



# 試解《解深密經》的奧祕(2-62)

勝義諦相品第二

釋善祥 阿闍黎 主講

(2009.09.09 講於法爾禪修中心)

## 二、勝義諦相品(續)

【法涌！我說勝義不可言說，尋思但行言說境界。】(續)

同法異喻云，依此因明用語，於因明對論中，敵者（問難者）在駁斥立者（立論者）時，以對方所引證之同喻作為自己之異喻，並以之攻擊非難對方，強說對方犯「不定過」，然實為敵者自己違犯此異法相似之過。例如佛弟子立「聲是無常（宗，命題），勤勇無間所發性故（因，理由）」之論式，其同喻為「凡勤勇所發者，皆是無常，譬如瓶等」，異喻為「凡是常者，皆非勤勇所發，譬如虛空」。敵者欲破斥之，遂謂：「虛空是常，非勤勇所發；聲是勤勇所發，即是無常。瓶是無常，有質礙；聲既無質礙，應是常。又瓶是無常，無常之法必有質礙，則可反顯『聲無質礙』，故聲應是常，由是汝犯不定之過，而以不定之故，究竟以汝『所作性』之因，據瓶為同喻而成立『聲是無常』？或如我以『無質礙』之因，據瓶為異喻而成立『聲是常』？」蓋於因明各種規定中，異品須具有「遍無性」方能反顯，如敵者所舉之異品「瓶」雖以有質礙之故，縱許反顯「聲是常」，然其「質礙性」僅與宗賓詞之「無常」具有部分異品之關係，而異品中復有心、心所亦有部分關係，為無質礙性，是無常，亦可用以轉證「聲無質礙，聲應是無常」，今敵者僅以「瓶之質礙」證成「聲為常」，而不以「心、心所之無質礙」證成「聲之無常」，係由於缺乏因三相中之「異品遍無性」而令自己之論點無法確立，故亦無從據以駁斥對方。

第二份講義第 17 頁，談到這個因明的問題，這是辯論的。那我們學了三個東西，一個是辯論有主題，不管是立論方或者辯論方，同意了以後，依著這個「宗」，宗就是主題；然後取這個「因」，因就是理由，主題列出來以後，要說明它的主題內容，所以這個是理由；完了要舉例，舉例就等於在辯論了。你舉例的正面的，或者舉例的錯誤的，或者舉例的反面的，都依你的智慧跟理解程度去發展。今天我們繼續再了解一下，在因明裡面呢你們稍微能夠懂得他們在講什麼，有一天你可以去探討這因明的時候，這裡面就很廣博的去討論這些問題。

我們看第 17 頁的中間這一段，同法異喻，同樣一個說法但舉的例子不一樣，有時候你舉的不得當的話，那就會給人家抓包。所以這個舉例很重要，沒有搞懂以前，你常常都是抓錯的例子來說明，結果你所要講的不是這麼回事情，反而自己打自己嘴巴一樣的。這個同法異喻，裡面說，依此因明用語，於因明對論中，敵者就是問難的人，也是我們說反駁的一方，在駁斥立者，就是立論的人，就是正方的時候呢，「以對方所引證的同喻作為自己的異喻」，你舉正面的譬喻來作為反方他的不同的立論，異喻就是不同。如果有錯，『並以之攻擊非難對方，強說對方犯「不定過」。就是說你的說法，本來你的立論是這樣啊，但是你所舉的不一樣的譬喻，卻反而是偏離了你所立論的主題，這樣就

是「不定」，「過」就是錯誤。這種你要經過幾次的訓練以後，你學這一段你自己有時候要打坐的時候靜下心來思惟，然後自己舉幾個例子，然後自己當作正方，那看辯方或者反方他是怎麼花招、怎麼解釋，這樣你可以理解因明辯論的過程是怎麼樣子。

「然實為敵者自己違犯此異法相似之過」，如果辯方他說你是犯了不定之過，其實也是敵方自己違犯了此種不同說法的法相，他搞不清楚，以為相似，這種過錯。所以這個文字上敘述很難去理解，那我們舉例子，他這裡有舉例子的話，說明你就可以了解。

例如佛弟子立「聲是無常」，上一次我們講「聲是無常」這個立論。為什麼呢？因為一切聲音是有為法，有為法它不能常住的，不常住，所以它這個緣滅了，同時它的法也滅。所以立論如果是「無常」，「聲是無常」這是立論，宗旨、主題，假設是這麼講的話。「聲是無常」是命題、是宗，「勤勇無間所發生故」，「勤勇」是寫舉例的人，你也可以說某某人啊，這裡只是寫這種論說的人，辯論裡面的一個人的名字，「勤勇無間所發生故」，因為沒有間斷的在說話，所以這個聲音它所發出來的都是無常，因為它一直無間斷的在發生，無間斷的發生。所以這個聲音呢，就不斷的在發出，不斷的發出等於是永遠沒有完沒有了一樣，一直在講話。像上課一樣，我一直在上課一直在上課，除非是下課不發音了，不然這個聲音就是一直在發聲，聲音一直出去不間斷。無間斷的發生，這是因，理由；聲是無常，這立論、主題。主題是「聲是無常」，然後勤勇無間斷的發生，也可以講這個“聲”，發聲，因為他不間斷發生的這種理由，所以這個聲是無常的一直在繼續下去。那你要講譬喻，最後要講譬喻。

其同喻為「凡勤勇所發者，皆是無常，譬如瓶等」，那如果正面的譬喻的話，其同喻者，「同喻」就是正面的相同的譬喻。同喻、異喻，這兩個名詞是不一樣的。「同喻」的話呢，他要繼續說明聲音無常這一件事情，所以用相同的例子在舉例說：勤勇所發的皆是無常。

那相同的譬喻，「聲音是無常」，譬喻他舉說：譬如瓶，舉例說這個瓶子等，意思是什麼？無常。為什麼瓶子也是無常呢？「聲音無常」是立論，那相同的舉一個世間法的相來講，它也是無常。為什麼？因為這個瓶子打破了就不是瓶子，那瓶子完全的時候，它就是有為法的一個相，跟勤勇所發的聲音也是一種有為法的相，這些呢都是無常。

那如果你用相反的譬喻來說的話呢，那無常是有為法，你要舉相反的不同的例子就一定要舉空啦，要舉無為法啦，舉無為法、空來講。如果是舉的不對、不得當的話，你就會輸掉了。所以，「異喻」你要舉不同的，能夠拿出它的這個，圓滿其說的，如果說的不好，你就會被辯方敵者來斥破。

比如說他這裡講說，異喻為「凡是常者，皆非勤勇所發，譬如虛空」，因為勤勇是發聲啊，發聲是無常，所以他這裡立論：「凡是常者，非勤勇所發」，那這個常就是「空」，所以皆非勤勇所發，譬如虛空。他這個異喻是這麼講，那這個問題就來了，如果辯方敵方要破斥他的話呢，他說好，你說「凡是常者，皆非勤勇所發，譬如虛空」，因為他在

說話，所以說話是有為法，有為法是無常。那反過來講凡是常的話，就不是說話的人在發的，譬如說虛空，不是它發的。那你懂得佛法很微妙的，有為、無為兩者是合一的，所以你這一句話就會被人家抓來詰難。

他會說「敵者欲破斥之」，所以說「虛空是常，非勤勇所發；聲是勤勇所發，即是無常」。「瓶是無常，有質礙；聲既無質礙，應是常」，聲音是沒有質礙，那你拿舉例的瓶子是無常，瓶子是有質礙，質礙就是有物質形象，有一個物體、有一個重量的。那聲音有重量嗎？所以既然聲音是無質礙，那應該是常啊，為什麼？因為虛空是無質礙，所以虛空是常。然而「又瓶是無常，無常之法必有質礙，則可反顯『聲無質礙』，故聲應是常」，這種是強詞奪理的，那你不能說他不對，因為你舉例的立論就是說「聲音是無常」，那聲音又舉這個有實質重量的瓶子來說是無常，所以瓶子是有實質的重量，聲音是沒有，那這樣兩個都是有為法沒有錯，但是一個是有質礙，一個是沒有質礙。沒有質礙的一般來認知就是虛空嘛，所以聲音應該是沒有質礙，沒有質礙應該歸入於常，常就是虛空。但是瓶子你又說是無常，所以無常之法必有質礙，則可反顯出「聲無質礙」，所以應該是屬於常。「由是汝犯不定之過」，你說法前後有毛病，"不一定"的毛病。

「而以不定之故，究竟以汝『所作性』之因」，因就是理由啦，自性有所作為，自性有所起功用，「據瓶為同喻而成立『聲是無常』？或如我以『無質礙』為理由，據瓶為異喻而成立『聲是常』？」這樣到底對不對啊？這個就有毛病，所以毛病之中就顯示你的理解、你的舉例不完美。所以因明在辯論的話，只要舉出例子不適當，或者甚至於一開口就輸掉了。所以常常先發語的人，就一定是敗的一方。

像釋迦牟尼佛祂對佛法理解很清楚了，有一些外道要詰難，祂都是一下子四兩撥千斤就把他打敗了。有一個外道來說：「我一切法無執，沒有執著！」我們講一切法無住，一切法無執，講起來一切法無執是沒有錯，那世尊就問了：「那你不執著一切法，這個無執，到底有沒有執著？」哇！這就完蛋了。所以這個呢，後面有舉到這個《維摩詰所說經》，《說無垢稱經》也是這樣啊，各個聖人各說入不二法門是什麼，結果這個大家講了一大堆啊，我是怎麼進入不二法門。到最後文殊師利菩薩說：「所謂不二法門者，不能用語言文字說，不能怎麼樣怎麼樣...」祂是用文字來敘述那個境界沒有錯，後來文殊師利菩薩就問這個維摩詰居士：「那你的不二法門是什麼？」這個未來的補處佛，兩個都是未來的補處佛，維摩詰居士根本不講話，一講話就落入窠臼裡面去，所以既然是不二法門，是不能用語言文字說明的，那祂就閉嘴不講話，默然。

所以我們說學佛法，到最後都是不講話的，這才是能夠解脫，才是清淨。但是你為了度眾生不講話不行啊，眾生不了解佛法是什麼，所以你要把懂的就是要講，講完了不要去執著，學這種勝義諦相。但是在辯論之間呢，在勘驗你到底體會多少的時候，這個因明我們也要懂。人家怎麼勘驗你的？人家怎麼鑑定你修得好不好？如果你嘴巴光會講，但實際上人家一問就完蛋了，這就是表示你對佛法理解不夠。

以前我也講過有一個比丘尼，她證到這個心清淨無為，結果去參訪一個禪師，然後

她繞這個禪師三匝以後，然後就要退去了，也不言說，不說話，表示她修得清淨無為。參訪是參訪，沒話可說！我們常常有時候去參訪的時候要問什麼？沒有話可以問啊！你真正開悟的人他是不想問問題，因為把問題看成不是問題。你現在不懂，過一陣子就會懂。但是過一陣子是多久呢？也許一晃就三十年，三十年才搞懂，但是你一問也許當下你就懂。所以這個比丘尼繞完了她就要出去，這個禪師馬上抓住機會考她啦：「大德，你的衣服拖曳在地。」衣服太長了，在地上拖曳，就是拖在地上了。她馬上回頭看一下，哇！糟糕！這一看就等於被人家抓包了——你還是動心！如果妳像剛剛進來一樣，那麼大搖大擺的都不執著一切法、不執著一切相，繞完了出去，你講什麼話我都不管你呀，這個真的是不被勘驗倒掉了。其實這個是一種變通的一種互相詰難，真正修佛法，沒有這一套也不是說不行，反正你知道空，你知道絕對的空，你知道相對的空，你知道這些理論以後，玩不玩這些遊戲呢，其實沒有什麼很必要。

在婆羅門教裡面，這個《因明入正理論》，這個呢還是他們都是要學的，互相辯論，看你佛法懂的對不對。所以這個仔細的敘述，你就可以了解，這個聲音沒有質礙，瓶子是有質礙。聲音是無常，那瓶子無常，從有為法來講是對。如果他說聲音沒有質礙，跟你舉的例子，瓶子跟聲音兩個是不搭調的，一個有質礙，一個沒有質礙。那照道理來講，這聲音沒有質礙應該是像虛空一樣，所以虛空是常，不是無常。那這樣反問過來，你就無話可說。這個就是詰難的，你犯了不定之過。

那不定之過，聲音之常或者瓶子無常，都好！一切法都是「所作性」。「所作性」就是這個自性所應的。我們常常在講自性所應緣的話，這個又要辯論了，如果你自性所應緣，這個立論對的話，那有的阿羅漢祂自性不應緣了，那你這樣你說舉例：「阿羅漢自性它不應緣，所以祂可以解脫。」

這個畫出來，比較大家能夠懂一下。「所作性」，一切法都是自性所作，這是宗、主題；然後你舉了這個因、理由，「自性應緣」。所以所有自性應緣的呢，都是自性所作。那你舉的這個「同喻」，相同的譬喻，如果是說這個我們自性，色界四禪，應這個四禪之境，四禪之境大家了解了，初禪有覺有觀，二禪喜俱禪，三禪樂俱禪，四禪一境性，這些都自性應緣的，這是直接的。那如果「異喻」的話呢，人家問你了：「阿羅漢到底應緣不應緣？」阿羅漢也有自性啊，那自性它應緣嗎？如果應緣就不是阿羅漢，如果不應緣那就違背你的立論，這個立論就不對了。所以這種等於是有一點是抬槓了，境界跟這種立論是不能夠談得來。如果你的境界很高，整個佛法都懂的話，你這個像三歲小孩子一樣在辯論、強辯就不對！那你说：「阿羅漢不應緣。」立論是對的話，那不應緣，但是祂的自性呢？不是主動要應緣啊，祂也可以什麼？我常常講的，祂可以見照虛空世界、三千大千世界。我不看了，但是它自己都看到了，那怎麼辦？我不是主動地去看。

譬如來藏是包容十方一切世界、一切眾生。既然是包容在一起，這是應緣，還是不應緣？你說不應緣，怎麼會包容？你說應緣，它無所應啊！像這種高層次的，我不知道有沒有人辯論到這裡？辯論到這裡的話，其實都是沒有意義的事情。因為如來的自性是涵容十方一切世界，你說祂應緣，祂無所住；你說祂不應緣，卻可以知道每個人起心動

念你在想什麼。那這樣呢，你用在因明上的論說，講起來其實沒有意義。但是在比較下階層的修行，在辯經，那天有人在講這個西藏的這些喇嘛他們有一個辯經的課程，到幾年級就要互相辯。那手一拍，就是把這個問題就丟給你了，丟給你你要去答，那答的對不對，答也就像我們講舉例的這種說法。講來講去就是，公說公有理，婆說婆有理，到最後笑成一團，在搞什麼？這對真正修無為法的人，覺得有時候多此一舉。

「蓋於因明各種規定中，異品須具有『遍無性』方能反顯」，如果你舉不相同的異品的話，異喻就要遍無性，就是這個我們一般講通分，通分就是普遍性。你的自性應緣，這個每個不管是什麼都是自性應緣，有物體、沒物體，有情、無情它都會應緣，這自性。這白板無情類嘛，無情類你敲它，它有沒有應緣？它叩叩叩還是回你啊，它有應緣啊，所以有情無情都應緣。你如果舉出說：有情是有感情，它會有反應。但是你舉了一個例子，比如說六道眾生，他有情類，他有反應。如果舉異喻，比如說這個黑板、白板也是會有反應，會有反應，它是有自性。有自性，哇！這個又跟剛剛講的那個聲音跟瓶子一樣，這中間就有互相不定之過，你說法不能完全融通。

異品須具有『遍無性』方能反顯，就是說有自性要看成無自性，所以我們常常在講自性應一切緣，但是要解脫就要觀一切自性應緣之間，沒有一個我，法中無我，所以法是無常，等等的，然後看它無自性或者無性性。**這在佛法在求解脫的時候是要這麼去看的**，但是無性性、無自性之間呢，有沒有法？有啊！所以這個呢，辯論是辯論，你對佛法這些理念搞懂以後，你要跟人家辯論也可以，你去抓住你的這個說法。

「如敵者所舉之異品『瓶子』雖以有質礙之故，縱然可以允許說，反過來顯示『聲音是常』，因為瓶有質礙，聲音是無質礙，所以人家會反過來問你說：「那聲音是常囉，不應該是無常啊！」然其『質礙性』僅與宗，就是主詞、就是論題，賓詞之『無常』具有部分異品之關係，這不是直接的。聲音是無常，你質礙也是無常，這兩個來比較的話呢，這個質礙性的只是在賓詞跟主詞。「賓詞」就是辯論的理由，「宗」是辯論的題目，這之間無常啊，這部分不一樣的關係。

所以你舉例不要舉這個不一樣的東西來說明同一件事情。如果你說一個人跟一個瓶子，那這樣來立論應該不會有被人家詰難。你偏偏用五根裡面的聲音，然後來跟瓶子搭配，那很容易被抓包。所以這個你在理論上來講，它這個無常性呢，都沒有錯！只是說這個聲音的無常，它是沒有質礙，那是異品，不同樣的東西、類別，其實都是無常的。那他如果要強以這種理由跟你辯駁掉的話，你就在那裡要說明很多的道理。

「而異品中復有心、心所亦有部分的關係」，在這個有質礙的無常，跟聲音無質礙的無常之間呢，心是心王，心所是你的認為這樣、認為那樣的一種習氣、觀念，這兩個之間是不是應該有一點關係？因為聲音無常，有為法當然無常；那這個瓶子是有質礙，但是它也是無常啊，因為質礙慢慢會消損啊、會破滅啊，所以它也是無常。這兩個是品類，異品不同的一種相似性，所以應該有一個部分關係。你要了解你所舉的例子如果是跨異品的話，那你就要心裡有準備說這個要怎麼說明。「為無質礙性是無常」，如果沒有

質礙性的話，把它看成這瓶子無質礙性是無常，有為法嘛。「亦可以轉證聲音是無質礙，所以聲音是無常。」聲音沒有質礙，聲音因為是有為的聲音，所以它是無常的。你硬要說異品之間的關係，用你的心跟心所了解的程度，再加強你的語氣，把它辯轉回來。

「今敵者，反辯的一方，僅以『瓶之質礙』證為『聲音無常』」，只是用質礙有沒有來說聲音應該是常。「不以『心、心所之無質礙』，證成『聲之無常』」這中間呢，係由於缺乏因三相中之『異品遍無性』」三因，三個理由，一個是聲音無常；一個是瓶，質礙、無常；第三個呢，它是用心跟心所去認識的，聲無質礙，心跟心所也是無質礙。我們的心王、念頭，我們的習氣毛病也是無質礙，心嘛所以無質礙。那這樣的話，第三個跟第一個這兩個就比較相像，所以它應該也是無常。所以用「異品遍無性」的觀念，來說明兩種有質礙的跟無質礙之間的關係，把它連結起來，這樣你可以自圓其說。所以這個理由，因三相中，而令自己之論點無法確立。如果是缺乏這個理由，因是理由嘛，三相之中『異品遍無性』的話，你的論點就沒有辦法確立，所以亦無從據以駁斥對方。

所以這樣你要了解三個東西，一個是主題，一個你舉的例子，然後所舉的例子之間，是不是相同的品？相同的性質？或者是不相同的性質？如果這個中間沒有都是無性的話呢，你很難確立這個無常性。所以「遍無性」就是說，自性不能發揮其功用，或者發揮其功用它不是永遠，這樣才能講無常。空性它就不必講了，空性就空了，你舉聲音，你舉瓶子，你舉你的心跟心所。如果這三個，心、心所是有為法，但是心、心所跟聲音是同一類的，所以說無常性，但瓶子是有質礙的，這三個如果最好都是「遍無性」的話，在異品之間都具有「遍無性」，你就可以把道理講得圓滿，不然的話你會被對方駁斥掉。這一段就是很標準的一種辯論模式，在這裡說明清楚。至於之間的關係呢，也許你聽得迷迷糊糊，講的人也講得迷迷糊糊，聽的人也聽得迷迷糊糊，打坐的時候自己思惟一下，舉幾個例子互相辯、詰難看看，增強你對於因明的認知。

因三相 *liṅgasya traīrūpyam*，又作三向，即於因明三支作法中，凡是正確之因（理由）所須具備之三種條件，即：

好，上面講的因三相之中的「異品遍無性」。「因三相」這又是什麼意思？一層一層的學習進去呢，我們對於因明才能夠更了解。「因三相」，「因」就講理由了，你所舉的理由有三種相，這三種相如果是「遍無性」的話，就很麻煩，會被人家詰難。「因三相」*liṅgasya*，*n̄* 這個是大空音，*liṅgasya traīrūpyam*，本來是 *rūpa*，*rūpa* 是相，整個句子叫作三相。也就是說「即於因明三支作法中」，三支——「宗」是講主題，「因」是講理由，然後這個「喻」，譬喻，是講舉例。那是「同喻」還是舉不同的例子，這又分下去。所以因明三支作法中，「凡是正確之因」，正確的理由，要具備之下面這三種條件。所以你在因明辯論的時候你要舉出理由，就加註這三個條件。這三個條件要記一記。

**(1) 遍是宗法性，規定因與宗（命題）的主詞（有法）之關係，此係因對宗所應具之義理。**

「遍是宗法性」，「遍」是無所不包括，「宗」就是主題，你不要離開主題去設論，主題裡面有什麼法性？有為法性或者無為法性，你這個要全部都具足。**規定因與宗（命題）的主詞（有法）之關係**，「宗」是命題，然後是有為的關係，「因」是理由，所以「遍是宗法性」就是命題之間的法性，第一個，你所舉的「因」、理由，應該要從命題的主詞它的關係呢，**此係「因」對「宗」所應具的義理**，是你所舉的理由，對於主題所應具有的法性、義理，你要搞清楚。如果搞不清楚，你講出來的這些辯論法就會出問題，會被人家詰難，這就「遍是宗法性」。「因」與「宗」這兩個要同樣一個，這個義理相同。

## (2) 同品定有性，規定因與同喻（由正面說明之例證）之關係。

第二個，**同品定有性**，相同的物品、相同的類別，同品要「定」，如果「不定」就有過了，一下子講這樣、一下子又講那樣，這個「不定」之過。所以你在同品舉例的時候，一定要確定。好，它規定「因」跟「同喻」之關係。「遍是宗法性」—「因」跟「宗」主題之關係；第二個「同品定有性」它是規定這個「因」與「喻」之關係，這個要「一定」，不要「不定」。「不定」就是這樣講也可以、那樣講也可以，那就糟糕了。所以「同品定有性」，規定因與同喻，這個「喻」是同喻。如果「異喻」的話你可以用反面的說法，反面的話等於是說，你是有為、是有自性，然後你無為，無為是沒有的、是空的、虛無的。正面的說明的例證的關係是同喻。

## (3) 異品遍無性，規定因與異喻（由反面說明之例證）之關係。蓋於宗、因、喻三支之中，以因望宗、異喻、同喻等三方時，所構成之關係即因之三相，故又稱三向。

「異品遍無性」，異品要遍無性，「異品」是不同的舉例，它的意思就是說，規定「因」跟「異喻」反面的說明。「因」與「異喻」反面舉例、舉證之關係。宗、因、喻三者之間，以因望宗、異喻、同喻等三方面的時候，所構成的關係，即因之三相，又稱為三個方向，這個要同時兼顧。「宗」、「因」、「喻」，這三個之關係，這等於三支。它是講說以因，「因」是理由；**望宗**，「宗」是主題，不能違背主題，你自己提出來立論。那舉了這個「異喻」（反面的理由）的時候，舉了「同喻」（正面的理由）的時候，舉證的時候，這是三方面，即因之三相。

如果把因放在中間的話呢，它的三相，第一個對主題(宗)不能違背。另外，因，這是理由啊，你要舉出來說明你的理由的，「同喻」—正理由，譬喻；那負面的就是「異喻」，負理由。這三個呢要「遍無性」。這三方向，如果把「因」放在中間，它上對主題來講，下對你正面的或者反面的舉例，這三個方向之間的關係，你要達到「異品遍無性」，都不能說「有性」，要「遍無性」，這樣你才不會在辯論之間出現漏洞，所以這幾個關係你稍微要能夠理解一下。

第一個我們講的是「遍是宗法性」，第二個講「同品定有性」，第三個講「異品遍無性」。如果異品你提出「有性」的話，很容易出差錯，所以你要提出正舉例跟負舉例的時候，要以「遍無性」來說明，來提出答辯比較穩當，不然你會輸掉。就剛剛講的，你

這聲是無形無相的，你的瓶子是有形有相的，那你拿這兩個來講，你當然就是「異品」。「異品」的話，一個是有品，實際有一個自性；聲音是無常，所以最後無實性。這兩個講起來到最後就會出問題，人家會詰難。

異法喻云，謂若是常見非所作如虛空等。此中常言表非無常，非所作言表無所作。故知異喻皆是遮詮。又掌珍論(全稱大乘掌珍論。印度清辯(Bhāvaviveka)著，唐代玄奘譯。收於大正藏第三十冊。內容為有關空義之論述，係以因明之論法，論破外道、小乘、大乘有宗之謬見，而證大乘空宗之實義；力倡以遠離有無分別之空智完成八正道、六波羅蜜。)第一卷云，為遮異品立異法喻，異品無故遮義已成。又第二云又遮詮言遮止，為勝遮所遮已，功能即盡，無能更表所詮差別。今依大乘一切言說皆是遮詮。

那再來了解一下「異法喻」。「同法喻」就是舉例相同的，「異法喻」這個又是在怎麼舉例？就不相同的舉例、反面的舉例，這個也很重要。看這一段，「謂若是常見非所作如虛空」，如果是常的話，一個人講常見，「常見」就是不變異，不變異就是常見，所以不變異的只有空，會變異的就是「無常」。如果你是說「常見非所作」，那就是說一個人舉常見的話，不是自性所作，應屬於無為法，所以「常見非所作」。那這樣應該像虛空一樣，如虛空。所以常見如虛空，非所作、非自然性所作，屬於無為法。

「此中常言表非無常」，「常」的話呢，你的意思是在表達說「非無常」。「常」等於是「無常」的反面，所以「常」不等於「無常」，這個大家能夠同意，常言表非無常。「非所作言表無所作」。「非所作」，就是無所作，所以等於無為法。「故知異喻皆是遮詮」，如果是不同的譬喻的話呢，你就是在講無為的部分。遮詮，詮是言全的詮，語言、文字，那來遮語言文字，就是我們偏向於空。因為「常見」是不變異的，不變異是「非所作」，「非所作」就是無為法，「無為法」是不用語言文字來說明的。所以你舉的例子如果這樣的話呢，是「遮詮」，偏講空的那一部分。這樣大家了解吧？如果「異喻」的話，一個原則，它這裡講的，如果是「常見」就是「非所作如虛空」。

「常」的話就表示「非無常」，那「非所作」是表示「無所作」，所以不是無常，是空、非所作、無為。這三個是不是講來講去都對啊！所以異喻的時候你要舉這三個，雖然上面講的，「因」對上是「宗(主題)」，你要講清楚，也依這個原則講。然後你要舉例，那這個下面的「同喻」或「異喻」，在「異喻」的時候，你不要一個講偏空一個講偏有，那當然是衝突了！要像這裡所講的「常見非所作如虛空」，永遠不變的就「常」，不是一切自性所做的，所以像虛空，這立論是對。然後你講「常非無常」，這是很清楚了，常跟無常是不相等的；非所作就代表無所作，那無所作就這個空，空如虛空。這三個、三方向，都在解釋偏空的一面，那這樣立論的話比較沒有毛病。

好，那再下來講這個《掌珍論》，《掌珍論》也是一本書，我把下面全書內涵把它列出來了。這裡看這個有稍微黑黑的這些字是說明，它的全名叫作《大乘掌珍論》，加了一個大乘，大乘佛法的大乘，印度清辯這個人所寫的，表示這個很會辯論。唐代玄奘大師所翻譯的，收在大正藏第三十冊，內容為有關空義之論述，系以因明之論法，來論破

外道、小乘、大乘有宗之謬見，那他怎麼會破解他們的論說？都是依剛剛講的這幾種原則在破解它，而證大乘空宗之實義。

努力的在提倡以遠離有無分別之空智，因為修到菩薩道的人會遠離有的辯論、無的辯論，這些都沒有意義的！這是真正的空智。完成八正道、六波羅蜜，你在修八正道，以這個不落入有無的分別智來學八正道。你要修六波羅蜜，也要遠離有無這種分別心的學習六波羅蜜。這講來講去不是在講般若智慧嗎？般若智慧就是這個樣子，一切法無所有、不可執、不可得。

他就用剛剛我們所講的這些理念，這個「宗、因、喻」，這喻雖然在同一個地方，它有一個同喻，有一個異喻。這三個，如果宗的話呢，我們剛剛講的是「遍是宗法性」，這立論，這“是宗”，是這個「宗」的法性；然後「因」呢？這在講這個「同品定有性」。「因」是理由，「宗」這是主題，同品要「定」，不要「不定」，不要一下子這樣、一下子那樣，「不定」之過人家抓包了。然後第三階層，對上「宗」、對下「同喻」、「異喻」，所以這三方向呢，你要利用這個原則，就是說「異品遍無性」，在異品這裡，要符合遍無性的這種說法。那常見不變異，你說常，所以虛空，無所作、非所作、無為法，這是常。這個都以遍無性來立論，你這樣就不會出差錯。這些概念都第一次聽到，所以你這邏輯可能還轉不過來，回去再複習一下，打坐的時候腦筋清楚一點再提出來講一下。大乘佛法就是以這樣的般若智慧，來遠離一切分別心，來修空觀智，完成八正道、完成六波羅蜜、完成一切法，從六根、六塵、六識、五蘊、二十空以上到成無上正等覺一樣，都是用這種概念去說明。

「第一卷云，為遮異品立異法喻」，如果你舉異品的舉例的話，那異法的譬喻怎麼...，遮就是讓這個異品之間埋隱了，不去顯現它的過錯出來，所以「異品無故遮義已成」。如果異品我們說遍無性，那等於是遮一切義，不要有「有所有為法」的涵義，不要有「有所法相」的涵義，那這樣你就見義。那第二在講這個「遮詮言遮止」，這是有為法語言文字，第二個部分，來遮你的說法上的毛病。「為勝遮所遮已」，你一定要用勝義諦的相，來遮止蓋住你那些有講而等於是最後沒有講的那種，遮所遮。你不講就沒有辯論，你講的時候就有漏洞，那你要用這種「勝義諦相」遠離一切法性，來蓋住你所提出來的立論。

那這些「功能即盡，無能更表所詮差別」，這樣淋漓盡致的把有也說成沒有，把空本來就是空，然後同喻、異喻之間也取得協調，然後理由、主題也不衝突，這樣你就無能更表所詮差別，不必再去舉例有所語言文字的，或者講出來也沒有什麼破綻這種差別相。這是「異法喻」裡面很重要的一些概念。

那下面還舉大乘一切言說皆是離不開遮詮。講了半天跟你講一切法是無所有不可得，這遮詮。到最後呢一定離不開「遮詮」這兩個字，這樣才是真正的學大乘佛法。所以這中間你會學到說，過程之間我有所講、我有所說明，但最後都是把它歸入空無。你修行過程之間有境界、有體會、有什麼，到最後把它推翻掉，都空，這個大乘佛法都這麼講。好，今天講到這裡。