

貳、初發論端

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。

「初發論端」的「初」字是最初，「發」是開始；最初開始學習這一部論的原由，要由六個部分來解釋：「一、敘所為」，是說明造論者造這一部論的目的。這部論的作者，玄奘大師說是天上的彌勒菩薩說的，但是西藏佛教說是無著菩薩造的。「二、彰所因」，「彰」者顯也，顯示怎麼樣的因緣而有這一部論。「三、明宗要」，說明一百卷《瑜伽師地論》的重要宗旨是什麼。「四、顯藏攝」，大乘佛法和小乘佛法都有經、律、論三藏，說明《瑜伽師地論》是攝屬於哪一乘。「五、解題目」，解釋《瑜伽師地論》的題目。「六、釋本文」，第六段以下解釋本文。

甲一、敘所為

第一、敘所為者，此論所為何等耶？如《釋論》明，有十番兩緣。

「六門分別」的第一段「敘所為」，敘述這一部論所希望成就的是什麼。《論釋》，就是印度最勝子菩薩所造、玄奘大師翻譯的《瑜伽師地論釋》，它說有「十番兩緣」。「番」是次，就是以十次各兩個因緣來說明造此論的目的。

一、為法久住及利有情故。

第一番兩緣。「為法久住」，為了佛法能長久住在世間；「及利有情」，以及為了用佛法來利益一切有情識的眾生。

學習佛法的人應該會感覺到，人生活在世間，小時候憑父母的照顧、到學校讀書，主要為了學習生存的本領。之後在社會上做事，有可能成功、也可能是失敗，或者失敗以後又成功、成功以後又失敗。而壽命不管長或短，最終免不了老、病、死，一生就是這樣結束了。這個生命以前是怎麼一回事？以後又是怎麼一回事？完全不知道！就是這樣迷迷糊糊地來，又迷迷糊糊地走了。若是學習了佛法，

就像開個窗望見外邊有廣大的世界一樣；真正得到佛法的利益了，便能不受老、病、死的苦惱，可以做一位清淨自在的聖人。這個唯有學習佛法才能做到，而學習佛法，一定要有佛法住世；佛法若是滅亡，轉凡成聖這件事，就不知道！所以，佛菩薩大慈悲，爲了佛法久住以及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。

第二番兩緣。「聖教」是佛所宣說的法語，「已隱沒者」是已經失傳了。爲什麼聖教會失傳？沒有人弘揚，這個法門就隱沒了。現在還好有人把經律論編集在一起，雖然沒有人弘揚，還保存了藏經；但是不弘揚，有和沒有差不多。不過如果有人看到藏經中的哪一個法門，心生歡喜而去弘揚，那一個法門還是可以流傳的。古代沒有印刷，都是聽人背誦，一代一代地傳下去，若沒有人背誦，就沒有人弘揚，沒有人弘揚，這個法門就失傳了。所以，爲了把聖教重新開發、顯示出來，要說這一部論。

「未隱沒者倍興盛」，對於還在流行、沒有失傳的佛法，要令它加倍地興盛，所以要說這一部論。人的根性、好樂各不相同，我歡喜的法門就弘揚，其他的法門雖然也是好，但是不歡喜的我就不弘揚，這樣當然不能說不對。若是從一切眾生來說，每一個人的根性不同，好樂的佛法也不同，所以最好應該有各類不同的法師弘揚各類不同的法門。

「及有情界中有種姓者出生死，無種姓者脫惡趣故」，前面是就法而說，這是就人而說。「種」是種子，譬如穀、麥等各式各樣的植物都有種子；由種子發芽後，長出根莖枝葉，然後開花結果。佛法則是說，人的內心裏面有出離生死、得聖道的功能，這種功能叫做種子。種子分爲兩類：第一類是本有的，不需要去學習，在內心裏面本來就有的功能，叫做本性住種；第二類是熏習來的，要由學習才會有此功能，叫做習所成種。

在唯識的經論裏面種子分這兩類，其他學派也有不同的說法。《涅槃經》說：「一切眾生皆有佛性。」一切眾生都可以成佛，而不說有一類人沒有佛性。但是唯識學說有人有佛性，有人沒有佛性；有人有阿羅漢種姓、或辟支佛種姓；也有人三乘種姓都沒有。

種姓的「姓」字，有的文上作「性」，意義是一樣的。譬如這個人姓張，他就不姓王；那個人姓李，他就不姓張。說這個人有辟支佛姓，他就沒有阿羅漢姓、也沒有佛姓。說那個人有佛性，表示他沒有阿羅漢性、也沒有辟支佛性。在此，姓與性字是同樣的意思。

「有種姓者出生死」，若是有種姓的人，因為有種姓的關係，他學習了《瑜伽師地論》就會發動出來作用，能夠繼續不斷地努力修行，乃至超越生死苦惱的境界而得到解脫。「無種姓者脫惡趣故」，若是沒有種姓的人，就像沒有種下麥的種子，無論怎樣施肥、澆水，也不會發出來麥芽；所以，沒有三乘種姓的人，不能出生死，就在三界裏邊流轉。雖然沒有出生死，但是若發心學習《瑜伽師地論》，能相信因果修五戒十善，就會在人天裏面享福。因為相信善惡果報，不敢作惡事，沒有惡因就沒有惡果，所以可以不墮落三惡道，不會到地獄、餓鬼、畜生的世界去受苦惱。

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

三、為捨無見及有見故。

第三番兩緣。爲令眾生棄捨有見，棄捨無見。這個有見、無見的「見」，表示不正確的推度，產生錯誤的思想，有了深刻的執著，才稱之爲見。如果思想是錯誤的，但還在猶豫之中，那不能稱爲見。

什麼叫做有見？《攝大乘論》上說「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。譬如說我們看見老虎來了，你要知道這老虎是心變現的影像。當然老虎是因為受業力的影響，使令牠得果報而現出來這樣的影像。至於人也是前生栽培了較好的業力，由業力推動而現出來人的果報，這也是影像。這個影像就是心的分別，離開了心的分別，影像沒有自己的體性。我感覺這樣的理論，若在經行、或者靜坐的時候不斷地思惟，思惟久了，心裏面會快樂。因為一切分別都是影像，沒有本身的體性，「凡所有相，皆是虛妄」，都是不真實的。若是不學習佛法，或者雖然學習了佛法但沒有深刻去思惟，對於這樣的理論不明白，就執著都是真實的，不是影像，這就叫做有見。佛法以外的學者執著有一個我是常住不滅的，也包括在有見裏面。

宋朝的程顥有一首詩：「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。」程顥是有學問的人，雖然也讀佛經，但並不信佛。然而，這首詩若用佛法來解釋，是有點意思的。「雲淡風輕近午天」，天上的雲淡淡的，並不是烏雲；太陽上升已經接近中午，這個時候我出去外面走一走。「傍花隨柳過前川」，沿著花旁、柳邊順道走過去。「時人不識余心樂」，別人不知道我心裏面的快樂。「將謂偷閒學少年」，還可能譏笑我，年紀這麼大了不用功，還偷溜出來玩樂。依照學習佛法的人來講，在寂靜的地方經行，若是看見一朵花，看見一棵樹，都觀察它唯心所現、畢竟空寂的。真能這樣除遣有見，覓心了不可得，不就與第一義諦相應了嗎？如果不這樣學習佛法，即使是信佛，但是都在有見裏面活動，就不是正知正見了。

什麼是「無見」？「諸法從本來，常自寂滅相」⁴，一切法都是如幻如化，畢竟寂滅的，但是我們不能如實知見，就不會承認有這件事。說老虎是假的，老虎一撲上來就咬人，那怎麼是假的？若不承認因緣有，就是不承認依他起相、圓成實性，所以叫做無見。一般說，不相信因果也就是無見。

現在我們若是認真地學習《瑜伽師地論》，能夠使令你棄捨有見、無見，獲得正知正見；然後用功修行，把凡夫的苦惱全部棄捨了，就能通達到聖人、乃至佛的境界。

四、為成熟菩薩姓人，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。

第四番兩緣。「菩薩姓人」，是指內心裏面有佛種姓，而且發了無上菩提心的人。為了成熟菩薩種姓的有情，能依止於大乘佛法，普遍地學習三乘的文、義、行、果，而生起通達三乘一切佛法的巧便智——很巧妙、很銳利的智慧。但是，菩薩種姓的人還要不斷地修學止觀加強道力，通達無分別的真實智慧，才能斷障、然後得果——初歡喜地、二地至十地，乃至成佛。得了聖道以後的菩薩，不但有能力自己繼續修行，也有能力弘揚佛法廣度眾生，令自己和他人都能得到利益。這件事，由學習《瑜伽師地論》可以辦到。從這裏也顯示出來一個意思，沒有得聖道以前，自利、利他都靠不住，得聖道以後才決定能自他俱利。

「二乘」是聲聞種姓、辟支佛種姓的人；「無姓」是沒有三乘種姓的人。聲聞

種姓和辟支佛種姓的人若學習《瑜伽師地論》，都能各別地依自乘的法門去修行，能於自乘的文、義、行、果生起智慧，先降伏煩惱障、業障、報障，進一步就能斷除一切障，得到與他自身相應法門的果位——聲聞乘得聲聞四果，辟支佛乘得辟支佛乘果。無種姓的人若學習《瑜伽師地論》，則可以不墮落三惡道。

「乘」是車，車有運轉的意思，能將人從甲地運轉到乙地去。這裏是說佛法能乘載眾生，從黑闇運轉到光明，從生死運轉到涅槃，從苦惱運轉到安樂，所以叫做乘。這種作用只有聲聞乘、辟支佛乘、佛乘等三乘才有，學習五戒十善的人天乘，沒有這樣的功德。因為不做惡事，修學一般的善法，將來可以生到人間得富貴的果報，或者生到天上享受大福報的境界。然而，雖然得到了享樂，但是還會迷惑墮落。如《戰國策·魏策》上說「天子之怒，伏屍百萬，流血千里。」雖然在人間有大福報，但是你若做了殺、盜、淫、妄的惡事，就會墮落三惡道。可見，人天乘的運轉義不具足，因為不能夠真正解脫苦，還會回到三惡道去。所以，佛教徒應該知道，雖然一般的善法也要做，更重要的是修學無漏的戒、定、慧，才能究竟地解脫苦。

「文」是教；就是能詮義理的文句。「義」是所詮顯的道理。能詮的文和所詮的義，或屬於聲聞乘、或屬辟支佛乘、或屬一佛乘。文、義屬於解，學習了文、義，就會得到聞所成慧、思所成慧。然後由解而行，「行」就是止觀。若是開始修行了，有行就有因，有因就會得「果」，這是屬於修所成慧。

「斷障」，依聞、思、修學習佛法，所成就的智慧有深淺，其中修所成慧還有有漏、無漏的不同。菩薩的智慧由有漏而無漏，把愛煩惱、見煩惱二障，或者是煩惱障、業障、報障三障的障礙斷除出去，叫做斷障。

「煩惱障」，障礙中最重的就是煩惱。但是佛教徒若能常常學習聞、思、修的智慧，就能把煩惱調伏下來，使令它不發生作用。就算偶然失掉正念，只要正念一提起，煩惱能夠停下來，那麼你就有斷障的希望了。

「報障」，一般說得了嚴重的大病，叫做報障。其實，這個身體是我們過去造業所得到的果報，就是報障。雖然在沒有病痛、四大調和的時候好一點，行住坐臥還算自由，若是有了病，報障就加重。如果佛教徒止觀修得好，就不感覺身體有這麼一大塊，而是若有若無的樣子，這時候就是報障減輕了。

什麼是「業障」？譬如說你想要靜坐令心寂靜，卻不是昏沉就是散亂，止觀很難相應，這就是業障。這時候要多懺悔，多讀大乘經論、多念大悲咒來消除業障；當業障消除時，修奢摩他奢摩他就現前，修毗鉢舍那毗鉢舍那就現前。所以，

若能從日常用功修學戒、定、慧上，不斷加強修止觀，就可以調伏煩惱障以及報障，也能感覺到自己的業障是不是消除了。

「得果」，就是得到聖道的果位。聲聞乘得初果須陀洹、二果斯陀含、三果阿那含、四果阿羅漢；辟支佛乘是得辟支佛果；大乘菩薩是得無生法忍，最初是歡喜地、二地到十地，乃至無上菩提。

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。

第五番兩緣。「為執著邪教不信大乘」，若有人執著其他的宗教，不相信大乘佛法；「及於深經種種意趣迷亂誹毀」，或有人不明白出世間三乘經論中各式各樣的道理而作誹謗。「令生信解故」，為了令這兩種人能夠相信大乘佛法，通達三乘聖教的種種意趣，所以說《瑜伽師地論》。

佛法說生信，是建立在智慧上面的。由於學習了佛法，經過自己內心的思惟觀察之後而生出來智慧，對於世間上一切道理，肯定唯有佛法是真理，這樣才能有信、有勝解。

六、為攝益樂略言論及樂廣者故。

第六番兩緣。「攝」是接引的意思。「益」是饒益，使令他得到真實的好處。「樂略言論」是根性歡喜簡略的人，「樂廣者」是歡喜詳細廣博學習的人；這兩種人來學習《瑜伽師地論》也都合適。因為《瑜伽師地論》敘理有廣有略，通常先廣博地解釋一個道理，最後用幾句話總結要義。所以《瑜伽師地論》能攝益這兩種人，引導他們在佛法裏面有成就。

七、為立正論及破邪故。

第七番兩緣。為了建立正確的教、理、行、果等一切論議，並破斥一切有過失的論議。

佛法中說正邪，可以分兩個層次來說。第一種情形：世間上的愚迷境界稱為邪論，因為它能令人苦惱；佛法能夠令人離苦得樂，所以叫做正論。第二種情形：

學習佛法的人搞錯了，以邪爲正，也稱爲邪論。佛法中說正邪，多數指後一種。我們若不學習經論，很難有擇法眼，而這件事的傷害特別大，不管是佛法來到中國後、或在印度，同樣都有這種問題。現在說爲了立正論及破邪，而造這一部論。

八、爲顯三性有無，及世間、道理、證得、勝義四法門故。

第八番兩緣。第一緣是爲顯「三性有無」。三性就是三自性——遍計所執性、依他起性、圓成實性。遍計所執是畢竟空，所以是無；依他起是如幻有，圓成實是真實有，叫做有。

第二緣是爲顯「世間、道理、證得、勝義四法門」。「世間」是社會上士、農、工、商等一切生活的事情，其實就是遍計所執。「道理」是釋迦牟尼佛爲我們開示超越世間的佛法。譬如五蘊、十二處、十八界，苦、集、滅、道四諦等一切佛法，就名爲道理。「道」是道路，可以從這裏通到另一個地方去叫做道，如果閉塞了就不名爲道。按照佛法的戒、定、慧修行，能令我們從三界的苦惱境界通向解脫，所以佛法名爲道理。「證得」是約能證得的人而說，就是佛教徒依照佛所開示的苦、集、滅、道去修學，得到須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，叫做證得。「勝義」是約所證得的妙理而說；聖人成就了廣大無分別的智慧，他們所證悟的第一義諦名之爲勝義，就是一切阿羅漢、辟支佛、佛的境界。

總之，爲了要顯示三性的有無，使人能夠覺悟，也爲了要開顯四種法門，使人能夠明白凡夫的世俗境界以及出世間的聖人境界，所以造這一部論。

九、爲開隨轉、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。

第九番兩緣。「爲開隨轉、真實二種理門」，「開」字是建立的意思。建立佛所宣說的教法，大略有兩種，一個是「隨轉」，一個是「真實」。「隨轉」是隨順學習者的根性而轉；眾生的根性裏面有利根、有鈍根，佛隨順眾生的根性不同，方便地宣說各式各樣不同的佛法。「真實」是隨佛自己的智慧所宣揚的佛法，是真實的，不是方便說；按唯識的態度來說，唯識的法門是真實的，其他的法門就是方便。這兩種法門一權、一實並沒有矛盾，都是入理之門，所以叫作「理門」。

「令知二藏、三藏法教不違」，「二藏」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」是經、律、論，一般說聲聞藏是小乘佛法，菩薩藏就是大乘佛法，這兩種佛法裏面都有經藏、律藏、論藏。「法教不違」，雖然有兩種佛法，裏面的內容並沒有矛盾。學習小乘佛法，可以迴小向大學習大乘佛法，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。

「及開因緣、唯識、無相、眞如四理門」，這裏將佛法分爲四種理門。「因緣」，就是十二緣起；無明緣行、行緣識乃至生緣老死；無明滅則行滅、行滅則識滅、乃至生滅則老死滅。佛在《阿含經》中說世間一切「此有故彼有，此生故彼生」，「此無故彼無，此滅故彼滅」，這樣的道理是非常堅定而不可破壞的！其實，大乘經論也是說緣起，照理說這應該包括一切的佛法，而不只限於一部分。但是這裏分成四種，就單獨地說一切世間，加上小乘佛法這個部分，叫作「因緣」。

「唯識」的經論，把一切法都統攝在心裏面，總歸於一念心來建立一切法，這是唯識的要義。以《攝大乘論》最能簡要地介紹唯識法門。

「無相」，則不說一切法是唯心所現，而直接說一切法是因緣有、自性空。能夠通達一切法自性空，發無上菩提心可以得無上菩提，就是無相的法門。

「眞如」，無論小乘佛教學者或大乘佛教學者，所證悟的理性是平等無差別的；這平等的理性，就名爲眞如。

「令修觀行有差別故」，若說一切世間法加上小乘佛法，叫做因緣，則唯識、無相、眞如就是屬於大乘佛法了。由於開顯這四種理門，令我們知道修學聖道的觀行也有種種差別，這在《瑜伽師地論》裏面都有詳細的解釋。

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。

最後一番兩緣。第一緣「為示境別」這是總說，為了顯示三惡道、人間、天上乃至阿羅漢、佛，各有不一樣的境界。有的人有文化、能讀書，就會很武斷地說：「我看見的才是真實的！我沒有看見的事情都沒有！」其實，不是這樣，我們凡夫有很多事情看不到也不知道。現在，佛菩薩有無量無邊的智慧，不但能通達自己的境界，也能通達一切眾生的境界，所以能為我們說明這種種境界的差別。

「令知諸法體、相、位別」這是別說，為了令我們知道一切諸法的體性、相狀、位次有種種差別。「體」，一切法本身的體性，「相」，表現於外的相狀，相狀

與體性是不相同的。因為眾生業力不同，分別心也不一樣，所以所得到、所感受的境界也不同。譬如這裏有一面牆壁，人不能穿牆而過，但是鬼可以自由出入，牆壁不能障礙他；又如有一類的眾生能在水裏生活，人就不行。這就是因為境界不同的關係。「位」是指法的位次，譬如在社會上的人有地位的高低、或富貴貧賤的差別，這裏則是說明凡聖的不同。凡夫是苦惱的，聖人有大自在、是安樂的。所以由三惡道、人天，聖人乃至到佛，所感得的境界以及位次都不一樣。

第二緣「及示行別」這是總說，為了開示修行的差別。令我們從身口意造作的活動，重新創造一個生命，叫做「行」。當然一般人為了生活、為了享受，要作種種的事情。但是在佛教徒的立場，對於當前的境界感覺不滿意，要重新創造的時候，其中也是有差別的。

「令知三乘方便、根本、果差別故」這是別說，為了令我們知道聲聞乘、辟支佛乘、佛乘三種佛法中，每一種都有方便、根本、果的不同。「方便」，是在凡夫位的修行；「根本」，是要發出離心，也就是發願。譬如說學聲聞乘的佛法，先要有出離的志願：「我感覺到生死是苦，我想要得解脫！」有了這樣堅定的意願，然後才能夠發動修戒、定、慧。所以發願是根本，發動修行叫「方便」，修行成功入聖位就叫作「果」。彌勒菩薩造這部論，為了令我們知道種種境界，以及修行三乘佛法乃至得果的差別；我們若是學習這部論，就會得到這樣的知識和智慧。

如是等類所為諸緣，處處經論種種異說，當知皆是此論所為。

總結而言，本論所希望成就的，就是前面所說的十番兩緣。佛陀在各地方所演說的經，乃至佛弟子所造的論，其中也有種種不同的說法，應該知道都是《瑜伽師地論》所要成就的目的。

甲二、彰所因

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。

第二段「彰所因」，顯示《瑜伽師地論》成立的因緣。為什麼有這樣的佛法出現？

遁倫法師根據最勝子的《瑜伽師地論釋》，以及其他參考書的說法指出：佛圓

寂以後，在佛法裏面大家的思想不同、互相有諍論，不但一個學派一個學派的興起來，同一個學派裏又分裂成多少個學派。在這麼多的學派裏，若是總給它一個評論，就是多數都執著有見。

關於釋迦牟尼佛入涅槃的時間，現代學者有不同的說法。據印順老法師對印度佛教史的研究，佛滅度以後一百一十六年的時候，阿育王登位。如果依阿育王於西元前二七一年登位的說法來推算，則佛入滅的時期是西元前三百八十七年^{*}，今年是一九九六，加起來就是佛滅度後到今天已經有兩千三百八十三年了。若說釋迦佛住世八十，二三八三再往前回溯八十年，則世尊是出生在兩千四百六十三年前。

「涅槃」，就是佛捨報而入滅了。「魔事紛起」，佛入滅以後，佛教裏各式各樣障礙的事情紛紛興起。「部執」，就是小乘佛教學者大家思想不同，彼此堅持自己的看法而有諍論。依玄奘大師所譯的《異部宗輪論》說，當時一共有二十個學派。

什麼是「有見」？「見」就是執著。譬如說一切有部主張過去、現在、未來等一切有法體都是實有，或如犢子部執著在假名施設的我以外有「不可說我」等等。這些見解，相對於釋迦牟尼佛所說的中道佛法，就是偏執有見。

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。

龍樹菩薩在佛法裏面修學，已經達到極喜地的程度。他根據佛所說的一切大小乘經典中，以大乘《般若經》為主，採取集合大乘一切法空、無相的道理，而造了《中論》、《十二門論》、《大智度論》、《十住毗婆沙論》、《發菩提心論》等，以開演暢述佛法的真實要義，破除小乘佛教學者所執著的有見。

「龍猛菩薩」就是龍樹菩薩。依印順老法師的研究，龍樹菩薩出現在西元一百五十年到兩百五十年這個時代，藏經裏面有鳩摩羅什法師所譯的《龍樹菩薩傳》可以參考。

聖提婆等諸大論師造《百論》等，弘闡大義。由是眾生復著空見。

又有提婆菩薩等諸大論師造了《百論》等很多的論著。提婆菩薩所造的《百論》，共有二十品一百個頌，又叫做《略百論》。另外，他還造了四百偈的《四百

論》，相對前論廣，又名爲《廣百論》。從鳩摩羅什法師所譯的《提婆菩薩傳》上看，他是現在的錫蘭（斯里蘭卡）人，是龍樹菩薩的學生；加個「聖」字，表示他不是凡夫，已經是聖人了。「等」，表示不只提婆一個人，還有其他的大論師，也造了很多的論，相續地弘揚符合佛意的大乘無相空教。但是，後來學習的人搞錯了，逐漸出了問題，又偏向執著於空，所以說「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。

這以下說到《瑜伽師地論》出現的因緣。佛滅後九百年時，有一位有名氣的出家人叫做阿僧佉，翻爲漢文名無著，他出現于中印度阿瑜陀國，在阿瑜陀國首都西邊五百里的地方建立禪堂，率領數百人修習禪法。

「九百年時」，是佛滅後九百年的時候。關於無著菩薩的確切年代，也有多種不同的說法。大約推算，他是西元四、五世紀時代的人，共活了七十歲；佛滅於西元前三八七年，這樣加起來就大概有九百年。「出家士」，是遠離煩惱家、專心修道的人。「阿僧佉」是梵語，漢語叫做無著，或翻爲無障礙。從傳上看，無著菩薩的性格很剛烈，出家以後雖然很快得到四禪，但是因爲修空觀不能契入，就想要自殺。這時候東勝身洲的賓頭盧尊者知道這件事，就來爲無著菩薩開示佛法，他依教修行成就了小乘空觀。但是他還不滿意，因此乘著神通到兜率天，從彌勒菩薩受學大乘空觀，回來之後修行，又成就了大乘空觀。

「應中印度阿瑜陀國」，「應」字當「現」字講，無著菩薩出現在中印度阿瑜陀國。「阿瑜陀國」就在中印度的邊上，靠近北印度。「阿瑜陀」翻爲漢文是「不可戰」，不可以侵略的意思。

「本生處者」，無著菩薩的本生處在「北印度犍駄羅國」。「犍駄羅國」譯爲中國話是「香風」。這個國家到處有很多能發出香氣的花，所以叫做香風國。印順老法師說，《大般若經》〈法涌菩薩品〉裏所說的眾香城，就是這裏。

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。

無著菩薩已經成就初歡喜地，並且證得了法光定，具足五種神通；他乘著神

通到兜率天請彌勒菩薩爲他開示《瑜伽師地論》等多部論典。

「證法光定」，「法」是第一義諦，「光」是智慧；他證得的這個禪定不只是定，裏面也有覺悟第一義諦的大智慧光明。「得大神通」，他具足了五種神通，也應該說有一部分的漏盡通。

無著菩薩乘著神通到天上承事彌勒菩薩，這件事應該是可信的。在印度有些法師學習佛法有不懂的時候，就去問阿羅漢；阿羅漢也不懂時，就入定去見彌勒菩薩。這是禪定修驗的事實，在當時印度佛教的禪師中，這種事情就算不是普遍，也是常有的。無著菩薩既然得了禪定又有神通，這件事也應該是辦得到的。

另外，就算得了禪定沒有發神通，也可以拜見彌勒菩薩。怎麼說呢？入定的時候，心裏面想彌勒菩薩，就能在禪定裏面和彌勒菩薩見面。當然，若是得了神通，身體也可以到天上去拜見彌勒菩薩的。

在《婆藪槃豆法師傳》上，提到無著菩薩到天上去向彌勒菩薩學習佛法，然後回到人間向人宣說。但是人間的人不相信這件事，無著菩薩只好請求彌勒菩薩親自來到人間宣說《瑜伽師地論》。

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》。

「兜率」翻譯成漢文是「知足」；彌勒菩薩隨順無著菩薩的誠心請求，常在夜間的時候，從兜率天來到人間的阿瑜陀國無著菩薩的禪寺，爲無著菩薩及眾人宣說五種論的頌文：

一、《瑜伽師地論》；二、《分別觀行名分別瑜伽論》，這一部論沒有翻譯成漢文，但是《解深密經》裏面的〈分別瑜伽品〉與它應該有相通的地方；三、《大莊嚴論》；四、《辨中邊論》；五、《金剛般若論》；這三部論的頌也是彌勒菩薩說的，都翻譯成漢文，在藏經裏面。

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。

當時彌勒菩薩慈悲來到人間說法的時候，在禪堂裏不只是無著菩薩，還有許多隨著他學禪的門人也一起聽法。其中有人只看見放光明，沒有看見彌勒菩薩的

相好、也聽不到彌勒菩薩說法；或有人看見彌勒菩薩的相好，但是聽不到他說法；或有人看見光明、相好，也聽到他宣說的法語。

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。

然而因為時代久遠，是誰一起聽法並沒有記錄下來，那些人的名字也都不見了。唯獨無著菩薩，人間及天上的人都知道，他感得了彌勒菩薩的教化，跟隨彌勒菩薩聽聞領受了《瑜伽師地論》、《分別瑜伽論》、《大莊嚴論》、《辨中邊》、《金剛般若》等法教，從聞、思、修而得無生法忍。由於他的身、口、意清淨也特別誠心，所以感動了彌勒菩薩來到人間說法。

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。

「理無不窮」，「窮」是盡的意思；「事無不盡」，「事」是因緣生法，包括六道眾生染汙的緣起，以及一切聖人清淨的緣起。在這一部論中，能夠極盡包羅了所有的佛法，所以佛所說的真理以及所有凡聖的因緣生法，這部論都能完全沒有剩餘地說明。理、事是一雙。

「文無不釋」，「文」是能詮顯、能表達的；「義無不詮」，「義」是所詮顯、所表達的。對於能詮顯若事若理的文句，這部論沒有不解釋的；而種種若事若理的意趣，也沒有不分明的表達出來。文、義是一雙。

「疑無不遣」，不論你信佛或不信佛，如果學習了這部論，所有佛法的疑問都可以排遣出去，能於佛法生起堅定的信心。「執無不破」，雖然有了信心，但是執著心還在，要是學習了這部論，再加以一番修行，我執、法執沒有不被破除出去的，也就是可以轉凡成聖。

「行無不備」，破除執著必須修止觀才行，就是修四尋思、四如實智；這種修行的法門在這部論裏面完全具足而沒有缺少。

「果無不證」，不管是小乘佛法裏邊的四向、四果，大乘佛法的十地，若是依止這部論去修行，便能證得聖道果。疑、執是破惡；行、果是生善；破惡、生善，又是一雙。若是能夠相信佛法，有想要得無上菩提的願望，肯發動去修行，都會

有成就。可見這一部論非常圓滿，非常重要。

自非玄鑒高士，孰能唱和於此者哉！

「唱」是造論者，指彌勒菩薩；「和」是學習這部論的人。「玄」是高深微妙的意思，「鑒」是以智慧照見；這裏是指聖人的微妙智慧，叫做「玄鑒」。這一部論這麼樣圓滿、高深，如果不是具足微妙智慧的聖人，誰能夠宣說開顯這樣深微的道理？又有誰能夠與其相應、依止此論去修行！

這是結束上文，主要是在讚歎彌勒菩薩、讚歎無著菩薩；同時發起後面這段文，那也有讚歎玄奘法師的意思了。

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。

玄奘法師以超越世間的大智慧、大慈悲心，悲憫凡夫於回歸到第一義諦的聖道途中有阻礙，所以他能夠發大心不怕辛苦長途遠行到印度，經過敦煌、出玉門關以後，經歷了五個烽火台——唐朝長期有重軍駐守的關口，中間越過八百里險惡的金色沙漠。然而，他爲了求法不惜身命，經過了三年的旅程，終於到了中印度的那爛陀寺。

「悼還源之梗流」，「悼」有悲憫的意思，「源」是第一義諦，「梗」是梗澀、阻礙的意思，「流」指聖流，也就是法流。什麼事情令他悲傷？就是凡夫在虛妄分別中受諸苦惱，想要回到第一義諦去，中間卻有障礙。印度的佛教經過梵僧傳到中國來，又有中國大德的努力將之翻成漢文，這些佛所說的一切法，都是趣入聖道之「流」的法門。譬如初果須陀洹叫做預流，就是入於聖流的第一個位次。但是現在說玄奘大師悲憫回到第一義諦有阻礙，有什麼障礙呢？以下從《玄奘法師傳》上引來三頁文作說明，也幫助我們理解玄奘大師究竟爲什麼要去印度的原由。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一第八頁：

法師既遍謁眾師，備其說。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，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！

玄奘法師普遍地去拜見很多的大德，全面地、具足地聽取了他們所說的佛法。但是經他思惟之後，感覺到每一位大德雖然對自己所宗的法門有深刻的研究，若是以經論加以考查，大德們的說法有些是對的，有些也不見得對，令人無所適從。因此他誓願親自到印度去，向大德們請教心中的問題，並且取回《十七地論》來解釋眾多的疑惑。《十七地論》就是我們現在學習的《瑜伽師地論》。玄奘大師自己思惟：往昔佛教中的法顯、智嚴法師，他們都是當代傑出的法師，而且都能夠到印度去求法來利益、導正眾生。怎麼能讓他們這樣高尚的行誼、清亮的風範消失了？大丈夫應當發願要追隨他們的足跡。

從《玄奘法師傳》上看，他一開始聽人講經是學《大般涅槃經》，又學習了《攝大乘論》、《俱舍論》、《成實論》。「備其說」是聽聞時的學習。「詳考其義」之後又審詳的思惟。「各擅宗塗」，他思惟各大德所宣揚的佛法，每一位都有他的專長，對於自己所宗的法門也有深刻的學習、研究。「驗之聖典」，但是若從經論上去考查檢驗。「亦隱顯有異」，「顯」是明顯，「隱」是不明顯；表面上對但又好像有一點不大對，或者是明顯地不對但又好像有一點對，叫隱顯有異。「莫知適從」，很難以決定大德們所說的佛法究竟是對或不對，不知道該隨順哪一個人說的才好。

「乃誓遊西方」，「誓」是決定的意思。「以問所惑」，要向印度的大德請問所不明白的佛法。這是決定要到印度的動機。「并取《十七地論》以釋眾疑」，並且要去請《瑜伽師地論》回來，以解釋眾多的疑惑。從這句話可以看出，到印度去請《瑜伽師地論》是玄奘法師西行最重要的一個目的。

「又言昔法顯、智嚴，亦一時之士，皆能求法，導利群生」，玄奘大師自己思惟：從前的法顯法師、智嚴法師是同一時代的傑出人士，他們都能夠到印度去求取佛法，來利益、教導一切眾生。「豈使高跡無追」，豈可讓他們高尚的行誼失傳而沒有後人向他們學習，「清風絕後」，令這種清亮的風範到後來就消失了呢？

「大丈夫會當繼之」，玄奘法師認為有作為的人，在因緣具足的時候也應當要繼續這種高跡及清風，所以他決定到印度求法、利益眾生。

智嚴法師和法顯法師是西元四、五世紀，東晉時代的人。智嚴法師第一次去印度和玄奘大師走一樣的路，從新疆轉到北印度罽賓國。從他的傳上看，這個人靜坐特別有成就。他在罽賓國遇見了佛馱跋陀羅 翻譯六十卷《華嚴經》的那

一位大德，就勸請佛馱跋陀羅到中國來，兩人一同到了長安。當時鳩摩羅什法師正在長安，兩人就一起來拜見他，住在長安的宮寺。後來，佛馱跋陀羅和鳩摩羅什法師的弟子之間有點不和，有人在大眾僧裏宣佈佛馱跋陀羅有犯戒的事情，於是佛馱跋陀羅就率領徒眾離開長安到廬山去，智嚴法師沒有隨他去，但是他也出關中到了山東。

智嚴法師未出家前曾受五戒而有所違犯，心裏疑惑犯了五戒以後再出家受比丘戒是不是得戒，他也請問了諸大德，但是疑問一直沒有得到決斷，於是他第二次又去印度，這一次是從水路去的。他坐船去了印度後，就到各地方去拜謁，途中遇見一位阿羅漢，就向阿羅漢請問這件事。阿羅漢說：「我不知道你究竟得戒沒得戒，但是我可以到彌勒菩薩那裏為你問一問。」於是這位阿羅漢就入定，在禪定中到兜率天去請問彌勒菩薩，彌勒菩薩說是得戒了。這下子智嚴法師生大歡喜，又到罽賓國去，最後在那裏逝世了。依當時罽賓國的風俗，凡夫比丘過世的時候，是在一個地方火化，如果是聖人就在另外一個地方火化。當眾人要把智嚴法師的遺體送到凡夫僧的地方火化時，沒有辦法抬動他的身體，後來就決定把他送到聖僧的地方去，結果一抬就去了。智嚴法師的弟子回到中國來傳述這件事，由此可知智嚴法師是已經得聖道了。

法顯法師是由長安出發，西度流沙，越過蔥嶺而到中印度的。在他的傳記上說，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，可是沒有特別請問什麼。等到老翁不見了，他問另外一個少年，少年說那是大迦葉尊者，他很後悔沒有多加請問。法顯法師後來從水路回來中國，過程也是很艱難，回到建業（現在的南京）後，就在道場寺與佛馱跋陀羅合譯《摩訶僧祇律》、《大般泥洹經》等。可見法顯法師、智嚴法師、佛馱跋陀羅、鳩摩羅什法師都是同一個時代的人。

玄奘法師是什麼時候出發去印度？《大唐大慈恩寺三藏法師傳》說是貞觀三年八月，但是印順老法師的考證⁶則是貞觀元年八月間，依梁啟超的考證⁷也是貞觀元年。因為玄奘傳中說到他在素葉城（碎葉城）見到葉護可汗，若是貞觀三年才出發，葉護可汗已經死了；若是貞觀元年出發，才可能見到葉護可汗。從這個地方看，貞觀元年的說法是對的。

總之，玄奘法師因為悲慟回到第一義諦有阻礙，因為心裏對佛法有疑惑不能決定，所以歷經千辛萬苦到印度求法。可見，我們學習佛法若有疑問，止觀就修不成；對淨土法門有疑問，念佛也念不來。所以，不管修行什麼法門，都要對所

修法門有信心而無疑惑才可以。

《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，亦忝爲時宗；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。

玄奘法師出燉煌過了玉門關，到達五烽中的第一烽時，遇到唐朝政府派駐在那裏的將軍王祥。王祥勸玄奘法師不要去印度，他說：「去印度的道路非常艱難，你一定到達不了的。我是敦煌人，敦煌那裏有位張皎法師很有道德，不如你到敦煌去，他一定會歡迎你。」

玄奘法師回答他說：「我的家鄉在洛陽。我年紀很小的時候就仰慕佛法而出家。長安、洛陽兩京城中對於佛法有研究的善知識，或是吳地、蜀地這些地方能通一經一論的大德，我沒有不去隨他們學習，並且窮盡他們所學的精要。若是有人來與我談論佛法，我也能夠宣揚談論，並且得到人們的敬重。我如果只爲了吃好的食物、穿好的衣服、住得舒舒服服，或者說爲了沽名釣譽，那麼我留在京城難道會比敦煌差嗎？然而我最遺憾的，是佛陀教化眾生所說的經典在我們漢地不具足，所詮的法義也有所缺漏，所以我不貪愛自己的生命，不怕前去印度的道路充滿險厄，決定要到印度去求取佛陀所遺下的教法。

「兩京」，就是首都，也就是皇帝居住的所在。唐朝有兩個首都，一在長安、一在洛陽。「知法之匠」，是對於佛法有研究的善知識。「吳蜀」，「吳」是金陵、荊州、漢陽、武漢等地，「蜀」是四川、成都、重慶一帶。「一藝之僧」，是能通達一經一論的大德。「無不負笈從之」，沒有不背著書箱去從他們學習佛法的。「窮其所解」，對於這些大德、善知識所解悟的佛法，玄奘法師完全學習窮盡。這可見玄奘法師好樂佛法的心特別地誠懇、勇猛。

「對揚談說」，玄奘法師跟隨這麼多大德學習佛法以後，他有了成就，所以他能夠與人論說佛法，也能爲人宣揚佛法。「亦忝爲時宗」，「忝」是謙下意，他自謙地表示自己亦爲時人之所宗奉尊重。

《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，析爲南北兩道。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，捧經佗傖，望給園而翹足，想鷲嶺而載懷，願一拜臨，啓申宿惑。

貞觀二年，玄奘法師到了高昌，見到高昌王麴文泰；麴文泰不准他到印度去，一定要留他在高昌住。玄奘法師爲此絕食，麴文泰才改變了意旨，非常恭敬尊重地請他住兩個月講經，然後爲他準備所需的資糧，除了黃金白銀又爲他收了四個徒弟，並送了很多馬匹作爲他往返印度的資具。玄奘法師很感動，寫了一封信感謝高昌王，這一段文就是引自這封信。

玄奘法師在信上說，現在這時候距離佛在世的時代已經很遙遠了⁸，佛所說的法門在世間流傳已久，也多少有些偏失了。所以，在當時中國的佛教學者裏面，產生了兩個問題。第一個問題，是佛所開示的《涅槃經》，在那時候有現常或當常的諍議。

佛於雙林入涅槃，所以「雙林一味之旨」就是指《涅槃經》。《涅槃經》中說「常」，就是指佛性；一切眾生皆有佛性，佛性是常住的，但是分成當常與現常。「現常」是在凡夫現在的心裏面就有常住的佛性；「當常」是凡夫將來才能得阿耨多羅三藐三菩提。《涅槃經》上說一個譬喻⁹。譬如一個人家裏面有乳酪，有人問他：「你有蘇¹⁰否？」他回答說：「我有蘇。」爲什麼說有蘇？「定當得故」，因爲有乳酪，決定可以製造出來蘇的關係。《涅槃經》又說，一切眾生都有心，凡有心者皆當作佛。心譬喻是乳酪，皆當作佛譬喻是酥；雖然現在沒有阿耨多羅三藐三菩提，可是將來一定能成佛，所以說一切眾生皆有佛性。那麼，究竟是當常？究竟是現常？這地方是有疑問。

第二個問題，是弘揚大乘的《十地經論》分成了南北兩道不同。「大乘不二之宗」，大乘佛法是以不二、沒有差別相立宗的，但是「析爲南北兩道」，大家的說法不一樣，互相有諍論，就分成了南北二道的差別。

從佛教史上看，佛法傳入中國，北魏宣武帝在洛陽閭闔門外建造一座永寧寺¹¹，讓外國來的僧侶居住。據《高僧傳》上形容，永寧寺非常高廣、七寶莊嚴，但

是後來被火燒了。當時，菩提流支和勒那摩提這兩位從印度來的梵僧，曾住在這個地方譯出《十地經論》，兩人也都講《十地經論》弘揚佛法。但是，後來兩人各據一義而分道，菩提流支及弟子道寵住在相州北部被尊為北道派，勒那摩提與弟子居住在相州南部被尊為南道派。南道的勒那摩提主張染汙的緣起和清淨的緣起以法性為依持，而北道的菩提流支則說是以阿賴耶識為依持。從《攝大乘論》上〈所知依〉這一章看，阿賴耶識是雜染、是生滅變化的。若是法性為依止，法性是常住不變、是無生滅的，怎麼能為雜染諸法作依止呢？天台智者大師在《摩訶止觀》也曾提到這兩系的思想²，說以法性為依持就是以心為依持（南道）；以阿賴耶識為依持就是以無明為依持（北道）。

「紛紜爭論，凡數百年」，佛教傳到中國來²，經北魏菩提流支、勒那摩提以後，到唐朝貞觀元年玄奘大師二十六歲去印度之前，這中間經過了幾百年，於《涅槃經》上所說當常、現常的問題，及《十地經論》學者分為南北兩道的問題，「率土懷疑」，中國的佛教徒都在懷疑，「莫有匠決」，但是沒有一個大善知識能夠決斷這個疑問。

「玄奘宿因有慶，早預緇門」，玄奘大師自稱因為過去栽培過多少善根特別吉祥，所以很早就來到佛教的寺院裏出家了。從玄奘法師的傳上看，他是十三歲出家的，但根據印順老法師考證，他的哥哥先出家，而他隨後在十一歲時就出家了。

「負笈從師，年將二紀」，出家以後就背著書包到處去參學，到現在差不多有二十年了。若以十一歲出家來說，到二十七歲這一年，始末算算也有將近二十年之久了。「名賢勝友，備悉諮詢」，凡是有名望的賢者、有殊勝功德的善知識，都去向他們請教我的疑問。「大小乘宗，略得披覽」，「略」是謙詞，表示自己雖然沒能詳細地研究，但是對於大小乘佛法，都約略地學習過了。「未嘗不執卷躊躇」，手裏捧起經卷的時候，心裏面就猶豫「究竟是現常還是當常」？「究竟是以法性為依持還是以阿賴耶識為依持」？「佗傖」是失意不得志的相貌，「捧經佗傖」，捧著經書，心裏總是失意不快樂。

「望給園而翹足」，我盼望能到遙遠的祇樹給孤獨園，看那裏的大德能不能為我解釋。「想鷲嶺而載懷」，心想靈鷲山那裏應有大德，能滿我所願為我除疑。「願一拜臨，啓申宿惑」，希望我能到那裏去拜見他們，請他們解釋我在中國學習佛法的疑惑。

這一段文說得比前面具體，玄奘大師究竟對佛法有什麼疑惑？主要就是這兩點：一個是《涅槃經》上說當、現二常；一個是弘揚《十地經論》分為南、北兩

道。爲了解決這些疑惑，因此要到印度。

《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，王深怪之。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，未以知法爲許。謂法師曰：此土《雜心》、《俱舍》、《毗婆沙》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？眞佛弟子者不學是也！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！

玄奘大師離開高昌之後到了龜茲國²。到龜茲國的第二天，龜茲國王請他到皇宮裏，準備了許多飲食供養他，其中有三淨肉³。玄奘法師不受食三淨肉，龜茲國王感覺很奇怪，法師告訴國王，在小乘佛法中開許吃三淨肉，但是玄奘法師所學習的大乘佛法是斷眾生肉、唯受用素食的。因此，國王就另外爲法師準備其他的蔬果等素食供養。

用餐以後，玄奘法師拜訪王城西北的「阿奢理兒寺」，翻譯爲漢文名「奇特寺」，這是木叉鞠多法師所住持的寺院。這位鞠多法師是怎麼樣的一個人呢？「理識」，「理」者治也，「識」者心也，就是說這個人能夠修學四念處止觀來調整、清淨他的心；這是約「行」說。或者說他學習佛法的眞理，來熏習自己的識；這是約「解」說。「閑敏」，是說他表現於外的態度很安閑自在，但是他的內心很靈敏。「彼所宗歸」，這位法師很爲龜茲地區的佛教徒所尊重歸仰。

這位法師曾經「遊學印度二十餘載」，「雖涉眾經，而聲明最善」，雖然學習了很多的經論，但是最擅長的是聲明學。「王及國人咸所尊重，號稱獨步」，龜茲國王以及人民都尊重他，在那個地區他是最殊勝的，沒有人能及得上他。

當木叉鞠多法師看見玄奘法師時，唯以一般待客的禮節來接待他，並不認為玄奘法師是明白佛法的人。他對玄奘法師說：「在我們龜茲國這個地方，一切《雜心論》、《俱舍論》、《毗婆沙論》這些論都有，你學習這些就可以有成就，不需要遠赴印度受種種辛苦。」玄奘法師對他說：「有沒有《瑜伽師地論》呢？」鞠多法師回答說：「爲什麼要問那種邪知邪見的書呢？真正的佛弟子不學那種書！」玄奘法師初開始對他很恭敬，但聽到這些話以後對他的看法改變，「視之猶土」。大家的思想相差太多了，因此回答他：「《婆沙》、《俱舍》我們漢地也是有，但是裏邊的道理說得很粗疏，語言也很淺薄，不是究竟的佛法。我所以向西來求法，就是要學習大乘的《瑜伽師地論》。又《瑜伽》是後身菩薩彌勒所說的法，你說那是邪書，這樣謗毀大乘佛法，不害怕墮到無間地獄去嗎？」鳩摩羅什法師是龜茲人，當時那裏還有大乘佛法，可是二百多年後，當玄奘法師來到龜茲的時候，這裏似乎只有小乘佛法，大乘佛法不在了。

由於玄奘法師在漢地學習佛法有疑問，他對於佛法特別誠懇，有了疑問一定要除疑，所以不怕辛苦，要到那麼遙遠的地方去請《瑜伽師地論》回來，以解釋眾多的疑惑。這是玄奘法師要到印度最重要的目的。

從《玄奘法師傳》上看，他西行的途中經過非常多的險難，尤其在經過五烽之後，行越莫賀延磧大沙漠這一段路是特別地辛苦。他進入沙漠後不久就迷路了，所帶的水又在飲水時失手打翻了，走了多少天沒有一滴水，馬也不能走，人也沒有精神。實在是走不動了，就臥在沙地裏念觀世音菩薩。過了五天，夜間忽然有涼風吹來，身體感覺舒服，馬也有精神了，這才能睡覺。睡覺時作個夢，夢見一個身長數丈很高大的人，手裏還拿著一把長戟，對他說：「不要臥了，起來快走！」他一驚醒，就騎著馬走。忽然間，走到一個地方馬就不聽招呼，自動走到有水草的地方去，這才解決困難。

唐朝的義淨三藏，是玄奘法師回來之後才去印度的。他有一首取經詩說：「晉宋齊梁唐代間，高僧求法離長安；去人成百歸無十，後者安知前者難！路遠碧天惟冷結，沙河遮日力疲殫；後賢如未諳斯旨，往往將經容易看。」到印度求法的人，一百個人中回來的人可能連十個都沒有。爲什麼這麼少？因爲受不了中途的艱苦就死掉了，也有少數人留在印度不回來了。後來的人能知道古代的人求法的困難嗎？你不知道啊！「路遠碧天惟冷結」，取經的路途特別地遠，或是騎馬、或是徒步走，一路上很辛苦，天是藍色的，可是經過雪山的時候非常寒冷、到處都結冰，人容易就在那裏凍死了。「沙河遮日力疲殫」，一片無際的大沙漠望似流動

的河水，大風一來滿天雲霧般的沙塵把太陽給遮住了，前行非常地艱難，直到力氣耗盡也就死了。「後賢如未諳斯旨，往往將經容易看」，後來學習佛法的人，如果不知道這件事，常常請了經典就是看一看，並不感覺到其中有多少辛苦啊！

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。

前面說玄奘法師「出玉門而遐征，戾金沙而殉道」，經過這麼多的辛苦，終於到了中印度摩揭陀國那爛陀寺遇見戒賢論師，才聽到《瑜伽師地論》。當戒賢論師為玄奘法師講這部論時，在那爛陀寺同時有幾千人聽講，而玄奘法師對於戒賢論師宣講的文義能夠全面地領會，就好像把水灌入到瓶器裏邊一樣毫無遺漏。在印度期間，玄奘法師雖然經過很多的地區，親近很多善知識，通達了很多經論的妙旨，但是玄奘法師決擇佛法性相的道理，是以《瑜伽師地論》為重要的觀察準則。玄奘法師於貞觀十七年從印度啓程回中國，十九年才回到長安，接受唐太宗的指示住在弘福寺。於貞觀二十一年的五月十五日這一天，開始翻譯《瑜伽師地論》。到了貞觀二十二年五月十五日才把筆停下來，譯場中一起翻譯的法師這時候才解座。《瑜伽師地論》的梵文本一共有四萬頌，每一頌有三十二個字，共譯為一百卷。

「印度」翻成漢文為「月」，在《大唐西域記》注解，因為印度相繼有賢人、聖人、乃至有佛出現世間教導眾生，就像有月亮照明能破除黑闇，令人清涼沒有熱惱，所以名之。其實，這是佛教徒給它的解釋；也到印度留學的義淨三藏則說明，印度人是稱自己的國家叫「聖方」⁵。

「摩揭陀」翻為「持甘露」，也翻為「無惱害」。「那爛陀寺」，那爛陀是菩提道場的一個僧院，譯為「施無厭」。據說寺旁邊有一個水池，池裏面有龍，叫做施無厭，或有說釋迦佛往昔行菩薩道時名叫施無厭，以此因而得名。

「尸羅跋陀羅」，就是戒賢論師，曾經做過那爛陀寺的住持。當玄奘法師見到他時，他已經是一百多歲的上座長老，非常受到恭敬尊重，有「正法藏」的稱號。在《高僧傳》上提到，早年惡國王毀滅佛教時，戒賢論師曾被惡國王坑埋在土裏，有人把他給救出來，之後他才在那爛陀重興佛法⁶的。這個惡國王是由玄奘法師也

見過的戒日王所打倒的。

從傳上看，玄奘法師於西行十七年後，曾於夜中夢見一金人，自稱是文殊菩薩，告訴他應該回到中國。之後，忽然有位尼乾子入到法師的房裏來，玄奘法師知道他会占相，就請問他是在印度好、還是回到中國好。尼乾子說：「你回去也好，在這裏也好。」結果玄奘法師還是決定回到中國。「旋軻」的「軻」，是防止車輪滑動的橫木，引申為車輪的意思；旋轉車輪改變方向，就是由印度回到中國來了。

「上京」是指當時中國的首都長安。玄奘法師在貞觀十九年回到中國，正當唐太宗準備討伐高麗的時候。當時唐太宗在洛陽調動軍隊，軍事非常緊張，但是玄奘法師一到洛陽相見時，唐太宗把所有的事情都停下來和他談話，一直到太陽下山還欲罷不能。

唐太宗曾前後兩次勸玄奘法師還俗幫助他治理國家，玄奘法師沒有答應。他說：「我從小出家學習佛法，信服歸心佛教的奧義，世間上的政治、軍事，我沒有學習過、也做不來。就好比在水裏行走的船，若是把它放置在陸地上，不但沒有功用還會腐壞。我只是希望能終身修行佛法來報答國家的恩德。而我到印度取經回來，就是希望能做翻譯經典這件事。」他這個理由說得好，唐太宗也就不再勉強他。唐太宗又要他隨行到遼東，玄奘法師還是拒絕。後來唐太宗下命令要房玄齡安排譯經之事，於是玄奘法師就回到長安，由房玄齡的安排，召集全國有名望的大德，在弘福寺開始從事翻譯的工作。

玄奘法師一開始不是翻譯《瑜伽師地論》，而是翻譯其他的經論。到了貞觀二十一年五月十五日，才開始翻譯《瑜伽師地論》。從玄奘法師譯場一般情形來看，分職組織是非常嚴謹慎重²，而翻譯《瑜伽師地論》的情形，在本論的後序中有一些記載³。玄奘法師是主譯，當他把梵文翻成漢文時，有人筆受，有人證義，有人證文，有人綴輯等。除了主譯的玄奘法師之外，這些擔任筆受、證義、證文等的法師，通常在幾卷以後就換人。因此在研讀本論的時候，會發現前後的論文中有一些含義雖同，但用詞有異的偈頌，可能就是因為由不同的人擔任筆受的關係。

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（於）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。

前邊說明了《瑜伽師地論》來到中國的因緣，現在又說《瑜伽師地論》對中國佛教的影響。

佛法傳到中國來，年代很久遠了⁵。玄奘大師去印度之前，雖然聽說《十七地論》的名稱，卻不知道十七地究竟指什麼。唐朝以前，來中國弘揚唯識學的大德們，北方有菩提流支，南方有真諦三藏；菩提流支曾翻譯《法華經論》、《金剛般若論》、《十地經論》等三十幾部論；真諦三藏翻譯了《攝大乘論釋》、《佛性論》、《無上依經》、《婆藪槃豆傳》等多部經論。他們都是弘揚唯識的梵僧。

早期譯來的《地持經》也名為《地持論》，是曇無讖翻譯的，他是翻譯《涅槃經》的大德，比鳩摩羅什法師稍晚幾年來到中國；《善戒經》則是求那跋摩翻譯的。這兩部書都只是《瑜伽師地論·本地分》中十七地之一的〈菩薩地〉而已。《決定藏論》是真諦三藏所翻譯的，這是《瑜伽師地論·決擇分》裏邊最初五識身相應地及意地的部分。據傳聞，真諦三藏在梁武帝時太清四年，歲次庚午十月的時候，在富春縣官陸元哲家中，和擇瓊（寶瓊）⁶等二十多個有名的大德，一起翻譯《十七地論》，才得到了五卷。除此以外，《瑜伽師地論》中其他的部分都沒有翻譯過來。

「今始部分具足，文義圓明」，現在由於玄奘法師將《瑜伽師地論》整部翻譯出來，才使令本論具足五分，文圓滿、義也明白了。

「蕩蕩乎，明大明於重冥；鎗鎗焉，聲希聲於宇內」，「蕩蕩」是廣大深遠的意思，第一個「明」是動詞，「明大明」即放大光明。「冥」是幽闇，「重冥」就是闇而又闇；或者說見煩惱是黑闇，愛煩惱也是黑闇，所以是「重冥」。「鎗鎗」是形容鐘鼓的聲音，第一個「聲」是動詞，「希聲」就是無聲，這個典故出於老子。

《老子》說「大音希聲」，王弼注解說「聽之不聞名曰希，不可得聞之音也」，意思是雖然聽了，但是沒有聽到音聲，叫做希聲。佛法則說「其說法者，無說無示」，嘉祥大師解釋為「言滿大千，實無所說」。佛宣說的法音遍滿三千大千世界，但是佛法微妙的真實義沒有言說，這叫做希聲。「於宇內」，是說這個世界之內，或說三界內⁷，在這裏或特別指漢地。這是在讚歎《瑜伽師地論》來到了中國境內之後，廣大深遠的佛法在昏闇的地方放大光明，希有微妙的法音在整個漢地宣揚起來了。

「斯可謂整蹄駕於玄途，闢幽關乎虛室者」，這可以說是解決了修學微妙聖道

的疑惑，開啓了通往涅槃境界的大門。「整」是調理、調整，原來這條道路不平坦，把它修平坦就容易走。「蹄」是馬或牛等獸的足，「駕」是所駛的車駕，「蹄駕」就是獸拉車的意思。但是「蹄」字也有可能是「歸」的錯字。僧叡法師《十二門論》的序中說「整歸駕於道場，畢趣心於佛地」，「歸駕」就是譬喻回到涅槃、無上菩提那裏去，也就是修行六波羅蜜、修止觀的意思。「玄途」，就是微妙的聖道。在《攝大乘論》、《佛地經論》都提到「如來莊嚴之所依處，大念慧行以爲遊路，大止妙觀以爲所乘」，佛清淨莊嚴的圓滿報身所依住的受用土，乃是以大念慧行爲遊路，以大念慧力修學妙止妙觀爲所乘的車駕，而得趣入成就的³⁴。「遊路」就是玄途；但是依玄奘大師的意思，佛法在我們中國有很多疑問不得解決，就使得這條道路有阻礙不通順。現在把《瑜伽師地論》翻譯出來以後，這條路通順了，所以叫做「整蹄（歸）駕於玄途」。

「關幽關乎虛室者」，「關」是開，「關」是門；「幽關」，就是深遠、不可思議的門。「虛室」，就是指涅槃。這是說佛法的真義，以凡夫的境界不能無所憑藉就表達出來的。若是從文字的學習趣入真理，則文字就是入理之門；或者因爲聽到鳥叫、看到花開，由此去觀察萬物無常而悟得聖道，那麼鳥鳴花笑也是個門。現在說「關幽關」，就是指《瑜伽師地論》翻譯出來之後，把證得佛法真義的門給開啓了。我們從文字上學習本論，並常常如理思惟、修習止觀，忽然有一天在修止觀的時候，把煩惱破除出去，第一義諦的真理就顯現出來了，所以「虛室」是指無上菩提、涅槃說的。

《大悲心陀羅尼經》說「願我速會無爲舍」，《維摩詰經》說「畢竟空寂舍」；無爲舍、畢竟空寂舍，就是「虛室」。我們凡夫住在一個四面有牆、有窗戶的房子裏頭，維摩詰居士也有一個家，但是他的心是住在畢竟空寂的境界，以畢竟空的真理爲他的房室舍宅。

「聲希聲於宇內」，是能詮的法音或文句，「明大明於重冥」，是法音所詮表的道理；能詮的音聲是教，所詮的道理是義，合起來就是佛法的教與義。「整歸駕於玄途」是因，「關幽關乎虛室」是果；因爲能這樣修行以後，就可以破除煩惱的幽關而證悟第一義諦，即是由因而得果。以上這四句話，教與義是一雙，因與果也是一雙，教義因果皆悉具足；這是讚歎《瑜伽師地論》來到中國，中國人有成就聖道的希望了。

甲三、明宗要

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。

第三段「明宗要」，就是說明這一百卷的《瑜伽師地論》以什麼為其宗旨及要義。

在最勝子的《瑜伽師地論釋》中說「十七地」，也就是《瑜伽師地論》五分之中的〈本地分〉，已經要略具足地收攝一切文義了。後面的〈攝決擇分〉、〈攝釋分〉、〈攝異門分〉、〈攝事分〉等四分，都是就十七地中特別重要的文義再加以解釋的，所以後四分也沒有離開十七地。因為這樣的理由，所以《瑜伽師地論》是用十七地為宗旨及要義。

甲四、顯藏攝

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毗達磨，欲令菩薩得勝智故。

第四段「顯藏攝」，顯示《瑜伽師地論》在聲聞乘及菩薩乘的三藏中，是屬於哪一部分？最勝子的《釋論》中說，《瑜伽師地論》雖然一卷又一卷地普遍說明人天乘及出世三乘的境行果等道理，但是彌勒菩薩用問答的方式來簡擇決斷諸法的體性與相貌，這樣的開示是為要使發無上菩提心的菩薩方便通達一切境行果的道理，並依此修行而得到無上菩提，使令自己以及一切眾生都得到無窮的義利與安樂。所以，這一部論是屬於菩薩藏中的論藏，目的是希望學習佛法的菩薩能成就殊勝的智慧。

「雖復通明諸乘境等」，「復」是重複、反覆，「通」是普遍或全部。這部論不只是說明一少部分的佛法，而是一卷又一卷、一地又一地、一分又一分不斷地重複，普遍說明人天乘以及出世間三乘境、行、果等道理。

「此論屬菩薩藏阿毗達磨」，這一部論是屬於菩薩藏，而不是屬於聲聞藏。小乘不包括大乘三藏，但是大乘包括了小乘三藏，所以十七地不但有菩薩地，裏邊也有聲聞地和辟支佛地。又在大乘的經、律、論中，《瑜伽師地論》是屬於「阿毗達磨」，也就是論。

大體上說，經、律都是佛所開示的，而阿毗達磨則是阿羅漢或菩薩等佛弟子爲了解釋經與律而說的。佛所開示的修多羅，多數是「隨機」論次第，佛弟子所釋的阿毗達磨，則多數是「隨義」論次第。隨順各式各樣聽法者的程度，說出各式各樣的佛法，名爲隨機；隨順道理由淺而深、由略而廣，隨作者的意願，把佛法有次第地表達出來，名爲隨義。

「阿毗達磨」中文翻爲「對法」，有兩個意思。第一、「對」，是對向、趣向的意思，「法」則是指涅槃說；對法就是對向涅槃之果。學習了這一部論以後，就能發起趣向涅槃的意願，而不是在人天裏面流轉，所以叫做對法。第二、「對」就是觀察的意思，「法」就是所觀察的佛法。隨順佛法的智慧去對觀苦集滅道四諦，或觀察唯識無義、三自性的道理，乃至觀察第一義諦，也叫做對法。那麼，對向涅槃是願，對觀法理是行，通達涅槃就是果，所以阿毗達磨也包括教理行果在裏面。

「欲令菩薩得勝智故」，《瑜伽師地論》的目的，就是希望學習佛法的菩薩能成就殊勝的智慧。「勝智」，包括聞、思、修，乃至得無生法忍的智慧在內；要具足了這樣的勝智，才能在佛法裏邊起作用，單單有聞慧是不行的。

甲五、解題目^五 乙一、釋瑜伽^二 丙一、總標

瑜伽

梵音「瑜伽」，此云「相應」。然此瑜伽，依《瑜伽釋》，兩釋不同。

第五段「解題目」。《瑜伽師地論》是這一部論的總名，先解釋「瑜伽」二字。以下引用韓清淨居士《解深密經·分別瑜伽品》^六略釋中的文來作說明。

「瑜伽」是梵文的音譯，中文翻爲「相應」。根據最勝子的《瑜伽師地論釋》，「瑜伽」有兩種解釋不同。第一種是通說，通於三乘境行果所有諸法而說；第二種是別說，別就三乘止觀而說的。

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。

第一、於通說中，通於聲聞乘、辟支佛乘、一佛乘等三乘境、行、果所有諸法都名爲瑜伽，因爲三乘的境、行、果都俱有「方便善巧」的道理。「方便」就是

善巧，「善巧」就是智慧，以學習這樣的道理所得到的智慧行於一切境界時，能令內心都是清淨無染的，所以通說這一切與無染智慧相應的佛法，都可以名之為瑜伽。

丙二、正釋^二 丁一、通說^四 戊一、境瑜伽

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。

前面說一切境、行、果等都有相應義，都是瑜伽，那麼何謂境瑜伽呢？「境」，就是色、聲、香、味、觸、法，眼、耳、鼻、舌、身、意，眼識乃至意識等十八界，或者是佛乃至地獄等一切境界。心在這一切境界上活動時，能通達道理心不顛倒，與佛所說的法不相違背，能隨順第一義諦而行，乃至希願前進到達無上菩提；如是與佛法的正理、教法、修行、及果證相應，所以名為瑜伽。

「無顛倒性」，我們沒有得聖道的人，這一念靈明的心接觸一切境界的時候，貪、瞋、癡很自然地就出來活動，這樣就是顛倒。若是佛教徒學習了佛法，能夠通達一切境界都是虛妄不實的，唯獨是內心分別所顯現的影像；心若無分別，虛妄的境界也就不現，所取的境界無，能取的心也不可得。由於通達了佛法的正理，所以心接觸一切境界時，才能無顛倒性。不要說一般的塵勞境界，就是已經學習佛法的人，打開經本裏面有白紙黑字，這樣的經律論顯示在內心時也是一種境界，若是我們在這裏不能無顛倒性，那就不能名為瑜伽。所以天臺智者大師在《法華玄義》解釋「經」這個字時，不說白紙黑字、音聲語言是經，而說一切色、聲、香、味、觸、法六塵都是經^三。這就是因為能於一切境界上通達無顛倒性，所以一切法都是經、都是正法。可見，因為有方便善巧的智慧，於一切境界上都能向道上去理會，所以叫做瑜伽。

「不相違性」，佛隨順眾生的根性而宣揚正法，正宣說的時候是音聲，而後記錄出來就是文字。音聲或文字的教法能恰到好處地表詮諸法的真實相，教與理彼此是沒有矛盾的。能在一切境界上與佛所宣說契機契理的教法不相違背，又有方便善巧的智慧相應，所以叫做瑜伽。

「相隨順性」，佛所說語言文字的佛法雖然不就是第一義諦，但是能夠隨順第一義諦。譬如說坐船要到彼岸，船不是彼岸、水也不是彼岸，但是方向正確就會

向著彼岸去；如果方向不對，那就離彼岸愈來愈遠了。所以我們發心修行，初開始要憑藉佛所說語言文字的佛法去學習，才能與第一義諦相隨順而不衝突，這樣也有方便善巧的相應義，所以叫做瑜伽。

「趣究竟性」，這是所成就的果。若能不違教法、隨順修行，就能趣向於第一義諦前進，乃至究竟證得菩提、入於大般涅槃；有此相應義，就叫做瑜伽。

「與正理、教、行、果相應，故云瑜伽」，這是總結上面這一段話。「境」，與佛法的正理、佛的教法、佛教徒的修行、所希望成就的果，彼此都是相應、相合的，所以叫做「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。

依上所說，境瑜伽雖然通於一切境界，可是在修多羅、阿毗達磨論裏面，也會按照法相隨眾生的程度而作種種不同的說明。或者說是觀待道理、作用道理、證成道理、法爾道理等四種道理，如是乃至說五蘊、十八界、十二處、十二緣起、四諦等諸法，都叫做瑜伽。爲什麼這些佛法都可以名爲瑜伽？因爲這一切法門都具足一切境無顛倒性、不相違性、相隨順性、趣究竟性，隨順於理、教、行、果四法，所以都名爲瑜伽。

「就相」，是按照法相。佛以語言文字所開示的一切佛法就叫做法相，因爲我們聽聞法、思惟道理時，就在內心裏面生起種種相。其實，一切染淨法都是相

貪心起時貪是相，瞋心起時瞋是相，愚癡心起時愚癡也是相。但現在是就清淨的法說，我們聽聞或閱讀佛法之後內心所生起的法叫做「相」。

「隨機」，眾生的程度就叫「機」，有利鈍的不同；佛菩薩隨順眾生差別的根性開示種種不同的法，就是「隨機」。「機」，《易經》說⁵「幾者動之微，吉之先見者也」，心念最初開始微小的起動，就叫做機。這裏是指眾生最初學習佛法時，內心發出來的那一點誠意叫做機。譬如眾生受苦時向佛祈求慈悲拔苦，那一念有所求的誠心也叫做機。

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。

前面說「四種道理」也叫做瑜伽。那麼，什麼是四種道理呢？以下引《瑜伽師地論·聲聞地》卷二十五的文⁸來略加說明。

「稱量行相」，權衡輕重叫做「稱量」，也就是思惟的意思。「行」是內心的活動，內心正思惟所緣境界的相貌，以智慧觀察⁹所行境相，就叫做「稱量行相」。佛說色、受、想、行、識諸蘊，色、聲、香、味、觸、法，眼、耳、鼻、舌、身、意，乃至十八界等皆是無常、苦、空、無我，這樣的正法就叫「諸蘊相應言教」。佛教徒聽到這樣的音聲法語，或從經本上看見這樣的文字佛法，就依佛的開示去思惟觀察，與佛所說的正法相契合，叫做「依正道理思惟諸蘊相應言教」。

那麼，要如何依佛所開示的道理去思惟諸蘊相應言教？「謂依四道理無倒觀察」，就是能夠依四種道理於一切境界沒有顛倒錯誤地觀察。四種道理是：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。

怎麼叫做「觀待道理」？簡略地說有兩種觀待：第一是生起觀待，第二是施設觀待。生起觀待，是由於諸因諸緣的勢力而生起色、受、想、行、識諸蘊，色、受、想、行、識諸蘊要觀待諸因諸緣才能生起。施設觀待，是假借名、句、文身安立名字說是色蘊、是受蘊乃至是識蘊，施設諸蘊要憑藉名、句、文身。這樣就名為諸蘊的生起觀待、施設觀待。以此生起觀待、施設觀待表達生起諸蘊、施設諸蘊，這樣的道理是修瑜伽的方便，若是能夠學習明白，就容易與止觀相應，所以叫做觀待道理。

「觀」是相對；譬如說心與境相對，就是我們的心去觀察了別境界的意思。這裏指的是因與果是相對的。「待」是憑藉或假藉；一切事物都要憑藉因與緣的幫助才有辦法生起，叫做待。譬如穀麥的種子是因，以其他的土、水、肥料、陽光、風為助緣，才能生長成熟；我們這個五蘊生命體的因緣也是以種子為因，業力是緣，業力幫助名言種子成熟，因緣和合了，色受想行識的果報就現起。為什麼顯現人的五蘊果報？因為做人的因和緣發生作用了。為什麼不是現出來天或三惡道

的色受想行識？因為雖然有種子，但是因緣不具足。所以蘊的現起，一定要觀待諸因諸緣才能生起、才能成就，叫做「生起觀待」。從這裏看出來，五蘊本身沒有體性，要憑藉諸因諸緣才能現起，而因緣有即是自性空；若能常常這樣去觀察，很多佛法的智慧就因此而生出來。

「施設」是安立的意思；原來沒有這件事，是人把它安立出來的，好比這裏原來沒有房子，現在造個房子，叫做施設。「身」是「積聚」的意思，也就是眾多的意思。「文」，若約我們的漢文來說，就是一個一個的字，能顯了名句。「名」，是由一個以上的字連結而成，能表達法的自性。「句」，由多少個名連結成完整的句，能表達事理的差別。依文字組織起來成為名，連結數個名組成一個個的句子，集合多少的句子就組成一個段落，多個段落就組成一篇文章或一部書了，這樣叫做施設。

前面說諸蘊生起要有生起觀待，但也要有名、句、文身⁸的施設觀待，才可以安立名字稱它叫做蘊。如果沒有蘊的施設觀待，沒有名字的時候心就不能動也不能觀察，所以有生起觀待，還要有施設觀待。

「說名道理瑜伽方便」，這是結束這段文。你想要修行，這個「生起觀待」的道理就是修瑜伽的方便。若能學習明白，修止觀的時候會很順利地相應。「是故說為觀待道理」，觀待道理在這裏就是這樣解釋，但在《瑜伽師地論》其他地方，還有更多的解釋。

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。

什麼叫做作用道理？「謂諸蘊生已，由自緣故，有自作用，各各差別」，色、受、想、行、識的生命體已經因緣和合現起了，由於諸蘊本身有各自的因緣色有色的因緣，受、想、行、識有受、想、行、識的因緣，因此色、受、想、行、識諸蘊各自有它本身的作用，彼此都不同。這句是總說，以下詳細地說明。

「眼能見色」，眼有能見色的作用。眼根領取青黃赤白、長短方圓的形相，還要假藉光明、空間等緣，眼識才能依眼根了別色相。「耳能聞聲、鼻能嗅香、舌能

嘗味、身能覺觸、意能了法」，耳有能聽聲音的作用，鼻能嗅或好或惡等各種香，舌能夠嘗酸甜苦辣等味，身能夠感覺到澀滑、冷熱等觸，意能了別包括五根、五塵、意處，以及與意所對的一切法。這主要是約內六根說。

「色爲眼境、爲眼所行；乃至法爲意境、爲意所行」，色是眼的所緣境界，爲眼所活動的處所；乃至過去、現在、未來、世間法、出世間法，一切法都是意所緣慮的境界，是意所活動的處所。這主要是約外六塵說。

「或復所餘如是等類」，「所餘」就是所剩餘的。前面已經說明了內六根、外六塵等十二處，除此之外，把六識也放在內就是十八界，或者把第七識、第八識也加在內，都叫作「所餘」。它們都是屬於這個類別、這個範圍的法，所以說「如是等類」。「於彼彼法別別作用，當知亦爾」，由於各有各的因緣，各別地於自己的所緣境界上發生了別的作用，應當知道道理相同。

「即此諸法各別作用，所有道理瑜伽方便，皆說名爲作用道理」，就是前面所說一切法各自有各別的作用，這樣的道理就是修瑜伽的方便，若你能觀察明白，修止觀就容易相應，這樣都叫做作用道理。

云何名爲證成道理？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。

什麼是證成道理？對於佛所開示的色、受、想、行、識諸蘊都是無常，眾緣和合所生，是苦、是空、是無我的道理，可以由三種標準來論證它，如其實際的情況去作觀察。就是由至教量、由現量、由比量一一去思惟推求，用這三種方法來證實驗明道理。一切有智慧的人，若從這裏獲得知識、生起智慧，真正明白佛法的道理，能堅定信受而不會動搖，因此引發正知正見，栽培很多的善法，最後在內心裏成就了正知正見，肯定色受想行識的生命體都是無常性、是眾緣所生性、是苦性、是空性，也是無我性。如是等都叫做證成道理。

證明所認識的事是成立的，的確真實不虛，叫做證成道理。什麼道理須要證成？「謂一切蘊皆是無常、眾緣生性、苦性、空性，及無我性」，雖然在《阿含經》或大乘經典中，佛常常開示我們一切法都是無常、苦、空、無我的，但實際上這些道理若不經過思惟觀察還不一定明白，也不能真正在內心成立堅定不動搖的智

慧，所以仍需假藉因緣來證成。

「一切蘊」就是色、受、想、行、識五蘊；這些都是無常的、是有變化的。一般世間人對於無常也知道多少，但是對於無常變化就是苦的道理則不太明白。爲什麼會變化？因爲五蘊是眾多因緣而成就的，它本身是不真實的，所以非變不可，而且一變化人就感覺到痛苦。爲什麼會苦？因爲執著有我、我所，換句話說就是有愛，愛有了變化就苦。苦有逼迫性，苦來的時候非受苦不可，名爲苦苦；雖然也有快樂的時候，但是快樂的事情一變化就苦，名爲壞苦。雖然一般人都想要依自己的意願，不歡喜的就想把它消滅、叫它不要有苦；歡喜的就要把它拿過來，但是事實上做不到！這樣可以知道，無常就是苦，苦就是作不得主，所以是無我、是空的。

執著有我有兩種：一個是即蘊有我 這個色、受、想、行、識，就是我；一個是離蘊有我——離開了色、受、想、行、識，另外有一個我。現在說即蘊無我名爲空，離蘊無我名無我；或說離蘊無我名我空，即蘊無我名法空。

「由三量故，如實觀察」，對於佛法中爲什麼說是無常、是苦、是空、是無我？這個道理不容易明白，所以要假藉因緣來證成一下。怎麼樣證成呢？有三種量，你能如實的觀察，就叫做「證成道理」。

「至教量」，「至」是到了極圓滿的程度，佛的教法是最極圓滿的道理，叫做「至教」。「量」是正知的意思，正確的知識可以作爲準則，契合的就是正確，相違的就是不正確。佛是至極圓滿的聖人，我們聽聞佛說的教法，對佛有信心，相信他所成立的道理可以作爲準則，名爲至教量。

佛在世的時候，佛弟子親在佛前聽佛說法而證悟了真理，有證無生法忍的大菩薩、也有大阿羅漢，他們當然能知道哪一部經是佛說、哪些不是佛說。佛滅度以後的佛弟子，沒有看見佛、也沒有聽佛說法，憑什麼知道是不是佛說？就是要與佛法的道理相契合，符合三法印、一實相印，也就是要有至教量。

「現量」，「現」是現前，正出現在眼、耳、鼻、舌、身、意六根之前，中間沒有障礙、沒有迷亂、也沒有分別，我們能從這裏得到正確的知識，就叫做現量。譬如這裏被一道牆隔開了，牆那一邊的事情不現前，中間有障礙就不叫做現量。又對於六根的所緣境界出現在前，我們能了別的心識要沒有迷亂。在《因明入正理論疏》舉一個例子，譬如夜間有人用點著的香快速地轉圈，旁邊的人看似有一圈火輪。其實只是一點點的火，但是我們的肉眼遲鈍，看成火輪，這就叫做迷亂，迷亂也不是現量。要能了別的心不迷亂，還要沒有分別，這才是現量。譬如說我

們的眼識看見光，心裏面說「這是光」，其實這已經不是眼識的現量境界了。眼識看見光時沒有名字，只是在境界上有一剎那的明了性，眼識不會說話，第六意識才有分別言說。所以，一旦有了分別，就不叫做現量了。

「比量」，是以推論而得到正確的知識²⁶，但是這裏面一定有現量，不然比量還是不能成立的。在《因明入正理論疏》上舉例說，譬如遠處見有煙，就知道那個地方起火了；或看見牆那邊露出犄角，就比知有牛。因為你以前曾看見煙、看見牛角，由現量的經驗得知有煙就有火、有犄角就是有牛，所以現在可以推論得知，這也是一個得到正確知識的方法。

按照佛法的觀點來看，最初開始學習佛法，對於佛所說的一切法是因緣所生、是不真實的道理，除了正聞熏習之外，內心還應該深刻地思惟觀察，然後經過一番止觀的修行，內心才能真正成就這種智慧。就現在來說，我們前五識乃至第六意識不加分別的時候，能見諸法實相嗎？我認為不能！因為沒有成就佛的無分別智及後得智，你的心識裏雖然沒有言說分別，但還隱藏著各式各樣的執著。就好像小孩子天真無邪，看似很清淨，其實他那一念心裏面隱藏很多雜染，等他的眼耳鼻舌身意成熟時，很多煩惱都一一現出來了，那怎麼能叫清淨呢？所以，因明學者用宗、因、喻論證道理，大家辯論時要用同一個規則，不可以犯錯誤。雖然這也可以參考，不能說不對，但我認為²⁷還不能完全說就是正確的知識。

「諸有智者」，就是指佛教徒說的；因為佛是大智慧者，學習佛所說的法也就是有智慧的人。「心正執受」，內心裏得到智慧，堅定的信受了這樣的道理而不會動搖。「安置成立」，在內心把這種道理建立起來，成就了正知正見，能夠按照這樣的道理去栽培善根。執受安立什麼道理呢？就是前面所說的一切蘊皆無常性、眾緣生性、苦性、空性，及無我性的道理。

「如是等名證成道理」，其實就是證成觀待道理及作用道理。如佛教徒自己在靜坐的時候，思惟觀待道理——觀察一切因緣所生的事情都是無常、是空、是無我的。思惟作用道理——一切法雖是假的、是空的，但是有作用；雖然有作用，但是假的、是空的；佛法的微妙正在於此。常常來回地這樣觀察，依至教量、現量、比量來檢驗證明，成立一切因緣生法是無常、苦、空、無我的道理。或者為他人說法的時候，用三種量來證明使令他能夠信受²⁸，肯定一切蘊是無常性、是眾緣生性、是苦性、是空性、是無我性，並依之去栽培善根，這都叫做證成道理。

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。

怎麼叫作法爾道理？若是你這樣思惟：什麼因緣有情的五蘊有這樣多的種類？什麼因緣諸器世間是這樣地安置分布有天、有地，有高山、有大海？什麼因緣地以堅為體相、水以濕潤為體相、火以溫煖為體相，而風卻以輕動為體相？什麼因緣諸蘊是生滅無常、一切有為法沒有我的體性、涅槃的境界是寂靜的？什麼因緣一切色法以變礙為體相、受蘊以領納為體相、想蘊以取相為體相、行蘊以造作為體相、而識蘊以了別為體相？以下就是回答：從無始以來，由於一切法過去根本就是這樣，現在不需要其他因緣自相也是這樣，未來諸法的體性還是這樣，所以說諸法本來自然成立，這個道理就是修瑜伽的方便。因此，不應該再思惟前面所說諸事：或者就是這樣、或者不是這樣、或者這二種都不是，肯定這一切法自然就是這樣，都不要再加以分別，完全以法爾道理為依歸；如此能令心安住、令心能開智慧，這樣名為法爾道理。³⁵

「何因緣故，即彼諸蘊如是種類」，這是思惟有情世間有種種差別而生起的疑惑：為什麼色、受、想、行、識的五蘊身有各式各樣的情形？譬如諸蘊之中屬於人類的，在人裏面有種種的差別；屬於天類的，天也有許多的類別；乃至各類地獄、餓鬼、畜生的，也是種種千差萬別。

「諸器世間如是安布」，器有盛載物品的功用，而我們人在這個世界上生存，這個世界就是我們生存的器。這個器世間現出來各式各樣的形相：有高山、平地、大海，還有太陽、月亮，有白天、黑夜，有的地方物產豐富、有的地方很貧瘠。現在是思惟為什麼因緣，有情居住的器世間是這樣地安置陳列呢？

「何因緣故，諸蘊無常、諸法無我、涅槃寂靜」，我們學習佛法的人，常常觀察一切有為法是因緣所生，是無常變動的，也是無我的。聖人見到第一義諦以後，雖然色受想行識的生命體還存在，但是他的無分別智和第一義諦相應的時候，就入於無為的境界，那時沒有有為法的動盪、沒有惑業苦的流動，所以對比於因緣生法的動相，聖人的涅槃境界是寂靜的。如是以三法印去思惟修行是對的，但是

思惟久了可能又會生出來這樣的疑惑：爲什麼諸蘊是剎那變動的？爲什麼沒有我的體性？爲什麼一切聖人所證悟的涅槃是寂靜的？

「何因緣故，色變壞相、受領納相、想等了相、行造作相、識了別相」，這是思惟五蘊的自相而生起的疑惑。「色變壞相」，我們的生理——四大種、四大種所造色，以及外器世間的一切色法，都是有變動的，終究是會破壞的。

「受領納相」，我們的心接觸一切或違或順的境界時，心裏面就產生種種覺受，往往是對於如意的事情就接受，而不如意的事情就拒絕；可是事實上，可以明顯看出來如意也好、不如意也好，都是接受了，你不能夠一切法不受。雖然我們還不是阿羅漢，沒有一切法不受的道力，但也可以調轉一下。怎樣才能不接受呢？學習《攝大乘論》以後，就應該知道不分別就是不接受，你不分別就沒有事。另外，自己前生所造的業力，當業力成熟決定要得果報的，果報現起就非受不可，這也叫做受。但是修學聖道成功的人，雖然業果現前時他也要受，但因為他內心時常修止觀，心能安住在一切無常無我、畢竟空寂裏，他能不受、也就可以不苦。所以，修學聖道的人能有這樣的好處。

「想等了相」，「等」是普遍義，普遍地去思惟觀察明了所緣境的相貌，分別安立種種名字、言說，叫做等了相。

「行造作相」，「行」是造作的意思，主要是由於內心思心所的決定發起身行、語行，令身體表現行動、口中發出語言；所以，經中常說心爲主導，令心造作。如六祖慧能大師說「不是風動、不是幡動，仁者心動」，這句話是對的。

「識了別相」，眼識乃至意識以了別爲體相，對於一切法有明了性。其實，識是心王，受想行是心所；受想行都是由心發出來的作用，不是離開心另有受想行。心接觸一切法的時候，有受的作用、有想的作用、有行的作用；這也說明了心王和心所的不同。

「由彼諸法本性應爾」，由於無始以來一切法，從過去根本就是這樣；「自性應爾」，現在諸法法相也是這樣；「法性應爾」，未來諸法的體性還是這樣。

「即此法爾說名道理瑜伽方便」，一切諸蘊、四大、三法印等法，或是這樣、或者是那樣、或者也不是這樣也不是那樣，它們都是法爾如是的。這樣法爾如是的是道理，是學習瑜伽的一種方便。不相信佛法的人也有可能認爲，不論什麼事自然是這樣的，不是因緣造成的，叫做「法爾」。可是佛法是重視聞思修的，佛教徒應該常常思惟觀待道理、作用道理、證成道理，現在爲什麼說法爾如是，叫我們不可以思惟，到此爲止就好了呢？這是因爲我們常常用第六識思惟種種因緣，但

是思惟久了也可能會引發出其他的問題，乃至思惟太過可能令人發狂。所以，佛菩薩的智慧開示「法爾道理」，就是為了解決我們因思惟所引起的問題，教我們明白法性自然就是這樣，到此為止就好了，不要再思惟。「令心安住、令心曉了」，這樣能令心安住止靜下來、令心有智慧明白了悟道理。這樣叫做法爾道理。

如是名為依四道理，觀察諸蘊相應言教。

總結上文，這樣就叫做能夠根據觀待、作用、證成、法爾等四種道理，思惟觀察一切佛所開示的五蘊、十二處、十八界、十二因緣、四諦等相應的言教。

以上這一段是「境瑜珈」的補充說明。如上述所說的四種道理可以作為境瑜珈，「乃至說蘊界處緣起諦等，皆名瑜珈」，乃至五蘊、十二處、十八界、十二緣起、四諦、六波羅蜜等一切法，都可以稱之為瑜珈；因為用佛法的智慧去觀察，它都是具足四性、隨順四法，這樣修止觀都是相應而沒有衝突矛盾，所以名為「瑜珈」。而且，由此可以看出，主要都還是以色受想行識為所緣境去觀察修行的。所以，初開始修止觀的人，要尊重佛的智慧、依佛所說的教法思惟，不要自己另外想出個方法來。等到真正成功以後，可以無窮無盡地變化，而且還能符合佛的本意。若是初開始不尊重佛的相應言教，自己獨出心裁，那是不對的。

戊二、行瑜珈

行瑜珈者，謂一切行更相順故、稱正理故、順正教故、趣正果故，說名瑜珈。

什麼是行瑜珈？佛法裏邊所說的一切修行法門，彼此都是互相隨順，都和第一義諦相稱合，都是隨順佛所開示的法義，都能進趣到大般涅槃那裏去。因此隨順佛所開示的法門去修行，就是相應，所以名為行瑜珈。

「行」就是一步一步地向前進。佛法所說的一切法門，目的都是引導我們到第一義諦去，讓我們不要停留在惑業苦的境界，我們若能隨順佛的教導去修行，就能一步一步地趣向於無上菩提及大般涅槃，所以一切修行法門是互相隨順、不相違背的。譬如歡喜坐禪的人，常常修止就能令心寂靜，常常修觀就能有智慧；因為平常就栽培令心不亂也不顛倒，所以臨命終時一念阿彌陀佛，阿彌陀佛放光接引，就能往生阿彌陀佛國了。由此可見，坐禪和念佛法門不相違背，乃至讀經、

拜佛、念咒等法門，皆是向於第一義諦，彼此都互相隨順，並沒有衝突。

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。

行瑜伽雖然通於一切修行法門，可是在佛所宣說的修多羅或佛弟子所造的論中，按照法相、隨眾生的根性，開示了種種不同的修行法門。

「正修諸行，說名瑜伽」，如理正勤修學諸法，名為瑜伽。這一句話是總說，底下別說。

「三十七菩提分法，說名瑜伽」，「三十七菩提分法」就是四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道共三十七種修行法門。「分」是因，「菩提」是果；「菩提」通於三乘——聲聞乘、辟支佛乘、一佛乘，三十七種修行法門就是三乘菩提的因，由因而至果、因果是相應的，叫做瑜伽。或者可以簡單地說，初發心修行時以四念處修學止觀，就叫做行瑜伽。

「奢摩他、毗鉢舍那平等運道，說名瑜伽」，「奢摩他」譯為止，「毗鉢舍那」譯為觀。「平等運道」是指修行人修止有成就，已得到輕安樂，修觀也有成就，也得到輕安樂，這時候能夠止觀雙運了，叫平等運道。換句話說，他在修觀的同時，內心還有止的功夫，止的功夫不會因為修觀而退失，能夠止裏邊有觀、觀裏邊也有止；這樣止觀雙運的境界，叫做行瑜伽。這一定要得到初禪以上，還能在定中修觀行的人，才能做到「奢摩他毗鉢舍那平等運道」，可以說程度已經很高。

「菩薩所有殊勝慧悲，平等雙轉，名為瑜伽」，這是說菩薩所有殊勝的智慧（無分別的根本智）與殊勝的慈悲心（有分別的後得智）能夠同時平等運轉，叫做行瑜伽。在《攝大乘論》中說²，菩薩要到第五極難勝地以後，才能夠殊勝慧悲平等雙運。因為菩薩自己的真實智慧是根本無分別智，以大悲心廣度眾生用的是有分別的後得智，這無分別智和有分別智本來是要分開來修的，現在能平等雙運、空有並觀，是非常殊勝難得的，要第五地以上的菩薩才能辦到，當然這個境界是更高了。

「具上所說四種義故」，這樣說，以三十七菩提分法名瑜伽，是約初發心時以四念處為瑜伽修學止觀；能止觀雙運時就進了一大步，程度很高了；到最後菩薩

的殊勝慧悲平等雙運，是更高一層的境界。爲什麼都名爲瑜伽呢？因爲這些都具足了上面所說的互相隨順、稱合正理、隨順正教、趣向正果等四種道理的關係，所以都名爲行瑜伽。

戊三、果瑜伽

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；如是乃至或說有爲、無爲功德，皆名瑜伽。具上義故。

什麼是果瑜伽？「一切果」，依小乘佛法就是初果、二果、三果、四果，或者三明六通；依大乘佛法就是十地菩薩所得的聖道，乃至成就佛十力、四無所畏、十八不共法等無量無邊的功德。這些果法彼此是相隨順而不相衝突的，都與第一義諦相應，都是隨順佛的正教，與最初的修因也是相應的，所以名爲果瑜伽。

爲什麼說果法是「更相順」呢？舉例而言，譬如有人受持齋戒稱念阿彌陀佛，以此功德願意求生阿彌陀佛國，但是念得不相應；此時若轉稱念藥師如來名號也可以。因爲，《藥師經》上說⁸，若聞藥師琉璃光如來名號，臨命終時藥師佛派八大菩薩以神通力而來，示現去阿彌陀佛國的道路，也可以順利如願往生阿彌陀佛國。可見這些果法是相應的，彼此沒有矛盾衝突。

果瑜伽雖然通於三乘聖人所證得的聖果，可是在佛所宣說的修多羅或佛弟子所造的論中，按照法相、隨眾生的根性，開示了種種不同的修果：或說佛的十種智慧力、四種無畏以及十八種不共於聲聞、緣覺的功德法，名爲果瑜伽；或說一切因緣所生的有爲功德，乃至斷煩惱、離戲論、與第一義諦相應的無爲功德，名爲果瑜伽。因爲都具足了上面所說更相順、合正理、順正教、稱正因等四種道理，所以名爲瑜伽。

戊四、教瑜伽

如是聖教，亦名瑜伽，稱正理故、順正行故、引正果故。

佛所開示的一切法門，語言文字的佛法，也名之爲瑜伽。

「稱正理故」，所有的教法和佛所證得的第一義諦是相稱合的。在《攝大乘論》中說，佛說的教法是「法界等流」，佛覺悟了法性的真理，由於大悲心的推動，安立語言為眾生宣說，雖然語言所表達的教法，不即是佛所證得的境界，但是它與佛所覺悟的真理相合，所以叫「等流」，也就是契理的意思。所以我們可以放心依止教法學習，也能同樣地證悟真理。

「順正行故」，佛的教法能隨順我們的根性，我們依據聖教去修行也是相合的；也就是有契機的意思。譬如我們從經論上可以知道，修行就是修止觀、修禪，修止觀、修禪也就是修四念住。其中，修止令心不動這件事，初開始可能有一點困難，因為我們的分別心習慣散亂，歡喜東想西想、自由的活動，修止不一定相合，但是修觀可能就合適。因為，初開始修觀就是依止教法去思惟，和打妄想一樣，只是內容不同。佛用我們習慣的語言文字表達真理，我們就按照原來所習慣的方式去思惟，所以修觀是隨順的，不會有什麼困難，這樣也名為順正行。

「引正果故」，依佛的教法去修行，便能引發聖道，成就一種沒有過失而有廣大利益的殊勝境界，就是證得聖果，所以教法也叫做瑜伽。

從印度與中國的佛教史看來，修行如果不常常學習經論，逐漸就會有偏差的問題。所以用功修行的人，一定還要讀經，才會反省自己：「我這樣修對不對？」就算是他能夠讀經、修行也有了一點境界，可是這個境界與經論是否相合都還不一定，何況不讀經！可見「教瑜伽」非常重要。

丁二、別說

一云：正取三乘觀行，說名瑜伽。數數進修，合理、順行、得勝果故。

圓測的《解深密經疏》〈分別瑜伽品〉根據最勝子的《瑜伽師地論釋》，說「瑜伽」有兩種解釋不同。第一種解釋，就是把境瑜伽、行瑜伽、果瑜伽、教瑜伽合起來名為瑜伽，也就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。現在是第二種解釋⁵，別就聲聞乘、辟支佛乘、一佛乘等三乘的觀行名為瑜伽。

「正取三乘觀行」，「正」在這裏解釋為「主要」的，前面說通於三乘境行果說是瑜伽，現在主要是取三種佛法裏邊的觀行來說。「行」是修行，修行就是修止觀。有止行也有觀行；現在把止略去而單獨說觀，可見觀是特別重要。因為，

單修止而不修觀，就算成功了還是凡夫，一定要修觀才能得聖道。

「數數進修」，「進」是一直向前進不停下來，一次又一次不間斷重複地修觀（修止亦同）。「合理、順行、得勝果故」，符合佛所宣說的教理，隨順佛所說的法門而修行，能證得殊勝的三乘聖道。因為具有這些道理，所以名為瑜伽。

境、果、聖教，瑜伽境故、瑜伽果故、詮瑜伽故，亦名瑜伽，非正瑜伽。

上文說「正取觀行」是瑜伽，但是「境、果、聖教」不是瑜伽嗎？應該也不能離開境、果、聖教的！因為修止觀的人，要於所緣的境界通達無顛倒性，要以成就三乘聖道之果為修行的目標，要以能詮顯止觀的聖教作為修行的指導，所以也名為瑜伽，但不是主要的瑜伽。主要的瑜伽，是約修止觀說的。

總之，解釋「瑜伽」第一種是通說，第二種是別說；以別說為主要，但別說也沒有棄捨通說。可見，禪師不應該單獨修止觀，還要讀聖教，因為聖教裏邊包含一切所緣的境界以及聖果，所以也都名為瑜伽。

乙二、釋師

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。

「阿遮羅」⁸是梵文，譯為漢文叫做軌範師，就是指導教授的人，有調轉眾生的身口意令與聖道相應的功能，又有巧妙的智慧能夠契合根性教化眾生，為眾多弟子所做效，而得到美好的名稱，叫做「師」。

「有調化之功」，調化就是調理三業、變化氣質的意思，實在主要就是調心，因為這一念心若調伏了，身、口自然也能調伏。原來心與煩惱在一起，由煩惱推動做種種染汙的事情，師能夠教導人用佛法的般若智慧來調心，使令三業隨順智慧行動，逐漸地就能與聖道相合，叫做有調化的功能。

「匠物適機」，「匠」是教化義，「物」是指眾生，「機」是心，「適機」就是適合人的根性。師有巧辯的智慧，能夠契合弟子的根機而教化之，不會過猶不及。

「群徒所放之美稱也」，「放」⁹是做效的意思；由於具足調化之功，匠物適機，

又自身成就德行堪為弟子們所做效，而被贊美稱呼為「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，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。

《瑜伽師地論釋》上解釋：三乘的修行人由聞、思、修的次第不斷地學習，隨著他的修行一分一分地成就乃至究竟圓滿，本身有了成就以後可以轉為教化其他有情，這就名為瑜伽師。或者說，諸佛證得無上菩提成就一切功德圓滿，能夠隨順適合所度化有情的程度，應以何身得度者即現何身而為說法，攝持無量無邊的法門，調化一切聖弟子及凡夫弟子，使令有次第地修習正行，所以名為瑜伽師。

「由聞、思等次第習行，如是瑜伽隨分滿足」，「行」當動詞解釋，是一步一步向前進；這是說修行人自己按照聞、思、修的次第，不間斷地用功修行，時間久了，隨著自己精進的程度，能夠逐漸地成就聞所成慧，也有了思所成慧，更進一步又成就修所成慧了；這樣修行與佛法相應或者少分、或者多分、乃至圓滿成就，叫做「瑜伽隨分滿足」。其中，修所成慧通於有漏、也通於無漏。

「展轉調化」是指這位修行人修行有了成就後，能夠展轉地饒益很多其他同修梵行的人。譬如你來教化我，我逐步用功有成就時，也可以展轉去教化別的有情，就名為瑜伽師。

第一種瑜伽師通於一般的加行位，最低限度應該達到煖、頂、忍的位次；若在資糧位做老師，就勉強一點。這應該也通於聖位，聲聞乘中由初果乃至四果，大乘中由無生法忍乃至第八地，都包括在內。第二種瑜伽師是諸佛究竟圓滿的境界，能隨順各類眾生的善根，攝持無量無邊相應的法門，廣大調化一切聖位弟子乃至凡夫弟子，讓他們能夠隨時隨地、有次第地修行，所以名為瑜伽師。

乙三、釋地^二 丙一、總釋

地

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。

梵文「步彌」，漢文譯為大地，有生育萬物令成長圓滿，還能夠住持不失的意思。本論〈本地分〉從最初的〈五識身相應地〉到〈無餘依地〉結束，一切凡夫、聖人的因果都完全包括，沒有不具足的；而學習這一部論能栽培善根，使令善根生長成就、攝持不失。這樣的功德與大地能生成、能住持的功德相似，所以本論名為「瑜伽師地」。

《瑜伽師地論》分為五分，其中〈本地分〉共有十七地，最初是〈五識身相應地〉、〈意地〉，然後是〈有尋有伺地〉、〈無尋唯伺地〉、〈無尋無伺地〉、〈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〉、〈聲聞地〉、〈獨覺地〉、〈菩薩地〉、〈有餘依地〉，最後是〈無餘依地〉。在這十七地裏邊包括：

一、凡夫的因果：造惡因有三惡道果，修善因有三善道果；修禪定則從欲界定、未到地定，到色界四禪乃至無色界四空定，是通於凡夫的因果。

二、聖人的因果：修四念處、三十七道品等為因，得聖道是果；聲聞從初果到四果，菩薩則從初地乃至十地。這一切凡聖因果，本論都解釋得非常的詳細、沒有不具足的。

雖然包括凡聖因果，但是要住持善根令不失壞，只有聖道才能成辦。世間的善惡因果都是有時間性的，業力盡了果報就結束。比如造了很重的罪業而到地獄去，不管是多久還是有時間性，總是剎那剎那過去最後就結束了，不會永久在地獄。或說修不動業得到非非想定、生非想非非想天，壽命八萬大劫，但業力結束時壽命也就結束了。所以，在凡夫有漏的因果中，善業、惡業、不動業都是會失壞的，能生成而不能住持不失。若是佛教出世間聖道的功德，則不但能生成、住持，而且是常、樂、我、淨永不失壞的。

丙二、別識^二 丁一、標

《釋論》解云：地謂境界、所依、所行、或所攝義。

《瑜伽師地論釋》上解釋，「地」有四義：「境界」是瑜伽師所行的境界，「所依」是瑜伽師依止安住的處所，「所行」是瑜伽師心念活動的地方，「所攝」包含了瑜伽師所學習、所攝屬的一切法；所以名為「瑜伽師地」。

是瑜伽師所行境界，故名為地。如龍馬地，唯此中行，不出外故。

十七地是瑜伽師所行的一切境界，瑜伽師唯獨在十七地的範圍內活動，所以叫做瑜伽師地。這就好像龍馬住的地方，唯獨在牠的範圍內活動，不會逾越出去界外。

《維摩經略疏》上說^五，龍馬是指好馬。

戊二、所依

或瑜伽師依此處所，增長自法，故名為地，如稼穡地。

或者說，十七地是瑜伽師依止的處所，就是依止四念處安住其心，一直在觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我的範圍上修行，可以逐漸增長清淨的功德，所以名為瑜伽師地。好比農夫在田裏播種耕耘，最後才能有穀物收成。

「增長自法」，是說修行人以一切功德法為自法，一切罪過法為他法；應該增長自法，不要增長他法。或說「增長自法」，就是不斷地學習聞、思、修，可以增長清淨、沒有過失的功德。「稼」是播種，也包括了除草、施肥的工作；「穡」是收穫，收回成熟的穀物。這一段文就是表示地有生長、住持的意思。

或瑜伽師地所攝智，依此現行、依此增長，故名為地，如珍寶地。

依據此《瑜伽師地論》這十七地，不斷地這樣用功修行，也可以說是「現行」。或者是不斷地修行，就有清淨的智慧現行，得到無漏的聖道，叫「依此現行」。可是還沒得無上菩提之前，又要不斷地依之修行才能夠繼續增長無漏的智慧，叫「依此增長」。所以名為「地」，就好像攝藏了很多珍寶的土地一樣。

「稼穡地」可以說是資糧位、加行位；「珍寶地」是說得無生法忍了。由於這一念心觀察身、受、心、法不斷地用功修行，最初成就聖道時，無漏的智慧現起了，就好像太陽剛出來，叫做「現行」。雖然成就無漏的智慧，可是尚未圓滿，還要繼續努力觀察身、受、心、法，令無漏的戒、定、慧繼續「增長」。所以，將瑜伽師所成就的聖智譬如珍寶地，地裏面有珍寶，不是一般的五穀，表示這是特別

殊勝的境界了。

戊三、所行

或瑜伽師行在此中，受用自法，故名為地，如牛王地。

或者瑜伽師成就聖道以後，在清淨的智慧境界裏面活動，心情是自在的，能夠受用殊勝的法喜，所以名之為瑜伽師地，就好像牛王有威力在牛群之中很自在。

佛教徒最初開始修學佛法，把世間的五欲棄捨了，雖然能用功修行也很難得，但是還沒有成就佛法的功德，心裏面不快樂；這是比較艱難的時候。等到有了成就以後，若是得到色界四禪就有殊勝的輕安樂享受，而成就聖道時有更殊勝的法樂，心裏面生大歡喜，叫做「受用自法」。

「王」有自在的意思，「牛王」是牛群裏面的王，牠有威力能保護這些牛，而眾多的牛也擁護牠，所以牛王在牛群裏面很自在。這譬喻修行人若是得聖道有了成就，不但自己的心情歡喜自在，這時候也會有利益眾生的作用。就像佛是一切眾生的大導師，能保護一切眾生，一切眾生也向他學習；這就是得大自在的境界。

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。

「或諸如來名瑜伽師」，或說一切佛名為瑜伽師。「平等智等」，佛的智慧有二種：第一種是與第一義諦相應的智慧名平等智，又名為如理智；第二種是照了世俗諦的智慧名差別智，又名為如量智。或說佛有四種智：就是大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。這些大智慧，都是「行在一切無戲論界」，也就是都在第一義諦上活動。

什麼是「戲論」？一切語言、名字都是戲論。《金剛經》說：「如來有所說法不？不也，世尊，如來無所說。」這就是一切聖人及佛的境界！但是凡夫很難契合，非要戲論不可，所以還要安立種種的名字，使令分別觀察之後，才能從有分別的境界逐漸進步，最後成功了，就到離一切名言相的無分別境界，所以叫「一切無戲論界」。換言之，要成就平等的智慧也就是無分別的智慧，行於一切法而不行一切法，才能行在一切無戲論界。這個境界，一切聖人雖然也有多少，但要到佛才真正圓滿。

佛圓滿地「行於一切無戲論界」，也就是「無住涅槃」的境界。佛所成就的大智慧境界能緣一切法、不行一切法，所以雖然得了涅槃而於涅槃無所住，能不住生死、也不住涅槃。這個「無住涅槃」，是唯獨佛才能圓滿的功德。「瑜伽中故」，這樣大智慧相應的境界，就是果瑜伽。佛成就了無量無邊的功德，但是其中最主要的就是智慧，所以在此沒有提到別的功德。

「是彼所攝，故名爲地」，這樣的無戲論界、無住涅槃的果瑜伽，是攝屬於佛的無分別智所相應的境界，所以叫做「瑜伽師地」。

戊四、所攝

或十七地攝屬一切瑜伽師故，如國王地。是故說名瑜伽師地。

《瑜伽師地論·本地分》從最初〈五識身相應地〉到最後〈無餘依地〉，這十七地包括由凡位開始一直到成佛的境界，都屬於一切瑜伽師所攝持的；瑜伽師行於其中，就好像國王在屬於他權力統轄的國度中一樣自在，因此名爲瑜伽師地。

或者說十七地攝屬一切瑜伽師，一切瑜伽師也攝屬十七地。隨瑜伽師修行的深淺，與十七地相應就有所不同，可以互相的攝屬。

解云：其境及所攝，各唯一解；依、行二種，各有二解，合六番釋也。

這是把前文做一個總結。遁倫法師注解說：根據《釋論》的解釋，「地」就是境界、所依、所行、所攝義。其中最初的「境界」和最後的「所攝」，各唯有一種解釋；中間「所依」、「所行」兩種，則各有兩個解釋，合起來就是六番解釋。

乙四、釋論

論

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。

梵文「舍薩怛羅」，譯為漢文叫做論。依《釋論》的解釋：用問答的形式來簡擇觀察諸法的體性與相貌，這樣叫做論。而在《俱舍論》上說，教誡學生，所以叫做論。

「決」是決定，「擇」是簡擇；觀察分別正確、錯誤，或好、壞，除去疑惑，得到決定的結論，叫做決擇。

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。

這一部論的題目若依「六離合釋」來分別解釋：是說師成就了瑜伽止觀的功德，是具有瑜伽功德的師長，這是「依主釋」。同樣地，瑜伽師所聞思修的地，地是屬於瑜伽師的，也是「依主釋」；又境瑜伽、教瑜伽、行瑜伽、果瑜伽，瑜伽就是地。瑜伽與地二法的體性、功用無差別，即瑜伽有能生成、能住持的功德，地亦如是。十七地是所詮顯，能詮顯的是論，也就是用語言文字來顯示十七地的道理。總起來說，瑜伽師地之論，也是「依主釋」。

合為瑜伽師地論，有三釋。

合起來解釋，名為「瑜伽師地論」，一共有三釋：「師有瑜伽，瑜伽之師，依主釋也」，這是第一釋；「瑜伽師之地，亦依主釋；瑜伽即地，二體無別。」這是第二釋；「地是所詮，能詮即論，瑜伽師地之論，亦依主釋」，這是第三釋。

甲六、釋本文