



諸宗般若差別

談錫永

敬禮諸佛佛子諸論師

一 論旨

近代學人將佛法視為學術，於是循世間學術觀點，將佛法傳播視為理論發展過程。實質佛法傳播雖可分前中後期，而法義則實非依期發展而成立。

如果認為佛法實經過千數百年的思想發展而逐漸成立，則佛所證即不能稱為「一切種智」。但事實上決非如是。釋迦說《阿含》，其所證悟決不止於五蘊、十二處、十八界及四諦、十二因緣；說「如來藏藏識」時，非不知有八識聚及諸心所；說《般若》時，亦非不知有「緣起性空」的中道。

依甯瑪派九乘次第的教授（我們相信此即由印度阿闍梨傳入

的教授，而非西藏所自創，是故才有「古舊」之名），一切佛法可歸納為九次第，即九個不同的層次，每一層次都有說有修，但由於層次不同，其根道果便亦不同。初傳大乘時傳出的文殊師利不可思議法門（不二法門），法義太深，修習為難，於是始橫說豎說、深說淺說般若及法相。後代論師依個人修習演說法義，於是即成宗派。是故不但對一切經典須從實修立場理解，即於一切宗派的論典亦必須如是理解。

因此我們對於在漢土及藏地發展出來的宗派，亦決不可忽視，認為非佛親說，非印度直傳。各派宗師根據當時根器建立修持法門，演說見地，即成各宗理論。如漢土華嚴說「十妙玄門」，如藏地宗喀巴大士依中觀應成派見地建立道次第，皆為適應當時根機而立論，此立論亦自實修而來，非架空而作思想發展。

由發展觀點來看般若，常常覺得混亂。學者會因此認為諸經論說般若有大差別。《般若》中固已對「般若波羅密多」時有不

同的說法，而《維摩》、《華嚴》、《法華》、《楞伽》、《涅槃》諸經，所說又似與《般若》有異。從而釐定諸經成立時期及發展傾向，遂興爭論。

今本論試由實際修持觀點出發，比較諸宗演說般若的差別（而不是諸經的差別）。不將諸差別視為純理論的思想發展，而視之為諸宗修行次第的依據。此應符合佛法傳播事實，蓋有說必有修，決不能認為大乘佛法但有說而無修證也。

二 般若涵義

般若波羅蜜即是佛智，即是諸佛所證的諸法實相，即是不二法門，即是佛內自證的境界。

《摩訶般若波羅蜜經》卷十一：「世尊，般若波羅蜜多是一切種智，一切煩惱及習斷故。」

《大智度論》卷十八：「諸法實相，即是般若波羅蜜。」

同論卷十一：「是般若波羅蜜多為不可得相。若有若無；若常若無常；若空若實，是般若波羅蜜多非陰界入所攝。」是即為不二法門。

又云：「非有為非無為、非法非非法、無取無捨、不生不滅、出有無四句。」是即為佛內自證境界（通俗而言，可說為佛的心識狀態）。

由佛智，可說為二諦；由實相，可說為諸法空性；由不二，可說為無分別，由佛所證境，可說為無所得。

此即般若波羅蜜多的涵義。佛家諸宗派說般若皆不離此四內涵，僅於演說時有所偏重或建立。其所偏重與建立，亦必針對實

內明

第三〇〇期 目錄

專論

諸宗般若差別……………談錫永… 3

從無著「集論」談諸法事理不二…唐仲容… 13

止的修習……………如吉… 17

特稿

中印佛教觀音身世信仰

的主要內容……………劉元春… 28

遼代華嚴宗的傳播及其思想特色…黃春和… 32

法海拾貝

涅槃學派和各家師說……………蔡惠明… 37

通啓……………內明雜誌社

畫頁

封面：山西五台山塔院寺

面裡：瑞士蘇黎士B·艾施曼收藏室所藏的

藏式釋迦牟尼佛像公元一五〇〇年傾

底裡：菡萏飄香

封底：江蘇揚州高旻寺大殿

際修持，非是空談。此所以一切宗派皆修正觀。

甯瑪派所傳龍青巴尊者的《實相寶藏論釋》，即說佛所證的境界為「無有」、「平等」、「圓成」、「唯一」。頌云——「心界要門心要究竟義，無有平等圓成及唯一。」此中「無有」，即諸法空性；「平等」，即無分別；「圓成」，即無所得；「唯一」即佛內自證智（論中稱為「自然智」）。

此論即就此四者（稱為「四金剛處」），論述「當下即是之實相」（無有）；「無執無著之修行」（無分別）；「自然安住之瑜伽」（圓成）；「任運成就之法身」（無所得）。如是建立見、修、行、果。由此可知般若實為修行而建立，非徒為理論而已。

上來所引，見郭元興譯（油印本）。又，近人渥德爾（A. K. Warder）所著《印度佛教史》（Indian Buddhism）以中觀瑜伽行派學者，為中觀思想對唯識思想的調和與折中。若明上述般若內涵，且能就見修行果的實修觀點來考察，則當知「瑜伽行」實指修習，非僅指唯識學派。筆者於《寶性論五題》中，亦已引吉祥積論師的《見次第說示》說明此點。（此文已收《甯瑪派叢書》見部第一種《寶性論新譯》作為附錄，香港密乘版）。

今即依上述四義，分見、修、行、果四科，依實際修習說般若種種差別。若能因此引起佛教學者重視，由實修立場出發，重新考察諸經論之偏重，及各宗修行見地差別，而不視為純理論的思想發展，則於此末法時期，當能糾正有說無修無證之弊。

鄭振煌先生譯，索甲仁波切（Sogyal Rinpoche）的《西藏生死書》（The Tibetan Book of Living and Dying），全書即貫串了理論為修持而建立的觀點，所以才會將生與死的過

程，視為四個中陰。此書通俗地說明了甯瑪派「生與死的禪法」，此禪法由持明事業洲（Karma Lingpa）於十四世紀時傳播，現傳的「中有聞解脫法」即為其中之一分。筆者已將事業洲的法彙搜集齊全，目前正組織譯師繙譯，將收入《甯瑪派叢書》。

三 諸法空性

佛家各宗派無不承認空性，然而對空性的定義與範圍則各有不同。後人因而有「宗義學」，然其說諸宗義，亦據根道果而說。

如陳玉蛟譯《宗義寶鬘》云：「說實事的小乘二宗根據初法輪；說無體性宗根據中法輪；瑜伽行派則根據末法輪建立自宗根道果的體系。」此即宗義範圍。

由是知建立宗義，非徒理解宗義差別，實應同時判別諸宗的修行（道）及證量（果）。

判別內外宗，亦以見修行果而判別。其定義如下——

見：合如來四法印為內，不合者為外。

修：於煩惱能對治為內，不能者為外。

行：不落二邊為內，落者為外。

果：離繫為內，感人天安樂未超越三界為外。

此判別未據第一義諦立論，故即使有實事執的宗派，亦符合內宗定義。

見貢噶上師《四部宗見略說》（韓大載筆記）。

說一切有部說空性，僅認為「補特伽羅」能獨立之實體空，如是建立補特伽羅無我。

至於法，則認為色法、心法、心所法、心不相應行法及無為法均為實有。有為法（色法等）及無為法的差別，僅在於前者非常恆，而後者常恆。

這樣的建立，為修四念處時所必須。所謂念處，即念頭之所依。念頭依於身（如觀出入息）即身念處；依於感受（如觀樂覺、苦覺、不苦不樂覺）即受念處；依於心識（如觀有欲心及無欲心）即心念處；依於法（如觀淨法及染法）即法念處。觀想時念念分明，即行者須對自己的覺受與心理活動認識得清清楚楚，由是即須將一切法視為實有。

參《中阿含》卷二十五《念處經》，及《雜阿含》五三五、六二一、六二三、一〇二八、一一七一諸經。

經量部說空性，補特伽羅無我，與有部同；於法無我，則許自相有，共相無。

所謂自相，即指具獨特性質而有作用功能的諸法，如瓶。所謂共相，即指無作用功能的諸法，如虛空。

法尊譯，法稱論師《釋量論略解》卷五：「勝義能作事，是此勝義有，餘為世俗有。說為自共相。」——「能作事」即有因果作用，及成事的功能。

如是建立雖與有部不同，然亦為彼宗修道之所依。因其修習但重現量，不重比量，是故便承認現量的自相為實有，所空者僅為依比量建立的共相。如是即許佛之色蘊即是佛（色蘊為現量故），唯有除障（現量）而無解脫（比量）。

參《四部宗見略說》、《宗義寶鬘》及劉立千譯《土觀宗派源流》。

甯瑪派的宗義觀點，可參閱H.H.Dudjom Rinpoche的The Syngma School of Tibetan Buddhism. wisdom.

若一切法俱空，而不知中道義，其修習即成「無心定」，此

即方廣部之「惡取空」。

方廣之惡取空，實以虛無為空，這亦顯然是跟其所修習的禪定有關。即所謂「自受其法，自法供養，自法修行。」

《大智度論》卷一：「更有佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無。如是等一切議論師輩，自守其法，不受餘法。此是實，餘者妄語。若自受其法，自法供養，自法修行。他法不受不供養，為過失。」

由是比較，知小乘行人之空見，實為其修行的見地。方廣部過份重視「滅受想」，以致心識枯寂；經量部過份重視現量（實際感受），以致唯說除障；有部過份重視外內六入的交涉，落蘊處界的邊際，以致說「法體恆有」、「三世實有」。

《般若》說空，為「體法空」，一切法當體即空，不須觀察相空，亦不須析法始見空性。況且，於修空觀時，若將組成事物的各種因素一一離散，然後始見事物的空性，這種觀法實非究竟，因為可能認為未離散的事物為實有，如說一切有部。是故大乘修空觀，以體法空為立足點。此即「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識亦復如是。」

然而修禪定時，除空觀外尚須同時繫心識於一境而求寂止，此境界雖如幻化，但因心識所依故不能謂之為虛無，如方廣部之空定。是故於體法空的同時，即須建立假名。空與假名互相依存，由是即不落空、有的邊際。

《摩訶般若波羅蜜經》卷一：「離色亦無空，離受想行識亦無空。」此即說假名與空的依存關係。

經中復云：「但有名字，故謂為菩提；但有名字，故謂為菩薩；但有名字，故謂為空。」如是安立假名，修空觀、修菩薩行、修菩提道始有作用功能，不落一片枯寂頑空。然而於此假名卻不起執着，體法空故。經云：「名字是因緣和合作

法，但分別憶想假名說。是故菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見一切名字。不見故不着。」此中應知，「空」亦是假名，是故於空見亦應不着（方廣則着空）。

龍樹以「緣起性空」建立中道，為般若的正觀，也即是對《金剛經》三句義（甲，非甲，是名為甲）的具體觀修。

《小品般若波羅蜜經》卷二：「般若波羅蜜不應色中求，不應受想行識中求；亦不離色求，亦不離受想行識求。」此即般若的中道。

然而般若的空觀，卻實為不可思議法門的演繹。此可由《維摩》而知。

《維摩》云：「世間出世間為二，世間性空即是出世間。」如是建立不二法門，即上引《般若》義理。蓋色受想行識空即般若波羅蜜多，故世間性空即是出世間。（更澈底的說法，見《鶖掘摩羅經》，亦可參考文殊師利法門諸經，此處不贅。）

如今甯瑪派保存下來的一系列修法，稱為「大圓滿」的加行法（此中又分共外加行、不共內加行、密加行、密密加行），據說即是由印度傳入的不可思議法門修習法。其修習先不由龍樹的中觀起修，而由執心識實有起修。這樣做很實際，因凡夫初修，皆由心識起種種境，同時觀察境界的空性，此際很難連心識都觀空，蓋起心動念，無非心識的活動，即觀察所止境界空性的「觀」，亦為心識活動，若不執心識為實，即反易陷惡取空邊，入頑空定。

如是即有「如來藏藏識」的建立。

最重要的經典為《楞伽》。筆者於《楞伽經導讀》中，依自宗見，說《楞伽》實全經說「如來藏」（如來藏藏識）。

初說五法、三性、八識、二無我，明如來藏的淨染相——淨

即名如來藏，染即名為藏識。皆為「自心現境界」。

中間又說「聖智」，說「三身佛之教」，此即為修道的指示，教導行者如何淨除「自心現流」。

然後接着說修離垢證如來藏，依教理行果開出四門（「善自分別心現」等）。此即為修證之道。

繼續說證如來藏心識，即分析菩薩證悟時的次第心理狀態。（刊《內明》第二七三至二七五期。收入《佛家經論導讀叢書》第二輯，香港密乘版）

因此在次第修習中，若着重於「藏識」者即成唯識學說，若着重於「如來藏」者即成「真常」的他空見大中觀。二者皆為修道次第所須的建立，實未為究竟。

唯識家的空見，可以說是用空性來分析行人與外境交涉時的心理狀態。由心識變現的外境固然不實，種種心王及心所亦不實。這種建立，實基於行人不能不把握着一個主體來修，於是心識即是主體，即是須改造的對象，由是說「轉識成智」，即將污染的心識改造為清淨的心識。因著重心識而未離心識，故中觀家即認為其尚有實事執。

彌勒菩薩於《辨中邊論》云：「虛妄分別有，於此二都無。此中唯有空，於彼亦有此。」此即謂於「虛妄分別」中（凡夫的心識污染狀態），所執的事物雖虛妄，然而能執的心及心所則非無。可是虛妄分別上無實能取、實所取，其中唯有空性。因此虛妄分別無非只是空性所顯的功能（用），空性始為本質（體）。

（參羅時憲《般若波羅蜜多心經導讀》，收《佛家經論導讀叢書》第一輯。）

平實而言，修止觀實不能不經過「瑜伽行」的階段。在這階

段中，修習心識與清淨境界相應（例如「金剛薩埵除障法」、「上師相應法」）。此際雖亦觀心識的空性，但實際上卻非執着於心識不可，此即是「虛妄分別有」。

至於真常的「他空見」，則是從另一個角度來執心識實有——清淨的心識（如來藏）為實有。這是因為不建立一實有的目標，修行者即易茫無所依，如是說「一心二門」，由「心生滅門」的止觀，至「心真如門」的修習，且建立「心真如」為不空，皆為修行道上之所須。

參《大乘起信論》。

漢土華嚴、天台，藏地覺囊派皆執他空見為修道見地。宗喀巴大士雖針對當時環境，極力破他空見，實質上八地菩薩以下，都可用他空見作為修持的依據。

覺囊派的多羅那他尊者說：「一補特迦羅成佛之時，非新得，只是遠離煩惱障與所知障。但是，世俗的一切都是新得的。」（見《覺囊派教法史》，阿旺洛追扎巴著，西藏人民版）由此可見他空見實為修道（離二障的修習）之所依。

因此宗喀巴雖依中觀應成派說來建立道次第，破他空見，亦只是指出他空見為不究竟，於道次第中，實亦有依他空見而建立的修道過程。此由《菩提道次第略論》所說的止觀次第修習即可知，此處不贅。

「大圓滿」法門，即不二法門，既離實執，亦不執空，故名為「大中觀」（為了跟覺囊派的「他空見大中觀」作分別，亦名為「離邊大中觀」）。

《實相寶藏論釋》云：「總說境相三有輪迴涅槃為菩提心者，於一覺性之體中隨順無動之法（引按：即無變異、無增

減之法），了知皆是覺性之遊戲妙用與嚴飾，自然顯現而安立「心」名。如隨日光明而立「日」名。」由是可知既不執「覺性之體」為實，亦不執之為空，是為離邊。

然而在實際修道中，「大中觀」只屬「直指教授」，上師只能「直指」見地，令行者自行證悟此「離邊」的境界，而無實際修法儀軌傳授，蓋一落文字語言即落邊際。

由是可知，「大圓滿」雖為究竟，但此「不二法門」卻仍須由執持心識的瑜伽行、執持「心真如」的他空見修持，及執持空見的靜慮止觀，次第而入

如是理解佛家諸宗派的「諸法空性」，即知見地實為修持而建立，不是架空的思想發展。

四 無分別

般若中的「無分別」，諸宗所說約可分為兩科。一，離世間的分別；二，離世間出世間的分別。前者為不了義，後者為了義。

《摩訶般若波羅蜜經》卷二十四：「衆生但住名相虛妄憶想分別中，是故菩薩行般若波羅蜜，於名相虛妄中拔出衆生。」如是即說離世間的分別。

此離世間的分別，實即為修持之道。故經言：「爾時舍利子白佛言：世尊，諸菩薩摩訶薩應云何修行般若波羅蜜多？佛言：舍利子，諸菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時應如是觀：實有菩薩，不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行。」此即言離分別的

實際修行。

至於離世間出世間的分別，可以《維摩》為例。

《見阿閼佛品》云：「爾時世尊問維摩詰：汝欲見如來，爲以何等觀如來乎？維摩詰言：如自觀身實相，觀佛亦然。」

觀佛如觀自身，即離世出世分別。舉此爲例，餘例尚多。

說離世間種種分別，是針對小乘行人的修道而言。小乘沒有菩提心的修習，因此在修禪定時便不必以無世間分別爲基礎。大乘一開始即強調菩提心，是放於世間法的修觀便不同小乘，非修無分別不可，否則即無生起同體大悲。

唯識家及他空見，說無分別僅至世間的層次。大中觀則說世出世無分別。此即爲大乘修道的判別。

唯識因強調「識」的作用，而「識」則以「了別」爲性，是故其無分別便有局限。

無著論師於《攝大乘論》中，說十種分別，第一即是「根本分別，謂阿賴耶識」。因此便不能將世間與出世間視爲一如，蓋阿賴耶識有污染，無論如何亦不能等同佛所證的境界。

《攝論》中又說「十散動分別，謂諸菩薩十種分別」。此即是本宗於修行道上的對治。

玄奘譯《攝大乘論》卷中：「復次總攝一切分別，略有十種。一根本分別，謂阿賴耶識；二緣相分別，謂色等識；三顯相分別，謂眼識等并所依識；四緣相變異分別，謂老等變異、樂受等變異、貪等變異、逼害時節代謝等變異、捺落迦等諸趣變異、及欲界等諸趣變異；五顯相變異分別，謂即如前所說變異所有變異；六他引分別，謂聞非正法類及聞正法類分別；七不如理分別，謂諸外道聞非正法類分別；八如理分別，謂正法中聞正法類分別；九執着分別，謂不如理作意

類薩迦耶見爲本，六十二見趣相應分別；十散動分別，謂諸菩薩十種分別：一無相散動、二有相散動、三增益散動、四損減散動、五一性散動、六異性散動、七自性散動、八差別散動、九如名取義散動、十如義取名散動。爲對治此十種散動，一切般若波羅蜜多中說無分別智。如是所治能治應知，具攝般若波羅蜜多義。」

此中緣相、顯相；緣相變異、顯相變異正爲修道時所止的境界。至於菩薩的十種散動則爲修道的障難，提出用「無分別智」來對治，顯然即是「轉識成智」的一貫立場。如是識與智對立，故其無分別即有根本局限。

他空見因立「心眞如門」，故亦不能將「心生滅門」與之平等。由是於修道時雖不如唯識家之強調識的轉依，但亦局限於修習生滅等無分別。這一點，華嚴、天台、覺囊派皆同。

《華嚴經》卷十：「譬如種種數，皆悉是數法，諸法亦是，其性無別異。」

同經卷五：「一切諸佛身，唯是一法身，一心一智慧。」前一頌是一切世間法的無分別，後一頌是出世間的無分別，然而二者卻互相對立。所以無論是「古十玄」或「新十玄」，以至「六相圓融」的修觀，雖超越時空，依然只在世間無分別的層次。

《法華經》卷一：「如來但以一佛乘故爲衆生說法，無有餘乘，若二若三。」又云：「佛的無量無數方便種種因緣譬喻言辭而爲衆生演說諸法，是法皆爲一佛乘故。是諸衆生從諸佛聞法，究竟皆得一切種智。」

如是建立的止觀，便跟「無智亦無得」的深般若波羅蜜多不同。

至於覺囊派的修道，牽涉密法修習，此處不贅。唯可以一說

該派的「殊勝成就」定義，此即證「四身五智」。由是可知其修道所依，亦是轉識成智，說所轉僅為意識上的污染，故局限於世間無分別則一。

「大圓滿」說無分別，在世間出世間無分別的層次。蓋自宗修道，視一切世間法皆為普賢法界之自在遊戲。

龍青巴尊者於《實相寶藏論釋》中云：「一切法本位境相，體性無偏，不墮邊執，為體平等；以慧觀緣，無思無取，為道平等；無所希求，無有轉變，為果平等；境相於覺性中不動，為界平等。覺性菩提心體，廣大解脫，本來安住於平等中，是名性不傾動之法性。」

《西藏生死書》中第九、第十兩章，對修習「大圓滿」的理趣已有通俗而扼要的敘述，讀者可以參考，即知其於修行道上如何觀修世出世無分別。

若欲深究，則可參閱《維摩》。如云「解脫不內不外，不在兩間，文字亦不內不外不在兩間」；「一切諸法是解脫相」，如是等等皆說世出世無分別。恐煩不贅。

五 無所得

「無所得」是心識的行相。大乘諸宗都承認心的行相應無所得，然而無所得的程度卻有差別。

復次應知，「無所得」的立足點是「無分別」。因此修道時的「無分別」極限，便即是行相上「無所得」的極限。

在《寶積》中的《入法界體性經》，有一段很重要的經文，為文殊師利與舍利弗的對話。這段經文甚長，略謂文殊師利

要對舍利弗說「甚深最勝法義」，而阿羅漢漏盡非受此法器」。開宗明義，即是對小乘修行「有所得」的破斥。

於對話中，說「無涅槃」、「無死法」、「無智具足漏盡阿羅漢」、「諸佛是一佛」、「諸佛刹即一佛刹」、「諸法無可證、無可滅、無可思念、不可修作」等等。舍利弗一一認同。

最後文殊師利讚嘆：「善哉善哉，大德舍利弗，如汝所有境界，為我境界。我如是問，汝如是答，是故我知有爾許行也。」（以上見大正十二，二三六頁）

這段經文即說明了「無分別」與「無所得」的依存關係。「有爾許行」，即指舍利弗之「無所得」心行。

比較起來，中觀家及唯識家說證覺，仍以「三智」「四智」為體，這即是仍有所得。

三智為一切相智、道相智、一切智。四智為大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。

持他空見者，雖說「依是三昧故，則知法界一相，謂一切諸佛法身，與眾生身平等無二」（《起信·止觀門》）然而所修止觀，強調「不外一心」，無差別的「一心」，便即其所執的實事，是故其「無所得」便亦不究竟。

《起信》云：「真如三昧者，不住見相，不住得相。乃至出定亦無懈怠，所有煩惱漸漸微薄。若諸凡夫不習此三昧法，得入如來種性，無有是處。」如來種性即如來藏，由是知其真如三昧畢竟仍有所得。

今復依《實相寶藏論》說無所得。無所得者，以「圓成」故。此圓成為法爾，故名為「本來圓成」。一切世出世間法的顯現，皆為本來圓成法界的妙用，故無所斷，亦無所得。

由是於行相中，修「五根無作無集散」、「體認斷捨遠離戲論」、「境心所現無有平等障」、「無有勤修如自性清淨」、「圓成不動清淨三摩地」。此即是證究竟無所得的修行次第。此非修心行不起，亦非修無所執著，只是證世出世法普賢圓成。

論頌云：「一切境界自相本圓成，一切輪涅遊戲本圓成，菩提心者本來圓成故，一切諸法圓成外無餘。」

然則云何一切法圓成？論頌云：「楷定自性任運成就者，圓成無方無有外與內，諸法本相無取捨去來，無上下方大遍佈之界，全無決了亦全無偏私，此即無詮超思無言說。」是故「本淨體性全無所得故」，「輪涅五大離前後始終」。同樣說法見於文殊師利法門的經典。此不贅引。

六 二諦

二諦即第一義諦（勝義諦、真諦）及俗諦（世俗諦、世諦）。此中的第一義諦即佛所證智，俗諦即為眾生建立的善巧方便。

如《摩訶般若波羅蜜經》卷二十四云：「佛告須菩提：世諦故分別有果報，非第一義。第一義中不可說因緣果報。」又卷二十二云：「佛言：菩薩摩訶薩以世諦故，示眾生若有若無，非以第一義。」

然而二諦決非對立，實彼此依存，且彼此相即。

《中論》頌云：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」

復云：「若不依俗諦，不得第一義。不得第一義，則不得涅

槃。」

經卷二十二云：「須菩提，世諦第一義諦無異也。何以故？世諦如，即第一義諦如。」

於本體上否定世間現象為真實，是第一義；於現象及功能上承認世間現象為真實，是俗諦。二者雖站在不同的層面立說，但並無相違，是故相即相如。

然而唯識家的二諦建立卻不如是。實指唯識的建立為第一義諦，離此建立即為俗諦。

《瑜伽師地論》卷六十三：「云何世俗道理建立？謂依世俗道理建立諸心差別轉義。」「云何名為勝義道理建立差別？謂略有二：一者阿賴耶識、二者轉識。阿賴耶識是所依，轉識是能依。此復七種，所謂眼識以至意識。譬如水浪依止暴流，或如影像依止明鏡，如是名依勝義道理建立所依能依差別。」

《顯揚聖教論》卷二：「世俗諦者，謂名、句、文、身，及彼義一切言說，及依言說所解了義。又曾得世間心及心法，及彼所行境界。」復云：「勝義諦者，謂聖智及彼所行境界，及彼相應心心法等。」

這樣差別，顯然跟其所修的道一致。是故其所得果便即是由識轉成的智。

同樣，他空見中觀的勝義與世俗，便亦由「轉依」而建立。其轉依的作用，說名為「熏習」。此見《起信論》所說，不贅。覺囊派的他空見，則視唯識種種建立都屬世俗，唯佛自證自明的無二智為勝義。說法不同《起信》，然仍建立佛智。

多羅那他於《他空中觀本義》中云：「隨順唯識派者所承認的三種無為法、色等外境、八聚識、五十一心所法、阿賴耶 11

識輪轉法、調伏『他有』所攝的一切法，都是見聞法（按，見聞與證悟相對）。或說法、法性、分別法、能執所執所攝諸法、決定勝義時有事無事有為法、一切偶然安立的法，都無諦實。」如是說俗諦。

「界和無二智慧自證自明，是勝義諦法，即無為法。」如是說勝義諦。

將唯識家所建立的勝義說為世俗，是因為僅承認佛所證的無二智為勝義。他空修習，修空與無二，故其所證的果便是無二智。由是其所建立便較同樣說他空的「熏習」為長。

大中觀說「一切法唯是一自然智」，既說「唯一」，即不須安立二諦。

而且，此自然智亦非唯佛所證，實為佛與有情的境界。無論作淨染顯現（故有佛與有情的分別），此自然智均不變異動搖（如金剛）。故此自然智即是覺性，唯有情具此而不顯露。

《實相寶藏論釋》中有論頌云：「一切生起之心菩提中，本無有二計量言難舉。佛與有情境有情器顯，如是法性一中無動搖。」由是說三平等：此即「悟與未悟本來皆平等」、「境心無二於法身平等」、「解障無二於密意平等」。如是三平等中，自無勝義與世俗的區別。此即深般若波羅蜜多的「無智亦無得」。

然為隨順世間，勉強安立，則以「唯一」為勝義諦、有對待者為世俗諦。因為「唯一」即離對待。此即如釋論所云：「一切菩提法於無二中楷定」、「無二唯一正抉擇之義」。

如是安立二諦，已無「智」的執著。此已較應成派之根據無顛倒、有顛倒建立二諦為長。蓋有無顛倒仍屬對待，非離言思之唯一自然智。

七 小結

「大圓滿」實證「諸法實相」。此可分說為四義，前列表以明之。

見——無有：諸法空性

修——平等：無二、無分別

行——圓成：離作意、無所得

果——唯一：自然智

此實為般若的究竟義，於《般若》及如來藏諸經中實已廣明。

然而為修習方便，於是降而為諸次第修習，由是有唯識、他空、自空種種建立。因此種種建立，於般若義便有種種差別。是故諸差別不宜視為般若思想的先後發展，僅宜視為道次第的次第傳播。傳播次第參差，則為適應當時根器之故。此如唯識次第雖低，卻傳播於他空中觀之後。

依道次第的觀點，一切建立既為各次第的見修行果，因此即不應加以否定，蓋都為佛說，或為佛的密意，是故不同外道邪見。

本論所言，僅為概說，若詳細而言，願期諸異日。又，本論實於閱讀龍青巴尊者之《實相寶藏論釋》後，受啟發而作，願持尊者法甘露灑向世間，願一切有情都沾法益。

西元一九九六年歲次丙子，於圖麟都，一夜間造此論竟。窗際已見晨曦與雪光交輝。