

《現觀莊嚴論》釋
顯明佛母義之燈

福稱尊者 造

釋法音 譯

譯者說明

《現觀莊嚴論》，為一生補處至尊彌勒怙主所造，由無著菩薩聽受而普傳人間；千餘年來，此論廣為佛徒研習，作無量有情利益。

在西藏，不論哪一教派，除就廣略差別，此論悉皆列為僧眾必學。此論即是《般若經》之義釋，《般若經》教說顯義空性次第及隱義現觀次第，含蓋了空性大悲為體的佛法精華；此論即由八現觀及七十義之上主要解釋《般若經》的隱義現觀次第，亦即三乘世俗道次第。倘若於此論能夠善巧，結合修行，則當能於三乘道體——特別於無誤圓滿的大乘道體得一堅固定解與修證相應，故深學大乘、欲求決定勝者，此論之聞思修誠然極要。

此論之註釋甚多，西藏歷來相關釋疏，據略估逾於一百五十種以上，餘處之專論與釋難尤多，本書《顯明佛母義之燈》即為其一。本書繁簡適中，具詞具義，且旁引教理、要言不繁地結合經論釋答辯破立，揭陳要旨，如理而釋，依此研習探討經論義海，當可一窺堂奧。數百年來，在格魯派，本書亦為哲蚌寺洛薩林學院及甘登寺夏則學院的學習教本，通常僧眾必須研習五到七年之久，頗為廣行。

本譯文採用錫金印行之藏文版，本書內文部分括號及括號內的文字，藏文原稿未具，係譯者為了疏通譯文而附加；復在正文之前，附錄作者簡介與此論根本句頌，以便察知。此外，為令易於現知當下所述主題，正文目錄及文中標題亦為譯者所加；文中根本句頌也大皆直接引用法尊法師之譯文，不敢掠美，特此說明。

近千年來，此論及其釋疏在西藏傳習不斷，然於漢地未傳。邇來已漸有漢譯問世，當此漢傳佛徒日益重視此論之際，自想或可少分利益有緣，遂不揣簡陋，邊學邊譯此一論釋；其間亦蒙多位師長慈悲教

導，解惑釋疑，特此致謝。由於譯者障深慧淺，所學有限，錯訛之處，尚祈斧正。

願此原著及譯作功德，一心至誠迴向如來正法恒久住世、虛空一切眾生得到究竟安樂！

二〇〇一年十二月 釋法音 於南印哲蚌寺

作者簡介

福稱尊者（以下簡稱尊者），第八勝生地狗年、西元一四七八年出生於西藏潔塘。年幼時在潔塘寺住持福吉祥前受具足居士戒，賜名「福稱」；後在佛賢阿闍黎前受沙彌戒，並於桑樸寺初學教法。

西元一四九三年，十六歲，來到藏區，正式入格魯教法之門，以十二年之期依止大善知識妙音有義足前，廣學五大部論、道次第、密法等。西元一四九七年，二十歲，在至尊寶賢前受比丘戒，並於阿闍黎達瑪西、慧賢、具德光法主、及善慧稱等座前究竟聞思修一切佛法；後在潔塘寺等與諸大德巡迴共學，復於桑樸寺等執持噶當派教規的六大寺院中巡迴共學。據云，尊者在潔塘寺大阿闍黎俱喜幢足前聽受一次《戒經根本釋·花鬘傳承》即無餘了知；對此，尊者自述云：「大阿闍黎俱喜幢廣博通曉戒法，我亦以宿世甚深習氣，無諸劬勞即知教法根本戒律，並於說戒得無所畏怯之勇力。」其間，也以六個月餘遍學《道炬論》俱釋等許多修心法類，善巧修心。後復返回藏區，在大法苑吉祥哲蚌寺依止大成就者功德海，廣受諸續部之灌頂、開許及聽聞生起次第、圓滿次第等無邊教授；特別閉關近修本尊，得諸清淨現，甚為殊妙。

西元一五〇八年，三十一歲，住於上密院，彼時上密院啟建才過三十一載。尊者依止於上密院第三任住持具法慧足前，並在第十二代甘登墀巴等前聞受那若六法等無邊甚深教授、灌頂及口傳。西元一五一一年，在上密院僧眾結夏時，住持具法慧示現病相，尊者悉予如理承事，後在囑咐尊者需執持守護此一密院而入滅。三十四歲，尊者即登上密院堪布法座，成為上密院第四任住持。西元一五一三年，尊者傳授吉祥密集金剛之生起次第與圓滿次第，並嚴訂僧伽教規，直至西

元一五二四年，在此十四年間竭力守護教規與法規，從此上密院及下密院才被等視敬事。

而後，一切種智僧海大師指示尊者需回哲蚌寺洛薩林學院傳授教法，遂於西元一五二四年，從上密院返回哲蚌寺。西元一五二五年，四十八歲，造《般若總義》，後來即成為哲蚌寺洛薩林學院與甘登寺夏則學院僧眾之學習教本。西元一五二八年，五十一歲，造《中觀總義》，彼時尊者為夏則學院第十一任及洛薩林學院第十二任住持。西元一五二九年，五十二歲，造《噶當教法史·意之端嚴》。西元一五三〇年，五十三歲，造《戒律總義·教理日》。西元一五三一年，五十四歲，造《中觀探討》。西元一五三三年，五十六歲，造《俱舍總義·善顯所知》。西元一五三四年，五十七歲，造《釋量論釋難善顯密意》，直至西元一五三五年、五十八歲之間，廣傳三藏四續之義，以解行合一之上善為守護文殊怙主第二能仁的顯密雙運教法寶藏。

西元一五三八年，六十一歲，造《王統變幻之鑰》等。西元一五四二年，六十五歲，造《戒學時令》，時僧海大師示寂，後聽眾請，遂於西元一五四三年、六十六歲登哲蚌寺法座，並善治所有已趨衰微的戒律宗規，符合所化根器授法常無間斷。

西元一五四六年，六十九歲，供養傳授第三世達賴喇嘛居士戒，並賜言：「福海吉祥賢教法日遍一切處而勝利」。西元一五四九年，七十二歲，在具足三師之上，供養傳授達賴法王沙彌戒，並授以無邊灌頂、口傳及教授。西元一五五〇年，七十三歲，在哲蚌寺撰《戒律教史·信心降處》，也守護許多噶當派祖庭。西元一五五二年，七十五歲，將哲蚌寺大法苑供養第三世達賴喇嘛；彼時尊者亦為神變大願法會的法主，廣為眾生及教法祈願。

尊者如是廣行白法，因此不論僧俗公私無間晉見時，甚或一貧

乞，亦從不令失望而返，皆令財施滿足；尤其於上下輩儕皆能一切慈愛，心平等持。尊者平日修持亦常得無間之清淨現，畢生以智者三事——講說、著述、辯論——之上將無垢的佛教法寶無量廣弘，真正證得無諍的解行合一的大善知識果位。

第九勝生，西元一五五四年，尊者七十七歲，以當世有緣所化渡化已盡，遂在一黎明之際圓寂，溶入無漏法界。安奉遺體直到一五五六年，供眾朝禮；而後火化時，心、舌、眼火不能燒，並得大悲十一面及種子字之舍利甚多，後俱裝藏金像中，供人禮拜。

（釋法音節譯自阿伽仁波切著《福稱尊者略傳》藏文版，一九八五年，哲蚌寺洛薩林學院出版。）

《現觀莊嚴論》根本頌

慈尊 造

此在梵語為：阿毘三昧耶阿朗迦拉那摩般若波羅蜜多
鄔拔提沙夏薩哆囉，華語譯為：般若波羅蜜多教授現觀莊
嚴論。

敬禮一切諸佛菩薩。

求寂聲聞由遍智，引導令趣最寂滅；

諸樂饒益眾生者，道智令成世間利；

諸佛由具種相智，宣此種種眾相法；

具為聲聞菩薩佛，四聖眾母我敬禮。

大師於此說，一切相智道，非餘所能領，於十法行性，
經義住正念，具慧者能見，為令易解故，是造論所為。
般若波羅蜜，以八事正說。遍相智道智，次一切智性，
一切相現觀，至頂及漸次，剎那證菩提，及法身為八。
發心與教授，四種抉擇分，正行之所依，謂法界自性，
諸所緣所為，鎧甲趣入事，資糧及出生，是佛遍相智。
令其隱闇等，弟子麟喻道，此及他功德，大勝利見道，
作用及勝解，讚事并稱揚，迴向與隨喜，無上作意等，
引發最清淨，是名為修道；諸聰智菩薩，如是說道智。
智不住諸有，悲不滯涅槃，非方便則遙，方便即非遙，
所治能治品，加行平等性，聲聞等見道，一切智如是。
行相諸加行，德失及性相，順解脫抉擇，有學不退眾，
有寂靜平等，無上清淨剎，滿具一切相，此具善方便。
此相及增長，堅穩心遍住，見道修道中，各有四分別，

四種能對治，無間三摩地，並諸邪執著，是為頂現觀。
漸次現觀中，有十三種法。剎那證菩提，由相分四種。
自性圓滿報，如是餘化身，法身并事業，四相正宣說。

一、一切種智品

發心為利他，求正等菩提，彼彼如經中，略廣門宣說。
如地金月火，藏寶源大海，金剛山藥友，如意寶日歌，
王庫及大路，車乘與泉水，雅聲河流雲，分二十二種。
修行及諸諦，佛陀等三寶，不耽著不疲，周遍攝持道，
五眼六通德，見道並修道，應知此即是，十教授體性。
諸鈍根利根，信見至家家，一間中生般，行無行究竟，
三超往有頂，壞色貪現法，寂滅及身證，麟喻共二十。
所緣及行相，因緣并攝持，菩薩救世者，如煖等體性；
依具四分別，分下中上品，勝出諸聲聞，及與諸麟喻。
所緣無常等，是四諦等相，行相破著等，是得三乘因。
色等離聚散，住假立無說。色等不安住，其體無自性。
彼等自性一，不住無常等。彼等彼性空，彼等自性一。
不執著諸法，不見彼相故。智慧所觀察，一切無所得。
色等無自性，彼無即為性。無生無出離，清淨及無相。
由不依彼相，非勝解無想。正定定作用，授記盡執著。
三互為一性，正定不分別。是順抉擇分，下中上三品，
由所依對治，二所取分別，由愚蘊等別，彼各有九種；
由實有假有，能取亦分二，自在我等體，蘊等依亦爾。
心不驚怖等，宣說無性等，棄捨所治品，應知為攝持。

通達有六法，對治與斷除，彼等皆永盡，具智慧悲愍，
不共諸弟子，利他漸次行，智無功用轉，所依名種性。
法界無差別，種性不應異。由能依法異，故說彼差別。
所緣一切法，此復為善等，若世間所知，及諸出世間，
有漏無漏法，諸有為無為，若共弟子法，及佛不共法。
勝諸有情心，及斷智為三，當知此三大，自覺所為事。
由彼等別別，皆攝施等六，故披甲修行，六六如經說。
靜慮無色定，施等道茲等，成就無所得，三輪善清淨，
所為及六通，於一切相智，能趣入正行，當知昇大乘。
悲及施等六，並修止觀道，及以雙運道，諸善權方便，
智福與諸道，陀羅尼十地，能對治當知，資糧行次第。
由十種修治，當能得初地，意樂饒益事，有情平等心，
能捨近善友，求正法所緣，常發心出家，愛樂見佛身，
開闡正法教，諦語為第十，彼性不可得，當知名修治。
戒報恩安忍，極喜及大悲，承事敬師聞，第八勤施等。
多聞無厭足，無染行法施，嚴淨成佛剎，不厭倦眷屬，
及有慚有愧，五種無著性。住林少欲足，杜多正律儀，
不捨諸學處，訶厭諸欲樂，寂滅捨眾物，不沒無顧戀。
親識及慳家，樂猥雜而住，自讚及毀他，十不善業道，
憍慢與顛倒，惡慧忍煩惱，遠離此十事，證得第五地。
施戒忍精進，靜慮慧圓滿，於弟子麟喻，捨喜捨怖心，
見求無愁感，盡捨無憂悔，雖貧不厭求，證得第六地。
執我及有情，命與數取趣，斷常及相因，蘊界并諸處，
住三界貪著，其心遍怯退，於三寶尸羅，起彼見執著，
諍論於空性，違空性過失，由離此二十，便得第七地。

知三解脫門，三輪皆清淨，大悲無執著，法平等一理，
知無生知忍，說諸法一相，滅除諸分別，離想見煩惱，
奢摩他定思，善毘鉢舍那，內心善調伏，一切無礙智，
非貪地隨欲，等遊諸佛土，一切普現身，共為二十種。
知諸有情意，遊戲諸神通，修微妙佛剎，觀故親近佛，
知根淨佛土，安住如幻事，故思受三有，說此八種業。
無邊諸誓願，了知天等語，辯說如懸河，入胎最第一，
種姓族圓滿，眷屬及生身，出家菩提樹，圓滿諸功德。
超過九地已，若智住佛地，應知此即是，菩薩第十地。
見修諸道中，所能取分別，由滅除彼故，說八種對治。
所為及平等，利有情無用，超二邊出生，證得相出生，
一切相智性，道有境出生，當知此八種，是出生正行。

二、道種智品

調伏諸天故，放光令隱闇，境決定普遍，本性及事業。
道相智理中，由諸四聖諦，行相不可得，當知聲聞道。
聖聲聞道中，由色等空故，空無別為煖，由彼無所得，
許為至頂位，忍位於色等，破住常等理，依於十地等，
由廣說無住，即名第一法，由佛以現智，不見諸法故。
自覺自證故，亦不依他教，是故當宣說，麟喻智甚深。
若誰於何義，欲聞如何說，於彼彼義，無聲如是現。
遠所取分別，未離能取故，當知由所依，攝為麟喻道。
開闡假法性，無違相為煖，頂由達色等，無滅等所顯，
忍由內空等，不執色等故，色等無生等，相為第一法。

由諦與諦上，忍智四剎那，說此道相智，見道具功德。
真如與諸智，無互能所依，故不許差別，廣大無能量，
無量無二邊，住彼於色等，執為佛自性，無取無捨等，
茲等及空性，證得佛陀性，遍攝諸淨法，除遣諸苦病，
滅除涅槃執，諸佛守護等，不殺害生等，一切相智理，
自住立有情，所修布施等，迴向大菩提，是道智剎那。
遍息敬一切，能勝諸煩惱，怨敵不能害，菩提供養依。
勝解謂自利，俱利及利他，當知此三種，各有下中上，
別別為三品，又以下下等，復各分為三，共二十七種。
般若波羅蜜，於諸勝解位，由三種九聚，讚事及稱揚。
殊勝遍迴向，其作用最勝，無所得行相，不顛倒體性，
遠離佛福品，自性念行境，有方便無相，諸佛所隨喜，
不繫於三界，下中及上品，是餘三迴向，生大福為性。
由方便無得，隨喜諸善根，是此中所說，修隨喜作意。
此自性殊勝，一切無作行，立法不可得，是大義利性。
依佛及施等，善巧諸方便，此是勝解因，諸法衰損因，
謂魔所魅著，不信解深法，執著五蘊等，惡友所攝持。
果法清淨性，即色等清淨，以彼二無異，不可分故淨。
惑所知三道，斷故為弟子，麟喻佛子淨，佛一切最淨。
對治九地中，上上等諸垢，謂由下下等，諸道能清淨。
由斷淨門中，道能量所量，由是平等性，遍對治三界。

三、一切智品

非此岸彼岸，不住其中間，知三世平等，故名般若度。

彼由緣相門，非方便故遠，由善巧方便，即說為鄰近。
色蘊等空性，三世所繫法，施等菩提分，行想所治品。
施等無我執，於此令他行，此滅貪著邊。執佛等微細。
法道最甚深，自性遠離故。知諸法性一，故能斷貪著。
由遣除見等，故說難通達，色等不可知，故為不思議。
如是一切智，所治能治品，無餘諸差別，當知如經說。
色等無常等，未圓滿圓滿，及於無貪性，破實行加行，
不變無造者，三難行加行，如根性得果，故許為有果，
不依仗於他，證知七現事。不執著色等，四種平等性。
苦等諸聖諦，法智及類智，忍智剎那性，一切智見道。
色非常無常，出二邊清淨，無生無滅等，如虛空離貪，
脫離諸攝持，自性不可說，由宣說此義，不能惠施他，
皆悉不可得，畢竟淨無病，斷除諸惡趣，證果無分別，
不繫屬諸相，於義名二種，其識無有生，一切智剎那。
如是此及此，又此三段文，當知即顯示，此三品圓滿。

四、圓滿一切相現觀品

一切智差別，行相為能相，由三種智故，許行相為三。
始從無邊相，乃至無動相，三諦各有四，道中說十五。
於因道及苦，滅中如次第，說彼有八七，五及十六相。
始從四念住，究竟諸佛相，道諦隨順中，由三智分別，
弟子及菩薩，諸佛如次第，許為三十七，卅四三十九。
昔承事諸佛，佛所種善根，善知識攝受，是聞此法器，
親近佛問答，及行施戒等，諸勝者許此，是受持等器。

不住色等故，遮彼加行故，彼真如深故，此等難測故，
此等無量故，劬勞久證故，授記不退轉，出離及無間，
近菩提速疾，利他無增減，不見法非法，色等不思議，
色等諸行相，自性無分別，能與珍寶果，清淨及結界。
催伏魔力等，十四種功德。當知諸過失，有四十六種。
由何相當知，即性相分三，謂智勝作用，自性亦所相。
知如來出現，世界無壞性，有情諸心行，心略及外散，
知無盡行相，有貪等及無，廣大無量心，識無見無對，
及心不可見，了知心出等，除此等無餘，知真如行相，
能仁證真如，復為他開示，是攝一切智，品中諸智相。
空性及無相，并捨棄諸願，無生無滅等，法性無破壞，
無作無分別，差別無性相，道相智品中，許為諸智相。
依真如法住，恭敬善知識，尊重及承事，供養無作用，
及了知遍行，能示現無見，世間真空相，說知及現見，
不思議寂靜，世間滅想滅，一切相智中，是說諸智相。
由難思等別，勝進諦行境，十六剎那心，說名殊勝相。
不思議無等，超越諸量數，攝聖智者了，證知諸不共，
通疾無增減，修行及正行，所緣與所依，一切并攝受，
及無味當知，十六殊勝性，由此勝餘道，故名殊勝道。
作利樂濟拔，諸人歸依處，宅舍示究竟，洲渚及導師，
并任運所作，不證三乘果，最後作所依，此即作用相。
離煩惱狀貌，障品及對治，難性與決定，所為無所得，
破一切執著，及名有所緣，不順無障礙，無跡無去生，
真如不可得，此十六自性，由如所相事，許為第四相。
無相善施等，正行而善巧，一切相品中，謂順解脫分。

緣佛等淨信，精進行施等，意樂圓滿念，無分別等持，
知一切諸法，智慧共為五，利易證菩提，許鈍根難證。
此援等所緣，讚一切有情，緣彼心平等，說有十種相。
自滅除諸惡，安住布施等，亦令他住彼，讚同法為頂。
如是當知忍，自他住聖諦，如是第一法，成熟有情等。
從順抉擇分，見修諸道中，所住諸菩薩，是此不退眾。
由說於色等，轉等二十相，即住抉擇分，所有不退相。
由於色等轉，盡疑惑無暇，自安住善法，亦令他安住，
於他行施等，深義無猶豫，身等修慈行，不共五蓋住，
摧伏諸隨眠，具正念正知，衣等恒潔淨，身不生諸蟲，
心無曲杜多，及無慳吝等，成就法性行，利他求地獄，
非他能牽引，魔開顯似道，了知彼是魔，諸佛歡喜行，
由此二十相，諸住援頂忍，世第一法眾，不退大菩提。
見道中忍智，十六剎那心，當知此即是，菩薩不退相。
遣除色等想，心堅退小乘，永盡靜慮等，所有諸支分，
身心輕利性，巧便行諸欲，常修淨梵行，善清淨正命，
蘊等諸留難，資糧及根等，戰事慳吝等，加行及隨行，
破彼所依處，不得慶許法，安住三地中，於自地決定，
為法捨身命，此十六剎那，是住見道位，智者不退相。
修道謂甚深，甚深空性等，甚深離增益，及損減邊際，
於順抉擇分，見道修道中，有數思稱量，及觀察修道。
此常相續故，諸下中上品，由下下等別，許為九種相。
經說無數等，非勝義可爾，佛許是世俗，大悲等流果。
不可說性中，不可有增減，則所說修道，何斷復何得。
如所說菩提，此辦所欲事，菩提真如相，此亦彼為相，

初心證菩提，非理亦非後，由燈喻道理，顯入深法性。
生滅與真如，所知及能知，正行并無二，巧便皆甚深。
諸法同夢故，不分別有靜，無業等問難，如經已盡答。
如有情世間，器世未清淨，修治令清淨，即嚴淨佛土。
境及此加行，超過諸魔怨，無住如願力，及不共行相，
無著無所得，無相盡諸願，相狀與無量，十方便善巧。

五、頂現觀品

夢亦於諸法，觀知如夢等，是至頂加行，所有十二相。
盡瞻部有情，供佛善根等，眾多善為喻，說十六增長。
由三智諸法，圓滿最無上，不捨利有情，說名為堅穩。
四洲及小千，中大千為喻，以無量福德，宣說三摩地。
轉趣及退還，其所取分別，當知各有九，非如其境性。
由異生聖別，分有情實假，是能取分別，彼各有九性，
若所取真如，彼執為誰性，如是彼執著，自性空為相。
自性及種姓，正修行諸道，智所緣無亂，所治品能治，
自內證作用，彼業所造果，是為轉趣品，所有九分別。
墮三有寂滅，故智德下劣，無有攝受者，道相不圓滿，
由他緣而行，所為義顛倒，少分及種種，於住行愚蒙，
反於隨行相，九分別體性，是所退還品，聲聞等心起。
所取及所捨，作意與繫屬，所作意三界，安住與執著，
法義唯假立，貪欲及對治，失壞如欲行，當知初能取。
不如所為生，執道為非道，謂生俱有滅，具不具道性，
安住壞種性，無希求無因，及緣諸敵者，是餘取分別。

為他示菩提，其因謂付囑，證彼無間因，具多福德相。
垢盡無生智，說為大菩提，無盡無生故，彼如次應知。
無滅自性中，謂當以見道，盡何分別種，得何無生相，
若有餘實法，而於所知上，說能盡諸障，吾以彼為奇。
此中無所遣，亦無少可立，於正性正觀，正見而解脫。
施等一一中，彼等互攝入，一剎那忍攝，是此中見道。
次由入獅子，奮迅三摩地，觀察諸緣起，隨順及迴逆。
滅盡等九定，修往還二相，後以欲界攝，非定心為界，
超越入諸定，超一二三四，及五六七八，至滅定不同。
略標及廣釋，佛所不攝受，無三世功德，及於三妙道，
所取初分別，加行相行境。次許心心所，轉趣時有境，
不發菩提心，不作意菩提，作意小乘法，不思大菩提，
有修與無修，及與彼相反，非如義分別，當知屬修道。
施設有情境，施設法不空，貪著簡擇性，為寂事三乘，
受供不清淨，破壞諸正行，經說是第一，能取應當知。
設有情及因，由此所摧害，故是修道繫，其餘九違品。
如自所緣性，三智障有三，靜道真如等，相應不相應，
不等及苦等，諸煩惱自性，及無二愚蒙，為最後分別。
如諸病痊癒，常時獲安穩，恒修眾生樂，一切勝功德，
任運而依附，勝果所莊嚴，上品位菩薩，如眾流歸海。
安立三千生，聲聞麟喻德，及離生菩薩，眾善為譬喻，
經以無量福，明佛無間道，無間三摩地，證一切相智。
無性為所緣，正念為增上，寂靜為行相，愛說者常難。
於所緣證成，及明所緣性，一切相智智，勝義世俗諦，
加行與三寶，巧便佛現觀，顛倒及道性，能治所治品，

性相並修習，說者邪分別，依一切相智，說為十六種。

六、漸次現觀品第

布施至般若，隨念於佛等，法無性自性，許為漸次行。

七、剎那現證大菩提品

施等一一中，攝諸無漏法，當知即能仁，一剎那智德。

猶如諸士夫，動一處水輪，一切頓轉動，剎那智亦爾。

若時起異熟，一切白法性，般若波羅蜜，即一剎那智。

由布施等行，諸法如夢住，一剎那能證，諸法無相性。

如夢與能見，不見有二相，一剎那能見，諸法無二性。

八、法身品

能仁自性身，得諸無漏法，一切種清淨，彼自性為相。

順菩提分法，無量及解脫，九次第等至，十遍處自體，

最為殊勝處，差別有八種，無諍與願智，神通無礙解，

四一切清淨，十自在十力，四種無所畏，及三種不護，

並三種念住，無忘失法性，永害諸隨眠，大悲諸眾生，

唯佛不共法，說有十八種，及一切相智，說名為法身。

聲聞無諍定，離見者煩惱，佛無諍永斷，聚落等煩惱。

佛所有願智，任運無礙著，無障礙常住，普答一切問。

若善因成熟，於彼彼所化，爾時能饒益，即於彼彼現，

如天雖降雨，種壞不發芽，諸佛雖出世，無根不獲善。
如是事廣大，故說佛為遍，即此無盡故，亦可說為常。
許三十二相，八十隨好性，受用大乘故，名佛受用身。
手足輪相具，足底如龜腹，手足指網連，柔軟極細嫩，
身七處充滿，手足指纖長，跟廣身洪直，足膝骨不突，
諸毛皆上靡，膊如豎泥耶，雙臂形長妙，陰藏密第一，
皮金色細薄，孔一毛右旋，眉間毫相巖，上身如獅子，
膊圓實項豐，非勝現勝味，身量縱橫等，譬諾瞿陀樹，
頂肉髻圓顯，舌廣長梵音，兩頰如獅王，齒潔白平齊，
諸齒極細密，數量滿四十，紺目牛王睫，妙相三十二。
此中此此相，所有能生因，由彼彼圓滿，能感此諸相。
迎送師長等，正受堅固住，習近四攝事，布施妙資財，
救放所殺生，增長受善者，是能生因相，如經所宣說。
佛爪赤銅色，潤澤高諸指，圓滿而纖長，脈不現無結，
蹠隱足平穩，行步如獅象，鵝牛王右旋，妙直進堅密，
光潔身相稱，潔淨軟清淨，眾相皆圓滿，身廣大微妙，
步庠序雙目，清淨身細嫩，身無怯充實，其身善策勵，
支節善開展，顧視淨無翳，身圓而相稱，無歪身平整，
臍深臍右旋，為眾所樂見，行淨身無疣，無諸黑斑點，
手軟如木棉，手文明深長，面門不太長，唇紅如頻婆，
舌柔軟微薄，赤紅發雷音，語美妙牙圓，鋒利白平齊，
漸細鼻高修，清淨最第一，眼廣眼睫密，猶如蓮華葉，
眉修長細軟，潤澤毛齊整，手長滿耳齊，耳輪無過失，
額部善分展，開廣頂周圓，髮紺青如蜂，稠密軟不亂，
不澀出妙音，能奪眾生意，德紋相吉祥，是為佛隨好。

若乃至三有，於眾生平等，作種種利益，佛化身無斷。
如是盡生死，此事業無斷，諸趣寂滅業，安立四攝事，
令知諸雜染，及知諸清淨，有情如證義，六波羅蜜多，
佛道自性空，盡滅二戲論，假名無所得，成熟諸有情，
及立菩薩道，遣除諸執著，得菩提嚴淨，佛土及決定，
無量有情利，親近佛等德，菩提分諸業，不失壞見諦，
遠離諸顛倒，無彼根本理，清淨及資糧，有為與無為，
悉不知有異，安立大涅槃，許法身事業，有二十七種。
相及彼加行，彼極彼漸次，彼竟彼異熟，餘六種略義。
初境有三種，因四加行性，法身事業果，餘三種略義。

此般若波羅蜜多教授現觀莊嚴論，為至尊彌勒怙主所造；
由梵譯藏者，謂天竺大德無死論師與具慧譯師共譯校閱善為
抉擇。

(恭錄自法尊法師譯文)

正文目錄

- 壹、譯者說明
- 貳、作者簡介
- 參、《現觀莊嚴論》根本頌
- 肆、《顯明佛母義之燈》正文
 - 一、造論禮讚與誓願
 - 二、概說
 - 三、禮讚的探討
 - 四、離一多等正因
 - 五、三智含攝八現觀義
 - 六、涅槃
 - 七、法輪
 - 八、撰述誓願
 - 九、菩薩何時圓滿二乘斷證功德
 - 十、圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土之量
 - 十一、此示正究竟
 - 十二、目的等四法
 - 十三、十法行
 - 十四、經論
 - 十五、般若
 - 十六、八現觀
- 第一品：〈一切種智品〉
 - 一、大乘發心
 - 二、大乘教授
 - 三、六種植物之喻

- 四、具意趣的涅槃
- 五、二諦
- 六、四諦
- 七、三寶
- 八、精進
- 九、五眼
- 十、六神通
- 十一、見道與修道
- 十二、二十僧
- 十三、大乘加行道
- 十四、分別心
- 十五、大乘正行所依種性
- 十六、八種意趣密意
- 十七、種性的辯證與探討
- 十八、大乘正行所緣
- 十九、大乘正行刻意所為
- 二十、大乘四正行
- 二一、大乘擐甲正行及六度
- 二二、大乘趣入正行
- 二三、靜慮無色定
- 二四、四無量心
- 二五、大乘資糧正行
- 二六、陀羅尼資糧正行
- 二七、智慧資糧正行
- 二八、地資糧正行

二九、大乘決定出生正行

第二品：〈道種智品〉

- 一、究竟三乘
- 二、究竟一乘
- 三、輪迴有無邊際
- 四、一切眾生畢竟成不成佛
- 五、二乘阿羅漢從何道入大乘
- 六、留惑潤生
- 七、了知聲聞道的道種智
- 八、了知緣覺道的道種智
- 九、了知菩薩道的道種智
- 十、大乘見道
- 十一、大乘修道

第三品：〈一切智品〉

- 一、對治品一切智與所治品一切智
- 二、有寂邊及其能遮道
- 三、菩薩的一切智加行

第四品：〈圓滿加行品〉

- 一、三智行相
- 二、三十七菩提分
- 三、三解脫門
- 四、八解脫
- 五、滅等至
- 六、阿賴耶識與末那識
- 七、佛之十力、四無所畏、四無礙解、十八不共法

等

- 八、三世建立
- 九、二十加行
- 十、修習加行的功過
- 十一、加行的性相名相
- 十二、十四種無記之見
- 十三、大乘順解脫分
- 十四、大乘道總義
- 十五、大乘順抉擇分
- 十六、不退轉相
- 十七、二十二根
- 十八、有寂平等性加行
- 十九、嚴淨佛土加行
- 二十、善巧方便加行
- 二一、四魔建立

第五品：〈頂加行品〉

- 一、加行道頂加行
- 二、見道頂加行
- 三、十二因緣
- 四、超越三摩地
- 五、修道頂加行
- 六、無間頂加行
- 七、十六邪執

第六品：〈漸次加行品〉

第七品：〈剎那加行品〉

第八品：〈法身品〉

- 一、法身的辯證
- 二、法身的探討
- 三、自性法身
- 四、智慧法身
- 五、十遍處與八勝處
- 六、五智
- 七、報身
- 八、化身
- 九、法身二十七種事業

迴向與跋

般若波羅蜜多教授《現觀莊嚴論》
俱釋《解心要莊嚴疏》義善說
——顯明佛母義之燈——

一、造論禮讚與誓願

三身壇城圓滿相好支分甚斑斕，
由彼事業光令化機開啟智慧花，
佛王補處日月一雙悉遍心勇喜，
願於我此心具信之虛空常作顯。

於得三地聖無著、及遍智二世親、住於聖地解脫軍、
尊者與釋佛母義、獲記別佛子賢足、智作法友與寂靜、
無畏作護與佛智、金洲覺窩童吉祥、拉那格底法吉祥、
覺吉祥智等大德、經與《莊嚴論》釋者、十地自在大譯師、
佛王至尊宗喀巴、得灌頂紹位達瑪、大善巧者克主傑、
妙音子妙音法主、遍智僧海吉祥等、教證功德無邊圓、
令教法寶久顯揚、具德上師堪禮者，於此悉遍恭敬禮。

廣大事業邊際不現知，美譽巨浪波湧起伏者，
具德明慧林之滿水海，稽首嚴飾勝學諸龍王。
二利俱成大乘善知識，證離有無邊之能斷者，
教法吉祥親教具恩者，具相上師您為敬禮境。
重覆云謂字鬘離兔相，奪心善說支分任積聚，
智力花苑普遍悉開敷，喂！此現昔無論之月。

二、概說

此中，我等大師無匹大能仁，首先發起最勝菩提心，中間以三大阿僧祇劫積聚資糧，最後現證圓滿佛果；而後對於所度有情任所教敕的盡所有法蘊中，最超勝、最殊妙的，乃是般若部經典。

對此，西藏前弘期諸師以為，創車軌師是至尊慈氏、龍樹怙主、陳那、破妨難堪布四人。雖然彼等的說法是，首先者造《現觀莊嚴論》，其次者造「六理聚論」，第三者造《八千頌攝義》，第四者造《三佛母經破妨難釋》；但是，自宗仍然以為，創車軌師是龍樹與無著兩位數量決定。同時，《般若經》的所詮也有正展空性次第及隱義現觀次第二種；於前者的抉擇決定，有龍樹造「六理聚論」，於後者的抉擇決定，則有至尊造《現觀莊嚴論》。

問：如果這樣，那麼此所詮述的根本經有多少部？

答：對此，西藏前弘期諸師主張有母般若經六部、及子般若經十一部，母子般若經共有十七部數量決定。所謂母般若經六部，是指：《十萬頌》、《二萬頌》、《一萬八千頌》、《一萬頌般若經》、《八千頌》及《攝頌》，稱呼這些為「母」有其理由，因為悉數展示八現觀而如是說。所謂子般若經十一部也有的，是指：《七百頌般若經》、《五百頌》、《三百頌》、《百五十頌般若理趣》、《五十頌》、《二十五門》、《善勇猛請問經》、《帝釋請問經》、《般若一字經》、《少字經》、及《般若心經》，稱呼這些為「子」也有其理由，因為並未悉數展現八現觀，只是少分展示而如是說，云云。

但是，把母般若經許作六部數量決定是不合宜的，因為凡是般若部的經典必含遍是佛母經，而且，並沒有配合著《一萬頌般若經》與

《莊嚴論》為根本釋的具相註釋；又，《攝頌》屬於《一萬八千頌》的其中品項，額外列舉出來並不合宜。認許子般若經的數量決定為十一部也不合宜，因為《顯明句疏》清楚說到：《普賢菩薩請問經》、《月藏請問經》、《日藏請問經》、《金剛手請問經》、及《金剛幢請問經》，這些也都是《般若經》。

對此，自宗若持《金鬘疏》的觀點，即認為《廣、中、略三部般若經》及《一萬八千頌》四部數量決定，因為有配合著這些經典與《莊嚴論》為根本釋的具相註釋故。而若以《本釋》(即《明義釋》)及《解心要莊嚴疏》來看，則唯以《廣、中、略三部般若經》數量決定，如云：「佛母三分相。」又云：「一類由義詞，一類由異名，諸善巧應知，皆攝佛母義。」又云：「悉成為莊嚴。」因此，《解心要莊嚴疏》說：「三部佛母經悉成為莊嚴。」

問：那麼，如果三部佛母經是《現觀莊嚴論》的所詮根本經，則《現觀莊嚴論》如何演說經義？

答：《解釋正理論》說：「演說經義者，當先說目的，略義與詞義，結合及答辯。」

如其所說，乃是以「演說五支方便」之上而說；如此述說的需要，是為令講者與聽者更易於得到通達。此中，為了讓《莊嚴論》的所度有情見及造論的目的而得趣入聽聞等，故「一切種智道……」等所說，為目的；能夠見及目的，取決於能夠粗略的見及略義，故「般若波羅蜜……」等所說，為略義；得以通達此，也取決於詞義，故「發心為利他……」等所說，為詞義；論文的前後關係則取決於結合，故「次一切智性……」等所說，為結合；又所認許的與自詞前後不相違，乃取決於答辯，故「法界無差別……」等所說，是以答辯之上而抉擇決定。《解釋正理論》說：

「由聞經勝利，若聽聞執持，聞者起恭敬，首應說目的，成彼由略義，略義由詞義，次第前後理，無違由餘二。」

問：那麼，到底有多少《現觀莊嚴論》的釋疏呢？

答：有二十一本，即結合著經與《莊嚴論》的有十二本；未結合的，有九本。首先成立，即結合著《二萬頌》的有四本，結合著《八千頌》的有三本，結合著《攝頌》的有三本，唯結合著《十萬頌》的有一本，另有彌底所造、順著三佛母經八義而結合的解釋。

此中，第一種有：聖（聖解脫軍）造的《二萬頌光明釋》、尊者（尊者解脫軍）造的《二萬頌釋》、阿闍黎（獅子賢）造的《二萬頌八品釋》、寂靜造的《二萬頌具足清淨釋》。第二種有：阿闍黎造的《莊嚴光明釋》、寂靜造的《最勝心要釋》、無畏作護造的《關要月光釋》。第三種則有：佛智足造的《攝頌難處釋》、阿闍黎造的《攝頌釋易解》、及傳稱由迦濕彌羅法吉祥造的《般若波羅蜜多藏鑰》。

其次，是未結合經的，有九本，即：阿闍黎造的《小疏》（即《明義釋》）、彼之解釋為法友造的《顯明句疏》、另金洲造的《釋難解光明疏》、阿底峽造的《攝義》、迦濕彌羅童吉祥造的《攝義》、智作慧造的《攝義》、寶稱造的《名稱分釋》、無畏作護造的《牟尼密意莊嚴釋》、覺吉祥智造的《慧燈鬘釋》。

在多種釋疏中，自宗是隨行《明義釋》而宣說《莊嚴論》，理由是：這本論釋能詮之詞少、所詮之義明顯而釋，而且也是《現觀莊嚴論》為莊嚴三部佛母經的註釋，較之他釋尤具殊勝特色。

宣說之理，是以演說五支方便之上而作宣說。首先，演說方便的前行是從「般若波羅蜜……」到「求利生好樂」之間所說；同時，「般若波羅蜜……」等展示的，是禮讚與撰述誓願兩項，也就是，由謂：

「敬禮般若波羅蜜多」，為禮讚；剩餘的則說撰述誓願。作禮讚有需要，是為了成辦許多現前與究竟的希求義利。《廣大遊戲經》說：「福德異熟賜樂盡除苦，具福德者亦成諸所願。」

作撰述誓願也有需要，是為了究竟完成論著。《智樹論》說：「善士不多許，倘難但已許，如石上刻畫，死亦他不改。」

問：你（獅子賢）造釋是否具有過去上師的要訣教授？若有，則成重覆；若無，則不應撰述。

答：是具有過去上師的教授，由「怙者聖無著……」等，展示了具有無著的教授；由「眾生友世親……」等，展示了具有世親的教授；由「已屬聖者流……」等，展示了具有聖解脫軍的教授；由「爾後解脫軍……」等，展示了具有尊者解脫軍的教授。同時，即使具有教授，也不成為與以前諸釋重覆，以此是解釋《現觀莊嚴論》為莊嚴三部佛母經的註釋著作故，這也就是：「如是達而見……」等所說。

此外，造論的圓滿因是：具足從圓滿正覺佛到根本上師為止沒有間斷的教授、善巧五明處、及親見本尊，並得宣說之開許；雖說需此三因，但阿闍黎完全具足，即以「怙者聖無著……」等四頌，展說具第一（因）；以「如是達而見……」等，展說具第二；以「得彼誠希有……」等，展說具第三。

而演說方便的正行，就像《莊嚴論》於經義以演說五支方便而宣說一樣，為了表徵《本釋》也需如《莊嚴論》而講說，首先，「求寂聲聞……」等是以演說五支方便而說，即：由「聖慈氏……」等，為結合；由「由此頌……」等，為略義；由「隨信行者聽聞彼以後……」等，為目的；由「於彼一切種智性……」等，為答辯；由「聲聞與被歸入彼類……」等，為詞義，乃由上而作述說。

由「聖慈氏……」等，有結合著自利的需要。——但是這點，隆德巴認為不合宜，因為慈氏無欲求自利之心、以及顯示唯一為了令他趣入論典故。——遮遣此說，《解心要莊嚴疏》有謂：「認許至尊無欲求自利之心等……。」若說彼等之義，認為至尊無欲求自利之心是以至尊已成等正覺而說？或以菩薩而說？若看初者，則成為不予區分共同波羅蜜多乘與不共密乘，以波羅蜜多乘中至尊是佛故，立因已認許故。若看後者，則並未見到至尊自利圓滿需有法身，以彼心續中無欲求自利之心故；若認許，則彼是為了自利唯堪執於寂滅的補特伽羅，以認許故；若認許，則成彼不是菩薩的缺失了。

有學者主張，共同是指在共同所化的心思上、及經論之詞句上；不共是指事物實況。又有人說，共同是指《般若經》及《現觀莊嚴論》；不共是指《寶性論》及《妙法白蓮經》等。但諸說悉不合宜，因為對此，由《解心要莊嚴疏》說：「不予區分共同與不共……」而引出極不應理之理，可知整體教典上有共許為共同與不共之分，但汝等所說共許之義卻太過於微小。因此，當下《解心要莊嚴疏》的宗規是至尊為佛，以及雖然是佛，卻也成立彼心續中具有欲求自利之心。——但我並不認為這是彼疏的真正意趣。

三、禮讚的探討

禮讚的當下，若稍作探討，有四項，即禮讚的需要、次第決定、認識所讚境的佛母、以及說母子之義。

首先，正理自在伽巴認為，禮讚的需要有八，即自利的需要有三種、與趣入決定之緣的需要有五種。初者成立，即由於興作禮讚，令他了知自己為善士而獲得名聲讚揚等此方世間的需要；為了增福息障

而令撰述究竟的所緣需要；悉得執持成辦增上生、決定勝之圓滿因的需要，共有三。後者成立，即為令《莊嚴論》的刻意化機見及造《莊嚴論》的需要而於彼趣入聽聞等；一如世間為了成就特別義利需先行作天供等，是為令了知造作此論也是一具廣大義利者；疑想：此論可能是沒有需要而造，或是庸凡者所造——具去除此一邪見的需要；為了令知此是特別作者所作；以及為令增福息障而得究竟完成聞思的需要。

又有人說：是為生起彼為論的嚴飾之故。

但是，前說不合宜，因為像這類說法，聖（聖解脫軍）及獅（獅子賢）都未曾作此說。後說也不合宜，因為只是如此，需要太微小了。

自宗認為：一般在論首作禮讚是有需要的。《寶燈經》說：「信為前行如母生，作護增長諸功德。」

《莊嚴經論》說：「信根應極堅。」

一如所說，是為令了知信心原是一切白法的必要前行；彼需是為前行，因為如果對於大乘教、道、果具有不退失的強烈信心，則會導生強烈欲求而得趣入大乘道的聽聞等；如果沒有信心，也就不得生起修學大乘道的真實欲求。因此，是為讓諸欲求學道者了知，需先於究竟之果所攝的佛寶、三智所攝的的法寶、及於彼如理成辦的僧寶生起不退失的信心；特別是，對於成辦四子所欲求義利的佛母三智作禮讚是有需要的，因為由此可讓《莊嚴論》的刻意化機從禮讚本身而於《莊嚴論》的所詮產生強烈信心。

生信之理，鈍根者主要是信解佛母而生信，利根者則於佛母有否遮損善為觀擇；若見無所遮損，則生起信心。生起信心實有需要，即由此漸次趣入聽聞等而最後得以獲致最勝之善品，以「前釋」中說：「其他所化於薄伽梵母功德寶殊妙無邊……」等；「後釋」中說：「因

此極信薄伽梵母，是獲得一切善品的主因。」

第二，次第。有人說：「由『求寂聲聞……』等，而先讚一切智、繼讚道種智、後讚一切種智是不合理的，因為在論典正體時與此相反而說，故是相違。」

對此，阿·菩提智說：「沒有過失，因為禮讚是〈序品〉的解釋，所以是相順於〈序品〉的次第而說。〈序品〉之義如何解釋呢？在《廣、中、略三部般若經》中說：『當知眾多比丘、比丘尼、居士男、居士女一時共聚，長老大迦葉與。』謂教說了所依補特伽羅為聲聞聖者；『皆為漏盡阿羅漢，無諸煩惱。』謂教說了寂滅之果；引導所依補特伽羅聲聞聖者得寂滅果，乃取決於一切智——謂為明現此一內藏隱義，而說『求寂聲聞……』等一句。又，『當知眾多菩薩摩訶薩一時共聚，善護菩薩與。』謂教說了所依補特伽羅為聖者菩薩；『悉已極得陀羅尼，具足五神通，為空性行境者，受用無相行相。』謂教說了彼果為成辦世間義利；所依補特伽羅聖者菩薩成辦世間義利之果，是取決於道種智——謂為明現此一內藏隱義，而說『諸樂饒益眾生者……』等一句。而『薄伽梵自陳獅子法座而坐，端身直挺，先行念住。』謂教說了所依補特伽羅為佛聖者；『由薄伽梵身放無量光，光芒之端化現諸佛，教說六波羅蜜多之法。』則是教說了彼果為轉法輪；所依補特伽羅佛聖者得彼轉法輪之果，乃取決於一切種智——謂為明現此一內藏隱義，而說『由具種相智……』等一句。以《攝義燈釋》說：『〈序品〉廣說諸勝義，乃作集攝禮敬頌。』」

但是，上述說法並不合宜，因為彼〈序品〉及禮讚聖解脫軍與獅子賢皆未結合為根本釋，而且阿闍黎在目的與關連之後才說〈序品〉，是有其需要和理由的；此《攝義燈釋》也是假託的論典，因此可平等捨而看待之。

又有人說：「有如此的次第，是基於《莊嚴論》的刻意化機將依次地趣入三乘而作。」——這也不合宜，因為如果是《莊嚴論》的刻意化機，則需一開始就是大乘定性的化機，因為此《莊嚴論》是一大乘不共論典故。

自宗主張：在論體時作彼說，乃是為了所度有情於果生起好樂；而在禮讚中作此說，則是基於《莊嚴論》刻意化機修道的次第而作，也就是，先行善予了知輪迴總、別的過患之上而於共下士道次修心，接著於共中士道所含攝的證悟無常等十六的道次修心，而後於上士道所含攝的大悲心與菩提心等修心，由此而得成就彼果一切種智——是為令了知此故。

第三，認識所讚之境——佛母。對此，以前頗有許多看法。《顯明句疏》說：「此所主要展示的佛母，說僅在於佛聖者的智慧。」有人依著「佛母三分相」所說，而認許為《廣、中、略三部般若經》。又有人依著「事、道及行相無生」所說，而主張為證悟事勝義無生的一切智、證悟道勝義無生的道種智、及證悟行相勝義無生的一切種智三者。《金鬘疏》則說：「所有聲聞聖者的現觀都是佛母一切智，所有聖者菩薩的現觀都是佛母道種智，所有佛聖者的現觀都是佛母一切種智。」

自宗認為：生起四聖子，觀待此一法乘，有方便分及智慧分二分，即以證空性的智慧作為共因，故說為母，以大悲心及菩提心等作為不共因，故說為父；在證空性佛母的禪定安樂妙胎中，種下父菩提心的種子，以大悲心為乳母，再由其他的方便智慧作撫育，即得成就成辦三種種性所欲求之義的聖者菩薩，這點，也如《寶性論》說：「信解勝乘智慧種，生佛法母住禪定，樂胎大悲乳母者，彼為能仁隨生子。」

《莊嚴經論》也說：「信解法為種，母生勝般若，由禪定樂胎，

大悲育乳母。」

因此，雖然此處所說作為禮讚之境的佛母有八種現觀，但是，當下正說作為禮讚之境的佛母是三智數量決定，以《本釋》說：「一切智性、道種智性、及一切種智性。」《二萬頌光明釋》也說：「是以一切聖者補特伽羅而作，先行近為安立一切智三種行相的不共功德，故敬禮般若波羅蜜多。」

此中，僅就正行展示而言，雖然安立了小乘的一切智；但作為論典主要展示品的一切智，卻是親證無常等十六的菩薩的一切智。道種智則為因道種智，一切種智也是指作為《莊嚴論》刻意化機的所得品的一種果皈依，即主要安立為第三品、第二品及第一品所說的三智，意義是一樣的。

第四，母子之義。以前也有不同主張，善巧賢者寂靜論師認為，在世間，有生育之母，有撫養之母，有利益之母；就像有這三種一樣，此為禮讚境之母是許為產生隨一四聖子的，且有以增長功德之上而作撫養，也有引導至寂滅等利益，故而安立為母。另外，阿等主張：由一切智，令心續具此之補特伽羅安立為小乘聖者；由道種智，令心續具此之補特伽羅安立為聖者菩薩；由一切種智，令心續具此之補特伽羅安立為佛聖者，因此認為母子之義是所安立品與能安立品。

自宗認為：是所生品與能生品，因為是由前智出生後聖者，從而成就寂滅等所欲求的義利故。

如此，在禮讚中，展示了由一切智引導至寂滅、由道種智成辦三種種性義利、由一切種智則作為轉法輪的增上緣。

四、離一多等正因

問：雖然佛母有如此功德，但何為佛母的體性與作業？

答：關於體性，為了展說生信之理，如云：「以離一多之體性故。」對此，當下的探討有二，即認識阿闍黎所許的正因所遮法，及彼在他事之上的能遮正因。

首先，對於任為實有者，需先確認所遮實有之量。《入行論》說：「不知所觀事，非能取事無。」

此中，在抉擇中觀見時，皆讚揚依著幻術之喻而決定事、道、行相三者無實有，因此，在此也類比此喻而說。當魔術師把小木石變化成象馬時，三種補特伽羅有三種不同看法，即：為咒物迷矇眼睛的看節目的人，會顯現小木石上本自有象馬，對此也予貪取；魔術師僅只顯現彼方本自有象馬，但無貪取；至於未受咒物迷矇眼睛的看節目的人，則都未有從彼方本自現有象馬及貪取。一如此喻，對於色等，心的顯現之理也有三種，即：未證得法無我的凡夫眾生，於色等並非由不損心所現安立，而是顯現為境上本自而有，且於此貪取，兩者俱有；已證法無我而未斷實執的眾生，雖有像如此顯現，但無貪取；至於斷盡無餘實執的佛聖者，則俱無如此的顯現及貪取。

要言之，若非由不損心所現而安立、卻由境自身的本自存在而有的話，這決定就是證成事、道、行相三者無實有所要遮遣之法。《中觀光明論》說：

「事物雖無真實自體，但相反於此，任於彼增益行相的錯謬之心即稱為世俗，此或由此而似作障真實義，似為障故。如彼經云：『世俗中諸事物生，勝義中悉自性無，於自性無任錯謬，見為真實許世

俗。』以由彼而有故，乃近為顯示所見事物一切虛假，唯稱為世俗，這也是由於無始來錯亂習氣成熟而有，由彼而一切眾生也近為顯示所見似為勝義事物的體性；是故，由此諸心思故，所有虛假事物的本體唯稱為世俗中有。」

又，雖然是不損心，也必須是一不錯亂於自所趣入之境，因為若於自所趣入之境為錯謬之識，即為邪識。這也有分別及無分別識兩種，因為如上爰引，謂：「由此諸心思故」，所謂「心思」，《入中論大疏》說分別及無分別兩種俱有。雖然如此，所遮品實有許為根識所現並不合宜，因為彼不如是，在智藏的《二諦論釋》中有說，此與彼說相似故。

有人說：「自相有作為當下的所遮之法不合宜，因為《入中論釋》說：『有人以為：諸經部宗任所說的勝義，在諸中觀宗認許為世俗。——此一說法，很明顯，唯是不解中觀論典的真實義而說。』」故持前說者當許為自續派。

其次，彼在他事之上的能遮正因。此有：觀抉本體的離一多正因、觀擇因的金剛屑正因、觀擇果的有無生滅正因、觀擇數目的四句生滅正因、以及正理之王緣起正因。

第一，在五種能立因中，靜命阿闍黎師徒對於離一多正因讚為最勝。《中觀莊嚴論》說：

「自他說諸事，真實中離一，多事亦離故，無性如影像。」

此外，有謂：「以離一多之體性故……」等。因此，於此有二點，即安立因及成立相。此中，第一點（安立因），若實有一與實有多隨一不成立，則含遍為實有不成立，比如鏡中臉孔影像；事、道、行相三者也實有一與實有多隨一不成立。——此為「能遍不可得因」，當如靜命阿闍黎師徒所許而認許。

第二點（成立相），分為宗法成立與含遍成立兩種。

首先（宗法成立）分成立離實有一、及成立離實有多。前者（成立離實有一）又分安立因及成立相。初者（安立因），即事、道、行相三者有法，實有一不成立，以有方分故。次者（成立相），又分為宗法成立及含遍成立二項。此中，第一項（宗法成立），即事、道、行相三者有法，是有方分，以是有法，而有方分與無方分直接相違，無方分不可能是所知品故。第二項（含遍成立），以有方分正因而成立事、道、行相三者非實有一的同品遍量決定，需先三量為其前提，即於此正因的事相有方分決定之量、非實有一與實有一為直接相違的決定之量、及實有一與有方分同位的能遮之量，三者需先成立。這就好像由所作性正因成立聲無常的同品遍量決定，需先成立三種量一樣。在三種量中，後者的決定較難，故述說此。若不遮破此瓶及瓶諸支分實有一與有方分同位，則雖然執自分別心顯現彼為體異，實際卻是體一，以執自分別心顯現彼為體異，但體一故；若後者不成立，則瓶即成為非有方分，以彼不成立故。若根本認許，則彼有法，是實相與現象不相順之法，以認許故。若認許，則成虛假之失；若認許，則就成為不是實有一了。

另外，彼有法，汝非相異，以若相異，則汝相異時必由有學聖者制心一處等持法性的等持所見，但彼實未見及故。彼前者如是，以若汝相異而有，則汝需實有的相異而有，以若彼如是而有，則需由彼（聖等持智）如是見及故。若根本認許，則瓶及瓶諸支分為一，以彼有二（瓶及瓶諸支分），彼二無相異故。

後者為成立離實有多，即事、道、行相三者有法，無實有多，以已遮遣了實有一故；比如，若沒有能積累的一青稞穀粒，也就不得有所積累的青稞穀堆。

其次，根本項中的含遍成立。由實有一及實有多隨一不成立的正因而得到事、道、行相三者實有不成立的同品遍量決定，必須三量先行成立，即：正因的事相實有一及實有多隨一不成立的決定之量、無實有與實有為直接相違的決定之量、及實有成立與實有一或實有多隨一不成立為同位的能遮之量，此三者必須先行成立。三者之中，後者較難決定，若予略述，在事影像上，一與多是彼此斷違之直接相違決定量，依著彼量所作，即有能力遮遣實有成立與實有一或實有多隨一不成立的同位；依著彼量所作，則有力證知：若實有成立必含遍是實有一或實有多隨一成立，以由彼而有力證知：若有必含遍是一或多隨一而有故，以一與多是彼此斷違之直接相違決定量故。

隆德巴說：「由若有必含遍為一或多隨一的決定量，即得斷除執取若為實有不含遍為實有一及實有多的增益。」——此一說法，《解心要莊嚴疏》予以遮遣，謂：那麼，由所作性含遍為無常之量即可斷除執取若聲所作性則不含遍聲無常的增益，以是彼立宗故；若認許，則由彼可斷除於聲執常的增益，以認許故；若認許，則由所作性正因而證知聲無常的比量並不新予斷除於聲執常的增益，以認許故；若認許，則彼於聲無常即成非量，以認許故。

又有隨行《解心要莊嚴疏》者，亦未結合著如上所述：「依著彼量所作。」而現為如隆德巴所認許而許；不但如此，在第三量時，應當是謂：「遮遣所遮法與正因同位之量。」但是彼謂：「遮遣正因與所遮法同位之量。」——凡此雖已版本不正確，但（彼隨行者）還是顯為自宗而作。

第二，金剛屑正因。例如：苗芽有法，勝義無生，以不由勝義自生、不由勝義他生、不由勝義二者生、不由勝義無因生故。——像如是而安立。

第三，有無生滅正因。例如：苗芽有法，勝義無生，以自因位時有而勝義無生、自因位時無而勝義無生故。——像如是而安立。

第四，四句生滅正因。例如：苗芽有法，勝義無生，以由唯勝義一因不生多果、由多因不生唯一果、由勝義多因不生多果、由唯一因不生唯一果故。——像如是而安立。

第五，緣起正因。例如：苗芽有法，非實有，以緣起故。——像如是而安立。

問：那麼，若是緣起，含遍非實有，一如鏡中臉孔影像，苗芽也是緣起。——則彼當下安立成立之語的清淨外敵於一般無實、影像無實、與緣起無實，是以量決定或不決定？

答：對此有人以《道次第略論》中：「比如，法無我在眼耳上難得決定，在影像等易得決定，故在彼前者安立為證無實有的比喻。」依彼意趣而許為以量證得影像無實。——但此說並不合宜，因為影像無實是影像的究竟實相，若證得一法的究竟實相，則並不需額外安立能立因，僅僅憶念前者之宗法含遍即有力證知一切法的究竟實相，此以「任於一法得見真實義，由彼即見一切法真實。……」等善為證成。道次第的文義是以鏡中臉孔影像實非臉孔，此世間也極為共許，故意指由彼之上而易得決定，是謂安立此喻之義。

五、三智含攝八現觀義

問：那麼，由「於此以三種一切智體而攝八義……」等，禮讚以答辯之上的說理為何？

答：對此，「大譯師」說：三智是一切聖者心續所得，故較廣大，

四加行及法身是現此《莊嚴論》刻意化機的心續所得，故範圍較小；因此以此範圍較大的三智含攝範圍較小的四加行及法身，這就是由三智含攝八現觀義之義，比如由廣浩大海含攝渺小的水滴一般。對此說法，彼自弟子潔千伯遮之，潔的主張是：三智為四加行及法身的自性，四加行及法身為三智的暫現分位；是由自性三智而含攝暫現分位四加行及法身，這就是三智含攝八現觀義之義，比如由自性的五根手指含攝暫現的拳頭一般。這個說法，又為彼自弟子阿所遮，阿的主張是：由表徵三智的三十法含攝四加行及法身，而說為三智含攝八現觀義之義。但是，以上諸說都不合宜，因為不入詞義，需要也不大。

自宗認為：此文是觀擇生疑於禮讚之文，對此問題，有人說：讚三智佛母是許讚一切佛母？還是一方而已？若看前者，因不讚四加行及法身，故成數目太少；若看後者，主要讚像一切種智一種即可，故又成數目太多。——對此，(自宗回答)：沒有過失，因為以三智功德之上而現讚佛母有其特別的理由與需要。理由有的，因由讚三智即成讚八現觀義，因三智含攝八現觀義，因在三智的修行中含攝了八現觀義的修行；也有其需要，因為三智含攝了四聖的所有現觀故。這二種都有以各別釋詞作展示之理，即：「於此由三種一切智體含攝八義，具足此一心思，而從三種一切智體上讚般若波羅蜜多。」——是為理由；而「此諸亦為般若波羅蜜多，由彼亦以讚說之理而圓滿一切義利。」——此則展示需要。兩句文的前後「亦」之二義有的，由前「亦」，不僅展示三智為禮讚之境的佛母，而且展示八現觀亦為禮讚之境的佛母；而由後者，從三智上讚佛母不但有理由，也展示有需要。

六、涅槃

問：那麼，由「聲聞與被歸入彼類……」等，禮讚在詞義上述說之理為何？

答：述說之理是，此中，由「求寂聲聞……」展說所依補特伽羅為二種小乘聖者，彼由詞義上述說，即謂：「聲聞與被歸入彼類……」；由「由遍智……」展說一切智，彼由詞義上述說，即謂：「一切事無生……」等；由「最寂滅……」展說涅槃，彼由詞義上述說，即謂「蘊體有餘與無餘……」等。

當下，對此探討有二，即說涅槃總的建立與別說有餘、無餘的建立。

首先有的，即煩惱障盡無餘斷除的別擇滅為涅槃的體性；而若從堪以聲詞而說上區分，有：自性涅槃、無住涅槃、有餘涅槃及無餘涅槃四種。初者，如說為法性，這是由越出或遮遣將超越的實有之憂苦而作如是說。次者，安立為斷除二障的滅諦，因為是由彼修習不住輪涅槃之道的力量所得到的究竟所斷。對此，雖有不解者認為諸聖者菩薩的滅諦為無住涅槃，但是觀待於大乘，憂苦與敵二者同義，因此，應想超越彼（所知障）的補特伽羅與摧滅彼（所知障）的補特伽羅為同一關要。

其次，別說有餘、無餘涅槃。這有三種宗規，即聲聞部宗規、唯識派宗規、中觀宗宗規。

第一有的，即聲聞二部主張總的涅槃為無為法，且是三種或四種無為法中的別擇滅；內在予以區分，則有部主張為非遮，經部主張為無遮。

問：那麼，此宗有餘、無餘的意趣為何？

答：對此，以前有人主張兩種下劣涅槃都以斷集為所依事，而許以苦蘊的具與不具（而分）。——但此非彼（聲聞部）宗義，因為並不認許有餘涅槃者斷業集故。《釋量論》說：

「離貪安住者，由悲或由業。」

所說的是有餘者由業故而住輪迴。又彼論說：

「已越三有愛，餘業不能引，俱作已盡故。」

另在《俱舍論明義釋》中：「諸阿羅漢並非未留下凡夫位時所造善業、惡業與不定業，然以彼等已遠離惑惱，故無力現為成辦後有。」所說的是，雖然有餘涅槃者的心續有業，但無彼惑惱俱作緣，因而不再生受輪迴之生。

因此，彼（聲聞部）決定宗義是：兩種涅槃以斷煩惱為所依事，而主張以蘊體續流未失及續流斷滅（而分），以《六十正理論釋》說：「有餘涅槃是已脫離煩惱繫縛，唯餘五蘊而已；無餘涅槃則已斷捨五蘊的續流。」證成了前說主張。所謂斷蘊體續流，意即斷一切有為的趣入續流，且許殊勝化身（佛）在入滅後也斷了心智續流，小乘經說：「任心不怯者，具受而自取，彼心乃解脫。」是指有餘涅槃。「如燈火熄滅，任身滅想遮，盡離一切受，行亦最寂滅，心識成隱沒。」是指無餘涅槃；由所說的，悉得有力證知。

第二，唯識派的宗規，有二，即隨教行唯識派宗規、與隨理行唯識派宗規。前者主張在無餘時已斷了有為的趣入續流，同於聲聞部，《攝決擇分》說：「安住有餘涅槃界中，可安立為有障、無障；安住無餘涅槃界中，畢竟無障可安立，何以故？因一切眾相與諸粗重皆永息故，皆永滅故。」

隨理行唯識派則不認許這一點，因為《釋量論》中以教理二者證成了心智的無始無終故。

第三，中觀宗的宗規，有二，即就小乘而言、與就大乘而言。前者有的，斷盡煩惱障而具以前惑業所牽引的苦蘊的下劣別擇滅，是下劣有餘涅槃的體性；離彼蘊體的下劣別擇滅，是下劣無餘涅槃的體性。此外，不認許無餘涅槃時已斷了有為的趣入續流，因為說於無餘涅槃者由如來的語之光明予以敦促而得趣入大乘道故。《入楞伽經》說：

「譬如昏醉人，酒消然後覺；如於我此身，見而得佛法。」

《妙法白蓮經》說：

「雖汝極脫輪迴苦，但汝仍未悉涅槃，還應尋引此佛乘。」

《寶性論》說：

「極住涅槃道，想為得涅槃，《妙法白蓮》等，由展彼法性，摧滅前所執，悉護方便慧，成熟彼勝乘，授記勝菩提。」

後者，就大乘而言也有的，即以兩種色身斷了實執習氣而具無漏五蘊的理由說為有餘涅槃，以自性身斷彼而離蘊體的理由說為無餘涅槃。《金光明最勝王經》說：

「由依彼二身，說諸佛薄伽梵有餘涅槃；由依法身，說無餘涅槃。」

釋彼密意的《入三身門論》也說：

「有餘涅槃於，能仁二身立；離一切蘊故，法身中無蘊。」

又在應成派的諸具量論典中說：

「在現行等持法性的有學聖者的等持體性中，以無剩餘實有顯現，故說為無餘；由彼而起的後得時，因有剩餘實有顯現，故說為有餘。」

這是依於實況而說的，故不認為與自續派宗規相違，因為僅就如此（等持後得之理）自續派也認許，而應成派並不許彼為涅槃。

以前有人基於《寶性論》說：「是故不成佛，即不得涅槃，如斷光光明，即無力見日。」而主張小乘涅槃不是涅槃。——但這是不合宜的；如果這樣，小乘阿羅漢就成不是阿羅漢，則殺阿羅漢的無間業也不能安立了。論文之義，是指未得究竟證德佛果，也就不得究竟斷德的涅槃的意思。

如上所說的無為法的解脫涅槃，依著依止五火、斷食等方法是不能成辦的，必須唯一修習親證無我智慧之道而得。《三摩地王經》說：

「若極分別無我法，觀擇此而任作修，彼為涅槃果得因，其他諸因不寂滅。」

《四百論》也說：「寂靜無二門。」

七、法輪

問：那麼，由「了悟一切行相無生……」等，禮讚在詞義上的述說之理為何？

答：述說之理有的，即以一切種智作為佛聖者轉法輪的增上緣之上而說「諸佛由具種相智……」等義。當下，對此法輪的探討有二，即聲聞部宗規、與大乘宗規。

第一，聲聞部認許與輪寶法理相同的正法，為法輪的體性；若予區分，《俱舍論》說：

「佛正法有二，謂教證為體。」

一如所說，有教證二法輪，初者，是說法者向他人展說的清淨教法；後者，像由成辦教法決定之義所得的功德。彼論說：

「作執持講說，並唯作修行。」

雖然如此，卻主張唯四諦法輪為教法輪，這有十五種，即在重誦上區分為三、及在清淨作法上區分為十二。首先有的，即重誦體性、重誦所作、重誦所作之果，有此三種。此中，其一，如謂：此是苦聖諦，此是集聖諦，此是滅聖諦，此是道聖諦。其二，如謂：苦應知，集應斷，滅應證，道應修。其三，如謂：苦應知而無知，集應斷而無斷，滅應證而無證，道應修而無修。

其次，由清淨作法上區分為十二種，即重誦體性時，首先為智生，而眼生，而意生，最後識生；在重誦所作及重誦所作之果時，也有智等各四種生，這四種也依次類比為小乘加行道、見道、修道、無學道。另外，一如認許教法輪唯為四諦法輪，證法輪也唯一安立為證四諦的見道，以經上說：

「在婆羅奈斯對五弟子示法，當憍陳如生見道時，諸夜叉謂轉法輪。」——以發此聲故。

問：見道與輪二者，其法理有何相同呢？

答：對此有部尊者世友說：

「見道與輪法理相似有的，轉輪王之輪可由他境而至他境、棄前境而入後境、小國未得而得、得而堅固安立、於高者升、於低者降，如其所作一般；由見道也速證諦實，故為速行、捨置苦諦的所緣行相而入集諦所緣、由無間道作所斷品的對治，故為未得而得、由解脫道而得執持斷彼的所離，故為得而堅固安立、由四類忍及四類智而緣上界的諦實，故為上升、由四法忍及四法智而緣下界的諦實，故為下

降。」

另外，尊者音傳說：

「見道相似於輪之法理有的，因為輪是作撐持的軸心、作截斷的輪輻、作安住的輪圍，如有這三種一樣；見道區分為八聖道中的正語、正業、正命攝為戒學，由於作為其他兩種學處的所依，所以與軸心法理相順；正見、正思惟、正精進三者攝在慧學，由於截斷不相順品，所以與輪輻法理相順；正念、正定二者則是心作執於所緣，故法理相同於輪圍，這也如《俱舍論》說：『見道為法輪，速等輻等故。』」

問：那麼什麼是法蘊之量呢？

答：以前有人以舍利子所作的法蘊，謂論典有六千頌，此即許為一法蘊之量。有人以展說具足蘊界處的每一言論，主張為一法蘊之量。世親阿闍黎則許：展示八萬四千煩惱行隨一的每一對治品，為一法蘊之量，《俱舍論》說：

「有言諸法蘊，量如彼論說，或隨蘊等言，如實行對治。」

後期有人說，法蘊之量有以共乘的角度而說、及以不共的角度而說兩種，初者，如《集論釋》所說，許具有一千頌的經典；後者，如《顯明句疏》所說，主張為伊羅婆那象王（即帝釋的乘騎）所能負載的墨汁所繕寫的經典。自宗乃隨行於遍智第二（世親），因為是殊勝善說故。

第二，大乘宗規有二，即說法輪的分類、與說各別區分之義。首先有的，一般法輪有教法輪及證法輪兩種。前者若予廣分，為八萬四千法蘊；再略予區分，為十二分教或九分教；若予集攝，則攝在三藏。證法輪也有許多區分，《顯明句疏》說：「法輪有一類是指資糧道，有一類是指加行道，有一類是指無間道之間。」《俱舍論釋》則說：「或以所有聖道得以趣入於化機心續，故為法輪。」把所有有學、無學道

都說為法輪。

其次，說各別區分之義，這分兩項，即由《解深密經》而有的三法輪的建立、及《陀羅尼自在王請問經》所說的三次第的建立。

第一項有二，即唯識派的宗規、與中觀宗的宗規。首先又區分為四點，即於經典斷違的提問、斷彼相違之答、認識三性的本質、及啟白彼所成義。

此中，第一點，《解深密經》說：

「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知；如說諸蘊，諸處、緣起、諸食也教說；如此類比，曾說諸諦所有自相、遍知、永斷、作證、修習。曾說諸界所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。

以無量理門，曾說三十七菩提分所有自相、能治、所治、未生令生、生已堅住不忘、倍修增長廣大。世尊復說一切諸法無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。未審世尊依何密意作如是說：一切諸法無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃？我今請問世尊斯義，惟願世尊哀愍解釋說一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，所有密意。」

這意思是，佛在初轉法輪中說一切法有自相的本體，二轉法輪在聲詞上說無自相的本體，兩者只依聲詞而安立雖是相違，但佛必不相違，故問以何意趣而說無自性等。

第二點，斷彼相違的回答。《解深密經》說：

「勝義生，當知我依三種無自性性，密意而說一切法皆無自性，所謂：相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。」

這意思是，二轉法輪在聲詞上展示一切法無自性的理由有的，即以意指相無自性性、生無自性性、勝義無自性性三者而如是展示。《三

十頌》說：

「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。」

第三點，認識三性的體性。如果基於相無自性性、生無自性性、勝義無自性性三種意趣而說一切法無自性，則彼三者是何意？無自性之理為何？對此，首先說相無自性性之理。《解深密經》說：

「云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相，何以故？此由假名安立為相，並非自相安住為相，是故說名相無自性性。」

這意思是，遍計所執有法，說汝為相無自性性的理由是有的，以汝唯由名及言所安立，自相不成立，故如是說。

第二，說生無自性性之理。彼經說：

「云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相，何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。」

這意思是，依他起有法，說汝為生無自性性的理由有的，以汝是由與自體相異的因而生，並非由與自同體的因而生，故如是說。

第三，勝義無自性性之理有二，先說前者，彼經說：

「云何諸法勝義無自性性？謂諸緣生法，彼由生無自性性故，說名無自性，即由勝義無自性性故，亦名無自性。何以故？勝義生，於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義；依他起相非是清淨所緣境界，是故亦說，名為勝義無自性性。」

這意思是，依他起有法，說汝為勝義無自性性的理由有的，以勝義是指，任緣彼而修即得清淨障礙的究竟所緣；但緣汝而修，並無力清淨障礙，故如是說。

問：如果這樣，則遍計所執也需說勝義無自性性吧？

答：不一樣，因為如果了知緣著依他起上遍計所執所空而修，即得以清淨障礙，成為也需以依他起有法為所緣，因此疑想彼（依他起）恐怕也是清淨所緣，心生此疑；而於遍計所執則沒有如是懷疑。

說後者勝義無自性性之理。彼經說：

「復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性，何以故？勝義生，若是諸法法無我性，說名諸法無自性性，即是勝義，言勝義者，一切諸法無自性性之所顯故。由是因緣，故為勝義無自性性。」

這意思是，圓成實性有法，說汝為勝義無自性性的理由有的，因為汝為勝義，不成立法我的自體，故如是說。

問：如果無自性之理是這樣，則三性與何比喻相似呢？

答：這點，《解深密經》說：

「譬如空華，即相無自性性，當知亦爾。勝義生，譬如幻像，即生無自性性，當知亦爾。一分勝義無自性性，當知亦爾，勝義生，譬如虛空，唯是眾色無性所顯，遍一切處，一分勝義無自性性，當知亦爾。無法我性之所顯故，遍一切故。」

意思是：遍計所執如空華，因為空華不過是執自分別心所假立，自相不成立；遍計所執也唯是分別心所假立，自相不成立。依他起如幻像，當魔術師以木石變幻成象馬時，雖然木石現為象馬，但彼不成立；就像這樣，依他起雖現為遍計所執（所遮品遍計所執）的體性，但彼不成立。圓成實性如虛空，虛空遮除質礙，遍一切方所；圓成實性也遮除所遮品相，含遍於一切法。

問：那麼，遍計所執自相不成立、依他起及圓成實性自相成立的理由何在呢？

答：首先遮遣遍計所執自相有，《攝大乘論》說：

「由名前覺無，多名不決定，成稱體多體，雜體相違故。」

此中，謂：「以覺無故，由稱體相違而成立；以多名故，一事多體相違而成立；以不決定故，不雜亂事雜體相違而成立。」——述說了這三種正理。

首先，「鼓腹者」謂之為瓶，彼聲所趣入的趣入境自相不成立；若成立，則在彼「鼓腹者」謂之為瓶的名言未結合之前，見及「鼓腹者」時也當需生起想此是瓶的心，然而實不生此。第二正理，自在天彼為摧山、帝釋、摧邑等許多名所趣入的趣入境，此乃自相不成立；若成立，則需成為一補特伽羅具有許多相異心續，然而彼實非如是。第三正理，王族「近密」與波羅門族「近密」二者，謂為「近密」之所趣入的趣入境自相不成立；若成立，則需成為二位補特伽羅為一心續，然而彼實非如是。

問：若是遍計所執，必含遍唯是名及言有力安立嗎？

答：不含遍，以《善說藏》說補特伽羅無我及聲常空等，唯由名及言無力安立故。這樣說的意趣是，補特伽羅無我及聲常空等唯由名或假立無力安立，因為這些不是聲詞所得共許，不是共許比量的所量，而是事力比量的所量，是以所作性證成聲無常的事力正因，以及補特伽羅之我以量無所緣，是於彼近取的蘊體證成為補特伽羅無我的事力正因故。

問：那麼，這樣豈不成為與《善說藏》論及遍計所執相無自性性時，謂唯由名及言而安立之說相違了？

答：沒有過失，因為一般說彼唯由名及言安立的遍計所執是意指自相悉無的遍計所執（所遮品遍計所執）；由彼所說的名及言二者與此所說的名及言二者，名一樣義不同，由彼所說的名及言二者乃是能詮的名及作假立的分別心，此所說的名及言是安立為世間的名言與共許。如是，「具兔」由共許而堪以聲詞詮說為月亮，此在世間唯為共

許的名或共許所安立，因為彼是聲詞所得共許，因為是共許比量的所量，因為彼在分別境中成立，即認許為：證成「具兔」乃由共許而堪以聲詞詮說為月亮的清淨正因故。這一理趣，《善說藏》在論及唯識派教理時歸攝為難通達處，具智力者大皆作平等捨，我乃少許漫說。

雖然遍計所執自相無，但依他起及圓成實性則自相有，因為不是由名及言所安立，而是境本身有不共的本自存在故。由於如此對於三相區分自相有無，所以成為去除二邊，也就是說，由於展示了遍計所執自相無，故去除增益邊；由於展示了依他起及圓成實性自相有，故去除減損邊。後者成立，若觀此二者自相無，即成為對此二者減損，因為若此二者自相無，彼二者即必須為無；而且，若觀許彼二者自相無，不但減損彼二者，也成為減損了遍計所執，因為若遍計所執假立之境依他起不存在，則由彼假立的遍計所執也需成沒有，以是有此關要的緣故。

問：那麼，於事特作所緣，三相建立的安立之理為何？

答：有二點，即有為法上的安立之理、與無為法上的安立之理。首先，若譬喻而言，則色是色的依他起，說色為色之聲所趣入的趣入境自相成立為遍計所執，空彼所成立則為圓成實性，一切有為法悉得如是類比。其次，若譬喻而言，則執虛空之量為虛空的依他起，說彼為彼之聲所趣入的趣入境自相成立為虛空的遍計所執，空彼所成立即為虛空的圓成實性。上述說法是為了遮遣除此之外的安立——即許虛空為虛空的依他起、說彼唯為虛空之聲所趣入的趣入境為自相成立、而空此為虛空的圓成實性之說。

此中，以說從色到一切種智之間一切有為、無為法上實際都得安立各三種相，及於彼等也安立各三種無自性，故而了知之理，因為若虛空為虛空的依他起，則以虛空不由自之因緣而有，如此就無以說虛

空的依他起生無自性性之理；而且，成為虛空的依他起勝義無，所以虛空的圓成實性也無以安立為勝義有，如此就與《善說藏》前說的相違了。若虛空的依他起無實有，則彼之圓成實性也必須是無實有——此《善說藏》所許的實無缺失，以經上說：「若色無所緣，則如何觀色的真如所緣？」《中論》說：「有為極非有，無為云何有？」等引據經文，證成中觀、唯識二派之說相似。於此，其實仍可予作廣說。

第四點，啟白彼所成立之義是，基於三無自性性的意趣而說一切法無自性之義；若予簡攝，謂：「已如是了知。」彼啟白所成義是，《解深密經》說：

「世尊初於一時，在婆羅奈斯仙人墮處、施鹿林中，惟為發聲聞乘者，以四聖諦相轉正法輪，雖是甚奇、甚為希有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者。世尊彼時所轉法輪，有上、有容，是不了義，是諸諍處安足處所。

世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、不生、不滅、本來寂靜、自性涅槃，以空性相轉正法輪，雖更甚奇、甚為希有。世尊彼時所轉法輪亦是有上、有所容受，猶是不了義，是諸諍處安足處所。世尊今於第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、不生、不滅、本來寂靜、自性涅槃，以善辦相轉法輪，第一甚奇、最為希有。世尊於今所轉法輪，無上、無容，是真了義，非諸諍處安足處所。」

且說彼經之義。述說第一經文之義有的，謂：「世尊初於一時，在婆羅奈斯……」等，是指轉四諦法輪的時與處；謂：「發趣聲聞乘……」等，是指刻意化機為毗婆娑宗；謂：「四聖諦……」等，是指法輪的所詮；謂：「法輪……」等，是展示區分的特色及轉法二種；謂：「有上」，是指這之上有其他了義經；謂：「有容」，是指教說之義

會受到其他諍者的辯諍；謂：「不了義」，是指此之意趣必須另作他引；謂：「是諸諍處安足處所」，是指所詮關要未能如實明示，展示了其他諍者在法義上會有不相順的辯諍。

述說第二經文之義有的，謂：「諸法皆無自性……」等，是指二轉法輪的所詮；謂：「大乘者……」等，是指彼法輪的化機；謂：「空性……」等，是指彼所稱讚；謂：「亦是有上……」等，展示彼法輪為不了義經；謂：「不生……」等，意思是，遍計所執有法，說汝謂不生及不滅是有理由的，以是基於汝自相無的理由而如是說；彼有法，說汝謂本來寂靜及自性涅槃是有理由的，以不是染污品所攝的理由而如是說；彼非染污品所攝，以不是有為法，以離生滅故。《解深密經》說：

「當知我依相無自性性，密意而說一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，何以故？勝義生，若法自相都無所有，則無有生；若無有生，則無有滅；若無生無滅，則本來寂靜；若本來寂靜，則自性涅槃；若自性涅槃，則無少分更可令其般涅槃故。」

問：那麼，由謂：「發趣修大乘者……」等，展示何者為此一無相法輪的化機呢？

答：彼展示之理有的，乃是為了向那些不需觀待如《解深密經》解釋無相法輪之意趣、即得有力通達無相法輪的圓滿意趣而不執彼為如實語的利根唯識派行者——是為彼刻意化機而說。說此法輪是：「不明示之行相」，有其理由，以並不明顯區分述說三相的自相有無的理由而如是說；雖然不明示，但是必須認許彼有以依他起及圓成實性二者自相有作為主要展示品而展，因為在聲詞上教示三相自相無的無相法輪與明示三相自相有無的善分別法輪，二者的主要展示之義相同；因為認許後二法輪的意趣為一，是至尊宗喀巴師徒所作善說故。

述說第三經文之義也有的，謂：「諸法自性……」等，是指最後法輪的所詮；謂：「普為發趣一切乘者……」等，是指彼之化機；謂：「以善辨相……」等，是說彼之殊勝特色。

問：由謂：「普為發趣一切乘者……」等，如何展示最後法輪的刻意化機？

答：彼上所說確為如是，因為所謂：「乘」，是指能詮聲詞之乘，也就是前二法輪；於彼二者謂：「一切」，是以多數之詞而說；由謂：「普為發趣」，是懷疑彼二者的所詮而真實請示，因為初轉法輪示一切法同為自相有，二轉則在詞上說一切法自相無，疑想意趣為何？——由此而說提出疑問的唯識派鈍根行者為彼經的刻意化機。此由前面於經斷違的舉問、斷彼相違的回答、及啟白彼所成義諸說而得善為成立。如是，（依此）也得以斷除《善說藏》中：「前二者是各自而言，此是二者而言。」所說的許多疑惑。

問：那麼，謂：「此是無上」，如此以近詞而說的為彼事相的善分別法輪，是指何者？

答：對此，以前有人說是指《解深密經》，但此說不是意趣，因為彼經是十位十地自在菩薩向世尊各自提問的不同問答，其他諸問答並非此當前所宜的事相。

自宗認為，從〈勝義生品〉而有的，謂：「勝義生，當知我依三種無自性性，密意而說一切諸法皆無自性，所謂：相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。」

這就是於經斷諍之問答的經文，此以近詞而說之經文應執為事相，因為彼經文是區分且清楚地展示了三相自相有無的最後法輪的經詞；因此，也由此可安立此一宗規的了不了義經的體性，也就是，安立堪許為如實語的經為了義經、不堪許為如實語的經為了不了義經的體

性，因為由前所說即得有力了知。

其次，中觀宗的宗規分二點，即自續派宗規、及應成派宗規。第一點，清辨阿闍黎許色及色之生勝義中自相無，乃以此作為《解深密經》所說遍計自性及特性的遍計所執無自性之義，從而分立宗規；依於此一宗規，靜命阿闍黎及嘎瑪拉西拉（蓮花戒）師徒二人認為，乃是由《解深密經》中：「勝義生，當知我依三種無自性性，密意而說……」等而證成了教示一切法無真實的《般若經》為了義經，因為許補特伽羅及蘊體為依他起，彼真實有為遍計所執，空彼為圓成實性，是為三相的建立，這才是彼《解深密經》之義。對此，《中觀光明論》說：

「基於彼義，薄伽梵教說無生等，是唯就勝義而說；由於展示三無自性的意趣，故極示中觀道、離二邊，證成為唯一了義。」

（有作是說）：這不合宜，因為由謂：「有上……」等，乃解釋了二轉法輪為不了義。

答：沒有過失，因為解釋為不了義的二轉法輪及證成為了義而成立的二轉法輪，雖唯同為二轉法輪，但經類是各別的，像《十萬頌般若經》中謂無色等，於所遮品特為勝義簡別，這些乃成立為了義的二轉法輪；而《般若心經》中謂無色等，於所遮品未特作勝義簡別，這些則成立為不了義的二轉法輪。

問：那麼，聖解脫軍、獅子賢二人是靜命師徒的隨行？還是另作其他的說法？

答：這點，雖然有許多善巧大德認為阿闍黎（獅子賢）是堪布之子（徒），並依著《善說藏》等並未說聖解脫軍及獅子賢另作其他的說法，而主張是隨行於靜命師徒；但是，自宗諸前代上師則依《解心要莊嚴疏》所說：「明顯區分而展示三相實有非實有的《解深密經》為具密意。」因而主張另有其他的說法。對此，當依正理而隨行。

第二點，應成派的宗規，即認許初轉法輪展示細分空性，二轉無相法輪必為了義經，最後法輪則為不了義經。

第二項，說由《陀羅尼自在王請問經》所說的三次第的建立，分二，即安立能知經文、及述說經文之義。首先，彼經說：

「善男子，比如有一善知冶煉珍寶之理的善巧工匠，彼從珍寶種類中將極不乾淨的珍寶取起，以食鹽水浸泡，以梳毛極為擦拭淨治；但不只如此即捨辛勤，而後以美食之汁浸泡，以羊毛極為擦拭淨治；也不只如此即捨辛勤，而後又浸泡在大藥汁中，以薄布悉為擦拭淨治；此悉已淨治離垢，是為吠琉璃寶。善男子，如是，如來也知極不清淨的眾生之界，而說無常、苦、無我、不淨及厭離之語，令喜輪迴的眾生心生厭背，入聖調伏法中；然而如來並非如此即捨精勤，而後乃教示空、無相、無願之語，令通達如來之性；然而如來也並非如此即捨精勤，之後又以不退轉輪之語、三輪悉為清淨之語，令具各種種性的眾生皆得趣入如來之境，進趣而得如來法性，即說謂無上功德處所。」

其次，述說經文之義有的，上述大皆易懂，而在比喻上，謂：「食鹽」，是指璫砂；謂：「美食之汁或食之美汁」，是指魚汁；謂：「大藥汁」，是指水銀。在法義上，謂：「無我」，是指補特伽羅無我；謂：「空性與……」等，是指細分法無我；謂：「不退轉輪之語……」等，是指展示與廣大方便分相關連的清淨見。攝要而言，即由彼經展示了所度有情有依次地趣入三乘與大乘定性種性這二種的道次第。若是小乘定性種性，則說初次第是作成熟心續的道次第、第二是作解脫的道次第、第三是作引導至大乘道的次第。若是大乘定性種性，則說初次第是作成熟心續的道次第、第二是甚深道次第、第三是廣大道次第。

（有作是說）：第二次第展說細分法無我不合宜，因為在證空性

智慧之前必須先修方便分。

答：沒有過失，雖然大乘種性鈍根化機需先如此而修，但諸大乘種性利根化機則心續先生起證空性智慧，而後才發起最勝菩提心，這是《中觀莊嚴論根本釋》所說；而且，此一次第主要也是以利根化機的觀點而作。彼論說：

「先行尋求真實智，已決定於勝義相，於闇住惡見世人，普遍生起大悲心，作利生義具勇力，善巧廣增菩提心，心與大悲作嚴飾，淨持能仁諸禁戒；清淨信心隨行者，已發圓滿菩提心，即應取能仁禁戒，精勤尋求真實義。」

如此，《如來藏經》也應執為此第三次第的事相，因為在《大乘寶性論》〈初品〉的結尾教說需要的文中：「前建立此已，復於此《寶性》，為斷五惡行，亦展有界性。」所說的即為彼經文之義，極為明顯。

問：那麼此中所說的三次第與《解深密經》所說三法輪，如其次第，彼此之間相不相違？

答：此中所說的第一次第與《解深密經》所說的初法輪二者唯是相違，因為此中所說第一次第之經必須是大乘經，若是《解深密經》所說的初法輪經則必須是小乘經。又此中所說的第二次第與《解深密經》所說第二法輪並不相違，因為彼二者皆是指佛說《廣、中、略三部般若經》。以應成派的觀點來看，此中所說第三次第與《解深密經》所說最後法輪盡是相違，因為若是此中所說第三次第之經需是了義經，若是《解深密經》所說的最後法輪經則需是不了義經。若依靜命師徒的觀點，相不相違仍應予作觀擇。若不認許聖解脫軍與獅子賢是隨行靜命師徒那一方，則應許為相順於應成派，因為這是具慧者的意趣故。

八、撰述誓願

如此，由上而抉擇了《般若經》的所詮的論典《莊嚴論》，關於其撰述誓願，有人說，彼是唯以事為其所詮？還是唯以對治為其所詮？抑或是唯以行相為其所詮？若看初者，成與對法論重覆，因為事之蘊界處的廣分，彼已廣大展示；若看次者，成為造論無意義，因為此對治是何種所斷品的對治，並不得了解，或者所詮中只含攝清淨的事物；若看第三，則是只以具事行相作為所詮？還是所詮只含攝無事的行相？若看前者，仍有與對法論重覆的過失；若看後者，則成為於欲求解脫急需之義一點都未宣說，因為依此並無力證得蘊體無常等，云云。——這些辯證是源於從「如此禮敬及……」到「不變他心思」之間所說。

對此，回答：《現觀莊嚴論》有法，唯以事、對治、行相各自隨一作為所詮，並不成為有與對法論重覆之過，以為表徵有境——三智而擇定境——事、對治、行相三者故，以若是《現觀莊嚴論》，即需以八現觀義為所詮，且以三智含攝八現觀故。——凡此回答是來自於「此並非……」等所說。

問：那麼，由三智得能含攝八現觀義及聖者所有現觀，此有否能知的經文？

答：有的，因為是由《廣、中、略三部般若經》而說故。

如此，安立能知的經文有三，即安立由一切智含攝聲聞緣覺現觀的能知經文、安立由道種智含攝菩薩現觀的能知經文、及安立由一切種智含攝佛現觀的能知經文。首先，需以四項予以了知，即認識一切智的所知事、修習者的所依補特伽羅、由彼如何了知之理、及由此而

聲聞緣覺現觀成為一切智之理。凡此有其依次的展示之理，即：「善現，一切謂內外盡所有諸法……」等展示第一項，「諸聲聞緣覺……」等展示第二項，「不了知一切道，也不了知一切行相……」等展示第三項，「故諸聲聞緣覺現觀稱為一切智……」等展示第四項。

其次，也需以四項予以了知，即修習者的所依補特伽羅、認識道種智的所知之道、彼如何了知之理、及由此而菩薩現觀成為道種智之理。凡此有其依次的展示之理，即：「善現，諸菩薩……」等展示第一項，「聲聞道為何、緣覺道為何……」等展示第二項，第三項有二，即由智慧特別者了知之理與由方便特別者了知之理；「應生一切道，應知一切道……」等展示前者，「乃至悉未圓滿本願與……」等展示後者，「故諸菩薩的現觀稱為道種智……」等則展示第四項。

於此，當下的探討有五，即認識生知之道、認識一般與特殊之義、觀擇聲聞緣覺的斷證證類從何圓滿、及圓滿本願、成熟有情與嚴淨佛土三者的作量、認識此示正究竟而現證之理。

第一，證無常等十六的智慧等三種，彼安立為此示生知之道，而聲聞緣覺自心續所攝之道、及諸菩薩自心續所攝之道則並不許為此示生知之道，因為此示所知品——聲聞、緣覺道——菩薩必須在自心續中生起而了知，而於安立的所依身則說為聲聞緣覺故。

第二，彼義有的，即從「善現……」到「亦當行持彼等道行」之間，為一般之義；「乃至悉未圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土三者之際，畢竟不現證正究竟。」為特殊之義。

九、菩薩何時圓滿二乘斷證功德

第三，分為遮他宗及說自宗二點。首先，雅德巴說：「前未入

劣道的菩薩，在第八地圓滿聲聞緣覺的斷德，因為彼已無餘斷盡煩惱障；而在初地圓滿證德，因為彼已親證人無我。」——但這種說法不是阿闍黎的主張，阿闍黎主張把三界的修所斷煩惱區分為十六種，這些都是十地各所應斷的煩惱障，《大疏》說：

「在區分修所斷煩惱後，悉作加行見道修道之法而安立極喜地等十地。」

又，隆德巴說：「從初地起斷證二者悉已圓滿，因為已親證人無我；及應把煩惱障區分為二，即繫縛輪迴的煩惱障從初地而斷，隨眠的煩惱障則即使聲聞緣覺阿羅漢也未斷除，因為聲聞緣覺阿羅漢由無明習氣地之因而取意識自性之身。」

那麼，如果這樣，則聲聞緣覺阿羅漢並未斷盡俱生煩惱障的種子，以彼並未斷盡隨眠的煩惱障故；若認許，則諸有學聖者補特伽羅不是僧寶，以從聲聞見道解脫道並未斷盡疑想是否為真實皈依處的懷疑故，以彼並未斷盡分別人我執的種子故，以聲聞緣覺阿羅漢並未斷盡俱生煩惱障的種子故，以立因已認許故。

另外，為令能知聲聞緣覺阿羅漢未斷盡隨眠的煩惱障而安立彼由無明習氣地之因而取意識自性之身，其實並無關連，因為所謂「無明習氣之地」，諸大車軌師皆許為所知障，未說是煩惱障。

（彼說）：那麼，我也主張隨眠的煩惱障為所知障。

答：此說極奇，因為這是觀擇初地中聲聞緣覺的斷德圓不圓滿之時，所有所知障行相悉不堪能故。

另外，許從初地斷盡煩惱障不合道理，因為前未入劣道的菩薩是頓斷煩惱障及所知障的。《集論》說：

「是故若得菩提，則頓斷煩惱及所知障，即成頓斷阿羅漢與如來。故彼雖未斷盡煩惱，但如為咒語及藥所化之毒一般，及如能斷阿

羅漢，一切處悉不起煩惱之失。」

其次，自宗是，《二萬頌光明釋》說：「『復次，從預流向到緣覺之間的任何所知所斷，此是得忍許不生法的菩薩之忍許。』有如是說。而忍許亦為何？是指苦法忍；此由何而知？以若有特勝於餘道，則種性、根器及資糧悉成特勝故。菩薩的忍許所作，乃無餘含攝其他證悟所作，任彼所知所斷即是彼之忍許。所謂證量非唯此，即為其他異名。」

若解說所說之義，則到「有如是說」之間，是安立經上所說之理；由從「忍許亦為何……」到「是彼之忍許」之間，則含攝了聲聞、緣覺道任所作的忍許，及說於彼含攝之理與含攝諸因——此一理趣即在大乘見道苦法忍中含攝了聲聞緣覺的斷證功德，因為彼無餘含攝了諸聲聞緣覺的人無我及所取外境空的證道所作；彼確為如是，因為前未入劣道的加行道菩薩由彼若主要精勤斷除煩惱障及執取所取外境的分別，則得大乘見道苦法忍的約量，即有力得到盡斷彼二者的所斷，因為菩薩於他道證法性為諦實空的智慧若已超勝於聲聞緣覺，又在彼之上具足大乘種性、信等根極為明利及具廣大福德，由此更得超勝於聲聞緣覺。

那麼或想：當下聲聞緣覺的斷證證類可能已經圓滿。——為遮遣此，而說：「所謂證量非唯此，即為其他異名。」因此，獲得斷盡煩惱障的斷德、及由彼斷德特作差別的圓滿證得人無我二者，前未入劣道的聖者菩薩得此是與成佛同時，因為此可由上說諸教理而予證成故。

十、圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土之量

第四，作圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土之量。有人說：「在正

行等持法性之中而有力任運俱成地利他，為本願悉已圓滿之量；圓滿菩薩道的化機，為成熟有情之量。」——但是，如果這樣，則殊勝化身於前未入劣道的聖者菩薩謂：「未得法身之際不可現證法身。」——可以這樣教說，以「由彼於此未得法身之際，不可現證正究竟。」——可以這樣教說故。若不成立，則彼是，以「由彼於此未得法身之際，不可現證此示正究竟。」——可以這樣教說，理由相同故。若初者不成立，則彼是，以「由彼於此乃至未作圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土，不可現證此示正究竟。」——可以這樣教說，而若是作圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土的補特伽羅，則必須是已得法身的補特伽羅，以這是根本立宗故。

自宗主張：為了報身佛土特別化機所立本願之因——善根力量——完全圓滿，就是為了報身佛土特別化機所立本願完全圓滿之量；為了化身佛土特別化機所立本願之因——善根力量——完全圓滿，就是為了化身佛土特別化機所立本願完全圓滿之量。在百千萬億剎土中身之莊嚴盡所有數，每一身有無邊眾生眷屬，於此展示每一法句而有力安置彼於成熟解脫之因——善根——悉已完全積累，就是悉作成熟有情之量。成辦任自所將成佛的報化二身的特別剎土的根本之因——善業力量——已得強大具力，就是嚴淨佛土之量。

十一、此示正究竟

第五，說認識此示正究竟而現證之量。有人說：真如為此示正究竟，以及於彼以再不起座之理而等持為現證之量。又有人說：離忽爾垢的法性為此示正究竟，證得彼，即是此示正究竟的現證之量。另外，前後二者都說：在正行等持法性中有能力任運俱成地利他，為完全圓

滿本願之量。——對此，《解心要莊嚴疏》說：「殊勝化身對前未入劣道的聖者菩薩可謂：於未成佛之際，不應現證佛果。」——引出了可如是教說的缺失，理應了知。

自宗認為：息滅行苦的寂滅為此中教說之義的正究竟，阿闍黎法友認為，這才是阿闍黎（獅子賢）的主張，以《顯明句疏》說：「真實義是補特伽羅無我，唯息滅邊。」又現證之量是，觀待自心思於寂滅以不起座之理而等持是庸凡化機小乘而言的此示正究竟的現證之量；除此之外以不起座之理而等持，主要化機是以大乘而言，彼即安立為此示正究竟的現證之量。因此，雖然有人說：「應主張一分涅槃（即小乘涅槃）為此示正究竟，菩薩作圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土三者後即現為證入。」——但這種說法顯然是不合宜的。

如此大乘行者彼未作圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土三者之際不現證此示正究竟是有理由的，因為不是以人我執為主要所斷品而予斷除；彼不予斷除，因為彼親證人無我的智慧雖是菩薩悉應了知、但不是應予現證的現觀，此誠如《顯明句疏》說：「彼不現證，以不修習而斷煩惱故；若不斷彼，即不悉入涅槃。所以阿闍黎的親教是：『聲聞道雖是菩薩悉應了知，但非應現證，故不展示為所修之道。』」

對此教說之理有的，即：若就前未入劣道而言，乃教說：「從一開始未作圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土三者之際，不可現證此示正究竟。」若就前入劣道而言，則教說：「從此而後未作圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土三者之際，不可現證此示正究竟。」當下，對此，《解心要莊嚴疏》說：「諸聲聞緣覺阿羅漢迴入大乘道者，由於以前的串習力，有時會現證此示正究竟。」所說的，是意指唯於寂滅等至，不應如聲詞般（而解釋），因為於此並無一點想要長久等持的心思的牽引。

許多學者認許，在應成派，息滅行苦的寂滅是此示正究竟，與勝義諦同位，因為《解心要莊嚴疏》說：

「一如主張滅諦為勝義諦的諸大車軌師所許，唯是《般若經》時所說的此示正究竟的真如。」

但對彼所說我並不認為合宜，因為彼宗主張此示正究竟、具意趣涅槃及謂由諸佛從滅中喚起的諸滅的關要一樣；而彼寂滅不堪謂是從滅中喚起的滅及具意趣的涅槃。因此，於此宗，雖認許真如為此示正究竟，但真如與滅諦行相一切相違。彼謂：「主張滅諦為勝義諦的諸大車軌師……」，這可能是基於唯應成派主張滅諦為勝義諦而說，仍需細為觀擇。

十二、目的等四法

問：那麼，由「一切種智道……」等，經義以目的上的述說之理為何？

答：述說之理有的，一般而言，由講說此論文而得去除《莊嚴論》化機疑想造此論是否有需要的無義之疑，進而令生起想大概是有需要的具義之疑而導入論中。而個別上，「想：如果論不是以事、對治、行相三者各自隨一作為所詮，而是以三者作為所詮，即成與佛母經重覆，因為所詮一樣。以及想：論沒有所詮、目的、究竟目的及連繫之目的等四法。」——也得以去除這些邪見，因為是在於確認四法之上而講說經義的。

因此，八現觀義為論典的所詮，依著論典才易通達經義為目的；依於彼，最後證得一切種智為究竟目的；究竟目的取決於目的，目的取決於所詮，所詮取決於論典，這些就是連繫。而若以目的連繫之語

的角度來說，目的等四法為目的連繫之語的所詮，造論有否需要？疑想大概是有——今生具義之疑為彼之目的，依此而趣入聽聞論典等為究竟目的，此諸後後取決於前前，則是連繫。

十三、十法行

問：那麼，「十法行自體」，所說的十法行是指什麼？

答：對此，寂靜論師認許如《辨中邊論》所說的十法行，《顯明句疏》及《金鬘疏》則說為十度，又以前有人主張為十善業，等等，雖有種種說法，但自宗一如《大疏》所說：「《十萬頌》等般若經義以教授等自性，由八分位而予區分，故一切所分。」因此，是指發心等十法，也就是以十法為依據，而於彼區分為八種現觀分位。

十四、經論

當下，順為略予探討經論，有三，即經教的建立、論典的建立、觀擇彼二者相不相違。

首先，也區分為三，即說殊勝、說區分、及簡攝而說體性三點。此中，第一點，佛的經教具足所詮，關乎善法，能斷三界煩惱，展示涅槃的功德，不是如「食米齋仙人」等語。《寶性論》說：

「任一具義近於法，說斷三界一切惑，任作展寂滅功德，此仙人說反為他。」

第二點，分為親口教、隨許教、加持教三種。

第三點有的，即具四種殊勝的究竟教典，彼安立為經教的體性。

第二，論典的建立也有的，即如前分為說殊勝、說區分、簡攝而

說體性三點。第一點有的，即勝過煩惱敵及救護出三塗怖畏，具足這二種功德。《解釋正理論》說：

「摧治無盡諸惑敵，任彼救脫三塗有，摧救功德故為論，具此二者他宗無。」

第二點說區分，即從所詮上區分，有無義、邪義、具義三種論；從需要上區分，有勤於聽聞、勤於辯論、勤於修行三種論；從動機上區分，有狡黠、離慈、斷苦三種論，這些也都有其事相，即：三項各有三種之中的前各二種，共為六種是外道論典；三項各有三種之中的最後三種為佛教論典。此中，「取安止龍王頂嚴論」、「烏鴉觀齒論」兩種論、及展示論議之理的外道勤於聽聞、辯論的兩種論、及「展示波羅門密詞之論」與「趨行畜生供施之論」兩種，凡此依次是無義、邪義、聽聞、辯論、狡黠、離慈之論；最後三種，則像《現觀莊嚴論》。此如《解釋正理論》說：

「無義邪義及具義，勤於聞辯及修行，狡黠離慈及斷苦，論離彼六許為三。」

第三點也有的，即未斷所知障的造者通達所詮法義、且不散亂於利養恭敬等而解釋經教意趣所造的清淨之文，彼安立為佛教清淨論典的體性。《寶性論》說：

「任彼唯於佛教法，自主無散含識說，隨順彼得解脫道，當如仙人教頂戴。」

第三，觀擇經教與論典相不相違。雖然有人以《戒讚》所說：「佛王導師彼論典，說為經與對法論，戒為導師教法故，為二似禮一佛法。」另外《攝事分》說：「《廣、中、略三部般若經》為勤於修行之論。」又，有說：「作『大論』的解釋。」依彼所說，而主張經教與論典二者不相違；但自宗是，《顯明句疏》：「由定詞之理為論，此亦為特勝

諸佛母。」又《解心要莊嚴疏》說：「以釋名而有故，謂大論之經。」由上所說文詞之力，主張唯是相違。

十五、般若

問：那麼，由「般若波羅蜜，以八事正說。」經義以略義上的述說之理為何？

答：對此，若依聖者（聖解脫軍）的觀點，則由「求寂聲聞……」等，禮讚時所禮讚佛母的般若彼如何述說？即展示謂以八事之上而說——此論如是說，以《二萬頌光明釋》說：「何謂般若波羅蜜多？於此應作何釋？即謂：『般若波羅蜜，以八事正說。』」又，《二萬頌釋》說：「由般若波羅蜜多而為『具為聲聞菩薩佛，四聖眾母我敬禮。』所說的，是何謂般若波羅蜜多？對於此問，答曰：七種現觀體性者，即謂般若波羅蜜。」

若依阿闍黎（獅子賢）的觀點，即：「謂為令易解，是造論目的。」這是說依著《現觀莊嚴論》而易於通達經義；想：由彼如何釋佛母義？即展示謂以區分能詮八品及所詮八事之上而說——此論如是說。

問：那麼，什麼是般若的安立呢？

答：對此，阿闍黎寂靜認為，菩薩的資糧道、加行道二者是般若的因，一切種智是般若的果，因此這些都不是真實般若；而由於十地等持智為十種散亂分別心的對治，故許為真實般若。與此少分相順的是《潔千疏》及《金鬘疏》二者，也說道般若是真實般若。阿闍黎的主張則是，《大疏》說：

「是故，先由生起聞、思及修自性者之識，依次而得一切種智。所謂彼岸，是行到極究竟，故謂到彼岸。復次，所謂般若是指於法極

分別之相，故為般若波羅蜜。因為真實般若就是佛薄伽梵的如幻無二智；而能隨順證得彼無二智的名、句聚合而成的經教及見等性相者之道，也說謂般若，是為假名。此復，阿闍黎陳那的親教是：『般若無二智，如來所成義，與彼相應故，教道得其名。』——如是教說。因此，當決定執取，謂：與此相關離影像三相，也是般若波羅蜜多，此是依主要而言，非彼諸體，因為無此不得，故是以三種菩提而言。此復，彼論說：『雖欲學聲聞地，也應聽聞此般若波羅蜜多……』等，如是而說。」

若解說彼論文之義，則從「是故……」到「真實般若」之間的文義有可述說，即展示因的差別，是由聞思修三慧的修行力而得；所依的差別，唯在佛薄伽梵的心續具有；體性的差別，是無二智；離所遮品的差別，是諦實空如幻術，以極分別法相的究竟之一分而為般若波羅蜜多。從「證得彼……」到「假名」之間的文義有可述說，即展示教般若及道般若二者是假名般若；彼二者為假名般若，因為具足稱為般若的假立的理由、假立的需要、及為真實（般若）所損難三者故。首先具足，即由教般若作為真實般若的所詮，由道般若作為真實般若的因。第二具足，是為令了知想要證得果般若，必須聞思教般若與必須修習道般若。第三足具，因為不是般若究竟智。從「此復……」到「如是教說」之間的文義有可述說，即上面諸說非自杜撰，是阿闍黎陳那的《八千頌攝義》所說之義。從「因此……」到「執取」之間的文義有可述說，即由於與所依大乘補特伽羅相關，所以離教般若影像小乘法藏的《廣、中、略三部般若經》，為真實教般若；離道般若影像小乘有學四道的大乘資糧道、加行道、見道、修道，為真實道般若；離果般若影像小乘無學道的一切種智，為真實果般若，凡此即謂執取阿闍黎陳那的論典意趣之義。從「依主要而言」以下所說的文義也有

可述說，即若以主要的所決定品而言，雖如上說唯展示大乘的三種教道果；但若以附帶而言，則不抉擇小乘聲聞緣聞之道，也必不得大乘的三種教道果，故需以三乘菩提而作抉擇，此由「此復，雖欲學聲聞地……」等所展示，即謂得三乘之因等時的述說之義。

十六、八現觀

問：那麼，由謂：「以八事正說」，若經與《莊嚴論》的所詮的佛母說為八現觀，則此諸數目決定之理為何？

答：這一數目是決定的，即所修品的佛母為三智，能修品的修學為四加行，修習之果為法身，於此數目決定。

此中，首先成立，亦即從成辦四聖子所欲求義利上三智數目決定，從《莊嚴論》的刻意化機修道這方面也三智數目決定。前者成立，即引導聲聞緣覺到寂滅需一切智，由彼有力引導；菩薩成辦三種種性之義利需道種智，由彼有力成辦；佛聖者轉法輪需一切種智，由彼有力教轉。後者成立，即《莊嚴論》的刻意化機於道的修習，所得品為一切種智，能得品為道種智，於彼令作清淨的為一切智，此三者必然決定。

第二，能修品的修習為四加行決定。之所以需要修習四加行，是為了成就究竟的斷證功德，就以安立究竟斷德的手跡而言，前二者決定；就以安立究竟證德的手跡而言，後二加行決定。首先成立，若以斷除一切所斷品而言，是圓滿修習對治行相的圓滿加行、及彼頂或超勝的頂加行二者決定。其次成立，究竟證德的體性是於一切所知輪齊一親證，此中，是於一所知相依著細分精進功用的作修，而於一成事短邊際剎那中有力修習無餘所知相的剎那加行、及於彼之前，於每一

一所知相以每一一不同的細分動機功用次第漸修的漸次加行二者決定。

問：雖然數目決定即是如此，但次第決定之理又是怎樣呢？

答：彼理有的，三智的次第是：有境現觀次第、修道次第及宣說次第，如應而作。四加行及法身則是心續生起現觀的次第；加行之中，也以彼此作為因果義的次第而安立。

問：那麼八現觀各自的體性為何？

答：首先是一切種智。有人主張：就得義而言，以親證主要因果十法的究竟智，為一切種智的能安立。——但這不合宜，因為這裏是擇定一切種智的能安立，所以必須是一在心境中能顯現出完整的大乘總道體的。因此，親證發心等十法的究竟智，是一切種智的能安立為合宜，因為是由第一品正說發心等十法故而安立為〈一切種智品〉。一切種智也有證如所有性一切種智及證盡所有性一切種智二種，由證如所有性一切種智在見如所有性的能見那一方必須不見盡所有性，由證盡所有性一切種智在見盡所有性的能見那一方必須不見如所有性；因為若見，則證如所有性一切種智有成為要觀待盡所有性的證實相之量的缺失、及證盡所有性一切種智有成為要觀待如所有性的證世俗之量的缺失。

問：那麼，一切種智證一切種智是直接或是間接而證？

答：《入行論釋》等說是一切種智順證一切種智，雖有如此許多主張，但自宗是：《入中論大疏》說：「《六十正理論釋》明說不顯現行相而證境於此宗為無。」因此，主張一切種智是在顯現一切種智的行相之上而證。

第二，道種智。有人主張：由心續具此之補特伽羅心中的親證空性智慧所攝持的大乘聖者智，為道種智的能安立。——但這不合宜，

因為親證人無我的見道位菩薩心中並沒有親證空性智慧。自宗認為：由助伴——方便分、智慧分特別者所攝持的大乘聖者現觀，為道種智的能安立；這又有了知聲聞道、了知緣覺道、了知大乘道的道種智三種，而且這三種唯是相違，因為從證類上而為如此故。

第三，一切智。有人主張：由心續具此之補特伽羅心中的親證人無我智慧所攝持的聖者心續之智，為彼能安立。——但這不合宜，因為緣覺見道無間道並不具足彼能安立，且親證空性的一切種智為一切智不合宜。自宗認為：由心續具此之補特伽羅心中的親證人無我智慧所攝持的當下現行展示之智，彼為當下現行展示的一切智的能安立，區分有對治品的一切智、及所治品的一切智二種。

由修三智一百七十三行相的智慧所攝持的菩薩瑜伽，彼謂圓滿加行的定義，區分有一百七十三種，界限：從大乘資糧道到最後心之間。

由攝修三智超勝於大乘資糧道的智慧所攝持的菩薩瑜伽，為頂加行的能安立，區分有四種，界限：從大乘加行道到最後心之間。

由次第漸修三智一百七十三行相的智慧所攝持的菩薩瑜伽，為漸次加行的定義，區分有十三種，界限：從大乘資糧道到最後心的前位之間。

由於一成事短邊際剎那中有力修習三智一百七十三行相的智慧所攝持的菩薩瑜伽，為究竟剎那加行的能安立，區分有四種，界限：唯最後心有。

由四加行的修行力所證得的究竟功德，為法身果的定義，區分有四種，界限：唯佛地有。

而之所以必須述說八現觀單一之道、轉疊之道的安立，底下將會說明。

如此，作為經與《莊嚴論》的所詮的佛母，一如區分為八現觀數

目決定，如說彼決定，展示有此次第亦為合宜，這就是《大疏》法身的關連中所說：

「若時斷一切諂誑等諸作意，由所說次第而於此般若波羅蜜多為一切法如幻術，由一切種智而作隨知，由道種智而觀擇行相，由一切智而趣入，由一切相圓滿現觀而作證，由頂現觀而思維，由漸次現觀而見知，由一剎那現觀而成近證，及由法身現證圓滿菩提亦為習近。彼時，菩薩於此法身自性的一切功德、圓滿報身相的佛土、及由化身自性的佛的無上法俱事業皆悉圓滿，所謂非為難得，是為詞義。」有廣大教說。

第一品：〈一切種智品〉

問：那麼，由「發心為利他，欲正等菩提……」等，經義由詞義上的述說之理為何？

答：此一述說之理有的，即《現觀莊嚴論》首先以展示一切種智之上而說經義。

問：如何展示一切種智？

答：對此，雖然「大譯師」等說是以因示果之理而展示，但自宗認為：是由境表徵有境之理而展示，也就是為了：由現行展示一切種智之境——發心等十法——即有力了知於彼親證的究竟智為一切種智。此中，在十法中，為令了知發心是大乘入門，因此最先述說。

若以經而言，即：「復次，佛告長老舍利子：舍利子，於此，所有菩薩摩訶薩一切法一切行相皆欲求成正覺，故應精勤般若波羅蜜多……」等，是宣說發心的經文；解釋彼意趣，論中說了三頌。意趣的解釋之理有的，即以「發心為利他……」等二句而說大乘發心的定義；以「彼彼如經中……」等二句而說大乘發心的定義的決定支分——彼所緣境菩提及利他二者；以「如地金月火……」等，則說具彼定義與所緣的發心的區分。

問：那麼，〈彌勒請問品〉、〈法聖品〉、〈常啼品〉、〈咐囑品〉，這些並未與《莊嚴論》配合，《莊嚴論》的禮讚也未與經互相配合，而唯從發心到二十七種事業之間《莊嚴論》與經才作配合，理由是什麼呢？

答：彼理由有的，是為令了知這是經與《莊嚴論》的主要所決定品故，以《二萬頌光明釋》說：

「若干時，初從『發心為利他，欲正等菩提。』謂於彼欲求，是

指什麼？是：『欲求此及欲求彼故，菩薩應精勤般若波羅蜜多。』——即是經任所教說。」

一、大乘發心

當下，發心的探討有五，即所依、因、體性、廣分及功德。第一分為二點，即身所依與心所依。第一點也有二項，即生起願心的身所依與生起行心的身所依。

此中，第一項，六道的身所依都有現行新生起願心，以經上說：

「彼時人天十萬數，皆發菩提心。」

所說的是人天二者。又《海龍王請問經》說：

「龍二萬一千，發起無上菩提心。」

《無熱龍王請問經》說：

「龍七萬二千，皆發起無上圓滿菩提心。」

所說的是畜生。又《報恩經》說：

「我等大師往昔投生為地獄拖車者時，發起殊勝菩提心。」

因此，由此現而說有四道；而如果地獄及畜生的身所依能有現行新生起願心，則餓鬼及阿修羅身所依也必須有現行新予生起。

第二項，現行新生起行心的身所依。有人說：「決定需要心續具有別解脫戒，因為行心律儀或菩薩戒現行新生起的身所依是需具有彼（別解脫戒），而現行新生起行心律儀的身所依及現行新生起行心的身所依為同義故。前者成立，因為《道炬論》說：『七種別解脫，若具常守護，乃有菩薩律，善根餘非有。』而且，《菩薩地》也說行心的所依必須具別解脫戒。」——但是，這種說法是不含遍的，因為《道炬論釋》說：「是以所依殊勝者而說。」而所謂殊勝者，也是就現行

新生起菩薩戒的人道而說；如果不是這樣，欲天所依的菩薩及上界所依的菩薩心中就成為沒有現行新生起行心律儀了。

又有學者說：「未入道者也有行心律儀或菩薩戒。」——但大聲明白說此，不過是像「兔子的撲通聲」罷了，因為若要傳受彼戒，《菩薩地》中：「善男子或法友名某甲，汝是菩薩否？發菩提願否？」有此問難，因此對於不是菩薩即不堪傳受彼戒；以及也與認為現行新生起行心的身所依與現行新生起菩薩律儀的身所依同義的說法內在相違故。

第二點心所依。生起大乘發心的所依有的，即緣念佛的信心、緣念眾生的悲心及忍許佛子苦行的精進。依著信心即得生起，《寶燈經》說：

「已信佛及法，信諸佛子行，信無上菩提，生諸上士心。」又，《莊嚴經論》說：「許彼根本為大悲。」

而在個別上，現行得到行心的心所依，也需已生起一願心，以《菩薩地》中：「善男子或法友名某甲，汝是菩薩否？發菩提願否？」由所說問難，故知於不是菩薩者不堪傳受彼戒。

第二，有二，即說總因及個別述說。首先，大乘發心也由四因、四緣、四力而生，《菩薩地》說：「應知發心也依四因、四緣、四力而生起。」由四因生起有的，即由大乘種性覺醒之因、善知識攝受之因、大慈悲心攝持之因、及忍受於他的苦行之因而發起。四緣有的，即由見及菩薩力量不可思議、多聞菩薩法藏、不忍大乘教法衰沒、與及見及於此濁世之時發心希有諸緣而發心。力也有四種，即由自力、他力、串習力、加行力而生起，這四種的體性有的，即不觀待他人的勸勵而由自力生起，為第一（力）；觀待他人勸勵之力而生起，為第二；由過去世串習發心之力而新予生起，為第三；依大乘善知識的恩澤而生

起，為第四。《莊嚴經論》說：「友因及根力，聞力而習善，不堅及堅固，謂他示發心。」

其次，別說主要之因。如此，雖說大乘發心由四因、四緣、四力而生起，但簡攝之，主因攝為二，即由至尊慈氏而聖無著傳承下來的宗規——以因果七教誡之上而發心、及由至尊文殊而聖龍樹及寂天等傳承下來的宗規之因果次第——需由此二所說而生起。前者成立，即於一切眾生修知母、念恩、報恩、可悅愛慈、大悲、增上心，彼為六因，依彼而得發起殊勝菩提心果。後者成立，即依著彼因自他相換的心思，而得發起殊勝菩提心果。

第三，說體性。以前有人依著《菩薩地》說：「諸菩薩的殊勝祈願即是發心。」又《莊嚴經論釋》說：「具有三種功德與緣二利之思，稱為發心。」另外，《莊嚴經論根本頌》說：「諸善士之願，即具欲求思。」依彼所說，而認為無著昆仲的宗規是許大乘發心為心所。——但這實非其意趣，因為這些論文只是展示大乘發心乃由願及思(心所)之名所假立；如果不是這樣，則由謂：「發心為利他，欲正等菩提。」及《本釋》也說：「欲求」，就成為在《現觀莊嚴論》根本釋的宗規中，大乘發心也為心所了。

因此，大乘發心安立為意識。《二萬頌光明釋》說：「所謂發心的『心』，是識，是明知。是什麼識？是意識，以有緣念一切白淨之法，於此有故。」《本釋》也說：「雖然如是，但此是欲求善法之相。」所以大乘發心的體性有可安立，即：為了為自助伴的利他而緣圓滿菩提的欲求——與此俱行而有的作為大乘入門的意識，彼安立為大乘發心的體性。

第四，區分，有四點，即由自體上區分、界限上區分、需要上區分、及喻、助伴、順法上區分。

第一點也分二項，即由堪以聲詞詮說上區分、與由實質上區分。

第一項，大乘發心由堪以聲詞詮說上區分有二，即世俗發心與勝義發心。《修行次第中篇》說：「菩提心有二種，即世俗與勝義。」後者的體性有的，許為於圓滿菩提的實相二現隱沒、且安住於大乘智慧證類的大乘聖者心中的主要意識。另外，《莊嚴經論》也說：

「極承事諸佛，廣積福慧資，法無分別智，生故許彼勝。」

《修行次第篇》說：

「勝義菩提心是超越世間，遠離一切戲論，極為光明，是勝義行境，無垢，不動，如無風的燈火之續流。」

第二項從實質上區分，有二，《集學論》說：

「菩提心有二種行相，即願求菩提之心及行向菩提之心。」

《華嚴經》說：

「善男子，若彼有情願求無上正等菩提已是稀少；相較於此，行向無上正等菩提的有情更為稀少。」一如所說。

又《入行論》說：

「應知菩提心，略說有二種，即願菩提心，及行菩提心。」

《本釋》也說：「為了利他而發心，且欲求正等菩提的體性，即為願求及趣行之體的二種行相。」所說的，是願心及行心二種。

問：那麼願心、行心的差別何在？

答：對此，有許多主張。佛智足認為：「願菩提心是一切凡夫的發心，行菩提心則始於極喜地。」意思是說，未登地的發心為願心，已登地的發心為行心。《顯明句疏》說：「所謂願心，是只有願而已，甚至尚未依積聚資糧而發心的儀軌受戒；所謂行心，是指從令善知識歡喜而正受律儀所得的發心開始，一直到（十地）無間道之間所屬的修行。」《修行次第篇》說：「最初發起『為利眾生願成佛』的欲求，

就是願心；而後受戒且積集各種資糧，就是行心。」所說的是，未得行心律儀的發心為願心，已得行心律儀的發心為行心——此一觀點，悉皆如其至尊宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》、《菩提道次第略論》及《善說金鬘疏》、與《顯明句疏》、《修行次第篇》所說。

而如賈曹傑《解心要莊嚴疏》中說的，就是《入行論》所說：「如欲行及行，知如其差別，如是智者知，二者次第別。」謂以想往赴彼城市為一所依事，這之中，有現有動身移足等身行及未現有身行二種情況；就像這樣，以大乘發心為一所依事，也以修學行的事行現為攝持與不現為攝持而區分二者，但這是論典的展示之理罷了，認許從得到行心律儀後即無願心是不應理的，因為即使在守護行心律儀之後，於修學行也有二種心的趣入之理；這是有的，即在增長捨心之時俱行欲求一切種智的念欲而有的大乘發心，就是修學行的事行現為攝持之義；而若為如前情況卻無大乘發心，就是修學行的事行不現為攝持之義。因此，認為願心是從資糧道乃至登地也有，顯然並無過失，因為從登地後雖已親證空性，卻也有許多彼所證得的智慧不現為攝持的發心之時；但這也是第七地以下得為如此，從清淨地起即不得如此，因為由彼後得位即無生起實執現行之時，第七地以下則仍會有彼（實執現行）。

這一理趣，有自宗學者認為：「說登地後有願心實非《解心要莊嚴疏》的自宗，以及謂：『欲求一切種智的念欲。』彼並不說為與彼俱行的發心，而是添加了任將攝持的修學行。」——但所說實不成其意趣。因此，若以《解心要莊嚴疏》聲詞上來看，則當說修學行之事行所未現為攝持的作為大乘入門的意識，為願發心的能安立；由彼現為攝持的作為大乘入門的意識，為行發心的能安立。對此，若疑念有少許詞上缺失，則當如《入行論釋》所說，不必觀待布施等行之助伴

所攝持的住類而作為大乘入門的意識，為願心的能安立；必須觀待布施等行之助伴所攝持的住類而作為大乘入門的意識，許為行心定義。願心的界限，是從大乘資糧道到第七地之間；行心的界限，是從大乘資糧道到佛地之間。若以《菩提道次第廣論》、《菩提道次第略論》二者及《金鬘疏》來看，定義與前相似，但許願心唯在資糧道，行心則從已得行心律儀的資糧道到佛地之間；這一主張，現見為心極可信處。

第二項，由界限上區分，有四，即資糧道、加行道時為勝解行發心；七不淨地時為清淨增上意樂發心；三清淨地時為異熟發心；佛地時為斷障發心。《莊嚴經論》說：

「發心於諸地，勝解清淨意，許餘為異熟，如來乃斷障。」

第三項，由需要上區分，有三，即主張將所有眾生安置於佛地後我自身才成佛的，為如牧人的發心；主張自他一切眾生一起同時成佛的，為如船夫的發心；主張自身成佛後而令他解脫的，為如國王的發心。

第四項，由喻、助伴、順法上區分，這有許多分類。由喻之上區分，是從如地到如雲的發心之間；若由助伴之上區分，即具欲求的發心等，有許多分類。

第五，功德。如此的發心具大功德，即具淨除昔造罪業、斷止三塗投生、暫得投生善趣、獲得所謂「善逝子」的稱讚、成為堪受世間神祇等禮敬處、及最後畢竟成佛等功德。《入行論》說：

「猶如最勝冶金料，垢身得此將轉成，無價之寶佛陀身，故應堅持菩提心。」又說：「菩提心生一剎那，生死牢獄所繫眾，即謂諸佛善逝子，世間人天悉禮敬。」有廣大教說。

二、大乘教授

問：那麼在發心時，若經與論二者都說大乘發心的所緣是緣無上菩提，則得彼菩提需要那一種方便呢？

答：彼理有的，即對此不能只是滿足於善心，還需修習正行，而且，這也必須於大乘教授以聞思予斷增益。

問：那麼什麼是大乘教授？

答：在發心時，經云：「應精勤般若波羅蜜多。」教說了許多。謂：「如是教說及長老舍利子白佛言：世尊，菩薩摩訶薩如何行持般若波羅蜜多？」問到般若的修學之理為何的回答，謂：「彼如是白言及佛告長老舍利子：舍利子，此菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多時，在正有菩薩而隨行不見菩薩真實……」等，是說教授的諸經文。對彼意趣的解釋，論中也有「正行及諸諦……」等；論的展示之理也有的，即於大乘教授開示正行所依、及開示能依正行二種。

首先，展示謂：「佛陀等三寶」。其次，有開示正行的差別事及開示差別法二種。第一種，有開示正行的行相及開示正行的所緣。前者，展示謂：「正行及」；後者，展示謂：「諸諦與」。

第二種，開示正行的差別法，即開示去除不相順品與開示成辦功德二者。前者，分為開示去除現行不相順品及開示去除所斷品種子二點。第一點也區分為開示正行堅穩之因、開示增長之因、及開示不衰退之因三項。第一項，展示謂：「不耽著」；第二項，展示謂：「悉不疲厭」；第三項，展示謂：「周遍攝持道」。第二點，為開示去除所斷品種子，這也分為開示去除分別所斷品種子、開示去除俱生所斷品種子二項。第一項，展示謂：「見道及」；第二項，展示謂：「修道」。

後者為開示成辦功德，這也有開示於正行能自主趣入之因、及開

示正行速疾圓滿之因二點。第一點，展示謂：「五眼與」；第二點，展示謂：「六通功德與」。

以上是此示大乘教授為十相數目決定，攝其要義，展示謂：「應知此即是，十教授體性。」而在僧寶時，經上說四十八種僧等，所說之區分，為令易於通達，所以說了二十僧，展示謂：「諸鈍根利根……」等。

當下，大乘教授的探討有五，即聽聞大乘教授的所依、依何因而聽聞、於何境而聽聞、大乘教授的體性及說區分、界限。

首先有的，如《莊嚴經論》說：

「由靜慮所得，神通現成已，於無邊佛所，興供令喜故，往詣諸世間。」

一如所說，即一般聽聞大乘教授者有未入道的補特伽羅及聲聞、菩薩，而得大乘上品資糧道後則現於佛前聽聞大乘教授；但是，若謂現於佛所聽聞大乘教授者必須得大乘上品資糧道則不認許，因為「如此初發菩提心等菩薩任其時而作欲求。」一如所說，故於殊勝化身現為聽聞教授者有未入道的補特伽羅及住於大乘下品資糧道的菩薩；而住於最後心無間道的菩薩，則於此不合宜，以《顯明句疏》說：「無間道實無彼欲求，以有力生起自然智故。」

第二，依何因而聽聞，《莊嚴經論》說：

「彼時依法流，為從諸佛所，得止廣大智，故廣獲教授。」

一如所說，得大乘上品資糧道後，依著法流三摩地而於殊勝化身現為聽聞大乘教授。法流三摩地的體性有的，即安立為諸下道得以現前見佛及向彼聞法的粗分作障大皆已淨除、而生起於殊勝化身現為聽聞教授的特殊能力的一種止觀雙運三摩地。所謂法流三摩地的字義也有的，就是於教法的詞義有力持續或不斷執取的三摩地，故如是說。

第三，於何境而聽聞，有的，即大乘教授的教授者有未入道的善知識；若依入道而言，則從大乘資糧道一直到佛地之間俱有。

第四，大乘教授的體性，有的，即安立為宣說無誤的證得大乘發心刻意所欲求品的方便的大乘清淨能詮。《具足清淨釋》說：「為了證悟而詮說，為教授。」又說：「詮說解釋，為教授。」《攝義燈釋》說：「教授十種相，體性為語輪。」

大乘教授也區分有教說教授及隨示教授二種，這二種的體性有的，即像為令已得功德不衰退而愈趨增長所教說的大乘教授，安立為前者；像為了新得前未證得的功德所教說的大乘清淨能詮，安立為後者。《二萬頌光明釋》說：「由已得功德悉作守護之義而令不衰退，是為教說；而後，為了證得未得功德而開示，是為隨示。」

三、六種植物之喻

問：那麼此示大乘教授說有十相，這些是指什麼呢？

答：於此，首先依於開示正行自體的教授而言，經上教說：

「長老舍利子白佛言：菩薩摩訶薩應如何行持般若波羅蜜多？」所問之答：「佛告曰：舍利子，菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多時，在正有菩薩而隨行不見菩薩真實；在正有菩薩之名而隨行不見菩薩之名真實，受、想、行、識隨行不見真實，所謂行亦行、不行亦不行皆隨行不見真實。」又說：

「舍利子，當知若此方世界皆悉遍滿如比丘舍利子及目犍連，比如：或蘆草、或藤叢、或甘蔗、或竹子、或稻子、或芝麻，雖悉遍滿，然而此等任所有的智慧相較於菩薩摩訶薩一日行持般若波羅蜜多，比其功德百分不及一，千分不及一，百千萬分不及一，千千萬分不及一，

無以譬擬，無以說理，何以故？以菩薩摩訶薩一日所修的智慧，是為一切眾生得涅槃而趣入故。」

由這二段經文展示大乘正行較之小乘正行以方便分、智慧分二者而特為超勝。由首段經文，展示了以具足特別智慧之上而超勝；由次段經文，展示了以具足特別方便之上而超勝。

首先成立，由謂：「在正有菩薩」、及「在正有菩薩之名」，是以不越乎世俗諦之理而教說；由謂：「菩薩及菩薩之名隨行不見真實……」等，是以不越乎勝義諦之理而教說。

其次成立，展示了彼大菩薩一日所行般若的智慧較之於安住如六種植物般證悟的聲聞智慧更為超勝，此得超勝是因方便分的關係。有人說：「這不合宜，因為聲聞也有證空性。」——沒有過失，雖有證彼，但大乘正行的刻意所為是令一切眾生悉得涅槃、悉得圓滿六度、悉得法身果的體相、及以具足加行與證悟之上——是具此四法而修習的緣故。《二萬頌光明釋》說：

「以令一切眾生悉得涅槃、悉得圓滿六度、悉得法身體相的刻意所為、及具加行與得證悟而答。」

問：那麼，以六種植物之喻而展示彼聲聞的正行的理由何在？

答：彼理由有的，因為有小乘的六種證法，是為表徵彼而展示。

有人說：「則舍利子及目犍連二者是安住於小乘的六種證法，以正說了舍利子及目犍連而把小乘六法與六種植物法喻結合故。」——這沒有過失，因是展示了以像現前比丘舍利子及目犍連利根者所修智慧不如大菩薩一日行持般若的智慧來得超勝，由此可知必是更超勝於其他安住於如六種植物般證悟的諸聲聞的智慧；或說，甚至安住於如六種植物般證悟的聲聞，如像比丘舍利子及目犍連根器極利者——這是所說之義。

問：那麼，六種證法與六種植物的順法之理為何？

答：聲聞加行道煖位與蘆草之法相順，一如蘆草於刀器等小小傷損都不能承受般；在煖位時，業惑易摧壞善根。頂位與藤蔓之法相順，一如藤蔓刀器等難予砍斷般；登得頂位後善根即難以摧壞。忍位與甘蔗之法相順，一如甘蔗極具甜味般；得忍位後，具足唯只投生善趣的甜味。世第一法與竹子之法相順，一如竹子迅將自皮撥除而圓滿茁長般；世第一法也速生見道無分別智，親證諦實相。見道與稻子之法相順，一如稻穀是世間形成的諸穀類中的最初者般；見道也是聖道的最初。修道與芝麻之法相順，一如一根芝麻莖幹得生各式各樣不同的花、果般；修道也於一續流上而得去除各式各樣不同的修所斷品、及生起各式各樣不同的對治功德。

問：那麼，較之安住於像六種植物般證悟的聲聞智慧，說彼智慧更為超勝的菩薩是指什麼菩薩呢？

答：這不安立為一生所繫十地菩薩，因為彼後得中作利他之理已得到等同於佛的隨順，故非疑處；也不是第八地不退轉的菩薩，因為彼已息滅了粗分功用精進之相，於無分別智得自在，及遮止了具意趣的涅槃，故非疑處；也不是住於七不淨地的菩薩，因為從預流到阿羅漢之間的所有斷證所作，都含攝在大乘見道所作中，故這也疑點極小。因此，是安立為資糧道、加行道的菩薩。《二萬頌光明釋》說：

「復次，此以何種菩薩而說？由何者修習一日智慧有像如是功德？是初發心者？或進趣於行者？或不退轉者？或一生所繫？那一種？實非第四種，以十地已如似如來體性。亦非第三，以第八地已遮止具意趣的涅槃，較之於所有聲聞，方便分、智慧分都特為超勝故。亦非第二，以較之此諸行者，證悟也特為超勝故；而且，從預流到緣覺之間任有的所知及所斷是彼菩薩的忍許。因此是指悉不衰退的有

法、由假名所得的初發心菩薩——即第一品發心中任所教說，彼即此現為無誤而認許。」

四、具意趣的涅槃

問：那麼，第八地已遮止了具意趣的涅槃之義為何？

答：有學者說：「息滅了行苦的寂滅，就是具意趣的涅槃，這點，第八地者若如小乘等持，即如二種下劣阿羅漢般，若干時成為斷了利他續流的涅槃，故有缺失。《二萬頌光明釋》說：『若執《妙法白蓮經》為具量，比如聖者舍利子等諸菩薩摩訶薩說為如小乘悉作涅槃之理，應知此即是具意趣的涅槃，以乃至爾時斷了眾生義利之續流故。』這是說舍利子等諸菩薩行持如小乘涅槃，即認許彼為具意趣的涅槃。如此涅槃，第八地者必須予以遮止的理由有的，因為前未入劣道的第八地者若於彼等持，則成為與不作圓滿本願、成熟有情、嚴淨佛土三者而現證正究竟同具缺失故。」

對於上說，我想或有少許不合宜，因為由彼謂：「具意趣」的力量，故乃認許為一假名的涅槃；由彼理由，則必須說第八地者所遮止的具意趣的涅槃與謂由諸佛從滅而喚起之境的滅意義一樣。這點，《入中論大疏》說：

「是為親作等持法性的等持無分別智之境。」

又《十地經》說：

「聖者菩薩若於法性親作等持，乃由諸佛告謂：我之身相、智慧及無量佛土是汝所無，為成辦此，當發精進，在忍許之上此亦不應捨棄。」

這是說，敦促彼當於後得中積集福德資糧，由此堪能善予證知。

《二萬頌光明釋》的文義也非如所說般，因為在比喻之時，於「舍利子等」說為小乘涅槃的安立；在法義之時，又結合為具相涅槃，這樣並非善巧結合法喻。

如此，由經所說的意趣，彼在論中解釋為，根本句：「正行與」；又《釋》中有：「菩提心的廣分……」等。此中謂：「在正有菩薩及菩薩之名」，說彼經義，而謂：「不越乎世俗諦」；又說：「於菩薩及菩薩之名隨行不見真實……」等，述說彼義，而謂：「不越乎勝義諦」；又說：「舍利子，若此方世界……」等，述說彼義，而謂：「與聲聞等不共……」等。

五、二諦

當下，二諦的探討有四，即二諦的區分、由區分上而數目決定成立、各自的體性、觀擇一與異。首先，以所知品為區分之事，於此區分為二諦。《父子相見會經》說：

「如來通達世俗及勝義，所知品亦唯此世俗諦及勝義諦而盡。復次，薄伽梵至極觀見空性，至極了知，妙善現證，故稱為一切種智。」

《中論》說：

「諸佛說正法，真實依二諦。」

《入行論》說：

「此許諦為二，世俗及勝義。」

第二，由區分上而數目決定成立。所知品為二諦數目決定。《定示聖真實義三摩地經》說：

「世間智者不他聞，以此二諦而教說，即為世俗與勝義，第三諦者畢竟無。」

又，如上所引據：「所知品亦唯此世俗諦及勝義諦而盡。」

所知品為二諦數目決定正理大概也成立，因為二諦為彼此互相違相的直接相違故，因為欺誑不欺誑彼此互相違相，故直接相違；因為瓶為虛假欺誑之義若悉為成立，則遮斷了彼為真實不欺誑之義故，例如：具身者與非具身者一樣。《中觀光明論》說：

「由彼此互相違之相，諸法一品遮遣，餘品亦非不成立故；證成為非此二者之品類，亦不堪能。」又說：「任此悉為成立，則未有不遮斷為彼者，彼二者即是互相違之相。任為彼此互相違之相，凡此即含遍於一切行相；任能遍一切行相，即能遣除他聚，例如，像具身者與非具身者等差別。」

第三，說各自的體性有的，《父子相見會經》說：

「於此，世俗為名言行境，如來可見；任為勝義，為不可說，不可知，不知行相，悉不可知，故不展示。」

《中論》說：

「世間世俗諦，及殊勝義諦。」

《入行論》說：

「勝義非心所行境，故言心唯是世俗。」如彼諸說而展示。

問：那麼，如所說的體性為何？

答：有人以如《解心要莊嚴疏》所說，而謂：「是為由證自現量以二現隱沒之理的證知事行，而非成法行相之所證知，為勝義諦的能安立。由證自現量以具二現之上而住於證知事行之類，為世俗諦的能安立。由前相之後項而得遮遣像現青眼識為勝義；而在後相之項中，說：『住於種類。』是為了展示像現青眼識為世俗諦故。」

又有學者說：「是校對者所錄的不正確的文字，一些正確的《廣釋》手稿中，並沒有謂：『非成法行相之所證品與住於種類』；《入行

論廣釋》也應如無彼二者。」

於此，關於第一說，如此而認許《解心要莊嚴疏》的意趣不應理，雖然像現青眼識，許是由證自的自證現量以二現隱沒之理而證，但並非由證自現量以二現隱沒之理所證知事行，而是具二現之理所證知事行，以及謂：「非成法行相之所證品。」——此即使是以版本為正確而言，也不作為成法與遮法二分中的成法，而必須是世俗顯現或二現，這才是《入行論廣釋》的意趣，要細察。至於後說，雖是細為觀擇的善說，但《入行論廣釋》說：「並無彼說」，即謂：「住於種類或非成法行相之所證品。」——彼第二項唯是有的，因為彼《廣釋》是說非由證自現量以具二現之理所證知事行，而彼與前相之第二項是同一關要故。

問：那麼，二諦各自的分類為何？

答：有的，勝義諦從所空境有法上區分有二十空、十八空、十六空、四空。世俗諦若予區分，有正世俗及邪世俗二種。對於後者，有學者說：「以世俗諦為事，以自為現境之心如所現般並未成立，此世間凡夫無力分辨的，彼為正世俗的能安立，比如：瓶子。又以彼為事，以自為現境之心如所現般並未成立，此世間凡夫有能力分辨的，彼為邪世俗的能安立，比如：鏡中臉孔影像，以《二諦論》說：『雖同為顯現，有無力作義，即此作區分，正非正世俗。』」

但是，彼所主張的詞義現為少分難以成立，因為文中所說：「有無力作義，正非正世俗。」如其次第，是指必須結合著有力作義為正、無力作義為非正，而汝顛倒理解而說；以及以鏡中臉孔影像在以自為現境之心如所現般並不成立，此世間凡夫也無力分辨故。因此，由於《二諦論》的宗規認許有外境，所以當下雖不可悉如彼說，但，像水，眼識現水而有能力作水之義，以及如陽燄，有些眼識雖如前現為水，

但無力作義——我想如此才是論文的意趣。

問：為何稱為世俗諦及勝義諦呢？

答：彼說有的，即在世俗心實執的體性中為諦，但實際為虛假，故謂世俗諦；而在勝義心聖等持智的體性中為諦，故謂勝義諦。

第四，觀擇一與異有的，即二諦體性為一、相為異，因為彼二者同體相關故，一如所作與無常，這也如經云：「色即是空，空即是色；色不異於空，空不異於色。」

《釋菩提心論》說：

「世俗外相異，彼所緣非有，世俗說為空，空即為世俗，若無必無故，如作與無常。」

另外，二諦體性為一、相為異成立，因為若二諦體性為異及相為一，則各有四種妨難，為《解深密經》所說。

首先四種有的，一如所說，即瓶的實有空為瓶的實相、由證瓶實有空而得斷除執瓶為實有的實執增益、瓶是瓶實有之所遮事等為不合宜、及佛聖者心續中證瓶為實有空的智慧與瓶的實執二者無以同有等一切悉不合宜，以瓶及瓶實有空體性為異故。其次也有的，一如所說，即成為有親證瓶之法性的凡夫、成為由緣彼法性而生起貪等煩惱、成為法性是在彼顏色形狀等中成立、成為瑜伽師精勤修習法性為無義，以瓶及瓶實有空相為一故。

六、四諦

如此開示了正行自體的教授，這之後說開示四諦的教授的理由有的，即謂大乘正行所緣有彼四諦——是為展示此的緣故。此中，以經而言，謂：「舍利子，若大菩薩精勤於色即是空，所謂精勤亦……」

等，是教說苦諦；謂：「色為生之有法，或滅之有法，隨行不見真實……」等，是教說集諦；謂：「舍利子，空性不生不滅……」等，是教說滅諦；謂：「若大士精勤於布施，所謂精勤或所謂非精勤，隨行不見真實……」等，是教說道諦等。由第一經文，教說了有漏果位的色等實有空與真如體性無以區分。由第二，教說了有漏因位的色等皆非實有。由第三，教說了離忽爾垢染的滅諦差別法皆非實有。由第四，教說了布施等及菩薩大士任所精進與能精進皆非實有。解釋彼經之義，根本句：「諸諦」；《釋》中則說：「於苦乃謂：為色等果之空性……」等。

當下於此四諦的探討有五，即四諦數目決定、次第決定、各自體性、字義、說十六異名。

首先，彼諦為四，也數目決定，即以總的輪迴的入、滅次第而言，世尊教說了四諦，而以輪迴流轉的因果而言，說為前二諦；以從輪迴而還滅的因果而言，說為後二諦。

第二，一般在經中有說先展示苦諦及先展示集諦的二種次第，這裏許為先說苦諦的四諦次第是合宜的，因為是生起有境現觀的次第。最初，先於輪迴總的及個別的苦諦過患予作了知，而後對於由彼而生的集生起斷除欲求；而若予斷集，則由見及有力現證遮滅苦集的滅，進而趣入於彼能得之因道諦——串修所證的無我義。例如：最初先確知疾病，之後了知何為病因而予斷除；依於此，若欲求於息除病苦的安樂，則趣入於彼因——依服對治彼病的藥方，就像這樣。《寶性論》說：

「如病為所知病因所斷，樂住所得藥為所依般，彼苦及因遮彼又如道，為所知所斷所證所依。」

《俱舍論》也說：

「如現觀次第。」

第三，各自體性，有四，即苦諦等四諦的體性。首先有的，安立為一有漏果位那一分的染污品諦。區分有三，即苦苦、壞苦、行苦，這三種的事相有的，即所有的有漏苦受、所有的有漏樂受、及此二之外的由惑業所安立手跡的所有有漏蘊體，依次為這三種的事相。

其次，集諦的體性有的，安立為一有漏因位那一分的輪迴所攝的染污品諦。區分：總的有業集及煩惱集二類。第一類分三項，即輪迴所攝的福業——為人道的引業與欲天的引業二種，及輪迴所攝的非福業——為三惡道的引業三種，以及輪迴所攝的不動業——為色、無色界的引業二種。煩惱集則有六根本煩惱及二十種隨煩惱。六根本煩惱有的，即貪、瞋、慢、染污無明、染污見、染污疑。二十種隨煩惱有的，即忿、恨、惱、覆、慳、嫉、諂、誑、憍、害、無慚、無愧、惛沉、掉舉、不信、懈怠、忘念、放逸、散亂和不正知。

再其次、滅諦的體性有的，安立為一以能得自的道諦而斷除所斷品的所離。從體性上區分有三，即聲聞滅諦、緣覺滅諦、大乘滅諦。從堪以聲詞詮說上區分，《集論》說了許多，有名稱滅、勝義滅、悉未圓滿滅、悉已圓滿滅、具莊嚴滅、非莊嚴滅、有餘滅及無餘滅。第四品擇定滅諦時說了十六空性，依此意趣，有人主張滅諦為勝義諦，也有認許滅諦為二諦的每一分皆有，等等，雖有如此，但認許滅諦為世俗諦，是《解心要莊嚴疏》的意趣。

最後，道諦的體性有的，安立為一作為自所得品——滅諦的能離因的聖者心續的清淨諦，區分有三，即聲聞道諦、緣覺道諦、大乘道諦。《集論》說為五種，彼論說：「道亦有五相：資糧道、加行道、見道、修道、究竟道。」——但這是真實與假名不予區分而說的，資糧、加行二道不堪為道諦，以《俱舍論》說：「許未得道者，謂異生。」

又，《集論》說：「異生為何？謂未得聖者法。」

第四，字義。苦等四為何稱為諦？如是說的理由有的，即總的來說，苦集二者為所斷品、滅道二者為所取品，此如彼經教所教誡為真實，故謂「諦」。個別來說，以諸聖者於四諦實相如實親證，故謂「諦」；而諸凡愚不如是證悟，故謂「聖諦」。經云：

「愚童似掌毛，罔知彼行苦；聖者似眼中，彼心極出離。」

第五，說十六行相。住於顛倒尋求解脫道的諸外道於四諦上顛倒住於十六種宗見，此諸善為遮破已，而於四諦上決定十六行相。「正理自在」法稱論師說：

「於四諦增益，堅、樂、我、我所，此等十六相，非真而愛著。於彼相違義，真性相了達，以善修正見，能破愛隨行。」

此中，顛倒住於苦諦行相的執淨、樂、常、我四種的對治，是說苦諦四行相：空、苦、無常、無我，即：有漏取蘊有法，是空，以空了他義的清淨之我故；彼有法，是苦，以由惑業他所自在故；彼有法，是無常，以有時而生故；彼有法，是無我，以自主我之體性不成立故。

其次，顛倒住於集諦行相，是執苦為無因、執唯由一因而作、執為由大自在天等之心先行轉動而作、及執自性為常分位為無常。彼對治，說集諦四行相：因、集、生、緣，即：有漏的業及貪愛二者有法，是因的行相，以是苦的根本者故；彼有法，是集的行相，以常常能生自果苦故；彼有法，是極生的行相，以是猛利能生自果苦故；彼有法，是緣的行相，以是自果苦的俱作緣故。

而顛倒住於滅諦行相，是執毫無解脫、執有漏的某些特法為解脫、執煩惱的某些特法為解脫、及執煩惱雖一次斷除仍會再起。彼對治，說滅諦四行相：滅、靜、妙、離，即：無餘斷盡惑業的所離有法，是滅的行相，以是遮滅苦的所離故；彼有法，是寂靜的行相，以是息

滅煩惱的所離故；彼有法，是妙的行相，以是為利樂體性的所離故；彼有法，是出離的行相，以是苦再不生起的所離故。

最後，顛倒住於道諦行相，是執毫無解脫道、執證無我智慧非解脫道、執以某些靜慮的特法為解脫道、執沒有能完全盡除苦的解脫道，四種的對治，說道諦四行相：道、理、行、出，即：親證無我的菩薩見道有法，是道的行相，以是能趣行解脫之道故；彼有法，是理的行相，以是煩惱的對治道故；彼有法，是行的行相，以是在親證道的實相之上而為非顛倒行故；彼有法，是出的行相，以是從根本能滅盡苦及煩惱之道故。

問：那麼，四諦是相違或不相違呢？

答：彼理有的，雖然苦諦不含遍為集諦，但集諦必含遍為苦諦；而苦諦等三者則是相違。安立十六行相各自相違或不相違，有的，即苦諦四行相相違，其他諸諦各三項的四行相則為同義。

七、三寶

如是開示了正行所緣的四諦的教授，而後說開示正行所依三寶的教授的理由有的，即是為令了知大乘正行的所依有三寶之故。此中，若以經而言，即：「佛智於色不合、不分，色隨行不見真實……」等，是教說佛寶；「不加行所謂有色事物、不加行所謂無……」等，是教說法寶；由宣說「七士夫」諸經則是教說僧寶。由首先(經文)而說究竟證得所緣能緣實有空的佛寶；由第二而說事、對治、行相三者所攝的一切法勝義無；第三則是為了遮止對於僧寶執取為實有的修道助伴而教說。彼在論中解釋為，根本句：「佛陀等三寶」；《釋》中則說：「於佛，謂：佛與諸菩提同一相……」等。

當下對此探討有五，即經典安立三種皈依的需要、認識三種皈依的體性、世俗及勝義皈依的差別、「寶」的字義、如何皈依之理。

問：那麼安立三種皈依的理由何在呢？

答：彼理由有的，即諸大乘種性入道者自心將生起的佛，為果皈依；向自己展示道的佛，為因皈依、及為其他二乘的因皈依；以及雖未入道，但以於供養、承事諸佛等信解為最勝事行故，而安立為皈依佛寶。緣覺種性入道者最後生時不觀待他展示法而自心欲求涅槃，為果皈依；以及雖未入道，但以於正法信解為最勝事行故，而安立為皈依法寶行相。聲聞種性入道者最後生時由觀待他展示法而欲求涅槃，為果皈依；以及雖未入道，但以於僧寶信解為最勝事行故，而安立為皈依僧寶行相。凡此一如《寶性論》說：

「依能調所證，弟子為三乘，信三供養等，是故說三皈。」

第二，說三種皈依的體性，有聲聞部宗規、大乘宗規二種。首先有的，能成立為佛之法——佛聖者心續的知盡無生智，彼為佛寶；能成立為僧之法——有學及無學心續的無漏智，彼為僧寶；此諸別擇滅具相涅槃，彼為法寶。《俱舍論》說：

「皈依成佛僧，無學二種法，及涅槃擇滅，是說具三皈。」

於此，二種色身並不是佛寶，因為這是往昔菩薩的種續流，故許為苦諦。

問：那麼如果這樣，以惡心出如來身血，不構成無間業嗎？

答：沒有過失，因以傷損所依，因此也就傷損能依，例如：以傷損眼睛，所以也說為傷損眼識一樣。

其次，大乘宗規有的，即具足無為等八功德的究竟皈依處，安立為佛寶的體性；具足不思議、無二、無分別等八功德隨一的聖者心續的清淨諦，安立為法寶的體性；任具明知、解脫功德隨一的聖者補特

伽羅，安立為僧寶的體性。初者成立，《寶性論》說：

「無為及俱成，不依他而知，具悲智及力，唯佛具二利。」

八功德也有的，就是無為自性清淨的功德、任運俱成忽爾清淨的功德、彼二功德由聲詞及分別心無力以圓滿之理而證知的功德、知如所有性、盡所有性的功德、慈悲所化的功德、去除所化的罪失的功德、自利的功德、利他的功德，攝言之，前六種攝在後二種，即前三攝為自利功德與後三攝為利他功德。

佛寶也有許多分類，即有三身或四身等區分。

次者成立，《寶性論》說：

「不思議無二，無分淨現對，依何得何法，離染二諦相。」

八功德有的，即以聲詞與分別心無力四句觀擇，故為不可思議的功德；業惑如應而離，故為無二的功德；無各種非理作意的分別，故為無分別的功德；自體無垢染，故為清淨的功德；明現如所有性、盡所有性，故為明顯的功德；有力摧滅所斷品，故為對治的功德；以及滅諦與道諦二種功德，攝言之，前六攝在後二中，即前三攝為滅諦功德，後三攝為道諦功德；比如，就像太陽的體性為闇蔽本自清淨、放光明現、滅除他洲闇蔽的功德一樣。彼論說：

「以滅道二諦，併攝離染性，應知彼依次，各具三功德。」又說：
「淨等三如日。」

法寶區分有二，即滅、道二諦。

又，後者成立，彼論說：

「如實如量中，智見清淨故，具慧不退眾，有無上功德。」

這八功德也有的，即於如所有性、盡所有性以各自了知之理而見的二種清淨功德、親見眾生心續具足如來藏的清淨功德、離貪、礙及下劣障的三種功德、明知的功德及解脫的功德，攝言之，前六攝在後

二中，前三又攝在明知的功德，後三則攝在解脫的功德。

若予區分，有三，即聲聞、緣覺及大乘僧寶。

第三，世俗及勝義皈依的差別。以前有人以《中論》：「薄伽梵教說，若法欺即假；有為皆欺法，故彼為虛假。」依所說的，而許一切世俗皈依為有為的皈依，一切勝義皈依為無為的皈依。——但是，這點說為《寶性論廣釋》之義是不合宜的，因為從彼釋而說的有為與當下《中論》所說的有為二者並不同義，因為前者是說由惑業而有為，後者是說由因緣而有為；如果不是這樣，二種色身就成為不是道的引導的究竟皈依了，因為說彼為非勝義皈依的緣故。

自宗認為彼二的差別是：教法輪有法，不是勝義皈依，以唯是展示親證義的方便，當現觀義究竟時，則如舟筏般，住於所斷的證類故。聖者菩薩心續的親證無我智慧有法，不是勝義皈依，以必須依於無明習氣之地，為欺誑的有法故。下劣無餘涅槃有法，不是勝義皈依，以只是沒有苦集而極分故。聲聞、緣覺阿羅漢有法，不是勝義皈依，以具所知障的怖畏故。《寶性論》說：

「斷故欺法故，無故具畏故，二法與聖僧，非最勝皈依。」

因此，具三身體性的佛寶是唯一的勝義皈依，因為彼得法身，且諸有學聖者也必須趣行彼究竟法身。《寶性論》說：

「若依於勝義，唯佛是皈依，能仁具法身，故僧亦究竟。」

因此安立二種皈依的體性有的，即彼趣向事物實況的究竟皈依，為勝義皈依的體性；彼不究竟皈依，為世俗皈依的體性。

第四，佛等三說為「寶」的理由有的，猶似如意寶珠，以六法之上而說為寶，即：猶似如意寶珠世間得有極為稀貴般，得有三寶亦極稀貴；猶似如意寶珠沒有鏽等垢染般，三寶也沒有缺失的垢染；猶似如意寶珠具足去除貧困的力量般，三寶也具足去除所化之苦的力量；

猶似如意寶珠為世間莊嚴般，三寶也是欲求解脫的莊嚴；猶似如意寶珠是最勝莊嚴般，三寶也是較他皈依處尤為最勝；猶似如意寶珠從上下分等之上悉不變異為他般，三寶也由彼之上而不轉變為他。《寶性論》說：

「世希有無垢，具力世莊嚴，最勝不變異，是故名為寶。」

第五，如何皈依之理。若以共乘看，畏懼自身輪迴總的及特別的三塗苦，為由彼得救護故，內心由衷信賴三寶而作皈依；若以不共大乘看，則畏懼我及一切眾生的煩惱障及所知障，為由彼得救護故，內心由衷信賴三寶而作皈依。如此的大乘皈依較之小乘皈依以四種特色之上而超勝，即具足於眾生所緣遍行而緣的特色、承諾佛為所證得品的特色、得大菩提果的特色、映蔽小乘皈依的特色。《莊嚴經論》說：

「遍行承諾證得與映蔽，由彼區分自性四特色，以勝乘故於寶極皈依，故彼稱為諸皈依最勝。」

如此對於皈依處的種種功德，必須以量導出定解之上而作皈依，《殊勝讚》說：

「我捨諸餘師，我皈依世尊，此何故為尊，無過具功德；於餘外道教，如如善思維，如是如是我，心信於依怙；如是非遍智，宗過壞其心，心壞者不見，無過大師尊。」

如此皈依佛等三寶已，也具足特別功德，即：入佛徒之數、成為一切律儀所依、昔造業障轉輕而盡、積集廣大福聚、不入人及非人的障礙、任所思求悉得成辦、短暫不入三塗、究竟成佛的功德。《皈依七十頌》說：

「近事皈三寶，此是八律本。」又說：

「任已皈依佛，成不墮惡趣，捨此人身已 即得天眾身。」

又，《攝波羅蜜多論》說：「皈依福有色，三界器猶狹，如大海水

藏，非握能測量。」有廣大教說。

八、精進

問：如果正行自體、正行所緣及正行所依即是如此，則正行的體性為何？

答：正行的體性是精進。

此中，耽著惡事的懈怠的對治為不耽著的精進，消極渙散的懈怠的對治為悉不疲厭的精進，輕蔑自身的懈怠的對治為周遍攝持道的精進，共三種。若以經而言，由「大菩薩身不可得，語不可得，意不可得；彼時，大菩薩身語意的粗重性悉作淨治……」等，教說了第一種（精進）。由從「大菩薩色中不起執……」到「無上菩提中不起執。是故，舍利子，彼菩薩增長六度之相，任誰亦無力為害……」等，教說了第二種。由「任具智慧的大菩薩向東方世界如恆河沙數如來……」等，教說了第三種。也就是說，由第一段（經文），教說了去除貪著庸凡之三門事行的懈怠；由第二段，教說了去除疲厭的懈怠；由第三段，教說了去除修習廣大正行的逆緣的懈怠。凡此，論中解釋為：「不耽著不疲，周遍攝持道。」

九、五眼

在十種教授中，說開示第七種五眼的教授是有理由的，因為是為於正行自主趣入的緣故。以經而言，從「大菩薩以肉眼可見百由旬……」到「可見二百由旬，及三百、四百、五百、一千、及南瞻部洲、二洲、三洲、四洲、及小千、中千、三千大千世界……」等，是

教說了第一眼。「大菩薩以天眼於東方世界如恆河沙數一切眾生的死歿及投生如實了知。」就像這樣，說其他九方亦當如是類比，是教說了第二眼。「大菩薩行持般若時，從色到一切種智之間的一切法不知不見不思不證，舍利子，此是大菩薩的慧眼悉為清淨……」等，是教說了第三眼。「大菩薩以法眼而知此有情為隨信行人、此有情為隨法行人……」等，是教說了第四眼。「大菩薩行持般若時，從色到一切種智之間的一切法，於一剎那心證悟……」等，是教說了第五眼；即教說了由展示名言中五眼之力，故而勝義中無自性。關於這些，論中解釋是，根本句：「五眼與」；而《釋》中說第一經文，謂：「肉眼，與決定各各事物。」說第二經文，謂：「由異熟所得的天眼，及一切眾生的死歿與投生。」說第三經文，謂：「於智慧及一切法無分別。」說第四經文，謂：「證得諸法及聖者有情。」說第五經文，謂：「佛眼乃於一切法及一切行相中圓滿正覺的諸有境，實義中一體成立。」

當下，五眼的探討有五，即所依、體性、同地、界限、作業。

首先，有身所依及心所依二種。第一種，有心續具前二眼的外道，因為是依著靜慮正行而成就靜慮地攝的根器；依於彼，可見從百由旬到一千由旬以內的外道是有的，而彼需為肉眼故。又依著因一一等至的靜慮而生於無雲天的外道，可證知自與他從此世界而投生他方、從他方而來生此間，而彼需為天眼故。有人說：「上述說法不合宜，以經云：『大菩薩欲得五眼及欲悉作淨治，故應學六度。』——有如是說，而並沒有修學六度的外道故。」——這沒有過失，因為這段經文是展說了由修習六度而得五眼，並不是說任具五眼的有情皆為六度修習者故。又後三眼唯依於聖者有情，因為並沒有得後三眼的凡夫故。

第二種，心所依。一般若是新生起五眼的心所依，必須是靜慮正行，因為依彼易得成辦；而後則不定，因為也有為四靜慮及四無色的

體性的五眼。

第二，體性，有的，即從百由旬到三千大千世界以內堪見的粗細分色得以親見那一分，安立為眼，極分為肉眼的體性。從百由旬到三千大千世界以內的眾生的死歿與投生得以親證那一分，安立為眼，極分為天眼的體性。親證作為自境的粗細分無我那一分，安立為眼，極分為與三摩地、智慧俱行的慧眼的體性。親證作為自境的諸聖者有情的利鈍根器那一分，安立為眼，極分為與三摩地、智慧俱行的法眼的體性。同時親證二諦的究竟智，則安立為佛眼的體性。

有學者說：「把肉眼視作為眼根不應理，因與經部以上謂由眼識見色、非由眼根見色的說法相違故。」又有人說：「前二眼認許為根識也不合宜，因許心所依為依止靜慮正行，故需安立為意識。」

第三，同地。問：那麼，有於何界依何根器而見境的所依、根器、心識、境四種，這些是同地或不同地呢？

答：於此，由欲界有情依著欲界眼根而見欲界之色時，一切悉是同地，因為彼時彼四者同為欲界地。又，欲界有情依著初禪眼根而見初禪之色時，則不同地，因為所依及心識二者同為欲界、根及境同為初禪地。又，初禪有情依著初禪眼根而見初禪之色時，一切同地，因為彼時彼四者同為初禪地。又，初禪有情依著初禪眼根而見欲界之色時，為不同地，因為境為欲界、及餘三為初禪地攝。又，初禪有情依著二禪眼根而見二禪之色時，一切不同地，因為所依及心識二者為初禪、根及境二者同為二禪地。又，三禪有情依著四禪眼根而見二禪之色時，一切不同地，因為根為四禪、所依為三禪、境為二禪、及心識為初禪地攝；第四種立因成立，因為二禪以上的諸根識為初禪地攝，《俱舍論》說：

「二等身眼識，耳識亦他取，任彼皆初攝。」

另外，喻如初禪的上地所攝的眼識依止喻如欲界的下地所攝的具色根是沒有的，因為喻如欲界，彼所依下劣故。初禪地攝的眼識依止二禪以上的眼根是有的，因為有四禪有情依著初禪地攝的眼識而觀自地之色故。上界地攝之身則沒有現行下界地攝的根器，因為自地在根器殊勝之上並沒有必要現作下界的下劣根器故。《俱舍論》說：「眼不下於身。」

又，依著欲界地攝的具色根而得見上界之色是沒有的，因為並沒有依著下下界地攝之根而見上上界之色故。《俱舍論》說：「由眼非上色。」就像這樣，「耳不下於身，由耳非上聲，聲於識一切，二於身亦然。」——應如是結合，為諸對法論所說。

第四，界限。《解心要莊嚴疏》說：

「肉眼從資糧道，天眼從加行道，慧眼從見道等持位，法眼從見道後得位，佛眼隨順者從第八地，真實者在佛地有。」

《金鬘疏》則說：「天眼從資糧道得並沒有過失，在第七地遍淨時說得佛眼，故隨順者從第七地有。」

仔細觀擇的話，前二眼從未入道而安立也沒有過失，因為從未入道也有得靜慮正行。

第五，五眼作業，必須成就五眼，是為了隨攝所度有情。由第一眼而得如實了知自己的所度有情在三千大千世界以內住於何處。由第二眼而得了知所度有情在何處死歿、投生。由第三眼而得作調伏所度有情的方便——親證無我義。由第四眼而得了知展法的諸各別根器。由第五眼——即使只得隨順，也大皆了知盡所有所知品而於正行得自內敦勵不靠他恩，成為於正行得自在轉的作業。

十、六神通

如此已說了前七種教授，繼說開示第八種六神通的教授的理由有的，乃是為令資糧速疾圓滿。此依經而言，經云：「於此行持佛母的大菩薩，極得神通波羅蜜多而蒙受許多神變之行相，彼極動搖此大地，從變現一而變現多……」等，是教說第一神通。「彼天耳界清淨超乎於人道，故得聞人天二者之聲……」等，是教說第二神通。「由彼而於他方眾生與他方補特伽羅的心思如實極知……」等，是教說第三神通。「隨而憶念彼前處的神通。一世也隨念，從二及三、乃至百千世之間也隨念……」等，是教說第四神通。「彼天眼清淨超乎人道，了知眾生死歿及投生、妙色、惡色、眾生妙善、眾生惡劣、好、壞、及如其業力而來生善趣、來生惡趣……」等，是教說第五神通。「現為成就不生彼而現證的神通智，不墮在聲聞地或緣覺地，想：除了成就無上正覺外，餘法不作願求……」等，是教說第六神通；即教說了由展示名言中六神通見境的力量，故而勝義中無自性。

關於這些，論中解釋是，根本句：「神通……」等；《釋》中則說第一經文為：「神變及地動搖等。」說第二經文為：「天耳及唯聞住於一切世間界的細聲與非此他類。」說第三經文為：「知他心及他心具貪欲等悉皆了知。」說第四經文為：「隨念往昔之處及隨念自他諸多前世。」說第五經文為：「現證所得的天眼及見一切色。」說第六經文為：「由知漏盡通而能斷諸煩惱障及所知障，應證知為本來寂靜。」

當下，六神通的探討有六，即所依、體性、差別、作業、界限、需要。

首先，也有身所依及心所依二種。第一種有的，若以由加行所得而新予成辦的所依而言，前五神通為欲界身所依成辦，第六神通則由

三界身所依成辦。若以具心續的有情而言，前五神通外道的心續也有，第六神通則唯在聖者所依有。

第二種心所依，有的，即前五神通依著清淨四靜慮而成辦，第六神通依著極究竟的第四靜慮而成辦。前者成立，《集論》說：「此諸功德如何現為成就？或外道或聲聞或菩薩或如來隨一，乃依止清淨四靜慮而現為成就諸無量；如其諸無量，五神通亦如是。」後者成立，彼論說：「諸餘功德，或聲聞或菩薩或如來隨一，乃依止極究竟的第四靜慮而現為成就。」

問：那麼「極究竟靜慮」是什麼呢？

答：《集論》及《金鬘疏》說四種靜慮悉為極究竟；若依《俱舍論》來看，謂：「皆依一切地，但四增究竟。」是唯在第四靜慮上安立。這也就是說，從欲界心到有頂之間為順次，從有頂到欲界心之間為還滅，進而再由欲界心到第四靜慮之間等持，說唯在第四靜慮本身。

第二，體性，彼安立有的，即：是為神通，依著靜慮正行而作種種變化那一分，安立為神通，極分即為神變通的體性。是為彼，依著增上緣靜慮正行而現知世間粗細聲那一分，安立為神通，極分即為天耳通的體性。是為彼，依著增上緣靜慮正行而親知對方有情之心具貪欲等那一分，安立為神通，極分即為知他心通的體性。是為彼，依著增上緣靜慮正行而以蒙受力親知自他前世那一分，安立為神通，極分即為隨念昔處通的體性。是為彼，依著增上緣靜慮正行而親見世間粗細色那一分，安立為神通，極分即為天眼通的體性。是為彼，依著增上緣靜慮正行，如盡除自心見所斷三種結等隨一有漏般，親證而極分，即安立為漏盡通的體性。

問：諸神通的體性是如此的話，則當由何種各自的不共因而得？

答：這也說由各自的「遍住作意」而得。《莊嚴經論》說：

「已得極淨第四禪，而悉執無分別智，由如其遍住作意，成就具力得最勝。」

問：那麼，遍住的作意之理為何？

答：彼理由有的，由信解自己的身體輕盈、柔軟等而成就第一神通。由信解一切方所聲音周遍而成就第二。由信解：如似由此我身之外相而得如此心之差別、由如此其他外相也得如此心之差別而成就第三。由執取甫遮自心之相、而在還滅中作意諸結生的遍住而成就第四。由信解一切方所光明周遍而成就第五。由信解一切法無我而成就第六。

雖然有學者把天眼及天耳二種神通許為根識，但自宗則如《解心要莊嚴疏》所說，許六種神通為意識，因為皆由不共增上緣靜慮正行而得的緣故。

第三，問：那麼，天眼與天眼通二者的差別何在？

答：差別有的，天眼是由自因——宿業的有漏善的異熟而得，天眼通則是此世由修靜慮之力而得。《二萬頌光明釋》說：

「此二眼之差別：彼五眼所攝的天眼是由異熟而得，此為神通所攝者則現證靜慮而得。」

《本釋》也說：「由異熟所得的天眼。」又說：「由現證所得的天眼。」

第四，作業有的，由第一神通，令諸不信所度有情起信；由第二，了知他眾的善非善行而敦勵作善；由第三，知他心續而令成堪為展法之器；由第四，在去除增上慢之上而令成堪為示道之器；由第五，能令慈愛諸聖者士夫；由第六，能令獲得授記等作業。

第五，界限有的，前五神通從得靜慮正行的未入道者而有，漏盡通從得靜慮正行的斷除見所斷品的聖者以上有。

第六，生起六神通的需要或利益也有的，《二萬頌光明釋》說：

「就神通的利益而言，有極安置一切眾生於法平等性、慈愛一切聖者士夫、值遇可愛境之事物、菩薩成為一切天眾堪禮敬處、及由說『阿難，此諸三百比丘……』而始，多有蒙得授記成佛。」一如所說。

十一、見道與修道

如此說了八種大乘教授之後，又說開示見、修道二種大乘教授的理由有的，乃為令了知必須斷除所斷品——分別及俱生的種子。對此，以經而言，經云：「善現，大菩薩當以般若為事而生起勇力……」等，是教說見道；「無有為之界，則無力施設無為之界……」等，是教說修道，因為是為了證知彼二者為見所斷及修所斷的正對治而教說故。

十二、二十僧

如此由上開示三寶的教授，所教授品三寶之中的僧寶，契經說了四十八僧等，其區分難以了知，因此論典將這些攝為二十僧而說，謂：「諸鈍根利根……」等文。對此，經上有說四十八僧之理，即：「或從他方佛國來生此間，或從兜率天來生此間，或從他洲來生此間。」說了這三種之後，又有說從以前異生位曾經取生的信解到不離佛法光明之間的四十五僧眾。

問：那麼，說有四十八僧，而論中攝為二十僧，此述說之理為何？

答：此有聖者（聖解脫軍）的宗規與阿闍黎（獅子賢）的宗規二

種。首先，攝為二十僧而述說之理有的，即許論中正展十六及順展為四。前者有的，即：具「預流向利根、鈍根」名稱者二種、天家家及人家二種、一來向及一間一來果二種、不還向、不還生般、中般、有行般、無行般、又三種超、及最後往趨色究竟、最後往趨有頂——以這五種稱為「上流」而攝為一、另定行色界、現法寂滅、身證、以及具「麟喻緣覺」名稱者，共有十六；順展的四種有的，即：預流、一來和不還二種住果、及具「阿羅漢向」名稱者，而有四種。

其次，阿闍黎的宗規，論典中攝為二十僧而述說之理有的，即正展十七與順展三種。前者有的，即：具「預流向利根、鈍根」名稱者二種、天家家與人家二種、一來向及一間一來果二種、不還向及不還生般、中般、有行般、無行般、由最後往趨色究竟所分出的三種超、及由最後往趨有頂又稱為「壞色貪」所分出的現法寂滅與身證二種、以及具「麟喻緣覺」名稱者一種，而有十七種；順展有三，即預流與但住一來住果二種、以及具「阿羅漢向」名稱者。

西藏前期有人說：「阿闍黎大士的宗規是：於此說馬為牛；此予區分，則有山羊和綿羊——成為如是。」如此說法，我覺得應暫作平等捨住，少些罪過。

於此，二十僧的探討有二，即住於何種之果的建立、住於彼之補特伽羅的建立二種。

首先也分有三，即認識沙門性之果、說安立四果的理由、說能得四果的因。第一，想：沙門性為何？及彼果為何？——無間道是沙門性，因為是能得勝義沙門阿羅漢果位之理或方便故。種種所斷離說為沙門性之果，因是基於為沙門性無間道的所離果的理由而如是說。諸解脫道說為沙門性之果，因是基於為彼前之等流果的理由而如是說。

如此看來，大乘見道無間道、最後心無間道必須安立為沙門性，

以及住於大乘見道解脫道的菩薩與佛聖者必須安立為沙門性之住果，以是由《解心要莊嚴疏》所說而有故。

沙門性若予廣分，有八十九種，即能斷見所斷的無間道有八種，能斷修所斷的無間道有八十一種。前者成立，即欲界地攝的苦見所斷等四種、上界地攝的苦見所斷等四種一一而有斷彼八種的無間道。後者成立，即有斷三界九地的修所斷八十一種的無間道。此如《俱舍論》說：

「淨道沙門性，有為無為果，此有八十九，解脫道及滅。」

第二，安立沙門性之果為四的理由有二種，即《集論》宗規及《俱舍論》宗規。第一種，安立沙門性之果為四的理由有的，即證得彼勝義沙門阿羅漢果的主要作障是煩惱障，於此有見所斷煩惱及修所斷煩惱二種，依前者的斷除那一分，安立為預流果；修所斷煩惱則有欲界地攝及上界地攝的修所斷煩惱二種，前者大皆斷除的，安立為一來果；無餘斷除的，安立為不還果；盡無餘斷除上界地攝的修所斷煩惱那一分，則安立為阿羅漢果。

問：上界地攝的修所斷煩惱不分為二、欲界地攝的修所斷煩惱卻區分為二的理由何在？

答：如此區分為二的理由有的，因為觀待於上界，彼欲界煩惱數量多，且過患極大，因此安立欲界地攝的修所斷煩惱大皆斷除的為一來果、以及盡無餘斷除的為不還果。上界地攝的修所斷諸煩惱只作為一種果位的所斷品的理由有的，因為觀待於欲界，彼上界煩惱數量少，過患也小。

第二種，《俱舍論》宗規，是以五種理由而安立四果，即：若是四種住果隨一則需先行有向道、需得住果之道、需像得一斷除所斷品的所離的諸斷集攝為一類、需得解脫道所攝的八智項目、以及需得親

證無常等十六的智慧——基於這些理由而如此安立。《俱舍論》說：

「建立彼四果，由彼五因故，謂捨前道果，得他與漏斷，並得八智項，頓修十六行。」

第三，說能得的道有三點，即於何界而得、依何道而得及依何地而得。第一點，最初新得前二果及諸次第證果的不還，唯需在欲界而得，因為初得這三種（果位）需由不離欲界貪的補特伽羅而得故。新得先已離貪的不還也決定唯是欲界所依，因為彼的新得也決定是得見道的所依者，而上界的所依於輪迴不生厭背，故無以新得見道；以及教典中說：「定行色界的不還中般等五種於此欲界開始，而於色界得究竟。」此中，前者成立，因為一般而言，上二界對於輪迴沒有厭背，尤其無色界不依止經教；而要新生起見道，必須依著出離的厭背及經教二者。

阿羅漢果則有以三界所依而得，因為欲界所依有現證斷除煩惱的涅槃，上二界也有斷除煩惱而現證涅槃的，這也如《俱舍論》說：

「三依欲後三，由上無見道，無厭及經故，彼而得究竟。」

第二點，依何道而得，有依世間道及出世間道而得、與依見道及修道而得二項。第一項，初、後二果唯依出世間道而得，因為是以斷除見所斷煩惱那一分安立為得預流果，及以斷除有頂第九品煩惱種子那一分安立為得阿羅漢果；而並沒有能斷彼二種子的世間道。於中間二種果位，也各有先已離貪與次第證二種，前二種依出世間道而得，因為是依見道而得；次第證的二種果位則依世間道及出世間道二者而得，也就是唯依著斷除第六品欲界煩惱現行及第九品現行的有漏粗靜相道而得時，為世間道；依著現為能斷彼二所斷品種子的修道無間道而得時，即唯依出世間道而得。而且此中的情況是：若彼補特伽羅之前是一極習行止者，是依著粗靜相道的止而得；若是一極習行勝觀

者，則由無間道而得。

第二項。問：那麼是依著見、修那一道而得？

答：預流果唯依見道而得，因為是以斷除見所斷的煩惱種子之上而得故。而於中間二種果位，也各有先已離貪與次第證二種，前二種依見道而得，因為是在得到第十六位道類智的證悟時而得故；後二種依修道而得，因為是依著欲界煩惱第六品與第九品的正對治而得故。阿羅漢果則唯依修道而得，因為是依著有頂煩惱第九品的正對治——無間道而得故。

第三點，依何地而得。前二果及次第證果的不還唯依初禪近分定而得，因為依欲界心而不得；而決定得彼三種果位的補特伽羅，則又不得靜慮正行。先已離貪的不還果是依靜慮正行而得，因為是在見道前位中，依於離為世間修所斷的欲界煩惱第九品貪欲的力量而得故。有人主張：「於此，四種靜慮正行都有。」——故此並不決定，當予觀擇。阿羅漢果乃依無漏九地隨一而得，因為在下二界證得時是依靜慮六地隨一、及在上界證得時是依無色界前三正行而得故。頓斷所斷品的阿羅漢唯依（初禪）近分定、由定行色界的不還所得的阿羅漢是依靜慮正行、由定行無色界的不還所得的阿羅漢則依無色正行而得。

無漏九地也有的，即：初禪近分定、及彼正行但住者與勝進者二種、靜慮後三正行、以及無色界前三正行諸無漏。

其次，住於彼之補特伽羅的建立，有二，即總說、與別說。

第一，有五點，即次第證果者安立於何種向住、超越證果者安立於何種向住、先已離貪者安立於何種向住、漸斷所斷品者安立於何種向住、及頓斷所斷品者安立於何種向住。第一點，次第證果者安立在八種向住中，因為有現證後三果的預流、及已具預流證悟的一來、已具預流證悟的不還、以及已現證前三果的阿羅漢；而若為彼等，則必

須各自為次第證果者。

第二點，沒有超越證果的預流，因為預流是區分為四住果中的初住果，所以於彼之前並沒有得到沙門性之果。有超越證果的一來及不還，因為預流住果是區分為四住果中的初住果，而有前未具預流證悟的彼二果故。沒有超越證果的阿羅漢住果，因為阿羅漢住果是四住果的最後者。

有人認為：「彼頓斷所斷品的阿羅漢住果，應是作為超越證果者，以彼是不現證一來、不還果而現證阿羅漢果的住果故。」——此說是於法義未作觀擇；如果這樣，則頓斷所斷品的預流也是超越證果的缺失就無可避免了。

第三點，沒有先已離貪的預流，因為在見道前位並沒有斷除見所斷三種結而極分的預流。有先已離貪的一來，因為在見道前位有於大部分欲界煩惱已離貪的一來。

對此，有自宗的學者認為：「《解心要莊嚴疏》並未說有先已離貪的一來，尤其《集論廣釋》說：『於彼也有在見道前位大皆離貪、和由修道而得二種，前者若許為先已離貪，則太不合宜。』因此認許有先已離貪的一來不合宜；這點，由正理也有力遮破，因為所謂先已離貪的『貪』，一般是指欲地所攝的貪欲，尤其堪指為世間修所斷的欲地所攝的貪欲；而在見道前位並沒有斷除為世間修所斷的貪欲的一來，因為在見道前位並沒有得到靜慮正行的等至的一來故。」——如所說的，諸具智力者應予觀擇。

有先已離貪的不還，因為所謂先已離貪的「貪」，一般是指欲地所攝的貪欲，尤其堪指為世間修所斷的欲地所攝的貪欲；而彼欲地所攝的貪欲是得不還果的主要障礙，在見道前位有斷除為世間修所斷的欲地所攝的貪欲的不還，因為在見道前位有得靜慮正行的不還。

對此，許多人認許在見道前位有離欲地所攝的貪欲的離貪。——但這一主張現為少許粗糙，因為在見道前位並沒有得欲地所攝的貪欲的正對治無間道，因為在見道前位沒有得修道無間道故。沒有先已離貪的阿羅漢住果，因為在見道前位並沒有斷除有頂煩惱第九品的阿羅漢住果。

第四點，漸斷所斷品者八向住悉可安立，因為預流及阿羅漢有漸斷所斷品者；而中間二種果位含遍必是漸斷所斷品者。前者成立，因為有漸斷三界修所斷煩惱的預流及已漸斷的阿羅漢住果。

第五點，有頓斷所斷品的預流向，因為有頓斷三界修所斷的預流向。有頓斷所斷品的阿羅漢向住，因為有頓斷三界修所斷煩惱的阿羅漢向住。這點，《集論》雖然僅說：

「於此，假名為預流果及阿羅漢果二種。」

但是，《金鬘疏》及《解心要莊嚴疏》則說：「二種向也堪能類比。」——此是依此而認許。

第二，別說，有四點，即說有關預流、說有關一來、說有關不還、說有關阿羅漢。第一點有二項，即說預流向與預流住果。第一項，《集論》說：

「何等為預流向補特伽羅？謂：從一座住於順抉擇分位，乃至住於見道十五心剎那位的補特伽羅。」

這是從加行道一座而安立為預流向，一如所說，《解心要莊嚴疏》也作如是說，但這只是擷錄《集論》的主張，而不是述說阿闍黎的主張，因為《本釋》說：「依著將要宣說的道種智所攝的見道十六剎那心。」彼所認許的，是《俱舍論》說：

「前十五見道，見未曾見故，名隨信法行，由根鈍利別，具修惑斷一，至五向初果。」

是認許預流向含遍為聖者，《入中論》說：「如第八聖此亦爾……」等，所說的與宗規相順。由正理也成立，即能表喻的「喻之僧眾」與聲聞阿羅漢有同位，所表喻的「義之僧眾」與加行道位菩薩無以安立為同位。因此，正為得到斷除主要見所斷三種結極分住類的沙門性之果而精勤的聖者補特伽羅，為預流向的能安立。於此，以根器而分，有隨信行及隨法行預流向二種；以斷除所斷品之理而分，有漸斷所斷品的預流向及頓斷所斷品的預流向二種；界限，是從小乘的見道無間道一直到未得預流果所攝的解脫道以內有。

第二項，說預流住果。住於斷除見所斷三種結而極分住類的沙門性之果的補特伽羅，為預流住果的能安立。若予區分，有漸斷所斷品的預流住果及頓斷所斷品的預流住果二種。前者是住於斷除見所斷三種結而極分的沙門性之果的補特伽羅、而於三界的修所斷依次斷除，即為漸斷所斷品的預流住果的能安立。見所斷三種結有的，即：分別壞聚見、禁戒取見、染污疑。於此，以根器而分，有漸斷所斷品的信解與見至預流二種。《俱舍論》說：

「至第十六心，隨三向往果，名信解見至，亦由鈍利別。」

另外，漸斷所斷品的預流，以加行上區分，有漸斷所斷品的但住與勝進預流住果二種，彼二者的各別安立有的，即以是漸斷所斷品的預流為所依事、並非正住於為得自上果而精勤的無間道，彼為前者的體性；又以是彼為所依事、正住於為得自上果而精勤的無間道，為後者的體性。彼二者也有各自的事相，像住於斷除為世間修所斷的欲界煩惱初品的解脫道的漸斷所斷品的預流，為前者；像住於欲界煩惱初品的正對治的漸斷所斷品的預流，為後者。這也如《俱舍論》說：

「諸得果位中，未得勝果道，故未起勝道，名住果非向。」

此漸斷所斷品的預流以投生之理上區分，也有預流七返取有者及

預流家家二種。關於前者，有人說：「若是預流七返取有者，則含遍是取受七次欲界種類相順的生有者。」——但這一主張不是其真正意趣，因為《俱舍論釋》說：

「諸上流者，有時於其中間也有堪能悉作涅槃，最後往趨色究竟及最後往趨有頂以後則無以趨行，譬如，預流任是如何取生，即為七返。」

這是說預流七返取有者也有不取受七次欲界種類相順的生有而現證涅槃的，以此為喻，而說最後往趨色究竟及最後往趨有頂的定行色界不還上流梵眾天所依等，有時在其中間也有涅槃的。彼釋說：

「任是如何取生，即為七返；雖餘亦有，然不定，故不說。」

自宗認為：從「住果極七返」所說，則若是正展的預流七返取有者，必須是住於預流果、未斷欲界煩惱初品、及雖得聖道但以前凡夫位時如所積造欲界種類相順的七次投取生有的業決定必須取受者。《俱舍論》說：

「未斷修斷失，住果極七返。」

《釋》中則說：「是為住於果位，而悉未斷除一修道應斷的煩惱，彼是為預流。」又說：「中間亦有現證聖道而悉不入涅槃，以乃至爾時由順次受有的業力而投生故。」

因此，是為新得預流果的預流、而為取受七次欲界種類相順的生有的種性者，彼為預流七返取有者的能安立，於彼區分，有決定的預流七返取有者及不定的預流七返取有者二種。是為未斷欲界煩惱初品的新得預流果的預流、而決定必取受欲界生有十四次及中有十四次，彼為決定的預流七返取有者的能安立，於彼區分，有天所依者及人所依者二種。是為決定的預流七返取有者、而於欲界天所依現證涅槃的，彼為前者的能安立，於彼區分，有欲界六天所依身的決定的預流

七返取有者，共有六種。這也如《俱舍論釋》說：

「若諸天道中為預流者，彼唯由彼而悉作涅槃。」

是為決定的預流七返取生者、而於人道所依身現證涅槃的，彼為後者的能安立，若予區分，有三洲人道所依身的決定的預流七返取有者，共有三種。這也如《俱舍論釋》說：

「若諸人道中為預流者，彼唯由彼而悉作涅槃。」

是為預流七返取有者、而不一定取受十四次欲界生有及十四次中有，彼為不定的預流七返取有者的能安立，於彼區分，如上二種。

諸有部主張：天所依身的預流七返取有者必須取受天之生有七次、中有七次，及取受人之生有七次、中有七次，也就是取受欲有二十八次；就像這樣，人所依身的決定的預流七返取有者，也以人之生有七次、中有七次等如前而取受。經部認為，是總計欲界天人之中，唯取受七次生有。無著昆仲則是順於有部而主張，《聲聞地》說：

「天與人各七返結生，輪轉而謂作苦邊際。」

《俱舍論釋》說：

「諸飲光部謂：七返唯在諸天，亦認許為各別，然並不執取決定。」

於此，至尊宗喀巴師徒二者是如無著昆仲所說而主張。因此，前後論文之義應如何解釋呢？對此，《善說金鬘疏》說：

「若於人所依身得預流，則取生人道六次取生天道七次，並於最後投生人道，而於彼所依身現證涅槃；若於天所依身得預流，也是取生天道六次取生人道七次，並於最後投生天道而於彼所依身現證涅槃。」

《集論釋》則說：「於天所依身得預流者，乃由彼而間雜著天與人的生有，也就是取受天道生有七次及取人道生有七次，最後於天所依身現證涅槃。就像這樣，於人所依身得預流者，也由彼取受了人與

天的生有各七次，最後於人所依身現證涅槃。」

這兩種法中，後者為善，因為《集論根本句》說：「在諸天與人之上、下間而輪轉生死。」可由謂：「上下」之詞力而展現出來。

（有諍難說）：那麼，決定的預流七返取有者如果由彼取受欲有二十八次，這樣就不成為七返取有者了。

答：沒有過失，因為彼所取品的諸有似為七項，故作是說。譬如於善巧五種七項的比丘，而謂：「善巧七處比丘」；以及如同樹木的一片葉子各有七瓣，彼即稱為「七瓣者」一樣。

（有諍難說）：那麼，聖者補特伽羅現得第八有時，卻以七步蛇喻而說，就成為不合宜了。

答：沒有過失，因為這是一種類相順的眾生不取受彼生有第八次的意思。

問：那麼，決定的預流七返取有者若不現證一來及不還果，就成為不是次第證果者；若現證，則是於何種生有所依而現證？

答：是於第十三次生有的所依而現證一來果，而於第十四次的所依現證不還及阿羅漢果——如是認許，顯然並無諸教理予作妨難。

如似上述諸說的總結之語，至尊宗喀巴大師作如是說：

「七返凡聖二，聖亦定不定，二雖生二八，似七項故七，於初得所依，而現證涅槃，由上下部論，立二昆仲意。」

是為斷除欲界煩惱第三品的新得預流果的預流、取受二次或三次欲界種類相順的生有而不取受四次者，彼為預流家家的能安立，於彼區分，有預流天家家及人家二種。若是前者，則必含遍是取生二次或三次欲天，而在彼所依上現證涅槃；若是後者，則必含遍是取生二次或三次人道，而於彼所依上現證涅槃等，以《俱舍論》說：

「斷欲三四品，三二生家家。」

又彼釋說：「為何不斷除五相？以若斷彼，則無疑，於六品亦必斷故。」又說：「天家家者，是任於諸天之中同類二或三輪轉已，而於彼天種類或其餘悉作涅槃；人家家者，是於諸人之中同類二或三輪轉已，而於彼洲或其餘悉作涅槃。」彼之解釋《王子疏抄》也說：「所說『於彼天種類或其餘。』謂如是，即在三十三天見諸諦實，輪轉二或三同類而於彼三十三天悉作涅槃，其餘者則於四大天王天或夜摩天亦堪悉作涅槃。」

漸斷所斷品的預流的界限，是從見道第十六剎那心而到住於斷除欲界修所斷第六品的無間道之間。

是為預流、依著初禪近分未至定而將三界的修所斷煩惱頓斷，彼為頓斷所斷品的預流的能安立，彼區分有頓斷所斷品的但住與勝進預流住果二種，後者與頓斷所斷品的阿羅漢向同義，界限是從見道第十六剎那心而到住於將三界的修所斷煩惱下下品九品頓斷的無間道之間。

有關所斷品漸斷與頓斷之義，是指將三界的修所斷煩惱漸次斷除與頓斷而言，此一說法雖是大半前期師長所現為認許，但仍有如是疑惑，即：若是斷除欲地所攝的煩惱的補特伽羅，則必須也是斷除上二界地攝的煩惱的補特伽羅，因為若是斷除欲地所攝的人我執的補特伽羅，必須也是斷除上二界的彼二（種執）的補特伽羅，如果這樣，則必須是阿羅漢；由此表喻，雖謂：離欲界煩惱初品及欲界煩惱第九品之貪，但是大概也是指離為世間修所斷的欲界煩惱之貪——當知必須詳細添加這些字句。

在此，說頓斷所斷品者，《集論》如是說：

「頓出離者，謂入諦現觀已，依止未至定，發出世間道，頓斷三界一切煩惱，品品別斷，則唯立二果，謂：預流果、阿羅漢果。如是

補特伽羅多於現法或臨終時證一切智；設不能證，由願力故，即以願力還生欲界，出無佛世，成獨勝果。」

此論文之義，依著上說等大皆易懂，然謂：「多於現法或臨終時證一切智。」對於此義，有學者說：現法即是臨終時於彼現證涅槃，以及也有說唯在臨近死有之際現證涅槃。——雖有這種說法，卻有如是觀擇之處，即：正為等持人無我的聲聞心續中並無現行死心，以及若是在死有前際現證涅槃的頓斷所斷品的預流，則必是預流現法寂滅；而論文中謂：「現法或」，唯相異而說。因此，有於中有所依身而現證涅槃的頓斷所斷品的預流，彼才是說為謂：「臨終時證一切智」的論文之義，因為在《阿毗達磨集論釋》中如是說故。

第二點，說有關一來，有說一來向及一來住果二項。第一項，正為得到大皆斷除主要五順下分結極分住類的沙門性之果而精勤的聖者補特伽羅，為一來向的能安立，若予區分，有次第證果的一來向及超越證果的一來向二種，前者與次第證果的勝進預流住果同義；後者與在見道前位斷除為世間修所斷的欲界煩惱第六品的一來向同義，界限是從見道到未得一來果之間。

第二項，住於大皆斷除五順下分結而極分的沙門性之果的補特伽羅，安立為一來住果的體性，彼從根器上區分，有信解與見至的一來住果二種。從得果之理上區分，有次第證果的一來與超越證果的一來二種，前者與已具預流證悟的一來同義，後者與先已離貪的一來同義。從加行上區分，有但住與勝進的一來住果二種。是為斷除欲界煩惱第七品或第八品的勝進的一來住果、而取生一次欲天即現證涅槃的，為勝進的一間一來住果的能安立，區分有次第證果的勝進的一間一來住果、及先已離貪的勝進的一間一來住果二種。

（有諍難說）：於此，假如有不斷欲界煩惱第八品，也就不成立

為一間者了。

答：沒有過失，因為得不還果的主要障礙為欲界煩惱第九品，以唯此再無其他，故作如是說。《俱舍論》說：「斷七或八品，一生名一間，此即第三向。」或者，口說謂：「斷七及八品。」故而認許為也斷欲界煩惱第八品。

也有取受二種欲界生有的一返一來，《聲聞地》說：「當成辦一次天有及一次人有時，安立為一返一來果。」

這不會成為不是一返一來，因為二種生有皆為同一欲界生有的緣故。此外，在欲界中，也有一次都不取受以惑業而投生的一來，因為在一來的所依身上有可得不還果的。若是一間一來住果，當已斷除了欲界煩惱第七品等，因此說彼差別，也需如上說仔細添加上去，應與正理不相違而行。界限，是從超越證果的一來諦現觀第十六剎那位、及次第證果的一來已斷除欲界煩惱第六品的解脫道一直到斷修所斷欲界煩惱第九品的無間道之間。

第三點，說有關不還，有說不還向及說不還住果二項。第一項，正為得到斷除主要五順下分結極分住類的沙門性之果而精勤的聖者補特伽羅，為不還向的能安立，彼予區分，有次第證果的不還向、及超越證果的不還向二種。前者與已具預流證悟的不還向同義，後者與先已離貪的不還向同義。界限，前者是從住於為世間修所斷的欲界煩惱第七品的正對治而到住於斷欲界煩惱第九品的無間道之間；後者則直到住於小乘見道八忍之間。

第二項，說不還住果。住於斷除五順下分結而極分住類的沙門性之果的補特伽羅，為不還住果的能安立。五順下分結是：見所斷三種結、欲界貪欲、損心。不還從根器上區分，有信解與見至的不還二種。從加行上區分，有但住與勝進的不還住果二種。從得果之理上區分，

有次第證果與先已離貪的不還二種，前者與已具預流證悟的不還同義，後者與超越證果的不還、在見道位得靜慮正行等至的不還、以及在見道前位斷除為世間修所斷的欲界煩惱第九品的不還同義。

而從依止聖法之理上區分，有經欲界生及不經欲界生的不還二種，住於欲界所依聖道、且依著經由取生而證得不還的斷除五順下分結極分住類的沙門性之果的補特伽羅，為前者的定義，此譬如已具預流七返取有者的證悟的不還、及像已具預流家家的證悟的不還。

問：那麼，經欲界生的不還與不還現法寂滅有什麼差別呢？

答：有的，前者乃於得不還的彼世現證涅槃；後者乃於得見道的彼世現證涅槃。若是經欲界生的不還，則必須是一不投生上界者，《俱舍論》說：

「經欲界生聖，不往餘界生。」

經色界生的不還則不含遍不投生無色界，因為有最後往趨有頂的不還上流投生無色界的，《俱舍論釋》說：

「設若經色界生也趣入諸無色界，彼即為最後往趨有頂的上流。」

住於得見道彼世證得不還的斷除五順下分結而極分住類的沙門性之果的補特伽羅，為不經欲界生的不還的能安立，彼區分有定行色界的不還、定行無色界的不還、不還現法寂滅及不還身證四種。是為欲界所依身的不還、而於色界中結生者，為定行的不還的能安立，彼區分有定行色界的不還中般、生般、有行般、無行般及定行色界的不還上流，共五種。是為定行色界的不還、已斷除了投生色界的三種結而尚未斷除形成中有的惑結、故依著色界的中有所依身現證涅槃的種性者，彼為定行色界的不還中般的能安立，彼區分有：一形成色界中有即現證涅槃者、中有成已但唯於未得尋求生有顯現之際而現證涅槃者、及於欲求往趨生有之際而現證涅槃者，這也分別就是速中般、非

速中般、遠中般三種，這三種分別以才一得燈燭火光之際、鐵的火花向空激射時、及向空激射已而未墜落於地的火光之三喻而說。除了大梵天外，其他依著色界十六處的中有所依身現證涅槃的定行色界的不還中般是有的，因此，有得靜慮五間雜修的定行色界的不還中般。

問：那麼，所說的定行色界的不還中般彼得無餘涅槃之義為何？

答：對此，有學者說：「由此現證涅槃時即為現證無餘涅槃，因為彼死歿與得無餘涅槃同時，因為彼才一得涅槃時，替代取生有的，是依著無明習氣之地及無漏業取受意識自性之身，因為彼得涅槃的同時於捨壽得自在，彼中有身是意識身，故易於棄捨。」——雖如是說，但我卻不認為合宜，因為有謂：「制心無彼無。」是說制心等持無我的聲聞心續中並不現行死心，而且要得下劣的無餘涅槃，必須先行已得下劣的有餘涅槃。

因此，自宗認為：如此的中般，由於彼未取色界生有而現證涅槃，所以唯說為無餘涅槃而已，必須想到是先現證有餘涅槃的次第決定。

是為定行色界的不還、唯只投取一色界生有而便於色界生有所依身現證涅槃的種性者，彼為定行的不還生般的能安立，於彼區分，有定行色界的不還生便般涅槃、有行般涅槃、無行般涅槃三種，《俱舍論釋》說：

「生般為生而般、有行般、與無行般故。」

是為定行色界的不還生般、而僅僅一成辦色界生有即現證涅槃的種性者，彼為定行色界的不還生便般涅槃的能安立。是為彼、需以大精勤功用而現證諸道的種性者，彼為定行色界的不還有行般的能安立。是為彼、一成生有並不現證涅槃、但不需以大精勤功用現證諸道而現證涅槃的種性者，彼為定行色界的不還無行般的能安立。除了大梵天外，有於色界十六處的生有所依身現證涅槃的定行色界的不還生

般，因此，有得靜慮五間雜修的定行色界的不還生般。

是為住於斷除五順下分結而極分住類的沙門性之果的補特伽羅、而經由色界生有且於色究竟天及有頂天隨一的所依身現證涅槃的種性者，為定行色界的不還上流的能安立，彼若區分，有最後往趨色究竟的定行色界的不還上流、及最後往趨有頂的不還上流二種。是為定行色界的不還上流、而於色究竟天所依身現證涅槃的種性者，為最後往趨色究竟的定行色界的不還上流的能安立，彼若區分，有定行色界的不還全超、半超及遍歿三種。《俱舍論》說：

「上流若雜修，能往色究竟，超半超遍歿，餘能往有頂。」

是為最後往趨色究竟的不還上流、唯取梵眾天及色究竟天彼二種色界生有而於色究竟天所依身現證涅槃的種性者，彼為定行色界的不還全超的能安立。是為彼、唯取梵眾天與下三淨居天隨一及色究竟天的三種色界生有並最後在色究竟天所依身現證涅槃的種性者，彼為定行色界的不還半超的能安立。是為彼、除了大梵天外悉取色界十六處的生有而於色究竟天所依身現證涅槃的種性者，彼為定行色界的不還遍歿的能安立。是為定行色界的不還上流、而於有頂天所依身現證涅槃的種性者，彼為最後往趨有頂的不還上流的能安立。有學者說：「詮說定行色界的不還中般、或全超、半超、遍歿的理則建立，是心的分別的圖畫罷了，這與定行色界的不還中般彼死歿與現證無餘涅槃同時的說法前後說詞相違。」

問：那麼諸定行色界的不還上流，是依止何因而投生淨居天呢？

答：彼等投生淨居天有五因，即以修習靜慮五間雜修的緣故而投生淨居天。《俱舍論》說：

「由雜修五品，生有五淨居。」

雖然如此，但卻不成為聖者新造引生後有之業的過失，因為聖者

由作間雜修的力量而能令以前凡夫時所積造的第四靜慮地所攝的業轉成投生淨居天之因。

問：那麼，何謂靜慮間雜修？

答：這有四點，即由何所依補特伽羅而修、於何界中修、所修品間雜修的數目及如何修習之理。

其一，於此，凡夫沒有靜慮間雜修，因為彼未得無漏靜慮；而在聖者之中，預流與一來也沒有修此，因為彼二者未得靜慮正行。因此是不還及阿羅漢二者所修，因為諸不還是為了投生淨居天而修，諸利根阿羅漢是為了於現法樂住、諸鈍根者則是為了遠離於三摩地味著之障而修。

其二，在欲、色二界所依身有作靜慮間雜修，因為是先欲界作修，之後悉已衰微而於色界中修。《俱舍論釋》說：

「初於欲界三洲間雜，後悉衰微而於色界間雜。」

其三，靜慮間雜修，說有五相，即下品三間雜、中品六間雜、上品九間雜、極上品十二間雜、最極上品十五間雜。

其四，如何修習之理，有二，即加行與正行二者。前者，是由欲求靜慮間雜修的聖者先於第四靜慮正行等引無漏心，而後等引有漏心，最後等引無漏心；就像這樣，令續流遞減，先是等引無漏二剎那，而後等引有漏二剎那，而後再等引無漏二剎那。

最初依止第四靜慮心而間雜修的理由有的，因為彼第四靜慮是心具堪能最勝者故，《俱舍論》說：

「先雜修第四，成由一念雜。」

後者，為正行，是以一加行於第四靜慮正行二無漏之間而作第四靜慮正行有漏間雜，如其所欲而等至。關於彼成立之量，有部主張，於第四靜慮無漏心在最短時的二剎那之間有力間雜有漏最短時的一

剎那而等至，這就是間雜修的成立之量，以由謂：「成由一念雜。」所說的剎那，彼認為是最短時剎那。

遍智第二（世親）的自宗是：《俱舍論釋》說：「除佛外，餘無力剎那間雜，故於三分續流得如其所欲而等至即謂圓滿。」所說的，就是以一加行於第四靜慮心在最短成事剎那二無漏之間而有力間雜有漏一剎那——很明顯，唯此認許為間雜修的成立之量，因為大乘自宗也是唯此而住故。

問：那麼，下品三間雜等修習之理為何？

答：《俱舍論釋》說：

「首先為無漏、有漏及無漏，現起此三種心；第二為六；第三為九；第四為十二；第五為十五。」

此諸間雜之理，下品三間雜已如前說，而對於六間雜等修習之理，有學者說：「乃是二種無漏，繼而二種有漏，然後再二種無漏而作間雜修；就像這樣，九間雜也是以三種無漏等而作間雜修。」——但是，所說的詞義並不相關，因為任何具量教典皆未作如是說。

自宗認為：以一加行於第四靜慮無漏心、及有漏、無漏；再無漏、及有漏、無漏——於二種三項等至，就是六間雜；九間雜等也當以此類推，以《明義釋》（《俱舍論明義釋》）說：「所謂：『第二為六』，是謂無漏、有漏、及無漏三者，又謂無漏、有漏、及無漏三者，為六。而後又謂：『第三為九』、『第四為十二』、『第五為十五』，也唯應如是類比。」由所教說即得有力去除心的暗蔽故。

（有諍難說）：那麼，既然有力作下品三間雜，也就成為有力作其他諸間雜修了。

答：不成為如是，以《明義釋》說：「首先，謂：『三種心』，是指補特伽羅於彼唯僅有此力量；同樣，諸餘下者亦應作如是說。」

第二種，說定行無色界的不還。是為欲界所依身的不還、而不取生色界且於無色界所依身現證涅槃的種性者，為定行無色界的不還的能安立，彼若區分，有定行無色界的不還生般、有行般、無行般及上流四種；沒有定行無色界的不還中般，因為沒有無色界的中有。是為不還、而於得見道的彼世即現證涅槃，彼為不還現法寂滅的能安立。是為彼、而得八解脫且未衰微，彼為不還身證的能安立，以《集論》說：

「云何身證？謂諸有學補特伽羅已具證得八解脫定。」

又，《俱舍論》說：

「得滅定不還，轉名為身證。」如是教說。

彼若區分，有於欲界所依身現證涅槃的不還身證、於色界所依身現證涅槃的不還身證、及於有頂所依身現證涅槃的不還身證三種。

不還的界限，漸次證果的不還是從斷除為世間修所斷的欲界煩惱第九品的解脫道一直到住於斷有頂煩惱第九品的無間道之間；超越證果的不還則是從諦現觀第十六剎那位一直到住於斷有頂煩惱第九品的無間道之間。

第四點，有關阿羅漢，有向與住果二類。首先，在四住果中、正為得斷除主要五順上分結極分住類的沙門性之果而精勤的聖者補特伽羅，彼為阿羅漢向的能安立，若予區分，有頓斷所斷品的阿羅漢向及漸斷所斷品的阿羅漢向二種，後者與勝進不還住果同義；前者與頓斷所斷品的勝進預流住果同義。界限：漸斷所斷品的阿羅漢向是從精勤於斷除剩餘修所斷煩惱一直到斷除有頂煩惱第九品的無間道之間；頓斷所斷品的阿羅漢向則從頓斷三界修所斷煩惱上上品九品一直到住於頓斷下下品九品的無間道之間。

住於斷除五順上分結而極分的沙門性之果的補特伽羅，為阿羅漢

住果的能安立。五順上分結有的，即：色界、無色界的貪欲、掉舉、我慢、及染污無明。彼若區分，有漸斷所斷品的阿羅漢住果、及頓斷所斷品的阿羅漢住果二種，前者與已具不還證悟的阿羅漢住果同義；後者與已具頓斷所斷品的預流證悟的阿羅漢住果同義。若從根器上分，有：退法（阿羅漢）、思法（阿羅漢）、護法（阿羅漢）、安住法（阿羅漢）、堪達法（阿羅漢）、不動法（阿羅漢），共為六種。此中，前五種由信解而得，第六種由見至而得。《俱舍論》說：

「前五信解生，總名時解脫，不動法不動，後不時解脫，從前見至生。」

雖然有部主張，前五種有從阿羅漢果而衰退，一直退到預流之間，但是經部認為，只有可能從現法樂住而衰退，並沒有從阿羅漢而衰退的；自宗亦如後者所許。此外，若從斷障之理上分，有以智慧而單由煩惱一分中解脫出來的阿羅漢、及以三摩地而由二分（煩惱障及等至障）中解脫出來的阿羅漢二種，《俱舍論》說：

「俱由得滅定，餘名慧解脫。」

界限，是從證得永盡無生智而到證得無餘涅槃之間。

頌曰：

為證勝義大乘僧，善說名言小乘僧，
多聞具戒僧歡喜，願善亦令僧興隆。

十三、大乘加行道

如是，說了大乘教授十相，而後說大乘加行道的理由有的，即大乘資糧道時由教授於空性以聞思斷除增益，由此生起緣空性的修慧為主的大乘加行道的理由而如是說。此亦以經而言，在開示修道的教授時，經說：「不墮菩薩頂之失，欲求如是一切善根悉皆圓滿的菩薩摩訶薩應修學般若波羅蜜多。」又說：「復次，長老舍利子告長老善現：長老善現，云何菩薩摩訶薩墮在頂之失？」如是提問，及「長老善現告長老舍利子：長老舍利子，菩薩摩訶薩不善巧方便行持六波羅蜜多，不正知善巧方便而依於空、無相、無願三摩地，雖不墮聲聞緣覺地，然亦非不入菩薩之失，此即名菩薩摩訶薩頂之失。」如是答說。又，「舍利子問曰：長老善現，云何而為菩薩摩訶薩之失？善現告曰：長老舍利子，於此，菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多時，謂於色無常現為貪執、增上住、遍知……」等，這是宣說加行道的經文。彼經意趣論中解釋為：「所緣及行相……」等，以十二頌而說，也就是，由「所緣及行相……」等簡示了大乘加行道較之小乘加行道於所緣、行相、因、攝持(即善知識之名)、具足之理——由此五種特色尤為超勝之理；繼而，由「所緣無常等……」等其餘者而作廣說。

當下，大乘加行道的探討有：所依、體性、區分、生起之理、所分各別之義、及觀擇心識六項。

第一有二，即身所依與心所依。首先，新現為生起加行道的身所依，以《俱舍論》看，加行道前三位唯在三洲人道，生起世第一法則有欲界天所依；以大乘看，生起加行道前三位有欲界天、人及色界所依，生起世第一法則唯在欲界所依。色界所依沒有新現為生起世第一法，因為彼所依並沒有新現為生起見道，而新生起彼二者的身所依為

一故，以《俱舍論》說：

「地同第一法。」

其次心所依，有的，一般有作為新現為生起加行道的心所依的靜慮六地；但若是新生起大乘加行道的心所依，則需是靜慮正行等至。

第二，體性。圓滿自因大乘順解脫分後所生的隨順諦現觀的大乘世間道，彼為大乘加行道的能安立；但若為彼，不含遍是修所成識，因為有為彼之聞思心識，以《集論》說：「如彼資糧，加行亦如是。」《辦法法性論釋》也說：「皆以聞、思、修而廣分。」

第三，大乘加行道從分位上區分，有下、中、上三品；從體性上區分，有大乘加行道煖、頂、忍、世第一法四位。

第四，生起之理。前未入劣道的大乘資糧道有緣念盡所有性的修所成慧，因為彼有圓滿修習無餘三智行相種類的圓滿加行，且有緣念有漏之蘊為苦、為無常等修所成慧，也有修習不淨觀等修所成故。彼菩薩心續並沒有證空性的修所成為主之智，因為彼心續一旦生起彼時，即上移大乘加行道故。

問：那麼，緣空性的三慧有何差別呢？

答：彼三者差別有的，前未入劣道的加行道菩薩心續中緣空性的聞思慧於境有境二者以俱粗分二現而證空性；雖然修所成慧有細分二現，但卻反於如前的粗分二現而以總義之理證法性。此復，在正等持著證空性之止上，當於空性以正理觀擇力有力導出身心輕安之樂，即安立為獲得緣空性的止觀雙運瑜伽。像這樣的止觀雙運加行道四位有明現強弱之別，也就是說，在煖、頂時雖已背反了粗分二現，但是有彼二現，且心續具此的補特伽羅由彼覺知力仍然有力決定；得忍位時，由彼則無力像如此而決定，以《聲聞地》說：

「現似二現隱沒，實非二現隱沒。」

第五，說所分各別之義。於此加行道四位，《莊嚴經論》有安立「明得真實義」、「明增真實義」、「入一分真實義」、「無間三摩地」的名言。以前有人從於所取無自性有明現弱中強、及於能取無自性明現圓滿之上而區分大乘加行道四位的差別。——但這不合宜，因為一心專注等持法性的大乘加行道四位都等持著能取所取的法性諦實空，此諸清晰現起法性的總義也都相同故。

問：如果這樣，加行道四位的差別為何？

答：《莊嚴經論》說：

「爾時得斷彼，所取之散亂。」又說：

「如是彼隨後，斷能取散亂。」

如其所說，是以斷除所斷品的能力而安立，也就是煖、頂二位時斷除所取分別實執現行的能力已得增長；生起忍位時，於所取俱生實執現行亦有力令彼粗分衰微，因此從等持而起的後得中，能夠證得所取諸法虛假如幻；生起世第一法時，則以修習力於能取也得有力如是證悟。如此依次而來的理由有的，是由於能取所取二者的實執現行有斷難易的差別所致。

第六，觀擇心識。以前有人主張前先未入劣道一心專注等持法性的大乘加行道於法性是離分別（識）。——此說不應理，因為對於凡夫法性為隱義、以及凡夫心續不可能以無分別識見法性故。另外，如此的加行道彼於法性是錯亂識？還是不錯亂識？若看前者，則：彼有法，於法性無以去除增益，以於彼為無分別邪識故；若謂（因相）不成立，則：彼是，以於彼離分別及於彼錯亂識為同位故。若看後者，則：如此的加行道為見所斷的正對治或為彼能斷道隨一，以於彼法性為離分別且為不錯亂識故。

又有人認為，像這樣的加行道是依於離一多正因的比量。——所

說的，也不合宜，因為如果這樣，就不了解三慧的區分了；因為若是比量，需是思所成識，而如此的加行道於法性必須安立為修所成故。

自宗認為：像這樣的加行道於彼法性是分別已決識，因為是已證法性而又再證的非量識故。

有人說：「於彼法性不明現，以於法性為分別故；含遍，以《釋量論》說：『分別相隨屬，義不明了現。』」——這不含遍，因為《解心要莊嚴疏》說加行道於彼法性及法性總義二者明現，而且若是顯現彼，必須是法性與法性總義二者混合為一而明現；又《釋量論》的文義，是指如於法性為分別，則含遍為不是與自之總義不混雜而明現——是即彼所說義。

以中觀應成派看，必須安立加行道於彼法性為現量；雖然如此，與彼亦為分別並不相違。因此應當說為：非親證法性，而是以總義之理而證悟、或為總義之理證悟。

問：那麼，由「所緣無常……」等而謂大乘加行道由五種特色上超勝於小乘加行道，其廣說之理為何？

答：此有可述說，即：由「所緣無常等、諦所依」，展示了以所緣上特為超勝；由「彼是、破行相著等」，展示了以行相上特為超勝；由「是得三乘因」，展示了以因上特為超勝；由「心不驚怖等……」等，展示了以攝持上特為超勝；由「由所依對治……」等，展示了以具足之理上特為超勝。

第一，是的，因為由彼展示了大乘加行道是以無邊正理異門而緣四諦，小乘加行道則不具此故。

第二，是的，因為由彼展示了大乘加行道是以無邊正理異門而證悟空性，小乘則不具此故。

（有作是難）：於此中說煖位下品的所緣時，現詞而說：「所緣無

常等、諦所依」，而在宣說諸餘所緣行相時，「諦所依」之詞則未作現說，此不應理，因為在諸餘所緣行相時亦緣四諦而證悟彼差別法空性等故。

答：沒有過失，因為依著宣說諸餘所緣行相的《現觀論》文句，即得有力通達諸餘所緣行相乃依於四諦，因為彼是觀待四諦的說法之聲故；含遍，因為觀待於一所依事，其說法及說有法之聲二者聽者心上除了斷不斷其他差別之外，其所詮並非他體，此可由「正理自在」所說：「捨不捨餘別……」等證成故，以《釋》中說：「以除了斷及不斷其他差別外，此等亦悉無義之差別，是由宗規而有故。」

因此，觀待於一所依事，說法之聲與說有法之聲的體性有可安立：彼義在差別事與差別法二者中主要以像差別法作為所理解的所聞品，則觀待彼義，即為說法之聲的體性；彼義在差別事與差別法二者中主要以像差別事作為所理解的所聞品，則觀待彼義，即為說有法之聲的體性。例如：像說所謂「磨子舂杵體」之聲，觀待彼磨子舂杵即為說法之聲，以及觀待彼體即為說有法之聲，以《釋量論》說：「彼總作為支，謂瓶之色等。」即是所說意趣。

問：那麼，在餘所緣行相時不正說「諦所依」之詞的理由為何？

答：彼理由有的，乃為易於結合詞頌故，以《釋》說：「另一方面，雖由造組詞偈故而說為相異。」

第三，是的，因為由彼展示了大乘加行道是圓具三種證類的大乘見道之因，小乘則不具此故。

第四，於下述說。

第五，是的，因為由彼展示了大乘加行道煖等四位，如其次第，以具足四種智慧的所取能取分別現行為所斷品，小乘則不具此故。前者成立，以《二萬頌光明釋》說：「今當真實說，此具四種分別。」

又，諸有學聲聞以煩惱障為主斷品，設不精勤斷除即不得涅槃，如為彼故而精勤般；諸菩薩也以實執為主斷品，設不精勤斷除即不得一切種智，故為彼故而作勤行，以經云：「諸菩薩之煩惱為分別。」彼義有的，即：如由大乘加行道煖位如其有力壓伏所知障染污所取分別現行般，彼並無力如此壓伏所知障清淨所取分別現行；如由頂位如其有力壓伏所知障清淨所取分別現行般，彼並無力如此壓伏所知障實有能取分別現行；如由忍位如其有力壓伏所知障實有能取分別現行般，彼並無力如此壓伏所知障假有能取分別現行，這是所說之義。

十四、分別心

當下，「分別心」的探討有二點，即分別心總的建立、及此示分別心的確認。

第一點，有的，《辨中邊論》說：

「虛妄遍分別，三界心心所。」

是以三界隨一之地所攝的為二現錯亂那一分的心及心所，說為分別心。《俱舍論》說：

「尋伺心粗細。」

是以粗相而趣入自境之心，說為分別心。《釋量論》說：

「若識執聲義，彼即是分別。」

是以混染聲義能執之心，說為分別心。

第二點，此示分別心，在上述三種分別心中是如後者；但是，像人我執則非此示分別心，因為是煩惱障故。執著色外境有的分別也不是此示分別心，因為是緣覺加行道四位所具的所斷品，而得阿羅漢即

斷盡彼故。彼當為如是之理，乃是在於法我執上安立此示分別心，因為若是此示分別心，必須是細分實執故。

述說此，有五項，即數量決定、次第決定、說體性、說為「遮、成」何種行相、及說成為特色之理。

第一項，有的，由於境所取能取二者數量決定，所以此示分別心也所取分別與能取分別二者數量決定。個別上，由於境所取有染污之法與清淨之法二者數量決定，所以所取分別有染污所取分別與清淨所取分別二者數量決定。由於有境能取有假有能取與實有能取二者數量決定，所以能取分別也有實有能取分別與假有能取分別二者數量決定，悉得成立故。

第二項，次第決定。是於境實執的斷難易上而如是決定，因為較之斷除境所取實執，斷除有境能取實執為難；較之斷除所斷品煩惱實執，斷除對治清淨品實執為難；較之斷除實有能取邪識實執，斷除假有能取具義之心實執為難故。

第三項，說體性。對此，以前有人說：

「雖然說境為所取、有境為能取，但是『大譯師』主張所受用品為所取、能受用品為能取——此一主張現住於實義，而且，二種分別也因於所取作分別，故為所取；於能取作分別，故為能取，即謂以所緣而區分。又，以在所取中分別，故為所取分別；以在能取中分別，故為能取分別，即謂以行相而區分。」

雖有如是主張，但是自宗認為，其實是就彼二者而言，因為緣所緣境所取法而執為實有所受用品的實執，彼安立為此示所知障所取分別；緣所緣境能取法而執為實有的能受用品的實執，彼安立為此示所知障能取分別。由彼表喻，亦得有力了知所知障染污所取分別、清淨所取分別二者、以及所知障實有能取分別、假有能取分別二者——彼

四者的體性。若是此示所知障分別，則不必是所知障所取分別與能取分別隨一，因為緣聲聞緣覺之道果而執為實有菩薩道之退還品的實執，彼為此示所知障分別故。

問：那麼，所知障染污所取分別與清淨所取分別二者是相違還是不相違呢？

答：對此，有人依著《二萬頌光明釋》：「任為所取行相分別前者，彼亦為後者。」所說之詞而認為聖者（聖解脫軍）的宗規是：若是所知障染污所取分別，則含遍是清淨所取分別。——雖然如此，但自宗卻認為：聖者（聖解脫軍）的宗規並未安立所知障染污所取分別及所知障清淨所取分別的名言，而是依著唯事物之所依事而作所取分別前者與所取分別後者的名言，這是很明顯的。由此看來，所知障所取分別前者的所緣境有染污品諦及清淨品諦二種，此中，若是緣所緣境清淨品諦而執為實有所受用品的實執，則認許為含遍是所知障所取分別後者，以《二萬頌光明釋》說：「於此，所取行相分別前者唯所有事物，後者唯清淨事物，此為諸所取行相分別之別。故說任為所取行相分別前者，彼亦為後者，乃具足前詞。」

有學者思惟彼：「若為前者，彼亦為後者，譬如……」等所說意趣，而主張緣染污品諦、清淨品諦二種執為實有所受用品的實執，彼為總的所依者的所知障所取分別前者及所知障所取分別後者二者；但是（我）想此說非彼意趣，因為聖者（聖解脫軍）的宗規為：所知障所取分別前者與後者一切行相悉皆相違，因為若是所知障所取分別前者，則作為自所緣境者含遍有染污品諦、清淨品諦二種；若是所知障所取分別後者，則作為自所緣境者含遍唯清淨品諦故。

問：那麼，《二萬頌光明釋》中：「若為前者，彼亦為後者，譬如為所取行相分別前者，如所有事物；而唯為後者，非前者，即為所取

行相分別後者，如唯依清淨品。」所說之義為何？

答：這是以凡夫心續的所取與能取而為四句，也就是，色等六境，為凡夫現識所量的所取而非能取之句；凡夫心續的時邊際心識剎那，為後者而非前者之句；凡夫心續的俱續流之心識，為二者俱是之句；如無二般若，則二者俱非。諸具智力者對於當下《二萬頌光明釋》的意趣當如其而說，不應為他所轉。

至於阿闍黎的主張，則是把所知障所取分別前者與後者的所緣境說為唯是相違，以《大疏》說：「於此有人說：『所取行相分別前者唯是一切所依事，後者唯是清淨之所依事者，許為所取行相分別此二之別。由此而說：任為所取行相分別前者，彼亦為後者，是與前詞結合。若為前者，彼亦為後者，譬如所取行相分別前者為一切所依事；唯為後者，非前者，譬如唯清淨之所依事者，即為所取行相分別後者。』」所說的，是安立《二萬頌光明釋》的宗規。「另有人說：『依於染污所依事，為前者；依於清淨所依事，為後者，此二為互相違相之自性故，此二唯異。』」此即說為阿闍黎的自宗。

彼二種宗規中，阿闍黎所說順於根本句，以謂：「所依與」之所依，唯當為染污品之所依事，以謂：「彼對治」之聲，必須說為謂：「所依與」之所依的對治故；含遍，以若有彼法之對治，則彼法需為所斷品故。

此外，作為所知障分別的所緣境的實有能取，乃說為凡夫所依者、及假有能取，乃說為聖者所依者。對於這點，有人說：不合宜，因為凡夫心續也有假有能取、聖者心續也有實有能取，因為凡夫也有證悟空性，以《二萬頌光明釋》說：「謂：一切法無我。如是諸法，凡夫不亦證悟耶？故不含遍為能取行相分別前者之建立。」又說：「聖者亦復如是，以如云：『諸比丘，我近黎明時聞夜狐叫聲。』再如：『彼

時我為獸王勝支獅子。』非作是說耶？故不含遍為能取行相分別後者之建立。」

對此，答云：凡夫雖然有證無我，但說實有能取為凡夫所依者、以及雖然聖者心續也唯有我執，但說假有能取為聖者所依者——這一說法並無不合宜之失，因為是就主要次要而說，但並不認許凡夫的能取含遍是實有能取、及聖者心續的能取含遍是假有能取，此如《二萬頌光明釋》說：「許彼是勝解作意，此是如實作意，故無實義。又彼詞是名言，非勝義，故無實義。」

第四項，為「遮、成」何種行相者。對此有多種說法，依於阿闍黎佛智足之論、順於《三佛母八義釋》所說、及布扎逝利之論，俱說四種分別為遮法分別；「大譯師」則認許所知障實有能取分別為遮法分別，餘三為成法分別。

自宗認為：此示所知障分別有遮法分別與成法分別二種，因為是以緣染污品而執為實有所受用品之心、及執所取能取諦實空為實有之心二者，說為此示所知障分別故。

問：那麼，此示所知障分別及遮法分別若有同位，則與行相之特色就成重覆了。——（答）：不成重覆，因為若是此示遮法分別，不必是證所取能取無實之心故。

第五項，成為特色之理，如前已說。

問：那麼，由「心不驚怖等……」等而謂大乘加行道較之小乘加行道以攝持上超勝的展示之理為何？

答：彼理有的，因為由彼論文展示了作為加行道菩薩的增上緣的殊勝化身，為彼菩薩的外攝持；彼心續的大悲心，為彼菩薩的內攝持，小乘加行道者則未具彼故。此中，以聖者（聖解脫軍）看，由「心不驚怖等，棄捨所治品，應知為攝持。」所說，乃正展加行道菩薩的內

攝持；由「宣說無性等，棄捨所治品，應知為攝持。」所說，乃正展加行道菩薩的外攝持，以《二萬頌光明釋》說：「善巧方便與善知識為菩薩的攝持。彼任所說以善巧方便故，而由心不退怯、及不驚怖等因所發起。」又說：「善知識之悉為攝持，是指從蘊等到不共法之間，教說無常等不可得。」

以阿闍黎看，由「心不驚怖等……」等一頌，說為正展加行道菩薩的外攝持，而未正展內攝持，以《大疏》說：「宣說具四行相分別，乃為顯示善巧方便的善知識之自性攝持故，而說謂：『新趣入乘……』等。」《本釋》也說：「是善知識，故為攝持。」如其所說。

十五、大乘正行所依種性

如是，說了大乘教授，而後說大乘加行道，這之後則說如何修行教授之義的正行修習之理。

此中，先說正行所依種性的理由有的，是為令覺醒大乘種性的補特伽羅得以生起已說的順抉擇分及將說的見道等、以及若由彼緣空性的修所成的正行特別者予以緣念種性，則得轉成強大具力的不錯亂種性——是基於此故而作是說。

問：如果這樣，理應最初就說種性，因為發心之前就必須覺醒種性故。

答：沒有過失，因為先覺醒大乘種性而後發起大乘心，是因果義的次第；而如果心續已生起大乘順解脫分等，也就有力證知具有大乘種性，因此此所展說的，是述說的次第，以《大疏》說：「彼是先行發心、順解脫分、順抉擇分等，豈非最初唯應說種性？云何如是宣說？謂：雖是事實，然而彼為義之次第，此是先說果後示因，為述說次

第故，無彼過失。」

此亦以經而言，經云：「復次，長老善現白佛言：世尊，說名菩薩摩訶薩之詞，此義云何？」這是說在發心時常常說到「菩薩」詞，問彼詞義的回答，說：「如是啟白已，佛告長老善現：善現，菩薩詞之義即無詞之義，何以故？菩提者，有或有無悉不可得。善現，故菩薩詞之義即無詞之義。」這是簡示了種性的體性。由「善現，譬如虛空無有鳥跡，不可得……」等，則是別別區分十三種性而說。此諸意趣論中解釋為：「證悟有六法……」等，說了二頌。

問：那麼，安立為此示十三種性的理由為何？

答：彼理由有的，基於此示大乘十三種正行數量決定，所以彼所依種性安立為十三種。此示大乘正行十三種數量決定，即：就正行體性而言，六種證悟法決定；就作業而言，對治正行、能斷正行、及所斷永盡正行三種決定；就界限而言，俱悲智正行等四種決定。

首先成立，因為若是此示大乘加行道以上的正行，必須是六證悟法隨一故。

第二成立，即以所治品的能對治那一分，為對治正行；以斷除所治品那一分，為能斷正行；以盡除所治品那一分，為所斷永盡解脫道正行，三種決定。

第三成立，以第八地而言，為俱悲智正行；以第九地而言，為不共弟子正行；以第十地後得而言，為能作次第利他正行；以第十地最後心而言，為智慧無功用轉正行，此諸決定故。第一項成立，因為在第八地後得時已獲得有力遮破實執現行與自利作意心的方便智慧特別者，以《金剛頂經》說：「直未證八地，爾時畏小乘。」以及第八地已得有寂平等性的加行故。第二項成立，由此第八地獲得俱悲智正行的力量，故而能令第九地初得了與聲聞等不共的正行。第三項成

立，因為從第十地後得起，作利他之理得與佛等同隨順，以《寶性論》說：

「於此菩薩理，後得似如來，真實度眾生，世間平等性。」

第四項成立，因為最後智為智慧正無功用轉正行，彼後隨即無間得到究竟的智慧無功用轉正行故。

問：那麼，彼對治正行、能斷正行二者的體性為何？以能對治斷除所斷品之理為何？

答：這一點，經上說：「日輪現正照顯時，闇蔽無可住，無可緣。」又說：「再如燃起劫火時，一切行之相悉無可住，無可緣。」一如所說。而在解釋「對治與斷除」的《本釋》也說：「之後，由此所生之力，如同將偷者逐出及予關閉門般，乃是同現能對治與所治品之生與遮。……」等，彼所說意趣，若予述說，即：現為生起大乘見道無間道與現為遮滅作為彼正所應斷的所斷品見所斷種子，是以「同時之理」而斷除，因為已生起無間道及已遮滅作為彼正所應斷的所斷品見所斷種子同時故。而且，此之斷除所斷品之理與最後心無間道斷除極細極細粗重性垢染，皆是以所謂「將生起之理」而斷除，因為在彼二種無間道位時並沒有二種所斷品故。

依《俱舍論》看，因為主張在對治位時有所斷品，因此是以所謂「將遮滅之理」而斷除，以《俱舍論》說：

「無學心生時，正從障解脫，道唯正滅位，能令彼斷障。」

問：如果這樣，則《集論》說：「非過去，以遮故；非當來，以未生故；非現在，以與道不同時而入故。然斷任彼粗重性行相，以任由粗重性行相而得對治行相與滅彼粗重性行相同故，譬如明暗之生與滅。」——所說之意，想應該也如彼《俱舍論》吧？

答：不成如是，因為彼論之義是，大乘見道無間道於彼見所斷種

子，在自位時不是如同以鐵錘擊破過去瓶般而斷；在自位時不是如同在眼前握住未生起者般而斷；在自位時也不是如同現有同結雙牛掉落懸崖般而斷，那麼如何而斷？乃是依於昔前串習對治品，故而現為生起大乘見道無間道與現為遮滅見所斷種子為同時，也就是說，以同時生起大乘見道無間道與遮滅見所斷種子之上而正為斷除見所斷種子，即是此中論義。

十六、八種意趣密意

問：那麼，第十地時作利他之理得與佛等同隨順，是以何緣故而得呢？

答：有的，彼時是以「八種意趣密意」之上得到對所度有情能夠自主說法的特殊能力所致故。

問：那麼，什麼是「八種意趣密意」呢？

答：述說這點，《釋》說：「彼後，如其所思……」等；得通達此，需先了知了不了義的建立。

若宣說彼義，即《無盡慧所示經》說：

「何等名為了義經？何等名為不了義經？若有安立展示世俗，此等即名不了義經；若有安立展示勝義，此等即名了義經。若有展示種種字句，此等即名不了義經；若有展示甚深難見難可通達，此等即名了義經。若有以其種種名言宣說有我、有情、命、養者、士夫、補特伽羅、意生、孺童、作者、受者，於無我中顯似有我，此等名為不了義經；若有展示事物空性、無相、無願、無作行、無生、不生、無有情、無命、無補特伽羅及無我等諸解脫門，此等是名了義經。故此當依了義經，不依不了義經。」

又，《三摩地王經》說：

「當知善逝宣說空，是為了義經差別；若說有情數取趣，皆知其法不了義。」

解釋此諸意趣，《中觀光明論》說：

「何等名為了義？謂俱正量及依於勝義之故而說，以此義除此，他人任亦不能向餘導引故。」

述說此諸論義有的，即以正展勝義諦為主要展示品而說如實語的契經，為了義經的體性；以正展世俗諦為主要展示品而說、或不堪認許為如實語隨一的契經，為不了義經的體性——即是所說之義。

若予區分不了義經，有堪能認許為如實語之經與不堪認許為如實語之經二種。前者，像宣說有為法無常之經；後者，則有主說用意的具意趣經及主說意趣的祕密意經二類。首先分有四種，如《莊嚴經論》說：

「平等性別義，再者為別時，彼有情意樂，應知四意趣。」

此中，第一種，平等性意趣，即我等大師意指三種平等性而說：「彼時我當成勝觀佛。」即似此之經。作如是說的理由是，我等大師與勝觀佛二者圓滿其因二資糧平等、得法身果平等、作業為作眾生義利平等，如《俱舍論》說：

「由資糧法身，利他佛相似。」

或想：那麼，種姓、壽量及身量等應該也都是平等吧？——不全如是，因為如彼「壽種姓量等，諸佛有差別。」所說故。

第二種，別義意趣，如云：「父母應逆殺，若誅王淨二，隨行及親眷，彼人得清淨。」即似此之經。此別義意趣之理是：父母二者是指十二因緣中的行與愛，國王是指其中識支，二具淨者是指見取見與禁戒取見二者，隨行是指輪迴所攝的眼等六處，親眷是指輪迴所攝的

外處；這是說：凡此若由對治力予以摧滅，則此人即得清淨菩提之義。

別時意趣是，像意指當來之時當得往生淨土，而說：若求願往生即得立生淨土之經。

補特伽羅意樂意趣是，像對於執著唯僅布施即得喜足的所度有情，於彼（布施）予作輕蔑而說持戒為勝之經。

其次，祕密意經也有四種，以《莊嚴經論》說：

「令入祕密意，及相祕密意，對治祕密意，轉變祕密意，此即四祕密。」

此中，第一種，令入密意，像為令有些習於外道見的所度有情趣入佛法而說有我之經。

第二種，相密意，像別別區分三相實有非實有所說之經。

第三種，對治密意，有八，如彼論說：

「輕蔑諸佛法，懈怠執少足，我慢貪欲行，懊惱反不定，是為眾生障，對治勝乘說。」

此中，說輕蔑佛的對治，像平等性之經；說輕蔑法的對治，像謂：若敬奉無量諸佛嗣後即得大乘法之經；說懈怠的過失的對治，像別時意趣之經；說執少為勝的對治，像補特伽羅意樂意趣之經；說慢增上行的過失的對治，像增益佛剎功德所說之經；說貪增上行的過失的對治，像增益佛身功德所說之經；說憂悔的過失的對治，像《未生怨王除悔經》；說背反不定種性的過失的對治，像說究竟三乘之經。

第四種，轉變密意，就是將極所共稱的惡字轉變顯示為所不共稱的深義，如彼經云：「覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得證勝菩提。」其中，堅實是指散亂與惡戒，無彼二者是指增上定學與增上戒學二者，執著淨樂常我而顛倒是指證無常等慧學，利他難行的煩

惱是指精勤廣大福德資糧；如是勤行二資糧，故速得菩提。

十七、種性的辯證與探討

如是，由說「證悟有六法……」等，彼時展示了十三位菩薩相續的心諦實空為大乘正行所依自性種。不過，主張自性種為有為法的唯識宗則作證說：三種種性補特伽羅是住於大乘道分位的種性，以十三位菩薩相續的心諦實空為正行所依自性種，而彼遍住於三種種性的補特伽羅故；若認許，則成非唯菩薩住於大乘道分位的種性之失。——彼作如是說，亦如《二萬頌光明釋》說：「若法界即名為種性，則成一切皆住種性，以彼遍住故。」又，《大疏》說：「彼時法界為遍住故……」等；《本釋》也說：「若爾，彼時由彼遍住故，乃特為舉出疑想非唯菩薩的心劣士夫之疑，而……。」

對此，答云：初應成不含遍，因為雖然十三位菩薩相續的心諦實空為大乘正行所依自性種，且也遍住於三種種性的補特伽羅；但是，有學聲聞的心諦實空為聲聞正行所依自性種、有學緣覺的心諦實空為緣覺正行所依自性種、菩薩的心諦實空為菩薩正行所依自性種，俱是合理。證成這點，即：有學聲聞的心諦實空有法，是聲聞正行所依自性種，以是有學聲聞的心的法界，而為聲聞正行的所依事故。底下二種亦當如是類比。此如《二萬頌光明釋》說：「若緣某法而能轉成聖法之因，即說彼法為種性，故此有何可證？實無彼失。」《本釋》也說：「如其以證悟聲聞乘等，次第而作緣念般；為得聖法故，乃由安立法界因之體性門而施設種性名言。」

凡此是依義而有的答辯，但若單就根本句的詞句而言，有人說：「關於自性種，若謂：此是聲聞自性種、此是緣覺自性種、此是大乘

自性種——如是區分為三不應理，以是認許垢染未除的心的法界為自性種，而於法界區分不同體性為不合理故。此亦如根本句：『法界無差別，種性不應異。』以及《二萬頌光明釋》說：『雖然如此，但以法界無差別故，謂：此是聲聞種、此是緣覺種、此是佛種——種性實不應相異，如云：曼殊室利，若法界是一，真如是一，正究竟是一，云何觀器非器耶？』」

對此，答云：根本應成不含遍，因為由能依法三種正行的區別，故所依三種種性的區別亦為合宜。譬如，雖同為一瓶，瓶內依次裝入蜂蜜、紅糖及白糖時，內有蜂蜜的瓶就名為蜂蜜瓶，內有紅糖的瓶就名為紅糖瓶，內有白糖的瓶就名為白糖瓶。法喻類比之理有的，一如前喻，具垢心的法界彼雖為一，但是由能依法正行或三乘於彼予作緣念時，聲聞具垢心的法界即為聲聞自性種，緣覺具垢心的法界即為緣覺自性種，菩薩具垢心的法界即為菩薩自性種，此亦如根本句：「由能依相異，故說彼差別。」《釋》中也說：「喻如由一濕泥現業功能，加以火燄而成所依瓶等，然由能依蜂蜜、白糖等，器即相異。如是，由彼能依法三乘所攝所證事異性差別，故所依唯是相異，如是教說。」

如是，乃以能緣之聲聞緣覺二乘而緣念聲聞緣覺的自性種——由此一說法，顯示了聲聞緣覺有證法無我，這點也如經說：「一切聖者皆以無為法而有差別。」亦即展示了三種釋疏的意趣。由此推臆，當今之時觀擇總的《現觀莊嚴論》的究竟意趣到底住於應成、自續那一派？尤其觀擇當下此諸論文是屬於應成、自續那一派之論？（我想）觀者唯徒自勞苦而已，因為皆是依於應成、自續各自宗義而認許為自宗故。

當下，對此探討有四，即：說聲聞部宗規、說唯識宗規、說《二萬頌光明釋》中聖者（聖解脫軍）對此作遮之理、及說中觀自宗。

首先有的，如經上所說，於隨得簡陋法衣、臥具、乞食皆生喜足，即名聖種，此為三種；又謂愛樂於斷修，亦名聖種，此為一種，總合為四。由前三種，展示了暫伏貪愛我所事物與修道之理；由後一種，展示了正行修道與根本滅除貪愛我及我所事物之理，以《俱舍論》說：

「由無貪聖種，三生具後業，我所我事欲，暫息永除故。」

這四種說為聖種的理由有的，依於此等能出生諸聖者，故如是說，以《俱舍論釋》說：

「云何名聖種？謂由此等能生諸聖者，故為四聖種。」

第二，《對法經》是以諸菩薩種性乃經無始而來、由法性所得、及為六處的差別而作為所說之義。而認許阿賴耶識的唯識宗乃主張為阿賴耶識上的無漏智種子，若未由聽聞之緣滋潤時，許為自性種；由彼聽聞之緣而予滋潤，即成差別，許為隨增種。不認許阿賴耶識的唯識宗則認為於內六處上而有的無漏智種子，若遇緣，彼堪能生起三乘隨一的證悟的能力，即許為自性種，以《菩薩地》說：「諸菩薩種性，略攝有二種，即自性住種性及習所成種性。自性住種性者，謂諸菩薩任六處差別，從無始由一而一展轉傳來，由法性所得。習所成種性者，謂由前串習善根所得。」《聲聞地》也說：「由彼種子，未能生果，未習成果，故名為細。若已生果，已習成果，爾時種性，若種若果，攝而為一，俱說名粗。」若就此說、及底下《二萬頌光明釋》所說的予以推臆，此宗也顯示了自性種與隨增種為相違，因此，似乎必須說資糧道以上就沒有自性種，但是這種說法大概是不可信許的。當下，此宗對此應當認許有三乘各各定性種性、不定種性及斷種性眾生等，以《莊嚴經論》說：

「一類一向行惡行，一類普斷諸白法，一類無解脫分善，淨善劣少離有因。」

有人說：那麼，《莊嚴經論》也說：「故說諸眾生，名為如來藏。」則與說一切眾生為如來界藏就成相違了。——（答）：不成相違，因為彼論義是展示一切眾生心為自性光明藏故。

此外，一如唯識宗認許自性種為有為法，也有藏人以具障的心明知許為自性種，如彼《寶性論》說：「由大仙以遍智眼，見此種界如美蜜。」又說：「再者如似蜂美蜜，含識具足無漏智。」《聚讚》也說：「由善心成佛，作禮彼自心。」等等，雖然將此思惟為彼等之義，但實非諸論意趣，因為自性種或如來藏必須在法界無為法之上而說，此下當述說。

第三，無漏智種子有法，非自性種，以不圓具自性種之義故。以《二萬頌光明釋》說：「於此自性種，需說彼說為自性之義。」

對此，有人說：不成立，以是作為諸聖觀之因故。此亦《二萬頌光明釋》說：「以是因之異名。」

（自宗）：如果這樣，則隨增種有法，是為彼，以是彼故。此亦如《二萬頌光明釋》說：「由緣真實而取，亦為彼故，何有義之差別？是法性之異名，則無此過失。」

有人說：說此眾生心的法性為自性種不合宜，以《莊嚴經論》等皆說無漏智種子為自性種故。

答：不含遍，以彼說為自性種的無漏智種子是假名自性種，而此說為自性種的眾生心的法性是具相自性種故。此如《二萬頌光明釋》說：「彼諸種性為假名者，此為具相者，故彼與此非相符合。」

第四，說中觀自宗，即說種性的體性、說區分、說種性覺醒的徵相，有此三點。

第一點，當下此中的種性的體性有可安立，即安立為「轉依」，或轉變為自性身、或轉變為色身隨一的一眾生種性。

第二點區分，有二，《寶性論》說：

「如地藏果樹，當知種有二，無礙住自性，與正取勝性。」

這是說自性種及隨增種二種。此中，是由自性種轉依而轉變為自性身，以及是由隨增種轉依而轉變為色身，以彼論說：

「依二種種性，許得佛三身，由初而初身，由後而後二。」

此外，也認許自性種為所依、隨增種為能依，以及彼二者在各乘各自有學位為有、無學位則無，以《莊嚴經論》說：

「性種及增種，所依及能依，應知有非有，功德度義故。」

其中，自性種或如來界藏的體性安立為一眾生心的法界，以《華嚴經》說：

「喂，佛子，應知菩薩種是精進於法界，如虛空遍廣，自性光明，彼如是安住之菩薩，是能生為過去諸佛世尊之種，能生為當來諸佛世尊之種，能生為現有諸佛世尊之種。」

又，《中本般若經》說：

「善現，諸菩薩為令無分別與觀察故，應學無貪及一切法非有性。」

解釋彼義，《二萬頌光明釋》說：「此中，『分別與觀察』，謂於事物及彼之相而起執著；『彼無故』，應知為無貪性；『非有性』，即一切法的真如。以此法界性即證聖法之因故，自性住種性即正行之所依，作如是說。」

至於隨增種的體性，則從無漏智種子上安立，如前已說。

另有作此名言，謂：自性種乃是作為各乘證悟的所依，也堪能作為三乘隨一證悟的所依的三種分位種性及不定種性；但於此宗，並無斷種性眾生，以如云：「佛法身遍滿，真如無差別，有種故眾生，常有佛胎藏。」所說的，由彼《釋》引經證成彼說斷種性眾生為具意趣者，以彼釋說：「如云邪愛者為根本不般涅槃有法，所說者何？謂彼

瞋大乘法為邪愛者之因，為遮滅瞋大乘法故，乃別時意趣而說，以有自性清淨種故。不應謂根本悉不得清淨，以世尊以無諸差別、一切眾生悉具堪清淨性為密意而說：『雖為無始但有終，自性清淨常有法，以孔無阻障不見，猶如金色為障蔽。』」

意思是說，雖無斷種性眾生，但是稱謂「邪愛者根本不般涅槃有法」——如經所說的不必不合宜，因為有彼經之意趣、需要及正有妨難三者故。意趣有的，以是意指瞋大乘法之補特伽羅長時不得解脫道故。需要有的，即為令遮滅瞋大乘法故。也正有妨難，因為一切眾生悉皆趣入佛事業、種性含遍故。

問：如果一切眾生悉皆趣入佛事業，等如恒河沙數諸佛也已降臨世間，但是仍然有些具自性種的眾生不得涅槃的理由何在呢？

答：這是因為具有種性四種過患的理由，故無以如是證得，以《二萬頌光明釋》說：「若謂具自性住種性，何故在離始輪迴中，等如恒河沙數諸佛悉已涅槃，具自性住種性諸生靈仍然不得涅槃？謂：以彼具四種過患，即煩惱、惡友、匱乏及他所自在，故為彼失，即任其所說。」

第三點，種性覺醒的徵相有的，一般而言，如彼經云：「如由煙知火，由水鷗知水；菩薩具慧者，種性由相知。」這是說由身口徵相而可推臆種性覺醒；尤其《莊嚴經論》說：

「加行前具悲，忍許及勝解，正行諸善法，應知種性相。」

是指未入大乘道前緣念眾生的大悲等，說為種性覺醒的徵相。就像這樣，聲聞種性者在未入道時，若予展示人無我，即得真實了解，且依此而生大歡喜，就安立為聲聞種性覺醒；以及緣覺種性者在未入道時，若予展示所取能取異體空的空性，即得真實了解，且依此而生大歡喜時，就安立為緣覺種性覺醒，因為此與大乘所說及正理悉皆相

似故。

十八、大乘正行所緣

問：如果大乘正行所依自性種說為如是，則彼正行如何緣念所緣呢？

答：有的，即緣念一切法。此復，以經而言，在簡攝種性之義時，經說：「菩薩摩訶薩應通達一切法。」以及「啟白：世尊，何謂一切法？」所問的回答，說：「善現，所謂一切法，是善、非善、無記、世間、出世間、有漏、無漏、有為、無為、俱罪、無罪、共與不共。善現，凡此即名一切法。……」等，這是宣說正行所緣的經文，解釋彼意趣，論說：「所緣一切法……」等二頌。也就是，「所緣一切法」為簡示，「此復為善等」為略分而說，「若世間所知……」等為廣說，以《二萬頌光明釋》說：「當予宣說正行所緣，故謂：『所緣一切法』；此諸亦復為何？故謂：『此復為善等』。說謂：『等』，是含攝了非善及無記；是否唯此而盡？故謂：『若世間所知……』等。」

於此若略予漫說，即：大乘正行緣念一切法的需要，是為令了知大乘正行較之小乘正行所緣廣大；而或想：於一切法中，何為善？何為非善？何為取捨等捨而住？故說：「此復為善等。」大乘正行為修習道故，彼緣一切法之道顯示有世間道、出世間道二種，故說：「若世間所知，及諸出世間。」由大乘正行緣念所緣一切法而修習道，即得到斷除有漏所斷品的無為滅諦、及證得生起無漏對治品的有為道諦二者，故說：「有漏無漏法，諸有為無為。」又，由於修習如是滅道，故即獲得共與不共之果，故說：「若共弟子法，及佛不共法。」

當下，對此探討有三，即：說善等三種、說有漏無漏之義、別說

所緣的差別。

首先有的，是為有記、能賜與自果樂異熟的住類，安立為善的體性；是為彼、能賜與自果苦異熟的住類，安立為非善的體性；俱非善非善之法，安立為無記的體性。善若區分，有多種，即：勝義善、自體善、俱行善、動機善、相隨善。非善區分也有多種，即如前而有。若區分無記也有許多，也如前而有。

其次，說有漏無漏之義，以《俱舍論》看，如云：「除道餘有為，於彼漏隨增，故說名有漏。」一如所說，是以所緣及俱行隨一之上而堪增漏者，許為有漏；彼之上，不堪增漏者，許為無漏。以《集論》看：凡與六漏門隨一有關之上而堪增漏者，許為有漏；彼之上，不堪增漏者，許為無漏。中觀宗則以作為彼所斷品的能對治那一分，安立為無漏；不作為彼的那一分，安立為有漏。

第三，別說所緣的差別。《大疏》說：「彼計想：法界恒常清淨無二智為所緣；如是為得恒常清淨故，當如何說彼愈發清淨轉勝？以『如諸水金空，得淨般許淨』故。若即如是，以清淨為如實智，謂於對治品起執著，即由義順於所治品起執著，故無以斷所治品與對治品之分別，成一方清淨之失。然依汝方看，『善現，一切種智之所緣為無事。』亦由所說故，如何為究竟清淨所緣？無過，以是隨行正理之無事，無事乃說為正世俗；彼能障真實義之自性，由依次證如幻術，即為清淨。」

述說彼意趣，持前說者是唯識宗，若陳述彼所許，以前有人說：「唯識宗規是：現證所取能取異體空的有學等持智唯現證單一法性而已，並未現證依他起所取能取異體空。」——（自宗）：所說的，不合宜，因為在唯識宗規如果不認許有一現證依他起所取能取異體空的有學聖等持（智），則因凡夫沒有如是現觀，故就成不遮遣依他起所取能取異體了。（彼又說）：「以中觀宗的觀點看，現為等持苗芽諦實

空的等持智並非只現證單一法性，也現起有法苗芽的行相之上而現證苗芽無實。」——（自宗）：此也不合宜，因為大乘見道苦法忍在現起苦的行相之上而現證苦諦的法性為不合宜，因為非由苦諦二現俱沒隨一之上而證，因為是現證實相的有學等持智故。

自宗認為：有唯識宗說：「依他起所取能取異體空，彼為現證空性的有學等持智的所緣，此與實有同位。」——（自宗）：如果這樣，則由如是有學等持智緣念依他起所取能取異體空的空性而修，彼證悟不得愈發增上，以彼立宗故。

對此，有人說：「一如水、金、虛空雖自性清淨，但可依次去除混濁、鏽、雲等；雖然依他起所取能取異體空為實有，但是緣彼而修，諸垢染即依次得清淨。」——（自宗）：如果這樣，則對治品現證空性的有學等持智為實有，以彼所緣空性實有故；若認許，則彼所斷品垢染為實有，以認許故；若認許，則無以斷除執取所斷品垢染與對治品智慧為實有的實執，以所斷能治二者皆實有故；若認許，則佛地沒有斷垢的離垢忽爾清淨，唯有自性清淨的一分清淨，以認許故。

對此，有人說：「如彼過失，汝亦同有，以由：『善現，一切種智之所緣為無事。』所說經文可知，像苗芽諦實空當認許為勝義心智的所緣；由認許彼，故彼在彼心智那方必須成立，如此，即必須認許為勝義有故。」——（自宗）：苗芽諦實空在勝義心智那方若成立，不成實有之失，以若隨行正理，則若在勝義心智那方成立，必須是非實有故。以彼心智為正世俗，而若成立為正世俗，則必須是非實有故，以及彼遮遣苗芽實有的諦實空為虛假如幻故。

（有諍難說）：那麼，若由「所緣一切法……」等展示自性種，而在這之前由「證悟有六法……」等展示正行所緣，則上下二種文的命題的宣說之理就成沒有差別了。

答：不成沒有差別，因為由「證悟有六法……」等主要展示自性種，十三位菩薩及十三種正行是以非主要之理而展；由「所緣一切法……」等主要展示正行所緣，自性種是以非主要之理而展故。以《大疏》說：「如是，自性為主要，是種性；諸行相為主要，是所緣，皆為二者，故成無失。」

十九、大乘正行刻意所為

問：那麼，大乘正行緣念一切法的究竟目的何在呢？

答：彼有的，以為得三大刻意所為故。

問：那麼三大的體性是什麼？

答：以經而言，經說：「復次，長老善現如是白言：世尊，何故名為菩薩摩訶薩？」問得此菩薩摩訶薩名之理，答云：「佛告善現：於此，以能作眾生大聚及眾生大部為勝性，故名菩薩摩訶薩……」等，這是宣說正行刻意所為的經文，彼意趣論中解釋為：「勝諸有情心……」等，說了一頌。

此復，三大刻意所為的體性有可安立，即如佛聖者心中之大悲心與菩提心，安立為心大；如二障盡斷的滅諦，安立為斷大；如現證一切法的究竟智，安立為證大。為彼三大，菩薩趣入正行之理有的，與國王臨入戰場的法理相似，即：無餘斷除不相順品、無餘獲得所得品及令自身為一切殊勝性——乃為此而趣入，以《二萬頌光明釋》說：「故如是斷證特別者，乃能作眾生大聚及眾生大部為勝性，與未勝而勝的刻意所為法理相順，當知即是彼菩薩特別者正行刻意所為。」《大疏》也說：「是故，當知與未勝而勝的刻意所為法理相順，而展示為菩薩正行刻意所為三相。」

正行刻意所為與正行所緣二者的差別也有的，即菩薩現為緣念十一種法，是為當來獲得三大刻意所為，此喻如為射箭加行與中靶，以《二萬頌光明釋》說：「所緣與刻意所為差別為何？謂：所緣是彼時，為現在；刻意所為是當來，為久遠，以與射箭加行及中靶法理相同。」又，《大疏》說：「所緣與刻意所為有何差別？聖解脫軍許相似於射箭加行與中靶。彼時，為近住，是所緣；其後，為隔遠，是刻意所為。」

二十、大乘四正行

問：那麼，為了從先前的發心一直到三大而修習正行，所說的正行是指什麼？

答：有的，從宣說之理上區分為二、及從體性或事相上區分為四。

首先成立，《釋》中：「於三種一切智體之境，總的為善法之所依者、及一切相圓滿現觀等四現觀相，每一一現觀悉為六度的所依者之事行，即為正行。」一如所說，有智境之正行及個別加行之正行二種。對於此二之義，「大譯師」以為：不專注布施等六度的首名的菩薩瑜伽為智境之正行；專注首名的菩薩瑜伽為個別加行之正行。後來大多數學者也都各各作彼二者的能安立，雖然頗有相違主張，但是自宗是：此二正行唯從宣說之理上區分為二，事實則為同義，因為若是四正行隨一，必須是智境之正行；若是四加行隨一，必須是個別加行之正行；若是四正行隨一；必須是四加行隨一；若是彼，必須是四正行隨一故。宣說之理上乃區分為二，亦即前三品中所展示的諸正行為智境之正行，在四加行時所展示的諸正行為個別加行之正行。於前三品中，除了擐甲正行外，其他三種正行不從具六度修習之相上展示，而從修習三智隨一行相之相上展示；在四加行時諸正行則從具六度修習

之相上展示。後者成立，因為即由「行施與戒等」及「雖施等一一……」等所說故。

在法身時不說正行的理由有的，因為法身為究竟所得品，彼於道已離修學之事行故，以《大疏》說：「法身非現觀，以果性故，於彼絕無事行故。」

或想：如果這樣，一切種智亦為相同。——不相同，因為一切種智是從境表徵有境而展示，法身乃從所得品上所展示故。

其次，從體性或事相上區分為四，以《釋》中：「如是，如其加行、見、修及特別道之體性的正行之相，即為擐甲、趣入、資糧、及決定出生。」一如所說，有擐甲正行、趣入正行、資糧正行、決定出生正行。區分為四正行的理由有的，譬如勇士臨入戰場時，先披鎧甲，後入戰場，聚集強大助伴而入戰場戰鬥，最後得勝彼方；就像這樣，菩薩也是先披上不為不相順品所擊穿的六度鎧甲，隨後於任所趣入所為以猛利加行而趣入修習——且具足助伴二資糧大軍而修習，由此趣行究竟時，即勝出所有不相順品，以決定出生一切種智的理由而如是決定。

問：那麼，《莊嚴經論》中安立四正行為精進的體性的理由為何？

答：有的，是以大乘正行擐甲精進、趣入實修加行精進、悉不怯弱一切大乘法精進及無有飽足精進所差別那一分而如是展示，以彼論說：

「初為修善法精進，如理廣入行精進，悉不怯畏足精進。」

大乘正行以精進為差別而展說，也有其需要，是為了顯示：即使是已發大乘心，但若無加功用行修習正行的精進，則無力獲得三大。不過，若是大乘正行，不含遍是精進，因為有為大乘正行的心王；若是精進，則必須是心所故。

問：那麼，由「如是，如其加行……」等所說的此一論文，是展說四種正行的界限？區分？抑或事相？那一種？

答：對此，「大譯師」與《金鬘疏》二者是結合為宣說界限，《解心要莊嚴疏》則結合為展說四正行的區分與事相。前者的依據，以《大疏》說：「於此，聖無著許擐甲、趣入正行如其次第，為間接及直接加行自性，由資糧與勝解行地所攝；資糧正行從大悲為始直到陀羅尼之間為現量加行之道自性，由世第一法上品所攝；作為初地極喜地自性的資糧正行為見道體性；第二地等自性為修道體性；對治品體性的資糧正行為彼二道行境者；決定出生正行則依於修道。」——雖然主張如是教說，但是，以《解心要莊嚴疏》來看，彼論義是以間接加行大乘見道的大乘資糧道為擐甲正行，以直接加行大乘見道的大乘加行道為趣入正行，由大乘加行道世第一法上品所攝的從大悲到陀羅尼之間的正行、以及由初地所攝的正行等為資糧正行，三清淨地的正行則為決定出生正行——是以此實義而說。我個人的想法，若就主要教說而言，雖即如《解心要莊嚴疏》，但想彼所說界限其實也是堪能略作結合的。

二十一、大乘擐甲正行及六度

問：那麼，如何述說意樂廣大擐甲正行呢？

答：對此，以經而言，經說：「滿慈子（即富樓那尊者）白言：彼是披大鎧甲眾生，世尊，彼是真實趣入大乘眾生，彼是真實安住大乘眾生，由此故名菩薩摩訶薩。」謂安立為菩薩摩訶薩之因，為滿慈子所說。又，「復次，長老舍利子如是問長老滿慈子言：長老滿慈子，當如何才名菩薩摩訶薩披大鎧甲？」所問的回答：「滿慈子告曰：長

老舍利子，於此，菩薩摩訶薩為菩提而行……」等，是簡示正行的體性。「復次，長老舍利子，菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多時，任其布施遍捨，乃具一切種智性作意而遍捨，彼善根亦復與一切眾生共，悉皆迴向無上正等菩提，此即是菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多而布施遍捨的布施波羅蜜多擐甲……」等，為廣說擐甲正行，解釋彼意趣，論說：「由彼等別別……」等一頌。

問：那麼，由修習六度的智慧所攝持的菩薩智，安立為擐甲正行的理由何在呢？

答：有的，以是就不受慳吝等煩惱器所擊損的正行，故如是安立。

問：那麼，六度的建立宣說之理為何？

答：對此，《莊嚴經論》說：「數目顯相與次第，定詞及功德次第，廣分集攝不順品，功德互決定應知。」是以十相而說。

此中，第一，彼波羅蜜多數目決定為六，因為就成辦自他二利而言，數目決定為六；就自心生起三學而言，也是六種數目決定。首先成立，因為就利他而言，決定為前三波羅蜜多；就自利而言，決定為後二；就二者的助伴而言，決定為一故。初者成立，因為能作成辦利他為布施擐甲正行，能斷損害為持戒擐甲正行，於他作損而不瞋為忍辱擐甲正行，此三種數目決定故。後二者成立，因為現為能作成辦自利為智慧擐甲正行，彼之所依為制心一處的靜慮擐甲正行，此二種數目決定；而能作成辦自利利他二者的助伴，乃以精進而行故。就自心生起三學而言，為六種數目決定，因為就增上戒學而言，安立為前三種波羅蜜多；就增上心學而言，安立為靜慮波羅蜜多；就增上慧學而言，安立為智慧波羅蜜多；就彼三者的助伴而言，安立為精進波羅蜜多故，以《莊嚴經論》說：

「依三學增上，佛正說六度，初學攝為三，後二攝後二，一通三

分攝。」

第二，定義。如以布施為喻，即衰微不相順品慳吝、助伴由無分別智攝持、作業為圓滿眾生所求、果是安置眾生於三乘隨一菩提——乃具此四種特色，以《莊嚴經論》說：

「施衰不順品，具無分別智，圓滿遍所願，令眾熟三果。」

諸剩餘者也如其次第，謂當類比著衰微不相順品惡戒、衰微損心，衰微懈怠、衰微散亂、衰微惡慧；其餘三法也當如布施，如彼論說：「戒衰不順品……」等，悉作類比。

第三，六度次第決定。依著前前而生後後，前前下劣而後後住勝，以及由於前前易於成辦，故粗顯；後後難以成辦，故微細，以《莊嚴經論》說：

「依前而生後，安住勝劣故，粗顯微細故，說如是次第。」

第四，六度的定詞（即釋名）也有的，以去除匱乏，故說布施；以息滅惡戒熱惱，故說持戒；以忍受瞋恚，故說忍辱；以加行殊勝功德，故說精進；以一心專注執持所緣，故說靜慮；以解了勝義，故說智慧，此如《莊嚴經論》說：

「除貧得清涼，忍瞋勝加行，持心解勝義，即說為彼義。」

第五，修習的功德或理則，有六，即：依因種性而修習；如行六度，乃依事物而修習；如了知勝利而行，乃依作意而修習，如由不飽足意樂而行，乃依意樂而修習；如不分別三輪而行，乃依方便而修習；如得報身而行六度，乃依自在而修習，以《莊嚴經論》說：

「一切修習物，再者作意思，方便及自在，即說為依止。」

第六，廣分，有的，布施有法施、財施、無畏施三種，持戒有攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒三種，忍辱有耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍三種，精進有擐甲精進、加行精進、饒益有情精進三種，靜

慮有有尋有伺靜慮、無尋有伺靜慮、無尋無伺靜慮三種，智慧有世間慧、出世間慧、大出世間慧三種，凡此，即《莊嚴經論》從「法財無畏捨，悉知如是施。……」一直到「悉知如是慧，智者當正行。」之間所說。

第七，集攝，有的，集攝在散亂之善、等持之善、及俱通彼二分之善三種；也就是，前二度攝在散亂之善，後二度攝在等持之善，忍辱與精進二度攝在俱通彼二分之善中，以《莊嚴經論》說：

「一切白淨法，應知亂定俱，六度總三雙，是類皆悉攝。」

第八，離不相順品的差別，有的，六度一一度各俱遠離不相順品「七種貪著」，也就是《莊嚴經論》從「菩薩之布施，有三不貪著，彼亦非貪性，不著復有三。……」一直到「菩薩之智慧，有三不貪著，彼亦非貪性，不著復有三。」之間所說。此中，如以布施為喻，即不貪受用、不貪推延、不貪執著僅此而足、不貪寄望回報、不貪異熟、不貪不相順品、不貪散亂，俱有如是。

第九，六度各具四種功德的差別，即數多故廣大、動機不染雜、得菩提果故義大、於無餘（涅槃）中亦具無盡功德，以《莊嚴經論》說：

「廣大及無染，義大及無盡，應知布施等，一切具四德。」

第十，六度具相互決定行相的差別，基於一一亦各區分為六六、六度與詮說彼諸契經攝為能詮所詮、以及每一一度也各俱趣入於其他五度的理由，故相互決定行相，以《莊嚴經論》說：

「相攝及廣分，法性亦為因，應知六度相，一切互決定。」

六度成辦之理有的，即必須在不寄望回報與異熟等之上而成辦，以《莊嚴經論》說：

「為不寄望施，不求後有戒，能忍於一切，德源是精進，非靜慮

無色，智慧具方便，當於此六度，依止作正行。」

由修學六度，故得成就短暫與究竟各二種果，以《寶鬘論》說：

「施富戒得樂，忍悅進有威，禪靜慧解脫，悲修一切利；此七能盡攝，一切波羅蜜，得難思智境，一切種智性。」

問：那麼，修習具六度的擐甲正行有多少種？

答：廣分有三十六種，即從修習布施的具六度擐甲正行一直到修習智慧的具六度擐甲正行之間；若予簡攝，則為六種擐甲正行，即從把六種布施擐甲正行安立名為一種布施擐甲正行一直到把六種智慧擐甲正行安立名為一種智慧擐甲正行之間。

以前有人把六種布施擐甲正行安立為布施，再如，把六種智慧擐甲正行安立為智慧。——但這是不合宜的，因為智慧擐甲正行的布施不是智慧故。因此，布施與布施擐甲正行成有四句，即：聲聞緣覺的布施，雖是布施但非布施擐甲正行之句；作為布施擐甲正行之中的戒忍等，雖是布施擐甲正行但非布施之句；作為布施擐甲正行之中的布施，為俱是彼二之句；像瓶子，為俱非彼二之句。

二十二、大乘趣入正行

問：那麼，彼趣入廣大趣入正行為何？

答：於此，以經而言，在宣說擐甲正行的經文中，以多異門教誡所謂菩薩乘，由此餘義，經云：「舍利子問曰：長老滿慈子，當如何才為菩薩摩訶薩真實趣入大乘、真實登上大乘？」所問的回答：「滿慈子告曰：長老舍利子，於此，菩薩摩訶薩行持六波羅蜜多，行持布施波羅蜜多，離欲，離罪惡非善法，有尋有伺，近修由遠離所生具喜樂者初靜慮而住……」等，意即前五種以趣入大乘之聲而說，其餘四種

以登上大乘之聲而說。對此，《莊嚴光明釋》說趣入為獲得，登上為於後愈發轉增；在《二萬頌光明釋》中彼二者則唯說為異名，如云：「彼趣入正行所詮有二，即：趣入大乘與登上大乘。故彼經亦云：『長老滿慈子，當如何才為菩薩摩訶薩趣入大乘、登上大乘？』然而由彼同義，故趣入即為登上，登上亦為趣入，謂安立為一種名體。故有九相，即：具靜慮無色等至之趣入、六波羅蜜多之趣入、聖道之趣入、無量心之趣入、具無所得之趣入、三輪悉清淨之趣入、刻意所為之趣入、神通之趣入、一切種智之趣入。」彼經意趣論中解釋為：「靜慮無色定……」等，說了二頌。

當下，對此的探討，即：於大乘因果諸法隨其所應由頂加行為主而修習的智慧所攝持的菩薩瑜伽，為趣入正行的體性。此若區分，基於有九種趣入正行的關要而有九種所趣入品；在這九種之中，靜慮無色及四無量心應予額外擷出述說。

二十三、靜慮無色定

因此，於此有二，即說靜慮無色、說四無量心。

首先有二：說靜慮（亦名為禪）、及說無色。第一有二：說因等至的靜慮、及說生果的靜慮。第一種有四項：說因等至的初禪、說第二（禪）、說第三（禪）、說第四（禪）。第一項有二點：說初禪近分、及說初禪正行。

第一點，有人說：「彼初禪近分了相作意，是初禪近分的最初，以《聲聞地》說：『於此，為離欲界欲故，勤修觀行的諸瑜伽師由七作意方能隨得離欲界欲。何等為七？謂：了相、勝解、遠離、攝樂、觀察、加行究竟、加行究竟果作意。』這即是說由七作意而等至初禪，

且七種的最初即說為了相作意故。」——但是此說極不合理，因為由最初得止的補特伽羅心續的輕安所攝持的等引三摩地，為初禪近分的最初；以及若得初禪近分了相作意，則需先行得初禪近分作意初修業者故。前者成立，以《莊嚴經論》說：「由習無作行，次獲得圓滿，身心妙輕安，名為有作意。」後者成立，以《聲聞地》說：「云何作意初修業者？謂專注一緣勤修作意，乃至未得所修作意，未能觸證心一境性，是名作意初修業者。云何淨煩惱初修業者？謂已證得所修作意，於諸煩惱，欲淨其心，發起攝受正勤修習了相作意。」

有人說：「初禪近分了相作意是未等持欲界地攝，以《聲聞地》說：『由未等持地諸作意各別觀察欲界粗相、初靜慮靜相，即名了相作意。』」——這不合宜，因為彼《聲聞地》之文句有錯誤，如彼《王子疏抄》說：「由等持地諸作意觀諸欲過患等，故知為粗相。於彼無故，即名於初靜慮作意靜相，應知彼為聞思間雜。」同時，也有與初禪近分了相作意俱行之止，以及初禪近分未至定為初禪地故。

問：那麼，彼初禪近分為何？

答：是近分地攝、且是作為自所得品初禪正行等至的能得方便的靜慮地攝的善明識，為初禪近分的能安立。彼若區分，有初禪近分作意初修業者、及淨治煩惱初修業者，前者，譬如才初得止的補特伽羅心續由輕安所攝持的等引三摩地；後者，若予區分，則有初禪近分了相作意等六種。

初禪近分沒有加行究竟果作意，因為若是初禪加行究竟果作意，必須是初禪正行等至；因為若是第四禪加行究竟果作意，必須是第四禪正行等至故。彼確為如是，以《俱舍論》說：「近分離下染，初三後解脫。」又說：「此諸近分八，非苦非樂淨。」即與所說吻合。

此外，初禪近分作意初修業者是由止所攝的近分，剩餘六種是由

勝觀所攝的近分，因為初禪了相作意是觀諸欲界粗性、初禪靜性而由聞思作觀成辦勝觀的方便，由如此觀擇力量所導出的身心輕安所攝持的勝觀，彼最初得到的近分，即安立為勝解作意。勝解作意時，於此上、中、下九品欲界煩惱任皆未得對治力，因此雖具尋伺，卻未能成為此諸對治支分。隨後，修習如此止觀雙運，若有力正對治上上品欲界煩惱，即得遠離作意，此是得到對治支分的最初。這之後依次斷除上三品欲界煩惱現行；而若得中三品隨一的正對治，即名攝樂作意，從此而得少分蒙觸利益支分喜樂。而後，當已斷除六品欲界煩惱現行，想或已斷盡所有煩惱，故作意易生煩惱之相，此即獲得各別觀擇的觀察作意。如此觀擇，見及未斷下三品欲界煩惱現行而修習彼之對治止觀雙運瑜伽，即是加行究竟作意。總言之，得初禪近分勝解作意與初禪近分所攝的勝觀同時，這點，顯然是《解心要莊嚴疏》的意趣。

遠離作意是上三品欲界煩惱的三種正對治，攝樂作意是中三品欲界煩惱的三種正對治，加行究竟作意是下三品欲界煩惱的三種正對治；而且，這些欲界煩惱也必須理解為世間修所斷的欲界煩惱，如云：「修道通二種。」即說為世間修道。又說：「世無間解脫，如次緣上下。」是說彼之解脫道與無間道，故可成立；以及也意指著：即使任斷欲界煩惱及欲界煩惱現行，仍需斷除人我執，如前所說故。此外，如其初禪近分所述說，乃至有頂之間的諸餘近分也都有如是，以《集論》說：「如其初禪，乃至非想非非想處之間皆亦如是。」

不同的是，上界發起思惟時，並無暇思惟而即轉入三摩地，故上界地沒有思所成及無色界沒有聞所成，為阿毘達磨所說。若由此看，則若於無色界所依而修，初作意就成沒有聞思二種，及於色界所依而修，就成沒有思所成。從第四禪近分到有頂近分之間又因沒有喜樂受，所以攝樂作意之義即唯是於能正斷見為功德——這點實有需要予

以釐清。

問：那麼，諸靜慮無色的近分，為此諸等至否？

答：(我)想是的，因為若是靜慮無色等至，不需是彼二者的正行等至；因為若是靜慮無色，不需是正行的靜慮無色故。

初禪近分，有清淨定及無漏定二種，其餘七種唯有清淨定。初禪近分具無漏定，因為有預流等依著初禪近分而現證作為自所得品的出世道，而且也沒有必要依著其餘近分生起出世道，因為若得第二禪近分，含遍已得初禪正行等至；而既然已得「易道」靜慮正行等至，那就沒有必要依著「難道」靜慮近分生起出世道故。基於此，也就有力了知其餘七種近分不安立無漏定的理由了。近分沒有雜染定，因為由彼並無力遠離各自下地的貪欲故。

問：在六種勝觀所攝的近分之前，必須先行唯止所攝的初禪近分作意初修業者，這個道理、以及止觀的建立為何？

答：這意思是說未得止不得觀，以《入行論》說：

「當知具止觀，能摧諸煩惱，故應先求止。」

《寶積經》也說：

「住戒能得定，得定能修慧。」

問：如果這樣，就與《集論》說：「有先得勝觀而未得止，彼應依觀而勤修止。」成相違了。

答：不成相違，因為彼文是意指依著初禪近分所攝的現證四諦的勝觀而成辦現證四諦的初禪正行所攝的止，以《本地分》說：「又，已如實善知從苦至道，然未能得初靜慮等，於此無間住心，更不擇法，彼是依增上慧而修增上心。」

有人說：「續住三摩地等九種，是止，以《集論》說：『何謂止？謂：內住、續住、安住、近住、調伏、寂靜、最極寂靜、專注一趣、

等住。』——（所說的）不含遍，因為彼是以續住三摩地等九種假立止名而展示；若是止，含遍為輕安所攝持故，以《解深密經》說：

「世尊，若諸菩薩緣心為境，內思惟心，乃至未得身心輕安，於此中間所有作意，當名何者？慈氏，非奢摩他，是名隨順奢摩他勝解相應作意。」

《莊嚴經論》也說：

「由習無作行，次獲得圓滿，身心妙輕安，名為有作意。」

要言之，凡是止，必須是三摩地；凡是勝觀，必須是智慧，以《寶雲經》說：

「奢摩他者，謂心一境性；毘鉢舍那者，謂各別觀察。」

慈尊也說：

「應知諸法名，總集為止道；應知妙觀道，思擇諸法義。」又說：「正住為所依，心安住於心，及善思擇法，應知是止觀。」

有人主張：凡是止，含遍有身心輕安之樂所攝持。——此說不合理，因為無色界沒有身輕安，因為若是身輕安，必須是觸品之處故，以安慧阿闍黎說：「歡喜所攝持之身內妙觸，應當了知是身輕安，以契經中說，意歡喜時，成心輕安故。」

若是勝觀，也決定必須由輕安所攝持，以《解深密經》說：

「世尊，若謂菩薩乃至未得身心輕安，於如所思所有諸法，內三摩地行境影像作意思惟，如是作意，當名何者？慈氏，非毘鉢舍那作意，是隨順毘鉢舍那勝解相應作意。」

又，若得勝觀，必得止觀雙運，以《菩提道次第論》說：「雙運者，決定需得彼二；此亦復由得勝觀之初，即得雙運。」

此中，所謂止觀雙運三摩地，就是指在於正緣念著如境——空性的止之上，由正智觀擇的力量導出勝觀，這之後，所得到的空性無分

別住心。——這是《藍色手冊》、及《道次第論》等所說。一般來說，必須認許此止觀二者唯是相違，故認為登地後彼二者體性為一等，並不合宜。無論如何，若是止，含遍是止住修；若是勝觀，含遍是觀察修，乃作如是說；然而大乘見道無間道及最後心無間道所攝的止觀二者的安立之理為何，祈作了知。

第二點，說靜慮正行等至。從支分上超越各自下地的靜慮地所攝的善明識，為靜慮正行等至的能安立。是靜慮正行等至，能生自果苦諦的輪迴所攝，為因等至靜慮正行的能安立。是靜慮正行等至，離欲界貪欲而極分的住類，為初禪正行等至的能安立，此分有二種，即初禪正行等至但住者與勝進者。是初禪正行等至，為意樂受地的住類，是前者的能安立；是為彼，為捨受之地的住類，為後者的能安立。第二禪以上不區分但住者與勝進者，因為彼以上不離自地貪欲，且於部分自地支分亦無力離貪故。是靜慮正行等至，於初禪離貪欲而極分的住類，為第二禪正行等至的能安立；由彼可予例知，乃至第四禪之間。於他生中，由修習因等至靜慮的異熟果及等流果隨一所攝，為生果的靜慮的能安立，例如：從梵眾天到色究竟天之間的眾生心續的生力諸法。

第二，說無色等至。從所緣上超越各自下地的無色地攝的善明識，為無色正行等至的能安立。是無色正行等至，能生自果苦諦的輪迴所攝，為因等至的無色正行等至的能安立，區分有從空無邊處正行等至到有頂正行等至之間四種。是無色正行等至，於第四禪離貪欲而極分的住類，為空無邊處正行等至的能安立；由彼可予例知底下三種。於他生中，由修習因等至無色的異熟果及等流果隨一所攝，為生果的無色的能安立，例如：投生四無色界的眾生心續的生力諸法。

四靜慮與四無色各俱有清淨定及無漏定二種。此中，是靜慮正行

等至，不為自地煩惱所染污的世間善所攝，為靜慮正行等至清淨定的能安立，此分有四種，即：初禪正行等至順退分、順住分、順勝進分、順決擇分。是初禪正行等至清淨定，於自之後隨順生起自地與下地煩惱，為初禪正行等至順退分的能安立；是為彼，於自之後導出其他與自同地的清淨定，為初禪正行等至順住分的能安立；是為彼，於自之後導出其他上地的清淨定，為初禪正行等至順勝進分的能安立；是為彼，於自之後導出其他出世道，為初禪正行等至順決擇分的能安立，凡此亦如《俱舍論》說：

「淨定有四種，即順退分等，如次順煩惱，自上地無漏。」

就像這樣，四無色亦當如是了知；不同的是，有頂正行等至沒有順勝進分，因為有頂之上沒有其他世間地故。

以上下部對法論看，有頂正行等至也沒有順決擇分，因為有頂正行等至沒有無漏定，因為彼所緣行相不明，不堪為極明的出世道的所依，因為有得有頂正行等至的聲聞聖者依著無所有處心而現證作為自所得品的出世道故，以《俱舍論》說：「有頂聖現起，無所有盡漏。」

《集論》也說：「非想非非想處，唯是世間，以想之行悉不明了故，由此故名無相。如世尊言，乃至有想三摩鉢底，方能如實通達。」

諸靜慮與無色正行不需於各自下地作離貪欲，因為由諸近分而作離故。諸正行有漏定不作自地與上地（煩惱）的對治，諸無漏定則作自地與上地（煩惱）的對治；基於此理，靜慮及無色的近分、正行有漏定、無漏定，如其次第，即名為作離貪欲之道、現法樂住之道、現證功德之道。

問：那麼雜染等至是什麼呢？

答：彼任作雜染的所依事是諸靜慮及無色正行等至清淨定，以《俱舍論》說：「淨謂世間善，此即所味著。」能作雜染之法，是有覆無

記的貪、見、慢、無明，以《集論》說：「染污者何？謂四種無記根本：貪、見、慢、無明。」《俱舍論》則說：「外方立四種，中愛見慢痴。」

如何作雜染之理？即由等至正行等至清淨定而味著（定）樂的貪大；由生起見前邊際等惡見，故為見大；由靜慮心高舉自傲，故為慢大；以及疑想自所證得的是否為解脫道，故為痴大。

問：那麼，諸靜慮及無色正行的雜染等至是具相等至嗎？

答：不是，以《俱舍論釋》說：「諍：雜染定云何得謂靜慮？以邪識故，實極不應理。答：實非如是，以唯與彼種類相順而假立彼名故，喻如腐爛種子。」，同時，若是靜慮正行等至，必須是善，彼雜染等至則為無記。此外，彼亦非具相等至，因為彼不具靜慮支分，以《俱舍論》說：

「於諸染污者，無喜樂內淨，正念知捨念。」

諸上靜慮不但出離各自下地的粗顯支分，而且也有支分不同的差別，因此是由支分之上而超越；諸無色沒有支分不同的區分，彼諸上地於下地是由所緣之上而出離，故名由所緣之上而超越。

問：諸靜慮的支分為何？

答：初禪支分有尋、伺、喜、樂、心一境性；第二（禪）支分有內淨、喜、樂、心一境性；第三（禪）支分有念、正知、捨、樂、心一境性；第四（禪）支分有念、清淨行捨、捨受、心一境性。以《俱舍論》說：

「初靜慮五支，尋伺喜樂定，第二有四支，內淨及樂等，第三具五支，捨念知樂定，第四有四支，捨念中受定。」

此中，作為初禪支分的尋，是以粗相趣入自境的心所；伺是以細相趣入自境的心所。作為初禪支分的喜樂，依有部看，《俱舍論》說：

「初樂為輕安。」又說：「二教喜意樂。」一如所說，喜為意樂受之根，樂為輕安之樂，雖然如此主張；但是大乘自宗認為，作為初禪支分的領納舒適之感受安立為喜樂二者，即由與自俱行的意識俱眷諸喜樂以滿足之上而令心得堪能的理由，安立為喜；以能令心續具此的補特伽羅根所依得堪能的理由，安立為樂，以《聲聞地》說：「彼於爾時色身與意身，各別領納受樂及輕安樂，是故說言有身受樂。」又，《集論釋》說：「前二靜慮，乃由意識俱眷之領納適悅之受令根所依身得堪能，故於身；及由與自俱行之意識俱眷諸喜樂令作滿足，故於心，作此二種饒益事行，如其次第，安立名樂與喜。」

作為初禪支分的三摩地，是能令與自俱行的心心所得以專注住於一所緣者。

作為第二禪支分的內淨，以《俱舍論》看，如云：「內淨即信根。」雖然主張為信許出離初禪的信心，但是大乘自宗認為：作為第二禪支分的念、正知、捨三者即為第二禪支分的內淨，以《攝決擇分》說：「內等淨以何法為自性？謂：念、正知、捨為自性。」而作為第二禪支分的喜樂及三摩地，則如彼初禪。

作為第三禪支分的樂，是離喜的樂受根，念是執取背反於喜纏的所緣行相，正知是觀察具不具執取背反於喜纏的所緣行相，捨是離尋、伺及喜之缺失，因此彼三者無有不平等住。

初禪雖有念、正知、捨三者，卻不說為支分，第二禪中於彼不說自名而說為內淨之名，第三禪時則正說為自名——如此宣說的理由有的，因為初禪為尋伺所染，第二（禪）為具喜纏，第三（禪）則已離喜纏，由此理由故作是說，以《攝決擇分》說：「初靜慮中，念、正知、捨由尋伺門之所引發，是故雖有而不宣說。第二靜慮，由彼自性能有作業，又由踴躍心隨煩惱之所纏縛，是故顯示內等淨名。第三靜

慮，心隨煩惱已遠離故，唯顯彼自相。」

作為第四禪支分的念與捨稱謂「清淨」的理由有的，是以遠離了靜慮八種過患的理由而如是說，以《俱舍論》說：「第四名不動，離八災患故」。八種過患是指：尋、伺、意樂、意不樂、樂、苦、出息、入息，如云：「尋伺出入息，及謂樂等四。」

觀待第四禪，尋伺等安立為散動的過患，但是觀待於自地初禪等，就不是過患，以《攝決擇分》說：「若尋伺等，於初靜慮等中皆能攝益勝三摩地，又能攝受自地靜慮皆令清淨，何因緣故？世尊於彼顯示為動名？謂：此依他地而說，不依自地。」

問：那麼，初禪、第二禪、第三禪、第四禪的差別為何？

答：如彼次第，有三摩地圓不圓滿、饒益圓不圓滿、及清淨圓不圓滿的差別，以《攝決擇分》說：「初靜慮與第二靜慮有何差別？謂：三摩地圓滿有差別。第二靜慮與第三靜慮有何差別？謂：饒益圓滿有差別。第三靜慮與第四靜慮有何差別？謂：清淨圓滿有差別。」

諸靜慮支分若予集攝，亦攝為三，即斷除能損——對治支分、成辦利益——利益支分、專注一趣——安住支分，有此三種，以《集論》說：「為對治支分、利益支分、及彼二者安住支分故。」

彼集攝之理也有的，此中初禪，就對治支分而言，為尋伺；就利益支分而言，為由遠離所生的喜樂；就安住支分而言，為三摩地。第二禪，就對治支分而言，為內淨；就利益（支分）而言，為由三摩地所生的喜樂；就安住支分而言，為三摩地。第三禪，就對治支分而言，為念、正知、捨三者；就利益（支分）而言，為離喜之樂，就安住（支分）而言，為三摩地。第四禪，就對治支分而言，為念及清淨行捨；就利益（支分）而言，為捨受；就安住（支分）而言，為三摩地。

安立為四靜慮的理由有的，此諸靜慮是從出離有漏受那一分而安

立，也就是以出離有漏意不樂受那一分，安立為初禪；以出離有漏若受根那一分，安立為第二（禪）；以出離有漏樂受那一分，安立為第三（禪）；以出離有漏樂受根那一分，安立為第四（禪）。

不以出離有漏捨受那一分安立為第五禪的理由有的，因為有漏捨受是細分行苦，故以世間道並無力由彼出離；因為得有頂正行等至的外道執取有頂為解脫道而下墮，世尊的隨行者則證知有頂也為苦的自性，依此而心中生起由彼出離的出世道故。此亦如《讚應讚》說：

「未入佛正法，痴盲諸眾生，乃至上有頂，仍苦感三有；若隨佛教行，雖未得正行，諸魔勤看守，而能斷三有。」

安立無色為四的理由有的，以就出離所斷品色及質礙之想而言，安立為初無色；以就出離彼能對治的虛空之想而言，安立為第二（無色）；以就出離於所斷品識起貪著而言，安立為第三（無色）；以就出離彼能對治的無所有之想而言，安立為第四無色。

修習四靜慮，有其果或勝利，即由修習初禪下品、中品、上品，如其次第，得以成就梵眾天、梵輔天、大梵天之投生；由修習第二禪下品、中品、上品，如其次第，得以成就少光天、無量光天、光音天之投生；由修習第三禪下品、中品、上品，如其次第，得以成就少淨天、無量淨天、遍淨天之投生；由修習第四禪下品、中品、上品，如其次第，得以成就無雲天、福生天、廣果天之投生；由修習靜慮五間雜修，如其次第，得以成就無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天之投生。

由修習無色等至下品、中品、上品，也有其果或勝利，即隨其所應而成就無色界之投生勝劣妙惡。

二十四、四無量心

其次，說四無量心，有四，即因、體性、區分、釋名。

首先是因，於意識上能生起四無量心的力量，彼為四無量心的因緣；開示四無量心的善知識，彼為四無量心的增上緣；四無量心之前位無間而有的能生四無量心的明識，彼為四無量心的等無間緣。

第二，體性，有二：總的體性與個別體性二種。第一種有的，即具有離彼四者之不相順品的差別、對治的差別、所緣的差別、及作業的差別。第一項成立，如其次第，為離損心、傷害、不喜、及貪。第二項成立，因為由彼四者而得此諸所斷品的對治故。第三項成立，因為由彼四者而緣念眾生故。第四項成立，因為由彼四者而成熟眾生故。以《莊嚴經論》說：

「依梵斷所治，具無分別智，入三所緣相，遍熟諸眾生。」

第二種，個別體性。《集論》說：「云何慈？謂依止靜慮，願諸有情得樂之意樂住具足中，若定若慧及彼相應諸心心所法。云何悲？謂依止靜慮，願諸有情離苦之意樂，餘如前說。云何喜？謂依止靜慮，願諸有情不離樂之意樂，餘如前說。云何捨？謂依止靜慮，於諸有情利益之意樂住具足中，餘如前說。」——這是從四無量心具足增上緣、所緣、行相、體性、助伴上而說，即如所說故。

第三，區分，慈無量心有唯緣眾生慈無量、緣法慈無量、緣無緣慈無量三種，由此底下也得如是例知。

第四，說稱謂「無量」之聲義，以《十萬頌破妨難釋》說：「緣無量眾生、為無量資糧之因、為得無量法之因、及為無量智慧之行境，故名無量。」一如所說。

頌曰：

無量世間道特法，茲無量等四建立，
嚴飾無量教理說，無量新慧思挹喜。

二十五、大乘資糧正行

問：那麼，彼廣大二資糧資糧正行述說之理為何？

答：於此，若以經的餘義部分而言，前十種資糧正行乃由擐甲正行而引申，以擐甲正行的經文中：「復次，長老善現如是白佛言：世尊，說為披大鎧甲披大鎧甲，世尊，云何而名菩薩摩訶薩披大鎧甲？」在所問的回答中，教說了前十種資糧正行。後七種則由趣入正行而引申，以趣入正行的經文中：「復次，長老善現如是白佛言：世尊，何為菩薩摩訶薩之大乘？世尊，云何而為菩薩摩訶薩應入大乘？彼乘由何而有？彼乘安住於何？由彼乘所得為何？」在五種提問的回答中，教說了後七種資糧正行。彼所說確為如是，因為首問的回答，是說從善巧方便資糧正行到陀羅尼資糧正行之間；第二問的回答，是說地資糧正行；第三問的回答，是說見所斷的對治資糧正行；第四問的回答，是說修所斷初分別的對治資糧正行；第五問的回答，是說修所斷剩餘三種分別的對治資糧正行故。解釋彼意趣，論說：「悲及施等六……」等二頌，簡示了十七種資糧正行。而由「由十種遍淨……」等二十三頌，說地資糧正行；由「見修諸道中……」等一頌，則說對治資糧正行——乃以別說之上而作廣說。

當下探討有四相，即資糧（正行）的體性、區分、三種悲心的差別、別說三種資糧正行。

首先有的，為由廣大二資糧所攝持而勝出於大乘加行道世第一法

中品以下、且能賜與自果大菩提的菩薩瑜伽，為資糧正行的體性。

第二區分，從大悲資糧正行一直到對治資糧正行之間，共有十七種。

第三，三種悲心的差別。以大悲為所依事，由證眾生無常的智慧所現為攝持者，安立為緣法大悲；由證眾生無實的智慧所現為攝持者，安立為緣無緣大悲；彼二俱不攝持者，安立為唯緣眾生大悲。

大悲心與悲無量心有四句，即：像未得靜慮正行等至的資糧道菩薩心續的大悲心，安立為前者而非後者之句；像聲聞聖者心續的悲無量心，安立為後者而非前者之句；像聖者菩薩心續的大悲心，安立為俱是彼二之句。

第四，別說三種資糧正行，有三：說陀羅尼資糧正行、說智慧資糧正行、說地資糧正行。

二十六、陀羅尼資糧正行

第一種，分有四項，即體性、區分、作業、界限。

第一項有的，安立為由與自俱行的止俱行而得到遮止投生惡趣的非擇滅的念與慧隨一所攝的一心所，以《大疏》說：「陀羅尼之自性為念與慧，以念慧特別者，即名陀羅尼故。」

第二項，有忍陀羅尼、咒陀羅尼、詞陀羅尼、義陀羅尼。初者的體性有的，安立為像觀擇「阿」等四十二字義，進而謂「阿」為一切法門，修習字之實相空性義，故於彼不生怖畏，而得到遮止由惑業投生惡趣的非擇滅的念與慧隨一所攝的一心所。次者的體性有的，安立為由通達字之實相的力量，故而有力持念能夠息滅罪等救他之咒，而得到遮止投生惡趣的非擇滅的念與慧隨一所攝的一心所。第三者的體

性有的，安立為長劫之期堪能執取不忘經教詞句，而得到遮止投生惡趣的非擇滅的念與慧隨一所攝的一心所。最後的體性有的，安立為長劫之期堪能執取不忘經教義理，而得到遮止投生惡趣的非擇滅的念與慧隨一所攝的一心所。

第三項，四種陀羅尼的作業，即具足了由自執取正法、教化他人的作業。

第四項，界限，四種陀羅尼從加行道忍位起安立，是《解心要莊嚴疏》所說。有學者說：「《解心要莊嚴疏》作如是說，是意指作為此一論典的主要展示品的菩薩陀羅尼；異熟的陀羅尼等其實從未入道也有，以此由『具慧入未入……』等說所顯示故。」

二十七、智慧資糧正行

第二種，說智慧資糧（正行），有三項：說境二十空、說有境智慧資糧、及抉疑智慧的所緣。

第一項有的，即從內空到他性空之間，也就是，《本釋》從「謂……」到「許為二十空」之間所說。

第二項有的，即有證境二十空的有境二十種智慧。《釋》說：「彼智慧資糧是：內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、無散空、本性空、一切法空、自相空、不可得空、無性自性空、有性空、無性空、自性空、他性空，由彼而為個別的二十相。」

對此，阿等有些學者主張：「由此謂：『彼智慧資糧是……』等論文應是展示有境二十種智慧的界限，以《大疏》從說：『三種空性為勝解行地所攝。……』一直到『此最後空性時為佛地所攝。』作此教

說故。」——但是此說不善，因為有安立以總義之理而證資糧道所攝的二十空的智慧資糧，以及有親證見道所攝的二十空的智慧資糧故。

又有人說：「《大疏》作如是說，是就十地等持時於境二十空導出決定之理有所不同而說的。」——所說的也不合宜，因為謂於初地中有力導出大空定解、卻無力導出勝義空定解的差別，並不合理。

問：如果這樣，在地資糧時，《大疏》說：「於此彼時，由修習諸法無我，故雖此無方分性之界已為一切所證，然觀待決定出生而由遍行之義所別證故，現證一切法無自體識極明生起，爾時乃真實契入於無彼菩薩之失，即得見道。」與彼所說不成相違嗎？

答：不成相違，因為彼論文之義是指初地中決定導出證得為法界遍行之義、與第二（地）中決定導出證得為法界殊勝之義的差別，以及十地等持中依著現證空性，於後得中導出於各種緣起如幻的定解——這是所說之義。所謂「無方分性」，也是意指著並非如同青色黃色於現量顯現之理有不同的差別，而實非遮止有方分，因為盡所有有法皆具任有的有方分故。

問：那麼，謂「三種空性為勝解行地所攝……」等，如上爰引的論義為何？

答：彼義是指由當下宣說二十空的經文所引出而展示從大乘資糧道到佛地之間的二十資糧，因為彼經是展示一隱義現觀智，而彼若不將此二十種智慧資糧與道結合而說，則無以通達隱義現觀智慧資糧故。引出而展示之理有的，即當下展示了由說前三種空性的經文而引出资糧道分位的智慧資糧，由說第四空性的經文而引出加行道分位的智慧資糧，由說從第五空性到第十一（空性）之間的經文而引出七不淨地分位的智慧資糧，由說第十二、十三空性的經文而引出第八地分位的智慧資糧，由說第十四、十五空性的經文而引出第九地分位的智

慧資糧，由說第十六、十七空性的經文而引出第十地分位的智慧資糧，以及由說最後三種空性的經文而引出佛地的三種隱義智慧資糧。

第三項，抉疑智慧的所緣，有二，即問與答。

前者有的，等持無分別智的所緣為何？——有此一問，以《大疏》說：「又此無分別智的所緣為何？」

後者為答覆，分有五點，即安置中觀與唯識二宗規、證成中觀宗規合宜、斷彼唯識宗諍難、遮破唯識宗規、及不說其他智慧的區分的理由。

第一點有的，唯識宗主張彼依他起所取能取異體空實有為聖等持智的所緣，中觀宗主張一切法諦實空為聖等持智的所緣；俱予以安置所許，即彼疏說：「有一類主張為空性。」又說：「其他主張一切法自體空為所緣。」

第二點，中觀宗為合宜，以凡是心識，含遍自之所知品為諦實空，如現夢中象馬的心識，無分別智亦為心識。——謂彼論式為真論式故，以彼疏說：「唯此應理，以任一心識，彼及彼緣一切法自性空，如夢中緣馬等自體空。謂：作為諍處之此無分別智亦為心識，是為自性因。」

彼心識說為彼能成立的自性因的理由有的，是意指著由識之因故，彼能成立的因法的相屬關係是入屬為自性因的因法相屬關係，以：「此自性攝故。」如其所說。凡此當作如是解說，而並不許為在作為果因、自性因、不可得因三種因之中的自性因，因為是以所成立品為遮法而能成立的正因故。彼論式之宗法成立無分別智為心識，因為是現緣法性的心智故。以彼疏說：「以由『若緣非現證，即不成見義。』所說，故非『不成因』。」

彼論式之含遍亦非「相違因」，因為若是彼心識無分別智的所知

品，則為諦實空，含遍成立同品有故。以彼疏說：「以同品有，故非相違。」

彼論式之含遍也非「不定因」，因為謂有實有的所知品——此已由「無跡無去生……」等所說予以遮遣故。以彼疏說：「一切法的自性真實中有——此由後遮遣故，亦非不決定。」

第三點，斷彼唯識宗諍難。有唯識宗說：一切法諦實空有法，為諦實空，以是心識的所緣故，如彼二月；若認許，則事物為實有，以一切法諦實空亦諦實空故；若認許，則當許（實有）。此即彼疏說：「彼任所緣不成無耶？如二月等；此一切法自體空亦為所緣，故成無，是故一切法即成有性。」

（自宗答云）：後應成不含遍，以彼實有悉皆非為諦實空的能含遍、及非同體之分故。如彼能殺祠授非為所殺天授被殺之分，故如祠授為他所殺，天授也再不得還原般。以彼疏說：「無彼過失，以彼無事減損邊如似天授，彼能殺自體增益邊如似祠授；以若由空性所殺，非再得故。」

此外，彼謂：「若是勝義諦，需為勝義有，而又為名言有，即成相違。」——實不應說此一過失，因為等持的所緣為勝義有不應道理，因為他是依於名言現量所成立的虛假如幻故，以及實有依於虛假自體為相違故。以彼疏說：「此復，『所緣非真實成立，而為於世俗中住境蒙受領納之究竟，故為相違。』——實不應說有謂如是等缺失。」

第四點，遮破唯識宗規：若空性實有為聖等持智的所緣，則無分別智與所取能取異體空有法，為實體有，以實有故；若認許，則為實體一或實體異隨一，以認許故；若認許，則是實體異還是實體一？若如前者，則依他起與所取能取異體空為實體異，以彼立宗故；若認許，則彼無分別智為與依他起無關的單一的空性的行境者，以認許故；若

認許，則無分別智無以遮斷於依他起顛倒增益，以認許故。若如後者，則所取能取異體空為有為法，以彼立宗故。凡此即如彼疏說：「緣空性彼方成為智空行境者、及空性為有為之失，以如其次第，智慧及彼空性為事物與非事物而彼此相異及非相異之分別故。」

第五點，不說其他智慧的區分的理由有的，於此，認許為唯是展說一現緣空性的智慧資糧的總數，明予區分如大圓鏡智等智慧實有無邊，故若彼等於此展說，則成為決定現觀本題的遮障，以彼疏說：「區分大圓鏡智等所詮極多，清淨智慧資糧唯此而盡。廣作區分為順說，此中唯智慧資糧，非無餘宣說，以現觀次第餘下展說故。」

二十八、地資糧正行

第三種，說地資糧正行。以經文的餘義而言，已如上說，即後七種資糧正行由趣入正行而引申，故地資糧亦由彼而引申，以在趣入正行的經文中，有列舉五個問題的第二問，謂：「云何而為大菩薩真實趣入大乘？」所問的回答中，說了地資糧正行。經說：「謂：云何而為大菩薩真實趣入大乘？善現，於此大菩薩行持六波羅蜜多，故由地上移地。」解釋彼意趣，論說：「由十種遍淨……」等，以《二萬頌光明釋》說：「是故就第二問而言，從『善現，如汝所言，云何而為菩薩真實趣入大乘？』而始，又云：『以行持六波羅蜜多故，云何由地上移地？謂：一切法悉無可上移。』」此外，阿闍黎的《大疏》中也順此而說。

問：那麼，十七種資糧正行中，個別宣說地、對治資糧正行的理由為何？

答：彼理由有的，因為在彼等之中，意想彼二者難可通達而另予

廣說故。

當下，地的探討有五項，即地的體性、區分、差別法、上移之理、及說定詞。

第一項有二點：總的體性、及個別體性。

第一點，有的，由親證空性智慧及大悲心所攝持的聖者菩薩智，安立為聖者菩薩地的體性，以《入中論釋》說：「由諸菩薩無漏智、大悲等所攝持，予以分相即得謂『地』之名，以為功德所依故。」

十地諸等持智於法性自性清淨能見之理並無差別，以經說：「如空中鳥跡，智者難思議；菩薩地亦爾，難說況能聞。」雖然如此，但是在自性清淨之上，離忽爾垢這一部分，由昔未見而新見，則有其廣狹的差別乃至十地之間俱有，以經說：

「如晝見雲空此汝慧偏一方，慧眼清淨勝聖遍相亦不見，世尊任彼法身智慧無邊故，所知無盡遍界見此如輕煙。」

但此文義所說之理，自續派當此並不認許，以《解心要莊嚴疏》說：「十地等持雖見法性無差別，但見法身有差別。」這是結合著主張滅諦為勝義諦的應成宗規故。

第二點，個別體性有的，即由此諸十地證境之理與獲得功德之理有所不同而安立。

第二項，區分，由於去除所斷品及成就功德的能力，後後較前前特出轉勝的差別，故分有十地；而且彼十地也數目決定。彼為數目決定，以就遍淨不同故彼決定，以《大疏》說：「由見、修道遍淨法之別，故建立極喜等十地。」

區分十地也有其需要，為令遮遣諸不許大乘有十地建立的邪分別，乃取小乘自所共許的下劣八地為喻而作大乘十地的區分，以《寶鬘論》說：

「如於聲聞乘，說下劣八地；如是於大乘，說菩薩十地。」

下劣八地有的，即種性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、聲聞地、緣覺地。對此的確認是：一向趣行寂滅的聲聞加行道等八種，即為彼故。

第三項，地的差別法有二，即斷除所斷品的差別、與功德特勝的差別二點。

第一點有的，初地斷除一百一十二種分別煩惱障、及一百零八種分別所知障的種子；由從修道所攝的初地起到第十地之間斷除十六種俱生煩惱障、及一百零八種俱生所知障的種子。

一百一十二種分別煩惱障有的，即欲界地攝的緣念四諦的見與非見，各有五種，共成四十；以及色界無色界地攝的緣念四諦的貪欲等十種，這之外，各俱扣除了瞋恚四種，而為三十六，總共七十二種。以《大疏》說：「此中，有貪、瞋、慢、無明、疑、壞聚見、邊見、邪見、見取見、禁戒取見，由欲界中四諦的區分而成四十；如是，色、無色界中由彼等而為四諦見所斷事，扣除瞋八種，而為七十二，總合斷除一百一十二種見所斷煩惱。」

一百零八種分別所知障也有的，即欲界地攝的三十六種分別所知障、色界地攝的三十六種分別所知障、無色界地攝的三十六種分別所知障。初者成立，即作為欲界地攝的見所斷的所知障九種轉趣品所取分別、九種退還品所取分別、九種實有能取分別、及九種假有能取分別。準此，其他二者亦可例知。

十六種俱生煩惱障也有，即為欲界地攝的貪、瞋、慢、染污無明、壞聚見、及邊見六種，以及扣除了上二界地攝的瞋，各俱其他五種，而有十六種。以《大疏》說：「諸諦現觀為一故。是故初地第一剎那為見道，除此，從第二剎那等乃至謂名金剛喻無間道、由彼無間而得

佛普光地之間，凡此悉為殊勝之義等，法界別別證悟故，說為修道。於此亦將任有的十六種煩惱隨其所應依次斷除，即：貪、瞋、慢、無明、壞聚見、邊見，為欲界六行；由彼等而扣除瞋，則色無色為十行。」

第二點，功德特勝的差別，有六：就所依而言的功德特勝的差別、波羅蜜多特勝的差別、執取異熟投生之理的差別、三學俱果特勝之理的差別、後得中導出定解之理特勝的差別、得地的徵相的差別。

其一，有的，初地證得一百十二類功德，第二地證得一千十二類功德，第三地證得百千十二類功德，第四地證得百俱胝十二類功德，第五地證得千俱胝十二類功德，第六地證得百千俱胝十二類功德，第七地證得百千俱胝那由他十二類功德，第八地證得量等三千大千世界極微塵數功德，第九地證得量等百萬阿僧祇三千大千世界極微塵數功德，第十地證得量等不可說不可說佛剎極微塵數功德。凡此為《入中論》所說，以彼論說：

「如極喜地諸功德，如是住於無垢地，當得功德各千種，餘五菩薩得百千，得百俱胝千俱胝。」

其二，波羅蜜多特勝的差別有的，十地如其次第得具十度特勝修學的差別，以及彼等悉俱有十度的修學，則無差別，以《辨中邊論》說：

「應知十地中，具差別無別。」

其三，執取異熟投生之理的差別有的，住於十地的諸菩薩如其次第，有執取投生得為王於南瞻部洲、作四大洲王、作三十三天王、作夜摩天王、作兜率天王、作化樂天王、作他化自在天王、及得為王於小千世界主、中千世界主、三千大千世界主。

其四，得三學俱果的差別，即初地由現證法性而得行持三學所依的功德，第二（地）得增上戒學，第三（地）得增上心學，第四、五、

六（地）得增上慧學，其餘四地的功德亦得集攝在三學之中，是為所得差別。

其五，後得中具有導出定解之理特勝的差別，即從十地現證法性的等持而起的後得中，於顯現緣起諦實空如幻獲得十種不同的導出定解之理。

其六，得十地的徵相的差別，即如《十地經》所說，得到十種不同的得十地的夢兆。

第四項，地的上移之理。於十地中，乃至彼及彼遍淨未圓滿之際，爾時仍即彼地；從遍淨圓滿即安立為上移他地，以《大疏》說：「若彼地遍淨未圓滿，爾時為彼地；從遍淨圓滿，應知是他地。」準此，必須認許十地中各有非彼無間道、解脫道隨一的一一等待，因為乃至此地遍淨未圓滿爾時說為未上移他地，彼地的遍淨圓滿必須在彼地的後得而得，而且，從下下地上移上上地時，是從等持而等持上移，因為從大乘加行道世第一法上品上移而始，一直到最後心無間道上移佛智第一剎那之間，也都是如此故。

問：那麼，前九地從遍淨上說，第十地不從彼說，而從定義上述說的理由為何？

答：彼理由有的，由於第十地是從定義上展說，故有力證知彼已圓滿，以及也有其他需要。後者成立，因為第十地具足彼所超越九地諸功德增上之理、及為令證知第十地之上再沒有其他菩薩地故。所超越九地有的，就是下劣八地及菩薩九地——亦即將此歸攝為一大乘地故。

第五項，定詞。地的對字，謂：「步彌」；若從添加字句的定詞上說，能令無數生靈無有驚怖、或轉增無邊功德，故說為「地」，以《莊嚴經論》說：

「無邊眾無畏，於此諸無數，後後具轉增，故此許為地。」

就像這樣，各各予作區分，即初地極喜地、第二無垢地、第三發光地、第四焰慧地、第五難勝地、第六現前地、第七遠行地、第八不動地、第九善慧地、第十法雲地——皆當予以結合是此所說定詞。

此外，一般而言，佛地雖有資糧，但是沒有修習正行，因此不說資糧正行。又，雖然十地諸解脫道遠離障礙的對治與資糧正行為同位，但是並不安立為是此中所正展的資糧正行，因為是此中所正展的資糧正行含遍為無間道，是二種釋疏所說故。

二十九、大乘決定出生正行

問：那麼，無疑決定出生一切種智的決定出生正行，彼述說之理為何？

答：此亦以經而言，由前說大乘五種相以及當說種種，故內有此疑想，謂：何故名為大乘？彼所問的回答，經說：「長老善現如是白佛言：世尊，所言大乘大乘，此是映蔽世間天、人、非人等，為將出生，故名大乘。」彼意趣論中解釋為：「所為及平等……」等，說了二頌。

當下，決定出生正行的探討有三，即體性、區分、界限。

首先有的，安立為無疑決定出生一切種智的一清淨地智。

第二區分，由於決定出生之出生處有八，所以決定出生正行也有八種。

第三界限，即從三清淨地起而安立。

頌曰：

由勝妙慧筆之行，明現奇妙十法圖，
表此有境遍知智，猶如佛身相好嚴。

般若波羅蜜多教授《現觀莊嚴論》俱釋《解心要莊嚴疏》義善說
——顯明佛母義之燈·第一品釋

第二品：〈道種智品〉

問：那麼，以經而言，在說完一切種智之後，為攝受從四大天王天到淨居天之間諸天子為眷屬，說了道種智的經文；而論中也在一切種智之後宣說道種智，其理由及目的為何？

答：彼理由有的，是基於未得圓滿修習三道種類的道種智，即不得一切種智的理由而作是說。目的也有的，因為就「否定」而言，是遮遣認為僅只皈依與證實相義即得一切種智的邪分別；以及就「肯定」而言，是為令了知：欲得一切種智，必須圓滿修習三道種類故。此亦如《二萬頌光明釋》說：「一切種智性已釋竟，今應說道種智性。於此，當下……。」又，《大疏》說：「若悉不知道種智性，則非可證得一切種智性。」《本釋》也說：「若悉不知道種智性，則無以證得一切種智性，故道種智性與……。」

當下，此所宣說道種智的經論說了了知三道的道種智、及說了前二種道種智之因——順抉擇分，但是了知菩薩道的道種智之因——順抉擇分——在說一切種智時已說竟，以此意趣故而不說。以《大疏》說：「彼見道之順抉擇分，當由說一切種智而執取。」

對此有人說：「如果由於第一品已說了知菩薩道的道種智之因——順抉擇分，故第二品中彼不現說的理由即為如是，則第二品也不需展示菩薩的見、修道，以第一品已展示彼故，以彼已展示十地故。」——乃將此所說之疑點特為提出，即《大疏》說：「設若如是，則極喜等諸地彼已宣說，展示諸菩薩見等道故，又何故而說？」

答：無彼過失，因為第一品展示了知菩薩道的道種智與此所展示二者，展示之理及目的不同故。展示之理不同，因為第一品中了知菩

薩道的道種智是從作為一切種智的境之相上而說，此是從作為一切種智的因之相上而說故。目的也不同，因為第一品是為了以境表徵有境故，此是為令了知：欲得一切種智即需修習了知菩薩道的道種智故。以《大疏》說：「當予述說，觀待於通達無餘因與果即說為諸如來之一切種智性，故諸佛子之道，非由彼說。」——為去除疑惑故，彼疏說：「以唯由因所導出而為諸菩薩見等道的體性，故另予安立道種智性。」

問：那麼，道種智的能表徵法有多少？

答：有十一，若簡攝之，則攝為道種智修習者的所依補特伽羅、及彼修習道種智之理二種。

述說第一種。以經而言，在已教說完〈一切種智品〉之後，彼時從四大天王天到淨居天之間諸天子皆來至眷屬自所，故說道種智的經文。經說：「復次，爾時普放如來自性光，彼諸天由業異熟所感之光頃成不赫耀、不燦爛、不閃爍，唯如來光，謂極明，謂妙善、主要、勝妙、極勝、特出、無上、無上、上而又上……」等。又說：「尊者善現，菩薩摩訶薩應如何住般若波羅蜜多？又何為菩薩摩訶薩之般若波羅蜜多？……」所問的回答，說：「彼諸天子縱未於無上正等正覺發心，彼等亦當於無上正等正覺發心；彼等任契入於無真實之失，則悉皆無於無上正等正覺發心之力，何以故？以彼等截斷輪迴相續故。」又說：「然而若任於無上正等正覺發心，亦當隨喜彼等。」又說：「我亦於彼等善根品不予作障。」又說：「由諸特出勝法，當得極特出勝法……」等等所說。

由上五項經文，展示了道種智修習者的所依補特伽羅必須具足五種特色，也就是由初項經文展示了必須遠離生起道種智的一逆緣——現行驕慢；由第二項經文展示了必須具足一順緣——殊勝菩提發心；

由第三項經文展示了必須具足一近取因——覺醒大乘種性；由第四項經文展示了必須具足一刻意不斷自心續的欲有之漏的自性；由第五項經文展示了必須一善巧於現證正究竟之時。解釋彼意趣，論說：「調伏諸天故……」等一頌。由此經論也展示了修習道種智的所依補特伽羅，因為由彼展示了具足彼之所依、境決定、含遍、自性與作業五種特色，而已經證成了上述五項經文如是展示故。《解心要莊嚴疏》中則結合為由此經論教說了作為道種智能圓滿的部分的道種智支分，這是第二種述說之理，因為是意指著堪能結合為述說道種智之因、體性、果三者隨一所攝的功德特勝者故。

一、究竟三乘

問：那麼，五支分中，「含遍」之義述說之理為何？

答：此有五項，即安置主張究竟三乘的宗規、證成究竟一乘、觀擇輪迴有無邊際、觀擇一切眾生成佛不成佛、以及觀擇聲聞緣覺阿羅漢從何大乘道而趣入。

第一項，那麼，主張究竟三乘的宗輪師有那些？於此，聲聞二部主張成立究竟三乘，因為彼二（部）雖（許）從聲聞加行道忍位起容或有轉入緣覺道，但不認許有轉入大乘道，以《俱舍論》說：

「轉聲聞種性，二成佛三餘。」

隨理行唯識宗，因為證成了心智無始無終，因此大概是認許成立究竟一乘；隨行阿毘達磨法教的唯識宗則唯認許成立究竟三乘，以《大疏》說：「由聖無著的言教及彼教典的隨行者，說各種乘。彼另作他解，即以所謂『決定契入於真實性……』等詞句，為了義；以所謂『然而……』等詞句，為不了義，因此『含遍』之義，即是就佛之自性而

言。」

此中，顯示究竟三乘的能知根據，以經而言，即如云：「彼任無真實之失……」等，以《無盡慧所示經》說：「此諸三者為決定賜與之乘，即：聲聞乘、緣覺乘、大乘。」《各種界經》則宣說眾生各種界。《解深密經》也說：

「一向趣寂聲聞種性補特伽羅，雖蒙一切諸佛勇猛加行方便化導，終不能令坐菩提道場，證得無上正等正覺，何以故？以彼慈悲極薄弱故，怖畏眾苦故，自性唯是下劣種性故。」又說：「圓轉菩提聲聞，我亦異門說為菩薩，何以故？以彼既解脫煩惱障已，若蒙諸佛予以勸導，於所知障，其心亦可當得解脫。」

這是說區分二種聲聞趣轉不趣轉大乘道的差別；而圓轉聲聞若趣入大乘道，則是由有餘涅槃而趣入，非由無餘涅槃而趣入，以《解深密經》說：

「如是住於蘊體無餘界，盡斷一切精勤、功用續流故。」

但是，這並不是從正住於有餘者的所依上而趣入大乘道，因為彼是在他方顯現上示現無餘涅槃，然後另取一他身住於僻靜之地，再由佛語勸導令趣大乘道故。

就論來說，則是以《莊嚴經論》及「二辨」等為根據，成立究竟三乘。

如是，究竟三乘不但由經論證成，也以正理成立，也就是：因為眾生相續堪能引導為各各乘道的諸無漏智種子，乃勝義中種性各各決定，謂由此故，安立眾生三種不同界、三種不同勝解、三種不同正行、三種不同果，以《莊嚴經論》說：

「由界由信解，由正行別異，見果相異故，說有種性體。」

問：若是如此，則就與宣說究竟一乘之經所說成相違了。

答：沒有過失，因為宣說究竟一乘之經具足意趣、需要、正有妨難三者故。意趣有的，是指：三乘的法界體性無異、三乘補特伽羅證得無我相同、斷除苦集的解脫道相同、某些聲聞不定種性趣入大乘道，雖然種性相異為二，但得入於同一道中、由於如來前因位時行持菩薩行，故思惟我今已成如來，此與有些聲聞定性種性若於一時捨行菩薩行，後來證得阿羅漢果，彼依佛力而想：以我先前行持菩薩行，故（我今）此即已成佛——是指彼二者之此一心思得有可能一次相同、為了舍利子等變化聲聞所度有情，而多次宣說以聲聞乘般涅槃之理、以及三乘之中大乘為究竟或最勝。——凡此即是彼經的意趣。

需要有的，因為是為引導諸聲聞不定種性到大乘、及為了隨行攝受諸大乘不定種性不墮入餘乘故。

也正有妨難，即由證成究竟三乘的教理二者所損難故。凡此亦如彼《莊嚴經論》說：

「法無我解脫，同故性別故，得二意變化，究竟說一乘。」又說：「為引接一類，為隨攝其他，於此諸不定，諸佛說一乘。」

二、究竟一乘

第二項，成立究竟一乘的能知經教有的，以經而言，《入楞伽經》說：

「大慧，諸聲聞乘非由聲聞乘解脫，然則諸大乘為究竟。」

《妙法白蓮經》說：

「諸佛方便力，分別說三乘；唯有一佛乘，令息故說三。」彼經又說：「舍利子來世，成佛普眼尊，號名曰華光，當度無量眾。」

《吉祥鬘經》說：

「所言悉已般涅槃，此實為諸如來之方便。」

《諦者品》也說：

「曼殊室利，若如來於一類說大乘，於一類說聲聞乘、緣覺乘，則成如來心悉不清淨，有實執之失，大悲成少分，成有異想，亦成阿闍黎吝法。」

這是以五種理由而說必安置三種種性於佛所得果位。

以論而言，《釋》說：「三乘建立，為具意趣者，非具相者，謂此由教所出故。」一如所說，乃出自於大車軌師龍樹與無著二位的論典。後者成立，以龍樹說：

「此等心畏有，已得二菩提，壽盡喜涅槃，具此已得想，彼實未涅槃，然必無取生，三有三界中，雖住無漏界，仍未斷愚惑，後還由佛勸，積菩提資糧，亦成世導師。」

無著則在解釋「佛法身遍滿」的《根本釋》中，對於主張斷種性眾生乃說為具意趣者。又，《解心要莊嚴疏》中有引用出自於無著言教之說，乃意指為彼住於實義。聖（聖解脫軍）與獅（獅子賢）任所作釋，則悉未爰引《寶性論》俱《根本釋》文，此當了知。

究竟一乘不但由教證成，正理也證成：因為住於無餘涅槃的聲聞緣覺阿羅漢心續的所知障堪予斷除故，及開示彼斷除方便的佛的法行絕無可能棄捨故。究竟一乘由其他正理亦得成立：因為一切眾生都是佛的胎藏；彼確為如是，因為佛事業趣行於一切眾生，具垢心的真如與無垢心的真如體性無以區分，以及一切眾生皆有佛種性故。此亦如《寶性論》說：

「佛法身遍滿，真如無差別，有種故眾生，常有佛胎藏。」

問：如果證成了究竟一乘，就與宣說究竟三乘之經成相違了。

答：沒有過失，就像大商主善巧方便，為讓因遠道而疲厭的旅人

暫得休息，遂於大海洲中變化化城令其暫息，而後再令漸至寶洲一樣；由於倦怯輪迴道，故從一開始即不願趣入大乘道，為令暫息於如似化城的二種涅槃，故而如是宣說，這原是諸佛如來的善巧方便所致。同時，宣說究竟三乘之經也具足意趣、需要、正有妨難三者故。

意趣有的，對於那些暫時勝解不同、界不同者需從各各乘道予作引導，即是彼之意趣。需要有的，是為了將那些未遮所取能取異體空實有者引導至大乘道，隨護其種性的緣故。也正有妨難，即為證成究竟一乘的教理二者所損難故。

三、輪迴有無邊際

第三項，觀擇輪迴有無邊際。緣於「不思議無等……」等所說，故《大疏》中說了輪迴有邊與無邊二種。後者的能成立是：輪迴無邊，因為雖然無始以來諸佛依次降臨，對無數眾生開示佛法悉令涅槃，但是眾生界仍無以盡；譬如虛空雖多有山、房舍等障障，但是無有終盡邊際。此即《大疏》說：「有人說：『若此佛種性為無始，甚或雖一一佛降世悉令無數眾生已般涅槃，然而輪迴無盡，以無邊故；如虛空雖多有山等障蔽，但虛空無盡。』」

而前者的能成立則是：輪迴有邊，因為由依次修習證無我智慧，即得可能有盡斷輪迴俱因之時故，譬如依次淨冶金鏽等，終究得清淨。此亦即《大疏》說：「另有人說：『若任遇對治法，即現為減損之有法；彼極增對治品，即或能極減，譬如金垢等。輪迴亦復如是，若現行無我相之對治品，則為減損有法。』謂以自性因力成立斷輪迴續流。」

對此，總的沒有輪迴的最初邊際，是所有前後期學者的一致看

法，但後期有學者說：「也沒有輪迴的最後邊際，因為彼輪迴是無際空的所空境有法故，以及亦如四方虛空無盡邊際；如是，也沒有輪迴之境——器世間的最後邊際，因為彼輪迴者——有情眾生也沒有最後邊際故。以《般若攝頌》說：『眾生自性無邊際，諸法自性無邊際，知世間智亦無邊。』《普賢行願品》說：『如其虛空盡邊際，眾生邊際亦如是。』又，《入行論》說：『十方虛空盡邊際，為成有情普利故。』《寶性論》也說：『眾生無邊因無盡。』等等，有廣大教說。」

（自宗答云）：如果這樣，則三世亦不可得，以彼為不可得空的所空境有法故，以必須認許含遍故。此外，輪迴有其最後邊際，因為若是輪迴者的眾生，彼眾生的輪迴必須是有其邊際；因為彼若如是，則彼眾生心續中作為輪迴根本的無明含遍堪能由證無我的智慧所斷除故。而且這些說法也並不為前諸教理有所損難，因為（彼說）是意指眾生續流不斷故。

四、一切眾生畢竟成不成佛

第四項，觀擇一切眾生成佛不成佛。有學者說：「一切眾生必定成佛不用提了，即使僅僅堪能成佛也都不是，因為不圓具成佛的如數因聚故；若不成立，則彼有法，是入道的補特伽羅，以已圓具成佛的如數因聚的補特伽羅故。」

（自宗反問）：如果這樣，則不成立究竟一乘，以一切眾生悉不成佛故。

（彼答）：不含遍，以這是意指一切入道眾生當成佛而說成立究竟一乘故。

（自宗反問）：如果這樣，諸聲聞聖者堪能不堪能成佛？若看前

者，則彼有法，不堪成佛，以不圓具成佛的如數因聚故；若不成立，則違所許；則彼有法，是入大乘道的補特伽羅，以是圓具成佛的如數因聚的補特伽羅故。若看後者，則彼有法，不將成佛，以不堪成佛故；但無以認許（彼不將成佛），以一切入道眾生悉將成佛故。

又有後期的學者說：「一切眾生不是必定成佛。」——這也不合宜，因為一切眾生若將成佛，則即是眾生將成佛完全一定，以及含遍決定將成佛故。

自宗認為：一切眾生必定成佛，因為一切眾生相續的心諦實空故；含遍，因為若是如此，則一切眾生相續的實執俱彼習氣必須是為心中堪離的忽爾者（客塵）；若是如此，則含遍一切眾生必定成佛故。

有人說：「雖然一切眾生相續的實執是為心中堪離的忽爾者，但是仍然未能證成於心續中堪能生起摧滅實執的對治。」

（自宗反問）：如果這樣，則：是沒有能夠摧滅眾生心續的垢染的方便嗎？或者雖有方便，但是卻無以了知方便嗎？或者雖有了知方便，但是卻不可能對方便生起欲求嗎？或者雖有了知者，但是卻沒有了知方便的補特伽羅以慈悲心為動機而開示方便嗎？或者雖有開示，但是卻不可能入彼方便而作修習嗎？——凡此一一予作觀察，即知：首先不應理，因為由修習證無我智慧，即得有力盡除所有垢染故。其次不應理，因為得以正理證成：有為眾生義利而修習方便——證無我智慧——以至究竟的大師故。第三不應理，因為依著諸佛化導，則不可能有不生起欲求增上生的眾生，以及雖然暫時於決定勝不生欲求，但因有佛種性，若干時即得於輪迴心生厭離，生起欲求涅槃之心故。第四不應理，因為就眾生本身那一方面而言，當已生起欲求之時，則諸佛世尊對一切眾生有如慈母對唯一愛子般慈愛恒具不失，必不暫捨開示教法的法行故。第五也不應理，因為若於一時由具足能令種性

覺醒之緣，即得覺醒種性——凡此已由《寶性論》俱《根本釋》等善為證成故。

五、二乘阿羅漢從何道入大乘

第五項，觀擇聲聞緣覺阿羅漢從何大乘道而趣入。對此，以前有人主張：「若以聲聞緣覺有證法無我來看，則已親證空性，心續即不生起大乘見道以下，故從第七地或第八地趣入；若以聲聞緣覺未證法無我來看，則必須新生起新予親證空性的大乘見道，而彼之因——大乘資糧道、加行道也必須生起，故從大乘資糧道而趣入。」——雖然如是主張，但實非妙善，因為聲聞緣覺阿羅漢不是只是為了新予親證空性而生起大乘見道，而是於自心中必須生起由廣大二資糧所攝持的大乘見道故。

另外，如果這樣，則成為既然欲求速得圓滿無上菩提，因此最初即趣入聲聞道極為應理，以《俱舍論》說：「速三生解脫。」如其所說，精進極為熾燃的聲聞資糧道者於三世之中即有力證得聲聞阿羅漢果位，而當聲聞緣覺阿羅漢趣入大乘道時，心續中並不需要生起第六地以下，可以由第七地或第八地而趣入；而且，在大乘資糧道、加行道及初地時也必須以一大阿僧祇劫積集資糧故。

自宗認為：不論聲聞緣覺有否證法無我，聲聞緣覺趣入大乘道時決定必須從大乘資糧道而趣入，因為入大乘道必須發起殊勝菩提心，而大乘發心的最初即為大乘資糧道；以及若是大乘後後五道，含遍先行有前前自之近取故，以《顯明句疏》說：「彼諸聲聞緣覺由寂滅界而起，作知勝道，乃從第一品所說的最初、第二、第三發心最先而作。」

問：那麼，彼由聲聞緣覺阿羅漢而入大乘道的資糧道菩薩，是凡

夫還是聖者？

對此，有人意想彼是大乘的補特伽羅與聖者同位，因而主張是大乘聖者；有人意想是大乘凡夫，因而主張是凡夫；另外有人想是俱非大乘聖者與小乘聖者的聖者，因而主張為第三聚聖者，等等，雖有許多看法，但皆不見妙善。

自宗認為：當如其正理而說——將於答辯時述說。

六、留惑潤生

問：那麼，道種智修習者的所依補特伽羅說有五種特色，其中，第四種「自性」是指什麼？

答：彼有的，謂：於一切行相刻意不斷煩惱，即是此義。以《釋》中：「菩提發心者，乃至輪迴不空之際，由趣行眾生義利而於一切行相不斷煩惱，即稱謂『自性』。」

問：那麼，當下所展說的煩惱是指什麼？

答：對此，以前有人說：「由於當下此示的煩惱是以煩惱假名者而言的，因此《海慧請問經》所說的聖者菩薩取生輪迴的八種因就是當下此示的煩惱。八種因是，經說：『此諸輪迴因與善根俱行之煩惱者何？謂：普遍尋求福德資糧，故不飽足、如所願求而遍取三有投生、欲求值遇諸佛、為遍成熟眾生故，不生疲厭、精勤執持正法、成辦盡所有眾生事行、於法不離貪求心思、及不捨加行一切波羅蜜多。』」一如所說。（有問）：如果這樣，將這八種說為煩惱實不應理，因為此是善根故。此亦如經所說：『世尊，若為善根，云何彼因名謂煩惱？』——（彼答）：沒有過失，雖然八種因不是真正煩惱，但是具足了以煩惱之名而予假立的三法，故乃假立名為煩惱而說。以煩惱之名而假

立的理由有的，因為一如由於煩惱故而加行三界，諸聖者菩薩也由於彼八種因的緣故而加行三界。需要也有的，以為令了知：聖者菩薩勤行利他故。也正有妨難，因為是善根具相者故。此亦如彼經說：『海慧，如是，由似此自性之煩惱，令菩薩普遍加行三界，三界亦由煩惱而有。』又說：『乃至普遍加行三界，即非心隨近煩惱。』云云。

但是上述說法並不合宜，因為彼經所說的聖者菩薩取生輪迴的八種因原是道種智的圓滿方便支分，因此，「想：此是否為聖者菩薩刻意而斷的疑點」——這一點當下並不需予作觀擇；同時，當下所示的煩惱也並不是煩惱假名者。如果後者不成立，則聲聞有學聖者作為主斷品而斷除的煩惱也為煩惱假名者，以彼不成立故；含遍，以前先未入劣道的聖者菩薩乃刻意不斷自心續的欲有之漏而令作成就無上菩提故；也因此，當下才說此較之聲聞道為「自性」的特勝故。

又有人說：「《吉祥鬘經》云：『世尊，如由取之緣、以具漏業因得彼三有，此由無明習氣地之緣、以無漏業因而有阿羅漢、緣覺及已得自在菩薩之三意識自性身。』一如所說，無明習氣之地即是當下所示的煩惱。」——雖然作如是說，但是也唯由前說即予遮遣。

問：那麼，依著無明習氣之地及無漏業而取意識自性身，是從何道位而有呢？

答：對此，《解心要莊嚴疏》說：「雖然住於第七地以下的菩薩若予精勤成辦，即得有力如此而取；然而任運自然成辦，則是聲聞、緣覺阿羅漢及住淨地菩薩。」

此中，由「若予精勤成辦」所說之（詞）力，雖顯示為無力如是取受，故似有聖者菩薩（無力取受）；但是，依於至尊（宗喀巴大師）的教典及一切種智克主傑尊者的言教，則說從初地起必定有力取受。

又有人說：「當下所示的煩惱雖然是煩惱具相者，聖者菩薩實際

上也需要有取生輪迴之因，但卻已經滅除了煩惱過患——令心續極不寂靜、及為煩惱自在而投生等力量，故說一切地中不生起煩惱過患。」——此說極不妙善，因為聖者菩薩必不由煩惱的緣故而取生輪迴，因為聖者菩薩已經斷除了由煩惱而有的生、病等痛苦故。此亦如《寶性論》說：

「老病死諸苦，聖人永滅盡，依業煩惱生，彼無故無彼。」

問：那麼，《大疏》說：「斷除無明與見所攝的隨眠，然非貪欲及有之漏，以彼乘願取生三有故。」——是此所說的意思為何？

答：這個意思是指前未入劣道的聖者菩薩乃刻意不斷自心續的欲界地攝的貪欲，也就是說，彼由大悲、願力的緣故而取受轉輪聖王等身，並以自心續的欲界地攝的貪欲生一千個兒子等，令成成辦利他的支分。彼亦刻意不斷自心續之有或色界地攝的貪欲，因為彼若取生色界，即由自心續等持地攝的貪欲的緣故能令其他眾生歡喜而作利他故。前未入劣道的聖者菩薩則刻意予以斷除染污無明與染污見，因為彼無力使令染污無明與染污見轉成成辦利他的支分故。因此，（很明顯），欲有之漏即是當下此示的煩惱，由上諸說而得如是證成故。

七、了知聲聞道的道種智

問：那麼，如果道種智修習者的所依補特伽羅說為具足五種特色是為如此，則彼修習道種智之理為何？

答：於此，當先述說了知聲聞道的道種智的修習之理。若以經而言，經說：「帝釋問善現言：何謂佛母？」所問的回答，說：「憍尸迦（即帝釋之梵名），何為菩薩摩訶薩之般若波羅蜜多？於此菩薩摩訶薩具足一切種智發心故，當以不可得之理作意色為無常性，當作意為

無我、苦、寂靜性，當作意為病、痛、癱、及罪性，當作意為彼岸性、壞滅有法性、動性、極壞滅性、疫病性、怖畏、及傷害性，當作意為無我性、寂靜性、遠離性、空性、無相性、及無現行性。」又從「修習四念住……」一直到「修習佛十八不共法」之間，及從「行持布施波羅蜜多……」一直到「行持般若波羅蜜多」之間，以及「行持般若時，不加行法之法。」又說：「憍尸伽，任悉作迴向之心，彼即非心。」皆為諸經所說。

此中，由此諸經文教說了所了知品聲聞道的所緣為四諦之上的二十三行相，也就是，教說苦集十五行相及滅道八行相。苦集二者有十五行相，即苦集八種各別行相與七種共同行相。七種是：出離行的二種行相、離貪欲行的二種行相、滅行的三種行相。其中，把苦集共同之上的彼岸、壞滅有法二種行相攝為異名而說謂出離行相的理由有的，因為諸聲聞種性乃由此二種行相之上而於聲聞加行道中作出離故。把苦集共同之上的動、極壞滅二種行相攝為異名而說謂離貪欲行相的理由有的，因為諸聲聞種性乃由此二種行相之上而於聲聞見道中離貪欲行故。把苦集共同之上的疫病、怖畏及傷害三種行相攝為異名而說謂滅行之行相的理由有的，因為是為令了知諸聲聞種性乃由此三種行相之上而於聲聞無學道中需無餘滅除苦集故。凡此亦如彼《攝異門分》說：「出離者，謂於見道。言離欲者，謂於修道究竟清淨。所言滅者，謂一切蘊滅。住於彼二種之加行位，乃修習厭行及離欲行。在無學位，則住於滅行。」

如是教說了所了知品聲聞道的所緣為四諦之上的二十三行相，有其需要，即以諸聲聞種性依著苦集十五行相即得以了達輪迴俱因的所有過患，進而對此欲求遠離；同時，依著滅道八行相即得生起欲求證得斷除苦集的解脫、以及於心續中生起欲求依止彼能證得之道——是

基於此諸需要故。

二十五行相，若予以集攝，也攝在四諦無常等十六（行相）之中，因為苦集共同的七種行相即攝在八種各別行相故。十六行相經上宣說之理有的，即從「當作意色為無常性……」一直到「當作意為寂靜性」之間，由此四項展示了苦諦的無常、苦、空、無我四行相；從「病性及……」一直到「當作意為罪性」之間，由此四項展示了集諦的因、集、生、緣四行相；由無我、寂靜、遠離三種展示了滅諦的滅、靜、妙三行相，及由空性等四項展示了離行相；由謂：「念住……」等展示了道諦的道行相，由謂：「布施波羅蜜多……」等展示了理行相，由謂：「行持般若時，不加行法之法。」展示了行行相，由謂：「憍尸伽，悉作迴向之心……」等展示了出行相故。此諸意趣論中解釋為，根本句：「道種智理中……」等一頌。《釋》中則說：「於此，如其苦諦次第……」等。此中，由「由諸四聖諦、行相」而述說了「當作意色為無常性……」等經義；由「道種智理中、不可得、當知聲聞道」而述說了「當以不可得之理」的經義，而且順說了大乘發心與迴向。

問：那麼，此示所了知品聲聞道為何？菩薩能知之理為何？

答：彼聲聞自心續所攝的親證無常等十六的智慧，並非此示所了知品聲聞道，因為此示所了知品聲聞道與第一品中說：「任彼聲聞道及。」二者同義，而且彼亦需由菩薩心續生起而作了知故，以如云：「應生一切道，應知一切道。」

彼聖者菩薩心中親證無常等十六的智慧也不是當下此示所了知品聲聞道，因為此示所了知品聲聞道必須在有學聲聞心續生起故。

聖者菩薩了知此示聲聞道之理有的，即在加行道時於自心生起而以總義之理予作了知，在見道時則於自心生起而以現量予作了知。

以何之上而作了知呢？對此，加行時為發心、正行時為證空性智

慧、後行時為迴向——乃由能攝持的三種助伴攝持之上而作了知，因為此是由謂：「具一切種智發心故」、「以不可得之理」、及「憍尸伽，悉作迴向之心……」等所教說故。

問：那麼，彼了知聲聞道的道種智由何因而有呢？

答：彼因即是大乘順抉擇分，述說此，以經而言，經說：「復次，佛告長老善現：善現，善哉善哉……」等，解釋彼意趣，論說：「聲聞聖道中……」等三頌。

八、了知緣覺道的道種智

問：那麼，道種智修習者的所依補特伽羅了知聲聞道的道種智修習之理若是如此，則了知緣覺道的道種智修習之理為何？

答：於此，亦如彼說：「弟子麟喻道。」即在說了所了知品聲聞道及能了知彼的道種智之後隨即宣說所了知品緣覺道及能了知彼的道種智，此誠然應理。

或想：若聲聞緣覺二種道沒有差別，則除此聲聞道，並不需要額外展說緣覺道；以及若有差別，則差別為何？——對此，於加行道時，經說：「亦非住於色，亦非不住，亦非受，亦非想，亦非諸行，亦非住於識，亦非不住。長老舍利子，如是菩薩摩訶薩應住於般若波羅蜜多，以無所住之理而住故。」又說：

「眷屬中有天子有力解夜叉語等，彼想：善現說住於佛母，實不能知。若夜叉語、夜叉詞、夜叉說、夜叉所言，悉堪了知；若聖者善現說、極說、展、近展般若波羅蜜多，悉不堪知……」等。又說：「噫，上座善現明示般若波羅蜜多，微細復極微細，甚深復極甚深。」

此中，第一項經文教說了較之聲聞，緣覺以現證菩提之理尤為超

勝，因為彼說諸緣覺在最後生時不依仗其他阿闍黎開示教授，現證自然智故。第二經文教說緣覺智慧較之聲聞智慧尤為超勝，因為彼教說了聲聞智慧為微細甚深，緣覺智慧則說為較彼更極微細甚深故。解釋第一經文的意趣，論說：「自覺自證故，亦不依他教。」解釋第二經文的意趣，論說：「是故當宣說，麟喻智甚深。」另由「亦不依他教」之詞聲，也展示了緣覺對所度有情以無聲身相教示佛法；不過，此亦是就主要而言，一般並不遮止以語說法。

如是，緣覺智慧較之聲聞智慧尤為超勝，乃以正理、趣道之理、證果之理、積集資糧、住法及遊方——六種差別法之上而為超勝。

首先成立，因為觀待聲聞，緣覺煩惱較小，故具不喜憤鬧而獨居靜處的差別。觀待菩薩，（緣覺）悲心較小，故不廣大成辦利他；又慢心大，故最後生時具不依他教而現證自然智的差別。前項差別，必須結合為麟喻緣覺，因為不含遍所有緣覺皆獨居故。

第二成立，有些緣覺，在資糧道時百劫依佛令作歡喜，成熟心續，並為得緣覺菩提而善巧修持「善巧六事」，進而生起加行道，此即為具不依仗阿闍黎的差別。有些緣覺，在加行道忍位中品以前依佛令作歡喜，即以依止善士、聽聞正法、如理思惟等之上積集資糧，並善巧修持「善巧六事」，進而生起加行道，此即為具依仗阿闍黎的差別。有些緣覺，在見道以前以依佛令作歡喜等積集資糧，並善巧修持「善巧六事」，進而生起見道，此亦為具依仗阿闍黎的差別。

第三成立，緣覺初者在一生所繫時，臨歿前發願：願生於無佛及聲聞的曠野之地、願最後生時不依他教自證菩提、願於所度有情以無聲身相教示佛法——作此三願，遂於彼下世最後生時，以除三洲首陀羅種的男女隨一外，隨作取生，並於自心生起加行道煖位以上，當世現證自然智。緣覺次者在一生所繫的臨歿時，也作此三願，遂於彼下

世最後生時，以除三洲首陀羅種的男女隨一外，隨作取生，並於自心生起加行道忍位上品以上，當世現證自然智。又緣覺後者在一生所繫的臨歿時，亦作此三願，遂於彼下世最後生時，以除三洲首陀羅種的男女隨一外，隨作取生，並於自心生起後二種果，當世現證自然智。——乃具有如是差別故。

緣覺的「善巧六事」有的，即蘊、界、處、諦實、緣起、及處非處。

(上述三種緣覺中)，前一種緣覺說名為「麟喻緣覺」是決定的；關於後二種，以前有人雖然安立為中中根、中劣根及大、小部行的名言，但是，經論的意趣是指前先得加行道而未先得果(指見道之果)的部行緣覺、以及是指前先得加行道與果二者的部行緣覺。安立如是名言是合宜的，以《集論》說：「或先未生起順抉擇分，或先未得果，或先已得果，出無佛世，唯自聖道現前，而或如麟角獨住，或為獨勝部行，得盡苦際。」

第四成立，如彼《俱舍論》說：「麟喻百劫因。」主張麟喻緣覺資糧道者百劫積集資糧；以《金鬘疏》看，後二種亦如似麟喻；若以《解心要莊嚴疏》看，則似說後二種積集資糧時劫無定。

關於「劫」，雖然阿絳等主張為中劫，但自宗為《俱舍論釋》所說：「麟角喻者，要百大劫修集菩提資糧。」如其所說，應是指大劫。

後二種緣覺大概也是先行聲聞的證悟，以《俱舍論釋》說：「諸緣覺有二種相，謂部行與麟喻。諸部行緣覺先是得聲聞種，轉名獨勝。」

第五成立，「意之住法」，是指三種緣覺皆勝解深法、勤正觀察甚深緣起、及作意三解脫門之住法。「身之住法」，是指麟喻緣覺愛樂獨處而獨居，後二種則與大眾共住。

第六成立，因為三種緣覺不管在聚落或城邑隨依而住，彼皆密護

身態、密護諸根、極住正念而入聚落等乞食故。

若以定詞而言，以為自求覺，故名「獨覺」；以是如似麟角獸獨住的緣覺，故名「麟喻獨覺」；以是與助伴同行的緣覺，故名「部行緣覺」，以《俱舍論釋》說：「言獨覺者，謂現身中離稟教言，唯自悟道。」《疏抄》則說：「謂麟喻者，以如彼麟角獸無第二者；彼等亦不雜處於在家、出家及其他緣覺而住，故名麟喻。」又說：「部行。」

問：聲聞緣覺二種道的差別雖是如此，了知緣覺道的道種智修習之理則又如何？

答：對此，以經而言，經說：「復次，長老善現告諸天子：色非深非細，何以故？色自性非深非細。」又說：「復次，諸天子作如是想：上座善現前當如何聞法？善現復告諸天子：天子，眾生如幻術，當知聞法亦如幻術；眾生如變化，當知聞法亦如變化。」

此中，彼緣覺道乃具有三種差別，即斷所取分別的差別、不斷能取分別的差別、與所依種的差別。由第一項經文教說為斷所取分別的差別，亦即由緣覺有學聖者證得所取外境空、由緣覺阿羅漢斷除執著所取外境有的分別，基於此理，故彼具足證空智慧及斷除執著所取外境有的分別的所斷二種（功德），此觀待緣覺，即教說為非深非細。由第二項經文則教說了不斷能取分別的差別，因為彼魔術師將木石變化為象馬時，雖然木石不成立象馬，但是此與有生起執為象馬之心不相違；亦即雖然心識無實，但是緣覺有學聖者並不通達彼，而緣覺阿羅漢也未斷除執著心識實有的實執，由彼以法喻和合而說故。

再者，就以宣說所依種的差別而言，《中本般若經》說：「長老，若諸不退轉菩薩摩訶薩、或見諦補特伽羅、或漏盡阿羅漢心思悉圓滿者、或往昔承事諸佛，於多佛所生起善根者、或蒙善知識悉為攝持之善男子善女人。」一一乃正說了五種補特伽羅。

《八千頌》則說：「長老，若諸不退轉菩薩摩訶薩、或見圓滿補特伽羅、或漏盡阿羅漢，彼等如是說此佛母，乃真實執取。」——乃正說了三種補特伽羅。

另外，《般若攝頌》說：「善巧諦實佛子、不退轉者、去垢斷疑阿羅漢、及第四種蒙善知識悉為攝持者。」——乃正說了四種補特伽羅。

又，經云：「復次，天中王帝釋變化極多從三千大千世界之四天王天到色究竟天之間諸天物曼陀羅花，散花如實現供諸佛世尊、諸大菩薩、諸比丘眾、聖者善現、及此佛母。」

由上諸經展說了所依種的差別，也就是由前三經展說修習者的所依補特伽羅的差別，由後經展說能依法性之種的差別。前者成立，因為由《二萬頌》所說的見諦補特伽羅、由《八千頌》所說的見圓滿補特伽羅、及由《般若攝頌》所說的善巧諦實佛子——由此三種而展說了暫為緣覺定性種性的緣覺資糧道者。由初中後三種（經）謂：「不退轉者」，乃展說了暫為緣覺定性種性的緣覺加行道者。由前二種（經）謂：「阿羅漢」、及由後（經）謂：「去垢斷疑阿羅漢」——由此三種則展說為緣覺見道者、修道者及無學道者三種。後者也成立，一如彼經以所變化之曼陀羅花——雖勝義無但名言中得作供養事行等；如是，展示為諸緣覺道雖勝義無，但名言中具能依法性之種的差別。彼意趣論中解釋為：由「離所取分別」解說了說第一項差別法的經義；由「未離能取故」解說了說第二項差別法的經義；由「攝為麟喻道」解說了說第三項差別法的經義。

問：如果「未離能取故」的論義即如彼所說，則就與說緣覺有證細分法無我成相違了。

答：沒有過失，一般緣覺雖有證真實義，但是此中正展的緣覺則不證，因為彼與唯識宗二者所證品之見、及作為主修品之見二俱相同

故。

問：那麼，證真實義的緣覺與唯識宗的見地相同嗎？

答：亦為相同，因為彼二者作為主修品之見地相同；彼為相同，因為彼二者是以所取外境空的空性為主修品，而證真實義的緣覺也不以所取諦實空的空性為主修品——當作如是解說。

以前有人說：「唯識宗與緣覺的見地不相同，因為緣覺證所取無實而不證能取無實，唯識宗則也不證所取無實故。」——但所說的，大概前已遮訖。

問：那麼，彼所了知品緣覺道為何？聖者菩薩作知之理為何？

答：此與在聲聞時所說相似，也就是，緣覺自心續所攝的證色外境空的智慧與聖者菩薩心續親證彼的智慧俱不安立為此示所了知品緣覺道，而是與第一品中：「任彼緣覺道及。」所說之道同義，如在聲聞時所說一樣。至於聖者菩薩作知之理，也是由發心、迴向、證空智慧三者攝持之上而作了知，如前。

頌曰：

如是結合經莊嚴，或想獅賢復再來，
諸伴不應生疑惑，喂，將出善傳承。

問：如果了知緣覺道的道種智修習之理即為如是，則彼因順抉擇分為何？

答：對此，以經而言，經說：「噫，上座善現謂此與假立無違，亦宣說法性，實具深智。」解釋彼意趣，論說：「開闡假法性……」等；若符順於《釋》(之說)，則是正展了證空性的菩薩加行道，而順

展證所取能取異體空的加行道。

九、了知菩薩道的道種智

問：那麼，修習道種智的所依補特伽羅其了知聲聞道、緣覺道的道種智修習之理若是如此，則了知菩薩道的道種智修習之理為何？

答：此有菩薩的見道修習之理及修道修習之理二種。關於前者，以經而言，即從「復次，天中王帝釋如是問長老舍利子：尊者舍利子，應從何尋求般若波羅蜜多？」所問的回答：「舍利子告曰：憍尸伽，應從〈善現品〉而尋求般若波羅蜜多……」等，乃由此說所引申，而謂：「於色之真如，如來真如不可得……」等，這是宣說見道的經文，彼意趣論中解釋為：「由諦與諦上……」等，說了六頌。此中，由「由諦與」之前詞述說二種染污品諦，由後詞則說二種清淨品諦，共為四；而四諦一一諦也各俱有四種忍智，也就是宣說了十六剎那心俱彼勝利。

十、大乘見道

當下，對此見道的探討有二，即說生起見道的所依、與說能依見道二點。

第一點，有二，即身所依與心所依二項。第一項有的，除了北俱盧洲及隨欲黃門外，於人道及欲天所依身有新現生起大乘見道，但是並沒有上界的所依。前者成立，因為於彼所依具足生起彼的順緣而遠離逆緣故；後者成立，因為諸上界凡夫並不具足對輪迴的極大厭離，以《攝決擇分》說：「非生上地或色界或無色界能初入聖諦現觀，何

以故？彼處難生厭故；若厭小者，尚不能入聖諦現觀，況於彼處一切厭心，少分亦無。」《俱舍論》也說：

「由上無見道，無厭。」

第二項心所依，有的，總的有作為新現生起見道的心所依的靜慮六地；個別上，若是新現生起大乘見道的心所依，含遍是第四靜慮正行等至，而依著無色心則無以新現生起見道。初者成立，以《攝決擇分》說：「唯依諸靜慮、及初靜慮近分未至定能入聖諦現觀。」次者成立，因為若是住於大乘加行道世第一法上品的菩薩，含遍已得第四靜慮正行等至故。後者成立，因為諸無色等至止力強觀力弱；含遍，以《攝決擇分》說：「非無色定，所以者何？無色定中奢摩他道勝，毘鉢舍那道劣，非毘鉢舍那劣道能入聖諦現觀故。」

問：如果這樣，就與說有作為新現生起大乘修道的心所依的欲界心及有頂心成相違了。

答：沒有過失，彼確為如是，以《大疏》現有教說故。

問：如果菩薩加行道世第一法上品有得第四靜慮正行等至，則與《十地經》所說第三地才得靜慮與神通，亦成相違了。

答：這也沒有過失，因為這是意指由不共的特別等持之力所獲得之意，菩薩加行道時即決定必得具粗靜相的靜慮正行，因此並非遮止彼（菩薩加行道有正行）——這是《解心要莊嚴疏》所說；《道次第廣論》則說彼並無具粗靜相的靜慮正行，於此，當斷相違。

第二點，說能依見道，有三項：說下部對法論宗規而顯示為不合宜、說上部對法論宗規、說中觀自宗。

首先，若依《俱舍論》看，見道忍智十五剎那唯是依次而生，也就是說，最先生起作為欲界地攝的見所斷煩惱的正對治的見道苦法忍，隨後生起由彼現為導出的法智，然後生起作為上界地攝的見所斷

煩惱的正對治的苦類忍，而後則生起由彼現為導出的類智；就像這樣，剩餘三諦當亦如是類比。苦法忍等十五剎那為見道，因為是前未曾證諦而新證之道故；第十六道類智不是見道，因為不是前未曾證諦而新證故，以《俱舍論》說：

「前十五見道，見未曾見故。」

予以遮遣彼說：如果這樣，則前三種類智也不是見道，以不是前未曾證諦而新證故，以第十六道類智亦非為彼，而相同故；若認許，則見道為忍智十二剎那數目決定，以認許故。此亦如《大疏》說：「設若如是，則苦等三諦亦非具前所未曾見，類智剎那非見道故，成唯十二剎那，如是則全不認許，故此為無義之語。」

第二項，若依《集論》看，最初生起作為三界地攝的見所斷煩惱的正對治的見道苦法忍，隨後生起現為脫離見所斷的法智，且由類忍緣著法忍法智二者而執取此為自果諸聖觀之因，由苦類智緣著類忍亦如前而執取；剩餘三諦的類忍類智當亦如是類比，以彼論說：「苦法智忍者何？以由前觀察行相為緣而各自於自為現量之無漏智，若任由彼斷除苦見所斷煩惱，即名苦法智忍。苦法智者何？謂若智於彼忍後而現證解脫者。苦類智忍者何？即此苦法忍苦法智二者為諸聖法之因，謂各自於自為現量，以無漏智故。苦類智者何？謂於彼苦類智忍決定執取者；應知餘諦亦當隨其所應類比為諸忍智。」

因此，是說為由苦法忍及法智二者緣念境四諦的所取證悟、與由類忍及類智二者緣念有境智慧的能取證悟，以彼論說：「苦法忍及法智為所取證悟，苦類忍及類智為能取證悟。」

第三項，說中觀自宗，有三：阿闍黎在《大疏》中如何安立「破、立」之理、簡攝阿闍黎所許而說、及說能超越見道與所超越見道生起之理的次第。

首先，《大疏》中陳述了三種看法。第一種看法，有人說：彼見道忍智十六剎那是觀行四諦的現觀，或者為一剎那果現觀，因為是由苦法忍親證苦的法性——即於彼時齊生知苦、斷集、證滅、修道的忍智十六剎那故。（或問）：如果這樣，向住的建立就成不合宜了。——（答云）：沒有過失，因為是由別別證悟的現觀而安立為忍智十六剎那，也就是依次予以去除顛倒增益四諦——諦的增益，觀待於此，安立為十六剎那。凡此即如《大疏》說：「有人說：以因不具足即無力斷除故，在知苦見所斷時斷集，由彼而證滅，此亦他悉不宜，故而修道。集等亦復如是，以如是觀待果現觀而於大乘見道為一剎那現觀，且由一一諦亦皆去除顛倒行相的別證現觀而唯作十六剎那現觀，是故向等建立善為成立。云云。」

但是，上說不是阿闍黎的主張，正理也不合宜，因為若即如是，則得滅諦之前不需先行得道諦、以及觀待於一所依事彼無間道及解脫道為齊生，以在苦法忍時已現證了斷集之滅故。

對此有人說：不成立，因為是在苦法忍時才將成為現證滅諦故。——（答云）：如果這樣，則許忍智十六剎那為觀行四諦的現觀或一剎那果現觀、以及為別別證悟的十六剎那現觀等等差別悉不合宜，以彼立宗故。有自宗的學者違越於《解心要莊嚴疏》所說，而以此作為阿闍黎的自宗、實非生起勝妙（可讚）之處。

第二種說法，有人說：是以見道忍智十六剎那別別證悟的現觀而為一剎那，因為是由苦法忍親證四諦的法性，而彼證悟之際，即得現離見所斷的解脫故。前者成立，因為是由苦法忍親證苦諦的法性，而於彼苦諦的法性為「緣體」（即直緣自體）故，也因此必須親證剩餘三諦的法性，以《釋量論》說：「義自性是一……」等，一如所說，就像凡夫心續的執聲現量於聲為「緣體」，故見（即現之義）聲之時，

聲之上的所作、無常等所有特色亦皆得以現見一樣。後立因為合宜，以見所斷所攝的五見五非見乃由其因——執事物實有的實執所生，而即由苦法忍親證四諦所攝的一切法為無實故。凡此亦如《大疏》說：「其他是壞聚見等所聚及由貪欲等煩惱所聚，為由執許諸事真實之顛倒所鼓動；解脫則由能見不可得而有。故唯由彼之遍淨而修習，即為彼諸餘之義。即謂由如其所說之理而作修一切法或無事或無我或空，若修習圓滿，則如云：『義自性是一，體性是現事，有何未見分，為餘量所觀。』由此所說之理而成立能證異名之自體的無漏智得生起為一切法的有境。是故，由別別現觀而為見道的現觀即是一剎那。云云。」

這種說法也不是阿闍黎的主張，因為若確即如是，則成大乘見道無間道與解脫道不是前後依次生起，反而當許為一剎那；但是阿闍黎則說大乘見道的苦法忍及法智二者是依次而生故。前者成立，因為此持前說者（已由阿闍黎）指出其向住的建立有不合宜之失，此如《大疏》說：「若即如是，則唯一剎那而證一切相，由他相而作見道其他修習成不合宜故，何以成立向等分位？謂當認許善為隨行出離道。」

第三種看法，有人說：大乘見道八忍八智不是齊生，唯是依次而生，以是為了根斷作為見所斷的顛倒煩惱，由修習無間道行相而也有修習其他見道解脫道的行相，因為由某些錯亂的理由而有作為所增益的見所斷其他行相，彼不觀待於見道解脫道，亦非由無間道所斷除故。由某些錯亂理由而所增益的比喻也有的，即由於同為白色，如以蚌殼錯亂為銀。於大乘見道者，向住的建立也合宜，即以住於見道無間道時安立為向，以住於解脫道時安立為住果。見道忍智十六剎那由正理之力而為一剎那，因為是於一成事剎那等持一座所生的剎那故。雖然如此，但是由別別證悟的現觀而說為十六剎那，其理由是，因為是在由彼等持而起的後得中對於無常等十六之上的空性所引出十六

種不同定解的理由而如是安立。見道苦法智於苦的法性為量之理有的，因為是從斷除見所斷的種子之上而於彼為量故，就像由凡夫心續的執青現量予以遮遣執青為非青的增益一樣。見道苦法忍則不從斷除見所斷的種子之上而於彼為量，就像由凡夫心續的執青現量並不能遮遣執青為非剎那性的增益一樣。儘管如此，見道苦法忍與凡夫之量不成無所差別，以謂：「大慧由見性，能定一切相。」如其所說，乃現彼法忍而由彼亦非無所證悟、及由彼現為導出脫離見所斷的解脫道之上而見法性故。凡此亦如《大疏》說：「如云：『由見色法同，蚌殼誤為銀，若不由亂緣，而計餘功德。』若以此為一所依事，彼時由某些錯亂理由而有所增益其他行相故，為滅彼顛倒俱由彼而有之煩惱，亦有以其他行相而作他修，故第八等分位善為成立。由此意趣及彼正理力，見道現觀雖一剎那，然亦說為十六剎那現觀。故雖一切相中識之自體為所取性，然串習於任其一分即成明晰等，故此決定有力去除所增益行相，由去除為彼作遮之障故，於彼為量，其他則非，以與剎那性等相似。如是，實不應說：諸聖者與諸凡夫何有差別？以行相任其明顯，即成離於諸錯識之理由，唯此即特勝故。此仍可極作漫說。」

這一說法即是阿闍黎的主張，因為證成了作為大乘見道八忍的體性的無間道與作為八智的體性的解脫道二者依次而生故。

其次，簡攝阿闍黎的主張而說，即：作為大乘見道無間道的體性的八忍齊生，且以體一相異而安立，因為是以見道無間道親證四諦的法性這一分，安立為四法忍；以親證四法忍的法性這一分，安立為四類忍故。就像這樣，作為大乘見道解脫道的體性的八智亦為齊生，且以體一相異而安立，因為是以見道解脫道親證四諦的法性這一分，安立為四法智；以親證四法智的法性這一分，安立為四類智故。此一理趣與中觀應成派相順，以《六十正理論》說：

「設若法智後，於此有差別，有為法極細，雜計自性生，彼即非智者，不見緣起義。」

解釋彼義，也已由月稱清楚解說。

就像這樣，也主張聲聞見道為八忍齊生八智齊生，因為大乘作如是說，而正理相同故。

設若上說不即如是，則：若是以量證所聞品無常的補特伽羅，不含遍是以量證聲無常的補特伽羅，以若是親證苦諦的法性的補特伽羅，不含遍是親證集諦的法性故；彼為如是，以若是見道苦法忍，不含遍是集法忍故；彼為如是，以彼二者依次而生故，以彼認許此因相故。若認許根本（立宗），則證成所聞品聲無常已為具宗法的補特伽羅，得由彼以量證所聞品無常，以彼認許故；若認許，則成為證成所聞品聲無常的清淨正因，以認許故。

有學者以作為《解心要莊嚴疏》的意趣而言之，謂：大乘苦法忍彼以自證自這一部分而言，安立為類忍。——此一說法略顯粗糙。緣於如是宣說四諦次第是有境現觀次等，瑜伽師心續生起緣念四諦的見道，次第也與此等相順而生——這才是《解心要莊嚴疏》所說；不過此於大乘不可如是（安立），故似乎必須針對聲聞而說，（我）想，聲聞見道八忍（彼）或者安立為漸次生起，應作觀察。

問：那麼，住於大乘見道無間道的菩薩心續有沒有大乘發心呢？

答：對此，有些《解心要莊嚴疏》的隨行者說：「彼心續雖有大乘發心，但未正為現行。」又有人說：「雖有正為現行，但在見道無間道時則沒有。」前者不合宜，因為彼心續一旦有想：為利一切眾生當成佛之心，彼必是正為現行，因此說：「未正為現行」，成唯詞而已；此可由《入中論大疏》說彼心續沒有非無漏心而證成故。後者也不合宜，則易知。

自宗主張：在彼菩薩心續中，大乘發心是以自在之理而有或不衰微而有，但由彼不當視為有，我想這才是彼之意趣。對此有人說：如果這樣，則成大乘見道無間道彼心續具此的補特伽羅之心續未由發心所任持、彼菩薩成非大乘者、及成以種性上無力映蔽聲聞緣覺阿羅漢……等等——雖然舉出種種過失，但唯是不含遍。

問：那麼，從大乘見道而上移大乘修道之理為何？

答：諸菩薩從下地而上移上地時，雖然是從等持而等持上移，但是從大乘見道而上移大乘修道時想是從後得而等持上移，因為由大乘見道忍智十六剎那所導出的見道後得位，若於一時由彼得到作為自正所應斷的所斷品修所斷實執上上品的正對治無間道，即安立為從大乘見道而上移修道故。以《大疏》說：「諸諦現觀為一故……」等。

第三，問：那麼能超越見道與所超越見道二者生起之理的次第為何？

答：最初先生起親證空性的能超越見道，隨後生起親證無常等十六的所超越見道，因為最初是先生起親證空性的等持智，而後再生起親證無常等十六的見道後得智故。

十一、大乘修道

問：那麼，由道種智修習者的所依補特伽羅修習大乘修道之理為何？

答：關於這點，在說大乘見道之後隨即無間而說大乘修道雖然應理，但是，為令大乘修道修習者的補特伽羅於大乘修道生起恭敬、以及基於宣說大乘修道的經文說彼（修道）所作之經詞較少的理由，因此首先述說大乘修道所作。此亦以經而言，在見道時，住於佛母的諸

菩薩眾知自缺失，即由說修學道而引申，經云：「復次，天中王帝釋白佛言：世尊，於此般若波羅蜜多，如是諸菩薩摩訶薩知自缺失，為令心寂靜、調伏、不具我慢，故而近住，實極勝妙……」等，這是宣說修道所作的經文，彼意趣論中解釋為：「遍息敬一切……」等。

大乘修道所作分有六種，即：四種士用果、一種等流果、一種增上果。

首先成立，即修道位菩薩自心續之道，就作為增上的順緣之因而言有二種，及就去除自心續的逆緣之因而言有二種。前者成立，因為自心續之道能起增上的近取因為心寂靜與調伏的功德，彼俱作緣之因則是去除自心續的我慢而禮敬一切善知識的功德，即此二種。後者有二，即具足遠離內在逆緣煩惱的功德、與外在逆緣他方之毒或刀器等悉不能害的功德。

第二根本因相成立，因為彼所得品一切種智，是由修習大乘修道力所得的等流果故。

第三因相成立，即彼修道位菩薩具足能令隨所住處皆成天眾等一切世間可供養處的功德。於此不說異熟果的理由是，因為彼菩薩的修道並非異熟之因故。

如是，大乘修道所作的體性有的，即安立為由曾經得過大乘修道以上的修習大乘修道力所得的一種功德。

問：如果大乘修道所作是為如此，則大乘修道述說之理為何？

答：述說此，有二，即說修道的所依、與說能依修道二種。

第一種，有二：說身所依及說心所依二項。第一項有的，聲聞修道得於三界所依生起，緣覺修道得於欲界所依生起，大乘修道得於欲、色界所依生起，而沒有於無色界所依生起；彼為沒有，因為沒有投生無色界的聖者菩薩故，此如《般若攝頌》說：

「覺德般若成衰微，故不欲求生無色。」

第二項心所依，有的，以諸聲聞不得善巧方便，所以依著欲界心及有頂心無以生起修道；大乘者則有依著欲界心、四種靜慮正行、四種無色正行——九地——而生起修道，以《大疏》說：「以如云：欲界、色界及無色界，故當執取為欲界等九地之道；然而，如云：『於欲界有頂，除覺及道支。』此以不善巧方便故，是就聲聞而言，故謂彼與此無違，是為他許。」

第二種，能依大乘修道有二，即有大乘有漏修道、大乘無漏修道二項，以《釋》說：「所作之後為修道，彼亦別有有漏及無漏二種相。」於大乘修道也是彼二種數目決定，因為於此大乘修道修習之理，即是：為了安立法身的手跡（即成果），乃作此等持所攝的大乘修道修習之理；以及為了安立色身的手跡，乃作此後得所攝的大乘修道修習之理——此二決定故。

問：那麼，安立為有漏、無漏之理為何？

答：對此，有時說後得智為有漏、等持智為無漏；有時說凡夫現觀為有漏、聖者現觀為無漏；有時說俱混聲義能執之識為有漏、與彼相離說為無漏，等等，不一而足，在多種說法中，自宗如同後者。因此，俱混聲義能執之識的大乘隨現觀，為大乘有漏修道的體性；與彼相離的大乘隨現觀，為大乘無漏修道的體性。前者若予區分，有大乘勝解修道、迴向修道、隨喜修道三種；後者若予區分，有正行修道、及清淨修道二種。此亦如《顯明句疏》說：「有漏及無漏之差別，以有分別及與彼相離為主，於此簡攝之義，即勝解、迴向與隨喜。所作清淨是清淨世間分位後得智加行，現證則是等持智。」依於此所解釋詞句，有學者認為阿闍黎法友主張：若是大乘無漏修道，則含遍是等持智。——但作此說，其實是不正如是認許而予添加。

問：那麼，彼勝解修道如何述說？

答：對此，以經而言，在第六所作時，由經說：「般若波羅蜜多能令彼所在處成一切眾生供處……」等而引申，經說：「供養般若波羅蜜多與供養如來靈塔，何者福多？」所問的回答中，即宣說了勝解修道的經文，以《二萬頌光明釋》說：「書寫此甚深般若波羅蜜多為經卷而供佛，與將上妙七寶裝供已般涅槃靈塔。般若波羅蜜多為一切種智性之因，以及為彼之所依，供養佛身令喜故，唯前者為多增福德之因。謂即任彼所說。」解釋彼意趣，論說：「勝解為自利……」等。

當下，勝解修道的探討有四，即：說勝解之境、體性、區分與界限。

首先有的，彼教道果三種般若為勝解之境。

第二有的，安立為深信修道位菩薩心續的教道果三種般若的一勝解心所，以《顯明句疏》說：「此一體性乃決定執取決定所作事物。」

第三有的，即自利勝解修道、二利勝解修道、利他勝解修道三種。

有學者說：「彼自利勝解修道意樂上雖緣利他，但加行上主要成辦自利；彼二利勝解修道意樂上雖緣利他，但加行上主要成辦二利；彼利他勝解修道不但意樂上緣念利他，加行上也主要成辦利他，以《二萬頌光明釋》說：『自利勝解乃由其成辦自利，利他亦以刻意所為之自性而作；二利乃由其成辦二利；利他由其唯行利他。』」——但是此說不善，因為即使自利勝解修道加行上也主要成辦利他，因為三種勝解修道只不過是從相上區分；而且（如是解說）也不為前所爰引的論義所損，因為乃由自利勝解修道勝解佛母教道果三種般若為自利之本源；由二利勝解修道勝解三種般若為自他二利之本源；由利他勝解修道勝解三種般若為利他之本源——此為彼論所說之義故。

因此，修道位菩薩由等持修習道般若而起座的後得中、與彼信許

教道果三種般若的淨信或勝解俱行者，即安立為三種勝解修道，因為就以信許教道果三種般若為一切義利之本源這一分而言，即為積集色身之因福德資糧故。如彼《釋》說：「勝解作意，如礦藏而有之金塊，現行福德。」

第四，界限。隆德巴說：「自利勝解修道為七不淨地的後得位所攝，因為未斷末那識，有細分我慢故。二利勝解修道為第八地與第九地所攝，因為末那識已得轉依，證自他平等性故。利他勝解修道為第十地所攝，因為彼作利他之法已得等同佛故。以《大疏》說：『由彼未盡我想之我慢種子，故初者唯名自利勝解；由自他平等性，故名自他勝解；此為勤行利他，即為所說之義。』」

但是，如其所說實非彼諸論文的意趣，因為是指七不淨地的後得中有細分我慢，故主要安立為自利勝解修道；在第八地、第九地之道的後得中已無細分我慢，且證得自他平等，故主要安立為二利勝解修道；在第十地的後得中作利他之法已得與佛等同隨順，故主要安立為利他勝解修道。而此與一般在修道九品的後得中各俱安立三種勝解修道並不相違，也就是說，必須安立自利勝解修道上上品、二利勝解修道及利他勝解修道下下品。若是前者，必須是大乘修道上上品；若是二利勝解修道及利他勝解修道下下品，則必須是大乘修道下下品。

問：由勝解新予積集色身之因福德資糧所攝的善根之理若是如此，則於彼以迴向得成色身之因，其理為何？

答：述說此，以經而言，在宣說勝解勝利時，經說：「有此佛母，故有增上生決定勝等。」又於修習勝解修道，諸佛菩薩予作讚美、承事、稱揚三者，由此引申，而在展示聲聞緣覺的「三事」之善與菩薩的迴向二者的差別上，即宣說了迴向修道。以《二萬頌光明釋》說：「此中，迴向差別為此，謂：『較量所有聲聞緣覺布施等福德所為事，

菩薩摩訶薩以不可得之理迴向無上正等正覺，唯此謂勝，謂妙。」即任彼所說。」解釋彼意趣，論說：「殊勝作迴向……」等。

此中，此論文所展示迴向之理有的，即第一、第二句展示迴向自性，第三句展示於所迴向物破除實執，第四句展示於能迴向心破除實執；由「遠離」，展示於迴向者破除實執；由「佛福品、自性念行境」，展示於自他善根破除實執好惡；由「有方便」，展示於六度善法破除實執好惡；由「無相」展示於一切迴向破除實執；由「諸佛所隨喜」，展示了達名言中緣起如幻，故不迴向輪迴因而迴向（成）佛因；由「是餘三迴向」，展示名言中迴向的區分。迴向修道的體性亦可述說，即安立為住於修道後得位的菩薩心續的能轉自他善根令成圓滿菩提的一有漏隨現觀。迴向修道，若從相上區分雖有十二種，但是從體性上，則唯此而已，因為若是迴向修道，必須是所有十二種迴向修道故。

問：那麼，由迴向能令所積集善根轉成色身之因，其理若是如此，則於彼由隨喜令作增長之理為何？

答：此當述說隨喜修道。若以經而言，在迴向修道時說：將自他善根集攝為一而作歡喜，經說：「善現於如來如何成就隨喜？」所問的回答中即開示了隨喜修道。以《二萬頌光明釋》說：「從『世尊，如何成就隨喜？』而始，一直到『當以善巧方便，由不可得之理將此諸善根悉皆迴向無上正等菩提』之間，任其所說。」解釋彼意趣，論說：「由方便無得……」等。

隨喜修道的體性亦可安立，即修道位菩薩心續於自他善根修歡喜的心樂，彼為隨喜，而安立為與彼俱行的一有漏隨現觀。

若是修道位菩薩心續的勝解、迴向、隨喜三者隨一，雖然含遍是勝解修道等三種修道隨一，但是若是三種修道隨一，卻不含遍是彼三者隨一，因為若是彼三者隨一，必須是心所，而有三種修道所攝的心

王故。如是，乃從修道位菩薩心續的有漏後得智上安立為勝解、迴向、隨喜三種修道，也就是說，以就信許佛母為一切義利之本源這一分而言，安立為勝解修道；以就能令自他善根轉成圓滿菩提這一分而言，安立為迴向修道；以就於自他善根修歡喜這一分而言，安立為隨喜修道。

問：那麼，有說：累積善法者與於彼修歡喜者二種善根同等——所說的意思是指什麼呢？

答：有人說：「是指於心同等，故得同等福德的意思。」——但此說不善，因為即使累積善法者於自所累積的善業也有修歡喜的；若如彼說，就成累積不累積善法沒有差別了。因此，於心同等而唯同得福德，才是所說之意。

問：那麼，能安立色身的手跡所攝的三種有漏修道述說之理若是如此，則能安立法身的手跡等持所攝的二種無漏修道，其述說之理為何？

答：此亦以經而言，在迴向與隨喜時，宣說了迴向、隨喜證不可得的佛母的善根，由此引申而說正行修道及清淨修道二種，以《二萬頌光明釋》說：「於此，體性乃從『世尊能顯般若波羅蜜多最極清淨。』而始……」等。此中，開示正行修道的經文是：「此佛母，為無事之體空性故，正說一切法自體。」又從「以此大菩薩之佛母映蔽布施波羅蜜多……」到「映蔽靜慮波羅蜜多。」又說：「直至一切種智性之間無現行、無生、無事、無得、無所得、無怖畏，現證佛母。」又說：「如其不緣、不取、不住、不捨、不執，如是專注。」又說：「此佛母是大波羅蜜多……」等所說。由諸經文展示了正行修道具具有五種差別法，也就是第一經文展示體性之差別，第二經文展示為殊勝性之差別，第三展示作業之差別，第四展示短暫果之差別，第五展示究竟果

之差別。解釋彼意趣，論說：「此自性殊勝……」等。

其次，清淨修道也有五種差別法。此中，開示因之差別的經文是：「菩薩親近承事十方世界無量無數如來，而來此投生。」又說：「此大菩薩從無量無數百千萬俱胝劫而真實具足無上圓滿菩提，即從初發心到行持布施波羅蜜多。」又說：「任大菩薩從初發心到近予守護，於此甚深佛母，以不可得之理精勤。」又說：「此諸愚昧士夫為魔加持，於甚深法不起信解，不具淨信，於蘊等諸法實執，為惡友攝受，故成瞋之行持者，自讚毀他。善現，彼具此四相之愚昧士夫斷此甚深佛母……」等所說。由此諸經文展示了清淨修道的因之差別，也就是由前三經展示能生因之差別，由後經文展示不生因之差別。前者成立，即第一經展示親近承事諸佛，第二經展示修學六波羅蜜多，第三經展示具足止觀的善巧方便。後者成立，因為由後經文展示為魔加持（即被魔所魅著）等四相故。解釋前三經的意趣，論說：「依佛及施等……」等；解釋後經文的意趣，論說：「諸法衰損因……」等。

開示清淨修道的境之差別的經文是：「善現，此復任色清淨，即果清淨性；任果清淨，即佛母清淨；任佛母清淨，即色清淨。如是，任色清淨、果清淨、佛母清淨，即於此無異，彼無以令異，不斷令異。」此諸經文展示了清淨修道之差別，因為正說彼境自性清淨，而順勢引出忽爾（即客塵）清淨故。前者成立，因為沙門性之果解脫道實有垢清淨與彼境色等實有垢清淨——這二種清淨體性無二，且不可以量令其為異，因為正說為無以分別故。順勢引出的忽爾清淨之義也有的，若特以一所依事為例，則第二地解脫道已清淨了心續具此的補特伽羅心續的無間道正所應斷的垢染，故而清淨，與彼境色等亦清淨彼無間道正所應斷的垢染——這二種清淨體性無二，且不可以量令其為異，以無以分別故。而述說順勢引出的忽爾清淨之義，論則說：「果法清

淨性……」等。

開示清淨修道的果之差別的經文是：「貪、瞋、痴清淨……」等；又說：「老死、憂惱、悲嘆、苦、意不樂及錯亂皆悉清淨……」等；又說：「布施波羅蜜多清淨、戒波羅蜜多清淨……」等。此諸經文展示了清淨修道之果，即第一經文展示聲聞果之清淨，第二展示緣覺果之清淨，第三展示菩薩果之清淨。至於佛之清淨，在聖（聖解脫軍）及獅（獅子賢）諸釋中並未言及與經結合之理。彼（佛）清淨名為最清淨者及超越邊際清淨，因為所謂「安達」，是對轉為最極者與超越邊際二者；邊際有事邊際與時邊際二種，即以斷盡所知障那一分安立為超越事邊際，以得不變動法身那一分安立為超越時邊際。解釋此諸意趣，論說：「惑所知三道……」等。

（有作是說）：但是，當下於此經論並非正值述說聲聞緣覺清淨之時。——（答云）：這點沒有過失，因為清淨修道的所離果是忽爾清淨，於彼也有聲聞緣覺的清淨，是以附帶之理而展示，主要所擇定品仍是菩薩的清淨故。

第四，清淨修道的體性之差別，彼已由經廣說。

問：那麼，佛之清淨為最清淨者，聲聞緣覺之清淨不是最清淨者，其間差別何在呢？

答：彼理由有的，因為由能得佛之清淨的大乘修道下下品等九品有力斷除三界九地所攝的修所斷實執上上品等九品，由能得聲聞緣覺之清淨的小乘修道則無力斷彼故；闡述這點，論說：「對治九地中……」等。

第五，於清淨修道斷諍法之差別，此分有二種宗規，即聖者（聖解脫軍）與阿闍黎的宗規。

首先，所諍者是，有人說：「不淨依他起為實有，以成立九品所

斷品修所斷故。又，清淨依也起為實有，以成立九品對治的修道故。」——（自宗）答云：對治生起之理，是由彼大乘修道無間道作為自正所應斷的所斷品的三界修所斷實執的正對治，以經上說：「世尊，非住於欲界、色界及無色界。」解釋彼意趣，論說：「道、三界、許為遍對治。」

問：那麼，彼大乘修道無間道如何證境而作為修所斷的對治？

答：是從謂「能量」——能取心識及謂「所量」——所取境（二者）證為諦實空平等性之上而作為彼之對治，以經上說：「世尊，不作清淨，何以故？以一切法為色法故。」解釋彼意趣，論說：「能量所量、平等性。」而就正為答辯而言，前應成不含遍，因為所斷對治的建立是名言有，非以勝義而作故，以經上說：「由此般若波羅蜜多於一切種智性，亦不作饒益，亦非不作饒益。」

有人說：「菩薩精勤二資糧毫無意義，以所斷對治非實有故。」——對此，觀待於世俗不含遍；觀待於勝義，則回答為認許，以經上說：「此般若波羅蜜多，不遍為執取清淨。」

又有人說：「得與現觀不合宜，以所斷對治非實有故。」——對此，觀待於世俗亦不含遍；觀待於勝義，則回答為認許，以經上說：「不具清淨得及現觀。」

其次，阿闍黎的宗規。此所諍者謂：由大乘修道下下品等九品斷除修所斷實執上上品等九品不應道理，因為修道下品無力斷除修所斷實執上品，而斷除修所斷實執下品則不需修道上品故。譬如羸劣士夫無力制伏強力怨敵，而制伏羸劣怨敵則不需強力士夫故。云云。——（自宗）答云：無彼過失，譬如洗除衣服所染的粗垢或重垢，浣衣者不需極勤勞用力；洗除細垢，浣衣者即需劬勞用力，是為所說。

問：那麼，二種無漏修道的體性為何？

答：對此，「大譯師」依著《大疏》說：「於前修道為現成功德，於後者為極清淨。」而主張：以世俗如幻作為現境，故安立為正行修道；以勝義如虛空作為現境，故安立為清淨修道。——但是此說不合宜，因為也是有以世俗如幻作為現境的清淨修道，而有說予以迴向由勝義如虛空作為現境的正行修道證三輪不可得的佛母的善業，且有證勝義不可得的正行修道故。

有人認為正行修道為無問道、清淨修道為解脫道。也有人認許正行修道為後得智、清淨修道為等持智。——但此二說悉不合宜，因為若即如是，則彼二者需成相違，但實不相違故；以及「對治九地中……」等文，即是此中述說清淨修道的論文故。

因此，是為同一大乘無漏修道，而安立為正行修道與清淨修道二種，因為是就安立究竟證德的手跡那一分，安立為正行修道；是就安立究竟斷德的手跡那一分，安立為清淨修道故。

頌曰：

佛智唯一趣方便，表徵道智十一法，
精勤結合經莊嚴，噫！奇妙此善說。

般若波羅蜜多教授《現觀莊嚴論》俱釋《解心要莊嚴疏》義善說
——顯明佛母義之燈·第二品釋

第三品：〈一切智品〉

問：那麼，第二品說了道種智之後，在此第三品宣說一切智的理由為何？

答：彼理由有的，即得第二品所展示的上士道次第所攝的道種智，必須先行得第三品所展示的共中士道次第所攝的證無常等十六之心——是為令了知此故。彼確需如是，因為得道種智，必須先行得大乘加行道煖等四位，而彼必須先行得初發大乘心的資糧道，而彼必須先行得大悲心，而彼必須先行此所展示的證無常等十六的修習故。此亦如《二萬頌光明釋》說：「今當說一切智。於彼，乃以作為不住輪迴及涅槃而言。」又《大疏》說：「未遍知一切境，不得善遍知道，故一切智性。」《本釋》也說：「未遍知一切境，即無以善遍知道，故一切智性。」

一、對治品一切智與所治品一切智

問：那麼，第三品以何一切智為主要所擇定品？

答：對此，以前有人認為：「親證所依事諦實空的智慧，安立名言為『對治品一切智』，即是此者。」又有人說：「『所治品一切智』，即是此者。」——但是前者不應理，因為將親證所依事諦實空的智慧安立為對治品一切智的名言，此聖（聖解脫軍）、獅（獅子賢）皆未作是說故。後者也不應理，因為彼所治品一切智並非《莊嚴論》的刻意所為的所度有情自心續所應生起而修習故。

自宗認為：如云：「當作意色為無常性。」——此一能說經文所教說之義的親證無常等十六的聖者菩薩智，即是為第三品主要展示品

的一切智，因為之前於菩薩見、修道教說為清淨二邊之道，則或想：「能遮二邊的不同手跡是由何安立？」故謂：「智不住諸有」，是由彼親證無常等十六的智慧說為能遮三有邊，彼即是此中所說。

（有諍難說）：如果這樣，當下不應述說一切智，因為第二品已說一切智，因為第二品已說親證無常等十六的智慧故。

（答云）：初應成不含遍，因為雖然第二品中彼已曾展示，但在此再作教說有其特別的理由與需要，此如前已說，亦如《大疏》說：「道種智時亦說聲聞等道，豈非已說一切智？何故又另說一切智？當予宣說，如云：『道種智理中，由諸四聖諦，行相不可得，當知聲聞道。』此說由依次修習不可得等而菩薩亦應修習聲聞等道；是故，由無常等行相所引出而為遍知無餘境，故執取另說一切智。」

像這樣的對治品一切智，彼乃說為不住三有邊、寂滅邊，此若以經而言，經說：「善現白言：世尊，諸菩薩摩訶薩於般若波羅蜜多，非此岸，非彼岸，中間亦不可得。」這是說，由彼前說佛母而不住三有邊、寂滅邊，亦即由「善現……」等所展說；解釋彼意趣，論說：「非此岸彼岸……」等一頌。

問：雖然彼一切智之般若不住三有邊、寂滅邊，但也不住中間的理由何在？

答：彼理由有的，以是就勝義而言，亦不住於彼二之中間故。對此，《釋》中補充說：「基於彼等理由，證成彼一切智之般若為近佛菩薩，此為根本句之正說，順說證成聲聞緣覺為遠道，以聲聞等不知三世平等性故。」

問：那麼，「智不住諸有，悲不住涅槃。」所說之義為何？

答：對此有學者說：「第一句展示了由智不住三有邊的一切智，如親證人無我的菩薩見道；第二句展示了由悲不住寂滅邊的一切智，

如見道位菩薩心續的大悲心。」——但所說不應理，因為見道位菩薩心續的大悲心不是一切智故。

自宗主張：第一句展示了由智不住三有邊的道種智，如親證人無我的菩薩見道；第二句則展示了由悲不住寂滅邊的道種智，如見道位菩薩心續的大悲心。

二、有寂邊及其能遮道

問：那麼，此所展示的三有邊、寂滅邊是指什麼？

答：於此有三，即：觀待此示世俗而確認三有邊寂滅邊、觀待此示勝義而確認三有邊寂滅邊、及觀待此示菩薩道而確認三有邊寂滅邊。

就首先而言，觀待此示世俗的三有邊、此岸邊、輪迴邊、常邊同義，比如：由業與煩惱故而長時結生相續，此即由謂：「彼由智而此岸邊、輪迴、常之相。」所說。觀待此示世俗的寂滅邊、彼岸邊、涅槃邊、斷邊同義，比如：唯斷三有投生所得的涅槃，此即由謂：「彼由悲而彼岸邊、涅槃、斷之相。」所說。

第二，確認觀待此示勝義的三有邊、寂滅邊。以假設虛擬之上而謂輪迴實有，安立為觀待勝義的三有邊；涅槃實有，安立為觀待勝義的寂滅邊。而執輪迴為實有所捨品的實執，為觀待勝義的三有邊；執涅槃為實有所取品的實執，為觀待勝義的寂滅邊——則是《集道論》所說。

第三，確認觀待此示菩薩道的三有邊、寂滅邊。一向執著三有投生為所捨品，為觀待此示菩薩道的三有邊，此即由謂：「當知彼唯由緣無事而住輪迴。」所說；一向執著唯斷三有投生所得的涅槃為所取

品，為觀待此示菩薩道的寂滅邊，此即由謂：「當知彼唯由緣無事而住涅槃。」所說。因此，當下《釋》中說離慈悲故，住於有邊，是意指為觀待菩薩道的三有邊。

問：有那些補特伽羅住於此示三有邊、寂滅邊呢？

答：於此，乃安立諸聲聞緣覺阿羅漢不住於觀待此示世俗的三有邊，而住於寂滅邊，因為是住於盡斷三有的「斷之涅槃」故。諸聲聞緣覺有學聖者住於觀待此示世俗的三有邊，而不住於寂滅邊，因為彼由惑業故投生輪迴，而不得涅槃故。諸聖者菩薩不住於觀待此示世俗的三有邊、寂滅邊，因為彼已獲得由能遮三有邊、寂滅邊的方便智慧特別者所攝持的對治故。前未入劣道的諸勝解行菩薩住於觀待此示世俗的三有邊，因為彼由惑業取生輪迴故；但卻不住於觀待菩薩道的三有邊，因為不一向執著生死投生為所捨品故。

問：如果這樣，則此示三有邊、寂滅邊能遮破之道為何？

答：彼親證無常等十六的聖者菩薩智，為觀待此示世俗的三有邊的能遮破，因為投生輪迴的主因是染污無明，而為遮破彼的對治的住類故。彼見道位菩薩心續的大悲心，為觀待此示世俗的寂滅邊的能遮破，因為墮在寂滅邊的主因是自利作意，而為遮破彼的對治的住類故。彼親證三世諦實空的道般若，為觀待此示勝義的三有邊、寂滅邊的能遮破，因為是親證有寂諦實空的智慧故。以大悲願力故、欲求常常投生三有而成辦眾生義利的意樂特殊者，為觀待菩薩道的三有邊、寂滅邊的能遮破，因為是由方便智慧特別者所攝持的菩薩智故。

因此，聖者菩薩心續的智慧特別者的手跡有的，即由彼證粗分無我的智慧遮破觀待世俗的三有邊，由彼證細分無我的智慧遮破觀待勝義的三有邊。彼心續的方便特別者的手跡也有的，即能遮破觀待此示世俗的寂滅邊。

問：那麼，固然基於一切智之般若不住三有邊、寂滅邊，故證成了近佛菩薩及遠聲聞緣覺，但是否還另有其他理由？

答：述說彼理由，以經而言，執取前面所說不住三有邊寂滅邊的佛母為實有的過患，乃由「善現白言：世尊，大乘善男子或善女人，不善巧方便，於此般若波羅蜜多以有所得之理而知即成捨般若波羅蜜多，令作遠離……」等所教說；而不執取實有的勝利，乃由「善現白言：世尊，諸菩薩訶摩薩不具貪，善說此般若波羅蜜多，乃至善為究竟之間，實極勝妙……」等所教說。解釋彼意趣，論說：「彼由緣相門……」等。

此外，此文由何引申？即謂：「知三世平等」之時，謂此具三種差別法的一切智道般若有法，為鄰近佛菩薩及遠離聲聞緣覺，以是由親證三世諦實空平等性的智慧所攝持之道故。——所述說的，是此中所諍之處；由何補特伽羅作諍？乃由主張聲聞緣覺有證法無我的大乘宗輪師作諍；如何作諍之理？即：如所說之含遍不決定，以若是聖者含遍必曾親證三世諦實空故，以若是聖者含遍必曾親證所依事之實相故，以《出世讚》說：「若法從緣起，佛即許為空。」云云。

（自宗）答云：若是由親證三世諦實空平等性的智慧所攝持之道，則含遍是鄰近諸佛菩薩及遠離此示聲聞緣覺，因為彼親證人無我的聲聞見道是於果般若遙遠的一切智，而彼親證人無我的菩薩見道則是於果般若鄰近的一切智故。證成初因相，即謂：「彼由緣相門，非方便故遙。」證成次因相，即謂：「由善巧方便，即說為鄰近。」即是此中的答與辯，應作如是說。如果依著有一類人的主張，即若是親證三世諦實空的究竟智，則無所諍辯於含遍不含遍近佛菩薩及遠聲聞緣覺，因為持前說者也認許如是含遍故。

（有作是難）：如果這樣，則此與前在「種性」時說聲聞緣覺也

有證法無我成相違了。——（答云）：不相違，因為彼是各各論文的不同宣說之理，因為在「種性」時所正展的聲聞緣覺有證法無我，當下所正展的聲聞緣覺則未證法無我故。此外，方便善巧不善巧之義，若就義解而言，雖可謂在於有無能遮破前說二邊之道；但是阿闍黎在《釋》中則說為具不具開示空性的善知識。

問：那麼，從相執繫縛不繫縛之上證成了「遠近之道」，其理若是如此，則是否還有其他證成為遠近之道的道理？

答：述說此，以經而言，經說：「復次，長老舍利子如是白長老善現言：長老善現，諸菩薩摩訶薩行持波羅蜜多時，具貪者何？不貪者何？」所問的回答：「善現告曰：於此，以菩薩摩訶薩不善巧方便，謂色空想，是為貪。」解釋彼意趣，論說：「色蘊等空性……」等五頌。彼經論二者，由「彼由緣相門……」等，是俱所詮根本經而廣說，亦即：由「色蘊等空性……」等四句、及「執佛等微細」一句而教說了聲聞緣覺的一切智以相執繫縛之上而於果般若遙遠。又，由「施等無我執……」等三句、「法道最甚深……」等二句、「知諸法性一……」等二句、「由遣除見等……」等二句、及「色等不可知……」等二句——由此五項論句教說了菩薩的一切智以具足二種方便智慧特別者之上而於果般若鄰近。前者成立，因為由「色蘊等空性……」等教說了於基為相執所繫縛，由「施等菩提分……」等教說了於道為相執所繫縛，及由「執佛等微細」教說了於果為相執所繫縛故。後者成立，因為由諸論句，教說了菩薩的一切智為證基道果諦實空的智慧所攝持故。

如是，證成了所治品一切智與於果般若遠離的一切智同義、對治品一切智與於果般若鄰近的一切智同義，因為所謂所治品一切智的「所治品」，許為實執；所謂對治品一切智的「對治品」許為證無實

的智慧，此已由前說正理證成故。

三、菩薩的一切智加行

問：那麼，前說的近道——親證無常等十六的菩薩一切智，彼修習之理為何？

答：彼之近因，是以總義之理證無常等十六的菩薩一切智加行；彼之能攝持，是證空性的菩薩加行。述說此，以經而言，經說：「善現白言：世尊，菩薩摩訶薩如何行持般若波羅蜜多？」所問的回答：「佛告曰：善現，於此菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多時，若不行持色，即名行持般若波羅蜜多……」等，解釋彼意趣，論說：「色等無常等……」等二頌半。

此中，是此所展示的菩薩加行很多，即從境上分，有四；從體性上分，有三；從作業上分，有二；從能知的譬喻上分，有一。

首先有的，即緣世俗的菩薩加行有三、與緣勝義的菩薩加行有一。前者成立，即破除於差別事實執的菩薩加行、破除於差別法實執的菩薩加行、以及破除於功德所依圓滿不圓滿實執的菩薩加行。這三種與（第四種）觀待勝義的菩薩加行，論所展示之理有的，由「色等」，展示了第一種；由「無常等」，展示了第二種；由「未圓滿圓滿」，展示了第三種；由「及於無貪性……」等，展示了第四種。

第二，從體性上分有三，即破除於所作業實執的菩薩加行、破除於作者實執的菩薩加行、以及破除於業果實執的菩薩加行。凡此，論所展示之理有的，由「不變」，展示了第一種；由「無作者」，展示了第二種；由「三難行加行」，展示了第三種。

第三，從作業上分有二，即如其根性而令得果的菩薩加行、與由

具利益之上而不依仗他的菩薩加行二種。凡此，論所展示之理有的，由「如根性……」等二句，展示了第一種；由「不依仗於他」，展示了第二種。

第四，從能知的譬喻上而區分的菩薩加行展示之理有的，即由「證知七現事」而說。能證知的七種譬喻有的，如《月燈經》所說，就是幻術、夢、陽焰、變化、尋香城、水月、影像。

如是，若是由「色等無常等」所說之論正展的菩薩加行，含遍必住於大乘證類；若作為彼論主要展示品的菩薩加行，則含遍必住於小乘證類，因為彼以總義之理證空性的菩薩加行，是彼論正展的菩薩加行；彼以總義之理證無常等十六的菩薩加行，是作為彼論主要展示品的菩薩加行故。若是作為彼論主要展示品的菩薩加行，雖然必須是彼論順展的加行；但是若是彼論順展的加行，則不必是彼論的主要展示品，因為彼為實執繫縛的聲聞加行道，是彼順展的加行故。

在一切智時，是此中所展示的菩薩加行的體性有的，即安立為於所依事世俗性的本始自性及特性顛倒執著、及於勝義性的本始顛倒執著修彼隨一對治的一菩薩瑜伽。由「色等無常等」所說之論文所正展的具空性行相者的菩薩加行有多少呢？有四種相，即經上說：「大菩薩行持般若時，色不作執著，不以色作執著，不以諸色作執著，於色不作執著。」解釋彼意趣，論中也說：「不執著色等，四種平等性。」

問：那麼，依著修習菩薩的一切智加行，將得何種果位？

答：將得一切智所攝的見道，故述說此，以經而言，在加行平等性（已展示）之後，經說：「復次，以佛力攝受所有欲、色天眾為眷，彼等書寫十方一切千佛之此佛母字句，及此名，並由善現與帝釋。」所問的回答：「復次，善現，慈氏等此賢劫一切成佛者教說此佛母之時，長老善現復如是白佛言：世尊，由何行相、由何徵相、由何相，

慈氏菩薩摩訶薩圓滿現證無上正等正覺而宣說此般若波羅蜜多？」所問的回答：「佛告曰：此慈氏菩薩摩訶薩圓滿現證無上正等正覺而不說法謂色常或無常……」等，解釋彼意趣，論說：「苦等諸聖諦……」等五頌。

雖然此諸經論是以親證無常等十六的菩薩一切智為主要所擇定品，但是，正展中卻教說了具空性行相者的忍智十六剎那的理由是，因為是為了展示彼一切智所攝的大乘見道也是由證空性的智慧的助伴所攝持故。

因此，若是作為此「苦等諸聖諦」所說之論的主要展示品的大乘見道，則含遍住於小乘證類；若是此論正展的大乘見道，則含遍住於大乘證類，因為彼親證無常等十六的大乘見道，是作為此論主要展示品的大乘見道；而彼大乘見道忍智十六剎那，則是彼論正展的大乘見道故。若是作為此論主要展示品的見道，雖然必須是此論順展的見道；但是若是此論順展的見道，則不必是作為此論主要展示品的見道，因為親證無常等十六的聲聞見道，是此論順展的見道故。

（有作是難）：雖然親證無常等十六的菩薩見道，論的展示之理確為如是，但是，此第三品在展說彼之後，何故不隨即無間宣說作為彼之種續流的親證無常等十六的菩薩修道？彼理應宣說，因為在第二品中說了道種智所攝的見道之後，隨即宣說了作為彼之種續流的大乘修道故。此亦如《二萬頌光明釋》說：「何因緣故？一切智未如彼道種智，另說修道？」又，《大疏》說：「為何一切智不如其道種智所說，另說修道？」

對此，回答有三：說《二萬頌光明釋》所述之理、說《大疏》所述、及說《本釋》所述。

首先有二，即由主要成辦利他的理由，證成（此中）不必正展、

與由含攝斷證所作的理由，證成（此中）不必正展二項。

第一項，在一切智時，不宣說以精勤串習之理而修習無常等十六的菩薩修道的理由有的，因為聖者菩薩不以親證無常等十六的智慧作為主修品而修，因為聖者菩薩於無常等十六離分別，且由不錯亂識予以現量了知而作超越；以及聖者菩薩不以煩惱障為主斷品而斷故。後者成立，因為聖者菩薩為令眾生離苦得樂，主要為得成就正等正覺故。

第二項，在一切智時，不宣說以精勤串習之理而修習無常等十六的菩薩修道的理由有的，因為菩薩不以無常等十六為主修品而修，因為彼不以煩惱障為主斷品而斷，因為如果加行道位菩薩主要勤行於斷除煩惱障及執色外境有的分別，則住於大乘見道苦法忍的菩薩即得斷盡此諸（障礙），然而彼實不斷除此諸（障礙）；如果如是勤行，彼菩薩即得斷除此諸（障礙），因為菩薩乃以無邊正理異門之上而證空性，在這之上，具足大乘種性、信等根極為明利、及具廣大福德資糧——乃由此而得勝出聲聞緣覺故。亦如《二萬頌光明釋》說：「聲聞緣覺之圓滿，菩薩當由知見而超越。」由所說故，乃意指為此是主要行持利他故。此外，從謂：「預流到緣覺間之智……」到「為其他異門」之間，乃如前所爰引而說。

第二，說《大疏》所述。在一切智時，不正說修習無常等十六的修道的理由有的，因為對於菩薩，像這樣的修道實不必在此宣說；而於聲聞，也不必在此宣說故。前者成立，因為聖者菩薩於無常等十六離分別，且以不錯亂識現量了知而作超越，非以精勤串習之理而修習故。第二根本立因成立，因為由「色非常無常……」等而順展了證無常等十六的聲聞緣覺見道，因此，意指為易於了知以精勤串習之理而修習無常等十六的聲聞修道，由是此中不作展示。

作為親證空性的菩薩見道之因的菩薩加行道，在一切智時不作為

主要展示品而說的理由有的，因為彼在第一品即已說竟故。在一切智時不正說證無常等十六的聲聞緣覺加行道的理由有的，這也是意指為易於了知而不正說故。凡此亦如《大疏》說：「如云：『聲聞緣覺之圓滿，菩薩當由知見而超越。』由所說故，非應現證，於諸菩薩不說。於聲聞等如其圓滿所見之道，乃為常常現證修習之道，以易解故，而不說。諸菩薩的順抉擇分，應知即為前說。於聲聞等由諸無常等行相緣四聖諦，顯然乃為有漏修習自性之煖等，故此執為不說。」

第三，說《本釋》所述。在一切智時，不說菩薩以精勤串習之理而修習無常等十六所作修的菩薩修道的理由有的，因為聖者菩薩不以無常等十六作為主修品而修，因為彼親證無常等十六的智慧是聖者菩薩以知見而為所超越的現觀，非菩薩應予現證的現觀故。此如《本釋》說：「聲聞道者，菩薩悉應了知，非應現證，故不說為所修之道。」

有學者想到：由於沒有以精勤串習之理而修習無常等十六的菩薩修道，所以主張沒有是此中不予展示的修道。又有人意想於論文所展示之理，而認為有以精勤串習之理而修習無常等十六的菩薩見道。——但此二者俱非善說，因為親證無常等十六的菩薩修道，即是此中不予展示的修道；以及沒有以無常等十六為主修品而修習的見道位菩薩故。

頌曰：

清淨道種智方便，表徵一切智三組，
以此善說之樂聲，供養紹位賢自在。

般若波羅蜜多教授《現觀莊嚴論》俱釋《解心要莊嚴疏》義善說
——顯明佛母義之燈·第三品釋

第四品：〈圓滿加行品〉

如是，已說了所擇定品三智，繼說修習四加行有二：說自在因果、及說堅固因果。前者亦分為二，即因一切相加行、與果頂加行。

首先，那麼，在三智後說圓滿加行的理由為何？彼理由有的，基於圓滿加行攝修三智行相的理由而如是說；如是修習也有其需要，是為於三智行相得自在故，以《二萬頌光明釋》說：「已說一切智性，今應宣說一切相圓滿現觀。」《大疏》說：「以就遍知三種一切智性而言，此復亦以集攝行相、道、事一切所知而作修三種一切智性，是故應說一切相圓滿現觀。」《本釋》也說：「遍知三種一切智性，是為自在故……」等。

（有作是說）：如果這樣，則在此展示三智行相與前三品中展示三智行相有重覆之失。

答：沒有過失，因為前三品展示三智行相與此處展示彼二者宣說之理及需要不同故。宣說之理不同，因為前三品中三智行相各別展說，此處則集攝而說；以及前三品是從遠離或息滅所治品之相上而說，此從所治品的對治之相上而說故。需要不同，因為前三品是為令了知三智各別性相而說，此是為令了知加行修習之理而說故。以《大疏》說：「此復三種一切智性與一切相圓滿現觀差別何在？有人認為：『三種一切智性即如所云，為行相之境各各決定，一切相圓滿現觀則是無餘行相之有境。』有人說：『三種一切智性唯安立為性相，一切相圓滿現觀是加行。』又有人說：『一切相圓滿現觀是安立所治品與對治品之所極分，三種一切智性唯是自性息滅之行相，故非如是。』」

問：那麼，攝修三智之義為何？

答：「大譯師」之說，有謂：「於一百七十三種行相諦實空離戲以

止觀雙運加行攝為三解脫門而修，即為攝修三智之義。」——但是如果這樣，則對於取蘊無常、苦等圓滿加行修習或不修習呢？若看後者，即與聖（聖解脫軍）、獅（獅子賢）二位說以現起蘊體執常等對治——蘊體無常等行相而修習相違，區分一百七十三種行相也成無義。若看前者，則於此實可安立修習取蘊無常等菩薩加行之區分，故與所說相違；同時，遮遣阿闍黎說一切智含攝緣覺聖者現觀亦成不應理。

此外，如彼所說的攝修三智之義不合宜，因為攝修之義必須認許從前未入劣道的大乘資糧道到第十地之間有，彼則認許唯從前未入劣道的大乘加行道煖位而得；除此，在資糧道沒有故。

自宗認為：彼三智一百七十三種行相攝為圓滿加行的感受境而修習，是攝修三智之義。

問：若攝修三智之義即為如是，則此處宣說一百七十三種行相的需要為何？

答：為令了知一百七十三種增益的對治之相故，此處說一百七十三種行相，以《二萬頌光明釋》說：「差別即是任彼所治品之對治相，如於執常而執無常等。對治品亦為三種一切智性所攝，故謂：『由三種智故，許行相為三。』即說有三種。」《大疏》說：「於彼執常等諸所治品之對治法的自性，為緣無常等諸差別，此安立為行相，應知即是總的性相，故此不成無事之失。」《本釋》也說：「執常等所治品的對治法性之自性，為緣無常等諸智慧差別，此安立為行相，即是性相。」

因此，由善為現起三智隨一行相而修習的智慧所攝持的菩薩瑜伽，即為菩薩心續的修習對治之相；區分有一百七十三種，界限則從大乘資糧道到最後心之間有。

有不證知根本論及《釋》義者，以此說行相與「行相諸加行」所

說的行相皆作為名相而刻意安立為彼之性相，由此，有說是為事或識之差別，而為圓滿加行的所修品，彼所修品即為行相之性相；有說差別為行相之性相；有說差別法為行相之性相。——但是諸說悉不合宜，因為由彼等「說為行相之性相，即為不知此處由此廣說行相之區分所為何來，故成倒解論文之義。」——此為《解心要莊嚴疏》所說故。

問：那麼，謂：「一切智差別」二句之義為何？

答：這點，雖由前說菩薩心續的修習對治之相即得有力證知，但若特以就事或識之差別而言，即：親證蘊體無常的菩薩智有法，為彼蘊體執常的增益的對治，以是現起蘊體無常行相而能損蘊體執常的增益的智慧故——是即所說之義；就像這樣，所有行相應予類比。

當此，有學者區分義相與智相二者而謂義相為所修品、智相非所修品；也有說智相為所修品、義相非所修品。——所說俱不應理，因為由彼認許證蘊體無常的智慧為所修品，即需認許蘊體無常為所修品；由彼認許蘊體無常為所修品，則也必須認許證蘊體無常的智慧為所修品故。

至尊仁達瓦說：「若是行相，需是智相，稱為『義相』不應理，諸大教典亦無此名言。」——為遮遣此，隆德巴說：「不合宜，以《釋量論》：『由有境各異，覺證各異故。』即由所說展示了義相，及由經說：『由何行相？由何徵相？』由所說行相之聲亦執取外境有故；但是此處所說唯是智相，以說為所治品的對治故，及由經中：『不具之波羅蜜多與……』等而說波羅蜜多之聲，又論文簡示中說為智慧之差別，廣說亦廣為展說彼故。」

於此，前說不應理，因為由謂：「始從無邊相」，即宣說了取蘊無常等行相。後說也不應理，以外境無，以及此處已說一百七十三種義

相故；若不成立，就成《現觀莊嚴論》不展示一百七十三種義相了。

一、三智行相

問：那麼，此處所說修習對治之相有多少？

答：此復從「由三種智故，許行相為三。」一如所說，有三項。

首先說一切智行相。以經而言，〈特行品〉說：「彼一切智般若波羅蜜多為何？」舍利子所問善現的回答，即為展示彼一切智是圓滿加行的所修品故，乃從「復次，長老善現白言：世尊，此般若波羅蜜多為不具之波羅蜜多……」到「此般若波羅蜜多為無動轉之波羅蜜多；佛告曰：以唯住法界故。」解釋彼意趣，論說：「始從無邊相……」等一頌。

彼諸經論開示了二十七種一切智行相，也就是，開示了前三諦的十二種一切智行相、道諦的十五種一切智行相。道諦十五種一切智行相有的，即煩惱障對治的住類的無漏見道四相、所取法我執對治的住類的有漏修道五相、以及所取法我執對治的住類的無漏見道六相。

（有作是說）：當此是說一切智行相之時，展說所取法我執的對治誠非當機。

答：沒有過失，因為諸緣覺有學聖者以所取法我執為主斷品而斷，一切智則含攝緣覺聖者現觀故。《釋》中說：「以煩惱障的對治為一無漏道、及一切智性亦攝諸緣覺，故此諸所知障的對治為有漏修道與無漏二種，而成三道行相。」

煩惱障對治的住類的無漏見道四相有的，即親證無他義作者之我的見道等四相；所取法我執對治的住類的有漏修道五相有的，即以總義之理證無他義所取的修道等五相；又，所取法我執對治的住類的無

漏見道六相有的，即親證無他義染污所取的見道等六相。首先四相說為煩惱障的對治的理由是，以如其次第，為親證人無我的道、理、行、出行相；剩餘十一相說為所知障的對治的理由是，以需展示障的對治，而由前已展示了煩惱障的對治故。中間五相安立為有漏的理由是，因為由夢等五喻而表徵正無外境而現清淨（即有漏）後得的分別智故。最後六相安立為無漏的理由是，因為由無染污等六相而表徵親證能所異體空之道故。安立前五相所知障的對治為修道及後六相為見道的理由是，因為見道等持無間而生，修道則時長，與後得現行間雜生起故。煩惱障的對治不分為二、所知障的對治區分為二的理由是，因為所知障難斷，煩惱障則非如所知障般難斷故。

大部分的學者雖皆主張：由「以煩惱障……」等初項論文及最後分位正展之道含遍為見道、中間分位正展之道含遍為修道，但略顯不宜，因為堪能安立彼親證人無我的大乘修道為初項論文時正展之道、親證色外境空的大乘修道為後項論文時正展之道、及以總義之理證色外境空的大乘見道為次項論文時正展之道故。以總義之理證人無我的大乘見道則為初項論文順展之道，因為是由正展親證人無我的大乘見道之餘勢所引出故。

三項論文所展示之道，若以前先入劣道而言雖在大乘資糧、加行二道分位亦有，但以前先未入劣道而言則彼為沒有，佛地亦無，因為此是展示所斷品的對治之時故。

問：那麼，二障的建立為何？

答：彼二者的體性有的，即以障為所依事，在解脫與一切種智二者中主要能障得解脫之障的住類，安立為煩惱障的體性；彼二者中主要能障得一切種智之障的住類，安立為所知障的體性。此亦《辨中邊論》說：

「唯許煩惱障，及諸所知障；若此二盡除，一切障解脫。」

有自宗學者說：「障不含遍彼二隨一，因為執色外境有的分別為障，而非彼二隨一故。彼非煩惱障，因為聲聞阿羅漢未斷彼故；彼非所知障，因為彼親證色外境空的智慧並非所知障的對治的住類故；若不成立，則成為住於大乘證類。」——雖如是說，但也有人認為：「障分有貪障、礙障、劣障三種，後者與等至障同義，彼非二障隨一之障。」——對此，當可隨自承許。

如是說了一切智行相，其次說道種智行相。以經而言，從「善現白言：世尊，此般若波羅蜜多為離欲波羅蜜多；佛告曰：以貪欲不可得故……」到「善現白言：世尊，此般若波羅蜜多為無性自性空波羅蜜多；佛告曰：以無性自性空不可得故。」解釋彼意趣，論說：「於因道及苦……」等一頌，以《二萬頌光明釋》說：「應說道種智性行相，諸諦次第當觀為如所有義，所以者何？依染污品與清淨品之集、道諸諦為因，苦、滅諸諦為果，以由謂：『於因道及苦』故。」

問：那麼，論中區分了宣說一切智及一切種智行相的經的界限，於此卻不區隔經的界限的理由何在？

答：彼理由有的，即由上下二者如是區分，故亦於此意指謂：從「離欲」而始，到「無性自性空」之間由義而得故。

由彼經論二者展說了道種智三十六種行相，即依於集有八、依於道有七、依於苦有五、及依於滅有十六。

如是，說了前二智行相，繼說第三一切種智行相。以經而言，從「善現白言：世尊，此般若波羅蜜多為念住波羅蜜多；佛告曰：以身、受、心、法皆不可得故……」到「善現白言：世尊，此般若波羅蜜多為正等覺波羅蜜多；佛告曰：以一切法一切相中圓滿現證正等覺性故。」解釋彼意趣，論說：「始從四念住……」等二頌。彼經論二者

正說了一切種智一百一十種行相，而順說修習彼之一百一十種圓滿加行。

一切種智行相也分有共同的一切種智行相及不共的一切種智行相二類。對於此義有學者說：「沒有所謂共同的一切種智行相，因為若是一切種智，需唯是佛聖者智故。」——但此說並不妙善，因為有共同功德，以謂：「若共弟子法」故。

有人說：「是以一切種智行相為所依事，從具相自項於下位聖者相續有無之上而為彼二類的能安立。」——所說也不合宜，因為下位聖者相續也有具相四無礙解之項目故。

自宗認為：以一切種智行相為所依事，從具相項目於下位聖者相續有的住類與無的住類之上而說為共同及不共二類一切種智行相的能安立。

彼一切種智行相有一百一十種，即隨順聲聞所有的一切種智行相有三十七種、隨順菩薩所有的一切種智行相有三十四種、佛所有的一切種智行相有三十九種。

二、三十七菩提分

此中，首先，彼隨順聲聞所有的三十七種一切種智行相稱為「順菩提分」，以是隨順菩提知盡無生智，故如是說，此亦如《俱舍論》說：「覺分三十七，覺謂盡無生，順此故名分。」而且，此亦是在於所依補特伽羅所有聖者士夫的相續有，以《二萬頌光明釋》說：「以所有聖者補特伽羅悉皆來入、隨將來入。」

問：那麼，關於這些，道的界限從何安立？

答：若依《俱舍論》看，乃說第一項安立於資糧道，而後四項如

其次第安立於加行道煖等四位，聖道分安立於見道及覺支安立於修道，以彼論說：

「七品如次第，廣分為初業，諸順抉擇分，及修見道位。」

若依《集論》看，是以總的大乘觀點而作，即前三項如其次第說為資糧道下、中、上三品，中間二項則從加行道而得，以《入中論大疏》說前三項如其次第從資糧道下中上三品、中間二項從加行道、後二項如其次第從見道及修道而得，以彼疏說：

「彼初發心修習念住，第二為正斷，第三為神足。」

《辨中邊論》說：

「順抉擇二二，有五根五力。」

又，《莊嚴經論》說：

「佛子順覺分，一切各種相，許常得見道，及得俱生道。」皆是所說意趣。

問：那麼，彼等於何世間地與何分位而有？

答：此復如《俱舍論》說：「初靜慮一切，未至除喜支，二靜慮除尋，三四中除二，前三無色地，除彼及戒支，於欲界有頂，除覺及道支。」所說之義是，初靜慮三十七菩提分一切俱有；近分未至定除了喜覺支外，其他俱有；第二靜慮除了正思惟外，其他俱有；第三、第四二種靜慮以及（初靜慮）正行勝進者除不具前二項外，其他俱有；前三無色界除前二項及正語、正業、正命三項以外，其他俱有；有頂天及欲界除了覺支與聖道分外，其他俱有。——不同的是，說欲界及有頂天沒有覺支（大乘）並不認許，以《大疏》說：「如云：『任彼欲界及有頂，斷菩提道支。』是以不善巧方便故，乃就聲聞而言。」——即已清楚解說故。

三十七菩提分若予集攝，亦攝在十種實體法，以《俱舍論》說：

「從名有十事，謂信勤念慧，定喜捨輕安，及戒尋為體。」

問：那麼，三十七菩提分各自體性為何？

答：述說體性有七項，即第一項說念住，第二項說正斷，第三項說神足，第四項說清淨根，第五項說清淨力，第六項說覺支，第七項說聖道分。

第一項分有六點，即說所緣、體性、助伴、修習之理、修習需要及聲義。

首先所緣有的，彼身受心法四事為彼所緣。身有三：內身、外身、內外二分之身三種。受有三：樂、苦、捨三受。心有的，即與識同義而有。法有三：除受以外的心所、不相應行法及無為法三類。身受心法四事作為念住的所緣的理由是，以諸凡愚貪著身為我之處、貪著受為我之受用、貪著心為我之體性、貪著法為我之所依事的理由而如是說。

第二點，四念住的體性有的，安立為一緣念身受心法四事所緣、行相為觀察而各修自共二相的念慧隨一的入道智，以《集論》說：「自體為何？謂念與慧。」

第三點，彼助伴有的，為與彼等俱行的諸心心所，以彼論說：「助伴為何？謂與彼等相應諸心及心所。」

第四點，修習之理，有自相的修習之理與共相的修習之理二種。前者成立，以由了知身為不淨、受為苦、心為剎那生滅、及染污法為所斷品清淨法為所取品而修習故。後者成立，以想一切有為是無常、一切有漏是苦、一切法空而無我、涅槃為寂靜妙善而修習故。以《俱舍論》說：

「以二相遍觀，諸身受心法。」

第五點，修習的需要有的，是為了趣入四諦的取捨。其中，身念

住為趣入苦諦，因為見及輪迴所攝的有漏之身為苦的自性而生起離彼欲求故；受念住為趣入集諦，因為見及輪迴所攝的有漏之受有力導出貪愛而生起斷彼欲求故；心念住為趣入滅諦，因為見及離補特伽羅我之心剎那生滅而不起我斷滅之疑怖，故亦見為有力現證滅；法念住為趣入道諦，因為證知染污品之法為捨品、清淨品之法為取品而欲求修習道故。以《辨中邊論》說：

「以粗重愛因，我事無愚故，為入四聖諦，當知修念住。」

第六點聲義，以念近住於智慧之所緣境，故如是說，以《集論》說：「初由智慧各自區別所緣境，而後以念唯作近住。」

第二項，如前，有六點。首先所緣有的，即有不善已生令斷、未生令不生、善已生令增長、未生令生四種。

第二點體性，安立為一勇悍取捨所斷能治的精進的入道智，以《集論》說：「自體為何？謂精進。」《俱舍論》說：「正斷說為勤。」

第三點助伴，有的，為與彼等俱行的諸心心所，以《集論》說：「助伴為何？謂與彼等相應諸心及心所。」

第四點，修習之理，即取捨染淨之法，先當生起意欲之欲求而修，即是最初的修習之理；勵行彼欲求為第二；從勵行上而勤發精進為第三；已行精進，若因沉沒致使所緣不明，當以澄明作意令心上舉而修為第四；若因掉舉而成散亂，當以厭離作意令心極住為最後的修習之理，以經說：「為斷已生不善、未生令不生、善已生令增、未生令生故，當生欲求、勵行、精進、極執心、極持。」

《莊嚴經論》說：「修謂於所依，相應具理修，於一切正斷，正說謂對治。」

《集論》也說：「修習者，謂生起欲求、勵行、發起精進、極執心、極持心，即謂住修精進。」

第五點，修習的需要，即有為斷已生不善等四種需要。

第六點聲義，一般雖有善已生令增長等，但此以不善已生令予正斷，故稱為「正斷」，是以一方而說；或者，安立為正，故謂「正斷」，以《俱舍論釋》說：「何以故？說精進安立名為正斷？謂：以得正持策彼之身語意故。」

第三項，亦如前項，有六點。首先所緣有的，依止三摩地所成辦事行之種種變化相，即彼所緣。

第二點體性，安立為一由對治五過失修八斷行所得的三摩地的入道智，以《集論》說：「自體為何？謂三摩地。」《俱舍論》說：「神足說為定。」

第三點助伴，有的，即欲、勤、心、觀四種及除此之外的其他心心所，以《集論》說：「謂欲、勤、心、觀及彼之外餘諸心心所。」

從助伴上所區分的四神足的體性也有的，即依止修習「敬加行」的精進所得的三摩地為主（之法），是欲神足的體性；依止修習「常加行」的精進所得的三摩地為主（之法），是勤神足的體性；依止昔前修習三摩地的生力所得的三摩地為主（之法），是心神足的體性；依止廣作簡擇他所開示教法所得的三摩地為主（之法），是觀神足的體性。以《集論》說：

「云何欲三摩地？謂由殷重方便而觸心一境性。云何勤三摩地？謂由無間方便而觸心一境性。云何心三摩地？謂由先修三摩地力而觸心一境性。云何觀三摩地？謂由聞他教法內自簡擇而觸心一境性。」

第四點修習之理，有二：《辨中邊論》所說之理、及《莊嚴經論》所說之理二種。首先成立，即對治五過失修八斷行，以《辨中邊論》說：「由滅五過失，勤修八斷行。」

五過失有的，即加行時不愛樂修習三摩地的懈怠、忘失教授的過

失、與正行時得沉掉、得沉掉不作對治行、未得時作對治行的過失，以彼論說：「懈怠忘聖言，及沉沒掉舉，不作行作行，是為五過失。」

八斷行有的，即懈怠的對治四種、與所餘四過失的對治四種；前者成立，即懈怠的正行對治為精進、彼之依處為欲求、彼因是淨信及精進之果為輕安，以彼論說：「即所依能依，及所因能果。」後者成立，即忘失教授的對治為不忘失所緣行相的正念，沉掉的對治為覺知已得沉掉的正知，第四過失的對治為斷除沉掉的心思，第五過失的對治為需修俱成任運而轉的平等捨。以彼論說：「不忘其所緣，覺了沉與掉，為斷而作行，滅時真實住。」

其次，《莊嚴經論》所說之理有的，以《莊嚴經論》說：「所依及廣分，方便及成就，依止四殊勝，即四神足相。」是指所依、廣分、方便及現成辦果——即以四種特色而說四神足。

第五點需要，是為了趣入於種種變化相故。

第六點聲義，從神變之上而具足趣行無邊佛土的能力，如似二足，故作是說。

第四項，亦如前項，有六點。首先清淨根的所緣有的，以共乘看，彼趣入四諦的取捨為彼所緣；以不共大乘看，彼無上菩提安立為信根的所緣，諸偉大菩薩行安立為精進根的所緣，多聞大乘法安立為念根的所緣，彼大乘道所攝的奢摩他安立為定根的所緣，由彼所攝的毘鉢舍那安立為慧根的所緣。以《莊嚴經論》說：

「應知彼覺行，聞勝並止觀，為信等所緣。」

第二點體性有的，安立為能自主引生自果聖道的加行道煖位以上的信等五（法）。

第三點，助伴，如前。

第四點，修習之理，就共乘而言，修習信許四諦之取捨的淨信、

勇悍勤行四諦之取捨的精進、心不忘失彼之取捨而執取、於彼之所緣修習心一境性的三摩地、及觀擇彼之取捨——如其次第，即是信、進、念、定、慧五根修習之理。若以不共大乘看，修習信許無上菩提的淨信、勇悍行持佛子行的精進、聽聞大乘法不忘而執取、制心等引大乘法所攝的奢摩他、觀擇彼道所攝的毘鉢舍那——如其次第，即是信等五根的修習之理。

第五點需要，即有速得證諦與圓滿加行道四位的需要。《集論》說：「果為何？謂能速證諦、引發煖及能得頂、忍、世第一法。」

第六點聲義，即於引生自果聖道能得自主，故如是說。

第五項，也如前項，有六點。其餘與根相同，其體性是，加行道忍位以上的信等法稱為「力」，以是不信等無力返損故；聲義亦為如是，以《莊嚴經論》說：

「能衰諸障品，此諸故名力。」

問：信等五法在加行道煖頂二位時安立為清淨根、在忍世第一法二位時安立為清淨力的理由何在呢？

答：彼理由有的，由在煖頂二位時不信等有力損害、在忍世第一法二位時無力損害這一分，而為如是，以《俱舍論釋》說：「何故唯諸根說名為力？謂由依上下品分之差別，所能反損及不能反損故。」

《大疏》也說：「五根與五力差別為何？不信等所治品及淨信等對治品二者混雜而有，即名為『根』；不混雜所治品，唯有對治，即名為『力』。」

第六項，亦如前項，有六點。首先所緣有的，彼四聖諦是覺支的所緣，因為彼見道所得的菩提是從緣四諦行相之上而安立為諦現觀故。

第二點體性，是指見道所得的念、擇法、精進、喜、輕安、定、

捨。

第三點助伴，有的，為與彼等俱行的諸心心所。

第四點修習之理，即是修習苦集二（諦）為所斷品、滅道二（諦）為所取品，以經說：

「為住遠離、住離欲、住滅、斷諸相故，當遍修習。」

第五點需要，即有斷見所斷及速得圓滿滅道等需要。

第六點聲義，有的，知盡及無生的智慧是「覺」，以為彼能得的部分或支分，故如是說。

如是彼所說七覺支亦攝為五，即念覺支是安住支，擇法覺支是自性支，精進覺支是出離支，喜覺支是勝利支，輕安、定、捨三覺支則攝在無染污支；三者之中，也安立輕安為無染污之所依事支，定為彼之安住支，捨為彼之自體支。以《辨中邊論》說：

「自性支住支，第三出離支，第四利益支，及三無染支，此即說為彼，事住與自體。」

此外，《莊嚴經論》謂彼見道位菩薩如似轉輪聖王，且說彼七支與七政寶相似，以彼論說：

「許如輪王行，七寶常具足，具德彼菩薩，覺支常繞轉。」

若予述說與七政寶相似之理，即：念似於輪寶，因為於所斷品未勝而令勝故；擇法似於大象寶，因為摧滅如外敵的所有分別所斷品故；精進似於駿馬寶，因為速令成辦事行故；喜似於珍寶，如珍寶令作歡喜般，彼亦得廣增法喜故；輕安似於王后寶，因為能與身心安樂故；定似於長者寶，因為於如其所思的功德能得自主圓滿故；捨似於大臣寶，因為能令安住於如其菩薩所願求故。此如《莊嚴經論》說：

「未伏令降伏，遍行諸勝妙。」

第七項，亦如前項，有六點。首先所緣有的，彼四聖諦即為聖道

分的所緣。

第二點體性，有的，彼見道以上等持所證得的見地在後得時以觀察慧予作簡擇的擇法，是正見。彼等持所證得的見地在後得時能發起向他展說之語的分別，是正思惟。彼語業清淨之智，是正語。彼身業清淨之智，是正業。彼身語二業清淨之智，是正命。彼勇悍斷除修所斷的精進，是正精進。不忘失止之所緣而執取之念，是正念。制心等引由念所取之境的三摩地，是正定。

第三點助伴，有的，為與彼等俱行的諸心心所。

第四點修習之理，即從修習等持所證得的見地在後得中予以觀擇的智慧而到修習制心等引由念所緣之境的三摩地之間。

第五點需要，為了見修道未生令生、已生令速圓滿故。

第六點聲義，以已遠離見所斷，故名「聖」；以能趣赴涅槃城，故名「道」；以是聖道一分，故名「分」，如身體支分般。

彼等成為聖道分之理有的，即：正見是等持所證得的見地在後得時能遍作觀擇的支分，正思惟是等持所證得的見地在後得時能令他了知的支分，正語、正業、正命三者是能令他相信的支分，正精進等三者則攝為對治支分。此中，正語等三者為能令他相信支分，因為由初者能令相信為見清淨，由次者能令相信為戒清淨，由第三能令相信為少欲且資具乏少故。正精進等三者為對治支分，因為正精進是修所斷的對治支分，正念是沉掉的對治支分，正定是（於所緣得）自在或等至障的對治支分故。凡此亦如《辨中邊論》說：

「簡擇及誨知，令他信有三，亦為障對治，故道支成八。表見戒少欲，令他深信知，對治本隨惑，自在諸障品。」

其次，說隨順菩薩所有的一切種智行相，即有對治道、變化道、現法樂住道、出世間道、能斷道、成佛道六項。

三、三解脫門

第一項有的，即就共同的觀點而言、與就不共的觀點而言二點。

第一點，有就共同的觀點而言的空解脫門三摩地、無相解脫門三摩地、無願解脫門三摩地三種，彼三種的所緣是，前者緣苦諦的差別法空、無我二行相，次者緣滅道八行相，後者緣苦諦的差別法無常、苦二行相以及集諦四行相；《俱舍論》也說四諦為彼所緣。《莊嚴經論》則說四法印為彼所緣，也就是說，一切有為皆無常、一切有漏皆苦二者為無願解脫門的所緣，一切法空而無我為空解脫門的所緣，涅槃寂靜為無相解脫門的所緣。以彼論說：

「三三昧行境，即為四法印，菩薩如是說。」

《俱舍論》的說法是，彼無相三摩地為滅諦四行相的具行相者，彼無願三摩地為修習道諦四行相、集諦四行相及苦諦的無常、苦——共十行相，空三摩地則是修習苦諦的空、無我二行相。以彼論說：

「無相謂靜相，空謂空非我，其後為無願，謂餘諦行相。」

因此，修習無常等十六、四法印、及十二支趣還等共中士修心，即是共同的三解脫門修習之理。

問：那麼修習共同的三解脫門，彼等如何安立為對治道呢？

答：彼安立之理有的，以由共同的空解脫門三摩地而作我見的對治，由第二三摩地而作彼之續流非理作意的對治，由第三三摩地而作願求三界為勝義所得品的對治故。

問：那麼，經上說：「空、無相及無願。」又說：「空三摩地、無相三摩地及無願三摩地。」又說：「空解脫門、無相解脫門及無願解脫門。」所說的差別為何？

答：差別有的，乃由前者總說緣空性的聞思修三慧，由次者展說緣空性的修所成的世間道及出世間道，後者則唯說緣空性的出世間的修所成。以《攝決擇分》說：

「總說為空、無願、無相，當知此中通聞思修所成為性。若唯以三摩地名而宣說者，當知此中唯修所成為性，通世出世。若唯以解脫門名而宣說者，當知此中唯出世間修所成為性。」

第二點，安立不共的三解脫門有的，親證諸法自體諦實空的智慧，即是空解脫門三摩地；親證有為諸法之因諦實空的智慧，即是無相解脫門三摩地；親證此諸果諦實空的智慧，即是無願解脫門三摩地。

四、八解脫

述說第二項變化道及第三項現法樂住道，即：首先為三種有色解脫，其次為五種無色解脫，總有八種。首先有的，即有色觀色解脫、無色觀色解脫、淨解脫三種。其次有的，即四種無色解脫、一種滅解脫，而有五種。

當下，對此探討有六點：說數目決定、所依、體性、修習之理、需要、及聲義。

第一點成立，以三種有色解脫及五種無色解脫總合八種數目決定故。前者三種數目決定，因為無力如其所欲變化諸色的障礙的對治是修有色解脫，而修彼之對治的解脫三種決定故，也就是，瑜伽師自內住有色想，而於諸外色無力變化妙惡、多少等障礙的對治需修有色觀色解脫；瑜伽師唯自內住無色四種名蘊想，而於諸外色無力變化妙惡、多少等障礙的對治需修無色觀色解脫；能清淨彼二者，則需修淨

解脫——彼後者成立，因為在前二解脫時或有喜於變化妙色而不喜變化惡色，彼之對治即是勝解一切顯色同為淨妙一味，為令生起愛樂變化一切顯色，需修第三種故。

無色解脫五種決定，因為諸共同所化是為樂住於此世現見之法而修無色解脫，亦即為樂住於盡除自地等至障的三摩地特別者，需修四種無色解脫；為樂住於息滅粗分受想的三摩地，需修滅解脫故。

第二點說所依，有身所依、心所依、及觀察於何所依補特伽羅的心續有。首先，依《俱舍論》看，「無色依三界，餘唯人趣起。」一如所說，四種無色解脫於三界所依生起，三種有色解脫唯於人趣所依生起；關於後三種，《本地分》雖然也作如是說，但是自宗認為，由於菩薩善巧方便，所以欲、色界天所依也有生起三種有色解脫及滅解脫。

其次心所依，有的，三種有色解脫決定必依靜慮正行而生，四種無色解脫依止各自的正行心而生，滅解脫則依止有頂心生起。前者成立，以《集論》說：「依止極究竟第四靜慮，若聲聞若菩薩若如來引發諸所餘功德。」由此論文也顯示了外道等心續無彼解脫，以由詞句之力（可知）。

沒有依止欲界心生起解脫，因為沒有有學補特伽羅能依欲界心脫離自地等至障；沒有依止無色界心生起三種有色解脫，因為若是前二解脫含遍以色為境，而沒有有學心續的無色正行以色為境故。

問：如果這樣，則與《二萬頌光明釋》、《大疏》二者及《解心要莊嚴疏》說靜慮與無色二種心為隨自取擇者成相違了。

答：不成相違，以此是就菩薩依止無色界心而瑜伽師自令壞滅有色之想，之後隨即依止靜慮正行修習第二解脫而說，因為依止無色正行較易壞滅有色之想故。

若依《俱舍論》看，前二解脫是依前二靜慮而修，也就是，貪著欲界之色的對治為依止初靜慮正行而修第一解脫，貪著初靜慮之色的對治為依止第二靜慮正行而修第二解脫——準此彼二者亦安立名「不淨觀三摩地」，以彼論說：「八解脫前二，依二不淨定。」

最後，觀察於何所依補特伽羅的心續有。就小乘而言，是在已得靜慮正行的不還及阿羅漢的心續有，預流與一來沒有；就大乘而言，是從菩薩的資糧道上品而得。

第三點，體性，有三種有色解脫的體性、與五種無色解脫的體性二類。首先成立，依止靜慮正行瑜伽師自內住有色想而於諸外色變化種種妙惡多少、與作為能觀的增上緣的三摩地俱行者，即安立為第一解脫的體性。復依止彼瑜伽師唯自內住無色四種名蘊想而於諸外色變化種種妙惡多少、與作為能觀的增上緣的三摩地俱行者，即安立為第二解脫的體性。依三種想遮三過失而勝解一切顯色淨妙一味、與作為生起愛樂變化一切顯色的增上緣的三摩地俱行者，即安立為第三解脫的體性。

問：那麼，依三種想遮止三種過失之理為何？

答：此中三種過失是，執淨不淨彼此不觀待、執彼二者彼此自體為異、及不喜於變化不淨之過失三種。三種想是，彼此觀待想、相隨想、及勝解一切顯色淨妙一味想三種。由三種想作為三種過失的對治之理有的，即由修——比如銀瓶觀待金瓶為不淨想，故遮滅第一過失；由修一銀瓶觀待金瓶為不淨、觀待陶瓶為淨二者相隨，故遮滅第二過失；由勝解一切顯色淨妙一味，故遮滅第三過失。

其次，五種無色解脫的體性有的，各從自地解脫等至障的四種無色正行，為前四種無色解脫的體性；彼等至滅的等至，為滅解脫的體性。有人依《金鬘疏》所說，認為此需是滅等至，但是若以《解心要

莊嚴疏》看，想就不是如此，以說滅解脫乃是有力引生出世道的體性，滅等至則無力如是生起故，應作觀察。

第四點，八解脫的修習之理有的，以由彼述說各自體性亦得有力了知修習之理故。

第五點需要也有的，如前，以由彼述說各自體性而有力了知故。

第六點聲義。三種有色解脫的聲義是，以是瑜伽師自內住有色想而觀色的解脫，故名有色觀色解脫；以是瑜伽師自內住無色想而觀色的解脫，故名無色觀色解脫；以是勝解一切顯色為淨妙一味的解脫，故名淨解脫。五種無色解脫的聲義是，以各從自無色界地解脫等至障，故名無色解脫；以滅粗受想而解脫粗分，故名滅解脫。

前三解脫說為變化道的理由有的，以具足展示種種變化的作業，故如是說；後五解脫說為現法樂住道的理由有的，以於此世現見之法具足由三摩地而樂住的作業，故如是說。

第四項，出世間道，從堪以聲詞詮說上分有九種，即四靜慮、四無色及滅等至九種。彼等說為「次第定」的理由有的，以由前前漸次而得後後，故如是說。

五、滅等至

當下，滅等至的探討有三，即對法論的說法、他論的說法、自宗的說法三種。

首先有七點，即由何補特伽羅等至、於何地離貪、以何心所依等至、依何道等至、以何想及作意等至、滅何所遮品、依何所依等至。

第一點，諸異生未親證人無我，由疑想我斷滅的怖畏故，於此等至見如險崖，故不等至；預流及一來二者以未得有頂心，故不等至。

就小乘而言，乃由不還身證、俱解脫聲聞阿羅漢及麟喻緣覺阿羅漢予作等至；就大乘而言，則由見道、修道二位菩薩而作等至。佛聖者心續不現行此處所說等至，因此是以具自在之理而有。

第二點，除了有頂外，乃於三界離貪，以《集論》說：「云何滅等至？謂離無所有處之貪。」

第三點，乃依有頂心而等至，以《集論》說：「從有頂向上轉入。」《俱舍論》說：「滅受想解脫，微微無間生。」

第四點，唯依出世道而等至，因為等至的目的是為斷除有頂地攝的所斷品，彼唯需依於出世道而斷故。

第五點，如不還身證厭背粗分受想，乃以欲求息滅彼想而等至，以《集論》說：「先行住息滅想之作意。」

第六點，有二：認許阿賴耶識與末那識的宗規、及不認許的宗規二種。第一種有的，基於認許阿賴耶識的關要，等至滅等至的補特伽羅雖然遮滅了不堅固的六識俱其眷屬以及堅固的阿賴耶識與末那識二者之中的末那識，但是並不遮滅阿賴耶識，以《集論》說：「以滅諸不堅固心心所，堅固中亦滅其一分，而假立名滅定。」所謂「假立」，即顯示了滅等至為假有，因為是依著前說不相應行而假立故。

第二種，不認許阿賴耶識的宗規任所遮滅的所遮品有的，即遮滅了粗分六識俱其眷屬，而不滅細分六識；若遮滅彼，以不認許阿賴耶識，即成斷了意識續流故。

六、阿賴耶識與末那識

阿賴耶、末那二種識由《入楞伽經》等宣說，同時，如隨行彼的至尊（慈氏）「二辨」及《莊嚴經論》所說，無著昆仲也作是說，因

此，於此有二：說阿賴耶識、說末那識。

首先有二：說阿賴耶識的自性、及說彼能成立。

第一，彼阿賴耶識具有多種自性的差別，即所緣的差別：緣內在習氣及六處的外在器世間；行相的差別：不是青黃等分類行相，而是不分類境的具行相者；體性的差別：為無覆無記；助伴的差別：唯與五遍行心所為助伴，除此，絕不與餘心心所為伴；趣入的差別：趣入於輪迴分位的一切等持後得；摧滅的差別：以大乘看，從得第八地；以小乘看，從得二種阿羅漢而摧滅，以《三十頌》說：

「無覆無記體，唯與觸等伴，彼復如瀑流，唯從羅漢滅。」

彼名之異門，亦稱名阿賴耶識、根本識、異熟識、一切種子識、有之因識、取識……等無數。其中，在摧滅的差別時說於得大乘第八地及小乘阿羅漢而摧滅，這是意指摧滅了緣阿賴耶識執取為我的現行末那識，一般也有認為第八地以上及住有餘涅槃的阿羅漢時並未摧滅，應作觀察。

第二，有二，即經教與正理。前者是，阿賴耶識由教所說，以《對法經》說：

「無始時來界，一切法依處，由此有諸趣，及涅槃證得。」

《入楞伽經》說：

「甚深如來藏，與七識俱住。」

《密嚴經》說：

「如其星月聚，俱住虛空般，如是阿賴耶，亦與七識俱。」

《解深密經》說：

「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」

後者是，以《攝大乘論》說：

「取初與明晰，無心位等至，種業與身受，及死悉不應。」即述說了八種正理。

第一正理，謂：「取不應。」即：一般凡夫異生其後有不再結生相續，以彼之相續沒有阿賴耶識，而不以轉識結生相續故。前說認許，後說亦為如是，以若是結生相續之識需自同類種無始而有，而諸轉識乃依值遇根境始新為成立故。

第二正理，由謂：「初不應」所展示。有人說：「一般凡夫異生的相續若有阿賴耶識，則與彼同時需有六轉識；如是，一補特伽羅的相續成有齊生多種相異心體之失。」一一答：即許如是，以若凡夫異生的相續中六轉識的現行因聚具足，則最初唯生意識一種不應理故。

第三正理，由謂：「明晰不應」所展示，即：凡夫相續執青眼識與憶念青色的憶念識二者並不同時齊生，以彼相續無以齊生多種心識故；若不成立，則與沒有阿賴耶識成相違；若認許，則眼正觀青色時的憶念青色的憶念識與非彼之憶念青色的憶念識二者青色憶念道中明不明晰成無差別，以認許故。

第四正理，由謂：「無心位等至不應」所展示，即：彼正等持滅定的補特伽羅命根已斷，以彼相續沒有阿賴耶識，而轉識已遮滅故。

第五正理，由謂：「種子不應」所展示，即：凡夫相續沒有在非善心之後隨即生起善心，以彼相續沒有善心種子，以彼相續沒有阿賴耶識，由非善心不攝藏善心種子故。

第六正理，由謂：「業不應」所展示，即：有情天授行於道途時，顯現腳動止事行等業的明識與行走者補特伽羅顯現為補特伽羅的明識及顯現趣行何境的明識三者齊生不合宜，以有情天授相續無以齊生多種心識，以沒有阿賴耶識故。

第七正理，由謂：「身受不應」所展示，即：當有情天授心向內

等持時，沒有能蒙受為身識眷屬的苦樂受之識，以意識沒有內在等持所依阿賴耶識故。

第八正理，由謂：「死歿亦不應」所展示，即：有情天授死歿時，依次收攝由阿賴耶識所攝持與不攝持的煖氣而死為不應理，以沒有所依阿賴耶識故。

如是，緣著內在習氣及情器世間等所緣、行相為於彼不作分類所極分的作為無覆無記體的心王，是阿賴耶識的能安立，以（由前）已證成故。

其次，有二：說末那識的自性、及說彼能成立。

第一，彼末那識也具有多種差別，即：所緣的差別：緣阿賴耶識；行相的差別：緣彼而行相是想為我的具行相者；體性的差別：為有覆無記；助伴的差別：具諸遍行心所及貪、慢、無明、我見；趣入的差別：就小乘而言，除了二種阿羅漢、等至滅及生起依於出世道的無間道時，餘皆趣入；就大乘而言，七不淨地以下及於各自所依所屬的一切處悉皆趣入，以《三十頌》說：「屬彼當生處，觸等亦為伴，羅漢滅等至，出世道皆無。」《集論》說：「此意遍行一切善不善無記性，唯除聖道現前、住滅盡定及在無學地。」摧滅的差別：如彼阿賴耶識。

第二，即經教與正理二者。前者是，末那識由教所說，以《入楞伽經》說：

「五法三自性，及與八種識，二種無我事，正說為大乘。」又說：「識者阿賴耶，意者想我意。」

《辨中邊論》說：

「恒唯染污心，生如煩惱性。」

後者是正理，由《攝大乘論》說：

「無獨行無明，及相似五識，二定無差別，訓詞成無義，無想生

續流，成無我執過，若無雜染心，三藏成相違。」述說了六種正理。

第一正理，謂：「無獨行無明。」即：沒有唯為末那識的眷屬的無明，以沒有末那識故。

第二正理，謂：「及相似五識。」即：有末那識，以意識如似五根識有依於增上緣意根，而若有彼，即需有末那識故。

第三正理，謂：「二定無差別。」即：滅等至時遮滅末那識與無想等至時不遮滅（末那識）的差別不合宜，以沒有末那識故。

第四正理，謂：「訓詞成無義。」即：末那識的定詞說謂「想為我」不合宜，以沒有彼說。

第五正理，由謂：「無想……」等二句，即：住無想等至的補特伽羅的相續從生到未死之期不起無間而有的我執心，以沒有末那識，而轉識已遮滅故；若認許，則成（彼為）聖者之失。

第六正理，由謂：「若無雜染心……」等二句，即：凡夫異生心住於善而行布施時沒有想我是布施者的我執，以沒有末那識故；若認許，則成相續中善心與我執沒有同位之失。

如是，彼緣著阿賴耶識所緣、行相由想為我所極分的心王，即是末那識的能安立，以（由前）已證成故。

第七點，住何所依而等至，《俱舍論》說：「滅初由人起。」《集論》說：「滅盡定為出世間，要於人中發起。」是說最初新得在人所依；若已生起，則欲、色二界也有，無色界為無，以《俱舍論》說：「如次欲色依。」《集論》說：「先於人趣引發，而於色界能現前，無色界於此多不現起，以由住寂靜解脫異熟者，於此滅定多不發起勤方便故。」《王子疏抄》也說彼住滅等至的身所依，是三洲人道、欲界六天、及除大梵天的色界十六處天，共成二十五故。

對此，有學者主張：「前二論文之義是，若是新現生起滅等至的

身所依，含遍是人趣。」——（答）：不合宜，因為若即如是，則彼欲天所依者的不還需於人所依先行得滅等至；若為如是，即成為有在欲界中以惑業投生的不還之失故。

又有人說：「二種論文之義是，若是色界所依者的不還身證，含遍最初於人趣所依得滅等至。」——（答）：所說也不合宜，因為有先行欲天所依者的不還身證的證德的色界所依者的不還身證故。

自宗認為：色界所依者的不還身證大皆最初先行於人所依得滅等至，這即是說為論文的意趣，而說諸無色界沒有現起（滅等至），也是意指無色界沒有厭背粗分受想、為息滅彼而等至滅等至；一般來說，無色界的所依身也是有可安立的。

有自宗的學者說：「《王子疏抄》雖說欲天所依有現起滅等至，無著昆仲卻未明說，因此彼即為一觀察有無之所依事。」——但此純是無稽之談。

問：那麼，由何而說不還身證及俱解脫的聲聞緣覺阿羅漢得滅等至？

答：作如是說的根據有的，以《集論》說：「何為身證補特伽羅？謂諸有學補特伽羅已具證得八解脫定。」《俱舍論》說：「得滅定不還，轉名為身證。」即是說不還身證決定必得滅等至。又，《集論》說：「何為俱分解脫補特伽羅？謂已盡諸漏及具證得八解脫定。」《俱舍論》也說：「俱由得滅定。」即是說由後一種補特伽羅得滅等至。

至於滅等至的體性，上下二部對法論俱說為不相應行法。

其次，他論的說法。中觀應成派根據《十地經》之義，認許等持法性的一等持智特別者為滅等至，亦即由第六地特勝般若波羅蜜多的力量，而在一成事短邊際剎那中有力起、入真如二者的第七地的等持智，就說為滅等至特別者，以《入中論》說：

「由住般若得滅定。」又說：「此遠行地於滅定，剎那剎那能起入。」

彼安立為滅等至，是從現為等持遮止細分所遮品實有的真如這一分而說；但是也需認許滅粗分受想的不相應行法所攝的（滅等至），因為必須安立於四靜慮及四無色間雜滅等至的超越等至，而彼之滅等至實難以安立現為等持法性的等持智故。

最後為自宗，有五點：所依、由何想而等至、遮滅何所遮品、體性、等至多久。前二點如前已說，第三點有的，即遮滅了欲界中粗分六識俱其眷屬、色界中粗分四識俱其眷屬、無色界中粗分意識俱其眷屬，但並不認許在阿賴耶識之上遮滅七識俱其眷屬，以阿闍黎的《大疏》中唯引述《入楞伽經》文：「及與八種識。」除此，皆無六識以外的體異的阿賴耶識之說。

第四點，體性，有的，聖（聖解脫軍）與獅（獅子賢）二位亦皆清楚許為遮滅六識俱其眷屬的不相應行法的差別，若復詳說，即依止俱出世間道的有頂心而得、且在所遮處細分意識上隨其所應滅所遮品粗分受想之行所極分的聖者心續的不相應行法，彼即為滅等至的體性。

問：如果這樣，則《釋》中：「於出世間道有四靜慮、四無色及滅等至九種。」與說為出世間道成相違了。

答：不相違，因為這是意指由出世間道之力而得；同樣，此稱為「等至」，亦如《俱舍論釋》說：「云何彼無心而復為等至？謂以大種等分所成故，復由等至心於此得等至，故為等至。」這是於等至滅等至的入心為等至密意而說，以及由謂：「九次第等至。」也是於等至滅的佛智為智慧法身密意而說，以唯依文句實難以證知要義故。

第五點，等至多久。有人依著《悲白蓮經》說：「由一生所繫菩

薩等至滅之心，能過十中劫。」而認為在任其多久所牽引之期、或以十中劫而等至滅等至；有學者依著《日藏經》：「逾七日即不入，以成捨菩薩行故。」所說而認許唯以七日等至。我個人的想法是，前經是說菩薩有如其等至的能力，後經則住於實義，故想為善，但可隨自擇取。

第五項，能斷道，即有大乘見道苦法忍等四種。

第六項，成佛道，即有布施等十波羅蜜多。

七、佛之十力、四無所畏、四無礙解、十八不共法等

最後，說佛所有的一切種智行相，有七項，此諸安立有的，即就不共功德的區別而言，安立前四項；就功德的體性、所緣、及刻意所為而言，安立後三項。前者成立，以於所知品境斷貪礙之理而知這一分，安立「力」之項；以於自他隨一義利立誓承許悉無畏怯這一分，安立「無所畏」之項；以將自身證德向他展示這一分，安立「無礙解」之項；以此諸功德與諸下位聖者不相共雜這一分，安立「不共法」之項。後者成立，以為令了知：從力到不共法之間諸功德體性是，以再不起座之理等持離忽爾垢的真如的體性者，故安立真如法界相的一切種智行相（即如實智的行相）；以為令了知：此諸功德所依的差別唯是依於佛聖者心續的心王，故安立任運自然相的一切種智行相（即自然智的行相）；以為令了知：或想此諸功德在往昔有學道中是為何刻意所為而修？——即為彼親證如所有性盡所有性一切法的正等覺的行相而修，故安立正等覺相的一切種智行相（即如來智的行相）。

此中第一項，力安立為十的理由有的，因為圓滿正等覺乃由此能知的十力之上成辦利他，而於彼則此十種決定故。後者成立，從知成

辦義利之境的所度有情這一分，五種力決定，即：知種種勝解力、知多世間界力、知根性勝非勝力、知隨念昔處力、知死生力。從知於所度有情示道之理這一分，四種力決定，即：知行一切力、知處非處力、知業異熟力、知染淨力。從知所得品之果這一分，漏盡力決定。

其中第一成立，即成辦彼所度有情義利，最初需知所度有情的勝解，由這一分安立知種種勝解力；由知彼具勝解的所度有情種性及界的差別決定為何等這一分，安立知多世間界力；由知彼具種性的所度有情的根器利中的差別這一分，安立知根性勝非勝力；由知彼具勝解、種性、根器三種差別的所度有情往昔如何而來這一分，安立知隨念昔處力；由知彼往後如何而去這一分，安立知死生力。

第二成立，即由知所度有情趣行增上生決定勝之道的體性這一分，安立知行一切力；由知修習似此之道時，由此因得此果應理、由此而得如是不應理這一分，安立知處非處力；由知像如是應理不應理之微細業異熟這一分，安立知業異熟力；由知如是修習時道的差別有靜慮、無色等染淨之極微細分這一分，安立知染淨力。

第三成立，即由知聲聞所得品之果是斷煩惱障的所離及大乘所得品之果是究竟斷盡二障這一分，唯安立此漏盡力。

亦說此諸能知十力與帝釋金剛杵法理相似，因為如彼帝釋的金剛杵能刺穿非天的鎧甲、摧壞牆垣、截斷刺籬也似的樹林般，由此亦有力摧破、壞滅及斷除所度有情心續的煩惱、所知、等至三種障故，以《寶性論》說：

「諸力等力六，三一如次第，如於鎧牆樹，能刺摧斷故。」

此外，說為「力」的理由有的，即此諸能滅四種魔——於大乘不共方便欺誑之魔、於救護欺誑之魔、於清淨欺誑之魔及於出離果欺誑之魔——具足勢力，故如是說，以《莊嚴經論》說：

「方便及皈依，淨出離大乘，於此誑眾生，降魔我頂禮。」

第二項，於自他隨一義利立誓承許毫無畏怯這一分，安立「四無所畏」，也就是，由承許自利斷證功德無所畏怯這一分，安立承許自利斷德究竟無所畏的一切種智行相、及承許自利證德究竟無所畏的一切種智行相二種；由承許於出離及障礙無所畏怯這一分，安立承許出離無所畏的行相、及承許障礙無所畏的行相二種，以《莊嚴經論》說：

「於智亦於斷，於離亦於障，能說自他利，摧邪我頂禮。」

說此無所畏亦與獅子法理相似，以具足在眷屬（大眾）中無所畏怯而住的功德，故如是說，以《寶性論》說：「眷中無畏如獅子。」佛經則說彼無所畏也從身語意上而成三種無所畏怯，如云：「勝偉群處能立宗，諸眷屬中發獅吼，梵天法輪相順轉。」

第三項，由自身證德向他展示這一分，安立「四無礙解」，即就所詮而言，安立法無礙解與義無礙解二種；就能詮而言，安立詞無礙解及辯無礙解二種，以《莊嚴經論》說：

「所依及能依，於言及於智，能說無礙慧，善說我頂禮。」

第四項，由此諸功德與諸下位聖者不相共雜這一分，安立「十八不共法」，也就是，以就行之功德與諸下位聖者不相共雜這一分，安立不具錯亂、胡言、失念、心不等持、異想、及無各自觀察之放捨六種；以就證德與諸下位聖者不相共雜這一分，安立欲求、精進、正念、定、慧、及解脫智六種；以就事業之功德與諸下位聖者不相共雜這一分，安立智慧先行的身事業、語事業、意事業三種；以就知智慧境之理與諸下位聖者不相共雜這一分，安立於過去、未來、現在三世斷除貪礙之理而知的智慧。

八、三世建立

問：那麼，所知境三世的建立為何？

答：於此有三，即有部宗規、應成派宗規、及經部唯識二宗與自續派共同宗規三種。首先有的，依著契經說：「若過去之色非實體有，云何告諸具多聞聖聲聞當觀過去之色？」以及《俱舍論》說：「說三世有故。」因而認許三世實體有。

其次有的，由於三世無實，故認許為非實體有，而且過去、未來為事物。過去為事物，因為有由業息滅而能與自果業異熟故，以由「由業非以自性滅……」等所說，及說燈蕊油盡為燈火熄滅因，以及如云：「從生之緣而老死。」即說作為十二支之中的生是作為彼之中的老死之因。此亦如《六十正理論》說：「由因盡息滅，乃說名為盡。」已由根本俱釋悉作明說故。

最後有的，若特以一所依事而說，即瓶之因在瓶之時安立為過去，瓶之果在瓶之時安立為未來，瓶在瓶之時安立為現在；確當如是安立，因為瓶之因在瓶之時已遮，瓶之果在瓶之時雖有將生之因但實未生，以及瓶在自位時已生圓滿故。擇要言之，瓶的過去雖是瓶的過去，但觀待瓶為未來；瓶的未來雖是瓶的未來，但觀待瓶為過去——此諸道理誠然需予了知，因為顯現正理微細故。

九、二十加行

問：那麼述說圓滿加行修習三智一百七十三種行相之理若為如是，則彼加行修習者的所依補特伽羅為何？

答：以經而言，說了一百七十三種行相，以及「復次，天中王帝

釋作如是想：此般若波羅蜜多諸善男子善女人已為耳道聞器，然而彼等亦已承事往昔諸佛……」等，是說加行修習者的所依補特伽羅之經。解釋彼意趣，論說：「昔承事諸佛……」等二頌。

問：那麼加行修習者的所依補特伽羅若為如是，則加行的體性為何？

答：以經而言：「大菩薩當如何住於佛母？住於加行？」帝釋所問如來的回答：「憍尸迦，於此菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多時不住色；如其不住色，爾時即於色相應。」解釋彼意趣，論說：「不住色等故。」

是此中所說的加行有二十種，即自性加行有五種、分位加行有十五種。前者成立，即：從遮破執境實有這一分，安立不住加行；從遮破執有境實有這一分，安立不加行加行；從親證事之法性這一分，安立甚深一切智加行；從親證道之法性這一分，安立難測道種智加行；從親證行相之法性這一分，安立無量一切種智加行。後者成立，即於彼五種自性加行區分為分位——從資糧道到最後心之間而成十五種，也就是：從加行修習者的補特伽羅上可分為八、從加行圓滿的方便上可分為四、從果上可分為二、從時上可分為一。

此中第一成立，以彼五種自性加行若於資糧道有而言，即安立劬勞長久難證加行；若於加行道有而言，煖等四位如其次第即安立授記加行、不退轉加行、出離加行、無間加行四種；若於初地到第六地之間有而言，即為近菩提加行；若於第七地有而言，即為速疾圓滿現證菩提加行；若於第八地有而言，即為利他加行故。

第二成立，以第八地以上圓滿加行的方便，有利他無增無減加行、不見法非法等加行、色等不思議加行、色及彼所相及彼自性不分別加行故。

第三成立，以若於第九地有而言，即為獲得功德能與寶果加行；若於第十地有而言，即為去除所斷品清淨加行，共成二種故。

第四成立，以由第十地最勝精進的菩薩訂定年月等時而勤修般若的一結界加行故。

前五種安立名為「自性加行」的理由有的，因為從菩薩資糧道到最後心之間含遍皆為證空加行，故如是說。後十五種說名為「分位加行」的理由有的，因為分位為從資糧道到最後心隨其所應而安立的加行，故如是說。

若作為此處主展品的加行，含遍是緣如所有性的止觀雙運加行，因為若是為彼，需是證空性的菩薩瑜伽地。緣無常等十六的止觀雙運加行不作為主要擇定品，因為菩薩為令屈伏自心續的煩惱及隨攝小乘種性而唯順勢修習故。

十、修習加行的功過

問：固然加行的體性述說之理即為如是，但是，由誰的力量、諸加行修習者於修習加行沒有障礙？如何獲得功德？

答：此復以經而言，在最後加行時述說了於修習加行魔無力作障，即：「復次，長老舍利子如是白佛言：世尊，由誰之力、諸菩薩摩訶薩於此甚深般若波羅蜜多予作請問、開示、憶持、念誦、持誦及如理作意、修習而令罪魔無力破壞？」所問的回答：「佛告曰：舍利子，由佛之力令諸菩薩摩訶薩於此甚深般若波羅蜜多予作請問、開示、憶持、念誦、持誦及如理作意、修習而罪魔無力破壞。」是說由佛力而令無力作障，解釋彼意趣，論中：「摧伏魔力等。」說了二句；區分則有十四種。

問：若諸加行修習者於修習加行無諸障礙、獲得如是功德，則於修習加行如何而有過失？

答：彼亦以經而言：「復次，長老善現如是白佛言：世尊，任諸善男子善女人正住無上正等菩提、善行六波羅蜜多、遍熟眾生、遍淨佛土，此諸功德悉皆圓滿若即如是，世尊，此諸善男子善女人如何而有障難？佛告曰：善現，若彼時極生辯才，善現，當知此即是菩薩摩訶薩之魔事……」等；解釋彼意趣，論中：「當知諸過失，有四十六種。」說了二句。由經論所說的加行過失總有四十六種，即加行逆緣依於自身有二十種、依於自他隨一而缺乏順緣有二十三種、及加行逆緣依於他者有三種。

對此有人說：「修習佛母成不得究竟，以修習佛母障礙極多故。」——（答）：沒有過失，因為諸佛於此作為自之佛母的菩薩加行知彼恩德，為報恩故，於修習加行者的補特伽羅恒作存念、守護、濟拔、密護令他不侵，如於珍寶而有眾多敵人、及多子之母病時兒女於母親即起承侍般。

十一、加行的性相名相

問：如果諸加行的功過即為如是，則諸加行能表徵之理為何？

答：彼亦以經而言，在加行過失時一切如來悉於加行修習者普作護念後，經云：「善現白言：世尊，如云般若波羅蜜多能生諸如來、應供、佛正等覺，能教化此世間；若即如所教說，世尊，云何般若波羅蜜多能生諸如來、應供、佛正等覺？……」等，所問的回答：「佛告曰：善現，由此甚深般若波羅蜜多能生如來十力……」等，解釋彼意趣，論說：「由何相當知……」等十九頌。

當下，對此探討有二，即遮破他宗、安立自宗。

首先，依於大德無死長老所許，「大譯師」說：「菩薩的二十加行為事相，彼由『不住色等故……』等展示。法身不共因的加行為名相，彼由『離煩惱狀貌……』等展示。能作二利圓滿的菩薩瑜伽為性相，彼由『由難思等別……』等、及『作利樂濟拔……』等展示。由性相、名相、事相三者及由性相、事相之上能作決定之心，即謂表徵，彼由『知如來出現……』等順勢而展。故謂：彼菩薩的二十加行事相表徵為法身不共因的加行，以是能作二利圓滿的菩薩瑜伽-----此即是表徵事行。」

但是，(如上)所說並不合宜，因為若依獅子賢阿闍黎解釋根本句的意趣來看，乃由「離煩惱狀貌……」等展示事相及名相二者，由「知如來出現……」等、「空性及無相……」等及「依真如法住……」等三者，如其次第展示了一切智加行、道種智加行、一切種智加行三種的性相。前者成立，以如云：「是故，由十六自性如實表徵三種一切智性加行及如具性相，如是承許為第四自性之性相。」後者成立，以如云：「由智相十六差別如理如實表徵一切智性諸加行，故智相為一切智性所攝。」又說：「由智相十六特別如實表徵道種智性諸加行，故智相為道種智性所攝。」又說：「由智相十六差別如實表徵一切種智性諸加行，故智相為一切種智性所攝。」——所說的，即是《解心要莊嚴疏》的意趣。

有人說：「三智加行事相表徵為能出生佛，即能出生佛心續的三智。」——所安立的不應理，因為聖（聖解脫軍）及獅（獅子賢）二位的論釋詞義皆未如是明說故。彼又以智相、殊勝相、作業相三者能入大乘加行之名言的理由而作等。——此說亦不應理，因為於彼有難以安立何為是此中說性相的需要、及如何表徵之理等缺失故。

其次自宗。一般而言，至尊（慈氏）唯從性相名相的名言之上擇定所度有情修道之理的建立，說在《莊嚴經論》，以彼論說：

「性相及事相，名相諸差別，為攝利眾生，諸佛正宣說。」

此中有具「四相名稱者」，其中，先說智相有其需要，因為在「由三種智故，許行相為三」時所展示的修習一百七十三種行相的加行的性相，彼即說為三智加行，而於成立菩薩三智加行的體性，乃說三組十六種智相，也就是，為表徵一切智加行的體性，故說一切智加行的十六種智相；為表徵道種智加行的體性，故說道種智加行的十六種智相；為表徵一切種智加行的體性，故說一切種智加行的十六種智相。是亦有展說彼，因為在「始從無邊相」時所展示的修習二十七種行相的菩薩加行，彼即說為菩薩的一切智加行；為表徵彼故，即說在「知如來出現」時所展示的一切智加行的十六種智相。在「於因道及果」時所展示的修習三十六種行相的菩薩加行，彼即說為菩薩的道種智加行；為表徵彼故，即說在「空性及無相」時所展示的道種智加行的十六種智相。在「始從四念住」時所展示的修習一百一十種行相的菩薩加行，彼即說為菩薩的一切種智加行；為表徵彼故，即說在「依真如法住」時所展示的一切種智加行的十六種智相故。

說具「第二相名稱者」有其需要，因為諸欲求一切種智的補特伽羅應趣入於修習菩薩心續的加行，不應趣入於修習小乘加行——即謂表徵特勝於小乘加行故。

說具「第三相名稱者」有其需要，因為諸欲求一切種智的補特伽羅於成辦彼果圓滿事業，必須趣入於修習大乘加行——即謂表徵大乘加行具足成辦果圓滿事業的能力故。

說具「第四相名稱者」有其需要，亦即為了擇定由智相、殊勝相、作業相三者予作表徵的所依事故。

問：那麼，表徵之理為何？

答：由「由何相當知，即性相」而展示總的加行之性相、及由「分三，謂智勝作用」而展示各別加行之性相；由「自性亦所相」而展示名相、及主要展示性相，以由「此十六自性，由如所相事，許為第四相」所說。

因此，於此有二：總的表徵之理、及各別的表徵之理。首先，遠離煩惱相等十六種菩薩瑜伽事相表徵為道般若瑜伽，即是由方便智慧特別者二者攝持之上而作為能得果般若的方便的菩薩瑜伽。

其次，各別的表徵之理，修習由「始從無邊相」時所說的二十七種行相，且由「離煩惱狀貌」所說的菩薩四種一切智加行的自性事相表徵為菩薩的一切智加行，即是知如來出現等十六種境隨一的具行相者的菩薩瑜伽，彼由從「離煩惱狀貌……」到「離及」之間、以及「知如來出現……」等所說。修習由「於因道及苦……」等所說的三十六種行相，且由難行利他鎧甲等正行所差別的菩薩四種自性的加行事相表徵為菩薩的道種智加行，即是空性無相等十六種境隨一的具行相者的菩薩瑜伽，彼由「難性與決定……」等、及「空性及無相……」等所說。修習由「始從四念住……」等所說的一百一十種行相，且緣著事道所攝的差別等菩薩七種自性的加行事相表徵為菩薩的一切種智加行，即是如來現法樂住等十六種境隨一的具行相者的菩薩瑜伽，彼由「及名有所緣……」等、及「依真如法住……」等所說。菩薩五種道種智加行的自性及七種一切種智加行的自性事相表徵為特勝於小乘加行的加行，即是證知苦諦的法性不思議等十六種境隨一的具行相者的菩薩瑜伽，彼由「由難思等別……」等、及「不思議無等……」等所說。遠離煩惱相等菩薩十六種自性的瑜伽事相表徵為具成辦利他的作業特別者的加行，即是具足利樂救護等十一種作業隨一的菩薩瑜

伽，彼由「作利樂濟拔……」等所說。

問：那麼於道種智加行及一切種智加行二種述說了殊勝相，而於一切智加行卻不說的理由何在？

答：彼理由有的，因為道種智加行及一切種智加行二種從自相上即有力表徵超勝於彼，一切智加行從自相上則無力如是表徵，因為有小乘的一切智加行故。

問：那麼於大乘見道正說殊勝相，大乘資糧、加行、修三道不作如是說的理由何在？

答：於大乘修道不說彼的理由有的，因為由「修道謂甚深」而說特勝於小乘修道故。於大乘資糧、加行二道不說彼的理由有的，因為由「無相善施等……」等、及「所緣及行相……」等而說大乘資糧、加行二道特勝於小乘資糧道、加行道故。於大乘見道如是述說的理由有的，因為由此「由難思等別……」等論文謂從事相——大乘見道忍智十六剎那之上正說殊勝相，而並沒有作為大乘見道忍智十六剎那之中的一切智加行故。

當下此中說總別道般若瑜伽的性相有其需要，因為了知教道果三種般若的區分後，雖然由先於果般若唯已生起一種伺察的欲求，但是道般若與果般若的因果關係得以量決定，之前必須先行以量決定道般若；而於彼之前必須先行以量決定道般若瑜伽的性相——是為令了知此故。

有學者說：「佛地無智相，以《解心要莊嚴疏》如是說，且彼亦無三智加行故。」——對此，另有學者認為不合宜，而說：「一切種智為一切種智的智相，又彼《解心要莊嚴疏》的說法是意指佛地沒有此處正說的智相故。」——後一說法略為妙善。

十二、十四種無記之見

問:那麼，當下於彼智相有謂:「了知心出等。」說為一「無記之見」是指什麼?

答:對此，《梵網經》中說外道的六十二種惡見，即:依前際說有十八種、依後際說有四十四種。此中，當諸外道問大師我及世間有邊際否?彼時大師於彼問難不予置答，即稱為「無記之見」。不作答覆彼所問難的理由有的，因為彼所問差別事乃緣取著補特伽羅我，若不遮遣補特伽羅我，則成我見愈轉增盛，而亦見到(彼等)暫時不堪為開示無我的法器故。

問:如果這樣，就成為不是普答一切問的遍知了。

答:沒有過失，正因對此諸提問不予置答，諸有智者才知彼為遍知一切智者，以《寶鬘論》說:

「問世具邊否，世尊但默然，以此甚深義，非器者不說，是故諸智者，知為一切智。」

此諸六十二種見若予集攝，亦攝為十四種，也就是，依於前際分有四種、依於後際分有四種、依於涅槃分有四種、及依於身命分有二種。

首先:有恒常的補特伽羅及世間之見、有非常之彼及世間之見、有常非常二者之彼二之見、有二非之彼二之見。

第二:有有邊際之彼二之見、有無邊際之彼二之見、有二俱之彼二之見、有二非之彼二之見。

第三:有死後有實體有的如來之見、有非有彼之見、有二俱之彼之見、有二非之彼之見。

第四:有身與作為補特伽羅我的異名的命二者實體一之見、有彼

二者實體異之見二種。

問：那麼凡此諸見皆為無記否？

答：雖有自宗學者說：「不是無記，以大部分為非善故。」但自宗認許是人我執，因此想是無記。

問：那麼，彼諸惡見於何補特伽羅及於何心續而有？

答：於數論派、順世派、耆那派、勝論派及內道犢子部的心續有。其中，數論派的心續有恒常的補特伽羅我及世間之見、無邊際之彼二之見、死後有實體有的如來之見，此三種亦稱為「出之見」，因為是以進趣相而入境之見故。順世派的心續有非常的補特伽羅我及世間之見、有邊際的補特伽羅我及世間之見、死後非有實體有的如來之見，此三種亦稱為「沒之見」，因為是以遮止相而入境之見故。耆那派的心續有見為二俱之見，此三種亦稱為「伸之見」，因為是以進退二相等分而入境之見故。犢子部的心續有見為二非之見，此三種亦稱為「屈之見」，因為是以俱遮進退二相而入境之見故。勝論派與數論派的心續有見身與作為補特伽羅我的異名的命二者實體一及實體異之見，此亦稱為「出之見」，因為是以進趣相而入境之見故。——於此後者其實是以勝論派及數論派為主，因此就像由所依而說不一向決定一樣，諸前者或也如是，當作觀擇。

十三、大乘順解脫分

如是，由前宣說了圓滿加行總的建立，彼修習加行的所依補特伽羅若予修習加行，則當述說(道)之於心續生起的次第。

以經而言，在〈真如品〉中有說衰退有法的六十位菩薩墮在下劣阿羅漢，彼等雖皆於多如來所普作承事、供施等，但卻未由方便智慧所

攝特——乃由說此之經所引申，另一反面，即說由方便智慧特別者攝特之道，經之正文從：「舍利子，於此菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多時，初從發心為始即不離具一切種智性之心而行布施……」到「修道不著相……」等，解釋彼意趣，論說：「無相善施等。」

當下，對此探討有四，即生起順解脫分的所依、體性、證得徵相、及定詞。

首先有的，《俱舍論》說：「人中作引生。」彼釋說：「唯於諸人趣及三洲能引生，除此非餘，以隨其所應未有智慧及厭背故。」是說新生起順解脫分的身所依需是人道；雖然如此，自宗則是與新生起大乘發心的身所依相似，於心所依彼二者亦唯是相似。

第二，體性，《俱舍論》說：「聞思成三業。」雖說唯僅聞思的體性，但自宗則如《集論》所說：「資糧道者何？謂諸異生所有尸羅、守護根門、飲食知量、初夜後夜勤修不眠瑜伽、現喜正知而住。復有所餘進習諸善，若聞所成慧、思所成慧、修所成慧。」而認許。雖然《二萬頌光明釋》也說：「應知此諸悉為聞思之自性者，以唯初入道法之因故。」但與所說不成相違，因為彼是意指以聞思為主要故。

因此，有大乘順解脫分所攝的修所成慧，因為有由彼所攝的緣盡所有性的止觀雙運三摩地，且有緣如所有性的止故；後者成立，因為前未入劣道的上品資糧道菩薩得到緣空性的勝觀與登上大乘加行道煖位同時，而得到緣空性的勝觀必須先行得到緣彼的止故。一般來說，大乘資糧道雖然也有不證空性的，是此論文正說的資糧道則含遍證空性；因為若是為彼，必須是由證離戲之相的智慧所攝持而開始於自心續善巧成辦施等菩薩三大阿僧祇劫成佛之道的最初故。

第三，徵相有的，一般若就唯得順解脫分的徵相而言，即如《俱舍論釋》說：「任彼有情聞說輪迴過患、無我及涅槃功德之語，即謂

毛豎、淚流，應知彼有順解脫分善根，以如夏季由生苗而知彼地中有種子般。」若就此中正說的順解脫分而言，則如《二萬頌光明釋》說：「能表徵彼得順解脫分之徵相，即此三相：謂心具無怯無畏性相者、具不退不怯性相者、意具無悔無怖性相者。」

第四，定詞有的，如《二萬頌光明釋》說：「此解脫為所離之差別，以有利於彼之分，故名順解脫分。」即以資利於解脫涅槃之分——加行道，故如是說。

十四、大乘道總義

問：那麼大乘道的總義為何？

答：對此，由「緣佛等淨信……」等將大乘道總義攝為五(法)而展示，也就是，第一句、第三句展示了彼大乘發心的所依為大乘不共皈依，第二句展示了修學六度行之理，繼而第三句展示彼止觀修學之理，最後二句為確認《莊嚴論》的刻意所為的所度有情根器利鈍二種，從而正說利根者易於證得無上正等覺及鈍根者觀待於彼則為難得；若就順展而言，即下根聲聞資糧道利根者易得聲聞菩提，鈍根者觀待於彼為難得，以及中根緣覺亦當如是類比。

十五、大乘順抉擇分

問：大乘順解脫分若為如是，則由彼而出生大乘順抉擇分——於彼如何述說？

答：彼亦以經而言：「復次，長老善現如是白佛言：世尊，菩薩摩訶薩欲求決定出生無上正等覺，當如何安住？」所問的回答：「佛告曰：

善現，於此，菩薩摩訶薩欲求圓滿現證無上正等覺故，唯當於眾生前心住平等……」等，解釋彼意趣，論說：「此煖等所緣……」等三頌，也就是，正為宣說在方便智慧二者之中主要以方便分為差別的大乘加行道。

問：那麼，在此論文之後，《本釋》中說：「由修習行相、道、事一切行相的區分……」等所說之義為何？

答：西藏前期諸師於此釋詞安立所謂「(區分)三道假立及具相之論文」的名言，而作為斷除前六品中重覆展示加行、見、修三道的論文。斷除重覆之理是：(有諍)：前三品中展示加行、見、修三道與前三加行中展示加行、見、修三道成為重覆。——(彼答)：不成重覆，因為彼前三品所展示的加行、見、修三道——彼三者為具相者，及前三加行所展示的加行、見、修三道——彼三者為假立者故。(有諍)：如果這樣，則在前三品中展示彼三者也成重覆。——(彼答)：不成重覆，因為初品是從證行相無實有生之相上而展，第二品是從證道無實有生之相上而展，第三品是從證事無實有生之相上而展故——所說的，亦即是從「行相與道……」到「為分別」之間所展示。前三加行所展示的加行、見、修三道——彼三者為假立者，即在圓滿加行中於第八地下、中、上三品智假立加行、見、修三道之名而展示，在頂加行中於第九地與第十地的中前位三智假立彼三者之名而展示，在漸次加行中於第十地的中後位三智假立彼三者之名而展示。假立的理由有的，以第八地等三智及加行、見、修三道皆同為依次生起的理由而如是說。(假立的)需要有的，由於第八地以上已息滅了粗分精進功用之相的理由，而有或想彼三智齊生之疑極大——是為遮止彼疑故。也正有妨難，以是淨地智故。凡此所說，亦即是從「一切相現觀……」到「應知說為名言」之間所展示。——彼等作如是說。

若以《解心要莊嚴疏》的意趣予遮破彼，即：唯結合此一論文為在前六品中斷除重覆展示加行、見、修三道不應理，以遮彼單一之道宗規而以彼轉疊之道宗規許為自宗，從而為令遮遣於六種現觀的次第起邪解，故由阿闍黎安置《本釋》故。彼為如是，以前六品中各有展示加行、見、修三道，因此「否定」之相是：遮遣認許一切種智唯在資糧道與加行道時修習、道種智唯在初地到第六地之間修習、一切智唯在第七地時修習、圓滿加行唯在第八地時修習、頂加行唯在第九地及第十地的中前位修習、及漸次加行唯在第十地的中後位修習的邪見，進而「肯定」之相是：展示在加行、見、修道分位各俱皆需修習一一六種現觀。上說即為如是，以金洲上師有謂：由謂上分論文先行之世間順抉擇分，故於下分論文亦應作類比；以及由謂當知下分論文說為順抉擇分的名言，故彼亦當結合上分論文。——（金洲上師如是）所說之義，實為善說。

又，阿闍黎的《攝頌釋易解》中說了以單一之道而作的現觀次第，《大疏》、《小疏》二者則說以轉疊之道而作的現觀次第。——雖然如此，但阿闍黎並沒有相違之失，因為後一說法是作者所許；如果不是這樣，彼前三加行所展示的加行、見、修三道若為假立者，則「由順解脫分具戲者而得順抉擇分。」所說的成不合宜，以由謂：「此等煖……」等時展示的加行道非加行道具相者故，以因相（汝亦）認許故。

此外，《大疏》說：「對法《俱舍論》說：『忍上一剎那，世第一亦然。』任彼所說以就自利故，此則說為依於利他的下、中、上區分。」這是說大乘加行道世第一法位有下、中、上三品，此與《俱舍論》說世第一法位為一剎那，在辯證二者相違的回答中，乃以有聲聞成辦自利及菩薩依次成辦利他的差別而作答，同時也由未說此處所說的加行道非加行道所損難故。又在不退轉之後的關連中有謂：「已說有學不

退轉僧，今應宣說無學僧之性相。」——謂由此所說，(彼)亦成需予認許住第八地的菩薩以俱粗分功用而有修學不修學道二種(之失)，故持前說唯是不合宜。

(有作是難):若(如是)述說此與頂加行時的加行道，則成為說安立其他(所化)於一切圓滿的究竟者、盡滅隨眠及三智之法皆已圓滿悉有不合宜之失。

(自宗反問):如果這樣，則初品時展示的加行道也是加行道假立者，以述說彼，有說修習三門清淨、無相、嚴淨佛土、健行三摩地及授記、盡除實執、無分別三摩地等故，以(汝亦)認許含遍故。——對此有人說:不含遍，以此諸因果決定、由勝解作意而修、祕密中(即間接)授記等於此為應理故。——(自宗答云):如是則前者亦同。

又有持前說者說:「《大疏》說:『似此行相諸分別，唯前已斷，則如何於此證極究竟分位展示斷除?謂:無彼過失，緣於《解深密經》等經教說能障隨入微細祕密及大神通諸遍愚與彼種子在第十地斷除故。是故正斷如彼所說遍愚習氣之因，故具因所取、能取四種分別似此行相為證極究竟之自體，於與十地相關頂現觀決定能令斷除，其餘唯是少分斷除。——為由前諸阿闍黎所說。』——即成與所說相違了。」

(自宗答云):不成相違，因為彼並未將頂加行時的加行道說為淨地智故。

那麼彼義為何?有人說:「將頂加行時所說的諸能所分別說為見道頂加行及修道頂加行的所斷品不合宜，以由前在加行道時已斷除故。」——(自宗答云):沒有過失，以在加行道時說為斷除，是以壓伏現行之理而斷，故為少分斷;見、修道頂加行時則是能斷此諸種子故，以《大疏》有說十地——分位各俱斷除二種遍愚;尤其說在第十地時能斷作障隨入微細祕密及大神通二種遍愚種子故。

十六、不退轉相

問：那麼，由謂：「無相善施等」、及「此煖等所緣……」等所說的住於菩薩資糧道、加行道的菩薩雖於無上菩提得不退轉，但是，如何安立彼不退轉相、及彼相從何道之分位而得？

答：此復以經而言：「長老善現如是白佛言：世尊，不退轉菩薩摩訶薩之行相為何？徵相為何？相為何？」所問的回答：「善現，於此異生地、聲聞地、辟支佛地及菩薩地、如來地雖已闡說，然彼真如無變化，於無分別無二，無以令為二……」等，彼意趣論中解釋為：從「從順抉擇分……」到「巧便皆甚深」之間所說。

其中，由「從順抉擇分……」等總說不退轉相，由彼以下則由簡示廣說之上而說，也就是，由「由說於色等……」等簡示加行道者不退轉相，由「由於色等轉……」等而廣說彼；由「見道中忍智……」等簡示見道者不退轉相，由「遣除色等想……」等而廣說彼；由「修道謂甚深……」等述說修道者不退轉相，其中，由「修道……」等說大乘修道的特色，由「於順抉擇分……」等說大乘修道的體性，由「此常相續故……」等說大乘修道的區分，由「經說無數等……」等說於大乘修道數目決定的斷諍，由「不可說性中……」等說諸所斷對治無以增長之過的斷諍，由「初心證菩提……」等說由修道所攝的發心能與大菩提果不合宜之過的斷諍，由「生滅與真如……」等則正說修道者不退轉相。

當下，於此探討有三，即說得不退轉相的所依補特伽羅、說不退轉之義、說由徵相而推臆之理。

首先，補特伽羅的差別中雖然有些為大乘不定種性，但是，以從

大乘資糧道起即已皆不轉入他道且不可能衰微大乘發心，故成決定證得無上菩提；儘管如此，以未得不退轉相，故此不說。又《莊嚴經論》說：

「加行前具悲，忍許及勝解，正行諸善法，應知種性相。」

一如所說，從修習加行之前即有緣念眾生的大悲心、具足廣大忍許、勝解廣大大乘教法、以及於廣大施等善具足行的補特伽羅，彼雖具大乘種性，但是未得不退轉相，故此不說。另外，雖然也有於無上菩提不退轉的利根資糧道菩薩，但以未得不退轉相，故此不說，等等，凡此即如《顯明句疏》說：

「若以自相續決定之因為主而作，雖此順解脫分善根亦說為不退轉，然以無符順自之證量能令他信諸功德故，是故雖自於實況決定，亦無易於執取決定擇定之相，不成名言假立之事，故任皆不說謂：此為不退轉者。」

因此，獲得底下將予述說的四十四種徵相隨一的菩薩僧，彼即是此中所說；其中，安立利根菩薩從加行道煖位得不退轉相，中根從見道得不退轉相，根器任是如何愚鈍亦從第八地得不退轉相，以《大疏》說：「雖有不定種性，以利根故，順抉擇分分位亦以方便之差別不可思議故，決定為不退轉性。」《關要月光釋》也說：「中根從極喜地，以由前無彼之決定等故。鈍根則從不動地。」又，《大疏》說：「以第八地即安立為決定一切不退轉故，沒有過失。」

其次，不退轉之義，即：從意樂上摧滅了生起唯為自身而欲求解脫的現行意樂的機會、從加行上具足方便智慧特別者的堅固證量。

最後，由徵相而推臆之理分二：安立因、成立相。

第一，例如：住於加行道煖位的利根菩薩有法，從摧滅了生起唯為自身而欲求解脫的現行意樂的機會之上能令因之能力具力而堪得

圓滿菩提，以是住於具足方便智慧特別者的順抉擇分利根菩薩故。

第二，有二點：宗法成立、含遍成立。第一點，像如是的菩薩有法，具足方便特別者，以是具足極不忍眾生苦而令身毛豎、眼淚流等身之名言特別者的菩薩故。(彼)具足智慧特別者，以是具有開示以無邊正理異門而證空性等所有大乘道種之語的名言特別者的菩薩故。

第二點，含遍成立，則易解。

如其所說的因相，在果、自性、不可得三種因相中當知此為自性正因，以由經說：「具諸行相、徵相及相之菩薩，應執為不退轉。」——在彼當際，《大疏》說：「所謂『應執為』，亦即以『所有從因聚，比知能生果，不待餘義故，說彼為自性。』所說之理而隨予比知前堪能性，故應執取為決定。」

若予個別述說，三種菩薩不退轉相亦可說為：獲得滅除於色等實執現行等二十相隨一的後得身語的名言特別者，即是加行道者不退轉相；由大乘見道忍智十六剎那所導出的後得身語的名言特別者，即是見道者不退轉相；由等持中通達八種甚深行相所導出的後得身語的名言特別者，即是修道者不退轉相。

問：在展示見道者不退轉相的經文中：「於聚落語之加行不住精勤，於城邑語之加行不住精勤，於都邑語之加行不住精勤，於士夫語之加行不住精勤……」等所說的意趣為何？

答：這亦是由彼經文展示了需斷執根境實有的實執，且由彼理由，於執根境實有的實執與證根境無實的智慧二者為戰事加行——乃由親證了遮破於此加行(執為實有)的大乘見道等持智所導出的後得身語的名言特別者，彼即說為中根見道者不退轉相。

十七、二十二根

問:由「聚落……」等名展示何者?

答:展示之理是，以聚落之名展示根，以城邑(之名)展示根依處，以都邑(之名)展示根境，以士夫(之名)展示意識。解釋彼上經文意趣，論說:「戰事慳吝等……」等，《釋》中也說:「諸所取與能取，為所斷事之根。」

於此，根的探討有二，即根的體性與於何界而有之理。

首先有三:各別的體性、數目決定的理由、及最後三根的界限。

第一，有二十二根，即:眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、男根、女根、命根、樂受根、意樂根、意不樂根、苦根、捨根、信根、進根、念根、定根、慧根、未知作遍知根、遍知根、具遍知根。從眼到命之間九者稱為「根」的理由有的，以如其次第，基於為色、聲、香、味、觸、法、男之體性與差別、女之體性與差別、及從生到不死之期於住蘊之同類種能作自主的理由而如是說故。染污品所攝的樂受、意樂、苦、意不樂、捨稱為「根」的理由有的，以於染污品能作自主的理由而如是說故。世間善所攝的信、進、念、定、慧稱為「根」的理由有的，以於世間清淨品能作自主的理由而如是說故。未知作遍知根等三者稱為「根」的理由有的，以如其次第，於斷見所斷、斷修所斷、及現法樂住能作自主，故如是說，以《俱舍論》說:

「了自境增上，總立於六根，從身立二根，女男性增上，於同住雜染，清淨增上故，應知命諸受，信等立五根，未知作已知，具知根亦爾，於得後後道，涅槃等增上。」

第二，根數目決定為二十二種，即:就趣入輪迴的所依而言安立眼等六根，就新生起輪迴而言安立男女二根，就住於輪迴而言安立命

根，就受用苦樂而言安立五受根，就趣入清淨的所依而言安立信等五根，就新生起清淨法而言安立未知作遍知根，就住於清淨法而言安立遍知根，就受用清淨法而言安立具遍知根，以《俱舍論》說：

「或流轉所依，及生住受用，建立前十四，還滅後亦然。」

彼諸根的根本依處、根境、及於何起貪著等也有的，以大種及大種所造之色等與諸根非相異而入為根本依處，諸色、聲、香、味、觸、法處為根境，以及由人我執與我所執二者於境起貪著故。

第三，最後三根的界限分有四點：《俱舍論》的說法、《集論》的說法、《二萬頌光明釋》的說法、《攝決擇分》的說法。

第一點，即於作為見道的信等五、意、樂受、意樂及捨九根安立為未知作遍知根，於作為出世間的修道的信等九根安立為遍知根，於作為無學道的信等九根安立為具遍知根，以《俱舍論》說：

「見修無學道，依九立三根，唯無漏後三。」

第二點，加行道與前十五見道所攝的信等九根為未知作遍知根，見道(道)類智與修道所攝的信等九根為遍知根，作為無學道的信等九根為具遍知根，以《集論》說：

「云何未知作遍知根？謂於加行道及於見道十五心剎那中所有諸根。云何已遍知根？謂從依第十六見道心剎那以上，於一切有學道中所有諸根。云何具遍知根？謂於無學道所有諸根。」

第三點，預流向與勝解行菩薩心續的信等五根為未知作遍知根，預流、一來、不還三者與住初地到第九地之間的菩薩心續的信等五根為遍知根，聲聞緣覺阿羅漢、住第十地的菩薩與如來心續的信等五根為具遍知根，以《二萬頌光明釋》說：

「彼未知作遍知根為何？謂未成現觀諸有學補特伽羅之信根，無所顯現且作調伏。」又說：「彼遍知根為何？謂具遍知諸有學補特伽羅

之信根至慧根之間。」又說：「彼具遍知根為何？謂諸無學補特伽羅阿羅漢、緣覺、菩薩、如來之信根至慧根。」

第四點有二項：就小乘而言、及就大乘而言。第一項，作為加行道的信等五根為未知作遍知根，從預流果到金剛喻定之間所攝的信等五根為遍知根，作為無學道的信等五根為具遍知根，以《攝決擇分》說：

「問：未知作遍知根何義？答：修諦現觀者，從善法欲而始，於一切加行之道中，即彼五根義，當知是此義。問：已遍知根何義？答：從預流果乃至金剛喻定，即彼五根義，當知是此義。問：具遍知根何義？答：從無學道乃至無餘涅槃界，即彼五根義，當知是此義。」

第二項，勝解行菩薩心續的信等五根為未知作遍知根，住初地到第九地之間的菩薩心續的信等五根為遍知根，住第十地的菩薩與如來心續的信等五根為具遍知根，以彼論說：

「問：諸菩薩未知作遍知根等三如何建立？答：當知勝解行地建立為初，此餘增上清淨意樂等諸地建立為第二，如來地建立為第三根。」

其次，於何界而有之理。若是欲界，有染污品的十四根；若是色界，除了男女二根、苦、意不樂根外，有染污品的十根；若是無色界，除了具色根、樂、意樂根外，有命、意、捨三根，以《俱舍論》說：

「欲色無色繫，如次除後三，兼女男憂苦，并餘色喜樂。」

十八、有寂平等性加行

如是，已展示了七不淨地以下修習圓滿加行的力量，而後則教說淨地中修習圓滿加行的現觀的力量特別者——亦即法身之因有寂平等性加行、報身之因嚴淨佛土加行與化身之因善巧方便加行，以《二

萬頌光明釋》說：「已說住諸見、修道不退轉有學菩薩僧，今應宣說無學僧之性相。」與此相順，二種釋疏亦作是說。

述說彼之初者有寂平等性加行。以經而言，乃說住於八種甚深三解脫門而成熟眾生，即：「復次，長老舍利子如是問長老善現言：長老善現，若有菩薩摩訶薩夢中等至空性、無相、無願三種自性，則般若波羅蜜多增長否？」所問的回答：「善現告曰：長老舍利子，若白日修習而增長，夢中修習亦為增長，何以故？長老舍利子，夢與白日無分別故。」解釋彼意趣，論說：「諸法同夢故」二句。彼經論二者即是展示了有寂平等性加行，以是展示彼證得如睡之錯現的輪迴與如善為醒覺的涅槃二者諦實空平等性的智慧故。

有寂平等性加行的體性也有的，即安立為一由親證有寂諦實空平等性之力而在後得時亦盡滅生起實執現行的機會的作為智慧資糧之一分的淨地智。

如是，上座善現擇定了有寂平等性之義，乃由舍利子興作諍難，而且，舍利子執現為說實事師、善現執現為中觀宗而作辯諍；如此而作有其需要，以是為了破除在一事上二諦不能歸攝而執為相違的未來諸所度有情的邪解故。諍答二者，如經所說般，論中也說：「無業等問難，如經已盡答。」

於此諍答的探討有四，即斷白日善不善業道亦無以圓滿之過、斷夢中善不善業道有圓滿之過、斷與教相違、斷極不應理之過。

首先，有二：諍難與回答。

第一，舍利子說：白日善不善業道亦得圓滿不合宜，以業果勝義無故，喻如夢般。

第二，善現說：彼舍利子安立的能破非真能破，以於彼觀待勝義乃答認許、與觀待世俗而作不含遍之答故。

其次，有二：諍難與回答。

第一分有二點，即由善現區分辯諍之諍事、與舍利子現為諍難。

第一點，善現說：白日殺生與夢中殺生，後時若想：由我所殺、所殺極善——以猛利貪著滋潤，則許業道圓滿皆為相同；舍利子，彼業為何？——此即區分辯諍之諍事。

第二點，舍利子說：那麼夢中所殺能殺所施能施等業道悉得圓滿，以夢醒二者相同故；若認許，則比丘夢中夢到殺人即成捨戒，以認許故。

第二，回答。善現說：彼舍利子安立的能破非真能破，以於彼得以認許作答故，以夢醒二者有力量大小的差別，若以猛利貪著滋潤，夢之業亦為善不善業道故；然而比丘夢中夢到殺人不成捨戒，以比丘殺人捨戒是以世尊所制學處而安立，世尊夢中並未制定學處故。比如同有非梵行之墮罪，生覆藏心安立為非比丘；若不生則安立為施予治罰學處之比丘一般。

再其次，斷與教相違，有二：諍難與回答。

第一，舍利子說：經云：「業與意樂悉皆遠離。」——不合宜，以夢醒二者悉有圓滿業道故。

第二，善現說：薄伽梵與經並未如是相違，以經作是說乃意指業與意樂勝義無，而業果世俗有故。

最後，斷極不應理之過，有二：諍難與回答。

第一，舍利子說：若菩薩夢中行持布施到修習智慧之間，彼諸善根亦皆迴向圓滿菩提，則二資糧悉得圓滿，以夢中業道悉得圓滿故；若認許，則極不應理，以夢之業道即使唯正世俗亦不成立故。

第二分有二點：展示善現即已答覆所問義、及於慈氏作他處引證之理二點。

第一點，善現不現為作答的理由有的，以在有寂平等性時已作回答故，以彼時已展說業道勝義無、一般為有故。

第二點，乃由經說：「長老舍利子，以此慈氏菩薩摩訶薩為一生所繫故，唯此即有力答覆此問……」等所展示。此中，於慈氏作他處引證的理由有的，以是為令了知：彼慈氏臨為大師補處而將去除諸所化的邪解故。而後，經從「慈氏告舍利子曰：有以慈氏之名作答否？……」到「以一切諸法皆無可答故，自性不可得故」之間所說。慈氏不現為置答的理由也有的，是為令了知：若就此教法期而言，唯由善現作答即有力去除邪解；就餘教法期而言，未來諸佛持續降臨誠然有其意義故。——然而認為慈氏未予置答則不應理，以如善現回答般，已展示一切諸法無實故。

如是，說夢中以猛利貪著滋潤即得圓滿善不善業道，乃是意指貪心、損心等意之業道圓滿，並非身語業道圓滿，以夢中無根識故。

十九、嚴淨佛土加行

其次，述說報身之因嚴淨佛土加行。以經而言：「住有寂平等性加行之菩薩如何圓滿生起六波羅蜜多？亦得近於一切種智性？」所問的回答：「善現，於此菩薩摩訶薩行持布施波羅蜜多時，若見眾生飢、見眾生渴、及諸惡劣飲食、衣服、臥具等，即當如是遍作思惟：務必令我所現證無上正等正覺之佛土一切一切中不得且絕無此諸眾生過……」等，解釋彼意趣，論說：「如有情世間……」等一頌。

嚴淨佛土加行的體性有的，即安立為一心續具此的補特伽羅於何當來成佛的情器國土特別者成辦之因的善根悉成具力、且主要安立報身手跡的住類的淨地智。彼若區分，有二，即有嚴淨器世間佛土加行、

及嚴淨情世間佛土加行二種。

有學者主張:若是淨地智，必須是有寂平等性等三種加行。——但所許並不合宜，由上所說即得有力了知。

二十、善巧方便加行

最後，述說化身之因善巧方便加行。以經而言:「彼證達有寂平等性之義、住嚴淨佛土加行的菩薩如何遍為習近空性、等至空性三摩地? ……」等，所問的回答:「善現，以此菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多故，不應觀察所謂色空……」等，解釋彼意趣，論說:「境及此加行……」等二頌;《釋》中也說:「正為渡脫障礙之法，故超越天等魔……」等。

善巧方便加行的體性也有的，即安立為一能超越作障的現行四魔等怨敵、且主要安立化身手跡的住類的淨地智。此中若分，有十種。

二十一、四魔建立

問:那麼四魔怨敵的建立為何?

答:於此有二，即粗分四魔的建立、與細分的建立。

首先，有四:四魔的體性、安立四魔的理由、聲義、及摧滅的界限。

第一有的，彼有漏五取蘊為粗分蘊魔，六根本煩惱與二十種隨煩惱等為粗分煩惱魔，由惑業能令命根無有自主而遮斷那一分為粗分死魔，彼喜極自在天子為粗分天魔，以《聲聞地》說:

「蘊魔者，謂五取蘊。煩惱魔者，謂三界中所行諸煩惱。死魔者，

謂彼彼有情從彼彼有情類天喪殞歿時。天魔者，謂於勤修善品者求欲超越蘊、煩惱、死三種魔時，有生欲界天子，得大自在，來作障礙，發起種種擾亂事行，是名天魔。」

第二有的，就於何而死而言安立蘊魔，就由何而死而言安立煩惱魔，就死之自體而言安立死魔，就於超越死能予作障而言安立天魔，以《聲聞地》說：

「當知此中，若何而死、若能令死、若正是死、若於其死作障礙事不令正為超越，依此四種，建立四魔。」

第三有的，因為於得無死果位能予作障，故名為「魔」。

第四有的，摧滅的界限有二點：聲聞部宗規、及大乘宗規。第一點有的，即認許我等大師黃昏降伏天魔，黎明降伏煩惱魔，在廣嚴城加持身壽三月，故降伏死魔，在涅槃城現證無餘涅槃，故降伏蘊魔。

第二點有二項：就小乘而言、與就大乘而言。第一項，從得小乘見道起即摧滅粗分天魔，因為於三寶由知而得淨信故；從得下劣有餘涅槃起即摧滅粗分煩惱魔，因為斷盡無餘煩惱障故；從得俱解脫阿羅漢起即摧滅粗分死魔，因為於加持壽行已得自在故；從得下劣無餘涅槃起即摧滅粗分蘊魔，因為遮滅了由惑業而有的有漏蘊故。

第二項，從得不退轉相起即摧滅粗分天魔，因為於三寶由知而得淨信故；從得第八地起即摧滅其餘粗分三魔，因為於無分別智已得自在故。

其次，細分四魔的建立誠然合宜，因為於彼無死果位有以共乘而言的一種無死果位、及以大乘不共而言的一種無死果位，共成二種。此中就能障第一種而言，安立為粗分四魔；就能障第二種而言，安立為細分四魔。《解心要莊嚴疏》中雖於天魔未區分粗細二分，但以其餘三魔分有粗細二分，故(也)決定需予認許。

如是，細分四魔的體性有的，彼依著無明習氣之地及無漏業所起的意識身，為細分蘊魔；彼無明習氣之地，為細分煩惱魔；彼不可思議死歿，為細分死魔；於超脫彼三種魔能予作障那一分，為細分天魔。摧滅細分四魔與成佛同時，因為由摧滅細分四魔即說為法身的功德故，以《寶性論》說：

「得無死寂處，死魔無行故。」

頌曰：

一七三相盡廣分，如其修習圓加行，
順解脫分至十地，修法由教理善說。

般若波羅蜜多教授《現觀莊嚴論》俱釋《解心要莊嚴疏》義善說——顯明佛母義之燈·第四品釋

第五品：〈頂加行品〉

已如是說了因圓滿加行，其次說果頂加行的理由有的，由於於三智行相未得自在，在資糧道時乃以聞思斷除增益從而得到於三智行相得自在的加行道頂加行這一分，故如是說，以《二萬頌光明釋》說：「已說一切相圓滿現觀，今應宣說頂現觀。」《大疏》說：「一切相圓滿現觀乃是現觀極究竟而行，故今應說頂現觀。」《本釋》也說：「由得一切相圓滿現觀而得極究竟之現觀故。」

一、加行道頂加行

問：那麼於三智行相得自在之義為何？

答：彼即是於所有大乘因果法或者所有三智行相以得修慧的勝觀之上而為如是；如是，亦成立了以頂加行修習三智行相，因為是為了去除三智行相之所治品的所斷品而修習頂加行故。此中，有為了去除所斷品現行而修習頂加行之理、及為了去除所斷品種子而修習頂加行之理二類；前者也分有煖、頂、忍、世第一法四種頂加行。

問：那麼如其次第彼等說名為相頂加行、福德增長頂加行、堅穩頂加行、心遍住頂加行，其理由為何？

答：彼理由有的，以在煖位時新得了前所未得的十二相，在頂位時前面諸相已得具福德增長的功德，在忍位時彼福德增長已得具止觀雙運所攝的堅固證悟，在世第一法位時彼方便智慧的堅固證悟已得到有力能正出生見道的心遍住三摩地，因此，如其次第如是述說。

四種頂加行的次第如是展說亦有其理由，因為與契經相順而說、及斷諸所斷品有難易等義，故為如是。

首先，說煖位頂加行。以經而言，許在善巧方便時展示了不退轉相，又，「復次，佛如是告長老善現言：善現，若菩薩摩訶薩於夢中亦能觀一切諸法如夢境，一切諸法如琴瑟，如幻術，如變化，如尋香城，然觀亦不起執著；善現，當知此為不退轉菩薩摩訶薩之不退轉性相。」解釋彼意趣，論說：「夢亦於諸法……」等一頌，以《二萬頌光明釋》說：「於彼，若暫時為表徵此，應說彼之徵相，彼亦為十二相故，即謂：『夢亦於諸法。』」又說：「於此亦為易解故，而為先行宣說徵相等之頂現觀。」

煖位頂加行的體性有的，即由「夢亦於諸法」，安立為生起一由能觀如夢等十二相所表徵而展說的大乘第一順抉擇分。「大譯師」許十二相中前八為果因相、後四為自性因相，又有人許前六為夢相、第七及第八為夢覺二相、後四為覺相，等等；雖有如此，但自宗認為十二相一一相亦俱安立為各二種夢覺之相，以《釋》說：「以極串習，故於夢時亦。」一如所說。

第二，說頂位頂加行。以經而言，在三相之後，「佛復教說：善現，若盡所有南瞻部洲有情彼等一切不分前後而得人身，復皆圓滿現證無上正等菩提，彼等亦盡形壽之期安住，若有善男子或善女人予作敬事、承侍、尊重、供養，此諸善根亦皆迴向無上正等菩提；善現，於汝意云何？彼善男子或善女人相續福德多增否？……」等，解釋彼意趣，論說：「盡瞻部有情……」等一頌。

頂位頂加行的體性有的，安立為生起一具足較諸供養等同三千大千世界眾生之佛（福德）尤為超勝等十六增長的大乘第二順抉擇分。

第三，說忍位頂加行。以經而言，已說增長行相，復從「爾時天中王帝釋作如是想：於此菩薩摩訶薩行持布施波羅蜜多……」到「亦正行持佛十八不共法，若得勝伏一切眾生，則得圓滿現證無上正等菩

提更何需說？作是念已，天中王帝釋取握極多曼陀羅花來至佛所，並以此諸曼陀羅花於如來、應供、正等覺前散花供養，現行散花，普作散花；如是現行散花普作散花已，作是說云：由此善根，能令任一菩薩乘者補特伽羅緣諸無上正等菩提——願彼皆得圓滿佛正等覺諸法、願彼皆得圓滿一切種智性諸法、願彼皆得圓滿自然諸法、願彼皆得圓滿無漏諸法……」等，解釋彼意趣，論說：「由三智諸法……」等一頌。

忍位頂加行的體性有的，安立為生起一隨順圓滿三智的智慧及於利他得到不作分別的堅穩的大乘第三順抉擇分。

第四，說世第一法位頂加行。以經而言，由堅穩頂加行而引申：「帝釋白言：世尊，如是隨喜新入法乘之菩薩摩訶薩所作發心、隨喜長久行持行之菩薩摩訶薩所作發心、隨喜諸不退轉之菩薩摩訶薩所作發心、隨喜諸一生所繫之菩薩摩訶薩所作發心，彼善男子或善女人福德增長多少？」所問的回答：「告曰：憍尸迦，四大洲世間界容或亦堪稱量，可知其量，但此具隨喜之發心福德無量……」等，解釋彼意趣，論說：「四洲及小千……」等一頌。彼經論二者展示世第一法位頂加行之理有的，即四大洲、小千世界、中千世界及三千大千世界微塵可為稱量，以及大海水滴——滴有力數量，乃以此為喻，安立了較此更勝者為隨喜四類菩薩之善根其福極多之喻而說世第一法位頂加行福德極多，以《般若攝頌》說：

「極入不退勝菩提，於彼發心真隨喜，三千須彌能稱量，彼隨喜善非如是。」

彼四類菩薩為何？於此聖者（聖解脫軍）許為初地、住第二地到第七地之間、第八地以上、及住第十地的菩薩，以《二萬頌光明釋》說：「所謂新入乘、入行、不退轉及一生所繫，隨其所應於四分別的

對治品見、修道展示為能證者四行相，故由說此諸四者，即任所說。」

有印人主張為住於四種加行道頂加行的四位菩薩，以《大疏》說：「其他許謂：以相、增長、堅固及心遍住之自證差別而說。」但是，阿闍黎大士其實是認許住於勝解行地、七不淨地、三清淨地及第十地的菩薩，以彼疏說：「於彼，新入法乘為勝解行地，入行為住極喜地等七地，不退轉為不動地等三地，一生所繫為第十地。——是即其他所說。」

如是，在聖（聖解脫軍）與獅（獅子賢）各自正有所許的情況下，隆德巴卻說四類菩薩聖者（聖解脫軍）亦以就四分別的對治見、修道的能證者而言，故說為住初地、第七地之間、第八地及第十地諸（菩薩）。——但是以彼實為《小疏》註疏故，誠非當機。

《攝頌釋易解》則說，由「不退勝菩提……」等展示忍位頂加行、及由「求善欲利盡有情……」等展示世第一法位頂加行，以如云：「為展示由如彼增長所增長之堅穩故，說謂『不退……』等。」又說：「為宣說如彼堅穩之心住故，說謂『求善……』等。」

世第一法位頂加行的體性有的，安立為生起一引生見道的能力已然成熟、故於無邊三摩地得心遍住的大乘第四順抉擇分。

二、見道頂加行

如是，說了斷所斷品現行的對治頂加行修習之理，而後為斷所斷品種子的對治頂加行修習之理，有三。此中，第一，述說斷所斷品見所斷種子的對治頂加行修習之理，以經而言，已說加行道頂加行，以及經云：「應隨喜不退轉及一生所繫諸善根而悉皆迴向無上菩提，以如其不成二想、不成無二想，應如是悉皆迴向……」等，彼意趣論中

解釋為：從「轉趣及退還……」到「隨順及迴逆」之間所說，也就是，見道頂加行的逆緣所斷品四分別、順緣俱作緣與近取因二種、以及果、體性、作業——以此五種差別法之上展示了見道頂加行。

（此中），展示逆緣所斷品四分別，即由「轉趣及退還……」等簡示所取分別，由「由異生聖別……」等簡示能取分別，由「自性及種性……」等廣說轉趣所取分別，由「墮三有寂滅……」等廣說退還所取分別，由「所取及所捨……」等廣說實執能取分別，由「不如所為生……」等廣說假執能取分別。

所知障見所斷轉趣所取分別的體性有的，彼緣作為自之所緣境的菩薩道的轉趣品之法而執為實有受用品的分別實執，即為彼之體性。所知障見所斷退還所取分別的體性有的，彼緣作為自之所緣境的菩薩道的退還品之法而執為實有受用品的分別實執，即為彼之體性。有關「分別心」的探討之理，應從第一品展說的尋求了知。

述說見道頂加行之因——俱作緣與近取（因），乃說：「為他示菩提……」等；述說大菩提果，乃說：「垢盡無生智……」等；述說——「若認許事物為實有，則認許大菩提果即為正理所損。」乃說：「無滅自性中……」等；述說——「認許事物實有與認許佛大師斷所知障二種認許為內在相違。」乃說：「若有餘實法……」等。

此中，由「垢盡無生智……」等展示此大菩提果，因為由彼展示了親證垢盡無生為無實的究竟智即是大菩提的體性故，以《二萬頌光明釋》說：「復謂大菩提者何？即說：『垢盡無生智，說為大菩提。』復謂知盡者何？知無生者何？即說：『無盡無生故，彼如次應知。』」

大菩提果的體性即是智慧，《俱舍論》也說：「覺分三十七，覺謂盡無生，順此故名分。」一如所說。

問：那麼得彼大菩提果必須如何修道？

答：於此有二：阿闍黎《釋》中所說之理、及根本論所說之理二種。首先有三，即人我執斷除之理、粗分法我執斷除之理、細分法我執斷除之理。

第一分有三點，即人無我擇定之理、擇定後如何修習之理、及由如是修習而人我執斷除之理。凡此由《釋》展示之理有的，即由「於彼，以生滅皆空故……」等展說第一點，由「由修無我想故……」等展說第二點，由「我執悉遍捨……」等展說第三點。

第二，也有三點，即粗分法無我擇定之理、擇定後如何修習之理、及由如是修習而粗分法我執斷除之理三點。凡此由《釋》展示之理有的，即由「青與彼識……」等展說第一點，由「謂作意……」等展說第二點，由「由斷貪著外境有……」等展說粗分法我執正斷之理，以及由「以想若無所取即無能取故……」等展說在後得時如何修習之理。

第三，也分有三點，即細分法無我擇定之理、擇定後如何修習之理、及由如是修習而細分法我執斷除之理三點。凡此由《釋》展示之理有的，即由「彼亦為緣起故……」等展說第一點，由「若真實一……」等展說第二點，由從「若成就修力……」到「瑜伽師正斷所知障」之間展說第三點。

如是，此處即展示了證人無我的瑜伽地、證二取空的瑜伽地、及證一切法無實的瑜伽地三種，而且，這亦是以從最初即為大乘定性種性的菩薩智而說，因為這是從最初即是大乘定性種性的《莊嚴論》刻意所為的所度有情為了證得大菩提果而展示修道次第的當機故。大部分前弘期學者對此瑜伽地卻安立四種名言，即謂：證人無我的瑜伽地、證無所取的瑜伽地、證無能取的瑜伽地、及證無我的瑜伽地，並且認為中間二種見地有證難易之別。——但此說唯是不合宜，因為實際上並無展示較諸第二瑜伽地時說由「俱有定緣」因相擇定青及現青

根識異體空之見更為超勝的第三瑜伽地時，以及如云：「彼所諍同故。」這是說若遮遣觀待外境的能所異體，則也必須遮遣觀待內識的能所異體故。

問：那麼，「俱有定緣」之義為何？

答：此亦由阿闍黎法勝所說：「俱有為同時；緣為證知；定為含遍。」這意思是，彼青及現青根識二者彼此不能相異可離而是同時安住，彼即說為彼二者「俱有定緣」的能安立。有人在彼能安立之餘復安置謂青及現青根識二者體一或體非相異，但是，這對於由「俱有定緣」因相而成立青及現青根識非異體的當機的清淨外敵即成不知為何需要（而立），故予添加成有無窮（之失）。

問：那麼在擇定第二瑜伽地時安立「俱有定緣」因相的理由為何？

答：彼理由有的，因為阿闍黎是瑜伽行中觀師，且瑜伽行諸師皆依「俱有定緣」因相而遮外境有故，以《釋量論》說：「定與覺俱時，所頓領受境，除彼而為餘，由何相成立？」《定量論》也說：「俱有定緣故，青與識非餘。……」等，有廣大教說。

其次，根本論所說之理有的，由「此中無所遣……」等，如《釋》所說般，乃主要擇定第三瑜伽地，也就是說，由「此中無所遣」展示蘊等諸法勝義無，由「亦無少可立」展示蘊等諸法名言有，由「於正性正觀」展示唯親證蘊等一切諸法無實的智慧為中觀道，由「正見而解脫」展示彼智慧若由方便特別者攝持之上而予修習，則當證得解脫二障之佛。若如《本釋》所述來看，則說由第一句展示蘊等諸法名言有，故去除減損邊；由第二句展示蘊等諸法勝義無，故去除增益邊。又，於此中亦能結合為展示基道果三種中觀，亦即前二句展示基中觀，第三句展示道中觀，第四句展示果中觀。有許他空見的藏人於此論文視為極其珍貴，從而說為顯示自宗之見；但此一說法，就像世人

諺語——豢養的狼子也不能當門犬一樣，祈當察知。

問：那麼如果見道頂加行的因與果論典展示之理即為如是，則其體性與作業論典如何展示呢？

答：此中，亦由「施等——中……」等而說具修學施等六度之力的大乘見道八忍，以此經說——一度中各皆具足六六互攝而修故，如云：「於此，菩薩摩訶薩能與布施，於諸眾生近住慈之身語意業，此諸善根亦不迴向聲聞緣覺，而與一切眾生所共迴向無上正等菩提。」

三、十二因緣

問：那麼在斷除對治見道頂加行的所斷品見所斷分別後，住於見道解脫道的菩薩等至何種三摩地？

答：等至解脫道所攝如獅子奮迅之三摩地。——述說此，經說：「住六波羅蜜多後，菩薩摩訶薩亦善分此諸九次第定而等至獅子奮迅；住彼三摩地別別觀察隨順與迴逆十二支緣起。」解釋彼意趣，論說：「次由入獅子……」等一頌，以《二萬頌光明釋》說：「於彼，為得自在故而等至三摩地，即：『次由入獅子。』」阿闍黎也說：「彼已得見道之瑜伽師為無畏怯於煩惱障與所知障，故等至獅子奮迅。」

如是，乃由「次由……」前二句展示等持所攝的見道解脫道，由後二句展示思惟流轉門、還滅門緣起的後得智；由解脫道斷除了作為見所斷的一切障，故無所畏怯——由此說亦結合為展示見道頂加行的作業。

當下緣起的探討有二，即緣起總的建立、與別說分位的緣起。

首先，此緣起的對字謂：「扎底達」，此若就入於依仗、觀待、值遇三者而言，則含遍於一切法，因為一切法由依仗而成立、由觀待而

成立、由值遇而成立故，以《中論》說：

「若彼非緣起，斯法未曾有；如是非為空，斯法未曾有。」

又依緣而起的對字謂：「扎底達薩梅巴達」之聲，此若就入於依因得果而言，則唯在有為法安立緣起，以經云：「任由緣生即無生……」等、以及說：「智者證諸緣起法，亦即不依斷邊見，了知俱因俱緣法，無因無緣法非有。」其中，唯識宗以較狹隘之名而主張緣起含遍為有為法，中觀宗則以較寬廣之名而認許於執自性相之法含遍為緣起。

其次，有二：安立能知經文、說經文之義。

第一，《稻稈經》說：

「諸比丘，若誰見緣起彼即見法；若誰見法彼即見佛。」——於此所說，復云：「緣起者何？所謂緣起，即此有故此有、此生故此生，任此從無明之緣而行，從行之緣而識，從識之緣而名色，從名色之緣而六處，從六處之緣而觸，從觸之緣而受，從受之緣而愛，從愛之緣而取，從取之緣而有，從有之緣而生，從生之緣而老死、憂惱、愁嘆、痛苦、意不樂及錯亂，如是而生此唯苦之大蘊。任此無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六處滅，六處滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老死、憂惱、愁嘆、痛苦、意不樂及錯亂滅，如是而滅此唯苦之大蘊。」

第二，說經文之義有二點，即說詞義、與說緣起的區分。

第一點，謂：「此有故此有」的經義有的，即說諸內外事物不是先行由大自在天等心之靈動所作，而是由自之因緣而有。謂：「此生故此生」的經義有的，即說諸內外事物乃由自之無常因緣而有。謂：「任此從無明……」等經義有的，即說諸內外事物的因緣雖為無常，但由一切因不生一切果，而是由有力出生自（果）的隨順因所生，以

《集論》說：「性相者何？謂無動緣生故、無常緣生故、勢用緣生故。」

此外，由從「任此從無明……」到「而生」之間正說了染污品流轉門緣起，而順說還滅門緣起；由從「任此無明滅……」到「而滅」之間則正說清淨品流轉門緣起，而順說還滅門緣起。

如此展說的需要，是為令昧於趣入與背反輪迴諸所度有情得離彼愚昧故，以《稻稈經廣釋》說：「諸愚蒙於趣入與背反輪迴者，為離彼愚故，以流轉門還滅門二相發起染污品及清淨品，教說緣起。」

第二點分有二類：說染污品緣起、與說清淨品緣起。第一類則有八項，即區分、集攝、成緣之理、各自作業、幾世圓滿、同地建立、如何修習之理、如是修習的利益。

第一項，是此中所說的染污品緣起有十二，即從十二支的最初無明到老死二者攝為一支之間而有。彼之第一支為十二支的最初無明，其體性有的，彼由作為證人無我智慧的對反相違品的人我執所攝的愚昧心所，為彼體性；此唯在凡夫所依有，聖者心續則無，以《緣起經釋》說：「見諦無能引，離愛無後有。」是說聖者沒有新造能引後有之業故。

問：那麼彼作為十二支之中的無明，是見所斷還是修所斷？

答：於此，密義堪布說：「若是作為十二支之中的無明，含遍是見所斷，以聖者心續沒有彼故，以聖者心續沒有新造能引後有蘊體之業故，以說：『見諦無能引』故。」——對此主張，有學者說：「心未入宗義的畜生心續沒有作為十二支之中的無明，以若是彼含遍是見所斷，而彼之心續沒有見所斷故，以彼心續沒有分別無明故；若認許，則彼為有，以彼心續有新造能引後有蘊體之業故。因此為修所斷乃合正理。」

（上述）第一種說法不合宜，以若如是，則以預流位已斷了作為

十二支之中的無明見所斷，故需已斷了作為彼之中的無明，但實未斷故。預流位已斷了作為彼之中的無明見所斷，以《瑜伽行地》說：「預流向已斷幾支？謂所有之一方，即彼隨一，非整數而斷。」——此後說成立，以未斷俱生壞聚見故，以《釋量論》說：「未斷俱生故，若斷豈有有？」

第二種說法也不合宜，以《集論》說：「當知諸惡趣之蘊、處、界由見而斷。」是說惡趣的蘊界處為見所斷故。

自宗認為：雖然作為十二支之中的無明自體為修所斷，但若區分，則有見所斷及修所斷二種，因為預流已斷了作為見所斷的十二支之中的無明，而實未斷作為修所斷的十二支之中的無明，聲聞阿羅漢則已斷彼二者故。

此外，總的染污無明也有業因果愚染污無明及真實義愚染污無明二種，以《集論》說：「有二種愚，一異熟果愚，二真實義愚。由異熟果愚故發非善行，由真實義愚故發福及不動行。」

若是作為十二支之中的無明，含遍是真實義愚無明，以若為彼，需是人我執故；又，染污無明雖有因等起無明及時等起無明二種，但若是作為十二支之中的無明，含遍是因等起無明；以若為彼，需是能令發起自果諸後緣起故。

第二支，作為十二支之中的行緣起的體性有的，彼由自因十二支的最初無明所發起、且能引自果後有的思心所，為彼體性。於彼區分，有作為十二支之中的福業、非福業、不動業三種。第一種為欲界的善趣能引之業，彼區分有人趣能引之業及欲天能引之業二種；前者有四洲人趣四種能引之業，後者有欲界六天六種能引之業。第二種為惡趣能引之業，彼若區分，有三惡趣三種能引之業。第三種為上界能引之業，於彼區分，有色界能引之業及無色界能引之業二種。前者若予區

分，有從初靜慮到第四靜慮之間四種能引之業，其中，初靜慮（若予區分）有梵眾天、梵輔天、大梵天三種能引之業；第二靜慮若予區分，有少光天、無量光天、光音天三種能引之業；第三靜慮若予區分，有少淨天、無量淨天、遍淨天三種能引之業；第四靜慮若予區分，有無雲天、福生天、廣果天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天八種能引之業。後者若予區分，有空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、有頂天四種能引之業。

問：那麼，彼福業等三種業由染污無明所發起之理為何？

答：由業因果愚無明而發起非福業，由真實義愚無明而發起福業及不動業，（凡此）即是由上爰引《集論》之教而說。此中，業因果愚染污無明有可能作為非福業的時等起，因為若是非福業，含遍有與自俱行的無明故，因為若是染污心，需是與作為自之助伴的染污無明俱行故，以《俱舍論》說：

「痴放逸懈怠，不信惛掉舉，恒唯染污起。」

由業因果愚染污無明則不可能作為非福業的因等起，因為若是因等起無明，需是真實義愚無明故。真實義愚染污無明有可能作為自果福業及不動業的因等起，因為若是輪迴所攝之業，需是由自因染污無明所發起故，因為若是作為十二因緣之中的行，需是由自因染污無明所發起——若是作為彼之中的有也需是由自因染污無明所發起故。由彼則不可能作為彼之時等起，因為若是福業，必須不是與作為自之助伴的染污無明俱行——若是不動業也必須不是彼故，因為若是與作為自之助伴的染污無明俱行，必須不是善故。

第三支，作為十二支之中的識緣起的體性有的，彼由作為十二支之中的行所發起的心王，為彼體性。於彼分有二種，即如在造業時的作為十二支之中的識——為因位識、與如在投生處甫結生時的作為十

二支之中的識——為果位識二種。

第四支，作為十二支之中的名色緣起有的，從作為十二支之中的識在胎中結生的第二剎那為始而到六處尚未圓滿顯露之間的羯羅藍位等五位，是作為彼之中的名色二分的色；彼之分位的受、想、行、識四者，是作為彼之中的名色二分的名。

第五支，作為十二支之中的處緣起有的，彼由作為十二支之中的名色所廣增而從六處圓滿顯露為始乃至集合境根識三者但無力受用境之變化之間的眼、耳、鼻、舌、身、意諸處，即是作為彼之中的處。

第六支，作為十二支之中的觸緣起有的，彼集合境根識初從有力受用境為始一直到不知苦樂等因之前的集合境根識三者而能受用境之變化的心所，即是作為彼之中的觸。彼若區分有六，即從作為十二支之中的眼之集合觸到意之集合觸之間；眼之集合觸與作為眼識之觸二者同義——由此而餘處類推。

第七支，作為十二支之中的受緣起有的，彼由觸悉受用境而能領受滿足、苦惱、中庸三者隨一的心所，即是為彼。區分有從作為十二支之中的眼之集合觸所生起的受到意之集合觸所生起的受之間六種；眼之集合觸所生起之受與作為眼識之受同義——由此其餘亦可類推。

第八支，作為十二支之中的愛緣起有的，彼蒙受三受隨一而於彼愛著之貪愛，即是為彼。區分有作為十二支之中的貪著愛、壞滅愛、有愛三種；初如欲想得樂之愛，中如欲想離苦之愛，後如欲求後有之愛。

第九支，作為十二支之中的取緣起有的，彼前之愛極轉增盛的貪欲，即是為彼。區分有作為十二支之中的欲取、見取、戒與禁戒取、我語取四種；初如於五欲塵貪愛極轉增盛的貪欲，次如欲求惡見的貪

欲，再次如於趣入惡戒牛狗等禁行貪愛極轉增盛的貪欲，後如於我見及執想為我的我慢貪愛極轉增盛的貪欲。

第十支，作為十二支之中的有緣起有的，彼由作為十二支之中的取之力能令引生後有投生的力量轉成具力之業，即是為彼——這亦是指區分為七有之中的業有。

第十一支，作為十二支之中的生緣起有的，如彼由作為十二支之中的有之力而在投生處甫結生分位的五蘊，即是為彼。區分有作為十二支之中的胎生、化生、卵生、濕生四種。

第十二支，作為十二支之中的老死緣起有的，即從作為十二支之中的生而始，如年歲向餘遞變，為老；如捨蘊之同類種，為死。區分有作為十二支之中的正時死及非時死二種。老死二者安立為一支的理由有的，是因可能有不衰老而死的理由，故如是安立；名色二者安立為一支也由此有力了知。憂悲苦惱等不安立為十二支之一支的理由有的，是基於某些持戒比丘有可能正住心樂而死歿的理由，故不如是安立。憂悲等唯附帶而說有其需要，以是為於所度有情顯示輪迴過患令生厭離故。

附說四有的建立。若略述對法論對此的說法，即說為四：本有、死有、生有、中有。

其一，從生有第二剎那而始乃至死有的剎那前位以前，以《俱舍論》說：「本有謂死前，居生剎那後。」

其二，彼唯在死的最後剎那——此是指時邊際剎那，如無著所說。

其三，是指最初入住母胎的染污心第一剎那，以《俱舍論》說：「生有唯染污。」但此若許為胎中甫結生的一短時剎那則不合宜，因為如於不還生般，由說生便般涅槃、有行般涅槃、無行般涅槃三種便有力證知故。

其四，從死有已遮到未取生有之間，即是為彼。此中，任一六趣的中有也必將是當於何趣投生的本有的具身形面貌者，因為中有與本有二者由同一引業所牽引故，以《俱舍論》說：「此一業引故，如當本有形。」《集論》說：「又中有形似當生處。」中有的異名，《俱舍論》說：「意成及求生，食香中有起。」又於中有，唯由與彼同類種的中有及具清淨天眼者可見，業之神變力佛亦不行遮止，諸根具全，除母胎外，山等皆亦無以遮阻，以彼論說：「同淨天眼見，業通疾具力，具根無對礙。」接著又說：「食香不可轉。」這是說任何一趣中有既成，即不投生於他趣生有；但是，若謂成立彼趣中有即含遍取生彼趣生有則非論典之義，以彼論說：「教故有食香，經說五亦成。」即以為前說不還中般等五種（證位）所損難故。《集論》則說已成彼趣中有後也有投生他趣生有的，以如云：「或時移轉，住中有中，亦能集諸業。」至於中有的壽量，上下二部對法論俱說七日；中有的住期，當知是四十九日。簡要述說，即唯此。

第二項，集攝，有支略攝、及染污法略攝二種。

第一種，支若予略攝，攝為四，即攝為能引支、所引支、能生支及所生支四支，彼等的確認有的，即作為十二支之中的無明、行、因位識三支為能引支所攝，從作為彼之中的果位識到受之間五支為所引支所攝，作為彼之中的愛、取、有三支為能生支所攝，作為彼之中的生、老死二支為所生支所攝，以《集論》說：「云何支分略攝？謂能引支、所引支、能生支、所生支。能引支者何？謂無明、行、識。所引支者何？謂名色、六處、觸、受。能生支者何？謂愛、取、有。所生支者何？謂生、老死。」

又，彼十二支亦攝為七支，即由何而引支、如何而引支、何所引支、由何而生支、如何而生支、何所生支及過患支七支所攝，以《緣

起經釋》說：「由何引如何，彼能生及彼，過患任彼等，十二支所顯。」此中，乃安立作為十二支之中的無明及行為由何而引支或能引支、識為如何而引支、從名色到受之間四支為何所引支、愛取二支為由何而生支、有為如何而生支、生為何所生支、老死為過患支等，以彼釋說：「由二支及一，由四支及二，由一及一一，善顯彼七義。」

問：那麼，由作為十二支之中的無明引生作為彼之中的行等道理為何？

答：彼有的，以由不如實知四諦自性的無明之具緣者——行在識中安藏業習氣，謂由此理，彼能引種子悉作成熟，故能依次生起從名色到受之間四支，隨後，由受引生作為彼之自果的愛，復由愛之具緣者——取於識中諸業習氣能令有之功能轉成具力，由此而生起所生支——生及過患支老死等；但諸聖者沒有新造能引後有之業，阿羅漢也絕無以惑業力故取生輪迴，以彼釋說：

「未實知諦故，由業藏識故，依次引四支，彼種遍增故，如所引而生，由受所發愛，生取故由彼，令藏業現行，復由所生生，老等過患故。見諦無能引，離愛無後有。」

作為十二支之中的所生支及過患支不相違，因為彼老死俱為彼二者故；作為彼之中的能引支與能生支二者也不相違，因為作為彼之中的愛即為彼二者故，以《釋量論》說：「不知是有因，未說，唯說愛，能引相續故，無間故。非業。」作為十二支之中的識與作為彼之中的生不相違，因為有作為彼之中的果位識故，以及《俱舍論》說：「結當有名生……」等。

（有作是說）：那麼由能引因果與能生因果二組是展示一個有情一輪投生因果或展示二輪？若如前者，則在成立果位識到受之間而後即說生起愛等不應理；若如後者，即成後重因果沒有無明、行、因位

識三支，而於前重（因果）則成沒有愛、取、有三支。

答：沒有過失，因為作為十二支之中的所引支與作為十二支之中的所生支同義故，因為若是作為彼之中的所引支，需是由能生自之愛取有三支所生之支；若是作為彼之中的所生支，需是由能引自之無明行識三支所引之支故。

（有作是難）：那麼如果這樣，則作為十二支之中的愛不由作為彼之中的受所生，以作為彼之中的受是作為彼之中的所生支故；若認許，則經云：「從受之緣而愛。」——所說即成不合宜，以認許故。

答：沒有過失，因為彼是意指由他輪緣起之受而引生作為彼之自果的他輪緣起之愛故，以《菩提道次第廣論》說：「是故，能生之愛與發愛之受，二者非是一輪緣起；發愛之受，乃是餘輪緣起之果位。」

第二種，染污法略攝。十二支若予略攝，也攝為三雜染，即攝為煩惱雜染、業雜染、事雜染三者；彼三者的確認有的，即作為十二支之中的無明、愛與取二支——共成三支攝為初者，行及有二支攝為次者，識等其餘七支攝為後者，以《中觀緣起心要論》說：

「初八九煩惱，二及十為業，餘七者是苦。」《俱舍論》也說：

「三煩惱二業，七事亦名果。」

（有作是說）：如果這樣，則《集論》說：「云何支為雜染攝？謂若無明若愛若取，是煩惱雜染所攝。若行若識若有，是業雜染所攝。」——即與說識為業雜染成相違了。

答：無彼過失，因為這是意指由因位識執取業習氣而如是宣說故。

第三項，成緣之理。此復十二支亦由諸前前於諸後後而為四緣，姑且以無明而行為喻，即：由無明習氣而生行，故為因緣；由無明的能引之力而牽引行，故為等無間緣；愚昧時作意非最勝者，入彼所緣，故為所緣緣；由彼緣故而於與彼俱行諸俱有所緣能起顛倒，故為增上

緣，以《集論》說：「云何建立支為緣？謂以習氣、力、作意及俱有故，建立支為緣，彼亦當隨其所應類比。」

隨其所應類比之理是，若就心智於心智作事行而言雖然四緣全具，但是其他則不定——是即所說之義，因為若由心智於色法作事行，則為唯一增上緣；由色法於心智，則為所緣緣、增上緣二種；由色法於色法，則為因緣、增上緣二種故。

第四項，述說各自的作業有二，即相似作業與不相似作業。前者有的，由作為十二支之中的無明而生行等，即為相似的作業；後者不相似作業也有的，即由無明能覆障見境之實相，由行能種植下世後有的種子，由識能引至後有，由名色能遍執後有之身，由六處能圓滿後有之身，由觸能決斷境之變化，由受能近受用惑業之異熟，由愛能於後有中復攝取蘊，由取能加行速成後有之蘊，由有能現前或能生後有之蘊，由生與老死二支能令心續具此的補特伽羅痛苦等，以《辨中邊論》說：

「以覆障植故，引故遍執故，能滿決斷三，近受用攝取，加行現前故，苦故惱世間。」

第五項，觀察幾世圓滿。以前有人說：「十二支緣起若速，有可能一世圓滿。」——這不合宜，因為作為十二支之中的能引支與所引支不可能一世圓滿、以及作為彼之中的能生支與作為彼之中的所生支二者在能引支成立之彼世不可能圓滿故。

有人說：「十二支緣起決定唯是三世圓滿，因為第一世圓滿無明、行、識三支，第二世圓滿愛、取、有三支，第三世則決定需圓滿名色等故。」——所說不應理，因為若是作為十二支之中的行，不需即是順後受之業，因為有作為彼之中的順次受之業故。

又有人說：「十二支緣起決定二世圓滿，因為第一世決定圓滿六

因之緣起，第二世決定圓滿六果之緣起故。」——這也不應理，因為第一世成立三能引支，第二世則有可能成立三能生支；因為若是作為十二支之中的行，不需即是順次受之業，因為有作為彼之中的順後受之業故。

此外，有人雖然依《俱舍論》所說：「前後際各二，中八據圓滿。」從而認為此宗必許十二支緣起決定三世圓滿。——這也不應理，因為依據《俱舍論》宗規，作為十二支之中的行、有二支有可能一世圓滿故，這亦是說，於彼宗，若作為十二（支）之中的行不需即是順後受之業，因為於彼宗也必須安立作為十二支之中的順次受之業故。

自宗認為：十二支緣起若快速有可能二世圓滿，因為即如有人投生欲天之業，彼由無明力積藏識中並於死前以愛取二者滋潤，令有功能轉成具力，則可能於彼世成立六因之緣起及於下世成立果位識等七支，因為有能引欲天之生的順次受之業故。十二支緣起任是如何遲緩也於三世圓滿，因為即如有人投生欲天之業，彼由無明力積藏識中並於死前無力以愛取滋潤，致而（先行）投生畜生——後即於彼（畜生）所依以愛取滋潤投生欲天之業，令有功能轉成具力而投生欲天，因為有能引欲天之生的順後受之業故。雖然此一說法「尊勝紹位」（即賈曹傑尊者）的其他釋文並未明述，但是《集論廣釋》中：「此諸十二支，若是積集順次受之業，則二世圓滿；若非如是，需三世圓滿。」——乃依此說而成立故。

對於如是闡述有人說：「十二支緣起任是如何遲緩也決定三世圓滿不合宜，以能引支與所引支之間有可能多世間隔故。」——所說不含遍，雖然彼確有此可能，但是為餘輪緣起，不是同輪緣起；能生支與所生支之間則不可能由他世間隔，因為彼能生之有於引生後有已是功能具力故，以及十二支緣起數目決定為合宜故。凡此亦如《集論廣

釋》說：「能引之因與所引之果中間雖間隔無量生世，然為餘輪緣起，非彼之輪。能生之因與所生之果中間則絕無他世間隔，若不爾者，成十二支不決定之失。」——即是此中所說意趣。

第六項，說同地。一般於彼計算同地的所依事，廣分為三界九地，簡攝則有欲、色、無色三界，因為作為惑業的生死之處如是決定故。於此中是計算十二支的同地，不是計算所有所斷品的同地，因為欲界補特伽羅的心續有緣三界的實執故。

因此，有自地、上地及下地三者，此中，於自地所依有新造投生自地之業，因為於欲界所依有新造投生欲界之業故。於自地所依有新造投生上地之業，因為即是從於欲界所依有新造投生初禪之業乃至於無所有處所依有新造投生有頂之業之間故。於具上地正行等至的所依沒有新造投生下地之業，因為於具上地正行等至的所依沒有下地的世間煩惱現行故。於初禪所依沒有新造投生初禪之業，因為於彼所依沒有修習初禪近分，因為在正有殊勝正行之上即不趣入下劣近分故。

問：如果這樣，則與《集論》說：「住於彼中，亦能集諸業。」成相違了。

答：不成相違，因為彼唯意指於上地所依滋潤投生下地之業故。

問：那麼，十二支的同地算法為何？

答：此復從欲界投生欲界時，所有十二支皆悉同地，因為彼時所有皆為欲界地攝故。從欲界投生初禪時，十二支不同地，因為彼時因等起無明為欲界地攝、行等十一支為初禪地攝故；前者成立，因為彼為欲界地攝與初禪地攝隨一，而彼不是初禪地攝故；彼不是，因為於作為世間修所斷的欲界煩惱不離貪的補特伽羅心續中沒有生起初禪的煩惱現行故；彼時行等十一支為初禪地攝，因為無庸置疑，彼時從名色到受之間四支及生、老死二支皆為初禪地所屬，且由他地之行業

無力牽引他地之蘊、由他地之識不堪作為含藏他地習氣之處、由他地之愛取沒有滋潤他地之業、有則是於前（即行緣起支）業功能轉成具力的分位而安立故。從欲界投生第二禪時，十二支不同地，因為彼時因等起無明為初禪地攝、行等十一支為第二禪地攝故；前者成立，因為彼為初禪地攝與第二禪地攝隨一，而（彼）不是第二禪地攝故；彼不是，因為於作為世間修所斷的初禪煩惱不離貪的補特伽羅心續中沒有生起第二禪的煩惱現行故；後因相的能成立即由前而類推。從初禪投生初禪時，十二支不同地，因為因等起無明為欲界地攝、行等十一支為初禪地攝故；前者成立，因為彼為欲界地攝與初禪地攝隨一，而（彼）不是初禪地攝故；後者成立，因為若是正新積造投生初禪之業的補特伽羅，必須不是於欲界離貪，於欲界所依者的貪欲正具貪著的補特伽羅心續中沒有生起初禪的煩惱現行故。就像這樣，從欲界投生第三禪時，因等起無明為第二禪地攝、行等十一支為第三禪地攝，乃至從欲界投生有頂天時，因等起無明為無所有處地所屬、行等十一支為有頂地所屬之間悉皆類推而作了知。從有頂天投生欲界時，十二支皆同地，因為彼時所有皆為欲界地攝故。從有頂天投生初禪時，十二支不同地，因為彼時因等起無明為欲界地攝、行等十一支為初禪地攝故。要言之，投生上上地的因等起無明為下下地所屬，行等十一支則為當所投生之投生地所屬。是故《密義論》說：「若當投生之地，所現成煩惱也決定為彼地。」乃由所說善為引證；除此之外，並沒有明晰展說同地的建立的具量釋疏，應作了知。

對此《密義論》所說，《金鬘疏》等雖說從初禪投生欲界為不應理，但是（我）想，正行不衰微的初禪所依雖不現行作為世間修所斷的欲界煩惱，卻有作為出世間修道無間道正所應斷的所斷品的欲界煩惱，故離彼過失。就像這樣，心續具足初禪正行等至的欲界補特伽羅，

彼投生初禪的因等至無明也是作為出世間修道無間道正所應斷的所斷品的欲界煩惱，因此，於認許唯欲界地所屬成不相違。

如是，對於述說同地的建立，有人說：「作為十二支緣起之中的無明與有頂地攝為同位不可能，以若是投生有頂的因等起無明需是無所有處地所屬故；若認許，則沒有有頂地攝的染污無明，以認許故。」

——（答）：不含遍，因為若是染污無明，不需即是作為十二支之中的無明，因為有心續具足染污無明的聖者故。對於此所安立的，又有人說：「若是已斷了無所有處以下之地所屬的煩惱的補特伽羅，需是已斷了作為十二支緣起之中的無明，以沒有有頂地攝之彼故。」

（答）：唯是認許，如上已說故。

第七項，如何修習之理。由從無明之緣而行乃至從生之緣而老死等之間，是染污品流轉門緣起；從老死由生起乃至行由無明起之間，是染污品還滅門緣起；以及從無明滅故行滅乃至生滅故老死滅之間，是清淨品流轉門緣起；從生滅故老死滅乃至無明滅故行滅之間，是清淨品還滅門緣起——乃由此予作思惟之上，應儘可能生起厭離輪迴及欲求涅槃之心，勤發精進；上述清淨品緣起之承許立宗亦得由此有力證知。

第八項，如是修習的利益，即善巧於趣反輪迴，於彼取捨，故終將證得涅槃。

四、超越三摩地

問：那麼，為斷所斷品見所斷種子頂加行修習之理若即如是，則為斷所斷品修所斷種子頂加行修習之理為何？

答：彼亦以經而言，由說獅子奮迅三摩地而引申：「善現，何為

菩薩摩訶薩之獅子奮迅三摩地？善現，於此菩薩摩訶薩離欲，離罪惡非善法，有尋有伺，近修由遠離所生喜樂者初靜慮而住……」等，為《中本般若經》所說，以及《一萬八千頌般若經》所謂〈超越等至品〉——第六十二品也說：「善現，何為菩薩摩訶薩之獅子奮迅三摩地？善現，於此菩薩摩訶薩離諸欲，離諸罪惡非善法，有尋有伺，修由遠離所生喜樂者初靜慮而住，乃至修滅受想之間而住；復從滅等至起修非想非非想處而住，從非想非非想處起乃至修初靜慮之間而住，如是善分彼獅子奮迅三摩地而等至超越三摩地。善現，何為菩薩摩訶薩之超越三摩地？善現，於此菩薩摩訶薩離諸欲，離諸罪惡非善法，有尋有伺，修由遠離所生喜樂者初靜慮而住，從初靜慮起，如是類比，即：從非想非非想處起而等至滅受想，從滅等至起而等至初靜慮，從初靜慮起而等至滅等至，從滅等至起而等至第二靜慮，從第二靜慮起而等至滅等至，從滅等至起而等至第三靜慮，從第三靜慮起而等至滅等至，從滅等至起而等至第四靜慮，從第四靜慮起而等至滅等至，從滅等至起而等至空無邊處，從空無邊處起而等至滅等至，從滅等至起而等至識無邊處，從識無邊處起而等至滅等至，從滅等至起而等至無所有處，從無所有處起而等至滅等至，從滅等至起而等至非想非非想處，從非等想非非想處起而等至滅等至，從滅等至起而等至非想非非想處，從非想非非想處起而置於非等持心，從非等持心而等至滅等至，從滅等至起而住於非等持心，從非等持心而等至非想非非想處，從非想非非想處起而住於非等持心，從非等持心而等至無所有處，從無所有處起而住於非等持心，從非等持心而等至識無邊處，從識無邊處起而置於非等持心，從非等心而等至空無邊處，從空無邊處起而住於非等持心，從非等持心而等至第四靜慮，從第四靜慮起而住於非等持心，從非等持心而等至第三靜慮，從第三靜慮起而住於非等持心，

從非等持心而等至第二靜慮，從第二靜慮起而住於非等持心，從非等持心而等至初靜慮，從初靜慮起而住於非等持心——以由住彼超越三摩地而得一切法平等性。」

若予詳說彼諸經文之義，即從「善現，菩薩摩訶薩……」到「乃至修滅受想之間而住」之間，是展說順行等至九次第定的獅子奮迅加行；從「從滅等至起而……」到「而住」之間，是展說還逆行等至四靜慮及四無色（定）的獅子奮迅加行；從「善現，何為菩薩摩訶薩之超越三摩地？……」到「等至滅受想等至」之間，是展說順行等至中間任皆不間雜的九次第定的等至；從「從滅等至起而……」到「等至滅等至」之間，是展說於四靜慮及四無色（定）間雜滅等至而順行等至的超越正行等至；由「從滅等至起而等至非想非非想處。」是展說有頂的微退；由「從非想非非想處起而置於非等持心。」是展說上行超越及下行超越二者的執界的欲界心；從「非等持心而……」到「住非等持心」之間，是展說於九次第定間雜欲界心而還逆行等至的超越正行等至。

有學者依著「善現，何為菩薩摩訶薩之超越三摩地？」所說的經詞之力而認許彼順行等至中間任皆不間雜的九次第定的等至，是超越正行等至下品；接著於上行間雜滅，是超越中品；而後於下行間雜欲界心，是超越上品。——但是所說實不妙善，因為任一具量釋疏皆未說彼名言，特別是，若是超越正行等至，需是間雜事間雜法不相同予作間雜而等至的等至；彼順行等至中間任皆不間雜的九次第定的等至應為超越加行，正行則不合宜，因為彼唯是展說超越的趣行之地——以由《解心要莊嚴疏》所說故；《入中論大疏》也說：「『超越』，古體文亦有謂『內息』，故意為次第錯亂。」

問：那麼，作有頂的微退的需要為何？

答：對此有人認為，由於無力從滅起滅，故作有頂的微退。——但此不應理，因為當以滅等至為間雜事時，而以滅等至作為間雜法的超越等至為不合宜故。

有自宗的上師說：「是為令了知從滅而起的起心，故作有頂的微退，因為若是有學心續的從滅而起的起心，需是有頂心故；因為若是彼心續的等至滅之等至心，需是有頂心故。」——對此，自宗其他上師說：「若即如是，則有當於上行入靜慮、無色（定）間雜滅時，亦成間雜有頂等至之失。」

自宗認為：此處有頂作微退的需要有的，因為最初由究竟寂靜之滅起而旋即無間現行究竟不寂靜的欲界心極為困難，故作有頂的微退。現行執界的欲界心也有其需要，以是為了確認上行超越與下行超越二者的界限而於下行間雜欲界心故。

問：那麼，《八千頌般若經》等未說有頂的微退，《一萬八千頌般若經》則說有頂的微退，理由為何？

答：這一點，有學者說：「修道位菩薩不作有頂的微退而有有力與無力現行欲界心二種，就彼前一種而言，即是《八千頌般若經》等不說有頂的微退；就後一種而言，即由《一萬八千頌般若經》說有頂的微退。」

有自宗的上師說：「當修道位菩薩最初等至上行及下行超越時，以三摩地之技未臻熟練故，不作有頂的微退即於下行無力間雜欲界心；若三摩地之技已臻熟練，雖然不作有頂的微退也於下行有力間雜欲界心——有此二種，就前一種而言，即由《一萬八千頌般若經》說有頂的微退；就後一種而言，即由《八千頌般若經》等不說有頂的微退。」——此一說法與前說亦無不同。

問：那麼，經上說往上間雜滅及往下間雜欲界心，如是必然決定

否？

答：亦不決定，因為作如是說唯是表徵而已，故也有往上間雜欲界心及往下間雜滅的超越，因為於超越三摩地已得自在諸修道位菩薩可隨自愛樂任以滅等至及欲界心為間雜法故。不過（我）想，當修道位菩薩最初等至上行及下行超越時並無力往上間雜欲界心及往下間雜滅，因為彼時於超越三摩地尚未得自在故。

有學者思惟（經論）所說：「以滅等至及欲界心作為間雜法的理由，是為令了知：以究竟極寂靜之滅等至及究竟極不寂靜之欲界心二者作為間雜法而有力間雜的話，則於其他間雜法也就有力間雜。」從而認許：也有於八靜慮、無色（定）間雜慈等四無量心等超越正行。——但是，以如此即成無窮（之失）故，想或不妙善。

解釋（上述）彼等經文的意趣，論說：「滅盡等九定……」等。論說之義是，得以了知修道頂加行的所斷品四種分別斷除之理，則需了知修道頂加行，而彼亦為超越三摩地所攝——為述說彼，論典如是教說故；《二萬頌光明釋》說：「今應說修道所治品四分別，即暫說修道，然非不說彼。修道亦為九次第定所攝，彼等亦為超越等至所攝；是故，彼以決定展說而略攝，即以就修道而言，謂：『滅盡等九定。』」

此中，由「滅……」等此一論文而解說彼展示超越三摩地的經義之理，即：若以《二萬頌光明釋》來看，乃由前二句正說順行與還逆行等至九次第定的一返獅子奮迅加行、順說順行等至中間任皆不間雜的九次第定的獅子奮迅加行；而後二句正說執界的欲界心，且由諸餘者正說於上行間雜滅的超越而順說於下行間雜欲界心的超越。前二句若予結合所有加行、正行，則說為實義的關係，以《二萬頌光明釋》說：「如云：復次，等持獅子奮迅三摩地別別觀察緣起後，以九次第定及非等持心由順行與還逆行現行等至超一、二、三、四、五、六、

七、八、九，故說如其所欲，多得自在。」

若以阿闍黎之《釋》來看，乃由前二句說獅子奮迅加行，及由「後以欲界攝」二句說彼執界的欲界心；由「超一三四……」等二句正說於下行間雜欲界心而意指獅子奮迅近加行及上行超越二者易於領解，故而由義引出；由「超越入諸定」、及「至滅定不同」則將前面諸義簡攝而說——此即《解心要莊嚴疏》所說。

若以《金鬘疏》來看，乃由「滅盡等九定，修往還二相」而說超越的獅子奮迅遠加行，由謂：「往」，說任皆不間雜的上行及間雜滅的上行二種，由謂：「還」，說間雜欲界心的下行；於此之前結合為簡示、及其他論文結合為廣釋而說。此中，由「後以欲界……」等二句正說執界的欲界心而順說有頂的微退；由「超越……」等四句正說於四靜慮、四無色間雜滅的上行，進而「至初定不同」則由義而得，亦即說為在九次第定中間雜欲界心的下行。

凡此，所有不盡相同的說法悉不堪予作棄捨，因為此至尊（慈氏）之論典是具足大義者，容有百多宗規故。

當下於此「超越」的探討有四相：由何所依補特伽羅為何需要而等至、為彼而等至之理、入於彼中的超越的體性、於彼斷諍。

首先，有的，即由住於後得的修道位菩薩為了利他而練習三摩地之技，故而等至。

其次，分有最初等至之理與於後等至之理二種。第一種也分有二，即於超越的加行等至之理、與於超越的正行等至之理二項。第一項有的，即由住於後得的修道位菩薩修一返超越的獅子奮迅遠加行，於彼之後則等至順行等至中間任皆不間雜的九次第定近加行。

第二項，於正行等至之理，有最初於上行的正行等至之理、而後於下行的正行等至之理、於彼二者的界限等至之理三點。第一點有

的，即由住於後得的修道位菩薩於上行八靜慮無色（定）間雜滅而等至。第二點有的，即由彼菩薩於滅到初靜慮之間九種間雜欲界心而等至。第三點有的，即由彼菩薩在上行下行二者的界限於有頂心作微退而現行欲界心。

第二種，於後等至之理。由先於上行間雜滅及於下行間雜欲界心的超越三摩地予作等持的修道位菩薩於上行間雜欲界心及於下行間雜滅而等至，彼即是於後等至之理。

再其次，說入於彼中的超越的體性，有超越的加行、正行二種。第一種，彼為得超越的正行等至而等至九次第定隨一的等至，是超越的加行等至的能安立；彼若區分，有超越的獅子奮迅加行、及於彼之後的順行等至中間任皆不間雜的九次第定的等至二項。第一項有十七處，即於上行有九次第定、於下行有四靜慮及四無色；第二項有九處，即有九次第定。

第二種，說超越的正行。彼於九次第定隨一間雜欲界心或間雜滅等至而等至的等至，是超越正行等至的能安立，彼有上行超越的正行等至及下行超越的正行等至二項。彼於九次第定隨一間雜滅等至或間雜欲界心而順行等至的等至，是上行超越的正行等至的能安立；彼若區分，有間雜滅等至的上行超越的正行等至、及間雜欲界心的上行超越的正行等至二點。彼於九次第定隨一間雜滅等至或間雜欲界心而還逆行等至的等至，是下行超越的正行等至的能安立；彼若區分，有間雜滅等至的下行超越的正行等至、及間雜欲界心的下行超越的正行等至二點。於上行超越之處有三十四，即於間雜滅等至的上行超越之處有四靜慮、四無色、八滅等至、及於間雜欲界心的上行超越之處有九次第定、九欲界心。

有人說：「有頂的微退是上行超越之處，因為彼後無間而有的欲

界心為能執攝上行超越及下行超越的界限故。」——(答): 不含遍，因為有頂的微退任皆不是上行超越的間雜事與間雜法故。

問：那麼彼超越正行從何界限而安立？

答：對此，有學者依於《寶雲經》：「以二大阿僧祇劫將作出離諸菩薩修超越等至。」故說從第八地而得。——但此不應理，因為從第八地即無以二大阿僧祇劫將作出離，以及是說：「將作出離」、未說：「已作出離」故。因此，契經之義是從第二地而得，因為是從得第二地而以二大阿僧祇劫將作出離，因為菩薩資糧道、加行道及初地時已圓滿第一大阿僧祇劫資糧是《八千頌大疏》所說故，要善觀閱。

最後，於彼斷諍。(有作是難)：那麼《俱舍論》說：「八地二相次，均間一一超，迴逆至第三，是名超等至。」所說的，與上述超越的建立二者就成相違了。

答：雖然相違亦無過失，因為彼《俱舍論》所說是為隨攝小乘種性，此中所說是為隨攝大乘種性而說。因此就像烏鴉與鷓鴣從對字上名為相同一樣，雖然「超越」之名相同，但義則不同，以《二萬頌光明釋》說：「若彼有謂：『八地二相次，均間一一超，迴逆至第三，是名超等至。』所說為何？謂烏鴉與鷓鴣性相同否？此之分位唯是為他，以顯示已得如彼善巧方便，故入於百千萬億無量劫中，以於無數佛所廣行承事而極廣大，以及能知修道為具理由者——乃由義而說。」又，《莊嚴經論》也唯如是而說故。

頌曰：

以超越妙智，釋超越等至，

超越希求者，速速得超越。

五、修道頂加行

如是，由「滅盡等九定……」等簡示修道頂加行後，乃由「略標及廣釋……」等廣說修所斷四種分別的對治四種修道頂加行，以《大疏》說：「如是已說修道，應由彼而確認所斷事相違品、以及應說四能取分別之對治，是故。」

如是，彼亦有其述說之理，即彼等之中，由「略標及廣釋……」等說彼修所斷九種轉趣所取分別，由「次許心心所……」等說九種退還所取分別，由「施設有情境……」等說九種實執能取分別，由「設有情及因……」等、及「如自所緣性……」等則是由簡示廣釋之上而說九種假執能取分別。

問：那麼，由簡示廣釋二者而說假執能取分別，於其餘三種分別不作如是說的理由為何？

答：彼理由有的，以於後一種說彼二者，乃為表徵前三種故。

問：前在見道時已說所斷品分別，於此修道之後再述說彼的理由何在？

答：彼理由有的，以是述說的次第故。

問：那麼說了見道頂加行等持後得二位後，卻唯說修道頂加行後得的理由為何？

答：彼理由有的，乃意指由作是說，即能有力表徵修道等持故。

問：那麼在「次許心心所」時有謂：「加行近分」、「轉趣無間道」——由所斷品之上而各別立名的理由為何？

答：彼理由有的，這是因為唯由一修道無間道以滅除修所斷分別現行這一分而說為「加行近分」、及以滅除種子這一分而說為「轉趣無間道」故。

彼緣作為自所緣境的菩薩道的轉趣品之法而執為實有所受用品的俱生實執，是此中所說修所斷轉趣所取分別的能安立。彼緣作為自所緣境的菩薩道的退還品之法而執為實有所受用品的俱生實執，是此中所說修所斷退還所取分別的能安立。彼緣作為自所緣境的實體有能取而執為實有能受用品的俱生實執，是此中所說修所斷實執能取分別的能安立；假執能取亦由彼類推。

六、無間頂加行

如是，說了修道頂加行斷所斷品之理，由彼斷所斷品的利益則由「如諸病痊癒……」等闡說。此中，為斷修所斷種子說了頂加行修習之理，隨後為了斷除較彼尤為微細的修所斷種子，故說（無間）頂加行修習之理。

以經而言，在教說修道頂加行的利益時，說：「善現，如是菩薩摩訶薩見一切功德與善品，故我亦當於無上菩提發心，復應令他趣住於無上菩提發心。」——由此說而引申：「白言：世尊，菩薩摩訶薩具初發心，為眾生利益而欲求現證無上菩提，彼福德增長多少？」所問的回答：「佛告曰：善現，若有人將彼一切三千大千世界盡所有有情，悉皆令住聲聞地，令住緣覺地，令住佛地，此等眾生福德多增否？白言：世尊，甚多；善逝，甚多。」解釋彼意趣，論說：「安立三千生……」等三頌，即以說由依次將三千世界一切眾生安立於三乘的眾多福德為喻，表徵較量於彼，修習無間頂加行福德更尤極多而展示。

無間頂加行的體性有的，安立為一作為所知障的正對治而為自果一切種智的近取的智慧。其中，由「安立三千生……」等說了無間頂加行的體性之後，而由「無性為所緣……」等說無間頂加行的所緣、

增上緣、行相、及所緣行相甚深的差別。

七、十六邪執

關於展說無間頂加行的所緣行相甚深，有說敵者之諍難無間而有，彼敵者之諍難為何？此亦以經而言，從「白言：世尊，唯一切種智性無事？抑或色亦無事？……」到「有為界及無為界亦無事否？」所問的回答：「佛告曰：善現，一切種智性亦無事，色、受、想、行、識亦無事」。解釋彼意趣，論說：「於所緣證成……」等三頌。

是此中所說的所除品邪分別的體性有的，即安立為於一事上執二諦不能同位歸攝之心或現行或種子隨一。對於由上爰引諸經論所教說無間頂加行的所緣行相甚深，敵者的諍難述說之理有的，即在正說所除品十六種邪分別後，由彼所引發的十六種過失或妨難乃由義而說。

所除品十六種邪分別論典正說之理有的，即：由「所緣證成」正說於所緣起邪分別，由「於、及明所緣性」正說於行相起邪分別，由「一切相智智」正說於果起邪分別，由「勝義世俗諦」正說於二諦起邪分別，由「加行」正說於行之體性起邪分別，由「與三寶」正說於行之所依三寶俱境起邪分別，由「巧便」正說於行之差別起邪分別，由「佛現觀」正說於現觀起邪分別，由「顛倒」正說於所斷品起邪分別，由「及道性」正說於道之體性起邪分別，由「能治所治品」正說於所斷對治的區分起邪分別，由「性相並」正說於諸法性相起邪分別，由「修習」正說於自相共相修習之理起邪分別。

由十六種邪分別所發起的十六種過失，若亦集攝之，則攝為具世俗門的過失與具勝義門的過失二種。此中，說實事師對中觀宗起諍難云：無間頂加行及一切種智的所緣有法，為實有，以有故。——如所

說之應成即為具世俗門的過失，因為是安立了中觀宗世俗所許因相而作勝義妨難之妨難故。又云：無間頂加行及一切種智的所緣有法，為無，以無實有故。——如所說之應成即為具勝義門的過失，因為是安立了中觀宗勝義所許因相而作世俗妨難之妨難故。此亦如《釋》說：「是故，即為具世俗門與勝義門之諍難……」等。

彼二諍難於中觀宗不入真能破，因為於前妨難，觀待世俗得以「不含遍」而答、及觀待勝義以「因相不成立」而答；而於後者，觀待世俗得以「不含遍」而答，觀待勝義得以「認許」而答故。

頌曰：

頂加行四相，以頂慧觀擇，
由頂究竟說，證頂經莊嚴。

般若波羅蜜多教授《現觀莊嚴論》俱釋《解心要莊嚴疏》義善說——顯明佛母義之燈·第五品釋

第六品：〈漸次加行品〉

如是說了自在因果之後，繼說堅固因果有二；首先，為於三智行相得堅固，故說能修的漸次加行。

問：在頂加行之後說漸次加行的理由為何？

答：彼理由有的，以不滿足唯於三智行相得自在，為得堅固，而為令了知：於所有三智行相必須具決定次第而修習故，以《二萬頌光明釋》說：「今應宣說漸次現觀故。」又《莊嚴光明釋》（即《大疏》）說：「得頂現觀是依次安立各別與集攝證悟諸義，其後為得堅固而修，以漸次現觀之義即是獅子吼聲，故應隨知般若波羅蜜多。——乃如是教說。」《本釋》也說：「得頂現觀是如次修學各別與集攝證悟諸義，進而為得堅固，作修行相，故為漸次現觀。」

此復以經而言，在第十六種邪分別時說證一切法無性自性而成佛，由此引申：「如是教說，及長老善現如是白佛言：世尊，若如是菩薩摩訶薩於一切法無性自性以四靜慮及五神通現證無上菩提，世尊，彼菩薩摩訶薩如何於一切法無性自性而以漸次行、漸次學、漸次殷重行圓滿現證無上菩提？以漸次行、漸次學、漸次殷重行即成為無故。」所問的回答：「佛告曰：善現，如是菩薩摩訶薩初與諸佛世尊……」等，是總說漸次加行；「復次，善現，菩薩摩訶薩始於最初發心，而行持布施波羅蜜多時，我亦遍行布施，亦令彼方善住布施，善說布施……」等，則是別說十三種漸次加行。解釋彼意趣，論說：「布施至般若……」等一頌。

問：那麼漸次加行修習之理為何？

答：對此，以前有人說：「以有由謂：『布施至般若……』等，故依次修習布施等十三法即是彼修習之理。」——這不應理，因為由對

「相及彼加行，彼極彼漸次。」予作解釋的《根本論釋》已明說了具次第而修習三智，即為於一成事短邊際剎那中得到將三智一百七十三種行相作為現境的能力，故三智無餘行相當如跑馬般，於一座中具決定次第而修，必須認許彼決定即是漸次加行的修習之理。

問：那麼如何展說布施等十三法？

答：彼是以為令了知能攝持的助伴而展說，亦即：修習彼等行相時，若就道的體性而言，需由六度的修行所攝持；若就能令道為差別的能作法而言，需由六隨念所攝持；若就道能作清淨而言，需由通達無性自性的智慧所攝持。前者成立，因為一切佛子的修行俱攝為六度的修行故。次者成立，因為就道的所依而言需由隨念三寶所攝持，也需由能表徵斷罪——為隨念戒、與能表徵修善——為隨念捨所攝持，以及於彼等取捨如理而行之作證者則需隨念佛大師等天故。前一項成立，因為對於三寶，如其次第需由憶念為示道大師、道正行及修道助伴而修習故。後一項成立，因為由依淨戒而斷損他事行，故無懊悔；能於上師三寶所等增長捨心，需由有力捨他資具的修行所攝持故。後一根本因相成立，因為修習前五度需由智慧度的修行所攝持故。

如是，由十三法攝持之上，而彼諸行相在資糧道分位修習即稱為漸次行，在加行道分位修習即稱為漸次學，在見、修道分位修習即稱為漸次正行，以《二萬頌光明釋》說：「於彼，為令知發心，故說行；為令知順抉擇分，故說學；為令知見道、修道，故說殷重行——亦即為令知現觀次第，故說此三分。」

般若波羅蜜多教授《現觀莊嚴論》俱釋《解心要莊嚴疏》義善說——顯明佛母義之燈·第六品釋

第七品：〈剎那加行品〉

其次，說於三智行相已得堅固的剎那加行。

問：那麼，由謂：「漸次，剎那證菩提。」即在漸次加行之後說剎那加行的理由為何？

答：彼理由有的，以由漸次加行而得剎那加行的理由，故如是說。由漸次加行而得剎那加行，因為即為於三智行相得堅固，乃由漸修三智行相的菩薩瑜伽而得到於三智行相已得堅固的菩薩瑜伽故；因為為得於一成事短邊際剎那以一功用於三智一百七十三種行相具決定次第而修習的能力，乃由漸修三智行相的菩薩瑜伽而得到以一成事短邊際剎那能有力具決定次第修習三智一百七十三種行相的菩薩瑜伽故。最後心菩薩有力如是修習的理由有的，因為彼在三大阿僧祇劫中已然依次串習三智行相故。

此中，於宣說剎那加行，以經而言，在第十三種漸次加行時說：「菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多時，以施不可得、捨不可得、回報不可得而布施，以戒不可得而持戒，以忍不可得而修忍，以精進不可得而勤發精進，以定不可得而等至定，以智慧不可得而修慧。」由此說而引申：「如是教說，及長老善現如是白佛言：世尊，菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多時，云何以一發心遍執六波羅蜜多？」所問的回答：「佛告曰：善現，於此菩薩摩訶薩任行布施，彼皆以般若波羅蜜多遍作攝持，除此非餘。」解釋彼意趣，論說：「施等一一中……」等五頌。其中，由第一頌說非異熟剎那加行，並由「猶如諸士夫……」等於彼以喻而說；由「若時起異熟……」等說異熟剎那加行；由「由布施等行……」等說無相剎那加行；由「如夢及能見……」等說無二剎那加行。

四種剎那加行的體性有的，彼於一成事短邊際剎那能現證一無漏非異熟法、即亦得到皆能現證與彼同類的一切諸法的能力而為所知障的正對治的菩薩瑜伽，即安立為第一種剎那加行的體性。彼於一成事短邊際剎那能現證一無漏異熟法、即亦得到皆能現證與彼同類的一切諸法的能力而為所知障的正對治的菩薩瑜伽，即安立為第二種剎那加行的體性。彼由親證空性之上而為所知障的正對治的菩薩瑜伽，即安立為第三種剎那加行的體性。彼由有力親證所取能取異體空之上而為所知障的正對治的菩薩瑜伽，即安立為第四種剎那加行的體性。

無漏異熟、非異熟之義有的，即以第七地以下的無漏功德為非異熟、第八地以上諸無漏功德為無漏異熟，因為前者是由俱精勤功用所得的無漏功德，後者是不具精勤功用所得的無漏功德故。

雖然若是四種剎那加行隨一，需是剎那加行；但為剎那加行，則不需是彼四種隨一，因為若是彼四種隨一，需是最後心無間道，若是剎那加行，則不需為彼故。——後者成立，因為彼以一功用具決定次第作修三智一百七十三種行相的最後心的智慧是剎那加行，而非最後心無間道故。前者成立，因為彼為有（法），而若彼為有（法）即非漸次加行，唯必決定是剎那加行故。前者成立，因為一般有以一功用由具決定次第作修三智一百七十三種行相的菩薩智，而在最後心前位以下則無如彼故。前者成立，因為由「猶如諸士夫……」等法喻類比而成立故。

此四種剎那加行體性為一、乃從相上區分而安立，因為是就功德種類現證之理這一分安立前二種，是就境證悟之理這一分安立後二種故，此亦如《釋》說：「彼亦由性相而為四種行相。」

般若波羅蜜多教授《現觀莊嚴論》俱釋《解心要莊嚴疏》義善說——顯明佛母義之燈·第七品釋

第八品：〈法身品〉

最後，說修習之果——法身。

問：那麼，由謂「剎那證菩提，及法身。」即在剎那加行之後說法身的理由為何？

答：彼理由有的，因為八事中彼法身為所餘詮說品，以及彼由剎那加行修習之力所得故，以《大疏》說：「修習第一剎那現證菩提行相，第二剎那即為法身現證菩提。」《本釋》也說：「修習第一剎那現證菩提行相之第二剎那，為法身現證菩提。」

此中，於述說法身，以經而言，若依《二萬頌光明釋》、《二萬頌釋》、《八品釋》三者來看，在第四種剎那加行時，從「善現，如是菩薩摩訶薩應以無相之理修學般若波羅蜜多……」到「善現，菩薩摩訶薩於無漏諸法如夢，不具事，具無性自性，自相空，一切相中悉成清淨，若此等一切自性為一性相，即彼無相，應知即是如來、應供、正等覺；善現，菩薩摩訶薩如是應修學般若波羅蜜多。善現白言：世尊，此一切無漏諸法亦復為何？佛告曰：三十七菩提分法及。」這是展示自性身。

「復次，善現，修學此般若波羅蜜多得此一切諸法而現證無上正等覺，從一切中一切一切行相而為諸如來、應供、正等覺之身，嚴飾上士夫三十二相，嚴飾八十隨好，於諸菩薩摩訶薩以最勝乘之受用教說無上之喜、樂、滿足、及極喜。」又說：「善現，如是菩薩摩訶薩應修學般若波羅蜜多。」這是說由獲得所說法身諸功德之力而以報身之上令趣入於法的受用。

「復次，善現，若修學般若波羅蜜多即得此一切諸法而現證無上正等覺，後於十方無量無邊世界，一切時中以如來、應供、正等覺種

種化現之雲廣行一切眾生義利；如是，菩薩摩訶薩應修學般若波羅蜜多。」這是說由得無漏諸法而成佛，作諸化現。

此外，在第四種剎那加行時說一切法如夢，自相空，即：「復次，長老善現如是白佛言：世尊，於一切法如夢，無事，無性自性，自相空，此等為善法或此等為非善法？」所問的回答：「佛告曰：善現，於此不具聽聞凡愚異生夢亦得夢，觀夢亦為緣……」等，這是總說化身事業；「善現，我由此以佛眼善觀諸世間，東方如恆河沙數世界諸菩薩摩訶薩皆刻意存念而趣往諸大地獄眾生所，息滅地獄眾生苦，以變化之神變、遍說之神變、隨教之神變……」等，則是別說化身的二十七種事業。

一、法身的辯證

問：那麼，論中如何解釋此諸經文的意趣呢？

答：於此有三，即聖者（聖解脫軍）的宗規、阿闍黎的宗規、及阿闍黎遮遣聖者之理俱彼斷證。

首先，從「能仁自性身……」到「亦可說為常」之間，是由解說第一項經文之義而以自性身作為主展品，也就是，由第一頌略示，由「順菩提分法」以下廣說，以《二萬頌光明釋》說：「是故，以就自性身而言，即謂：『能仁自性身。』」又說：「彼一切相中成為極清淨之自性法身，無漏諸法亦復為何？即謂於『順菩提分法』、及『亦可說為常』之後已說自性身。」《二萬頌釋》也說：「說自性身後。」

從「許三十二相……」到「是為佛隨好」之間，是由解說第二項經文之義而以報身作為主展品，也就是，由第一頌略示，由「手足輪相具，足底如龜腹」以下廣說，以《二萬頌光明釋》說：「今應宣說

圓滿報身。」又說：「在『是為佛隨好』之後已說圓滿報身。」《二萬頌釋》也說：「說圓滿報身後。」

從「若乃至三有……」到「有二十七種」之間，是由解說第三項與第四項經文之義而以化身作為主展品，也就是，由一頌半略示，由「諸趣寂滅業」以下以事業而廣說，以《二萬頌光明釋》說：「變化身者何？」《二萬頌釋》也說：「變化身為何？」又在「諸趣寂滅業」的關連中也說：「諸法身事業有多少？」

如是，於作為第八品主展品的法身為自性身、報身、化身三身數目決定，以《二萬頌光明釋》說：「今應宣說法身，應知彼為三相，謂自性身、圓滿報身、變化身。」《二萬頌釋》說：「今應說法身，應知彼亦為三身，即自性身、圓滿報身、變化身。」

經論述說之理即為如是，然而對此有人說：「『說名為法身』不應理、『說名法性身』為應理，以『順菩提分法……』等是以自性身作為主展品而說故。」

答：不含遍，雖然要說為法性之身，但以詞藻的自體謂：「達瑪達嘎亞」，乃由去除了自體之緣——「達」而說名法身故。若不爾者，若佛地二十一聚無漏智是以法身為主展品而說，則在此第八品即以量遮止自性身、或者彼作為「說名為法身」論文的主展品之身為累積佛地二十一聚無漏智隨一，以「順菩提分法……」等論文並不以自性身作為主展品而說故；若不展說彼，則「能仁自性身……」等也必須不展說彼，以彼二項（論文）為略示廣說故。若認許為累積佛地二十一聚無漏智，則彼有法，為有為法，以認許故；若認許，則作為「能仁自性身……」等論文的主展品的法身也為有為法，以認許故。

對此，有人說：「於彼自性身說名『身』不應理，以彼非累積，而身之對字謂：『嘎亞』，即亦入於累積故。」

答：雖然自性身非累積，但是並沒有說名「身」即為不合宜之失，因為是由前有學道累積二資糧所得的理由，故作是說；或說，由義而展示了佛地二十一聚無漏智為自性身所攝。

對此，有人說：「佛地二十一聚無漏智有法，汝等說為性相相異不應理，以汝等由自性身所攝，而於自性身沒有性相或自性相異的區別故。」

答：彼有法，雖然沒有性相或自性相異的區別，但展說為如似自性相異的理由有的，以由前在有學道的因位之所隨行而如似性相或自性相異，以由「順菩提分法……」等所說故。如是亦如《二萬頌光明釋》說：「以去除緣，故於法性身稱謂法身；若不爾者，諸法之身即稱謂法身，亦成遮自性身，及為積行之義故，而有有為之失。彼說名『身』，應知是由前分位之隨行所近為假立。」《二萬頌釋》說：「由去除『性之緣』，故於法性身稱謂法身；若不爾者，即謂諸法之身為法身，故成遮自性身，及身之義亦為累積，亦有有為之失。是故說名『身』，應知彼是由前分位之隨行所近假立。」又，《牟尼密意莊嚴釋》說：「彼菩提分等諸佛法為何身所攝？——唯自性身，以唯無餘遠離俱習氣之障的自性體性者之法性故；彼等性相相異乃彼等因位之所隨行，故為世俗者。」

（有作是難）：如果這樣，則此第八品中就成了不正說佛地二十一聚無漏智了。

答：無彼過失，因為由從「順菩提分法……」到「及一切相智」之間即正說彼，並與「說名為法身」結合，於彼之上具足二種清淨的法界即主要說為自性身故。

其次，阿闍黎的宗規。由「能仁自性身……」等一頌解說如上所引的第一項經文：「如是應學般若波羅蜜多。」以上的經文之義而以

自性身作為主展品，以《大疏》說：「於彼，初為念住等識體者……」等；又《本釋》說：「初為自性身。」

由從「順菩提分法……」到「亦可說為常」之間（解說）如上所引的第一項經文；又解說了從「善現白言：世尊，此無漏諸法亦……」以下的經文之義而以智慧法身作為主展品，以《釋》說：「以轉依為菩提分等無戲智之體性故，一切轉變亦正宣說法身。——所說即是他許。」又說：「如是已說第一身，第二法身為無戲智之自體，無漏念住等體性。」此中，從「順菩提分法……」到「說名為法身」之間正說佛地二十一聚無漏智後，由「聲聞無諍定……」等二頌別說二十一聚之中無諍三摩地、如來願智二聚，且由「若善因成熟」以下述說於彼斷諍。

由從「許三十二相……」到「是為佛隨好」之間解說第二項經文之義而以報身作為主展品，以《大疏》說：「第三圓滿報身，應執為佛薄伽梵之色身體性。」《本釋》也說：「如是已說二身，第三圓滿報身為色身自體，由相好所熾燃。」

由「若乃至三有……」一頌解說第三項經文之義而以化身作為主展品，以《大疏》說：「應知佛薄伽梵之化身不間斷，與一切凡愚異生所共，而為第四。」《本釋》也說：「如是已說三身，第四化身與一切凡愚士夫所共。」

由從「如是盡生死……」到「有二十七種」之間解說第四項經文之義而以智慧法身的事業作為主展品，以《大疏》說：「依於所化士夫所現之業，以依增上緣而得，即是法身之（事業）。」

有人依此而說阿闍黎主張智慧法身的事業是七十義的最後（者）。——但此實未觀擇，以《釋》說：「說最初為發心及說最後之業的次第，由所說次第，故諸餘中間之詞義次第亦應了知。」亦即說

為「說最後之業」、並未說為「最後說業」故。

如是，於作為第八品的主展品的法身是自性身、智慧法身、報身、化身四身數目決定，以《大疏》說：「法身中彼現證圓滿正覺者，亦為自性身等區分，故為四種行相。」《本釋》也說：「彼亦為自性身等區分，故為四種行相。」

最後，說阿闍黎遮遣聖者之理俱彼斷諍有二，即遮遣之理與斷諍。

第一，《釋》說：「若說持前說，他宗云：『能仁自性身，得諸無漏法，一切種清淨，彼自性為相。』——所說之語為如實語，唯許為出世間諸無漏法，自性身則若此等之自性無生性，即為彼性相者，以彼亦由法性身而稱謂法身，是以不現『自性之緣』而說。即作如是解釋；而任彼法身自性之性相者諸無漏法亦復為何？即趣入於謂：『順菩提分法……』等詞偈組合。」

關於彼義如前已說，遮遣此，《釋》說：「有他說云：『若如彼所許，則瑜伽師世俗中由發起顯現義特別者之上而遍作轉依，無疑，於開示變動法等事行需許為由無二之心心所而有，則此等當如何集攝？』」——這意思是：具三種差別法的佛地二十一聚無漏智有法，不是佛身，以不是自性身、報身、化身隨一，而除此外不能作身之建立故。佛地二十一聚無漏智有法，具三種差別法，以具能現二種色身而於所化開示教法——是為作業差別、從有漏轉依為無漏——是為能斷（即離繫）差別、具能所無二心心所之自體——是為體性差別故。

對此，有人說：「在自性身之外另說佛地二十一聚無漏智不合宜，以彼由自性身以法性的有法之理所攝故。」——陳述如彼所許，即《莊嚴光明釋》說：「由謂：『若法從緣起，佛即許為空。』之理而說法性體性者之身即是說為無二慧體性者之身。」

（自宗反問）：如果這樣，則在自性身之外另說報化二身也不合

宜，以彼二身亦由自性身以法性的有法之理所攝故。——此即是彼能遮遣，以《莊嚴光明釋》說：「若即如是，則由相同正理亦說圓滿受用、變化二身，故即成不額外另說。」

對此，有人說：「彼佛身數目決定為三，以能仁教典及《寶性論》等如是教說故。」——陳述如彼所許，即《莊嚴光明釋》說：「然而由教典所說故，彼等乃說為瑜伽師之世俗，即是彼義。」

（自宗反問）：如果這樣，智慧法身亦可安立為餘身之區別，以也有具量經教俱彼論釋教說四身故。——此即是彼能遮遣，以《莊嚴光明釋》說：「由此正理，於無二慧體性者之身亦得額外教說。」

第二，斷諍，有二點：諍難與回答。第一點，《釋》中陳述聖者所許，即：「有人說：由謂『自性圓滿報，再如變化他，法身並事業，四相正宣說。』之詞偈組合，即在所謂自性之聲後並未無間而有所謂法身之聲，故身唯三，云云。」——意即，有人說：於作為第八品的主展品的法身數目決定為三，以在「正體建立」時，所謂「自性」聲之後並未無間而有所謂「法身」之聲，以有謂：「自性圓滿報」故。

第二點，回答：無彼過失，因為由「法身並事業」即同時教說所行事業與智慧法身故。如是教說有其需要，以為令證知佛之一切事業皆為智慧法身的事業故；儘管如此，說為「法身並事業」、而不說為「智慧並事業」的理由有的，因為是為易於結合《莊嚴論》的句頌故；誠然亦易於結合，因為由說「法身並事業」即成立了略示廣說所結合之詞、以及以智慧法身作為主展品二者，由說「智慧並事業」則不如是成立故。基於這些理由，故由他處密乘所說四身與教理不成相違，或者，彼說四身與此所說二者不成相違。凡此亦如《大疏》說：「有他說云：『基於已近說之需、作為組合詞偈之體及唯智慧與事業結合，故作是說；是故與他處說四身一切俱不相違。』云云。」《本釋》也

說：「有他說云：『由說近需之力而作組合詞偈之體性，亦唯智慧與事業結合故，作如是說；是故，與他處說四身悉不成相違。』」

此復大小二釋的意趣是：由「法身並事業」所說的法身之聲不但展說智慧法身，而且也展說了作為四身之區分事的法身以及作為八事之中的法身。因此，此即是結合第八品與略示廣說之詞句，要得定知；（我）乃殷重直說。

要言之，於此阿闍黎的宗規是，除此法性自性身外，佛的有法之身是智慧法身等三身數目決定，也就是，作為唯佛親所行境的智慧法身、作為聖者菩薩以上親所行境的報身、以及作為聲聞緣覺聖者以上親所行境的化身三身決定，以如彼《釋》教說：「其餘三身是勝義法性之體現為正世俗，如其勝解之所極分，即是安立為佛、菩薩、聲聞等行境。復彼宗規云：『由寂而寂故，許非相異性。』謂由此故，雖與彼無異，然安立為異。」

問：那麼，聖（聖解脫軍）與獅（獅子賢）二位是於此處身的數目決定或展示之理何者而起諍論？

答：此中，若以聖者的宗規為認許智慧法身來看，則彼二位於總的佛身數目決定為多少並無諍論，因為彼二位於彼同許自性身、智慧法身、報身、化身四身數目決定故。同樣，也不起諍於第八品中正說不正說智慧法身，因為聖者也主張由「順菩提分法……」等正說智慧法身故。因此是於作為第八品的主展品的法身是三身還是四身隨一之數目決定有所諍論、以及由「順菩提分法……」等是以智慧法身或自性身作為主展品而有諍論，以彼諸諍答由前所說而有力證知故。

若以聖者的宗規為不認許智慧法身來看，很明顯，唯於佛身數目決定為多少的數目決定、及由「順菩提分法……」等正說或不正說智慧法身有所諍論——然而，於彼論典正說或不正說佛地二十一聚無漏

智並無諍論，因為即使是聖者也認許論典正說彼故，只是不認許為主展品而已，因為是為令了知唯是自性身的有法而正說故。

問：那麼，在聖解脫軍認許與不認許智慧法身中，(你)是主張何者？

答：是如有自宗的前輩上師許為不認許而主張，因為所有聖者隨行者俱彼釋疏悉未現為施設所謂智慧法身之名故。

二、法身的探討

當下，對此法身的探討有四，即成就法身果的時際、所成就的法身分有多少、別說所區分之體——四身、及說所行事業。

首先，彼時際有的，由於彼住最後心無間道的菩薩尚未斷盡執二諦體異之垢，故彼無間道悉不能現所知品盡所有性的行相，而於如所有性二現隱沒之上——此第二剎那，即如掌中置菴摩羅果般現見一切所知品盡所有性，彼時即斷盡所知障、現證正究竟、及謂於一切法一切相中圓滿現證正等覺，彼菩薩身之後後同類種亦轉成相好嚴飾的相好圓滿報身之身，及與彼報身皆取決於同一直接因聚之關係所成的化身亦為現起，故四身齊成。報身與化身同時俱成的比喻有的，即如虛空現月與海中同時映月影像般，以《寶性論》說：

「世間佛輪中，若近或若遠，如水天月影，見彼二種相。」

問：那麼，彼法身最初成就之處為何？

答：一般在色究竟天，這點是沒有爭議的，因為若是最後有菩薩，需是色究竟天的天所依者故，以及《入中論》說：「如淨虛空月光照，生十力地復勤行，於色界頂證靜位，眾德究竟無與等。」但是，這並不是指作為色界十七處天之中的色究竟天，因為彼為具相輪迴處，故

諸小乘聖者亦有投生彼處；同時教典也說：「斷淨居諸天，勝處色究竟，現成等正覺，化者此成佛。」

因此，彼是指過此淨居天之色究竟天的第二色究竟天——色界第十八處天，以《入楞伽經》說：「欲界無色中，不成等正覺；色界究竟天，離欲得菩提。」以及《本地分》也順此而說。或者，如《寶積經》所說，從此世界過逾十三世間界的色究竟「牟尼雪海如來」居處——「地基與寶藏花簇莊嚴佛剎」，即是為彼，以《密嚴經》說：

「過此色無色，欲界及無想，密嚴壇城中，佛自在所居。」

問：那麼我等大師是在至尊（慈氏）灌頂為補處之後現證法身、或在彼之前而作？

答：若以至尊為菩薩而說，雖略有可疑之處，但許如後者依據為多，以阿旺扎巴說：「具德密嚴了勝義，作世眾義名白幢。……」等故。

問：那麼，彼至尊灌頂為補處的灌頂是為何者？

答：是「大光明灌頂」。此復從菩薩自之眉間白毫與頂門普放光芒召請十方已得灌頂諸菩薩眾，並以供雲大海廣興供養，由此而從諸菩薩眉間白毫放射無量光芒，悉皆溶入此菩薩俱眷屬眾，由是獲得了前所未得的許多三摩地，即說名「補處灌頂」。

其次，所成就的法身區分有多少？此有區分為二、區分為三、區分為四、區分為五。第一成立，以《寶鬘論》說：「要之佛色身，從福資糧生；要之佛法身，從慧資糧生。」《六十正理論》也說：「以此之善根，迴向諸眾生，集福智資糧，願得二勝身。」這是說自利法身與利他色身二種。又《寶性論》說：「自利利他勝義身，依彼有此世俗身。」這是說自利勝義身及利他世俗身二種。「量經」（即《集量論》）中則說：「皈依為量利諸趣，導師善逝救護者。」這是說自利善逝身

與利他救護身二種。

第二成立，以《莊嚴經論》說：「應知佛三身，是佛身皆攝，自性利依止，示現悉三身。」《寶性論》也說：「彼身分深廣，大士功德法，善分自性等，故由三身入。」又，《二萬頌光明釋》等也作如是說故。

第三成立，因為由阿闍黎的釋疏、及由其餘多處亦作教說故。

第四成立，以《文殊真實名經》說：「佛身具五體。」關於五種身的確認，也多有不同主張。有印人認為，唯於住第十地以上的菩薩顯現的，是大報身；於住第十地菩薩顯現的化身，是假立報身；另與化身、自性身、智慧法身，即成五身。有人將化身區分為異熟化身與非異熟化身二種，而安立為五身。阿闍黎妙音名稱增添總的法身，而許為五身。阿闍黎嬉者金剛則認許為自性身、報身、異熟身、化身及法身。

三、自性法身

再其次，別說所區分之體——四身，有四，即說自性身、智慧法身、報身、化身。

第一，有的，即安立為一具二種清淨的法性身，彼亦具足五種功德與五種性相，以《寶性論》說：

「應知諸佛體，若攝自性身，具足五性相，并及五功德。」

五種性相有的，無為、與力等功德無別、斷增益減損二邊、解脫三障、及就自性清淨這一分為光明——此五種即是為彼，以《寶性論》說：

「無為無區別，盡斷二邊相，惑所知等至，三障定解脫，無垢無

分別，諸瑜伽境界，由法界自性，淨故光明體。」

五種功德也有的，即廣大不可稱量功德、數多無以計數功德、非聲言與分別得以圓滿證知之境，為不思議功德、唯作為佛親所行境，為無等倫功德、及斷盡二障俱彼習氣，以《寶性論》說：

「無量無數思，清淨無等倫，究竟德真實，自性身所具，廣大數多故，非議論境故，唯斷習氣故，如次無量等。」

此中，所謂「唯」，即是就客塵清淨這一分的自性身而言，不是就所有自性身而言，因為彼自性清淨這一分的自性身亦為聖者菩薩的現量的所量故，以《二諦論》說：「以為隨行正理體性故。」即說此是作為究竟觀察正智量的尋得之義的勝義諦，《解心要莊嚴疏》的意趣亦復如是故。

以應成派看，必須安立為唯作為佛彼此親所行境的勝義諦，以是基於認許滅諦為勝義諦的關要故；彼即為如是，而若想：也必須有作為彼之親所行境的法性及真如等——此一想法則成混雜著應成派與自續派的宗義之失，因為於應成派宗規，若是勝義諦不需是法性與真如等故。因此，區分自性身為二亦各有其事相，即：如佛心續的法性是自性清淨這一分的自性身，如佛地的滅諦是離垢清淨這一分的自性身。

為何稱謂「自性身」？以非由因緣造作之身，故如是稱謂，就像世間於不造作稱為自性一樣，以《二萬頌光明釋》說：「由非造作之義，應知為佛自性身，以所謂自性，即所謂非造作，此世間共稱。」《莊嚴光明釋》也說：「此本始而住、自性無生之自性。」

問：那麼彼自性身依何種方便而得？

答：非依隨一皆可的方便而得，是以出世間道修習之力而得——即是以大悲心及親證空性智慧修習之力而得；然而彼亦非為自性身

的造作者，以《二萬頌光明釋》說：「出世間道誠為彼能得，然非造作者。」又其他釋疏也有相順於此故。

四、智慧法身

第二，智慧法身的體性有的，即安立為一同時親證二諦的究竟智。於此區分之理是，若廣分之，為二十一聚無漏智；若中等區分，為大圓鏡智等五種；若予略分，為知如所有性的智慧法身及知盡所有性的智慧法身二種。

第一類，佛地二十一聚無漏智有的，是指從佛地的三十七菩提分之聚到三智之聚間；二十一聚中，大皆前已述說確認，故部分未說者今此唯予確認體性、及於難證的遍處與勝處予作探討。

此中，有四清淨相之聚，即所依、所緣、大悲、智慧悉為清淨。有十自在之聚，即於壽、心、受用、業、生、勝解、願、神通、智及法皆得自在。有三不護，以此如來身語意之行悉皆究竟清淨故，不具疑恐他知而思慮應作止護之心思，是謂三種不護。有三念住，即於欲求聞法者不起隨貪、於不欲求者不起瞋心、及於欲求不欲求二者不起貪瞋二心而住於具正念捨，是謂佛三念住。復有不具忘失之法性，即謂於成辦眾生義利不逾乎時之性相的佛智。

五、十遍處與八勝處

問：那麼遍處與勝處為何？

答：關於前項，有五點，即：體性與區分、所依與淨治之理、相與作意、作業與定詞、及餘處不安立遍處的理由。

第一點有的，安立為一於地等各自的所緣緣彼及彼而有力普遍化現的與定慧俱行者。區分，有緣地等四大種、青等四大種所造、及空、識的遍處。

第二點，所依，以《俱舍論》看，如云：「遍處有十種，八如淨解脫，後二淨無色。」是說前八種依於極究竟的第四靜慮，後二種依於前二無色（定）；大乘自宗則說前八種依於四種靜慮。

淨治之理也有的，若是一由前已曾淨治修習者，則如聖者善見的典故般，唯僅由見相特別者即得生三摩地；若不曾作修淨治者，即當以地潤澤而勻平、水清無濁而滿溢、乾木烈火熾燃、毛孔虛空之風於身上行、青黃赤白之個別隨一、孔洞虛空等、以及孔洞中火光映照在牆上作為所緣境，加行時以一種——比如地——作表徵而修一切大種皆即為彼，正行時則唯緣著所謂「地」等名而修。

第三點，相與作意有的，若於一切地如手掌般勻平、水不動搖而無泡沫、火不動搖而色澤澄明、風一方徐動而不急促、彼青等四色不與他色混合而明現、顯現山等毫無障隔、以及心識不現起異義之行相——此即是成就之相，（反之），若地為瘠地、水具泡沫、火段中斷而墜、及顯現違抵段碎等行相者——此即是不成就之相。而於彼等各自的所緣俱彼名之相予以作意，即是作意。

第四點，作業與定詞。當成就十種三摩地時，如其次第一——有力能作種種變化、不沉水中而行、鼠遁入地、能令火如雨降、速疾之神變、能將一切大地變成金玉珠寶琉璃等、能無阻而行於虛空、山不障隔、以及智慧能遍入一切所知品——是為作業。以於各自的所緣彼及彼各自的同類種能作周遍化現而收攝故，即謂「遍處」之釋名。

第五點，除此色處、觸處、法處、意處彼四種之外，其餘諸處不

安立遍處的理由有的，因為安立遍處的需要是為於上下界所攝的同類種悉得周遍化現而又收攝，而器世間沒有五根的同類種、色界之色沒有香味（處）的同類種、聲（處）沒有同類種續流故；含遍，因為於彼及彼自有其各自的同類種，而即於彼及彼皆得有力周遍化現而又收攝，其他則無力如是故。

後項是說勝處，有四點：體性、區分、八勝處由三解脫而得之理及說解脫、遍處、勝處三者的差別。

第一點有的，即安立為一依靜慮正行隨一由自主所緣而能勝伏所緣住具足中的與定慧俱行者。

第二點，區分，有四形色勝處與四顯色勝處八種。前者有的，即由內住有色想故，外在觀少色之勝處、由作彼想故，外在觀多色之勝處、由內住無色想故，外在觀少色之勝處、以及由作彼想故，外在觀多色之勝處四種。後者有的，即青色勝處、黃色、赤色、白色勝處四種。

前四種的體性有的，由依靜慮正行而瑜伽師自內住有色想故，於外在少色觀為更少或更多等；由依彼而作彼想故，於外在多色觀為更多或更少等；由依彼而自住無色想故，於外在少色觀為更少或更多等；由依彼而作彼想故，於外在多色觀為更多或更少等——四種如其次第，即是四形色勝處的體性。後四種的體性有的，即由依靜慮正行自住無色想故，而觀外色青色、顏色青色、現似青色、有青色光；其餘三種也如是類比——四種如其次第，即是四顯色勝處的體性。

問：那麼經上說：「譬如胡麻花或波羅奈斯地區上好布料青色、顏色青色、現似青色、有青色光般；由內住無色想故，而觀外在青色、顏色青色、現似青色、有青色光，由勝伏諸色而知，由勝伏而

見，如是想者，即名第五勝處。」同樣，於黃色結合為牙皂花而說，於赤色結合為巴邊杜吉哇嘎花而說，於白色結合為金星而說，彼義為何？

答：彼義有的，意即青色是簡示，顏色青色是俱生，現似青色是和合，有青色光是二者有明亮光，花是俱生之喻，布料是和合之喻。

第三點，八勝處由三解脫而得之理有的，以前二種形色勝處由修有色觀色解脫而得，後二種由修無色觀色解脫而得，四顯色勝處則由修淨解脫而得故。

第四點，解脫、遍處、勝處三者的差別，即此等前前亦為後後能得之因，後後亦為前前能淨之道。前者成立，因為得遍處三摩地必須先行三有色解脫與前二無色解脫；而在已修治遍處三摩地之後即需修習勝處三摩地故。後者成立，因為由勝處能清淨遍處諸周遍化現，由遍處亦能清淨解脫諸所變化故。

問：那麼於有色解脫安立勝處，於無色（解脫）不安立勝處的理由為何？

答：彼理由有的，因為能勝伏色極為困難，彼若有力如其所欲而予勝伏，則勝伏無色為易故。

此中，一般勝處有由大勝伏小、由力大勝伏力小、於前顯現後令不現而勝伏、如斷煩惱為摧壞勝伏、及如主人主宰僕人為主宰勝伏五種；於此中所說，當知是第三與第五的勝伏之理。

六、五智

第二類，中等區分，有大圓鏡智等五種，即大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智及法界（體性）智。這之中，大圓鏡智具有五特

色，也就是，以無我執而續流悉得不斷、境不斷、以恒常具足故，時不斷、以緣一切所知品故，所緣不斷、以及於境行相不分類——具此五種，以《莊嚴經論》說：

「鏡智無我執，相續恒不斷，不愚諸所知，恒樂不現前。」

彼平等性智安立為於一切眾生所趣入心平等性的究竟智，以彼論說：

「眾生平等智，修淨證菩提，住無住涅槃，即許平等智。」

彼妙觀察智安立為別別親證一切所知品的自、共相的智慧，以彼論說：

「彼妙觀察智，證所知無礙，唯此如大藏，總持三昧依。」

彼成所作智安立為作為於諸世間界展現種種變化的增上緣的智慧，以彼論說：

「彼成所作智，於種種諸界，由無量事，普利群生義。」

由於此諸五智體性為一、唯從相上區分而說，所以（我）想佛智含遍為彼五智。

七、報身

第三，安立報身的體性有的，即安立為一具足五決定的究竟色身。五決定是：處決定唯色究竟天、眷屬決定唯聖者菩薩、法決定唯大乘法、身決定唯三十二相及八十隨好所嚴飾、時決定為直至輪迴未空之際而安住。

為何稱為「相」及「隨好」？彼理由是，以能表徵心續具此的補特伽羅是上士夫，故稱為相；以能令他方推臆比知彼補特伽羅的功德，故稱為隨好。此二者有其差別，是以相為主要，以隨好為眷伴；

或者相為有法，隨好為彼法。亦有此二者之因，迎送師長等三十二種及於一切諸行離貪等八十種——如其次第，即說為一百一十二種相好的不共因；所有的共因，則說為戒。

因此，較量於諸菩薩積集隨好的因聚，積集相的因聚必須尤為超勝，因為由一切眾生的善根安置一方而成就佛的一毛孔，由成就所有毛孔的善而成就一隨好，由成就所有隨好的善而成就除了眉間白毫與頂髻之外的相隨一，由成就其餘諸相的善類聚為百而成就眉間白毫，由彼成就的善類聚為千而成就頂髻，由彼成就的善類聚為十萬而成就說法之妙音故。以《寶鬘論》說：

「於盡緣覺福，有學無學福，及無盡世福，如世間無邊，類聚彼十數，得佛一毛孔。諸佛毛孔相，一切似彼有，由彼盡毛孔，若所生福德，轉成百倍數，許一妙隨好。由盡所有福，王此妙隨好，究竟皆如是，乃至共八十。八十種隨好，福聚任積集，轉成百倍數，為大士一相。成三十相因，福廣任幾許，此更轉成千，如月魚白毫。任一白毫福，總合百千數，如頂髻不現，能生救護髻。頂髻福千萬，為十大無數，為佛語妙音，生勝六十支。」

此外，說彼具足五決定的報身也具五特色，即彼身之展現、語之教說、意之行持悉不間斷、及無少現行功用、如現為種種而無，以《寶性論》說：

「現教行不斷，離功用現行，不現種種體，即說具五相。」

問：那麼報身補特伽羅的事相為何？

答：報身相續的意識即是為彼，因為總的意識為我，以依於經云：「自為自怙主，任誰不為怙；若善調伏自，智者得善趣。」又云：「調心得妙善，調心引生樂。……」等，故而《分別熾然論》說：「我亦以意識現施設我之名，以如是意識亦能取有，故為我，謂依身及諸根

聚近施設故。」所說的，即是認許補特伽羅名言假立的假立之義予尋找時必可尋得、及遮遣阿賴耶識的所有大乘宗輪師俱為一致的主張。

對於如是闡述，有說：「則當下報身相續的意識是具足五決定的色身，以彼立宗故；若認許，則為聖者菩薩眷屬之所圍繞及為聖者菩薩的親所行境，以認許故。」——但是，即便可有引出如是諍難也沒有過失，因為可說是在報身相續的意識上完全具足五決定——完全具足的意思，（我）想也是指彼意識的所依——即彼報身色蘊唯住色究竟天、由相好嚴飾、輪迴不空之際安住、為聖者菩薩的親所行境、及由彼所依報身之語唯教說大乘法等義。

八、化身

第四，安立化身的體性有的，即安立為一不具足五決定的究竟色身。此分有三：巧化身、生化身、殊勝化身三種。彼等的事相有的，如其次第如大師化為工巧天神比夏嘎瑪、如大師化為野獸鹿王、如我等大師；殊勝化身則於南瞻部洲示現十二法行，以《寶性論》說：

「大悲知世間，遍觀世間已，佛法身不動，由種種化性，現前諸投生，從兜率天降，入胎與誕生，善巧技藝處，與妃眷戲樂，出家行苦行，來入菩提場，降伏於魔軍，成佛轉法輪，示道入涅槃，於諸不淨土，安住有邊際。」

如前文義亦有可述說，在法身不動之上，由報身於兜率天中執取生化身，其後示現從兜率天降等十二法行，即是論義。

九、法身二十七種事業

最後，說法身的所行事業，有二宗規，其中，聖者（聖解脫軍）宗規結合為化身的二十七種事業而述說之理，應另作了知；若如阿闍黎結合為智慧法身的二十七種事業來看，則由從「諸趣寂滅業……」到「有二十七種」之間，是此中所說之義，也就是：安立於欲求資糧道所攝的解脫、安立於四攝法、安立於四諦、安立於利他心、安立於行、安立於成辦二利之所依事、安立於加行道、安立於見道、安立於修道所攝的第二地到第五地之間、安立於第六地、安立於第七地、安立於第八地所攝的行特別者、安立於滅除實執現行、安立於第九地、安立於初得第十地、安立於一生所繫所攝的下一生決定成佛、安立於利他任運而轉、安立於圓滿所餘佛法、安立於能引生最後有所攝的菩提、安立於業不失壞的能力、安立於證盡所有性、安立於證如所有性、安立於滅除顛倒、安立於滅除顛倒之所依事、安立於自性清淨法身的因聚、安立於離忽爾垢的因聚、安立於道之果。

如是，如其所說的佛行事業為常無間斷、任運俱成而轉，以《寶性論》說：

「如帝釋鼓雲，梵天日摩尼，響及虛空地，如來名亦爾。……」等，有廣大教說。

般若波羅蜜多教授《現觀莊嚴論》俱釋《解心要莊嚴疏》義善說——顯明佛母義之燈·第八品釋

迴向與跋

於具慧信莊嚴之所化，八事現觀心奪無量宮，

今為如實無餘顯明故，我燃顯明佛母義之燈。
任被智力寶幢頂安置，並以聞思修慧作淨除，
能賜證佛母義任所求，善說自在之寶亦熾然。
善巧顯密教典甚深理，福慧二資糧寶所充滿，
白法妙譽浪鬢所動搖，及由多聞水藏今生此。
於此勝妙智慧廣大船，當以勤精進風極運行，
欲觀大海彼岸佛母義，具慧商客若有當速取。
善巧商主論說未取聞，反卻迷惑詞鬢小湖中，
甚或欲求惡說劣寶石，諸愚士夫唯隨自喜依。
若有善說本尊上師恩，若有誤失本尊上師懺，
由敬事於本尊上師足，至尊本尊上師祈見知。
謂此經論所詮本面貌，燃此顯明佛母義之燈，
盡其所有白法妙善聚，悉為教法廣弘而迴向。
我亦趣入經論教規海，自在具足現觀寶吉祥，
惟願得如商主獅子賢，成滿所有具緣所希願。
復次此一善說新明燈，呈獻法之紹位令喜供，
微笑展顏歡悅手膜頂，惟願攜赴兜率法場中。
任所祈願成辦作障者，所有黑方神祇俱眷屬，
惟願疾行怙主法王眷，速速行持解脫之事業。
久遠以來本尊勤依止，即天中天母自在佛母，
亦令瑜伽我此善說燈，祈作能勝出有廣事業！

此經與《莊嚴論》俱釋之釋難——所謂《顯明佛母義之燈》，乃從勝親教師具德妙音有義足前，以《解心要莊嚴疏》而詳聞論說之聲義，並依止慈尊隨攝之智慧父子俱妙音喜慧等善說，由通曉顯密教法

者——福稱•吉祥智勝軍造於能仁教期二千三百六十年，即謂國王之木雞年，在吉祥哲蚌大法苑不變俱成寺。記錄者，為廣教說者耶之大德覺吉祥賢。

惟願由此能令佛教正法寶藏宏揚廣大、長久住世！