



試解《解深密經》的奧祕(2-58)

勝義諦相品第二

釋善祥 阿闍黎 主講

(2009.08.12 講於法爾禪修中心)

二、勝義諦相品(續)

上一次講到尋思大概跟禪修之間的關係。這裡的「尋伺」跟所謂的尋思境，這有一點不一樣。「尋伺」是對於自性起真如性用的時候，它會映照或者映現真實境，這是依「尋伺」而現。因為我們在世間禪定的境界，他還是要用心，你有心才會現境，如果無心現境，那是如來的境界。我們說一般的五神通也是一樣，不起心動念就起不了你神通的境界，你起心動念它才現境。所以你要觀初禪天、二禪天、三禪天、四禪天，你有心思想就會現境，你要觀地獄，有心想就現境。所以這種尋伺覺觀在講禪修的境界，不是在講你坐在那裡胡思亂想的這種境界，這個大家要稍微認清楚。

如果真正有初禪以上的境界，自性真如就會現起它的功用。你依你的心想它就會現境，這個境是真實境，你不能去執著它為真或者虛幻，都不能執著。大概到無色界的時候就進入尋思境，因為無色界他只有一個心念，他已經不再用五根真如去作用，他只有用意根(心根)。這麼去作用的話，他可以觀過去世、可以觀未來世、可以觀現在，所以這個心念緣過去、緣未來、緣現在。雖然說三心了不可得，但是他尋思境就可以有宿命通，有可以看到未來等等的，這些宿命通不是只有過去、未來、甚至於現在。那這些是一個很複雜的，你要搭配《瑜伽師地論》十七地，這麼去看他實際修行的境界，你才能夠了解所謂「尋伺」是在講什麼。

若廣分別，如瑜伽釋論第一卷說。今此所說超尋思者，依此尋伺而說。一云此中尋思，即用三界有漏心、心所法，以為尋思，即五法(名、相、分別、正智、真如稱之)中分別所攝。然尋思言自有兩種：一者四尋思，用慧為體，推求名等未決定故。二者此中所說，尋思即用三界有漏心等。故今但言尋思不名尋伺。

是故法涌，由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。

第二結文可知。

好，最後這一段，我們看，「若廣分別」，你要去看《瑜伽釋論》，也就是《瑜伽師地論》的解釋論說。瑜伽釋論第一卷裡面說，所說的都是廣論分別，什麼叫作「有覺有觀」？什麼叫作「有覺無觀」？什麼叫作「無覺有觀」？什麼叫作「無覺無觀」？等等的境界它都會述說。「今此所說超尋思者」，不管是尋伺，不管是尋思，超越尋思那就勝義諦，超越言說相是勝義諦。我們現在在講勝義諦相嘛，離得太遠了，不要忘記主題，我們在講這個勝義諦相。勝義諦相不管是能見、所見，都超越離開語言文字去思惟，都不能去想、也不能去說、也不能去怎麼樣，這樣才是勝義諦相。所以說「超尋思者，是依此尋伺而說」。

「一云此中尋思，即用三界有漏心、心所法，以為尋思」，這個我剛剛所講的就是說，你在世間禪的境界都是用心想事情。我們說世尊的「天眼明」跟阿羅漢、世間四禪行者的「天眼通」，有什麼不一樣？世尊的天眼明是不用想，不想而現心中，這等於是與心融合為一。世尊的心地就跟十方一切世界一切眾生心腑一樣的，所以祂不必想，祂隨時都知道哪一個世界哪一個什麼在幹什麼，什麼事在進展，祂要觀哪一個隨時都現。所以這個就是說，世尊的天眼明跟四禪天的天神跟阿羅漢不一樣的。祂要想才現，祂要觀忉利天宮，忉利天才現；祂要觀地獄，地獄才現。所以，世尊是離尋伺，那這些阿羅漢、世間四禪天神，他們還是要尋伺、尋思。如來之所謂如來，祂就是跟一般的聖人不一樣。

那這些三界修行的行者，他是用有漏的心、有漏的心所法，心跟心所法，這麼去練出來的，去尋去伺或者去覺去觀，所以以有漏心，以為尋思，這樣就會起五法。所謂五法一個是「名」、一個是「相」、一個是「分別」、一個是「正智」、一個是「真如」。那這五個名相就是你有分別才有名相，你現一切境有一個「名」，有一個「相」，起「分別」然後不執著就是「正智」，超越尋思、名相、言說，就是「正智」，這也就是「真如」所現。

「然尋思言自有兩種」，尋伺也好，尋思也好。「一者四尋思，用慧為體」，只要「慧」出現，我講過就是你有空證，見什麼不執著什麼，要有這個能力，才叫作「慧為體」。「推求名等未決定故」，就是推想計度，用心去想各個名相。因為你還不清楚，所以對一個新的境界，對一個新的世界，或者天上人間地獄等等的，你都還不知道，所以才要去想，想了以後看它能現出那個境，你還沒有得到決定。所以佛心決定，我們常常講這個，決定、未決定，如果決定了就是跟佛的心一樣——佛心決定。如果還在修行過程之間，難免都是有推求一切名相，還沒有究竟真正真如菩提道果。四尋思，就上面所講的有覺有觀、有覺無觀、無覺有觀、無覺無觀等等的各種組合。那這個有的講在色界，有的講無色界等等的。

「二者此中所說，尋思即用三界有漏心等。」有漏就是還不是究竟，還不是絕對的真如所現，還是用不清淨心去引發起來的。「故今但言尋思不名尋伺」，就是超越一切語言文字，那這個是這邊所論說的。

最後總結一句話就是「是故法涌，由此道理，當知勝義超過一切尋思境相」，這一段總結，勝義諦相是超越一切尋思或者尋伺，一切境、一切相。那不是說沒有境、沒有相。我剛剛講的一個重要的觀念就是，四禪也好、阿羅漢也好、或者四空處定也好，他們還是依尋伺、尋思去現那個相。那如來才有真正的勝義諦相，祂是不經過尋思而能夠現一切境、一切相，也不必去追逐、想起，它自然就現在心中，然後對這個種種所現心中的境，都不去執著，這是勝義諦相。

所以如來的境界有多大，菩薩都不能預測，那不用說我們。但是我所講的概念，綜合所有的經典所講的，諸佛的自性真如，祂的境界我們大略可以了解，佛如來祂們的境

界是怎麼樣，祂們才是真正超越一切尋思境，所以獲得真正的勝義諦相。菩薩學習的就是說，你尋伺也好、尋思也好，所現的境，也不要說、也不要落於語言文字、也不要執著那個境，這就是初步的學習勝義諦相，但是不究竟。菩薩，菩薩的境界，如來有如來的境界，我們當要辨明，不要說學了一點就以為是成佛了、成如來了。好，這一段講到這裡為止。

【法涌！我說勝義無相所行，尋思但行有相境界。】

最後這一段經文，「法涌！」，世尊就講了，法涌菩薩（祂是從外星球來的）！「我說勝義無相所行」，所謂勝義諦沒有一個相，這個無相不是說什麼相都沒有，不執著就是無相。我們說「無住」，這邊講的不住、無住，有法無主，有相無住，這個就是勝義諦相的一個概念——「無相所行」。

「尋思但行有相境界」，所以你只要用你的意念去想、去觀、去覺，現有相之境界，它會現。這裡勝義無相所行呢，這邊我要講，它是有相，那為什麼一個是講無相，為什麼無相又是有相呢？這是如來藏真如所現，這是真正是如來證得的，真如所現。那真如所現，不是我想它才現，如來心中不想它也現，這種是有相無住的所行。所以這裡講的無相所行，不是說什麼相都沒有，既然有所行一定是有相，有相它是自然而現的，自然映現。

《楞嚴經》有一句話，「五蘊虛幻，非自然性」，講到五蘊不真實，所以不是我們真正的自然性來應對所現。那不是自然性所現，是什麼？是我們妄性所現，這是所謂尋思境，還是虛幻的。那如來藏的真如所現呢？它才是真正的佛性去應緣所現的。這裡舉了這個，比如說你想到，「想陰」的這種毛病，想梅乾，你口水就流，你根本沒有真正接觸到真正的梅乾進到你的嘴裡面來，你舌根還沒接觸到梅乾，你口水就流了，那這就是虛幻不實在的想，用想的。但是想了會現啊，像我們吳大德他現在在觀梵字，想想想每個梵字都現出來，想想想每個梵字發光。那你要想說忉利天是怎麼樣、忉利天是怎麼樣，一直觀、一直觀，忉利天就映現在你心中，這就尋思、尋伺的一種功用。所以說用有漏心去修，有漏心去練。

有漏心不是不好，你在修行之間都是這樣，有漏心練無漏智。你如果有漏心都不用，你根本都是呆呆坐在那裡，不曉得在幹什麼。第一個，我們自性還沒有開顯的時候，不能直接映現到十方虛空一切世界一切眾生，我們都是用尋伺這麼去觀，去誘發起它的境。你說沒有，沒有你觀久了它就有！你說有，要抓它，沒有！所以這個就是一般尋伺，禪定，瑜伽師之間所現的境。

那這個不管是如來的境界，它本來就是勝義諦真實性的相。現在《解深密經》在訓練你成為菩薩，所以你尋思了才有相有境，但你要超越你的語言文字，不要去執著它、不要去講。你一想，然後有境，然後又去講，落於語言文字上就是執著。因為你無中生有的化起那個境，你說有，對，甚至於有的神足通的可以到那個境，可以到那個地方。

像色究竟天，五淨居天裡面的色究竟天，很多阿羅漢心念一起就到那邊去了。所以這個尋思、尋伺所化起的有相境界，我們把它觀沒有，不要去執著。但是這裡這一段經文我先講，如來祂們的勝義諦相跟菩薩所了知的勝義諦相還是有差別。

第二無相所行，先釋後結，此即釋也。《解節經》云：我說真實非相行處。真諦大師記云：相行處者謂十八界，相即六塵，行即六識，處即六根。此根塵識，但覺觀境。真如非覺觀境，是故非十八界攝。今唐本云：無相所行。然此無相諸說不同。

好，看第 15 頁，好不容易進入第二個「無相所行」。我們在講五種勝義諦相，前面所講的是行有相境界，現在講第二個「無相所行」。剛剛那一段經文講，勝義諦無相所行，尋思是行有相境界，那第二個「無相所行」。所以我們一直在解釋尋思、尋伺所現的相是怎麼樣，現起以後你觀它似有若無，不去執著，超越語言文字相，超越一切言說，這就是所謂「勝義諦」。

那第二個「無相所行」，勝義諦相的五種性狀（行相），我們現在才進入第二個境界——「無相所行」。

「先釋後結」，先解釋然後來結論。「此即釋也」，這就是所謂「釋」。《解節經》裡面講，《解節經》也是跟《解深密經》裡面不同的章節，也是在講這一部分，它說：「我說真實非相行處」，如果真實的虛空一切境，如來自性是真實，不是你用尋思覺觀所現的相而做到的，這無相所行。或者是菩薩用尋思所現的相，你超越語言文字不去執著，那也是可以說是勝義諦相。

那真諦大師祂解釋說：「相行處者謂十八界」，「相」就是塵相，塵相就六塵，「行」它是六識，「處」就是六根。「此根塵識，但覺觀境」，都是你覺觀的境。「真如非覺觀境，是故非十八界攝」，真如所現的境不透過覺觀。我剛剛已經說明了，如來的真如佛性它是自然映現一切境；菩薩、阿羅漢、四禪境界的這些行者，祂們是透過覺觀境所現的相。所以說用覺觀所現的境是屬於十八界攝，如果真如非覺觀所現的境，它不包容在十八界裡面。所以根塵識，六根、六塵、六識三和合在一起，六根六塵產生六識這個十八界生一切萬法。

講修行不是講我們凡夫的心境，講修行一定在講真如的性用，可惜我們一般人，看佛法、講佛經、解釋，都是依凡夫的心在講，因為你所懂的就是這樣。凡夫除了第一念真的以外，第二念起都是妄想不真實。當然凡夫也有真如，那真如現在第一境，等到它起相以後分別，那就有名相了，再加上你的喜怒哀樂、愛恨情仇進去，就是凡夫的虛幻不實在的，六根、六塵、六識的十八界所現的虛幻不實。那你要練到初步的菩薩勝義諦相，六根入六塵然後產生六識，僅止於覺知，不起妄想，這是初步有真如性用。六根真如，六塵也有真如，六識也有真如，能夠無住，無住就能夠體會勝義諦，離言說相、離文字相。

「今唐本云：無相所行」，唐本就是玄奘大師，我們講的這個《解深密經》這玄奘大師所翻的。祂說：「無相所行」，祂翻成「無相所行」。「然此無相諸所不同」，既然無相，簡單就一個沒有相的名詞而已，怎麼會有不同呢？佛法難就難在這裡。「無相」又不是無，既然無相就空了，有什麼好講的呢？不是，它是有相而不住，不去用語言文字去說，超越文字相，超越一切尋思、尋伺。那這個相又從哪裡起？我剛剛講的，阿羅漢、菩薩甚至於四禪定的天神，祂們是用尋伺去產生的相；如來是如來藏所現的相。同樣是有相，又來自於不同的境界，所以他說諸說不同。

一云，能觀無分別智，名為無相，遠離能取、所取相故。若依此說，無相觀智之所行故，名無相所行，是依主釋，即連結二個名詞以上之複合詞，其詞性係以前段之詞限定後段之詞。因此是以用能觀之自性來限制無分別智，若能觀自性起分別心，即非無相所行。此依主釋者 *tat-puruṣa*，又作依士釋、即士釋、屬主釋。略稱依主、依士。為解釋梵語複合詞的六種方法（六合釋）之第二。

「能觀無分別智，名為無相」，無相，能觀無分別智。無相所行是它的行止，它的行相該怎麼樣，能觀但沒有分別智。因為有相，然後一個覺知，能觀有相，但不起分別的智慧，沒有分別想。所以你覺知一切境，心不起分別，那就能觀無分別智，名為無相。所以有一個相，不要講無相是沒有相，是有相，但是你觀了以後不起分別想、不起分別心。「遠離能取、所取相故」，遠離有一個心能夠去抓那個境，遠離你所取的相，能取的心跟你心裡面尋伺所引起的相，能取是自己，所取是對境，對外境的相。這四句解釋可以了解「無相所行」。

「若依此說，無相觀智之所行」，無相觀的智慧，你修行時所用的，用無相觀的智慧，故名無相所行。所以了解「無相」是有相而不住，「所行」就是你所用的方法、行止、法門。「是依主釋」，主要的解釋是在此。「連結兩個名詞以上叫複合詞，其詞性係以前段之詞來限定後段之詞」，「能觀」然後「無分別智」。如果學梵文的時候，你就能夠了解這個複合詞。當然不是只有名詞才可以變成複合詞。能觀的，然後他又沒有分別智，能觀的覺知心又不起分別智，這兩個把它結合在一起。

「能觀」，你說這個好像動詞，「無分別智」是名詞，有時候動詞英文講起來動名詞，比較清楚一點就是說當名詞用，或者過去分詞也有當名詞用的。所以你們在研究悉曇的時候，常常說這個不能借那個，那個不能借那個。我說人家咒語沒有像你想像的那麼多，幾千年前的咒語跟世尊入滅以後一千多年，西元五六百年，建立了一些梵文規則，不能來限定古代的這些文法，所以學歸學，不要一成不變的死腦筋。

「因此是以能觀之自性來限制無分別智」，能觀的自性只是一個自性的功用，無分別智是無漏智，這兩個其實講起來是一體的。能觀的自性本來具足無漏，所以它不應該有分別智。但是這兩個，複合詞「能觀的無分別智」，可以說用能觀的自性來限制後面的不要起分別智。

「若能觀自性起分別心，即非無相所行」，若能觀的自性起分別心就無所謂無相所

行，不是真正的無相所行。也就是你能觀的自性，看到一個境、看到一個影像、看到一個念頭，你起了分別想；起了分別想就說裡面是什麼，這個還好；知道裡面是什麼接著下來就，恐怖或者喜愛或者等等其他的情見融合進去的話，就更無所謂無相所行。

所以分別心不可能沒有，如果你要真的不起分別心就像如來藏性的如來一樣，能夠見照十方虛空一切世界一切眾生，但都沒有去加以分別，它們就在祂的心中裡面起起落落、自生自滅，這就是真的沒有分別心。我們一般的菩薩在學習的就是說，自己映現的那個境，盡量的不要去加以起分別想。不去起分別那是很難，因為你心中現一個念，你自然會讀到是什麼念，心中現一個影像你自然會知道這是恐怖嗎？這是喜愛嗎？馬上就有一個分別心，所以善、惡境界馬上分別，怎麼會沒有分別心？就是有分別心的時候，你用你的以「慧」為體的智觀它，不起分別，所以就無所謂好的境界或者恐怖的境界，這是菩薩還不究竟。

阿羅漢也是一樣，阿羅漢祂更會覺知然後才學習無住。菩薩有時候對於一切心念、一切什麼都不去執著，阿羅漢一定要先看這是什麼念，先看外境來的是人還是非人，然後是什麼樣子，然後祂才不去起自己的心相應，這是覺而無住。菩薩也是覺而無住，但這裡面過程有不一樣。有時候菩薩小事可以不覺，跟如來一樣，有境不覺。但是你心清淨度沒有像如來，所以祂的範圍就受限制，祂所看的廣度，比如說一千世界、三千大千世界或者是幾個佛剎土，就是這樣，不能像如來是盡虛空遍法界的。所以這些概念，我們修禪觀的時候要了解，對於聖人跟如來的境界也要加以區別。

「此依主釋者 *tat-puruṣa*」，主釋就是六複合詞裡面的第一個—主釋。你如果有看網路文章或者上課的時候在講複合詞，六種複合詞的時候，第一個是主釋，或者講主角，後面是將士的「士」，這兩個都相通的，依士釋或者依主釋。有時候叫作士釋，屬於主釋。所以有時候是依主格，依這個主角來解釋的。這是解釋梵文複合詞的六種方法之第二。

一云，無相即是真如涅槃，此是無相三昧所行。俱舍、佛地，第一皆作是說。無十相故，名為無相，謂五境男女及生老無常。若依此釋無相即是智所行故，名無相所行，是六釋中持業釋也。持業釋 *karma-dhāraya*。又作同依釋，即前節之語對後節之語，有形容詞、副詞，或同格名詞之關係者，故後節之語常為名詞或形容詞。如「高山」，即「很高之山」之意；「極遠」，即「非常遠」之意。無相者真如實相之法乃寂滅平等，故稱一相；又一相亦不可得，故稱無相。諸法一一遍攝一切，法法互遍無際，其當體寂滅平等之實相，本來就離言說相、名字相、心緣相，亦稱一相無相。

「一云，無相即是真如涅槃，此是無相三昧所行」，第二段，另外有的人講「無相所行」，有的說無相就是真如涅槃。「真如」是如其本來的自性，「涅槃」是寂然不動，這在講什麼？阿羅漢的境界。阿羅漢祂們講的「能觀無分別智」，表示有相不執著；現在講無相是真正的無相，是真如涅槃，此是無相三昧所行。「俱舍、佛地，第一皆作是說」，《第一義諦論》、《俱舍論》、《佛地論》，都是說無相是真如涅槃。

「無十相故，名為無相」，沒有十種相，這十種相以前談過，後面有講，「**調五境男女及生老無常**」，「五境」就是色聲香味觸，五境加男女二相就七種，加「生、老、無常」，這稱為「十相」。所以如果是無相就沒有具足這十相，沒有這十個相就是真如涅槃的境界。這回歸到空體來講是這麼解釋，也就是我們以前所講的「根本智」，就是要學這個；那能觀無分別智就是我們所講的「後得智」，觀以後不去執著，住一切境不去執著。

「若依此釋無相即是智所行故」，空的智慧所依止的，**名無相所行**。所以這個是依六釋中的「持業釋」，「持業」就是造一切業，這是你講 **Acc(Accusative)**，**Acc** 縮寫就是執取一切業，你所造一切善惡都是業。

後面講，「**持業釋 karma-dhāraya**」，r 加任何一個字母，都是涅槃的意思，涅槃音 r 是不發音，所以只要唸 **ka-ma**，這是「業」。**dhāraya**，**dhara** 是執著、執取、抓。所以你懂得梵文也有好處，那漢字就是直接這麼翻而已。倒過來，業執取，梵文是業在前，執取在後；我們中文就「執業」，「執」在前，「業」在後。

「又作同依釋」，這個名詞又叫作「同依釋」。無相所行有時候可以用「同依釋」來解釋。「**即前節之語對後節之語，有形容詞、副詞，或同格名詞之關係者**」，也就是前節的語對後節的語，前節的話對後節的話。上面他是說兩個名詞，那「同依釋」有形容詞、副詞，或同格名詞的關係。所以複合詞不一定要名詞對名詞，形容詞可以接副詞，副詞可以接名詞，因為很多的不一樣的境界。一個比較明確的概念就是說，如果二合、三合的話，前面兩個都要用它的原形，你如果沒有找它的原形就不符合這個規則。所以你要去找形容詞，對，但是它的原形是什麼？副詞，副詞它的原形是什麼？原形大概是八大詞類裡面比較落於呼格的那一個形式。

「**故後節之語常為名詞或形容詞**」，後面這個詞類大概都是名詞或形容詞，那前面有形容詞、有副詞、有同格名詞，都可以，這是你學悉曇複合詞的時候一個概念。就像「高山」，用高來形容山，來限制山，就是「很高的山」；「極遠」就是非常遠的意思。

「**無相者真如實相之法乃寂滅平等，故稱一相**」，這「寂滅平等」你要分兩個層次講。如果是法不生，一種寂寂然，無法當然是寂滅；一種是有法生起，但是自性真如寂然不動，不去加以分別，所以才安一個平等。所以寂寂然的體對待一切境，能夠滅卻一切境，不執著叫做滅卻，這樣才是平等。如果空無的話，那還有什麼平等、不平等？本來就是沒有，沒有東西的東西，什麼平等、不平等？所謂平等一定要有相，有相你觀它平等，就沒有善惡、順逆、合不合理等等的分別想，這才是真正的平等。所以能夠「寂滅平等」就稱為「一相」。這裡所講的跟上面所了解的「真如涅槃」的境，又有一點不一樣。

「**又一相亦不可得，故稱無相**」，一切境一切相所產生以後，因為都是幻化的，世間法因緣和合，你用尋伺去觀外境也是觀出來的境，其實都是不可得。像我們密教裡面

所講的十緣生一切法都虛幻不實在，所以不要去執著一相。那密法奇怪就是虛幻不實在卻可以完成一切你心裡面所作的法。所以你這樣才能夠利益眾生，無中生有，然後隨心而做，到最後你覺得一欸，好像什麼事情都一一實現，圓滿結果，所以密法不可思議就是這樣子！這裡在講解脫法，一相不可得，所以稱為「無相」。

「諸法一一遍攝一切，法法互遍無際」，如果你的心量夠大，你不是只有我們這個娑婆世界，其它的星球、其它的什麼世界都互攝交融，無所謂上上下下，都是在一起的，所以法法互遍無際。這種菩薩的境界我們是很難去思惟，我們沒有到那個說，心現一切境一層又一層、一層又一層的這麼交融、交會在虛空中。所以我們修得還不夠，因為我們內心還不清淨。所以你經典學習到哪裡，你懂得法門到哪裡，有時候你自己要去運用一下。像你能夠觀梵字、然後能夠觀虛空一切世界、能夠觀天上人間、能夠觀什麼，重重又重重的這麼觀的能力越來越強，尋伺的功夫越來越大，就可以體驗真如現一切境，但是就是不能去執著。

「其當體寂滅平等之實相」，不管現一切法有多少，以空體來講的話都寂然平等的。手指頭伸出來，十個手指頭都有高低，但是都依附在手掌上，其實都有差別相，但都一樣平等。我們的法也像這樣，世間各個眾生每個的因緣都不一樣，所以你要寂滅平等的實相觀的話，你就是已經證悟到離言說相、離名字相、離心緣一切相，這就是所謂一相無相，所以這三句就是勝義諦相。

「離言說相」，不能用嘴巴去說；「離名字相」，不能用分別名相去講；更讓你的心不要緣那個相，「離心緣相」。這樣就是所謂「一相無相」，有時候稱「一相三昧」，這一相就是在講這個。一行阿闍梨或者是六祖，他們講到「一相三昧」、「無相三昧」，一相也好、無相也好，就是離言說相、離名字相、離心緣相。所以相是有，我就是不去講、我不去分別、我不去用我的心跟它相應，你要這個能力，才叫做「一相無相」。所以你在禪修也好或在世間日常生活中待人接物之中，你要安住這個心，用這種離言說相、離名字相、離心緣一切相，這就所謂的「無相所行」。這第二種解釋。

一云，平等真如法性離諸相，故名無相。如《無量義經》說無量義者從一法生其一法者，即無相也。如是無相，無相不相，不相無相，名為實相。諸處所說真如無相依此而說。又廣百論(聖天菩薩造，三藏法師玄奘奉詔譯 1570)云，又真空理，離有無等一切法相，故名無相。

第三種，「一云，平等真如法性離諸相，故名無相」，真如本來就平等，現在進一步，真如所起的法性也平等。所以真如所起的法性有多少？從六根、六塵、六識、五蘊、十八空、八背捨、九次第定、遍一切處，然後上去就有諸波羅蜜、諸三摩地，然後就進入空三昧、無相三昧、無願三昧，然後就進入四無所畏、四無礙辯，進入「恆住捨性」，進入五眼六神通，進入一切智、一切相智、一切道相智、一切種智，等等的都是真如的法性。

我剛剛提的《大般若經》裡面的每一個境界，都是一個法性。譬如說六波羅蜜，以六波羅蜜當作一個法性裡面就有六個波羅蜜，然後六個或者十個波羅蜜或者有千萬億波羅蜜，有千萬億個法性，所以法性是依各個不同的次第跟修行的境界。這裡講真如，不去講你的凡夫性，不能去講你的那個凡夫的境界，這是講清淨聖人他們所修到的各種境界他們的法性。這個包括我們常講的初二三四禪、四空處定、無想定、阿羅漢的九等不同的阿羅漢境界、辟支佛的境界、菩薩十地的境界、如來十地的境界，等等的都有祂不同的真如法性。當然最高是如來的真如十二法界性都平等。那你要平等就是離一切相就平等。

如來可以證世間禪、阿羅漢、辟支佛、菩薩的境界到成如來，祂是在今生一生之間所證，六年中再加上開悟、證悟，七七四十九天之間，七週。那我們呢？我們不能像祂這樣，我們是過去世修到哪一個階段，然後今生有緣再接上去再繼續修，起碼先回到過去你修的境界，再體會你過去還沒修的境界，再接上去再繼續修。所以為什麼一個人修行要三大阿僧祇劫呢？這條路是很漫長的，你要成佛是要這麼漫長的去走。哪怕說哪一世你比較積極一點、比較用功一點，可以十二三歲考上大學這種樣子，但是總是一層一層、一個階段一個階段。這每一層、每一個階段，就是一個法性的真如反應，這些你都要平等觀它，不去執著。你平等觀它就不去執著嘛，一執著就有分別，就卡在哪一個法性上，就不能叫平等。所以你只要「空無」，你對一切相自然就平等。所以在我們凡夫的境界，一切貪愛心、一切瞋心、忌妒心、什麼心種種的，你能夠離的話，你自性只有一相，就清淨，這當然就平等。

我講聖人修到這個境界，不去講那些我們自己個性習氣的毛病，都在講初禪天、二禪天、三禪、四禪、四空處定、阿羅漢境界怎麼樣、辟支佛境界怎麼樣、菩薩的境界怎麼樣，等等都有祂們的法性、真如性，你都要離一切相，離一切相就平等。所以我們《金剛經》常常講的「阿耨多羅三藐三菩提心」發的時候，無一法可得，才能證到無上正等覺。無上正等覺還不是究竟，還要妙覺。你離一切相是平等，沒有錯，無上正等覺，你有沒有如來的智慧？如來的神通變化？如來的無所不知無所不曉？你還沒有，所以還沒有到妙覺位。好，這裡這麼幾句話帶過就解釋「無相」。平等真如法性離諸相，所以說名為無相。

「如《無量義經》說無量義者從一法生其一法者，即無相也」，如《無量義經》，一個名詞你要用佛的智慧來講的話，這個解說起來是無量無邊的多。這《無量義經》，無量義者從一法生起一法，那就二啦，那從一法再生一法就變四了，四變八、八變十六、十六變三十二，因為一法生一法，不管怎麼生，離不開無相，你不執著它就無相。

「如是無相，無相不相，不相無相，名為實相」，這在講實相觀，像這樣所謂一法生一法觀它無相，不執著就無相。然後無相是還有一個相，不是說沒有的相，你觀它不執著就是無相。這樣看起來很複雜，一句話就是，空對有，然後有相不執著就是空，你有這種能力就是勝義諦相，也就是實相觀。

「諸處所說真如無相依此而說」，所有一切經典所講到真如沒有這個「相」的，都是依平等真如法性離諸相而說，這個就是如來的境界。所以我們看名詞要知道它在講哪一個聖人的境界，我們要懂。

「又廣百論(聖天菩薩造，三藏法師玄奘奉 詔譯 1570)云」，《廣百論》，聖天菩薩所作，三藏法師玄奘所翻譯的，在大正藏 1570 裡面。祂講「又真空理，離有無等一切法相，故名無相」，這等於第四種說法。「真空理地」這是從最根本的空體來講，一切法是依空體而現，你觀它空是以慧為體，以慧為體是得到了空證，有「無礙智」，不執著一切法，這叫「真空理地」。你能夠有「真空理地」，沒有、有，有一切法或者沒有一切法，這有無兩邊都不執著的話，叫離有無等一切法相，這叫作「無相」。所以這裡講的「無相」就「勝義諦相」。很多名相不一樣，其實講的內容都在講同一件事情。

又《瑜伽七十三》云：問如是五事當知幾種取所行義。答略有三種，一有言有相取所行義，二無言有相取所行義，三無言無相取所行義。此中最初是言說隨覺者取所行境，第二是言說隨眠者取所行境，第三是於言說離隨眠者取所行境。又初、二是世俗諦取，最後是勝義諦取。

《瑜伽師地論》第七十三卷，「問如是五事當知幾種取所行義」，五事上面有講了，我們說五種真如相，有幾種它所行的義理。「答略有三種」，它答說大略來分的話有三種，一種是「有言有相取所行義」，有言說、有相，取其所依止、所修行或者所執行的一種義理。一種是「無言有相取所行義」，不去執著一切相，這「無言有相」。第三種是「無言無相取所行義」，無言無相是最根本的空。所以第一種有言有相是菩薩的行徑，但是他有言有相，過了以後不執著。

我們在《解深密經》的第二品開頭，這兩位菩薩在對答的時候就有講了，菩薩應該學習：「作有為，不作有為想、不作無為想；作無為，不作無為想、不作有為想」，這就是有言有相取所行義，這樣才能當菩薩。菩薩要用語言文字去解說佛法，講完了以後又不執著。有的人就到空無的時候不想講話，寂滅為樂，很舒服。菩薩要學習打破這個空寂的心態，對經典了解了，然後進一步的去講經說法，講完了也不執著，這就真正的學菩薩道。如果「無言有相」，那這是修空觀的人，阿羅漢，祂們對一切境但不說。那寂滅為樂的呢，「無言無相取其所行義」。所以勝義諦相上面所講的五個名相，現在我們講到第二「無相所行」。這五事大略分幾種樣子，它說分這三種。

「此中最初是言說隨覺者取所行境」，第一個「有言有相」這是「言說隨覺者取所行境」，你覺悟的人他所取的境，你照樣可以講，講完了你就要放下，不要執著。第二個是「言說隨眠者取所行境」，言說但接著起煩惱的，隨眠就是起煩惱境。第三個「言說離隨眠者取所行境」。真正有覺悟的人是第一種，言說隨覺者，你講就講。第二種是「無言有相」，無言不講但是有相會起煩惱，有相就執著才有相，所以它說「隨眠」。第三種「無言無相」，言說照樣可以講，但是離煩惱境所現的境。那無言無相，為什麼說言說但離煩惱呢？這裡我剛剛講的就是，所謂「無言」是有說但不執著，叫「無言」。

第一種是「有言有相」，那是有所執著的心，剛剛我講倒過來了，「有言有相」，依覺者喜愛講，取其境；第三個「無言無相」，是說了等於沒說，然後也不起煩惱，這「無言無相」；第二種「無言有相」，就是言說了以後會起煩惱。

好，到這邊大略的了解「無相所行」的意涵。今天我們就停在這裡。