《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、相面對的時候，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，這個施設的觀待怎麼講呢？「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。沒有這個施設的觀待，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、你的缽，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、缽都偷走了，你心裡怎麼樣？」說：「這時候我不舒服，我心裡面會不舒服。」為什麼呢？為什麼你的衣缽、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，而也沒有一切迷亂的境界，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，也不算一回事情。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。