

初發論端

法雲禪寺文宣組整理

《瑜伽論記》卷一 T42, p0311a

初發論端六門分別。一敘所為。二彰所因。三明宗要。四顯藏攝。五解題目 (p0311c)。六釋本文 (p0313b)。

第一敘所為者。此論所為有何等耶。如釋論明。有十番兩緣：

一、為法久住及利有情故。二、為聖教已隱沒者重開顯。未隱沒者倍興盛。及有情界中有種姓者出生死。無種姓者脫惡趣故。三、為捨無見及有見故。四、為成熟菩薩性人唯依大教，遍於諸乘文義行果生巧便智斷障得果自他俱利。及二乘、無性亦依大教各於自乘文義行果生智斷伏得自乘果離惡趣故。五、為執著邪教不信大乘者。及於深經種種意趣迷亂誹毀者令生信解故。六、為攝益樂略言論及樂廣者故。七、為立正論及破邪故。八、為顯三性有無及世間道理證得勝義四法門故。九、為開隨轉真實二種理門令知二藏三藏法教不違。及開因緣唯識無相真如四理門令修觀行有差別故。十、為示境別令知諸法體相位別。及示行別令知三乘方便根本果差別故。如是等類所為諸緣。處處經論種種異說。當知皆是此論所為。

第二彰所因者。按釋論等云。佛涅槃後魔事紛起。部執競興。多著有見。龍猛菩薩證極喜地。採集大乘無相空教造中論等。究暢真要除彼有見。聖提婆等諸大論師造百論等。弘闡大義。由是眾生復著空見。

九百年時有出家士名阿僧佉。唐云無著。應中印度阿瑜陀國(本生處者北印度犍馱羅國是也)其國王城西五百里。營立禪省。領數百人授以禪法。無著為人位登初地。證法光定得大神通。事大慈尊請說此論等。慈氏菩薩隨無著機。恆於夜分從知足天降於禪省。為說五論之頌。一、瑜伽論。二、分別觀行名分別瑜伽論。三、大莊嚴論。四、辨中邊。五、金剛般若。

于時門人或見光明不見相好不聞教授。或見相好不聞教法。或見聞者。然世代玄遠名既湮滅。唯有無著天人共知感慈氏化飡受諸教。今此論中理無不窮、事無不盡、文無不釋、義無不詮、疑無不遣、執無不破、行無不備、果無不證。自

非玄鑒高士孰能唱和於此者哉。

樊法師以超世之量悼還源之梗流。故能出玉門而遐征、戾金沙而殉道。乃到中印度摩揭陀國那爛陀寺。遇大三藏尸羅跋陀羅。始聞此論文義領會意若瀉瓶。雖復所逕諸國。備通群章之妙。而研究法相特思於茲文。既而旋軻上京。奉詔於弘福寺以貞觀二十一年五月十五日肇譯此論。至二十二年五月十五日絕筆解坐。

此論梵本有四萬頌。頌三十二言。譯為一百卷。自佛法東流年載修遠。雖聞十七地論之名。而不知十七者何也。地持善戒但是菩薩一地。決定藏論是決擇分初。自餘漢土皆未之有(善戒經是求那跋摩譯。地持論是曇無讖譯。傳聞梁武帝時。真諦太清四年歲次庚午十月。往富春令陸元哲宅。為擇瓊等二十名德翻十七地論。始得五卷)。今始部分具足。文義圓明。蕩蕩乎。明大明於重冥。鎗鎗焉。聲希聲於宇內。斯可謂整蹄駕於玄途。闢幽關乎虛室者也。

第三明宗要者。釋論下云。又十七地具攝一切文義略盡。後之四分皆為解釋十七地中諸要文義。故所不離瑜伽師地。由是此論用十七地以為宗要。

第四顯藏攝者。釋論下云。雖復通明諸乘境等。然說者問答決擇諸法性相。意為菩薩。令一切皆得善巧修成佛果利樂無窮。是故此論屬菩薩藏阿毘達磨。欲令菩薩得勝智故。

梵音**瑜伽**，此云相應。然此瑜伽依瑜伽釋，兩釋不同。

一云：通說三乘境行果等所有諸法，皆名瑜伽，一切並有方便善巧相應義故。

境瑜伽者，謂一切境無顛倒性、不相違性、相隨順性、趣究竟性，與正理教行果相應，故云瑜伽。此境瑜伽雖通一切，然諸經論就相隨機，種種異說。或說觀待等四種道理，如是乃至說蘊、界、處、緣起、諦等，皆名瑜伽。總具四性，順四法故。

行瑜伽者，謂一切行更相順故，稱正理故，順正教故，趣正果故，說名瑜伽。此行瑜伽雖通諸行，然諸經論就相隨機，種種異說。或說正修諸行，說名瑜伽；或說三十七菩提分法，說名瑜伽；或說奢摩他、毗鉢舍那平等

運道，說名瑜伽；如是乃至復說菩薩所有殊勝慧悲平等雙轉，名為瑜伽，具上所說四種義故。

果瑜伽者，謂一切果更相順故，合正理故，順正教故，稱正因故，說名瑜伽。此果瑜伽雖通諸果，然諸經論就相隨機，種種異說。或有處說力、無畏等不共佛法，說名瑜伽。如是乃至或說有為、無為功德，皆名瑜伽，具上義故。如是聖教亦名瑜伽，稱正理故、順正行故、引正果故。

一云：正取三乘觀行說名瑜伽。數數進修，合理、順行、得勝果故。境、果、聖教、瑜伽境故、瑜伽果故、詮瑜伽故，亦名瑜伽，非正瑜伽。

《 瑜伽論記 》（卷 1）T42, p0312c

梵言阿遮羅。此云師。有調化之功。匠物適機。群徒所放之美稱也。釋論解云。三乘行者由聞思等次第習行。如是瑜伽隨分滿足。展轉調化諸有情故名瑜伽師。或諸如來證瑜伽滿。隨其所應持此瑜伽調化一切聖弟子等令其次第修正行。故名瑜伽師。

梵云步彌。此云地者。生成住持義也。始自五識終暨無餘。凡聖因果統無不備。皆具能生成住持。有類於地故云也。釋論解云：地謂境界、所依、所行或所攝義。是瑜伽師所行境界。故名為地。如龍馬地。唯此中行不出外故。或瑜伽師依此處所增長自法故名為地。如稼穡地。或瑜伽師地所攝智依此現行依此增長。故名為地。如珍寶地。或瑜伽師行在此中受用自法。故名為地。如牛王地。或諸如來名瑜伽師。平等智等行在一切無戲論界無住涅槃瑜伽中故。是彼所攝故名為地。或十七地攝屬一切瑜伽師故。如國王地。是故說名瑜伽師地。解云。其境及所攝各唯一解。依行二種各有二解。合六番釋也。

梵云舍薩怛羅。此云論。釋論云。問答決擇諸法性相故名為論。俱舍論云。教誡學徒故稱為論。

然則，師有瑜伽、瑜伽之師。依主釋也。瑜伽師之地。亦依主釋。瑜伽即地。二體無別。地是所詮。能詮即論。瑜伽師地之論。亦依主釋。合為瑜伽師地論。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》(卷 1) T50, p0222c

法師既遍謁眾師。備凜其說。詳考其義。各擅宗塗。驗之聖典。亦隱顯有異。莫知適從。乃誓遊西方。以問所惑。並取十七地論。以釋眾疑。即今之瑜伽師地論也。又言：昔法顯、智嚴。亦一時之士。皆能求法。導利群生。豈使高跡無追，清風絕後，大丈夫會當繼之。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》(卷 1) T50, p0224

法師對曰。奘桑梓洛陽少而慕道。兩京知法之匠。吳蜀一藝之僧。無不負笈從之窮其所解，對揚談說。亦忝為時宗，欲養己修名。豈劣檀越燉煌耶。然恨佛化經有不周。義有所闕。故無貪性命。不憚艱危。誓往西方。遵求遺法。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》(卷 1) T50, p0226

去聖時遙。義類差舛。遂使雙林一味之旨。分成當、現二常。大乘不二之宗。析為南北兩道。紛紜諍論凡數百年。率土懷疑莫有匠決。玄奘宿因有慶，早預緇門。負笈從師年將二紀。名賢勝友備悉諮詢。大小乘宗，略得披覽。未嘗不執卷，躊躇捧經、佗僚。望給園而翹足。想鷲嶺而載懷。願一拜臨，啟申宿惑。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》(卷 1) T50, p0226c

明日，王請過宮，備陳供養。而食有三淨。法師不受。王深怪。法師報，此漸教所開。而玄奘所學者，大乘不爾也。受餘別食。食訖，過城西北阿奢理兒寺(唐言奇特也)。是木叉鞠多所住寺也。鞠多理識閑敏，彼所宗歸。遊學印度二十餘載。雖涉眾經而聲明最善。王及國人咸所尊重。號稱獨步。見法師至，徒以客禮待之。未以知法為許。謂法師曰。此土《雜心》《俱舍》《毘婆沙》等一切皆有。學之足得，不煩西涉受艱辛也。法師報曰。此有《瑜伽論》不。鞠多曰。何用問是邪見書乎。真佛弟子者不學是也。法師初深敬之。及聞此言視之猶土。報曰。《婆沙》《俱舍》本國已有。恨其理疎言淺，非究竟說。所以故來欲學大乘《瑜伽論》耳。又瑜伽者。是後身菩薩彌勒所說。今謂邪書。豈不懼無底枉坑乎。

《瑜伽師地論》（卷 25）T30, p0419b

云何以稱量行相。依正道理思惟諸蘊相應言教。謂依四道理無倒觀察。何等為四。一觀待道理。二作用道理。三證成道理。四法爾道理。

云何名為**觀待道理**。謂略說有二種觀待。一生起觀待。二施設觀待。生起觀待者。謂由諸因諸緣勢力生起諸蘊。此蘊生起要當觀待諸因諸緣。施設觀待者。謂由名身句身文身。施設諸蘊。此蘊施設要當觀待名句文身。是名於蘊生起觀待施設觀待。即此生起觀待施設觀待。生起諸蘊施設諸蘊。說名道理瑜伽方便。是故說為觀待道理。

云何名為**作用道理**。謂諸蘊生已由自緣故。有自作用各各差別。謂眼能見色耳能聞聲。鼻能嗅香舌能嘗味。身能覺觸意能了法。色為眼境為眼所行。乃至法為意境為意所行。或復所餘如是等類。於彼彼法別別作用當知亦爾。即此諸法各別作用。所有道理瑜伽方便。皆說名為作用道理。

云何名為**證成道理**。謂一切蘊皆是無常。眾緣所生苦空無我。由三量故如實觀察。謂由至教量故由現量故。由比量故。由此三量證驗道理。諸有智者心正執受安置成立。謂一切蘊皆無常性眾緣生性。苦性空性。及無我性。如是等名證成道理。

云何名為**法爾道理**。謂何因緣故即彼諸蘊。如是種類。諸器世間。如是安布。何因緣故地堅為相水濕為相。火煖為相風用輕動以為其相。何因緣故諸蘊無常諸法無我涅槃寂靜。何因緣故色變壞相受領納相。想等了相行造作相。識了別相。由彼諸法本性應爾。自性應爾。法性應爾。即此法爾說名道理瑜伽方便。或即如是或異如是或非如是。一切皆以法爾為依。一切皆歸法爾道理。令心安住令心曉了。如是名為法爾道理。如是名為依四道理。觀察諸蘊相應言教。

《瑜伽師地論》

妙境長老宣講

各位法師、各位居士、各位同學：我們盼望很久的一天到來了！

《瑜伽師地論》

我們從玄奘大師的傳記上看，他到印度去取經，其中主要的就是要請這一部論，要學習這一部論的。到了印度以後，見到戒賢論師的時候，就是在那爛陀寺，曾經說了一個故事：就是戒賢論師他有風病，這個風病一發作的時候，痛苦得不得了，可能已經很久了，這位大德也就想要自殺，就想要死掉了。動了這樣的念頭以後，做了一個夢，夢見文殊菩薩、觀世音菩薩、彌勒菩薩來了。

文殊菩薩說：「你以前做國王，你虐待老百姓，所以你現在受這種報，你想要死還是不行的。這個罪業沒有結束，你死了，你還是要苦的，所以你不能夠死，你要發大心弘揚佛法，你的罪漸漸就滅了，這個問題才能解決。現在從支那國（就是我們中國）來一個出家人，你為他講《瑜伽師地論》，你要等他來，為他講《瑜伽師地論》。」這樣子這個夢就醒了。

他就問玄奘大師：「你從你的祖國到這裡來，前後多少年了？」他說：「三年了。」從中國到印度那爛陀寺走了三年才到那裡。這件事可以看出來，玄奘大師到印度去學習《瑜伽師地論》，是有文殊菩薩、觀世音菩薩、彌勒菩薩的因緣，請戒賢論師不要自殺，要專為玄奘大師講《瑜伽師地論》，有這樣事情。

《瑜伽師地論》可以說是全面地、有次第地介紹佛法，它不是佛法概論，它是一個很詳細、很深刻地開示佛法的，小乘佛法、大乘佛法都在內了。一共是一百卷。

戒賢論師為玄奘大師一共講了三遍，玄奘大師跟他學習了三遍，講了三次。第一次是講了十五個月，第二次講了九個月，第三次沒有說時間。十五個月，假設我們也姑妄言之，用同樣的速度來說的話，我們一個學期才有四個月上課，一個學期有四個月上課，若四個學期就是十六個月；一年有兩個學期，那麼兩年就是四個學期，四四一十六個月，所以我們預計可能要兩年才能講完，要這麼長的時間。

若是我們能夠認識到《瑜伽師地論》的重要，我們就是用三年的時間也是值得的！三年學習一部《瑜伽師地論》也是值得。因為我們能夠對於佛法，尤其是對於修行這件事，能夠符合佛的本意，符合佛所說的正知正見，我們能夠通達了修行的這條道路，的確不是容易。

我們中國佛教很久以來，大家都是學習念佛法門。念佛法門也非常殊勝，也的確是很好，能夠念阿彌陀佛求生淨土，能成功了，也就是全面地成功了，也是好。

但是你若想要學習禪，我們中國有所謂禪宗，你能明白禪怎麼樣修、怎麼樣學，還不是容易。如果是用聖教量當一個尺，去量一量禪宗的禪師語錄的話，那還是有點問題的；有些大禪師是可以，有些人說的法語還是有點問題的。而這一部論對於禪是全面地、深入地開示了我們，我們若能認真地學習，就不會再隨著別人的舌頭轉了，你自己就會有主張，「喔！應該這樣學習禪的！」我們就會明白了。

這一部論在我們中國，注解也是很多；玄奘大師回到中國來，翻譯《瑜伽師地論》以後，很多人學習這一部論，也有很多著作。但是現在我們能夠看到的，在藏經裡邊完整無缺的，就是《瑜伽師地論記》，是唐朝釋遁倫他編集的；就是別的人的著作他把它編集在一塊兒，來解釋這一部論的。另外一種就是窺基大師的《瑜伽師地論略纂》，那只是解釋到〈本地分〉五十卷，其他就沒有解釋。另外還有一些人的著作，有的只是一部分還在，都殘缺了，另外的完全不在了，不存在了。印度當然也有這樣的《瑜伽師地論》的注解，有一部叫《瑜伽師地論釋》，在《瑜伽師地論記》上也提到，有五百卷這麼多，但是玄奘大師只是翻出來一卷，其他的沒有翻譯。另外一部注解就是民國以來韓清淨，在北京有個三時學會，韓清淨居士有個《瑜伽師地論科句披尋記彙編》這一部書。這一部書，這位韓清淨他是專學唯識的，的確對於唯識是很熟悉。這一部書流傳到海外來，可惜其中也不全，也有點缺。就是當初他是打字、印出來的，校對有問題，其中有多少缺少。我們現在每一位同學都有這部書，我們慢慢會知道裡面也有殘缺。我們現在能夠找到的參考書就是這兩部，一個是《遁倫記》、一個是《披尋記》，這兩種，這兩種也是很好了。我們一開始，我想用《遁倫記》前面的概論，發給各位的。

《瑜伽論記》卷第一（之上）（論本第一卷）·釋遁倫集撰

初發論端，六門分別：一、敘所為，二、彰所因，三、明宗要，四、顯藏攝，五、解題目，六、釋本文。

從他的，我們來學習這個大意。初開始，「發」就是開始，初開始這一部論的起首，這一部論的開始我們怎麼樣學習呢？「六門分別」，分六個部分來解釋它。

第一個是「敘所為」，敘述所為。看這個文，就是說這一部論的目的是什麼？這部論的作者，我們中國佛教玄奘大師說是彌勒菩薩說的，就是天上的彌勒菩薩說的，但是西藏的佛教說是無著菩薩造的，這個就是不一樣。那麼說這一部論的目的是什麼？這叫做「所為」；這個「為」有這樣的意思。

「二、彰所因」，第二段顯示（彰者顯也），顯示怎麼一個因緣有這一部論。這個和所為不一樣。

「三、明宗要」，這一百卷的《瑜伽師地論》其中重要的宗旨是什麼呢？在這一段裡面說出來。

第「四、顯藏攝」，顯示大乘的藏和小乘藏都有經律論的，它是屬於那一部分的，叫做「顯藏攝」。

第五段解釋《瑜伽師地論》的題目。

第六段解釋本文。

第一敘所為者：此論所為有何等耶？如《釋論》明，有十番兩緣。

現在第一段「敘所為」，敘述這一部論會成就什麼樣的功德，這樣意思。「此論所為有何等耶」，這一部論所希望成就的是什麼呢？有什麼樣的事情是它所成就的呢？「如《釋論》明」，就是玄奘大師翻譯的《瑜伽師地論釋》，只有一卷，薄薄的一本。那一部書上說明「有十番兩緣」，番也就是次，十次（一次兩次），一番就是一次；一共有十次兩個因緣，說出來是此論的「所為」。

一、為法久住；及利有情故。

第一個所為，就是為了佛法長久地住持在世間，是為了這件事。「及利有情」，以佛法來利益一切有情識的眾生。這是《瑜伽師地論》的所為，就為這件事而說這樣的佛法的。

我們人世間的事情，我們學習佛法的人當然常常會感覺到，人生活在世間，就是小時候憑父母的照顧，然後到學校讀書，然後在社會上做事，或者是成功了，或者失敗了，或者失敗了以後又成功了，成功了以後又失敗了。不管怎麼樣，如果壽命長，那麼就是老病死；如果壽命短，還沒有老就死了，人的一生就這樣就完了。至於這個生命的以前怎麼一回事、生命以後怎麼一回事？都不知道，就是迷迷糊糊地來了，迷迷糊糊地走了。

若是學習了佛法的話，就像開個窗戶、開一道門，外邊有廣大的世界，我們可以不受老病死的苦惱，我們可以做一位清淨自在的聖人。這樣的事情，唯有佛法才能做到。所以我們若想要得到佛法的利益，就是得要學習佛法。學習佛法，一定要有佛法住世，佛法若是滅亡了，你到什麼地方、你讀什麼書才能知道這件事？沒有！沒有這件事。在學校裡面讀書，就是學你在社會上生存的本事、本領，至於說是轉凡成聖，這倒是沒有的。所以，佛菩薩的慈悲，為了法的久住、能利益眾生，而演說這部論。

二、為聖教已隱沒者重開顯、未隱沒者倍興盛；及有情界中有種姓者出生死、無種姓者脫惡趣故。

這是第一番的兩緣，現在是第二番。

「為聖教已隱沒者」，就是佛所宣說的法語，叫做聖教。「已隱沒者」，就是已經失傳了，沒有了。為什麼它會失傳、會隱沒了、會滅掉了呢？就是沒有人弘揚了！沒有人弘揚，這個法門就隱沒了。

我們現在還算好，就是把所有的藏經，所有的經編集在一起，完全把它印刷出來，儲藏起來。你不弘揚，藏經裡還是有，那還算好。但是不弘揚，雖然有，和沒有差不多；不過也還是好，因為如果有人看藏經歡喜了，弘揚那一個法門，那一個法門還是可以流傳的。古代的時候沒有印刷，都是聽人背誦，聽人把這部經背下來，這樣子一代一代地傳下去。若沒有人背誦，也就是沒有人弘揚；沒有人弘揚，這個法門就沒有了，是這樣子。

「為聖教已隱沒者重開顯」，為了這件事，再把它重新地開發出來、顯示出來，所以要說這一部論。這可見《瑜伽師地論》裡面所包含的佛法非常的廣，不是一經一論的事情。「未隱沒者倍興盛」，還在流行的佛法，它沒有失掉，沒有失掉，要加倍地興盛，所以要說這一部論。

這樣說呢，我們每一個人的根性不同、好樂不同，我歡喜這個法門，我就弘揚這個法門，這也是對。那個法門雖然也是好，但是我不歡喜，我就不弘揚，當然也不能說不對。可是若是從全面的佛法、全面的一切眾生來說，每人的根性不同、好樂的佛法不同，就應該有各類不同的法師弘揚各類不同的法門，都應該有，應該是這樣子才好。

「及有情界中有種姓者出生死、無種姓者脫惡趣故」，前面是在法的方面說，有隱沒的、有不隱沒的，這一節是在人的方面說。「有種姓者」，這個種是什麼？就是種子。種子，譬如說穀，或者是麥，或者各式各樣的植物都有種子，由種子發芽，然後根莖枝葉開花結果。這裡說這個種子，就是在人的心裡面有這種功能，有出離生死、得涅槃的功能，得聖道的功能，在我們心裡面有這種功能，那就叫做種。這種種子，在佛法裡面說，分兩類：一類是本有的，就是你不需去學習，在你的心裡面就有這種功能，這是本有的種子。第二種，是熏習來的，你若不熏習就沒有，你要學習你才有，這是另一種習所成性，修來的一種種子。

種子分這麼兩類，在唯識的經論裡面這樣說，在其他學派也有不這樣說的。像《涅槃經》是說：「一切眾生皆有佛性」，那麼一切眾生都可以成佛，就不說是有人有佛性，有人沒有佛性，不是這樣。但是唯識上是這樣講，有人有佛性，有人沒有佛性。有人有阿羅漢的種姓、有辟支佛的種姓，有人沒有。有人有佛性，但是沒有辟支佛性和聲聞性。有人有聲聞性和辟支佛性，但是沒有佛性；有人三乘種姓都沒有，也有這種情形。現在這裡就是這樣意思，有種姓的人出生死，沒有種姓的脫惡趣。

這個「姓」，有的文上，「人之初、性本善」的「性」，寫那個性，這裡是姓氏的姓，意義也是一樣。譬如這個人姓張，他就是姓張；那個人姓李，就是姓李。這樣說，說這個人有辟支佛性，他就是辟支佛性，他沒有阿羅漢性、沒有佛性。這個人有佛性，沒有阿羅漢性、沒有辟支佛性。他只是這個姓，而不是那個姓，也有同樣的意思的。

有種姓的人出生死，他若學習《瑜伽師地論》的話，他就能夠超出有生有死的苦惱境界，他能從生死的苦惱境界超出去，得解脫。因為有種姓的關係，你若學習《瑜伽師地論》，那個種姓就會發動作用，你就能夠繼續地學習，繼續努力地修行，就成功了。

沒有種姓的人不行！沒有種姓，就像你沒有種上麥的種，無論如何，你怎麼樣施肥、怎麼樣澆水，它也不會發出來麥的芽的，沒有種就不行。所以沒有三乘道果的種姓的人，那他不能出生死；沒有出生死，就是在三界裡邊流轉生死。但是你若發心學習《瑜伽師地論》，「脫惡趣故」，就可以解脫三惡道的苦惱，不會到地獄去、不會到餓鬼道、不會到畜生的世界去。因為你相信了因果、善惡果報，不敢作惡事，那麼沒有因就沒有果了；沒有惡因就沒有惡果，所以就可以解脫三惡道的苦惱。你能夠學習五戒十善，那麼你就在人天裡面享福了。

所以學《瑜伽師地論》的人，學習《瑜伽師地論》，對於有種姓的人也能得到最好的利益，沒有種姓的人也能得到好處，所以為了這件事，彌勒菩薩要說這部論的。

三、為捨無見；及有見故。

這又是一番。「捨無見；及有見故」，捨掉這個有見，棄捨這個有見、棄捨這個無見。有見、無見這個「見」，就表示不正確的執著。一種錯誤的思想，你對於它有深刻的執著，才稱之為見。如果思想是錯誤，但是還在猶豫之中，那不能稱之為見。

我們先說「有見」，什麼叫做有見？我們學習了《攝大乘論》，我們應該明白什麼叫做有見。《攝大乘論》上說是「唯識無義」，一切法都是心的分別影像；離開了心，沒有一切法的體性可得。我們看見老虎來了，老虎來了的時候，你要知道這個老虎是心變現的影像。牠的業力使令牠得這樣的果報；也就是牠的心受業力的影響，現出來這樣的影像。我們是人，我們也是一樣，我們也是前生有一點比較好的業力，業力推動這個心，現出來這樣人的果報的影像，現出個影像來。這個影像就是心，心的分別；心的分別現出來影像，離開了心的分別，這個影像是沒有的，它沒有自己的體性，沒有自己的體性的。

我感覺到這樣的理論，你在經行的時候你這樣思惟，或者是你在靜坐的時候這樣思惟，思惟久了，你心裡面快樂，心裡面會快樂。就是一切一切都是影像，沒有本身的體性的，沒有本身的體性。這樣說，一切是心的影像，一切都是不真實，「凡所有相，皆是虛妄」，都是不真實的。我們現在因為沒有學習佛法，或者雖然學習了佛法，我們沒有深刻地去思惟，對於這樣的理論不明白，我們就執著不是影像，是真實的。現在有老虎來，「老虎是真的，不是紙老虎，是真的！」這就叫做有見，這叫做有見。

程顥：「雲淡風輕近午天，傍花隨柳過前川，時人不識余心樂，將謂偷閒學少年。」這個詩若用佛法來講是有點意思。

「雲淡風輕近午天」，天上這個雲淡淡的，並不是烏雲；太陽要到中午的時候，在這個時候，我去外面走一走。「傍花隨柳過前川」，在花的旁邊、在柳的旁邊走過去，從這兒走一走。正在走的時候，別人認為：「你這個人年紀這麼大了，和小孩子一樣，還出來玩一玩！」來譏笑我。「時人不識余心樂」，你不知道我心裡面的快樂。「將謂偷閒學少年」，說我這個人不用功、懈怠，不好好讀書用功，跑到這裡學習小孩子玩、跑一跑，其實你不知道我心裡面的快樂。

這若用佛法來講，在經行的時候，你在寂靜處經行的時候，看一朵花也好，看見一棵樹也好，都是唯心所現，都是畢竟空寂的，覓心了不可得，不是與第一義諦相應了嗎？這樣子就沒有這個有見了。我們沒能夠這樣學習佛法的人，就雖然我們還是信佛的人，但是你是有見裡面活動的，你還在有見裡面活動，還沒能在正知正見裡邊，還沒能做到這一點。

「無見」，無見是什麼呢？一切法都是如幻如化的、畢竟寂滅，「諸法從本來，常自寂滅相」的，我們看不到這裡，我們就不承認有這件事。說是這個老虎是假的，「老虎是真的嘛，老虎撲上來就把你咬死了！那怎麼是假的呢？」我們不承認是假的，不承認這依他起相，不承認有依他起性、圓成實性，所以叫做無見。

一般說我不相信因果，無因，那也是無見。執著有一個我是常住不滅的，那也是有見，也可以包括在內的。

現在我們學習《瑜伽師地論》的話，你若認真地學習，就能棄捨這個無見、也能棄捨那個有見，使令你得正知正見，你就會到了佛的境界，到聖人的境界了，就沒有凡夫的苦惱的事情了，就沒有這個事情了。

第一「敘所為」，我學習《瑜伽師地論》幹什麼？我學習它做什麼？學習《瑜伽師地論》能令你捨無見、能令你捨有見，能令你超凡入聖！這樣子。

四、為成就菩薩姓人，唯依大教，遍於諸乘文義行果，生巧便智，斷障得果，自他俱利；及二乘無姓，亦依大教，各於自乘文義行果，生智斷伏，得自乘果，離惡趣故。

這又一個兩番。「四、為成就菩薩姓人」，「菩薩姓人」，這個人是姓菩薩的，他是一方面他內心裡面有佛性，一方面他發無上菩提心了。這樣的人「唯依大教」，他不依小教，不依小乘佛法，依大乘佛法，大乘的佛教。「遍於諸乘文義行果，生巧便智」，「遍」就是普遍的，不是一部分的。「於諸乘」，小乘、中乘、大乘，就是聲聞乘、辟支佛乘、佛乘。

這個「乘」字就是「車」，我們漢人的佛教的古德翻譯經的時候用這個字，可是現在像法尊法師他們從藏文的佛法翻成漢文的時候，他直接就寫車，大乘就寫個大車，這樣我們也可能容易明白一點。乘就是車，這個「車」在這裡有什麼意思呢？車有運轉的意思：從甲地運轉到乙地去，從一個黑暗的地方能把你運出來到光明的地方去，從生死的地方運你到涅槃的地方去，從苦惱的地方把你運出來到達安樂的地方去，那叫做「乘」，這個乘有這個意思。這樣的意義，只有聲聞乘、辟支佛乘、佛乘才有這種作用。我們若依人天乘法不行！人乘、天乘，我們只是學習五戒十善，一般的善法沒有這個作用。

我們學習一般的善法，也可以不到三惡道去，跑到人天的境界來。你不做惡事、修學善法，就可以得到人間的富貴，或者天上的大福報的境界，可以得到。但是不行！因為你得到了以後，你還會迷惑，你到富貴的境界來了的時候，我們讀古書：「天子一怒，流血千里」，還會做惡事，問題在這裡。說我沒在三惡道，我在人間富貴，人間富貴還會做惡事，殺盜婬妄的惡事還會做，你還要回到三惡道去。說我到天上去，到天上，天上也是無常的，也要死，死了以後又可能到三惡道去了。這樣說呢，這個乘的義——這個車的運轉的義不具足！你還沒能夠解脫苦，又回到三惡道去了。所以我們佛教徒，善法是應該修，一般的善法都應該做，但是要知道修學無漏的戒定慧是很重要的，是很重要！因為那才能究竟地解脫苦。

這裡面說「菩薩姓人，唯依大教，遍於諸乘」，不但是一佛乘，乃至聲聞乘、辟支佛乘。「文義行果，生巧便智」，這個「文」就是教。就是你說話也是文，名、句、文。這個文字是文，你說話，話裡面有文，也是文，就是教（佛教那個教），就是能詮義理的文句；義是所詮顯的。能詮的「文」和所詮的「義」——或是屬於聲聞乘的、辟支佛乘的、一佛乘的文義。

「行果」，你學習這個文義，你就會得到一種聞所成慧、思所成慧、修所成慧，得到聞、思、修這三種智慧，然後你就開始修行。文義屬於解，解、行，由解而行。這個行就是止觀，修學止觀這時候叫行。你若有行，這就是有因，有因就會得果。小乘就會得初果須陀洹、二果斯陀含乃至阿羅漢果；大乘那就是得無生法忍、十地

菩薩到無上菩提就是得果了；辟支佛道，辟支佛乘的文義當然也是得辟支佛果。有行就有果，就現前了，叫做「生」。

「諸乘文義行果」，你能夠「遍於諸乘文義行果」的學習，普遍地學習。「唯依大教」，就在大乘佛法裡面學習一切乘的文義行果，結果你就生出來「巧便智」，善巧方便的智。這個是什麼呢？就是你得到通達的智慧了，你通達了三乘文義的這種智慧。這個智慧是很巧妙的、很銳利的，得到了這種智慧，生巧便智。

「斷障得果」，你得到這個智慧，這個智慧是有深淺的不同，聞所成慧、思所成慧、修所成慧。修所成慧有有漏的、有無漏的不同，由有漏而無漏。這個時候，「斷障得果」，這個愛煩惱、見煩惱是障，它障礙我們學習佛法、障礙我們修學聖道。現在你能夠逐漸地增長聞思修的智慧，不斷地修學止觀，這個智慧增長、力量大了，就能斷除去這一切的障——煩惱障、業障、報障，都是障。斷除這個障礙，你就得果了，得到聖道的果位了。

這麼多的障礙裡面，最重的就是煩惱障，煩惱障是很厲害的。你若常常地修學聞思修的智慧、常常修止觀，就能把煩惱調伏下來，能夠降伏下來，使令它不發生作用。就算是偶然地失掉了正念，但是正念一起來，煩惱就停下來，那麼你就有一點「斷障」的希望了。

另外，我們說這個報障，報障就是這個身體，這是報障。譬如說我有了重病，其實也是報障。這個報障，我們凡夫如果沒有病痛的時候，四大調和的時候還好一點，還是好一點，行住坐臥還都是自由的，自由自在的。若是有了病的時候，這個報障就加重了。可是若是你的止觀修得好的時候，這個報障也減輕；尤其是你若得到欲界定的時候，欲界定到最後的時候，這個報障也是減輕，就是這個身體不感覺到這麼一大塊，感覺到若有若無的樣子，這個身體，那麼報障就減輕了。

所以煩惱障也可以調伏，報障也可以調伏，還有就是業障。

業障，這個地方不那麼明顯，但是你若常用功修行你會感覺到，你就會感覺到，什麼事情呢？譬如說是靜坐，靜坐的時候就是不相應，想要使令心寂靜，它就不寂靜，它就是東想西想；想要明靜而住，不，它就要打昏沉、就昏沉。不是昏沉就是散亂，不是散亂就是昏沉，你想要寂靜住、止觀相應很難。但是，你多懺悔、你讀大乘經論、你多念大悲咒，這個業障若消除的時候，就不是了；你坐的時候，你要奢摩他就奢摩他，你要毘鉢舍那就毘鉢舍那，它就相應。所以從你日常的修行上，你也會感覺到業障消除、沒消除，你也會感覺到。

頭多少年很多人打筆仗，為「帶業往生」、「消業往生」的事情打筆仗。但是你讀《十六觀經》，很明顯的就是帶業往生！是帶業往生。《十六觀經》的下三品裡面，說是這個眾生在娑婆世界的時候破齋犯戒、造了很多的惡，但臨命終時遇善知識的教導、幫助、加持，你還能夠念佛，你正念一生起來，你念阿彌陀佛，阿彌陀佛放

光接引就往生了。那麼你造的罪呢？造的罪就帶走了，還是沒有消。說消除了很多；消除了很多，還有很多沒有消，沒有消就帶去了。但是你在那下三品上看，觀世音菩薩為你說法，為你說諸法實相來滅你的罪；這就可以知道是帶業往生。所以，業障是不容易完全消除！

但是經論上佛菩薩大智慧，他也說出個分寸來，就是這種罪業，它能夠使令你到三惡道去受苦，這種罪業沒有消除，它就是障。到得無生法忍的時候，得初果的時候，這種罪消除了，叫做消業。所以從經論上這樣講，只有聖人才能消業往生，凡夫都是帶業，只有聖人才是。但是我們雖然說是帶業往生，你的信願行的資糧也要強一點，不然的話你不能往生，那個罪業還會發生作用、障礙你的。

現在這上面說「斷障得果」，就是我們要修戒定慧，修止觀，要不斷地加強，你才能斷障、才能得果。小乘開始得須陀洹果，大乘開始得初歡喜地、得無生法忍了，斷障、得果。

「自他俱利」，你若得到聖道以後，你有能力繼續修行來利益自己，也有能力弘揚佛法廣度眾生了，所以自己和他人都能得到利益。這句話呢，沒得聖道以前，這個事靠不住，是不是自利？能利他？都靠不住的。得聖道以後這件事才決定了，決定是能做到這一點，自他俱利。

這是說菩薩種姓人，他在大乘佛法裡邊普遍地學習一切佛法，最後他得到巧便智，能斷障得果、自他俱利；這件事，你學習《瑜伽師地論》可以成就。

「及二乘無姓」：「二乘」就是有聲聞種姓、有辟支佛種姓的人叫二乘。「無姓」，就是沒有三乘種姓的人。

「亦依大教，各於自乘文義行果，生智斷伏，得自乘果，離惡趣故」，他若學習《瑜伽師地論》的話，他也能夠依據大乘佛法。「各於自乘」，聲聞乘就依據聲聞乘去修行，辟支佛乘依辟支佛乘的法門去修行；各於自乘的「文義行果」，「生智」，能「斷」障，能「伏」。斷之前先是伏，能降伏煩惱障、業障、報障，進一步就能斷除一切障。

「得自乘果」，你得到你本身那一個法門的果；聲聞乘得聲聞乘果，辟支佛乘得辟支佛乘果。如果無種姓的人，他「離惡趣故」，就可以不墮落三惡道了。

五、為執著邪教不信大乘者，及於深經種種意趣迷亂排毀者，令生信解故。

這是第五個，第五番。「為執著邪教」，這個人他不相信佛法，執著其他的宗教。不相信大乘佛法的人，對於大乘佛教他不相信，這樣的人，這是一種人。

「及於深經種種意趣」，佛法的經論，除了人天乘的法門之外，屬於出世間的三乘的經論都是「深經」。「種種意趣」，各式各樣的道理，它裡邊的意義。「迷亂誹毀者」，他迷惑，不知道怎麼回事，而且誹謗、毀破的人。

「令生信解故」，他若肯學習這一部《瑜伽師地論》，他會相信大乘佛法、改邪歸正。他能對於深經種種意趣也不迷亂、也不誹毀了，能生信心，還能夠通達裡邊的道理。

佛法說生信，這個信是建立在智慧上面的。由於你通達了佛法、有了智慧，你才相信佛法是怎麼回事。不是說「我的好朋友叫我相信佛法，我就相信」；就算是相信了，不牢固！所以一定要本身生出來智慧以後，你從你自心上生出來智慧，觀察世間上一切道理，「喔！佛法是對的，佛法是真理！」你才能有信、有解的。

我現在我感覺到執著邪教、不相信佛法的人，這些人都很容易度化，我感覺不是很難。當然，各有因緣。因為什麼他容易度化？因為他本身沒有智慧，他相信的那一點很容易就破除去了，所以應該容易相信佛法，應該是容易，不是難，問題就是有障。這個障障住他，說是那個窗戶……，現在這個窗戶是玻璃窗，過去時代就是鋪上一層紙，這一層紙就是譬喻那個人不信佛法的障，那層紙很容易就可以捅破了，但是你若不捅它就不破。所以我感覺到，這《大般若經》上也說到，一切眾生不是太難度，都是容易度化的。不過，這個話就是從某一個立場來說的，不是太難度。

「五、為執著邪教不信大乘者，及於深經種種意趣迷亂誹毀者，令生信解故」，說這一部《瑜伽師地論》的。

六、為攝益樂略言論；及樂廣者故。

這第六番。「為攝益」，「攝」這個字就是接引的意思，可以這樣講，接引的意思。「益」就是來饒益他，使令他得到真實的好處，叫益。

「樂略言論；及樂廣者故」，這個人的根性是這樣，有的人歡喜簡略，太廣了不歡喜，歡喜簡略的言論。「及樂廣者」，有的人簡略他不歡喜，歡喜詳細一點、廣博一點。那麼這兩種人來學習《瑜伽師地論》也都能合適的。因為《瑜伽師地論》裡邊，譬如說這一大段文很廣，但是最後會有幾句，把這一大段文的要義用幾句話說出來，《瑜伽師地論》有這種事情。所以裡邊有略、也有廣，有廣、也有略，歡喜略的人也合適、歡喜廣的人也合適。所以對這兩種人，這《瑜伽師地論》也能攝益他，能引導他、使令他進一步地在佛法裡面有成就。我就講到這裡，我們還有一刻鐘可以問答。

問：師父，請問：「十番兩緣」，「十番」是我們平常在講，一二三四五……講到十。

「兩緣」我沒有看到上面寫。後面會有，是嗎？

答：比如說第一番，「一、為法久住」這是一緣；「利有情」又是一緣，這是兩緣，第一番的兩緣。第二番「為聖教已隱沒者重開顯」，這是一緣；「未隱沒者倍興盛」，那麼這也可以說是一緣。但是這個地方呢，這算是一緣；「已隱沒」、「未隱沒」加起來是一緣。第二緣是「有情界中，有種姓、無種姓……」又是一緣。這不是二緣嗎？每一番都是兩緣。第三番「為捨無見及有見」，這又是兩緣。第「四、為成就菩薩姓人，唯依大教，遍於諸乘文義行果，生巧便智，斷障得果，自他俱利。」這是一緣。「及二乘無姓，亦依大教，各於自乘文義行果生智斷伏，得自乘果，離惡趣故。」又是一緣。加起來就是兩緣。每一條（番）都是兩緣。

問：請問師父一個問題：第二頁第一行提到「生智斷伏」，我想我們在修行的狀況就是說，必然一定是先生起一定程度的智慧，相應這個智慧以後，對於煩惱，相對的降伏或者是斷除，它的先後順序一定是這樣子，不可能說有人已經生起降伏煩惱這個功能，但是並沒有事先先有一定程度的智慧，是不是這樣講？

答：是的！智慧，一開始也是有多少智慧，但是智慧力量薄弱，智慧的力量不大，所以雖然有了智，對於煩惱的調伏還是不足的。他要繼續地增長智慧，到了一個程度了，才能調伏煩惱。要繼續不斷地增長，才能夠繼續不斷地調伏煩惱。有的煩惱容易調伏，有的煩惱不容易。所以智慧若不斷地增長，力量強大了，才能夠顯著的知道，「哦，我降伏煩惱了」。這也是得到聖人的智慧了，這時候才斷煩惱。

問：師父，請問我們上學期的《攝大乘論》，「四尋思」是不是伏煩惱？「四如實智」是斷煩惱？可不可以這樣判？

答：都是伏煩惱。「四尋思」、「四如實智」都是伏煩惱。因為由「四尋思」進步到「四如實智」；由「四如實智」進步到「見道位」，才斷煩惱。到「見道位」才斷煩惱。所以那兩個位次還是在伏的階段。

問：師父，請問無種姓的人，他有沒有可能因為修學《瑜伽師地論》而熏習的關係，因為聽聞法界等流——正聞等流而熏習的關係，而得到成佛的種子？

答：如果是站在「本有」種姓的立場來說，這是不能的。他原來沒有，就是怎麼也不能熏習。若是站在「新熏」的立場上說呢，那是可以。所以這個地

方，《瑜伽師地論》是本有種姓的立場，和《攝大乘論》有點差別。《攝大乘論》不說有本有種，是新熏，是有這麼一點差別的。

問：師父，有種姓者，我們可不可以講是有情補特伽羅，這種解釋對不對？

答：可以，都是補特伽羅，是的。

七、為立正論；及破邪故。

我們昨天開始說到《瑜伽師地論》，學習《瑜伽師地論》會得到什麼樣的功德；也就是說造論的人，他造論的目的是什麼？一共有十番兩緣，昨天講過了六番，現在是第七番。

「為立正論」，為了建立正確的、沒有過失的理論，教、行、理這一切的議論。「及破邪故」，破斥一切有過失的議論。

這個「正」、「邪」這裡面的意思，應該是說有兩種：一種是世間上的愚迷的境界，都算是「邪」，因為它能令人苦惱；佛法是能令人離苦得樂的，所以叫做「正」論，這是一種正、邪。第二種是我們學習佛法的人學習得不對、搞錯了，以邪為正，那叫做「邪」。

現在要建立正論、破斥邪論，多數還是屬於後一種，是在佛法裡面搞錯了。這件事，如果我們常常地、時時地學習佛法，就很容易的會認識到這裡。如果我們不學習經論的話，我們不知道這件事，我們只是聽人說話，不去看經論，很難知道這件事。而這件事對人的傷害是特別大的，不管是佛法來到中國、佛法在印度，都有這種問題。現在造論的作者大慈悲心，看到了這一點，所以「為立正論；及破邪故」，而造這一部論。

八、為顯三性有無；及世間、道理、證得、勝義四法門故。

第八番的兩緣，第一緣是「為顯三性」的「有無」。

三性就是三自性：遍計所執性、依他起性、圓成實性這三性。「三性」的「有無」：遍計所執是畢竟空的，是沒有這麼回事，所以那是「無」；依他起是如幻有、圓成實是真實有，那叫做「有」。要顯示三性的有無而造這一部論，使令人能夠覺悟到這裡。三性的有無，我們在學習《攝大乘論》的時候，第二章（十大章，十種殊勝殊勝語，是第二種），就是第二種殊勝殊勝語——所知相，倒是說得很清楚了。

「及世間、道理、證得、勝義四法門故」，這是又一種緣。

「世間」是什麼呢？其實就是「遍計所執」，就是社會上士、農、工、商的這一切事情。譬如說是耕田的、務農的、或者是做生意的、或者做工藝的、或者是讀書的、或者是在政府作事的，這都是屬於「世間」。

「道理」：就是超越世間的了。就是釋迦牟尼佛出現世間，為我們開示的佛法，那是有道理的。譬如說五蘊，說十二處、十八界，說苦、集、滅、道，這一切的事情；這些佛法是有道理的。道理，這個「道」字就是道路，這個道路可以從這裡通到另一個地方去，就叫做「道」。如果閉塞了、阻塞了、通不過去了，那就不是道理了。現在這裡說「道理」，就是按照佛法的戒定慧的道理，能使令你從三界的苦惱境界得解脫，能通達無礙，所以叫做「道理」。

「證得」：就是按照佛說的苦、集、滅、道的道理去修學，有成就了，得須陀洹果、得斯陀含果、阿那含果、得阿羅漢果了，那麼就叫做「證得」。有了成就了，那叫做證得。

「勝義」：前面說「證得」還是約人說，「勝義」就是所證得的。就是一切阿羅漢、辟支佛、到佛的境界，他們成就的廣大、無分別的智慧，所證悟的第一義諦，名之為「勝義」，叫做勝義。

「四法門故」，這是四種法門。「世間」是一般凡夫生活的事情，「道理、證得、勝義」這是出世間的聖人的事情，那麼加起來就是「四法門故」。在《瑜伽師地論》裡邊，在本論裡邊，會說到這些事情。

九、為開隨轉、真實二種理門，令知二藏、三藏法教不違；及開因緣、唯識、無相、真如四理門，令修觀行有差別故。

現在說到第九。

「為開隨轉、真實」：「隨轉」和「真實」怎麼講呢？佛說法，大略地說就是這兩種方法：一個是隨轉、一個是真實。「隨轉」是什麼意思呢？就是隨順學習佛法的人的根性而轉。根性裡面有利根、有鈍根，那麼佛就隨著根性的不同，宣說出來各式各樣不同的佛法；隨順眾生的根性而開示佛法，這是一部分。「真實」，是佛自己的智慧，隨順佛自己的智慧宣揚這樣的佛法。這個佛法不是方便的，是真實的，佛法是這樣子的。那麼隨順眾生的根性，那個佛法就是裡面有一些遷就、有一些方便的地方，是這樣意思。

佛這樣子為眾生說法，就是「開」，這個「開」在這裡也可以說是建立的意思。建立了這兩種佛法：一個是「隨轉」、一個是「真實」。建立了這兩種佛法，這兩種都是入理之門，所以叫做「理門」。這按唯識的態度來說，唯識的法門就是真實，其他的當然就是方便。隨轉有「權」的意思；真實就是「實」——權、實兩種法門。

「為開隨轉、真實二種理門」，這兩種理門並沒有矛盾。

「令知二藏、三藏法教不違」，我們學習了這樣的佛法之後，也就是學習《瑜伽師地論》；學習了《瑜伽師地論》，你就會知道「二藏、三藏法教不違」。「二藏」就是菩薩藏和聲聞藏；或者說菩薩藏就是「真實」，聲聞藏就是「隨轉」。「三藏」就是經律論；菩薩藏裡面也有經律論，聲聞藏也有經律論。聲聞藏一般說就是小乘佛法，菩薩藏就是大乘佛法，這兩種佛法裡面都有經藏、有律藏、有論藏，有這三藏。

「法教不違」，這兩種佛法裡邊的內容並沒有矛盾，它們是可以互相貫通的，並沒有矛盾。學習小乘佛法，也可以進一步迴小向大，來學習大乘佛法。學習大乘佛法的人也應該學習小乘佛法，不應該互相障礙、互相誹毀，不應該是那樣子。

「及開因緣、唯識、無相、真如四理門，令修觀行有差別故」，這底下又說出來四種法門。「及開因緣、唯識」：「因緣」是一種、「唯識」是一種、「無相」是一種、「真如」是一種，四種理門。

「因緣」：就是緣起，佛說世間一切法都是因緣生起的。「此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅」，這就是因緣。譬如說十二緣起，無明緣行、行緣識、識緣名色，乃至生緣老死，一共是十二種。「此有故彼有」：因為有這一樣事，才有那一樣事；那一樣事的有，一定先有這一種事，後來才有那種事，不然的話那件事不能有。有「無明」才能有「行」、有「行」才能有「識」、有「識」才能有「名色」，乃至到有「生」才有「老死」；「此有故彼有」。「此無故彼無」：若「無明」滅掉了，「行」也就滅了；「行」若滅了，「識」也就滅了。

這個「十二緣起」在《瑜伽師地論》裡面說得很詳細、很詳細的。我們舉一個例子，譬如拿人來說、拿我們人來說，人死掉了：現在這是個男人，死掉了以後，他沒到三惡道去、也沒到天上去，還做人，但是做了女人了。男人死了以後，還回到人間做女人。這個事情，這個男人在生存的時候，他的內心自然是知道自己是男人，總是男人的想法去思惟分別一切的色聲香味觸法的，一定是這樣子。可是死掉了以後，去做女人的時候，她就不是，她就是用女人的心去分別一切色聲香味觸法。原來他前一剎那是男人，後一剎那就是女人了，他為什麼會這樣子呢？這種分別心，「無明緣行、行緣識」，這個「識」就是分別心，為什麼會這樣分別呢？「行」！就是行的關係。行就是業力，業力使令他這樣子。「此有故彼有」，因為有這樣的業力，所以會有那樣的識。譬如說在生的時候是女人，死了以後她來生變成男人了，她也是一樣，前一剎那是女人，後一剎那就是男人，是男人的想法。為什麼會這樣呢？就是業力，業力會使令人這樣子，所以「此有故彼有，此無故彼無。」這是《阿含經》上說這樣的佛法，別的大乘經論也是有。這個道理，我認為非常的堅定、不可破壞的！所以叫做「因緣」，就是說一切法都是因緣有的。

當然這樣說「因緣」，還是大概的這樣說。說因緣應該包括一切的佛法都在內的，並不只限於一部分的佛法。可是在這裡說，這裡一共分四種，那它就單獨說，一切世間、加上小乘佛法這個部分，都叫做「因緣」。

底下「唯識、無相、真如」，那這是大乘，這是大乘佛法了。大乘佛法裡面分成兩部分：就是一個唯識、一個無相。如果說把「真如」也算是獨立起來，那麼就是「如來藏」，這麼解釋也可以。「唯識」是一個法門；「無相」就是般若的法門，就是中觀這個學派的法門；「真如」就是如來藏的法門。但是在這個地方，我看這個意思不是這樣，不是這樣意思。

「唯識」的法門，簡要地說，就是《攝大乘論》是最好，它簡要地介紹唯識的法門。它把一切法都統攝在心裡面，統歸於一念心裡面，來建立一切法的，唯識是這樣子。

「無相」：就是一切法自性空；它不這樣說，它不說一切法是唯心所現，它不這麼講。就直接說一切法是因緣有、自性空，是這樣講。發無上菩提心可以得無上菩提，這是無相的法門。

「真如」是什麼呢？真如就是小乘佛教的學者、大乘佛教的學者所證悟的理性是平等的。我們學習《攝大乘論》的時候，曾經講到這裡。這和中國天台宗、華嚴宗說的不一樣。當然這都有聖言量的根據，也並不是自己隨便云云。這一段文應該這麼講。

「四理門」，這四種理門，就是因緣、唯識、無相、真如。

「令修觀行有差別故」，叫我們知道修學聖道的觀行是不一樣的。譬如說小乘學者修習止觀是一樣；唯識學者修習止觀是又一樣；中觀的學者他修止觀，也是不一樣，是有差別的，修行的方法是不一樣的。這在《瑜伽師地論》裡面，都有詳細的解釋。

十、為示境別，令知諸法體、相、位別；及示行別，令知三乘方便、根本、果差別故。

現在這是最後一番，也有兩緣。

「為示境別」：「示」就是開示，也就是說明的意思；說明種種境界的差別。譬如三惡道的境界、人間的境界、天上的境界；這個散亂心的人的境界、和有禪定的人心的境界，乃至到聖人的境界；阿羅漢乃至到佛的境界，都是不一樣的。我們人啊，人的境界當然是也不同於三惡道、也不同於天、也不同於佛，但是有的地方的人有文化，能讀書，智慧開發了多少，就會很武斷的：「我沒有看見的事情都沒有！就是我看得見的境界，這是真實。」其實不是這樣子。所以在佛的智慧能通達無量無邊的境界，能通達自己的境界，也通達一切眾生的境界；「為示境別」。

「令知諸法體、相、位別」，「為示境別」這句話是總說的，這底下是別說。叫我們知道一切法的體性、相狀。表現於外的是「相」狀，它本身的事情叫做「體」。這些體相是不一樣的，體相是不相同的。就是剛才說的，由三惡道乃至到佛都是不一樣的。因為人的業力不同，分別心也不一樣，所以所感到、所得到的境界都是不一樣的。

「位別」：「位」有深淺的不同。這個地位，在人的境界，地位有高低。用高低來解釋這個「位」也算是合適，就是有差別，是不一樣的。就人間的富貴、貧賤也都是不一樣。所以是「令知諸法體、相、位別」，不一樣的。

就按我們人，這個牆壁（我們不能從這個牆壁過去）能擋住你；但是鬼就不同。鬼他從這裡是無障礙的，從牆壁可以過去；從這個地也可以自由地出入，這境界不一樣。有的眾生在水裡面能生活，若是人就不行，所以這個境界是有差別的。

但是這裡主要是說凡聖的不同。凡夫的境界有種種差別，聖人的境界也有種種差別；但是聖人是大自然、是安樂的，人是很苦惱的。

像《楞嚴經》裡面說到這些魔鬼的境界，這個魔鬼會有種種神通自在的，但是他怕刀！就會有些個別的事情。你說他有這種神通，說是我們認為他了不起；不是，他有的時候還是不行。說是我們靜坐的時候，若用功修行會有魔鬼來搗亂，但是魔鬼怕什麼呢？怕鏡子！像我們人用的那個鏡子。所以這個修行人，你後面放一個鏡子，那個魔鬼他怕你，他怕鏡子。若人就沒有這個問題。所以各式各樣的境界都是不一樣的。所以「令知諸法體、相」，這個高、低、深、淺的不同。

「及示行別，令知三乘方便、根本、果差別故」。前面這一段說「令知諸法體、相、位別」，是說我們已經遭遇到的境界。「及示行別」，這是你重新創造；「行」是我們重新創造的一種活動。

當然一般人的境界是為了生活、為了享受，做種種事情。但是在佛教徒的立場，這個「行」是感覺到我們對於當前的一切事情都不滿意，要重新創造一個生命的時候，那叫做行。「行」也是有差別的，也是不一樣的。主要是什麼呢？這地方說「令知三乘方便、根本、果差別故」。

前一番「為示境別」這句話是總說的，「令知諸法體、相、位別」是別說的。這一句「及示行別」也是總說的，「令知三乘方便、根本、果差別故」這是別說的。

「行別」是什麼呢？主要指三種佛法，三乘——聲聞乘、辟支佛乘、佛乘，這三種佛法；三種佛法裡面，有方便、有根本、有果的不同，每一種佛法都有這三種不同。

「根本」是什麼呢？根本是發心。譬如說聲聞乘的佛法要發出離心，這是根本。發出離心也就是發願，你有這樣的志願：「我感覺到生死是苦，我想要得解脫！」你有這樣堅定的意願，然後你才能夠有戒定慧的修行，所以發願是個根本。

「方便」：就是在凡夫位的時候的修行，叫做「方便」。

入了聖位以後叫做「果」。

聲聞乘也有這三種，辟支佛乘也是有，乃至一佛乘也是有，有這種差別。

彌勒菩薩造這部論，就是「為示境別」、「為示行別」，是這樣意思。「令知諸法體、相、位別」，「令知三乘方便、根本、果差別故」，是這樣意思。我們若學習這部論，也就會得到這樣的知識，得到這樣的智慧了。

如是等類所為諸緣，處處經論種種異說，當知皆是此論所為。

這一句話總結前面這「十番兩緣」。前面這麼多的類，也可以說是十類。「所為諸緣」，這就是本論所希望成就的這麼多的因緣。「處處經論種種異說」，這是說到其他的經論裡面。我們的佛陀在各地方所演說的經、乃至佛的弟子所造的論，經裡面、論裡面有種種不同的說法，說到學習佛法得到什麼什麼好處這些事情。「當知皆是此論所為」，我們應該知道，都是此《瑜伽師地論》所成就的。

這「十番兩緣」，是《瑜伽師地論釋》——最勝子菩薩造的，《瑜伽師地論釋》是誰作的呢？是印度的最勝子所造的。他說《瑜伽師地論》有十番兩緣的所為，有這樣的不同。

第二、彰所因者。

一共有六大段，現在是第二段「彰所因」，顯示《瑜伽師地論》(唯識學)成立的因緣。為什麼這個時候有這樣的佛法出現？

按《釋論》等云。

這句話是遁倫法師說的。「按」就是根據的意思，根據《瑜伽師地論釋》，還有其他的參考書上說的。

佛涅槃後，魔事紛起，部執競興，多著有見。

釋迦牟尼佛入涅槃以後，據印順老法師對印度佛教史的研究，佛涅槃後（今年是一九九六年），從佛涅槃那一年到一九九六年的前一年，中間有多少年？印順老法師他的研究，三百九十年。佛涅槃那一年計算，一直到一九九六年的前一年，三百九十年。這三百九十年再加上一九九六，就是佛滅度以後到今天就這麼多年。他說得很清楚。他說這個數，這個數怎麼算法的呢？就是佛滅度以後，到阿育王登位這個時候，這是一個數。這個數，是在我們漢文的《藏經》裡面有十八部論（就是小乘部派佛教有分十八部），這部論上說：佛滅度以後一百一十六年的時候，阿育王登位。說得很清楚，一百一十六。那麼阿育王登位到公元前一年是多少年，再加起來，就是三百九十年。三百九十年，去了一百一十六，就是那個數，就是阿育王登位到公元前一年。再加上（公元其實就是西元，就是耶穌曆）一九九六，就是這麼多。這一百一十六年是我們漢文佛教的文獻上說的。若根據緬甸佛教他們的說法就是不同了，那就不一樣。不過若根據這個說法，這是兩千三百八十六年；一九九六加上三百九，就是這麼多年，還沒到兩千五百年。沒到兩千五百年，兩千三百八十六。這樣說呢，孔夫子要比釋迦佛先多少年。孔夫子在先，孔夫子好像是兩千五百年左右。若釋迦佛說是有八十歲的話，再加上八十歲，二三八六再加上八十歲，

那才兩千四百多年；孔夫子兩千五百多年，所以孔夫子在前，釋迦佛稍微晚多少年，這個數應該是這樣子。

「佛涅槃後」，這個「涅槃」在這裡用我們人的語言來說，就是逝世了，就是過世了，應該是這麼說；就是佛過世以後，應該是這麼說。「魔事紛起」，就是在佛法裡面搗亂的這些事情，「紛紛」，很多很多的事就都起來了，興起來。

「部執競興」，佛法裡面的這些學者，這些修學佛法的人，「部執競興」，一部分、一個學派、一個學派的，大家的思想不同，互相彼此都有爭論。「競」，彼此都有爭論。一個學派、一個學派的興起來，興起來一個學派以後，這個學派又分裂了，又出來多少個學派。這在佛教史上看是這樣的。在玄奘大師翻的《異部宗輪論》，一共有二十個學派，有這麼多。

「多著有見」，這麼多的學派裡面，若是給它一個批評的話，多數都是執著有見，都是執著「有」。這個「見」就是執著，對於「有」的執著很厲害。過去也是有、現在也是有、未來也是有，說一切有部就是。其他的學派多數執著有，就是少數是不執著有的。其中二十個學派裡面有個犢子部，犢子部其實就是錫蘭的佛教，執著有個不思議的、不可說的「我」，執著有個不可說的「我」，執著有我，但這個我是不可說的。當然這裡面，也不是那麼一句話就能說明白的。都是執著有。這樣子呢，對於釋迦牟尼佛的佛法就有點偏了，佛法就是走偏了。

龍猛菩薩證極喜地，採集大乘無相空教，造《中論》等，究暢真要，除彼有見。

印度的佛教的歷史，的確不是容易研究的，而印順老法師他的看法，當然也未必都能同意，但是他可是研究得很清楚。他說龍樹菩薩出現在什麼時候呢？出現在西元一百五十年到兩百五十年這個時代。一百五十年到兩百五十年這個時候，龍樹菩薩在這個時候出現的。可是各地方的記載，龍樹菩薩壽命很長。壽命很長有多長呢？印順老法師說一百歲已經很長了，他這麼說，所以西元一百五十年到兩百五十年這個時候。

這個「龍猛菩薩」也就是我們一般說的龍樹菩薩，造《中觀論》的這位大德。《藏經》裡面有《龍樹菩薩傳》，還有《提婆菩薩傳》，有他的傳記的。

「證極喜地」，就是他在佛法裡面修學，已經達到「極喜地」這樣的程度了。菩薩有十地，第一地是極喜地。得了聖道以後心裡面特別的歡喜，所以叫做極喜地。

「採集大乘無相空教，造《中論》等」，他「採集」，他在佛陀所宣說的修多羅裡面、所說的佛法裡面，「採集」，就是根據佛所說的這一部經、那一部經（主要是《般若經》，佛說的無相的空教），根據佛說的大乘的無相空教（這個「教」指佛說的），佛說的一切法空、無相的道理，來造《中論》這一本書。《中論》、《十二門論》、

《大智度論》乃至《十地經論》，翻到中國來有《十住毗婆沙論》，也是龍樹菩薩造的，還有《發菩提心論》也是龍樹菩薩造的，這是翻到中國來的。

龍樹菩薩根據（採集）從這麼多的大乘無相空教裡面採集來的佛法（採集也等於是學習的意思），學習了大乘無相空教的佛法，他為了弘揚佛法普度眾生，他作了一部《中論》，還有其他的一些論書。

「究暢真要」，他能夠究竟地通暢、通達了佛法的「真要」，佛法的真義的綱要，他能達到這個程度。「除彼有見」，破除去小乘佛教學者的「部執競興、多著有見」的這種過失，破除去這些毛病。這上面是說什麼呢？因為著「有見」了，所以龍樹菩薩造「說一切法空」的這種書、這種論，這是緣起是這樣子，「此有故彼有」，就是這樣意思。

聖提婆等諸大論師造《百論》等，弘闡大義。

「聖提婆等」，這個「提婆」，在他的傳上看，他是現在的錫蘭，斯里蘭卡的人，他不是大陸上的人。加個「聖」字，這個人不是凡夫，也是聖人。「提婆等」，不只他一個人。「諸大論師」，「提婆」是龍樹菩薩的學生，是他的弟子。龍樹菩薩壽命很長，威望很高，當然他的學生也是很多。「諸大論師造《百論》等」，這個《百論》，有一百個頌，所以叫做《百論》，這個也翻成漢文了。玄奘大師又翻造《百論》，這叫做《廣百論》。「造《百論》等」書，「弘闡大義」，他弘揚、闡釋佛法的大義。

由是眾生復著空見。

由於龍樹菩薩、提婆菩薩等諸大論師，弘揚大乘無相空教，眾生學習這樣的佛法，逐漸地也出了毛病了，「復著空見」，又執著了「空」，對空又執著得很厲害，也又偏了，又走偏了。

「又走偏了」這句話的意思，龍樹菩薩、提婆菩薩所說的大乘空教是符合佛意的，是沒有偏，是正確的、沒有過失的。但是後來學習的人搞錯了，所以「復著空見」，這話有這樣的味道。

九百年時，有出家士名阿僧佉，唐云無著。應中印度阿瑜陀國（本生處者北印度犍駄羅國是也），其國王城西五百里，營立禪省，領數百人授以禪法。

這下面就說到《瑜伽師地論》出現的因緣了。

「九百年」的時候，就是佛滅度以後九百年的時候。但是我看印順老法師的研究，他說這個「九百年時」是什麼時候呢？說無著菩薩是西元四〇五年圓寂的，四百零五年圓寂的。他活了七十歲，說無著菩薩活了七十歲。那麼向上推，四〇五去

掉七十，那是多少？三三六。三三六到四〇五，無著菩薩是在這個時代。在這個時代，若是這樣說，再加上三百九十年，是多少年？那和這個九百年的數是不對的，也就是不一樣了。

在這個時候「有出家士」，就是離開了家，「家」這個字怎麼講？我姑妄言之，「家」者煩惱也！離開了煩惱家的人。

所以我也有的時候，有時候聽人家彼此談話的時候，「家師怎麼怎麼的」，這是我們出家人，在家人我們不說，「家師怎麼怎麼的」。再就是我們出家人的戒律上說是「出家非家」，用這種字。我們想一想，我稱我的師父的時候，「家師怎麼怎麼的！」「家師」？你再想一想，用這個字對不對？再想一想。本來這句話也是要讀書的人才會說這句話的，但是在佛法上說，要再想一想，應該怎麼說。

「有出家士名阿僧佉」，「阿僧佉」是印度話，梵語。「唐云無著」，翻個無著，有的地方翻個無障礙，沒有執著。

無著菩薩這個人，在他的傳上看，這個人的性格是很剛烈的，不得了。好像是傳上說，他出家以後，他很快的就得到四禪——初禪、二禪、三禪、四禪。得了禪定以後修空觀修不來，修不來就要自殺，這個人的性格是這樣子。後來說是賓頭盧尊者在東勝身洲（我看那個意思有可能就是在中國。賓頭盧尊者可能是在中國），他看見無著菩薩要自殺，他就來了；開示小乘佛法的空觀，一開示他，他一修行就成功了！成功了還不滿意，乘著神通去見彌勒菩薩，彌勒菩薩為他說大乘空觀，他再一修行就成功了！還有這個事情。「唐云無著」。

「應中印度阿瑜陀國」，這裡說這個「應」應該當「現」字講，現在的現，就是出現。無著菩薩，這位菩薩他出現在中印度阿瑜陀國，出現在這裡。這個「阿瑜陀國」，我查那個字典上，它是中印度的邊上，靠近北印度。「阿瑜陀國」翻到中國話，翻個「不可戰」，你不可以侵略它，就是這個意思。這個國必是很強大，其實不一定這樣講，反正就最初立這個名字，譬如說我們叫中國、這叫美國，最初就是立這個名字就是了。

「本生處者」，阿瑜陀國是它的本生處，在「北印度犍馱羅國是也」，這個地方就說是北印度了。「犍馱羅國」翻到中國話，翻一個「香風」。「香風」就是這個國裡面很多能發出來香的樹和花，所以這個國到處都是有香風、香氣。

印順老法師說，《大般若經》裡面〈法涌菩薩品〉，曇無竭菩薩、薩陀波崙菩薩那一品，說那個眾香城就是這裡。印順老法師他這麼解釋，就是這裡。

「其國王城西」，這個王城的國都的西邊有「五百里」。「營立禪省」，無著菩薩在那個地方造一個禪寺，就是一個禪堂。「省」就是宮殿的意思，宮舍的意思，就是一個建築物的意思。在那裡造一個禪堂，一個禪寺，或者這樣說。「領數百人授以禪法」，教授他們修禪的法門。

無著為人，位登初地，證法光定，得大神通，事大慈尊，請說此論等。

「無著為人位登初地」，龍樹菩薩位登初地，他也是位登初地。「證法光定」，他成就了法光定。「光」就是智慧，「法」就是第一義諦。覺悟第一義諦的大智慧光明，得到這樣的禪定，所以這個「定」，不但是定，而裡面有智慧的。

「得大神通」，他具足了前五種神通，也應該有一部分的漏盡通。

「事大慈尊」，他承事「大慈尊」，就是彌勒菩薩，天上的彌勒菩薩。「請說此論等」，無著菩薩有神通，能到天上見彌勒菩薩跟他學習，這件事應該是可信的。

我看印順老法師，看他以前寫的書、後來寫的書，我前後對照著，印老法師的思想有點變化。他以前寫的書上說「無著菩薩事大慈尊」，這個彌勒菩薩是人間的學者，印順老法師是這麼說。後來，這個話就有點轉變，無著菩薩到天上去跟彌勒菩薩學法，他就不再說是人間的學者了，這句話不說了。就是他有一點轉變，相信這彌勒菩薩是天上的，是這樣子。他也舉出來一些事實的。

在印度的佛教裡面，常有些法師學習佛法的時候，這一段佛法不懂。當時有阿羅漢，就去問這阿羅漢，阿羅漢也不懂。阿羅漢不懂，說：「不要緊！我帶你到天上去見彌勒菩薩！」有這種事情，向彌勒菩薩去學習、去問一問。這在印度的佛教這個事情是很……不說普遍吧，這件事也是常常有的。那麼無著菩薩既然是得了禪定、有神通，這件事也應該是有的。

另外一個想法呢，就算是得了禪定、沒有發神通，也可以拜見彌勒菩薩的！怎麼的呢？一入了定的時候，你心裡面想彌勒菩薩，也就和彌勒菩薩能見面，在禪定裡面可以見面。若是得了神通，那就又不同，這個身體可以到天上去見彌勒菩薩，可以達到這個程度。「事大慈尊，請說此論」，請求彌勒菩薩為我們開示「此論」，此《瑜伽師地論》等。

在《婆藪槃豆菩薩傳》，就是世親菩薩傳上，就提到無著菩薩這件事。無著菩薩他到天上去向彌勒菩薩學習佛法，然後回到人間就向我們人間的人宣說，人間的人不相信，不相信這件事。無著菩薩就請求彌勒菩薩來到人間來，那上面是這樣說這件事。「請說此論等」。

慈氏菩薩隨無著機，恆於夜分，從知足天降於禪省。

這就說到了。慈氏菩薩隨順無著菩薩的「機」，隨順他的誠心的請求，「恆於夜分」，常是在夜間的時候，不是白天，「從知足天降於禪省」。兜率天，「兜率」翻到中國話翻個「知足」。就降到人間這個阿瑜陀國，無著菩薩的這個地方，這個禪寺這裡。

為說五論之頌：一、瑜伽論，二、分別觀行名分別瑜伽論，三、大莊嚴論，四、辨中邊，五、金剛般若。

「為說五論之頌」，為無著菩薩、為一切人宣說五種論的頌。那五種論的頌？

「一、瑜伽論」頌，《瑜伽師地論》裡面也有很多頌。

「二、分別觀行名分別瑜伽論」這個頌，這個沒有翻譯過來，但是《解深密經》裡面有個〈分別瑜伽品〉，應該和〈分別瑜伽品〉有可以相通的地方。

「三、大莊嚴論」，《大莊嚴論》也翻譯成漢文了，我們《藏經》裡面有這部書。

「四、辨中邊」，這個《辨中邊論頌》也是彌勒菩薩說。

「五、金剛般若」，《金剛般若論》的頌也是彌勒菩薩說。

這一共是五種。五種就是缺少了一種，沒有翻成漢文。

于時門人，或見光明，不見相好，不聞教授；或見相好，不聞教法；或見聞者。

在當時彌勒菩薩慈悲來到人間說法的時候，當時在禪堂裡面的人，當然不只無著菩薩一個人，還有很多人，大家的境界不一樣。有人看見彌勒菩薩放光明，「不見相好」，沒有看見彌勒菩薩的相好，相好沒有看見、只看見光明，「不聞教授」，聽不到彌勒菩薩說法，不知道、聽不到，但看見光明。「或見相好，不聞教法」，或者這個人也看見光明了、也看見彌勒菩薩的相好，但是聽不到他說法。這個人的境界不一樣。「或見聞者」，或者又看見了、又聽到了。

我現在再多說幾句，我說我個人的事情。我初出家的時候……，我在家的時候，我叔叔先出家了，請一位法師（就是我出家的師父）到我們家去講經。我叔叔（我們是在農村裡住）就是通知那個村莊裡的人，大家都很熟，就是來聽我師父講經，講《佛說阿彌陀經》，講這部經。我也在聽，但是心裡面就是打妄想，不能專注、一心不亂地聽法，我只能聽到不超過十句。我師父在那兒講經，大概也是可以講到一個鐘頭吧，我頂多有聽到十句，其他都不知道說什麼。是這麼一個境界。

等我出家到了寺院（就是佛學院了）去聽經的時候，不打妄想，一個妄想也沒有！法師講課，我完全能聽到！那個時候，我的記憶力比現在好，我不像你們還有拿筆作筆記，我沒有筆記。當時有一個法師叫通如法師，他是日本早稻田大學畢業的，在滿州國的時候作過郵政局長，作官的，他出家了。日本垮臺了，他馬上出家。出家了，我們同時在那兒聽課，他年紀大了，他有的時候必是打妄想，這一段沒聽到，他就叫我重講。我就立刻，不需要溫習，我立刻就是從頭講一遍給他，那等於是回講了。我那個時候有這種境界。

可是學習了多少年的時候，我看至少有三年到四年以後，我的思想有點變化。有什麼變化呢？我心裡面要要求：我要明白什麼是佛法！我心裡面有這麼一個心

情。一開始聽法師講經，你講我聽就是了。我還沒有說，我發出一個心願來、我要明白什麼是佛法！沒有這個心情。

我發出來這個願的時候，「我要明白什麼是佛法！」以後呢，因為和同學有點煩惱，就不高興在佛學院了，就離開了佛學院。離開了佛學院，但是我自己有這個願，這個願沒有退，我繼續讀書，繼續地閱讀佛書、閱讀經論，繼續地閱讀，不停下來。

我到了台灣去打禪七，有人小參的時候，有一個年紀很大的居士：「你十年寒窗苦啊！」他說我這麼一句話。我自己算的確也是十年。從開始讀書，開始到佛學院，讀了十年以後，開始有人請我講經，的確是有十年。

我說這話什麼意思呢？《瑜伽師地論》一百卷，不算短。在我們的程度來說，這一百卷是很長。很長，不是短時間，我們昨天說，大概要兩年才能學完，要有點耐心。有的地方我們可能有歡喜心，有的地方不見得。有的地方就是感覺到：「說這個有什麼用呢？」可能會有點厭煩心。但是若是你本身，「我要學習佛法，我要明白什麼是佛法！」你若有這個願，你的恆心就有了，就會有恆心，就能把這一部論，從頭到底的學習完了。

當然，「我不要聽你妙境在那裡胡說，我自己也可以讀！」那也可以，自己讀也是可以，也不是說不可以。有參考書也好嘛，也是可以讀。自己讀也要有恆心的！你沒有恆心也是不行。但是我在想，你拿出點精神，你在這裡聽講也可以、你自己讀也可以，你能用點心把它完全讀完了，你會生大歡喜，你會生歡喜心。

然後你再去聽別人講經，你的感覺不同。聽別人講經，感覺不同了。所以我們有的時候說，某一個人讚歎一個人，說他講得不好，有人說那人講得好。我們聽見這句話，心情怎麼想法？

我有時候就會想：「你的程度怎麼樣呢？」你批評別人，你的程度怎麼樣？你的程度夠，你批評人可能有一點多少真實性。如果你程度不夠，你批評未必是對的，你未必是對的。但是要有這個程度，你非要廣學佛法不可！不然你不知道，你不知道究竟是怎麼回事！不知道的。「觀於海者難為水，遊於聖人之門者難為言！」這話說得是對的。

我希望各位能夠發出來一種學習佛法的願，我不是勸你們要出家，不是這個意思，就是發出這個願：「我要明白什麼是佛法！究竟是怎麼回事情！」

印度的佛教或者我們不說，就是佛教來到中國，有這麼多的大智慧人來到佛教裡面來。頭幾年我看見一本書，是中國大陸出版吧，不是很久，就是共產黨執政以後，可能是文化大革命以後出版的書，就是印這個古書、中國的古書。前面有個序，好像一個姓張的這個人，他可能是個大學教授，他說：大概是南北朝以後，周、秦、漢，漢末三國，以後就是南北朝，好像是南北朝以後吧，中國文化的這些學者裡面，

再沒有有分量的哲學的書出來！再沒有。因為什麼呢？那個作者說了，他說：「這些大智慧的人都跑到佛教裡面去了！」哎呀！這個人敢說這種話，在共產黨執政下敢說這種話。

所以我們現在學習佛法，你想想喔，這麼多的大智慧人跑到佛教裡面來，因為什麼？佛教有什麼力量能夠攝受這麼多有智慧的人？我們從這裡想一想，我們學習佛法的願可能會強一點；強一點，就會有恆心了；有恆心，你就會有成就！

問：師父慈悲！剛才您講到無著菩薩，一開始聽賓頭盧尊者給他講小乘的空觀。

然後又聽彌勒菩薩給他講大乘的空觀。小乘的空觀和大乘的空觀有什麼比較大的差別？請師父開示。

答：小乘的空觀就是我空，觀我空，觀察色受想行識都是無常的，我不可得。常恆住、不變易的我、實體性的我沒有，這是小乘的空觀。或者說修這無常觀，色受想行識都是無常，剎那剎那生滅變化的。比如說「無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅」，這也是無常，從這裡能入到畢竟空裡面去。這是空觀。

若大乘空觀，就《攝大乘論》說的「唯識無義」，這也是空觀。那就和小乘空觀有點不同，是不一樣的。

問：師父請問一下，昨天在十番兩緣那邊，第四點那個「二乘無姓」，二乘是指聲聞和辟支佛，還是聲聞和緣覺？（師：二乘無姓）二乘是指聲聞和辟支佛，還是聲聞和緣覺？

答：對，就是聲聞和辟支佛。辟支佛是印度話，緣覺是中國話，它們是一回事。不過也有地方說是獨覺，辟支佛翻到中國話叫做「獨覺」，就是不需要有老師的教導，他自己就可以覺悟，叫做獨覺。

問：今天講到「開因緣、唯識、無相、真如四理門」，這個真如門我聽得不太清楚？師父講的和「如來藏」的關係……？

答：可以這麼講，如果是按大乘佛法裡面有三個學派，那麼唯識是一個學派，中觀是一個學派，真如就是「如來藏」，可以這樣子解釋。但是看這個文上，不感覺有這樣的意思。那麼這個真如是什麼呢？真如就是因緣、唯識、中觀所悟入的理性，那叫「真如」。

問：師父，請問在《瑜伽師地論》裡面是不是包括佛法的三大系都有在裡面，是不是，整體上？

答：也有，也是有。也有，但是它還是唯識學者的立場。

問：所以它是偏重在唯識的立場。

答：對！比如說般若是觀一切法空，但是它用唯識的立場來解釋這個空，那就和中觀學者所解釋的不一樣，是這樣。

我剛才說中國大陸出版的那個書，前面那個序的問題。你們這裡也有在大陸讀書的，你們看見這個序沒有？這個書我現在在圖書室裡有，是一個姓張的寫的，我認為這個人是有點智慧，說出這種話來。

問：師父請問，昨天的「有見、無見」如果和「六十二見」配合是怎麼樣的關係呢？是從「有見」開出來「六十二」呢？還是「有見、無見」合在一起，詳細分可以開出六十二見來？

答：六十二見說法很多，六十二見說法很多很多的，不是一種。一種多數可以說是「有見」，多數是執著「有見」，就是執著色受想行識是我、我所，那麼這都屬於「有見」。另外有一種說法，那是很多很多的說法。

不過通常說執著有我是常住不變的，那麼就是「常見」，撥無因果就是「斷見」，就是「無見」了，也可以這樣解釋。

但是在唯識上，又多出來一個說法，就是你不見「如幻有」的，撥無「依他起」、「圓成實」，那就是「無見」了；執著我們所見聞覺知的一切法，是離開了心，有它獨立的體性的，那麼就是「有見」了。就是「遍計執」了。「遍計執」就是「有見」。但是「遍計執」又不限於「有見」。「遍計執」在凡夫的時候也可能會有「斷見」，「斷見」也是屬於「遍計執」。

問：可是「無見」，撥無「依他起」是不是也就是「撥無因果」呢？

答：也就是撥無因果。但是撥無因果是「無見」，若執著有因果，那麼就是「有見」。那究竟怎麼樣才是對呢？怎麼樣才是正見呢？請楊柳棉，請您解釋解釋。怎麼樣才是正見？

生答：因果確實是「有見」，可是它是沒有自性的，所以還是算是不著「有、無」。雖然一切法是自性空，因緣所生，但是它的因果是井然分明，並不違反因果的法律。所以它不在有邊、也不在無邊，那是就現象來講；但是當體還是「唯心所現」。

師：你解釋得很好。

因為若說沒有因果，說空了，空了就是沒有因果，那麼不是「無見」了嗎？你

怎麼解釋？假設我這樣問，因也是無自性，在無自性上看就是沒有因了，果也是無自性，那麼無自性，不是果也就是空了！沒有因果了，那麼是不是「無見」呢？我這樣問你，你怎麼解釋？

生答：因果的幻象還是有它的作用，可以影響我們從有到無之間的修行。世俗諦一切生滅法還是宛然存在，因為自性空，所以含著空見存在，我講得不好。

師：可以，講的還可以。

這意思，說因果是空也是對；說因果不空也是對，但是這個道理要解釋一下。要解釋一下，剛才你說的也是對，因和果都是因緣生法，因緣生法就是無自性的。在無自性那一方面看呢？因果是沒有的，因也不可得、果也不可得；眾生也不可得，乃至佛都是不可得。但是無自性空，同時因緣還是宛然有的。如幻如化的因緣生法還是有，只是因緣生法裡面沒有自性就是了，因緣生法還是有的，所以還是有因有果。

說這個光明是自性空的，你說自性空的時候，這光明還是有的，並沒有說是什麼都沒有。但是說沒有，是在自性空那一面說是沒有。比如說現在有聲音，聲音在自性空那一方面說，聲音是沒有的。

生問：也可以用「緣起性空」四個字作解釋？

答：是的。所以說因果是空，而同時因果也是有，應該是這樣意思。如果說因果決定是不空，那就是「有見了」。

問：因果是空，說沒有因果就是無了，譬如說它有自性就是有，所以它是介於不著有無兩邊？

答：中觀論上所說的空、所說的有，和我們一般人說的空和有又不一樣，是不共的。在唯識上說呢，唯心所現的因果還是有，離開了心，另外因果是沒有的。那麼也是有「空」、有「有」的意思。

問：所以它和中觀論不一樣。

答：和中觀論的說法是不一樣。

然世代玄遠，名既湮滅，唯有無著，天人共知，感慈氏化，淪受諸教。

這是第二大段彰所因。這一大段，似乎是從佛教歷史、從印度佛教史，來說明《瑜伽師地論》的發起，說明造《瑜伽師地論》的因緣。和前邊敘所為有一點不同。

「然世代玄遠」，這裡是說無著菩薩請彌勒菩薩來到人間說法這件事，不只是無著菩薩一個人聽法，同時也有很多人的。那些人都是誰呢？「然世代玄遠」，然而因為時代過去了，到了後來，已經很久遠了。「名既湮滅」，都是誰？沒有記錄下來，所以那些名字也都不見了。「唯有無著，天人共知」，唯獨無著菩薩，人間的人知道，天上的人也都知道，他是請彌勒菩薩來人間說法。「感慈氏化」，這是他的程度高，特別的身清淨、口清淨、心清淨，有特別的誠心，所以感動了彌勒菩薩來到人間教化，說這一部《瑜伽師地論》的。「淪受諸教」，無著菩薩他是跟彌勒菩薩學習這麼多的佛法。這個「淪」是吃飯，學習佛法就像吃飯似的，放在口裡面要嚼，然後到胃裡面消化，然後到腸裡面，十二指腸、小腸，這樣的消化，得到了營養。把這些營養普遍到全身，然後這個人才得到它的好處。學習佛法也應該是這樣子，從聞思修得無生法忍的。這個「諸教」就是前邊《瑜伽論》、分別觀行名《分別瑜伽論》、《大莊嚴論》、《辨中邊》、《金剛般若》，指這麼多說的。

今此論中，理無不窮、事無不盡、文無不釋、義無不詮、疑無不遣、執無不破、行無不備、果無不證。

「今此論中，理無不窮」。這底下呢，這以下單獨說《瑜伽師地論》。今此《瑜伽師地論》中理無不窮，佛所說的真理在這一部論裡邊沒有不說明的。「窮」就是沒有餘剩的，沒有剩餘的；只講了一部分，還有一部分沒有說，那就是「不窮」了。現在全部地都說明了，佛說的真理全部地都說明，所以叫做「窮」。「事無不盡」，這個「事」，就是因緣生法的事：六道眾生是染污的緣起的事，四種聖人是清淨的緣起也是事，這些因果都是事。這些事在這一部論裡面也完全地為我們說明了，沒有遺餘的了，所以叫做「盡」。

「文無不釋、義無不詮」。前邊「理事」是一雙，這下邊是說「文義」又是一雙。這個「文」是能詮顯的，就是能表達的，「義」是所表達的。能表達的「文」，這個「無不釋」，就是這一部論的文對於若理若事沒有不解釋的。「義無不詮」，這個義就包括理、也包括事，也沒有不詮顯出來的。

「疑無不遣、執無不破」。有理事、有文義，這樣子說明了有什麼好處呢？「疑無不遣」，你是信佛的、你是不信佛的，你對於佛法所有的疑問，如果你學習這部論的話，都能夠排遣出去，叫你沒有疑，叫你對於佛法能生起堅定的信心。「執無不破」，有信是有信，但是這個執著心還是在的，那就要加一番修行才可以，所以

這個我執、法執沒有不破除去的，那麼你就轉凡成聖了。你相信佛法，想要得無上菩提的願力就成功了，「執無不破」。

「行無不備、果無不證」。前邊這個疑和執是破惡，這底下行、果是生善，破惡生善，這又是一雙。「行無不備」，就是要破疑、破執，不是空口說話就可以成功的，是需要修行的，你要修四尋思、四如實智，這樣用功修行。這種修行的法門在《瑜伽師地論》裡面完全地都具足了，沒有缺少，沒有說還有一樣修行法門沒有講，不是的，「行無不備」。「果無不證」，不管是小乘佛法裡邊的四果、四向，大乘佛法的十地，那麼多的聖道所得到的果也都能證得的。你若是按照《瑜伽師地論》去修行，都能成就的，「果無不證」。這可見這一部論非常地圓滿，也就是非常地重要了。

自非玄鑒高士，孰能唱和於此者哉？

這一部論……，若想要學習這一部論……。這句話是讚歎，讚歎說論的人、讚歎學習論的人。這個「唱」和「和」，「唱」就是造論的這個人，就是指彌勒菩薩說的；「和」就是學習這部論的人，一唱一和。這部論這麼樣圓滿、高深，如果不是玄鑒高士，誰能夠及格呢？誰能唱和於此者哉呢？「玄鑒」，這是要聖人的智慧叫做「玄鑒」，有微妙的智慧。「鑒」，就是無漏的智慧的照見，照見五蘊皆空這個「照」，就是叫做「鑒」，就是微妙的智慧。若不是具足微妙的智慧，那高尚的人士……，這的確是不簡單喔！「孰能唱和於此者哉？」那個人能對此論能唱能和呢？那個人能唱和於此論呢？就是你想學習也不容易，何況造論的人！是這樣意思。

奘法師以超世之量，悼還源之梗流，故能出玉門而遐征，戾金沙而殉道。乃到中印度摩揭陀國那爛陀寺。

前邊「自非玄鑒高士，孰能唱和於此者哉？」這是結束前面這一段文，同時也發起下邊一段文了。前面是讚歎彌勒菩薩、讚歎無著菩薩，但是這裡邊也有讚歎下邊玄奘法師的意味在裡邊。

「奘法師」，玄奘法師，「以超世之量」，玄奘法師他是超越世間的那種大智慧的心量，大慈悲心的心量。看看《玄奘法師傳》，的確不是平常人，不得了，這個人！「悼還源之梗流」，這個「悼」有悲慟的意思，悲傷的意思。什麼事情令他悲傷了呢？「還源之梗流」，還源，這個「源」就是第一義諦，就是由凡夫在虛妄分別中受諸苦惱的這種境界，回到第一義諦去。「之梗流」，中間有障礙，有什麼障礙呢？這裡邊是說，印度的佛教經過梵僧、加上中國人本身各位大德的努力，傳到中國來翻成漢文，就是這些佛法。這些佛法是「還源」的法門，但是「梗」，梗是阻礙的意思，有阻礙。譬如說這個流，坐船在水裡面走，走到中間有阻礙。這個法流，初果須陀洹叫做預流，預流也就是預聖流，也就是法流。聖流……，現在說佛說的

一切法都是流入聖道的一種法門，現在在這裡邊有阻礙，有梗，有阻礙。那麼這是有什麼阻礙呢？

我從《玄奘法師傳》上引來這麼三頁，你們拿這三頁來看。這三頁，其實引這個三頁似乎是說得太多了，但是我的想法是：一方面明白這句話「悼還源之梗流，故能出玉門而遐征」，為了解釋這句話而引。另外我們要知道，究竟玄奘大師為什麼要到印度去？到印度去幹什麼？我們一般說他到那兒去取經去，但是從《玄奘法師傳》上，說得就明白了。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一第八頁：

法師既遍謁眾師，備瀆其說。詳考其義，各擅宗途。驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從。乃誓遊西方，以問所惑。并取《十七地論》以釋眾疑，即今之《瑜伽師地論》也。又言昔法顯、智嚴，亦一時之士，皆能求法導利群生。豈使高跡無追、清風絕後？大丈夫會當繼之！貞觀元年法師二十六歲，誓遊西方取《十七地論》

這個第一頁，「法師既遍謁眾師，備瀆其說。詳考其義，各擅宗途。驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從。乃誓遊西方。」這一段是在《大唐慈恩寺三藏法師傳》的卷一第八頁上說的。

「法師既遍謁眾師」，就是玄奘法師他「遍謁眾師」，普遍地去拜見很多的大德。「備瀆其說」，就是全面地、普遍地、具足地學習了他們的智慧，學習了他們所說的佛法。從《玄奘法師傳》上看，他一開始聽人講經是學《大般涅槃經》，學《涅槃經》的，那麼又學習了《攝大乘論》、《俱舍論》、《成實論》，學習這麼多的佛法。可是看那個文上，似乎是沒有和天台宗的人接觸，沒有，沒有和天台宗的人接觸，我是有這個感覺，當然那個傳也未必說那麼詳細。

「詳考其義」、「備瀆其說」，這是聽聞當時的學習；「詳考其義」是後來的思惟，思惟各位大德的法門，各位大德所宣揚的佛法。「各擅宗途」，每一位大德都有他的專長，他所宗的法門、他所學習的法門，他對於那個法門有深刻的學習、研究，他在這一方面是有心得的。「驗之聖典，亦隱顯有異」，但是他們說的法門，在經論上去考查一下，他們說得對不對呢？「亦隱顯有異」，這個「顯」就是明顯的；「隱」就是不明顯。他說得對，或者他說得不對，都有這兩面的事情。說表面上是對，但是又好像有一點不大對，這個「隱」是這樣子。或者是明顯地是不對了，但是又不能完全說，又好像有一點是對的。「莫知適從」，那麼各位大德說的佛法是這樣的情形，究竟說的是對？是不對？我不能決定，我不知道誰是對的。適當的就是對的，對的我可以隨順，我不知道隨順那一個人說的才是對，我不能決定，就是有疑問了。

「乃誓遊西方以問所惑」，這才決定，「誓」是決定的意思，決定要到印度去。「以問所惑」，向印度的大德請問我所疑惑的、我所不明白的佛法。「并取《十七地論》以釋眾疑」，「以問所惑」，問所惑這是一個目的；「取《十七地論》」，去請這一部論，「以釋眾疑」，來解釋我心裡面眾多的疑問、疑惑。這個《十七地論》是什麼呢？「即今之《瑜伽師地論》也」。那麼從這句話來說呢，到印度去請《瑜伽師地論》是他一個重要的目的。他為什麼到印度去？目的就在這裡。

「又言昔法顯、智嚴，亦一時之士」，玄奘大師他又說，這個傳是別的人寫的，是他的學生叫慧立法師寫的。又說：「昔法顯、智嚴」，這個法顯法師，這是名稱普聞，大家都知道；另外同時還有個智嚴法師。這個智嚴法師和法顯法師似乎是同一個時代的人，同一時代的人。智嚴法師也和玄奘大師去印度這條路是一樣，從新疆然後轉到印度，也是這一條路去的。到了罽賓國，就是北印度，到了罽賓國那邊去。那個傳上說這個人靜坐特別有成就。他在那裡遇見了佛馱跋陀羅，就是翻譯六十卷《華嚴經》那位，晉譯《華嚴》是六十卷，就是那位佛馱跋陀羅，他遇見他。這個佛馱跋陀羅想要到中國來，那麼就是勸智嚴法師為伴，所以智嚴法師就回來了，就同他一同回到了長安。那個時候，鳩摩羅什法師正在長安，是同一個時代的人。到了長安的時候，佛馱跋陀羅和鳩摩羅什法師的弟子之間，我們看那傳上，大家有點事情，大家有點不和，就有人在大眾僧裡宣布他不對勁，宣布佛馱跋陀羅有犯戒的事情怎麼怎麼地，當然不是嚴重的戒。那麼這樣一不和的時候，佛馱跋陀羅就離開了長安，到廬山去了。可是智嚴法師沒有隨他去，還是在長安住下用功修行。從這一段記載，就知道智嚴法師和鳩摩羅什法師、佛馱跋陀羅在同一個時代，知道這件事。

但是智嚴法師後來又有事情，又有什麼事情呢？他在沒有出家的時候受過五戒，他犯了戒，犯那一條戒、怎麼個情形沒詳細說，就說犯了戒。犯了戒然後若是再去出家受比丘戒，是不是得戒了呢？心裡面疑惑。心裡面疑惑也可能會請問大德，但是疑問還沒有決斷，他又去印度。這時候去是從水路去的，坐船，坐船去了印度。到了印度各地方去拜謁，遇見一個阿羅漢，向阿羅漢說這件事，阿羅漢說：「我不知道，我不知道你究竟得戒沒得戒，但是我可以到彌勒菩薩那裡去給你問一問」。所以這阿羅漢就入定，一入定，在禪定中就到彌勒菩薩那兒去了，就請問彌勒菩薩，彌勒菩薩說是得戒了。這一下子，智嚴法師大生歡喜，生大歡喜。然後他又到罽賓國去，又到了罽賓國。到了罽賓國，他就在那裡圓寂了。圓寂的時候還有點事情，就是那個地方比丘過世了的時候，如果是凡夫在一個地方火化，如果是聖人在另外一個地方火化。那麼就把他送到凡夫那裡火化，抬不動他的身體，就是動不了；說是把他送到聖人那兒，一抬就去了。這位智嚴法師有弟子陪他的，那麼又回到中國來，傳說這件事。那麼就知道這個智嚴法師是聖人了，得了聖道了。這是智嚴法師

的事情。

法顯法師他是從水路去的，到印度。那上面說的也很殊勝，他到靈鷲山去，看見一個九十多歲的老翁，當時也感覺這個老翁不是平常人，可是沒有特別地請問什麼，等到老翁不見了，離開了的時候，問另外一個少年，少年說這是大迦葉尊者！哎呀，他就後悔沒有多請問他，也有這種事。法顯法師後來回來也是很難的，回到好像是山東半島，可能從青島這個地方過來，到嶗山這個地方。後來回到建業，（建業就是現在的南京），就是遇見佛馱跋陀羅。那麼這可見法顯法師和智嚴法師，佛馱跋陀羅、鳩摩羅什法師都是同一時代的人。不過這個時候已經是東晉的末年了。

「亦一時之士」，這個法顯法師、智嚴法師也是那一個時期的豪傑之士，不是平常人。「皆能求法導利群生」，他們都能夠到印度去求取佛法，來利益、來教導一切眾生的。這是讚歎他們兩個人。

「豈使高跡無追、清風絕後？大丈夫會當繼之」，有文學的人說出話來就是好聽，這個話說得好。「豈使高跡無追」，所以像法顯法師、智嚴法師這種高尚的事跡，「無追」，後來的人都沒能夠向他學習，「豈使高跡無追」，豈使「清風絕後」呢？這種清高的風範後來就沒有了呢！豈使高跡無追，豈使清風絕後呢？「大丈夫會當繼之」，玄奘法師這個時候心情很激動！「大丈夫」，有作為的人，這個「會」就是因緣具足的時候，一定也要這樣做，我要繼續這種「清風」、「高跡」。

看上面那個小字：「貞觀元年法師二十六歲，誓遊西方取《十七地論》」。這個《三藏法師傳》，金陵刻經處，是歐陽竟無、呂秋逸他們刻的。而他說「貞觀元年法師二十六歲」這句話，這和印順老法師的考證是一致的，印順老法師也同意這個說法，但是後邊就有點不同。那麼這一段文是玄奘大師臨去印度之前，他內心裡面的一个願望、一個動機，「為什麼要去印度？」是這樣意思。去印度，印順老法師的考證，他就是貞觀元年的八月間去印度的，而不是貞觀三年；很多的地方都是說貞觀三年。因為梁啟超他考證了一下，不是貞觀三年，是貞觀元年。所以這件事的確是要多讀書才能知道這件事，不多讀書是不行的。從什麼地方知道呢？是因為葉護可汗這個人。玄奘法師若是貞觀三年去的話，是見到了葉護可汗的，但是貞觀三年葉護可汗已經死了，所以若貞觀三年去，到那裡見葉護可汗這件事是不可能的。若是貞觀元年去呢，那就見到葉護可汗了。所以從這個地方看，貞觀元年是對的。不過這件事你要讀唐書、多讀中國的歷史，你才能知道，只是讀佛書還是不行。

那麼這一段文說明他到印度去，是要去請《瑜伽師地論》而去印度的。這是一段。

「悼還源之梗流」，我們若學習佛法的時候，你對於佛法有疑問，這個事是不行的，你要修行的時候修行不來。你心裡面有疑問，你的止觀是修不成的。你念佛，你對淨土法門有疑問，你念佛也念不來。不管修行什麼法門，都是要有信心才可以，

所以是「梗流」，「悼還源之梗流」。這是這一段。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一第十三頁：

法師對曰：奘桑梓洛陽，少而慕道。兩京知法之匠，吳蜀一藝之僧，無不負笈從之，窮其所解。對揚談說，亦忝為時宗。欲養己修名，豈劣檀越燉煌耶？然恨佛化經有不周，義有所闕。故無貪性命，不憚艱危，誓往西方，遵求遺法。

底下：「法師對曰：奘桑梓洛陽，少而慕道。兩京知法之匠，吳蜀一藝之僧，無不負笈從之，窮其所解」，這一段是在《玄奘法師傳》的卷一第十三頁上面說的，第十三頁這個地方是怎麼回事情呢？他已經過了玉門關，玉門關在燉煌的西邊，過了玉門關以外，有五個峰，五個峰一峰與一峰的距離都是一百里那麼遠。這是在第一峰的時候，玄奘法師到了第一峰的時候，第一峰那個地方的守將王祥，（這是唐朝的政府派在那裡的一個將軍，叫王祥）。王祥這個人似乎是信佛的，他信佛的。他遇見了玄奘法師，他就勸他不要去印度：「那個道路非常地艱難，你很難到印度去，你不如回到燉煌去，燉煌那裡有個法師是很有道德的，你到那裡，一定他會歡迎你的」，王祥這樣勸他。

這樣勸他的時候，「法師對曰」，玄奘法師就回答他說，「奘」，就是玄奘，「桑梓洛陽」，我的家鄉就是在洛陽，在洛陽那裡。「少而慕道」，我年紀很小的時候，我就仰慕佛法，就出家了。印順老法師的考證，他是十一歲出家，那麼年小、那麼年輕，十一歲就出家了。出家以後，十三四歲以後逐漸地就是學習佛法。他哥哥先出家，這樣子。

「兩京知法之匠」，兩京就是皇帝的駐所在地，國家的首都。有兩個首都：一個就是長安、一個就是洛陽。「知法之匠」，對於佛法有研究的這些大德，在這兩個地方的這些佛法中的大德。「吳蜀一藝之僧」，「吳蜀」：「蜀」就是四川、成都、重慶這一帶的地方；「吳」就是金陵（建業）、荊州這些地方，或者漢陽、武漢這些地方。「一藝之僧」，不要說是通達很多的經論，他就通達一經一論也好。「無不負笈從之」，沒有一位法師，我不去背著書袋子、書包、書箱子，我就隨著他去學習佛法。「窮其所解」，他所解悟的佛法，我完全要學習。的確也是不容易，的確是不容易！這可見好樂佛法的心特別地誠懇、勇猛，所以才能夠這樣子。

「對揚談說」，他跟隨這麼多的大德學習佛法，所以他也是有了成就的。「對揚」，就是有人問我佛法、請我講法，我宣揚佛法、談說佛法的時候。「亦忝為時宗」，也能為當時人所尊重的。這個「忝」是一個謙虛的意思，謙虛，就好像「我是不及格」，是這麼意思。「欲養己修名，豈劣檀越燉煌耶？」我學習了佛法也是有多少成就的，但是我不滿意，所以我要到印度去。如果說是我不想到印度，我要「養己」，

我就在一個地方，吃點有營養的東西、穿得暖暖的、住得舒舒服服的，享受享受，我如果願意這樣子。或者說「修名」，我再做一點沽名釣譽的事情，那當然是可以的，那我就可以。「豈劣檀越燉煌耶？」那我還會輕視你嗎？如果你王祥給我做檀越，我一定是很歡喜嘛！你勸我到燉煌去親近張皎法師，當然也是可以。我沒有什麼遠大的志願，我就不要那麼辛苦嘛，何必那麼遠去求法呢？我就舒舒服服住下，就過這一生就好了嘛！當然是可以這樣子的！然而我的心不是在這裡，我不想這樣。

「然恨佛化經有不周、義有所闕，故無貪性命，不憚艱危，誓往西方，遵求遺法」，然而我最遺憾的事情，就是佛陀教化眾生所說的經典，在我們漢地來說還不周，不是完全的，不具足的。「義有所闕」，這個「經」指文說，文不足，所詮的義也就不足了。「故無貪性命」，所以我不愛我的生命。「不憚艱危」，你說到印度去這條路太難走了，我不怕，我不怕艱危！「誓往西方，遵求遺法」，我決定要到印度去。「遵求遺法」，隨順我的本願，我一定要去求法，求佛陀所遺的教法。我不歡喜我要享受享受就好了，我不！我不這樣子。那麼這上面看出來就是「恨佛化經有不周、義有所闕」，這樣的原因要到印度，這個就是寬了一點。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一第十九頁：

去聖時遙，義類差舛。遂使雙林一味之旨，分成當現二常；大乘不二之宗，析為南北兩道。紛紜爭論凡數百年，率土懷疑莫有匠決。玄奘宿因有慶早預緇門，負笈從師年將二紀。名賢勝友備悉諮詢，大小乘宗略得披覽。未嘗不執卷躊躇捧經佗僚，望給園而翹足，想驚嶺而載懷，願一拜臨啟伸宿惑。

「去聖時遙，義類差舛。遂使雙林一味之旨，分成當現二常；大乘不二之宗，析為南北兩道。紛紜爭論凡數百年，率土懷疑莫有匠決」。這是在第一卷第十九頁上說的。這一段文是什麼意思呢？就是他到了高昌這個地方，這後面這個地方，「悼還源之梗流，故能出玉門而遐征，戾金沙而殉道」，已經過了這個地方了。

到了高昌——王麴文泰，麴文泰這個人和玄奘大師特別地有緣，就是不准他到印度去，一定要留在他那裡住。後來玄奘大師就絕食，「我不吃飯了」，那麼後來麴文泰才改變了意旨，又請他住了兩個月，在那兒講經，非常地恭敬尊重。然後給他準備了很多的到印度去路途上所需要的這些資糧，送了多少黃金白銀，又是給他收了四個徒弟，四個沙彌。送了很多的馬，就是幫助他很多很多很優厚的這些事情。於是玄奘大師很感動，就是寫一封謝信，所以叫做「表」，表謝高昌王，就是寫一封感謝他的信。在這一封信上是這麼說：「去聖時遙」，就是那個時候是距離佛在世的時代已經很久了，很遙遠了。玄奘大師是在西元的第七世紀，六百年左右。「義

類差舛」，佛所說的法，一個法門一個法門的，流傳了這麼久的時候，就有些走樣了，就有些偏失了。這句話是總說，這底下說：有什麼地方令你引起了問題呢？

「遂使雙林一味之旨，分成當現二常」，因為流傳的時間久了，就使「雙林一味之旨」，佛在雙樹林那裡入涅槃，這句話表示佛在說《涅槃經》，佛說的《涅槃經》。涅槃是一味，就是一個滋味，不是有差別的。但是流傳到現在呢，分成當現二常，《涅槃經》說到當現二常。這個「常」是指什麼說？就是佛性，一切眾生皆有佛性，佛性是常住的。但是分成兩個常：一個當常、一個現常。這個「現常」怎麼講呢？就在凡夫的時候，是現在；現在我們是凡夫，我們的心裡面就有常住的佛性，現在就有，這叫做「現常」。這個講法呢，我們通常在佛學院裡學法的人，多數能聽見這句話：「一切眾生皆有佛性」。一般講經也容易提到這裡，「一切眾生皆有佛性」。

這個「當常」是什麼呢？一切眾生沒有佛性。你現在沒有佛性，將來你才有佛性，將來才能得阿耨多羅三藐三菩提，這叫「當常」。這樣說，你現在沒有佛性，將來才有佛性，這叫「當常」。那麼究竟是當常？究竟是現常呢？這就是個疑問。

這個《涅槃經》上說一個譬喻，說是這個人家裡面有乳、有酪。那麼人家就問：「你有酥否？」有沒有酥？他家裡是沒有酥，只有乳和酪，但是他回答說：「我有酥」，沒有酥，為什麼說有酥呢？「定當得故」，因為你有乳酪，決定可以製造出來酥的，所以我就說有酥。那麼這個意思就是說……，《涅槃經》下邊說，一切眾生都有心，凡有心者皆當作佛。這個心就是譬喻是乳酪，皆當作佛譬喻是酥，你有心就能成佛，你就能成佛。那麼你現在是沒有阿耨多羅三藐三菩提的，所以現在是沒有佛性的。可是將來你一定決定成佛，所以就說一切眾生皆有佛性。這是分成當、現二常，這就是在這個地方就有疑問，就是有這疑問的，這是一個。

「大乘不二之宗，析為南北兩道」，這個是什麼呢？就是菩提流支，菩提流支在南北朝的時候，在北魏的時候，北魏的皇帝、皇后，這些人信佛信得很誠懇，造了一個永寧寺，看這《高僧傳》上提到永寧寺，不得了啊！那裡邊七寶莊嚴，非常地高大。後來被火燒了，你看這可惜不可惜？菩提流支就在那裡住過，翻譯經典，和勒那摩提都是印度來的梵僧。這兩個梵僧把《十地經論》翻譯好了以後，大家都是講《十地經論》弘揚佛法。而菩提流支是屬於北道，勒那摩提是南道，（道德的道），南北兩道。這兩道是指地點說的，但是他們宣揚的佛法也不一樣。宣揚的佛法是說：勒那摩提是南道，他主張一切染淨諸法以法性為依持，染污的緣起和清淨的緣起以法性為依持。而菩提流支說以阿賴耶識為依持，那麼就像《攝大乘論》上說：以阿賴耶識為依持。阿賴耶識在《攝大乘論》上，在〈所知依〉這一章看，阿賴耶識是雜染的，有生滅變化的；若是法性為依持，法性是常住不變的、無生滅的。那麼這就是不一樣了。

那麼天台智者大師在《摩訶止觀》上就引來這一段文……。我又看了慧遠大師，

慧遠大師是地論宗的一位大德，他有《十地經論》的注解，不過慧遠大師這個人是非常博學的人，他也提到這兩件事。那麼智者大師是說：以法性為依持就是以心為依持；以阿賴耶識為依持就是以無明為依持，無明煩惱的無明，以無明為依持。那麼這個說法就不一樣了。不一樣了，所以這時候玄奘大師就說：「大乘不二之宗」，大乘佛法是不二的，沒有差別相，但是「析為南北兩道」，就是分開成為兩個部分，大家說法的不一樣，不一樣，我挑你的毛病，你挑我的毛病，互相有爭論。「紛紜爭論」，這個紛紜就是很多的，很雜亂的。「凡數百年」，從北魏菩提流支、勒那摩提有了南北二道以後，一直到了唐朝貞觀元年，玄奘大師貞觀元年，二十六歲，這時候去印度，就到這個時候他才走。這是有多少百年了，這個爭論。「率土懷疑莫有匠決」，《涅槃經》上說當現二常，和《十地經論》這些學者分為南北兩道，究竟是怎麼回事情呢？全面的中國的佛教徒都在懷疑。「莫有匠決」，也沒有一個大善知識能決斷這個疑問的，沒有。

「玄奘宿因有慶早預緇門」，我過去栽培過多少善根，就是特別地吉祥，所以很早我就來到佛教，來到寺院裡面出家了。「負笈從師年將二紀」，背著書包，我到處去參學，到現在差不多有二紀，有二十年了。十一歲出家，到二十六歲、二十七歲這一年，到這個時候，有十七年之久，始末算算有十七年之久。那麼就是「年將二紀」，還沒有到，可也差不多少了。「名賢勝友備悉諮詢」，有名望的賢者，和有殊勝功德的好友、善知識。「備悉諮詢」，我完全都到那兒去請教，請教我的疑問。「大小乘宗略得披覽」，我都學習過、都讀過。這個「略」也是謙虛的意思，我沒能詳細地去研究。「未嘗不執卷躊躇捧經佗僚」，我未嘗不執卷，手裡捧這個經卷的時候，心裡面就猶豫：「究竟是現常呢？是當常？究竟是法性為依持？是阿賴耶識為依持呢？」就是猶豫。捧著經書的時候，「佗僚」，佗僚是失志貌，失掉了意志的相貌。失志貌也就是心情不快樂。

「望給園而翹足，想鷲嶺而載懷」，我就是盼望，我遠遠地去看祇樹給孤獨園，我看不見，看不見我翹足，把足翹起來看，看那裡的大德能不能給我解釋解釋，這個意思。這表示他的誠心。「想鷲嶺而載懷」，我心裡想，靈鷲山那裡有大德，「而載懷」，「載」者滿也，能滿我所願，能給我除疑！「願一拜臨啟伸宿惑」，我希望我一下子能到那裡去拜見他們，「啟伸宿惑」，這個「啟」就是說出來我的疑惑，請他們能給我解釋。能夠陳述我的疑惑，請他們來解釋我在漢地、我在中國學習佛法的疑惑，斷除我的疑問。

這一段文比前面說得具體了一點，你究竟對佛法有什麼疑惑呢？就是這兩點：一個是《涅槃經》上當現二常；一個是《十地經論》分兩個學派，南北兩道。究竟怎麼回事情？不大明白，因此而到印度去的。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二第二頁：

明日，王請過宮備陳供養。而食有三淨，法師不受，王深怪。法師報此漸教所開，而玄奘所學者，大乘不爾也，受餘別食。食訖，過城西北阿奢理兒寺(此言奇特也)。是木叉毬多所住寺也。毬多理識閑敏，彼所宗歸。遊學印度二十餘載，雖涉眾經而聲明最善。王及國人咸所尊重，號稱獨步。見法師至，徒以客禮待之，未以知法為許。謂法師曰：此土《雜心》、《俱舍》、《毘婆沙》等一切皆有，學之足得，不煩西涉受艱辛也。

法師報曰：此有《瑜伽論》不？毬多曰：何用問是邪見書乎？真佛弟子者不學是也！法師初深敬之，及聞此言，視之猶土。報曰：《婆沙》、《俱舍》本國已有。恨其理疎言淺非究竟說。所以故來欲學大乘《瑜伽論》耳。又《瑜伽》者，是後身菩薩彌勒所說。今謂邪書，豈不懼無底枉坑乎！

「明日，王請過宮」，這一段是第二卷第二頁。是他到了龜茲國，遇見了一位木叉毬多法師，和他的對話，這一段文表示這個意思。

那麼玄奘法師到那裡第二天，「明日」，第二天，龜茲國王「請過宮備陳供養」，他是在廟裡面住，請他到皇宮裡邊去供養他。「而食有三淨」，就是三淨肉，不見殺、不聞殺、不疑為我殺。「法師不受」，玄奘法師不接受。「王深怪」，龜茲國王「很怪，怎麼會不受呢？」「法師報此漸教所開」，這就是小乘教，小乘佛法准許的，所開許的，可以吃三淨肉。而玄奘所學的是大乘佛法，是「不爾也，受餘別食」，就是受這個素食了。

「食訖，過城西北」，在這個王城的西北，有「阿奢理兒寺(此言奇特也)」，奇特寺。「是木叉毬多所住寺也。毬多理識閑敏，彼所宗歸。」有學問的人會讚歎人，就是說這麼四個字：「理識閑敏」。這四個字，我至少費了五分鐘思惟它的意思。「理識」應該這樣說，可以有幾個意思：就是他修學止觀、修學四念處。「理」者治也(治理國家的治)，就是來調整他的心，來清淨其心。修學四念處清淨其心，叫「理識」。或者就說，他學習佛法的真理來熏習他自己的識，這樣講是「解」；修學四念處就是「行」了。「閑敏」，這個人表現於外的態度很閑靜、很安閑、自在的；但是內心是非常靈敏、敏捷的，這樣讚歎他。「彼所宗歸」，這個人，這個木叉毬多法師是那個地區的佛教徒所尊重的、所歸仰的、所歸依的。他為什麼會有這個成就呢？「遊學印度二十餘載」，有這麼多年。「雖涉眾經而聲明最善」，雖然他也學習了很多的經論，但是屬於聲明這一方面，是他最擅長的。聲明，就是文學特別好，或者音韻的這些，會唱念。「王及國人咸所尊重，號稱獨步」，很多人都尊重他，在那個

地區他是最殊勝的了，沒有人能趕得上他的。

「見法師至」，他看見玄奘法師到來了。「徒以客禮待之」，他是客人，自然應該是禮敬他的。「未以知法為許」，他還不同意你就是明白佛法的。「謂法師曰」，就對玄奘法師說：「此土《雜心》、《俱舍》、《毘婆沙》等一切皆有，學之足得」，說我們這個地方，就是龜茲國，這個《雜心論》、《俱舍論》、《毘婆沙論》等，這一切的論都有。「學之足得」，足可以成就了。「不煩西涉受艱辛也。法師報曰：『此有《瑜伽論》不？』」玄奘法師對他說，你說有《雜心》、《俱舍》、《毘婆沙》等，你這裡有沒有《瑜伽師地論》呢？「龜多曰：『何用問是邪見書乎？真佛弟子者不學是也！』」啊！你看，這個木叉龜多是這麼一個人。

「法師初深敬之」，玄奘法師初開始見面對他很恭敬，「及聞此言，視之猶土」。這可見大家的思想相差太多了。「報曰」，玄奘法師就回答他說：「《婆沙》、《俱舍》本國已有」，我們漢地也是有的。「恨其理疎言淺」，裡面的道理說得都是很粗疎，那個語言也是很淺薄的，非究竟的佛法。「所以故來欲學大乘《瑜伽論》耳」，我所以向西來求法，就是要學習大乘《瑜伽師地論》的。「又瑜伽者，是後身菩薩彌勒所說。今謂邪書，豈不懼無底枉坑乎！」你謗毀大乘佛法，你不害怕到無間地獄去啊！這個「枉」，就是困在那裡，你不可以跑出來的，這個意思。

這可見鳩摩羅什法師他在龜茲國的時候，也學習大乘佛法，可是到了這個時候似乎就是小乘佛法了，大乘佛法不在了。這小乘佛法的力量很大，使令大乘佛法不在了。這錫蘭的地方也有大乘佛教，但是大乘佛教不在了，只是小乘。

那麼從《玄奘法師傳》上看，玄奘法師到印度去的目的何在？去看就比較清楚了。也會明白這句話：「悼還源之梗流」，這句話也明白了，明白這句話的意思。

問：這裡有一個人提出一個疑問，提出一個問題，這個問題提得很好。我也是看過《瑜伽師地論釋》，我也看見這段文，也看見了。在《瑜伽師地論釋》中有一段文如下：「復有二緣，故說此論：一、為顯了遍計所執情有理無；依他起性、圓成實性理有情無，令捨增益損減執故。二、為顯了世間、道理、證得、勝義法門差別，令修二諦無倒解故」。這是《瑜伽師地論釋》上的文，這底下提出問題。請問：「情有理無」、「理有情無」如何解釋？

答：這個「情有」這句話，就是我們的執著心上是有這件事。這「遍計所執」是我們的執著，是我們有這件事的。

「理無」，但是在道理上，就是沒有我們所執著的，沒有所執著的這件事。就是在佛菩薩的清淨智慧上是沒有「遍計所執」這件事的。

比如說一切法是唯心所現的影像，離開了我們的心，這個影像沒有自體的。在

我們心的虛妄分別現出來影像的時候，影像本身還是空無所有的，這是在「理無」上說。但是在我們凡夫呢？就不同意這個說法。明明這裡有個房子嘛，明明這裡有老虎嘛，怎麼能說沒有呢？所以「情有」。但是在「理」性上是沒有的。

《攝大乘論》那個譬喻，這光線不好的時候，那裡有一個繩子在那裡盤著，我們看見是條蛇。蛇是沒有的，繩子是有，叫做「情有理無」。這個「遍計所執」——這個蛇是「情有理無」的，是這樣意思。

「理有情無」，就是「依他起」和「圓成實」呢，那是佛菩薩的大智慧上才有這件事。一切法是如幻如化的、是畢竟空寂的，是與這樣的事情，能夠理會到這件事，能契證這件事。能證悟一切法是如幻如化的、如夢中境、如水中月的、是畢竟空寂的。但是我們凡夫不行，凡夫不知道。不知道一切法是如幻如化，更不知道第一義諦，所以是「理有情無」，這麼意思。

問：請問「二諦無倒解」，指的是那「二諦」？

答：那還是簡簡單單的說好一點。就是一般說的「世俗諦」和「第一義諦」，就這麼簡單說好了。如果說四種二諦，慢慢的再說，就這樣好了。

而這件事，這個《遁倫記》上它也是「十番兩緣」，它沒有說，它沒有講那個。沒有講那個，但是這裡面也有這個義，也是有的，也還是有這個義的，義並沒有失掉，還是具足的。

你們可以知道它是在那裡吧？「三、為捨無見及有見故」，這就可以包括那件事，包括了那個疑問在內的。「第八、為顯三性有無，及世間道理證得勝義四法門故」，其實這也就是，這就是你說的那段文，它比較略了一點。「為顯三性有無」，就是「情有理無」、「理有情無」，就是這個意思，也就包括在內了。

我們剛才講的這一大段，就是從《玄奘法師傳》引來的這個，可以寫一篇文章。你可以寫出個題目來，將來我們若有雜誌出版，你就可以寫一篇文章。「他為什麼要到印度去？」這可以寫一篇。

問：請示院長，有一個小小的疑惑就是在第三頁：「慈氏菩薩隨無著機，恆於夜分從知足天」來說法，為什麼彌勒菩薩他會選擇在晚上的時候來到世間為大眾說法？

答：大概白天大家工作忙，也可能是這樣子，有可能是這樣子，晚間有時間。

問：是不是印度的天氣也比較熱，晚上比較涼快？

答：對！也可能是這樣，也是的，可能是。

問：請問師父，昨天您講因果空或不空的問題，如果用因緣法來說，因緣法的話，師父您說「此滅故彼滅」。那如果就因緣上來說，如果這個心清淨的話，那我們常聽說「心滅罪亦亡」，是不是這樣說，就是你的心清淨的話，等於在因緣上來說就滅了。那這個用唯識來說的話，遍計執是畢竟空，依他起是如幻有。因為是如幻有，所以心清淨的話，就不起遍計執。因為不起遍計執，就把雜染的阿賴耶識統統都轉成清淨的，都是變成圓成實了。但是有個問題就是：圓成實的自性也是空，那這樣就可以把這三個套起來說，就是因緣自性空和唯識依他起、圓成實這三性套在一起說，可以嗎？

答：也可以。

「罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡」，這句話的確是很好，但是你若是去講的話，你還要思惟一下：怎麼叫做「心若滅時罪亦亡」？你們誰願意解釋這句話？怎麼叫做「心若滅時罪亦亡」？

生答：是不是把所有的阿賴耶識種子都從雜染變成清淨，那個時候等於說是不受。

師答：也是的，是的。但是明白點說呢，就是執著心滅了。心還是在，心不能滅。

比如說佛，有個離垢識，他還是有識，心還是沒有滅。阿羅漢他也有分別心，他這個明了性的識還是在。那麼怎麼叫做「心若滅」呢？所以應該是執著心滅了。執著心若滅，「心若滅時罪亦亡」。

所以「心若滅時罪亦亡」，應該分兩個意思說。第一個意思呢，一切法是如幻如化、如幻有不真實，是畢竟空的。你若證悟了這樣的真理的時候，你就和真理統一了，能和真理統一。不是用嘴巴說的「這是我所說的真理」，我的心能說出這句話，表達這個真理，不是這個意思。這樣子是不能滅罪的。

是說你和那個真理統一了，就是變成一體的了，不是彼此對立的了。你若沒有執著心，就是要有無分別智現前。無分別智成就了，執著心沒有了。執著心沒有了……，我剛才說老虎來了，老虎來了的時候，你不認為有個真實的老虎，是如幻如化的，是畢竟空的，你就不執著了。來一個人也是，來一個人，這個人也是如幻如化，如鏡中像、如水中月，有而不真實，是畢竟空的。你能契會了這個真理的時候，這個執著心就沒有了。執著心沒有了的時候，「罪亦亡」，罪就沒有了。

「罪沒有了」這個話，用我們凡夫心的分別，是沒有罪了，把罪滅了，當然這樣講也是可以，但是這個地方也可以不這麼講。就是有罪的時候就是沒有罪，叫「罪亦亡」。譬如說這個人有罪，假設的話，這個人得了嚴重的痛苦的病痛，受這個罪的果報。但是這個人若是聖人的話，他沒有執著心的時候，有病就是沒有病，這叫「罪亦亡」，可以這樣解釋。有苦就是沒有苦，因為他同第一義諦相應的時候，就和沒有苦一樣，無差別相。聖人這個忍力大，原來就是這麼

回事。我們凡夫這個執著心，就把自己留在那個苦惱裡面，被苦惱所困，你要受這個果報。若是你得無生法忍了的時候，與第一義諦相應的時候，雖然那個苦惱還在，但是他沒有苦。這叫做「罪亦亡」，這是一個解釋。

第二個解釋呢，就是我們剛才說的，沒有了。你能常修如是觀，就是「唯識無義」，唯識是無義的，「無義」也就沒有識了，也沒有分別心了、沒有執著心了。那麼這個時候你常作如是觀，你的罪業就剎那剎那的消滅，就滅了。在阿賴耶識裡面的這些罪垢，它逐漸地逐漸地就消滅了，「罪亦亡」。所以得了聖道的人，三惡道的罪決定是消滅了，不會到三惡道受苦了。就是他修四念處的力量，把那個罪都消滅了。

我們沒有得無生法忍的人，你這種止觀不相應的人，你修不來，這樣的止觀你修不來。唯識是無義的，無義是唯識的，這四尋思觀、四如實智修不來。我修不來，我不修，我就光是念念經，我就這樣子。那好，只好這樣子嘛！只好一天讀經，我一天就拜佛磕頭，也能滅罪，也可以滅罪。所以初開始懺悔要多磕頭，我拜梁皇懺也好，拜大悲懺也好，千佛懺、萬佛懺也好，多磕頭。多磕頭，你誠心，你也能滅罪。因為你長期的拜，長期的禮拜，你這個清淨心的時間長，清淨心的力量也逐漸地增長，這個染污逐漸地減少、逐漸地減少，這樣子你也能滅罪。當然還是修止觀滅罪的力量大。等你常常磕頭，磕到十萬大頭以後，你要修止觀容易相應，容易相應了，應該是這樣子做。心若滅時罪亦亡。

奘法師以超世之量，悼還源之梗流，故能出玉門而遐征，戾金沙而殉道。

「悼還源之梗流」這句話昨天解釋過了。「故能出玉門而遐征，戾金沙而殉道」，這是玄奘法師他在我們中國的漢地學習佛法有疑問，而對於學習佛法的誠心是因為特別地強，所以有疑問決定要除疑。「故能出玉門而遐征」，所以不怕辛苦，這麼遙遠的地方他也不怕。他是到了燉煌，玉門關在燉煌的西邊，出了玉門關之外，又到了遠遠的地方去，目的當然是到印度。出了玉門關之外，有五個峰，五個峰之外有八百里的沙漠。「戾金沙而殉道」，「金沙」就指八百里的沙漠那個地方說的，也叫做沙河。但是這裡用一個「金」字，「金沙」。戾金沙，「戾」是所到的地方，就是所經過的地方，有八百里那麼長、那麼遠的地方，難走，經過的地方，他也過去了。

在《玄奘法師傳》上看，走到那裡是特別辛苦了。就是他帶的水一下子一失手就都流走了，走了五天？多少天？一點水也沒有飲下去，所以實在是不能走路了。就是臥在那個沙地裡面，馬也不能走了，人也沒有精神了。躺在那個沙地裡邊，過了五天以後，他一方面臥在那裡就念觀世音菩薩。過了五天之後，夜間的時候忽然間有涼風吹來，身體感覺到舒服，有精神了，馬也精神了，這才走。但好像還是不想走，不想走這時候好像夢見一個……這個涼風一吹來，精神好一點才能睡覺。睡了一會兒覺，又做一個夢，夢見一個很高大的人叫：「還不起來！還不起來走！」喔，他就醒了，這時候騎著馬才走。走到一個地方，忽然間這個馬不聽招呼，就是到另一個地方去。走了不遠，那個地方有青草、又有水，這樣子他才解決了這個困難。

「戾金沙而殉道」，這個「殉」是順的意思，隨順的意思。就是重道輕生，重視佛法的戒定慧的聖道，而輕視生命上的辛苦。生命上受到什麼辛苦，不介意。我一定要到印度去求道、去求法，這叫做「殉道」。

義淨三藏，唐朝的義淨三藏，義淨三藏是玄奘法師已經回來了以後，他才去印度。他有一個叫「取經詩」，取經的詩：「晉宋齊梁唐代間，高僧求法離長安」，這個容易知道。「晉宋齊梁唐代間，高僧求法離長安，去人成百歸無十」，到印度求法的人有一百個人，回來的人可能連十個人都沒有。為什麼那麼少呢？就在中途的時候，那種苦受不了就死掉了的也有；也有少數的人，到了印度就留下來，不回來了，「去人成百歸無十」。「後者焉知前者難」，後來的人，你知道古代的人求法的困難嗎？你不知道啊！「後者焉知前者難」。

「遠路碧天唯冷結」，那個路途的長遠，特別地遠，那個時候沒有飛機、也沒有汽車，頂多是騎馬，或者是徒步走，很辛苦啊。「碧天」，看這天是藍色的，可是非常地冷。過這個雪山的時候，這個冷風啊，就在那裡就凍死了，不得了啊！「遠路碧天唯冷結」，就是冷啊！「結」是結果的結，「遠路碧天唯冷結」。這個「結」在這裡或者是個障礙的意思。這個冷啊，不得了，障礙你，可能把人凍死了，「遠

路碧天唯冷結」。「沙河遮日力疲殫」，這個沙，這個沙漠之地就像河似的。最初我看見這裡，怎麼講法呢？沙怎麼能是河呢？看到《玄奘法師傳》上講，你從那裡走的時候，大風一來，這個沙是很微細的沙子，吹得滿天都是沙，像雲霧似的，是把天都遮起來了，這種境界。「沙河遮日力疲殫」，沒有力量就死掉了，你受不了你就死掉了。「沙河遮日力疲殫」，「沙河遮日」，把太陽都遮住了，滿天都是沙，「力疲殫」，沒有力量了，就死掉了，「力疲殫」。「後學如未諳斯旨，往往將經容易看」，後來的人學習佛法，在讀一部經的時候，「如未諳斯旨」，如果你還不知道這件事的話，「往往將經容易看」，常常把經請來我就看一看，不感覺到有什麼事情。其實那裡邊有多少辛苦啊，已經有多少人命都死掉了。「後學如未諳斯旨，往往將經容易看」。這裡這幾句話有這個意思，「戾金沙而殉道」，是不容易啊！

乃到中印度摩揭陀國那爛陀寺，遇大三藏尸羅跋陀羅。始聞此論，文義領會，意若瀉瓶。雖復所逕諸國備通群章之妙，而研究法相特思於茲文。既而旋輶上京，奉詔於弘福寺，以貞觀二十一年五月十五日肇譯此論，至二十二年五月十五日絕筆解座。此論梵本有四萬頌，頌三十二言，譯為一百卷。

「乃到中印度摩揭陀國那爛陀寺」，經過這麼多的辛苦，才到了中印度的摩揭陀國。「摩揭陀」翻個「持甘露」，受持的持，甘露。「印度」也不是中國話，翻成中國話翻個「月」，月亮的月，太陽月亮，翻個「月」。這在《大唐西域記》上給它一個注解，說是印度這個地方常常有聖人，有佛出現世間。這些佛菩薩來教導眾生，就像有月亮照明似的，能破除黑暗，能令你清涼，沒有熱惱，所以叫做「印度」。其實這是佛教徒給它一個解釋了。「摩揭陀」翻個「持甘露」，也翻個「無惱害」，沒有惱害。「那爛陀寺」，那爛陀就是菩提道場那個地方的一個廟的名字，翻到中國話翻個「施無厭」。說是那個大廟的旁邊有一個水池，池裡面有個龍，龍的名字叫做施無厭，所以這個廟也就用這個名字做名字，也有說是釋迦佛往昔行菩薩道時候的名字叫做施無厭。

「遇大三藏」，遇一位很有道德的三藏法師，叫「尸羅跋陀羅」，就是戒賢論師。我在印順老法師的佛教史上看見一件事，說是那個惡國王毀滅佛教的這些事情。戒賢論師被惡國王埋在土裡頭了，然後有佛教徒的在家居士又把他救出來，他受過這種苦的，戒賢論師。

「始聞此論」，這個時候才開始聽戒賢論師講這一部論。「文義領會，意若瀉瓶」，戒賢論師為玄奘法師講這部論，同時有幾千人聽這部論，有那麼多人聽。那爛陀寺有幾萬人的出家法師在那裡住，若是幾千人聽這當然也是可能的。但是那時候沒有擴音機，有幾千人，那也可能聽到喔。「文義領會，意若瀉瓶」，這是說玄奘

法師對於戒賢論師講的文、講的義的領會。「意若瀉瓶」，就像一個瓶子裡邊裝的水，把它瀉到另一個器裡邊的時候那樣子。就是他能夠全面地領會了，不像我們打妄想就聽不到了。「意若瀉瓶」。

「雖復所逕諸國備通群章之妙」，玄奘法師到印度去，也親近過很多的善知識的。雖然是又在很多的地方，經過了很多的地區、國家，親近了很多的善知識。「備通群章之妙」，就是通達了、學習了很多的經論的微妙。「而研究法相特思於茲文」，但是玄奘法師他內心裡面學習佛法，「法相」就是學習佛法的性相的道理，其中的真義。要是以「茲文」，「茲」就指《瑜伽師地論》，依《瑜伽師地論》為一個重要的觀察的根據，叫做「特思」，這個「思」就是思惟。說這個地方、那個地方有不同的講法，究竟以誰講的為準呢？「特思於茲文」，特別地要以《瑜伽師地論》的講法為準，是這樣意思。這個話的意思，就是對於《瑜伽師地論》特別地尊重的意思。

「既而旋轆上京，奉詔於弘福寺，以貞觀二十一年五月十五日肇譯此論」，在印度一共十七年，那個時候玄奘法師心裡面想要回來了。在這個傳上面看，還有文殊菩薩的警覺，告訴他你應該回去了，應該回到中國去了。但是他還找一個尼乾子算一算，算一算是在這裡好呢？是回到中國去好？那尼乾子說你回去也是好、在這裡也是好，結果他是回來了。「旋轆」，這個「轆」就是車輪。這個車是按照這個方向走，但是旋轉一下，改變方向，那麼就是回到中國來，就是表示這個意思。回到中國來，這個「上京」就是指中國說，或者是指長安說，當時中國的首都是在長安。「既而旋轆上京」，就是過了一個時期，就回到中國來了。貞觀元年去印度，貞觀十九年回到中國來，正趕上唐太宗伐遼東，伐高句麗，到遼東伐高麗那個時候。就在那個時候，唐太宗在洛陽，他叫房玄齡在長安，正在調動軍隊的時候，那正是緊張的時候。但是玄奘法師同他見面的時候，唐太宗把所有的事情都停下來，就是和他談話，一談談到太陽落了，還沒談完。所以人若有緣，那個事情就是妙。

「奉詔於弘福寺」，唐太宗曾經勸……，見面的時候，勸玄奘法師還俗，在政府裡作官幫助他治理國家。我看那傳上，前後勸他兩次，他都沒有同意。玄奘法師他說出個理由來，這個理由我認為說得好。玄奘法師說：譬如魚是在水裡生活的，你讓牠到陸地來生活，不可以啊！我從小就出家學習佛法，我學了佛法我就在佛教裡邊生活，我到印度取經、回來翻譯經，我能做這件事。世間上的這些政治的事情、軍事的事情，我沒有學過，你叫我做這個事情我做不來。他這個理由說得好，所以唐太宗也不再勉強。但是又勸他隨著他到遼東去，還這樣子，玄奘法師說我不能去，有這個事情。然後唐太宗下一個詔告訴房玄齡，安排他翻譯經的事情。那麼玄奘法師就由洛陽回到長安，由房玄齡的安排，好像召集了全國的這些有名望的大德，來幫助他翻譯。

「奉詔於弘福寺，以貞觀二十一年」，一開始翻譯不是翻譯《瑜伽師地論》，翻譯其他的經。到二十一年的五月十五這一天，「肇譯此論」，開始翻譯這一部論。「至二十二年五月十五日絕筆」，二十一年五月十五到二十二年五月十五正好是一年，「絕筆」，就把筆停下來。「解座」，當時的法座，大家都坐在那裡翻譯，這時候解座了，可能是休息幾天也可能是。

看翻譯《瑜伽師地論》的情形，其他的事情不看有詳細的紀錄，其中有一件事，我們看出來，就是要有人執筆。玄奘法師翻譯，把梵文翻成漢文，讓人寫，給這些法師寫，寫了五、六卷以後就要換人，寫了五、六卷以後就換人。其中有一位法師特別的，就是辯機法師。辯機法師寫了三十幾卷才換，就是有這樣事情。這可見辯機法師這個人有點特別，但是你們知道辯機法師後來怎麼情形，你們知道？我們先不要講。

「此論梵本有四萬頌」，他們研究《瑜伽師地論》的人說，前後同一個名詞，含義一樣的這句話，用的名詞不同，用的名詞不一樣。那麼這也可能是執筆的人有關係，也可能是玄奘法師有意這樣子，同一樣的意義用不同的名字來表達，也可能是有意這樣子。「此論梵本有四萬頌」，有這麼多；「頌三十二言」，頌有三十二個字，有四萬個三十二個字。「譯為一百卷」，翻成這麼多。

自佛法東流，年載修遠。雖聞《十七地論》之名，而不知十七者何也。《地持》、《善戒》但是菩薩一地。《決定藏論》是決擇分初。自餘漢土皆未有（善戒經是求那跋摩譯，地持論是曇無讖譯。傳聞梁武帝時，真諦太清四年歲次庚午十月，往富春令陸元哲宅，為擇瓊等二十名德翻十七地論，始得五卷）。今始部（五）分具足，文義圓明。蕩蕩乎明大明於重冥、鏗鏘焉聲希聲於宇內，斯可謂整蹄（歸）駕於玄途、闢幽關乎虛室者也。

「自佛法東流，年載修遠」，前邊把《瑜伽師地論》出現的因緣說過了，這又說到《瑜伽師地論》能來到中國來，這個因緣也說過了，來到中國的確是不容易。「年載修遠」，佛法傳到中國來，這個年代很久了，到玄奘大師那個時候，可能還不夠一千年。「雖聞《十七地論》之名」，在玄奘大師離開中國去印度這個時候，當然玄奘大師他聽過《十七地論》的名字了。這個《十七地論》，當然我們知道就是《瑜伽師地論》。《瑜伽師地論》沒有到中國來，可是中國的佛教界就聽到這個名字了，那這是誰說的呢？就是來到中國來弘揚唯識學的這些人。在中國的北方，就是菩提流支這些人，菩提流支是弘揚唯識的人。《法華經論》、《金剛般若論》都是菩提流支翻譯的。再就是真諦三藏這些人，翻譯《攝大乘論》這些人，這都是弘揚唯識的這些梵僧，他們講的。所以我們中國佛教界，聞到《十七地論》的名字了，雖然是聽到了，「而不知十七者何也」，這十七地究竟是什麼？什麼叫做十七地？不知

道。

「《地持》、《善戒》但是菩薩一地」，這個《地持經》，也有的地方說《地持經》，也有說《地持論》，是曇無讖翻譯的。這個《善戒經》是求那跋摩翻譯的。這兩部書就是《瑜伽師地論》裡邊的一部分，是《瑜伽師地論》的那一部分呢？〈菩薩地〉。《瑜伽師地論》裡邊有十七地，其中有個就是〈菩薩地〉。《地持論》和《善戒經》就是《瑜伽師地論》裡面的〈菩薩地〉，只是〈菩薩地〉一地；一共十七地，只是這一地。「決定藏論是決擇分初」，《決定藏論》是真諦三藏翻譯的，它也是《瑜伽師地論》裡邊的一部分，是那一部分呢？是決擇分裡邊最初的那一部分。「自餘漢土皆未之有」，除了這幾種之外，剩下的那《瑜伽師地論》我們漢土都沒有，都沒有翻譯過來。

這底下這個小字：《善戒經》是求那跋摩翻譯的，《地持論》是曇無讖翻譯的，曇無讖就是翻譯《涅槃經》那一位，曇無讖比鳩摩羅什法師稍晚幾年來到中國來。傳聞梁武帝時候，真諦三藏在「太清四年」的時候，「歲次庚午十月」，他「往」，就是到富春令，（大概是個縣官），在「陸元哲」，在他的家裡邊，「為擇瓊等二十名德，翻十七地論，始得五卷」，這是傳說的話。

「今始部分具足」，現在《瑜伽師地論》一部分一部分的十七地，一共是五分。這個「部」字我疑惑是個「五」，一二三四五的五。《瑜伽師地論》一共是五分，是具足了，完全都有了。「文義圓明」，文也圓滿了、義也圓明了。

「蕩蕩乎明大明於重冥」，這個「蕩蕩」是廣大深遠的意思。廣大深遠的《瑜伽師地論》來到我們中國了，我們中國才有光明，是這個意思。「明」就是光明，而這個光明不是小，是大光明。「於重冥」，在我們這個黑暗的地方放大光明了。「重冥」，冥而又冥，重冥。或者說是見煩惱是個冥，是黑暗；愛煩惱又是一個冥，所以叫做「重冥」。「鎧鎧焉聲希聲於宇內」，「鎧鎧」是什麼呢？是鐘的聲音，來形容鐘的聲音，叫「鎧鎧焉」。「聲希聲於宇內」，這個「聲」就是法音，表達佛法的音聲叫聲。「希聲」就是希有的聲音，少有的聲音，這是出於《老子》。《老子》這樣說：聽而不聞叫做希聲；聽是聽，但是沒聽到，叫做希聲。而佛法講呢，就是「其說法者無說無示」，那叫做希聲。嘉祥大師解釋：「言滿大千實無所說」，佛說法的法音遍滿了三千大千世界，但是佛沒有說話，那叫做希聲，這就是微妙的法音。「於宇內」，於這個世界之內，於三界之內，這句話是說聲音，就是能詮的法音是這樣子。那個「明大明於重冥」，那應該是什麼呢？應該是法音所詮表的道理，能詮的名句文，和所詮的義理。能詮的音聲就是教，所詮的義理就是義：教義。「明大明」，佛法的法的真義是大光明境界，所以「明大明於重冥，鎧鎧焉聲希聲於宇內」。

「斯可謂整蹄駕於玄途、闢幽關乎虛室者也」，這可以說是「整蹄駕於玄途」，這個「整」就是調理、調整的意思。說這個道路不平坦，把它修一修，叫它平坦容

易走，那麼叫做整。「蹄」這個字是獸的足，或者馬或者牛的足叫蹄。「駕」，就應該說是所駕的車。「蹄駕」，就是獸拉車，或者是這樣意思。但是我認為，可能這個「蹄」也是個錯字，可能是個錯字。在《十二門論》，三論的《十二門論》裡邊，有僧叡法師作的序：「整歸駕於道場，畢趣心於佛地」。「整歸駕於道場」，這是「整蹄駕」，他那是「整歸駕」，這個「蹄」我看不如是用「歸」字比較好，所以也可能就是個「歸」，後來的人把它展轉地寫差了。「整歸駕」就是坐這個車回去，回家去，叫歸駕，（歸去來的歸）「整歸駕」。那麼這裡是什麼意思呢？就是到涅槃那裡去，叫「歸駕」。到涅槃那裡去就是修行的意思，修行六波羅蜜、修止觀，叫歸駕。

「於玄途」，在《攝大乘論》上也提到，在《佛地經論》也有提到，佛的受用土以大止妙觀為遊路，那麼為遊路就是「玄途」了，就是微妙的聖道名之為玄途。就是你修學這個妙止妙觀，回到無上菩提那裡，回到涅槃，到涅槃那裡去。但是這條道路在我們中國的時候，當然這就是玄奘大師的意思，有很多的地方令你有疑問而不得解決，就是這條路不順。現在把《瑜伽師地論》翻譯成功了以後，這條路順了，所以叫做「整歸駕於玄途」，就是這樣意思。「斯可謂整歸駕於玄途」。

「闢幽關乎虛室者也」，這個「闢」是開，「關」就是門，這個門關起來了，現在「闢」，把這個門開開。但是這個門是不容易開的，因為是「幽」，非常地深遠，不可思議啊！但是難開的門現在開了。這個「幽關」是什麼呢？假設用前邊的……，譬如說是……，若是在我們凡夫的境界來說呢，佛法的真義不能無所憑藉地就表達出來，不能。譬如說是鳥鳴花笑，這個鳥叫了一聲，看那花開了，喔！你開悟了，這個鳥鳴花笑就是你的門，入理之門，就是你的門。你觀察萬物無常，從這裡得了聖道了，那麼這就是門。從文字上去表達佛法的真義，文字就是門。我們從經論上學習佛法開悟了，這個經論的文字就是你的門。說文字上的佛法我學習了以後還沒有開悟，我常常修止觀，忽然有一天那個鳥在樹上叫一聲，喔！你開悟了，鳥鳴就是門。那就叫做「闢幽關」。

但是現在這裡說呢……，前邊「鏗鏘焉聲希聲於宇內」，這是指「教」說的，所以「闢幽關」不應該再說教了，那這個地方就應該指「煩惱」說的，指煩惱。我們在修止觀的時候，把這個煩惱破除了，第一義諦的真理顯現出來了。「虛室」，虛室是什麼呢？我以前說過，我們拜大悲懺，《大悲心陀羅尼經》說：「願我速會無為舍」，那就是虛室，無為舍就是虛室。《維摩詰經》說：「畢竟空寂舍」，維摩詰居士他也在房子裡邊住，他也有一個家，住在一個房子裡頭。那麼我們平常的凡夫住在一個四面有牆、有窗戶、有個檻兒，住在這個房子裡頭；但是聖人不是，聖人住的房子是畢竟空寂舍，住在畢竟空寂裡邊，當然那是成功了的人的境界。所以這個地方這個「虛室」就指無上菩提說的了，就是涅槃說的了。「整歸駕於玄途」是因，「闢幽關乎虛室」是果，由因而得果。就是你這樣修行以後，你就破除了煩惱的關，

就證悟了第一義諦了，這麼意思。

所以「明大明於重冥」是義，「鎗鎗焉聲希聲於宇內」是教，教義是一雙。「斯可謂整歸駕於玄途、闢幽關乎虛室」，這是因果一雙。一個教義，一個因果。那麼這是讚歎《瑜伽師地論》來到中國來，來到中國，中國人可以有希望了，這樣意思。所以這個人有文學，同時他也是有智慧，用這四句話來讚歎一下。

前邊說過了兩大段，第一是敘所為，第二是彰所因，這兩段說完了。

第三明宗要者。釋論下云：又十七地具攝一切，文義略盡。後之四分，皆為解釋十七地中諸要文義。故亦不離瑜伽師地。由是此論用十七地以為宗要。

「第三明宗要者」，就是說明一百卷的《瑜伽師地論》，它裡邊究竟是說的什麼道理呢？這叫做宗要，它的宗旨，它的精要的地方是什麼。「釋論下云」，《瑜伽師地論釋》在下邊的文上說：「又十七地具攝一切，文義略盡」，這個十七地只是《瑜伽師地論》裡面的一分，就是〈本地分〉。這個本地分，這個十七地已經具足地收攝了、包括了一切文義。「略盡」，一切文義的要略盡了，就是全部的重要的義都包括在這裡邊了。「後之四分，皆為解釋十七地中諸要文義」，後邊還有四分：就是攝決擇分、攝釋分、攝異門分、攝事分，這四分。這四分裡邊說的什麼事情呢？「皆為解釋十七地中諸要文義」，都是解釋前邊〈本地分〉十七地中的諸要文義，特別重要的地方再加以解釋的。「故亦不離瑜伽師地」，所以後邊那四分也沒有離開那十七地的，有它特別的意義。也不是單獨有什麼意義的，它裡邊說的義也都包括在〈本地分〉了。「由是此論用十七地以為宗要」，因為這樣的理由，所以此《瑜伽師地論》就用十七地以為宗要，是它的重要的道理，就在這裡。「宗要」這個地方就這樣解釋了。

當然這個十七地，一共有十七個地，每一地有名字，從名字上就知道它在說什麼。我們在這裡也不要再重複了。

第四顯藏攝者。釋論下云：雖復通明諸乘境界等，然說者問答決擇諸法性相，意為菩薩令一切皆得善巧，修成佛果，利樂無窮。是故此論屬菩薩藏阿毘達磨，欲令菩薩得勝智故。

「第四顯藏攝者」，第四條顯示《瑜伽師地論》它在經律論三藏裡邊，小乘的三藏叫做聲聞藏，大乘的三藏叫做菩薩藏，當然這是菩薩藏。菩薩藏裡邊它是屬於那一部分呢？「釋論下云：雖復通明諸乘境界等，然說者問答決擇諸法性相，意為菩薩令一切皆得善巧，修成佛果，利樂無窮」，說是這個《瑜伽師地論》，「雖復通明」，一卷又一卷、一分又一分、一地又一地，所以叫做「復」。「通明」，不是只說明一

部分，是通於很多的諸乘，通於諸乘。「通明」，就是普遍地說明諸乘，當然也包括人天，和出世間的三乘裡邊的境行果這些事情。「然說者問答決擇」，然裡面這個說者，「說者」其實就是彌勒菩薩，《瑜伽師地論》是彌勒菩薩說的。裡邊的「問答決擇諸法性相」，決斷、揀擇諸法的體性，諸法表現於外的相用。這樣的開示，「意為菩薩」，它的用意，它內心的目的、意趣，是為了菩薩，為了饒益發無上菩提心的菩薩。「令一切皆得善巧」，使令這一切的菩薩，都能夠得到善巧的智慧。「修成佛果」，通達了境行果的道理，然後去修行，修行的時候，將來能得到無上菩提。「利樂無窮」，不管是自己也好，普度一切眾生也好，都能得到無窮無盡的利樂。

「是故此論屬菩薩藏阿毘達磨」，所以可以知道這一部論是屬於菩薩藏，而不是屬於聲聞藏的。但是菩薩藏也包括了聲聞藏在內的，所以在十七地裡面有個聲聞地。小乘裡面不是明顯地包括大乘三藏，但是大乘裡面包括了小乘三藏的。是故此論是屬於菩薩藏。菩薩藏裡邊有經律論，它是屬於那一個部分呢？屬於「阿毘達磨論」，就是屬於論，叫做對法論。「阿毘達磨」是翻個「對法」。大體上說，經、律都是佛說的，是佛說的法；阿毘達磨是佛弟子，或者是阿羅漢說、或者是菩薩說，是解釋佛的經、律的，是這樣意思。

這個對法是什麼意思呢？這個「對」就是對答的對，彼此相對的對，佛法的法，法律的法，「對法」。「對」在這裡有兩個意思：一個是面向的意思、趣向的意思，對向涅槃，對者向也，就是向涅槃那裡去叫做「對」。「法」就指涅槃說了。這樣說呢，是指學習佛法的人的願望說的，你學習這樣的佛法以後，你會發願到涅槃那裡去，這是一個意思。說是這部論，它裡邊的意願就是要到涅槃那裡去，不是在人天裡面流轉生死的，它能令你得大涅槃的，是這樣意思，所以叫做「對法」。

第二個意思，對者「觀」也，觀察的觀。就是你的智慧去觀察苦集滅道，或者觀察唯識無義、觀察第一義諦、觀察三自性，那麼這個法就指三自性說，對法。這樣呢，就是行，前面說對向涅槃是願。這裡說呢，對觀是因，對向涅槃，若是已經到涅槃，那就是果了。所以這裡邊也應該包括教、行、理、果，都應該包括在內，是名為阿毘達磨也。

這個經裡邊的情況，多數是隨順眾生的根性而有它的次第，經裡面的道理的次第，是隨順眾生的根性來排那個次第的，「隨機」論次第。「論」多數是隨義論次第，隨這個道理，隨道理來論次第。大概地這麼說是有這樣的差別。

經是隨機散說，隨聽法的人，聽法的人是各式各樣的人都有，那麼佛會隨著不同的根性，說出來各式各樣的佛法。這一會的說法就是這樣情形，這是隨機的。而論是「隨義」的，就是有次第地由淺而深，或者是由略而廣，隨作者的意願他把佛法這樣的表達出來。當然論與論，各式各樣的論也是不完全一樣。「是故此論屬菩

薩藏」的論藏。「欲令菩薩得勝智故」，目的是什麼呢？就是希望學習佛法的菩薩，他能成就殊勝的智慧。這殊勝的智慧當然包括聞思修，乃至於得無生法忍的這些智慧。這樣子，你才能在佛法裡面起作用，單單一個聞慧是不行的，這一段是顯藏攝。

問：師父，您剛才說寫了三十多卷的辯機法師的故事？

答：辯機法師的故事也是可以說的。辯機法師當時好像在長安，有個大總持寺的住持，他是那裡的上座，但是好像年紀不很大。但是你看《大唐西域記》，當然是玄奘法師口述，是他（辯機法師）寫出來的，看他那文學不得了，這個人。他有什麼事情呢？這件事我認為唐太宗不公平。什麼事情啊？就是唐太宗有一個女兒，是嫁給了房玄齡的第二個兒子。嫁給他，但是不知道什麼因緣，唐太宗的女兒就見到了辯機法師。見到他呢，可能他們就在一起了。在一起了……，你們看見這個誰？北京的師範大學校長陳垣，他有出了一本書，就是寫這件事。出了一本書，他說：（這個公主叫什麼名字？不叫太平公主，不是）她是同她先生說好了，另外找兩個女孩子給他先生，她就和辯機法師在一起，就是有這種事情。陳垣這位先生，陳垣是信基督教的，他說：可能在一起有十幾年這麼久。這件事，後來道教的道士——什麼人知道了。知道了，就是揭發這件事。好像皇宮裡面有一樣什麼，叫玉枕；當然這種東西可能不是一般人有的，就是在大總持寺這裡面拿到。拿到了，就是假借這件事報告了政府，政府當然就是調查這件事，就把這件事就揭發出來。揭發出來，唐太宗下令就是把辯機法師腰斬東市，就把他殺了。但他對他女兒呢？對他女兒就是怒目而視就完了。就是有這麼一件事。

若我看，我批評這件事，我認為……，這文還有下面一句：等到唐太宗死的時候，他這個女兒哭而不哀，哭而不悲，那一句話怎麼說的？特別的形容了一句，有這話。

我在想，我也沒有時間特別去查。不知道這個時候房玄齡在不在？因為房玄齡和唐太宗的關係太深了，太深了，如果房玄齡在，可能是唐太宗受了房玄齡……，房玄齡也可能不吱聲，揭發了以後，房玄齡也可能不說什麼。但是唐太宗可能會憤怒，可能會受房玄齡的影響，就這樣處理。如果是房玄齡若是已經死掉了，唐太宗不應該這樣處理。

因為這件事我在想，一定是她女兒主動嘛，因為這是皇帝的女兒，誰敢輕視她啊？這樣子做的話，唐太宗也應該明白這件事。那麼辯機法師就是倒楣了，怎麼都不對，我在想這件事。如果你不順著她，你也得要死掉；你順著她，這件事也就是這樣結果了。但是在《玄奘法師傳》上，一個字不提這件事，但是在

歷史上有。

而歐陽修……，有《舊唐史》、有《新唐史》，這一段我記不清楚，歐陽修關於歷史這個地方，他把很多佛教裡面光彩的事情刪掉了，但是這件事不刪掉，這件事寫得清清楚楚，「腰斬東市」，歐陽修這個人，有這件事。

可是在《大唐西域記》上面還是寫辯機法師撰，還是這麼寫。陳垣這位老先生，他也提到道宣律師。因為道宣律師，當時翻譯的時候道宣律師也在場，所以這些大德知道這件事的。可是道宣律師在《高僧傳》裡面沒有提他，沒有給他立傳。可是在其他的地方似乎是有提到他的名字。陳垣就是推測道宣律師那個意思，道宣律師也很同情他，道宣律師是重視律的人，也是特別同情辯機法師。

問：師父，請問「敘所為」裡面十番的第二番的第二緣：「有情界中，有種姓者出生死；無種姓者脫惡趣」，和第四番的兩緣，一個是菩薩姓人跟二乘無姓，這兩個有什麼特別不同？因為看起來是有一點重複。還是它一個是略說、一個是廣說？

答：那個說得詳細一點。第四番「二乘無姓，亦依大教，各於自乘文義行果生智斷伏，得自乘果，離惡趣故」，是說得詳細一點。前面說得略一點。「出生死、無種姓者脫惡趣」，說得略；有廣略的不同。

我們學習佛法，學習了十幾年，然後對人家說：「佛教和其他的宗教是一樣的，都是勸人為善」，這個說法。我們從這裡會看出來，學習佛法可以出生死，一般的做善事只是脫惡趣而已，你想出離生死還是不能的，所以佛教和其他的宗教是不一樣的。

問：師父，請問這裡面講到「三乘」，有菩薩乘，為什麼都沒有特別提「佛乘」？

答：「菩薩乘」就是「佛乘」，菩薩是因、佛是果。或者說「菩薩乘」，或者說「佛乘」，是一樣的。

師：我們在《玄奘法師傳》上，看出來《瑜伽師地論》的確是很重要。但是它來到中國來，只是當時唐朝有很多人學習；我看到宋朝以後、元明清以後越來越沒有人學習，學習的人越來越少。到了宋元明清以後，越來大家就歡喜研究《起信論》和《楞嚴經》。《起信論》和《楞嚴經》也是好，但是對於法相、大小乘，修行的法門來說，還是要《大智度論》和《瑜伽師地論》才好。

我感覺《楞嚴經》的「耳根圓通」、「二十五圓通」選「圓通」，選個「耳根圓通」。選「耳根圓通」，「耳根圓通」說那個道理還就是止的成分多，觀不明顯。

而事實上，誰修耳根圓通了？「耳根圓通」是第一，結果是「念佛」法門，大勢至菩薩「念佛」法門反倒是第一，應該是第一才對。念佛法門，很多人歡喜念佛嘛，「耳根圓通」反倒是沒有人。文殊菩薩選了「耳根圓通」第一，它是第一嗎？結果是念佛法門第一，事實上是這樣子嘛！

但是若真是修止觀，那我看還是要《瑜伽師地論》和《大智度論》好。可是從佛法的歷史上看，尤其是從禪宗的歷史上看，都是逐漸地逐漸地轉到後來，都是止而沒有觀，沒有觀。這個事，一方面是因為人懶，不願意修觀，就是第六意根懶、第六意識懶。第二個就是不歡喜讀經論，所以觀修不來，只好去修止。修止是鈍根，修觀是利根人。

《瑜伽師地論》

我們在開講的時候，分六大段。第一、敘所為，第二、彰所因，第三、明宗要，第四、顯藏攝，這四大段都講過了。現在是第五段、解題目。《瑜伽師地論》是一部的總名。

梵音瑜伽，此云相應。然此瑜伽依瑜伽釋，兩釋不同。一云：通說三乘境行果等所有諸法，皆名瑜伽。一切並有方便善巧相應義故。

「梵音瑜伽，此云相應」。《瑜伽師地論記》裡邊有解題目的，但是那個文太廣太多了。現在我們影印這一部分是韓清淨〈分別瑜伽品〉裡邊解釋的，他解釋的比《瑜伽師地論記》少一點。

「瑜伽」這個詞，不是中國話，是印度的梵文，翻成中國話叫做「相應」。相應怎麼樣解釋呢？「然此瑜伽依瑜伽釋，兩釋不同」，相應這句話，也就是瑜伽。若根據《瑜伽師地論釋》有兩種解釋不一樣，第一種「通說三乘境行果等所有諸法，皆名瑜伽」，這是第一個解釋。第二個解釋是，正取三乘觀行說明瑜伽，這兩種解釋。第二個解釋是別；第一個解釋是通，就是通於三乘：聲聞乘、辟支佛乘、一佛乘，都有瑜伽的道理。三種佛法裡邊都有境、行、果、理，這麼多的事情都是有的。這個境行果理，或者境理行果等所有諸法，皆可以名之為瑜伽的。什麼原因呢？「一切並有方便善巧相應義故」，因為境理行果等，它們都具有方便善巧的道理，都有這種道理與之相應的，所以都可以名之為瑜伽。「方便」這個字就是智慧，方便就是善巧。善巧是讚歎智慧的一個詞，方便就是善巧，善巧就是智慧。一切法它相應不相應就是智慧的問題，有智慧就是相應，沒有智慧就是不相應。就是我們遇見一切境界的時候，你有智慧的時候，一切境界都是佛法，都是清淨無染的；沒有智慧的時候就不是佛法了。這個大意就是這樣子。

這下面就解釋「並有方便善巧相應義」，解釋這個道理。

境瑜伽者：謂一切境無顛倒性、不相違性、相隨順性、趣究竟性，與正理教行果相應，故云瑜伽。

「境瑜伽者：謂一切境無顛倒性」，說是境行果等都有相應義，那麼境怎麼叫做相應、怎麼叫做瑜伽呢？「謂一切境」，這是說境瑜伽這個「境」就是所有的一切境界，一切的色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意、眼識乃至意識這十八界，不管是佛的境界乃至到地獄的一切境界，都沒有顛倒性，這就叫做相應。

「沒有顛倒性」怎麼講呢？就是我們沒有得聖道的人，我們的識，就是這一念靈明的心接觸一切境界的時候，都是顛倒的，就是貪瞋癡。這個識和一切境界接觸的時候，自然貪瞋癡就出來活動，所以都是顛倒的境界。現在佛教徒呢，識

若與一切境界接觸的時候，沒有這一切的顛倒，就是他通達一切境界都是虛妄的、都是不真實的。它本身沒有真實的體性，它是內心分別所現的一切的影像而已。如果內心裡無分別的時候，一切境界都是沒有的，這虛妄的境界也不現了，心也不可得了，你能這樣子通達呢，就叫做「境瑜伽」，就是相應了。「謂一切境無顛倒性」，沒有顛倒的性。所以若是我們學習佛法，經律論在我們的內心裡面來說，也是一種境界。我把經本子一打開，裡面有字，白紙黑字，這是一種境界。若是我們在這裡不能夠無顛倒性，那也就不是瑜伽了。不要說一般的塵勞境界，就是經律論也是這樣子，說是「謂一切境無顛倒性」。所以天台智者大師解釋「經」這個字的時候，《妙法蓮華經》「經」這個字的時候，不是說是白紙黑字的這個《妙法蓮華經》是經，所有的一切色聲香味觸法都是經。那就是因為無顛倒性的關係，你能通達這個無顛倒性，一切都是經、都是正法。

「不相違性」，前面是說這個境，它也有方便善巧義。這可見，這個境也稱之為瑜伽，就是因為有方便善巧的智慧，向道上會，向道上去理會，所以叫做境瑜伽。這個「不相違性」怎麼講呢？這個不相違性指「教」說的，就是佛說出來的，隨順眾生的根性，所宣揚出來的正法——語言文字的佛法。這語言文字的佛法，在佛說的時候就是聲音，是個語言、聲音，把它紀錄出來就是文字了。這樣的文字的教法，「不相違性」，與那個「一切境無顛倒性」，其實就是真理，與真理不相違背，是符合諸法的真理的。佛說的那個教與真理是相隨順的，是相契合的、沒有矛盾的，它恰到好處地形容諸法的真實相。所以是不相違，沒有衝突的，所以也是相應，也是瑜伽，教也是瑜伽。

「相隨順性」，這個相隨順性是什麼意思呢？佛說與理相應的這個教，你能夠這樣去學習、去修行的時候，它就與第一義諦相隨順，而不是相衝突的。說我坐船想要到彼岸去，這個船是在水上走，這裡不是彼岸，船也不是彼岸、水也不是彼岸，但是向彼岸去了。如果你那個方向不對了，離彼岸就是愈來愈遠了，愈走愈遠了，那就不是相隨順。說我們發心修行的時候，一開始是要憑藉佛說的語言文字的佛法，是憑藉這個。憑藉這個，它不是第一義諦，但是與第一義諦相隨順，它相隨順的，它不衝突，所以也是相應，所以也是瑜伽，叫做「不相違性，相隨順性」。

「趣究竟性」，這個是果。佛說的教，我們隨順佛的教去修行，能向——這個「趣」就是進趣，向前進，到無上菩提那裡去了、到大般涅槃那裡去了、到第一義諦那裡去了，所以與果也是相應的、與果也是沒有衝突的。也有這個方便善巧相應之義，所以也叫做瑜伽，果也叫做瑜伽。這樣說呢，一個是境，「一切境無顛倒性」，一個是境，這裡面有理，還有教、有行、有果。

「與正理教行果相應」，這是結束前面這幾句話。這樣說呢，這個「境」，它

與正理、與佛的教法、與佛教徒的修行、所希望成就的果，都是相應的、都是相合的，相應也就是相合的意思。「故云瑜伽」，所以境、理、教、行、果都名之為瑜伽。

此境瑜伽，雖通一切，然諸經論，就相隨機，種種異說。或說觀待等四種道理，如是乃至說蘊界處緣起諦等，皆名瑜伽。總具四性，順四法故。

「此境瑜伽」，前邊說這個境瑜伽，「雖通一切」，按照道理來說，是通於一切的境界，沒有不包括在內的。「然諸經論」，可是在很多的修多羅裡邊，在很多的阿毘達磨論裡面，它也會很明白地說出來，什麼叫做「境」，什麼叫做「境瑜伽」，它也會說出來的。

「就相隨機」，就相，「相」就是法相。這個法相是什麼呢？就是佛為我們說的這些語言文字的一切的佛法，叫做法相。因為文字一說出來的時候，在我們的心裡面去思惟的時候，就都是相了。其實一切法都是相，我們這些染污的事情也都是相，心裡面有了貪心了，那貪也是相；起了瞋心，瞋心也是相；愚癡也是相，一切一切皆是相。現在說佛說的一切的正法，在我們心裡，我們聽見了、我們閱讀了以後，在心裡面也是相。那麼就法來說，叫做「相」。「隨機」，這個「機」是眾生的程度，眾生的程度叫做機。「機」這個字是怎麼講呢？好像是在《易經》上說：「動之微，吉之先見」，叫做幾。動搖、動力，一開始的時候是小小的動，叫做微，微小的動叫做幾。「吉之先見」，就是一切如意的事情，最初開始的那個動力就叫做幾。現在這裡是說什麼呢？就是我們眾生，開始發心的時候，內心的那一點誠意叫做機。最初學習佛法的時候，那一點點的誠心叫做機。或者我們受苦了，哎呀，很苦啊，佛慈悲啊，消除我的苦惱。你這一念向佛有所求的那一點誠心就叫做機。這個「機」有利、有鈍的不同，就是各式各樣的差別。那麼就「相」來說，就是按照佛法來說，應該什麼是「境瑜伽」？若按照眾生的「機」來說，什麼是「境瑜伽」，這句話是這樣意思。所以「種種異說」，若按照佛法來說這個境瑜伽應該是什麼什麼，若按照眾生的根性來說，是什麼什麼什麼，種種的不同的說法。這底下就指出來，究竟什麼說法呢？

「或說觀待等四種道理」，有觀待道理、作用道理、證成道理、法爾道理這四種道理。這四種道理就是境瑜伽。這四種道理是在《瑜伽師地論》的第二十五卷第九頁。我把它影印出來，我們把它念一遍，這四種道理就是境瑜伽，這樣講。

云何以稱量行相，依正道理思惟諸蘊相應言教？謂依四道理無倒觀察。何等為四？一、觀待道理；二、作用道理；三、證成道理；四、法爾道

理。

「云何以稱量行相，依正道理思惟諸蘊相應言教？」這是先問，先問一句，怎麼叫做稱量行相，依正道理思惟諸蘊相應言教呢？「稱量行相」，就是權衡輕重叫做「稱量」，其實也就是思惟的意思。對於這件事究竟是什麼一種情形，心裡面想一想，認識它究竟是怎麼回事，那就叫做稱量。「行相」，這個「行」是什麼呢？「行」就是我們內心的活動叫做行，心裡面在活動叫做行，也就是稱量，稱量就是內心在活動，這樣的相貌叫做「稱量行相」。

怎麼叫做稱量行相？「依正道理」，就根據佛所說的道理，叫正道理，去思惟觀察色受想行識諸蘊，思惟這個諸蘊是怎麼回事。「相應言教」，與諸蘊相應的言教，就是佛說這個色蘊、受想行識蘊是無常的、是苦的、是空的、是無我的，這樣的佛說的正法，叫做言教。「諸蘊相應言教」，就是佛說的諸蘊相應言教。我現在聽到了、我從經本上看見了，我就去思惟，叫做思惟諸蘊相應言教。或者思惟色聲香味觸法相應言教，思惟眼耳鼻舌身意相應言教、思惟十八界各式各樣的相應言教。現在這裡說，「云何以稱量行相，依正道理思惟諸蘊相應言教？」

「謂依四道理無倒觀察」，這是回答這個問題。就是依據這四種道理，沒有錯誤地觀察，那就叫做：「以稱量行相，依正道理思惟諸蘊相應言教」。「何等為四？一、觀待道理；二、作用道理；三、證成道理；四、法爾道理」，就是這四種道理。

云何名為觀待道理？謂略說有二種觀待：一、生起觀待；二、施設觀待。生起觀待者：謂由諸因諸緣勢力生起諸蘊。此蘊生起要當觀待諸因諸緣。施設觀待者：謂由名身句身文身施設諸蘊。此蘊施設要當觀待名句文身。是名於蘊生起觀待、施設觀待。即此生起觀待、施設觀待生起諸蘊、施設諸蘊，說名道理瑜伽方便，是故說為觀待道理。

「云何名為觀待道理？」怎麼叫做「觀待道理」？這觀待道理怎麼解釋呢？「謂略說有二種觀待」，簡略地說有兩種觀待，那兩種？「一、生起觀待」：第一個是生起觀待，就是一切法都是因緣所生，此一法生起的時候，就有觀待的道理。這個「觀」是相對的意思。這個「相對」，這裡是因果相對，因與果是相對的；或者心與境相對，我們的心與境界相對，相對的時候就是心去觀察的意思。我們內心在觀察這件事的時候，就是心與所觀境相對、相對的時候，去觀察。當然你不觀察也不知道這件事，這叫做觀。這個「待」是憑藉的意思，就是假藉的意思。若沒有這個因緣，這件事不成功，你一定要依賴它，那就叫做「待」，這個待就是這樣意思。

「二、施設觀待」，頭一個是生起觀待，第二個施設觀待。生起觀待怎麼講呢？「生起觀待者：謂由諸因諸緣勢力生起諸蘊。此蘊生起要當觀待諸因諸緣」。

「謂由諸因諸緣」，蘊的生起，它一定要假藉「諸因」，很多的因、很多的緣的勢力。或者是因的力量叫勢，緣的力量叫力，或者也不必這樣分別，就是諸因諸緣的勢力。這個因和緣，主要的力量是因，次要的力量是緣，或者這樣分別。譬如說是我們種的這個穀，這個穀的種子種在地下了；種子是因，其它的土、水、或者是肥料、或者是陽光、或者也有風，這些都是緣，這樣說喔。現在這裡是說諸蘊，就是我們的生命體的果報，果報的因緣呢，也是種子是因，業力是緣。業力幫助名言種子成熟了，因緣和合了，這個色受想行識現起了，一剎那間色受想行識現起來，這叫諸因諸緣的勢力生起諸蘊，生起了色受想行識的蘊。

「此蘊生起要當觀待諸因諸緣」：色受想行識的蘊，它能夠現起來，它一定要憑藉諸因諸緣才可以，沒有因緣的時候，色受想行識不能現起。譬如說是我們人，一剎那間我們投胎了，投胎了，這個色受想行識現出來了，為什麼沒有現出來天的色受想行識呢？沒有因緣！沒有那個因緣，所以不現起。也沒有三惡道的色受想行識現起，就是沒有那個因緣，或者你已經有，但是不發生作用。為什麼人的蘊現起了？因為人的因緣發生作用了，所以叫做「要當觀待諸因諸緣」。蘊的現起，這個蘊一定要觀待諸因諸緣才能現起，這就叫做「生起觀待」，不然它不能現起來。

從這裡看出來，諸因諸緣是自性空，它本身沒有體性。要現起要憑藉因緣才可以，憑藉因緣才能現起。所以你這樣一觀察，很多佛法的智慧從這裡出來了。怎麼叫做以稱量行相，依正道理思惟諸蘊相應言教？就是這樣思惟：第一個，要思惟觀待的道理，一切法都是有觀待的道理的。說是我們這個臂為什麼能屈伸呢？因為這裡有個節，有個節所以能屈伸，所以屈伸要觀待這個節。說我們為什麼會走路？因為你有足，若沒有足這件事不可以，你不能走路，所以一切法都是要觀待因緣的。

「施設觀待者」，這個生起的觀待這樣講，這個施設の觀待怎麼講呢？「謂由名身句身文身施設諸蘊」。「施設」，實在也就是安立的意思。沒有這件事，我們把它安立出來，這裡沒有房子，沒有房子把這個房子造出來，那麼這叫做施設、叫做安立。說我們沒有這個書桌，沒有書桌我們擺上一個書桌子，這叫施設。這指什麼說的呢？謂由名身句身文身施設諸蘊，這個諸蘊有生起觀待，也需要有施設觀待，就要有名，要有名句文身才可以。文身，「身」就是體的意思，這個「文」是什麼？文就是字，一個字一個字，我們漢文一塊一塊這個字。這個文就是字，這個「名」是什麼呢？就是這個字，用多少個字組織起來成為名。說「房」，這就是一個字，也就是一個名；或者「燈」、「光」，就是這些名。因字而有名，因名而有句，多少個名組織起來稱之為一句，多少句就是成為一段了，很多很多的段落就是一篇文章了，或者一部書了。這叫做施設。

現在這個生起觀待，生起了一件事，這件事叫什麼名字呢？叫做蘊，名之為

蘊，就是用這個蘊來表示這件事。如果沒有這個蘊的施設，你沒有辦法觀。沒有這個施設の觀待，你沒有辦法去觀察，你心不能動。因為沒有名字的時候心不能動，心不能動就不能觀察。所以有生起觀待，還要有施設觀待。所以觀待有兩種：生起觀待、施設觀待。此蘊的施設，此蘊的安立，蘊的這個名字的安立，「要當觀待名句文身」，要憑藉名句文身。「是名於蘊生起觀待、施設觀待」，這把前面這一段總結起來。

「即此生起觀待、施設觀待生起諸蘊、施設諸蘊，說名道理」，這個生起觀待、施設觀待也就是表達了生起諸蘊、施設諸蘊的事情，這就叫做道理，就叫做觀待道理。

唯識這個法門，不管是《攝大乘論》也好、《瑜伽師地論》也好、《成唯識論》、《顯揚聖教論》、《辯中邊論》這些論，它說的法門，你若和其他的法門對比起來，它說得微細，它說得很微細的。你心一動就開始了，就從那裡觀察了、就開始了，和別的法門不同。加上玄奘法師是漢人，他的漢文好，他再懂得梵文，由梵文翻成漢文。我們和其他的這些翻譯的法師對比起來，都感覺到玄奘法師翻得微細；稍微有一點曲折的地方，他能翻出來。別的法師，你對照起來就沒有，看不見了。他有的時候有意地把它略去了，有的時候也因為對於漢文的學習要再努力，這地方有點關係的。所以我認為玄奘法師他翻的這些經論，不管你是那一個學派，你不要有門戶之見，你就是學習學習，你會增長很多智慧。

「說名道理瑜伽方便，是故說為觀待道理」，這是結束這一段文。說明這個觀待的道理，這是修瑜伽的方便。你想要修止觀，你想要修行，這個生起觀待是你修行的一個方便。你知道這件事了，你修行的時候會很順地就相應了，你若明白這件事的話。「是故說為觀待道理」，這觀待道理這麼樣解釋。在《瑜伽師地論》裡面另一個地方還有很多解釋的。

云何名為作用道理？謂諸蘊生已，由自緣故，有自作用，各各差別。謂眼能見色、耳能聞聲、鼻能嗅香、舌能嘗味、身能覺觸、意能了法。色為眼境、為眼所行，乃至法為意境、為意所行。或復所餘如是等類，於彼彼法別別作用，當知亦爾。即此諸法各別作用，所有道理瑜伽方便，皆說名為作用道理。

「云何名為作用道理？謂諸蘊生已，由自緣故，有自作用，各各差別。」這底下解釋怎麼叫做作用道理呢？「謂諸蘊生已」，謂我們色受想行識這個蘊，它已經因緣和合現起來了，由無而有了。「由自緣故，有自作用」，由它本身的因緣，色有色的因緣，受想行識有受想行識的因緣。這個色包括眼耳鼻舌身，前五根都是色，都是色蘊。那麼眼有眼的因緣，耳有耳的因緣，乃至身有身的因緣，都有

它本身的作用。「各各差別」，互相是不一樣的，各有各的因緣是不一樣的。這底下就詳細說出來。

「謂眼能見色、耳能聞聲」，眼它的作用，它能見色。這個地方呢，見聞包括根和識，眼根能夠見這個色，見青黃赤白、長短方圓這些形相，它的功能能把這個形相現出來，當然還要假藉光明現出來。但是能了別，了別這個色相，那是識的作用，是識的作用。但是若沒有眼根，眼識也不行。所以這個眼能見色：有根、有識合在一起的，都包括在內了。「耳能聞聲」，耳有這樣的作用，有聞聲的作用。「鼻能」夠「嗅香」味的作用，或者是好香、或者是惡香。「舌能」夠「嘗味」。「身能」夠感「覺」到「觸」，或者是澀滑、或者是冷熱。「意能」夠「了法」，能了別各式各樣的事情。色聲香味觸也是法，是法裡邊的一部分。「意能了法」這個「法」字，包括了色聲香味觸，和它沒有包括的其他一切法，所以這個法是個通名，範圍很廣大了，「意能了法」。那麼這就是六根有取境的作用，六根、六識有取境的作用。

「色為眼境、為眼所行」，那麼色聲香味觸法有什麼作用呢？色為眼的所緣境，那麼這也是它的作用之一。「為眼所行」，為眼根所活動的境界，若沒有色了，這個眼根所活動的地方沒有了，為眼所行。「乃至法為意境」，聲音是耳所活動的地方，乃至到第六這個法，過去、現在、未來、世間法、出世間法，這是意的所緣境，是「意所行」，所活動的地方。那麼這也就是它的作用。

「或復所餘如是等類，於彼彼法別別作用」，「所餘」，所剩餘的。前面這是說十二處：內六根、外六境，十二處。如果把六識也放在內，就是十八界了。十二處、十八界，或者是把第七識、第八識也加在內，各有各的境界，各有各的作用，所以叫做所餘，所剩餘的。「如是等類」，就是一類一類的，眼識一類、耳識一類。眼只能在色的境界上活動，而不能在聲音那上活動；耳識、耳根只能在聲音那裡活動，而不能在色上活動，所以是一類一類的，一個範圍一個範圍的。「於彼彼法別別作用」，於這一法這一法都是各別各別的發生作用。所以眼有眼的作用、耳有耳的作用，乃至身有身的作用、意有意的作用。「當知亦爾」，你要知道也是這樣子，每一法都有它的作用。

「即此諸法各別作用，所有道理瑜伽方便，皆說名為作用道理」，前面說這一切法，十二處、十八界這一切法，都有各別的作用，這樣的道理也是你修瑜伽的方便，你也需要明白這件事的，皆說名為作用道理，這樣意思。

云何名為證成道理？謂一切蘊皆是無常，眾緣所生，苦空無我。由三量故，如實觀察：謂由至教量故、由現量故、由比量故，由此三量證驗道理。諸有智者，心正執受，安置成立。謂一切蘊皆無常性、眾緣生性、

苦性、空性，及無我性，如是等名證成道理。

「云何名為證成道理？謂一切蘊皆是無常，眾緣所生，苦空無我。由三量故，如實觀察：謂由至教量故、由現量故、由比量故，由此三量證驗道理」。這底下說證成道理，證明這件事成立了，是的，是有這樣道理，那叫證成道理。「謂一切蘊皆是無常」，什麼道理需要證成呢？謂一切蘊皆是無常，色受想行識都是有變化的，它不是不變的；不變名之為常，有變就是無常了。因為什麼它會變呢？「眾緣所生」，因為它是很多的因緣才成就這件事，成就這件事，它本身就不真實了，所以它會變。這個眾緣所生，緣本身也要變，所以眾緣所生也非變不可。一變了的時候就苦了，人就會感覺到痛苦。

譬如說快樂的事情，人不感覺苦；但是快樂的事情若變，若變的時候就苦了，所以稱之為壞苦。原來是沒有苦的，但是因緣一變就有苦了，所以一變就是無常，無常就是苦，因為苦的關係，就可以知道是空的，不是真實的，它不是真實的。原因啊，我們人就是因為執著有我，我要這樣子就這樣子，我要那樣子就那樣子。你說有苦，我可以把它消滅了，叫它不要有。當然我歡喜這件事，我可以把它拿過來；我不歡喜的，把它消滅了。所以人有我的時候，會這樣子安排這件事。但事實上做不到，做不到就可以知道是沒有我的，所以叫做空。

執著我有兩種：一個是即蘊是我，一個離蘊有一個我。即色受想行識是我，這是計我；第二個是離開了色受想行識，另外有一個我，執著有我分這麼兩類。這個空呢，即蘊無我叫做空，離蘊無我叫做無我，是這樣意思。離蘊無我叫做我空，即蘊無我叫做法空。觀察色受想行識都是因緣有的，都是畢竟空的，色受想行識自性空，也是無我。離開了色受想行識另外有我，這個我也沒有，叫做無我。可以這樣分別。

這是說，為什麼一切蘊是無常的呢？因為是眾緣所生，所以是無常。無常的時候我們就會感覺到苦。因為苦，所以感覺到作不得主。苦若來的時候你不受還不行，此是苦，逼迫性。你不能排斥的，你排不出去的，那麼就可以知道是無我。無我就是空無我，就是空。這樣的事情，在我們不相信佛教的人來說，也能知道世間上是無常，無常的道理明白多少。但是對於苦的道理不太明白，對於苦的事情不是太明白。世間上為什麼苦？我們一般人不知道，有智慧的人都未必知道，也未必知道是苦。

我們舉出一個道理，在《阿含經》裡面說出個道理來。所以《阿含經》應該學。我們學這個大乘經應該學，《阿含經》也應該學。《阿含經》說出個什麼道理呢？佛有一天問諸比丘說：「遠遠的那個樹林子裡邊，這個木生出來的枝葉，那個葉落下來了，有外邊的人來了，把這樹葉子偷走了，你心裡面感覺什麼？」問諸比丘：「你心裡頭感覺怎麼樣呢？」說：「我沒有什麼感覺，它偷走就偷走嘛，與

我有什麼關係？我好像照常的，一點影響也沒有。」佛說：「是，好。如果你的衣服，你的衣、你的鉢，或者你住的房子被人家破壞了，你的房子、玻璃窗戶被人破壞了，把你的衣、鉢都偷走了，你心裡怎麼樣？」說：「這時候我不舒服，我心裡會不舒服。」為什麼呢？為什麼你的衣鉢、你的衣食住被人盜取了、破壞了，你就會感覺到不舒服？那個樹葉子被人偷走了，你為什麼就不感覺什麼呢？」這我不懂，我不知道。」佛說：「就是因為你對樹葉子遙遠的那些事情沒有執著，你不執著，不執著是我我所，所以他偷走了，我無所謂。你自己的生命有關係的事情，你執著是我、是我所了，所以他若給你偷走了就不行。」執我我所換一句話就叫做愛，說我也是有愛，我所也是有愛，就是有愛的關係。這樣說，這個不舒服的感覺就是苦的感覺，這痛苦的感覺從那兒來呢？從愛來的。

你看佛就是……說世間是苦，無常是苦，從你本身的生活上來開示這件事。這件事在《阿含經》你看到這裡，你想一想的確是這麼回事。我的哥哥、我的弟弟若死了，我心裡會痛，我的姊姊、我的妹妹死了，也心裡會痛。別人的哥哥、別人的弟弟死了，我心裡不感覺什麼。因為什麼呢？沒有我我所，你對他沒有愛的關係。自己的哥哥、弟弟、姊姊、妹妹死了，這有愛，有愛就有苦，沒有愛就沒有苦。所以是無常啊，我們人世間的人，思想稍微細密一點的人，也能知道無常的道理，知道多少。但是這苦不一定知道，不一定明白。原來是在佛的開示裡面知道，因為什麼是苦？也就是因為是愛。愛為什麼是苦？愛無常了，所以是苦。但是我們人呢，還非要愛不可，所以就是非苦不可了，所以是苦。「眾緣所生，苦、空、無我」，這件事，因為無常知道多少，可是無常若變了的時候會生苦，我們還不大明白。所以嚴格地說，無常也不明白，也不明白什麼叫做無常，也還是不明白。

我現在心裡頭又想到梁武帝，梁武帝的確我也認為很了不起，很了不起。能講《大般涅槃經》，能講《摩訶般若波羅蜜經》，有著作，你看這人有這麼大的智慧。在佛法裡面，他也是用過功了的人。但是若是做一個夢，我好像說過，有人把這個土送給他，做夢醒了，醒了向他的大臣講，大臣說：「這表示你能統一中國。」因為他還是半壁天下，只是在金陵做皇帝，北魏這一大片土地還不屬於他，「這表示你要統一中國。」他的貪心就來了。你看，學習佛法學到這麼個程度，結果還有這一念貪心。這一念貪心，他從此就開始倒楣了，就開始倒楣，就還是不知道苦啊！對這個「苦」字還是不太明白。這個「我」要擴大「我所」，我、我所還要擴大。這個佛法的道理不是容易明白，所以要證成。為什麼是無常、是苦、是空、無我呢？要證成，要假藉因緣來證成一下，喔，是苦、是無常。問題在這裡。

「由三量故，如實觀察」，這個證成，怎麼樣證成法呢？有三種量，如實地觀察，這就叫做證成道理。這個三量，怎麼叫做三量呢？「謂由至教量故、由現量

故、由比量故」，「至教量」怎麼講呢？「至」就是極，至者極也，到了極點了，不能夠再向前進了，到了極點了叫至。指什麼說的呢？就是這個教法，所說的道理，這個「教」，表示一種道理，達到極圓滿的程度了，叫做至教。這個「量」字怎麼講呢？量是「正知」的意思，中正的正，知識的知。正確的知識，可以依之為準的。你合乎它，那就是正確的；你與它不合，那就是不正確的，正確的知識叫做量。這個至教量，當然我們佛教徒，我們尊敬佛，以佛說的教法名之為至教量。佛是極圓滿了的人，是大聖人，我們對他是有信心的，可以相信的，他說的道理我們相信，所以叫做至教量。那麼這個至教量，佛說了「一切蘊皆是無常，眾緣所生，苦空無我」，所以我相信，符合至教量，所以這就叫做證驗道理。由佛說了，所以可以證明這件事。別人說的那不一定，佛說的可以，我們可以信賴。「由至教量故」，所以相信這個道理，那麼這就叫做至教量。

我們通常說這個三法印，就是佛說的這些經，修多羅，佛在世的時候佛說法，佛的弟子都聽到。親在佛前聽佛說法，那麼這些又是成為聖人了，或者得無生法忍的這些大菩薩，得了阿羅漢的這些聖人。他們本身證悟了真理，又是聽佛說法，所以他會知道這一部經是佛說的、不是佛說的，他知道。佛滅度以後的佛弟子，我們也沒有看見佛，也沒有聽佛說法，我們怎麼知道這一部經是佛說的、不是佛說的？我們憑什麼可以知道？佛告訴我們，要符合三法印、符合一實相印，那麼就可以相信。是這麼樣講。這也就是有至教量，所以我們可以相信，是這樣意思。佛不是一定像我們一般的說是那一年、那一月、那一天，有什麼人證明，說這一部是佛說的，是經，是佛說的。佛不這麼說；佛說那一部書裡邊和佛說的道理是相契合的，那就是佛說的。佛這麼講，佛這樣講。所以這叫做至教量，這樣意思。

「由現量故、由比量故」，這個就是另一個說法了，這個現量怎麼講呢？這個「現」就是現前，出現在眼前，出現在我們心識之前。我們現在這個窗戶是玻璃窗，如果是用紙糊的，或是一道牆隔住了，牆外邊有什麼事情，不現前，我沒看見，這就是不現前。那麼中間有障礙，那就是不現前，不現前的事情不叫做「現量」。要現前，出現在我們的眼耳鼻舌身，前五根之前，我們能得到正確的知識，我們從這裡得到正確的知識，那就叫做現量。

這現量的意思就是，中間沒有障礙，你沒有迷亂，沒有分別。這個「迷亂」怎麼講呢？《因明入正理論》上講，它說出個例子來，譬如在夜間的時候，有人把像我們在佛前燒的香，那個香點著了，你拿著它在那兒轉一下，我們旁邊看的人就是有一圈的光明，叫做「火輪」。其實只是一點點的火，並不是一圈；這叫做迷亂。我們這個肉眼遲鈍，所以就是看見是一圈。你若認為是一圈，那就是錯了，所以叫做迷亂，要把這件不算數，不算數的；這是一個簡別。第二件事呢，要無分別。譬如說我們的眼識看見光的時候，我們心裡面說，「喔，這是光」，已經不

是眼識了，這「光」就是有名字了，這是第六意識才有名字，眼識沒有名字。眼識看見光，只是眼識在那裡明了一下，但是它沒有說話，眼識是不會說話的，沒有名字，所以不會說話。這個時候眼識所見的光是對的；若第六意識說出來的話，也可能是對，也可能錯，就靠不住了，所以那就不叫做現量。現量的條件，就是不要分別，不要加以分別，而也沒有迷亂的境界，它能夠得到正確的知識，這時候叫做現量。

因明上說現量這個事情，用現量、比量，宗因喻，用這個同人辯論，辯論道理，也是一種方法。大家討論道理的一個規則，不可以犯錯誤，也是可以。但是若是從佛法的觀點來看，我認為還不能說那就是正確的知識，還不能那麼說。我說出個道理你聽，剛才說這個觀待道理，一切法是因緣所生，都是虛妄不真實的，知道一切法是因緣所生不真實的這種智慧，要聽佛說法，還要經過一番修行，你才能成就這種智慧。譬如說我們眼識或者乃至到第六意識，不加分別的時候，你能看見諸法實相嗎？我認為不能！因為你沒有成就佛的無分別智、後得智，你都沒有成就，你那裡面還隱藏著執著的。雖然它沒有說話，沒有分別，沒有分別也不行，那個執著心還在那裡。說那個小孩子天真無邪，天真無邪很清淨，其實很多的垃圾都隱藏在那裡，小孩子天真可愛，其實不能那麼解釋。他那一念清淨心裡面很多的污濁都在那裡。等他的眼耳鼻舌身成熟了，很多的東西都出來了，那怎麼能算清淨呢？他的知識是正確的？不能這麼說！所以因明上說的道理，就是姑妄言之，我認為是姑妄言之。當然陳那菩薩也是大智慧人，他對這件事很有研究。當然那一個時代，佛法在印度，外道很興盛，常是同佛教徒辯論，所以需要立出個規則來，這也是對，也不能說不對。

問：師父剛剛您最後一段話，我有別的幾個問題。就是您從那個「現量」裡面，那個「現」現前，第二個同樣是「無分別」，您說我們「觸」的時候要沒有名字，如果說一有「想」的作用就已經是分別，那麼由這個推展，我有第一個問題就是：如果有了名字、有想就沒有分別，那麼它是不是有「作意」的作用、有「觸」的作用、有「受」的作用呢？那這個問題就有第二個問題，您講到說《因明》還是世間法，那麼如果說還是世間法，那麼「作意」「觸」和「受」還是世間法，那必須要從智慧相應的「明觸」，才是真的是無分別。

答：是，對，我的意思是這樣，一定有「明相應觸」，就是有無分別的般若的智慧，這個時候與識相應的時候，才能得到正知、正見，正確的知識。若沒有般若的智慧，說我無分別，你「無分別」也沒有得到正知。

問：第二問題，如果有正知，和智慧相應的時候，如果有名字，應該也是「現量」。

答：有名字的時候叫做「比量」。

問：我的意思是說，如果與智慧相應以後，再有「想」的作用，應該也可以算是「現量」。

答：說是「現量」，它可以那樣，因為它在因明的書上說呢，「現量」是無分別，「比量」是有分別。由「有分別」而得到的正知，叫做「比量」；由「無分別」而得到正知，叫做「現量」。若是我們說是聖人得到「無分別智」，得「無分別智」，那麼從因明上的規則看，那應該是「現量」。

問：如果我們不依照因明來講，我們說佛他是從他的正知裡面流出來的教量，那是從他的「現量」裡面出來的「教量」，那其實他的「教量」也是和他的「現量」是應該相應的，也可以說是「現量」。

答：是。所以因明論上，就把「至教量」取消了，就只是一個「現量」和「比量」。那麼他就把「至教量」、這個「聖言量」放在「比量」裡頭，它這樣放。

當然你說的也是對的。因為到佛的境界，「有分別」、「無分別」是統一了的。我們平常的人、或者沒有到佛境界的人、或者是到「第五現前地」之前，初地、二地、三地、四地，「無分別智」現前的時候，有分別的智慧就不現前，就是「後得智」不現前；「後得智」現前的時候，「無分別智」就不現前，就是不可以同時的，是這樣解釋。

但是宗喀巴大師他在《入中論善顯密意疏》上，他解釋又不同。他的意思唯有到佛的時候才能這樣子，其餘的人不能。

問：那接著就第四個問題，也是接著就是您最後那個「結語」那裡，因為當初有這麼多的哲學思想，所以他為了辯論要有因明，那麼這句話就引出我的問題，就是如果我是為了「自修」，而且為了適應現代的社會的話，我們未必一定要學得這麼「細微」，對不對？而且現在的細微應該是適應現在社會的細微。

答：這個事是那樣，如果你想行菩薩道，你想要行菩薩道。一般的社會上的人，我看也不需要「宗因喻」、什麼「至教量」、什麼「現量、比量」，也不需要這樣。但是社會上有些有學問的人，特別有學問的人，或者他也是懂得因明的人，他可能會按照這種規則、辯論的規則同你講話，也有可能這樣子。那你要行菩薩道的人，也應該具足這種知識，也是應該，也是應該的。

不過這種人，我看還是少數，若是我們在……，沒有到第八地的菩薩，就算我們是菩薩了，或者是沒有到第八地，我們還是選擇我們自己重要的事情來做。這件事我們不用學也是可以，就不學這個因明也是可以。

不過通常說，「資糧位」的菩薩，把資糧準備了非常地圓滿的大菩薩，他的眼耳鼻舌身意和一般人不一樣，這個能力特別強。就是我們講這個玄奘大師，到印度很多人……連法顯法師，很多人到了雪山，過那個山的時候都凍死了，但

是他們不，他們還是照樣過去了，他那個身體和別人不同。他那個生理和別人不同，那個心理都是特別，那樣的人學因明這件事，不算一回事，他是很容易就懂了，也不算一回事。記憶力也特別強，而那個智慧也特別高，他就是一看就可以懂了，也不算難。那個大福德人就是不同了。

問：師父，請問好像在《法華經》，還是那裡有說，「眼根有八百功德，耳根一千二百功德」，這是相當於「證成道理」呢？還是作用道理？還是觀待道理？

答：這個都有，它都具足這個道理。具足「證成道理」、具足「觀待道理」、「作用道理」，都具足的，「法爾道理」也是具足的。

我們的眼睛，你若不搖頭的時候，後面你就是看不見，所以它不具足一千二百功德。這個耳不是，你前後左右所有的聲音都能聽見。耳聽聲音的功能，周圍都是無障礙，眼就不行。所以這耳的功德是一千二百，眼的功德只是八百，它缺了四百，這是「現量」上就是這樣子。

云何名為證成道理？謂一切蘊皆是無常，眾緣所生，苦空無我。由三量故，如實觀察：謂由至教量故、由現量故、由比量故，由此三量證驗道理。諸有智者，心正執受，安置成立。謂一切蘊皆無常性、眾緣生性、苦性、空性，及無我性，如是等名證成道理。

我們昨天講過四種道理，其中的「觀待道理」是排在第一項，第二項是「作用道理」。觀待道理也就是我們常常所說的因緣生法。你若在靜坐的時候……，瑜伽其實就是靜坐，在靜坐的時候，你在思惟觀待道理的時候，你會想到這一切觀待的事情都是無常的、是空的、是假的，會想到這裡。但是想到第二條道理的時候——作用道理，是假的、是空的，但是有作用。這個微妙就是在這裡，它有作用，但是是假的、是空的。你可以來回地觀察，是這樣意思。第三項是證成道理，思惟觀待道理的時候，知道是無常的，因緣生法是無常的，無常的，所以是苦、是空、是無我的。可是沒有經過思惟觀察的人，他還是不同意這樣的結論。不同意無常是苦，因緣生法是空的、是無我的。你要為他去說明、去解釋的，所以又說到證成道理。就是用至教量、用現量、比量來證明這件事，是苦的、是空的、是無我的，這樣這個道理才能夠成立，是這樣意思。

昨天講過了現量，也講到比量。這個比量是推論，經過推論而得知的，其中也一定有多少現量，不然的話，這個比量還是不能成立的。在《因明入正理論》的疏上舉一個例子，說我看遠遠的地方看到冒煙，看到冒煙就知道那個地方起火了；我看見牆那邊露出一個角來，可能那下面有牛。你看見煙、看見角，這是現量，由現量而推論，才知道是有火、才知道是有牛，是這樣子，知道是無常的。這個原因就是以前，由你的現量上得知道，起火的地方這火有煙，火和煙是不分離的，你以前的現量的經驗得知道這件事，後來看見煙，有煙就是有火。所以這個比量由推比而得知，是因為有現量的關係，不過不是全部的，一部分，是這樣意思。

「由比量故」，由於推比得到的正確的知識，這也可以證驗這件事是對的，這是得到正確知識的一個方法。「由至教量、由現量、由比量」來證驗，「由此三量證驗道理」，證實你所經驗的這個道理是對的。這個「驗」是自己接觸到的事情，不是聽人說；自己接觸到的事情，是對的，得到的結論是對的。

「諸有智者，心正執受，安置成立。謂一切蘊皆無常性、眾緣生性、苦性、空性，及無我性，如是等名證成道理」。這個執受……「諸有智者，心正執受」，這些有智慧的人，他聽你所說的至教量、所說的現量、比量，從這三條道路得到的知識是對的，有智慧的人就會明白了這件事。「心正執受」，他內心裡面就是得到智慧了，生起了一種智慧，就是信受了，堅定地信受了這樣的道理，而不會動搖的。就是有反對者說出來種種的不同意的意見，你不動搖，所以叫「執受」。

「安置成立」，這個安置成立，或者就說是把這種道理安置於心；成立、建立起來了，或者是這樣說。或者說，你成就了正知正見了，你能夠在內心裡面栽培善根，按照這樣的道理去栽培善根，叫做安置成立，或者這樣說也是可以。

「謂一切蘊皆無常性」，這底下就說，心正執受安置成立什麼呢？「謂一切蘊皆無常性」，就是我們的生命，我們的生命體，我們的色受想行識，這個「蘊」，蘊者聚也，積聚的聚。色是一大聚，受也是一聚，想、行、識都是一聚，就是一大堆。這一切的色受想行識的蘊，「皆無常性」，它們都沒有不變的體性，都是有變化的，隨著因緣變化的。「眾緣生性」，它是眾多的因緣生起的體性，它的體性是眾緣所生。是「苦性」、是「空性」、是「無我性」，這個我們昨天講過了。

「如是等名證成道理」，說到無常，最低限度可以有兩個想法：一個是我們現在的生命體，非老病死不可，這是一個想法；第二個想法，我看每一個人都是對於自己的生命不滿意。每一個人都會這樣，都感覺到，還是不是那麼好。不那麼好，說它是無常呢，很好，它結束了，我重新創造一個嘛，我重新創造一個生命不是很好嗎？如果這個生命是固定的了，你不可以變動，不滿意只好忍受著。所以說無常，這裡面，佛法說什麼都是無常的，好像是很消極，其實這話說得不對，無常裡面有積極性。所以佛教裡面說無常，佛法裡面重視你自己要常常思惟觀察，不要只是用耳朵聽、用眼睛看，不可以，你還要用心多思惟，你才能夠有很多的「妙」出來。「如是等名證成道理」，其實就是證成這個觀待道理、證成這個作用道理。

云何名為法爾道理？謂何因緣故，即彼諸蘊如是種類？諸器世間如是安布？何因緣故，地堅為相、水濕為相、火煖為相、風用輕動以為其相？何因緣故，諸蘊無常、諸法無我、涅槃寂靜？何因緣故，色變壞相、受領納相、想等了相、行造作相、識了別相？由彼諸法，本性應爾、自性應爾、法性應爾。即此法爾，說名道理，瑜伽方便，或即如是、或異如是、或非如是，一切皆以法爾為依，一切皆歸法爾道理，令心安住、令心曉了。如是名為法爾道理。

「云何名為法爾道理？謂何因緣故，即彼諸蘊如是種類？諸器世間如是安布？」我們若不相信佛法的話，也可能有這種思想，就是無論什麼事情都是自然的，自然是這樣子。那個法就是那樣子叫做「法爾」，不認為有什麼因緣造成的，不那麼想，就是自然是這樣子，叫做法爾。若是我們常常思惟，用第六意識多思惟種種的因緣，觀待道理、作用道理、證成道理，常常思惟，就會思惟出來種種的事情，知道這是因緣有的，各式各樣的事情會思惟出來。但是有的時候思惟久了，也會另外出來問題，另外還會引出來問題的。引出來問題，佛菩薩的智慧說

出來「法爾道理」，來解決你因思惟而引起的問題。看這底下解釋。

「謂何因緣故，即彼諸蘊」，什麼理由即彼色受想行識諸蘊，「如是種類」，而是這樣的種類？這是人的一類，人裡面又有很多的類；天的一類，天也有很多的類別；乃至地獄、餓鬼、畜生，都有各式各樣的色受想行識的蘊。像人，我們的色受想行識這個身體是這樣子，那個蛇又一樣；海裡的魚又是一樣；人是在陸地上生活，魚在水裡面生活。色受想行識這個蘊，各式各樣的差別。人是一類，這個大類裡面又有很多種類，各式各樣的情形，什麼因緣，即彼諸蘊如是種類呢？為什麼這樣子呢？你會這樣想，會思惟。

「諸器世間如是安布」，這個「器」，譬如說有蘋果、橙子放在一個器裡邊，盛載著，放在一起；我們人在這個世界上生存，也是器，這個世界是我們生存的一個器。當然我們人在這個器裡邊生存，我們對這個器，彼此間的關係還是很密切的。我們說靠天吃飯，其實這個大地也是很厲害的，關係還很重要的。那麼這個器世間它這樣安布，是這樣現出來各式各樣的形相，有高山、有平地、還有大海，還有太陽、還有月亮，有白天、有黑天，有的地方物產豐富、有的地方很貧瘠，各式各樣的情形。何因緣故，「諸器世間如是安布」，這樣的陳列呢？

「何因緣故，地」是「堅為相」，地是堅固的。「水濕為相、火煖為相」，為它的體相，「風用輕動以為其相」，為它的體、為它的相狀。什麼原因是這樣子呢？你要會想，會思惟這件事。

「何因緣故，諸蘊無常、諸法無我、涅槃寂靜？」這是聖人的境界了，一切法是無我，什麼因緣是無我的呢？什麼因緣，佛菩薩得的涅槃裡面的境界是寂靜的？一切有為法都是生滅變化、是無常的，無常即是動，是動的意思。生滅變化也可以名之為動。這個無為法，涅槃的境界是無為法，就是沒有這個因緣生法的動相了，所以對動而說靜，說涅槃是寂靜。聖人他見到第一義諦以後，他的色受想行識還是在的，這個生命體還是在。但是他的無分別智出現的時候，和第一義諦相應的時候，就是入於無為的境界去了，那個時候是寂靜的，就沒有這個有為法動盪的這些事情，所以涅槃是寂靜。可是我們若常常思惟就會想，為什麼涅槃是寂靜的？又會這樣想。由有我而無我，到了無我的時候又會想，為什麼是無我？又會這樣想。我們觀察一切有為法是因緣所生，所以會變化，不是常，而是無常。可是承認了無常以後又會想，為什麼是無常呢？它是常不可以嗎？就會有各式各樣的想法。

「何因緣故，色變壞相」，年輕人的時候，假設沒有相信佛法，沒有學習佛法；壯年人，社會上活動力正強的時候，好像前面有很多很多如意的事情等著我，那個衝勁很強的時候，從來不想世間上都是變化無常的，不想這件事，不想。但是若是學習了佛法以後呢，「喔，是無常的」，又會改變了這種想法。可是承認了無

常以後，又會想，為什麼它會變壞呢？不變壞不可以嗎？也會這樣想。何因緣故，色是變壞相？

「受領納相」，受是領納相。我們的分別心與一切境界接觸的時候，心裡面就會接受，是一種感覺，接受它。我們平常的人，日常生活裡邊，如意的事情我們接受，滿我意的事情我接受；不滿意的事情我拒絕，不接受。我們的心情是這樣的態度。但事實上，我們不是這樣子，就是如意的接受，不如意的也是接受的，也是接受。怎麼知道不如意的事情你也接受呢？你想一想就會知道，譬如說是我們不高興的事情，或者是自己的行為、思想引發出來的。或者是自己還不知道，由第三者、或者第四者輾轉地傳過來，啊，有什麼什麼事情，某某人怎麼怎麼打主意，對你怎麼怎麼地傷害。你一聽見了的時候你就忿怒，你就會想出來怎麼樣報復，於是乎很多的苦惱的事情都出現了。

從這一段經驗上看，人就是不如意的事情也接受，也是接受。我也不願意接受這個事情，怎麼能說我接受了呢？我們平常的人可能心粗一點，我不知道這件事我就接受了；但是有些人思想是很細、很周密的，他會想很久很久，怎麼怎麼安排。但是這種人他也一樣會接受這種事情，因為你接受了一次可能自己還不覺悟，接受了兩次或者還不覺悟，接受第三次應該覺悟了，但是人還是不覺悟。怎麼知道呢？你接受了這種事情的時候，就會出現很多很多苦惱的事情。假設你若說是不接受的時候，我知道是很苦惱，但是我不知道怎麼樣不接受，怎麼樣才能不接受呢？我們學習了《攝大乘論》以後，就應該知道這件事，就是不分別就不接受，你不要分別這個事情，就沒有事。

這是很明顯的一件事，譬如說現在這屋子裡邊有白蓮花，或者紅蓮花，或者青黃赤白，各式各樣的蓮花。或者是一個高山、流水、大蓮花，很多各式各樣的好看的花。你遇見這種境界的時候，你心裡面平靜、歡喜、喜悅，自然是這樣子。若是遇見毒蛇、惡獸、老虎這些東西，你心裡面是什麼樣子？心裡不平靜。但是若是老虎過去了，這些不如意的境界過去了，你心裡面不分別的時候，心裡就平靜。從這樣的經驗上看，所有的不如意的事情，你發覺了你趕快停下來不要想，不要分別。我對這個人非常地好，但是他一點良心沒有，對我種種的傷害；你愈想就愈苦惱，那就叫做接受，不如意的事情你也接受。你若不想，不想，什麼事沒有，沒有這苦惱。所以受是領納相，如意的事情你接受，苦惱的事情你也是接受，你不能夠一切法不受得阿羅漢，你不能。但是我們不是阿羅漢，沒有那樣道力，你也可以調一調，調轉一下，不分別這件事，不分別這件事就沒有事，所以也可以不受。

但是另外有一個原因，你不受你也得受，什麼？是自己的業力，你前生造了罪，你現在要得果報，得果報就叫做受。這果報來了你不受也得受，你不能不受。

別人傳來的話，說怎麼怎麼地，我可以不想。但是你身體上有病了，你不受也得受。可是若是修學聖道成功了的人，也能不受，這個身體有病，他也能不受。因為什麼呢？因為他時常修止觀，觀一切法空，觀一切法是無常、是無我的。觀一切法空，他的心住在畢竟空那裡了，這個色受想行識上的問題，他就不感覺。不感覺這件事，他就不苦，就沒有苦受，就能不受。所以修學聖道的人，能有這樣的好處。就是沒有入無餘涅槃之前，你得到涅槃了，就是有這種好處，就能不受。但是表面上你得那個病還是在的，那個老、病還是在的，但是在他內心裡面的修行，他是不受這件事的苦惱的，他能不受。可是你沒有這個修行，那不行，你不受也得受。

所以，色是變壞相，受是領納相。何因緣故，色是變壞相、受是領納相？有的時候你多思惟有好處，但是有的時候也會出現一個問題，就是從無始以來，人就是這樣，為什麼不從無始以來人不這樣子呢？就會要這樣想，這樣想你沒有辦法回答，你怎麼回答這個問題？所以這個地方給你回答了。

「想等了相」，這個色受想，「想」這個蘊，是等了相。「等」是普遍的意思，普遍地去明了、去思惟觀察，所以就叫做想是等了相。普遍地去觀察、去認識它是怎麼一回事，是什麼道理，就叫做等了相。

「行造作相」：色受想行這個「行」，是造作的意思，就是有了行動。這個造作相，當然我們會想到身體表現出來的行動、或者口發出來語言，這就叫做行。但是主要是心行，是內心裡面的動，叫做行。我們發出來語言、發出來行動，是心發出來的，不然的話身不會動、口也不會說話的，是由心發出來的，所以這個行是你內心的動。「是風動？是旛動？是仁者心動」，這句話是對的，是仁者心動。這個心動，在這裡說「行」是造作相的意思，是有目的的發出來的動，那叫做行。人好像是習慣了，不是有固定的目的也會動，那個不是屬於行蘊，不屬於行蘊。可以包括在行蘊裡面，但是那個義不具足。

「識了別相」，這個識，眼識乃至意識，它是了別相，就是對於一切法有明了性的了別相。而其實這個受、想、行都是由心發出來的作用，由心發出來的作用，不是離開了心有受想行的。心接觸一切法的時候，有受的作用、有想的作用、有行的作用，是這樣意思，是這樣分別。它是王；受、想、行是臣，王和臣的不同，是這樣說。

「由彼諸法本性應爾、自性應爾、法性應爾。」前面都是問，何因緣故，地水火風是堅濕煖動？何因緣故，諸蘊是無常、諸法無我、涅槃寂靜？何因緣故，色是變壞相、受是領納相、想是等了相、行是造作相、識是了別相？這是問，這底下回答了。

「由彼諸法本性應爾」，就是由於這一切法，它的本性就是這樣子，它本來就

是這樣子，從無始以來就是這樣子。這個本就是根本，根本就是過去。過去就是從無始以來就是這樣子：就是地是堅相、水是濕相、火是煖相、風是動相，從本以來就是這樣子。這個「本性」是說過去；「自性應爾」是說現在。從本以來就是這樣子，現在它的體性還是這樣子。「法性應爾」，就是未來的，將來的地水火風也還是這樣子，也還是這樣子。將來也還是諸蘊無常、諸法無我、涅槃寂靜，將來也還是色變壞相、受領納相、乃至識是了別相，法性就是這樣子。「即此法爾說名道理」，這就是道理，就是這樣子。「瑜伽方便」，也是你學習瑜伽的一個方便，也就是這樣意思。

「或即如是、或異如是、或非如是，一切皆以法爾為依」，「或即如是」，就是前面說的這些事情，是這樣子。或者是不同的，另外一個樣子，叫做「異如是」，另外一個樣子。「或非如是」，即如是、異如是都沒有，或者是這樣子。「一切皆以法爾為依」，就是這樣子，都是以法爾為依止的，就是都是法爾的。

這裡邊，譬如說我們人，頭上沒有角，但是有的地方有的人頭上有角，就是和我們不同。或即如是、或異如是，是這種情形，不同的，各式各樣的，各式各樣的情形。現在今天的世界，看那個蛇是這樣子，看那個鳥是這樣子，看那個人是這樣子，但是若是另外不同的世界，又有不同的情形。所以「或即如是、或異如是、或非如是」，是這樣子。譬如說我們這個世界上的人，在太陽下有影；但是阿彌陀佛國的人不是，在光明下沒有影。就是各式各樣的差別境界，不是一樣的。說是我們人在地面上走，徒步走，人的生活是這樣子；天上的人和我們不同，天上的人他在天空裡走，有各式各樣的情形。「或即如是、或異如是、或非如是」，總而言之「一切皆以法爾為依」，自然是這樣子。

經論上，佛經上常說諸天來見佛，聽佛說法，這個法會一結束了，諸天就走了，但是走不遠，忽然間就不見了，那是什麼原因呢？就是走得太快，他那種速度特別地快，所以就是我們的肉眼遲鈍，一下子不見了，若是天眼那還是不同了。所以各式各樣不同的情形，「一切皆以法爾為依」。

「一切皆歸法爾道理」，這些事情就是自然是這樣子。「令心安住、令心曉了，如是名為法爾道理」，所以我們佛法裡邊是重視聞思修，重視思惟。但是到有些地方，你不可以思惟的，到此為止，你不能思惟的，你就這樣安住下來好了。因為你思惟思惟，到思惟不過去，可能令你發狂了都可能的。所以令心安住、令心曉了。佛菩薩開示我們這個法爾道理，教你明白這件事，你就是不要再思惟這件事。「如是名為法爾道理」，「法爾」再換一句話就是「自然」的意思，自然是這樣子。

如是名為依四道理，觀察諸蘊相應言教。

這是前面這一大段。這個修瑜伽的人、修止觀的人，你要根據這四種道理去

觀察色受想行識諸蘊相應的言教，這是佛說的觀察諸蘊相應的言教，你要這樣去思惟去。

（小一點字的這上面，我們從第四行開始）

此境瑜伽，雖通一切，然諸經論就相隨機，種種異說：或說觀待等四種道理，如是乃至說蘊界處緣起諦等，皆名瑜伽。總具四性，順四法故。

「此境瑜伽，雖通一切，然諸經論就相隨機，種種異說：或說觀待等四種道理」，這叫做境瑜伽。這看出來，主要還是以色受想行識為所緣境去觀察。所以初開始修止觀的人，你要尊重佛的智慧，佛怎麼說你就怎麼觀察，你不要自己另外想出個方法來，你不要這樣子。你成功了以後，你可以無窮無盡地變化，但是它還是能符合佛的本意的。我們若初開始不尊重佛的相應言教，你自己獨出心裁，那個事是不對的。或說觀待等四種道理，為境瑜伽，叫做境瑜伽。

「如是乃至說蘊界處緣起諦等，皆名瑜伽」，像這四種道理，「如是」就指四種道理，如是四種道理可以作為境瑜伽。乃至到說這個蘊界處，這又說到五蘊、說到十八界、說到十二處、說十二緣起、說四諦，苦集滅道四諦、乃至六波羅蜜、乃至一切法。「皆名瑜伽」，都可以稱之為「瑜伽」，稱之為「相應」的。因為你用佛法的智慧去觀察的時候，它都是相應的，沒有衝突矛盾的。這個「相應」的意思就是不衝突，能夠隨順，沒有矛盾叫做相應。

「總具四性，順四法故」，因為這一切法都具足這四種體性，都具足這四種道理，也都是隨順這四種法。謂一切境無顛倒性，無顛倒性是一法、不相違性、相隨順性、趣究竟性，都具足這四法，所以都是相應的。

行瑜伽者：謂一切行，更相順故、稱正理故、順正教故、趣正果故，說名瑜伽。

前邊主要就是說境瑜伽，底下說：「行瑜伽者：謂一切行，更相順故」，這個「行」就是走路，一步一步地向前走，叫做行。我們佛教徒在佛法裡邊，隨順佛的教導去修行，就像走路一樣，一步一步地向無上菩提那裡去，向大般涅槃那裡去，所以叫做行。若是你不修行了，就停下來了，就不向前進了。

這個行，「謂一切行，更相順故」，更相順故。「稱正理故、順正教故、趣正果故，說名瑜伽」，現在說「行」這個瑜伽，行怎麼叫做瑜伽呢？「謂一切行」，佛法裡面所說的一切的修行法門，都包括在內。「更相順故」，此法門、彼法門、彼彼法門，互相都是隨順的。譬如我們坐禪，坐禪和念佛法門，是互相隨順的，沒有衝突。因為你常常靜坐，你心就是寂靜，不顛倒。不顛倒，一個寂靜就不顛倒，一個修止觀，修觀令你有智慧，也是不顛倒。那麼心不顛倒，你臨命終的時候就

是信、願、行現起。你念阿彌陀佛，那麼阿彌陀佛放光接引，就是往生阿彌陀佛國了嘛！所以坐禪，禪和淨土法門不相違背，不相違背的，也是互相隨順的。說我讀經、我去拜佛，我沒有靜坐，但是讀經拜佛、與靜坐、與念佛法門，一切都是隨順的，沒有衝突。一切的法門都是更相順故，我也隨順你，你也隨順我，沒有衝突的。說我不念佛，我念咒，念咒與念佛也是一致的、與坐禪也是一致的，也沒有衝突，也是一樣的。所以一切的法門，更相順故，所以叫做瑜伽。

「稱正理故」，所有的修行的法門，都和第一義諦是相稱的，沒有衝突。因為佛說這麼多的法門，目的就是，念佛法門也好，或者禪也好、你願意念陀羅尼也好，你念經也好、拜佛也好，佛說這麼多法門，都是向於第一義諦。不是停留在惑業苦那裡，這和凡夫境界不同。凡夫境界互相障礙，這些種種的事情，也可能有不障礙的，但是總是有問題。佛說的法門不是，這是無障礙境界，「更相順故、稱正理故」。

「順正教故」，你種種的修行都是隨順佛教，都是佛所教導的，所以與佛的教也是相隨順，而沒有衝突的。

「趣正果故」，所有的修行，都是向無上菩提那裡、向大般涅槃那裡，進趣到大般涅槃那裡去，叫做「趣正果故」，與果也是相應的。所以行就是瑜伽，行是相應的。「說名瑜伽」。

此行瑜伽，雖通諸行，然諸經論就相隨機，種種異說：或說正修諸行，說名瑜伽；或說三十七菩提分法，說名瑜伽；或說奢摩他、毗鉢舍那平等運道，說名瑜伽；如是乃至復說菩薩所有殊勝慈悲，平等雙轉，名為瑜伽。具上所說四種義故。

這底下再指出來究竟這「行瑜伽」指什麼說的呢？這底下說，「此行瑜伽雖」然是「通」於一切的修「行」法門，可是在一切的「經論」裡邊，或者佛說的經、或者佛弟子造的論，「就相隨機」，這個經裡邊、論裡邊，就法、就法相來說、就眾生的根性來說，所以會說出來種種不同的修行法門，「種種異說」。其中說的什麼呢？「或說正修諸行」，就叫做瑜伽，這還是通說。

「或說三十七菩提分法，說名瑜伽」：四念住、四正勤、四如意足，三四一十二；五根、五力、七覺支、八正道，合起來就是三十七菩提分法。「分」者「因」也，「菩提」是「果」，這三十七種法門是三乘菩提的因。這個菩提通於聲聞乘、辟支佛乘、一佛乘，都叫做菩提。三十七菩提分法，說名叫做瑜伽。三十七菩提分法，或者簡單說，就是四念處，修四念處就叫做行瑜伽。

「或說奢摩他、毗鉢舍那平等運道，說名瑜伽」，「奢摩他」翻個「止」，「毗鉢舍那」翻個「觀」。這個止觀平等運道，平等運道，這是要有修行的人才能平等

運道。我們初開始學習的人不能平等，就是我們修止的時候，就不能修觀，止有的時候修得好、有的時候修得不好，都是不穩定。修觀也是，有的時候觀得也是很好，有時候不能觀，總是不合適。等到止修成功了，觀還沒成功；或者觀修得不錯，這止還沒好，修得不好。

譬如說這個初果聖人、二果聖人，他們已經不是凡夫了，是聖人了，已經斷惑證真了，但是這止還沒成功，止還沒修成功。他就是得到了欲界定、未到地定，還沒有得到禪，色界四禪還沒成就。或者是已經得到未到地定了，或者未到地定沒得到，只得到了欲界定，所以他的止還沒有成功，還不圓滿。所以初一段的修行人，只是觀修得還不錯，止還沒成功。有的人止成功了，他雖然是凡夫，得到四禪八定了，止修得不錯，但是沒有觀，沒有修四念處觀，就是不平等。現在說是要「平等運道」，止也修成功了、觀也修成功了。就是止裡面也有觀、觀裡面也有止，因為止而得到輕安樂、因觀而得到輕安樂，這時候止觀雙運，止觀能夠雙運，這個時候叫做「平等運道」。就是他在修觀的時候，他還是止，他心裡面還有止的功夫，那麼就是止觀雙運。我們止觀沒有成就的人，修正假設能相應一點，等到修觀的時候，這個止的功夫就退下來，就不行；若止成功的人不是，他不退。

這個地方有什麼分別呢？譬如說你得到欲界定、得到未到地定，本來也是不錯了，但是你的耳識還在動，有什麼聲音會聽見，還在動。但是他有了定的時候，聽見是聽見了，他還是在未到地定裡邊。若是得了初禪以後不是了，你有聲音他聽不見，聽不見，你拿引磬去開靜，不可以，是無效的，你拿引磬不可以令他出定的。他若自己要出定可以出定，他若不出定，就是打雷他也不出定，這是不可以的。所以那個時候，得到禪以後，在禪裡面修觀，這時候這個禪不失掉。你心裡面思惟一切法畢竟空、唯心所現，這個禪還在，所以止觀雙運。若是未到地定以下的定，你若思惟諸法皆空，思惟——不管是唯識觀、是性空觀、是一心三觀，是怎麼觀，不是！你心一動，這個定就退，所以不能說止觀雙運。所以現在這裡面說，「奢摩他、毗鉢舍那平等運道」叫做瑜伽，這境界是高了，這程度很高了。

「如是乃至復說菩薩所有殊勝慧悲，平等雙轉，名為瑜伽」，前面說三十七菩提分法叫做瑜伽、止觀雙運叫做瑜伽，乃至到菩薩所有殊勝的智慧、殊勝的慈悲心，那叫做平等運道。那個時候就是要到第八地菩薩，八地菩薩。不過若照我們漢文的佛教來說，要到第五地，不一定到第八地。第五地是難勝地，初歡喜地、二離垢地、三發光地、四焰慧地、五難勝地。到難勝地以後，那個殊勝慧悲才能平等雙運，就是他那無漏的無分別的智慧和慈悲心。大悲心去廣度眾生是後得智，殊勝的智慧是無分別智；無分別智和有分別智平等雙運，要到第五難勝地以上才能做到。不過，我那一天說過，宗喀巴大師的意思，要佛才可以，其他的人還做不到，這是說法有點不同，「說名瑜伽」。「平等雙運，名為瑜伽」。

這樣說法呢，以三十七菩提分法說名瑜伽，這應該是初發心的時候。初發心的時候，以四念處為瑜伽，修學止觀。到止觀雙運那就是進了一大步，程度很高的境界。那麼到最後，菩薩的殊勝慧悲平等雙運，是更高一層的境界。

「具上所說四種義故」，因為什麼三十七道品和止觀雙運、菩薩的殊勝慧悲，名之為瑜伽呢？因為具足前面說的四種義故，彼此都是相應的。「謂一切行更相順故、稱正理故、順正教故、趣正果故」，所以名之為瑜伽，這樣意思。

果瑜伽者：謂一切果，更相順故、合正理故、順正教故、稱正因故，說名瑜伽。此果瑜伽，雖通諸果，然諸經論，就相隨機，種種異說。或有處說力無畏等不共佛法，說名瑜伽；如是乃至或說有為、無為功德，皆名瑜伽。具上義故。

「果瑜伽者」，前面說境瑜伽、說行瑜伽，現在說果瑜伽。「謂一切果更相順故、合正理故、順正教故、稱正因故，說名瑜伽」，這個果瑜伽，就是修學聖道的人有成就了，得到了果，得到了一個結果了，那叫做果瑜伽。小乘當然就是初果、二果、三果、四果，或者三明六通這些事情。大乘佛法就是十地菩薩所得的聖道，乃至到佛的境界，十力、四無所畏、十八不共，無量無邊的這些功德，都名之為果。這些果法「更相順故」，彼此也都是相隨順的，而不是相衝突的。說是我念阿彌陀佛求生阿彌陀佛國去，但是我念阿彌陀佛念得不相應，我念藥師佛，你若念《藥師經》，《藥師經》上說，你念藥師佛的時候，你願生阿彌陀佛國也是可以，臨命終的時候，藥師佛派八大菩薩送你到阿彌陀佛國去。這可見果是相應，也是彼此相應，沒有矛盾的，是這樣子。所以叫做果彼此是相應的，更相順故。果當然是「合正理」，你得到無分別智，和第一義諦是相應的。也是隨「順」佛的「正教」的。「稱正因故」，你得到的果，和你當初修的因也是相應的，也是相合的，如果不相合，這個因不能得果了，不能得果那就白辛苦了，「說名瑜伽」。

「此果瑜伽，雖通諸果，然諸經論就相隨機，種種異說：或有處說力無畏等不共佛法，說名瑜伽」，佛的智力，這個「力」是佛的智慧力量，一共有十種，有十種智力。「無畏」有四種，四種無所畏；「等」，還有「不共佛法」，有十八種不共佛法，不共於聲聞緣覺二乘人的佛法，也是佛的功德。這是佛的果，佛所成就的果。這些果呢，也名之為瑜伽。

「如是乃至或說有為、無為功德，皆名瑜伽。具上義故」，前面說佛的力、無畏等十八不共法，這都是屬於有為。乃至到或說有為的功德，和無為的功德。「無為的功德」，你斷諸煩惱的戲論，與第一義諦相應，那叫做無為的功德，都叫做瑜伽。因為都具足前面的四種義，所以名之為「瑜伽」。

問：師父，昨天的材料，您提到即蘊是我是空，離蘊是我是無我，那一個是人空、一個法空，還有它的原因何在，請師父再詳細地闡述一下。

答：離蘊無我是人空，即蘊無我是法空。

「離蘊無我」，這是約對治方面說的，在所對治那方面：就是我們的執著心認為色受想行識這五個法、五個蘊之外，另外有一種「理性」，是常恆住、不變易、有主宰性的，這個是「我」。所以這個五蘊應該加上一個，就是色受想行識、我，是六個。我們如果這樣執著的話呢，就是在蘊以外有一個我的體性。「色」是這樣的體性、「受」是這樣的體性、「想、行、識」是這樣的體性，另外還有一個有體性的我，還有一個我。這樣子就是蘊以外有一個我，我們若這樣執著的話呢，佛就說蘊以外沒有我。如果有一個我呢，佛就說「色受想行識、我」，應該這樣說才符合事實。佛沒有這樣說，就是表示蘊外沒有我。蘊外這個我，這個我在什麼地方？也還是在蘊這裡，在蘊這裡。

如果說是你執著這個「我」是大，這個蘊就在我的體性裡面。若執著這個蘊是很大，「我」是很小，這個我就在蘊裡面，但是它自己有自己的體性的。不管是蘊大或者是我大，都是蘊之外另外有一個我。那麼修「無我觀」的時候，就是觀察只是色受想行識，另外沒有我。

《瑜伽師地論》後面有講、《大智度論》裡面也有講。如果「我」是在身體裡面，「我」是常恆住、不變易、有主宰性的，若這樣講呢，「我」在身體裡面的話，身體苦惱的時候，「我」苦不苦？「我」苦不苦？說「我」也苦，苦就是變了。你若感覺苦，「我」就是變化了。「我」原來是不苦的，現在有苦惱的事情來了，「我」苦了，「我」就是有變化。那就和原來的常恆住、不變易有衝突，那個「我」就是無常的了。若說是「我」在身體裡面住，「我」是不受影響的，身體苦了，「我」是不苦，那你感覺一下，你苦不苦？所以這樣子呢，就是表示「我」是不存在的，「我」是不存在的。這是「離蘊無我」。

其實這兩種空觀、兩種「無我觀」都應該修。

說是另外沒有「我」，只是這個身體就是「我」，色受想行識就是我。不過執著色是我，這種執著的人，可能是一般的粗心人。因為這身體有時候胖了、有時候瘦了，但是在「我」上，好像沒有這種感覺。我胖了？沒有這種感覺。所以色受想行識，多數執著這個「識」是「我」，「色受想行」是「我的」住處。色是「我的」住處，而不是「我」，像這個房子是我的住處，房子並不是我。

這個身體是我的住處，是這樣執著。「受」呢？是我和一切法接觸的時候的感覺，是這樣子。「想」呢？就是我接觸一切法的時候，我要認識一切法、認識

一切法是怎麼回事情，我可以說話，這都屬於想。我採取了行動，是這樣子，它們是受想行所發起的作用。另外有一個我的體性——是識，應該是這麼執著。

這麼執著呢，但是觀察沒有「我」，只是識而已啊，識又名之為「我」而已，而不是離開了識，有「我」的體性，應該是這樣子！那就是無我了，只是色受想行識，另外沒有我；所有的作用，就是色受想行識，另外沒有我。這是破離開了色受想行識，另外有我的執著。

如果說：好！另外沒有「我」，只是色受想行識就是「我」，識就是「我」。識就是我，觀察色受想行識五蘊都是因緣有的，都是畢竟空的，畢竟空上那有我可得，色受想行識都不可得了，所以我也不可得。

「即蘊無我」是「法空」；「離蘊無我」是「我空」。「離蘊無我」就是「人無我」；「即蘊無我」就是「法無我」。

問：「離蘊是我」和我們佛教的真常唯心派差異在那裡？等於是印度教和我們佛教的差異性在那裡？

答：剛才說這些「無我」，這是在般若、中觀這一部分的佛法，是這樣講。若說是真常唯心論，那就是不同了。真常唯心論修無我觀是很困難的、是很困難，是不容易，不能那麼修。只是修空觀可以，修無我觀是很困難的。因為這樣子，修真常唯心論呢，一切色受想行識的有為法都是空的，空而不空，這是真常，真常唯心。真常唯心，因為色受想行識這個識，在有為法裡面如果空了，那麼這個人是木頭了。所以《起信論》上非要加上一句，真常唯心——「真如上有大智慧光明義」。在真如的體性上，有大智慧光明義。所以把有為法空了的時候，真常的真如上，有寂而常照的大智慧，這樣子就是圓滿了。但是和中觀、般若這個體系就是不合，就是不一樣了。但是我們中國傳統的佛教，是這樣的思想，是真常唯心，是這樣的講法。所以修無我觀很困難，修空觀可以。

問：師父，講真常有「我」，似乎是唱了高調，因為不能夠……，大家沒有這個資格去談這個問題。

答：阿彌陀佛，這話是那樣，佛教傳到中國來，最盛的時候是南北朝，那個時候《楞伽經》…，《般若經》鳩摩羅什法師翻譯，還是很興，《楞伽經》以後是宋朝，《般若經》是晉朝的時候就來了、晉以前就來了，漢朝的時候好像就來了。淨土法門和《般若經》在中國佛教史上是最早。等到真常唯心，那是後來，後來來到中國來，來到中國來。《楞嚴經》是更晚，《楞嚴經》是唐中宗，

神龍元年的時候來，就是這樣記載了，這時候來。《起信論》稍早一點，說是真諦三藏翻譯，也有人說是：不是的，中國人造的。在南北朝的時代，般若法門很盛行，般若、中觀很盛行。這時候還沒有《楞嚴經》，但是《起信論》是來了。來了，似乎是學習《起信論》的人也是有，就是地論宗的人，也是有。

等到了唐朝，晉宋齊梁、陳隋之間，這時候天台宗起來了，天台宗智者大師，我看也是真常唯心，也是這樣子。就是這麼多的法門裡面，天台智者大師是選了這個法門了，因為智者大師對《涅槃經》特別的有心得，有心得的。那麼中國佛教，智者大師出現之前，中國佛教似乎思想還不穩定，這人這樣子，那人那樣子。智者大師判教以後，中國佛教就是穩下來，思想就是這樣子了。華嚴宗起來呢，在我來看，根本的思想還是和天台宗一樣，小小的有一點分別，實在也沒有大的分別。

到了唐朝以後，唐朝初年，中觀、般若還是有力量的，在學習。等到後來唐玄奘三藏回來，唯識宗起來，其它的學派都是……天台宗也好、三論宗也好，都是低下了一點。天台宗就是局限在江浙一帶，其他的地方都是唯識宗的天下和華嚴宗這兩派。禪宗，後來的人說禪宗很興盛，若我來看，就是因為教興盛，所以禪興盛；教若是衰微了，禪就完了，我的看法是這樣子。

這樣子，一直是真常唯心論是中國佛教主要的一大派，是主流，所謂叫做主流。只是近代、民國初年，楊仁山居士從日本取回來《中觀論疏》、取回來《成唯識論述記》這些參考，那麼中觀學派、唯識學派，又逐漸地逐漸地起來。可能到近二、三十年來，印順老法師真是中國佛教，真是一個大的……就是平流中忽然間有個大浪起來了，就是提倡《中觀》，提倡《阿含經》。我認為還要繼續地就會興盛起來。其他的真常唯心論受到了印順老法師這個思想的衝擊，會漸漸的低下來，你從現在看啊，是凡老一派——真常唯心論這一派思想的人，我認為，已經出現的，沒出現的不知道，已經出現的這些人，沒有發言權，我們用現在的話來說，沒有發言權，沒有。屬於這一派思想的人，小小的有一點，就下來了，你不敢同印順老法師去碰，不敢，你不敢。將來也可能有大福德、大智慧人出來，那不知道。

但是我看將來中國的佛教，錫蘭的佛教，我們中國派到錫蘭去學習佛法的人、派到日本學習佛法的人，加上南傳佛教到了台灣，把南傳的藏經翻成漢文。這樣子醞釀起來的時候，我看南傳佛教到中國來的人，也對中國的真常唯心論有威脅，也有威脅。印順老法師中觀的思想也直接的在衝擊，所以真常唯心能起來，在今天來看還沒看見有一個人有這種大智慧，還沒看到。這是從佛教史和現在佛教的情況來說這件事。

另外一個想法呢，真常唯心論也有些功德的地方，有它的優點，有些功德的地方，但是也有一點…我等於說它不對了，它也有些不足的地方，什麼不足呢？我們若是學習「無我觀」的話，你學習中觀的思想、學習《阿含經》、學習……，我們還就是說這兩部分的佛法，《阿含經》的佛法、和中觀這一部分的佛法，你若這樣能修「無我觀」，人與人之間容易合，不嫉妒障礙。你有大成就我發歡喜心，隨喜功德，不嫉妒障礙。因為他修「無我觀」的時候，他的心與一切都沒有衝突，沒有我可得。每一個人都是無我的，彼此之間都是和合無違，彼此間都是合的，沒有衝突。如果你修真常唯心論，修「無我觀」修不來。

你說是沒有資格談真常是無我的，沒有這個資格，但事實上你用功修行的時候，真常唯心論的學者只好念佛，只好念阿彌陀佛求生淨土，修無我觀修不來，因為思想上有衝突。

有沒有資格去談論這個問題？我們先放在那裡，就從事實上修行上看，只好我念念《金剛經》、我念一念《法華經》，然後我念阿彌陀佛求生淨土，這就是修行了，修「無我觀」修不來。修「無我觀」修不來，結果呢？我執還在那裡，我執、法執都在那裡，不能破，降伏都有困難。

我執在那裡的時候，人與人之間的關係會怎麼樣？人與人之間的關係，如果是地位高了的人，不過這是按今天來說，我看修養都不是太好，隨時就會說出一句話攻擊別人，會攻擊別人。用貪瞋癡來攻擊別人，那麼人就是不合。人不合，佛法就衰微了，就是衰微。你若修「無我觀」能成功的話，不是的，他這個嫉妒障礙的心會停下來，隨喜別人的功德，那麼佛法就會容易興盛。不要說大的佛教、大的環境，就是一個寺院裡面，一個師父收幾個徒弟，假設你不修無我觀，一樣的嫉妒障礙。一樣的，沒有什麼分別，他就不合。如果老法師在的時候，有可能還算是大家在一起，有可能都不一定。等到老法師死了，就是四分五裂，就是不能合，就是各自發展，不能合，都是這樣子，就是因為我執還在，我執還在。假設你能無我的話，不要緊，我的師弟有道德，有種種優越的條件，他可以擔當重任，好，我支持我的師弟，我不是打倒你，敲你的牆腳，破壞你，不做這種事，他自然是合的，自然是這樣子，是不同的。

你們初來佛教的人，當然也可能還不知道這件事，但是你若學習佛法久了，不用說，自然會知道，知道這件事，自然是。在家的，在社會上，社會上的人做生意，好像「商場如戰場」，我倒是沒有這種經驗。但是你告訴我「商場如戰場」，我就明白了。什麼原因呢？就是我執的關係，有我執，就是這樣子。你看中國歷史，什麼叫父母兄弟？沒有這回事情，那有誰是我父親，沒有這

回事情。我若有機會，打倒一切人，我做皇帝！我父親一樣的，也是把他搞死他，不要說哥哥、弟弟。你看那個隋煬帝、看看歷史上，就是這樣子。佛教呢？學習了佛法，能夠用功修行，能把這些粗煩惱降伏一下，稍好一點。如果不能修無我觀，就完全都暴露出來，若我看，從事實上看就是這樣子。所以真常唯心論有它的優點，是有優點，有什麼優點呢？就是不容易有斷滅論。就是照見五蘊皆空，還有一個真常唯心存在，沒有斷滅，這是它的優點，就是這麼回事。

問：不是說它對於佛果的說明比較好嗎？佛果的常樂我淨比較能夠容易說明？

答：也可以這麼說，但是其他學派的佛法也一樣可以說「佛常樂我淨」，也是可以。就說我們生死凡夫吧，只是身體變動一下，或者天的身體死掉了，換成人的身體，一直地相續下去。這個有漏的惑業苦，這樣苦惱的境界，它也是不斷的，也是一直地相續下去。那麼你修無漏的大悲心，那種無漏的六波羅蜜的功德，當然也可以常樂我淨，但是那是大自在的境界。一樣可以說明的，也沒有困難。

不過這個事還就是這樣說好了，就是每一個人隨自己的歡喜。你歡喜真常就真常，歡喜唯識、歡喜三論、你歡喜阿含，隨你自己的歡喜好了。天台智者大師是這個意思。

我們剛才說這一段佛法，說這個瑜伽，一切佛法都是互相隨順相應不違的，不衝突的。衝突的是人的分別心，不是法，法本身沒有衝突，人的分別心有問題。人的分別心有問題呢，也還是在凡夫的時候，聖人還沒有這個問題。這佛學院，我們發表了一個簡介「教育理念」，我原來都沒有這種想法，等到寫這個東西的時候，當然我以前也看見過，等到寫這個東西的時候，就把以前的想法也加進去，發覺一件事，什麼事情呢？小乘佛教徒攻擊大乘佛教，說「大乘非佛說」，原來是凡夫的小乘佛教徒，凡夫的小乘佛教徒會說出這種話，若是入聖位的人，他是相信大乘的，從經論上有這樣的說法。《法華經》也有這個說法，《般若經》也有這個說法。已經入聖位的小乘佛教學者是相信大乘的，他不會去破壞大乘。

破壞大乘的是凡夫裡面的小乘佛教學者的一部分，也不是全面的。但是這句話說得是很厲害，「大乘非佛說」。「非佛說」，是誰說的呢？那麼就是魔說的了，所以這句話是很厲害的。這句話很厲害，而我們中國真常唯心論的學者沒有話好說，就是閉口，你不能解釋這句話是錯的，你說出來那幾句話沒有力量。那麼誰能解釋這句話說得不對呢？只有印順老法師。他有個著作，他能把這句話反駁回去，他保護了大乘佛教。

當然我們中國傳統的佛教學者，對印老是不滿意的，對他是不歡喜。不過現在到今天來看，這些老法師都走了，都走了，還有誰在啊？我看華嚴宗的老法師也不在了，天台宗的老法師也是不在。中國大陸，聽說四川成都的文殊院那個老法師是天台宗，我八九年去的時候想要看看他，他說有病，我也沒有打擾他。另外天台宗還有誰？天台宗的老法師也不在，華嚴宗的老法師也不在，禪宗的老法師我看也都不在了，還有誰啊？傳統佛教的人，只是那些老法師的弟子有多少。

所以真常唯心論，我的想法呢，除非有大福德、大智慧人出來弘揚還可以。所以誰也不要說這個佛法好、那個佛法不好，誰也不能說這種話。無論那一個學派的佛法，若有一個大人出來弘揚，那就是最好的佛法，人就是這樣子，人都是這樣子。你的智慧不夠，那你就不要談，這個部分你不要談。你說什麼都沒有用，人家不聽你的。你這個大福德、大智慧，你說錯了也是好，事實是這樣子，人是這樣子。初發心的人自己沒有眼睛，都是看著，就是這樣子。等到你本身修學地位高了，你自己才有眼睛，但是誰能到那個程度？那個程度的人很少，很少的。

所以學派之間，每一個人都可以站在自己的立場去分析，去發揮，去說明的，所以機會是平等的。但是人家接受、不接受又是一回事，又是一回事。

如是聖教，亦名瑜伽，稱正理故、順正行故、引正果故。

這是解釋《瑜伽師地論》的題目，在題目裡邊，先解釋「瑜伽」，瑜伽裡邊，分境瑜伽、教瑜伽、行瑜伽、果瑜伽。這個境就包括了理在裡邊，這三種：境、行、果，都已經講過了，這以下解釋「教瑜伽」。

「如是聖教，亦名瑜伽」，這樣的聖教，就是佛所開示的一切法門，語言文字的佛法，它也可以名之為瑜伽的。「瑜伽」前面講過，中國話是相應的意思。這個「教」稱之為相應，怎麼樣解釋呢？「稱正理故」，它和佛所說的第一義諦的真理是相稱合的，是相稱的、是相合的，就是「法界等流」。我們學習《攝大乘論》的時候，佛說的教是法界等流，就是佛覺悟了法性的真理，由於大悲心的推動，就是流出來清淨的、顯示真理的語言。這個語言表達佛所覺悟的真理是正合適，恰到好處，所以叫做「等」，等流，叫做「等」。和那個真理是相合的，「稱正理故」就是「等流」的意思。如果它和佛所覺悟的真理、佛所證悟的真理，佛在菩提樹下所覺悟的緣起、法性的真理，若是不相合的話，那我們學習佛法就是白學了，就是沒有用了，那你不能因此而證悟真理的。現在佛告訴我們是「等流」，是「稱正理故」，所以我們可以放心了。

「順正行故」，它能隨順我們的修行；我們依據佛的教法去修行，它也是相合的，它也相合。這個相合的意思，就是契機，有契機的意思。「稱正理」是契理，「順正行」是有契機的意思。說是它是稱正理，但是與我們的根性、程度不合，這也是會有困難，也會有困難。它能契機，契機這句話呢，我們從經論上的學習可以知道，這個修行的事情就是止觀，也就是所謂禪。禪是什麼？就是四念處。四念處，其中修止的這件事，有多少和人的分別心有一點距離，因為我們的分別心習慣了散亂的境界，東想西想，自由的活動；這個止不是，叫它不要動，這是有一點不合。但這個觀是合的；觀怎麼是合的呢？觀就是思想，就是按照佛的教去思惟。這和打妄想是一樣的，只是內容不同；和打妄想一樣，所以就是能契機了。這個語言文字，佛說法的時候，就用我們習慣使用的這種語言文字；所以就是按原來的情况嘛，原來的這種語言文字來表達真理，所以我們心裡面去思惟，也是合適的。所以叫做「稱正理故、順正行故」，是隨順的，並不是有什麼困難的。

「引正果故」，這個教瑜伽，你依這個教去這樣修行，就能使令你引發出來聖道，能引發出來聖道，就是證果。這是沒有過失，而有廣大利益的一種成就，所以叫做證果。所以「教」也叫做瑜伽。如果這種教不符合真理、也不順於正行、也不能引正果，那就不是佛教了，那就有問題了。

若是我們學習佛法，我們從印度佛教史來看、從中國佛教史來看，的確是有問題。就是你不常學習、你不常讀誦經論，你的修行法門逐漸地就會偏了，就會有偏差，就會有這個問題。所以用功修行的人，你不能夠只是坐在那裡修止觀，

一定你還要讀經，你一定還是要這樣子，它才能夠使令你心安。就是有的時候讀經，有的時候你都會想，我這樣修對不對呢？都會有這種想法，所以一定要讀經的！若是不立文字，把經放在藏經樓上去餵蟲子，給蟲子咬，說我這樣子可以開悟了！從佛教史上看，是不可能的事情，是不可能的。就是你讀經，說是我有一點境界，是不是和經論相合？都可能還是不一定的，都還不一定，何況你再不讀經呢！

所以這個地方，「教瑜伽」可見也非常重要，非常的重要的。這樣說就是，境瑜伽、行瑜伽、果瑜伽、教瑜伽，合起來名之為瑜伽，這樣說。這前邊是「通說三乘境、行、果等所有諸法，皆名瑜伽，一切並有方便善巧相應義故」。

一云：正取三乘觀行，說名瑜伽。數數進修、合理、順行、得勝果故。

這是第二個解釋。就在《瑜伽師地論釋》這部書上有兩種解釋，現在是第二個。第二個說法是，「正取三乘」，就是主要的，「正」在這裡應該說是主要的。前面說通於三乘境、行、果等，現在不那樣說。主要的是取三種佛法裡邊：聲聞乘、辟支佛乘、佛乘，這三種乘裡邊都有境、教、行、果，教、理、行、果。現在單獨地取觀行來說，就是修行的這一方面來說，就是修止觀。修止觀裡邊，本來是有止也有觀，但是這個止略去了，就單獨說觀，這可見觀是特別重要。因為你單修止而不修觀，就是成功了，當然也是不錯，可是還是凡夫，一定要用觀才能得聖道的。「說名瑜伽」，就是三乘學者所修的止觀，叫做瑜伽。

因為什麼呢？「數數進修」，這個「數數」就是一次又一次、不間斷地，不斷地重複。修止也是、修觀也是，不斷地重複，這麼進修。這個「進」就是向前進，不停下來，你能夠這樣不怕辛苦，也不怕腿疼，去修止觀。這樣子去用功修行，它是要「合理」，要符合佛說的教理，就是「境瑜伽」。「順行」，也隨順佛所說的法門而修行。「得勝果故」，這樣子你就會得到一個殊勝的聖道，叫做得勝果。以止觀的修行為瑜伽，這是符合正義。這個瑜伽師，在我們中國佛教習慣的說法，就是禪師。瑜伽師就是禪師，就是這個意思。「合理、順行、得勝果故」，這個「合理」，也就表示你修止觀的時候常常要讀經，也有這個意思。

境、果、聖教，瑜伽境故、瑜伽果故、詮瑜伽故，亦名瑜伽，非正瑜伽。

這前邊說行是瑜伽，止觀的修行是瑜伽，其他的這幾個不是瑜伽嗎？可也不離開瑜伽的。境和果和聖教這三個，是瑜伽的所緣境。這個禪師，修止觀的人……，境、果和聖教這三個是所緣境，禪師所學習的境界。你不能夠單獨修止觀的，你還要讀聖教；聖教裡邊也說到聖道所成就的果、所緣的境界，也包括這幾個的，是瑜伽的境。「瑜伽果故」，境是瑜伽師——禪師的所緣境；果是修瑜伽的人所成就的果。

教是「詮瑜伽故」，是顯示瑜伽應該怎麼修行的，應該怎麼樣修行，你時常要閱讀它的，你才能夠保證你修行得沒有錯誤。不只是坐在那裡修止觀，你還要讀聖教，裡邊也包含聖果，和一切的所緣境都包括在裡邊的，所以它們也是瑜伽。「非正瑜伽」，但是不是主要的，主要是指修行這一方面說、修止觀這一方面說的。（這（講義）底下這個「今」字不要。）

這樣子，前面一個解釋是通說的，第二個解釋是別說的。一個通、一個別，但是主要是別；別也沒有棄捨那個通。這個瑜伽的解釋就是這樣子。

這個題目的「瑜伽」，這個詞解釋完了。現在就解釋這個「師」。

梵言阿遮羅，此云師。有調化之功，匠物適機，群徒所放之美稱也。

「梵言阿遮羅，此云師」，梵文「師」這個字叫做阿遮羅，我們漢人，中國人叫做師。「有調化之功，匠物適機，群徒所放之美稱也」。「有調化之功」，這個師是指人說的，教導我們的人說的。他有一個調轉、調和、調理、轉化我們的功能。我們的身口意不符合聖道，與聖道有點距離；他能調，漸漸地調和、轉化，他就與道相應了，就可以得聖道了，這叫「有調化之功」。「化」是變化，變化氣質，說是變化氣質；實在主要就是這一念心，調身口意其實就是調這一念心。我們這一念心若是調伏了，身口自然也調伏。這個心，有煩惱推動它，叫它去種種的活動，都是染污的。現在調伏它，用智慧、用佛法裡面的般若的智慧，隨順般若的智慧去行動、去說話、去思惟，教它與聖道相合，這叫調化。

「匠物適機」，「匠」就是巧妙的意思，木匠、鐵匠、泥水匠，他有巧便的智慧，也還是調化。這個「物」就是眾生，教導眾生。「適機」，他教化得能適合那個人的根性，能契合那個人的根機。其實呢，「機」是什麼？「機」就是心，就是我們這一念心。這一念心它是一切法的開始，一切法都是由心而有的；若沒有分別心的時候，一切法都沒有了。所以「適機」就是契合眾生的心而已。就是調伏這一念心這件事，他調和得很適當，沒有過猶不及的這些事情。「群徒所放之美稱也」，就是眾多的學者，眾多的弟子所做效的一個美稱；向他學習而一定有成效的一個美好的稱呼，就叫做「師」。「師」這個字這樣解釋。

釋論解云：三乘行者由聞思等次第習行，如是瑜伽隨分滿足，輾轉調化諸有情故，名瑜伽師。或諸如來證瑜伽滿，隨其所應，持此瑜伽，調化一切聖弟子等，令其次第修正行，故名瑜伽師。

「釋論解云：三乘行者由聞思等次第習行，如是瑜伽隨分滿足」。這是遁倫法師，這是《瑜伽師地論記》，是唐朝的遁倫法師編輯的。前面那幾句話是遁倫法師講的，這底下他引《瑜伽師地論釋》上的解釋。三乘的修行人，他由聞思修等次第

的習行，不斷地學習。「行」，行這個字當動詞講，就是向前進，一步一步走；如果當名詞講，就唸尸厶、。行尸厶、，就是你修行的成就、德行。修行有了成績了叫行；你在修行的時候應該唸行尸一厶、。我查了字典，查了多少次，很多人都唸行尸厶、，大行普賢菩薩，這唸尸厶、是對，他是有德行的人，有成就了的人。「次第習行」，按照聞思修的次第，不斷地這樣子修行的人。「如是瑜伽隨分滿足」，你從聞思修上的次第的學習，時間久了你就會有成就，什麼成就呢？「如是瑜伽隨分滿足」，隨著你的修行，一分一分的成就。你這時候聞所成慧有點成就，進一步又成就了思所成慧，進一步有修所成慧；修所成慧也通於有漏、也通於無漏。隨著你自己的精進或者懈怠，或者不完全懈怠，也還是用功，那麼你就會有成就。或者到了六十分，或者七十分，或者是一百分，或者是兩百分，逐漸地這麼成就，叫做「滿足」，一部分一部分的滿足。

「輾轉調化諸有情故」。「由聞思等次第習行，如是瑜伽隨分滿足」，是這個人自己用功的事情。「輾轉調化」，是這個人他本身有一點成就了，他就輾轉地去饒益同梵行者，所以叫做「輾轉調化」。你給我做老師來教化我、教導我，我若繼續用功修行，我有點成就了，我也可以去教化別人，所以輾轉地調化諸有情故。這樣子，這就叫做「瑜伽師」，這瑜伽師就是這麼回事。

「或諸如來證瑜伽滿，隨其所應，持此瑜伽，調化一切聖弟子等」，前面這個解釋通於一般的加行地。我們按照法的規定來說，做瑜伽師最低限度要到加行地的程度。在資糧位、在外凡位給人家做老師，是勉強了一點；到煖頂忍的時候，你為人做老師，還好一點；沒有到煖頂忍就給人做老師是勉強一點的。但是這裡面說的也應該通於聖位，到初果、二果、三果、四果乃至得無生法忍，初地、二地、三地、四地乃至到第八地，都包括在內了。

「或諸如來」，這是最後了，這個瑜伽師到最後圓滿就是佛的境界。「證瑜伽滿」，一切功德究竟圓滿了。「隨其所應，持此瑜伽」，隨他所適合的，應以佛身得度者，即現佛身而為說法；應以何身得度者，即現何身而為說法。就是隨其所應，這個境界是不可思議的。「持此瑜伽，調化一切聖弟子等」，他的內心裡面有無量無邊的法門，所以叫「持」。他用這樣的瑜伽來調化一切聖弟子等，佛的究竟的境界是非常廣大的，教化一切聖弟子等；凡夫的弟子乃至聖位的弟子，都包括在內的。「令其次第修正行，故名瑜伽師」，「令其次第修正行」，這個次第修正行，真是不容易。你若看天台智者大師的《摩訶止觀》，他說得很微細的，這個次第還真是不是容易。若讀《優波鞠多尊者傳》也會明白這件事，那真是聖人啊！若遇見佛、遇見大菩薩，拜他做師父，那真是要有善根啊！他能夠隨時隨地有次第地、恰到好處地教化你。「故名瑜伽師」，這叫瑜伽師。

梵云步彌，此云地者，生成住持義也。始自五識終暨無餘，凡聖因果統無不備，皆具能生成住持，有類於地，故云也。

「梵云步彌，此云地者」，前面這「瑜伽師」講完了，這底下講「地」字。「生成住持義也」，這個「地」是什麼意思？就是大地，這個大地它能生長萬物。「成」，就是生長到最後圓滿了，叫做成。成了以後還能「住持」，不失掉；這個大地能夠這樣子。現在這裡不是說大地，是說我們修行人的這個地。看底下解釋。

「始自五識終暨無餘，凡聖因果統無不備，皆具能生成住持，有類於地，故云也」，這是正面地解釋這個「地」。「始自五識」，就是《瑜伽師地論》從開始，開始從五識相應地，就是〈本地分〉，五識相應地、意地、有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，乃至三摩呬多地、非三摩呬多地、有心地、無心地、聞所成地、思所成地、修所成地，乃至聲聞地、獨覺地、菩薩地、有餘依地、無餘依地，一共有十七地。「終暨無餘」，到最後到無餘依地，一共十七地。「凡聖因果統無不備」，這十七地裡邊，凡夫的因果、聖人的因果。凡夫的因果：當然說到造惡就要到三惡道去，修善就到三善道。其中說到修禪定，說得非常地詳細；就是從欲界定、未到地定，乃至初禪、二禪、三禪、四禪，乃至到無色界的四空定、滅盡定，很多很多的事情。若是滅盡定那就是聖人的境界，如果只是說到四禪八定是通於凡夫的。那麼聖人的因果，修四念處、三十七道品，乃至到得初果、二果、三果、四果，乃至得十地菩薩，這一切因果，「統無不備」，完全都包括在內，沒有不具足的了。

「皆具能生成住持」，這一共十七地，我們若是學習它的時候，它有這種功能，能令你栽培善根，使令善根得生長、得成就，成就了以後而不失掉，能夠住持不壞，不失壞。這個不失壞，這個住持的意思，安住而不失壞，只有聖道才可以。你修學出世間的法門，你若有成就了，就是永久地成就而不失壞。世間的善惡因果都是不能住持的，都是有時間性的，到時候就沒有了。這個人造惡，造了很重的惡，到地獄去，到地獄還是有時間的；不管是多長，只要有時間，總是一天一天到時候沒有了，就結束了，不是永久在地獄裡頭、永久在三惡道裡，不是。你修的善法，你到了非非想定，八萬大劫，到時候這個定也就完了，也結束了，都是失壞的，能生成而不能住持。但是若是佛教的功德，出世間的聖道可不是，生成住持，常樂我淨，而不失壞的。這樣子說呢，這個〈本地分〉十七地，「有類於地」，就像大地能生成住持萬物似的，有類於地，「故云也」，所以叫做地。它是瑜伽師的地。這十七地，這十七個部分的佛法能為瑜伽師的地，能令你生成住持三乘的聖道，所以叫做「地」，這樣的意思。這個地就是這樣解釋，這叫做地，這底下又再解釋。

釋論解云：地謂境界、所依、所行、或所攝義，是瑜伽師所行境界，故名爲地。

這底下說。這《瑜伽師地論釋》上解釋的就更詳細了。前面說一個大意，前面是總說，這裡等於是別說。「地」這個字是境界的意思。怎麼叫做境界呢？「所依、所行、或所攝義，是瑜伽師所行境界，故名為地」。這個「所依」，是我們學習佛法的一個對象、依止處，是依止處。這個依止處，實在就是你居住的地方。說你現在在什麼地方住？我在三藩市住，就是三藩市是你的依止處。說你在什麼地方住？我在法雲寺佛學院住，那個地方就是你的依止處，這個「依」是這樣意思。「所行」，就是你活動的地方；也就是你學習佛法…就是這一念心…佛教說的，很多的地方，經律論裡面說到這個「行」、說這個「依」。這個能依和能行是誰？就是一念心，就是我們的分別心。我們的心在這裡住、在這裡活動，這樣意思。

這個「依」是所住之處，「行」是所活動的地方，其實就是一個地方。一個地方，可是有一點分別，這個依和行有一點分別。譬如說我們現在學習《瑜伽師地論》，《瑜伽師地論》是我們的心、我們的思想的依止處。這個行呢，還是這裡，但是可有點不同了，就是更詳細地在這裡活動，叫做「行」。這個「依」就是你開始限制自己的心的範圍，我的心就不超越這個範圍，就在這裡。那麼在這裡不斷地行，就是不斷地學習、不斷地聞思修，在這裡。所以行和依是同一個地方，但是有一點不同。所依之處、所行之處是一樣的，但是依和行有一點差別。差別呢，就是「依」指範圍說；「行」是說在這個範圍內不斷地深入地學習，叫做行，這麼講。

「或所攝義」，或者是說，是凡你所學習的、所接觸的、所包含的一切的境界，都可以名之為境界的。「是瑜伽師所行境界，故名為地」，是這樣講。

如龍馬地，唯此中行，不出外故。

這底下說出一個譬喻，譬如龍馬的地方，這個龍馬地這句話，龍的形相，就有馬的形相，這個龍有馬的形相，所以叫龍馬，也可以這樣講。龍，有蛇相的龍，像一條蛇似的，有的像一條魚似的、像蝦蟆似的，龍有四種形相的。那麼這裡說，龍裡邊有的像馬的形相的，所以叫龍馬，或者這個馬是另一種動物，不是龍，也可以。「如龍馬地」，這個龍馬地怎麼講呢？就是龍馬所行之地。「唯此中行不出外故」：牠們只是、唯獨是在這個範圍內活動，不超過這個範圍之外的。說我們瑜伽師地這個地，也有這樣意思，就是在這個範圍內，不超越這個範圍，在這裡活動。它是我們的所依、所行，所以叫做瑜伽師地，這樣解釋。

或瑜伽師依此處所，增長自（白）法，故名為地，如稼穡地。

「或瑜伽師依此處所，增長白法」，我們的心就依止在這個地方，譬如說依止四念處，心依止四念處住；在四念處這個範圍內，一直地觀身不淨、觀受是苦、觀

心無常、觀法無我，你在這個處所上依止、在這個處所上修行。「增長自法」，「自」這個字，我疑惑是「白」。增長「白」法，就是增長清淨的功德。增長「自」法，也可以，就是一切功德法是自法；一切罪過的法是「他」。我們要增長自法，不要增長他法，那麼講也可以。「依此處所，增長自法，故名為地」，這就有生長的意思，有生成住持的意思了。這個「地」這麼講，「依此處所，增長自法，故名為地」。

「如稼穡地」：稼穡地，就是種田。這個「稼」就是種田，這個種子種下去，你要耕耘它、要除草、要施肥做這些事。等到成熟了，「穡」，就是收回來，叫穡。那麼這個土地裡面種上了種子，你不斷地做這件事，最後有了成就了。現在我們這《瑜伽師地論》也是，你不斷地學習、聞思修，也可以有成就的，所以「依此處所，增長自法，故名為地」。那麼這是這樣子解釋。

或瑜伽師地所攝智，依此現行、依此增長，故名為地，如珍寶地。

這底下又再有一個解釋。「或瑜伽師地所攝智」，或者是這個禪師他不斷地修行，他想要攝取一種清淨的智慧，就是聖道了。前面的稼穡地似乎是在聖道之前，在資糧位、加行位的時候如稼穡地。現在「如珍寶地」，這就是得無生法忍以後了。你從這一念心裡面成就聖道了，「所攝智」。「依此現行、依此增長」，你要依據此《瑜伽師地論》這十七地，你不斷地這樣用功修行，也可以說現行；或者是不斷地修行，就有清淨的智慧現行了，得到無漏的聖道了。太陽出來沒有？太陽出來了！叫「依此現行」。「依此增長」，而這個智慧，不能一下子就得無上菩提，你還要繼續努力修行，使令清淨無漏的智慧要增長、無漏的戒定慧要繼續地增長。「故名為地」，所以這十七地，這十七個部分的佛法就名之為地。像珍寶地，那塊地裡面有珍寶，不是一般的五穀，這是特別殊勝的境界了。

這樣子解釋，譬如說我們不斷地修四念處：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，這個身受心法就是地。我們不斷地這樣觀察，就出來智慧了，就出來聖道了。但是你在初開始用功的時候，也是身受心法，等到有成就了以後，還是身受心法，和以前有點不同了，有一點不同了，所以叫做珍寶地。以前稼穡的時候是土地，是地水火風一般的土地，現在變成珍寶地了，不同了。

或瑜伽師行在此中，受用自法，故名為地，如牛王地。

「或瑜伽師行在此中」：就是他的清淨的戒定慧、清淨的智慧，在這個境界裡面活動，有了成就以後，「受用自法」：你有了受用了。像得了欲界定的時候，雖然是定，但是沒有輕安樂，可也有一點舒服了，也是很輕快，但是若和未到地定、和四禪來說，那是微不足道了。現在若得了禪了的時候，有殊勝的輕安樂，有這樣的享受了，所以叫做「受用」。現在說你在凡夫的時候用功修行，也很難得了，

但是，還沒有什麼成就啊。所以修行這件事，在凡夫開始修行的時候，只是努力辛苦地修行，沒有什麼成就，心裡面不快樂。等到得了聖道以後，得到大自在的境界了，心裡面歡喜，歡喜地，有了受用了。所以我們出家人…我們佛教徒，佛教徒修學佛法，把世間的五欲棄捨了，在佛法裡面還沒有成就，這個時候是很難的，是很難。現在得了聖道的時候，「瑜伽師行在此中，受用自法」，你對於你所成就的聖道，你有了享受了，你也會有作用了。不像凡夫的時候，人家看：「哎呀，你很有修行，你給我加持加持吧！」其實那能加持呢？沒有什麼作用啊！倒是得了聖道可是不同了，「行在此中，受用自法，故名為地」。

「如牛王地」，這又說個譬喻，「如牛王地」，就是牛群裡面有個王，牛王在牛群裡面很自在的，很大自在的境界。牛王能保護牛群，眾多的牛也是擁護牠，牠有威力能保護這些牛。就像佛是一切眾生的大導師，他能保護一切眾生的，所以一切眾生向他學習，得大自在的境界。就像修行人有了成就的時候，心情自在了，心安了一點。不是凡夫啊，有一點風吹草動心就不安。若是得了聖道，心就安了。所以「王」是自在的意思，就是心安了。

或諸如來名瑜伽師，平等智等行在一切無戲論界、無住涅槃瑜伽中故，是彼所攝，故名為地。

前面「如珍寶地」、「如牛王地」，這是譬喻得無生法忍以後的這些聖人，稱之為瑜伽師地。最後「或諸如來名瑜伽師」，那又更高了、更圓滿了。「平等智等」，他成就了平等的智慧，如理智就是平等智、如量智就是差別智；或者說是妙觀察智、平等性智、大圓鏡智、成所作智。這些大智慧，「行在一切無戲論界」，就是第一義諦。這個戲論是什麼呢？一切的語言、名字都是戲論。「如來有所說法不？」不也！世尊！如來無所說。」就是佛的境界是無戲論的境界；但是凡夫很難契合到這裡，非要戲論不可，非要立出種種的名字去分別觀察，這樣凡夫才能從凡夫地逐漸地進步。可是到成功了以後，就是無分別的境界，離一切名言相了，所以叫「一切無戲論界」。那麼這種無戲論界，你要成就平等的智慧，就是無分別的智慧。成就了無分別的智慧，你才能行在一切無戲論界，也就是不行一切法，就能行在一切無戲論界。「一切無戲論界」是什麼呢？就是「無住涅槃」。雖然得了涅槃，而於涅槃無所住，也不住生死、也不住涅槃。

「瑜伽中故」，這樣的瑜伽就是果瑜伽了。佛的境界，成就了那麼多無量的功德，但是其中最主要的是智慧，所以別的功德沒有提。這個智慧在大般涅槃、無住的果瑜伽中，「是彼所攝，故名為地」，這樣的無戲論界是無分別智所相應的地方，所以那個地方叫做地，「瑜伽師地」。這樣講呢，第一義諦名為瑜伽師地了。前面這麼幾種的解釋，實在是有深淺的意味在裡邊的。

或十七地攝屬一切瑜伽師故，如國王地。是故說名瑜伽師地。

「或十七地攝屬一切瑜伽師故，如國王地。」「或十七地」，前邊從開始的五識相應地，到最後的無餘依地，這十七地，「攝屬一切瑜伽師故」，它是攝屬一切的瑜伽師。就是從凡位開始一直到佛的境界都包括在內了，都包括在這十七地裡邊。一切瑜伽師地都包括在十七地裡邊了，所以這十七地是一切的瑜伽師的地。也可以說，十七地是屬於一切瑜伽師，一切瑜伽師也屬於十七地，可以這麼解釋。就是隨你這一位瑜伽師修行的深淺，這十七地就不同，就是不一樣的，所以可以互相攝屬。「如國王地」，就像國王的地方，國王地就是屬於國王的。在他的權力所屬的境界，都是自在的，如國王地。「是故說名瑜伽師地」，這瑜伽師地這麼講，這個「地」字這麼樣講。

解云：其境及所攝，各唯一解；依行二種，各有二解，合六番釋也。

這是把前面這一大段總起來結束。

「解云」這句話，應該就是遁倫法師說這句話了，他說：「其境及所攝，各唯一解」，「釋論解云：地謂境界，所依、所行、或所攝義，是瑜伽師所行境界，故名為地，如龍馬地，唯此中行，不出外故」。這第一個解釋，叫做「境」，境指這個說的。「及所攝」，就是最後這個：「或十七地攝屬一切瑜伽師故，如國王地」，這是攝屬。這是兩個解釋：境，一個解釋；所攝，一個解釋，這是兩個解釋。

「依行二種，各有二解」：那就是第二個，「或瑜伽師依此處所，增長自法，故名為地，如稼穡地」，這是「依」。「或瑜伽師地所攝智，依此現行、依此增長，故名為地，如珍寶地」，這又是一個「依」。這個依就是兩個解釋了，「如稼穡地」、「如珍寶地」，這都是依。這底下「或瑜伽師行在此中，受用自法，故名為地，如牛王地」，這個是「行」。「或諸如來名瑜伽師，平等智等行在一切無戲論界、無住涅槃瑜伽中故，是彼所攝，故名為地」，這又是一個「行」。這個行也是兩個解釋了。所以兩個依、兩個行。

前後兩個，一個是境，一個所攝。最初一個是境，最後一個解釋是所攝；中間四個是兩個依、兩個行，依、行兩種各有兩個解釋，合起來就是六番解釋。（註：此段已依 師父指示修改過。）

梵云舍薩怛羅，此云論。釋論云：問答決擇諸法性相，故名為論。《俱舍論》云：教誡學徒，故稱為論。然則師有瑜伽，瑜伽之師，依主釋也。瑜伽師之地，亦依主釋。瑜伽即地，二體無別；地是所詮，能詮即論，瑜伽師地之論，亦依主釋。合為瑜伽師地論。有三釋。

「梵云舍薩怛羅，此云論」，叫做論，中國話叫做論。「釋論云：問答決擇諸法性相，故名為論」，《釋論》上的解釋，有問、有回答，用問答的形式來決擇諸法性相。「決擇」，「決」是決定，「擇」是揀擇，就是觀察分別，這個是壞的、這個是好的；就是這樣分別，這個是正確的、這個是錯誤的，那麼這樣去觀察分別，有一個決定的結論，這叫做決擇。對於諸法的性相，這樣的問答決擇的學習，這叫做「論」。《俱舍論》上說：「教誡學徒，故稱為論」，這麼講；教誡他的學生，那就叫做論。這是兩個解釋。

「然則師有瑜伽，瑜伽之師，依主釋也」。這個「論」解釋完了，這底下統起來說。「然則師有瑜伽」，現在統起來解釋這個題目，「師有瑜伽」，瑜伽師，這什麼意思呢？就是這個師，他有瑜伽的功德。「瑜伽之師」，是有瑜伽的一位師長。「依主釋也」，這樣子呢，師是主，瑜伽是屬於師的功德，所以叫做「依主釋」。在唯識的經論裡面，有六離合釋，這是用那六離合釋來分別這件事。

「瑜伽師之地，亦依主釋」，瑜伽和師這樣子解，或者是師有瑜伽、瑜伽之師，這麼解釋。這個「地」，是瑜伽師的地，瑜伽師所聞思修的地，「亦依主釋」，這樣這個地是屬於瑜伽師的。

「瑜伽即地，二體無別；地是所詮，能詮即論」，瑜伽即地，這個相應，譬如說境瑜伽、教瑜伽、行瑜伽、果瑜伽，那麼瑜伽就是地，這都是相應，瑜伽就是地。瑜伽和地，它們兩個法的體性是無差別的，那麼叫做瑜伽即地，那這等於是持業釋，這樣解釋。「地是所詮，能詮即論」，這個論和地要怎麼樣解釋呢？地是所顯示的，能顯示的就是論，就是用語言文字來顯示十七地的義，它們的關係是這樣子。那麼若總起來說，瑜伽師地的論，亦依主釋，瑜伽師地的論，瑜伽師地是主，論是屬於它的。

「合為瑜伽師地論」，合起來叫瑜伽師地論。「有三釋」，這前面一共有三個解釋：「師有瑜伽，瑜伽之師，依主釋也」，這是一個解釋。「瑜伽師之地，亦依主釋」，「瑜伽即地，二體無別；地是所詮，能詮即論，瑜伽師地之論，亦依主釋」，這又一個解釋。合起來叫做瑜伽師地論，這一共有三個解釋。

這是把題目解釋完了，下一次就入到正文了。我心裡面倒很著急，題目不要說太多，解釋正文要緊，到現在就算是解釋完了。

問：請問院長，玄奘法師後來如何決斷「當常」、「現常」這個問題？

答：我也在想：你最初有這個疑問所以到印度去，但是你學完了以後怎麼解釋這個問題呢？但是沒有看到有交代，沒有看見。

佛法學多了，以前的疑問，在他心裡面不那麼明顯了。就算是沒有說，但是不

明顯。因為初開始學習佛法的時候，遇見這個問題不懂，心裡面認為這件事很重要。等到天天的學習、天天的思惟，學多了，站在唯識的立場去通達全面的佛法以後，以前的疑問在他心裡面不介意了，再不說什麼了。

不說什麼，但是這個問題是這樣。現在我開始說的話是我妙境心裡面的分別，是無稽之談，或者說有根據也可以：唯識宗的經論裡面，它說一切眾生有的有佛性、有的沒有佛性，不是都有佛性的。所以不是一切眾生都能成佛的，有人能成佛、有的人不能，有的人能得阿羅漢，有人不能，他永久的都是個生死凡夫，唯識的經論有這種味道，有這種意思。這種意思，我們現在把聲聞、緣覺這件事放在那裡不說，單獨說「佛性」。

窺基大師，他也是大智慧人，所以他就解釋《涅槃經》上說：「一切眾生皆有佛性，凡有心者皆得作佛。」《涅槃經》上有這種話。

《涅槃經》前十卷「一切眾生皆有佛性」，那個意思是「現常」，你現在的虛妄分別心裡面就有「佛性」，是這樣。等到後一大段的《涅槃經》裡面說的是「當常」，就是說你現在沒有佛性，你現在你沒有阿耨多羅三藐三菩提，你沒有。但是你現在心裡面有虛妄分別心，你這分別心遇見佛法了，由聞思修這麼修行，逐漸地逐漸地就得阿耨多羅三藐三菩提了。將來你會有一個常住的佛，所以叫「當常」，是這麼講。那麼統合起來說呢，佛說：「一切眾生皆有佛性」，這樣講。

我們的印順老法師，也是大智慧人（我現在想起來什麼說什麼），他說《涅槃經》上說「一切眾生皆有佛性」，就有一點共於外道的理論，有這種情形。或者說得謙讓一點來說，有這種傾向。

那麼三論的學者把它重新加一個新的解釋，新的解釋怎麼意思呢？「一切眾生皆有佛性」，他現在有虛妄分別心去起惑造業、流轉生死；也就是這一念心遇見佛法以後呢，從聞思修逐漸逐漸將來就成佛了，這就叫做「佛性」、這就叫做「一切眾生皆有佛性」。就是調和一下，調和一下，使令他符合佛法的真義，不共於外道。我看印老法師好像有這個味道，有這樣解釋。

窺基法師怎麼解釋呢？窺基法師他不這麼解釋。他說「一切眾生皆有佛性」，是在你現在的色受想行識裡面有這個「諸法如義」。「如來者，諸法如義」，都是「諸法寂滅相」，都是「空」的，都是「畢竟空寂」、離一切相的，「圓成實性」，一切眾生都是有的，這叫「理性佛性」。

說是「當常」，就是我們遇見了佛法的時候，發無上菩提心了，感覺到眾生是苦，佛法是寶，是眾生長夜的明燈，是非常的重要，我應該發心把這個燈來破一切眾生無明的黑暗，我要做大菩薩。

你發了無上菩提心，你修行六波羅蜜，就在你的阿賴耶識裡面就栽培了無漏的

善根了，這個是「佛性」，這個就是「佛性」。這個「佛性」逐漸地增長、逐漸地成就，就得無上菩提了，就成佛了。

這樣說呢，「一切眾生皆有佛性」，有那個「諸法如」的「佛性」，那並不保證你就能成佛的。你若有發無上菩提心、修六波羅蜜，有這樣的「佛性」，這叫「行性佛性」，是有為的，你有這個「佛性」你才能成佛的。

所以唯識的經論上說，有的人有佛性、有的人沒有佛性，約「行性」說的，約「行性」的佛性說的。這個《成佛之道》上也有提到，這是窺基大師用《涅槃經》上的「當常」和「現常」，把它名之為「理性佛性」、「行性佛性」，來融通解釋「一切眾生皆有佛性」這個道理，使令它沒有矛盾，這樣解釋。這樣說，這個「當常、現常」就是這樣解釋了。那麼也是「當常」、也是「現常」，是無障礙的，是無障礙。

說是一切眾生皆有諸法如的「佛性」，這個不管是三論宗也好、法相宗也好、天台宗也好，乃至華嚴宗、禪宗，一切佛法都是同意承認的，都是承認這一點。「行性佛性」這樣解釋，誰能反對呢？我看也要承認，也要承認這一點。那麼這樣解釋，就應該是把「當常」、「現常」的問題，究竟是「當常」？是「現常」？這問題應該是解答了。解答的結論呢？就是也是「當常」、也是「現常」，而沒有矛盾。應該是這樣說。

我以前也說過一個問題，就是禪宗裡面有一位禪師……，兩位禪師在一起走路的時候，一位禪師說是：「人心裡面若沒有佛，就不能流轉生死」，說這個問題。有一位禪師說：「若有佛的話，就不迷於生死」，不迷於生死應該沒有生死。這兩個禪師互相爭論，後來去見那個法常禪師，法常禪師是馬祖的弟子，馬祖印證他，梅子熟也，印證他就是開悟了，是這樣意思。

（那麼印證的時候，法常禪師說……）好像有一位禪師說，是夾山禪師，一個定山禪師，夾山禪師。夾山禪師問他，兩個人提出這個問題了，說是我們這兩個人的看法，誰親？誰疏？用親、疏兩個字來形容這兩個問題。一個是親，親者近也；疏者遠也。我們兩個問題誰是能接近真理？一個是與真理相遠的？用親、疏兩個字來形容。那麼法常禪師說：「且去，明天再來」。那麼明天來了，就是夾山禪師他去問的，法常禪師說：「親者不問，問者不親」。這樣子就等於是否認了夾山禪師這個問題，等於是這樣子。

但是我看這個解釋還是不能夠令人心服，心還是不服。不過我另外在《高僧傳》上看出來一件事。好像一個人在禪定裡面就看見佛了，看見佛。佛開示他的道理，他就從中提出來一個問題，說是一切法究竟是有為呢？是無為？這樣問佛。佛說「都是戲論！」這句話說得好，這句話說得好！說是「心裡面是有佛？是沒有佛？」「都是戲論」，應該這麼解釋也是對。

我們沒有成佛的人，就是佛菩薩開導我們的時候，一定要把緣起的道理要說清楚，我們才能夠心裡面沒有疑問，才能心能安下來去修四念處，不然的話心裡老是不安。所以就會說：「是有佛呢？是無佛？」因為這都是經論上的話。

《楞伽經》上說「如來藏」，「如來藏」是「涅槃因」，也是生死之因。因為有「如來藏」你才能流轉生死、你才能得涅槃。「如來藏」是什麼？「如來藏」就是「諸法如」、就是「佛性」。就是「佛性」，有「佛性」才能流轉生死、有「佛性」才能得涅槃。

但是夾山禪師說：「若有佛性，就不應該迷於生死」，也有道理。尤其是《大乘起信論》上說是「真如有大智慧光明義」。有「大智慧光明」，為什麼流轉生死呢？你解釋解釋我聽聽。我看很難解釋這個問題，很難解釋。

但是三論宗也承認「諸法如」是「佛性」，一切眾生都是「諸法如」，都有「佛性」，但是沒有說「如上有大智慧光明義」，沒有說這句話。沒有說這句話呢，就沒有這個問題。

若是照《阿含經》上這麼解釋呢，不說這件事。就是一切眾生迷惑顛倒，起惑造業流轉生死。你現在修四念處破除顛倒，就得涅槃。你沒有藉口生出種種疑惑，沒有這個藉口。

但是人呢，你常常用功修行就會發現一件事，你就按照《阿含經》四念處修行，也會發現到「諸法如義」，也會發現這件事。你不能說是「大乘非佛說」，這句話不能說。你真實用功修行……，你只是在文字上這樣分別，有的時候有這樣想法，有那樣想法，但是你自己修止觀的時候，你就會碰到這個「諸法如」。你碰到的時候，「啊！這句話不可以這麼說」，你自己會碰到！