

《瑜伽師地論》卷第一

彌勒菩薩說 唐三藏沙門玄奘奉詔譯

〈本地分〉

「云何瑜伽師地？謂十七地。何等十七？喞陀南曰：五識相應意，有尋伺等三，三摩地俱非，有心無心地，聞思修所立，如是具三乘，有依及無依，是名十七地」。

《瑜伽師地論》一共是分五分，一共有五分：第一分就是〈本地分〉，第二分〈攝決擇分〉，〈攝釋分〉，〈攝異門分〉，〈攝事分〉，一共是這五分。

第一分叫做〈本地分〉，就是根本的瑜伽師地，所以叫〈本地分〉。其餘的四分都是屬於〈本地分〉的，是解釋〈本地分〉。以這一分為根本，所以稱之為〈本地分〉；而「瑜伽師地」也以〈本地分〉來立名的，是這樣意思。

〈本地分〉，它是根本的瑜伽師地，這裡面說了十七地，都是屬於瑜伽師的境界。

第二分叫〈攝決擇分〉，是解釋瑜伽師地的深隱要義。你們有帶《披尋記》，這《披尋記》上，都是根據《瑜伽師地論釋》這樣解釋。第二分叫〈攝決擇分〉，就是解釋〈本地分〉的不容易明白的精要之義，這是第二分的大意。

第三分叫做〈攝釋分〉，是解釋的釋。〈攝釋分〉是說的什麼呢？是說《阿含經》裡邊的內容。《阿含經》——《四阿含經》裡面究竟說的什麼呢？它把它分成多少類，統一起來，叫做〈攝釋分〉。解釋《阿含經》的內容，通說一切《阿含經》的內容，那叫做〈攝釋分〉。這是第三分〈攝釋分〉。

第四分就是〈攝異門分〉。〈攝異門分〉是什麼意思呢？就是《阿含經》裡面用不同的名，表達相同的內容的解說，那叫做〈攝異門分〉。

最後一分叫做〈攝事分〉，事務的事。〈攝事分〉裡邊說的什麼呢？就是解釋《雜阿含經》，解釋《雜阿含經》的修多羅。這一部分，印順老法師把《瑜伽師地論》的文，和《雜阿含經》的文會合起來了，所以叫《雜阿含經論會編》。這一本書，支那內學院的呂澂他也做過，這個書我是看過，但是沒有詳細去閱讀。印順老法師他說：「聽說有這一本書，但是沒有看過。」那麼印老就是把它會合了。這件事不是容易做的！

這個〈攝事分〉，其中一大部分是這樣的，就是解釋《雜阿含經》的；一少部分是說律——毗奈耶的事情，一少部分說到律；那麼這裡面也有論的意思。所以《瑜伽師地論釋》上說，是解釋三藏的要義；說到三藏，是把「論」也在內。

這個〈本地分〉一共是五十卷；〈攝決擇分〉三十卷——這是八十卷；〈攝釋分〉才兩卷；〈攝異門分〉也是兩卷——這是四卷；到最後一分是十六卷，那麼加起來就是一百卷。〈本地分〉是最多，是五十卷。

《披尋記》一頁：

〈本地分〉者：略說此論，總有五分。《瑜伽師地論釋》云：一〈本地分〉，略廣分別十七地義。二〈攝決擇分〉，略攝決擇十七地中深隱要義。三〈攝釋分〉，略攝解釋諸經儀則。四〈攝異門分〉，略攝經中所有諸法名義差別。五〈攝事分〉，略攝三藏眾要事義。今依最初〈本地分〉中所顯十七地義，隨文略釋。當知此中教導理趣，應是分別法相摩怛理迦所攝，為瑜伽師之所依止。望餘四分，此為根本，得本地名。餘明所攝，略攝一切，解釋此故。

甲一、本地分（分二科） 乙一、略辨地名（分二科） 丙一、徵

云何瑜伽師地？

這以下就是解釋了，解釋這個〈本地分〉。

《瑜伽師地論遁倫記》，它也有科，它也分科了。我們現在每人都有的《披尋記》也有科，它的科微細了一點，比《遁倫記》的科微細一點。我們就用《披尋記》的科好了。

〈本地分〉這一分裡面，分兩科。第一科是「略辨地名」，就是簡略地說明這十七地的名稱。第二科是「別廣地攝」。

現在是「略辨地名」這一科。這一科裡面又分成兩科，第一科就是「徵」，徵就是問的意思。

「云何瑜伽師地？」這句話就是問，就是徵。怎麼叫做瑜伽師地呢？問，這個話的意思：假設是學者，學習的人，向彌勒菩薩問；他可能在別的經論上，看見過「瑜伽師地」這個名字，現在提出來請問。或者說是作者自己，自己假設這麼一個問，提出這個問題。

丙二、辨（分三科） 丁一、標

謂十七地。

這底下，第二科就是「辨」。辨就是說明的意思，也就是回答的意思。回答，這底下分成三科，第一是「標」。

「謂十七地」，怎麼叫做瑜伽師地？就是十七個地，就是瑜伽師地。就是這樣回答。這是標。

丁二、徵

何等十七？

這是第二科，又是問，又是「徵」。

那一些叫做十七地呢？這又是問。

丁三、列（分二科） 戊一、嚧柁南

嚧柁南曰：五識相應意，有尋伺等三，三摩地俱非，有心無心地，聞思修所立，如是具三乘，有依及無依，是名十七地。

「嚧柁南曰」，「嚧柁南」這底下就是列，把這十七地列出來。這一科又分成兩科，第一科是「嚧柁南」。

《披尋記》一頁：

嚧柁南者：此云集施。以少略言集合多法，施諸學者令易受持；故名集施。此從《瑜伽略纂》釋名。

「嚧柁南」，這《披尋記》裡面有解釋，《遁倫記》也有解釋，都是相同的，這解釋得很好。我們在學習《攝大乘論》的時候，也有提到這個。他說是：「以少略言集合多法，施諸學者令易受持」，就叫做「集施」。用很少的幾個字，能夠表達出來很多的佛法，用這樣的句子，布施給學習的人，使令他容易受持、容易記得住，那麼就是叫做嚧柁南。

這分兩科，第一科是「嚧柁南」，第二科就是「長行」。

「嚧柁南」這個頌裡面，一共是兩個頌，來頌十七地的名字。

「五識相應意，有尋伺等三，三摩地俱非，有心無心地，聞思修所立，如是具三乘，有依及無依，是名十七地」，這就叫做十七地。第一個地就是「五識相應地」，第二地就是「意地」。「有尋伺等三」，這裡面有三個地：有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，這三個。

《披尋記》一頁：

三摩地俱非者：三摩地名，此云等持。通說欲界及在定地諸心心所；今此唯顯定地心一境性，任運相續無散亂轉，名三摩地。於定地中，有多差別相應而轉，謂得三摩地、三摩地圓滿、三摩地自在，是故名俱。與此相違，非三摩地。下長行中，說三摩呬多地、非三摩呬多地，名雖有別，義實無異。三摩呬多，此云等引。唯說定心，是無悔、歡喜、安樂所引故，為簡欲界諸心心所，故易此名。

「三摩地俱非」，這個地方有點事情。後面的長行不叫「三摩地」，不叫這個；

叫做「三摩呬多地、非三摩呬多地」。而這個頌上說，這個嚕陀南上說是「三摩地俱非」，這地方有點事情。

「三摩地」這句話，翻到中國話是「等持」，這個等持也是講過的。「等」是平等，「持」是攝持；它有力量能把它把握得住，叫做持。這個平等怎麼講法？你們誰願意講一講這個等字？「等」就指我們的心說的。我們的心不是散亂、就是昏沉，不是昏沉、就是散亂，所以叫做不平等。現在學習奢摩他的止，使令我們的心也不昏沉、也不散亂，也不散亂、也不昏沉，這叫做「等」，是這樣意思。

說是我們怎麼能夠不昏沉、也不散亂呢？「持」，因為你常常修，就能創造出來一個力量，能把你這個心攝持住，就能不散亂、也不昏沉，明靜而住，所以叫做等持。

「等持」這個名詞，這個名，它所包含的義很廣。譬如說我們修這欲界定，也可以名之為等持。欲界定就是九心住，九心住最後一住，就叫做等持，所以這個是通於欲界定的。

那麼未到地定，到了初禪、二禪、三禪、四禪以上，都可以名之為「三摩地」的。可是得三摩地的這句話，在《瑜伽師地論》裡面有詳細的解釋。

所以我願意學習《瑜伽師地論》，就是每一樣法門它說得很詳細、很微細；它不是說一個大概，說一個大概就完了，它不是，它說得很清楚。分三個部分：「得三摩地」是一個意思，第二意思是「三摩地圓滿」，第三是「三摩地自在」，分三個部分說。

「得三摩地」怎麼講呢？譬如說是我們由欲界定再進一步，到了未至定，就是未到地，這個時候就名之為「得三摩地」了，就是得了。

那麼「三摩地圓滿」怎麼講呢？就是由未至定——也叫近分定，由未至定再進一大步，得了初禪、二禪、三禪、四禪了，所以叫「三摩地圓滿」。這三摩地圓滿和得三摩地不同，這是三摩地的境界圓滿了。

「三摩地自在」怎麼講呢？看它說的也好！得三摩地的這種人，三摩地圓滿了的人，他還有煩惱，他還有什麼煩惱呢？他有高慢心，有高慢的心：「我得三摩地了，你們都不如我。」愈有成就的人，他當然還沒到最高程度的時候，這個高慢心是更高，比我們一般人的高慢心還要高。我們一般人沒有什麼成就，還有高慢心；若是有了成就，那個高慢心還小啊？人都是這樣子。有高慢心，這是第一。

第二、有愛心，有愛著心。就是他所成就的境界，他愛，愛著，愛著自己所成就的境界。譬如說得了禪定了，初禪、二禪、三禪，有三昧樂，他愛著這個樂，愛著。到第四禪，更不得了！那個境界是更高啊，那是愛著心更厲害了！

有慢、有愛，還有見。見，就是我見。還有這愛、見、慢，也有疑，疑惑心還是有。有這些煩惱的人，雖然是三摩地圓滿了，他這個入定、出定的事情還不

自在，還是不自在的，還不能稱之為「三摩地自在」，還沒達到這個境界。所以還需要學習佛法，觀察所得的禪是無常、苦、空、無我，還是這樣觀，要這樣觀察，破除去這個愛著心，破除愛、慢、見、疑，破除這些煩惱，使令這些煩惱不活動了；但是種子還沒有破，可是心是清淨了——現行的心清淨鮮白、離諸瑕穢，沒有這些煩惱的活動，這叫做「三摩地自在」。

現在說這個三摩地「俱」，就是這些功德都成就了，都有了。這樣子，就和三摩呬多——（我查了字典，這個字唸ㄊ一、。其實多少年來常常查這個字，這一回應該是記清楚了，唸ㄊ一、。）

「三摩呬多地」翻個等引，它是不通於欲界定、未到地定的；一定初禪以上，才可以名之為等引。這個「等」就是平等。剛才說：由於平等，才引導你達到那個定的境界，所以叫做等引。或者是你用功，你不斷地用功修行，不怕辛苦，就能夠引導你到定的境界、到等的境界，所以叫做等引。「等引」這個名字，比三摩地高一點；三摩地是通於欲界定，這是不通於欲界定的。但是若加個「俱」字，「三摩地俱」，就和等引——和三摩呬多是平等了，就是它的含義就一樣了，就是這樣意思。這個地方有這麼多的差別。

「三摩地俱非」，就是非三摩地俱，那就是散亂的境界了。

「有心無心地」，有心地、無心地。

《披尋記》二頁：

聞思修所立，如是具三乘者：立，謂成立。謂由多聞、思、修，善自成立諸勝解相。聲聞、獨覺及諸菩薩，皆依此三為正方便，方能證得自應得義，由是故說：聞、思、修所立，如是具三乘。然復當知，此如是言，唯顯聞思修相方便決定，非三乘中都無差別。下自地中，隨應廣說其義，當知。

「聞思修所立，如是具三乘」，這個地方：聞所成地、思所成地、修所成地「所立」，所成立的、所建立的這些功德；殊勝的功德，是以聞思修為方便才能成就的，才能夠成就，所以叫做「聞思修所立」。

《披尋記》解釋，所成立的勝解相。這個聲聞乘、辟支佛乘、一佛乘，都是以聞思修為方便，為正方便，才能成立它所應得的義、所應得的功德。它這麼解釋。

「如是具三乘」，這樣子具足這三種佛法。

我們說這個聞思修，不知道多少遍了，說了很多遍很多遍。我也是講過《楞嚴經》的，《楞嚴經》：「從聞思修，得三摩地」，是這麼說；但是我現在不這麼說。「聞思修，得無生法忍」，這麼說。因為這個「修」就是三摩地，就是三摩地，它

通於有漏的、通於無漏的。

通常有人提出個問題來問我們，說：「我相信佛法，我也歡喜佛法，但是我不知道學習佛法的次第，應該怎麼學？」聞思修就是學習佛法的次第。我們若常常讀經，就很容易知道這個問題，就是從聞思修，這是一個學習佛法的次第，就是這樣學；但是你若不多讀經論就不知道，不知道怎麼講，我們可能會說些其他的事情了。

「有依及無依，是名十七地」，這個頌，這個嚧陀南只是把這個名字標出來，其中多少有些字需要解釋，其他的不要解釋了。

底下這是第二科「長行」，就是這個行是長一點，比那個頌長，頌是短的。

戊二、長行

一者、五識身相應地。二者、意地。三者、有尋有伺地。四者、無尋唯伺地。五者、無尋無伺地。六者、三摩呬多地。七者、非三摩呬多地。八者、有心地。九者、無心地。十者、聞所成地。十一者、思所成地。十二者、修所成地。十三者、聲聞地。十四者、獨覺地。十五者、菩薩地。十六者、有餘依地。十七者、無餘依地。如是略說十七，名為瑜伽師地。

「一者、五識身相應地。二者、意地。三者、有尋有伺地。四者、無尋唯伺地。五者、無尋無伺地。六者、三摩呬多地。」

「有尋有伺地」，這個「尋伺」。有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，這個尋伺——有尋伺、無尋伺，我們在《攝大乘論》上也有講過，我不知道你們有沒有這感覺？我感覺有尋伺、無尋伺這個地方，是要用一點心才能明白的，是要用一點心的，不然你很難講明白它。

「六者、三摩呬多地。七者、非三摩呬多地。八者、有心地。九者、無心地。十者、聞所成地。十一者、思所成地。十二者、修所成地。十三者、聲聞地。十四者、獨覺地。十五者、菩薩地。十六者、有餘依地。十七者、無餘依地。如是略說十七，名為瑜伽師地。」

這「十七地」，我們也可以這樣說：就是從凡夫一直到佛的境界，完全說到了。天台宗常好說「十法界」，這就是把十法界的事情統統都說了。這個說得非常地微細，非常地微細的。

那麼這是「略辨地名」，這一科到此為止。

本地分中五識身相應地第一

乙二、別廣地攝（分十四科） 丙一、五識身相應地（分二科） 丁一、徵
云何五識身相應地？

現在第二科叫「別廣地攝」，而《瑜伽師地論遁倫記》上的名字，叫「隨別解釋」。你們若是帶著《披尋記》，你們的眼睛好，能把那個字可以看得很清楚，「別廣地攝」；若沒有帶，這個「別廣地攝」應該在黑板上寫出來。《遁倫記》的科的名字叫「隨別解釋」，就是隨順一地一地的去解釋，這樣子這個科名我們容易明白。

但是《披尋記》叫做「別廣地攝」，「別廣地攝」就比那個「隨別解釋」難解一點。或者這樣解釋：「別」，就是一地一地的，叫做「別」。廣博地、詳細地去解釋每一地所含攝的大意，或者這麼解釋，叫做「別廣地攝」。

這一大科裡面分成十四科。本來十七地應該是十七科，但是它分成十四科，其中有合在一起的。

第一科就是「五識身相應地」，「本地分中五識身相應地第一」，這是第一科。「五識身相應地」，其實這下面有解釋，什麼叫做「五識身」，怎麼叫做「相應」，都有解釋。「第一」，這十七地裡面它最在前面，所以是第一。這一科裡面分兩科，第一科是「徵」：「云何五識身相應地？」怎麼叫做五識身相應地呢？這是問。

丁二、釋（分二科） 戊一、略辨（分二科） 己一、名相應地
謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴、彼作業，如是總名五識身相應地。

「謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴、彼作業，如是總名五識身相應地。何等名為五識身耶？所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。」

這底下就是解釋。解釋的時候又分兩科，第一科是「略辨」，就是簡略的說一說。

《瑜伽師地論》，我們從這個文相上看，這文相分科了的時候，我們就容易明白它的相貌，都是先略說，而後廣說。若是我們寫文章也可以這樣子，先略說而後廣說，也是可以這樣寫。

先「略辨」。「略辨」又分成兩科，第一科叫做「名相應地」，第二科「名五識身」，把五識身相應地分成兩段來說明：第一段先說明什麼叫做相應地，第二段再說五識身。

這是第一段，叫做「相應地」。「謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴、彼作業，如是總名五識身相應地」，這個地方是解釋「相應」的。

「五識身自性」，這五識身它本身的體性，叫做自性。和別的法不同的，所以叫做自性，它自己的體性，叫「五識身自性」。這五識身的自性是什麼？這下面有解釋。

「彼所依」又是什麼？五識身的所依是什麼？「彼所緣」的是什麼？「彼助伴」是什麼？「彼作業」是什麼？這一共是分五段：「自性、所依、所緣、助伴、作業」，分五個。這五項——五種事情，彼此之間不衝突，它們互相和合、互相隨順，互相和合、沒有衝突，在一起工作，大家做這一件事，和合起來做這一件事，叫做「相應」，這相應就這麼講。

「如是總名五識身相應地」，我隨順你，你也隨順我，我也不向你搗亂，你也不向我搗亂，大家和合起來做，這叫做「相應」。那麼有多少樣事情互相的和合呢？就是五樣事，就是「自性、所依、所緣、助伴、作業」，這五法。「如是總名」叫做「五識身相應地」。這是第一段。

己二、名五識身

何等名為五識身耶？所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。

第二，「何等名為五識身耶？所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」，就是這五識。每一個識都是有它的體相的，所以叫做「身」。這個「身」是一個「體」的意思，有它的體相。但是別的地方也有說有阻礙、有礙，有障礙的那個礙，有礙的意思，所以叫做「身」，還有這麼解釋的。

但這個「識」是心法，它有什麼礙呢？因為它所依的根是有礙的，是色法，所以它叫做「身」，也有這麼解釋的，但這個解釋只限於此法這樣解釋；也有說六識身，六識身，那麼第六意識它所依的根不是色法了。所以這個解釋是一種特別的意思。

這是「略辨」，略辨五識身相應地，簡單的說。

下邊就是「廣顯」，第二科是「廣顯」，就是詳細地顯示出來五識身相應地的相貌。這一段裡邊分兩科，第一科是「別辨五相」。「別辨五相」是辨什麼？辨這個眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這五識的相貌。

「別辨五相」裡面分五科，第一科就是「眼識攝」，屬於眼識這一方面，這是第一科。這一科又分成五段，第一科是說「自性」。

戊二、廣顯（分二科） 己一、別辨五相（分五科）

庚一、眼識攝（分五科） 辛一、自性

云何眼識自性？謂依眼了別色。

「云何眼識自性？」先問：怎麼叫做眼識的體性呢？眼識的體性是什麼樣子

呢？「自性」這個「自」，實在也是「別」的意思，總別的別，別的意思。單獨它是這樣子，所以叫做「自」，所以也就是別。若是「通」就不是了，就是大家共同的都是這樣子，那叫共。現在是別。

「謂依眼了別色」，那麼這就是眼識的自性。這個眼識的相貌、眼識的體性是很難說的；難說也要說，那怎麼說法呢？「依眼」，這個眼識，它是以眼為所依。這個眼就是眼根，以眼根為所依，所以它叫做眼識。「了別色」，以色為它所了別的境界，所以叫做識。那麼就是這個明了性，叫做眼識的自性，這樣解釋。

這個解釋也是很好，就是這麼樣解釋，這是眼識的自性。

辛二、所依（分二科） 壬一、別舉三依（分三科） 癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，謂眼。

「彼所依者」，現在是把眼識的自性就這樣解釋完了，當然這裡面還有其他的意思，你慢慢的，不要著急，一樣一樣說。

第二段是「所依」，眼識的所依。

「彼所依者：俱有依，謂眼」，前面說「謂依眼」，這底下又要解釋這個眼。

「彼所依者」，眼識它不能夠獨自地存在，它不能獨自地存在發生作用的；它要有一個憑藉、它要有一個住處；或者這麼講也可以，它要有住處。它的住處是誰呢？這地方說是「俱有依」。

「俱有依」，這是怎麼講法呢？就和它同時的存在、活動，同時的活動、同時的存在，叫做俱有依。它活動的時候，一定它所依靠的這個東西和它同時存在的，不然的話，它不能活動。眼識有的時候生起作用，有的時候它不起作用；但是眼根是常在的，眼根是一直相續不斷地存在的。

俱有依是指什麼說的呢？「謂眼」，就是眼根，這是它的俱有依。下面還有再解釋眼根的事情。

癸二、等無間依

等無間依，謂意。

「等無間依」，這個「依」，不只這一個依，這一共有三個依。第一個是「俱有依」，俱有依是叫做增上緣，在四緣裡面就是增上緣：一個有強大力量的，就是眼根，眼根對它的幫助的力量很大。如果眼根若壞了，眼識就沒有辦法生起了，所以眼根是太重要了。

還有個「等無間依」，這是第二個依：等無間依。等無間依怎麼講法呢？這個我們在學習《攝大乘論》的時候也提到。等無間依，就是眼識的前一剎那滅了，後一剎那的眼識才能生起；前一剎那、後一剎那中間沒有間隔。

沒有間隔這句話怎麼講呢？譬如說是前一剎那眼識滅了，但是後一剎那眼識沒生起。假設你入定了，入定七天。入定七天，這個眼識是不動了的、不生了的，中間有七天，七晝夜的距離；七晝夜的距離，但是沒有第三者在中間阻礙，沒有，還是無間的，還是沒有間隔的。時間上可能是有間隔，但是沒有第三者在中間去阻礙它的。過了七天以後，一剎那一出定了，眼識才生起。那麼雖然有七天的間隔，但是沒有第三者在裡邊，所以還是無間。前一剎那的眼識滅了，後一剎那的眼識才能生起；如果它不滅，後一剎那的眼識不能生起。所以後一剎那的眼識的生起，以前一剎那的眼識的滅作依止，這個依也是很重要，沒有這個依也不行。這唯有心法才有這件事，這叫「等無間依」。這樣說，耳識是耳識的等無間依，眼、耳、鼻、舌、身，各有各的等無間依，也是不混亂的，這是等無間依。

這個等無間依，名字叫做「意」。這個意，不是第六意識的意，不是。這個「意」什麼意思？當依止講，意是依止的意思。前一剎那的識滅了，作後一剎那識的生起的依止，這就叫做意。意是依止的意思。「意」有兩個解釋：一個是依止意，一個是思量意。現在指依止意叫做意。

這個俱有依，其實不只是眼根，俱有依是同時的，等無間依是前後的。等無間依不可以是同時的，它是無間的，它又不是同時的，所以叫做等無間依。

眼根對眼識來說是同時的，但是俱有依不只是眼根。譬如第六識、第七識、第八識，也是它的俱有依。第六識叫做分別依；如果第六識不在的話——它特別地注意一件事的時候，眼識也沒有辦法生起，眼識也是不能生。「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，孔夫子也知道這件事，他也知道這件事。

第六識是分別依，第七識是染淨依，第八識是根本依，但這裡邊沒有提，不提了。

癸三、種子依

種子依，謂即此一切種子執受所依異熟所攝阿賴耶識。

眼識的生起，要有俱有依，要有等無間依，還要有「種子依」。等無間緣；俱有依是增上緣；增上緣、等無間緣；種子依就是因緣。

種子也是眼識生起的一個重要的條件。就是眼識的生起，要有眼識的種子現行，眼識才能活動。那麼眼識的生起，要由種子來現行，種子是剎那剎那的，所以眼識也是剎那剎那的。眼耳鼻舌身意識都是這樣子，都是剎那剎那的。

那麼從這裡，我們讀永嘉大師的《證道歌》，好像是這麼說的：「分別名相不知休，入海算沙徒自困」。這個不學教的人，就會拿這句話來訶斥學教的人；或者說是一般沒有學教的人，訶斥人實在是不及格，他不應該訶斥我們。我們是學教的人，他們沒有學，不願意到佛學院去，他來訶斥我們，他不應該！但是禪

師他若訶斥我們，就是說：「分別名相不知休，入海算沙徒自困」，這個訶斥對不對呢？也有一點道理。

我今天，因為這一段文很瑣碎，有的時候那一個字還要查查字典，要把它唸準了。還有這個名相，有的時候要查查大辭典。哎呀！查了好多的大辭典。然後，我今天早上本來是要靜坐的，靜坐時間都被佔去了，只坐了一刻鐘，坐了二十分鐘。我心裡就想起來這句話，《證道歌》這句話：「分別名相不知休，入海算沙徒自困。」但是我又想出來一個自圓其說的道理來，就是這句話：「種子依，謂即此一切種子執受所依異熟所攝阿賴耶識」，就是這句話。

若是不學習經論的話，尤其是你若不學習唯識的話，你很容易一靜坐的時候，「我歡喜坐禪，禪是最重要的；學教，分別名相，那是自找苦惱。」但是你很容易走岔路。很容易走岔路，什麼呢？坐在那裡，若沒有得定的人，當然是心裡面妄想很多；得了定以後，明靜而住、任運相續、無散亂轉。這明靜而住，一住住七天，或者是住一百天，住八萬大劫，那很容易你就會意會到：「這一念心就是常住真心、性淨明體，沒有生滅的，這就是佛性——我就是佛！」很容易就會想到這裡。

但是你若學習過唯識的話，「喔！種子依」，這個識是由種子現行生出來的，而種子是一剎那剎那的，識也是剎那剎那的，都是無常的，那裡是常住真心呢？這就是一個問題！這是個問題，你就不知道啊！你若不學習，是很難知道這件事。說：「他說的不對！」《瑜伽師地論》是彌勒菩薩說的，彌勒菩薩是未來佛，其實現在就是佛，你說他說錯了嗎？你敢說這句話嗎？你「不懼無底深坑乎？」「視之如糞土！」

不過這件事，說是玄奘法師那個時候學習了多少佛法，學習了《涅槃經》，我們看《玄奘法師傳》，他最初開始學習的佛法就是《涅槃經》，學習了《涅槃經》的；學習《攝大乘論》、《俱舍論》是後來。他那個時候，他有這個疑問：「究竟是南道對？是北道對？是當常？是現常？」

我們現在學習佛法也是一樣，因為你不可能一下子，把所有的經論一下子就畢業了嘛！就是你學過，有的時候還弄不清楚啊！所以這個地方，有的時候說是常住真心，有的時候說是剎那生滅，你怎麼決定？你心裡面怎麼樣？有什麼感覺？就是有這個問題。

「種子依，謂即此一切種子執受所依異熟所攝阿賴耶識」，眼識的生起，要依賴眼識的種子；種子一剎那現了，就是一剎那的眼識；那一剎那就滅了，所以眼識也滅了，要一剎那一剎那的這樣生起。那麼從這裡，說「分別名相不知休」，分別名相裡面也有好處，也是有好處的。

另外我想到一件事。船子和尚，這船子和尚是禪師，他是在那擺船的。他對

他的同參說：「我的貪心不大，你去對那個學教的、學習佛法的講經的法師，你注意，找伶俐的一個，叫他來，我收他做徒弟。」這個《禪師語錄》上有這件事。那麼這個禪師，他就叫做夾山禪師吧？就是他，這個人的確是很利。

那一位叫什麼名字？叫道吾禪師，好像是。他就去聽經，各處去聽經，聽一個法師講經：「法身是無相的。」就這麼一講，他感覺那位法師有點智慧的，當然還是不同意他的說法。那麼他就介紹這位法師去親近船子和尚。他們的問答，也是……；那當然是有智慧的人。這位法師就變成禪師了，就是開悟了。

那麼從這件事上看，看出來什麼消息？很多的大禪師是學教的，然後經過開悟的禪師指點指點，就進了一大步，是這麼一回事。這樣子比較合乎道理！說是完全也沒有讀過書，不認識字；說是認識幾個字，而沒有學過教，說是給你一拳就開悟了？我很難相信這件事，我不相信這件事。你學過教，學過佛說的聖言量，他懂得多少佛法，然後這個祖師開悟了的大智慧，再去警策他一下，這是有可能的，這是合道理，合乎道理。這樣說，「分別名相不知休，入海算沙徒自困」，這句話不對！還是應該學習佛法的。

我以前也說過，臨濟禪師，我看他的《語錄》，這個人非常的利！但是看他自己說的法，我就不滿意，我就不感覺滿意。但是看他那個傳上，我到日本去，一個寺廟上，不是大總持寺，一個廟上，給我一本《臨濟禪師語錄》。它那上說，臨濟禪師是學過教的，是在一位大法師那裡聽過經的——這句話很寶貴！

在我們漢文的佛教，《禪師語錄》上，你看《臨濟禪師語錄》，很難找到這句話，很難找到說「臨濟禪師學過教」，很難找到這句話；也可能有，我沒看見，但是不容易看見，就算是有也不容易看見。為什麼會這樣子？所以我認為，這個執筆的人要忠實才對！要誠實嘛！他是怎麼的就怎麼寫，才是對的；有些地方隱藏起來，不說。不說，那個意思就是不重視文字的——你們學教這件事不需要，不需要這件事，就表示這個意思。我認為這件事不對嘛！是不合道理嘛！你這樣講，釋迦佛出世是錯了，不應該說法？這完全是搞錯了嘛！所以還是要學習。

但是最遺憾的事情，就是現在沒有佛。我們說：「誰是菩薩再來。」這個話，說說也是好聽啦！沒有佛、也沒有菩薩、也沒有阿羅漢，沒有過來人，我們不能拜他做師父，就得要靠什麼？就得靠經論了，要依法。問題就在這裡！這要依法，就得要多學，你才能通達無礙；多學就是個問題。

「謂即此一切種子執受所依」，「即此一切種子」，這個種子依，以種子為所依。這個種子是什麼呢？「謂即此一切種子執受所依」，「一切種子」，我們內心裡面有各式各樣的分別，都是由種子變現的，都是因為種子變現的。若是沒有種子了，你不會有那樣的心理作用。

譬如說阿羅漢，他把愛煩惱、見煩惱滅掉了。滅掉了，這阿羅漢他心裡清淨，

他就不會再有欲的這種分別心，他沒有。貪、瞋、癡無餘斷，貪無餘斷、瞋無餘斷、愚癡無餘斷，沒有剩餘的，完全的消滅了。這個消滅不是指現行說的，是指種子說的。所以沒有那個種子了，這個貪瞋癡的煩惱不現行，不能活動了。我們有這樣的煩惱的現行，就是因為有種子，內心裡面有這樣種子。所以種子是無量無邊的，所以叫「一切種子」。

「執受所依」，這個「執受所依」，我們學《攝大乘論》上面解釋過。就是阿賴耶識執受所依，這個「所依」就是身體，這個眼、耳、鼻、舌、身，為阿賴耶識所執受，所以它是一個活潑的生命體；他若不執受，就變成死屍了。他執受它，所以它能夠有覺受，這個「受」就是有感覺。我們這個身體有感覺，就是因為阿賴耶識執受的關係。這個「執」，就是阿賴耶識與這個身體同在，有執持它的力量、攝持它的力量。

「執受所依」，這個「執受所依」是誰呢？是「異熟所攝」的「阿賴耶識」。「異熟」，我們《攝大乘論》應該沒有白學：是「變異而熟」。阿賴耶識的現起，是由善惡的業力。在我們凡夫來說，有善業、有惡業，就是一個螞蟻，牠也有阿賴耶識；一個老虎，也有阿賴耶識；乃至到天，他也有阿賴耶識。阿賴耶識的現起，有善業現起的、有惡業現起的——善業、惡業是因，阿賴耶識是果；在因是善惡，在果上是無記的，所以叫做「異」，是不同的。因中有善惡，到結果的時候只是無記，所以叫做「異」。這是一個意思。

第二個意思：「異時而熟」。善惡是在前一生、現在這一生和前一生以後——所以是異時而熟，不同的時間才成熟的，叫異時而熟。也是「變異而熟」，逐漸地變異才成熟的。

這樣子成熟了的，「所攝」，屬於這一類的意義的，是誰呢？就是「阿賴耶識」，是阿賴耶識。這個阿賴耶識就是一切種子識，這一切種子在那裡呢？就在阿賴耶識裡面。這阿賴耶識裡面有無量無邊的種子，其中這個眼識的種子，生起現行的時候就是眼識，是這樣子。

這裡邊是說，眼識它是要以種子為依，它才能現行的，它才能活動，這也是一個條件。

問：如何區別「自然外道」與佛法中所謂的「法爾如是」之間的不同？

答：對！我看到這裡的時候，我也有這種想法。外道有所謂自然的外道，佛法也說法爾，法爾也就是自然的意思，那有什麼不同呢？

佛法說法爾如是，但是先要學習觀待道理，先要學習觀待道理、作用道理、證成道理。觀待道理就是諸法因緣生的意思，先這樣觀察。先這樣觀察的時候，諸法因緣生，所以是無常、苦、空、無我，這樣觀察。

我不知道你們會怎麼……？聞思修，這個思惟啊，常常地思惟，就會出來一個問題。出來什麼問題？「因緣所生是無常的；因緣所生是常不可以嗎？」就會出來。你初開始分別思惟，依據聖言量上思惟：「它就是這樣子。」但是久了，就會出來一個反動的力量，會有這種事情。「為什麼它是白的？」什麼事情都是一樣，「為什麼那個水是這樣子？火是那樣子？」所以最後說個「法爾」——就是這樣子。

這樣說，和外道就不同了，和外道是不一樣。外道他也不明白，或者說是不承認，不承認是因緣有；說是自然有。說自然有，這個就是沒有辦法能改造自己、能改善自己；反正自然是這樣子，你無可奈何。說這個人他是很窮苦的，「自然是這樣子」，那你就沒有辦法改變。那麼說是上帝造的，那你也沒有辦法改變，因為這個權力在上帝那裡。

若說是由因緣有，因緣有，這個因緣是這樣子，那麼我現在我不做這個因緣，就會改變了。不是這個因緣，就沒有這個因緣所生法；你有不同的因緣，有不同的因緣所生法，我可以從中選擇，我就能改變自己。所以佛法說到法爾，還是和外道不一樣，是不一樣的。

問：第二個、佛法說空、無常、無我，又說法爾如是，這該如何解釋？

答：你還是照正常的，思惟因緣有的，是空、無常、無我，這麼說。等到內心裡面有反動的分別的時候，你再用法爾的道理來對治，我認為是應該這樣子去運用，這樣子。

問：三、真常論者只能修空觀，修的是什麼空觀呢？

答：當然也一樣，也可以修唯心識觀的空觀，修自性空的空觀。它的空觀就可以把一切有為法都可以空掉、一切煩惱空掉，但是那個真常的理性是不可以空的。可以修這個空觀的。

假設這樣思想的人去學習了《瑜伽師地論》，《瑜伽師地論》裡面破這個我，還一大段的，破我執還一大段。《瑜伽師地論》也是，破我的地方也說得很紮實的；也是說了多少段，不只一段的。那麼他會怎麼想呢？「這個我和真常

的理性有什麼分別？」就會要想這個問題。如果讀《楞伽經》的話，也會想到這個問題。

問題是在什麼地方呢？歡喜坐禪的人，他懶得看經，不大願意看經。「看經費眼力，坐在那裡有多舒服呢！」這是很正常的事情。

你若讀了《楞伽經》，然後再去讀《起信論》的話；或者先讀《起信論》，再讀《楞伽經》的話，思想上就會有問題，會有衝突。你讀了《楞伽經》，《楞伽經》藏經裡面有三種翻譯，都可以讀。然後讀《楞伽經》，讀《起信論》，讀讀《涅槃經》，再讀《大智度論》，再讀《瑜伽師地論》，我認為這個人，他的思想自己在那作戰，他一定是這樣子。

所以這個修空觀，修的是什麼空觀？什麼空觀都可以修；但是這個我——這個真常不可以空，他就是會有這個問題。會有這個問題，他也容易就會執著這個是我，很容易執著有我見。這樣說，最後的這個我不能斷；最後的我若不能斷，這個人是什麼樣的人呢？

我以前說過，天台智者大師的《釋禪波羅蜜》，你們各位有沒有讀過？他解釋非非想定的時候，這個非想非非想究竟是什麼東西呢？智者大師說，就是那個修行人，叫「真神不滅」。「真神不滅」這個「神」是什麼？「神」在《智度論》上常就指「我」說的，叫做「神我」，神即是我也。「真神不滅」就是真我不滅，是這麼意思。這個我是不滅，其餘的一切法都空了，我是不空的，是這樣意思。這樣意思，那麼這個非非想定連初果都不如，連初果都不如，還是個凡夫。

若讀《中觀論》的〈觀法品〉，〈觀法品〉那上面說修止觀先要修我空觀，龍樹菩薩的想法是這樣。先要修我空觀，《阿含經》也這個意思。你修了法空觀而不修我空觀，不可以！一定要修我空觀。你修我空觀，不修法空觀，也是可以；你修法空觀，不修我空觀，不可以！這《阿含經》有這種意思。那麼《中觀論·觀法品》就是要修我空觀，要這樣修。

這樣子，從《阿含經》上看、從《瑜伽師地論》上看、從《大智度論》上看，你「我」空了，就是聖人。若用這樣的聖言量來比量一下，真常論者他若不修我空觀，那他是什麼樣？

印順老法師說——我又提到印順老法師，在《中觀論頌講記》上說：唯識是不能了生死的。阿彌陀佛！其實這句話，嘉祥大師也是這樣講，你看他的《中觀論疏》，也是這樣說。不過是印順老法師說這句話的時候，就好像刺激性大一點，「唯識是不能了生死的！」

問：真常論者只能修空觀，修的是什麼空觀？若以真常唯心的觀念與方法，只能修空觀，不必修無我，可以達到何種程度？

答：你想一想吧！

當然，真常論者本身來說，那他就是佛，「我就是佛！」自然是這樣子，自然就想到這裡。那你說他是和初果也不如，這是不可以的，不能這麼說了。所以這樣的說法，我們學習佛法的人，怎麼樣來決定這件事？

問：第五個、既然是一切法門更相隨順，那麼若依真常的方式修行，而停留在真心常住的階段，此時再學般若破除它，是否可能更上層樓？

答：這在般若的立場來說，當然是更上一層樓，可以是更上一層樓。這種人如果他的禪定功夫夠，他若修般若空觀，一下子得無生法忍！他會比一般人快。所以佛在世的時候，有些外道——佛最後臨入涅槃的時候，度的那個須跋陀羅，他一下子就得阿羅漢。那麼這是特別的，可以更上一層樓。

但是真常論者，他是不這麼想的。

這還是思想上的問題！每一個人都是站在自己的立場來說話的，你說你的、我說我的，你不能勉強的把它統一起來，這個事是辦不到的。

問：《十二門論疏》卷上，又故叡師序云：「整歸駕於道場，畢趣心於佛地。」

答：當然，我是因為讀過《十二門論疏》的序，但是我要向各位說，我又去查一遍，我又去重新讀一遍的，這樣子。你們應該比我勤快一點，也去查一查嘛！這個是在藏經上有，所以一查就知道了。

問：「叡師」是否就是僧叡法師？

答：僧叡法師在我們中國佛教史上，是很有名的大法師，鳩摩羅什法師翻譯的一個很好的助手，和僧肇法師他們都是同學，不過僧叡法師比僧肇法師年歲大，他壽命長一點，僧肇法師三十幾歲就故世了。

問：靜坐的時候，突然有一股莫名的瞋心生起，並不是粗猛的，只是微微的對某件事物的不滿。當瞋心在抖動時，很清楚的看著它，無形無相；

答：說「無形無相」這句話，不是太合適。當然地水火風有青黃赤白、長短方圓的形相；這個心法沒有色法的形相，但是他有瞋，就是個相嘛！瞋就是個相，憤怒。那麼貪和瞋是不同的，就是有不同的相，還是有相，不應該說是無形無相。

但是看出來這個……，我不知道這是那位同學？這位同學的文章還是不錯的，把這個字用得很好，這個句子很柔軟。

問：也找不到它的源頭；

答：這句話也說錯了。你對某事的不滿，這就是個源頭嘛！這就是源頭。

問：但是它就是在那兒抖動。再多的觀照，瞋心就消失，無影無蹤。

答：這個也是事實如此，是這樣。

問：請問這無由來的瞋心，就是業力嗎？以前造的業，在靜坐中浮現出來？

答：這個業，業者動也。不過我們通常在佛法裡面用業的時候，就是比較粗動的叫做業。譬如前生造了什麼業，今生現出來。譬如說這個人，他佛法也沒有學習很多，也不明白什麼是佛法——佛、法、僧、出家這都沒有，但是就歡喜出家，這就是所謂業。他前生在佛法裡熏習過，做過出家人；今生他遇見了出家的這個大環境，他就是歡喜，這就是所謂業，是業的事情，可以這樣解釋。

至於說是瞋心動了，瞋心動了，對某一件事的不滿；不滿，你靜坐的時候，有一個不如理作意把那個瞋心引出來了，就是這麼回事，不過這是很微細的事情。我們這個不如理作意，自己不大感覺；等到這個心所出現了、現行了才知道，你才感覺：「喔！我現在動了瞋心了」，是這麼回事。

問：現在靜坐中觀照它，它自然消失了，這是否表示以前所造的這個業已消除？觀罪性本空是否如此的觀法？

答：不是！這個瞋心動了，譬如剛才靜坐之前，和某一個人、和某一件事心裡不滿意，靜坐的時候就出現了。或者我是靜坐之前的一個小時、兩個小時，和誰說什麼話；說什麼話，靜坐的時候，這話又現出來，自己又說一遍。這是時時有的事情，不一定說和前生的業力有關係，不必這麼解釋。

但是你就這樣觀照它，它這一個瞋心就消失了，這可見很好，你沒有隨著那個瞋心去虛妄分別，只是觀照，它慢慢就消失了，這也是個方法；但是這不是觀罪性空。

觀罪性空，是觀察這個瞋心是因緣有的；因緣有的，它自性空，這樣子叫做觀罪性本空。觀罪性本空，這樣觀要深刻一點，比你這樣觀照更深刻一點，可以能得聖道。若只是像你這樣觀照的話，就是逐漸地消失，能得定；得聖道還有一段距離，還有點距離的。