

偈曰：

勝出與寂靜，功德及利物，

次第依四義，說大有四種。

這裡所要顯示的，就是菩薩利益眾生、隨順方便的廣大殊勝。所謂「廣大殊勝」，包括四種差別：第一叫「勝出」，第二叫「寂靜」，第三叫「功德」，第四叫「利物」。也就是說，依止這四個道理、四個次第來說明隨順利他的廣大殊勝。

釋文對讀分四：甲一、勝出大，甲二、寂靜大，甲三、功德大，甲四、利物大

甲一、勝出大

釋曰：

諸菩薩有四種隨順大。

一者、勝出大，於三有、五趣中而勝出故。如《般若波羅蜜經》說：須菩提！若色有法，非無法者，是摩訶衍不能勝出一切世間天、人、阿修羅故。

首先，世親菩薩解釋：「**諸菩薩有四種隨順大。**」

也就是說，一切菩薩隨順利益眾生的種種方便，其中有四種廣大。「大」本身代表廣大，同時也含有殊勝的意思。

論中接著說：「**一者、勝出大……**」

這段是在解釋偈頌當中第一句前兩個字「勝出」。所謂「勝出」，是顯示菩薩廣大殊勝的第一個方面、第一種道理。

菩薩這樣的隨順方便，為什麼說是「大」呢？

論中接著解釋說：「**於三有、五趣中而勝出故。**」

「三有」就是欲有、色有、無色有。這裡不直接說「三界」，而是特別使用「三有」這個名稱，是因為我們有情就是在三界之中，由業力而感得各自的一個「有」。所謂的「有」，相當十二支緣起「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死」當中的「有」。我們最初由無明所引發而造作種種業，這個業的力量、業的種子，會讓我們感得在三界五趣當中的自體，因此稱為「有」。尤其當這個業力，一旦受到愛、取煩惱的滋潤，必定會感得將來的果報；也就是說，一旦業力具足且有感果的力量，就稱為「有」。所以，有情在煩惱與業力的牽引之下，在三界當中得到相應的自體，這就稱為「三有」。

至於「五趣」，就是人、天，以及三惡道（地獄、餓鬼、畜生）。

所以，世親菩薩才說「於三有、五趣中而勝出故」。意思是說，菩薩利益眾生、隨順眾生的這種方便，在一切三有、五趣之中都是殊勝、超勝的。

那麼，「勝出」又代表什麼意思呢？

這裡我們可以用一個簡單的譬喻來理解。好比有好幾個人一起參加跑步比賽，其中有一個人跑得特別快，在整個隊伍當中一路向前、脫穎而出，超越其他人。這種超越、出眾的意思，就叫作「勝出」。同樣地，菩薩這種自利利他的隨順方便，在三有、五趣一切眾生當中，能夠超勝，因此就稱為「勝出大」。這是菩薩四種隨順大當中的第一種。

然後，論中又說：「如《般若波羅蜜經》說：」

接下來，世親菩薩又引用一段《般若波羅蜜經》中的經文來幫助我們進一步理解「勝出」的意思。

這段經文出自《摩訶般若經》。如果以玄奘大師所翻譯的版本來看，在六百卷《大般若經》十六分當中，前面的五分，第一分有四百卷十萬頌，第二分有七十八卷二萬五千頌，第三分有五十九卷一萬八千頌，第四分有十八卷八千頌，第五分有十卷三千五百頌。從第二分到第五分，其實就是將第一分的四百卷逐漸的濃縮，把這個第一分的重點濃縮起來就形成第二分，第二分再進行濃縮就變第三分，一直到第五分。所以整個《大般若經》的前五分，其實是同一部經廣略的版本，也就是這邊講的《般若波羅蜜經》。至於鳩摩羅什法師所翻譯的《小品般若經》則是對應到玄奘譯《大般若經》的第二分；《小品般若經》則是對應到玄奘譯《大般若經》的第四分。

那經裡面就講：「須菩提！若色有法，非無法者，是摩訶衍不能勝出一切世間天、人、阿修羅故。」

這一段經文，是佛陀對須菩提所作的開示，所以經文前面稱呼一句「須菩提」。

經文當中的「摩訶衍」，就是「大乘」的意思；在這裡所指的，主要就是般若波羅蜜多。那麼，般若波羅蜜多能夠怎麼樣呢？能夠壞一切世間以及勝出一切的人、天、阿修羅。也就是說，摩訶般若波羅蜜多能夠壞滅整個世間、整個三界；摩訶般若波羅蜜多能夠超越一切世間、天、人、阿修羅；在眾多的世間法當中，摩訶般若波羅蜜多是超越的、殊勝的、是能夠出離的，所以說它能夠「勝出」。

其次，這段經文是從反面來加以說明這個道理。佛對須菩提說：假設「色」是有法，而並非無法的話，那麼般若波羅蜜多就不能勝出一切世間的天、人、阿修羅。

這裡所說的「色」，就是五蘊當中的色蘊。這個色法、色蘊是真實存在的，是具有自性的，

所以稱為「有法」。相對而言，「無法」就是說這件事情畢竟不可得、是虛妄的、是沒有真實自性的。

所以，經文的意思是說：假設色法是真實有體性的法，是常住不壞真實存在的，而不是無法，不是無常、會壞滅、不可得、空無所有的話；如此一來，這個摩訶般若波羅蜜多，就沒有辦法勝出一切世間的天、人、阿修羅。

在《大智度論》當中，龍樹菩薩解釋這段經文說：經中所說大乘摩訶般若波羅蜜多能夠壞一切世間法，能夠超越天、人、阿修羅，這件事情是成立的、是一個事實。為什麼呢？因為三界世間本身就是虛妄的、狂惑的，是幻化而不真實的，如同夢中所見一般。

三界世間的一切法之所以會顯現，都是由無明、虛妄分別等因緣所造成的。前面經文所說的天、人、阿修羅，其實都包含在整個三界世間之中。因此，我們要了解，世間的一切法，不論是因還是果，是決定不真實的，是無常的，是會破壞的，畢竟不可得終歸於空。所以，三界世間諸法既然是虛妄不實，究竟不可得、是空，那麼摩訶衍（也就是大乘）就與三界世間諸法相違背，唯有摩訶衍才是真實不虛。換句話說，一者是真實不虛，一者是虛妄不實，兩者恰好形成對立與相違；然而，真實能夠破除虛妄，所以摩訶衍就能夠把世間法的一切壞滅，進而勝出於世間法。就好比比賽一樣。假設兩個人的能力完全相等，那麼誰能夠勝出呢？沒有誰能夠勝出。可是，正因為兩者並不相等，其中一方超越另一方，就有了勝負之別。同樣的道理，摩訶衍超越三界、超越世間，所以它就相當在比賽的過程當中勝出。所謂「勝出」，就是指大乘摩訶般若波羅蜜多能夠破除三界世間的虛妄，超越一切世間法，如同在三界世間當中脫穎而出一般。

假設三界的一切諸法是真實的、決定的，是常住不變而不虛妄的，那麼，摩訶衍般若波羅蜜多憑什麼能夠壞滅世間法？又憑什麼能夠超越世間法呢？如果三界諸法與摩訶衍是完全相等、沒有差別的，那麼就沒有勝負之別。你摩訶衍是真實不虛，我世間法也是真實不虛；你摩訶衍是常住不變，我世間法也是常住不變；你摩訶衍是不虛妄，我世間法也是不虛妄。既然兩者完全相等，又憑什麼說摩訶衍能夠勝過世間法、超越世間法呢？這在道理上是不可能成立的。而恰恰因為兩者並不相等，所以才有「勝出」可言。摩訶衍是真實不虛，而三界諸法是虛妄不實；摩訶衍是常住不變，而三界諸法則是無常、會壞滅、畢竟不可得。正因為兩者在本質上有如此根本的差別，所以摩訶衍般若波羅蜜多才能夠超越世間、勝出三界。這就是這段經文所要說明的道理。

因此，世親菩薩引用這段經文，就是要進一步告訴我們：菩薩行也是同樣的道理。

菩薩所修的自利利他之行，以及為了利益眾生所行的一切方便，在三界五趣當中，方方

面面都是超越世間、勝出三界五趣的。也正因為菩薩這種廣大利益眾生的隨順方便，能夠超越三界五趣、勝出一切世間法，所以就叫作「勝出大」。

甲二、寂靜大

二者、寂靜大，隨向無住處涅槃故。

第二個是「寂靜大」，也就是寂靜的廣大殊勝。菩薩這樣的自利利他，這種隨順方便，在寂靜方面也是廣大的。因為聲聞、獨覺他只求自利，縱使證得涅槃，其所證的寂靜，仍不如菩薩所成就的「無住處涅槃」來得廣大。菩薩不住生死，也不住涅槃，因此其所成就的寂靜更為廣大，所以稱為「寂靜大」。

甲三、功德大

三者、功德大，福、智二聚增長故。

第三個是「功德大」，也就是說，菩薩這種隨順利他之行，其所成就的功德是廣大的。因為菩薩為了自利利他，所修集的福德、智慧二種資糧不斷增長，沒有窮盡，所以福智二聚廣大無邊，乃至能夠遍滿虛空、遍滿諸法。這不像聲聞、獨覺為了成就自身的菩提涅槃，只需要修集相對有限的福德與智慧即可。菩薩不僅為了自利而修行，同時還為了利益一切眾生；如此一來，菩薩為了二利而廣修福智二聚，所成就的功德自然廣大，遠遠超過二乘，所以稱為「功德大」。

甲四、利物大

四者、利物大，常依大悲，不捨眾生故。

第四個是「利物大」，也就是說，菩薩這種隨順行的廣大殊勝，還表現在利益有情方面。「物」就是指有情眾生，因此「利物」就是利益一切有情。菩薩的利益有情是廣大的；不像二乘主要著重於自利，所利益的對象主要是自己。菩薩則恆常依止於大悲心，不捨一切眾生。因此，菩薩所作的利益，不只是成就自身，同時還遍及一切有情，利益的範圍廣大無邊，所以稱為「利物大」。

以上即是從「勝出大、寂靜大、功德大、利物大」這四方面，來說明菩薩這種自利利他隨順行是廣大的、是殊勝的。

第三、思惟義（所思惟）分三：A1、真實品（思惟所證之真如），A2、神通品（思惟所修之神通力），A3、成熟品（思惟圓滿成熟之因）

A1、真實品（思惟所證之真如）分三：B1、第一義相，B2、遮於第一義起顛倒，B3、對治顛倒之修行次第

B1、第一義相分二：C1、引真實品及順承續論，C2、以五義遮詮第一義相

C1、順承續論及引真實品

〈二利品〉究竟。

釋曰：

已說隨順修行，次說第一義相。

論中最後說：「〈二利品〉究竟。」

也就是說，彌勒菩薩所宣說的偈頌到此為止。

這一品主要是針對菩薩自利利他的道理加以宣說。

《二利品》的內容也就到此圓滿結束，接下來進入《真實品第七》。

一開始我們曾經提到，這一部論的整體架構，與《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉大致是相同的。《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉當中，有一個〈自利利他品〉，相當於我們剛剛所學習的《二利品》。接下來的《真實品》是第七品，在《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉當中，則相當於〈真實義品〉。當然，《瑜伽師地論》所說的內容較為廣泛，而本論在這個地方所談的內容相對比較簡略。

「釋曰」——世親菩薩解釋。首先，他說：「已說隨順修行，次說第一義相。」

也就是說，前面已經宣說了「隨順修行」，接下來要宣說「第一義相」。

這裡所說的「隨順」，即是指利益有情的隨順。因此，不論是自利還是利他，究竟都是為了利益有情，都可以稱為「隨順」。所以，前面所說的「隨順修行」，基本上就是指菩薩自利利他的二利行。既然已經宣說了二利行這樣的隨順修行，接下來就要進一步宣說「第一義」的相貌，也就是第一義的體相。

那麼，甚麼是「第一義」呢？

「第一義」就是勝義，也就是真如法界。「義」相當是境界的意思；因此，當我們說「第一義」時，即是指這個境界是至高無上、最為殊勝真實的境界。《真實義品》所說的「真實義」，也是指真實的境界。如果用「勝義」來解釋，「勝」代表殊勝的智慧，「義」則是境界。因此，殊勝智慧所行的境界，就稱為「勝義」。

那麼，什麼叫作「殊勝智慧」呢？也就是「無分別智」。當然，無分別智所證、所行的境界，也就是真如法界。

所以，「第一義」、「勝義」以及「真實義」，雖然名稱不同，所指的内容基本上是一致的，都是在說真如法界。

所以接下來《真實品》所要宣說的，也就是要說明第一義的體相為何？勝義的體相為何？真實義的體相為何？真如法界的體相為何？當然真實義、第一義、勝義、真如法界是不可說，只能在無漏智慧現前時，才能夠親自證得、親自覺悟。既然第一義是不可說、不可表示的，因此佛菩薩在敘述什麼是「第一義」時，往往不是直接告訴我們第一義究竟是什麼，而是採取「遮詮」的方式來宣說。

所謂「遮詮」，就是告訴我們：「不是這樣，也不是那樣。」透過不斷遮除錯誤的認知與分別，讓我們逐漸體會第一義究竟是什麼。至於第一義真正的境界是如何，還是必須由自己親自證悟、親自體會。因為我們一旦透過種種言說、文字來表示的時候，這些言說、文字本身都是心的分別概念。然而，真實義、第一義是超越分別概念的，不是我們透過語言、概念就能夠描述的；因此，佛菩薩在宣說第一義時，往往採取遮止的方式，藉由「不是什麼」來詮顯「第一義是什麼」。這樣的一種說明方式，就稱為「遮詮」。

除「遮詮」之外，另有一種表示方式稱為「表詮」。有時候，佛法也會直接以某種方式來表示真如的特性，告訴我們真如「是怎麼樣、是怎麼樣」，這種直接顯示其特徵的方式，就稱為「表詮」。「遮詮」，是用相反的形式來告訴我們真如不是什麼、不是什麼。

所以佛法在講述道理的時候，大致可以有兩種方式：一種是「表詮」，直接顯示所說法義的特徵；另一種是「遮詮」，從否定、遮除錯誤認知的方式來顯示所說法義。

以下就是以「遮詮」的方式來說明第一義的體相。

C2、以五義遮詮第一義相

偈曰：

非有亦非無，非如亦非異，

非生亦非滅，非增亦非減，

非淨非不淨，此五無二相，

是名第一義，行者應當知。

彌勒菩薩以偈頌來宣說第一義的道理。這裡總共有兩個偈頌，而第一個偈頌再加上第二個偈頌的第一句，總共有五句。這五句當中，就有五種「無二相」。彌勒菩薩就以這五種無二的道理來說明第一義。這五種無二相，都是在幫助我們理解第一義的內容。菩薩行者應當由如此的方式來思維、分別、了知，乃至最終悟入所謂的第一義這樣的境界。這是對於以上偈頌的簡要說明。

釋文對讀分五：甲一、非有非無，甲二、非如非異，甲三、非生非滅，甲四、非增非減，甲五、非淨非不淨

甲一、非有非無

釋曰：

無二義是第一義，五種示現。

非有者，分別、依他二相無故。非無者，真實相有故。

「釋曰」——世親菩薩進一步解釋。首先，祂說：「無二義是第一義，五種示現。」

什麼叫作「第一義」呢？就是「無二義」；第一義就是以「無二」的道理來顯示。換句話說，一就是無二，無二就是一。

這裡的「第一」有兩層意思。

首先，如果從「第一」整個詞來看，「第」代表次第、位次，而「第一」就是排在最前面、至高無上的意思。因此，第一義就是說跟一切來相對比，唯有此才是最高、最上、最殊勝，所以稱為「第一」。

其次，如果不看「第」，單獨從「一」來理解的話。「一」就代表唯一。也就是說，它是唯一的真實，唯此才是真；除此之外，一切皆是虛假，所以就稱為第一。

那麼，「無二」又是什麼意思呢？

這個「二」當然不是指數字上的一、二之「二」，而是指「差別」、「分別」。所以「無二」就是沒有差別、沒有分別的意思。

因此，我們今天要理解「第一義」，就必須從「無二」、無差別、無分別這樣的概念來了知。所以，這裡才說「無二義是第一義」。

那麼，要如何具體說明這個「無二義」呢？彌勒菩薩用五種方式來敘述無二義，由這五種無二相來顯現第一義。所以，這裡才說「五種示現」。

因此，接下世親菩薩便逐一再說明偈頌中所說的「非有亦非無，非如亦非異，非生亦非滅，非增亦非減，非淨非不淨」的內容。

首先，論中說：「非有者，分別、依他二相無故。非無者，真實相有故。」

世親菩薩的這段解釋即是對應到偈頌中的「非有亦非無」這一句。即是說，我們前面所說的第一義或真如法界，不可以說它是「有」，也不可以說它是「無」。

那麼，什麼叫作「非有」呢？論中說是「分別、依他二相無故」。

這裡所說的「分別」與「依他」，是指分別相與依他起相。若從三自性的角度來說，《解深密經》的〈一切法相品〉將一切法簡要地建立為三相、三自性，也就是遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性。這個地方所說的「分別」，就是指遍計所執。因為遍計所執是由我們的分

別心所產生的虛妄分別，所以這個地方就將遍計所執稱為「分別」。

「依他」就是指依他起。所謂「依他起」，就是依「他」而起，這個「他」就是指種子、因緣，也就是一切法必須依靠因緣條件才能夠生起，並不是自己獨立存在。依他起又可以區分為雜染的依他起與清淨的依他起。就《解深密經》所談的內容而言，主要是針對雜染的依他起這一部分來說明。因此這個「他」就相當是我們阿賴耶識當中的種子，以種子為因而生的一切虛妄法、一切因緣生法。

但是，如果我們把依他起通於清淨的依他起，那麼也可以是指我們透過修行所成就的種種有為功德。譬如佛所成就的十力、四無所畏、十八不共法、三十二相、八十種好等，這些功德雖然清淨，但仍然屬於有為法。它們也不是無因無緣、自然產生的，而是菩薩經過長時間修行、累積福德智慧資糧，才能夠逐漸成就的，所以同樣屬於因緣所生的法。所以因緣生法，假設雜染的話，就是世間的惑、業、苦，也就是雜染的依他起；假設是清淨的話，就是出世間の有為功德，也就是清淨的依他起。

所以，這裡才說「非有者，分別、依他二相無故」，也就是說，真如法界當中沒有「分別」這樣的遍計所執顛倒，也沒有「依他」這樣的雜染惑業苦，既沒有分別相也沒有依他相，這兩種相都是沒有的。

我們要明白，在三自性、三種相當中，所謂真如法界，雖然是一切法的真實體，既是分別相的真實體，也是依他相的真實體；不過，在這樣的真實當中，圓成實性是遠離一切的分別跟依它。尤其對於修行人、菩薩而言，如果要悟入真實相，悟入圓成實，就必須斷除遍計所執，滅除雜染的依他起，才能真正趣入圓成實。所以，在圓成實當中，就沒有這兩種相，就叫「非有」。

什麼叫作「非無」呢？世親菩薩的解釋是「真實相有故」。

這裡所說的「真實相」，就是指圓成實相，它是諸法的真實體相。換句話說，「真實相」是有，是一個有真實體性的法，所以稱為「真實相有」。唯識跟中觀在這一點上便有一些出入。如果依中觀的立場來說，一切皆空。唯識學的一些論師，往往就會依據這一點來反駁中觀：「你們講一切皆空，把一切法都說成空無所有，這樣的理解並不究竟。」因為在《解深密經》當中，佛他是這麼講，如果某一類法的體性不可得、畢竟無所有，我們就應當如實了知它是沒有的；但是，如果某一類法是真實有體性的，我們也應當如實了知它的真實有，不可一味都說空無所有。若一味都說空無所有，這樣子一來可能會落入於惡取空，就會把真實事給誹謗，這是不應該的。因此，在唯識的經論當中，往往都會講真實相、圓成實相是真實有，而遍計所執則是完全沒有的。所謂遍計所執，本身並沒有真實的體性，只是我們的虛妄分別心所假安立

出來的。

既然一切都是依據假名而假安立的種種概念，那麼像我們講「有」、講「無」，也都是概念上的施設。然而，我們要明白，真如是超越一切概念分別的，因此真如是非「有」亦非「無」。真如既不是我們概念上所施設的「有」，也不是我們概念上所施設的「無」，而是超越有無二邊。這是「非有亦非無」的一種解釋。

不過，世親菩薩不是採取這樣的解釋。

世親菩薩說，真如為什麼稱為「非有」？因為真如當中沒有遍計所執，也沒有依他起，這些虛妄的體、這些虛妄的相都沒有，所以稱為「非有」。那麼，真如為什麼又稱為「非無」呢？因為真如本身並不是完全不存在，而是一個真實有體相的法。因此，從這個意義來說，真如是「真實相有」，就叫「非無」。

甲二、非如非異

非如者，分別、依他二相無一實體故。非異者，彼二種如無異體故。

世親菩薩的這段解釋即是對應到偈頌中的第二句「非如亦非異」。真如本身也叫做「非如亦非異」，這裡的「如」與「異」，可以從「一」與「異」的角度來理解，也就是「非一非異」。

所謂「如」，譬如說「我如同於你」、「你如同於我」，表示兩者彼此一致、沒有差別；因此「如」可以理解為相同、無差別，也就相當是「一」。所謂「異」則代表差別，也就是兩者彼此不同。

那麼，真如究竟是「一」還是「異」呢？當然，從某一個角度來說，可以說真如是一切法的一味相，因此可以說它是「一」。但是，我們要了解，真如本身是超越種種分別概念的，所以不能用「一」或「異」來界定它。既然不能說它是「一」，也不能說它是「異」，因此稱為「非一非異」——這個地方是用「非如非異」這個名稱。這是「非如非異」的一種解釋。

不過，世親菩薩在這裡又有他特定的解釋。

什麼叫作「非如」呢？世親菩薩說是「分別、依他二相無一實體故」。

也就是說，遍計所執的分別相與依他起相這兩種法，沒有任何一個具有真實的體相。

因為說「如」或者說「一」，就代表真實不虛的意思；也可以說「如」代表真實的體相。現在，分別相與依他起相都沒有這樣的真實體相、真如相，所以說「非如」。

前面說「非有」，因真如當中沒有遍計所執與依他起的這兩種相，所以稱為「非有」。現在反過來說「非如」，分別相與依他相這兩種相也不是真如，所以稱做「無一實體」。

因此，這裡有兩個不同角度的說明：第一，真如當中沒有分別相、依他相，所以說「非有」；第二，因為真如才是真實體，現在分別跟依他兩者並不是像真如這樣的真實體，所以就

叫「非如」。

那麼，接下來為什麼又說「非異」呢？世親菩薩說是「**非異者，彼二種如無異體故**」。

也就是說，所謂的「非異」，是指分別跟依他這兩種相和真如也並非是有差別。

前面是說分別跟依他這兩種相和真如不是同一體，是有無差別的；因為分別、依他這兩個並非是真如這樣的真實體，所以這兩個和真如並不是統一性的，就叫「非如」。那你說分別跟依他難道跟真如完全不同、完全沒有任何關係嗎？也不是。所以接下來才說「**彼二種如無異體故**」——分別、依他這兩種的真如本身和真如是無差別的。何解「無差別」？因為真如是一切法的真實體，所以真如也是遍計所執跟依他起的真實體；也就是說，真如是分別的真實體也是依他的真實體，遍計所執的真實體也還是真如，依他起的真實體也還是真如。

所謂的「**彼二種**」，就是指分別跟依他；分別跟依他的真如也是無差別——「**彼二種如無異體**」。既然，分別跟依他的真如是無差別，那麼也就跟圓成實的真如是無差別的，所以就叫「非異」。

所以說世親菩薩祂是完全用三自性的角度來解釋前兩句。

三自性當中，真如本身並沒有依他起跟遍計所執，就叫「非有」；然後圓成實真如本身是真實有，就叫「非無」。並且這三性彼此的關係，你要說他是「一」也不對，要說他是「異」也不對。為什麼？因為真如、遍計所執以及依他起這三者之間，遍計所執跟依他起這兩者並不像真如是一個真實法，因此就叫「非如」；換句話說，分別跟依他這兩個畢竟是虛妄，這兩個就和真如不一樣，不具足像真如這樣的真實體，所以就叫「非如」。可是話說回來，分別也好，依他也好，他們的真實體也還是不離開真如的。因為真如是諸法的真實體，所以依他起、遍計所執，裡面也還是有一個真實的真如。就好像說我們人雖然身處惑業苦生死流轉，但是我們有情當中也有一個真如。同樣的道理，雖然煩惱是顛倒虛妄，煩惱是雜染，煩惱是生死的因，可是煩惱的真實體也還是真如。既然，一切法皆是真如，皆不離真如，就這一點來講就變成「非異」。或者我們也可以這樣來理解：生死虛妄的法並沒有真實，就叫「非如」；可是他們的真實體還是真如，就叫「非異」。

甲三、非生非滅

非生非滅者，無為故。

這段解釋即是對應到偈頌中的第三句「非生亦非滅」。

這段話的意思是說，真如本身是無為法，其中沒有生也沒有滅，生滅皆不可得。

其次，我們也可以這樣來理解，因為真如是離相離分別，不可言說，不可安立，所以也超越了生滅這樣的概念。

因此，這個地方，可以從兩個面向來解釋：第一，依據真如離相離分別、離一切概念分別而言，就講真如既沒有「生」也沒有「滅」；第二，依據真如是無為法而言，既然是無為法，就不生也不滅，因此稱為「非生非滅」。

甲四、非增非減

非增非減者，淨、染二分起時滅時，法界正如是住故。

這段解釋即是對應到偈頌中的第四句「非增亦非減」。

真如也不增也不減。當然，這一樣可以採取不同的角度來解釋，你可以說當遠離分別概念的時候，就叫不增不減。然而，世親菩薩不採取這樣的解釋。

你不能說真如有增、有減，就好像虛空一樣，怎麼能夠說真如有增有減？色法你可以說它的質量有增有減，但是虛空並沒有增減。同樣地，在虛妄分別法當中則有增減。好比說世親菩薩的解釋，所謂「雜染」與「清淨」二分，如果雜染法增長，清淨法相對減少，就叫作「增」與「減」——「淨、染二分起時滅時」。

假設修行的話，清淨法增長，就叫作「增」，同時由於清淨法能夠對治雜染，令雜染法消滅，就叫作「減」。所以，染淨諸法在生起的時候、滅的時候，就有所謂的增減。修行就是如此，讓雜染法逐漸滅除、減少，同時不斷修習清淨法，使清淨法增長，這就叫作「增」。所以，雜染法與清淨法會有增減，會有起與滅。假設不修行，當然雜染法就會不斷生起，清淨法不能現前，也可以說清淨法隨之「減」。

但是要了解，不管染淨諸法如何增減，然而真如法界始終如是安住，並沒有因此而有所增減——「法界正如是住故」。換句話說，真如法界是無為法，真如法界又遍諸法；因此，即使在這些有增減的雜染、清淨諸法當中，真如法界是不增不減的。

我們可以這樣來理解，假設不修行，雜染法不斷受到薰習，便會逐漸增長；相對而言，清淨法就會減少。可是，真如法界有因此而增長或者減少嗎？沒有。

若我們開始修行，不斷讓清淨法增長，使清淨法現前，好比修習戒、定、慧，那麼戒、定、慧就會增長，進而能夠對治雜染的惡不善法，使雜染法逐漸減少。可是，當清淨法增長，雜染法減少的時候，真如法界有沒有因此受到影響而有所增減呢？也都沒有。不會因為煩惱斷了，然後真如法界就少一分；或者清淨勝道增長了，那真如法界就又多一分。不會因為煩惱斷了，真如法界就少了一分；也不會因為清淨聖道增長了，真如法界就多了一分。所以，真如法界在一切法當中，是不受任何起時滅時的影響而有增減。

甲五、非淨非不淨

非淨者，自性無染，不須淨故。非不淨者，客塵去故。

這段解釋即是對應到偈頌中的第五句「非淨非不淨」，真如第一義也非淨也非不淨，就相當是不垢不淨的意思。

有時候我們會講「真如自性清淨」，那是因為真如法界當中沒有一切雜染，它的體性本來就沒有雜染。也就是說，真如法界自性是清淨的。

在《攝大乘論》當中，有講自性清淨、離垢清淨、得此道清淨、生此境清淨四種清淨法。這個「自性清淨」就是指真如，它的本性沒有一切二障習氣，所以就叫作「不垢」，也就叫作「清淨」。

但是要了解，根據離相、離分別、離一切概念來講，真如本身既不污染，也不清淨。因為當我們講「污染」也好，講「清淨」也好，這些都是概念，都是分別法、差別法，也都是相對待法。所以，真如既然遠離一切分別、遠離一切概念，就不能說它是清淨，也不能說它是污染。因此，從離分別、離相、離概念的角度來說，第一義既非淨也非不淨，也就是所謂的「非淨非不淨」，亦即「不垢不淨」。這是「非淨非不淨」的一種解釋。

不過，世親菩薩在這裡又有他特定的解釋。

現在世親菩薩說明什麼叫作「非淨」呢？因為這個真如法界本身的體性就沒有染污，既然它的體性本來就沒有染污，何需再去清淨它呢？就不需要再去清淨它。根據它的體性本來就沒有染污，不需要再去使令它清淨，就說「非淨」。就好像摩尼寶珠本身，它的體就沒有雜質，既然沒有雜質，就不需要再經過去除雜質的手續，使它變得清淨。

那什麼叫「非不淨」呢？就是「客塵去故」。

真如本身沒有污染、沒有雜質，但是我們有情身上有種種的煩惱，這些煩惱就叫作「客塵」。所謂「客」，代表這些塵、這些煩惱，並不是它本來具有的，而是後來外加上去的。

這個塵代表煩惱，而這個煩惱並不是它本來有的，是外加上去的。就好像摩尼寶珠掉進糞坑裡面，那麼掉進糞坑裡面，你說它被染污了嗎？其實也沒有。你也可以說它不乾淨，可是這個「不乾淨」是它本來內在就有不乾淨嗎？不是的，而是因為它掉進糞坑之後，外表附著了這些污穢的垢。可是，你只要把它拿起來沖洗，把外表那些污穢去除掉，它還是呈現出本來就具有的清淨。

所以，「客塵去故」，就是把這些客塵、煩惱去除之後，便顯現出它本來的清淨，因此說「非不淨」。真如本性本來就沒有染污，不需要再去清淨它，所以叫作「非淨」；而真如遠離、去除客塵之後，便呈現出它原有的清淨，所以又叫作「非不淨」。也就是說，真如本身既不是需要經過清淨才變得清淨，也不是本來不淨而是客塵遠離本性清淨，這就叫做「非淨非不淨」。

B2、B2、遮於第一義起顛倒分四：C1、順承續論，C2、正說顛倒妄見，C3、呵顛倒妄見，C4、顛倒滅盡之相狀

C1、順承續論

如是五種無二相，是第一義相應知。

已說第一義，次遮於彼起顛倒。

「如是五種無二相，是第一義相應知。」這句是世親菩薩解釋完前面偈頌後的結論。

也就是說，以上所說的五種「無二相」，就是第一義、勝義、真如法界的相；什麼叫第一義、什麼叫真如，只能夠從這五種無二來理解。

（以上影音內容第 42 講）