

传统文化典籍导读 ⑥

唯识三十颂

导 读

主编：谈锡永
导读：李润生

中国书店



传统
文化
典籍
导读
6

唯识三十颂

导 读

主 编
： 谈锡永
导 读
： 李润生

中 国 书 局

图书在版编目 (CIP) 数据

传统文化典籍导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,
2006. 10

ISBN 7 - 80663 - 396 - 0

I. 传... II. 谈... III. 佛教 - 宗教经典 - 中国
IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 119297 号

传统文化典籍导读

谈锡永 主编

责任编辑: 润农

出版: 中国书店

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京柯蓝博泰印务有限责任公司

开本: 880 × 1230 1/32

版次: 2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

印数: 0001 - 2000

书号: ISBN 7 - 80663 - 396 - 0/B·130

定价: 358.00 元 (全 21 册)

敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,

当地新华书店售缺者可由本社邮购。

卷首语

近年对佛家经论有兴趣的人多，而能读佛家经论的人却少；演绎佛学的著作译作较多，而能引入导读、有系统的经论丛书则未见。此套丛书精选佛家经论若干种，小乘大乘，空宗有宗，显乘密乘，规模略具。

佛家经典，即使精心选注，也很难了解其经论大义，很可能仅得一偏之见。因此，便需要指导怎样去读经论，令读者直接领会经论的真义，“导读”之作遂生。

“导读”之作，除注释或讲解经论外，最重要的，还是指出一经一论的主要思想，以及产生这种思想的背景，同时交代其来龙去脉，即其启发承先的作用。读者循序而入，便当对佛学发展的脉络了然，亦能体会佛说一经的用意，菩萨演绎一论的用心所在。

总 序

九十年代初，拟出版一套能引导学人自行研读佛家经论的丛书，厘定经论二十种，初期完成《异部宗轮论》、《心经》、《四法宝鬘》三册，分摄小乘、大乘、密乘。

丛书编写历经十余年，并经多次严格修订，除订正误刊错字外，并补充资料内容，令其更能引导读者，于丛书中共诸经论能融会贯通，及能旁及其余经论。

读佛家经论，困难的地方不在于名相，而实在于领略其旨趣。若不得其旨，则虽诵经终身，开卷终觉茫然。

经论有不同的旨趣，衍生成不同的宗派，实由于行者根器不同、修学不同之故。印度晚期，将此归纳为四宗部，而修学次第则分为九乘，这已成为藏传宁玛派的传统。若根据这传统来读经论，在领略经论意旨方面，会容易一些，也能深入一些。

本丛书的编辑，实亦根据此传统。且依古代论师的善巧方便，先依唯识抉择部派佛教的经论，再依中观应成派抉择唯识，最后则依了义大中观（如来藏）抉择应成派。

所以本丛书可视为桥梁，由此即能领略宁玛派九乘次第的基、道、果意趣。亦即由小乘的止观修学，依次第而至大圆满的修学，皆须知其基、道、果，然后始可修学。

二

依宁玛派的观点，一切经论实为了修学而建立，或说体性，此即为基；或说观修，此即为道；或说现证，此即为果。依龙树中观，以般若波罗蜜多体性为基，修观中道为道，其果即为现证般若；若依弥勒瑜伽行，则以法相为基，修观唯识为道，其果即是如来藏。前者为二转法轮的教法，后者则为三转法轮的教法。

因此，本丛书所收的经论，实为各修学次第的基。其重要性，亦即在于此。

指出这一点，非常重要。近代佛教学者接受了西方的治学方法，喜欢用“发展”这一观点来处理一个系统的学术，因此便将佛家经论视为一系列的“思想发展”。然而这样做，却实在非常不恰当。

佛陀当日教导弟子，依次第而教，因此开示的理论便亦依次第。但我们却不能说佛陀于教导“四谛”时不识“十二因缘”，于教导“十二因缘”时不识“中观”，于教导“中观”时不识“唯识”，于教导“唯识”时不识“如来藏”。因此，我们不能说这种种学说，实由“发展”而来，而非佛陀的次第说法。

是故各种不同的佛家见地，只有传播的先后差别，而非由一个思想发展成另一个思想。也可以这样说，有“佛家思想传播”的历史，而无“佛家思想发展”的历史。至于在传播方面，由于传法者的根器与修学各各有别，是故对法义可有不同的演绎，但这亦并非“发展”。

由是可知，佛家经论实为由上向下的建立，而非由下向上的发展。

由上向下建立理论,是为了修学的需要。所说证空性,如何去证空性呢?那就非依次第修学不可,那就需要由上向下建立各次第的基。盖至最上时,实无“空性”可证,唯现证“乐空无二”,这才是行人的“最后一着”。但若一开始即不唯说空性而说“乐空”,行人亦必无入手处。是故由“乐空”境界向下建立,如是于中观始有“四重缘起”的观修,于瑜伽行始有“离相四加行”的观修。

指出各次第的基,其旨趣所在,是这套丛书的基本观点。

三

理解佛家经论,宜由修学着眼。若离修学去理解,则生疑惑。

以《入楞伽经》为例。倘离修学,则会觉得其不纯,既非纯说“唯识”如《解深密经》等,亦非纯说“如来藏”如《如来藏经》等。笔者当年即持此疑,向敦珠无畏智尊者(Dudjom Rinpoche)请开示。尊者只答一句:“《楞伽》说菩萨的心识,但菩萨亦由凡夫起修,是故便亦说凡夫的心识。”笔者即因尊者这一句开示,才得叩开“如来藏”的大门,建立“了义大中观”见,亦即“智境唯藉识境而成显现”的“如来藏藏识”境界。

盖佛家一切法门,无非只是心理改造,由凡夫改造为圣者,即是法门建立的目的。是故释迦说“四谛”时,亦说“四谛十六行相”。所谓“行相”,便即是心的行相,也即是心理状态。

《楞伽》说“如来藏藏识”,即是“圣凡心理状态”的分

析。那实在是为实修作指导，而非建立一种思想。如是理解，即知《楞伽》并非不纯。同时亦可明白，当年达摩尊者何以只传四卷《楞伽》以印心。“印心”者，即是洞悉心理状态变化，而与修学的见地相印。

举此一例，即知经论不是纯理论的建立。

四

丛书于印行前，各导读者重新再次修订，力求此丛书能令修学者不堕入虚无，亦不偏执于宗义。虽非尽善，或可庶几。

乃为之颂曰：

文字原非障	实为修道基
所修亦不执	次第断毒尘
是故佛因位	喻为金刚心
顶礼诸圣众	洒我以甘霖

護錫社

别 序

“唯识”(vijñānāvāda)是大乘佛学的一支,陈那(Dignāga)以后,与“中观”(Madhyamaka)并立,成为大乘佛学的双足。在陈那以前,则是弥勒瑜伽行(Yogācāra)与中观并立。陈那论师发展佛家的因明,并以瑜伽行中“唯识”这一支作为立量的依据,由是即开创了“有相唯识”(sākāra-vijñānavāda)的“唯识今学”学派。本论即为该学派的基本论典。

大概来说,“般若”思想传播于公元前后,最早的《般若》经典于公元纪元前已开始出现,至公元二世纪顷,由龙树论师将之推上高峰。

大致与此同时,“如来藏”思想亦从属于“般若”而出现。依藏地密宗宁玛派(rNying ma)的说法(这亦是印度晚期论师的说法),密法修行于公元前已经存在。密乘“大圆满”(dbu ma chen po)法系的祖师是维摩诘(Vimalakīrti 异译:毗摩罗诘,意译:无垢称、净名),他是与释尊同时的人。然而当时因为学佛者的根器尚未能适应密法,所以持密的行人只秘密修法,此即所谓“不可思议法门”。在《般若》系列经典中,有一位很活跃的文殊师利菩萨(Mañju śrī, 意译:妙吉祥),所弘扬的即是此一法门,是故密乘亦将文殊师利看成是专弘密法的菩萨。开始公开“大圆满”法门的祖师,是俱生喜金刚(dGà rab rdo rje),他出生于公元

五十五年,由此可见密法弘扬之早。汉地学者以为无上密乘至公元七世纪才出现,此说法实应重新刊定。

“大圆满”法的根(见地,观点),即是“如来藏”,关于这点,详见于本丛书《四法宝鬘》及《入楞伽经》的导读。至于“如来藏”思想的弘扬过程,则于《入楞伽经》导读中亦已有介绍。

“如来藏”思想本无异于“般若”。依照宁玛派的说法,中观所说的仍未为了义(究竟的真理),惟说“如来藏”始为了义,因此便称之为“大中观”(了义大中观),亦即为最深义、最真实究竟的般若中观。

至《入楞伽经》編集,“如来藏”思想已弘播至最高峰——却不是发展至最高峰,因为修“大圆满”的人早已具有《入楞伽经》的见地,如《维摩经》中的见地,以及俱生喜金刚所造的大圆满偈颂中的见地。然而先由低层次说法,最后才说到高层次的深法,是故便只能说是弘播的过程,而不能说为发展的过程。

在《入楞伽经》中,开始提到一些后来发展“唯识”的思想。如说“如来藏藏识”(tathgātagarbha-ālayavijñāna),此中的“藏识”便即是阿赖耶识(第八识),同时又提到许多与人类心理有关的概念,因此可以说,《入楞伽经》实在是“唯识”的先导。于“导读”中,对这点将有说明。

因此我们可以这样说,如果“般若”但有龙树(Nāgārjuna)的“缘起”(pratītyasamutpāda),未必能发展出“唯识”,正因为“般若”中同时有“如来藏”思想,因此才把“唯识”催生出来。也即是说,若非有《入楞伽经》的思想,“唯识”便不可能由瑜伽行中独立出来。

这个说法，如今的“唯识今学”学人可能会不以为然，因为他们倾向于否定如来藏。忙于否定，就失去客观，不能了解“如来藏藏识”的建立。

其实，“如来藏藏识”的涵义，在《入楞伽经》中已经说得很清楚，即是“名为藏识之如来藏”，此语见于该经的梵本以及藏译，只不过汉译却未能译出这重意思，读者可参考拙著《入楞伽经梵本新译》。

什么叫做“名为藏识之如来藏”呢？

《入楞伽经》说的是“佛内自证智境界”，然而佛的智境无可说（一说出来立刻就成识境，因为只有识境才有语言文字），是故便惟有显现成为识境。对我们来说，这识境便即是“名为藏识”的境界了。

因此，“大中观”家便将此说为——智境惟藉识境而成显现，或者说——如来藏显现而成藏识。

唯识的建立，依据即在于此。人只能认识“显现”，是故瑜伽行便只能依据“唯识”，然后由观修瑜伽行而“转识成智”，这即是陈那论师立宗的依据。

只可惜，近代“唯识今学”学人只忙着发扬自己的宗义，连被称为“古学”的弥勒瑜伽行都被忽视，自然就根本不知道“如来藏藏识”是陈那开宗的根本。

藏密宁玛派不把“如来藏”和“藏识”看成是事物，是故根本便无须讨论其本体（本质、自性）。当我们的心识未受污染时，此“法尔”的心识（本来就有、自然而然的心识），姑名之为“如来藏”（佛内自证智境）；心识一旦受到污染，便名之为“藏识”（阿赖耶识、识境）。所以，“如来藏”与“藏识”，只是心识的两种相状，亦可以说是心识所起的两种功

能。约两种相状功能以名心识，则可称之为“如来藏藏识”（智境及其显现的识境）。

即是说，“如来藏藏识”无非只是心识境界的别名，而“如来藏”与“藏识”都非事物。

为什么要讨论到“藏识”呢？

因为光知道心识的“如来藏”状态，对实际修行实无益处。心识未受污染或不受污染，即是成佛的境界，可是，我们生下来吸第一口空气，立即便有“自我”的执着，甚至在母胎时已有“自我”的建立，由是即有贪、瞋、痴等烦恼污染，既已污染，心识已成“藏识”的相状，那我们又怎么办呢？

为此，“唯识”（vijñāptimātra）便专门分析心识的种种功能，以及由此功能所引发的种种现象，也可以说，基本上即是细致的心理分析。通过心理分析，使修行人认识到自己的一切心理作用，并且知道客观世界所呈现的万象，无非都由人类共同的心理作用所建立（是故犬类建立的客观世界，便不同于人类的建立），这样既可以对“空性”有所了解，亦可以对客观现象与主观心识有所了解。能了解自己的心理本质与功能，及其引发的现象，就可以针对着自己的内心来修行。因此，唯识家所说的“转识成智”，无非只是心理改造。

“如来藏”思想引发“唯识”，即是由理论进入实修，而“唯识”则是实修的理论。藏密无上密乘，将“唯识”视为生起次第的入门理论，原因即在于此。

本论为研习“唯识”必读的论著。

论中有一颂，说明“唯识性”，颂云——

此诸法胜义 亦即是真如
常如其性故 即唯识实性

读者对此颂应加留意，一切心理状态以及其功能的“胜义”(paramārtha)即是“真如”(bhūta-tathatā)，言“胜义”即是说其究竟，此乃就相与用而约其本体，这样一来，“唯识性”便与“如来藏藏识”相通了。能把握着这观点来研读本论，则对“般若”、“如来藏”、“唯识”三者，自能融会，而不视之为佛家的对立理论。同时亦不会将三种思想的传播，视为佛家思想的“发展”。

质实而言，这三系佛家思想且为一贯，“般若”说空边，“唯识”说有边，能知两边始能离两边，由是始能了知非空非有的“如来藏”。也正因此，宁玛派的教法便亦由“有边”起修，然后修“现空”(snang stong)，再作离空有二边的修习。所谓“即身成佛”，便即是“如来藏”的实证。

若能如是研读本论，则当有益于修持，且能对一切法门皆不生执着。此则可参考《现观庄严论》(Abhisamayālamkāra)中所说的四种加行道。

波錫社

二〇〇四年岁次甲申四月序

自序

印度佛家哲学，就显教言，不过空有两宗。“空宗”者，当以“般若中观”为代表；“有宗”者，当以“法相唯识”为代表。《唯识三十颂》便是“有宗”的基本要典。

我入“唯识”之门，固然有赖业师罗时宪先生的启迪，但过程也有些转折。一九五七年在教学实习中，初次接触《金刚般若波罗蜜经》，便给“明广大心”那一段文字所感动。所谓“所有一切众生之类，若卵生、若胎生、若湿生、若化生、若有色、若无色、若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令人无余涅槃而灭度之。如是灭度无量、无数、无边众生，实无众生得灭度者。何以故？须菩提，若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”从此我领会到佛家境界之高、悲愿之大、胸襟之广，在我所接触的思想体系中，实无一宗一派能够与之伦比。可是那时的我，只能陶醉在那种“广大心”、“最胜心”、“至极心”、“无颠倒心”的意念境中，而实在无法了解佛家哲学的历史背景与整个思想体系。

如是者亦有年，我还找不到入佛的门径。其间虽然也曾阅读过一些入门作品，像张澄基的《佛学四讲》，最能引人入胜；也曾参加过一些经会，像中华佛教图书馆所办倣虚法师的“楞严讲座”，给我的印象最深。然而，究竟佛教何来？如何发展？宇宙、人生何来？如何才是归趣？如何

寻找？如何进入？如何证得？如何评价？这样一连串的问题，“上穷碧落下黄泉”，在缺乏名师启导的情况下，始终无法获得答案。

一九五九年，我进联合书院（夜校部）进修中国文史，听罗时宪老师《中国哲学史》的课，对《周易》产生浓厚兴趣。老师因势利导，教我阅读熊十力先生的《读经示要》，因而得以接触熊先生的“易学”。由是开始涉猎冯友兰、梁漱溟、钱穆、唐君毅等现代名家的思想著作，对佛家唯识理论却无缘接触。一九六一年转到珠海书院（日校）进修，随陈湛铨老师习《易经》，随严灵峰老师习《老子》，此外则自修《中庸》、《论语》。当时沉醉于中国哲学，在《大专》杂志上，发表了一些文章，把迷惑了多年的佛学，抛诸脑后。幸好，过不了多久，同学韬晦、绮年带给我喜讯，说罗时宪老师讲经说法；我便在课余之暇前往参听，因此得以明了《解深密经·分别瑜伽品》、《佛经选要》、《金刚经》、《心经》、《因明入正理论》等空、有二宗的不少基本要籍。自己也读了一些中、印佛教史，然后对佛教的思想面目，才能勾画出一个简单的轮廓。

一九六三年，我进新亚研究所，亲炙钱穆、潘重规、牟润孙、谢幼伟、唐君毅等文、史、哲的大家。可是我的佛学研究，仍要仰赖罗老师的教诲和指引。那时我才开始有系统地研习唯识。唐君毅老师赠我《唯识三论》和日人井上玄真的《唯识论讲话》，嘱我读吕澄先生的《佛教研究法》，以及蒋维乔、黄忏华、汤用彤、梁漱溟等有关佛家教史、教理的著作。罗老师告诉我研究唯识当从窥基《述记》入手。于是我把《唯识三十颂》、《成唯识论》、《唯识述记》对读，依

《述记》造科判，造札记，我又恐怕自己的理解有所偏差，未能达到“好而知其恶，恶而知其美”的平衡，因而无法深入观察唯识的全面。因此罗老师教我读援佛入儒、抨击佛教最为得力的熊十力先生的著作，于是又把《新唯识论》、《原儒》、《佛家名相通释》与窥基《述记》一起披读。如是者经年，我终于对唯识的思想体系获得较明确的掌握。一九六六年，我完成了《唯识种子学说研究》那篇毕业论文（初由唐君毅老师指导，后唐老师因眼疾到外国就医，改由谢幼伟老师指导，而罗时宪老师则任校外审查委员），以优异成绩获得通过。这是我对唯识研究的初步成果，也是各位老师对我的爱护、启发、教诲、指引的一点小小的回报。

一九七六年，罗时宪老师撰《成唯识论述记删注》，集唯识注疏的大成，计划出书十册。每册文稿初就，嘱姚继华先生校对原典。嘱我披读，就其浅深、繁简、得失提出意见，然后酌情增删资补，然后刊定印行。还不嫌我陋鄙，于第一册出版时，嘱我为之作序，老师对我的鼓励护念如此。可惜至今只能有四册付梓面世，未全竟功。

当我发表论文，出版著作，罗老师必定先睹为快。阅读后，必给我评价，指示得失优劣，提出改善建议，然后替我推介。惭愧的是：我的著述中，除《佛家业论辨析》外，多属“因明”、“量论”之作，鲜有及于“唯识”；但老师对我的喜悦，如常无异。

自八十年代中叶，罗老师常往还加、港两地。每当老师离港，则能仁研究所的课，例必嘱我别开讲题，接续讲授；然我所开的课，如《陈那量论》、《法称量论》、《因明入正理论研究》、《肇论研究》等，都未能与“唯识”产生直接关

系，有负老师的苦心。

去秋罗老师因病返港，见我适从教育学院提早退休，嘱我接替多间院校教席。由于各院的要求，我在新亚研究所、新亚文商书院、法住文化学院等，都讲唯识，虽然浅深有别，而其旨趣无异。我因便整理讲义，都二十万言，成《唯识三十颂导读》一书，统摄唯识学派有关境、行、果的要义，固可作唯识研究的初阶，亦可作佛家思想探索的基石。无奈，书未成而老师即已往生。悲痛之中曾一度搁笔，惟念老师对我的护念和咐嘱，只好黽勉精进。终于不负厚望，全书赖以完成。可惜此书出版，得不到老师作为我的第一位读者，得不到老师给我的教正，给我推介，更得不到老师给我鼓励和带有惬心的欢颜。如今只可寄望此书，足以启发读者的正见，对佛法都能得到正解，从而发心、修行、证果。那么，就可以在每位读者的心中，重现罗时宪老师对我的喜悦与微笑。

李润生

一九九四年三月五日于香港山斋