

法明智庫全集 6



剛曉法師著

唯識三頌講記

法明

法明出版社 印贈

# 唯識二頌講記

著 作 者：中國 剛曉法師

出 版 單 位：法明出版社

Fa Ming Buddhist Publishing Asso.

地 址：台灣台北縣中和市新民街12號  
No. 12, Road, Chung Ho City, Taipei,  
Taiwan, R. O. C.

電 話：886-2-3234-8202

傳 真：886-2-8228-1030

E - m a i l：famens1990@hotmail.com

編 輯：法明出版社編輯組

劃撥帳號：18314473

戶 名：林源河

西曆2003年1月初版

印 量：1~1000本

封 面：台灣大屯山主峰遠眺觀音山。

若欲翻印，請先與我們聯繫。

本書為免費結緣，不得販售。

敬請推廣此書，歡迎助印，廣為流傳。

亦請發心代本社流通法寶，請來信告知您的地址、姓名，待新書出版，我們將寄贈少許，請您放置於適當場所流通。

功德無量！

願以此功德。普及於一切。

我等與衆生。皆共成佛道。

## 《唯識二頌》序

佛教在印度經歷原始、部派二個發展階段後，於西元一世紀出現大乘佛教。大乘佛教有兩個著名學派：中觀學派和瑜伽行派。中觀學派產生於西元三世紀，因主張一切皆空，所以被稱為大乘空宗；瑜伽行派產生於西元四世紀，因主張“萬法唯識”，所以被稱為唯識學派。唯識學派因為主張有識，所以被稱為大乘有宗。

大乘佛教出現空、有兩個學派，這就為大乘佛教奠定了理論基礎。十分龐雜的佛教理論體系，可以高度概括為空、有兩個字。不僅大乘佛教如此，小乘佛教亦如此，小乘佛教的重要論典《阿毗達磨俱舍論》講“有”，《成實論》則講“空”。原始佛教也不例外，中觀學派的“空”和唯識學派的“有”都可以追溯到原始佛教時期，詳見印順法師的《唯識學探源》和《性空學探源》兩本書。

印度佛教如此，中國佛教亦如此。隋唐是中國佛教的鼎盛時期，此間形成的八大宗，其理論體系也可以高度概括為空、有兩個字，三論宗純粹繼承了印度大乘佛教的空宗理論，唯識宗則純粹繼承了大乘佛教的有宗理論。除此之外的六大宗則是空、有結合。禪宗有個著名故事，五祖弘忍為了選拔嗣法弟子，讓其弟子各作一偈語，神秀書偈如下：

身似菩提樹，  
心如明鏡台。  
時時勤拂拭，  
莫使惹塵埃。

這顯然是大乘有宗理論的具體應用。

弘忍的另一弟子慧能看到神秀的偈以後，很不滿意，在旁書偈如下：

菩提本無樹，  
明鏡亦非台，  
本來無一物，  
何處惹塵埃。

這顯然是大乘空宗理論的具體應用。

因為神秀和慧能的分歧，使禪宗分為南北二宗。以慧能為代表的南宗主張頓悟法門，以神秀為代表的北宗主張漸悟法門。由此可見，大乘空宗是頓悟法門的理論基礎，大乘有宗則是漸悟法門的理論基礎。

基於對佛教理論的這種總體把握，歷來佛學院所設的課程都以中觀和唯識為主，以前的漢藏教理院，現在的中國佛學院，以及各省的地方佛學院，除天臺山專宗佛學院外，無一例外。剛曉法師的《唯識二頌》是他多年從事佛教教育的結晶。剛曉法師在九華山佛學院任教十多年，近來又相繼到蘇州戒幢佛學研究所、杭州佛學院任教，主講唯識和因明，對《唯識二十頌》和《唯識三十頌》講了一遍又一遍；在教學實踐中屢經修改，逐步成熟，才得以現在的面貌與讀

者見面。其功力之深，可想而知。我確信：本書付梓後，將得到海峽兩岸各佛學院共同歡迎，將被採納為佛學院教材或教學參考書。

佛教界流傳這樣一句話：“講有容易講空難”。其意是說講唯識容易講中觀難。這句話不無道理。這句話是從人們接受的難易來分的，不是從理論體系講的。以《中論》為代表的空宗是徹底否定的理論，它不僅否定客觀物質世界，也否定人們的主觀世界，即使被佛教視為神聖的四聖諦、八正道、十二因緣、佛、涅槃等，它都否定。不僅一般人難以接受，即使佛教徒也難以接受，認為這種徹底否定的理論可能威脅到佛教的生存。在這種背景下產生了大乘有宗，即唯識學派。唯識學派徹底否定客觀物質世界，這一點與中觀相同；又主張主觀心識的存在，這一點不同於中觀。和中觀的“空”比較起來，這種理論佛教徒易於接受。剛曉法師的《唯識二頌》用世俗事例並用通俗易懂的方言俗語進行講解，行文生動，更易於使人理解接受。在通俗的講述中，時時爆發出卓知高見的火花，與眾不同的觀點，令人耳目一新，回味無窮。所以《唯識二頌》既是弘揚佛法的好教材，又具有一定的學術價值。既有普及的因素，又有提高的因素，能夠起到雅俗共賞的作用。

如果從理論體系來看，在佛教各宗派中，中觀的理論體系最簡單，用推理的方式反復說明一切事物都是因緣和合而成，沒有自性，所以是空。很少有專門術語，唯識可就不同了，名相很多，理論體系相當複雜，它把事物區分為五大類，又仔細分為一百種，這就是五位百法。再詳細說明五位百法都離不開識，故稱“唯識”。“唯”是遮境，“識”是實存。又把能變識區分為三大類，再細分為八種，第八識阿賴耶識是根本，由此衍生種子、熏習、三自性三無性、四分論等理論範疇。由此可見，唯識理論已經發展為繁瑣的經院哲學，一般信徒難以掌握，只有在寺廟經過專門訓練的學問僧才能掌握，著名的那爛陀寺應運而生。從這方面來看，講唯識並不容易。

正因為在佛教各宗派中，唯識理論最複雜，所以治佛學者往往下很大氣力攻唯識。唯識攻下後，再看其他宗派，往往有“會當凌絕頂，一覽衆山小”之感。對於如此繁雜的佛教義理，剛曉法師能夠用深入淺出的語言講出來，實非易事，是難能而又可貴的。

唯識經典號稱“六經十一論”，此說欠妥，嚴格來講，只能說是玄奘高足窺基的《成唯識論述記》引用的經典是“六經十一論”。

剛曉法師講解的《唯識三十頌》和《唯識二十頌》是唯識的根本經典。《唯識三十頌》概要論述唯識學的根本理論，所以又稱為《高建法幢論》。《唯識二十頌》則重點破斥外道對唯識的詰難，所以又稱為《摧破邪山論》。學此二頌，即可掌握唯識的立和破，所以二頌應當成為學習唯識的入門書。

二〇〇三年，將是剛曉法師的豐收之年，將有三本書相繼問世，宗教文化出版社將於四月出版剛曉法師的《漢傳因明二論》，臺灣將於二月出版《唯識二頌》，《二論》和《二頌》應當是姊妹篇。唯識與因明密切相關，唯識典籍往往用因明公式進行論述，所以治唯識者必通因明，剛曉法師在這兩方面取得成果，是理所當然的。另有《一代佛教》亦將在華藏出版。

剛曉法師取得今天這樣的成果，並非偶然，是他十多年進行佛教教育和佛學研究的成果。冰凍三尺非一日之寒。今天的碩果，含有往日的辛勞。我為他取得這樣的成果感到高興，欣然命筆，草成此序，以示祝賀。

中國社會科學院世界宗教研究所研究員 韓廷傑

二〇〇二年十一月三日

# 唯識二頌講記

## 目錄

《唯識二頌》序	..... 1
《述說唯識二十頌》	..... 1
《唯識三十頌講記》	..... 1



## 述說唯識二十頌

### 論題說明

感謝各位的捧場，大家大老遠的跑到這兒來，抽出這空兒，也很不容易，現在人都忙，下邊兒我就免去一切客套，直奔主題。

這次是來說《唯識二十頌》的，其實說二十頌就有點兒不太嚴謹，應該叫做《唯識二十論》。這部論是由兩部分組成的，一部分是頌語，另一部分呢，是解釋頌語的長行，爲了節省時間，我們這次就單單說這頌語部分。

目下的佛教，以淨土宗爲最盛，但這是表面上的情況，真正能夠把淨土宗的教理給講得盡善盡美的，也是差無幾人，這就使得萬修萬人去的法門卻變成了十修九不去。淨土宗如此，那麼唯識宗呢？更別提了，境況還不如淨土宗。

《唯識二十論》和《唯識三十頌》是唯識宗很重要的論著，《三十頌》是完整地建立唯識的理論體系，《二十論》則是站在唯識的立場上，批判跟唯識不合的觀點兒，也就是常說的破外道的。破外道，首先我們當然得明白唯識的主張。

在來之前，我把唯識的教理編了個系統的提綱，不過很是簡單，現在大家手裏已經有了，可惜呢，我帶的份數不多，不夠人手一份兒，大家就擔待一點兒，幾個人共看一份兒。我先把我所編寫的這個提綱與別人編寫的，比如楊白衣老先生就編過一本《唯識要義》；于凌波居士，這于凌波居士可是河南老鄉，咱洛陽人，現在在臺灣，他編過一本《唯識學綱要》；韓廷傑老師編過一本《唯識學概論》……所不同的地方大致點一下子，讓大家在心中先有個底兒。

首先，我沒有用“唯識宗”這個說法，而用的是“瑜伽行派”這個詞。

第二，我特別提到了“慧度”，其他人的本子上都沒有提到。

“瑜伽”這個詞到底是什麼意思呢？很多人的說法都不大準確，其實呢，“瑜伽”是“（與真實）相應”的意思，“（與真理）相應”的意思。我越來越感到，用“唯識宗”這個詞很難概括這一系列的內容，而用“瑜伽行派”則合適得多。

我們一般都用教、理、行、果來統攝一切佛法，那麼瑜伽行派怎麼來談教、理、行、果呢？它分三支！其教是三性學，主要是講三性三無性。其理是唯識學，主要講唯有內識，無有外境，並詳細分析心識的境況，以及熏習、轉識成智等內容。其行與果呢，則是慧度學，主要講的怎麼才是圓滿證得菩提的方法以及轉依的情況。

至於詳細內容，大家自己看，若哪兒不明白，有空兒可以來問，只要精力允許，我會儘量滿足大家。

按慣例，我們先說論題。

“唯”字，按漢字的字面意思，則是“單單”、“只”。在這裏，它是一個遮遣詞，有這麼幾個含義：①簡持。簡是簡擇、剔除、否定。把不合理的東西挑出來、摺出去。持是持取、肯定。正確的東西，就是真理，一定要堅持。應該否定的就是遍計執，而應該肯定的自然是依他起了。②決定。在緣起法中決定有性空，在性空中決定有緣起。③顯勝。心識的活動，不但包括心王，還包括心所。這是演培法師的解釋法，其實我們只要記住第一個含義簡持就行了。這個“唯”字，就是否定了離識獨存的境。

“識”字是什麼意思呢？識就是了別，就是我們衆生瞭解、辨別事物的能力。其實它是說，衆生的心識，雖然是無常之法，要在衆緣具足的情況下，始能生起，但絕不是沒有。唯識這兩個字合起來，它只是簡除離識獨存的世界，並不否定宇宙萬象及其實體，因為這些並不離識。

“二十”好說，它是個數目字，“論”也是我們所熟悉的，三藏之一，與三學的慧學相應。

這部論的著作者，是著名的世親論師，他的知名度，在佛教中來說，高到了不必要我現在再來饒舌的地步。這部論的翻譯者玄奘大師也不必多說。但我們一定得牢記這些大德先賢，若沒有他們，我們現在就無法體會佛法真義。

這部《二十論》，在中國有三個譯本。第一個是後魏的瞿曇般若流支的譯本，名字叫《唯識論》，但是，在慧愷的《大乘唯識論·後記》中說，般若流支其實就是菩提流支（菩提流支也可以翻譯成覺愛或者覺光），只不過是人們給寫錯了而已。第二個是陳代的真諦法師，他創立了攝論學派，他翻譯的叫《大乘唯識論》。第三個就是玄奘法師的譯本。窺基法師評論前兩個譯本說：“……莫閑奧理，義多缺謬，不悟聲明，詞甚繁鄙，非只一條，難具陳述，所以自古通學，閱而靡究……”意思就是說，因為瞿曇般若流支及真諦法師對聲明研究不深，所以譯文不算完美。聲明是佛教五明之一，指文字、音韻、語法等，說白了，就是語言、方言。玄奘法師在國內時，就是遍參善知識，跑遍全國，到印度求法，在印度呆了十七年，在那十七年裏，跑遍了全印度，那麼對於各地的方言都很熟悉了，而真諦法師和瞿曇般若流支他們，對於方言就不見得有玄奘大師厲害，故而會影響翻譯經典。這個大家可能會感到不可思議。比如現在，佛教書籍大多數還不能夠在社會上公開發行，內部流通的多，那麼中間的文章，其語法運用與正規的書籍比較起來，不是十分的規範，不規範就帶來很多不方便。從小我們就學習普通話，接着又要學習語法，這都是聲明的內容，就是爲了規範化。廣東人寫的文章，我也能夠看懂，閩南人寫的文章我也能夠看懂，但廣東話我聽不真切，閩南話我也聽不明白，這就是不規範帶來的麻煩。這還是好的，雖然話聲不規範，但文字還可以，若我們的文字再不規範的話，麻煩就更大了。所以，秦始皇統一文字，這在歷史上“功莫大焉”。中國如此，印度呢？也同樣如此。南印度與北印度可能語言也不那麼一致。在那個時代，不規範、不統一的情況比現在一定更嚴重，聲明對翻譯經典就顯得尤其要緊。大家想，最初的經典沒文字記錄，都是口口相授，各地的方言再不同，當然聲明很要緊了。

這些都是題外話。

接着就開始說《二十頌》。

插問：法師說了這麼一會兒了，我一下子還不明白，到底什麼是“萬法唯識”，外境怎麼能不實在呢？

這問題在《二十頌》中說的有，現在我可以先給插一句。我們常說的“萬法唯識”，萬法可以分爲有爲法與無爲法兩種，有爲法呢？它是（唯識所現）離識不存在，無爲法呢？它是（萬有之本體）離識不可得，所以說，我們說一切法是虛妄分別的內識，無有似義顯現的外境（義即外境）。這話太堅澀了，到下邊你自然會明白。

世親在開篇先立了一個宗：安立大乘三界唯識。這一句就是說：大乘教法中，三界諸法，皆唯有識，你們誰認爲這觀點不對，可以來辯論。在古印度，辯論的風氣是很盛的。比如我與甲兩人辯論，若甲輸了，那麼有兩種處理法子，一種是甲把他的頭砍下來給我，另一種是他皈依我。甲若自認爲輸了，但不是因爲我所學的學（宗）派的理論不正確，而在於我甲太無能，



沒能學透我派的理論，他寧死不屈，情願砍頭；甲若認為自己的輪，不是自己無能，而是我所學學（宗）派的理論確實不如剛曉所學的學（宗）派，那麼他就皈依我，來學我的學（宗）派。

三界呢，就是欲界、色界、無色界。這三界是衆生生命存在的三種形態。欲界是什麼呢？具有情欲煩惱的生命形態，就叫欲界。情就是感情，欲則是欲望，佛教的欲包括在情中間，情有七種：喜、怒、憂、懼、愛、憎、欲。中醫理論的七情也很好，包括喜、怒、憂、思、悲、恐、驚。而欲呢，《大智度論》上有六欲：色欲、形貌欲、威儀姿態欲、言語音聲欲、細滑欲、人想欲。

色界則是不具情欲，只有物質和精神活動的生命形態。而無色界則是不具情欲和物質活動，只具精神活動的生命形態。

世親他說三界唯心（識），根據是什麼呢？《華嚴經》！在東晉佛跋陀羅所譯的六十華嚴《十地品》中歸結說：“三界虛妄，但是心作，十二緣分（就是十二緣起），是皆依心”。還有《解深密經·分別瑜伽品》裏邊兒說：“我說識所緣，唯識所現故。”早晚功課中有個偈子：“若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造”，這也是出自《華嚴經》，是佛在夜摩天，有很多菩薩說偈贊佛，有一位覺林菩薩也說了偈子，這個偈子就是覺林菩薩說的最後一個。

在《華嚴經》中，是說一切唯心，世親卻取的“一切唯識”，這唯心與唯識有沒有區別呢？至少“心”字的寫法與“識”字的寫法就不相同，讀音也是不相同的。有三個字，心、意、識，在佛典上有時候是通用的，但細究起來，是有差別的。識是了別的意思。第八阿賴耶識，它可以積聚一切色、心諸法的種子，使它生起現行，這麼一來，“心”的積聚含義就很顯著；第七末那識，恒審思量第八阿賴耶識的見分爲“我”，這樣思量的意思又特別顯著，那麼豈不可以叫它“意”——前六識了別一切內外境——內境比如法塵，外境比如色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵，當然前六識了別內外境之時是有間斷的。這麼一來，了別的意思又特別顯著，故也可稱它爲識。所以，其實心也好，意也好，識也好，其體性絲毫沒有差別，只是名稱不同而已，那麼，萬法唯識就是一切諸法不離八識。

插問：萬法唯識不是指阿賴耶麼？

大家把發給的唯識提綱看一下，那上邊雖寫得簡單，但還是很扼要的。在《唯識學》部分，已經列出的有——識差別有八，也就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識，這提綱大家還沒有來得及看。

還有，萬法唯識的“識”，還兼包括心所法，心所法與心王相應，是八識心王的助伴，五十一心所絕不能離開心王而單獨存在，若沒有心王，心所就沒了主心骨。就象中國古代，必須得有個皇帝，老皇帝死了，哪怕太子還只是個正在懷中吃奶的娃娃，也必須得讓他登基，沒有皇帝是不可思議的事兒。一個國家那麼多人，若各人有各人的想法，幾千萬人心勁兒不往一處使，你這個國家就別想在世界上站住腳，你這個民族也無力立於世界民族之林。當然，幾千萬人、幾億人心事都一樣是絕不可能的，但得有大體相同的目標，所以，必須有一個頭兒不可。心所也是如此，它必須由心王來領着，但是它們有的又專鬧彗扭，象這些煩惱法，它們就是不停地在那兒搗亂，它一搗亂，下一生到惡道去受生，難道這樣它們就自在了麼？當然不是的。這樣心王、心所相互配合。唯識雖然也含攝心所，但心王殊勝，故而單說萬法唯識。這樣，萬法唯識就排除了遍計所執的實境，並不排斥依他起的心法、心所法。

既然無有外境，那麼爲什麼我們實實在在地可以看到月季花開得正盛，聽見汽車在外邊兒鳴笛，聞見那位女士的法國香水，嘗見上頓飯的辣椒實在太辣了……這些境界你能夠否認嗎？不能，這問題你世親怎麼來解答呢？

各識都具四分：相分、見分、自證分、證自證分。這裏我們把自證分和證自證分攝到見分裏邊。什麼叫相分，又是什麼叫見分呢？比如我要看書，我真的看見書的內容了，這時就是眼識已經現行，眼識了別書的作用就顯出來了，書是眼識所了別的物件，則能了別者是見分，所了別者叫相分，見分是識的能緣部分，相分是識之所緣部分，二者具備，識才能現行。反過來，識只要現行，見相二分都相應了。你所看見的月季，聽到的汽車聲，聞見的香水味等，只是相分而已，它絕不是離識獨存的實在外境。接着世親又舉例子，比如眼有毛病，看見天上有兩個月亮，其實是這麼回事兒～～天上只有一個月亮，當我看到月亮後，由於眼識的錯覺，誤以爲第二個月亮出現了。眼有毛病者比喻愚人，本無第二個月亮卻認爲有第二個月亮，比喻本來無外境卻誤認爲有外境，這第二個月亮只是有毛病的眼識變現出來的而已，也就是說這本不實在的外境只是愚人的誤執而已。

前邊兒這是小問題，世親只是稍微提了一下，並沒有放在正頌文中間。下邊兒進入正式頌文。

#### 第一頌

若識無實境  
即處時決定  
相續不決定  
作用不應成

剛才已經說到，世親在開篇就先來立了一個宗——安立大乘三界唯識，這也是唯識的根本宗義，在這一點兒上大家千萬不能含糊，一定要牢牢地把握住。

但是，世親所立的這個宗，到底能否站得住腳呢？我們知道，釋迦牟尼在《長阿含經》第一分·卷第三上告訴我們了四大教法：即使是聽佛陀本人所說的話，我們也得在經過思維之後，才能決定是否可以信受。何況這個宗是世親所立，那麼，我們當然得思維一番了。

如果說真的“三界諸法，皆唯有識”的話，那麼有幾個問題就值得好好來討論一下。下邊兒這幾個問題蠻尖銳的，我慢慢地說，大家用心聽。

一般常識告訴我們，世間的任何一件物什，都有幾個必不可少的要素，當然，要素也是隨着物什的改變而不同。比如我剛曉，我站在這兒，你們要來描述這個事兒，那麼，要想描述得清楚，就必須得說清前後、左右、上下，這叫三維，你說不清楚這三維，那不行。自愛因斯坦之後，我們就得加上時空，稱爲四維。那麼前後、左右、上下、時空就是必不可少的要素。有了這四個要素，就描述清楚了。當然，現在呢，科學又向前發展，四維已經不夠用，又往上加。說這些呢，我在大家面前顯得有點兒班門弄斧，就停下。咱比如說寫文章，若是寫記敘文，那麼時間、地點、人物，事件的起因、經過、結果，這就成了必不可少的要素，一定得齊全；若是寫新聞，那麼五個W，缺一不可，When（何時）、Where（何地）、Who（何人）、What（何事）、Why（何故），在這五個要素之中，若缺少任何一個，新聞就說不清楚了，這就是一篇失敗的作品……

這些都是現在的，我們主要是說世親時代，當時世親與別人爭論時，所舉的要素是什麼呢？

(1) 地點。《二十論》中稱為處所。任何一個東西，它的處所是絕對的。比如白宮，它就在美利堅合衆國，在華盛頓，你來河南找白宮，絕對找不到的；天安門，它在北京，你在別處絕對找不到天安門的；你想去朝禮九華山，就必須得到安徽青陽，你想朝五臺山，你一定得到山西，這都是絕對的。甚至我們現在要到醫專去，就必須得到（人民路）12號，我們現在在10號，就不是醫專……

(2) 時間。比如說考試中出了一個題目——中國共產黨十一屆三中全會是哪一年開的？那麼答案是唯一的，一九七八年。這是絕對的。你若答一九八五年，我就要扣你的分數。中國人民解放軍在東海、南海、臺灣海峽進行軍事演習是在一九九六年三月，就是一九九六年三月，這個時間也是一定的。甚至我剛曉生日是三月十九，那這三月十九也是一定的，不可更改。

(3) 相續。這個相續問題，與當時的大背景有關，現在人已經不提了。什麼叫相續呢？相續就是有情。某甲是有情之一，我剛曉也是有情之一，甲與我剛曉就不是同一個人，這是絕對的。甲愛吃辣椒，我剛曉愛吃土豆，不一樣～～若他某甲與我剛曉是同一個人，那麼麻煩就來了。再比如一隻狗乙，一隻鴨丙，狗乙與鴨丙絕對不是同一回事兒，這也是絕對的，狗的叫聲汪汪，鴨的叫聲啞啞，狗有狗的生活習性，鴨有鴨的生活習性，這都是不同的。

(4) 作用。也就是我們常說的用處。鋼筆有用，有了它，就可以寫字；書籍有用，我們可以憑書籍而獲得知識；香煙有用，它可以提神……

插話：香煙可以使人致癌。

致癌也是作用，不過是不利於健康的作用而已。那你說鋼筆也可以寫作淫穢的文章，這也是不利於精神文明的東西，書籍也有黃色的，我們這裏說的是作用，不是論其合乎不合乎精神文明、道德的要求。

農民有用，給我們提供糧食、蔬菜；衣服有用，可以蔽體禦寒；房屋有用，可以遮風擋雨；汽車有用，可以運載；鐘錶有用，可以計量時間……總之，任何一法都有一定的作用。

關於這四個要素，我們來展開討論。

世親他說三界唯識，也就是三界的一切，統統都是心識的變現，都是虛妄不實的，這可能嗎？對我們來說，很是彘扭。

首先討論地點（處所）。外境若真的是我們的心識所現，那麼我們的心識是活潑潑的，雖然我們現在是在這個屋裏，但我的心識何嘗不能去緣（想）普陀山呢？甚至美國、日本都可以緣（想）的。雖然我的心緣（想）的美國，可大家看我還照樣是在這屋裏。假如說外境是虛妄的，是心識所現，我若想去美國留學，也不必去搞得焦頭爛額的去辦手續，只需站這兒動心思就行了，外境隨心識所現呀～～這怎麼現不出來美國呢？假如說我能夠在河南、在安徽，在任何一個地方都可以隨心所欲地現一個美國出來，那麼你這三界唯識，我才覺得象那麼回事兒。不錯，我一按遙控器，電視上可以現出美國，現出非洲，但那我們都知道是假的，不算。況且，想隨心所欲也是不可能的，電視臺不放的話，你“遙控”不出來的。我在這屋裏，雖然心識緣（想）到了美國，但現不出美國之境界讓我親身感受，憑這怎麼證明你世親所立的宗呢？

第二、時間問題。現在我想看臘梅，但看不見，臘梅必須到冬天才能看到。我心識是活潑潑的，我的心識現下就可以緣（想）到臘梅呀，但為什麼看不到呢？這怎麼能說外境是隨心所現呢？“待到秋來九月八，我花開後百花殺，沖天香陣透長安，滿城盡帶黃金甲。”秋菊，秋菊，夏天裏想看菊花，做夢去吧，想死也看不到菊花。憑這還說什麼外境是心識所變現？真是

的~~玄奘法師太了不起了，我去與他攀攀哥兒們去，不行的！人家是唐朝，現在是什麼時間，二十世紀九十年代，差了一千年！這“橫向聯合”開展不起來的。假如說夏天裏能看到臘梅怒放，我就不妨承認外境是虛妄的，可以隨心識而變現，可現在不能啊，我怎麼接受你世親的論點呢？

第三、相續性。相續是眾生的另外一個叫法。我剛曉與某甲兩個人，大家知道，我的心識與他某甲的心識這是絕對不相同的。那麼，你世親說三界唯識，對於我剛曉來說，這張桌子是我剛曉的心識所顯現，我剛曉的心識與某甲的心識不同，我剛曉的心識變現出來的是桌子，某甲的心識就不應該變現出來桌子，而應該是椅子什麼的，反正不該與我剛曉的心識變現出來相同的東西。因為我們兩個人的心識不相同呀~~我看是一張桌子，你某甲看就應該是一把椅子才對。大家心識各不相同，為什麼大家所看到的都是桌子呢？說我剛曉患了精神病，我看見天空中有好多天兵天將，你們都看不見，因為這天兵天將本來就是假的，是我精神病剛曉的心識幻化出來的，當然你們都看不見了~~這時你們才說天兵天將是虛幻的。我看見這桌子，你們大家也看到桌子，這怎麼能說“三界唯識”這個宗正確呢？

問：法師你這麼說我也懂了，但頌文的原話好象剛好與這相反？

對的。是這麼回事兒。頌文中的“相續不決定”，是外人的原話，而不是世親的意思。“相續”咱說過是眾生、有情的另一種叫法。“相續不決定”的字面意思是說，人不能決定他所見的境界，所有的有情都不能單獨決定自己所見的境界。這與世親的意思剛好相反，這是外在否定唯識的說法，在責難世親，外人自己並沒有說出自己的本意。人不能決定境界，那是由什麼決定的呢？一般人都認為是由客觀外境決定的，所以我們大家見到的境界都是一樣的。世親恰恰是要否定這種說法的。就是說，“人能夠決定境界，而不是由外境決定的”。所以你感覺頌（論）文是在講“相續決定”是對的。因為世親的意思就是說，每個人所見的一切，都是由自己阿賴耶識裏的種子生起的。

為什麼世親在這裏用外人所說的“相續不決定”呢？這與世親自己主張的“相續決定”所指的不是一回事。這裏世親並不是否定自己的觀點，而只是借用外人“相續不決定”這句話，表示暫時承認一種公認的常識——大家所見的山河大地是相同的——這種常識實際是錯誤的，因為一般人認為大家所見的山河大地，是客觀存在的同一個山河大地，所以他們說“相續不決定”。因為是客觀外境，所以不是人決定的。世親當然也承認大家所見的山河大地是相同的，但世親的解釋卻是與外人不同的。他說：雖然每個人的種子都在顯現自己的一套山河大地，但由於同道眾生顯現的是共業的果報，所以看起來是相同的。

所以世親並不是承認“相續不決定”，只是暫時借用外人的這個說法，表示承認一種常識，雖然這種常識包含的實質內容是錯誤的，但世親暫時也不批判它，因為現在的任務是集中力量駁倒外人的責難——若說一切唯識，應該大家看到的都不相同——而不是與他爭論這種相同本身的含義。在古印度的辯論中，為了說服對方，允許使用錯誤的論據，只要雙方共許就行。世親在這裏就是這樣，我假作承認你一個錯誤的說法，以利於我儘快駁倒你的責難。如果非要先說“你這個常識就是不對的”，那就又引起了另一場辯論，就跑題了。那世親寫的這《唯識二十頌》就是主題線索有彎兒。

第四、作用。你世親說外境是虛妄的，是幻化的，虛妄、幻化的東西難道能起作用嗎？我們都知道《皇帝的新裝》，在這個童話中間，騙子用並不存在的布給皇帝做了身“新裝”，結

果使得皇帝光着屁股在大街上招搖。並不存在的“新裝”，就起不到遮羞蔽體的作用。反過來，起作用的都是真實的。天冷了，我就會加棉衣，那這就是棉衣的禦寒作用。天熱了，我要吃雪糕。棉衣與雪糕二者的作用是不能相互通融的。

我們生活在這個世界上，這世界上任何的一件事，它的時間一定：公車上書發生在一八九五年，你不說一八九五年，你說光緒二十一年也行，實際上還是一回事兒。處所一定：圓明園廢墟，你在河南是絕對看不到的。相續性呢，比如桌子這個外境，我剛曉看是桌子，你們看也是桌子，來個美國人，他不把桌子叫桌子，他叫 desk，但畢竟中國人都叫它桌子，這是一定的。還有作用，作用也是一定的，寒冬臘月，你只會加棉衣、通暖氣、烤火而不會說凍得你只想往水中跳，除非你真是精神病。

既然時間、地點、相續性、作用都是一定的，可現在世親猛然說，一切境界統統都是心識變現出來的虛幻之境，這可真是一記悶棍。若真的虛幻，那剛才說的四點豈不是不對嗎？說不對吧，你明明非去北京逛故宮，冷天非烤火不可，這是為什麼呢？

以上我們說的就是唯識二十頌的第一個頌語。聽過以上的分析，下面大家記幾句話，我說慢些，大家寫下來。

若只有內識，並無實在的外境，那麼不論在任何地方，都應該可以看見白宮、凱旋門，但事實上卻不，白宮、凱旋門都有一定的處所，既然外境都有一定的處所，外境便是實在的。若外境是唯識所現，便不該處所絕對。

若只有內識，並無實在的外境，那麼，夏天就應該可以看見臘梅，冬天也應該可以聽見蟬鳴，但事實上卻不，看臘梅、聽蟬鳴都有一定的時間。既然受時間限制，外境便是實在的，若是唯識所現，便不該時間絕對。

若只有內識，外境並無實體，那麼我們大家同在這一個屋子之中，因為我們各人的心識都不相同，那麼該各人的心識變出各人的外境，但是呢，雖然衆識各不相同，但這屋子中的桌子卻是統一的，大家都見是一張桌子，這怎麼能說唯識無境呢？

若只有內識，外境並無實體，那麼，為什麼石頭可以用來建築房屋，卻不能充饑，米飯可以充饑卻不能蓋屋呢？為什麼石頭與米飯都各有作用，其作用不能互相通融呢？既然如此，怎麼能說唯識無境呢？

或者這麼記也行：

若諸法唯有心識，並無實在的外境，那麼，處所、時間的決定就不應該成立，在有情中，不決定由一人所見，而由衆人所見皆同的情景，就不應該成立。各物有各物的作用，也不應成立。

在《二十論》中，世親解釋的很簡單，倒是窺基法師的《二十論述記》解釋的很詳盡，還有王恩洋居士的《二十唯識論疏》、李潤生先生的《唯識二十論導讀》也都說的很清楚，但他們中間用了很多因明的論式，大家對因明知道的不多，我就不照他們的來說。

世親在開篇提出“安立大乘三界唯識”之後，就引出了這幾個問題，下邊我們看世親怎麼回答這四個問題。

第二頌  
處時定如夢  
身不定如鬼

## 同見膿河等

### 如夢損有用

我們現在把第一個頌語換一種方式來表述。換成什麼方式呢？我寫下來～～

已知：時間絕對一定，處所絕對一定，相續不決定性絕對一定，事物的作用絕對一定。

求證：“外境是真實不虛的”這個觀點是錯誤的。注意，已知條件是單個兒獨立的。

若按數學上的證明思路來套一下，我們只要舉出一個符合時間、處所、相續不決定、事物的作用這四要素絕對，但它卻是虛幻不實的就可以了。我們現在就按這個思路來。

比如做夢。

我們大家是都做過夢的，假如說有一個人一直不曾做過夢，那麼，恭喜你，你是“真人”。所謂“真人”，是道教的一個修行位次，修道修到一定程度就達到真人之境，真人最明顯的特徵就是永不作夢。當然了，我昨天晚上沒有做夢，這並不表明我成了真人。與真人相對應的叫假人。我們都是假人，也就是說我們都不是一個純粹的人。我們現在是顯的人身，但我們的內心呢？忽兒天上，忽兒地獄，忽兒娑婆，忽兒淨土，瞬息萬變。比如說，一剎那你心起了一個貪念，那麼你這就到地獄去了，又一下你心中起了一念瞋恨，那麼你這就是到餓鬼道去了，再一下你愚癡，那麼你就是到畜生道去了。你若遇境就要與人打架，那麼你是阿修羅，這一陣子你持五戒十善，你成就了天人之功，你若念佛，那麼西方極樂世界的蓮花池中就開了蓮花……這就是說雖然在外境上看你只是一個人而已，但你不停地在六道中輪轉而無有休息。這樣呢，一念之間你就在三千大千世界之中周遊了好多圈。所以別看你是個人身，但你是假人，是天仙（人），是餓鬼……不確定的。真人呢，不是這樣的，他不動雜七雜八的念頭，他的心念與他的人身是吻合的，這就是修持工夫。

我們現在還是會做夢的，夢是怎麼形成的呢？就是神經末梢的活動。佛教說是神識的活動。我們睡着時，根不起明顯的現行，當然了，比如小孩子睡覺，睡時頭在南邊兒，起床時能頭到了北邊兒，這是身根的現行。你睡着了鬧鐘還是能把你驚醒的，可見，耳根也不是完全關閉。則身識、耳識也現行，但這不如清醒時現行幅度大。而最重要的是意識，有一個夢中獨頭意識，不知道大家聽說過沒有？聽說過。好，那我就不必詳細解釋了。就因為這個夢中獨頭，所以你做夢，而且做些亂七八糟的夢。

前天晚上我做了個夢，夢見是天快黑時，不曉得怎麼了，起了很大的洪水，水把九華山困成了一個孤島，水還一直在往上漲個不停，幾乎快漲到甘露寺那兒。你們若去過九華山，就知道甘露寺在九華山半山腰，是上九華山的第一個寺廟。這時候呢，出來了一個老和尚，山下人們都哭喊着：快往山上跑，洪水來了。這老和尚卻往地上一坐，他不起來了。我清楚這老和尚是老都監和尚，老都監就是常恩和尚，他在光緒年間住甘露寺，後來修得肉身不朽。他的肉身當時就供奉在現在甘露寺的客堂北端那兒，在文革時肉身被毀了。

洪水往上漲，然而快漲到老和尚那兒時卻漲不上來了。以後呢，亂七八糟，什麼都不清楚了。醒來以後才知道這是個夢。

我記得小時候做過一個夢，至於為什麼到現在還記得這麼清楚，我也搞不明白。那時候剛上學，我們那時候一上學，就教我們：共產黨來了，東方才出了紅太陽，才驅走了黑暗。然而我那時候就傻兮兮的，就認為太陽是一九四九年以後才有的。想，那“兩小兒辯日”是怎麼回事兒？我家有一本《幼學》呀還是什麼書，記不清了，老爹在很小就教我們看，我記得上邊兒

還有朱熹老先生的畫像。以前整天是黑的，孔子怎麼能遇上兩個小兒在爭論關於太陽的事兒呢？真奇怪！

那個夢是這樣的，我們幾個小孩兒跑到東溝玩，東溝有一行柿樹，到東溝後卻擡頭看見一個紅紅的太陽在上升，於是，我們就在那兒看日出，還覺得有人在天上說話：這下好了，我們就翻身解放了。於是，有人唱歌，開慶祝會。

在我的感覺中，夜屬陰，做夢呢應該夢不見太陽的，因為太陽屬陽，陽陰根本是反個兒相克的，怎麼能在夜裏夢見太陽呢？不信大家留意一下，擇驗擇驗，看是不是不見陽光，就象大陰天，這才正常。夢見太陽是很稀罕的。

這時候大家看看這夢境。

假如按你們所說，時間一定，那麼事實絕對真實不虛，而不是唯識所變，但是有誰能夠說天快黑時真的九華山發了大洪水？夢境是虛幻不實的！這大家毫無疑問。天快黑時九華山並沒有發大水！我夢見是天快黑時九華山發了大水，這個時間是絕對的，我夢見就是天快黑時，這我可以保證，我絕對沒有說謊。在太陽升起時，就是早上了，並沒有人來開慶祝會的。這個時間也是確定的，但開慶祝會卻是虛幻的。

再看處所。

我夢見就在九華山下發了一場大水，人們在東溝開慶祝大會，在正做夢時，我還以為是真的呢，也在隨大家吆喝：“發水了，快跑！”也在會場開慶祝會。然而醒過來時卻發現只是一場夢而已。可在我正做夢時只知是天快黑時在九華山，只知是太陽出來時在東溝而不知是做夢。

這時我們就可以說：時間即使絕對一定，處所絕對一定，但照樣只是夢，是虛幻的。那麼第一個頌語中提出來的“若無有實境，則處所決定、時間決定不應成立”這個論點倒是不能成立。因為在夢這個“虛幻的境界”中，處所也可以確定，時間也可以確定。也可以這樣說，即使一個境界的時間一定、處所一定，但這並不能證明這個境界是真實不虛的。按因明規則來說，你們的提問犯了“不定因”的過失。

第二個頌語的第二句、第三句，是回答“相續不決定不應成”這個問題的。在世親時代，人們都承認這麼一個觀點，什麼觀點呢？比如說黃河，我剛曉來看，是河水，某甲來看是河水，某乙來看還是河水……但當一個餓鬼來看時，卻不是河水而是血膿河了，兩個餓鬼來看，還是膿河，三個餓鬼來看也這樣……全人類來看，都說是河水，全餓鬼來看，都說是膿水。人類選出代表，比如我剛曉，讓我代表全人類去說服餓鬼：不對，你們錯了，這是河水，怎麼是膿水呢？而人家餓鬼道衆生也會派代表來說服我們人類：不對，你們錯了，這是膿水，怎麼會是河水呢？我們各執己見，誰也說服不了誰的——找釋迦牟尼去呀，釋迦老子在阿含經中給解答過，在大乘經中也解答過，怎麼解釋呢？好，聽我說。下面我們提到兩個概念，關於業的。

(1) 引業。什麼叫引業呢？牽引你將來到哪一道受生的業，比如殺、盜、淫，這就是三惡道的業因，若是持五戒行十善那麼這就是善道的業因。比如我剛曉與張三兩個人，我們都生在人道，那麼我們兩個的引業就差不多，也就是相似啦。

(2) 滿業。所謂滿業就是你生到這一道以後，使其果圓滿不圓滿的業。比如，同樣是人，為什麼有人大福大貴，而有人卻在貧困線下掙扎，為什麼有的人生就的美人坯子，而有的人卻缺胳膊斷腿……這就是滿業不同。

咱再說共業與別業。識變有兩種，比如山河大地，這是衆生共業所感，我們稱爲共變的，

而我的勝義根，則是我剛曉獨自變現的，這是別業不共變。

在世親時代，就舉餓鬼的例子，說這一杯水，人看是水，鬼看是膿，所有人道衆生來看都說是水，所有餓鬼道衆生都說是膿。還有《目連救母》上，尊者見母親在餓鬼道受苦，拿一鉢飯讓母親吃，尊者看是飯，而母親去一吃卻是火炭。

問：飯變火炭我一直搞不明白，到底怎麼回事兒？

你害沒害過口瘡？只要害過口瘡，就有感覺了。你一吃東西，那可真是火燒火燎的。我這只是比喻，你得搞清楚。

還有地獄衆生，他們被火燒得受不了，但地藏菩薩來時，卻不是火焰而是紅蓮。

這都是引業、共業相似的關係。這些例子對我們來說都不太適合，咱們聽衆不少，但有幾個人敢於拍胸口說：我是一個鐵杆兒佛教徒，不敢說吧，若有的，你站起來，我向你致敬。好的，那麼，我們把這些例子放一邊兒。

外道問：外境是心識所現，剛曉的心識與張三的心識不相同，心識既然不同，則所現出的外境就不該相同，爲什麼你見是桌子我見也是桌子呢？這該怎麼解釋呢？或者說因爲我剛曉、張三的心識不同，所以我剛曉看是桌子、是茶杯，張三看就不應該是桌子是茶杯，然而現在我們二人看它們是一樣的，都是桌子、是茶杯。所以若無外境則“相續不決定不成立”。

因爲我剛曉與張三兩個人的引業差不多，所以你看是一把桌子，我看也不會變成一把椅子。這桌子是共變的，當然你張三看是桌子，我剛曉看也是桌子了。

以上的這說法是世親在《二十論》中闡述的說法，我們把它供奉起來，先不理它。

我們上小學時，課本上有個故事：一個匠人，做了一個盾牌，這個盾牌呢，一面是金的，一面是銀的，或者一面是銅的，一面是鐵的，反正是盾牌的兩個面兒不是同一種材料。有兩個人來買盾牌，甲說：“這個金盾牌很好。”乙說：“你錯了，這是個銀盾牌”。只有一面盾牌，甲看是金，乙看是銀。

外道說：甲、乙二人的心識不同，外境乃心識所變，外境就應該不同。我剛曉說，對呀，甲看就是金盾牌，乙看就是銀盾牌，雖然甲看是盾牌，乙看也不是說就成長矛了，還照樣是盾牌，但金盾牌與銀盾牌並不是絕對一樣的。

咱再看這個茶杯，雖然說咱們大家怎麼看都是茶杯，但你們在前邊看，看見的是幾個字兒，而我在這後邊看卻看見的一朵牡丹花兒。都看是茶杯，但你看見的是茶杯上的字兒，我看見的是茶杯上的花兒，這不一樣。

莊子有一天到郊外踏青。春天來了，他心情快活，可走着走着呢，他發現草叢中有一具屍骨，他於是就拾起這屍體的頭蓋骨，邊敲邊唱：“可憐的人，你是怎麼死的呢？你是病死的，還是被人殺死的？亦或是賭博輸了以後沒法活自殺的？……”

莊子唱累了，也走累了，倒頭躺下就睡，他睡下之後，這個屍骨頭找他來了：“你這個臭老莊，我怎麼死與你有屁相干，你敲我腦袋做麼子事呀！”莊子說：“你看這花花世界多好玩兒呀，我想幫幫你，你若想再活過來，我與判官交情不錯，可以讓你復生。”屍骨頭大吃一驚：“多謝你的好意，千萬不要這樣，你看這世間花花的挺好玩兒，可我看壞透了，天災人禍，戰亂紛紛，我可不願回去。”莊周是戰國時候的人，春秋無義戰，戰國更是。同一個世界，莊子與屍骨頭所看見的就不一樣。

我們九華山佛學院的演海法師說過一個事兒，很好玩兒的，他說：“我怎麼也想不明白，



人爲什麼要怕死，爲什麼不願死，讓他死怎麼那麼難，一個人病得快死了，明明沒治兒的病，癌症，還非要想方設法去救治，這何苦呢？再者，死也並不一定壞呀～～”我問他：“你還沒死，你憑什麼說死並不壞？”濱海法師說：“那要是真的死了不好，爲什麼死人都不回來？若真的活着好，爲什麼人剛生下來都哭？”同一個境界，不一樣的所見。

關於相續性的問難，就說到這兒。下邊兒是第四個問題。第四個問題就是皇帝穿上那並不存在的裝到底有沒有起到遮羞蔽體的作用。

還拿夢來做類比。《玉琳國師》（即臺灣拍的《再世情緣》）中，珍格格做了一個夢，夢見醜天仁，結果呢，病入膏肓，差點兒死了。夢是虛假的，但它也起作用。你們都沒看過《玉琳國師》？好，那說我們常舉的夢。晚上夢見一隻大老虎要來吃我，嚇得我跑呀跑，跑又跑不動，結果把我嚇醒來了，醒來後發現出了一身大汗。在這個夢中，大老虎來吃我，有這回事兒嗎？絕對沒有的，絕對沒有一隻大老虎來吃我，但嚇得我出了一身汗是一點兒也不假的。夢境是一點兒影子也沒有的，但它的作用是有的，並不存在的東西也會起作用。

再比如曹操打張繡時，他的軍隊在行軍途中，實在太渴了，人都渴得沒法子，於是曹操說：我們大家鼓點兒勁，前面有一片梅子林，大家到那兒就好了。大家一聽說梅子，口中就流出了口水兒！真有梅子嗎？沒有，但假的梅子也使大家流了口水。

前秦軍隊被東晉八千人在淝水擊敗，秦軍在前跑，“聞風聲鶴唳，皆以爲王師已至”。只不過是風聲而已，並不是晉軍追趕，但就被嚇破了膽兒～～後來苻堅站在城頭兒上往北一看，看見八公山的草木，“皆類人形”，對苻融說：“此亦勁敵也，何謂少乎？”是晉軍嗎？不是！只是樹木而已。這並不存在的晉軍也嚇破了苻堅的膽兒。

還有，杯弓蛇影。真的是小蛇嗎？不，只是牆上挂的弓，影子倒映在了酒杯中而已。但這並不存在的蛇把人嚇的大病一場。

這些都是虛妄的境界，但作用也是很明顯的。世親舉的例子是“如夢損有用”，是說夢見男女交媾，但有這事兒嗎？根本沒有，做夢而已！可醒來一看，你遺精了。

至此，第二個頌語也說完了，四個問題都解答了。下邊兒大家再記幾句話——外境是虛假的，這毫無疑問，不信你看：

我夢見九華山發了大水，我並不是夢見河南發大水呀，這夢中的處所可以確定，難道你能說九華山真的發了大水～～憑處所的確定來否認唯識無境是無道理的。

我夢見天快黑時九華山發了大水，並不是夢見中午九華山發了大水，憑這時間確定來否認唯識無境也是說不過去的。

人類業報類似，看見都是河水，餓鬼類的業報類似，看見都是膿水，人與人的心識雖不相同，但具有共業，所以我們看見這房中的東西是統一的。

這兒再加上幾句，超出了世親的解釋範圍。

人與人之間的心識各不相同，但因爲共業的緣故所以差別不是十分十分的大，但差別是有的。所以，雖然你看見的是茶杯我看見的也是茶杯，但細細斟酌起來，你看見的是茶杯上的字兒，我看見的是花兒，憑這個相續不決定來推翻唯識無境，理由太不充分了。

夢見老虎，也會嚇出一身大汗，憑這外境的作用來推翻唯識無境也是不行的。

如果用更簡單的話來說，就是：

處所和時間，那就與夢中一樣，衆生的身不定，如人見是河水，餓鬼所見則爲膿水，若說