

解深密經卷第一

大唐三藏法師玄奘奉 詔譯

解深密經勝義諦相品第二

~ 節錄自濟群法師講記~

甲一、離言無二相

乙一、如理請問

爾時，如理請問菩薩摩訶薩，即於佛前問解甚深義密意菩薩摩訶薩言：“最勝子！言一切法無二，一切法無二者，何等一切法？雲何為無二？”

如理請問菩薩是這次法會中的一位大菩薩。菩薩的名稱有著深刻的含義，讀經時，對菩薩的名字不可以忽略過去。比如說觀世音菩薩，云何名觀世音？因為觀世音菩薩能在世間觀眾生的音聲，尋聲救苦，所以名觀世音；另外，觀世音菩薩修耳根圓通而悟道，因此名觀世音。現在，在法會提問的菩薩名字叫作如理請問。從這個名字，就可以知道如理請問菩薩擅長於提問。提的問題，恰到好處；提的問題，很有水平。

有人可能會問：為什麼如理請問菩薩於佛前請教解甚深義密意菩薩而不是請問佛陀呢？這有兩個原因。第一，解甚深義密意菩薩通達甚深秘密的道理，向他請教就能得到圓滿的解答，不必再請教佛陀；第二，勝義諦是離言的。佛陀不說，正顯示勝義諦的離言的道理，正好像《維摩詰經》中，維摩詰居士說到不二法門時，默然無言。

“言一切法無二”，一切法無二的道理，佛陀在其它經典中曾經講過，這是把佛陀以前所說的話拿出來，引用經文發問。如《百法明門論》開頭也是這種體裁：“如世尊言，一切法無我。”

“一切法無二者，何等一切法？云何為無二？”這是宗旨、命題的提出，把“一切法無二”的命題變為兩個問題，一、什麼是一切法？二、無二又是什麼意思？在佛教中，“法”所包括的範圍非常廣泛，凡是有情的、無情的，精神的、物質的，本體的、現象的等等，所有一切的一切無不可以稱為法。

“云何為無二？”“二”就是對立法、相待法、二邊法。比如：有無、常斷、來去、生滅等等都是“二”的表現。如果把一切法看成是絕對有，屬於常見；看成是絕對沒有，就屬於斷見。乃至把一切法看成絕對的一或異、來或去、生或滅等都是邊見。

“不二”，能如實地通達一切法，不落於常見、斷見，有見、無見，一見、異見等錯誤的認識中，這就是“不二”。因為只有遠離了錯誤的認識，才能如實通達事物的本來面目，也就是通達不二的真理。《瑜伽師地論·真實義品》雲：“此真實義相，當知由無二所顯。”這是說，無二就是為了顯示真實義。

乙二、正顯勝義離言說相待

解甚深義密意菩薩謂如理請問菩薩曰：“善男子！一切法者，略有二種：所謂有為、無為。是有為，非有為非無為；無為，亦非無為非有為。”

針對前面如理請問菩薩提出的問題，解甚深義密意菩薩回答說：“善男子！一切法用最簡單的方式來歸納，可分為兩種：一種是有為法；一種是無為法。”

“善男子”是解甚深義密意菩薩對如理請問菩薩的尊稱，正如前面如理請問菩薩尊稱他為最勝子一樣。善男子的稱謂，在佛經中是有標準的：三業清淨，樂於助人，不說他過，不著世樂，心貴實法，輕賤世法；能做到身、口、意三業清淨無染，不打人、不罵人，喜歡幫助別人，行菩薩道，不說別人的是非，不執著世間的五欲之樂，內心歡喜真如實法，淡泊世俗五欲之樂，這樣才能稱為善男子。女子能做到這些就是善女人。反過來說，倘若做不到這些要求，就不能稱為善男子、善女人。

“是中有為，非有為非無為”，這一句話裡出現兩次有為，前面說的有為和後面說的有為不一樣。前面的有為指事實上的有為，即依他起相；後面的有為、無為是人為假設的名稱概念。這就告訴我們，凡事都存在名與實兩個方面，名與實並不是一個東西。比如說桌子，有桌子的名稱，有實物上的桌子。又如口渴了要喝水，說“水”只是水的名稱，說了再多次也不能達到解渴的效果，因為它不是實物上的水。又比如說“火”，火的名稱，不是真正的火，假如是的話，說火恐怕會燒嘴。事物的名稱概念是人為假設的，它只是某種事物的代號，但並不是某種實物。

這種道理，只要讓那些掌握了一定知識的人，稍微理性的分析一下，恐怕就會明白。但是，事實上大多數的人，似乎都習慣於把名稱當做實物。因此，在討論勝義離言無二相之前，先有必要明確名與實關係。就如說到有為、無為，事實上的有為不是概念上的有為，也不是概念上的無為；事實上的無為，同樣不是概念上的無為、有為。

佛說有為、無為的意義在於遣除遍計所執，了依他起，顯圓成實。因此，應該知道有為、無為與三性的關係。凡夫所執的有為、無為（名言概念）是遍計執性；由妄識顯現的有為是依他起性；實證上的無為才是圓成實性。依他起性是因緣和合的有為法，如果從依他起上遣除遍計所執，那麼有為無為所顯示的就是真如本性——圓成實性，也就是勝義諦。

如理請問菩薩，復問解甚深義密意菩薩言：“最勝子！如何有為非有為非無為，無為亦非無為非有為？”

如理請問菩薩又請教解甚深義密意菩薩說：“最勝子！您剛才講的有為非有為非無為，無為亦非無為非有為，究竟是什麼意思？我還是弄不懂，請您再詳細地給我們解釋一下吧！其實，並非如理請問菩薩不懂，而是菩薩慈悲，考慮到後來學人愚鈍，不容易懂得其中的深意，因此再作一次請問，真不愧為如理請問菩薩。

解甚深義密意菩薩，謂如理請問菩薩曰：“善男子！言有為者，乃是本師假施設句。若是本師假施設句，即是遍計所集，言辭所說；若是遍計所集，言辭所說，即是究竟種種遍計言辭所說，不成實故，非是有為。善男子！言無為者，亦墮言辭。設離有為、無為少有所說，其相亦爾。“然非無事而有所說，何等為事？謂諸聖者以聖智聖見離名言故，現正等覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名相謂之有為。

解甚深義密意菩薩因為如理請問菩薩的再問，於是耐心地為他解說離言無二相的道理。這段經文就是解說有為的無二相，於有為無二相中，依次遣除凡人所執的有為、無為、非有為非無為的三相。

解甚深義密意菩薩回答如理請問菩薩說：善男子！說到有為，有為只是一種名稱，不是事實。有為的名稱，是佛陀為度化眾生方便安立的。經中的“遍計所集”，不同於凡夫的遍計所執，凡夫的遍計所執，立足於無知、顛倒的前提下，產生種種錯誤執著。凡夫說到某個名稱的同時，必然執著在某

個名稱上。佛陀說法則不然。佛陀的教法，是佛陀依智慧證得宇宙人生真相之後說出來的，是智慧的流露。三藏十二部典籍，都是假名安立。“不成實故，非是有為。”說到有為的名稱，既然假名安立，就不是事實上的有為。

“善男子！言無為者，亦墮言辭”。既然概念上所說的有為不足以表達事實上的有為，那麼不叫有為，叫它無為行不行？不行！因為名稱上的無為本身也是一種概念，它仍然不是事實上的無為，說無為這一名稱，同樣也會墮入言辭概念之中。

“設離有為、無為少有所說，其相亦爾”。既然言辭概念的有為、無為不是事實上的有為、無為，那麼就稱為非有為非無為？也不可以，因為講說的非有為非無為也是名言概念，還是不足以表達真實。停頓在概念上，無論怎麼講，有為、無為、非有為非無為，都不是現量所證。概念是概念，實證是實證，一切法的真實相離名言概念。如來為了說法的方便，為了教化眾生的緣故，不得不於離言名相中，假立名相，說有為無為。

凡夫往往犯這樣的錯誤，把概念當作實證，並對概念產生許多想像，越想越多，越想越複雜，結果，思想認識與事物的真相越來越遠。宛如《楞嚴經》中執指為月的典故，說凡人把指頭當成了月亮，到最後既看不見月亮，也看不見指頭了。一切經典都是為了顯示真理，然而經典的本身並不是真理。《金剛經》雲：“知我說法如筏喻者，法尚應舍，何況非法？”

“然非無事而有所說，何等為事？謂諸聖者以聖智聖見離名言故，現正等覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名相謂之有為。”前面已經強調過，真理是離開名言概念的。既然概念不是真理，為何還要說有為、無為、真如、法性、實相、般若、圓成實性、一實相印、佛性、真心、不二法門、勝義諦等這些概念呢？講這麼多真理的概念做什麼用呢？正如經文所言：“然非無事而有所說。”佛陀並不是毫無緣由地說這麼多名相，而是有目的才說的。

所謂“聖者”，《俱舍論》中說“已經證得無漏聖道，遠離諸惡”，已經見道了，以根本智親證宇宙人生真相的人，所以名聖者。地前修暖、頂、忍、世第一等四加行，然後經過資糧位、加行位的修習，到這個位次就可以稱為賢者；通過資糧位、加行位的修行，進入見道位就稱為聖者。一切聖者以聖人的知見、智慧證得了離開名言的宇宙人生的實相之後，為了讓那些沒有證得實相的眾生，也能夠覺悟，才安立名言概念說有為、說無為。

聖人已經證得離言法性，凡夫卻還不知道，佛陀為了讓凡夫也能證得它，只好在不得已的情況下，把不能用語言概念表達的真理，勉強的假立名言概念，目的無非是為了讓眾生都能證得離言法性。《瑜伽師地論·真實義品》雲：“何因緣故，於一切法離言法性而起言說？若不言說，則不能為他說一切法離言法性，他亦不能聞知是義；若無有聞，則不能知此一切法離言自性。為欲令他聞知諸法離言法性，故於此離言自性而起言說。”離言法性雖然不可言說，但是必須藉助語言的說明，才能認識離言法性。因為這個緣故，佛陀才在這種不能用語言表達的情況下而起言說。

比如我們到某個地方旅遊，必須通過導遊圖才能到達風景區。儘管導遊圖的本身不是風景區，但是可以通過它的指示到達目的地。假如把導遊圖看成是實質上的風景區，那就永遠也到達不了要去的風景區。佛陀用語言表達離言法性的目的，也是這樣。

善男子！言無為者：亦是本師假施設句；若是本師假施設句，即是遍計所集，言辭所說；若是遍計所集言辭所說，即是究竟種種遍計言辭所說，不成實故，非是無為。善男子！言有為者，亦墮言辭。設離無為、有為少有所說，其相亦爾。然非無事而有所說。何等為事？謂諸聖者，以聖智聖見離名言故，現正等覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名相，謂之無為。

“善男子！言無為者：亦是本師假施設句；若是本師假施設句，即是遍計所集，言辭所說；若是

遍計所集言辭所說，即是究竟種種遍計言辭所說，不成實故，非是無為。”前面說有為，這裡進一步說無為。當說到無為的時候，無為也只是本師釋迦牟尼為揭示宇宙人生的真理而假名安立的一種名稱，並非是客觀的事實。也就是說：當說到無為的時候，只是無為這一事實的代號，並不是無為的實證。

“善男子！言有為者，亦墮言辭。設離無為、有為少有所說，其相亦爾。”安立無為的名稱，不是無為的實證，稱它有為、或非有為非無為，一樣還是名言概念，不是實證上的無為。乃至用任何一種方式表達，用任何一種名稱，都只是一種概念，不是客觀的事實。概念不是事實，千萬不要把概念當成事實。

“然非無事而有所說。何等為事？謂諸聖者，以聖智聖見離名言故，現正等覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名相，謂之無為。”既然真理遠離概念，為什麼又要說呢？須知佛陀安立名言並不是毫無緣由的。聖人已經證悟了宇宙人生的真實，斷除煩惱，解脫生死，得大自在。然而凡夫眾生仍然無明顛倒，沉淪在生死苦海中。佛陀因為大悲心的緣故，為了讓眾生也能覺悟宇宙人生的真實，證得離言法性，所以才施設言教，安立有為、無為。

乙三、以喻顯理

爾時，如理請問菩薩摩訶薩，復問解甚深義密意菩薩摩訶薩言：“最勝子！如何此事，彼諸聖者以聖智聖見離名言故現正等覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名相，或謂有為？或謂無為？”

前面已經用道理說明了有為、無為的真實，但恐怕有人還是不能明了，所以這裡再用比喻作進一步的解釋。

這時，如理請問菩薩又向解深密意菩薩請教說：最勝子！聖人證得離言法性，為了讓眾生也能覺悟，於是施設言教，安立有為、無為的名稱。這個道理，能不能再用通俗一些的方式解釋一下？

解甚深義密意菩薩謂如理請問菩薩曰：“善男子！如善幻師、或彼弟子，住四衢道，積集草、葉、木、瓦、礫等，現作種種幻化事業：所謂象身、馬身、車身、步身、末尼、真珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚、種種財、谷、庫藏等身。”

這一小段是解甚義密意菩薩對如理請問菩薩所提的問題作進一步的回答。這一段的回答與前面的回答不同之處在於：前面的回答，解甚深義密意菩薩用論證的方式闡述了有為、無為的性質，用道理說明了有為、無為的概念不是真理，概念只是一種認識真理的工具而已，讓我們不要去執著概念，純粹是理論的說明。但是，唯恐有些人還是不能明白，於是再用比喻作進一步的解釋，這一段的回答純粹用比喻說明。

善男子！這種道理如同那些善於變幻的魔術師，在十字街頭表演魔術，堆積許多草、葉、樹木、瓦、礫等，用來變幻成眾多的大象、馬、戰車、步兵等軍隊，還有末尼、真珠、如意寶珠、琉璃、貝殼、玉、珊瑚等寶貝，以及大量的錢財、金銀、糧食、倉庫等物。這些變幻出來的東西，實際上只是一種幻現，並不是客觀上真實的實物，這說明兩種道理：

一、比喻凡夫妄心依種種條件而顯現的種種現象虛幻不實。這種現象只是凡夫妄心所現的影像，是虛妄不實的。然而，凡夫從無始以來，錯誤的習慣把虛妄的幻境當成真實，宛如帶上變色眼鏡看東

西，隨著不同顏色的眼鏡，誤以為眼前所看到的景象為種種顏色，並執著這些顏色是實有的。凡夫就是如此，由無知產生執著，執著之後更加無知。

二、比喻聖人方便施設言教。聖人對眾生說種種教法，這些言教都是假名安立，並非客觀的真實。可是，凡夫在修學過程中，往往執言教為真實。因為執著的緣故，所以不能深解佛陀的義理，不能證得真理，至使諸佛大喊冤枉，與執指為月同樣的道理。

幻師所幻化種種的事物，屬依他起，比喻如來以方便施設種種言教隨緣假說；愚夫執種種幻事為真為實，屬遍計執，比喻眾生於如來言教及施設假相起遍計所執。

乙四、隨喻解說

若諸眾生愚癡頑鈍惡慧種類無所知曉，於草葉木瓦礫等上諸幻化事，見已聞已，作如是念：此所見者，實有像身、實有馬身、車身、步身、末尼真珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚、種種財、谷、庫藏等身。如其所見，如其所聞，堅固執著，隨起言說：唯此諦實，餘皆愚妄。彼於後時，應更觀察。

對幻師所變化的幻相，有兩種人產生兩種不同的態度。有智慧的人能夠了知它們不是真實的，而是變幻的；沒有智慧的人一見就誤執幻事為真實。同樣的道理，對聖人言教的認識，兩種人也有兩種不同的態度。沒有智慧的凡夫執著於佛陀的言教，於名言概念上產生種種妄執；有智慧的人就能體察到佛陀言教乃是假名安立的，不再執著名相概念，從而證得諸法實相。

經文說，如果有一類愚癡、玩劣、遲鈍，知見不正的眾生，對於幻師用草、葉等所變化的軍隊、寶貝、倉庫等現象，不能了知它們的虛妄不實，看到或聽到那些虛幻不實的東西就會這樣想：我現在見到的眾多的大象、馬、車、軍隊、末尼、真珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚以及種種財物、穀米、倉庫等都是真實的，我相信自己的所見所聞不會有假，因為它們在客觀上確實存在。親自耳聞目睹的客觀事實怎麼會錯呢！繼而執著地對人加以渲染。這類眾生對幻化的東西不知道是假的，以假當真，對事物不能產生正確地認識，只承認自己的觀點是對的，從來不知自我省察，更免談糾正自己的錯誤了，就像精神病患者不會承認自己有病一樣，醉酒的人不會承認自己喝醉一樣。

若有眾生非愚非鈍，善慧種類，有所知曉，於草、葉、木、瓦、礫等上諸幻化事；見已聞已作如是念：此所見者，無實象身、無實馬身，車身、步身、末尼、真珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚、種種財、谷、庫藏等身；然有幻狀迷惑眼事。於中發起大象身想，或大象身差別之想，乃至發起種種財谷庫藏等想，或彼種類差別之想。不如所見，不如所聞，堅固執著，隨起言說，唯此諦實，餘皆愚妄。為欲表知如是義故，亦於此中隨起言說。彼於後時不須觀察。

如果另有一類不愚癡、不遲鈍的眾生，他們有正確的知見和智慧，對事物的變化能正確地了解，尤其能清楚地認識到幻師的幻術是怎麼回事。當他們看到幻師用草、葉等變化出來的大象、馬等眾物之後，就這樣想：我現在所看到的、所聽到的馬、象、車、步兵等類，根本不是真實的，只是幻師幻術的產物，都是虛假的。然而，幻師通過幻術的力量所變幻的虛妄相狀卻能迷惑人的眼睛，使人覺得它們是真實的。事實上不是這樣。凡夫眾生正因為被這些幻化的相狀迷惑了，所以才對變化出來的大象、馬車等誤執為真實，並分別它們的好、壞、大、小等種種差別相狀。

那些聰明的、有知識的人看到幻師用幻術把草、葉等變化成軍隊、寶貝、財物、倉庫等，知道是幻化的假相，不是客觀上的真實，因此，對自己的所見所聞就不會堅固地執著，也不會用言說向人宣

傳，不會認為我的所見所聞是真實的。不過，為了勸化愚癡眾生不要對這些假相產生執著，因此用言說告訴他們：幻師用草、葉等所化的車、馬、像等，都是虛妄，不要被假相迷惑了，不要對假相產生執著。像這一類人，已經有了正確的認識，以後無需再對他們進行考察了。

如是若有眾生是愚夫類，是異生類，未得諸聖出世間慧，於一切法離言法性，不能了知；彼於一切有為無為，見已聞已，作如是念：此所得者，決定實有有為、無為；如其所見，如其所聞，堅固執著，隨起言說：唯此諦實，餘皆痴妄。彼於後時，應更觀察。

“異生”就是凡夫；“同生”就是聖人，聖人見到同樣的真理，所以叫同生。凡夫不同於聖人，沒有開髮根本智，沒有見到真理，因此輪迴六道，受種種別異之果報，或者說凡夫種種變異而生邪見造惡，所以稱為異生。《大日經疏》說：“凡夫者，正釋應云異生。謂由無明故，隨業受報，不得自在，墮於種種趣中，色心像類，各各差別，故曰異生也。”

“出世間慧”即無漏慧，亦即根本智，開髮根本智後就可以出離世間，可以見到真理，可以把握自己的生死，所以叫出世間慧。

前面已經講了那些愚癡的人對幻師幻化的事物不能正確地認識，這裡說愚癡的人對佛法的認識又是怎麼樣呢？

有一部分愚癡無知的眾生，沒有智慧，未見真理，沒有得到聖人出世間的無漏慧，根本智還沒有開發，對離言法性的真理不能了知，對佛陀所施設的教法——有為、無為，或對自己虛妄心所顯現的有為、無為不能產生正確地認識，聽到有為、無為的教法之後，就誤以為這些言教就是客觀的真實，並堅固執著，妄生分別。這類眾生沒有證得聖智，沒有證得離言法性，於有為、無為起遍計執，所以，還必須重新加以考察，棄此謬見。

要想對客觀現象有明確的認識，必須開髮根本智，只有開發了根本智，才可以把握自己的生死，出離世間，成為聖人。也只有聖人才能做到對一切現象徹底地看破、放下。凡夫在沒有見道之前，對世間的一切現象總是無法看得破、放得下，即使學佛了，知道一切如夢幻泡影，也照樣會執著，照樣會起貪等煩惱；逆境來時痛苦得難以自拔，對喜歡的東西生起貪愛，對不喜歡的東西生起反感，這就是眾生的表面功夫，表裡不一。《成唯識論》雲：“非不見真如，而能了諸法，皆如幻事等，雖有而非真”。意思是說，不是沒有見到真如，就能了解諸法現象都是虛妄不實的；反過來說，必須見到真如了，證得真如了，才能夠了知有為現象都是虛妄不實的。

若有眾生非愚夫類，已見聖諦，已得諸聖出世間慧，於一切法離言法性，如實了知；彼於一切有為無為，見已聞已，作如是念：此所得者，決定實無有為無為。然有分別所起行相，猶如幻事迷惑覺慧，於中發起為無為想，或為無為差別之想，不如所見，不如所聞，堅固執著，隨起言說：唯此諦實，餘皆痴妄。為欲表知如是義故，亦於此中隨起言說，彼於後時不須觀察。

另一類有智慧的眾生，已經見到了勝義諦，得到了一切聖人所證的出世間的無漏智慧——根本智，能夠如實地去認識一切法性，證得了離言法性，了知依他言教之幻化，懂得了真理是怎麼一回事，自然就不會被幻化的東西所迷惑，對經中講的有為、無為，看到或聽到之後，就會作這樣的觀念：我現在所得到的、所看到的絕對不是真實的有為、無為，由於心、心所分別的關係，產生種種的行相，好像幻師的幻術迷惑了眾人的覺慧一樣，對分別所起的行相，生起有為、無為的想法，或者生起有為、無為的差別想法，不像我所看到的那樣，不像我所聽到的那樣，所見所聞只是由虛妄分別所產生的虛幻之相。而真理的本身絕非虛幻。正因為他們證得了離言法性，懂得真理是怎麼回事，所以不會對所

見所聞的虛妄不實的假相產生執著，不會為之迷惑，不會執著概念上的有為、無為，也不會向人宣說：“唯此諦實，餘皆痴妄了”。

聖人證得離言法性，而凡夫卻未證到。聖人要把離言法性的境界告訴眾生，為了說法的方便，才用語言文字來表達。這類人的知見是正確的，以後無需再進行考察了。

如是善男子！彼諸聖者，於此事中，以聖智聖見離名言故，現正等覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名相：謂之有為、謂之無為。

據前面所講的道理，解甚深義密意菩薩在這裡歸納一下。解甚深義密意菩薩對如理請問菩薩說：“善男子！那些聖人在離言法性中，用聖人的智慧、知見證得離言法性，證得離開名言的真理，為了讓凡夫眾生也能覺悟到真理的境界，所以假立名相，說有為、說無為。”

總的說來，要想證得離言法性，必須通過有為、無為的言教才能認識真理。語言本身不是真理，運用言辭是為了表達真理。真理是離言的，但這種離言的真理凡夫不知道。聖人為了讓凡夫也能知道這種離言法性的真理，所以假立了很多名相。凡夫如果要證這種離言法性，必須通過這些名相，以名相為橋樑，借用假相去認識真實相，之後才能證得真理。假如沒有言教，就無法證得真理。佛陀慈悲，觀察眾生的根性，所以假立了有為、無為等許多名言概念。

乙五、頌文總結

**爾時，解甚深義密意菩薩摩訶薩，欲重宣此義，而說頌曰：
佛說離言無二義，甚深非愚之所行；
愚夫於此痴所惑，樂著二依言戲論。
彼或不定或邪定，流轉極長生死苦，
復違如是正智論，當生牛羊等類中。**

頌，梵語伽陀、伽他或偈他。伽陀，漢譯為偈頌、孤起頌、應頌、重頌等，頌有二種：一種是不論頌文與散文，凡經文的字數至三十二字，稱之為首盧伽陀；另一種必須是四句，而且文義具備，不管三言、五言、七言、八言等，只要是四句就能成頌，稱為結句伽陀。首盧伽陀單譯為句，結句伽陀單譯為頌。西域記三中說：“（頌）舊曰偈，梵文略也；或曰偈陀，梵文訛也；今從正因，宜雲伽陀。伽陀唐言頌，頌三十二言也。”

最後，解甚深義密意菩薩以偈頌的方式，重新宣說了長行的道理，頌文所說的内容仍然是長行所講的道理，只是長行講得比較詳細，頌文則以簡略的語言再歸納。

“佛說離言無二義，甚深非愚之所等”，佛陀所證得的離言法性非常深奧，正如佛陀在菩提樹下成佛時所說的“我法妙難思”。這樣深奧的真實之理，自然不是愚癡眾生粗淺的認識所能通達。

“愚夫於此痴所惑，樂著二依言戲論”。眾生為什麼不能認識離言法性呢？因為無明、愚癡，顛倒、妄想，因而喜歡執著於二邊之情見，以及種種名言概念，以至不能通達諸法的真實。《瑜伽師地論·真實義品》說：“愚夫於如是所顯真如不了知故，從是因緣八分別轉能生三事。”眾生無明所惑，不了解宇宙人生的真實相。從而引發八種妄想分別：一、自性分別，二、差別分別，三、總執分別，四、我分別，五、我所分別，六、愛分別，七、非愛分別，八、俱相違分別。

在八種分別的基礎上，又生起三事：由自性分別、差別分別、總執分別，能夠生起戲論所依的種

種心、心所。這三種分別形成種子，待種子現行時，產生六根六塵，然後造業，招感生死苦果。我分別、我所分別，有了這兩種分別就會產生我慢、我見。我見即由我分別後，以我為中心，我高高在上，我應該說了算等。愛分別、非愛分別、俱相違分別，由這三種分別產生貪、嗔、癡等煩惱，人的煩惱就是由這些錯誤分別產生的。

“彼或不定或邪定，流轉極長生死苦”。不定，指不定種姓，或不定聚眾生。這類眾生如果遇到好的因緣，與善知識在一起就能行善，學佛修行；若遇到壞人，與壞人在一起，也能幹不善的事。所謂“近朱者赤，近墨者黑”，就是屬於這種人，人格不穩定。邪定，指邪見的眾生，造種種不善業，乃至五逆十惡。《大智度論》八十四卷曰：“能破顛倒者名曰定，必不能破顛倒者為邪定，得因緣能破，不得因緣則不能破為不定。”《瑜伽師地論》雲：“正定為菩薩及聲聞，邪定是無種姓，不定是不定種姓”。“正定”眾生的思想、行為、語言都很正確，根機深厚。這類眾生屬於得道的聖人，如菩薩、阿羅漢等。他們已經了脫生死，已經證得離言法性，已經能夠把握自己的生命，所以偈頌中不提這類眾生。

問題在於不定與邪定這兩類眾生。不定性者自己拿不定主意，或好或壞隨緣而定；邪定者不信佛法，所以流轉生死，萬劫不得出離。自尊、自愛的人，如果能發現自己過去所做的種種，一定會對過去的一切深感可悲、可嘆、可恥、可憐，更感可怕。因為我們在無始以來的生命中，什麼事都做過，什麼也都吃過，血流了多少不可計量；骨頭堆起來比須彌山還高，無數的死死生生，不知造下了多少業，吃過多少苦！因此說生死事大。明白了因果的道理之後，就會發現人身難得，佛法難聞。既然難得今已得，難聞今已聞，若再不用功修行，將來一失人身，那將萬劫不復，不知又要經過多少漫長的生死輪迴，才能再得人生啊！如此，豈不痛哉！

“復違如是正智論，當生牛羊等類中”，有情在生死流傳中，超升還是墮落其關鍵取決於什麼呢？關鍵在於一個人的認識、觀念，通常人們的認識都是顛倒的、錯誤的，與宇宙人生的真實相違背，與佛法相違背。有情在錯誤觀念的指導下，造下種種惡業，在未來的生命中，自然要墮落到三惡道中。

甲二、超尋思所行相

尋思，指思維、分別和推理。從標題可以知道：勝義諦超越思維、分別、推理等範疇。想要證勝義諦是不能靠思惟、分別、推理等方式。平常說到真如實相，常常用不可思議來表達。思即尋思，議即議論。不可思議包括言語道斷、心行處滅的兩個方面。

本章講到勝義諦超越思惟分別，通過尋思所緣境界與勝義諦具有截然不同的特點，指出勝義諦非尋思所行境界。

乙一、問題的發生和提出

爾時法湧菩薩摩訶薩白佛言：“世尊！從此東方過七十二克伽沙等世界，有世界，名具大名稱；是中如來，號廣大名稱。我於先日，從彼國土發來至此。我於彼土曾見一處，有七萬七千外道併其師首，同一會坐。為思諸法勝義諦相，彼共思議稱量觀察，遍尋求時，於一切法勝義諦相，竟不能得。唯除種種意解，別異意解，變異意解，互相違背，共興諍論，口出矛鑽，更相鑽刺，惱壞既已，各各離散。世尊！我於爾時，竊作是念：如來出世，甚奇希有！由出世故，乃於如是超過一切尋思所行，勝義諦相，亦有通達作證可得。說是語已。”

這一部分的當機者是法湧菩薩。法湧菩薩具有很大的智慧，每當說法的時候，法語象泉水一樣直

往外湧。故稱為法湧。

這時，法湧菩薩對世尊說：“從娑婆世界——當時釋迦牟尼佛說法處——到東方，經過了七十二恒河沙這麼多的世界（比娑婆世界至西方經十萬億佛土還要遠），那麼遠的地方，有一個世界名叫具大名稱，這個世界的如來名叫廣大名稱如來。我前幾天剛從那個世界來。”法湧在提問之前，先來作個自我介紹。

也許有人會懷疑：具大名稱離娑婆世界那麼遠，他是怎麼來的？即使利用現在的科學成果，乘宇宙飛船也不可能幾天就到吧？這就要靠佛教所說的神通了。神通有三種。第一種運身，整個身體在空中飛行，象鳥一樣輕靈，象孫悟空那樣，翻個筋斗十萬八千里就到了目的地，這是運身。第二種勝意，靠意念把經過的路程縮短。比如說到北京有五千里的路程，把它想成只有到南普陀這麼近，一下子就到了。倘若覺得這種方法還是很慢，翻筋斗又太麻煩，怎麼辦呢？不要急，還有更簡單的方法。第三種意勢，這種神通既快又簡便。意即意念，勢即力量，一念之間想到哪裡就能到哪裡。想求生西方極樂世界，一個念頭就去了，不必擔心太遠沒法去。阿彌陀佛來接引你的時候，就和運用意勢一樣，一念即到。不管多遠——十萬億佛土或二十萬億佛土，乃至百千百萬億佛土，只一剎那間，心念一到人就到了。現在的科學家發明的激光，認為速度是最快的，其實，真正最快的速度是心念，想到就到了。所以，華嚴中講一念三千，心包太虛，量週沙界，道理就在這裡。

殑伽，羅什法師舊譯為恒河；玄奘三藏新譯為殑伽。恒河是印度三大河流之一，位於摩竭陀國和喬薩羅國之間，是印度最寬最長的河流，其沙既細又多。印度人把恒河當作吉祥的象徵（比如有人運氣不好了，跳進恒河去洗個澡就會逢凶化吉了），因而又叫吉祥河。佛陀一生說法四十五年，其中有二十五年的時間在恒河兩岸說法教化弟子。佛與弟子們對恒河都非常熟悉。所以佛陀在說法時，根據恒河的特點，多以恒河作比喻，以便容易理解。

七十二殑伽沙無量無邊、不可計數。但法湧菩薩很有本領，能從那麼遠的地方來到娑婆世界，向參加這次法會的聽眾介紹：我曾在東方國土的時候，看到一個地方有七萬七千外道聚集在一起討論。他們有的是師父，有的是徒弟，討論的主題是：研究勝義諦相是怎麼回事？採用思維、議論、比量、推理的手段分別、觀察、審慮勝義諦。從各種角度討論來討論去，結果對勝義諦還是不能理解。大家各執己見，有的認為這是勝義諦相，有的認為那是勝義諦相，彼此見解不同。甚至自己在不同時候說出不同見解。開始說這是勝義諦相，後來覺得不對，又說那是勝義諦相，自己的見解前後變化，自相矛盾，定不准哪個是勝義諦相了。到後來，意見不統一，見解繁雜，互相爭論，爭來爭去，冒失起來，口出不遜，繼而是唇槍舌劍、尖酸刻薄、相互謾罵、互不相讓。最後，氣急敗壞地不歡而散，分道揚鑣了。

世尊！我看他們吵得一團糟，私下認為：如來出世，希有難得，一佛出世要經過相當長的時間。在同一世界中，絕對沒有二佛同時出世的可能。如來不出世就沒有誰能夠通達勝義諦相。因為勝義諦相極其深奧，只有如來出世，才能證得它，然後再教導我們凡情眾生，在現實之外還有一個勝義諦相，我們才能根據佛陀的言教和方法去修行、去證悟。不是這樣的話，世界上所有的人就永遠不知道勝義諦相是怎麼回事，又怎麼能去證得它呢？

外道以尋思、分別、比度推求勝義諦，結果身口意三業相違，意見（意）不同，語言（口）不合，甚至互相指責，大打出手，鬧得不歡而散。本品用這種因緣作為解說勝義諦相超離尋思所行相的開端。

乙二、勝義不能尋思的原因

爾時，世尊告法湧菩薩摩訶薩曰：“善男子！如是！如是！如汝所說！我於超過一切尋思勝義諦相，現正等覺；現等覺已，為他宣說，顯現開解，施設照了。”

法湧菩薩提問的內容很有意思，指出用思維、分別、推理等方法尋求勝義諦終不可得。世尊針對法湧的提問，解釋勝義諦是超尋思所行相的原因。

世尊對法湧菩薩說：“善男子！你說得很對！很對！的確像你所說的那樣，我對於超越思惟的勝義諦已經如實通達，徹底證得。為了讓沒有證悟勝義諦的眾生也能證得，這才用言辭宣說，顯示勝義諦相深奧的道理，打開實相的妙門，假立施設名言概念把它顯示出來，像明燈照破暗室一樣，照亮大眾，讓眾生也能知道勝義諦相是怎麼回事。”

何以故？我說勝義諦，是諸聖者，內自所證；尋思所行，是諸異生，展轉所證。是故法湧！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。

為什麼不能用尋思證得勝義諦呢？本品從五個方面來說明：第一個理由——內自所證。

佛陀對法湧菩薩說：勝義諦是聖者“內自所證”。所謂“內自所證”，就是根本智親證真如，具有直接和不變影像的特點，這是聖人證得勝義諦的方式。”尋思所行，是諸異生，展轉所證“，凡夫眾生運用思惟去認識的境界，並不是客觀的真實。它只是自身思惟所投射下的一種影像。這種影像和客觀的真實雖然有一定的相似，但並不是客觀的真實。因此，凡夫眾生通過思維只能間接的認識事物，而不能直接證得。

世尊所說的勝義諦是客觀的真實，不是道理，它是聖人內在的根本智親證真如，當根本智證得真如的時候，智與境合而為一，一點隔閡也沒有。《肇論》雲：“言用即同而異，言寂即異而同，同故無心於彼此；異故不失於照動。”

《肇論》中講根本智與真如的關係。這段就說明了般若智慧與真如的關係。從它們的作用上來說，具有不同點；但在體上來講，又是共同的。不同建立在同的基礎之上，所以，這種不同也是相同的不同。從體上講，它們是一樣的。當般若智證得法性的時候，既沒有智慧，也沒有境界。這種境界必須要在無智無德、能所雙亡的情況下，智、境全無才能證得。在證得的法性裡，沒有一切相，沒有你、我、他、眾生等相，也沒有真如、法性等相。要是還有什麼相，那就說明他還沒有證得法性。法性的本身沒有差別，如果有兩個，就不是真如了。因為般若智與真如相同，所以不分彼此。如果認為這是智、那是境，這是能、那是所，這是佛、那是眾生，就不是法性了，非法性才有這樣的分別，法性是不可以分別的。

法湧！我說勝義，無相所行。尋思，但行有相境界。是故法湧！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。

這裡佛陀又對法湧說明勝義諦是超尋思的第二個理由——無相所行。

佛陀對法湧菩薩說：我所說的勝義屬於無相的境界。為什麼是無相呢？因為勝義即真如，真如沒有差別相。而尋思只能緣有相境界。《金剛經》雲：“若見諸相非相即見如來。”反過來說，若見到差別相就見不到如來了。勝義沒有差別，而尋思必須依差別境界而起，凡夫依有相境界才能起尋思，這種尋思都要建立在具體的事物之上。比如說，眼前有個茶杯，凡情眾生才會思維茶杯。假如離開了具體的事物，那麼，尋思什麼呢？由此可知，尋思只能緣有相、有差別的东西，勝義卻是無相、無差別的，所以說勝義諦相不是尋思所緣，是超尋思的境界。

法湧！我說勝義，不可言說，尋思但行，言說境界。是故法湧！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。

佛陀對法湧說出勝義諦是超尋思的第三個理由——不可言說。

佛陀對法湧菩薩說：法湧！我所說的勝義不可言說。勝義是離言法性，這在離言無二相的內容中已經說過。語言不是真實，語言也不足以完整的表達真實，尤其是對聖人所證得的勝義諦，語言的表述更顯得蒼白無力。那麼，為什麼說透過尋思不能認識勝義諦呢？因為凡人的思維建立在語言概念的基礎上，勝義諦恰恰相反，是離言的。因此說勝義諦超越了思維的境界。

法湧！我說勝義絕諸表示，尋思但行表示境界。是故法湧由此道理，當知勝義超過一切尋思境界。

佛陀對法湧菩薩講勝義諦超尋思的第四個理由——絕諸表示。

“表示”指見、聞、覺、知，見是眼睛的表示；聞是耳朵的表示；覺是鼻、舌、身的表示；知是意念的表示。表示不外乎見、聞、覺、知，而見、聞、覺、知又不外乎六根。

佛陀再次對法湧菩薩說：勝義諦超尋思的第四個理由是絕諸表示。因為勝義諦不能用眼睛去看，不能用耳朵去聽聞，不能用鼻子去嗅，也不能用舌頭去嚐嚐是什麼滋味，身體接觸不到，意識也思維不到。一言以概之，勝義諦不能從見、聞、覺、知中得到，想用眼看、耳聞、鼻嗅、舌嘗等方式尋找勝義諦都是錯誤的。《金剛經》雲：“若以色見我，以音聲求我；是人行邪道，不能見如來。”也就是說，如來不能以見聞覺知求見，勝義諦絕諸表示。整個尋思所能做到的只是見、聞、覺、知，整個尋思都建立在見、聞、覺、知上，一旦離開了見聞覺知，思想就不能觀察、推理、分析、了別。總之，尋思依見聞覺知而生起，同時又以見聞覺知為所緣。可是，勝義諦必須離開見聞覺知，絕諸表示。從這個道理可以推知：假如用見、聞、覺、知的方式求證勝義諦，那是永遠不能證得的。

法湧！我說勝義，絕諸諍論；尋思，但行諍論境界。是故法湧！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。

佛陀對法湧菩薩講勝義諦超尋思的第五個理由——絕諸諍論。

佛對法湧說出勝義諦超尋思的第五個理由：我所說的勝義諦是斷絕諍論的。諍論是在煩惱心所的支配下所產生的行為，以及產生的一切有漏法。有諍論就有煩惱，而尋思所緣的對象就是有漏的煩惱境界。勝義諦恰恰相反，它已遠離煩惱，絕諸諍論。由此可知，勝義諦是超過一切尋思境相的。

以上五個方面，把尋思境界與勝義諦進行了強烈的對比，以此說明凡夫尋思的境界不外乎展轉所證、有相所行、言說境界、表示境界、諍論境界。而勝義諦則是聖人內自所證、無相所行、不可言說、絕諸表示、絕諸諍論的境界。所以說勝義諦不能用尋思的境界去求證。如果硬性地用尋思的手段去求證勝義諦，那麼就如同孟子所說的“緣木求魚，海中捕鳥”，終究不可得。試想，爬到樹上去抓魚，潛到海裡去捕鳥，能抓得到魚、捕得到鳥嗎？那是永遠永遠不可能的。原因在哪裡呢？在於樹上不可能有魚，海中也不可能有鳥。用尋思的手段求證勝義諦也是一樣的道理。

乙三、以喻比知

第三部分喻顯，用比喻進一步顯示前段所說勝義諦超尋思境界的道理，目的還是在於幫助學人理解勝義諦的道理。所以，本經的條理特別清楚。每段先提出問題，然後解答，再以比喻說明，最後以頌文歸納，邏輯結構嚴密，層次分明，條理清楚。

佛陀用五種比喻，配合前面的五義，進一步顯示勝義諦相超尋思的道理。

法湧當知：譬如有人，盡其壽量習辛苦味；於蜜、石蜜上妙美味，不能尋思，不能比度，不能信解。

第一種比喻，出家上味勝樂喻——出家樂。

佛陀又以比喻對法湧說：法湧啊！你應當知道，就像有人盡他（她）的一生，從出生到生命的結束，一直習慣於吃辛辣、苦澀的食物，突然有人對他說，這個世界上除了辛辣味和苦味之外，還有蜜糖、冰糖等甜味的食物，他一定想像不出甜的味道到底是怎麼樣。因為他一生都是吃苦、辣的東西，從來沒吃過蜜糖、冰糖，別人再三解說糖有多甜，他也沒有辦法理解，也根本無法想像（尋思），無法推理（比度），無法相信、理解（信解）。他只熟悉苦、辣之味，如同盲人摸象，執其一端。

或於長夜，由欲貪勝解，諸欲熾火所燒然故，於內除滅一切色聲香味觸相，妙遠離樂，不能尋思，不能比度，不能信解。

第二種比喻，遠離五欲樂喻——遠離樂。

五欲分為財、色、名、食、睡五種。佛教中所講的五欲也可以指五塵：色、聲、香、味、觸，喜歡看好顏色、喜歡聽好音聲、喜歡聞香味、喜歡吃好食物、喜歡摸觸細滑柔軟之物。世人以五欲滿足為樂，貪戀五欲五塵，他們難以想像離開五欲之外的靜慮（禪定）生活之樂。

或於長夜，由言說勝解，樂著世間綺言說，故於內寂靜，聖默然樂，不能尋思，不能比度，不能信解。

第三種比喻，聖賢默然寂靜樂喻——寂靜樂。

“綺言”，即華麗的語言。寂靜樂就是不說話、內心保持高度寂靜的快樂，指二禪以上的禪定境界。這種禪定的特點是：聖人處在定中無尋思，因此也沒有語言，內心中保持高度的平靜，並從中得到極大的快樂。

或於長夜，由見聞覺知表示勝解，樂著世間諸表示故，於永除斷一切表示薩迦耶滅，究竟涅槃，不能尋思、不能比度、不能信解。

第四種比喻，絕諸表示涅槃樂喻——涅槃樂。

大凡人都有一個共同的特點——喜歡表現自己。每個人表現的方式不同，有的人喜歡用見到的、聽到的、感覺到的、知道的來表示自己對某一事物的見解，或者在語言上、行動上、聽聞上等各種不同的渠道來表現自己見識廣博，希望別人能注意到我的存在，讓別人承認自己的價值。殊不知喜歡表現自己的人很愚蠢，不表現自己，別人無法揣測你的高深；一旦表現出來，讓人家一碗清水見到了底，認為不過如此而已，只能被人評價出“淺”。就像古代英明的帝王，含而不露，掩蓋著自己的行跡，任憑大臣們誠惶誠恐地，最後他才決定該如何做，不該如何做。古代大文學家韓愈，當時也是這樣，本來想表現一下自己的耿耿忠心，結果是“一封朝奏九重天，夕貶潮州路八千”。《三國演義》中楊修也由於愛表現自己的聰明才智，最後落得個被殺身死。

法湧當知：譬如有人，於其長夜，由有種種我所攝受諍論勝解，樂著世間諸諍論故，於北拘盧州無我所，無攝受，離諍論，不能尋思，不能比度，不能信解。

第五種比喻，離諸諍論覺樂喻——菩提樂。

佛陀最後又對法湧菩薩說：由於我、我所的執著，為了各自的利益，對彼此認同的某個東西——是我的，因此導致諍論。世間的人，還喜歡諍論：我對你錯，我好你壞，爭來辨去，越諍論越感興趣。這些人對北俱盧洲的人，健康長壽，快樂享受，生活豐裕的狀況，人與人之間沒有是非諍論，沒有我、我所的執著，過著近乎大同世界的優越生活是無法想像的。

如是法湧！諸尋思者，於超一切尋思所行勝義諦相，不能尋思，不能比度，不能信解。

佛陀對法湧菩薩說：法湧！就像前面五個比喻所說明的道理一樣，那些具有尋思——思維、分別、吹牛、貪著五欲、愛好說話、喜歡諍論、執著我我所的人，對於離開尋思的勝義諦相是無法尋思、無法推測、無法相信和理解的。

乙四、頌文總結

**爾時世尊欲重宣此義，而說頌曰：
內證無相之所行，不可言說絕表示；
息諸諍論勝義諦，超過一切尋思相。**

這時，世尊重新以偈頌的形式歸納總結勝義諦超尋思所行的五個特點：第一，勝義諦是學人依聖人的根本智所證得的，所以叫內證。第二，勝義諦不同一般有為的差別相，因為它是內智所證，無相所行的緣故，所以名無相。第三，勝義諦離言絕句，不可以用語言表達，能用語言表達的就不是勝義諦了。第四，勝義諦不能從見、聞、覺、知中得到，也不能用見聞覺知來表示，凡是有所表示的都是凡夫的境界，不是勝義諦。第五，勝義諦沒有有漏等煩惱的諍論，唯有斷除有漏諸行等煩惱之後才能證得，一切諍論都不是聖人的境界。

從這五個特點可以知道：勝義諦是內智所證，無相所行，絕諸表示，不可言說、息諸諍論的，所以勝義諦超過一切尋思；而尋思所行所能得到的只是展轉所證、有相境界、言說境界、表示境界，諍論境界，所以說尋思不能證得勝義諦，所以說勝義諦超尋思所行相。

甲三、離一異性相

勝義諦相與依他起性是什麼關係？

這一段的標題名為“離一異性相”，因此認為勝義諦相與依他起之間的關係既非一個東西，亦非兩個截然不同的東西，說一說異皆不對，那麼二者究竟是什麼關係呢？這是解深密法會研討的問題之一。

乙一、提出問題

爾時善清淨慧菩薩摩訶薩白佛言：“世尊！甚奇！乃至世尊善說，謂世尊言：勝義諦相，微細甚深，超過諸法一異性相，難可通達。世尊！我即於此，曾見一處，有眾菩薩等正修行勝解行地，同一會坐，皆共思議勝義諦相，與諸行相一異性相。於此會中，一類菩薩作如是言：勝義諦相，與諸行相

都無有異。一類菩薩復作是言：非勝義諦相，與諸行相都無有異；然勝義諦相，異諸行相。有餘菩薩疑惑猶豫，復作是言：是諸菩薩誰言諦實？誰言虛妄？誰如理行？誰不如理？或唱是言：勝義諦相，與諸行相都無有異；或唱是言：勝義諦相，異諸行相。世尊！我見彼已，竊作是念：此諸善男子，愚癡頑鈍，不明不善，不如理行，於勝義諦相微細甚深，超過諸行一異性相，不能解了。”說是語已。

善清淨慧菩薩是這一節的當機者。清淨慧即無漏慧，已經通達了無漏智慧，故名善清淨慧。通達無漏慧就意味著已經證得了勝義諦，因為勝義諦是靠無漏智慧才證得的。既然善清淨慧菩薩已經證得了勝義諦，為什麼不知勝義諦與依他起（世俗諦）的關係呢？為什麼還要提出這個問題呢？前面已經說過，菩薩提問都是為了眾生，不是為自己。實際上他們是明知故問。菩薩擔心未來眾生對這些問題搞不清楚，借助這希有難逢的法會因緣，不錯時機地代眾生向佛陀請法。

善清淨慧菩薩摩訶薩向佛陀請示說：“世尊，您很奇特，您真是與眾不同，您能做許多常人做不到的事情，您很善於說法。”世尊的奇特表現在哪些方面？有什麼特點？《瑜伽師地論》卷四十六雲：“世尊有五奇特法：一者於諸有情非有因緣而生親愛；二者唯為饒益諸有情故，常處生死忍無量苦；三者於多煩惱難伏有情善能解了調伏方便；四者於極難解真實義理能隨悟入；五者俱不可思議大威神力。”奇特法即稀奇法，常人所不能具備，唯獨世尊具有，所以說甚奇。世尊的五種奇特，用通俗話說就是：

第一，世尊無緣大慈，愛護、憐憫眾生，並非與眾生有什麼連帶關係才去關心他們。常人關心的都是沾親帶故的人，而世尊把一切眾生都看成是自己的兒子一樣，平等對待。

第二，世尊早已解脫生死，本來可以住無餘涅槃享受寂靜之樂。但是，世尊為了眾生都能脫離生死苦海，因此常住生死之中，忍受無量諸苦，廣度有情。

第三，眾生剛強，漏習根深，難調難伏，難以度化，佛陀具大智慧，設八萬四千方便法門，對治各種根機的眾生。

第四，世尊對宇宙人生的真相、奧秘認識得很清楚，常人則認識不到宇宙人生的真理。古今中外都在探討這個問題，可是沒有哪一位哲人有確切的答案。佛陀不但自己悟到了，而且還將悟到的真理毫不保留地轉告給眾生，以便眾生依法修行證得真理。

第五，世尊具有四無畏、十八不共法、三明、六通等不可思議的威德神通。如《楞嚴經》中說：“於一毫端現無量寶剎，處微塵土，轉大法輪。”在一毫端那麼小的地方變現無量寶剎，寶剎不減，毫端也不會擴大，在極微塵中能轉大法輪，這就叫不可思議大威神力。

“乃至世尊善說，謂世尊言：勝義諦相，微細甚深，超過諸法一異性相，難可通達。”因為世尊具有這些稀奇的特徵，所以善清淨慧菩薩一開始就讚歎世尊，並讚歎世尊善於說法。接著又說：世尊您曾經說過，勝義諦相極微細、極甚深，它不是凡夫和二乘所能知道的境界。凡夫眾生大多粗心大意，只能了解事物的皮毛，而不能深入事物的真相，對微細的勝義諦就更難以了解了；二乘人對極高深、極細微的勝義諦也無法徹底了解。勝義諦相與依他起的關係既不是一也不是異，如果從一或異兩邊來探討它們的關係都不能得到正確的認識，所以說“超過諸法一異性相，難可通達”。不僅凡夫不能了解，二乘人以及地前菩薩也無法了解它的高深義理。

“我即於此，曾見一處，有眾菩薩等正修行勝解行地，同一會坐，皆共思議勝義諦相，與諸行相一異性相。”“勝解行地”指見道以前資糧位、加行位的菩薩。像這樣的菩薩，他們對勝義諦有相當的理解和堅定的信仰，但還沒有證得勝義諦，就叫勝解行地菩薩。善清淨慧菩薩對世尊說：世尊！我曾經在這國土上，看到許多菩薩，他們的果位已經達到勝解行地的境界。正因為他們只是從理論上理解了勝義諦的道理，沒有親證勝義諦，所以坐在一起共同討論勝義諦相究竟怎麼回事。

諸法行相，遷流變化。凡是遷流變化的就是有為法，有為法就是世俗諦，就是依他起。勝解行地

的菩薩就像那些外道一樣，用思惟、議論的分別心來討論勝義諦與諸行的關係是一是異？或者說他們在討論圓成實與依他起的關係是一是異？或者討論無為法與有為法的關係是一是異？從哲學的角度講，他們即在討論宇宙人生本體與現象的關係是一還是異？勝義諦本身超思惟分別，用思惟的分別心來討論，最終無法作出結論。

在聚會中，有一位菩薩站起來發表自己的見解：“我認為勝義諦與依他起相沒有差別，它們是一個東西，不是兩個東西。”另一位菩薩反駁道：“你說得不對，勝義諦與依他起應該有差別，它們是截然不同的兩個東西。”又有一位菩薩，對這個問題搞不明白，覺得這個說得有理，那個說得也沒錯，猶猶豫豫，拿不准孰是孰非？誰說的符合道理？誰說的不符合道理？像這樣的問題就更嚴重了。我聽了他們的討論之後，心中暗想：這些善男子沒有證得無漏智慧，愚癡頑鈍，不明了勝義諦與依他起的真正關係，不知道說一說異都是不符合第一義的。這些人的討論，已經落入一和異的對待之中，他們不能通達勝義諦的本身是超一、異的。我有這個疑問，請世尊為我們這些愚癡頑鈍的眾生開示、開示。

善清淨慧菩薩要提問之前先說明了自己提問的原因，如同法湧菩薩見很多外道在討論問題時一樣。不過，這裡善清淨慧所說的討論者不是外道，而是勝解行地的菩薩。

乙二、非一非異的原因

爾時世尊告善清淨慧菩薩摩訶薩曰：“善男子！如是如是！如汝所說！此諸善男子，愚癡頑鈍，不明不善，不如理行，於勝義諦微細甚深，超過諸行一異性相，不能解了，何以故？善清淨慧！非於諸行如是行時，名能通達勝義諦相，或於勝義諦而得作證。”

這時，世尊對善清淨慧菩薩提出的問題作了總的回答：善男子！就是這樣！就是這樣！就像你所說的：那些善男子愚癡、頑鈍，不懂得勝義諦與依他起的關係非一非異。勝義諦相極微細極甚深，它與依他起的關係超過一、異的範疇，那些人說他們的關係是一或是異都不符合第一義的。善清淨慧！勝義諦的境界並非像他們爭論的那樣。凡人用思維的方法討論勝義諦與依他起的關係是一或異，根本不能明了、通達，也不可能證得勝義諦。

以下，世尊就善清淨慧提出勝義諦與依他起的關係是一是異的問題作詳細解答。

丙一、約三、五過失顯非一非異

何以故？善清淨慧！若勝義諦相，與諸行相都無異者：應於今時一切異生，皆已見諦；又諸異生，皆應已得無上方便，安隱涅槃；或應已證阿耨多羅三藐三菩提。

一、約三過失破一執，反顯非一。這一段破勝義諦與依他起是一的說法。假如認為這二者的關係是一的話，就會產生三種過失。為什麼呢？善清淨慧！如果認為勝義諦相與依他起相沒有差別，二者是一個東西，那勝義諦就成了依他起的世俗諦，而依他起的世俗諦也成勝義諦了；現象成了本體，本體成了現象；有為法就是無為法，無為法就是有為法；依他起是圓成實，圓成實就是依他起了。所以說這種認識有三種過失：

第一過失，“應於今時一切異生，皆已見諦”。異生指的是凡夫。假如認為勝義諦與依他起是一個東西的話，那麼凡夫眾生見到世俗諦就等於見到勝義諦了。假如是這樣的話，那凡夫與聖賢有什麼區別呢？事實上，凡夫並沒有見到勝義諦。

第二過失，“又諸異生，皆應已得無上方便，安隱涅槃”。假如說眾生已見到了勝義諦，這無異

於說一切眾生都應得無上方便、無漏智慧、無漏聖道，而證得涅槃了。事實上，眾生既未得無上方便，也未證得涅槃，仍然在生死苦海裡流轉、沉浮。

第三過失，“應已證阿耨多羅三藐三菩提”。假如說一切眾生已經得了無漏智慧，證得安隱涅槃，這等於說眾生髮心行菩薩道，福慧圓滿，已經成就佛果了。可是眾生依然沉迷在生死苦海而沒有開悟，也沒有證得無上正等正覺。

總之，假如說勝義諦與依他起是一個東西的話，那麼眾生應該當下見第一義諦了、當下證得涅槃了、當下證得阿耨多羅三藐三菩提了。這樣一來，聖人與凡情眾生就沒有什麼差別了。事實上，凡情眾生根本沒有見諦、沒有證得涅槃、沒有成就阿耨多羅三藐三菩提。有了這三種過失，足以證明，勝義諦與依他起是一的認識是不對的。

若勝義諦相，與諸行相一向異者：已見諦者，於諸行相應不除遣；若不除遣諸行相者，應於相縛不得解脫；此見諦者，於諸相縛不解脫故，於粗重縛亦應不脫；由於二縛不解脫故，已見諦者，應不能得無上方便，安隱涅槃，或不應證阿耨多羅三藐三菩提。

二、約五種過失破異執，反顯非異。上面講勝義諦與依他起若是同一個東西，變成了凡夫與聖人沒有區別，犯有三種過失；這裡說二者若是截然不同的兩個東西，就變成聖人與凡夫沒有差別，犯有五種過失。這是站在聖人的角度來說，這五種過失讓聖人變成了凡夫，聖人與凡夫沒有區別了。

第一過失，“已見諦者，於諸行相應不除遣”。如果說勝義諦與世俗諦（依他起）是兩個東西，就意味著已經見道的地上菩薩沒有能力遣除諸法的差別行相。差別行相是有為生死的依他起相。當見道者見到真理的一剎那，根本智證得真如時，一切差別行相都被遣除，不能顯現了。若說二者是完全不同的兩個東西，彼此沒有任何關係，那麼見道的聖人怎麼能遣除世俗的差別相呢？既然差別相沒有遣除，聖人不也就是凡夫了嗎？

第二過失，“若不除遣諸行相者，應於相縛不得解脫”。如果聖人不能除遣一切差別相，就不能認識一切如幻如化的現象，聖人也就和凡夫一樣，執著現象為實有，被一切幻化的現象所繫縛，不得自在、不得解脫、不得涅槃寂靜樂，更不能證得無上菩提。凡夫把一切如幻如化的現象執為實有，心隨外境所轉，幻境成為見道、修道的種種障礙。比如說喜歡某件東西，一旦失去就會痛苦不堪。一切現象對凡夫都有系縛和障礙的力量。聖人證得真理，認識到一切法如幻如化，一切行相對聖人不能產生系縛的作用，聖人從一切現象當中解脫出來，超脫出來。假如聖人不能除遣一切行相，就意味著聖人所看到的一切行相也和凡夫一樣，認為是實在的，就意味著聖人所見的聖道被一切現象所纏縛、所障礙，就意味著凡聖沒有差別。事實上，聖、凡怎麼能沒有區別呢？

第三過失，“此見諦者，於諸相縛不解脫故，於粗重縛亦應不脫”。如果見道的聖人對相縛也不能解脫，也執著外境現象為實有，而起貪等粗重的煩惱，無法解脫。既然沒斷煩惱，聖人不就是凡夫了嗎？

第四過失，“由於二縛不解脫故，已見諦者，應不能得無上方便，安隱涅槃”。如果聖人仍然心隨境轉，被種種煩惱所困擾，他就不能證得涅槃了。因為涅槃是斷煩惱的結果，修行人需要把一切煩惱斷除之後，才能證得它，證得涅槃是修行的最終目的。

第五過失，“不應證阿耨多羅三藐三菩提”。假如煩惱未斷，涅槃未證，聖人怎麼能證得阿耨多羅三藐三菩提呢？

以上五種過失說明一個道理：如果說勝義諦與世俗諦是兩個東西的話，那就說明聖人也有相縛，也會被外在環境所左右，也有煩惱，不能證得涅槃，也不能證阿耨多羅三藐三菩提而成就佛道。這樣，聖人與凡夫就沒有區別了。然而事實不是這樣，聖人已經斷除煩惱，已經從幻像中解脫出來，既證得

了涅槃，也證得了真理，凡聖是有區別的。既然凡聖有別，認為勝義諦與世俗諦是異的觀點不能成立。

善清淨慧！由於今時，非諸異生，皆已見諦；非諸異生，已能獲得無上方便，安隱涅槃；亦非已證阿耨多羅三藐三菩提。是故勝義諦相，與諸行相，都無異相，不應道理！若於此中作如是言：勝義諦相，與諸行相都無異者，由此道理，當知一切非如理行，不如正理。

三、順三過失，正顯非一。此段順應前三種過失，進一步說明勝義諦與世俗諦不是一個東西。如果認為二者是一，就會產生三種過失。標題名順三過失正顯非一，這是針對前三過失的反顯來說的。

佛陀對善清淨慧菩薩說：善清淨慧！現在這些眾生並沒有見到真理，也沒有獲得無漏智慧；既沒有證得涅槃，也沒有成佛。所以，認為勝義諦相與世俗諦沒有差別，是不符合道理的。若二者是一的話，眾生應該證得真理、獲得無漏智慧、證得涅槃和無上正等正覺了。事實不然，眾生還是眾生。從這個道理應該知道，認為二者是一的理論不是正理，而是歪理。

善清淨慧！由於今時，非見諦者，於諸行相不能除遣，然能除遣；非見諦者，於諸相縛不能解脫，然能解脫；非見諦者，於粗重縛不能解脫，然能解脫；以於二障能解脫故，亦能獲得無上方便，安隱涅槃；或有能證阿耨多羅三藐三菩提。是故勝義諦相，與諸行相，一向異相，不應道理！若於此中作如是言：勝義諦相，與諸行相一向異者，由此道理，當知一切非如理行，不如正理。

四、順五過失，正顯非異。第二小段提出五種過失，從反面來顯示勝義諦與世俗諦非異。事實上它們本身就不是異，所以這裡順應前五過失進一步正面說明勝義諦與世俗諦不是二。

佛陀對善清淨慧菩薩說：善清淨慧！並不是那些見道的聖人對一切法的差別相不能除遣，事實上，聖人在修道過程中，當見道的一剎那間，世間一切差別現象就被除遣了；並不是見道的聖人對於相縛不能解脫，聖人已經認識到一切法如幻如化，是不會被一切現象所束縛的，他們已從相縛中得到了解脫；並不是聖人不能解脫煩惱，聖人已斷除了貪等粗重的煩惱，可是凡夫卻不能解脫粗重、相縛二障，被一切現象所左右。凡聖的區別即在於此。既然知道聖人是從凡夫過渡來的，聖人可以去除煩惱，這說明勝義諦與世俗諦並不是截然不同的兩個東西。若認為二者是異，凡夫也就永遠不能成為聖人了，那又何必必要修行呢？就算努力修行也不能證得涅槃、證得無上正等正覺！根據這個道理應該知道，勝義諦與世俗諦一向是異的說法不符合事實，不符合真理，是不正確的。

以上從破三種過失及五種過失的正、反四個層面說明勝義諦與世俗諦的關係非一非異。

丙二、約染淨及共相顯非一非異

這裡從染、淨不同破一執反顯非一，以共相破異執反顯非異，顯示了勝義諦與世俗諦是非一非異的關係。

善清淨慧！若勝義諦相，與諸行相都無異者：如諸行相，墮雜染相，此勝義諦相，亦應如是墮雜染相。

一、約染、淨不同破一執，反顯非一。依他起的世俗諦相是染污的、雜染的；圓成實是的勝義諦是清淨的。一種是雜染，一種是清淨，二者既有染淨之分，能說他們是一個東西嗎？假如是一個東西，要么彼此都有雜染的，要么彼此都是清淨的。事實上圓成實是清淨的，依他起是雜染的，彼此有分別，所以不能說它們是一。這是從雜染的角度反顯非一。

佛對善清淨慧菩薩說：如果勝義諦與依他起是一個東西，沒有差別，那麼，一切行相（依他起）是雜染的，勝義諦相也應該是雜染的，因為勝義諦與依他起是一個東西，依他起是雜染的，勝義諦也應該是雜染的。反過來說，勝義諦是清淨的，那麼，依他起也應該是清淨的。事實並不是這樣，一個是雜染的依他起，一個是清淨的圓成實，因此不能說它們是一個東西。

善清淨慧！若勝義諦相，與諸行相一向異者：應非一切行相共相，名勝義諦相。

二、約共相破異執，反顯非異。這是從有為法共相的角度，破除世俗諦與勝義諦二者為異的執著。唯識宗把一切法分為自相和共相兩種。自相指每一事物自身所特有、其它事物所沒有的那種特徵。如地、水、火、風四大種中，堅是地的自相；濕是水的自相；暖是火的自相；動是風的自相。堅中不會有暖、濕、動的自相，暖、濕、動中也不會有其它種的自相。

共相就是一切事物所共有的特性，共同具有的現象或條件叫共相，如空、無常、無我、勝義諦等就是共相。地、水、火、風中都具有無常的特點，無常就是四大的共相；每個人又都是四大、五蘊組合而成的，沒有一個實在的自我可得，因此，無我是共相；每一件事物也都是因緣和合而成的，緣散即空，所以空也是事物的共相。勝義諦是一切事物所共有的，一切事物當中都包含著勝義諦，因為真理是普遍的，遍一切處的，一切法中都具有真理，所以勝義諦也是共相。如果執著某一種事物是勝義諦那就錯了，一執著就不是勝義諦相了，如果不執著，一切法皆有勝義諦，法爾如是。

共相建立在自相上，二者非一非異，既不是一也不是異，離開了事物的自相就找不到事物的共相。如離開地球的自相，地球無常的共相就無處可得，因為看到地球在變化，一切現象在變化，才知道無常法。假如離開具體事物的自相就找不到共相，所以，不可以說事物的自相和共相是兩種截然不同的。

佛陀對善清淨慧菩薩說：假如勝義諦與依他起是截然不同的兩個東西，那麼勝義諦就不能作為事物的共相。因為共相是事物所共有，共相建立在事物的自相上。假如二者不同，彼此沒有關係，勝義諦怎麼能做世俗諦的共相呢？事實上勝義諦是世俗諦的共相，不可能離開世俗諦而又另外有一個勝義諦的存在。可見，勝義諦與世俗諦是非異的。

善清淨慧！由於今時勝義諦相，非墮雜染相；諸行共相，名勝義諦相。是故勝義諦相，與諸行相，都無異相，不應道理；勝義諦相，與諸行相，一向異相，不應道理！若於此中作如是言：勝義諦相，與諸行相都無有異，或勝義諦相，與諸行相一向異者，由此道理，當知一切非如理行，不如正理。

三、由勝義諦相是淨相是共相，正顯非一非異。勝義諦是淨相，是諸法共相，正顯勝義諦與世俗諦的關係非一非異。淨相與共相是相對前兩段來說的。淨相對非一說，共相對非異說。

佛陀對善清淨慧菩薩說：善清淨慧！現在根據事實來講，勝義諦是清淨的，依他起相是雜染的，所以說勝義諦與依他起是同一個東西不對。勝義諦是依他起的共相，不能離開事物的自相另外去尋找共相，因為共相是建立在自相的基礎上，所以說勝義諦與依他起是兩個東西也不對。勝義諦是清淨的，是諸行的共相，所以說勝義諦與依他起相沒有差別是不符合道理的；假如認為勝義諦相與世俗諦相是兩種截然不同的東西，這話也不對，是一是異都不對。總之，認為二者沒有差別或互不相干都不符合真理，所以說二者非一非異。

佛陀這段非一非異的解釋方法十分透徹，在《中觀》的八不中道裡對“不一不異”的解釋也沒有比這裡詳細、清楚。這就說明了佛陀不厭其煩地從不同的角度來顯示勝義諦與世俗諦非一非異的道理，以打破眾生對這個問題的錯誤認識。

丙三、差別無差別及無我性顯非一非異

善清淨慧！若勝義諦相與諸行相都無異者，如勝義諦相於諸行相無有差別，一切行相亦應如是無有差別。修觀行者於諸行中，如其所見、如其所聞、如其所覺、如其所知，不應後時更求勝義。

一、約無差別、有差別之不同破一執，反顯非一。世尊又從世俗諦有差別、勝義諦無差別的角度，說明世俗諦與勝義諦二者不是一的道理。

佛陀對善清淨菩薩說：善清淨慧！假如認為勝義諦與世俗諦是一的話，那麼勝義諦沒有差別，世俗諦也應該沒有差別；反過來說，世俗諦有差別，勝義諦也該有差別，而事實上一個有差別，一個沒有差別，這就不能說二者是一。

勝義諦與世俗諦若是一樣，那些修觀的行者，在一切行相中，所見、所聞、所覺、所知的不應該是世俗諦，而應該是勝義諦。如修水觀，水相現前應該便證得勝義諦，不必另外證勝義諦。修其它的觀法也是這樣，如慈悲觀、不淨觀、火觀等，所觀之境當下就是勝義諦，不必另證勝義諦了。事實上無論是修水觀、火觀、慈悲觀等，所觀之水、火等境的本身不是勝義諦。這個道理就說明了勝義諦與世俗諦不是一個東西。如果二者是一個東西，那麼就不應該修觀成功後，還要另外修實相觀再證勝義諦。

若勝義諦相，與諸行相一向異者，應非諸行唯無我性、唯無自性之所顯現，是勝義相。又應俱時別相成立，謂雜染相，及清淨相。

二、約勝義諦是無我性、無自性之所顯破異執，反顯非異。“若勝義諦相，與諸行相一向異者，應非諸行唯無我性、唯無自性之所顯現，是勝義相。”無我是事物的共相，於一切事物中體現無我。假若離開了千差萬別的事物，無我到哪裡體現呢？因此，無我與千差萬別的現像不能說是兩個東西。譬如說觀身無我，假如離開這個身體去觀無我能觀起來嗎？不可能。因為共相不離自相。

假如認為勝義諦與世俗諦是異，這種觀點不對。勝義諦建立在有為法上，認識到一切法無我、一切法無自性才能證得勝義諦。可見，勝義諦建立在無我和無自性的基礎上，而無我性、無自性不能離開依他起的一切有為法，這證明勝義諦不離有為法。無我是事物的共相，於一切事物中才能體現無我，離開千差萬別的事物，就無法顯示無我了。無我與五蘊現像不能說是完全不同的兩個東西。就像觀身無我，要依賴這個身體，離開這個身體如何觀無我呢？可知，並不是離開有為法而可以另證勝義諦。勝義諦建立在無我和無自性的，無我、無自性建立在依他起的基礎上，所以，不能說二者是異。

三、約染淨非俱別相成立破異執，反顯非異。“又應俱時別相成立，謂雜染相，及清淨相。”又勝義諦是清淨的，世俗諦是染污的，二者雖有區別，但不是對立的兩種東西，因為在斷染取淨的過程中，染與淨的概念並不能在一念中同時存在。凡夫眾生的境界所具備的只是雜染的世俗諦，一旦修行成功，清淨的勝義諦現行，雜染的世俗諦就不能現行了。比如說乾淨和污垢，當乾淨顯現時，污垢就去除了，明、暗的道理也是這樣。假如說勝義諦與世俗諦是對立的兩個，轉染成淨就不能成立。這說明勝義諦與世俗諦不是兩個。

善清淨慧！由於今時一切行相，皆有差別，非無差別；修觀行者，於諸行中，如其所見，如其所聞，如其所覺，如其所知，復於後時，更求勝義。又即諸行，唯無我性，唯無自性之所顯現，名勝義相。又非俱時染淨二相，別相成立。是故勝義諦相，與諸行相都無有異，或一向異，不應道理！若於此中作如是言：勝義諦相，與諸行相都無有異，或一向異者，由此道理，當知一切非如理行，不如正理。

四、由勝義諦與諸行相有著無差別、差別的不同，正顯非一。“善清淨慧！由於今時一切行相，皆有差別，非無差別；修觀行者，於諸行中，如其所見，如其所聞，如其所覺，如其所知，復於後時，更求勝義。”佛陀對善清淨慧菩薩說：善清淨慧！一切有為法的行相是有差別的，而勝義諦是沒有差別的。二者既然不同，就不能說它們是一。如果說是一的話，好比修觀的行人在修行的過程中，所看到、聽到、感覺到、了解到的種種境就應該是勝義諦了，事實上所觀之境的本身並非勝義諦，修水觀成就並不等於證得勝義諦。這樣看來主張勝義諦與世俗諦是一就不對了。五、由勝義諦是無我性、無自性之所顯現，正顯非異。“又即諸行，唯無我性，唯無自性之所顯現，名勝義相。”通達勝義諦，必須透過一切法無我性、無自性去認識。勝義諦建立在有為法上，離開有為法的無我性、無自性就無處可尋，也就見不到勝義諦了。可見，勝義諦並沒有離開有為法的世俗諦而存在，那麼就不能說勝義諦與世俗諦是兩個東西。六、由染淨二法不能別相成立，正顯非異。“又非俱時染淨二相，別相成立。”雜染的依他起與清淨的勝義諦在轉染取淨的過程中，不會同時現起。凡夫雜染顯現時，勝義諦就被覆蓋了；而一旦證得勝義諦，雜染則不顯現。可見世俗諦與勝義諦並不是兩種可以同時對立存在的東西。所以，世俗諦與勝義諦非異。“是故勝義諦相，與諸行相都無有異，或一向異，不應道理！若於此中作如是言：勝義諦相，與諸行相都無有異，或一向異者，由此道理，當知一切非如理行，不如正理。”由以上的種種論述可知，說勝義諦與世俗諦是一或異都是不符合道理的。倘若有人這樣認為，二者一向是完全不同的兩個東西，或者說它們一向是完全相同的一個東西，這兩種認識都是錯誤的。

甲四、遍一切一味相

勝義諦的第四個特點：遍一切一味相。遍一切，指勝義諦遍一切處，無所不在。一味，指一味平等，沒有差別。有個成語叫“每況愈下”，說的是有一位東郭先生問莊子：道在何處？莊子回答：道在螻蟻，道在瓦礫，道在屎尿，道無所不在。這個說法和勝義諦相很相似。佛教中禪者的修行，非常重視道在日常生活中的理念。所謂“挑柴運水無非是道”，“青青翠竹無非般若，鬱鬱黃花盡是法身”，這是禪者對勝義遍一切一味相，在現實生活中的體悟。

乙一、世尊設問

爾時世尊告尊者善現曰：“善現！汝於有情界中，知幾有情懷增上慢，為增上慢所執持故，記別所解？汝於有情界中，知幾有情離增上慢，記別所解？”

在解釋勝義諦離言無二相中，由菩薩相互討論；超尋思所行相、離一異性相的問題中均由菩薩請問，世尊解答；而遍一切一味相由世尊設問，當機者善現回答，世尊再作詳細解釋。與前面幾個問題的解釋方式不太一樣。

這時，世尊對善現說：善現（須菩提的譯名），根據你的所見所聞，以及你的經驗鑑別一下，在無數有情世界中，你知道有多少有情懷有增上慢？你知道哪些有情離開了增上慢？經文中載：見道以上（地上）的菩薩絕對不會懷有增上慢，阿羅漢果位也沒有增上慢；而有學果位——初果、二果、三果以及凡夫都有增上慢。

首先需要說明的是，什麼是增上慢？增上慢屬於慢心所，具體表現有七種：一、慢：這是一種很突出的心理狀態，每個人都會有。凡是有一技之長的人，慢心所就特別重，認為自己了不起，超過別人，見到別人就生起一種居高臨下的高姿態，這就是慢。二、過慢：本來彼此的能力相當，卻偏偏不服對方，認為自己的才能超過他，這就是過慢。三、慢過慢：自己的才能不如對方，並且差得太遠，

但卻認為自己的才能超過他，這就是慢過慢的心所在作怪，過份的傲慢。四、我慢：有些人認為老子天下第一，處處以自我為中心，高高在上，誰都要聽我的。從不把別人放在眼裡，覺得誰都不如自己，目空一切，把自己抬得過高，這就是我慢。五、卑慢：卑即卑賤，有的人明知自己不如對方，對方的才能遠遠超過自己。明知自己不才，卻認為對方也不過爾爾，沒有什麼了不起。儘管對方比我在行，我也不佩服。這就是卑慢。六、邪慢：自己本來沒有什麼學問和道德，硬裝出一副很有學問、很有道德的樣子，道貌岸然，希望別人恭敬他。這是一種邪知的表現，所以叫邪慢。七、增上慢：對增上法產生一種慢。增上法指聖道、阿羅漢道等。自己沒有證得聖道，也沒有證得阿羅漢道，卻以為自己證得了，因此叫增上慢。

二、增上慢比丘的勝義觀

爾時尊者善現白佛言：“世尊！我知有情界中，少分有情離增上慢，記別所解。世尊！我知有情界中，有無量無數不可說有情，懷增上慢，為增上慢所執持故，記別所解。”

善現尊者稟告世尊說：世尊啊！據我了解，在修行人當中，只有少分有情離開了增上慢；而大多數的修行人，都懷有增上慢。他們沒有證得勝義，卻自以為證得勝義了。

世尊！我於一時，住阿練若大樹林中，時有眾多比丘，亦於此林依近我住。我見彼諸比丘，於日後分，展轉聚集，依有所得現觀，各說種種相法，記別所解。

尊者善現為什麼會覺得大多數人懷有增上慢呢？尊者把他的經歷告訴大家。

須菩提對世尊說：世尊！我曾經有一段時候，住在阿練若（寂靜處）大樹林中，當時也有許多比丘住在我的周圍，我看見他們每天傍晚的時候，聚集在一起，他們以有所得的觀法，每個人根據自己修行中的體驗，執種種差別法相為勝義。

於中一類，由得蘊故，得蘊相故，得蘊起故，得蘊盡故，得蘊滅故，得蘊滅作證故，記別所解。如此一類，由得蘊故。

其中有一類比丘依五蘊法門修行。五蘊是佛教對宇宙人生比較簡單的歸納。“蘊”，積聚義，許多同類的物事積聚在一起稱為蘊。五蘊，指色、受、想、行、識五種。為什麼只有五“蘊”呢？《集論》雲：“何因蘊唯有五？為顯五種我事故，謂身俱我事、受用我事、言說我事、造作一切法非法我事、彼所依止我自體事。”五蘊，是對有情生命體所作的分析和歸納。

關於五蘊法門的修行，經中列有六句：“由得蘊故，得蘊相故，得蘊起故，得蘊盡故，得蘊滅故，得蘊滅作證故。”由得蘊故，總依五蘊法門起修。得蘊相故，相是體相，指五蘊的自性相，差別相。得蘊起故，起是生起，指五蘊在因緣和合時的生起相。得蘊盡故，盡，敗壞，五蘊離散時的敗壞相。得蘊滅故，滅，是涅槃，透過對五蘊生滅的觀察，所通達的寂滅涅槃相。得蘊滅作證故，證得五蘊寂滅涅槃的方法及過程。

有些比丘依五蘊法門修行，在五蘊法門的觀察中得到利益。於是便執著五蘊的種種差別相為勝義諦。

復有一類由得處故。又有一類比丘依十二處法門修行。十二處，處，是生長義，指六根和六塵。

六根為眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，六塵是色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵、法塵。由六根和六塵和合的十二處，像大地生長萬物一樣，能引生心、心所法。

依十二處法門修行，和五蘊法門的修行一樣，不外乎前面所說六句，也就是：由得處故（依十二處法門修行），得處相故（十二處的自性相、差別相），得處起故（十二處的生起相），得處盡故（十二處的敗壞相），得處滅故（十二處的寂滅相），得處滅作證故（十二處寂滅證得的方法和過程）。

這類比丘從十二處法門的修行中，得到斷染取淨的利益，於是他們便誤以十二處法門的差別相為勝義諦了。所以說他們是增上慢者。

復有一類，得緣起故，當知亦爾。又有一類有情依緣起法門修行。緣起，指十二因緣，即無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。十二因緣揭示了有情生命延續的規律。

十二緣起法門的修行，也依得十二因緣處故（依十二因緣法門修行），得十二因緣相故（十二因緣的自性相、差別相），得十二因緣起故（十二因緣的生起相），得十二因緣盡故（十二因緣的敗壞相），得十二因緣滅故（十二因緣的寂滅相），得十二因緣作證故（十二因緣的寂滅相證得的方法和過程）六句。

有一類比丘依十二緣起法門修行，從十二因緣法門中得到利益，於是便執十二因緣的差別相為勝義諦。

復有一類，由得食故、得食相故、得食起故、得食盡故、得食滅故、得食滅作證故，記別所解。

又有一類有情依四食法門修行。食有四食：一、段食，指每日三餐的飲食。二、觸食，優美的生存環境。三、思食：生存的意慾和願望。四、識食，指執持有情生命體的阿賴耶識。四食維護著有情現世的生存和未來的延續。

四食法門的修行，由得食故（依四食法門修行），得食相故（四食的自性相、差別相），得食起故（四食的生起相），得食盡故（四食的敗壞相），得食滅故（四食的寂滅相），得食滅作證故（四食寂滅相證得的過程和方法）而行。

有一類比丘依四食法門修行，他們從四食法門中得到利益，於是便執四食的自性差別相為勝義諦。

復有一類，由得諦故、得諦相故、得諦遍知故、得諦永斷故、得諦作證故、得諦修習故，記別所解。

又有一類比丘依四諦法門修行。四諦，即苦諦、集諦、滅諦、道諦。四諦是佛法的大綱，它包含了世出世間的兩重因果。

“由得諦故”，依四諦法門修行；“得諦相故”，了解四諦的自性相、差別相；“得諦遍知故”，指遍知苦諦相；“得諦永斷故”，永斷，斷除集諦的惑業；“得諦作證故”，作證，證得滅諦；“得諦修習故”，依道諦修行。有些比丘依四諦法門修行，以為有苦可知，有集可斷，有滅可證，有道可修，於是他們便執四諦的差別相為勝義諦。

復有一類，由得界故、得界相故、得界種種性故、得界非一性故、得界滅故、得界滅作證故，記別所解。

又有一類比丘依十八界法門修行。界有二義：一、種類義，十八界即十八種法。二、因義，這十八種法是展開宇宙人生的主要因素。十八界，即六根、六塵、六識。

十八界法門的修證中，“得界相”，是了知十八界的自性。“得界種種性、得界非一性”，是了知十界的種種差別相。“得界滅”，得十八界的寂滅相。“得界滅作證”，得十八寂滅相的證得過程和方法。有些比丘依十八界法門修行，從十八界法門中得到利益，便執十八界的差別相為勝義諦。

以上所說的五蘊、十二處、十八界、十二因緣、四食、四諦，稱為六善巧。此外，聲聞乘的行人依三十七道品修行。三十七道品，是四念住、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道。聲聞乘人在修三十七道品法門時，得到修行上的利益，有些人就執三十七道品法門的自性、差別相為勝義諦。

復有一類，由得念住故，得念住相故，得念住能治所治故，得念住修故，得念住未生令生故，得念住生已，堅住不忘，倍修增廣故，記別所解。如有一類，得念住故。

三十七道品，大分為七類。第一類是四念處。依智慧觀照，將念頭安住在觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我四種如實的境界中。其修行的意義，主要是為了對治常、樂、我、淨四種顛倒認識。

眾生對無常、苦、無我、不淨顛倒地執著為常、樂、我、淨，不惜一切代價，裝飾身體，貪戀享樂，執著有我，造業受報，流轉生死痛苦而沉淪於六道之中。因此，佛陀要我們依四念處而住，改變眾生的顛倒執著。念住就是以智慧的力量令念頭住在正確的境界之中，由於凡夫眾生缺乏智慧的力量，常常住在顛倒的知見當中，不能正確地認識一切，產生種種執著。我們現在學習佛法，就是要應用智慧的力量改變錯誤的認識，令心心念念住在正確的境界當中，住於觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我四念處之中。能時時這樣觀察，就不會產生執著了。

比丘依四諦法門修行，得念住相，了知四念住的自性、差別相。得四念處能治所治，四念處的能治，為無常、苦、無我、不淨；四念處的所治，指的是常、樂、我、淨的錯誤認識。得念處修，即得四念處的修習。四念處並非只是一種觀念或認識，而是身體力行的實踐修行。得念處未生令生，指觀心無常、觀受是苦、觀法無我、觀身不淨的四種觀法，以前沒有生起，現在應該立即讓他生起。得念住生已，堅固不忘，倍修增廣，無常、苦、無我、不淨的四種正念已經生起，要讓四觀越來越堅固，乃至四觀的力量不斷增長廣大。

有些比丘依四念處法門修行。從四念處中得到利益，於是執著四念處的自性、差別相為勝義諦。

復有一類，得正斷故；得神足故；得諸根故；得諸力故；得覺支故，當知亦爾。

又有一類比丘依四正斷法門修行。四正斷，亦名四正勤，勤即精進、努力的意思。四正勤屬於戒學的範疇。四正勤的內容：即已生惡令斷滅，未生惡令不生，未生善令生起，已生善令增長。一句話，就是要努力的致力於止惡行善的修行。

又有一類比丘依四神足法門的修行。四神足，四神足指的是欲、勤、心、觀四種法門，屬於定學的範疇。欲——修定所生起的意欲、希求；勤——禪修的過程精進不懈；心——止心於一處；觀——通過觀某一境界，達到攝心的效果。禪定是神通的基礎，由禪定的成就，能引發種種神通，所以稱禪定為神足。

又有一類比丘依五根法門修行。根，增上義，五根，指信根、進根、念根、定根、慧根。五根在趣向見道的過程中，具有增上的作用。

又有一類比丘依五力法門修行。五根的內容和五力一樣，即信力、進力、念力、定力、慧力。五力在趣向見道的過程中，具有對治、降伏不信、懈怠等作用。

又有一類比丘依七覺支法門修行。七覺支，支是因義，詳指念、擇法、精進、喜、輕安、定、舍七支。七覺支，即七種成就見道的因。

以上列舉四正勤、四神足、五根、五力、七覺支的修行。其修證次第，一如四念住的修證過程。有些比丘依這些法門修行，從中得到利益，於是便執四正勤等自性、差別相為勝義諦。

復有一類，得八支聖道故，得八支聖道相故，得八支聖道能治所治故，得八支聖道修故，得八支聖道未生令生故，得八支聖道生已，堅住不忘，倍修增廣故，記別所解。

八聖道又名八正道，即正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。八正道是趣向解脫的不二中道。

有些比丘依八正道法門修行。得八正道的自性、差別相；得八正道的能治所治：能治是八正道，所治是八邪道；得八正道的修習；八正道沒有生起，現在立即讓它生起；已經生起令堅固不忘，乃至力量越來越增長廣大。

比丘們依八正道修行，從八正道法門中得到利益，於是便執八正道的自性、差別相為勝義諦。

世尊！我見彼已，便作是念：此諸長老，依有所得現觀，各說種種相法，記別所解。當知彼諸長老，一切皆懷增上慢，為增上慢所執持故，於勝義諦遍一切一味相，不能解了。是故世尊甚奇！乃至世尊善說！謂世尊言：勝義諦相，微細最微細；甚深最甚深；難通達最難通達，遍一切一味相。世尊！此聖教中修行比丘，於勝義諦遍一切一味相，尚難通達，況諸外道？

尊者須菩提向佛陀報告了增上慢比丘的修行情況後，就對佛陀說：世尊啊！當我在阿練若的大樹林中，聽了他們的見解之後內心就想：這些大德長老們都是以有所得的知見修行，認為明了這些差別法就是勝義諦。他們不懂得勝義諦是無差別的、平等的、普遍的，所以我說他們都懷有增上慢。世尊啊！您很奇特！您很善於說法！因為勝義諦相極微細、極甚深，難以通達，我知道凡夫要想了解、認識、通達勝義諦，實在太難了，這麼多比丘修觀都不能證得，而且還搞錯了，您說可惜不可惜！在佛教中比丘修觀都難以通達，更何況凡夫、外道呢？

乙三、顯勝義遍一切一味相

爾時世尊告尊者善現曰：如是如是！善現！我於微細最微細，甚深最甚深，難通達最難通達，遍一切一味相勝義諦，現正等覺現等覺已，為他宣說、顯示開解、施設照了。

這是世尊總結須菩提舉出懷增上慢行者的例子，對須菩提讚歎自己的境界答“如是！如是！”表示印可。站在凡夫的境界，看起來好像一點也不客氣、不謙虛，應該說“哪裡！哪裡！”才對，可是佛陀並不這樣講。應該知道，客氣、謙虛等現像都是凡夫的事，不是聖人的事，聖人該怎麼說就怎麼說，沒有假客套、假謙虛，也沒有造作，實事求是。

世尊告訴須菩提：是呀！是呀！你說得很對，的確像你所說的那樣。須菩提啊！勝義諦這個道理太微細、太深奧、太難通達了。《法華經》說：佛陀為一大事因緣出現於世。一大事因緣是什麼？就是開示悟入佛的知見，就是通達勝義諦。學佛修行的整個過程，就是認識、通達、究竟證得勝義諦的

過程。

針對以上增上慢比丘，以五蘊等自性差別相為勝義諦的錯誤認識，佛陀在本經中提出了勝義諦的第四個特點：遍一切一味相。這一節的內容從三個方面來談。

丙一、從清淨所緣說一味相

何以故？善現！我已顯示於一切蘊中清淨所緣，是勝義諦。我已顯示於一切處、緣起、食、諦、界、念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支中清淨所緣，是勝義諦。此清淨所緣，於一切蘊中，是一味相、無別異相；如於蘊中，如是於一切處中，乃至一切道支中，是一味相、無別異相。是故善現！由此道理，當知勝義諦，是遍一切一味相。

如何認識勝義諦的遍一切一味相？經中提出清淨所緣，讓我們認識勝義的境界。

什麼叫清淨所緣呢？清淨，無染義。沒有成就無漏智慧的有情，在他們的認識中多多少少的都帶有雜染的成分，因為不論他們的知見有多正確，他們都難以擺脫惑業對他們造成的影響。唯有成就根本智慧的聖者，在知見上才能絕對的清淨無染。所謂清淨所緣，便是根本智親證的真如境界。

在五蘊等差別境界中有清淨所緣境界。增上慢的比丘，以五蘊等種種自性差別相為勝義諦。各個人根據自己修持法門及經驗的不同，提出不同的勝義觀。事實上，這些境界都不是真正的勝義諦。因為勝義諦是一味平等的。佛陀告訴善現說：五蘊中的清淨所緣境界是勝義諦；十二處、十八界、四食、十二緣起、四諦、四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提、八正道中的清淨所緣是勝義諦。清淨所緣的境界，在五蘊中沒有差別；在十二處、十八界、四諦、四食、十二因緣、四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道中一樣沒有差別，一味平等。它絕不會因為所修法門的不同而有差別。在任何時空，在任何聖人的思想境界中，它都是一味平等的。不論證得它，還是沒有證得它，它同樣是平等的。

丙二、從三遍義說一味相

上面約清淨所緣顯一味相，這裡由真如、勝義、法無我性三者各遍蘊、處、界等一切差別中顯一味平等相。三遍義指真如、勝義、法無我性，這三義在蘊、處、界中是普遍的，因此叫三遍義。

善現！修觀行比丘，通達一蘊真如勝義法無我性已，更不尋求各別餘蘊、諸處、緣起、食、諦、界、念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支，真如勝義法無我性。唯即隨此真如勝義，無二智為依止，故於遍一切一味相勝義諦，審察趣證。是故善現由此道理，當知勝義諦，是遍一切一味相。

真如、勝義、法無我性都是勝義諦的異名，根據勝義諦的不同特點而安立的不同名稱。如勝義諦具備真實不虛、如如不動的特點，故名真如；勝義諦是聖人勝智所緣的境界，所以叫勝義；又勝義諦是行者通達一切法無我之時所顯示的境界，據這一點又叫法無我性。勝義諦還有許多不同的名稱，如：不二法門、般若、涅槃、佛性、法性、空、圓覺、法界等多種名稱。就像一個人有不同的能力，能發揮多種的作用，而給他安立不同的名字。真如、勝義、法無我性三者實是名異而實性相同。

佛對善現尊者說：當修觀行者通達任何一法（或四聖諦，或五根等）的真如實相（勝義諦）之後，那麼一切法上的勝義諦也就通達了，更不必去尋求其它法上的勝義諦了。因為一法即一切法，如海水一味，只嚐一滴，遍知全海水味。所以說勝義諦遍一切處。想要證悟勝義諦，只要在一法上下功夫，一旦通達這一法的勝義諦，其它一切法的勝義諦都會通達的。

有一位比丘尼因見梅花而悟道，作了一首偈子：“盡日尋春不見春，芒鞋踏破嶺頭云。歸來偶拈

梅花嗅，春在枝頭已十分。”這是一首悟道詩。以尋春來比喻自己對道的追求經歷。修道如同尋春一樣，翻過一山又一山，越過一嶺又一嶺，把鞋走破了，也沒有找到春。等到返回家裡時，看一看梅花，聞一聞，開悟了。本來自己家中梅香四溢，充滿著春日的芬芳了，何必還要到處尋春呢？這一迴光返照，立刻悟到真如本性自家本有。比丘尼從梅花悟道了，無須再從桃花悟道，因勝義諦是普遍的，平等一味的。已經悟道，一切法的真理就可以全部體會到了，這就是佛教所謂的“一即一切，一切即一”的道理。

真如勝義的一味平等性，以無分別、無差別的根本智為依止，修法時才能證得勝義諦的境界。佛陀提倡開發智慧，認識真理，有什麼樣的認識能力就能證得什麼樣的境界。如果有無漏智慧作為依止，就可以審察勝義諦相，認識到勝義諦相，進而就能證得勝義諦。善現！根據這個道理，應當知道，勝義諦是一味平等、遍一切處、沒有差別的。

丙三、從離三過說一味相

善現！如彼諸蘊展轉異相，如彼諸處、緣起、食、諦、界、念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支展轉異相。若一切法，真如勝義法無我性亦異相者是則真如勝義法無我性，亦應有因，從因所生。若從因生，應是有為；若是有為，應非勝義；若非勝義，應更尋求余勝義諦。善現！由此真如勝義法無我性，不名有因，非因所生；亦非有為，是勝義諦。得此勝義，更不尋求余勝義諦。唯有常常時、恆恆時，如來出世，若不出世，諸法法性安立，法界安住。是故善現！由此道理，當知勝義諦，是遍一切一味相。

佛陀對善現說：善現！就連五蘊，彼此都是不相同的。受蘊與行蘊不同，行蘊與色蘊不同，色蘊與受蘊也不同，其餘諸蘊，彼此也不相同。所以說展轉不同，千差萬別，光是色蘊就分幾種。五蘊彼此不同，千差萬別；十二處、十二緣起、四食、四諦、十八界、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八正道這些法，彼此之間也是不相同的。諸法彼此都有差別相，但是，一切法的真如實性卻沒有差別。假如勝義諦有差別的話，把勝義諦當作是五蘊或其它的法，那麼，勝義諦也就有差別了。這樣，就產生三種過失：

第一，如果勝義諦也有差別，就與諸法一樣了，那麼，勝義諦也應該有因，應從因緣所生。因為五蘊等差別法都從因緣所生，勝義諦也應從因緣而生。第二，假如說勝義諦真從因緣所生，那麼勝義諦就是有為法，不是無為法了。事實上勝義諦是無為法。第三，假如說勝義諦是有為法，那麼它就不是勝義諦了，而行者就要另外尋找勝義諦了。

須菩提啊！事實上，勝義諦不是因緣所生的，不能說它是有因的；它也不是有為法，而是無為法。根據這個道理可以了知，勝義諦一味平等，若認識了它，證得了它，就無須另外尋找勝義諦了。勝義諦是超越時空的。無論在什麼時候，在什麼地點，在任何一法，也無論地球是否形成，佛陀出不出世，都是一樣，一味平等，這就是勝義諦的特色。佛陀說：“在凡不減，在聖不增。”指的就是勝義諦。勝義諦是本然地、安定地、普遍地存在，法爾如是。既不是梵天所創造，也不是佛陀所發明。佛陀只是認識到它，體悟到它而已。勝義諦不會因為佛陀的出世與否而決定或有或無，真理是不變的，諸法的法性永遠都是安立不動的。

法性本來如此，那麼，如來出世與否是否無關緊要？如來出世又有什麼作用呢？假如如來不出世，就沒有人能發現、通達勝義諦，即使勝義諦安立不動，遍及一切法中，也沒有人會認識到這種真理。因為凡情眾生的智慧淺薄，沒有辦法發現它、認識它。唯有佛陀才能發現它、認識它，並證得它。如來出世之後，將它宣說出來，我們才知道有勝義諦。《法華經》雲：“世尊唯以一大事因緣故出現

於世。”世尊將修證勝義諦的方法傳授給眾生，讓眾生依之修學，證得勝義諦，永脫生死輪迴之苦。為了這件大事，佛陀才出世的。可見，如來出世對眾生有莫大的好處。

勝義諦普遍安立在十法界之中，宇宙人生的實相永遠都是如此。須菩提啊！根據這個道理，應該知道勝義諦是遍一切一味相的。

乙四、喻顯

善現！譬如種種非一品類異相色中虛空，無相、無分別、無變異、遍一切一味相。如是異性異相一切法中勝義諦，遍一切一味相，當知亦爾。

本經中的邏輯結構非常強，先提出宗旨：勝義諦遍一切一味相，接著說明原因，指出勝義諦為什麼遍一切一味相，然後用比喻說明：以虛空比喻勝義諦，虛空具有無相、無分別、無變異、遍一切一味的特點。勝義諦也像虛空那樣，無相、無分別、無變異、遍一切一味相。

乙五、頌文總結

**爾時世尊欲重宣此義，而說頌曰：
此遍一切一味相，勝義諸佛說無異。
若有於中異分別，彼定愚癡依上慢。**

前面已經用長行的形式從各個不同的角度，說明了勝義諦是遍一切一味相的，現在世尊以偈頌總結前面所說的道理。

勝義諦遍一切處、無有差別、一味平等，這是諸佛共同的說法。假如有人對勝義諦產生不同的說法，認為勝義諦是有形相、有差別的，這裡有、那裡沒有，那麼這種人一定沒有智慧、愚癡頑劣，屬於增上慢一類的人，他不能認識、通達勝義諦。

《勝義諦相品》主要說明了世尊根據勝義諦相的四個特點——離言無二相、超尋思所行相、離一異性相、遍一切一味相來顯示它的甚深密意。勝義諦不能用語言表達，所以說“離言”；勝義諦遠離對待，是絕待的，所以說“無二”。勝義諦不能用思慮去考察，不能用語言表達，不能用思惟分別，所以說超尋思所行。勝義諦與世俗諦的關係非一非異，所以說離一異性。勝義諦無所不在，遍一切處，所以說遍一切一味。至此，這品就全部講完了。