

唯識述義第一冊





A541 212 0020 3535B

## 初版序言

這本書是我極不願極不願出版的，現在既爾出版不能不有幾句話說，却又因病不敢多用心。我久想作「孔家哲學」「唯識述義」兩書而以「東西文化及其哲學」作個引子。我們說話多少要成一句話，夠一句識，審量的話自己沒學問很自明白的，還不敢拿些舊古董冒充學問混世誤人。現在既然來說話，來講舊古董，那麼先須說明我要說要講的主意所在，同他可說可講的所在，庶乎識者曉得我們以後所要講說的不是不成話的，不是迷惑人的，庶乎一般舊古董家不錯認我們以後所講話的是爲他幫腔而益堅其迷惑。因爲既要把舊古董拿到現在的世界上來，你不先打通一條路，那話何從說起呢？那東西就不能講的，既要把現在的世界引入舊古董裏去，你不先廓除舊弊積污，那話豈可隨便就說麼？那東西是萬不可講的，所以那引子的重要百倍於原書，作「東西文化及其哲學」而沒作「孔家哲學」「唯識述義」倒可以的，絕不應作這兩個書而沒作「東西文化及其哲學」。我自民國六年十月初到大學那一天就抱的個誓爲孔子釋迦打抱不平而來。（當時晤蔡先生陳先生就是這個話）中間節節爲事及別的筆墨擾礙，訖未作出一點東西來，去年暑假急急忙忙把「東西文化及其哲學」作了兩章，乃開學增「唯識哲學」一科目又不

得不編唯識述義想着兼程并進，竟不成功，反弄得夜不能寐的症候，請了有一個月的假，到現在三個月沒好，還須覓地養息。自覺實無以對選修唯識的諸君，只好把這一點唯識述義的稿子印出來，大家拿着這個去看唯識的書也就不難看的。（因為平日只空口講）於是就弄成現在有本書無引子的局面，這真非我本意，想着細細作一篇序言，心思遲鈍到萬分，一天寫不上十幾個字來，沒有法子且把東西文化及其哲學的導言錄在前邊，名曰「前錄」。這件本作得極不好，也沒說出什麼意思來，只好在此地說幾句簡單的話，請大家注意就是所希望的了。

一講佛學的諸君，想想這種「印度化」有什麼危險，沒有什麼毛病，沒有印度民族。所以到印度民族那個地步的是印度化的結果，你會留意麼？如上海劉仁航先生同好的佛學家都說佛化大興可以救濟現在之人心，可以使中國太平不亂，我敢告訴大家，使佛化大興中國之亂無已，且慢胡講者，且細細商量商量看！

一批評佛學的諸君，想想這種「印度化」是怎麼來的，他爲什麼如此所爲？要學者的。是要他老先生解決我們的疑難，某項學者就去研究某項問題，解決某項疑難，我們平常人所懷着的意思，學者要完全看在眼裏，我們自己說不出來的心意，都能替我們說。

出來而去批評我們指導我們這方纔算個批評若是絲毫不懂我們是怎麼一回事只憑極單簡的頭腦說些極淺稚的話與不學的人相罵這算批評麼直給學者丟臉也請且慢開口者！

一 本來佛法並非哲學但既把佛法來作哲學講的諸君就要請你們當真把他講成個哲學不要拿他來冒充哲學你要想想哲學界裏有他立身的地方沒有先替他想想法子纔好講若像諸君那個講法便是自絕於哲學界之道！（參看本書第一章此不多說）

一 有佛法之好尚的諸君我們很欽敬但願諸君求點真佛法且莫走入外道例如劉仁航先生蔣維喬先生都是好談佛法的但我看他們著作裏的話實在是醞乎其醞的外道思想望大家留意！

一 本書注文裏對於時人講唯識的話已略有辨正之處此外未及辨正的還有容後幾章中再見又如馬夷初先生的莊子札記好以唯識講莊子我們也不敢贊成曾向馬先生而陳愚見本來章太炎先生齊物論釋的講法連他最相契的黃季剛先生就未敢承認適當（黃君對我言如此）但要我一辨正工夫來不及好在馬先生原書把不懂唯識聲明在前學者自有斟酌的餘地了本來唯識這樣東西久已無人傳習而又特別費

解。誰講。唯識不是亂猜入手。你猜錯了。我來辨。正我猜錯了。你來辨。正很。不。算。什。麼。也。非。如此。不。能。把。唯識學。尋出來。我生平作事總是一意孤行。從不與人商量。無論讀那一項學問的書。總是關起房門。來自己摸索。一生亂猜。不知說錯了多少話。只有希望大家辨正。所以我不以辨正別人的話爲嫌。且覺得不能不如此。增紙尾聲明。九年一月廿三日  
漱溟誌

## 東西文化及其哲學

### 自序

導言 自序——這個問題的現況——這個問題的真際——這個問題的解決將在何人

我這個人生性孤拙，原不能在現在的學問界去講學問——現在的學問界不同東方式的學者可以閉戶自精閉戶著書的，但我心裏又不自覺的總愛關心種種問題，縈迴胸抱的思求他。自己很不願意輕率發言，而終久悶不住，不自禁的慨然有作——這也可以算西方式，因為西方式的學者畧有所見就自鳴一說，不尙深穩的。就現前這事而說，標出來的這個「東西文化及其哲學」的問題可謂絕重大的問題，而我并未曾讀過專講文化的書。近來歐美日本人對這問題的論文著作聽說書報雜誌上很多，亦未去搜取，偶然遇見一二，恐尙不足百分之一。至於談到西方哲學界的趨勢，我也未能搜羅什麼新出的書，見聞真是陋的很，論理那有我發議論的地方，但我對這個問題却實在縈迴已久，大家未注意的時候，我早看到這個問題逼到眼前。直到現在當真逼來，急待取決，大家還是不顧，或敷衍搪塞過去便了。據我所見歐美人、日本人、中國人論到這個問題的無一人能下解決。簡直說無人真了解「如何是西方化」，「如何是東方化」。（本文有時以文化包哲學說有時單提出說此處包著說）即我所未見的，我也敢下一個非常的武斷。歐美其號稱通東方學的尙在隔膜的很，大約限於機會不見得能了解東方化，所以不能下解決。日本人雖然是東方人，但據所已知的而推他，一樣的不解東方化，雖或頗領納西方化但亦只片面的了解，因此也不見得可以解決這個問題。至於中國人在兩文化的爭戰中，大多數都尙不了解西方化，少數了解的也只片面，又都於東方化主腦的

佛化孔化雖是自家故物也還不了解，無人能下解決似乎可以放言的問題，如此的重大迫切，而應付問題的人都如此不濟事，我這不能在現在學問界裏發言的人且姑妄言之了。

這個問題的現況

這個問題自是世界的問題，歐美人、日本人、中國人都當研究的，而直逼得刀臨頭頂、火灼肌膚、呼吸之間就要身喪命傾的，却獨在中國人。因為現在並不是兩文化對壘的激戰，實實在在是東方化存亡的問題。現在的世界，東方化不是已經臨到絕地了麼？形勢如此，是用不著諱言的。請放眼一看，世界上那一塊不是西方化的領土。凡乘用東方化的國民，若日本、暹羅、印度、安南、緬甸、高麗之類，不是改從西方化，便為西方化所強據。改了可以圖存，不改良就覆亡。東方化的唯一根據地的中國，數十年來為這種大潮流所衝動，一天比一天緊迫，到現在已經撞進門來，而這為東方化浸潤最深的國民，不同凡衆，要他領納西方化大是不易。逼得急了，只肯截取一二，總不肯整個的承受。起初的時候，驚於火砲鐵甲之利，聲光化電之妙，想着不得不學他的。大約咸豐末同治初，以訖光緒二十幾年都是這個思想。大家試去檢看那個時候的名臣奏議、通人著述、書院文課、試場闈墨，及一切號為時務書的，無非是此。所以曾文正、李文忠的大施設就是上海製造局、馬尾的船廠、北洋的海軍，以為西洋所長，中國所短，不過言些東西而已。但把他學來便了。曾不曉得這些東西有他的來歷（西方化）不是可以截蔓摘果就挪到自家裏來的，而實與自家遺傳的教化（東方化）大有衝突之點，輕輕一改，已經失了故步。到甲午海軍覆沒，始又種下觀念變更的動機。慢慢覺悟得問題所爭尚不在此。把眼光挪到學術教育種種實業與政治制度上去，而尤歸本政治制度之改革，較前可以算得一大進步。大

約光緒二十年以後到宣統末年民國初年都是這個思想。所以當時最盛的就是興學論、立憲論與革命論，而所有的大成績無過於廢科舉、辦學堂、日本留學師範法政之盈千累萬、宣詔預備立憲、設資政院、諮議局、二十二省代表請開國會、與辛亥的革命成功。在大家心目中都以爲但能如其所求，便不難接武日本抗躋歐美會不留意這種制度（代議制度民主制度）是什麼樣精神產生的，與這東方化夙養的國民是何等的鑿柎不入，并且不待遠求，就是他們那立憲家、革命家的頭腦，試去解剖他，仍舊什九東方方式，并未領會到西方化是什麼東西（這種實例極多容後細論）八年以來鬧得天翻地覆，乃看出這種活剝生吞的改革，無功又且貽禍，而後曉得既不是什麼堅甲利兵的問題，也不是什麼政治制度的問題，實實在在是兩文化根本不同的問題。方始有人注意到改革思想，把西方化爲根本的引入，這是最近一二年的新傾向，差不多六十年工夫才漸漸尋到這個根本上來，把六十年支節節的問題一齊揭過，直向咽喉處著刀逼問到東方化的應存應廢，若以往事相例，六十年間西方化對於東方化已經節節進，節節斬伐，到現在豈不是就要絕其根株了麼？這種形勢明明逼來，我們真無從閃避，要趕快謀應付之方。

一、倘然東方化與西方化果真不並立，又無可通，到今日是要絕根株了，那我們須要自覺的如何澈底的改革，趕快應付上去，不要與東方化同歸於盡。

二、倘然東方化爲西方化的壓迫不必慮，東方化却要翻身的，那與今日的局面如何求其通，也須有真實的解決積極的作去，不要作夢發呆，卒致傾覆。



三倘然東方化與西方化果有調和融通之道，那也一定不是現在這種「參用西法」可以算數的，須要赶快有個清楚明白的解決，好打開一條活路。

總而言之，這種險惡的形勢，想要糗糗混過去，是斷乎不行。乃不料逼到眼前的難關，大家竟自無人看見，偶然有人談到，總糗糗糊糊過去便了。上邊的二條道，曾無人敢下決斷，決斷的中理不中理，更無從說起了。古語說的「盲人騎瞎馬，夜半臨深池」，真有那種情景。就論到什麼知識階級也大多數都是身在兩文化的交戰中，而心目中全無這個問題，或是若有若無，置之不問，這種人知覺太鈍，所以無所感觸。其次便是能感覺西方化的壓迫而表示反對的，這所謂舊派，為數也不少，甚至於為東方化盲目的積極發揮的也有，便很希見。這就是數千年舊化的潛勢力，他們并非能看到這東西化的問題，而去作解答，不過一種反射運動罷了。又其次便是能感覺西方化的美點而力謀推行的，這所謂新派，為數不多，自是破世界西方化的潮流所鼓動。這般人在我看去，有似受了藥力的興奮，也并非看到這東西文化化的問題，有一番解決而後出之的。本來六十年的革新家都是不了解兩文化就作主張的，他那動作好似機械的，沒有自覺的，直到現在也未能有勝於前，而那舊派自然更是盲動，兩派亂撞起來，互相激宕，上那裏去覓解決！數十年來混戰不已，才弄得水深火熱，糜爛不堪，非等到由盲動入了自覺，留意到東西文化問題不能少解，非等到東西文化問題有個解決，豁開一條道路，不能有向上的生機。獨歎無人留意到此，可為奈何！我所看見的，只有我朋友守常對於這個題目曾畧用一番心，就是他所作的東西文明根本之異點，理，我把他附在我的書後，他也是論而不斷，不過猜

度着將來結果然必是兩文化的調和。至於兩文化如何調和，他不能說。似乎事業太大，俟諸未來的樣子。對於今日中國的國民，只勉勵大家竭力容受西洋動的文明以救濟靜的文明之窮。如此看來，他仍舊不認得題目，他把逼到眼前的題目看作未來的事業，而應付這險惡形勢的仍舊是空空洞洞的一句泛常話。以外研究這個問題的論文似乎還沒有，或者我耳目不週也未可知。我想我們要處理我們的生活，解決現實的問題，知識階級去研究而解決的，固然不能立時指導國民的趨向，但是知識階級對於問題若沒有個解決，那國民一定是無所措手足而亂投手足了！那就危險得很。李君於此說得頗好：

苟。不。將。靜。止。的。精。神。根。本。的。掃。蕩。或。將。物。質。的。生。活。一。切。屏。絕。長。此。沈。延。在。此。矛。盾。現。象。中。以。為。生。活。其。結。果。必。蹈。於。自。殺。蓋。以。半。死。不。活。之。人。駕。飛。行。艇。使。發。昏。帶。醉。之。徒。御。摩。托。車。人。固。死。於。艇。車。之。下。艇。車。亦。毀。於。其。人。之。手。以。英。雄。政。治。賢。人。政。治。之。理。想。施。行。民。主。政。治。以。肅。靜。無。譁。唯。諾。一。致。之。心。理。希。望。代。議。政。治。以。萬。世。一。糸。一。成。不。變。之。觀。念。運。用。自。由。憲。法。其。國。之。政。治。固。以。杌。隉。不。寧。此。種。政。治。之。妙。用。亦。必。毀。於。若。而。國。中。總。之。守。靜。的。態。度。持。靜。的。觀。念。以。臨。動。的。生。活。必。至。人。身。與。器。物。國。家。與。制。度。都。歸。於。粉。碎。世。間。最。可。怖。之。事。莫。過。於。斯。矣。

我們作東方化的生活好幾千年了，現在引進許多的西方的生活樣法，却又於東方化沒個解決，簡直無處措手，而生活這件事又不是可以暫擱一旁的，便胡亂的生活去，聽著「都歸粉碎」這并非故作危詞，你看現在立憲制度在那裏？中國國家有命幾何？所以我說這個問題於中國國民最急迫，呼吸之間就要身喪命傾的。

「這個問題的  
實際

現。在。的。世。界。東。方。化。不。是。已。經。臨。到。絕。地。了。麼。形。勢。如。此。是。用。不。着。諱。言。的。却。無。人。爽。爽。快。快。的。說。這。句。話。即。如。李。君。說。東。洋。文。明。的。短。處。大。約。有。數。端。頭。一。端。便。是。「厭。世。的。人。生。觀。不。適。於。宇。宙。進。化。之。理」。已。把。印。度。化。一。筆。勾。銷。又。說。須。要。把。靜。止。的。精。神。根。本。掃。蕩。而。李。君。所。以。詮。釋。東。方。文。明。的。就。是。「靜。的。文。明」四。字。那。麼。與。根。本。掃。蕩。東。方。文。明。何。異。李。君。却。還。要。說。「東。西。文。明。互。有。短。長。不。宜。妄。為。軒。輊」。豈。不。太。客。套。了。麼。現。在。的。新。思。想。家。雖。不。像。李。君。這。樣。的。謙。和。也。都。不。吐。露。東。方。化。就。要。滅。絕。的。一。句。話。然。而。你。看。他。的。議。論。那。一。點。不。是。東。方。化。要。滅。絕。的。意。嚮。呢。這。種。意。嚮。是。他。比。從。前。的。時。務。家。維。新。家。的。長。處。從。前。維。新。家。的。頭。腦。是。中。西。合。璧。的。是。矛。盾。不。通。的。東。方。化。就。容。留。下。了。現。在。新。思。想。家。很。能。領。會。西。方。化——這。也。因。為。問。題。漸。漸。問。到。文。化。的。原。故——他。的。主。張。要。一。貫。的。要。徹。底。的。那。裏。能。容。東。方。化。呢。所。以。西。化。輸。入。多。少。年。都。沒。人。主。張。孔。化。的。應。廢。到。陳。君。獨。秀。才。大。聲。的。說。道：

倘。吾。人。以。中。國。之。法。孔。子。之。道。足。以。組。織。吾。之。國。家。支。配。吾。之。社。會。使。適。於。今。日。世。界。之。生。存。則。凡。十。餘。年。來。之。變。法。維。新。流。血。革。命。設。國。會。改。法。律。及。一。切。新。政。治。新。教。育。無。一。非。多。事。應。悉。廢。罷。萬。一。欲。建。設。新。國。家。新。社。會。則。對。於。此。新。國。家。新。社。會。不。可。相。容。之。孔。教。不。可。不。有。徹。底。之。覺。悟。勇。猛。之。決。心。否。則。不。塞。不。流。不。止。不。行。

東。方。化。的。兩。大。文。化。一。是。印。度。化。一。是。中。國。化。此。外。無。可。數。的。試。問。印。度。化。是。可。以。在。現。在。的。世。界。行。得。去。的。麼。中。國。化。是。可。以。推。行。於。現。在。的。世。界。的。麼。倘。若。這。兩。種。東。西。定。絕。於。世。界。那。東。方。化。不。是。絕。了。是。什。麼。或。說。東。方。化。的。政。治。制。度。及。社。會。一。面。的。種。種。東。西。同。其。物。質。生。活。今。世。已。不。能。適。用。是。要。廢。絕。的。至。於。講。到。精。神。一。面。是。他。的。長。處。不。致。同。廢。這。個。

話是大多數人心裏有的、我要反問一句：現在不是已經由物質生活政治制度的問題看到根本的文化問題了麼？現在的爭點不是在根本的思想麼？更明白的說，不就是哲學的問題麼？現在不是要改革思想更新哲學麼？怎麼反倒說他講到神精生活一面又可以不廢呢？並且我們試看現在的哲學界的形勢，印度化的根本的印度哲學中國化的根本的中國哲學能擠上去爭個地位麼？恐怕沒有餘地。以着此君呢！胡君適之的中國哲學史大綱上說：

世界上的哲學大概可分爲東西兩支。東支又分印度中國兩系。西支也分希臘猶太兩系。初起的時候，這四系都可算獨立發生的。到漢以後猶太系加入希臘系成了歐洲中古的哲學。印度系加入中國系成了中國中古的哲學。到了近代印度系的勢力漸衰，儒家復起，遂產生了中國近世的哲學。歷宋元明清直到如今，歐洲思想漸漸脫離猶太系的勢力，遂產生了歐洲的近古哲學。到了今日這兩大支的哲學互相接觸互相影響，五十年後一百年後成竟能發生一種世界的哲學也未可知。

胡君這個話說的何等堂皇，與李君的「東西文明未可軒輊」正是一樣的好聽。然而我們去翻他書後邊所講的中國哲學如老子的孔子的墨子的莊子的……倘然像他所講的那個樣子，除了供現代的大哲把玩解悶以外，可有這兩大支哲學互相接觸互相影響發生一種世界哲學」的價值，身分，勢力麼？胡君的中世史近世史還未編出，他於印度系哲學宋明哲學怎麼樣講法我們固然不得而知，然而他的論調我畧聞一二的，從他的論調推去，幾乎要疑這互相影響發生世界哲學的話是故相挪揄呢！大家都說現在的新思想家於固有的文化太不留餘地，其實我看是格外

優容了。還有一層，大家要特別注意，看清楚，比上邊所說的話都要緊的，就是東方化。東方哲學是一成不變的，歷久如一的，所有幾千年後的文化，還是幾千年前的文化，所有幾千年後的哲學，還是幾千年前的哲學，一切今人所有都是古人之遺，一切後人所作都是古人之餘。你要問我東方化，我舉出答你的，但不是十九、二十世紀的東西，並不是十六、七八世紀的東西，實實是西歷紀元以前的東西，如於印度舉佛陀於中國舉孔子離開這古化，別無東方化，然則東方化就是個古化，西方化便不然，思想逐日的翻新，文化隨世關創，你要問我西方化，我不但不能拿千年來的東西作答，並不能拿十八、九世紀的東西作答，直須把去年、今年的東西告訴你，才可離了這今化，不算西方化，然則西方化就是個今化。如此說來，東西文化實在就是古今文化，不能看作一東一西平列的。如果你說東方化在今日的世界，還是不廢的，那就是承認古化能行於今，能行於未來，因為今日的世界已經孕藏著未來的世界，天天往未來那邊去發長，古化倘能行於今，那就是不違逆這種發長的方向，或叫作潮流，現在既不違逆這種發長的方向，自然未來是行得通的，了，但是你能承認古化能行於今，行於未來麼？你倘然是不承認的，或是不敢承認，那你就直截了當斷言東方化的必廢，必絕，不用吞吞吐吐，模模糊糊。

我上邊全都是說從世界大勢看去，東方化是要廢絕的，那麼我這東西文化問題就此已經解決了麼？還沒有，我不過指示大家，請大家認明這個問題的實際，所謂東西文化問題的不是討論什麼東西文化的異同優劣，是問在這西方化的世界已經臨到絕地的東方化，究竟廢絕不廢絕呢？但是所謂不廢絕，不是像現在的東方化在西方化的太陽沒

這個問題解  
決將在何人

有。曬。到。的。幽。闇。所。在。去。偷。生。可。以。算。作。不。廢。絕。的。須。要。從。臨。絕。處。開。生。機。從。新。發。展。方。可。所。以。這。東。方。化。廢。絕。不。廢。絕。問。題。的。真。際。就。是。問。東。方。化。能。復。興。不。能。復。興。能。像。西。方。化。發。展。到。世。界。上。去。不。能。一。種。文。化。總。有。他。那。一。種。的。思。想。作。前。驅。纔。見。諸。事。實。東。方。化。不。知。道。能。復。興。不。能。如。果。能。復。興。自。然。得。要。東。方。哲。學。去。復。興。他。然。則。這。東。西。文。化。問。題。推。得。後。來。就。要。問。東。方。哲。學。能。復。興。不。能。大。家。須。要。把。問。題。看。真。切。不。要。亂。發。無。當。的。議。論。

其次有些相連的事我也附說幾句在此。就是李君的文內叙及美德加父的演說說：「中國於人類進步已嘗有偉大之貢獻……今猶能捲土重來以爲第二次之大貢獻於世界之進步乎，世間固尙未有一國民能於世界之進步爲第二次偉大之貢獻者。」又加潘特「文明之起源及其救濟」的文中「指陳曾經極盛時代民族中文明疾病之路徑。謂此等文明之疾病大抵皆有其相同之預兆時期，寢假而達於最高之度，寢假而貽其民族以永世削弱之運焉，世界史中尙未見有回春復活之民族重爲世界之強國也。」李君對以極承認中國民族今後之問題實爲復活與否之問題，而「深信中國民族可以復活，可以於世界的文明爲第二次之大貢獻。」記得黃君鄂著的歐戰之教訓與中國之將來說：「世界文明發達最早者莫如吾國，今日世界列強既公認文明爲一種勢力之代表，則最初勢力之出動實爲吾國。唯當時航海之術未昌，故其出動方向不向東而向西。自張騫班超通西域，吾國秦漢以前之文明遂越帕米爾高原以西，造紙術、印刷術、指南針均於該時流入歐洲，自成吉思汗席卷歐陸，吾國秦漢以後之文明如火藥如鳥槍等利器又流入歐洲，歌洲歷史最初有希臘雅典之富強，其次有羅馬之強盛，再其次則有西班牙常勝軍之出現，蓋其力皆

逐步西進也。同時此勢力延及西北以促荷蘭之海外發展，而拿門豆人種亦於此時越海以達英倫。其後英國以新舊教徒之衝突，新教徒不勝舊教徒之壓迫相率渡大西洋上陸於北美之鮑斯頓而自闢新天地。至糖茶兩稅之問題起於是華盛頓遂抗英而獨立。然其初不過密西西批河以東十三洲而已。嗣後逐漸西進，不數十年竟達太平洋岸之舊金山復又合併檀香山佔領菲律賓。在此時期中更派配魯提督（按事在一八五四年）又朝鮮之開放亦出於美人事在一八八二年）率艦砲擊浦賀港以求開國通商，而日本鎖國政策之迷夢為其喚醒。從此發憤圖雄，三十年維新之功，國力遂漸膨脹。欲西進以窺朝鮮釀成甲午中日之役。其時吾國午睡正酣，受此一挫遂亦力求自振，禁纏足，戒鴉片，廢八股，編練新軍，考察憲政。今雖風雨飄搖國基未固，而數千年前出動之一勢力已繞地球而歸還故鄉。第一週之運動已終第二週之運動必然開始。果爾，則吾國中興之運其至矣。……蓋戰後之中國非中興即絕滅二途而已矣。」

新近美國杜威博士在北京的演說也說：「現在東方舊文化帶些新文化回到老家，所以二十世紀可以算是文化繞地球旅行一週的時候。現在文化的新問題不是往前走去環繞地球的問題，是東西文化怎樣互相接近怎樣互相影響的問題。」李君文後翻譯的日本北聆吉教授所作「論東西文化之融合」也說東西文化融和之必要，而以為具備成就這樁事業資格的在歐為德國國民在亞為日本國民。他說「世間固有之文化大抵因其民族之特質與其被置之境遇多少皆有所偏局。必有民族焉，於是等文化不認其中之一為絕對，而悉攝容之與以一定之位置與關係，始具產出新文化之資格。若爾民族於歐則有德意志，於亞則有日本。德人之天才不能在別創新文化之要素，而在能綜

合從來一切之文化的要素，日本人之天才亦正在此處。這幾家的話裏邊約有幾個問題：

一、現在是不是東西文化互相影響彼此融合的問題？

二、這樁文化融合的事業將成就於那個民族？

三、今後的中國民族是不是復活的問題？

四、這中國民族的復活是否可望？

在第一個問題幾家的意嚮都傾嚮在融合論。然而我細看他們對於東方化的講法，我總尋不著他們以什麼見地。把東方化拾到與西方化互相影響彼此融合的地位與那融合之道在那裏？我并且武斷，假使我當面請問他們，他們除了幾句空空洞洞的話外，也沒得可說。所以現在是不是東西文化融合的問題未必這樣容易的出口。這個問題屬在本書的大問題內此處且不必談。第二個問題在大家的意嚮不一。有不專屬望一個民族，以為在世界大衆的，有以為在中國國民的，有以為在德國國民與日本國民的。這本來不必去研究，不過我臆度著應當在中國國民，並不是說什麼天才獨勝，大凡一個問題的解決總在那急須解決的人，因為一切事情都是應於要求纔成的，不可不知這東西化的問題。雖是世界的問題，我已說過，實在是專成了東方化與亡的問題，直向著東方人逼討個解決之道。西方並沒有這樣的需要，那們這樁事是應當成於東方人，而不在于西方了。東方人裏邊，為文化發源地的有中國人，同印度人，此外便是善於摹取文化的日本人，其餘大約無可數。現在的印度以東化國民受統治於西化國民，兩化相接十分緊湊，應



當生出一種解決。只是事實上有種種缺憾不能成功。頭一樣是印度化與西方化太相遠了，無法覓解決。第二樣是佛化在印度差不多已絕，所餘的印度化都沒有很高價值。第三樣是印度沒有孔化，這樣東西第二、第三合說就是印度。現在竟沒有東方化。可說拿什麼去解決。三樣之中有一樣便不能說到融合東西化，何況三樣俱備呢？還有最重要的原因，就是這個問題在印度國民差不多是不解決之解決。沒有那迫切的要求了一個民族。因圖他的生活纔有文化。假使他這民族已受統治於別的一個民族，差不多「圖他的生活」這樁事由別人代謀了，他自己的文化適不適。全然不覺知得，那裏還有應於要求而產生的文化呢？可惜我不及到印度去看看，我想他們一定是受西化的受西化，守舊化的守舊化，盡可各行其是，兩不相干。所以至今不聞有於東西思想開一條道路的哲學出來，將來怕也是無望的。至於日本人誠如北聆吉氏所說性質無所偏局，却有採用兩方文化的才能。但是我們所為致疑的就是在此。他以東化國民採用西化而不感受兩文化的衝突，不須待什麼調和融通已經在那裏兩化并用，是不是天資淺薄於兩文化都未領會到呢？不感受兩文化衝突的痛苦，不須待什麼調和融通已經兩化并用，他還有所謂應於要求而解決的事業麼？你看我們所謂被逼無路的他，竟同局外人了呢！幾十年沒成就的而誇說後此可以成就，我不甚相信。（此處對於日本的批評須參看後面論東方化處方更明白）現在偏偏留得一個中國國民既沒有像日本那樣善於摹取別家文化，登了日進無疆之途，東西化問題竟成了不急之務，又不像印度那樣統治於西化國民之下成了不解決之解決，却要他自己去應付這危險迫切的形勢，去圖他的生活，我想但使中國民族不致絕亡，他一定會對於這新化故

化。有。一。番。解。決。有。一。翻。成。就。又。恰。好。這。東。方。化。的。中。堅。孔。化。是。本。地。出。產。佛。化。是。爲。他。獨。得。倘。然。東。方。化。不。值。一。錢。固。不。必。論。萬。一。有。些。參。酌。之。處。那。材。料。不。於。中。國。而。誰。求。材。料。齊。備。問。題。逼。來。似。乎。此。事。應。當。有。成。這。是。我。的。觀。察。至。於。果。真。有。望。與。否。却。不。敢。斷。言。舉。目。一。看。東。西。文。化。接。觸。多。少。年。到。今。日。西。方。學。術。思。想。輸。入。的。幾。何。固。有。的。東。方。學。術。思。想。發。揮。者。何。人。能。不。令。人。氣。短。心。灰。難。道。那。上。海。書。店。裏。幾。本。教。科。書。也。可。以。代。表。西。學。那。國。故。雜。誌。同。什。麼。古。文。家。的。大。札。也。可。以。算。作。東。方。思。想。麼。真。遺。笑。天。下。了。尤。其。可。驚。的。我。們。所。謂。迫。切。的。問。題。中。國。國。民。并。沒。有。看。到。然。則。所。設。想。中。國。國。民。應。有。的。要。求。中。國。國。民。自。己。竟。沒。有。這。樣。要。求。除。了。橫。衝。直。撞。的。新。思。想。家。就。是。不。知。死。活。的。舊。頭。腦。所。謂。應。於。要。求。的。解。決。何。從。希。望。呢。這。真。是。不。能。不。令。人。傷。歎。的。了。第。三。個。問。題。今。後。的。中。國。民。族。一。定。是。復。活。不。復。活。的。的。問。題。大。家。意。思。相。同。沒。有。可。說。的。第。四。個。問。題。李。君。深。信。中。國。國。民。的。復。活。我。却。不。知。道。他。何。所。見。而。敢。說。這。句。話。據。我。看。去。加。潘。特。的。話。所。謂「永。世。削。弱」有。些。難。免。因。爲。中。國。國。民。受。東。方。化。的。病。太。深。簡。直。不。會。營。現。代。的。生。活。不。能。與。日。本。相。比。（日。本。人。居。然。會。學。著。營。現。代。的。生。活。有。他。的。原。故。容。我。到。後。邊。論。東。方。化。再。講）你。要。教。他。會。營。現。代。的。生。活。非。切。實。有。一。番。文。化。運。動。關。造。文。化。不。可。那。要。看。大。家。努。力。不。努。力。工。程。很。大。前。途。希。望。不。得。而。知。我。且。盡。我。一。點。薄。力。罷。了。

這篇文字氣味惡劣的很，簡直要不得。當時自己不覺。去年暑假後開學那天，恰逢杜威博士有我們大學應當爲新化故化作媒的演說，聽了歡喜，當日便囑恩鈔與蔡先生入大學月刊。後來感於李守常先生幾句話（贈四川某報之文大意謂近來新文學裏充滿嫉忌、輕薄、嬌慢、傲狠種種氣味實在危險，我此文用白話因預擬三種書是

相連的、唯識既要白話所以都用白話、其實我並非要作新文學的文字、且實在不會作、但李君的話我很感動、提醒我、連忙索回、決意毀稿另作。不料仍復在這裏發表出來、真非我本意。這作於六七月間、其中的意思在當時尙少有人說、文化運動四字當時自疑杜撰、今纔六個月工夫竟成腐語濫套、總算社會的猛晉、可爲歡喜。雖只是片面的發展（新化輸入）似乎也非由此不能把故化真面目開發出來呢。漱冥附記

## 唯識述義

### 第一章 緒論 釋唯識學來歷——唯識學與佛教——唯識學與西方哲學

大乘佛教到了後來，在他那說理上邊漸漸分出兩條大路，就是通常說的性相二宗。現在所說的唯識學便是那相宗所說的理。所以相宗也稱唯識宗，但認真說唯識宗實在比相宗範圍要狹些。這種理是佛爲慈氏即彌勒菩薩在解深密一會所說的，即是現在所流傳的解深密經。但還不止此，據成唯識論述記說他們所宗本的有六經十一論。華嚴深密，如來出現功德莊嚴，阿毗達磨楞伽厚嚴（即密嚴）是爲六經。瑜伽顯揚莊嚴集量攝論十地，分別瑜伽觀所緣緣，二十唯識辨中邊集論是爲十一論。這其中以瑜伽師地論爲最重要的典籍，唯識學都出於此。所以又有瑜伽宗之稱。此論是彌勒所說，而無著菩薩所著錄。無著自己又造攝大乘頌等頌論。其弟世親或翻天親菩薩造唯識三十頌等頌論。從此以來才有講唯識學的人。這種學理自然是佛所說的，但愈到後來唯識的面目愈顯豁愈嚴整，所以唯識學與其說始於釋迦不如說始於彌勒，與其說始於彌勒不如說始於無著，而實實在印度爲這一宗始祖的還是世親。其後著名的學者當以陳那護法爲最。陳那造觀

所緣緣等論。用因明的法子以經營唯識。復以唯識的道理來改建新因明學。自是言唯識的必通因明。講因明的亦必達唯識。然在這以前性相兩條路雖經分開。尙不生何爭論。到護法與性宗的清辯兩大論師同時出世。大乘法海方興。諍論而分立宗派。護法下傳戒賢。清辯下傳智光。又相頡頏。唐玄奘法師遊天竺時（西歷紀元後六百二十九年）戒賢智光各擁徒衆數千。講學甚盛。奘公受學於戒賢之門。遂傳唯識因明之學於中國。在長安大慈恩寺翻經講學。有高弟窺基著述宏富。中國唯識學因明學的書都出於他之手。世稱慈恩大師。因爲唯識三十頌。先後十家造釋。互有出入。師乃較訂長短。多半折衷護法。糅爲一論。曰成唯識論。遂集歷來唯識家之大成。凡現在講唯識學的質言之。就是講成唯識論而已。唯識學來歷大略如此。

唯識學與佛  
教

其次說唯識學在佛教上的價值地位究竟如何呢？此問題很有爭論。有貶抑他的。有推尊他的。自來判教者都拿他次小乘之後。位般若之前。高小乘一等。而遜於性宗所宗奉的般若教。論起來緊接小乘的應當是唯識。如此判法並沒有錯。那戒賢以來唯識家自己說是第三時教的話未敢相信。實在不對。我在印度哲學概論辯之已明。此事牽涉他們兩家所爭的空有問題說起來話長。現在只略表數句。一般唯識家說如來說法凡有三時。初時可

以名爲有教爲發趣聲聞乘者。破外道實我之執。明我空法有之旨。諸部小乘都歸此類。第二時可以名爲空教爲發趣大乘的。明諸法皆空之旨。又破從前法有之執。便是般若等教。到第三時方說中道教爲雙破前邊的空有之執。說一切法唯有識。心外無法。破初有執。非無內識也不許一切皆空。正處中道。便是我們的解深密教。這篇話全拿空有問題分判三時。此外并無根據。然而空有問題又實不應如此的講。因爲般若家的空無與唯識家的空無原是兩事。唯識家原從分別有無入手。說遍計是無。依他是有。那無的便如兔角龜毛之無。那有的便如牛角羊毛之有。有無是對待說的。般若家直悟一切無得不墮在見解計較裏邊。拿空無來掃盪一切的見解計較。而他所說的空無却不是一種見解計較。所以他們兩家雖然都說空無而實在彼此不相涉。此意印度哲學概論最詳。若拿兩家略不相涉的空有去比較等差。因而去判三時教。這全出於唯識家對於般若家的意思的不了解。實在不對的。

唯識家雖從有分別入手。歸根還是無得。與般若家無二。無得是佛家的真意。般若唯識本來是兩條大路同以無得爲歸。沒有高下可言。一般以唯識爲權教的也不是。古德如嘉祥圭峯對於唯識想去難破都無是處。具如概論中所辯。現在且省略了。論起來般若家的意

思是大乘教裏不論在什麼地方不能離開的，離開便不是大乘了。唯識家的意思雖未曾如此普遍，但我看去也有同樣的重要。因為大乘教倘若沒有唯識單只般若的無可說的意思，那麼要說只好說小乘的教理了，那是很不妥當的。質言之，離了唯識竟是沒有大乘教理論可得。大乘佛教離了唯識就沒有法子說明（廣義的唯識）我們如果求哲學於佛教也只在這個唯識學。因為小乘對於形而上學的問題全不過問，認識論又不發達。般若派對於不論什麼問題一切不問，不下解決。對於種種問題有許多意見可供我們需求的只有唯識這一派。同廣義的唯識如起信論派等。更進一步說我們竟不妨以唯識學代表佛教全體的教理。這都是說唯識學價值地位的重要。但我們回頭來看佛教自己對於唯識學如何呢？他自己便很不重視。這種傾向是很當注意又很難講的。此刻且不去講，可參看印度哲學概論。

唯識學與西方哲學

若論到「唯識學與西方哲學」這題目太廣漠似乎無從着筆。並且唯識學都是說些什麼此時還不會說出，又何從去比較而觀呢？所以現在不去講這些個，這些都在後面講敘唯識的時節隨處點說。現在所要說的是：大體上西方哲學到今日是怎麼一個趨向，或現在的哲學界是怎麼一種形勢，我們所講的唯識學對於這種趨向形勢是順是逆或其他

態度呢？大家都說近世以來科學總算很有成績，很有進步，而講到哲學不見什麼成績，多大進步。所以某種科學的方法怎樣，對一問題的解決怎樣，多已是明著確定。在哲學上便未能如此，方法還在爭論，問題多無解決。這話固然不錯，但是科學既有進步，自會影響到哲學了。或者說人類的知識思想既走上了科學方法那條路，自然漸有眉目的。（不會同東方似的終久不能有眉目）這露出的眉目，即前所謂趨向形勢，是我們於要講唯識學之先應當審量一過的。如果意向適符，便無問題，如果意向相左，豈能不問個所以然。否則你絮絮叨叨講叙許久，在人家早是不足道的殘言廢話，不能成立的東西，那徒爲識者作笑柄罷了！現在的人於科學尙曉得不好亂談，於哲學便以爲無拘無束，動輒就自命是講哲學的。什麼佛家道家老莊周易講個不了。（我們並不反對講那些家數，那其間原非都是不能立足的東西，只由他那講法便都要不得了）據我看去，那現在的哲學界的趨勢，也有已經明著確定的，很是這些東方哲學的難關。若於此處無個審量解決，那自家的唯識正自不須講得，且歇息去罷！這種趨勢試說如下。但我非講究西洋哲學的，不過東看一點西看一點，拿自己的意思貫穿來說罷了，所說得有不對的地方，望識者指正。

我所要說的是方法上或認識論上的形勢。提到哲學方法問題或認識論 (Epistemology)



這便是西方近世哲學對古代與中世纔有的新形勢，也就是東方哲學的難關所從來。原來從前的哲學家（無別西東）都不留意這層問題，只是把形而上學（*Metaphysics* 或喚作玄學）來無邊無涯的胡講亂講。到十六七世紀以來纔漸討論到認識問題，那哲學界裏方不是形而上學獨有的世界。等到十八九世紀認識論上竟自論究到形而上學的能成立不能成立，大有根本動搖的樣子。一直到現代因爲方法不會探出，雖然大家態度各有不同，而形而上學之還在退歇事實昭然。那一味好談形而上學的東方哲學雖然一般的度日度到二十世紀，還只是西洋古代中世的模樣，那十六七世以後的新形勢在東方通通沒有，直不曉得。然則兩相比看豈非西方哲學生機別啓，前程遠大，而東方哲學已是命運就終「爾墓之木拱矣」了麼？所以我這治東方哲學的人去看西方哲學頭一樁就覺得這種形勢非常重大，是最爲重大。於是我們要首先研究他，只嫌手裏沒有合我需要的書可供參稽很爲難耳。且問這種形勢從何而來呢？大約看去形而上學的失勢，自是因認識論出來。先把知識本身加了研究，曉得不能亂講，而所以研究到知識本身成功認識論的，是因爲英島經驗與大陸理性之爭，而所以有經驗與理性之爭的，是因爲英島的歸納說起來一反從前自希臘以來的演繹舊風算起來那發動的所在還是要推培根，培根的

價值當真大啊！大抵我們人的知識不外兩種，來路也兩種。一種是心裏可以推得出來的，譬如說「甲與乙相等，乙丙又相等，甲丙便相等。」這是無須憑據感覺得到事實也自能經營成功學問，因為是空洞的形式關係，其理爲迹先的 *A priori*（或翻先天，先驗，此是從屠孝寔君譯）如數理、論理，都是這樣，統謂唯理的科學。他的方法在演繹，用不着考察、實驗，唯倫非空洞的形式關係自不能以此爲例。一種是必須憑據感覺得到事實纔能經營成功知識的，譬如說「天冷水便凍冰。」天冷、水凍冰，都是由身與眼的感覺所得，又屢試屢驗纔經營成功的。他那事實若未經感覺單去心裏想無論如何想不出來的，事實若非屢試屢驗也不能成我們可信的理，他的方法便在歸納，非考察實驗不成功。凡是以迹後的 *A posteriori*（或翻後天）事實爲對象的學問都從此路而來，統謂經驗的科學，如種種自然科學、種種社會科學皆是。知識如此，來路如此，凡知識不可無來路，不可走那不對的來路，無來路，來路不對，就非「知識」而是「胡說」了。但人總難免如此，古時人爲尤然。因爲後一種知識須待外緣（得到事實）且要長的時日（屢試屢驗）纔能成功，好像比前一種條件嚴得些，故爾容易弄錯，而人生活上需要解答的却又總多是事實問題，古時人不似今人承受有前人的遺產（已成功的知識傳下來）外緣不具，時日來不及，最重要的知

識方法又不明，於是就以臆談胡說去應付了。雖是臆談胡說，而因方法未明，不以爲嫌，相習如此，視若固然。所以那古時亂講形而上學是勢所必致的，而希臘人似更有他的原故。希臘時先發明了幾何學，最爲時尚，他那迹先的演繹法彷彿能咳洽六合的樣子，所以希臘的哲學家把推理看成萬能的了。什麼宇宙的實體如何如何，本元如何如何，是有，是一，是二，是多，是物質的，是精神的，是真，是善美，是神，是恒久，是圓滿無限，是不變，是迥異乎現象，乃至種種很奇怪的事情，他們都能知道。不但中世以宗教的權威不能脫此臼，就是入近世來大哲如笛卡兒、斯賓諾莎、萊勃尼芝，還都在這上邊顯神通。因爲他們都是大數學家，所謂大陸的理性派，以爲天地間的理是自明的，是人的理性所本有，自會開發出來，推演出來，非是從外面拾來的，所以就不覺得有什麼是不能知的了。此外近世哲學家不變這舊態度的多得很。就連英島的經驗派，也有不免貿然的硬作許多形而上學上的主張。到休謨方說，只科學是知識，形而上學的說話不是知識。因他的持論知識來從印象，形而上學那裏有印象呢？他這說法有是有不是，還未足服人。到康德出來解他們理性經驗兩家之爭，認識論遂獲大成。近世哲學對於往昔唯一的新形勢纔確定如九鼎，而獨斷論（即前之以知識爲無界限硬作許多形而上學主張者）於是絕跡。（註一）他的說法很精

繳。此不及述。他那意思，我們於現前世界以外固然是感覺不到。而且是判斷所不能加。豈但迹後的無所憑據根本上悟性就不能向那裏用。所謂實體者連有無都不能說，違言其他。但他却也承認形而上學。他承認他是理性的觀念。人的悟性不應那樣用，而總不甘心。總要用，想去知道知道，這種需要就成了形而上學。這非復悟性的概念，謂曰理性的觀念。這種承認明明是承認他爲臆談！（註一）等到孔特簡直正式的加以否認了，即所謂他的人類知識分三時代說。他說是：神學形而上學都屬過去的東西，以後人的知識全是所謂實證的——即科學的、哲學也是科學的。神學形而上學雖不同總要去講絕對——想像一個整箇的宇宙去講他——這是無從講的、無可講的。（註二）但他非盡由認識上的見解而出此。蓋由當時自然科學驟進，把從前知識未成立，古時人對於自然的臆談逐層排去。孔特大約便是那總宣言的，而同時科學方法用到研究社會上去，社會科學將成，所以有此社會學的說話。故他與所謂自然主義 *Naturalism* 的哲學（想把自然科學推到哲學上去）同一氣味。其間又有所謂感覺主義 *Sensationalism* 波耳松 *Karl Pearson* 主之，也是一樣來路。他因科學不外是由感覺的印象 *Sense-impressions* 作成功的概念與推論，所以說一切唯有感覺。我們人的知識只是把些感覺來歸類、分析、聯合、擬造……而已。

離感覺則無所有。若說有一樣東西超越感覺。而又是在那直不成話的。(註四)現代的哲家在美如實驗主義，在法如柏格森，在英如羅素對這問題態度雖各不同，却正可由之以覘形勢。這裏邊實驗主義是不要去講形而上學的，柏格森是要講形而上學的，但他們却非真處敵對地位者不足注意，那針鋒相對爲我們所當注意的還是柏格森與羅素爾。實驗家的意思以爲形而上學的問題多半不成問題。求不出如果舍此說取彼說就要怎樣的，兩樣說法名義迥異，歸到實際是並沒兩樣意味的。詹姆士有繞樹追松鼠的譬喻：鼠在樹上，人追着要看他，人在這方跑多快，鼠在那方也一樣快，始終看不到的，或主張從這邊追過去，或主張從那邊追過來，請問到底有什麼分別呢？所謂實際主義之方法的 *Pragmatic method* 就是一個息止形而上學無謂紛爭的方法，否則這種紛爭是沒有完的。(註五)這話沒有惹我們注意的價值，我們且說柏格森，柏格森自己說他的哲學方法是出乎康德對一般形而上學之反對之外的，是要把從康德以來被康德打斷了的形而上學與科學再搭一個橋接通。(註六)但他怎能如此呢？我們倒要看看他前已說過形而上學所以沒法講一則是感覺不到，一則概念作用不能施，這兩個難關有一不解除不成功。他的方法即所謂直覺 *Intuition* 都會聽說的了，要明瞭他那意味他就解除這兩難。

關。頃所謂感覺不到的不是說感覺中沒有宇宙，是說感覺中沒有整個的宇宙，整個的宇宙就是絕對而一。說到感覺已是能所對立了，整個宇宙當然不許感覺，感覺生來不能得。整個宇宙於是柏格森講說他的直覺開口就標出能覺的我要加入所覺裏頭去不在所覺外邊轉（註七）最後結句就點明可以說爲完整的感覺（Integral experience）（註八）同時對於概念大加排斥，說概念不得事物自相，哲學上的兩對反論調（如唯心唯物）都由此誤生，如他那方法兩對反的意思通通沒有了，他說去講哲學就是把從來習慣用思的方向翻過來（註九）康德直以爲智慧只是概念作用，除概念更不會別的了，知識只是數學的想造。一大數學的網把宇宙籠罩了（註十）他這話對不對當別論，他却於兩個條件都算作到，原來他是從生物學出來的哲學（實驗家亦同系）他這種非概念非數學的見地都是有見於生物學，而羅素爾是大數學家，於是他的哲學又都從數理來了，他分現在講哲學的爲三派，他自己居其一，其餘二派都爲所反對的，一是自希臘來古代拿推理空想要論證知道宇宙怎樣怎樣的，謂之舊傳派（Classical tradition）舉柏勒得雷（Bradley）的「現象與實體」[Appearance and Reality] 爲例，一是達爾文以來因進化論而產生之哲學謂之進化論派（Evolutionism）便是柏格森與實驗主義一類，這舊傳派內中自多是數

理家、理性派（參看前頭所叙的）與羅素爾自己本是同氣，他却鄙薄他們，可見這種派頭是人所共棄了。他表明他講的論理與從前理性派所講的論理正相反，他任聽想像、擬構宇宙的。當是，可然而不承認。楞去立言宇宙的，就是誠然（原句見註十一）這不同全由所用論理不同，實是論理學內部的革命，把舊式的形而上學都就此廓清了。（註十一）他從他這種論理的擬構就成了他的邏輯原子論，或稱絕對多元論。這明是爲無從經驗。只好從純理上作工夫，不得而言其誠然。只好推其可然，與柏格森對看，恰是各走一路。一個要去經驗，一個要去推理。於是在哲學方法上兩個人成了敵對之勢。（其實全由所從來的科學根本不同而致）彼此攻擊非常凶猛。羅素爾批評柏格森謂：看他所講的東西則非哲學的，看他所用的方法則非科學的。（註十二）羅氏平常總自命自己的哲學是要用謹嚴的科學方法講真正哲學應講的東西。此話似亦不虛，他的方法本乎數理論理本是科學的，而哲學是要普遍的，這迹先的理亦恰與適合，而柏氏的生物學看上去明非根本的科學，模範的科學，怎能以講生物學的來講哲學。一面方法上弄出大反乎一般科學的方法來，一方面所講的東西又毗乎一項事實似爲非哲學的了。但在柏氏亦難誠服，他本以爲有些科學的方法——如心理學等——也要更變纔行，而要得到宇宙實際，要問到根

本問題非憑藉概念能成的，也是無能否認，怎能叫他舍其反智的主張呢？（反對理智 effect）於是自近世以來的形而上學問題到現代還是毫無解決的端倪。東方的哲學家對這種新形勢（其實已經一百幾十年了，不過在東方還是斬新的）第一要問自家所講的什麼。佛學、唯識學、老莊學、宋明學、周易、太極等等，是不是人所不道的獨斷式、舊傳派的形而上學？我看他坐在屋裏，東思西想，滿副演繹推理神情，偏能知道許多天地未關的事實，恐怕是無以自解的。難道可以自附於羅素爾的用邏輯麼？或者柏格森的尙直覺麼？恐怕都難。強顏塗飾，或者於這個以外，別有高超法子麼？恐怕都說不上來！只是一真如「無明」、「阿賴耶識」、「一生二、二生三」、「太極」、「乾坤」閉着眼瞎講罷了。唉！可憐！可憐！別人怎樣解答不得而知，我此刻應當對於這個問題有一番解答。現在講的所謂唯識學、佛學的生命就繫在這解答上，我並認人類所有的形而上學的要求就繫在這解答上。質言之，我看形而上學是有個方法的，有他唯一的方法的，這個方法便是唯識學用的方法。但要說明這方法自然要說明這方法怎樣產生的，那必須先說明印度化纔行。要說明印度化自然要說明印度化是怎樣產生的，印度化或不論那一種文化都不是孤立的、自生自滅的，是在人類全文化中有他的位置的。（所謂全文化不但指橫的宇且指縱的宙）那



們非談到東西的文化不可了。必把人類全文化看明方曉得印度化是怎麼回事而所謂唯識方法的也就不待煩言而解。所以這個問題本來是放在東西文化及其哲學那本書裏去講的。現在那書未出，那便不容易講，亦不願輕易講。（或先取印度哲學概論第三篇第二章所講佛家的認識論看看亦可知其大概）我現在只代表唯識家表示對於西方諸家的態度。第一我們對於從前形而上學家的臆談法自然不能承認而對於後來認形而上學不能成立諸家的意思都極贊成的。其間如波耳松的說法與唯識學頭一層的說法非常相似。所謂宇宙只許是感覺的總計，不許別有什麼宇宙實體，那還有什麼形而上學可講呢？（但波氏書未及見不能多批評）凡認一件東西有實體概都斥為非量形而上學家從這非量上頭再生出許多議論來其間有比無現便是滿篇非量，即所謂臆談。而科學獨許為知識者，因其或純用比量經營而成（如所謂唯理的科學）或兼用現比經營而成，雖帶着非量走却非從非量生（如所謂經驗的科學）對於實驗主義的不承認一元自也是贊成的。對於羅素爾、柏格森兩家比較的承認羅批評的承認柏形而上學雖不是比量所能經營，因羅氏的比量先既不從一個非量生，後亦不結生一個非量（只推其可然，不言其誠然不算非量）方法上沒有流弊所以比較從前的就贊成了，但這種方法是

不會成功的，所以尙不能就承認。柏格森反智的主張是承認的，主張直覺却不能承認。他不能自脫於西方化而倡反智主義是不能成功的。一面是不能找着純然非理智的東西

——直覺並非純然非理智的——則反智必不能圓到有就，一面是不能根本反對理智

則無以解外人之難。（註十二）看他所謂直覺的並非一種單純作用，恐怕容易致誤而且既誤無從糾正，反不若理智的沒有流弊。因爲理智就是比量智，雖然所得只是共相，却能自己糾正到一個無錯誤的地步，他所謂直覺還是含有比量作用在內的，既不能成功現量又不能使比量盡其功，我們很難信任。（現比非量自相共相，後邊自然要講並可取印度哲學概論參看）有人以爲他的直覺卽佛家現量，這是胡說亂猜。雖然如此，柏格森之所成就的，却又與唯識學頗相密合。假使無柏格森開其先，或者唯識學還不好講。印度化在晦塞的東方，本無以自明，唯以有進化論後所產生所影響之科學如生物學、心理學及其他所演出所影響之哲學如實驗主義、柏格森及其他而後，佛家對宇宙的說明洞然宣達，印度化纔好講，唯識方法纔好講。此且不能詳，然明眼人固亦不難看出了。（若無唯識學圓成反智主義，則柏氏哲學亦且無以自明）

還有幾句話附說在此，形而上學的方法沒有探出，所以東一家西一家的莫衷一是。若他

那唯一的方法確定了，那形而上學也是唯一無二的。這種唯一無二的形而上學便也就是科學，却畢竟非科學。這事在西方化與中國化裏邊都沒有成功希望，因為這種文化很沒有形而上學的要求。實驗家不談這種問題，留心的人應當曉得那實是西方化的表露。羅素爾雖極反對這種態度，其實他仍非有形而上學要求者。在西方化底下講談這個真所謂愛智罷了。在印度化底下，這是他唯一的要求（更無別的要求）所以成就在他手裏。

註一 現在胡亂講些東方哲學的，固然都是獨斷家，而傳播新思想的如新青年之陳君獨秀、新潮之傅君斯年，也不免為獨斷家。記得兩君都有以科學為無所不可知的話。陳君不憶是那一篇，傅君是對於中國現在談哲學者之感想篇。他說：「我們只能說現日科學的所得有限，不能說科學在性質上是有限的。」傅君作那篇的意思，我們很贊成，同我一樣用心。只於哲學界情形不甚諳悉，不妥的話頗有，閱者亦應留意。

註二 錄陳百年君西洋哲學概論一段，備讀者參考：「人既應用概念以統一事物而構成知識，則必求所以擴張其統一之範圍，以達於絕對的統一。願欲完成絕對的統一，勢不得不超越於經驗範圍之外。何則？吾人經驗之範圍中，本無絕對的事實故也。此努力以完成絕對的統一之作用，康德謂之理性，而完成此統一時所用之概念，謂之理性之觀念。所謂形而上學者，即藉此理性之觀念以構成者也。理性之用於形而上學也，有三方面：一曰靈魂之觀念，即以絕對的統一供給於內的經驗者而純理心理學上之根本觀念也。二曰以宇宙為一體之觀念，即以絕

對的統一供給於外的經驗者而純理的世界論上之根本觀念也。三曰神之觀念，即究竟的統一供給於內外經驗之全體者而純理神學上之根本觀念也。顧此三種觀念舉非正當，蓋在經驗之外而無可論證故也。」

註三 錄陳先生書備讀者取參「積極哲學至法蘭西之康末脫（孔特）始成立。康末脫曰科學之目的在使吾人預知事物進行之程序，藉以攝理宇宙，而左右其進行也。故科學上之知識不外自然現象各種之規律，而專以經驗為基礎。然科學之知識非可一躍而幾也，人類知識大抵經三階級以發展，試徵諸各科學其經歷之跡歷歷可見。第一階級曰神學的階級，此神學的階級實人知之出發點也。當此之時為一切理論之基礎者實唯想像，而其解釋世界之現象也一唯統攝此現象之神是賴。人之思想既不出神之實體以外故人類努力所求者世界之絕對的說明耳。神學的階級中又有若干小階級，最初之思想為庶物崇拜，其次為多神教，其終為一神教。第二階級曰形而上學的階級，此階級之說明宇宙現象也，不以人格的本體而以抽象的概念。申言之即務欲依據唯一之原理以說明宇宙萬般之現象也。當本階級之初見有特殊之現象即假定特殊之力以說明之，其卒也合種種之力而統一之，用以建設唯一之大原力。神學的階級形而上學的階級均求世界之絕對的解釋，此兩階級所同，神學的階級重想像形而上學的階級重推論此所異也。第三階級曰積極的階級，積極的階級排斥想像與推理而專以觀察為主。其所判定之命題莫不與事實有關係。積極主義不求自然現象之絕對原因，但求現象間通行之一定法則耳。夫經驗之所示止於有限之關係，而世間多數現象實有不能與他現象合一之勢，故積極論之見解

以爲舉宇宙間一切事物而歸納唯一之原理，實爲學問上不可能之事。第一原因，究竟目的，在積極論視之真無意義之語耳。

註四 此據波雷 Pery: Present Philosophical Tendencies, P. 76 所述。波耳松原書 Grammar of Science 則未見。有素樸的自然哲學家 Naive Naturalism 與批評的自然哲學家 Critical Naturalism 之不同，前者不過是拿自然科學所得推到形而上學去，還是不留意去談形而上學的，如赫克爾 Haeckel 之一元哲學等類屬之。後者是覺悟了，不去談形而上學的，如此波爾松之感覺主義等類屬之。

註五 James: Pragmatism, P. 45

註六 Lindsay: The Philosophy of Bergson, P. 10 所徵引柏氏自己論文。

註七 Bergson: An Introduction to Metaphysics, P. 1

註八 同前書最末頁最末句

註九 同前書 P. 59 原文爲 To philosophise, therefore, is to invert the habitual direction of the work of thought.

註十 同前書 P. P. 71—73

註十一 Russell: Our Knowledge of The External World as a field for Scientific Method in Philo—

Sophy P. 8 原句 Thus, while it liberates imagination as to what the world may be, it refuses to legislate as to what the world is.

註十一 同前書 P. 16

註十三 同前書 P. 23 羅素爾難柏氏云：在柏氏之意理智是從生存競爭而生出來的一種實用才能而非可爲誠信 true beliefs 之源泉，然我們唯由理智而後知有所謂生存競爭與夫生物學上人類的祖先，使理智而爲引入歧誤者則此非都不可信的了麼？後又難直覺理智同以適用爲貴，然文明人都用理智，野人反之，人類都用理智，動物反之，如尙談直覺則請回到山林中可也。按所難自很淺，却由柏氏不根本反對理智招來。

第二章 講法的商榷——用個問題引入唯識——如何說唯有識呢？——批評

向來要講唯識學總不外講八唯規矩頌或者百法明門論或者觀所緣緣論或者廿唯識論或者卅唯識頌或者成唯識論或者攝大乘論乃至種種。這些書自然都是好的，我們學唯識自然都是從他們學來的。並且學還學不來，講還講不通，那裏就可以批評他們呢！但是常常有人問我初看唯識書先看那一部？我躊躇半天答不上一句準話來。我覺得都不合用。一部書有一部書的不合用，現在不能細論，且籠統的舉兩個意思。

大凡一個學說都是要人改正不對的習慣。自唯識家去看尋常一般人的意見都不怎麼錯的，只是要加以修正罷了。一箇箇意見的修正固是不可少，而尤重在根本的修正，便是修正你那些意見的共同謬習。什麼謬習？就是尋常人說一件東西便是一件東西，說一句話便是一句話，而唯識家教你說一件東西不當一件東西，說一句話不算一句話，你如果說了不算，這話便可說得說了，就要算這便萬要不得，這是大乘佛家唯一的要義，而這些部唯識的書或開口便標舉八識加以叙說（如八識規矩頌世唯識頌等）或開口便講一切法沒有別的唯有識（百法明門廿唯識論等）初看書的人或初聽講的人聽到或看到這些話便都納入他的舊習慣之中，都變成了他一肚的意見，滿腹的學問，什麼「八識」、「唯識」的信口胡說，真是化醜爲毒藥，試問八識到底是什麼東西？那裏來的？七個八個豈不是造謠天下？那裏有可以「唯」的東西？凡是說「唯」什麼的都是最不通的話，多聽幾次講，多看一部書，反倒使他愈發荒謬起來。所以我們要爲避開這種流弊起見，便覺得這些書不合用。（以八識規矩頌爲尤甚）

還有一層說他不合用的意思，就是他那開口所說的問題對於現在人講有些不甚了解。譬如這些書所說的多半是我法二執的問題，這個問題原是當時佛家與外道對諍的問

題、在當時拿他來講自是極合用的、最好沒有的講法。而在今日大家心目中全然沒有這個問題、所以講起來不甚得味、甚至於不知所謂。觀所緣緣雖然不從我法說起、而他那個開口便揭本題（外色與所緣緣的問題）來得突兀。攝大乘論也不以我法爲題而開口說大乘十相殊勝殊勝語乍看上去也是莫明其妙。所以我們爲要避開這些不便當的情形、就覺得這些書不合用。

因此我不願就這些書裏拿一部來講。不得不避開這些舊格局而另想個法子來講。論起來這些書原來何嘗不合用。八識規矩頌原是爲八識理忒繁細、如此便好記誦。百法明門原是於瑜伽論中略錄名數、取其簡便。觀所緣緣原爲立那兩個比量、把所緣緣的問題給個論理上確定、故爾直接了當。那從我法問題的講法、如成唯識論等原是切就當時爭論的問題而下解決、自更合宜。一樣一樣說去、都是在他那合用的地方是很合用的。然則我們爲我們的合用當然也有個合用的講法。我們本來不用說話的、說話都是個方便。那自然怎樣方便就怎樣說了。至於說的道理仍無二致。譬如破我法二執是佛家即唯識家唯一的意思。我現在所說還是要破二執、並非擱開不題。頃所謂一句話不當一句話的意思原從此出。如何可表見我們的精神便如何說。那精神是彼此一樣的。雖然不按照舊格局



而材料却還是唯識家原有的材料，不能杜撰。現在用一個問題發端引入唯識學理，這個問題也是舊有的。

用個問題引入唯識

在一般人常說我現見一座房子，或說我現見什麼什麼東西，倘非西方的心理學家或哲學家大約總不曉得他們的錯誤。古時印度的外道也是如此。他們常說人的知識有從現見來的，例如看見此處有一牛，便知此處有一牛。有從比知來的，例如看見籬外露兩隻牛角，便也可以知道此處有一牛。這話在唯識家便不許。唯識家說一件東西都不是現見可得的，現見裏頭沒有東西。這種議論唯識書裏常常說，我們現在舉護法論師大乘廣百論釋論作例。原論卷七上說僧佉派說瓶子衣服等等是現見的東西，我們眼所能見，手所能摸，體質是實有的，這話很不對。你眼睛那裏能見得瓶子呢？你眼睛只能見色，而瓶子不單是色而已，豈可就說是見了瓶子。你如果說瓶子就是白色硬觸等等眾分合成，見一分也就可說見瓶。然則是一句不可靠的話了。況且其餘觸味香等多分既皆未見，正應當說從多分說不見瓶纔是。所以我們唯識家說「一切瓶衣車等皆非色根所取境界。」你如果說縱然眼或手等一根不能得全瓶，諸根合起來總能得着了。這話也不對。眼不得瓶，手不得瓶，即便通數起來還是不能得瓶，許多不得瓶，合起來還是不得瓶。如何可以說合起來

就算得瓶呢？豈但不得瓶，我還要進一步告訴你，你并且不能得色。因為照你的意思，那瓶子白的黃的色也當他是有體的，而你却只看見他的一面，那後面上下左右各面，你都不會看見。況既有體即是亦可嘗可觸的東西，這便同瓶子一樣是不能得的了。

他那論上又說離開堅濕等觸，沒有別的所謂地水等四大，也是這個意思。總而言之不許你去設想你所見、所聞、所嘗、所嗅、所觸的是有體東西。平常人所有一切具體事物的觀念，超過見、聞、嘗、觸都是不對的。

說到這一步，外人便又問一切實體東西非現見上所有，我使不去說我見瓶，我見白色（有體的色）。我只說見那空空的白的意思，不說摸瓶、摸硬的東西，只說摸著那空空的硬的意思，這總可以許我了。唯識家却還是不許。唯識家說這空空的一個白或硬的意思，也不是你看的見摸的著的。這其中有兩層，一層是說一個個意思都是全然沒有的東西，如同龜毛、兔角，你如何能看的見摸的著呢？一層是說一個個意思都是自己所本無，而是從許多東西上邊假造出來的。這椿假造的事業非眼或手等根所能辦，所以說你見不著白的意思，摸不著硬的意思。

我們現在為說明以上的道理，徵引一些別的书然後加以解說。陳那菩薩在因明正理門

論上說頌道：

有法非一相 根非一切行 唯內證離言 是色根境界

又有一頌道：

一事有多法 相非一切行 唯由簡別餘 表定能隨逐 如是能相者 亦有衆多

法 唯不越所相 能表示非

這兩個頌便是反對那外道現見比知的說法，申明他自己的說法與前人不同。陳那以前不但外道如此說法，佛家也如此說法。因為因明本是外道的東西，以前的佛家仍其舊貫，拿來說說去敵擋外道的。等到陳那加以改正纔成了佛家的東西。現見比知又叫作現量比量，前一頌是說現量的，後一頌是說比量的。所謂有法非一相，就是瓶不單是色，根非一切行，就是眼根只行於色，不能行於聲香味觸，你們以見瓶爲現量的，統不對。真是色根現量境界的只有內證自知離於言說的方是。那所謂白或硬的一個個意思也是原所沒有的。那們是那裏纔有的呢？就是第二頌所說的比量了。所謂一事有多法，就是說瓶不單有一白或硬的意思。相非一切行就是說一個觀察不能及於幾個意思觀察顏色便不及觀察硬度。以下便是說一顏色的意味的表定都是由於簡別其餘的顏色，如此便要許多顏

色纔能觀察的出來。這後四句頌就是因明人正理論藉眾相而觀於義那一句話。我們所有白的意思不是初看見一個白就有的，是歷次看見許多同樣的白與不同樣的紅、黃、藍、黑、灰漸漸分別開而表定出的。這番作用完全就是個比量。（參看印度哲學概論第二篇）原來從前所謂現見的就是心理學所說的知覺（*perception*）而唯識家所謂現見的却是感覺（*sensation*）這兩樣東西差得非常之遠。外道拿知覺當作一個感官的感覺，因且說他所知的爲真實，這是不能不糾正的。感覺是感官的一個感覺，而知覺不止一個感官的感覺，却含著幾個感覺。不但不是一個感覺，而且還不單是感覺而已，又有感覺以外的別種作用。唯識家說就是感覺的複合仍舊不能生出觀念（*idea*）。唯識家說感覺是沒有意思的，而觀念是個意思，那們卽是生於比量的那意思麼？唯識家說也不是，這是生於非量的。實而言之直不是量。比量原就是判斷與推理（*judgment, Reasoning*）的作用。不過唯識家說這種作用只能生出甲式的瓶子意思來，不能生出乙式的瓶子意思來。

甲式 如說：這是個瓶子。（此所謂瓶子是抽象的概念（*concept*））

乙式 如說：這裏有個瓶子。（此所謂瓶子是具體的觀念（*idea*））

從許多瓶子與非瓶子生出一個抽象的瓶子意思來這是可以的。從白的、硬的，乃至其他

種種意思，構成一個具體的瓶子意思來這便非比量作用可以行的，乃是出於設想。Iyap  
— othesis 並且是始終無法可以證實的設想而尋常人却全不留意他是設想以爲是事實了。因此唯識家說爲非量。

怎麼說具體的瓶子意思是出於設想呢？因爲你現在所看見的、摸著的、聽到的、一樣樣都是空虛的影象。image 並沒有所謂「體」的這樣東西被你得到你却總覺得有個「體」你叫他作瓶子爲他們所共依憑這不是事實以外的設想是什麼倘若你法子把這個設想去勘證證實那也是大家希望的，只是永遠無望因爲就是窮盡了力量剖開打碎的去。勘察你所用的總還是你那眼耳鼻舌手等根所得的還不出影象所謂「體」這樣東西是只能推想不能得到的始終得不到。却竟把他做實這不是謬妄麼這個問題後來還要講。此處不過說明前而現見上沒有具體的東西同具體的觀念都是不對的話。

再其次便要說明現見上也沒有抽象的意思因爲抽象的意思是比量作用纔成功的。上頭陳那的頌已明現在心理學上以先有概念後有判斷的說法爲不對而說概念之成立有待於判斷判斷之成立有待於概念可見沒有比量作用是不會有抽象意思發生的。初非現見所辦。所謂一個個的意思都是龜毛兔角也非是立異之論深窈之談就是心理學

上說「概念是我心所造沒有客觀的物體與之相應」的話。既是龜毛如何可得。從這兩層現見不但不能得具體的瓶子，具體的白色，並不能得空空的白的意思。所有前面的話到此說明已竟。（此處應當徵引唯識家的話而未引的很多，可看印度哲學概論）

瓶子、白色、白的意思，三層一層層都不許，直是赤裸盡光。外人必反詰：然則我們開眼四囑，豈不是一無所見了麼？唯識家說這也不是的。我雖一樣樣破斥，却還留下一件東西不會破的，就是陳那所謂內證離言，就是心理學所謂感覺。一切都可破得，獨有這個不能破，無可破。別的都是虛妄沒有的，獨有這個不能說沒有。這個並非別物，這個便是唯識家的識。唯識家所謂唯識的，就是說一切都無所有，唯有感覺。唯識的識，向來說不出來，我可以大膽指給大家看，就是這個感覺。唯識家爲什麼說唯識意思很長，我可以先說他那粗疏不完頭一步的說法，就是唯有感覺。

譬如開眼見白，便有個白的感覺。雖有白的感覺，却并不知是白非白。更不知道什麼瓶子不瓶子。這個單而且醅的感覺真實不虛，原是渾然的一個東西。從這上頭，我們就其似能覺的一邊說，作見分。就其似所覺的一邊說，作相分。見分也名行相，相分就是所緣。唯識上說見分於所緣有了別用，所謂了別用就是感覺用。廿唯識論開首說「心意識了，名之差

別」就是說「心」「意」「識」「了別」都是一件東西，不過名目不同罷了。我現在又替他增感覺的一個名目。「感覺」就是「了別」，「就是」「識」「就是」「意」「就是」「心」。若細說去感覺上不但有見相二分。若單是見相二分，彼此爲用各別，便無結果。二分各自起用，已竟有個收到的地方，證知他們是有用了，這個唯識上叫作自證分。又因爲這個便是見相二分所同依而起用的，也叫他自體分。就是識的自體。成唯識論上說：

相見所依自體名事，即自證分。此若無者，應不自憶心心所法。如不曾更境，必不能憶故。（中略）然心心所一一生時，以理推徵，各有三分。所量、能量、量果別故。相見必有所依體故。如集量論伽他中說：似境相所量，能取相自證，卽能量及果，此三體無別。

這就是說，如果沒有自證分，那見分了別相分的便同沒有這回事一樣了，所以能自憶有這回事的，因爲有自證分也。又拿能量、所量、量果去分配喻明見相，自證三分見分如能量的尺，相分如被量的東西，自證分如量了後便曉然是幾尺的智慧。但雖喻作三樣，却只是三樣用，並非各別有體的。

論又說，若要細分別應有四分，三分之外還有第四證自證分。如果沒有，誰證第三呢？自證同見分一樣，自應要有一個去證他的。又自證分去證見分的時候，他對見分又爲能量，既

爲能量、必有量果，所以必有第四證自證分纔行。雖有第四却無第五。因爲第四之所證還以第三爲證，就無所用第五了。那們第三之所證何不可還以第二爲證呢？因爲第二見分不一定是現量，而心自爲證，當然是現量沒有問題的，所以知道第二不證第三了。這個說法叫作「四分成心。」就是唯識家居然有特別本領察見隱微，告訴你一個感覺中是有這們四層的。我且把原論節錄一段作結。

此四分中、前二是外、後二是內。初唯所緣、後三通二。謂第二但緣第一、或量非量、或現或比。第三能緣第二、第四證自證分唯緣第三、非第二者、以無用故。第三第四皆現量攝。故心心所四分合成。其所能緣無無窮過。非即非離、唯識理成（中略）如是四分或攝爲三、第四攝入自證分故。或攝爲二、後三俱是能緣性故。皆見分攝。此言見者是能緣義。或攝爲一體無別故。如入楞伽伽他中說：由自心執著、心似外境轉、彼所見非有、是故說唯心。

這其間有不明白的後來自然會講到。我們現在把這章的本題已經結束了，却去批評批評。這個批評也是不可少的，可以給大家許多極要緊的指點。

我頭一樣要指點給大家看的唯識家的心與平常所謂心的不同。唯識家原也叫唯心，而



平常大家也有所謂心。於是大家以爲所謂唯心的就是唯大家那個心了。什麼「萬法唯識三界唯心」一切唯心所造。隨便亂說。令人聽著煞是難聽。印度哲學概論第二篇唯心唯物一章很論過一番這個問題。本來此處還不能談。不過我要大家先去留意。大家平常不是專拿有念慮的作心麼？看見瓶子便想道這是瓶子。看見白便想道這是白。我偏要拿沒有念慮的感覺作心。看見瓶子不知道是瓶子。看見白不知道是白。這不是很可注意的麼？我所以要如此的是因爲要大家省悟：

一般所說的心。但是半邊的。

唯識家所說的心。是整個的。

一般所說的心。但是那作用。

唯識家所說的心。是個東西。

我所以狠命的排斥比非量極力的揚舉現量。我所以別的都還不會說到。而第一章就要先講四分成心。都是爲此。至於如何叫作半邊。如何叫作整個。如何說是作用。如何說是東西。須待後來再講。

我第二樣要指點給大家看的。我前面說過唯識家說一件東西不當一件東西。說一句話

不當一句話，而大家不留意常常把什麼五六七八識以爲當真是有這些東西，把唯心的話以爲當真是唯有心。若照我現在所說的去看就明白了。瓶子不許說有，白色不許說有，白的意思不許說有，最後不可破無可破的是感覺，然感覺果然可以說有麼？感覺自己不會證。知他是有無，所謂自證分，自證分都完全是現量，沒有判斷的。有無的話是判斷。上纔有的。（註一）我們如果拿別的作用去判他的有無，不論是說他有是說他無，都與他不相應。都是瞎說罷了。至於他不是一件東西，實存永在，更不能數出七個八個，那是更顯然的。唯識家一面反對一般人所誤爲只是虛用的心，要大家認出個整個東西的心，同時又要大家不要當他真是東西，一面反對一般人所誤爲有的東西，說都沒有，只有識。同時又不要大家當他真是有。我這第一章都已作到，諒不難看見的。

註一 自證分證自證分本來很微細難講。所以多有人講不出來，或者講錯。章太炎先生的荊漢微言第九頁說有洛耆圍氏駁康德的認識論說要認識此認識者還不得不用認識，便陷於循環論證。章先生以爲洛耆圍同康德都不曉得自證分，引前世希臘史多迦派講明自證分，替康德解圍。說觀念真妄的質定，是有別一觀念伴之而起，爲直接之證明。這便是自證分。又第四十六頁說，人心四分，前二易知，後二自證分證自證分難曉，舉例道：「如素所知見，或往時嘗已有此志願，久漸忘之，展轉誤思，而當時即知其誤，猝然念得而當時即知其不誤。此猝然念得者

不依見聞、不依書史、即自一分也。此當時知其不誤者亦不依見聞、不依書史、即證自證分也。」又說心理學家稱此爲闕下意識。這許多話都是逞臆杜撰沒有一句對的。要知道自證分證自證分通是現量。即便意識上見分之非量的、他那個自證證自證也都是現量。誤了並不知誤的。所以因明正理門論上陳那說貪等自證分也是現量。現量一點意思未有是沒判斷的、那裏有什麼「質定真妄」「知其不誤」的這些作用能力況且所謂四分成心的不必看作具有許多許多作用如心理學所講的那個心不論眼睛或鼻子一剎那就過去的感覺已經是四分完成了。何曾有什麼「質定真妄」「知其不誤」的這許多事情呢？章君開口就說「人心有四分」「這」「人心」兩個字不甚合式。便是他致誤之本。那闕下意識的話更不必辯了。後來我看見章先生與吳檢齊先生（就是手記薊漢微言的）兩封信、又說王學家的良知便是自證分、致良知便是證自證分。那王學上明明說知善知惡是良知、這豈是自證分所能作的呢？總由於誤認這二分有什麼勝用、其實並不能有什麼用處、所謂他的作用如我上邊正文講的、算是最明白了。張克成先生也有拿自證作良知的說法同此辨正。

第三章 外色有無的疑問 —— 破有色論 —— 破以外色爲所緣緣 —— 唯識學

的方法 —— 唯識所謂心與俗不同

如我們上章所說、外人必生疑問道、你不許說瓶子有白色、只說那感覺有、難道說沒有瓶子、沒有白色、就會有感覺了麼？偷然瓶子與白色是有、就不得說唯有感覺了。唯識家且

外色有無的  
疑問

先不去講明爲什麼感覺以外無所有，與平常人誤以爲有的原故，而反問外人，你既說有，是如何有法呢？外人自然也有許多主張，唯識家都把他駁了，然後方申明自己的意思。

成唯識論述記卷六第十三頁以後把外道同小乘的有色論就是實質論敘述一過，都拿來駁詰。我們現在便去講他，按當時外道如路迦耶就是順世外道，吠世史迦就是勝論宗，都是持有色論的。（其實僧佉宗也認物質客觀存在，過沒有極微論）他們主張有色的說法，就是極微論。順世家說宇宙間一切都是物質成的，就是精神也是出於物質。這些物質分四種叫作地、水、火、風，他們都是極微細的圓體，就名之曰極微。這極微是真實常住，不可破壞的東西。從極微能生成再粗大的物質來。所生的粗色并非能大過他那能生的極微，還是與原來的量相等。甘唯識述記卷三上說的較詳些，他說譬如兩個極微合生一子微。子微之量等於父母，就是兩個本極微，不過體是合而爲一了。子微同他兩本極微合說便是三微。如是三微同別的三微又合生一子微。這個子微便是第七子微，仍舊等於他六本微量。如是七微又與別的七微合生一子微。這個便是第十五子微，仍舊與原來十四微量相等。如是展轉成了三千界。三千界既從父母二法所生，所以他的量還是等於父母量。不過子微即粗色的，既從他生，性是無常，可以破壞的罷了。（其餘關係極微論的話印

度哲學概論第二篇第一章第二章很搜羅一點可以參看）勝論也是說四大極微（印度哲學上有許多話並非某一家的學說，不過印度土俗都如此說罷了，四大的話也是這樣）同順世差不多。不過順世只立四大勝論還有許多別的東西。把四大算在九實之中，九實又屬六句義或十句義之一，與此無關且不叙他。

破外道的有  
色論

唯識家破人的學說都憑著因明三支去立量。先破他能生的四大極微，現在便有三量：

你所執的極微體應非實、

因你說他是有方分的、

如同蟻行等。

你所執的極微應非常住、

因你許他是能生粗果色的、

如同所生的子微。

你所執的極微應不能共聚生出粗果色來、

因你說他是無方分的、

如同心、心所。

在第一量中、蟻行的有方分非實。有是他所許的，所以極微也應非實。蟻行沒考查得是什麼東西，方分是說有上下左右的方面可分。空虛的東西如心同心所便是無方分。第二量中、心同心所無方分不能共聚生粗果色是他許的，所以極微也應不能生粗色。第三量中、子微的能生粗色而無常是他所說的，所以極微也應無常。第一同第二量是二者必居其一的難法。

其次要破他所生的粗色。設量道：

所生的果應不名粗色。

因你說他是與本極微量相等的。

如同本極微。

所執實粗果色應不是眼所可見的。

因你說他是與本極微量相等的。

如同本極微。

第一量中、本極微與本極微量等而不名粗色是他所說的，然則所生果色與本極微量等也應不名粗色。第二量本極微看不見是他說的，然則粗色也應看不見，而你說粗色可見。

豈不自相衝突了。這時候順世家無得可說，勝論宗便有個說法。他本來說六句義第一句是實，第二句是德，實即物質，德即物德。物質與物德合了之後纔成爲物，而體量大小是屬於德的，於是他現在就說道：果色所以可見的是因爲與粗德合了，眼便看的見，極微沒有粗德合，便看不見。再立量道：

果色應無粗德合。

因你說他是與本極微量相等的。

如同本極微。

極微亦應粗德合。

因他與粗果色處無別故。

如同粗果色。

第一量準前易明。第二量中，因爲極微粗果體量不異，所以粗果之所在便是極微之所在，叫作處無別，因爲處無別所以果色粗德合，極微也應粗德合了。第一第二兩量是雙方並進的難法。這時候順世勝論兩家又生出解救的說法。他說我並非說所生的子微等於一個極微量，本來說是等於父母二微的。一個果色都還在那多微上邊，既非一微，所以就不

妨說爲粗色了。那便立量道：

極微所生一果色體應非是一、

因他所在的因父母極微處所各別故、

如同父母極微。

父母極微處各別、體便非一、果色在父母極微上邊也應體非是一了。既然體非一、那們此果色還不曾成粗、並且因此也還非看的見的。兩家便又解說道：果色一一細分的時候非是粗、但許多果色合起來便成粗了。再立量道：

許多極微合起來應成非細、

因他的量等於粗果故、

如同粗果色。

許多果色合起來應不成粗、

因他的量等於極微故、

如同父母極微。

極微同子微卽果色量原相等、何必許多果色方合成粗、許多極微就應能成粗的了。又果



色許多合起來便看的見，那們極微許多合起來也應看的見，何必用果色呢？況且既是許多東西合起來的，便是假名而非實有，譬如「軍旅」「森林」一樣，你怎可說粗色是實有呢？他們本說極微實有，粗色也實有的。以上破所生粗色竟。第三層便要合破能生極微同所生子微。立量道：

粗果與因父母極微應當不同在一處。

因你許他俱是有質礙的。

如同兩個極微。

他們本說果色實有的，又說果色之所在即因色之所在，果色極微俱有質礙，如何能在一處呢？他們又解救道：果色因微的體可以相受入，如同沙子容受水，藥化入鎔銅一般，並不另佔空間的。這話很不對，誰許沙銅的體真能容受水藥？沙子是彼此間離，所以水得進去，銅與藥起了變化，所以得加入，都並非二物體同在一處，何得爲例呢？你如果引爲例，那極微也應自己離間，便非一體了。或極微也要起變化，而非真常了。你又說果色是一體，而非二，那們我們看或摸得他一分時，應當就得到一切分，因爲你說他是一故，得此即得彼，得彼即得此。你倘不許便違彼此一體之理，你倘然許了，於事又不合，所以你們的說法翻看

覆看總不成理，不過是你們隨情虛妄計度而已。

這一篇話在我們現在看去沒有多大意味，然在當時把很大宗派的學說拿來作嚴密的駁論，便是繫人觀聽的大論文，十分重要了。駁完外道再駁小乘（成唯識述記卷七）小乘說有兩種色法，一種是有對，卽是物質。對謂對礙，是極微所成。一種是無對，非極微成。與順世勝宗都算極微論家。但小乘裏邊還分許多派別，說法不相一致的。譬如薩婆多部卽一切有部說有對色都是實有。經量等部便只說極微實有。唯識家發難道：有對色一定不是實有。（對薩婆多說）何以故呢？因爲能成有對色的極微非實有。（兼對經量等部）立量道：

極微應是假非實。

因你許他是有質礙的。

如同瓶等物。

你所說的極微不能集成瓶等。

因你說他無質礙故。

如同非色法。

質礙兩字有兩種意思，一種是有對便算質礙，如此則薩婆多的極微亦是礙。一種是有方分纔名礙，如此則薩婆多的極微便不算礙，而唯經部極微是礙。任憑他們怎樣解釋，這兩個量是二者必居一，逃不脫的。又專破經部極微有方分說立量云：

你所執的極微應可分析。

因你說他有方分故。

如同粗色等。

你所執的極微應非實有。

因他可分析故。

如同粗色等。

但薩婆多既說無方分須再設難。此難有五，初難中先設推論，再出難。

你所說的和合色應無方分。

因其體還卽極微故。

如同你說的極微。

你的和合色等應不能承光發影。

因他無方分故。

如同非色等。

薩婆多師本說極微卽是和合色，和合色外無別極微，所以有上邊的推論。接著便出和合色不能承光發影的難。但是太陽出來照到柱子上的時候，東邊接著陽光，西邊現出陰影，豈不是有方分之證麼？若無方分應當是東邊有光，西邊也有光了。又比方看見牆壁的時候，或者手摸他的時候，只得著這邊得不著那邊，明有方分，這些東西都是你所謂和合色的，而和合色卽同極微，又是你說的，所以知道那極微必有方分，此是二難。又這些極微隨他所在的地方必有上下前後左右的各方面，不然的話，怎麼能說共相和合或共相集聚呢？和合是古薩婆多的說法，集聚是新薩婆多順正理師的說法。立量云：

極微應不能集成粗大物。

因他無方分故。

如同虛空等。

此是第三難。又假使極微沒有什麼上下左右的方面，那們若兩極微到了一處，豈不要互相涉入，成了一個，怎能和集而成粗呢？此第四難。又你說有對色卽是極微，倘然沒有方分

應當沒有障隔，那何所謂有對色呢？立量云：

你們的牆壁、柱子、眼睛、手指，應當不是有對色的，

因他無障隔故。

如同心、心所。

此是第五難。所以你們所說的極微種種看去，必然要有方分。有方分就可分析，一定不是實有的了。能成極微既非實有，所成的有對色一定不是實有了。以上駁小乘竟。

破以外色爲  
所緣緣

以上的駁法是把當時的有色論加以駁詰，更有切合現在問題的駁法，就是說感覺不能感覺到外色，外色不能爲感覺所感覺，何以故呢？我們且想，可以爲感覺所感覺的，總須備兩個不可少的條件：

一、必須是有的東西，纔能生感覺。沒有的東西當然不成。

二、必須是感覺可得的東西，就是眼可看的，見手可摸的，著的東西。

這兩個條件並非我們加上去的，是從「可以爲感覺所感覺的東西」這一句話本身上分析出來的。外人立外色爲所感覺則已，否則是不能不承認的。唯識家於這「感覺所感覺的」有個名目叫作所緣緣。上頭一個緣字是動詞，與感覺了別是一個意思。下一個緣

字是名詞，唯識家向來說有四種的緣法：一、因緣，二、等無間緣，三、所緣緣，四、增上緣。這且容到後來講。現在的問題是外道小乘以外色爲所緣緣，唯識家說你們的外色都不能作所緣緣，要內識爲所緣緣纔行。內識就是感覺自己。發這議論的便是陳那的觀所緣緣論。但現在照成唯識講，要破外人的主張，先叙明他的說法。他們的說法不一：

一、許多極微體各別作感覺所行的境界。此是古薩婆多部毘婆沙師的說法。他說眼看東西，手摸東西，都是許多極微體作我們的手與眼的境界。爲什麼呢？因爲一一極微體是實有的，若合成阿耨（粗色的初步）同阿耨以上的東西，便是假法非實有物，而眼手等感覺是緣實法爲境的，所以不緣於阿耨以上的合和假色，而緣於極微實體。

二、許多極微體和合起來作感覺所行的境界。此是經部師的說法。他說實有極微不能作眼等的境界，七極微合成阿耨以上成了粗色纔能作眼等境界。爲什麼呢？因爲極微本不可見，粗色纔可見的，雖假亦不妨。

三、許多極微體和集起來作感覺所行的境界。此是新薩婆多部順正理師的說法。他這說法出於陳那發論破以上兩家之後，所以他變出個巧說法來，一方要顧全他本

宗（薩婆多部）感覺緣實不緣假的主張，所以不從經部之說，一方又要顧全極微不可見、不能作眼等境的道理，所以又不照古師之說。他就說一一的極微不和集的時候固不是感覺的境界，若和集起來便展轉相資各有粗相生，可以感覺得。這相是實有、能生感覺。譬如阿耨即七極微和集來相資各有阿耨那們大的相。一處相近，叫作和，却不爲一體，叫作集。就是說極微雖在一處而體各別，不失爲極微實法，能生感覺，而相已成，祖能看得見。外道如勝宗等以有分色即粗色爲眼等境。極微亦叫作分，爲粗色所有，所以粗色亦叫有分，體唯一物的。他這說法應屬於和合論，還是和集論，不得其詳。大約總不外此二，所以附在此處不另立一條了。（或唯識原破有四條，三條如上還有正量部一條在前，因其無味略去。）

於是我們破第一家道：你所說的色等極微本來不許爲實有的東西，即或讓一步，許他爲實有的東西，可以作能生感覺的緣法了，然却不是所緣緣，因爲眼或手的感覺上全沒有極微這樣東西。明明闕第二個條件。立量云：

色等極微設許是眼等感覺的緣法，亦必非所緣緣。

眼等感覺上無極微相故。

如同眼根等。

所從而能發生色覺的叫作眼根，能發生聲覺的叫作耳根，如此類推。但這些根都是看不見的東西，並不是看的見的眼睛耳朵。看見的眼耳都是所感覺的東西，那從而能發生感覺的當然是另外一個東西。這個東西因爲是所從而能發生感覺的，所以天然的不能爲感覺所得。這是大小乘所共許的。其爲緣法（屬增上緣）而非所緣緣也是大家所共許的。所以就難小乘道：你的極微既感覺上所無，頂多不過同眼根一樣，算一個緣法，怎能算所緣的緣法呢？假使他救說道：粗色出於極微，粗相自亦在極微上有了，所以我說各別極微之上都有和合相（卽粗相）此相是用極微是體，用不離體，體既實有，便圓成所緣緣的兩條件了。這話不能承認，未和合時的各別極微既沒有和合相，怎麼和合時的各別極微就有了呢？立量云：

極微和合時應無別和合相體、

卽本極微故、

如同未和合時。

所以和合時的極微一樣不能作感覺所得的東西。再破第二家道：



你所說的和合色設許是眼等感覺之所緣，仍非是感覺的所緣的緣法。

因爲他是假名非實有的東西。

如同第二月等。(註一)

人眼有毛病常時看見月亮成了兩個，那第二月原是無有的東西，彼此共許的。你所說的和合色本不能作眼覺的所緣，卽或讓一步，這種粗相眼覺上能有，可以算作所緣的了，然仍不能算所緣的緣法。因爲作法緣的須實有的東西，難道你承認第二月也可以作所緣緣如第一月麼？再破第三家道：

你所說和集相資的極微應不爲感覺的所緣。

因他還卽極微相故。

如同不相資時。

和集相資時的極微與未和集相資的極微體相不異，怎便能爲所緣了呢？此第一難。又你說許多極微和集相資有粗相生，各別能爲感覺所緣，如果如此，那們一般多極微所和集成的東西，無論瓶或椀看上去都一個樣了。因爲你不取和合色的說法，看的時候還是看各別極微的相，那和合的形式不成問題，自然極微一般多就都一個樣了。此第二難。外人

如果說極微雖一般多，擺列的不同，所以瓶子與碗不同，這話也不對。你原說和集之後相資各別有粗相生，現在擺列的不同，既足以生不同的相，那們極微在瓶子的擺列之下，豈不相資各別生了瓶子相，非復極微的微圓相了麼？這真是笑話了。此第三難。並且你說看瓶子的時候却極微各別爲所緣，也不對。粗相的感覺怎能緣細相的境，斷沒有說如此的感覺，可以緣如彼之境的道理。如其可許，那們色的感覺也能感覺聲音了，乃至能感覺一切香味觸了。此是第四第五難。

以上對三家駁論俱竟。容許他們立有極微尙且有這許多荒謬地方，況且如前頭所破，並非真有極微呢。護法造有觀所緣緣論釋論講這問題很詳細可以取參。外人至此必要問道：如你的意思難道感覺竟無所感覺了麼？並不是這樣說。我的意思感覺不能以外色作所緣緣，他所緣的，卽是他自家變生的相分。我並非是說感覺沒有感覺白，但白不是外色。還是感覺自家所有的罷了。這相分的白是或大或小頓時現出一相來的，並非變生許多極微，什麼和合和集起來的。因爲執著粗色有實體的，佛要他滅除這種執情，教他修觀。（修觀是瑜伽師的術語）把粗色來除析，纔說極微這話，其實何嘗真有極微能成粗色呢？於感覺外，你要想建立極微粗色實有，那是作不到的。（末從論證）這相分的白用不著什。

麼。真。實。常。住。的。話。而。你。却。不。能。說。他。沒。有。因。爲。他。是。隨。著。感。覺。的。感。覺。有。就。現。有。感。覺。無。便。也。無。只。須。如。此。的。有。便。已。合。了。第。一。條。件。可。以。作。感。覺。的。緣。法。又。因。爲。他。就。是。現。於。感。覺。上。的。東。西。當。然。合。第。二。條。件。於。是。就。成。就。了。所。緣。緣。（註二）

唯識家這個主張在當時的外道小乘總覺難於信受。眼前白的、紅的、黑的、藍的、大家共見與我無干，怎好說那白、紅、黑、藍不是外邊的顏色，却說是我自己感覺上的東西呢？若在今日已經是哲學家不再討論的問題，心理學上大家共曉的道理了。原來所有色、聲、香味、觸這些東西都不是外邊有的東西，而是外邊全不會有的。譬如白瓶子的白，我們總覺得這白是瓶子的白，其實瓶子本身是沒有顏色的。所謂白顏色的是我們視神經映受如此之以太振動的刺戟而反射現出的。本爲瓶子所無，只在我們感覺上有而已。因爲眼睛要離遠了纔能看見東西，接近了便看不見，所看見的（如白之類）便總覺得在那遠處。（如瓶子等處）爲外物所有，非我所有了，倘換一個感覺機關去講，便容易明白。譬如薑椒等物要對於人的味覺而言方說他辣，這個辣要待舌頭嘗著纔有，在薑椒自己無所謂辣不辣，所謂辣味的豈不顯然是在我們味覺上現出的，爲薑椒所本無麼？瓶子的白猶之薑椒的辣同爲我們感覺自己變生的相分，並無二致。那所謂總覺得白在遠處的意思，並非視覺

現量原有的。現量上沒有遠近物我，所以成唯識論上說：「色等境現量證時不執爲外，後意分別妄生外想故。」據說生來眼瞎的人，一旦開朗能看東西的時候，他覺得所有的東西都像在眼前而一樣，初不知道那個遠那個近，這話自是不錯的了。（註三）成唯識論上說：

內識生時似外境現。

或復內識轉似外境……雖在內識，而由分別似外境現。

識生時，無實作用，非如手等親執外物，日等舒光親照外境。但如鏡等似外境現。名爲了他，非親能了，親所了者自所變故。

故契經言，無有少法能取餘法，但識生時似彼相現，名取彼物。

由此定知自識所變似色等相爲所緣緣，見託彼生帶彼相故。然識變時隨量大小頓現一相，非別變作衆多極微合成一物。

故世尊說：慈氏當知，諸識所緣，唯識所現，依他起性，如幻事等。如是外道餘乘所執離識我法，皆非實有，故心心所決定不用外色爲所緣緣。

如契經說：一切唯有覺，所覺義皆無，能覺所覺分，各自然而轉。

如入楞伽伽他中說：由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。

所有這些話都是說明感覺之所感覺還是自家所變，并無外色。因為這境隨心現的原故，心非一心則境非一境。我們平常以為大家同在一個世界上的，其實各人各自有他的世界，並非是一。雖然對坐在一間屋裏，而完全在兩個世界上，並且我這世界你始終進不來。你那世界我也沒法進去。不過因為心雖非一，却又不甚相異，於是你看作白的，我也看著白，他也看著白，便不留意是人各一白，而以為大家共見一白。不留意是人各一世界，而以為大家是同在一世界了。成唯識上說：

雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如衆燈明各遍似一。（按此語本是說真異熟識的現在借來說眼等五感覺亦不妨）

這層道理現在很容易想得到，已經是不足為異。（註四）不過在當時的外道小乘就詫為奇想，不得其解了。外色有無的題目太大，本章只算是第一步，姑至此作結。以下有些批評，批評裏含有很重要的講說。

粗明唯識學  
的方法

我頭一樁要指點給大家看的，唯識家這些道理是由什麼方法得到的呢？你看外道小乘的說話是很不遠乎常情的。然在今日看去恰是不中科學的俗見，在俗見上又加了許多

編造。這本是古人未有科學隨情計事的常態不足爲異。但唯識家比看那唯識家却有足異了。唯識家何以不流於常態不認物質固亦各地方哲學家所有却爲何他能不逞古來形而上學家的臆論他所有的主張並不得說爲哲學家的主張明明是許多有來歷的知識（除爲今人已知者不待言外其餘的說話明明是他所知事實的叙出來並不是議論家抱的什麼意見）知識也是恒有的但他既不會走西洋科學所走那條路他一直所走的是什麼路呢原也並無希奇他只在能把握現量現量非他就是心裏未起瓶子的意思乃至未起白的意思極醞的感覺感覺原無一時一刻不有却無一時一刻能爲我們所有其爲我們所有的只有非量的觀念比量的概念（精或粗）這原是人類的特長不知積多少代的進化纔有此先天異稟又從落地積多少年的訓練纔如此敏給熟習時方有感時卽念生現量這樣東西遂不復可得後來的一切知識都自念生未念之頃與念之爲念便留意不到而唯識家偏能把握現量於是這其間一段情節就發覺了。唯識家又怎能把握得到現量呢？他是由於修習瑜伽。瑜伽就是禪定大家不要把佛家坐禪看成什麼外國養生家中國道家印度外道的古怪神秘把戲我可以告訴大家佛家的禪定不過是要求真現量罷了更沒一點別的意思（這句話後來自當細講）大家要曉得所謂唯識

學的並非別物，原是佛教瑜伽師去修禪定得的副產物，同時即爲佛教瑜伽的說明書。所以瑜伽師地論以講瑜伽的書而爲唯識學之所本。瑜伽師在他現量中對著瓶子不會有瓶子的意思，對著瓶子的白不會有白的意思，只那白的感覺灼然，非無渾然未割見相。同體沒有什麼物我之說，等到一種別的作用纔把謝落的白的影象就是已過的感覺上相分割割出來，這一割畫弄成兩種的分離與兩種的構成，把白的影象同別的影響如硬等構合成一個瓶子的觀念，同時便是把那相分從感覺這裏分離了，同時並且把瓶子與瓶子以外的空間或別的東西也要割開，於是物與物分離了。（在感覺上瓶子與瓶子以外的空間或別的東西也是不分的）物的觀念既成立，同時「我」的觀念或「心」的觀念也構成了。（分離與構成是同一行爲，上兩樣意義，在彼爲分，在此爲構，並無先後的，上而所叙要活看，不要呆看）雖然說什麼分離構成，而其實虛妄無實這種作用，何能當真去割畫那感覺感覺剎那便過，初不相及，分亦何曾分構，又何曾構，却只依舊還他個渾然所謂物我之分，瓶子之念，都不過自家的妄想罷了，因此便說物我之分，瓶子之念，都無事實可得，所有的事實，只這渾然的感覺，亦名曰識，因遂說唯，有識感覺原來是不住的，所以白亦非住，方覺方白，不覺不白，不過感覺相逐不絕，白遂能恒有感覺，原來是各人各有的。

所以白亦非一不過感覺相差不遠大家互以言語相喻其義若一於是也就似若大家共一白了因這種種原故不住若住非一似一就誤會別有一白在感覺外了。瑜伽師知白非外有外白非有因遂說唯有識外白尙且非有何况又假定白外有體若白若硬乃至種種無非影象那裏來的體質這樣東西荒唐之言不敢相信現量親得只在影象因遂說唯有識白的上邊初無白義也是就落謝影子綜合許多同樣東西（白）分別開許多異樣東西（紅黃藍黑等）漸漸完成的若在常情殆莫不以爲白義白所本有瓶義瓶所本有今現量之中渺無蹤跡因遂說唯有識總而言之一切主張並非主張都是因爲能夠把握現量而後發見的事實因他既如此說法瑜伽師便變成唯識家了這還都是初步的現量等到第二步的現量那所發見的纔把唯識學完成唯識學完全得之於瑜伽師的修瑜伽這是要大家要注意的。

我第二樁要指點給大家看的便是上章所說唯識家所說的心與平常所謂心的不同此時可以看出來了（但還不能完全看出）唯識家所說的心是那見相同體四分完成整個的感覺平常大家却拿瓶子同白都當作了外物分開出去那所餘的不是只半邊了麼爲什麼大家只認半邊的心呢整個的心卽現量感覺的從來得不到所以只認半邊了大家從



來所有的心是什麼心呢？便是有念慮的心。這種心差不多就是半邊的。唯識上說這種心雖然也是具備四分。但他那相分就從能緣的見分變生，並沒別有種子的。（這話後來細講）一般人所謂心的都是拿感覺上半邊見分連同這種差不多半邊的心合說。作心以別於物。譬如看見瓶子時，作瓶子觀念，便把能見瓶子的，連同作瓶子觀念的，與那瓶子劃開。此爲心，彼是物。從此那所見半邊心再也合攏不來。不但常情如此，就是那唯心論哲學家的，請看何嘗不是如此呢？你看他的說法，要拿觀念來立說，豈不明擺出了麼？這種說法的唯心論當然要窒礙不通的了。世人却要拿唯識家儕於他們之列，那唯識家真不得見天日了。我所以開章專講感覺爲心的，就是要表出這整個的心啊！（但所謂整個的心還未完全表出，因爲感覺還不能算。）

所謂見等四分的，本來是一心體所起的四用。所以那「能見能念爲心的」都是把心看作一種作用，不把他看作個東西。就是現在講心理學的也說：「論理有用必然有體，却獨這心只見其用，未見有體。」足見一般的意見都是如此了。這都是誤於以瓶子爲有體。其實那未見有體的心，纔當真是個實在東西。你說他有體的瓶子，纔不過只是用罷了。你所謂有體無體的，是以他看的見，看不見摸的，著摸不著爲斷。看的見摸的，著便算有體，看不見。

摸不着。便算無體。其實你看見的白是感覺上相逐而過的相分爲心所起之一用。何嘗是個實在東西呢？那實在東西即能發此用的心體，是當然看不見摸不著的。如果看的見，便是用非體了。我前邊說過「分亦何曾分構又何曾構」的道理，那心物分疆原無其事。渾然一體。全都是心。所以唯識家說：心是整個東西，不是半邊作用。與一般的見解哲家的說法皆不同的。要注意啊！

註一 這個三支上邊有點不合式的地方。因爲所舉第二月的喻同所需要的喻「是眼等感覺之所緣而非所緣的緣法」條件不合。第二月並不是眼等感覺之所緣。要尋一個是感覺之所緣而非其緣法的實際上本是不可得。何以故呢？因爲感覺只感覺實有物——即唯識家所謂性境。所以凡是所緣都是所緣緣了。平常人說眼看差了，看見第二月，這話不對。眼不會看差，眼不會看見第二月。成唯識述記卷七第十五六頁對這個喻的不合有幾種說法，那其間把「設許是所緣」的字樣除去，只說「和合色於感覺非是緣法」一個法子很簡便。原來這喻的本意是要證他非緣法，所緣一層乃是支文，合不合，具不具，無礙這比量的成立。不過細密些總妥當。明昱智旭的相宗八要所講緣論都沒講此層。

註二 在大學講到此章的時節，因某君的質疑，偶然翻出張克成先生作的觀所緣緣論淺說來看，始知其中錯誤很多。而某君便是爲張君的講法所悞。張君的書外間流布的很多，貽誤必已不少，自不得不急加辨正。按張君的書

通身都是病痛。零碎的錯誤與不妥且待有暇細摘。他。那。最。大。病。根。直。弄。得。全。盤。不。對。的。厥。在。通。體。都。以。外。色。爲。所。緣。緣。不。合。於。唯。識。立。言。所。以。他。處。處。總。是。說：「……二俱大反乎唯識……」……與唯識正理絕不相應」……只有內色爲所緣緣方足成立唯識正理。」試問我們同敵家對諍却責備他「你的學說不合於我的學說」「必須如此說法方足成立我的學說」這成一句什麼話！並非偶然兩句立言不善，你看他全書可能舍此有別的意思。張君所以如此立言的，因他就未曾明白問題所在，錯把見相二分當作所緣緣的兩個條件，上邊所緣二字解作相分，下邊緣字解作能緣，解作見分，所以他處處總是說：

「一支者猶云一分也。執極微者縱許其有能緣見分一支，而又闕所緣相分一支，執和合者縱許其有所緣相分一支，而又闕能緣見分一支，彼此互闕一支，卽俱是不從自證分起，與唯識正理絕不相應。」

「見分相分俱依證分同時並生，設同時無能緣之見分，所有相分非真相分，設同時無所緣之相分，所有見分亦非真見分。」不能孤起，以離自證分無實體，卽離唯識無實法也。所緣緣義如此。」

「見相二分既非同時並起……於此足證能緣義既幻，所緣義亦虛。」

「設許其有引生義爲識上能緣之見分，非許其有境界義爲識上所緣之相分……故極微於五識縱許其能緣而絕非所緣，有斷然者。」

原書處處如此，也不必再多引。因他既以見相同依自證起作所緣緣，而見分相分自證分同依自證起，

這許多話是唯識家自己的學說。於是破斥敵家。就在破斥他不合唯識正理了。如此講法令人怎得開解，如何信受？

本來的問題很簡單，陳那的意思也極淺顯，不過是說，「既是感覺所感覺的東西（所緣緣）當然要我們感覺能得的着他（所緣義）當然要有這東西方足以使我們感覺（緣義）」這是人人知道人人承認的一點意思，並非什麼「唯識正理」。所緣緣只是相分，張君却竟認其所緣義作相分，緣義作見分，所以責外道「……設許其爲見分非許其爲相分……」必要他一個所緣緣雙具二分，所以總講二分同依自證起的唯識正理。把讀者講得永世不得明白。因根本上先把所緣緣講錯，一面那全書大旨固然不對，一面那語氣難通，字句費解的，也就不可勝數。卽如上邊所錄的四條條條皆然。我們無暇計較這細故。在這個以外的錯解誤說且摘舉出來，但亦不及一一去辨正，不過讀者注意就是了。

如釋外道小乘的極微論

釋頭一個比量破古薩婆多部

釋極微和集論

釋破和集論之比量

釋執眼等識能緣極微諸和集相復有別生

釋瓶甌等覺相之四句頌

釋前頌之長行

釋極微量等故之四句頌

釋前頌之長行

除因錯解所緣緣而生的錯誤不計外以上各段也都講錯（每講到叙外道計執多半錯解）或瞎說許多不相干的議論全失陳那本意（每講到破外道的比量都是如此）大約張君所根據的只是智旭明昱的兩部書。他兩家本來就講得不算好，其中明昱更差。張君把所緣緣錯解成同時爲能所緣，一半也由他們講得不明所致。

還有一層意思大家要注意，這以內識爲所緣緣是件事實，並非憑比量可以建出來的。有陳那的幾個比量無這幾個比量都不干事的。若以因陳那比量而後建立那就大錯了。唯識家只以比量破敵，至自己的學說並非由比量得來。

註三 陳百年先生所授西洋哲學概論第四十五頁上說「唯心哲學家有自認識論出發以建設其學說者如盤開

累 Berkeley 是其例也。盤開累承洛克 Locke 之後益求精進。初洛克之論物性也，設第一性質第二性質之區別。第一性質爲物體所固具，如廣袤形態數量動靜充塞等性是也。第二性質僅存於感覺之上，而非物體所固具，如色聲香味寒煖等性是也。盤開累則毀棄第一第二之區別，以爲一切物性莫非吾心之觀念。其言曰物體之大

所謂識的其數有幾呢？

小距離之遠近本非視覺所能知。稽其起源蓋觸覺所得之經驗與視覺相結合始能知之。及習慣既久則一張目便能知之矣。生而盲者初愈見物物無遠近。一若咸在目前。此亦足證視覺之本不能知大小遠近。是故物之大小遠近以及形態動靜皆生於觸覺視覺之結合。申言之即於視覺之感覺上吾心有所附加而後大小遠近始形焉。大小遠近等性既為感覺間相互之關係。則其無客觀上之存在又從可知矣。（按這篇話有是有不是）

註四 這人各一世界的道理差不多書上常看見了。曾見羅素 Russell 的 Scientific Method in Philosophy 第八十七八頁叙的很明。不過大家的意思總想各有世界是外表。那後頭還有一個世界是共有。唯識家却說始終是各有的。其理後詳。

#### 第四章 所謂識的其數有幾呢——說前五識——略釋心所

上一章的話已經自己露出破綻來。一是露出所謂識的不單是感覺。二是露出也不否認物體（說感覺上相分是對於物體反映現出）皆與頭一章不相符合。這兩層都誠然不虛。那第一章唯有感覺的話是初步。自此以後所講的便通在這兩層上頭了。是要按着步來的。必要如此講法方是唯識家的精神。只能從眼前最低的一步慢慢講起。從現在無可否却的且承認他而逐步說去。若老遠的無端的就抬出什麼「八識」來講。使唯識家同於開口上來就要說什麼「道」「太極」的推演派一般。那唯識家便死不瞑目。

那麼識既不單是感覺，却有幾樣呢？照上章所說已經露出兩樣：一樣可說爲無念慮的識，即是能感覺白的，一樣可說爲有念慮的識，即能辨知爲白的，作出白的概念的。前者就是唯識家所謂前五識，後者便所謂第六識。但却並非由有念無念而分作如是，不過他那彼此別異容易見的在此罷了。其實第六識一般的也有感覺用，而前五識若嚴格的講亦可說有念慮，這話後邊去講。在唯識家這六識通謂之了境識，因爲他對於境界有了別用。所謂六識者其目云何呢？

- 一、眼識或亦稱色識
- 二、耳識或亦稱聲識
- 三、鼻識或亦稱香識
- 四、舌識或亦稱味識
- 五、身識或亦稱觸識
- 六、意識或亦稱法識

因爲隨着根與境去區分便說作這六識，並非定有六個各別的東西。隨着所依的根而叫作眼識、耳識……等亦可以行，隨着所緣的境而叫作色識、聲識……等亦可以行。不過隨

根立名較通行些。據說因有五樣意思如述記卷三十一第三四頁說。其實隨境而稱號亦好。因爲本是了境識。對於境的了別就是感覺了。境識有六似即是說感覺有六種了。但雖把感覺分作六種却不比現在心理學上入種的說法有什麼遺漏。而且還多哩。（註一）據瑜伽師地論等書所敍那身識或名觸識所緣的裏邊有冷、煖字樣當即今之溫度感覺了。有力、劣、緩、急等字樣或即所謂筋肉感覺了。有飢、飽、病、死等字樣或即所謂有機感覺了。所以說沒遺漏。所謂還多的因爲意識的感覺用心理學沒說。但這是句玩話其實並不會多。因爲意識的感覺用所緣的仍不外乎前五種之所緣。別立不出一種什麼什麼感覺來的。雖然此六者通稱了境識而前五識與第六很是不同。前五彼此絕相似。差不多前五共爲一種而第六自一種的樣子。所以要分開講。前五識的互相似據說有五種似處。講這五種相似便就是講明五識了。

一者彼此同是依於色根的。此對其他非依於色根之識而言。色根即淨色根。是無見而有對——看是看不見却是有對礙的色法——與外面浮塵根不同前已略說。這是怎樣一個東西在唯識學史上有很大一番爭論。世親的甘露論同陳那的觀所緣緣論都是說第八識上五識各自種子便是各別五識根。成唯識論第四卷反對此說謂有十一過失。安惠、護



法淨月諸論師往復辨難其詞甚長，歸結依解深密經等眼等色根是第八識所變非即眼等五識種子（什麼叫第八識什麼叫種子後邊去講）我們現在看去似乎所謂淨色根就是神經，所謂根依處就是神經細胞，不知對不對。又陳那說這根非現量得，比知是有，成唯識述記說因為「散心中無現量得（散心對定心言）雖第八識及如來等緣是現量得，世不共信」所以纔說比知是有。我們看去這個比量似乎因喻俱闕，不好立得，自以述記說的是。眼識必要於眼根而後能發識，眼根便說為眼識的「俱有所依」如果不具此根或根壞眼識即不得起。餘識同此。

二者彼此同是只緣實色境的，此對其他之識所緣或非實色境而言。實色境或名為性境，但嚴格說性境範圍寬些，我們現在就世間五識而講適宜稱實色境。如何方是實色境呢？此可說有兩條件：一是他這相分不與見分同種生，而是別種生的，二是要具備二重所緣的。凡五識所緣的色、聲、香、味、觸都是如此，而平常人所以為是五識緣的東西其實多非五識緣，因為他們都不合這個條件，非實色境的原故。這是很應當注意的事。

三者彼此同是只緣現在的，此對其他之識所緣或非現在而言。五識之只緣現在是當然的事，例如開眼去看前而時，那似白色的相分（白色從似白色的誤認而來非似白色外

別有眞白色前既講過）從自種子諸緣具合轉變而現，隨卽落謝，緊接着第二種子再生，如此一個個接下去，我們雖然對着他看了好久，始終是現在的白，是無數的新白。那既經過去的白與尙在未來的白，眼識均無從得緣，只意識上有罷了。

四者彼此同是現量得境，此對 他之識或非現量得境而言。如何爲現量呢？前曾略說，此當再剖，因明入正理論上說：「此中現量謂無分別。若有正智於色等義離名種等所有分別，現現別轉故名現量。」現量的唯一條件就在無分別而分別，卽是比量作用，所以現比量非并列的東西，而是勢不兩立的對頭。無分別便是無判斷、無知解、無意思，所以說現量不會錯誤的，感覺不會錯誤的，不是說他總都對，是爲他沒有錯誤可言。（註二）據說無分別的略有四類：一五識身，卽現在所講的，二五俱意，容後講，三諸自證，卽一切自證分證分前已講過，四修定者凡定中不能起分別心。據大疏「正智」是簡於色根有毛病的不正當智，例如眼根有毛病見空華二月之類，卽無分別亦非現量。「名種等所有分別」有幾樣講法，此無關緊要不去說他。「現現別轉」就是前說無數現在的白一個個轉現過去的話。大疏說別轉是離貫通緣，貫通緣就是成就概念的觀念聯合作用，不守自體之白——假定爲瓶子白——而聯到白粉白布白紙貫通其所共的一個白的意思，凡一切的意思都從

此道而來。卽此作用便是比量作用，卽此意思是名概念。以後一見白，輒有白的意思，卽不聯想白粉白布已爲貫通緣，所以離貫通緣卽是沒意思之謂。雖不起意思，並非未起緣用。正因緣得實體，所以不起意思。意思一起，所緣的便是抽象意義，而非復實體了。故此現比二量得自共二相，自相卽體，共相卽義。自相或體爲實，共相或義爲假，所以說五識緣實不緣假。大疏簡空華二月非現量，我們想或亦勿須有此一簡。空華二月那裏是實體呢？眼識上何能變生空華二月的實相分呢？所有這類的錯誤，俗常以爲是眼看東西在那裏走，其實都非感覺的錯誤。初未常發此識也。俗常總以爲是眼看東西在那裏動，人在那裏走，其實走動非眼識能得的。「走動」那裏是個實體呢？眼識那裏能變生個走動的實相分來呢？然則走動何從而知呢？例如前面一個東西動轉，眼識對他只變現那個東西的實相分，剎那間一變現卽過去了，剎那間一變現卽過去了，那東西雖動而剎那所現的相却一個個是靜止的，看了好久只是積了無數的靜相，把他的動都給打碎了，全然無所謂動。必待意識把他們連串起來纔成功動的意思（與活動電影同一理）所以我們可以說牆壁白色直是跑，天空飛鳥未曾動，六祖在嶺南所說「非風動非旛動，仁者心自動」，憨山集上自己講的溲溺無流注相，與此外紀載上禪家悟境類此者很多人多莫明其妙，其實只是五識。

現量罷了。(但六祖之言或非只五識現量能辦)這是佛家最初的一步，不算新奇，却已非哲學家的玄談——如西洋古代哲學中國古代哲學都有鏃矢不行飛鳥不動的話——所能比擬。他們是論證。這是親證。或疑你雖親證不動，他却寔從甲地飛到乙地，何貴有此現量親證呢？這個疑問誠然不錯，因為要答這個疑問不得不講兩句現在不當講的話。這個疑問全本乎空間的拓展性而來，其實所謂宇宙的只是時間上的流轉。(時間上的流轉是對空間上的流轉而說，非指時間之綿續)並無空間的開拓(開拓即空間非二)空間上的移動。無其事。時間上的流轉有其事。或說空間上的移動只是那流轉中的事。這初步現量便是開不認移動流轉的門。這話且止於此，我們還是折回來講本題。唯識家本來說色、聲、香、味、觸各有其假的實的，五識現量緣實不緣假，而動轉即屬假色。凡色總分三樣：一、顯色如白黑諸色及空一顯色等；二、形色如長短方圓等；三、表色即動轉屈申等。其間只顯色是實的其餘形表皆假，眼識緣不得。人都說西方科學家尙實，據我們看天下尙實的還有以過唯識家麼！如果還疑他爲空談派，真有眼無珠了！(科學家初不靠實，近來纔謹細些)但就五識現量而言固的確確只能得實體法，若泛論現量似乎還有點疑問，俟後說。

五者彼此同是有間斷的，此對其他之識或無間斷而言。這前五識有時現行，有時不起。（即是說感覺時有時無）叫作間斷。何以間斷呢？生識的緣。如。有。不。具。便。間。斷。生識的緣各識多少不同，但前五識行相粗動所需的緣，此其他行相細隱的識都多。所謂粗動的是說他專緣外境起落很容易知道。因要緣外他那所需的緣，自比緣內的多而難辦，於是就容易間斷了。然前五所需的緣亦多少不齊，具列如下：

眼識的生緣九：空、明、根、境、作意、根本第八、染淨第七，分別俱六，能生種子。

耳識的生緣八：如前列，唯除明緣。

鼻識的生緣七：如前列除空、明二緣。

舌識的生緣七：如前列除空、明二緣。

身識的生緣七：如前列除空、明二緣。

五種似處已經說了，此外如同是通乎善、惡、無記三性，同是備有苦、樂、捨三受，心所同是三十四種，也都是他們彼此似處，不過就有與其他之識亦復相似的罷了。

唯識家講到五識有幾句平常人聽了很奇怪的話。我們因為信服唯識家的精神，不以為他是胡說，但如果只是隨述舊傳的話，那就難定了。（佛家有許多話是隨述舊傳不變習，

俗請看印度哲學概論第一篇）一是說若到自在位諸根可以互用，一根發識，緣一切境。諸根如何可以互用成唯識述記上樞要上很有辨論，可勿疑。一是說五識可以不全有或全沒有。因為有三界九地的分別，欲界、色界、無色界爲三界，三界共分九地：一、欲界五趣雜居地是五識都要有的，（人即五趣之一）二、初禪離生喜樂地是只有眼耳身三識的，三、二禪定生喜樂地四、三禪離喜妙樂地五、四禪捨念清淨地六、空處地七、識處地八、無所有處地九、非想非非想處地自三地以後都沒五識的。他們都是由一種禪定成功的「天」所謂沒五識的是因爲寂靜的到一個五識全然不起用的地步。

我們且略講一講心所。這五識都屬心王，就是主體之謂，附於心王而有的叫作心所，具稱應當是「心所有法」。心所也一樣的有見、相等四分。不過他與他的心王同一疎所緣緣因而相分自爾相似，他與他的心王同時起滅，並且個數亦相等，又所依根亦是同的。卽由此同依、同緣、同事（相見所依自體名事，故個數相等名爲同事）四義說他與心王爲相應。然則他的特別處在那裏呢？他的特別處在行相各別，在心王緣得的外別有所得。譬如眼看美色，耳聽妙音，同時所起的美感便是心所，這美感是在色體是外的分別，但與比量心的分別却還是兩事非一。比量心所緣的是乾燥的概念，卽是知識的事，而這是感

情的事。心理學上的感情、情緒、情操、意志大都是唯識家的心所。但心理學上以感覺、感情爲精神作用兩原素是并列的。此以感情爲感覺的附屬。心理學上情緒、情操、意志都說的是復合作用。自須要除却其間的知識部分（感覺、思惟）纔爲心所。這兩家分法的不同自是很重要的問題。不過非我們所及討論。大約看去唯識家所諦察的微入毫芒，有許多爲心理學所不及知的（如五遍行）或只能籠統渾括着講的。（如情緒之類應當一面作一復合作用講一面亦加以解剖）又平常人多有誤把心所講成第六識很粗動的行相。也是因平常人心太粗疎而唯識原所指的太細微的原故。但唯識家所分六位五十一心所亦不見得就是定論。當時是瑜伽師作宗教上的（出世）工夫檢驗自家的心數，因而所定的如彼，並且本就是由繁入簡的改定了。則初未嘗認爲定論，將來自不妨有增損的。其間五遍行是很重要的，可以講講，其餘只錄名數。茲摘成唯識上講心所的幾句話，並列五十一心所如下：

成唯識述記卷三十二本論：「恒依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所。如屬我物，立我所名。心於所緣，唯取總相。（例如彼色）心所於彼，亦取別相。（例如彼色並其美感）助成心事，得心所名。如畫師資，作模填彩。」

述記釋前文：「師謂博士，資謂弟子。如師作模，畫形貌已，弟子填采。采於模填，不離模故。如取總相，著采色時，令媚好出，如亦取別相，心心所法取境亦爾。」心所有六位五十一數：

遍行五：作意、觸、受、想、思。

別境五：欲、勝解、念、定、慧。

善十一：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。

根本煩惱六：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。

隨煩惱二十：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、誑、害、慳、是爲小隨十，無慚、無愧是爲中隨二，悼舉、昏沈、

不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知是爲大隨八。

不定四：悔、眠、尋、伺。

何謂遍行心所呢？是說一切心中——無論前五或第六或其他識起用的時候——都要有的，不能離的。據說其四一切義（註三）我們無須分別了。遍行五中第一爲作意，所有別的心所都是心王引出來的，獨有這個雖亦與心王俱時而有，却是他引出心王來。因爲這就是指發識的那發動力，識的種子，是恒有的，只待他來纔起用，無他心便不起，所以上邊列五



識生緣都列有作意一緣。凡是識起和他的圓功都是根境識三法的和合，只這和合就成一個心所叫作觸。所以觸的必要不在作意以下，雖不是有觸而後有心（指現行不指種子）却是心就是觸了。當這觸合的時候必然有所感受，或順適或違忤或非順非違謂之俱非。無論怎樣隱微却不能無有，這就叫受。所以受為第三個心所，無心無受。當這領受的時候必然有所分別，雖然極其隱微却多少萌一點意思，只這分別意思就叫想。所以想是第四個心所，無心無想。當這分想的時候必然有要怎樣的志向，例如可怕的就要避開，可愛的就要親近，自後的造作諸業都由此起。這個很重要，沒有這個「要怎樣」算是領受分想那便只是被動的，呆的，靜的而非往前活動的心了。實際上無論怎樣沉默都含有這個在內。只這「要怎樣」就叫思，是為第五個心所，無心無思。據我看唯識家這遍行五心所的說話在今日正時興的心理學上似有很重要的價值，我講的還有未周，摘成唯識原語如下：（註四）

成唯識述記卷十七本論：「觸謂三和分別變異，令心心所觸境爲性，受想思所依爲業，謂根境識更相隨順故名三和，觸依彼生令彼和合故說爲彼，三和合位皆有順生心所功能說名變異，觸似彼起故名分別，作意謂能警心爲性，於所緣境引心爲業，謂

此警覺應起心種，引令趣境，故名作意。受謂領納順違俱非境相爲性，起愛爲業，能起合離非二欲故。想謂於境取像爲性，施設種種名言爲業，謂要安立境分齊相方能隨起種種名言。思謂令造作爲性，於善品等役心爲業，謂能取境正因等相驅役自心令造善等。」

卷十七及三十三兩敍五遍行話很多的，其間與小乘諸部還有許多討論，此皆不及述。大家要注意的是這種種都是心所全然非第六心王的事，在隨便一個感覺裏就都有了。簡直爲我們所不知道的。我前邊說的以嚴格論前五識亦不妨說有念慮就是爲此了。

我可以告訴大家一句頂要緊的話，在唯識家看心理學家什麼智情意三分法，什麼智情二分意志不過複合作用等等的話都是太粗太粗極支離極支離的話。在唯識家的意思是意志情感不可爲獨立東西，而也沒有沒有意志的知識沒有情感的知識。凡是一個心都是意志了（作意與思通首與尾皆意志也）都是知識了都是情感了。此所謂一個心的凡本文所稱心的都不是說平常人或心理學所說的一副精神作用住在那裏一個人的全意識界而是說唯識上的心前五識或第六識或其他識一個個轉過去的都是是一個個心萬不可離開這一轉一轉的而說心轉之前也沒有心轉之後也沒有心只這一轉的爲心。

而。便。是。意。是。知。是。情。唯識上從來沒有就着平常說法的那個心而講的話，因爲那樣的一個心的觀念含有大毛病在內。又這五心所與唯識哲學很有關連的，不單是幾句心理學上的話而已。俟後講。所謂五識的三十四心所卽遍行五，別境五，善十一，根本煩惱中之前三，中隨二，大隨八。他雖有善心所或不善的心所與之相應，但只是任運而善，任運而惡，他自己沒有積極行爲所以更不易諦認。大約五識上只有苦樂是易見的，苦樂卽從遍行五中的受心所而來，好受便是樂了，不好受便是苦了，沒有什麼好受不好受謂之捨受。這三受五識都可以有的，其他之識亦或只一受。其心理學所謂倫理的情操要在第六識心所中求，於下章說。（註五）

註一 陳百年先生心理學大綱上說東方人言感覺只有五種，西方人初亦如此，近來研究乃知八種。

註二 前見杜威講演記錄會叙到笛卡兒言感覺有錯誤的話，很容易令人誤會當真如笛氏的話。感覺沒錯誤是沒問題的，錯覺幻覺心理學上都屬之知覺不屬之感覺。此處感覺無誤非判斷都對而是未嘗判斷係康德的 Critique of Pure Reason, P. 290 上的話與我們意思最爲脗合。

註三 成唯識述記卷三十二說四一切是一切性，三性之處皆得起故，一切地，謂有尋等三地，一切時，謂或一切有心皆有或無始不斷或緣一切境，故總言時，一切俱，定俱生故。通行具備四一切，別境只有初二一切，善只一切地，煩

惱通沒有，不定只一切性。

註四 作意與觸兩心所名次的先後各書不同，如瑜伽師地論、自法明門論等皆作意列在前，成唯識論便觸列在前。

註五 前辨章太炎先生以王學良知當作自證分之非，現在講到心所更分明了，所謂良知顯然心所家的事，而種種惡心所也都有他的自證，自證分顯然良知與自證等無干了。當時吳檢齋先生即不以章先生說爲然而主張屬心所，曾對我言之。所以吳君的王學雜論很有許多是出自章先生的意見而獨這條未採入他的。

唯識述義 第四章

中華民國九年一月二十五日初版

每册定價三角

版權  
所有

著述者 梁 漱 溟

北京崇文門繆子胡同

印刷者 財政部印刷局

北京白紙坊

發售處 北京大學出版部

北京東安門漢花園

代售處 北京上海南京各大書坊

北京上海南京

上海图书馆藏书



A541 212 0020 3535B

