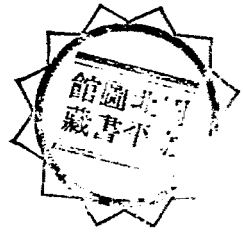


AUG 10 1957

法相唯識學概論

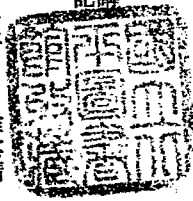
書名



## 法相唯識學概論

——在廈門大學文哲學會講——

大虛大師講  
虞德元記



法相唯識爲佛學中最精粹之學問，其構畫之嚴密，盡萬有之本然，皆源源有自。惟其精粹，故亦難言。一般撫拾瞞肝佛性之流，固勿論矣。卽標爲佛學專家，其所詮釋之文字，亦多曲致艱深，不便初學，宜其非理說理，非義說義，非法說法，種種計執也。惟我太虛大師，才通三藏，學融古今，能將艱深之學理，以通俗方便之法出之。近數十年來，佛學有由隱晦而臻光明，蔚成學術上之一大主流，此運動促成之最有力，無論知與不知，莫不歸之大師，蓋大師彈志內典，歷時二十餘年，內典之外，又能貫通科哲社會諸學故也。余好法相唯識多年，間嘗參互中西哲學作爲比度，知法相唯識學，確有不可磨滅之理者在，唯時節因緣皆未成熟，不能作一番澈底研究，然耿耿此心，未曾稍忽，適本校文哲學會敦請大師講演法相唯識學概論，俾開勝義，喜可知也，大師囑爲筆記，爰是自忘譫陋，遂以耳識所聞執筆輯成，公諸同好，中間凡有忽略未達之處，唯大師及明懸智鏡者，幸留心匡正矣。

——德元附識——

## 一、法相唯識學之略釋

此次所講爲法相唯識學概論，爲佛學中重要之學問，其典籍甚多，此次祇提此學綱要作簡單之研究而已，惟未講斯學之先，將此法相唯識學之學名一審定之。在佛學中有稱爲法相學者，有稱爲唯識學者，其內容本同，今合稱法相唯識學，有特別之意義在。以近人或謂法相學範圍寬大，通於大乘小乘之一分而言，唯識學只屬大乘之一分而已，余意法相唯識學應合稱，小乘不應歸入法相學，故以法相唯識學名之也，義詳於後，今將法相唯識學一名，以次剖解。

(甲)何謂法？法字通常指法律法則而言，義涉抽象，佛學所用法字，較尋常所謂法律法則爲具體，法字之義，其範圍最廣，固無論具體，抽象，言論上可以言論，思想上可以思想皆是也。事物之有者可稱爲法，卽事物之無者，有此「無」之概念，亦可稱之爲法，分析至極微爲法，集聚成具體亦爲法。有變化有作用爲法。無變化無作用亦名爲法。乃至龜之毛兔之角畢竟無，亦可稱之爲法也。其範圍有廣於吾人所謂萬物之「物」字者！法之範圍既如上述之廣，然其定義何在？依佛典言，法有二義：何者爲二？一軌範他解，二持存自性。如言白色，保持白之自性而存在是謂法之持存自性義。又能使他人了解其爲白而不生他解，是謂法之軌範他解義。前爲能保持其自己之體性，後謂使他人了解不生他解耳。「白」色如是，其他亦然，具此二義，卽名爲法。以上說「

法」義竟。

(乙)何謂相？相字在中國字義通指互相之相，(互關義)宰相之相，(輔助義)相着之相(看察義)等言。三者今此皆非所取，此間所謂相，乃指相貌之相，義相之相，及體相之相。三者是法相唯識所取義，今先述相貌之相。

(1)相貌之相：大概指平常由眼識所見之事物而言。然相貌之相之能了別，不惟眼識已也。眼識之外，猶有意識了知存焉，如心不在焉，視而不見，卽意識不注眼見同於不見之故也。由意識與眼識同起作用，所了之長短廣狹之相貌之相乃生，色塵爲眼及意所了有青黃赤白等之顯色，長短方圓等之形色，及行往屈伸等之表色也。然此三者，皆有意識作用存也。

(2)義相之相：意識上所了解之相謂義相之相。意識所分別，所思惟，所判斷亦是義相之相。非前五識眼耳鼻舌身所能了到，乃意識所取之義相也。詳言之，則第六意識及第七意根所取之相也。第七末那識於隱微不知不覺之中取自我之相，其餘一切義相乃意識所取之相，以事實言，凡過去之回憶，未來之想，名詞之假想，文字之記載，無論思想到或知識到皆可爲義相之相。通於第六意識及第七末那識(譯言爲意)二識，惟六廣七略耳。

(3)體相之相：此間所取乃關於一種直接覺到之體相，簡言之從實體知覺到也，較平常所言

直覺更爲單純，略當心理學上之感覺。最單純寔體之感覺謂體相之相，此相適於前五識，不適第六意識，因第六意識可憑空構撰，此相須有實體刺戟才能覺到，如聲來才有聲覺，味來才有味覺也。然意識與前五識合作所感覺，亦可稱體相之相，此中惟加上意義耳。乃至第八識所覺到亦是體相之相，以第八所覺到亦有實體故。以上被心知所覺到之相，可分三類：一性境，實有體性之境，即體相之相。二帶質境。帶質乃原相加上心理主觀之作用所取義之相，如眼覺爲白，此白之名詞乃所取義之白，非體相之白，乃別於非白之類而言，故意上所覺之義，雖從白之體相而言，然已非體相之相，故謂之帶質境，三獨影境，過去之回憶，將來之推相，乃至名詞上之施設龜毛兔角等，凡意識之假想比擬之影子，皆稱謂獨影境，由上三類體相之相通於性境，體相之相，既通性境，則佛典真如，體性，法性，亦包括在體相之內，以真如爲根本無分別智所了知故，真如即無相之實體故。義相之相通帶質獨影。相貌之相則通性境及帶質二境。以上所言三相與三境之關係略如此。心知之所了知，即所取之相。相字除以上三種義外，尚有自相，共相，差別相，因相，果相五種。如言鋼筆。鋼筆之自身，謂自相。一言鋼筆，則一切鋼筆多包括在內，就此鋼筆乃無數鋼筆之一，此謂共相，又此筆屬鋼製，凡鋼製之筆爲同類，非鋼製爲非類。從多數之關係上即顯其差別相。明此鋼筆如何造成成功爲因相，從因相推究其結果爲果相。凡思想上所能分別皆

有五相。西洋論理學之同一律，(Law of Identity) 矛盾律 (Law of Contradiction) 因果律 (Law of Causand effect) 卽通此相之義也。以上詳「相」義竟。

(丙)何謂法相？法義與相義已各明如上，今將法相二字合說，法相者，所知之一切法之相貌，義相，及體相之謂也。佛典有「能知」「所知」「二義此間」「所知」卽是「被知」。一切法皆謂「所知」。與所知相對謂「能知」。能知謂人類及其他動物之心靈之能了知作用，然能知亦爲所知，使能知非所知，亦不知其有此能知也。可知能知必爲所知，惟所知不定卽是能知，其範圍之大小，如左圖：



能知爲所知之一部份，所知之範圍廣而能知之範圍狹也，如一切法爲所知，一切法中一部份心法爲能知，同時亦可爲所知，如意識上起一剎那之知識，卽此了知一剎那之知識爲能知，其餘皆

爲所知。所知的知識卽能了知之知識，故不離能知，而能知又爲所知之一，故能知亦包括在所知也。知識能知亦所知法之一，故法相包括所知一切法之相貌義相及體相也，梵言「爾筮」，譯所知義。或增義。卽一切法爲所知境也。復次法，又爲名（能詮表種種事物），相（爲名所詮表事物）分別，（識能分別）正智，（離虛妄分別之了知）真如，（正智所知法體）之五法藏，能以五法合攝一切，故以藏名，如四庫全書之庫意。

復次相又爲徧計所執，依他起，圓成實之三性相。一徧計所執，謂義相之顛倒虛妄之相。二依他起，依因緣和合所起之相。三圓成實，謂圓滿成就真實不變之相，以上說「法相」義竟。

（丁）何謂法相唯識？法相謂所知一切法之相貌義相及體相。惟一切法無窮無盡，不可勝說。然研究法相唯識學者，最重要最基本在百法，天親百法明門論及大乘五蘊論等，可尋究參攷之。百法中第一種爲心法 Citta (mind)。略有八種：一、眼識 Consciousness dependent upon sight。二、耳識 Consciousness dependent upon sound。三、鼻識 Consciousness dependent upon smell。四、舌識 Consciousness dependent upon taste。五、身識 Consciousness dependent upon touch。六、意識 Consciousness depends upon Nentation。七、末那識 Klista-mano Vijnana (Soiled mind Consciousness)。八、阿賴耶識 Alaha Vijnana (Repository Consciousness)。唯當心理學指此心法及下

心所法而言。第二種心所有法 *Caṅkṣika Dharmas* (mental properties)。心上屬性法。分爲六位… 共有五十一種。一徧行 *Universal mental properties* 五者… 一作意 *manaskara* (attention or preliminary mental excitation) 二觸 *Sparsa* (resultant sensation)。三受 *Vedana* (feelings aroused by sensation)。四種 *Samjña* (ideation) 五尋 *Cetana* (Volition)。謂此五種心所。屬於善、惡、無記。三界、九地、有漏、無漏、八識心王而相應也。一別境 *Particular Mental Properties* 五者… 一欲 *Chanda* (Will or desire to act)。二念 *Smṛti* (Mindfulness or memory)。三總持 *A dhimokṣa* (deciding)。四三昧 *Samādhi* (Concentration)。五慧 *Mañi* (intelligence or Wisdom)。謂此五種心所。緣特別心境而得生也。三善心所 *Meritorious Mental Properties* 十一者、一信 *Śraddhā* (faith)。二精進 *Vīrya* (energy)。三慚 *Hri* (shame)。四輕 *Apatrāpa* (humility)。五無貪 *Alobha* (absence of cupidity)。六無瞋 *Advēsa* (absence of hate)。七無癡 *A mōha* (absence of ignorance)。八輕安 *Prasrabdhī* (serenity)。九不放逸 *Apramāda* (Carefulness)。十不害 *Ahimsa* (harmless ness)。十一行捨 *Upekṣa* (indifference) 謂此十一心所。此世他世此時他時皆顯益也。四不善心所 *Demeritorious Mental properties*。一根本煩惱 *The fundamental Klesas*。六者、一貪 *Lobha* (Cupidity) 二瞋 *Dvēsa* (hatred) 三癡 *Mōha* (Ignorance)。四慢 *Māna* (Pride)。五疑 *Vīcīkīṣa* (doubt) 六謬

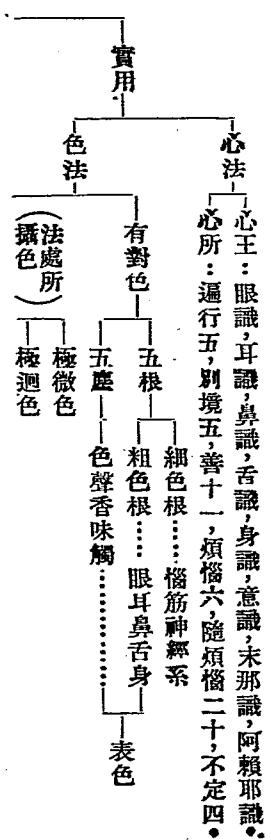


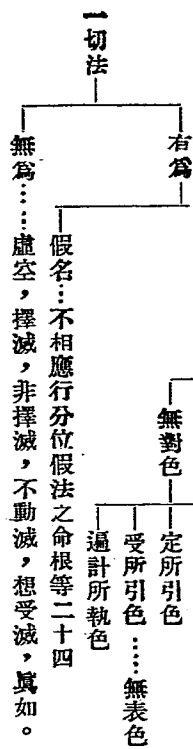
眼 *Asamy ag-dhsti* (erroneous views)。謂此六種心所煩惱亂身心也。b. 隨煩惱 *T'e Subhidi-ary Klesas*。二十卷。一發 *Krodha* (Anger)。二誤 *T'ranaha* (enmity)。三謬 *M'ra-k'a* (ly-poetry)。四惱 *Santapa* (gloom vexation)。五惱 *Karpanya* (Selfishness)。六疑 *Irya* (envy)。七誑 *Sathya* (dishonesty)。八謔 *Maya* (deceit)。九誑 *Vilimsa* (harshness)。十憍 *I-ada* (arrogance)。十一無禮 *ahriky'a* (shamelessness)。十二無禮 *Anapatny'a* (impudence)。十三憍沉 *S'ya'ma* (sloth)。十四執著 *And'hatya* (recklessness)。十五不悔 *As'vad'ha* (lack of fa-ith)。十六惡解 *Kausidya* (Idleness or roni:ness)。十七放逸 *P'ramada* (Carelessness)。十八失念 *M'ustas'om'v'ita* (forgetfulness)。十九瞢亂 *U'ksep'a* (Confusion)。二十不正見 *A'sampaj'na* (W'rong judgment)。謂此二十心所，乃煩惱之分位差別及同等流類也。五不度 *The Indetermina-to Mental P'v'p'arties* 心所四卷。一悔 *Kank'ry'a* (Remorse or worry)。二眠 *Middha* (torpor)。三癡 (染癡) *T'horika* (inial application)。四伺 (察癡) *T'icara* (Instainedapplication)。尋伺平常謂思惟思考。謂此四心所性質不定也。第三種色法 *Rupa* (Meter Literally form or shape) 略有十一種。一眼根 *Sight organ*。二耳根 *Sound organ*。三鼻根 *Smell organ*。四舌根 *Taste organ*。五身根 *Touch organ*。六色塵 *Sight's object*。七聲塵 *Sound's object*。八香塵 *Smell's object*。九

味塵 Taste object。十觸塵 Touch object。十一法處所攝色 Matras included under dharma  
 dharm。眼，耳，鼻，舌，身，爲五根。色，聲，香，味，觸，爲五境。(觸通能所，此指所觸)  
 。法處所攝色，爲意識所取色，眼等所不能見，如化學上之電子元子之類，天文家所推想宇宙之  
 屬是也。法處所攝色有五，一，極略色，謂分析有質之實色至極微處故名。二，極迴色，謂推測  
 虛空明闇等無質之色，至極遠極少遠見爲難者故名。三定所引色，謂禪定所變現之色聲香味等境  
 故名。四，受所引色，又名無表色，謂受戒時動作上言語上受感動而顯現故名。五，遍計所執色  
 ，謂於意識假想上虛妄計度執爲實有故名。如信有創造世界之上帝，是其例也。第四種心不相應  
 行法 The citta-vijya-yukta Dhammas。略有二十四種：一得 Prapti(attainment)。二命根 Jivita-  
 endsiya(vitality)。三衆同分 Sambahatu (uniformity of characteristics)。四異生性 Evambha-  
 giya(individuality)。五無記業 Asamjukta(unconsciousness)六無記定 Asamjui-samaputti(mo-  
 ntal training leading to unconsciousness)七滅盡定 Nirodha-samapatti (The mental training  
 leading to the cessation of all existence)。八名身 Namakaya(words)。九句身 Padakaya(se-  
 ntences)。十文身 Vyai janakaya(letters)。十一生 Jati(birth)。十二衰 Jara(decay)。十三住  
 Sthiti(Continuance)。十四無常 Antyaka(death)。十五流轉 Pravritti(phenomena)。十六定業

Aprajñā (non-attainment)。十七相應 Pratyakhandha (correlation)。十八勢速 Jvanyā (Change)  
 十九次第 Anukrama (succession)。二十方 Desā (space)。二十一時 Kālā (time)。二十二數  
 Saṅkhyā (number)。二十三和合性 Samagri (Inherence)。二十四不和合性 Bhedā (non-inhere-  
 nce)。相應者，謂能與心合作一事；不相應者，即不能與心合作一事也。如康德 Kant 之二十範  
 疇 Categories 及其他範疇皆屬之也。不相應行法有二十四種，今約說八種以示概略：一類與非類  
 之性，每類分辨出其特性，如男性，女性，人性，獸性等。二，定與不定之命，此命即命根，謂  
 決定或不決定之命運。如天命之命，墨子非命之命，及佛學之命根法等。三，過現未來之宙，一  
 剎那一月一年及將來之時間，依色心剎那展轉而假立。四，四方上下之宇，四方上下空間之差別  
 ，依形質前後左右而假立。五，一三多之數，一十百千乃至阿僧祇之數差別。六，點線面積之  
 量，謂積點成線積線成面等之量。七，生異滅之相，謂諸位由發生而至變動滅盡之相。八，名句  
 文之教等，依名句所成之文字，本質依聲之抑揚長短曲直而假立。書本之名句文，又依點畫橫豎  
 等色相而假立。其作用在聲色變化上，故屬不相應行法。以上皆從略言之耳。第五種無為法 Asa-  
 nskrta (unconditioned factors) 者：一虛空無為 Akāśa (omnipresent ether)。二擇滅無為 Prati-  
 samkhyā Nirodha (conscious cessation)。三非擇滅無為 Apratisamkhyā Nirodha (unconscious o

essation)。四不動無爲Acala (Immutability or indifference)。五想數滅無爲Samjnayodana Nirrodha (a state of trance in which both ideation and feeling cease)。六真如無爲Tathata (Suchness or the True Nature) 有爲法有造作有變化有功用。無爲法則無造作無變化無功用。何謂虛空無爲？非眼所見之虛空，亦非人物等可通過之空，以眼所見之空，屬色法中之顯色。是有爲色法故。以通過之空是有爲觸法故。變動不居故。此間無爲法之虛空體是常住，無隔別故。何謂真如？真如謂一切之真實如此之體性。普遍如此，常是如此，一切變化皆依此爲體，是謂真如。以上五類一切法，總集爲百法。一切法不出此百法，以百法統括一切法。惟使所知境有觀察之範圍耳。今將百法分類列表如下：





今以法相唯識運稱則示一切法(五法三相等)皆唯識所現，唯，不離義。識即百法中之八識及五十一心所。其餘四十一法亦皆不能離識而存在，以一切法皆唯識所現故。一切法多分受識之影響而變化故。現有二義：一變現義，如色法等。二顯現義，如真如等。法相示唯識之所現，而唯識所即一切法相，唯識立法相之所宗，故法相必宗唯識。所現一切法甚廣，然所變所現一切法之所歸則在唯識。故示宗旨所在曰法相唯識。法相唯識學，即說明唯識法相之學理理論，凡經論有闡明法相及唯識者皆屬之。以上略釋法相唯識學之名竟。

二、法相唯識學之由起

(一)出發與空真之要求者……萬有之本因及體質之推究

凡學說之產生必有其因由，固勿論古今中外也。諸佛說法，原應衆生之機感爲其緣起，自佛典言之，佛之智慧與常人不同，蓋諸佛經過長久修証之工夫，已得無上正徧覺知，與世人憑五官

威驗或意識上所推斷之知識，迥異其趣。惟其如此，諸佛對於萬有真理實相，於一切時一切處皆如如證明也。易詞而言，佛非創造或主宰世界之人，乃澈底覺悟之人也。惟佛之與佛，更無言說之必要，以所證諸法性相，皆已如相應故。其所以有種種之言說教化，莫非因衆未得佛智之前，生出徧計之見，或全不覺悟，或覺悟不徹底欲令同得正覺而說也。可知諸佛非應衆生心理上之要求，自無佛之所說法也。

對於現前宇宙之現象人類皆有求知之欲望，謂對萬有現象之由何原因而生，其最後之本質若何？由本質又若何而生出萬有？逼吾人以適當之解答，於是宗教哲學科學應運而興，惟此宗教哲學科學雖同出推究宇宙萬有之由來及其本體，然其解答，則有正謬淺深之殊，茲分三段判之。

(1) 迷信之神話與設想之玄談

欲究宇宙萬有之真相，最早則有多神教或一神教之解釋，此種神教之解答，祇可信仰，不能用思想推論也。神教以萬物未有之前，由神自動所創造，宇宙萬有即以神爲體質。基督教上帝創造萬物，印度婆羅門教以大梵天謂宇宙萬有之因體，乃至中國神話中所謂盤古開闢天地之說皆屬之。古代人智淺薄，以神爲本體而生萬有，自謂滿足其宇宙萬有說明之要求已。惟自佛法觀之，一切法因緣和合而生。皆無主宰。如以上帝爲創造萬物，則彼上帝復爲誰造？如云有造，造則無

窮，亦即失主宰義，如云上帝無造而自生，則萬物又何須待造耶？於事於理，皆不能通，稍有論理思想，莫不知其爲迷信之神話矣。

古代於迷信神話之宗教外，較宗教爲進步之解釋，尙有設想之玄談，即哲學是也。在中國有太極兩儀四象之說，謂陰陽不分之太極，動後卽生兩儀，繼兩儀而生四象，繼四象而生八卦萬物等。老氏以爲萬物生於有，有生於無，一生二，二生三，三生萬物之說。計虛無爲宇宙萬有之因體。在印度則有數論派(Sankhya system)勝論派(Vaiśhika)等之玄談，數論梵云「僧佉」。此翻爲數，卽智慧數，數推度諸法之根本立名，從數起論，名爲數論。此派計宇宙之根本有二物，純然爲二元論(dualism)「爲精神之「神我」(Puruṣa)。二爲未現萬有差別之無差別之本體的「自性」(Prakṛti)解釋一切。謂由神我忽生要求，與自性相感而生宇宙萬有。欲得解脫，須我明二十五諦之真相，故禪定而止息神我之要求，歸還自性不動之狀態，其最後之結果，惟「神我獨存」。勝論說明宇宙萬有有根本六句義法，卽所謂字句義(dṛaṇya Padārtha)。德句義(guṇa-padartha)。業句義(karma Padārtha)。同句義(samānya Padārtha)。異句義(viśeṣa padārtha)。及和合句義(Samavaya padārtha)。如云茶杯，此杯之自身卽實句義(實句義有地(ṛiṭhvi)，水(ap)，火(tejas)，風(vāyu)，空(ākāśa)，時(kāla)，方(dic)，我

(*ratnan*)，意(*manas*)。堅白，形體，容量，動運等卽德句義。(德句義凡二十四種。一色(*rupa*)，二味(*rasa*)，三香(*gandha*)，四觸(*sparsa*)，五數(*sankhya*)，六量(*parimana*)，七別體(*prabhaktya*)，八合(*Sainyoga*)，九離(*vidhaga*)，十彼體(*paratva*)，十一此體(*aparatva*)，十二重體(*gurutva*)，十三液體(*dravatva*)，十四潤(*snaha*)，十五聲(*abda*)，十六覺(*buddhi*)，十七樂(*sukha*)，十八苦(*duhkha*)，十九欲(*iccha*)，二十聽(*dyesa*)，二十一勤勇(*prayatna*)，二十二法(*dharma*)，二十三非法(*adhama*)，二十四行(*samakara*)。杯之作用，卽業句義。業凡有五種，一取(*utksepanam*)，二捨(*avaksepnam*)，三屈(*akramanam*)，四伸(*parisaranam*)，五行(*gananam*)。茶杯是有非無，但別有一大有能有之故而有。(有體是真實德業三之所共)。同是茶杯者爲同句義。非茶杯者爲異句義。其中又有同中異異中同。(同異體多，實德業三，各有總別之同異)此茶杯爲實德業之和合而成，惟別有一能和合者和合之故，彼此有不可分離之一種關係，(Co-inherence)是名和合義。若實句義九全備而和合卽成人等有情，以「我」意爲有情精神之特徵故。若僅有前七，(除我意)則成無情物體。在西洋希臘古哲有謂宇宙之因體，由水而成，或由火而成，或由究氣而成，或由地水火風等而成，略同印度順世外道四大極微爲因體也。以上中西哲學所推究宇宙之因體，雖較宗教中之計有能造之上帝爲進一步，惟其依當前之現象，假想



種種想像，以追求宇宙之真實，充其所極，仍爲設想之種種玄談而已。於求知真實也何與？

(2) 驗實之科學與執法之小乘

從事由五官之驗證，代設想玄談之哲學而起者，其驗實之科學歟？從法國孔德 (Auguste Comte, 1798—1857) 主張建設哲學於科學之上，謂總合各科學實驗之結果，作爲哲學推論之基礎。彼分社會進化有三階段：①宗教階段。②玄學階段。③實證階段。今此一階段以證驗支配一切，遇事皆探本窮源，求最後之解決，以爲一切知識，皆須實驗。必須爲眼耳鼻舌等五官所能接觸者，方爲真理。換言之，此實證階段，不事迷信，不尚玄談，所有神權思想，皆破除殆盡，於科學明證之外，其餘不能爲究竟也。今之科學，其方法多據孔氏之言，發揮於光大之耳。所謂科學，卽從實際證驗狀況之如何而敘述之，然後依敘述再加推論，以說明其實在，五官驗證所不足者，以器械（顯微鏡望遠鏡等）補其未達之處，此從事徵驗，因科學家之特色也。但其徵驗，僅依於五官之擴大，雖比玄學較爲確實，惟五官所研究，僅能及法之片面之一部一部，後雖可由意識歸納以成爲系統之理論，亦從零碎組合而成。對於全部宇宙整個人生之真相，仍不能直接覺知，蓋科學原爲部分類別之學，或討論之問題，或物理或心理或生理一部分之現象，故非得零片之相也。以佛學衡之，科學之實驗與小乘之執法頗爲相近，小乘對「人」觀察，乃物理「色蘊」生理心理「受

蘊相蘊等」現象之組合，現象之外，並無整個之自我存焉。而宇宙萬有，亦由地質，水質，動力，熱力，並加以有情心理活動之業力組合而成之也。小乘說五蘊：①色蘊，即百法中之色法。②受蘊，五官與聲香味觸相接觸，或受苦，或受樂，或受不苦不樂。略當心理學之感覺，惟此受同時亦是感情。根境相觸爲知識之感覺，亦爲感情。③想蘊從感受境上分出彼此，思想名詞由是而立。④行蘊行爲之行，或道德或不道德所發動皆屬之，見之語言意志活動，行蘊關係最切。以上四蘊皆被知識。⑤識蘊即百法中之心法，惟小乘未見到七八二識耳。小乘五蘊之色蘊包括色法受蘊想蘊惟指五徧行中之受想。行蘊包括其餘心所有法及心不應行法，識蘊即色拈心法等，小乘與大乘雖有出入之處，大部分仍相差不遠耳。小乘以爲宇宙萬有，人生世界，祇有「法」（五蘊等）之存在，猶之科學以爲祇有心理生理物理之現象也。神我上帝皆爲彼等所否認，小乘論條理非常精細，亦如科學之嚴密。惟科學乃憑五官及器械以證驗，小乘乃由戒定所生之智慧，以明宇宙之法。前爲特外之觀察，後爲從內之觀察，此其不同耳。故科學小乘所說略同，而所用方法及其目標則異。二者皆未臻圓滿故。

(3) 法性之本空與唯識之轉依

法性明爲法本性爲「空」，從小乘之「法」作進一步之解釋，大般若經大智度論中論皆屬之。小乘以現法有而顯我空，謂五蘊等諸法恆有。於粗相之物體已見其空，於細微之法仍有未明。故於

世界上之草木明由地水火風無數關係條件而成，無自性之可言。於組成之關係條件，執以爲實，然進一步觀察，卽一切法中之每一法，亦由衆緣之條件而成，如離衆緣，則無一切法，惟此一切法，既皆衆緣組合，故自性本空。此理略近最新科學相對論(Theory of relativity)謂一法之現見，皆從相對之關係上而顯，凡此時此處四圍之環境及立足之觀點皆與其事物之「廣」「長」「厚」等密密相關，設其周圍之環境或時處觀點一變，其事物之本身亦卽全異也。如地球繞日而行，以相對之理或增上緣之理而言，不惟日球與地球有密切之關係，乃至其他行星流星等相切相磨而成，故知地球繞日一事，卽由迴色之空乃至恆星等，亦無不與此有關者，世人祇取其切近而遺其疏遠耳。從法性言，小乘固執之「法」，亦因緣互集之假相，與「我」之空，了無二致。僅有因緣之聚集而無因緣所其合之實體，僅有緣成之因緣，而無因緣之自性，此法性本空之義也。然僅知法性本空，不知法相之唯識義，則衆緣所集現之攝持力，何歸何與？從此透過法性本空，卽彰法相唯識，自性本空，非五蘊等滅却說空，乃從衆多因緣法生而無自性以說空，因緣所成法，其自性本空，然非無此衆緣集合關係之法相，法相之中心法及心所有法，卽所謂識，不但可以被知作爲知識對象，並且本身卽是能知識，一切所知識之法，卽攝持能知識之中，凡此皆心理知識中之現象，非離識外，另有色等諸法。所覺知者，則爲前六托第八相分爲本質處所變之相分，仍在識內而非外

，見託相起，相挾見生，法相皆多分受心理知識影響而變化故。在知識觀點強度如何，所知識即現如何，知識強度不同，所彰之現象全異，所有知識之法皆受識之影響而變動，法性明一切法從多種因緣所現之相非固定，其自性本空。法相則彰萬法依心及心所法如幻如化而建立，不於識外別有他物，故曰法相唯識。法性本空，可破小乘之法執，而法相唯識，又可顯法性本空中多種因緣所現之法相非離識而有。皆同爲識變故。以法性詮法相，則法相如幻如化，皆成妙用。以法相顯法性，則法性本空，其相唯識。性相如如。故推究萬有之本因及其體質，至此方理善安立。

(二)出發於存善之要求者……吾人之自我及價值之存在

人之生也，莫不覺有自我，而一切欲望皆從之所生也。然此自我，爲隨死以俱盡，其性乃暫時歟？抑人身雖死；而自我有不死者存，其性乃無窮歟？苟自我隨死以俱盡者，則芸芸衆生，寄生霄壤之間，此數十年與草木何異？爲善成仁，作惡行詐，其價值何在歟？設非然者，人生死而有不死之自我者存，則彼不死者又何往歟？隨此界以升沉歟？入他界而受生歟？如是等者，乃有宗教哲學倫理出發於存善動機之由來，古之賢哲篤行其志，或立功，或立德，或立言，覺本身爲萬有之中心，期精神之充寔以永存，此種要求，豈無所恃而然耶？俗語「人死心不死」，卽認有自我之價值永存藉以自慰者，要求有最善永存不滅之標準，於是宗教倫理之說起，然其開始，實由

神道之說，茲亦分三節言之：

(1) 天神之永生以自我之獨存

天神之永生與前迷信之神話相一致，此神爲無始無終無所不在，而人爲神所創造所管領，能將低等性質破除培植爲善之道德，卽能與神同其永生，此說一興，從者如響，蓋以爲必如是然後自我之價值乃能常存，人心因以大慰。至於自我之獨存，古印度數論，卽創此說，彼爲生死所以循環不息，乃出自我之要求，必假定慧之力，將自我要求息滅，漸能復爲自性矣。其餘耆那教等，亦莫不以自我解脫而獨存。爲達最高善之目的。以法相之理觀之，其託神庇護者，雖可慰暫時之煩惱，以神爲唯一之依恃，然其認神權於無上，捨自作自受之理於不顧，已犯世間相違等過，而自我之獨存，亦徒爲玄想耳。

(2) 質散之斷滅與生空之解脫

科學謂人生作何事業，留於團體，或可不朽。如將每人個體觀察，皆依物理爲基礎，而此物理之本質，不過化學之幾十種原素組合而已。心理依物理爲基本，最後則在物質，至於心靈等則死後隨質散而斷滅，所謂「自我」「靈魂」等等，皆撥爲無，自更無所謂「永生」「獨存」也。印度之極微論，今世之唯物論，均持是說，但小乘證生空之解脫則在擴充爲善之行，非相抵相抗。乃由相

依相益，彼由戒生定，由定發慧，能將世人迷有「自我的實體」破除，明內無我，外無實物，向以物我爲實之推求，於焉而息，一切心理活動亦隨之而息，得此生空之解脫，表面上雖與實散之斷滅似同，然科學不從業力解散，雖計斷滅而終非真滅。小乘從生機上斷滅，乃真解脫。此其不同也。科學對於善的價值之永存仍未達到，且較小乘猶遜一籌也。

(3) 本空之常如與唯識之轉依

科學主質散之斷滅落於斷滅之見，理有未善，固勿論矣。卽小乘生空之解脫，執有「法」之實在，於法性法相之義，亦未契合。法性明萬法本空，了無隔礙，常是如此，普遍如此，故曰諸法空相，不生不滅，不增不減，亦無生死苦惱可脫。以萬法本空，本無生滅增減故。故曰本空之常如。諸法之本性雖空，然諸法之現象，仍隨因緣之合散而變現，然一切法皆依識，故可從識而轉之也。凡不圓滿之有漏法，既依識所變，卽此不善不圓滿所依之識，改轉之使爲覺悟完而圓滿。佛典謂轉識成智，則善善之價值永存之極則矣。以上略明法相唯識學之由起竟。

三．法相唯識學之成立：其餘唯心論不成立之故

由前出發於究竟及存善之二重要求，可知法相唯識成立有二動機在此動機中卽法相唯識學產生之原因也。法相唯識學之曾否成立，當更考察其理由是否充足，有無事實之證明與可得相當之

效果否，然與唯誠類似之說，不能不先一辨之，即各種之唯心論是也，各種唯心論雖各言之成理，持之有故，惟有許多問題不能解決，而卒不能有所成就，故茲先將其餘唯心論不成立之故一闡明之，然後始能彰法相唯識學之成立也，中國向來對於唯心論，少有系統理論，以先哲曾言如太極之說等，概非顯著之唯心論，故今所言唯心論皆屬西洋哲學，西洋唯心論自古有之，至近代乃極其變，但古代之唯心論 (Spiritualism) 殆同觀念論 (Idealism) 觀念不過是一種「相」而已，與其稱謂唯心論，勿寧稱唯理論 (A Priorism) 也，故今此所言又專在近代的西洋唯心論，近代唯心論，其初善對於多元論二元論及唯物論之不足而起，凡此皆可稱為素樸實在論 (Naturalism) 素樸的實在論，以尊耳目之見聞，即能得事物之實在，故吾人覺知之所得，以符合客觀之事物為真確，輕重厚薄，大小方圓，莫非事物之所固有，心之認識或不認識皆爾也，知識所含之性質，不過依事物去認識而已，素樸實在論係根據一般常識上之見解而構成者，如見此桌存在，即依此桌之實在加之認識，如以萬有之本原為衆多不同之實體，則成多元論，謂萬有之本原乃二種或一種之物，則成二元論或一元論，此稱一元論即唯物論，皆素樸實在論也，近代之唯心論，即依於對素樸實在論之反動，而有主觀客觀唯心論等之產生，今以次臚列兼論其得失焉。

(一) 主觀唯心論之不成立——近代如培根 Bacon 洛克 Locke 以至休謨 Hume 的經驗派，以

謂凡可經驗者，即感覺現象，除去所見到之色所聞到之聲乃至身上所覺到之觸等等現象之五官感覺經驗外，別無可經驗到者，向來所謂關係法則貫通理性等，不過實際感覺到的經驗上之條理而已，因此經驗派的思想而進一步，勃克萊乃醫生主觀的唯心論，勃克萊 (Berkeley) 否認物質本質之存在，以爲一切物性，莫非吾心之所知，宇宙萬有物體云者，不過爲吾心所知覺之一切耳，並無知覺外另有所謂實物之存在者，由知覺上發現種種現象，卽自心知覺現象，勃克萊之意以爲一切事物之存在，均在主觀意識之內，主觀意識之外無事物存在，存在卽被知覺也，此主觀唯心論，在其一貫的理論上似亦能成立，然一推究則疑問重重，勃氏以一切外物之存在，歸之自心主觀所現之影子，則自心如錘子，外物如錘子之影子，如此祇有自心，則他人之人格亦被其否認，推其極不過自心之存在而已，然則國家社會與法律倫理皆等虛設，失其效用，如景顛倒，世其不許，又復應思：既如汝言所見之真除色香等外，並無實質之存在，則在夜間無人知覺，至第二日仍有此桌之存在，試問此桌在夜間是否繼續存在？若謂所見之真乃由汝心而有，汝心不知覺時，則桌消滅，云何得有重見昨日之桌之存在，至是勃氏落林遁辭，謂物之存在，如不存在於自心或他心，亦必存在於上帝之心，然上帝非經驗之可得，先不成立，而勃氏之說遂不能自圓矣。

(二) 客觀唯心論之不成立——主觀唯心論從經驗派產生，迨其說不能自圓，於理性派起爲解



除上述之困難一轉而變爲客觀唯心論，此派謂宇宙萬有有共同之心或共同意識客觀存在，故萬有乃一客觀的心之表現，宇宙所有動物植物礦物程度雖有不同，然皆爲宇宙共同之心，如千江萬湖之皆爲水，人類或其某民族爲此共同心發達之最高者，動物植物礦物等乃其低下者，所以萬有的存在皆此客觀的心，惟此客觀的心，卽爲自己他人及萬有以至全宇宙，至各人乃共同心之一分，非個人自心爲立場，乃以共同心爲立場者，黑格耳 Hegel 1770—1831 卽可爲此派之代表，以共同心·包括一切計劃之而支配之，惟此共同心無可證明，與一神教所謂一神無可證明之性質，相去幾何？然一神不能成立，則共同心亦不能成立，又所謂客觀存在之心，不過稱彼爲（心），其與素樸寔在論不可證明之「物」，亦僅名之不同，同爲不能證知，但隨名言而假立耳，若唯物論不成立，則客觀唯心論亦不能成立，今縱許汝有「共同心」之存在，萬有乃共同心所生，然世間凡被生皆同於能生，如人生人，犬生犬，未見有石能生人畜，既爲唯一之共同心，以何而得生出各別的萬有，被生與能生了不相似？復次，既然萬有皆由共同心所現則應共屬爲一，云何萬有有一定之條理及規則，必衆緣具備，然後事物才能成功？反是衆緣或缺，則事物無從顯現？此皆有爲客觀唯心論所不能說明者，故客觀唯心論亦難成立。

(三)意志唯心論之不成立——康德 (Kant 1724—1804) 調和理性派與經驗派，一面\*認經驗

派凡存在的不能越出五官經驗之外，一面又從爲感官知覺所不能知覺之經驗外設立「物如」*Dinge an sich* 或稱自存物，又立張有先天理性能向雜亂無章的經驗中立出法則，而所謂自存物既在一切知識之外而不可知，故康氏非唯心論者，亦非唯物論者，然因康氏所立自存物爲不可知，從康氏之後，有解釋自存物爲唯物者，亦有解釋爲唯心者，這叔本華 *Schopenhauer* (1789—1860) 謂自存即爲吾人求生存之意志，此意志乃不知其然而然，因有要求生存之意志，故有繼續不斷之努力在各處表現，一切生機之活動，植物永久之成長，動物一切的衝動，均足表現世界之根本端在意志，意志存則萬有雖旋滅而旋生滅生不已，惟叔本華頗受印度數論及小乘思想影響，以爲人生世界既出彼意志之盲目的要求，故人生世界皆唯痛苦，根本解脫之途，在否認求生意志，使之消滅以藝術之音樂等中，亦可使之暫忘也。叔本華認人生世界皆意志所造成，求生之意志消滅，由求生意志所生之萬有亦可消滅，此與印度之數論或小乘之思想頗相近，余前在得國會詢其杜里督所謂生機一耶抑多耶？據杜氏言最初爲一，後成爲多，最後仍歸爲一，今叔本華之意志亦可同上問之，所謂之盲目意志，各有其一耶？抑萬有共爲一耶？共一則自己生存之意志消滅，與萬有共同意志何與，何能由各自而消滅？若云各一，何能生起共有之世界，即消滅祇可言各有之意志消滅，乃各人自己之解脫，現在共同之地球太陽，是否各有意志耶？有則各人意志消滅亦無用矣。

，如云世界等乃各人意志所生，則世界與各人意志又如何貫通耶？又復應問：向之不知其然而然之求生意志，其現起爲有相係之關係耶？抑無相係之關係耶？如何相係之關係，則不能以其他方法使之消滅，如有相係之關係爲之緣起，則意志之前，仍有其他原因存在，意志應非根本，故意唯心論亦不成立。

(四) 經驗唯心論之不成立——主觀唯心論從經驗派而起，客觀唯心論從理性派起，意志唯心論間接從康德調和理性派及經驗派而出，至經驗唯心論則從擴充經驗範圍而起，從前經驗派所謂經驗，唯指五官直接知覺而言，此則爲擴充經驗而將理性亦併歸經驗中的實驗主義，故詹姆士 William James (1842—1910) 等所謂經驗，乃通於一切而言，非各人經驗已也，非五官覺到已也，無論意識或知覺或思想或想像皆屬之，故空間則成爲經驗之大綱，時間則成爲經驗之常流，全部心裏之內容，亦即經驗之內容也，同在經驗之中可分二種，一素樸之經驗，二經過彫刻之經驗，素樸經驗乃經驗之原料，可經意識彫刻工夫，由此彫刻即成種種之相由意識立種種之名，成爲實際有用的方爲真理，世間所有之事業及思想，既皆依素樸經驗復經意識彫刻而成，故真理亦無決定性可得，簡言之於此時此地應應吾人實際生活之要求，方成真理也，此派非以唯心論自居，然將經驗範圍推廣，所謂經驗既即爲心理內容，故且唯心，惟其構成經驗，仍依生理有機體

，經驗流既藉有機體而存，有機體乃是基於物理之生理，則有機體之身一壞，而經驗之流亦斷矣。此有機體又從許多物素組成，從構成上追究，仍以物理為基本也，行為派心理學亦可為即從此派影響而出，適見其經驗之流乃藉物而有，非唯心而反成唯物，其推論自難極成矣。

(五)直覺唯心論之不成立——柏格森 (Henri Louis Bergson 1859—X) 並非以所謂直覺 (Intuitionisme) 為萬有之本源，彼所謂萬有之根原乃「生命之流」，或「生之衝動」，惟此生命之流非理智可以把握，乃靠直覺覺得，蓋生命之流乃產生萬有之渾然真體，理智祇能見出彼所分別之物體，乃實際應用之一種工具，若此內在生命之流，則須依直覺乃能了知也，平常直接知覺到無彼此自他內外之分別，是謂直覺，從直覺悟到的萬有生命之流，綜合叔本華盲目之意志與詹姆士之經驗流，而以直覺握其樞紐者，此柏格森之直覺中的生命之流，此生命之流，即隱於吾人意識之後，以激勵鼓舞吾人時時向創造之途以趨於進化，柏格森本此以說明創造的進化，彼說進化為由原始而現在而未來而永續無窮之巨流，彼謂生命之之衝動，宛如噴發之爆彈，分為二流，一緊張而上湧之火能為精神現象如動物等，二弛緩而下墮之火花，則為物質現象如礦物等，前者為動物如爆彈之燄火極緊張之部，後者為礦物如火花之點點斑斑也，此雖可為一極有力之唯心論，惟在理論上仍有許多困難之問題在，一，彼既認生之衝動即創造原動力，何以萬有乃有秩序條貫等

之存在？設認萬有無條貫秩序，則亦無進比可言，如緊張之則爲精神，弛緩之則成物質，然在常識上或科學上均覺得生命現象必有其非生命的爲所依之處，此所依之處，或地球或其他之物質現象，乃先於精神現象而存在，然則與柏氏先有精粹之生命現象又相違矣。故其說亦難極成。

(二)存疑唯心論之不成立——康德 Kant 之不可知的自存物，可爲存疑之唯物論，亦均可爲存疑的唯心論，至於最近之因斯坦 (Einstein, Albert 1879—) 的相對論，客觀宇宙的存否存疑而不速斷，而一切運動之現象，其距離之時間，其觀點之不同而不同，成爲相對之現象，已存唯心論之傾向，從唯心論上說，亦可成爲存疑之唯心論也，至羅素 (Bertrand Russell 1872—) 的新實在論，(New Realism) 雖極力擴充客觀實在之範圍，將經驗派之客觀的事與理性派之超驗的理，皆與以不倚心而存在不由心而變動之客觀存在的實在意義，建立中立一元論，謂心及物乃中立一元所構成，然彼非心非物之中立一元，即爲感覺之經驗，惟一探其所謂中立一元的元之謂何，彼尙存疑而未速斷，余前到英國曾以此問題詢之，彼謂猶在研究卽未能判斷，雖存疑而亦得謂之唯心論也，但此種存疑唯心論，消極方面雖足以避免他人之批評，積極方面亦缺小成立性也。

#### 四·法相唯識學能成立之故

對於法相唯識學之名義及產生之動機前已說過，各種唯心論，因事實上理論上皆未完善，而卒不能有所成就，今再以能極成立之法相唯識學，次第設立各種問題論之。

(1) 獨頭意識與同時六識……虛實問題

主觀唯心論謂唯主觀的自心是實在，其他事物不過心中之影子而已，一切現象乃皆成爲空虛而無實，另一方面主張實在者，乃有新實在論，以爲一切見到聞到觸到乃至意識上觀察思辨到的一切對象皆爲真實。主觀唯心論以一切外物之存在，悉歸主觀之心，自心以外皆是空虛，如此祇有自心是實，則一切人格及社會均被否認，與事實不符而理論上亦通不過，已如上辯。經過主觀唯心論之不能極成，可一轉而到新實在論，主觀唯心論謂虛，新實在論謂實，前爲虛之代表，後爲實之代表。乃構成虛實問題，此在法相唯識學將如何解決之乎？依斯學百法中之八識，依眼發生出來之知識謂眼識，依耳發生出來之知識謂耳識，乃至依身發生出來之知識謂身識。至第六意識與普通心理學所謂意識略同，惟從意識全部之領域及分類而言，則法相唯識學之意識較普通心理學爲廣，若專從一部分現象而推完其細末，則普通心理學之所言，亦有獨到之處也。此種意識，大致可分兩種：一獨頭意識。二同時意識。獨頭意識乃於離開眼耳鼻舌身五官感覺之後（眼不見色乃至身不領觸）。單獨構成，略似心理學所云之想像。蓋意識離開前五識仍可自起分別，如

意識緣過去未來之境，不過爲意識所情想耳，但獨頭意識範圍頗寬，又分三位，一夢位意識，夢時前五識不起現行，唯定第六意識之分別現境也。二散位意識，清醒時心理之分散而非集中統一者爲散位意識。三定位意識，此非常人所有，須經修定工夫，乃能發現。不惟佛教修定之人有之，卽道教及印度外道經過修定工夫，使心刀集中統一，精神上成爲和平安寧，而增加許多超越之力量，亦屬定位意識，惟真正得成定心，眼之知識乃至識等五識均不起作用也，獨頭意識包括此三位；而知識之性質則截然不同。夢位意識顛倒錯誤，表面上似真，其實非真，表面上似能推理，其實皆非理，非量之識也。散位意識範圍甚通廣，通常心理作用多屬之。佔通常心理作用百分之九十九，此種知識又分爲二：一貫通前所經驗成爲推埋不誤之比量知識而有大部份則爲錯誤知識，此中又有二種，如言見桌，不過見到一小部份之顏色之少分，至於桌多分之色及聲觸重量等，皆非眼所見，通常卽以此直接眼見到之少分以爲眼能見桌，其實非真見，乃時似現量之非量，至於唯物論或素樸實在論之種種推論，又成爲相似比量之推理的非量知識，而定位意識少起主觀作用，惟是甚明顯之心境，故多屬現量之真按知覺也。更就境辨之，夢位意識多屬獨影境，單獨之影子爲獨影，係純粹主觀之心而起。夢位意識，前次爲心理學會講「夢」之題目，曾言「夢」亦尙有帶有實質之境，如因生理關係影響而成夢，乃至其他心之關係使成爲夢等，皆帶有其他精神力

之關係者，故夢位意識亦有帶質之境。惟大部份爲獨影境，小部份爲帶質境耳。散位意識大部份仍爲獨影境，如想像因名詞之施設，馬雖無角，亦可想像於馬角也。即想過去之事亦爲獨影，獨影境有二種：一無質獨影，此時此處此界無有，即他時他處他長亦無有，祇意識上假立名言之分別耳。如因名而妄立蛇毛兔角等。二有質獨影，雖此時此處無有此法，然爲他時他處之宇宙間實有其質，特今此但爲意識所變現之獨影，爲有質獨影。帶質境亦有二：如言見桌祇可稱帶質境，桌雖不能見到，然意識將直接知覺時於桌子觀念上，乃成爲桌之顏色，雖所依之實質不能全部相符，惟帶質境一部份經過意識上之構成而成，謂之帶質境。依唯識言，通常所謂見到聞到嗅到觸到之天地人物，皆是散位獨頭意識之帶質境而已。均與真正之感到不符，惟隱帶其內容而已。依此帶質境所推理則成比量。故此散意識中被知識所知識的，有獨影境及帶質境。定位意識，非一般人之心境，不易經驗可從略，大祇深定位之心境爲性境外，其餘通常定位仍爲獨影境也。由上所言，獨頭意識之心境，可見主觀唯心論祇能講到獨頭意識之一部份，而定位獨頭意識則尚非彼能望見，以此一部分爲立足點，而解釋宇宙萬有，自難成立，較唯識學所言識有八種，前有眼耳鼻舌身五識，後有末那阿賴耶識，領域之大小，自不可同時而語矣。同時意識乃依眼識耳識乃至身識等之五官感覺，與第六意識起同時作用，此間非必全部前五識與意識同起作用，乃前五識中之一或二或三或四或五與意識同起作用，稱之謂同時



意識。簡言之，五官之中之一與有第六意識同起作用也，柏格森（Henri Louis Bergson 1858—X）之直覺（Intuitionism）亦此同時第六意識之感覺，同時六識知境界之現量直接知覺，并無推理作用，同時意識現量所知的是實在之性境，與獨頭意識多分為主觀作用所起不同。同時意識乃真實之性境，惟其為真實性境，刺戟所生起之意識，故謂同時六識所緣緣乃為實在有體性之境。從內容言，此性境與新實在論（New Realism）所謂的客觀實在略同，因所言直接知覺到，乃意識上關於數目上或分位（心不相應行法時空教量等等）前五所無，而為同時意識所感到的均可等於新實在論之所謂實在，蓋即同時六識現量之心境耳。然唯識固不能以獨頭意識局於主觀唯心論，同時亦不能認同時六識之現量而局於新實在論。同時六識之所緣境非單依主觀可以轉變，并須托六識外存在之境作所緣緣之刺戟，準此而言，豈非與新實在論或唯物論無異乎。但須知此間所言同時六識略同實驗主義之純粹經驗，經驗本身即感覺，感覺即心識，謂須境之刺戟，不過將純粹經驗之說明上而言，此種所經驗的仍在純粹經驗之中，「感覺」可作兩面解釋，一面為能知識之知識，一面為所知識之境相。能為見分，所為相分，因此事實上感覺之有感於是而有所知識，均不離純粹感覺心識之外，故仍早唯識，此種不離純粹經驗六識覺到之現象之外，有所謂感覺今有或感覺所與的本質，如康德（Kant）之物如或自存物。即同時六識之境像底下另有其本質，祇

以同時六識心境之境像完全與本質相同，故與本質之境同爲性境，蓋同時六識所知之境，絕無主觀作用夾雜其間，實在如何卽感到如何也。然以同時六識所依託之本質謂神則成一神。謂物則成唯物。謂理則成唯理。故須更進究同時六識與第八識變！

(2) 同時六識與第八識變……象質問題

從同時六識所知境象的本質之推究，則不能不言第八阿賴耶識，阿賴耶是梵語，此譯爲藏，意謂能所有經驗皆能收藏之知識，乃至行爲上之行爲亦能爲所收藏，故八識亦可言「藏」，卽一切所現之潛勢力收藏之處也，此識具有三義，一能藏，二所藏，三我愛執藏，一對一切種子名能藏，因一切種皆收藏於阿賴耶識之中，種子爲所藏，阿賴耶識卽能藏之處也，故曰能藏。二對一切雜染法名所藏，因根身器界一切雜染現行之後，阿賴耶識反爲一切雜染法覆藏，爲一切雜染所藏也，故曰所藏。三對第七識各我愛執藏，因第七識恒審思量我愛之執，此識被執爲我，卽阿賴耶識現行之見分，成爲第七識所愛執之處所，故曰我愛執藏，佛典分萬有爲有情無情二種，動物爲有情，植物爲無情，宇宙一切有情，各個各有一阿賴耶識，此識能將各個所有經驗保藏之無失，遇有機緣，卽可復現，通常所有記憶想像之功能，卽有保藏之第八識使然也，普通心理學以爲腦府能保藏，凡心理之保藏，皆依腦府之生理機關而生，細胞活動復現卽起想像之作用，此種解釋

不能極成，試問所見之屋宇海水等至大至遠，如何能爲僅方寸量之腦府所能保藏，如將所見之屋宇海水與方寸之腦府較，其非腦府所能範圍，抑奚待言？設云腦府之保藏事物如照相機之攝影，然照相機所攝映之影子，不能如事物之大小量，與眼識如量如量而見不同，故依佛典言，識乃依境之大小而遍法界，故各人之阿賴耶識皆交遍宇宙，凡事實上或經驗上皆賴保藏，使之復現也，此識雖交遍法界，惟仍各爲各有，如某甲之讀書，久讀則保藏之於第八阿賴耶識之中愈深，然不能易之某乙，柏格森之生命之流，或潛意識之最深部份，均可見到阿賴耶識之一少分，有情生命之本身，卽第八識，此有情生命本身，卽非物質之心識，此種心識有二種作用，一者知，二者變，有情生命本身之第八識爲能變，得到一段生命，則有生命本身，卽是根身，其所依依止之處卽器界是也，同時六識境像所依之本質，卽第八識所變一部份之器世間，卽所謂內形根身外變器界之器界也，所變本身之表面形身非真五根，乃根所依處，真正五根略同神經系，非同時六識所知，此器世間之本質卽感覺所與，可知康氏之「物如」亦卽第八識所變之器世間也，第八識所變之根依處及器界，雖在同時六識之外，但仍存於第八識之中，不離識而存在，可知器界仍爲第八識之所變，實有情性可作爲同時六識所緣之本識，然不離第八識而有，故仍唯識也。

(3) 自識所變與他識共變……自共問題

自識所變與他識共變爲自共問題。前段所講本質乃第八識變之一部，卽器世界及根依處，由第八識變爲前六所緣境之本質，各個有情各有第八阿賴耶識，唯此本質爲各類耶各變耶？抑各賴耶共變耶？若謂各個各變，則各有情一時期生命終了之期，不惟身體壞滅，卽宇宙亦應壞滅，設如云宇宙器界乃各有情共變，則除各人等八識外，仍有共同所變之器界者在，於是乃有自共問題。解決此問題，須知根身器界有共變不共變之義，絕對不共變，卽淨色諸根是也。淨色諸根非有情形體，略似生活的神經系，此種五根乃各個有情第八識所各變，生時有神經作用，死時卽無神經作用，各人真正依之發生五識之五根功能，與他人無關也。除此之外，根依處之形體乃至腦髓等，已有一部份爲共變共用之關係也。至器世界山河大地，除各人各動物之身外，則純粹爲共變，惟此共依之宇宙，仍有一部份爲其中不共之性質，此種不共性質，乃就一類一類而言，如言汪洋之水，從水族之動物魚類等，則覺爲自空穴房宅，與人類對水之爲感不同也。魚之於水猶人之於空氣不須與離也。所受之身體不同，卽所受之器亦異，故雖共變之器界，仍是一類一類其中有不共變之性質者在，嚴格言之，每一人或每一動物，對於器界皆有不共變之性質存也，譬如植物於此，若有某人或某緣具足則繁榮，反是則枯衰矣。乃土地江湖亦或因某人或某緣之關係，乃可使之改變興廢者，植物礦雖由同類第八識共變而資爲物用，但共變中仍有不共之少部份也。可知共

依之器界有其中之共及其中不共也。各變之人生，各根爲不共，而根依處之外形仍有其變之意義，如身體有父母親屬之關係，雖死猶存有共見其變之屍骨是也。如單獨之第八識變，即應無共見之功用也。簡言之，世界雖爲共變而仍有一類一類之不共變也。茲分四類言之，一不共變之人生有二：（一）不共不共，神經系之五根是也。（二）不共中共，外形之身是也。二共變之宇宙亦有二：（一）其中不共，田宅等有特殊之關係變生特殊之資用是也。（二）共中之共，地水火風山河大地是也。自變共變大抵可分四類，細詳則仍可分析也。是知宇宙有一切有情心識共變之意義，但各個有情仍有各個所變之根身器界，因同爲一類，相似相類和合成爲一體，不易覺察，其實在能變之關係上，仍各是各變也。不過性質相似，可同在一處，成爲共依共用耳。譬如室內有千盞萬盞之燈光，各個物光皆普遍室內，相似似一，無數燈光雖普遍室內，然仍有各燈光之系統，猶之除五根外共變之器界，仍各人各有能變所率之系統也。依唯識言：各有情生命初得到命時，其所變之器界根身隨之而現，死時亦同之而滅也。猶之一燈熄滅其所有之光亦隨之而熄滅也。然一人死時，器界等何以不爲壞滅，乃微細難知之故，亦猶無量燈中之一燈熄滅，並不覺光力有所退滅也。是知共變之宇宙，異常複雜，大抵言之，同類中關係愈密則覺愈切，愈疏則覺愈遠耳，共變之大自然生起，固由無數有情衆生之業力，而共同變起之中，依佛典言，每一宇宙如太陽系之小世

界由其變而成外，亦仍許有偉大之業力作全宇宙變起之總樞，其他宗教不明新理，無謬託爲上帝或神所創造，似印度所言之大梵天，佛說其先宇宙之有而有，後宇宙之滅而滅，亦仍有生有滅，惟業果較尋常遠悠耳！並非唯爲此「天神」所主宰也！譬如建立國家之要素，固由人民土地生產種種關而成，然仍有最根本之要素，如現代中國以三民主義建設之國家，即三民主義之首創者爲最根本之要素也，建國如是，器界之變現亦然，對於宇宙根身器界之自共問題，大抵如此！

(4) 第八識見與第七識見：……自他問題

此段乃研究區別自他之核心何在也。自變共變乃從自他區別，然如何而有此區別？須知八識各有相分見分之分，根身器界乃第八識相分，依此相分同時即有了知相分之見分，此見分，即此間「第八識見」也。亦即第八識能了知之功用也。惟此第八識爲「第七識見分」取爲「自我」，則第七識見爲能取，第八識爲所取，簡言之，即第七識見取第八識見爲自我也。第七識性向內取第八識見執爲自我，無時或息，童稚之時，第六識之自我觀念，雖無甚顯著，然根本之自我執，仍無間斷，至成人則到處時時保存自己，發揚自己，提高自己，自我之觀念，極爲顯著，凡一切有生命之動物，皆有此相續不斷之自我見，即第七識見專取第八識見分爲自我，通常之自我精神，皆依託此根本第八識見面所有發表於外，因有我則有非我，因有我所有，則有非我所有，區別彼此

，乃有自他之見，然溯其源，皆因第七末那識（梵言末那此翻名意，是恆常思量義！恆不斷義。審不疑義。即恆審思量賴耶度爲我故。）取第八識見分爲我體之爲用使然也。

（5）八心五法與諍心所法……總別問題

眼識，耳識，鼻識，舌識，身識，意識，末那識，阿賴耶識謂之八心王法，所以稱謂心王，喻其每一各有統率許多心理作用之能力也。如眼識能將受想等許多心理作用爲彼所統率，故謂心王法。其他各識亦爾，依此八心王法所有的許多心理作用爲諸心所法，心王所屬，名曰心所法，助伴之義也。心所統計有五十一，總有六位：（一）獨行位有五種（二）別境位亦有五種。（三）善心位有十一。（四）煩惱位有六。（五）隨煩惱有二十。（六）不定位有四。如是六位，共有五十一心所。名謂心所之名，差別繁多，廣如前表。此五十一心所，非每識皆有也。即第六意識上諸心所法較最完備，然亦非在每一刹那，同時而有此諸心所，乃謂第六意識於此諸心所法皆可相應耳。至前五識則或有無有也。依成唯識論考訂，前五識祇有三十四，不定位無，隨煩惱位或有或無也。第七識有十八種，第八識祇有五種，今之心理學祇講到潛意識或隱意識，稍涉及第七識及第八識，此微細之七八二識，不惟物觀的行爲派之心理學仍未見到，即內省心理學仍未見到，蓋七八二識非依修證定慧才能明瞭到觀察到故。第八識有徧行五種心所，一作意，能變動其餘心心所現起之主動力，二觸，根境識三接觸，能觸

境之心理作用。三受，順觸之領受。四想，於領受境取分齊限量，由此有彼此是非之判斷，而立種種名，故想爲各字言說所依。五思，依受想境而動作，能令餘心所起造作。至於第七識則除以上徧行位外，復有貪癡慢惡見及隨煩惱等，皆從我見所生也。前五識有三十四種，意識則備全部諸心所法也。八心五法取總相，各別諸心所法取各別之相，故有總別之分，如見一種顏色或形相，眼識取一總相，伴眼識所起之心理作用，如觸，作意，受，想，思，則生善不善，愛非愛，取各別之相。由此可知有總別之分也。由心識取總相，由諸心所法取別相，又由意識取綜合之總相，故有重重層級之總別也。種種法則，皆從八識心五及諸心所法區分而然也。有自共之區別，有總別之條理，對識所變現之一切法相，皆有其法則，井然不亂也。

(6) 能緣二分與所緣三分……心境問題

識有三分，一自體分。二見分，三相分。見分爲能知，相分爲所知。識即知識，顯得知識即是能知。知有能知則即有所知。要說明能知如何，即須說明所知如何也。渾然不分的覺心爲自體分，自體分分能所知則有見相二分，見分爲識體一種覺知之用。相分爲見分所知之相。體、見、相、合稱三分也。八識各有各之相分，見分自體分，其各心所亦然也。復次，唯二分能知爲心，三分皆所知爲境，自體分爲渾然不分之心覺，亦可成所知境。能緣即能知，所緣即所知，能知二



分，指自體分及見分而言。渾然不分之自體分，略同羅素非心非物之中立一元，法一分別則成見分相分，見分即能了知相分，而見相分皆依渾然一體之自體分，此自體分一名自證分，以有同時又了知於了知之見分故。換言之，不惟了知知識何種，并了知何種知識，此證自證分之義也。自體分見分相分皆所知境稱所緣三分。自體分見分爲能知心稱能緣二分。惟所知境非離識而有，與新實在論認有所知境爲客觀存在不同也。

(7) 第八識種與前七識現……因果問題

前請第八識變，其實非第八識變，乃指依第八識而存之各別不同的潛勢力或功能之種子而變。蓋第八識所舍一切種，如地中之種子，有能現起之潛在功能也。此第八識所舍之種子與前七識現起流行，成爲因果，第八識種爲因，前七識現（心心所及見相）爲果，然此果非無因，而因則第八識種也。但前七識現爲果，對第八識爲因，（即種乍現）然第八識之種，一面亦仍爲果，則由前七識現，又可爲第八識種之因也。以一切識種現行過後，同時即息下成爲潛勢力的種子。（即現生種）可知第八識種與第七識現互爲因果，形成四類：一種皆種，二種生現，三現生種，四現生現前二成果之關係後一則成彼此之關係也。此一刹那之種起爲現寔上之心心所法，則成種生現，經現行將前所有種子有所熏變，後成現生種，如從種子生枝葉花，復從花生果可爲種也。則知

宇宙萬有不同之現寔，皆由不同之因而生，非從上帝或客觀心等一因而生，以上帝或客觀心等之生萬物與因果義相違故！因果多不相稱故！現行法各各不同乃由各各不同之種子而起，然行又成爲種子，可知現在法有引生後用，假立當果。對說現因。觀現在法，有望前相，假立會因，對說現果，以此說因果問題，則其明顯。各別之因成各別之果又從現生現的其他衆緣而助成之，故現行後之種已非前種也，比如後稻之種子，已非前稻之種子，蓋由關係衆緣熏變之不同矣。

(8) 第八識現與一切法種……存滅問題

一切潛能是否繼續存在，即爲存滅問題之所關，在現行起連續上，個人幾十年，或人類幾萬年之歷史，形式上雖終消滅，其實非滅，以現行重在賴耶中諸種子，遇有機緣仍可復現，故個人雖死，世界雖滅，一切法之種子仍保持不失而繼續存在，於是可解決存滅之問題，以會現行之一切法種子。爲現行之第八識所保持，現行八識相續不繼，旋生旋滅，旋滅又旋生，有二種特性：一曰恆，二曰轉，變起滅而不間斷，不惟不斷，抑不間隔，故曰恆。如各人心識死時似斷，其實仍不斷，惟在平常經驗未易見到，須經戒定慧破脫了無明，得無分別智極顯明之智慧纔能見到耳，惟第八識現行事實上雖恆續而有變轉，其餘一切法種子皆依第八識而存，故雖不斷滅而亦并非固定存在，乃剎那剎那生滅連續而存也。然一切法種與一切法雖可以恆存而不斷滅，亦非絕對

不能斷滅，易詞而言，以有相反之性質亦可使之消滅也，例如光明永久現行，黑暗種子即不得生是也，可知一切法種雖依八識恆轉，若遇相反之性質，仍可使之消滅，惟其有消滅之可能，故有創造改造自擇自新之路，轉煩惱爲菩提，轉雜染爲清淨，其斯之謂歟？

(9) 一切法種與一切法現……同異問題

一一法各有別異，而每類又有每類之別異，如言眼識所緣之顯色，既別青黃赤白，而青復有一一極微之異，同時色同是色，而外與聲香味觸又成別異，然對感覺等心法，則色香等又同爲色法，如此異而又異同而又同之重帶同異，以依第八識存在而能生一切現象之功能，種子有無量無數之差別，故一切法現象亦有無量無數之差別，一切法種指潛在功能而言，無量別異之相似相等則成爲同，依更上範圍則帶更大之同，最大同則都無不同，別而又別別而又別爲異，共而又共共而又共爲同，故現起法有種種差別現象，而其他唯心論以一心生萬有，一多相違，成能生所生因果相違，故難極成；然何以同中有同，別中有別耶？以一一法能生之功能差別故成現象差別，而每一現象，又與其他一切法津帶相依不相離，由此可爲異中有同同中有異之說明，但此祇就非生命之一切法以論其差別，欲究生命之差別，當更進論業報。

(10) 前六識業與八六識報……生死問題

通常以初受胎爲生，至命終爲死，在此一期生死間有連續之生命，一一之生命，又有同異，如言人類爲同類，與飛禽走獸則爲異類，惟在動物，則又爲同，此各個生命與各類生命異同之所由，依唯識學言前六識能作種種之業，所謂「業」卽是「行爲」，通善惡無記三類，依眼耳鼻舌身意六根，觸受器界六塵，而有種種之動作發生，卽爲或善或惡或中立性之業，倫理學中之所謂行爲是也。此「業」乃經心理作用上發動審決而起，依行爲結果上判斷其優強力之性質，由此優強力用，但個人之關係則成爲個性，通團體之關係則成爲社會性，有個性社會性之分，卽成私德公德也，此業只在前六識者，因須與他心境接觸而有，故業上有創造性，在「六意識」尤有強力，能自由發動，轉變他識，創造所無，故依此優勝之業，可以從現在生命失去時由創造業之成熟力，或更善，或較不善，或相等而再得到一期之新生命，所得之新生命，由「業」一面爲引導力，一面又爲範型性，以之規定後來新得之生命爲屬於何種之生命，以成爲生命種種之不同，皆由業力使然也，由業力瓶成生命之報體，可知業的引生力範型力存則生，此業盡時卽死，如砲彈之彈出力可彈放至何處，及其彈力盡時卽低落也，可知業力亦如此，而有一定之限度，現在之報體，乃由以前前六識業爲引生力及範型力而成，由此而有各個各類之不同生命，此種引生力範型力既盡，遂爾散沒，他種之引生力及範型力勢增，遂爾現起後期之新生命，所謂生起死滅者無他焉，不過引生及

範型之業用起盡耳，換言之，卽諸業之起伏乘除耳。此伏彼顯，彼來此去，知其他種引生及範型之業又可生滅，故有生死輪迴之事，從過去「世間極成真實」證之，如一開國君王，決定一朝代之興亡期限，達至極限，朝代雖亡非土地人民并滅，其他強有力者，固將另覓新朝起而代之也。

(11) 諸法無性與諸法自性……空有問題

前來已大略講明唯識之諸法，然此唯識諸法是否有決定性，如不決定，不過言說思想所建立而已，則如康德所謂宇宙以意識爲立法者，則諸法本身本決定自性，則成爲空，或諸法有其自性，則成爲有，有自性則法皆有，無自性則法皆空，乃構成空有問題，此間可用三重觀之。(一) 徧計所執自性，此於一切依他起法事實不相符，全出意識上之決定，依他起法爲意識周徧計度而不能適如其量，或增益之，或損滅之，此所執法之自性，可知其絕無實體，惟此祇指妄執彼依他起法之所執法爲空，非將事實之意識本身亦撥爲空，雖此妄執，於實體性之法而不起增損之二執，固無妨徧計焉。(二) 依他起自性，此雖無有獨立存存之法性，然可依衆多之關係而現起相貌功用，此依他起法，非無仗種種不同之因，託各各類類諸法互相關係之緣以成種種不同諸法之差別，雖無絕對存在而有相對之專用。(三) 圓成實自性，依他衆緣而有的一切法，皆唯識所現，因知識有種種不同成種種之差別，能除却此重重差別之知識，掃空主觀差別之妄執，成爲平等普遍之

智慧所了知之境，則不惟意識妄計之徧計所執皆空，而依他起之差別亦空，如此通達諸法真實性相，是爲圓成實性，由此可知依他起圓成實爲有。徧計執爲空，而所要者在須將意識妄執空去，不然，則所見所知之依他圓成實，皆成爲徧計所執之法，由此明現須有無分別之真實智，纔能同達衆緣所生之依他起，達此依他起相纔無妄執，佛法之空宗皆對徧計所執法而說，徧計所執法如不澈底空掉，則不能達到諸法實相，如未達到圓成實性，則雖說依他起之因緣所生，不起徧計執，亦無是處。

(12) 唯識法相與唯識法性：真幻問題

唯識法相者對唯識法性言，唯識相則依他起法，衆多關係所變成之法，且顯然在衆緣中「識」爲最重要之勝緣，因依他起之衆緣關係所變之法，皆爲能變知識所了知故，依種種差別之知識現種種差別法相，如能離掉依他起差別之相，現觀一切法真如實性，乃謂之唯識法性也，簡言之，在能變之識與所變之法上將徧計執離掉之依他法，卽唯識法相，唯識法相空所顯之一真法界平等真如，卽唯識法性，於此二義可解決真幻問題，蓋依他起衆緣之有乃相對之有非澈底之有，換言之，依他起乃如幻之有耳，通等所說現象本質，皆幻有之依他起法衆緣所成，如幻如化，至圓成實性之唯識法性，卽諸法真實性，乃真實非幻也。

## (13) 染唯識界與淨唯識界……凡聖問題

眞如法性，離言思，絕是非，而依他起之法相，則有染淨之別，故有凡聖問題，佛法於凡聖問題，有精嚴之解決。須得聖果纔能謂之聖，聖果有高高下下不同之階級。小乘有四，大乘有十，一，凡夫証聖果，初步須將現行煩惱所依之種子，要能永遠斷滅其一部份，即第六識有一部份分別所起自我執着之心，將此我計之心離掉，並將俱生而有恆審思量之我執永離一分，方可入於最初聖位。唯識界指一切法之範圍而言，有雜染唯識界，以根本煩惱及隨煩惱本身爲染法，凡有此染法之雜在唯識界中，皆爲雜染唯識界，能將此虛妄分別之雜染唯識界空掉一分，則成一分之淨唯識界，亦即初成爲聖也，能將此重重之染唯識界空盡，則成最高聖果之佛，故法相唯識學非爲理論而已，并須將染唯識界改造成淨唯識界，余嘗謂佛法乃自然界中澈底之革命，卽此意也。

## (14) 淨唯識行與淨唯識果……修證問題

此段明須用何種工夫，改變之成爲聖果也，故有修證問題。蓋假使不能眞修實證，不惟成爲空談而已。卽前說須依修證所成之理論，亦將隨之而根本推翻也。修唯識行，証唯識果，再由較高之唯識行，又成較高之唯識果，故眞正之進化卽此唯識之修證中而已。然徒言進化，若無究竟圓滿之境，則後無標準，進化之說亦不成立，今於此分略言之：

#### Ⅰ 四尋思引四如實智與五種唯識觀

四尋思引四如實智與五種唯識觀，即明由心理改變心理，次由心理改變而到生理改變，再由心理生理改變而物理改變，及至宇宙對之現象皆即無分別之真如，而成爲自他互融彼此無礙之宇宙。換言之，即成爲不可思議之事事無礙法界也。然此改造入手，首由心理之訓練，即先從意識上改造也。常人大抵以言語名字爲即能得事物之真相，乃觀名言但屬名言，事實純係事實，事實絕非名言，名言亦非事實，二者分離而不相及，此即四尋思中一名尋思二事尋思之義也。三，自性假立尋思。四，差別假立尋思者，謂通常思想上，無論於一名字或一事實，皆有特定之意義，名爲自性。如言茶杯，只是直爾任持自體，局守自體，不通他也。轉貫於他爲差別，如云茶杯爲磁製之可破壞物，此可破壞義可貫通於他物，即爲差別。貫通他義對衆多，局自體義對自少，以賓辭解主辭，不以主辭解賓辭，故主辭名自性，賓辭名差別。於每名每事雖可假立自性差別，然此自性假立之意義中無差別假立之意義，差別假立之意義中亦無自性假立之意義，此種心理訓練，略同符號邏輯，如舊式邏輯所謂主辭（自性）賓辭（差別），符號邏輯以爲各種主辭賓辭不過所列之次序不同，因種種概念各成一自立之概念，但以組織之不同，成爲或主或賓，其實自性假立惟自性假立，差別假立惟差別假立，將此四種尋思觀常常練習，則可引生四如實智，所謂如實智，



即習成如其實際了知之心理，而生起即可決定之智也。如實於所緣名，事，自性，差別，了知其唯名唯事唯假立，謂之四尋思引如實智也。五種唯識觀者，第一章將徧計妄執之法離掉，祇存能變之識與所變之法之唯識法相及圓成實之唯識法性，再作第二重觀，觀唯識所現之諸法相分，皆能知識上所變現所了知之法，唯存能知識之心心所法，第三重觀能緣二分與所緣三分中，唯存渾然不分之自體分，不惟相分為空，即見分亦泯，則見能（相）所（之）區分雙忘，只有渾然不分之自體分，由此進步作第四重觀。觀一切心心所法中諸心所但是心王屬性功用，不能與心王相對存在，由此祇有識心王，第五重觀八識心王仍是互相相對相依而有，澈底追究則如幻如化而無決定，由此究竟真實，唯法性平等真如，捨相依相對之虛妄相乃為真實存在，此第五重即道法相而證法性也。至第五種證真如法性，乃初成淨唯識界，以後仍用此五重觀數數修習增進，乃圓滿滿二轉依果。

## II 大般涅槃與四智菩提

涅槃圓寂義。染唯識轉為淨唯識，得大般涅槃，涅槃所成爲四智菩提，菩提正覺義。前五識成爲成所作事智。第六意識成妙觀察，第七末那識成平等性智，第八阿賴耶識成大圓鏡智，即將雜染界之八識，成爲正覺界之四智也。以上二段，可知法相唯識學確可由凡入聖而證明法相唯識

學之能成立。

#### 四、法相唯識學之利益

●破除我法之謬執——我法皆從徧計執而生，因計有立觀之自我名爲我執。計有客觀之宇宙名爲法執，因我則有非我，於是生於種種之貪，因不爲故則生瞋，貪瞋依以癡慢，世界之苦惱，乃皆從此我法二執而生也。學法相唯識明諸法皆衆緣所成唯識所現則我之觀念既破，而爲我所之法亦空矣。

●斷盡生法之惑障——生指有情衆生之人生，法指宇宙萬物等，因我執不破則生貪瞋癡之煩惱障，法執未除則生所知之惑障，明法相唯識學，則能得到最究竟人生宇宙之真相，以如實了知故，乃不生煩惱及所知惑障也。

●解脫變壞之業報——生死從我法謬執所生惑障發生種種思想行爲之業，因有限量之業招有限量之報，則有生死，譬如專制君國之朝代，終有消滅之時，以其業有盡而報必壞也，能將我法謬執去掉，則能解脫變壞之業報，而成爲四智菩提不思議業之圓滿報，佛學所謂了脫生死，即指此而言。

●滿足心性之意願——人生皆有止於至善之要求，如不止於至善，則不能滿足心性之意願，

猶之千江萬湖之水，不流至大海皆不能得到最後之歸宿，四智菩提之大圓滿覺，才是至善之地，能將諸法性相如了知故，能轉一切染成一切善故，人生意志之願望才能滿足。

④成就永久之安樂——安樂有久暫之殊，小康太平時代，或近為最大多數人謀最大幸福之社會主義國家，皆有限業力而成之有限安樂而非永久，蓋世界治一亂，人生苦樂相尋，況國家不能存而無亡，人生世界不能有成而無壞，僅以目前為限，尙何價值之足云。故必至淨唯識之四智成大菩提，方成就永久之安樂。

⑤證得無礙之清淨——無礙之清淨，即真自由也。絕對善也。通常所謂自由，因受根塵有限之牽制，皆成爲束縛而無真實自由之可言，若得修無漏清淨行得成淨唯識界，轉識成智之時，即證得無礙之清淨，所謂我淨是也。



法相唯識學勘誤表

第五頁	第一行	層	改	layer	改
第六頁	第十一行	dependent	改	dependent	改
	第十三行	ment action	改	ment action	改
	第十四行	Consciousness	改	Consciousness	改
		alaba	改	alaga	改
第七頁	第二行	Universal	改	Universal	改
	第三行	sp	改	sp	改
	第十二行	Demeritorious	改	Demeritorious	改
	第十四行	Dvesa	改	Dvesa	改
第八頁	第二行	Krodha	改	Krodha	改
	第八行	Musitasamritta	改	Musitasamritta	改
		viksepa	改	viksepa	改
	第十行	praperties	改	praperties	改
		Kankrtga	改	Kankrtga	改
	第十一行	vitarka	改	vitarka	改
		Vicara	改	Vicara	改
		Insatined	改	Sustained	改
	第十二行	aplikation	改	aplikation	改
	第十四行	meter	改	matter	改
第九頁	第一行	abject	改	object	改
	第八行	abject	改	object	改
	第九行	matres	改	matres	改
		psa pta	改	pre pti	改
		ondaign	改	ondrign	改
	第十行	sadhagata	改	sadhagata	改
	第十四行	sama pakti	改	sama pakti	改
第十頁	第十一行	apratismkhyu	改	apratismkhyu	改
		drauga	改	drauga	改
		guna	改	guna	改
	第十三行	padattha	改	padattha	改
	第十四行	prilhu	改	prilhuini	改
		uaga	改	T'ogu	改
第十五頁	第七行	Nkseparann	改	l'iks'eparann	改
第十六頁	第七行	性	改	性	改
第十七頁	第七行	因	改	因	改

願以此功德  
嚴淨佛國土  
若有見聞者  
悉發菩提心  
命終生內院  
親近慈氏尊  
得不退轉地  
塵刹濟含識

廈門慈宗學會蔡慧誠印送

大同路三百六十六號湧蓮精舍

#10  
400321  
(2)

(Z)



廈門風行印刷社承印