觀察他一切法如幻，把這個攀緣心停下來，攀緣心停下來的时候，這個病本動搖了，雖然我們定力還不夠，智慧力還不夠，能夠轉那個業，但是你動搖

了這個病的本的時候，苦的相狀就會減少，所以第一個觀察因為無生所以苦無逼迫相。

同樣道理，集無和合相，集就是煩惱，也就是苦因。貪嗔癡的煩惱就是集，那集怎麼來的呢，他的基本定義就是和合相，眾緣和合。比如說根塵和合之下，生起煩惱，看到這個人我起貪，看到這個人我起瞋，眾緣和合之下起煩惱，所以集是種和合相。我們去觀察，所謂眾緣和合，和合的每個緣事實上他的本質都是如幻的，根塵識十八界每個法都是業感緣起，過去業力所顯現出來一個幻境，所以根塵識和合之下所產生出來的煩惱當然也是個幻境，所以這個叫集無和合相，煩惱作用是有的，但是生不可得，所以他當體如幻。

（注：上課中有失誤，在此更正）同樣的，第三個滅諦無生相。所謂生死是什麼，有生有滅，比如說我們這個色身的生，色身的滅，這是生死的輪迴，色身不斷在生滅，滅了之後又生，又滅，這個叫生死的輪轉。涅槃是什麼呢，不生不滅，就像《大般涅槃經》說的：涅者不生，槃者不滅。所謂涅槃就是不生不滅的境界，那我們再觀察，生死這個法，生的本質是業力所顯現的一個幻境，我們眼前這個五蘊是業力推動所顯現出的幻境，所以生不可得，同樣道理，滅也是業力顯現，因為這個緣具足了就生，緣滅了就滅，實際上只是業力推動之下所顯現出來的一個生滅的幻境而已，所以生滅本質是不生不滅的，那生死的本質是不生不滅，即是涅槃。所以在通教來講，生也如幻，滅也如幻。藏教的涅槃是離開生死之外有個涅槃，通教的涅槃是生死涅槃不二的，生死涅槃等空花，兩個都是如幻的，剛剛是從生死的角度來切入。你也可以從涅槃的角度來切入，怎麼說呢，因為有生死才有所謂不生不滅的涅槃，那既然生死如幻，所以當然涅槃也如幻。

第三個道不二相。道就是戒定慧，也可以從兩個方面來切入思考。第一個，從道的本身，比如說持戒，為什麼會有持戒這個法生起呢，就是有五蘊的身心，還有假借五蘊身心所造作種種的不殺生不偷盜等等的行為，所構成的一個法，叫做持戒，而能造作的五蘊身心，和所造作的法，當體都是如幻，所以呢由能造所造和合之下，所形成的所謂持戒，這個法也是如幻，這個就是說道諦構成的元素，能修所修當體如幻。這是一個思考的角度。

第二個呢，你也可以這麼想，為什麼有道諦，就是因為有集諦，爲了要對治煩惱的集諦，所以會有道諦，那我們剛才說煩惱的集諦，煩惱無和合相，煩惱當體如幻真實性不可得，有集諦才會有道諦，那道諦當然也是當體如幻，因為這兩個互相依託，有煩惱才會有道諦，而煩惱如幻，當然道諦也就如幻，那所對治的法如幻，當然能治的道諦也是如幻，可以從這兩個角度來去思維。

所以事相就是苦集滅道四諦，當體無生，就是我們各位常聽到的“生而無生”，作用上有生的相狀，但就本質來說真實性不可得，所以生而無生。再來引證，引證就是說經典裏面關於無生四諦的開示。

● **《大經》雲：諸菩薩等，解苦無苦。是苦無苦，而有真諦。三亦如是。**

《大經》就是《大般涅槃經》，裏面說諸菩薩等，就是修行菩薩道的菩薩，解苦無苦。他們以智慧的觀察，觀察到苦的本質是真實性不可得，所以叫解苦無苦。那麼是苦無苦，既然這個苦的本質不可得，當體如幻的話呢，而有真諦。就是說苦這個法，他的本質事實上就是不生不滅的，也就是真諦的涅槃。所以苦諦在菩薩智慧眼觀察，當體是涅槃。爲什麼通教的菩薩，他敢來這個生死世界度化眾生，因為他已經證得空性，證得空性之後他能夠觀察，生死涅槃不二。他也能夠觀察所謂苦也是如幻，

當體不二，所以他能夠在這個當中遊戲自在。三亦如是，這個三講到是集滅道，也是一樣，集諦滅諦道諦當體就是真諦，所以四諦的本質都是真諦，不生不滅的理體，那這個講到四諦，通教的聲聞人所修的法。

第三個講到理六度。此六度依著空性的理來修的，跟藏教事六度不一樣。我們之前講過藏教的事六度，三祇修福慧，百劫修相好，在此當中很長時間都是沒有證果，都只是伏惑潤生。對於真諦的理都只是比量來見道，不是親證，所以前面講事六度就是理觀不夠，事行雖強但理觀不足，難行能行難忍能忍，他做得到，但是因為他沒有親證空性，所以他理觀的智慧相對於親證的通教的菩薩來說還是薄弱的。而通教菩薩稱為理六度，他是真正見到真諦的理，依著真諦的智慧的理來修，所以稱為理六度。我們在藏教講為什麼菩薩行六度，來自於四宏誓願，而四宏誓願怎麼來的呢，根據四諦，觀察苦諦發眾生無邊誓願度的願……通教菩薩也是一樣，觀察四諦而起四宏誓願。只是說他起無生的四宏誓願，行無生的六度，也就是理六度。

### ●一一三輪體空。

就是說六波羅蜜的法，每一個法在修的時候都能夠觀察，三輪體空，當體如幻。就像經典裏講的：“坐水月道場，行幻化佛事”。水月：水中月，水中月是有影像，但是呢他真實性不可得，為什麼會有水中月，因為千江有水千江月，有月亮在天空，所以因緣和合之下，凡是有水的地方就會顯現出月影，菩薩也是一樣，千江有水千江月，是示現，因緣和合之下，顯現出幻化的水月道場，這個道場指的是能修的心，這個心就像水中月一樣，隨緣顯現，如幻如化的六度，所以坐水月道場，行幻化佛事。在通教菩薩行六波羅蜜的時候，他是以大智慧跟大慈悲來行六波羅蜜。大智慧是說他觀察我不可得，法不可得，眾生不可得，當體如幻，每個法當體就是真諦，

不生不滅的理體，這是大智慧。那麼大慈悲呢，他觀察雖然說能度所度，每個法當體如幻，真實性不可得，但是眾生在苦惱的境界當中不知道，所以他還在受虛幻的痛苦，菩薩看是虛幻，但眾生來看是真實的，所以菩薩不忍眾生受這種虛幻的痛苦，發起大悲心，在空性當中起種種的妙用。像《大智度論》譬喻，“空中種樹”，在虛空當中種樹，非常的難能可貴，非常的殊勝。就像《金剛經》裏面所說的：「若菩薩有我相，人相，眾生相，壽者相，即非菩薩。」他在行六波羅蜜的時候，沒有這四相可得。觀察每個法當體如幻，這個就是理六度。以上所說的四諦十二因緣六度，此是能詮的教法，能夠契入真諦涅槃的教法。

接著後面講到二諦三諦，是這個教所詮顯的理性。

#### 四、幻有空二諦

在天臺的教法當中將二諦分為七種，因為在智者大師之前，對二諦的解釋有很多種，而且彼此之間會有衝突，大家沒有辦法融通，智者大師大智慧，依藏通別圓四教整理出來七種二諦，那麼在通教當中就有三種的二諦：有幻有空二諦，通含別、通含圓二諦。這七種二諦就可以圓滿的將經典中二諦不同處，一一安位。因為經典裏面也常講二諦，但經典裏面的二諦，有時候說法看起來是有衝突的，事實上不是衝突，是因為沒有看到他講的角度，那我們開始來介紹二諦，前面藏教是實有二諦我們就不說了，之前講過了我們都知道，他的真諦是離開俗諦，世間跟出世間因果之外，才有真諦，而我們現在來看通教的幻有空二諦。首先第一段先講到斥前，先呵斥前面藏教的實有二諦，看到這個文：

●**幻有空二諦者，斥前意也。何者？實有時無「真」，滅有時無「俗」，二諦義不成。**

幻有空二諦是通教的當教的二諦，他首先先駁斥前意，前就是藏教的實有二諦。就

是說幻有空二諦才是真正的二諦，透過幻有空二諦的觀念可以駁斥前面藏教的實有二諦。藏教具足來講構不成真正的二諦。爲什麼呢？“實有時無真”，實有就是說藏教的實有二諦。藏教對世間跟出世間的因果法他認為是實有的，世間的因果苦集二諦，出世間的因果滅道二諦，他認為這些法都是實有的。五蘊實有生、實有滅，因為實有生實有滅因此構成了苦集滅道四諦。所以在藏教當中的真諦，是離開四諦之外所以叫實有，實有就是世間跟出世間的因果，這個當中，是沒有真諦的。前面不是講嘛，“滅尚非真，況苦集道”，藏教的滅諦尚且不是真諦了，何況苦集道？藏教是在滅諦當中，他的心跟真諦能夠相應，但有餘涅槃、無餘涅槃他本身還不是涅槃真諦，那更不要說苦諦集諦道諦了，所以他實有時是沒有真諦的，生死跟涅槃是分開的，分的很清楚的；滅有時無「俗」，滅有時就是說他灰身泯智，將一切世間跟出世間的因果全部停下來了，跟真諦相應的時候叫滅有，真諦當中沒有俗諦，這個當中是已經離開一切的因果相，所以沒有俗諦了，俗諦就是因果的生滅相，所以真諦當中沒有俗諦，俗諦當中沒有真諦，所以二諦義不成。比較嚴謹來講，真正的二諦應該是真俗雙照，真諦當中有俗諦，俗諦當中有真諦的，只是說在講到一切法無自性的部份是真諦，那在講到他緣起的差別相就是俗諦，那事實上我們剛才講作用跟不生不滅的本質是同體的，就像水跟波，停下來是水，起作用是波，波跟水只是體用關係而已，所以真俗二諦應該是體用關係，藏教實有二諦就嚴格來講他還不算是一個二諦，還不是一個很具足的二諦的義。

接著看第九頁，正式解釋。先示相，我們先看到幻有空二諦，就是說他的俗諦是幻有，真諦是空，所以稱為幻有空的二諦，俗諦是幻有，所謂幻有就是說似有而不是真實的有。我們透過譬喻可以很容易瞭解，夢境，夢境當中的作用，歷歷分明，在



做夢的當下，沒有個法真實的生起，只有個幻境的作用而已；或者像鏡子的影像，鏡子玻璃的影像，是有影像的作用，但事實上他沒有個真實的法在鏡子的玻璃體當中生起，所以說“似有”。就是說當我們根塵和合的時候，我們面對外境的時候，我們好像看到一切的作用，有一切法的生起滅去生起滅去，這個叫似有，這個作用是歷歷分明的顯現。但非有呢，就是說像我們剛才講的夢境或者是玻璃的影像，他都只是業力推動下所顯現出來的一個幻影，他的真實性不可得。我們後面會講到《中觀論》的邏輯分析，在講到邏輯分析之前我們先舉個例子，最常見的例子：一水四見，這個水到底是什麼樣子，我們看到是很清澈的樣子，餓鬼道看到是猛火，天人看到像清淨的琉璃，那麼水族類看到它就像我們看到空氣一樣，那你說哪個是真正的水的樣子，沒有說所謂哪個是真的假的，就只有業力，業力不同所以顯現出來的相就不一樣，所以這個就是似有非有，就是說幻有，從一水四見就是個很好的證明。你的業力不同你看到的水也不一樣，實際上這個事情不止是佛法當中說，現在科學家也證明，隨著每個人觀察的時空不同，所看到的境界相就不一樣。真俗二諦的時候都是真俗雙照的，俗諦的時候重點在觀察他的作用，如夢如幻的作用相，所以俗諦是幻有，觀察他的如夢如幻的因因果果的差別相；那真諦是幻有不可得，即俗而真，真諦的話就是說，在事相上的觀察當中，同時能夠了知他的真實性不可得，幻有不可得。幻有他的本質並沒有個法真實的生，真實的滅，所以呢即俗而真，俗諦的法本質就是不生不滅的真諦，就是涅槃，涅槃跟作用是不二的，所以這個叫幻有空有二諦，空就是真諦，幻有就是俗諦，那這個就是通教當分的二諦。

接著引證，智者大師他建立每個法相的時候，他都引經典的證明，代表這個不是他老人家自己想出來的，都是經典裏面有說，只是大師把經典裏面的意思給發揮出來

而已。

•引證《大品》雲：「即色是空，即空是色。」空色相即，二諦義成。

《大品》就是《大品般若經》就是《摩訶般若波羅蜜經》，即色是空，就是色的本質是空，空就是說一切法無自性，那麼這個講到本體；即空是色，那這個講到用，這個地方講到即，即就是不二。如剛剛講的鏡子的影像即是鏡子的玻璃體，那鏡子的玻璃體即是鏡子的影像，水即是波、波即是水，你要把這個波給排開，要找水也找不到，這個叫即，同體呀，體用的關係，稱之為即。所以色跟空就是體用的關係，體就是空，自性不可得的空，那麼用上來說就是幻有的這個色，所以空色相即，空色同體。“相即”就是空色同體，是體用的關係，所以二諦義成。以前我們在佛學院的時候，達公長老啊，他跟我們講個禪宗的公案。有一個禪和子啊，他請問老禪師，佛法大義是什麼，老禪師在禪床上打坐，他就敲著禪床，空空空，敲三下，那如果是我們，我們就不知道講什麼，結果那個禪和子懂了，那達公說什麼意思呢？為什麼敲三下呢，佛法東說西說，說空說有，事實上呢就是講三個，體、相、用，那講體相用也可以說是體用的關係。藏通別圓，這個體用的關係是一層一層的深入，就真俗二諦來說真諦是體，俗諦是用，要是再加上以後的中諦來說，中諦是體，真俗二諦是用，事實上就是個體用關係，所以你要瞭解這種大乘的空性的道理啊，你就多從譬喻這個角度去想，還要多從體用這個角度去想，就比較容易瞭解。所以空色相即，一切法這個色法當體是空，叫即色是空，那再來“即空是色”，也因為空，才會有色，空的本質跟色的本質是不二的。為什麼呢，就像《中觀論》說：以有空義故，一切法得成。為什麼成就一切法？不是上帝創造的，是因為空，因為一切法空，所以能創造出一切的現象出來，就是因為一切法空，一切法的真實性不可得，所以因

緣假合之下，就能夠顯現出一切差別相出來。比如說我們講我們這一念心，我們這一念心如果不是空的話，他就沒有辦法創造出種種的善念惡念或者無記念頭，爲什麼呢，如果說你這個心是有真實性的話，他起善念的話，他的本質就是善，那本質是善的時候，就不能夠再有惡念，因為善跟惡是相違背的嘛，那麼你說你起惡念的時候，就不能再有善，那就是因為空，善也好惡也好他只是業力所顯現出來的一個幻境，所以呢因緣和合，虛妄有生，因緣別離，虛妄名滅。因為空，所以會有萬事萬物這種歷歷分明的顯現，即空是色。第一句話是即色是空，是攝用歸體。即空是色，講從體起用，為什麼會有色的用呢，因為空的原因，一切法無自性的體，所以呢能夠隨著業力顯現出外在的差別相，這個講到從體起用，空的體起種種的妙用。那這個講到幻有空二諦。

幻有空二諦跟實有二諦我們比較一下，就俗諦來說是不同的，因為通教幻有空二諦他的俗諦是幻有，而藏教的俗諦是實有，他認為這個五蘊法真實生、真實滅，通教是如夢如幻的生，如夢如幻的滅，是幻有。就真諦來說，一樣都是契入到涅槃，真諦都是涅槃不生不滅的理體。但是藏教真諦的量比較狹隘，本質來說真諦的本質是一樣的，沒有差別，但是藏教真諦的量較淺，因為他的真諦不在俗諦當中，而通教的真諦是含攝於俗諦當中，所以本質是一樣，但是深廣度不同，量不一樣，就像湖泊，有小的湖泊大的湖泊，那水都是一樣的但是大小不同，那這個是講到幻有空二諦。那接著呢講到第五個二種含中二諦。

二種就是有兩種的通當中含有中諦，通教本身只有真諦嘛，在這兩種的二諦當中，含有中諦。菩薩智慧更高，他在這個當中又看到了中諦，那這二種就是別教跟圓教的中諦，也就是說通教的菩薩由於智慧更高，他在二諦當中另外看到有個中諦，第

三個中諦的存在，那這個中諦，或者是別教的中諦，或者是圓教的中諦，所以稱為二種的含中的二諦，那是怎麼來的呢？請看到緣起，緣起當中第一個講到同聞：

● **《大品》雲：「非漏、非無漏」**

同聞就是說，同樣是通教的菩薩，同樣聽到這句開示，所以叫同聞。《大品般若經》裏面經文中講，“非有漏非無漏”，講到這個法性是非有漏、非無漏。那麼有漏指的是一切的有為法，俗諦的境界；無漏指的是真諦，我們講涅槃不生不滅，不生不滅當然就沒有漏，漏就是煩惱，所以他是無漏。同樣這句話，三種不同的通教的修行人聽到後產生三種不同的解釋，所以看到第二段的異解。

● **初人謂「非漏」是非「俗」，「非無漏」是遣著。**

第一個通教的當分的幻有空二諦，初人就是說第一類的，他體悟到的是幻有空二諦，為什麼呢，他認為非漏是非俗，這沒問題，非漏就是非有漏，什麼叫非俗呢，就是說俗諦的真實性不可得，就是我們剛剛講的幻有，所以非有漏就是幻有，名字不一樣，換個名字而已。非無漏是遣著，是遣除執著。就是說他認為《大般若經》裏面講的非無漏，說為什麼無漏也不可得呢？因為我們剛剛講的，因為有生死才有涅槃嘛，因此之故生死如幻，涅槃也如幻。而佛陀為什麼還要講非無漏呢，就是怕有的人執著這個無漏，執著在這個空當中，而不知道事實上無漏當中，跟有漏是不二的。我們講真俗不二，在真諦當中是可以顯現俗諦的妙用，俗諦當中的本質就是真諦，這是通教的真俗不二。講非無漏的目的就是說有的人他聽到無漏，空性的真諦的理之後，他會執著在這個上面，認為離開一切的境界相，有為相之外有個無漏的法，事實上不是的，非無漏就是告訴你所謂的無漏的法真實性不可得，為什麼，因為有有漏才有無漏，有漏不可得所以無漏也不可得。所以呢無漏事實上也不是離開有漏

之外，有個無漏可得，就是說無漏的法是體，真諦是體，幻有是個用，他是體用關係，不是說離開這幻有的用之外，另外有個真諦無漏的體，所以這個叫遺著，他這樣會的結果，還是只有見到空性，因為他體會這個非無漏，只是要遣除對真諦錯誤的執著，所以他看到的還只是空性而已。真諦是體，俗諦是用，你用這個觀念配合夢境、幻影、水中月、鏡中像這些譬喻，然後去匯我們之前講的這些通教的道理。

◎癸二、所詮教義

此是說明通教所詮釋的教義，當中分為兩大段。

◎詮無生四諦、亦詮思議不生滅十二因緣、亦詮理六度。

此是能詮的教法，有四諦、十二因緣、六度三個的差別。那能詮的教法相對的就是所詮的這個理，所詮理就是底下說的

◎亦詮幻有空二諦，亦詮兩種含中二諦，亦詮別入通三諦，亦詮圓入通三諦。

此中二諦與三諦是所詮的理性、理體。幻有空二諦我們講完了，接著呢我們要談的是兩種的含中二諦。請翻到附表的第九面“二種含中二諦”。就是說通教當中的真諦含有中道，所以稱為含中。既然含有中道就屬於別教和圓教所接的根機，所以稱為二種含中的二諦。在經典中講“真俗二諦”講得多，但事實經典講到二諦中的真諦並不一定就是如幻空。如《大般若經》以及其他經典裡面講到“真諦”，事實上是別教和圓教的意思在裡頭，所以不能夠望文生義，看到二諦就說它是通教，那是很粗的判法。我們看附表中的文，“緣起就是同文異解”，同文就是大家聽到經典的開示是一樣的，異解就是每個人的理解不同。我們看到這個文，先看“同聞”。

《小品》雲，“非漏、非無漏”。

“非漏”它不是有漏的，有漏就是如夢如幻的三界內的因果，就是苦集二諦。“非漏”就是指空性離開有漏。非無漏這句話有三個不同的解釋，我們看到第二段文，“異解”。

初人謂“非漏”是非俗，“非無漏”是遣著。(通二諦)

初人指的是通教的人，他認為這個“非漏”是非俗，“漏”是有漏的幻有俗諦的境界，非漏它是離開俗諦的境界。“非無漏”是遣著，通教的人認為《大般若經》裡面講“非無漏”，是為了破解我們的執著，恐有的人以為說離開有漏之外，還有個所謂的空性的存在，事實上在通教來說，有漏跟無漏是不二的，就是體跟用的關係。就像水跟波，水是體，波是用，有漏和無漏也是一樣。一切有漏的法如波浪一樣有各式各樣的差別作用，一切指世間、出世間的因果是有漏法，這個屬於俗諦，是用的部分；所謂空並不是離開這個有為法之外另外有一個空可以得，所謂空就是為法的真實性不可得，當下就是空。如夢境，夢境真實性不可得，因為夢境當中只是種作用，它的體是沒有真實性，並不是說離開夢境之外還有個真實性的這個體存在。所以“非無漏”通教的人認為是遣著。佛陀恐怕眾生有錯解的執著，所以特別要強調“非無漏”。“非”的意思是真實性不可得，這個無漏的真實性也不可得。無漏的真實性不可得，不是說離開有漏的有為法之外，另外有個獨立存在的無漏的法，而是在有漏的這個法的當下，你能夠體會他如幻，當下就是無漏法，有漏跟無漏就是體用關係而已。所以以通教來說，無漏的法不能離開有漏法之外，真空不能離開妙有，妙有不能離開真空，只是在講空有不二這個道理，事實上還是講到空性而已。接下來看第二類的人，我們看文：

“次人聞非兩邊，別顯中理，中理是真”(通含別二諦)

這屬於通含別二諦，“世人”就是指別教所接的通教修行人，那麼他聽說“非二邊”，二邊就是有漏無漏這兩邊，

他在想離開有無二邊之外有個中道的理，別教稱為但中。所謂通含別就是說，他本身從通教來下手，但從“非漏，非無漏”當中能夠體會到別教但中的道理，所以被別教所接過去，他二諦當中是含有別教的中諦的，所以稱為通含別的中諦。這是第二類的看法，再看第三類

### **“又人聞非有漏非無漏，一切法趣非有漏非無漏”（通含圓二諦）**

此是通含圓二諦，他通過“非有漏非無漏”體會到圓教的道理，圓教的道理就是中道。圓教的中道它跟真俗二諦關係是雙遮又雙照的，雙遮就是說圓教的真如它不是有漏的，也不是無漏的；但是呢他又是有漏跟無漏這兩個法的體，就是說有漏法也好 無漏法也好全體是真如。我們舉個譬喻，水和波，水是體，波浪是用。再往細部的看，不管水也好，波浪也好，它的本質都是濕性，所以濕性是波跟水的共通的體，水全體是濕性，波浪全體也是濕性。但是你不能說濕性就是水或者濕性就是波浪，因為波浪跟水的作用還是不一樣的。濕性，對於水跟波來說是雙遮雙照的，雙照就是說他是即水，也是即這個波，它這個叫雙照，它同時是這兩個的體，那麼雙遮就是它不一定就是水，一定就是波，它隨緣顯現水跟波。水、波浪、跟濕性就像我們講的真、俗、中三諦一樣，約真俗二諦來說，俗諦是波浪，真諦是水，真諦是體，俗諦是用，體用的關係，如果再加上濕性的話，濕性就是體，水跟波都是用。也就是說如果講真俗二諦的話，俗諦是用，真諦是體。如果講三諦的話，那真俗二諦是用，中諦是體，它是即二邊又離二邊，即二邊是雙照，離二邊是雙遮。如文所說的“聞非有漏非無漏，一切法趣非有漏非無漏”，中道是離開有漏俗諦和無漏真諦這兩邊，但是即有漏跟無漏，所以一切法趣於非有漏非無漏，趣非漏非無漏就是說中道這個法於有漏不二，於無漏也不二，這稱為趣。或者說他們兩個就是同體，就是雙照。你要瞭解這個圓教的道理，要建立一個觀念，不管有為法無為法都是真如的全體大用。我們用譬喻幫你來瞭解，就像剛剛講的那個濕性，濕性是水跟波的全體，也就說這個水跟波是濕性的全體大用，同樣一切法都是真如的全體大用，那這一切法包括真諦也好俗諦也好，都是真如所顯現的全體大用。所以圓教的人看到的是通含圓二諦。我們看第二段的引證：

**大品雲：有菩薩初發心與薩婆若相應，如遊戲神通，淨佛國土，即坐道場為佛，即此義也。**

此處所說剛好是三種的根機，（底下漏掉四個字“即此義也”）。《大品般若經》中說有菩薩初發心就成就三種的功德，這三種的功德剛好就是通二諦，通含別二諦，通含圓三諦，或者說通、別、圓三類。第一個“於薩婆若相應”，薩婆若即是一切智，我們知道一切智照真諦，那麼他初發心的時候就跟一切智相應，能夠照了這個真諦的理，這個是屬於通教當體的見真。第二個“如遊戲神通，淨佛國土”，現無量無邊的神變，行廣大的六波羅密，那目的是為了什麼，為了成就未來的佛淨土，攝受無量無邊的眾生。淨佛國土，通教沒有國土這個觀念，他希望最後跟藏教佛一樣，灰身泯智入無餘涅槃，所以通教的佛是沒有佛淨土這個事情的。現無量無邊的神變，修無量無邊的行，來淨佛國土，這是別教的菩薩。第三個呢即坐道場為佛，這個是講到圓教，為什麼呢？坐是安住的意思，坐在道場，這個道場指的是什麼？指的是我們的真如本性。就像《維摩詰經》說“直心是道場”，我們心如果能正念真如，就會與自性相合。道場，就是修道的場所。這個道場不是權教的道場，而是說初發心的時候就能夠跟圓教的真如的法相應，安住在佛性的當中。《大品》裡面講的這三種情況，剛好就是通、別、圓三種的根機。有時候經典裡面講的道理不會那麼明顯，不見得每一部經典講圓教別教講得都那麼清楚，比如他講“非有漏非無漏”，或講“遊戲神通，坐道場為佛”，並沒

有很明顯談佛性啊，或者阿賴耶識這種觀念，但事實上就是別教跟圓教的思想。如果根机比較高的通教人，從“遊戲神通，淨佛國土”，就能悟到通舍別二諦；看到即坐道場為佛，能悟到通舍圓二諦。我們講通教通前通後，如《大般若經》裡面講到畢竟空，事實上畢竟空並不是單單講如幻，有別教和圓教的意思。但是如果是通教當分的智慧，全部都往如幻空匯。如研究通教那些學者，他們研究通教的思想，多數往如幻空匯，但如果要是研究別教跟圓教的話，就能從畢竟空當中的“非有漏非無漏”當中體會到別、圓的道理，那智慧根機就比較利。

接下來看附表第十面。

### 示相

示兩種舍中二諦的相狀。

#### **通舍別二諦，俗，幻有。真即幻有空、不空共。**

俗，幻有，幻有就是指有漏。真即幻有空，不空共。通舍別二諦的真諦就是空之外不空的中諦的理性。但這個中諦的理性凡夫本身是不具足的，它是個清淨的法界，這個是別教的中道。就像我們講的阿賴耶識，阿賴耶到最後成佛轉識成智時候就成無垢識，無垢識是個清淨的法界，具足無量的功德，這個功德眾生不具有，它是離開有漏跟無漏的二邊，另外一個無垢識，一個中道的理性，這個就是通舍別二諦。

#### **通舍圓二諦：俗，幻有。真，幻有即空不空，一切法趣空不空。**

俗諦也叫幻有。真諦，幻有即空、不空，一切法趣空不空。那幻有即空不空就是剛才講的，幻有空不空共，這部分跟別教是一樣的，但是呢？下一句不一樣，“一切法趣空不空”，真諦當中有空，不空，就是說一切法都是真如的全體大用，不管真諦也好，俗諦也好，都是真如的全體大用，這個講到通舍圓二諦。這些道理可以通過種種的譬喻來幫助你瞭解，如夢境、水和波、濕性的道理。學般若經典一個很重要就是什麼呢？你要掌握義理，用義理來消釋這個文字，這樣才有辦法真正的和這個道理相應，因有時候文字看起來很像，但是你從義理上去消這個文字，這樣的話就容易理解的多了。那事實上我們可以從另一個角度上來講，別教和圓教同樣都在講真如，別教也講真如，圓教也講真如，但是別教的真如是不受熏的，圓教的真如是受熏的。所謂的別教的真如不受熏就是我們剛剛講的這個清淨的法界，離開真俗二諦另外有一個清靜的法界，這個法界就是他成佛之後是永遠清淨的，凡夫是不具足的只有佛才有，所以是不受熏的。但是圓教的真如是會受熏因為我們知道心性本具十法界，我們每個眾生都是性具十法界，但是會受熏，會顯現出十法界的相，雖然會說受熏會顯現出十法界的差別相，但他的本質是真如，是不動不滅的，它這就是圓教的真如。

### 別入通三諦

#### **立意：去前二諦以不明中道故，就五種二諦中，得論中諦，即有五種三諦。**

前二諦，就是藏教跟通教的兩種二諦。不明中道，就是說藏教的是實有二諦，通教是幻有空二諦，這兩個當中是沒有中道的，去掉前面兩種二諦，另外五種二諦當中都有中道的道理在裡面。五種二諦再把他們拆開來，可以有五種的三諦。二諦與三諦其實只是開合不同，把二諦的真諦在開出來變成三諦的真諦跟中諦。那我們來看這五種三諦當中的別入通三諦。通舍別的二諦開出來就變成別入通三諦，從上往下稱為入，那



麼通含別，下對上來說是含。通教當中含藏別、圓二諦。

示相：

**俗諦是有漏。**

有漏就是俗諦，幻有，他們當體都是不真實的。

**真諦是無漏。**

真諦就是空，一切法空就是無漏。

**中諦是非有漏，非無漏（但亦空而異，但不用中為義，不備諸法）**

中諦的話是非有漏非無漏，離開有漏和無漏之外有個不空的中道。別入通三諦的中諦，是但異空而已，異於空性。“中無功用，不備諸法”就是說別教的中諦是個清淨的法界，成佛之後才有的，九法界都不具足，成佛才能夠證得這種但中的理性，所以不備諸法，他並沒有性具一切諸法，不像圓教這個“中”性具一切法。

**圓入通三諦：俗是有漏，真是無漏，中是非漏非無漏，具一切法。**

俗諦是一樣的，真諦是無漏，真諦無漏就是幻有即空。所謂中諦，非有漏非無漏，具一切法。非漏非無漏是雙遮，所謂遮止也就是否定，離開有漏跟無漏之外。具一切法，這個地方是雙照，從另外一個角度來說有漏也好，無漏也好，它都是真如的全體大用。你要瞭解什麼是通含圓、通含別，你要先瞭解別教的基本定義是什麼？圓教基本定義是什麼？所以佛法真的很微妙，如果沒有大善知識的引導，我們看不出來，像智者大師之前很多古德，對二諦有很多種的爭執，每個人都是引經據典，但就是沒有辦法融通，它不知道怎麼辦，智者大師的大智慧能夠把過去大德所說的一切二諦全部分門別類，告訴大家事實上你們所說的二諦它的意思不是只有一種而已。

### 癸三、修行位次

所謂癸三的修行位次就是講通教的六即階位。

●**開示界內利根眾生，令修行體空觀，出分段生死成真諦涅槃。**

這裡講到修行階位，先說明他們是怎麼修的。第一個：通教所攝受的根機：屬於界內的利根眾生。藏通二教主要攝受的都是界內的眾生，通教攝受的是利根眾生，因為通教所見的空性比藏教的空還要深還要廣，空的本質是一樣的，一切法真實性不可得，但是通教它所破的法執比藏教還廣。通教攝受的界內利根眾生修體空觀，體空觀跟藏教的析空觀就不一樣了。我們前面講過藏教析空觀，各位還有印象嗎，根據《成實論》講三假，因成假、相續假、相待假。因成講就是去分析，如這個佛像怎麼來的，這個佛像眾多因緣和合而成，銅、各式各樣的顏料、工匠的手藝、還有很多其他的因素和合在一起。佛像只是個名字，本質是很多元素和合而成的，這就是析空觀。體空觀就是當體即空，所謂的當體即空就是說，你透過體空觀實際分析之後，你會發現這個佛像為什麼說是空，佛像只是我們過去的業力所顯現出來的影像而已。佛像看起來很真實，看得到摸得到，但事實上只是一個幻影，由於善根福德因緣的業力推動，所以會有這個佛緣在你的眼前顯現出來，他並沒有真實的生起。我們不能說沒有佛像，如果說沒有那是斷見，佛像是有的，但只是如夢如幻的作用，其真實性不可得。如做夢一樣，你夢中看到佛像，你不能說你沒看到，確實有夢中佛像的作用，顏色大小作用都有，但是夢中佛像的體事實是就是你這念心，它的真實性不可得，這就是體空觀。在《大智度論》裡面，

他分析這個析空觀根體空觀的差別，析空觀就像是我們將手掌合起來叫拳頭，還可以做各式各樣的手印，名稱不同，也就是說作用上生起不同，把手指全部打開叫手掌，合起來叫拳頭等等，有作用的生起，然後滅去，因為作用生起跟滅去是無常的，所以是無我。掌也好，拳頭也好，手印也好都是無常，沒有真實性，這個就是藏教的析空觀。通教的體空觀是什麼呢？它看到鏡子裡面雖然有拳頭，掌、手印等等影像，但只是鏡子的作用，作用的生起事實上就是個幻境。不像我們剛剛講的藏教還有自己的手在那邊能動，藏教還有真實的生真實的滅，因為無常所以說無我。通教連生都是不可得，所謂的生就是在我們的業力的推動下所顯現的幻境。所以南傳他們觀察空，就是觀察心念的無常，念頭的剎那生滅，我講話的時候嘴巴是一動一動的，或是我吃飯的時候，手的動作或嘴巴咀嚼動作，從這個動作觀察生滅，從生滅當中看到無常，看到無我，所以他們是修析空觀。他們沒有這種思想說手的生滅是如幻的，沒有真實的生，因為生不可得，所以滅也不可得。《大智度論》舉第二個譬喻說就像治病，藏教的治病就如針灸啊，各式各樣的藥物啊，加到這個病人的身上；那通教的體空觀如加持咒術來治病，作用上是有，但是找咒術這個本質是沒有的。通教並不是說實法的生滅沒有，而是說所謂的生也是如幻，滅也是如幻，跟藏教的認為是真實的生真實的滅是不一樣，這個就是體空觀跟虛空觀的差別。簡單的來說析空觀是從無常下手，無常的生，無常的滅，所以說無我；通教的話無常也是如幻，無常的真實性也是不可得。再一點，藏教與通教都是出分段生死，證真諦的涅槃，但是通教所證的真諦涅槃，跟藏教證得偏真涅槃不一樣。藏教實有二諦當中的真諦是必須離開俗諦之外有個真諦，離開世間跟出世間四諦的理之外有個真諦，而通教是即一切法，一切法的本質即是真諦。

#### **“正化菩薩，傍化二乘，亦於當教自論一六即。**

通教它主要攝受的根機是菩薩，還不是聲聞、緣覺，為什麼呢？因為他的智慧高，通教的智慧是伏習潤生，藏教是留惑潤生。通教觀察一切法如夢如幻，真俗雙照，然後行種種的菩薩道。如果是二乘人是不需要這麼複雜，他們觀察無常入於偏真涅槃就了了，但通教因為要在這個有為世界當中起種種的神變來度化眾生，所以他也必須有更高的智慧才能真俗雙照啊，所以通教主要教化的是菩薩。因為通教利根者，從“非有漏非無漏”當中可以看到別教和圓教的道理，而藏教根性眾生接不到別圓二教。

#### **亦於當教自論六即**

這個六即當然是方便說了，真正的六而常即，即而常六，非一非六，即一即六雙遮雙照是圓教的。假借六即的基本定義來說明他的證果階位，先看理即佛。

#### **理即佛——理即者無生也。“諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故之無生”**

理即者當體無生，當體就是涅槃。為什麼說理即是當體無生呢？我們來看附表：看藕祖怎麼推理的方式——**四性推簡**。所謂四性是自生、他生、共生、無因緣生。從四個法當中去推簡。這個法要生起就一定要有生起的處所，如果說這個法沒有生起的處所的話，它生起那只是個幻覺，像魔術師變現的幻像一樣或像夢境一樣沒有真實生起的處所。藕祖根據《中觀論》的偈頌作四性推簡。我們看第一個：“**諸法不自生**”。自生的話我們可以有兩個解釋。一個解釋是第六意識的意根，拿唯識學來講的話，這個意根就是第七識，中觀宗是不講第七識的，講第六識。譬如眼根接觸佛像的色塵生起眼識，根塵和合生起識，經典都這麼講，但事實上這是個方便說。我們現在就檢查根塵和合生起識，根自己生還是塵有所生還是根塵和合之下生起的呢，還是離開根

塵無因緣生呢？要從四點來檢查。“自”——第六意識，所謂自生，就是它不必假借外緣，就能第一念自己引生第二念，第二念自己引生第三念。自生為什麼不行呢？如果前一念可以引生下一念的話，第一念生起第二念的時候就有兩個心了，如果說第一念已經消失了第二念才生起來，那第二念就不算第一念所生的，如果你說第二念是第一念生起來的話，一剎那兩個同時存在，兩個同時存在就有問題了，兩個心？能生的心和所生的心，事實上我們就一個心的作用，你再來觀察如果這識自己可以生起第二念，它也可以同時生起第三念，第四念……一直是同時生起，我們就有無量的心，事實上就是一個心的作用。第二，如果這個識不緣六塵，能夠起作用，這是沒辦法的，即使眼耳鼻舌身這五根全部封起來，眼睛蓋起來耳朵捂起來，全部不接觸外境，第六意識還在攀緣法塵，就算你今天入定了，你還是要在所緣境上專一而相續的安住，還是一個能觀，所觀。乃至你這個時候是無記狀態，還是知道你在無記，還是有個能觀所觀，自生是不行的。所以我們認為我們的心自己可以生起作用這個是錯覺。第二個我們看“他生”，這個“他”指的是外境。譬如說我的心接觸到這個佛像，所以這個識就生起作用了。如果我們能夠分別的心是由這個佛像所生起的話，那這個佛像的心，不是我的心，跟我的心有什麼關係呢？我們發現我們的心是我們可以支配的，不是佛像所生的。再一個我們可以觀察，如果說佛像的這個“他”所生起的話，佛像是有了別性的，而外境這個塵是沒有了別性的，兩個自性相違背，沒有了別性的法是不能生起一個有了別性的心的，自性相違，所以這個也不行。就像是木頭裡面會有水，水當中會有火，這是不可能的。再來，聖人看到境界的時候為什麼不生心，我們知道聖人的心是不生不滅的，如果說外境能夠生起了別的心，聖人接觸佛像乃至一切的外境，他也應該生起心的作用。但事實上沒有，聖人的心是隨緣照遍整個法界，沒有生滅相的。如果外境能夠生起這個心的話，佛應生心啊，可是佛不生心，所以他生不可。接著我們觀察“共生”。我們剛剛講“自”不行，“他”也不行，那是不是兩個合在一起生起呢？共生我們約兩個角度：一個是兩個都有生性，一個是兩個都沒有生性。那如果兩個都有生性的話，藕祖講何必要等到和。如果一定兩個合在一起那應該會有兩個心。反過來說兩個都無生性呢？那也不合，為什麼呢？就像是沙子跟沙子在一起怎麼擠都不出油來的，所以共生也不行。自生、他生、共生都是有因緣生，有因緣生不行，那麼無因緣生呢？那無因緣生當然不行了，那要是無因緣生的話虛空當中就可以生起識的作用，那怎麼可能呢？虛空當中怎麼突然跑出識？所以有因緣生，無因緣生都不對，“**是故知無生**”。所以看到這個心在活動，但事實上就像夢境一樣在作用，沒有具足真實性主宰的我存在，只是個幻境。《中觀論》是破，他不立這個法，他破到最後沒的破就成佛了。唯識學是在立很多的法，然後告訴你無生，角度不一樣。我們剛剛從破的角度來看，重點在放下。我們從另外角度來看根塵和合為什麼生起識，唯識上的解釋是這樣，是阿賴耶識種子變現出來的。就是說我們看到佛像，有眼識的作用，根塵和合生識，唯識學講眼識九緣生，明、空、眼根、色塵、作意、染淨依、分別依、根本依，事實上這八個緣都是助緣，親因緣是種子。根塵和合是助緣，在根塵和合助緣之下，阿賴耶識的種子起作用。所以我們講根塵和合生起識，事實上根塵和合只是助緣，不是親因緣，親因緣是阿賴耶識的種子，這是約唯識學的說明。《中觀》就是破，不自生，不他生，不共生，不無因生，所以知道無生。所以說作用是有的但本質上是幻有。對於空觀的瞭解要配合種種的譬喻，《大智度論》裡講到十種譬喻。你今天體會空觀的道理透過不同的方式，第一個邏輯分析，比如說為什麼一切法空，就是因為無自性，因為無常嘛，就這麼一句話，在你心中是沒有力量的，你一碰到境界就空不掉了。所以平常在

寂靜心當中，你要通過經典去深入思維諸法不自生的道理。如果以後各位有機會學到《楞嚴經》、《攝大乘論》、《法華經》、《起信論》，他裡面講到很多修空觀的方法，都是要邏輯分析。第一個要透過邏輯分析，然後瞭解一切法無生的道理，第二個你要透過譬喻，有時邏輯分析不是我的平常經驗的境界，邏輯分析有時好像似懂非懂，為了幫助你瞭解，你可以透過譬喻。如十種譬喻中的陽焰、水、月、塵、乾達婆城，夢境……作用上是有，但本質上並有個真實的生起處所，所謂的生起是如幻的生，滅去也是如幻的滅而已，這個叫做當體無生。當體無生這個理不管今天你有沒有證果，不管你有沒有學佛，或者是個外道不認同佛法，但這個道理是法界宇宙當中的真理，所以叫理即。通教所依止的是無生的道理，他這個無生就是真俗不二的，一切俗諦的法是當體是無生的涅槃。先看下一段文：

◎**解苦無苦，而有真諦，苦尚即真，況集滅道。**

四諦當中苦諦是最粗的。“解苦無苦”，什麼叫無苦，苦的真實性不可得。所謂苦，在某些法的生起之下，讓我們會覺得逼迫性，這種逼迫性稱之為苦，比如說你看到這個人很不喜歡，會有怨憎會苦，但是這念能觀察的心也好，所面對的眾生也好，當體都是如幻。所謂生就像夢中的生，幻境中的生並沒有真正的生，構成苦的本質當體如幻，苦還是真的嗎？當然不會是真的，所以解苦無苦。通教講真俗不二，苦集當中的俗諦當體跟真諦就是不二的。“苦尚即真，況集滅道故”，苦都是真諦了，那更不要說集諦、滅諦、道諦也是一樣，當體如幻。所以在通教當中四諦每個法當體都是涅槃，當體都是真諦，這個跟藏教剛好相反，藏教的真諦在苦集滅道之外，通教的真諦苦集滅道當體即是。

## 教觀綱宗講記 ( 2011 年良因法師講于蓮因寺 )( 15 )

請翻到講義 40 面。我們上午將通教的"六即"當中的第一個："理即佛"講完了。接著看到第二個：名字即佛。所謂名字即就是知道般若波羅密的名字，通過般若經典所詮的道理當中能夠聞經達理，斷疑生信，簡單說就是能夠開悟，能夠開悟這個教的教法，稱之為名字即佛。

**◎名字即者，幻化也，知一切法當體即空，非滅故空，生死涅槃，同於夢境。**

名字即者，幻化也：知道一切法當體是幻化，稱之為“幻化也”。知：是真正的開悟。不是說我今天聽到這個道理，我知道了，不是那個“知”，所以有時候看經典的文字不能望文生義。它這個“知”是經過長時間的聞思修之後，真正的能夠瞭解“一切法如幻”，這種瞭解是一種勝解的力量，一種強而有力、殊勝的理解，就是開悟。開悟一切法當體即空。這個法當下就是空，我們的身、我們的心，它的本質就是不生不滅。如我們上午講的，為什麼說它是空？因為你說你的心念念的生滅，這只是一個表相而已，事實上你的心，生是不可得的，一個幻相的作用，所以是當體即空，當下，不用等到滅了才說它是空，或者是不用等到看到它的無常的生滅相，才說它是空。因為生也是如幻，滅也是如幻。不需要等到生滅，才說它是“畢竟空”的，這是能夠悟到體空觀的道理。所以在這種智慧之下，能夠觀察生死涅槃同一夢境。生死就是苦集滅道中的“苦諦”——生死流轉，跟涅槃實際上是不二的，“生死涅槃等空花”。為什麼呢，就如前邊所講“解苦無苦而有真諦”，生死就是苦諦的境界，它當體就是涅槃。因為所謂生死，生不可得，滅也不可得，所以生的本質就是無生，滅的本質也是無生，無生就是涅槃。所謂涅槃就是不生不滅，因為涅槃是一切法畢竟空，不生不滅的境界稱之為涅槃，換個語言文字來說也就是無生。生死的法本質是無生，涅槃的法本質也是無生，所以這兩個都是不二的，涅槃和生死一樣，同於夢境——都是無生的。

從譬喻上說，就像你在做夢，夢中你有生死，夢中你得到涅槃，事實上這兩個都是不二的，都是你這個心所顯現出來的影像而已。

第一個方式：觀察生死的本質無生，所以生死就是涅槃。你也可以觀察為什麼有涅槃，因為有生死，才有涅槃。所謂生死，生死是個生滅相，超越這個生死的生滅相，所以稱之為涅槃，它是相對於生死這個法而安立的。既然生死如幻，真實性不可得，當然依著生死這個法所安立的涅槃也是如幻，所以講到生死涅槃同於夢境。

### 三、觀行即佛

◎觀行即者，一乾慧地也，未有理水，故得此名。即三乘外凡位——與藏教五停別相總相念齊。

翻到附表五，可以配合著看《天臺四教六即表解》，講義 41 頁。

觀行即是通教十地的第一地乾慧地。慧，指體空觀的智慧。智慧像水一樣，它還不是很滋潤、不是很具足的，所以稱為乾慧地。下面解釋為什麼叫做乾慧地，“未有理水”，理是真諦的理，就是對真諦理照見的智慧水還不具足，所以叫未得理水。那麼為什麼把智慧稱為水呢？因為煩惱的惑如火，煩惱火熾然的燃燒，就像大火一樣，而水能滅火。那什麼能夠滅除煩惱呢？智慧，所以把智慧譬喻為水。所以古語雲：“仁者樂山，智者樂水”。智慧是流動性，通行無礙的相狀，所以以水，來譬喻智慧。理水就是照見真諦理的智慧稱之為理水。未有理水：乾慧地時只是伏住見惑，煩惱完全沒有斷，它不像後面的相似即，相似的得到般若的理水。因為相似即過了之後，就是分證即了，所以在相似即——四加行位時已經相似地得到般若的理水。而乾慧地時雖有開悟的智慧也有禪定，相對於名字即來說是比較好，但是相對於相似即來說，它的智慧的水還是不夠，所以只能夠伏住見惑而已。這個階位是三乘的外凡位，就是聲聞、緣覺、菩薩三乘的外凡位。看附表五，一樣是外凡位，與藏教的五停心、別相念、總相念齊。藏教的觀行即就是五停心、別相念、

總相念，這是藏教的外凡位。通教的外凡位就是幹慧地。

#### 四、相似即佛

◎相似即者，二性地也，相似得法性理水，伏見思惑。即三乘內凡位，與藏教四加行齊。

通教觀行即位的三乘的人，他們也修五停心、別相念、總相念，只是他們的觀修都是體空觀相應的，不是像藏教的只是事相上的多。進入相似即就是通教十地中的第二地性地。為什麼叫性地？下面解釋：“相似得法性理水”。智者大師解釋性地是說：“以無生的方便，解慧善巧，轉勝於前，得相似無漏性水。”就是說他以無生的方便——體空觀這種無生的智慧作為方便。“解慧善巧，轉勝於前”，他經過長時間不斷的熏習之後，他的解慧——對體空觀瞭解、照了的智慧轉勝於前，比之前的觀行即更加的殊勝，所以“得相似的法性理水”，也就是“得相似的無漏性水”——他相似的能夠證到真諦的理，所以稱為性地。性——法性，這時他更進一步的伏見思惑，前面乾慧地它是伏見惑而已，在性地時進一步連思惑也伏住了。這個階位相對於藏教的四加行——暖頂忍世第一。相對是指伏煩惱這部分而說，但就智慧來說，通教的智慧是超過了藏教同樣階位的，因為它是修體空觀，智慧更深。

#### 五、分證即佛

◎分證即者，從八人地至菩薩地，有七位也。

分證即有八人地、見地、乃至於第九菩薩地，有七個階位，這七個階位的名字來自於《大般若經》，它裡面講到證果的階位，我們分別來看。

◎三、八人地者，入無間三昧，八忍具足，智少一分。

為什麼叫“八人地”呢？因為他此時證得八忍八智，所以此處講：入於無間三昧，此時八忍具足，智少一分。因為在此情況下，他證得八忍八智，藏教講過見道位 16 心，修八忍，然後八智，此時能夠入於見道。暖頂忍世第一，世第一是一剎那，一剎那

過去後，就是 16 個心，很快速很快速的 16 個心過去，這 16 個心就是八忍八智。各位看附表四第五頁。這是在世第一完，見道之前，有 16 個心，八忍八智，從無間道、解脫道，一路上去，次第的斷除欲界的苦集滅道四諦的迷惑，和上二界的苦集滅道四諦的迷惑。在八人地時，它入於無間三昧，然後他以體空觀的智慧來斷煩惱，此時從世第一的階位發起八忍，但此處是“八忍具足，智少一分”，它是八忍七智，最後一個上二界的滅諦的解脫道還不具足。只有進入上二界滅諦的無間道，在這個無間道，無間的就會進入解脫道。無間道就是斷惑的智慧具足，解脫道是正式的斷惑，這是八忍七智，稱為八人地，也就是八忍的意思。

#### ◎四、見地者，八智具足，頓斷三界見惑，發真無漏，見真諦理，即三乘見道位，與藏須陀洹齊。

八忍七智的無間道和解脫道，一剎那就過去了，所以在八忍地時就是不出關，馬上就進入見地了。比如前面的世第一馬上轉入八人地，八人地不出關，馬上進入到見地，所以八人地到見地只差最後的那一念心——第八個智而已。在八智具足時，就進入見地。進入見地時，頓斷三界的見惑，見惑是同時斷，然後發起真無漏，見真諦理。此處的“見真諦理”是一種親證，不是我們現在透過分析，諸法不自生、不他生、不共生、不無因生，所以生不可得，滅不可得，我們是比量的知道。所謂比量，如你看到遠方在冒煙，你就推比、量度，說那個地方應該是失火了，根據過去的經驗、過去知識的累積，我們推斷那個地方應該是失火了。但是你沒有真正的看到那裡失火，等你走近真的看到房子在燒，親眼見到了，那個叫現量。見道位也是一樣，它對真理的照見都是現量，也就是親證真諦的理，真正的能夠照見諸法空性，照見五蘊皆空。這時是三乘的見道位，道在通教見的是無生四諦的理，見道位相當於藏教初果須陀洹，所以八忍地和見地實際都是見道位，只是八人地差最後一個智，見道位八忍八智具足。利根人在八人位就見道了，頓根人在見地見道。



### ◎五、薄地者，三乘斷欲界六品思惑，煩惱漸薄，與藏斯陀含齊。

薄：煩惱很淡薄，所以稱為薄地，為什麼煩惱很淡薄呢？因為此處通教的三乘人還是一路修體空觀，但是前面是用體空觀來破見煩惱，觀察見煩惱當體即空，此時入於見道位，再來後面薄地以後，它用體空觀去照破思惑，或說愛煩惱，照破愛煩惱當體如幻，所破的境界更加的微細了。在薄地時透過體空觀，來照見愛煩惱當體如幻的時候，它能斷除欲界六品的思惑，欲界的思惑有九品，所以只剩下三品，還有色無色界的愛煩惱，他整個煩惱是很淡薄的。因為所有煩惱中最粗重就是欲界的煩惱。而他欲界的煩惱已經九品當中斷了六品了，那這個世間的煩惱已經非常的淡，所以就斷惑來說，他與藏教的二果斯陀含相齊的。

### ◎六、離欲地者，三乘斷欲界思惑盡，與藏阿那含齊。

為什麼叫離欲地？他已經把欲界最後三品的思惑給斷了，三乘的人也是修體空觀，觀愛煩惱當體即空，所以進一步把欲界的三品思惑給斷盡了，此時相當於藏教的三果阿那含。所以你看欲界的思惑最難斷，先斷六品，再斷三品，不容易斷。離欲地為什麼稱為“離欲”？因為他已經沒有欲了，沒有欲界的煩惱，只剩下色界與無色界的愛煩惱了，所以稱之為離欲地。

### ◎七、已辦地者，三乘斷三界正使盡，如燒木成炭，與藏阿羅漢齊。

什麼叫已辦呢？所作已辦：三乘的修行人也是一樣修體空觀，去破色、無色界的愛煩惱，當體即空。因為離開欲界後，煩惱就淡了，此時要破上二界的愛煩惱就快了，所以在離欲地過後，馬上就把上二界的愛煩惱就斷了，此時就把三界的正使全部斷盡了，正使就是愛煩惱和見煩惱。因為愛煩惱和見煩惱是驅使我們、牽引我們流轉三界的一個因，所以稱為正使。此時見思惑全斷了，就像燒木成炭，比如野炊的經驗，如果火不是很大，就會把木材燒成焦炭，因為火還不是很強，所以把木頭燒成

焦炭。此時因為斷了見思惑，所以和藏教阿羅漢斷煩惱的境界是相齊的。

### ◎八、支佛者，中乘利根，兼侵習氣，如燒木成灰，與藏辟支佛齊。

小乘是聲聞，中乘就是辟支佛，雖然一樣是修自了的出三界的行門，但他智慧更加的利，他也是一樣，發起體空觀——無漏的智慧，此時“兼侵習氣”，因為他無漏的智慧更加殊勝，他以無漏的智慧再繼續照，此時能夠進一步把見思惑的習氣破壞一部分，這地方是習氣，因為煩惱已經斷了，所以此處是習氣，他更進一步的把習氣破壞一部分，這叫兼侵習氣。**如燒木成灰**：火的溫度高，就能把木頭燒成粉末，如果火不夠，就只能燒成炭，溫度過高就燒木成灰。此時相當於藏教的辟支佛。就斷德來說相對。

### ◎九、菩薩地者，大乘根性，最勝最利，斷盡正使，與二乘同。

菩薩地中分為幾段說明。第一段說他的斷德，斷德與前面二乘相同的地方，他是大乘根性，所以他的根性是最殊勝、智慧最利。一個修行人他有多大的心量，就能成就多大的功德，雖然說一樣是斷了見思惑，但菩薩他生生世世不斷的積功累德，所以他的智慧力特別的猛利。雖然一樣是體空觀，但他的智慧功德力特別的殊勝，所以他能夠斷盡正使。他能夠斷盡一切的正使，與二乘同。不同點在哪裡？

### ◎不住涅槃，扶習潤生，道觀雙流，遊戲神通，成熟眾生，淨佛國土，此與藏教菩薩不同。

這點通教的菩薩與通教的二乘是不同的，與藏教的菩薩也不一樣。這裡講通教菩薩的智德與恩德，他的智慧更加猛利，他的恩德——他的慈悲以及慈悲所生起的福德力更加殊勝。所以它是“不住涅槃”，當然通教菩薩他也不住生死，因為在前面第七個“已辦地”，所作已辦了，他已經不再種三界輪回的因，見思惑都已經斷盡，所以他不住生死，但是他也不住涅槃。因為大悲心的推動，所以他不像二乘的人就住在涅槃中灰身泯智不出來了。他斷了三界的煩惱後，仍然來到三界，繼續的

受生。那他怎麼來三界呢？“扶習潤生”，藏教是“留惑潤生”。因為藏教的觀念認為煩惱雖是無常，但它是實有，實有生，實有滅，煩惱如果斷了，就不能來到三界，因為十二因緣，有無明的推動，才会有十二因緣的流轉，煩惱無明如果斷，十二因緣就停下來。但是通教觀察十二因緣，從無明開始乃至於到最後的生死當體無生，不用等到滅去才說無生。十二因緣這個法當體是無生，既然十二因緣法當體無生，所以不是說一定要有無明煩惱的力量，才能滋潤三界的生死。但是通教菩薩他也不像別教、圓教有阿賴耶、真如的觀念。如：別教有阿賴耶的觀念，所以他能夠來到三界六道受生。只要是菩薩他斷煩惱，然後通過願力的滋潤使阿賴耶識裡面三界相應的種子生出來，他就能夠來到三界受生，但是無生的智慧是不動搖的。圓教也是一樣，他觀察一切法都是性具，他也是以願力的加持，能夠使真如隨緣顯現六道的境界，但他本身空性的體是不生滅的。所以別教、圓教的菩薩，有中道的理性作為受生的體。但是通教雖不是“留惑潤生”，但是他也沒有中道的體，作為受生的一個緣起、一個依止，所以他還是需要有一個種子的力量來滋潤三界的受生，這個種子的力量就是習氣，所以叫扶習潤生。扶習是指他在菩薩地時沒有把習氣全部斷盡，不是他不能斷，是他不想急著馬上斷。因為他保留習氣，一切法因緣生，習氣的因就能帶動無生的十二因緣的流轉。因為這個原因，所以把習氣保留住，繼續來三界受生，這是扶習潤生的觀念。“道觀雙流”，道——是指慈悲利益眾生的六波羅蜜。觀——空觀。道觀雙流就是真俗雙照。他在利益眾生的當下，能夠時時顯現“道”，度化無量無邊的眾生，但同時又不失“觀”，空觀的智慧同時在照了，任運的能夠在六波羅蜜中與“三輪體空”相應。因為他已經親證了，親證真諦的法性了，所以他的空觀能夠任運生起。進一步就是從空入假觀，自在地現種種神變說法，來度化眾生。這是在第九地的菩薩地，他道觀雙流的力量是最純熟、最圓滿、最任運的。根據智者大師《四教儀》的說法，通教菩薩的

十地當中第一地到第四地，從凡夫位證得見道位，斷見惑這個階位，重點在“從假入空”，大部分多修空觀，伏住見思惑，乃至斷見惑。在第五地到第七地，這三地，因為已經證得見道位，已經親證空性了。這時候再慢慢學習“從空入假”，學習種種菩薩的遊戲神通等，學菩薩行，學真俗雙照。到通教菩薩的八地——支佛地的時候，他這時真俗雙照的力量是很穩定了，能夠任運的真俗雙照，從空入假、從假入空都很任運了。然後到第九地的菩薩，這時不止真俗雙照任運，他在利益眾生方面也得到自在，所以第九地菩薩他道觀雙流。前面是從多修空觀——乃至於從空入假，但還不夠自在——到八地自在——乃至到第九地不僅自利得到自在，利他也能得到自在——道觀雙流。在道觀雙流的情況下，他做什麼呢？1、遊戲神通。他顯現種種的神通，而這個神通的顯現就像遊戲一樣，就像小孩子在宮殿裡面玩，它不需要動大腦的，就是很輕鬆自在的玩，自在任運。第九地的菩薩現種種神通，也是很自在的，稍微一作意，馬上就能夠顯現種種大神通，就像維摩詰經講的，能現“廣大身”或者現“非常非常小身”，大小自在。或者他能夠把三千大千世界一個佛土拿起來丟出去又撿回來，這種大力菩薩的境界。2、成熟眾生，成熟眾生的善根。它看到眾生該為他說法栽培善根，就為他說法栽培善根；有的眾生他的善根可以成熟了，就讓他善根成熟。有的眾生他的善根成熟後可以脫落了，就讓他脫落。3、淨佛國土，這是菩薩一個很重要的業，是菩薩所造業中一個很重要的環節。淨佛國土是說菩薩所做的一切行門都是淨土之行。如《維摩詰經》所講，菩薩所做的一切都是為了要饒益眾生，為了要利益一切眾生，菩薩不僅是現在利益眾生，乃至於未來要成就佛淨土來利益眾生，這稱之為——淨佛國土。菩薩希望他成佛以後能攝受各種根性的眾生，來到他的淨土，使眾生能夠在淨土中有淨土的保護，繼續修行到成佛為止。所以菩薩都有發心要成就淨土之願，成佛之後，就會依著這個本願而成就淨土的功德，所以菩薩今天所修的一切法，除了利益眼前眾生之

外，再就是要成就未來的佛淨土。因為菩薩在因地裡修種種的善巧方便的法門之後，果上——淨土，就能以這種種善巧方便的法門來引導眾生。比如有的眾生歡喜佈施，菩薩的淨土就會攝受跟他有緣、歡喜佈施的眾生來到這個淨土，他就能夠在這個淨土修行佈施。有眾生歡喜持戒，菩薩成佛有了淨土之後，他就能夠在這個淨土中攝受跟他有緣並且歡喜持戒的眾生來到這個地方繼續修行，所以菩薩因地所修的就是為了要清淨未來佛淨土。當然菩薩果上的佛淨土能夠攝受佈施、持戒等具足種種功德的眾生、歡喜這樣法門的眾生來到這裡修行，那菩薩在因地一定要栽培這個善根。比如佛淨土要攝受歡喜佈施的眾生，因地裡菩薩一定要修佈施。比如佛淨土能夠攝受歡喜修持戒的眾生，那菩薩因地一定要持戒，有如是因才有如是果。透過佈施、持戒種種的因，可以成就自己的自利，果上佛淨土時，這個淨土也才能夠成就佈施、持戒種種的功德。所以《維摩詰經》講，眾生之類是菩薩佛土。隨著眾生類別的差別不同，菩薩學習種種善巧、修行種種法門，希望未來成佛時，佛土都能攝受各類相應的眾生，這就是“淨佛國土”。

藏教通教菩薩不同點有二：第一藏教菩薩是“留惑潤生”，因為他認為煩惱是實有的，你不能斷，斷了，十二因緣就停了，所以他必須要留住煩惱，把煩惱伏住而已，透過被伏住的煩惱來三界繼續流轉、繼續度化眾生。通教是“扶習潤生”，斷惑，伏住習氣，因為習氣本身不會真正的滋潤三界，所以菩薩以他的願力，想要來到三界度化眾生這種清淨的願力再加上習氣，光是習氣還不至於來到三界，所以菩薩以願力為主導，配合三界見思惑的習氣，二者和合，到三界受生——扶習潤生。第二個不同：藏教菩薩修事六度，通教菩薩修理六度，因為藏教菩薩一路不斷煩惱，一路都是留惑潤生，斷了煩惱才入於見道位，親證空性。通教菩薩在第三個八忍地就已經入見道位，證得空性了，因為親證空性，所以他的智慧是強大的。他修理六度，他修六波羅蜜的時候，以他所證得空性的智慧，去照六波羅蜜，依

三輪體空，不像留惑潤生的藏教菩薩因為沒有親證空性，所以相對於來講它是修事六度，他的事行是強，但是理觀相對於通教菩薩來講是不夠的。因此，差別一：伏惑潤生與扶習潤生的差別，差別二：事六度與理六度的差別。

**◎藏教為化二乘，假說菩薩伏惑不斷，正被此教所破，豈有毒器堪貯醍醐。**

通別圓等上位的菩薩為了教化藏教的二乘，在藏教當中示現菩薩，所以假說菩薩智，伏惑不斷。因為藏教人認為煩惱斷了，還能來三界流轉，這是難以接受的。就如阿底峽尊者從印度來到西藏時，有兩位比丘從印度來參訪他，這兩個比丘請阿底峽尊者為他說空義，當尊者為他們說藏教的“空性”的道理時，兩個比丘聽了很歡喜，後來講到大乘的“空”義時，這兩位比丘把耳朵捂起來說“恐怖！恐怖！”因為大乘體空觀，這種法空的道理，藏教的二乘無法理解，所以他們說“恐怖！恐怖！”原本是實有二諦，此時講，一切都如幻有，好像什麼都沒有了，感到很恐怖。所以藏教的二乘，你跟他們講菩薩的扶習潤生，這是無法想像的。所以方便說菩薩留惑潤生。“正被此教所破”，正是被通教的菩薩地所破，因為“豈有毒器堪貯醍醐”，毒器是說內心的煩惱沒有斷，只是伏煩惱，沒有斷煩惱，卻能夠來三界不斷的流轉，這是不牢靠的。所以很多人要修人間佛教，不想往生淨土，想下輩子再來，或者就像藏教菩薩講，他不急著斷惑，來到三界中陪著眾生一起歡樂、受苦，在這當中陪著大家一起成長、度眾生...講起來是很感人，但沒有實際意義，因為煩惱不斷，只是伏住惑，下輩子來到世間能不能做人都是個問題，臨終一念差馳就墮入三惡道了。之前只是伏惑（藏教菩薩三祇修福慧，百劫修相好），這麼長時間只是伏惑，這當中說不墮落三惡道的機會實在是太低了。若墮三惡道，過去所栽培的善根都沒有了。所以藏教的菩薩只是方便說，是依藏教的法說藏教菩薩的修行，事實上這條路是行不通的。就如毒器不能儲存醍醐一樣。醍醐就是佛法，他內心要是有煩惱，還沒有斷，還有煩惱，那它是沒有辦法真正能夠自在地在三界

當中度眾生的，因為三界中最大的問題就是分段生死，輪回流轉的問題，輪回之後去哪裡都不知道了，就算做人也不知道能不能遇見佛法了，太多太多的變數了。所以留惑潤生這條路實際上是行不通的，只是配合藏教的教理說藏教的菩薩是這麼修，事實上有教無人，沒有真實性可得

## 六、究竟即佛——即通教第十地

◎究竟即者，第十佛地也。機緣若熟，以一念相應慧，斷余殘習，坐七寶菩提樹下，以天衣為座，現帶劣勝應身。

這講到通教成佛的相狀。機緣若熟：經過無量劫的生命以體空觀的智慧照了，成就大功德力的資糧，來幫助智慧，此時智慧力量是非常廣大而猛利的，稱為機緣若熟。以一念相應慧：一剎那與無生的理相應的空慧，一念的空性的智慧，與真諦無生的理相應，叫一念相應慧。頓斷余習：此時它徹底照見真諦，真諦照見得徹底圓滿，斷煩惱、斷習氣，也徹底圓滿。此時，正使也好，習氣也好，全部斷盡。他成佛坐在七寶菩提樹下，通教的佛與藏教的佛，它所現的佛身、菩提樹各方面都不一樣，可參看藕益大師《梵網玄義》，他也是以天臺教觀，講到藏通別圓四教的佛成佛的相狀、佛身的相狀、菩提樹各方面都不一樣，這些都有經典的依據。通教佛坐的是七寶菩提樹，七寶代表是殊勝的七寶所成的。七寶菩提樹不像人間的菩提樹兩三公尺高，因為通教的佛是非常高大的，所以七寶菩提樹也非常高大。他成佛的法座，藏教佛成佛是鋪生草，有的經典說，鋪吉祥草，佛陀在上面打坐入定成佛。但通教的佛，通教根機的人看到通教菩薩成佛時，菩薩是坐在天衣鋪就的金剛臺上。天衣有兩種，一種欲界天衣，一種色界天衣。欲界天衣，這個衣服是在欲界天的樹邊生起，質地非常輕柔，且放各式各樣燦爛的光，如薄冰一樣莊嚴，所謂天衣無縫，它不需要織，它是自然化現而成的，現七彩色，很輕很柔。色界天衣，是全體放金光。

**勝應身**：指他的應化身是非常殊勝的——勝，殊勝的應化身。藏教的眾生見釋迦牟尼

尼佛成佛，是丈六比丘，坐在菩提樹下成佛。通教人見佛陀成佛是勝應身，不是這個肉體的身，是一種殊勝的應化身，不是丈六比丘這種劣應身，勝應身一樣是應化身，但此應化身非常非常高大，像須彌山一樣八萬四千由旬那麼高，與太陽的直徑差不了太多，這稱為勝應身。**帶劣**：通教的佛最後還是灰身泯智，所以稱為帶劣勝應身。

### ◎為三乘根性，轉無生四諦法輪。

成佛就是為了度眾生，所以通教的佛也是一樣，為了三乘根器的眾生轉四諦法輪。他成佛之後一樣分權教和實教。為實教根機的眾生就講通教的大乘——無生四諦法門，但是為權教的三乘根機他講藏教的生滅四諦法門。所以通教的佛，因為上位能夠含攝下位，他成佛後能夠講通教三乘的法，也能夠講藏教三乘的法，所以具足地說，他能夠講無生四諦，也有講生滅四諦。看第三段：

### ◎入滅相：緣盡入滅，正習俱除。如劫火所燒，炭灰俱盡。

**緣盡**：度眾生的緣盡了，就入滅，一樣是灰身泯智，入於無餘涅槃。這時，**正習俱除**：正是正使，主要是煩惱。習，習氣。就如大三災、小三災時，大三災時火燒初禪，此時從欲界到初禪全部被大火所燒，“炭灰俱盡”，火的力量非常強，溫度很高，使整個世界連粉末都沒有，叫做炭灰俱盡。炭：正使；灰：習氣。沒有正使沒有習氣了。所有通教的究竟即的佛果到最後也是灰身泯智，這也是個方便說，也是上位的菩薩，別教圓教的菩薩，來教化通教的人，依著通教的理，來示現通教菩薩成佛的過程。

### ◎與藏教佛果齊

講到最後，**正習俱盡**，與藏教的佛一樣入於灰身泯智。不過根據《法華玄義》中講，藏教的佛與通教的佛還是有兩點不同。第一點：藏教在成佛之前，在因地裡是伏住煩惱，是留惑潤生，而通教的佛在因地裡時，煩惱就斷了，他是扶習潤生，這是伏



惑與斷惑的不同。第二點：在果地上，藏教的佛一日三時照機。晝夜三時（有的地方講六時），照眾生的根機，看用什麼樣的方法來度眾生，他入定觀察這個眾生該用什麼樣的方法為其說法，然後為他說法。而通教佛的智慧更加猛利，他是即俗而真，親證真俗不二，所以他二六時中，每分每秒都在照眾生根機的差別，不像藏教，他還需要入定照機，這都是有經論的根據。（此處根據《雜心論》第九卷。《大智度論》第三十六卷》都有描述）。在《大品般若經》中講到——三乘斷惑證果的階位主要就是根據通教。我們講般若時帶通別正明圓教，教法的本身是帶通別的教法來正明圓教，講般若波羅蜜的法門。但是《大般若經》中判斷三乘證果的階位，大多是依著通教法來判位的。

#### 附表七：通教菩薩階位「名別義通」相

此是根據《法華玄義》，在經典中講到很多菩薩斷惑證果的階位。此處講到的“菩薩十地”就是根據《大般若經》中講到通教的三乘，斷惑證果的階位。但實際上在不同的經典，它用不同的名詞來描述通教菩薩斷惑證果的階位，雖然有不同的名詞，但事實上也都是通教，這叫做——名別義通（菩薩階位的名字不同，但義理上是通于通教菩薩斷惑證果的階位的）

看表，分三層，第一層講通教的階位：乾慧地、性地、乃至佛地，有這十地的差別。然後講菩薩的三忍位，有的經典中講“三忍”，菩薩斷惑證果的三忍位，伏忍、柔順忍、無生忍。或像《無量壽經》中講到音響忍、柔順忍、無生法忍，這講菩薩斷惑證果從凡夫——成就三忍——成佛。此為通教的說法。

**伏忍**：相對於十地當中屬於乾慧地。他還沒得到具足的有力的般若法水，稱為乾慧地。乾慧地中聲聞緣覺菩薩他的重點：是伏住見惑，所以伏忍就是伏住見惑，此處講伏忍是菩薩，不是聲聞緣覺。伏忍：觀察體空觀，通過體空觀，伏住見惑。所以

稱為伏忍位。就如《金剛經》中講：“菩薩如是降伏其心，滅度無量眾生，而實無眾生得滅度者”。在無量生死當中，他能伏住見惑，所以能不斷利益眾生，但是實無眾生得滅度者，能夠觀察眾生不可得、我不可得、一切法都不可得。這是伏忍位。柔順忍：相當於性地。性地：他已經得到了般若相似的法性水。此時他已經伏住見思惑了，所以稱為柔順忍。稱為柔順忍是因為在此當中，不只是以真理伏住內心的煩惱，得到自受用，同時也能夠為度化一切眾生而更進一步安忍不動，伏住煩惱不動，他的內心最極的調柔善順。在度化眾生過程當中，無論順境的干擾或逆境的障礙，他的心都能夠調柔善順而不動搖。這也是因為他得到相似的般若法性水，入於性地，所以柔順忍相當於性地。他在度化眾生時更加的調柔善順，空性的智慧更加的具足。體現出來就是更加調柔善順，就他本質來說就是伏見思惑。利根人在八忍地斷見惑，鈍根在見地斷見惑。所以八忍地和見地就是斷見惑的階位。有的經典把此定為菩薩的無生忍，所以經典中講菩薩的無生忍，不要以為它就是別教的中道的無生法忍，其實不一定，像三忍之伏忍、柔順忍、無生忍，無生忍只是說他證得空性，得無生忍，不是別教初地以上的“無生忍”，別教初地以上的無生忍是證得“中諦”，破一分無明，證一分法身，是那樣的境界。此處的無生忍，尤其像大般若經中講到菩薩的無生法忍，它主要指破了見思惑，證得真諦的。八忍地是無生忍道，見地是無生忍果。無生忍道：入於無生忍的前方便，道是智慧，入於無生忍的智慧成就，就像無間道和解脫道意思一樣。一個是智慧成就，一個是正式斷惑。所以無生忍道是證得無生忍的智慧，正式圓滿具足了，這是八忍地。前面講的：八忍具足，智少一分，它證得八忍七智，這時證果的智慧已經具足了。然後在見地時，正式斷煩惱，此時是無生忍果。從八忍地以上都可稱之為證得無生忍。但是菩薩的無生忍與聲聞緣覺的八忍地、見地是不一樣的。在聲聞緣覺的八忍地、見地當中，他是證得空性，然後住在空性當中，再慢慢出三界，就不再來了。但通教的菩薩它剛入於無生忍時

相當於八忍地與見地，但他此時是證空，不住於空，因為他證得空性是為了斷煩惱，然後度眾生，所以他對空性這個化城，只是路過而已。證得空性，但不生取證之心，他是一路的扶習潤生。所以在這個階位就分兩條路，如果他在見道位，證得空性的時候，他證得空性一路往這個地方走，然後灰身泯智。最後就不能夠進入到第九地的菩薩地，他就只是從八忍地、見地、薄地、離欲地、已辦地、支佛地就結束了。如果在這個階段，證空但不住空，此時才能轉到後面的第九個菩薩地，他發大乘心，扶習潤生，才能夠到菩薩地，如果是二乘心的人也就到支佛地，證得空性到支佛地就停了。薄地：是斷了欲界的六品的思惑，他欲界的煩惱很淡，所以叫薄地——煩惱很淡薄。此時在無生忍當中能夠遊戲五神通。這些是根據《大智度論》的描述。同樣見道位以上，同樣證得無生忍，但是他們功德的差別在這裡。在薄地當中他從空入假的智慧慢慢成熟，從薄地以上慢慢學習菩薩的遊戲五神通（第六通：漏盡通還不具足），在這五神通中能夠遊戲自在。二乘的人因為它菩提心量小，所以相應的他的智慧也淺，所以通教二乘的人他們的神通就不能像菩薩一樣遊戲自在。離欲地：通教三乘來講是離欲地，斷欲界的思惑盡，只剩下色界與無色界的思惑，稱為離欲地。就通教的菩薩來說，離欲地的菩薩他這時就是無生忍當中的“離欲清淨地”。因為菩薩在離欲地時他能遊戲神通，他還能來到三界當中流轉。在流轉當中他能夠道觀雙流，真俗二諦雙照。多分的從空入假，他在五欲六塵的境界當中還能夠遊戲神通，所以他內心空性的智慧更加強大。如像阿羅漢、聲聞緣覺，他就住深山或住在清淨的道場，他安住在空性還不是那麼難，因為環境的清靜，但離欲地的菩薩來到娑婆世界到處遊戲神通度化眾生。世間是染汙的，但他的心不動搖，不被境界所染汙，雖然他的思惑還沒有斷盡，但他欲界的愛煩惱已經沒有了，所以煩惱非常淡薄。他能夠在這種情況下，遊戲神通而不被境界所染汙，所以稱之為——離欲清淨。已辦地——所作已辦，斷了見思惑。支佛地——更侵于習，斷見思惑後更侵于習。

有的經典中講七地菩薩斷了愛見煩惱，有的講八地菩薩斷了愛見煩惱。所以無論七地或八地，都是斷了愛見煩惱，只是斷的層次不同，經典中的講法不同而已。《大品般若經》云：“阿羅漢，若智若斷，是菩薩無生法忍”。阿羅漢他的智德、斷德，他所成就的智慧，和他所斷的煩惱，是菩薩無生法忍，就是說他的本質跟菩薩的無生法忍的智斷是一樣的，所以此處所說的無生法忍的“菩薩”是通教的菩薩。因為如果是別教的無生法忍，它是破無明，證法性，不是阿羅漢能比得上的，這是用菩薩的三忍位來配通教的階位。下面是用別教菩薩階位的名字來判通教的階位，這是為什麼呢？我們常講“通含別二諦”或者“別接通三諦”，含的意思是下位含攝上位，接的話就是上位接下位。或者比如說瑜伽派，它本身是別教的教法，但為了攝受一類剛剛入於別教的菩薩，他的智慧還不夠深入，所以會方便的用通教的階位來做判定。這是用別教階位的意思。或者是為了攝受通教往上，或是為了攝受別教初學的人，所以用通教的名義來判。所以在這裡看到“十信位”就相當於乾慧地，伏見惑。十住、十行、十回向，伏見思惑，相當於性地。初歡喜地，唯識派的經典論裡講初地菩薩與初果的阿羅漢斷的煩惱是一樣的，這就是以別教初地菩薩的名字，其實在此處指的就是通教的階位。初歡喜地相當於初果，八忍地見地就相當於初果。所以《大品般若經》中講，“須陀洹若智若斷，是菩薩無生法忍。”須陀洹為初果，它的智跟斷與菩薩的無生法忍相齊，就是這意思。

### **薄地：分為薄地向(二、離垢地)、薄地果(三、發光地)**

薄地向：向于薄地，它是薄地的一個因，等於是入于薄地之前的一個因的階位。薄地果就是正式的入于薄地的果，薄地向相當於二地的離垢地。薄地果相當於三地的發光地。所以《大品般若經》中講：“斯陀含，若智若斷，是菩薩無生法忍”，就是這個階位。二果的斯陀含相當於二地菩薩。大致是這麼判，二地或三地的菩薩。

離欲地向、離欲地果，一樣斷欲界的愛煩惱盡。離欲地相當於四地，離欲地果相當

於五地。六地的現前地，相當於已辦地向，七地的遠行地相當於已辦地果，八地不動地相當於支佛地。瑜伽派經論會講八地菩薩，他斷俱生的我執，他的斷德與阿羅漢的斷德是一樣的。這就是用別教階位的名字來判通教的階位。九地的善慧地相當於菩薩地，十地的法雲地或者佛地，相當於通教的佛地。所以有時我們看經典中講到菩薩的判位，有的講 41 位菩薩，有的講 51 位菩薩，這個說法有很多種，不能看到它講十信、十住、十回向、十地就說它是別教，其實不一定，要看到它對於菩薩這個階位所證得的果，是怎樣描述的，這講到通教菩薩的階位“名別義通相”。

●壬二：明觀法。

分三：一、明鈍根通前。二、明利根通後。三、結示十法成乘。今初。

◎此教亦具三乘根性——同以滅諦為初門。然鈍根二乘但見於空，不見不空，仍與三藏，同歸灰斷，故名通前。

這當中分為兩段。先講到通教的三乘的根機所緣的理。**此教亦具三乘根性**——通教有聲聞、緣覺、菩薩三乘的根性，雖然說三乘有修四諦、十二因緣、六度相上的差別，但他們的所緣都是一樣，都是以“滅諦為初門”。通教的滅諦，這個“滅”以無生為相，就是“生而無生”。一切法雖然說有它的作用上的生起，事實上它的本質——真實性不可得，這個是“無生”。所以通教“四諦、十二因緣、六度”都是講“生而無生”的道理，都是以“**滅諦為初門**”。

然後我們講通教。所謂通教有兩個意思。第一個：通教當中三乘的人，都是修體空觀，所以稱之為通教。再來，通教的第二個意思就是通前通後。**鈍根的二乘只有見到空，不見不空**。通教當中鈍根的二乘人，他只有見到空（如幻空）的道理，但是他沒有見到中道（圓教、別教）這種不空的道理。因為他沒有見到不空，所以最後他也是歸於真諦的涅槃就結束了，既然歸於真諦的涅槃，就跟三藏教的二乘人一樣，**同歸灰斷**。灰斷，就是灰身泯智。所以在通教當中的二乘，他要等到未來法華會上佛陀開權顯實、會三歸一，那個時候才正式的匯入到圓教的修行上面去。

癸二 明利根通後

利根指的是通教的菩薩，他們是通後面的，因為菩薩的智慧大，心量廣，所以到最後都會被別教和圓教接上去。怎麼個通法，我們來看看。

**利根三乘，不但見空，兼見不空，不空即是中道。則被圓來接，故名通後。**

利根的三乘，通教中主要指的是菩薩，他不但見到空，而且見到不空。我們前面講到通教的二諦（通含別、通含圓二諦）時，我們有講：因為通教的菩薩，他看到《大般若經》裡面有講“非有漏、非無漏”，於是他從“非有漏、非無漏”中體會到：原來離開“有漏”跟“無漏”的空性之外有一個中道。如果能見到這個不空的中道，那麼這個時候就有別圓來接（別教或者是圓教來接）。所謂接，接什麼？如阿彌陀佛接引我們，上對下為接；如果是下對上我們叫含，通含別、通含圓。那麼中道又分為兩種。我們看下面的文：

**●一者但中——唯有理性，不具諸法。見但中者，接入別教。**

請看這裡：第一個“**但中**”。所謂“但”，即只有理性，不具諸法，所以稱之為但。就是它離開空有二邊之外，另外有一個中道，它僅具備理性，不具備諸法。“**見但中者，接入別教**”，這是別教的中道。看第二個：

**●二者圓中——此理圓妙，具一切法。見圓中者，接入圓教。**

這個圓中，理是非常圓滿、非常微妙，不可思議的。為什麼不可思議呢？因為圓教的中道，它具足一切法。我們講“心性具足十法界”。這個中道具足十法界，在聖不增，在凡不減，只是隨緣顯現的不同。圓教認為真如受熏，隨後會有十法界的差別。那真如是沒有動搖的，沒有增減的。前邊但中，指真如是不受熏的，它是無始無明為因，愛取為緣，熏習之後，產生種種九法界的差別，但是它真如是不受熏的。圓教的中道的真如是受熏的，所以見到圓中的人就接入圓教。

接著下面講到說：通教什麼樣的階位會有機會被接到別、圓二教呢？我們看下文。

●就此被接，又約三位。

一者上根——八人見地被接。

二者中根——薄地、離欲地被接。

三者下根——已辦地、支佛地被接。

那麼被接的菩薩主要有三位的差別：

第一個上等根機的人，他在通教前面的階位就被接了。通教前面的階位就是通教的八人地、見地。八人地跟見地，斷了見惑。利根是八人地斷見惑，鈍根是見地斷見惑。所以上等根機的人，在他斷了見惑的同時，也見到不空的理性，這個時候被接上去，這是上根利智的。

第二個中根的，薄地、離欲地被接。薄地斷了欲界的六品思惑；離欲地斷了欲界的全部的思惑，只剩色界跟無色界的思惑，相當於藏教的二果、三果；所以中等根機的人是在分破思惑的時候被接。

第三個下等根機的人，在已辦地、支佛地被接。已辦地相當於藏教的阿羅漢，見思惑全斷了；支佛地，辟支佛更侵習氣，斷了見思惑，更破壞了一部分的習氣。所以說通教快的話到八人地被接，慢的話到支佛地被接。所以約通教的菩薩來說，第九地的菩薩地和第十地的佛地實際上是有教無人。有教無人就是說，因為通教的菩薩最晚在第八個支佛地就被接到別圓二教了，所以我們講菩薩地、佛地，實際上是只是順著通教的教法來說明的。如果看到通教的菩薩、通教的佛，實際上也是別教的初地，圓教的初住以上的菩薩他來示現做通教的菩薩、通教的佛，為了要度化通教根機的眾生。所以我們講“利根通後”就是這個道理。

●就此三位被接，又各有按位，勝進二義：



**若按位接——若同別十向，或同圓十信。**

**若勝進接——或登別初地，或等圓初住。**

上、中、下三根，就是三位。這三種根機的被接各有按位及勝進義。按位指按著本位，就是說在接之前他已經斷了什麼樣的煩惱，被接到圓教、別教的時候，也是相當於斷同樣煩惱的階位，這叫按位接。勝進接就是說，他被接過去時候是超過原本相對的別圓二教的階位。

**“若按位接，若同別教的十向；或同於圓教的十信”。**

別教的十回向或圓教的十信，都是已經斷了見思惑，而且也分破界內、界外的塵沙惑，只是還沒有破無明惑而已。約別教來說，別教的七住斷了見思惑，後面十住、十行、十回向，接著破了塵沙惑。所以在這個時候，接到別教的十回向或是圓教的十信，斷了見思惑的階位。因為通教不講破塵沙惑，所以就只是就破見思惑這方面看相當於別教的十回向和圓教的十信。

那麼勝進接是什麼呢？被接到更高的階位。所謂被接是什麼，他證到了不空的法性。他原本是觀空，由於智慧特別的猛利，證到中道無生忍的境界，這個時候就被別教的初地，圓教的初住所接，他觀空當中可以破無明惑，這個就叫做勝進接。

**●即被接已，實是別圓二教菩薩。於當教中，仍存第九菩薩地名。至機緣成熟，示現成佛，乃是別地圓住，來示世間最高大身，非由通教教道得成佛也。**

所以被接的時候就本位來說就是屬於別教跟圓教的菩薩了，就不再是通教的菩薩。但是我們剛剛講，在通教當中還有第九地——菩薩地，這只是順著通教的教理一路講下來，會有個菩薩地。如藏教的佛，藏教的菩薩，也是順著藏教的理來講，因為要度化藏教的人，你跟藏教的人講如幻空，他不能接受；講菩薩伏習潤生，他也不能接受；只能講菩薩留惑潤生。同樣的道理，對通教三乘的人你跟他講界外中道的

道理，他不能接受。那麼這個時候呢，就順著他們的教法，來示現做第九地的菩薩地。誰來示現呢，在機緣成熟時候別教的初地、圓教的初住示現成佛。通教的佛，他是帶劣勝應身，帶劣就是說他最後還是灰身泯智。那麼勝應身就是他示現最高大身，高八萬四千由旬，差不多像太陽那麼大的一個佛身，所以叫示現最高大身。

事實上我們也可以想想看，一個菩薩他多生多劫的積功累德，希望度眾生，像地藏王菩薩一樣，地獄不空誓不成佛。你看菩薩有這麼大的悲願，怎麼可能說到時候成通教的佛，然後要灰身泯智，不再出來渡眾生呢，這個是不可能的。因為以菩薩的大悲心來說，他的度眾生的心是永不止息的，不會說成了佛，以後就徹底的休息，不可能的。好來看最後結論：

**●通教尚無實成佛義，況藏教哉？藏教佛果，亦皆別地圓住所現劣應身耳。**

所以通教的菩薩地跟佛地，實際上都是有教無人，乃上位的菩薩來示現的，為了示現給當教的三乘的人。所以通教都沒有成佛的道理了，何況藏教呢？所以藏教的佛果也是一樣，也是別教的初地、圓教的初住來所現的劣應身。所謂劣應身跟勝應身來對比，勝應身是高八萬四千由旬的通教佛，劣應身是丈六比丘的藏教佛。所以從這個當中我們再次提醒各位，一定是先有大乘，才会有小乘，有上位的菩薩來示現成佛的時候，才有佛為眾生說法；為眾生說法的時候才有佛為眾生講《阿含經》這些小乘的法。

**癸三 結示十法成乘**

就是說三乘當中，不管聲聞、緣覺、菩薩，一樣都修這十個法成就這個“乘”。乘是運載，運載三乘的人到達涅槃、不生不滅的彼岸。我們看文：

**●十法成乘者，一、明觀境——六道陰入，能觀所觀，皆如幻化。**

明觀境，是最核心的修法，就是觀察他的所緣境。什麼境界呢？六道陰入。六道的陰、入、界。五陰、十二入、十八界，實際上就是身心，是開合的不同。六道眾生的五陰不管是能觀、所觀，都是幻化。比如我們以智慧眼來觀察六道眾生的五陰，能觀的智慧也好，所觀的六道眾生的五陰也好，當體如幻。如“理即佛”所講的——“諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生”。能觀的智慧有它的作用，本質來說，真實性不可得。所觀的五蘊的境界，它也是無生的，也是真實性不可得。第二個，明發心。或者是聲聞菩提，或者是緣覺菩提，或者無上菩提。這個菩提心有分這幾種。所謂菩提，就是覺悟、，發菩提心就是發覺悟的心，所以有三種覺悟的心，我們看到這個文：

## ●二、明發心——二乘緣真自行，菩薩體幻兼人，與樂拔苦，譬如鏡像。

這個發心當中講了兩種的發心，一個是屬於小乘的發心，一個是屬於大乘的發心。小乘的發心就是二乘人，緣真自行，就是緣著空性這個理來自行，自求解脫。通教二乘的人，通常觀三界是苦、空、無常、無我的，更進一步觀察苦、空、無常、無我的法，當體如幻，從這個當中，他生起了出離心，想要出離這種如夢如幻的苦空無常無我境界，然後證入真諦的涅槃，所以這個叫“緣真自行”。前邊我們講，聲聞人觀無生四諦；緣覺的人觀察不生滅思議的十二因緣，他們重點就在自利，能夠出三界，這是小乘的發心。我們今天修空觀為什麼使不上力？第一個，我們出離心不夠。如果說今天你真的能夠觀察世間苦、空、無常、無我；或者觀察一切法如幻，那這個時候，你對世間的境界沒有任何的希求，當沒有任何希求的時候，你的心穩定下來；心穩定下來的時候，你這時候的心就能夠很寂靜；心很寂靜的時候你再修空觀，就能夠很相應。

第二個大乘菩薩發菩提心。**菩薩體幻兼人**，這個兼就是助的意思，幫助。菩薩他修體空觀之後，他不是說只是安住在空當中就好了，他修體空觀的目的是為了兼人，

是為了度化眾生而修體空觀的，所以菩薩他是觀空而不住空的。因為觀空而不住空，所以才能夠與樂拔苦。如我們前面講的菩薩的四宏誓願是怎麼發起的呢？緣著四諦而發起四宏誓願。第一個：菩薩緣苦諦，觀察一切世間苦惱的境界而生起“眾生無邊誓願度”的這個誓願；通教的菩薩他觀察“眾生無邊誓願度”，雖然有無量無邊的眾生需要菩薩去度，但是他同時也了知這些無量無邊的眾生都只是一個如幻的作用，其真實性不可得。通教菩薩觀苦當體如幻，可是眾生還是執著，因此輪轉，所以菩薩發起“眾生無邊誓願度”的誓願。雖然說“眾生無邊誓願度”，但是所度的眾生如幻，不可得，能度的菩薩也是如幻的，不可得，這個是無生的四宏誓願。第二個，觀察集諦而生起“煩惱無盡誓願斷”，也是一樣，觀察煩惱的本質是不可得，各位想一想，所謂煩惱是什麼？比如你看到這個人，你很不喜歡。你的心接觸到外境，心境的和合之下，會產生嗔心所。能生的這個心王，或者是你所面對的眾生的境界，都是幻化的，都只是業力推動之下所顯現出來的幻境。能觀所觀當體如幻，那當然，能所和合之下所產生的嗔恨心、煩惱心，是如幻。所以發“煩惱無盡誓願斷”的誓願，同時觀察煩惱的真實性不可得，當體如幻。

接下來觀察道諦，發起“法門無量誓願學”的誓願。我們前邊講這個“道”，般若相。能對治的“道”和所對治的“煩惱”當體不二。因為只要是一切有為的作用，都是業力或者願力，所顯現出來的幻境。能治如幻；所治也是如幻，能度所度都是如幻，所以道是般若相。

第四個觀察滅諦，生起“佛道無上誓願成”的誓願。我們講佛道也好，生死也好，涅槃也好，都像空花。為什麼？因為有生死，才會有涅槃。生死如幻，當然涅槃也如幻。或者我們講，所謂的涅槃是什麼呢？不生不滅的理體，而一切法當體就是不生不滅的，它生也如幻，滅也如幻，當體是不生不滅，一切法當下就是涅槃。所以，雖然“佛道無上誓願成”，佛道跟涅槃亦如幻化。譬如鏡像。如鏡子前的影像一樣，雖然有它

的作用在，本質是如幻，安住水月道場，大做夢中佛事。所以菩薩行六波羅蜜廣度眾生，但是內心安住在不生不滅的理體當中。

那麼這是發兩種心。一個是出離心，一個是大乘菩提心。第三個安心止觀，看這個文：

### ●三、安心如空之止觀

那這個“止”跟“觀”，就是要破“昏”跟“散”。一般來講止破散亂；觀破昏沉。透過止觀的力量，把昏跟散給破除掉。昏跟散破除掉的時候，你要觀的觀境才能夠清晰明瞭，這個時候呢才能安住在止觀的智慧當中，然後來觀察這個所緣境。雖然說有能觀所觀，但是我們剛才講的，當體如幻，作用的本質當下就是真實性不可得，所以作用的本身就是當體如幻。這個叫“安心如空之止觀”。

### ●四、以幻化慧，破幻化見思。

第四個破法遍（pian 同片音）。我們講修正觀的目的是要破除一切的煩惱。為什麼要靜坐？不是我喜歡靜坐，或者是我為了靜坐而靜坐，或者是...像有的人說你要是靜坐啊，你會知道很多別人不知道的事情... ..這些都不是佛教的思想。靜坐、修正觀就是為了以智慧來破煩惱，這個是破法遍。剛才我們講的道的不二相，能治所治，能對治的智慧和所對治的煩惱，不二。為什麼不二？因為都是作用，只要是作用的話，它的本質都是如幻的。清淨的幻像也是幻像，染汙的幻像也是幻像；反正都是幻像。雖然說都是幻像，仍然是以智慧來破煩惱，並不妨礙它歷歷分明的作用，也就是說並不妨礙它以智慧來破煩惱。第五個呢講善識通塞，看到這個文：

### ●五、雖知苦集流轉，六蔽等皆如幻化，亦以幻化道滅，還滅六度等通之。

所謂善識通塞，你要知道，什麼是真正的通？什麼是真正的塞？不要錯認消息了。我們在藏教講過：不要錯認目標。有時候通跟塞，是有它的階段性的。這個時候是

通，但如果過了這個階段你還把它抓著不放，那反而就變塞。如《金剛經》所講的“法尚應舍，何況非法？”你過了河，還要把船背在身上，那通就變成塞了，所以叫善識通塞。四諦當中的苦、集二道，這是世間的流轉的因果；十二因緣流轉門：無明緣行，行緣識，名色、六入、觸，受，愛、取、有... ...一路下去，這是十二因緣的流轉；還有六蔽，慳貪、嗔恚、犯戒等等的。雖然知道這些都是幻化，也是一樣以幻法來破幻法。那什麼叫做幻法來破幻法呢？以四諦來說，以幻化的道諦、滅諦出世間的因果，來破苦集二諦；以十二因緣的還滅門破流轉門；無明滅則識滅，乃至老、死、憂、悲、苦惱滅，六度來破六蔽... ...它們各自有它們對應的破的法門，這些對治的法門也都當體如幻。

#### ●六、以不可得心，修三十七道品。

第六個是道品調適。就是他修藏教的三十七道品，同時觀察這個三十七道品裡的每個法，當體如幻，雖然說如幻，但仍熾燃修，以不可得的心來修三十七道品。那我們前面有講修三十七道品，可以入三解脫門。以藏教來說，三解脫門緣著四諦的十六行相各個不同，但是通教都是緣著滅諦無生的這個理。所以藏教的三解脫門因為緣著四諦十六行相的各個不同，門和門之間是不通的。但是通教的三解脫門它是相通的。也就是說你看這個講堂，你從左邊的門進來也可以；從右邊的門進來也可以；但進來這個門之後，都是講堂。那通教的三解脫門也是一樣，有空、無相、無願，三解脫門，但事實上通過這個門進入了涅槃城，都是一樣的。通教的三解脫門跟藏教的解釋是不一樣的。那麼通教的三解脫門的空解脫門就是，觀察一切法真實性不可得，那這個叫做空解脫門。那因為空，所以無相！什麼叫做無相？就像我們講什麼叫做無相念佛？不是不念佛，你不念佛那才叫真的著相，為什麼？你要把這個相給去掉，你認為相是真實的，你把相給去掉，那得到個無相，那真的是著相。真正的無相念佛是什麼呢？你當下無相，你念佛的當下觀察能念、所念，當體如幻不可

得。那為什麼無相呢？因為空嘛！因為一切法不自生，不他生、不共生、不無因生，那它生不可得，滅不可得，所以當體如幻。因為當體如幻，所以即相而非相，稱為無相。那麼因為無相呢，所以無願。無願就是說，觀察投生三界的因不可得，所以當然是無願，不會再有願求三界的這個因果了。所以他這個無願，不只是說不想願求三界，再一個就是觀察受生三界的這個因當體如幻。為什麼當體如幻？因為前面講到空、無相，所以這個煩惱，受生的這個因，真實性不可得，因此之故不再受生三界。所以空、無相、無願實際上核心都一樣，都是體空觀，只是入的門不一樣而已。比如說像有的人，見煩惱重的話，就可以多修空解脫門。從空解脫門觀察能觀所觀、能生所生這一切法，真實性不可得，當中沒有一個我的存在。那麼愛煩惱重的人可以多修無作解脫門。為什麼呢？我們剛才講，無作就是觀察這個煩惱真實性不可得嘛，你就觀察三界的因的愛煩惱，真實性不可得，那麼多修無作解脫門。如果愛見煩惱平均差不多重的話，那麼修無相解脫門，當相離相，無相解脫門。解釋通教的三解脫門，就是這個意思。

那麼修三十七道品，可以入三解脫門。從因到果都是以不可得心來修的。雖然修藏教的種種對治法門，但是仍然觀察當體如幻，以不可得心來修。那為什麼要修三十七道品呢？就是為了要均衡止觀的力量。因為三十七道品當中，有的偏向修慧，像四念處；有的偏向修定，像四神足；七菩提分偏向定慧均修，就是說你太過於偏向慧，太過偏向定都不行。然後以這個如幻的三十七道品來調試定慧的力量，這是第六個。

## ●七、體三藏法，無常苦空，如幻而治。

第七個是對治諸開。

這個叫對治諸開。那第七個就是觀察三藏教的法，它當體是苦、空、無常、無我。修藏教的法來做對治的方便，但是呢，如幻而治，就是在修三藏法的同時，知道它如幻。

### ●八、識乾慧等，如幻位次，而不膠濫。

知位次就是你要知道這個修道的位次，才不會說以凡濫聖。凡夫稍微懂一點點道理，就以為自己是聖人了。所以通過前面通教的六即佛，對六即的認識，事實上就知道你是理即、名字即、還是觀行即等等的，知道這個位次。但知道這個位次的時候，同時也知道位次當中，住於這個位次當中的眾生也不可。因為有眾生才會有位次嘛，因為眾生不可，當然位次也不可。雖然說位次如幻，但是不是沒有差別啊。你像夢境當中有男人有女人，男人女人的本質都是如幻的，都是不可，但不是說男人女人沒有差別，還是有差別。

### ●九、安忍乾慧位內外諸障，而入性地。

在乾慧位的時候智慧的理水不是很夠，所以稱之為乾慧。因智慧的理水還不夠，所以必須要安忍。在這個當中有順境的誘惑和逆境的障礙，那麼這個時候觀察這些障礙當體如幻，因為觀察障礙當體如幻，所以不生愛憎之心，通過這些境界不斷不斷的歷練之後，你的智慧會越來越強，慢慢的就能夠住入相似即的性地。住於性地，就是相似的得到般若法水。前面乾慧地只是觀行即，那你不斷不斷地串習久了，安住不動了，慢慢的就入於性地。其實我們說修行就是這個道理。在一個道場能夠安住了5年、10年、20年，能夠安忍於任何境界不動的話，慢慢你就會開智慧。不管你根機再怎麼鈍，你能夠在一個道場安住不動，安忍久了不動，就會有一些功夫了。有些人他很聰明，但是他不能夠安住，喜歡走來走去，跑來跑去，他再有天大的聰明也沒有用。因為沒辦法安忍的時候，般若的理水就沒有辦法積聚起來。所以我們



的智慧也是要慢慢、慢慢的累積，你必須要安忍不動，順境逆境當中都不能動。碰到順境逆境，用通教的這種方法，觀察一切法如幻，然後安住不動。

### ●十、不著性地相似法愛，而入八人見地。

因為性地只是相似即，還沒有真正的證得空性，只是他的智慧非常猛利，得到相似的般若法水了。雖然境界也是很殊勝，煩惱很淡薄，也是相當的法喜。但這個時候著了這個境界的話，就不能前進了，那不進則退了、因為只要沒有進入見道位之前，還是會退。所以這個時候呢不能著這個法愛，要進一步的入八人地、見地，破見惑。破見惑之後，後面就安全了。因為破見惑、思惑，那你就不會退回凡夫了。好，看最後結論：

### ●證真利鈍分別如前說

證得真諦空性的理，有利鈍的差別。利根的人，有的呢在第一個觀不思議境就契入；有的第二個發菩提心的時候契入；有的在第三個安心止觀的時候契入... ..這不一定。但鈍根的十法都必須要用。從第一個觀境到第十個離法愛，都要配合著用。你要瞭解通教，就掌握一個原則，它的核心思想。核心思想就是什麼呢？一切法如幻！一切法的生起是有的，有它的暫時的假名假相假用，但是它的本質是真實性不可得的。所謂生也好，滅也好，都是幻境。那既然生也好，滅也好，都是幻境，所以苦、集、滅、道四諦，生死啊、涅槃啊、流轉啊、還滅啊、六度六蔽啊... ..這一切一切的法當體如幻。雖然當體如幻，還是要以法門來對治煩惱。只是說在對治的時候你要瞭解，能治所治當體如幻。知道這個道不二相的道理。

**辛三：別教分二：初釋教相。二、明觀法。初中分三：一、解釋名義。二個、所詮教義。三、修行位次。今初。**

我們來先解釋一下什麼叫做別教？別教是別菩薩法，當中分為二段。第一釋教相。第二明觀法。教相中分三，先解釋名義，解釋為什麼叫別教。因為經論裡面並沒有別教這個名詞，別教這個名詞是智者大師安立的，老人家是有很充分的經論依據的。所以我們先來解釋什麼是別的意思，我們看到這個文：

**●別教——謂教、理、智、斷、行、位、因、果。別前藏通二教，別後圓教，故名別也。**

別教的教、理、智、斷、行、位、因、果這八個法，跟前面藏通二教、跟後面圓教都不一樣。我們先解釋這八個法。教是能夠詮釋理性的語言文字，稱之為教；理是教下所詮釋的理；比如說我們講空性。空性它是個理性，那我們要詮釋這個空性的理性，我們用很多很多的語言，比如不自生、不他生、不共生、不無因生；或是講如夢如幻、或真實性不可得等等的；那能夠詮釋的語言文字是教，所詮釋的法（空性法）就是這個理，能詮所詮。那這個智呢是依這個理生起智慧。比如說你為什麼會有通教的智慧？因為你根據通教的理，一切法如幻的體空觀的這個理，來生起體空觀的智慧，這個就是智。依理生智。這個斷是什麼？斷煩惱！依智慧能斷煩惱。反過來說，真正的智慧的生起是斷了煩惱之後才生起。斷煩惱之前都只是相似的智慧，斷煩惱之後才會真正的開顯智慧。智是怎麼來的呢？是因為斷煩惱而來的。當然你要斷煩惱，必須先要有相似的智慧才能夠斷煩惱。行，因為你要斷煩惱，你必須要修行，行就是修行。然後位，那你修行，斷煩惱之後，就會有階位的差別顯示出來了。那因呢就是在修行之前因地是什麼樣的因地，別教因地所依止“但中”的這個理。果，就是果上所證得什麼樣的果位。

這八個法呢跟藏教、通教是不一樣的。為什麼呢？第一個：它是獨菩薩法，它只是講到別教的菩薩的修行，他不講聲聞緣覺的這個法。

再來呢：為什麼說它別藏通二教？因為他講到中道的理性，藏通二教不講中道，再往後看，跟後面圓教也不一樣，雖然說別教、圓教都講中道，但是圓教的中道跟別教的中道是不一樣。

再來呢？別教不講三乘，別教只講菩薩。而圓教有三乘。但圓教的三乘它是什麼呢？它是會三歸一，將三乘的法全部會歸到一佛乘。經過圓教的會歸之後，三乘的法都是一佛乘。而別教它是不講聲聞緣覺二乘的，他就只有菩薩乘。所以跟圓教不僅是中道的理不一樣，而且也不講三乘。故名別，別前藏通二教，別後圓教。

那我們接著再細講**教、理、智、斷、行、位、因、果**它是怎麼回事。我們請翻到**附表八：**

**教：獨被菩薩。**

獨，單獨；被，加被；單獨的加被菩薩。菩薩：這個菩薩是指界外的菩薩。所謂加被界外菩薩，不是只有界外菩薩來修，而是說他現在可能是凡夫，但是他的根機可能是界外菩薩的根機，他能夠仰信離開真俗二諦之外有個中道。那這樣的根機屬於界外菩薩的根機，因為中道是屬於界外的法，不思議境。所以教獨被界外的菩薩。

那我們剛剛講了由教來詮釋這個理，那麼別教的理是什麼？

**理：隔曆三諦。**

我們先將一下什麼叫做三諦。

**真諦——泯一切法；俗諦——立一切法；中諦——統一切法。**

●**真諦——泯一切法。**這個和前面通教的真諦是一樣的。泯一切法是什麼呢？就是觀一切法的真實性不可得，真諦藏通二教都有，藏教透過無常，通教透過體空觀，來觀察一切法的真實性不可得，會歸到不生滅的理體（空性的理體）。

那俗諦呢？俗諦是立一切法。所謂俗諦這個諦，它是真理，也就是說，在空性智慧觀照的同時觀察種種的差別相，真俗雙照。

那麼中諦呢？統一切法。統一切法就是說一切法的依止，因為中諦能夠生起真俗二諦，是真俗二諦的依止。不過別教的依止和圓教的依止還不一樣。它雖然說依止，但是他跟這兩個法不一樣。別教的這個理是什麼——**隔曆三諦**。隔立是指隔別不融，彼此沒有融通的。像那個講堂、大殿、念佛堂彼此一個一個的隔間的，那個叫做隔。曆的話呢叫做經歷。別教的理，我們講真、俗、中三諦的理，它是次第的證得的，你先證得真諦，先破見思惑證得真諦；再破塵沙惑證得俗諦；再破無明惑證得中諦。別教的三諦它是次第次第的證得的，凡夫是沒有的。那不像圓教的圓融三諦。雖然說圓教也有真、俗、中三諦，但是凡夫都具足的。不管你懂不懂都具足。那別教的三諦是次第次第的證得，凡夫不具的，這個叫曆。經歷不斷地斷惑證真的過程，慢慢慢慢證得的三諦的。真俗中三諦它是隔別不融的。什麼叫隔別不融呢？圓教當中真諦、有俗諦跟中諦；俗諦當中有真跟中二諦；中諦當中有真俗二諦；他們是同體的，一境三諦。那麼，別教當中，真諦是真諦，當中是沒有中諦的；俗諦也是一樣，俗諦當中是當然有真諦了，但俗諦當中沒有中諦。那麼中諦呢，它是離開真俗二諦之外的，有另外一個中諦。我們看這個智慧。三智次第的生起。

那我們先解釋一下什麼叫做三智啊。看底下的文。

**智：三智次第。**

● **《觀音玄義》：一切智：內法內名，外法外名，能知能解。**

那麼一切智的話，就是內法。所謂內法就是佛法，佛法所詮的境界，如空性的境界，或者我們講因果的境界等等這些，叫做內法。內名就是佛法，內明之法叫做內法，是佛法它所詮釋的境界叫內法。內名是能詮，能夠詮釋的語言文字叫做內名。我們

講空、無常、因果、三寶... ..這個都是名詞，那這個名詞它所詮釋的是他所指的境界。那麼內法內名，外法外名，都能夠知，能夠解。這個重點呀還是在內法內名。外法外名是外道的法，還有一些外道的名相，叫外法外名。知道外法外名目的也是為了要從假入空，引導外道入於空性。如經中說，摩訶迦葉他對婆羅門法皆知，對沙門法也皆知。所以所謂一切智是什麼呢？就是觀察空性的這個理，就是一切智。智是能觀，諦是所觀，以智來觀諦。像我用眼睛來看境界，那眼睛是能觀，境界是所觀；那智是能觀，諦是所觀。智跟諦就是這樣的關係。那麼一切智照真諦；一切智是空性的智慧嘛，空性的智慧照真諦。

### ●道種智：能用諸佛道法，發起眾生善根。

道種智就是能夠運用諸佛無量無邊的道法，道是能通的意思，能夠通向到涅槃就稱之為道。那麼佛所宣示的無量無邊的能通到涅槃的這個道，他能善巧運用。為什麼呢？**發起眾生的無量善根**。就是說他在道種智生起來的時候，能夠伏住或者是破塵沙惑。因此之故，他能應眾生不同的根机給予不同善巧方便的引導，這個叫道種智。那別教的道種智是無量無邊的。剛才我們講的一切智，它知道外法外名，它只是部分的知道；但講到道種智能入諸佛道法，發起眾生的善根，他對眾生善根的差別相和道法差別相的了知都是無量無邊的。道種智的智是照俗諦。

### ●一切種智：一相寂滅相，種種形類，能知能解。

一個種智可以從兩方面來講：一相，是什麼相呢？寂滅相。所謂一相寂滅相，就是說前面一切智也好，道種智也好，或者講真諦也好，俗諦也好，作用上有差別，但是就本質來說都是一相。什麼是一相呢？寂滅相，寂滅相就是不生不滅的相，就是說雖然眾生根機無量差別，佛法也有無量的差別，但是呢無量無邊差別的這個體事實上就是寂滅相。而這個不生不滅還不是這個空性的不生不滅，它這個不生不滅是別教的中道的不生不滅。**種種形類，能知能解**，這個地方就是觀察差別相的這個量，

就比道種智的量更加的廣大。道種智已經觀無量無邊的根機跟無量無邊的法藥；但在一切種智的時候呢？它更廣泛的觀察所有的眾生的根機和所有的無量無邊的法藥。那當然，能夠觀察這麼廣大無量無邊的這個境界只有佛！佛的一切種智當中發動起來的時候，他不僅觀察一相寂滅相都跟中道相應，同時佛的一切種智當中發動起來的時候，他能夠觀察十法界眾生的差別，因因果果的差別觀察的很清楚。就像那個經裡面講：三千大千世界下多少滴雨呀，佛都能知道！那這個是一切種智。

好，我們剛剛講的是三智次第：一切智觀真諦；道種智觀俗諦；一切種智觀中諦。三智是次第生起，所謂次第生起，是指它不是互相含攝的，叫次第生起。就是說你今天修空觀，破見思惑，這個時候生起一切智，照真諦；那你接著修假觀，假觀修成了破塵沙惑；破了塵沙惑的時候你就生起道種智，來照俗諦；當你修中觀來破無明惑的時候，當下生起一切種智，然後來照中諦。它是次第次第的生起來的。圓教當然也是一切智、道種智、一切種智次第的生起，那差別在那裡呢？差別在圓教的“三智實在一心中得”。就像我剛才講的，真、俗、中三諦是一心中得。三諦是互相含攝的，那麼圓教的三智也是互相含攝的。雖然說證果的時候也是三智次第地證得，當初在觀修的時候，三智不離一心。所以呢，也可以說圓教從根本的無明惑去破，表面上看起來他的三智是次第的生起，但是他的重點是在直接破無明惑。所以他的關鍵是三智實在一心中得。而不像別教，三智是次第生，而且彼此不相含攝。

