

《唯識二十頌論》講記

雪歌仁波切 教授

釋見諦整理

編者說明

本論是雪歌仁波切於 2012 年，於南加州講完《宗義建立》的〈唯識宗義〉之後開講的。目的是把它當作補充教材，透過它讓學員更清楚，更完整地認識唯識的宗義。本論仁波切前後共講了十二堂。

本論有相當的難度，處處都是唯識宗與他宗之間思想的辯論與辨析，其中的轉折，若沒有善知識開解，簡直丈二金剛，摸不著頭緒。在學習上，往往為了那句話是自宗，那句話是他宗的？這段文在解釋那一句根本頌？就搞得焦頭爛額，更別說他宗為何這麼說，自宗以什麼道理來評破他宗了。總之，透過此論，益發顯出仁波切抽絲剥繭過人的智慧與悲心。最後，仁波切鼓勵大家不要放棄，要多學幾次，慢慢就會轉難成易了。

為了搞清楚此中的脈絡，編者試圖將本論中的問答列為一表，作為附錄。這是個粗糙的嘗試，讀者請將它視為拋磚引玉，集思廣益，讓它更清楚，更有參考價值。

所以將本論的文字整理出來，當然主要是為了在自修上，能建立一個體系的觀念。很歡喜地將它供養給對唯識有興趣的同好，建議有心者，進一步參考仁波切講的相關課程，如《唯識三十論》，《辨了不了義善說藏論》〈唯識篇〉，及第一輪《宗義建立》的〈唯識宗義〉。

最後附上仁波切對所有文字稿的囑咐，並藉它表達編者的心聲：「這是為了我自己深入學習之故，也是為了與我根器差不多的人們，寫下這部論著，但完全不代表這是很究竟、最準確的內容，裡面可能有錯誤的地方，懇請有智慧的大德們批評指教，感激不盡。」

《唯識二十頌論》講記 目次

編者說明	i
第 1 講	1
第 2 講	9
第 3 講	17
第 4 講	27
第 5 講	33
第 6 講	41
第 7 講	49
第 8 講	57
第 9 講	69
第 10 講	79
第 11 講	89
第 12 講	95
人名索引.....	113
主題索引.....	115

第 1 講

1.0 導論

1.1 唯識與中觀

學習唯識時，要如月稱菩薩在《入中論》所說的，要學習中觀的見解或最高空性的道理，之前要學習唯識的見解、粗的法之實相或粗的空性。世尊的引導方式就是這樣，所以《入中論》有一偈頌，「佛說所知若非有，則亦易除諸能知，由無所知即遮知，是故佛先遮所知」，意思是先對所知的法，減少執著心，然後在有境上的執著心較能破除。不可一下子跳到有境的心法上，破除其執著心。唯識說外面的色、聲、香、味、觸、法，這些境完全沒有自己方面成立。對境法上的執著心，就會破除。但是對有境的認知，還是執著。外境都是心識的示現，唯識有這種想法。學習唯識，就能先破除對外境法上的執著心。從那裡就爬到一個階梯，然後再往上走，連對有境心法上面的執著，也能破除。那就進入中觀的見解。

在《入中論》裡面，雖然月稱菩薩一直反駁唯識，但是他同時講到，要了解中觀最高最正確的空性，之前要先學習唯識的見解。所以不可以因為唯識比中觀差，或由中觀的角度不認可唯識的見解，而不學習唯識。還是要學，尤其我們只是文字上看到，中觀是對的，唯識是不對的。其實，我們內心還不知道誰對誰不對？內心的修行，還很遙遠。只是文字上，一點點的了解而已。

1.2 本論的作者及譯本

《唯識二十論》世親菩薩造，大唐三藏法師玄奘奉詔譯，現在讀的是這本，我看藏文，我相信玄奘譯的意義一定抓得非常準，後代也有人譯《二十頌》，聽翻譯說好像後代的譯本，比較能跟藏文版對照，不過我還是覺得玄奘譯的比較好。首先要了解，世親菩薩寫《二十頌》，其解釋也是世親菩薩造的，名為《唯識二十論自釋》，月稱菩薩也是，自己造《入中論》，同時也為它註釋，即《入中論自釋》。這樣很好，世親自己造論，自己解釋，應該更準確，我們不必參考別的資料。用世親的解釋，我們就能了解《二十頌》根本頌的意思。

研讀時，先唸根本頌，再唸其解釋。

此等爲了別識性 由顯現非有義故 喻如具有眩翳故 無發月等卻觀見

安立大乘三界唯識。以契經說三界唯心。心意識了名之差別。此中說心意兼心所。唯遮外境不遣相應。內識生時似外境現。如有眩翳見髮蠅等。此中都無少分實義。即於此義有設難言。

現在講唯識，是為誰講的？眾生認為不是唯識，眾生在三界輪迴中，所看見的，所對的境是三界輪迴。會覺得三界輪迴不是唯識，會認為它都是自己方面成立，然後生起執著。因為這個緣故，世親菩薩就講《唯識二十頌》。《自釋》中沒有引第一個偈頌，所以第二個偈頌就變成第一個偈頌。藏文版有那個偈頌，但是玄奘大師的沒有，從中藏對照，有人從藏文版《唯識二十頌》補了那個偈頌，中藏對照版有第一個偈頌。

TABLE 1. 《唯識二十頌》相關譯本

	偈頌數量	翻譯		備註
		中文	藏文	
《唯識二十頌》	22	缺	有	亦名根本頌
《唯識二十頌論》 ¹	21	有 ²	有	論中的第一頌，其實為根本頌的第二頌。根本頌第一頌的意思則於本論前言中闡述

1. 亦名《唯識二十頌自釋》。

2. 有二本中譯，一為唐玄奘大師由梵文譯成中文，一為韓清淨教授由藏文譯文中文。

玄奘大師譯的不是根本頌，而是譯《自釋》，而《自釋》裡面本來就沒有第一偈根本頌，不過有其內容。所以玄奘的譯本與《自釋》完全吻合。

三界唯識，講的對象是大乘的行者，由大乘宗義的角度說，不會將三界說是由那邊成立，都說是由心識示現出去的。安立大乘三界變成唯識，它的理由在那裡呢？理由有教的證明，及理方面的證明。理方面則是「內識生時似外境現」，前面的部分 — 以契經說三界唯心 — 則是教。佛經上就有說，三界唯心。藏文的話，就比較細，提到「菩薩！三界是唯識」，可以理解，大乘行者必須修唯識見解。這與前面講「安立大乘三界唯識」，就能對得來。因為經典就說，「菩薩們！三界唯

心」。為何唯心可以變成唯識的道理呢？因為心、意、識與了，四個為同義詞，沒有什麼差別。這個成立，佛經說三界唯心，現在可否成立三界唯識？可以！因為識跟心完全一樣。

若將心特別解釋，心不是心臟，若是的話，心就不是心法，而是色法了。心為心王，心所之相應因。肯定是心識的心，此中說的「心意兼心所」，解釋前面佛經的唯心，不要將它當色法的心臟，它的意思是它跟心所一起具備，跟心所有相應因的東西。意思是它是心王、心所的心，不是心臟的心。

佛經中的唯字是什麼意思呢？「唯遮外境不遣相應」。

生：唯遮外境不遣相應，是否仍在解釋心？它遮外境，但意兼心所，故不遣相應，對嗎？

師：唯是遮掉外境，但不是去掉相應。還是在解釋唯字。

佛經說，三界唯心，這個「唯」字，它遮掉的不是相應，而是外境。所以，講唯識或唯心時，裡面包含心所。不可說，唯識只有心王，心所不算在內。

生：相應是指什麼？

師：相應是攝類學的相應因及不相應因。心王的角度來說，心所是相應。心所的角度來說，心王是相應。

生：不遮相應是否包括心王及心所？

師：只有心所，因為現在是心王大家想的時候，馬上會想起來。但是唯的時候，就減掉或遮掉心所嗎？不是！唯的意思是遮掉外境。

到此以教成立三界唯識，下面是以理成立。藏文的根本頌中，只有講理，沒有講教，所以世親菩薩在《自釋》中就把教的部分補充上去。以理來說，中藏對照就有，「此等唯了別識性，由顯現非有義故，喻如具有眩瞽故，無發月等卻觀

見」，此等唯了別識性，非有，然後是「義顯現故」，完全沒有對境，完全為了別識性，此為所立法，義顯現故為理由。所立及理由這是這個，後二句為比喻，「喻具有眩瞽故，無發月等卻觀見」，意思是眼睛有問題，會看見好像有二個月亮，頭髮好像掉下來，這種幻覺，外面都不存在。有心識的結果，感覺是外面存在。同理，實際上，外面色、聲、香、味、觸的法，人們以為它們在那邊存在，其實是心示現而已。完全顯現，此處說唯顯現義故，這部分，若看玄奘大師的，他就解釋這個。

後面講的「內識生時，似外境現」，即前面第二句「顯現」的解釋。所立法是上面的「立大乘三界唯識」，能立則分教與理，教的部分已講完了，現在是理。「內識生時，似外境現」，這便是理。後面就是比喻，第三及第四句的解釋在此。「如有眩瞽現髮蠅等，此中都無少分實義」，完全沒有外面的境。這個也屬於所立法，外面的對境完全沒有，剛才的翻譯為「非有」，解釋「此中都無少分實義」。後面無少分實義，也是所立法，好像是一樣的道理，無少分實義與三界唯識是一樣的道理。理由則是「內識生時似外境現」。

《唯識二十頌》很有意思，它的過程一問一答，辯論愈來愈深，一層一層，很有趣。第一個偈頌便講出來自宗的想法，玄奘大師完全看《自釋》，它裡面沒有根本頌第一偈。它只是解釋，並沒有將它列出來。《自釋》中從根本頌的第二偈開始，由於使用的本子已將號碼打上了，並編為一號，故不稱它為第二偈。本論的藏文版共有 22 頌。

講完自宗的主張，他宗一定會提出問題，他宗的問題為第二偈。

1. 若識無實境 則處時決定 相續不決定 作用不應成

他宗提出，如果完全沒有外境的話，完全是唯識的話，這些情況你如何解釋？有四個矛盾出現，他宗的想法，則處決定，時決定，你如何解釋？相續不決定，相續的意思是心，心識有一不決定的。這點你如何解釋？然後，作用你如何解釋？後面的不應成，必須與前四個連接。則處決定不應成，則時決定不應成，則相續不決定不應成，則作用不應成。自宗你一切三界法變成唯識，完全無實際對境，這樣就有四個問題。

論曰。此說何義。若離識實有色等外法。色等識生不緣色等。何因此識有處得生非一切處。何故此處有時識起非一切時。同一處時有多相續。何不決定隨一識生。如眩瞽人見髮蠅等。非無眩瞽有此識生。復有何因。諸眩瞽者所見髮等無髮等用。夢中所得飲食刀杖毒藥衣等無飲等用。尋香城等無城等用。餘髮等物其用非無。若實同無色等外境。唯有內識。似外境生。定處定時不定相續有作用物皆不應成。非皆不成。

先說處與時決定不應成，先講到「若離識實有色等外法，色等識生不緣色等」，若完全沒有外境，不須要外境，然後可以生起色等識。意思是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，看見色法的眼識、聽到聲音的耳識、聞到香的鼻識等六識，能生起，這些都不是緣色、聲、香、味、觸法之所緣緣，由外面而產生。這是自宗說的，假如這種說法是對的話，那麼你怎麼解釋有處得生非一切處，如有的地方吃得到飯，有的地方吃不到飯，或有些地方看得到什麼東西，有些地方看不到這個東西。如果外面的處根本沒關係，應該什麼地方都可吃到飯。他這樣辯，很有道理。「有處得生」，有的地方可以得到，「非一切處」，不是所有地方都有的。如果沒有外境的話，處決定這個事實，你怎麼解釋？

然後是時間，地方一樣，但是有時候看得到，或看見的眼識，可以出現，身上看到的眼識有出現，或六識都會出現，但是非一切時，不是任何時間都可以，所以時間是決定的。如果外面不是有境的話，時間決定這個現象，你怎麼解釋？第二個辯論也蠻有道理的。

第三個是「同一時處有多相續，何不決定隨一而生」，時間跟處都沒關係，但是相續心，不能說時間對，地點也對，肯定會生起嗎？不一定。偶爾它會出現，時間與地點都決定了，心來說不決定。心不決定，表示心也是外境存在。心也是唯識，心唯識的話，我的心，從另一個心的角度來講，是唯識。他的心，以我的角度看，也是唯識。現在講心沒有決定，等於心不是唯識。若心是唯識的話，心也是決定。什麼時候都要生起。心不決定表示心不是唯識。心不決定可以看出不是唯識。這個有點相反。上面地方與時間決定，所以不是唯識。心不決定，應該是不是唯識。就是這種想法。相續不決定，例如非眩瞽人有此識生，辯論到此。

第四個問題從「復有何因」開始，它用了三個比喻，譬如一般人與眩瞽人看見的髮一有作用，一無作用。第二是夢中的飲食刀杖毒藥等，與現實者，一有作

用，一無作用。第三個是尋香城沒有城的作用，真正的城有作用。這是就有作用及沒有作用說的。這些比喻在說，如果一切都是唯識，就不可以分有的有作用，有的沒有作用。應該都有作用。若有作用的話，全部都有作用。若沒有作用，就應都沒有作用。

作用時，好像那邊有一個東西，跟沒有作用能夠區別。作用的話，在物質那方有一具體的存在。所以一定有外境，這是他宗的想法。所以作用也會變得不應成。如果一切都是唯識的話，這些都無法解釋。因此，結論說，「若實同無有外境等色，唯有內識，似外境生，定處定時不定相續有作用物皆不應成」。剛才詳細地講，今作結論。若看這句，就可以明白偈頌的意思。

「非皆不成」是自宗的回答，這些都可以成立的。藏文裡有五句，玄奘譯的第三偈，其意思含到第二偈了。這樣也蠻有意思，否則下一偈那一句得拿出來，特別解釋，比較麻煩。

頌曰。

2. 處時定如夢 身不定如鬼 同見膿河等 如夢損有用

自宗講的四個答案在這裡，先是處及時間不決定的問題，答案在前一句。第二及第三句 — 身不定如鬼，同見膿河等 — 是回答第三個相續不決定的問題，第四句 — 如夢損有用 — 回答第四個有作用的問題。

論曰。如夢意說如夢所見。謂如夢中雖無實境。而或有處見有村園男女等物非一切處。即於是處或時見有彼村園等非一切時。由此雖無離識實境。而處時定非不得成。說如鬼言。顯如餓鬼。河中膿滿故名膿河。如說酥瓶其中酥滿。謂如餓鬼同業異熟。多身共集皆見膿河。非於此中定唯一見。等言顯示或見糞等。及見有情執持刀杖遮捍守護不令得食。由此雖無離識實境。而多相續不定義成。又如夢中境雖無實而有損失精血等用。由此雖無離識實境。而有虛妄作用義成。如是且依別別譬喻。顯處定等四義得成。

時間地點決定不代表一定有外境，如夢不是什麼時間夢或夢到什麼地方，不是一切地方，所以有一決定。因此，不可因為有此固定，就說一定有外境。比如這個房間無法有大象，因為太小，可是在夢中，不會因為時間或物太小，而夢不到大

的東西。或時間不對，不能夢到什麼東西。沒有這種事，夢中有地點，時間，但不代表實際上一定要有外境。

夢中完全沒有靠外境，但有些地方夢中看到這樣的城市，林園、或人，夢中有時會有這些，有時沒有。如夢中夢到美國有什麼，台灣有什麼。會夢，但不一定每個地方都會夢到這些，夢中會有固定的時間及地點，但不一定須要有外境。這裡講，處定無法成立有外境。同樣，有時地點一樣，但有時夢到這個，每次夢到美國時，不一定夢到的都一樣，時間有決定，不是每一次都會夢到。時間有決定，不代表有外境，所以如夢。夢中有定處及定時，但不代表有外境。故不能以時間與處所固定的理而成立外境。故結論說：「由此雖無離識實境，而處時定非不得成」。

「身不定如鬼，同見膿河等」，具備心識的眾生或補特伽羅，主要是指心之相續，不可當作是身體。現在解釋「如鬼」，是說身不定如鬼，先了解他宗第三個問題——時間地點都一樣，但是心還是不一樣，有人生起這種心，有人沒有生起這種心。他宗的辯論，「同一處時，有多相續，何不決定隨一識生，如眩瞽人見髮蠅等，非無眩瞽有此識生」，意思是有眩瞽的人看見頭髮或飛蠅等掉下來。處時都一樣，但有些人會生起這種心識。無眩瞽人非有此識生，時地一樣，有的生起，有的不生起，表示心的相續不決定。現在辯論，心的相續不決定，若是這樣外境應該存在。

回答裡面說，心的相續如果一樣，那麼大家都可看到，大家都是眩瞽人，就會看到，同樣，大家都是餓鬼，就都看到膿河。看大家的業是否相同，相同的話就會看到。所以相續不決定，還是跟業有關係。不同的業，有的看到膿河，不同的眾生，看的不同。不同的餓鬼，「顯如餓鬼河中膿滿，故名膿河。如說酥瓶，其中酥滿，謂如餓鬼同業異熟。多身共集皆見膿河。非於此中定唯一見」。餓鬼是一個譬喻，謂如餓鬼同業異熟，同類的餓鬼就看得見，若不同類就看不到。「非於此中定唯一見」，若不同類，就看不到，並非每個都看到膿。或見髮蠅等，所以由此多相續，雖無離識實境而多相續不定義成，不必相續不定就非要承許外境。這是後面的結論。

「有如夢」是第四個答案，夢中有作用，還是有感受，夢中還是會生起貪心、瞋心，有感受就等於有作用，但不代表外境存在。作用存在不代表外境存在。

生：如眩瞽人見髮蠅等，下一句是：非無眩瞽人有此識生，它是在解釋眩瞽人的情形？還是無眩瞽人的情形？

師：沒有眩瞽的人就沒有此識生。如眩瞽人髮蠅等識生，無眩瞽人不生此識，二者差別在此。

生：不好懂，為何用處時決定，相續不定及有作用的邏輯，可以成立外境？

第 2 講

首先，《唯識二十頌》根本頌，其中《自釋》的第一頌不是真正的，真的應從第二個開始。現在看《唯識二十頌自釋》的第一個偈頌：

1. 若識無實境 則處時決定 相續不決定 作用不應成

這是他宗的想法，他宗的想法中有四個 — 時間決定，處是決定，相續不決定，作用也存在。這四個變成無法成立，故不應成。「若識無實境」，他宗認為一切都是唯識，外面真實完全不存在，若持這種想法，就有四種不應成的過患。四種為處決定不應成、時間決定不應成、相續不決定不應成、作用決定不應成。

時間及處決定就代表外面有境，決定表示固定。這個地方如四諦佛學會房子裡面的佈置，只有四諦的房子裡面有，其他地方都看不到。世界上的房子裡，唯獨那間房子裡才存在。這就是決定、固定。別的地方看不到這個佈置，表示有外境。若都是唯識的話，表示沒有什麼決定。沒有必要固定只有一個地方，別的地方沒有。只能在台北中山北路那個住址，才能看見。可見外面有一個境，若沒有外境，怎麼有這樣固定呢？別的地方應可以看見。他宗認為處決定，這個想法有道理。處決定的話，就不能說唯識。境要真實存在，若境不是那麼真實，處決定則不應成立。一切都是唯識，沒有外面真實的境，處決定你是怎麼成立呢？應該不能成立。

再者是時間，現在是週日早上，週日早上同學聚在一起才能上《唯識二十頌》，其他時間看不到這些同學。若有個同學只上這門課，就只能在這個時間看到他，這個時間也決定。地方是一樣，但是時間的角度，則有時有，有時沒有。有時有，有時沒有，時間上的固定，這也是在那裡有東西。如果時間在內心的話，任何時候都可以。處沒關係，時間也沒有影響。若都是唯識的話，任何時間都會看到這位同學。除了週日早上之外，其他時間也應該看得見。其他時間看不見，只有這個時段看見，時間固定才會見到這個境，表示外面必然存在著一個境。若時決定的話，必須外境存在。若沒有外境或沒有真實的境，時決定就不能成立。

第三為相續不決定，「相續」為有情或有情的心，這裡有一個不決定。不決定表示大家都看得到，普遍都看得到。剛才講，處與時間已決定時，相續沒有固

定，大家都可看到。譬如說四諦的佈置，誰能去到那個地方，都能看到。相續不決定的意思是，所有的人都可以看到。所有的人都看得到，表示不是唯識。若是唯識的話，我心裡的东西，你心裡的东西，若四諦是唯識的話，我看到我心中的示現，其他人看不到。大家都看得到，表示有外境的存在。相續不決定，表示所有的人都看得到，不會一些人看到，一切些人看不到。若是這樣，有可能是唯識。大家都看得到，等於外面有一個東西。以相續不決定的道理來說，應該不是唯識。這是他宗的想法，挺有道理的。若成立相續不決定，應該就不可以說唯識。若是唯識的話，相續不決定則無法成立。

第四個是作用，作用者如火能燒，好像那邊真的有作用。若完全是唯識，如何解釋火能燒？不是在火那邊存在，純是唯識。很難解釋外面沒有一個能燒的作用。作用要成立，必須了解或認可外境真實存在。若外境不真實存在，則作用不能成立。先了解他宗的想法，才易了解自宗的答覆。

論曰。此說何義。若離識實有色等外法。色等識生不緣色等。何因此識有處得生非一切處。何故此處有時識起非一切時。同一處時有多相續。何不決定隨一識生。如眩翳人見髮蠅等。非無眩翳有此識生。復有何因。諸眩翳者所見髮等無髮等用。夢中所得飲食刀杖毒藥衣等無飲等用。尋香城等無城等用。餘髮等物其用非無。若實同無色等外境。唯有內識。似外境生。定處定時不定相續有作用物皆不應成。非皆不成。

生：若離識實有色等外法，這句話有問題，因為那是他宗的想法。他宗的問難應該是：如果沒有外境的話，會有什麼過患。這句話是說，如果有外境。

師：我們有六識，六識生起時，不是由外境而產生。自宗認為外面沒有色、聲、香、味、觸，它們不是外境，這些是內心的示現。這樣解釋時，就有許多問題產生。若識生起時，離開色等外法。色等識不緣色等，即眼識等六識，不是從所緣緣而產生的。自宗的六識，不是從外面的六境產生。它生的時候，不是由色、聲、香、味、觸法當它的所緣緣。故云，「色等識生，不緣色等」。他宗問自宗，若你這樣說，如四諦佛學會的佈置，我們看得到，這個眼識若不靠所緣緣，就沒有必要非到四諦才能看到它的佈置。如果眼識不是所緣緣色法而產生，處決定應如何成立呢？

生：若離識實有色等外法，與色等識生不緣色等，正好相反。韓清淨教授從藏文版翻的是，如果色等義無有者，則色等了別識生起時，並不是由色等義生起的。此處可能要補一個「無」字，句子才通。若無離識實有色等外法。若沒有外境的話，色等識生，不緣色等。在解讀時，應有一個「無」字，才比較通。

師：這個你們看，我的中文不太清楚，意思知道就好。先看下面，再看前面，可能好一點。「若實同無色等外境。唯有內識。似外境生。定處定時不定相續有作用物皆不應成」，很清楚，前面偈頌 — 若識無實境，則處時決定，相續不決定，作用不應成 — 的解釋，就在這裡。定處、定時、不定相續、作用，這四個若要成立，外境就應該存在。這是他宗的想法。

「何因此識，有處得生，非一切處」？意思是有的處所，如剛才說的四諦佛學會的佈置，要得到這種眼識，必須要來到這個地方，才會有眼識的作用。其他的地方不會出現，唯有這個地方出現，所以說有處得生。所以處是固定的，處固定，你怎麼解釋？怎麼會有這回事呢？以上是處決定的狀況。

時間決定的狀況是「何故此處有時識起，非一切時」，正如剛才講的週日早上才會看見，雖然地方一樣，可是只有週日早上看得見這位同學，其他時間看不見，時間這麼決定，在這個地方，有時候有看得見的眼識會生起，其他時間都不會生起。所以是時間決定。如果是唯識的話，其他時間，內心想一下，就會看見。可見，時間決定就不能說唯識，一定要有外境存在。

時間與地點都對的話，大家到的地方一樣，時間也一樣，大家看的東西也變成一樣，不會不同。譬如日初時，不會看見日落，時間就不同。若以唯識的話，在日初時，就可能看到日落。日初時，大家都看到日初，日落時，大家都看到日落。所有的相續都看見，所有的人都會看見。所有的人都可以看見，就不是這裡影響，而是那邊影響的。所有的人都看到外面有一個東西，所以大家都看見。如果都是唯識的話，就應該一些人看見，一些人看不見。一定會差很多。幾百個人就可能有幾百種的結論。現在有幾十個人，到同一個地方，同時看見一樣的東西。大家都確定，大家都看見。沒有固定，有些人看見，有些人看不見。不定相續的意思是大家都能看見，所以是固定。這裡講到「同一處時，有多相續」，眾生都會看得到，不是一二個人看到。「何不決定隨一識生」，不是只有一些人看見，若只有某些人看

見，其他人都看不見，那就可以說唯識。現在不是，大家都可以看見，不是一些人看見。所以，這樣不決定，所有的人都看見，你怎麼解釋？大家都看見，這裡用了一個比喻，如「如眩瞽人見髮蠅等。非無眩瞽有此識生。」以無眩瞽人為主，大家都看不見，這就表示外境不存在。無眩瞽人都看不見，這就表示不存在。眩瞽人才看見，這個有問題。大家都看不見，外面境存不存在，就有影響。大家都看不見，大家都一樣，所以是相續不決定的狀況。這是一個比喻。故云「非無眩瞽人有此識生」。以上講完第三個不定相續，若不定相續，肯定就得承認外境。

第四個作用，後面用三個比喻，若唯識的話，都是心的示現。就不能區分有的有作用，有的沒有作用。若只有心裡的顯現，這樣的話，夢中的東西及沒有夢所看的東西，二者不同，一個是真，一個是假。以唯識來說，都是心的示現，不能說一個有作用，一個沒有作用。一個作用，一個沒有作用，表示外面那邊一定有東西。作用要成立，外面一定有一個東西。外面沒有東西，就如夢中的東西一樣。如外面的火與夢中的火不同，外面的火有燒的作用，夢中的沒有。實際上的火有燒的作用，若實際的火，完全是心裡的示現，它與夢中的火有何區分呢？

這二個要區分的話，外面的火在那裡要有一個東西存在，所以一定要承許外境，這是他宗的想法。如果作用存在，必須要承認有外境。以三個比喻來講到細的解釋。最後結論：若實同無色等外境。唯有內識。似外境生。定處定時不定相續有作用物皆不應成。這是他宗的想法。接著探討自宗的答覆：非皆不成。第二個到第三個偈頌，是其答覆。

頌曰。

2. 處時定如夢 身不定如鬼 同見膿河等 如夢損有用

先答覆沒有外境，還是可以成立這四個 — 定處、定時、不定相續、作用。答覆時先講定處與定時，「處時定如夢」。不定相續則以身不定如鬼及同見膿河等來答覆。第四個有作用則以如夢損有用來答覆，沒有外境也是可以成立作用。

他宗的看法是，固定者有處，所以變成有外境。自宗答覆時，固定有處不一定有外境，因為連夢境都有固定的處。如夢裡面有個固定的處所，如這個人住在這裡，左邊的人就住在左邊，是固定的。如這裡有山，那裡有水，左邊有山，右邊有水。夢裡不會左邊又山又水，夢的當下還是固定，左邊是山，右邊是水。並非每次

作夢都如此，而是在夢中，這些是固定的。所以還是有一個固定的處所。這個固定不代表外境一定要有一個東西存在，夢中處是固定，表示不一定非要外境存在。以這個譬喻答覆，雖然處固定，但沒有外境。

一樣，雖然每次夢到四諦佛學會，每次出現的人都一樣嗎？不一定！都會不同。夢中，處是一個東西，每次夢的時間不同，有時會有這個，有時會有那個。不是每次都有。所以夢裡面，時間有固定 — 有時有，有時沒有就是固定 — 但不代表外境一定要成立。要清楚，有時有，有時沒有，所以就是固定。有時候有就是固定。有的地方有，有的地方沒有。因為有的地方有，所以是固定。固定的意思是這個。一般認為不固定，因為有時有，有時沒有。現在不是，因為有時有，有時沒有，所以固定。上次因為不知道這個道理，所以對於定時，定處搞不清，原因可能在這裡。以上是第二個的答覆。

第三個的答覆是，所有的餓鬼道，他們看的都一樣，或所有的人看的都一樣的。現在不講所有的人，因為這樣就會有外境存在的感覺。現在講所有的餓鬼道到河邊，都會把河看成膿血。實際上沒有膿血，餓鬼道的業，示現出來，所有的餓鬼道都可以看見，所以是不定相續。不定表示所有的，剛才固定指的是有的有，有的沒有。不是外境有膿血。現在所有的餓鬼道都看見，所以變成不定相續。所以不定相續存在，不代表外境存在。可以成立不定相續，但不必非要外境存在。回答時用的比喻是餓鬼道。

生：此處的定，若解釋成特定，會不會清楚一點？剛才，有時有，有時沒有，叫作固定。似乎跟中文的意思正好相反。若解釋成特定或不是特定，似乎比較容易了解。譬如說，定處是特定的處所，定時是特定的時間。不定相續就是不是特定某個人。

師：好，特定可能比較清楚。但是《自釋》裡面就是用這個詞，定處，定時，不定相續，應該是特別固定性的。

關於作用的問題，就簡單，在夢中，雖然是夢，但是心裡還是不舒服。夢醒後，有時心還難受，有時很快樂，所以還是有作用，但是不代表它外境存在。以這個來答覆。

論曰。如夢意說如夢所見。謂如夢中雖無實境。而或有處見有村園男女等物非一切處。即於是處或時見有彼村園等非一切時。由此雖無離識實境。而處時定非不得成。說如鬼言。顯如餓鬼。河中膿滿故名膿河。如說酥瓶其中酥滿。謂如餓鬼同業異熟。多身共集皆見膿河。非於此中定唯一見。等言顯示或見糞等。及見有情執持刀杖遮捍守護不令得食。由此雖無離識實境。而多相續不定義成。又如夢中境雖無實而有損失精血等用。由此雖無離識實境。而有虛妄作用義成。如是且依別別譬喻。顯處定等四義得成。

重點是在解釋時，如夢意說，如夢所見，夢中雖沒有外境，但是特定的處存在。「有處」即有的地方才會看見，有處即定處。夢中特定的地方，才會看見，不是每個地方都可以看見村園男女，非一切處，夢中定處可以成立。再者夢中定時亦可成立，即於是處或時，見有彼村園等，非一切時。地方是一樣的，但是有時夢中才會顯現出來什麼東西，不是一切時都會看見。所以夢中仍有特定的時間，但仍沒有外境。夢中雖然沒有真實的境，但是還是可以成立特定的處與時。他宗認為不應成，現在答說非不得成。夢中定處與定時，都可以成立。到此作了二個答覆。

之後為第三個答覆。「說如鬼言，顯如餓鬼，河中膿滿故名膿河。如說酥瓶，其中酥滿。謂如餓鬼同業異熟，多身共集」，多身就是大家都一樣，所以是不定相續就成立了。因此，多身相集皆見膿河，大家都看見，不是只有一些才看見，「非於此中定唯一見」。所以，等於不定相續，不是某個特定的餓鬼，所有的餓鬼看的都一樣，但是還是沒有外境。沒有膿河，只是河而已。最後說「而多相續不定義成」，相續不定也是可以成立。

第四個答覆是「又如夢中境雖無實，而有損失精血等用」，結論說「而有虛妄作用義成」。顯示夢裡面也是有一個作用，可以成立。虛妄沒有外境，還是可以成立作用。如是且依別別譬喻，定處定時都可以成立，顯處定等四義得成。

生：在第二個答覆中，自宗舉了三個比喻，說時處及作用時，他舉的例子都是夢。

不論是自宗或他宗，都可以理解夢是如幻，不是真實。可是在解釋不定相續時，他用的是鬼。您說不能舉人，因為會被他宗解釋成有外境。所以自宗、他宗都承認鬼看到的膿河，都不是實在的嗎？

師：自宗當然是把現在看的，不論是餓鬼看的或人看的，都是不實在。他宗認為人看的實在；餓鬼看的，他們有個問號。所以無法答覆，所以現在就用這個比喻，讓他想。

生：有部、經部對於餓鬼道，下面的比喻是地獄，他們的所見是實，還是非實？有不同的主張嗎？還是他們根本沒想。

師：當然有想，但還是執著那是外境。

生：若他宗認為也有外境的話，自宗舉這個為例，就沒有回答到問題。

師：這樣的問號，他的心也是在思考的階段中。可是他還是很執著，人的感覺真實存在。所以對於餓鬼道，他宗還在疑惑中。他有可能是在錯誤邪見當中，有可能他認為這是有趣的問號。

生：這樣有點賴皮，前面他宗提出質疑時，他舉的例子是眩瞽人見髮蠅等，他提出沒有眩瞽的人就不會這樣，就不會看見。他回答時，為何不直接針對這個回答，只要說是個人的異熟所感。同理，可以解釋有眩瞽的人，也是他的異熟感到這樣的眼病。所有這樣的眼病的人，其實都會看到髮蠅等。如果這樣解釋，可以嗎？

師：餓鬼道跟這個是不同的，雖然都是心的習氣，影響而示現出來。但是示現出來的有的存在，有的不存在。譬如諦實執等無明煩惱，它的顯現，它的想法都是不存在。是不是心的示現？是啊！是習氣造成的。有的是存在，存在者它的習氣或業的力量，它不是一般的習氣。它是由業力造成。剛才講的眩瞽人，那個根本不是業力造的，業力造的結果，就會真的示現出來一個存在。譬如我們看的河與餓鬼看的膿河，都一樣都是真的。沒有一個我對他錯，不能說我看的河是真，餓鬼道的膿河就不真。二個都一樣，沒有區別。因為二者都因業力，而示現出來。當然這是唯識宗的想法。

生：在唯識的想法裡，有些人有眩瞽的眼病，有些人沒有。雖然它不是異熟，難道

它不是業力所感嗎？

師：不能這樣講。現在講的是不同道的眾生，有不同的世界，譬如地球上，也有其他眾生的世界及宇宙，唯識是這樣想的。一個宇宙裡面有其他的宇宙，或一個世界裡面，有其他的世界。這些都是業力而示現。當然什麼都有因果，因裡面也有業，這些也有影響。但是現在不是單講這種業，而是當鬼有鬼的業，當人有人的業，是這種業力造成的。

第 3 講

• 調伏意樂

宗義在修行上非常重要，內心若有智慧或見解，修行時會更穩定，內心會有信心，證量能生起。任何證量都要因智慧而產生，沒有任何不清不楚，模模糊糊的證量，所以任何證量都要有智慧。修行時，內心的見解或了悟，非常重要。因為宗義很重要的緣故，所以佛教出現四個不同的宗義。學唯識的見解，特別跟中觀有關。剛才唸的《心經》，若要了解其內容，必須要達到中觀的智慧。要生起中觀的智慧，它前面的階梯 — 主要是唯識的邏輯 — 必須學習。剛才也唸了《二勝六莊嚴讚》，裡面有講到世親菩薩，好像是地球上面第二個世尊。現在學習的，就是他寫的《唯識二十頌》，希望把唯識學好後，更容易懂中觀。懂得中觀的道理更正確、準確。

• 正講

前一偈世親菩薩用夢的比喻，有人表示，這樣的答覆似乎不那麼有力，這跟我們的執著心有關，執著心很強，所以如夢有點不能答覆的感覺。若深入思考，夢裡面就有定處定時，不定相續及作用，這些夢中若存在，還是可以說定處定時不定相續及作用，這四個存在不等於必須要有外境。若仔細思考的話，確實可以成立。這四個存在，不等於必須要有外境。他宗認為若這四個成立的話，就必須有外境。自宗的答覆，若深入思考，這個答覆是對的。若不覺得這樣不對的話，就太執著，這也沒辦法。

之前用如夢講了定處定時，現在第三偈再用另一比喻來答覆。

復次頌曰。

3. 一切如地獄 同見獄卒等 能為逼害事 故四義皆成

這個比喻是如地獄，地獄中有獄卒，這個是地獄眾生以其業力而顯現，完全是由於業力，並非外面真有獄卒或閻魔王。為何地獄能為比喻呢？因為「同見獄卒等，能為逼害事，故四義皆成」。四義即定處定時等，藏文版裡，四義皆成放在

第二句最前面，我說的第一偈、第二偈、第三偈，都是按《自釋》說的，在《自釋》中將根本頌的第二偈當作第一偈，根本頌的第一偈在《自釋》中沒有引。在藏文版的《自釋》裡，也是將根本頌的第二偈標為第一偈。藏文第二偈的開頭有這句話「一處等決定猶如夢，其實這句也跟藏文的原文不一樣。到此才答覆完整，故四義皆成。按《唯識二十頌自釋》，答覆是第二及第三偈。

論曰。應知此中一地獄喻。顯處定等一切皆成。如地獄言。顯在地獄受逼害苦諸有情類。謂地獄中雖無真實。有情數攝獄卒等事。而彼有情同業異熟增上力故。同處同時衆多相續。皆共見有獄卒狗烏鐵山物等來至其所為逼害事。由此雖無離識實境。而處定等四義皆成。何緣不許獄卒等類是實有情。不應理故。且此不應那落迦攝。不受如彼所受苦故。互相逼害應不可立彼那落迦。此獄卒等。形量力既等。應不極相怖。應自不能忍受鐵地炎熱猛焰恒燒然苦。云何於彼能逼害他。非那落迦不應生彼。如何天上現有傍生。地獄亦然。有傍生鬼為獄卒等。此救不然。

先解釋根本頌，解釋完之後，又有另一問題出現。何緣不許獄卒等類是實有情？從這開始，根本頌沒有，但是有連到下一句根本頌的道理。所以先把他宗的想法提出來。

前面解釋根本頌時，重點是地獄眾生，看到他們受苦，被獄卒所害，地獄顯現出的有情或無情的樣子，如熱或冷地獄，雖有定處及定時，不定相續及作用，這四個是什麼樣子呢？「如地獄言，顯在地獄受逼害苦諸有情類，謂地獄中雖無真實，有情數攝獄卒等事，而彼有情同業異熟增上力故，同處同時眾多相續」，定處定時，眾多相續表示所有地獄眾生都受到這樣的苦，故是不定相續。「皆共見有獄卒狗烏鐵山物等來至其所為逼害事，由此雖無離識實境，而處定等四義皆成」。一切表示不定相續，可以看見獄卒等，同見則包括定處定時，逼害事表示作用成立，故四義皆成。最後說沒有真實外境，都是業力而產生。沒有離識實境，不是真正外面的獄卒在逼害，都是業力報出來。雖無真實外境，但定處定時不定相續乃作用，都能成立。這是地獄的比喻。

後面何緣不許獄卒等為實有情？獄卒不是地獄的眾生，若是地獄眾生的話，他們要受苦。地獄被如是安立，就是以受苦的角度而立。如果他不受苦，就不是地獄眾生。若獄卒本身有受苦的話，那麼地獄眾生與獄卒就無法區分了。獄卒不能說

是地獄眾生，因為他的身體威力都比地獄眾生強，否則就無法傷害他們。獄卒若受苦的話，他們就無法去加害其他地獄眾生，因此獄卒不是地獄眾生，所以獄卒不是真正的有情。所以前面提到，他們是不是真實的有情？不是！而是地獄眾生內心的幻覺，可以說到地獄的結果，顯現出來的東西。並非地獄那邊實際有一有情傷害他。

這部分討論之後，便把問題提出來 — 地獄裡面沒有別的有情嗎？若地獄中沒有別的有情，那麼人道世界中怎麼會有畜生道的有情呢？獄卒不是地獄的眾生，不但不是地獄眾生，他根本不是眾生。若根本不是眾生，它是什麼呢？為地獄眾生的業力顯現。

地獄中除了地獄眾生外，沒有別的眾生，那麼為何畜生道出現在人的世界中呢？他宗說傍生天上也有，所以獄卒應是傍生或餓鬼。現在先說在增上生處，為何會有傍生？因為地獄只有地獄眾生，所以人的地方只能有人，不能有別的眾生。若能有別的眾生，若天上有傍生，為何它不能去地獄呢？先有一個問題，答覆後，再提出另一個問題，這個問題在第四偈中答。

頌曰。

4. 如天上傍生 地獄中不爾 所執傍生鬼 不受彼苦故

不論是傍生或餓鬼，都不會去地獄。為何傍生會到天上呢？因為它有一個善業，其果報就在人住的地方，感這個報。它是因為業力而來，而地獄沒有樂，所以傍生無法去地獄。故云如天上傍生，天上傍生可以去，但是它無法去地獄。再者天上可感善業之果，地獄無法感善果，故不能去。為何無餓鬼呢？因為餓鬼道的原因是，它沒有感地獄苦的業，故不能去那邊。不受彼苦故，去地獄的話，地獄的苦它必須有。它要有的話，必須先有這個業。所以餓鬼道沒有這個業，都是業為原因。

論曰。諸有傍生生天上者。必有能感彼器樂業生彼定受器所生樂。非獄卒等受地獄中器所生苦。故不應許傍生鬼趣生那落迦。若爾應許彼那落迦業增上力生異大種。起勝形顯量力差別。於彼施設獄卒等名。為生彼怖。變現種種動手足等差別作用。如抵羊山乍離乍合。剛鐵林刺或低或昂。非事全無然不應理。

生：《地藏菩薩本願經》說有些鬼王是菩薩化現的，這樣與這邊的說法有沒有衝突？

師：地獄的眾生，釋迦牟尼佛也曾去到那邊受苦，然後生起大悲心，有這樣的說法。但不知道有獄卒變成菩薩的化身。

生：尤其是鬼王，如閻羅王，統領獄卒之類的。

師：這個我不清楚，這裡是講連獄卒都是眾生業力顯現出來的，它們不是有情。究竟獄卒中有沒有菩薩，我在經論中沒看過。《地藏經》沒有藏文版，對於它是不是真的經典，後代人有些評論。若經裡有講的話，我們要想是什麼情況。

生：地獄是極隱蔽法，為何用它來證成其論點，這不是很沒有辯駁的基礎嗎？

師：如果對方也是有信仰，可以用這種例子。有信仰者心中可以生起信仰比量。若已生起信仰比量，現在以地獄為喻，就可以為喻。《唯識二十頌》主要是針對毗婆沙宗及經部宗，不是跟外道講的。若是跟外道講，因為他們根本不相信地獄，故不能用這種比喻。

頌曰。

5. 若許由業力 有異大種生 起如是轉變 於識何不許

論曰。何緣不許識由業力如是轉變而執大種。復次頌曰。

6. 業熏習餘處 執餘處有果 所熏識有果 不許有何因

他承許業果或地獄的狀態，地獄是業力造成，若承許的話，業力等於是心上的習氣所影響出來的。它影響出來的，不就是唯識嗎？不是心示現出來的嗎？有點將業果的道理當作理由，以作立唯識。故說到「於識何不許？」為何不承許它是心識的體性？

前面你已經承許業力，業力的結果有異大種生，起如是轉變，外面就有一種環境。四大種及四大種的轉變，譬如地獄的地方，它的來源階段的色法，及後面轉

變階段的環境。當初源頭的階段及後面地獄形成後的轉變階段，二種都是業力果報，不是真正的那邊有一個四大種。真正那邊四大種的轉變，都是業力而造出來的，所以都是心的體性。講到這邊，從業力有四大種及四大種的轉變。

色法分的時候，另一個分法是什麼？因的階段的色法及果的階段的色法，攝類學沒有這麼分，但一般有這種分法。因的階段的色法只有四大種，果的階段就是從那邊產生出來，或依靠四大種才能存在的。四大種並非地水火風，而是四種能量。雖然是色法，但是很細，是一種能量。四種能量而產生看得見的東西，四大種的「種」是來源及源頭之意。

自宗覺得他宗為何將它變成外面的四大種。所以「而執大種」，你為何執著？一直說大種是外面成立起來的，不是心識。世親菩薩說你有矛盾，一邊說是業力造成，一邊又說外面有四大種。若是業力造成，外面就不應有四大種。四大種是心識的體性，地獄裡面的四大種跟後面的轉變，都是心識的體性，不是外面的四大種。

第六偈講「業熏習餘識，執餘處有果，所熏識有果，不許有何因」，此處的意思是因是業力，是心上的東西。果出來應該也要承許是心上的東西，若視果為外境，因的階段是裡面，二者有矛盾。若果是外面，因就應在外面。若因是裡面，果的階段也應該一樣，是心識的體性。這也是他宗另一種矛盾。餘處指業在一處，果感的地方又一處，業的熏習即習氣，業造的地方如果內心心上面有造，它的習氣是心上的東西，就跟果不同。你承許的果是外面，是另一個。業的習氣放在內，餘處是相對於業與果中間的解釋，業在的地方，果不在。果在的地方，業不在。業在的地方，不會有果。有果的地方，不會造業。有這樣的矛盾。

為何你不好好承許，譬如那裡有業的熏習，在那個地方，應該要有果。果也是心上的東西。你應這樣承許。這是合理的，你為何不承許合理的道理呢？故問「不許有何因」。

生：這裡是在駁他宗，他宗的問題，至少文字上看起來，應是第四句論曰的中間。

論曰一開始是解釋自宗的主張，後面「若爾應許彼那落迦業增上力生異大種」，也就是業的關係，會改變大種。然後自宗又說業力熏習的是心識，怎麼改變的是在大種上？是這個意思嗎？第四偈下面的解釋，好像一部分是自宗

的主張，一部分是他宗的主張，然後自宗才會又駁他。

師：藏文不是這樣。藏文版第四偈有些不同，中文講「如天上傍生，地獄中不爾，所執傍生鬼，不受彼苦故」，是藏文第四偈的二個半句，剩下一句半為解釋。

生：韓清淨教授譯的第四偈也很接近，他的是說，「如其傍生於天界出現，如是非地獄、非餓鬼，於如是中此有、不受此痛苦。」

師：現在看的只有二個版本，一個是玄奘譯的，一個是民國韓清淨教授由藏文譯中文的。餓鬼道沒有感地獄苦果的業，地獄自己的業力，會變成外面的整個四大種，獄卒身體的大小、顏色、強壯等都是現在講的四大種，它們都是因地獄眾生的業力而出來的。他們的恐怖，他們搖動時，地獄眾生覺得很可怕，而受苦。這就成立前面的餓鬼道，沒有感果的業，只有地獄眾生有這種業，能感到這樣的感受。成立餓鬼無法來地獄。藏文的意思是這樣。

生：這是自宗還是他宗的想法？

師：自宗。下面「非事全無」，是他宗說的，「然不應理」是自宗說的。

生：非事全無的前面是自宗說的，還是他宗？

師：自宗說的，他宗說完後，說非事全無，這個不能說完全沒有。

生：他宗的理由呢？

師：他宗沒有講到理由，自宗這麼講的時候，他宗有點聽得進去，所以回應說非事全無。他宗這樣說了之後，自宗說然不應理。若這樣想的話，這個部分還是有矛盾。

生：他宗的非事全無，是什麼意思？

師：有存在啊！前面講的業果的道理，餓鬼道無法去地獄，因為他們沒有這個業。地獄各種各樣的環境，都是地獄眾生依自己的業力而造成的。這樣講的時候，他宗講這個我承認。地獄的眾生依自己的業力而產生這些，他宗承認。

生：一開始的時候，自宗拿地獄為例，說明四義皆成。這邊的諍論點是獄卒是不是真實有情？因為現在討論的是外境是否實有？

師：他宗對獄卒是否是有情有疑問，或他不認為這不是有情，認為他是有情，但是他認為那也是業力造成的。自宗說若承許是業力造成的，那麼就應承許那是心識的體性。

論曰。執那落迦由自業力生差別大種起形等轉變。彼業熏習理應許在識相續中不在餘處。有熏習識汝便不許有果轉變。無熏習處翻執有果。此有何因。有教為因。謂若唯識似色等現無別色等。佛不應說有色等處。此教非因有別意故。

生：在這段裡，仍看起來有自宗及他宗主張，「有教為因」是他宗說，因為佛就確實說有色等。之後，自宗說此教非因有別意故。

師：「此有何因」為自宗問他宗。「有教為因」為他宗的答覆。理由是佛說色等處。在這之前，「無熏習處翻執有果，此有何因」，從這裡開始，就接下面第7個偈頌。前面那段完全是自宗對他宗說的。所以，那裡有習氣，那裡就有果產生。有果產生，為何你不承許它是心識的體性呢？因為熏習存在的處所是內心。一樣，它的果在的地方，在心的地方，那就是心識的體性。為何你不承許它是心的體性？

生：不知道何個是自宗，那個是他宗？

師：第六偈的解釋，那落迦由自業力生差別大種起形等轉變，由業力起四大種，起形相等轉變，到此是共同認可的觀念。由此道理產生問題：彼業熏習理應許在識相續中，不在餘處。為何它的果報不承許也在心識中？這是自宗問他宗的。在心識中，為何你不承許有果的轉變呢？果的轉變有點心的熏習轉變成

果，習氣本身為何轉變成果呢？或果是心識的體性，你為何不承許呢？或果轉變意思是果好像心識相續中的熏習轉變而成。所以完全沒有離開心相續。假如彼業熏習在心相續中不在餘處，「彼」指的是果。大種及大種的轉變，如果大種及大種的轉變，這裡應加一個「心的相續」，不在別的地方存在，那就肯定是心的相續。

生：剛才講的在論曰裡有講，「彼業熏習理應許在識相續中不在餘處」。

師：「理應許在識相續中」，為何你不承許呢？第6偈「不許有何因？」你為何不承許呢？後二句「所熏識有果，不許有何因」的解釋，就是彼業習理應許在識相續中，不在餘處。有熏習識，汝便不許有果轉變。

生：解釋是不是要到「無熏習處翻執有果。此有何因」？這樣才跟頌文「不許有何因」相對。

師：對。不過，藏文好像不同，藏文只有到「不許有果轉變」。你為什麼不承許呢？沒有說「此有何因」，你有什麼理由嗎？意思是一樣的。中文的根本頌與《自釋》有連接，但藏文沒有。只說：你為何不承許？沒有說你有何理由？第6偈的中文與藏文有些不同，中文的《自釋》要到「此有何因」。

生：這段論曰裡面沒有自宗與他宗對辯，只有自宗在講，是嗎？哦，有教為因是他宗的回答。

師：對。

生：前面處時有固定，有作用，在回答時都是用夢，可是在相續不定的部分，他宗用眩瞽人，自宗則用餓鬼見膿河。這四義，只有在講相續不定時，不是用夢，而用鬼道見膿河。為何他不直接用眩瞽來回答？您上次提到，自宗要他宗多思考，這個理由很怪。

師：眩瞽人與不眩瞽人來說，他宗的想法是講不眩瞽人，而不是眩瞽人。不眩瞽的

人都看的一樣，有眩瞽的才有問題，他們看的是怪的。一般人不是眩瞽人，所以大家看的都一樣，都沒有髮蠅等。眩瞽人才會看到，幾千萬億不眩瞽的人，看的都一樣。所有的眾生看的幾乎都一樣，等於是外面真的存在。若外境不存在，全是心識的話，每個人心不一樣，每個人見的應該就不同。每個人看的一樣，就等於外面有一個境。記住，用的比喻不是有眩瞽人！那些眩瞽人才會看到髮蠅等，所有不眩瞽的人都不會看到。不會有這種問題，所以他宗是以不眩瞽人為主。

回答是從大家都看到這方面而說，不能從眩瞽人這邊說。眩瞽人根本沒有這麼多，現在要找到很多同類有情，大家看見一樣的，用這種比喻。而實際上，外境不存在。要有這樣的比喻，用餓鬼道比較恰當。所有的餓鬼道看見這條河，都成為膿血。大家都看到，但不代表外面的膿血真地存在。所以不定相續雖然存在，大家都看見膿血，但實際上，外面沒有膿血。用膿河為比喻是恰當的，大家都看見，但是沒有外境。

為何一直用這個比喻呢？他宗有可能沒有那麼深入的思考，我們也一樣，不會深入地思考。若好好思考，餓鬼道為什麼會這樣？哦！好像我們現在看見的這些，也差不多。也是外境不一定有。雖然我也看到，他也看到，外境應該存在，但是這個無法成立。這麼多人看到，不代表外境存在。正如那麼多餓鬼道看見，不代表外境存在。用這種比喻時，讓他宗或讓我們自己更深入地思考。

第 4 講

• 調伏意樂

現在學習唯識的見解，因為我們是大乘的佛教徒，大乘的宗義包括唯識與中觀，若大乘的佛教徒不學，誰會去學呢？學習時，究竟來說，是中觀的見解，為了中觀，它的前行是理解唯識的見解，起碼要了解它，要學習，並且要修。因為唯識的法我執，還是要能認，還是要去除的。要去除這種法我執，也須要唯識的見解。不是直接學中觀，這樣很難。重點是我們無法精準抓到中觀真正的核心，前面必須要有唯識的見解。另外，唯識所認的法我執，直接對治它的也是唯識的見解，所以中觀應成也認可唯識所說的法無我。他說唯識講的法無我是粗的法無我，也是要修的見解。它的作用就是去除粗的法我執，唯識所認的法我執，能夠去除。所以不是只在字面上理解，也要深入地修。

• 正講

有教爲因。謂若唯識似色等現無別色等。佛不應說有色等處。此教非因有別意故。頌曰。

7. 依彼所化生 世尊密意趣 說有色等處 如化生有情

論曰。如佛說有化生有情。彼但依心相續不斷能往後世密意趣說。不說實有化生有情。說無有情我但有法因故。說色等處契經亦爾。依所化生宜受彼教。密意趣說非別害有。依何密意說色等十。

自宗對他宗說，你以教來成立，是無法成立有外境，因為這些教都是不了義的。因不了義的緣故，無法成立。不了義者，世尊是這樣講，但是它的含意是另一個。另一個含意，其詞字不是真實要講的，仍有密意，以化生有情為喻。「依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處，如化生有情」，應是為所化的眾生，才說有色等處。「色等處」即色處、聲處、香處、味處、觸處、法處，外六境，它們似乎存在，例如化生有情。

現在的對象是經部宗以下，他們認可補特伽羅無我，世尊有時講有補特伽羅存在，有眾生，有我，而世尊要講的是沒有真正的補特伽羅我，沒有眾生，沒有

我。有些地方世尊講眾生存在，實際眾生不是真正的存在，意思是心續存在，沒有真正補特伽羅我存在。化生有情主要是講補特伽羅存在，它真正的密意是心的相續存在，不是補特伽羅存在。世尊真正開示的是「無有情但有法因故」，實際上，世尊說的是沒有補特伽羅我，因為沒有一個獨立的，一切都是因緣而產生的。沒有一個能獨立實質有的補特伽羅。前面的喻 — 如化生有情 — 至此講完了，現在講意義。下面「說等等處契經亦爾，依所化生宣受彼教」，在解釋前面的三句 — 依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處。

什麼是佛的密意呢？密意說色等十 — 五根與五境。

生：密意趣說非別害有，「害」字是不是「實」的誤植？因為這兒都在討論實有與否。如化身有情非是實有。

師：對，應該是這樣。

頌曰。

8. 識從自種生 似境相而轉 為成內外處 佛說彼為十

論曰。此說何義。似色現識從自種子緣合轉變差別而生。佛依彼種及所現色。如次說為眼處色處。如是乃至似觸現識從自種子緣合轉變差別而生。佛依彼種及所現觸。如次說為身處觸處。依斯密意說色等十。

佛教中講色、聲、香、味、觸或眼、耳、鼻、舌、身，這樣分其實蠻有意思，在《廣論》的〈奢摩他〉有講，心不要散亂，要收攝。若將一切法歸納起來，心就不會那麼散亂，能夠集中。可以說，法若歸納起來，心裡有一個智慧出來。好像科學，把一大堆資料歸納起來，歸納的結果對修行上沒有什麼特別的幫助。佛教的歸納對於修行上有幫助，譬如平常我們看到這個房子，那個房子，很多種類。有木頭蓋的，水泥蓋的，木頭裡面也各式各樣，地方也是各式各樣，山上海邊，一看的時候，心就散亂了。對境太多，心無法收來回。似乎愈漂亮的地方，心就愈往外跑，往往無法收回來。實際上，只是五根及五根對境的享受。只是這樣而已，沒有其他的東西。這樣歸納，有點不是外面有多少種類的物質，並不像科學分得那麼細，分得很辛苦。可以說，這種分法，心愈散亂。若一切都是自己的五根五塵，裡

面歸納起來，或說這些跟我們有什麼關係，就是五根及五境。歸納起來，心就有點收攝，也可以說，比較注意自己，不會注意外面的東西；外面的五境不外是五根的受用境而已。這樣想，心好像就收回來。這些跟我們有關係，以唯識的角度解釋，現在講的變成都是心的示現。

不論是五根或是五境，都是心的示現，心就更收攝，不會散亂。執著也更收攝回來。五根與五境，若真的找的話，不過是習氣或種子。以這個而安立而已，沒有一個眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，也沒有另一個色、聲、香、味、觸。都是以習氣而安立的，所以當世尊開示眼、耳、鼻、舌、身，及色、聲、香、味、觸的時候，讓眾生注意這十個，先度到這裡。眾生的心不要散亂，先收攝回來。不要想那麼多，自己的五根及五根的對境，就是這個，沒有別的，這樣就收攝回來。

收攝回來本身就是一種度化，再更度化的話，就讓眾生思考，這五根跟五境到底是什麼？因為外面的散亂已經收攝回來，眾生一定會更往前追或觀察，眾生就會考慮，五根五境跟我的關係那麼密切，它到底是如何存在的呢？思考之後，就知道我的前世若是餓鬼道的話，台北的淡水河、基隆河等就是血河，今生成水河。我的五根的對境，及五根本身，都是心的習氣而出現。真正的往前觀察，五根及五境確實是在習氣上安立而已。世尊真正想引導的是這方面。

現在是唯識的角度，不是在講中觀。以唯識的角度說，世尊把眾生慢慢引導到，五根五境為內心的習氣安立而有的。慢慢地，眾生對法的執著——認為外境自己在外成立——打破，然後都是心的示現。以這種唯識的空正見或法無我，唯識的般若波羅蜜的法，引導到這裡。佛陀真正的密意是這樣。

譬如眼根跟色處，眾生若更深入地想，他會找到什麼呢？找到「彼種及所現色」，種是眼處，其現色為色處。二者都是種子轉變的差別，可以說，都是心上的種子，它轉變時有不同的出來，有的變成眼根，有的變成色處，有的變成眼根識。阿賴耶識上的種子，轉變時就變成眼根、眼處、眼根識。這些都從種子那邊轉變出來。

轉變有好多種，所以轉變差別就是攝類學內所說的總與別。轉變是總，它裡面有分得很多，就是差別。差別這裡提到二個，實際上應該有三個，一個是種現色，一是眼根識。由此可以理解，唯識與經部宗不同，經部宗說生起眼根識時、增

上緣是眼根，所緣緣是色法。唯識不這樣講，因為這樣講就表示先有色法，才有眼根識，這樣就有點承許外境存在，所以唯識不能這樣解釋。按唯識看，眼根識是怎麼產生的呢？它的所緣緣不會說是色處，它不會講眼根識生起時，所依靠的緣是色處。若問唯識有沒有所緣緣？有！所緣緣是不是色處呢？不是！色處不是它的所緣緣。它的所緣緣就是種子轉變的差別。可以說，不只是後面轉變的階段，不是那個時候才差別而已，連種子的階段也可以分，有一個是所緣緣，有一個是增上緣，有一個是等無間緣。種子的階段就可分這三個，所以它的所緣緣，不可以說是外面，而是內心裡面的種子。

同樣，眼根識的增上緣的眼根，唯識也認的不同，唯識的眼根也不能說是真正的色法，它認的增上緣的眼根，也認的是種子。即剛才講的「種及現色，如是說為眼處色處」。這個若了解的話，後面則一樣。耳根跟聲處、鼻根跟香處、舌根跟味處、身根跟觸處。所以，世尊真正的密意是這樣，他是想這樣，為了度眾生，才開示。

生：一般講，眼識有增上緣、所緣緣、等無間緣，唯識宗雖然也用增上緣的名相，它的解釋跟經部有部不同，它不承許它是色法，是嗎？

師：對。

生：眼根是阿賴耶識上的種子，指的是習氣的種子嗎？

師：不是，不可以說所有的種子都在阿賴耶識上，生生世世長期在的是以阿賴耶識為主，有時候第六意識上面會帶，有時眼根識上也會帶。這些種子轉變了之後，還未轉變前好像是銀行戶頭，先在阿賴耶識那邊。轉了之後，有時就在別的上頭。譬如說現色，它就在眼根識上面。它是種子時，是在阿賴耶識上。轉變時，一個現色，眼根識上面。就是種子，也不一定是要在阿賴耶識上。

生：這邊講的所緣緣與等無間緣，剛才您說種子有的會變成增上緣，有的變成所緣緣，有的是等無間緣。那是不同的種子所化現的嗎？

師：對。

生：增上緣不會承許它是色法，而是心法。

師：是的。

生：它的所緣緣、增上緣及等無間緣都是心法？

師：不是心法。增上緣是種子，是心上的東西。現色也是心上的東西，它不可以說是心法。等無間緣也是心上的東西，是能力或能量，不可說它是心法。

生：這邊說似色現識從自種子緣合轉變差別而生，如剛才講的能量，此處說識，識好像是心，由心轉變，是嗎？

師：應該是色法完全是心裡的東西，它也是唯識，它有它的種子。色法是唯識的道理，它有自己的來源種子。源頭的種子，若分出來，有三種，眼根識，眼根，不過眼根指的還是種子。種子轉變，還是種子。等無間緣與增上緣也是種子的階段，但是源頭處在阿賴耶識時好像一體，連在一起的東西。那邊發出來，轉變時，分成三個。眼根 — 或增上緣的種子，等無間緣的種子，現色 — 顯現的色 — 變成色處，這個不可說是所緣緣，所緣緣還是種子，等無間緣或增上緣都是種子。此處不是講所緣緣，而是講色處。色處是什麼呢？顯現的這部分就是色處，沒有一個外面的色處。內心有一個顯現的色法，這就是色處，它不是所緣緣。眼根講的是增上緣的意思，講眼根時，指的是種子。但是所緣緣的種子，後面變成什麼呢？變成顯色出來，那時就是色法出現。可以說色法與眼根識同時出現，色處出現時，眼根識也同時出現。現色顯現色法已經生起眼根識了，故不可以說是眼根識的所緣緣，但是顯現色法的來源來說，就是所緣緣。這個所緣緣若指出的話，就是種子。

以我們的角度想有點難，以餓鬼道來比喻，他到基隆河，看到血河，那時他的眼根識的對境就是血河，他的眼根識跟外面血河的色處，若問這是什麼樣子？唯識就回答，外面沒有血河，他的眼根識顯現的血河，不是外面真正有血河。眼根識當中顯現的血河，這個就是血河。這個階段，色處指的是現色，佛依彼種及所現色，如是說為眼處色處。所以種說為眼處，所現色說為色處。

所以餓鬼道，他的眼裡基隆河就是膿血河，這樣的膿血，真正的不是在外面。它自己現的一部分變成血河。以上是色現為色處。

再講種說為眼根眼處，這要解釋一下。種說為眼處是什麼意思呢？餓鬼道的時候，他眼根所見的膿血不是外面真正的色法，但是他身體裡面的眼根，不是色法嗎？唯識答覆，連眼根也不是色法，眼根也是種子，就說為眼根或眼處。意思是二個都不是外面的色法，二個都是心的體性，不是非心的體性。譬如餓鬼道見的膿血，它顯現的這一塊，他內心顯現而已，不是實際上真正的膿血，故膿血也是心的體性。一樣，眼根也是心的體性，沒有一個非心體性的眼根。是心的體性的話，指的是什麼呢？是一個種子。這裡講的是這個。

這裡就配合講唯識另一個觀念，唯識怎麼說增上緣、所緣緣、等無間緣呢？因為現在已談到眼根，也談到外面的色處。是不是唯識的所緣緣有另一個認定呢？它的增上緣有沒有另一個認定？等無間緣有沒有另一個認定？有！跟其他講的不同。先要了解，一切都是種子，這個種子可以說剛開始在阿賴耶識上面，不是一直在那裡。阿賴耶識的種子轉變，轉變成三個東西，以眼根識的角度來說，一個會變成眼根識的等無間緣，一個會變成眼根識的增上緣，一個會變成眼根識的所緣緣。這邊講的跟等無間緣等連接的話，這邊唯識講種子，把它認定是眼根，這就可以說是增上緣。等無間緣也是種子，所緣緣也是這樣的種子。但是所緣緣後面轉變成什麼呢？轉變成現在這裡談的現色，剛開始眼根識還沒有出現，眼根識的所緣緣肯定是眼根識還沒有生起之前就要有的，那時候它是種子的階段。眼根識出現時，這個種子轉為現色，色法顯現。阿賴耶識那邊先有一個種子，它又變成三個種子，三個種子裡面有的，譬如說現在講的所緣緣的種子，它就轉為顯現。譬如實有的習氣，轉為實有的顯現。中觀講實有執的習氣，如果習氣顯現出來，那就變成實有的顯現。跟這個道理有點接近，前面所緣緣的種子就轉為顯色或現色。

第 5 講

1.	若識無實境	則處時決定	相續不決定	作用不應成
2.	處時定如夢	身不定如鬼	同見膿河等	如夢損有用
3.	一切如地獄	同見獄卒等	能為逼害事	故四義皆成
4.	如天上傍生	地獄中不爾	所執傍生鬼	不受彼苦故
5.	若許由業力	有異大種生	起如是轉變	於識何不許
6.	業熏習餘處	執餘處有果	所熏識有果	不許有何因
7.	依彼所化生	世尊密意趣	說有色等處	如化生有情
8.	識從自種生	似境相而轉	為成內外處	佛說彼為十

現在學習的世親菩薩的《唯識二十論自釋》，玄奘的譯本。《自釋》與根本頌有些不同，《自釋》中沒有根本頌的第一頌，第一頌講了最基本唯識的見解，一切情器世間都是唯識，是心的示現。以上的偈頌是《自釋》中所列，第一偈就是他宗的辯論。根本頌中的第一頌先有唯識的立場，第二頌開始就是與他宗辯論，之後到《自釋》的第六偈就是答覆。第七偈中間，他宗又有一個問題，他宗說如果沒有外境的話，世尊為何會開示有色、聲、香、味、觸等十二處？沒有色法，都是心法的話，十八界中除了六個心識以外，其餘十個 — 眼、耳、鼻、舌、身及色、聲、香、味、觸 — 都是色法。世尊為何會開示呢？它的答覆從第七偈開始。

生：第八偈講「識從自種生」，之前講唯識也會安立增上緣，所緣緣及等無間緣，這些都是從種子。唯識都將它們解釋為種子，種子會同時生起眼識和所現色，這二個都是同一個種子出來的嗎？

師：剛開始的時候一體，然後才分出來。

生：所以他會解釋增上緣，等無間緣和所緣緣，其實都是同一個種子？

師：對。

此密意說有何勝利。頌曰。

9. 依此教能入 數取趣無我 所執法無我 復依餘教入

要了解，世尊為何有這個密意？他想的是種子，然後開示有眼、耳、鼻、舌、身及色、聲、香、味、觸，這樣開示對眾生有何幫助呢？有二個幫助，一個是眾生趣入補特伽羅無我，一個是眾生能夠趣入法無我。前二句先解釋，如何能進入補特伽羅無我，後二句則解釋法無我。所以二邊都有幫助，為何二邊都有幫助呢？因為應該只有一個幫助，不是二個。

我們的補特伽羅我執，看者，聽者，說者，走者，有一個主，補特伽羅自認為主人，有點常一自在，有一個我在那裡，一個主人，這樣的補特伽羅我執生起之後，現在把它分開，看者是眼識，聽者是耳識，聞者是鼻識，分了之後，沒有一個一及自在，一個主人的感覺有點破了，把它散掉了。這種散掉時，就有幫助切入補特伽羅無我的道理，有幫助進入補特伽羅無我的原因在此。世尊開示十八界或有六根六境六識，解釋這些時，對我們有幫助，沒有一個一自主的我在那裡，這種補特伽羅我執就會慢慢打破解散。

在法無我上有什麼幫助呢？法無我上面比較有直接的關係，在解釋十八界或十二處的時候，如何生起眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。聽了之後，行者就會特別關注，會想一想什麼樣子，餓鬼道的眼識為何會看見膿血河？眼識等如何生起？不同的眾生，把它配合，仔細地想的時候，他就會深入研究，會發現到不是真正的外面，這些都是自己過去的習氣、業種子，就會產生各人的世界及環境。這些出現的話，現在是講十二處，後面會出現六識。慢慢引導到法無我，這些法都不是真正的外境，都與心識有關。總之，對人無我及法無我二邊都有幫助。

論曰。依此所說十二處教受化者能入數取趣無我。謂若了知從六二法有六識轉。都無見者乃至知者。應受有情無我教者。便能悟入有情無我。復依此餘說唯識教。受化者能入所執法無我。謂若了知唯識現似色等法起。此中都無色等相法。應受諸法無我教者。便能悟入諸法無我。

「復依」表示不只對引導補特伽羅無我有幫助，連在法無我也有很大的幫助。接下來，還有一個問題。他宗提出，現在講色、聲、香、味、觸不存在，眼、耳、鼻、舌、身不存在，若不存在，上面就有解釋唯識。色、聲、香、味、觸是唯識，

眼、耳、鼻、舌、身都是唯識的示現，它們本身不存在。在它們上面如何安立唯識的道理？自宗的答覆是，不可以說這些法本身不存在，而是這些法上的法我不存在。意思是眼、耳、鼻、舌、身或色、聲、香、味、觸，這些色法上面的法我不存在，這些法本身是存在。意思是這些法不是從外境那邊成立，但不代表它不成立。它還是成立，還是存在，只是不是從外境那邊成立。

另一角度說，唯識講到二種法無我，一種是以無分別心的角度講唯識——能取所取二，另一個是以有分別心的角度講唯識。現在講的是有分別心的角度，也會生起法我執。如這個法我執的執取方式不存在，以這個角度說法無我。

唯識本身是不是唯識，色、聲、香、味、觸是心的示現，心的示現本身是不是心的示現呢？他宗的問題是心的示現或唯識的道理，故不存在。答覆時以二個角度，一個眼、耳、鼻、舌、身或色、聲、香、味、觸，沒有完全否定，否定的是它上面的法我，所以它存在，它上面唯識的道理也存在。另一個上面唯識的道理本身存不存在，是不是心的示現本身就變成不是心的示現了？心的示現本身若不是心的示現，那麼這個道理就有問題，所以心的示現本身也是心的示現，是另一個心的示現。色、聲、香、味、觸是心的示現，心的示現講的這個心的體性，它本身是另一個心的體性。譬如我眼睛看這朵花，那是眼根識的示現，眼根識本身是什麼的示現？不可說是眼根識的示現。它是第六意識的示現，或是它是我的阿賴耶識上面的眼根識的種子，過去的種子發出來的。是另外一個心的示現，不可說是自證分。所以有二種答覆，最後成立，色、聲、香、味、觸法上，可以成立心的示現，唯識的道理可以存在。

生：心的示現是否是心的示現，這個偈頌現在要解釋法無我，佛的密意一是趣入人無我，一是趣入法無我。剛才講五根及顯色，它們其實都是心的示現。另外，心的示現本身是否也是心的示現？後面的問題是要談法無我的部分，是嗎？

師：沒錯，法無我的解釋直接跟它相關。色、聲、香、味、觸是否外面有一色法，不是心的體性，這是他宗的主張。所以還是跟法無我直接有關。

生：前面解釋眼識及顯色，它都是從種子產生眼識及顯色，所以眼識及顯色其實是同一體性，外境色可以說是眼識的示現嗎？看起來是從種子同時產生眼識及

顯色。心看到外境的這部分，心的示現是指眼根識嗎？或是前面的種子識？

師：心的示現來說，就是前面的種子。要了解，示現的緣故，它跟眼根識體性一。所以示現是理由，所以跟眼根識體性一。現在還是講跟眼根識體性一，示現還是有關係的。現在問的是心的示現，或眼根識體性一，這個講完後。眼根識的體性本身是不是心的體性？這是另一個問題。外面的色法是眼根識的體性，這個可以說是心的示現，是眼根識的體性，是一個道理。若問眼根識本身或眼根識體性本身是不是心的體性？那是另一個道理。

後面講二個道理，前面的一段對境色、聲、香、味、觸上面，要否認的不是一切法的道理，它上面法我的道理被否認，其他的沒有否認。所以可以說這些法存在。這些法存在，所以它上面可以安立心的體性的道理或唯識的道理。這是一個答覆。另一個，如這樣一樣，不要認為心的示現不是心的示現，所以它還是有法我。沒有辦法一切法無我，還是有一些法有我。心的示現或心的本身就有自己獨立。其實，心的體性也是心的體性。可以說是另外一個心的顯現，故可成立一切法上的無我。

若知諸法一切種無。入法無我。是則唯識亦畢竟無何所安立。非知諸法一切種無乃得名爲入法無我。然達愚夫遍計所執自性差別諸法無我。如是乃名入法無我。非諸佛境離言法性亦都無故名法無我。餘識所執此唯識性其體亦無。名法無我。不爾餘識所執境有。則唯識理應不得成。許諸餘識有實境故。由此道理。說立唯識教。普令悟入一切法無我。非一切種撥有性故。

這裡用的是遍計所執自性，而講法無我。法無我也從有分別心的角度講，「非諸佛境離言法性亦都無故名法無我」，就到這裡。

底下是另外一個，從第 10 偈開始到第 14 偈講否定外境。他宗先提出問題，若色、聲、香、味、觸不是外境的話，它不是外境的道理，如何能理解呢？然後，用這些正理可以理解。於是開始講正理。

復云何知佛依如是密意趣說有色等處。非別實有色等外法爲色等識各別境耶。頌曰。

10. 以彼境非一 亦非多極微 又非和合等 極微不成故

外境那邊成立的話，此處講三個，第一個道理是「以彼境非一」，第二個道理是「亦非多極微」，第三個道理是「又非和合等」。理由是「極微不成故」。主要是最後極微不成故。為什麼極微不成呢？接著就是第 11 偈。前面都與極微有關。譬如一也好，多也好，合也好，都與極微有關。心裡有色、聲、香、味、觸，從外境成立，從它自己那邊成立，肯定是它自己，它的想法一定是沒有分的。它自己那邊成立，有這種感覺。這種感覺把它分析，一也不是，多也不是，合也不是。執著心的感覺都與極微有關，都是極微才成立起來的。因為那是外境，那邊成立時，肯定是極微成立起來的。

論曰。此何所說。謂若實有外色等處。與色等識各別為境。如是外境或應是一。如勝論者執有分色。或應是多。如執實有衆多極微各別為境。或應多極微和合及和集。如執實有衆多極微皆共和合和集為境。且彼外境理應非一。有分色體異諸分色不可取故。理亦非多。極微各別不可取故。又理非和合或和集為境。一實極微理不成故。

這裡講了三個理由，譬如講「且彼外境理應非一」，理由是「有分色體異諸分色不可取故」。再者，「理亦非多」，理由是「極微各別不可取故」。第三個是「理非和合或和集為境」，理由是「一實極微理不成故」。

如果實有外色等處，與色等識各別為境，意思是假如眼識的境——色法——是在外面，而不是眼識的顯現。外面的色法那裡有一個境，色等識各別為境，「各別為境」表示是外面境的話，那就變成外境成立。若是這樣，就有問題。這個問題怎麼觀察呢？譬如說眼識對這朵花，眼根識取的時候，趣入時怎麼趣入，我們觀察這個。若是外面有一個境，趣入時，一個角度，一個外境，有可能是一的成立，再者，趣入時多的也從那邊成立。第三種是趣入時，境好像是和合的。我們的眼根識，它趣入時，在趣入的情況，就觀察是不是外境那邊成立？

這裡是講，若實有外色等處，與色等識各別為境，那時候我們就觀察。所以我們看後面的成立，「且彼外境理應非一」，然後是「理應非多」。一直要講外境，外境一的時候，外境的道理無法成立；多的時候，外境的道理也無法成立；合的時候，外境的道理也無法成立。所以眼根識趣入境的時候，所趣入的外面有一個

東西，從那邊成立，那就變成外境。趣入的感覺裡面，看有沒有矛盾。趣入的情況中，有沒有相違？外境那邊成立與趣入，有沒有相違？現在是趣入時的境，一的角度，無法從外面有一個境的感覺，多的角度也無法從外面有一個境存在的感覺。合的角度，也無法從外面成立的境。

第一個成立的是「且彼外境理應非一」，「且彼外境」這幾個字要一直連接，「且彼外境，理應非多」，「且彼外境理非和合或和集為境」。第一個「且彼外境理應非一」，理由是「有分色體異諸分色不可取故」，若是一個的話，眼根識取的時候，一定跟分沒有關係，整個變成一個，沒有分。實際上，取的時候，一定有取到外面的，旁邊的分，除了它的分以外，另外一個整體的。譬如看這朵花時，一若是存在，取的時候，肯定是花瓣都沒有的。實際上，一定看到花的葉，花瓣。不這樣看，可以說是取嗎？可以說看到花嗎？故一不是它的境，境上取的時候，一的道理，從外面成立，就不存在。故說「有分色體異諸分色不可取故」。

多的角度，不可以說外境成立，因為取的時候，沒有特別感覺它是多，一朵花不會看到它多。看的時候，也不是每個花瓣看成沒有關係，而分開地執取。因此講到，極微各別不可取故。沒有當它是各別。意思是，多的角度，也沒有外境。

以前講《略論》的〈毗婆舍那〉時，透過宗大師的解釋，我們知道離一多的道理。一多，不是一般一個或多個的意思。它是心想的時候的感覺，把它抓出來，然後解釋。一的感覺自性而存在，多的自性而存在的感覺。把這種感覺抓出來，然後否定。現在跟它差不多，一的角度不是外境，多的角度也不是外境。多的也沒有外境，一的也沒有外境，合的也沒有外境。合的沒有外境，就講到沒有很多極微塵合在一起。不是這樣而成立的。

生：極微不成故，只是針對非和合，是嗎？

師：不可這樣講。

生：三個的理由都是它。外境非一，外境非多，外境非和合。可是看不出來，討論外境非一非多時，它用到極微什麼樣的性質，來成立其論點。在《略論》討論離一多正因時，通常講若不是一，就是異，不會有第三種情況。這裡講一

與異之外，還講了和合。看不出這裡的邏輯，究竟用什麼理由去否定它？

師：先要了解，不可以說除了一與多之外，沒有第三個。因為在七相推求補特伽羅時，講到一二，或一多，一個體性或不是一個體性。總之，七個裡面有講。當然一定要是二個，二個可不可以成立空性呢？也可以。但是不能說不可以有別的。第四句看起來只是講第三個道理，因為在解釋中提到極微不成故。實際上來說，這是最重點，一也好，多也好，和集也好，都與它有關。所以第 11 偈就成立為何沒有極微。實際上有關係的。直接來說，是第三個的道理。極微即無方分微塵。

生：這裡提到如勝論者執有分色，此處的有分無分，是一般說的支分嗎？當看到花的時候，裡面有原子、電子、中子等。現在看起來，還可以繼續往下找。在邏輯上，用沒有極微，如何否認沒有外境？最主要的理由是什麼？現在要否定的是實有的外境。中觀宗也會承認外境，下部宗派所講的外境跟應成派所講的外境不太一樣。這邊要破的外境是實有的外境嗎？它主要的性質是什麼？是由無方分極微所集合出來的嗎？

師：外境的外字，就是從外面那邊成立。怎麼成立，肯定要解釋無方分的極微，慢慢成立起來。這個跟中觀講的不同，中觀應成講的外境不是由極微那邊成立的，它沒有無方分的極微。所以有很大的差別。現在談到是一、多、合，是眼根識執取對境的感覺。觀察這個感覺裡面，外境的道理存不存在？若這個道理存在，這個道理取出來，予以否定。現在就一的角度取出來，加以否定。多的角度，也予以否定。合的角度，也予以否定。用的邏輯正理時，前面非常明顯，執取的當下，不斷地說不可執故，不可取故。第三個執取的感覺沒有連接地解釋，而是直接講極微理不成故。

不管怎樣，外境的話，都是一個在那邊成立，若是一個在那邊，那麼有分就不是一個。有分就是公力 — 公的力量。所以肯定不能說一個。所以最後就可以變成無方分極微的道理。一的話，也要講極微的感覺，因為是外境，是從自己那邊成立。自己的話，可以有一個，不可以有二個或三個，不可以有公力，所以也是極微。多的時候，也是極微多，多的話，也不對，因為它執取

的時候，不是極微多執取，故不可取故，極微各別不可取故。外境的意思是從外面那邊成立，從外邊成立就等於極微自己單獨成立，那可能沒有分。沒有分的多的話，極微塵各別不可取故，它的外境取的時候，多的不可以，多的話，一個是外境，一個是多。二個連在一起時變成什麼？變成外境是無方分，多就無方分多。無方分多是對的嗎？也不是。極微各別不可取故。

外境的意思是眼根識的境，從外面那邊成立的一個境，那肯定就不可以有分。那就是無方分。又說多的外境，就變成無方分要變成多。無方分極微塵多的話，現在取的時候，極微塵多。所以理應非多，原因是極微各別不可取故。故還是跟極微有關。理應非一也跟極微有關，因為它這裡講到沒有跟諸分沒有關係的有分。支分沒有關係的一個有分來說，這個也算是極微。因為沒有分，跟支分沒有關係，跟支分沒關係的有分。一定它有取到其他的分，不會取跟分沒有關，就取到一個。有分異諸分，講的時候也變成極微。因為分異，就是沒有關係。跟分沒有關係，就變成無分。跟分沒有關係，裡面就有連接到極微。總之，三個都與極微有關。

生：集合跟多差別在那？

師：舉例說，我的境是你一個人嗎？不是！是你們各別嗎？也不是！你們合在一起，就是我的境。一般人可以這樣想。我跟各位講，是不是跟盛璟一個人講的？不是！是對你們一個個講的嗎？也不是！跟大家合在一起，我才講的。合的意思在此。現在眼根識執取時，分三種。一、多、合集。在這三種情況下，各別觀察時，外境不存在。一的角度，外境不存在。各別的角度，外境也不存在。合的角度，外境也不存在。

第 6 講

1.	若識無實境	則處時決定	相續不決定	作用不應成
2.	處時定如夢	身不定如鬼	同見膿河等	如夢損有用
3.	一切如地獄	同見獄卒等	能為逼害事	故四義皆成
4.	如天上傍生	地獄中不爾	所執傍生鬼	不受彼苦故
5.	若許由業力	有異大種生	起如是轉變	於識何不許
6.	業熏習餘處	執餘處有果	所熏識有果	不許有何因
7.	依彼所化生	世尊密意趣	說有色等處	如化生有情
8.	識從自種生	似境相而轉	為成內外處	佛說彼為十
9.	依此教能入	數取趣無我	所執法無我	復依餘教入
10.	以彼境非一	亦非多極微	又非和合等	極微不成故
11.	極微與六合	一應成六分	若與六同處	聚應如極微

他宗認為應該有外境，理由是他認為外境是存在的。我們的內心肯定有這樣想，這種疑問有一個答案，先破除我們的邪見。他宗的第 1 偈，之後到 4 偈，有個答覆。接著，又有些疑問，後面接著第 5 偈，第 6 的答覆。再繼續問經典為何這樣講？世尊如是開示，他的密意是什麼？在這方面答覆，答覆後就到第 9 偈，他宗各種各類的疑惑就有一點解決了。於是從他宗的角度問你如何能成立外境不存在的？你有何正理呢？那是從第 10 偈開始。

這部分有些人不清楚，這些課程難，必須學幾次。另外難，所以不要放棄，它是必須學習的課。若放棄，就沒辦法突破。因為真正的修行，是要斷除煩惱。要斷除煩惱，必須要斷執著心。執著心沒有斷除，如何修其他方法，如修愛心、大悲心、慈心、菩提心、不淨觀、無常觀，沒有什麼特別的作用。那些都只是暫時壓伏煩惱而已，無法真正徹底斷除。要面對煩惱，還是要學唯識的空正見，自續派的見解，應成派的見解。要用功地學，用功地修。這樣才能真正對治並斷除煩惱。不這樣修，其他修的沒有真正的力量。形式上，其他修法好像有各種各樣的方法，很豐富似的，但是根無法斷除。所以大乘講的宗義，非常重要。

生：第9偈的論曰提到二種法無我，一是有分別心的法無我，一是無分別心的法無我，它們各別的段落為何？

師：我並沒有這樣講。先好好讀一下第9偈的論文。「復依此餘說唯識教。受化者能入所執法無我。謂若了知唯識現似色等法起。此中都無色等相法。應受諸法無我教者。便能悟入諸法無我」，到此為止為自宗對根本頌前二句的解釋。意思是此中都無色等相等，慢慢深入思考時，外面色等法不存在，就會明白這個道理。「此中」的此就是前面的色等法怎麼樣現起？怎麼樣發起呢？它完全是唯識現似色法，或阿賴耶識上的習氣顯示出來，於是發起色等。這個道理完全存在，此中的「此」就是這個道理裡面。它前面先說「若了知」，了知是個動詞，所了知的是「唯識現似色等法起」，有深入地思考色法是怎麼發起？就會了知到這個。了知這個之後，後面就知道色等相真的不存在，所以此中都無色等相法，色等相法是不存在的。透過這樣，就能悟入諸法無我。

若知諸法一切種無。入法無我。是則唯識亦畢竟無何所安立。非知諸法一切種無乃得名為入法無我。然達愚夫遍計所執自性差別諸法無我。如是乃名入法無我。非諸佛境離言法性亦都無故名法無我。餘識所執此唯識性其體亦無。名法無我。不爾餘識所執境有。則唯識理應不得成。許諸餘識有實境故。由此道理。說立唯識教。普令悟入一切法無我。非一切種撥有性故。

這段不是在解釋根本頌，藏文版有多一個句——所計執之體性故，玄奘大師的四句，在韓清淨的是三句，玄奘譯的沒有第四句。要了解，「若知諸法」開始就在解釋第四句。

生：復依於教入，中文的偈子即是「所計執之體性故」，還是要另外加上這句？

師：中文的二版本，玄奘版看來是把韓清淨譯的三句變成四句，沒有第四句。

生：此句的藏文為「如是可成為悟入，補特伽羅無有我，更顯示入法無我，所計執之體性故。」

藏文版「若知諸法一切種無」，從此開始就是藏文的第四句——所計執之體性故。藏文版的「論曰」這段，也是扣著根本頌而解釋，不是沒有根本頌的。總之，根本頌之有無有些差別。

如何理解呢？因為前面講了法無我，他宗提出一個問題。法無我等於法不存在嗎？如何答覆這個問題呢？法無我不是法不存在，而是法上面有分別心的耽著基自性成立，如色法來說，執色法耽著基而自性成立。知道它不存在，將它破除，就是一個法無我。

色法上講二種法無我，一種是能取所取二空，另一個是執色法耽著基不是自性成立，這是以分別心的角度講的法無我。「所計執之體性故」，意思是法上如何否定呢？以分別心法我執的執取境予以破除，以這個講法無我。以分別心耽著基自己方面成立的體性緣故，就講無我，就講無。不是法本身無，法無我不是法本身是無，法上有執分別心的耽著基自己方面成立，這個道理無。執分別心的耽著基來說，在三性中是遍計所執。遍計所執有二種，一種是存在的，一種是所應破的。

以前講《宗義建立》時，講到唯識的三性中遍計所執、圓成實、依他起。遍計所執有二種，一是存在的，一是不存在的。存在者來說，如虛空、義共相等。不存在者來說，就是所應破，包括兔角。執自分別心的耽著基，這是存在的遍計所執。執自分別心的耽著基自己方面成立，這是不存在的遍計所執。唯識講一切法上有三性，講三性時，依他起大家有印象，但是遍計所執是什麼呢？每個法上，如瓶子，它上面的遍計所執是什麼？瓶子本身不是遍計所執，瓶子上的遍計所執有二種。一種是存在的，一種是不存在的。以存在者來說，即執瓶子分別心的耽著基。不存在者是執瓶子分別心耽著基而自性成立。不存在的這種就是所應破，唯識要在瓶子上成立圓成實，或瓶子上要成立空性或法無我。所應破的是什麼呢？瓶子上要成立的法無我或圓成實是什麼樣子呢？執瓶子分別心耽著基自性成立，將這個否定時，就是法無我。這是瓶子上的圓成實。這時，所應破是不存在的遍計所執。執瓶子分別心耽著基，這個是存在的。

藏文中「所計執之體性故」是回答，是對什麼回答？對他宗的疑問。當他宗聽到法無我時，就懷疑是不是法本身不存在？自宗答覆說，法無我不是這樣，法無我的意思是法上面該否認的，所應破的遍計所執。就是這個而已，將這個否定，故講法無我。以所計執的角度，而說無我。此處的「體性」指所應破的遍計所執，

不存在的遍計所執。以這個緣故，而講法無我。所以不是法本身不存在。先了解藏文第四句的答覆，之後再看論文，就能明白這邊談到的道理。

「若知諸法一切種無。入法無我。是則唯識亦畢竟無何所安立」，他宗的意思是如果諸法真的不存在，那麼透過法無我或唯識的道理，就根本無法安立，這些如何安立？他宗把法無我當成法沒有，法沒有的話，法上如何有唯識的道理？法無我的道理如何安立？色法不存在，色法上如何講法無我？他宗認為唯識說外境色、聲、香、味、觸都不存在；都不存在，又還講法無我。色法不存在，色法上有什麼樣的法無我呢？色法不存在，色法上如何有唯識的道理呢？這是他宗提出的疑問。

答覆時說，不是法完全不存在，要知道不是諸法一切種無，他宗的問題是諸法一切種無。了悟或知道法無我，不是諸法一切種無 — 非是諸法一切種無。所以這些法上，可以成立法無我。不是法不存在，法存在的緣故，它上面可以了解法無我的道理，可以了解唯識的道理。那是什麼意思呢？「乃得名為入法無我」，法上可以深入了解法無我的道理。不是你想像的，法本身完全不存在，若它不存在，它上面如何講法無我的道理？真正的答覆是「所計執之體性故」，「然達愚夫遍計所執自性差別諸法無我」，分別心就是凡夫內心的東西。是從愚夫遍計所執自性差別的角度才講法無我，意思是這個是執分別心所執境，它是否自己方面成立？將它自己方面成立否定，否定的是法上面執分別心耽著基自性成立，沒有否定法本身。以這個道理而講法無我，故說「自性差別諸法無我，如是乃名入諸法無我」。以上是「所計執之體性故」的解釋。

法不是不可說，不可想，法還是存在的，「非諸佛境離言法性亦都無故名法無我」，所以法無我不是像這樣不可說或不可想，所以才說法無我。法是可以想的，可以講的，它是存在的，它上面可以安立法無我的道理。不是離言而說諸法無我，到此是真正的答覆。

跟這個道理一樣的，也可能有一些疑問，也同樣答覆。後面是另一個答覆，「餘」是指別的問題，唯識道理本身也是，或是空空的道理，唯識的道理也是唯識。有時候，我們會想一切法是唯識，可以講通。但是唯識本身是不是唯識？好像不是，它已經是識的體性了，它好像有點自己方面成立，它不是唯識，會有這樣的感覺。有這種感覺，就會變成有一些法有自性，不是唯識。這樣的話，法我執就沒有破。法我還是存在，如果唯識本身不是唯識的話，唯識的道理本身不是唯識，是

自己方面成立的，那麼就不是一切的法都是無我，某些法是有我的，就會有這個問題。這個也是它上面的法無我了解時，應如何理解呢？這裡講到「餘識所執此唯識性其體亦無。名法無我」，其他的識，它的對境的角度，譬如這個心從另一個心對境的角度來說，它是不是自己方面成立呢？不是。它是另一個心所顯現的體性而已，不是這個心自己方面成立的。所以「餘識所執此唯識性其體亦無。名法無我，不爾餘識所執境有」。不是其他心的角度看這個心時，它自己方面成立的。

「則唯識理應不得成。許諸餘識有實境故」，毀謗唯識是不對的。從這個角度講無法。若不是這樣，就會變成無法解釋一切法是唯識，唯識的道理無法成立，因為若許其他心的對境的角度，其他心的角度說，這個心自己方面成立，那就不是唯識。若承許此心為其他心對境的角度來說，這個心自己方面成立，這個心就不是唯識了。「則」是指從另一角度來說，就無法成立一切法是唯識的道理。因為你已承許這個心自己方面成立，完全不是另一個心的顯現而已。

「由此道理。說立唯識教」，由二種角度他宗有疑。一個疑惑是法不存在，色、聲、香、味、觸不存在，它上面無法安立法無我，無法安立唯識的道理。另一個疑惑是在有境上，色法這些是有境心的體性，心的體性本身是不是心的體性呢？心的體性是不是完全是另外一個心的顯現？為另一個心的對境顯現而已。這方面的疑惑也去除的話，唯識的道理就完全可以成立了。去除這二種疑惑，所以後面講「說立唯識教」，可以說安立了唯識。

之後講「普令悟入一切法無我」，即能夠安立一切法上的無我，也能理解。「非一切種撥有性故」，法無我並非一切毀謗，要以這樣的角度來了解法無我。前面一直講法無我是什麼，好像一切法種無，不應以這個角度理解法無我。

重點是二種疑惑，一個是色、聲、香、味、觸，唯識說這些外境不存在，但是又在這些外境上解釋法無我的道理。他宗有些糊塗，到底這是什麼意思啊？它不存在，為何上面可以安立法無我？另一個疑惑是，這些色法就算了，它們上面可能可以安立法無我，可是它是心的體性，在解釋時，心的體性這個道理，它是不是法我呢？對境色法不是法我，心是不是法我呢？這個若是法我，那麼法我執就不能破了。二個問題都答覆，然後可以說，法無我確實可以安立，唯識確實沒有矛盾。所以世尊的密意，一切的所化機，能更深入地帶到法無我，確實是有一個帶的位子，正確法無我的道理。

生：阿賴耶識它本身可不可以存在？

師：我的想法是，阿賴耶識，從唯識的角度來說，當然它存在。存在的意思是它為一切的創造者。那麼多的眾生，是不是有那麼多個創造者呢？這是相對的。以個人的角度，從我的角度，我有我的無始無終的輪迴或成佛涅槃的法，輪迴的階段，涅槃的階段，整個輪迴及解脫，一切的，內外整個，其創造者就是我的阿賴耶識，包括我看見你們，有一個我的阿賴耶識的角度，你們是很爛的人，或你們是很棒很好，這是我的阿賴耶識創造的。可以說，由我的角度，你的阿賴耶識是我的阿賴耶識創造的。從他的角度，這一切 — 包括外面無情的東西 — 都是由他的阿賴耶識創造的。這樣的想法，確實阿賴耶識完全變成自己方面成立。但是這裡講，一個心是另一個心的顯現，好像我的阿賴耶識，是從另外一個心，從這個心的角度說，它也是心的顯現。這樣講，就變成我的阿賴耶識，是不是它自己方面能夠成立？有沒有像外境成立一樣？若問這個問題，唯識還是有，它有自己方面成立的一個道理。跟外境不是完全一樣，但是從另一個心的角度來說，它也是心的體性。這有些複雜。我的角度看，你們是什麼樣的人，是我的阿賴耶識創造的。

生：阿賴耶識如果創造的話，就變成因果關係，阿賴耶識是因，跟阿賴耶識所有相關的法，都是阿賴耶識所生的果。沒有一個離開阿賴耶識的他法，一切法與阿賴耶識體性一，依賴阿賴耶識而顯現。從這個角度看，就不是因果的關係。如何去理解創造？

師：第一要了解，阿賴耶識及阿賴耶識上面的習氣，體性一，而非體性異。阿賴耶識上面的習氣或種子，從那裡報出來內外整個世界。說阿賴耶識是來源，意思是阿賴耶識上面的習氣。它跟阿賴耶識算是體性一。像《入中論》第六品裡有一個偈子 — 猶如因風鼓大海，便有無量波濤生，從一切種阿賴耶，以自功能生唯識，說如大海上出來浪。大海即阿賴耶識，波浪出來為一切整個內外世界，這是唯識的觀念。從大海那邊出來海浪或水泡，以此為喻，講從阿賴耶識，整個內外世界就出來了。

生：在第 10 個偈頌，因為它要破外境，所以它說非一與非多，您說非一與非多，

是從我們去執取外境的感覺來說的。可是我覺得外境是一的時候，我也不覺得它完全是一，我還是可以看到它的支分。若我覺得外境是多的時候，我也還是有看到一的感覺。我們看外境時，沒有純粹的非一或非多。為何這邊可以這樣去破除呢？

師：要了解，成立空性，不論是中觀，或現在唯識要否定外境，成立其唯識的見解，這些都屬於破執著心。破的時候，都一直用到離一多的正因。譬如說，不是一，不是多，為何用一或多呢？因為執著時，執著心不論是粗或細，都有一的執著及多的執著。除了這二個之外，一般說，沒有第三個。我認為「合」是包括在一裡面。為何一直用一跟多來表達，原因是心裡的認知，感覺就是二種，除了二種之外，沒有第三種。同樣，執著時，感覺裡面就有一個執著。認知面對境時，雖然是一個杯子，心對它時，有時有多的感覺。多的感覺不是杯子多的意思。當然不是杯子多，就只有一個杯子嘛。看杯子時，杯子那邊成立的感覺，好像它的上面，下面，各有各的從那邊存在的感覺。有時從杯子一個，譬如我們心中常想的我，我是常一自在，這時一的感覺很深，不覺得我有很多，一個我的感覺。一樣，可以從這裡想像，我們對這個杯子時，好像有一個自己從那邊出來，也有這樣的執著。執著自己那邊成立時，自己方面一多都可以講，但是成立的方式粗細有差別。譬如中觀應成講離一多，中觀自續也講離一多，唯識也講離一多，包括成立補特伽羅無我，也講離一多。

離一多，處處都有用，一跟多的詞是一樣，但是從那邊成立，它有細的成立之理，或粗的成立之理，會有差別。所以一與多，都是執著時的感覺，從那邊我們理解。不然沒有別的角度了，若有別的角度，為何要講一多呢？根本沒有必要嘛。想一想，為何要講一？為何要講多？它跟心對境的時候，感覺就是這樣。一般說，什麼都是一多，可以用它來含蓋一切。我們的感覺就是一多，或現在講的加減，或電裡面的正負，存在時二個一起存在。

第 7 講

• 調伏意樂

剛才唸的《二勝六莊嚴讚》裡面，無著的弟子世親，當時整個那爛陀佛學院那邊，對他的共稱，「第二尊佛」，或像世尊一樣，什麼都通，心續中具備一切遍智，大家有這種感覺，是第二個世尊。《二勝六莊嚴讚》中對他的尊稱是「能仁第二」，能仁就是世尊。現在學習《唯識二十頌》，就等於學習他的智慧寫下來的東西，它是非常主要的一本書。唯識的道理蠻重要的，一切都是內心的世界，或說從心造作出來。這個觀念，可說是非常重要，特別對佛教來講。因為我們講內道，以內心為主。前幾天，上密乘課時講到，輪迴也好，涅槃或佛的果位也好，都是光明，造作者都是它。我們本來的心，有它，我們整個輪迴情器世間不清淨的東西，就是由它而來。後面整個變成清淨，佛的世界，也是由它而來。這些都跟唯識的見解，很有道理，特別跟密乘來說，好像很容易接得上。但是，它也有它的缺點。總之，它是一個很重要的見解，應好好學習。

• 正講

先把《唯識二十頌》唸一下，以幫助恢復記憶。

1.	若識無實境	則處時決定	相續不決定	作用不應成
2.	處時定如夢	身不定如鬼	同見膿河等	如夢損有用
3.	一切如地獄	同見獄卒等	能為逼害事	故四義皆成
4.	如天上傍生	地獄中不爾	所執傍生鬼	不受彼苦故
5.	若許由業力	有異大種生	起如是轉變	於識何不許
6.	業熏習餘處	執餘處有果	所熏識有果	不許有何因
7.	依彼所化生	世尊密意趣	說有色等處	如化生有情
8.	識從自種生	似境相而轉	為成內外處	佛說彼為十
9.	依此教能入	數取趣無我	所執法無我	復依餘教入
10.	以彼境非一	亦非多極微	又非和合等	極微不成故

論曰。此何所說。謂若實有外色等處。與色等識各別為境。如是外境或應是一。如勝論者執有分色。或應是多。如執實有眾多極微各別為境。或應多極微和合及和集。如執實有眾多極微皆共和合和集為境。且彼外境理應非一。有分色體異諸分色不可取故。理亦非多。極微各別不可取故。又理非和合或和集為境。一實極微理不成故。

根本頌講到「以彼境非一，亦非多極微，又非和合等」，共三個情況，由三個緣故，成立「外境不成立」，外境無法存在。根本頌中能立者就這三個，所立法則沒有。論曰裡面就講到所立。剛才唸到，「此何所說，謂若實有外色等處，與色等識各別為境」，這就是所立法。所立法是以反面的角度講，假如色等，如色處、聲處、香處、味處、觸處，色法是眼根識的對境，聲法是耳根識的對境，香法是鼻根識的對境，味法是舌根識的對境，觸法為身根識的對境，所以說是各別為境。意思是現在前面加了「外色等」，即外面有一個色，為眼識識的對境。外面實有一個色、聲、香、味、觸，是眼根識、耳根識、鼻根識他們所現證的。它們不是內心的示現，這些對境是真正存在於外面。故說「若實有」，假如有這樣的存在，其存在的方式可能就是三個方式之一。外境方面成立的方式有三，若三種都不對，那麼它就無法存在。後面講的是如果「外境那邊成立的話，它的可能性有三個。即一、多、合。因為這三個都無法成立，所以外境就無法成立，以這樣的邏輯來說。前面講的就是所立法，後面講的就是理由。

論裡面根本頌，若對的話，「如是外境或應是一，如勝論者執有分色」，到此是講一的道理。「或應是多，如執實有眾多極微塵各別為境」，這是第二個多的部分。「或應多極微和合及和集，如執實有眾多極微皆共和合和集為境」，為第三個。肯定是在三個中，講外境而成立。之後就一一否定，離一的是「且彼外境理應非一」，原因是「有分色體異諸分色不可取故」，離一的理由。離多的是「理亦非多」，理由是「極微各別不可取故」。第三「理非和合或和集為境」，理由是「一實極微理不成故」。以上是分段。其意義可能由後面看比較容易了解，成立時看得出來到底一是什麼樣子，離一是什麼樣子？離多的時候，就看出多是什麼意思？離合的理由講的時候，就看出合是什麼意思？

離一的理由是「有分色體異不可取故」，譬如一個瓶子，眼根識看它時，若瓶子是外境成立，它是我的境，看它時感覺，我看的瓶在那裡，在外面。這時感覺在外面，即外境存在。外面在的感覺，眼根識的境，我碰到，摸到的境在那裡，不

是跟眼根識無關，還是有關係。眼根識的境在那裡，我摸到的東西在那裡。它不是心的示現，我摸到看到的感覺，一定連到認知。認知的境就是在外面，就是外境成立。要抓到，它也有連接到認知。認知所摸到所對的在外面，它在外面。所以一定與認知有關係，認知的對境如果在外面成立，境本身一般說只有二種——一或多。境是一在外面，或多的境在外面。看是瓶子，你的境在外面，是一個境在外，還是多在外面。瓶子只有一個沒有錯，但是認識瓶子的境，若在外面。是一的境在外？還是多的境在外面？境外面成立，所以究竟是一的境在外面？還是多的境在外面？如果一個境在外面，這樣不對，因為看的境一定是看到瓶子部分。瓶子的部分很多。若沒看到瓶子的部分，怎麼看到瓶子呢？除了瓶子部分以外，可以看到瓶子嗎？不可能。有分色體，離開它，然後諸分，「諸分」即整個瓶子，它是總。有分色體為別，指瓶子的部分。諸分色指整個瓶子，離開有分之外，有一個總的瓶子，誰都看不見，不可取故。對境成立的當下，不是「一」個境，從外面那邊成立。取的時候，必須分色體取，才可取到諸分色。若認知沒有取分色體，直接取諸分色，不可能的。

生：有分色體及異諸分色，有分色體講的是整體，異是離開，諸分色是部分。所以是離開了部分不可以取前面的有分色體。

師：有可能。有分的話，是誰有分？那就是總。諸分就是別。我的中文不好，所以直接就對著藏文講。有分不是指部分，而是指誰有分，不是指別的這部分。現在把它倒過來，諸分色是別，有分色體是總。

現在不可取，是什麼不可取呢？即前面有分色體，離開它的別——諸分色——就無法取。所以取有分色體時，不可以離開它的別——諸分色。

生：青色及青色的眼識，如何來看它的有分及諸分？青色無法像瓶子那樣，拆成部分。

師：這個沒有那麼難。現在講東南西北為主，它主要講的還是沒有無方分的道理。所以不一定非要不同的東西，主要是講一定要有方分。

第一個講離開部分，就沒有整體。重點不只是取，若要更深入理解，一定得有分，沒有分部分不可能有。一的意思是離開分，則無法取。深入了解的話，沒有分的色法不存在，所以無方分的色法不存在。中觀成立空性時，用離一多的正理，其中離一是最難的。一若成立，離多是簡單的事。離一，它好像在這裡，可以點出來，它是從這裡成立起來的。這樣就叫離一。這個一打破，一個若無法成立，多就無法成立，所以多比較容易。

唯識也一樣，只是它講的跟中觀講的有些不同。唯識講的是從外境那邊成立，把這個破掉，而是從心這裡安立，即心的示現是成立的。中觀則講心也是安立，沒有一個自己的。講的道理不一樣，但是用的詞則一樣。唯識用離一離多，中觀自續也用離一離多，中觀應成也用離一離多，但是在講的時候，如何成立其程度則不同。描述時令人感覺相同，實際上卻不然。

講完之後，與上面連接一下，「如是外境或應是一，如勝論者執有分色」。勝論派講到一，好像總的一，有這種解釋。勝論派講 6 個法，數論派講 25 個法。好像勝論派講到總，數論派講主，這二個都差不多，好像它是總，但是沒有分，它不能分的。有點像一切法是空性的體性，空性的體性則不可分。不能說空性的體性有很多，有點一切法的體性，收攝在總，或主，創造中，它不能分。如這朵花上的總，或這本書上的總，就是一樣的，總就是一個。它是總，但是不可分。現在你講一成立，如眼根識看瓶子，雖然它是總，但是不可以分。有一個大的色法在那裡，可是它不可分。用勝論派為比喻，如勝論者執有分色。

下面是離多，比較容易理解。理亦非多，理由是極微各別不可取故。「各別」即前面講的諸分。諸分沒有取，對瓶子取的時候，它總的取，並非只取其分，而沒有取總的。它主要取的是總的，所以講不可取極微分或諸分。前面講的是，它沒有離開諸分，只有取有分色體。現在講的是，如果它的境，多的境從外面那邊成立，肯定是對不同的部分要執取，所以說極微各別不可取故，或諸分不可取故。

現在是講境在那邊成立，多的境在那邊，眼根識對這個境時，不覺得是多。緣瓶子時，不覺得它是多。如果它覺得是多的話，肯定瓶子極微的部分，它要取到。而極微各別不可取故，我們舉的例子是瓶子在那裡，眼根識在這裡，然後眼根識對瓶子時，眼根識的境在那裡，多個境在這裡，合的在那裡，就問是那個部分？多的境在那裡也不對。前面講，或應是多，如執實有眾多極微各別為境。

第三個合的部分也很容易，「又理非和合或和集為境」，其理由是「一實極微理不成故」。他宗的見解是極微是沒有分，沒有分的話，多少集合，也不會集聚作什麼東西。因為它本身無方分，一個二個或三個，多集沒有用。譬如一個無方分，二個無方分，三個無方分，幾百個無方分，第一個與第一百個一定要連在一起，一定要能碰上。如果無方分存在的話，一定沒有什麼東西。所以唯識否定無方分，無方分集合，會有一個東西，實質有，可以取得到的嗎？沒有。所以集合也不對。因為它無法變成一個東西，因為一實極微不成故。極微慢慢變成實質有，無法成立。這個跟前面對也可以理解，「後因多極微和合及和集，如執實有眾多極微皆共和合和集為境」。

在解釋諸分時，一直講到極微無方分，主要連接到的是沒有極微，沒有無方分，這個道理最重要。所以第四句講到極微不成立，因為前三個道理都是有沒有極微，或有沒有無方分，最小的極微，前三個都與它有關。極微不成故，這三個連在一起最根本的理由，所以極微不成故，不可以說它是三個中一個的理由。它與三個的道理都有關係，所以下面就講極微不成故。

生：（聽不清楚）。

師：是的，這三個後面都可以講極微不成故，不是只是第三個的理由。與前面都有關係。

極微究竟有沒有？這是最關鍵點。現在是云何不成？極微不成是關鍵點的話，它怎麼會不成呢？下面第 11 偈就是它的理由。

11. 極微與六合 一應成六分 若與六同處 聚應如極微

一個是正面的，一個是負面的。為何極微有分呢？假如極微是無方分的話，六個合在一起，還是無方分嗎？不可能，它一定有六個分出來。若是負面的話，如果你繼續講六分，現在講六分，你說沒有六分，六個和在一起時，還是一個東西。若有分，就變成六個。應該沒有分，你繼續講沒有六分。那麼幾百幾千個分，變成一個大的色法，這個大的色法，也會變成極微，因為六個集在一起時仍是一個。所以幾千個集在一起，也還是一個。所以大的色法也會變成極微。若你沒有分的話，「若與六同處」意思是剛才自宗成立有分，他宗一直講沒有分，六個和在一起

還是沒有分。沒有分的話，就變成同處了。它住的地方都一樣，是同一個位子。幾千幾億的極微，放在一起，重處，因此大的也會變成極微。所以「聚應如極微」，會有這種過失。這個有點負面過失的樣子。自宗先成立，你繼續說沒有六分，那麼六個和在一起，就變成同處，因此聚的色法，也會變成極微。非常大的色法，如須彌山或整個宇宙，會變成極微。

論曰。若一極微六方各與一極微合。應成六分。一處無容有餘處故。一極微處若有六微。應諸聚色如極微量。展轉相望不過量故。則應聚色亦不可見。加濕彌羅國毘婆沙師言。非諸極微有相合義。無方分故離如前失。但諸聚色有相合理有方分故此亦不然。

這部分不難，根本頌已經解釋得很清楚了，論裡面講的也跟根本頌差不多。若分段，「若一極微六方各與一極微合，應成六分」，這個講的就是根本頌的前二句，不過它加了一句話——一處無容有餘處故。總之，就是有方分，自己住的地方各不一樣，譬如六個有六個自己的位子，所以一定是有分。如果這時回答，沒有，還是一個地方，這六個同時都在一處。「一極微處若有六微」，這就是根本頌之「若與六同處，聚應如極微」，所以才說「應諸聚色如極微量」，就會變成這樣。若是這樣，「展轉相望不過量故，則應聚色亦不可見」，意思是一個大的色法，房子或車子，如果那些變成極微，我們當然看不到，色法我們就看不到了。聚的色法就會變成不可見，所以「聚應如極微」，此處就加了一句「聚色亦不可見」。

講這個過失時，加濕彌羅國毘婆沙宗的一位師父說，現在世親有這樣的道理，一直辯論，他認為這樣辯肯定會有問題，有些道理不通，不應該講極微集在一起，然後變成大的色法。因為極微不相合，無方分故，離如前失。但諸聚色有相合理，這個沒有什麼意思，聚色法也要從極微那兒成立，若這樣說，好像沒有什麼意思。但是他還是暫時講一下，幾秒鐘可以耐住。但諸聚色有相合理，這個說法根本沒有道理。

頌曰。

12. 極微既無合 聚有合者誰 或相合不成 不由無方分

下面就問：如果極微不相合的話，聚合是怎麼來的呢？自宗一定會問出來。前二句等於他的「聚有相合」，這部分已經否定了，聚合的色法才有相合，這部分

已經否定了。破了之後，自宗說應該不要用這個理由，極微沒有相合，原因是無方分，不可以這個理由。現在聚有的色法，你已經認可，它也沒有相合，「或相合不成，不由無方分」。現在已經聚有的色法，你已變成沒有相合了，所以你回到你根本的主張，極微沒有方分的緣故，就說沒有相合。這部分你不要講，「或相合不成，不由無方分」。中文我不太清楚，我是按藏文解釋的。韓清淨的譯本是「不應說無方分故，彼之組合不成立」。

生：韓清淨的翻譯，由第 11 偈開始：「由六一齊構成故，則成為六分極微，若從六方由六極微一齊構成者，則成為六分極微！一既定處、無容它處故。若六等者同一處，團僅成一極微量。」

師：你現在唸的是剛才第 10 個偈頌。要唸的是下面那個偈頌。

生：第 12 個偈頌是「若極微無組合者，此所集者此由何？所謂組合亦隨逐而轉，不應說無方分故、彼之組合不成立。如此，若言諸聚集等亦無更互組合，則不應說因諸極微無方分故，組合不成立。由聚集具有方分，亦不許為組合故。因此，極微不成立為單獨一實質體，許極微和合既不應理，不許亦不應理。」

師：你是連解釋也一起唸。剛才第 12 個偈頌對照一下，前二句好像可以，後二句就有點不同。

生：第 12 個偈頌，粗體者就是偈頌，下面顏色淡者，像是他加的註解。若極微無組合者，此所集者此由何？不應說無方分故、彼之組合不成立。

師：這是根本頌。其他的是顏色淡的，是嗎？

生：顏色淡者是「所謂組合亦隨逐而轉」，這可能是他的解釋。

師：剛才唸的應是根本頌的意思，「不應說無方分故，彼之組合不成立」。現在的翻譯第 12 頌，前二句好像差不多。「極微既無合，聚有合者誰」，藏文直接譯過來的是「若極微無組合者，此所集者此由何？」這二個可以對得來。

生：後二句為「不應說無方分故、彼之組合不成立。」玄奘大師譯的前後是對調的。

師：對調沒有關係。對的時候，就「或相合不成，不由無方分」。

看論文時，它有二個道理，一個是極微那邊，你已經講了，沒有相合，理由是沒有分。你已經講了，現在沒有必要講連有方分的聚色，你現在已經成立了，就沒有相合。前面根本的主張是毘婆沙師說，極微沒有相合，因為無方分。現在他的根本主張就破了，後二句講的就是你的根本主張就破了，因為你原來就是沒有方分，所以如此這般。就有這樣的道理，現在連有方分，也無法相合，你前面的根本的主張已經打破了。所以講，不應說無方分的緣故，彼之組合不成立。「彼」指的是極微，你前面根本的主張是極微的法沒有相合，原因是無方分。你現在沒有一個可說的，原因是有方分的聚色，也變成跟這個道理一樣了。根本頌「或相合不成」，我認為是聚有的色法，聚有的色法，你也變成不成，不相合了，這個是「不由無方分」的聚色，也會變成不相合了。

「或」是選擇，前面已經講了，聚有怎麼會相合呢？另一個角度講，聚有或相合不成，什麼相合呢？聚色相合不成，不由無方分的聚色也無法成立有相合。抓的時候，好像是另一個道理。藏文中講的是極微上面，不應說極微上面無方分的緣故，就說沒有相合。你對聚色上面，你已經說了，聚色上面的道理，藏文的根本頌看不出來，中文的根本頌中「或相合不成，不由無方分」，這裡是從聚色上面講的。

第 8 講

• 正講

1. 若識無實境	則處時決定	相續不決定	作用不應成
2. 處時定如夢	身不定如鬼	同見膿河等	如夢損有用
3. 一切如地獄	同見獄卒等	能為逼害事	故四義皆成
4. 如天上傍生	地獄中不爾	所執傍生鬼	不受彼苦故
5. 若許由業力	有異大種生	起如是轉變	於識何不許
6. 業熏習餘處	執餘處有果	所熏識有果	不許有何因
7. 依彼所化生	世尊密意趣	說有色等處	如化生有情
8. 識從自種生	似境相而轉	為成內外處	佛說彼為十
9. 依此教能入	數取趣無我	所執法無我	復依餘教入
10. 以彼境非一	亦非多極微	又非和合等	極微不成故
11. 極微與六合	一應成六分	若與六同處	聚應如極微
12. 極微既無合	聚有合者誰	或相合不成	不由無方分

生：上次同學幾乎都聽不懂，可否請您將偈頌的大意講一下，不要陷入它的文字。因為中文的解釋版本很多，若對文字不懂，可以去查。第 11 偈自宗他宗駁來駁去，也想請您再講一次。譬如第 11 偈加濕彌羅國毘婆沙師，這是他宗的主張，自宗的看法從聚色有相合開始，對嗎？在這段裡面，他宗是從那裡到那裡？

師：第 10 偈主要成立唯識的見解，或是否定外境的正因。其中最主要的理由，為第四句的「極微不成故」。這個道理一旦成立，這個正因就有力，有一個作用。所以極微不成，這方面要成立，就有第 11 偈。

對於極微的六方，都有六個極微聚在一起，用這種觀察，然後否定沒有無方分的極微。這是第 11 偈主要談的內容。在談的時候，這時加濕彌羅國毘婆沙宗，

他們也有一個宗派，有他們完整的理論。若是這個問題，應這樣答覆；那個問題，則那樣答覆，一定有其完整的解釋。當問題出現時，他們裡面一定有這樣的答覆，但是這個答覆雖是答的樣子，但是沒有答好，沒有答到。現在他們有他們的立場，有他們完整的理論，有一個答覆的樣子，但是答覆沒有答到。他們的答覆是聚合的色法，不是極微，聚色與極微是分開的。極微不可以相合，因為太小了，不可以說相合。聚色才有相合可講。極微太小的緣故，沒有相合的能力，沒有什麼可以相合的。相合是聚色的法才有。在第 11 個偈頌中講到「極微與六合，一應成六分」，變成極微一定要有方分，現在是連相合都沒有，聚色才有相合，極微沒有相合。這是他們的答覆，這樣講有答對或答到嗎？沒有。

生：聚色是什麼？它與極微有何關係？

師：聚色即粗的色法，看得到、摸得到的。極微為最小的色法。比較粗的色法才可以說有沒有相合，極微太小了，故不能說它有沒有相合。這是他宗的說法，他宗認為「無方分故，離如前失」。

生：為何太小不能相合？

師：太小的時候，合要連接，要能夠連，自己必須是存在，立體的樣子，才可以合。自己太小時，則無立體，好像是空氣，無法一個物立體地站在那邊，故不可說這個放在這裡，那個放在這裡。小太的話，無法抓，無法拿出來。

生：為何此處要拿出聚色來講，若極微與聚色無關的話？

師：現在否定的或諍論的，是極微無方分。唯識的見解是極微的色法一定要有方分，沒有一個沒有方分的極微。現在的關鍵是這個。在諍論中，就談到第 11 偈的邏輯。極微與六合，六個極微合在一起時，中間的極微有沒有方分，就看得出來。這樣諍論時，他宗肯定答不出來。他的答覆是有方分，還是沒有方分，他怎麼回答呢？他的答覆是相合在極微上是不可以說的，相合的話，中間一個極微，六方有六個極微合在一起。不可以講這種東西，因為它太小沒有一個集或相合。它因太小的緣故，沒有相合。暫時他可以站得住，我想

一想怎麼跟你辯。真正講，他的答覆無法正確地長期地有效。

生：為何他宗不承認「極微與六合，一應成六分」？

師：若承認這句話，中間的極微就變成有方分。他肯定不能回答它有六分，若有六分就沒有他宗的主張。他就承認極微有方分。先要記住，極微的意思是無方分。若承認有分，就沒有無方分的極微。

生：他宗的意思是我們看得到的東西，是有方分的。它一定是極微六方聚合的？他宗是否承認現在看的東西是有方分的？是的話，才可以用這個道理跟他講。

師：他若承認有六方分，為何要講這個呢？那麼他就跟自宗看法一樣了。他宗不承認極微有六方分。他認為極微是無方分的。

生：現在講的是聚色，他是否承認它是有方分的？

師：聚色來說，當然是有相合的，就有分的。譬如說地球有沒有分？當然有。房子有沒有方分？有。聚色即粗的色法，它肯定有方分。粗的色法可以說相合，太小的時候，根本不用談，沒有一個相合。

生：此處毘婆沙師講到那裡？但諸聚色有相合，這句是毘婆沙師的看法嗎？還是自宗講的？

師：是毘婆沙宗講的。

生：此亦不然，是自宗開始要講嗎？

師：好像也不是。毘婆沙宗講完之後，後面根本頌連在一起，為自宗的開始。根本頌是答覆毘婆沙宗。在根本頌之前，是毘婆沙宗的想法。為答覆他，自宗從12偈開始。

生：有相合及不能相合，是什麼意思？我的理解是，二個以上的粗色，可以相合成一個聚色，是從這個角度上來了解相合呢？還是一個粗色或一個聚色，是由更小的色相合而成？

師：一個聚色，跟其他的聚色可以說有相合，所以這裡講的是諸聚色，很多的聚色才可以說相合，諸極微都太小了，所以不能說相合。

生：另外，下部宗許無方分的極微，唯識以上是承許有方分的極微。或承許極微，但這個極微的存在是有方分的，是嗎？唯識不承許外境，但是他承許有方分的極微。

師：對。

生：唯識不承許外境，那來的有方分極微？

師：極微是他宗說的最小的色法。唯識的角度來說，怎麼小還是有方分，不可以說最小。但是最後，如果色、聲、香、味、觸等勝義中，不存在。或理智性觀察的話，不存在。理智性觀察，它不存在，那麼它就莫名其妙地就存在了，沒有真正的無方分。但是還是有一個存在，所以變成這些存在是內心的示現。是心的示現中存在。所以沒有無方分，最後他要講，它是心的示現，不是外面的東西。

生：所以自宗認為有方分的極微是心的示現？

師：不能這樣說，因為聽起來怪怪的。應該是沒有無方分的時候，那就變成心的示現了。直接講有方分是心的示現，有點怪。有方分是心的示現的道理，有方分及沒有無方分，二者的道理不同。沒有無方分，講的時候指的是沒有它自己真正成立之意，有方分時沒有一定講否定無方分的意思。

生：您說在勝義中，找不到有方分的極微，是嗎？

師：不是講有方分，而是色、聲、香、味、觸，在勝義中很難講，沒有一個東西。勝義中說，就是沒有了。勝義中來說，就是心的示現。好像沒有一個外面的東西。名言中來說，有一個外面色、聲、香、味、觸。可是，這個不代表外境那邊成立。現在講的是沒有無方分，好像找不到它，這就變成心的示現，這些都講的是勝義中，它是心的示現。勝義中，好像找不到它外面的一個東西。這個跟中觀的說法也可以連接，中觀宗講到一切法勝義中無，或以理智性觀察時，一切法不存在。但是不觀察時，名言中它還是存在。

生：所以唯識的名言中有，其有的方式是以有方分的方式而存在？

師：名言中是不觀察的意思，剛才的問答是在觀察中有的。理智觀察時，那麼就是心的示現，是心的體性，沒有一個外面的東西。剛才講有沒有方分而存在，沒有無方分，怎麼存在，講的時候有點奇怪。怎麼存在，這個階段是理智觀察的感覺當中。這個感覺中，就沒有的樣子。沒有一個外面的色、聲、香、味、觸，這是理智觀察中的樣子。這個跟我們平常想法中，有一個真的看得到的顏色，形狀，有一個東西在那邊，這些是不觀察名言量中存在。所以唯識也要講名言量中，怎麼存在。理智性中，又沒有一個東西。沒有，不過只有心的示現。心的示現，不能在名言中講。這樣講，人家以為我們神經病。名言中的話還是要講，它不觀察時，還是存在的。

生：名言中及勝義中，大家一聽，腦子恐怕分辨不清楚。可不可以這麼說？唯識認為色、聲、香、味、觸也是外境，只不過它是心示現的外境。這個外境還是有的。無方分的極微，唯識不承認。它連心示現的無方分極微都沒有。它是個不存在的法。在唯識看來，有方分的極微是不是存在的法？

師：沒有無方分，一直有方分。沒有無方分，唯識是把它連接到心的示現。中觀自續跟應成一起的話，連接到沒有真實。中觀應成則完全沒有自己。所以沒有無方分，這個道理是一個，它成立的則不同。唯識所要成立，中觀自續所要成立的，中觀應成所要成立的，各不相同。成立時，講的時候，都講自己空性的見解，所以還是到什麼程度呢？到理智性觀察的階段，所以在這個階段，它的看法跟不觀察名言量的看法，還是有個界限。但是二個都是存在的，不

觀察的名言量也對，觀察的理智性也是對的。二者都是量。

生：色、聲、香、味、觸在唯識看是存在的，無方分的極微及有方分的極微也是存在的法。這樣理解對嗎？

師：無方分的極微不可以講是存在的法。現在不要講有方分或無方分，是外面的色、聲、香、味、觸，在不觀察的名言量中是存在的。現在有方分及無方分一講出來，就是觀察了。觀察時，就用理智的角度判斷。

生：以理智的角度來說，它們都不存在，是嗎？不存在是指作為一個存在的法，它也不存在。像色、聲、香、味、觸的外境，以唯識來講，作為存在的法來講，它還是存在的，但是它的實有自性則不存在。有方分及無方分的極微也是這樣，作為一個法，它是存在的，但是它也是心的示現，就跟色、聲、香、味、觸一樣。這樣理解對嗎？

師：舉例說，我們吃到一個蘋果，它很甜，這是名言量的東西，這是存在的。但是理智觀察時，甜不存在。這個不存在，那是更深入，可以說也是它的體性。《廣論》中說，理智找不到，不等於理智否定。剛才講的色、聲、香、味、觸來說，或蘋果的甜，這些在理智當中不存在，但是不代表理智就否定它。理智中不存在跟理智中否定它，二者不同。理智否定它，那是它有自性，有自性的蘋果，有自性的甜，或色、聲、香、味、觸是從外境那邊成立的，這樣是理智否定的。色、聲、香、味、觸不是理智否定的，但是理智中不存在。所以理智中不存在，與被理智否定，二者還是要區分。

生：唯識宗承不承許一個微塵是由八個極微構成的說法呢？

師：那個是經部宗對色法的定義，四大種及色聲香味，總共八個。八個集在一起，就構成微塵。這些粗糙的，唯識也是認可。但是不可以說，這個裡面好像色法都是這樣，慢慢從外面成立起來。這種理論唯識不承認。可是不代表這邊拿一瓶水，那邊拿一點火，可不可以集在一起？當然可以。集在一起會不會變成由四大種連在一起的色法？聚色也是會出現，但是這種理論後面的觀念，

好像所有的色法，是由極微慢慢集成，這種觀念，唯識則不承認。

生：毘婆沙師說極微沒有相合，諸聚色有相合，他是認為聚色是有方分的，是嗎？

師：對。

第 12 偈意思大致如此，它答覆毘婆沙師所說的觀點。第 12 偈講，如果你說聚有是相合，極微若不相合，怎麼聚有能有相合呢？極微既無合，聚有合者誰？聚有本身是怎麼聚的？

生：我確認一下您的意思，唯識宗說如果經部宗這樣承許，極微是無方分，那就有過失。其過失是極微不可能是無方分的，他就用有方分的原理去破除無方分的，但是不代表唯識宗認許極微是有方分的。因為究竟觀察時，見不到有方分的極微，因為它完全是由內心安立的。沒有能取所取相異的外境，是嗎？

師：有方分有一個能量造成的，這個能量說，就是心造出來的。所以當然它有方分，但是有方分最後時，它的源頭就變成是心的示現。外面就找不出來，所以變成心的示現。心的示現有點是心的能量發出來。

他有講到聚色的色法可以相合，聚色的色法本身是怎麼聚的？回答的話肯定是極微集在一起，極微一定有相合。若極微不相合，聚有的色法是怎麼合來的？「或相合不成，不由無方分」，上次提到這二句與藏文有些對不起來，意思是你主張無方分的緣故，所以說沒有相合，用這個理由不可以說極微的色法上沒有相合，因為沒有方分。現在是連聚色的法，也無法成立相合，因為聚色的法本身無法成立起來。連聚色的色法，有方分的色法也無法相合，那你前面極微上面，其理由沒有什麼用。因為有方分的色法也變成無法相合，極微這方面不可以用這個理由——無方分的緣故，沒有相合。這個理由不成立，因為連有方分的色法也變成無法相合。所以說「或相合不成，不由無方分」。

生：藏文是說「不應說無方分故，彼之組合不成立」，它不是說相合不成，而是彼之組合不成立。

師：彼之表示極微方面不可用這個理由，說不相成。「彼」指的是極微的色法。因為有方分的色法，已經承認了，即前面的第二句 — 聚有合者誰？這種的過失將它擋住之後，他就自己認可，現在是連聚色的法，也無法成立起來。這樣成立後，再跟他講另一個過失。

生：所以這裡的相合不成，指的是聚色相合不成，還是極微相合不成？

師：現在是你不應該說前面的理由 — 無方分的緣故，沒有相合。這個話你不應該說。為何不該說呢？因為你已經「聚有合者誰？」這個過失講了之後，他的想法就改了，改到聚色也沒有相合。因為無法建立聚色法有相合，所以聚色法也變成沒有相合。聚色法無法變成相合，現在就是後面的二句，你應該說無方分的緣故，就沒有相合。這樣的理由是不成立的。因為現在是有方分的色法，也無法相合了。

生：其他漢譯的資料中，有談到一個正因論式，他宗的想法有一個正因論式，唯識去破他，破他的正因論式，他的有法有問題，所立法有問題，他的因，他的同喻及異喻，從這些角度，去分析他的邏輯是不對的。因為看不懂，不知在藏文裡有沒有這樣的剖析？為何不能用無方分的理由去成立相合不成？

師：我只有看藏文世親菩薩《唯識二十頌》自己的解釋，現在讀的論，就是世親菩薩自己作的解釋。我沒有去找其他的解釋，不曉得有沒有更細的解釋，應該有吧。從世親菩薩的自釋看來，他並沒有這麼細的解釋。他就直接講藏文的「不應說」這一句，加了剛才我講的這個道理。連有方分的色法，你已經承認它沒有相合，那麼你以前說的極微法上，說沒有方分的緣故，沒有相合，應是不成立。所以這個因，你現在不可以用。他根本主張的因已經破了，所以你的因不可以用。

生：唯識宗所許的世俗諦和勝義諦，它的定義都是有二顯，都以現證，現量來觀察對境的世俗諦或勝義諦，看它有沒有二顯來判斷。瑜伽現量現證圓成實時，一定是勝義諦了。若套用世俗諦的定義，我就有點不明白，譬如說比量證而非現量證圓成實，如何安立它呢？它肯定不是勝義諦，它是世俗諦嗎？以現

量證得世俗諦，有二顯來判斷是世俗諦。我就卡在這兒，以比量證得圓成實，它有二顯，理應安立為世俗諦，但是它又不符合定義是現量證得世俗諦的角度。不知您如何套用定義來理解。

師：唯識也好，中觀自續派也好，講勝義諦及世俗諦的定義是完全一樣的，不論是從《宗義建立》或《宗義寶鬘論》，都是一樣的。中觀應成講的時候不同，中觀應成是境方面及有境方面完全沒有自己，完全互相依賴。不論是勝義諦或世俗諦，對境的世俗諦，以有境的量安立，有境的量也是以對境的世俗諦安立。勝義量跟對境的勝義諦，也是互相依賴。應成的勝義諦及世俗諦的定義，跟其他宗義完全不同。這是首先要理解的。

中觀自續及唯識，講二諦時，其定義則一樣。當然什麼是勝義諦，什麼是世俗諦，在認的時候，二者仍有差別。可是所描述的定義，都一樣。這個定義中，當然會講到它們最準確，是以現量判斷。境本身，它真正的精純是以現量判斷的，不是以比量判斷的。比量裡面有雜，有淨有不淨，有對有不對，什麼都有。故不可以比量判斷，現量的境是真正對的。以現量判斷，現量在理解時，對勝義諦理解的，及對世俗諦理解的，不一樣。勝義諦理解時，它是法究竟實相的緣故，其他的法無法同時顯現。所以不可以有二顯。完全專注，不可以有其他的顯現。才可以量到，量解的，這個就叫勝義諦。勝義諦的定義是這樣。

世俗諦在現量了解時，也可以有其他的顯現，沒有關係。其他的顯現存在當中，其他的顯現不等於有實有的顯現。完全不是這個意思，它只是說我同時可以看你，也可以跟他講話。同時可以看二個人，像這種就是。二顯不是有錯的意思，現量了解或量解這個法的時候，同時其他的法也可以顯現，可以量解。這樣就表示不夠深奧，或不夠法的究竟實相，所以肯定只是法的表相，所以是世俗諦。剛才問的比量，跟這個沒有什麼關係，比量的對境，它也有自己的現量，不管什麼法，了悟它的一定有一個現量，所以現量的角度就要認這個法，它真正是什麼。

生：比量證圓成實，這個圓成實也可以安立為勝義諦嗎？

師：比量對境的圓成實，這樣來說，它不是勝義諦。現在要說的是這個圓成實是什麼的對境的圓成實？若連接的話，它就有點變成世俗諦的法。比量對境的圓成實，這個圓成實是什麼的眼光中的圓成實？這樣來說，它不是空性。它是不是空性不重要，現在是比量對境的圓成實，它是不是一個現量會了解它？肯定會了解，所以不管什麼法，一定有它自己量給它的現量。可以說我的比量了解你的比量的對境的空性，不管繞多少圈，不管怎麼樣，這些都了解有沒有一個現量呢？肯定會有。所以，這個現量了解對境時，有沒有二顯，要這樣看。不是比量對境的圓成實，然後就說它是不是勝義諦或世俗諦，問的時候把有境當比量，這是不對的。有境要把它當作了解它的另一個現量。

論曰。今應詰彼所說理趣。既異極微無別聚色。極微無合聚合者誰。若轉救言聚色展轉亦無合義。則不應言極微無合無方分故。聚有方分亦不許合故。極微無合不由無方分。是故一實極微不成。又許極微合與不合。其過且爾。若許極微有分無分。俱爲大失。所以者何。

「今應詰彼所說理趣，既異極微無別聚色，極微無合聚合者誰？」藏文的後二句在這裡，你不應該說，或你說的，現在就變成合者誰？這樣表示你說的沒有道理。「既異極微無別聚色」，沒有區別，因為二個都變成沒有相合。極微也好，聚色也好，二者都不相合。為何二個沒有區別呢？因為如果一個有相合，一個沒有相合，現在是若極微沒有相合，聚是怎麼來的？故問：聚合者誰？極微無合的話，聚合者誰？從這裡可以看到藏文的二句，很清楚。

「若轉救言聚色展轉亦無合義」，你已承認聚色也沒有相合，那麼就不應言極微無合無方分故。不可以無方分的緣故，極微沒有相合，沒有相合的道理不應該說的。前面已成立，假如你承許聚色的法沒有相合，那麼你前面的也不應說：極微無合，理由是無方分。你不應該說的，理由是連聚色有方分的，也不許合故。你現在已經承許了。「極微無合不由無方分」，不是因為無方分的緣故，極微沒有相合。「是故一實極微不成」，這是最後的結論，第 10 偈最後就是這句。講了之後，中間第 11 偈及第 12 偈一直諍論，現在成立起來 — 極微不成。「若許極微合與不合，其過且爾」。

另外的正因，這是新的角度，新的正因。「若許極微有分無分」，如果極微是最後一個，沒有辦法分割的，但是它有方，有東南西北邊。現在是從這個角度講這

個道理，如果極微有分無分，若是有分，就不可以說它是一個，它是極微，它是最後一個。如果它沒有分，那就會變成如何擋住太陽光？還有一個極微的地方，另一個極微也可同時存在。一個極微住的位子上，另外一個極微的色法，能夠存在。無法擋住這些過失，如果沒有分的話，會有這些過失。這個就變成下面的偈頌了。

頌曰。

13. 極微有方分 理不應成一 無應影障無 聚不異無二

這是成立最後有一個外境那邊成立一，最後有一個最小的極微，那就是這個過失。「聚不異無二」，如果沒有這樣一個東西，那就是粗的色法，也不可能從外境那邊成立。後面那一句「聚不異無二」，有點像中觀講的離一多的正因，前面三句是離一，現在這句是離多。一切有法五蘊沒有自性，因為自性一，不成立。自性異也不成立。有點接近中觀用的這種道理。現在用的是外境成立是不存在，為什麼？因為一不成立；一已不成立，多也不能成立。用的是這種邏輯。

生：若許極微有分無分，俱為大失。不論極微是有方分或無方分，它都有它的過失。它的偈頌是「極微有方分，理不應成一」，這個文字可以懂，可是前面不是講極微應是有方分的嗎？為何這裡又說如果極微許其有方分，也是一個過失？

師：現在講的是極微的時候，一的這個為主。否定是成一，後面否定是二，一跟二都是外境那邊成立。外境那邊成立一的意思是最後沒有方分，或無法分開的。真的一個色法那邊就有一個立體的極微。這樣就是外境那邊成立一，成立多是很多集在一起，那就是成立多。一邊講一，又一邊講有方分，那就矛盾。如果無方分的話，不可以說它是極微，它無法遮住陽光，沒有辦法一個極微上面，另一個極微也存在。現在是有方分也不對，無方分也不對，一個導出來，當然就不成立。有方分有問題，無方分也有問題。

第 9 講

生：從第 10 偈到現在，幾乎都是在否定外境，第 10 偈就分別從眼識緣取外境時，外境呈現的是一還是多來破，這是以眼識面對對境時，心裡的感覺是一還是多，以這樣來破。它最後的原因是「極微不成故」，第 11、12、13 甚至 14 偈其實是要破極微。是這樣的理路嗎？

師：沒錯。

生：第 11 偈用極微聚合的方式去談，或極微本身如何聚合去談。因為毘婆沙師提出，極微無法有聚合，而聚色可以相合。第 12 偈是在駁這件事。是嗎？

師：對。

生：第 12 偈論的最後，它有一個論式，說「是故一實極微不成」，也就是說，討論到這樣，這裡的「一實」是您所說的指的出來的那件事嗎？我不太確定，這裡的「實」在此所扮演的角色。應成派其實是許有外境，只是它的外境是無自性的。此處的「實」，其主要的意思為何？

師：「實」的意思，可以說是外境，從外面那邊成立，外境一無法存在，就是一跟多中間的一，可以說這是最重要的。如果一沒有的話，多就不可能。一的話是極微無方分，這個東西存不存在。或極微源頭，從那裡出來的，它是自己，可以說它是從外境那邊成立。這裡要理解的是，沒有無方分，這個道理應成派認可，自續派也認可，唯識也認可。但是把這個用在什麼地方，沒有一個無方分的從那邊成立，唯識把它用在「那就變成心的示現」，根本指不出來，所以肯定是心的示現。自續與應成派，則用於沒有真實存在。沒有真實，當然自續的標準跟應成的標準有相當的差別。所以他們用的地方不同，不過沒有無方分是大家公認的。但是這個道理用在那裡？它成立什麼？則各不相同。現在不要混在一起，像應成認可外境，跟應成否認無方分，這二個根本沒有矛盾。不要從經部宗的角度去認。

經部宗來說，有外境及要有無方分的極微，二個道理是連在一起的。應成派的角度，二者不是連在一起。它的外境不是真正的外境，它的外境是以內安立外，以外安立內。內與外是互相依賴的。如果內存在，外則存在；如果外不存在，內也就不存在。它的外的意思，不像從那邊可以成立，有一個東西的意思。所以解釋外的時候，以名言或觀待而安立的外，這個有很大的差別。

生：眼識在對境時，外境是一或是多，尤其是多的部分，因為極微不是眼識所能緣取到的境。如果在緣取外境時，它是各別極微的方式去緣取，由於各別極微無法成為眼識的境，所以也無法緣取到。這部分跟目前的現象，看來有些相違。譬如身體有很多細胞，我們是看不見的，可是我們可以看到身體。這裡下部的矛盾究竟在那裡？

師：首先看的時候，觀察的角度要認識一下，相信眼根識，所以覺得一定有外境，眼睛看到在那裡。相信自己的耳根識，鼻根識，相信五根識。有外境，主要是相信自己的五根識，所以就一定有。我們是這樣想。

這樣想的時候，現在的關鍵點是我的五根識看的，在那邊我看到，看到這個很重要。所以一直強調，以五根識對境的角度是一還是多？為什麼這樣講？不講那邊是不是真正的一或二，不是這個問題。現在是五根識的眼光，或它的境，以這個為主。不是境是什麼，這個不重要。它的境怎麼存在，以這個為主，它的境這方面，觀察時就一與多。應先將它分開。

譬如眼睛看到一朵花，我們要分析：這一朵花是不是外境那邊成立？是不是在那邊？是不是外境？我們為何認為它是外境？我們認為眼根識是對的，它看到花在那裡，所以它在那邊。有二個層次。眼根識看到，所以它在外邊。現在我們追到眼根識看到這個，我們觀察眼根識看到這一段，不是看到所以它在外邊那段。就眼根識看到來說，不只有花，有各式各樣的，都是看到，所以是外境，眼根識看到，它的觀點是這個。眼根識看的當下，看或見到的感覺是什麼呢？見到什麼不重要，見的時候，感覺裡面好像一個或多，就這二種。

一個的感覺，是不是外境成立的道理存在？或是多的感覺中，有沒有外境存在的道理？二個層次要分開，分開之後，就有一點感覺到「一跟多」有點意思。

它並不是說，這朵花是一？或這朵花是多？這個沒有意思，什麼叫作這朵花是一還是多？沒有什麼關係啊！現在不講這朵花是一跟多，現在講的是，眼根識看見的境這部分，我們就觀察境的這部分，它見到，如果我們描述的話，看到是一的感覺，還是多的感覺？就只有二種。一的感覺，再觀察是不是外境的道理有沒有？多的感覺，再觀察外境的道理有沒有？

生：這邊的論說有分色體異諸分色不可取故，所以是非一。剛才的解釋好像是說沒有分的色法是不存在的。

就用這個道理，就非一。一的這種外境，若是成立，眼根識的境一的這種感覺，如果就外境那邊成立的話，這個也是不對的。為什麼呢？因為它肯定看到部分，看到諸分色，不是只有一個。所以離開諸分色，無法看到有分色。肯定會看到諸分色。看到諸分色，它有很多，所以肯定不是一的這種外境，故不可以一的角度外境成立。

多的角度，為何外境也不成立呢？如果多的角度成立的話，那邊多的部分都要執取，眼根識能夠執取到整個諸分色。有沒有執取到整個諸分色呢？沒有。像極微這種諸分色，它就沒有取到。如果多的部分成立，眼根識看到多的部分，一定要外境那邊成立的話，那麼多的部分必須要執取，必須要看見，每一次多的部分都要看見，就像聚色。先是極微，集合在一起就成為聚色，眼根識看見聚色時，一定要能夠看見多的角度。若多的角度外境那邊成立的話，多的角度一定要執取到。執取到的話，聚色的諸分色即是極微，若聚色的分支執取到的話，肯定是極微要能取到。這裡講到「極微各別不可取故」，就用這個道理。所以成立的部分，眼根識的對境，一的角度看的時候，無法說從外境那邊成立。多的角度看的時候，也無法說從外境那邊成立。

不管怎樣，反正是沒有無方分的極微，關鍵點是這個，所以後面就一直成立這一點，或一直否定有無方分這一點。所以現在不用想，我們看見自己的身體，看不到細胞，這個根本沒什麼關係。如果身體是外境那邊成立，為什麼外境那邊成立呢？我相信我的眼根識，我的眼根識就看到自己的身體，或身根識感覺到自己的身體，因為我相信我的身根識，所以一定是外境那邊成立的。這句話講了之後，我們接著想，我相信我的身根識它看到這一點，它看見什麼不重要，而是它看見一個正

理，它看見的裡面就是外境的意思，它存在嗎？它看見，就一定是外嗎？唯識說的是，它看見那是幻覺，我們看見的一切都是我們的幻覺。我們不了解唯識，或是他宗的角度，或者有自己的想法。從不了解唯識的角度來說，這不是幻覺，這是真的，我相信它。因為我相信我的五根識，相信身根識，相信身根識所感受到的。我們相信它，現在身根識看見的一個成分，它看見，所以能夠保證，能夠證明有沒有一個這樣的成分或這樣的道理？身根識看見，能夠證明成立外境。這個成立外境你能夠證明嗎？成立一的這個是外境，還是成立多的這個是外境？就問這個。多的這個是外境的話，那麼看的時候，每一次看見多的要一直成立。現在講我們看見整個身體，一定是多方面從外境成立的話，那麼每一次它要執取到多諸色。若輾轉諸色亦有其支分，支分又有其細支分，有沒有執取到？最底的話是到極微，到極微時，極微可以執取到嗎？所以說「極微不可取故」，就在這裡。極微不可取故，所以多的角度無法從外境成立。

生：剛才論證的邏輯是，我觀察眼根識的境是一還是多，如果是多的話，它的每一個支分，我都要看得到。因此可以繼續往下分，繼續分的結果就是要能夠看到極微。事實上，極微不是眼根識所能緣取的境，所以產生矛盾。可是剛才問的問題是有部及經部不能說，事實上，好像《俱舍論》有講，極微要聚合到某一個大小時，眼識才能緣取到。所以剛才的論辯，似乎不成，因為它並沒有表示在緣取它的時候，可以一直往下分。

師：這個是看什麼的眼根識，人的眼根識當然看不到。不可以說它在那裡有一個東西，就肯定要看見。《俱舍論》講的，包括眼根是什麼樣子，耳根是什麼樣子，都是以人的角度來解釋。現在不是講人，主要是外境。相信現量，現量覺得在那裡，肯定是外境。用這個道理。

生：剛才的論證的方式，不一定要以人的眼識來說。這個有分如果有支分時，就一定有一個現量可以緣取到它。

師：對。

生：它後面又說聚合，它是另一個邏輯嗎？以一和多的角度去破它時，其實也就破

了。後面再討論它有沒有聚合，極微不能聚合，粗色可以聚合，這件事其實是以另一邏輯去破了。

師：連在一起的，但是也是看另外的界限是什麼樣子。

生：破多的時候，是以眼識緣不到極微，以這點來破。但是經部宗許有為法與現前識的顯現境是不異。若極微是有為法，一定是現前識的顯現境。它雖然不是眼根現前識的顯現境，但是意現前識的顯現境。譬如說，一定會緣取到極微，但是並不一定是眼根。若以看不到，就否定它的存在，這點好像並不足夠。如果意現前的顯現境，可不可以從這個角度，來與唯識辯論呢？

師：現在的重點是，看不到一的也好，多的也好，關鍵點是極微有沒有存在？後面就一直否定極微，原因是這樣。

生：第 12 偈說「極微既無合，聚有合者誰？或相合不成，不由無方分」，以我的了解，極微無法聚合的話，怎麼會有聚色？若對方轉救說，聚色亦無合義，他一直在諍辯，因為前面講如果可以合的話，其實會產生矛盾。所以說極微是不能相合的，但是聚色可以合。這個跟現在物理學上的認知很像，如原子之間是有空隙的。我們看到的桌子椅子都很紮實，這中間的矛盾點在那裡？

師：聚色就是粗的色，一定要如我們所感受到的連在一起，它的界限是很粗的。是我們感受到或沒有感受到，不是從這個角度。一般說，它有沒有聚在一起？極微沒有相合的話，聚色是怎麼起？怎麼來的？

生：我看了一些其他的解釋，好像有部的主張極微之間是有空隙的，所以沒有直接相連，聚合是這個意思嗎？

師：沒有錯。

生：現代物理學家就講，沒有問題，原子之間不會碰撞，原子之間是有空隙的，它可以中間有空隙的方式聚合。可是聚色，如我們看得到的桌子、椅子或人，

他們是可以碰撞，它可有不同的角度或不同的碰撞，就像您剛才說的，為何微塵上面有的東西，聚色同樣就要有。這點不是很清楚。

師：我們安立的標準不同而已吧，按唯識講極微沒有聚的話，聚色是怎麼來的？這個是有道理嘛，不是嗎？

生：不太確定，因為看來，這個諍論是從毘婆沙師那兒出來的，他說「非諸極微有相合義」。

師：剛才說的第一個是現代物理學的說法，跟毘婆沙宗的說法很像，不過現代物理學也有跟毘婆沙宗不像的地方，現在講根本找不到一個源頭，這就有點像空性。現在唯識講的是沒有無方分這種法，現在找得到細的裡面，不再找，而是如何從細的部分慢慢產生粗的色法，這部分則與毘婆沙宗很像。

生：當然現代的物理學家仍沒找到最小的粒子。在數學上應該可以安立一個像無方分極微的東西，它可以聚合。現在如果我反駁唯識宗，如果你說極微無法相合，碰觸結合，聚色怎麼可能會碰觸？其實以這個邏輯來說，就可以反駁他，不會啊，其實原子之間也沒有碰撞，它們沒有連在一起，但是大的聚色是可以連在一起。可有不同的尺度來看這二件事。不能用這種方式來駁唯識宗嗎？

師：現在不可以說碰，現在講的是有沒有集在一起？原子集在一起，慢慢就有粗的色法，現在應從這個角度講，不可以毘婆沙宗或現代物理學的說法，來作答覆。

生：在學《唯識二十頌》時，確實感覺有點困難，常常會膠著在極微、一異、有方分無方分，應成怎麼說，唯識怎麼說，心會抓細節抓得很細，於是失掉了主幹。剛才您說，因為我們相信我們的根識，相信它所取到的境是真實的，從那邊成立。但是唯識宗說，你這樣不足以證明外境是成立的，其實它是幻化的。您這句話給了我一點啟發，讓我們的心去抓住唯識宗所講的核心要義，請您在講《唯識二十頌》時，能否把唯識宗的核心要義抓出來，至於細節上

我們再去辨析。否則我們可以因為這些細節，反而丟掉了主要的部分。

生：上回講到有方分與無方分不完全一樣，就是有方分並不一定否認無方分，為什麼？

師：現在這麼想，經部宗，有部宗有沒有認可有方分？當然有認可。有沒有認可沒有無方分？當然不認可。所以否定無方分，這比較難。成立有方分，並不難。我們大家都知道，這是東，這是南，這是西，這是北。可是能不能了解到沒有無方分？完全沒有無方分的一個東西？這個就難理解。

現在就進入下面第 13 偈，

13. 極微有方分 理不應成一 無應影障無 聚不異無二

論曰。以一極微六方分異。多分爲體。云何成一。若一極微無異方分。日輪纔舉光照觸時云何餘邊得有影現。以無餘分光所不及。又執極微無方分者。云何此彼展輪相障。以無餘分他所不行。可說此彼展轉相礙。既不相礙。應諸極微展轉處同。則諸色聚同一極微量。過如前說。云何不許影障屬聚不屬極微。豈異極微許有聚色發影爲障。不爾。若爾聚應無二。謂若聚色不異極微。影障應成不屬聚色。安布差別立爲極微。或立爲聚俱非一實。

根本頌解釋了前二句，現在的討論也是有方分及無方分，極微好像外境一，最後最小的，若有這樣的東西，它不可以說有分。若有分，則不是一，不是最後選的一。若是最後選的一，它就不是有分。你不可以承認最後有一個最細的東西，因為有分。極微有方分的緣故，它不是最後。故說「理不應成一」。

如果極微放在這裡，太陽從東邊照，肯定極微的西邊一定有一個影。若它真的沒有分，其影就不存在。由於影存在的緣故，表示它有分。所以不可以說沒有分，如果沒有分的話，影也會變成不存在——無影障。

應該變成一個極微，會不會擋另一個極微？會的。會擋、會障另一個極微。如果極微沒有分，它怎麼會障礙另一個極微？若它沒有分，這個障礙也應該沒有，故云「應影障無」，應該沒有影子，也應該沒有障礙。這是第三句。

他宗可能答覆極微沒有影及障，聚色才有影及障。答覆之後，自宗駁斥說「聚不異無二」，聚色的法也是極微聚在一起，所以聚色也要有其影障，極微就要有影及障，或聚色有影及障，極微也要有影及障，因為聚色沒有離開極微。「聚不異無二」表示聚色的法，沒有離開極微。

論裡面前二句先解釋為什麼成為一，「以一極微六方分異，多分為體，云何成一？」若一極微六方為異，就變成多分的體，怎麼會變成它成為最後選擇的一呢？這是前二句的解釋。「若一極微無異方分」，繼續說極微沒有方分，這樣的解釋的話，它放在中間，太陽從東邊照，「云何餘邊有影現」？因為它沒有分，它只有太陽光照的部分，沒有陽光不照的部分。為何不可以有影現呢，因為「無餘分光所不及」，這是影這方面的解釋，不會有影。

「又」表示不只是沒有影的過失，還有沒有障的過失，「又執極微無方分者」，如果他繼續說極微沒有方分的話，就會變成「云何此彼展轉相障？」不可以有障礙，它不可以擋住其他的極微，怎麼會擋住其他的極微呢？因為「以無餘分它所不行」，一個擋一個時，譬如原來是它要碰到的另一個，現在另一個來就障礙了。譬如極微A B C，C無法碰到A，因為B障礙了它。若B沒有障礙到它，B若是無方分的話，它不會障礙到C。

然後，很多極微集在一起時，都沒有方分，一百個或幾千個極微在一起，都沒有方分的話，就會變成第一個跟第一千個能夠碰上，結果一千個擠在一起，還是變成極微。有這樣的過失，所以「可說此彼展轉相礙，既不相礙，應諸極微展轉處同，則諸色聚同一極微量」，聚色就會變成極微了，這個過失如前說。這段似乎沒有相應的根本頌。

「云何不許影障屬聚不屬極微」，他宗問自宗你如何不許「聚色有影障，但極微無影障」？即，極微沒有影障，聚色才有影障。你怎麼不承許呢？

生：前面還有一句，這兒韓清淨教授譯的比較清楚，前面那句是他宗問說，你為何

「不許影子及能障礙非極微所有，而為團所有」？後一句是自宗再問「難道許團不同於諸極微而有影障？」即玄奘的「豈異極微許有聚色發影為障」。前面他宗在問，就像我們現在所看到的極微沒有影障，但是聚色可以有。為什麼這樣不行呢？前面自宗的破法，因為你的極微沒有影障。大家都可以看到聚色其實是有影障的。

師：這兒是他宗問，自宗又回覆，回覆的部分好像這裡沒有。

生：即下面說的「豈異極微許有聚色發影為障」。

師：這是自宗的，即根本頌的第四句「聚不異無二」的道理。這兒是回答，藏文好像自宗提一個問題，你認為聚色離開極微嗎？你是這樣承許的嗎？實際上不是，實際上聚色是第四句所說的，完全沒有離開極微。是極微聚在一起的聚色。這段的藏文與中文有點不太清楚。重點是，聚色也會變得沒有影，沒有障。就有這種過失。

生：跟您再確認一下前面論述的邏輯。如果它是無方分，因為它無分，所以無方分本身不會有影障。因為無方分沒有影障的關係，它聚合起來，也沒有影障，正如您剛才所說。用這個邏輯去破它，聚色也不會有影障。

師：對。你講的是第四句「聚不異無二」。二者連在一起，極微沒有影障，一千個極微聚在一起，也沒有影障。那就變成聚色也沒有影障。但是不可以把前面第三句沒有影障直接連接聚色，它講的是極微。先講極微如果無方分的話，影障怎麼會有呢？是這個意思。極微沒有影障，這樣就答他的問題，就變成聚色也會沒有影障。現在很多極微聚在一起，也會沒有影障，它否定的還是沒有極微，沒有一個最後最小的色法。否定的是這個，不是否定聚色。聚色上面沒有什麼否定，現在是極微肯定有方分。若它沒有方分，那麼幾千個集在一起，也會變成無方分。幾千個聚在一起，沒有方分的話，就會也沒有影障，會有這種過失。講的時候是講聚色，但是否定時仍是極微。

「若爾聚應無二」，這是根本頌的話。「謂若聚色不異極微。影障應成不屬聚色。安布差別立為極微。或立為聚俱非一實」，所以如果聚色是極微集在一起而成立，就變成聚色上也沒有影障。有這種過失。下面是他宗，前面講的是有方分及無方分，它沒有講到色法本身的本性，沒有作這方面的觀察。

第 10 講

• 正講

1. 若識無實境	則處時決定	相續不決定	作用不應成
2. 處時定如夢	身不定如鬼	同見膿河等	如夢損有用
3. 一切如地獄	同見獄卒等	能為逼害事	故四義皆成
4. 如天上傍生	地獄中不爾	所執傍生鬼	不受彼苦故
5. 若許由業力	有異大種生	起如是轉變	於識何不許
6. 業熏習餘處	執餘處有果	所熏識有果	不許有何因
7. 依彼所化生	世尊密意趣	說有色等處	如化生有情
8. 識從自種生	似境相而轉	為成內外處	佛說彼為十
9. 依此教能入	數取趣無我	所執法無我	復依餘教入
10. 以彼境非一	亦非多極微	又非和合等	極微不成故
11. 極微與六合	一應成六分	若與六同處	聚應如極微
12. 極微既無合	聚有合者誰	或相合不成	不由無方分
13. 極微有方分	理不應成一	無應影障無	聚不異無二

何用思擇極微聚爲。猶未能遮外色等相。此復何相。謂眼等境亦是青等實色等性。應共審思。此眼等境青等實性。爲一爲多。設爾何失。二俱有過。多過如前。一亦非理。

第 13 偈反駁他宗的想法，之後他宗補救，極微有沒有方分，從這個角度觀察有無外境，只是外境一部分的特質，並非它的本性或自相。從那裡就沒有否定到，可以說色、聲、香、味、觸法，本性及行相，可以成立外境。自宗不要再鑽它有無方分，你如何觀察都無法否定外境的存在。他宗說「何用思擇極微聚為，猶未能遮外色等相」，如果色、聲、香、味、觸等其性相外境沒有遮的話，你觀察有無極微，有何作用？因為這種觀察只是色、聲、香、味、觸的一種差別及特質。它沒有觀察到它們的行相或自相，它的性相很清楚。看色法時，不論青色或白色，都很清楚地在那裡。這是親眼可見，根本不必講它有沒有方分。實際上在那裡，明白可

見。這是他宗的答覆。「謂眼等境亦是青等實色等性」。自宗說，那麼我現在要觀察它的本性，來否定外境。

「應共審此眼等境青等實性」，意思是現在我來觀察，觀察時它是一，還是多？從這個角度觀察，「設爾何失，二俱有過」，二個都有過失，一有過失，多也有過失。多的過失前面已說，現在要說一的過失。

頌曰。

14. 一應無次行 俱時至未至 及多有間事 并難見細物

這個偈頌敘述一的過失，對於色、聲、香、味、觸在外面，從這裡成立，可以點出最源頭的色法。這個想法要予以否定，否定時，每一句都是一種過失。「一應無次行」是一個過失，「俱時至未至」是一個過失，「多有間事」是一個過失，「并難見細物」是一個過失，共四種過失。

第一個過失是，走路時腳步無法有次第，先右腳，再左腳，不能有這樣的次第，變成不應有次第。若最後有一個源頭極微，那麼幾千個也是一個，幾億個極微也是一個。若是這樣，就都連在一起，那就無法走路。第一步已到達第二步要到的位置，因為第一個最源頭的色法，跟最後可能好幾億的極微碰到，若碰上的話，就變成第一步與最後好幾十億的極微的法連在一起，人就無法走路。因此，「次行」就變成無。一有什麼過失呢？它會變成步行沒有次第，故說「無次行」。

還有「俱時至未至」，前面也要有一「無」字。若是一的話，至與未至無法同時存在，它們本來是同時存在的。若是一個的話，一般說，A、B、C、D，B極微可以碰到A，但沒有碰到D，可以這樣區分。B的色法可以同時碰到某個，但不碰到另一個。至與未至，同時俱備，如果它是一，無法分的話，就無法區別這裡有碰，那裡沒有碰。所以「至與未至」同時俱備，則無法存在。

生：您說至與未至無法同時存在，可是從論的部分看，「又應俱時於此於彼無至未至」，意思是同時「到」跟「沒到」是一樣的。二者有些不同。它要講的是外境是一，既然是一，腳踏下去，全部都走到了，所以到跟沒到根本一樣。如右腳踏出去，右腳還未到的地方，都在一起了。是這個意思嗎？

師：第一個是講次第，第二是到達及未到達，如剛坐上船，還未到達時仍有一個空間，此岸與彼岸，此岸為「至」，彼岸為「未至」，因此至與未至可以區分。同一時刻，這兒有至，那兒未至。一個船同時可以說這兒是至，那兒是未至，同時俱備。現在，若是一的話，同時俱備的這個特色，則無法產生。因為色法本身都是一，都是一則無法區分此岸與彼岸，都成為一個法。這條河則無法區分至與未至。變成一的話，這條河就無法區分至與未至同時俱備。要記得把第一句的「無」字連到下面。應無次行，應無至未至。次行應無，至與未至同時，也會變成無。一的話，有這種過失。

「及多有間事」，譬如馬、象，不同種類，可以放在一起。若放的位置變成極微的話，變成一的話，那麼放馬的地方，大象也要存在。大象存在的地方，馬也要存在。如果是這樣，就無法把大象及馬等不同種類的動物，放在一起。放一起的意思是如幾百畝地，上面可以放不同的動物。事實上，這樣是可以放的，但是若是一，則都不可以放。多有間事，就變成無。

第四個是「并難見細物」，很細小的動物如細菌，眼睛很難看見。如果一切色法變成一的話，動物也會跟大象一樣，會變得很大。若變得很大，就不可能有看不見的動物。意思是如果是一的話，很難看見的動物，也會變成無。藏文版是：「有目未及微亦無」，意思大致如此。以上讀的是根本頌。

論曰。若無隔別所有青等。眼所行境執爲一物。應無漸次行大地理。若下一足至一切故。又應俱時於此於彼無至未至。一物一時。理不應有得未得故。又一方處。應不得有多象馬等有間隙事。若處有一亦即有餘。云何此彼可辯差別。或二如何可於一處有至不至中間見空。又亦應無小水蟲等難見細物。彼與諸物同一處所量應等故。若謂由相此彼差別即成別物不由餘義。則定應許此差別物。展轉分析成多極微。已辯極微非一實物。是則離識眼等色等。若根若境皆不得成。由此善成唯有識義。

現在是講「善成唯有識義」，已經很有力地成立了一切都是唯識。各位有成立嗎？

生：第 14 偈跟前面有些連不起來，自宗跟他宗講，應共審思色、聲、香、味、觸的本質，他宗認為外境在那邊，很實在。所以自宗說我們來看看，可是卻又

說「一跟多二俱有過」，此處的一多是否就是第 10 偈講的「以彼境非一，亦非多極微」的一與多？

師：一樣。

生：若一樣，第 11、12、13 偈都在否定一與多了，為何這邊又拿出來解釋？

師：前面否定一的時候，否定的方式都是從有方分無方分的角度，現在不是講有方分或無方分。現在講的是如果一的話，那就有問題；多的話，也有問題。它不以有沒有方分為主，它是講一或是多，從這個角度去否定。所要成立的色法，先看它有沒有一？若沒有一，則沒有多。沒有一，就不會有多，就會變成極微。所以在沒有一的這部分否定，但是否定時，前面是有沒有方分，從這個道理下手。現在不是有沒有方分，一就有問題。可以點出來，最後的一，這個有問題。但是有點差不多的感覺，否定一的時候，還是方分與無方分的道理，是連在一起。但觀察時，是不是一，有另一個感覺。好像一這種想法，它有沒有方分，角度有些不同。一個主要是它有沒有方分，另一個是它若是一，什麼都會變成一，不會有多。

生：第 14 偈的討論都還是在講無方分微塵的過失啊？

師：對！

生：它其實是連著 13 偈後面的論曰，他宗就說你講了一堆的有方分與無方分，聚不聚，你為何要這麼麻煩，何用思擇極微聚為？我不跟你討論極微這個部分。依您剛才的講法，這些東西不論它有沒有方分，都是它的差別相，並沒有真正觀察到色等的自相。照理講，這邊應該是從觀察 — 應共審思 — 色或青色等外境的自相。所以這裡跟前面應該有所差別，否則就沒有回答到他宗。

師：應該是這樣，但是唯識的角度來說，外境根本不存在，不存在者，一不存在，多也不存在。譬如世界有七十億人口，都好像不存在，從外境來講，根本不存在，它都是心裡的東西。外面不存在的話，多不存在，一亦不存在。一不

存在，現在是真正細地講，有一點極微的道理。應該有連接吧，我是自己想的，書上確實沒有談到。書裡面極微是放在前面，後面都沒有談到極微這個字。

但是如果極微的話，比較容易理解，譬如剛才講的至與未至同時俱備，如果是一的話，則無法存在。或說步行，要按次第地走，因為若是一，則無法走。象馬等動物，放在一個地方。若這個地方變成一的話，放馬的地方，大象也要存在，沒有放馬的位子，因為大象一直存在。像這種，用極微的角度，就比較想得通。但是不代表一定要講極微。可以直接說一與多。因為一不存在，本身是外面的東西，一就完全不存在，多也不存在。

生：在這段最後面講，由此善成唯有識義的前面那句「若根若境皆不得成，根不得成在前面有提到過嗎？第二個問題是，「若謂由相此彼差別，即成別物，不由餘義。則定應許此差別物，展轉分析成多極微」，這句論證的理由在那裡？怎麼A是A，B是B，A與B有差別，就應該承許這些差別可以一直分析到多極微？

師：「是則離識眼等色等。若根若境皆不得成」，譬如色法來說，它是青色或白色等，這個眼根識可以看到的對境，所以可以成立為外境。前面青色或白色等色法，如果不存在，就無法說是眼根識所見。它若不存在，則無法成立它是眼根等等的對境。所以說離識，眼等色等，離開……

生：這二句其實是一樣的，即離開識之外，眼等色等，眼是指根，色其實是境。以經部宗來講，根境識和合，離開識之外，眼等色等皆不得成。

師：前面他宗的答覆有接，13偈後面他宗有講到，「此復何相。謂眼等境亦是青等實色等性」，這句是他宗的答覆。他宗答覆時，其自相是什麼呢？外境的自相是什麼呢？眼等五根，能看到對境，它自己確實有青色白色等，它有其不同特質差別，聲等亦然。這裡講的是成立外境。現在是色、聲、香、味、觸這些不存在，一多觀察時，它不存在了。如果這個不存在了，我們就說這是我眼睛看到的，我的耳朵聽到的，這部分更無法成立。這些都是錯的，是自己

誤解的。這些都是自己的幻覺，自己的幻覺，以為我眼睛看到。自己的幻覺，以為我耳朵聽到。其實外面沒有一個真的色、聲、香、味、觸，只是我們的幻覺。他宗自認為這個是色、聲、香、味、觸的性相，所以成立外境。自宗就先講 14 偈的道理，點出其過失，講了之後，然後跟他宗說，我已經成立了，色、聲、香、味、觸是不存在。它上面，你如何說這是我親眼看到，我親耳聽見，我親鼻聞到，這樣的想法，完全無法成立。藏文中沒有若根若境，它只是說色、聲、香、味、觸不存在的緣故，它上面眼根的對境，耳根的對境，鼻根的對境，舌根的對境，這些也無法成立。若這些無法成立，現在是外境不存在了。變成這些都只是內心的一種想法或幻覺而已，因此說善成立唯識。但是中文與藏文，我無法接起來，中文講「若根若境」，有點頭暈了。

生：不要去管那個，唯識也不會承許根，即使眼根對色塵，它其實也是心的示現。它如何破眼根？它也是把它當外境的方式處理。在經部，眼根與外色，也很不一樣的色法。

師：色法本身從有方分及無方分那兒，就予以否定了。否定沒有外境，不管是內的色法或外的色法，都以這個角度來否定。

生：所以用剛才破外境的方式，也可以去破內根，譬如說，眼根、耳根等。

師：對。

生：我們講外境是一，會產生很多過患。可是以唯識宗的主張，其實它是心的變現，這種感覺其實就是一啊，它自己不是也有這種過患嗎？

師：如果根本不是外的話，就沒有這個過患了。不用講外，內心的世界太多了，內心的世界就太廣了，沒有這種問題。

生：用他去破外境的方法，去破心識不是也一樣嗎？

師：現在講外面一個物質，一定佔一個位子，一定有一個會擋。所以肯定像剛才講

的放大象的位子，無法放馬。可是若是內心的世界，這些問題則無法講。現在中文突然出現「若根若境」，它是不是在講根的境？

應該是自宗最後的一個答覆，應該要對照他宗的疑惑。剛開始時，他宗說「何用思擇極微聚為？猶未能遮外色等相。此復何相。謂眼等境亦是青等實色等性」，這個是他宗的答覆，所以自宗是在反駁這個問題。多出來「若根」的部分，有點不太清楚。

生：前面的論證是怎麼導出來的？A 是 A，B 是 B，A 與 B 有差別，就應該承許這些差別 A 與 B 都可以一直分析到多極微？它的道理在那？

師：現在第 14 偈第一句有一個論釋，這部分已經講完了。等於已經否定了一的道理，一否定了之後，現在就只能觀察，或只能留下來的是多的部分。這裡講展轉分析成多極微，因為一的部分已無法成立，已辯極微非一實物。一的部分已經否定，現在觀察多的部分，前面講到多的部分已經否定了，在 14 偈之前，說「多過如前」，因為已經講了，所以後面沒有什麼再否定多的部分。一的部分否定，多的部分就自然能夠否定的。因為沒有一，不可能有多。意思是外面的色法，從那裡成立，點出來的極微，沒有的話。那麼這個極微成立起來粗的色法 — 聚色，就不可能有。即沒有一，則不可能有多。當說沒有一，不可能有多，不是在講沒有關係的東西。它是在說源頭產生的一，沒有辦法點的話，後面的聚色當然就無法成立。現在一的部分觀察時無法證明，只剩下去觀察多。多的部分，觀察時，沒有什麼可觀察的，肯定一下子就否定了，一下子就無法成立。因此它沒有再特別分析否定。

以唯識的角度，我現在看各位，那是我內心的東西。你們看我，也不是我，也是你們內心的東西。看到一切的人也好，動物也好，地球也好，都是我的內心世界，根本沒有外境，是這樣解釋。外面不論是一也好，多也好，都不存在。這樣想有時會比較舒服，都可以掌握自己的感覺，都是心的東西，若把心弄乾淨，什麼都會乾淨。像密乘的修行，觀想觀想，真的一切都變成淨土了。修大威德金剛，就變成大威德金剛的壇城。有自己可以掌握的感覺，整個宇宙都可以自己掌握。修大威德金剛時，他的護輪那些，好像都是我自己觀想，內心可以創造的樣子。透過這

個，一切障礙可以淨除。這麼看，唯識講的真的很有道理。從這個角度，感覺有點舒服，好像都可以自己掌握。

有時候，有都怪自己的感覺，不好也是你的，什麼都是你的心。自己好像太自卑，什麼都是自己作得不對。看是從什麼角度觀察，總之，唯識的道理，無法否定。有些確實講的很有道理。有些真的太神了，有很多問題出來，也無法真的否定它。以下他宗又補救。

諸法由量刊定有無。一切量中現量爲勝。若無外境寧有此覺。我今現證如是境耶。此證不成。

他宗說，一切法有也好，無也有，如何判斷呢？以量決定。而量之中，現量是最殊勝，最可靠的。最清淨，根本沒有錯亂。若是這樣，現在你說沒有外境，這樣講的話，我們現量怎麼辦？「我今現證如是境耶？」難道這些現量不可靠嗎？若現量是可靠的，現在現量已經證到了色、聲、香、味、觸，這個應該決擇它是存在的。第 15 偈是自宗的答覆。

頌曰。

15. 現覺如夢等 已起現覺時 見及境已無 寧許有現量

第一句說「現覺如夢等」，你認為對現證或現量，有這種感覺。這個感覺並不能證明在外面實際上真的存在一個色、聲、香、味、觸。為什麼？因為我們在夢中也會有這種感覺，但是實際上它並不存在。故說「現覺如夢等」。

還有，你講的現覺或現證，實際上這種感覺是第六意識，第六意識感覺時，前面的眼現量已經滅了。從這種感覺，你就判斷。可是在感覺時，錯誤就已進來了。感覺時，自己的分別心生起，就有錯誤產生。那個時候的想法，並不是如前面現量的階段那麼精純，那時分別心的想法，自己的意見就進來了。故說「已起現覺時，見及境已無」，所以你怎麼可以允許這是現量。因為後面感覺時，已在第六意識的階段。你的很多意思就加進去了，那個時段的感覺，不可以判斷。

生：這裡何處談到「見」不存在，這裡都是談境，若是「見」的話，就應該是心。前面有境的部分，也不存在嗎？這裡的見沒有，是因為感覺時，已摻雜

著第六意識，因為第六意識是分別識，所以它已是顛倒的，所以這個「見」沒有，是指不顛倒的見沒有，對嗎？

師：不管怎麼，第六意識前面一定有一個根現量，特別是色、聲、香、味、觸五境來說，五個境上面，第六意識生起的話，前面一定有五根的現識。眼根現識、耳根現識等，一定有一個根現量的階段。後面第六意識，每一次生起時，前面它所依靠的根現量，一定是滅了。第六意識生起時，前面的根現量，一定就滅了。但是不代表完全沒有根現量，根現量有，譬如第一剎那、第二剎那、第三剎那等不同。我們看一個人，看的時候，第一剎那眼根現量所產生的第六意識，當它生起時，可能是第二或第三剎那眼根現量的存在。第一剎那的眼根現量已經滅了，第一剎那眼根現量的對境之色法也滅了。所以後面第六意識一直生起時，它所依靠的前面的根現前及對境的色法，肯定已經滅了。現在是講這個道理。

他宗的想法是，第六意識的感覺，他就解釋。自宗破的時候，用這個道理去破。你不可以用第六意識的感覺，感覺已經雜染了，受到分別心的染污，不是原來的現量。第六意識的感覺，自宗看到他宗心裡的法我執，法我執是什麼樣子呢？譬如我們對一朵花上面的法我執，先是眼根現量看它，看它時眼根現量的後面就產生第六意識，這個第六意識產生時，它會回想眼根識的狀況。想的時候，它會說這朵花是多麼漂亮，在外面，我眼根識看到的，我親眼看到的。第六意識產生時，就加上了這些。因此第六意識產生時，我親眼看到在那裡，這就是法我執，因為實際上沒有一個親眼看到的外面。都是我們內心的東西，所以我們第六意識時，我親眼看到的一朵花在那裡，這種想法就變成法我執。

自宗就說你這個法我執，有這個想法時，已經有問題了。前面眼根識的時候，沒有看到一朵花在外面，不能這樣說。這個想法是我們的錯。眼根識看到的花是我們心識展現的那朵花，眼根識看到外面有一朵花嗎？沒有。每個人看到的，譬如我現在看到的你們，我現在看到的房子，是不是我看到的外面的境？沒有。這個想法是第六意識加進去的。實際上，前面眼根識現量的階段，它所看見的是心示現的東西，不是真的外面的。看到它在外面，這是誰的想法？我的第六意識的想法，不是眼根識的想法，眼根識沒有什麼想法。

現在你的第六意識的想法，講出來，前面那個精純的階段已經過了，你心裡加了很多想法。

生：唯識宗是否仍然承許眼根識的第一剎那是現量？他們現量的定義是什麼？眼識還是心的示現，只是這部分的解釋不同，它仍然會承認眼根識是現量嗎？

師：是，承認它是現量，沒有錯。

第 11 講

• 正講

1. 若識無實境	則處時決定	相續不決定	作用不應成
2. 處時定如夢	身不定如鬼	同見膿河等	如夢損有用
3. 一切如地獄	同見獄卒等	能為逼害事	故四義皆成
4. 如天上傍生	地獄中不爾	所執傍生鬼	不受彼苦故
5. 若許由業力	有異大種生	起如是轉變	於識何不許
6. 業熏習餘處	執餘處有果	所熏識有果	不許有何因
7. 依彼所化生	世尊密意趣	說有色等處	如化生有情
8. 識從自種生	似境相而轉	為成內外處	佛說彼為十
9. 依此教能入	數取趣無我	所執法無我	復依餘教入
10. 以彼境非一	亦非多極微	又非和合等	極微不成故
11. 極微與六合	一應成六分	若與六同處	聚應如極微
12. 極微既無合	聚有合者誰	或相合不成	不由無方分
13. 極微有方分	理不應成一	無應影障無	聚不異無二
14. 一應無次行	俱時至未至	及多有間事	并難見細物
15. 現覺如夢等	已起現覺時	見及境已無	寧許有現量

論曰。如夢等時雖無外境。而亦得有如是現覺。餘時現覺應知亦爾。故彼引此為證不成。又若爾時有此現覺。我今現證如是色等。爾時於境能見已無。要在意識能分別故。時眼等識必已謝故。剎那論者有此覺時。色等現境亦皆已滅。如何此時許有現量。

第一句「現覺如夢等」的論述在於「如夢等時雖無外境，而亦得有如是現覺。餘時現覺應知亦爾。故彼引此為證不成」，用夢的比喻說明外境不存在。這是自宗的答覆，自己感覺現量的對境，可以說五根識的對境為色、聲、香、味、觸，感覺就在那邊，實際上，不是在外面，或是從外面那邊成立的。有現量的感覺，不

見得是對的，因為作夢時，也有這種感覺，但是沒有外境，所以用這樣的比喻來答覆。

下面是「已起現覺時，見及境已無」，這二句的解釋為「又若爾時有此現覺，我今現證如是色等，爾時於境能見已無，要在意識能分別故，時眼等識必已謝故」。他宗認為五根識真的親自看到色、聲、香、味、觸在外面，因為五根識的後面第六意識生起時，就有感覺前五根識親自看見。自宗的答覆是，第六意識的感覺也是不實際的，根本就不對。因為第六意識生起的時候五根識已經滅了，譬如五根識看外面的房子或花，第六意識就感覺真的看到外面。以唯識的角度來說，這是執著心的問題，沒有一個真正外面的東西。第六意識只是一個感覺而已，這是一個錯誤的感覺。第六意識確實感覺，五根識親自看見外面的東西，實際上，外面有沒有這樣呢？沒有。這是第六意識的錯誤。

他宗認為色、聲、香、味、觸確實在外面存在，因為五根識親自看見。為何五根識親自有看見呢？因為後面的第六意識有這種感覺，所以有這樣的想法。那只是第六意識的感覺而已。實際上，那個想法是不對的，因為第六意識生起的當下，五根識的對境已經滅了，五根識也滅了。五根識跟它的境，在第六意識生起時，都已經沒有了。所以這種感覺肯定不是親自的，而是前面顯現的習氣種子，繼續留在心續，從心續轉到第六意識那邊。只是回念而已，實際上，不是當下那個時候有看見。所以那個時候已經滅了，「於境能見已無」，因為那時第六意識一定要分別，要了悟，那個階段眼等五根識必已謝故，已經沒有了。

當分別心一生起，前面五根識一定要滅，二者一個是因，一個是果。如眼根識看見這朵花，後面第六意識生起，這是一朵花的分別心。前面眼根現量一定要滅，「要在意識能分別故」也是一個理由。分別心生起的緣故，前面的現量肯定是不存在的。那時候，能見的一定是沒有，因為都不存在了，故說「此眼等識必已謝故」，能見或能現證的都沒有了。前面「爾時於境能見已無」，是所立法，後面二個能立。「要在意識能分別故」是一個能立，「時眼等識必已謝故」也是一個。用這二個理由，就成立沒有現證。第六意識的感覺時，已經沒有現證了。「爾時」就是第六意識感覺的時候，以上是第二及三句的解釋。

然後問他宗，你是承許無常的人，怎麼那時候還沒有滅呢？或那個時候還能現證呢？因為能現證表示還在，對境的色、聲、香、味、觸，及能證的現量五根

識，那時都繼續要在，若是這樣，就不是無常了。所以後面說，「剎那論者」，你是主張無常的人，為何那時候還一直說色等為現境？

「剎那論者有此覺時」，此處藏與中文有些對不起來。藏文的意思是問他宗，你是主張或承許無常的，你怎麼會承許在後面第六意識生起時繼續有能現證者 — 五根識 — 及所現證者 — 色、聲、香、味、觸呢？寧許有現量？那裡可以呢？如何此時許有現量？怎麼現量會一直在呢？到此是自宗對他宗的反駁，根本頌已經解釋完了。後面是他宗的想法。

要會現受意識能憶。是故決定有會受境。見此境者許為現量。由斯外境實有義成。如是要由先受後憶。證有外境理亦不成。

他宗認為前面一定有現受，即親自看見，色、聲、香、味、觸在外面。若不是這樣，後面第六意識的階段怎麼會有回憶呢？由於後面有回憶，前面肯定有現受，或親自感受。感受到色、聲、香、味、觸的對境在外面，所以外面色、聲、香、味、觸的境，可以承許它為現量。「由斯外境實有義成」，外境為真實有義，可以成立。「如是要由先受後憶」，這是自宗說的，這個道理就無法成立外境是存在。故說「證有外境，理亦不成」，用這個道理就無法證明外境存在。

何以故。頌曰。

16. 如說似境識 從此生憶念

簡單說，前面已經說過了，故云「如說」，所有的境為心識的體性，沒有真正外面的境，這點前面已經說過了。憶念並不是從外面憶念的，心的體性就可以回憶。「從此生憶念」，「此」就是境識，心的體性的境，從那邊就可以生起憶念。沒有必要在外面親自有一個所看到的色、聲、香、味、觸，然後後面才可以回憶。總之，憶念的生起沒有必要一定是外面的色、聲、香、味、觸。譬如我們現在感覺到，外面那裡有一個人，這個人是好或是壞。從唯識講，這都是心的體性。但是一般人看的時候會感覺不是這樣，而是真的在那裡。因為我現在都還記得，我並沒有發神經，我心續之前確實親眼看見，我現在還記得。所以前面看的真的是對的，因為現在繼續有回憶。若這個人神經病，他講的話，就不足憑信。我現在仍有回憶，能夠憶念，記得很清楚，所以肯定前面看的是親自看見的。

唯識會說，這個不是前面親自看見，現在才能回憶，前面看的本身就沒有看見外面，前面看的也是心的體性，到現在也可以回憶，不必非要外面的色、聲、香、味、觸，後面才可以回憶。「從此生憶念」，「此」指的是心的體性的境。從那邊可以生起憶念。

論曰。如前所說雖無外境。而眼識等似外境現。從此後位與念相應。分別意識似前境現。即說此為憶曾所受。故以後憶。證先所見實有外境。其理不成。若如夢中雖無實境。而識得起覺時亦然。如世自知夢境非有。覺時既爾何不自知。既不自知覺境非有。寧如夢識實境皆無。此亦非證。

「如前所說雖無外境，而眼識等似外境現」，這個前面已經講過，是根本頌第一句的解釋。看起來好像是外境，實際上它是心識，「似境識」，此「識」即心識。所以像似外面存在的，實際上，它是心的體性，是眼識等五根識的體性。這種的道理前面已經講過了，故說「如前所說」。

「從此後位與念相應，分別意識似前境現」，生起念，念的相應因，念本身就是相應因，是心所。行蘊可分為相應行與不相應行，念相應為相應行，即心所之意。憶念從那裡生起？從前面心識的體性的色、聲、香、味、觸，看見心的體性的色、聲、香、味、觸，由這個現量而產生後面的憶念。故云「從此後位與念相應」。「分別意識似前境現」，「分別意識」也是解釋憶念。第六意識或憶念，它也會回憶前面所看見的境。憶念跟第六意識是一樣的，並非另外一個，憶念或第六意識的階段，就有感覺前面有親自看見。前面看見的是相似外境的色、聲、香、味、觸，然後有憶念，第六意識就產生了。因此這裡不能說有憶念，就可以成立色、聲、香、味、觸真的在外面。故說「其理不成」。「即說此為憶曾所受，故以後憶，證先所見實有外境，其理不成」，總之，他宗所說的無法成立外境。

「若如夢中雖無實境，而識得起，覺時亦然」，以夢為譬喻，在作夢的時候，未醒之前，看不到真相。同樣，世間還未現證空性或未現證唯識講的法無我之前，也是覺得色、聲、香、味、觸都在外面，有這種感覺。「如世自知夢境非有，覺時既爾何不自知？既不自知覺境非有，寧如夢識實境皆無，此亦非證」。

生：「若如夢中」一直到「寧如夢識實境皆無？」都是他宗的反駁。

師：對！「此亦非證」為自宗的答覆。剛才我講的其實是根本頌的意思，前面論述則是他宗的想法。

頌曰。

未覺不能知 夢所見非有

我就看藏文解釋，我的中文差，真的不懂。他宗說你一直用夢的比喻，現在講的不是夢的感覺，我們還清楚地記得。所有世間人都親自看見的東西，不可以就如夢這般地解釋，這是他宗提出來的。所以外境肯定不是夢裡的感覺，它是親自看見的東西，所以這是真實有的，是存在的。

自宗提出，「此亦非證」。你所說的無法證明，無法成立。為什麼？就是剛才我講的道理，在未現證空性之前，都像是在睡覺一樣。世間所有的感覺，都是這樣——在睡夢中，還未醒過來。自宗的答覆即根本頌的後二句「未覺不能知，夢所見非有」。還未醒過來之前，我們不能知道夢所見非有。夢裡面所見，實際上完全不存在，但是夢還未醒過來之前，根本不能知道，它是非有。藏文則有些倒過來，先是夢所見非有，未覺不能知。

論曰。如未覺位。不知夢境非外實有。覺時乃知。如是世間虛妄分別串習惛熟如在夢中。諸有所見皆非實有。未得真覺不能自知。若時得彼出世對治無分別智。乃名真覺。此後所得世間淨智現在前位。如實了知彼境非實。其義平等。

此段的論文很清楚，應不須另作解釋。

若諸有情。由自相續轉變差別。似境識起。不由外境為所緣生。彼諸有情。近善惡友聞正邪法。二識決定。既無友教此云何成。非不得成。

他宗說，如果都是內心的話，那就沒有外面的惡友或善友，沒有善知識，也沒有惡知識。好像都是心裡的东西，沒有一個外面的，那就不須要找外面的東西，外面會影響，因為心的東西永遠在一起，沒有離開。若都是心的體性，就永遠跟心的體性在一起。就不須要到外面找一個老師，因為這是自己心裡的东西，你不必去那裡。

再者，惡友對你也不會影響，有影響的話，你遠離也沒有用，因為都是心裡的東西，也無法遠離。想靠近善知識，也不須要什麼靠近，因為本來都是你心裡的東西。所以惡友也不要遠離，這是你原來心裡的東西。他宗這麼說，好像蠻有道理的。如果都是心裡的東西，那這些怎麼安立？可能也不須要賺錢，錢原來就是你的。可能也不須要吃飯，因為都是你心裡的東西，原來就是你肚子裡面的。這是他宗的想法。自宗宗的反駁在第 17 偈。

第 12 講

• 調整意樂

現在學習唯識的見解，對於理解更上一層的中觀見很有幫助。中觀的見解 — 空性或空正見 — 必須好好修學，如此，世尊八萬四千法門的核心要義，才能抓到。世尊教法真正的特點，才能接觸到。雖然修學的時候，有很高的難度，相信各位一定有進步。第一次學的時候有些難，第二次學就容易多了。第三，第四次學，愈來愈進步。理解這個，就不致於有點難懂，就馬上退心不學，因為連廣行的法都要學習那麼多次，更何況是深見的法，所以更要努力。不過，很多同學學深見的東西，學了幾年之後，再聽法王開示《中論》或跟空性有關的法，有沒有懂很難講，就不覺得那麼不熟悉，聽起來好像還可以。這些道理好像聽得懂的樣子，這就表示自己有了進步。新的同學有的聽了一堂、二堂、三堂，聽不下去，就不繼續學習，有些可惜。聽不懂是正常，我學了那麼多年，也聽不懂，各位不要放棄。

• 正講

上次他宗諍論說，「若諸有情，由自相續轉變差別，似境識起，不由外境為所緣生。彼諸有情近善惡友聞正邪法，二識決定。既無友教此云何成？」他宗說一切對境都是自己的心相續，或自己內心的示現，沒有真正的外境，都是自相續轉變差別。境是心的體性，不是真正的外境，不由外境為所緣生。若自宗這麼說，有情在輪迴中，有時遇到善知識，有時遇到惡知識。從善知識處，有情聞到正法；從惡知識處，則學到邪法。有這些影響，所以應該在外面確實要有善知識，有惡知識。若外面沒有善知識或惡知識，都是心識的話，就沒有必要找一個老師，向他學習。或跟一個惡友去，聽他的意見及想法，因為都不在外面，全是自己心裡的東西。他宗的諍論聽起來蠻有道理的。他宗說「此云何成」？你說的都是心的體性，你如何成立及安立他宗的諍論？下面為自宗的答覆。

非不得成。頌曰。

17. 展轉增上力 二識成決定

外面的善知識及惡知識，實際上有沒有真的善惡知識在外面呢？沒有。但是我們內心的力量會影響到，外面有一個善知識存在。從善知識那邊，他的心識又會影響到我們，「他是我的學生，我要好好照顧」。從善知識的角度，有一個他心的力量，顯現出來一個好的學生。展轉增長，如是增上，還是有一個力量。不是外面真的有什麼東西，故云「展轉增上力」。由於展轉增上的緣故，還是心的體性，不論是學生或善知識，二者都有善知識及弟子存在。這些都是心識的體性，以展轉增上力的緣故，這些還是可以成立，可以決定，故云「二識成決定」。藏文此段意思差不多，「由輾轉增上力故，彼此了別識決定」。

論曰。以諸有情自他相續諸識展轉爲增上緣。隨其所應二識決定。謂餘相續識差別故。令餘相續差別識生各成決定不由外境。

以上是這二句的解釋，等於是自宗的答覆。底下是他宗的另一個諍論。

若如夢中境雖無實而識得起。覺識亦然。何緣夢覺造善惡行。愛非愛果當受不同。

他宗講到造業的問題，在夢裡造的業及醒時造的業，二者果報不同。若完全是心識的體性，二者就不應該不同。他宗說你說都沒有真正的對境，都以夢為比喻，說境識不存在。你若這樣解釋，「覺識亦然」，夢中及覺醒時造的善惡行，二者的影響應該一樣。因為覺時所造的，也是心識的體性，那就跟夢一樣。所以二者所造的善惡業，它們所要感出來的善果報 — 可愛的結果，我們喜愛的果，及惡果報 — 非愛的結果，我們不歡喜的果。後面感的果，應該要一樣。為何事實上二者不同呢？不同處是在覺當中造的善及惡業，肯定影響到外面，影響到他人，所以感出來的果就不一樣。他宗的意思是，二者果報不同，等於是肯定外境的存在。若外境不存在，其果報為何會不同呢？

生：覺識亦然，是指醒的時候嗎？

師：對。

頌曰。

心由睡眠壞 夢覺果不同

以上是自宗的答覆，這個不是外境存不存在的問題。這個是因為覺的時候，力量比較強，不覺的時候 — 或夢的時候 — 則力量小。心受睡眠的干擾，所以夢中所造的業，無法像覺醒時所造的力量一樣強。在夢中，心被睡眠損壞。覺醒時，心沒有損壞，故其力量較強。因此二者還是有差別，但是差別不在於外境存不存在，而是心本身的力量不同，故說「夢覺果不同」。

論曰。在夢位。心由睡眠壞勢力羸劣。覺心不爾。故所造行當受異熟。勝劣不同非由外境。

論文這部分也很清楚，不必再解釋。下面又是他宗的諍論。

若唯有識無身語等。羊等云何爲他所殺。若羊等死不由他害。屠者云何得殺生罪。

他宗提出的問題也蠻有道理，如果一切都是心識的體性，屠夫殺羊的時候，外面就沒有一個真實的羊之身體或語，外面的身語等色法，若不存在的話，就變成沒有一個殺的對境，因為色法不存在。身語意中身語不存在，那麼屠夫要殺什麼眾生呢？那邊就沒有一個色法了。若殺作不到，也無法成立羊會死。羊的死亡若無法成立，屠夫如何得殺生罪呢？所以先講沒有一個殺的對境，殺的行為無法成立，那麼羊就無法死。若羊沒有死，殺生的罪就不能成立。以下自宗答覆。

頌曰。

18. 由他識轉變 有殺害事業 如鬼等意力 令他失念等

後面二句為譬喻，前二句為其意義。殺的時候，還是自己的內心的力量，成立殺的行為或所殺對境，不是真正外面有一個所要殺的眾生，及真的殺的行為。都是內心的力量而出現的。所以死亡、殺，都不是外面有一個東西，而是「他識轉變」，「他識」指的是我們自己，對境那邊沒有一個真正的會死的，可以殺的。這些都是自己的內心的力量出現，有殺的對境、殺的行為、及死的結果。都是心識的轉變，故云「有殺害事業」。

生：由他識轉變，表示說是由自己的心識轉變嗎？而不是另一個補特伽羅的心相續

改變，所以才產生殺害事業。是這樣嗎？

師：對。但是這個「他」是從對境的角度 — 羊 — 講的。對境就是外面有一隻所要殺的羊。

生：所以這裡是說，因為外面它的感覺，它存在，它被殺死亡，這些都是我們內心的轉變。因為是心裡轉變，所以稱它為殺的事。

生：第 17 偈的二識，也是自方及他方的心識嗎？指的是不同補特伽羅的心相續，對嗎？

師：對。一個是聽法者，善知識是說法者，二者都是心識的體性。

生：所以是自識及他識？

師：對。

生：此處說「有情自他相續，諸識展轉為增上緣」，照唯識講，都是自己的識。其實是自己的種子習氣，在阿賴耶識上的種子習氣覺醒，而變現的。所以這個「他」其實也是識的本質。

師：現在要講的是自己的心識，它本身是不是心的體性呢？講的時候，是從另一個人的角度講。從他人的角度講，就是心識的體性。

生：在此處，譬如剛才講殺羊的部分，所以其實有另一隻羊被殺嗎？

師：沒有錯。我們心識的體性一直在，剛才說心本身是不是心的體性呢？答覆時候其他心的角度看，我們的心亦是心的體性。我們的角度所看的，也都是我們心的體性。我們的心，從其他補特伽羅的角度看，就是心的體性。然後可以成立一切法都是心的體性。

生：此處難理解的是，以殺羊為例 ……

師：現在講的重點是沒有色法。

生：現在有很多像電磁波，補特伽羅就剩下他的心，是有點這樣的感覺。一個屠夫殺了羊，這個屠夫的心識顯現，他殺了那隻羊。同樣，被殺的那隻羊的心識也顯現它被這個屠夫殺了。

師：沒錯。

生：若旁邊有位目擊者，他的心會顯現這個屠夫殺了那隻羊，他是證人。

師：對。

生：唯識怎麼解釋這個現象呢？事情應該不是剛好碰巧的吧。它還是有因，他是以共業的角度去解釋以上的關係嗎？

師：這個有點複雜，因為是心的體性，就有心多少的體性，及一個心的體性，這就有些複雜。所以有共業及不共業，共的心的體性及不共心的體性。

此偈用的比喻是心互相影響，這邊心的力量轉到另一個心時，會產生什麼影響。所以還是心的力量而產生的，不是真正的外面一個東西存在。這方面的比喻為「如鬼等意力，令他失念等」，現在看到世界上奇怪的事，由於鬼的關係而失念了。有時作惡夢，在夢中出現，另一個心，其力量在我們身上有很多變化。這些變化都因為另一個心而轉的，不是真正外面的境。它真的是心的力量，所以因他的心識而轉變。

論曰。如由鬼等意念勢力。令他有情失念得夢。或著魅等變異事成。具神通者意念勢力。令他夢中見種種事。如大迦多衍那意願勢力。令娑刺拏王等夢見異事。又如阿練若仙人意憤勢力。令吠摩質咄利王夢見異事。如是由他識轉變故。令他違害命根事起。應知死者謂衆同分。由識變異相續斷滅。

它只是一種轉變，我們稱它外面有一個死亡出現，外面有一個存在的感覺，實際上不是外面，而是識變異，相續斷滅。相續本身不會斷滅，但是同一相續則會斷滅。它無法繼續當人，無法繼續當羊，但是它的相續還在。藏文講到同類因，同一類的續就斷了。但是它真正的相續還是在，因為它是變化。若是變化，其相續就還是在，但是同一類的相續斷了，故稱其為死亡。由於相續的轉變，這兒就出現同類相續就斷了。其轉變也是以一個心識的力量而轉的，故心識的力量是轉，故不是外境有一個死亡成立。

生：在論的這段，它講「如由鬼等意念勢力」，也就是說，一切有可能靠著他補特伽羅意念的勢力，去影響到我的心識。

師：沒錯。

譬如以屠夫及要被殺的羊來說，屠夫惡心的勢力，影響到另一個補特伽羅心的轉變。所以它的轉變，是我們這邊影響的，我們這邊心的力量而影響它，令其轉變產生。所以它的轉變，也是心的體性。我們心的力量，而造成轉變。「如鬼」，在意義上講，就是屠夫。

生：應知死者謂眾同分，其中「眾同分」是什麼意思？

師：要了解，死並非外面存在，它是什麼樣子呢？它是同類相續斷滅之意。同類相續斷滅是什麼呢？那就是這些有情，他的心識的轉變。所以謂眾同分，可能就是剛才講的同類的相續斷滅。同類相續的斷滅也是他心識的轉變。所以傷害者，對另一個有情，殺者心的力量，影響到另一個心的力量，就有轉變。這個轉變是它原來是羊，現在變成結束了，為另一個眾生。按這個講法，好像殺生還好，不是這樣的意思。

生：若與韓清淨的譯本相對照，此處的斷句應作調整。「應知死者」其實是在解釋什麼叫作死亡，因為前面有違害命根事。死亡這件事謂眾同分由識變異相續斷滅，中間的句點應該去掉。其實就是您剛才所說的，韓老師譯為「相同之相續之截斷相續事，即是死亡」。

師：按藏文就是這樣。

生：剛才講不論是殺的對象、行為、及結果都是內心的轉變而產生，後來又說，心彼此會互相影響。是不是說屠夫殺了這隻羊，他會覺得這隻羊被他殺了，是不是因為之前他的心影響那隻羊，羊覺得被他殺了。而羊又影響屠夫，所以屠夫才會覺得那隻羊真的被我殺了。意思是所有的行為及結果，雖然是之前內心的示現，這些結果還是有受到另一顆心的影響。

師：剛才講到展轉增上，不是一個方面，是二方面的。

生：為什麼說完全是內心，為何現在又出現一個外面的增上緣，它不是外境是什麼？它只是把外面講成這邊的心而已。

師：如果我們自己心的力量不存在的話，根本沒有什麼事。還是自己心的力量為主，自己心的力量影響到另一個心的轉變。

生：那應該說主要，而不能說唯。唯識是唯所有的心識，還是唯自己的心識？

師：這樣看角度，普遍來講，他有他的心，我有我的心。不可以講他的心即我的心之體性，這樣講也是不對的。現在講我們自己的世界，為自己心的體性。但不等於他人的心不存在。唯心的意思是自己的心，自己的世界唯自己的心之力量就會轉變。

生：一般講，有為法分為色法、心法、不相應行法，請問唯識宗是否只剩下心法？色法及不相應行法都不存在。是心法，但是有很多心，因為所有眾生都有心。從這個角度看，他的心對我的心來講，有其作用，那不是外境嗎？

師：有什麼作用，完全以你的心識為主。所以我們的心力量，整個都會變的。所以還是沒有什麼外。從自己的角度，看自己的世界，看一切的法，以自己的心而轉變的。

現在講一切都是心的體性，上次曾經談過，譬如不可以說唯識中色法，不相應行法不存在，因為它也是要這麼理解：名言中勝義中是二碼子事。從勝義中的角度來說，一切都是心法，沒有一個色法。勝義中不可當作真實來解釋，不可以說只有勝義，沒有名言，不是的。名言中還是有一個力量，有一個存在。但是談的時候，就談到勝義的觀察，在勝義觀察中，那就好像變成沒有色法了。因此，不觀察的時候，那叫名言中。

生：若照唯識的解釋，都是被自己嚇死的，譬如羊是被自己嚇死的。

師：嚇死也是自己嚇死，高興也是自己高興，好像都是自己可以掌握，一切都是自己內心的體性。所以都是自己心的轉變。

生：唯識沒有否定名言中，它也沒有否定在名言中有所謂的殺害啊？這樣跟我們平常講的有何不同？外境還是都有，那隻羊還是在，屠夫也在。

師：但是仍要了解勝義中的情況。

生：所以它只是勝義中不同，名言中跟其他講的都一樣。

師：可是名言中時，不能說外境存在，名言中要講色法存在。

生：唯識不否定一般名言中的色法存在嗎？只是在觀察時色法才沒有嘛。

師：觀察時就變成都是心的體性，不觀察的時候，可以說還是有一個量的成份。這個量的成份，不可以跟法我執的觀念，是不是外境。這些就不要談了。不觀察時，是清淨的名言，也不是法我，也不是法無我。對法的實相為何，不參與。為中間的色法，那個也存在。從這個角度，就稱為名言量。所以名言中，就這樣存在。

生：所以從前面的偈頌到現在，唯識在說的只是似境識，內外處全不涉及名言的部分？全部以勝義的角度來理解？

師：對。

生：若承認別人的識可以影響自己，唯識的道理又不能成立。因為唯識主張一切都是自己心的顯示，如果真正有一個外在的，別的心識，來影響自己。那個真正外在的心識就不是自己心識所現，而是它本身自己成立了。若跟這個相反，外在的心識也是自己心識所現，那還是他自己影響自己，不是由外在的心識而影響。在這兒由他識轉變，是指由外在的識影響自己，所舉的例子也是由外在的識，影響另一個識。這樣就跟唯識本來的意思相違。

師：要了解，外面有一個心識，不可以違背唯識的觀念。但是唯識講的時候，是我們自己的角度看的時候，我們所面對的一切世界，都是自己的心識而轉的。但不是只有自己的角度對這個世界，把它平等地看，他人的心也有他的角度，我的心有我的角度。有這樣的影響，這樣就要探討外面有沒有一個心識存在？也存在。但是唯識的「唯」字，是從自己面對自己所看到的，所想到的，自己所面對的整個世界，是以自己的內心而轉。

生：也就是說，有自他，但還是在名言中，唯識只是指的它所謂的勝義中。

師：另一個我們應當了解的是外面有心識存在，這個也沒有特別違背唯識。還是講唯識，一切以心為主。不管外面有心識存在，也沒有什麼違背。外面有一個色法存在，外面有一個真的除了心識以外，另一個東西的話，這就違背了。

復次頌曰。

19. 彈咤迦等空 云何由仙忿 意罰為大罪 此復云何成

論曰。若不許由他識轉變增上力故他有情死。云何世尊為成意罰是大罪故。返問長者鄔波離言。汝頗曾聞何因緣故。彈咤迦林。末蹬伽林。羯陵伽林。皆空閑寂。長者白佛言。喬答摩。我聞由仙意憤恚故。

這是前二句的解釋，他宗不承許他人的心識，如屠夫的心識的力量，羊就有死亡的轉變。因為他不承許，自宗就講到前二句，「彈咤迦等空，云何由仙忿」。仙人所講的話，有些大成就者，他們發願，或符咒，因為他有很大的真諦力，結果

真的有影響。如大修行者生氣，符咒我們的話，其力量很強，我們一定會很慘。他正面的發願，很會有很大的影響。不論用的地方是好的還是壞的，前面他閉關了幾十年，修出這樣的工夫。依其真諦力，他講的什麼都會出現。有這些典故，所以現在講仙人 — 那些一輩子閉關的大修行人 — 如果生氣，罵出來的一些東西，有些不可思議的力量。

譬如這裡提到一些地方，點到的地方就燒起來，這個村或寺廟就燒毀了，不見了。這些都是以什麼影響的呢？以另外一個仙人的符咒，他的真諦力或心的力量。若說心的力量不會影響另一個心，或另一有情，那麼這些應如何解釋？於是引述經典，答曰「我聞由仙意憤恚故」。

生：這兒為何要談這個，前面已經講了展轉增上，並沒有否定其他相續的心可以影響另一相續？這兒變成他宗不承許由他勢轉變增上。

師：應該是更加強其正因吧！

生：看來有點像剛才我們所懷疑的，那隻羊是自己嚇死的。所以現在「復次」，就是自宗繼續解釋。因此第一句是說「如果不許由他勢轉變增上力故他有情死」，其實就是剛才所討論的。

師：我也覺得你們剛才的問題，就在這裡答覆。剛才確實是前面有點成立的樣子。

若執神鬼敬重仙人。知嫌為殺彼有情類。不但由仙意憤恚者。云何引彼。成立意罰為大罪性過於身語。由此應知。但由仙忿彼有情死理善成立。

這是後二句的解釋，「若執神鬼敬重仙人，知嫌為殺彼有情類，不但由仙意憤恚者」，這是他宗的答覆或評論。後面二句為自宗的答覆，「意罰為大罪，此復云何成」，為何一直講意業，業完全以心為主，這如何成立呢？故說「云何引彼成立意罰為大罪，性過於身語，由此應知」。「但由仙忿彼有情死，理善成立」，仙人的憤怒，使其符咒有很大的影響，因此成立。

若唯有識。諸他心智知他心不。設爾何失。若不能知何謂他心智。若能知者。唯識應不成。雖知他心然不如實。

這段裡雜著自宗與他宗的辯論，他宗提出他心通的問題，這個神通有沒有真的通他心？外面有沒有一個他心？「若唯有識，諸他心智知他心不？」自宗答說，你為何要問這件事呢？它能夠成立什麼呢？「設爾何失？」他宗說，這兒我是可以跟你辯論的，「若不能知何謂他心智？」若他心通不能知道他心的話，為何稱其為他心智？若能知的話，那麼外面的心識——他心——就真的存在，你講的唯識則無法成立，「若能知者，唯識應不成」。「雖知他心然不如實」，自宗說雖然它是他心通，但是有沒有真正的他心通，他知道的確實是他心呢？也不如實，他沒有真正地知道，故引以下的頌。

頌曰。

20. 他心智云何 知境不如實 如知自心智 不知如佛境

論曰。諸他心智云何於境不如實知。如自心智。此自心智云何於境不如實知。由無知故。二智於境各由無知所覆蔽故。不知如佛淨智所行不可言境。此二於境不如實知。由似外境虛妄顯現故。所取能取分別未斷故。唯識理趣無邊決擇品類差別難度甚深。非佛誰能具廣決擇。

為何他懂得的他心，不是如實知呢？這裡主要講的是，若真的懂，就要像佛一樣要懂，因為成佛時，能取所取二取的分別的法我執，才能斷除。斷除後，才沒有錯誤的顯現。他不會覺得是真的外面一個真實存在，對自己內心也好，或對外面的他人的心也好，二邊都會覺得能取所取二的感覺，這種法我執一直在，對二邊都懂的時候，一定了解原先所知道的有瑕疵，不是那麼如此。真正要如實見的話，必須成佛。佛才能知道，我們無法知道。我們未斷能取所取分別。

生：能取所取分別，是指能取所取二者不同，還是能取、所取及分別都未斷？

師：分別是執著心的意思。能取所取為分別執著的對境，沒有那麼認識這二個的關係，我們一定有一個無明，這個就叫法我執。能取所取中間的關係，沒有那麼清楚，這就叫作法我執。

生：唯識宗講的能取所取要斷，是在勝義中斷，還是名言中也可以斷？

師：可以說名言中，現在主要講的是他宗講的他心智或他心通，有沒有真的如此？有沒有通？有沒有知道他心？在這方面自宗的答覆，自宗說還是無法如此了解，因為它有瑕疵。它的瑕疵是什麼呢？譬如說他心是所取，能取是自己的心，對二者的關係，我們沒有搞清楚。所以我們知道的肯定不是那麼如此。故云「能取所取分別未斷故」，意思是法我執未斷的緣故。

生：所以唯識講的能取所取空，要在名言中也空？

師：對。

頌曰。

21. 我已隨自能 略成唯識義 此中一切種 難思佛所行

論曰。唯識理趣品類無邊。我隨自能已略成立。餘一切種非所思議。超諸尋思所行境故。如是理趣唯佛所行。諸佛世尊於一切境及一切種智無礙故。

最後世親菩薩也有點講不下去，他就說這是成佛的時候，才有答案。因為這個太深，故不想繼續諍論下去。

生：剛才第 20 偈自宗好像沒有答到他宗的問題，他宗問有他心通的話，照理說，要有另一個心，那麼唯識就不成立。他的回答是說他心通其實沒有真正知道別人的心，要成佛才了解。他好像沒答到他宗的問題。

師：就是因為答不到，所以就說成佛的時候才說。

讀了《唯識二十頌》後，再慢慢地讀些唯識的書，就會比較理解唯識的道理。確實，他也有他的缺點，為何中觀一直否定唯識，也是有道理的。當然我們也要了解，唯識的一些東西也很有意思。所以到底實際上是什麼樣，也很難說的感覺。

生：唯識給我們的幫助是轉念上，而不是在終極真理的確認上。它並沒有確認了終極真理，但是在心的轉變過程中，我們須要這一步，所以唯識成立出來，把這些方法告訴我們。這些方法都是方便，而非最終彼岸的目的地，只是臨時的方便。所以在追究最終的正確與否上，肯定會出現很多無法追究的，但是它對轉變我們的心，確實有意義。我們學習唯識時，應從如何轉變心的角度來理解它，掌握它，運用它。而不是它是不是真的正確，沒有瑕疵，不是從這個角度。另外，從上下宗的關係上來理解，上下宗也是，我們的心是怎麼變化的，以這個為目的來掌握唯識到底要告訴我們的是什麼。

師：對，應該是。

- 迴向

如是以我所集諸善業 利益一切聖教與衆生

特於至尊洛桑札巴之 聖教心要恒常令顯揚

願消三障諸煩惱 願得智慧真明了

普願罪障悉消除 世世常行菩薩道

Table 1: 二十頌中的評論一覽

編號	他宗的看法	唯識宗的看法	理由	備註
1		安立大乘三界唯識	1) 契經說, 2) 內識生時似境現	
2	若只有識無有實境, 則四義不成		經驗上是時決定、處決定、相續不決定、有作用	
		唯有識, 四義一樣得成	1) 譬如夢中時處及作用, 唯餓鬼同見膿河 2) 地獄眾生以業力故受獄逼害	他宗與自宗對於時處的決定, 看法並不同
3	何緣不許獄卒為實有情?	不應理故	不為地獄攝, 不受地獄苦, 可加害地獄有情故, 獄卒不是地獄眾生, 他們不是真正的有情	
4	地獄中沒有別的有情嗎? 天上人間有傍生, 地獄也可以有傍生或餓鬼吧!	唯造地獄業的眾生投生地獄, 要去那邊, 一定先要有那種業。	傍生在人天, 因為牠的善業令其生到那邊, 但地獄不像人天, 可以感善業。 若投生地獄必受其苦	
5	獄卒可能以業力故, 異大種生, 故能作這些逼害事	若許因業力故四大種生, 那麼為何不承許以業力故, 心識有此顯示	業果乃心識上的習氣成熟, 其實它就是唯識。為何業因在內, 業果在外? 這是矛盾的。	
6	若唯識似色等無別色等, 佛不應說有色等處	此教非因, 別有密意	說有色等處, 如化生有情為所化有情, 世尊密意說有色處識由自種生, 似境相而轉由唯識教入二無我	

Table 1: 二十頌中的評論一覽

編號	他宗的看法	唯識宗的看法	理由	備註
7	在十處上如何安立唯識的道理？	不能說這些法不存在，而是法上的法我不存在。	它們還是存在，只是不是從外面那邊成立 對境可以成立為心的示現 唯識講二種法無我，此處講以有分別而有的執著	
8	唯識本身是否也是唯識	心的體性也是心的體性	為另一個人之心的顯現	
9	五塵境不是外境的道理為何？	以離一異的方式證明非外境實有	理應非一，若是一個的話，眼根識所取的時候，一定限分沒有關係，理應非多，極微各別不可取故，極微不應成	
10	法無我等於法不存在嗎？	遍計有二種，一種存在，一種不存在。不存在者為所應破，破除即是法無我的空性	要破除的是所計執之體性	
11	唯識本身亦是唯識嗎？	是的，從另一個心的角度說，它是另一心的顯現		有些講空空的味道 因此可以成立一切法唯識
12	極微云何不成？	正面：極微必須有方分，因為若無方分，六個合在一起仍是無方分。不可能。	負面：極微若無方分，那麼無論如何積聚亦是極微	
13	非諸極微有相合義，以無方分故，離如前失 諸聚色有相合理有方分故	此亦不然。因為若極微不相合，那麼聚合是怎麼可能來的呢？	若聚合由極微組成，它也應是不相合的。	

Table 1: 二十頌中的評論一覽

編號	他宗的看法	唯識宗的看法	理由	備註
14	聚色由極微和集，若極微無相合，那麼聚色亦不能相合。	既然連有方分的聚色亦不能合，這樣你就不能以無方分說極微不相合。其實極微有方無方具有過失，故外境實有不成立。		
15	極微沒有影障，聚色才有影障	聚與極微不二，聚色沒有離開極微，所以聚色有影障，極微就應有影障		
16	極微無影障，聚色才有影障，你為何不許	自宗反問：你認為聚色離開極微嗎？	若二者非不異，則極微無影障，聚色就應無影障	
17	暫不論極微，因為有無方分，只是一個差別相，它並不能否定外境的存在，對境的自相就應足以成立外境的存在	若你審思對境自相後，或一或多，二俱有過，所以外境還是不存在	外境若是一，則有四種過失：無次行，至未至不能同時，多有間事不成立，細物亦可見	
18	我今現證如是境	我們的現覺不可憑信，因為在夢中亦可現證，現覺如夢又，你現證的感覺，其實是第六意識，那是有分別心，不是現證	用夢的比喻說明外境不存在 第六意識生起時，前五根識及其境已滅謝 爾時能見於境已無，要在意識能分別故，時眼等識必已謝故 你是主張無常的，為何那時還以為色等為現境	自宗看到他宗的法我執，能取所取異體
19	要能現受，意識方能憶念，故決定有曾受境，見此境者，許為現量，故決定有外境	先受後憶，證有外境，此理不成	從似境識，而生憶念，境識也可生憶念，外境不須真有一個境縱是有憶念，也不能證明有外境	

Table 1: 二十頌中的評論一覽

編號	他宗的看法	唯識宗的看法	理由	備註
20	寧如夢識實境皆無，不能都以夢來解釋，現在講的是大家共同經驗的。	此亦非證	未覺不能知，夢所見非有，未醒過來之前，人們不知道夢境非有	
21	若一切都是心識，沒有真實外境，那麼善知識，惡知識，善友及惡友就應無所謂了，因為與外界無關。外在有善惡知識及善惡友，你如何解釋？	非不得成，展轉增上力，二識成決定，心的力量相互影響導致，故仍是心的體性		
22	醒時造善惡業及夢中造善惡業，其果報不同，顯示一有外境，一無外境	心由睡眠壞，夢覺果不同	二者的差別不在外境，而是心力大小有別	
23	若只有識，沒有外境，羊如何被殺，屠者如何得殺罪？外面沒有羊，則羊死就不成立；殺羊的行為亦不成立，羊死不成立，殺業亦不成立	由他識轉變，有殺害事業	某些地方由於仙人憤恚故，該地令人恐懼 有些大修行人的話，很有力量，成為符咒	
23	護法的鬼神，以敬重仙人故，將其所嫌恨的人殺了，不見得是仙意恚使然	世尊說意罰為大罪，其過重於身口，你怎麼說？		
24	若唯有識，有他心通的人知道他心嗎？若不知，則不應有此神通；若知，就證明有外境	雖知他心，但不知其實相，直到成佛就能如實見	因為不知有法我執存在，雖知但卻不如實知，此執到成佛時方才斷除，故成佛前不如實知 就像自心智一樣，他心智為無知所覆，不能知真相	

人名索引

四畫

月稱菩薩

造《人中論》 1

造《入中論》並為其作註，名為《入中論自釋》 1

雖反駁唯識，但仍認為學唯識是學中觀的前行 1

五畫

世親菩薩 64

《在唯識二十論自釋》中補上以教成立唯識 3

《唯識二十論》到後面，有些講不下去，因為其境界太深，要到

佛位才能明白 106

有第二能仁之稱 17

其《唯識二十論自釋》與根本頌有些不同，《自釋》中沒有根本頌的第一頌 33

為去除眾生執著三界不是唯識，而造《唯識二十論》 2

造《唯識二十論》及《唯識二十論自釋》 1

玄奘法師

譯《唯識二十頌》 1

譯《唯識二十頌》時只看《唯識二十論自釋》 4

譯的不是《唯識二十頌》之根本論，而是《唯識二十論自釋》 2

主題索引

Symbols

《地藏經》

沒有藏文版 20

《地藏菩薩本願經》 20

《二勝六莊嚴讚》

仁達瓦造 17

《入中論》

阿賴耶識與阿賴耶識上的習氣體性
為一 46

月稱菩薩造 1

《唯識二十論》

世親菩薩造 1

以玄奘譯的為主，以韓清淨譯的為
參考 22

《唯識二十論》譯文比對

第 9 偈第四句，在韓清淨的是第三
句，玄奘譯的沒有第四句 42

玄奘譯的第三偈，其意思含到第二
偈 6

《唯識二十論自釋》

中沒有根本頌的第一頌，第一頌講
了最基本唯識的見解，一切
情器世間都是唯識，是心的
示現 33

中文版共有 21 頌，藏文版共有 22
頌 4

《唯識二十頌》

主要是針對毗婆沙宗及經部宗，不
是跟外道講的 20

《唯識二十頌》譯文校勘

密意趣說非別害有，「害」字是
「實」的誤植 28

Z

比量的對境

它也有自己的現量，不管什麼法，
了悟它的一定有一個現量 65

遍計所執

有二種，一種是存在的，一種是所
應破的 43

執自分別心的耽著基，這是存在的
遍計所執。執自分別心的耽
著基自己方面成立，這是不
存在的遍計所執 43

不了義

世尊是這樣講，但是它的含意是另
一個 27

第六意識

前面一定有一個根現量，特別是從
五境的角度說 87

第六意識及五根識

當分別心一生起，前面五根識一定
要滅，二者一個是因，一個
是果 90

定

有時有，有時沒有，所以就是特定
13

二顯

其他的顯現存在當中，其他的顯現
不等於有實有的顯現 65

二種法無我

一種是能取所取二空，另一個是執色法耽著基不是自性成立，這是以分別心的角度講的法無我 43

法我執

能取所取中間的關係，沒有那麼清楚 105

佛教的分類

只是五根及五根，與自己有關，心較收攝 28

共業及不共業

共的心的體性及不共心的體性 99

化生有情

主要是講補特伽羅存在，它真正的密意是心的相續存在，不是補特伽羅存在 28

極微

即無方分微塵 39

經部宗

生起眼根識時、增上緣是眼根，所緣緣是色法 29

有外境及要有無方分的極微，二個道理是連在一起的 70

科學的分類

很細，很辛苦，但心會散亂 28

空正見

為對付煩惱必修的課，其他的法，縱是豐富，只是暫時壓伏 41

離一

一的意思是離開分，則無法取。深

入了解的話，沒有分的色法不存在，所以無方分的色法不存在 52

離一多

不可以說除了一與多之外，沒有第三個。如七相推求 39

離一多正理

大乘各派都用它證成自宗 38

其中離一是最難的。一若成立，離多是簡單的事 52

離一多正因 38

為破除執著性 47

以離一為主，一若破了，多就自然不成立 67

理智中不存在

不等於被理智否定 62

理智中否定或不存在

對境不是理智否定的，但是理智中不存在 62

沒有無方分

大乘三宗所公認 69

唯識是把它連接到心的示現 61

沒有現證的理由

1) 要在意識能分別故 90

2) 第六意識生起時眼等識必已謝故 90

名言中

不觀察的時候，那叫名言中 102

不觀察時，是清淨的名言，也不是法我，也不是法無我。對法

的實相為何，不參與 102

能取所取二取的分別的法我執

到成佛時才能斷除 105

能取所取分別

分別是執著的意思 105

能取所取為分別執著

沒有那麼認識這二個的關係，我們
一定有一個無明，這個就叫
法我執 105

念相應因

念本身就是相應因，是心所 92

三界唯識

講的對象是大乘的行者 2

三界唯心

這個「唯」字，它遮掉的不是相應，
而是外境 3

色法分的時候

另一個分法，因的階段的色法及果
的階段的色法 21

勝義諦

理解時，它是法究竟實相的緣故，
其他的法無法同時顯現。所以
不可以有二顯 65

勝義諦與世俗諦

唯識與中觀自續定義完全一樣 65

應成的勝義量跟對境的勝義諦，也
是互相依賴 65

勝義量

理智找不到，不等於理智否定 62

勝義與名言

不觀察的是名言量。現在有方分及
無方分一講出來，就是觀察
了 62

勝義中

用理智觀察對境怎麼存在 61

世俗諦

在現量了解時，也可以有其他的顯
現，沒有關係 65

四大種

「種」是來源及源頭之意 21

並非地水火風，而是四種能量 21

四義不應成

他宗認為若唯有識的話，則處決
定，時決定，相續不決定，
作用皆不應成 4

他宗的見解

極微是沒有分 53

同義詞

心、意、識與了 3

外境是一的過失

1) 應無次行 80

2) 至未至無法同時出現 80

3) 無多有間事 80

4) 無難見細物 80

唯識

「唯」字是從自己面對自己所看到
的，所想到的，自己所面對
的整個世界，是以自己的內
心而轉 103

特別跟密乘來說，好像很容易接得

唯識見

極微的色法一定要有方分，沒有一個沒有方分的極微 58

講有方分時，沒有一定講否定無方分的意思 60

沒有無方分，講的時候指的是沒有它自己真正成立之意 60

名言中色法仍存在，但勝義中，它不存在，因為都是心的體性 60

色法完全是心裡的東西，它也是唯識 31

色法與眼根識同時出現 31

勝義中的角度來說，一切都是心法，沒有一個色法 102

眼根識的所緣緣肯定是眼根識還沒有生起之前就要有的，那時候它是種子的階段 32

有方分及沒有無方分，二者的道理不同 60

種子，不一定要在阿賴耶識上，第六意識也會帶 30

種子的階段也可以分，有一個是所緣緣，有一個是增上緣，有一個是等無間緣 30

種子分成三個。眼根 — 或增上緣的種子，等無間緣的種子，現色 — 顯現的色 — 變成色處 31

種子轉變成三個東西，以眼根識的角度說，一個變成眼根識的等無間緣，一個變成眼根識的增上緣，一個變成眼根識

唯識講到二種法無我

一種是以無分別心的角度講唯識 — 能取所取二，另一個是以有分別心的角度講唯識 35

唯識教的目的

一個是眾生趣入補特伽羅無我，一個是眾生能夠趣入法無我 34

唯識教證

以契經說三界唯心 2

唯識理證

理方面則是內識生時似外境現 2

唯識與他宗辯論

講的時候是講聚色，但是否定時仍是極微 77

唯心

意思是自己的心，自己的世界唯自己的心之力量就會轉變 101

顯現

內識生時，似外境現 4

現量

不管什麼法，一定有它自己量給它的現量 66

現量與比量

把有境當比量，這是不對的。有境要把它當作了解它的另一個現量 66

相續不決定

不定表示所有的 13

相續斷滅

指同一相續而言，同類因，同一類的續就斷了 100	學習中觀
相應因	連有境心法上面的執著，也能破除 1
心王的角度來說，心所是相應。心所的角度來說，心王是相應 3	一多
心相應行法 3	現在講的加減，或電裡面的正負，存在時二個一起存在 47
心的示現	一切唯識
是就勝義的觀察，不能在名言中講，否則人們以為我們有病 61	阿賴耶識上的種子，轉變時就變成眼根、眼處、眼根識。這些都從種子那邊轉變出來 29
有點是心的能量發出來 63	應成見
心也是唯識	外境是以內安立外，以外安立內。內與外是互相依賴的 70
心唯識的話，我的心，從另一個心的角度來講，是唯識 5	證量
信仰比量	都要因智慧而產生 17
對有信仰者，這也是足以採信的量 20	中觀應成見
行蘊	對境的世俗諦，以有境的量安立，有境的量也是以對境的世俗諦安立 65
可分為相應行與不相應行 92	外境不是由極微那邊成立的，它沒有無方分的極微 39
學習唯識	轉變差別
就能先破除對外境法上的執著心 1	即攝類學內所說的總與別 29