

釋太虛著述

法相唯識學上

商務印書館發行

釋太虛著述

法相唯識學上

商務印書館發行

# 法相唯識學

## 目次

法相唯識學概論諸序	一
王恩洋序	一
張化聲序	四
唐大圓序	六
彥明序	八
梅光義序	九
羅普悟序	一〇
密林序	一二
法尊序	一三
目次	一

妙 觀序·····	一五
黃檗華序·····	一七
概論·····	一
論法相必宗唯識·····	四二
釋會覺質疑·····	四九
再論法相必宗唯識·····	五一
唯識教釋類·····	五三
新的唯識論·····	五三
唯識二十論講錄·····	八三
唯識二十論講要·····	一〇九
唯識二十頌講要·····	一四一
八識規矩頌講錄·····	一四六
大乘法苑義林唯識章講錄·····	一六九

唯識講要……………二六六

附成唯識論科目表……………二九一

唯識理論類……………四〇九

二無我論……………四〇九

唯物科學與唯識宗學……………四一三

對辨唯識圓覺宗……………四一八

唯識觀大綱……………四二五

阿陀那識論……………四三七

能知的地位差別上之所知諸法……………四四七

人心所緣有為現行境之本質與影像關係……………四四八

種子法爾熏生頌……………四六一

為無為漏無漏對觀頌……………四六二

遣虛存實唯識觀之特勝義……………四六三

聽太虛法師談唯識……………四六四

唯識諸家會異圖·····	四六六
諸法衆緣生唯識現·····	四六七
法空人空與唯識·····	四七五
愛斯坦坦相對論與唯識論·····	四九〇
唯識答辯類·····	四九三
答黃煥子問·····	四九三
答王容子居士問·····	四九五
關於唯識之問答二則·····	四九六
見相別種辨釋難·····	五〇一
答起信論唯識釋質疑·····	五〇七
四大種之研究·····	五一一
對於唯識試題之總批·····	五一六
評印順共不共研究·····	五二一
略評新唯識論·····	五二六

唯識旁通疏釋類……………五四一

深密綱要……………五四一

瑜伽真實義品講要……………五四五

附慈宗要藏目錄……………五九五

瑜伽師地論菩薩地真實品親聞記……………六〇一

慈宗三要敍……………六一七

大乘起信論唯識釋……………六一九

因明概論……………六四六

六離合辭例釋義……………六八四

大乘五蘊論講錄……………六八九

攝大乘論初分講義……………七五五

應用理論類……………八一九

佛法總抉擇談……………八一九

成大乘論·····	八二八
四現實觀·····	八三三
相宗新舊兩譯不同論書後·····	八三八
佛疑今解·····	八四二
三重法界觀·····	八五五
緣起抉擇論·····	八六三
曹溪禪之新掣節·····	八七四
緣起性空之人生宇宙觀·····	八八〇
文化人與阿賴耶識·····	八八三
性釋·····	八八七
從「無我」「唯心」的宇宙觀到「平等」「自由」的人生觀·····	八九〇



# 法相唯識學概論諸序

## 法相唯識學概論序

王恩洋

西方近代學說思想，並因勢以勃興。科學哲學，風起雲湧，氣蓋全球，可謂盛矣。而哲學窮究宇宙之本體，示導人生之歸趣，尤異於科學之但究枝葉，僅求實用。是故博大精深，特在哲學。哲學之派別繁多，而旗鼓對立，厥為唯心唯物之兩系。主張唯心者，以為宇宙萬象，皆唯心變。所謂外物，都非實有。蓋云有者，不越所知。諸所知者，不越眼耳鼻舌身五官之感相，色聲香味堅煖重輕等是也。如是感相，隨覺官而變，隨時空而變，初無定性，為實外境。所謂物者，又不過越色聲香味堅煖重輕等相；意識於此聚集之諸相，分析之，綜合之，而賦以別別客觀獨立之觀念，由是覺其為外物焉，如是而已矣。故唯心論亦稱為意象論，觀念論也。若爾，則心未起時，宇宙萬有應盡空無。然心雖不生，物自相續，故知唯心義難安立。為答斯難，巴克萊乃有上帝之說以濟其窮，新康德派有宇宙大心之說以廣其量。由是唯心之心，乃入玄漠。唯物論者，以為宇宙之初，唯有雲氣。質點凝聚，漸成地球。物質化合化分，漸成生物。生物進化，漸有人類。人類進化，智慧以生。智情之用，厥號心識。所謂心者，既後物質以生，藉身體以存，緣外境而起，云何可說離物有心？所謂心者，不過物質凝合所起之用耳。以是故說，宇宙本體，體唯是物。雖然，生物進化之論，今之學者既每謂其不通。無心

獨存之星雲世界，又非有心之人類所能實證。若謂心意必麗夫身體以見聞，則固有離耳目而視聽者。必謂心意必緣外境而後起，則固有離外境而思慮者。如夢，如思，及諸變態心理，又如神鬼等事，彼所憑藉所緣慮何物歟？若謂此皆幻覺錯覺，則當知所以成此幻覺錯覺者，乃大有其因。若謂是皆迷信妄想，則當知所以生此迷信妄想者，實別有其故。理由不充，疑惑不解，而徒斥他人爲迷爲妄，此甚非科學哲學家說理求真之態度也。是故唯物之言，祇爲武斷。由前之說，唯心不成。由後之說，唯物不成。自餘調停兩家，有中立一元之說，有相對二元之論，乃至其他多元論等，要皆徒增諍論，非能實證本體者也。宇宙之本體既終未明，則人生之正道亦終無由定。故西方學說，雖極繁昌，而捫象索空，概未有見於道也。然則人生宇宙，固終若是其茫乎？蓋凡情俗智，無以測至理之高深耳。必有大聖，斷盡無明，德智圓融，超然出世，然後乃能反照世間，達其性相，安立聖教，昭發愚蒙，是則我佛如來應正等覺之教是也。其教謂何？曰唯識教。所云唯識者，識謂認識，能識卽心，所識卽境，一切所識，不離能識。一切境界，皆卽心故。是故佛言：我說識所緣，唯識所現故。又言：無有少法，能取少法，然卽此心如是生時，卽有如是影像顯現。卽以斯義，建立唯識。若爾，佛說何以異於西方唯心論耶？雖說識所緣，但唯識所現；於所緣緣中，別立疏所緣緣，不撥本質故。雖不撥本質，而謂本質山河大地器界根身，仍卽第八阿賴耶識之所變故。雖說阿賴耶識內變根身外變器界，而說此識隨業招感，轉識本識互爲緣生，不同上帝唯一獨尊創造萬物故。又說有情各有八識，六位心所，所變相見，分位差別，不同主觀唯心論者推論所極成唯我論。又亦不同客觀唯心論者，執一大心爲諸有情所依故。如斯種種，不同彼說。勝義嚴整，如諸經論。是故西洋唯心諸家之說皆不極成，獨佛唯識義理極成。唯識之理成，本體之義著。既證本體，方淨人生。人生者，

心識之流轉耳。如斯心識，隨業報以循環，隨善惡業而差別。由諸惡業，長墮三途。由諸善業，報感人天。生命相續，無始無窮。既有業報之世間，乃有出世之解脫。斷惑證真，不造彼業，彼果自盡故。由斯二乘解脫生死，諸大菩薩得大菩提。世出世間，又唯心識之轉依耳。是故唯識之教，既證宇宙之本體，復示人生之正道，無上甚深，至極究竟。誠迷津之寶筏，黑夜之明燈也。茫茫世間，捨此焉怙？去聖日遠，正法漸衰。千餘年來，人習苟簡，微言勝義，闕而不彰。西化東來，國人頻頻感於彼方哲學科學之昌明，漸乃警覺而返求義理於佛典。於是唯識法相之教，乃漸漸顯著於世。西方之大有功於佛法，蓋如此也。若夫宣昭勝義，宏昌至理，祛唯物論之蔽執，救觀念論之窮蹙，使百家異說息其譌謬，五洲有情同趨正道，平人世之紛爭，開聖域之廣大，如斯偉業，非吾東方人崇信佛教多聞正法者之責而誰責歟？洋自從師受學，卽早有志於斯，而愧微力之弗逮也。爰有太虛法師，法門人傑，學貫東西，大願精勤，說法無倦。近講法相唯識學概論，詳稽內外，義盡始終，明辯玄思，縝密無比。而於西洋唯心諸論，所以不能成立，及法相唯識學至極成立之故，言之彌爲鄭重周詳，都無遺義。誠足以引攝羣機，咸歸正道，顯揚聖教，克宏偉業也。書成囑洋爲序。洋以淺學，奚贊幽深？祇以景慕欣喜之餘，用書所懷，以祝大法之由是宏通云爾。甲戌年十二月二十四日。

南充白衣王恩洋序於龜山書房。

## 法相唯識學概論序

張化聲

人生宇宙問題，粗淺之有所實驗，是爲科學。迷謬之有所信仰，是爲宗教。虛玄之有所討論，是爲哲學。

科學家由感覺與知覺，以經營統制世界之形形色色，視宇宙爲一大機械。人類者，大機械中之一分子，天演而進化，即趨機械以動；享受之幸福，即添機械之力。極其弊，以萬類爲芻狗，認血光爲文明，此其主義，號稱唯物。

宗教家不嫌於現世之狀態，由感情之衝動，崇拜一尊，以說明萬事萬物之本源，而遐想於將來之安慰；是以鬼怪龍天，皆足以應救世之主，而民族悲慘之背景，愈以顯現，此其威權，演爲唯神。

哲學家用想像之力虛懸一的，而以理論供其莊嚴，或擁拾一二事實，用內籀法，以推其結論。治學之方法各別，所得之原理亦異；羣盲摸象，或曰唯物，或曰唯神，或曰唯心，而人生與宇宙，遂成爲學術上之大謎。

佛法者非科學而科學，非宗教而宗教，非哲學而哲學，其精義乃在法相唯識。

蓋識體變似二分，見分爲能究之知識，相分爲所研之對象，已攝科學之全。

世界有情，各以自識顯現根身器界，則宗教已失其立足之點。

且也大地山河，華嚴世界，乃各識其變，則不同於哲學之主觀唯心論。

聰明愚魯，貧富壽夭，乃各識自變，則不同於哲學之客觀唯心論。

前六識外，成立七八兩識，六識同時與八識變，則現象與本質不生問題。能緣二分，與所緣三分轉，則內心與外

境不成角立，尤非意志唯心經驗唯心直覺唯心等所能夢見。

是以人生者，卽一類相續識種所變現之成績品耳。宇宙者，卽此識幻影之分位差別耳。無所謂神，更無所謂物。所以解之則爲唯識境，形色質點之散聚，品類事物之繁曠，各得其條理與因素，初不必高唱創造，恣談文化。

修之則爲唯識行，六度萬行，不過圓滿自心之菩提，而非乞靈于道德政治與法制。

證之則爲唯識果，變修羅爲菩薩，化地獄爲淨土，無不從此法界流，無不還歸此法界，初非有所奮鬥，有所進化。昔者，彌勒無著，承文佛遺規，獅音一吼，魔外潛踪。今之世變急矣，人心之陷溺極矣，死光誤作明星，鳩毒甘于醍醐，呼號慘痛之聲，震於耳鼓，憔悴悲傷之形，映於眼簾，古人有言，作易者，其有憂患乎？余於太虛法師之法相唯識學亦云。是爲敍。

甲戌除夕，張化聲敍于武昌佛學院。

## 法相唯識學概論序

唐大圓

說文手持戈爲我。以手持戈，成世界無邊之戰爭，皆由有我。故我之一字，細析之，則手可名我執，戈名我所之法。執我執法，無世界一切有情生存競爭之起點。今世界第二次大戰將開始矣，吾儕悲天愷人，將何以救之乎？是唯依佛說一切法無我之理，實證一切法相皆唯識變，毫無實我實法存在於其間。無實我，則間爾有情之爭，爲誰爭耶？無實法，則間爾有情之所爭，果何物耶？既無能爭之我，則我空。復無所爭之物，則法空。我法二空，而猶有所謂生存競爭耶？無乃空與空爭，或虛空粉碎，吾不得而知耶？以是勝義，由空門入，告思簡樂略者，則有成賢三論禪淨密等宗，及中國之道，或儒明大義之宋學。由有門入，告思繁樂廣者，則有俱舍唯識賢首天台律等宗，及中國之儒，或儒闡微言之漢學。如是由空有二門，入不可思議法界，微塵剎海，帝網重重，然皆破我執，除煩惱障，證生空智；破法執，除所知障，證法空智也。乃至修六波羅蜜，歷十菩薩地，得無上正等正覺，亦惟成就此一切法無我與一切法唯識之義而已。其漸修也，必經三大阿僧祇劫，行菩薩道，是真菩薩，亦必勇猛精進，得大無畏。一念萬年，萬年一念，不問劫之短長，究竟圓滿菩提，歸無所得，雖佛爲怯弱畏退衆生，開方便門，說帶業往生，見性成佛，卽身成佛等。而其破我法執，證唯識性，則決非見小欲速者之可能焉。若自反我法執未破而談成佛，則當悟是魔。若自省我法執已破，則佛且不言成，何遲速之與有。觀音地藏之未肯成佛，彌勒之待將來，吾儕應知慚愧，應如是學。慎勿欲超觀音地藏而過彌勒，所謂若云有一法超過菩提者，應是魔說，過猶不及故。是故今日談世法，則一切法無我而已。談出世法，則一切法唯識而已。無

我唯識，攝世出世間一切法盡。今世三藏法師太虛上人，兼嫻世典，囊括萬有，所著法相唯識學，是欲以一切法攝世出世間，如中國諸子百家，歐美哲學，融會貫通，皆歸唯識，而無實我，亦無實法。戲論永息，正智朗耀。庶幾消泯全世界，以手持戈起大戰爭之我，而作止戈爲武之大法王，吹大法螺，擊大法鼓，轉大法輪焉。吾猶讀深思，歡喜踊躍，遂合掌恭敬而爲之贊曰：

世界第二次大戰，

皆起於我法二執；

今證唯識破我法，

能爭所爭畢竟無。

民國乙亥春，弟子大圓沐手敬贊。

## 法相唯識學概論序

彥明

法相唯識，寓理幽玄，含義深遠，今欲平易說之，簡明述之，豈尋常之業哉？諺云：『習俱舍於此世，修唯識於來世。』縱雖二世三世，相次學之，凡愚仍不能通曉焉。經曰：『阿陀那識甚深細，習氣種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。』蓋是菩薩聖者之道，而非凡夫二乘之教也。釋太虛法師，能究性相蘊奧，夙演法幢，恒演法施，以大菩薩行爲己任，曾應廈門大學文哲學會之聘，講法相唯識學概論，門人筆記成冊子，簡易詳明，敘述井然，或說萬有本因體質；或論吾人自我及價值而擴外典小乘之偏淺。又汎舉泰西唯心論而指摘其缺陷，最後闡述法相唯識學之長，示可遵之故。余一讀至比較批判唯物唯心處，坐使聯想成唯識論廣破外小，起信論對治邪執，歎同工異曲，平易簡明，世有往往試講述斯學者，率多拮屈艱澁，未有如是之詳明。若夫志大乘者，精讀玩味，則得入斯道之門也。余受其惠賜，隨喜難禁，乃摭所懷，是爲序。

昭和十年乙亥二月上浣日本沙門彥明。



## 法相唯識學概論序

梅光羲

法相一宗，在印度則有無著天親護法；在中土則有玄奘親基慧沼智周，次第相繼爲之宏揚。惜乎爲時未久，印度有回教之侵入，中土又遇會昌之難，此宗教義摧殘殆盡！宋之永明，元之雲峯，詮釋此宗，以去古未遠，尙能於殘編斷簡中，尋得若干根據，迨至明清兩代，明昱智旭通潤普泰廣承大真智素大惠乃至王肯堂吳樹虛諸賢，雖各有著述，然於精義，則未能發揮。蓋唐疏久失，無可依據故也。清末先師楊仁山先生，由日本取回唐疏多種，致向之流失千年者，一旦從此獲得，誠可謂殊勝因緣。宣統初元，余與太虛法師遇於廣州時，唯識述記雖已由金陵刻經處鐫板，然叢林中尙少流通，余以此持贈法師，法師大歡喜，歎爲得未曾有。去秋法師講此宗大義於廈門大學，聽衆踴躍皈依，并錄其講義公之於世，名之曰法相唯識學概論，法師夙具智慧，且有無礙之辨才。研究此宗，又二十餘載，宜其析義精當，爲人所傾倒若此也。其中徵引歐洲近代哲學家之說，一一加以糾正，俾世之學者，不至墮於無因邪因斷常等等諸見，其功德尤爲無量。法師以此書示余，並囑余爲序，余仰法師之佛學精深，足以引導羣倫，故敘述往事，以爲贊歎云爾。

中華民國二十四年三月南昌梅光羲序。

## 法相唯識學概論序

羅普悟

宇宙現象何因而起，其本質若何，復如何由本質而發現此宇宙萬殊之形象，且人生應趨向之鵠的若何，其達此鵠的之方法又安在？此皆世間學者之所急欲與聞，而為哲學宗教科學之所探測研求，尙待解決者，能解決此諸問題，得其究竟者，厥唯佛法乎。佛法之為宗教為科學為哲學，非宗教非科學非哲學，且勿具論。要其所解決者，則固與哲學宗教科學之目的無以異也。然哲學宗教科學之所解答，已自有正謬淺深之分，而置之佛法大智海中，則尤有正謬淺深之判，佛法之視哲學宗教科學，雖不無謬之淺之之慨，而其流派宗尚，又自有偏圓隱顯之別。然則對於上文所述諸問題，欲得究竟之解決者，固舍至正至深至圓至顯之法相唯識學無能為役矣。雖然從事於哲學宗教科學及法相唯識者夥矣，而未必皆兼及焉，兼及矣又未必皆兼善焉。此法相唯識學之所以未能大行於時，而慈悲方便之大願菩薩，所由機感相應以弘揚之者歟。太虛大師，能涵融抉擇夫哲學宗教科學而深入法相唯識之理，復具慈悲方便，辯解無礙，固世人所同欽崇。今讀大師法相唯識學概論而益信。茲論於明法相唯識之要義，則楷定斯學之範疇，確立不拔之基礎，明法相唯識學之由起，則抉擇夫哲學宗教科學及小乘偏空之執見，銷盡疑滯，明其餘唯心論不能成立之故，則破其謬似偏淺，堅無不摧；明法相唯識學能成立之故，則顯其正確深圓，理無不極；復樹立人生應趨向之鵠的，在轉染成淨，得大般涅槃而起四智妙用，其致此之方法，則為改變心理改變生理改變物理之四尋思引四如實智與五重唯識觀，終之以明法相唯識學之利益，在成就破謬斷障證真顯如，享永久之安樂，得無

礙之清淨，佛法之教理行果，攝說無餘，異論之迷謬偏淺，掃蕩以盡，俾夫拘囿於哲學宗教科學一孔之域者，聞之足以銷僻執開正見，而向之所迷惘難決者，胥泰然解釋而無餘蘊。將見由是入法藏，啓實行，證大覺，以淨化乎宇宙萬類矣。世有智人請試究之！

民國二十四年三月普悟羅燦謹敘於首都旅次。

### 法相唯識學概論序

密林

今人侈談現實，然則言現實者宜無若法相唯識之深切詳明矣。而舉世猶紛紛淆亂，似皆不知二千年前已有此博大精微之法門者，何也？豈闡揚宣說者之乏其人耶？抑名句幽隱，篇什汗漫，領解之匪易耶？或溺於邪見，偏執阻其慧路，而不能進修耶？離斯數者，更或曰：捨法相唯識學，可以得乎現實究竟者，吾敢斷其說之妄也。苟有人焉，成就總持，具足方便，採法相唯識之精要，發爲簡易明暢之文辭，其爲時俗所謬尊之學，而假定爲達乎現實之域者，亦擇其說之不背於法相唯識，亦卽不背於現實者，折衷而裁量之，集爲一編，庶乎契當世之機，而誘其研習之興也。今幸其人已於太虛法師見之，其書亦幸於法師所著之法相唯識學概論見之矣。今而後欲證得現實而尙不知習法相唯識者，是棄本逐末之流，烏足與語於現實之道哉？

甲戌暮冬，師樊沙門密林謹敘。

## 法相唯識學概論序

法尊

竊以色塵有見有對，智者猶難窺其邊，况夫心識無形無像，凡愚何能達其際？至若萬有之本原，宇宙之組織，去來之遷流，斷證之行果，現象虛實，本質空有，自變共變，染識淨識，唯屬大覺之親證，徧智之獨境也。若以凡心臆度，分別猜擬，或謂神造，或曰虛無，或計唯物元子而無心，或執唯心主觀而撥物，理性謂共同之心，直覺曰生命之流，莫知之物如，存疑之感事，詹姆士之廣大經驗，叔本華之盲目意志，邪執紛競，固亦宜然。至於舉其執，破其謬，解其疑，明其理，此論蓋詳盡矣。惟法相之與唯識，法謂萬有，相乃體相，其中或有爲無爲，有漏無漏，廣六百餘，次攝爲百，瑜伽集論等決擇已極。然綜其所說，無非爲證明全宇宙人生之本相，以作修證取捨之所緣而已矣。唯簡離心之外境，亦即破法我執之所執也；識明能變之內因，亦即立真空智之所依也。良以凡情於無計有，迷其能變，執爲境實，在唯識學名曰法執，依之而有人執煩惱，造業流轉，如幻如化之苦，於無所受中而無不受也。若能達乎萬法皆不離識，依多聞熏習，緣法義爲境，以四種尋思四如實智，漸修止觀，殄除法執，加以三練磨心，斷四處所，六度成熟佛法，四攝饒益有情，經歷資糧加行見修究竟，攝大乘成唯識等論之至矣。然總其所說，重在明理修行斷障證果，故爲法相之所宗，亦即佛法之旨歸也。獅子賢論師嘗論之曰：『其造論也，必有所證，或明境或談行或述果，若單明境而離行果，則不知何修何證？斯乃無義之談也。』造論既爾，宗亦宜然。若離唯識而專以述法相爲宗，且不知何爲法我執之所執，如何而能破？况云修行及證果哉？故大師云：『法相示唯識之所現，而唯識所現即一切法相；唯識立法相之所宗，故法相必

宗唯識。』然於佛法之總綱，或一宗之大義，未得整個之概念及斷章取義者，固不足以語斯語，亦無望其能悟唯我大師之後學，願當三復斯言！

民國二十三年釋迦如來成道日。弟子法尊序於縉雲山雙柏精舍。

## 法相唯識學概論序

妙觀

余別虛公四年矣。二十三年冬至，虛公招游雪竇，攀覽既歸，出法相唯識學概論相示。余昔聞時賢分「法相」「唯識」學爲二，心有未安，今讀是論，乃歎定名之允當。吾國譯經至唐極盛一時，學者羣趨於文字。禪宗崛起，直指自心，遂束之藏於高閣，於是法相唯識成絕學者數百年。清末得佚書，正可一救空疏儻侗之弊，乃學者探討愈深，心量愈狹，甚至謂「唯識教」外，唯「小乘」與「般若」，其餘皆非佛說。雖違犯菩薩戒，亦不之惜。甚矣國人之不善學也！故有人謂唯識學昌明，則佛法之絕滅不遠。蓋其繁細之說，是非至不易辨，既足以破人對他宗之信仰。而本宗則獨詳於「境」，學之既久，不得身心之受用，徒起堅固之鬥諍，則人將厭棄之。正法不振，極淺至近之邪說外道，反得以倡行。印度前車，可爲殷鑒，吁！是豈「唯識學」之咎哉？獨虛公本慈悲之心，運廣大之願。見學者多趨於法相唯識之學，則以之融佛法之全部，且舉世出世法而決擇之，使能緣「境」起「行」，由「行」得「果」，不終因說食說寶之途。如是法相唯識之學，乃誠哉其爲妙法矣。夫佛法者，藥也，衆生之病既變，則藥亦隨之而變。所不變者，原則而已。故樊師之論，密於慈氏之說，詳於釋尊。今科哲繁興，又非樊師之時，虛公此論，不啻將舊有藥方加以整理，又從而發明之，較之專持古方以醫時症者，不可同日語也。余此行得觀千丈巖之瀑布，因會孔子「逝者如斯」之言。又於妙高台，禮石奇禪師之塔，且讀其碑。因跏坐石上，默誦般若，「以無我無人無衆生無壽者，修一切善法，卽得阿耨多羅三藐三菩提」句而供養之，自以爲一時之快。歸讀此論，感虛公之利樂有情，不禁隨喜，又覺前之所謂快

者，不足道也。爰書簡端，以領雪山之棒。

五台行者妙觀胡瑞霖。



## 法相唯識學概論序

黃繼華

依義淨法師底南海寄歸內法傳：大乘佛法，有中觀瑜伽兩系。而這兩系，是從空有兩方面，闡明宇宙人生底真實相的。中觀一系，從諸部般若流出；用空慧掃蕩一切相對的觀念，差別的認識；說有爲空，無爲空，畢竟空，諸法空不可得；影顯言語道斷，尋思路絕，非有非空中道。實在博大宏深！然而一超直入，空諸所有。和世間尤其是現代人一味執着實在有法實在有我底成見，相去太遠。不是一般人所能夠了解，因而不容易得一般人底信仰。

瑜伽一系，從深密等經流出，說萬法唯識。雖然說萬法唯識，和說諸法皆空，一樣宏深，一樣不容易了解。然而瑜伽師先把萬法，就是宇宙間所有萬事萬物底體性相狀縷陳；然後才結歸唯識所變。而這個所謂識，是心底別名，就是人類以及其他一切有情各自具有心底心識。萬法唯識底真理，固然必須修瑜伽行才能夠親切的體驗。然而所謂識，既然人人皆有，假如稍微作一點內省底功夫，也就不難印證他底一鱗一爪。況且唯識家底治學方法，和科學相近；而他底理論，又往往和科學哲學相發明；義蘊底精深，更有時超過科學哲學很遠；足以滿足現代人理智底需要。所以要想在現代建立佛教，必須先弘闡唯識。

我曾經說過：釋迦覺者一代底教法，拿一切法因緣生唯識現，做他底中心。其餘的學說，都是從這個中心放射底光芒所綺互。所以從事佛學研究的，無論如何，總應當懂一點唯識學。

其次，對於宇宙人生底解釋，以唯識學爲最詳盡，也以唯識學爲最精確；所以就連作世間學問的，也應當懂一

點。

但是唯識學，以離僻處中爲鵠的，一方面高建唯識中道底法幢，一方面摧破外道小乘，乃至惡取空底大執，廣包衆義，總攝大乘。

其次，自從釋迦覺者，在華嚴、深密等六部大乘經中，說唯識中道真實了義之後；彌勒論師，接着說瑜伽、中邊等五部論藏。過後又有無著、世親、護法、戒賢等論師，玄奘、窺基、慧沼、智周等學匠，發揚光大。而且世親有千部論師之稱，窺基有百部疏主之號。關於唯識底論著，幾於汗牛充棟。經典既極其夥多，文辭又極其古奧，名句文身更極其繁賾。又所謂萬法唯識底真理，是修瑜伽行底先覺聖者定中所得。定力有深淺，定境有廣狹；因而定中所見有出入，有異同；而出定後所造論，也就不無多少的相違。

唯識學有以上種種的特點，所以要弘闡唯識，必須於唯識學曾經極深研幾，尤須於瑜伽行曾經躬行實踐；然後才能夠批卻導窺，提要鉤玄，而不流於支離曼衍。然後才能夠叫一般人心領神會，起大乘正信。

像這樣的論著，唐代唯識諸師以後，差不多繼起無人（憨山滿益當然說不上）然而現在却有了一本像這樣的論著了！那就是太虛大師底法相唯識學概論。

中華民國二十五年六月黃讖華序。

# 法相唯識學

太虛大師講  
虞德元記

## 概論

——在廈門大學文哲學會講——

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，一般瞞肝佛性之流，固勿論矣。卽標爲佛學專家，其所鈐釋之文字，亦多屈曲難深，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。蓋大師殫志內典，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，爰是自忘譾陋，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 法相唯識學之路釋

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，即事物之無者，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。乃至龜毛兔角之畢竟無，亦稱爲無法也。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想耳。「白」色如是，其他亦然，具此二義，即名爲法。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)。相看之相(觀察義)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，即意識不注，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，及行住屈伸等之表色也。然此三者，皆有意識作用存也。

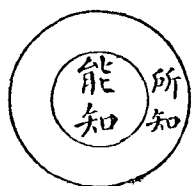
(2) 義相之相 意識上所了解之相，謂義相之相。意識所分別，所思維，所判斷，皆是義相之相。非前五識眼、鼻、舌、身，所能了到，乃意識所取之義相也。詳而言之，則第六意識及第七意根所取之相也。第七末那識於隱微不知不覺之中取自我之相，其餘一切義相乃意識所取之相，以事實言，凡過去之回憶，未來之推想，名詞之假設，文字之記載，無論思想到，或知識到，皆可爲義相之相。通於第六意識及第七末那識（譯言爲意）二識，惟六廣七略耳。

(3) 體相之相 此間所取乃關於一種直接覺到之體相，簡言之，從實體知覺所到者，較平常所言直覺更爲單純，略當心理學上之感覺。最單純實體之感覺，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，此中惟加上意識之義相耳。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意識作用所取之義相，如眼覺之白，此白之名詞，乃意我所取義相之白，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，乃至名詞上所施設之龜毛兔角等，凡意識之假想，比擬之影像，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，以真如為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，凡鋼製之筆為同類，非鋼製為非同類，從多數之關係上，即顯其差別相。明此鋼筆如何造成功為因相，從因相推究其結果為果相。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 Cause and effect) 即通此相之義也。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」是即「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。然能知亦為所知，使能知非所知，亦不知其有此能知也。可知能知必為所知，惟所知不定即是能知，其範圍之大小，如左圖：

能知為所知之一部份，所知之範圍廣而能知之範圍狹也。如一切法為所知，一切法中一部份心法為能知，同時亦可為所知，如意識上起一刹那之知識，即此了知一刹那之知識為能知，其餘皆為所知。所知的知識即能了知



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。（如見分緣相分時，卽爲自證分之所緣，故能知同時卽爲所知。）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「爾燄」譯所知義，或境義。卽一切法爲所知境也。

復次法，又爲名（能詮表種種事物），相（爲名所銓表事物），分別（識能分別），正智（離虛妄分別之能了知），真如（正智所知法體）之五法藏，能以五法含攝一切，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，謂義相中之顛倒虛妄相。（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體相，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，可尋究參考之。

百法中第一種爲心法，*Citta* (*mind*) 略有八種：一眼識，*Consciousness dependent upon sight*，一耳識，

Consciousness dependent upon sound. 三受識 Consciousness dependent upon smell. 四受識 Consciousness dependent upon taste. 五受識 Consciousness dependent upon touch. 六意識 Consciousness dependent upon mentation. 七末那識 Klishta-mano Vijnana (Self-consciousness) 八阿賴耶識 Alaya Vijnana (Repository Consciousness)

心所有法 Caitasika Dharman (Mental Properties) 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.) 四想 Samjna (ideation.) 五思 Cetana (Volition.) 二別境 Particular Mental Properties 五者：一欲 Chanda (will or desire to act.) 二念 Smrti (mindfulness or memory.) 三勝解 Adhimoksa (deciding.) 四三摩地 Samadhi (concentration.) 五慧 Mati (intelligence or wisdom.) 三善心所 Meritorious Mental Properties 十一者：一信 Sraddha (faith.) 二精進 Virga (energy.) 三慚 Hri (shame.) 四愧 Aparatya (humility.) 五無貪 Alobha (absence of cupidity.) 六無瞋 Advesa (absence of hate.) 七無癡 Amoha (absence of ignorance.) 八輕安 Prarabdhhi (serenity.) 九不放逸 Apramada (carefulness.) 十不害 Ahimsa (harmlessness.) 十一行捨 Upeksha (indifference.)

四不善心所 Demeritorious Mental Properties 六根本煩惱 The Fundamental Klesas 六者：一貪 Labha (cupidity.) 二瞋 Dyesa (hatred.) 三癡 Moha (ignorance.) 四慢 Mana (pride.) 五疑 Vicikitsa (doubt.)



六弊見 Asamyag-drsi (erroneous views.) 〇 隨類隨 The Subsidiary Klesas. 一怒 Krodha (Anger.) 二  
 恨 Upanaha (enmity) 三瞋 Maraka (hypocrisy.) 四慳 Santapa (gloom, vexation) 五毀 Karpanya  
 (selfishness.) 六嫉 Irsya (envy.) 七誑 Sahya (dishonesty.) 八誑 Maya (deceit.) 九瞞 Vihimsa (harm-  
 fulness.) 十驕 Mada (arrogance.) 十一無禮 Ahrikyā (shamelessness.) 十二無愧 Anapatrayya (impu-  
 dence.) 十三懶沉 Styana (sloth) 十四掉舉 Audharaya (recklessness.) 十五不信 Asradha (lack of faith.)  
 十六懈怠 Kausidya (idleness or remissness.) 十七放逸 Pramada (carelessness.) 十八失念 Musitasmriti  
 (forgetfulness.) 十九散亂 Viksepa (confusion.) 二十不正知 Asamprajna (wrong judgment.)

五不定心所 The Indeterminate Mental Properties 四者一悔 Kankrya (Remorse or worry.) 二眠  
 Middha (torpor.) 三尋 Vitorka (initial application.) 四伺 Vicara (sustained application.) 第三種色法  
 Rupa (Matter 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 object. 七聲塵 Sound object. 八  
 香塵 Smell object. 九味塵 Taste object. 十觸塵 Touch object. 十一法處所攝色 Matter included under  
 dharmā dhātu.

第四種心不相應行法 The Citta-Viprayukta Dharmar. 一得 Prapiti (attainment.) 二念根 Jviten-  
 drya (vitality.) 三樂同分 Sabhagata (uniformity of characteristics.) 四異生性 Evambhagiya (individ-

uality) 五無想報, Asamjukā (unconsciousness) 六無想定, Asamjñi samāpatti (mental training leading to unconsciousness), 七滅盡定, Virodhā-samāpatti (the mental training leading to the cessation of all existence), 八名身, Namakāya (word) 九句身, Padhakāya (sentences) 十文身, Vyājanakāya (letters), 十一生, Jāti (birth) 十二老, Jara (decay) 十三住, Sthitī (continuance) 十四無常, Anityatā (death), 十五流轉, Pravṛtti (phenomena), 十六定異, Aprāpti (non-attainment), 十七相應, Pratyāyubandha (correlation), 十八勢速, Javanyā (change), 十九次第, Anukrama (succession), 二十方, Desa (space), 二十一時, Kāla (time), 二十二數, (number) 二十三和合性, Samagri (Inherence), 二十四不合和性, Bheda (non-inherence)

第五種無爲法 Asamskṛta (unconditioned Factors) 者：一虛空無爲, Akāśa (omnipresent ether) 二擇滅無爲, Pratisankhya Nirodha (conscious cessation) 三非擇滅無爲, Apratisankhya Nirodha (unconscious cessation), 四不動無爲, Heala (immovability or indifference), 五想受滅無爲, Sanjñā-Vedana Nirodha (a state of trance in which both ideation and feeling cease), 六真如無爲, Tathata (Suchness or the True Nature.)

錄者按此所采錄之英文譯名其意義雖或不全然大致不謬而可作從西文以研佛學之一墮引

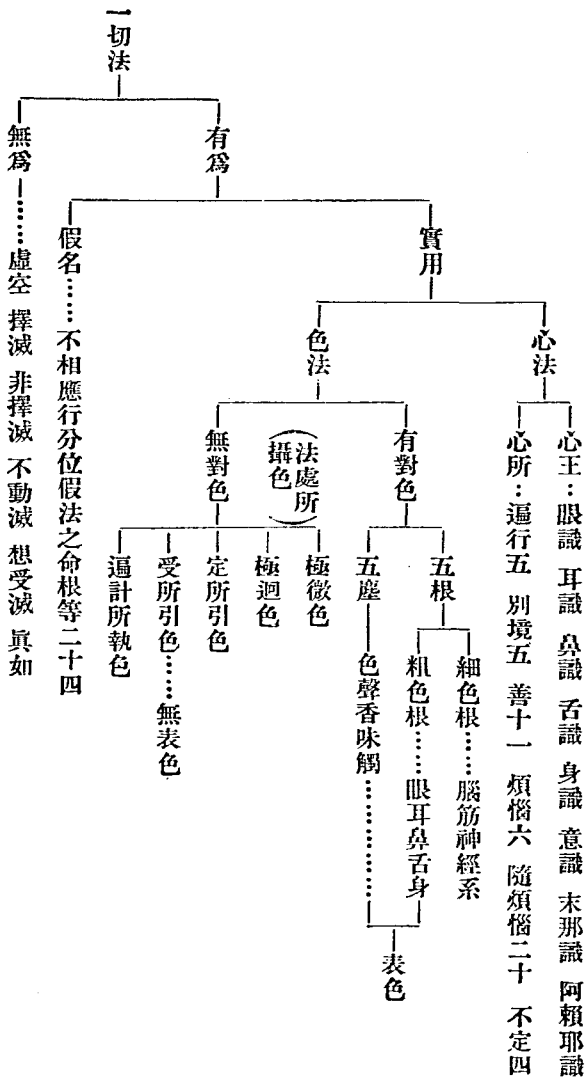
眼、耳、鼻、舌、身、爲五根。色、聲、香、味、觸、爲五境。(觸通能所, 此指所觸。) 法處所攝色, 爲意識所取也, 限等所不能見, 如化學上之電子元子之類, 天文家所推想宇宙之屬是也。法處所攝色有五：一、極略色, 謂分析有質之質色至極微

處故名。二、極迴色，謂推測虛空明闇等無質之色，至極遠處難爲遠見者故名。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得成故名。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。

相應者，謂能與心合作一事；不相應者，卽不能與心合作一事也。如康德 Kant 之十二範疇 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，此命卽命根，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、四方上下之字，四方上下空間之差別，依形質前後左右而假立。五、一二三多之數，一百千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。

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？真如謂一切法真實如此之體性。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：



今以法相唯識連稱，則示一切法（五法三相）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，而唯識所現即一切法相，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之義者皆屬之。以上略釋法相唯識學之名義。

## 二 法相唯識學之山起

(一) 出發於究真之要求者……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，蓋諸佛經過長久修證之工夫，已得無上正徧覺知，與世人憑五官感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，皆已如如相應故。其所以有種種之言說教化，莫非因衆生未得佛智之前，生出徧計之見，或全不覺悟，或覺悟不澈底，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？由山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，即以神為體質。基督教上帝創造萬物，印度婆羅門教以大梵天為宇宙萬有之因體，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，以神為本體而生萬有，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。如以上帝為創造萬物，則彼上帝復為誰造？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，莫不知其為迷信之神話矣。

古代於迷信神話之宗教外，較宗教為進步之解釋，尚有設想之玄談，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，動後即生兩儀，繼兩儀而生四象，繼四象而生八卦萬物等。老子以為萬物生於有，有生於無，一生二，二生三，三生萬物之說。計虛無為宇宙萬有之因體。在印度則有數論派(Samkhya system)勝論派(Vaiśeṣika)等之玄談，數論梵云「僧佉」。此翻為數，即以智慧數，數推度諸法之根本立名，從數起論，名為數論。此派計宇宙之根本有二物，純然為二元論(dualism)：一、為精神之「神我」(Puruṣa)。二、為未現萬有差別之無差別之本體的「自性」(Prakṛiti)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，依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，即所謂實句義(dṛavyaḥ adartha)，德句義(guṇa padārtha)，業句義(karma padārtha)，有性句義(samānya padārtha)，同異句義(viśeṣa padārtha)，及和合句義(samavaya padārtha)。如云茶

杯，此杯之自身即實句義。實句義有地 (pūthwī)，水 (ap)，火 (lojas)，風 (vāgn)，空 (ākāśa)，時 (kāla)，方 (dīe)，我 (ātman)，意 (manas)。堅白，形態，容量，動運等即德句義。(德句義凡二十四種。一色 (rupa)，二味 (rasa)，三香 (gandha)，四觸 (spūśa)，五數 (sanḥya)，六量 (parimāna)，七別體 (prthaktva)，八合 (Sainyogū)，九離 (vibhaga)，十彼體 (paritva)，十一此體 (aparitva)，十二重體 (gurutva)，十三液體 (dravatva)，十四潤 (sneha)，十五聲 (śabda)，十六覺 (buddhi)，十七樂 (sukha)，十八苦 (duḥkha)，十九欲 (icchā)，二十瞋 (dveśa)，二十一勤勇 (prayatna)，二十二法 (dharma)，二十三非法 (adharma)，二十四行 (samskāra)。杯之作用，即業句義。業凡有五種，一取 (rakṣepānam)，二捨 (avakṣepānam)，三屈 (akṛmenam)，四伸 (pari-sānam)，五行 (gananam)。茶杯是有非無，但別有一大有能有之故而。有體是實德業三之所共。同是茶杯者為同句義。非茶杯者為異句義。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。)此茶杯為實德業之和合而成，惟別有一能和合者使其和合之故，彼此有不可分離之一種關係 (Co-inherence)，是名和合義。若實句義九種全備而和合即成人等有情，以「我」「意」為有情精神之特徵故。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，或由空氣而成，或山水地水火風等而成，略同印度順世外道四大極微為因體也。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為進一步，惟其依當前之現象，假想種種意像，以追求宇宙之真實，充其所極，仍為設想之種種玄談而已。於求知真實也何與？

(2) 實驗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，其實驗之科學歟？從法國孔德（Auguste Comte, 1798—1857）主張建設哲學於科學之上，謂綜合各科學實驗之結果，作為哲學推論之基礎。彼分社會進化有三階段（一）宗教階段。（二）玄學階段。（三）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，以為一切知識，皆須實驗。必須為眼耳鼻舌等五官所能接觸者，方為真理。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，其餘不能為究竟也。今之科學，其方法多據孔氏之言，發揮而光大之耳。所謂科學，即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，固科學家之特色也。但其徵驗，僅依於五官之擴大，雖比玄學較為確實，惟五官所驗證，僅及法之片面之一部一部，後雖可由意識歸納以成為系統之理論，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，蓋科學原為部分類別之學，或物理或心理或生理一部分之現象，故惟得零片之粗相也。以佛學衡之，科學之實驗與小乘之執法頗為相近，小乘對「人」觀察，乃物理「色蘊」生理心理「受蘊想蘊等」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：（一）色蘊，即百法中之色法。（二）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。根境相觸為知識之感覺，亦為感情。（三）想蘊從感受境上分出彼此，思想名詞由是而立。（四）行蘊行為之行，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。（五）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。受蘊想蘊惟指五循行中之受想。行蘊包括其餘心所有法及心不相應行法。識蘊即包括心法等。小乘與大乘雖有出入之處，大部分仍相差未遠耳。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。前爲恃外之觀察，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

法性從小乘之「法」作進一步之解釋，明萬法本性爲空，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。而於組成之關係條件，猶執以爲實。然進一步觀察，即一切法中之每一法，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，其事物之本身亦即全異也。如地球繞日而行，以相對之理或增上緣之理而言，不惟地球與地球有密切之關係，實由其他行星流星等相切相磨而成，故知地球繞日一事，即由適色之空乃至恆星等，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，而無因緣所共合之實體，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塵所變之相分，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，所知識卽現如何，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，期精神之充實以永存，此種要求，豈無所恃而然耶？俗語「人死心不死」，即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) 天神之永生與自我之獨存

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，即能與神同其永生，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，即創此說，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，漸能離自性而獨存矣。其餘者那教等，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，亦徒爲妄想耳。

(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，不過化學之十幾種原素組合而已。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，表面上雖與質

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，勿勿論矣。即小乘生空之解脫，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，本無生滅堅滅故。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，即此不善不圓滿所依之識，改轉之使為覺悟而圓滿。佛典謂轉識成智，則達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，可知法相唯識學成立有二動機，在此動機中，即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，然與唯識類似之說，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開明之，然後始能彰法相唯識學之成立也。中國向來對於唯心論，少有系舉理論，以先哲曾言之太極之說等，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，與其稱爲唯心論，勿寧稱爲唯理論 (A Priorism) 也，故今此所言又專在近代的西洋唯心論，近代唯心論，其初蓋對於多元論二元論及唯物論之不足而起，以上各論皆可稱爲素樸實在論 (Naïve Realism)，素樸的實在論以爲耳目之見聞，即能得事物之實在，故吾人覺知之所得，以符合客觀之事物論真確，輕重厚薄，大小方圓，莫非事物之所固具，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演成者，如見此桌存在，即依此桌之實在加之認識，如以萬有之本原爲衆多不同之實體，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，即起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。

其餘唯心論不成立之故

(甲) 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，物克萊乃發生主觀的唯心論，物克萊 (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，即自心知覺現象，物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，凡存在者即被知覺者也，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，物氏以一切外物之存在，歸之自心主觀

所現之影子，則自心如鏡子，外物如鏡子之影子，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，如是顛倒，世共不許，又復應思：既如汝言所見之桌除色香等外，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？若謂所見之桌乃由汝心而有，汝心不知覺時，則桌消滅，云何得有重見昨日之桌之存在，至是勃氏落於遁辭，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。

(乙)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，於是理性派起為解除上述之困難，一轉而變為客觀唯心論，此派謂宇宙萬有有共同之心或共同意識之客觀存在，故萬有乃一客觀之心之表現，宇宙所有動物植物礦物程度雖有不同，然皆為宇宙共同之心，如千江萬湖之皆為水，人類或其某民族為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，即為自己他人及萬有以至全宇宙，至各人乃共同心之一分，非個人自心為立場，乃以共同心為立場者，黑格耳(Hegel, 1770—1830)即可為此派之代表，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，不過稱彼為「心」，其與素樸實在論不可證明之「物」，亦僅名之不同，同為不能證知，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，既為唯一之共同心，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，則應共同爲一，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。

(丙) 意志唯心論之不成立 康德 (Kant 1724—1804) 調和理性派與經驗派，一面承認經驗派凡存有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一「物如」 Ding-an-Sich 或稱自存物，又主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，迨叔本華 (Schopenhauer, 1789—1860) 謂自存卽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，既出彼意志之旨目的要求，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，以求生之意志消滅，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，余前在德國曾詢杜里舒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，所謂之旨意志，各有其一耶？抑萬有共爲一耶？其一則自己生存之意志消滅，與萬有共同意志何與，何能由各自然而消滅？若云各一，何能生起共有之世界，卽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，其現起爲有相依之關係耶？抑無相依之關係耶？如無相依之關係，則不能以其他方法使之消滅，如有相依之關係爲之緣起，則意志之前，仍有其他原因存在，意志應非根本，故意志唯心論亦不成立。

(丁)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而起，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，唯指五官直接知覺到而言，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，故空閒則成爲經驗之大綱，時間則成爲經驗之常流，全部心理之內容，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，簡言之於此時此地能適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，故是唯心，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，仍以物理爲基本也，行爲派心理學亦可謂即從此派影響而出，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。



(戊)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)爲萬有之本源，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，彼說進化爲山原始而現在而未來而永續無窮之巨流，彼謂「生之衝動」宛如噴發之爆彈，分爲二流，一緊張而上湧之火燄，爲精神現象如動物等，二弛緩而下墮之火花，則爲物質現象如礦物等，前者爲動物，如爆彈之燄火極緊張之部，後者爲礦物，如火花之點點斑斑也，此雖可爲一極有力之唯心論，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，則亦無進化可言，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。

(己)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，亦可爲存疑的唯心論，至於最近之安斯坦(Einstein, Albert 1879-X)的相對論，客觀宇宙的存否，存疑而不速斷，而一切運動現象，與其距離之時間，皆由觀點之不同而不同，成爲相對之現象，已有唯心論之傾向，從唯心論上說，亦可成爲存疑

之唯心論也，至羅素 (Bertrand Russell 1872—X) 的新實在論 (New Realism)，雖極力擴充客觀實在之範圍，將經驗派之感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，即為感覺之經驗，惟一探其所謂中立一元的，一元之謂何，彼尙存疑而未速斷，余前到英國曾以此問題詢之，彼謂猶在研究而未能判斷，彼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，積極方面亦缺少成立性也。

#### 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。

#### (一) 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究其細末，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，不過爲意識所憶想耳。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，唯是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，不惟佛教得定之人有之，卽道教及印度外道經過修定工夫，使心力集中統一，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，眼之知識乃至身之知（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理不誤之比量知識，二、有大部份則爲錯誤知識，此中又有二種：一、如言見桌，不過見到一小部份之顏色之少分，至於桌子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，乃成似現量之非量。二、如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，故多屬現量之直接知覺也。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」亦尚有帶有實質之境，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，少部份爲帶質境耳。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，卽他時他處他界亦無有，祇意識上假立名言之分別耳。如因名而妄立龜毛兔角等。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。帶質境亦有二：一、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，乃或爲桌之顏色，雖所依之實質不能全部相符，惟帶真實質一部份，經過意識上之構成而成，謂之帶似質境。二、其以心緣心者，則爲真帶質境。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。大抵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，而定位獨頭意識則尙非彼所能望見，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，五官之中有一或多與第六意識同起作用也。柏格森 (Henri Louis Bergson 1858—1941) 之直覺 (Intuitionisme)，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，乃意識上關於數量或分位（心不相應行法時空數量等）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，不過就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，故仍是唯識，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，故與本質之境同為性境，蓋同時六識所知之境，絕無主觀作用夾雜其間，實在如何即感到如何也。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。故須更進推究同時六識與第八識變

（二）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，此譯為藏，意謂將所有經驗

皆能收藏之知識，乃至行爲上之行爲亦能爲所收藏，故此識亦可言「處」，即一切所現行之潛勢力保藏之處也。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，阿賴耶識即能藏之處也，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、對第七識名我愛執藏，因第七識恆審思量我愛之執，此識被執爲我，即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。佛典分爲有有情無情二種，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，即可復現，通常所有記憶想像之功能，即有保藏之第八識使然也。普通心理學以爲腦府能保藏，凡心理之保護，皆依腦府之生理機關而生，細胞活動復現即起想像之作用，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？設云腦府之保護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，與眼識如量而見不同故，又前後之影，應錯亂無序同糅於腦府之中故。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，久誦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分，有情生命之本身，即第八識，此有情生命本身，即非物質之心識，此種心識有二種作用，一能知，二能變，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，即是根身，其所依止之處即器界是也，同時六識境界所依之本質，即第八識所變一部

份之器世間，即所謂內變根身外變器界之器界也，所變本身之表面形軀非真五根，乃根所依處，真正五根略同神經系，非同時六識所知，此器世間之本質即感覺所與，可知康氏之「物如」亦即第八識所變之器世間也，因第八識所變之根依處及器界，雖在同時六識之外，但在第八識之中，不離識而存在，可知器界為第八識之所變，實有體性可作為同時六識所緣之本質，然不離第八識而有，故仍唯識也。

### (三) 自識所變與他識共變……自共問題

自識所變與他識共變為自共問題。前段所講本質乃第八識變之一部，即器世界及根依處，由第八識變為前六所緣境之本質，各個有情各有第八阿賴耶識，唯此本質為各賴耶各變耶？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，即宇宙亦應壞滅，設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，須知根身器界有其變不共變之義，絕對不共變，即淨色諸根是也。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，死時即無神經作用，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，已有一部份為共變共用之關係也。至器世界山河大地，除各人各動物之身外，則純粹為共變，惟此共依之宇宙，仍有一部份為其中不共之性質，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，則覺為其空穴房宅，與人類對水之為感不同也。魚之於水猶人之於空氣不可須臾離也。所受之身體不同，即所受之器亦異，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，乃可使之改變與廢者。植物礦物雖由同類第八識共變而資爲物用，但其變中仍有不共之少部份也。可知其依之器界有共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共變之意義，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，則應無共見之功用也。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）共中不共，田宅等有特殊之關係，變生特殊之資用是也。（二）共中共之共，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，成爲其共用耳。譬如室內有千盞萬盞之燈光，各個燈光皆普遍室內，相似似一，然仍有各燈光之系統，猶五根外其變之器界，仍各人各有能變所變之系統也。依唯識言：各有情生命之將得或初得時，其所變之器界根身隨之而現，死時亦隨之而滅也。猶之一燈熄滅，其所有之光亦隨之而熄滅也。然一人死時，器界等何以不覺壞滅，乃微細難知之故，亦猶無致燈中之一燈熄滅，並不覺光力有所退滅也。是知共變之宇宙乃異常複雜，大抵言之，同類中關係愈密則覺愈切，愈疏則覺愈遠耳。共變之宇宙生起，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共變而成外，亦仍許有偉大之業力作全宇宙變起之總樞，其他宗教不明斯理，卽謬託爲上帝或神所創造，似印度所言之大梵天等，佛說其先此一小小



界之有而有，後此一小世界之滅而滅，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係而成，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！

(四) 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，第八識見爲所取，簡言之，即第七識見取第八識見執爲自我也。第七識從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也。通常之自我精神，皆依託此根本第八識見而有所發表於外，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，是恆審思量義，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。

(五) 八心王法與諸心所法……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）徧行位有五種。（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，然亦非在每一剎那，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全未見到，即內省心理學仍未見到，蓋七八二識，須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，能警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，於領受撓取分齊限量，由此有彼此是非之判斷，而立種種名，故想爲名字言說所依。五思，依受想境而動作，能令餘心心所起造作。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。八心王法取總相，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、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，皆從八識心王及諸心所法區分而然也。有自共之區別，有總別之條理，對於識所變現之一切法相，皆有其法則，井然不亂也。

(六) 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，識卽知識，顯得知識卽是能知。知有能知則卽有所知。要說明能知如何，卽須說明所知如何也。渾然不分的覺心爲自體分，自體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。能緣卽能知，所緣卽所知，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，然一分別則成見分相分，見分卽能了知相分，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。

(七) 第八識種與前七識現……因果問題

前講第八識變，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，對第八識種爲因，（卽種生現），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。以一切識種現行之後，同時卽息下成爲潛勢力的種子。（卽現生種）。可知第八識種與第七識現，在互爲因果，形成四類：一種生種，二種生現，三現

生種，四現生現，前三成因果之關係，後一則成彼此之關係也。此一刹那之種起爲現實上之心心所法，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實，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。因一果多不相稱故！現行法各各不同乃由各各不同之種子而起，然現行又成爲種子，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，以此說因果義，則甚明顯。各別之因成各別之果，又有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。

(八) 第八識現與一切法種……存滅問題

一切潛能是否繼續存在，卽爲存滅問題之所關，在現行生起連續上，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，以現行熏在賴耶中諸種子，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，現行八識相續不斷，旋生旋滅，旋滅又旋生，有二種特性：一曰恆，二曰轉，轉變起滅而不間斷，不惟不斷，亦不間隔，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轉變，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，乃刹那剎那生滅連續而存在也。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，黑暗種子卽不得生是也，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？

(九)一切法種與一切法現……同異問題

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重同異，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，依更大範圍則成更大之同，最大同則都無不同，別而又別別而又別爲異，其而又共其而又共爲同，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，又與其他一切法連帶相依不相離，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。

### (十)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，因須與他心接觸而有，故業上有創造性，在第六意識尤有強力，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，由業力掬成生命之報體，可知業的引生力範型力在存生，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，固將另掀新朝代起而代之也。

(十一) 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，則諸法本身無決定自性，則成無空，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，惟此祇指妄執依他起法之所執法爲空，非將事實之意識本身亦撥爲空，離此妄執，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，此雖無有獨立存在之法性，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，託各類各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事用。（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，則所見所知之依他起圓成實，皆成爲徧計所執之法，由此顯現須有無分別之真實智，纔能通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，徧計所執法如不做底空掉，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。

### （十二）唯識法相與唯識法性……真幻問題

唯識法相者對唯識法性言，唯識法相即依他起法，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，即唯識法相，唯識法相空所顯之一真法界平等真如，即唯識法性，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，通常所謂現象本質，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，即諸法真實性，乃真實非幻也。

(十三) 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，凡夫證聖果，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，將能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，即此意也。

(十四) 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，即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，證唯識果，再由較高之唯識行，又成較高之唯識果，故眞正之進化即在此唯識之修證中而已。然徒言進化，若無究竟圓滿之境，則漫無標準，進化之義亦不成立，今於此分兩段言之：



(1) 四尋思引四如實智與五重唯識觀

四尋思引四如實智與五重唯識觀，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到物理改變，及至宇宙之現象，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。義貫於他爲差別，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，而生起印可決定之智也。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。五重唯識觀者，第一重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之法，唯存能知識變之心心所法，第

三重觀能緣二分與所緣三分中，唯存渾然不分之自體分，不惟相分爲空，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，由此祇有八識心王，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，乃爲真實存在，此第五重即遣法相而證法性也。至第五重證真如法性，乃初成淨唯識界，以後仍用此五重觀數修習增進，乃證圓滿二轉依果。

（2）大般涅槃與四智菩提

涅槃圓寂義。染唯識轉爲淨唯識，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。第六意識成妙觀察智，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

（甲）破除我法之謬執 我法皆從徧計執而生，因計有主觀之自我名爲我執，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，貪不遂故則生瞋，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，則執我之觀念既破，而爲我所有之法亦空矣。

（乙）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，乃不生煩惱及所知之障也。

(丙) 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，則有生有死，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。

(丁) 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。

(戊) 成就永久之安樂 安樂有久暫之殊，小康太平時代，或近代爲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，蓋世界一治一亂，人生苦樂相尋，况國家不能有存而無亡，人生世界不能有成而無壞，僅以目前爲限，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。

(己) 證得無礙之清淨 無礙之清淨，卽真自由也，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，卽證得無礙之清淨，所謂我淨是也。

### 論法相必宗唯識

蒲智記

識所唯法，法相而已。是故稱法相卽括唯識，談唯識卽攝相法。此義也。樊基以還無異議者，近人別法相與唯識爲二宗，判若鴻溝。徒生枝節，無當聖言。爰立自宗與之商確。

(甲) 出定義 凡立一宗，必先定名，法相唯識，定義云何？

(1) 空後安立依識假說之一切法曰法相 法相云者，賅染淨盡。五法之相，名、分別、三相之徧計依他屬之。淨謂眞淨？五法之正智如如，三相之依他圓成屬之。如是染法淨法，皆是識所變緣，安立施假，後得爲用。蓋法相之五法三相，爲後得仿根本所起之能所分別相，如是法相，由後得分別智所緣生，衆緣所生，皆如幻有。頌云：『非不見眞如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非實。』成唯識論云：『此中三種自性，皆不遠離心心所。』謂心心所，卽變現衆緣生故。如幻事等，非有似有，狂惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法，有無一異，俱不俱等，如空花等，性相都無。一切皆徧計所執。依他起上，彼所妄執，我法俱空。此空所顯，識等眞性，曰圓成實。是故後得所分別施設有之如幻等法相，皆依識假說，唯識爲宗。

(2) 約衆緣所生法相皆唯識所變現曰唯識 染淨諸法，依何生起？曰依衆緣。衆緣生法，唯識所緣？

法，唯心所現故。一切法唯識。海潮音第六期木村泰賢所著「因緣論之世界觀」有與余意暗合者卽一法之關係而此關係實重重無盡蜂蟻復雜而又整然一絲不亂表現於有情之生命擴充爲世界規則而據此大本營之軍符者則爲有情之心識離此無所謂因緣論此所以有三界唯心萬法唯識之結論也

定名義已，次出彼計。

(乙) 判一本十支爲二宗之非。近人將唯識諸論，畫其範圍，謂何者屬法相，何者屬唯識，吾皆以爲虛妄分別也。蓋諸佛爲顯理故說經，菩薩爲申經而造論，其能詮之教雖殊，而所顯之理及趨證之果，則無二義。此所謂佛佛道同。然彼既有執，吾當破斥。

(1) 出今說理由。百法五蘊云：相宗六經十一論，六經者：深密楞伽……十一論者：一本十支是也。約緣起理，建立唯識宗，以根本智攝後智，以唯有識爲觀心，以四尋思爲入道。約緣生理建立法相宗，以後得攝根本，以如幻有詮教相，以六善巧爲入道。就彼立言，條而論之。

(子) 緣起理對緣生理。雜集論彼云：緣起義是唯識義。故緣其因，說種子相。緣生義，是法相義。故究其果，說成就相。然種現因果不卽不離，緣之所起，卽從緣所生之一切法。究明一切法能起之緣，卽唯識之理顯。據此二理，正見施設，法相必宗唯識。不應離唯識而另立法相宗。復次：宗者謂所尊、所崇、所主、所向，若離唯識，則法相以何爲主？或曰：宗五法三自性。然五法三自性，或卽是識，或是識所唯法。是故離唯識外，別無法相。且五法三相，小乘不言，華嚴、般若、法華、涅槃，皆不言，言之者唯在同處明唯識現之深密楞伽等經。故五法三性，必以識爲宗。是知法相明法，唯識明宗。法爲能宗，宗爲所宗，能所相合，宗乃成立。離法相則唯識是誰之宗？離唯識則法相以誰爲宗？緣起理是明法相之宗。緣生理是明識宗之法。何得別爲二宗？

(丑) 根本攝後得對後得攝根本。根本智屬唯識，後得智屬法相，由根本攝後得，則法相宗乎唯識。依後得

顯根本，卽法相而彰唯識，據此亦但能見其宗一，不能別立爲二。且後得智所施設之法相，皆由緣真如後事行，模仿所起之能所分別相。以是法相諸法，皆唯有識。

(寅) 四尋思入道對六善巧入道。證唯識性，以四尋思爲入道。由四尋思，引得四如實智。真實品云：云何了知如是分別？謂由四種尋思，四如實知故。云何名爲四種尋思？一者名尋思，二者事尋思，三者自性假立尋思，四者差別假立尋思。四尋思所引如實智者，謂諸菩薩，於四尋思，唯有事已，觀見一切色等想事，性離言說，不可言說。若能如是如實了知，是名事尋思所引如實智，此四如實智，可分三類：一者加行智，卽四尋思所引是。二者根本智，卽名尋思與事尋思所引如實智是。三者後得智，卽自性假立與差別假立尋思所引如實智是。後得智爲仿根本智之所起，加行智爲引真，見道根本智，前結加行智之成，後爲後得智之源，乃一切智之樞紐也。而六善巧之蘊處界食諦緣諸法，皆爲後智所分別之幻有法相，以之入道。但是依教入理之道，不宗唯識之四尋思觀，不能從行證果，入真見道，故法相必宗唯識。

(卯) 唯有識觀心對如幻有詮有。唯識爲唯有識，以觀心是觀卽行，行必證果。法相以如幻有而詮教，教但顯理，理必起行，方能證果。凡舉一宗，皆俱教理行果。唯識之教理卽法相，法相之行果卽唯識。且宗也者：正指統持教所明理之一集中點以言。故由法相教理，反博歸約，而起行趨果者，正在唯識，唯識爲唯有識以觀心是，故法相依唯識爲宗。否則法相如童豎戲，不能趨行證果。

(2) 出今說判別。唯識之六經十一論。要皆明諸法唯識，未聞有所謂法相與唯識之分。近人之百法五蘊

彼云：抉擇於攝論，根據於分別瑜伽，張大於二十唯識與三十唯識，而懷胎於百法明門。是爲唯識宗。建立以爲五支。抉擇於集論，根據於辨中邊，張大於雜集，懷胎於五蘊，是爲法相宗。建立以爲三支。如是二宗八支，瑜伽一本及顯揚莊嚴二支括之。此所判者，未善思維。試舉一二非之：世親攝論云：攝論宗唯識，則以一切法唯識以立言。所有一切顯現，虛妄分別，唯識爲性故。攝三性以歸一識故。是言也，謂爲攝論明法相，以唯識爲宗者可。若判爲攝論是唯識而非法相，則殊未敢苟同。蓋如其所計，則攝論之初品之所知依。應判爲唯識，其第二品之所知相。不又應判歸法相乎？吾敢正告之曰：十支諸論，若攝論，若顯揚，若百法，若五蘊，或先立宗後顯法，或先顯法後立宗，無不以唯識爲宗者。若於立顯之先後徵有不同，強判爲唯識與法相二宗，則不僅十支可判爲二宗，卽一支一品，亦應分爲二宗。如是乃至識之與唯，亦應分爲二宗，以能唯爲識，所唯爲法故。誠如所分，吾不知唯識如何安立！

(丙) 括小乘佛智爲法相之非 近人於分立唯識與法相之二宗，更畫其範圍，所謂法相該廣，五性齊被。唯識精玄，唯被後二。茲先出其意：

(1) 出今說之大意 雜集論彼云：唯識簡聲聞藏八萬四千法蘊處，是三藏相，是所緣境。法相則攝方廣十事門善薩別藏，更攝十二部聲聞通藏。又眞實品彼云：唯識無住。但般若自性涅槃，而俱簡小。法相普被。有餘無餘涅槃，以爲其果。又唯識有簡，故有其略。法相咸應，罄無不詳。更有括及於華嚴帝網重重之無盡法界，皆入法相範圍者。茲舉小乘之法執，及大乘法性空慧，與華嚴法界辨別之。

(2) 正明今說之非 總上所出大意，姑分三段論之：

(子)空前之法執非法相 眞實品彼云法相之體，卽三自性，攝一切盡。五法之法，但說依圓。相名分別，唯依他起。……法相之法，法相之相，都無不通，都無不詳。是故五法三相是法相。雖然，五法也，三相也，皆菩薩空後安立。然二乘之阿毘達磨，足證此空後之所施設乎？縱覽婆娑俱舍，都無是理。是故二乘法執之法，是法相唯識之所破，非可濫同唯識之如幻有。

(丑)遮破法執之空慧非法相 余嘗於中國大乘八家，觀其詮表宗依之相類者，判爲三宗：一者法性空慧宗。二者法相唯識宗。三者法界眞淨宗。蓋遮執空慧，卽此中之法性空慧。所謂遮執，卽遣諸法相名分別，乃至能遣亦遣故。正智如如亦不安立。入畢竟空，起法空慧，而直契一切法之平等體性。故此性言，卽體性性。然體性性，離言絕思，非畢竟空慧無能契證。般若中觀諸經論，均明乎此。他如禪宗之離言契證，亦屬此類。第以言遣言，故空慧立宗。而法相之相，由後得分別施設，乃相用之相，非體相之相。而體相離言，乃假空慧以遮執，是法性之宗空慧，空慧亦空，而相用之相，更非體性之相。故法性空慧宗，與法相唯識宗，二應有別。

(寅)安立非安立之圓融法界非法相 此圓融法界，卽吾所判三宗中之法界眞淨宗。余於佛法總抉擇談立此爲眞如宗。蓋就起信論言。以起信總一切淨法名眞如故。今當正名爲法界眞淨宗。法是一切諸法，卽安立世俗諦，及非安立第一義諦。界是攝藏統持二諦之總和義。眞淨卽對有漏虛幻雜染言。眞簡有爲虛幻淨簡有漏雜染，爲佛智性相圓融之究竟眞淨。——華嚴天台無礙法界。——此亦可稱爲唯智論。余昔跋善因法師之唯性論。立三唯論：一、唯性論，今名法性空慧宗。二、唯識論，今名法相唯識宗。三、唯智論，今名法界眞淨宗。歐陽居士近所謂唯識之學，



特詳染污阿賴耶邊，于清淨義斷妄證眞，甚覺其略，此正待後人推論發明，當於唯識學外，建立唯智學……內學之不思議重變評解……與余立三宗之意漸符。但唯智乃宗依佛之一切種智者，安立非安立圓融爲一法界，故不可束之於法相。茲將大乘三宗與三唯識對表於左……法相唯識宗，如前已明。茲不贅。——

佛教

大乘

法性空慧宗………唯性（非安立諦）

法相唯識宗………唯識（安立諦）

法界眞淨宗………唯智（安立非安立圓融）

（3）故法相必宗唯識 總結前義，約有下之結論：

（A）法相所攝：若緣生理，若後得智，若六善巧，若如幻有詮教相，皆宗唯識而分別施設者。

（B）法相諸論：若雜集，若辨中邊，若五蘊百法，均以唯識爲宗。以明法相卽彰唯識義故。

（C）空前之法執非法相。但破不立之法性空慧非法相。圓融之法界非分別假設之法相。故唯依識變假設之法爲相法。

近人不明能宗之教相，與所宗之宗趣。務於名相求精，承流不返，分而又分，浸假而唯識與法相裂爲楚漢。浸假而唯識古學今學判若霄壤。不可不有以正之，以免蹈性相爭執之故轍。此余講此之微意也。

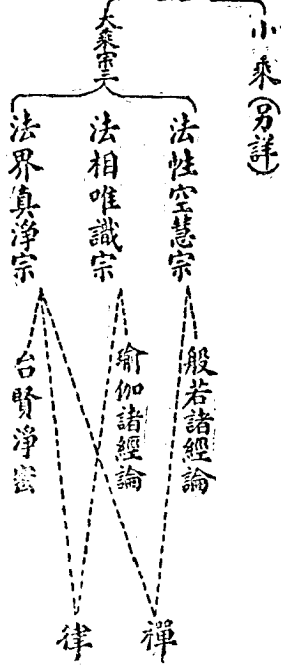
（內學院）

教一宗三

- 法相宗 (包括小乘有部及唯識華嚴)
- 法性宗 (包括小乘空部及三論天台禪宗)
- 真言宗 (包括真言淨土)

(佛學院)

教二



## 釋會覺質疑

唯識宗義，乃就異生心上明一切法以歸唯識，方有斷惑證真之無邊大用。法師謂依空後安立一切法相，就能立邊智。理固可然，而於唯識大用，似成虛設。以於異生不相應故。此可疑者一。因此破空前之法執非法相，正與唯識宗義適得其反；以唯識正在遮破二執使證入法性故。此可疑者二。反面言之，依空後之後得智安立之種種法相，遮執之空慧，雖不容施設一法；然亦不妨於空慧中幻有一切法相，正與空後建立法相相同。此可疑者三。果上佛智，雖爲安立非安立圓融之一真法界。然亦不無空後種種法相，以捨此無所謂安立非安立圓融之一真法界故。此可疑者四。

前二問能成立，小乘法執正在唯識之所唯中。法相安立唯識，意正在此。後二問能成立，則於佛智空慧不應遮破，以於佛智空慧不無所謂空後之法相故。以如此法相安立唯識，則唯識大用仍在異生破執證真，復不應遮破小乘法執非法相，捨此法相唯識宗義使成虛設故。……上質下釋……

大乘各宗，乃就其宗點所在而有區別；實則各宗皆攝諸法，平等平等。然以宗點所在不同，故其攝諸法各有破立詳略之不同。唯識之施設安立一切法相，其依以施設宗立者，即地上菩薩之空後後得智境，亦佛菩薩之如量智境，世俗諦智所了之非有如幻有境。天台教謂之不思議假。故曰：非不見真如，而能了諸法，猶如幻事等，雖有而非實。在廣明俗諦事故，所明偏詳異生心境；而此藏識海浪之異生心境，實依空後之智以明也。至令異生斷惑證真之效

用，不惟唯識有然，即餘宗亦莫不然也。（釋疑一）小乘法執之非唯識之法相者，以非立而是所破故。若以所破之執混爲所立之法相，則所破之一切外道法，亦應爲大乘之法相。彼旣不然，此何云爾？由是二乘法執亦在所破之列。（釋疑二）法性空慧宗以觀諸法畢竟空慧爲宗點，故詳遮破空前之法執，而略安立空後之法相，不同唯識之法相。明此則習大乘學之次第，當先從法性空慧宗而進法相唯識宗。（釋疑三）法界真淨宗，依佛果圓融智境界一切法；雙遮雙照，遮照同時，故異空慧，亦異法相。且唯識之施設法相，分別明了，真淨圓融，變動不居。又真淨宗偏詳佛菩薩智境，異於唯識之詳異生心境，故亦不可束之爲法相。（釋疑四）然此三宗，基師法苑義林章，曾別攝法歸簡擇主，有爲主，無爲主。主卽宗義。總挾擇談已援用。又可依據三性，唯識依依他起立一切法，空慧依徧計執遮一切法，真淨依圓成實明一切法。今夏余在天童講楞伽時成立一比量曰：

諸法皆幻

隨心現故

如鬼見恆河爲猛火

亦明如幻有法相宗唯識義。歐陽居士昔於內學院緣起會立三宗，可與余所立對明其大概。

## 再論法相必宗唯識

太 虛

曩在廬山說：「法相必宗唯識」對近人以法相與唯識分爲二宗，頗有評彈。而謂大乘佛法，當分爲法性空慧宗法相唯識宗法界眞淨宗，旋在內學第二輯，見呂澂君評破太虛法相必宗唯識之演說標題，竊喜得此攻錯，可益明眞理，乃遲之既久，不見該演說之發表，然內學第二輯竟無君之攝論大意後，編者嘗附識云：『茲篇是大師寫示編者舊稿，說法相唯識之所以分宗，樞要俱在，今人於二宗分說，猶有不詳原委，輒與異議者，因錄出之，以醒迷惘。』此可見彼「分法相與唯識爲二宗」之根據卽在於此，故今刺取攝論大意之說再論之。

吾所謂「法相必宗唯識」與「法相唯識宗」等之一宗字，乃指一系學說所尊崇主要之一點而言。此一系學說所崇主之一端在某某，則謂之某某宗，彼一系學說所崇主之一端在某某，則謂之某某宗，此「宗」之一字之定義，固諸家之通義也。吾所謂大乘法之三宗，基師嘗著說於法苑義林章曰：『無漏以般若爲主，有爲以唯識爲主，無爲以眞如爲主，法相必宗唯識者。』法相須以唯識爲宗主云爾。與基師設名不同，而義無異，先定此宗字之義，乃觀竟無所出「分法相與唯識爲二宗」之因喻，在彼皆爲相違，而適以成此「法相必宗唯識」之義也。

一、彼云：『法相譬之畫龍全身，唯識則猶畫龍點睛，原委雖詳，法相無唯識，則無睛之龍也。』今日點睛義卽「宗」義。法相畫龍，必須唯識點睛，卽「法相必宗唯識」義，故與彼「法相與唯識是二宗」之宗相違。適成此「法相必宗唯識」宗。善因明者，可演三支以察之。

二、彼引論云：『若有欲造大乘法釋，略有三相應造其釋，一者由緣起說，二者從緣所生法相，三者由說語義，由第一相立唯識宗，由第二相立法相宗，二宗分立，以此爲據。』今解「此三相」應爲各系學說，皆所完具，乃成有宗之法，及有法之宗，其式如下：

語……………能詮教  
義……………所詮理  
……………從緣所生法相……………條說法相  
……………能起法相主緣……………說法所宗

若將此「三相」割離，則不唯說「緣所生法」，乃無「法之起緣」，說「能起緣」，乃無「緣所生法」，且亦應說「法相緣起」，無有能詮所詮之語義，說「語義」亦成無有法相緣起內容之戲論，話之怪者，無逾於此，尙能何法釋耶？故依此三相，亦適成此「法界必宗真淨」，「法性必宗空慧」，「法相必宗唯識」之宗，與彼分「法相與唯識爲二宗」之宗相違。夫一系學說中，誠亦有書「多條說法相」者，然不離法相所宗，亦有書「多說法所宗」者，然亦不離條說法相也。

總觀彼攝論大義，關於分法相與唯識爲二宗之根據，不外右之二端，餘可思准，故不一。

## 唯識教釋類

### 新的唯識論

#### 新的唯識論發端

「山中十日西湖別，堤上桃花紅欲然。」乃吾清明日從淨梵院赴彌勒院，在湖中泛一葉扁舟，舟次，偶然流露於吟詠者。夫桃花之紅，莫知其始，山外之湖，湖上之堤，物皆位之有素。且吾非一朝一夕之吾，居乎山，游乎湖，玩春色之明媚，弄波影而蕩漾，今豈初度？然人境交接，會逢其適，不自禁新氣象之環感；新意思之勃生也！夫唯識論亦何新之有？然為歐美人及中國人思想學術之新交易新傾向，上種種需求所推盪催動，嶄然濯然，發露其精光於現代思潮之頂點。若桃花忽焉紅遍堤上，湖山全景，因是一新。能不謂之新唯識論乎？茲略述新義如下：

#### (一) 為新近思想學術所需求故

近代科學之進步，不徒器物着非常之成績；且神教既全失其依據；而哲學中之所包容者，亦漸次一一裂為科學。僅存形而上學為哲學留一餘地！復經認識論之反究，懷疑到形而上學之終不可知。輒知之亦非有如何效果，直置於不成問題不須解決之列。於是哲學，亦降為科學原理之總和，附庸科學而已。最近人間世之眷眷大亂，或歸

罪科學；或謂非科學之罪，罪由誤用科學。然誤用之故安在？如何而得不誤用科學？既非科學所能答，則科學亦幾乎全爲無意義無目的無價值之罪！近人若羅素者，殆將謂科學亦依據迷信發生，全去迷信，科學自身且難可成立，科學其尚有何種希望乎？夫神教與哲學，次第爲科學所窮，卒之科學亦挈襟露肘，窮無以達。正猶專制君主，立憲君主，皆爲民主政治所摧陷，而民主仍無以治平，致心海茫茫，莫知奚屆！然則吾人處此，其撥諸玄遠學理，專以目前人衆生活之效用爲事，若詹姆士輩「實際主義」者之所爲乎？則人衆生活能存在否，亦早爲所疑，夫又安能依之爲質信乎？然則其認形而上學，有可然當是，但不得執爲就是誠然，若羅素之新實在論乎？則有可然當是之實在云者，特予人以自由山探試之希望，非能指示皇惑中流，無所措其手足者，以方針也！然則其撥棄推理概念之方法，謂本體唯可由直覺而得，若柏格森之所論乎？然異生於我法二執，俱生而有，故憑直覺亦非可保信之方法也。夫在思想學術之趨勢上，既欲求一如何能善用科學，而不爲科學迷誤之真自由山法，繼之又有非將一切根本問題，得一究竟解決不可之傾向，展轉逼近到真的唯識論邊，有「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」之概。而唯識論遂爲新近思想學術上最要之需求也！

## (二) 用新近之思想學術以闡明故

夫唯識學之書亦多矣！種種說法，各適其宜。第對於新近思想學術界中，所待解決之疑難，雖大理從同，但人心趨向之形勢既殊，順應之方法隨變。而打格者尤在乎名句文義之時代遷化，今昔差異。故非用現代人心中所流行之活文學，以爲表顯唯識學真精神之新工具。則雖有唯識論可供思想學術界之需求，令得絕處逢生，再造文明，然



不能應化於現代之思想學術潮流，而使其真精神之活現乎人間世，則猶未足為適應現代思潮之新的唯識論也。蓋新的唯識論，即真的唯識論之應化身也。從真起應，全應是真。雖真應一宗，而時義之大，貴在應化。此誠鴻偉之業，吾亦聊盡其蠱疏棉薄之力，為智者之前驅而已。

### (三) 非割據之西洋唯心論故

然與唯物論對立之唯心論，互相非斥，在西洋之思想學術界中，蓋由來久矣。言之成理，持之有故，而卒不能有所成就者，則有近代之主觀唯心論，與客觀唯心論是也。雖然，此皆未明今是之所謂心者。割據心之變現行相之一片一段，而不能明證心真；將曰唯心，心之本真愈晦，則晦昧之空即緣之而自蔽。如夢如幻如影之前塵虛妄相，轉紛雜凌亂而莫得其明淨。今是之唯識論者，乃適反其所趨。將使妙心圓顯，德用齊彰。如理如量，無取無捨。不與彼幾經破碎崩潰之西洋唯心論同途共道。故今茲之有唯識論出現，非唯物論與唯心論之循環往復，而實為世界思潮總匯中，所別開出之一時雨之新化。

### (四) 非武斷之古代懸想論故

古代之思想家，根據其理性性中之所要求者，常用種種懸想，憑虛構造，而武斷為人生唯一之實在如何若何？宇宙唯一之實在如何若何？人生宇宙究竟之唯一實在如何若何？一生二，二生三，三生萬物。太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。耶和華肇造萬有，主宰羣生，絕對無外，無始無終。神我與冥性合，生覺生我慢，生五唯，生五大，生十一根，所生諸法，歸還自性，則神我離冥性而自在。此皆古人之所馳騫，但有名言，都無實義。今此絕對排除一切虛擲之懸

想，妄執之武斷，扶當前之心境，成系統之理論。重現證，貴實驗，而又有其現證實驗之方法。一念相應，全體圓滿，活活潑潑，無所留礙。而一切言句文語，皆若空中鳥跡，無堪執捉。轉得山河大地歸自己，轉得自己歸山河大地。夫而後乃能轉科學而不爲科學轉。圓成大用，與科學始終相成相用，故爲新的唯識論也。

嘗爲之論曰：「唯識宗學，實爲大乘之始。自海西科學之功盛，以其所宗依者在乎唯物論也。遂畏聞大乘唯識之名，抑若一言大乘唯識，即挾神權幻術俱至。不知大乘唯識論之成立，先嘗經過小乘之「有論」「空論」等，及大乘之空宗，將那僻唯神論之常見，與那僻唯物論之斷見，同日摧蕩清理，乃開大乘唯識中道。故竺乾當日大乘唯識論之所緣起，正以勝論之多元，或二元論等，天神汎神及數論之神我論等，順世論之四大極微唯物論等，小乘之「有論」「空論」等，大乘之空宗等，探究玄奧，觀慧微密，皆極一時之盛。迫於人智之要求所不能自己，大乘唯識論乃應運興起。且彼時雖有小乘之正論，徒高超世表而不能普救羣生，與今日雖有科學所宗依之近真唯物論，徒嚴飾地球而不能獲人道之安樂，亦恰相同。故唯識宗學，不但與唯物科學相通綫切，正可因唯物科學大發達之時，闡明唯識宗學，抑亟須闡明唯識宗學以救唯物科學之窮耳。」夫然，亦可見新的唯識論之所以爲新的唯識論矣。

唯者何義？識者何指？識何以可唯？唯何以爲識？唯者是「非餘」義，是「不違」義，是「無外」義，是「無別」義，是「不離」義。識者，指識「自身」，指其「相應」，指其「所變」，指其「分理」，指其「實性」。識非可唯，識之體相亦無得故。唯必爲識，現實之法皆在識故。

客曰：今現見有天地人物，非現實之法乎？切近言之，則吾人必有生命之存在；與個性之存在；廣遠言之，則宇宙必有自然之存在；與本體之存在。此能抹煞為非現實之法乎？或雖現實而唯是識乎？故知謂「現實諸法唯是識」者，其義不然。

論曰：客以天地人物為現實者，豈非因現見是有乎？

客曰：然！

論曰：設能證明現見中實無天地人物，則天地人物豈非非現實之法乎？

客曰：現見中分明有天地人物，又豈能證明其實無？

論曰：客今認現見中有現實之天地人物，非同現見此掌中之橘乎？

客曰：以近例遠，以小例大，其為現見之現實則無異。

論曰：客今現見之橘，非即鬪然而黃之形色乎？

客曰：然！

論曰：若鬪然黃者即為橘，則鏡中鬪然而黃之影，與畫中鬪然而黃之像，亦為橘乎？

客曰：不然！現實之橘有香，有味，有觸，故異鏡影畫像。

論曰：論今現見者，唯是鬪然而黃之形色，彼香味觸皆現所不能見，可知現見者，與鏡影畫像相同。而橘固非現見中之所有；現見中既無橘，可知橘非現實之法；橘既如是，天地人物不如是乎？

客曰：然則認現可見、聞、嗅、嘗、覺之色、聲、香、味、觸，所依持之個體，爲橘如何？

論曰：客所謂「個體」者，亦能證明而出之歟？現見者形色，現聞者音聲，乃至現覺者堅脆、冷濕、冷熱、輕動等觸塵。且是等皆隨現行之見、嗅、嘗、觸，秒秒轉變，忽忽轉變，彈指非故，無可追執。而客所謂之「個體」者，果安在哉！

客曰：在此一處現有可見、嗅、嘗、覺之色、香味、觸和集續在，可持可取，可藏可棄，是即吾所謂之個體。

論曰：處體空無，一數假現。由見、嗅、嘗、覺之色、香味、觸和合續連，乃有此一個。非由有此一個，乃有見、嗅、嘗、覺之色、香味、觸和合續連。故持取藏棄者，亦祇是見、嗅、嘗、覺之色、香味、觸和合續連耳，非有他也。正猶結合多人前滅後生相續成爲一個軍團，豈離開結合相續之多人，能別有一個實體存在哉！

客曰：我今但認色、香味、觸之和續相，以爲現有之實，則又何如？

論曰：既唯和合續連之相，則一朝解散，即消滅無所存在。且除色、香味、觸本無他有，豈能認之爲實有哉！

客曰：如此則現可見、聞、嗅、嘗、覺之色、聲、香、味、觸，必爲實有。此既實有，亦非唯識。以此即是物故，即是物之所集生故。

論曰：客將謂現見中真有見、聞、嗅、嘗、覺之色、聲、香、味、觸可得乎？即如今見圓然而黃、圓然之形，依附黃色而現，爲黃色之分位，非現見之所見，現見中唯是黃色耳！但今離却圓形，亦無黃色可指；以無形限，則無邊際；無邊際故，亦無方所。天與地平，山與澤齊，圓形既可寄種種色而現，黃色亦可寄種種形而顯。如畫中景，無窪突而似有窪突。如鏡中影，無遠近而似有遠近。此皆現見所無，乃由意識在現見中營構增益而起，而現見中僅存泯同虛空之黃色耳。

客曰：此空空之黃色，其必爲現見中之現實乎？

論曰：黃色一名，涵義周遍，通攝宇宙一切黃色，卽今灼然明見，自有分齊。就橋言之，見此一方面而不見彼一方，而見表面一層而不見裏面多層。若少分見，可名爲見；則多分不見，豈不益可名爲不見乎？故知黃色亦非現見中有，蓋黃色之有，乃由先有一黃色之心，與種種非色非黃色之心，相仗託而彰顯。實唯諸心相感相應，轉似見所見法而已。而在離言內證之現實中，唯是平等真覺，實無一相一名之可安立。現所見色如是，現所聞嗅嘗覺之聲香味觸亦復如是。一橋如是，無數天地人物亦復如是。故知現實諸法，定皆唯識。

客曰：此在物象雖則如是。若吾人者，有生命，有情性，有意思，能自主，能自動，能自覺者也。豈亦無性命之實乎？

論曰：生命者，卽是由先業將心行支配作一期人生之分限力；此一期人生之分限力完了時，又有他種強碩之業代起，再支配心行作他種生命，此便爲生命之相續不斷。情性者，卽執持生命元爲自己，由自己之見所發揮之力。意思，卽是根據生命情性所需要之識別造作。所謂自我，個性，人格，意志，性命，靈魂等等，皆可矣。然有與身俱生自然成者，一爲情性審持生命根元爲自我等，常相續而無間斷者。二爲意思認取物質精神，或綜合或析別之相爲自我等，雖相續而有間斷者。二皆任運而起，由無始來虛妄熏習內因力生，非修正觀久久尅治，難可除滅。若一般人之性命及意志，非單用理論所能空却也。復有因言語傳受分別謬誤成者：一爲聞謬說質力理氣等認取爲自我等。二爲聞謬說個性主體等認取爲自我等。二皆計度而起，兼山羣俗中習慣力助生，從名理中究竟研窮，卽能徹悟不迷。若耶穌教所說靈魂，理論徵詰，卽知無有。此皆自無實體，乃由心心所變諸法和續所轉似之幻相，故皆唯識。

客曰：人亦依宇宙自然律生存之一，而此宇宙之自然律及宇宙原始要終之實體，乃存在不存在，真實不真實，是有不是有，一切分判之總根本。此若空無，則一切分判將全失依據，是唯識不是唯識亦應無可說。故宇宙自然律及宇宙實體，必應離識而實有。

論曰：客云宇宙自然律者，非指萬有生化流轉之理勢歟？

客曰：然！

論曰：諸物及人之萬有，既為唯識所轉變，況依萬有所現起生化流轉之理勢。譬如已知水之非有，而却認由水而起之流動相為實有。又如人類不存，而却認社會國家為實在。寧非謬甚。故自然律離識實有，無有是處。

客曰：幻必有真，假必有實，宇宙萬有則盡幻矣，假矣，而豈無本元的究極的實體哉？既有實體，即非唯識。

論曰：宇宙實體，孰知其有無所證知，而認為有，則成獨斷，無可置論。且彼實體，究為何狀？若都無狀，應即是無，無則即是都無實體。若有可狀，其狀安在？若在萬有，既為萬有之一，何得為萬有之實體。若曰：不在萬有，則成非有，如何復得執為實體。故執宇宙本體離識實有，無有是處。

客曰：然則現前種種物類，生存變化，自成儀則，各各個實，流行轉動，豈無根極？且彼無邊空間，無盡時間，復因何有？

論曰：此因一切有情衆生，無始虛妄熏習內因力故。意根任運常時相續，觀生化元阿賴耶識，分別物類，執為法體。或由意識緣取識心變現諸相，任運種種分別貪著，若客此所問者是也。而在現世或緣虛妄言說謬誤分別，於諸

法相法性妄生計度，若耶穌教所說上帝造宇宙等是也。此皆諸識所緣，唯識所現，心外實無，識內似有，故知一切唯識。

客曰：然在人事及佛經中，各說人類、獸類、動物、生物、及凡夫、聖人、異生、諸佛等。又說固體、液體、氣體、元子、電子、精子等。及地、水、火、風、空、時等。若云唯識，此依何說？

論曰：此諸名相皆由明了分別之識，轉動變似能取見及所取相之二分。又因無始物我分別熏習之力，依此能取見及所取相之二分，轉似種種衆生及世間相。依識所變，隨識所緣，假施設爲人類、獸類，乃至地水火風空等。如人睡夢，以睡夢力，夢心轉現種種境相，似有自他物我之類。不知者妄執爲離夢心外之所實有。此則但隨妄情假爲施設，都無實事。若知由睡夢心轉變而現似，不同妄情之所計而隨順說之者，此則雖有其事，究非其實。人等地等乃依夢心假立，唯如幻有，夢心乃人等地等所依體，亦真實有。識爲一切衆生一切世界之所依故，一切衆生一切世界爲識之所變故，是故衆生世界皆唯是識。如有頌云：

『山假說我法，

有種種相轉；

彼依識所變。』

分析的經驗的觀察的系統的唯識論

客曰：衆生無量，世界無邊，今日皆依識變，彼識差別凡幾，有何殊特功能？

論曰：能變之識，約分三類：一者生化體識。二者意志性識。三者了別境識。合之則成二種能變：一因能變，屬生化體識中之流注化能力，與生命化能力。其流注化能力，由「意志性識」與「了別境識」熏習「生化體識」，令得

生長。其生命化能力，由「了別境識」有雜染善惡性業熏習「生化體識」令得生長。二果能變，由前二種熏習功力，轉諸識生，變諸相現。謂流注化能力以爲因緣，種種識相差別而生，名曰流注化果。因因果相等相似故。又生命化能力以爲助緣，招「生命體識」酬報「引受生命體」之先業力。招「了別境識」酬報「滿足生命體」之先業力。前者名真生命體，後者名生命體生。二者俱名「生命化果」。果性因性不相似故。識爲衆生世界所依，識爲衆生世界能變，大義若此。

客曰：如何名爲了別境識，識有幾種？

論曰：照了別別境界事相，最爲粗淺明顯，故曰了別境識。約有二種：一者依色根識，二者依意根識。

客曰：如何名爲依色根識，識復幾種？

論曰：依各自淨色根爲不共增上緣發生之識，故名依色根識。別有五種：一者眼識，以感覺照了青黃赤白等別諸顯色；或兼感覺照了顯色上長、短、方、圓、大、小、遠、近、明、暗、空、塞、屈、伸、往、來、別別諸形表等色，爲自身及行狀。二者耳識，以感覺照了別別音聲，爲自身及行狀。三者鼻識，以感覺照了別別香臭，爲自身及行狀。四者舌識，以感覺照了別別滋味，爲自身及行狀。五者身識，以感覺照了堅、濕、煖、輕、別別礙觸，爲自身及行狀。是故此五個識，亦得名爲色識、聲識、香識、味識、觸識。有此五種別別感覺照了之時，同時同處卽有此所別別感覺照了之色、聲、香、味、觸了，所了相，俱依識自身上轉變起故。諸有情者於茲五識，或完全有，或完全無，或復不完全有，然唯五種爲定。

客曰：此五種識，其隨順和合而轉之屬性如何？



論曰：旨味之警，發冥合之感應，領略之覺受，規摹之想象，動變之思力，此其屬性之普遍著明者。他若欲望與信、慚、愧、及貪、瞋、癡等等皆得有之。於感覺照了別別諸色聲香味觸時，細心觀察，便能獲知。

客曰：此五識所照了別別諸色聲香味觸，究是如何境況？

論曰：譬如鏡光照了顯現鏡像，鏡像顯現，即是鏡光照了；鏡光照了，即是鏡像顯現。光像各各親冥自相，非是語言文字所可到著及可表示，乃是現證現實性境。內外彼此自他物我等對待所起假相，及依和合連續所變似人牛木石等假相，於感覺中，此皆無有，故此亦名感覺唯識。

客曰：此五識所了實境，無對待假相，及和合連續假相者，則諸假相屬於何境，為何識之所了？

論曰：此諸假相屬帶質境，及獨影境，為依意根識之所了。

客曰：如何名為依意根識？

論曰：依「意志性識」為不共增上緣根而得發生之識，故名依意根識。以了知計度分別一切實境，帶質境，獨影境，種種諸法為自身行相，故亦名為法識。

客曰：此識如何了實性境？

論曰：一者，謂與前之五識同於初一剎那時間，依前五識感覺照了於色聲香味觸一一離言自相。二者，謂於離去散動昏亂，精一靜明定慧所持心境。三者，謂全脫離計度分別，契會一切法真如性。此則即是轉此「依意根識」成「妙觀察智」矣。

客曰：此識如何了帶質境？且又何爲名帶質境？

論曰：此識有殊勝功，且廣大用，能於一切所有境界，周徧計度，分別執取。內依意根及諸心不相應行法，名數時方同異等等過去所了行相名義，又常連合想念現前。因此依前五識所同覺照之色聲香味觸，一剎那間，卽轉流入「單獨依意根識」界中，變爲一個一個實質存在之和合連續相。自他人我，內外彼此，一多方圓，大小遠近，殄域畢足，封界完固，互相對待，安立名物，太陽大地，羣動繁植，莫非依意根識所了似帶質境。何義名爲似帶質境？此中諸物似乎皆含帶，有前五識所了色聲香味觸；其實前五識所了色聲香味觸，各住自相，與此了無交涉。此乃全由依意根識自家一邊所生反映之影而已。故曰似帶質境。更有由此依意根識所了其餘諸現行識及識屬性心等，由此識與彼所了諸識心相照中間所成心影，其影不但由此識生，亦由彼所了諸識心相對生起，故名真帶質境。

客曰：此識如何了獨影境？且又何爲名獨影境？

論曰：此由依意根識能用名言義相憑空捏造無有之境，及依想念推憶過去懸觀未來等境，故能完全脫離現實心境，而分別計度乎唯獨虛影之境。一者，觀想此地無有，或此時無有，或此中無有，而爲宇宙所有之境。如十二月所想「蛙聲」之類，名「有質獨影」境。二者，若依「馬角」「蛇毛」等名，或「創造宇宙之上帝」等名，由名所起想像之境，而爲畢竟無有之境，名「無質獨影」境。此獨影境，若細判別，義類繁多，茲姑從略。

客曰：此依意根識之特徵，其卽在於能了別計度帶質獨影二境乎？

論曰：如是，因似帶質與獨影唯屬此識之境也。不寧惟是，蓋諸識唯此識功用最宏。入定慧境及證真如法性，亦

爲此識特殊勝能。其依前五識覺了色聲香味觸，大致同前五識。然不先知有前五識，於此亦難知及。故世人祇知有此「依意根識」者，皆昧味然而不能知有真現量。然此一剎那間之真現量，雖偶迸露，鮮能印定。遂仍即流轉入帶質獨影之意言界，故此非由定慧證會真如法性，莫得相應。然不能成就定慧契悟真如者，卽由此識恆時流轉馳逸於帶質獨影之境故。迷唯識理，欲從心外尋求伺察推觀計執不能已者，亦全因此。故唯識學第一步當首先了解此中之似帶質獨影諸境，唯是意言，絕無實物。故此亦名意言唯識。此意言唯識觀得到親切顯明之際，卽能真覺得世間同做夢一般。

客曰：此依意根識相隨順和合起之屬性，較前五識如何？

論曰：此識之屬性心，轉化變易，尤極深廣繁速，其普遍著明者可無論矣。他若欲望、勝解、憶念、靜定、明慧等特別境界心。又若信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、大悲等淨善性心。又若貪、瞋、癡、慢、疑、惡見等擾濁雜染性心。又若忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、害、惱、無慚、無愧、掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知等染惡性心。又若尋求、伺察、懊悔、睡眠等不定性心。在諸時處，展轉聯帶，分合生滅，飄忽難辨，而尋觀伺察之二心，功力尤偉，世間所流行之思想學術，要皆依此二心生起。此等諸屬性心，須動靜語默間，剎那剎那反觀內察，方可如看電影一般，明晰幾微。

客曰：然則此之六種了別境識，其作善惡性業者，又如何？

論曰：此則徵之其屬性心卽可了知，由「依意根識」表現爲身之行動，口之語言，帶信等諸屬性心現起時，則作淨善性業；帶忿等諸屬性心現起時，則作染惡性業；單帶警發欲望尋觀等屬性心起時，則作善惡無可記別之業。

但在生死流轉位中之有情類，大都不離貪、嗔、癡、慢等屬性心俱時現起，故皆是有所覆蔽夾雜染污之心行。必到契會真如，反照破「意志性識」時，乃能成就純全淨善心行。此則非復因襲的而屬於創造的矣。

客曰：其於感受苦樂者，又如何？

論曰：感覺時之心境或相符順，適悅身心則樂；或相乖違，逼迫身心則苦；或無符順乖違之可區別，則領苦樂俱捨中容性受。此六了別境識，於此苦樂及捨三受，隨時變換，皆得有之。但苦樂受，各有二種：苦受二種：一苦，二樂。樂受二種：一樂，二喜。苦樂俱屬現在，憂喜兼及過未。前之五識，但有苦樂捨受；依意根識，則有苦樂憂喜捨受。細心內觀，不難審知。

客曰：雖復明此了別境識，所了實性帶質，猶影，境相。即如前之五識同第六識感覺照了色、聲、香、味、觸法。因何必於此時此處，乃有如此如彼色、聲、香、味、觸之感覺。或於彼時彼處則無如此色、聲、香、味、觸之感覺。且依意根識中亦常「有時有處」乃有如彼如此種種和合連續對待之相。「有時有處」則無如彼如此種種和合連續對待之相。而此種種色、聲、香、味、觸法，與和合連續對待之相，此時此處則可與多數人同有如此如彼種種覺了識別。異時異處，則又與多數人同無如彼如此種種覺了識別。若非離識之外別有為發生此等覺了識別之因者，如此種種差別之法，以何得成？

論曰：客亦嘗作夢乎？夢中所覺了識別之境物，當在夢未醒時。夢為春日，則亦但有桃花而無荷花。夢為沙漠，則亦但有荒野而無豈麥。夢為家人離聚，則亦各有悲歡涕笑。夢為男女交會，則亦可有損遺精血之事。此諸夢境，亦皆

宛轉成就，如有自然規律，豈亦離夢心外，別有所在乎？然至醒時，叩之心內夢境，猶能歷歷，若欲於自心外求其何所存在，豈能絲毫得有？夢既若是，醒亦應爾。

客曰：此雖能明夢境不離夢心，然彼夢心亦與夢境和合連續共同現起，合而謂之曰夢。而此夢者，其有雖幻，要非無所因藉而有；若其有所因藉，則離夢之外，既有起夢之本因，離識之外，豈無起識之本因歟？理既相齊，疑猶待決。論曰：夢依心有，夢不離心，心雖不必為夢，且可永遠離絕其夢。心正夢時，心亦不能離去夢心而別有心。夢境夢心依夢而現；夢依本心而有。欲知夢依本心而有，是故當說生化體識。

客曰：如何名為生化體識？

論曰：此識廣大含容，深幽玄微，觀察難到，默認必有。約言其義：一者，曰含藏識，謂能容受「意志性識」；「了別境識」種種熏修練習功力，悉皆包藏於內。若非一度經過使用，化為他種功力，則必無有消失。此其為「能藏者」一也。又甚味弱虛柔，無有自覺自決之能，每遇前一生命已失後一生命未得之間，輒為潛藏其中之前六識所造善惡業力，忽然突起引之，越得一種生命，用其為生命體而為之決定其生命，使其屈伏韜藏，在彼業力所決定之生命之內，纔出前一生命，便入後一生命。常被繫縛隱藏，絲毫不得自由。此其為「所藏者」二也。又復被「意志性識」所愛注執著，佔據作「自我體」。運前六識種種造作變化行相，悉皆納藏其內。此其為「我愛執藏」者三也。此含藏識，雖有三義，要以我愛執藏之義為主。二者，曰生體識，即前「所藏者識」之義。蓋其生命雖非由其決定，而為「生命之主體」者，實在此識。所謂「真生命體」是也。三者，曰種元識，即前「能藏者識」之義。由此識體所本具

之種種能力，及由前之七識所熏習在此識中之種種功力，即爲能各各差別互互連帶發生諸心法，心相應法，心變現法，心不相應行法之本因種元者是也。此中「我愛執藏」之義可得離却，「我愛執藏」離却，「生命主體」之義漸漸亦可離却。猶之心可離却於睡夢也。「種元功能依體」之義，則無始無終而常在，故此亦名「依持本識」。離却「我愛執藏」「生命主體」之後，此識亦名「清淨無垢心識」。若能知此「生化種元功能依持主識」則於來問，便應可知。

客曰：此識中於一切現有法之種元功能，事究如何？

論曰：此含多義，略爲分別：一者，剎那剎那變滅。前滅後生，有勝功力，不是凝住死定無用之法。二者，要與現有行相之果同時同處俱有。譬如血胞與吾肉身俱有，而彼血胞即爲吾此肉身種元。三者，隨所依識恆常轉變。自類功能，引續不斷，故必依持本識。四者，性用決定。是何種元功能，必但生何現行果相。如土俱成土器，不成金玉之器。五者，要待衆多助緣。乃能生起現行果相。如穀種要待水、土、風、日等緣，乃能生不稻。此諸種元功能勢力，能真接親自生自類現行果相，則爲「生因」。勢限未盡，能引攝殘存之現行果相，使不頓絕，則爲「引因」。草木等種子皆但能爲勝助緣，非親能生草木之真因本。其真因本即諸質力原素，而諸質力原素，即由無量有情共同業行熏習本識之所生長。依此以觀諸識所緣，唯識所現之理，不更明乎！

客曰：此中所云熏習之義，究又如何？

論曰：熏習須有能熏習及所熏習乃成就。其所熏習，須有永久之性，平等之性，自在之性，虛容之性，及有與彼能

熏習者，同時同處，不卽不離之和合性。據此故知唯「生化體識」乃能爲「所熏習者」。其能熏習，須有生滅無常之性，力用勝盛之性，能作增減之性，及有與彼所熏習者，同時同處，不卽不離之和合性。據此故知唯「餘諸識及其屬性心」，乃能爲「能熏習者」。熏習之事，譬如室本無香，一度然香，香已然滅，室中猶餘香氣。亦如我手曾習寫字，雖不寫時，習成寫字功能依然存在。依此熏習之事，故令餘識與此識互相爲因果，謂此識之種元功能親生餘識；餘識亦復熏習生長此識種元功能。可知識之生起，不須另有因藉之法，乃此識餘識相互因藉生起耳。

客曰：生化體識了別行相，及所了別境相，大致如何？

論曰：此識所了別者，亦是現實性境。約爲三類：一者，帶過失之種元功力。謂依差別相，及顯彼相境義之名言，種種分別熏習功力。二者，依共業成熟力，所變成之器宇世界。此二種境，皆由此識領以爲境，持令不壞。三者，依不共業之成熟力，變成自身「淨色五根」及「根依處」。淨色五根，略同近人所發明之神經細胞。根依處，卽血肉之眼耳鼻舌身。此則不但領以爲境，持令不壞，亦復攝爲自體，令生覺受，安危與共，生命相連。此中器界根身，有四種別：一爲「共」之「相分種業」變成。有情命者，無直接所可依資之界宇是也。二爲「共不共」之「相分種業」變成。有情命者，所依資佔有之地域；及隨類不同各成受用之境界是也。三爲「不共共」之「相分種業」變成。若淨塵塵色根依處，亦能互相爲受用之他身是也。四爲「不共」之「相分種業」變成。各各神經細胞之淨色根是也。凡是皆依「流注化」套上一重「生命化」所成之果。此之「種業」，「根身」，「器界」，皆此識變現了別之「相分」。了別此「相分」者，則爲「見分」。「相分」「見分」皆依識起。識之「當體」曰「自證分」。識之本來性曰

「證自證分。」有人用掌自量其腹，掌爲能量，譬如「見分」。腹爲所量，譬如「相分」。人卽爲「自證分」。掌腹皆不離人，量過之後，雖復已息能量所量之用，然以人故，仍知腹之縱長橫廣所量掌數，量之效果不致虛棄。然使其人本來不知縱橫廣長數量多少之義，人雖由掌量腹，仍不能存在腹有幾掌之量果，故須有其人本來知有數量之心爲「證自證分」。因何今知數量，本來知數量故。因何知本來知數量，今得知數量故。此之二種互爲所量，能量及能量果，故不更須有第五分。此之四分心成，約量果義安立。約體用義，合「證自證」。以爲自證，安立三分，自證爲體，見相爲用。約能所義，合「證自證」。自證爲「見」，安立二分，見爲能緣慮，相爲所緣慮。約一心義，所見無故，能見亦無，能所亡故，唯是一心，無可安立。今此人生之根身，宇宙之器界，及根身器界之種元，既皆是此識之相分，爲此識之自證分所變，及見分所了，故此亦名宇宙人生的本體之唯識論也。

客曰：此識之屬性，心與業性，與受用，及生化相如何。

論曰：此識行相既甚深隱，故其屬性之心，亦極單微。但最普遍之感應心，警發心，覺受心，想象心，思力心而已。此識與屬性心，悉皆非善非惡，雖有過患而無覆蔽。無苦，無樂，無憂，無喜，不平常常，窈窈冥冥。果生因滅，因滅果生，因果一時，果因同處，長流滔空，不斷不住，萬有與識，非一非異；識與萬有，不卽不離。故唯此識爲萬有之生化元也。

客曰：此識恆時流轉，生滅相續，識與諸種元之現行，還應等同識與種元。以何乃有萬有差別，而與此識非一非卽。

論曰：此識昧劣，無審決力，隨識功能雜亂而起；起時卽從「意志性識種元」俱起「意志性識」；由「意志性



識」固執此識爲內自我體，故此之「我愛執藏識」與「意志性識」乃互依俱有。以無始來有各各「意志性識」故，此識亦成各各「我愛執藏」。內既自成根身，外亦共變植礦，一生一生熏習在此識中，成一種生命化功力，用爲增上助緣，能使之受種種差別生命，而萬有差別所以然之故。即是「意志性識」。

客曰：如何名爲「意志性識」？

論曰：意者，「思量」之義。志者，「恆審」之義。此識思量最勝，且唯此識能有「恆審思量」，有「思量恆審性」之識，故曰「意志性識」。了別境識之「了別性」最勝；生化體識之「集起性」最勝；意志性識之「恆審思量性」最勝。隨勝立名，故名意志，非謂全無了別。此識不但依「生化體識」中「此識種元」而得生起，亦復依託「現行生化體識」爲不共增上緣。猶如「眼識」之依「眼根」，亦如「依意根識」之依「意志性識」爲根。而此識既依「生化體識自證分」爲根，隨逐流轉而無間斷，亦即審了「生化體識見分」爲境，此境即所「審執爲內自我真體」者也。乃爲以心取心中間所生真帶質境。恆思審量，不相離捨，故隨「我愛執藏識」感受爲何種「生命體」時，即繫縛於何種之「生命體」。所謂了除生死，卽由明了彼「生命」乃由此識固執「生化體識」成「我愛執藏」而有，途開通解放此識而不爲固執，因之卽得解脫「分段生命之繫縛」也。然至彼時猶與「執法自性之見」相應，至證「平等性」圓滿時，乃得完全開放，都無所執，永與「平等性智」相應；恆審思量二無我真如性及餘諸法，是爲清淨圓明「意志性識」能隨無邊世界無量衆生根性差別，示現種種佛化。

客曰：此識之屬性心如何？

論曰：若至究竟覺地，諸識平等，皆唯感應、警發、覺受、想象、思力、願欲、勝解、記念、寂定、明慧、信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、不放逸、輕安、行捨、大悲，共二十一種屬性心。無始時來在迷妄中，則此識除警發等五心皆有外，而以我癡，我見，我愛，我慢四種根本上之覆蔽擾動渾濁昏昧雜亂染汙心行，爲此識極重要之屬性心。我癡，卽不明本心體「法無實自性」，及「命無實自我」之真如理者是也。我見，則倒之固執爲「法有實自性」，及「命有實自我」也。一迷一執，遂成差別諸法差別諸命彼此自他之界。更加「我愛」隨我見深貪著所執之我，集中擴充。復由「我慢」特所執我，抗表高舉。因是執益堅固。迷妄顛倒而不能已，生死流轉而不能息。故此亦名萬有唯識。而昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、邪知、審慧之九種心，與癡見等有共同關係故，亦常俱之同起。依此可見此識實爲覆蔽之本；然因但向內心，深著專執，不能造作或善或惡顯顯之業，故此識乃爲有覆無記之性質。其感受亦無憂喜苦樂之可分別也。

客曰：然則合計衆識，數乃有八，依色根識之類凡五，而「依意根識」與「意志性識」「生化體識」各爲一類，識之數類，其有決定性乎？其互相依託而現起，亦有系統否乎？

論曰：八識皆從「依持本識」而爲轉變，無始時來「我愛執藏識」與「意志性識」恆轉俱有，未始間斷；前五「依色根識」則因須待光、空、塵、根等緣乃能現起。其依「本識」猶如「波濤」依「水」，若無風緣，卽使停止。而「意志性識」之挾我愛執藏識而起，譬如大海暴流。「依意根識」依之而常現起，如山暴流所起之浪，陰生無想天，入無想定，滅盡定，及睡眠悶絕，乃無不現起之時間。於此當知一切有情衆生，最少必有二識恆時現起，「我愛

執藏識」與「意志性識」是也。依上二識更與「依意根識」俱起，則有三識同轉。依上三識更與眼、耳、鼻、舌、身識隨一乃至隨五俱起，則有四識乃至八識同轉。夫亦可以見其相依現起之系統歟。至識之類數有否決定性，分別其類，隨義無定。考核識體，原始要終，決唯有八。此依隱劣顯勝之相唯識，乃屬道理世俗諦義；若依勝義諦說，則一猶非有，何有乎八哉！蓋唯識即無執無得，若執唯識爲有所得，則亦同乎法執而已。頌曰：

『此能變唯三：

謂異熟，思量，

及了別境識。

初「阿賴耶識，」

「異熟，」「一切種。」

不可知執受，

處了，常與觸，

作意，受，想，

相應；唯捨受。

是無覆無記。

觸等亦如是。

恆轉如暴流。

阿羅漢位捨。

次第二能變，

是識名末那。

依彼轉緣彼。

思量爲性相。

四煩惱常俱，

謂我癡，我見，

并我慢，我愛，

及除觸等俱。

有覆無記攝。

隨所生所繫。

阿羅漢，滅定，

出世道，無有。

次第三能變，

差別有六種：

了境爲性相。

善，不善，俱非。

此心所，徧行，

別境，善，煩惱，

隨煩惱，不定。

皆三受相應。

初徧行觸等。

次別境，謂欲，

勝解，念，定，慧，

所緣事不同。

善，謂信，慚，愧，

無貪等三根，

勤，安，不放逸，

行捨；及不害。

煩惱，謂貪，瞋，

癡，慢，疑，惡見。

隨煩惱，謂忿，

恨，覆，惱，嫉，慳，

諂，誑，與害，憍，

無慚，及無愧，

掉舉，與昏沉，

不信，並懈怠，

放逸，及失念，

散亂，不正知。

不定，謂悔，眠，

尋，伺二各二。

依止根本識，

五識隨緣現，

或俱，或不俱，

如濤波依水。

意識常現起，

除生無想天，

及無心二定，

睡眠，與悶絕。」

轉化的變現的緣起的生活的唯識論

客曰：今雖已知諸識行相，然仍未了宇宙人生皆依識變，一切唯識。

論曰：前述八個識及諸屬性心，以內持種因力，與俱現衆緣力。融和綿延，流轉興起，起卽同時同事，一分變爲能了別之「心見」，二分化爲所了別之「心相」，無有無「心相」之「心見」，亦無無「心見」之「心相」。離此之外，更無他有，故諸不生滅法，及生滅法，相用實法，分理假法，一切不離心故，一切唯識。唯者何義？謂無離此心識外之法也。復次由「能了別心見」，周徧計度，分析執取，將「所了別心相」，轉變爲似在心外之活動影戲境，卽所謂衆生世界之人生宇宙是也。其實則唯在「心見」之遷化流動而已。在識非無，離識非有，非有非無，故云唯識。

客曰：若境物皆由識心轉變而有者，例如窗前桃花，何不由心識化現於室內，何不由心識開放於冬間，今必此時此處乃能有之，則爲心外實有其境，非唯心識之所轉變，明矣！且今此桃花者，予心所變，汝應不觀！汝心所變，予應不觀！予之所觀，卽汝所觀，可知此桃花非予心所變；汝之所觀，卽予所觀，可知此桃花非汝心所變。抑予之心若變桃花，如何更見汝及餘物？設此桃花由汝心變，如何更見予及餘物？由是可知予之及汝，桃花及餘人物，皆屬心外實有之境，定非唯由識心化現！況夫此諸境物，現有作用可徵，室可以居，几可以憑，衣可以煖，食可以飽，又安能例同由識心懸想所成之虛影哉！

論曰：客所難者辯矣！然客不嘗夢與二三友人，登孤山作踏雪之遊，失足滑倒石上，一驚而醒，身中感隱痛累日耶？

客曰：有之！

論曰：當客夢時，非確認孤山之在西湖踏雪之爲冬日耶？此固由心幻成之夢，而非心外實有之境，然曷嘗不有「處與時之決定哉！」所偕友人，同登共覽，夢中之客所見，卽夢中客之友所見。且夢中之客見孤山，亦同時見餘境及餘人物。且客跌令身體於醒後猶有隱痛之效用，夫亦可見由心轉變之境，非不能有作用可徵，及互互感覺者。凡是既等於由心化現之夢境，則宇宙人生之唯識，明矣！

客曰：理雖如是，其奈分明現證有色質等心外之實境何？

論曰：眼識等五「依色根識」，各依自識起各各之「心見」「心相」，其明現親證者，固皆不離自識，當現證時，感覺通泯，心無內外，寧執爲外！逮後轉入「依意根識」，妄生分別，乃執之爲外境。真現量境，實唯自識「心相」，但因無始意識名言串習，非色如色，非外如外，現如夢中之境而已。

客曰：若今醒境皆同夢境，何故人皆能知夢境唯心，而不能知醒境唯識？

論曰：夢未醒時，豈知夢境唯心，夢真醒後，亦知醒境唯識。

客曰：若心外之實境都無，識亦何能獨有？

論曰：識不獨有，但因諸有皆不離識，故曰唯識。然但空妄執心外之境而不空卽心之法，因離言正智所證之真

唯識性非無也。此非無故，識心續續轉變亦復非無，故心外之境雖不有，而識不無。

客曰：「識」既非無，應有他「識」之可攀取，「他識」即爲「吾識」識外之境，有此外境，豈云唯識？

論曰：雖有「他識」，而親切所緣者，還唯自識轉變之相，第間接亦依「他識」爲「本質」而已。然今此新的唯識論，亦可謂之多元的唯識論。正智契證真唯識性，言思絕故，非一非多。就如幻之唯識相言，非以一識故名唯識，乃總攝乎無量無數有情衆生各有八個識體，及識隨應諸屬性心，與此識心所轉變之「心見」「心相」，識心所變種種分理界位，并此諸法離相所顯如實真性，統謂之「唯識」也。謂之「唯」者，非以其一，但否認「虛妄分別者」所執「離識之實境」耳。彼諸識之含融感應，緣起無盡，由束縛而解脫，由雜汗而純淨，由偏缺而圓滿，由麤惡而妙善，皆此心識活潑無住，浩蕩無際之法界海流也。

客曰：若唯內識，都無心外實境以爲依託，宇宙人生等皆由「心見」之虛妄「分別」而現，然此種種分別皆何自生起乎？

論曰：「持種元識」有無量數各能親生自果之異差別功力，續續生起流注化果，生命化果，作用化果，增盛化果。從生起位一轉一轉遷變至成熟位，一類綿延不斷，轉不一轉，變不一變。其轉化變現而起者，又互相扶助爲緣力，展轉通和，作諸分別，一切「心見」「心相」不外「分別」及「所分別」，此種種等一切分別，依本識之種元力，及現行諸識等扶助力，即得生起，固不須更有心外之實境爲依託也。

客曰：然則此中緣生之理，因果之義，又如何歟？

論曰：義趣繁深，茲難具述。約說四緣生法，略見端倪：一者因緣，謂有生滅作用之法，親舉自身轉成自果。如穀種轉成穀芽，乃爲本因生法之緣。此爲三類：（甲）本識中「種元」生八識諸屬性心見相等現行法。此屬同時因果，如動力與波瀾。（乙）「本識中種元」間接生爲「本識中種元」。此屬異時因果，如前動力與後動力。（丙）前七識諸屬性心見相等轉發起「現行」時，熏入本識生爲自類「種元」。此亦同時因果，如垂滅之波瀾與續起之動力。唯此三類爲本因生法之主緣。二者等無間緣，此若同一依處，必前一波瀾滅下而後一波瀾乃得生起，即以「前一波瀾滅下」爲「後一波瀾生起」之助緣是也。三所緣緣，乃「能分別見」所慮所託之「所分別相」。此有二類：（甲）親所緣緣，能了別心皆有，卽於能了別「心見」帶有所了別「心相」而爲「心見」所託之以生起。心見心相兩不相離者是。（乙）疏所緣緣，能了別心或有或無，雖爲「心見」所了別所仗托，而此心相不與心見同依一識而密符者是也。此所緣緣乃如各各波瀾別別形相。四增盛緣，此指除前三種，有餘有勝勢力，能爲順益及爲違害之法。若眼根耳根等，若男根女根等，若命根意根等，事類繁多，難具陳說。如一個波瀾與有關係之各各衆多波瀾是也。此四緣唯「識心」全具，其餘識內之法，或備三緣二緣而已。此諸緣力皆不離識，萬有生起，外更不須何種緣力，故緣生因果皆唯識所成。

客曰：此在散識及礦物等，或如是耳，而在有情性有生命之人，生生死死，死死生，各有性命繼續繩，存存不絕，若非於識心外有實在法爲依持者，復何得成？

論曰：若識心外有實在法爲人之性命，亦豈得成生死連續，雖然，因「意志性識」執著「生化體識之心見」愛

爲真自我藏，隨纏不捨，發展「了別境識」，造作善業、惡業、動業、靜業、諸雜染業，浸熏本識，成爲功能習氣，熏習連續，新業成熟，故業畢盡，身命捨離。強業首爲創引，衆業助爲繼滿，卽又取得一生身命，如此前生命捨，後生命取，捨取連綿，生死恆續，尙安用離識心之外實有法以爲主持哉！

客曰：此云習氣，其義如何？

論曰：諸有情者，生死流轉，蓋由善、不善，動不動諸業習氣，與能分別取着所分別取着之二取習氣，依附本識綿亘調融，積久業就，可感後有，換言之則習氣分爲三類：一者，名言習氣，卽一切有生滅作用法各別之種元功能勢力，此屬前之七識熏在本識中者。二者，我執習氣，由「意志性識」無始虛妄顛倒之幻見，潛率「依意根識」分別執取「我」及「我所有法」熏在本識成爲一類功能勢力，令有情等自他差別。三者，有趣習氣，是「了別境識」所造作善不善雜汗業，熏在本識成爲一種流轉受五趣身命之差別種元。應知此中名言習氣，是諸有生滅作用法所由各別之本因力。我執及有趣二習氣，是諸有情性有生命人及衆生自他個別苦樂類別之勝緣力。換言之，卽各個各類和合連續之所由就成者是也。又「二取習氣」卽是「名言」與「我執」二種習氣，皆有相對之能取所取故。「業習氣」卽有趣習氣，創能招感二十五有善趣惡趣之身命故。有業習氣招感身命，說之則有十二種流轉生化之緣力，唯柏格森所云：「宇宙創造轉化流動遷變之活本體」爲能近之。無始無始之經過皆存於現在綿綿轉起之一念心，無盡無盡之將來亦存於現在綿綿轉起之一念心，順逐之則流轉無止，逆解之則圓寂可期，流轉圓寂，皆唯在識。如有頌曰：



『是諸識轉變，分別，所分別，由此彼皆無，故一切唯識。』  
 如『是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。』  
 前異熟既盡，復生餘異熟。』  
 由一切種識，二取習氣俱，

眞理的實性的唯識論

客曰：若一切唯由識心所轉變而有，離識心外無實有之法者，則都無決定之真理與圓成之實性，將何所憑證以啓信解而樹行果乎？

論曰：若識外有實法，固定執礙，亦安從樹信解之本建行果之極哉！然唯識論，非無決定之真理圓成之實性者也，然以真理實性亦不離識，即是識體離言內證之眞實法，故眞實理性正爲唯識耳。

客曰：唯識之真理卽實性如何？

論曰：諸唯識法，總核其共通之理性，約爲三義：一、爲周徧計度所執着之我我所法，卽所謂人生宇宙等物是。此由「意志性識」「依意根識」於諸識體及屬性心轉變現之「心見」「心相」增加一重自他心物等等刻畫所成，體唯諸識「心」及「心見」「心相」而已。彼周徧計度所種種執着之物我等，實同蛇毛馬角，唯有言說，了無體相。亦同眼病所現空華，本來畢竟空寂無體。此以「妄執」爲性，妄情所有，眞理所無，了達空無，是其「眞理」。二、爲依托衆多緣力，或「虛妄分別習氣」所生起諸識與屬性心見相等事，雜汗純淨，譬如病眼好眼，亦如夢心覺心，而以緣起爲性，妄情所無，眞理所有，變相所有，實性所無，了達「唯由識心轉變」之相，是其「眞理」。三、爲心空

所顯圓滿成就諸唯識法之真實體，卽以「真勝」爲性，妄情所無，真理所有，變相所無，實性所有，是爲真實性之真理。由妄情計第二「緣起性」爲「生命」，第三「真勝性」爲「法性」，種種執著，非全與空却之，則緣起之真相與圓成之實體，莫由明顯。故說此三悉皆空寂，畢竟都無所有，一曰：「物相」空無之性，二曰：「自然」空無之性，三曰：「我體」空無之性，此三「空無」之理，皆爲遠離妄情變相以開顯常是如此之真實勝義之唯識性者。故唯識諸法之性理分類如下：

唯識之虛妄法

妄執性……………是應遠離者

唯識之真實法

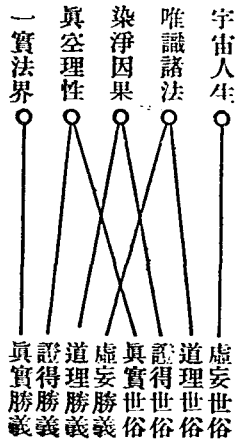
唯識之世俗法

緣起性……………是應轉淨者

唯識之勝義法

真勝性……………是應開顯者

此中所云：虛妄世俗與真實勝義法，各有四重，分列如下：



此中「虛妄」是應解放應改造者；「道理」是當了悟當通達者；「證得」是有修行有成功者；「真實」是無對待無變異者。隨何一法無不如是，諸法宗主，是唯識心，持此通軌，夫亦可以啓信解而樹行果乎？如有頌云：

『山彼波福計，

徧計種種物，

此徧計所執，

自性無所有。

依他起自性，

分別緣所生。

圓成實於彼，

常遠離前性。

故此與依他，

非異非不異，

如無常等性，

非不見此彼。

即依此三性，

立彼三無性，

故佛密意說：

一切法無性，

初即相無性，

次無自然性，

後山遠離前，

所執我法性。

此諸法勝義，

亦即是真如，

常如其性故，

即唯識實性。』

悟了的解放的改造的進化的決擇的唯識論

論曰：依本無漏種內因力，及聞學思量真唯識正理，熏習成種，積久粹熟，於唯識理漸能了悟，了達悟入，轉益深切，於應解放應改造者，亦漸解放改造，謂解放慳貪、瞋恚、癡惑、散亂、愚闇之六蔽，改造為施濟、賢善、安忍、精進、定靜、慧明之六度。由向來夾雜錯亂染汙缺漏罪惡者，而進順於純粹適當清淨完全美善之真實理性化，以山了悟真唯識理之智為導首故，向開解超脫之大道前進，生生世世，唯有進行而無退轉，蓋於是始有真正之進化，而前此則皆在循迴之內，隨業流轉，繁業受報，毫無自主之力，自由之分者也。故求進化者必於是，而求自由者亦必於是也。然是尚在浩茫無極之長途中，隨順唯識之真勝義以解除違唯識性之虛妄，積集順唯識性之福智資糧耳，真積力久，明慧強盛，欲求實證真唯識性，遂起精嚴深重之加勝行，斷然決然以擇滅種種障「真唯識性」使不得契合之遮

蔽。創與深徧堅切之思考心，以尋求伺察一切法之名之義之自性之差別，畢竟皆是強施設有，隨情妄計，了無有實，尋思益進，明明確確徧了知一切法之名義自性差別，真實唯識，離識非有。印持生命空法性空能取空所取空之真勝義，然以猶帶變相以觀之故，雖以所觀觀爲唯識真勝義性，尙未安住真唯識理。如有頌云：

『乃至未起識，

求住唯識性，

於二取隨眠，

猶未能伏滅。

現前立少物，

謂是唯識性，

以有所得故，

非實住唯識。』

實證的顯現的超絕的勝妙的成功的唯識論

『若時於所緣，

智都無所得，

爾時住唯識，

離二取相故。

無得不思議，

是出世間智，

捨二塵重故，

便證得轉依。』

究竟的唯識論

『此卽無漏界，

不思議善常，

安樂解脫身，

大牟尼名法。』

論曰：於此實證的唯識究竟的唯識，尙爲現代思潮所未能適應之事。亦爲今吾覺悟所未能到達之境。照書宣布旣嫌空泛，隨念分別尤落玄遠，然能善悟，則於宇宙的人生的唯識論，早實證之究竟之矣。故茲但概括之爲盡美的，盡善的，無盡的，常住的，圓融的，安樂的，妙覺的，靈明的，自在的，真實的，不可思議的而已。內容如何，不復究論。

唯識三十論講錄

太虛法師講演 如如手錄

唯者，遮格揀除之義。識者，明了分別之義。離識非有，在識非無，立唯識名。即識之唯，離識無餘，故言唯識，是持業釋。言三十者，爲簡二十，亦頌數名。合名唯識三十者，持業帶數釋也。又唯識爲所詮，論爲能詮，云唯識三十之論，依主釋；亦可謂帶數依主釋。又唯識三十卽論，持業釋也。

又明了分別之識有八：一眼識，二耳識，三鼻識，四舌識，五身識，六意識，七末那識，八阿賴耶識。眼識明了分別色塵，耳識明了分別聲塵，乃至意識明了分別法塵。末那任運了別妄執內自我相阿一切諸法，離識俱無。又有立六識，卽眼耳鼻舌身意及九識於上八識外立第九庵羅淨識如梁朝眞諦者，本論則唯有八識。是第八異名。雖然，此皆依俗諦言，非眞勝義。眞勝義者，法卽眞如，平等一味，超過數量，非一非異，心言絕故，識且無識，八安有八。

又唯識有四分義，所明了分別之色聲等曰「相分」，能明了分別色聲等者曰「見分」，同時證知能明了分別者緣所明了分別不謬曰「自證分」，更同時證知能證知心曰「證自證分」。四分義成，唯識安立。又相分卽自證分

又唯識者，有自性唯識，卽心王有相應唯識，卽心所有有唯識所變，卽色法有唯識分位，卽不相應行有唯識實性，卽無爲又有境唯識，法六又唯識，法六又有境唯識，（教唯識，理唯識，）行唯識，果唯識之三義或五義。

又唯識論有宗論釋論之別，宗論卽本論等，釋論卽護法法等十大論師相繼所造之釋論等。

世親菩薩造

世親，即天親。菩薩，即菩提薩埵。菩提此云覺，薩埵此云有情。有情即衆生菩薩爲自己已經覺悟之有情而又能覺悟其他之有情者，故即自覺覺他之義也。

三藏法師玄奘譯

三藏，即經、律、論。能通經、律、論法，故曰三藏法師。玄奘，師之法諱，法師由梵土取歸經論甚多，此論即譯自梵來者。

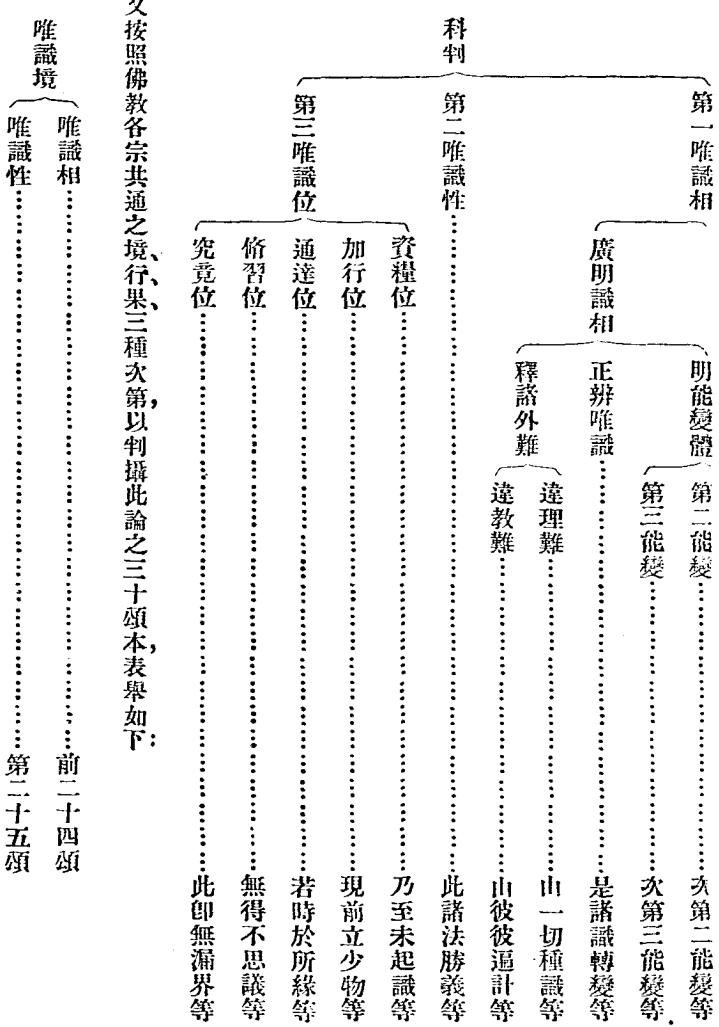
護法等菩薩，約此三十頌，造成唯識論。

此爲玄奘法師敘述之語，護法等者，等於親勝、火辨、德惠、安惠、難陀、淨月、勝友、陳那、智月十大論師，相繼注釋，顯揚論旨。就中護法立義，尤爲周足，故奘師宗之。

今略標所以，謂此三十頌中，初二十四行頌，明唯識相。次一行頌，明唯識性。後五行頌，明唯識行位。就二十四行頌中，初一行半，略辯唯識相。次二十二行半，廣辯唯識相。

此卽科判也，列表如下：

略論宗旨	略標識相
彰能變體	彰能變體
第一能變	第一能變
由假說我法等	此能變唯三等
	初阿賴耶識等



又按照佛教各宗共通之境、行、果、三種次第，以判攝此論之三十頌本，表舉如下：

- 唯識境
- 唯識相
- 唯識性
- 前二十四頌
- 第二十五頌

唯識行……………第二十六二十七頌

……………第二十八二十九頌

唯識果……………第三十頌

謂外問言：若唯有識，云何世間及諸聖教，說有我法？

問意在說有二字，謂說有則非無，世間說有之我，即情命等；說有之法，即實德業等。聖教說有之我，謂預流一來等；說有之法，謂蘊處界等。又我謂主宰，法謂軌持。主有自在力宰有割斷力又主是體宰是用約主宰義故本論所說之我字，較金剛經所說之我相，範圍寬廣。正包含彼經所謂我相。人相衆生相壽者相。所說之法，包含世間法出世間法而言。

舉頌以答。頌曰：『由假說我法，

由假說我法以下，答問之辭。曰：「由」即下所說之理由也。「假說」假字有二義：一、無體隨情假（世間，本無自體，隨情執有，世間我法，正復如是。二、有體強說假（聖教，）唯識相性，衆生迷惑，佛說我法，隨位施設。有種種相轉，

「種種相」即種種有情命者，預流一來之我相，及種種實德業蘊處界之法相。「轉」有轉變轉起二義。

彼依識所變。』

「彼」指種種我相法相，謂外問既有種種我法相轉，究竟依何法得成，則曰依識所轉變而假施設也。此能變唯三，謂異熟，思量，及了別境識。



此能變之識，雖有八種，以類別之，則唯有「異熟」（第八識），「思量」（第七識），「及了別境識」（前六識）之三種。「及」字，依六離合釋為相違釋。

又第八識非絕對無思量及了別境之功能，不過在比較上其思量功能不及第七識之勝；了別境功能，不及前六識之勝。第七識，亦非絕對無異熟性（第七識可有絕對無異熟性義）及了別境之功能。前六識，亦非絕對無異熟性及思量之功能。不過第七識之異熟性與其了別境功能，不及第八識與前六識之勝。前六識之異熟性與思量功能，不及第八識與第七識之勝耳。此中「異熟」、「思量」、「了別境」皆依其性能之最勝者而立名也。異熟之名較阿賴耶為廣較阿陀耶為狹

次二十二行半，廣辯唯識相者，由前頌文略標三能變，今廣明三變相。且初能變，其相云何？頌曰：「初阿賴耶識。」相一自

前已舉能變識之名，今次第明其義相。初能變「阿賴耶識」亦譯無沒識。梵阿譯為無如阿彌陀佛譯為無約義無上正等正覺又無沒。焚師譯為藏識，以其具能藏，所藏，我愛執藏三義。能藏者，謂藏有世出世間有漏無漏一切法之種子，有如大地藏有發生萬物之種子也。所藏者，謂此識受轉識所熏成種，隨業受報也。我愛執藏者，謂有情之第七識執之為內自我體，念念不忘也。「阿賴耶」三藏之義，以我愛執藏為尤重要。此明其自相也。能藏含有果相之義

異熟二果相門

第八識又名「異熟」、「異熟」之義有三：一、異類而熟，類約性言。性即善惡無記三性熟，成熟義，謂因從善惡，果惟無記。二、異時而熟，謂因與果不同時，如春種秋收，今生作業，他生受報。三、變異而熟，謂雖有業因，亦待緣起，由種成現，形量便異。異熟之義，以異類而熟，異時而熟，為尤重要。第八識為真異熟山真異熟主體而發生前六識等之異熟名異熟生此明其果相也。

一切種。三相因

「一切」為概括之辭，「一切種」者，謂世出世間諸法之種種不同，其性質皆決定於種種不同之種子，藏識中能發生一切法之功能力用，即謂之一切法之種子。此明其因相也。

以上「阿賴耶」、「異熟」、「一切種」皆為第八識之異名。然尚有「阿陀那」、「庵摩羅」各種名目，各名目意義，亦各廣狹不同。

衆生位	三乘聖位	佛位
異熟	阿賴耶	異熟庵摩羅

「阿陀那」、「一切種」則通衆生三乘聖及佛位。「阿賴耶」在衆生位有，三乘聖位（阿羅漢辟支弗及八地上菩薩）已捨矣。「異熟」衆生位，三乘聖位俱有。佛位已捨矣；此時即名為「庵摩羅識」。

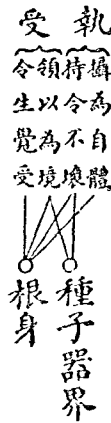
不可知四不可知門

「不可知」者，謂此識所緣之五淨色根，及諸種子甚微細。又所緣之外器世間，廣難測量；而其能緣行相，亦

極幽妙。

執受處，五所

此為所緣境。如言對象第八識有三種境界，即根身、器界、種子。而根身與種子為其執受，正報根身即器界即處。報即依又執受各有二義：



了六行  
了相門

謂此識以微細了知為行相。

常與觸，作意，受，想，思相應。七心所相應門

此言其相應心所法也。心所法即心之屬性「觸」根、境、識三者相和合變異而生。「作意」謂警動心中之種子而起現行。「受」謂領納順境、違境、俱非境之樂受、苦受、捨受。「想」謂心上所起之分齊相，即種種名言所依之而立。「思」謂心上所起之行爲力，即種種事業所由之而成。「相應」有非一非異義，非一者，各有體相業用之不同；非異者，謂所緣之事同，與其性同，如八識為無記心所法亦為無記心且起滅同時，行動一致。

此皆就凡夫位上而言，若佛位則八識平等，眼識乃至惟有一種心所相應，即徧行五，別境五，善十一也。唯捨受。八受俱門

此言第八識唯有捨受，無苦樂故。

是無覆無記。九三性門

「無記，」有有覆無覆二種。無記者不能以「覆，」即覆障，即無明第八識，因無覆故，能藏一切有漏無漏種

子。此亦就凡聖位言，佛位惟是善故。

觸等亦如是。十心所例王門

此言第八識之相應心所，亦為無覆無記也。

恆轉如暴流。十一因果法喻門

「恆」則非斷，「轉」則非常。「恆」故，因果相續；「轉」故，因果變異。望前名果，望後名因，相對立言，喻如

暴流。蓋謂第八識自無始以來，一類相續，常無間斷；亦念念生滅，前後變異。

阿羅漢位捨。十二伏斷位次門

「阿羅漢，」此為無生，煩惱不生，名阿羅漢。「捨，」指初「阿賴耶，」「異熟」最後捨故。「阿賴耶」之我愛執藏過失最重，此位究竟盡也。阿羅漢三乘之聲聞乘第四果緣覺乘之辟支佛果永斷俱生我執大乘菩薩八地以上永伏俱生我執皆名之又如來位中并捨異熟識名但名一切種識亦名

慈摩羅識亦名大圓鏡智相應心品也

已說初能變相。第二能變，其相云何？頌曰：『次第二能變，是識名末那。』名一釋門

「末那」梵語，此云意。但與第六識名同義不同，六識名意，（依意之識）依主立名；（即依第七得名）如舍利弗依母得名然舍利弗與其母固非一人。七識名意，（即意即識）持業立名，（即自體之功能上得名）所謂同名而異體也。意即恆審思量，此第七識，恆審思量業用，勝餘七種識故。

依彼轉。二所依門

「彼」指阿賴耶識，「轉」謂變現生起。謂第七識以現行之阿賴耶識為根本依；以阿賴耶識中所藏第七識之種子為種子依。蓋七八二識無始以來，同為恆常無間，互相為依。即第八識以第七識為俱有依而第七識以第八識為俱有依又七識依八識之自體分而轉變生起。彼字即阿賴耶個體

緣彼。三所緣門

「緣」謂緣慮，「彼」亦指阿賴耶；但專指阿賴耶之見分。第七識所依之根，所緣之境，雖皆為八識，但其緣為內我之專一境，非第八識之相分，不專一故；亦非第八識之自證分及證自證分，唯第八識自證知故。

思量為性相。四體性門五行相門

「思」有令心造作之業用，「量」有決定判斷之智慧。「性」謂體性，「相」謂行相，第七識，恆審思量，恆無間斷，審無猶夷。所思量者，唯取第八識之見分為內自我。體性如是，行相亦如是。又八識有思無慧，故恆而不審；六識有思有慧，但忽起忽滅，故審而不恆；前五識，有間斷無分別，故不恆不審；惟第七識，恆審思量，勝餘七識。

四煩惱常俱，謂我癡，我見，并我慢，我愛，及餘觸等俱。六染俱門。七餘相應門。

「煩」謂煩躁擾動，「惱」謂惱亂身心。「癡」即無明。「見」即妄執。「慢」即倨傲。「愛」即貪著。「我」

包括人我法我而言。人我即執我為實在法。我即執法為實在無明者，不明心之實相，因之生妄見；也。即我見見者執此我字較上言。我法之我字義更廣。無明者，不明心之實相，因之生妄見；也。即我見見者執

意由妄見，即有倨傲高舉，由有倨傲高舉，即生貪著，是故我執即煩惱之根本，亦可謂根本煩惱，即異生性。即眾生

又愛即貪著，貪著與瞋相反，末那具我愛，故不具瞋之心所。見即執著，執著與疑相反，末那具我見，故不具疑之心

所。此六根本煩惱中所以祇具四也。又第七識與第六識，俱有人法二我執，而根本則在七識。眾生有智愚賢不肖

之不同，即緣癡，見慢，愛，輕重多寡之有異。且染污清淨，唯視七識之所轉也。其餘相應之心所，則有觸等五徧行，因

徧與八識心王相應。及不信，懈怠，昏沈，掉舉，失念，不正知，散亂，八種大隨煩惱。因大隨徧諸染污心故。

有覆無記攝。八三性門

第七識，有四種煩惱常俱，故為有覆；其自體染污，不能謂之為善，亦不能謂之為惡，故為無記。以其現行染法

所依之識，極微細故，無強計度，任運轉故。

隨所生所繫。九門繫門

第七識，隨阿賴耶識所生何界，即於何界繫縛。以其念念執阿賴耶為我故也。此即根本無明，無始以來迷惑

真性，隨生界地，依託藏識，不相捨離。

阿羅漢滅定，出世道無有。十伏斷門

此第七識，恆審思量，妄執有我，至無生之「阿羅漢」位，方得永斷；「滅定」位中伏現行，此識暫伏；「出世道」中初轉智，此識亦暫伏。

如是已說第二能變。第三能變，其相云何？頌曰：「次第三能變，差別有六種。」一差別門

此言第三能變差別有六種也。六種即眼識，耳識，鼻識，舌識，身識，意識。此各識皆依主立名。而發識以依眼根而發識等。

了境爲性相。二體性門  
三行相門

「境」即六塵境界。六塵即色聲香味觸法六識各有自分境界，亦各了別自分境界。如眼識不能了聲塵，耳識不能了香塵等因六識同能了別之功能勝，故總名「了別境識」，亦有名六識爲色識，聲識，乃至法識等者，此爲依士釋。依根名識，緣根爲八識所變相分，勝故爲依主；依塵名識，緣塵爲六識自變相分，劣故爲依士。又其體性行相，皆爲能了別塵境。

善，不善，俱非。四三性門

「俱」指善與不善。「俱非」即無記。六識通於善，不善，俱非，三性。當其與善心所相應而起即爲善，與不善心所相應而起即爲不善，與俱非即爲無記。但第六識最強而有力，無所不能，無所不爲，前五識隨從第六識之善，與不善，或無記，而造業，故能使前五識有三性者，力在六識。

此心所徧行，別境，善，煩惱，隨煩惱，不定。五心所相應門

「此」者，統六識言。「徧行」謂徧行一切心王，徧行一切界地，徧行一切性。「別境」謂特別境界。「善」

謂能爲現在將來自他順益者，順，卽與本性如來藏相順，益卽開顯本性如來藏。善有無漏有漏之別，衆生因七識執我所爲善業亦帶有染污，謂之地清淨則謂之無漏善。「煩惱」謂煩惱擾動惱亂身心。「隨煩惱」謂隨根本煩惱而有。「不定」謂不定三性。又「隨煩惱」有小、中、大三種。小隨煩惱，謂忿以下十個，業力最猛，通惡性，不通無記性，力強而狹，故名小隨。中隨煩惱，謂無慚、無愧、不通無記。自類相通，比小隨較廣，故名中隨。大隨煩惱，謂通惡及無記性，且恆與根本煩惱相應，故名大隨。

皆三受相應。六受俱門

「受」有憂、苦、喜、樂、捨之五種。在心爲憂，爲喜；在身爲苦，爲樂。故名三受者，六識皆能領納，遠順俱非境相，故三受相應。

初徧行觸等。

已詳初能變中，故言觸等以略之。

次別境，謂欲、勝解、念、定、慧，所緣事不同。

謂別境所緣事實各有不同。「欲」卽希望，謂於愛境希望其合，於惡境希望其離。「勝解」卽明確見解，有審決無猶豫。「念」卽憶過去之境，記取往境，分明不忘。「定」卽專注一心不亂，有如承駒。「慧」謂推求簡別，微細分析，了然決定。以上五種所緣，各有別境之不同也。

善，謂信、慚、愧、無貪等三根，勤、安、不放逸、行捨、及不害。



「信」即信實、德、能。實者，有實事實理二義。實事如法界因果，實理如唯識相性。德者，真淨之德。能，廣大功能。信實德能，即為善法之根。「慚」即依自力，崇重賢善。「愧」即依世間力，輕拒暴惡。皆能止息惡行。「無貪」欲等者，等「無瞋」、「無癡」。根，謂其生善一切最勝，如木之根底，幹枝花葉即由之而發生也。「無貪」者，於有，欲即界色界無色有具，即欲界色界無色界三界有果，色界三界有因，厭離而無愛著。「無瞋」者，於苦，苦三界苦具，苦三界不生瞋恚。「無癡」者，即無無明，於諸事理，略如四諦廣如十二因緣分明了解，勤，亦名精進。即六度中精進波羅密即未生善令生，已生善令廣，未生惡遏令不生，已生惡斷令不續。「安」即輕安，謂離三毒麤重昏惰，如釋重負，身心輕快安穩，堪行善行。經修禪定，能令所依止麤重身心，轉為輕安暢適。「不放逸」於所斷惡，防令不起，於所修善，引令增長，善惡之外，亦對治無記。「行捨」謂由精進力捨貪、瞋、癡，令心平等正直，任運入道。此捨非受之捨，即金剛經心無所住，非依有非依無等。修禪定般若，念念捨之。即念念行之，如行道然，不捨前步，則後步不進。「不害」即悲愍衆生不為損惱，亦即大悲。無瞋亦即大悲

煩惱，謂貪、瞋、慢、疑、惡見。

此即根本煩惱，有六種。為諸隨煩惱之根本

「貪」愛欲為因，愛命為果。所謂於有，三界於有具，謂彼感業所感中有

及器世間也耽染愛著。「瞋」以貪為根，遇有逆境，憎嫉忿恚，所謂於苦，三界生老等八苦苦具，三界一切有漏之能生苦者瞋恚惱悶。「癡」

即無明，有二種：一、根本無明，不明心性，而生法我二執，多迷諦理，謂之理癡。二、枝末無明，不明因果，而生邪見惡見等，多迷事相，謂之事癡。「慢」者，謂我慢，慢有七種：慢，於劣計已勝於等慢過慢，於勝計已勝於勝慢過慢，於勝計已勝於勝我慢，於取獲隨親為增上慢，於未得增上殊勝七卑慢，於少分下劣邪慢，實無德計而有德而皆以我慢為主。「疑」謂狐疑不

信，無決定見，約依六事而生：一、聞不正法，二、見師邪行，三、見所信受意見差別，四、性有愚魯，五、甚深法性，六、廣大教法是也。「惡見」亦名不正見，有五種：一、身見。即薩迦耶見二、邊見。即我見增上之力隨彼三、邪見。不信正法此見所不攝者，四、見取。偏執五、戒取。持牛狗等戒及彼所依諸蘊

隨煩惱，謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、與、害、橋。

此為十小隨。言隨者，以隨他根本煩惱而生。隨有三義，謂自類俱起，徧不善性，徧諸染心，具三名，大具二名，中俱無名小。忿等十法，行相麤猛，各自

為主，然唯於不善心中各別而起，若一生時必無第二，故名為小。一、忿者，憤怒發起，能生暴惡，嗔一分攝。二、恨者，先有忿恨，懷惡不捨，亦嗔一分攝。三、覆者，自己罪惡，隱藏遮護，癡一分攝。四、惱者，忿恨在先，觸違發怒，亦嗔一分攝。五、嫉者，不耐他榮，因違忌妬，亦嗔一分攝。六、慳者，耽著財法，祕吝不捨，貪一分攝。七、誑者，以詐欺人，矯現獲利，貪癡各一分攝。八、諂者，巧言令色，阿諛曲媚，亦貪癡二分攝。九、害者，逼害有情，無悲無愍，嗔一分攝。十、橋者，捨高自恃，醉傲凌人，貪一分攝。橋有七種，即無病橋、少年橋、旃姓橋、色力橋、富貴橋、多聞橋。

無慚，及無愧。

此為中隨。二法皆自類俱起，但徧不善性，不通有覆，故名中隨。「無慚」者，不自羞恥，輕拒賢善。「無愧」者，不羞於人，崇重暴惡。經云：「有二句法，能救衆生，一、慚，二、愧，慚者，自不作罪，愧者，不教他作。慚者，內自羞恥，愧者，發露向人。慚者羞天，愧者羞人。」

掉舉，與昏沉，不信，并懈怠，放逸，及失念，散亂，不正知。

此爲大隨八。八法自類俱起，偏不善性，不可名小；染心皆偏，不得名中。二義既殊，故名爲大。「掉舉」，輕舉妄動，令不寂靜。掉舉有三身掉舉亂動口「昏沈」，昏昧沈重，無所堪能。有深淺輕重之不同。「不信」，無有誠信，不起樂欲。「懈怠」，懶惰成性，無精進力。有我執即有身心之相故有懈怠。「放逸」，放蕩縱逸，不自簡束。六根放逸善損惡增。「失念」，忘失正念，心有散亂。念忽起忽落。「散亂」，馳散外緣，流蕩忘返。如坐禪時念念紛飛攀緣外境失其正念此爲散亂。「不正知」，謬解觀境，不了實相。若不能眞實了知。

不定，謂悔、眠、尋、伺、二各二。」

不定謂通三性。「悔」，亦謂惡作，已作未作，事後追悔。「眠」，意識昏熟，心極闇劣。「尋」，謂尋求，但求其概，逐外粗相。「伺」，謂伺察，微細考察，伺內細境。粗者，聊且之辭。細者，綿密之謂。此二並用，思慧一分爲體，於意言境，深推曰伺，即思，淺推曰尋，即慧。深推則神凝，故身心舉安，淺推則躁動，故身心不安。若離思慧，此二差別便不可得。「二各二」者，悔眠爲一類，尋伺爲一類，言二類各有二種，亦可謂二類各通善染二性也。

已說六識心所相應。云何應知現起分位？頌曰：「依止根本識。」依止根本識。七共依門。

此明前六轉識現起分位。「依」者，依之而起，依之而存在。「止」者，止宿。「根本識」，即初能變「阿陀那識」。「阿陀那」，此云持，能持一切法之自性自相，令不失壞。前六識以「阿陀那識」爲共同依，即以「阿陀那識」爲其不起現行之種子所止宿之處。

五識隨緣現，或俱，或不俱，如波濤依水。八俱轉門。

「緣」有因緣，增上緣，所緣緣，等無間緣，之四種。識之生起現行，必待衆緣具足。如眼識，須具明，空，境，即所作意，俱有根，依意識，分別依與五末那，染淨種子，因緣本識，根本此九緣。復有等無間緣，爲各識之開導依。即前識爲後耳識，有八緣，唯除明緣。鼻舌身七緣，除空明，二緣。六識有五緣：一，根緣，二，境緣，三，作意緣，四，根本依緣，五，種子依緣。七識有三緣：一，根緣，二，作意緣，三，種子緣。八識有四緣：一，根緣，二，境緣，三，作意緣，四，種子緣。五識所藉緣多，所以有間斷，俱則生，不俱則不生。「水」喻根本識，「波濤」喻前五識。前五識之依根本識而起，必待衆緣具足，正如波濤之依水而起，有待風動之緣。

意識常現起。除生無想天，及無心二定，睡眠，與悶絕。九起滅

此言第六意，待緣既少，故常得現起。但「無想天」，「無想定」，「滅盡定」，「睡眠」位，「悶絕」位，此五位中，意識不起。

已廣分別三能變相，爲自所變二分所依。

「三能變相」，即指三能變識之自證分。「所變二分」，即相分，見分。言自所變相分，見分，皆依自證分而起，即自證分爲相分，見分所依也。

云何應知依識所變假說我法，非別實有，由斯一切唯有識耶？頌曰：『是諸識轉變，分別所分別；由此彼皆無，故一切唯識。』

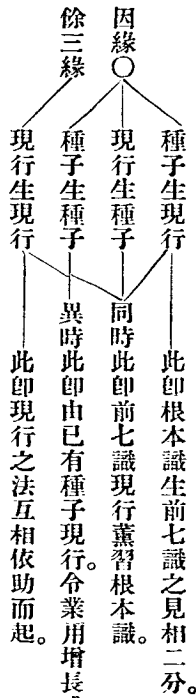
「是諸識」指三能變，並及相應之心所法。「轉變」者，謂一一法之自體，皆能變似相見二分，即由識之種

子起現行之相。「見別」指所變見分，「所分別」指所變相分。由此正理，彼實我法，決定非有，是故一切世出世間有漏無漏之法，無不唯識。

若唯有識，都無外緣，由何而生種種分別？頌曰：『由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。』

問：言若唯識無境，由何而得種種心生，既無外境牽心，心識緣何而起？

答：「由一切種識」即第八根本識，含藏各識及諸心所法各各親種子，由一切種子，薰習生長，乃至成熟，轉變不一。如眼識從親種子變生眼識現行，能分別色。耳識從親種子變生耳識現行，能分別聲。乃至身識從親種子變生身識現行，能分別觸。六七八各識皆然。又一切識之生起，不外因緣。



「展轉」有互相為緣，互相輔助之義。「彼彼」即種種。謂八種識及諸心所法。「分別生」即言分別所分別之見相二分由此而生。此頌與下頌義，唯識二十論詳言之。可參閱！

雖有內識而無外緣，由何有情生死相續？頌曰：『由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。』

問：謂若無外緣內心不起，內心不起，業無自生，何以世間有情生死相續？

答：有情生死相續，皆由內之因緣。「諸業」，謂福業，自體及果俱可，非福業，自體及果俱不可，不動業。具業多

境性不移動故「習氣」，謂熏習亦即結習氣分。「二取習氣」，即指我執取，名言取。此二取，俱有執著義。計有四種一取

即前七識別報後四種所取皆是我執名言二取所攝又「諸業習氣」內，具有二取習氣。二取習氣，有如灰土；

諸業習氣，有如泥團。泥團能攝灰土，諸業習氣，亦攝二取習氣。即分散為二取，和合為諸業。「俱」，謂業種，與二取

種俱，是親疎緣互相助義。「前異熟」，謂前一生乃至前百千生，業力所感之異熟果。「餘異熟」，謂感後一生乃

至感後百千生業力之異熟果。蓋三界內分段生死，由有漏之善與不善業種子為因，煩惱障種以為助緣，招於六

道身命巖異熟果，前盡後生，即三界外不思議變異生死，亦由無漏有分別業種子為因，所知障種以為助緣，感於

二種意生身細異熟果，前後故轉。是則二種生死，皆由內識惑業所感，固無藉乎外緣也。

若唯有識，何故世尊處處經中說有三性？應知三性亦不離識。所以者何？頌曰：『由彼彼徧計，徧計種種物，此徧

計所執，自性無所有。』

問：若唯有識，經不應說有三性？答：言三性者，亦不離識。三性即下言徧計執性，致依他起性，及圓成實性也。

「彼彼」，猶言種種。「徧」，周徧。「計」，計度。即依見相二分加以刻畫計度，宇宙萬有由此而起，此妄執自性差

別，名為徧計所執自性。如是自性，空無所有。又徧計執性，或言八識皆有，因八識皆具見相二分，而此徧計執性，即

為於見相二分上有分別故；然第八識及前五識，非能徧計。或謂：惟六識有徧計執，然執性畢竟起自末那。故護法

言徧計執性，唯於第六第七心品有。言第六識為徧計者，因第七識但計不徧故蓋見相二分，是依他而起，由依他起性虛妄執著，即為

徧計執性矣。如黑夜見樹，執以爲鬼，畢竟非有。

依他起自性，分別緣所生。

「他」指衆緣，「依他」言仗因託緣。如眼識九緣生。耳識八緣生等。「分別」言明了分別之識。即衆緣之集現。謂此心心所法及見相分有漏無漏，皆依衆緣而生起，悉由識心分別而顯現。如黑夜見樹，形相實有。

圓成實於彼，常遠離前性。

「圓」謂圓滿，「成」謂成就，「實」謂真實，「彼」指依他起性。「前性」指徧計執性。言此圓滿成就真實之法，體非虛妄，即於彼依他起性上，常遠離徧計性。如枯樹非鬼，鬼無樹有。

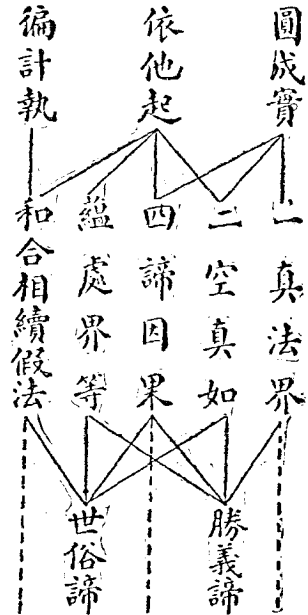
故此與依他，非異非不異。

「此」指圓成實性。「非異」者，圓成實之真如，即依他起之實性。「非不異」者，依他起一切有爲之法相，圓成實，一切無爲之法性。

如無常等性，非不見此彼。」

「無常」即生滅，「性」即真理，「等」者，等於無我。言一切生滅之法，各有差別之相，亦共有無常無我之性。共有無常等性，故非異。各有差別之相，無常自無常，法自法，故非不異。「此」指圓成實性，「彼」指依他起法。「非不見」，猶言見也。即言非不見圓成實性，而能見依他起性。又圓成實性，義較真如爲廣，即果位中有爲無漏之法亦屬之。

更分判之如次：



絕待無二（約所證之理言）（勝義勝義）

由二空觀發二空智證二空法性（帶能證之智言）（證得勝義）

若集世間因果滅道出世間因果（真實不虛謬）（道理勝義）

五蘊十二處十八界體相業用識心分別剎那生滅（世間勝義）

宇宙萬有和合相續之假法雖有虛幻之境相而無真實之體用（世間世俗）

若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？頌曰：『即依此三性，立彼三無性，故佛密意說一切法無性。』

問：若有三性，世尊何以說一切法皆無自性耶？答：「無性」即識性。言即依此三性，立彼三無性名，為遣執故。

也。「密意」者，方便之謂，有含而未盡，說而未盡之意。為開悟故，說有三性，表詮以表示自性；為遣執故，說三無性，遮詮以遮撥自性。此方便立言，非了義之極談也。

初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。

「相」者，對待之假相，有分限，有邊際，一切名言由此安立，而分限邊際之假相，即由周徧計度之所生，體相非有，如空中華，故立相無性。「自然」者，本來如是之謂，依託衆緣而起，則非本來如是可知，故立無自然性。（即



生無性）「後由遠離前（指徧計執性）所執我法性，」言從本以來，不與徧計執性相應，故立勝義無性。（卽真如無性）

此諸法勝義，亦卽是真如，常如其性故，卽唯識實性。

「此」指圓成實性。「勝義」第一最真實之義。言圓成實性，爲諸法中第一最真實之義。「真如」者，不虛妄之謂真，遮徧計執虛妄之法；不變異之謂如，遮依他起生滅之法。卽無有一法可取爲真如之相，亦無真如之名可立。起信論云：「言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法皆真故，亦無可立。以一切法，皆同如故，當知一切法，不可說不可念，故名爲真如。」「常如其性，」言真實而不虛妄，如常而無變易，隨緣不變，不變隨緣，故此爲識之實性也。

後五行頌，明唯識行位者，論曰：如有所成唯識相性，誰依幾位，如何悟入？

言上已明三能變及相分見分等唯識之相，與諸法勝義及真如等唯識之性。相卽事，性卽理，事理已俱明矣。問：如此唯識相性，誰人悟入？幾位悟入？如何悟入？

謂具大乘二種種性：一、本性具種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因。二、習所成種性，謂聞法界等流法，聞所成等熏習所成。具此二性，方能悟入。

「大乘，」大者，簡別之辭，以徧常爲義。如起信論所謂：「體，相，用，」之三大。乘者，譬喻之名，以運載爲義。如起信論所謂：「過去現在諸佛，曾從凡愚地由運載，以至大覺地故。現在未來諸覺有情，皆由運載，以至如來地故。」

「種性」猶言種類，姓即種子類別。「本性具種性」即本有大乘佛性。起信論所云之「本覺心」是也。無

始來依附本識，法爾所得無漏法因，猶言無始以來根本識即阿陀那識。本具法爾法有執持之義爾者所得者成無

漏漏有破敗不完美之義亦即煩惱生死煩惱樂上之漏生死果上之漏法因無漏法即諸佛究竟無上菩提涅槃。習所成種性，習即熏習，熏習所成之佛性。起信

論所云之「始覺心」是也。聞法界等流法已，聞所成等。「法界」即一眞法界。即事理法界亦即唯識相性之現量證境。「等」謂同

等。「流」指佛所說經菩薩所造之論，皆從法性流出。即言聞佛所說經菩薩所造之論，熏習而成佛性。具此「本

因」「熏習」二性，方能悟入唯識相性。「悟」有漸悟，頓悟之別，此中所言即爲頓悟。蓋由唯識相性之教，解唯

識相性之理，修唯識相性之行，而證唯識相性之果也。

何謂五位？資糧位。謂修大乘順解脫分，於識相性能深信解。」

「資」謂資具。「糧」謂糗糧。譬喻之名也。謂此位順大乘法性，修十波羅密，降伏惑業，於唯識性相，信心成就，能分明現前，了然不昧。「解」即勝解，亦即理觀忍可。

其相云何？頌曰：「乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。」

此言資糧位分際及其功行。資糧位，包括十住，即十解位，即十觀行，十迴向，事不二，理事三位。「乃至」云者，承上而言，起

略初住至第十迴向意。「未起識」猶未證得唯識性相，即未證得眞如。然已發深固，大菩提心。求住唯識眞勝義性。「二取」

謂能取所取，即依見相二分之功用。能取爲我執，所取爲法執。「隨眠」能隨起現行眠息種子，此位尙未能催伏

斷滅隨眠種子，但能伏分別二執之現行耳。

二、加行位。謂修大乘順決擇分，能漸伏除所取能取，引發真見。

加行位者，加力進行，謂菩薩先於資糧位善備福德智慧，順解脫分，亦既圓滿，爲入見道住唯識性，乃加力進行。順大乘法性起決定選擇之真見道出世慧。於此有煖、頂、忍、世第一等四法。此四法，依四尋思，四如實智之初位後位而立。即尋思能詮之名言，尋思所詮之義相，尋思名言義相之自性，尋思名言義相之差別，一一假有實無。若能如實徧知，此四離識非有，及知能取之識，亦復如是，即轉名如實智。煖者，依明得定，明得定，發下尋思，下尋思，觀無所取，即名無得物之功故名。是假有物無當名之實故。義是假有名義自性，既非實有，則名義差別亦不可得。即是慧日道火前相，能破衆生長夜迷闇執著。頂者，依明得定，發上尋思，尋思初位名士數數修習所取實不可得之觀，令其增盛如登山頂，周觀無礙。忍者，依印順定，印前所取空順後能取發下如實智，亦即覆也。於無所取，決定印持，無能取中，亦順樂忍。既無實境，離能取識，寧有實識，離所取境，所取能取，但是相待立故。印順忍時，印前所取空，即下順後能取空，即中立印順名。忍印取境之識亦空。即上忍○大乘止觀云：一類觀諸法唯是心相虛狀無實。世第一者，依無間定，發上如實智，雙印能所二取皆空。前上忍唯印能取空今世第一法二空雙印從此無間必入見道故立無位中下忍印所取空中忍能取空中忍印能取空今乃二空雙印必入真見道也。如是煖、頂，依於能取之識觀所取之境本空，下忍起時，印境空相中忍轉位，於能取識，亦如境之是空，順樂忍可上忍起位，印能取空，世第一法，雙印空相。此唯識觀之行相，入真見道之司南也。

其相云何？頌曰：『現前立少物，謂是唯識性；以有所得故，非實住唯識。』

「立少物」少物卽空。基云心上變如名爲少物學記解云見所執無卽如相現猶如穿壁虛空現故如顯揚實攝是則所執空影名變如相也謂諸菩薩於此四位猶於現前安立少物。謂是唯識眞勝義性，以彼空有二相未除，帶相觀心，有所得故，非安住真唯識理也。蓋煖位，頂位，依識觀空，則境空識有；下忍印成境空；上忍印成識空；世第一法，雙印二空，皆帶空相，未得全除，彼相滅已，方實安住真唯識理，名通達位。如手雖不取物，尙留一空拳。

三、通達位，謂諸菩薩所住見道，如實通達唯識相性。

悟入唯識實性，卽體會真如，名通達。見道明照眞理，略說有二：一、眞見道，是無分別根本智；二、相見道，是有妙別後得智。前眞見道，證唯識性；後相見道，證唯識相。根本智，有見分無相分，挾帶體相，不變相狀故；後得智，見相二分俱有，變相觀眞，分別說法故。

其相云何？頌曰：『若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。』

此位菩薩於所緣境，卽所觀察之法無分別智，都無所得。因無智外之如爲智所證，亦無如外之智，能證於如，（此卽證得眞現量。）爾時乃名實住唯識，眞勝義性。卽證眞如，智與眞如，平等平等，俱離能所二取之相，不同有所得心分別戲論所現相也。

四、修習位。謂諸菩薩所住修道，如所見理，數數修習，伏斷餘障。

以前所體會唯識實性，數數修習無分別智，摧伏斷滅無始俱生之我法執。

其相云何？頌曰：『無得不思議，是出世間智，捨二麤重故，便證得轉依。』

「無得」者，遠離所取，亦離戲論。「不思議」者，遠離能取，妙用難測。「出世間智」即無分別智。二取之隨眠，是世間之本，唯此無得不思議智，乃能斷之。「二塵重」即二障種子，以其性無堪任，遠於精細輕安之無漏法故。「依」謂所依，即根本識，依他起性，與染淨法爲所依故。「轉」謂於依他起中染淨二分，轉捨染分，轉得淨分。即轉捨依他起上徧計所執，轉得依他起中圓成實性。亦即由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺。蓋煩惱所知二障種子，皆根本識之所執持，菩提涅槃二轉依果，亦根本識之所本具也。

五、究竟位，謂住無上正等菩提，出障圓明，能盡未來，化有情類。

究竟位，即唯識果。無上正等菩提，即阿耨多羅三藐三菩提。以一眞法界清淨爲體，以四智成所作智妙觀察智平等性智大圓智爲用。障，指二障三障。

其相云何？頌曰：「此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。」

「無漏界」性淨圓明，即佛界不思議，超過尋思言議道故。「善」自淨法性。「常」無生無滅，性無變易。「安樂」衆相寂靜，永離違害。「解脫身」永遠離煩惱障縛，即大自在我，時空無礙。「大牟尼」大覺世尊，成就無上寂默法。謂永寂二邊，默契中道也。「法」即法報，應三身法身，名自性身，即一切法平等實性；報身名受用身，有自受用身他受用身；應身名變化身，即隨類化身。

### 唯識三十論講錄贅言

余昔者嘗謂大乘八宗，各有特勝之義，而亦互攝無餘。辛酉仲春講唯識三十論於杭之幽篁會館，遂舉之以爲

例曰：若茲論第二十三、二十四、二十五之三頌，可攝三論宗；第二十七、二十八之二頌，可攝禪宗；第二十六至第三十之五頌，可攝律宗、華嚴宗、法華宗；第三十頌可攝淨土宗、真言宗。至廣明三能變識，以成立一切法唯識之徧依圓三性，則爲此宗特勝之義。故斯論不僅唯識宗之宏綱，實佛法藏之寶鑰也。如如居士示以所成之講錄，乘粗就精，語多與要，而余之所講，則時用通俗語，務求明顯，得之足以相發明矣。因茲爲互攝特勝之言，以弘其傳。

釋尊應世二九四八年春暮釋太虛

## 唯識三十論講要

院長太虛大師講  
學僧 軸廬記

二十年春。院長太虛大師遊化四川返閩。受廈門學佛各居士邀請講解唯識三十論。講座設在廈門蔡契誠居士之湧蓮精舍。雖聽衆無多。而大師說法之聲音宏大。如在千衆。因此。可知大師宏法之精神矣。因隨聽隨錄。而成此篇。此講比較新穎通俗。與前此唯識三十論講錄異其旨趣。亦可知佛法如珠走盤。顆顆皆圓。重以大師樂說無礙。當然愈說愈重重無盡。所謂「法味無窮」者以此。

二十年二月二十四日記者附識

### 第一講

講解此論，先依照本論文句解釋，然後提出問題來討論。

此論是世親菩薩造。三藏法師玄奘譯。關於他們的歷史，研究佛學的人，大概都是知道的，所以現在略去不談。此論共計有三十頌——在印度四句爲一頌，好比中國之詩，故此論乃是用一百二十句的五言句之所構成。但唯識另外又有二十三頌舉其大數言之的二十論，及其餘唯識義章等，揀別此唯識是三十頌論的一種，故名三十論。

此論無論字面和內容，其所發揮者都在唯識，所以叫牠做唯識論。

佛與原來有經律論之三藏，此論不是經和律，而是攝在論藏中的論，故名曰論。

關於唯識之所以然的道理，原是在本論頌文中正要說明的，不過在未說明之先，應當把平常人對於唯識一名所生的誤會和謬解，下一個明白的糾正。

唯識的「識」較通俗所云知識之識，與心理學上知識與感情意志等對舉之識，皆不過識的一部分，不足以盡唯識之識義，而且相差甚遠，雖哲學上「知識論」之識義，亦非唯識論所明廣義的識。

唯識論所明之識，可以舉個譬喻來說明：譬如一個具有雜織的國際世界然，蓋每個人或每個有情，他的精神界——卽心界——不是簡單的，是由很多的複雜分子組織成功的。所以他是國際的集團，不是孤立的獨個，猶在乎現今的人羣世界，是有許多的國家民族組織成功的樣子。唯識的本身有八：譬如有八個精神的王國，八識正是指統治此八國之八王，能無論一個人或一個有情，必定各有他們的精神界統治之八識，但識之自身爲能統治之王，然既有能統治之王，必有所統治之臣民，若沒有臣民被王所統治，便不成其爲王國的王了。故凡是王國，一定有能統治之王與所統治之臣民——心所——在內。不但此也，而且此王國君臣所管領之海陸動植——根身器界——以及一切風俗，習慣，文化，法度，分限，部位——不相應行——乃至天空——法性——等亦在內。故每個人或每個有情，他的國際組織之精神世界，確如一個總聚的大集團，識雖祇是各王國中的各王，然舉王則全王國乃至全國際，無不統攝在內。

「唯」謂獨或俱，若照這個字義講起來，則上頭所說的廣義之識，卽不能成立，蓋既是獨但有識，則識便不成王國的王。而王國的一切亦將無從安立，所以此中唯識之「唯」決不能僅在字面上看成獨俱之唯。此唯字意思



即是說：凡宇宙一切所有，都不離識的關係和不出識的範圍。若照這種意義說起來，則唯識云者，不過說識能統攝萬法，而萬法可歸納在識中罷了！至此對於唯識字義之誤會已解除，而唯識之正義亦可以略明了。

但唯識說一切法不離於識，而尤重在說明之一切法大部分是識變起的或隨識轉變的，然並不是否定地不承認一切法有存在的可能，不過說牠們不離於識或依識所變耳。然則唯識實是逼於萬有諸法的，但爲什麼一定要把一切諸法都歸納到識上去，並且講明這唯識對於人生究竟有什麼利益，茲試約略分言之：

若了解萬有諸法時時刻刻都不離識的影響和受識的變化，而識又即是各人的自心時，則各人便皆可以有解決現實界苦痛的能力。蓋我們人類與一般的有情，對於這個現實世界——即宇宙自然的確有許多不可避免的苦痛。就人類而言，明明就有三重的壓迫：——自然，人爲，個己。——就自然界而言：有寒、熱、風、雨等種種的災難，這是自然界所給我們的苦痛。再就人爲界言之，其苦痛更多：如社會上之習慣束縛，人與人間的罪惡等。三就個人的自身，又有饑渴、勞頓、病苦、死亡等。其他缺點尙多，若不聞唯識，則便有如下四點的過患：

第一點：是悲觀者流，看見這現實世界這許多的苦痛，彷彿都是固定而已經沒有法子可以去改善，由是悲觀厭世甚至自殺。

第二點：是對於現實世界生了滿足之想的人，由是便沒有機會去謀所以改善進步與要求出路之意，而醉生夢死其中。

第三點：有人以爲在我們的現實世界之外，另外有個規定命運者。故向之乞憐求哀，因以產生神教，去求神拜

上帝。

第四點：認我們自身之外，有一種勢力使我們痛苦，而向之爭鬥者，如古代之宗教有光明與黑暗爭！現在唯物史觀的學者之階級鬥爭，亦是認定我們外邊有些東西使我們痛苦，故極力向之爭鬥！

以上四點：若以佛法眼光看來，都是與事實真理不相符合，而其辦法亦絕對不當，不但不能令人生世界改善進步，將反由錯誤之結果而更外增加痛苦。佛法爲要使人離去如上諸種錯誤而獲一解除痛苦的進善人生之道，故有說明他的必要——唯識。唯識對於宇宙人生的確有很高很圓滿的改善進步的價值，要知萬法——苦痛亦在內——都離不了識之關係，同時且多隨識轉變，而識又即是人人可以自覺自動的，則講明了唯識，卽沒有什麼不可解決的了。

以上明唯識名義及其宗旨的大略竟，以下解釋論頌。

此論的三十頌原是世親菩薩造的，但後來經了護法等十大論師的解釋，故有如次之分段：

初二十四頌明唯識相，次一頌明唯識性，後五頌明唯識位。

就二十四頌中，初一頌半略辨唯識相，次二十二頌半廣辨唯識相。

略明唯識相中，先假設問答以發端。外人問曰：若唯有識，云何世間及諸聖教說有我法？舉頌答他：

『由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。

謂異熟，思量，及了別境識。』

此卽外人對於唯識上所生之誤會也。此中的內外，是論主假設的，內是大乘佛教，外包小乘及世間一般的有識人等。間的人意思是這樣的，既然說單唯有識，爲什麼世間的及佛的聖教上又說有我有法呢？遂以頌答他說：由假說我法……「假」謂假托而說的，一切諸法，並不是離了識另外有個我有個法可以給我假得到，不過是假託識之所變而叫做我和法而已。

假有二義：一「無體隨情假」，執有實我實法謬妄之情意而說的，實在是如龜毛兔角而毫沒有體性的。二「有體施設假」，這是有體的事實，這正是指的那不離識的關係而是識所變的，雖然用我或法的名義來施設假說，但仍不出識的範圍，故不是妄情所執之無法，而是由依識所變之有體法，故名有體施設假。

但此中所云之我，與平常所說之我不同！此中所說之「我」乃是一種「人格」之義，金剛經上所說之我、人、衆生、善者、以及有情、庸人、賢人、聖人、推而上之連佛亦在內，故此我乃是人格的化名詞。「法」之義如世所云之物、廣義之法如心理生理物理皆在法之範圍之內，故法可概括一切「非人格」的東西。如佛學上地、水、火、風、色、聲、香、觸、法、眼、耳、鼻、舌、身、意等都叫法。

「轉」有轉變、轉現、二義。「相」不是形相之相，這個相如科學哲學之「概念」，卽義的意思，如說物有物之概念，人有人之概念……又如說有人格之我時，卽隨其所說而轉變其義相。

又轉現卽顯現之謂，因爲說了我法，而我法卽隨之而顯現，由思想言語而施設我法，由是轉現我法之相，爲要破除執着離識以外有實在我法的妄執，故舉一句「彼依識所變」來喝破他！

「彼，」即是指上頭之種種我法相。「依，」謂若我若法都是依識而變的。以下各頌中有很詳細的解釋。

大抵凡是有知覺或知識生起的時候，都有能知覺與所知覺之二面，在唯識論上說起來：能知覺的即是「見分」，所知覺的即是「相分」，謂依識所變見分，假說種種我而轉成種種我相，依識所變相分，假說種種法而轉成種種法相。

而此能變之識，初即異熟，次即思量，後即了別境之三，了別境包括眼、耳、舌、身、意、六識，其名義待到下文解釋。

### 第二講

今於略明識相後，以二十二行頌廣辨唯識相——廣明其義，此中略分三段，第一明三能變，第二正成唯識，第三廣釋妨難。

第一又分三段：一、明初能變。  
頌文：

『初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應惟捨受，是無覆無記，觸等亦如是，恆轉如暴流，阿羅漢位捨。』

此中共十句兩個半頌。阿賴耶，異熟，一切種，即是初能變識的三個專有名詞。在三相中阿賴耶屬自相，論中說「所持因果爲自相故」，但又可名「本相」或「總相」。

阿賴耶翻譯過來叫做「藏」，義如大藏經之藏，或庫藏之藏。據梵文又可譯處所之「處」，如喜馬拉雅——

類耶——山亦梵音之「雪處」義，古名雪山即以為積雪之「處」故。藏有三義：一、「能藏」如茶杯能盛茶，茶杯為能藏，而茶為所藏，此識亦復如是，能藏一切諸法種子，故一切種即為此識所藏。二、「所藏」第八識所變起之根身器界，以及所現行的前七轉識及一切諸法，皆以第八識為所藏。（注意：一切種，雖並不是離了第八識另外有一切種，然已是第八識中的能生萬法功力，故言識的時候，讀起來不能將識字略去，應當讀為一切種識，若單讀一切種，則便不是能藏識而成所藏種了。）……三、「執藏」即我愛執藏，此正相當於處字意義，即我所執之處，故亦可名我愛執處。末那識中有我癡，我見，我慢，我愛，我愛執藏，即此識為末那之我愛所執藏也。總之，據自相言，名阿賴耶識。據果相言，名異熟識。據因相言，名一切種識。

異熟原是據果而命名的，佛學言果有五種：即等流，異熟，增上，士用，雜繁等五果。前四為世間共果，後一為唯出世聖果。蓋離繁果最低限度，證入阿羅漢位始能獲得此果，他是不與異生——凡夫——共有的。但在世間果上言，異熟果亦甚普遍，如有機之根身，無機之器界，其中一個一個的有情，一類一類的世界，俱可名之為異熟果。但此果不惟第八識有，即前六識亦有異熟果的性質，不過是異熟生，不是真異熟識罷了。故在此識的果上講，可以云十之八九都是異熟性的果。不過第八識上的異熟果為最根本者，以內之根身外之器界，乃至前六識之異熟生者，皆以第八識異熟為根本故。

熟謂成熟，如生米煮成熟飯，此中有三義：一、「異時而熟」如造因在前，得果在後，此果與因，在時間上有相異之距離。我們在果上看不到因，因上亦看不到果，因為如此，故常人誤認得果為自然，似乎以為一切諸法，皆是偶然

憑空自然而來，茲在印度名自然外道。其實這些，在佛學上講起來，現在所生之果，都離不了先業之作因，但亦有些果在因上可以明白看見的，乃屬於士用果等者。二、「變異而熟」，成果之時，果異於因，因為從因至果，無論在空間上時間上皆經了許多的變異——果不似因，因不似果。三、「異類而熟」，類謂分類，在佛法用倫理學上的道德性，把一切諸法分爲四類，即善、惡、無覆無記、有覆無記。此中有覆無記者，即是有染污法覆障之無記性。第八識性，蓋是無染污法覆障的，故名無覆無記。不但第八異熟果是無記，凡一切的異熟果，俱屬無記性攝。故因雖然有善、有惡，果雖然有好、有醜，但據果的自身上講起來，仍是非善非惡之無記性。蓋一切異熟果報之法，皆由先前業因之引起，使之不得不然而成果，則果是機械式的被動者，他是不負任何善惡的責任，猶之乎一君國的君主，以強有力的勢力設政治法律來統治一個君國。其中一切土地人民皆受他的勢力左右轉移，由他的勢力辦得合宜，則人民富強光榮。由他的勢力辦得差錯，則人民貧弱墮落。但在國土人民本身完全是機械的，被動的，不負責任的。八識的因果也是這樣，由過去第六識上之思心所，造成強有力之業因，而感得現在之異熟果，此果完全由先業因所引使而成，所以說他是機械的，被動的，不負責任的，非善非惡之無記性。

一切種。就表面上說，什麼種生什麼果，——荳種生荳果，瓜種生瓜果——而此中所說之種，並不是這樣有形象可見之種，他的確是第八識中一種潛在的功能差別，故在成唯識論中名「功能差別」，即是由第八識中潛在之功能而生起萬有諸法之差別，即名一切種。

我愛執藏之阿賴耶識，到了阿羅漢位即可捨去，異熟識至佛果時亦捨其無記之性，——因佛果之初能變識

完全是善性，故佛果不名爲異熟了。一切種至佛果仍可名一切種識——佛果具足一切無漏清淨種故。

不可知執受處了，……以義讀之，應當聯貫上下文，讀爲不可知執受處，不可知了。反言之，即是執受處不可知了，不可知執受處者，即相分——根身，種子，器界。——根身種子深細，器界廣大，三法在異生分上，俱不容易知道，但亦並非絕對不可知，至佛果大圓鏡智現前，亦能照了無餘，「了」即能了別之見分，前天說凡一切知識，有能知識與所知識之二部分，此了即能知識之見分，而所知識之相分，即執受處也。

然而識爲心王，而八識又都各有牠們的相應心所，這個初能變識的相應心所共有五種：即觸、作意、受、想、思等五之徧行心所。——八識相應心所有五十一，留在第三能變中明。——徧行者，蓋徧於各識及一切之謂也。

觸：謂接觸，一切知識生起之時，都有他的所依之根，與所緣之境。根境識三法和合，互相隨順而有接觸之事。作意：謂警覺之功用，蓋正在接觸之時，而有警覺俱時生起之事。受：謂領受，依觸而生受，再從領受法上取其分齊，即爲名言所依之。「想」於觸受想中所起之衝動造作即「思」，蓋思即是心之「動」，不但自能主動，並能驅役其餘心心所亦隨之而動。此五種心所與心王和合生起，謀共同之作用，故曰常與觸、作意、受、想、思相應。

但受有五受：在感受上言之，有苦、有樂、有憂、有喜、有捨。捨受者，蓋非苦、非樂、非憂、非喜之中庸受也。此識在五受中唯有捨受，故曰唯捨受。

是無覆無記，以倫理學上善惡標準分類來講，此識是無覆無記性所攝。非但心王是無記，即五種心所亦是無記性所攝，故曰觸等亦如是。

恆轉如暴流，這是以喻來顯。恆者，謂此識自異生一直到沒有成佛止，中間之長時期，都是如同暴流之水，前後不斷一類相續。「恆」謂雖暴而流續不斷。「轉」謂雖流而暴變靡常，剎那剎那，前頭的暴流而非後頭的暴流。又如接連之影片，影片雖然有一片一片，前頭的人影而非後頭的人影，但總是一類相續，接連不斷的前後相似。

阿羅漢位捨。阿羅漢有三種義：三義中最主要之一義爲無生，無生者，卽永不受此身以後的生死，卽已無生命流之束縛也。「捨」卽捨去我愛執癡之名，因爲到了阿羅漢的時候，已證我空真如，七識永遠不執第八阿賴耶識爲自我，卽名爲捨，非謂全捨於第八識也。

### 第三講

今天講第二能變，卽第七識，在未解釋以前，先出頌文：

『次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量爲性相。四煩惱常俱：謂我癡，我見，并我慢，我愛，及除觸等俱，有覆無記攝。隨所生所繫，阿羅漢滅定出世道無有。』

這裏共有三頌十二句，比前初能變多兩句，若以從上文所說的次第上講下來，此名第二能變。若以八識分配上講起來，則此名第七識，卽是頌中「次第二能變，是識名末那……」

末那是音譯，其義爲「意」卽是意思的意，以前有人名之爲染污意，以爲末那完全是染污的東西，實則此意可染可淨，在凡夫地位上有染，可名染污末那，若一聲證入聖位，卽可名清淨末那，故染淨聖凡之關係，均由末那轉與不轉，成清淨與不清淨的分判。



又意有「意識」與「意根」之分，在第三能變中有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，普通所謂意識，是第三能變中之第六意識。但彼意識亦如眼識等，必定有他所依之根，他的所依之根，才是此第七末那，所謂意根，正是指此末那。

「依彼轉緣，」依彼者，「彼」即是指前初能變之阿賴耶識，意謂此第七之意根，亦是托初能變識爲他的根本依而轉變生起。好比眼識依眼根而生起的樣子，緣與「對向」「觀察」或「感知」之義相仿，蓋末那不惟依彼初能變識而轉變生起，亦以彼初能變識爲他所對觀之境。

「思量爲性相，」在這里，意的定義即是思量，性是識的自性，即自體分。相是識之行相，即是見分。自體分見分正如以前所借喻的國王一樣，然意的定義既然是思量，而此識的思量又特別不同，在八識規矩頌中說：明爲「恆審思量我相隨，」既然是恆審思量，可知他的思量是始終沒有間斷的，而且很深刻的。他是既恆且審，故依照他的原意解釋起來，恆即剎那剎那連續不斷，而審是精深諦審，蓋思量之意在八識三能變中都有，爲什麼獨在此中特別加以思量——意——之名，論中說此識思量之義比前六識和第八識都來得強盛！又若在恆審二義上說，前五識思量，既不恆亦不審。第六意識之思量，但審而不恆。第八識之思量，雖恆而不審。故恆審之思量，唯第七識有，所以特名此識爲「意。」「四煩惱常俱……」這是說明他的相應心所，前來說過，識之自體分見分喻如王，故思量爲性相。喻如王，依彼轉緣彼喻如王所統屬之領士，但他所統治之臣民是什麼，故這裏說到心所，此識心所依成唯識論中所明，他的心所有十八種：昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、妄念、散亂，不正知之八種大隨。別境中之慧心所及此中之

四煩惱，與五蘊行，——然此類中沒有把他們完全提出來者。蓋已包括在類中「及餘觸等俱」之「等」字裏了。這四種俱稱為煩惱者，因他們的性質都是煩擾惱害，足以擾亂我們的精神界的治安，我們的精神界，雖然時時刻刻，受這四種煩惱的搗害，但從來都沒有法子制滅他，譬如一個中央政府對於國家社會，沒有那個不想他的國家太平，社會安寧，但結果總是治亂不定，這個癡、見、慢、愛、之四煩惱，既能直接擾亂惱害我們的精神界，亦能間接擾亂惱害我們的現實界。

癡即愚癡，是對於若事若理昧然不知而妄以為知的，故癡亦並非完全不知。我見者，即是他所抱之意見，人們對於宇宙人生，既於不知中妄以為知，並且還認定其自以為知的決定不錯，此在佛典中，往往有一種很確當的譬喻：譬如聚集了一大堆的盲人，在那裏摸象。有的摸到尾巴的，說象如掃帚，摸到四腳的說象如屋柱……這樣在我們看起來非常可笑，然在摸象的瞎子，總以為自己摸到的決定不錯。又譬如有一般學者，把他所執著的什麼什麼見解，或什麼什麼主義，認定他所執的那種見解或主義，能改造社會國家，固執著硬要去幹。我慢者即普通所謂虛榮誇大之心理，既有此種虛榮誇大之心理，於是認定他的個己，他的國家，他的民族，高過一切。彷彿惟有他是上帝之驕子，其餘芻狗不如，但我慢亦有好的一方面，如「餓死事少，失節事大」，為要我的人格高過其餘的人，所以雖處在貧困中，亦不肯為非作惡。此山中我癡，而有認定第八識為我的我見，由我見而生我慢，和愛著要我永遠生存的我愛。

「俱」，即是共同的意思，凡與此識相應之心所，都是相續地剎那剎那共同並立，包圍此識，喻如國王被圍

中的臣民所包圍，「有覆無記識」者，即是說明此識在道德上的性質，有覆謂有煩惱蓋覆，但雖有煩惱蓋覆著，而他的性質仍是非善非惡之無記性，蓋末那無直接損害於他人之可能。

「隨所生所繫」末那隨第八之異熟報生在那一界或那一道的時候，他即隨着成爲那一界或那一道的末那識，並且隨着繫在那裏，如第八異熟報生在人類中，末那亦隨之而生起並且繫在人類中……

這裏爲更於使人明了之故，重以喻來顯明，依彼轉緣彼係出領土，思量爲性相係出王，四煩惱常俱——係出國中的臣民，有覆無記識係出國體國法，阿羅漢滅定……係出此王國已打破國界，而進入大同世界。

阿羅漢前已說過，到阿羅漢則染污此識無有，亦已可知。滅定，即是滅盡定，亦名滅受想定，入此定時，前七轉識皆不現行！此定爲最深之禪定，入此定時，如植物然，看去如同死人，連氣兒都沒有了，但是他的生命仍舊存在着，此四煩惱常俱之末那，一聲到了——滅盡定的時候，即無有現行了！——捨了染污末那之名，故名滅定無有。

「出世道……」道，在佛學中有的地方與普通所用的意義很不同，普通所謂道，即是一種理路，或者名之爲道路之道。但在佛學上實是覺的意思，從道的自體來說即是能證真如之出世的智慧，此四煩惱常俱之末那，一到出世道玩起的時候便沒有了，故名出世道無有。

#### 第四講

### 今天繼前釋第三能變。

#### 頌文：

『次第三能變，差別有六種：了境爲性相，善不善俱非，此心所徧行，別境，善煩惱，隨煩惱，不定，三受共相應，徧行觸等。次別境謂欲、勝解、定、慧，所緣事不同。善謂信、慚愧、無貪等三根，勤安、不放逸、行捨及不害。煩惱謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。隨煩惱謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、詔與害、惱、無慚及無愧、掉舉與昏沈、不信并懈怠、放逸及失念、散亂不正知。不定謂悔、眠、尋、伺二各二。』

上面共計七頌二十八句，混合總解第三能變的六個心識，即是把眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識作爲一類合爲一聚來說明的，現在就著上面七首頌文，一句一句的略加說明如次：

「次第三能變，差別有六種。」由初能變二能變按步說下來，這裏便是第三能變。差別有六種者，即是說第三能變中有六個識，而這六個識又各有各的自性差別不同，即是各有所依之根和各有所緣之境，如眼識依眼根緣他的色塵之境，……他們如果沒有到達轉依的時候，眼識決不會緣聲，而同時耳識亦決不會緣色，縱然在一個時候有二識或三識同起，——如眼識正在緣色之時。同一刹那耳識有聞聲或身識有覺觸的事，——然而他們依舊「眼不超色，耳不出聲」，因此，故眼識有眼識之系統，耳識有耳識之系統，乃至意識有意識之系統。

這裏有不可不注意的，雖前五識生起之時，必定有同時意識來參加并起。然意識生起之時，有時可以與前五識絲毫無關，如坐在此間，忽然想到以前在鼓浪嶼聽到一種什麼聲音，或見到一種什麼景色，使只是意識而毫無前五識關係。由此故知這六個識是有各個之自性與本位的，不然，則一識生時餘識亦應生起。「了境爲性相」談到了境，八識都有了境之義，如初能變識了「不可知執受處」之境。第二能變識了，第八識見分爲我之境。惟有所

不同者，八識和七識所了之境來得深而且細，不容易使人見到，而這六個識所了之境很粗顯分明，故容易使人明了覺察，如眼識了長、短、方、圓之境，乃至意識了生、滅、去、來之境。「性」即自證分，「相」即見分，意思即是說，眼識以了色塵爲性相，耳識以了聲塵爲性相。

「善不善俱非」此六識在道德性上講起來，善性、惡性，有覆無記性，無覆無記性之四性，完全具足。

這裏對於意識與意根兩個名詞，猶有略加辨別之必要，夫八識皆有他的所依之根，前五識依前五根，這是顯而易見的事實，惟意識既與前五識不同性質，當然沒有依前五根的理由，那末他究竟依何種根呢？這裏應當要知道，第六意識也不過是一種識，所以名之爲意識者，因他以末那意爲他所依之根故，因此可以知道第六識所以名之爲意識，是因他——末那——得名，的，而末那就是就本身上得名的，然此在三乘其教中，對於這個問題往往含糊其詞，總以爲前念滅去之意識，即爲此意識所依之根，其實是方便之說。

以下釋此識相應的心所！

此識既然具有善、惡、有覆無記、無覆無記之四性。故於五十一種心所亦完全相應，現在爲使人易於記憶明了，順便將八識三能變中所相應之心所，或少或多，表列於次：

異生八識相應之心所，

初能變 唯觸、作意、受、思、之五徧行。

次能變 五徧行，與癡、見、慢、貪、并別境中慧，及掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、之八大隨煩惱共

十八心所。

三能變

前五識 五徧行，五別境，善十一，及貪、瞋、癡、與無慚、無愧、并八大隨煩惱共三十四心所。  
第六識 五徧行，五別境，善十一，及六根本煩惱，二十隨煩惱，四不定，共五十一心所全。

佛果八識相應之心所，

八識平等各唯 五徧行  
五別境 心所相應  
善十一

上表是把六位五十一種心所拿來統屬在八識三能變中的，由此表看來，我們可以知道，初能變識所相應的心所最少，只有觸等五個徧行心所與他相應。第二能變比較多些，共有十八種心所與他相應，前五識比較又多些，有三十四種心所與他相應。第三能變中之第六意識，則與五十一種心所完全相應。因此，我們又知道，第六意識的作用，是比其餘的識都來得普遍而有勢力。初能變和第二能變相應的各種心所，在以前業已解釋過了，可以不必重繁。現在就第三能變識中所相應之心所，在前頭沒有說明過的，再略加講明。

「此心所……」一頌，即是把五十一種心所分成六類：所謂六位心所，一徧行、二別境、三善、四煩惱、五隨煩惱、六不定。徧行之義，前在初能變中已經約略解釋過了。別境者，即是緣特別境而生起之心所。善心所者，惟在善心方生起。煩惱謂為一切染法之根本煩惱。隨煩惱，是根本煩惱之分位或根本煩惱之流類。不定者，謂於善不善三性等

沒有一定的標準，這是六位心所的類義。「三受共相應」，三受謂苦、樂、捨，六識不但具了這麼多的心所，且亦逼與三受相應，然此三受分開來說即成五受，謂憂、喜、苦、樂、捨，蓋從苦樂二受中又開出憂喜二受，為什麼要這樣分別？因在身心的關係，所以有此說法，如苦樂兼通身受，而憂喜則蘊在心中，但此不過一往之說法，其實是可以相通的。相應者，謂心心所和合一處，共同生起而成一致之作用，如心王與受相應，同依一根同緣一境而成和合一致之活動工作。

「初徧行……」觸等之等字，包括觸、作意、受、想、思之五種心所，在前頭也已經說過了，現在單來明別境心所。云何謂欲，欲有希望要求之義，自己認為可愛的境，希望要求欣合，自己認為不可愛的境，也希望要求脫離牠。勝解謂強勝之見解，即是已經成為決定之見解，故論中說「印持決定」為勝解，非一般所謂浮浮泛泛的見解可比，勝解是對於事理已經有了很堅決的定見和極銳敏的確解。念是對於曾經經歷過來的境事回憶記憶，假使向來一回都未曾經驗過，便無從回憶記念起。定謂注意集中，要依繼續觀察之境界得生起，這種心所由念心所記念一種所觀察之境，由是注意集中常常記念，以全副精神專注一境——所謂心一境性——便是定心所。慧是對於所觀之境得了一種抉擇判斷，即是經了一種很深刻的觀察所成之智慧。這五種心所都是在各別不同的境事上生起的，故名別境心所。頌中所謂「所緣事不同」就是這個道理。

「善謂信慚愧……」此十一種善心所為一切善法所依。信，非世間普通所謂之信，普通所謂之信，并不專指善的方面，惡的方面亦有信，如信非道以為道的迷信邪信。但此中所云之信，完全是善的，論中說明信的定義是

「於實、德、能、深忍樂欲心淨爲性，對治不信樂善爲業。」可見這個信心所完全是清淨善法，牠連一點染污都沒有，正可謂之自性清淨心。慚愧卽是一種羞恥之心，若在自己兩方面來講，尊重自己的人格而羞惡便是慚，尊重社會的輿論而恥過便是愧，故論中說：「依自法尊貴增上，崇重賢善，羞恥過惡，對治無慚，息諸惡行——慚。」又說：「依世間力，輕拒暴惡，羞恥過罪，對治無愧，息諸惡業——愧。」「無貪等三根」名爲無貪，無瞋，無癡，之三善根。質言之，無貪卽能惠施，無瞋卽能仁慈，無癡卽能明智。勤謂精進，安謂輕安，凡是善法大約皆有輕安意，不過真正講起輕安來非定心不有。不放逸原卽精進的意思，不過若一味的精進勇往直前，不無疏忽之失，有了不放逸的心所，則能於精進加行中。時時謹慎小心。捨卽是一種沒有德色之心，對於修證所得上。一毫無所住著，因爲如此，所以終日行佈施修禪定，若行所無事者然。不害，卽是一種悲愍之心，對於一切有情一點也不損惱傷害他。如上對於十一種善心所の説明，若詳細的解釋，可以去參考成唯識論或百法明門論。

「煩惱謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。」此卽名爲六種根本煩惱，此煩惱中貪等與第二能變中之癡、見、慢、愛——貪——四煩惱有廣狹不同。第七末那上之四煩惱，專是指末那執第八識見分爲我上而說的。此六種煩惱是在世間出世間的一切事理上面說的。貪謂貪著，對於三界有及有具的染着不肯放棄。瞋是對於一種違逆境上生起忿恨等心。癡，是對於一般事理闇昧不明，卽是無明。慢，謂貢高，其性爲「恃已高舉」，但也有表面上似乎謙虛，而骨子裏頭實在是輕慢者，如有人謂「他好由他好，我不好由我不好。」若如此居心，佛經中名字叫做「卑劣慢」，此慢差別有七種九種之別，其名數可以參考教乘法數。疑，是對於事理沒有決定的能力，卽是猶豫不決。惡見，是對於一切事



理倒推度，即是所謂惡知惡見的人，這個惡見是各種惡見中的總相。若分別講起來則有五種：一、薩迦耶見，意即我我所見，是在五蘊上所起個體之見。二、邊執見，即是於一種個體上，執斷或執常。三、邪見，謂撥無因果，即是一種虛無之見。四、見取，謂於種種見中執取了一種爲「最勝清淨能得涅槃」。五、戒禁取，即是一種迷信的戒條，如有些宗教所制的種種戒條，於實際道德上一點關係也沒有，但在他們猶執爲「最勝清淨能得涅槃」。此上總別共有十種煩惱，貪、瞋、慢、疑五種，謂之五鈍使。身見、邊見、邪見、見取、戒取五種，謂之五利使。

「隨煩惱謂忿……」此兩頌即是頌二十種隨煩惱，即瞋之暴發，恨是把瞋懷恨在心，覆，即於所行惡不肯發露，是癡之分。惱，亦瞋心之觸發者。嫉，亦瞋心之類，是不願意人家有名譽光榮者。慳，是一種吝嗇，是貪之分。誑，謂欺誑，即是一種「虛矯詭詐」的行動。諂，是一種取媚於人的行動。此二是貪癡分，害，屬一分瞋恚之心。橋，是一種貪賤自德的心理。以上十種煩惱純是惡性，各別生起，狹而且窄，故名小隨煩惱。

無慚，是不顧自己之人格。無愧，是不顧他人之非議。對於惡事不去改，而對於善事亦無心去做，人們到此，便真個沒有藥可醫，此二種之煩惱，自類俱起，略微寬泛，故名中隨。

掉舉，是心對於境不能寂靜之謂。昏沉，是一種費懂心理現象。不信，即不信實、德、能，及三寶真淨功德。懈怠，與精進相反，懈怠在表面看起來，不去工作名懈怠，其實對於沒有利益的工作，即使去併命努力，亦名叫做懈怠。放逸，是一種縱蕩，失念，對於事物忽略不能明記。散亂，是一種流蕩忘反，所謂「心猿意馬」。不正知，即是一種謬誤知解。以上掉舉等八種心所，通不善無記，徧於一切染心，故名大隨。

「不定謂悔、眠、尋、伺二各二，」悔是懊悔。眠即睡眠。此二合爲「悔眠之類。」尋即尋求。伺謂伺察。即是在已尋得的境上，加以審觀細思，此二合爲「尋伺」之類。尋伺有處又名「覺觀」，即是思慧之作用，粗略之思慧謂尋，精細之思慧謂伺。一般學者所謂思想，所謂創造什麼什麼學說或什麼什麼主義，即是這兩種心所的功用，此二類各二的四種心所，不定是善也不定是染，故名不定心所。

以下明此識生起與不生起之方位，在初能變和第二能變中，臨了都討論到生起不生起或捨不捨的問題，如初能變臨了說：『阿羅漢位捨。』第二能變，臨了也說：『阿羅漢，滅定，出世道無有。』此第三能變末了當然也要討論到這種問題！

頌文：

『依止根本識，五識隨緣現。或俱或不俱，如濤波依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。』這裏所說的根本識，即是初能變識，前七轉識皆共依止於阿賴耶識，但於忽起忽不起的前五識爲最顯然。「隨緣現」即是說前五識隨根境之緣而現起——或一識獨起，或二識俱起，乃至五識俱起俱沒有一定標準，好比波濤依著海水隨風勢之緣而起，風的緣大，使起軒然大波，風的緣小，則惟見一二波文而已，故曰：『或俱或不俱如波濤依水。』

「意識常現起」意識是常常生起活動的，乃至睡中做夢也是牠不住的活動。但亦有時不起者，如生無想天，經過世界成壞五百大劫，其中都沒有意識生起，還有二種無心定——無想定滅受想定——也沒有意識生起，并

及睡眠，同閤絕，——深睡連夢也不做，閤絕即是失了知覺的暈去。——二位也沒有意識生起，故意識有五位不起，無想定，二、無想定，三、滅盡定，四、睡眠，五、閤絕，乍生與正死的時候，也歸在閤絕位中。

### 第五講

三能變識在前幾次大要已經講完了，今天再來講怎樣成立唯識的所以然的道理！

『已廣分別三能變相爲自所變二分所依，云何應知依識所變假說我法非別實有，由斯一切唯有識耶？』這是成唯識論的釋文，意思就是說，前來所已經廣爲分別的三能變的識相，各識俱有他們的所變的見分，相分，而這所變的見分和相分又俱是依識所變。——依於自證分的識而變起見相二分，這的確是前來所重重說明的。——但是怎樣知道種種有生命的有人格的我，和種種非生命非人格的法，都是依識所變的見相二分假托而說，離識以外並沒有所謂我所謂法呢？爲解答這種問難，所以有下面的頌文：

『是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。』

此頌正是成立唯識的所以然的理由，前頭只講三能變識，而尚沒有講到都唯是識的所以然的理由，此頌可以包括二十唯識論的全部義理，若要廣爲辨明，可以參考天親菩薩的二十唯識論及窺基大師的述記，現在略爲說明如次：

「是諸識轉變，」即是指的三能變識，——八識心所，見分相分，自證分一齊在內。——三能變識有轉變生起虛妄分別和所分別的作用，如第七識轉變生起之時，則有癡、見、慢、愛、等分別所分別，由此有我相等……所謂分

別，即是見分。所謂所分別，即是相分，一切有情各各都有八識，有分別所分別，而意識我見相應的分別上即有我相法相。

這裏正合第一次所說的一切有情各有八識，猶之乎合了許多的王國組織成一個國際世界之喻，故每個有情各各皆俱有他的八識心心所等之唯識宇宙。凡是諸識生起都有見分，相分，依見分有能分別，依相分有所分別，看什麼識生起，若在眼識生起，即有眼識之分別見分，和青、黃、赤、白、長、短、方、圓等所分別相分生起。若在耳識生起，則有耳識之分別見分及聲音等所分別相分生起。由此類推，乃至第八識生起，亦有第八識的分別見分和根身器界等所分別相分生起。由是看他什麼識生起的分別所分別，即歸還到什麼識上去，除由識上所起的分別所分別，實在沒有所謂我沒有所謂法，由此可知我們平常所以爲實在的宇宙萬有，不過是諸識轉變生起之分別所分別而已。彼實我實法都是子虛烏有，故頌言：『由此彼皆無，故一切唯識。』彼皆無的彼字，即指的實我，實法。

以上所說是很概括很簡略的，但在二十唯識論中，對於這個問題就有很周詳的問難解答，比如你說一切法皆是唯識所變，那末人處在夏天的時候，你何不變點雪來玩賞玩賞。又如某處原是沒有山水的，何不拿你的識來馬上變一條河或一座山呢？……如此在二十唯識論中有九重問難，無論你舉那一種法來問難，他皆可以回答你，這是某一種識上的分別見分和所分別相分，除此沒有離識之我法。

故講到唯識，並不是說只由你一個識轉變生起，是由衆多有情各個八識各別轉變生起，亦並不是你一個人有八識，有見相二分，凡是一切有情都有他的八識，有他的見相二分，於是由各個有情之八識，交互融攝而成此唯

識之宇宙，拿哲學的名詞來說，一方面是多元論，而另一方面又是無元論，從諸識的義上講，名多元的多元論，就是分別所分別的義上講，又可名無元的無元論。

前來二十二行半頌廣明唯相識的，已講了十五頌半，以下還有七頌，是廣釋疑難的文，疑難有二種：一違理，二違教。在違理中又分二種：一分別無困難，二生死無依難。

分別無困難者，意思是說，若照以上所說的，既只是分別所分別的識，然種種分別究竟由何而起，為要解答此種疑難，故有以下的頌文：

『由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。』

所謂種種分別者，并不不要離識以外另有一種東西來作分別的生起之因，而一切種識中之一切種，即可為分別所生起的因。「一切種識」的種子，在以前已經說是一種潛在的功能，在沒有發現行的時候，似乎看不出他的功能作用來，但不能因此就說他沒有這種潛在的能力。如手原是能寫字持物的，但在沒有寫字，沒有持物的時候，一下子表顯不出他的功能，然不能因此便說他連這種潛在的功能也沒有，故一切種含藏於第八識，尙沒有發現行的時候，似乎是沒有什麼，其實裏頭時時刻刻在「增長廣大。」又如參禪的人參到「心空及第」的時候，連身心世界都空了，然後不久又現出身心世界了，當心空及第的時候，便是一切種識沒有發起前六識見相分的現行，當又重現的時候，便是前六識的見相分又從一切種識現行，「如是如是變。」即是變了又變，一切種識中所藏之種子，法爾恆時，展轉變動，并且剎那剎那生滅變化，使種的勢力漸漸增長廣大。復次每一法的種子起現行，又須

其他現行法展轉相資……因此，故頌文有「以展轉力故，彼彼分別生」，以一法爲主，而各有其伴爲他的所依，法資助，法法相依，如七識與八識互爲俱有依，五識依八識爲根本依，和以八識所變之五根爲不共所依，再嚴格言之，如眼識要九緣生，耳識要八緣生……

生死無因者：平常講生死相續，生死輪迴的人，一定要假一個具有單一性、統一性、恆常性的靈魂或神我。就是普通談佛法的人，也往往有這種意思，以爲若不依一個單一性常住性之神我或鬼，便不能談生死相續似的，故生出如下的問端曰：

『雖有內識而無外緣，由何有情生死相續？』

舉頌文答之：

『山諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。』

諸業有善、惡、無記等三業，亦可說是身、口、意三業，但發爲染業的根本卻是煩惱。猶如十二因緣以無明爲根本業，并不是別的東西，即是前六識相應的思心所，故平常說造作名業。若談到造作最猛利的，便是第六識中之思心所，由是思心所與善法相應，便造作種種善的業。思心所與惡法相應，便造作種種惡的業。由是薰習而成種子，種子再發生現行，漸漸增加或減少，與所俱的能取見分所取相分或名言取我執取之二取習氣，存在同時同處，於是業習氣即有二取習氣，有此二取習氣俱的業習氣，即有現起異熟果報之可能。因此山前頭的業習氣所生的異熟報盡了，又生後頭的異熟，如是展轉相生，恆時不斷，足可成立有情的生死相續，何須別有他法。

以上道理難完了，以下再釋違教難：

『若唯有識，何故世尊處處經中說有二性，應知三性，亦不離識，所以者何？』

頌文答曰：

『由彼彼偏計，偏計種種物，此偏計所執，自性無所有，依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，都不見此彼。』

三性，即偏計所執性，依他起性，圓成實性。彼彼者，明周徧的計度之多，分別有淺、有深、有廣、有狹，七識有深刻的分別，六識有普遍且深刻的分別，故曰「由彼彼偏計」。偏計種種物者，即是所偏計之若我若法，像這種所偏計的若我若法，他的自性都是沒有的。依他起自性是由種種分別之緣所成的，除了各各分別之緣，亦沒有所謂依他起性的自性。圓成實於彼常遠離前性者，圓成實不是另外有個獨立體性，即是在依他起上常遠離前我法執，便是圓成實性，故此性亦可名中道實相，或畢竟空。常恆普遍，與起信論之如實空義，如實不空義相當。意思即是說圓成實性，即是於依他起性中常常與偏計執性相遠離，倘若你於依他起上有所執著，便是偏計執性，「故此與依他非異非不異」，此中「此」指圓成實性，此與依他起性，何言非異，因圓成實性原是圓滿成就遍於一切依他起法中的真實性，既然遍於一切依他起法，當然便非異了。何言非不異，圓成實性既然是圓滿成就的真實性，可見他是沒有時間空間性的，沒有生滅去來相的。而依他起性則不然，他是有時間空間性的，有生滅去來相的，故論中有兩句說得最好：『異應真如非彼實性，不異此性，應是無常。』同喻，如無常、苦、空、無我等性，和無常苦空無我等法。蓋三乘佛

學上常常講到諸行無常，如色法無常，受法無常，乃至一切有爲諸法通統是無常。但遍於一切法的那個無常等性，他與色受想行識的無常之法，也是非異非不異的。因無常等性，也是遍於行等諸法的，故論中又說：『無常等性與行等法，異應彼法非無常等，不異此應非彼共相。』非不見此彼者，論中釋爲「非不證見圓成實性而能見彼依他起性。」質言之，倘若你不真實證見圓成實性，則依他起你也見不到。更進而言之，倘若不真實證見二空所顯的理性，則於依他起上決不能造徧計執空，這裏有四句頌說得很好：『非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非實。』

『若有三性，如何世尊，說一切法皆無自性？』此蓋佛在佛經中往往說到一切法無性的話，所以有此問端，看底下的頌文以答：

『卽以此三性，立彼三無性，故佛密意說：一切法無性，初卽相無性，次無自然性，復由遠離前，所執我法性。』

以上的頌文，明白解釋起來，這裏所謂三無性，就是依着前頭三性而立的，因爲佛鑒於世間的人們，對於一切事物一定執着有個實在的自性，佛爲破他們這種妄執，密意方便說一切法無性。初卽相無性，是說徧計所執的我相法相都沒有體性的，次無自然性，是說依他起性本卽是緣生性空，但人們不了此理，總以爲其中有個能生諸法的自性，如中國從前說天地山自然或太極生，印度數論等師說山神我與實性而生，——故說無自然性等，至於圓成實性也說他是無性者，是因爲他遠離前頭的徧計執所執的我法性，故也方便密意說他是無性，因此，也可以知道，若有人執圓成實性爲實法，便與執我執法同一過失。



## 第六講

上來所已經講了的二十四頌名唯識相，正是說明一切法唯識義相，現在來講明唯識性的第二十五頌：

『此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，卽唯識實性。』

這裏所謂勝義，卽是指的「後山遠離前所執我法性」的那個無執的圓成實性，此性是二空所顯的，故又名勝義無性，是勝義中無我法二執之性。諸法是指世界一切所有的東西，通常所謂宇宙萬有佛典謂之法界諸法，這遍於諸法的勝義，是佛菩薩等最高最勝的智慧所證得的境界。此勝義又名第一義，在其他的經論中說起來，亦卽所謂真如，真是表他沒有虛妄，如是表他沒有變異，如說此人真實，卽指此人無論在什麼地方和時候都是一樣而沒有變異之意，所以真卽是如，以如故真，因爲在二空所顯的裏頭，你要找一般人所認爲有一定區別的一個一個的我和一件一件的法，實在沒有，所有者，惟諸法勝義而已，惟真如而已。現在假如我們要想給真如下個適當的界說，便很可以下面的「常如其性故」的一句話答完，因爲真如是一切法的真實性，而一切法的真實性，卽常常如是者耳。心經上所說的「不生不滅，不垢不淨，不增不減」，也就是指的已經離去了一個一個的我和一件一件的法相的真如。這個所謂「常如其性故」的真如，是由佛菩薩最超勝最圓滿的智慧所證得之諦理，他是從無始之始，乃至盡未來際，常常時恆恆時都是如此，故說他常如其性，若以之在唯識論中來說明，又可以名他爲「唯識實性」，故下面接着就緊隨一句，「卽唯識實性」。

一切法唯識的相，是有生滅有去來的。而遍於一切法的唯識性，是沒有生滅沒有去來的，此唯識相與唯識性，

更進而明白言之，不離識的各種不同諸法，時時刻刻在變化的名唯識相，不變的名唯識性。

關於一切法唯識相和一切法唯識性，在以上都講完了。但這不過只是說明所觀的境而已，一點還沒有親證到，這不過是根據佛和彌勒菩薩等現量智所證法界中流出來的經論，我們拿來依照研究他是如何如何的一種所研究的境義罷了。我們其實對於那種境界還未有關涉，好比我們沒有到過鼓浪嶼，聽人家說鼓浪嶼如何，或從圖畫中看來是如何？則你所知道的鼓浪嶼的真相，不過是名義圖象而已。一切法唯識相性的境界，不是研究了知便了了事，是要依照所知的去實證才行，不然則與可想而不可即的十洲三島同一虛渺，爲的要人依照佛菩薩所已親證過的發心去實行親證，所以又有後面的五頌來專門說明行位：

『如成唯識論云：『如是所成唯識相性，誰依幾位，如何悟入？謂具大乘二種了性：一本性情種性，謂無始來，依附本識法爾所得無漏法因。二習所成種性，謂聞法界等流已聞所成。具此二性方能悟入，何謂五位：一資糧位，謂信大乘順解脫分，於識相性，能深信解。』』

這里的意思就是說，由什麼人，用什麼方法，到了什麼程度，然後始謂之悟入唯識性相。現在就說要大乘根性的人，又要具一本性住種性，二習所成種性的兩種根性，然後方可以悟入唯識性相。本性住種，就是本來已經有了無漏大乘的種性，法界等流，法界是佛菩薩所親證的法界諸法，於是再以聲音言辭來均等流出以施衆生，故名法界等流。具了這兩種大乘種性，然後經歷五位，漸次悟入，如人行路，要經過五個站。所謂資糧位者，如人要行遠路，必須預先籌備路費，這個第一資糧位，即是籌備時期，大乘順解脫分，是因素，即是說我們對於唯識相性，若能起很

深切的信樂和透明的了解，則將離去煩惱生死之苦，而得順大乘自由自在之解脫，因為他對於唯識相性能深信解故。現在就要問。那末這些進境的相狀，究竟如何呢？先以頌來解答：

『乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。』

乃至者，明於此中間已經做了很多的工夫，因為前頌說「非不見此彼」而引起要去先見唯識性的心，不過還是在籌備期中，猶沒有一種堅決的心一定要立刻即到那裏去，在這裏應當有三十種階位：即是十住，十行，十迴向，在華嚴經等明的很詳細。這裏以前已經經過十信心，此位正是修習資糧而開始行六度，積集福德智慧來作行長路的資糧，使求住唯識性的目的能達到，但雖然已有心要去求住唯識，而自己還沒有一種力量去伏滅二取的隨眠。所謂二取隨眠者：是在識上有能取見分被取相分的種子習氣，眠伏在第八阿賴耶識中，時常遇緣即起，在這個資糧位，對於二取隨眠，非特不能斷除，即完全制伏，猶尚不能。

二加行位：『謂修大乘順抉擇分，能漸伏除所取能取，引發真見。』所謂抉擇者，即智慧是。對於是是非非，已能抉斷擇捨，而發心直向目的地進行，一定要立刻去親證到一切法究竟是不是唯識，非馬上得到一個判決不可！由於這種堅決的心出發，對於前頭的二取煩惱，便能漸伏漸除，而引發真見，去親證唯識即所謂見性，其相云何？

頌曰：

『現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。』

所謂現前立少物，就是還沒有能親證唯識，好比由廈門開船往上海。正在海程中進行，而時時刻刻皆對準着

上海的方向，以爲前頭的進程，就是上海。在這個加功用行的位中，雖然在堅決的去觀察唯識性，但於所觀的，猶是能觀心上所立的少許之物，以爲這個就是唯識性。故依舊猶在二取中，因爲所謂親證唯識，重在無得，假使有所得，則免不了能取所取之是非，既然免不了能取所取之是非，便不能空去我法二執，其實倘若你親證到唯識，則於唯識之性契合爲一，無所謂得與不得，彷彿我們已經到了目的地，目的地與自身現在完全一處，還要立一種要到的什麼目標何爲！

三通達位：『謂諸菩薩，所住見道，如實通達，唯識相性。』這就是已經見到唯識，有一頌說明他的相狀：

『若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。』

這就是說，倘若你於所緣對的境界，在明明的智中完全沒有所得的時候，則是已經真正證到了唯識，於唯識性合而爲一，已經沒有我法之相，普遍圓滿，一味平等了。

四修習位：『謂諸菩薩，所住修道，如所見理，數數修習，伏斷餘障。』這是於已經親證的唯識性相，練習得熟習了，如我們已經親到了目的地，而對於目的地的民情風俗，都十分熟悉而能行動自如了，他的相狀就是：

『無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。』

出世間智與世間智不同，世間智是有限量的，有一定範圍的。出世間智是普遍圓滿，不能夠用我們現在的思想去議論的。以普通的思想是彼此相對的，比如講臺不是茶壺，茶壺不是講臺，世間的智慧總不出這些，故證到此種無所得的不思議的出世間的智慧的時候，便能捨去粗重的煩惱所知二障。所謂粗重者，好比金礦中夾雜了一

種粗重的礦垢，有了此種粗重的垢穢夾雜在裏頭，則金子已經有了雜質而不能稱為純金，我們的心智也是這樣，有了煩惱所知二障的粗重夾在裏頭，便不能活潑自由，我們要想我們的心智活潑自由，非用智慧之火鍛鍊去我們的心垢不可。轉依者，是轉去向來依住阿賴耶識中的一切雜染不清淨的諸法種子，而使他轉成無漏的清淨的，如鑛中已經除了雜質而成純金，此在論中說得很詳細。

五究竟位：『謂住無上正等菩提，出障圓明，能盡未來，化有情類。』有了前來四位的進境，則可以登峯造極而達到究竟圓滿的地位了，已能安住無上正等菩提，在程度上說名無上，在體相上說名正等，菩提是覺的意思，就是已經成佛了。又名出障圓明，因為我們向來都是在煩惱所知障中鬼混，到了此時，已經超出他了，非惟自己超出他就算了，還要以大悲為懷，去悲天愍人，去化導一切有情，使一切有情，皆能够得到出障圓明的大樂，這個位子的相狀就是：

『此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。』

「此」是根據上文「便證得轉依」而來的，表明證得轉依之後的清淨唯識性相，是圓滿無漏，連一點缺陷都沒有。界即是總聚的意思，是一切法的總範圍的總攝，這個一切無漏法的總範圍的無漏界，有（一）不思議，（二）善，（三）常，（四）安樂，（五）解脫的五種勝利。此中所謂安樂，是沒奔波勞碌，即一安樂永久安樂，佛雖然常常教化衆生，但不見有一衆生可度的相，故心裏很安樂，蓋佛一切大公無己。所謂解脫身者，是指的離去一切煩惱生死的功德之總聚，在二乘所得的只名解脫身，但大乘於證了解脫身之時，同時亦圓滿了大乘不共的佛果。

(牟尼)法身，小乘只證消極一面的解脫身，大乘注重之點還是在積極一面的法身，法身者，也就是一切諸法清淨圓滿無漏功德之身。

以上已說明三十唯識論的大要，不但說說而已，意思就是要我們依了這種勝果，去發起大乘的菩提心，依教研理，悟理修行，而得最後的佛果，我們依照這樣做去，都名學菩薩行。由此後來各各都可以成佛，這是遍於佛法各種差別義中的總義。

## 唯識二十頌講要

靖如錄靖如乃劉立青史一如合名

若識無實境，卽處時決定。相續不決定事，用不應成。

萬法唯識，心外無境，此唯識宗之說也。有難者曰：假定祇此內識，而心外別無實境，則下之四義，應不成立：

(一)處所之決定，(二)時間之決定，(三)相續不決定，相續者人生之異名人唯見自心中之境物而實與衆人有同等之感覺且各人無不見天地之所現不一決定唯見(四)事物之作用。在難者之意，以爲上之四義，確係一般公理，故有此難。

處，時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等，如夢損有用。

答曰：夢屬唯心所變現之幻境，此人人共知者，當在夢中，確有定處，並有定時。(答一)恆河之水，餓鬼見爲膿血等類，固唯心之境也。然衆多餓鬼同見之，且一一餓鬼亦各見膿穢等多物也。(答二)夢驚心惺，夢淫精損，亦非實事而生作用。(答三)如是則上之四義，不必實境，亦可由心識構成，此分釋也。

一切如地獄，同見獄卒等，能爲逼害事，故四義皆成。

再印度人普通觀念，皆信地獄，地獄中獄卒等，非實有情也。然惡人死後，同見牛頭馬面等獄卒，相逼爲害，其中境況，則有處所，並有時間，同類惡人，等受痛苦，一一惡人，遍受逼害，且身體上離合冷熱，起種種作用，無異生前，如是則上之四義，卽此一端俱可了解，此總釋也。

如天上傍生，地獄中不爾，所執傍生鬼，不受彼苦故。

難者又曰：獄卒如天界象鳥等一類傍生，不得謂非實有情。不知此等傍生，由自業力，識熟成果，至地獄中之獄卒，則并無自體業識，不過地獄中惡業生公共惡業構成之惡報。何以言之？蓋天上傍生，以樂因而受樂果；獄卒雖與惡人同處於火山冰窖之中，然並無苦境可受。所執鬼如傍生之說，無有是處。

若許由業力，有異大種生，起如是轉變，於識何不許。

外宗謂：業力轉變，現諸境界，要有待乎能生各大種子。夫既許大種由業力轉變境界，則謂識由業力而起如是轉變，有何不可。

業熏習餘處，執餘處有果，所熏識有果，不許有何因？

又詰：業力不熏習之心外餘處，如色根等，執能由業力轉變而生果，而不承認受熏之識有果，則又何說？

依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處，如化生有情。

難者，聞業識現境不由大種之言，即舉佛說以難之曰：既唯有識，何爲佛說有根塵等十二處？答意：謂世尊說此，乃別有秘密之意趣，特說色法等處，以爲內根外塵，均屬幻合，如幻術中所現之化人，令小乘悟人是空耳。

識從自種生，似境相而轉，爲成內外處，佛說彼爲十。

蓋識非外起，乃從阿賴耶識所藏之各自種子發生，其相分相似外境相而現，因而列爲內根外塵十處。如佛所說，乃教人由根塵返求本源，而不執著根塵之密意者。

依此教，能入數取趣無我；所執法無我，復依餘教入。



依此密意教人，能使未斷輪迴之數取趣數取請衆生，脫離我相，證人無我真如。若欲證法無我真如，則非依此餘之唯識等了義，不能澈悟。

以彼境非一，亦非多極微；又非和合等，極微不成故。

外教小乘，既執識外別有色法，而其學說，復分多派，有謂彼色之境爲一大有體者，有謂非一體而爲多數之極微者，有謂由此多數極微可和合或和集者，皆無是處。蓋境有差異，即非一體。極微不可見聞嘗觸，則非實有，故非多數極微。至和合和集二義，乃依極微而生，極微之說，既不成立，自然上之二義，無所根據矣。

極微與六合，一應成六分；若與六同處，聚應如極微。

茲先發揮亦非多極微之義，有反證二：（一）極微之義，乃不可再分之原子，然有四圍上下等方，每方合一極微，則一極微而成六分矣，是仍可分，不成爲極微。（二）若此極微，與他之六，可同在一處，不占方分，則雖聚集無數極微，仍各一極微也，縱使和合和集，亦不能成現象之境。

極微既無合，聚有合者誰！或相合不成，不由無方分。

難者轉計曰：極微是無方分，故無集合，然極微而下之聚色，如子微等，固可和合和集，成爲宇宙間形形色色之物也。詰曰：所云聚色如子微等，非極微之所合成耶？既云極微無合，又安有聚色能合哉！若又轉計聚色亦復無合，則聚色有方分，既亦無合，又何須計極微以無方分故無合哉！

極微有方分，理不應成一。無，應影障無。聚不異無二。

蓋極微如有方分，即可由一而六合，不應成一。若無方分，即無形體，對於日光，應不成影，亦無障蔽，如是雖聚諸色，亦不成爲影障。此有分無分，均不合理，乃明極微之說，不能成立。

一應無次行，俱時至未至，及多有間事，并難見細物。

再證明彼境非一之義，蓋境若是一，兩間萬有，應可一目了然，何以凡觀一境，目光所接，均有先後次第，不能一蹴即至？又凡一實境，均有間隙，且多有難見之細物，皆可證明境之非一也。以上摧破唯物理論，已無餘地，下更就事實問答之。

現覺如夢等，已起現覺時，見及境已無，甯許有現量！

或以吾人現覺有人物等，確緣外境，方有此覺。不知夢及夢等，固無外境，然正夢時，意識感覺夢境，亦何殊醒時現覺乎？况吾人於現覺起時，唯能覺色聲香味觸者及所覺之色聲香味觸，同現起於五識中耳。本不計爲心外之物，逮計爲心外之境物，已落獨頭意識之非量境，早非現覺之現量矣。故現量中決無心外之境。

如說似境識，從此生憶念。未覺不能知，夢於見非有。

或又以事後憶念，爲過去所受外境之證。不知由眼識等所生之相分，遂與外境相似，即能從此發生憶念，何須外境？譬如夢境，當其未覺，竟不知夢中所見，皆非實有。人生大夢未覺，亦復如是。

展轉增上力，二識成決定。心由睡眠境，夢覺果不同。

或疑謂假如有人遇善惡二友，所聞之法，或邪，或正，此二識乃因友教而生，仍屬外境。不知各人自他諸識，展

轉相續，久之爲正爲邪，卽得決定，豈假心外之力。或又轉計無心外物，何以夢中殺人，不受罪報，醒時則必得殺果乎？然夢中之心，爲睡眠所蔽，增上力弱，故造業感果，不及覺時之殊勝耳。

由他識轉變，有害殺事業。如鬼等意力，令他失念等。

或又以爲有識無身，不能成殺害事業。不知此業仍由屠殺者之意識身識所造。如鬼魔等乃能以意念勢力，令人失念，發生種種病狂，此印度人普通心理所承認者也。

彈陀迦林空，云何由仙忿？意罰爲大罪，此復云何成？

再如彈陀迦林，爲仙人魔法所滅，一掃而空，忿恚意業，世尊說如意罰大罪，何云有識無身，不能造業？

他心智云何？知境不如實，如知自心智，不知如佛境。

或更追進一層，以他心智爲有自他分別，唯識之說，仍不成立。不知他心智者，所知他心，亦非真實。何以故？以他心，如知自心，未成佛時，自心不能真知自心，亦如佛境之不能知也。

我已隨自能，略成唯識義。此中一切種，難思佛所行。

作者，只隨自具知能，略述唯識意義，至諸佛世尊所有一切境，一切種智，廣大淵深，不可測度，則在學者默會焉可耳。

案唯識之義，不過離心無境，原不必滅境求心，但了境唯心，則由境空繼得心空，自然轉識成智，上窮佛法，下利人生，胥在乎是已。

## 八識規矩頌講錄

太虛大師講  
胡繼歐錄

### 一 開題

八識規矩頌，將八識分成四類說明，第一類是前五識，第二類是第六識，第三類是第七識，第四類是第八識。每一類用三頌說明，共有十二頌。在每類三頌中，又前二頌明有漏雜染識，後一頌明無漏清淨識。這次不依以上原有的程序講，用原有的句頌，另成一種組織來說明。先將十二頌分成兩大分。一、順轉雜染分，有八頌。二、逆轉清淨分，有四頌。先明順轉雜染分。在順轉雜染分中，第一類明第六識，第二類明前五識，第三類明第八識，第四類明第七識。因為什麼要依這種程序講呢？因為人類平常能覺察得到的識，多半是第六識，如各種思想、感情等心理作用，這都是第六識的功用；這不只是佛法能說明，就是世間學術，也都能說到，但不能完全說明就是了。若單講第六識，對於事實上，還有講不通的，因為不是有意識分別，就有一切所分別的境的，如第六識能分別青、黃、赤、白等，但若盲人，眼根已壞，不發眼識，就不能見青、黃、赤、白，那麼意識就不能分別青等色了，所以第二類要明前五識，要前五識與第六章識，俱時生起現行，才能了別五塵境，如眼識同意識同時現行，就能了色塵相；耳識同意識同時現行，就能了聲塵相；乃至身識同意識同時現行，才能了觸塵相；但這所分別的五塵境，不是可以憑空造出的，要真有所對的境，才有所分別的相的，如我們現在大眾都能見這個蒲團，是方的，這是形色，是黃色，這是顯色，要在這個處所，真有一個蒲團，這時眼識和意識生起現行，才能分別，並且這所見的蒲團，是大家都能見到的，所以

這不是憑個人識現的。前五識與第六意識俱時所了別的六境相，既不是憑空而有的，那麼若不許在識外有境，這境又是依何識而有的呢？所以進一層的推論，要說到第八識。前五識所緣的器世間相，既不是前五識單獨變起的，也不是心外的法，就是第八識所變的，所謂內變根身，外變器界，都是第八識變緣的相分。若能明白這識變的道理，知道無始時來，依業力引第八識，在業力的軌範中，現成一期的根身器界；那麼世間所謂「自然界的」一切萬有」的論調，就推翻了。（因為是業引識變的「業果」而不是「自然」。）從第八識的變現上說，本交互相循，同類相似的。如現在我們同得人的第八識，於是我們大眾能同見一種色，同聞一種聲，不過雖同見色，同聞聲，但甲所領受的境，未必恰是乙所領受的，只是相似變是了。第八識既交互相循，同類相似，所以沒有顯然自他物我的隔別；但在有情的心境，却恰成反例，顯然有自他物我的隔別，有了自他，於是就要以自我為中心，要求自我的保存，自我的發展，自我的殊勝，自我要架乎他人之上，人人都這樣，於是鬥爭不已。若單從第八識上說，既是交互相循的，為什麼又有自他隔別呢？所以第四類要說到第七識的功能。有情生命的成立，自我的發展，人格的表現，都從第七識中可充分說明。

以上所說識的四種分類，在世間科學，哲學，也有說到的。如哲學的素樸實在論，這是常識的，反對這常識而成自我唯心論。他們這派的立論，說是一切境相都是由我的分別所現。這在佛法上說，也不過只依第六識一部分的功能而立。到科學發達，起重實驗而斥破憑空玄想，要有確實的根據，真切的證明，才能存在，所以自然科學和哲學的新實在論，已是從第六識推到前五識了，自我唯心論，已被打破。但說到不拘前六識起不起現行，境相

都存在的理，那就不是世間科學哲學所容易推想到的了，這就要說到第八識所變的本質境，並說這本質境就是識的相分，這種深奧難知的理，正是世人難知的，也正是世人所迷的。因為不明第八識，於是有說客觀的宇宙唯心論的，宗教家則說是神。客觀唯心論，說宇宙現起，是客觀存在的精神所造成，宗教家說宇宙是唯一的，神所造。這兩種的所說，都是不會將八識完全說明了的迷執。若說只是普遍的，精神，唯一的神，但怎樣一切有情眾生又有各個自我精神的差別；而在這各個自我精神差別中，又有各個不同的宇宙呢？從事實上看起來，他們這兩說都說不通，所以非說到第八識，不能說明宇宙。也非說到第七識，不能說明有各個自我和他隔礙的分別。若說有情的自我，是由神分開而成的，如果這樣，那麼不是「神」已分成各個「眾生」而沒有所崇拜的神了嗎？其實這就是佛法中說的第七識的功能。從現代一般的科學哲學宗教上看，第八識第七識大抵尚迷而不知的。只於前六識，已可以說到一部分。在前六識中，第六識又比較容易觀察。但而他們迷而不知的那八七二識，也正是最重要的，要明宇宙觀，非明第八識不可，要明人生觀，非明第七識不可，但因這兩種微細難知，所以這次所講的程序，不依原有的次序，只就凡夫雜染心上，順凡夫的心理，以粗顯易知的為出發點，然後一層深進一層，說到深奧微細難知的，所以名順轉雜染分。

## 二 釋頌

現在先講明意識的前兩頌。在未講本頌前，要大概說明意識的內容。意識分兩種：一、五俱意識，二、獨行意識。五俱意識，就是第六意識與前五識同緣五塵境。獨行意識，就是前五雖不起現行——眼不見色，乃至身不領觸

——但意識仍可自起分別，如意識的緣過去未來境。不過這時的意識是憑空憶想的。在獨行意識中，又分三位：一、散位獨行意識，二、夢位獨行意識，三、定位獨行意識。夢位意識，是在睡眠時，前五識雖不起現行，但意識還能分別，只是「昧略」就是了。定位意識，不只是人不容易有，就是六欲天也沒有；欲界以上的色，無色界，才有生得定，常在定中；在人中要修得，既得定以後，在定中的境界，就與普通的境界大不同了。所以以上說第六識粗顯易知，也不過只說的獨行意識中的散位意識，至於夢位意識，不須說明，定位意識不是普通人的心境，不容易知道。現在能覺察的，粗顯易明的，也就是散位意識。由散位意識，再說到五俱意識。從佛法上說，雖是很淺的，但順凡的心理以說，在凡夫已是不易覺察的了。現在講頌文。

### 三性三量通三境 三界輪時易可知

「三境」就是性境，獨影境，帶質境。性境中分二：一、勝義性境。這在果中才能證得，因中不能證。二、世俗性境。就是在事實上是有的，不單是由能緣識分別變起的，例如五識所緣的五塵；或定中所緣境，也屬世俗性境。就真諦上說，雖五塵也都是幻有的，却就俗諦上說，也是由種子生，有幻相幻用，不如鏡花水月，完全無用的，所以也名性境。獨影境也有兩種：一、有質獨影。雖在此時，此處，此界，沒有此法，却在法界中是有的，不過在此界此時此處，只是為意識所分別變緣的，所以仍是獨影。二、無質獨影。不但此時，此處，此界，沒有此法，就是他時，他處，他界，也沒有，只是意識上假立名言的分別，如妄分別龜毛兔角。帶質境也分二：一、真帶質。就是以心緣心，如第六識通緣一切心心所，或第七緣第八見分為我，也是以心緣心，但所緣的相雖與所托的質不符，確已帶有質了。二、似帶質。就是

以心緣色。這只是獨頭意識所緣的帶質相分，是意識所增益的，如分別桌椅等名物，其實只見顯色、形色，沒有見桌椅。以上幾種，若分類說呢，勝義性境不變而緣，其餘的五種是變緣的。在這五種中，世俗性境同真帶質境是兼因緣變同分別變的，其餘的似帶質，有質獨影，無質獨影，只是分別變的。這三境第六識都有。「三量」就是現量、比量、非量。「量」就是正知。因為境有三種，所以了境的智識，也有三種；在這三種智識中，前兩種是正確的，後一種是不正確的。現量緣性境，只有事實，不帶名類分別。比量緣正確的獨影境。非量緣不正確的獨影境同帶質境，那就與事實完全不符了，只是意識無始以來分別名言習氣，顛倒分別性相，如病眼見空中花似的。（在平常不會學佛的，大多是非量緣境，顛倒錯誤的。）這三量第六識也都能通。「三性」就是善、惡、無記三性。第六識作業範圍也很廣，可通三性。就第六識作用上說，在三界輪轉受生死，也容易知道，若造上中下三品惡業，墮三惡趣；若造三品十善，生人，六欲天，阿脩羅三善趣；造三品十善，並脩四禪八定，生色無色界天。

相應心所五十一 善惡臨時別配之

以上所說的八種識，都名心王，各有相應的心所。現在說意識心王與五十一位心所都能相應。這五十一位心所的數目，不過是根據天親百法論，和瑜伽論而說的。若廣分別，還不止五十一位心所；簡略說，也不到五十一心所。心所又名心所有法，就是心王起時，心所有法也隨之而起，如主從的關係一樣。但心所與心王雖同起，却不是一體，是有兩法，才能說相應的。「相」是互相義，必須兩法同時，同處，同緣一境，同作一事，這才名相應。雖與五十一心所相應，却不是一切時都與五十一心所相應，如與善心所相應，就不與煩惱心所相應，與煩惱心所相應，



就不與善心所相應，且與此煩惱相應時，就不與彼煩惱相應，不過總括說，意識相應的心所有五十一，這五十一心所，可分爲六位。一、徧行有五。徧行，就是無論何時，何地，何境，何識，但有識起，這五種心所都能普徧現行，所以名徧行。這徧行中的五心所，就是作意、觸、受、想、思。「作意」就是能警動其餘心所現起的，「觸」就是根境識三接觸，能觸境的心的作用。「受」就是順觸的領受。「想」就是於領受境取分別限量，由此有彼此是非可判別，而立種種名，所以想是名字言說的所依。「思」就是造作的力，能令餘心所起造作。二、別境有五。別境，是緣特別的境才現起的。別境中有五心所，就是欲、勝解、念、三摩地、慧。「欲」就是於境起希望，於順境希望能合，於逆境希望能離，於中容境不生欣求厭離的心，則無欲。「勝解」於無疑境上，確定明了，印持不惑。「念」——憶念。就是能明記不忘。這念心所在過去境上才生現行。「三摩地」就是定。於所觀事，明記不忘，而能念念專注一境。「慧」依念定所觀察境，判決簡擇，成明了決定，而有慧生起。三、善有十一。就是信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行捨、不害。「信」不是通常所說的信。因爲通常的信，通於所謂迷信等，達於實事真理，只是煩惱中的惡見妄執，此不名爲信。此中所說的信，是依佛法中因果實事，性相真理，信有三寶四諦，而起的信。要是沒有這個信，就成妄想流轉，是大隨煩惱中的不信，所以這信能對治不信，是萬善的本，智慧之源，功德的母，所以在善法中，首先說信心所。「精進」不是通常所說的勤，因爲於不善事也能生起勤。這個精進，就是四正勤，是依正信而起的，能止惡行善，就是已生惡令斷，未生惡令不生，已生善令增長，未生善令生。慚、愧，這兩種心所，都是羞恥心，凡能止惡行善，必定要有這羞恥心，雖都是羞恥心，但是有差別。「慚」就是尊重自己的人格，知自有佛性，與諸佛菩薩

相同，既有此人格，怎麼於諸佛菩薩所成的功德，還不能成，於惡還不能斷呢？所謂善猶未成，惡猶未止，自己生起羞恥。「愧」就是對他生愧。一切諸佛菩薩，都具有三明六通，於我現前所作所為，諸佛菩薩悉知悉見，我現在善猶未成，惡猶未止，怎樣對諸佛菩薩，怎樣對一切衆生呢？無貪、無瞋、無癡、名三善根，能對治貪、瞋、癡，三不善根。貪，就是於己分之外，還要將所有的都歸自己統領權下，「無貪」就是能將已經有的，施捨他人，未有的也無所取。「無瞋」就是慈心，而這種慈心，不是普通的慈心，因為普通在相當的限度有慈心，但出分限以外，還要起瞋的，這是由無瞋所發的慈心，所以是無分限的，普遍的。「無癡」是對治癡的。就是於事理能明了覺悟；但與慧不同，無癡只是善，慧可通善惡無記三性。「輕安」也是定心。在平常散心用事時，身心如負重擔，行走不定，但有定現行，如平常將重擔放下，只覺身心輕快，安樂，為向所未有的。輕安與三摩地不同，輕安只是善，三摩地通三性。「不放逸」是依精進、無貪、無瞋、無癡、和合而成的。不但精進脩一切善法，並且謹慎能防護有漏法不生。「行捨」就是行中之捨，簡別不是受中之捨，因為五受中有捨受，恐與捨受相混，所以說行捨。行捨就是依止精進、無貪、無瞋、無癡、脩一切善法；雖脩一切善法，而心平等性，心無所住。「不害」是無瞋中的一部分，但這是悲心，見有情衰損惱害時，心生悲愍。四、煩惱二十六，可分四類。（a）根本煩惱六。就是貪、瞋、慢、疑、惡見。這六種自性就是煩惱法，為一切煩惱的根本，所以名根本煩惱。「貪」就是於三界有，有具，不了是苦，而生貪著。貪與別境中的欲心所不同，欲只是希望，通於三性，但貪欲就成有覆或不善了。「瞋」是於有情苦，苦具，正現起時，生違反心，生忿恚心。（欲界衆生所作所為，都是從貪瞋發動的，所以貪瞋徧於欲界。到色、無色界，就只有貪無瞋了。）「癡」又名無明，就

是不明因果，不知性相，由癡爲依，而生貪等煩惱心所。「慢」有七種，或說九種，總言之，就是自高陵人的意義。一切衆生，既有我見，就要將我提高，架於人之上，而以他人爲提高自己的工具。這慢心所是任何人都不能免的，就是極低心下服的人，表面看似似乎沒有慢，其實他只是沒有遇着機會，到了有相當的機會，他也要起慢的。「疑」就是於因果性相，猶豫不決，由疑能障生善慧；能斷疑的，就是慧心所。「惡見」又名不正見，包含有五種：就是身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。「身見」就是個體見，執個體是我，而成我見。由我見而有我所。「邊見」就是於我見上，執斷、執常，我身死後，是斷滅了呢，還是永久不滅的呢？「邪見」除身、邊、二見外，其餘的都是邪見，但最大的邪見，就是撥無一切的虛無見，或名惡取空，或名豁達空。「見取見」就是於種種見中，隨取一種，執爲最勝，最下。「戒禁取見」就是執取所持的牛戒、狗戒等，以爲能得解脫。（信這種不正戒，以爲能得解脫的，這正是迷信，這是惡見，與前面善心所中所說的信不同。）（b）小隨煩惱十。就是忿、恨、覆、惱、嫉、誑、誑、害、害、嫉，都是隨根本煩惱中的瞋心所起的。「忿」是於現前不饒益境所起的。「恨」是於過去忿境上懷怨不捨。「惱」就是由忿恨以後所起的瞋心所。「害」就是無悲愍心，常損惱有情。「嫉」就是耽著名利恭敬，見他人有榮利事，不能忍耐。覆、誑、誑，都是隨根本煩惱貪、癡、所發動的。「覆」就是覆藏已過，不肯發露懺悔。「誑」就是耽著名利恭敬，雖無實德，假現不實功德，欺騙他人。「誑」就是誑曲，矯飾惑世。惱、慳、都隨貪所起的。「惱」就是於自己的一點有漏榮利事，貪著在心，醉心於中。「慳」就是慳吝。將自己所有的身命財產保守，不肯施捨。（c）中隨煩惱二。就是

無慚，無愧。這兩種煩惱，偏於不善，範圍較寬，所以名中。也是隨根本煩惱而起，所以名中隨煩惱。「無慚」是慚所對治的。不尊重自己的人格，名無慚。「無愧」是愧所對治的。不顧他人譏嫌毀謗，名無愧。(d)大隨煩惱八。就是不信、懈怠、放逸、憍沈、掉舉、忘念、不正知、散亂。這八種通於一切染心，範圍最寬，所以名大。也是隨根本煩惱而起的，所以名隨煩惱。「不信」爲信所對治的。就是於實事真理不能把握，令心成流蕩無歸，一切煩惱心所都從不信生起的。「懈怠」就是不精進，不策勵心。「放逸」爲不放逸所對治，就是不修善法，不防護惡法。「憍沈」是無變所對治的，就是蒙昧無知，能障觀不生。「掉舉」是輕安所對治的，就是令心不寂靜，能障止不生。「忘念」是念所對治的，就是忽略心。「不正知」與惡見不同，不正知但於事理不能正確明知，惡見是執見確定。「散亂」就是不定心，令心流散。六、不定四。就是悔、眠、尋、伺。這四種不定是善，是不善，是無記，所以名不定。「悔」又名惡作，就是於已作不作的事，心中生起追悔。若於已作的惡，生起追悔，這就是善；但常時惡作，令心不安，這也是不善。「睡眠」也通三性。若適當睡眠，就是善，若耽著睡眠，就爲不善。「尋」就是尋求。「伺」就是伺察。尋求相粗，伺察相細，言說分別，就是從這兩種心所建立的。通常心理學所說的思想，不是佛法中所說的思想，所以只可算是尋伺這兩種意識心王若與這五十一位中的善心所相應，就成善意識，若與不善心所相應，就成不善意識，沒有拘定的，所以說：『善惡臨時別配之。』

性界受三恆轉易 根隨信等總相連

「性」就是善，惡，無記三性。在第六識作業通三性，或善，或不善，或無記。「界」就是三界。由意識作業通三

性，所以受報也不定，或欲界，或色界，或無色界。「受」就是五受。意識或時苦受，或時樂受，或時憂受，或時喜受，或時捨受。因為意識於性界受這三種中都不拘定，所以說「性界受三恆轉易」。「根」就是根本煩惱。「隨」就是隨煩惱。「信」就是信等十一。「等」等取徧行，別境。第六意識起時，或與根本煩惱相應，或與隨煩惱相應，或與信等心所相應；這些心所與意識總是相連而起的，所以說：「根隨信等總相連。」

#### 動身發語獨爲最 引滿能招業力牽

凡造成業，要經三種階級：一、審慮，二、決定，三、發動。前兩種階級，都是意識的功能，到了發動，才有身語業的發現，所以身識雖能動身，舌等語具雖能發語，但動身發語的主動力，還是在意識，這唯有意識有這種功能，所以說「獨爲最」。「引」是引業，就是由第六識所造的強有力的善惡引業，熏成業種，含藏在阿賴耶識中，成熟時，能招將來總報。「滿」是滿業，就是由第六識所造的劣的善惡滿業，熏成業種，含藏在阿賴耶識中，成熟時，能招總報的別報。引業力強，滿業力劣；引業如畫師畫大概的模形，滿業如弟子加功填彩，圓滿所作。所以雖由第八識受報，但都山第六識的造業所牽引的。

#### 以上已明染分第六識兩頌。次當續明前五識兩頌。

#### 性境現量通三性

前五識所緣的只是性境，如現前有實有色，眼識才能緣；但這所緣的是世俗性境，因爲不能隨心改變其性，所以名性境。「現量」就是說前五識只有現量，無比量，非量。因爲要五根對五塵才能發識，比量非量都是由識

自起分別的；又前五識對現前性境，直接了知，無錯亂，不帶名言，所以無比量非量。「三性」就是明前五作業通三性，但前五不能自動造善惡業，只能幫助第六意識作善惡業，隨第六意識而有善惡無記三性。

### 眼耳身三二地居

前五識中的「鼻」「舌」二識，只有欲界有，因為欲界受段食。到色無色界都是禪悅為食，所以用不著了知香味的鼻舌二識了。「眼」「耳」「身」三識則二地有。「二地」是指的三界九地中的欲界五趣雜居地，同色界初禪離生喜樂地。這離生喜樂地，雖已在定中，但有時出定可見色；並且互相談話，可聞聲；身也領觸，所以有眼耳身三識。過此地以上，就常在定中，前五識都不起現行了，只有定中意識。因為造鼻舌身三識，只止於五趣雜居地，同離生喜樂地，所以說「二地居」。雖說第二地以上，前五識不起現行，却不是指的出世聖人，只是說的異生。因為出世聖人，不受三界分限拘定了。

### 徧行別境善十一 中二大八貪瞋癡

前五識心王，與三十四心所相應。就是徧行五，別境五，善十一，中隨煩惱二，大隨煩惱八，根本煩惱中的貪、瞋、癡、三種心所。

### 五識同依淨色根 九緣七八好相隣

「根」有兩種：一、浮塵根，又名扶塵根，或根依處。就是平常肉眼能見的眼根乃至身根。二、勝義根，又名淨色根，是潛存在浮塵根的根依處中的。雖是色法，但肉眼不能見，依佛法中說天眼才能見到；現代科學中所說的視

神經、聽神經等，似乎是說的這五種淨色根，但也不是平常眼所見的，要用顯微鏡，並加以一種推測，才能見到。依這五種淨色根，才能發五種識，所以這五種根，就名發識的增上緣依；也名同境依。不過在眼識生起時，要九種緣。以上所說的增上緣依是一種，還有其餘的八種，就是空緣，明緣，作意緣，分別依緣，染淨依緣，根本依緣，種子依緣。頌中說的「九緣」就是指眼識現行必須的緣。耳識生起現行，只要八緣，除明緣一種。因為黑暗中也能聞聲。頌中的「八」就是指的耳識必須的緣。鼻、舌、身、三識，生起現行，就只要七緣，除明緣，空緣兩種。因為這三識要遍近才了知香味觸。頌中的「七」就是指這三種識現行必須的緣。

合三離二觀塵世 愚者難分識與根

鼻、舌、身、三種識，要與境相接觸，才能取境。眼、耳、二種識，要與境相離，才能取境。小乘外道凡夫這三種人，無真智慧，對五根與五識不能分別辨明，所以說：『愚者難分識與根。』

以上將染分前五識兩頌講完了。以下接着講第八識兩頌。

性唯無覆五徧行 界地隨他業力生 二乘不了因迷執 由此能與論主諍

三性中的無記性有兩種：一、有覆無記性。就是在他的業性雖沒有明確界限可以說是善是惡，但有覆蔽的。二、無覆無記性。就是在他的業性既非善非惡，而又沒有覆蔽的。從第八識作業上說，就是屬於後例的，是無覆無記性，所以說：『性唯無覆。』從第八識的現行上說，只與五徧行相應，不與其他煩惱相應，善心所，不但與其他煩惱相應，連與無明也都不相應；或有說也同無明相應的，這不是就現行說的，只是就含藏有前七識的。

種子而言，因為前七識的無明種子，也含藏在阿賴耶識中。「界」指的三界。「地」是九地。「他」指的第六識。「生」是從無而有，假名為生。在第八識隨引業現起一期命根就名生。這一期命根終了，就名死。第八識隨第六識所作引業力的支配，在三界九地中生死死生，相續不斷，所以成有情的生死流轉。因為第八識的行相，是相似相續的，很微細難知，就是聲聞獨覺聖者，都不能明了，都生起迷執。迷執有兩種：一、增益執。就是執無為有，如本無人，法，而眾生二乘執為是有。二、損減執。就是執有為無，如八識心心所法，雖如幻化，而是幻有非無。在二乘人不明瞭，就生起迷執，撥無第八識。由此無著，天親，護法，這些大乘論主，引經據典的與二乘諍論，來證明唯識的理，以破他們的迷執。

浩浩三藏不可窮 淵深七浪境為風 受熏持種根身器 去後來先作主公

「阿賴耶」是梵語，譯為「藏」。阿賴耶識，就是藏識，具有三義：一、能藏，二、所藏，三、我愛執藏。這都是就阿賴耶識而言的，只是對向不同就是了。對一切種子名能藏。因為一切種子，都含藏在阿賴耶識中，種子之所藏的，阿賴耶識是能藏的處所，所以名能藏。對一切現行雜染法，名所藏。因為根身器界這一切雜染，現起以後，阿賴耶識反為一切雜染法覆藏，為一切雜染法所藏了，所以名所藏。對第七識名我愛執藏。因為第七識恆時有我愛執，這被執為我的，就是阿賴耶識現行的見分，所以就成了第七識所愛執的處所，所以名我愛執藏。頌中的「三藏」就是指的這三種。「浩浩不可窮」就是說這三藏義，都甚深難知，無有邊際。因為阿賴耶識所藏的一切種，不可窮盡，所以能藏一方面也不可窮。因為藏阿賴耶識的雜染法，不可窮，所以所藏一方面也不可窮，因為第七識的



我愛執，很不容易覺察，就是睡眠時都相續不斷的執我。這不但普通人不易覺察，就是稍用點功的，也不容易覺察。在禪宗下曾有一段公案，就是有一個參禪的人，用了很久的工夫，他自己說他的心能自作主，但有人問他說：『當你睡眠到無夢時，你也能作主嗎？』他就默然了。這就是不覺第七識執第八識的緣故，但此不但稍用點功的不易覺察，就是二乘也不承認，所以無著菩薩造的攝大乘論中有六種理由，來成立第七。最顯明的例，如說無想定，因為有第七染污意，所以與滅盡定不同，所以聖者不修此定；若無第七，那麼無想滅盡就沒有分別了。又有五同法，可比知有第七，因為前五識都有所依根，所以可比知第六意識也有第七為所依根，如果沒有第七，那麼第六就沒有所依根了，第六既沒有所依根，前五也不當有所依根，五同法就不能成立了。由以上所說的，可見第七最不容易覺知，但又不能撥無第七，所以從我愛執藏上說，也是甚深難知不可窮。『淵深七浪境為風』這一句，是一種譬喻。第八名本識，如淵深的海；前七名轉識，如波浪，依海而得起。但這七種轉識，都有境為增上緣，才得生起；如海上有風，才能起波浪似的。雖前七都以境為增上緣，不過在前五識最重要，是必須不可少的，因為前五識離境就不能發識；在第六識還可由識分別，妄現的境也可發識；第七緣第八見分為境，境也常有，而不須別藉他境才生。所以最不可離的就是前五識。『受熏持種根身器』是明阿賴耶識受熏持種的功能。因為阿賴耶識是無記性，所以受前七轉識染淨熏習，既被熏以後，就將染淨種子執持不捨。如室中燃香，香的自體雖盡，而香氣還留在室中，所以阿賴耶識受前七轉識熏後，所成的習氣種子，也含藏在阿賴耶識中，執持不捨，持內根身外器界，這都是阿賴耶識所變所緣的，所以這識的相分有三種：一、一切種。就是受前七熏習，所成的種子。二、器界。就是

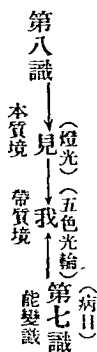
所變的相分。三、根身。就是五根的身體，身是總，眼等四根是別。這根身是阿賴耶識的執受，因為根身就是五根諸法和合的總聚，這總聚為阿賴耶攝持依止為自體，能生覺受，觸受境界，於是根身與阿賴耶識就成了同安樂共患難了。如人穿一件極難脫下的衣服，同身體都成一體了，於是被人損害這件衣服時，自體也同感覺痛苦，撫摩衣服時，自體也覺到快樂。又阿賴耶受熏持種的理，也可以比知，如我們在前幾十年的事，到現在一想，還歷歷在目，這雖由第六意識記憶的功能，但還是因為第八能持種不失的關係。這還不明顯，再明顯的，就是有時雖未經明了的意識記憶，只要前五識與五俱意識現行，阿賴耶識就受了熏了而持為種，所以有時在夢中境，是平常未曾經過的，第六識也不會記憶的，這就是由阿賴耶識持種不失的功能所現。若這一期業報已盡，阿賴耶識對根身不持為自體時，這就名死；若最初受胎的一刹那，就名生。在人死時，全體都冷盡，但有一處煖氣最後捨，在那時前六識都沒有功能了，只有阿賴耶識還沒有離去，要這煖氣完全沒有了，這才名死人。受生時最先成胎的，成立第一刹那生命的，也是阿賴耶識，然後前六的功能才隨之生起，所以阿賴耶識是一切有情一期生死的主人翁，所以說：『去後來先作主公。』雖是主人翁，却不能執以為我，因為他雖是相續不斷的，而實是刹那生滅而無常的，而且是隨業流轉而無力的。

以上將雜染第八兩頌講完了。以下明雜染第七兩頌。

帶質有覆通情本 隨緣執我量為非 八大徧行別境慧 貪癡我見慢相隨

「帶質」就是帶質境。第七緣第八見分為我，是真帶質境。因為所緣所執的我，雖不是第八見分的真相，却

是自識托第八見分爲本質而變起的妄相，所以「我相」是由第八見分同自識兩方面的關係變起的。現在以很明顯的譬喻說明。第七識如病目，第八見分如燈光，由病目對燈光，才見有五色光輪，這光輪喻如我相。但光輪不是燈光的真相，是病目才見的，却又不離燈光而有的。所以五色光輪是病目同燈光兩方面的關係幻現的。我相也是同樣的理由。爲要使人們看著更明了，所以再作表如下：



第六識也有真帶質境，但是不明顯，只有第七最明顯。故在此說明。「有覆」就是有覆無記性。第七識只一味，的執第八見分爲我，不分別六塵境界。亦不對他有情發生交涉，沒有顯然的善不善，但由他念念執我的關係，可影響前六我不淨，所以本性雖是無記，而有我執的覆蔽，就成了有覆無記性了。「通情本」就是說第七的帶質境，通於情本。「情」就是能變識——第七。「本」就是本質境——第八見分。由能變的情識，托第八見分的本質，而現有帶質的我相。有說通情本是說的第七執我，通於三界有情生死之本。但是正確的解釋，還是前例的「隨緣執我」就是說第七隨所緣的第八識，而執爲我，第八若生在欲界，就隨生在欲界，執第八見分爲我；生色無色界，也是一樣。在三量中，第七屬於非量。因爲第七不了第八真相，所以不是現量；不能推理，所以不是比量；只一味的由自識托第八見分變起的我相而執爲我，所以說：「量爲非。」第七識相應的心所有十八，就是八大隨

煩惱，徧行五，別境中只與慧心所相應，根本煩惱中與我貪、我癡、我見、我學、相應。頌中的「我」字通於貪、癡、慢、三種。癡就是恆行不共無明，又名根本無明。由第七與根本無明相應，所以不明第八真相；而生「我見」，就執爲我。這我見所由起的不明，就是「我癡」。由執爲我，於是愛著不捨，所以隨第八生在何界何趣，都不捨離，就是自殺者，也是爲愛我，這就是「我愛」。因爲愛我，無形中就要使我架於一切人之上，由尊重我，所以只見我是最勝最上的，這就是「我慢」。在第七執我的功能，最不容易斷，也無法可斷，只有從第六識用功，使智慧訓練至強銳有力，然後才能對治，漸漸斷除，從第七本身，在凡夫位，是無法對治的。

恆審思量我相隨 有情日夜鎮昏迷 四惑八大相應起 六轉呼爲染淨依

第七識，梵語名「末那」譯爲「意」，就是「恆審思量」的意義。「恆」是恆時不斷。「審」是決定不惑。「思量」是徧行中的思，同別境中的慧，和合而成的。第八恆而不審；第六審而不恆；前五不恆不審；只有第七末那恆時審決思量於我相，相隨不離。雖是很簡單的，只一味的執我，但影響於有情甚大，令有情日夜永久在昏迷中。「日夜」也可說是生死。「鎮」就是永久義。「四惑」就是我貪、我癡、我見、我慢。「八大」就是憍沈、掉舉等，八大隨煩惱。因爲第七與四惑八大相應而起，所以前六轉識雖修善法，但由第七執我的關係，也成了有漏善；第七若轉成清淨，前六所作善法，也就成無漏了。因爲前六轉識，依第七而成染淨，所以說：『六轉呼爲染淨依。』

以上將雜染第七識兩頌講完了。到這裏才明了社會的不平，人心的不良，根本原因就是由第七作祟。明了這個理，可見思想簡單的唯物主義，以爲衣食住平均，就能解決人生痛苦，使天下太平，這是不明人生真相的。要

知道人的求衣食豐裕，只是我貪的一部分發展，這只是資生之物。第七執我不是這樣單純的，還有人爲求精神快樂，捨棄物質享用，並且連肉身也可不要的，如印度的投崖，拔髮等外道；還有我慢熾盛的人。由我慢影響前六的作爲，處處要光榮體面，架人之上，不肯受人壓制，所以有人雖以多少金錢運動他，却不能使他屈服的。可見只求衣食住平均，以爲就能解決人生痛苦的，依佛法看起來，實在覺得他們無知，同時又感覺到他們可憐。到這裏順轉雜染分八頌都講完了，宇宙人生的真相也知道了。以後再說到逆轉清淨分。

此中八識的順轉逆轉，都是就凡夫的心理而說。「順轉」就是順於凡夫平時轉向外境的心而說；「逆轉」就是將凡夫平常的心轉向內識而證清淨。怎樣能轉向清淨呢？要先從第六識用功，將自識轉成無漏智；進一步就轉第七識，將第七所有的障隔打通；然後再由第六第七合力，轉第八識；第八既轉向清淨，前五是最無力的，於是也隨轉成清淨了。所以逆轉清淨分的次序，第一頌明第六識，第二頌明第七識，第三頌明第八識，第四頌明前五識。今先明第六識頌。

發起初心歡喜地 俱生猶自現羸眠

地前有資糧位，加行位。「資糧」是對佛果說的。如人行遠路，要帶着資糧。我們從凡夫位到佛果，也要廣集資糧，集資糧就是修福慧，修福慧就是修六度行。修布施，持戒，忍辱，三度，是集福；般若，是修慧；精進，禪定，通於福智。在這資糧位，共有三十心，就是十住，十行，十迴向。華嚴經中說十住以前，還有十信。在十信位，也修六波羅蜜行，但這是意識散位行，如在欲界，由第六意識，聽聞正法，由聞法而生慧，就是聞所成慧，這就是六度中的文字般若。由

開法以後，能持戒，這就是思慧，包括六度中的布施、持戒、忍辱、精進。（因為戒的廣義，不惟是佛制的戒條，才名戒的，就是對於佛說的法，在起心用事時，都要觀察合不合佛所說的，觀察應作之應作，所以戒法的範圍很廣，能包括四度。但後因有人不如法行，佛才爲這類衆生，制定戒律，作他們行爲的標準。）由思惟而如法修行，由修行純熟而得禪定，這與定相應的慧，就名修所成慧，由定力成就，於是出生種種不可思議事，能轉現業報，能超欲界境，不過佛法不重在定，重在由定所生慧，由慧才能斷惑證真，這就是六度中的禪定般若兩度。由修六度，而使信心成就，證入初發心住，因爲到這位「勝解修行力」才現前，才能發深固不退的菩提心，所以名發心住。以後只有進無退，得安住於佛法中了，到這位就名賢位菩薩了，所以這是由凡夫入聖的關鍵，是最難入的，然後由初住到十住，十行，十迴向，都修六度，廣集福慧資糧，但有淺深不同就是了。但這三賢位的菩薩，還沒有起「立證真如法性的決心」，到煖、頂、忍、世第一、四加行位，才加功進行，常在定中，一心求證真如法性，不證不起，然後由定力發生證真如的慧。（若沒有以前的三十心，而求證真如，那就只能證小乘生空果，只能證真如空性，而不成不空妙德。）慧將生起時，名煖位，如日光將出時，先有煖相現。慧已生起，名頂位，如日光已出到山頂，能光明朗照了。第三是忍位。就是由定慧能忍可，這位有上中下三品忍，到上品忍而進入最後一剎那的世第一位，就是在世間是最爲第一的。以上所說的修行的位次，都是有漏第六意識的用功力，但有散位定位的分別就是了；前五意識也能幫助用功，但是無甚力量，第八完全不相關，第七不但不幫助，反爲第六修行的障礙。經世第一剎那，入真見道，由真見道，入相見道，這才登初地，這時第六第七就轉成無漏了。頌中所說的「歡喜地」就是初地。因爲在地前，用有

漏第六識修行，有漏聞思修慧，漸伏分別所起二障。入初地時，才將無始本有的無漏清淨種，生起現行，頓斷分別所起二障種子，到這時一向求證的真如也證到了，第六識也轉成了妙觀察智了，得未曾有，生大法喜，所以名歡喜地。在雜染位上，八識各有相應心所的多寡不一，到清淨位上，都與二十一心所相應。在染位，識是心王，到了清淨位，五別境中的慧心所就轉成智了，智就是心王，智相應的識與其餘的五徧行，四別境，善十一，都隨智轉。頌中所說的「初心」，就是入初地的心，因為十地中，都有入住出三心，入心也名初心。在初地，第六識雖轉成妙觀察智，但俱生所起二障，還沒斷盡，只斷了一分異生障，可不墮惡趣了，所餘的二障，有時現行纏繞意識，有時或眠伏不起現行，但並沒斷，遇緣還要生起現行的。所以從初地到七地，都不能算純無漏。

#### 遠行地後純無漏 觀察圓明照大千

「遠行地」就是第七地。到第七地以後，第六中的俱生現行二障，完全不現行了，因為入二空觀，證真如法性的慧，相應不斷的現起，沒機會使二障現行，所以說：「純無漏。」從初地到七地，是下品妙觀察智，七地以上，是中品妙觀察智，到佛果就成了上品妙觀察智，圓滿明淨，雙觀真俗二諦，普徧朗照大千世界。

上將第六識頌講了。以下明第七識頌。

#### 極喜初心平等性 無功用行我恆摧

「極喜」就是初地。第七識無始妄執我法，直到初地，第六意識轉成無漏清淨智，此强有力的智，才將第七識轉成平等性智了，不但不執第八見分爲我，反能徧觀一切法平等性；但由俱生二障種子沒斷，所以有時還執

我，直到第八地，證真如智已能不加功用而任運現起，於是第七執我的我執，就恆被第六無功用行將他摧滅了。所以到第八地，第七才沒有了我愛執，才捨了第八識。

如來現起他受用 十地菩薩所被機

如來有法性，受用，變化，三身。受用身，又分自受用身，他受用身。自受用身是佛自證境界，第十地菩薩，都不能見的。爲要使初地至十地的菩薩，也受用法樂，被十地菩薩的機，所以又現他受用身，爲初地菩薩所現的佛，是以百蓮花爲佛座的佛，爲第二地菩薩所現的佛，是以千蓮花爲座的佛，乃至爲十地菩薩，各現他受用身，這都是平等性智的功用。

以上將第七識頌講完了。以下再明第八識頌。

不動地前纔捨藏 金剛道後異熟空 大圓無垢同時發 普照十方塵刹中

第八識也名阿賴耶識，就是藏識。因爲這識被第七識執爲我，所以名藏。將到不動地前，我執永伏，才捨了這個名字。「異熟」就是異熟識；又名業報識，因爲這識就是受善不善業所感的報體。凡受業報，就有分劑，到金剛道後，就不受業報支配，就無分限，無邊際了，所以說：「異熟空。」「無垢」就是無垢識。因爲此識不再受熏，一切有漏雜染種子永斷，所以名無垢識。「大圓」就是大圓鏡智，因爲只與清淨善無漏慧相應，所以名大圓鏡智。到佛果位，第八轉成大圓鏡智，無垢淨識同時發，普照盡虛空，徧法界；一切因果，實事真理，無不朗照於大圓鏡中，所以說：「普照十方塵刹中。」



以上將第八識頌講完了。以下明前五識頌。

變相觀空惟後得 果中猶自不詮真 圓明初發成無漏 三類分身息苦輪

前五識轉爲成所作事智以後，也能觀生空法空所顯真如，但不能親證真如，只能於自識變起真如相分，而觀生空法空。因爲不能親證真如，所以沒有根本智，只是後得智攝。前五就是到佛果位，也不能證真如，所以說：『果中猶自不詮真。』圓明初發成無漏二句，就是說大圓鏡智無垢淨識同時發的時候，那時所持的五根，就成無漏五根了，由無漏五根，所發的識，也成了無漏，於是前五轉爲成所作事智，有三類化身，就是勝應身，劣應身，隨類應化身。爲初住以上的菩薩所現的身，名勝應身，有大威德，相好莊嚴。爲凡夫二乘所現的身，名劣應身，如丈六金身的釋迦牟尼佛。隨種種類所現的身，名隨類應化身，如人見佛爲人類，鬼見佛爲鬼類。由三類化身，拔濟衆生，息衆生的生死苦輪。

以上已將八識規矩頌大概的講了一遍，現在還要附帶伸明幾句。在玄奘法師以前的古德，講唯識都是直從第八講起的。玄奘法師爲要按照八識的次第，定爲規矩，所以變更次序，先從前五識講起。在這次所講的次序，又稍變更一下，是從順轉和逆轉講的，但並不是無意義的變更，這在前面已略提出理由的，不過現在還要將順轉逆轉總起來說一遍。先就凡夫的心理，爲他說明無始以來的雜染弊病，使他知道病源，既找着了病源，在一般有大願大志的，不滿足這有漏雜染的凡夫法，要求解脫安樂，並且不只是爲自了，還要使一切有情都得到究竟，所以才又說到以後的逆轉清淨分。我們要是不滿足現實的人生，要趣入佛果，現在就可從第六識尋伺心的聞

思慧下手工用功，修集福慧資糧，行四攝六度，成就信心，希望入初住。但這在凡夫位，也是很不容易的，因為在這時，俱生的分別的二障習氣很濃厚，單靠自力不容易對治，所以要信三寶力，發弘誓願，由信願力，修四攝六度，成就與聞思修慧相應的信心，然後得入初發心住。既入初住，就是賢位菩薩了，既入了賢位，那就有進無退，按部就班的，可直趣大乘菩提了。

## 大乘法苑義林唯識章講錄

太虛大師在世  
界佛學院演講 釋法舫錄

今日講此唯識章者，此章出大乘法苑義林中，大乘法苑義林，乃唐窺基大師所著。基師爲玄奘高足，學德絕倫，著述百部，倡唯識宗學，平生傑作，在此義林。所詮要義，有唯識章，章者猶篇也，此唯識章義林中的一篇也。章中小字，智周法師抉擇之記，凡理之未顯，難之未釋者，智師則記釋之，復爲抉擇，故云抉擇記焉。今略不講。

### 第一 述意

今獨講此章，不演餘章，及餘經論何也？略述三義：

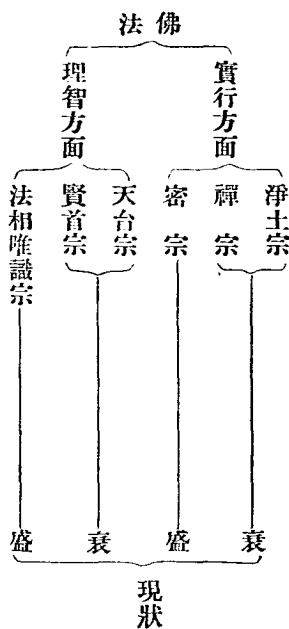
一者，近數年來，中國佛法漸有昌明氣象，於此象中所新興者，要有二派：

一、重實行的密宗派。密宗亦云真言宗，其所宗尙佛菩薩之真言也。中國唐時亦頗盛行，唐以後失傳於日本，近年世界交通，學者復由日本傳歸，謂之東密。又有西藏蒙古之喇嘛傳來者，稱之藏密，其所學所宗者，同是佛菩薩之三密真言也。

二、重理智的唯識派。唯識宗亦云法相宗，此宗從諸法真理上，說明一切法之建立，爲佛法教理之根本學，唐時最盛，厥後漸衰。迨民國來，頗爲一般學者所宗尙，故又趨復興焉。

中國近千年之佛學，雖有多宗學派，然仍不外二派所屬：如淨土禪宗可攝於實行派中，天台賢首可攝於理智派中。

實行方面，淨土禪宗。現雖亦振作精神，力謀大興，然終弗及密宗之盛。天台賢首之宏揚，雖不乏大德之士，而所與者，終未逮新興之唯識宗得勢。如表：



總觀二者，雖各有差別，其實互相顯發，無所偏黨也。要知佛法重實行，尤重理解，故凡真實行者，宜依教明理而起正行，始得正軌。否則易入邪途魔境矣。

又真實學者，達教明理之後，宜起觀行，不著知解，求證真實得大受用。否則難脫數寶之譏耳。

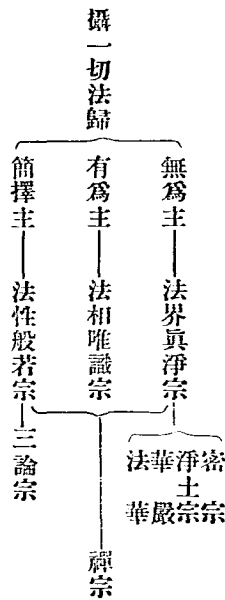
即觀唯密二派，行者學者。近有偏執，故講此章，使行者解教達理，學者明理起行，雙關兩要尤契機宜矣。

此章所明之教理行果；乃唯識之教。唯識之理，唯識之行，唯識之果。即依此教之理，徹底觀察吾人之心心世界，謂觀察身心三業善惡等，世界微塵惡業等，於理於事明了之後，如何取捨而起於行，是謂之大乘菩薩行。如是觀行，以智慧為先導，如行路然，由此大智慧燈導之前進，必安抵目的地，所謂證大果也。

二者，佛法來漢之後，中國古德，竭智力以詳究，盡形壽而實行，凡立宗派，多為綜合之學。此唯識章，既屬中國大德所著，非傳譯來，故此章亦具綜合之性質。

佛法自釋尊示寂後，在印度即分大小乘，小乘有二十餘派，無綜合性。大乘三派：一曰法性般若宗，二曰法相唯識宗，三曰法界真淨宗。此三派玄奘在印度著會宗論，作綜合之研究。故中國古德研究佛法，多為綜合匯通之作，基師此章，即唯識宗之綜合各宗匯通他派之大著。如云：

攝一切法，歸無為之主，故言一切法皆如也。攝法歸有為之主，故言諸法皆唯識。攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若。



此能攝雖有三主差別，其實皆總明佛法，且所攝皆一切法也。近來宏揚唯識者，猶有偏蔽，多不能偏攝互融一切佛法。故特譚此章，以救宏此宗者之流弊焉。

三者，唯識章中，廣明教理，而尤注重明唯識行。法佛之在中國，信仰修行者甚衆，求其明白教理者則鮮。倘不明

教理而起修行，雖能種善根，而終不免二弊：一者，被世譏爲迷信，二者，令自心不穩當。迷信固近來佛教前途之大障，凡信仰佛法者，急宜破之。除此障識，非明教理不可。今講此教，意亦在茲。不穩當者，信者本自無教理之觀察，自心對於佛法不能堅切信仰，或盲從，或附合，人言亦言，人信亦信，自無正觀，終必退墮，而使信佛者少。甚或聞說起行，不起抉擇，以盲引盲，招魔附鬼，益障聖教；故修行中尤重教理。唯識之明行也，與他宗不同，非先多聞聖教，徹觀真理之後，不能起正觀行。不同淨土等宗，不明教理，亦可修行。因淨土等不明教理修行，真實佛法，漸趨衰象；何以故？教理爲佛學之根本，不明教理，故失佛之根本教義，教義不明，內迷外惑，社會之中卽生種種障礙，誹謗，講唯識章，意明真實佛教，釋外謗也。旣以正見軌行，亦以正論息謗也。

## 第二 解釋本文

### 甲（一）釋題目

#### 唯識章

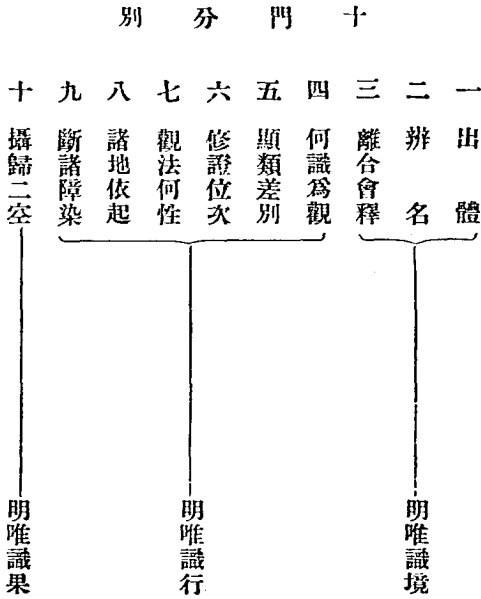
章者猶篇，如前已釋。唯識二字，後文詳釋。今姑不講。

### 甲（二）解本文

#### 乙（一）十門總標

唯識義章略以十門辨釋：一出體，二辨名，三離合會釋，四何識爲觀，五顯類差別，六修證位次，七觀法何性，八諸地依起，九斷諸障染，十歸攝二空。

此段正顯解題大綱，略有十門，十門分別，攝境行果。謂前三門明唯識境，次六門明唯識行，後一門明唯識果。如表：



問：十門之中，第一出體，雙出能所觀體，所觀屬境則可，能觀應屬於行，云何亦屬境耶？答：文雖雙出二體，明能所觀，而正所明在所觀境邊，不在能觀行邊，能觀法亦爲五蘊中之法，此法仍屬所觀之境。故仍攝境中也。

問：次有六段，亦兼明境，云何判爲行耶？答：明行勝故，正顯行故，所以立行。

問：云何二空果復何義答：二空者，生空法空。生空者謂有情衆生。法空謂宇宙萬有。此萬有空，故云法空。所言果者，二空非果，二空所顯善提涅槃，是謂之果。所顯義者，一切有情無始以來，執生我故，生諸煩惱，障大涅槃，證會衆緣和合，生本空寂，則所顯者，謂大涅槃。復由遍計諸法分別執爲實故，障所應知諸真實境，若達法性真空，依他幻有，則能顯者即大善提。故由二空，顯二大果。

乙（二）隨標別釋

第一釋出體門 分二：丙（一）標釋。（二）體分。丁（一）標列。

第一出體者；此有二種：一所觀體，二能觀體。

第一出體者標也。此有二種：一所觀體，二能觀體，列也。

所謂出體，出謂標示，體即是義，看經閱論，不宜執名取義，當觀前後文義，依義定名，此中出體之體，與天台五重玄義「名體宗用教」之體不同義，天台之所謂體者，指一切法之真實性義；如云真如實際空性等，是普遍體。此中言體，指一法各有自體，不相混合，如火以熱爲自體，水以溼爲自體等；此中出之自體，即出能觀唯識，及所觀唯識之自體。所觀亦云被觀察者，能觀即是能觀察者。

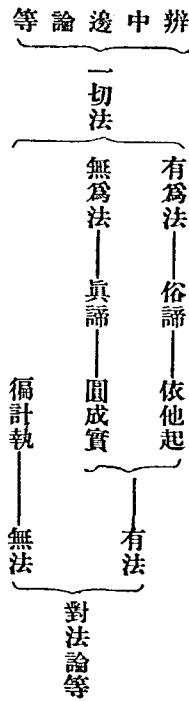
丁（二）分釋：二、戊（一）先所觀體。二、己（一）通觀諸法。

所觀唯識，以一切法而爲自體，通觀有無爲唯識故。

問：所觀察之唯識，以何爲體耶？答：以一切法而爲自體。一切法者，略有二種：一有爲法，二無爲法。此二種法，總

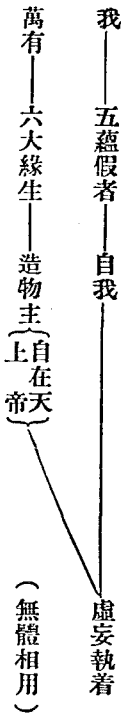


捭宇宙萬有一切法盡。云何有爲法義？謂卽此法衆緣所成，生滅變易是也。云何無爲法？謂非因緣生，無生滅變易是也。此以有爲無爲一切法，與辨中邊論所明相同，有爲卽俗諦，無爲卽真諦，而與對法論以三性攝一切法，則不相同。如表：



諸法緣生，依他起性，本無實我實性。妄執實有，偏計執也。如吾人身體，本來是四大五蘊因緣而成，無有自我，而一般人達此理，妄想執爲有一自我，此卽離開體相用之物質事實與感情理智等外，別執有一自我，其實此「自我」相如「兔角」耳。

又如他教之執有造物主，此造物主，能造天地萬有，如印度之執大自在天也，耶回之執上帝也，

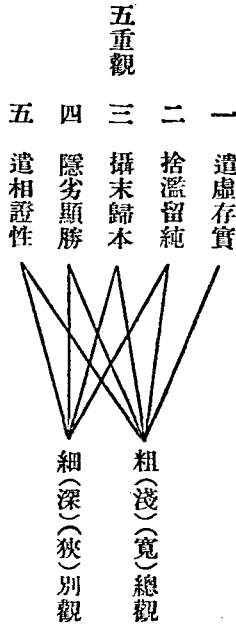


此等造物主，非有爲非無爲，乃虛妄執之假想，世間俗人不明此故，復爲立種種名，以爲說明，此皆離於事實

真理，而絕對沒有者，故云無法。此法雖無，妄執是有，故論云：「虛妄分別有，於此二都無。」審矣。言通觀者，徧觀察義，請徧觀察此一切法，若有為，若無為，皆唯識現，為所觀唯識境故。此觀行不同數息不淨等觀；數息等觀，為專取一法之觀，非一切法總觀也；今者通觀，乃大乘中遍觀一切法之總觀，如諸法實相觀。故知此觀之體卽一切法也。

己（二）別明五重。分二：庚（一）標所觀數。略有五重。

所觀法體，廣則無量；而略顯五重者，次等義言。五重者，卽從寬至狹，從淺至深，從粗至細之五重唯識觀也。

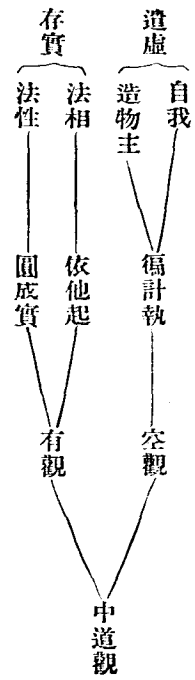


五重妙義，略分總別。總對利智者說，別對鈍根者說。有智之士，聞初觀卽可達空證不空。若鈍根者，或滯餘執，故須重重別明，如剝芭蕉及至最後歸無所得。然此五觀教理觀行，雖經論本有，而名義與層次，則肇自基師，基師之前，人所未發，故建立者厥屬章王。

庚(二)釋所標重。分五：一遣虛存實。分四：辛(一)定義。

一遣虛存實識。

此第一明初重觀也。識者猶言唯識觀也。遣虛者，遣謂排遣，虛謂虛妄，凡不合理離事實之虛妄執，如神我造物主等，皆應排遣淨盡。實謂諸法真實自相，圓成實性，依他起性，道理應有，故須存留。



故。

觀徧計所執，唯虛妄起，都無體用，應正遣空。情有理無故。觀依他圓成，諸法體實，二智境界，應正存有。理有情無

此顯初觀定義，即出體也。初五句正明遣虛：凡夫有情徧計執之神我造物主等，皆是龜毛兔角，純為假想構造，從虛妄起，毫無事實之體相用。此等執計能障正智，於妄情上可說為有，察於事實真理則無，是應正排遣之，令空無有。次五句者，正明存實：凡仗因托緣依他而起之有事實體用者，是後得智所緣俗諦，應正留存，而根本智所緣之圓成實真諦，亦應存有。此之二者，事實真理都有不無，妄情執上，雖是無有，亟應正觀存有者也。

(二) 引證

無著頌云：名事互爲客，其性應尋思。於二亦當推，唯量及唯假。實智觀無義，唯有分別三，彼無故此無，是卽入三性。

引證有二。此卽第一引攝大乘論證。此論爲佛滅後九百餘年。印度無著菩薩。所造解釋大乘阿毗達摩經中之攝大乘品也。本論三卷，釋論有世親無性二種，均有譯本。梵語阿僧佉，此云無著。謂於一切法無所執著。頌者，梵文文法，字句有定，或三四五六七字爲句，四句一頌，猶中國之詩也。

引頌有二，論句有八。欲解此頌，先明四觀四智。四觀者：一名尋思觀，二事尋思觀，三自性尋思觀，四差別尋思觀。

云何名尋思觀？尋謂尋求，思曰思維，於事於理，先爲尋求，次則如理思維，徹底觀察，故云尋思。於一切法〔名〕上。尋求思維，曰名尋思觀。

云何事尋思觀？事謂宇宙萬有因緣所成，有體相用，事實物件現前可得。於此尋思，名事尋思觀。

云何自性尋思觀？自性者，謂卽諸法，或名或事，所有定義，於此尋思，名自性尋思觀。

云何差別尋思觀？差別者，謂卽諸法，或名或事。所有互相差別義理，於此尋思，名差別尋思觀。如表：

名尋思觀

四尋思觀——事尋思觀

自性尋思觀

差別尋思觀

四如實智者，即前四觀，極熟觀察所引發之四智。如表：

名尋思所引如實智

事尋思所引如實智

自性尋思所引如實智

差別尋思所引如實智

#### 四如實智

頌云：名事互為客，其性應尋思者；明四觀中初二觀也。名，如此物字曰花瓶，此花瓶名，即指此事。事謂事實，為名所指。互為客者，謂一切法之名或事，可以互為主客，不必此名必指此事，此事必有此名。此即顯示名事二者。非是固定永久結合，如此名在此處即指此事，其在他處，名雖相同，而所指非此事，或另指別物也，故名望事不可決定，是為客義。又如此事在他處立此名，其在此處事雖相同，而所立名則非此名，故事望名不可決定，是為客義。如是二者互相為客，非是固定，而是可離，故云名事互為客也。

其性應尋思者：正顯名之與事，應當審慮觀察。性者名與事之體性，此二體性非是決定結合。應知尋思名唯是名而非事等，事唯是事而非名等。此事有此名，此名指此事者，皆是世俗習慣假為安立。故老子云：「鎮以無名之樸。」其未發見之事物則無名，發見之後，隨有情者樂意立名，而無決定，故事離名則為真事，名若離事即為空。

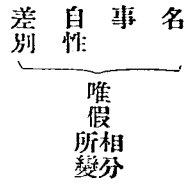
名，若定執着名事決定不相離者，是失真事，亦壞真理。故云其性應尋思。如表：

應尋思  
名唯是名不關事等  
事唯是事不關名等

於二亦當推者：二謂自性，及與差別。推即推求考度，亦曰尋思。前之名事，既已尋思觀察，名唯是名，事唯是事，互相爲客。今此自性差別，亦應尋思觀察。云何觀耶？謂即依此名事，假立自性差別，推思自性假立上唯是自性假立，無差別義。差別義上亦應推思差別假立；唯是差別假立，而無自性。如「瓶」瓶字爲名，瓶物爲事。瓶自性者，以有質礙之物質爲自體，此質礙性可有變化破壞，即差別義，即爲瓶之名事上之自性差別，故名事上自性差別皆是假立。

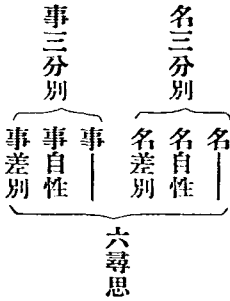
唯量及唯假者：量曰思量，哲學名認識論，佛學謂之分別了知。唯量者猶云唯識，謂唯有認識分別，而無名事自性差別也。假有二種：一隨情妄執假，二稱理施設假。前者爲凡夫對於事實真理不能明白，隨其妄情顛倒，執着事物名相，我及我所。此種假相，亟應破除。後者爲覺者如理依事，隨世間想，爲化導人，假爲建立名事等等。此固可用，然須達理，否則仍屬執着。是故於前四種事上，尋思觀察，名事自性差別，都是了知分別之識所變起之假相。換言之，即是八識所變緣之相分而已。事物相分皆從識變，假立名事自性差別，故云唯假。唯量唯假，謂觀自性及差別，唯分別與假立也。

唯量(八識)  
能變



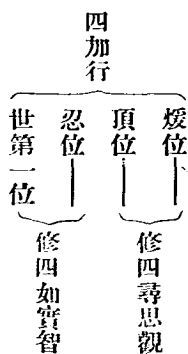
下四句，明四如實智。實智觀無義者，由四尋思，如其事實真理，極熟觀察引發四智，曰四如實智。既謂現觀證驗，亦云明心見性。觀無義者，達名事等皆無實也。

四如實智，云何觀無義耶？謂四如實智，遍觀種種名，種種事，種種自性，種種差別，以及一切言論思想分別，皆無實體相用，此即顯示唯假義也。唯有分別三者，如實之智分明現觀，見假立諸法，唯有分別三。換言之，即唯有三分別也。云何分別及三分別即識，三分別者，謂依名事自性差別，成立二種三分別。此以名事為主，自性差別隨名事轉，第一名，名自性，名差別。第二事，事自性，事差別。故他論有云六尋思。如表：



復云何觀唯有三分別耶？謂觀名事自性差別，唯有智識分別，都無事實。此即顯示無境唯識也。彼無故此無，是即入三性者；初句顯示心境俱空，次句顯示入三性位。彼者境也，指前名事自性差別。此者分別識也。彼無者，謂彼境既無，緣境之識亦無。由此達到四加行中世第一位最後剎那，證初地果，悟入三性。

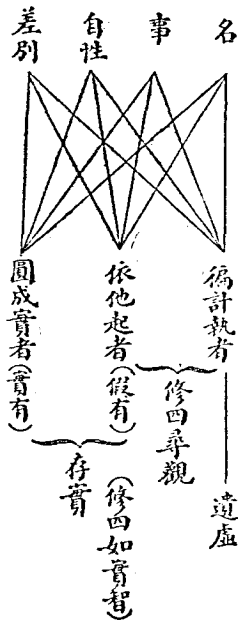
四加行者：煖、頂、忍、世第一位。前之二位修四種觀，後之二位修四種智。如表：



是即入三性者，依先觀智，證入三性，通達名事互為客等，悟入徧計執性空不可得，知諸法唯量及假都無實義，如幻如化。即能悟入依他起性法無自性。次復諦觀無境無識，能所雙忘，證會真如，悟入圓成實性，真實不虛。

釋頌已竟，云何證明遣虛存實耶？此復應知初之二句。明徧計執相，此名事屬著虛妄執，尋思觀察，排遣淨盡，名曰遣虛唯識觀。次之四句，明依他起相，緣生諸法，唯量唯假，了知名中無事，事上無名，因緣和合，形形色色，盡是假有，唯識所變。事體是有，應當存有。末之二句，明圓成實相。由前觀察，無境有識，進而證照境無識無，心境俱空，離諸言思，由根本智，親證真如諸法實性，是即悟入圓成實性。自此復起後得無漏智，由後得智，普觀諸法，分明了了，如幻如化，如泡如影，空而不空，是謂妙有。此為初地菩薩根本智親證真如之境事也。如表：





成唯識言：識言，總顯一切有情。各有八識，六位心所，所變相見分位差別，及彼空理所顯真如。識自相故。識相應故。二所變故。三分位故。四實性故。如是諸法，皆不離識，總立識名。唯言，但遮愚夫所執，定薩諸識，實有色等。

第二：引成唯識論證。此論造者有十大師，故不舉人名。依文義觀，為護法說。釋「唯識」二字，初釋識字。識言者，謂識之一言也。總顯一切有情各有八識者；一切有情者，有知覺感情之動物也。此識言，非指十方無量世界有情共同之一識，乃顯十方無量世界有情一一有情各有八識。然事實上或不各具八識，如生盲等有情，三世通計，則各具八識也。六位心所者，八識為心王，依八識起心理作用，謂之心所有法。此有六位五十一種，恐繁故略。（記者按六位者：一徧行位有五，二別境位有五，三善位有十一，四煩惱位有六，五隨煩惱位有二十，六不定位有四，共計五十一種。詳百法明門論。）所變相見者：心及心所，皆是能變，相見二分，是為所變。所變相者，即所觀現各見聞知覺等境象。所變見者，即能觀視覺等，如眼起用，一面變生所見相分，一面有觀此相之見分是也。分位差別者：顯心色上假立法也。即能變識與所變相見之「事」分位上之不相應假法，如東西之「方」，與一二之「數」等，數

理學上之「時空間」文學上之「名句文」等是也。及彼空理所顯真如者，彼謂前此八識，心所相見分位諸法也。此四位法皆緣所生，本性空寂，此空所顯，謂之真如，不離前相，別有真如。以故真如亦是唯識。

識自相故等，成立五位，真是唯識。

云何八識皆是識耶？答：是識之自相故。自相者，本相也。

云何六位心所亦是識耶？答：識所有故，識現起時，彼六位法，隨順和合，得現起故。相應者，隨順和合義也。

云何所變相見亦謂識耶？答：相見二分，為八識及六位心所法之所變現故。

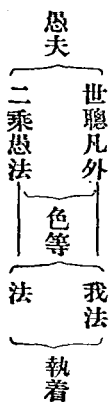
云何分位差別之假法，亦謂識耶？答：識及所變相見，既皆是識，依此所假立之分位，豈離識別有哉？

云何空所顯示真如實性，亦謂識耶？答：所謂真如實性，非離前四位法別有真如實性可得，謂真如性即是諸

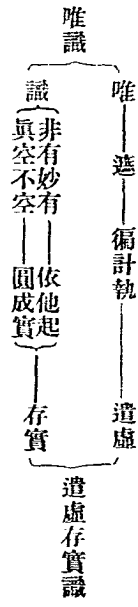
法自體性故。此真如，性不離前有，故亦是識。

如是等五位諸法，總攝萬有，皆非離識別有自性，是故總立識之一名。

唯言者，此下釋唯字者。所謂唯之一言，遮也。所遮何等？謂即愚夫所執定離諸識實有色等一切諸法。愚夫者誰？二乘，及凡外，聰慧不達諸法唯識所現，皆是愚夫。



如是唯識，云何成立遣虛存實？彼愚夫等，由虛妄心，周徧顛倒，定執離識，實有我法種種差別，說此唯識，唯言即遮彼等此徧計執，是謂遣虛。識言即顯我法識變，因緣假有事實如此依他而起，及彼假有空性真理，圓成實性，是二於事及理皆正有故，是謂存實。



如是等文，誠證非一。

此結證也。謂今略引二論，證明應遣虛妄，正存實有。若廣引示，如是等文，誠證非一。

(三) 廣釋

由無始來，執我法為有，撥事理為空。

此下第三廣釋明此觀者，文亦有二：由無始來，至性離言故者，初正釋明也。說要觀空，至亦應除遣者，第二釋妨難也。今初。

由無始來，執我法為有，撥事理為空者：顯諸有情無始以來，顛倒執着。無始來者，謂一切有情從無始來，各有八識及六位心所，所變相見等。如是諸法，唯識所變，剎那生滅，無始無終，不同他說有始有終。彼云何說？歐美學術唯物論者，計執原子創生天地一切人物。彼謂天地萬有未起之時，由諸原子為本質故。唯我論者：執精神自我為

萬有本。彼謂宇宙一切生物，未現起位，皆有神我爲創造主，耶回宗教計執上帝爲萬物父，彼謂宇宙由彼造故。中國學術，儒道陰陽之家，多執太極爲萬物本，彼謂兩儀未分，陰陽混沌之際，是曰太極。又曰太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，萬有等。墨家所執之天鬼，列同耶回。印度學術，異計更多，或執冥性（冥然無顯現之體性）或執有性，或執自在天等。如是等類，皆不應理。云何非理？謂萬有法從本以來，自類因緣生滅變遷，非另有主創造令生。若執萬有由造物者，始得生起，汝意云何彼造物主待餘造否？若不待餘，彼即無始，仍成我義，若待餘造，彼尙無主，云何能造天地萬有？又復待餘，成無窮過。又復等同此萬有法，何以故？同爲他所造故。若定執彼不待餘造，此亦不須爲彼所造。是故所執皆非道理。

道理云何？謂一切法若生若滅皆無始終？人生宇宙，粗色身相，雖有生死變化段落可見，其實因果鈎鎖相續，生前無始，生後無終，如水火相，前後生滅，雖現變易，不常不斷，心識生滅，亦復剎那活潑潑地遷變不已。

如是當知身心世界動作變化，念念生死，生生死死，死死生生，當體即是無始無終，不待餘造而成始終，故云無始。以一切有情八識心所，從無始來生滅變遷，如瀑如流，第八識中本有有漏無漏二類種子，無漏種子諸清淨法，爲迷惑故不克現起，有漏種子無始無間恆時現起成雜染法，是曰衆生。凡夫衆生不明事理，顛倒妄想，執我執法，爲有實體。所執我者，認有主宰，有情命者實體可得，是謂人我執。所執法者，執宇宙萬有之法，亦有實體實德業等，是謂法我執。有者定有，謂實體性，一切有情無始以來由迷惑故，定執我法有實體性。故云無始來執我法爲有。

撥事理爲空者，顯迷執之因，及迷執之所以也。入法之我，本來無有，反執爲有。依他事實，及彼二空所顯圓成

真理，二智所證，本來是有，反不證知，撥之爲空。察其所以執我法爲有者，迷事及理也。然其反撥事理以爲空者，以執我及法也。我法全空，妄想顛倒，執而爲有，徧計執也。今觀唯識，了其虛妄，是故遣之。事之與理，事謂事實，依他幻有。理謂圓成，二空所顯，今觀唯識，了其真實，是故存之。不達事理如幻真如，即執我法，由執我法爲有，即撥事理爲空。此定理也。

故此觀中：遣者空觀，對破有執。存者有觀，對遣空執。

前明我法執之有病，及撥事理之空病，病既發生，不得不治之以藥。今斯觀者，醫斯病也。遣者除遣，如藥去病，能除遣者，由習空觀，故曰遣者空觀。所除遣者，是我法有，此執有病，爲空所破，故曰對破有執。有執即是虛妄徧計，以本來空，除此虛妄，故曰遣虛。

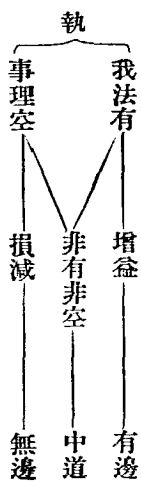
存者留存，如病去入存。既破有執，衆生本空，因不明事理之有，遂執皆空，撥無事理。知留存者：由修有觀，故曰存者有觀。此觀對治撥無事理之空病也。既成空病，應亟觀有而對遣之，故曰對遣空執。

習空破有，是空徧計。修有治空，是存依圓。此一往之談也。克實而論，破有即是空觀，虛妄一遣，當下即顯事實真理，成中道觀。又存有者：即顯我法本空，遣空亦明事理本有，契中道觀。



今觀空有，而遣有空；有空若無，亦無空有。

此二觀者：顯中道法性之觀。所謂有者，凡夫妄執我法之有。所為空者：凡夫撥無事理之空。今以此空有妙觀，治彼有空結癥。彼執我法之病若除，此空觀亦無。若彼撥無事理之空執一滅，此治空之有觀亦息。何以故？我之與法，本無其事，迷事理故，妄執為有，是增益執。依圓事理本來如是，為我法障反撥為無，是損減執。法本如是，何勞增減成邊邪耶？為去此病，令不增減，還其本來正智證驗，應修中觀。是故說此遣虛存實。



以彼空有，相待觀成；純有純空，誰之空有？

對有空之執，修空有之觀；以觀我法之本空，遣撥無事理之頑空，以觀事理之妙有，遣妄執我法之假有。又復對彼空執有執，成此有觀空觀；若無有執空執，亦無空觀有觀。故曰相待觀成也。更深觀之一切法若從本以來純是有者，不但無此有之義，即此有之名亦無，其治有之空，又復為誰之空？若純空者，不但無此空之義，即空之名，亦不可得，其治空之有，又復為誰之有耶？

齊此而明聖智事理上之有，對凡夫妄情上之空；凡夫妄情上之空，乃對聖智事理上之有。聖智之我法空，乃對凡夫妄情之我法有；凡夫妄情之我法有，乃對聖智之我法空。故空者誰之空？空凡夫迷情之執有也。有者誰之

有？凡夫迷情之撥空也。換言之：誰之空耶？凡情所執我法知其空也。誰之有耶？凡情所撥事理，聖智知其有也。

故欲證入離言法性，皆須依此方便而入，非謂有空皆即決定。證真觀位，非有非空，法無分別，性離言故。

離言性者：法性體上無有分別本來如是之真實相也，有空之病若無，空有之觀亦去，是即有即空，即空即有，亦是非有非空，非空非有。如是有空空有，雙照雙寂，方能證入諸法離言自性真如。速得自覺。然病之未去，藥仍須服，是故修習佛法，欲證離言法性，其未證入之先，須依此遺虛存實，有空空有之大方便門，方可入證，契證中道實相本來面目也。

既屬方便，原本治病，有病吃藥，無病不吃。治彼有空，觀此空有，有非定有，空不決空，故曰非謂有空，皆即決定。此言有著：依圓妙有。此說空者：我法本空也。

證真觀位者：謂證入真如現觀位時，即非空非有，既不是對破空執之有，亦不是對破有執之空。何以故？法上無分別故。以諸法性本來如是，菩薩證真觀位，不僅一切言論烏有，即其思想分別亦成子虛。故曰性離言故。然悟他故後得智起，仍說空有，對破凡夫所執有空，是謂覺他。

說要觀空，方證真者：謂要觀彼徧計所執，空爲門故，入於真性。真體非空。

此下釋第二妨難也。初空教難。難云：般若等經皆說觀一切空，方證真如，云何此處亦觀有耶？

經言觀空者：謂觀凡夫徧計執上執我執法之有，令空遣已，方可證真。此是以觀空爲門，證入真實；非謂此徧計空即彼真性實相，以及一切依圓妙有皆非有也。非空之真體，即是圓成實性。非有之妙有即是依他起性。此二

真實，其體非空，非如徧計所執我法之空無耳。

此唯識言：既遮所執，若執實有，諸識可唯，既是所執，亦應除遣。

第二釋有難也。難云：既爾應定實有唯識之法，不爾唯識空有之觀，破彼有空之執。若定於此空有觀中執着實有諸識可唯，亦成徧計法執，既是法執，亟應除遣，證入諸法離言自性。

(四) 結成。

此最初門所觀唯識。於一切位思量修證。

此下第四，總結五重觀中，此觀居首，故云初門。此門所觀唯識道理寬廣圓滿，故云於一切位思量修證。一切位者：從初發心及至成佛所有階位也。謂初發心位，固宜發心修空有觀，遣虛存實。及至等覺亦修此觀，遣虛存實。大覺之位，正智現前，亦依此觀，證離言性，不動真如。

二捨濫留純識。

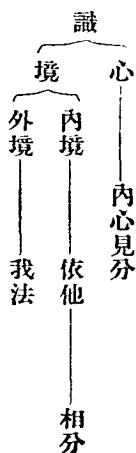
第一重觀，如敵總攻。此下四觀，細爲尋破。濫者境義，純者指心，謂捨去境之濫，而留心識之純，亦卽對遣前觀上法執之病也。

雖觀事理，皆不離識，然此內識，有境有心，心起必託內境生故。但識言唯，不言唯境。

此第一明定義也。前觀事之與理，不離識有，此識所變，有境有心，卽是所變相見心起，必託內境生故。心起者：謂卽能觀見分之發生，此見分起，必變帶識內相分起，見分卽託相分而生。



問：識體變似相見二分，即是識體有境有心，既可依心而言唯識，何不依境而說唯境耶？同是識自體所變故。答：心境雖皆識所轉變，內境雖可言唯，然此境義，有濫外境，不說唯境。心無此過，故言唯識。是即但從心識言唯，不從境上而說唯言。



成唯識言，識唯內有，境亦通外，恐濫外故，但言唯識。又諸愚夫，迷執於境，起煩惱業，生死沉淪，不解觀心，勉求出離，哀愍彼故，說唯識言，令自觀心，解脫生死。非謂內境，如外都無。由境有濫，捨不稱唯，心體既純，留說唯識。

此下引教證：初引論證唯識留純。二引經證離境捨濫。初復又二：此第一引成唯識論證也。

識唯內有，境亦通外者：謂心是內識所有，其境之一法通於凡小徧計所執實我實法之境，恐此濫外，故捨之。心無斯失，言唯何害？

又諸以下顯對病也。謂諸愚夫，由不了達內境，亦是識所轉變，遂起執着，有我有法。又復由此起貪等煩惱，及造善惡等業；因有煩惱及業，生死輪迴，受諸果報，何期能脫？其所以致此生死者：一面執境固矣，一面亦不知內觀於心，不了心境皆是識變，求出離行，故成大禍，生死茫茫。今說唯識，即大悲心憐愍彼等，令觀內心不執外境，如幻如化，解脫生死。其實非說內境亦如我法執無所有也。

由境有濫下，章主釋成也。言心體者，謂心心所，見分自證分也。

厚嚴經云：心意識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘。華嚴等說：三界唯心。遺教經言：是故汝等當好制心，制之一處，無事不辦等，皆此門攝。

此下引經，證捨濫義。厚嚴經者，釋尊所說，有說即是密嚴經。所說文句與此同故。

心意識者，有云體一，其說三名。依勝而言，心爲第八，意卽第七，識謂前六。所緣者，所了思維觀察境也。謂此八識所緣境，皆不離八識之自體性。故我說者，釋尊所說，一切者心意識所緣境相也。唯有識無餘者，謂心意識所緣。既卽是心意識，故我說此一切相分，法唯有識（留純）而無餘（捨濫）也。

華嚴經等說三界唯心，引華嚴等經證論云：三界上下法，唯是一心造。又云：若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。三界世間境也，此境卽是心之所現，不離心體，故云唯心。

遺教經言，至事無不辦等，世尊證諸法界，或事與理，皆不離心。故教比丘，當好制心，心若制於一處，則一切事皆成辦。語云：『事怕有心人。』又云：『有志者事竟成。』此言事者境義，有心人者，一心人也。皆此門攝者，謂凡與此等聖言相應之教，皆在此捨難存純唯識門中攝。

三攝末歸本識。

前觀捨濫者，但捨所變相二分中之相分境，不捨見分，以見分卽內識故。此觀攝末者，末謂相見二分。歸本者，本謂心心所之自體分。謂相見二分，依識體有，離識非有。此中言唯識者，獨指自體，不指相見。故云攝末歸本。

心內所取境界顯然，內能取心，作用亦爾。此見相分，俱依識有，離識自體本，末法必無故。

初出定善；心內所取境界顯然，內能取心，作用亦爾者；言心內者，識中也。謂心之現起見分，亦必變似所取境界相分，相分似識如幻，故云顯然。內能取心者，見分也，既託相分，則能取之見分亦同，顯然如牛二角，同時並現。別於境故，謂之作用，能起作用，如彼所取境之顯然，故云亦爾。

此見相分，俱依識有者，識謂識體，見相是末，謂此能取見分與所取相分，同依八識，及各心所自體分本，現起相見二分之末。若離其本，末豈能有如依樹之本而有二枝，既離根本，枝末安有？故云離識自體本，末法必無故。



三十頌言：由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。成唯識說：變謂識體轉似二分，相見俱依自體起故。解深密說：諸識所緣，唯識所現。

次引教證。初引唯識頌，由假說我法者：謂依識體似見相生，變假託見相，說說我法非定實有。有種種相轉者：謂依見相，假說有種種我相轉生，復有種種法相轉生。彼依識所變者：彼謂見相二分，皆依識體之所變現，離識定無。此能變唯三者：顯能變識也，唯三者：謂能變之識，略有三種，一、異熟識，二、思量識，三、了別境識。

成唯識下解變字義，所謂變者，轉似義，既不是本，故曰轉。復不異本，故曰似。餘文可知。



解深密說下引經證。諸識所緣者：諸識通指八識。心及心所，諸心法，各有自證及相見分，自證能緣見分，見分緣相，故此中云所緣者，指見相分。然此所緣相見，唯識所現也。

攝相見末，歸識本故。所說理事真俗觀等，皆此門攝。

三章主釋成也。理事真俗觀者：理即唯識圓成實性，事謂依他緣生諸法，理事觀者，應觀事之末，攝歸理之本也。真俗觀者，亦復如是。

四隱劣顯勝識。

前觀之中未謂相見，本即心心所法自體。此言劣者：謂心所法勝者心王。謂隱心所法之劣，而顯心王法之勝耳。

心及心所，俱能變現，但說唯心，非唯心所，心王體殊勝心所劣依勝生，隱劣不彰，唯顯勝法。

初定義：所謂此隱劣顯勝之唯識觀，其識範圍包心心所，應云唯心心所，何以故？俱能變故，和合起故，同相應故。然此觀中言唯識者，識言但標八識心王，非標心所。所以者何？心王之體殊勝心所，心所之體劣於心王，劣依於勝，故隱劣而顯勝也。王言喻也，顯自在義，國中人能自在故，八識亦於一切法自在變故。心所雖變不自在故。所

必依王而現用故。亦如臣子隨王而行。

故慈尊說：許心似二現，如是似貪等，或似於信等，無別染善法。雖心自體能變似彼見相二現，而貪信等體亦各能變似自見相現，以心勝故，說心似二。心所劣故，隱而不說，非不能似。無垢稱言：心垢故有情垢，心淨故有情淨等。皆此門攝。

二引教釋成也。初分大乘莊嚴經論。慈尊者，彌勒世尊也。許心似二現者：二謂相見二分，謂許心體變似相見現起，此相見見在妄執上有我有法，於心自體上不決定有。其所有者相似而有，非實在有。如是似貪等煩惱心所，此等心所，如是似心而生，或言貪亦有自體似二相見生。信等者：謂善心所，亦如貪起，既同依心似起，則無貪等染法似心起故，亦無別信等善法似心起故。

雖心自體，至非不能似者：釋也。謂心雖能似現見相二分，其貪信等心所自體亦能現似相見二分，若爾，云何頌言心似貪信等現，而無別貪信等耶？以心勝故，說心似現相見二分。心所劣故，隱而不說，非是心所不能變似二分現起也。復次，以心勝故，隱心所各現之二分，說貪信等似心現也。

無垢稱言引經證。梵語維摩詰，古譯淨名，唐譯無垢稱。無垢稱所說曰無垢稱經，即維摩詰經。

心垢淨故有情垢淨者，心即心王，有情垢者煩惱心現行。有情淨者，清淨心現行。心王垢者，貪等相應。心王淨者，信等相應。心與貪等相應，故有情垢。心與信等相應，故有情淨。等等者取同此義經，凡具如是義者。皆此攝末歸本唯識觀門攝。

### 五遣相證性識。

證性者：性謂唯識眞如實性，亦曰圓成眞實理性。證此理性，由根本無分別智，圓明覺照法性眞理，如如不動，故無分別。遣相者：相謂依他起相，因緣生法，所謂八識自體六位心所變相見分位差別，皆是相攝。此言遣者，與前初觀遣虛不同，虛謂我法二執，遣謂除滅，此中遣相者：謂證眞位時，依他起性識等諸法相待有者，均泯遣之令無分別，故曰遣唯識相，證唯識性，遣依他相，證圓成性。此依他唯識之相，在證圓成唯識性時不現分別對待。證入之後，起後得智仍現清淨依他相見二分，說空有法，遣我法執。

識言所表，具有理事，事爲相用，遣而不取。理爲性體，應求作證。

初明定義也。所謂識言，表有事理，事則依他緣生，有相有用；既有相用，則有分別；有分別故，卽有對待雜亂，故遣而不取。理者諸法實性，常住無變，亦無分別，故應作證。一切諸法，性雖離言，若不遣息一切分別心相，終不能證，如是眞理，故修遣相證性唯識妙觀。

勝鬘經說，自性清淨心，攝論頌言：於繩起蛇覺，見繩了義無，證見彼分時，知如蛇智亂。

第二引證也。初引勝鬘經自性清淨心者：以唯識義說，卽心之自性清淨也。心卽八識心王，此八識心本性，卽眞如理。以衆生之心以眞如爲性，曰眞如心。「染而不染，不可思議。」卽顯衆生雖染，眞如體性自在清淨。

攝論頌云：引攝大乘論證，月夜觀繩則起蛇覺，喻凡夫人無智慧力，不達唯識似二分轉，起我執，故云於繩起蛇覺。見繩了無義者：至分明位，見眞是繩，則蛇相之妄覺無有。喻達唯識所變，達無我法也，證見彼分時，知如蛇智

亂者：喻遣相證性義也。彼者：謂繩，分者：成分，彼繩成分是麻非餘，若證見彼繩是麻分所成者，則又知見繩之智覺亦如見蛇之覺皆非真實，分別智故，謂之亂智。

此中所說，起繩覺時遣於蛇覺，喻觀依佗遣所執覺。見繩衆分遣於繩覺，喻見圓成遣依佗覺。此意即顯所遣二覺，皆依佗起。斷此染故，所執實蛇實繩我法，不復當情。非於依佗以稱遣故，皆互除遣。蛇由妄起，體用俱無，藉麻生，非無假用。麻譬真理，繩喻依佗，知繩麻之體用，蛇情自滅，蛇情滅故，蛇不當情，名遣所執。非如依佗，須聖道斷，故漸入真，達蛇空而悟繩分。證真觀位，照真理而彰俗事，理事既彰，我法便息。此即一重所觀體也。

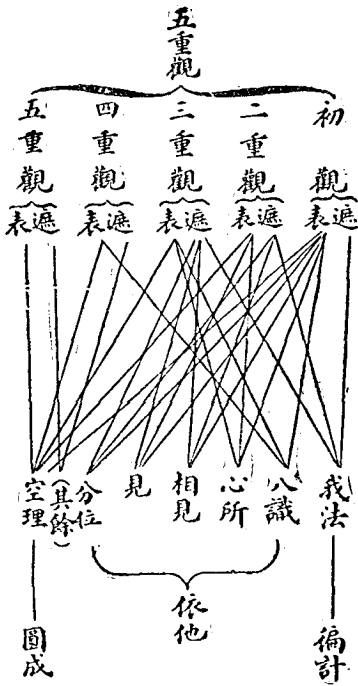
二章主釋成也。此中所說下以喻成法也。蛇喻徧計所執，繩喻依他起性，繩之衆分喻圓成實。了依他則無徧計，若證圓成即冥依他，此意即顯所遣二覺，皆依他起。二覺者：緣蛇繩之二心，此二心起皆依他故，蛇覺既喻徧計所執。云何依他起？謂彼所執實我實法，是無所有徧計所執，其能執實我實法之不正見，仍是依他，故云皆依他起。斷此染故，至不復當情；若斷染汗不正見及其相應法後，則所執實我實法，隨亦消除，此須分別者，徧計執上所執實我，是本來無，喻繩上蛇。所執實法，乃衆緣合之假法，不了緣生執爲實有，是成法執。若罷了知衆緣生法，則知實法不真，如見麻分則捨繩智，故曰不復當情。

非於依他以稱遣故皆互除遣者：前雖有言亦遣依他，遣依他上徧計實法，若知諸法從識而生，是虛妄假，則不須遣。蛇由妄起，體用俱無者：謂凡情上徧計我法，此我法者無體無用。繩藉麻生，非無假用者：謂所執實我，無體無用。其緣生法雖假有用，如繩雖假有，然有假用。如是當知麻譬圓成真理，繩喻依他從緣生故。悟緣生故，知繩之

假相體用依麻分有，繩尚非有，蛇覺自滅，喻凡夫執我法，虛妄都無實體，遣虛存實，其體如是。蛇情滅者，正智現前，證無分別，諸法離言，名遣所執。

非如依他須聖道斷，故漸入真，達蛇空而悟繩者，謂於四加行位修四尋思觀，引發四如實智，聞思修漸入真位，即是通達徧計法空，而悟依圓法有。修四加行世第一位，入地真觀位者，真見道位，即是初地，由根本智明照諸法真如理體，故曰照真理。復起清淨依他起後得智，觀世間事，故云彰俗事。由理彰故法我執息，由事彰故人我執息，此意亦是遣虛存實。故云即第一重觀體也。

上來五重唯識觀，彰所觀唯識竟。然此五重遣存，捨留，攝歸，隱顯，遣證，遮表，寬狹，互相非同。如表：





如是五重觀，遮則後後狹於前前，表則前前狹於後後。

## 二出能觀體

能觀唯識，以別境慧，而爲自體者。

初正出體，二辨異解。此正出體，謂能觀唯識之觀，以五別境心所中之慧心所爲體，因中此慧屬意識相應者。攝大乘第六說：爲何義故入唯識性？由緣總法，出世止觀智故。無性解云：由三摩咽多無顛倒智故。

引證也。問：由何義故證入唯識實性耶？答：由緣一切法真如之出世止觀智慧，證唯識性總法，故云一切法之真如平等性也。三摩咽多，此云等引，等卽是定，引謂引生，由定引生，故云等引。無顛倒智者，出世正智。謂此出世正智，由定中引發也。

或有解言：能觀唯識，通以止觀而爲自性。

二辨異解：一總辨，二別顯。此總辨也。出古師異解，謂能觀唯識，不但以慧爲體，亦止爲體，止與觀慧得相應故。此亦不然：若取相應，四蘊爲體。若兼眷屬，卽通五蘊。

破也。能觀唯識，若取以相應義者，則既不與定相應，亦受想行識四蘊相應，亦應以四蘊爲體。若再就相應法之眷屬明，亦通色蘊，如對觀時，根爲所依，如是則一切法皆可相應。

今且依名，觀體爲慧。

正名釋體，謂唯識觀之自體，以觀慧爲體。

無性又云：唯識現觀智故。又云：由三摩咽多無顛倒智，但舉定中所起之智，以爲觀體，作尋思等勝唯識觀，必居定故。不言卽以止爲觀體。

唯識現觀智故者：觀唯識實性，卽以現觀正觀爲體。

但舉定中所起之智以爲觀體者：謂非由定及慧皆爲觀體，所言觀體，乃指定中所起之智爲體，以四加行修尋思等殊勝觀時，必定在定故，非以止爲觀體。

攝論又云：由四尋思四如實智，如是皆同不可得故，以諸菩薩如是如實爲入唯識，勤修加行，卽於似文似義意言，推求文名唯是意言，乃至廣說，瑜伽對法等。尋思如實智，皆慧爲體。尋思唯有漏，如實智通無漏。攝大乘云：入所智相者，謂多聞熏習所依。非阿賴耶識所攝者，此文唯舉無漏種子，在彼位增，名爲聞熏稱非巖識。非諸龍觀，皆唯無漏。不爾四尋思應非加行智。

引諸論證四觀等皆以慧爲體也。名事自性差別四尋思觀及四觀所引四如實智，此觀智智之所觀境，各有名實，同不可得。何以故？唯識變現故。又此名事自性差別完全一致決不可得。何以故？名唯是名，非事等故。由此四觀引發四智，入真唯識。在此位時，勤進勇猛，修諸加行。云何修習？卽于此文教義上，意言推求，文是能詮諸教聖教，義是所詮真實道理，此二者是識所變故，名之爲似。初修觀者，卽以此似文似義大乘法相爲所觀方便，而求證入真唯識性，文名唯是意言者。文是聖教，名卽義理，意卽是意識，此名意言略有三義：一、比喻義，謂一名言能顯一義，亦如意識能觀境界。二、所緣緣義，意識之起，多以名字言說爲所緣緣，從因立名，故云意言。三、言依意起義，一切

名事言說皆依意識起故，從果立名，謂之意言。推求者，觀察義。由四尋思推求觀察諸名句蘊處，自體差別，同是假立。如是四尋思觀等，皆以慧爲體。瑜伽等說，亦復如是。尋思唯有漏，如實智通無漏者：分別唯識觀，有漏無漏也。有漏者，漏卽煩惱，四尋思觀唯是有漏者，未入真觀位前，修四加行，故唯有漏。四如識智通無漏者：兼通有漏及無漏也。證真觀位後，通無漏；地前忍世第一，通有漏也。



攝大乘論云：入所知相者：謂修勝唯識觀，證所知境，曰入所知相。相者境義，入此所觀，由何功能？謂由多聞熏習。云何多聞熏習？謂修唯識觀，加行菩薩，遇佛菩薩，聞淨法界等流正法，先熏有漏善種爲增，次則引發本無漏種，展轉增長。此無漏種所依雖是藏識，然非藏識所攝。菩薩在此位時，無漏種子名曰聞熏，故非藏識所攝。此現行慧猶爲有漏，非謂能觀皆是無漏。

下文章主釋成。謂攝論言：聞熏非藏攝者：單舉無漏種子，在彼資糧加行位增長，此非藏攝。然非有漏慧不爲能觀也。不爾，四尋思應非加行智者：反釋也。若言能觀不通有漏，唯無漏者，則四尋思觀位智應非在四加行攝。然尋思智在煖頂位，如實智在忍世位。如表：



此雖總說，若別顯者，略有二位。一因，二果。

二別顯今結前。別標一因二果者，顯位別也。謂因中能觀唯識之觀慧，是地前有漏加行觀慧，及加行所熏之無漏種子。地上觀慧是因無漏，此因無漏與佛果法，皆名為果。

因通三慧，唯有漏故。以聞思修所成之慧而為觀體，此唯明利簡擇之性，非生得善。故攝論云：似法似義意言。大乘法相等所生起勝解行地，見道修道等。成唯識云：此中唯識資糧位中聽聞思惟。能深信解，在加行位。起尋思等，引發真見。

明因位能觀唯識。初正明。攝論下證也。因位之唯識觀慧，通以聞思修三慧為體，且唯有漏。何以故？地前菩薩雖能伏第六意識相應煩惱，第七識上實我法執仍不能伏，故加行位中第六識上雖有三慧伏我法執，其第七識相應煩惱仍不能伏，是故有漏。云何以聞所成慧而為觀體？由依經論教典聞所生智，名聞所成慧。云何思所成慧？由聞之後，雜文字相，靜心思維，所得智慧。云何修所成慧？即依聞思而起修慧，謂聞戒定六度等教，仍以觀慧為先導，淨持修習，理得心安，生大智慧。故曰修所成慧。三界中欲界有情居散心，故須習定如理觀察。慧謂簡擇，謂最明

顯最鋒利之觀察，復能辨別善惡，決斷是非。此三種慧，須實際經驗而得成熟，非生而報得者。故云非生得善。



故攝下引攝論證也。似法似義意言，如前已釋。謂由意識變似文教義理，大乘法相，文義相生。故此意言，即因能觀，依此聞法等緣，生起勝解行地，及見道修道等。

成唯識下第二引證也。資糧位中聞法信解，與加行位尋思實智，即前攝論勝解行地。攝言真見者，謂真見道，對相見道言也。

果唯無漏，修所成慧而為觀體，通以正智後得智為自體故。攝大乘等云：如理通達故，治一切障故，離一切障故，見修無學道，如其次第，證真理識，唯正體智。證俗事識，唯後得智。文多義顯，不引教成。

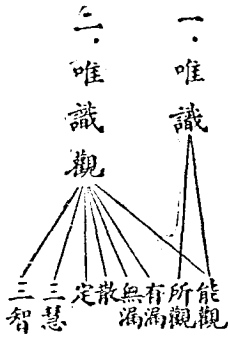
第二辨果位唯識觀慧。果謂果地，證入初地至十地及佛地慧皆果慧。地上菩薩有漏心起則無觀慧。觀慧現行即非有漏。故曰果唯無漏。于三慧中唯修慧攝，聞思二慧亦均具足，彰修勝故，故曰修所成慧，而為觀體。

通以正智後得智為自體故者，因中無漏與果無漏均顯果義，此通以二智為自體也。正智者即根本智，亦云正體，證真如故。真如為一切法正體，證此正體，故曰正體智。後得智者，親證見道之後，所起遍觀有相無相之智也。故正智緣圓成實性，後智緣依他起。攝論下引證也。如理通達故者顯見位，于此位上無漏智起，通達諸法真實性。

故。治一切障故者：顯修學位，此位觀慧，破迷事理一切障故。離一切障故者：顯無學位，永斷諸障，任運自在，化導有情。故云見修無學道如其次第。證真理識唯正體智者：真理識指真如言，證真如唯正體智，識之與智，體不相離；如別境慧，依心王起，衆生因位，約識爲勝名識，聖道果位，約智爲勝名智，其實雖正體智，亦有二十一心相應。（五徧行四別境善十一及一心王）果中之慧通緣真俗，故云通以正智後得爲自體故。文多義顯，不引教成者，指多從略也。

上來雖復辨能所觀，總義說者：若總言唯識，通能所觀。言唯識觀，唯能非所。通有無漏，通散及定。以聞思修加行根本後得三智而爲自體。若言唯識三摩地：通有無漏，唯定非散，唯修慧非聞思，通三智。若言正證唯識：唯無漏非有漏。唯定非散。唯修慧非聞思。唯正智後得。非加行。此非義說不爾，三摩地等，亦通聞思，十地論說故。至下當知。

上來標釋二體竟。下別辨唯識。分四；初料簡，次五種，三六門，四結指。今初料簡。寬狹總言：唯識則通能觀唯識與所觀唯識。若言唯識觀則唯能觀唯識，不通所觀唯識。故云唯能非所。但能觀唯識，復通有漏無漏，及散與定，并以聞思修三慧，及加行根本後得三智爲體。如表：



若言唯識三摩地者：就唯識之定以明也。三摩古譯三昧，訛也。此云等，謂心于境，均等思維，不沉不掉。地卽持義，謂此唯識若說爲唯識定者，則通有漏無漏，漏無漏位同修此定故。然皆定非散，三摩地之唯識觀故。其于三慧，唯是修慧，而聞思亦非全無，定中能聞法故。其于三智，則全具足。如表：



若言正證唯識者，就真見道位明者。世第一位引發根本智親證真如，（唯識性）曰正證唯識性，起後得智，曰正證唯識相，此正證位唯無漏，唯定，唯修慧，唯二智，非加行，非聞思，非散，非有漏也。



上來四重正約修觀位說，非就法約義之談。若約義料簡，則開合寬狹，又復不同，恐繁不贅。不爾，下顯約義亦通聞思等。若不許者，違經論故。

然總徧詳諸教所說，一切唯識，不過五種：一境唯識。阿毗達磨經云：鬼傍生人天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實。如是等文，但說唯識所觀境界，皆境唯識。二教唯識。由自心執着等頌，華嚴深密等說唯識教者，皆教唯識。三理唯識。三十頌言：是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。如是成立唯識道理，皆理唯識。四行唯識。菩薩於定位等頌，四種尋思，如實智等，皆行唯識。五果唯識。佛地經言：大圓鏡智，諸處境識，皆於中現。又如來功德莊嚴經言：如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。唯識亦言：此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。如是諸說，唯識得果，皆果唯識。此中所說五種唯識，總攝一切唯識皆盡。

此段次五種也，依境教理行果之五法明唯識。徧詳如來一代言教所說，唯今以五種略攝無餘。

一境唯識者：從境以明唯識，故曰境唯識。引經證云：鬼傍生人天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實。此頌初句：明四類衆生之不同：曰鬼，曰傍生，曰人，曰天。次二句：明各見不同也。謂此四類衆生，各隨其類，同於一處所觀有異。處事雖同，而能觀見分心異故，所緣之境成異。等事者，等同一事，心異者所覺不同也。譬人見海水，鬼見是膿血而不能飲。魚等傍生見爲虛空宮屋，自在而住。天見爲琉璃。此雖同一事，而所見成四境者何耶？唯識變故。既唯識變，故境義非真實。

二教唯識者：謂研究唯識者，所依據之經論文句，如華嚴深密瑜伽之經論等，皆教唯識。

三理唯識者：於道理徧觀唯識，皆理唯識。三十頌下引證也。是諸識者，通指八識及心所法。轉變者，謂心心所轉變似。分別所分別者，分別即見分心，所分別即相分境，意云諸識轉似二分。由此者：此即指識二分，由識轉變。彼



皆無者，彼即依二分所執之我法，謂此二分既由識變，執爲我法更皆無故。心境諸法，皆是唯識。

四行唯識者：行謂修行，對治有漏，熏習無漏。戒定慧三，及四尋思，四如實智，六度萬行，及所對治，皆行所攝。此亦唯識，故云行唯識。菩薩于定位等頌者：出彌勒菩薩所造分別瑜伽論中。此論未譯，據論引之。故此亦引四種尋思及四種如實智。詳瑜伽真實義品。如是皆是行唯識攝。

五果唯識者：果謂果地，通則詮三乘聖果，別則顯佛不共功德。佛地經言，大圓鏡智，諸處境識，皆于中現者：大圓鏡智四智中之一智，唯佛果有。大圓鏡者喻也，謂佛之智，如最大之圓鏡，鏡體光明，能遍映現諸處諸境諸識，故云皆于中現。

無垢識，亦云庵摩羅識。無垢者，已離一切執障故。此識如來地有，故云如來無垢識。是淨無漏界者：界是藏義，謂如來無漏清淨之功德藏，亦云如來藏。若無垢識，大圓鏡智，相應起時，即能解脫一切障法，唯識亦言，下引唯識頌。此即無漏界，此者指前二種轉依，二轉依者：轉煩惱依菩提，轉生死依涅槃，謂修唯識觀，所轉得二果，即名如來無漏德藏，亦曰不思議，遠離相故。證離言性故。曰善者，謂淨無漏善。曰常者，有三義：一、法性二空所顯真相。二、相續常，轉八識成四智，不間斷故。經云：湛然相續，盡未來際，不可思議是也。三、無盡常。如來所現應化等身，大覺圓滿，盡未來際，隨類應化也。安樂者：解脫二死之逼迫，得大安養，捨所知之礙縛，得圓明樂。解脫身者：解脫生死所成功德之身。此身三乘共有。大牟尼名法者：顯佛果身，不同二乘，此指佛果上所成之無漏功德藏身，非但指法性身。牟尼：此云寂默，釋迦世尊之德號也。大牟尼者，大寂默也。大寂默所成之身曰法身，故云大牟尼名法。如是經論所說

之果，由唯識觀得，故云果唯識。此中所說下章主結成。

然諸教中，就義隨機，於境唯識種種異說；或依所執以辨唯識，楞伽經說：由自心執著，心似外境現，以彼境非有，是故說唯心。但依執心虛妄現故，或依有漏以明唯識。華嚴經說：三界唯心，就於世間說唯識故。或依所執及隨有爲以辨唯識：三十頌言：由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。依識自體起見相分，二執生故。世間聖教說我法故。或依有情以辨唯識：無垢稱經云：心清淨故，有情清淨，心雜染故，有情雜染。或依一切有無諸法以辨唯識：解深密說：諸識所緣，唯識所現。或隨指事以辨唯識：阿毗達磨契經頌言：鬼傍生人天，各隨其所應。隨指一事辨唯識故。如是等輩無量教門，舉此六門，類攝諸教理義盡者，唯第五教。總說一切爲唯識故。

此三段六門也。初標：謂諸經論所說唯識，雖不外前之五種，然諸教中，或約義說，或約機說，于境唯識，復有異說。

或所執以辨唯識者：徧計門也。楞伽經說：引經證本無外，由妄執上相似外境變似而起。彼境非有者：彼妄執境非有也。餘文可解。

或依有漏以明唯識者：有漏門也。華嚴經說三界唯心，就衆生位明，範圍狹小，故云就世間說唯識，故萬法唯識之義，廣于三界唯心。說漏無漏法皆識現故。古云三界唯心是性宗，萬法唯識是相宗者，謬說也。

或依所執及隨有爲以辨唯識者，有爲門也。所執者，徧計執上實我實法。有爲者，依他起性。三十頌文如前已釋。依識自體起見相分者：謂由識體轉似二分。二執生者，由見相分復執我法。以是義故，世間妄情假說我法，聖教

利他假說我法。

或依有情以辨唯識者：第四有情門也。引經如前可知。

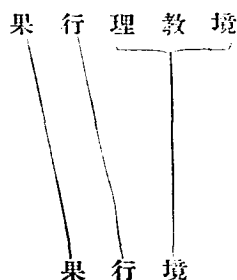
或依一切有無諸法以辨唯識者：第五有無門也。諸識所緣者，猶言諸識所觀所了。唯識所現者，現有二義：一、變現，攝一切有爲法盡。有爲者：即有爲變化之法。此法識所變現，故云唯識所觀。二、顯現，攝一切無爲法盡。無爲法者：無爲無變化生滅之法。此法識所顯現，故云唯識所觀。

或指事以辨唯識者：第六指事門。引經如前應知。

如是等輩無量教門者：證者類也。謂如是等類無量教門，以此六門相類攝盡者：謂六門之中，明理之盡與顯義之盡者，厥爲第五深密之教。何以故？總說一切皆唯識故。

或束爲三：謂境行果。如心經贊，具廣分別。

結指也。結成前明境教理行果五種皆是唯識，今歸爲三：曰境、曰行、曰果。指見他書，如表：



第二釋 辨名門

自下大文第二辨名。於中有三：一、正辨名，二、釋妨難，三、總結成。初中又二：一、標名題，二、分釋識唯。今初。第二辨名者：

標名題也。次分釋識唯又二：一、釋識，二、釋唯。初中又二：一、總顯釋，二、別釋成。今初。梵云毗若底，此翻爲識。識者了別義。

梵云毗若底者，出梵音。此翻爲識，顯華義也。「毗若底」之音義，與「般若」音義近，故智與識，義亦相近。識者了別義，總釋也。了謂知覺，別謂別境，卽了知別別不同境界之分別，名之曰識。如眼之了別于色，乃至賴耶了別于根身器是也。

二別釋成

識自相，識相應，識所變，識分位，識實性。五法事理，皆不離識。故名唯識。不爾，真如應非唯識。亦非唯一心，更無餘物，攝餘歸識，總立識名。非攝歸真，不名如也。

識自相者，八識心王。識相應者，六位心所。識所變者，所變見相二分。識分位者，色心差別，二十四種分位假法。識實性者，二空所顯，前四真理。五法事理者，五位法中，前四屬事，第五歸理，故云五法事理。此五位法，總攝世出世間有爲無爲有漏無漏一切法盡，同不離識。識所變故。識所現故。名曰唯識。

不爾，真如應非唯識，釋難也。謂若不許識之一言攝事理諸法，則真如應非唯識所顯現，果爾互違教理。

亦非一心更無餘物者，亦非說唯一心，更無別法。若言一心，包盡諸法，則與神教之一神相似，亦與西洋「宇宙唯心論」等相同，彼謂宇宙即以「唯一精神」爲本，宇宙萬有，皆由此「唯一精神」生，此亦仍類一神教義。一神教者：如印度人執大梵天造物主等，謂明白大梵天，則知全宇宙是一神，不明大梵天，則妄見萬有差別。佛法中謂彼曰「因論」，亦曰「平等因」。大小乘教，皆須破遣。

所謂一切有情，從無始來，各有八識，六位心所，事理諸法，非是祇有一心，更無餘法也。若爾，云何名識耶？攝歸識故。真如卽一切法實性，云何不名唯如耶？真如顯境，要令有情捨境觀心，以求解脫，故云唯識不名真如也。

二、釋唯有三一，出梵華語，二釋三義，三結今初。

梵云摩咀刺多，此翻爲唯。

出梵華語也。二釋三義分三：一釋簡持義。

唯有三義：一簡持義。簡去徧計所執生法二我，持取依他圓成識相識性。成唯識云：唯言爲遮離識我法，非不離識心心所等。

唯有三義者：總出三義。一簡持義，簡謂簡去，是否定義。徧計所執，須簡除故。生法二我，卽是人我法我二執也。唯是簡義，簡去此執也。二持謂持取，是肯定義。依他圓成識相識性者，諸法依他緣生是識之相，空所顯性。圓成真實，是識之性，說唯一言，持取此義也。

成唯識云：下引論釋成，爲遮離識我法者。說唯識者，唯言遮去徧計執上離識之外，獨有實我實法。非不離識。

心心等者，離識我法簡遮淨盡，其餘不離識之心心所，則持取也。

下明決定義。

二決定義。舊中邊頌云：此中定有空，於彼亦有此。謂俗事中定有真理，真理中定有俗事。識表之中，此二決定，顯無二取。

引舊中邊頌：「此中定有空，於彼亦有此」者：新論譯曰「唯有空」。今引此頌，特顯「唯」卽「定」義。此中者，謂依他緣起之俗事中，定有空者，空謂二空真理，緣生法中，決定有此二空真理，真不離俗故。次第二句，彼者二空，此曰緣生，俗不離真，故曰于彼亦有此。識表之中者，說識一言，有遮有表；遮謂簡去，表謂持取，真俗二事，互不相離，亦常決定，故云此二決定。既真不離俗，俗不離真，則無能取真俗之執見，及所取之真理俗事，故云顯無二取。

三釋顯勝義。

三顯勝義。毘波論師二十唯識釋云：此說唯識，但舉主勝，理兼心所，如言王來，非無臣佐。

但舉主勝者，說唯識言，本兼心所，心王爲主，功能勝故，範圍固故，是故獨舉識王。依理而論，亦兼心所。引喻可解。

三結

今此多取簡持解唯。

三義之中，取第一義。既云唯識，云何釋中先識後唯耶？先體後用，先主語而後說明語也。又唯字亦可名量，量

者範圍義，識範圍故，曰識量義。

二釋妨難：於中有二：初正釋妨。二總會釋。初中又三一釋唯心難，二釋唯智難，三釋唯真如難。今初。又二（一）會釋唯心。

識者心也，由心集起緣盡爲主之根本，故經曰唯心。分別了達之根本，故論稱唯識。或經義通因果，總言唯心；論說唯在因，但稱唯識。識了別義，在因位中，識用強故，說識爲唯。其義無二。二十論者，心意識了，名之差別。識即是唯，持業釋也。

華嚴等經多說唯心，今言唯識，豈不違教？所謂心者是集起義，謂能集中諸法種子，復能發起諸法現行，以是義故，如采畫師。所餘心所，喻如畫徒，隨師模型，添衆色彩。依此集起根本，故經說唯心。

識者了別義，了達分別爲最殊勝故。論說唯識，各依勝說，理不相違。

或經義通因果，總說唯心者：出別解也。克實而談，識亦通因果。論說下釋二義無別，識于衆生因位強勝，故說唯心。二十論云：心意識了之四，名雖有別，義實通也。

（二）兼破唯境。

或顯世外道及清辨等，成立境唯。爲簡於彼，言識之唯，依主無失。

顯世外道，印度學術中之一派。其主義如今之唯物論。彼執萬有之存在，是由物質極微和合而成，極微質異，所成亦別。心理作用，精神現象，不過物質之有機體，受外界之刺激，現起神經原子之反應作用而已。近世行爲派

之心理學，均執是說。

清辨論師依般若義，立一切法皆是真如性境，餘爲幻有。今簡此義，故說唯識。依主無失者：八識心王變現諸法，故名曰主。境依主有，說依主無失。

爲令捨識而依於智，說唯識言。若能觀中智強識劣，若以爲境，皆不離心，今爲所觀，故名唯識。又不離依主，稱爲唯識。決斷從能，故可依智。又從欣爲目，經唯名皆般若。從厭爲號，論標並唯毗若底。

二釋唯智難也。涅槃經中說四依法：一依法不依人。二依義不依語。三依了義不依不義。四依智不依識。經中旣言依智，云何論說唯識耶？謂出識過故，有漏雜染妄識變現，令捨于此，而取于智，說唯識言。若能觀中智強識劣下，謂就能觀可言唯智，能觀因中，聞思修三慧加行，及果中根本後得二智，殊勝強故，識用劣故。至所觀中識能變境，境不離識，故曰唯識。若依決斷功能而說，亦可依智。

又從欣爲目下，會釋般若經義。從欣求聖者心境之解脫上說，故云般若。從厭離衆生心境之生死上說，故曰唯識。今從厭說，理不相違。

### 三總會釋

攝法歸無爲之主，故言一切法皆如也。攝法歸有爲之主，故言諸法皆唯識。攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若。此以三門總會一切諸法。主者宗主，若攝一切法爲伴，而宗歸無爲之主，故一切法皆真如也。無爲者，非變易生滅之法，以是義故，隨舉一法攝盡法界諸法，此亦通釋淨名經等「一切皆如」妨難。



若攝一切法爲伴，而宗歸有爲之主，故一切法皆唯識也。有爲者，緣生識變之法也。若攝諸法爲伴，而宗歸簡擇之主，故一切法皆般若。般若云智，智以抉擇諸法皆空爲性，卽一切皆空宗。能攝三主雖別，所攝一切法則同也。

### 三總結成

是名第二辨名號也。

### 第三釋 離合會釋門

自下大文第三釋離合會釋。于中有三：(一)解門義。(二)正會釋。(三)總結成。初中又二：(一)標。(二)釋。今初：

### 第三離合會釋者。

此標也。西方釋名有六種方法，名曰六離合釋，亦梵文文法之一種也。

### 二釋

離者，別也。合者，同也。謂諸經論各各別說諸觀等名，今合解之，但是唯識之差別義，非體異也。

離者，別也，如使二名分立。合者，同也，如此名與彼名之結會。今以何義離合會釋。以諸經論各各別說諸義，如一乘實相等，此名雖異，今合解之，明皆唯識觀之別義，得其會通，體非有異。

二正會釋有六：(一)一名會釋。(二)二名會釋。(三)三名會釋。(四)四名會釋。(五)五名會釋。(六)六名會釋。初中又二：(一)舉類。(二)能所觀四名。(三)所觀十三名三列。餘結成。今初：

一名有三十一類。

此第一舉類也。一名者，單名也。與一名會釋，略舉三十一類。

二釋能所觀四名。有三：一正釋，二會通。今初：

華嚴等中，遮境離識，名爲唯心。辨中邊論遮邊執路，名爲中道。般若經中明簡擇性，名爲般若波羅密多。法華經中明究竟蓮，名曰一乘。

一「唯心。」華嚴等經說名「唯心。」遮境離識。遮境者，簡去義。離識者，離識別執實我法也。以遮此離識別有境，故說唯心。

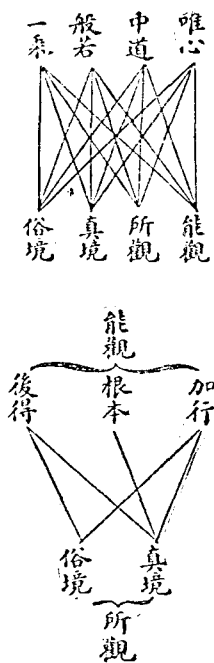
二「中道。」辨中邊論說名「中道。」道是路義，平正無偏，坦蕩大路，名曰中道。喻唯識觀，境無識有，內觀于心，離妄執故。妄執離識別有我法，或常或斷，或一或異，或有或空，名邊執路。爲遮此執，顯唯識觀，名曰中道。

三「般若波羅密多。」大般若經說名「般若波羅密多。」般若波羅密多者，梵語也，譯曰智慧到彼岸。慧以簡擇爲性，明照諸境爲用，由此智慧簡擇諸法真實體性，達一切法空不可得，故一切皆空，名大般若。以空性故，諸法緣生，事皆成辦。唯識觀慧亦復如是，偏計執性本性空故。

四「一乘。」法華經中說名「一乘。」經云：「唯一大乘，無二亦無三。」此顯佛陀度生濟世之究竟，故名一乘。此之四名通能所觀，真俗境觀。正智唯真，加行後得，並通真俗。若言證者，後得唯俗。法華有說唯依果智，但說三車在門外故。宅中出者，名衣祴机案及門，不與乘名，理亦不然。聲聞緣覺不退菩薩乘此寶車，直至道場，故通因位。勝

經中六法既爲大乘故說，故通加行，至乘章中，當具顯示。

此會通也。此唯心中道，般若、一乘、四名，于此唯識觀中云何會通？謂四皆通能所唯識觀，復通真俗境觀。般若以文字爲所觀，餘爲能觀，能觀于境，復如何通？如表：



正證真位，後得唯俗。法華有說下，別辨一乘也。有說出異解：謂一乘者，唯就佛之果上智說，不通因位，經說三車在門外故。出火宅時不用車乘，或衣被，或机案，或門戶，而出火宅。此喻因位修道，門外三車是果得也。六道輪迴喻火宅，超出三界喻如門外，文出法華，可別尋研。

理亦不然。下辨也。不退菩薩，或云七住，或是初地。寶車者，喻如一乘。道場者，菩提場也。三乘賢聖人，因地中既乘此乘通因位，勝鬘六法者：一正法住，二正法滅，三波羅提木叉，四毗尼，五出家，六具足戒。此六種法，雖初步法，然亦皆爲大乘故說，故通加行因位也。

### 三釋所觀十三名

勝鬘經中遮除虛妄，名一實諦。顯法根本，亦名一依。由空爲證，又是空性。亦名爲空。彰異出纏，顯攝佛德，佛從中出，名如來藏。明體不染，真實法性，名自性清淨心。功德自體，亦名法身。無垢稱經遮理有差別，名不二法門。大慧經中表無起盡，亦名不生不滅。涅槃經中彰法身因，多名佛性。楞伽經中表離言說，名不思議。瑜伽等中顯不可施設，名非安立攝大乘等顯此徧常等，名圓成實。對法論等明非妄倒，名曰真如。此十三類名，唯所觀理，唯真智境。恐文繁廣，略舉爾所，非更無也。

一實諦者：唯一真實真如性義，遮除幻事，虛妄執故。一依者，依謂依止，此爲諸法之所依止，卽顯爲諸法本也。空者，由空爲門，證入法性。此性亦空，名曰空性。空卽不空，是真如義。

如來藏者：真如未出纏，卽是如來淨法界身，然在衆生生死纏中，煩惱現行，無智顯現，故云如來藏。衆生分位，名如來藏。顯攝佛德，是含藏義。佛從中出，是胎藏義。皆是衆生因位說。又釋此名有空不空。煩惱雜染曰空如來藏。煩惱雜染是應空法，覆障不顯，故曰空藏。二不空如來藏。此有二種：一真如性，二第八識中本無漏種。

自心清淨性者：謂心之清淨性。如前已釋。法身者，謂佛果上無漏功德，功德之自體，卽真如法身，功德卽自體。或功德之自體，卽通三身。以上五名，出勝鬘經。不二法門者：謂真如理性無二無別也。出無垢稱經。不生不滅者，表無起無盡，謂一切法無始無終，非從無而有，故曰不生。卽顯無起。非暫有還無，故曰不滅。卽表無盡。出大慧經。大慧經者，卽楞伽經。大慧菩薩之所請問，故立此名。

佛性者：略有三種，一理佛性；無爲真如。在凡夫位，理未顯現，名曰佛性。此通有情及于無情，亦依是義，說有無

情，皆可成佛。二事佛性：一切有情第八識中無漏種子，名曰佛性。以是義故，說諸有無，有無佛性。三隱密佛性：煩惱所知二障，隱密說爲佛性，以障空性，卽爲佛性。以是義故，說煩惱卽菩提，一切有漏法皆佛性。如涅槃經廣說。

不思議者：謂不可思議論。一切法性思想之所不及，言論之所不詮，故云不可思議。然非令人不去思想言論也。

安立非安立者：亦云施設建立。旣無思議，則不可施設建立，名非安立。

圓成實性者：諸法平等遍常，成就真實，名圓成實。出攝大乘論等。真如者：非虛妄曰真，不顛倒曰如。出對法論等。

此十三類名，云何會通。謂十三名，于唯識觀中，皆是所觀，而非能觀。且爲眞智所緣，是眞境故。

### 三列餘結成

謂法界法性。不虛妄性。不變異性。平等性。離生性。法定。法住。法位。眞際。虛空界。無我。勝義。不思議界等十四名。如大般若廣釋。合前三十一單名。

此十四名出大般若經，亦皆所觀，眞智境界，合前四及十三，共三十一名。恐繁略舉。

### 二名會釋

二名有四：瑜伽論中，施設非施設，淺深異故，名爲安立非安立諦。卽勝鬘經有作四聖諦，無作四聖諦。涅槃經中，亦名勝義世俗二諦。顯揚論中能詮所詮，名名事二法。此之三名，通能所觀，亦眞亦俗。初中後智。攝大乘等顯所執無，

名生法二無我，亦通能所觀，唯真非俗。通初中後智。

一瑜伽二名，曰安立非安立，可施設法，是緣生和合事。義理淺顯，名安立諦。非安立諦，反此應知。

此亦名曰有作無作。四種聖諦，有作名可安立，無作名不可安立。云何名聖諦？苦集滅道，聖智所證，名四聖諦。

二涅槃經中，曰勝義諦，世俗諦最勝智慧所證之義，曰勝義諦。世俗幻事顯現變化，名世俗諦。

三能詮所詮。「名」曰文教，是能詮。「事」曰義理，是所詮。

以上三種二名，唯識觀中通能所觀，唯識境中通真俗境，唯識智中通于三智。

四攝論顯無所執實我實法名二無我。此二無我，通能所唯識觀。既無我法，故唯真非俗。然通三智。

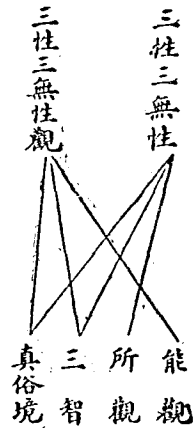
### 三、三名會釋

三名有四解深密等，顯一切法有無事理種類差別，名爲三性。顯三俱無徧計所執，亦名三無性。此二唯所觀，亦通三智，真俗二境。若言三性等觀者，唯能觀非所觀，通三智及真俗。瑜伽等中明離繫之方便，亦名三解脫門。表印深理，名三無生忍。唯能觀非所觀，唯本後二智，通真及俗。

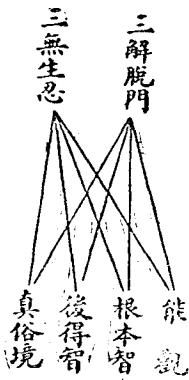
三名會釋，略有四種，故曰三名有四。一明深密三名，有二種：一三性：曰徧計所執自性，曰依他起自性，曰圓成實自性。顯一切法「無」差別者，徧計執性本空也。顯一切有「事」差別者，依他幻有也。顯一切有「理」差別者，圓成實性也。此三若離徧計所執，則爲三無性：曰生無自自性，曰相無自自性，曰勝義無自自性。

此二唯所觀者：會通唯識觀也。能所觀中，唯所非能，亦通三智二境。若言三性觀者：于唯識觀中，則唯能非所。

如表：



二明瑜伽三名有二種：一、三解脱門：曰空，曰無相，曰無願。此三法門離繫方便，又能觀智照解纏縛，名曰解脫。  
 二、三無生忍：忍謂忍可，即印證義。一、本性無生忍，印遣偏計我法二執。二、自然無生忍，印達幻有緣生法空。三、勝義無生忍，印證圓成真實法性。此二種三名，于唯識觀中唯屬能觀，非所觀。唯根本後得二智不通加行，于唯識境通真及俗。如表：



#### 四、四名會釋

四名有四：菩薩地中，明義總集，名四嗔陀南。諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，涅槃寂靜。大智度論，顯宗差別，名四悉檀。一、世界悉檀。二、第一義諦悉檀。三、對治悉檀。四、各各爲人悉檀。此上二門，通能所觀真俗三智，諸論以初觀處，亦名四尋思，唯能觀非所觀，唯加行智，非中後智，通真俗二。諸論以後觀細，亦名四如實智，亦唯能觀，非所觀，通三智，真俗所攝。

四名會釋，亦有四種，故曰四名有四。菩薩地者：瑜伽師地論十七地中之菩薩地也。梵語嗔陀南，此云集義，亦云總集。謂總集一切佛法要義。此略有四：一曰諸行無常，生滅法故。二曰有漏皆苦，雜染法故。三曰諸法無我，眞實性故。四曰涅槃寂靜，無生滅故。

大智度論名四悉檀。梵語悉檀，此云宗，亦曰主。天台云：徧施者，望文生義之解說也。四悉檀者：佛陀說法利生之四種主義也。一、爲世間普通說法，曰世界悉檀。二、顯說最上勝義，曰第一義悉檀。三、爲對治一切衆生若何之病症，即說若何之法，曰應病與藥之意，曰對治悉檀。四、觀机說法，曰各各爲人悉檀。以上二種，會唯識義，如文可知。諸論下明四尋思觀，四如實智，依文應思。

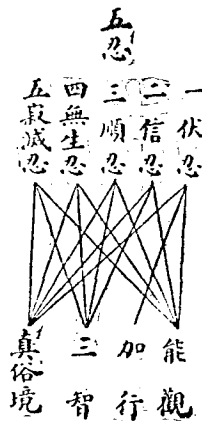
### 五、五名會釋

五名有一。仁王經中，位別印可，亦名五忍：一、伏忍，在地前伏印故。二、信忍，在初二三地，創得不壞信，相同世間類故。三、順忍，在四五六地，順爲出世行故。四、無生忍，在七八九地，長時任運觀無相理故。五、寂滅忍，在十地佛地因果位中，圓滿寂故。唯能觀非所觀。初唯加行智，後可通餘智。皆通真俗。



五名會釋。唯有一種，故云五名有一。引仁王經菩薩位別，五忍會釋。一曰伏忍。地前十信十住十行十迴向四加行，能印忍觀理，以伏分別煩惱故。二信忍。初二三地獲得出世不壞信故。三順忍。四五六地能顯出世無分別行故。四無生忍。七八九地任運恆觀無相之理，諸法無生故。既無有相，無相本空，此理忍可，故亦名曰無生忍。五寂滅忍。十地佛地，于因果位各圓滿寂滅故。

此之五忍，會唯識觀，云何應知？如表：



### 六、六名等會釋

或名六現觀。七覺支。八聖道。九奢摩化。十無學法。四念住。四正斷。四如意足。五根。五力等。非菩薩正觀，故不別說。此中名數，檢尋可知。

### 三總結成

如是一切，雖異名說，皆是此中唯識境智差別名也。

由上總觀，可知一切佛法，皆可會通，並無偏執，其義應思，不可忽焉。

#### 第四釋 何識爲觀門

自下大文第四釋何識爲觀？於中有三：一標徵，二出異說，三出正義。今初。

#### 第四何識爲觀者：

此標徵也。前出觀以別境慧爲體，慧是心所，八識之中，與何識相應耶？亦可問云：八識之中，究竟以何識爲能修唯識觀慧耶？

二出異說。有三：一小乘異說，二大乘異說，三結非。今初。

大衆部等，說六識有染，皆能離染。犢子部等，說五識非染，亦非離染，第六俱有。薩婆多等，六識有染，離染唯第六。大衆部者，佛滅後小乘先分二派，大衆部其一也。等者，等取與大衆同說之小乘派，彼謂眼等六識，皆有雜染煩惱，故云六識有染。然此六識，亦皆能修離染之觀慧，故云皆能離染。

犢子部者，亦小乘學派之一，彼謂眼等五識無有分別，亦無煩惱，故云五識非染。既無煩惱爲雜染，故有觀慧離于煩惱，故云亦非離染。第六意識有分別，故有煩惱，亦有觀慧能離染。故云俱有也。

薩婆多部梵語。此云一切有部。此派學者，說蘊處界三世俱有名一切有。爲印度小乘學中最強盛之學派。彼謂眼等六識，俱有染汗煩惱，然能離染者，則唯第六意識。小乘不修唯識，故章中未以唯識觀相會。然以小乘離染，與大乘唯識觀離染相同，故出其說也。上來出小乘異說如表：



二大乘異說

於大乘中古德，或說七識修道，八識修道。

此下出大乘異說。大乘古德者，即指著提流支真諦三藏等。彼謂七八識修道，修道故有觀慧，此觀以七八二識為觀也。

三結非

皆非正義，不可依據。

小乘之說，姑且不談，大乘二說，云何非理？答：果義可爾，因位不然。初地以上，七識雖修，未登地前，則不能修。因七識常執我故。八識須至佛果始能觀故。

三出正義

若能觀識，因唯第六；瑜伽第一云，能離欲是第六意識不共業故。通真俗三智，餘不能起行總緣觀理，趣入真故。瑜伽又云：審慮所緣，唯意識故。第七由陀引，亦為此觀，通中後智。佛果通八識，能為唯識觀。三智通真俗理事二門，成事非真，唯觀俗識。此解依論，理或有真，但真如識，定非能觀。若論所觀，八識皆通，因果二位，真識亦爾。

于大乘中，何識爲觀耶？若在因位，唯是第六意識相應之慧爲能觀識。云何知然？瑜伽說於能離欲是第六意識不共業故。欲者心所之一，通于三性。此言離欲，離欲界粗重之貪欲也。在欲界初發心人，修離欲行，是其第六意識不共功能，他識所無，故云不共。

餘不能起行者不能起三解脫門十六諦智等行。總緣觀理者，總緣者緣真如循法，觀理者觀四諦三性之理，餘謂餘識，卽前五識，與七八識，除第六意識之外，皆不能起三解等行及循緣觀理，由此餘識亦不能趣入真見道位，從反而言之，卽顯第六意識在因位中能起行能總緣觀理，趣入真道，是故能觀識因唯第六。

審慮考察一切境者亦是意識不共業故。第七雖能審慮，然執內我非一切境，是故覺慧唯第六識。第七由他引亦爲此觀者，真見道後，等六識轉智，第七末那亦隨漸轉，不內執我而審觀平等性，亦爲能觀，然唯果智非加行智，故云通中後智。至佛果位，大圓覺已，八識俱能爲觀。三智者：妙觀察智，平等性智，大圓鏡智。此三智通觀真理俗事二門。真理謂唯識性，俗事謂唯識相。成所作智非真者。唯觀俗識故。頌云：三類分身息苦輪，果中猶自不詮真，然此乃依唯識等論而說，依理而推，或亦通真。

但真如識，定非能觀者料簡也。真如識者：卽真如實性，此定非能觀。上來明八識能觀者，若論何所觀者，則八識或因或果，皆通所觀。事識如是，真識亦爾。

### 第五釋 顯類差別門

自下大文第五，顯類差別。類是種類，謂識之種類差別有幾。于中分三：一明真性識，二明俗事識，三總結成。今

初：

第五顯類差別者：其圓成眞性識，若加行後得觀，是共相非別相，以總緣徧法故。根本智觀，是別相非共相，諸法別知故。然體非共相，萬法不離此理，一無二故，亦可名共相。諸經論云：共相作意能斷惑者，依此道理，及前加行，并能詮說。然諸法上，各自有理，內各別證，不可言共。

顯類差別者標也。眞性識者，猶云眞如唯識。此眞如加行後得二智所緣者，乃變相眞如，非親證眞如，故所觀相亦屬共相，共相者多法共通之相也。決非自相，以此二智觀眞如，爲一切法之總相，亦曰徧法故也。正智者親證一切法，正體之根本智也。此智親證眞如，現觀諸法別別自相，而一一印證之。故云是別相非共相。

然體非共相者：謂一一法各有自相，卽此自相曰體。故非共相。萬法不離此者。然此自相事事無礙，法界之事事謂一，一事互爲主伴，此一爲主，餘事助之，餘一爲主，此亦助之，一攝一切，一切攝一，一卽一切，一切卽一，如是其體雖非共相，然亦無餘事得離此任何一事，根本智所觀之法法離言自相，皆爲事事無礙法界，此理無二，故亦可名共相。作意卽是觀義，有謂共相觀，亦能斷惑者。依此道理而說，或連前加行位之共相觀，及能證之教說。然據實則諸法上各自有一事事無礙法界之理，由離言說分別之根本智內各別證故，不可言共也。

二明俗事識有二：一正明差別。二別說四分。三結非一異。今初。

其幻性依佗識，或說因果體俱一識，作用成多。一類菩薩義，或因果俱說二，決擇分中有心地說，謂本識及轉識。或唯因說三，辨中邊云：識生變似義，有情我及了。三十唯識云：謂異熟思量，及了別境識。多異熟性，故偏說之。阿陀那

名理通果有，或因果俱說。三謂心意識，或唯果說四。佛地經等說四智品。或因果俱說六；勝鬘經中說六識。或因果俱說七，諸教說七心界。或因果俱說八，謂八識。或因果合說九，楞伽第九頌云：八九種種識，如水中諸波。依無相論同性經中若取真如爲第九者，真俗合說故。今取淨位第八本識，以爲第九，染淨本識各別說故。如來功德莊嚴經云：如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。此中旣言無垢識與圓鏡智俱，第九復名阿末羅識，故知第八識，染淨別說以爲九也。或因八果三識，佛地等云：前十五界唯有漏故。或因八果七識；安慧論師云：末那唯染故。或因果俱八識，如護法等正義所說。

幻性依他起識者：依他起者因緣生法，旣是緣生，故事幻有，非有之有，無實自體，一卽一切，一切卽一，事事無礙，卽是妙有。由此道理，衆生幻有，故佛亦如幻有。

一識說：或說因果體俱一識，作用成多者；一類菩薩作如是說：一切有情，在因在果，各惟一識，隨用成多。

二識說：一切有情，在因在果，俱有二識：謂一本識，二轉識。本識卽第八識，轉識卽前七識。出瑜伽決擇分中。

三識說：辨中邊論就因說三識，謂識生變似義，有情者，識之生變，指第八種子也。識之似義，指第八器界也。識之有情，指第八根身也。此上謂第八識。識之我者，謂第七識。識之了者，謂前六識。依三十頌因亦說三：如前文解。阿陀那識此翻執持，謂持有情根身不壞，義通因果。二十頌等因果俱說三識：謂心意識。心卽第八，意卽第七，識卽前六。此三名俱通因果位。

四識說：佛地經中就果說四識，卽轉八識成四智也。

六識說：三乘共教多說六識，謂眼耳鼻舌身意識，意識攝七八二識也。

七識說：亦三乘共教說七心界者，謂眼等六識，外加意根界，成七心界。

八識說：因果俱通，如成唯識論等說。

九識說：楞伽經中說九識者，因位亦八，至果位中淨第八識別曰菴摩羅識，染淨別說，故成九識。依無相論及同性經亦可以真如識解爲第九。此依真俗境明。然今取第八識轉成淨識，以爲第九，引經如前解。

因八果三說：根境識十八界前十五界是有漏，至無漏者唯後三界。故因有八識，果中唯三。

因八果七說：果七識者，第七末那唯染汙，故果中不證。

因果俱八說：此是護法菩薩正義，謂眼耳鼻舌身意末那阿賴耶。

#### 二別說四分

依佗識中，或說唯一自證分。謂安慧師。或說唯二見相分。難佗師。或說有三，自證見相分。陳那師。或說四分，加證自證分。護法師。

四分者：一見分，二相分，三自證分，四證自證分。分謂成分八個識各有幾成分耶。

安慧論師說惟一分，謂自證分，相見皆是自證變故。難佗論師說有二分，謂見相分。陳那論師說有三分，合前二說自證爲體，見相爲用，體用別故，說有三分。護法論師說有四分，加證自證分，足前成四。能證三分分故。

此之四分，相分爲所量，見分爲能量。見分量相分時其能證知者爲第三分。第三又須第四證知。第四則用第

三證知，無無窮失。

三結非一異

如是所說諸識差別，一往而論，依成唯識云：八識自性，不可言定異，因果性故。無定性故。如水波故。亦非定一；行相所依。緣相應異故。起滅異故。熏習異故。楞伽經云：心意識八種，俗故相有別；真故相無別。相所相無故。

一往而談，八識種類，有此差別。若再往前論，八識自體，不可說爲定異定。一、云何非定異耶？一同因果性故，不可定異。二、同無定性，互相相通，不可定異。三、如水如波，亦非定異。云何非定一耶？一行相異故，非定一。八識了知作用不可同故。二、所依異故者，根別也。三、所緣異故者，境別也。四、相應異故者，相應心所多少別也。五、起滅異故者，八識生起不同時故。熏習異故者，第八爲所熏，前七爲能熏故。

楞伽經下八識于俗事中有差別，于真理中無別也。相所相無故者；言在真理中無能所「相」故。

三總結成

如是一切識類差別，名爲唯識。此幻性識，若加行觀，唯共非自。若後得觀，通自相觀。一一依它，各各證故。

識之一名，在幻性識雖有如是差別，總而言之名曰唯識。前真性識，三智均觀。加行後得，觀其共相，正智乃證自相。此幻性識，唯加行後得二智之所觀，加行但觀其相，後得乃證自相，并觀其相。

第六釋 修證位次門

自下大文第六釋修證位次。于中有二：一明位次，二辨修證。初中又四：一引攝論釋。二引成唯識。三引瑜伽。四



會通。今初。

第六修證位次者：攝大乘說：何處能入？謂卽於彼有見似法似義意言，大乘法相等所生起。勝解行地，見道修道，究竟道中於一切法唯有識性，隨聞勝解故。如理通達故。治一切障故。離一切障故。無性解云：在勝解地，於一切法唯有識性中，但隨聽聞生勝解故。在見道中，如理通達此意言故。在修道中，由此修習對治煩惱所知障故。究竟道中最極清淨。離諸障故。

何處能入者：問：悟入唯識實性是何地位方能悟入？謂初發心，卽依大乘法相，于自意識上所發起之教曰似法，教所詮曰似義意言。復有能觀意識，現見大乘法相等。依此最勝義，生起勝解，依之而行曰勝解行地。斯謂初位。復次，由此經一大劫，世第一後，真相見道，是第二位。見道之後，勤精習練，曰修道。是第三位。修之圓滿曰究竟道，是第四位。四位之中，皆能悟入一切法唯識性，故曰於一切有唯識性。隨聞勝解者：長時間法，求生勝解，此出勝解行地之行相也。如理通達者：悟一切法皆唯有識，非有妙有，出見道行相也。治一切障故者：出修道行相也。離一切障故者：出究竟道行相也。

無性解之下釋成。勝解行地者：知一切唯有識性，但隨聽聞大乘法相而生勝解。見道位中，根本後得二智如理通達。此意言者，卽是如唯識理，通達唯識。由悟此理，修十度行，對治二障。能拔害衆生精神界之心理曰煩惱障，煩惱卽障，持業釋也。所知障者：所知謂境，卽是相分；此境非障，境是應知之境，然虛妄顛倒之法，執障而不知唯識性相曰所知障。所知之障，依主釋也。究竟道者，如文可知。

二引成唯識釋

成唯識說：云何漸次悟入唯識？謂諸菩薩，於識性相資糧位中，能深信解。在加行位，能漸伏除所取能取，引發真見。在通達位，如實通達。修習位中，如所見理，數數修習，伏斷餘障。至究竟位，出障圓明，能盡未來，化有情類，復令悟入唯識相性。

此第二引成唯識論五位次第。云何漸次悟入唯識者問起也。漸次者，如行路然，漸次而進。修唯識觀菩薩，于唯識相及唯識性，由十信十住十迴向能深信解，確而不移者，資糧位也。

加行位者：由資糧位，長時間法，起四尋思觀，及四實智，能漸伏除所取能取。所取謂境，屬法執邊。能取謂心，屬我執邊。此位菩薩第六識上能漸伏除現行不起修四尋觀。能取之心不執爲我，所取之境，亦不執爲法。以煖頂位，即所取空。入上忍位，即能取空。世第一位，即能所二取空。二取空故，引生真見，證得初地，入通達位。通達者，如實相理，通達諸法，唯識所現。入修習位，如所見理者；如其通達位中，所見實理，數數修習者，漸漸鍛鍊，除一切障。至究竟位，頓斷諸障，如月出雲，究竟圓滿，究竟光明，等真際，徧法界，自覺圓滿也。盡未來際化度有情，亦令悟入唯識相性，覺他圓滿也。

三引瑜伽論

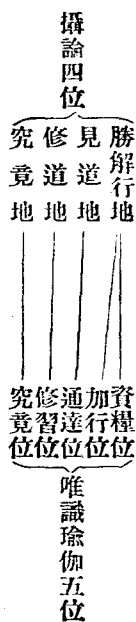
五十九說：云何能斷煩惱？云何當言已斷煩惱？謂善法資糧已積集故。已得證入方便地故。證得見地故。積集修地故。能斷煩惱得究竟地，當言已斷一切煩惱，正同唯識。

一、問：如何修行方能斷煩惱耶？二、問：至何地位可言已斷煩惱？

善法資糧已積集故者，資糧位也。福德智慧雙修齊集，是故云：『福智無邊誓願集。』

已得證入方便地故者，加行位也。證得見地故者，通達位也。積集修地故能斷煩惱者，修習位也。得究竟地，已斷煩惱者，究竟位也。

上來三論，所明唯識瑜伽同明五位。獨攝大乘論明四位。如表：



#### 四會通

攝大乘中，以資糧道，開思位長，大劫修滿，方起加行。等持位中，作唯識觀，從多為論，但說四位，以觀時少，略隱不說。唯識等中，據實為論，別修行相，長道前位，亦有伏除，攝論唯識等，各言煖等，中作尋思等觀，故伏除，直往迂迴，地前皆同；迂迴之人，雖得無漏，遊觀心中，亦不能伏除，未證真識，終不能了如幻識故。

攝論中何以獨明四位耶？據時間論，以地前菩薩于十住十行十迴向之三十位，長時間法，如理思維，大劫修滿，方起加行者，謂三劫修行，初劫從初發心至地前為一大劫。信等資糧位，大劫將滿時，方起煖等加行。等持位中，作唯識觀者，謂四尋觀四如實智位，以此煖等加行，較前位資糧等時間短略，今從開思時長立論，故不別說加行。

而通曰勝解行地。唯識論說五位者：據實證論，故別立加行位。一依時間，一依實證。實不相違也。倘別論修相，見道位前，四尋思觀與四如實智亦能觀能所取空，如是則二論同說煖頂位修四尋觀，忍世第一修實智觀。故攝論之勝解行地，亦能伏除二取執。直往迂迴，地前皆同者：直往謂凡夫人發大乘心，求菩薩果，修菩薩行，所謂直趨道場之人也。迂迴謂先小乘而後大乘，或由大乘退小乘復趣大乘者之不定性人。此人未登地前皆修四尋思觀等，方可發生真見。故云地前皆同。問：迂迴之人已證聖果，具無漏智，云何復修四尋思觀之有漏行耶？答：二乘聖者，證生空無漏智，雖然游觀法空尙未悟入。法執未除，故必迴心向大，修四尋等，了諸法空，唯識所變，證真見道。以是義故，由智證真方能了幻。不爾未證真識，則不能了如幻識也。

二辨修證。子中有二：初結前生後。二正辨修。今初。

上來明位，下當辨修。

位次既明，其位所修應云何？故下辨修。

二正辨修。子中有二：初總舉。二別釋。今初。

辨修有三：一證修，二相修，三地修。

略以三類，辨修差別。

二別釋有三：一證修，二相修，三地修。初中又二：一地前證修，二地上證修。今初。

證修者：此見道前，雖作真俗二唯識觀，似而非真。

證修者，猶言修證地前菩薩，于證實智解之上，修四尋思，四如實智，雖能明唯識相性；然尚不能親切明證，所得二取空相，仍是心變，故曰似而非真。

### 二地上證修。

入見道中，真相見道，俱了真識。後得俗智，方了俗識。四地以前，真俗別觀。第五地中，真俗方合。然極用功，始能少起。至第六地，無相雖多，未能長時。於第七地，方得長時。猶有加行，亦未任運。八地以上，無勉勵修，任運空中，起有勝行，真俗二識，恆俱合緣。至佛位已，三智俱能緣真俗識，第六不定，隨意樂故，成事唯俗，行緣淺故。或亦通真，自在滿故。

世第一心，剎那悟入，真相見道者；真見道者，無分別智，親證空所顯理。相見道者，觀非安立諦，遣假緣智，除一切分別，隨即觀安立諦，修十六心，俱了真識者，謂此二見道，俱能證明，親了真性唯識，由此證後，後得智起，方了諸法，如幻如化，得幻性唯識觀。此明初地先真後俗也。

四地以前，真俗別修者：謂二三四地菩薩，于真性俗性二唯識觀，各別而修，亦各別而證也。

第五地中，真俗方合者：真境智與俗境智行相互達，此地菩薩，由極用功，始能少起相合，最極難勝。六地證修緣起智，引無分別故，無相時多，然未能時時現行。故云未能長時也。

七地菩薩，由加行力，精進無間。既由加行，故非任運，任運者，猶自然而然也。

八九十地，真俗二智，合觀二境，均任運修。故云無勉勵修。

大覺位上，智圓平等，二智定能真俗唯識，相性合緣。唯第六妙觀察智，有時合緣，有時單緣，隨意應得。故云不

定。成所作或言唯觀俗性唯識。或言通真。如前已明。

二相修。于中有二：一明修定義，二明位修。今初：

相修者，云何名爲修唯識觀？謂令有漏無漏觀心種子現行，展轉增勝，生長圓滿。初修習位：隨所聞法，託境思惟，令此觀心純熟自在，後伏所取能取二執。觀心轉明勝，境相像漸微忽，心境乃冥觀，轉成無漏。如是展轉，下轉成中，中轉成上，究竟圓滿。名之爲修。

相修者，明修行時之行相也。初間起有漏無漏觀心者，有漏無間引生無漏，無漏無間出生有漏。四尋觀等有漏種現，引內無漏種子，展轉增勝。入真見道，得生現行，現行復熏種子，種子又生現行，故曰生長。入究竟位，至極圓滿，故云展轉生長圓滿。又解有漏觀心地前修，無漏觀心地上修。初修習位者：謂初發心修習之時，隨所聞法者，謂卽於彼意言似法似義，所聞大乘法相等。託境思維者：聞彼大乘法相意言似法似義，所明境界名事等法。如是而觀，剎那剎那，如理思維，起尋思觀，依此念念令觀心境，不轉不移，名純熟自在四尋思觀也。復次引發四智，伏除二取，則觀心之無漏種子更轉明勝，其有漏境相亦必漸微忽矣。

心境乃冥觀轉成無漏者：世第一後入真見道，心境平等，同無分別，故云冥觀。正智現前，證真如境，曰轉成無漏。如是展轉，由下轉中，山中轉上，及至究竟名之爲修；下者，地前二位，初僧祇劫。中者，七地以下，二僧祇劫。上者，八地以

往，第三僧祇。如是三大劫中，展轉修習，名之爲修。

二明位修。

於初二位，有漏三慧，皆現種修。種修無漏，用漸增故。通達位中，唯有修慧，純是無漏，通現種修，種修有漏，在修習位。七地以前，有漏無漏，皆具三慧，通現種修。八地以上，無漏三慧，通現種修，種修有漏。於究竟位，有漏皆捨，無漏滿故，而更不修。然其現種真俗二門無漏之觀。

此明修相。依種子現行說：初明地前相修。二位者：資糧加行位也。有漏三慧，謂聞思修慧，于資糧加行之菩薩，依聞思修三慧修唯識觀。或在現行上修，或在種子上修。現行修者：純係有漏，謂聽聞思修，維六度萬行等。種子修者：可通無漏，山前有漏現行善，熏習本有之無漏種子，令種勢用，漸漸增勝，故云種修無漏，用漸增故。通達位者：初地菩薩，彼于三慧，唯有修慧通達諸法，皆唯有識，正智見道，證真如理，故純無漏。然其修相雖通現種，而種修則亦通有漏。何以故？現修無漏者，以其現行純是無漏心品故。種修有漏者，其有漏種有斷伏故。習修位者：十地皆通，惟初之七地，或無漏無間生有漏，下利衆生。或有漏無間起無漏，有上求佛道者，皆俱三慧，亦通種現二修，種修仍通有漏。八地以上，齊成佛位，有漏不現。所有現行，任運無漏，故其三慧，亦皆無漏。修種子者，仍通有漏，二障種習，未全善故。

究竟位者：正徧知覺，究竟斷除二障種習，究竟證會圓成實性，無漏滿故。有漏皆捨，不須更修。蓋未來際，開示有情，悟唯識性。然其現種真俗二門無漏之觀者，謂大圓鏡等四智心品，或後得智，生起現行，觀幻性無漏唯識，或正體智，印證真性無漏唯識也。

三地修。于中有二：一明二種修。二別開四門。今初：

地修者，有得修習修。對法云：又道生時，能安立自習氣，是名得修。從此種類，展轉增盛，相續生故，又卽此道現前修習，是名習修。由卽此道現前行故，習謂現行。得謂種子。

言地修者：地謂定地。此明修唯識觀者，于色無色界十地之中，（欲界非定地，故色界六地謂初禪未至地初二禪中間地，及四禪地，色界四禪四地。）依何定地而修觀心。

有得修習修者：開二門也。得修者，依修所得之種子而修，曰得修。未得不修。習修者，依現行而修習熏煉曰習修。

道生者：無漏智品，此起現行，故曰道生。如修法空觀道生時，卽此法空熏習之種子，曰自習氣。此能安立，名曰得修。從此種類，展轉增盛相續生故，釋種修也。云何習修？謂卽所生法空觀道現行之修習，由卽此道現前行故。釋習修也。

二別開四門。有二：一正明四門，二料簡。今初：

有依下地起下地心。習修唯下，得修通上，得緣上境，令勢增長，下體用俱增，上唯用增故。成唯識云：前三無色有此根者，有勝見道，傍修得故。有依下地起上地心，習修唯上，得修通下地。有依上地起上地心，習修唯上，得修亦通下。有依上地起下地心，習修唯下，得修通上。

一依下地起下地心者：例依初禪定地起，初禪中唯識觀心，現行修（卽習修）唯是下地者，以現行心，是初禪故。種子修（卽得修）者，得緣上境，緣上境者，熏上地種，令其增長，勢用成熟。但體用分別者，下地體用俱增，現



行熏習，新成種子，名爲體增。此唯自地。用增者：便自地。上地，本有種勢用增，以得修原有種子故。引成唯識釋妨也。前三無色有此根者：謂未知當知，已知具知之。三無漏根，若勝見道，依此三根者，是傍修得通正修。依四禪天定起見道心，必先修前三定種，令勢用增，方起現行，能勝見道。

二有依下地起上地心者：謂如依初禪地，定修二禪以上唯識觀心，現行修唯上地，現修觀心是上地故。種子修亦通下地，以能令自地及上地種增勢用故。

三有依上地起上地心者：謂如依四禪定地，起四禪觀心，現行修在上地，定觀俱在上地故。種子亦通下者，斷伏下地種故。

四有依上地起下地心者：謂如依二禪定地起初禪觀心，現行唯屬下地，種子通上。三四禪天會釋亦爾。

#### 二料簡。

諸上修下，及自地修，通一切品。下修上者，必是曾得自在者修，非餘品類。對法論云：下地不能修于上者，以諸初業及漸鄰近習修者說，未得自在，未得上定，不能上修。近未生果故。非勝者可爾。

居上定位，作下地觀，當屬可爾。故上修下及修自地，一切品位，通可修習。若下修上者，有二種人：一者，謂曾得上地者，現示居下地，可下修上。二者，于上地法得自在者，可下修上。除具此二種資格之外，餘之品類，不可居下修上。言自在者，或提八地菩薩，能于諸行得任運故。

問：對法藏論下地不能修上地者何通答？對法論下不修上者，非依勝者說，有二因故：一依初得禪定觀行上

說，二依漸鄰近上地定現行上說。何以故？此二皆不自在，亦未曾得上地定故，近未生果故。若是曾得或已自在者，則可修上。故云非勝者可爾。

### 第七釋 觀法何性門

自下下文第七釋觀法何性。觀法者，通能觀所觀。謂此唯識觀法，于三性中，屬于何性。于中有二：一標立二門。二隨標引釋。今初：

第七觀法何性者：此有二種，一能觀。二所觀。

標也。能觀謂唯識觀慧，所觀謂唯識諸法。此二種觀，于三性中各屬何性耶？

二隨標別釋。于中有二：一明能觀性，二明所觀性。今初：

能觀定非徧計所執，彼無體故。此據正義。有漏觀者，定屬依佗。無漏觀者，二性所攝。常無常門，屬依佗起，有無漏門，攝屬圓成。決定無唯，屬圓成者，非真理故。卽顯地前唯是有漏依佗能觀。七地已前，有漏無漏，二性能觀。

所言性者：謂徧計所執自性，依他起自性，圓成實自性。初徧計性者：妄執有我及法實體，而實無體可得。以是義故，能觀唯識之觀慧定非徧計所執自性攝。以此是有體故。抉擇諸法有勝用故。

此據正義者：有義凡夫之妄想知見是徧計所執自性，亦有能觀之用，故可屬徧計所執自性。此非正義，故略不說。

有漏觀慧，謂地前加行四尋觀等。仍依自識所變相分，托佛心上名句文爲本質，起四尋思觀。觀二取空，亦是

識變。既皆是識，故屬依他。此依現行而言。若內薰無漏種，亦通無漏。

無漏觀慧，謂地上觀慧。此以二門分攝：一常無常門，二漏無漏門。初門常謂不生滅之圓成實性，無常謂生滅之依他起性。而唯識觀慧則屬依他起性。何以故？是生滅無常法故。次無漏門，有漏屬依他起性，無漏屬圓成實性。此觀是無漏，故屬圓成實攝。然無漏觀慧決不能獨攝于圓成實性，何以故？觀慧是能觀故，非是所觀真如理故。

依他起之觀慧在地前唯是有漏，七地已前通漏無漏。依他圓成，八地以上二性觀慧，總是無漏，成就清淨依他性故。

二明所觀性。于中有三引二論，二會釋。

所觀性者：攝大乘云：如是菩薩悟入意言似義相故，悟入徧計所執性。悟入唯識故，悟入依他起性。若已滅除意言開法熏習種類唯識之相，乃至爾時菩薩平等平等無分別智已得生起，悟入圓成實性。

明引二論：此初引攝大乘論之第一段文也。如是菩薩者，謂修唯識觀之聖者也。一、修四尋觀之菩薩：此位菩薩，觀察三云何悟入？若能覺悟通達我及我法所有名言義理，皆是意識所變，毫無實體；是即覺悟初徧計所執自性。亦即此性如所觀性。二、依四尋觀，所引四如實智，觀一切法皆有唯識種子現行，仗因托緣之所現起，都無自性，是即覺悟第二依他起性。亦即此性為所觀性。三、依如實智如理觀察：若意言，若開法所熏而起之似義似相等種類差別之唯識相，如是觀見，同如帶相之觀，如是如是，乃至無分別知生起，觀照真如平等平等，悟證圓成實性。亦即此性為所觀性。此中雙言平等，第一平等謂即真如，次曰平等即正體智，謂真如平等，證真如之智亦平等，是二

平等之智，曰平等無分別智。

又云：名事互爲客，其性應尋思。於二亦當推，唯量及唯假。實智觀無義，唯有分別三。彼無故此無，是即入三性。初半頌悟入徧計所執，次半頌悟入依他起性，後一頌悟入圓成實性。

此引攝論文也。頌初二句悟入初性，次二句悟入依他，後一頌悟入圓成實性。如文可知。初門釋：成識唯云：非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。

此初二句。意謂證見真如圓成實性以後，方能了達諸法無我諸行無常之依他起性。若未見真如，則不能悟了依他起性之諸行如幻如化。所言幻事者，真相顯已，觀幻化假，此假雖有而非真，然假不離真，故假中有真。若不親證，終無真知。

見真者：謂真見道。此位觀一切我法執空，即入圓成實性。後得智觀幻事唯識，悟入依他。既悟性二，亦即悟入徧計執性。

三會釋。于中有二：一判觀位，二二門會釋。今初：

如是上下，三處不同。攝論初文，煖頂二位，悟入所執。忍第一法，悟入依他。初地初心，入圓成實。

判位有三：此第判攝論初文也。悟入徧計所執自性者：修四尋思觀，是煖頂二位。悟入依他起性者：煖頂之後，忍世第一，修如實智，始能悟入。悟入圓成初地初心者，即世第一位後剎那心，見道真心，證離言性，無有分別，是爲初地初心。第二心念，後得智觀，依他起故。

攝論第二文，煖頂尋思，悟入二性。四如實智，悟入圓成。

判攝論第二文也。煖頂二位，即可悟入。徧計依他二悟，忍世第一。四如實智，悟入圓成。

成唯識文，要入初地方悟三性。

判成唯識論文。知文可知。

## 二、二門會釋。

雖有三文，義理唯二：一者實證，二者相似。

結前標後也。一實證三性，二相似三性。實證者，謂依此事實，親身確切證驗不謬，亦謂之得現量境也。相似者，謂所得境影象相似，非如實體。

成唯識中據實證，由無漏二智真俗前後，方可證得後二性故。

此下會釋。先唯識論文。無漏二智者，謂根本智與後得智，是能觀慧。真俗前後者，真俗謂境即是所觀，前後者由根本智先親照真如平等法性，實證圓成實性。後後得智觀一切法，如幻如化，證依他起。後二性者，即依圓二性也。

證二性時，不見二取，即名證徧計所執無。

前明證依圓二性，此明證徧計所執自性也。證二性時，不見二取者，二取謂能所分別。二取分別是爲言說，言說分別，不詮諸法自體性故。是故證二性時，真如正智平等平等，無有分別。無別分故，不見二取。二取即是徧計所

執。既不見二取，卽名爲證入初性，徧計執無。

無法體無，智何所證？

問云：依他起性，如幻妙有。圓成實性，真空妙有，是謂有法。徧計所執如龜之毛，似兔之角，都無體相，是謂無法。有法有體，可言智證。無法體無，所證者誰？

心所變無，依他起攝。真如理無，圓成實攝。故計所執不說別證，但于二性不見二取，可名悟入徧計所執。

釋云：計所執法，心所變，事實本無，依他起攝。真如性上，我法理無，圓成實攝。徧計所執，迷此二性。今既悟入不見二取，卽悟入徧計所執，不說別證。

然正體智達無證理，多說此智證計所執。雖見道前亦已不見，未親得二，不名證無。故於初地方名證得。

釋入初地方悟三性，正體者卽是正智，體卽真如，正證真如曰正體智。達無證理者，無謂二取無。通達諸法唯識所變，所計體無，名曰達無。理謂真理，本真如是，應求作證，名曰證理。此達無證理之正體智，卽爲證入初性之智。見道之前，如實智觀世第一位，雖亦觀二取空，然此空相仍是識變，非智證得。以未得二智，不能證得後二性證後二性卽證初故。由此成唯識言入初地方證三性也。

攝論初文，悟圓成者，據實證得，與唯識同。悟前二性，據相似悟，長時多分，意解思惟前二性故。短時少分，雖亦相似，悟入圓成，非長時多分，亦非親證，故據實說。

此下會釋攝論初文。悟圓成實，據實證說，初地方證與唯識同。悟初二性據相似說，未見道前，資糧位中多聞

熏習，至加行位，煖頂忍世第一，皆觀二性，時分長遠，相似觀見，二取本空，意解思維前二性故。意解謂如是忍第一位菩薩，相似悟入自意解中，以爲證得如是。後觀前二性亦不見二取，屬忍第一，不通煖頂故。時短少故。此忍第一位，雖分悟圓成實，時短且是相似，而非親證，故不說證。

攝論次文，悟入三性。總據相似意趣而說，創觀名事不相屬故，名悟入所執。次觀唯有識量及假名等諸法，雖未證實，名悟依佗。如實智位，雖實有相，而未證實，二取俱亡，與真智觀相似，趣入意解，亦謂即是真如。故實智位，名入圓成，實未悟入。

此下會釋攝論次文總據相似意趣而說。謂攝論次文悟入三性，同據相似而說，非如唯識同據實證，亦非前文悟圓成據實，故云總據相似意趣。創觀名事不相屬故者，名唯是名，事唯是事，各互爲客，不相結屬，不定計執，名悟初性。是煖頂位。次觀唯有識量及假名等諸法者，如是菩薩，復觀諸法唯識，因緣假有，雖未證悟，名觀依他。如實智位者，四如實智，忍第一位也。此二位中，能觀二取雙亡。此與真見道智，觀空相似，亦名悟入圓成實性。趣入意解者，謂此位菩薩自心意上亦覺如真如，頌云：現前立少物，謂即唯識性是也。

攝論據相似意解三性別明悟入，唯識據真實別證二性。通證所執。雖文有異，而不相違。餘所有文，皆準此釋。此正相會也。攝論相似意解三性而明悟入，唯識依實證明證悟二性。于二性中，不見二取，即是悟入初性。此文雖異，各據一義，理不相違。餘文準釋，廣會通也。

## 第八釋 諸地依起門

自下大文，釋諸地依起者，地卽定地，亦名爲心。依謂依身。諸地者上二界之十地也。以初欲界五趣雜居，前不定地。色界以上皆曰定地。謂唯識觀者：依何種定起何種觀慧。次諸依者：謂異熟身，謂屬何界之報身，而修起唯識觀慧。

大文有二：一辨依身，二明地起。初中又二：一明頓悟，二明漸悟。今初：

第八諸地依起者：此中有二：初辨依身，後明地起。

標二門。身顯先明，地深後說。

依身者：若頓悟者，初起依於欲界身得，創發勝心，唯欲界故。顯揚等說：極成非惡趣，極欣非上二，唯欲界人天，佛出示現觀。

此明初發心依身言。頓悟者，直往菩薩也，從凡夫位發心，直成佛道者。此初始發心求成佛菩薩，必是欲界有情，故云于欲界身得。引顯揚聖教論證，由于苦故，發菩提心。云何非惡趣，極成故，不發勝心。色無色界極欣樂，故不發勝心下之惡趣，上之二界，佛不出現。唯欲界中，人及欲界天中，佛得出世。并唯欲界能修現觀，謂真實明白得真如現觀。現觀有六，此尤側重真現觀也。

初地以前，三界依身，一切容得。

初地以前，謂地前四十四賢位，以有業報身，故生于三界。所得報身，皆容起觀。

許毗鉢舍那菩薩生無色界，以無色心了一切故。非此何人得有是事！



辨生無色界也。無色界之有情既無物質之色身，云何依彼起唯識觀？答：發大乘心，直往菩薩，雖由業故生于無色，能以無色定心觀一切境。若非曾發大心之修觀者，誰能有斯事耶？故許地前菩薩可以三界依身，修唯識觀。七地以前，得依欲色二界身起，菩薩不生無色界故。八地以上，唯定依於色界身起，託勝所依得菩提故。

此下明聖地上依身，謂直往菩薩，初地至七地可依欲色二界身修唯識觀。依欲界者，廣利有情。依色界謂依四禪，或五不還等身。得勝身故不生無色者，菩薩轉業有自由力，不隨業轉。無色界中彼無利益，故不生也。

八地以上，至于成佛之頓悟菩薩，唯依色界身起唯識觀，不依欲界者，常住定中無有散心，雖在定中能以神通利有情故。依色界者，依此勝身得菩提故。不依無色者，無利益故。

二明漸悟。于中有二：一明不經生。二明經生。今初：其漸悟者，初二果人，初起必依欲界身得。

漸悟者：先修小乘行，後迴修大乘。其迴心之時，若初二果者，依欲界身得。初二果人謂四果中初須陀果，二斯陀舍。

七地以前不經生者：亦通色界，依身而起。

言不經生者：云何經生？謂得初果，要于八天中經七返生死，二果要一往返，方得無生。已經此生，死，迴心向大者，名曰經生。得初二果，未經此生，死即迴，心向大者，名曰不經生。大乘漸悟七地以前之初二果，漸悟菩薩受分段生死故，如前可通依欲色二界身，以此中有不怖生死之輩，故不妨捨欲界身，別受色界身。但其怖生死者，亦可依

欲界身，轉爲變易。

雖未入地亦不生無色，悲願自在，隨受生故。亦不因修，許轉生故。

此釋初二果不同頓悟之地前菩薩也。問此不經生者初二果人既未入地，云何不生無色界耶？謂聖地菩薩大願自在，可得隨意受生，今初二果人非願自在，故不能生。云何不任業生無色界耶？謂生空無漏慧力勝，不復因循業力而轉，故亦不生無色。因修者，任運也。

不同頓悟：見道已前，自己得無漏，彼業力多故。或亦許生；三界業縛，彼猶有故。非此生上厭下染故。

未入地之漸悟菩薩，卽迴小向大之二果聖人，此不生無色者；因已悟生空真如之生空無漏慧強故。彼業力多故者；明未入地頓悟菩薩生無色者，以未斷我執，未得生空無漏，業力猶多故，故亦生無色界。然以具觀慧故，卽依彼界可起現觀。

或亦許生者：謂許漸悟人亦生無色界。何以故？一者雖得生空慧，斷三界惑，猶有三界修惑未盡，故云三界業縛彼猶有故。以有業故，任運生無色界。問：既生無色，如何受佛大菩提耶？卽謂此生無色非厭下二界染，欣無色界之樂而生。由樂暫生。業若了時，還生色界第四定，依勝身而修。

### 二明經生

若經生者，必不上生。發心及後，唯欲界故。

下明經生。初二果也。經生者，謂已經受過往反生死者，發心向大，修唯識觀。以怖生死，故不轉生上界。發心及

後者謂初發心，以至於成佛，皆依欲界本身展轉，變易增勝，而得不別受身。

第三果人，不經生者，欲界發心後，通色界起身而起，不生無色，無利益故。

此明第三果也。第三果人名曰不還，謂於欲界得三果者，此身之後，生于色界，不還欲界受身。然未經過此上生者，曰不經生。初在欲界發大乘心，依欲界身，修唯識觀之後，仍得轉生依色界身，起唯識觀。不生無色，如文可知。若經生者，及第四果，欲界發心，初後唯依欲界身起。色界發心，亦唯依於色界身起。

此明第四果也。經生者，謂前三果。第四果者，謂無學阿羅漢。此若發心修大乘唯識觀，若在欲界創發心者，從初至後，唯依欲界身起。若在色界創發心者，（住五不還天者）亦唯依于色界身起。色界發心者，即依色界身修唯識觀。

初證頓悟，必欲界身，由斷生執，慧厭深故，漸證初依。亦通色界顯揚等說唯欲界中，入現觀者，據各初入非漸悟故。唯斷法執，非深厭故。

此下結成頓悟菩薩證唯識性，初所依身，必為欲界。何以故？欲界生死重故。初心菩薩要由厭生死心深故，斷生空煩惱之厭慧強故，依欲界起。漸悟菩薩，證唯識性，初所依身通色界起。唯識現觀，五不還天聖者亦回心故。若爾顯揚論說豈不相違？彼論說言：唯欲界中得入現觀，彼論此說，通據三乘，初入現觀而說。其漸悟若在欲界迴心，即依欲身。若在色界迴心，即依色身。故彼論之說，但據大乘中之頓悟者而言，非依漸悟。以大乘漸悟人已證生空，發大心後，但求更證法空，而于生死煩惱不須更深心厭離故。

二明地起。

上明依身，下明地起。

結前起後也。

欲界自地，觀通聞思，唯散非定，亦非無漏。此依正義，不取傍說。

上來明依何身修唯識觀。下明依何地修唯識觀。此明依欲界修唯識觀也。初修唯識觀者，依欲界自地。自地者，即報得之五趣雜居地也。此位觀慧，唯通聞思，不通修慧。唯散非定，亦非無漏。

色界觀中，通聞修慧。無色界觀，唯修無餘。色界無思慧，無色又無聞，諸教同故。

明上二界地所起觀慧。色界通聞慧者，如梵王等聞法。又定中亦可聞法故。即定中慧名曰修慧。然無思者，思是尋伺心故；初禪雖有，時極短少，以少從多，故不說有思慧。無色又無聞者，無色以無耳根故。

此唯加行善故，非生得攝。

別辨：謂此諸慧由加行用功得，非生來報得也。

然依瑜伽六十五說：若定若生，毗鉢舍那菩薩未得自在，及得廣慧聲聞，若諸有學，若阿羅漢，以無色界心，了三界法及無漏法。故知無色亦有。此觀菩薩，即是見道以前四十心位。地上不生，處處說故。廣慧聲聞者，隨應說之，不悉于法故。除此二外，不說餘人亦得。無色心通緣于一切。

若定若生者：若定謂得彼定者，若生者謂得彼定復生彼天者。瑜伽論意或得彼定，或又生彼天之未入地菩

聲，及得廣大智慧之聲聞，（聲聞中或居有學之前三果，或無學之阿羅漢。）如是聖者能即于彼無色天定，以無色心，緣了三界及無漏法。既爾，故知無色界中生來亦有此觀慧菩薩也。然即資糧加行等位，非地上生，地上已得自在者不生無色故。廣慧聲聞不愚于法故者：釋廣慧聲聞，緣三界法，及無漏法之所以也。

菩薩見道及金剛定唯第四定，後通諸地：色六，無色四，十地隨應依起。此觀斷惑九，遊觀十隨應別說。無漏聞思，隨依無爽。上七未至，唯有欣厭。行相猶局，故不能作。

明地上地起也。見道者初地，金剛定者十地後心。此二皆依色界第四靜慮以起。唯識現觀，言金剛者，喻也。此定所發智如金剛，能摧一切二障種現，而不爲一切障所破。喻如金剛諸物中堅，能破一切，而不爲他物所破也。

金剛定者定相應慧，亦云金剛道，金剛智。後通諸地者：後謂見道之後，修習位中，通于諸地，隨應起觀。諸地者：色界六地：一初禪，有尋有伺，未至地。二無尋唯伺，初禪地。三無尋無伺，由初禪至二禪中間地。四二禪定。五三禪定。六四禪定。無色者：謂空無邊定，識無邊定，無所有處定，非想非非想定。足前成十。

此觀斷惑九者：謂依此諸地修唯識觀，能斷惑者唯有九地，除去非想非非想定，少有慧故。然遊觀者通于十地。

無漏聞思，隨依無爽者：見道之後，所有聞思，純是無漏，隨所依諸地而起，無有爽礙。

上七未至者：謂未至定共有八種，初初禪未至定，可以依修。上七未至定，則不能依修。何以故？以唯有欣厭故，行相猶局故。

第九釋 斷諸障染門

自下大文第九，明斷諸障染。前之三門明唯識境，即明障染之所依也。次之五門，明修諸觀。由觀行故，對治障染，顯二空理，謂之能斷治者。今正明所斷之障染。于中有二：一標。二明地斷。今初：

第九，斷諸障染者：障有二種：一俱生。二分別。此復有二：一煩惱障，二所知障。

障謂障礙，染即雜染，二障即染。為二障品所間雜者，則曰雜染。煩惱障大涅槃，所知障大菩提。諸表非一，略有二種：一俱生，二分別。此復各二：一煩惱障，二所知障。此復又二：一現行，二種子。如表：



二明地斷。于中有二：一正明地斷，二明障差別。初有四：一明分別煩惱障，二明俱生煩惱障，三明分別所知障，四明俱生所知障。

成唯識論第十卷云：分別煩惱障現行，資糧道中漸伏，加行道中能頓伏盡，種習俱初地斷。

分別煩惱障現行者：謂由分別所起煩惱障之現行，換言之，即現在由邪說邪思維等妄想分別所起之邪見等心行也。此現行之分別煩惱障，在十信住行迴向之資糧位漸伏。伏者，降伏制伏令不起也。然未能盡伏，至四加

行道則能降伏盡淨，令不現行。種習俱初地斷者，種謂種子，亦曰功能，能生現行，如穀等種能生芽等。習云習氣，亦猶痕跡。譬如菜缸，菜去氣留，然無功能可生現行。此種與習，以隱細故，初地方斷。

## 二、明俱生煩惱障

俱生煩惱障現行，地前漸伏。初地以上，能頓伏盡。

俱生煩惱障現行者：俱生謂與身俱從生來，卽有之煩惱，如貪慢等，非由邪說邪分別而起者是也。此現行俱生煩惱障，未見道前，四十位中漸漸修習，漸漸伏抑，令不現起。至見道位，能頓降伏，令永不起。

然故意力有時猶起，而不爲失。

此明地上菩薩行菩薩道時所行之方便。所謂爲度生故，雖現煩惱，不惟無失，且多功德。如瑜伽菩薩，所開性罪等，皆是菩薩故意所作，以煩惱爲行利他之工具，非不知也。故云有時猶起，而不爲失。

八地以上，永不現行。

八地菩薩，有大威德，任運度生，自在遍化，不假煩惱爲其工具，而一切煩惱遂永不現行。

習地地除，種金剛斷。

此明斷俱生煩惱之習氣種子也。俱生煩惱之習氣，十地之中，地地皆漸除。故云習地地除，俱生煩惱之種子者：過于十地，至等覺位金剛道中，方可斷除，故云種金剛斷。

其身見等，及此俱生，四地永伏。法執無故。此所生起，五地不行，以害伴故。

別明從身見俱起之煩惱。梵語薩迦耶見，此云身見，亦云我所見。此見爲諸煩惱上首。等等取與身見相應所起之煩惱。及此俱生者，謂與身見同起之貪心等。

四地永伏不生。何以故？身見等所依之法執無故。大乘菩薩見道之後，不重斷我執，而重斷法執。至第四地，以身見所依法執空故，人執亦空，人我須依法我起故。譬如蛇覺依繩覺起。是故身見，四地以上不復現行。

此所生起者：謂身見生起之煩惱，卽身見起後隨帶而起之惑，獨行貪，獨行無明等。其所現行，五地不起。何以故？害彼伴故。

### 三、明分別所知障

所知障中，分別現行，亦資糧道中漸伏。加行道中能頓伏盡。種習初地斷。

此明由分別而起之所知現行與種子。伏斷位次，如分別煩惱障。

### 四、明俱生所知障有二：一總說，二別說。今初：

俱生現行：地前漸伏，乃至十地，方永伏盡。

俱生所知障之現行，地前漸伏，十地永伏，此總說也。

### 二、別說有二：一正解，二引證。今初：

若別說者：前之六識，八地伏盡。種習皆地地斷。七識現行，金剛喻定，加行道伏。金剛喻定起時，種習俱斷。

此下列說。謂前六識相應所知障中，俱生所起現行，八地以前漸次伏除，至第八地能永伏盡。其俱生種子習



氣者，地地斷除。第七識相應所知障中之俱生所起現行，在金剛喻定勝加行道上，能永伏盡。換言之，即是十地圓滿，入金剛喻定之加行位中也。至金剛定起時，異熟一空，種習俱斷。附地斷表：

地斷表

俱生煩惱障		俱生所知障	
前六識	第七八識	前六識	第七八識
現行………地前漸伏初地以上頓伏	現行………金剛無間道斷	現行………地地或伏或起金剛之加行永伏	現行………地地漸斷金剛永斷
種子………地地漸斷解脫道永斷	種子………金剛無間道頓斷	種子………地地或伏或起金剛之加行永伏	種子………地地漸斷解脫道永斷
習氣………初地以上漸伏第七地永斷	習氣………金剛無間道頓斷	習氣………地地或伏或起金剛之加行永伏	習氣………地地漸斷解脫道永斷

二、明障差別。有四：一、瑜伽三住。二、深密三隨眠。三、寶性四障。四、列舉餘障。今初：  
 一、菩薩地說：煩惱所知障，皆有三住所斷：一、極喜住。一切惡趣諸煩惱品，及所知障在皮羸重，皆悉永斷。能令一切中上煩惱，皆不現行。最初證得二空真智。

下明瑜伽三住配三劫。一、極喜住為初劫。二、無相住為二劫。三、成滿住為三劫。此第一明極喜住也。極喜住者：即初歡喜地。得二空智證不退故，名之曰住。一切惡趣者：謂欲界中三途惡趣。諸煩惱品及所知障者：根本煩惱及

隨煩惱等，一切雜染品法，名諸煩惱品。所知障者：謂所知非障，障于所知境者，曰所知障。惡趣于二障為最粗顯，亦極深重者，故喻曰皮相重。至極喜住，此皮相重二障品法皆永斷除。如諸匠人，鍛鍊鋼鐵，初鑪初打，所去污質，似此皮相重也。

能令一切中上煩惱，皆不現行者：上品煩惱不現行，謂極惡之煩惱，亦即資糧位中所伏煩惱。中品煩惱不現行，謂稍輕之煩惱，亦即加行位中所伏之煩惱也。

最初證得二空眞智者：最初謂初始發心，求二空智，今始證得，名曰最初。二空者：謂生法二空。眞智即二根本無分別智。證彼空智，曰二空眞智。

二無功用無相住。一切能障無生法忍諸煩惱品及所知障。在膚麤重，皆悉永斷。一切煩惱皆不現前，最初任運得無生忍。

此第二明無相住也。由初地起至第八地，是第二大劫。八地以前皆藉功用，至第八地，由無相智慧證無相眞如，于二空理不加功用，無相而住，得無生法忍。故障于無生法忍之煩惱所知二障皆永斷除。猶如匠人二次鍊鐵，二鑪二打，所去鐵中細鏽污質。故所斷障險在膚肉，曰膚粗重。

三最上成滿菩薩住。一切煩惱習氣隨眠及所知障，在骨麤重，皆悉永斷。入如來住。

此第三明成滿住也。由第八地至如來位，無上菩提，大覺圓滿，是經第三大劫矣。最上成滿者：謂最極無上，至極成就圓滿究竟之位也。言隨眠者：謂即種子；此所斷二障習氣與種子，最極深細如骨中垢，至為難斷。入如來住，

始能斷除。所謂「金剛道後異熟空」者。亦如匠人三鑪燒鍊，第三鍛打，所去至細之銹質耳。

## 二、深密經三隨眠

解深密經說，有三隨眠，一害伴隨眠：謂前五地諸不俱生煩惱，是俱生煩惱現行助伴。于爾時永無復有。

上引深密經明三隨眠。此第一明害伴隨眠。初正引經，下章主釋。隨逐現行，眠伏藏識，名曰隨眠。言害伴隨眠者：害謂斷除身見所起助伴之煩惱，曰害伴隨眠。

前五地諸不俱生煩惱者：第五地以前所有不與我所見俱生之煩惱，即獨頭貪癡等，名曰不俱生煩惱。此不俱生之貪等煩惱，是彼與我所見俱時而起諸煩惱之伴侶。此貪等入五地時永斷。故曰彼于爾時，永無復有。是爲害伴隨眠。

此意說言：第六識俱身見等攝，說名俱生。所餘煩惱，名非俱生。然體稍麤，因彼而起，由彼斷故，此亦隨無，故名害伴。

章主釋也。第六識上相應煩惱與身見同時起者，名曰俱生。不同時起，名非俱生。此不與身見同起之煩惱，體稍粗重，故四地身見一斷，其不與身見俱生之助伴煩惱，五地亦無有矣。

二羸劣隨眠：謂第六七地微細現行，若修所伏不現行故。非俱生身見斷，此亦隨滅，稍難斷故。

此第二明羸劣隨眠。六七地上所斷煩惱所知微細現行，如微細貪等，此由修慧力故，伏令不生。五地以前，俱生身見雖斷，此未能滅，體微細故。

不達楞伽俱生身見斷故。貪卽不生。

問難也。俱生身見，第四地已斷；則五六地已無。云何此六七地中仍有耶？

彼約二乘斷煩惱說，不依菩薩所知障無故煩惱不生說。

釋也。此第一約斷障答。楞伽經約二乘斷障說：二乘直從煩惱障斷，則如楞伽所說。菩薩修法空觀，斷所知障；所知障斷，煩惱不生。故如此說，思之可知。

或依二隨眠，究竟斷位，彼經此論，亦不相違。

第二所斷不同。若五地害伴侶，七地斷羸劣；經以身斷，餘亦隨斷，但指粗相。論說斷細，各依一義。經論不違。是故研究佛學，宜觀一經一論前後文之大意，然後判一句一段之文義。不可固執一詞，以當其意義也。

三微細隨眠。謂于第八地已上，從此已去一切煩惱，不復現行，唯有所知障爲依止故。

第三明微細隨眠。初正明，次會釋。此初正明也。八地以上，煩惱斷盡，一切粗品，均已伏除。唯所知障爲依止，亦曰無明。是爲微細，非二乘所斷故。

然由初地，已斷皮麤重故，方可顯得初二隨眠位。復由第八地在膚麤重斷故。顯微細隨眠位。若在骨麤重斷者，我說永離一切隨眠，住在佛地。

以三隨眠會釋三粗重障，如文可知。

### 三、寶性論四障

寶性論中或說四障：一、闍提不信障。二、外道著我障。三、聲聞畏苦障。四、緣覺捨心障。

下明寶性論四障。此列舉四障。闍提不信障：謂無善根種姓。外道著我者，謂執各有一神我靈魂等外道種姓。聲聞緣覺二障者：謂定姓種姓，不發大心名畏苦。捨大慈悲心，名曰捨心。

十信第六心伏初障，信不退故。

別釋斷障，此明斷初障也。言十信者：三賢之首，萬行之本，凡欲從凡入聖，必以十信爲先導；始自信心，終至顯心，爲菩薩發趣菩提之最初方便也。言十信第六心者：即是十信之中，第六不退信心也。謂由四五慧定心，知道不遠，進修不退，故名不退心。信旣不退，善根增長，故伏闍提姓障。

十住第四住，伏第二障。分別我見，麤不生故。

此明斷第二外道執我障也。十住者：謂以大覺位爲本，由前十信，漸決覺悟而住。初發心住，至十灌頂住。言第四住，謂十住中第四生貴住也。經云：『行與佛同，入如來種，名生貴住。』謂由前修行爲法王子，不爲外道理惑，故至此住能伏彼障也。分別我見粗不生者：一切執見，由我生我見，卽是身見別名。此二種子，入初地斷。

前明伏者，伏其現行。今明斷障。此二種子，極粗重故，入初地斷。

第三所知障，五地斷。樂于下乘涅槃之障，五地斷故。緣覺捨心所知障，七地方斷。六地猶觀十二緣故。或初二煩惱種，見道斷。後二煩惱種，金剛斷。

此下明斷後二障。聲聞緣覺，已達生空，斷煩惱障。不明諸法緣生性空，仍障所知。此聲聞畏苦之所知障，五地

方斷。何以故？五地以前，猶樂二乘涅槃故。真俗別觀故。至第五地真俗雙觀，極爲難勝，故斷下心。

復次，緣覺捨心所知障者：捨慈悲心，入寂滅故。障化他故。七地菩薩，方斷此障。何以故？六地猶觀十二緣起，同獨覺故。故至第七地，盡真如際，以求作證，是名遠行。

或初二後二見道金剛斷者，約依煩惱障明也。

#### 四、勝鬘五住煩惱

勝鬘經說五住地煩惱：謂見一處住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地，無明住地。

此下第四明五住地。初列名也。見一處住地者：見惑也。欲愛住地者：修道中欲界惑也。色愛住地者：謂色界惑。有愛住地者：無色界惑。此三惑亦曰修惑。合前見惑名煩惱障。無明住地者：所知障也。

一見一處住地，初地斷。次三金剛斷。無明住地，見修二道，如其次第，頓漸而斷。若初四習，隨同所知障，見修道中，頓漸而斷。

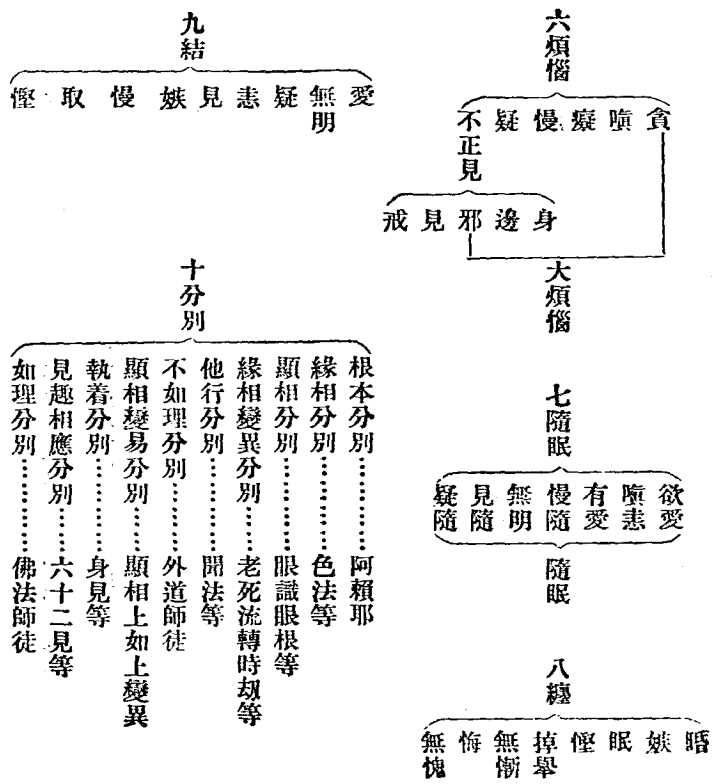
明斷住地位次也。初住見道斷。次修道。三住金剛道斷。無明所知障地地斷。見修二道所惑之惑，若分別起者，頓斷，若俱生起者，漸斷。其五住地中之初四住地種子習氣同所知障，在見修道中亦頓漸斷。

#### 五、舉類結成

或說六煩惱。或說七隨眠。八纏。九結。十煩惱。十分別。十散動等。如斷障章廣說。此說唯識觀斷，不說餘所除。

此中各煩惱等，可檢法數，故不贅述。其斷伏位次，如斷障章中廣說。此第九斷諸障染者，唯說修唯識觀所斷。

障染，不說餘觀所斷障等。



大乘法苑義林唯識章講錄

第十釋 歸攝二空門

自下大文第十攝歸二空者：前來初三門明唯識境竟，次六門明唯識行竟，此第三明唯識果也。所言二空者，非果也，以二空爲門，由入此門故。果德周圓，顯發無隱，故從二空明果。于中有四：一標，二正釋二空，三釋妨難，四結成。今初：

第十歸攝二空者：

標舉也。

二、正釋二空。

諸論說二空：一生空，二法空。其唯識觀通二空觀。尋思實智，通生法空。爲生所依，但說觀法，意求種智，觀法空故。爲於二空生正解故。然且法觀，必帶生空。論說故。

言生空者：生卽有生物之精神生命者也；此有生物之精神生命，若言無者，顯與非生物別；若言有者，的無所指。佛法所明，唯識所現，離識之外，無有固定之生命體可得。夫生空者：非謂此生命絕無也，乃明此有生物之生命是因緣和合，假現作用而已。旣曰因緣合成，則非另有一固體物以爲生命，如一國家然，離人民領土外無所謂國家之自體，人生離四大五蘊外，亦無所謂別有的人生。且此國家民土人生因緣生滅剎那變化，故曰生空。

言法空者：義亦如是。法謂執持，卽是諸法。空謂宇宙萬有，其體因緣生滅，識所變現，離識之外，亦無少法可得。而且唯識之識，亦是因緣和合，如幻如化，是曰法空。此諸法境甚深廣細，大心菩薩爲一切有情利益故，乃遍觀全



宇宙之現象，（即諸法之現象）而達爲空。由達空故，任意化導，諸事得成。

其唯識觀通二空觀者：人生宇宙，情及非情，皆識所變。故唯識觀，通觀二空，曰通二空觀。

尋思實智者：謂即四尋思觀與觀所引四智，曰四如實智。通生法空者：此觀及智，皆觀生法，識之所變無有自性。故曰通生法空。

爲生所依，但說觀法者：生義狹故，體卽是法。法義廣故，非卽是生。是故法爲生所依，觀法空時生亦必空。意求種智觀法空故者：種智卽一切種智，了一切法因緣生種種之智，名曰一切種智。發心菩薩，常觀法空，以求種智而得解脫。何以故？離四大五蘊諸法無生可得，故觀法空，卽是生空。爲于二空生正解故者：以觀諸法不自他共，及無因生；唯識所現。以法空觀，兼觀生空，故由正悟，解二空正理，則能斷除二執障；由除執障，必得二空果故。法觀必帶生空者：謂法空觀中，必具生空。何以故？生起必依法故。如繩必依麻起。

三、釋妨難。于中有二：一出難，二釋難。今初：

迷于體。何故翻悟說迷，生執必兼法執？返迷說悟，生空不帶法空？若以解有淺深，悟生未必悟法；亦應迷有深淺，迷用不迷于體。

此正問難也。若觀法空必帶生空，何故翻悟說迷，生執必兼法執耶？若言悟生空，不必悟法空，何故返迷說悟，生空不帶法空耶？若以解有淺深者；淺謂生空，深曰法空，以悟生空之淺，不能悟法空之深者；則迷亦應有淺深。迷淺之用，不必迷深之體。用謂生空，體曰法空。

二釋難。有三：一正釋，二引證，三辨釋三觀。今初：

今釋：未有解體而迷用，所以生執必帶法執。悟淺不達深，生空未必帶法。

此正釋難也。未有解體而迷于用者：未有悟法體空，而不悟生用之空者；如悟繩即是麻，則蛇覺自無矣。以用依體有迷，用必迷于體，故生執必兼法執，體不依用。悟淺未必悟深，故生空不帶法空。

二引證

二十唯識云：所執法無我，復依餘教入。

法無我者，卽法空智。所執法無我，卽迷法空也。若欲悟此法空，必依餘教入。餘教卽唯識教，此顯十二處教，不  
明法空也。

三、辨釋三觀。

此唯識教入于法空：此說法空，必依唯識，非唯識觀，唯是法空。獨作生空，亦唯識故。

此明法空，定依唯識。而唯識觀，不但通法空，亦通生空故。

但是法空觀，必定是唯識生空不定。二乘生空，非唯識觀故。

此明生空，不定屬唯識也。

唯識觀寬，通生法觀。法觀義局，唯是唯識。生觀義寬，通唯識非唯識觀。唯識觀局，有生空非由此唯識觀。望生空  
觀，願前句分別，無唯識觀非生空。但法空觀必帶生故。有生空觀非唯識，謂二乘生空觀。法空對唯識，亦復如是。有唯

識非法空，謂唯生空唯識觀，無是法觀非唯識。此二俱句，其義可知。

此明生法二空，與唯識觀之寬局也。如表可解：

唯識觀  
┌ 生空觀  
└ 法空觀  
非唯識觀

四、結成。

總相而言，唯識通二空觀。論但說法觀爲唯識觀者，據決定故。復說諸空互相攝者，如空章說。但法空爲唯識者，就決定義說。其空空相攝，如空章中。今按義林之中，空章缺矣。

唯識講要 附成唯識論科目表

太虛法師講  
大圓記

一 懸敘綱宗 略分六段說之

一 佛教機上之本論觀

先觀佛教二字，就一往談，緣所現之身謂之佛。佛所說之法謂之教，次觀佛，舍人與法，其人爲地上菩薩現者，即他受用身，爲二乘及六道凡夫現者，即變化身；其法即法性身自受用身，及平等所流之聲教，故佛是人佛，而教是法佛，佛與教皆是佛。次觀教，舍言與身，言者佛之所說，身者佛之所現，故教是言教，而佛是身教，教與佛皆是教，然言佛教，不過名之與相，佛是名詮覺者之相，教是名詮文義之相，合而言之，有無上正徧覺之五蘊和合假者流出之文字言說及所詮義理謂之佛教。

佛教由機之二說

龍軍無性等說佛之圓圓果海，唯大定智慧，離形色文義相，但由佛果大悲願力，其善根成熟之有情於自心上現起形色文義相，然不言衆生教而名佛教者，以攝歸佛之本願力，故云佛教。

護法勝子等說教由有情機感佛無漏心上現文義相，宜聞法者託爲本質，而現於自識上，然聞者於本質不能親緣，但託爲本質而緣其自識相分。

歐陽竟無居士宗，護法等立論，故於瑜伽真實品叙略云：「托質圓音，教則唯一，聞者識上，乘則有三。」但此義

亦不可執定，所以者何？若就龍軍等說，佛果上本無能詮所詮之文義相，是無質可托，而護法等則佛心上文義由機感現，衆生之機感不同，則所托之質，亦各不同，如小機感佛心上現小教，大機感佛心上現大教，是則所托教不可定一，聞者皆爲一類頓機，不由小而入，大則所成乘，亦不能定三。

然淨名經云：「佛以一音演說法，衆生隨類各得解」者，是就佛之平等意樂而說，佛之本願，如法華經言皆以一乘平等濟渡衆生，終不以二乘三乘相度，此則以乘攝於平等意願，故教可說一，但因有情衆生差別機感不同，而聞佛言教，各自成乘，此則以教攝歸衆生機感，故乘可說三。然有從初發心，或是頓教大乘，或不定性，聞法遂歸大乘，斯又可說乘惟是一，以是義故，衆生之機可一可三，而乘與教，亦可說三說一，但得所說合理，不必執定。

凡有情衆生善根性欲之心理，即謂之機。然言衆生之機，有一性無別者，有五性差別者，言一性者，謂一切衆生皆有佛性也。言五性者，卽一無性，二聲聞性，三緣覺性，此名三無佛性，謂此三種性皆不能成佛也。四不定性，五如來性，此名二有佛性，謂此種性皆可成佛也。如來性是決定成佛，而凡言皆可成佛者，卽就不定種性言也。

然此一性五性別者，蓋以佛性二字，詮義不同，一佛之性，此性卽真如體，謂佛性卽循法界之平等真如，不但有情，無情亦依爲性，如古德云：「翠竹黃花，皆有佛性。」禪宗或問如何是佛？曰乾屎橛，又曰，有時以一莖草作丈六金身，有時以丈六金身作一莖草等，則循法界皆是佛性。何有一衆生而無之，以是故說衆生一性，二佛卽性。此又分二：一，謂心性，性者是自相義，如火熱爲自相，水濕爲自相，地堅爲自相，風動爲自相，而心卽以覺爲其自相。（如起信論云本覺）故此佛性卽指心之自相，此心自相不及於無情，故就此言佛性。雖可云一性，而僅限於有情衆生，而清涼

疏亦謂在無情曰法性，在有情曰佛性；二、卽法空智種，謂無法空智之種子，不能起法空智之現行，不起法空智之現行，不能斷所知障，不能斷所知障，不能成佛。故以此爲佛性，以此而衡一切有情，則無二空智種者，謂之無性。無法空智種者，謂之聲聞性。或緣覺性，兼有二空智種者，謂之不定性。具法空智種者，謂之如來性。由是可說衆生有五性差別，然論智種之具不具，復有二門，一現實如是門，謂依衆生一剎那現行心，觀過去之過去，或未來之未來，皆不離此一剎那心，若此現前一剎那心無如來性，則盡未來際亦不能成佛，如是就現前一念心上，具不具二空智種等，則可說決定有五性差別。二展轉增上門，不論現前一念之心，或具不具，但由佛之平等意願爲增上緣，務使一切衆生決定成佛。如法華言：「唯一乘法，佛種從緣起。」雖無現具佛種，而有佛之增上緣或菩薩等各各互爲增上，亦得新起法空智種，依唯識之新熏種義，亦不相違，由是則五性可決定可不決定，應說有情非一非三性，了達此義，則於一性五性之說無惑，可進論由有情五性之機，感佛五乘之教，由佛五乘之教，應有情五性之機。

總括以上所談，約有二端：一曰機感佛而教起，二曰佛施教以應機。就第一論賢首家判教，曾說教起因緣有十，今約言教起之要有三：一、佛本願故，如契經偈云：「毘盧遮那佛，願力周沙界，一切國土中，恆轉無上輪。」則本無教起之相。二、法如是故，如經云：「法性徧一切處。」又云：「一切法皆是佛法等。」則亦無法與非法之分別，故此二是普徧因，尙不足以言教起之因緣。三、機所感故，則因有機感佛，而佛亦因機施教，於是方有教起之可言，就第三論，亦可分二，初就佛施教說，則佛見一切衆生皆有佛性，皆可成佛。如是則機是一性，故教亦唯一。次就機所感說，則機有五性，而教亦因之有五乘，如人天乘被無性機，乃至佛乘被如來機等。

本論雖菩薩造，亦宗本佛之聖教而來，則本論所被何機，亦即知由何機所感，今觀本論多言五性（山阿賴耶識中無漏種子具不具等）又論首即談阿賴耶識，乃小乘所未建立。是爲不共大乘，則知其所被機，爲頓悟之菩薩性，爲回小向大之不定性，不被無性人天及聲聞緣覺等性。因是亦知此論由不定機及菩薩機而感來，但論中所談，亦有小乘因之得悟者，故此論可云正被菩薩，兼被二乘。

## 二 佛教時上之本論觀

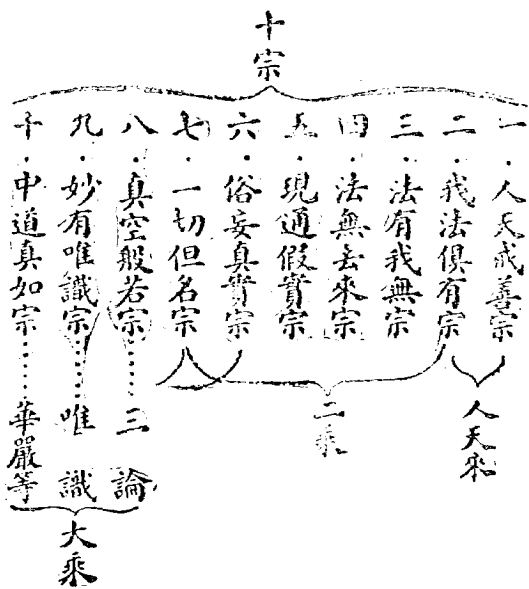
依釋迦如來一代時教之中，觀察此論屬於何時？故云佛教時上之本論觀，在昔鳩摩羅什言一時教，至劉虬菩提流支等說五時，天台亦配五時。嘉祥說佛轉三種法轉，賢首因之說三時，此皆支那判時教之所分，至在印度亦有二派：一清辯智光等。以空爲究竟，故判教分三時，一、一切法有時教，即小乘。二、境空心有時教，即唯識。三、心境皆空時教，即三論等。二護法戒賢等宗深密經亦言三時，一有時教，即談一切法有等小乘。二空時教，即遣有執之般若三論等。三非空非有時教，即唯識等。

本論宗六種經，二種未譯，今所譯來華者，即華嚴楞伽深密密嚴四種。但本宗判教，亦分頓漸，於頓唯中，於漸則分有空中三，華嚴屬頓中，深密屬漸中，故本論被頓機，即屬頓中，被漸機，即屬漸中。

## 三 佛教宗上之本論觀

宗者，所尊所尚所主之旨也。就普通言，可略分十宗。

如後：



若就唯識言，則可分三：

一、一切法有宗……………人天小乘

二、一切法空宗……………三論

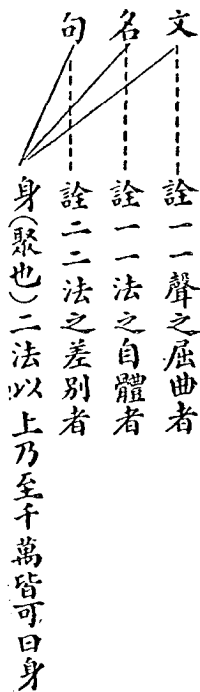


三、中道唯識宗………華嚴唯識等

以華嚴等本唯識論所宗，故前之第九第十，皆可攝歸此第三中。

四 佛教體上之本論觀

依前來所講，教即能詮之文，及所詮之義，故教以文義爲相。蓋凡有文必詮義，若無義即文亦無表現故。今觀能詮文即本論三十頌等，至所詮之義甚廣，實統括唯識境唯識行唯識果等。是故從所詮義上明體，則不啻從一切法上以明其體，故當從能詮文上以明體，能詮不出名句文身。茲釋名句文身之義如下：



今各經論，若從文觀，卽全是一一聲之屈曲。從名觀，盡是一一法之自體。從句觀，亦是二法以上之差別所聚。故教卽名句文身。百法論說名句文卽不相應行之色心分位假法，以之詮教體，可分四門。

一、攝假從實門 楞嚴經云：「此方其教體，清淨在音聞。」故名句文身之教，從佛口宣，聞者領受，亦以聲爲體。然佛滅後，衆生不能親聞佛說，但從佛說之教著之經典者得聞，佛說屬聲塵，佛經屬色塵，故從本教上說，則攝

名句文身之假，歸之聲實，可云以聲塵爲體。若從末教上說，則攝假歸實，當云以聲色二塵爲體，且佛說聲教，亦限於此方，若他方世界，有以光明爲教，香飯行化，乃至以睡夢而作佛事者，則六塵皆可爲教體。即禪宗揚眉瞬目等，亦其一端，故又云：「此方本教以聲爲體，末教以色聲爲體，他方世界以六塵爲教體。」

二、攝境從心門 百法十一色法，皆心心所所變之相分，若以所攝歸於能，則所緣之色境皆是能緣之心王心所。如鏡中之像，總不出鏡外。夫色聲既是心王心所所變，即可歸之心王心所，以是故攝境從心，則可云教非聲色爲體，以心爲體。

三、攝相歸性門 能變之心與所變之境皆是相，今此言相卽色心；言性卽真如。是以攝相歸性，則可云教皆以真如爲體，如淨名云：「一切法皆如」也。楞嚴云：「五陰六入十二處十八界，皆如來藏妙真如性。」

四、性用別收門 上來所談假實色心相性等三對，重重皆可爲教體，惟就所明不同，別別而收。如以假法觀之，卽一一假法皆可以爲教體，以實法觀之，則一一實法皆可以爲教體，色心相性，亦復如是。

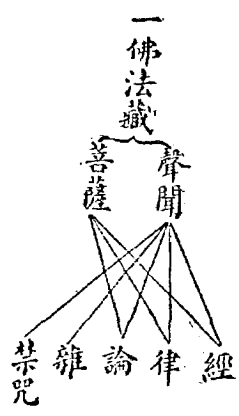
如前談龍軍云佛心上無文義，但由衆生心上文義相生，故此屬攝境歸心門，護法云或宜聞者之善根力，感佛心上文義相生，托之變起自心上文義相，則屬於性用別收門。

如前初門通小乘，後三門但大乘，又唯識以前三門合成第四。

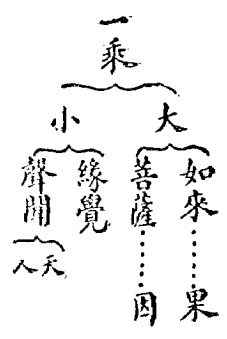
#### 五 佛教相上之本論觀

一文義相……藏 能詮之文及所詮之義爲佛法藏。

二、因果相……乘 乘即依教理行果而信解修證之義也。



此論就一佛法藏，亦可屬一佛法藏，就二藏論屬菩薩藏，就六藏論屬菩薩藏之論藏。



此論就一乘論即為一乘，就二乘乃至六乘論，即大乘之菩薩乘。

六 佛教史上之本論觀

一、印度佛教史與本論

(甲) 大勢 印度佛教，從中國中唐以後大衰，而新起有婆羅門教最盛行，斯即印度近代之吠檀多教。

大概占十分之七，次則耶穌回回二教，而原有之佛教幾息。至今日南印度所餘之佛教，不過小乘一部分，是故若論印度之佛教史，但從釋迦以迄中唐，則有可言，中唐以後，無足稱道矣。

若究本論之關係，則以印度自釋迦滅後，盛行小乘，至七百年頃，龍樹提婆依般若造中百論等。始倡大乘空義，以破小乘執一切法有，初未立宗，後清辯闡揚，乃稱空宗。惟衆生習氣，易落偏邪，習久遂更執空，於是後龍樹二百年頃，無著菩薩興世。始依瑜伽深密而明法相，以破惡取空者，無著之弟名世親，初從一切有部出家，盛宏小乘，作五百部小乘論。往往譏毀大乘，無著憂之，乃以方便誘令回心。初爲說釋大乘論，授之作釋。至最後將近入滅，乃廣攝大乘妙義，作此唯識三十頌。但在此頌之前作二十頌，亦自作釋，及作此頌，未及作釋，卽已入滅。於其同時有親勝火辯二師，爲作釋論，後又有八師相繼作釋，故此頌之釋論，向稱十大論師。

唯識之學，發端於彌勒。而集大成於護法。然護法之學，不行於印度。由勝軍論師傳至玄奘，獨盛行於中國，此一奇也。

十大論師，可分三類，一親勝火辯，與天親同時。二德慧安慧，淨月難陀，勝軍祖述難陀。德慧是安慧之師。三護法勝友勝子智月，次三師皆護法弟子。玄奘與其弟子窺基譯論。糝十大論師之釋爲一本。而以護法立義最固，是故雖列諸說，獨折衷於護法。而論首亦題曰護法等菩薩造。

(乙) 造頌者……天親

(丙) 釋論者……十論師

## 二、中華佛教史與本論

(甲)大勢 自從漢明帝佛教入中國，所譯經論不過梵本小部或大部中之一二品而已。魏晉譯者漸盛，至鳩摩羅什出大乘經論頗多。劉宋時譯楞伽及華嚴菩提留支譯地論等，漸行唯識義。但地論言第九識。後考九識卽八識之淨分，陳真諦譯關於唯識經論更進，至唐玄奘乃集其成。然近人謂真諦宗安慧爲舊義，玄奘宗護法爲新義，二家學說，微有異同也。

(乙)譯論者……玄奘。

(丙)解傳者……窺基……慧沼……智周等。

三、各國佛教史與本論 自阿育王以後，佛教宏傳各國，今觀蒙古佛教自西藏輸入，顯有中觀瑜伽等，密有諸部，故蒙藏佛教與本論無關係。南洋如錫蘭緬甸暹羅等但行小乘，亦與本論無涉。高麗佛教自中國傳入，比日本猶早，中國所有經論，彼國皆有，但未宏揚，在彼國成宗者，現有華嚴之漸宗，與法眼之頓宗，故與本論亦不相闕。至日本佛教，於中國原有各宗派皆有之，而未甚宏傳，惟中國自唐後，禪宗盛行，唯識絕跡。又經三武滅佛及他種摧殘，則關於唯識之典籍皆遺失，日本獨能保存。今日若窺基泰賢圓測慧沼智周道邑等著作，多自彼國取回，由此一端言之，故此論與日本佛教之關係，較爲重要。

四、今後佛化之與本論 在印度經過有精密思想之外道，及一切有部之小乘，又經過言一切法空闡明中道之大乘空宗，乘此思想之系統，始立唯識論義。而中國從兩漢六朝以下多行儒道。儒尚人事，稍高深則所謂六

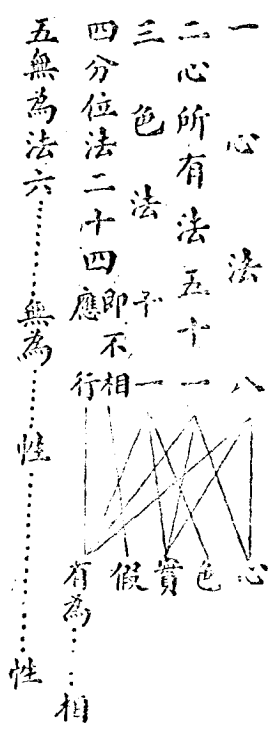
合之外，存而不論；六合之內，論而不議。道家多空洞玄虛之言，其思想皆與此論相遠，獨有一二傑出者如玄基等宏揚，故不久寢息。

惟中國思想統系，向者偏近禪宗，故禪宗特盛。近來頗有變更，因泰西科學東漸，曾破宗教哲學。近又由科學建設哲學，其思想漸精密，與唯識學相鄰接，可以唯識引導其思潮入於正軌。故從今以後，唯識學特大興，堪由中國以傳布西洋各國。然以時勢觀之，能傳布西洋者當更有三宗：一、三論宗，此即從唯識所明因緣生法以觀其空，唯識既傳，則三論必興。二、淨土宗，彼國奉行耶教，上帝天國，亦與彌陀淨土相似。三、密宗，彼土由物質之反應，近來漸多鬼神學靈學催眠術等，皆與密宗相近，易於通化也。 上懸叙綱宗竟

二、科釋文義 一科釋論題 二科釋論文一

一科釋論題又四：一、唯識，二、唯識論，三、成唯識，四、成唯識論。

一、唯識 識爲能唯，故唯卽識，持業釋也。一切法爲所唯，識以了別爲義，是能明了分別諸法者故。唯以簡持爲義，簡識外無，持識內有。又簡持一切法不出於了別之外，被簡持在了知內者卽一切法，故云一切法爲所唯者，卽一切法不出識之外也。今問何謂一切法，法卽軌持義，凡有法無法皆法，有法中，有爲無爲有漏無漏皆然。是法出過數量，不可思議，惟佛與佛，乃能究盡。然以方便略計其數，則瑜伽有六百六十五法。天親約之作百法論，今列百法觀之。



如上百法共分五位，復可分為性相假實色心三對，總名一切法。

問何謂識？即心法之八識，心王一切有情眾生皆有之。有情又名含識，故有情可云有識，含識亦可云含情。問

何故百法唯識？此問所唯一切法，今可答云，八識心王識自性故，通常云五十一心所，定相應故，謂隨心法而有，即

識之僕從，繫屬於識。十一色法，心王心所二所變故，雖從俗言，識在內，色在外，識精神的，色物質的，若知皆心王心

所所變相分，即心王等如鏡，色如鏡中所現之影，影不出鏡外，故知色亦不在識外。二十四心不相應行法，是心

所色三者之分位故，如異生性為心所法上之分位，命根為識之業種上分位，名句文等色法中聲上之分位，時方

等通心心所色三者之分位，又如一棹有色與觸，集現為方圓長短等分位，即方分位假，計其成立年代，即時分位

假，六種無為，前四位之實性故，前四有為，皆法之相，後六無為，為法之性，性即實體實相，由上五重言之，總不離識，

所以言一切法唯識。問能否唯餘法？若以圓融言之。如天台云隨拈一法，皆爲法界，華嚴云，一卽一切，一切卽一，則無法不可唯，雖言唯心所唯色唯無明唯真如皆可，以無明盡卽真如，故亦可云唯無明也。問何故說唯識？今觀百法，心所隨識，分位是假，而色法中有根與境，實無爲法卽真如性。若說唯境，境本迷情所著，妄想戲論，逐以流轉，唯之卽成順世外道，佛法意令有情還滅，故不可說唯境。若說唯根，此根言非有形之眼耳等，有形之根依處亦屬於境，淨色根非肉眼能見，以能發識，比知是有。佛爲普通衆生說法，須依皆能現知者說，故不可說唯根。然則說無爲法可乎？此真如無爲等，必淨除一切妄想戲論，方能親證，是佛境界。諸凡夫雖聞說真如，不過意識緣此真如一名，起爲相似之獨影境，不能實證。佛爲凡夫說法，故不可說唯真如，由以上諸義，爲度生方便言，則根境真如等皆不可唯。獨此識法，無論賢愚，起心卽自知有，知有可依施教。又從此識起貪瞋癡造善惡業，生死流轉三界之境，欲令觀心還滅，故雖一切可唯而不唯，獨說唯識。

上來所說唯以簡爲義，卽簡擇料簡等，識以了爲義，卽了達了別等。又簡有二義，以簡除而兼簡持。

(甲) 簡除……離識之實我實法定非有。

(乙) 簡持……卽識之有爲無爲許非無。

了亦有二義。以能了而攝所了。

(甲) 能了者……諸心心所。

(乙) 所了者……諸色法不相應行法及無爲法。



以是義故，言唯識者，非離一切法而求心，但了一切法之卽心也。

二、唯識論 此有二：一、唯識之論，論指書；二、唯識卽論，論指道理學說。如言唯境論唯根論等，卽以唯識之事或理爲論。

三、成唯識 此亦有二：一、以教成教，上教字指十論師之釋論，卽能成。下教字指三十頌，卽所成。二、以教成理，教指能成，卽三十頌及釋論。理指所成，卽唯識之境行果等。由此唯識教之成，或唯識理之成，皆名唯識之成，依主釋也。

四、成唯識論 論能發揮義理，開演言教，卽指此部之名句文身而言。由前言以教成教，以教成理，今更可云以理成教，以明論義。

(甲) 以理成教論 唯識理是佛菩薩之自證，爲利他故立論。如天親悟理成頌，十論師悟理成釋論，由唯識理所成之論，依主釋也。

(乙) 以教成理論 如云此論三分成立唯識等，則教爲能成，而唯識之理爲所成，故云成唯識論。卽成之唯識論，依主釋也。

(丙) 以教成教論 以本頌爲本教，釋論爲末教，是成唯識卽論，持業釋也。 上科釋論題竟

## 二科釋論文分三

### 一、宗前教叙分

二、依教廣成分

三、結願迴施分

宗前敬叙卽起首一頌及長行，亦釋爲二，一歸敬福田，二叙釋論意。初歸敬福田者，稽首二字是能敬。唯識性滿分清淨者是所敬。此言性有二義，一類性之性，二體性之性，依類性可分爲四。

(甲) 唯識之虛妄性 此是應簡除之徧計執性。

(乙) 唯識之真實性 此是應簡持之唯識相性或唯識之實性。

(丙) 唯識之世俗性 此是應轉淨之依他起性。

(丁) 唯識之勝義性 此是所證勝義勝義一眞法界。

依體性言，此性對相而言，舉性卽簡除前百法中之假質色心之相，而但敬二空所顯至極究竟眞如實性。

若通以三性爲性，則唯識卽性，若專以眞如爲性，名唯識之性，但從相以顯性，是性卽攝相，故名唯識相之性。又言性卽簡相，因性是無爲無漏，所應歸敬，相之有爲有漏是應簡除，相之有爲無漏亦非最勝，異生由迷此成有漏唯識相故，諸佛由悟此成無漏唯識相故，故此特言敬禮唯識之性，卽皈敬諸佛所證清淨所得清淨之唯識勝義性也。

清淨者亦分二：一、清淨卽者，指清淨無漏功德之聚卽者。二、清淨之者，清淨專指能清淨之正智者。指無漏五陰假者。滿清淨卽清淨圓滿者，指佛。分清淨卽分證清淨者，指菩薩。清淨與雜染相翻，清純無雜，潔淨無染，依滿清

淨者而示唯識之教。依分清淨者從教而顯理。故雖敬佛菩薩，即是敬彼所流出之法。因此敬禮，可略分三：

(甲) 唯敬法而非人 法由佛菩薩流出，故敬佛菩薩，即是敬法。

(乙) 唯敬人而非法 依唯識性而分清淨分清淨者，即以人攝法。

(丙) 飯敬三寶 唯識性即法寶，滿清淨者佛寶，分清淨者僧寶，但此依唯識分清淨者，是為大乘

僧寶。

以常時致敬在對人之能而敬。非對法之所而敬，故此敬禮，應取後二種。

我即隨世俗指五陰和合假者，乃釋論師自謂。彼說即天親本頌，利樂者謂於無漏功德之法有所增益，是名利益。於有漏煩惱之法能速遠離，是名安樂。衆生梵語摩呼婆耆，謂五陰和合假生者，有情梵語薩埵，即是與無情分界者，在凡夫之迷情，則為情愛情性，在佛果之悟情，即為大智大悲。菩薩造論不外二事：一令法久住，即頌第三句，二饒益有情，即頌第四句也。

釋造論意三說、一安慧等、二火辯等、三護法等、

初安慧說三重、一為於二空有迷謬者生正解故、二生解為斷重障故、下四句自釋三斷障為得勝果故。下四

釋句自

一迷……全不知（凡夫）

迷謬之料簡（二謬……有知而僣（二乘）） 以此故知斯論所被之機亦攝凡外二乘等

〔三迷謬……外道

所知即所了知，能了知是心，所了知是境，境非是障，但由法執覆蓋所知之境，遂成爲障。故古德云：『所知不是障，被障障所知。』

重障者指二障之過失重，或就品類之多，指其最重者，如我執爲煩惱障之重者。法執爲所知障之重者。

生空正解……斷煩惱障中我執重障。

法空正解……斷所知障中法執重障。

由我執爲本……煩惱障具足而生。

由法執爲本……所知障具足而生。

然煩惱障中不但我執，所知障中亦有法愛法意及定障等，不止法執也。

勝果料簡

凡夫外道……非勝非果

二乘……果而非勝

菩薩……勝而非果

佛……亦勝亦果

凡外……非真非解脫

真解脫料簡  
二乘……解脫非真

菩薩……………真非解脫

佛……………亦真亦解脫

凡外……………非大非菩提

二乘……………菩提非大

菩薩……………大非菩提

佛……………亦大亦菩提

### 大菩提料簡

依述記例，言譯論中有初不說有義，中後說有義者，則以初說為正，有初中後皆言有義者，則有二意。一意諸說平等平等，二意前略後廣，則後說為正，其初中後皆不說有義，如今釋造論意三說，則可同前皆說有義者例，但今就釋造論意三說，亦可以下之四法觀之。

#### 一、依行位觀

(甲) 除謬生解……………(資糧位 加行位) 護法在遮異執得如

(乙) 生解斷障……………(通達位 修習位) 大群令達二空證唯

(丙) 斷障得果……………(究竟位) 安慧言生解障得

由前觀之，安慧之說，最圓最高，次火辯，次護法，故其次序由高而下。

#### 二、依目的觀

(甲) 安慧之教意，在得二勝果，文可倒讀。如云欲得二勝果在斷二重障欲斷二障在生正解等

(乙) 火辯教意，在證唯識理。

(丙) 護法教意，在破執立理。

此但就造論所欲達之目的言，從遠而近，其次序亦安慧爲先

### 三、依致用觀

(甲) 安慧專在得果，而於得果之行與解，不細分別。只求得果，則隨用何法，固無一定。故安慧之立義雖高，未免疎漏。

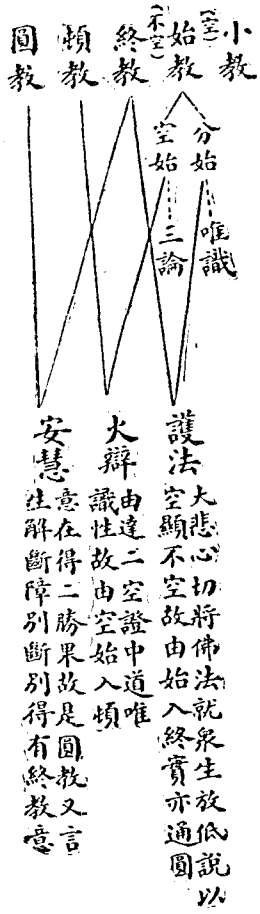
(乙) 火辯在證唯識理，務令直起智觀，而於一切言教義理之建立，亦不求精細。

(丙) 惟護法在以正教正思維，遣除山邪教邪思維所起之謬執，所謂以言遣言，令生勝解。解生乃能斷障證果。

由如上說，安慧使人發心趨果。火辯使人作意求證。惟護法能立善用名言明確指定之道理，使人就正理解正解，由解起行趨果，勢如破竹。故其致用較二家尤爲切要。此則從除而切，當以護法居後。

### 四、依判教觀

判教多以天台賢首爲準，天台時此論尙未譯來，故未判入。賢首五教則判入始教內，然今就安慧等釋論師觀之，則可爲如下之所判。



二、依教廣成分

依教廣成共三十頌，可略分爲三：

(甲) 依教解唯識境——二十五頌

(乙) 依境修唯識行——四頌

(丙) 依行證唯識果——一頌

此論宗華嚴，華嚴廣談行果而略於境，此論廣談境而略行果。故境有二十五頌，次行四頌，次果一頌。蓋廣境者廣華嚴之所略，略行果者，亦略華嚴之所廣也。又從第一段說，亦可分二：

(甲) 彰唯識相——二十四頌

(乙) 示唯識性——一頌  
第五頌

境是就衆生因位說明法之實相實性，但能從相上講明，則卽相之性自顯。故此論談相有二十四頌，談性則只一頌，以其廣談於相，故亦名法相宗。然三論宗亦廣談境，惟彼略相而廣談性，故三論又名法性宗。就辯唯識相亦可分二：

(甲) 略彰論旨辯唯識相 六句頌及長行一頌文二長行

(乙) 廣釋妨難明唯識相 餘二十二頌半及長行

就六句頌分二：

(甲) 答所執難標論宗

(乙) 彰能變體辯識相

前由三家述造論意，已標唯識，故此專就唯識設爲問難。問意是疑必有實我實法，故世間及諸聖教說有我法，答意不必要有實我實法，而世間聖教卽可說有我法。何以故？由假說故，假說有二：一、無體隨情假，(世間) 二、有體強說假。(聖教) 以真理隨妄情，則說有我法，故曰情有。以真理奪妄情，則我法本無，故曰理無，又假說我，則隨妄情有種種我相。假說法，則隨妄情有種種法相。世間隨自妄情假說既然，聖教隨他妄情假說亦復如是。轉謂變而現起，此中亦有伏難，謂必有實我法方有假說，答謂不必實有，但依彼識所變，識有三分，一自證分，非指識之本體，但指識當體之了知，在當體上有能了知所了知二相，其能名見分，所名相分，二分皆依自證所變。

此能變唯三 此有二義，一指上所變之種種我法相。二卽指能變，對所變說能變故。所變我法，能變卽識，不



離識之相分，即我法相。唯亦二義。一非識不能變，即唯識能變。一是唯三，不多不少之義。

異熟三義 一種子起現行，必有變異，異方能起，一切因緣生法皆通，故曰變異而熟。二因在前，果在後，不在一時，故曰異時而熟。三因中善惡，果則無記，故曰異類而熟。何云果則無記。若對各類有性言。善有善報，惡有惡報，則果固有善惡，惟對自己之報體言，則此阿賴耶識，無惡無善，亦容善容惡，故云無覆無記。亦即告子所云性無善無不善也。蓋第八阿賴耶識爲果報主，其能招感之業是善惡，而所招感之報體則無記。

#### 下說長行

法謂軌持 軌謂軌範，可生物解。持謂任持，不捨自相。如言黑板，使人起黑覺，不起白覺，是軌範義。然所以能使人求解，以其自性是白，不失白之自性，故一說曰。即使人生白解，黑亦然。若失其自性，不能生人之黑白解。此任持義。然黑白等是有法，無法亦可生人之解。如言龜毛兔角，雖無毛角，亦便使生無毛角想，是故法爲識上變似之相，不可執爲實有。

我種種相謂有情命者等 有異熟報體謂之有情。一期生活，連續不斷，謂之命。有業感報，謂之命根。業盡命根斷，則報亦壞。又有情即金剛經所云：『人相，命者即壽者相。』

#### 五、觀略釋

(甲) 遣虛存實 虛即我法，實即依圓。

(乙) 捨濫留純 濫即相分，濫同外境，純即內之見分自證。

(內)攝末歸本 末謂心心所之見相，本即心心所之自證。

(丁)隱劣顯勝 劣謂心所，勝即心王。

(戊)遣相證性 相謂心王等唯識相，性即真如。

衆緣所現起之心心所法，皆自證之識體，從體分開其用，則有能了所了，能所二分，皆依自證而說。因能取所取之習慣，從識體上起似見分相分。安慧依攝末歸本門，祇許有自證分。故說見相是徧計無，如龜毛兔角，護法窺基等依遺虛存實門，許見相亦依他有，故言見相別種。

似我似法，非現前分別變起，乃無始以來與身俱生之我法分別習氣變起。因彼習氣從無始來積集相識，恆現起我法二執故。故識起時自然變起似我法之相見，不離於識。此不離識之我法相。(似即似能執之妄情，亦即我見法見，屬見分，我法屬相分。)即內識起我法二執，執爲離識似外境現，如夢牛馬，實牛馬體是無，而夢時此相似牛馬之不離心相則有。

離識外之實我法境，是無質獨影境，但從見分一方生起，屬徧計執。唯分別變，內攝於識之相見分是依他起，亦因緣變。

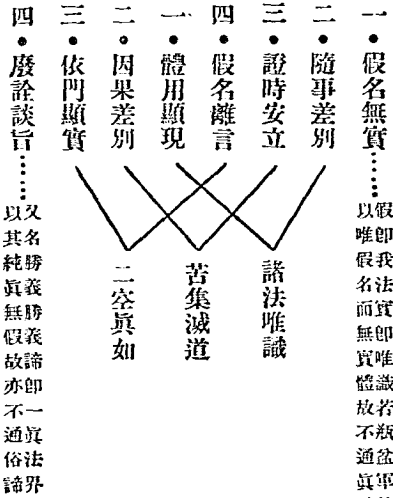
論云境依內識而假立故，即俗第一重。云識是假境所依事故，即俗諦二通真諦一。

執一切有情我體是徧，則業果相雜，外救如諸燈光，雖處無別，而各燈光照，彼此不雜。然此不得而論，蓋能屬之燈不徧，故光可各屬，不相雜亂。外計能屬之我體既互相徧，則所屬之業果不能各屬，應相雜亂。經言一切衆生皆有

真俗二諦  
之四重

勝義諦四重

世俗諦四重



佛性，皆依如來藏而流轉生死等，與凡外所執之我是常是一，有無差別，其各思之思之，又重思之。

凡見分與自證分，皆是無相，緣不能著。故七托八之見分爲本質而緣，質不能緣得其眞見分也。假如八識是燈光病目是七識，而病目之緣燈光，但見五色華輪，不見燈光質相，七緣八見亦復如是。

七緣八，不親著，托爲本質而緣，名眞帶質境。（即論云起自心相）六緣八，通眞似帶質，何以故？其緣五取蘊中之色蘊時，以心緣境，是似帶質，緣餘四蘊時，以心緣心，即眞帶質。至執爲實我，則完全成爲計所執之無質獨影境也。如病目見燈五色之華，猶托燈光爲本質，故名帶質。及味其爲燈而執爲實五色華，則全非事實而但爲想像，故名獨影。

第六意識依邪教言語文字所詮之五蘊相，託爲本質，起自心相，尙是有質獨影，以五蘊之事不無故。至依邪教

所說我名託爲本質起自心相，則爲無質獨影。以質無「我」之爲物故。

第七執我，自心（第七）外之本質（第八見）定有。第六執我，若俱生所執，本質定有。分別所執，或離蘊執，本質是無。或即蘊執，本質是有，凡有我執之見分，必有我相之相分，故曰自心內蘊，一切皆有。又凡有見必有相。故影像相分之內蘊，決定是有。惟執爲離心之外有實我法，則決定非有。如心上可有之想像龜毛兔角。若執爲實有龜毛兔角之爲物，則畢竟無。

附成唯識論科目表

佛學院院長太虛法師講  
門人會覺編

(一) 總表

全論系統	
宗前敬敘分	偈頌……第一卷首頌 長行……第一卷初文
依教廣成分	解唯識境 略彰論旨明唯識相……第一卷初頁反面 廣釋妨難辨唯識相 結前生後五位……第九卷二頁反面 明唯識位 舉頌正辨五位……第九卷三頁
釋結施願分	第十卷末
廣三能變	解初能變……第二卷八頁 解次能變……第四卷七頁反面 解三能變……第五卷十頁反面
正辨識變	第七卷十二頁

通釋妨難

釋理違……第七卷十六頁反面

釋教違

初三頌釋無境……第八卷十六頁

次三頌釋識性……第九卷初頁

(二) 細科

科目

(卷第一)

續文

偈頌

一 歸敬福田——稽首……清淨者

二 敍釋論意——我今……諸有情

長行

一 安慧釋造論意——今造……得大菩提

二 火辨釋造論意——又爲……如實知故

三 護法釋造論意——復有……故作斯論 (宗前敬敍分竟)

略彰論旨明唯識相

一 寄問徵起——若唯……說有我法

二 舉頌答釋二

一 舉頌答

一 答所執難標論宗——由假……依識所變

二 彰能變體辨識相——此能……了別境識

二釋頌文二

一釋難標宗二

一正解頌文——一解釋三句——論曰……實有外境

二分別諸門

一說假有無門——愚夫……故說為假  
二遮執增減門——外境……增減二執  
三判謠真俗門——境依……亦勝義有

二廣破執難二

一正破外執三

一總問答——云何……不可得故

二別問答二

一問答破我——一問——如何一句

二答二

一破計我二

一別敘兩三破

一初三計正破外

一出計——諸所……作事業故  
二破執——初且……非常一故

┌ 二次三計兼破小 ── 一出計 ── 又所……非即非離  
 └ 二破執 ── 初即……實我不成

二總發諸執破四

- 一 有思慮無思慮破 ── 又諸……理俱不成
- 二 有作用無作用破 ── 又諸……二俱不成
- 三 我見不應為顛倒破 ── 又諸……沈淪生死
- 四 我見不親緣實我破 ── 又諸……種種計度

二總解執二

一正解執二

一 別解二執 ── 一標數舉名 ── 然諸……二者分別  
 ── 二隨執分解 ── 一解俱生執 ── 一釋名義 ── 俱生……名俱生  
 ── 二解分別執 ── 一釋名義 ── 分別……識中有  
 ── 二出種類 ── 此復……為實我  
 ── 三明伏斷 ── 此二……能除滅



二出種類——此亦……爲實我  
 三明伏斷——此二……能除滅

二總執二執——一緣蘊執我——如是……妄執爲我

二蘊我分別——然諸……決定非有

三我見緣起——故契……五取蘊起

二釋妨難——一釋憶誦難——一問難——實我……等事

二答釋——一反質答破——所執……應非常故

二正義解釋——然諸……非於我宗

二釋業果難二

一問難——若無……果耶

二答釋——一反質答破——所執……應是無常

二正義解釋——然諸……於理無違

三釋縛脫難——一問難——我若……涅槃

二答釋——一反質答破——所執……常爲自害

二正義解釋——然有……求趣涅槃  
三結成唯識——由此……妄執爲我

二問答破法二

一破計法二

一總問答——如何一句

二總答——外道……有故

二廣別破二

一問答別破二

一別破外道——外道別問——外道……非有

二論主別答二

→ 別破十三外道六

一破數論——一出計——且數……現量所得

二破執——一總破所成二十三諦——彼執……現量得耶

二合破所成能所諸法——又大……爲例亦爾

三別破本事三法能成——又三……三合成一

四重合破能所成諸諦三

一合破能成——又三……體即相放  
 二別破所成——又大……便爲大失  
 三結破——故彼……計度爲有

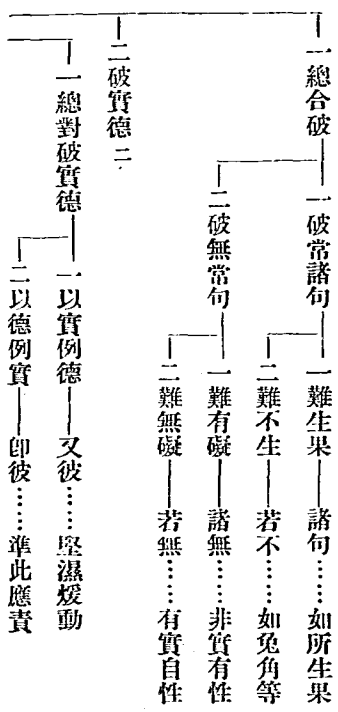
二破勝論三

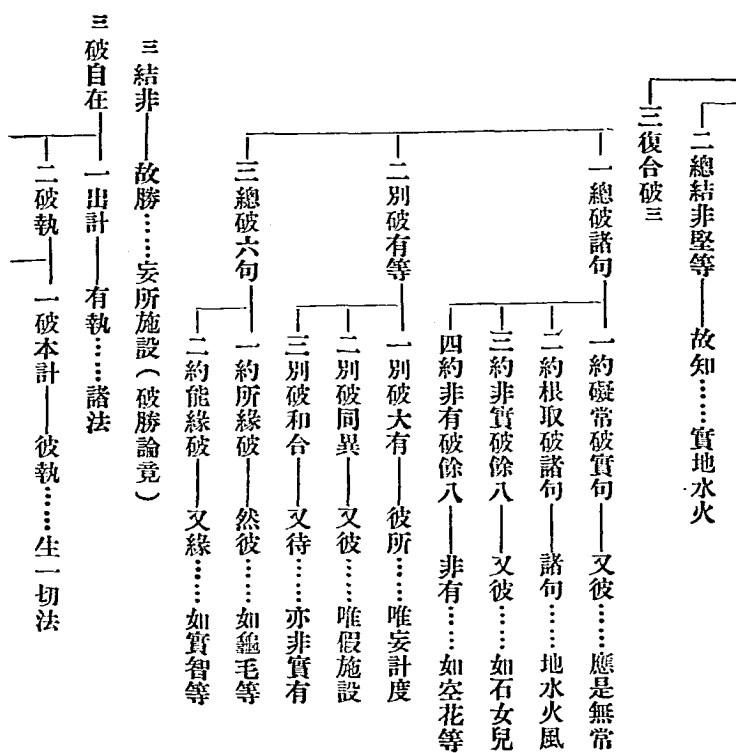
一 斂計——勝論……所得

二 正破——一總破——彼執非理

二反質——所以者何

三別破三





四破餘七——餘執……皆同此破  
└二破轉計——待欲……因常有故

五破聲論

一出計

一出明論計——有餘……諸法

└二出聲論計——有執……詮表

二破執

一破明論——彼俱……如所餘聲

└二破聲論——餘聲……待衆緣故

六破極微

一出計

有外……而體實有

└二破執三

一破能生四大

彼亦……極微常住

二破所生粗色

一合破勝世——又所……便遠自執

└二專破勝論——若謂……處無別故

└三重破勝世——若謂……前後相違

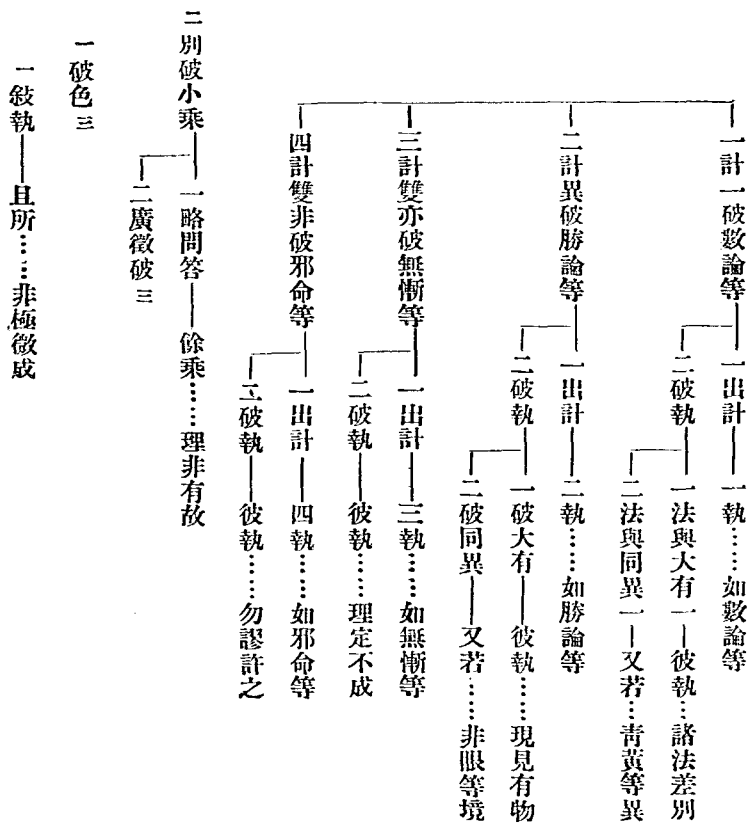
三合破能所生

又果……虛妄計度（別破十三外道竟）

二別破九十六術

一總舉——然諸……四種

└二別破四



二牒破 三

一破有對 三

一破能成極微有對不成 三

一總非——彼有……有故

二別破——一礙無礙破——謂諸……成瓶衣等

——二分無分破——一破有方分——又諸……便非實有

——二破無方分 五

——一應無光影難——若無……定有方分

——二見觸無差難——又若……必有方分

——三應有方分難——又諸……共和集義

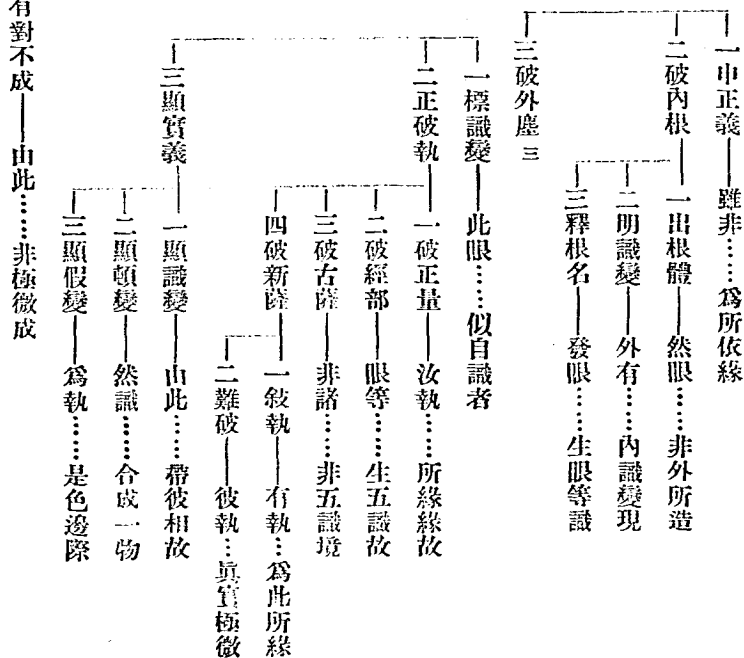
——四微聚不異難——或相……定有方分

——五應無障隔難——執有……障礙有對

三結非——是故……實有不成

二破所成根境有對不成——一問——五識一句

——二答 三





二破無對——一例破——餘無……定非實有

二牒破——諸有……真實色法

三破雙亦——一問——表無表一句

二破二

一破計二

一正破表色二

一破身表——一破外計——一總破——此非……以何為性

二別破三

一薩婆——若言……不可得故

二正量——若言……應非滅故

三日出——若言……類觸應知

三結非——故身表一句

二申正義——然心……假名身表

一破外表——語表……前已破故

二述正義——然因……於理無違

二破語表

二例破無表

一正例破——表既……寧實

二申正義

一總明假立——然依……亦無違

二別明假立二

一依思種立——謂此……增長位立

二依現思立——或依……故是假有

二答難

一難——世尊……豈不違經

二答

一總答——不撥……非色

二別答

一出體——能動……說名意業

二釋名——起身……說名業道

三總結非有——由此……變似色生（破色竟）

二破不相應二

一總舉總破

一總非却詰——不相……所以者何

二立量分斥

一難有體相——得非……分位假立

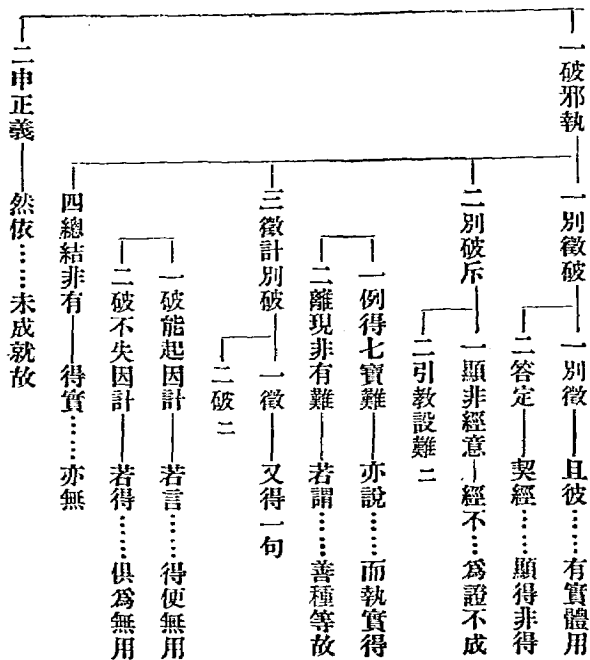
二合難體用——此定……許蘊攝故

三別難實有——或心……非實有體

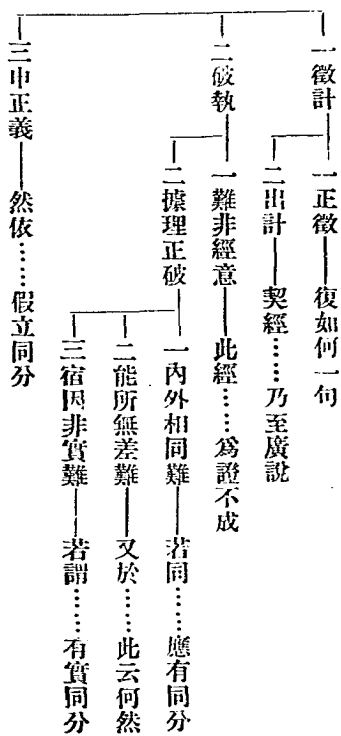
二別徵別破三

一破薩婆多等計六

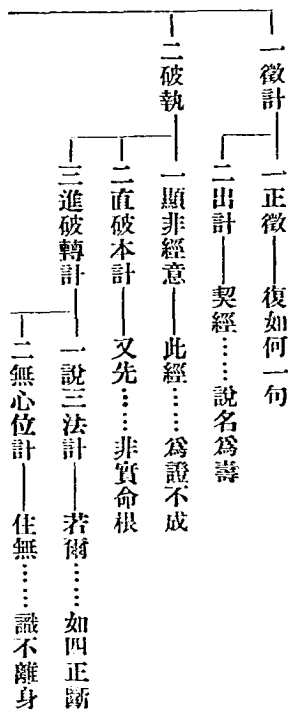
一破得非得二



二破衆同分三



三破命根三



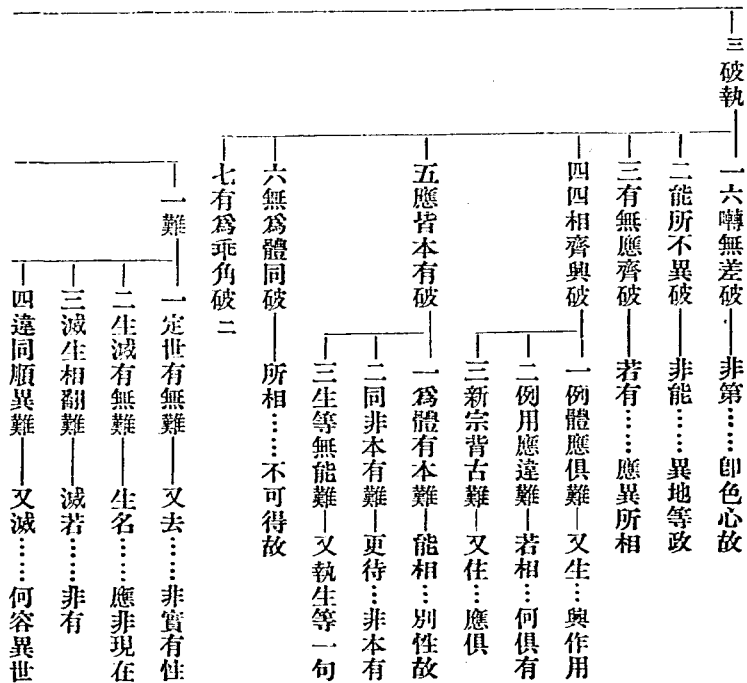
三中正義——然依……假立命根  
 三名相違計——既爾……有實命根  
 四破二無心定三

一徵計——正徵——復如……有實自性  
 二出計——若無……令不現起  
 二破執——厭色齊心難——若無……此云何然  
 二設遮非實難——又遮……假亦能遮  
 三中正義——一明定果——一明二定——謂修……定亦名善  
 二明定果——無想……得異熟名  
 二結非實——故此……實有

(卷第二)

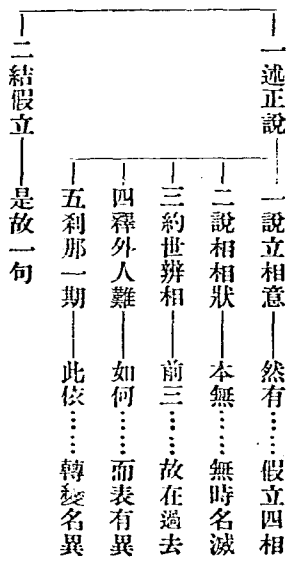
五破有爲相四

一徵計——正徵——復如……有實自性  
 二出計——契經……乃至廣說  
 二釋經——此經……爲證不成

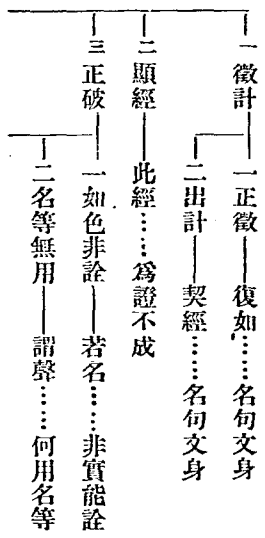


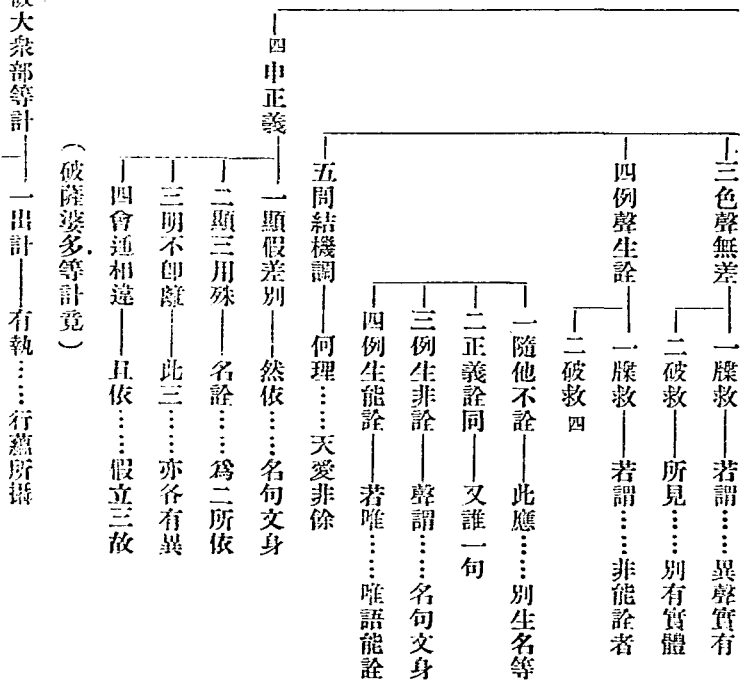
二結——故彼……非理

四申正義二



六破名句文四







「一破執——彼亦……非不相應

三 例破餘計——執別……皆應遮止（破不相應竟）

三 破無為三

一 破外計三

一 總非——一總非無實——諸無……理不可得

二 顯法定無——且定……無為定有

三 立量遮破——然諸……實無為性

二 別破——一破薩——一審問——又虛……為多

二 定破——一定一破四

一 破虛空——若體……無應不徧

二 破擇滅——一部……餘品擇滅

三 破非擇——一法……得非擇滅

四 結定一過——執彼……爾故

二 定多破——若體……非徧容受

二 例餘——餘部……準前應破

三 總破——又諸……異心等有

二 顯正理——一 總標——然契……略有二種

二 別顯二

一 依識變假說——一 示所依——一 依……設有

二 正出體——謂會……無為相現

三 釋名義——此所……假說為常

二 依法性施設——一 示所依——二 依……設有

二 正出體——謂空……非一異等

三 廣釋名二

一 通釋諸名——是法……名受想滅

二 別釋真如——此五……名曰真如

三 總結非——故諸……實有（問答別破竟）

二 外小合破——一 破偏計妄——外道……如緣此覺

二 顯依他假——諸心……亦是法執

（破計法竟）

二解法執——牒執列名——然諸……二者分別

二隨列分釋——一釋俱生法執——一釋名——俱生……故名俱生

二出體——此復……執為實法

三明斷——此二……方能除滅

二釋分別法執——一釋名——分別……意識中有

二出體——此亦……執為實法

三明斷——此二……即能除滅

三結成唯識——一正結成——如是……決定非有

二引經證——故世……如幻事等

三總徵結——牒前非——如是……皆非實有

二重徵別——一破外色——故心……實有體故

二破他聚——現在……他聚攝故

三破同聚——同聚……餘非所取

三總結成——一正結成——由此……似外境生

二引經證——是故……似彼而轉

(上來正破外執竟)

二重釋餘難二

一釋外道難

一敍難

一申難意——有作……假亦應無

二申理喻——謂假……應知亦然

三結成難——我法……似外境轉

二破斥

一破真事——彼難……前已破故

二破似共——一總非——依類……俱不成故

二別破——一破依類——依類……不依類成

二破依實——依實……不依成實

二釋共教難

一總非

又假……亦不應理

二別顯

一顯不依真——真謂……不依真事

二顯但依似——由此……假必依真

三結依

一結依識——是故……說假似言

二引經證——由此……說我法名

(釋難標宗竟)

二彰能變體二

一別解三句

一別解初句——識所……類別爲三

二合解次二——一謂……合爲一種

二別解能變

一牒列數——此三……變有二種

二依標解——一標解因能變——一因……重令生長

二標解果能變——二果……果異因故

三結料簡——此中……非謂一切

(略彰論旨明唯證相竟)

解初能變

一結前生後——雖已……其相云何

二依問頌答——一正舉頌——頌曰……羅漢位捨

二釋頌文二

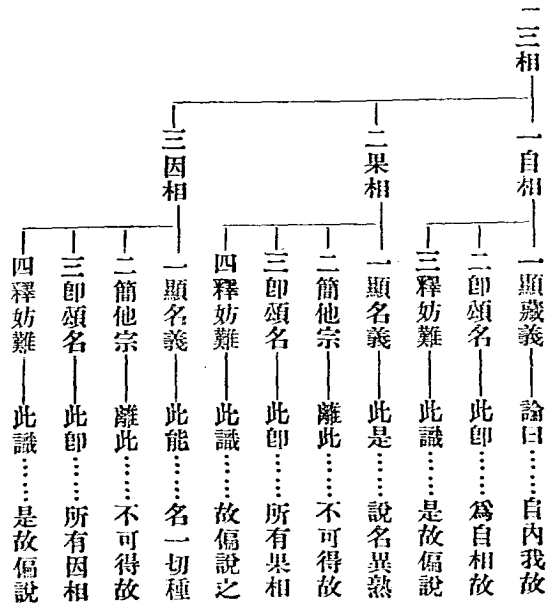
一八段十義釋此頌文二

一以八段別解本識王所八

一解頌初二句二

一略合解二

證成唯識論科目表



二總結——初能……如是三相

二廣分別 三

一發問——一切……名爲種子

二廣釋 二

一 分別種子十

一出體門——謂本……差別

二一異門——此與……理應爾故

三假實門——雖非……真勝義諦

四真俗門——然諸……不同真如

五四分門——種子……此為境故

六三性門——一判種子——一有漏——一隨所依無記——諸有……無記性攝

——二隨所現三性——因果……亦名善等

——二無漏——諸無……唯名為善

——二釋妨難——若爾……所攝異熟

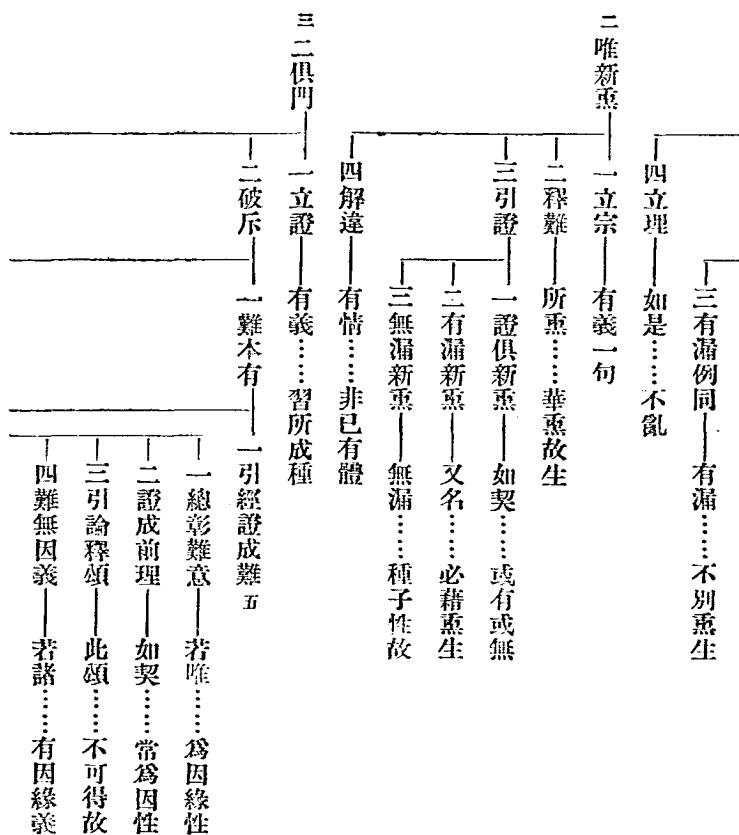
七 新本門三

一唯本有——一標宗——此中……不從熏生

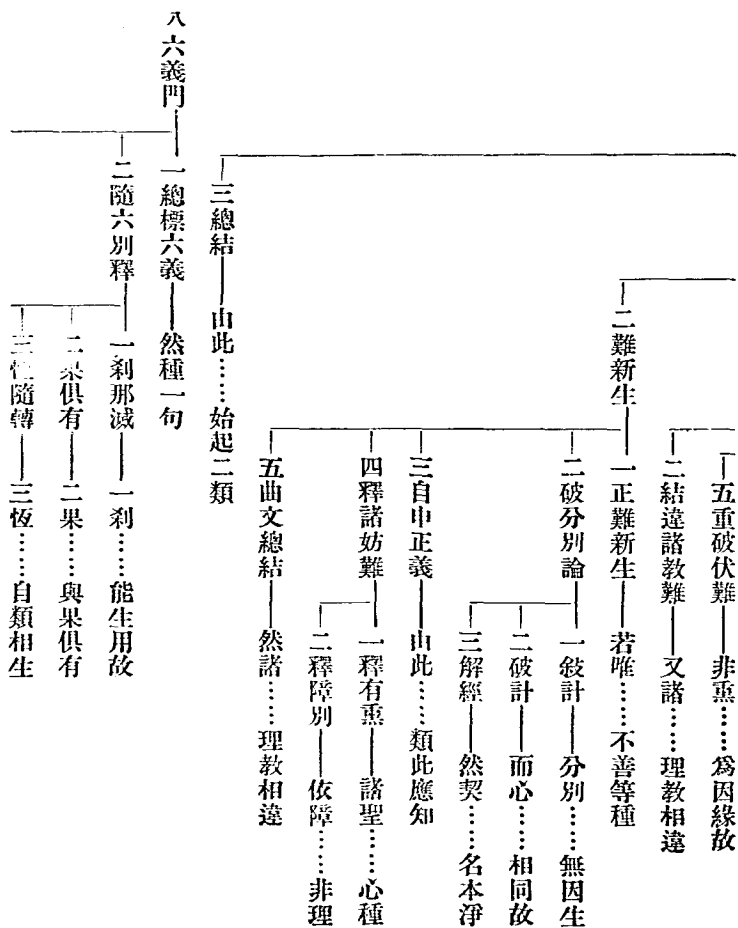
——二釋難——由熏……增長

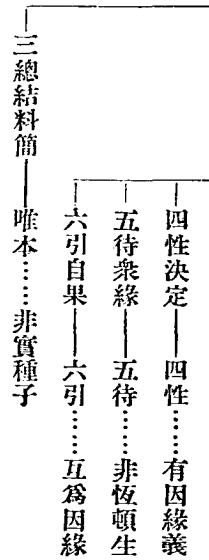
——三引證——一證俱本有——如契……不由熏生

——二無漏本有——又瑜……不從熏生









九生引門——此種……卽名引因

十內外門——內種……所生果故

二辨熏習相——一路問答——依何……故名熏習

二廣分別三

一 所熏義——一 牒徵——何等一句

二 分釋——一 堅住性——一 堅……故非所熏

二 無記性——二 無……非新受熏

三 可熏性——三 可……故非所熏

四 和合性——四 與……故非所熏

三 結指——唯異……非心所等

二能熏義

一牒徵——何等一句

二分釋

一有生滅——一有……故非能熏

二有勝用——二有……故非能熏

三有增減——三有……應有勝劣

四和合轉——四與……故非能熏

三結指

唯七……可是能熏

三熏習義

一解熏習——如是……故名熏習

二明法體——能熏……理不傾動

三顯因果——能熏……應知假說

三總結——是謂一句（解頌初二句竟）

二合解次二門

一問——此識……云何

二答——一舉頌答——不可……處了

二別解釋二

一解所緣行相

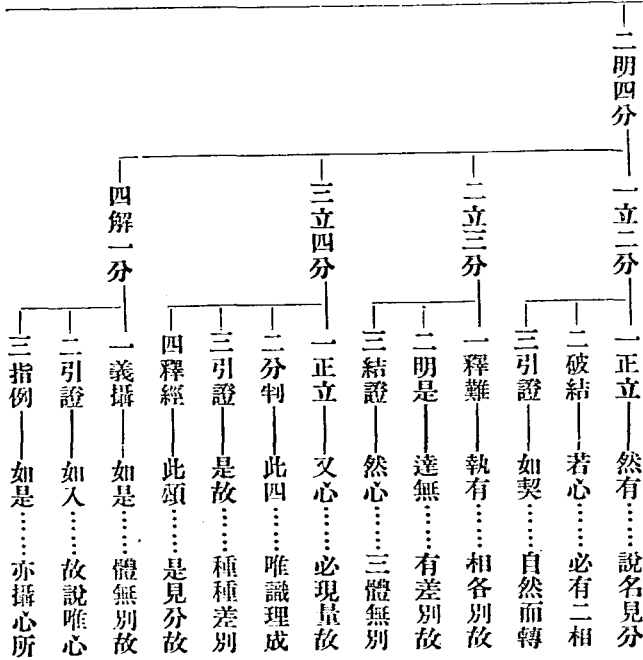
一路解

一略解行相之了——了謂……為行相故

二略解行相之執受處——處謂……而得起故

一廣解二

一廣行相——一出正義——此中……見分所攝



三總結成——故識……識之見分

二廣所緣 三

一外處——一總解釋——所言……各徧似一

二別決擇——一問——誰異熟一句

二答——（有三義）——有義……而亦現有

三判——此說……所見異故

二執受——一解種子——諸種……不違唯識

二解根身——一正解——有根……受用他義

二會異——此中……猶見相續

三料簡——一顯前未盡——前來……擊發起故

二總束前義——一分齊——略說……所現實色

二廢立——一問——何故一句

二答——有漏……及有漏種

三界別——在欲……此色爲境

二解不可知言——一正解釋——不可……名不可知

二釋妨難——云何……當知亦爾（合解次二門竟）

（上來十門八段初二段合解前五門竟）

三心所相應門——一問——此識與一句（卷第三）

二答——一舉頌——常與……相應

二廣釋三

一釋常相應——阿賴……心所攝故

二別解五所——一別解五體業——一解觸——一總解——觸謂……所依為業

二別解——一廣前——謂根……引發勝故

二破他——然觸……非即三和

二作意——一總解——作意……引心為業

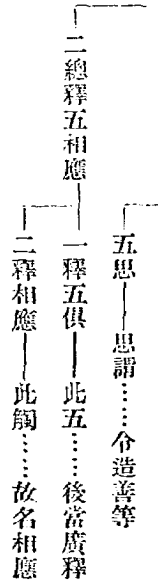
二別解——謂此……不異定故

三受——一總解——受謂……非二欲故

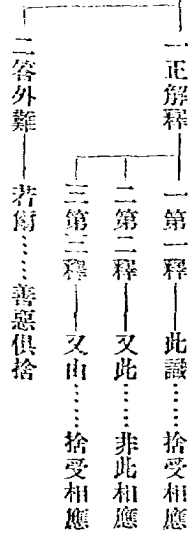
二別解——有作……不共餘故

四想——想謂……種種名言

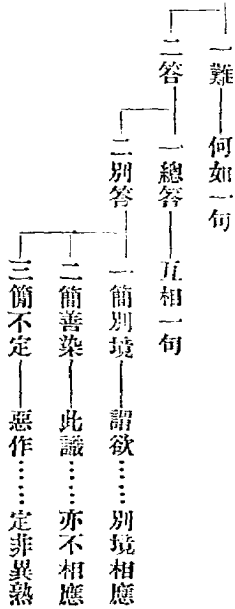
四 五受唯捨門二



一 釋唯捨俱



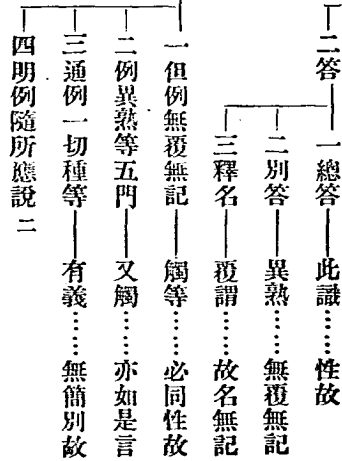
二 簡餘所俱



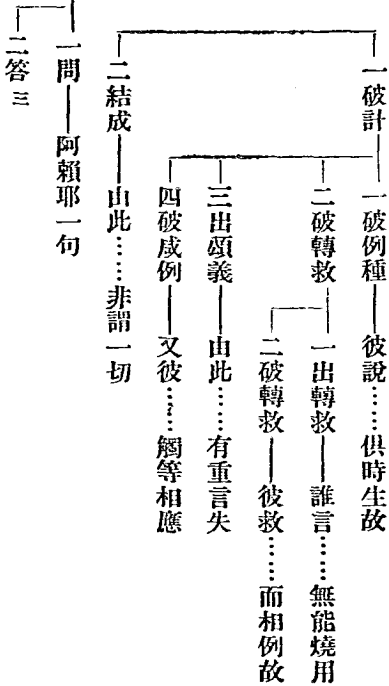
五 四性無覆門

— 問 — 法有……何法攝耶

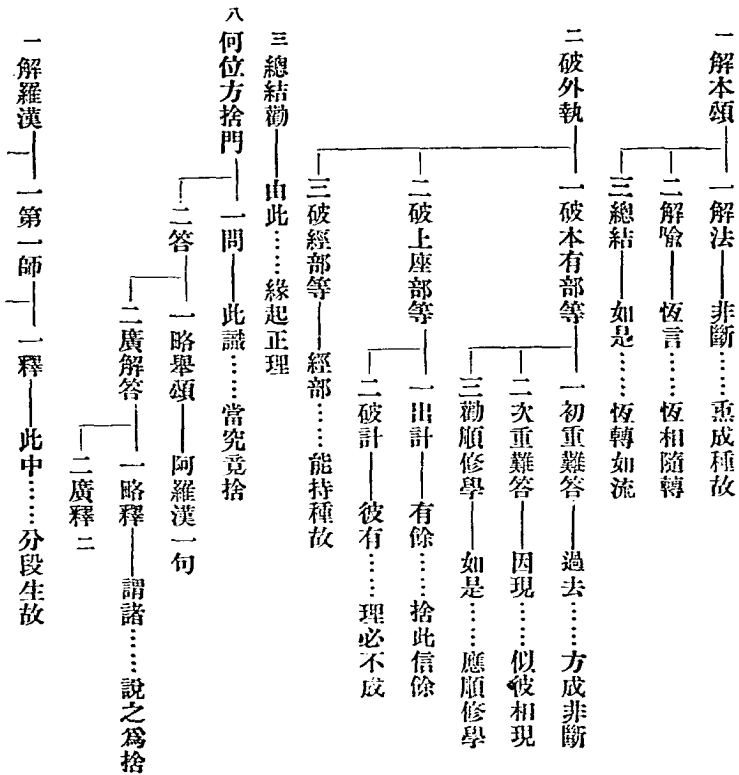
六心所例心門

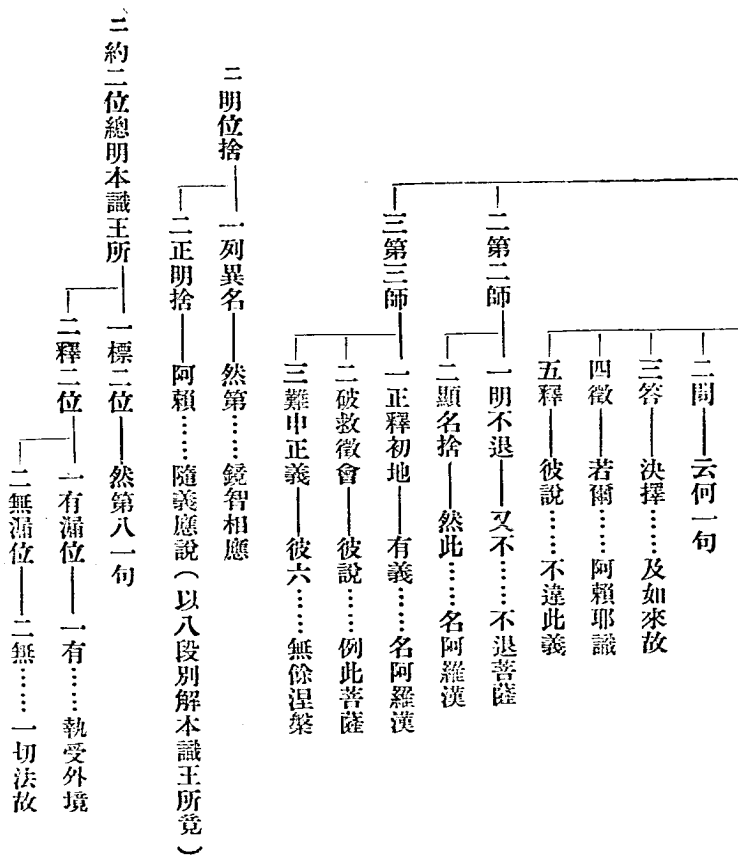


七因果法喻門

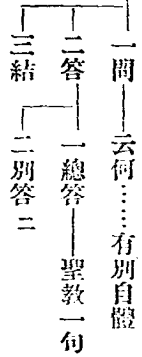








二五教十理證有本識——



一引經證有此識二

一引不共大乘教二

一以四頌三經證此識有二

一別引經三

一阿毗達磨——一引初頌——一引經頌——謂有……涅槃證得

一第一解——一出頌意——此第……示之

二別解釋二

一略解——頌中……作依持用

二廣解——一初二句——界是……為因緣用

二次二句——由此……作依持用

二第二師——又此……理不成故

三第三師——或復……如次應知

三總結指——今此……皆不得有

二引次頌——一引頌——即彼……者我開示

二解釋——一解前三句——由此……名阿賴耶

二解後一句——已入……故亦為說

三總結指——非諸……是義

二解深密經

一引經頌——解深……別執為我

二解經頌——以能……不為開演

三總結指——唯第八一句

三入楞伽經

一引經頌——入楞……前作用轉

二出頌指——眼等……第八識性

二例指廣——此等……此第八識（四頌三經證此識有竟）

二以比量成大乘是佛說——一立量以成——諸大……聖教量攝

二引頌為證——一標名——又聖……真是佛說

二引頌——一長行（有七段）——一先……真是佛說

二偈頌——如莊……治異文故

二引共教——一總——餘部……有別自性

二別——一大眾部——謂大……有如是義

二上座部——上座……為有三因

三化地部——化地……窮生死蘊

四一切有——一敘經——說一……喜阿賴耶

二釋義——一正釋——謂阿……真愛著處

(有七段)

二簡別——不應……真愛著處

三總結——由是……阿賴耶識(引經證有此識竟)

二據理證有此識三

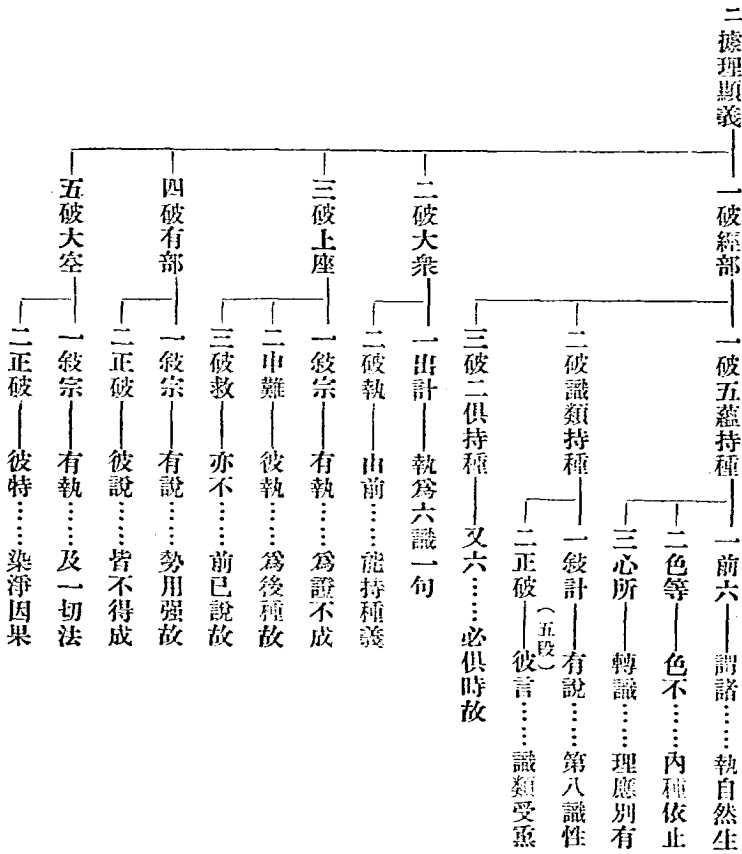
一結前生後——已引……正理

二正中識有十

一以持種心證三

一引經出事——謂契……不應有故

附成唯識論科目表



三 正此非餘——彼心一句

二 以異熱心證有三

一 引經以事——又契……不應有故

二 據理顯義

一 破斥異計——謂眼……非真異熱

二 申歸正義——定應……恆立有情

三 別明身受——又在……有此身受

四 立異熱心——非佛……佛有情故

三 結此非餘——由是……此第八識

三 以趣生體證有三

一 引經出事——又契……不應有故

二 據理顯義

一 申具義——謂要……正實趣生

二 遮餘非——非異……正實趣生

三 明此是——一歸本識——唯異……正實趣生

二 非餘法——此心……正實趣生

三 簡佛位——由是……已永斷故

三 結此非餘——正實……此第八識

四 以能執受證有三

一 引經出事——又契……不應有故

二 據理顯義——一顯所彰能——謂五……能執受心

二明此能唯——一明唯此——唯異……無如是義

二簡餘濫——此言……故作是說

三破異計非——謂諸……如虛空等

三 結此非餘——故應……此第八識

五 以壽煖識證有三

一 引經出事——又契……不應有故

二 據理顯義——一明轉識——謂諸……持壽煖識

二歸本識——唯異……持壽煖識

三難異執——一難——經說……豈符正理

二質——雖說……獨有間轉

三解——此於……能持彼壽



三 結此非餘——由此……此第八識

六 以生死心證有三

一 引經出事——又契……不應有故

二 據理顯義

一 破六識非——謂生……如餘時故

二 顯第八是——真異……不違正理

三 破大乘偏——一 敍宗——有說……意識亦無

二 正破——若爾……無由起故

三 救義——若謂……能現在前

四 破救——彼初……亦應現起

五 更救——若由……現前

六 復難——此卽……別說

四 破餘部執——有餘……不如是故

五 難死漸捨——一出事——又將……彼事不成

二 非餘——轉識……由彼漸生

三是此——唯異……不相礙故

四遮非——冷觸……而不執受

三結此非餘——故知一句

七以識名色證有三

一引經出事——又契……不應有故

二據理顯義——一敍經——謂彼……不相捨離

二申難——眼等……說誰為識

三破救——亦不……無五識故

四立量——又諸……名色為緣

三結此非餘——故彼一句

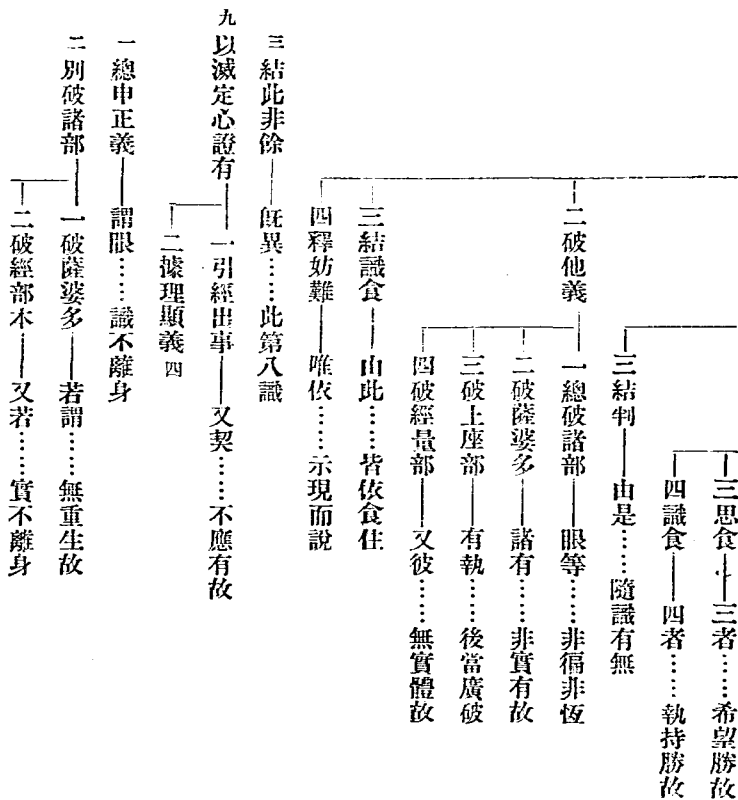
八以依食住證有三（卷第四）

一引經出事——又契……不應有故

二據理顯義——一自陳宗——一總標——謂契經一句

二別列——一段食——一者……色無用故

二觸食——二者……資養勝故



三破經部末——一總破有心——若謂……入此定故

二別破心所——一總破——又若……為有為無

二別破——一破心所(七破教)——若有……滅受想定

二破無心所三

一破有令無難——若無……名無心定

二縱有別生徵——又此……心亦應無

三結歸正意——如是……執持證故

四無想例然——無想……應知

十以心染淨證有三

一引經出事——又契……不應有故

二據理顯義——一總解——謂染……持彼種故

二別解

一別破染

一總舉

然雜……種類別故

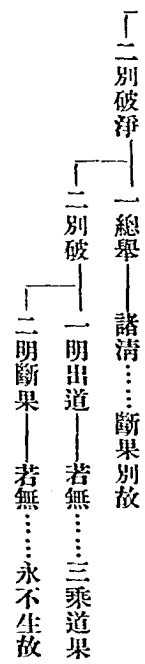
二別破

一明煩惱

若無……皆應起故

二明業果

若無……後亦不成

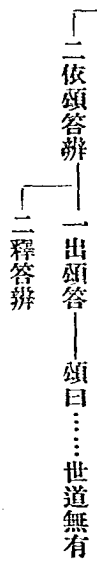


三總有此識——許有……染淨種故

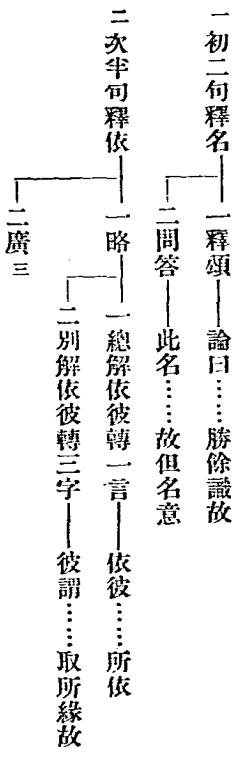
三總結理證——證此……略述網要（據理證有此識竟）

五五教十理證有本識中三結——別有……應深信受（解初能變竟）

解次能變——一結前生後——如是……其相云何



一以八段十門分釋八



一 汎出所依

- 一 總舉——諸心……總有三種
- 二 別釋——一因……必不起故
- 三 結定——唯心……非所餘法

二 別較異計三

一 種子依

- 一 第一說——初種……不俱有故
- 二 第二說
  - 一 破前——有義……互為因故
  - 二 立理——然種……定非前後
  - 三 會違——設有……隨轉理門
  - 四 結正——如是……種子所依

二 俱有依四

一 第一說三

一 解五依二

- 一 立宗——次俱……即種子故
- 二 引證
  - 一 二十唯識——二十……即五識種
  - 二 所緣緣頌——觀所……遞為因故

二七八依——第七……自力勝故

三 第六依——第六……而得起故

二 第二說二

一 破前三

一 總非——有義一句

二 別非三

一 非前五——一正非——一正出九非

一 諸界雜亂難——若五……處處說故

二 二種俱非難——又五……內處所攝

三 四緣相違難——又若……增上緣攝

四 根識繫異難——又鼻……為難亦然

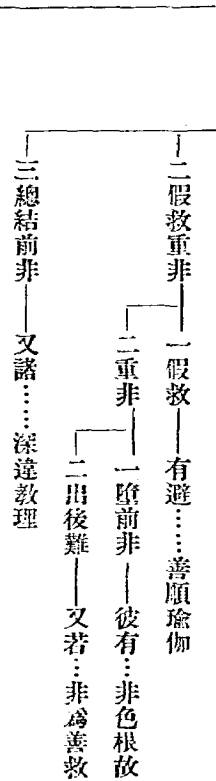
五 根通三性難——又五……非唯無記

六 根無執受難——又五……非有執受

七 五七不齊難——又五……為同法故

八 三依缺一難——又喻……依但應二

九 諸根唯種難——又諸……聖教相違



二會違——然伽……卽識業種

二非第六——又緣……勢力等故

三非第七——一立理——又第……第八讚攝

二引證——如瑜……意識得轉

三結非——由此一句

二結正——是故……無俱有依

三第三說——一立理——有義……有不定失

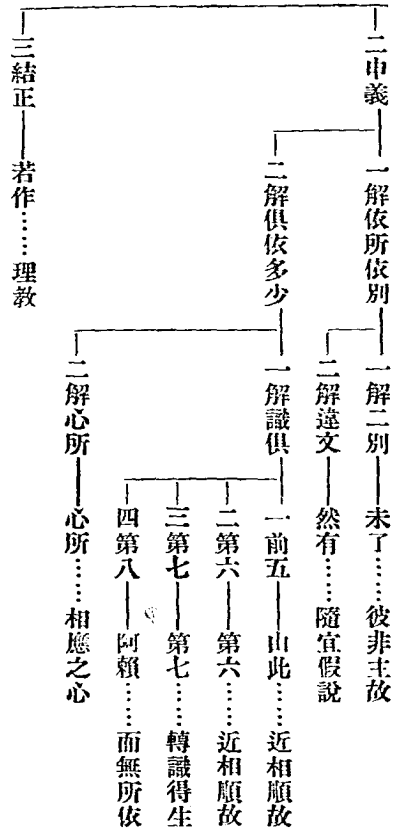
二結正——是故……亦依能熏

三指前——餘如前說

四第四說——一斥前——有義一句



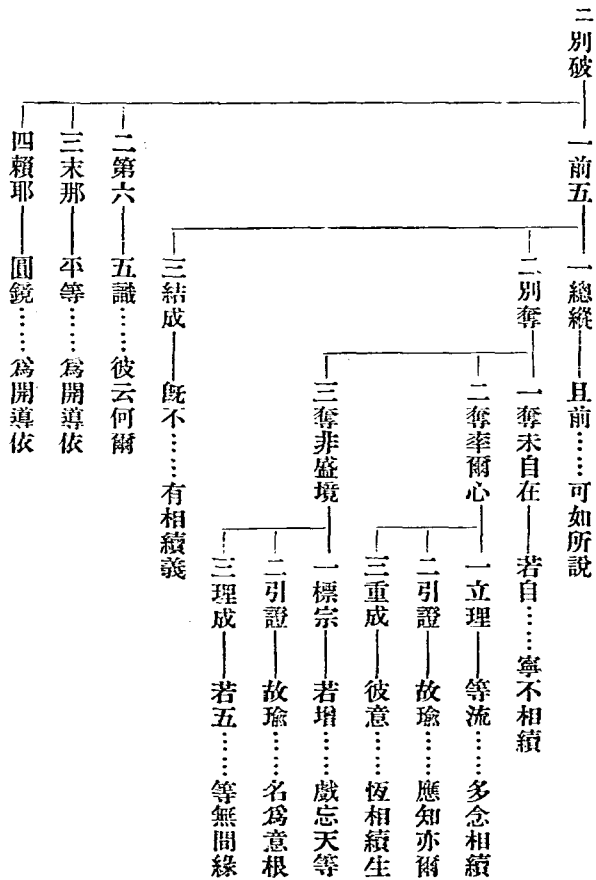
三 開導依 三



- 一 第一說
  - 一 辨五識——後開……爲開導依
  - 二 辨第六——第六……爲開導依
  - 三 辨七八——第七……爲開導依
- 二 第二說 二

一 破前 三

- 一 總非——有義一句



三 第三說 三

二 中正——應說……由前說故

三 結非——由此……究理

一非前——有義一句

二申義——一出體義——開導……非心所等

二破前非——一諸識不俱難——若此……心不並生

二色心無異難——一難無異——又一……唯心心所

二釋相違——然攝……等無間緣

三中正義——是故……應隨識說

四釋違難——一諸心相應難——雖心……不應為例

二心所成依難——然諸……無主義故

三各應為緣難——若心……皆四緣生

四後起由他難——無心……為開導依

五諸教相違難——然聖……亦不相違

三總結——故自……教理（別敘異計竟）

三結歸正論——傍論……易了知故（次半句釋依竟）

三次半句所緣——一結前生後——如是……云何

二隨頌別釋 四

一舉頌答——謂卽一句

二更別解——總解——彼謂……緣藏識故

二別解——第一家——有義……無違教失

二第二家——有義……不違聖教

三第三家——有義……不違聖教

四第四家——斥前非——有義……一味轉故

二中正義——應知……義說二言

三總結成——若作……不俱起故

三顯緣相——未轉……徧不徧故

四釋妨難——如何……此亦何咎

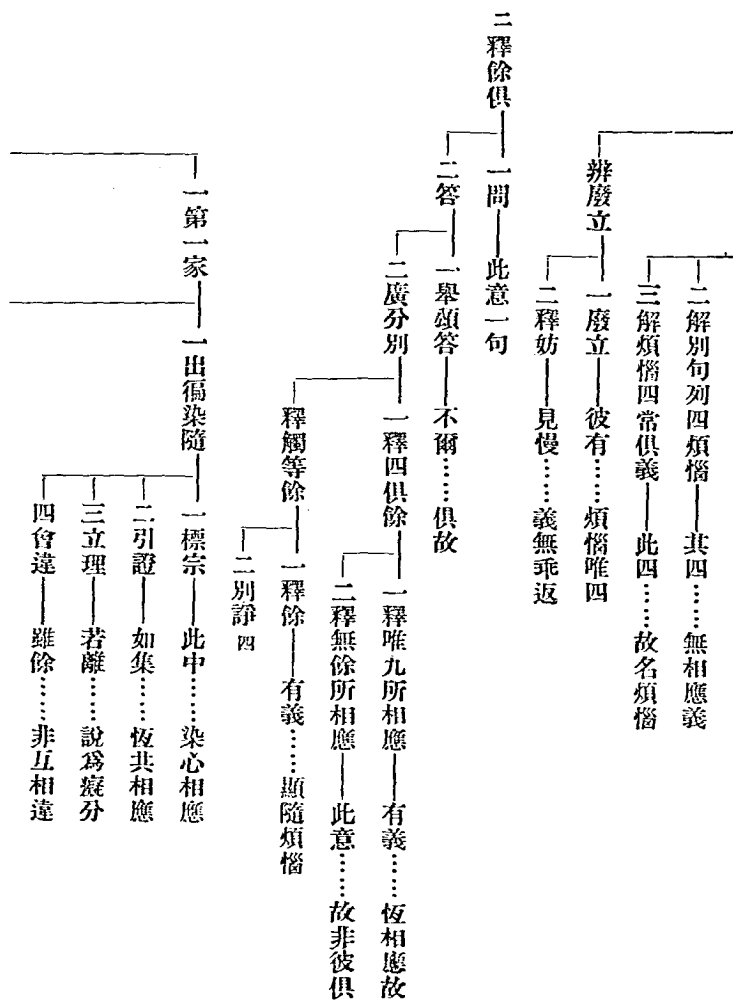
四第四句性相——頌言……無我相故

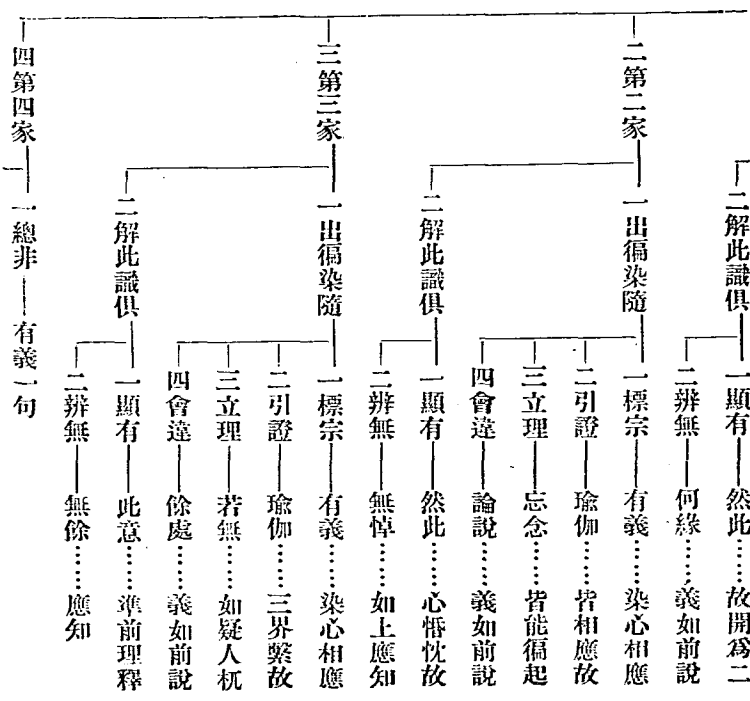
五合解六七段——一問……此意一句

二答二

一解因相應三

一解染俱——釋頌文——一解總句四煩惱俱——且與……煩惱相應





二中理  
一 出徧染隨二

一難前  
一難第三家——且疑……欲勝解相

二難第二家——煩惱……非染汙位

三難第一家——若染……煩惱現前

二顯正  
故染……由前說故

二解此識俱  
一顯有——然此……并別境慧

二辨無——無餘……不違教理

三解受俱二（卷第五）

二問——此染……相應

二答  
一唯喜俱——有義……生喜受故

二唯受俱——有義……善業果故

三唯捨俱——有義……唯有捨受

二解果相應——未轉……平等轉故

六第八門性攝二

附成唯識論科目表

一染——一問——末那一句

二答——一舉頌答——有覆一句

二別解釋——此意……亦無記攝

二淨——若已……善性

七第九門界繫二

一染——一問——末那一句

二答——一舉頌答——隨彼……所繫

二釋頌答——一總辨——謂生……非他地故

二別顯——若起……名彼所繫

二淨——若已……所繫

八第十門起滅——一問——此染……或暫斷耶

二答二

一舉頌答——一舉頌——阿羅……世道無有

二釋頌——一總釋——阿羅……故說無有

二別釋——一釋滅定聖道不行——謂染……乃至未滅



二釋阿羅漢無有義三

一 出無所由——然此……非非所斷

二 明何位斷——極微……永不復起

三 會羅漢名——二乘……不別說之

二廣證答  
一第一家——此中……雜染依故

二第二家——一難前——一總難——有義一句

二別難——一難遠教——出世……有故

二難遠理五

一俱有難——無染……定二俱轉

二通染淨難——顯揚……此云何然

三智相應難——又諸……餘識性故

四執相應難——又如……法無我故

五六俱有難——又諸……六亦應爾

二結正——是故……此亦應爾（八段十門分釋竟）

二以三位差別總束三

一 標數——此意一句

二 列名——一補……性智相應

三 別釋——一 別解釋——一 解人我見相位——初通……伽羅我見

二 解法我見相位——次通……起法我見

三 解平等智相位——後通……平等性智

二 廣料簡——一 廣前初位——補特……此亦應然

二 廣前二位——一 總廣前一切唯法執——二 乘……執已斷故

二 次更重證八地以上——八地……亦應在故

三 料簡法執不染義——法執……皆入此攝

三 引教理證此識有三

一 問——云何……有別自體

二 答——一 總答教理——聖教一句

二 別答教理二

一 依顯經以教證有——一 不共經——謂薄……故不重成

二 共許經——解脫……故不繁述

二 依隱經以理證有 三

一 結前生後——已引……正理

二 依標正釋 六

一 以不共無明證有

一 引經出事——謂契……彼應非有

二 以理徵釋

一 破小立有——謂諸……便無此失

二 釋不共義

一 問——染意……何名不共

二 答 二

一 正解釋

一 第一師——有義……不共何失

二 第二師

一 破前——有義……恆相應故

三 第三師

二 立理——應說……許亦無失

一 立義

有義……此識有故

二 問答

一 第一問答——若爾……故名不共

二 第二問答

既爾……且說無明

二 顯差別

一 彰別——不共……此識非有

二 引證

故瑜……見所斷故

三會異——恆行……此彼俱有

二以意識二緣證有——一引經立理——又契……彼意非有

二別破諸部——一破薩婆多——謂如……彼依寧有

二破上座部——不可……二分別故

三破經量部——亦不……決定俱時

四總立量破——由此……隨一攝故

三以意名不成證有——一引經立理——又契……彼應非有

二別破他部——謂若……寧說為意

三結成正義——故知……假立意名

四以無心定證有——一引經出事——又契……彼應無別

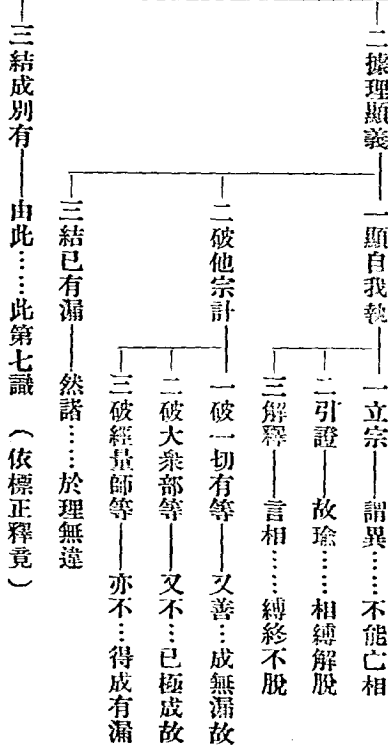
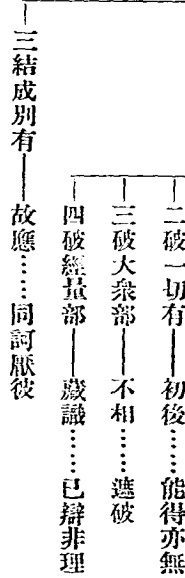
二據理正破——謂彼……彼因亦無

三結成別有——是故一句

五以無想有情證有——一引經立理——又契……彼應無染

二廣破諸部——一總破諸部——謂彼……同所訶厭

六以三性我執證有



三指廣結勸——證有……應隨信學

三會——然有……實有八種（解次能變竟）

解三能變——一結前生後——如是……其相云何

二舉頌正答三

一能變差別性相三性——一舉頌——頌曰……不善俱非

二釋頌三

一釋六名——一解第一句——論曰……識相

二解第二句——一釋六因——此識……異故

二隨別解——一別解——一隨根立——一通解六——謂名……屬助如根

二別解意——雖六……心意非例

二隨境立——或名……無相濫失

二料簡——此後……無此能故

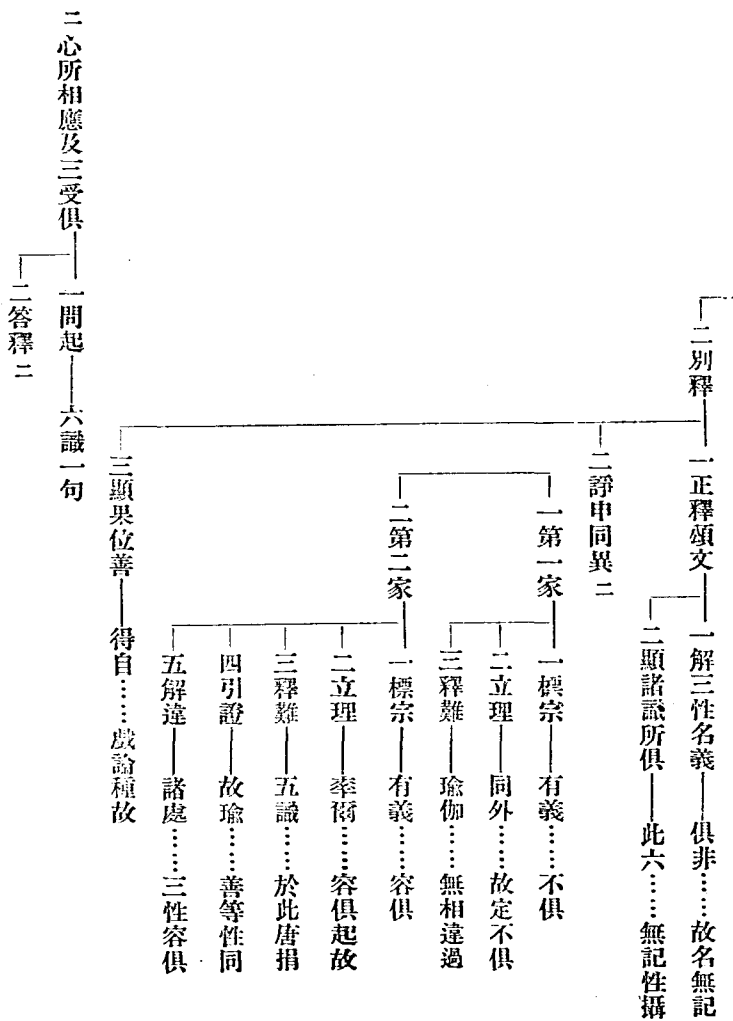
三顯不說——然六……義便當說

二釋性相——一釋頌——次言……名為識故

二會經——如契……如前已說

三釋三性——一寄問起——此六一句

二依問答——一舉頌——謂善……性攝



一 正明心所及三受俱

一舉頌——頌曰……三受相應

二 解釋二

一 總解——論曰……謂徧行等

二 別解——一解心所二字

一 解名義——恆依……立我所名

二 解行相——一總舉——心於……作模填彩

二引證——如瑜……德失等相

三結——由此……染等

三 總結示——諸心……兼取別相

二 解徧行等義

一 總標——雖諸……種類差別

二 列位——謂徧……不定有四

三 結數——如是……十一

四 釋名——一切……皆不定故

五 會文——然瑜……謂一切性

六 總結——由此一句

二 解次一句受俱二



一解因位——一解本頌——此六……不苦樂受

二別分別三

一增減分別——一二二門——如是……無漏起故

二兩三門——或各……為三

三三四門——或總……各容有四

四四五門——一列五名——或總……喜捨

二釋開合——三中……平等轉故

三辨處位——一明悅受——諸適……無分別故

二明迫受二

一明五識俱——諸逼……為苦

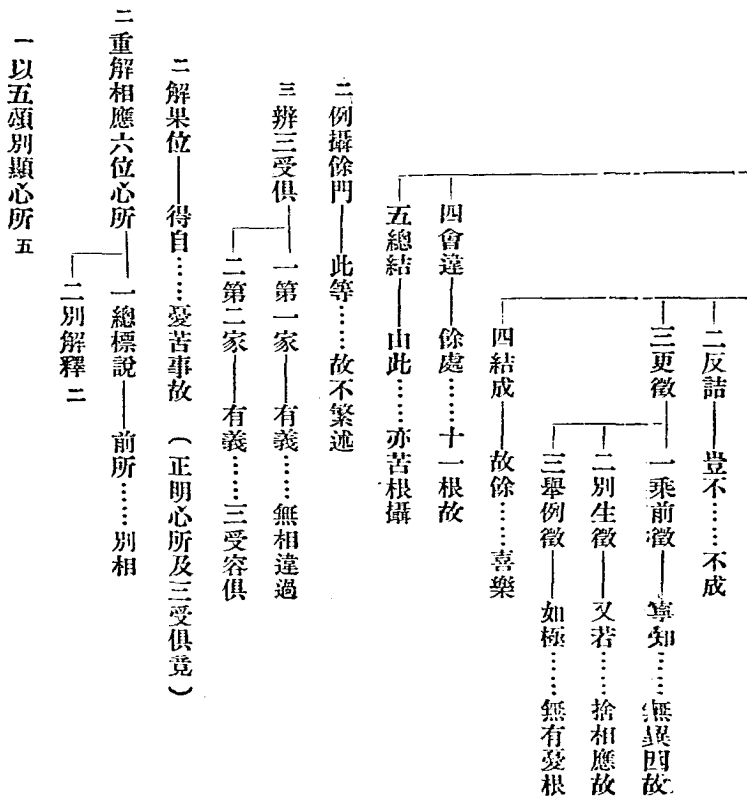
二明意識俱——一第一家——意識……冗餘輕者

二第二家五

一標宗——有義……無分別故

二引證——瑜伽……傍生亦爾

三立理——一申難——餘三……現行捨故



一初一頌辨二位——問起——且初……云何

二答釋——一舉頌——頌曰……緣事不同

二釋頌二

一初明徧行位——一解頌初句——論曰……如前廣說

二釋徧行義——一問——此徧……應知

二答——一總答——由教一句

二別答——一舉教答——此中……誠證非一

二舉理答——理謂……故必有思

三結——由此……義至當說

二次明別境位二

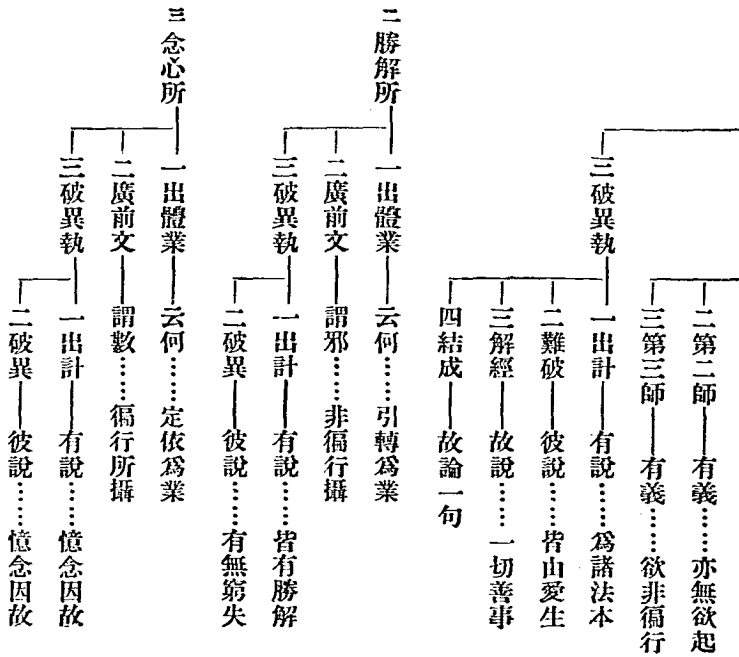
一五門分別五

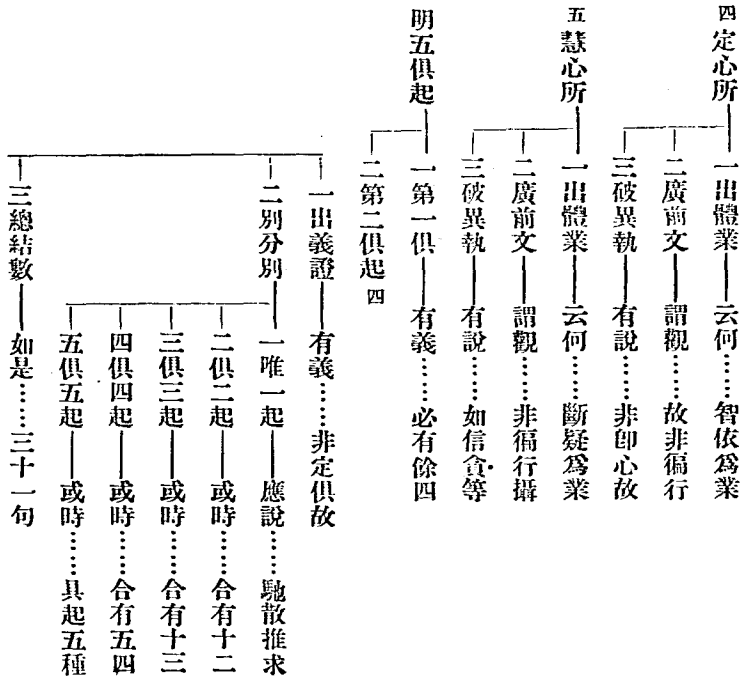
一總釋別境——次別……次初說故

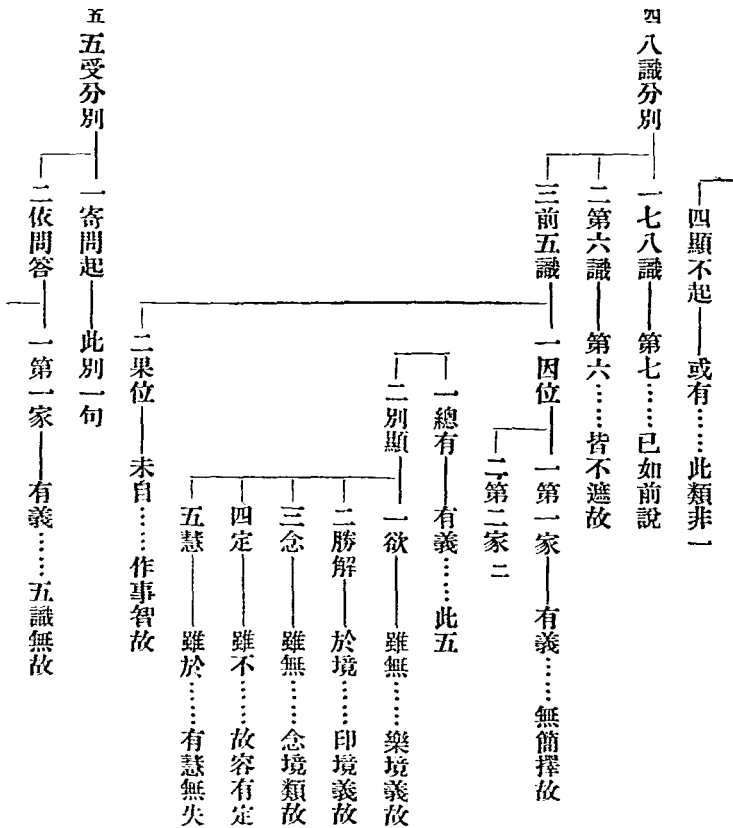
二別解五所五

一欲心所——一解體業——云何……勤依爲業

二廣前文——一第一師——有義……亦無欲起







「二第一家——有義……五受相應（五門分別竟）」

二例攝餘門——此五……如理應思

二次一頌辨善位——一結前生後——已說……其相云何（卷第六）

二隨問申答——一舉頌答——頌曰……捨及不害

二釋頌答三

一解善得名——論曰……定有十一

二出俱善體八

一別解信心——一中正義——一釋體業——一總——云何……樂善為業

二別——然信……世出世善

二定體性——一問——忍謂……自相是何

二答——豈不一句

三難——此猶……為難亦然

四通——此性……故淨為相

二破異執——有說……心淨是信

二合解慚愧——一別解——一慚——云何……息諸惡行

二總解  
 一會舊文——羞恥……假說為體  
 二愧——云何……息諸惡業

二難古說——若執……十徧善心  
 三釋外問——崇重……前所設難  
 四解自他——然聖……名自他故

三合解三根

一總解——無貪……近對治故

二別解——一解無貪瞋——云何……俱徧善心

二解無癡心——一出體業——云何……作善為業

二廣分別——一第一家——有義……復別說

二第二家——有義……應別有

四別解正勤

一略解——勤謂……滿善為業

二廣解——一釋前義——勇表……唯善性攝

二辨差別——此相……勝進別故

五別解輕安

安謂……轉安適故



六別解不放逸——一略解——不放……善事爲業

二廣解——一辨廢立——謂即……故非此依

二別問答——豈不……定無別體

七別解行捨——一略解——云何……靜住爲業

二廣解——一廣體業——謂即……寂靜而住

二辨廢立——此無……即心等故

八別解不害——一略解——云何……悲愍爲業

二廣解——一解正義——謂即……彼二勝故

二破異計——有說……是無瞋故

三諸門分別十

一義攝所餘——一總明義攝——及顯……故不別立

二別明義攝——欣謂……即是正念

三寄辨不定——悔眠……無別翻對

二問答廢立——何緣……善中不說

三徵責多少——染淨……不應齊責

四分別假實——此十……相用別故

五明善俱起——一第一師——一標宗——有義……餘七不定

二立理——推尋……有不害故

三引證——論說……有不害故

二第二師——一破前——有義……有不害故

二釋難——論說……定非應理

三顯理——應說……餘位無故

四引證——決擇……增輕安故

五解疑——有義……地皆有故

六明八識俱——一後三識——此十……唯闕輕安

二前五識——有義……有輕安故

七明五受俱——此善……無調暢故

八明別境俱——此與……不相違故

九性界學斷——十一……非見所斷

十例攝餘門——餘門……應思（辨善位竟）

三次半頌解煩惱——一結前生後——如是……其相云何

——二依問陳答——一舉頌——頌曰……慢疑惡見

——二釋頌三

一辨得名——論曰……得煩惱名

二出體業——一釋貪——云何……取蘊生故

——二釋瞋——云何……不善性故

——三釋癡——云何……雜染法故

四釋慢——一出體業——云何……受諸苦故

——二辨差別——此慢……起亦無失

五釋疑——一出體業——云何……善不生故

——二逐難辨——有義……非慧為體

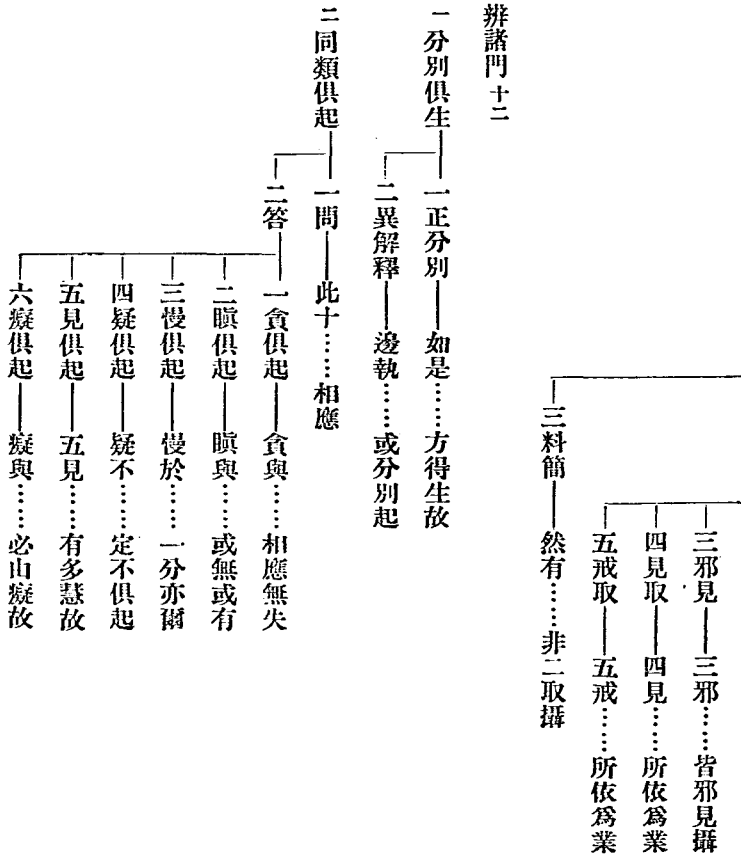
六釋惡見——一總明——云何……多受苦故

——二別顯——一標數——此見……有五

——二列釋——一身見——一薩……分別起攝

——二邊見——二邊……分別起攝

三辨諸門十二



三八識俱起——此十……起慢等故

四俱受相應——一問——此十……相應

二答——一實義——一貪瞋癡——貪瞋……喜樂俱故

二慢——有義……能發彼故

三疑及惡見——疑後……憂相應故

四身邊見——有義……此依實義

二粗相——隨緣……如理應知

五別境相應——此與……不異慧故

六三性分別——此十……不障善故

七界繫分別——一問——此十……繫耶

二答——一總——瞋唯……三界

二別——一下無上惑——生在……皆容現前

二上有下惑——生在……或隨轉門

三下緣上惑——下地……身見起故

四上緣下惑——上地……或別緣說

八三學分別——此十……彼唯善故

九三斷分別——一問——此十……斷耶

二答——一總分別——非非……細難斷故

二別解釋——一標別——見所……有總有別

二釋總別——一釋總——總謂……怖畏處故

二釋別——一粗相——別謂……麤相如是

二細說——委細……故修所斷

十緣事有無——一有無質——雖諸……無事煩惱

二有無漏——彼親……無漏煩惱

十一緣境事名——緣自……所起境名

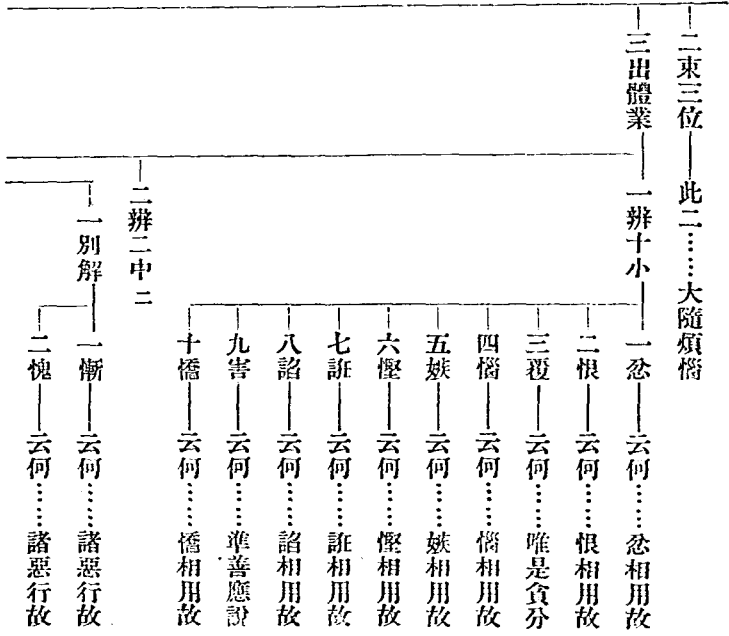
十二例攝餘門——餘門……應思（解煩惱竟）

四二頌明隨煩惱——一結前生後——已說……其相云何

二依問陳答——一舉頌——頌曰……亂不知

二釋頌二

一正釋頌——一釋得名——論曰……名隨煩惱



「二總解——不恥……非即彼性

三辨八大——一掉舉——云何……非此別相

二昏沈——云何……而非迷闇

三不信——云何……非此自性

四懈怠——云何……無信不信

五放逸——云何……如不放逸

六失念——云何……徧染心故

七散亂——云何……俱徧染心

八不正知——云何……徧染心故

四釋并及——與并……隨煩惱故

五辨通局——隨煩惱……煩惱攝故

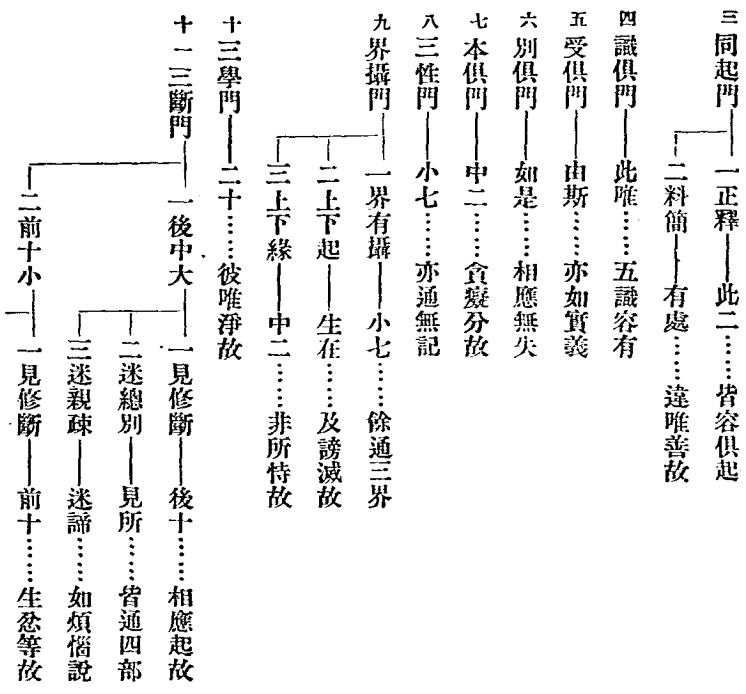
六辨廢立——唯說……如理應知

二辨諸門十二

一假實門——如是……如前應知

二俱分門——二十……勢力起故





二迷總別——見所……皆通四部  
 三迷親疎——此中……生嫉等故

十二準餘門——然忿……準上應知（解隨煩惱竟）

五半頌釋不定位——一結前生後——已說……其相云何（卷第七）

二依問陳答——一舉頌——頌曰……伺二各二

二釋頌二

一正釋——一釋得名——論曰……立不定名

二釋體業——一悔眠——一別解——一悔——悔謂……是我惡作

二眠——眠謂……心相應故

二總解——有義……名世俗有

一別解——尋謂……細轉為性

二尋伺——二總解——此二……不可得故

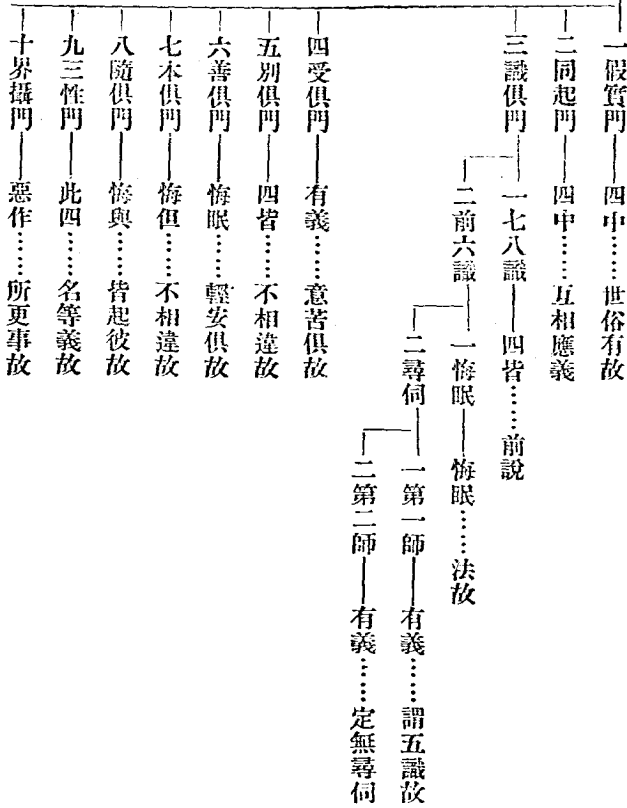
三解二二——一初義——二各……二類差別

二次義——有義……纏及隨眠

二別辨二

「三後義——有義……深為有用

一十二門



十一三學門——悔非……皆無學故

十二三斷門

一悔眠

一總解二——悔眠……求解脫故

二別解眠——若已……非所斷攝

二尋伺

一總解——尋伺……非所斷攝

二別解——有義……有分別故

(以五頌別顯心所竟)

二準例指——餘門……應思

二總料簡心所與心

一問起——如是……分位差別

二反詰——設爾一句

三徵難——二俱……聖教相違

四正釋——應說……真俗妙理 (心所相應及三受俱竟)

三依止俱轉及起滅位

一結前生後——已說……分位

二依問陳答

一舉頌答——頌曰……眠與悶絕

二釋頌答二

一 正解釋二頌文——一解所依止識——論曰……爲其親依

二 解俱不俱相——五識……廣說如經

三 解起滅分位——一意常現起——一第一師——由五……令總不行

二第二師——又五……此隨緣現

二 生無想等三

一 頌答——五位……想等

二 二別解三

一 無想——一顯得名——無想……名無想天

二 辨無心——一第一師——故六……無心地故

二 第二師——有義……非謂全無

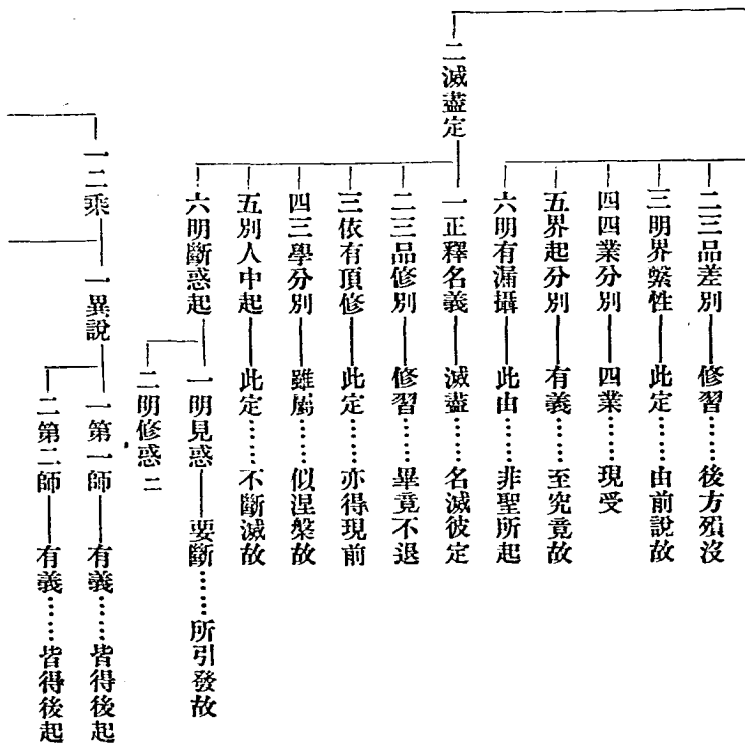
三 第三師——有義……轉識暫起

三 明生處——彼天……異熟處故

四 出報因——即能……異熟果故

二 二定——一總解——及無……故名無心

二 別解——一無想定——一正釋名義——無想……故亦名定



二問答——若伏……却斷下失

二菩薩——若諸……滅盡定故

三眠闕——無心……觸處少分（別解竟）

三三料簡——問死生——除斯……顯五無雜

二入無餘——此顯……入無餘依

三解誰具——此五……無睡眠故（正解釋二頌文竟）

二總料簡三能變——諸識俱轉——是故……識俱轉義

二問答分別——第一——若一……唯有一故

二第二——一身……緣久滅故

三第三——如何……種種相故

四第四——何故……五識不爾

五第五——多識……互不相應

三一異分別——八識……所相無故（廣三能變竟）

正辨識變——一結前生後——已廣……唯有識耶

二依問陳答——一舉頌——頌曰……一切唯識

附成唯識論科目表

二釋頌二

一正釋頌文——論曰……契會中道

二問答廣辨

一唯識所因辨

一問徵——由何……成此教理

二答釋——一教答——如契……誠證非一

二理答——極成……誠證非一

三結成——故於……淨分依他

——二世事乖宗辨——若唯……應釋此疑

——三聖教相違辨——何緣……亦非有故

——四唯識成空辨——此唯……說前二頌

——五色識非心辨——若諸……無餘亦無

——六現量為宗辨——色等……實是外色

——七夢覺相違辨——若覺……色境唯識

——八外取他心辨——外色……色等亦爾

——九異地非唯辨——既有……實有色等



「一總結勸應信——若如……一切唯識（正辨識變竟）」

釋理遠二

一第一頌——一問起——若唯……種種分別

二答釋——一頌答——頌曰……彼分別生

二釋頌——一略釋——一解有漏——一別解四句——論曰……故言彼彼

二總解頌意——此頌……方起分別

二例無漏——諸淨……為緣生故

二廣辨——一問——所說……生相

二答二

一廣前三句二

一正解四緣——一總——緣且一句

二別四

一因緣——一出體——一因……是因緣性

二料簡——第八……不親生故

三釋妨——有義……為因緣故

二等無間緣

- 一出體——二等……令彼定生
- 二料簡——多同……無間緣故
- 三辨相——
  - 一第八——即依……發大心故
  - 二第七——第七……不生彼故
  - 三第六——第六……唯色界故
  - 四前五——前五……明昧異故

三所緣緣

- 一出體——三所……所慮所託
- 二辨異——此體……亦得生故
- 三約識——
  - 一第八——第八……有無不定
  - 二第七——第七……無外質故
  - 三第六——第六……有無不定
  - 四前五——前五……無外質故

四增上緣

- 一出體——四增……差別相故
- 二辨用——此順……四事別故
- 三顯勝——一總標——然增……唯二十二

二 傍論依處 三 (卷第八)

— 二 出體 — 應知 …… 非後三根  
— 三 指例 — 二十 …… 如論應知

一 問起 — 如是 …… 十五處立

二 正釋 二

一 依十五處立十四 — 一 正明依立十四

— 一 所說因 — 一 依 …… 是語依處

— 二 觀待因 — 二 領 …… 彼觀待因

— 三 牽引因 — 三 習 …… 遠自果故

— 四 生起因 — 四 有 …… 近自果故

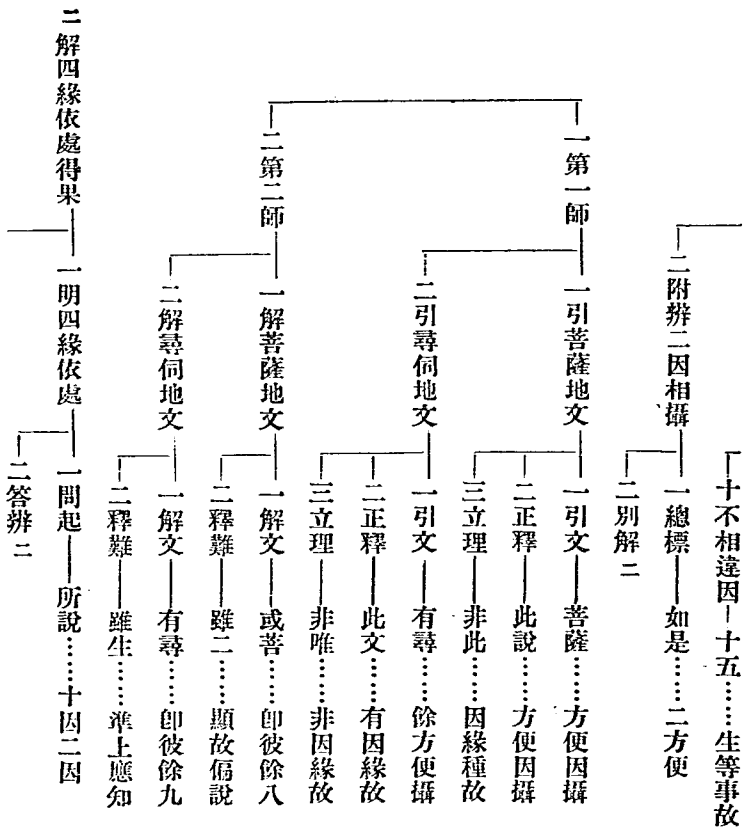
— 五 攝受因 — 五 無 …… 辨無漏故

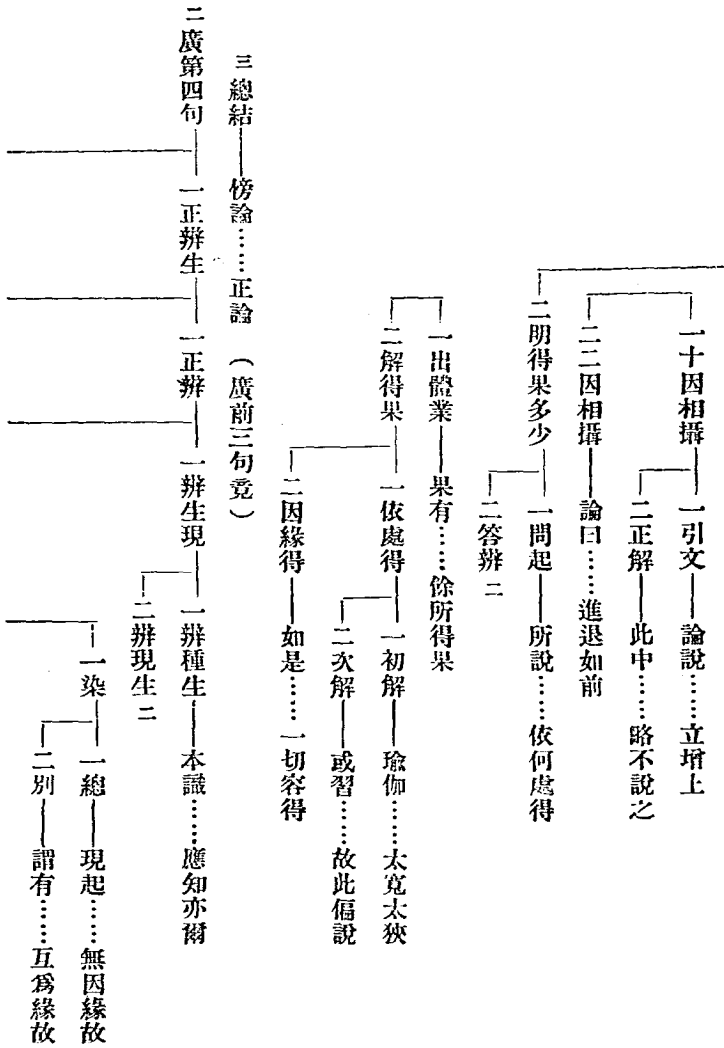
— 六 引發因 — 十一 …… 無為法故

— 七 定異因 — 十二 …… 自乘果故

— 八 同事因 — 十三 …… 一事業故

— 九 相違因 — 十四 …… 生等事故





「二淨——淨八……能緣用故

「二辨生種——既現……亦但增上

二總結——依斯……何固執為

二辨分別——雖分……具廣分別（第一頌竟）

二第二頌——一寄問發起——雖有……生死相續

二依問陳答——一舉頌答——頌曰……生餘異熟

二釋頌答四

一初解二

一別解頌文——一別解第一句——一解諸業——論曰……異熟果故

二解習氣——此雖……故名習氣

三總解釋——如是……勝增上緣

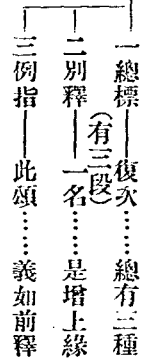
二別解第二句——相見……故頌先說

三合解三四句——前異……業異熟果

四合解四句頌——雖二……方得相續

二總結頌意——此頌……為彼性故

二次解



三三解二

一 以論文解感業苦——復次……義如前釋

二 以有支解感業苦三

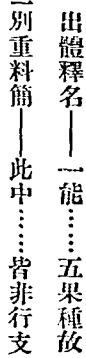
一 總攝——此惑……如論廣釋

二 廣明四

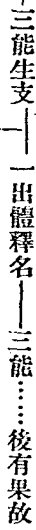
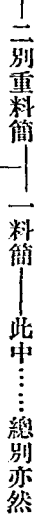
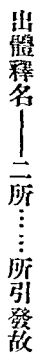
一 能所引生——總標——然十……爲四

二 別解

一 能引支



二 所引支



二廢立釋妨

一老病——老非……衰朽行故

二名色——名色……上二界有

三愛支——愛非……非彼全無

四生引——何緣……說識等五

五發潤——何緣……說是愛增

六無明——諸緣……猶未起故

七受愛——從上……於理無違

三定世破邪

此十……便致無窮

四諸門分別

一前十一門——此中……於理無違

二第十二門——一第一師——有義……見修所斷

二第二師——一總標——有義……全斷者故

四所生支

一出體釋名——四所……近所生故

二別重料簡——謂從……乃名為死

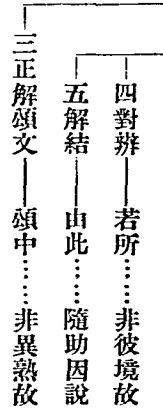
二會通諸論——有處……識等種故



三結顯——由惑……生死相續  
 三後共五門——十樂……爲生厭故  
 二中難——若無……見所斷發  
 三顯正——一結三生——由此……助者不定  
 二汎釋斷——又染……如應當知

四四解三

一釋生死相續——一總解頌文——復次……故唯有識  
 二別解二死——一總舉——因謂……生死有二  
 二別解——一分段——一分……故名分段  
 二變易五  
 一出體——二不……細異熟果  
 二釋名——由悲……故不違理  
 三問答——一第一問答——若所……潤生用故  
 二第二問答——何用……無上菩提  
 三第三問答——彼復……有大助力



二解淨法相續——前中……相續無窮

三總結歸唯識——由此……內識（釋理達竟）

初三頌釋無境

一總問起——若唯……所以者何

二釋頌答——一正舉頌——頌曰……不見此彼

二廣釋頌三

一正釋頌文三

一辨三性二

一初頌半辨前二——一略解徧計所執——一第一師——論曰……不可得故

二第二師——或初……不可得故

二廣解徧計依他——一廣第一句——一第一師——初能……為所緣故

二第二師——有義……故言彼彼

二廣第二句——次所……非所徧計  
 三廣後四句二

一問起——徧計……復有何別

二解答——一合解前三句——一第一師——有義……徧計所執

二第二師——有義……而得起故

二別解一緣生——頌言……依他起攝

二次半頌辨後二——一解圓成實——二空……說初非後

二解依他等——此即……離無性故

二辨一異——由前……相待有故

三辨證見——非不……有而非真（正釋頌文竟）

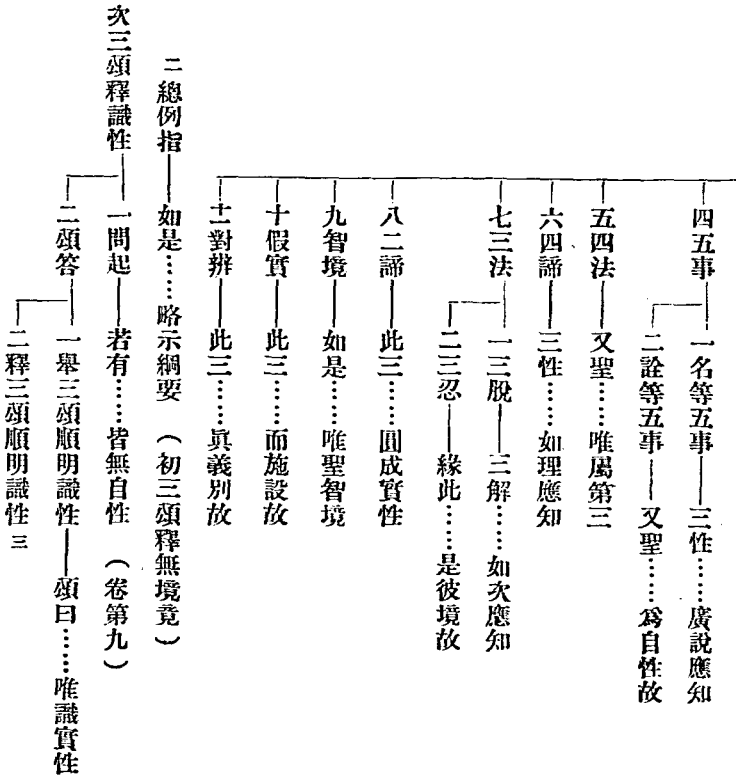
二總解頌意——此中……不離心等

三分別諸門二

一十一門——一無為——虛空……圓成實攝

二真如——如是……圓成實攝

三六法——三性……緣生理故



一解三無性——第一頌總答意——論曰……總說無性

二第二頌三無性——云何……故此不說

二解唯識性——此性……故說實性

三總釋頌意——三頌……都無自性（通釋妨難竟）（上來解唯識境竟）

結前生後五位——一結上三問——如是……如何悟入

二隨問三答——謂具……漸次悟入

三廣別問答——一能入人——何謂……悟入唯識

二所入位——何謂……正等菩提

三入方便——云何……唯識相性

舉頌正辨五位五

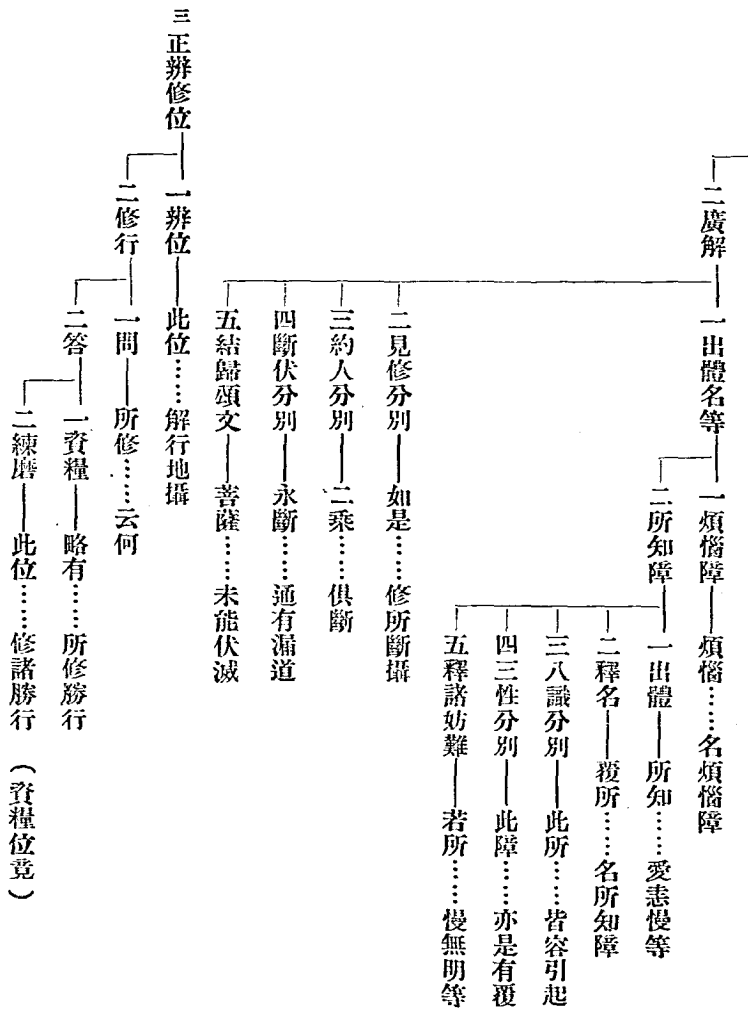
一資糧位——一問起——初資……云何

二頌答三

一正舉頌答——頌曰……未能伏滅

二別釋頌文——一略解——一上二句——論曰……順解脫分

二下二句——此位……煩惱障種



二加行位——問起——次加……云何

二頌答——一舉頌——頌曰——實住唯識

二釋頌十

一顯位所因——論曰……伏除二取

二釋位總名——謂煖……無加行義

三出所修法——煖等……故合思察

四釋四境名——一別釋——一煖地——依明……故亦名煖

二頂地——依明……故復名頂

三忍地——依印……故亦名忍

四世第一地——依無……世第一法

二總釋——如是……雙印空相

五攝義釋頌——皆帶……觸無所得

六斷二縛位——此加……全未能滅

七明所觀境——此位……唯觀安立

八辨所依處——菩薩……入見道故

附成唯識論科目表

九依界趣身——唯依……非殊勝故

十解行地攝——此位……真勝義故（加行位竟）

三通達位——一問起——次通……云何

二頌答——一舉頌——頌曰……二取相故

二釋頌——一略解本頌——論曰……戲論現故

二廣解本頌四

一廣正智——一二分俱無——有義……能取相故

二三分俱有——有義……定有見分

三相無見有——有義……有見無相

二釋位名——加行……亦名見道

三辨真相二

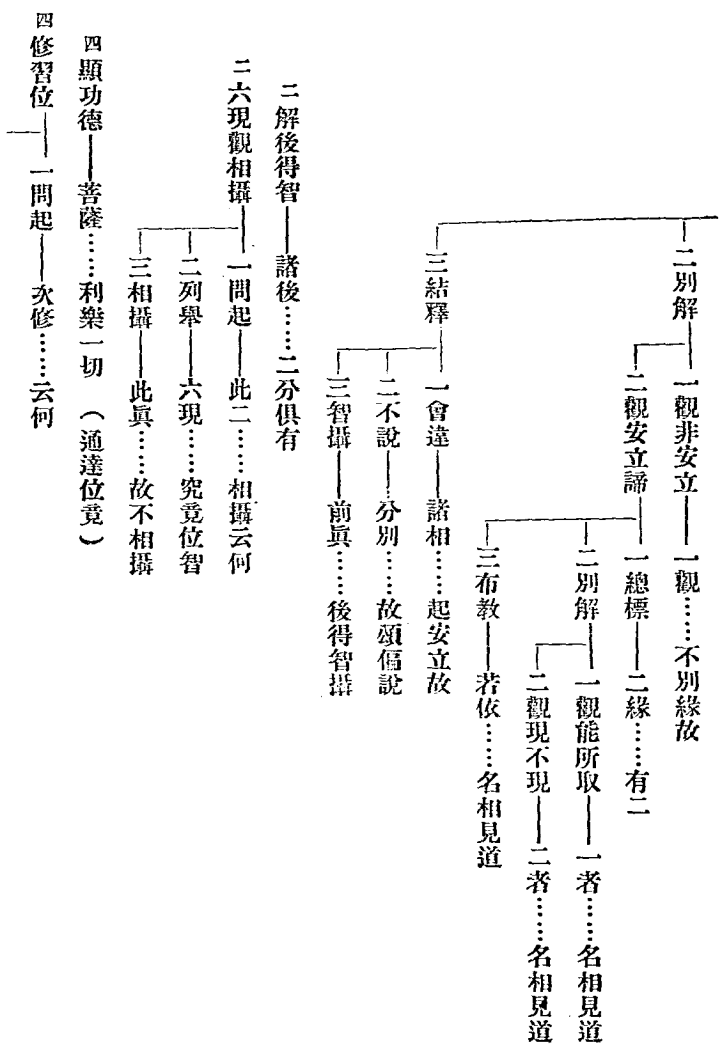
一辨真相差別——一總標——然此……有二

二別解——一真見道——一真……有堪能故

二相見道二

一解相見道——一總標——二相……有二





「二頌答」——舉頌——頌曰……證得轉依

「二釋頌二」

一路釋頌文

「上三句」

「第一句——論曰……名不思議

「第二句——是出……無分別智

「第三句——數修……故說為捨

「二第四句」

「第一釋——此能……二轉依果

「第二釋——或依……名法身故

「二廣釋頌義」

「一重問——云何……轉依

「二總答——謂十……由斯證得

「三廣解二」

一廣因四

一廣十地

「一別解十名——言十……滿法身故

「二出地體性——如是……以為自性

「三總釋地義——與所……故名為地

二廣十行

「一總舉——十勝……密多

二別解

一諸門廣辨

一列舉——施有……熟有情智

二出體——此十……功德為性

三明相——此十……四句分別

四定數——此俱……廣說應知

五次第——十次……次第如是

六釋名——釋總……處說

七修門——此十……廣說其相

八攝門——此十……應作四句

九開合——此實……緣世俗故

十果門——此十……或二合說

十三學——一出名體——一戒——十與……如餘處說

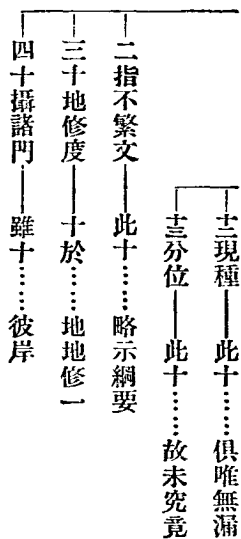
二定——定學……如餘處說

三慧——慧學……俱已捨故

二正攝度——若有……慧攝後五

三 廣十障 二

一 明遠障 十



一 異生障——一出體——十重……異生性故

二 約人——二乘……名得聖性

三 障道——二真……無俱成失

四 斷道——無間……擇滅無為

五 趣愚——雖見……例此應釋

六 斷障——雖初……方頓斷故

二 邪行障——二邪……不了業愚

三 闇鈍障——三闇……聞思慧者

四現行障——四微……亦永不

五涅槃障——五於……樂涅槃者

六粗相障——六粗……住無相觀

七細相障——七細……起有勝行

八加行障——八無……不違彼故

九不欲障——九利……第九障攝

十自在障——一本地障——十於……所含藏者

——二佛地障——此地……大菩提故

二攝二障——一明斷伏位——此十……是故偏說（卷第十）

——二明斷頓漸——斷二……有衆多故

——三乘道差別——二乘……皆容具有

四廣十如——一總舉——十真一句

——二別解——一徧……皆自在故

——三釋妨——雖真……假立十種

——四廢立——雖初……後後建立（廣因竟）

二 廣果 — 一 牒前發端 — 如是……便能證得

二 正明所證 — 一 約位辨證 — 一 總舉 — 轉依……六種

二 別解 — 一 正約位 — 一 損……利樂無盡

二 傍約人 — 一 五下……名廣大轉

三 料簡 — 此中……得故

二 正解轉依 三

一 解轉依 — 一 總舉 — 轉依……四種

二 別解 四

一 能轉道 — 一 總舉 — 一 能……有二

二 別解 — 一 能伏道 — 一 能……漸頓伏彼

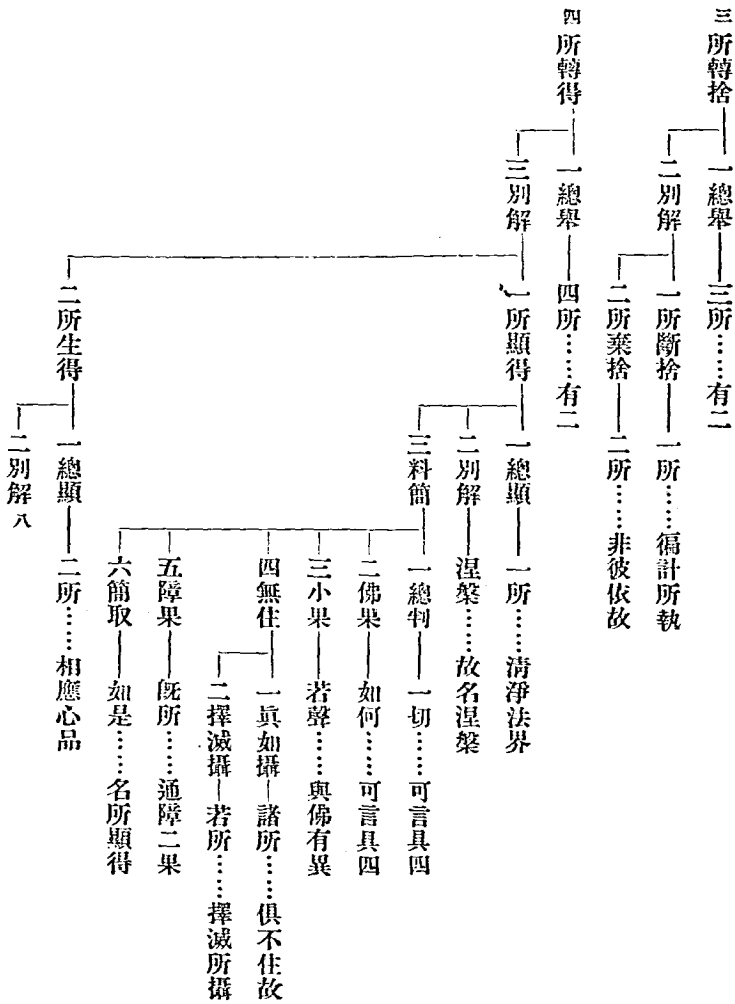
二 能斷道 — 一 正明 — 二 能……未成辦故

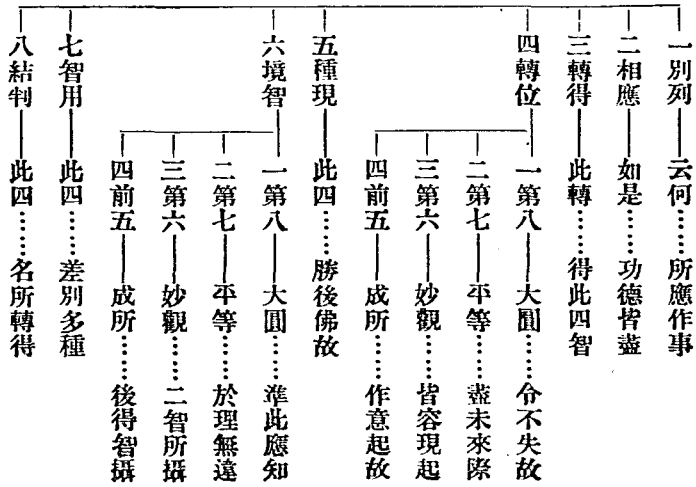
二 料簡 — 有義……俱能正斷

二 所轉依 — 一 總舉 — 二 所……有二

二 別解 — 一 持種依 — 一 持……故此不說

二 迷悟依 — 二 迷……故此不說





二簡本頌——雖轉……轉依言故



三辨正位——此修……因位攝故（修習位竟）

五究竟位——一問起——後究……云何

二頌答——一舉頌——頌曰……牟尼名法

二釋頌二

一正解頌文三

一出位體——一正解初句——一總判——論曰……究竟位相

二出體——此謂……無漏界攝

三別釋——諸漏……利樂事故

二問答分別——一初問答——清淨……道諦所攝

二次問答——一問——集論……五外界等

二答——一初答——有義……理不相違

二次答——有義……不應為難

三後答——有義……非佛所成

三結成正義——故佛……而純無漏

二解四德——一不思解——此轉……喻所喻故

附成唯識論科目表

二善——此又……無漏善攝

三常——此又……無斷無盡

四安樂——此又……俱名安樂

三簡二乘——二乘……皆此攝故

二諸門分別

一三身別相門——如是……諸利樂事

二法攝三身門——以五……故不說有

三三身功德門——如是……化相功德

四三身二利門——又自……爲他現故

五身土分別門——又自……亦無定限

六所化同異門——自性……一切生故

七唯識所變門——一身土能所變——此諸……五十二等

二唯識見相別——然相……定相應故（明唯識位竟）

（上來依教廣成分竟）

釋結施願分——此論……成無上覺

釋太虛著述

法相唯識學下

商務印書館發行

釋太虛著述

法相唯識學  
下

商務印書館發行

## 唯識理論類

### 一 無我論

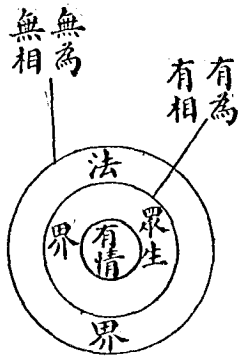
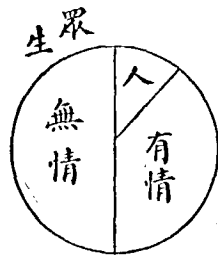
太虛

補特伽羅無我，達摩無我，曰二無我。

補特伽羅，譯數取趣，是「數數取天人畜鬼等趣業報身者」之義。變言之，卽流轉三界二十五有之「精神個體」或「靈魂」或「業識」也。凡已捨「天」「人」「畜生」「餓鬼」「地獄」五趣之現報，未定轉取何趣之時，先業力故，集「識上色功能」，化成一種細色根身，任持業識，曰「中有身」。亦名曰「中陰身」。以業報未定，故非五趣攝，而是數數取五趣報果者。所謂補特伽羅，於「已取」或「未捨」五趣報身時，皆隱沒不現，唯在中有身時，始得指目之耳。審諦言之，中有身亦五蘊和合相續假身，相雖不同，猶之人身與天身之不同，其爲五取蘊身，固無異也。然除中有身則世間所名爲靈魂者，益無可指物已。此補特伽羅無我，亦譯人無我，有情無我，衆生無我，人者有情類之一類，有情類者衆生類之一類，衆法「和合」「相續」而生者曰衆生，雖無情之個體，若星地金木等亦名爲衆生也。有情則專指動物類而言，故衆生較寬於有情，有情較寬於人，圖示如下：

今此補特伽羅無我正印，譯爲有情無我。然以言說便故，舉人爲有情類或衆生類代表，名「人無我」或以願

古譯故，於有情與衆生二名無所區別，簡稱為「生無我」，亦無不可。



達摩無我，譯法無我。補特伽羅指一切由衆法和合相續生存之「個體物」。法指能集成個體之「單性」。例如四大五蘊假合爲人，人爲四大五蘊衆法所集起之個體，地大乃至識蘊等衆法爲集起個體之單性物，故衆生屬假有，法屬實事，此以衆生與法相對而言則然，究之法者軌持，軌範物理，任持自性，實固實法，假亦假法，聖凡染淨有

無色空事理心物性相體用，盡一切可言可思乃至不可言不可思者，悉得名之爲法，故法界較衆生界爲深廣，亦較衆生界爲幽玄也。圖示如上：

我者主唯實常之義，主謂主宰，唯謂唯一，實謂實在，常謂常住，常人所謂之我，固無不執爲本人之主宰，且執一人唯一，不容有二，執實在故，愛著不捨，順之則樂，違之則苦，執常住故，貪取無厭，得之則喜，失之則憂。然此猶是一切凡愚與生俱生而無不同有之我執。諸邪外則更依此俱生我執而分別計度，於五蘊中或五蘊外，於五蘊之一或五蘊之總，妄執爲各各常存實在唯一之主宰，或萬有全體精神常存實在唯一之主宰。此皆所謂補特伽羅之我見我執也。法執之我，或有主唯實常四義，或但「唯實常」之三義，或但「唯實」二義，或但「實常」二義，或但「實」一義。要之人我執必依法我執爲本而起，法我執或不依人我執而自存在，故二乘聖人雖捨人我執，而法我執猶未能斷，人我執爲煩惱障本，故由之而煩惱生死，流轉纏縛，不能止息解脫。斷人我執，則生死空而證生空眞如，法我執爲所知障本，故由之而宇宙心境，冥昧窒礙，不能覺悟圓通，斷法我執，則心境空而證法空眞如。

云何知「人無我」？人由五蘊和合相續生存，衆法和合假成，衆法中無一實主宰可得，五蘊法中更無一實主宰可得，法法剎那生滅，雖相續不斷而非常，故人無我。

云何知「法無我」？由仗因托緣，衆事集現故。由識心轉變，分別顯現故，依他起故，無自性故，無實用故，無定相故，剎那生滅故，當體空寂故，故法無我。

依人無我法無我門，說爲生空眞如法空眞如，而眞如實不帶數相，非一非多，亦復非空非不空也。故無著大師

曰：二我無卽二無我有，二無我有卽二我無，以無我法，故非不空，以真如故非空，真如由無我法而顯，是以非有非空，非非有非非空，離四句，絕百非，強存一句，曰無而有，以無而有，故證此「有」時，必言語道斷，心行處滅。



## 唯物科學與唯識宗學

太虛

三界唯心，萬法唯識，固聖教之決定量，佛理之根本義也。就三界依正之總相言之，則曰三界唯心，就諸法體用之別相言之，則曰萬法唯識，故唯識宗學，實爲大乘之始，自海西科學之功盛，以其所宗依者在乎唯物哲學也。海西諸宗始於多元論二元論於純正哲學未能極成也進至一元之唯物論與唯心論然唯物論未極成唯物論唯心論亦未極成唯心論以唯物論所成之證驗而唯心論僅爲神我論也又進爲一元二元論即指天地人物之和合連假相以爲一元而物質精神爲二元新近諸科學大槪均以此一元二元論爲依歸之精此乃一真唯物論耳蓋所云物者本指天地人物之和合連假相中之現象非謂物質則神物質精神則天地人物之現象上同時並峙之二現象耳此一元二行之真唯物論頗近小乘俗諦蓋小乘之俗諦亦即天地人物之和合連假相之假起流轉因果義亦說色心二元二行之真唯物論與一感業一之精神是也真諦則爲生空真如即和合連假相之假相本來空寂及緣起流轉之幻事擇除還滅是也然小乘之所重固在由實踐哲學之道品以斷俗證真此雖非一元二行論所有然專就純正哲學以言之小乘固近於一元二元論者也一元二元論又近於大乘唯識現量性境以其即現對之天地人物爲一實元以精神與物質爲二行相近似唯識論以前六同時觀所緣緣之色塵爲實事以四大極微等爲意識假想觀慧所緣緣影也但此者以真現量真性境中無復和合連假相之天地人物等故也然無論所謂非量與帶質境非真現量真性境也何者以真現量真性境中無復和合連假相之天地人物等故也然無論爲現量性境抑非量帶質境此一元二行之真唯物論卒不得不歸之大乘唯識真唯心論中之一部分也其詳當因本社所出版之遂畏聞大乘佛教之名，抑若一言大乘佛教，即挾神權幻術俱至。不知大乘唯識論之成立，先嘗經學論衡，辯論，遂畏聞大乘佛教之名，抑若一言大乘佛教，即挾神權幻術俱至。不知大乘唯識論之成立，先嘗經過小乘及大乘之空宗，將邪僻唯心論正名公神或我神論之常見與邪僻唯物論之斷見，同日摧蕩清理，乃開大乘唯識中道。故竺乾當日大乘唯識論之所緣起，正以勝論之多元或二元論等，天神汎神及數論之神我論等，順世論四大極微之物質論等，小乘之有論空論等，大乘之空宗等，探究玄奧，觀慧微密，皆極一時之盛，迫於人心之要求所不能自己。大乘唯識論乃應運興起，且彼時雖有小乘之正論，徒高超世表而不能普救羣生，與今日雖有科學所宗依之一元

二行近真唯物論，徒嚴飾地球而不能獲人道之安樂亦恰相同，故唯識宗學不但與唯物科學關通甚切，案中華研究竺乾外道小乘之學者頗盛故大乘唯識宗學因之昌明由五代入宋元各學衰微唯識宗學遂亦因之湮沒相承者但禪宗及淨土宗耳正可因唯物科學大發達之時，闡明唯識宗學，抑亟須以唯識宗學救唯物科學之窮耳。

突然聞唯識無境物之言，似乎可驚，然未能細按唯識之義耳。言唯識者，識有四分：一者相分，即識心上所明了分別之鏡象，如鏡中影，世間所言物質，不越乎此。二者見分，即識心中能明了分別之功用，如鏡上明，世間所言精神，不越乎此。三者識自證分，即識心不待他證明心有而能自證明者。如境象之有無必待心為證明非心證明即為虛他此為識心自體，喻如鏡面。四者證自證分，即識心自體所證明之結果及能證明識心自體者。此為識心體實，喻如鏡身。後之二分，皆世間所未與知也。若知有「識自證分」者，則一元二行論之所謂「一元」者，不難見矣。否則雖立「一元」虛位，實無元耳。又曷嘗有所謂「一元」者哉？諸識心之一相分中，境凡有三：一者實境，此又有二：（一）一切法真如性境，此轉識成智時第六第七第八識相應之無分別智了之。（二）一切法自相性境，此前六識及第八識與其心數了之。若現量所了——色聲等離名言之自相是也。二者帶質境，此又有二：（一）以心緣心真帶質境，此第六第七識與其心數了之。（二）以心緣境似帶質境，此唯第六識與心數了之，即現在天地人物等宇宙現象，乃和合連續如幻如夢之假相，亦謂之意言境。其根則在以心緣心之第七末那識執第八識相為內自我體。法蘭西特嘉爾所謂吾生始終唯一意境，殆亦有見於此。三者影像境，唯第六識與其心數了之，亦謂之意言境，略分為二：（一）妄情執著境，若執著無驗之原質為實體等。又若執著造物主等。（二）隨念分別境，若念過去未來之境，及

假想觀慧所觀之境等。未得無分別智現證。雖觀真如亦影像境。復次言唯識者，有二類識，一者本識，即第八識。為諸色法心法心數法分位法作因，而又有自現行之四分心與心數者。二者轉識，即前七識，各各有自識之現行四分心與心數，亦還熏習本識，增長本識功能而為本識作因。復次有二類識：一者有漏恆俱轉識，即第七識與第八識，乃和合與連續二假相之根本，作生死依。二者不定恆俱轉識，即前六識，依和合連續心倏起倏伏，亦還牽引有漏恆俱轉識，受生死輪。又唯識言，總合諸法，非謂一切絕無，色聲等法識變現故。眼識乃至藏識自體故。觸、欲、貪、尋等識眷屬故。時、方、名、數、前後、同異等前三分位故。真如乃前四實性故。皆不離識，俱非心外，故名唯識。又唯識宗說人生世界之緣起，非謂一霎忽有，或異熟焉，或等流焉，或其共業力化成焉，或不共共業力化成焉，或不共共業力化成焉，或不共共業力化成焉。十二有支，十五依處，三習四緣，十因果，理趣宏深，茲難具述。不應聞言唯識，即指器物，責心令造。要之種種業習因緣，并所生果，皆非識外，俱不離心，故名唯識。以此圓淨成實真唯心論。律一元二行之唯物論學。抑而奪之，雖未知真實義，縱而與之，固真唯心論之一分，必明唯識宗學，諸唯物科學乃能消歸自己而成妙用焉。

唯物科學與唯識宗學相關通之處，不言其遠，即就佛教大小乘共同之說以觀之，佛言身為蟲聚，又言滴水有多微蟲，此雖佛及諸聖弟子天眼之所親見。然諸肉眼凡夫所不能見，故無證明。今得科學所製成之顯微鏡以觀之，則獲其親觀矣。又若四洲一日之所照臨，而互視有日夜之別，得今之天文學益明其指。又說色身之所生起，乃有起身根蟲，證以今之精蟲說而確驗，略舉數事，餘可類推。近頃以光學電學之進步，已能窺見宇宙諸存在物皆是和合連續假相，絕無不透明無空隙之固實質，剎那剎那，生滅流動連續而現。展轉展轉，抵吸調劑和合而起。是以一切無

常無實，其實常者，正唯「空」耳。蓋密邇小乘之生空觀矣。第何緣而起和合連續假相諸物且有類別及恆執乎？彼剎那生滅展轉拒攝之微體，究爲何性，復依何現起乎？且平常見天地人物之時，既不見其爲剎那生滅展轉抵吸之連續和合假相，逮藉光電，見爲剎那生滅展轉抵吸之連續和合假相時，又失平常所見天地人物之相，則欲藉光電證明彼緣理性源，亦終爲不可能之事。然究竟唯一真如性，藉光電猶見有生滅抵吸相者，仍在乎能見心上之有障礙耳。依此可知空不定空，有不定有，但心明見臻何程度，卽心之境則成何狀。是以能從唯識宗學，如實修證，則得圓成五眼。此舉眼以總表六根當知，循知諸境，以人眼本曰見，見天地人物，以天眼見透微遠預，以慧眼見常徧空寂，以耳鼻舌空意亦各成五種。法眼見緣起因果，以佛眼徹證唯是一心，更無二相可見，而圓顯真如覺性。然五重境皆卽唯心真如覺性，故佛眼具前四眼，而前四眼不能具佛眼，藉光電所見者，可准爲天眼慧眼之少分。修唯識宗學則漸得成五眼，一念中平等了知五重境，知藉光電所見者，雖境界不同，實卽吾人平常之所見者，亦可推知吾人妄造惑業妄受生死之現行無明境界，卽如來之不動智光矣。道有可證，言非憑虛，思之思之，夫亦何遠之有。

嘗有二因明比量曰：（一）佛所說阿賴耶識人人所能諦信，以可內自證知故。凡可內自證知者，必人人所能諦信。如人居闇中，皆審知非無自身。反之則人人所不能諦信者，必是不可內自證知者耳。如言天神上帝。（二）佛所說五眼六通衆人皆能諦信，以有衆同分現量可得故。凡有衆同分現量可得者，必衆人皆能諦信。如質學化驗。反之則衆人皆不能諦信者，必是無衆同分現量可得者耳。如言上帝創造天地。夫科學之可貴，在乎唯徵眞理實事，不妄立一標格堅握之，以所知自封而拒所未知耳。若不求真是而妄排蔽，則與迷神教者亦復何異？習唯物科學者，若

知佛乘唯識宗學，其貴乎理真事實，較唯物科學過無不及，則必不將佛教視同天魔畏途而相戒不游也，乃作此以忠告諸治唯物科學者。

### 對辨唯識圓覺宗

太虛

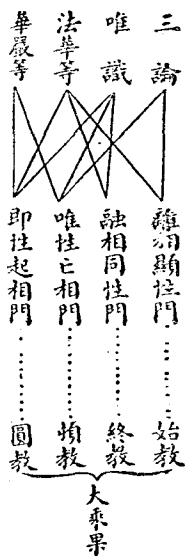
或曰：依賢首五教分判，則唯識乃大乘分教，與三論同爲大乘始教，屬大乘權教攝，而圓覺則正爲頓教。前緒終教，後通圓教，屬一乘實教攝，又依圭峯三宗分判，則唯識僅爲法相宗，進之乃爲三論之破相宗，再進之乃爲圓覺法性宗，教相宗體，如此迥然不同，今乃和會以爲一宗，其烏乎可？

辨曰：立名取義，判教分宗，意趣歧異，未應一割求齊，嘗觀天台之立藏通別圓四教，判三論爲通別圓教，前攝藏教，後通別圓，而以通教爲正，故今亦謂之大乘攝小宗，以其般若猶爲三乘之平等法也。判唯識則爲別圓教，而以別教爲正。（其判華嚴則圓兼別而判唯識則別兼圓雖無明文其義必然）獨但大乘，不通於小，歷別法相，不卽於圓，故今亦屬之大乘不共宗，以其與圓覺同爲大乘之殊勝法也。然在賢首於始教有分始空始之二，其詮次則分淺空深，遂謂天台之別教，僅爲分始教，卽圭峯法相宗，天台之通教，乃爲空始教，卽圭峯破相宗，天台以通爲淺，以別爲深，先後之序，已適相翻，但天台之通別，要唯賢首之始教耳。故天台之圓教兼終頓教，卽圭峯法性宗，非賢首純圓之圓教，願天台亦譏賢首之圓教爲兼別圓，非天台純圓之圓教。二家之徒裔各據一勢以爭勝，迄今未有以論決也。然以何意趣成此歧異乎？蓋賢首之圓教本依唯識演增而相一貫，欲顯華嚴特勝，正由相近而恐相合，故設空始教終教頓教三重隔離之。而天台之圓教本依三論演增而相一貫，爲顯法華特勝，亦由相近而恐相合，故設別教一重以隔離之，今以淘融二乘法執入大乘之般若爲無生法性宗，以大乘不共者爲唯識圓覺宗，法華開示悟入佛之知見，

佛知見卽圓覺，融會三乘而歸存一大乘，卽是由般若入圓覺，華嚴是佛本自住之大乘，正爲圓覺，菩薩悟唯識得一切智智，果卽圓覺，故皆總統於唯識圓覺宗。如此分判，似較賢首五教及圭峰三宗爲允當，遍諸教文，亦無違難。

按梵土傳大乘教之本宗，蓋唯般若瑜伽般若爲空宗法性宗，瑜伽爲有宗法相宗。圭峯改名般若爲破相宗，別依勝鬘密嚴楞伽華嚴法華涅槃等立爲法性宗，夫如如不動爲法性，而緣緣無盡爲法相，圭峯所云法性，謂之法性固可，謂之法相亦無不可，且摩訶衍論以真如常體，以如來藏當相，謂圭峯所云法性是指真如言，毋寧謂其是指如來藏言，如來藏雖不遺體用，而於相義爲顯，猶之真如不遺相用，而於體義爲顯，故圭峯所云法性不如謂之法相尤當也。究之法性法相二名，義詮雖二，法實唯一，何者，性有體性之性，相用之性，相有形相之相，體用之相，相用之性，乃是卽相之性，故法華謂之實相，而涅槃謂之佛性，實無欠餘，體用之相，乃是卽性之相，故楞伽謂之識海，而華嚴謂之法界，亦無欠餘，三論顯性，側重體性之性，唯以遮詮空一切法，殆同有主無賓，劣者未能入於具顯相用之不空性，然固當名之爲法性宗也。唯識彰相，深探體用之相，雖以表詮立一切法，未嘗取貌棄神，悟者皆能證於全彰體用之如幻相，固可名之爲法相宗，尤當與卽相之性法華等卽性之相華嚴等同名爲中實宗也。乃圭峯於三論遺其法實，但名破相，於唯識似指其得假遺真但彰形相，於相性之法華等及性相之華嚴等，又遺法相，單言法性，而不彰性相不二之中實，似乎皆有未當，今將法義圖示如下：

由此觀賢首五教之大乘四教，亦可見爲並入大乘妙覺海之四門，而決非如賢首家所排列爲由淺進深之四階級也。先以圖示，後爲說明：



般若宗以遠離蕩除一切法相，皆畢竟空而顯性真，若性顯即唯性亡相，則通禪宗，故黃梅曹溪皆宏揚般若，轉之若融一切法相皆等同於法性，則通天台，故天台教觀乃依智度中論流出也。瑜伽宗先分別離析一切法相皆唯識變而顯性真，次性顯則唯性亡相，同於禪宗，故少室傳楞伽以印心也。終乃即性起相而同華嚴，此其序次閱天親



三十頌甚明，天台宗法華等經宏融相同性之教，一根一塵皆是法界，一色一心無非中道，然圓教妙覺佛坐虛空塵身同虛空，則又唯性亡相，賢首宗華嚴等經宏即性起相之教，珠網交羅，芥瓶炳現，無際無盡，無障無礙，然亦統唯一眞法界，融相同性，由此四門，同入密嚴，但以無生法性乃根本智境是大涅槃果，唯識圓覺乃後得智境是大菩提果，一可攝小，一獨在大，故復分爲二宗。

或謂古師嘗立七別以揀異於所云之法性宗及法相宗，一、一乘三乘別，二、一性五性別，三、唯心眞妄別，四、眞如隨緣凝然別，五、三性空有卽離別，六、生佛不增不減別，七、二諦空有卽離別，八、四相一時前後別，九、能所斷證卽離別，十、佛身有爲無爲別。此若未能一一論決，則唯識圓覺猶不得爲一宗也。

辨曰：若依楞伽密嚴華嚴統爲唯識宗本之經，則彼所引以成立圓覺宗之義據者，原卽唯識宗之義據，所宗既同，復何須辨，但此師意中之唯識宗專屬在深密經及成唯識論。（或專屬護法師言及窺基師言）故復逐條一疏解之。

一、謂法相之深密等經以三乘爲實，一乘爲權，法性之法華等經以三乘爲權，一乘爲實。故一乘三乘別，辨曰：約佛意則一乘爲實，五乘爲權，以一雨一地故。約生機則三乘爲實，一乘爲權；以三草二木故，一乘爲實，說爲一乘，則權因機起，說別被不定機故。（雖亦兼通餘機專爲則在於是）五乘爲實，說爲五乘，則實通被一切機故。又約融相同性門則五乘權一乘實，卽性起相門則一乘權五乘實，故華嚴之無小唯大，異於法華攝小歸大，以顯佛乘最上乘之殊勝大乘。又華嚴或有國土說一乘，或二或三或四或五，如是乃至無有量，異於法華廢多存一，以顯一乘無量乘之普

容大乘，深密獨爲第三時無上無容之中道了義，是顯殊勝大乘，又云普爲發趣一切乘者，是顯普容大乘。故深密與華嚴同而與法華涅槃異，然不足以別彼宗所云之法相與法性也。以法華華嚴同是彼宗所云之法性宗故，餘義別見對辨大乘一乘。

二、謂法相則說佛性三無二有而有五性差別是實，皆有佛性是權，法性則說一切衆生皆有佛性是實，而說五性差別是權，故一性五性別。辨曰：佛性是如來藏異名，如來藏通攝真如及無漏智種，約融相歸性門指真如爲佛性，故說皆有佛性，約卽性辨相門指智種爲佛性，故說五性差別，依第二門又有現實展轉二門。約現實如是門，以十方三世不離剎那心故，則始終決定有五性差別，佛性三無二有，約展轉增上門，以唯爲一大事佛種從緣起故，則先後不決定五性差別，佛性可皆有，然二二門皆不足爲法性法相之別，以在彼宗同是法性宗故。

三、謂法相宗說八識從惑業生，一期報盡，便歸壞滅，以其識種，引起後識，依生滅識種建立生死因及涅槃因，法性宗立八識通如來藏，但是眞如隨緣成立，故法相之唯心但妄，法性之唯心通眞妄。辨曰：旣爲涅槃因則已通如來藏矣。况成唯識論之說第八識，與起信論之說阿黎耶識。一爲從淺達深一爲由深到淺之不同耳。故成唯識論第三云：「然第八識雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名，」謂或名心，或名阿陀那，或名所知依，或名種子識等，此等諸名通一切位，（此卽通如來藏以無漏智種是如來藏故）或名阿賴耶，無學及不退菩薩位捨，或名異熟識。捨入如來地，此二可唯妄，或名無垢識，唯如來地得，此一則唯眞，偈云：「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。」且同卷釋「及涅槃證得」句，謂能所斷證皆依此識，則此識通爲眞妄之依，明矣。况第九又明眞如卽唯識實

性，何得但取其局而不觀其通乎？

四、謂法相宗立真如常恆不變，不許隨緣，法性宗說真如具不變隨緣義，故真如隨緣凝然別。辨曰：不然。真如卽唯識之實性，不離唯識有故隨緣，一切法常如其性故不變，若定執真如有能熏所熏，則反失不變義而僅隨緣義矣！故唯識真如具隨緣不變，而彼宗真如但隨緣耳！

五、謂法相宗依他是有，非卽真空，經說空義，但約所執，法性宗則依他無性，卽是圓成。故三性空有卽離別，辨曰：唯識三十頌云：「由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有，依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性，故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。」案此頌顯依他幻有，雖有而無徧計所執之實有性故，空，雖空而有分別緣所生之幻有相故有，於有依他起法若遠離徧計所執性卽圓成實，故曰圓成實於彼常遠離前性，此非依他無性卽是圓成之義是何？故此語但欺未見成唯識論之人耳！

六、謂法相宗說一分衆生定不成佛名生界不滅，法性宗以一理齊平，故說生界佛界不增不減，故生佛不增不減別。辨曰：約融相歸性門，則一理齊平而生佛不增不減，約卽性辨相門，則五性常別，而生佛不增不減，非辨於相，尙無生佛，說何不增不減，非歸於性，既執生佛，難免見增見減，故須二門以成其義，全則雙是，徧則兩非，然相徹性裏而性徹相表，表裏周圍，何德何失，夫生佛皆唯識而識性卽真如，於一切法常如其性，寧不一理齊平也哉！

七、謂法相宗真俗二諦迥然不同，法性宗第一義空該通真妄，故雖空不斷雖有不常，故二諦空有卽離別。辨曰：偏計俗有真空，依他真空俗有，圓成真有俗空，有亦該通真妄，空亦該通真妄，俗有空故不常，真空有故不斷，不壞不

雜，無障無礙，法相如是，未應執取其一而攻其一。

八、謂法相宗因滅非常，果生非斷，同時四相，滅表後無，法性宗則四相同時體性卽滅，故滅與生而得同時，故四相一時先後別。辨曰：約法剋實，故曰同時四相，約義釋名，則云滅表後無。執名迷實，何至如此。且顯揚論及唯識述記等，明緣生法體性卽滅，其文非一，何不稍窺。

九、謂法相宗根本後得，緣境斷惑，義說雙觀，決定別照。以有爲智，證無爲理，義說不異，而實非一。法性宗則照惑無本，卽是智體。照體無自，卽是證如。故能所斷證卽離別。辨曰：所斷能斷，能證所證，惑智智如，兩種能所。不卽說離，不離說卽，說離以審名實，說卽以彰德能，不卽不離，何乖何諍？

十、謂法相宗既世出世智依生滅識種，故四智心品爲相所遷，佛果執身，有爲無漏，以生法必滅，一向記故。法性宗既世出世智依如來藏，始覺同本，則有爲無爲非一非異，故佛化身卽常卽法，不墮諸數，況於報體，卽體之智，非相所遷，故佛身有爲無爲別。辨曰：既云有爲無爲非一非異，約非一義以辨其異，報化異法，故唯有爲，約非異義以彰其一，化報卽法，故亦無爲，何須自爲矛盾，若歸融相所同之性，固如彼所云之法性，然辨卽性所起之相，必如彼所云之法相。

此在古師設此爲揀，已無當矣！後師依之衍爲八重對揀，每重五義，從初對揀性相至八對揀同別，更屬繚繞無已，故今一切斷之，統立一唯識圓覺宗。

## 唯識觀大綱

太虛法師講  
孫紹基  
趙曾儔記

修唯識觀，當與唯識各經論之彌勒等菩薩，天親等論師，所發信願相同，始能成就。故發心初首，須作方便：一者，歸命三寶，以決定信心。二者，普求二利，以發大願力。如成唯識論曰：『稽首唯識性，滿分證覺者，爲自利利他，令法久住故。』

唯識性者，對唯識相言。能變之識，與所變之法，卽唯識相；一眞法界，平等眞如，卽唯識性也。於唯識性，唯佛能圓滿證覺故，名唯識性滿證覺者。諸菩薩亦能分證故，名唯識性分證覺者。所證唯識性，是性。能證性智，是相。統此無漏眞實性相，謂之法及佛僧。佛能于法圓證圓說，僧能弘傳佛法，如實修證。故此三者，皆應歸依。稽首卽傾身命歸投之，以決定信心也。謂歸命唯識性相之法佛僧，欲實將身心境界歸於唯識無漏性相之海也。

發大願力者，誓證一切法唯識究竟眞實性，是自利也。觀一切衆生同依一唯識性爲體，普導含靈，胥成正覺，是利他也。證此覺性，解除煩惱，了却生死，就成圓滿福德智慧，使佛法普行，佛種不斷，此通利自他也。

是故乘大信心，發大願力，修者依此，卽爲因地法行，發心充實，自可無有差忒。

以上所言，憑自理觀之力。復有事緣，可相輔成。如讀誦大乘經論，凝心聖教，持念釋迦本師，彌勒菩薩，禮拜諸聖，以祈加持，並懺悔無始來一切業障，使修觀不起魔難。譬如築堤，旣固址基，復肅智管，則可久遠。自因助緣，亦復如是。言觀行者，卽具二分：一能觀智，二所觀境。復攝此二爲能證入門，以證入所證入法，故是一觀，具二能所。

能觀智者，各宗皆同。天台，賢首，禪宗，淨土，莫不須依第六識心王相應之慧心，爲其主體。餘如五遍行，及欲，勝解，念定，與善法之信，精進，等心，亦皆相應，以爲助伴。

(一) 五位百法之唯識觀

所觀境者，在唯識觀，乃通觀一切法皆唯是識，故法界一切諸法，皆所觀境。言一切法者，廣大悉備，無不窮盡，世界微塵，難喻其數，如此紛綸，何堪攝取。是故慈尊造瑜伽師地論，約爲六百六十五法。無著大士依之作顯揚論，又約爲百有六法。至于天親大士遂立百法，以此百法，攝盡一切。

百法者，初地菩薩之所證法。初地所證，皆百法門，如見百世界，供養百佛等等，皆以百數。二地則千，三地乃萬，以至大覺，數不可窮。是故修觀當明百法，熟悉各法，何者爲性，何者爲業，了然心中，以成觀境。今舉大要，明其唯識。

百法者，略分有兩。一者有爲，二者無爲。有爲者，復別爲二：一者實法，二者假法。實法有二，心與色是。假法有一，寄在心色分位假立，心不相應行是。心復有二：一者心王，二者心所有。

心王者，正所言識，明了分別，爲其體用，故謂之心，或名爲識。二十論言：『心意識了，名之差別。』然此心王，唯是眼，耳，鼻，舌，身，意，末那，阿賴耶，之八識。

心所有者，不能自有，隨心王有，與彼心王相應不離，心王是主，此爲僕從。言相應者，非一非異，謂體雖二而事常一，同依一根同緣一境。八識心王，於五十一心所有法中，各與其相應之心所有法而轉，與識相應，隨識而有，是故唯識。

次論色法，今言物質，在佛法義說有二性：一者變滅，二者窒礙。宇宙萬有，前六心王對境，皆可云色，是故六識名了別境。以言其數，五根五塵，法所攝色，凡十有一。五根發識爲不共增上緣，變現五塵爲所緣緣。眼識所緣有見有對，耳等所緣有對無見，意識所緣無見無對，若散位獨頭，夢定中緣，皆法所攝色。以此諸色皆心所變，何以言之？心自體相，爲自證分，其作用相，則有能所，能者見分，所者相分，相分變現，唯見所取，心自證知，故云唯識。

復次假法，心不相應行，行表行蘊，遮非無爲及色受想識蘊，心不相應，遮非心所有法。上言心所有，多是相應行，與此正相違異。心所有中，除却受想，皆行蘊攝。此中得等，雖在行蘊，而與心不相應，故立此名。詳此一法，惟是心色分際位置，對實法言，謂之假法。較其所屬，通局有殊，如命根者，屬心分位；如異生性，屬心所分位；若無想定等，屬心心所分位；若時、數、生、滅等，通爲心色分位。是故當知此諸假法，唯依心色分位而立，無獨自體，故亦唯識。

無爲者，無有生滅，不可變異，亦無作用，不能表示，列爲六法，五隨相立，其一真如。此中虛空，非方分空，乃是觀智空無相境，唯心所變，還自緣取。雖湛明照而非真如，乃識所變似真如相。真如性者，其所言法，無可言思，離一切相，不思議故；見無所得，不可立故；諸法常如，各遍顯故，此乃唯識之真實性，故是唯識。

一切法界，無量諸法，皆此百法之所成立，觀此百法唯識，卽遍觀一切法皆唯是識。上能觀智，與所觀境，卽爲能證入於唯識法之觀門；而由此觀門，所證入之唯識法，初則了然觀見法界一切諸法，皆唯識所變之相；次卽離一切染唯識相，而證真唯識性；次由證真唯識性，而能如實照了諸行，猶如幻事等，雖有而非實；由是證得圓滿清淨轉依，性相不二，身土一如，是爲究竟唯識。

## (二) 依真有幻全幻即真之唯識觀

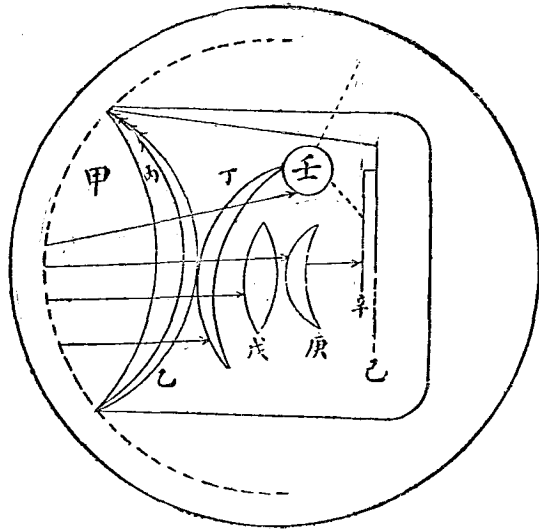
包羅萬有，唯是一心，卽此一心，融貫凡聖，而能任持一切法之種子，及有情無情之根身器界，故又名阿陀那識。此識非真非幻，全真全幻，爲真幻之所依，通於佛位，衆生位者也。遍持諸法，唯一真心，故亦謂之一真法界。一者，絕對待。真者，無變異。爲一切法根本依處。至佛果上之離垢清淨地，又名菴摩羅識，此識圓滿清淨，離染汚法，乃無漏智相應之真淨一心也。此真淨一心，在衆生位，名如來藏，至如來地始能究竟證明顯現，故在衆生位含藏於衆生心中。表此一心非虛妄，故曰真。無變異，故曰如。真如云者，的指此一心之性體。上言阿陀那識，菴摩羅識，一真法界等，雖同一體，隨相異名。惟此一心，通一切位。依真有幻，故曰一心生滅。全幻卽真，故曰一心真如。欲觀一心真如生滅之體用，今另列圖如下：

圖中大圓圈，卽表示一心真如。本無形相限量可言，強作此形量表之耳。阿陀那識，爲世出世間有漏無漏諸法所依持，有發生一切法之別別功能，指此別別功能名一切種，爲圈內所表之長曲線是。而此一切種，亦遍十法界一切位。

由此一切種有根本無明發生，所謂不覺心動，忽然念起，如「乙」所表，是謂末那之根本法我癡見。其乙線裏面所表「丙」，卽念念執阿賴耶見分爲內自我。如「甲」綫內部分卽阿賴耶識之範圍，完全爲末那所執之我愛執藏。此阿末二識互依爲根，末那依阿賴耶而起我見，阿賴耶依末那而成我愛執藏；同時阿賴耶又變起根身器界，轉爲異熟識，是爲三細。此三細實無先後之別，概括言之，動爲末那阿賴耶，能起爲一切種，所起爲異熟識。忽然乍動，無明相應，末那卽執阿賴耶見分爲我，念念不息，使阿賴耶識內種子皆成有漏，於是現起一切根身器界，此卽依真



一心真如生滅圖



有幻之義也。

從末那背方，依阿賴耶內種子而現起者，如圖「丁」所表，是為意識。意識方向與末那相反，末那向阿賴耶見

分，意識向阿賴耶所變根身器界，蓋末那執內爲自我，意識認外爲各個我。且末那爲意識不共增上緣之依托根，故意識亦必帶有俱生我執。然雖依末那爲根，實從阿賴耶內之有漏意識種子所現起，如圖有直綫由阿賴耶通發於意識是。

如圖「戊」所表爲五根身，卽正報身。而此根身雖經過意識而成，却仍從阿賴耶色法種子而生，故此根身非浮塵根，乃清淨四大所成之五淨色根。爲藏識安危與共攝爲自體者。云何現此根身？因末那執我，欲有所見，有所現故，正由山藏識變起根身器界，反面山根身器界發生意識，遂建立有情世間及器世間。末那能執之力，彷彿海中有一種鼓盪之力能起波浪。又如叩鐘有撞力而發聲，是故情器世間之生起，皆由末那潛運力而出發也。

如圖「己」所表爲器世間，雖間接亦由末那之執染，而直接唯阿賴耶種子之所變及見分之所緣，乃爲微細流行轉化之象，剎那剎那，生滅不停，不易覺察。吾人所見之山河大地，仍屬粗相耳。何則？以末那所執之藏識，變動不息，其所現之相亦變動不停故。凡屬根身器界，皆是如此，而無一剎那之暫住者。

如圖「庚」所表爲眼、耳、鼻、舌、身五識，從阿賴耶種子經過末那意識而生。故前五識以阿賴耶爲根本依，以末那爲染淨依，以意識爲分別依，五識各以淨色根爲不共依，而淨色根又以浮塵根爲寄托。前五識現於五塵識，卽意識現時，故意識遍分別於五識也。

如圖「辛」所表爲五塵，五塵性境，卽前六識自變之相分，但須依阿賴耶所現器界爲本質，此本質卽異熟識境，由業所感，前六識依之而變爲相分。何謂性境？性者，實在之義。前六識現量所緣之相分，完全與阿賴耶所變之境

相同，毫未改異，是謂性境。一剎那間，第六識起隨念計度分別，則非性境矣。

如圖「壬」所表爲獨頭意識所緣法塵境界，分別有三，謂散位、定中、夢中等是也。其牽爾心緣現量境，離於隨念計度分別，斯須卽入獨頭意識，非復現量性境，而已爲前五塵之落下影子矣。遂由意識內依末那我執及藏識中名言習氣，變造爲意識所現之法塵境。凡前塵種種之相，皆爲阿賴耶種子所現。獨頭意識所緣，則爲前塵影境，故獨頭意識所現之境，多爲似帶質境，卽吾人現前之境物是。

又意識能憶過去境界，卽前塵影境經意識念度過而藏於阿賴耶識中者，忽然念起，或於夢中現起，皆是獨頭意識所現。除無想定外，四禪八定，亦皆獨頭意識所緣之境。因不是由異熟所生，故不感業果關係。如夢中所現之境，全是虛妄，則甚易見也。若由異熟習氣所發生者，屬於先業，故有果報關係。比如放砲，彈乘砲力，飛行空中，必至砲力衰竭，方始落下，緣爲先力之被動，不能自由而止也。異熟亦然。有此道理，常人不知，悞爲自然，不知實先業之感招也。又此意識法塵境界，亦可超出異熟範圍之外，而達於不可思議之境，以意識功用甚宏故也。

綜觀上圖，可以尋山真起幻，從幻反真之途徑，常人不明此理，執此根身器界爲實有，不知皆阿陀那識一心之幻現也。夫一念心起，無不依一真法界而有，無始無明，念念不息，卽是全法界盡在無明，是故一心之動，卽萬法所由生。萬法之變，悉唯識之所現，故曰萬法唯識，而唯識之實性卽是真如。能知此義，斯可以觀依真有幻，全幻卽真之唯識也。

(三) 悟妄求真真覺妄空之唯識觀

上既說明依真有幻，全幻即真之理，此更進演悟妄求真，真覺妄空之義。所謂妄者何指？指第六意識所起之似帶質境，即吾人現前所謂之天地人物是也。原意識依未那爲根，二執俱生，恆與前五根識托阿賴耶所現之根身器界，變緣五塵，隨續分別，因綜合離開之結果，認爲實有種種物體，乃執何者爲長短方圓，何者爲紅黃黑白，何者爲我，何者爲非我，重重錯妄，莫能窮詰。如此妄執，是謂遍計所執自性。此妄執境，在與前五識俱起之意識現量上，本無所有，實爲意識重緣五塵之影，而自加以分別所成者也。故修唯識觀者，首當悟此現前妄執之境，皆是徧計所執自性，是爲悟入之第一步。

今更可以夢喻之。吾人入夢時，或見花鳥人物，或感苦樂悲歡，當其時何嘗不聲色俱備，情懷真切，却至南柯醒後，都杳無所得，究竟真耶？妄耶？推之現前所見事物物，非不在在是實，一一逼真，如得無朋密破，慧目開朗，反觀現在之境，亦等如夢中所見，畢竟一無所得矣。是故對於現在之境，先應作如夢觀，以遣意識上徧計所執之我法，則根身器界，宛然唯識心變現之虛幻相而已。或謂夢境既空，夢心亦空，應云唯空，何謂唯識？不知夢中之心即醒時之心，境異夢醒，心貫醒夢，故醒後心中亦能有然夢中之境物，而欲求夢物於醒境，則必不可得也。是以夢境實空，夢心幻有，境空不離心有，心有元即真覺，境空心有，善成唯識。然則心可通幻，亦可通真，真妄之轉，統依一心，是爲悟入唯識之第二步。

夫此所謂真覺，指現行意識之證智而言，意識完全不現行時，若所謂五無心位者，豈不心境俱空，如何得成唯識？是故當進觀意識所依之意根，及種子心。蓋意識依未那爲根，從阿陀那種子識生，此之二識，恆時現行，意識等種

子亦依存不斷，故雖至睡眠悶絕時，意識不起，知覺中斷，而醒後仍能繼續憶知前經事，不相乖謬。可知末那恆審思量，念念執阿賴耶爲內自我，未嘗稍息；而阿賴耶受異熟持種子，無始至今，亦未嘗稍息。前六根塵識心，依藏識種爲因，末那爲緣，乃以繼續生起而不斷也。彼外道不知觀此，憑禪定力，強伏意識，不使現行，待定力盡時，仍墮生死流轉，猶之睡眠悶絕，醒後仍復攀緣意境，不相離捨。此可以悟意識止伏，另有潛勢力存乎其根底，曰末那阿賴耶，無始恆轉，此爲悟入唯識之第三步。

無始以來，末那執本識見分爲內自我體，而有俱生法執，是爲根本無明。本識爲末那所執故，變爲我愛執藏之識，受前六識之熏，而藏守諸雜染法種，固執不失，枉受業繫。六識取塵造業，若明中張手現影而捉取其影；藏識受熏持種，若明滅猶固握其拳以爲影在。蔽藏識不明者，是爲根本無明。根本無明一明，則阿賴耶轉成離垢清淨之庵摩羅識，此識能任持一切法，而不爲一切法之所蔽，鏡智相應，得大自在，是爲唯識觀之究竟。

#### (四) 空雲一處夢醒一心之唯識觀

合上二觀以喻明之：

一、喻依真有幻，全幻卽真。謂依空有雲，全雲卽空，雲之有非自有，依空有也。無雲之空，喻一真心。不起根識身器，全如虛空；根識身器起如空中生雲，頓呈昏闇之相。然雲不從虛空生而從空氣生，喻根識身器，不從真如生，而從阿陀那識一切種生也。空氣由波動而凝聚爲雲，卽本識由末那無明之動而現諸蘊界焉。夫雲之爲幻，原無實體，以比他起性，幻不離真，如雲浮空，而無自體之可言也。然而雲起於空，實不礙於空，以雲之在處，空未嘗不

在故。且空大無邊，片雲何足爲蔽，不過常人眼識低隘，一爲雲所籠罩，卽不能遍見澄空之相。假使有人立於雲表，則雲自浮開，空自湛明，了無相涉矣。此喻識生諸法，不變真如，若妄執我法，隨業流轉，則不顯真如之性。設一旦覺悟，則幻自虛疎，真自常寂，亦了無相涉矣。就上義，可以廣大虛空，喻如來之法性身，以虛空明相喻如來自受用身，以騰起霞雲，喻如來之他受用身及應化身。但雲有光彩，耀人心目，是爲卿雲瑞雲，非烏雲濃雲耳。且佛應化之雲，若身若土，皆同幻現，諸佛證真，真可容幻；衆生在幻，幻亦含真；真幻不二，則真性卽是幻性；空雲不二，則空處卽是雲處；幻卽同真，真卽同幻，真幻相合，幻幻相合，所謂真俗不二之理事無礙事事無礙觀是也。

二、喻悟妄求真真覺妄空。謂悟夢求醒，醒覺夢空，如觀現醒之物，皆同夢境，則夢中之物，亦同醒境。夢不知夢，是爲妄中執妄，醒定執醒，亦復未出妄中。醒境夢境，不離一心，是一心直貫世出世間，總持十法界而不可以區別者也。試以夢爲喻。初地菩薩，知夢未離夢相；七地以上菩薩，夢醒未離醒相；從金剛後心至佛地，方能大覺，夢醒無礙。衆生在迷妄顛倒中，夢醒俱夢；諸佛隨緣而度衆生，醒夢俱醒。是同一心境，而凡聖互見，各不相侔也。

復次以心爲喻。夢中之心，凡夫心也；夢中知夢之心，菩薩心也；夢覺之心，佛心也。雖然三種心境，仍是一心所現。蓋夢中之境，唯心所現，覺中之境，亦唯心所現，是以夢中之心，卽覺時之心，衆生之心，卽佛之心，心佛衆生，三無差別。一心現起，卽是心之全體，並非少分。所以佛能遍法界而度衆生，衆生亦以此心具造十法界，而終能悟入佛之知見也。

綜上二義，換言之亦可云空雲一空，夢覺一覺，成爲一真無障礙法界之唯識觀。又上節所講，猶爲漸次，此中

所說，方爲圓融。何則？生佛不二，空雲一空，真妄俱泯，夢覺一覺，是爲圓滿一心之唯識觀。

(五) 五重層次之唯識觀

上來反覆推闡唯識觀之理，不外於從妄而顯真，卽真而空幻，以歸到真幻一心一心真幻之實相。是實相雖一，而觀非無漸次，茲更依古德所擬之五重唯識觀，提出重宣此義。

一、遣虛存實唯識觀。云何遣虛存實？卽遣遍計所執之虛妄，而存依他圓成之實有也。前已云遍計所執，如認夢爲實境，如執雲爲固體，唯是虛妄，依他起性，如心現夢，如雲浮空，幻不離真，而無自體。此云遣遍計執之虛，而存依他圓成之實者，以雙觀真俗二諦，而專遣虛妄執耳。就俗諦說依他起亦爲實，就勝義說圓成實方爲實。對虛說實，是爲空有相對之唯識觀。復次二諦，又爲性相二門，相依性而常顯，性離相而常住，起信論云：「一心生滅門，卽是依他起性。一心真如門，卽是圓成實性。」二者皆不離乎一心，此唯識所以成立也。

二、捨濫留純唯識觀。一切諸法，皆不離識，識分心境，境別內外，上云遣虛，僅遣去心外之虛妄執境。此云捨濫，乃將心內之相分境，一並捨去，較爲更進一層。然心外本無境，凡所緣皆心內相分，能緣皆是見分，悉統於百法之中，今就百法捨去十一色法，二十四不相應法，六變相所緣之無爲法。所留者，爲八識心王及五十一心所。留能緣心，捨所緣境，是爲能所相對之唯識觀。

三、攝末歸本唯識觀。心心所法，各分本末，本者，心之自體。末者，自體上所現之相分見分。上雖已捨相分，猶存見分之用。此則攝彼相見二分，歸就識心之體，心體云何？卽自證分也。謂攝取識心上之相分見分，而歸於自證

分。以鞭辟入裏，較上二重，更進一層也。是爲體用相對之唯識觀。

四、隱劣顯勝唯識觀 心王心所，勝劣懸殊，心王爲勝，心所爲劣，以心所原爲心王之所管領也。就勝義說，顯主體之心王而隱屬性之心所，亦由博而約，從粗而精之理，以便作觀耳。至此又去五十一心所，僅存八識心王，是爲王所相對之唯識觀。

五、遣相證性唯識觀 心王雖尊，有事有理，事者，差別之相用，必須遣之。理者，無差別之法性，必須證之。是爲事理相對，事盡理顯，智無所得，入真唯識之唯識觀。上五重唯識觀，總核其理性可約爲三義：（一）周徧計度爲唯識之慮妄法，屬妄執性，是應遠離者。（二）依托他緣爲唯識之世俗法，屬緣起性，是應轉淨者。（三）圓滿真實爲唯識之勝義法，屬真勝性，是應開顯者。就此三義，更可約留二法：一世俗，二勝義。而二法又各有四義，謂「虛妄」、「道理」、「證得」、「真實」是也。以此二法，互融四義，第一重爲虛妄世俗，第二重爲道理世俗，第三重爲證得勝義，第四重爲真實世俗，第五重爲真實勝義。

所云「虛妄」是應離捨。「道理」是當了悟通達。「證得」是有修行，有成功者。「真實」是無對待，無變易者。隨何一法，無不如是，諸法本性，是唯識性。循此觀想，夫亦可以悟唯識而證真如矣。



## 阿陀那識論

太虛講  
會覺記

### 一 出名

(一) 解深密經云：『阿陀那識甚深細，習氣種子如瀑流；我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。』大佛頂首楞嚴經云：『陀那微細識，習氣成瀑流；真非真恐迷，我常不開演。』

此識爲聖凡總依，真妄根本。唯識宗義，恃此以明，今就二頌覺察其句義，凡指異生，愚包二乘，意謂「阿陀那識」，甚深甚細。攝藏無始劫來習氣種子，爲執持有情一期總報之主體，如暴流水，望似恬靜，不唯異生不知，卽愚法聲聞亦莫能了。故我於彼不爲開演，恐彼分別執爲我也。凡夫分別執我，益增生死之苦，二乘種姓，可離生死，分別執我，遲其趣證，是不若不聞爲得也。楞嚴初二句同，習氣卽種子故，三句別開兩面，謂此識甚深甚細，生滅相續，相續故似真。生滅故非真，若迷爲真，墮增益執，永在生死，若迷爲非真，離此別求真不可得，墮損減執，亦永在生死，對深密第四句分別執爲我，卽迷之爲真，然迷爲非真，亦是分別執以爲我，恐彼迷真非真之故。故我常不開演也。執爲我，卽固執爲實我實法義，謂彼凡愚於此識上可起真非真之分別執也。二頌對觀，意義斯足，而深密唯明一義者，乃舉其最爲易起之偏勝義明也。

(二) 瑜伽師地論，全據深密中文以明，他若攝大乘顯揚成唯識等論，處處引用此名，茲不枚舉。是經論中已有之「阿陀那識」名爲本論之根據。

## 二 界義

界義卽定義，阿陀那識以何爲定義，梵語「阿陀那」譯云「持」。在經中無分析解釋，攝大乘論解二義，不若成唯識論之完備，論卷三曰：「以能執持諸法種子，及能執受色根依處，亦能執取結生相續，故說此識名阿陀那。」此中三義，今欲從粗至細，從淺及深，故逆次明之：

(一) 能執取結生相續義 結生相續者，煩惱業生三法，卽通常所謂惑業苦，由煩惱造業，由業結生。結生者，謂初受生時結胎以生身也。又從此一生至彼一生，由本有至死有，由死有至中有，由中有至後有，應有一恆行無間之識於中執取，使之相續不斷，若無此識，則一死卽斷滅，是成大過。首楞嚴經第二卷初，波斯匿王曾依外道起斷滅見，常懷悲夢，聞佛說法，悟明死生相續道理，了知從生趣生，捨身受身，變者受滅，彼不變者原無生滅，得大歡喜，蓋斷滅見者，一死永滅，卽覺人生毫無價值，故須了解有此恆行無間，而執取結生相續之「阿陀那識」，進一步言：明此執取結生相續之識，能對治凡夫外道之斷滅見也。

(二) 能執受色根依處義 眼耳鼻舌身五根，謂之色根，卽指淨色根以言，粗色根爲根所依處，總此名爲色根依處，卽有情一期之報身。此一期報身所攝有爲諸法剎那無常之衆法聚中，而能使之一期相續存在，不散不壞，卽由有此「阿陀那識」執受之故。執受之言，謂執爲自體，令生覺受故。又色根依指有情身，依處亦通器界，外器世界，此一物與彼一一物相礙，此一微塵與彼一一微塵相礙，亦由有此識執持不失故。但不生覺受爲異耳！章太炎管論礦物植物有身識，（見齊物論譯）究其論證，非關身識，實由「阿陀那識」執持之故。而章君不明此，誤爲身識，

身識但關於覺受痛癢等觸塵而已！執持一物之自體以相礙者，固在此也。

(三) 能執持諸法種子義 諸法統括一切有爲法，然大類可分二：一、有漏有爲，即雜染法，(異生法) 二、無漏有爲，即清淨法，(聖者法) 種子可分業種，(異熟習氣) 法種(等流習氣) 之二，各各現行諸法，皆由自類種子而起，均等流類，名等流種，業種即思心所種子，乃思心所心王及善染等心所之活動作用，以自現對自種，亦等流種，但同時有特別功用，能爲增上統攝他法，如國之統領然，就自體言，亦國中之一人，而同時有統攝全國作用，業種亦復如是，其所以異他者此耳！業種亦通有漏無漏，然種子爲潛在功能，無有現行法體可得，若無一現行法爲之攝藏，即散失而不能存在，不存在故，不能起現行，不起現行故，便失壞一切世出世間法，然能攝藏此潛在功能者，即阿陀那識也。有執色法能持種子。不應道理，性變礙故。又生無色界者，無色法故，更何能持種子，復次，心所法亦不能持種。不自在故。前六識亦，不能持種，無想滅定等位無此前六識故，第七識雖恆行不斷，亦不能持種，是有覆無記性故，經菩薩之轉成清淨智位，後復起諸染法，不應道理，由此以論，唯此阿陀那識，無覆無記，一類相續能持諸法種子也。此義菩薩亦但知少分，唯佛智乃能究竟窮盡。

### 三 釋名

成唯識論第三卷云：『然第八識，雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名，謂或名心。由種種法重習種子所積集故，或名阿陀那，執持種子及諸色根，令不壞故，或名所知依，能與染淨所知諸法爲依止故，或名種子識，能徧任持世出世間諸種子故。此等諸名，通一切位，或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法，令不失故。我見愛等執藏以爲自內我故，』

此名唯在異生有學，非無學位不退菩薩有雜染法執藏義故，或名異熟識，能引生死善不善業異熟果故。此名唯在異生二乘諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故。或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有。菩薩大乘及異生位，皆有漏種可受熏習，未得善淨第八識故。『此外更加初能變根本如來藏種種異名，今次第略出以抉擇其義，（一）阿賴耶，譯云藏，諸論解藏，通以能藏所藏執藏三義釋之，此藏義純在異生有學位立名，二乘無學及念不退菩薩，無雜染法執藏義故，即不名阿賴耶，其名既狹，故不取之，（二）初能變，此識含藏諸法種子，變現根身器界相分，凡愚不了，執爲我法，破其執故。說諸我法皆爲識變，能變有三，此當其初，是對所執我法及假施設我法說，此名爲初能變也。既對所執我法及所施設之我法得名，即不能盡此識之量，攝義不周，故亦不取，（三）異熟，有異時而熟異類而熟變異而熟之三義，較阿賴耶名雖稍寬，將成佛時即捨此名，故佛位無異熟，二乘灰身泯智亦無此之異熟，義不普徧，亦不取也。』（四）庵摩羅，譯云無垢，即清淨識，此識唯在佛位，非異生二乘菩薩所得名。菩薩尚有現行無明及雜染種不清淨故，此名既唯限於佛果，即不能攝盡此通凡聖染淨之識體，故不取也。』（五）心，心之一言，通凡夫二乘菩薩佛一切位，諸經論中，有以心意識三通名八識者，有唯就第八名心七與六名意及識者，而有時心心所法都統名爲心，或兼色法亦名爲心，如心臟之肉團心等，其名太寬濫，亦不取也。』（六）根本，前七轉識及一切染淨法，以此爲依止故。稱此爲根本識，亦通一切位，但根本言，不唯此第八識。如證真如智，亦名根本智。是稱真如爲一切法之根本也。此既有濫，亦不取用，（七）第八，此依數目得名，從前五六七數至此，目此爲第八識，乃從粗至細從淺至深以數之數目，雖可通聖凡位，亦無濫同他失，但不能顯此識相用，不過一帶數名詞爲符號而已。

(八)所知依，名出攝大乘論，取義寬廣，通一切位，所知即指一切染淨諸法，一切法以此識爲依，故名爲所知依。此立名，備顯此識相用，然不取者，在論所知正指三性而徧計等諸所知法。其實亦依真如或意識等，是依義亦可通他法，不若阿陀那義尤精確也。(九)一切種，在成唯識論，名爲此識因相，亦通一切位，在佛位可名一切無漏法種子識，寬狹相對。與阿陀那略同，但一切種，乃此識所攝持及所緣之相分，不是現行識體，持此種子之識，即阿陀那，且就能持種子識言，僅阿陀那三義中之一義，故亦不取。(十)如來藏，在經論中與第八識相關，其義甚廣，今略出其意，藏即覆藏，雜染無明能覆藏一切有情本具之如來智慧德相清淨法身，如來清淨法身爲所覆藏，雜染無明爲能覆藏，能所合名，稱如來藏，雖可通一切位，但此名之立意，在專指雜染覆藏中之清淨法身功德名如來藏，不通雜染法，恰與阿賴耶相對，阿賴耶徧目雜染法，如來藏徧目清淨法，故義太狹，然此名又失之太寬，以亦攝無爲真如並前七識一切清淨法，總名爲如來藏故，以此簡別，唯以阿陀那名此第八識，最爲允當。

#### 四 出體

此段文在本論最爲扼要，可先知其大概，依上嚴格思擇，唯是此阿陀那名義，名義所依之法體究何在，然不可於一切法外別求阿陀那識。須知天地人物，全是阿陀那識，其所以不見爲阿陀那識而見爲天地人物者，以我法二執恆行故，如病眼見空花，以眼病故，唯見其花，不見是空，衆生有二執二障故，不見其爲阿陀那體，唯見爲種種雜染諸物。古人云，若人識得心，大地無寸土，意即此也。

(一)大聖自住後得智境，(阿陀那識)耳所聞者爲聲，眼所見者爲色，由聲色之名義，可指與聲色之法體，

今阿陀那名義既了，故須出體，阿陀那識，見不到，聞不到，云何而得出其體耶？雖依聖教及由理論，如依持取結生相續，推知有此阿陀那識，或由能執受色根依處，比知有此阿陀那識，或從能執持諸法種子，考知有此阿陀那識，此皆比量推論而知，還同哲學家之懸擬默揣，不足顯此識體，如有人於此，未嘗到廬山，但聞人言廬山風景，或見攝影鏡所攝諸山水，知其某為大林峯，某為五老峯，某為牯嶺，然皆比量推想而知，終未曾親見廬山也。阿陀那識亦復如是，教理不過比知，須得能證之智，乃能親證知也。然則要何種智，方能證見此阿陀那識體也。曰大聖自住後得智，大簡小乘，聖簡異生，正指初地以上菩薩而言，其智有二，所謂根本（如理智）後得（如量智），然能以此阿陀那識為所知境者，唯後得智，後得又二，此為自心安住與他無涉之後得智。諸佛果位即為自受用身，故名曰自住後得智。四智前三，皆具根本後得之二，唯第四成所作事智但名後得，以不能親證真如故，菩薩唯以平等性智、妙觀察智、之自住後得智證知此阿陀那識，第七未轉時雖唯緣第八，然轉智時亦能了知一切諸法，然了知諸法皆阿陀那識耳。瑜伽真實品云：「菩薩於自性假立尋思唯有自性假立已，如實通達了知色等想事中唯自性假立，非彼事自性，而似彼事自性顯現。」離於自性假立之事自性，即菩薩安住如幻三摩地所緣諸法唯識之如幻境，所謂藏識海常住也。佛果圓成四智，究竟窮盡此識底蘊，安住海印三昧，徧能了知如幻不空之法，此略明菩薩自住後得智所緣為此識義，詳為料簡抉擇，俟諸他處。

(二) 根本智境（即真如）上出阿陀那之識體，是出事之當體，猶非體性之體，故云「相似顯現，而非彼體」，若了知此真如體性，則唯是根本智，在根本智所證知，則唯是無相真如，如質學家，明全宇宙唯是若干原質，生物學

家則知其唯是生機力，所謂仁者見之爲仁，智者見之爲智，自任後得智了知阿陀那識，則一切法皆阿陀那識，根本智了知真如，則一切法皆真如也。

(三) 涉他後得境，(即染淨諸法) 佛及菩薩與佛菩薩及諸衆生相交涉故，四攝六度種種善巧，種種施設，皆依此涉他後得智上安立，此智了知聖凡諸法，若自若他，若染若淨，衆生各各性欲不同，隨機化導，與之起種種交涉，而有菩薩之上求下化及如來之現身說法，但此時雖分別自他染淨諸法，而同時悉了知如幻如化，皆唯識之所現。

(四) 小乘智境，(即四諦染淨諸法) 聲聞緣覺，修四諦十二因緣觀，證生空真如，雖了知諸法無我，而計執有染淨諸法可得，不如菩薩能了知皆唯心所現，智證人我是空，唯有四諦染淨諸法，是二乘之智境，亦佛菩薩智之一少分也。

(五) 異生智境，(即隨類之宇宙物我) 五趣三有異生之智，即二執二障相應之有漏虛妄分別，隨業報爲何趣何類，隨其趣類各各現其所了知之宇宙物我，此唯是此，而不是彼，彼唯是彼，而不是此，如人見之恆河，鬼見猛火，天見琉璃，所謂隨異生心，應所知量，循業發現也。不了世間唯心所現，隨類不同，取相安名，起徧計執，計我計法，所以隨類各有其一一之物我，皆異生之虛妄分別智境也。就能了之智，有此五重分別，離智則無名可名，不可施設，不可安立，強謂之一真法界，言語道斷，心思路絕也。

## 五 會釋

阿陀那識，其體是自住後得智之所緣境，隨義施設，有種種名，此諸名義，今會釋之，此識有攝藏諸法雜染種子等義名爲阿賴耶，由或善不善先業而引招爲現生無記之異熟報體，復名異熟識，又因緣所生如幻有法，及異生徧計所執之若我若法，皆以此識爲能變，故名爲初能變，如來證得二轉依時，捨此識雜染轉成清淨無垢，是名庵摩羅識，又或是能緣慮法，及能積集諸法種子，名之爲心，又或是一切染淨法根本，稱爲根本識，又此識爲識類中之第八數，故名第八識，又指所含藏之一切種子，名一切種，又未離雜染時，如來無垢識爲無明染法所覆藏，乃名如來藏，以種種不同，故有種種異名也。

## 六 破謬

一切謬執，皆由迷此阿陀那識而起，攝論等有摸象之喻，卽明不了此識以成妄執，廣見經論，茲不煩出，今就大乘建立此阿陀那識文中，有因翻譯之訛，或以解釋之誤，至成種種謬計，特一明之。

(一) 北魏時菩提流支譯世親之華嚴十地經論等，依之立地論宗。此宗中或因阿陀那有執持義，誤傳此爲第七執我之識，不知阿陀那之執持，乃持種及根等不失之意，與第七識執我之執不同，誤阿陀那爲第七識，其謬孰甚，謬種流傳，沿襲成典，天臺諸籍，往往見引，因經前輩大德承用，後世學者是非莫決，知其出於傳譯之訛，則其疑可祛矣。

(二) 地論宗尙有執第八識爲純淨之識，以染污專屬前七識，轉識成智，乃滅前七之染污識成爲第八之純淨也。迄今猶有承襲此謬，流傳爲滅前七識或前六識等口頭禪者，亟須揭破，諸佛菩薩之根本智親證真如，甚深甚



細，言思泯絕，所謂第一峯頭，不容話會者也，第二峰頭略可商量，諸法緣起（法界緣起阿陀那緣起等）皆在後得智上施設安立，如來第八純淨，菩薩以還，第八皆未離染，若云第八純淨，則一切雜染法緣起皆不得成，若謂前七是染，故可成立，亦不應理，前七轉識，不能執持諸法種故，諸法無種不得生故，計無因生非佛子故。復次諸佛四智亦不得成，滅前七染成第八淨，則無妙觀察智等故，由是種種道理，如來以外，第八非淨，原は無覆無記，理善安立。

（三）真諦三藏立庵摩羅爲第九識，第八爲染淨和合識，前七爲染污識，轉染成淨，以滅前七染及第八染分，其淨分成爲第九識，其實不過捨第八識之雜染分，圓證其清淨分而已，并不是全滅其體而別有一識爲第九也。此種錯謬，或因翻譯錯謬，或因譯人在梵文上本不深知其義，如今日之有名學者，譯傳明清間唯識典籍於外國，錯謬重重，以人爲重，襲而用之，其實則出於誤傳也。近有調和此種謬傳，別爲古學今學，其實古學是傳釋之錯誤，而唯識學原自一貫，本無古今，某君依大乘莊嚴論巧立唯識古學，謂真諦之第九識名，依真如立，然真如爲識之體性，識實性故，假名爲識，理亦可通，但不應以庵摩羅名，考如來出現功德經頌文，庵摩羅固以名清淨第八，不以指真如及可別名爲第九也。故不如依楞伽真相識爲第九，以楞伽之真相即真如故，真諦以庵摩羅爲第九，則不是用徧一切法之平等真如性爲第九，乃是別指第八淨分以爲第九，故不宜也。摩訶衍釋論有十識，庵摩羅爲第九，堅實心爲第十，亦依第八識淨分假施設爲第九及依真如假施設爲第十而已，某君引佛地經論解功德經頌，以大圓鏡爲淨第八而與第九庵摩羅相應，然按頌文并不如此，頌曰：

『如來無垢識，是淨無漏界，

解脫一切障，圓鏡智相應。」

此如來無垢識即通指淨第八心所聚，圓鏡智即此識相應之智，以淨第八已得解脫一切障故，與智相應，智相應者，實是淨識及善心等智增勝故，佛地經論通合淨第八心所說爲大圓鏡心，非謂與真如或第九識相應也。

七 立宗

唯識宗之特勝點，即在第八識，明此阿陀那識，即自明一切法唯識，故本論以明一切法唯識爲宗，復可以此因成立一切法如幻宗，以皆唯識現故，依第八識建立唯識宗義，廣如攝大乘成唯識等論明。

八 顯用

若依徧計所執之我法而說，則障有遮破而已！我法執盡，即證菩提，如般若三論等。無有一法可立，然智劣者則墮空執，即不能通達於諸法實相，或如禪宗諸祖，單提根本智證。要悟就悟，不悟則不別爲權巧開示，亦失菩薩度生方便，賢首等宗如來智境，闡談圓妙，流於玄虛，本論勝用，則在先明阿陀那識，識通聖凡。在人即人，直指人心以爲發明，即就此識顯一切法，使不墮損滅執，以一切法唯識故，皆如幻如化，亦不起增益執，二執遮破，悟入非空非有之唯識性，是爲本論大用所在。

## 能知的地位差別上之所知諸法

太虛講  
善長記

一、吾人的能知上所知之天地人物

二、五趣有情各類能知上所知之宇宙

三、三乘共慧上之所知蘊等

四、大乘根本智之現證真如

五、大乘後得智之唯識如幻諸法

六、佛智之圓融法界

(引言) 今年本定上期講成唯識論，因各處宏法因緣之牽涉，遂爾擱置。不能在此為大衆常講，殊覺不憚。雖然，善因法師及化聲講師，所講亦多是佛學院學課中重要之課，如攝大乘論，亦為成立唯識論道理之要典，三論亦與唯識義理相貫通。以空後方能顯諸法唯識如幻故，吾雖未講，亦如聞吾之言，且善因法師與化聲講師所講者，時聞寬裕，必能真切詳盡，而吾此暫來少時，實不能詳講經論，只提其大要以言之耳！

今此講題，曾於南京法相大學及上海國民大學講過二次，當時未有人記錄，今再提出重講於此，亦可為請唯識論之總綱也。

(一) 現在且言本題，於此先分能所二知來說，然後合說，所知中復先說所知義，次所知諸法。此所知一名，與

常言煩惱障所知障之所知二字相等，卽爲能知所緣之境，亦卽種種諸法，故所知包一切法，能知雖與所知相對，然能知亦包於所知內，以「能知法」亦是所可知之境故。所知諸法者，如百法明門論，觀於百法，則百法爲所知，觀爲能知，故所知諸法範圍甚寬，此連上能知的地位差別上之所知諸法讀之，卽顯所知諸法都非離能知而有彼所知可單獨存在，常人思想上如見此桌，卽知其爲桌，故名曰此桌也。若不知其爲桌，而尙謂桌物仍然存在，其熟能證知故桌物之存在，卽存在能知上，此桌之能知無故，所知之桌亦無。在能知地位上有差別，則所知亦隨異，不可謂在此差別地位上所知諸法，亦不同此，其大意如是，喻如眼見講桌，平常見之大概無異，或者平常眼識變更，則見此桌亦異其物，如現在人以「X光」窺物，則所見不同平常，再用顯微鏡窺物，又大異乎X光之所窺見者。卽此「X光」所顯之物，固已大異乎吾人平常眼識之所知者，天眼慧眼更可比而知矣。蓋以吾人同類業報上所感之真異熟識上之異熟生眼識，以同類故乃相類似，然亦已有許多之參差不齊。若乎天趣之天眼，直可以透視而無礙，其他傍生餒鬼，所見由其所感業報之根識不同，而所見者亦迥有等差，是以能知之地位如何，可確定其所知爲何法也。對此大意已竟，以下分開來研究。

比如吾們人類，有四大部洲之不同，十方世間之分別，茲姑不論，而就共業所感一地球上之人類言之。其能知上山五根發五識見聞覺知，在五根對境發識之時，復有同時意識上所變緣之名字言語，仰觀俯察，盈天地間，所有同類之人，異類之物，此皆吾人見聞之所覺知到者，在吾人意識上所有觀念思想之深淺雖不同，而依五根所發之五識大概相同也。有人於此，爲常人之眼根所不能見者，而此則能見，常人之眼根所能見者，而此則不能見，則成爲

病態的眼根識矣。此人類五根發五識之見聞覺知，其限量大抵如是，人類意識上雖有種種推想思惟不同，大都攝持人類相同之五根上所發之五識以爲依據，唯其人類有相同之限度，（中外人見聞覺知如是，旁生鬼修羅等在共同類亦如是，）以所得之異熟識體大概相似，因此能知同故。所知天地人物，亦大致相似，遂迷執爲實在，誤認離能知之心識實有物質存在，於此展轉貪著，造業受生，蓋凡感受得一種異熟業果，卽落在此業果範圍之內，墮在天趣則爲天趣能知所限，墮在人趣則爲人趣能知所限，墮在餘趣則爲餘趣各各業果能知之所限，如五趣有情各觀恆河之水，於餓鬼中見之則爲膿血，人則見之爲水，而人不能見爲膿血鬼不能見之爲水者何也。亦良由能知不同而所知隨異耳。此第就業果識上講，而人之所以迷爲實在，執爲實有不變者，其根本卽無明是也。無明亦稱爲愚，約有二種：一曰真實義愚，二曰異熟果愚，其異熟果，異則見爲異，同則見爲同，所以人等迷執於不知不覺之中而不悟也。當知吾人所見天地人物，以及天文中之日月星宿，地理上之山河草木，人事上之語言風俗，器世間之形形色色，是皆人類見聞覺知到者。思想到者，然以之與諸天及三乘聖者論齊，則不可也。何哉？以有何類能知，方現何類所知法，此類能知無故，卽此類所知亦無，吾人憑五根識以見聞覺知此人間世，加以語言文字及觀察思惟考慮之所知者，遂以爲天地人物必定如何如何，不知實由其能知之如何如何而來也。佛法隨俗解釋，隨人類見聞覺知語言思慮之所及者以爲準，乃說爲如何如何，使其能緣之智應所知之量而得了然於心，此蓋隨情強說而已。若依佛菩薩智慧上之所知境以立言，則其實全無此事，故如恆河之水，在餓鬼之業識上全無此水，人類雖見爲水，而以天人所見之琉璃衡之，亦全無其事，天人雖見爲琉璃，而在佛菩薩慧眼觀之，則唯是虛空真如耳。以故觀自在菩薩行深

般若時照見五蘊皆空，其語爲有證也。夫世間不外五蘊和合，而菩薩觀爲空無所有，則何處更有天地人物，若從此處了知，則知吾人所知之天地人物宇宙萬有，皆業報所感五根識之能知與人類言語思想意識之能知，大致相似，乃覺知了解到之天地人物宇宙萬有，亦大致相似，不致顛迷錯覺，並能了知人類意識上之能知無時，則天地人物宇宙萬有，亦可剎那消殞，此中有教可以引證，深密經慈氏問釋尊云：『世尊，若彼所行影像即與此心無有異者，云何此心還見此心，』善男子：『此中無有少法能見少法。』然即此心如是生時，即有如是影像顯現，換言之：即但有如是能知，即有如是所知，此能知無故，則此所知之法亦無，關於意識上之觀念起伏，常人易於了知，其不易了知者，即業所感之異熟果，是故吾人之所知一切諸法，皆不出真異熟識及此真異熟識所生之五根識等，此若無時，餘亦隨滅，是故吾人之異熟報捨時，人類所知之一切諸法，亦皆隨之消殞，一人如此，一切人亦莫不如此，上來就吾人通常之能知地位上有此所知天地人物之異，至若修真習禪之士，如得色界禪定，其定心上之所見，已非人間世天地萬有，彼修得者全異報得，又修得神通者，其先不能知者至此能知，其先不能通者至此能通行無礙矣，良以報得之五根識限量，至此已爲打破，而另得一能知之地位，故所知亦即不同，就人類加以修證，已爲變移莫測，可知吾人同見之天地萬物，由人類能知之類似而決定，理非虛謬。

(二) 五趣有情，通攝三界，五趣即天道、旁生、餓鬼、地獄、及人道是，三界即欲界、色界、無色界是，天趣通欲色無色三界，欲界包天人等五趣，故天人畜鬼獄五趣皆爲欲界有情，而一趣內亦各有其差別，就天而論，其在無色界者爲四空天，與欲色界之六欲天、四禪天不同，故三界又分九地，天既有欲、色、無色之分，人亦有四大洲中各類之不同，

若細分之，色界天更有初禪三天，二禪三天，三禪三天，四禪九天之等差，人有四洲種類之分別，前節第就人趣立言，此節擴充論點，概論三界五趣，而其有情各類地位之差別。已如上說之龐雜。若更爲細密之觀察，則同一無色界天，有空無邊處識無邊處等之別異，同一人趣，有轉輪聖王及梵志等之不同，瑜伽師地論析九有二十五有爲六十四有，猶未足語其細微。其在旁生，則有所謂二足多足等動物，飛潛蠕動等族類，餓鬼有上中下之品類，大福德大威力之鬼趣，卽爲修羅羅刹夜叉等，地獄亦有八寒八熱中邊無間孤獨等異，求其所以致此天地升沈之懸殊，福樂罪苦之感受，乃由善惡業招別別之異熟識，能知的地位有差別，而所知之諸法亦隨異也。色界無色界離人類漸遠，無大關係，唯欲界天趣等有情，與人趣界繁相同，關係亦隨之密切。人類之業報未失時，其與人類之關係亦糾纏不斷，但雖有此相互密切之關係，以成其共業所感之依報，（各各類耶識中有共相移變之器世間）還互相共同受用，然亦各類各類相參差以營其殊異之業用，此實由各各異熟識各變而未由強同也。是故蟻命雖微，黃黑異族，鸞鵬同飛，遠近殊方，斯蓋以類相別也。然若就其五根所發之五識以相測度，則在同類未嘗不同，斯又何哉？則其相等業力所感之相類異熟果，固大致類似也。夫惟如是，故五趣有情，各類能知上之所知者，亦卽其各類宇宙萬有也。傍生如是，餘可類推，此就報得之異熟賴耶識，內變根身外變器界之昭示者，已若是之不可端倪，是則有情所知之宇宙萬有，豈非如幻如夢乎？蓋就人類範圍內而觀察，萬有以爲同一實在，若就異類而觀之，則卽知其不如實也。以現代哲學家心目中宇宙觀而論，亦多能看破此層，蓋吾人所謂廣宇悠宙，亦不過一刹一刹時間念之相續，與夫一點一點微塵相之和集，實則無所謂宇宙萬物之存在也。莊子有言：人見毛嬙西施爲美，魚見之則深入，鳥見之則高飛。」

又人以爲美味盛饌，安知異類不爲惡露奇污哉！故曰：海中飛來大鳥，人以爲祥，備大牢三牲祭之，鳥斃以死，可見人以爲美，異類未必以爲美也。經論上亦常說恆河之喻，人見爲水，天見爲琉璃，鬼見爲猛火膿血，水族處之，如人處空氣中鳥飛天上，不自知其在河也。是故一類之業報不同而所知全異，亦復如是。夫人見水執水爲實，在天見爲琉璃執琉璃爲實，在鬼見膿血猛火又執血等爲實在，然則果誰何爲實在哉，是故吾所見雖非全無，而亦未可遽執爲實在，而於此可以悟知三界惟心萬法唯識之義矣。唯識所變。故宇宙爲幻有也。常人入火則燒，而復有異類能在火中生活，有神通者入火不焚，身心不覺其熱，所以者何？由其能知異也。諸所知法不離能知，此理誠不易悟，若從五趣有情各類業報之不同而交互參究，則此理復易明白，雖各趣有情中之同類者，亦可見其所知隨能知以相殊之宇宙觀也。

(三)三乘共慧卽三乘共般若，與大乘不共般若異也。共般若爲悟生空人無我之慧，乃佛菩薩辟支聲聞之所共同者，不共般若爲悟法空法無我之智，非二乘之所共有者。其在三乘共慧上一味平等，蓋非有高低大小之不同也。在人類中以有聖教傳承，大概可以推知，若旁生等則否，又人或能推知畜，而畜不能推知人，又若人類不易推知天道。而諸天則能推知人道。復次，二乘於天，則亦如天之能知於人，反之人天則難了知二乘，佛於菩薩，菩薩之於二乘，亦復如是。此種以上智而能知下愚之能知，則爲隨他類能知之所知而知者，非自證智之所知境也。（聖者真實智）在三乘聖人大乘菩薩各有其自證智之所知境，非是隨他之所知可比也。其隨他五趣等之所知而知者，則世俗智也。是故三乘聖人自證智之所知，其所知行相爲何？迺非吾人凡愚之所能知，而吾人所知之天地萬有等，亦



絕非三乘共慧之證智的所知境也。在三乘共慧之證智境，實無天地萬物，唯是五蘊十二處十八界等諸法耳！非人所見一個一個之天地萬物也。若人能同此證知，卽爲得生空人無我之般若智者，在此三乘共慧現前，則其在人類平常能知上之所知如何，此時大非原形，所謂天地粉碎，大陸平沈，只是蘊等諸法，所謂唯蘊無我是也。所以三乘聖者於斯時也。第見五蘊十二處十八界等而已！此出世淨智之所證者，非凡夫境界之所能實知到也。其所見之蘊等和合之假集合物，譬如陽焰，遠疑爲水。走近則無所見，唯有蒸氣而已！此亦如是。凡夫見爲天地人物，聖者第見蘊等，不見人物。常言五蘊皆空，四大非有，此理未免高深，難以了知，故必三乘親證唯是蘊等，方可進蘊等亦空耳！但所謂五蘊和合假，此雖三乘證得者，然非恆人所知者異物也。乃卽於吾人所知之天地人物見爲惟是蘊等，故三乘所證者，實與吾人所見者同物，不過能證之慧有異，而所知諸法不同耳！比如分明紅顏如畫之美人，若以「X光」視之。則見白骨一具，而常人眼中固一嬌好美人也。所對者一，而以能見地位差別，其所相立異其趣，可深長思矣！至於生空人無我之境界，要聖智現前方能見到，吾人無能證知也。有之唯修證可得，此所以鬼見恆河爲血，人見恆河爲水。天見恆河爲琉璃也。其一得報同則所見亦同，如人類同見爲水，鬼趣同見爲血之類也。得報異則所見亦異。如上可知。其一則修得通智者，未得通智時見爲水，固無異乎恆人之所見也。一旦得通，則徹視無礙，或見爲蓮花藏海，或見爲琉璃，迥異常見矣！總之無論修得報得，要必改轉吾人向來能知之心，然後易其境也。若人對於五陰等法，欲如實了知非有，要依種種法門，修習禪定，觀照純熟，得證三乘真無漏慧，自然如人飲水，冷暖自知，正所謂有如是心起，卽有如是境現前也。

(四)大乘者唯此一乘，更無餘乘，然不共二乘，就因位爲菩薩乘，就果位爲佛乘，而通因位與果位名大乘。果上不可施設，不可安立，要依因顯果，所以華嚴以普賢行海顯毗盧果海，故此亦以因位上初地菩薩之根本智，以顯果位及上地菩薩，根本智卽證真如之智，以真如爲一切法之根本故，而真如亦卽一切法之真實相，故根本智亦可云真實智，亦云如理者，以根本智乃如如空所顯之真理故，如量智則爲證真如後變緣諸法之後得智，由能緣心所變變相真如及相分諸法，非諸法根本之無相真如，所以八識規矩頌之五識云：變相觀空爲後得，在根本智上所謂現證真如，異於別種就能知心之見分自證分證自證分三種之心量上變緣所知相分，能緣心變，所緣相亦隨變，如鏡照像，像由鏡光中變現，而影像顯於鏡光之中，若鏡中影像不顯，則全鏡光但顯清明鏡體，根本智證真如，亦復如是，復次在別種心上，比方如手拿物，證真如心如手不拿物，如鏡不照像，故證真如，必唯此一無所得之根本慧，大乘重要者卽在得此根本智也。若人得此智卽爲大乘聖位菩薩與佛，若未得此智，則爲二乘及五趣有情之未證真如者，然則如何而方得此智耶？曰：惟修二空觀可得，修此二觀，又重在法空，前言生空人無我乃三乘之所共者，此則修法空法無我觀，修法空觀有得，自然具足生空人無我智，初伏二障至分別所起我法二執斷，俱生二障亦隨斷一分，如秤低昂同時，由法空觀斷除法執而得根本智，在根本智現在前時，卽證真如實體，離一切相，卽一切法，亦無能證所證，然當其親證真如時，非離天地萬物外別有真如法，卽於常人所知之天地萬物如實證得其真實常如之妙體，消失萬有之幻相，體卽真如，在根本智不現在前時，雖言真如，實爲名言假相，要待根本智現前方親證真如，離相絕名，又所謂真如者，非與萬法對立之另一法也。卽此萬法離相之體卽是真如，或有執法外有真如者，非也；若根本智

常現在前，是常爲真如，不現在前，即是五趣有情二乘等心，或菩薩後得智與有漏心之所緣境，彼爲除心所障，不能證得離相真如，是以生諸差別，一旦根本智現前，本來常恆不變清淨之體，得以全露，又此智現時，非有諸法相對之種種可得，在別種心上，有能緣所緣能現所現，在證真如心上了無能所，由此當能了知法性真如之義矣，此從言教上講明真如，乃假設名相，如以指指月，此以真如名相之說，指指佛菩薩根本智所證離信真如之真月，是以真如不能離根本智現在前時，妄計另有真如實法，彼計一切未有之前，一切既無之後，另有真如者皆非也，在大乘根本智地位上一切全是真如，無有少法非真如者，所謂離分別、絕思慮、不可施設、不可安立。

(五)云何爲後得智？要先得根本智，斷分別我法執所起二障及俱生一分，方能如實證得根本智，由此轉起能知所知聖凡因果等差別心境，始成後得智，大乘後得智在入初歡喜地時，第一剎那引起後得智，初地見道位有二，一曰真見道，即第一剎那根本智現前親證真如，二曰相見道，即第二剎那仿照前根本智所證真如變似真如相及種種業果無量差別諸法，在此後得智上，方有佛有法有淨土，有衆生種種差別可說，若未得根本智以前，帶有我執法執，執心外聖凡差別諸法，此已離執證如，顯一切法唯識所現，如幻不實。雖如幻不實，而有種種差別諸法，各各不相互混雜，各有不同之地位現不同之諸法，各有種子所起現行與現行所熏種子之不同，在大乘後得智上，方能證明諸法如幻唯識所現之真義，若細說明，非一語可盡，即唯識宗諸法唯識之道理也。此義在幻有上爲賴耶所現，眼得之而爲色，耳遇之而爲聲，乃至意得之而爲法等，無非此識之所變現也。唯識所現，如幻不定，在未得根本智以前，徒依名言意想，非事實上親證，所謂無徵不信，語良不誣。

(六)佛之如實境界，唯佛與佛方能了知，故只能就因上加以說明。若就果上言，則不可說不可說也。明佛果智之不同菩薩者。菩薩後得智變似萬法，前一刹那根本智現時，非後得智，後一刹那後得現時，亦非根本智，佛智則無如此區別，以佛爲徧知，無一刹那不親證真如，亦無一刹那而不徧知諸法，故佛號爲正徧覺者，以同時圓融故，沒有無諸法相之根本智真如可指，亦沒有有諸法相之後得智諸法可說也。性相之分，亦由能證之智而異，根本智所證者爲法性，後得智所證者爲法相，而佛智則無法性與法相條然之區別可得，故在佛之自證能知上，其所知者唯可強名曰圓融法界而已無差別可說。亦無無差別可得，古德杜順和尙有偈云：『青州牛喫草，益州馬腹脹，天下覓醫人，灸豬左膊上。』誌公有偈云：『空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流。』亦謂此也。由此觀之，則所謂法性法相者，唯在俗諦有言可說，若至圓明佛智，實無法可說，無佛可見，亦無能所得也。然世有所謂見佛身聞佛法者，亦唯在菩薩二乘凡夫心上變現，在佛果上畢竟無可見相，無可置說，亦無所得也。唯識如幻諸法，有此諸差別地位之不同，故說由其能知深淺高下不同而有諸法不同。

(結論)上來所講，依大乘聖教分三宗，第四第五即大乘之性相，以大乘依根本智證真如，即謂法性，而此法性，由已空我法分別之無分別慧所證得者，實無一法可立，於此即遮一切，一切皆非，故第四可名法性空慧宗，以能空我法分別之慧爲宗也。第五法相唯識宗，唯識如幻種種法相是，第六段於言教上安立，可謂法界淨智宗，以圓融法界唯佛智證得故。

在中國向來流行之大乘法教上言，大略如此，由能知地位之差別而現所知諸法，就安立施設，雖分三種，廣義

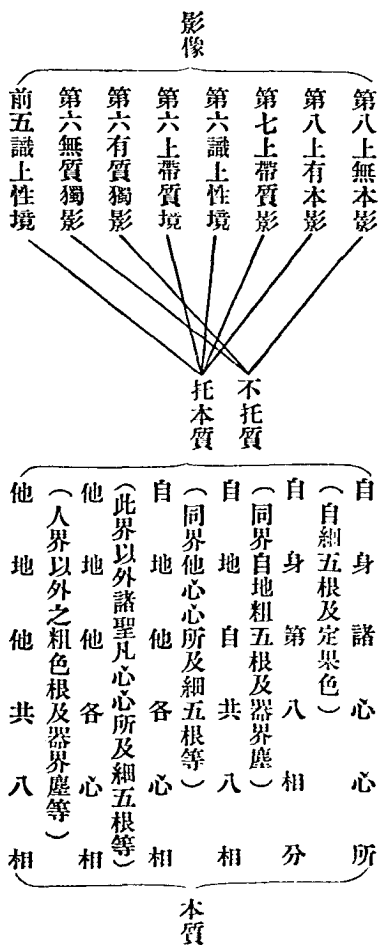
言之，可統名「法相唯識宗。」何以故？所知諸法，不離能知故，能知卽心心所故，然則由上六條言之，豈非真能成立諸法唯識乎？豈非真能顯示諸法如幻乎？凡言說所安立，皆不能離此諸法唯識等，離能知而欲明所知法，必不可得也。又此所知法，可言皆不能成立，種種法相，一切皆非，以皆依能知上而現所知差別故，由此義言，亦可統名「法性空慧宗。」一切皆非，一切皆空故，合此前來二種言之，則一切皆是，一切皆非，蓋除却能知地位差別以言，則五趣宇宙與三乘諸蘊，可言卽大乘所知根本真如，又此真如亦可言卽佛智之圓融法界，而佛智之圓融法界，亦卽吾人現前所知之天地人物，一切皆是而同時一切皆非，亦可統名「法界淨智宗。」此所言大意，卽明大乘佛法之總要也。以此觀察，可得大乘佛法上之概略，亦一以簡御繁之一法門歟，諸生其自勉於廣大深微之佛法藏耳！

### 人心所緣有為現行境之本質與影像關係

太虛

此題「人心」簡能緣之餘「佛心等。」「有為現行」簡所緣之餘「無為及一切種，」蓋專就人心所緣之有為現行境以論者，分為下列二條以明之：

(一) 影像法托質不托質及本質法



(二)「能托影像」……與「所托本質」之關係

第七識帶質境

(現親)

第六真帶質境

(現隔)

第六有質獨影

(過未)

第六無質獨影

……自身諸心心所

第八上無本影

第六識上性境

第六有質獨影

(過未)

第六無質獨影

……(細五根及定境)  
自身各變八相

第八上有本影

第六識上性境

第六似帶質境

第六有質獨影

(過未及兔角等)

第六無質獨影一名

前五識上性境

自地(同界自他粗色根及器界塵)  
共變八相

(第六有質獨影)

(第六無質獨影)

(所緣他心等)

(第六上帶質境)

(所緣根色)

通智

(同界他心心所與細五根等)  
自地他各心相  
他地他各心相  
(人界以外諸聖凡心心所及細五根等)  
意見識上性境

人心所緣有為現行境之本質與影像關係

(第六) (現隔) (有質獨影)  
 (第六) (過未) (無緣獨影)  
 (第六) (前六) (所識上性境)  
 (第六) (上帶質境)

通智

(人界以外諸聖凡粗五根及器界塵等)  
 他地他共八相



種子法爾熏生頌

太虛

- 一、法爾唯無覆。熏生通三性。無記通善惡。善通有無漏。
- 二、有覆通三性。無覆唯無記。有漏通無覆。無漏唯是善。
- 三、有覆始終有。無覆終無始。有爲無漏種。有始而無終。

爲無爲漏無漏對觀頌

太虛

無爲唯無漏。有爲漏無漏。有漏唯有爲。無漏爲無爲。

## 遣虛存實唯識觀之特勝義

太虛

論卷七云，識言總顯一切有情，各有八識，六位心所，所變相見，分位差別，及彼空理所顯真如，識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故，如是諸法，皆不離識，總立識名，唯言但遮愚夫所遮定離諸識實有色等，此即五重唯識觀中第一重遣虛存實觀，而唯識觀之最勝點，即在乎此。以本祇要此第一重唯遣虛妄識存真實之唯識觀，後之四重，只是爲鈍根人展轉離過，以入真耳！若利根人，只此一觀，一了百了，直至究竟，以遣虛則妄無不盡，存實則真無不圓故。

作此觀者無他，只於無論何事物觀爲「唯是五位諸法之一聚識，除此別無一件實有之物」而已！作此觀時，妄執我法，遣無不盡，而無百論等落空之弊，其殊勝一，真如相性，顯無不周，而無起信等墮僂侷之弊，其殊勝二，但觀明現前事物，本來如是之實相。（譬如飲茶，只是五位諸法之一聚識，別無所飲之茶，只是五位百法之一聚識，別無能飲之人，譬如聽講，只是五位諸法之一聚識，別無聽者，只是五位諸法之一聚識，別無講者，）而無（若觀佛境觀上地等，）懸想他界之弊，其殊勝三，即觀明本分，而於餘界餘地一切分無不通達，若自若他，若染若淨，若生若佛，若聖若凡，若因若果，若身若器等，莫不是五位諸法之一聚識故，而無拘局一隅之弊，其殊勝四。

故作此觀，但明此理，無論何人，皆可作之，無論何處，皆可作之，他藥雖妙，每可由藥生病，獨此一藥，增益損減之執，煩惱所知之障，病無不治，更無從藥生病之虞，故爲獨一無二大妙觀門，諸有智者，應勤修習。

## 聽太虛法師談唯識

唐大圓

治唯識學，應明本識，本識名阿賴耶，譯言「藏」。具能藏所藏執藏三義，亦名「阿陀那」。譯言「持」。謂能持種及根身器界，就能藏及持種義邊，名一切種，乃極微妙虛靈均等周徧之恆行流動，即藏識之等流現行，就所藏及持身界義邊，名異熟識，所謂異類而熟異時而熟變異而熟者，即藏識之異熟現行，此異熟識卽一期之總報主，有各差別可言，諸有情依此故非一，彼一切種對異熟識及餘識心心所法四分爲一切種，而在自則非種非現，但是極微均之恆行流動，諸有情依此故非異，一切種可略分識種業種，識種屬名言習氣，如微塵模型等，屬我執習氣，如人工等。業種屬有支習氣，如依人工微塵等由水成爲泥團，但有泥團，尙未成器，故僅謂之種耳！至前六識對此名異熟生，謂由異熟識而生者，但末那四分僅通識種，從無始來，恆執第八見分爲我，屬我執習氣，如模型然。第六四分通識種，亦通業種。有我執名言有支等習氣，其我執習氣如工宰，名言習氣如微塵，前五四分亦通業種識種，然以無執，故無我執習氣，僅有名言有支習氣，如匠工，依第六之工宰，照第七之模型，將名言識種之微塵，造作器具，但第七執第八見分爲我，不過一種空洞之計畫，實無可執，如造樓閣者，先作一圖，後以第六之運籌，驅役前五之工匠，造成第八之真異熟及前六之異熟生，由是以觀，第七雖執第八，若無前六之運造，則雖執不成業果，前六雖有運造之能，若無第七之我執，則不能有所依據而造成異熟，第八之異熟雖爲前七所造，亦含藏前七一切種子，有是展轉依持，乃成緣生因果之理。一切種中漏無漏種，法爾具足。一一有情展轉增上漏無漏法，亦互相熏起，信論將無漏說在真如，故

有真如熏無明無明熏真如之說，諸有疑漏無漏種不互相熏者，一由太認種爲有形礙之質物，如世穀麥等種，二由不明展轉增上卽是熏義。蓋一切種，但是識上差別功能，當未現行時，毫無形礙，如人手有習書畫等功能，尙未書畫時，手中書之功能與畫之功能，有何形礙，又識種業種，皆通有漏無漏，有漏只是有執，無漏卽是無執，諸有但以遣執空理名真如者，以是別說有爲無漏，若知真如有空不空義，空卽妙觀平等二智相應之遣執空理，而不空卽大圓鏡等四智相應之執盡實相，合此空不空，謂之一真法界，亦卽真如，則諸無漏皆爲真如，彼偏執無漏無爲是真如，乃僅就擇滅涅槃言，但知其空，不知不空，不唯於真如義不全，卽於無爲義亦不全，以諸漏永盡，非漏任運現行，不假功用，無暫停息，亦卽無爲義也，唯識究竟位頌所云，此卽無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法，豈同二乘灰身滅智耶。若但知空相空性空理等遣執之其相道理謂之真如，因而固執真如不可說相用，遂以非難起信論真如無明相熏之義，何不觀於歐陽居士唯識抉擇談云，雖則涅槃而是無住，不住生死，不住涅槃，盡未來際，作諸功德，然作功德乃得無住，而相寂然，仍得涅槃，涅槃卽是無爲，無爲卽是真如，圓證了義，詎可不一致思耶？

唯識諸家會異圖

清辨境 有家 護法四 分家 陳那三 分家	雜陀二 分家	安慧一 分家	無所家	識無家 體同家
唯……遣虛 識……存實 (我法偏計二執) (唯識依圓諸法)	識……留純 (純識見分) 唯……捨濫 (濫境相分)	識……歸本 (能變識體) 唯……攝末 (所變見相)	識……顯勝 (有力心王) 唯……隱劣 (無力心所)	識……證性 (正智真如) 唯……泯相 (相名分別)

## 諸法衆緣生唯識現

太虛講  
樓雜克記

社長皮懷白致歡迎詞云：

一、中國佛教僧衆，受家族制度影響。如方丈猶家長，徒衆猶子弟。以致佛學不能昌明。法師有鑒於此，故作僧伽制度等論，以期改革。我們因此，應歡迎改進黨徒之太虛法師。

二、佛教徒因教育不能普及之故，以致對外少效力。法師有鑒於此，故在武昌設立佛學院等，爲振興佛學起見；吾輩應歡迎作育人才之太虛法師。

三、中華自晚唐以來，密宗絕響。法師爲提倡復興故，於著作刊物，先行登載密教事實，並派遣上首弟子，如大勇大剛等，赴日赴藏留學。吾們應歡迎重興密教之太虛法師。

四、吾國僧家專研經典，鮮通科學。法師五明並修，不僅內明，吾們應歡迎博學多通之太虛法師。

五、吾國教徒行化，僅及國內。法師意在普及全球，曾傳教歐美，到處受人信仰。吾們應歡迎國外宣傳之太虛法師。

### 法師開示

今天承貴社開盛會歡迎，及剛才社長所論種種理由，太虛甚覺愧不敢當。因爲在思想上或言論上雖曾有其事，但尙未見諸實效也。惟今天能在此與諸君一堂相聚，甚爲難得。故乘此機會，將本人對於佛學研究所得之大略

意思說出，以爲互相討論資料。

在佛學中可貫通全部佛法大義而統括無遺者，爲「諸法衆緣生唯識現」之一語是。今分別解釋其義於下：

(甲) 諸法衆緣生

(1) 諸法。佛典中所用法之一語，其義最廣，無論何處何物，屬事屬理，統名曰法。法者執持義，遍諸一切所可知可言的，謂之諸法。若有爲，若無爲，若實法，若假法，若有法，若無法，包羅一切，謂之諸法。

(2) 衆緣。凡事物非憑空而有，必假憑藉，憑藉即緣，亦即關係。事之生起，均以此爲憑藉的關係，故名緣。一法生起，不祇一種關係，故曰衆緣，可分爲四大類。

(子) 因緣。直接生起各法之各各主要因，曰因緣。

(丑) 增上緣。諸法生起，除其主要因外，其餘一切相扶助而起的，曰增上緣。

譬如草木，種瓜得瓜，種豆得豆，曰因緣。水土日光種種，曰增上緣。

以上二緣，遍於一切諸法之生起。(即諸法均要有此二緣方得起故。)

(寅) 所緣緣。以此心所觀的境，爲此心現起之緣，曰所緣緣。

(卯) 等無間緣。等者均等，即同類之義，無間者，中間無有間隔也。眼識等(即視覺等)心理現象之起，剎那剎那，無有絲毫間隔；須前一念滅，後一念纔起，如前一念不滅，而隔在其間，後一念即不能起，同類相續，須無間隔，方得生起。後之二緣，專屬心心所等精神現象生起之緣，不關物質，大小乘經論，均明其義。每一法生起，



必衆緣備具，緣本甚多，大類爲四，色法可僅以前二緣生起，心生起，必兼備四緣。

(3) 生。此一法以前無有，因衆緣和合，今始現起曰生。但此所言生，兼含四義：曰(生)謂從無而有，曰(住)住者存在義，曰(成)有成就成立二意，賢首宗多說緣成，以此曰(得)向來未有，現始得之，此四皆由衆緣集合而致。

宇宙一切事物，均因衆緣和合，或具足而得生起存立，不同無因自然不平等因大梵神我時間方位極微等諸外道也。

(4) 不圓澈的諸法衆緣生義。(小乘)

上來一義，爲佛法最普遍之義，大小乘共明之。但有圓澈與不圓澈之別也。因不明此義者，卽非佛法。小乘古分六宗，然約歸於法有我無。(神我無蘊入界有)以有情衆生爲蘊集合，故無神我。以蘊等法爲有自體，故有。不知諸法既以衆緣和合而起，則無自體明矣。此其所以猶爲不圓澈也。

不圓澈之諸法衆緣生義，可以包括一切小乘。然亦有深(近於大乘但不究竟)淺(通於人天乘主我法皆有)之分耳。

(5) 圓澈的諸法衆緣生義。(大乘)

我法二執俱破，不認任何法有單獨存在之實在自體，一切法皆依衆緣俱足而得生起，或成就，及存在。大乘教義皆圓滿澈底之諸法衆緣生義。不然則非大乘教義。茲從中國流行之大佛教義略說如後。

(子) 諸法衆緣生故畢竟空(龍樹學)

凡龍樹學系，均從諸法衆緣生而明諸法畢竟空。故有偈曰：諸法衆緣生，諸法畢竟空，何以故？以一法如有自性或實體者，不必衆緣生故，以無一法有自性或實體，故畢竟空。

(丑) 諸法畢竟空故衆緣生(賢首學)

賢首宗教理，可從諸法畢竟空中而廣明衆緣成義以見之。一法現起，畢竟無有自性可得。(日本密宗空海大師曾判此宗謂極無自性性。)故從法界諸法展轉無盡衆緣之所生成。

(寅) 諸法即空緣生即緣生空(天台學)

天台宗廣明此義，隨觀一法即空(畢竟空)即假(衆緣生)即中(衆緣生，即畢竟空，畢竟空，即衆緣生，空假不二即中。)所謂一心三觀。其所觀境，即真即俗即中。所謂一境三諦，以上均圓滿透澈的諸法衆緣生義。三論宗嘉祥大師傳龍樹學，所謂因緣即空，空即因緣，正明此義。上義又名諸法實相義，苟違乎此，即非大乘教。

以上講諸法衆緣生一大科竟

(乙) 諸法唯識現

平等萬有諸法真俗理事，前第一義曾經攝盡，以識亦諸法中之一法，即識亦從衆緣而生。今再明此義，爲令心未與實相應諸有情類，轉染成淨，轉凡成聖，(即轉識成智。)有入手方法故。猶已明宇宙觀，以後再明人生

觀也。

1 (唯識。)識包括一切心心所法，心起定有心所相應起故。通常即所謂心，故唯識又名唯心，唯者不離義。一切法不離識，曰唯識。何以故？以色法爲心之變現，即心之相分，時間空間等，爲心心所色法上假立之分位。眞如爲心等諸法中所顯之平等實相，均不離識，故名唯識。

2 (現)現有二義：一變現(變起)二顯現。

不言唯識變，而言唯識現者，無爲法不變，變不能概括故。又解深密經云：「諸識所緣，唯識所現。」即現字義。故。凡色心等有爲法，皆由識變現而起，即兼變現顯現義故。眞如唯根本無分別智相應之心心所法所顯現故。則但顯現義，故一切法皆所知境，相分可攝盡一切法，識爲一切所知境之依止，故攝大乘論說爲所知依。

見聞覺知各種境界，無一不從智(淨曰智)識(染曰識)變現而起。(或托本質或惟自識)皆不能離識而存在。(凡是存在的皆是被知的)。

識現雖含二義，而特重於變現，泰西哲學亦有此義，然不及佛法圓澈。全部佛典，皆有此義，但有顯了不顯了之分。

3 不顯了的諸法唯識現義。

(子)無明等十二有支緣起義，大小乘通義。

大小乘皆明十二緣起，十二支之首即無明。(又可曰無明緣起)無明即心所法。(指六識上之迷事迷

理者）以心所法不離心故，從無明起故，卽唯識現義。

（丑）制心一處，無事不辦義。（亦大小乘通義）

此言見於四十二章經上，亦爲一切事唯識變成義。上二雖明此義，既不完全，亦未究竟顯了。

（寅）依真如以迷悟而起義（三論天台義）

如古來流傳之真如緣起說。以真如爲迷悟依故。迷之起諸染法，悟之起諸淨法，理雖可通，然實從迷悟之心起，非真如起，以真如不生他法，亦不從他法生故。從迷悟心起，卽識變現義，但不甚顯了，且易誤會耳。諸法皆所知境，真如亦所知境。（卽所緣緣）故亦可通。

楞嚴經云：「真心有爲空，緣生故如幻。無爲無起滅，不實如空花。」亦明此義。

三論宗謂法性爲一切佛法之祖父母，般若爲父母，以依證真如而成般若故。

天台教說維摩經之從無住本立一切法，亦明此義。

（卯）如來藏覺不覺緣起義（起信論）

第八識亦含藏如來無漏清淨功德種，故名如來藏。起信論說藏識，有覺不覺義。依覺義上起清淨法，不覺義上起雜染法，故亦明唯識變現義，天台賢首真言諸家教義，皆有取於此，但亦未甚顯了。

（辰）眞界或法身緣起義（賢首真言義）

華嚴懸談云：「大哉眞界，萬法資始。」

眞界究何所指，雖不明了，而就賢首教義研究之，係指庵摩羅識。（即佛果上之識亦通衆生之前六第八現量心）即從此現量之見聞覺知，爲諸法現起之本，故亦明唯識現義。法身狹義與報化相對，廣義指具足如來一切功德之法身。所謂安樂解脫身，大牟尼名「法」者，此亦佛果唯識變現義。

上來五種，雖皆可同明此義，而不全顯了。

（4）顯了的諸法唯識現義。（無着天親護法玄奘等義）

一切衆生，論始皆有八識。第八含藏有漏無漏種子。而有漏種無始現行，現又薰種，種又現行，受苦求離，薰無漏種，始起覺行。如成唯識論所說，三能變識等廣明。

從唯識變現義，最要明了者，即吾人人生死流轉，皆爲前六識上之心心所法，迷事理而造染業之所致，欲脫苦果，須悟理事而造淨業，爲聖爲凡，可由自心作主，故說此義。

以上釋第二大科諸法唯識現義竟。

（丙）諸法衆緣生唯識現與三性三無性

三性。即依他起，徧計所執，與圓成實也。他即衆緣，依即唯識，起者生起也。故由諸法衆緣生唯識現即明依他起義。

不能如實了知諸法衆緣生唯識現義，執爲實我實法，而起我執法執，及貪瞋等煩惱，即徧計所執義。

將在依他起上之徧計所執破除淨盡，而我法二空所顯之依他起眞實相，即圓成實性。三性義即三無性

義。依他而起。無自然或大自在天等無因一因等義。空了一切實我實法，無有可執之體性，而二空所顯之真如。（又名無相。）更非言語所可形容。故上來爲佛法大綱上三要義。普遍一切佛法。總括三藏十二部之大乘究竟了義。

（丁）觀此義爲境所起之行

明以上之境爲觀，而修行有下列二行：

（1）波羅密行。（普修六度）

（2）大總持行。一門深入（總持諸行爲一行的方便）如修一行三昧。一心念佛一心三觀或依陀羅尼，法界觀。無得妙觀。唯識觀及禪宗之向上一著等而專修。

（戊）依此境修行所證之果

（1）大涅槃。（大解脫）

（2）大菩提。成就一切功德智慧。（一切智慧）

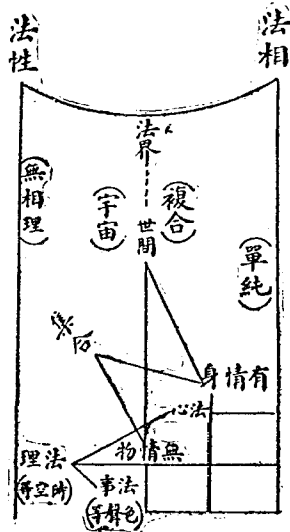
（3）大法身。（佛果法身）依上二義。略明境行果義。佛法甚深，含義甚廣，時間有限，略說大概。

# 法空人空與唯識

太虛大師講演  
弟子胡法智記

今天的總題，是法與人之研究，下面又分爲二段，一段是法之研究，一段是人之研究。本來佛學的大旨，就是說明「法空所顯真理」及「人空所顯真理」。所有佛學，皆不出此二！現因要講佛學大意，所以提出這個講題。

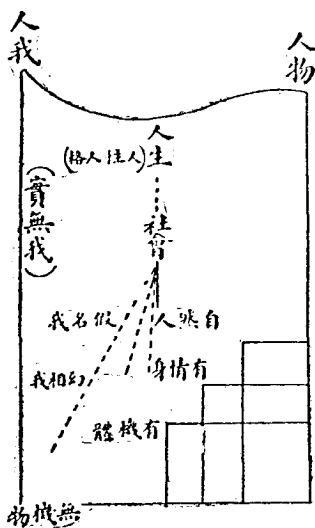
## (一) 法之研究



但是要了解法空所顯真理，又了解人空所顯真理，須要從「人」及「法」上頭加一番研究，這二種研究，假如用哲學名詞解釋，法之研究，可以說是宇宙哲學，人之研究，可以說是人生哲學，在佛學上法之一字，意義最廣，無

論甚麼，都可以叫做法！佛典中所謂「諸法」、「一切法」等語，實在賅括一切所有。所以法之一字最廣汎又最普遍。梵語「達磨」或「達爾磨」，華文譯做法；所謂「法」意思是一切所有各有的性質，能夠叫我們及一切有情生了解，換句話說：就是凡可以生了解的，都叫做法。所以他的意義，廣汎而且普遍，所以法之研究，就是拿宇宙萬有來研究，就是宇宙哲學現在依表從最下一條講起：

## (二) 人之研究



(一) 法之研究 表中最下一條線「事法」事者事情事實之謂，括弧內註色聲等者，總括五根所對之五塵而言，——眼見之色，耳聞之聲，鼻嗅之香，舌嘗之味，身感之觸，及其同類的色法，皆為事法，以其皆為一一之事也。



但佛學所謂事，乃包括心法而言，此表且依一派哲學，如新實在論謂事乃中立，非心非物，而爲心物中間的事情，彼所謂中立之事，惟在五識所感之五塵，如羅素來華所說：謂事者，非心非物，而爲心物之原素，等語之類，但佛學上事之意義較彼爲廣耳。

第二橫線「理法」，理者，條理分理之義。括弧內註時空等，時指古今過未等，空指點線面積等，餘如生住異滅，長短一多，生滅去來。方圓大小，諸數理論理等，皆爲理法。譬如吾人所見或紅或白者，事也。又如紅而圓，白而方，或紅者一，白者三，則此圓也，方也，一也，三也，皆爲理法。可知事乃各別，理惟貫通，理法惟在事法上顯現，故理法雖另有其義，而不能與事法相離，亦可見有事卽有理，而且理法上所謂時，空，數等，不但事法上有，卽心法上亦有，故理法者，乃事法心法上普遍之條理，表現之分理，轉變之位次也。故表中另以斜線聯之！

第三橫線「心法」，簡言之能覺知者，卽是心法，分析言之，則有心王及心所有法（亦稱心所）依唯識宗心王有八種：一眼識，二耳識，三鼻識，四舌識，五身識，六意識，七末那識，八阿賴耶識。心所有法有五十，卽是心之作用及行爲，如思想感受乃至定慧等，（參看百法明門論茲姑從略）以心王心所皆是能覺之相，故皆謂之心法。

上來事法，理法，心法三種，事與理乃被覺者，心乃能覺者，但此三種現則同時，不能相離，有其一卽有其三，無單現其一者，以其無單現，可稱之爲基本法。佛學所謂「法相」，卽指此三種，故表中三線直上通於「法相」，以其最單純，如科學所稱之原素也。佛學上常分「相」，「名」，「分別」，「正智」，「真如」，五種法。吾人常識以爲有名而後有相，所謂顯名思義者，其實誤也，卽如三種法相皆可不待於名，而能實際覺及之，如人覺知冷暖黑白，固不待

先有此冷暖黑白之名，而後有此冷暖黑白之相，至若「人」或「屋」則異是，必先有名而後「人」義「屋」義乃見，吾人習言見「人」見「屋」而不知其誤，實則所見者黑白紅綠之顯色——事法——與夫肥瘦高廣美麗之形色——理法——而已。然人與屋非但顯色形色已也。若此黑白與夫高廣等可論為實際之「人」及「屋」，然則影片之中，形色備呈者，亦可認為「人」「屋」，不亦謬乎？故「人」「屋」待名而生義，非可實際覺知，事法理法不然，故謂之基本法相，心法亦爾，能自覺知。蓋被覺者事理，能覺者心，同時此心亦能自知「其能覺此事理」，故佛學上以三分說明心法，所謂「相分」「見分」「自證分」。自證者，能自覺到之謂，故心法亦基本法，不須名而有相！

綜上事法理法心法三者，為單純之法相。可比之哲學所稱論理的原子論，今則稱為「知識的原子論」，此知識原子論，只認基本實在之三種法相，與常識認「人」「屋」等名為實在者，迥然不同。近世哲學如新實在論，對於此義，亦有一部分相合，但仍有一部分相反，以其僅知事法理法為基本實在，而以心物，皆為論理構成品質則無情物為事法理法構成，如表中直線所示，譬之杯然，色白為事，形圓為理，事理組合而成物，名之為杯，故此事法理法可謂等於原子，此其同也！至於心法亦如事理之單純，不應與物平列，而應與事法理法平列者，新實在論雖見事法理法之實在，而於心法未能認清，故與知識原子論仍有相反處也！

中行直線「無情物」即佛典所謂器世間，包括一切鑛植，亦如常識所謂一件東西，小之原子，電子，微塵，大之地球，太陽，無非一物，以法相論及新實在論哲學觀察之，凡所謂物，皆為事法理法所組織而成，既為組織而成，如團體然，

無有實在，以此十九世紀唯物論之根據遂打破無餘，科哲諸學，至二十世紀始打破唯物論，而不知二千餘年以前之佛典，早見及此而說明之。况新實在論猶不知心法之實在，則其所見，但得少分，近世相對論量子論亦然，亦僅從事法理說明物質非實而已。

右邊短直線「有情身」即佛典所謂有情世間，包括「人」及動物，但有情身亦集合體，不過組織之原素（即法相）不同，蓋無情物，只事理二法集合，而有情身則事理心三法集合，以有心法故，故無情物與有情身得而區別，二者於表中斜線表示為集合體。

中行「世間」為有情世間及器世間之總名，其義賅括家國大地，乃至一太陽系，一三千大千世界及無量數世界，皆為世間，與吾人習言宇宙之義略同。世間乃複合體，故表中以括弧旁註（宇宙）及（複合）以明之，複合云者：以由集合體（有情身及無情物）組織而成之謂，故法相（事理心法）可假設為實在，而集合其複合則只可說為假立，然此二者仍有區別，蓋集合體在佛學上說為依業力而成之果報，在常識上則認為自然物，至複合體則為一類一類之總合，所謂宇宙世間，乃為思想上之概念耳。

上說事法理法心法，為實在之基本法，而無情物與有情身，皆為非實在之假法，良以身物所依以組織之基本法，覺知極純，生滅極速，故身物僅得在空間之團結上及時間之連續上呈其假有之相。故凡假法，必須有名，否則其義不能存在，以其不能如單純之法相可實際覺知，而須合多數覺知組織成一概念，覲定其意義而後能知，是以集合與複合諸法，皆非實際感覺上之相也！

今者既知單純覺知之法相爲實，集合複合者爲假，則吾人常識向認宇宙人物乃至一切所有皆實者，此種習想，亟須改變，須知世間一切所有，無非事法，理法，心法，組合之假相。若於一切所有看得出皆三法之假相，則能改變誤認之常識，亦謂之見得第一重法空——分別法執空。

由此言之，以觀察事理，心法等之實，故能空諸身物，世間等之假，然則此事法理法心法者似乎非空矣！但事理心三，皆依知覺而現，基於三種分別——自性分別，計度分別，隨念分別——中之自性分別，如以視覺之自性分別，故見諸色相，此自性分別即爲基本知覺，故知法相只建築於基本知覺之自性分別上，所謂法相唯識者是。修此法相唯識觀，久之久之，即能空諸法相而證法性，法性即無相理，如表中左直線所明，證此無相所顯之真理，（即法性）謂之根本無分別智，（以無諸識之自性分別也）故根本智空相而證性，復從根本智而起後得不思議智，則能真實通達諸法法相，以證真如，乃能了知法相惟依衆緣所起唯識所現而非實故！

如前所言，在常識上必先有名物，而後有事理諸法，終乃了知心法，但觀法相則知一切名物皆假，此猶知解邊事，所謂講到非證到，誠以未改常識，則恆覺先有名物，不知其假，適其法相觀相反也，若能改變常識，先觀法相，了知一切名物是假非實，後觀唯識，了知法相唯識如幻現，離相親證法性，然後真見法相，即到大乘初地境界，從根本智起後得智，二智久久修習成熟，不假功用，常得現前，即至八地，過此至於成佛，一念之中，如理如量，（如理智即根本智如量智即後得智）事理不二，性相不二，時時相應，於見無量差別法相而證無相平等法性，即爲諸法中道實相，即爲法界，初證法性時，乃無相空性，能所分別皆空，至八地始證性相不二，佛地四智圓成，故能究竟實證性相不二。

之法界。

表中「法界」下以虛線聯於「世間」，以明法界非虛玄之稱謂。乃即世間是法界，等而至於有情身，無情物乃至一心一理一事無非法界，以性即相中所顯現，相即性中所建立，故差別即平等，平等即差別，所謂衆生及國土全露法王身，是故一一法皆現法界性，一法統攝一切法，一切法普遍一法，故每一法皆法界，禪語所謂拈一莖葉作丈六金身，將丈六金身作一莖葉，皆無不可，譬如一剎那心之視覺現起，（即一瞬之視覺）其功用亦遍法界，以事理心三法不能相離，同時而現，是以一現一切現，亦即一切現而一現，推而至於一色，一聲，一香，一味，無不性相具足，皆全法界。是故一一皆法界，是爲究竟法界觀，窮了性相不二之法界，亦即圓滿的法界觀，是爲佛學的宇宙觀！

茲以華嚴教義五重法界，比例前說：

- (1) 事法界 即前之觀事理心三法之法相實在，而空諸集合之有情身及無情物，與複合之世間宇宙。
- (2) 理法界 即前之由法相唯識觀，以空無量差別法相，而證無相平等空性。
- (3) 理事無礙法界 即前之性相不二，理事不二，以無量差別之相皆在性中建立，而無相平等之性皆在相中顯現。

(4) 事事無礙法界 即前之即性即相，觀世間乃至一一法皆法界。以上四義，皆可依言說安立，謂之安立諦。

(5) 一真法界 即前所謂窮了性相不二之法界，爲圓滿之法界觀。

此一眞法界，非可依言說思想安立，故爲非安立諦，以諸法本真，本來如是，不落言說故，法之研究，姑以此爲結論。

(二)人之研究 佛學上所謂「人空」「法空」實則人空非單指人類而言，不過以人代表一切有情（即有情身）或稱一切衆生，以釋迦牟尼佛現身人中，不妨在人言人，就人類而立說，今之研究亦然，亦以人類爲範圍，而從切近之人生問題下研究，成爲人生哲學，人生既明，則一切衆生亦可推類及之，故人生哲學之範圍與人空同。表中最下第一橫線「無機物」，第二橫線「有機體」，二者卽前法之研究中之無情物，以其皆爲事法理法所結合故，在此分之爲二，以便說明，一者無機物，又可分爲二種，其一最基本者，如化學所謂原素，所謂九十二種原質，其二化合者，如空氣，礦質，水土等，二者有機體，卽較無機物略進，須以無機物加有機組織而成，雖爲一體而有各部分工合作之意義，如草，樹等，葉司吸收生活素，乃至根，幹，花，果，各有作用是。又有新陳代謝之遺傳，如樹至結果，老樹萎謝而新芽茁生是。有機體有此等意義，故較無機物爲高一重，無機物最簡單，有機體則加複雜，表中於二者之間以直線聯之，以示有機體包含無機物，又加其特有性質而成也。雖然，二者乃組織不同，非性質不同，從單純之法相觀言之，無機物與有機體均爲事理二法組成，仍無心法要素，以較有心法之有情身，則又迥然不同，故二者均屬無情物。

第三橫線「有情身」，內典亦稱爲有根身，如鳩摩羅什譯六根爲六情，以根能發識——眼根發眼識，耳根發耳識，鼻根發鼻識，舌根發舌識，身根發身識——故有根卽有情。但意根（卽末那識）屬於心法，前五根爲色法，均

以發識而有根義，故有情身有心法合成要素，較之無機物及有機體（無情物）非僅組織不同，實為性質不同。表中以直線聯貫之，亦示有心法者包含無情物而又超出於無情物之上，至平常所稱動物一語，與有情身同，但其義較混，不能如有情身一名之能具體表現。

第四橫線「自然人」，人亦有情身之類，即動物之一，惟於「有情身」上再加意義，如稱「人性」「人格」。（見表）義即自然人特有其性格，亦見人類有其特殊之地位及意義，而在一般有情身之上，茲故另列，略言其不同之點；則人皆直立，而有情身類皆非直，故內典稱除有情為「旁生」或「橫生」，又動物單靠生來身體而生活，無創造力，人類則否，行時祇用兩足，而除兩手可以作事，故衣食住多以自力製造，而非純賴天然素樸之物，人類富有工作創造之能力，以謀供給其需要，即顯然與其餘有情身不同。佛典亦云人類最有造作能力，其餘有情身類皆受報，但人能造業，且以富於造作能力故，知識因以發達，既有語言以達意，又能創造文字以代語言，而排除空閒（遠地）時間（將來）上之阻隔，其所造作，蔚然成為學問，知識，文化，道德，而代相遺傳，猶之個人之衣食住等之生活，財產之遺傳於子若孫然，此則尤非一切動物所能者。取要言之，形狀豎立，以手工作，能力富於創造，心力富有知識，皆顯然異於羣類，故能自達其所欲達之目的，自覺其所應覺之趨向，善能變化，不純受自然力之拘束，是以人類在宇宙中，實為萬有之中心，故特列之。

表中右直線「人物」貫於四橫線，若言人亦是一物，故有「人物」之稱，譬如從化學上研究，人為十四種原素而成，內典則謂地、水、火、風、四大和合為身。由是以言，人實等於無機物，若在生物之生理學上觀察，則人亦有機體，

如樹之有根、幹、枝、葉、花、果，而為呼吸消化生殖等作用，至與有情身比觀，人在自然界中亦一動物，飲食睡眠男女，貪生怕死，乃至一切生活運動，受環境機械的支配，皆與動物同，若謂業報不同，則水陸動物，移地則死，亦因業報不同，且人之不能潛於水，亦如狗之不能潛於水，若謂形相有異，則牛固與狗異，牛狗又與魚鳥異，乃至非其類者莫不異，皆不足據以為相異之點，故從自然科學，化學，生物學，動物學，等觀之，人亦自然界中萬物之一，一切萬物動受機械的因果律支配，人亦同受支配。譬之自然界如機器，其中無機物，有機體，有情身，自然人等，則如機器中一部分之機件，以其同受必然之因果律所支配，動則隨動，莫之能外，且可以科學方法研究出其「變化公式」，人之活動，實等於風吹水流諸活動，故人實機器性之自然物，如唯物論哲學所明，一切基本皆無機物，其有植物，動物，乃至人類之分者，以有力故。力者，資之活動，人則活動至於靈妙而已，初無所謂精神或靈魂也。至行為派心理學，僅認人為有機體，更不承認心法，可稱為取銷心理學，所謂心理現象如意識等，無非受刺激而起反應，例之物被風吹而搖，眼被光刺而眩，故將意識，精神，靈魂等等，根本推翻，此等科哲諸學，類皆以人同受物理變化而與一切動植無機等觀，亦未嘗非見一邊之真理。故近世科學的人生觀，亦仍有一邊之真理，但必能融會中道，始得人生之真相耳！

中行直線「社會」，社會以人為主，若以自然科學之視人同物，則社會亦可說為物質的，譬之家有室家產家畜，國有領土及動植出產，推而至於世界之大，無非包羅各無機物，各有機體，各有情身，而以人為主位，雖稱人類社會，亦有動植諸物為要素也。倘以人有精神作用而言，則社會復可說為精神的，而不必基於物質條件，如異地之人，雖至遠隔天涯，而以同心同行故，亦可以團結而成一社會，又如尙友古人，則精神相通，亦有團結之義，故可稱為



精神的。

自然科學以人類同在物理支配之下，而視社會為唯物的社會，蓋以泰西十九世紀，唯物思想獨霸一時，故其時社會學亦唯物的，如唯物史觀謂社會變遷，乃依人之物質生活，經濟狀況為基本，苟生活與經濟變化，則社會隨之變化，人之社會遂等於無機物之受物理支配，而成為唯物史觀或經濟史觀之社會學，是皆一偏之見，其說明只在唯物一邊，最近科學不然，如相對論物理學言物質一概念之構成，純為衆多關係（因緣）而來，否認實有物質存在，量子論說明力合為質，而否認力依質有，恰將十九世紀唯物舊說推翻，此等學說，吾華知者尚少，以譯本多十九世紀舊籍，故猶封蔽如未聞，但此最近學說，雖能打破舊說，而說明一面真相，要亦一偏之見而已。

自唯物科學發達以來，否認有精神之存在，而成為機械人類觀，所有靈魂，神我，或精神自我等統被打破無餘，絕對否認，佛學亦爾，所謂空諸「我執」一語，即在破除神我，自我，及靈魂等觀念，絕對否認人之身中有固定不變永久，常住，單一的自我存在，苟有我執，即成「常見」，但自然科學等以機器方人，而打破神我等「常見」，以其所見只有物理故，則執人至死亡，不過僅有所餘物質存在，而無精神活動之繼續，故又成為「斷見」，是皆與真相相反，佛教小乘人，一般愚法聲聞，其觀察與科學略同，以為人者，四大，五蘊，十二處等組織（和合）而成，即是惟有諸法，（如物質原質）而神我自我皆空，再見那生滅，而修無常，無我，等觀，其無常觀，同於科學萬有皆動之說，無我觀亦同於但認質力之物理。然其見理雖同而趨向有異，蓋愚法聲聞以自身為對象，見四大五蘊等之生滅而觀無常，無我，雖以不明法相及法空理，尚有法執，但以我執既破，其因我執而起之貪、瞋、癡、等煩惱，已根本消滅，故得解脫

生死輪迴證羅漢果。至科學者，不反觀自身以破除俱生我執，但觀自身以外之人類動物等，既無精神存在，譬諸土木，可以應用科學方法，魯莽從事，以對礦物者施諸人類施諸社會，消滅宰割而毫無不忍人心，以求發展一己之我，（俱生我執）充其意似謂「唯我是人其他皆物」此十九世紀之偏見，生於人心，人皆自期優勝而奮鬥，實則難免對方反抗，故演成私人乃至國家與階級之鬥爭，是故無常，無我之理，小乘與科學之觀察略同，其結果也；一則以之鬥爭，一則以之解脫，是不可同年而語矣！

茲以大乘教理觀察而言：不主張決定有我，如印度昔日之勝論，數論，瑜伽等派學說，皆認有獨立常時不變之我，近日太哥爾亦云：人者，一方面立在宇宙法則支配之下，一方面又有獨立的精神自我，雖全宇宙的壓力亦不能屈服之，故皆欲尋求最根本之自我而得自由，在此點上，（真實之我）認爲每人及每一動物皆同有此之我執，表中左直線「人我」即此義，佛法則認作妄執，而一一破除之，故人我線下註（實無我）以實體之我無故，謂之「人空」，故佛法大小乘經皆破實體自我而明真實無我，表中「有情身」，「自然人」，旁註「幻相我」及「假名我」，即明無實自我而有幻我假我之意，良以動物以有心理現象，（即心法）故與植物不同。每一有情，皆有八識及其心所，此中第八阿賴耶識，雖剎那生滅而一類相續，是以似常似一，受薰流轉，幻成我相，故每一有情，得以統攝其一期報身而不散，同時第七末那識又恆時堅執此虛幻我相爲實自我，基此而起第六意識，故有情莫不帶有「我」之性質，精神，意義，色彩，是故有情世間，雖無實我，但以末那迷謬，認幻爲實而成我執，遂以求自我之保存發展而起「貪」，彼此衝突而起「瞋」，不明我幻卽爲「癡」，恃之自高而爲「慢」，故有一切非理的感情作用，人與動物，

莫不皆然，則皆此「幻相我」之爲祟也。及至人之階位，則更有「假名我」之產生，蓋以語言文字增上作用，成爲種種概念，建立種種名字，又以各人觀念不同，認識不同，我之意義及價值亦隨之不同，幻相我與生俱來，末那所執，名爲俱生我執，假名我由分別生，意識獨有，名爲分別我執，又以認識不同故，人各有其我之定義，略言之如謂：身體是我，受苦受樂者是我，辨彼此是非者是我，能造作者是我，乃至知識是我，推而廣之，如國家學謂國家有獨立主權，亦即我義，乃至一神教謂宇宙亦有獨立之我，如上帝之類，凡此假名，皆依幻相推度而產生，可見心法有無，情器攸分，有情世間，與物有別矣！

一切動物，求自生存，殘害他物，其心理之貪、瞋、癡等現象，見諸行動，至於人而加厲，更有假名我以爲團結工具，其志趣同，行爲同，乃至思想、信仰、力量同者，所謂天涯比鄰，雖遠而合，其不同者，所謂肝胆楚越，雖近而離，是故社會組織上，不能不承認精神勢力之偉大也！

夫物質生活之需要，固所尙矣。若遂抹煞精神，而以經濟（物質的）支配爲已足，必至糾結滋生，彼思想簡單之人，以爲社會者，衣食住行而已，男女性慾而已，解決之固易易，此種觀察乃大謬不然！試思古今大戰之起，其主動者，決非迫於凍餓之人，蓋彼志在謀衣食之流，縱迫饑寒亦爲鼠竊狗盜而已，烏能與風作浪？爲禍天下！然以饑饉疫癘，流亡者多，野心家得此機會，思所利用，揭種種名義以爲號召，（卽利用假名義作祟）以償其爭意氣，爭體面，爭光榮，爭領袖之欲，微特不爲衣食之謀，且可犧牲一己之財產身命，從事於此，故謂社會問題純屬物理，思以經濟支配力以解決之者，實爲不見人生真相，只知一偏之謬論。蓋社會問題變化，物理固大，心理亦強，自我之貪、癡、見、慢、常

伏動機，相互之恩怨冤親，尤生關係，若不觀察明晰，妥善安排，太平之期，不幾絕望？此談人生者所當注意及之也！

佛法打破實我，而以四大五蘊諸法說明無我，小乘遂起法執，認定實有諸法及無我理，將幻相我假名我消滅之，以成其解脫，大乘不然，真無我之理既明，其事實上之幻我假我，即不爲所惑，幻則明其爲幻，假則明其爲假，所謂還他本來面目，固不必改造消滅之，以其明瞭無惑，即無顛倒，譬如合土地人民制度等等而名之爲國，則知國爲假名，非離土地人民制度等等而別有，不過土地人民制度等等得「國」之一名以統括之，故假名亦有假名之用。最近科學亦見及此，以爲凡名乃思想言說上之一種便利，有杯於此，色白而圓，中空而有容量，得此假名，名之爲杯，則諸法相概括無餘，便利孰甚！但不惑爲實在而已，大乘以人空理觀一切有情，「真我」是無，惟有似常似一之阿賴耶識及餘心王心所，是爲「唯識人生觀」，明此似常似一之幻相，是識非我，故末那不起謬執，意識亦除我見，即人我空（即真我之見消除）而證人空所現真理，從人空所現真理，乃能顯現幻相假名之作用，如前所言，阿賴耶識雖剎那生滅，而展轉薰習相續不斷，故能從幻相我上覺知人生固非一成不變，心法變化上皆有改善之可能，只在破除迷謬，希望覺悟，人皆可以向上漸增漸進，希賢希聖乃至成佛，而且對於人生的社會，亦可從假名我上見到有改善之希望，與進步之道路；譬如一家一國一民族，乃至宇宙無非和合似一，相續似常之團體，此種相似常一之團體，皆以人爲主位，可見每人皆有社會性，社會之構成，皆借種種關係集合，及人的活動力量，故人對於社會皆有構成性，人與社會關係密切，故談改善社會，須觀察人的一方及社會的一方，而後善惡利害可辨，不爲一己而謀福公眾者善也，損害其他而自圖權利者惡也，善爲社會利而惡爲社會害，害所當去而利所當作，非可由個人壓迫或殘害

其他之人，亦非可由一部分壓迫或殘害其他部分，而後社會乃得由此互相交逼之精神，而成功爲蒸於善利之社會。

上來「人物」「人我」二義，皆見一偏，故成妄執，妄執者遣除之，合理者收集之，而歸納爲人生之觀察。蓋人生者，包括人之生活生命，雖不離於物理，亦非完全受物理支配而有相當自由者也；譬如醉人，爲酒（物理的）支配，乃呈暈態，但能自由不飲，卽不受酒力支配，人有心法，故有選擇判斷動作之自由，可以轉移物理，是故人生非物非我，卽物卽我。

人與他物之區別爲人生性，卽人之特性，如百法所明二十四不相應行法，衆同分中，人有人同分，同分者類性之義，人同分卽人類性，此人類性可以概括人之一切而具體表現「人」之不同，以有人性支配故，故人之物理關係卽非凡物之物理關係，其心理亦係人的心理，是類性上卽可顯有人性，若認人之性格卽人格，則人生之義卽包含人性人格，其關係有物理的及心理的，故人生有其意義，有意義故有價值。以佛學言，人在宇宙間，一方面與一切有情隨業受報（卽自然力支配）等無有異，又一方面則人之特性，富有造作，思想，覺悟之自由自動之能力，故可憑自力認識「人空」「法空」所顯真理，而改善個人、家、國、乃至全宇宙，此爲佛學上人生之意義與價值，人各具，有，當視各人之心理爲出發點，自由活動，改善向上，有此自由創造活動之力，故有其豐富之意義，與廣大之價值，而人生之希望亦無窮，人之研究竟。

茲請總結一語，證明「人空」「法空」所顯之真理，達到宇宙人生究竟之至善！

## 愛因斯坦相對論與唯識論

昧 齋

愛因斯坦爲當代最大之科學者。以相對論著聞於世，願其說號稱難解，英國人湯姆生嘗論之曰：

『愛因斯坦學說之特點，在置吾人於未有空間時間物質諸念以前，以至於最原始之真體，即吾人本之以構成如是之空間時間物質諸念者也。今請揣其本而言之：其說自易明矣，試設一光無經驗之靈性，忽焉置之於斯世之場野，其最初所覺察者，即此場野及其中凡物之全體。吾人且將設此靈性爲人類之靈性，（在人說人不限於人）少頃始能辨物，隨即辨認此場野之一部與其他部，且將覺其本身與此場野爲二物也。又設此靈性具有軀體，以爲其致思之中心，於是始有彼此之分辨矣。使此靈性適見一花，花中有蜂，花之與蜂，初爲一渾然之個體現於彼處耳。有間，其蜂飛出而集此靈性之手，則向之個體一部，昔在彼而今在此矣。又使此蜂螫刺其手，則其事之發生，必在此蜂與此花合爲一體之後。此也彼也。先也後也。空間時間之觀念於是起矣。且此手中之蜂，原在空間者也。使其悟此，則物體占空間與時間之觀念，由是生焉。蓋空間有不同處，時間有不同點，其理一也。如是推之，物質之概念亦成矣。』

此其知識論上之空時物質緣起說。雖未逮「藏識」緣起說之深密，亦庶乎近之矣。其云「最原始之真體。」「光無經驗之靈性。」今可譯之以「藏識。」「忽焉出現於此，其最初所覺知者，即此場野及其中凡物之全體。」則「藏識顯現器界根身」也。「覺其本身與此場野爲二物，則「末那」執「藏識」爲「內自我」也。設此靈性

具有軀體，以爲其致思之中心，於是始有彼此之分辨。則第六識依薩迦耶見所起我所之分別也。過此以往，前六識分合以了其別別之境。彼花也，蜂也，此手也，蜂之先在花而後來手也。則物體與空間時間皆熾然現前也。依茲物體，離而析之，空不同處，至極微處，時不同點，至極微點。於是而物質之分子原子電子等概念始成立。故溯愛因斯坦相對論之本以窮其末，實與唯識論符契。而彼以電子原子爲本之唯物論，適與之相反而本末倒置焉。





## 唯識答辯類

### 答黃規子問

太虛

問一、八識之中，第六是意而第七末那爲意識所依故亦名爲意。若然，則六爲能依，七爲所依，卽與眼識之依眼根，耳識之依耳根無異，何以六名識而七亦名識乎？

答一、梵語「末那」此譯爲「意」。八識中第七識正名爲意。意者，恆審思量是也。第八恆而不審，第六審而不恆，前五不恆不審。唯第七恆審思量，以執第八見分爲內自我體，故名爲意。尅實言之，第七第六俱名意識，以恐相混淆，故第七存末那之梵語，而不譯爲意。然立名雖同，而義還有異。第七名爲意識，是持業釋，意之恆審思量是第七之業用，識之了別，是第七之體相，卽用此第七識之業，標第七識之非他識，卽用顯體，卽體持業，意卽是識。第六名爲意識，是依主釋，猶夫眼識依眼根，故名爲眼識。第六依第七爲根故亦名意識。根者，勝增上緣，有依如發，屬助五義，依意之識，意助之識，屬意之識，意發之識，如意而轉之識，故名意識。意之與識，二各有體，用其所依勝增上緣之根，標此第六非是他識，故與第七卽意是識而名爲意識者義有異也。第七之爲第六識根，正如眼耳鼻舌身爲前五識之根也。然第七識自體是識，以復爲第六識依助屬發如之根故。又名意根，但在意根一名，又有三義：一者卽第七識獨爲第六

勝增上緣，復通爲前五染淨依，卽第七未淨，則前六皆染，與第六之如第七而轉同，復與賴耶爲俱有依，有則俱有，第七不執第八爲我，第八卽捨賴耶之名，故第七識偏名意根。二者八個識之等無間緣，通名爲意根，此卽自體是意根也。三者在隱秘教，但說有六識而未說有八識者，所云意根，卽隱含第七與第八二識，此通常說六識六塵六根之意根也。

問二、如來一代時教，天台賢首均判五時。獨慈恩宗則依深密等經，判爲三時，而以最初華嚴判屬第三時，本在方等之後法華之前之般若，卻又判屬第二時，種種不同他宗之處，果何據乎？

答二、慈恩依深密等判爲三時，所謂有時空時中道時者。時者時義，非指時代，此中亦有頓漸不定。頓教不歷三時，從始至終皆中道時卽華嚴是，在不定教，亦不定歷三時，或從有入中道，或從空入中道，方等諸經皆是。唯約漸教，乃歷三時，初從依他起性祕相而說，對治凡夫斷見，說續有情，建立入天因果。對治凡夫斷常二見，說惟有諸法而無我，建立二乘因果。次乃依遍計執性，說畢竟空義，洵融執見，解除法縛，在經正指般若諸部，然後會歸前二性顯圓成實性，令入中道，在經正指深密法華等部。蓋在頓教之機，從始至終，皆聞華嚴，在不定機，從始至終，皆聞方等，亦有始終。唯聞阿含教機，亦有始終。唯聞般若教機，亦有始終。唯聞法華教機，唯不定教中有一類從小入大，從空入中之漸機者，乃歷此三時耳。故天台之判五時教，亦有通五時以融之，閱教觀綱宗可知矣。

## 答王容子居士問

太虛

容子居士淨鑒：得元白居士來翰，知居士潛心佛法，欲精究唯識，以成妙觀。甚見志道之篤，而擇門之專也！略貢所習，希借覽焉。考唯識五觀：最注重者，乃在遣虛存實與捨相證性二觀耳。中間三觀，特簡菩薩智中之微細滑訛而已。欲成觀智，先明理趣。欲明遣虛存實捨相證性之理趣，當審究三性之義。何謂三性：一者偏計所執自性。此即第六意識依第七末那爲根，執宇宙物我等一一法爲實有自體。乃五趣二乘之凡愚有情共有之虛妄執著，此即所當遣除之虛也。二者依他起性。乃了知假實色心有爲無爲有漏無漏諸法一一皆展轉互相仗託以爲因緣，而悉山識心分別顯現。了無離識心外之實有物，所執爲宇宙物我等之實有物。但是意識所取名言之境，唯有假名，都無自體，若如是知，則順實相，此即所當存留之實也。準此諦理，一遣一存，相爲剴切，安住中正，由比量之假觀，入現量之真觀，是爲最初唯識觀成。三者圓成實性。由第一觀更進一步，捨離一切識心變現名言境界。而進觀即心自性之離言實性。由之證入本來圓滿，本來常住，本來清淨，本來成就一切功德之真如心，是爲究竟唯識觀成。此唯識觀，皆中道觀。一入現量，便成祖佛。下手極分明簡易，微體無滑訛過患，誠有智者所當勤務者也。至上生兜率淨土之法門，有彌勒上生經及兜率龜鏡等書，居士當能自尋覽之，可毋庸贅述爾！專此順訊道安。釋太虛和南。

## 關於唯識之問答二則

太虛

### 其一

(一) 種子亦剎那生滅相續者，而種子又有「長時不起現行者」，使非種子自類前引後生，則前一剎那種子滅，後一剎那不能續生，種子何能長劫恆轉不斷，故因緣應具「種引種」之義。

(二) 前種所引後種，全與前種相同等，至經過現行熏習，則或有新生起者，或於前種有熏增者，故有不同。(增上緣遠熏更有熏滅熏斷者)

(三) 推觀極遠之邊際色曰極迴色，析觀極微之邊際色曰極略色，同屬假想色曰體無別，推遠析微不同曰義有異。

(四) 現引現屬增上緣所緣緣等無間緣，非屬因緣，故因緣中簡除之。

(五) 他心但托為本質，為疏所緣緣，不為親所緣緣，不惟他心，即自身「他識」(例如意識緣眼識)亦然，其親所緣緣，則仍為自識托變之相分即已！

(六) 百法五位乃通約一切有情以統計者，非專屬人類，亦非各各皆具，若根若識若所等多有減略不全具者。

(七) 可於前條所答意會之。

(八) 所喻近似，然觸食通六識，觸受六塵，意思食爲意識之希望。

(九) 獨影境惟是意識之親所緣緣。

### 附某君問辭

(一) 因緣具種引種種生現現熏種三義，夫種既生現，現復熏種，二法遞轉可至無窮，具斯二義，爲用已足，何以又有種引種義，又前種既能親引後種，則後種何用現現，現行既可熏種，則後種實待種引。

(二) 種所引種與現所熏種爲同爲異。

(三) 金陵刻百法明門論，曇曠義記，四卷七頁，謂（極迥色與極略色體雖無別而義有異）（據原解似無有異）其異何在。

(四) 三法二種，何以簡除現引現一層。

(五) 他心在吾識外，能爲吾之所緣緣乎？（注觀所緣緣論者有緣他心之說）

(六) 百法五位，有情皆具，抑專就人類而言。

(七) 凡屬有情，具有八識義不違，然下等動物，官覺或闕，則前五識且不全，及心所何以能具感覺運動，有極簡單者，如蚓如蛆，是否能具五十一種複雜之心所。

(八) 唯識論，有觸食意思食之名，以爲觸食，如芻豢之悅口，意思食如義理之悅心，當否？

(九) 獨影境是親所緣緣否？

其二答善因問：

問：五徧行心所，是否屬現量所攝？

答：且看是何識之五徧行，如是第八識及前五識之五徧行，是屬現量，若是第七相應，則屬非量，若在第六，則通三量，待臨時方定？

問：現量是否要離念？

答：夫經論中所謂離念者是離三界有漏心心所之虛妄分別念，非是完全不了知如無想定等，且無想定等，亦非完全無心識，不過伏滅前六識之心心所，而第七第八二識之王所全存，不得謂全然無想。

不甯惟是，即無分別之根本智，此五徧行四別境，（除慧以慧即智是主故）十一善法及心王，（因中或六或七心王果上加第八心王）猶完全相應不滅失，假使此二十一法都離，則完全消滅矣！何能謂智謂明謂菩提哉！故知經論所謂離念者，即離虛妄分別而已，非連無分別智相應心心所等亦離去也。

問：無分別智，以何爲主？

答：無分別智，以無漏慧心所爲主，餘皆屬伴。

問：禪定與參禪兩名辭，其工夫固知大別，而兩個禪字，似亦不同，謂一是定而不思，一是思而不定？

答：南禪字不必別，以參禪雖是思惟參究，而禪定亦非全無思慮，不過但守定中之空寂靜慮，不同平常粗浮亂想而已，且此空寂靜慮時，其五徧行四別境十一善法及心王，亦皆趨於定心所，非謂定中全無一切如木石而已！

問：真現量不許擬議，如有問曰，吃飯否？而答者隨諾，不涉擬議，斯是真現量否？

答：非也，以此際雖未擬議，然往昔實從擬議比較計度過來，不過日深月積，相習成性，似乎未涉擬議也。而實則非真現量，乃似現量也。或名世間現量亦可，蓋真現量，惟是聖智自證境界，非言說所能形也。

問：世間隨問隨答之語，既不可爲現量，然諸大善知識，在法台上或他處之隨問隨答，其不涉擬議者，斯可算是真現量否？

答：亦非真現量，以彼此際雖未涉擬議，然往昔親證現量後，亦曾用諸法比較其正誤，以故一經直問，遂能正答，且問者開口至語落時，已歷許多剎那，答者何能將現量境界一直道出，故曰第一峰頭，不容話會，第二峰頭，略可商量，但此種答問，如果從真現量中來，亦可算是道理現量。

問：近日所謂感覺，似卽五徧中之意觸，是否？

答：感卽觸，覺卽受。

問：第六定中獨頭意識，可算現量，然率爾意識，既未明證衆境，何得亦算現量？

答：現量有二種，一者觀行智證現量，具徧行別境等法，在定中獨頭及無漏智是。二者世間現量，但有徧行五法或癡等，無念慧等，昧然若無所知。卽率爾意識及有徧前五識與第八識是。古之開悟者，如香嚴等，皆因平日常修習定慧心行，同時意識一旦忽然與慧心所相應，卽得一剎那之現量智，此現量智，觀行位上，雖偶暫觀，然功力未充，如閃電而已！若得初果，或登初地，則成證不退也。

問：此二種現量，其區別何在？

答：世間現量無定慧等，雖見聞如未見聞，觀行現量（卽定中獨頭）有定慧等，所以能了了常知，若智證現量，則同明鏡，了然無忘矣。



## 見相別種辨釋難

太虛

難曰：妄執火體實唯一，則一世俗體可有無量世俗用，宇宙萬有尙是一體，何又謂諸燈別體耶？

釋曰：汝云何知妄執火體實唯一，及執世俗體一，乃至執宇宙萬有一體耶？

難曰：原文說故，如原文說，可別種生而體一者，若光熱別種而生一火體。

釋曰：原文不說火體實唯一，爲證不成，一世俗體，宇宙萬有一體，更非原文，既非原文，但出妄計，推妄計還妄計，讓妄計破妄計。

難曰：與外道之唯一因生一切果何以異？

釋曰：汝云何知唯一因生一切果耶？

難曰：原文說故，如原文說，可同種生而體異者，若光同種而生諸燈體。

釋曰：原文不說，唯一因生一切果，爲證不成，既非原文，但出妄計，推妄計還妄計，讓妄計破妄計。

難曰：然則原文所說體一，一火體，體異，諸燈體，此依何義以名體及說一異耶？

釋曰：能喻之火體燈體，但世俗名體，四重世俗諦中屬假名無實諦，如瓶盆軍林等，喻在易曉世俗，故取極淺俗義以立，亦猶汝說火體之喻，所喻之一體異體亦世俗事體，四重世俗諦中屬隨事差別諦，如從九緣生一眼識及一意識通作前五眼俱意耳俱意等，故一火體與諸燈體，但依三假相以名體，不得執是實體一異，汝知「火等諸喻皆

不極成假說共體體實是無若實有體不名唯識，「此何不許。

難曰：然則原文所說別種，光熱別種，同種，光光同種，此依何義以說種別同耶？

釋曰：此依十八界中色塵界（光）觸塵界（熱）界別，以說種別，復依色塵界同（光光）以說種同，四重世俗諦中亦屬隨事差別諦者，汝計火之光熱種別而體亦別，定別不許假名體一，世間應無火之假名，以世間火名但依和合假體施設故，汝計衆燈之光體別而種亦別，定別不許無形種融，種子應同燈之形別，以燈光衆多但依別別假形施設故，今此能生種別而不壞所生之假名體一，故雖光熱種別，得隨世間名火，有和合假體故，衆光燈異而不妨能生之無形種融，故雖衆燈形別，得言光種是同，同色塵界種故。

復次：一聚一聚和合假體形別，此火之名但名此火，彼人之名但名彼人，故無世俗同一體過，若不許和合之假體形別，應有宇宙萬有一體之過，一界一界無形自種能生，色塵界之光種但生於光，觸塵界之熱種但生於熱，（猶汝所說各各勢用有各各功能或種體爲之因緣，此若外道汝應外道）故無一切唯一因過，若不許能生之自種無形，應有因中先有萬物之過。

難曰：體用二義，本唯二重，開爲四重已是方便，不料益務支離，重開爲十六重。

釋曰：若執定唯二種，應亦不得開爲四重，不執定唯二重，亦應得開爲十六重，開爲四重信亦方便，奈諸迷者猶生謬執，故更方便開十六重，彼既方便，此何不然？此若支離，彼甯不爾。

難曰：二取三假，非即能所現行之相見乎？須此「世俗用」何用，實相真性，非即二空真如中實相無相乎？

須此勝義體體何用，「世俗體體」，「勝義用用」亦同此破，若「世俗體用」與「勝義用體」亦已包於「世俗用體」云云。

釋曰：此十六重，義趣繁廣，既對麤心，難爲細說，約言少分，以示大要。世俗用用說有漏取，勝義體體說非安立，世俗體體說有漏勝，勝義用用說無漏用，世俗體用說有漏識一切種，勝義用體說無漏一切種識，世俗用體說異熟識及七轉識，異熟所緣根身器界，即在世俗用體相分中攝，勝義體用說實相之猶帶無相二空智言。

復次：說用中體以包本識假體，可見尙有本識假體隱未顯說，說用中用以包自證假體，可見尙有自證假體隱未顯說，即此說有未盡，故爲方便開遣。

復次：所言同種別種之異，頗見學解有進，然安慧見相分是徧計無，譬如龜毛兔角，既不應說龜毛兔角同一種生，亦不應說龜毛兔角別二種生，是無法故，故更應知相見種同別之二說，無關安慧，但是許相見亦依他有家自有此之二說，故述記云：「許有相見二體性者，說相見種或同或異。」又評：「故相別種於理爲勝。」

復次：所作駁斥四大段，已知自語失檢，復知猶有其餘可駁可攻之處，足徵虛已求解，智無留滯，佛法大海，不任意限，前觀所作，頗滋衆惑，遂句辨別，益我開辭，乃略言以遮止，亦假說之方便，若蒙諒心，願同法喜，必圖快意，任相詮論。

復次：原文「近來歐陽漸之徒景昌極等，自與相見別種非別種之諍，措語過重，不無愆尤，特此申謝。願息曠心，如曠不解，請誦菩薩戒本。」

復次：本社應時對機，每多權巧，設言施語，不居故常，前後相尋，豈無舛漏，唯要不渝，令世人於佛法生正信，開正解之旨而已。

復次：對於歐陽居士之重刻大藏經序，瑜伽師地論序，真實義品序等，實深欽重，即對於王君恩洋之佛法非宗教哲學佛法與外道之差別及其根據，大乘非佛說辨與繆君之唯識今釋等，均表推重。惟對於揅戈以圖內亂之舉，不能默爾，稍爲設遮，君等乍遊佛法之門，能執利器（名相分別）以防禦邪外，固所樂聞，若將深入堂奧，則當捨干戈而從容趣入之，未應持械以衝牆倒壁爲事也。否則增自之惑，益人之迷，兩害無利，何取多言，質之君等以爲何如。

附景幼南先生難閱見相別種辨來函

（前略）貴社云：『可別種生而體一者，若光熱別種而生一火體，可同種生而體異者，若光同種而生諸燈體，』於茲可見貴社中人不但對於同種之義未能了解，即所謂別種亦茫然未知其是何旨趣也。（極）文中雖取火光等喻，然嘗鄭重聲明云：『然此諸喻皆不極成，假說其體體實是無，若實有體不名唯識，一切皆以識爲體故，善會其意斯在閱者。』

不意貴社閱者誤會其意，妄執火體實唯一，真令人有不可理喻之感。夫現行之火有火之大種爲增上緣，使火之色聲香味觸之諸造色種，得以現行，亦猶瓶盆有地之大種爲增上緣，使瓶盆之色聲香味觸之諸造色種，得以現行耳。亦猶山河大地宇宙萬有之有其地水火風之種，爲增上緣，而使山河大地宇宙萬有之色聲香味觸之諸造色種，得以現行耳。若謂色之與觸可同一體，是則色之與色更可同一體，是則宇宙萬有之形形色色亦唯一體，是則

一世俗體可有無量世俗用，是則匪爲道理相違，卽貴社亦未能自信也。不然，宇宙萬有，尙是一體，何又謂諸燈別體也。由是當知，火之光熱，種別而體亦別。

至若光光同種更不知何所據而云然，將謂星光月光燈光盞光皆同種而生耶？此與外道之唯一因生一切果何以異耶？此理極淺，此事極明，不知貴社中人何以對於此唯識學中極淺明之常識而生誤解，稍一讀書，當能知之，毋待（極）絮絮爲也。由是當知衆燈之光，體別而種亦別。

上來皆就用中之體言，用中之體云者，謂尙是功能未有勢用，雖未有勢用，而爲勢用之因緣所自，對實勢用，故且說爲用中之體，卽種子是各各勢用，有各各功能或種體爲之因緣，此爲同種家別種家之所共認。而貴社之說，偷於外道，則爲同種家別種家之所共斥，然則同種別種之異何在。曰：同種家直破二取，明相分毫無勢用，惟是「義」用，或影像相，別種家偏重依他，明相分亦有各別重種爲緣生見之勢用，明達法相者，苟若瑩基已雖主別種而不定非同種，卽非吾所必爭，（極）於所作唯識今釋補義一文中，已詳辨之，迷謬法相者，雖主同種或同體，猶吾所不取也。

體用二義，本唯二重，何以故？以是二者無爲有爲別故。開爲四重已是方便，何以故？體中之用，無實用故，用中之體，非實體故，此種方便，亦非竟無法師特創，護慧瑩基並已開示，竟公恐愚者不察，特爲拈出，導人，不料貴社不察方便，益務支離，更以似是而非之二諦攙雜其間，遂由四重增爲十六重，畫蛇添足，一望而知。且問二取三假，非卽能所現行之相見乎？則須此「世俗用用」何用，實相真性，非卽二空真如中之實相無相乎？則須此「勝義體體」何

用，「世俗體體」，「勝義用用」亦同此破，若夫「世俗體用」與「勝義用體」亦已包於「世俗用體」之中，何以故？以功空即是本識相分，本識即是功能見分及自證分故。且本識相分非唯功能（種子）尙有根身器界現行之本質塵，不審貴社又將若何安置，乃得整齊美觀，使人目迷五色，莫測高深也，吾竟師以種子無有實用也，故說爲用中之體，舉本識之假體而包於其中，以現行無有實體也。故說爲用中之用，舉自證之假體而包於其中，至若二空真如之爲無相，一眞法界之爲實相，實相無相，本卽是一，卽用顯體，方便說二，皆是勝義，誰爲世俗，旨猶明顯，奚待支離，由是可知竟公之抉擇體用可謂盡善盡美，而景昌極之相見別種種，亦雖攻而未必破也。（後略）

## 答起信論唯識釋質疑

釋者

王君恩洋，對於起信論唯識釋，攝爲二義：（一）者對於起信論立論依據之審定，（二）者對於真如含義之解釋。以質其疑，設難扼要，立語謙沖，不可無答，先總答之：

一、菩薩造論之宗點雖立於自證心境，而所說明之一切法，上探佛智，下攬生情，非限自證心境，蓋「宗」猶一國「政權集中之國都」。謂其國都在此，非謂此外無統治之全國，謂馬鳴立論之宗點，在菩薩之自證心境，非謂此外無所說之諸法，無宗點之所在有殊，則其所說明之法義隨異。答同說四諦等諸法，小乘大乘，上地地下，輕重詳略，有多不同，（若同說無我，大乘則詳法略人，同說佛身，上地則重受用而輕變化，）故須慎審立論之宗據耳。質者疑指論所明法，限其自證心境，誤設三難，都成唐捐！

二、起信唯識釋者，用唯識顯了之名義，以探釋起信中同名異義異名同義所密含之意趣，猶諸論之釋異門密意教，非要名義盡同，乃可引釋，在唯識書，雖此名無此義，（若「真如」一名不合「正智」義，）或此義有他名，（若「真如用」別名「正智」，）然觀起信中之此名，可與唯識書中，何名何義相當，即引彼之名義，以釋此名，而顯示其隱含之義。故觀起信中「真如」一名之含義，當唯識書中何等之名義，用爲詮釋，非定令所引名句齊一也。攝論云：名義互爲容。瑜伽真實義品尤詳論「名」「義」之互離。雖學術上爲使用名詞之便利，有「此名」定唯「此義」之要求，然言語文字之實際應用，卒難如願，故不應執名以求義，亦須觀義以釋名也。質者疑心彼書名義

同此名義，乃能成釋，誤設二難，亦致唐捐！

據上總答，所疑已不須更釋矣，日居無事，姑曼衍以爲辭：

吾釋起信緣起，通四緣說，於釋文中釋熏習段，明言「具此四緣熏習力故」，何嘗捨因緣增上緣而獨說等無間緣耶？此由質者未能虛心畢讀全釋，唯閱用「有漏無漏無間相生」釋「依如來藏故有生滅心」段，致生疑誤，心法之起，必具四緣，則四緣皆有能起義，何獨排「等無間緣」謂非緣起耶？縱云狹劣，亦不能排等無間緣非緣起也。況所緣緣等無間緣但心法有，非狹非劣，正其殊勝，是能慮變之心法，乃有此緣故，既起能慮變之心法，間接即起所慮變色法故，至云聖教何在？則唯識論「阿陀那識及前五識，有漏無間有無漏生，第六七識有漏無漏染不染等無間互生。」此緣生義，非聖教耶？由世第一入通達位，從有漏心起無漏心，前剎那世第一之有漏心，對後剎那通達位起之無漏心，爲勝順增上緣，亦即等無間緣，即由前一剎那有漏善心開避引導，爲勝增上，後一剎那之無漏心，得現起故，菩薩心位六七識中，有漏無漏無間互生，根本無漏引生後得，後得無間引生有漏，有漏勝觀引生無漏，勢相鄰近，引導乃成，此緣勝用，於是乎見！大抵平凡心聚，前滅後生，消極開關，引導無力，由下而上，由漏無漏，必鄰似心，爲勝引導，不退菩薩心位，上上勝進，等無間緣爲勝開導，唯識就異生無始染緣起，故且說因緣增上緣，此論就菩薩淨緣起，以談染淨緣起等無間緣亦成勝用，必下忍引中忍，中忍引上忍，上忍引世第一，世第一引根本智，根本智引後得智，後得智有時復引有漏心故，談等無間緣起，寧違正理？

至於熏習，吾雖通說四緣熏習，未別提等無間緣熏習也。然唯識就因緣目生增種子爲熏習，故能熏唯前七而



所熏唯第八，此論通就四緣，目凡法有展轉互相影響之關係爲熏習，故諸法通爲能熏及所熏。（前剎那心能影響於後剎那心，卽爲等無間緣熏習。）就其列「真如」「無明」「業識」「妄境」「四法談熏習可知也。熏習名同，熏習義異，故不能執唯識中之熏習名義責此令齊，至此論所言熏習之詳義，具於釋文，如有疑沮，尋文自釋！

真如一名，吾亦喜五法中與正智等相對而立，名義清正，然五法名不徧大乘，而大乘教都說真如，其不立五法之大乘教所說「真如名」則不能定律於正智對立之「真如義」。以每真妄淨染相對，指真淨曰真如。或曰：真心。或曰：覺性。或曰：如來藏。或曰：自性清淨心。指妄染曰妄念。或曰：不覺。或曰：無明。或曰：凡夫心。或曰：客塵煩惱。此其所用之真如名，自兼合「正智義」在中，若未立八識教，隱含七八在意根之內也。觀義釋名，以其如此，釋其如此，本無非五法對舉不得用「真如名」之禁例！又誰能謂兼合正智義於真如卽成外道論耶？起信用真如名，有時單指理體，若言一者體大謂一切法平等不增減故，有時兼指智用，若言一者淨法名爲真如，其言真如爲能熏所熏段，明言「淨法」名爲「真如」。此「真如名」與「清淨名」含義相等，攝論之自性清淨離垢清淨得此道清淨（正智）生境清淨（聖教）攝諸清淨法，此「真如名」亦攝諸清淨法，就清淨義，正智真如，合名真如，亦何不可？且唯識論隨勝德假立十真如，亦含智斷恩德以說真如，彼既假立，此何不可？嚴格言之：分別但屬有漏心王，應遺心所，正智但爲淨慧心所，應遺此除淨心心所，此則五法攝法不盡。又唯識唯分別，攝正智於分別，而起信宗真如，合正智於真如。云違五法平列，俱違五法平列，許彼拒此，有何所以？若云正智真如「爲無爲」異，故不可合，分別正智「漏無漏」異，亦不可合。若云分別正智同有爲故可合，則亦正智真如同無漏故可合，理由相等，離合何礙？至真如能熏爲因緣

(無漏種)所緣緣(聖教法性)增上緣(佛菩薩心及無漏現行自心等)等無間緣(前刹那自類心)所熏  
例如,具如釋文,不限等無間緣,故來難皆虛設!

所云起信通說衆生菩薩佛諸境界,非限入地菩薩心境,此不違於釋旨,無須更解,質者來疑既皆通釋,則起信  
無過如唯識等論,更何疑惑!

雖然,起信爲馬鳴作。吾與歐陽居士同承認者,內院師資破斥過當,吾乃爲釋以通其難,實乃吾非馬鳴,寧曰:必  
知馬鳴論意,唯以疑難不絕,則吾之解釋亦相與無窮,有味哉!歐陽君「馬鳴八地語略難知」之言,勇於攻難,此論  
者,殆未知其難知耳!殆初得法喜,說之過詳耳,日將月諸,庶幾近之!

闕此問題,須參閱武昌察院坡正信印務館出版之大乘起信論研究,武昌佛學院出版之大乘起信論唯識  
釋。支那內學院出版之內學第二輯。

## 四大種之研究

大盧法師講法研究部員錄  
芳編

(一)佛典地、水、火、風之四大種，與通俗所謂地、水、火、風，有何區別？

四大種即堅、濕、煖、動之四性。種乃能生義，大乃普遍義，四大種者，謂具大種二義者唯有此四。因地、水、火、風、空、識之六界，空則大而非種。識則非大非種，餘種子等則種而非大故，此四大種換言之，即四件普遍能生一切色法之物，乃帶數持業釋也。又此四大種體相用均大，故稱大種，體大者：謂四大種普遍於一切所造色，又爲一切所造色之所依。相大者，謂堅之增盛則成金石之剛勁，濕之增盛則成江海之汪洋，煖之增盛則成爐篋之熾燃，動之增盛則成颶颶之猛暴。用大者，謂堅有承載覆壓之功，濕有融攝腐朽之能，煖有成熟燒燬之效，動有增長摧敗之力。又四相互攝，地大內有水、火、風，水大內有地、火、風，火大內有地、水、風，風大內有地、水、火。其言地大水大者，乃就其偏盛者而言也。此四大種既但堅、濕、煖、動，非顯形色，身根所觸，眼識弗見，彷彿儒家陰陽、科學質力，故與通俗所稱之地水火風迥異，通俗所稱之地、水、火、風，乃四大種所造顯形色等。（地具色香味觸四塵，水具色味觸三塵，火具色觸二塵，風具觸一塵。）爲眼等識所緣之境，與只爲身識所緣非顯形色之四大種，大有區別也。

(二)四大種是種子現行，若是現行云何名種？

四大種是第八識中所藏四大種之種子所發之現行，其所以稱爲種者，因四大種有切要殊勝助生根塵等所造色之功能，故假名種。實則色香等所造色各有自種子含藏於第八識爲能生親因，但須四大種種子發現爲

四大種後，諸所造色種子藉其資助，始得生起諸所造色，否則不生，因其對於所造色之生有親切增上之關係，故假說爲種耳。

(三) 四大種爲何識所緣？

色法但爲所緣，心所法通能所緣，大種（能造）造色（所造）均爲色法，俱時而有，兩不相離。然四大種唯觸非餘，故爲類耶意識身識所緣，云何爲類耶所緣耶？此識緣境有其三類：曰一切種，曰有根身，曰器世間。總稱第八之執受處，執受各具二義：執二義者一、攝爲自體義，二、持令不壞義。受二義者一、領以爲境義，二、令生覺受義。第八緣一切種有執之二義，及受之領以爲境義，第八緣有根身，則四義俱備，有根身大種之所造，不離大種，故大種亦爲其所緣，第八緣器世間有執之執令不壞及受之領以爲境二義，器世間亦爲大種所造，故亦爲類耶之所緣。

云何意識所緣？此意作用力強，能遍緣十八界及三世有無諸法。雖然，意識緣境，有其二種：一、同時意識緣境，謂與前五識俱時而了別色等諸法。二、獨頭意識緣境，謂不與前五俱起，而獨緣一切諸法，故此四大種既爲身識同俱意識所緣，其名義相；又爲獨頭意識所緣。

云何身識所緣？身識緣觸，此四大種是觸一分，故知四大種爲身識所緣。

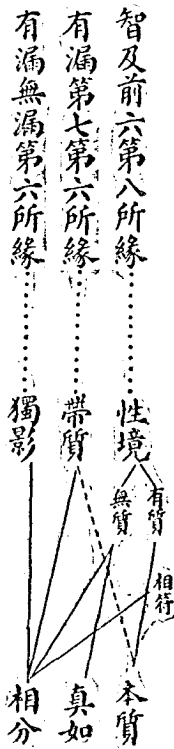
(四) 四大種之大類區別有幾？

曰：大類析之，可分爲二：一者有執受四大種。二者非執受四大種。云何有執受四大種？謂異熟識不共相種熏

習成熟所起能造一切凡聖色根及根依處者，是為內四大種。凡聖有情執持為體，令生覺受，故云：有執受大種。云何非執受四大種？謂異熟識中共相種熏習成熟所起，能造大地山河草木叢林器世間者，是為外四大種。凡聖有情領以為境，不執為體，令生覺受，故云：非執受四大種。間有情各有八識，其所變之相，胡無差別而相同耶？曰：衆生雖各有八識，所變有異，然以其同業感故，所以所變之相相似。論云：如衆燈明，各逼似一，斯言誠可釋此疑也。

(五) 身意二識所緣之四大種，有大小久暫之限量，賴耶所緣亦如是否？

第八識所變緣者，即有根身種子器世間是也。前五所變緣者，托第八所變緣之一分為本質而變緣也。第六識所變緣者，托前五塵而變緣一切諸法也。欲窮三識變緣不同，當研三境與本質相分之關係，故略表於左：



前五識所緣者，有質之性境也。即是色聲香味觸之五塵，此五塵是五識之相分，乃托賴耶所變緣為本質而現，然所緣相分與本質相符，故為性境。但相符亦就其變緣之一刹那點以言耳，非能與第八所變緣身器之體相悉符也。諸身器聚各自成系，能造為四大種，所造為各身器，在有根身，即為有執受大種。在器世間，即為非執受大種。第八所緣深廣微細，難可測知，以吾人無無漏清淨慧故，故能所緣皆非所知，金剛心後大圓鏡智相應，方可了。

知，卽爲事事無礙之境，故身意識所緣，不能與賴耶所緣適如其量。

然身識所變緣與第八不同者，以身識所緣是五塵分隔之一相分，此一雖與第八本質相符，然色之一分，是眼識所緣，不爲他識所緣，身識緣觸，亦復如是；喻如生盲摸象，耳鼻脊腹，各取一分，雖第知一分，而此一分，確是象上之一分，故云相符。盲者若以觸知一分執爲是象，則妄矣！前五識所緣之一分符本質境，第六增益認爲一物，則成似帶質境，墮俱生分別之我法執，故身識所變緣是各別間隔，第八所變緣則是融通交遍！

身識緣觸有覺不覺之差，全不全之別，然此非身識自變獨有，乃托第八之一分爲本質變爲相分觸而緣也。故身識不緣時，第八恆緣，以第八所變之器界，不可測故，第八所緣之量，與身識所緣之量，於現器界中尙不能等，况第八尤能變緣十方器界耶？由此觀之，前五所變緣者，是條然有別之五系，見不出色耳不超聲第八變緣者，乃交遍之一一總系也。然非第六七識法我見所執之一一我法體，五識所緣五塵，爲第六識取而別組爲一系，第六恆緣，則似帶質境也。此境雖似托本質，而實不符本質，意識所緣之和合相，如死物而固定，第八則活動且交遍涉入，以其頓起頓滅，頓變頓緣，剎那剎那，由種而現，由現而種，非染識可知，因其在剎那上變緣不可說，在變緣相續上亦不可說，說爲生滅者，以前剎那頓滅之相，不同後剎那頓生之相故，然身器相續不壞者何耶？以有業爲統系之力，此統系力令其續續生滅，相似相續，故有身器之和合相存在。然此和合相續相，乃剎那恆變，法界交遍者也。故非吾人現前意識所取之相。

然此剎那相續之相，雖地上菩薩亦不能確知，有知亦是比知者也。故第八識之境，卽事事無礙之法界，斯法

界至佛智方可如量證明，由斯異生第八識剎那生滅所變緣之諸法自體相，亦即佛果上之海印三昧境界，亦即佛之法界無障礙智境也。然似帶質境，卽意識綜合前五識上所緣一分變爲自識（第六）所緣之相分也。此境不符第八變緣之境，故非實有，然吾人現見之個個天地人物等相，卽是此第六變緣之帶質境。

近日西人科學方法，依前五識所緣五塵，在直接感覺上用第六意識之計度分別，從經驗中求萬有之實體，然祇得意識所變緣之似帶質境，及比量計度之獨影境而已。何能了達第八識變緣之器界全體有根通身剎那生滅現量親緣之實境哉？故欲知現實之真相，亦非成佛不可！

然則凡夫日爲煩惱所知二障纏覆，如何能了第八之微細境相耶？佛說三藏，無非爲此大事而已。然佛法無際，若不捨繁取簡，將茫然無從矣！夫淨慧之發，由於止觀，故欲知賴耶真相，非先修止觀不可！初修之時，當先以正比量智，遣除第六識上之遍計謬執，染執既空，淨慧自生，以真智慧漸除諸微細障，一地二地及至金剛心後，異熟空時，則萬有之真境豁然開朗，顯現於大圓境中矣。故是現量，此卽從華嚴之理法界觀，及天台三觀之空觀入手者，禪宗之參話頭，不涉解路，欲從前六及第八之現量上頓得相應，無階級可山，頗難契入。能究唯識之教，直觀吾人現行賴耶心相，本爲事事無礙之佛境智，則頓依佛慧圓觀實相矣。學者於是當精進焉！

## 對於唯識試題之總批

佛學院長

「末那十門三位與賴耶十門二位之同異」

此題所重不在材料而在條理，遇此種繁雜之思想，必得有精密之方法，乃能分析綜合而組織表顯之。通觀諸篇，法尊於法義所得較多，（密錢近之）而猶有相混。滿智能分爲名目及義理二綱，是其勝處。惜內容錯誤尙多，會覺（能學翠華性林近之）按同及異等四綱以數列舉，頗有長處。若善樸之，祇在門名之次第上逐條言同，致皆成爲同而異者，殊爲不善用思。其餘或得題不全，或未能做到題上，故爲此篇以示方略，各人將自作一篇對觀之，可知得失之何在矣。

（甲）能證上之同異 二

（一）形式上之對辨 四

一、同者二

（一）末那頌與賴耶頌各分十門

（二）末那釋與賴耶釋各分八段

二、異者二

（一）末那有三頌而賴耶二頌半



(二) 末那分三位爲總束而賴耶分二位

三、同而異者一

末那釋與賴耶釋雖同八段。然末那以(四)段合解(四)(五)二門。(五)段合解(六)(七)二門。其八段祇解十門。而賴耶以(一)段合解(一)(二)(三)三門。(二)段合解(四)(五)二門。正解十門祇七段。其第六段係別解觸等故。

四、異而同者一

雖末那分三位賴耶分二位而皆同總束前之十門八段故。

(二) 名次上之對辨 四

一、同者三

(一) 末那第五門與賴耶第五門同辨行相故

(二) 末那第八門與賴耶第八門同辨三性故

(三) 末那第十門與賴耶第十門同辨伏斷故

二、異者十一

謂末那有出名所依自性染俱界繫之五門。而賴耶無之。賴耶有自相、因相、果相、受俱法喻之五門。而末那無之。對辨之成十異而三位與二位名次全異。總爲一異。故成十一異。

三、同而異者二

謂末那與賴耶同列所緣門，而一居第三，而一居第四，又末那與賴耶同列相應門，而一居第七，一居第六，名

同次不同故。

四、異而同者七

十門中除第五第八第十三門餘末那與賴耶七門相對皆名異而次同故

(乙) 所詮上之同異(法尊所表雖多得所詮而法義猶未分析也) 二

(一) 法類上之對辨 四

一、同者四

(一) 末那「緣彼」與賴耶「不可知執受處」同是辨所緣故

(二) 末那「思量爲相」與賴耶「不可知了」同是辨行相故

(三) 末那「有覆無記攝」與賴耶「是無覆無記」同是辨三性故

(四) 末那「出世道滅定阿羅漢無有」與賴耶「阿羅漢位捨」同是辨伏斷故

二、異者二

謂「末那」辨所依而賴耶無之，賴耶辨受俱而「末那」無之，對之成二異故。

三、同而異者二

(一) 末那「次第二能變是識名末那」與「初阿賴耶識異熟一切種」雖同是出名，然末那祇約性相出一名，而「賴耶約自相果相因相出三名者有異。」

(二) 末那「四煩惱常俱我癡我見并我慢我愛及餘觸等俱」與賴耶「常與觸作意受思想相應」雖同是辨相應心所，然末那約染俱餘俱分爲二門，而與賴耶但一門異。

#### 四、異而同者二

(一) 末那「思量爲性」與賴耶「不自性雖異，而賴耶「不可知了」與亦出自性同。

(二) 末那「隨所生所繫」與賴耶「明果相離異，而賴耶「異熟」亦與明界繫同。

(三) 末那三位與賴耶二位雖名數有異，而同是總明生佛聖凡之識有染淨差別。

#### (二) 義理上之對辨 五

#### 一、同者一

謂同捨受

#### 二、異者五

(一) 賴耶之異熟果相義末那無

(二) 賴耶之一切種因相義末那無

(三) 賴耶之恆轉如瀑流義末那無

對於唯識試題之總批

(四) 末那之染俱義賴耶無

(五) 末那之界繫義賴耶無

### 三、同而異者五

(一) 所緣義雖同，而末那以八見爲所緣，賴耶以執受處爲所緣則異。

(二) 行相義雖同，而末那以思量，賴耶以不可知了則異。

(三) 心所相應義雖同，而末那有十八心所，賴耶惟五徧行則異。

(四) 三性中無記義雖同，而末那有覆賴耶無覆則異。

(五) 伏斷中阿羅漢位雖同，而出世道滅定捨與無有則異。

### 四、異而同者一

(一) 末那與阿賴耶之名義雖異，而依自相義以立名則同。

### 五、異而同而異者二（此單在義本唯是同而異，須兼類言乃明，故成此式）

(一) 賴耶雖不朋所依，而寄明亦有所依義故異而同，雖同明所依。而一以自種自前滅及賴耶現爲依，一以自種自前滅末那現爲依，又同而異。

(二) 賴耶雖不明自性，而亦曾帶明自性義故異而同，雖同明自性，而末那自性是思量，賴耶自性是不可知了，又同而異。

## 評印順共不共研究

太虛

原文根據識論之所說，義誠正確。但於解釋「用」義「變」義與對於基師或破或救諸義，則猶多缺誤之處；茲據理評決之。

其中「共」與「不共」二句；指器界，即外色言。不共中「不共」與「共」二句；指根身，即內色言。此之分判與論文及述記學記等教理皆極符順，自是正義。相宗綱要以鬼等異見之猛火等外色，判為不共中共，其有違論違理之謬誤，無待再言。而尚成爲問題者；則在基師以屬己田宅等判爲共中不共及鬼等異見之猛火等何以在共變用中帶有不共變用義？又扶根塵等何以在不共變用中帶有共變義耳？此則須先將用義變義加以說明；而後乃可分判也。

尋釋識論與述記等，此中所說之用字應通下列三義：



依持用最寬，正所謂「處」，可但共變。緣慮用較狹，如所謂器世間，以廣大故不可知；不可知即不緣慮。又鬼等

之猛火人等不緣慮，人等之流水鬼等不緣慮，然亦有通異越共緣慮者，故緣慮用通共不共。至攝屬用則諸越約異類而不共，若鬼等所見猛火，但攝屬鬼等有被燒用，同類約各身而不共。若某人田宅攝屬於某人用，最顯著事。例若輪王之輪寶等唯攝屬輪王用等，是識論雖以鬼人天等所見異故明別受用，係從緣慮用言，然實無遮止攝屬用（即原文之使用）之義。且其中之器世間相，誠有不能緣慮而未嘗非依報之依處者，原文限以緣慮論用，缺依持與攝屬之用，致於基師屬已田宅之共中不共誤為有違識論，其實基師之加此句有助明論義處，初不違論義也。

原文之詮「變」義，謂外色有二：賴耶所變本質色法，一切自地有情共變，六識所變影像法色，隨類共變，不變他類。然則影像色法不唯不共緣，且不共變，而與並非不共變，只是不共受用之自語相違。如此則六識所變影像色法應可不同類耶所變之本質。然影像可不同本質者，僅第六第七之帶質境。可離本質者，僅第六之獨影境。前五識但緣性境。性境影像必同本質。如何共變之本質上可有不同不共變之性境影像？若非性境則鬼等於所見猛火應不受燃燒質苦，若質受苦，則是異熟果色，如何可非賴耶所變之本質？由此應決定說此中所言共不共相種成熱力所變之色法，或可是賴耶本質而無前六影像，若人等勝義根為人等五識不能緣故。若前六影像則必同賴耶本質，是性境實色故。此可知影像不共變則本質亦不共變，本質共變則影像亦共變矣。

用義變義既定，再進言用與變之關係可作二句：

一 共用必是共變。

二 不共用必是不共變。

據此以言，可知原文以他方自地器世間雖共變而不能共用，判爲其中不共；實與義蘊道邑師上一字說變下一字說用，同一誤謬。因此上下之二共與二不共應作如下分判：

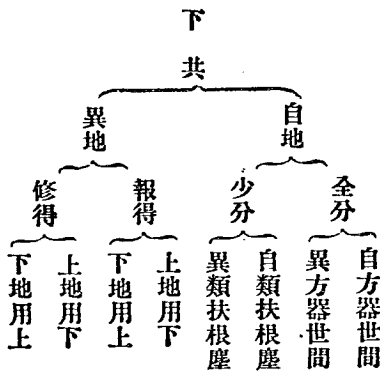
上共……指非情器物外色言。

上不共……指有情根身內色言。

下共……指共變共用言。

下不共……指共變不共用言。

然下共與不共當再分析以盡其例。





依此可知基師所說屬己田宅係多有情或各有情中少分之不共，復是非情器物，故爲共中不共。但何爲少分共與少分不共耶？少分共者，謂根身，多分係不共變用。然此則帶有少分共變用，器物多分係共變用。然此則帶有少分不共變用。譬塑一佛像係一人獨塑成，然其裝金則出多人，故裝金功德屬多人。反之係多人共塑成亦通，如輪王之輪寶是器物故，係自地有情之所共變用。然亦出輪王一人不共福業招感而變得，故獨攝屬輪王所用。此中除全分共，全分不共之二例外，其餘可有隨多少有情變用或共或不共之義，故述記之說皆正也。

據前下一共不共之多例則於原文舉問各條即可完全解答：

- 一、欲界有情望色界器世間非四句攝，但上一共字攝是非情之色故。
- 二、身在下界見上界色通報修得，地上菩薩寄報欲界能見上故共中共攝。識論說由業起且據有漏義無遮故。

- 三、上界天等見下地色，答如原文。
- 四、他方自地器世間亦共中共攝。



此中所言，雖多有識論及古德所未談者，仍就護法正義之範圍內加以說明；於識論義無所遠也。然佛智境難可思議，自他依正，互融互現，說共不共，唯假施設。

依上假施設義，觀原文所引諸古說，亦可抉擇：

一、義蘊以攝屬己房爲共，不共可同述記無誤。

二、義演以自他身別說不共，反之，應以自他器同說共，不應難以自他身同。其意卽言內色。但措辭未瑩耳！

三、演秘所載詰難，極易例破。扶根塵，少分爲他用，尙名爲共。己田宅多分自受用，如何非不共？

四、演秘所載詳曰：極爲明確正言。扶塵是內身名不共，少分屬他用，復名共，故爲不共中共。己宅是外物名，共多自受用，不攝屬他，復名不共，故爲共中不共。研究謂都是不屬他，殆出誤解。

五、學記載測泛言其中二句可攝境盡，基確指廣大不可知之處爲其中共二無違礙，研究何自起左袒不左袒之見？

六、學記以變與感辨其差別，適證成其無別。以業變卽業感，名異事同。研究執緣用出二過，皆不成過。

七、學記隨類共變不變他類，解人天等所見各異，正明其中不共。然本質影像，俱不共變如上明。

### 略評新唯識論

太虛

賢首初列玄奘三藏譯場，以意趣不合退出，別弘杜順智儼所傳華嚴法界觀，乃成賢首宗學。熊君十力，初從支那內學院歐陽君遊，習成唯識論，旋改轍而邁進之不已，今遂有新唯識論甲境論之發表。曠昔支院師資，據唯識摠擊起信，幾將宗起信立說之賢首學之類，一蹴而踏之；余嘗作佛法摠抉擇談及起信論唯識釋以明其並是各存而通攝焉。答王君恩洋質疑之後，其議因息。頃熊君之論出，本禪宗而尙宋明儒學，斟酌性台賢密孔孟老莊而隱摠及數論進化論翹化論之義，殆成一新賢首學；對於護法窺基之唯識學，亦有一蹴而踏之概。馬君一浮序云：『足使生肇歛手而咨嗟，樊基橋舌而不下，』其所懷可知矣。雖然，護窺之學，果因是踏歟？觀昔支院師資未能踏起信，則知熊論亦決不能踏唯識！蓋仍一「並是各存」之局，而須再爲通攝焉耳。

余宗佛法全體而不主一宗一學，其義見於四現實論：曰現實變實事；曰現事實性；曰現性質覺；曰現覺實變。皆題現實主義以發表其序論。然以名濫世俗所云之現實主義，今後將易題眞現實論，再繼續發揮其本論與支論。故余昔評支院師資之摠擊起信，今評熊論之摠擊唯識，皆宗佛法全體立言，非主一宗一學而建義。唯是熊君纔出境論，其量論既未刊發，即不能盡知其意趣，故今亦祇就大端略評之，未暇詳焉。

茲爲省構思起見，援引民十二所作佛法摠抉擇談數則，以爲推論之端緒：

『大乘佛法，皆圓說三性而無不周盡者也。但其施設言教，所依托所宗尚之點，則不無偏勝於三性之一者，析之，即成三類：

一者偏依托「徧計執性」而施設言教者，多破渺立，以遺蕩一切徧計執盡，即得證圓成實而了依他起故。此以中觀等論爲其代表，所宗尚則在「一切法智都無得」，即此宗所云「無得正觀」，亦即「摩訶般若」。而其教以能「勵行趣證」爲最勝用。

二者偏依托「依他起性」而施設言教者，有破有立，以若能將一切依他起如實明了者，則徧計執自遣，而圓成實自證故。此以唯識等論爲代表，所宗尚則在「一切法皆唯識現」。而其教以能「資解發行」爲最勝用。

三者偏依托「圓成實性」而施設言教者，多立渺破，以開示果地證得之圓成實令起信，策發因地信及之圓成實使求證，則徧計執自然遠離，而依他起自然了達故。此以起信等論爲其代表，所宗尚則在「一切法皆即真如」。而其教以能「起信求證」爲最勝用。

此三宗雖皆統一切法無遺，然以方便施設言教，則於所托三性各有擴大縮小之異：

般若宗最擴大徧計執性而縮小餘二性，凡名想之所及皆攝入徧計執；唯以絕言無得爲依他起圓成實故；故此宗說三性，徧計固徧計，依他圓成亦屬在徧計也。

唯識宗最擴大依他起性而縮小餘二性，以佛果無漏事用及徧計執之能徧計者，皆攝入依他起；唯以由能

偏計而執之所執爲偏計執，及唯以「無爲理」爲真如故；故此宗說三性，依他固依他，偏計圓成亦屬在依他也。

真如宗最廣大圓成實而縮小餘二性以有爲無漏，及離執偏計，皆攝入於圓成實爲真如體，相用大唯以無明雜染法爲依他偏計故；故此宗說三性，圓成固圓成，偏計依他亦屬在圓成也。」

依此以觀熊論（指新唯識論，不皆同此）所謂：

「今造此論，爲欲悟諸玄學者，令知實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。」

卽知其論屬真如宗，以彼所計「實體」卽指「真如性」故，宗在直明直證真如性故。熊論所宗既別，亦自得成立其說，然襲用「唯識論」爲題，且據其自宗以非斥別有其宗之謾窺諸師唯識學，則殊不應理矣。

余謂三宗之學於三性各有其擴大與縮小，語殊關要，而其擴縮之爭點，尤在「心法」。誠以「心」爲萬化中樞，必奪歸於所擴充之性，而後乃能據之以統持一切。故般若宗必奪歸偏計執性內，五法三自性皆非，八識二無我俱遺，而後乃無智亦無得；唯識宗必奪歸依他起性內，了境造業持種轉變皆屬之，而後成一切所知之依；真如宗必奪歸圓成實性內。故起信云：「唯是一心名爲真如。」熊論亦云：「是故體萬物而不遺者，卽唯此心，見心乃云見體。」不如此，則不顯偏勝之相，亦不成宗別矣。然未真遠離言自性，而見此等施設皆唯假說自性者，則每唯自宗爲是，而於他宗不善容察，由是相伐。

熊論以心以智以功能攝歸真如實性，即楞嚴所謂：『本如來藏妙真如性，』若以此立其自宗，固無不合。然既許有染淨中容諸心所有法以爲習氣，現前身心器物皆習氣俱行，且許佛果不斷淨習，不唯不斷，且須藉淨習增盛，以成以顯，如云：

『爲己之學，無事於性，有事於習，增養淨習，始顯性能，極有爲乃見無爲，盡人事乃合天德，習之爲功大矣哉！』

『夫習氣千條萬緒，儲積而不散，繁隨而不亂。』

『然習氣潛伏而爲吾人所恆不自覺者，則亦不妨假說爲種子也。即此無量種子，各有恆性，又各以氣類相從，以功用相需，而形成許多不同之聯系；即此許多不同之聯系，更互相依持，自不期而具有統一之形式。古大乘師所謂「賴耶」「末那」或卽緣此假立。』

『原夫八識之談，大乘初興，使已首唱，本不始於無著。但其爲說，以識與諸法平列，語幻相卽均不無，語自性畢竟皆空。逮於無著，始成第八識，引世親捨小入大，此爲接引初機。』

『唯識爲言，但遮外境，不謂境無，以境與識，同體不離，故言唯識。唯者殊特義，非唯獨義。識能了境，力用殊特，說識名唯，義亦攝境。豈言唯識，便謂境無？』

據此諸言，護窺「唯識學」便足成立，故唯識論卽唯習論，亦唯行論，無事於性，唯事於習故。種姓有無，撥行性辨故。且據熊論，豈但唯識學立，卽「空慧學」亦立。例云：

『慧者分別事物故，經驗起故。』

『世間談體，大抵向外尋求，各任彼慧，構畫搏量，虛妄安立，此大惑也。』

『慧唯分別境事，故特慧者，恆執物而迷失其固有之智，即無由證知真理；若能反求諸自性智而勿失之，則真明循照，不由擬議，雖復順俗差別，而封畛不存，種性玄同，而萬物咸序，此真智之境，非小慧之所行矣。』

由慧有執，復資慧發解引智而斷執，不唯世人實際生活不能不有於慧，——此所云慧，皆姑順熊論定義，而較般若為狹——即聖人化世，乃至熊君著論，亦仍有藉於慧。則唯執論——唯執故一切皆空——唯慧論——乃至破慧，亦是慧故，——或畢竟廢除主觀心意識了而唱唯境論，亦皆成立。由此三宗各有論據與立場，互不相奪而盡，遂成「各存而互容相攝」之局。對觀以定其名界應為下列三系：

唯性論……或唯實論

第一系

唯習論……或唯幻論

唯執論……或唯妄論

唯智論

第二系

唯識論……識為慧智共依

唯慧論……或空慧論空觀論

唯心論……依熊論心統體義

第三系 唯行論……行發於心而達於境

唯境論……心空或心無義

由此可見熊論襲名唯識之未當，而欲斥除護基唯識學，尤唐勞無効矣！

然佛法大乘之說，孰爲至真極成，應定於一而正信解，安用三宗並存而談容攝耶？此以各有勝用，宜所被機故。是以余在佛法總抉擇談中有云：

『然此三宗，雖各有當，若從策發觀行而伏斷妄執以言之，應以般若宗爲最適；譬建都中部，而便於交通照應故。若從決定信願而內故，若從建立學理而印持勝解以言之，應以唯識宗爲最適；譬建都中部，而便於交通照應故。若從決定價願而直趣果覺以言之，應以真如宗爲最適；譬建都高處，而便於瞻望趨向故。要之「教」以真如宗爲最高，而「教所成益」每爲最下，以苟非深智上根者，往往僅藉以仰信果德故；於「教」於般若宗爲最下，而「教所成益」卻爲最高，以若能絕慮忘言者，必成妙觀而發真智故；於「教」以唯識宗爲處中，而「教所成益」亦爲處中，以如實了解唯識相性者，雖或進未行證，而必非僅能仰信故。』

此中般若宗爲地前「破執」之教，故爲最下；唯識宗乃初地以上「後得智境」之教，故爲處中；真如宗爲八地至佛「法界智境」之教，故爲最上。然般若教破相顯性，由加行入真見，益成入地故高；唯識教資發初信入大乘者之勝解勝行，益在由十信而十住十行十向故中；真如教除極少頓證者，大抵皆依以欣慕崇拜，而爲彷彿恍惚之

揣摩耳。熊論譏無著始成第八識，引世親捨小入大，此爲接引初機；不知此正是唯識教之不可已處。今世科哲學每近小乘論執，則引之亦正須此。而世親晚歲展轉昇進加行，臨入初地，依無著之教，作三十論以資益信解行人，胡可非議！而護法傳爲賢劫千佛之一，觀其於無可建立處而熾然施設建立，非名言安足處而秩然決定安置，自非慈氏之流，等覺之儔，殆不能作此大不可思議事！反觀熊論雖託本宗門，曰：

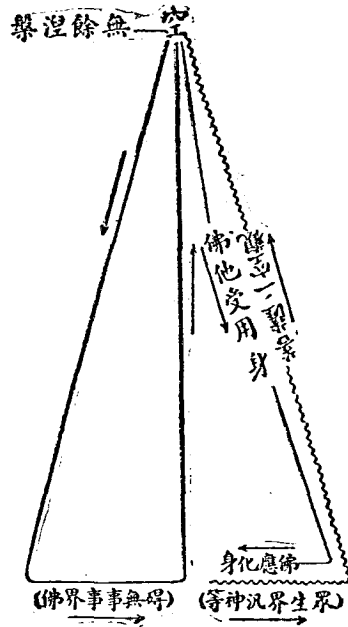
『夫最上了義，諸佛實證，吾亦印持。』

究其語旨，亦推闡如來藏不變隨緣隨緣不變之說耳。而復推尊太易，傳合儒言，貌似頓證，實纔欣仰而已。余昔嘗作大乘之革命云：

「佛法之於衆生，有因循者，人天乘是；有半因循半革命者，聲聞乘，緣覺乘是；而大乘則唯是革命而非因循，故大乘法粗觀之似與世間政教學術諸善法相同，細按之，大乘法，乃經過重重革命，達於革命澈底之後，（謂大涅槃）遂成爲法界事事無礙；其革命之工具，即二空觀是也。事事無礙法界似近於吠檀多等汎神教，及孔老等生命派玄學。但其根本不同之點，即大乘之事事無礙，是已經過二空觀之澈底革命而離染純淨者；彼汎神教等未經過二空觀之澈底革命，故非清淨，而祇是衆生之雜染心境。可以圖式表示如下：

般若心云：「菩薩依般若空觀即二空觀，故究竟涅槃；諸佛依般若故，得阿耨多羅三藐三菩提即事事無礙法界。」亦明斯義。此圖曲線表雜染生死法，直線表清淨常住法，故修學大乘者，必以二空觀之革命貫徹之，不能苟安圖便，妄想從





衆生界橫達佛界之事事無礙，以未經二空觀之澈底空淨，終等于汎神耳。學華嚴真言者，未經過二空之澈底革命，亦不能達真實之事事無礙界。故華嚴須由理法界觀，即二空觀經理事無礙法界觀，然後事事無礙真言亦須阿本即發空字爲根本觀也。」

夫儒道莊易之學，與佛法界之懸別如其遠，而熊論握而類之，余前謂：「真如宗之教所成益，每爲最下，」不彌信歟！昔評梁君漱溟東西文化及其哲學云：

「梁君以生活意欲之向外求增進，說明西洋古代及近代之文化，處中求調適，說明中華之文化，向內求解，說明印度之文化。但言人世，雖覺甚當，統觀法界，殊不謂然！今另爲表如下：

思議的障礙生活

向前求進的……西洋文化

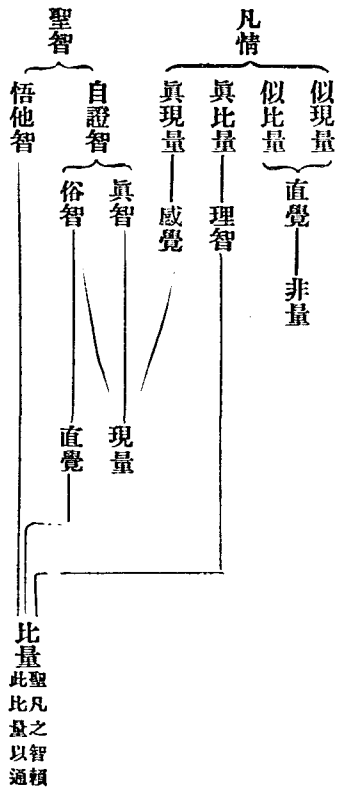
因循苟安的……中華文化

根本解除的……印度文化及三乘共法

不思議的無障礙生活——大乘佛法

分證的……菩薩法界  
滿證的……佛法界

梁君以現量，直覺，理智三種為知識之根源；蓋即現量，非量，比量之三量也。然非量原以指似現量似比量者，梁君似專指似現量言。且直覺非不美之辭，在凡情之直覺雖屬非量，而聖智之直覺亦不違真現量真比量，故成爲無得不思議之任運無障礙法界智。另爲表如下：



梁君以西洋文化是直覺運用理智的；中華文化是理智運用直覺的。所云直覺皆專指似現量言，換言之，「直覺境」即「俱生我法二執之心境」也。又言：「佛法是現量運用比量的，或比量運用現量的。」由余觀之，當言佛法是由聖智的比量排除非量的凡情直覺，獲真現量；起不思議無障礙法界之直覺而運用比量的。所云起不思議無障礙法界的直覺者，即示現他受用身土，及應化身土也。」

熊論不用聖比量以排除非量的凡情直覺，而反引凡情直覺以排除聖比量，又適成顛倒矣。由此熊論之排斥護窺學，每成自語矛盾。夫既自許「毋妨於無可建立處而假有施設，即於非名言安立處而強設名言」，則護窺之施設安立諸識諸心所，諸分諸種，孰不謂於第一義皆假非實者？成唯識論曰：

『若執唯識真實有者，亦同法執。』又曰：

『真勝義中心言絕故，如伽陀說：「心意識八種，俗故相有別，真故相無別，相所相無故。」』

論有誠言，何得誹同「宇宙實體，將爲分子之集聚，適成機械論」耶？熊論殆未知其說，說現說八識，說心所說諸分，皆爲說緣生幻相而非言實體，而實體則顯於言外，此猶烘雲托月，但畫雲而不畫月，原異於熊論直斥實體之但畫月。熊論謂：『舊師分析心識，歸之衆多種子，一如分析物質爲極微或分子原子以至電子者多。』抑若忘其皆爲說緣生幻相而故誣執爲實體，抑何偵歟？且熊論他處自許率爾等五心聚集顯現以說識起緣境，不又自墮於極端多元論或集聚論機械論耶？願乃以識轉勢用迅疾，不可思議。又曰：『夫唯滯於名言，則疑動而無靜；若使會其玄極，斯悟靜非屏動。』巧自解免。然則護法窺基奚獨必滯名言不會玄極耶？奚以見其獨非勢用迅疾，不可思議，非

一非異，即不離，即多而常一，即分而常全耶？至若多元，機械——以其執最後許多單元之各自有實體——以目唯識而起斥難。而唯識學之諸識諸法，以至諸種，究其澈底，莫非緣生無自性之幻相，斯正一即一切攝攝重重而空靈活妙之極者，寧曰多元機械？反之，執「心爲渾然不可分之全體」，「爲吾一身之主宰」者，已墮神我論；「體萬物而無不在」，又墮汎神論；則爲他人作渣，而挖自身之肉矣。

熊論痛言護師擬功能習氣爲謬。夫用名定義，各有其權，余斥熊論不應題唯識，以據熊論在直明實體，不在依幻習識用而彰相性之故。至護師之說功能種習，自有定義，安得以熊論實性功能，遮護師種習功能？抑熊論他處亦說習種功用相需，「功能」「功用」，爲別幾何？又熊論既謗無著以來「性決定」「引自果」之種子義；他處又自許「即此無量種子各有恆性」。既自說「唯者殊特義，非唯獨義，識能了境，力用殊特」；他處又謗「世親造百法等論並三十頌，遂乃建立識唯，而以一切法皆不離識爲宗，唯之爲言，顯其殊特，是既成立識法非空」。凡此一論，前後種種相差，取捨任情，是非遠理！

或謂熊論但許習氣假說爲種，而於習氣又唯許爲心所。此則八識及識各有自種，終非所許。况護法唯識義，認心心所各別有自證體，見相各別種生，寧得成立？然熊論既許：「又各以氣類相從，以功用相需，而形成許多不同之聯系；即此許多不同之聯系，更互相依持，自不期而具有統一之形式，古大乘師所謂「賴耶」「末那」，或即緣此假立。小乘有所謂「細識」者，亦與此相當。」是即許立矣。夫六識聚一切佛法所同立，七識依意根立，八識依各有情各有前後經驗之統持力而立，且依根依境依心所相應依能所重習異故，雖說八聚非一，但亦不說定異。經說八

證如水波等無差別故。定異應非因果性故，如幻事等無定性故，諸心心所，依相見分說自證體差別，而自證體唯現量離言位，別不可及。安慧唯自證體，當由此進明心體，故唯識觀遺虛存實，但遺妄執外境，捨濫留純，始唯心心所而無境，攝末歸本，始無相見而唯自證，隱劣彰勝，始無心所而唯識存，遣相證性，乃無識相而唯識性。若至遣相證性，遣相即般若，證性即真如，而前四級接引之梯，正其善巧方便。相傳戒賢智光，有空各判三時，依大慈恩傳，智光爲戒賢弟子，然戒賢寂後，智光或轉崇中觀耳。法性法相，依證依教，則性前而相後，非不證真如而能了諸行，猶如幻事等，雖有而非實故。依行依觀，則相前而性後，唯識觀印所取空，般若觀印二取空故。智光三時依觀行判，戒賢三時依教證判，義各依當，隨用無爭。

由此古唯識義，安立無動，退察熊論反多過咎。蓋一眞法界心言絕故，出世間智不思議故，華嚴法華涅槃淨土諸經，寄之詠歎，粗示輪廓，使生欣向，而眞言之秘密，則微露於威儀聲音光色香味之事，楞嚴起信稍有開發，禪宗則激之反究，令自悟而已，終不以「名理」示之。龍樹無著皆眞覺中人，乃一以遮詮空執情，一以假說表幻事，雖熾言而皆導眞於言外，斯其所以爲善巧矣。天台賢首爭立圓教，日密橫分二教，豎判十心，——藏密於教理唯宗龍樹無著，故無增立——賢首尤恣談玄境，斯既滯於言解，反成鈍置。昔著曹溪禪之新聲節有云：

「然自達磨以逮曹溪，雖別傳之心宗實超教外，而悟他之法要，不離經量……故達磨慧可授受楞伽，黃梅曹溪弘演金剛。夫楞伽乃大乘妙有法輪之天樞，而金剛亦大乘真空法輪之斗杓。洪源遙流，酌之不改初味，雪山寶林，洪馮有如新瀉。每讀信心之銘，證道之歌，觀般若瑜伽諸經論，輒覺煥然融釋，妙洽無痕。惟後時宗徒既混入

知解——荷澤等宗徒——而教徒亦強挺荆棘——四教先亂般若，五教尤亂瑜伽——江西石頭以下諸師，或由旁敲側擊使親悟，或由電驟雷轟令頓契，然皆要期自證，不爲語通，絕言思之妙心，終不用父母所生口爲說，故曰：「若能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。」雖易隨機之用，不失教外之傳。……曹溪曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，問諸人還識否？纔被神會喚作本源佛性。」卽呵之爲「知解宗徒。」以說一切法雖不離這個，而這個終不能言陳出之，神會名作本源佛性，以爲「假智詮」可得之，遂滯於名相知解中，而失教外之傳。此與賢首等之知解教徒，以諸美妙言辭，種種形容繪畫絕言思之一真法界，自謂超越先哲，能言龍樹世親所不能言，殊不知先哲豈不能言哉？特以實非言思之所及耳。雖構種種形容繪畫之說，徒益名想之影，反障證悟之門。故曹溪力呵之。有曹溪力呵之，故雖有神會等知解宗徒而宗風仍暢。慈恩等於知解教徒未力呵斥，故龍樹無著之教輪輟。」

由此以觀熊論以轉變、變、恆轉、翕開、剎那不住、八義、非動義、活義之無作者義、幻有義、真實義、圓滿義、交徧義、無盡義、不可思議義、及功能卽實性非因緣義、一切人物之統體非各別義、與習氣非一義、卽活力義唯無漏義、不斷義、舉轉變、恆轉、功能諸名，以能斥實性真體自居，其視華嚴六相十玄能上之歟？縱能上之亦徒障悟門耳。此其探頭太過者。而不及者，一切有爲皆緣生法，則心識亦緣生法，皆無自性，其義先明，而復說唯識，在統緣生而轉染成淨，乃不依無始「許多不同之聯系，更互相依持，自不期而具有統一」之賴耶末那，施設有情界，則生死流轉義不成，而涅槃還滅義亦失！乃曰：「夫云有情業力，不隨形盡理亦或然，」付之或然，則不免斷見，而別言宇宙生生不容已之大流，則

類「耶和華」「大梵」一神之常見，此其於有情相續之未能充分說明也。以恆轉翁闢之變，成色成心，酌「太極兩儀」與柏格森「生命衝動張弛」及天演「元氣抵吸」之流，聊成一說較之於「一切種起一切現」，「一切現熏一切種」，「熏起無始」，「依變無始」，「依我執習氣成自他別」，「依有支習氣成界趣別」，尤不啻處幽壤而望朗霄歟？

然余許熊論不失爲真如宗之屬，以其提撕向上，主反求實證相應，鞭辟入裏，切近宗門，亦正爲義學昌熾中之要着。抑其所謂：

『護公持論，條理繁密，人鬚魚網，猶不足方物。審其分析排比，鈎心鬥角，可謂極思議之能事。治其說者，非茫無頭緒，卽玩弄於紛繁之名相，而莫控維綱，縱深入其阻，又不易破陣而遊。』

其言亦頗中學者時弊。余亦嘗以「惡取法相」呵之！余之序慈宗三要亦云：

『世親大師嘗集境界行果爲三十頌，迴施有情，護法諸師解之，大義微言燦然矣；是曰成唯識論。第明境繁細難了，而制行期果，又非急切能致，慧粗者畏焉，或耽玩其名句味，樂以忘疲，不覺老至，造修趣證者卒鮮。』熊君斯言，乃有同感。故余觀境尙大論真實義，卽矯此弊也。

『比年遊目佛法藏者日多，往往因智思愚，自生顛倒分別以蔽其明。蓋其心習側重於是，卽落窠臼，執此爲是，斥餘爲非，不能善然四解，說法無礙。得吾說以通之，庶幾裂疑網於重重！』

此余作佛法總抉擇談之尾語也。今略評熊論，請還持斯語以贈之！

作略評新唯識論句有餘日，獲閱劉君定權之破新唯識論。破之固當矣；歐陽居士序之，深致慨熊君十力之毀棄聖言量。然履霜堅冰至，其由來者漸：夫起信與楞嚴等，殆爲中國佛敎唐以來相承之最高聖言，居士雖未獲融貫會通，而判爲「引小入大之不了義」說，猶未失爲方便；乃其門人王君等，撥而外之，居士陰許而不呵止，殊不知卽此，便開毀棄聖言之漸，迫令千百年來相承起信楞嚴學者，亦敢爲遮撥法相唯識，彷彿中論，依傍禪錄。爰有瞽僧狂士，攻訐窺基護法，而侵及世親無著。今劉君猶曰：「除起信論僞書外，」居士亦未揀除，徒責熊君之棄聖言，所謂「有知人之智而無自知之明」歟？



# 唯識旁通疏釋類

## 深密綱要

佛學院院長演講 嘿庵筆記

### 一 繙譯經名

### 二 餘經比較

### 三 全經大義

### 四 經文判釋

(一) 繙譯經名，判爲二解；先論繙譯，後釋題名。然此經譯者，乃有四人：一者南朝劉宋時元嘉年中天竺僧求那跋陀羅，在潤州東安寺，翻出兩本；前本名相續解脫地波羅密經一卷，後本名相續解脫如來所作隨順處了義經一卷，觀此兩本，雖各別行，如其次第，當今譯後之二品焉。二者北朝後魏延昌二年，菩提流支，在洛陽少林寺，翻出一本，名深密解脫經，有其五卷，可謂全譯此經之始。三者陳朝保定年中三藏真諦法師，在西京四天王寺，翻出一本，名佛說解節經，僅有一卷，正此經今譯之第二品也。四者唐三藏玄奘法師，貞觀二十一年五月十八日，於西京弘福寺，譯出今本五卷，名解深密經，至七月十三日畢。沙門大乘光筆受然釋此經題，略有同異。四本不同，如上所列：「相續

解脫，「深密解脫」，「解節」，「解深密」。此中覺愛玄奘，同譯深密，跋陀羅譯相續，真諦譯節，詳此三異，蓋由梵文一名三義之故，雖可各標殊勝，欲令文義貫通圓足，應以今譯名義爲準。茲釋如下：（1）約教理，解即解釋，是能詮之教，深密是所詮之理，謂此經所明義理甚深。法相玄密，難可通達，難可解釋，唯此無上無容中道了義之教，乃能解釋之，故名解深密經也。（2）約智境，解是了解之智，深密是真實之境，謂以智慧解了通達此真實境，故說此經名題，亦從境智得名也。（3）約解縛，解即解脫，縛謂無始煩惱，一切雜染品法，堅固結縛，凡夫二乘不能全破，若由達真實理，發真實智，便能滅此深染，故說所解之縛名爲深密。如金剛般若經，以金剛喻智，後譯爲能斷金剛般若經，則以金剛轉喻所斷之妄心，能所互通，莫可拘泥也。（4）約照惑，解爲能照，深密謂所照，意謂一切衆生心中所有無明習氣深惑，微細難破，如了此經之理，依理起觀，必能照破，故說此經乃從照破深密之惑得名，亦無不可也。以前一二義觀之，如下文第二品云：『我於微細最微細，境甚深最深，境難通達最難通達，徧一切一味等勝義相，現正等覺智已，爲他宣說，理顯示照了。』以後三四義言之，如下文第六品云：『譬如有人，以其細楔出於粗楔，如是菩薩依此以楔出楔方便，遣內相故，一切隨順雜染分相，皆悉除遣，……乃至證得無上菩提。』然則四本譯題，獨解深密文義明淨，故今釋此唐本。

（二）餘經比較，謂此經與諸經之比較，非四本之比較也。（1）分齊隱顯，如金剛般若經等，文義囿圖，雖經昭明太子釋成三十二分，後人猶非斥之。此經雖文言幽蹟，密義甚深，乃條段晰然，如鏡眉目。（2）敘說事理，如法華地藏等經，多述本生本事諸部。此經則論議方廣，事少而理多也。（3）土衆穢淨，諸經所明大衆居處，或在淨土，

或在穢土，或在穢土而入淨土。如華嚴之卽娑婆而顯華嚴，非離堪忍別有淨土。此經亦然，雖不離娑婆，而法會之衆皆住於出過世間之淨土。至於諸經大衆，或小或大，或大小俱集。此經則純是大機，以其聲聞衆亦爲回小向大之不退菩薩故。（4）詮旨偏均，如來一代時教，應病施藥，有偏有均，般若等偏於境，華嚴等偏於行果。此經則於境行果三法，平均總施，理事雙顯矣。總之深密一經，木鐸沙界，玄奘繙文，獨超衆師，研究法相，捨斯奚歸。

（三）全經大義，深密於教，爲漸教第三時中道，不同華嚴頓教中道。初爲發起聲聞乘者，波羅奈國，施鹿林中，創開生死涅槃因果，此卽第一四諦法輪。次爲發趣菩薩乘者，鷲峯山等十六會中，說諸般若，此卽第二无相法輪。後爲發趣一切乘者，蓮華藏等，淨穢土中，說深密等，此卽第三了義大乘。言大乘者，有共不共，此屬不共大乘。獨菩薩法，不同法華同教大乘。究其大乘，境行果法，具分爲三：一約大乘境，卽前除序品，次之四品文也。第二一品，明真空諦。如下文云：『內證無相之所行，不可言說絕表示，息諸諍論勝義諦，超過一切尋思相。』第三四兩品，立世俗諦。如下文云：『阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。』第五品顯中實諦。如下文云：『所謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。』要之真空不空，俗有非有，中道圓實，卽其境也。二約大乘行，卽第六品及第七品也。意謂第六品爲行中之行，曰行行。如下文云：『當知菩薩法假安立，及不捨阿耨多羅三藐三菩提願，爲依爲住，於大乘中，修奢摩他，毗鉢舍那。』第七品爲帶果之行，曰果行。如下文云：『諸地攝想所對治，殊勝生願及諸學，由依佛說是大乘，於此善修成大覺。』如是名爲大乘行也。三約大乘果，卽第八品也。果是如來自受用身，方便善巧，示現化身。故下文云：『當知化身相有生起，法身之相無有生起。』由此法身，故說有差別功德無量，卽其果也。統上

三法，概括全經，因果事理，罔弗周足。

(四) 經文判釋，通常分科，必具三分。此經五卷，有其二分，但明其故，且示爲三：(1) 序教緣起分，卽初序品，約有二頁，依證信序，爲發起序。(2) 依理廣成分，謂後七品，一勝義諦相品第二，二心意識相品第三，三一切法相品第四，四無自性相品第五，五分別瑜伽品第六，六地波羅密多品第七，七如來所作事品第八。總有五卷，共八十頁。或者據此文廣，故分爲幾部，如劉宋異譯是也。(3) 無流通分故，因由第五品下四品，各自結屬流通，不待再結，故無流通分。然依經末，雖有依教奉行等語，實是品中流通，非全經流通也。

解深密經，豈易解乎！所以不易解者，固爲密義甚深，亦由無明習氣心惑，固結於無始以來耳。是深密綱要也。如是我聞，掛一漏十，不知凡幾。今則課餘燈下，追記前文，並襲經疏，聊以塞責云爾。嘿庵附識。

## 瑜伽真實義品講要

院長太虛大師講

余於今年暑期研讀此品，見樊師所譯之文筆，較羅什法師所譯各經典爲古奧艱深；誠有令人不易瞭解之憾！然此品中文簡義豐，說明菩薩心智上所緣之宇宙真實境界，並說明山河大地宇宙萬有從何生起之唯識緣起理。迷之者，沉淪苦海；悟之者，得以解脫。此文既如是重要，故擬爲一釋；但恨學力未副。爰將民國十八年聽院長大師講此品所寫之筆記，一加整理，並摘錄倫記中關於重要之理論，譯成時文，以貢獻於初學。謬誤之點，在所不免，祈讀者諒之！

民國二十年，八月二十三日，記錄者附誌。

### (一) 本題之得名

此書標題曰瑜伽師地論菩薩地真實義品，乃爲簡略題。若具足其義言之，則應爲瑜伽師地論本地分菩薩地第十五初持瑜伽處真實義品第四。由此故首應知此書爲瑜伽師地論中之一品。茲說明之本論大分爲五：一、本地分；二、攝決擇分；三、攝釋分；四、攝異門分；五、攝事分。此品即在本地分中。此本地分中又分爲十七地，茲免煩瑣，不須一一列名。然此十七地中：前九地屬境，中六地屬行後二地屬果也。而此菩薩地，即是十七地中之第十五地。在此地中又分爲四處：一、初持瑜伽處，共十八品。二、第二持隨法瑜伽處，共四品。三、第三持究竟瑜伽處，共五品。四、第四持次第瑜伽處，共一品。茲所講出者，乃初持瑜伽處中十八品內之第四真實義品也。

## (二) 本論之名義

「瑜伽」二字，本一名詞，故不可分開而讀，而譯者祇譯其「瑜伽」二字之原來梵語，並未曾譯出瑜伽二字在漢文中之為何義。蓋以「瑜伽」二字所包涵之意義甚廣博故也。後人有以「瑜伽」爲密宗之專名詞者，甚或視爲餽口一書之專名詞者，而「瑜伽」名義實非如此。但密宗與餽口亦有身口意三業「相應」之義。如行者依其所宗之本尊法而修持，得成與本尊感應之効，故曰瑜伽。並非「瑜伽」爲其獨有之名詞也。又如百法明門論中所列「相應」一法，雖同此「瑜伽」之本義。但「瑜伽」不囿于「相應」一義，已進爲其據全部佛法之精神也！

譬如「薄伽梵」一名詞，具有六義，在舊譯上謂具有德，巧分別諸法，有名聲，能破淫怒癡之四義；而新譯則謂其是自在，熾盛，踴嚴，名稱，尊貴，吉祥之六義。故譯者不能偏取六義中仍何一義而譯出之，只好保存其原有之梵語耳。契師論五種不翻：一、因祕密故，如諸「陀羅尼呪」；二、因多舍故，如「薄伽梵」；三、因此無故，如「閻浮提樹」；四、因順古故，如「阿耨菩提」。此本可翻，但由摩騰以來，即將此種原有印度之梵語，流至中國，故後來譯者仍保存之，而不翻成華語也。五、因生善故，如「般若」名。此若譯爲華言則爲「智慧」。考「智慧」一名，實不如「般若」之尊重，令人生敬，故亦不翻之也。由此可知「瑜伽」亦是五不翻中「因多舍故」之一種。雖大抵翻此「瑜伽」二字爲「相應」之義，實則未能盡明「瑜伽」之完全意義也。

考「相應」之義，須具二種條件：一、要是兩法，方得相應。二、兩法要具有互相隨順不相違性，方得相應。所謂「相應」，「相當」，「相符」，「相契」等，亦相應之義云。

然則本論中究有何種「相應」之義？考本論中有境、行、果三分，皆有互相相應之義。在境言境，即是法。而法之內包與外延甚廣。倘此法與彼法，互相隨順不相違背，即是境與境相應也。而境與行果，亦有相應之義。在行言行，有聲聞、緣覺、菩薩之三種。如在三乘中本乘所起相應之行，即心王心所是；以心王心所隨順同緣一境故。而三乘人所修之行，各有相應之義；由修行而入聖，即是行與果相應義。如修行時，以「四諦」「十二緣起」爲其所歷之境，即是行與境相應義。在果言果，果有多種，略則「福」與「智」相應，「菩提」與「涅槃」相應。而果與行境亦復相應，以觀境修行而得證果故。

吾儕凡夫，距離成佛甚爲遙遠，然能向佛法上進行一步，則將來自有一步之成績可獲！如今之哲學家，亦重在實現其理想中之目的，故吾儕佛徒亦應不憚難而苟安，須精進於佛法上，殷勤不懈，以期達到實證妙境得大受用爲目標！然聽聞佛法，閱覽經藏，則僅如賞鑒一幅地圖之形勢與方向而已。倘不按地圖方向而去歷行，則終難達目的地！故吾人修學佛法，不可徒託空言，理應躬行實踐，并不但自求解脫，亦當展轉解脫他人！在解釋「瑜伽師」一名詞，即可以想見其梗概矣。傍論且休，茲質言之：

所謂究竟「瑜伽師」者，須具足下列五種條件：

(一) 機教相應。觀察聽衆心理，能否相應此教，須有關聽衆之根性（機）究爲如何？如其真能信受奉持此種教法，則爲機教相應，乃三慧中之聞慧也。

(二) 教理相應。能詮之名、句、文、身爲教，其中含有所詮之義意爲理。倘吾人依其言教能了解全部精粹微妙

深奧之義理，乃三慧中之思慧也。

(三) 理行相應。又名解行相應。此則不單求明了教義而已；竿頭更進，既了解已，而又依之而行。換言之：即吾人之起心，動身，發語，行爲之一切處，無不悉以所了悟之教理而力踐之；乃三慧中之修位也。

(四) 行果相應。在常人口間之各種行動上而觀之，莫非隨其業報上所有自然之習慣而行動者。然學佛者，則不如是，乃根據佛學上之真理，而作自他二利之事，莊嚴福慧，改革疇昔三業不淨之施爲。語云：『諸惡莫作衆善奉行。』若能如是久而行之，猛勇精進，則將來必獲美滿成績（果），亦即證究竟瑜伽師之無上果位也。

(五) 果機相應。洎乎自受法樂而獲最上之成效後，照見一切衆生，無不具有成佛之可能，故其必以自心所證之真如妙境，開示根性適宜之衆生，亦俾其得聞佛法，即是師資相應之義也。

在此五義觀之，即可證實前言，所謂自度度他，是也。如是展轉師資相應，循環不休，則將來清淨世界之實現可期矣！

但「瑜伽」一名詞，在印度實非佛教之所獨有，即如六派哲學中，有所謂瑜伽派，其餘各派，亦有用此瑜伽一名者；然其義則與佛教有殊。按瑜伽派主旨言之，則在「梵我合一」。彼以梵爲造宇宙萬有之真實性；而吾人亦爲其所造者。倘吾人能照見真我，則梵我合一矣。

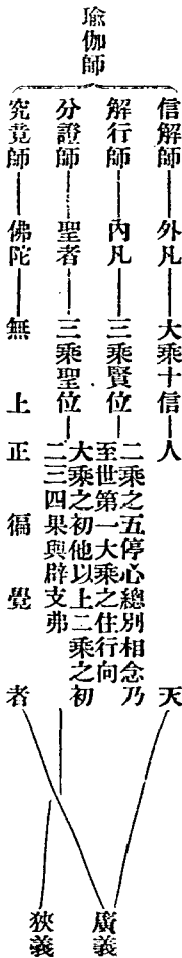
而佛弟子，沿用「瑜伽」一名改爲禪定，或止觀之代名詞，因「瑜伽」涵有「理行一致」之義。所謂理行一致者，即是依佛教理而去實行。換言之：即其所修之行，皆與教理相融合，即是修習三摩地之種種觀行也。然此觀行，



既爲佛徒之所修習，故浸假而加此佛徒以「瑜伽師」或「觀行師」之名稱矣。而達摩禪師亦云：「行解相應，名之爲祖」是其例也。此就自身而言，有行解相應之師，有財釋也。倘以其行解相應，可展轉爲令他人得行解相應之師，則依士釋也。

此上所說之「瑜伽師」就廣義言：即謂凡能信解佛之教理而實行者，皆得謂之瑜伽師也。若就狹義言：非由凡夫位薰修佛法，俾其無漏種子日有增長，而至分證位，究竟位，不得名爲瑜伽師也。要之瑜伽師者，能以瑜伽之法爲己之師，復以己得之瑜伽法能爲開導他人之師者也。

茲以廣狹二義之瑜伽師，列表於下：



以「瑜伽」攝一切法，亦無不可。蓋一切法無不與實性相應，故一切法之實性即是瑜伽。黃檗禪師云：「大唐國裏無禪師，不是無禪是無師。」蓋歎息無不是瑜伽而惜無瑜伽之究竟師也。

「瑜伽師地」者，瑜伽師之地也。此乃依主釋。云何爲地？略有二義。茲分言之：一、從人的方面言，有三義：（1）所依止謂凡瑜伽師，皆以此論所明之教法爲依止而去修行故。（2）所游行，謂瑜伽師初自外凡行至內凡，自凡

至聖或自小乘游至大乘，無不悉以此法而爲游歷故。(3)所攝領，即是證到究竟瑜伽師位，其所攝領之法，仍不出乎此瑜伽論中所明之教法故。二、從論的方面言亦有三義：(1)能住持，謂本論中能住持一切瑜伽師所有之教法故。(2)能生成，謂此論中教法能生起瑜伽師之解行而成果故。(3)能增長，謂能增長瑜伽師之福德智慧之無上覺果故。

瑜伽師地論者，論上所明都屬所詮之義理，而「論」則屬能詮。能詮云何？即是用名句文身組織成功有條理有系統有判斷之論文，能說明瑜伽師一切境行果法之真相者也。

### (三)本論之歷史

說明萬法真理，本惟釋迦牟尼佛；但亦有在會大衆所說經佛陀印證而成爲教法者。後世如小大性相之異轍，遂淵源於是。蓋當時聽佛說法者之程度不一，因此各人意識上所變之文義相，亦大相逕庭。其後各人復以其心得而展轉傳諸他人，日月綿延，時光遷流，久而久之，則有如斯之分歧矣。然佛說法之時，即有聽法者執筆而記錄之，或以記憶力而保存之。根本一切有部毗奈耶云：「佛在世時，紺目夫人，夜讀佛經。」此其明證。迨夫佛陀逝世，阿難迦葉即開始三藏之結集。而在佛滅後五百年間之所研究及修持者，大抵以小乘教義爲範圍。云何小乘教義？以三學力分析我本歸于空盡，其所遺留者僅爲五蘊等諸法。達此目的，則能解除個人之束縛，而證無我之涅槃。然我之觀念雖空，而其法之計執轉更牢固。在小乘中法執最強烈者則爲一切有部，主張三世法體實有。其所謂法，等於最後單位原子也。析心以至最後單位，亦即是法。並謂智識謹能了知其法，不可改轉或更動其法。此爲世尊滅後五百年

中最興盛之學說也。既而佛學者對於法之有無問題，而生出煩瑣的辨論，如有部之大毗婆沙論等，多知其實非佛陀所說之最終目的，於是爭執不休。有謂現在有體，過未無體；有謂現在法體亦有假實；諸說紛紛，不得解決。迨佛滅後七百年中，龍樹菩薩與世感於有部學說之不究竟，陷於戲論；遂發揮大乘法空義，盡掃一切執着，蕩滌無遺，絲毫

不存，宣說萬法畢竟空之真理。於此可知龍樹之提倡畢竟空，全在打破有部之執爲實有也。

佛滅九百年中，北印度犍陀羅國有無着菩薩降生其地，後入佛教，深明大乘教義。位登地上。乃知龍樹爲對破有執而說空，實則大乘教義並非全空。中國相傳無著位登初地，證「法光定」。西藏謂其已入三地。按「法光定」與三地之大乘藏法光明定甚相契，故謂其證入第三發光地，亦未始不合也。其在印度弘宣教理，頗極一時之盛。其阿夷陀國之國王，亦極欽佩，遂以其都城之西隅一地，賂之爲其講舍。既知龍樹所提倡之空義未爲究竟，爲欲安立大乘非空非有中道了義之教，遂請兜率內院彌勒菩薩降現人間，於國王施之講舍內，說五部論。其中最弘大者，則爲此論。當時彌勒說此大論時，無着以筆記之。然此乃爲實有之事。按佛在世之時，實有彌勒其人，生於某村。命終上生兜率內院。見彌勒上生經。然兜率天較吾人所住之地球爲殊勝之另一世界耳！在常人而觀之，以爲彌勒既從天降，甚屬怪異，其實亦何希奇之有！蓋無着既位登地上，延其下生說法，自爲可能之事；如認此事終不可信，即謂本論爲無着之筆墨，亦未嘗不可也。

此論之翻譯者，先有鳩羅般摩，曇無讖真諦法師等，第其所譯皆未完具，不過抽出數卷而譯之耳。故未能譯成系統之組織，而說明論中之精奧。惟玄奘大師翻譯之論本，乃臻完美。蓋英師在印度有十七年，參訪大德，依那爛陀

寺之戒賢大德爲親教師。而戒賢實是承無着之正統者；而瑩師又爲戒賢大德最有心得之門下，且曾聽講此論三遍，故其所譯，乃較其他所譯者爲完美。今所講者，卽出瑩譯本也。

然在龍樹無着之時，實無空有二宗之分。至清辯護法之時，始顯然各樹其異幟。昔中國相傳，謂戒賢智光二人，同時各宗護法清辨之說，似有衝突相反之勢。然此傳說，實則謬誤。據大慈恩寺三藏法師傳，則智光確爲戒賢之門徒。果如其說，則玄奘乃與智光爲同學。且玄奘與智光之往來信札上，亦皆用同學之口吻。並有據掌珍論而與玄奘辨駁之某法師，亦爲戒賢弟子。玄奘因而作會宗論，以能融會其所說。據此而觀，胡得謂戒賢與智光同時各立一宗邪？然中國相傳之謬說，乃產生於賢首大師所作之十二門論宗致義記上。考其說之由來，大抵智光學徒來華，云其親教師與戒賢爲並肩爾。

#### (四) 本論之價值

在遣空去有不落二邊顯出中道奧妙之一點，已足彰明本論有最高之價值。再就別義言之：本論有三種特長：(1) 論中詮明一切世出世法，詳詳盡盡，絲毫不久。(2) 論中所明，能被各類根性之機，若人天善法，若二乘解脫法，若大乘殊勝法，若佛智圓滿之究竟法，莫不組織成極有條理之論文而說明之。(3) 示諸修大乘者，不可躐等。若越階而登，則如今時中國禪宗之流弊，是其龜鑑。且西藏紅衣派興盛發達之時，亦皆主張頓超法門，而其末流至於猥雜不堪。後經黃衣派之改革，始得免其缺陷。由此可知修學大乘者，不可不踏足實地按步向前進行也。今此論對於由凡夫漸進至佛果之依次修行法門，有圓滿之說明。最爲具足全部大乘之思想與精神。故習佛法者，咸

應奉之爲圭臬，以作超出生死海之指南針也。

又真實義品，在本論上之價值，尤爲重大。考全論五分之根本，卽爲本地分。在本地分之十七地中，又以菩薩地爲最殊勝。而本品則又爲說明菩薩無漏智上所觀之真實境界者，由此可知本品之價值也。且在此中含有哲學上之重要問題甚多，如認識論，本體論，宇宙論，進化論之種種哲理，皆有相當之說明。但普通哲學家所發明之原理，乃就其感官之經驗，加以意識推度而得結論。本論之說明者，則憑真智所親證之境界，故普通哲學又難與此真實義同年而語也。

### (五) 論文之釋義

#### 一 二種真實

云何真實義……應知總名真實義

此中分真實義爲二種：(1) 爲二種真實；(2) 爲四種真實。且先就二真實明之。然二真實與四真實之別，大概前二依境得名；後四依智得名。其實境智本不可分，因爲能緣所緣有密切之關係也。

云何真實義者：乃發問所謂真實義爲何如也。真、遮謬、僞、實、揀虛妄、義，卽境界之謂。蓋境界可別爲二種：(一) 爲言所取；(二) 爲心所取。卽如本論，以名、句、文身詮表真實義者爲言所取；倘吾人識智領受前境而了解事理者，則爲心所取。此卽詢問如何是言所取，或心所取之真實境界也。

真實義略有二種。此所謂「略」，但略其文而不略其義也。其一則據「如所有性」而立「諸法真實性」之

名。其二則據「盡所有性」而立「諸法一切性」之名。前者即諸法之真理；後者則為諸法之正量也。

如所有性之諸法真實性，非哲學家所謂成立宇宙之最初原素為本體，乃即指一切諸法當下之真實體性。然此境界絕非言語思考所能形容與推測；若帶有絲毫主觀心之分別作用，則終不能見此萬法本如之體；倘能離去一切虛妄分別，如其實而照了之，方見其本來面目。故得根本智之地上菩薩，始能親證真如實相。然此智境各有異名：所謂一切智，無分別智，如理智等，皆根本智之別名；所謂真如、實際、法性、實相，皆如所有性之代名詞也。

盡所有性之諸法正量，亦非常情所能知道。蓋緣起千差萬別之現象，每一法之邊際皆不可思議也。然則究為何如歟？蓋宇宙中之一切萬法，每一法莫不與其他一切法發生攝入之關係。故謂一法大則遍於十方，小則量等芥子。例如一「色」法之範圍統名曰色，而此色中又有顯色形色之殊。在顯色中，復有青、黃、赤、白之別；在形色中又有長、短、方、圓之差。然此又與全法界一切法有複雜之關係。故欲明了此一法者，必盡了知一切法而後可也。請進言之：在每一法上，不僅若常人感官上之認識而已，實有五種相：

(一) 自相——法之特殊相。如一粉條，雖與其他粉條，共藏於一粉條盒中；然各粉條，皆各有其自體之相，互不淆亂也。

(二) 共相——法之共同相。謂彼此二法，形態類似。如兩粉條同為粉之質料所製成，而其相狀亦同為長圓形也。

(三) 差別相——法之對待相。一自相上有多共相；一共相中有多自相。類之上又有類焉；別之中又有別焉。

(四) 因相——法之衆緣相。謂每法由多種因緣集合而成者也。如一粉條，由地水火風色香味觸之能所八種色法，並加人工製造，始得成爲粉條也。

(五) 果相——法之成就相。由有人工與水粉等關係圓滿，成立爲一條之粉條，即是果相也。

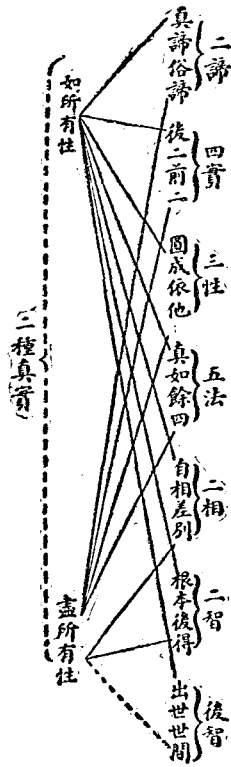
在一法五相上應知盡一法之量爲不易，茲復言其諸法相關之四句，更可見其不可思議也。(1) 一攝一。一諸法皆不失其自相也。(2) 一攝一切。一諸法莫不與全宇宙發生密切之關係也。(3) 一切攝一。展轉言之，則全宇宙皆與此一法有關係也。(4) 一切攝一切。進言之，則宇宙中所有諸法，每一法莫不與其餘諸法有相互之連帶性也。

對於此種法界緣起之一切法正量能徹底認識，非證得「根本智」後起「後得智」，不得如量而知也。此「後得智」復有多名，所謂一切智智，一切種智，及如量智等，皆其代名詞。然亦得名爲「無分別智」，以其所見諸法，皆超過常人心理上之虛妄分別，無倒實知也。

了知諸法不出二種：一者，親證；二者，推理。親證則非得「根本智」不可；推理則是憑「比量」上所得之結論而已。今之哲學家對於吾人所處之地球，能知其經歷之時間，及其體量之如何長廣，此猶爲依據事實附加理論之觀念。至其能知地球之外，所有多種星宿，亦同於此地球，則純憑其理想上之推測，爲不可恃之判斷也。考其與佛教所有懸殊之點，即其僅推理而不能如實親證，故其所見，仍不越於常識，似於眼睛上爲幻翳蒙蔽，或同於著有顏色之眼鏡，故不能見其物之真相也。倘求窮盡諸法之量，則非效佛教，先除去其掩蔽目光之幻翳不可。故欲徹底證窮

法界，則非求獲後得智不為功！

偷記上以七門料簡二種真實，茲立一表於下：



如上所明之二種真實，應知為真實義也。

二 四種真實

一 列名

此真實義品類差別……所行真實

此乃略舉四真實之名也。茲略言之：(1) 世間極成真實。「極成」為共許之義。謂由世間人之常識上，共同許可此法為此，而非為彼；但非出於個人心理上之推想與測度，故其為真實也。(2) 道理極成真實。此不唯依世俗之習慣為然，尤以論理軌則為標準，如科哲學者研究事物而獲其合理之判斷，故為真實也。(3) 煩惱障淨智



所行真實，此不僅以推理爲然，且以三學斷去煩惱障分證真如之實相，故其爲真實也。（4）所知障淨智所行真實，再進一步并斷去使心不明事理之極微細所知障，以見萬法本如之真實相，故其尤爲真實也。

此四真是，前二通世俗有，後二則唯佛敎有。第一唯是有爲有漏；第二通於有爲、無爲、有漏、無漏。然此約所推理而言。若其能知之心，則唯有漏也。後二所證之理，同於第二，但其能證智爲無漏故勝；然亦可兼有漏，如未親證實相，亦得由勝解加行智引生本後二智。換言之：後二真實體，不同前二唯以有漏爲體，而以無漏境智爲體，故通無爲及無漏有爲也。或後二唯取斷障後所顯之真理方面而言，則唯無爲。略義如是，下當詳述。

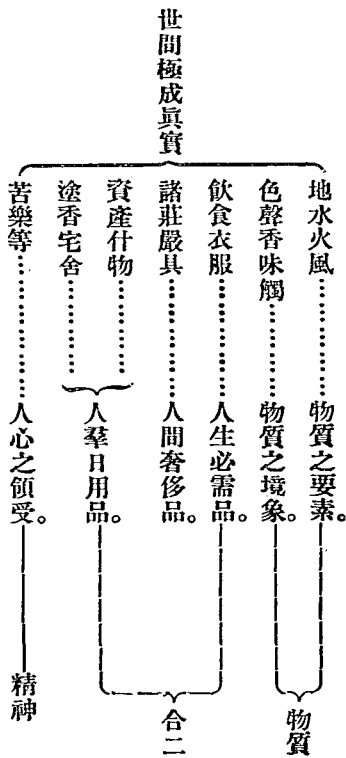
## 二 廣辨

### 一世間極成真實

云何世間極成真實……是名世間極成真實

世間極成真實之範圍，不僅限於人之世間，實包括其他一切世間。茲就人類言之：人之所以認爲此法爲如此者，皆隨順其事物之相而假立名言也。雖由假想安立，但一般世人自古以來都目爲如此，因而在無形中成爲不可改轉之固定形勢。如一「茶杯」於此，而世人見之無不說爲「茶杯」者，此卽所謂悟入覺慧所見同性。意謂人之初生，本來一無所知，不辨彼此，後受其父母言語之訓育，於是啓迪其知識，故其自心上對於事物之概念，於人無所差異也。反之：倘在同一境內，一人指「茶壺」爲「酒杯」，則他人必竦籥而笑之，以其與世間習語相違也。由此習慣言語，則世界上有彼此互相通達思想之可能性。並用文字代表言語，因此可與遠隔重洋萬里外之人交換意見；

又能傳至後世，故一切事物之名，無形中即有其許之條約，同一之認識也。世間法雖無邊，茲按論中舉出者立表明之：



法有衆多，但世人之認識同一，故論中謂：地唯是地，非是火等；又謂：此即如此，非不如此。其所以然者：以吾人過去世——不可指定在何時，即論中所謂本際也。——受習慣熏習，展轉傳來，故今一見事物，即引起其決定勝解，並不加以思索，一覽便知也。考此真實須具二種條件：（一）普遍性，世人同一認識。（二）恆常性，前人後人同一認識。反之，則不成爲世間真實也。

偷記上景師解曰：若謂世間真實，爲佛菩薩用後智照俗，即順其世俗習慣之認識，則其何故不同世人計執瓶衣爲實？若同其執，乃成顛倒，何得成其真實邪？曰：佛隨世俗之假名而已，但不同其計執也。成實論云：『世人說有，

佛亦說有；世人說無，佛亦說無。』此即佛不與世諍也。藉此可明佛教立此世間真實之意義矣。

## 二 道理極成真實

云何道理極成真實……是名道理極成真實

「道理」本一名辭。道者，路也，即彼此相通義。理，條理也，即彼此事物相互之各種關係也。合而言之，謂吾人之心理上對於事物之條理有共同正確之認識也。此第二真實之重心，建於比量之上，全恃諸智者之推理以為真實。所謂敏捷天才之聰敏者，用功學習之點慧者，以思考力辨別真理之尋伺者，能文能言之有辨才者，未得真實而是親行者，此諸智者，于現比、聖言之三量上，善能思擇，故能于事物上生起決定智，而下正確之判斷，建立真實之道理，俾使自他得能了解，故謂其為道理極成真實也。

此二真實皆不足恃，立表明之：

### 世間真實

自明……不待思索，一覽便知。  
相符……古今世人，都目爲此。  
在一事之自體上

### 道理真實

配合……從一事各方面考察。  
效驗……以合理事應用有效。  
在一事之關係上

初真實既唯依自明，相符之二條件而立，故不決定可靠。蓋世事無常，潮流更迭不休，「俯仰之間，已爲陳迹」，故後之所見，未必同前，彼之所見，未必同此，總有幾分模糊之異點也。第二真實，其重心在比量上，然比量亦據現量

聖言量而得成立。雖然，亦有不足恃者。何以故？茲就配合言之：如人假作語言，初則似乎持之有故，言之成理，既而仔細考慮，則知其不稱於理矣。再就効驗言之：理論上縱無缺憾，而必求合於効驗，亦未盡然，蓋人類之「生也有涯，知也無涯，」「坐井觀天，」安知天之真相也？

### 三煩惱障淨智所行真實

云何煩惱障……聖諦現觀

常人以心不悅喜，心中悶塞爲煩惱。而佛法則指精神界中擾害之搗亂份子爲煩惱。其數甚多，根本煩惱十種：隨煩惱二十種。自體卽障，具染污性，故謂煩惱障也。伏斷此障有多種人：卽如聽佛聲音悟道之聲聞，專憑自力觀察緣生之緣覺，見修無學三位之獲無漏智者，——初證真理爲見道，再加功修練爲修道，修至圓滿爲無學道。——能引無漏智者，——此亦名解行智，體非無漏，但有相似之真實可得；且通見道之前後，如煖等四加行引生見道，則通見道之前；如在修道位上而仍有煩惱現前，若制伏之引生無漏，則通見道之後。——生起後得之世間智者，皆得親證真如。以悉是從煩惱範圍裏透出之淨智也。由此於當來之究竟果位，無所障礙焉！

推其所以得無漏智者：因修四聖諦之現觀。（1）苦聖諦，謂有情及器界皆有不自在、不平等、不永久、不安甯、可破壞、可遷流之逼迫性。（2）集聖諦，又名苦集諦，謂有漏苦果之結成，直接則爲身語意業之活動力，間接則爲擾蔽心身之煩惱無明，由此不息苦輪也。（3）滅聖諦，又名苦滅諦，消極方面，滅苦果而得解脫；積極方面，受用無盡妙樂，得大自在也。（4）道聖諦，亦名苦滅道諦，謂滅苦之道路，或以三學，或以三十七菩提分法爲修持，此其必

由之道也。

聲聞等人，觀此四諦真理，僅覺有諸蘊存在，而無我體，以其數數修二種觀行故。（1）諸法無常觀，即論謂諸行生滅相應慧。（2）諸法無我觀，即論謂異蘊補特伽羅無性見。

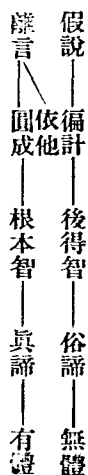
#### 四所知障淨智所行真實

云何所知障……不能越度

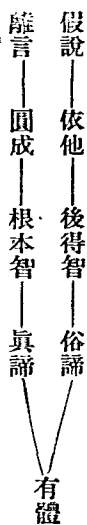
梵音薩餓，此云所知。有解爲知見者，彷彿同於能知之心；其實所知，乃屬境也。於境上有障，障礙於智，俾其不見真相，而得此名。此即所知境上之障，依士釋也。細析之有三種要素，一、所知境；二、能知智；三、障礙物——無知無明。因有障礙物，介乎二者之中，則薄弱之能知智，於所知境上生起迷執，不了事之真相，以諸法爲實有。如求智光周圍，自在無礙；吾人學佛，期證佛果，則非從此障礙內，破而出之不爲功！一旦達到目的，則如白日撥開烏雲，光照世界，此即所知障淨智所行真實焉！相傳「煩惱障」迷「理」，「所知障」迷「事」，其實二障「事」「理」皆迷，不過各有偏重而已。然則獲此真實者究爲誰歟？求佛智有成績之登地菩薩與徹底覺悟真理之佛陀，皆知諸法無我，且不僅知其無有有情生命之實我而已。在見道位初得此二空智，此後入法空已，便能善淨，即從見道而修道，乃至無學道，在此過程中分分斷障分分證境也。其所證境，不出二種：（一）離自言性，「言」有顯境，顯義之二：前者爲分別與思想之緣慮作用；後者，爲言語之詮表，離此二種「言」之自性。（二）假說自性，謂一切之似義似法，皆以假說爲自性也。

二種自性與三性等，有二種配合，以表明之：

其一



其二



此二圖中：一以「假說」配「偏計」；「離言」配「後二」；一以「假說」配「依他」；「離言」配「圓成」；並可會通，無所柄鑿。在未悟法空以前，則假說為偏計；如其已證法空，則假說為依他也。所謂法空，即證諸法真相，並非另有一空，偏計亦無所去，以本空故；但順乎俗諦，假說為空耳。故知二說並不相悖也。

地上菩薩，於二境界皆作平等觀照。「根本智」親證「離言自性」，普遍一味，故為平等。而「後得智」照了宇宙現象互為緣起，一律如此，故亦為平等也。前者，為如所有性；後者，為盡所有性。證此境界可謂第一，以再無有超過親證實相（真如）了知所知邊際（依他）者也。而一切思惟抉擇至此皆悉退還，而不復生矣！以其已圓滿證得諸法性相也。倘愚者更欲求得高出此種真實之境界，非獨不如其願，却轉增法執焉！

研究佛學者，不應僅求了解文字而已。今此不過信解行證中之一「解」，似紙上之繪馬，而非實有真馬也。故

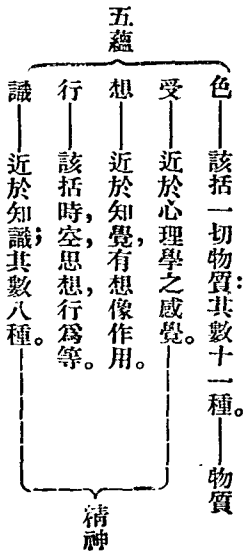
其欲達實際受用，須實行而求證乃可。佛法原與科哲諸學不同性質，科哲目的，在乎籌謀世界之進步與改良，如於宮室稍稍修葺加以點綴而已。而佛教之目的，則在徹底剷除此種有漏不堪之自然界，而另搆成完美之淨妙世界，亦即轉此俗諦世間而成出世間之俗諦世界，如徹底毀破宮室而重建築新舍也。故科哲唯具前二真實，而佛教則全備之。

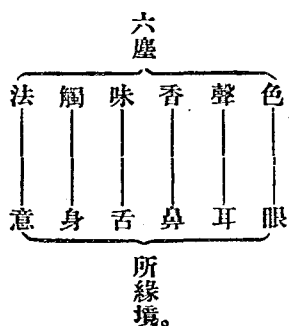
### 三 五義分別

#### 一 所證真實現體無二

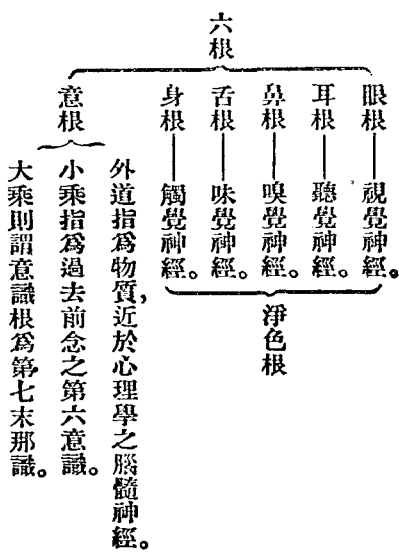
又安立此真實義相……學道所顯

二真實四真實之所以建立者，由二空觀之所顯也。云何二空？一為實有，一為實無，去此二執，名曰二空。云何實有？對於事物上，言語之安立，思想之分別，執為有實體。其實能詮言辭，於事物上發生所詮之假名，實不符於事實，等於代名辭，何嘗有其實體也？然智者達無，而愚者因受無始習慣熏染，則以為有。其執為實者，依論文中，列表如下：

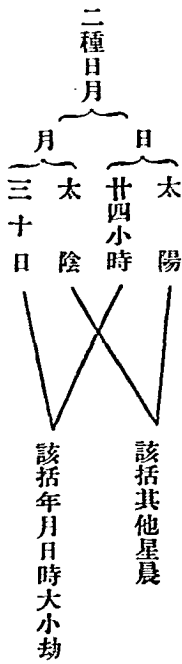




法塵範圍甚廣，色香味觸皆為法。今除五根對象等，故特立法塵，為意識所緣。







二十四時為一日，三十日為一月，乃就本地球言。其他世界，不必與此相同。

二世  
 此世……現世之果報色身，及器世間。  
 他世……過未之報體，及其他之星球。

諸門

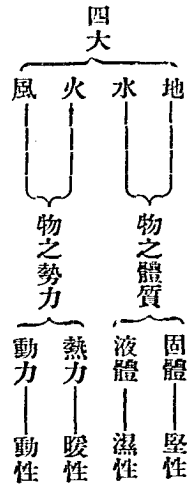
無為——（即緣闕不生）

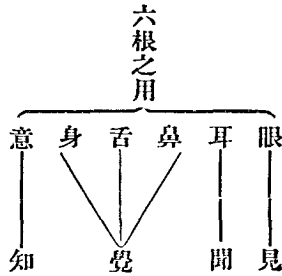
有為——（即論中之緣生）

三世……過去、未來、現在。

四相……生、住、異、滅。

三性……善、不善、無記。





此外尚有希求，已得，尋伺，乃至涅槃等法。

愚者對於如上諸法，終日意俱尋伺，分別計執以為實有，乃至涅槃，亦執為實，然皆為妄情上之錯覺也。

云何實無？謂斷見者總撥三性為無。主張妄執所取之實體為無雖甚當，以其為徧計故；而謂假說所依之法體為無則不可，以同緣生法分明現前故。至云假立言說依彼轉之圓成實性為無，尤屬荒謬；以二諦為佛陀之妙境故。若此惡見，總撥為無，故如來說為可憐愍哉！

能除「實有」「實無」之二執，則認識法相所攝之依他起及真實性事之圓成實矣！由遠離「有」「無」二邊，契入中道，故謂無上。何以故？對於非空非有之境，唯佛陀始得徹底證知故。至初地菩薩對於非有清淨，對於是有尚未清淨，故謂仍在修學過程之階也。

茲就二執與識之關係，立表明之：

二執  
 增益執——是有  
 減損執——非有  
 偏計  
 通六七二識末那執我意識尤甚  
 唯通意識因被破我執而起  
 俱生  
 分別

總之：有此二執，則去聖道甚遠也矣！

二修空勝解成大方便

又卽此慧……廣大方便

照了二空真理之智，可謂重空慧，謂執空之空亦空也。若得此慧，則於求得佛陀位，有大方便。其方便云何？（1）能於生生世世中，精勤修習勝解空理之「空勝解」。此亦名爲離二邊之「中道慧」，又名「摩訶般若」。大般若經詳闡此慧，而此中僅略述之而已。然其要義：則謂無般若，則不得獲大菩提；有般若故，方得成熟其佛果及衆生之善根也。（2）唯其有般若故，則能如實了知生死緣生無性。——其生死根，無非惑業而已。若無般若，則不知生死根源，而其識心中所夾雜之煩惱諸業，亦不能去，所以常游於生死之中也。（3）唯其有般若故，則不同小乘視三界如牢獄，生死爲怨家，時感人生苦痛，常思脫出苦海，因而不顧羣衆，一心求得最後生空涅槃。然其自己尙不求證大果，而况濟人乎？而菩薩則反乎是，不求個人速入涅槃，見一切衆生悉具佛性，所以誓度一切衆生也。（4）惟其有般若故，固不樂著涅槃，亦不恐懼涅槃。若無般若，則懷有生存競爭之觀念，聽說求佛智者，乃推翻人所生存之自然界，於是乃生恐怖，以爲愈修行愈少人生之所樂，乃斷絕菩提資糧也。總之：無般若故，不了生死，生四種過：（1）流轉生死；（2）厭逃生死；（3）欣樂涅槃；（4）恐懼涅槃。如有般若，則如實了知生死，涅槃，不起四種過失，而

不失其修道之廣大方便也。

然此方便，乃以「最勝空性勝解」以爲所依。云何「最勝空性勝解」？遠離空有二邊名「空」，空後所顯眞姓名「性」；此空性爲最勝，故名「最勝空性」；菩薩對此最勝空性有殊勝之了解，故名「最勝空性勝解」。而菩薩修行定，慧資糧，得此空慧者，即因藉此以作成大菩提之廣大方便也。

### 三入法無我證二智行

又諸菩薩……但行於義

久修空慧，即能深入法無我智。於一切法上不落名言之現量實境，眞能了知。明瞭無一法之少分，可於其上加以測度思慮，此爲事相，此爲眞如，唯應以「如實智」了「如實境」云爾。

論記上有三釋，茲一述之：

(一) 景師云：如能實證「依他」「圓成」，則了知在此「依」「圓」外，更無少法可起分別，以「徧計」本無體也。故「後得智」唯緣「依他」，而不分別此爲緣生，「根本智」唯證實相，而不證度此爲眞如，惟證離言自性也。

(二) 測師云：西方原有三釋：(1) 與景師意近。(2) 謂「自證分」不作思念唯取其事，「見分」不作思慮此是唯事，是唯眞如；而其但行於義，——即「自證分」行於見分「義」；「見分」行於「眞如」等「義」也。(3) 約位不同有殊；地前加行「俗智」唯取其「事」；至初地唯取「眞如」，而爲無相也。

(三) 秦師云：於自性分別達無少法可起分別；於義中達無少品類可起分別。

如是菩薩行勝義故……若劣若勝

入法無我，所證二智行相云何？平等觀察一切諸法，親證勝義諦性，無一法非真如，以平等心之根本智與諸法平等相應也。此智與「最勝捨」相應。然謂初地爲「歡喜地」，據出觀之「後得智」，上有喜受而得名也。而秦法師乃謂菩薩緣依他俗諦之「後得智」，既無能，所二取，則平等見了俗諦，故亦名勝義，且攝於七真如中也。從「根本智」上所起之「後得智」，有種種勝用：(1) 世間一切學術，如工巧學，醫方學，音聲學，論理學等，無不精勤修習。即使遭遇惡劣環境，種種魔難，使其如何不舒適，非常苦悶，亦不稍退其初志；却有方便，以使身心毫不倦困，而獲精神上之安慰與快樂。故於所學無所阻止，反而速疾成辦也。(2) 能得永遠不忘之大念力；又不因自善巧而起貢高我慢之心；亦無吝惜而不肯布施之意；因而有勝功能，凡所欲行，皆如順風前進。而其修行猛利，如臨陣之士，身披堅固卸鎧而禦敵也。(3) 菩薩得此「空慧」，雖在生死中如此如此展轉漂泊，受遇刺激；而其修學菩提，並無障礙；且能如是如是展轉增長其福慧也。(4) 因修福慧故得尊貴殊勝之果。而於有情漸脫驕慢，乃至全無也。(5) 滋生智慧故，如其他有情之辨難詰問，互相鬥爭，暴戾恣睢之不軌行動，與無謂之言語，皆背之而不由，至「根本煩惱」，「隨煩惱」，犯戒，犯禁，及失威儀處，常能提撕反省，而決意捐棄之也。(6) 生生所行功德，濟人事業，使人不知，以恐他人見其道行高深，恭敬禮拜，贈送諸種受用之具也。

以上六種勝利，乃成大果之成分，即獲菩提之因素。換言之：欲求不悖於道果而增長無漏功德，須藉「空智」

爲修行之方便也。求大菩提，雖有已得、今得、未得之殊，皆依「法無我智」而實現其目標，以更無劣於此智，或勝於此智而證得者。劣於此智者則果尙未圓滿，勝於此智者，則實無智果出在究竟佛果之上也。

## 四乘無戲論龍正修行

## 又諸菩薩……修正加行

得證「法無我智」，不僅有如上文之美德，因自利、利他故，尙行「六波羅密多」：（1）布施，對於自己金、銀、什物，而不貪愛，並以力助他人，使其歡喜布施，廣種福田。唯以利人爲前提。凡自身之金錢、知識，莫不布施於人也。（2）持戒，對於佛制之律儀，極善防護，嚴守無犯。凡所發之身、口、意業，均合律儀原則。性不粗暴，而成優良之習慣也。（3）忍辱，自行大忍，瞋心極薄，並不侵損於人。於作惡者之鼓煽、魔怨之攪亂，而以忍辱自勉也。（4）精進，勤學五明，作自利利他之本，——習因明內明、聲明，可斷有情之疑網；學工巧明、醫方明，可以饒益衆生也。（5）禪定，專心禪定，雖亦以「四梵住」——「四靜慮」爲基本，但不耽著禪味。其目的在引發神通，藉禪定力以作利生事業而不致怠惰也。（6）智慧，此智蓋由禪定引生，可別爲二種：（1）根本智，親證眞如實相。（2）後得智，菩薩得此智慧，抉擇事理，深明互爲緣起之理，故利世心愈重焉。修此智時，勤作四種功德：（1）于有德學之長老，常生恭敬而供養之。（2）見有不義之徒，放浪之士，造作惡事，違背公衆，則其生大愍心，至其人前，隨自能力勸導之，使其速能除過也。（3）於有怨者，不巧言欺騙，造作與其有益之事，令其不起嗔根，而去其怨嫌之心也。（4）於有恩者，知恩而報。或報之以等，或報之以增。然皆隨自己可能之力，使其身心得以快適。倘自力微薄，不能充其所欲，

於其前，表現誠懇殷切而欲爲其所欲希爲之事，並不頓止其所慚求。如事實上終不能達到目的，亦用善巧方法，使其知我非不欲「結草」報得，無力量之不如耳。

以上皆爲習大乘者，明了法無我之原理，始能修習如是之正行也。

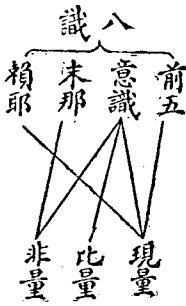
### 五廣明離言自性

#### 第一正辨

#### 一立宗旨

以何道理……所行境界

試問：依據何種理由，而證明一切法有離言自性邪？曰：如上文所說之受、想、行、識，乃至涅槃等法，都無自性；以皆隨名言而假立故。其名言又不外根據知識而建立。知識大別爲三種：（一）至教量，此據聖言而爲正確知識。（二）比量，此據已知而推知未知，即以已知而定未知之標準。（三）現量，由於親證事實而爲知識。此三省爲正確之知識；與此三種相反，即是非量之不正確的知識也。茲以八識與三量之關係，立表明之：



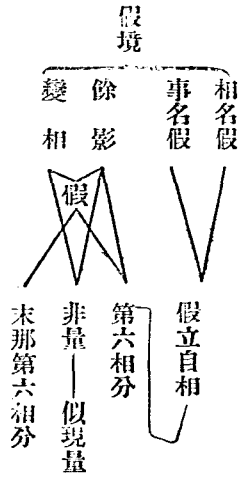
第六意識具有現  
各一分。而非三量、  
識全是非量。而末那

在散心位，「前五識」與「第六意識」定爲有「現量」。何則？若無「現量」，則必不能成其知識。然其「現量」極爲薄弱，不能自知其親證性境也。「第六意識」在定心中亦有現量，但其現量正當現前時，尙未及稍加以注意，則「真現量境」已逝矣。「現量境」名性境。如「第八識」以其所變之山河大地——純粹事實——而緣之，亦爲現量。至「前六識」雖皆不能緣「賴耶」所變之一切法，如「眼識」唯緣「色塵」，乃至「意識」唯緣「法塵」，但其各託「第八識」所變之少分「相分」爲本質，而於自心上所變之「影像相分」恰與「第八識」所變者相同無異，故亦爲性境。然此「現量」有不可捉摸之形勢，洎乎「意識」上起分別作用，則「現量」已成前一念之過去境，唯遺留一個單獨的影子存於「意識」而已。此卽所謂「獨影境」也。吾人對於宇宙中之現象，謂其爲日、月、星、辰、山、川、樹、木、田、地、屋、舍等者，卽所謂諸法以假說爲自性者，此在「獨影境」前，「現量境」後，中間有一境名「似帶質境」。因此時「意識」上所變之「相分」尙帶有「現量境」之少分，但其已有多分增益或損減，以改變其原來之狀態，認之爲實，則皆爲非量也。

茲立二表以明假實之境：

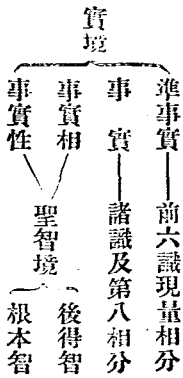
表一——但爲假





前三假，唯意識所行，無有體用，但是假立而已。「相名假」卽「有質獨影」。如妄心土之現真如等是。「事名假」者，如歷史上本無此事，而吾人乃僞造此事告之於人，於是彼此流傳，他人遂託此言，「而變無質獨影境」也。「餘影假」者在「現量境」後，猶帶有餘影，雖尙未落名言，然易訛爲實境，故名「似帶質境」。「變相假」者，如「第七」取「第八見分」爲我，而與「第八」原慮相異，故名「真帶質境」。「第六意識」亦能變緣「前五」與「第七」，故亦通「真帶質境」也。

表二 有體用



前二種爲凡夫之心境；後二種爲聖智之境。界。「準事實」者；「現量」離言，凡夫雖有而不覺了；然「前六識」託「第八相分」所變之影像，與本質相當，故謂其「準事實」也。如其轉凡成聖，則「根本智」證「事實性」；「後得智」了「事實相」焉。在二表中，雖有真假之別，然凡夫在事物上安立名言，皆假施設也。

至三乘證「真如」後於「後得智」上生起言說作用，以顯妙境，使人了解，亦假立也。故知說一切法皆非有自性，唯依名言之施設焉耳。

但亦非離彼諸法而別有自性，可爲言語之所詮表。換言之：言語乃在諸法上闡明其義，但不即應認言語所詮義以爲真實。例如「一眞法界」本爲「聖境」，然不可以言說安立；以其爲離言自性也。宇宙現象，何獨不然？由此可知諸法「非有」「非非有」也。

然則以何而定觀一切法之標準乎？曰：如於緣生諸法之假立名言上，執爲實有，此爲於實無法上之增益執。如「末那」緣「第八見分」爲我；「第八見分」本爲有體，但「那末」執之以爲我，則爲「非量」，亦是於無計有也。如於緣生諸法之實性質相上，（如宇宙真理，及世間現象。）總撥爲空，此爲於「有」中生「無」之見，故爲「減損執」也。倘離增減二執，如實了知性相，則正爲「勝智」所行之「中道妙境」也。

偷記上對於此段論文，有諸家之解釋，茲擇其要者而述之：離言自性，即無其相，然則從何而知其爲離言歟？

（一）景師曰：佛陀親證「離言智」，故知法本無可言說。但非全無離言之真俗二諦。而愚者迷於二諦，不知法本離言，故佛陀善爲開示之也。難曰：諸法本不離言，若謂法性本無，則言性亦空？答曰：言所詮法雖不有，但非無有。

離言法性也。難曰：言詮之法尚無，況離言乎？答曰：凡言所行，皆屬徧計，有所增益故；若離言語，即是諸法本性，故不空也。

(二) 秦師曰：薩婆多說眼見青、黃、紅、白之色，乃至意識所緣「涅槃」之法，凡言所說者必稱於所見與所緣。而大乘則謂六識緣慮色等是證量知，境界稱其行解，為證依他性境，但能證所證俱不可言說也。言說生起，乃在眼等識緣境後，意識上所起之分別作用而始有之。

有部說一切皆有。勝論說在法體外，尚有「大有」存在，由「大有」故一切法有也。然此皆言說自性。而大乘排斥有部法有實性，亦斥勝論離法而有自性，而主張去此增益執也。

(三) 基師曰：若謂法假建立，無有自性，亦容商榷。如執所詮之法體為實，則可說為無；如謂「名」不稱「境」，則「境」豈非空矣？至謂「名」與「所詮」雖不相稱，但在能詮名中有彼色等體和合而與名言相稱，亦為不可。在事實上不見法外有和合性為言之所行也。如說「名」在法體上有為「言」所行，則屬「徧計執」，故不可執為「色」與「名」合，為「言」所行也。

(四) 測師云：非離宇宙現象外另有實體為「言」所行，故「依他」「勝義」為有，「徧計」為無也。——蓋「徧計」是「依他」上之所增益，不可為有；而「勝義」是「依他」上之所顯示，故不可為無也。——如于「依他」上離此「實無」「實有」之二執，則為人法二空之妙境，而是「無分別智」之所行也。錄此諸師之釋文，以闡離言自性之中道義，則使人更為明瞭焉。

## 二破小乘

## 一隨名多體失

若於諸法諸事……有其自性

大乘所立宗旨，小乘有乖諍者，彼乃主張言語中所詮之諸法諸事，（諸法諸事義本相通，然可假別爲二；即以五官所感覺之色等「五塵」爲諸事；而以聽聞經典上所說之「涅槃」等爲諸法。）即在言語中有諸法諸事之體性。如說水、火，在言語中即有水、火體性，即謂事物隨逐乎言語也。而大乘則謂名言所詮義，乃事物之假立相，故名言中並無事物之體性。如主張名言中有諸法體性，則一法應有多體；蓋於一法上可立衆多之假說名言而表顯之之故也。譬如一人，初生立乳名，成人立大諱，入社會團體，又有其團體中之名，做官又有官號，行惡又有謗稱，行善又有賢名，可得謂其凡有一名，即有一人之體乎？小乘轉救曰：名多而體亦多，有何過咎？大乘謂爲不然，在事實上，並非一法體上因有衆多之名，即有衆多之體。不然，則應於此事之一假名中別有其事物之自體與自量，而非此事其餘假名中所有之體量；或於此事之餘假名中所有之體量，而非此事之一假名中之體量。換言之：即應一事之多名中，各具有一個之體量也。例如眼、目，原爲一事，倘名必稱法體，則眼名中法之全體，應非目名中法之全體；目名中之法體，應非眼名中之法體；然於事實爲不可能，未嘗於一法之多名中各別有其體性焉。進而言之：不獨一法上具有多名者，不得法性；即一法上不具多名，唯有一名，亦不能得法之自性，以一名多名之不得法體，其理同也。

## 二法前無名失

又前說如色等……不應道理

倘小乘固執諸法悉隨假說而有自性，則不應道理。何則？世間諸事皆先有其法體存在，而後由吾人五識了別之，始得於意識上分別其爲筆、硯、棹、椅等，亦即先有法體後有名也。當法體未經吾人感覺，或上古宇宙初成之際，法體雖有，尙無其名，是則法體亦應烏有。以計體隨名而有故。諸法既然原來無體，後乃依之安立名稱，尤不契於正理。「名」與「法體」既不相稱，又安得謂其「法」「事」隨「假說」而有體哉！

偷記中景師之釋文，頗同于此，然多一節之假設問答，茲一述之。問曰：大乘謂每一識體念念皆具「見」「相」二分，而一法上既具多名，則「意識」亦可仗其變起多種「相分」，故「名」多「體」多，無有過也。答曰：小乘主張凡「物」皆可言說，承認諸法隨「名」詮召，然據「本質」而言，非據「相分」以說。且小乘謂「相分」攝於「能緣」，故不致就「相分」而隨「名」多「體」也。

三色前有名失

又若諸色……而實不起

倘小乘轉救曰：一切諸法，在其未立假說名義以前，已有其名義存在；但非至後來爲吾人所感覺後，經歷意識之尋伺，不得取其原有之名義置諸言說中，亦即非以本有之名義攝受法體，不能彰其體也。答曰：果如此說，則應離色法等假說詮表，應即可生此是色法等之知覺，而事實上何不然乎？例如初生之兒童，僅覺外塵之冷暖，並不生冷暖名義之知覺，由此可知「法體」並不與其「名義」同時存在焉。

由此因緣……應知亦爾

由以上種種因緣與道理，應知一切諸法皆是「離言自性」，倘其一落語言，則即非真實矣。

### 三破大乘

#### 一總標兩種相似大乘

有二種人……起損減執

在大乘中亦有兩種相似大乘人，以不明佛法真義故名其為相似大乘。而對於佛說之經、論、教法及毗尼之律儀，皆為其所失壞，此即不特自無利益，而反有損也。（一）對於子色等法假說自性上，即是有質無質之獨影境上而增益之，謂其有實體也。（二）對於假說相處（如言論生起，非無端倪，必有所依之事實，此即假說相所依處之依他起性也。）及假說相依，（此即事實相之所依，乃離言真如也。）上而損減之，撥為全空也。一為「無」中生「有」；一為「有」中撥「無」，皆妄心上之計執焉。

#### 二別破兩種相似大乘

於實無事……是則名為壞諸法者

關於「增益執」已在上文小乘中同破破矣，而「損減執」尤乖佛理，茲據理破斥之。倘謂世間無有真實，則虛假法亦無，假法必依真事而建立故。例如「補特伽羅」（通常云我。）雖是假法，然必有所依之「五蘊法」而得建立，若無「諸蘊」和合相續似一之相，愚者從何執為有實我邪？倘謂諸法唯假而無真實，既無所依之真實

法體，則假法又何從而而有哉？在小乘六宗中諸法但名宗，亦近於此種空執，彼宗蓋謂諸法唯有其「名」而無「實體」者也。

如有一類……隨彼見者

溯相似大乘所以有其空執者，蓋因聽聞大乘空性相應之摩訶般若經等，對於其中佛陀密意所說之空義以起誤解，不能善巧方便研精其義，故不知「依他」「圓成」爲有，「偏計」本空；於是臆測妄度，而謂萬法皆假，乃主張觀一切唯假，方爲正觀；其實彼極荒謬，既將假法依處之「依他」「圓成」皆抹煞，而又何得有其假法？是則真實虛假俱謗矣。如此之人，成大邪見，害人不淺，故修梵行者，不應與之同修學，共言語也。若不爾者，則必中其毒計，受大影響，迷乎事理而起謬說也。

於此應詰之曰：汝說世界中都無有實事真理，而汝此種判斷爲合理乎？抑背理乎？若是合理，則汝所謂世間無真理之言爲可恃，而世間已有真理矣，豈不與汝說世間無真理之言相悖逆乎？若不合理，則汝說世間無真理之言爲不足恃，而世間固非不有真理也。觀彼所說，進退維谷，故不如棄其空執爲愈焉。

三空有執之罪過比較

世尊依彼密意……甚爲失壞

上二種人，一爲執有，一爲執空，較量其罪，究爲誰重？佛陀意指空執之罪尤重，故會密意而說：『寧起我見，勿起空見，』以「空執」罪重，「有執」較輕也。然佛經中有處謂執「無」過輕，而執「有」過重者，蓋「無」順乎真

理，而「有」則違乎法性之故也。而此處就其感果方面言，故與餘處不相衝突。茲將其罪，比較言之：（1）起我見者，僅不明了事物之真相，而不毀謗因果，撥一切無，成大邪見，故不有空見者之種種過失。（2）空見對於「依他」「圓成」起「損滅執」，謗無「涅槃」等法，因此墮於惡趣；我見既不撥無，亦不招此惡報。（3）惡取空者必墮於三途；而我見者，則不如是。或由他緣助其感果，非我見也。（4）我見之人，未敢妄言，撥無因果，阻人求修佛法；而空見者，則不然也。（5）我見對於有情求脫苦縛，亦不稽留而止停之，使其不能前進；而空見者，謂無聖道可期，唐捐功德，故阻塞其行也。（6）空見於四諦等法，必一筆勾消；我見者不防建立之，故亦勤修定慧，不若空見之棄除一切法門也。總之；我見只於所知境上迷惑爲我；空見全備上列六失，而佛陀之至教，亦爲其失盡矣！

## 四緣取空理有善惡別

云何名爲惡取空者……惡取空者

須知於空性有「善取」「惡取」之別。所謂「惡取空」者：或沙門（不獨爲佛徒，出家於異道而修梵行者，亦曰沙門。）或婆羅門，（曾受教育之有知識份子。）于佛說之空性，由彼「名言徧計」本空故空，而不信受，或於佛說之「離言依他」爲似有，而無「徧計」故空，亦不信受，此爲大邪見者。何以故？於妄心上安立名言，謂爲實我實法，觀彼本空固合於理；至於除遣妄想，顯現依他圓成本來似有真有之相，則不可謂爲空也。換言之：佛所謂空者，本有之法，並不空去，不過空去本空之徧計執而已。若說一切爲空，則違三量，亦背佛言。彼謂依他圓成上無徧計故空，徧計本來爲空故空，非謂一切全無也。



云何復名善取空者……離言自性

所謂「善取空」者：謂於「依他」「圓成」本有之法認識清楚，了知無「徧計」於其上，故爲空也。即知除「徧計」外，餘「依他」「圓成」不空也。此爲善取空理。不特此也，並知「徧計」中有「依」「圓」爲其所依；故而在「依」「圓」上亦得隨「徧計」安立假名，即在事中亦有徧計也。如此不增不減，不妄取，不錯覺，如實而知離言自性，並以善巧方法而修證之，此則誠爲善取空理也。

## 第二引證

### 一 轉有經證

復由至教……勝義自性亦是法性

關於離言自性，此上已就理論言之矣。然猶憚人不能深信，故復以「聖言量」證之。轉有經曰：「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性。」一釋此經之義，即可知矣。以彼彼諸名者：謂于色等諸法上而想像之，以立出色等諸法之各別名稱也。詮彼彼諸法者：即以所立之各別名稱，安立於色等之上，謂其爲色爲受等也。此中無有彼者：謂色等法上所立之假名中，實無色等諸法自性也。是諸法法性者：謂由心中所想像之色等假名中雖無其自性。而亦實有其離言自性所謂諸法本來面目之依他圓成性也。此即諸法法性，而爲勝智所得緣焉！

### 二 義品證

又佛世尊……故名不愛

義品亦爲佛說。有謂爲大乘阿毗達磨經中之一品，有謂爲轉有經中之一品，然此二說，皆無可稽。蓋以此二部經典均未流行于中國也。其中有：『世間諸世俗，牟尼皆不著，無著孰能取，見聞而不愛』之一頌，亦顯離言之旨。世間諸世俗者：謂世人于色等法上隨心妄想安立種種名稱，而謂此假名中實有法性，此即俗人之見解也。牟尼皆不著者：謂佛陀已去增減執之顛倒，不顛倒故不著世俗之見解，而特闡如來之真風也。無著孰能取者：乃爲試問佛陀不著之境界，從何而得了知也。見而不愛者：謂佛之境界，或由於諸法能起正觀察之正見，或由於能聽受他人所說之正理，由有此正見正聞，故能了知離言法性，而不愛世俗之心境也。

## 三散他證

又佛世尊……應知諸法離言自性

考迦多衍那一名，印度人往往用之，茲以散他二字別之，以表明非爲其餘之迦多衍那，而爲佛之弟子，名散他迦多衍那也。佛嘗謂散他曰：「散他比丘，當知修最上乘禪者，不同諸餘修梵行者，依于地、水、火、風之四大，亦不依於空無邊處，乃至非想非非想處之四空，亦不依于所希求者，所得到者，及意識所尋求伺察之事，而修靜慮。」然則究以何法而修靜慮歟？佛說：「散他比丘，謂於四大四空等一切實有唯事中，除遣地、水、火、風乃至一切之假名想而修靜慮。倘其能如此修行者，則大梵天等必來其前而讚之曰：『敬禮吉祥士，敬禮士中尊，我今不知汝，依何修靜慮。』」意謂所皈敬之靜慮師，竟不知其修何靜慮也！」

在此文中，可以測度天帝釋等之如何心理。其所以來此修靜慮者前而皈投者，蓋通常習禪，則必專注一境，而

不捨除地等之想像；今此修定者，雖亦不離地等，但其心光孤迥，寸絲不掛，更無地等假說之分別想，所以有他心通之天衆，皆茫然不知其所以，而來其前特別請問之也！

云何得知佛爲散他所言，即是闡發此離言自性之理歟？請申述之：此習定者，于心中構造之假想，及假想於地等上假立之名言，一概不留，亦不許離心而有諸法之獨立存在，此即除去增益執也。而於循計執外之依他圓成，亦不撥之爲無，此即除去損減執也。離此二種計執，本其自在性之純粹事實而照了之，毫不加以推計，故能得契萬法真相，而爲諸天禮敬也。

以上所引典籍，皆爲至教量；然闡此離言自性之至教，不勝枚舉。卽在此中，亦可窺見一斑。倘其于此等平等心中流出之至教而深察之，安得不信依他圓成之勝義爲離言邪？

### 第三佛起言說意

問若如是者……而起言說

諸法既然本爲離言自性，而佛陀乃徹底覺悟之人，何故於諸法上復安立種種名稱耶？其所說者，是否而與諸法相稱？如其相稱，則諸法非是離言自性；如不相稱，則其說法卽無何利益。答曰：偷記中謂佛說法，略有四種因緣：（1）諸佛所證本不可說，乃是方便權說。（2）因爲不起言說，則他不得而聽聞。（3）他不聞故，則不得而了知。（4）欲令他知，故起言說。按此而觀，佛陀說法，乃從悲心上不得已而說。因不起言說，則衆生不知真理本爲離言自性，故方便權巧而說，俾衆生切實修證，或以比量推知此離言自性也。

要知佛說無量法門，不過作衆生超越苦海之舟航而已，登彼岸後，不須再存留焉。又如醫師開方，本爲治病，疾既痊癒，何須藥爲？故大乘所建立之離言自性，亦在被遺之中；若不除遺，亦於法執何異乎？故經云：『如來說法四十九年，未說一字。』意謂佛雖終日說法，而所說者皆此未嘗說之離言性也。此所謂性相雙彰空有不二之中道歟！

#### 第四愚起八分別

##### 一 八分別生三事

又諸愚夫……及器世間

大乘離言自性，非一般全愚之凡夫，及半愚之二乘所能了知（凡夫全昧我法，二乘只知人空不了法空，故有全愚半愚之稱。）以其不了知故，乃從八分別生三事。八分別者，識也。謂識與二障俱，迷於事理，由此薰成種子，而能變成三事。所謂「所依緣事」、「見我慢事」、「貪瞋癡事」。然此非指名言爲體，乃緣生諸法也。卽通常所謂迷於眞事眞理，爲境所轉而妄想繁出，因而造成污濁世界者也。

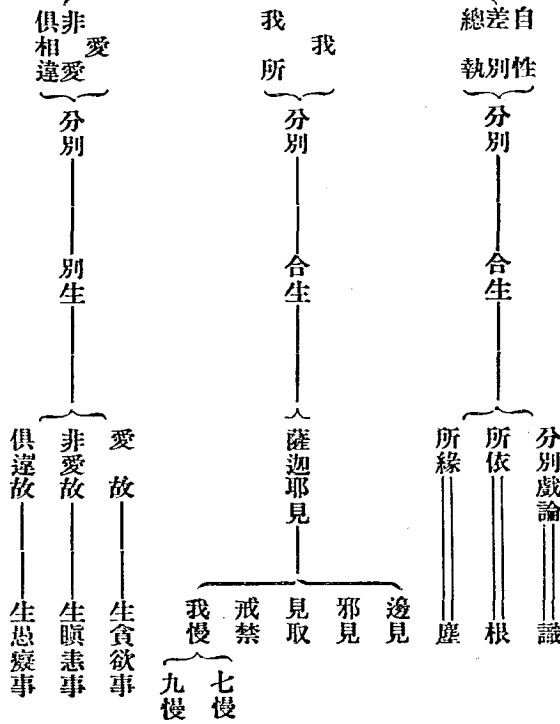
云何名爲八種分別……一切世間流轉品法

此處僅列出八種分別之名，其釋在後，故亦不多述。

云何如是八種分別……流轉品法

文中乃闡八分別生三事之理，茲且立表明之。

八分別生三事



在此表中，可見「八分別」生「三事」之程序矣。論中謂「分別戲論所依緣事」為言想言說所顯者；謂「有漏識」對於根、塵、識而起計度，而識亦為名字言語之所顯示也。而此三法又有多種，如識有八、根塵各六，故論中謂色等想事品類衆多也。表中八分別為平立，而論中之結文上則有其次第，如云：『當知此中「分別戲論所依

緣事」爲所依止，生「薩迦耶見」及以「我慢」；「薩迦耶見我慢」爲依，生「貪瞋癡」。由此三事，普能顯現一切世間流轉品法。』雖則有情從無始來，心與法執相應，不有其先後生起之程序，但就行者之斷惑上，必先去「貪」、「瞋」、「無明」；次斷我執；再次斷法執。故論中不妨假說由「依緣事」而「我見」、「我慢」；由「我見」、「我慢」而「貪」、「瞋」、「癡」也。「薩迦耶見」譯爲「身見」，通於「我見」、「我所見」者也。在三事中之「我見」、「我慢」及「貪」、「瞋」、「癡」，並非爲事，然確爲與識相應之能緣作用，故假名爲事也。

云何名爲自性分別……所生分別

「八種分別」與「無分別智」相對待。此有則彼無；彼有則此無。以此爲三界中有漏可斷諸心所；而彼爲出世無漏無漏不可斷之智慧也。八分別者：（1）自性分別，如見一粉條，於意識上加以分別，爲其安立一名；於其他法亦如此想像之而立其名，此爲從諸法自性上加以分別也。（2）差別分別，見此法上之條理，而其他法上之條理互相比較其爲同爲異。如見一白色粉條，則知此白色乃通於瓷器而黑墨上之黑色，則不通此白色粉條。此從彼此相互關係上所有差別加以分別也。（3）總執分別，如於多數分子合成之一團體上而執爲實有一整個的東西。有情本由五蘊和合而成，屋舍本由各種材料而成，並無實有之個我與屋舍；然吾人常計有一整個之我體與屋舍。此爲於多數分子圍集上而總執之之分別也。（4）我分別。（5）我所分別，此我所分別，往往於諸蘊上長時生起有我我所之見。如意識薰習故於自見處之事（五蘊）而執爲我；末那識於自見處事（第八見分）而執爲我，此皆以有有纏縛之相應心所拘泥之，故其於諸蘊上生起有我我所之分別也。（6）愛分別，謂遭遇順適優美

怡情之環境，則引起欣賞不已之愛分別也。(7)非愛分別，謂由緣慮不淨妙不可喜之惡劣境遇，甚感困難，於是引起抑鬱而不適意之分別也。(8)俱相違分別，謂所緣之境非好非醜適乎中庸，不能令人生起強有力之心理，而任運緣慮也。

此中所說略有二種……所起分別

此上八種分別，可歸納爲二法：(1)精神，能分別認識之心。(識)(2)物質，有情世間(根)及器世間。(塵)然此二種，即是八分別中前三分別所生之事。(參考前表)此能該括除五分，以餘分別無別所依之境，故前三爲後五之本也。此三分別從無始來展轉互爲因果，謂由過去三種分別之現行，薰成五根五塵之種子；由此種子於賴耶中醞釀成熟，故於今世復起依緣之現行。倘於今世仍不了知事理，則由今世惑業，復生當來之器界根身。蓋衆生生前既造業行，迷執根塵，故當來世定招感應生之界趣，以償前因焉。總之：由迷故生死不停，長劫於苦海流轉也。

二修尋思等了八分別

一修四尋思觀

云何了知如是分別……假立尋思

離言自性，諸法真理，亦非愚夫終不可知，然須有其方法始可了達——謂須先修四尋思觀，煅煉成熟，漸能引生四如實智，實智生起，則洞見之矣。論中先列四尋思之名，後隨次釋之。

名尋思者……假立尋思

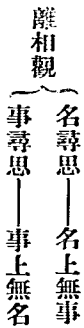
此中依名解釋四尋思之義也。(1)名尋思，行者觀察在名字言說中唯有名字言說，並無所依之事體詮在其中，純然為假立之名言，故曰名尋思。(2)事尋思，于依他緣生之純粹事實上，唯見緣生諸法不相礙之本相，並無假立名言於中雜入，純然為事物之自體，故曰事尋思。(3)自性假立尋思，自性為法之體，假立為法上假立之義。行者於意識上推尋法之得名，皆由自心中想像而假立者，其實名中無事，事中無名也。故曰：『名事互為客。』此為自性假立尋思。(4)差別假立尋思，行者於於諸法上所有言語詮表之差別意義，如常、無常、漏、無漏等，皆能如實觀察，知其亦是假立，故曰差別假立尋思。然修此觀有二種觀法：(1)離相觀，謂單觀名言或事體也。(2)合相觀，謂雙觀名或事之自性與差別也。

茲立二表明之

第一表



第二表





## 二修四如實智

云何名爲四如實智……所引如實智

前已說明四尋思矣，今進而說明四如實智爲如何？其名義如論文所列，茲就其義而一釋之。名尋思所引如實智者，蓋久習名尋思觀，而後自然引起如實了知之智，照了名中唯名，毫無事在其中也。然則世間爲何而於諸法上安立種種名稱歟？蓋世間衆生從無始來，業識茫茫，終身大夢，不辨事理，錯用思想，於是認繩爲蛇，計杌爲鬼，於本來離言之諸法上，隨其妄想分別，謂爲山、川、日、月、地、人、物等；由是一傳十、十而百、百而千、而萬、而兆，久久相沿成爲習慣，通國皆知此爲人彼爲物等；於是世人於諸法上起想發言，可以彼此交換意見，傳達思想。然終以妄爲真，計假爲實；此由無始來雜亂妄想有假說也。倘勤修佛法，對治煩惱，引發無漏，則一旦豁然貫通，照了事物真相，本來離言，所有名言，皆妄心之構成，此爲名尋思所引如實智之境界也。

此智在有漏加行位可得；而四如實智與四尋思，雖可同在有漏位獲得，但確有程度之高下，立表明之：

四尋思 ———— 有漏 ———— 煖等四加行位  
四實智 ———— 無漏 ———— 眞見道等位

在見道以前，煖、頂、忍、世第一之四加行猶爲有漏；見道位則爲無漏。四加行中煖頂二位修四尋思，故唯有漏；而忍、世第一修四如實智，故通有漏；而見道位登地以上亦修實智，故又通無漏也。

云何事尋思……所引如實智

事尋思所引如實智者：行者於諸法上了知其爲性離言說，卽是事尋思所引如實智。然非指老成人寂靜無言，默識存諸心中而言；須由現量親證，或無分別智證得此離言自性，方爲得矣。至四加行位上，不過相似證得此智而已。

云何自性假立……所引如實智

自性假立尋思所引如實智者：卽諸菩薩了知諸法自性假立，了知諸法從衆緣生，有因緣蒼萃則生，若因緣分散則滅，故近於幻有，不同凡情之執實也。至其對於色等想事中，了知假立言說，非事自性，但於言說中又不無有其相似自性之顯現。猶如繪畫一幅佛像，雖圖畫本非佛之自體，但圖畫中又不無莊嚴端正之佛像，所謂非有非非有者，是也。總之：通達依他如幻而不執實，卽自性假立尋思所引如實智之實現耳。

云何差別假立……所引如實智

差別假立尋思所引如實智者：偷記中景師意云：譬如一色，具足非有非無不二之性；徧計執色非有，依他起性非無。徧計是言說之增加故非有；依他是戲論之相離故非無。就二諦言之：徧計所執，在勝義諦中非有故；依他起性，在世俗諦中非無故。在四勝義中，亦作是說。在一法之差別意義亦不二：如依他眼識有緣慮用故不無；徧計眼識無緣慮用故不有。有見無見等，亦復如是。故所有其他一切差別之意義，莫不有其不二之性也。

茲再按文而一釋之：差別，是相對待之義。如有無，是非，動靜，一異，斷常等字樣。若智現前，乃洞察意識上所假立之差別意義，皆具不二之性，非有非無，不落有無斷常二邊，而爲非有非無亦有亦無之妙境也。何以故？於諸法上，

安立言說，不實存在，故名爲無；於諸法上，不增不減，離言絕思，故名爲有。質言之：正智親證真如，無有色等可言，故假名爲無；俗人智緣事相，安立名言，故假名爲有。有見無見等門，亦復如是。若知此種非有非無亦有亦無之道理，即是差別假立尋思所引如實智之發現也。

### 三 愚不了八分別墮法轉

愚夫於此四如實智……流轉不息

諸愚夫從無始由業蔽心，真智不彰，不明事相，故生八種邪的分別，久成習性種子，此「種」生起，則感來世之果報。詳言之：由八種邪分別生起我法二執，終日追逐爲我主義，起貪瞋癡，作不善業，由是於生死中流轉受生，而有各種苦痛之所隨逐也！

### 四 聖了八分別證大果

#### 一 證斷果

菩薩依此四如實智……大般涅槃

諸菩薩者，能正知八分別皆無戲論故，不復起虛妄分別；不起妄分別故，不復熏成當來世之器界與根身之種子；不熏種故，當來依緣亦不得生；依緣不生故，從依緣起之虛妄分別亦不得生。此在四加行之世第一位上有此相似無漏智之生起；以其將登初地，故能滅去三界有漏之心心所法；知其戲論，無復執著，故伏除藏識中之染虧種子而引生淨無漏識；淨識現故，得二種聖果。此中即明其斷果也。

二證智果

於現法中……最勝無上

煩惱斷故，無漏真智發現，智現前故，則獲得自在。（自在者：謂此真智非向他人求得，而為本有之無漏種子發生現行也。）然此真智，初地分證菩提涅槃，八地所證似與佛等；究竟證得，則為佛果。其所得之自在，約分三種：（1）於變化中獲得自在，即是隨心變化皆得成就。然變化義雖相近，但不無稍異，於「無」中化「有」為「化」；於「有」上而改其原有之形色數量與體質等為變。此為六通中之神通通也。（2）智光炯炯，於境自在。即六通中之餘五通也。（3）於壽命住捨獲得自在，謂其壽命，能聽其意欲之住舍，若欲舍命，並不必用刀杖等之害具，自由能棄舍之。此三自在獲得，故於衆生中為最殊勝焉！

菩薩如是……不從他緣勝利之業

因得如上自在故，即能同時獲得勝利：（1）心得寂靜，然非由斷去煩惱而獲此身心粗重之禪定；但由真智，性住寂靜，故其與二乘枯木死灰之定，相去遙遠也。（2）智轉明處，于世間一切學說，如五明等，皆有相當認識，且精通熟習，得其深微之處，以此而上求下化也。（3）了知生佛平等，乃發充足之悲心，而於極苦之五濁惡世，生死死生，不停其救世功作；亦不於苦難中生厭倦退屈之心也。（4）悉能了知如來甚深妙法，祕密意趣，能斷衆生種種疑網。（5）習大乘法，得大勝解，故任隨何人及其他因緣，皆不能退其初心與誓願，終必以佛法而進行也。此五種勝利有五種殊勝業用：（1）成就殊勝定力，止息勞倦，便於勤修菩提也。（2）五明熟習，則智慧殊勝，便於求

佛果也。(3)大悲心切，便於利衆生也。(4)深知佛法，即能除遣化生疑網，使正法得久住世；於相似佛法之魔說能殄滅之，此即顯正之意也。(5)于外道之諛辭邪說，竭力摧除，自發誓願堅固，不爲傾動，而抱着一貫之精神，此即破魔之義也。學大乘者，於佛法得勝解，則不爲他人奪其志趣，故不願從不符佛法之他終，而唯行佛法之勝利事業也。

如是菩薩……正願無動

菩薩工作，不可勝數，但可統攝於此五業之中。若歸納其工作，亦可分爲五種：(1)定力，令心安隱，無染瑕疵。(2)慧力，于事于理，悉明瞭究竟。(3)悲力，救度衆生一切苦厄，令得安隱。(4)護持如來正教，摧滅邪論。(5)願力，于外境不爲轉移，而具足大願。此爲菩薩工作之大概也。

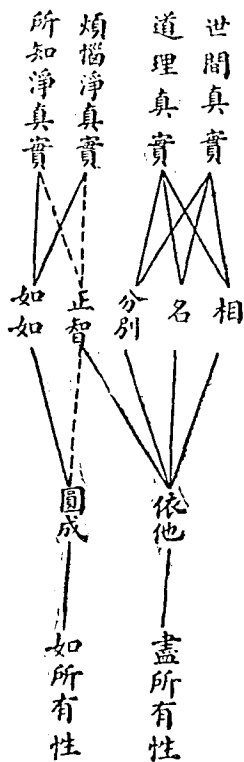
#### 四 總結顯勝

常知如是四真實義……第四最勝

本來四真實即是二真實，因開合之不同，故有四真實二真實之別。開則爲四，合則爲二，其真實則一也。

世間極成真實，就其遺執之凡夫心而言，故爲依他。而修行亦隨順乎俗諦，故非徧計執也。道理極成真實，以三量證實道理故亦爲依他。然前二真實皆爲散心之境界，故爲五法中相名分別之所攝，較之後二真實爲最劣也。第三真實，乃人空所顯之真如故處中。第四真實爲人法二空所顯之真如故最勝。後二真實若就其能證所證合說，則爲正智如如所攝；若唯從其所顯之真理方面而言，則推攝於如如也。

茲將五法三性與四實二實相攝之關係，立表明之：



(六) 本品之組織

一切諸法，真俗二諦可以攝盡，本品首先詮表二種真實，乃盡力闡明法界之全體大用者也。然吾人欲窮此法界之全體與大用，則不得不藉般若之空慧以照了之；所以本品次以五義分別空慧，以使人獲得由凡入聖之樞紐。然空慧所照者則為「離言自性」；而于此離言自性，若不了知，則為流轉生死之凡夫；如能覺照，則為證大菩提之聖人。故本品再次即廣明離言自性，以為吾人獲得修行之憑依。然欲徹底證此離言自性，則又非短時間所能辦到，必須先修四尋思而後修四如實智漸漸圓滿，故本品在明離言自性中充分說明之，以使吾人得免祛躓等之弊。此為本品組織之大綱也。吾人今讀此品，如能按其所言而實行之，則庶乎其越道有方矣！

論記纂要之諸疏摘錄，附記文中矣。太虛闡識。

## 附慈宗要藏目錄

慈宗要藏敍

慈宗三要敍

慈宗修習儀

一經藏

1. 佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經

2. 彌勒佛法身咒印佛說陀尼集經

3. 觀上生經要及諸疏摘要

4. 彌勒諸經

佛說彌勒大成佛經羅什譯

佛說彌勒來時經失名譯

佛說彌勒下生成佛經義淨譯

(以上皆舍利弗問同本異譯六譯存三)

佛說彌勒下生經法護譯或否

附慈宗要藏目錄

法相唯識學

五九六

佛說彌勒下生經羅什譯

(此阿難問與舍利弗稍異)

彌勒問八法經有異譯

彌勒所問經有二譯

彌勒菩薩所問本願經

慈氏菩薩所說緣生稻芽喻經

一切智光明仙人慈心因緣不食肉經

佛說慈氏菩薩誓願陀羅尼經

佛說慈氏菩薩陀羅尼經

5. 諸經摘錄

法華經普賢菩薩勸發品

心地觀經四則

大灌頂經禮藥師亦見彌勒

七佛所說神咒經文殊咒

佛說陀羅尼集經大勢至咒



首楞嚴三昧經一

(以上諸經皆導歸兜率見彌勒者)

首楞嚴三昧經二

佛本行經

華嚴經善財見彌勒章

楞嚴經彌勒圓通章

悲華經

十住斷結經

獅子月佛本生經

賢愚因緣經

(以上諸經有關說彌勒行果者)

二律藏

1. 菩薩戒本

2. 菩薩戒羯磨儀

3. 菩薩戒本講要及諸疏摘要

附慈宗要藏目錄

4. 菩薩戒本舊譯

5. 菩薩戒諸文摘錄

瑜伽菩薩地戒品

菩薩戒抉擇分

菩薩瓔珞經大衆受學品第七

梵網經十重四十八輕戒

菩薩優婆塞戒經受戒品第十四

受十善戒經

真言受菩提心戒儀及受五戒八戒文

三論藏

1. 真實義品

2. 真實義抉擇分

3. 真實義品講要及諸疏摘錄

4. 宗釋諸論

大乘五蘊論

三十唯識論

二諦章顯名辯體門義林章

唯識章出體門義林章

因明學概論

八識規矩頌講要

佛法總抉擇談

法相唯識學概論

5. 諸論摘錄

佛地論

發菩提心論

四雜藏

1. 彌勒佛證讚文四首契譯

2. 慈氏菩薩略修念識念誦法

3. 應化靈感略

4. 上生嘉言略

附慈宗要藏目錄

法相唯識學

5. 宗祖史傳史

宗派源流之慈宗略史

瑜伽師地論敍之慈宗略史

婆藪槃豆法師傳

玄奘法師傳

窺基法師傳

## 瑜伽師地論菩薩地眞實品親聞記

太虛法師講演  
學者嘿庵筆記

原夫菩薩極地，該三藏之遺文。如來後心，暢五乘之奧旨。瑜伽之微妙，不可得而思議也。爰有太虛法師者，巧飛妙辯，發海潮音於簡編。志振頽風，握佛學院之綱領。更於禪餘擊節，課外芬芳。闡大乘論，宣眞實義。學者之於瑜伽也，始在武林聞其名，繼在琴川觀其冊。今來漢臯佛學院，幸獲親炙法師，餽聞其義，使神游其間，以增益其所不知。始如長者諸子，得出火宅，住大白牛車，非本所望矣。乃錄厥心得，集而存之。雖大海之一勺，亦未嘗不可藉以知其全味焉。是爲序。

佛示生二千九百四十九年藥師誕日嘿庵謹識

### 瑜伽師地論菩薩地眞實品親聞記

將演此品，先分爲四：一釋題目。二明殊勝。三辨傳譯。四解文義。

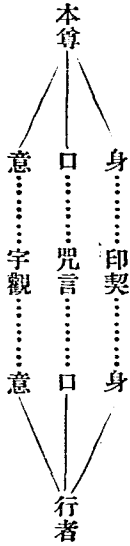
初釋題目。具云：瑜伽師地論本地分第十五菩薩地初持瑜伽處眞實義品第四。分釋爲五：一釋論題。二釋分題。三釋地題。四釋持題。五釋品題。今初釋論題。

### 瑜伽師地論

此論有一百卷，屬於大乘部之論藏也。約解爲四：初瑜伽。二瑜伽師。三瑜伽師地。四瑜伽師地論。初瑜伽者，華言相應，確指行解相應以言，非泛論之相應也。其中分有五種相應：一與境相應，不違一切法自性故。二與行相應，謂定

慧行等相應故。三與理相應，安立非安立二諦相應故。四與果相應，能得無上菩提果故。五與機相應，果後行化能與機相應故。具此五種相應，是此論所名之瑜伽也。蓋由諸法若性若相聞之確然了解是為第一步相應境既相應依已即理智如如心無所得是為第三步相應也理智相應而得圓成然相應之關鍵正在乎止觀而已。又瑜伽有顯密妙覺是為第四步相應也果既圓成應機說法是為第五步相應也。

之二。初顯教即前五。一勝解與境相應。台宗謂之理二正觀與行相應。觀行即三真智與理相應。分證即名字即四圓因與果相應。究竟五佛教與機相應。良以行解相應，然後理可證，道可成，衆生可度，而得始終貫徹瑜伽之旨也。二密教之瑜伽，謂行者之三業，身口意與本尊觀音之三業，交加依持，相應互照，聖凡一致，因果同體，此密教之相應。蓋無異顯教之佛教與機相應也。



二瑜伽師。別云瑜祇，微異瑜伽，翻云觀行者，或云瑜伽之師，依主釋也。蓋師者，人也。因學觀行而名之也。又名有瑜伽之師。以此人有止觀之相應行故，有財釋也。瑜伽師，人法雙標也。三瑜伽師地。一地位，謂從凡夫地至大覺地故。二譬喻，謂地能持載萬物，能生長萬物；喻此論能持載諸行爲一切法之所依故。能生長二智爲無上菩提因故。四瑜伽師地論。瑜伽師地，約所詮之義理論。約能詮之言教也。釋論題竟。

二釋分題

本地分

本地分論有五分：一本地分。卷五十二攝決擇分。二攝釋分。卷二十三攝異列分。三攝事分。卷十六初分廣明由凡至聖之境行果地。餘四分中所言者，皆爲此本地分之流類耳。釋分題竟。

三釋地題

第十五菩薩地

論曰：云何瑜伽師地？謂十七地。何等十七？喝陀南曰：「五識相應意，有尋伺等三。三摩地俱非，有心無心地。聞思修所立，如是其三乘。有依及無依，是名十七地。」一五識身相應地二意地三有尋有伺地四無尋唯伺地五無地十聞所成地十一思所成地十二修所成地十三聲聞地菩薩地屬於十七地中第十五地位。由三十五卷起至十四獨覺地十五菩薩地十六有餘依地十七無餘依地。四十九卷半止；共有十五卷半文。然於前九地辨境。次六地辨行。後二地辨果。所謂三乘者，佛之說法本乎一味，因根不等故有三乘。然大乘不但異小乘，且能包乎小乘也。釋地題竟。

四釋持題

初持瑜伽處

持有四：初持、二持、三持、四持。以初持文占菩薩地最多；有十二卷十八品。約前顯教，初解境相應與觀行相應，屬此初持。二觀行相應與智理相應，屬此二持。三因果相應屬此三持。初以持菩薩解行到瑜伽處也。釋持題竟。

五釋品題

真實義品第四

行者之於一切法也，如實了知諸法實相；假者見其假，真者見其真，而不虛誑其事。則此品之所名真實也。孔子曰：「知之為知之，不知為不知，是知矣。」品之要義，說明一切法自相，使得發生不違諸法之勝解，而入與境相應之初持瑜伽處者也。故吾人必藉此發生相應勝解，得入為初持之瑜伽師也。品者，類也。文在卷第三十六本地分中菩薩第十五初持瑜伽處十八品中之第四品。以上總釋題目已竟。

二明殊勝

論之殊勝分為三種：一本論在佛法中之殊勝。二本地在本論中之殊勝。三本品在本地中之殊勝。初云佛法者，指佛一代時教之謂也。略言有四：一所屬藏勝；於二藏中屬菩薩藏攝故。於三藏中屬阿毘達摩藏攝故。此云對法論能發慧斷惑二所屬乘勝；一從此論頓入菩薩地者，即同華嚴之根本一乘故。二從此論漸入菩薩地者，即同深密第三時普為發起一切乘而說之大乘故。總論此論所屬乘者，唯普為與根本之大乘方能攝入，餘非





所容。三所屬教勝；一頓機遇之，卽一時一番之頓教。二漸機遇之，卽深密第三時無上無空中道了義之教。四論自體勝有三：一是通申一切經之宗論故。二是法無不詮義無不了之廣論故。三是法相唯識宗之本論故。對十支論爲根本故。

十支論名目如次：

- 略陳名數支……百法明門論——世親造
- 粗釋體義支……大乘五蘊論——世親造
- 總苞衆義支……顯揚論——無着造
- 廣包大義支……攝大乘論——無着造
- 分別名數支……雜集論——無着造
- 離僻處中支……辨中邊論——彌勒說
- 摧破邪山支……二十唯識論——世親造
- 高建法幢支……三十唯識論——世親造
- 莊嚴體義支……大乘莊嚴論——彌勒說
- 攝散歸觀支……分別瑜伽論——彌勒說依深密中之品名而造論未譯

以上十支論，皆以此瑜伽論爲根本而申明發宣者也。二本地在本論中之殊勝；古德嘗以此論全部不能廣

譯而獨譯此一地者，可見其以此地爲殊勝也。如北涼曇無讖三藏譯名菩薩地持經。劉宋罽賓求那跋摩譯名菩薩善戒經，一屬經藏，一屬律藏，皆不稱其爲論也。後玄奘法師譯出爲論，即將地持經編入論藏，而善戒經仍攝在律藏，因其當時譯者重在明大乘戒故。三本品在本地中之殊勝，心不契真實義，必偏愛見，雖有前數品之發心，亦等於空花無果耳。必須根本真實，方能念念流入薩婆若海。由初持而二持而三持以圓滿菩提耳。故此品在二十八品中較之別品獨爲殊勝也。明殊勝竟。

三辨傳譯分二 一明說主 二辨譯人 今初

彌勒菩薩說

彌勒。此云慈氏，名阿逸多，翻無能勝。菩薩。具云菩提薩埵，覺有情義。說者。悅所懷也。菩薩在佛滅九百年間說此論。經有上生經明其上生兜率事；又有下生經言其當來下生事。問。佛在世時，或有菩薩示現人間，助佛行化，如觀音等。何故佛滅後九百年，彌勒仍在人間說法？答。緣由當時有無着菩薩，獲證初地，深入大乘，爲要顯揚正宗，摧破邪見，以神通上昇內院，求彌勒菩薩，自視史天宮，降於中印度阿輸他國，爲說此論，乃傳於世也。

二辨譯人

三藏法師玄奘譯

奘師越葱嶺，游月邦，訪道十有七載。經途百有餘國，三遍獲聞此論於戒賢法師座下。以貞觀十七年二月六日還至長安，於弘福寺與學通內外之名僧二十一人，共譯三藏梵本。至二十一年五月十五日，肇譯此論，論梵本

四萬頌，每頌三十二字，至二十二年五月十五日絕筆，成一百卷。凡有五分之地，如前釋。法師講此論時，有窺基略纂十二卷，通倫記，其所解成瑜伽倫記四十八卷，並行於世。至元末以來，遺失其本，研究者多未聞見，正理淪亡，慧日沉空，近幸日本續藏流通，取回重行於世，今講此論，都依斯記，辨傳譯竟。

四解文義分二 一略標釋 二廣分別 初又分二 一略標真實 二略釋真實 初中又二 一標二真實 二標四真實 今初二初微起

云何真實義

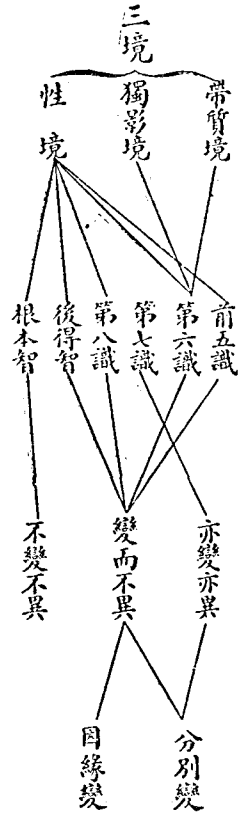
云何是徵問詞，不變不異之理性謂之真。現有現在之事體謂之實。性則亙古亙今，體則無方無所。二者周徧，無有無無，此中間以何法爲真實義，所謂欲窮真諦理須知第一義也。

二正標

謂略有二種：一者依如所有性諸法真實性。二者依盡所有性諸法一切性。如是諸法真實性一切性，應知總名真實義。

標中先開次合。善戒經言二真實：一法性、二法等。地持經一法性、二一切事法性。二者名義，異而不異，此則全異其名而其義同也。一者依如性以明諸法無差別之真實性。二者依盡性以明諸法有差別之一切性。如者不變不異之謂。令取不變不異，與亦變亦異，及變而不異三義，較而明之。一不變不異義爲根本智，親證真如故。二變而不異義爲後得智與第八識及前六現量所緣性境，雖有因緣變分別變別別之事，而緣時與所變境不相違異故。

三亦變亦異義：為第七六識帶質境與獨影境，由分別變更違異因緣變之實境故。



依此不變不異之如所有性，說有諸法之真實性。除此則無有真實之體性也。蓋者窮邊際徹源底之謂。前約如理智根本智是契諸法之性曰如。此約如量智後得智是符一切之相曰盡。倘若境大智小，智大境小，皆不足以稱其為如量也。是故有為無為空有色心等法以如量智證之，無不周徧，無不深徹，分其粗妙大小歷歷炳然也。即地持中所云之一切事法性也。以上二義大抵如是。合則以根本智所證之性為諸法真實性。以後得智所證之性為諸法一切性。如是應知總名真實義也。法師曰我今說真實義說亦真實依聖教而流出故。標二真實境。

二標四真實

此真實義，品類差別，復有四種：一者世間極成真實。二者道理極成真實。三者煩惱障淨智所行真實。四者所知障淨智所行真實。

四種真實中初屬有漏。二通有漏無漏。三四皆屬無漏。約合四重二諦如次：

世間世俗  
世間真實如天地人是也

世間勝義

道理世俗  
道理真實如蘊處界等法是也

道理勝義

證得世俗  
煩惱障淨苦集滅道證人空故

證得勝義

勝義世俗  
所知障淨證法空一真法界故

勝義勝義

略標真實竟

二略釋真實分四 一釋世間極成真實

云何世間極成真實？謂一切世間，於彼彼事，隨順假立世俗串習，悟入覺慧，所見同性，謂地唯是地，非是火等。如地如是，水、火、風、色、聲、香、味、觸、飲食、衣乘、諸莊覆具、資產什物、塗香華鬘、歌舞妓樂、種種光明、男女承事、田園邸店、宅舍等事，尚知亦爾。苦唯是苦，非是樂等；樂唯是樂，非是苦等。以要言之，此即如此，非不如此，是即如是，非不如是，決定勝解所行境事。一切世間從其本際，展轉傳來，想自分別，共所成立。不由思惟籌量觀察然後方取，是名世間極成真實。

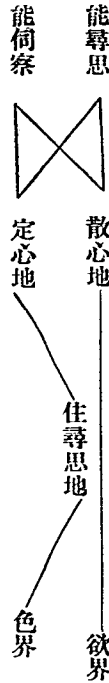
釋中初徵、次釋、三例、四合、五結。云何下徵。問言何者爲世間之極成真實也？謂一切下釋。彼彼者，各各也。世間之得爲至極成就之真實，蓋本乎世俗慣習之思想言說，爲世間思想言說共所成就，是實非虛，故曰極成。乃如來隨他意語施設安立者。但爲世俗之性，而無勝義之性者也。然後三種真實，不依此世間之真實，則無以爲言說分別之所依止。是故此世間所極成者亦稱真實也。謂地唯下例中，先能造四大。次所造色相。三依正莊嚴。四內身苦樂。言地唯是地者，卽說明此是地大，決定是地大，非火大等，地大既然四大亦爾。四大既爾萬有皆然。以要言下合，謂世間世俗諦，是從本際展轉傳來共所成立，非今創造者也。凡新發明學說，先以思想考察而後定取者。無論正確與否，皆非此所謂世間極成真實之義也。是名世下結。因明疏云：極者至也，成者就也。至極成就，兩宗共許，故名極成。又云：雖兩宗共許，若非至實道理，亦不名極成。如勝論對五頂所立量是。此則世間之所以名極成真實者亦明矣。世間真實，近於俗所謂常識或直覺。

## 二釋道理極成真實

云何道理極成真實？謂諸智者，有道理義。諸聰叡者，諸點慧者，能尋思者，能伺察者，住尋伺地者，具自辯才者，居異生位者，隨觀察行者。依止現比及至教量，極善思擇決定智所行所知事，由證成道理所建立所施設義，是名道理極成真實。

釋中先徵次釋後結。道者，途也。人之思考，亦由途徑而達目的。謂能緣心與所緣境相通一貫之理，是此所云道理之義。亦是共所成立，故云極成真實。謂諸智下釋，有總別義。總言諸智者，揀非愚夫愚婦之謂也。諸字所包括

意，即指別中八種有智之人也。別中初明諸智者，次示有道理義。一聰叡者，生來六根通利故。二點慧者，具有巧妙學術故。三尋思者，散心能淺思維故。四伺察者，散心能深思維故。五住地者，由尋伺而入靜慮故。如初禪天是也。  
尋伺有定  
散地不定



六辯才者，具四種辯才故。辭一法无礙辯才無法不了故二義无礙辯才無義不解故三七異生位者，雜類凡夫中之有智故。八觀察行者，凡三乘學者，必隨順觀察行故。夫諸智者略釋如此。次示有道理義者：吾人得慧之所由不外乎三量。以此爲一切道理之源也。量度十方，權衡三世，有限無限，能通能窮，此則三量之所以名爲量大也。是故欲入佛智境界，亦必依是三量。文中云現者，卽三量之現量，謂由親證而得，不藉言說及念度故。異生散心，雖無現量而有似量，定心必爲現量。比者，比量也。比度計較之謂也。依以因之三相比類觀察，確知不虛謂之比量。近世學者慣用正反比例，亦此義也。至教量者，又云聖教量，謂由因了義教典而楷定諸法義故。至極無上，意言佛之教非外道典之所能過也。諸智者，依止三量極善思維而得決定證成之道理。是名下結。道理眞實近於俗所謂之哲學科學知識

### 三釋煩惱障淨智所行眞實二初釋明眞實

云何煩惱障淨智所行眞實？謂一切聲聞獨覺，若无漏智者能引无漏智者無漏後得世間智所行境界。是名煩惱

惱障淨智所行真實。

初中先徵次釋後結。煩、擾也。惱、害也。此卽是障。而爲首者，則唯補特伽羅我執，以從煩惱中而得以出離，其能緣之智與所緣之境相應一致。故謂之淨智所行真實。謂一切下釋。聞聲悟道謂之聲聞，得自然慧謂之獨覺。此二乘者於無漏智能證生空理，不與煩惱相應。如光破暗，暗不能並故。又有能引無漏智種而起現行之加行智，其能引智在七賢位。疏引在資糧位。親引在四加行。至見道位。斷分別人我執如實了知唯蘊無我。故云無漏後得世間智所行境界，智通三位。

是名下結，指明二乘所緣境界，是煩惱障淨智所行真實也。

### 二徵示境界

由緣此爲境，從煩惱障智得清淨，於當來世無障礙住。是故說名煩惱障淨智所行真實。此復云何？謂四聖諦：一苦聖諦。二集聖諦。三滅聖諦。四道聖諦。卽於如是四聖諦義，極善思擇，證入現觀。入現觀已，如實智生。此諦現觀聲聞獨覺能觀，唯有諸蘊可得，除諸蘊外，我不可得。數習緣生，諸行生滅，相應慧故。數習異蘊，補特伽羅，無性見故。發生如是聖諦現觀。

文中初躡前真實。次徵釋四諦。後示境生觀。初謂由緣四諦之境而得淨智。如摩尼珠出於污泥。卽脫煩惱障生無漏慧。至業報二障亦於當來世捨盡矣。此復下正徵此境界，問四諦云何也。一苦下釋，聖諦正也。實也。是中正真實之言故。苦謂三界二十五有之苦報也。集謂貪瞋癡等惑福業非福業不動業之苦因也。滅謂無漏真理二乘



涅槃也。道謂三十七道品，能引凡入聖也。智者知苦是逼迫性，集是招感性，滅是可證性，道是可修性。是故二乘由此證入十六行之現觀，發生無漏智入見道位也。此諦下示觀境，唯有諸蘊可得，除此其餘我見不可得也。大智度論云：「阿羅漢視身如曾經割解，復爲綴合之牛，不見有神我故。其所以得入我空無性者，蓋因累累數習緣生無常無我之慧，發生如是聖諦現觀耳。」

四釋所知障淨智所行真實二 初釋明真實二微示境界 今初

云何所知障淨智所行真實？謂於所知能礙智故，名所知障。從所知障得解脫智所行境界，當知是名所知障淨智所行真實。

釋中初微、次明、後結。前云煩惱障持業釋也。此則所知不是障，以障障所知，以法執爲本，依主釋也。所知梵語爾儀，與境同義，從執一切所緣之境爲心之障，能礙通達於境之智故，名所知障。出離所知障所得之智境，是名所知障淨智所行真實也。

## 二微示境界

此復云何謂諸菩薩，諸佛世尊，入法無我。入已善淨於一切法，離言自性。假說自性平等平等，無分別智所行境界。如是境界，爲最第一真如無上所知邊際。齊此一切正法思擇，皆悉退還不能越度。

此復云者，重問所行境界爲何境也。諸菩薩約初地菩薩以上，諸佛統括三世十方之妙覺地。世尊謂果後行因，倒駕慈航，爲天人之所尊重也。由初發心，歷三賢地，知法無我，以久修無我觀方便，斷分別法執入初地，進斷俱

生法執，究竟成就清淨，故云入已善淨。於一切法，離言自性，假說自性之非安立安立二諦，心境相應理智一如。故云平等平等如實了知空不空法，不隨言說分別，故云無分別智所行境也。如是境界，徧法界，徹世際，爲第一無二之真如，更無有過其上者。齊此則一切法皆悉下劣，不克勝於此矣。總上一科，略標釋竟。

二廣分別。佛之說法，或廣或略，蓋因羣機有愚智之所致耳。說雖不同，其揆一也。維摩詰聽三十二菩薩各說不二法門不同，而同入不二法門。今此論雖重重廣爲分別，亦悉詮真實之義也。依遁倫記分作五段：一、所證真實理體無二。二、修空勝解成大方便。三、入法無我證二智行。三乘無戲論能正修行。五明離言性廣示差別。

### 今初又三 初安立無二真實

又安立此真實義相，當知即是無二所顯。

此真實相以何爲相？當知即是絕對待離空有無二所顯一真常存之理體也。

### 二徵釋何者爲二

所言二者，謂有非有；此中有者，謂所安立假名自性，即是世間長時所執，亦是世間一切分別戲論根本。或謂爲色、受、想、行、識。或謂眼、耳、鼻、舌、身、意。或復謂爲地、水、火、風。或謂色、聲、香、味、觸、法。或謂善、不善、無記。或謂生滅。或謂緣生。或謂過去、未來、現在。或謂有爲。或謂無爲。或謂此世。或謂他世。或謂日月。或謂日月。或復謂爲所見所聞，所覺所知，所求所得，意隨尋伺。最後乃至或爲涅槃。如是等類。是諸世間，共了諸法。假說自性是名爲有。言非有者，謂即諸色假說自

性，乃至涅槃假說自說無事無相假說所依一切都無。假立言說，依彼轉者，皆無所有是名非有。

文中先言所說有。次明所說非有。所言二者，以其所執皆是有法，既有有法，必有非有，以非有非有，亦不能對待名爲有矣。此中有者，以其本空，妄增益之執爲實事，故爲妄執之有。如云：涅槃生死，皆同昨夢，其所言之涅槃與生死名義者，固皆安立假名，豈實有自性乎？世間謂器世間中之有情世間也。長時所執者，謂從無始不覺以來，迨至未來大小衆生，各各皆有其自境所執。如螻蟻然，逢擒則逃，將雨而徙，亦其所執之境，此謂徧計所執之性，亦是分別戲論之根本耳。等言卽是假名五蘊、六根、四大、六塵、三性、無記具有覆無覆善通、四諦、生滅、十二緣生、三世有爲、可造無爲、不可造、今生、他生、空色、色空、見聞覺知、求得尋伺、未得而求謂之求已得而得謂之得、乃至究竟涅槃造無可造等法，皆是世間共同假立諸法名義。言非有者，以其所立之自性相，畢竟空無無所有故。欲造增益之有，故說非有。事實有也。相、假相也。然聞非有而執非有，亦名徧計執性，是謂損減執。前言有是 依彼轉者，卽依假立諸法之名，而有假立諸法之義轉現也。

### 三正明無二所顯

先所說有，今說非有，有及非有，二俱遠離。法相所攝真實性事，是名無二。由無二故說名中道。遠離二邊亦名無上。佛世尊智於此真實已善清淨。諸菩薩智於此真實，學道所顯。

言二俱遠離者，卽明中道無上之眞勝義也。不獨有法空而非有法亦空，且空之空亦空也。如起信云：「離言說相，離心緣相，乃至因言遣言，無言可遣，是名心眞如相。」要之如來所說，或名一眞法界，或稱諸法實相，曰圓覺

性，曰自覺聖智境界。此論今名中道，亦名無上，正顯真實義，爲純圓獨妙之法也。其所說之中道名義，亦是假立自性。中論云：「因緣所生法，我說卽是空，亦名爲假名，又名中道義。」由是觀之，此無二所顯真實法，固四句皆非，非俱遣也。諸佛於此已證，菩薩於此正顯，衆生於此當證，吾輩其努力哉。

## 慈宗三要敘

太虛

遠稽乾坐，仰慈氏之德風，邈徵大唐，續慈恩之芳篋，歸崇有在，故曰慈宗。三要者，謂瑜伽之真實義品及菩薩戒本。與觀彌勒上生兜率經也。義品戒本慈氏之說，經則釋尊談。慈氏者，故皆宗在慈氏，如次爲慈宗境、行、果之三要也。夫世親大師嘗集境、行、果爲三十頌，迴施有情，護法諸師解之，大義微言燦然矣！是曰成唯識論。第明境繁細難了，而制行期果，又非急切能致，慧巖者畏焉，或耽玩其名句味，樂以忘疲，不覺老至，造修趣證者率鮮。今身以解此真實義，持此菩薩戒，祈此內院生，既簡且要，洵爲人人之所易能。然真實義詮境之要，菩薩戒範行之要，聞者殆無間然；至觀上生爲獲果之要，必猶難首肯，茲申論之。夫知有無上菩提，又知有已得垂得此無上菩提者，復知自他有情皆有能得此無上菩提之因性，且嘗自期於必得之者，願人命在呼吸間，一旦無常，卽成隔世。若於生死，猶未自在，非藉佛菩薩攝持之力，則於所志之事，諸趣流轉，昧忘可虞，故須急『欣淨土』『親上聖』之務，否則上無以圓大覺，下無以濟含識，近無以淨一心，遠無以事諸佛，不亦唐功寡効乎！然十方諸佛刹，雖有緣者皆得生，而凡在蒙蔽，罔知擇趨。惟補處菩薩法，爾須成熟當界有情，故於釋尊遺教中，會持五戒受三皈稱一名者，如次皆於彌勒佛三會聞法。而在吾人既聞釋尊遺教者，卽爲已與慈氏尊有緣，可求生內院，以親近之矣！況乎慈尊應居觀史，與吾人同界同土，而三品九等之生因，行之匪艱，寧不較往生他土倍易乎？一經上生，皆卽聞法，不退大菩提，與往生他土猶滯相凡小者殊勝迥然矣，故斯經實爲一生成就不退菩提之秘要，曾發無上菩提心者，不可不奉持以斬向焉！甲子元旦之旦釋太虛

敬啟。

法相唯識學

## 大乘起信論唯識釋

此論辭簡義隱，未廣分析，古今解者，除天台家之荆溪靈峯等，多用賢首家說。賢首宗在華嚴，明大乘果，依菴摩羅識持一切無漏種彰法界緣起。法界緣起可名菴摩羅識緣起或無漏界緣起或一切種智緣起以釋此論，雖亦可通，究多未符之處，不能解人疑惑。成唯識論明境，多依異生心境而說，以揆此論立說之依據點，亦非恰當，故唯識家若古之慧沼今之歐陽竟無等，每致駁難，予解此論，嘗著略釋別說二書，今以時人依據成唯識論，對於此論頗多非撥，而主張此論之賢首家說，又不足祛除其迷謬，乃從成唯識論尋得此論立說之依據點，示全論之宗脈，裂千古之疑網，擇要以言，不復詳其章句。

世傳馬鳴論主爲第八地菩薩，龍猛與無著爲初地菩薩，皆登地之聖人。世親則爲未登地之加行位人，而聖位菩薩之造論，皆依自證現量智境，宗本契經，闡揚深悟，上求大覺，下化含情。由此觀之，則馬鳴造此論，必非世親及賢首等，未得自覺聖智境界，唯取聖言爲依據者之比，而有其自證現量智境爲依據點也。蓋唯取聖言爲依據，則推理之說明，唯在密符契經，使所宗之契經專明佛果，則雖以凡識推明佛境界，亦無不可。登地菩薩以自證境爲依據點，則契經或反爲其造論之註脚，故賢首能善明佛華嚴之果覺，而馬鳴造此論之智境反居其下也。明此則馬鳴造此論之依據點，必在八地或初地以上之菩薩心境，斷可知矣。此論應據八地以多就恆行不共無明說故今就通義且依地上

登地以上「菩薩心」境，與「異生心」境及「如來心」境有不同者，「異生心」境是純有漏，無分別智從

未現行。無始恆行不共無明具就應云從未暫斷現行，故從未一剎那頃現證真如。「如來心」境是純無漏，無分別智恆時現行，一切染法已永斷盡。故亦永無一剎那頃不證真如。「菩薩心」境，則有時有漏同異生，亦有時無漏同如來。有時執障相應染法現行，亦有時智證真如而無明暫斷現行，此論說菩薩之證發心相有三：一者真心，無分別故；二者方便心，自然徧行利益衆生故；三者業識心，微細起滅故。無分別真心是根本智證真如及後得智變緣真如萬法，方便心是後得智之上求下化，業識心是後得無漏平等妙觀。二智所緣有漏第八，亦六七識無漏無間轉生有漏後之雜染八識心心所聚，成唯識論之說等無間緣，第七轉識有漏無漏容互相生，第六轉識有漏無漏亦容互作等無間緣，皆依此登地以上菩薩心境說，登地以前無無漏故。此專依大乘說小乘初果後亦如此此菩薩心有漏無間導生無漏，既可上同如來，代表四聖，無漏無間導生有漏，復可下同異生，代表六凡。此為「地上菩薩心」最特殊之點，二乘不證法如來依有漏無漏可分別如下：

純無漏現行心境……如來  
 純有漏現行心境……異生

亦有漏現行心境……菩薩二乘學無學皆此類所攝以

非有漏常徧性境……真如真如可云無為無漏然於有漏無漏非有漏無漏常徧性境亦云非無漏非有漏

此論示大乘法，謂「衆生心」此「衆生心」既不應指為「異生心」攝無漏現行故，亦不應指為「如來心」，但生滅門中攝有漏故，亦不應指為「真如性」攝生滅故。雖其意指「四聖六凡共通之心相」名為「衆生心」，但



除若聖若凡各各之心，別無有一共通之心可得，其共通者祇是心之義相，即諸心心所聚皆同覺了，此「覺了相」等於「空無我」之諸法「共相」，不過「覺了」是一切心心所聚之「共相」，「空無我」是一切法之「共相」而已。共相唯是假名而非實事，則亦不能指「聖凡共通之心相」謂「衆生心」，故此當「大乘法」之「衆生心」唯依據「亦有漏可代表六凡亦無漏可代表四聖之地上菩薩心」能說明之，此即予謂馬鳴菩薩造此論依據點之所在也。

賢首家依如來心一真法界及事或真如一真法界說明此衆生心，天台家依真如說明此衆生心，皆不能適如其分量，唯識家依異生心以非難此論所云之衆生心，亦非恰當，故今請依上文所論「菩薩心特殊相」以說明之。

論云：摩訶衍者總說有二種云何爲二一者法二者義所言法者謂衆生心是心則攝一切世間出世間法依於此心顯示摩訶衍義何以故是心真如相即示摩訶衍體故是心生滅因緣相能示摩訶衍自體相用故所言義者則有三種云何爲三一者體大謂一切法真如平等不增減故二者相大謂如來藏具足無量性功德故三者用大能生一切世間出世間善因果故一切諸佛本所乘故一切菩薩皆乘此法到如來地故

「是心」若依地上「菩薩心」說，有漏無間無漏現行，根本智相應心心所，親證真如。後得智相應心心所，變緣真如諸法，故攝出世間一切清淨法，無漏無間有漏現行，俱生二執初地上或俱生法我執所知障八地上相應心心所聚，變緣諸法，故攝六凡世間或三乘世間之煩惱業果一切不清淨法，一一心行，一一質點，乃至一一法之離言自相，皆即真如。無變無異，常如其性，非一非多，徧如其性，故「是心」真如相，即一切法離言自性，就「是心」以示之，所示真如徧一切法，常住如是，亦名一真法界；亦名法性；亦名諸法離言自性。無論大乘二乘乃至一色一香，無不依此爲體，故此亦即示大乘體也。梵語摩訶衍此示大乘「是菩薩心」之無漏清淨分，即是無漏現行時離染之所顯，故亦

屬生滅因緣相。「大乘」以由二空智所顯真如爲「自體」。「是菩薩心」根本智現行能照達真如。故能示摩訶衍自體。「大乘」以二空智所相應所緣了所變現所攝屬無量清淨心境爲「相」。「是菩薩心」無漏現行時即如此，故能示大乘相。「大乘」以能由二空智導生人天三乘一切戒善禪定神通辯才等等功德爲「用」。「是菩薩心」後得智現行能成辦上求下化自利利他一切善事，故能示大乘用。

其解釋大乘之三種大義，由是亦可知矣。此具足無量性功德之「如來藏」指「是菩薩心」無漏現行時「根本後得智及二智所相應所緣了所變現所攝屬之無量數清淨心境」而言，若先知此「如來藏」義，則依下文生滅門中「依如來藏故有生滅心」義，及「忽然念起名爲無明」義，皆可瞭然無惑。蓋菩薩心無漏現行時可依根本智起後得智，復可依後得智無漏無間有漏現行，後得智亦如來藏攝，依後得智無間而起執障相應之三界有漏生滅心，故可云依如來藏故有生滅心，亦可云不達一法界故心不相應由根本智而後得智即不達。忽然念起此由後得智無漏無間忽生名爲無明，若賢首家以如來心說如來藏，則如來心常無漏故，不應依之有有漏生滅心此。二執二障相應雜染心念此有生滅心之生滅心三字專指三界有漏虛妄分別心心所聚及忽然起無明，天台家以真如說如來藏，真如常無起故，真如本義專指法性以言此如用言真如猶則兼清淨法相以言包含真如如來藏總名曰真如猶包含清淨依他起分總名曰圓成實也。不應依之有有漏生滅心及忽然起無明。唯識家以異生心中本具之無漏種說如來藏，其無漏種曾未現行，而無始無明執障亦從無間斷，絕無從無漏無間起有漏之事，亦不應說依如來藏有生滅心，非依無漏種得有有漏現行故，無明亦不應說忽然而起，無始現行曾未暫間斷故，坐是賢首天台二家不知其不可而說多舛謬難通，唯識家知其不可而致生違諍，三家皆不知此論依據「菩薩心」而說，故

皆失之私蔽，茲可列示如來藏義如下：

依異生心說如來藏……唯本有無漏種可名空如來藏一切現行心境俱非故

依如來心說如來藏……一切性相種現可名非空如來藏一切佛法俱是故

依菩薩心說如來藏……一分無漏種現可名空不空如來藏一分有漏非一分無漏是故

依真如性說如來藏……諸法離言自性可名非空非不空如來藏一切法全非全是故

南嶽慧思大師及其苗裔，因以「一切法真如性」說「衆生心」，故改此論能生一切世間出世間善因果爲能生十法界善惡因果，不知此中能示摩訶衍自體相用之心生滅因緣相，是專就「菩薩心」一分無漏種現而說。復不知此中用大是說大乘之用大，非說心之用大，故改生善因果爲生善惡因果。若大乘之大用，亦能生惡因果。豈尙成大乘無漏妙善之用哉。大乘以自利故生大乘善，以利他故生人天善及二乘善，故唯能生世間出世間善因果，不應生惡因果。

其解釋大乘之乘義有二，一切諸佛本所乘故，可名佛乘。一切菩薩皆乘此法到如來地故，亦可名菩薩乘。世師將「佛乘」與「菩薩乘」分爲二，可知非是，蓋就大乘之果以名佛乘，就大乘之因以名菩薩乘，總括因果名大乘耳。

論云：依一心法有二種門云何爲二一者心真如門二者心生滅門是二種門皆各總攝一切法此義云何以是二門不相離故

究極言之。任拈一法顯因緣相，皆展轉不離可攝盡諸法，任依一法顯真如性，皆平等不增減。而心法尤有攝一

切法之特能，心法中之菩薩心法，其義更爲彰著。此論以「菩薩心」爲依據點，故曰依一心法有二種門，依根本無分別智親證真如之心境而開示者，則曰心真如門。依後得正分別智變緣真如萬法，及無漏現行無間續起有漏現行八識心心所聚四分之心境開示者，則曰心生滅門。卽一切法離一切相而智如一如者曰心真如，故心真如門總攝一切法，諸法無非因緣生滅，而真如卽諸法離言自性，故心生滅門總攝一切法，二門不相離義亦於是見之矣。

論云：心真如者至故名爲真如

根本智證真如曰「心真如」，依此現量智境而用假智詮方便開示者，「卽是一法界大總相法門」。然法門雖用假智詮設施，而所依之「體」則在現證卽心自性之真如，故心真如卽是一法界大總相法門之體。此「心」既能總攝諸法，則一切法之真如卽心性，心之真如亦卽一切法性，一切法之真如性不生滅，故心之真如性亦不生滅，所謂心性不生不滅是也。蓋一切諸法唯依三界有漏虛「妄」分別心及凡聖假智詮觀「念」而有差別，「若離」虛妄分別「心」及假智詮之觀「念」，則無一切境界之相可得，無一切境界相，亦卽根本智證真如有見無相之義，見成唯識論第九卷文然虛妄分別心及假智詮從來不得諸法自相，見成唯識論第二卷文「是故諸法從本以來離言說相離文字相」離假心緣相及三界虛妄分別心畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，名爲真如。此諸法勝義亦其性故卽唯識實性以諸言說假名無實，但隨有漏虛「妄」分別及名種等分別觀「念」，不可得諸法自相故，今假施設「真如」之「言」，亦非於彼假施設之「言」中，實有此真如相可得，不過言說之極，因真如言以遣一切法言，而此諸法本離言說之真如體，本來無有可遣，以卽一切法之離言自性，本來悉離言說，皆卽是真如故，且亦無言可立。

以一切法離言自相。本來皆離言說，同真如故。由此當知爲顯一切法不可說不可念故，但假施設名爲真如。

論云：問曰：若如是義者，至名爲得入。

此說由大乘習所成種性位經資糧位加行位而入通達位也，可檢成唯識論第九卷文。

論云：復次此真如者，至唯證相應故。

然爲開示未悟，依菩薩根本智現證真如，施設爲一法界大總相之法門，不能不依言說分別，若分別之可有二義，如實空義，是空一切染法，三界有漏虛妄分別心，心所聚四分皆不真實，故須一切空卻，乃能如如相應，究竟顯實。此即二空所空一切徧計所執自性，及由徧計所執自性所起染依他分，但空本來如實是空之虛妄分別心二取，非於諸法本來離言之真如性，有可空卻，故曰若離妄心實無可空。此中非有相是離增益謗，非無相是離損減謗，非非有非非無相是離戲論謗，非有無俱相是離相違謗，餘可推知，如實不空義，是彰離染之淨法，即是依菩薩心所說之如來藏，亦可即是依如來心所說之如來藏，是能顯之二空智，及二空所顯真如與諸淨法，故曰已顯法體空無妄故。即是真心常恆不變，淨法滿足，此即遣徧計執斷染依他後之淨依他分，及圓成實，此可總名爲圓成實，故亦可總名爲真如。知此真如義則可知下文真如受熏能熏之義然何以可總名爲圓成實及真如也。以根本智親證真如及自證後得智上求下化則爲向他後得智變緣真如諸法，如理如量，皆契真相，皆遠離名種等分別，故後得智同名無分別智，亦無有相可取，以離念境界唯證相應故。由此諸未得無漏種智現行者，不應取不空真如相，虛妄分別，構畫以爲如何若何，但應遣除虛妄分別，專求實證，此三論禪宗之所尚，而當刊落一切義解名言者也。

論云：心生滅者至  
二者不覺義

此中心生滅門總攝無漏一切有爲染淨諸法，而無爲真如則但爲染淨諸法平等之所依體，卽由諸法所顯離言自性，非對任何一法可分立者，於諸法全非全是故。故諸生滅法自爲因緣以互相生滅，非由「真如」使爲生滅，不過心悟真如則淨智法生長而染識法伏斷，心迷真如則染識法生長而淨智法隱覆，然淨智法顯現真如，顯真如相，染識起時可隱覆而不可斷滅，有時亦可說爲本不生故永不滅故之真如法。而染識法隱覆真如，違真如性，淨智起時既必損伏或必斷滅，故祇可說爲生滅法，依如來藏有生滅心者，此「如來藏」乃指地上菩薩一分無漏心境，以未圓滿四智菩提。不同如來，然二空智略同如來，此「生滅心」乃指「地上菩薩一分有漏心境」，以已斷分別所起之我法二執，不同異生，然俱生起執障猶同異生，故可依之總說明聖凡之心境，依如來藏有生滅心，卽山「無漏現行」無間有「有漏現行」起，從自聚心心所法相續無間之等無間緣而說。此中「所謂不生不滅」是指菩薩心中一分覺義之如來藏淨法，可準同如來淨法者，此中「生滅」是指菩薩心中一分不覺義之無明染法，可準同異生染法者，而在菩薩心中「空智所生顯之淨法」與「執障所雜染之有漏法」自聚無間容互續起，其種子現行皆依無覆無記真諦譯阿黎耶識曰無  
沒識無沒或無覆義一類相續之「阿黎耶識現行」而存而起，而菩薩心中之阿黎耶識，亦爲有漏惑業所引生之雜染異熟性法。將謂其一，彼或無漏淨善，或有漏善染，而此但無覆無記。將謂其異，彼皆依此而存而起，不能各離，故曰不生滅與生滅和合和合卽性異依同  
而非一非異義。非一非異名爲阿黎耶識。由是此識可爲覺不覺之總依，能攝及能生一切法，但此中能攝門義寬，亦攝無爲真如法故，真如卽此識及諸法之平等實性故，能生門

義較狹，由此識現行所持之一切種能爲親生因，復依此識現行爲增上緣，能生一切有爲法故，若如是知，在唯識家決定無從非難。

論云：所言覺義者至同一覺故

此中所言覺義，正指二空無漏淨智，亦攝淨智所緣真如，及相應所起諸淨法，根本智證真如時智一如故，一切淨法皆無漏智所相應所緣了所變起故，根本智心證真如體，離一切虛妄分別念，此離念所證之體相，在初證時即名徧行真如，故曰等虛空界無所不徧法界一相即是如來平等法身。法身亦名法界亦名法性即諸法平等所依真如體依證此一切法本身，故名根本智，亦說名本覺。本覺即根本智別名然此本覺一名，乃對資糧智加行智後得智等始覺，及一切智智之究竟覺，與異生之不覺而說。始覺等由對本覺等展轉而說亦然。始覺或能引本覺，資糧智或本覺所起，後得智故始覺者即同本覺。復次依向來未現起此本覺故，而有不覺之名，依向來不覺而今始覺故，說有始覺之名，又以雖覺或但隨順聖教，或但了達二空真如，而持一切種之阿陀那識心源猶未覺故，非究竟覺，至成佛時阿陀那識相應之大圓鏡智起，轉捨阿黎耶識，轉得菴摩羅識，覺心源故。覺即大圓鏡智心源即菴摩羅識大四鏡智相應菴摩羅識而起名覺心源名究竟覺，由始覺至究竟覺即由異生位至如來位，初是凡夫，次是先證生空及初發回小向大菩薩心者，三是初地以上菩薩，四是如來，而一以無分別觀智空卻虛妄分別心念。即離念之義爲本，故云若有衆生能觀無念者則爲向佛智故也。諸心念於一剎那間有多次之生住異滅，凡夫必前一念心滅，後一念心乃追覺之，於當念心即爲不覺。二乘等則於變異未滅時即能覺知，已證法空真如菩薩則於乍生正住未變異時即能覺之，當念雖覺而猶未覺生源，成佛時以遠離微細念故，即金剛道後異

熟空也。得見心性，卽大圓無垢同時發，淨識相應鏡智，照見所持一切種及法界一切諸法也。心卽常住，卽如來心更無熏變之相續常無盡常也。

「念」指不得諸法自相之「虛妄分別心」，維摩詰經推極「虛妄分別」以「無住」爲本者，亦明此虛妄分別心無有生起初相可知，彼經「無住」卽此「無念」，故言知初相者，卽謂無念。無念者卽成佛時永無虛妄分別心起也。由虛妄分別心之有滅盡，假說虛妄分別心有生起初相，而虛妄分別心實無生起初相，由執障所引生之有漏異熟識，一類相續至成佛前從未暫斷，故說衆生無始無明不覺，至成佛時一剎那間皆永斷故，得徧智故，自他不二。回觀衆生無始不覺之虛妄分別心，亦皆照現如來究竟覺中，故若得無念者，則知心相生住異滅，復看到衆生本來清淨相，而見衆生無始本無虛妄分別心念，與如來等，故釋尊成佛時嘆曰奇哉奇哉一切衆生皆具如來智德，但衆生心性雖無始本淨而亦無始有染，故經復曰但以妄想執著不自證得，然成佛時永離染故，說染爲生滅之客塵，說淨爲常住之主體，不知此義，但依佛之自居智境，說諸衆生無始不覺，實依如來覺心而起，實有始起之期可得。若賢首家法界還源觀等，則衆生雖可還如來覺心源而成佛，其如佛仍將從衆生不覺心流成衆生何，則成一治一亂之循環式，永無常覺時矣。故依如來心說緣起，是從佛應到衆生又從衆生感到佛之自他不二增上緣起，由佛等流身教生起衆生信心，使發起求成佛之志而已。其實佛居佛位，衆生居衆生位，各不相到，而衆生無始無明實非依如來心而起，故繼此爲令衆生得甚深勝解，當說阿陀那識一切種緣起也。阿陀那識一切種緣起者，卽無始本有無漏種故本清淨，亦無始本有有漏種現故本雜染也。然至菩薩心位，本有之無漏種起現行時，有漏種現漸漸可至斷



盡，不同無漏種現可相續無盡耳。

然衆生既無始有虛妄分別心，何以言以無念等故而實無有始覺之異，則應知衆生無始雖有虛妄分別念相續，而不得諸法離言自相故，如實空故，即有常無，此如實空無性，即顯諸法平等真如，佛心證極諸法離言自體，見有漏無漏諸法之離言自性，皆是平等真如。別無諸法別別之真實性，諸虛妄分別念唯假非實，故無念之真實性平等。即難言性平等而本覺不覺始覺與究竟覺之無念真實性亦平等，據此無念之真實性，故實無有始覺分分之異，何者？以所言始覺上分分之異，亦依知一剎那心上之滅異住生而區別其淺深耳。其實四相皆依「一剎那心」假施設有，待生說住異滅，待住說生異滅，待異說生住滅，待滅說生住異，展轉相待皆無自立，唯是虛妄分別，妄取爲實，若知一剎那心無念之真實性，知滅即知異住生相，知異即知住生滅相，知住即知生滅異相，知生即知滅異住相，曾何足依之以別始覺分分有淺深之異哉，唯本來平等同是一剎那心覺之離念真性耳。

此論四相俱時有義，賢首家管據之以辨一乘三乘之異，亦由虛妄分別，妄取四相爲實，不知成唯識論本言生住異滅，唯依「一剎那現法」上展轉相待假施設有故也。就所依之一剎那現法則應說同時，就依以假施設之生住異滅，亦可說異時，小乘執四相爲實有，則同時異時俱有過，大乘了四相假施設，則異時同時俱可通，諸有智者，且審思之。

論云：復次本覺隨染分別種種而現得利益故

菩薩心中證「一切法本來平等真如」之本覺智，若隨對治雜染虛妄分別，可爲等無間緣及增上緣，生起與

本覺不相捨離之二種淨相，一由根本智起後得智，依內證法及教法之力，地地修證增進此根本智，至成佛時破漏無漏種和合共依之無覆無記一類相續異熟心相，顯現清淨法身。真如及若摩羅圓成四智菩提，曰智淨相，衆生自性清淨心即上來所言之如來藏，在異生心即無漏種，在菩薩心即一分之無漏種，現此依菩薩心說，蓋菩薩心於無漏現行時，無始無明種現，雖已斷者斷，未斷者全伏，而以未斷諸習種之方故。無漏無間忽有無明相應有漏心起，此無漏心是淨覺性，彼有漏心是昏濁性，猶之水濕爲相，風動爲相，水爲風動而水亦現動相。然水濕是主而動相是客，水實非動，動是風故，菩薩同如來之無漏心，忽有同異生之有漏心乘間而起，菩薩淨覺心遂頓翻成昏濁心，然菩薩心以無漏爲主而有漏爲客，以可說爲聖位菩薩心者實是無漏，而有漏是昔異生位之餘習故。若菩薩位滿成佛時，無明種滅，有漏昏濁之現行相續亦全斷。菩薩位但伏斷前七轉識有而無漏心之淨智性，永得相續不壞，此隨對治染心而顯之自利德，故爲本覺隨染分別所生起之一相，依平等性智妙觀察智能現他受用身土，爲十地菩薩作諸勝妙利益事，依妙觀察智成所作智能變現應化身土，爲二乘五趣作諸勝妙利益事，曰不思議業相，此亦隨對治衆生法而顯之利他德，故爲本覺隨染分別所生之又一相。

論云：復次覺體相者至隨念示現故

此中四種大義，喻以虛空淨鏡，虛空喻其徧常，淨鏡喻其淨明，第一爲二空所顯真如性，此一覺之體，第二正顯智德，就大圓鏡智顯，第三則顯斷德，就平等性智妙觀察智顯，第四則顯恩德，就平等性智妙觀察智成所作智顯，後三是覺之相。

論云：所言不覺義者至則無真覺自相可說。

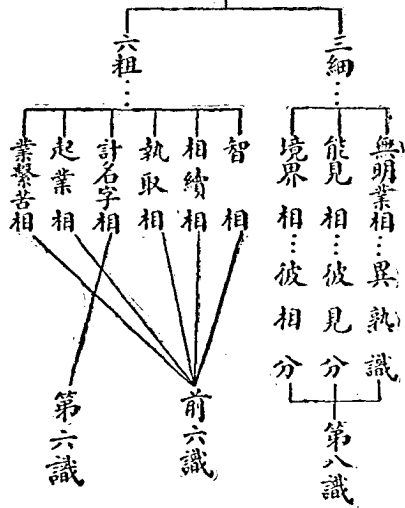
此中不如實知真如法一故不覺心起而有其念者，卽菩薩心由根本智起後得智變緣真如諸法，不實證真如平等性，真如法平等卽無漏無間忽然有無明相應不覺心起，而有名種等分別之念也。此名種等之分別念，但得其相離無分別智所證之諸法離言自相，別無實體，故曰念無自相，不離本覺，菩薩心位前一剎那卽上同如來，後一剎那迷卽下同異生。禪宗等頓悟法門亦主此說而菩薩心以悟爲主，迷是其客，故曰衆生菩薩名大心衆生故亦爾。依覺故迷，若離覺性則無不覺，此中以「悟人」喻「覺心」，「迷人」喻「不覺心」，「方」喻「覺不覺」平等所依之「真如」，真如爲迷悟所依故，悟顯真如，故說真如爲覺之性，迷覆真如，故不說真如爲不覺之性，以有不覺妄想心故，能分別名種種類等，有真與妄覺與不覺等名義可分別。故菩薩上承佛教下化迷情而聞說真覺。向他後得智亦若離此無明不覺及名種等分別心，住於菩薩自證無分別智之真覺中，相應諸法離言自相，則無真覺自相可說，以離言故。

論云：復次依不覺故生三種相至以一切染法皆不覺相故。

成唯識論卷五引契經云：「不共無明微細恆行覆蔽真實，故異生類恆處長夜，無明所盲，昏醉癡心，曾無醒覺。」又卷六云：「云何爲癡，於諸事理迷闇爲性，能障無癡，一切雜染所依爲業。」謂由無明起疑邪見，貪等煩惱隨煩惱爲煩惱雜染所依，業爲業雜染所依，能招後生雜染法故，爲異熟雜染所依。「癡」是「無明」別名，此中「不覺」亦是「無明」別名，此除煩惱，更無如此癡無明不覺徧爲染依者，故此論說三細染相六粗染相皆爲不覺之所生起，能起疑邪見及貪等煩惱隨煩惱業，能招後生雜染法故，故諸染法皆與不覺相應不離，皆是不覺之相。

三細六粗有多解釋，參考略釋別說及一切法抉擇談等今此且言三細是說異熟之雜染相，六粗是說煩惱及業之雜染相，所招異熟雖通第八識前六識，而第八識爲眞異熟，前六識爲異熟所生。故且依第八識顯異熟雜染說三細，能招異熟之煩惱業，雖亦疎依末那煩惱，而前六識爲親，故且依前六識顯煩惱業雜染而說六粗，第七識留生滅因緣中說，三細中無明業相者，指由依無明之煩惱業種所招引之眞異熟識，亦異熟識之自體分。以依不覺故心動說名爲業覺則不動句。是說明能招引眞異熟果之煩惱業，然此中顯眞異熟果，何以反從能引眞異熟之煩惱業因以說耶？以覺至究竟則煩惱業盡而異熟空，有煩惱業則有異熟苦果，異熟苦果，由煩惱業因招，異熟苦果，不離煩惱業因，故從能招之煩惱業因以明也。能見相是說異熟識見分，成唯識論卷二云：此中不可知者，不可知是顯其深細謂異熟識於自所緣有了別用，此了別用見分所攝，以依煩惱業之所引生故。以依動故能有虛妄分別，此中能見亦指虛妄分別以三界有不有煩惱業則亦無虛妄分別。無見則境界相是說異熟識相分，此識自體分及見分能自變緣器界根身一切種故，六粗中智相是前六識煩惱相應之心心所聚皆以了別境爲行相，或作意相。相續相是於一境上相續分別，前六識於所緣境皆容相續故；前五識雖剎那別緣，依第六識有染淨等流故。或觸受相，執取相是前六識聚之二取相，諸有漏識能取所取相纏縛故。計名字相是第六識之尋伺等能分別假名言相故，此二或想心所。起業相是前六識聚造善不善者有漏業，與善染等心所相應，能動身發語故，或思心所及善染心所等。業繫苦相是先業所引異熟生前六識聚，依業受果不自在故。此六粗相，若單說初一爲心王相，中四爲五徧行心所相，後一爲異熟相，亦通第八。今但說爲前六識相，則計名字相唯局第六識，若依取境分齊爲計名字，亦通前六，餘相俱通前六識聚。爲表如下：

依無明起諸雜染法



此前六識云依境界緣者，以皆託第八所變境界為本質故。

論云：復次覺與不覺有二種相至隨染幻差別性染幻差別故。

此依同相顯覺不覺平等所依之真如性，依異相顯覺不覺染淨諸法也。無論諸無漏淨法及無明染法，皆為種種業果幻事，而此種種業果幻事，皆因緣生，皆無自性，而皆同依此「諸法之離言真如」為真實相。譬如瓶盆甕甔種種瓦器，皆是隨造作形狀及功用限量所幻成之差別假相；考其實質，莫不可分析為極微諸物質塵。染淨諸差別法，證其實性，亦莫非是離言之真如相，都無彼心之智相及物之色相等差別可得。染法之性既同真如，故衆生本

常住涅槃；淨法之性亦同真如，故菩提非可修可作，畢竟無得。智色之不空性即離言真如相，故智與色相皆無可見也。然見六凡四聖種種根身器界心識事用之差別者，皆是染心幻現。但諸無漏差別，或隨伏斷，自心染而幻現，若四聖法界所成諸自利功德；或隨化治他心染而幻現，若如來爲十地現他受用身土爲六凡及二乘現變化身土等；而六凡及菩薩二乘，復皆有性是有漏之染幻差別，此則淨法順真如相，等無差別。染法遠真如相，性是差別，爲染法淨法之異也。

論云：復次生滅因緣者至此識依見愛煩惱增長義故

此中生滅因緣專明末那第六識。以末那識梵語末那此云意非異熟性，且雖有覆而性無記，不造能招異熟之業，故別爲一章以明之。又第六識雖能造招異熟之業，然亦多分非異熟性，且以末那爲不共依，同執我法，最相近似，故兼明之。然異生三乘所由生滅者，實唯以我法二執爲主要因緣，二執若斷，二障隨除，即得如來不思議善常故。二障通前七識，二執唯在六七二識。見成唯識論卷八此明異生三乘所由有生滅之主要因緣，故依第六七識而顯，故云異生三乘諸衆生類。依止阿黎耶心，意意識轉，此中非說阿黎耶識，但說阿黎耶識爲意及意識所依，此義認清，乃知此章唯說意及意識之義。意意識依阿黎耶爲根本依及種子依，故云依彼說有無明不覺而起能見能緣能取境界起念相續也。第一句說無明相應意識自體分，由賴耶中無始無明等所薰有漏習氣而起爲種生現之因能變，故名業。業指有漏習識。第二句說意識自體分轉生見分之果能變，故名轉識。第三句說意識能緣分變現相分之果能變，故名現識。意識皆不同前五識須待境界緣，末那託賴耶見分爲本質，常發現我相以緣故。意識緣一切法，能獨自變現

相分以緣故。第四句說意識皆有正不正見，能分別染淨。末那未至登地前恆有我法不正見，至登地後有時暫斷，至成佛時全斷。意識於未成佛前一切時可有正不正見，故云智相。第五句說末那識之妄念即我法執相應不斷，意識亦多分我法執相續，且能造積無量世善惡業存賴耶而不失；成熟未來苦樂等報，記憶過去，妄慮現在，招果未來。由此意識之妄執及意識造業故，即由我執習氣有支習氣三界生死輪轉相續，名相續相。三界依正諸虛僞法，莫非依意識妄執，由意識心造業所招，故云心生種種法生，心滅種種法滅。此之生滅因緣，應正云生死因緣也。由之生死相續之識，正名爲意，是六七之通名，意及意識，名爲意故。依分別所起我法執分別所起我法執及分別六塵故，復立第六意識，名分離識。俱眼識等緣，色等故，亦名分別事識，十使煩惱相應增長生死事故。

論云：依無明熏習所起識者，至忽然念起名爲無明。

異生二乘住恆行不共無明中，故無無明熏習所起識相可知。菩薩心位，證諸法離言真如性之法空智不現前位，無漏無間由無始所熏恆行不共無明之習氣，忽然而起恆行不共無明相應之有漏心，故知少分。至成佛時，大圓鏡智現前，乃遍照諸衆生持漏無漏種之第八識，知一切衆生恆行不共無明相應所起之心心所聚，是心無始來即離言自性及持有無漏種。菩薩心位所由得起法空無漏現行，故云從本以來自性清淨。是心無始來持有有漏種，起諸衆生有漏現行，故云從本以來而有無明。然諸衆生位雖爲無明等之所雜染，有雜染心。而異生位之離言自性及無漏種，菩薩位之離言自性及無漏諸法，決不變失！此持一切種識唯佛能證知之。證知此者，名一切種智故。又是心之離言自性真如，常無念故，即常離言故名爲不變。而菩薩位心有時以不相應「常無念之平等真如法界」故，忽然有

有滯虛妄分別心念起，由此可知末那識之無明，前六識之無明皆有時起有時不起故，異生亦可知，故特名爲恆行不共無明。

論云：染心者有六種至得入如來地能離故

此中執相應染指人我執相應之一切染心法，故依二乘解脫。云信相應地遠離者，信相應地指由二乘無學回小趣大之菩薩，猶居第六信心位故。此信相應地亦已遠離人我執也。不斷相應染指分別所起之法我執相應之染心法，此爲二乘所不斷故，名不斷相應染。由回小趣大之信相應地菩薩，修學方便，漸能伏捨得淨心地，即初欲究竟離故。分別智相應染以後皆依俱生法我執相應之所知障品而說。其戒地是第二離地，垢無相方便地是第七遠行地。唯識論卷九云：前五地有相觀多，無相觀少，於第六地，有相觀少無相觀多，第七地中純無相觀，已斷執有生滅細現行相，故說爲斷分別智相應染。又識論卷九云：第七地中純無相觀雖恆相續而有加行，由無相中有加行故，未能任運現相及土，如是加行障八地中無功用道，故若得入第八地時，便能永斷。此之色自在地即第八地，故能離斷現色不相應染。又識論卷九云：九地斷利他中不欲行障，由斯九地說斷於無量所說法無量名，句字後後慧辯陀羅尼自在，及辯才自在之二恩。此之心自在地即第九地，故能離能見心不相應染。又識論卷九云：諸法中未得自在障，彼障十地大法智雲及所含藏所起事業，入十地時便能永斷。又云：十地猶有微所知障，金剛驗定現在前位，彼皆頓斷，入如來地。此之菩薩盡地即第十地，得入如來地即金剛定位，故能離根本業不相應染。此論說菩薩地與成唯識論不同者，此論依由小入大漸悟迂迴菩薩而說，是法華融歸一乘義，彼論依由凡入大頓悟直往菩薩而說，是華嚴根本大乘義，得其會通，了然無礙。



論云：「不了一法界義，至能究竟離故。」

此中不了一法界義，專指「末那識相應之恆行不共無明」而說。彼之染心是指「依此無明諸雜染法」而說。無明徧爲雜染法依，攝於雜染法中，以此恆行不共，故專說之。漸悟菩薩從信相應地，依聖教修觀行，能漸摧伏，入淨心地，分得離斷，至如來地，乃究竟離斷也。

論云：「言相應義，至種種知故。」

上文說前三染名相應，後三染名不相應，此相應不相應如何分別耶？謂「心」王與「念」心所等，法相各異，且由異生至第七地分分有染淨差別相。然彼心王與念心所等，又同現行而爲一聚，同有能緣慮之知相，同了所緣之一境相，差異之法，合爲一聚，同其知緣，是相應義。不相應者，卽是徧爲諸染「心」依之恆行「不覺」無明，諸染心心所聚無不依之，常無別異，而此又唯迷真實義，不與諸染心同其能知相及所緣相。七地以前多分迷異，熟果愚及第六識迷真實義，至七地後煩惱障永不現行故。妙觀察智純無相觀不藉加行故，純無漏道任運起故，唯是第七識中細所知障。卽專依恆行不共無明而起之染心猶可現起，故名不相應。初地以前煩惱障顯，或說初地已無煩惱同羅漢故多從斷除煩惱障說，故說染心名煩惱障，以能障入地證真如之根本智故。初地以上所知障斷，或唯識論障亦皆從斷也能障十地諸自在用，若八地現相及佛之一切種智故此文皆補足上文之義者。

論云：「復次分別生滅相者，至非心智滅。」

此生滅相，卽生死相。麤是煩惱障品，招分段生死相，細是所知障品，資變易生死相，又麤中之麤是分別所起我

執相應煩惱障品，招異生<sup>即凡夫</sup>生死相，故爲凡夫境界。麤中之細是俱生我執相應煩惱障品，招頓悟地上菩薩變易生死相。細中之麤是分別所起法執相應所知障品，資漸悟地前菩薩之變易生死相。故是菩薩境界，細中之細是俱生法執相應所知障品，資頓悟漸悟地前地上菩薩之分段變易生死相，唯佛乃能窮了。末那識俱生所知障品即爲恆行不共無明，故此分段及變易兩種生死，依於無始無明相應諸有漏心所熏習氣而有，謂依無始無明相應諸有漏心所熏習氣，<sup>即不爲因</sup>復由前六識託第八識所變根身器界本質境爲緣，變爲自相分境或仗爲俱有依。種種分別，造諸善染品業，遂招諸生死故。若無明相應所知障品習氣之因滅，則由異熟空故，異熟識變境界之緣亦滅。無明等種因滅故，七八識現行細不可知<sup>即不相應義</sup>。之有漏心滅，異熟識所變境緣滅故，前六識現行粗顯可知<sup>即相應義</sup>。之有漏心滅。以前五識，亦至成佛乃轉成無漏故。言唯心相滅非心體滅者，即唯依無明之有漏雜染相滅，非依正智之無漏清淨體亦滅是不思議之善常故。菩薩心或異生心以無漏爲主體，有漏是客塵，前已明故。

論云：復次有四種法熏習  
義故至則有淨用

四法互相熏習，染法淨法起不斷滅者，然染法終有斷，唯淨法無斷耳。此義如何？一者今以一切無漏淨法，概名真如，<sup>猶以真如及依他起</sup>皆離言自證故。二者今以一切非異熟性之煩惱障所知障品，概名無明，皆不離恆行不共無明故。三者今以異熟性之虛妄分別有漏心心所聚，概名業識，皆是先業，所招引故。四者今以前六識託第八識變現根身器界爲所緣六塵，概名妄境。此之四法在菩薩一剎那心中無間而現起時，則有熏習之義，菩薩無漏心境如淨實無於染，以無始無明等所熏習氣力故，忽然而起有漏雜染心相。衆生無始無明等有漏心實無淨業，以內具真

如與無漏種爲本因，及如來真如等流身故爲增上緣故，熏發熏增無漏習種，則有淨用，至成佛時淨用圓滿，染法乃斷。

論云：云何熏習起淨法不斷至以能成就分別事識義故

熏習起染淨不斷者，謂依迷彼違彼覆彼真如法故，說有無明。即迷真質愚以有無明染法依故，覆彼真如障無漏法，覆障即顯說有三界虛妄分別心所聚，以有三界虛妄分別心所聚，熏成無明相應有漏業習，感異熟境，現異熟習真如義。說有三界虛妄分別心所聚，以有三界虛妄分別心，令其念著，造種種業，受於五趣流轉一切身心等苦。妄境熏習，以託異熟境爲六塵緣故，熏習前六識虛妄分別心，令其念著，造種種業，受於五趣流轉一切身心等苦。妄境熏習，一者熏增名言習氣，二者熏增我執有支習氣。安心熏習，一者法執相應所知障品熏生習氣資感三乘變易生死，二者我執相應煩惱障品熏生業習，招引三界分段生死。無明熏習，一者爲山無明所起惑業，能招後生異熟雜染法故，成就業識義。二者謂由無明起疑邪見貪等煩惱隨煩惱業。成就分別事識義如是知此論熏習義，則無過咎。

論云：云何熏習起淨法不斷至熏習真如滅無明故

熏習起淨法不斷者，以衆生此之衆生包括六凡二乘菩薩而說之自性真如，與諸無漏種現，及如來之真如等流身故，統名爲真如法。有此真如法內熏衆生無漏種現外熏流身故之因緣力故，則令異生異生限夫凡之虛妄心，知厭生死及求涅槃。以此厭求心力熏習增長，則能自信具真如法，了知由有漏心妄動業故，現前境界，唯識無境。即修唯識觀修遠離妄虛分別之加行智，引發無漏種起現行，乃如實知無前境界。若時於所緣智都無所得遂能以種種無得不思議之方便，隨順真如，不取不念，無得不思議是出世間智，久遠修習至成佛時，以無明相應一切煩惱障所知障種現俱斷故，異熟心空，心無。

有異熟識變境界亦滅。以無明等之二障因及境界緣俱永滅故，雜染心相皆盡，名得圓寂及成自在業用之大菩提。此中妄心熏習，一者祇能修人天善及生空觀之人天二乘粗意識熏習，名爲分別事識熏習。二者能發心求無上菩提修法空觀之菩薩細意識熏習，名意熏習。眞如熏習，一者衆生無漏相性內熏，從無始來具無漏法，卽本具無漏種及菩薩無漏現，備有不思議業，指無分別智。作境界之性卽眞如，眞如爲無分無漏種現能爲四緣，眞如能爲所緣緣增上緣。具此四緣，重習力故，成唯識論專從四緣以說熏習，能令發菩提心，修菩薩行，名眞如自體相熏習，問答之義可知。二者佛聖等流身教熏習，就佛菩薩等與衆生夙世之差別冤親關係及修聖之隨類應化，名差別緣。就佛菩薩平等大願及行人之自證境界，名平等緣。能作衆生所緣增上二緣，名用熏習，未相應眞如自體相用熏習，指地前菩薩及二乘凡夫等，但依信順佛及地上菩薩等流身教而修行故。已相應眞如自體相用熏習，指地上菩薩依自證眞如法修行故。此中祇說妄心及眞如二法相熏習，不說無明及境界者，以境界已攝於眞如中故，無明正指非異熟性之執障，爲無漏所熏斷。無能重義故，說妄心能熏習起淨法者，以第八眞異熟心能持無漏種，亦不違六七識之無漏現，而異熟生之前六識，隨自善根及聖境緣，能起隨順無漏聞思修慧，引發眞無漏故。

論云：復次染法從無始已來，至起用熏習故無有斷。

染法至佛則斷，淨法無斷盡於未來，其義前文已明。

論云：復次眞如自體相者，至名爲法身如來之藏。

眞如自體相指諸法平等體之眞如與無漏種，及初地以上菩薩佛由無漏種起無漏現，要之卽以無爲無漏有

爲無漏一切無漏法名爲真如自體相，亦名爲如來藏法身。雖實有此諸功德義而無差別之相，此示諸無漏法皆得名真如義，猶諸清淨依他起法皆得名圓成實，以依業識生滅相示差別，卽隨伏斷染幻說差別義。

論云：復次真如用者至以真如自在用義故

所謂諸佛如來至離於施作句，說佛自得之大涅槃及大菩提，其義可知。一者依分別事識所見佛真如等流身教，指如來爲凡夫二乘所現應化身土。二者依業識所見佛真如等流身教，指如來爲菩薩所現之他受用身土。他受用身土須初地菩薩始能見之。今說從初發意者，此論自明以深信真如故，少分而見，猶自分別，則是依資糧智及加行智假說爲見他受用身土耳。又此論菩薩位，皆依回小入大菩薩而說，是依證知一分生空真如，卽天台教所云說爲他受用身土耳。又依加行位菩薩所見應化身土殊勝故，說爲他受用身土耳。佛不爲佛示現身土，諸佛常住自證智境，故無身土相見。瑜伽師地論明佛果五種不可思議，成唯識論亦明諸佛自受用身，同法性身無有差別之相。然爲利他能示現身土者，以色心諸法平等同以離言自相真如爲體故，隨緣赴感，遍能應現，一卽一切，一切卽一，各各差別，事事無礙，賢首家依此說法界緣起。

論云：復次顯示從生滅門卽入真如門者至卽得隨順入真如門故

一切衆生現量心境，卽是諸佛不動智光，本自離名種等分別觀念，故但觀此本自無念，卽爲順入真如，真如卽等分別之一切現量心境由此故有禪宗之頓悟法門也。

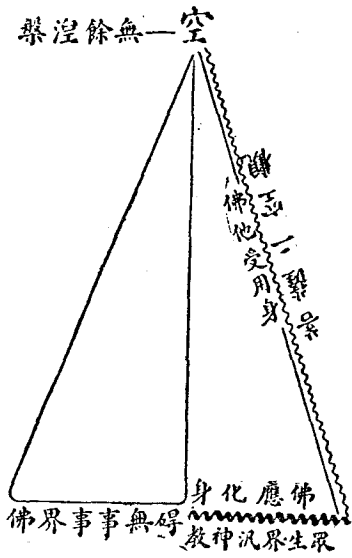
以下論文，但知此論依由小入大漸悟菩薩位而說，故言信成就發心之初住菩薩，已能少分得見法身，法身指真如

示現八相成道。又華嚴是依佛心境開示衆生令起信心，唯識是說明衆生心境令生解起行。法華是說明佛之權巧方便智令知諸佛現身說法之意。三論是依法空觀智令空一切分別。「禪宗」是依自證現量境界掃除一切名言；乃至此論目的，則在開示菩薩心境，令不定聚衆生得成大乘正信。能善知此諸經論宗旨者，則於古人言教，可以無諍，餘義易知，不復委釋。

釋尊成佛二千九百五十二年日沙門太虛作

### 附大乘之革命

佛法之於衆生，有因循者，人天乘是。有半因循半革命者，聲聞緣覺之二乘是。而大乘則唯是革命而非因循，故大乘法粗觀之似與世間政教學術諸善法相同，細按之大乘法乃經過重重革命，達於革命澈底之後，謂大涅槃遂建立爲法界緣起，以彰事事無礙，其革命之工具，卽二空觀是也。故摩訶衍論云：以有如是方便智，除滅無明，見本法身，自然而有不思議業種種之用。事事無礙法界，似乎近於吠檀多及斯賓羅莎等之汎神教。如世謂生命派哲學亦屬之但其根本不同之點，卽大乘之事事無礙，是已經過二空觀之澈底革命而離染純淨者；彼汎神教未經過二空觀之澈底革命，故非清淨，而祇是衆生之雜染心境，可以圖式表示如下：



般若心云：菩薩依般若即二故究竟涅槃，諸佛依般若故得阿耨多羅三藐三菩提。即事事無礙法界亦明斯義，此圖曲線表雜染生死法，直線表清淨常住法。生死故流轉業繫苦海中，旅進旅退，飄泊無歸，常住故超出苦海流轉苦海流轉即世間義及外，隨緣任運，應現自在，而世間雖有種種政治革命宗教革命產業革命等，以求之惑業苦中故。無二空觀之澈底革命故，仍墮循環之內，故修學大乘者，必有二空觀之革命精神以貫澈之。不能苟安圖便，妄想從衆生界橫達佛界之事事無礙，以未經二空觀之澈底空卻，終等於衆生界之汎神教耳。學「華嚴」「真言」者，未經過二空之澈底革命，亦不能達真實之事事無礙界，故「華嚴」須由理法界觀即二經理事無礙法界觀，然後事事無礙。「真言」亦須以阿即本字為根本觀也。然大乘革命之進行果如何耶？茲分數章述之。

一者、革衆生「不定聚之命」入正定聚。「命」者「相續」之義，一切衆生無始以來，忽邪忽正，忽大忽小，如猴在樹，似塵在風，轉變相續，種性不定。故大乘有習所成種性位，革除不定聚之相續，令入大乘正定聚中，永不退轉。故摩訶衍論云：依不定聚衆生，由有熏習善根力故，信業果報，能起十善，厭生死苦，欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養，修行信心。經一萬劫，以信心成就故，諸佛菩薩教令發心，或以大悲故能自發心，或因正法欲滅，以護法因緣能自發心。如是信心成就得發心者，入正定聚。聚者類也，住於大乘，正信類中，定不退也。此即經過修行十信心位，入初發心住位，從此但有前進，更無後退。已革除不定聚之惑命相續故，其修行信心之主要工夫，亦在修習二空真如觀也。見摩訶衍論修行信心分

二者、革衆生「異生之命」入大乘聖位。衆生無始以來，隨業流轉於五趣中，或人或天，或畜或鬼，異類受生。以分別所起我法二執爲異生性故，得入大乘正定聚後，則有十住十向之資糧位及煖頂忍世第一之加行位，以二空觀伏斷我法二執。經初無數劫滿，由世第一位無間頓斷分別所起我法二執，入真見道通達位，得同生性。即聖性與諸聖同故，不在悲願。已革除異生性之業命相續故。

三者、革衆生「五乘之命」入唯一大乘。衆生無始以來，有世間出世間及有相無相等分別相續，入真見道後，依二空無分別智於初地二地修施戒，猶似人天世間之善。三地四地修定慧及菩提分，猶似二乘出世之善。五地雖會世間出世間真假兩智之相遠，猶見有世間出世間之差別相。六地親衆生緣起極有相邊際，猶與無相相遠，類人天智。七地觀真空無相極功用邊際，猶與有相相遠，由無相中有功用故，及土類二乘智。經二無數劫滿，由第



七地入第八地。於純無相觀不假功用故，能任運現相及土故，乃超過人天二乘之觀智，革斷有相無相等分別相違之智命相續，純一大乘法空妙行。

四者，革「衆生命」入如來位。衆生無始以來捨前異熟取後異熟，有異熟識取得捨壞之苦相續，亦即依此故名衆生。受衆多生死故名爲衆生離此則名如來，失衆生名，故「此相續」卽名爲「衆生命」。由第八地純依法空妙智，歷九地十地至金剛道後，經三無數劫滿，頓斷煩惱障種及所知障種現，異熟識空，大圓無垢同時發故，入如來地，永斷先業所引之異熟報。革斷衆生苦命相續，證大涅槃，成大菩提，乃爲不思議善常安樂解脫之事事無礙法界。世之談革命者，其亦知此最勝之革命乎？盍相率而從事乎！

## 因明概論

壬戌初秋釋太虛於武昌中華大學講演

## 第一章 何謂因明

印度之因明，雖非佛學所專有，然因明藉佛學始臻完成。而佛學亦廣用因明爲立正破邪之術。故二者有不可相離之勢焉。佛藏中關於因明之著作，曾譯梵爲華者，散見經論，得八九種。然自商羯羅主所著之因明入正理論。由唐玄奘三藏譯出，其門弟多研習之。大乘基師尤深究此論之玄奧，援徵決擇諸家之說，著疏以發揮光大之。古近學因明者，莫不奉此論疏爲圭臬，故今亦依之以傳述焉。述此之先，有須說明「何謂因明」之必要。茲分兩節言之。

## 第一節 因明之名義

因明一名，其所名之義若何？此須先審知者。茲有數義焉。

一曰明者猶云學術，明「名字語言」之學術，則謂「聲明」。明「身命心性」之學術，則謂「內明」。明「工藝技巧」之學術，則謂「工巧明」。明「醫方藥物」之學術，則謂「醫藥明」。在此明「立言所因」之學術，則謂「因明」。蓋「因」爲此科學術所專明之理由，而「明」爲各科學術能通明之學說。以能通明之「明」。明所專明之「因」，是因之明，故名因明。然此所明之因有二：一曰生因，二曰了因。由立言者之言，親生聞言者所起之智，是謂生因。由聞言者之智，得了立言者所示之義，謂之了因。細分之則爲六：生因與了因各有三。生因三者：曰智生因，曰義生因，曰言生因。蓋智持乎義，智能生義。義形乎言，義能生言。故能立之智與義，亦間接爲能生之因也。了因三者：曰

言了因，曰義了因，曰智了因。蓋言詮乎義，藉言解義。義顯乎智，藉義發智。故所聞之言與義，亦間接爲所了之因也。最後之果，即是立者之宗義，爲聞者所了。故此生了各三皆爲因也。

二曰：因者正指立言者之言論。以是能生聞言者明智之「因」故。亦兼含立者之智義。明者正指聞言者之明智，以是立言者言論所生之「明」故。亦兼含聞者之言義。是明之因，故名因明。

三曰：因者或卽照了言義之智。或卽發生智解之言。此之因體持有明顯之用，能明顯於宗果，因卽是明，故名因明。

四曰：生因曰因，了因曰明。「因」能生乎明智，「明」能照乎宗義，舉因及明，故名因明。舉此四義，則因明一名之涵義，不越此矣。然於四義中以第一義爲最完。蓋所以立言者，無非欲令聞者得了所言之宗旨耳。欲達到此目的，必須於生了各三之爲因者無虛謬乃可。故於此因，不可不有專科之學術以明之。故因明者，換言之卽講明何者爲達到立言目的所必由途徑之學術也。

## 第二節 因明之宗旨

名義既知，體相已悉，但尙未知功用安在。故繼之以論其宗旨。夫不明立言之因，而妄冀立言之果，恣立言論，此世之所由多被辭淫說詭辯欺言以惑亂乎人心，使正智障礙不發也。洵能明立言之所因，瞭然無惑，則邪說不待剷除而自滅。依之以立言論，皆能發聞者之智以照了所立正理而契入之。此則因明宗旨之所存也。故云菩薩求法當於一切五明處求。求因明者，爲破邪論，安立正理。而商羯羅主之論，得名爲因明入正理論也。

## 第二章 因明之綱目

夫因明之目的，唯在能運用正當之言論，以建立所欲令他人了解之真理，俾燦然輝耀于世間，如日月之恆照，不爲浮議之雲所蒙蔽而已。故首明能立焉。宗爲所立，因喻爲能立。乃陳那之正義。合宗因喻多言謂之能立者，以所詮之宗義爲所立，而能詮之宗言及因喻皆爲能立故。且須明所立之宗，始彰能立因喻。之能立。故雖正明能立之因喻，必兼明所立之宗以助顯之。次明能破者，若知邪論過謬之所在，則能一一取而摧之，如掃浮雲而顯天日。故欲立正言，必繼之以破邪論也。無可立而妄立，無可破而妄破，則謂似立似破，言其似是。抑此似立似破，卽能破者所破除之邪論。然言形乎義，義持乎智，設非先有自悟之智，雖欲立言令他人了解，又安能義建言以令他人了解哉？故次明不從名言以直證之現量智，及從聞名言以推知之比量智，以明能立能破之正論所由生起之本。然非辨明似現似比，則混濫不分，必難極成真智，而邪論仍不免依以萌生，故終之以斷似現似比之惑。於是根源肅清，自悟圓明，可以達悟他之目的矣。因明之大綱細目，胥攝乎是。論嘗結集爲二十字之一頌，以二悟八義總括之云：

能立與能破，及似唯悟他。現量與比量，及似唯自悟。

茲姑依次以爲一解析其義焉。

### 第三章 因明之解析

#### 第一節 能立

論云：此中宗等多言，名爲能立。由宗因喻多言，開示諸有問者未了義故。

按此須用宗因喻三支總成爲一能立性。若闕一支，便有闕支之過。於能立性卽不圓滿。故此總以宗因喻多言名能立，不單指因喻爲能立，以宗爲所立也。蓋三支自爲相對時，宗爲所立，因喻乃名能立，是對所立之能立也。八義爲相對時，則宗因喻皆名能立。是對能破等七之能立也。能立之名雖同，名爲能立之義不同，各據一義，故不相違。夫一切法自相成就，各自安立已法性中，復何因緣須建立宗因喻以成立之耶？但爲令他得生信解，非曰能生成諸法性相也。然宗因喻三所以次第如是者，爲先顯示自所愛樂之宗義故。爲欲開顯依現見事決定道理，令他攝受所立之宗義故。爲欲顯示能成道理之所依止現見事故。假如有人問云：佛學院在何處？答云：佛學院在湖北。宗假如其人未能信解，又進問云：何以知佛學院在湖北耶？答云：在武昌故。再假如其人雖知佛學院在武昌，而未知武昌之必在湖北，猶不能決，有進問云：佛學院雖在武昌，何以知其必在湖北耶？答曰：諸在武昌者必在湖北，如武昌之湖北省公署。此中但使其已先了知佛學院在武昌者，至此必更無疑問矣。故開示諸有問者未了義，令得完全了知，須有此宗因喻三支之多言也。茲卽析爲三支解之：

### 第一支 宗

論云：此中宗者，謂極成有法，極成能別，差別性故。隨自樂爲所成立性，是名爲宗。如有成立聲是無常。

宗者立一言論，所尊崇經要之主義。失此者則便爲贅言無當之論。必有所欲成立之宗義，然後用因喻以成之，乃有所爲。不然，則因喻不猶無的放矢耶？此先言宗體所依以構成之成分有二：一爲極成之有法，一爲極成

之能別，謂之宗依。此二宗依，各有四名。茲列舉之如下：

一 有法

法

二 所別

能別

三 自性

差別

四 前陳

後陳

然前陳於有法之義爲最勝，後陳於能別之義爲最勝，故獨用「有法」「能別」二名耳。論中亦間用「所別」「法」「自性」「差別」等，頗不一例。法以軌生他解，持住自相爲義。前陳一名，雖能持住自相，未能軌生他解。但能有於法而未足云法，故曰「有法」。後陳一名能分別前陳一名爲常爲無常，爲實爲不實，故曰「能別」。然此二者，須立言者。對詰者，旁證者，皆認可爲然；始能用爲結構成宗體所依之材料。否則於此材料先未成就，又安所以構成宗體耶？故須是「極成」之名物，乃可適用。極成，是至極成就義。乃立言者，對詰者，旁證者，皆認可爲然之名物是也。用此二個極成名物，爲構成宗體所依之材料。以構成此二名物，前後互爲差別之不相離，是爲宗體。論云：「差別性故」此也。但宗依之二名物必極成，此二極成名物所互爲差別不相離之一宗體，必不極成。蓋宗體若先已就成，則已了解，而不待出因引喻以成立之矣。待用因引喻成就故名爲宗，若不待因引喻即不得有宗，故宗體必不極成也。宗體必不極成，故可隨自意，不隨他意而立之。尤應隨自意所樂爲成立之義而成立之。不然，則所立者非所尊崇主要之義，不成其爲宗矣。故論云：「隨自樂爲所成立性，是名爲宗」也。論所舉「聲是無

常」之一例；「聲」之一名，是前陳之「極成有法」，「無常」一名，是後陳之「極成能別」。聲是無常，非非無常之聲。聲是無常，非色香等無常。此即互爲差別不相離性。若此於二宗依一宗體皆完備之義，是即可以隨自樂爲以成立之宗也。

## 第二支 因

論云：因有三相：何等爲三？謂遍是宗法性。同品定有性。異品遍無性。○云何名爲同品異品？謂所立法均等義品，說名同品。如立無常，瓶等無常是名同品。異品者，謂於是處，無其所立。若有是常，見非所作，如虛空等。○此中所作性，或勤勇無間所發性，徧是宗法。於同品定有。如異品遍無。是無常等因。

因者立宗義之所以然也，假如立聲無常，有人語云：何以知聲是無常耶？答之以「因」曰：是所作性故，由此知聲之所以是無常，宗義乃因之成立也。因有三相，謂有三方面也。以因對宗上前陳之有法，一面及對宗上後陳法同品異品之正反二面，或對喻中同喻異喻二面，成爲三面，故云三相。非謂因有三個體相，謂之三相。下之三句，即「因」於三方面所關係之形勢，茲先作圖示之：

對宗上有法——遍是宗法性——因

同品定有性——對宗法同品……同喻  
異品遍無性——對宗法異品……異喻

遍是宗法性者，謂所用「因」，其性質必須完全是宗上有法（宗）所有之差別義。（法）宗中有法上所有之差別義法，有未共許而欲令他人共許者，則立之爲宗法。有已共許而可令他人信解未許之宗義者，則用之爲因。

法。設此因法有一點非宗中有法上所有之法義，則便不能決定有法之必有此因法，更不能用此以決定有法之必是彼宗法矣。故此因法之第一條件，必遍是宗中有法上所有之法義而後可也。同品定有性者，按論以所立宗之後陳法均等義爲同品，用以作「因」之法，有時，彼所立法均等義之同品，必定須隨之以俱有。若不定隨之以俱有，則此能成立法之「因」與彼所成立法之「宗上後陳法」無定關係，今雖有此「因法」仍不足以決定必有彼「宗上後陳法」。故此因有時，彼同品法必定隨有爲「因」之第二必要之條件也。

異品遍無性者，按論以無所立宗上後陳法之諸法處爲異品。謂此作「因」之法，必須於彼「宗上後陳法」所無之法處，完全不有，方能適用。若「宗上後陳法」無處此「因法」仍有者，則此因法卽爲不定，而不能決定成立彼「宗上前陳有法」必是彼「宗上後陳法」矣。故若無所立「宗上後陳法處之異品中」必須遍無「因法」爲「因」之第三必要條件也。

此因之三要件，爲全論最重要之處。此三要件若能完備而無錯誤，則其餘之過謬自易離矣。

瓶等無常，是舉同品。虛空等常，是舉異品。此所舉例，隨前所舉「聲是無常」之宗，用「所作性」爲因。所作性遍是聲所有，是所作性定有無常，若是常遍無所作性，故三條件皆合，可作爲因，然可作因之法，不限一法，故對聲是無常之宗，並舉「所作性故」或「勤勇無聞所發性故」以爲因，亦由所欲覺悟之人不同，用以爲因之法當隨之而不同。以宗法不須共許，而須不共許，故可唯隨自樂而立。因法必須共許，故須隨順他意所許之義方可用之。既須順他所許之義爲因，則聲是所作，非聲顯論家所許，欲對之以立聲是無常宗，非另用勤勇無聞所發性



不可。故此雙舉「所作性」及「勤勇無間所發性」是無常等因。

### 第三支 喻

論云：喻有二種：一者同法，二者異法。○同法者，若於是處顯因同品決定有性，謂若所作，見彼無常，譬如瓶等。異法者，若於是處說所立無，因循非有。謂若是常見非所作，如空虛等。○此中常言，表非無常，非所作言，表無所作。如有非有，說名非有。

喻之一名，直譯應曰見邊，此能令他見理究竟，故云見邊。又此舉其已見一邊令知未見一邊其義平等，故云見邊。借此方言曰喻，則憑譬况以令曉了之義。

喻所以有二者，以宗上後陳之法有是非二面，為諍論之所依。不徒是其所是，且必非其所非，乃能完全解決。故喻有同法異法之二也。

顯有因之法處，彼同品法必定隨有。若有「所作性」之瓶等法處，彼「無常性」定有，名同法喻。顯無彼同品法處則因循非有，若無有「無常性」之虛空等法處，「所作性」必完全無有，名異法喻。

異喻但是於宗法無處，說因法必無。以反顯有因法處必有宗法耳。故但是遮而非是表。說常但是遮非無常。非是立常。說非所作但是遮無所作之性，非是另立一非所作之性。假如有人遮一切有說曰非有。其說非有，但遮於有，不是另立一個非有。此皆說明異喻但遮非表之功用者。

上所說宗因喻三支皆為能立於宗義之言論。故論結云。

已說宗等如是多言。開悟他時，說名能立；如說聲是無常，是立宗言。所作性故者，是宗法言。若是所作見彼無常如瓶等者，是隨同品言。若是其常見非所作如虛空者，是遠離言。唯此三分，說名能立。

此名「因」為宗法，指「因」是宗上前陳有法所有差別義中之己共許法，能用以成立宗體者。古來或四支或五支，陳那來決定唯用三支，故云唯此三分也。將此宗因喻三分所構成之一段論。今列如下：

(宗) 聲是無常

宗體

(因) 所作性故

(喻)

同法喻……若是所作見彼無常同法喻體如瓶等同法喻依  
異法喻……若是其常見非所作異法喻體如虛空等異法喻依

此之一論，於支有三：一宗、二因、三喻。於物有七：一宗依、二宗體、三因、四同喻體、五同喻依、六異喻體、七異喻依。於言有九：一聲、二無常、三所作性、四所作性、五無常、六瓶等、七非無常、八非所作、九虛空等。「所作性」及「無常」二言皆見三次。聲、瓶及虛空皆一見。其通常論式雖如此，然臨應用時不必定拘其格式。但云：

瓶等是所作

瓶等是無常

聲既是所作

聲亦是無常

即可以令人曉了之矣。故因明法即在平常談話之中，若吾人所談話合於理者，必一一皆不與因明法相違也。

## 第二節 能破……似立……似破

欲令他人了解己之宗義，雖在能善成立宗因喻三支圓滿無過之言論，然與彼帶有過失之言論，相形之時，即能破彼不得成立。抑僞言亂真，若非指出其過失之所在，一一破除之，則正論雖建而邪言未息，猶足搖惑聞者，俾莫知所準從。故能立之後即須繼以能破也。第能破之所破，即是似立，故當詳敘似立之過，俾立者知其過失而不犯，破者能善出其過而祛其迷謬。然破之而不當，則於無過能立，妄出其過，其爲失言且尤甚於似立。故於似破亦不可不論也。此三者相連之關係，極爲密切，乃變更論文之先後，即分三條以說明之。

### 第一條 能破

論云：復次若正顯示能立過失，說名能破。謂初能立，缺減過性，立宗過性，不成因性，不定因性，相違因性，及喻過性。顯示此言，開曉問者，故名能破。按此段文原在似比之下

此中尅舉能破之體，即是能顯示出他人建立宗因喻中過失之言，至其所顯出之過失，第一卽爲「能立缺減過」性。但陳那以前所云「能立缺減過」指宗因喻三支或有宗無因喻，或有宗因無喻等言。陳那專指因爲能立，故能立缺減過，亦指缺減於因之三相言。其所出因，或缺於逼是宗法性，或缺於同品定有性，或缺於異品逼無性，或缺於前次二性，或缺於次後二性，或缺於前及後二性，或復三性皆缺。假如前「立聲無常」宗，而以「眼

所見故」爲因，次後二性可有，但聲非眼所見，則眼所見非遍是宗上有法所有之法性，於因三相便缺少第一相。又如立聲爲常，所聞性故，缺第二相。所量性故，缺第三相。又如立聲非勤勇發，眼所見故，缺前次之二相。又如對佛教立我常，非勤發故，缺初後之二相。如立聲常，所作性故，缺次後之二相。眼所見故，則三相俱缺矣。此之缺減過性，過失最重，故先舉之。

其次立宗過性有九。不成因過有四。不定因過有六。相違因性有四。同異喻過有十。共三十三過。於下似立中詳示。

## 第二條 似立

商羯羅主之因明入正理論中，以說明似立之文爲最多，以詳出三十三過之例故。析爲二段解之。

### 第一段 分釋論文

按論中舉宗過之例有九。因過之例十四。喻過之例有十。今當依次分爲三科釋之。

#### 第一科 宗過

言宗過者，卽是立宗之言，不與前能立中所云宗之條件符合，故成過失。論文有標有釋有結，卽爲三目。

#### 第一目 標名

論云：雖樂成立，由與現量等相違故，名似立宗。現量相違，比量相違，自教相違，世間相違，自語相違。能別不極成，所別不極成，俱不極成，相符極成。

言但有成立之意樂，無成立之能力，貌似有立，實不能立。所標相違之過五名，不極成過三名，極成之過一名，總爲似立之宗過也。

## 第二目 釋例

一、論云：此中現量相違者，如說聲非所聞。

言論即是曲屈之聲。凡在立言論之時處，未有不聞聲者，立言者對辯者中證者旁聽者，無不耳現能聞，聲現聞得，此立「聲非所聞」爲宗。豈不全與當場共同親證之事實相違乎？既違反現前自他親證之事實，則事實不能爲言論消滅，而所立言論卽爲事實所取銷，徒資人之一笑，毫無效力之可生矣。

二、論云：比量相違者，如說瓶等是常。

假如此講臺上有一磁瓶，我等今雖不見此瓶從作而成，從成而壞之無常相，然磁瓶之成壞無常，在前固嘗見之。縱未見瓶之壞，於碗等之破壞必曾見之者，然則於比類而量定之知識上，對於此瓶之必爲可壞無常之一物，孰不知之。今日此瓶及餘瓶等是常，寧不與自他所稜量審定之知識相違乎？既違自他已經認定之理，則此言卽無有立之餘地。

三、論云：自教相違者，如勝論師立聲爲常。

勝論乃印度哲學六派之一。立六句義。一實、二德、三業、四大有、五同異、六和合。實之九物屬常，聲屬德句非常。此其一家所傳言教如是。今彼立聲是常，卽爲與彼自家所傳之言教相違背。卽能爲對辯者舉彼所傳言教而破

之矣。

四、論云：世間相違者，如說懷兔非月有故，又如說言人頂骨淨，衆生分故，猶如螺貝。

「可破壞」「有遷流」曰：世落在世中者曰世間。一切世間從其本際展轉傳來，想自分別共所成立。不由思惟籌量觀察然後方取，瑜伽師地論真實品謂之世間極成真實。於此又有其二：一者通俗世間，即世人常識所知事。二者學者世間，爲諸治學說者，或諸習止觀者所共知事。凡此世間所共知事，立論者不得違與之相違。與世相違，則爲世間共不聽許，即不能立之矣。此中所舉之例，一如世間共傳月中懷有靈兔，二如世間共信死人頂骨不淨；今違之云：懷兔非月，以有體故，如日星等。人頂骨淨，衆生分故，如螺貝等。因喻雖具，所立宗爲世間不許，遂成宗過。

五、論云：自語相違者，如言我母是其石女。

所立宗言，皆用前陳之「有法」及後陳之「法」合成。「有法」是一法體，「法」是「有法」所有之差別義。此差別義法必爲有法所有之差別義法，依於有法隨順不離，乃可成爲一語。我母者，乃曾親生育我身之女人也。石女者，乃不能生育之虛女也。若是我母，則既經生育而決非石女。若是石女，則不能生育而決非我母。乃云我母是其石女，此語之前陳與後陳即自相違，故云自語相違。又如立「言皆是妄」等，皆爲自語相違。

六、論云：能別不極成者，如佛弟子對數論師立聲滅壞。

後陳之法謂之能別。前能立中曾說立宗須有「極成能別」爲依。此中「能別」之「滅壞」言，既爲數論

派哲學所不認有，遂犯不極成過。蓋數論派祇認一切法有變化，絕對不認有滅壞者。換言之「滅壞」乃數論哲學中所絕無之物，彼聞「滅壞」之言，殊不知其爲何言也。故聲滅壞在佛弟子雖可立宗，對數論師則犯能別不極成過。

七、論云：所別不極成者，如數論師對佛弟子說我是思。

「所別」卽前陳之有法。此中「我」之一字，卽是前陳有法。乃數論派所立「神我」在佛教之三乘共法，曾通破外道所執之「我」無，則彼之「神我」乃佛弟子絕不承認爲有者。今彼對佛弟子，立我是思，在佛弟子但認其所謂「思」而莫知其所云「我」者謂何。則雖成後陳之「能別」而前陳之「所別」不成。宗依不成，則宗體更無從依之成立。此如今之實驗哲學，不承認舊哲學上所說明之「宇宙本體」等，則任彼說「宇宙本體」是何，皆不能有成效。蓋先當解決「宇宙本體」是有或是無，若認是有，乃可進言爲何義也。

八、論云：俱不極成者，如勝論師對佛弟子，立我以爲和合因緣。

勝論及數論等所執之「我」爲佛弟子所否認爲無者，勝論派六句義中所云之「和合」亦佛弟子所破爲非有者。故此一句，在彼勝論派中雖可成立，對佛弟子言之，猶言蛇毛以爲馬角，二俱非有，故前陳有法及後陳之法，兩俱不極成也。

九、論云：相符極成者，如說聲是所聞。

前三不極成過，卽是對於「宗依」須是極成而犯不極成過。此相符極成卽是對於「宗體」須不極成而

犯極成過。蓋有法及法互爲差別之不相離性，是名宗體。此之宗體，既經立敵相符，義已極成，則無復是非然否之爭矣，更何須建之以爲宗，出因喻以成立之乎？未立先已相符極成，則立之應更無效果可生，說同不說，何勞辭費！故陳那將遍所許宗，先業稟宗，傍憑義宗，皆廢除之，而祇存不願論宗也。卽如此中所舉「聲是所聞」之例：若知有聲，則必已知聲是所聞，若不知「聲是所聞」，則且并不知有聲，故「聲是所聞」必爲一切人所已知已許者，今更建以爲宗，用因喻成立之，豈非虛功浪施之甚者乎？故因明非傳述陳言之器，乃建立新義之具也。

### 第三目 結類

論云：如是多言，是遣諸法自相門故，不容成故，立無果故，名似立宗過。

上來所陳九過，束爲三類。五相違過，是遣諸法自相門過，使了解所示之諸法自相，則以聽者之智爲門，此相違宗排遣聽者之智，令不能起，故云遣諸法自相門。又以諸法自相爲門，能生聽者之智，此相違宗排遣諸法自相，使不能生聽者之智，故云遣諸法自相門。三不極成，是不容成之過，以宗依未極成，不容依之立體故。蓋尙有先決問題未解決，則不容卽解決後決之問題也。立無果過，卽是相符極成，以立之無有功效利益故。由此三義之故，總名似立宗過。

## 第二科 因過

### 第一目 標類

論云：已說似宗，當說似因，不成不定，及與相違，是名似因。



此先總標因過以爲三類：不成因過有四，不定因過有六，相違因過有四，卽分三類釋之。

第一類 不成因過

論云：不成有四：一、兩俱不成，二、隨一不成，三、猶預不成，四、所依不成。

論云：如成立「聲爲無常」等，若言是「眼所見性故」，兩俱不成。

假如兩人對辯：一立聲爲常住，一立聲爲無常。其立「聲爲常」者，詰立「聲爲無常」者云：汝何以見得「聲爲無常」耶？遂說因云：「眼所見故」，則此所說之因，不但不能使對辯者認可聲爲無常，用以成立聲爲無常之宗；而且自亦不許聲是眼之所見，此「眼所見故」之因絕。非宗上有法所有之法義，故立敵兩俱不許成因也。

論云：所作性故，對聲顯論，隨一不成。

凡爲因喻之法，必須立言者敵辯者雙方共同認可之法，始得有用。若爲敵方未許，祇可爲所立宗，不得爲能立因。若此所舉之聲顯論，乃不承認聲有所作性者，若佛弟子對彼立聲無常，以所作性爲因，在佛弟子一方雖可，以爲能成立聲無常宗之正因，而在彼聲顯論，則可翻曰：聲非無常，非所作故，故隨有一方不成爲因也。

論云：於霧等性起疑惑時，爲成大種和合火有，而有所說，猶預不成。

假如多人望見遠處如烟如霧如雲如塵如蚊等相，尙在疑惑未定之中，遽云所遠望處大種和合火有，以見霧烟等故，喻如灶等。此不但不能使聽者決知彼處有火，卽立者亦猶預未決彼處果否有火。須能決成宗義，乃成因法。此既猶預不能決定宗義，故不成因。以使所見爲烟，彼處固是有火，若使所見非烟而爲塵或蠅霧，則豈云有

火哉？

論云：虛空實有，德所依故。對無空論，所依不成。

無空論師說「虛空」卽是「完全都無」之別名，故絕無所謂虛空者。而勝論師則說「虛空」定爲實有，德所依故。對無空論師在未能成立虛空是實有前，遯說「德所依故」爲因，則彼無空論師可反詰云：虛空且無，德何所依。故犯所依不成之過，亦兼隨一不成之過。

第二類 不定因過

論云：不定有六：一、共，二、不共，三、同品一分轉異品遍轉，四、異品一分轉同品遍轉，五、俱品一分轉，六、相違決定。一此中共者，如言聲常，所量性故。常無常品，皆共此因，是故不定。○爲如瓶等，所量性故，聲是無常。爲如空等，所量性故，聲是其常。

假如有入立聲是常爲宗，而舉是心心所法所量度故爲因，然諸是常法若虛空等果爲心心所之量度，諸非常法若瓶等亦爲心心所之所量度，故此所量性因，爲常之同品，無常之異品之所共有。而違背須是異品遍無之條件，遂出其不定之過。曰汝舉「所量性」因，爲指聲如瓶等是無常耶？聲如虛空等是常耶？故此因隨於兩可而

不定。  
論云：二言不共者，如說聲常，所聞性故。常無常品，皆離此因。常無常外，餘非有故。是猶預因。○此所聞性，其猶何等？

假如有人說聲是常，或說聲是無常，其所舉因，必須於聲之外，別有可通於常之品，或無常之品者。乃可援引之以證成彼「聲」果是常，或果是無常。今乃獨舉所聞性以爲因。夫所聞性法祇是聲，除聲以外，其餘一切常住之法無常之法，更無有是「所聞性」者。然則此舉「所聞性」因，其譬猶何等之事物也耶？既無可援譬證成者，遂無從決定聲之果常果無常而墮於猶預矣。此由無從決定故成不定，乃違背於「同品定有」之一條者。

三同品一分轉，異品遍轉者；如說聲非勤勇無間所發，無常性故。○此中非勤勇無間所發宗，以電空等爲其同品。此無常性，於電等有，於空等無。○非勤勇無間所發宗，以瓶等爲異品，於彼徧有。○此因以電瓶等爲同品，故亦是不定。○爲如瓶等，無常性故，彼是勤勇無間所發。爲如電等，無常性故，彼非勤勇無間所發。

此所舉之「無常性」因，對於此所立宗上「非勤勇無間所發」之同品，不定是有，以無常性法。僅少分若「電等」是「非勤勇無間所發」故。而於勤勇無間所發之異品，不遍是無，且遍是有，以勤勇無間所發者若瓶等，皆無常故。故此「無常性因」對於「同品定有」「異品遍無」兩俱違背，而不能決定彼聲之是否「非勤勇無間所發」也。

四、異品一分轉，同品遍轉者。如立宗言，聲是勤勇無間所發，無常性故。○勤勇無間所發宗，以瓶等爲同品，其無常性，於此徧有，以電空等爲異品，於彼一分電等是有，空等是無。○是故如前亦爲不定。

此中所舉「無常性因」不但能成立聲，如瓶盆等，是勤勞勇力所發生，亦能成立聲，如閃電等，非是勤勇無間所發生。此亦於「同品定有」「異品遍無」兩俱違背者，蓋無常之物不定是「勤勇所發」，則非同品定有。

非勤勇發不定無「無常性」，則非異品遍無，故亦如前不定。

五、俱品一分轉者，如說聲常，無質礙故。○此中常宗，以虛空極微等爲同品，無質礙性於虛空等有，於極微等無。○以瓶樂號爲異品，於樂等有，於瓶等無。○是故此因，以樂以空爲同法故，亦名不定。

此中所出「無質礙」因，對於所立聲是常宗，在常宗之同品，有無質礙者若虛空等，有質礙者若極微等，故於同品僅有一分。不能定有在常宗之無常異品，亦復有無質礙者若所受樂等，有有質礙者若所用瓶等，故於異品亦一分轉，不能遍無。此因一分通於「樂之無常」異品及「空之常」同品，故亦不能決定宗上有法之聲果常果無常也。

六、相違決定者。○如立宗言聲是無常，所作性故，譬如瓶等。○有立聲常，所聞性故，譬如聲性。○此二皆是猶豫因故，俱名不定。

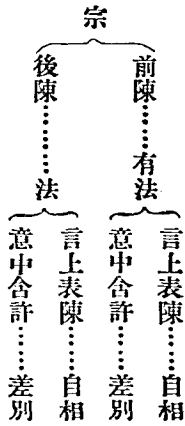
此相違決定因，乃用兩個不同之因，若一爲「所作性」一爲「所聞性」等。對於宗上之前陳有法「聲」成立爲同異兩反之「常」「無常」宗，勝論及佛弟子所立「聲是無常，所作性故，如瓶」之量，固自成立。即在聲生論所立「聲常，所聞性故，如聲性」之量對勝論派亦可成立，以勝論派與聲生論，同認另有一常住之聲性。又同認聲與聲性並屬所聞性，故亦可全成立。此則聲生論與勝論二派，其對於一宗上有法之「聲」各用一因，以決定其爲二個相違之宗法，不能判定孰真孰僞，孰是孰非。「常」「無常」二相違義，並立於一「聲」法上，使聽者，莫知其所可，遂墮猶豫疑惑中矣。但在佛教用所作性因，以成立聲無常宗，卻不墮於猶豫，以不承認離聲

之外別有一常住之聲性。故可先破其「聲性」非是常，再進而破其「聲」之非常也。若云「聲性無常」所聞性故，如響，「聲是無常，所聞性故，如聲性」，則破聲常而成無常矣。

### 第三類 相違因過

論云：相違有四，謂法自相相違因，法差別相違因，有法自相相違因，有法差別相違因等。

相違因者，謂此「能立之因」與彼「所立之宗」相違反也。「因」爲能違反者，「宗」爲所違反者，若就「能違反之因」言，不止有四，故加等言，然就「所違反之宗」言，則但有四，以宗有「前陳有法」及「後陳法」之二體，此二又各有「言上表陳」，「意中含許」之二義，故成爲四。圖表如下：



此中言「自相」與「差別」與他處所言「自性」與「差別」不同。蓋他處以前陳之有法爲自性，而後陳之法爲差別。此則不問其位置於前陳有法或後陳法，但屬顯示上所表陳之全名詞，即謂自相。若屬曖昧中所含許之特意義，即云差別。假如「天」之一字，可含多義，成指「真神上帝」或指「大圓空界」或指「自然」或指「理性」。如泛言曰富貴在天，自力致故。人或反之曰，富貴不在天，自力致故。即用其所出，自力致因，以違彼

富貴在天宗之後陳法，直斥其不在天，是爲法自相相違因。又假如基督徒亦言富貴在天，不可強故。雖言「天」同，然其意則特指「上帝」，不及其餘。今不能用其因，以斥其言之非，乃採其言內所含許之意，實是專指於「上帝」者，可反之云，富貴必但在「自然之天」，而不在「上帝之天」，不可強故。則彼不可強因，便成爲法差別相違因矣。若將「天」字用之前陳，或曰天不可知，或曰天道無親，若其所出之因乖返，亦可成有法自相相違因。及有法差別相違因，故相違因之所違，有茲四宗也。

前不定過中之相違決定，立敵前後各成二量，此相違因亦立敵前後各成爲二量，似乎相同。然其不同其點，則由不定中之相違決定，乃各用一因以各成一宗，故其結果二量並存而不能決，使人墮於猶豫，立敵皆似能立所攝，此相違因則用同一之因以成二相違宗，使有一是，餘一必非，故其過祇在立者之一面，屬似能立。而敵者之一面則屬真能破，能起人決定之智解也。又由宗以見因上之相違，屬宗上之比量相違。○由因以見宗之相違，屬此相違因過，在因明入正理論，以「相違因過」一節爲最難解，故茲述之較詳。

一、論云：此中法自相相違因者，如說聲常，所作性故。或勤勇無間所發性故。○此因唯於異品中有，是故相違。此舉「所作性因」對於「聲常宗」上後陳法之「常」言，決相違反。以若是所作性決非是常，若是常決無所作性故也。故可卽用彼所作性爲因，破彼聲常宗云。

聲不是常宗

所作性故因

同喻如瓶等

異喻如虛空等

則彼聲常宗即為所破而不成立矣，勤勇無間所發之因亦然。

二、論云：法差別相違因者，如說眼等必為他用，積聚性故，如臥具等。○此因如能成立眼等必為他用，如是亦能成立所立法差別相違，積聚他用，諸臥具等，為積聚他所受用故。

此中所舉之例，乃數論師欲立其所立之神我，然立量云。

眼等必為他用宗

積聚性故因

同喻如臥具等

其宗上後陳法所云「他用」，「他」之一字，可泛指一切之事物。其意義極為曖昧者，然數論派之立此量。其意既在立其「神我」，故他之一字，乃為其「神我」之代名詞，探其言中所含許之意思而敍出之則其宗言應云眼等必為「非積聚性之神我」他用，如此則可即用其積聚性之因，以破其「為神我用」云。

眼等必但為積聚性之他意指五種和合假我所用，而決不為非積聚性之他意指數論師所執本有常住神我所用。宗

積聚性故因

如臥具等。

蓋積聚性等之臥具，既但爲積聚性之眼等五根身所用，則積聚性之眼等五根亦決但爲積聚性者所用。而不爲非積聚性者所用，神我既有常住而非積聚性，則必不能用於眼等，且不論眼等爲他用不爲他用，就許爲他用，而亦決不爲汝數論所執非積聚性之神我用。則汝數論所執非積聚性之神我，復何從證明其必有而立之耶？

三、論云：有法自相相違因者，如說有性非實非德非業，有一實故有德業故，如同異性。○此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性，俱決定故。

宗上前陳，是謂「有法」言表所陳，是謂「自相」若此中所言之「有性」其所出因，能與宗上有法言表所陳自相相違，是名有法自相相違。

此所舉例，乃勝論派祖師之一似立，相傳勝論初祖立六句義，一實、二德、三業、四大有性、五同異性、六和合性。嗣授其學說於弟子，至第四句，弟子疑非實德業外，別有一「大有性」存在，勝論祖先說五六句已，乃立此量云。

有性，非實非德非業。宗

有一實故有德業故。因

如同異性。喻

平常立宗，本是成立後陳不離於前陳之宗體，即如此量，祇應是立有性非實德業，非是爲成「有性」，然此乃由其弟子疑「有性」不另存在而立。其所欲成立之者，乃在「有性」之自身，並不是「有性」之如何。蓋先犯有「有法不極成過」者也。嗣其所出之因，又與所陳所法之自相相違反。遂爲破云。



汝所執有性應非有性。宗

有一實故有德業故。因

如同異性。喻

如同異性，能有於實德業，同異性非有性，則有性能有於一實等，有性亦非有性，此與作相違者，不在「有性」之是，何而直取消其「有性」，故成有法自相相違。

四、論云：有法差別相違因者，如卽此因卽於前宗有法差別作有緣性。○亦能成立與此相違作非有緣性，如遮實等，俱決定故。

有法差別相違。乃與彼前陳有法中所特含許之意相違也。假如其立量云。

有性能作心心所緣實等  
爲有之大右有緣性非實非德非業宗

有一實故有德業故。因

如同異性。喻

今卽破云：

汝所執非實德業之有性應非作心心所緣實等爲有之大右有緣性宗

有一實故有德業故。因

如同異性。喻

非實德業有實德業之同異性，是作非大有之有緣性者，汝非實德業有實德業之有性，亦應非大有有緣性。蓋此「有性」是有法之自性，作大有有緣性及非作大有有緣性，彼本意欲成立作大有有緣性者，今即用其因喻使成相違之非作大有有緣性。

第三段 喻過

第一科 總標

論云：已說似因，當說似喻。○似同法喻有其五種，一能立法不成，二所立法不成，三俱不成，四無合，五倒合。○似異法喻亦有五種，一所立不遺，二能立不遺，三俱不遺，四不離，五倒離。

第二科 分釋

第一目 似同法喻

一、能立法不成者，如說聲常，無質礙故。諸無質礙，見彼是常，猶如極微。○然彼極微，所成立法，常性是有。○能成立法，無質礙無。○以諸極微，質礙性故。

「因」曰能成立法，所舉之喻，為因所無，曰能立法不成。即如此舉極微之喻，在彼雖許是常，然不許無質礙。故此喻對於因不成。

二、所立法不成者，謂說如覺。○然一切覺，能成立法無質礙有。○所成立法常住性無。○以一切覺皆無常故。

仍以聲常為宗，及無質礙為因，而說「如覺」為喻。此喻雖可是無質礙，覺乃心心所法攝故，然心心所生滅

無常，故於所成立法之常，乃不相成。蓋即以不離前陳之後陳法爲所成立法也。

三、俱不成者，復有二種，有及非有。○若言如瓶，有俱不成，若說如空，對無空論，無俱不成。

有體驗俱不成如瓶，瓶既非「常」，復非「無質礙」故，無體驗俱不成。對無空論如空，空且自無，何論空之如何。

四、無合者，謂於是處無有配合，○但於瓶等，雙現能立所立二法。○如言於瓶，見所作性及無常性。

此舉「聲是無常」爲宗，所作性因，乃舉喻曰。

於瓶——見所作性

見無常性

此言雖舉，仍不能用所作性以決定是無常性，以二語不聯爲一故。

五、倒合者，謂應說言，諸所作者，皆是無常。而倒說言，諸無常者，皆是所作。

立量本是用因，以成立宗上不離於前陳之後陳法者。故當以所作性之因成無常宗，而合云諸所作皆無常，不當倒合云諸無常皆爲所作，且所作皆無常。而無常或不爲所作，以正因有「異品遍無，同品有非有」之例故。如是名似同法喻品。

## 第二目 似異法喻

一、似異法中，所立不遣者，且如有言諸無常者，見彼質礙，譬如極微。○由於極微所成立法常性不遣，彼立極微

是常住故。○能成立法無質礙無。

此極微喻，對所立常，不能遠離，以彼許是常故。故祇能遣能立之「無質礙」因耳，以彼許極微有質礙故。

二、能立不遣者，謂說如業，但遣所立，不遣能立，彼說諸業無質礙故。

業是善惡業行，是無質礙而生滅者，故如業喻，可遣「所立之常」，但不能遣能立之「無質礙」。

三、俱不遣者，對彼有論，說如虛空。由彼虛空，不遣常性，無質礙故。○以說虛空是常性故，無質礙故。

在於主張「虛空」是有之哲學派，既認有「虛空」，復認「虛空」是常是「無質礙」。則舉「虛空」

作「聲常」宗「無質礙」因之同喻乃可，於此舉作異喻，遂成二俱不遣。

四、不離者，謂說如瓶，見無常性，有質礙性。

此仍是對於聲常宗之異法喻，但應曰，若是無常，見有質礙耳。

五、倒離者，謂如說言，諸質礙者，皆是無常。

此亦是聲常宗之異法喻，但應曰，諸無常者，皆有質礙耳。

### 第二段 結論諸過

如是等似宗因喻言，非正能立。

此論文乃以非正能立結成諸過者，然似立過，基疏細析甚多，印度古師，列有詳略，商羯羅主裁爲三十三過，學者準焉。今就察之，若在通常建立言論，非兩派爭辯之對決，則宗過雖有九，僅有現量相違，比量相違，自語相違。

相符極成之四過耳。至於自教相違，世間相違，與三不極成過，皆因處於特殊形勢之下，受彼束縛所致，非自由思維之理法所必然也。且對辯時雖列爲過，仍可言前寄言簡除，若自教相違，隨自不成，可用「汝執言」以簡。世間相違，及自教相違，與兩俱不成，可用「勝義言」簡。隨他不成，可用「自許言」簡。故但注重不犯現量相違等四過耳。然此四過在較能知理發言者，殆不至犯，故過之重者乃在因不在宗也。因中四不成過，兩俱不成，猶預不成，必不可犯，隨一不成，所依不成，亦非定然有過。此不成過，乃犯逼是宗法一條所成，六不定過，則犯同品定有，異品遍無二條所成。六過概不可犯，四相違過，二種法之相違，則由同品有無，異品定有所成。二種有法相違，雖似犯逼是宗法之所喻，其實彼所欲成立者，乃不在於不離有法之法，而在不離法之有法。則彼之有法及法實屬倒置者，故彼「有性非實非德非業」之語，乃同於「非實非德非業是有性」而「有性」實已爲所成立之後陳法矣。故所犯亦仍是同品有無，異品定有二條，此四相違，唯法自相相違顯然易見，餘三皆用曖昧委曲之言，以隱藏弊因護持其意旨爲能。乃最能惑亂無智而難爲察覺之詭辯也。此四相違過亦決不可犯，犯則必非正能立論，故因之十四過僅二過可不決定是過耳。喻之十過頗輕，雖則說三不成及三不遺，實則所舉喻事，不易犯此，至於無合，倒合，不離，倒離，乃言語上之排列不當耳。是故但須於「因三相」考審無誤，則所立言必穿過矣。

### 第三條 似破

論云：若不實顯能立過言，名似能破。○謂於圓滿能立，顯示缺減性言。於無過宗，有過宗言。於成就因，不成因言。於決定因，不定因言。於不相違因，相違因言。於無過喻，有過喻言。○如是言說名似能破。以不能顯他宗過失彼無過

故。按此段文原在開曉問者故名能破之下

若不能真實顯示他人立言之過失而妄言他人所言之過失，名似能立。此應有二：（一）對於實有過失之言論，以不知其過失故，而不能實顯。（二）對於實無過失之言論，以妄見其過失故，而謬指其爲過，今此論中所列陳者，屬第二義。乃似能破中之過失尤重者也。

### 第三節 現量——比量

#### 第一條 並標

論云：復次爲自開悟，當知唯有現比二量。

按現量比量皆能立之具，以有現量比量之智，乃能明于義而發于言故。以人之手持斧斷木爲譬，宗因喻言爲親能立，如斧親斷於木；現比量智爲能立具，如手間執於斧。敵證共決，宗義成立，如木之斷。目的本在斷木，故先論成斧之方法，次論持斧手法之當如何，此亦如是，故繼論現比二量也。此云當知唯有現比二量，以古師或有立三量及四量者。商羯羅主，親承陳那，遮無餘量，故唯有二。

#### 第二條 分釋

##### 第一段 現量

論云：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。

言現量者，謂無分別。○此標定之詞也。分別義寬，此云無分別，亦但無一部分之分別，非全無分別也。以「分

別」卽是「了知」之別名，若全無分別者，復何名爲量耶？然此所無一部分之分別，乃是現量與非現量，所區判之最要關鍵，要之，必無此一部分之分別，乃得成現量。若帶有此一部分之分別，決非真正現量。故特以「無分別」三字，標定現量之義。然現量無分別云者，是何於何無何分別也耶？答曰：是「正智」於「色等事理」，無彼由名言種類等，所起分別。故曰：若有正智於色等義，離名種等所有分別。凡在名辭之所命與種類之所分者，不問若事若理，皆屬非現量智之所分別。然此不分別云，非同木石，以是「智」故。又非邪闇是正智故。必先明其是正智而後言其無分別，斯得之也。然此於色等義，離名種等所有分別之正智，何以立名爲現量耶？答曰：以此正智，於色等義，現現別轉，以量定一切法相故。五根明現五塵之境，五識依之現行，故名現現。又現在顯現明了之心境名爲現現，各別緣於自境名爲別轉，若眼識綠色，不緣聲等故。

然此但從前五識，及同時意識之見分，以說明現量。因是平常人所易知，且易錯認者故。若夫各心心所之內二分現量與第八識之現量，則平常人雖具有之，然全不能知也。其定中獨頭現量與根本後得二智現量，則又非修證到不能知有，故此皆不舉焉！

## 第二段 比量

論云：言比量者，謂藉衆相而觀於義。○相有三種，如前已說。由彼爲因於所比義，有正智生。○了知有火，或無常等，是名比量。

藉具足三種因相之因，而觀察於所觀法之義，而有決定之智生起。俗事比量，若見烟故而知有火。勝義比量，

若所作故而無常。是爲比量之智。一觀此因相是否彼前陳有法之法，二觀此因法於前陳有法下所欲觀之後陳法，是否有決定隨有之關係。三觀與後陳法相反方面之異品法，是否完全無此因法；三相觀察完全無謬，比量之智卽生。此比量智，在吾人之知識皆是。假如吾今認識一人曰人，卽此「人」之認識，亦比量智。觀此與人類一相同故，卽是同品定有。異此者卽非人類故，卽是異品遍無。人類性是此一人所全有，卽爲遍是宗法。作能立云。

此人是人宗

是人類故因

如某人等喻

若非經過此之比量，吾人決不能有正確之智知之爲「人」；故吾人一一關於名言種類之知識，其成就皆經過比量，特未經解說則不知其所由成就耳。

### 第三條 雙結

論云：於二量中，卽智名果，是證相故，如有作用而顯現故，亦名爲量。

此結出量果故。相分爲所量境，見分爲能量智，量之結果安在，今答卽智名果。以心心所皆有三分，智心所亦三分，其相分卽所量，其見分卽能量，其自證分卽爲量果，故果卽智。以自證分是能證之體故，彼見相分是自證分。如有作用而顯現故，自證分亦名爲量。

### 第四節 似現——似比



現量比量，雖已從正面爲說明，而世人往往不能得真正之現量與比量，以種種似是而非錯誤謬妄之知識，自認是現量智及比量智，故必須將反面種種誤認知識所依隱之黑幕，完全揭破，乃足肅清邪論之源而建植正言之本也。故以論似現比終焉，卽分二條。

### 第一條 似現

論云：有分別智，於義異轉，名似現量。○謂諸有智，了瓶衣等分別而生。○由彼於義，不以自相爲境界故。○名似現量。

何謂似現量耶？曰：有分別智於義異轉者是也。何等於何境起何分別而生之智？曰：有分別智耶？曰：對於帶名言種類之瓶衣等所有分別而生之智，是名有分別智。復何謂於義異轉耶？謂此有分別智，以名言種類等所指之物爲所觀境，而不以五識所觀色等自相爲境界故。證色等法自相者曰現量。此有分別智不證色等法自相，而於名物爲所緣義故，世人認以爲現量。其實乃現量與比量間之誤謬，祇可名曰似現量也。既屬誤謬，則非是量。以量是量度楷定之不錯謬知識故。是以餘處亦名非量。

### 第二條 似比

論云：若似因智爲先，所起諸似義智，各似比量。○似因多種，如先已說，用彼爲因。○於似所比，諸有智生，不能正解。○名似比量。

由前似立中所說不成，不定，相違等似因，成立謬宗而生邪智，不能得成正解，名比量。以謬霧爲烟而成立有

火，不能稱境相而生正解故。

前來四節，解析因明，義蘊略盡。明能立能破及似，則言生因具矣。明現量比量及似，則智了因具矣。

論云：且止是事。

已宣少句義，爲始立方隅，其間理非理，妙辯於餘處。

#### 第四章 汎論因明

##### 第一節 因明之歷史

一、因明之創始 因明之創始者名足目，爲印度六大哲學派第一尼牙耶派之開祖，其時代疏稱劫初。據今世學者之考證，劫初當卽有史之初，大約在今五千年以前也。當時足目於因明論如何研求發明創立，雖不可詳；然依從來傳說，則九句因十四過類，實創自彼。九句因者，就論法之應用，以考訂因之正否者。十四過類，在駁斥他說中所生之誤謬也。近代西洋人調查得尼牙耶派之論式卽五分作法，與彌勒龍樹無著世親等論中所陳論式，大致相同。雖傳世親改五分作法，爲三支作法，而如實論中仍援用五分作法也。故足目所創者，不但爲古因明之全，抑且爲新因明所出，其功勳較希臘演繹論開祖之亞里斯多德，過無不及；而早於亞里斯多德者殆三千年，其開化之早實足驚人。

二、因明之革新 因明綱領，成自足目，則因明固外道之學，非佛教之論也。顧吾謂因明實由佛學以完成之者，不唯疏稱因明源惟佛說，而改革成新因明以流傳及今世者，實成就於佛教徒之手也。於佛之說，在解深密經亦略

見端倪，逮于龍樹，著有方便心論及迴諍論，彌勒瑜伽師地之十五卷，無著顯揚之第十卷，雜集之十六卷，及世親之如實論。（世親更著有論軌論式論心之三部，未經譯傳。）均於因明大有發揮，然猶爲古因明之支流也。無著世親之後，佛滅將及千年，外道跋扈，抗論漸盛，應時勢之潮流，感實用之必要，時有陳那論師出世，奮其雄大之力，將古因明改革一新，在因明上重開一新紀元。故後之言因明學者，皆以自足目至世親爲古因明，自陳那後爲新因明。陳那關於因明著作有數十部之多，譯來者僅因明正理門之一論，其門弟商羯羅主紹宏斯學，著爲因明入正理論，實爲新因明之標準，則今此所依以講論者也。

三、因明之流傳 自足目迄龍樹之前，史不可考。龍樹以來佛教諸論師，漸多注重因明，其傳述及應用之處，往往可見。逮于陳那之後，若護法清辯諸論師，尤皆極深研幾。用爲建立言論之準，大有非因明不能下一筆吐一詞之勢焉！故今欲讀成唯識及掌珍等論，非諳因明必不能讀，故吾謂因明與佛學有不相離之勢也。唐貞觀間玄奘法師留學印度，就衆稱戒賢勝軍諸論師，學習因明。歸國譯傳正理門論入正理論二書，復以巨細要義，授其弟子窺基大師，著因明入正理論疏。慧沼智周道邑如理諸師，師資相承，播揚因明之學，於我國時稱極盛焉！元明後唐疏既失傳，學者閤中摸索，多失真相。輒近瀛海交通，日本借助於西洋邏輯學，因明之說頗昌。而我國亦得取回唐疏重刊行於世，學者鑽研漸多，斯學庶其中興於今後乎？未可必耳！

## 第二節 新舊因明之異點

舊因明之概要，卽九句因，與五分作法也，九句因者：

(一) 同品有，異品有。

共不定因。

(二) 同品有，異品非有。

正因。

(三) 同品有，異品有非有。

同品遍轉，異品一分轉，不定因。

(四) 同品非有，異品有。

相違因。

(五) 同品非有，異品非有。

不共，不定因。

(六) 同品非有，異品有非有。

相違因。

(七) 同品有非有，異品有。

同品一分轉，異品遍轉，不定因。

(八) 同品有非有，異品非有。

正。

(九) 同品有非有，異品有非有。

俱品一分轉，不定因。

上列古因明九句因下即與今因明對照之者，二種正因，具因之同品定有異品遍無之二相，然未明還是宗法之相也。其不正因之七，可攝五不定因及相違總因過，其相違決定因及四不成因過，此亦未明。

五分作法者，今舉例如下：

(一) 宗 聲是無常。

(二) 因 所作性故。

(三) 喻 如瓶等。

(四)合 瓶有所作性，瓶是無常，聲有所作性，聲亦無常。

(五)結 故知聲是無常。

今因明決唯宗因喻三支。以合，攝爲喻體。而結卽同宗故。別加異喻。則五分之所有三支皆有三支之所具，非五分之所具，故三支較五分爲完密也。

大概陳那新因明之改革古因明者：

(一)五分改爲三支。

(二)但因喻爲能立，而以宗爲所立。

(三)宗依與宗體之判定。

古來有以前陳有法爲宗依，而後陳法爲宗體者；亦有以前陳爲宗體，而後陳爲宗依者，亦有以前後並爲宗體者。今批評審定前後並爲宗依，而以不相離性爲宗體。

(四)於因三相具闕之注重。

(五)喻體喻依之判別。

(六)異法喻之增設。

(七)廢除遍所許宗，先業稟宗，旁憑義宗，而但取不願論宗。

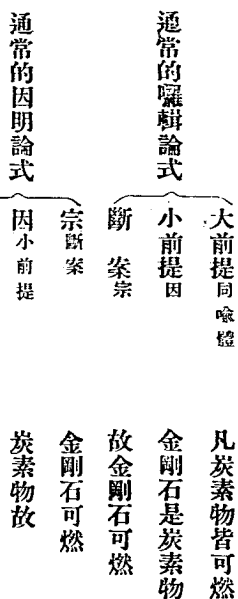
(八)審定唯有現比二量，攝譬喻聖教於現比。

此皆學肇大端之可觀者，故壁壘一新，準繩千古也。

第三節 因明與囉輯之比較

今世所知「立論之學」可分為二：一為囉輯，一為因明。囉輯為希臘亞里斯多德創立，不論為何事物，皆取之規定入吾人之思想軌則中者也，略同於因明論中自悟之比量，與因明目的在立言悟他，故注重發明立言所據之因者不同。今比較以見其不同之處，分二條說明之。

一、形式之不同。



喻若炭素物見彼可燃（同喻體）如薪油等（同喻依）  
喻若不可燃見非炭素物（異喻體）如冰雪等（異喻依）。

今據此以審其不同之點，（一）三段之中段相同而前後相翻，殆正由一為自悟一為悟他之故歟？（二）囉輯之中段亦兩個名詞構成，因明但用一個名詞，殆以宗上有法陳之在前，順勢說下，不須重故。（三）囉輯之大前提，但有因明之同喻體，而缺少同喻依，異喻體異喻依之三件。（四）因明之同喻體多用若如何見如何之字，下復

限於所舉某某等同喻依，故通於歸納法而有現見已知之經驗爲確實證明，不落空泛。囉輯之大前提，多用凡如何皆如何之字，使小前提斷案所論之物，已確定在凡皆之內，則更言此物之爲何所以如何，豈非辭費而毫無所獲乎？若未確定在凡皆內，則言凡言皆但空言假擬，由此空言假擬所推定者，寧必有當，故爲歸納論所批駁而無以自完也。蓋合歸納演繹祇當得因明之自悟比量，未能悟他。况彼演繹與歸納又各成偏枯而不一致耶？然則據此不同之點，因明與囉輯勝劣之數已大可知矣。

## 二、性質之不同，隅舉如下：

- (一) 囉輯僅考理之法式，因明兼立言之規則。
- (二) 囉輯用假擬演繹斷案，因明用實證解決問題。
- (三) 囉輯以範己觀察於物所生之思想爲目的，因明以令他決了於我所立之宗義爲目的。
- (四) 囉輯非如因明之含有歸納方法。
- (五) 囉輯非如因明之注重立論過失。

## 六離合辭例釋義

### 一 六離合釋法原文

西方釋名，有其六種：一、依主。二、持業。三、有財。四、相違。五、帶數。六、鄰近。以此六種，有離合故。一一具二，若單一字名，即非六釋，以不得成離合相故。

(一) 依主者 謂所依爲主，如說眼識，識依眼起，即眼之識，故名眼識。舉眼之主，以表於識。——亦名依士釋。此即分取他名，如名色識。如子取父名，即名依主；父取子名，即名依士，所依劣故。言離合相者：離謂眼者是根，識者了別，合謂此二合名眼識。餘五離合，準此應知。

(二) 言持業者 如說藏識，識者是體，藏是業用，用能顯體，體能持業，藏即識故，名爲藏識。故名持業。——亦名同依：藏取含藏用，識取了別用，此二同一所依，故名同依也。

(三) 言有財者 謂從所有以得其名。一、如佛陀，此云覺者，即有覺之者，名爲覺者。此即分取他名。二、如俱舍，非對法藏，對法藏者是本論名，爲依根本對法藏造，故此亦名爲對法藏論。此全取他名。——亦名有財釋。

(四) 言相違者 如說眼及耳等，各別所詮，不相隨順，故曰相違。爲眼及耳二言，非前二釋，義通帶數有財。

(五) 言帶數者 以數顯義。通於三釋。如五蘊二諦等，五即是蘊，二即是諦，此用自爲名，即持業帶數。如眼等

六識，取自他爲名，即依主帶數。如說五逆爲五無間，無間是因，即因談果；此全取他名，即有財帶數。



(六)言鄰近者 從近爲名，如四念住，以慧爲體，以慧近念，故名念住。既是鄰近，不同自爲名，無持業義。通餘二釋：——一、依主鄰近：如有人近長安住，有人問言：爲何處住？答云長安住。此人非長安，以近長安故，云長安住。——以分取他名，復是依主鄰近。二、有財鄰近：如問何處人？答云長安。以全取他處以標人名，即是有財，以近長安，復名鄰近。頌曰：

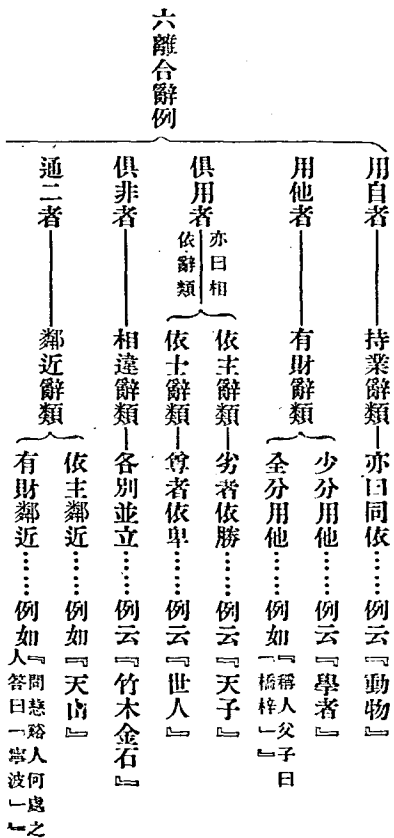
用自及用他。自他用俱非。通二通三種，如是六種釋。

## 二 釋義

此六離合釋法式原文，依唐玄奘三藏法師譯述。乃天竺之辭句通例，猶八疇聲之爲一聲或數聲天竺亦併音文字故之義例也。二名或多字者如中華民國爲一名中央政府亦爲一故今謂之辭例。辭有離合，正以一辭皆由二名結成名結成爲中華民國中央政府之一辭。每一名四字也。故今謂之辭例。辭有離合，正以一辭皆由二名結成。故也。離之則爲二名所詮之物，合之則爲一辭所詮之義。在名但詮單一之物，則既不由合成，亦復無有離相。然此唯在一字之名及兩字之辭則然；若在多字之辭，所依多字之名，則當隨其辭之與名之相對位而異。如「中華民國中央政府」之一辭，對此一辭觀之，「中華民國」與「中央政府」爲二名。然將「中央政府」一名撇開不提，單云「中華民國」則中華民國卽爲「中華」與「民國」之二名所結成之一辭，而以「中華」與「民國」爲二名。更將「中華」一名撇開不提，單云「民國」則民國卽爲「民」與「國」之二名所結成之一辭，而以「民」與「國」爲二名。反之進以「中華民國中央政府之統一主義」爲一辭，則「中華民國中央政府」亦與「統一主

義」降為結成一辭之二名。然退至二字之辭與一字之名，則更無退位可退矣。一字之名非所合成，乃無可離，故名無關合離，而在辭必以其可離，顯其合成。尤須明其由何式而合成。因其合成關係，乃變一名所詮之二物，為一辭所詮之一義也。或謂一辭須由三名結合，即中間必有「與及之即」等連綴名也。但此在西文日文或如是，華文梵文則不必然。

三 辭例



四 例釋

通五者

帶數辭類

持業帶數……例如「七情」

有財帶數……例如「古有四凶今釋四惡」  
人亦稱以「四凶」

相依帶數……例云「三才」

相違帶數……例云「一百千」

鄰近帶數……例云「四念住」

(一) 卽如「動物」一辭，動卽物之業用，非離所目之物外別有動之自體，卽用此物之自業用以名此物，示別他物。是故動卽是物，名爲「用自」。動是業用，物是體相，卽用顯相，卽體持業，故名「持業辭類」。類者等餘同此「動物」一辭之辭性者。業用之動，體相之物，同是依此「動物」有者，非離此動物外別有體相業用，離此體相業用卽無所目動物，故名「同依」。此之一類辭性，二名中間之連綴名當用「卽是」二字，所目必在此物之體，但用此物之業，以顯此物非他物耳。設云動之物，或云物之動，則屬「相依」辭類。設云有所動物，或云物有所動，則屬「有財」辭類。其辭義皆與「動物」之一辭義不符矣。

(二) 例中「學者」一辭，釋爲有學之人。此人能有學，學是此人所有，猶云有財產者有衣食者義同，故名「有財」辭類。學是人之所有，此人之所有者，非卽此人，不用此人以目此人，而用此人之所有者以目此人，故曰「少分用他」。設云學卽人，人卽學，則不成辭義也。設云人之學，學之人，則與「學者」之一辭義不符矣。其連綴名當用「所」有

二字。

(三) 例中橋梓二字，世以稱人父子，實則父子是人類，橋梓木類，橋梓完全非是父子，徒以橋梓之尊卑，似父子之道，遂借託之以爲稱謂。故爲「全分用他」。

(四) 帝皇古稱天子，所自在爲帝皇之「子」不在降生帝皇之「天」。天是一物，子是一物，各別有體，本是二物。天是他物，子是自物，故爲「自他相依俱用」。天尊子卑，故爲劣者依勝者之依主辭類。其連綴名當用「之」字，曰「天之子」。不得云「天卽子」。亦與「有天之子」等異。

(五) 世是世間，世間之人，謂之世人。人是世間之主，人勝世劣，故爲尊者依卑者之依主辭類。

(六) 竹木金石一辭，共有四物，各別獨自體，分立不相關，故曰「相違」。既不能云木卽石，亦不能云竹所有石，但可云金與石而已。原文謂通有財帶數二釋，但並舉幾物卽含幾物之數義，及爲連綴名連綴所有之物耳。不能別成

類辭

(七) 因山高鄰於天，名其山曰天山，故曰依主鄰近。

(八) 喜怒哀樂愛惡欲之七卽是情，故曰持業帶數。

(九) 天之才地之才人之才之三才，故爲依主帶數。

(十) 一十百千，並立不相關屬，故名相違。又卽是數，故爲帶數。

其餘概可准知。「相違帶數」、「鄰近帶數」二類，今依義新立也。

## 大乘五蘊論講錄

太虛講 佛學院研究部錄

今講此論，五門分別：初序大意，次解題目，三造論主，四翻譯人，五釋本文。

初序大意 大乘五蘊論者，依大小乘共通之蘊界處教，明大乘法相名數之理致也。法相多如塵沙，而五蘊可以盡之；聖教廣若大海，而大小乘可以括之。何謂五蘊？色、心等之有爲法也，有爲者，有造作作爲生滅之謂。夫然，其非有造作作爲之不生滅無爲法，應不得而攝耶？曰：唯唯否否，蓋五蘊雖祇攝有爲，然無爲豈離有爲而獨有？故論中旣廣明五蘊諸法，旋會之以處界，問答以發無我之隱，無我則明證擇滅，處界則顯攝無爲，（十八界中法界與十二處之法處皆攝無爲）故五蘊爲一切法之總聚，依正二報之所依，百界千如之所本，上通大乘法相唯識之高曠，下共小乘諸部之標幟。是以百法明門論以五位而陳百法，結明淺深之二無我，此論以五蘊而統諸法，申破總別之三我執，（一我執二受者我執三作者我執）雖然，彼論以唯識爲獨尊，標大乘之特有，故心法居首，餘四次之，以是識之相應所變分位實性故。本論以法相爲共通，歷明名色與處界，則同於俱舍，便於初心之入門故；若一一法相之名義不了，縱閱羣典，皆屬囿，或有知解，亦是儲侗，胡能致廣大而盡精微，以自利極高明而道中庸以利他哉！故茲於未入法性唯識之先講之，俾學者能審名檢實，以爲精確研究之張本也。

次解題目 五蘊爲本論之別目，大乘爲滿教之通稱。乘以運載爲功，從譬得名。大有二義：一當體，二簡小，當體者，常徧爲義，簡小者，相持受稱。常則豎窮三際，徧則橫滿十方，待謂對待，如長待短，方待圓也，此亦如是；大小相對，權

實相立，顯此是大是實，有殊勝運載之功用，故曰大乘。五蘊廣如下釋，茲姑不述。論乃假立賓主，問答發揮，抉擇正理，破除邪見，揀非經律，故以論名。

有解大乘之大，謂當體之大義，是絕待大，不同對小之大，遂於大乘之上加立一乘，以顯佛法高深，理體超絕。但既落能詮，即不能無待，大有小待，一亦有非一待，對非一立一名純一，寧大待非大非純大；過泥名相，違害義理，故今雙出簡持，應了纔呼大時，即兼具持大簡小之義矣！又會六釋云：五是數，蘊是法，蘊有其五，帶數釋也。五蘊是所詮，所詮義廣，以蘊攝諸有爲法故；論是能詮，能詮義狹，以限於聲與名句文故，其義廣者爲勝，狹者爲劣，將勝就劣，以劣顯勝，云五蘊之論，帶數依主釋也。

又五蘊是所明法體，大乘是法體上廣大運載之用，即體持用，就用彰體，大乘即爲五蘊，持業帶數釋也。又不惟能詮名論，所詮亦名爲論，若離所詮之意義，雖有名等亦不成爲論，大乘五蘊是所詮，所詮即論，是則大乘五蘊即論，亦持業帶數釋。

五蘊，古譯五陰，陰覆蔽義，謂此五法，能覆蓋障蔽法界平等不生滅之真實性故。唯局有漏，蘊積聚義，謂此品類之多法積聚故，其義通漏無漏，今取蘊譯爲正。蓋五蘊攝有爲法盡，有爲法既通漏無漏，五蘊亦應通漏無漏。三乘勝道諦，皆有爲無漏，若用陰字之義，不惟不通佛果，即二乘入生空，菩薩證二空時，亦無其義。故陰義僅通異生之五蘊位耳！異生之五聚法，或名五取蘊，取者著貪爲義，即煩惱名，煩惱能執取三有生死故。取蘊者，由取生故，屬於取故，能生取故，名五取蘊也。或謂陰義亦通二乘，若小乘聖者，厭離三界生死入無餘涅槃時，灰身滅智，盡捨覆蔽涅槃性之

五陰法故。然仍有一分義不通，小乘許四諦中之道諦，十八界之意界法界意識界咸通無漏故。（大乘十八界皆通漏無漏）如是翻五蘊爲五陰攝義不盡，則名義失其所當矣，學者不可不知！

蘊謂積聚，其義已悉，積聚之相，然猶未曉。例如色法，若內外粗細勝劣等，品類差別，略此品類差別爲一聚故，說明色蘊，受想行識亦然，染淨漏無漏位皆爾！故佛果上之衆相莊嚴，四智菩提，五分法身，力無畏等，名無漏清淨之五蘊。異生色心第染污故，名有漏雜染之五蘊；二者之分，惟在煩惱心所等之有無而已。

#### 附五陰與五蘊之研究

梵語塞健陀，古譯爲陰，新譯爲蘊。蓋陰爲覆蔽義，謂一切差別生滅之有爲法，能覆蔽無差別不生滅之涅槃性，其義惟局有漏。蘊爲積聚義，謂衆多之法積爲五聚，在衆生爲有漏雜染之五蘊，在佛果則爲無漏清淨之五蘊。其義通漏無漏。故二乘入生空，菩薩證二空，佛證果地時，可具五蘊聚而無五陰蔽；是則蘊字爲究竟，而陰字所不能及耳！然有五取蘊，小乘有部爲煩惱之異名，大乘唯識有貪愛之所取，此蘊專屬凡情，與五陰之義爲相等也。或謂陰義亦通於二乘，以彼常觀五陰而得解脫故！曰：二乘入無餘涅槃時，盡捨前覆蔽涅槃之五陰法，且二乘許四諦中之道諦，及十八界之後三，咸皆無漏，故五陰亦不通於二乘也。如此，欲明通漏無漏之法者，則當以蘊字爲然，而陰字較劣狹矣！

夫譯陰者爲羅什，多用於法性之經論，譯蘊者爲玄奘，多用於法相之經論。蓋什師盛宏法性，以性宗專顯無爲法性爲目的，故視此無爲法性，在衆生分上名自性涅槃，在佛位上名無上涅槃，而有爲法皆能覆蔽無爲法，欲

盡除無爲法之蔽，故什師譯之爲陰也。樊師盛宏法相，以相宗專從有爲法轉有漏成無漏爲目的，故觀一切有爲法皆有各各不同之種子，即將衆多有爲之法合爲五聚，故有色等五聚之名。但此五聚，在衆生分上卽名有漏，在佛果位上卽名無漏，欲轉有漏法而成無漏法，故樊師所譯爲蘊也。而此二宗皆有大小乘之差別，性宗之小乘專明法性者是生空所顯，性宗之大乘專明法性者是二空所顯，故知法性一宗，則以空爲龍顯之門性爲所顯之目的也。但由生空所顯爲淺，二空所顯爲深；總而言之，爲空一切法以明法性，空一切有差別生滅之法，以爲無一切別生滅之法。而此五陰，是有爲生滅之法，能覆蔽無爲不生滅之法，故必空之耳。若小乘二十部，唐列爲六宗，其現通假實宗諸法但名宗等，爲小乘之法性，在中土則成實論爲其代表。故明空一切有爲之法，而顯無爲之法，然其所明之空猶淺，而所顯之性亦不深矣！惟三論中可作大乘之法性，亦明空一切法，較前小乘所明之空尤顯且深。如此！若就所用門言之，可名空宗，就所顯法言之，可名法性宗。什師盛傳成實三論，故此二宗之經論，亦多譯爲陰也。而相宗之小乘專明一切法有者，唯薩婆多部，但此部之經論，卽有大毗婆沙等，然此宗之目的，皆從一切有法上如何而有，又如何顯明其本來如是之實相，以此引生智慧，明了一切有無爲法，卽是達到目的也。在中土則俱舍論可作法相之代表，以彼從經部及薩婆多部調和中所造之論，爲明一切法因緣而有，而非虛妄空無，但如其所有之實相，卽了達其有，而不增益其所執之我，是知一切法皆爲如幻之妙有也。若能如是了達，卽不起無明顯倒，故可轉有漏之識，而成無漏之智，而進爲成唯識論之大乘法相，明一切生滅差別之法皆不離識，而一切無爲無漏之法亦不離識，是知一切生滅差別法及無爲法，皆是唯心所現，唯識所變，故能轉煩惱而成無上菩提，達幻



有卽顯圓成實矣！如此，若就其所用之法門言之，亦可謂爲有宗，就其所顯之法體言之，亦可謂爲法相宗，斐師盛傳俱舍唯識故，此二宗之經論，亦多用於蘊也。

上之性相，以其所崇尚欲顯明之點不同，故其顯明之方法亦有不同也。是則性相爲絕對不相融會之勢，何能融佛法爲一味平等耶？曰：佛法無邊，凡有施設，皆屬方便，爲令衆生達到絕言思之實際，但欲達此真目的地，必須方便而能入之，故云佛法爲一大方便法門耳！然此方便法門，爲利他計，則盡未來際皆可用之，爲自利者，達得自覺證智境界，則方便卽可頓除也。由此觀之，則性相二宗爲方便之大綱耳，故性相二宗之大小乘，其標立方法雖萬萬不同，而其捨生死證涅槃，則同一不二矣。故云歸元無二路，方便有多門，此之謂歟！願此性相二宗，雖從方便中各標方法之不同，但細爲觀察，實多融會之點，如性小乘明五蘊空，欲明空先須明諸法，其反面仍明法相矣！而相小乘明諸法有，而其反面卽明我空，仍明法性矣！所謂顯真空卽彰妙有，彰妙有卽顯真空，卽此義也。然性大乘極明諸法畢竟寂滅，難言絕相，雖然如是，其意乃正成一切法故。中觀論云：以有空義故一切法得成。此是陳上明一切法空，而意許上仍明一切法有，故天台一切空成了不思議假，盡將中論之意許，亦表爲言陳矣！惟法相大乘極明因緣依他之法皆爲幻有，專明內識本來如是之實相。雖然如是，其意仍在空一切法，離言自相，畢竟不可得故，成唯識論云：若執有法名唯識者，亦是法執。此亦是言陳上明一切法有，而意許上仍空一切法畢竟不可得，言說思議分別也。而華嚴以不可思議圓融無礙法門，盡將唯識之意許，亦表爲言陳矣。但願彼台賢之言陳，頗不與性相二宗相等；而性相之意許，台賢表爲言陳者，有何淵源乎？蓋天台立宗，根據法性，而進融法相之說，華嚴來

原，由於法相，而進融法性之義。故性相之隱義，宜爲台賢所發揮哉！惟陰與蘊，雖成各相沿襲，亦可隨其經論之文義而融會之。故天台止觀云：陰者陰蓋善法，此就因得名，又陰是積集，生死重沓，此就果得名。又仁王云：不可說識，生諸有情色心二法，色名色蘊，心名四蘊，皆積聚性，隱覆真實，如此等文，可見天台用法性陰，而融法相之蘊，其根據仍在陰義也。

(甲)三釋撰主

世親菩薩造

(講)梵云：伐蘇辟度，唐言：世親，蓋印度度俗奉之神曰世天，(卽毗搜紐天之異名)其祖傳言是此世天之弟，故名世親，亦名天親。婆藪盤豆傳曰：婆藪盤豆者，北天竺富婁沙富羅國(譯曰丈夫國)人，生於佛滅九百年間，兄弟三人，皆名婆藪盤豆，長兄別稱阿僧伽，(譯曰無著)其弟別稱比鄰持跋婆，(比鄰持母名，跋婆譯兒)惟世親獨以通名稱焉！皆出家於小乘二十部中之薩婆多部，無著先悟小乘空理，意無留滯，遂通達實相，專私大乘。比鄰持跋婆，則唯遵奉小乘而已，論主聰慧絕倫，初造五百部小乘論，後依長兄無著之勸導轉入大乘，亦造五百部論盛傳之，故世稱千部論師云。此論卽所著大乘論之一也。○菩薩，具云菩提薩埵，此翻覺有情。覺是所求果，有情是自身，謂求三菩提之有情者，故名菩薩。又菩薩修行有二：一者自利大智爲首，二者利他大悲爲先。菩提覺義，智所求果，薩埵有情義，悲所度生。發四弘誓願，故名菩薩。或菩提是所求果，薩埵者勇猛義，不憚時處求大菩提，有智有能故名菩薩。又菩提卽般若，薩埵謂方便，如是二法能利能樂一切有情，故名菩薩。○造者造作之義，創造

之謂，唯識述記云：叙理名述，先來有故，作論曰造，今新起故。凡菩薩造論必具二種：一者具四德，二者六因緣。四德者：一於昔諸師應離樞慢，二於有情類當起大悲，三於同法者深生愛敬，四不欲彰己有勝伎能。六因緣者：一欲令法義當廣流布，二欲令種種信解有情，由此因緣，隨一當入正法故，三爲令失沒種種義門，重開顯故，四爲欲略攝廣散義故，五爲令顯甚深義故，六爲欲以種種美妙言辭莊嚴法義生淨信故；願菩薩造論之鄭重，爲何如乎？

(甲) 四明譯人

唐三藏法師玄奘奉詔譯

(講) 唐者，李唐世之朝代也。三藏者經律論也。遍通三藏佛法，自師師人，謂之三藏法師。玄奘師之德號也，師俗姓陳氏，河南偃師人，生年十三出家於淨土寺，就慧景嚴法師等學涅槃攝論，尋赴長安成都，就道基震法師等究毘曇發智，博學多能，名夙著。然爾時學者各異宗趣，聖典亦有隱晦，汗漫紛拿，莫知適從，乃發西遊之志，表請朝廷，奈時世未定，未邀允許，而仍不爲屈，遂於太宗貞觀三年八月，陰雜行旅人中，遁出國境，經高昌屈支（卽龜茲）颯秣建等，出中央亞細亞，歷經諸國，參禮聖蹟。至王舍城，止那爛陀寺，受戒賢諸論師學瑜伽唯識之旨，留學十年，造制惡見論，立唯識量，名震五竺。貞觀十七年十二月出印度國境，十九年歸長安，自出國凡十有六年，留學萬里，一人孤征，誠爲我國歷史上空前絕後之一大事實。（欲閱其詳可參大唐西域記，大慈恩寺三藏法師傳等）所賚大小乘梵典有六百七十五部之多，其至長安時王公歡迎，庶士頌德，政府監護，國家供養，以弘福寺或慈恩寺或玉華殿等爲其譯場。所譯經論總七十五部，千三百三十卷，此論亦所翻之一也。上四門竟，下解論文。此

論唯有正宗而序與流通闕如，同瑜伽發智觀所緣論等，無間廣略皆唯作者所欲也。光記一曰：泛明諸論正宗定有，序分流通有無不定，或有序分而無流通，如毗婆沙論，或有流通而無序分，如二十唯識，或二分俱有，如此說。（俱舍）或二分俱無，如發智論，隨作者意各異故。然前後二分有無雖隨作者所欲，總論菩薩造論所由，一以不私，皆准佛經，故光一曰：西方造論皆釋佛經，經教雖多，略有三種：謂三法印，一諸法無常，二諸法無我，三涅槃寂靜；此印諸法故名法印。若順此印即是佛經，若違此印即非佛說，故後作論者，皆釋法印。於中意欲廣略不同，或有偏釋一法印，或有舉一以明三，如五蘊論等唯解諸行無常，如涅槃論等唯釋涅槃寂靜，此即偏釋一法印。乃至諸行無常唯明有爲，涅槃寂靜唯明無爲，諸法無我通明有爲無爲等，今論就廣說義邊雖題五蘊，蘊明有爲，然具含三科，處界二門攝諸無爲，如上已說，故今論具三法印明也。又文中如簿伽梵略說五蘊等者，是顯憑佛經造論也。

（甲）五解本文二（乙）初正明五蘊次會釋諸義初中三（丙）初略標次廣明三釋名今初略標者如簿伽梵略說五蘊，一者色蘊，二者受蘊，三者想蘊，四者行蘊，五者識蘊。

（講）此略標列名數也，標有二，簿伽梵三字標能說人，略說五蘊四字標所說法。一者色蘊等，如次列五蘊名也。○初簿伽梵者，梵音也，略翻爲世尊，具足則有六義：一自在，二熾盛，三端嚴，四名稱，五吉祥，六尊貴。又能破四魔義故，名簿伽梵。謂能破煩惱魔、蘊魔、死魔、天魔也。然有經論多用佛者隨方順古也，或約悟諸法義邊言佛，就顯佛德義邊言簿伽梵，就體約用各據一義，並不相違。若但言佛是略名也，具言佛陀，此云覺者。覺是法，者是人，即有無上正徧覺之五蘊和合假者名爲覺者，即自覺覺他覺行圓滿之謂也。對法論一曰：「佛簿伽梵是契經等一切

教法平等所依，無師自悟諸法實性，一切教起所依處故。」○略說五蘊，梵云塞建陀，唐言蘊，積聚爲義，佛說一切諸法無量無數，今總略之，不出此五聚法也。○如薄伽梵略語五蘊，有二義：一、順經造論非自臆造故。二、師說文略義深，資廣解故。○一者色蘊，色有變礙二義，變謂現象變化而歸破壞，礙謂如手礙石，石亦礙手，自他互爲能礙所礙。於是知色之一字，其涵義極廣，非僅如普通謂青黃赤白等色爲色，而四大種所造色無表色皆得稱色也。又凡言變礙爲色，同時卽簡無爲及心心所不相應行等，唯色法變而有礙故。○二者受蘊，受以領納爲義，謂心心所領取納受順違與俱非之境界，而生苦樂等之三受故。更因受心所所依之六根開爲六受，曰眼觸所生受，耳觸所生受，鼻觸所生受，舌觸所生受，身觸所生受，意觸所生受；此前五名身受，後一名心受。○三者想蘊，想以取像爲義，心心所領受境界時無一定分位齊限，有此想心所於所緣境始有苦樂怨親男女等分齊差別定相，而名言由是得以安立。此想亦有種種，曰眼識相應想，耳識相應想，乃至阿賴耶相應想。○四者行蘊，有二解：一者廣義的，遷流爲義。二者狹義的，造作爲義。遷變流動者有爲法皆是造作意，卽指思心所，此思能驅役心心所造善不善業，今從後說，以餘四蘊雖亦行爲造作流動遷變，而彼法已從特義名餘四蘊，故取此名行蘊耳。行蘊有七十三法，分爲二類：一相應行，五十一心所中除受想，所餘四十九皆是。思心所正此相應行攝，二不相應行得命根等二十四是。○五者識蘊，識以了別爲義，百法中八識心王也。八識各有明了分別自所緣境之功用，如眼識依眼根了別青黃赤白等色，耳識依耳根了別內聲外聲等聲，鼻識依鼻根了別好香惡香等香，舌識依舌根了別甘辛苦鹹等味，身識依身根了別堅濕煖動等觸，意識依意根了別內外事理諸法，末那依賴耶了別自內我境，賴耶依末那（七八二識

互依爲根）了別根身器界種子等境。於中識所依根，根有二義：一謂根依處，二謂淨色根。通常人未加審察，不知根義，雖知五官腦肋，亦屬儻侗，此五官卽五根依處，腦肋似勝義根之代名，小乘人雖知六根中之意根，而不明了，謂前念現起之意識，爲後念之意識爲根，有根識相濫之過失。而大乘明意根爲第七之末那，非意識爲意根也。

綜上所明十一色法立色蘊，受心所立受蘊，想心所立想蘊，七十三法立行蘊，八識心王立識蘊，然則何故如是次第耶？此有三釋：一識住，二前爲後依，三起染淨。且略舉其一，如見青等色相（色蘊）而領受故，（受蘊）如所領受而了知故，（想蘊）如所了知而思作故，（行蘊）如所思作隨彼彼所而了別故，（識蘊）廣如俱舍等明。

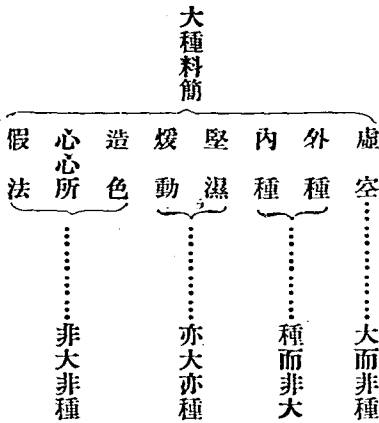
（丙）二廣明五（丁）初色蘊二受蘊三想蘊四行蘊五識蘊初中分二（戊）初總舉二別釋今戊初云何色蘊謂四大種及所造諸色。

（講）色蘊之相略有二種：一觸對變壞，謂根境相對門也。（卽欲色十有色處上二界色及法界色並非此門）如上已說，二方所示現，唯境無根門也，對法抄一曰：三界中五根五境，及法處中假質，定所生依處，遍計所起，極略極迴等，有諸名相方所，別名可說示現，皆此門攝也。○四大種者，地水等四大，卽是能造性也。○所造諸色者，卽彼四大之所造諸色也，此二於一切色法悉攝無餘。○及言，相違義也，能造所造異故。

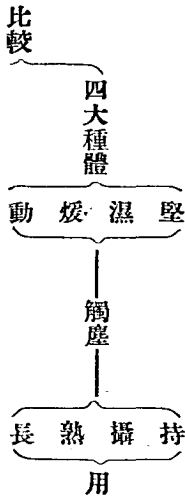
（戊）二別釋二（己）初四大種

云何四大種？謂地界、水界、火界、風界、云何地界？謂堅強性。云何水界？謂流濕性。云何火界？謂溫燥性。云何風界？謂輕等動性。

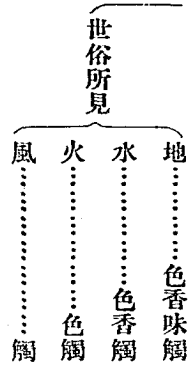
(講) 此有二，初徵後釋。云何四大種徵也。謂地界等釋也。釋中亦二，初總出體，後別釋體。○初地界水界等者，是舉真四大體，大有四義：一為所依大，謂為十有對色及法處所攝色等諸所造色之所依故。二體性大，謂四大種逼一切色，無一物而非所造，其體寬廣故。三形相大，謂大地大山為地大之增盛，大江大海為水大之增盛，炎爐猛焰為火大之增盛，黑風團風為風大之增盛，如此四大增盛，形相大故，四起用大，謂地能載物，水能浮船，火能燒薪，風能拔木，其作用大故，又成壞世界力用大故。種者，因義類義，此四能為生等五因，(五因下有詳釋)起衆色故，種類別故。虛空雖大不能為因，內種子等雖能為因，體相非大，所餘諸法非大非種，由此亦大亦種，故名大種；持業釋也。應作四句分別，表示如左：



若言四大種，四是數，即帶數釋，界有多義，至下可辨，且約二義釋之。一界別義，體相不同，各各種子現行異故，二能持義，四大種能任持自體及一切所造色故。○云何地界下，屬後別解釋，文中微有釋，上文雖辨地等是能造大種，然自性各各異故。今特示之曰：地堅性，水濕性，火煖性，風輕動性，此中風輕等動性者，等謂相似，輕者所造性，動者正為能造之風性也，以風自性是動故。蓋輕與動相順相似，故舉能似輕相以彰所似風性，論記曰：「風能造與所造相似，故云輕等。」由風性動故名輕等動性。○此四大體為身根所覺一分之觸塵，如通俗所謂陰陽與夫科學家所謂質力，皆不外乎此也。○問道家之金木水火土與地水火風有何異乎？答：略同通俗所謂地水火風而與此正明之四大種異。○問：此四大種與通俗所謂地水火風有何區別？答：四大者身根所觸之境，以堅濕煖動為體，是為能造；通俗所謂地水火風是所造色，屬於顯色，形色為眼根所見之境，以顯形色為體，如青等之地依顯色為體，長等之地依形色立名，通俗於此所造色境之顯形色而呼為大地，佛法隨其俗情亦安立地名，餘水火風，准此類推。要之，通俗所謂地水火風與大種之不同者，唯於所造之顯形色各立其名而已。故此彼對望，此為觸境，彼為色境，此為身根之所觸，彼為眼根之所見，彼為能造，此為所造，二者相違可知。







○問：四大種是現是種，若是現行云何名種？答：四大種是現行觸塵一分，對自種故是現非種。然則何因緣故名能造性為四大種耶？答：一切色法雖皆由第八阿賴耶中親因緣種生，然要由「豎等現行四大」為普遍切要之殊勝功能增上緣，彼色香味觸等方能生故。故即依此親近殊勝增上功能假名為種，如瓜豆等種，亦非種言種。

○問：四大種為大小乘共通之名，其義有無差別？答：小乘以四大為能生一切法之因，大乘為能生一切色法之緣，因謂親因，緣為增上，此二別也。

○問：四大種幾識能緣耶？答：有三識，謂身識及同時意識，阿賴耶也。蓋身識意識變緣時，須託第八所變緣者為其本質，其境皆為現量性境，獨頭意識分別名相，屬比非量影質境。

○問：四大種大類區別可分幾類？答：四大遍於五根五塵，如是可分為二：一根身，執受大種；二器界，非執受大種；此通有漏無漏之依正二報，如佛有清淨圓明之報身四大，微妙莊嚴之淨土四大故。

(己) 二所造色 (庚) 初總出體 (辛) 二別釋體今初

云何四大種所造諸色，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色聲香味所觸一分無表色等。

(講) 此中先徵後釋，謂能造四大已彰，今所造諸色應釋。所造色者，謂依止大種，即於大種處所，有餘造色

生。由是因故說四大種所造諸色，造者是同一處攝持彼義，名之爲造。〔此有三不相離義：（一）一處不相離，謂大種及所造色同住一處；（二）相離不相離；（三）和合不相離。〕廣五蘊論曰：造者因義，謂以四大種爲因，所造得生故。此因有五種：一生因，（卽是起因，）謂離大種色不起故；二依因，（卽是轉因，）謂捨大種諸造色無有功能據別處故；三立因，（卽隨轉因，）謂由大種變異能依造色隨變異故；四持因，（卽是住因，）謂由大種諸造色相似相續生持令不絕故；五養因，（卽是長因，）謂由大種養彼造色令增長故。如對法一曰：所造者，謂以四大種爲生、依、立、持、養、因義，卽以五因說名爲造也。○就大種與所造四字合釋，大種之所造，屬八轉聲之第五轉，（因聲又名從聲，）六離合釋之依主釋也。若加色言五字合釋，大種所造卽色持業釋也。但大種造色義，略有二說：第一說曰，一切大種造一切色，相依而有，（如此聚中有彼大種，所造可得，當知此中及有彼法，故諸大種同聚所有造色，相依有者，皆可名造互，得造義，非定屬義，）是造義故。（互爲造義）第二說云，或可大造種子本性各異，後生現行各依自類，自類大種不生現行，此類造種終不生造。（自類造義）然此二義已散見前文，（一見解造字一見大種問答，）茲不詳述。○謂眼根等下後釋也。此山堅等四大種輕重離合而成五根五境及無表色等。於中所觸一分者，觸爲身根之境，此境有十一種，分能造所造之二。今除能造堅濕煖動四大種一分之外，取所造滑澀重輕冷飢渴等，故云所觸一分也。無表色等，等取極細。極略，定自在所生，徧計所起色也。無表色者，無表示於他之色法，卽反於表示於他之色法也。吾人動作身體發動言語，於行善作惡時，對於他人有所表示，使知是善是惡，名爲表色。又色表業，卽此善惡之表業，同時依於因果之規則，明見如是原因，將來應招如是結果，以之擊發於

自己之身內。如是擊發之原因，無形無象，無表示於他，故色無表色也。此有二種：卽律儀無表，不律儀無表。律儀無表者，其性善，如佛弟子受持三皈、五戒、八戒、十戒、二百五戒、三百四十八戒等之別解脫律儀而發得無表。此無表雖無表示於他，然有殊勝功用，其受三皈者，自然不皈依天魔、外道等。故受諸戒者則自然不敢爲非，而得以別別離身口之過惡也。若遇惡緣或惡友以巧言綺語相引，事物名利相誘，以諸方便破壞，隨順彼教，而犯一殺戒，或行一盜淫，（取不義財，行苟且事，乃至破齋，食肉，打牌，賭博，皆爲盜戒所攝；耳聽淫聲，眼觀美色，腳履邪地，身入青樓，雖未實際接觸，亦爲犯淫）在當時不過爲情面所拘，或勢力所迫，偶然失足，後遂造殺行淫以爲常，作盜妄動而不知畏者，良由於初次犯戒，無表功用（卽戒體）失壞故。是以受戒後要嚴持戒律，爲受能引發（無表色體）持能引長也，故古人持戒以防非止惡者，猶若堤防然。蓋防水傍流漂蕩，而損害苗稼，若持戒不嚴，爲惡緣之侵蕩，一旦穿破身口之堤防，則永損害善根之苗稼，可不慎歟！○不律儀無表者，由身口之惡行而得惡性之無表也，如今世在匪在幫之結黨輩，先由發誓賭咒之表業引發（惡）無表之功力，遂狼狽爲姦，自然敢於爲惡耳！○此二（善惡無表）雖無可表示，非眼耳等十有色處所收，仍依地水火風四大種之所造色法而成，故爲法處所攝色之一焉。問：如是爲意識所緣耶？答：無表固爲法塵中之一法，但體是思種爲賴耶之現量境，非粗意識親能明了。因彼有善惡之功能，意識從是推度而知；不然，定果色等亦應稱無表耶！是可知其特殊點矣。

（庚）二別別釋三（辛）初明五根二明五境三明法處色今初

云何眼根？謂色爲境清淨色，云何耳根？謂聲爲境清淨色，云何鼻根？謂香爲境清淨色，云何舌根？謂味爲境清淨

色，云何身根謂所觸爲境清淨色。

（講）文段有五，悉明根義。根者，有由依托乃得生長之義，如草木等，由依托於根故，而幹而枝而葉得生起長成也。諸識亦然，各有其根識方現起。然根有二，謂淨色浮塵。浮塵者，（又名麤色根或名根依處）淨之於外與塵寰交接，卽眼如葡萄架等之浮根四塵，及身之四肢百骸者是也。淨色根者，清淨之色不可見而有作用者也。論言五根謂淨色根也，爲眼等五識之所依止故云爲根。○名何眼根者微釋可知。眼之差別總有五種：一肉眼、二天眼、三慧眼、四法眼、五佛眼。此中初二眼色蘊攝，（修果名天，餘生名肉，故欲天眼唯肉非天，非修果故。）五眼皆有通二世及三世等之差別，後三眼非蘊攝。於中慧眼法眼爲二無漏根，佛眼通於前四。今論所明眼根卽肉天二眼也，此有現行種子差別，界門眼通種子，五根門眼唯取現行，今唯現行也。○謂色爲境，清淨色者，廣五蘊論曰：『云何眼根，謂以色爲境，淨色爲性，謂於眼中一分淨色如淨醍醐，此性有故，眼識得生，無卽不生。』以色者，是眼所行境，而能引發根故。謂舉能引發境顯所發眼自體也，淨色者，以淨言簡扶塵根，顯勝義根也。蓋扶塵根爲有見有對之麤色，此色清淨微妙故喻如醍醐。醍醐由熬乳作酪，自酪出酥，熬酥爲醍醐，乃酥精液，不可多得，淨極甘美故。一分者簡周徧，謂舌身二根淨色徧滿所依處，眼等三根不爾，故以一分周徧言顯其差別也。此性有故下，示眼識能生相，文顯易知。○云何耳根等者，文有二科，初徵後釋，淨色根義，上已略明，今更舉釋論（廣五蘊論）釋之：『謂根者，最勝自在義，主義，增上義，所言主者，與誰爲主，謂眼根與眼識爲主，生眼識故，如是乃至身根與身識爲主，生身識故。』最勝等三義，成唯識論四說五識四種依中（一五色根同境依二第六識分別依三第七識染淨依四

第八識根本依) 同境依, 有「依」與「所依」。「有所依」義之別, 此五根正爲五識之「所依」也。然所依必具四義: 一、決定義, 謂眼識必依眼根生, 無依餘根生義, 見言決定, 簡第六識以五識雖爲依, 然不定故, 非決定義也。二、有境義, 謂各自有各自所取境義, 如眼根有色境, 耳根有聲境等, 是簡四大及五塵種子等, 彼雖有決定義, 蓋非有境也。三、主義, 謂要主而有自在力令餘法生義也, 是簡遍行等, 彼雖有決定與有境二義, 不能爲主令餘法生也。四、令心心所取自所緣義, 謂受想等皆雖取自境, 不能令他取也。餘心心所雖應有具一二不能並具四義, 唯五色根具四故爲所依。今(釋) 論中主義者, 舉其一義影顯餘三, 或可如上四義唯局五根, 根一種通一切根, 故約總相釋根舉主一義耳。最勝自在義增上義者, 此二義俱在根上一義, 差別開二種, 然俱舍唯舉此二, 不舉主義。最勝自在義者, (根體勝故名爲最勝根用勝故名爲自在) 以一根能了別種色義邊名最勝自在, 增上義者, 隨所依根強弱能依識亦明昧義邊爲增上義, 謂根強能依識明, 根弱能依識昧故。若言一義差別開二種, 今論何二義中間安「主」義乎? 答: 今論意顯所依根上具以一了多, 及隨根明昧之二義, 雖同有大勢用, 然尙有餘意, (見上文四義中所解主義) 故於二義中間安立所依主義以盡其旨耳。謂聲爲境清淨色者, 後釋也, 釋中舉所取境, 顯能取根體可知。○以上二根取離境, 下三根合境取也。俱舍頌云: 眼耳鼻意根不至三(鼻舌身) 相違, 五根義林亦曰: 眼耳鼻二根離質用遠, 離擁義增, 妙用難測, 故別立二通, (天眼天耳) 餘三根不立耳。○云何鼻根乃至云何舌根清淨色等者, 鼻根易知, 舌根有異說, 釋論云: 「云何舌根, 謂以味爲境, 淨色爲性, 謂於舌上周徧淨色, 有說此於舌上少不徧如一毛端, 此性有故舌識得生, 無卽不生。」按此文初舉本論, 後釋本論, 初中微釋可知。釋論中二初舉所

依根，後示能生相，初中復二初示正義，後舉異說。初中周徧者，對上三根一分也。俱舍二曰：布在舌上形如半月，是今論周徧同也。有說下，後辨異說。俱舍對此置言傳說以示不信，今論亦爾，故云有說。釋此光記（十第四本十四左）舉二說，初說曰：西方古德相傳解云，醫方家說，於舌根中如毛端量無舌根處是未磨死節，（梵語未磨此云死節節者支節也是身中死穴觸便致死頗似神經系或血管等）若針刺著其人即死。舌中，法爾有斯空處。後說曰：於人腦中，有臭極穢不淨腦垢若見飲食腦脂流出滴此空處，若無此處承此腦垢，觸著舌根，令人嘔吐不能飲食是性有故下，後釋舌識能生相可知。○云何身根等者，釋論云：『以觸爲境，淨色爲性，謂於身中色周徧淨色，此性有故身識得生，無即不生。』釋曰：第五明身根中二，初本論，後釋輪初中徵釋二可知。以觸者，觸有二。能觸所觸也。所觸中亦二，謂能造大種，及所造觸塵也。所造觸塵有二十二種差別所謂滑、澀、輕、重等也。至下可辨。此中即舉滑澀等所觸境以顯能觸身根也。謂於下，後釋論。此文亦明根體與識能生相二科如前可知，上來正釋五根已竟。下出問答，以辨餘義。○問：淨色簡粗色，淨色即根。耶？答：否！淨色可以爲根，非淨色即根，上曾言之，根增上義，對緣境有發識之殊勝功能故，如眼淨色對色塵有能生起了別青黃之識之功能。耳、鼻、舌、身，如應當知亦爾。問：淨色根以極微細故名無見有對，然用今世所新發明顯微鏡或可能見之。耶？答：此乃藉光線增其功用，雖較前爲精明，然猶爲上文所明五眼中之肉眼所攝，淨色爲天眼所見，於天眼中尚非外道五通之天眼能及，况肉眼乎？（佛菩薩清淨天眼能見。）問：然則吾人無從捉摸耶？答：近今生理學家之神經可以仿髣，日人曾發明之，然諦審觀察之，亦不可執定即是。何則？彼生理學家所謂神經者，不外有二種：一絲絲之纖維神經，二圓圓之細胞神經，此二各有粗

細之別，粗者可見，細者雖不可見，然以顯微鏡闕之即能了了分明，由是則未可妄爲判斷以亂真理也。問：五根一體耶？異體耶？答：有謂是一體，而實不然！各自有各自種子故。又何是一體，眼根有損應能視，耳根有損應能聽，而事實上若勝義，若扶塵，隨損其一，即失其功用，如瞽盲者等是。又釋論言「周徧」「一分」亦可見其端倪，倘非異體，焉有此別乎？問：人之死時，轉識先沒第八後捨。彼此依根既是異體，其失應亦如識之有次第耶？識亡根即失其爲根固有鈎鎖之關，然此根爲色法，由第八識執持，捨論則壞，無所謂去來，但壞時（唯限五色根七八識根剎那生滅相續不斷）有頓有漸，頓者隨死隨壞，漸者一日乃至七日，於此有人遂誤認爲中陰身者，是未能曉其真相也。問：眼根依眼依處，耳根依耳依處，乃至身根依身依處，五根既同是各依各之依處，然身等根（等舌根）何竟獨周徧，其理由安在？答：眼之珠捏之能知，耳之朶提之能識，鼻之峯剎之能曉，舌之端刮之能覺，乃至暖、冷、輕、硬、澀、曷非身根之感觸，其周徧也不亦宜乎？舌根以味爲境，全「舌根依處」皆能嘗味發了別之識，不同眼耳等依處之膜等不能發見色聞聲之了別，故舌根亦遍依處也。○問：識所依根，總有二種：謂共依不共依，然究竟何者爲共，何者爲不共耶？願聞其詳。答：五識共依（即俱有依）有四種：一、五色根，是同境依，即今論所明清淨色根也。二、第六識是分別依，五識隨時皆有，如定中間聲等，不無意識爲耳識獨——起聞者，爾時定中五識先已滅故，世親攝論第四云：五識以意爲依，意散亂時五不生故，謂五識其性鈍，無明了用，任運緣境不起分別了知，故依第六明了。三、第七識是染淨依，三十疏曰：由有第七識染故，施等善法不成無漏，乃至廣說謂恆與四惑相應故，被染諸識成有漏善汚法也。四、第八識是根本依，楞伽經伽他曰：阿賴耶爲依，故有末那轉，依止心（第八）及意（末

（那）餘轉識（第六及前五識）得生。又瑜伽顯揚說，由有第八識執受色根，五識身依之轉，廣說乃至是共依非別依，此（第八）持諸識種子令生諸識，變五根令住五識，變五境令緣六識，又爲第七親依也。如是諸識同依，非唯一識依，故云共依。（第六識以第八識爲共依七八二識互爲能所依也）二、不共依，謂前五識依五色根，第六依末那，七八二識互爲能所依，此隨一識依，非餘識依，故言不共。問：五識俱有依有四種，然今論無何簡別但言眼識之所依等乎？答：三十論四，會之舉四因，一不共故，謂五識依非餘識依故，二必同境故，謂其緣境必與五識同故，三此相近故，謂餘三依遠唯此依最近故，四相順故，謂能所依隨名相順，餘依境別故，故不說餘三也。

（辛）二明五境五（壬）初色境次聲境三香境四味境五觸境今初

云何爲色？謂眼境界，顯色形色及表色等。

（講）於中有徵釋，二科準前可知，謂眼境界者，簡非耳境界等，（下皆倣此）乃眼根所對眼識所緣境也。此有三：一顯色，謂青黃赤白等分明顯現之緣境也。二形色，謂於顯色分位上長短方圓等有比對之形狀者。此二類更開二十三種，卽青、黃、赤、白、影、光、明、闇、雲、煙、塵、霧、空。一顯色，長、短、方、圓、粗、細、高、下、正、不正。是此中初之十三屬顯色後之十種屬形色，顯色之中以地水之氣名霧，日饒名光，月星火藥珠寶電等之饒名明，若有餘色障光明饒可見名影。翻此名闇。空界顯現之色名空。一顯色，形色之中方者有角，圓謂團圓，形平名正，不平不正，餘色易了，故今不釋。三表色，謂有情之動作，其動作凡取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥，乃至口目開合，種種施爲，皆名表色。但離長短等無別有體。何則？如鳥之飛，（表色）兔之走，魚之浮，雁之翔，其鳥也尖（形色）而黑（顯色）其兔也長而灰，其魚也扁

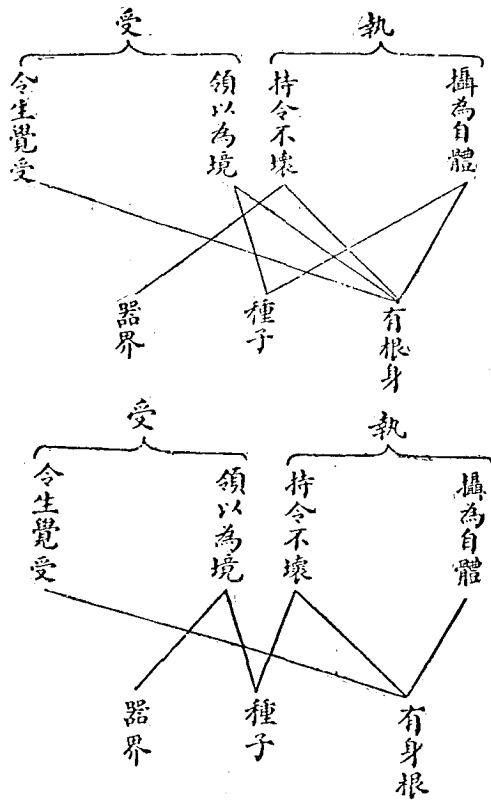


而白，其雁也玄而高，所有差別狀態無非一法上之分位假相耳！故同一有見有對之法，動之差別說三，靜之或二，究其根本唯一顯色而已。（此表色依青黃長短等得名，猶名句文由聲音屈曲得稱，二者比例其義益彰。）○等者，等取無情及俱（情與無情）之動作也。如水動樹搖，人擔並行等是。○及言相違三（顯形表）種各異故，或義通合集之，皆色境攝故。

（壬）次聲境

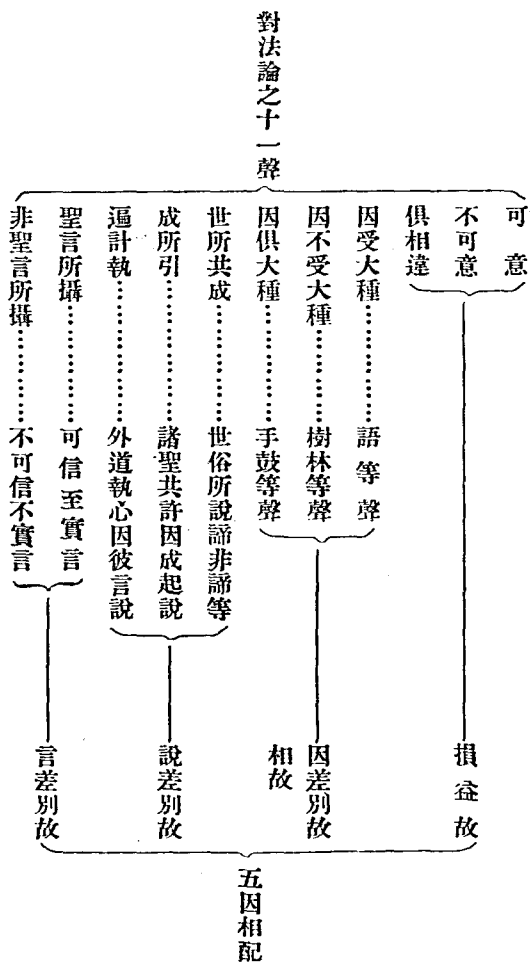
云何爲聲？謂耳境界，執受大種因聲，非執受大種因聲，俱大種因聲。

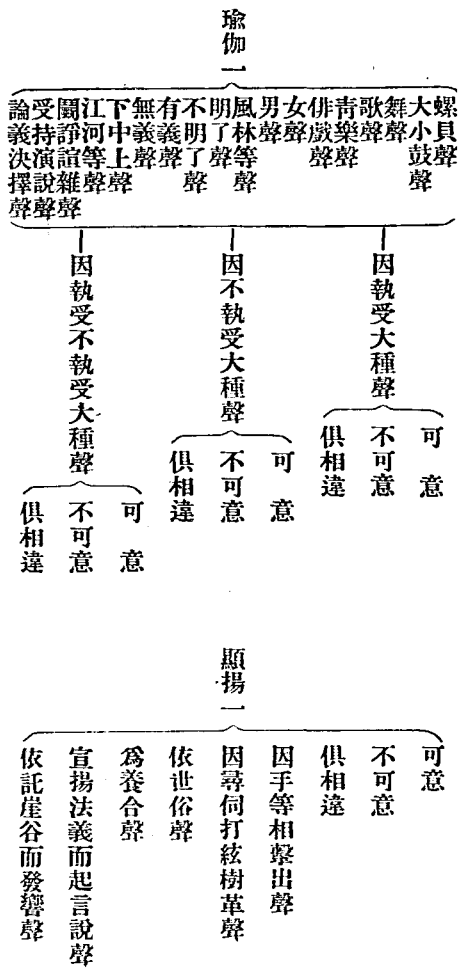
（講）此爲耳根所對耳識所緣之境也。是有能發因，所發聲之二。能發因者，（因指能造大種）謂執受大種爲因，非執受大種爲因，執受非執受大種爲因。前二爲情無情數，後一俱二。執受者，執是攝義持義。受是領義覺義。攝爲自體持令不壞，安危共同而領受之，能生覺受名爲執受，領爲境也。能生覺受者，謂眼等五根，爲等八識親所執受，遇打摩等事來時，等六識生苦樂等覺，故名能生覺受也。安危共同者，五色根既爲第八親所執受，根危隨危，根安隨安，故名安危共同也。此中執受義立表如下：（下二表向有此二說義皆可通）



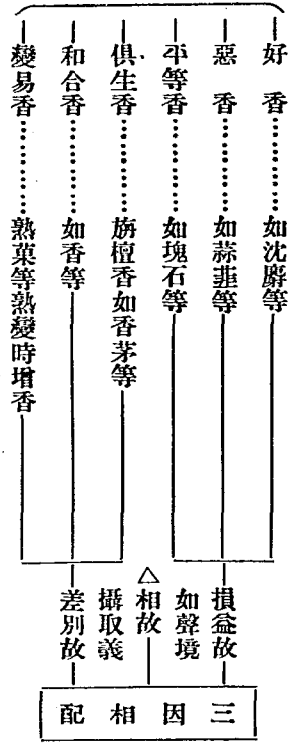
如是非正所明，今隨文勢就便及之。此中執受者，能生覺受也。其非執受，翻此應知。復次，又分能執受所執受。釋論曰：『心心所法是能執受，蠢動之類是所執受，』即依能生覺受，示能執受，以五蘊聚身為所執受。蠢動，說文蟲動也。又蠢動，猶云動物也。是以色心二法分能所執受可知。上明能發因有三種。此所發聲如次亦有三種。釋論曰：『執受大種（為）因（所發）聲者，如手相擊語言等聲，非執受大種因聲者，如風林駛水等聲，俱大種因聲。

者，如手擊鼓等聲，『此聲即爲內外大種之所擊發。初有執受爲因之語聲拍手聲之等等者。等取演聲哭聲及有表詮無表詮等，次明非執中駛水者，玉篇云，山史切，疾也，如是瀑流等言水勢所發聲也。後明執受非執受大種中言等等，等箒聲笛聲，廣如小乘之婆沙俱舍入阿毗達磨論說，大乘中亦有數說，茲彙圖如下，以資參考。





損。平等香者，謂與鼻合時所無損益。『初中與鼻合時者，簡色聲二種離境，謂眼耳二根離中知，鼻舌身三合中知故，故云合時。合者二不至至時名合，於蘊相續者，二十疏上曰：言相續者有情異名，前蘊始盡後蘊即生，故言相續。三十疏七末云：相續者是身；又曰：身者相續異名，於者境第七即蘊之相續同體依主釋也。有所順益等者已下三香如應示益損。俱此約境示損益。若約情損益各通三香。對法疏曰：好等三，若依境說，好益惡損，平等雙非；若依情說，香鼻俱有益損之義。又對法論一三香差別分三種為六法，又建立之以三因，今以圖示。



同疏二曰：問好惡等三攝法已盡，何須更立俱生等三答：事類不同立初三種，起用時別復立後三，或將境就心立初三種，忘心說境復立後三。又俱舍：好香差別分等不等香為四種，於中好香惡香之中能滋養身體者為等香，反之能損害身體者為不等香云。





增放重，火風增故冷，風增故飢，謂風增故擊動食滑引飢渴生便發食欲，火增故渴，謂火增故煎迫滑引渴觸生便發飢欲。此二於有部宗前說爲正，若配今論者解滑澀重輕四種初說應理，瑜伽云於大種清淨性假立滑性，於大種堅實性假立重性，於大種不清淨不堅實假立澀性，及輕性是，雖假實異，邪說性類差別義一同也。又解冷等三後說應理，瑜伽云由水與風和合生故假立有冷，由闕任持不平等，故假立饑渴及弱力一同也，雖和合與偏增異義相似故。等者，等輒、急、飽、力、劣、悶、癢、黏、病、老、疲、息、勇、十五法也。今列七名中何故初四法安性言，後三法無之？蓋後三從果名立，（輒等十五法亦同）此四自性立名，以從性立名故持業釋也。正理論云：滑即性故言滑性，餘三以從果立名故有財釋也。（全分有財）○釋論所舉之滑謂細輒等中煖欲食欲飢欲，是心所欲欲，由內身中有觸力令欲煖，有觸力令欲食，有觸力令欲飲，所令之欲名冷飢渴，即是由其能令之觸，即能令觸從果爲名名冷飢渴，以冷飢渴三相隱而難知。若不約果以明其體則無從顯現，故引諸佛出世樂等之頌，以證因立果名。蓋佛出世乃至精進非是樂，能生樂故稱佛爲樂等也。

（壬）六法處色

云何名爲無表色等？（等定果色）謂有表業，及三摩地所生色等，（等極迴極略徧計計色）無見無對。

（講）文有二段，初徵後釋。初無表色者，舊云無作色，前五境如次五識所緣，無表色第六意識所緣法處攝也。體卽善惡之思種子功能也，然就其名色義邊有大小乘異，大乘就所防所發義邊名色，謂彼善思種子上有防身語及發身語善功能。又惡思種子上有發身語惡及遮身語善功能，其所防善惡所發善惡俱是據身語，就其所



據義邊假名色也。表無表義林曰：其無表色實是無表，無表示故，而體非色，亦從所發所防假名爲色，小乘異之。俱舍有二解，第一說隨所依義，謂所依表色有變壞故，能依無表隨之名色；第二說約所依大種義，謂所依大種變礙故，能依無表亦名色云云。今言無表者，遮詮之稱，非六釋攝故。如無明等，色者通於一切，以別簡總言無表色，依主釋也。等者阿內等也。○後釋中有表業者對無表，表謂表示，表自內心示他故，卽色處中表色也。業者造作義，有者對無言有而非能所有之有，體卽身語二法是。故釋論謂「身語表」業也。三摩地所生色者，卽定果色，（從定因起名定果色）或定自在色，（由定力自在所變色名定自在色）或自在所生色，三摩地爲七定名中之第二等持定，（按七定名）（一）三摩呬多，此云等引，（二）三摩地，此云等持，（三）三摩鉢底，此云等至，（四）馱那演那，此云靜慮，（五）質多醫迦阿羯羅多，此云心一境性，（六）奢摩他，此云止，（七）現法樂住；又此七略言之不出三觀：一奢摩他，二三摩鉢提，三禪那是。謂以平等持心所俱於境轉，或平等任持雙離沉掉故名等持。前解但專注境義，地通定散，後解有止有觀，卽名禪那。所生色三字義貫有表業與三摩地兩所，初有表業所生色者，表爲能引，引起無表色相故，此通身語表業之善不善。故釋論曰：『謂身語表，此（身語二法）通善不善無記性。所生色者，謂卽從彼善不善表所生之色，此不可顯示，故名無表。』蓋身語表業者，能生體相也。然此體相，若以色處中表色爲體曰身表，若以聲爲體曰語表，二者皆假非實。又身表二業，表善惡故，假名善惡，實是無記，不能招當異熟果故。從業（業卽思心所）爲假也。業雖通三，而身語從思所發，所發是表，非是真業耳。無表義林曰：身語二業，假表業體，實是表色，而非業性。又唯識論云：或身語表由思發故，假說爲業，五十一說一切表業皆是假有，其

發身語現行之思實是業性，由此理教故說爲假。問：若爾論文何但言身語爲表業，不及意業耶？答：小乘唯以身語二爲業，此論名三乘共教，文相影略，據意應有。唯識論云：能動身思說名身業，能動語思說名語業，審決二思意相應故，作動意故。如是論文處處皆有，不遑枚舉，思之可知。云何審決二思成業論等說思有三種：一審決思，將發身語先審決故；二決定思，起決定心將欲作故；三發動思，正發身語動作於事故。由是觀之，身語二業正第三發動善不善思爲真自體，但唯取現行，意業以前二思爲體也。此發動現行之善不善思，雖實非語身表色，約所防所發義邊，假名身語表色，其性無記，依思動作義通三性，故云身語表通善不善無記性也。彼所生色等者，意謂從善生名律儀無表，從惡生名不律儀無表；然無論其善律儀或不善律儀，要之，不外依思種子上立故。唯識論云：此或依發勝身語善惡思種增長位立，又成業論曰：思差別者，簡取勝思，能發律儀不律儀表，由此思故，熏成二種殊勝種子，依二種子未損壞位，（善無表犯戒則壞惡無表行善則損）假立善惡律儀等無表，可謂明證矣！（又名受所引色受謂領受引即引取如受諸界品戒是色法所受之戒爲受所引色也）後三摩地所生色者，釋論解之云：『謂四靜慮所生色等。』靜慮，梵語馱那演那，舊訛云禪那，是色界定，及所依地，並云靜慮，通攝有無心定及漏無漏染不染依色四地。靜者寂靜，即是定用；慮者審慮，即是慧用，依定慧均等故名靜慮。此簡慧多定少，（中間定）慧少定多，（無色界定）皆非靜慮，顯四根本定亦靜亦慮，定慧不二所生之定果色也。然則瑜伽何言定果色非唯色界四禪無色定亦能現起耶？五十三說就業生色說無色無非就勝定；若就勝定則通色無色。（八根本非八未至定）而今唯言四靜處所生者就業生色，（業所生者，觸處大種也，即異熟長養等流身根身俱意識第八識也，非

就勝定，故不相違。言勝定所生色等者，即以殊勝定力於一切色皆得自在，謂入定者，所現光明，或變石成金，乃至見一切色像境界皆有實用，如火光定則火光發現，入念佛三昧定，則極樂聖境彌陀相好皆現前等是也。○問：此無表色是能造性，抑所造性耶？釋論答之云：『是所造性，名善律不善律儀等。』是者，八轉聲中體聲，即指上所明無表色，并定果色自體。所造性者，表無表義林曰：準顯揚一云，律儀色依不現行法建立色性，不律儀色依現行法建立色性，此意總說表與無表律儀色，皆依所防身語以假名色，即顯三界別脫定戒無漏色等皆是能造，欲界所防護惡身語四大所造。造色義林明就能所造有即質造與離質二種中，是離質造，彼言所造色與大種處相離者名離質造故。又定果色大種生者，法苑五本就勝定果色三門分別中，第三舉大種生一門，其中引瑜伽顯揚等五文廣釋，諸無表色相類雖同，善惡性殊，故分律儀與不律儀。等者處中無表，謂非律儀非不律儀也。然處中無表立不立有異義，難陀論師不立處中無表，護法論師立處中無表，今安慧廣論與護法師同義，故更云等也。○問：別解脫無表上云依思種假立，而定道二戒無表所立云何？答：表無表章曰：靜慮無表以法爾一切上二界十七地中有漏定俱現行思上，有防欲界惡戒功能為體，（中略）無漏律儀以法爾一切上地所有無漏道俱現行思上，能斷欲界諸犯戒非功能為體。（二皆隨心轉戒）此二戒體俱現行思，（顯揚文云：不律儀色依現行法建立色性指依現行思立有表非立無表）現行思者，造作義故，是業義故，釋論「亦名業」即示定道二戒無表體也。又云亦名曰種子者，指律儀不律儀無表。成業論示定道二戒外一切善不善律儀無表皆依思種子立是也。○假實云何？定道二戒通實通假，所餘一切無表皆假立也。（顯揚義林皆有明文）○等者，等極迥，極略，徧計所起色也。極

迴謂卽此離餘礙觸色，極略謂極微色，徧計所起謂影像色也。○無見無對者，非眼識所緣，眼根所礙之色境也。謂意識所緣法處所攝之五種色法，總爲無見無對色耳。釋論曰：『如是諸色（總指色蘊）略有三種，（略有總略省略文略義略此是總省略）一者可見，（眼所見之法爲可見）有對（爲能所礙者爲有對）二者不可見有對，三者不可見無對，是中可見有對者，謂顯色等。（等一切形色等有說有見有對唯顯色以形表色爲顯色之分別，位是意識分別所安立故）不可見有對者，謂眼根等。（根指勝義五根等聲香味觸）不可見無對者，謂無表色等。』其文易知，足資參鑑矣。

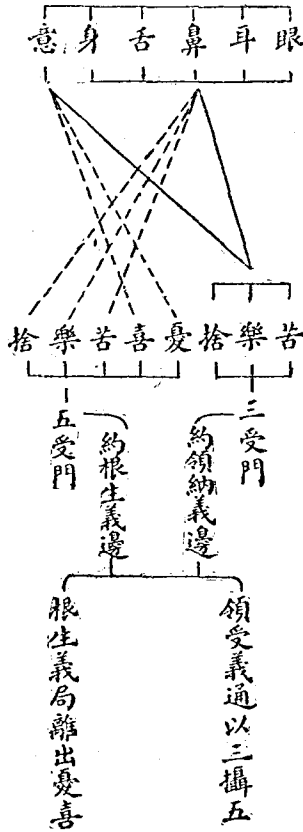
以上釋色蘊竟

（丁）二受蘊

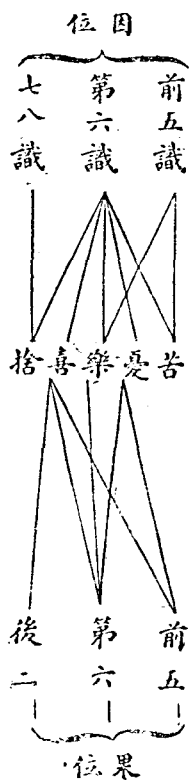
云何受蘊？謂領納，一苦、二樂、三不苦不樂。樂，謂滅時有和合欲，苦謂生時有乖離欲，不苦不樂，謂無二欲。

（講）此中有二，初徵後釋，徵可知。釋中復爲二，初標列，後隨釋。初謂三領納，領卽領受，納是納入，境有順逆，而能領納之心隨之亦異，故曰三領納，領納者受之自性也。三十論云：受謂領納順違俱非境相爲性，蓋順境則生樂受，逆境則生苦受，中容境則生不苦不樂受，於是眼識領納色曰眼觸所生受，耳識領納聲曰耳觸所生受，鼻識領納香曰鼻觸所生受，舌識領納味曰舌觸所生受，身識領納觸曰身觸所生受，意識領納法曰意觸所生受等。對法依四因五位七類差別總說二十七受差別，位雖有多，然不外適悅逼迫俱非之三類故。此三省通有無漏，見修及非斷三，學無學俱非，並善不善有覆無覆四等。然有處分爲五受者，乃自苦樂中離出憂喜故，卽五識之領順違

境云苦樂，意識之領順違境云憂喜，如次依有分別無分別建立也。（五識無隨念計度二分別）問：此中於苦樂離出憂喜，為五畝與意識差別，何故於捨受無此差別耶？答：適悅逼迫身心相，前五第六各異故。謂苦樂無分別轉，憂喜有分別轉。又苦樂二種依尤重，憂喜二種依輕微，捨受不爾，非逼非悅，此相在五六識更無異故；又無分別而平等轉，故不分之也。問：總一受心所依開合不同而有三受五受差別，然其建立根本之義安在耶？答：約受領於境，（順違俱非）義邊建立三受門，約根生義邊建立五受門，舉圖示之如左：



「又佛果之無漏心及因位之有漏心通受差別。」



樂謂下後隨釋也，文中自有三段可知，大凡人之感受樂時，初則或自不覺知，久則習以為常，直至謝滅，方知其樂也不可再得。而更生希求，如魚離水者，然感受苦時，觸處便知，即希乖離，猶探湯者是。俱非之受於此二者相反，無離合希欲故，然此單就顯麤相論，若就細相論之，於樂受已得固生不乖離欲，（和合欲）未得亦有希合欲，於苦受已得固生乖離欲，未得亦有不合欲，如是之義，可參閱唯識述記，自有詳釋。

綜上所說，受有苦樂捨之三受，或加憂喜之五受，有通六識有者，有局前五者，乃至七八二識等之種種差別，若克論之，一切有漏位中，所有三界二十五，無一非苦，奚喜樂等之有哉？所以者何，是有漏受心故。若三受者樂滅時，是壞苦，苦生時是苦苦，捨受非苦樂，剎那有生滅，即是行苦。又樂受於未得希得，希得不遂，求不得苦，已得復失，得不永得，愛別離苦。復次，苦生時為生苦，乖離不能怨會苦，苦之不盡陰盛苦，三受既爾，五受准知。若佛果無漏受心則不然，樂則常樂，捨受平等，寂然無苦之發生矣。

以上釋受蘊竟

(丁)三想蘊

云何想蘊？謂於境界取種種相。

(講)文有二，初徵後釋。初想蘊者，想是遍行中隨一也。此總有二種，有相想無相想也；有相想者，能取諸境界隨起彼彼言說，而具明了分別二種名爲有相想。此有種種差別，或隨所依立六想身，眼觸所生想，(眼根對色眼，識於中所取是白是黑非白非黑之分齊相者，即此眼觸所生之想心所之所用也。)耳觸所生想，(能分別明了可意不可意等聲分齊)鼻觸所生想，舌觸所生想，身觸所生想，意觸所生想，(於一切境能明了分別，例如同時意識聞有音聲即於其中取有合乎道理之分齊者，安立能詮之某某名相於其義理中之自性差別，復施設之爲如何如何之所詮等)是。或約境界，有欲界、色界、及空無邊處，無所有處等差別，(欲界想者，小想也，下劣故。色界想，大想也，增上故。空。無邊識無邊處想，無量想也，無邊際故。)如是等雖有境麤細差別，然隨具明了分別二種而於境界起言說，故皆有相想也。無相想者，或能緣或所緣，若闕分別若闕明了，或二種共闕是名無相想也。謂如欲界中嬰孩兒，(其未學語言者雖於色起想而不能了此名爲色故)非想非非想定，(有頂定等也彼地及定不明不能圖畫諸境界相雖彼散心亦無想今從定說)及涅槃等，(無相外定想，對法論曰：離色等一切相無相涅槃想故名無相想，涅槃經三十一曰：涅槃離十或十三相加苦樂捨，涅槃離此相立無相名緣彼相名無相想非能緣彼相分無境無相故。)如是差別廣分別如對法疏說，此中依有相想爲論，其旨可察。

謂於下後釋，三十論曰：想謂於境取像為性，（依彼所觸之境而取像）施設種種名言為業，（如見青黃等色於中取像曰此是青此是黃推之於凡物皆然）謂要安立境分齊相，方起種種名言，（謂此法非彼法等作此分齊而取共相名為安立，由取此像，便起名言，此是青等性類衆多故名種種）相謂相狀，對法疏出有十種色聲等五境，男女及生異滅相，涅槃有十三等皆為，想之所取而安立也。

有相（具明了分  
別二種）  
無相（無明了分  
別二種）

有相界定——雖明了不分別  
有頂定——雖分別不明了  
嬰孩兒——無明了分別二

四句	分別	明了	
有非明了亦非分別	有明了亦分別	有明了不分別	無相想
如孩等	一切有想	如無想界即涅槃	有相想
		如有頂定等	
		如有分別不明了	





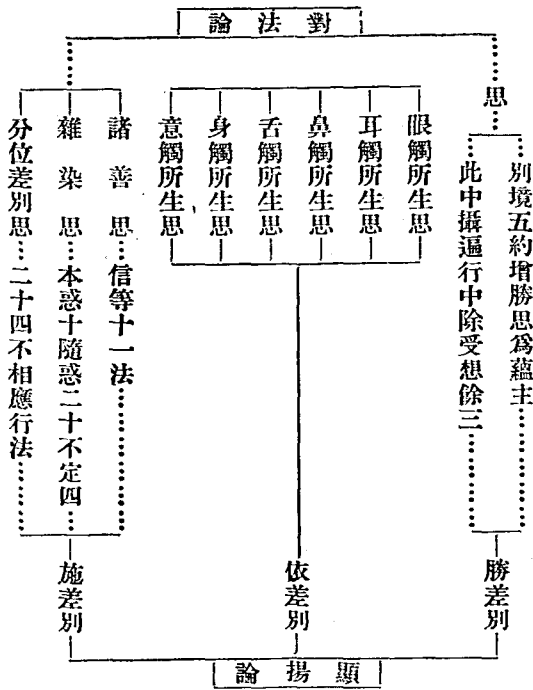
.....世間想.....有想  
.....出世間想.....無想

以上釋想蘊竟

(丁)四行蘊三(戊)初總舉二別釋三總結今初

云何行蘊？謂除受想，諸餘心法及心不相應行。

(講)此總舉文中應亦有徵釋二，初行蘊者，行遷流義，蘊積集義，謂一切心相應法等念念落謝不少留住故名爲行。爾諸論中明行蘊體有總別二種，總者以諸相應法及不相應法爲行蘊體，今論及百法論等是也。(是約總相義)別者遍行中之思心所爲行蘊主，謂於諸行中由思最勝(造作用)能作心等令善染等故，(驅役其心令善令染)又由令心差別不相應等分位行相各別故。對法論曰：造作相是行相，由此行故令心造作，謂於善惡苦樂等品中驅役心故。是即說一思爲行蘊主，主者一切行法之導首，約據勝爲論也。故他處經論說六思身標行蘊，或有五種差別說行蘊，(由境界說六思身等)或有三種差別(一勝差別以思心所一切行中最勝故，二所依差別即六思身，三依施設差別善染分位等)明行蘊舉表如左：



自	性	瑜	伽	論	差	別
……一爲境隨與	……二爲彼合會	……三爲彼別離	……四發雜染業	……五令心自在轉	……一由境界……六思身	……二由分位……二十四不相應
……	……	……	……	……	……三由雜染……本惑隨惡	……四由清淨……信等十一
……	……	……	……	……	……	……五由造作……思遍行三別境五

謂除受相下後釋也，受想二法如上所明已爲別蘊故今除之。問對法論除受想思三，今論何故不除思耶？答：彼論別相建立思爲主故，此論總相釋蘊唯除受想。問前略標文內於二義中取造作義，今復云爲遷流義者何耶？答：前以廣狹爲論，今是據實而說，文互影略，義益周顯，有何相違。問心所相應及不相应法皆行蘊攝，今何除受想各別建立乎？答：此有二義：一、有外道等計受想爲生死因修八等至無色定此二最勝故別成二蘊故非此攝（理）

實此二亦思造作令成善染法此約據勝爲論。(二)餘蘊雖亦具造作遷流之義而彼諸蘊攝行少故各受別名此蘊攝行多故獨得總稱。(此約攝行多少爲論。)

(戊)二別釋二(己)初心相應行二心不相應行初中又二(庚)初釋心所名義

云何名爲諸餘心法？謂彼諸法與心相應。

(講)此中云何名爲諸餘心法者問也。謂次上旣言除受想諸餘心法，受想二法上業專明，但未知諸餘心法者何耶？謂彼下總答之也。彼諸法與心相應者，心謂八識心王，彼諸法，六位五十一心所法也。心所法者以其皆心家所有法也，此有三義：一、恆依心起，蓋心王爲主，心所爲輔，無主不能獨立，故必依之而起。二、與心相應，心王旣起，心所亦必同時起而相應，絕無先後各出之理。三、繫屬於心，心所雖有衆多種類，善惡又不一致，而各率其眷屬歸繫於每識心王之下。合此三義，名心所有法。又相應者，百法光疏云：謂此心法(心所法)常與心王同依(同一俱有根開導依)同緣(同緣一境王緣總相心所緣總別相)及與同時(同一剎那而起)若約小乘更有同行，今依大乘心法與王不同其行，所以者何？由心法等與王行相各各不同，如緣青色，心王自變，心法自變是故不同。此之心法與其心王各緣諸境，一時相應心起即起心無即無，如王左右不離於王，心數相應亦復如是，准上所明相應之法必具四義：一、心心所見分(即行相)各異，二、時同，三、依同，四、所緣事等，等者相似事謂相見所依自體即各各心所，所有自證分體平等相似。光記十七(五右)曰：事平等者，事之言體，顯各體一，故言事等。於一相應心心中，如心體一，諸心所法體亦各一，必無二體一時俱行。此約剎那同時體等，非言前後異品數等。乃

至應知此中所依等三種易知事稍難知，故偏明也。

(庚)二明六位差別二(辛)初總辨差別二別明體性初中分三(壬)初重徵二列名

彼復云何謂觸、作意、受、想、思、欲、勝解、念、三摩地、慧、信、慚、愧、無貪善根、無瞋善根、無癡善根、精進、輕安、不放逸、捨、不害、貪、瞋、慢、無明、見、疑、忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、誑、害、無慚、無愧、昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、惡作、睡眠、尋伺。

(講)初徵可知，次列名中除受、想、知上已明，其列次第諸論有異。瑜伽對法顯揚百法等論，作意觸次等，今論及唯識觸作意次第也，彼瑜伽論等約觀行發修次第，謂二乘及地前菩薩觀行皆依作意而修，故作意之次列於觸等。今論及唯識等約法相生起次第，謂三和直生觸而作意現前，是以境爲先故。又具列遍行五數恐是草悞，以受、想二已除故。此中總列五十一法而釋文中於根本煩惱之不正見復開五法者，約行解不同也，其開合雖異，慧性是同，義亦無妨。

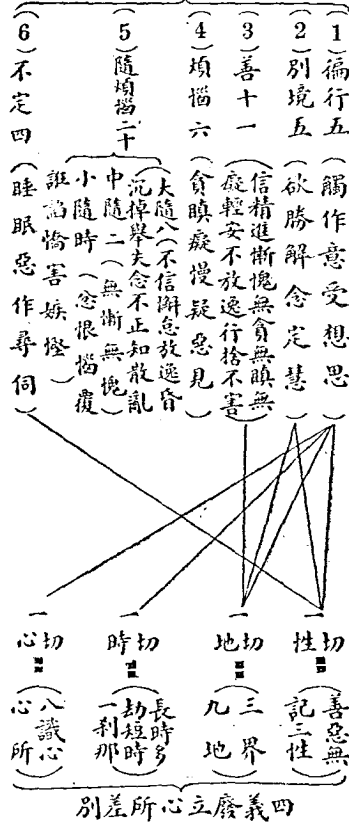
(壬)三配屬

是諸心法五是徧行，五是別境，十一是善，六是煩惱，餘是隨煩惱，四是不決定。

(講)此中自有六節，第一五是遍行者，於前總舉門中依別蘊義除受、想二，今此顯類同言此五，故曰五。是徧行。徧周徧義，行起行義，此五無論何時何處何心何性均能等起，故名遍行。由是一切心所雖有性用各異，以顯差別，而大類之攸分，猶在斯四義矣。故瑜伽以此四義(時處心性)廢立心所差別曰：一者善等三性遍不遍，二者三界九地遍不遍，三者剎那相續，四者彼此同時俱起不俱起，就此四義，或有具二，或有具三，或四咸具，遂有別

境善等六種之差別耳。○第二、五是別境者，謂所緣境事多少不同，能緣心性乃起自所緣特別之境，故名別境。詳言之，於境不偏，闕利那相續，俱起之二，各各別緣其境以生心也。五者欲勝解念定慧也，是者體聲，即指五法之自體。○第三、十一是善者，明善心所類也，即信等十一數是。所言善者二世順益故，此十一自體即善，唯善心所可得生故，是以總束稱善也。又此中於四一切唯具遍一切地之一種，不具餘三可知。○第四、六是煩惱者，總束貪瞋癡等六法也。若別開之則有十法，後作釋中開五見一一有釋，至下當知。此六法爲惑之根本，餘惑皆此等流分位差別，故名本惑，是爲根本煩惱。煩惱即惱，持業釋也。○第五、餘是隨煩惱者，明大中小之隨煩惱也。餘者本惑六法之餘，即指忿恨等二十法故。若依瑜伽則有二十二法，更加邪欲邪勝解故，此二十惑皆本惑等流性，隨彼生故，稱隨簡本，能隨所隨異故，煩惱之隨依主釋。若以隨煩惱三字爲自名，他一分有財亦得，亦稱隨惑對本惑故，是此本隨二惑，於四一切皆不具，不通三性，不遍九地，非相續，亦不俱起故。○第六、四不定者，惡作等四法也。對法疏舉三因以明不定義，謂此四於善染等三性皆不定故，非如觸作意等定遍心故，非如欲等定徧他故，立不定名。又釋論解此及簡別曰：「此四不定，非正隨煩惱，以通善及無記性故。」瑜伽決擇分合六位爲五位，即不定四攝隨惑中，蓋彼論意謂此四法雖通三性，於中染義增故，依之攝隨惑中六位而爲五位也。今安慧論師通之言「非正無惱」以正言顯一分通染性義也。「以通」下述所由，通三性故。是此不定於四一切中惟有一切性之一種，無餘三可識。

六位十五以心所



(辛) 二別明體性六士多明遍行二別境三善四根本煩惱五隨煩惱六不定初中分三(癸)初明觸云何爲觸? 謂三和合分別爲性。

(講) 於此科段中, 除受想二, 如前既辨, 今文有徵釋二, 釋中三和者, 三謂根境識, 和者簡乖返, 謂若眼根聲境鼻識, 如此三法縱並起不名和, 三法各乖返故, 唯於六根境識中隨應相順生起名三和, 謂如眼根色境眼識等也。三十論曰: 根境境更相隨順故名三和, 又縱相順法若闕一法則不名三和, 謂唯根境二起識未起也。識疏曰: 正三和體, 謂根境識, 體異名三, 不相乖返, 更相交涉, 名爲隨順, 如識不生, 唯根境或起, 名爲乖返。

合者, 十句義論曰: 二不至至時名合, 今合三種, 是有已合未合, 未合位三法各住本性, 後至已合位各更有順

起心所功用，故云三和合。若此三法居種子時及未合位，皆無順生心所功能，則不名三和合也。如是三和合者，雖云有觸，非即是觸。觸是三和合所生果，三和合是觸能生因也，故曰三和生觸。（觸與三和一者依三和合二者令三法合三者似彼三和）○分別爲性者，三十論云：觸似彼起，故名分別，同疏十七（四左）釋之曰：分別之用，是觸功能，謂觸之上，有似前三順生心所，變異用功能，說名分別。分別即是領似異名，如子似父，名分別父；謂根等三合時，其相用異自體，而能有生心所功用，是名觸，此觸之正生心所位名分別，卽能似彼根等三故。如世間父能生子，此子似父，而父子自體分別，此亦如是。三和能生觸，觸雖似三和，與三和分別，而亦能生心心未，是觸自性也。

（癸）次明作意心所

云何作意？謂能令心發悟爲性。

（講）文有二，初徵後釋。初作意者，作動於意，名故作意。後令心發悟爲性者，發謂發動，悟謂警覺，能發動於心，使之現起，能警覺於心使之趣境；使之現起者名種子作意，使之趣境者名現行作意也。種子作意者，作意之種子激厲心心所之種子，使其現行，（但彼心等種生緣未合時不可定生生緣已熟當生種子引發之是作意功能也）現行作意者，心心所沉悶時而提省之使其趣境。例如心王寂靜意念俱泯之時，以業習種子之力鼓動此心，不覺作意；如魚噴沫，由是心動境擾，苦樂畢現矣。

（癸）後明思心所

云何爲思？謂於功德過失及俱相違，令心造作業爲性。



(講)於中有二，初徵後釋，釋中又二，初舉所行境，後正舉所作法顯能作體。初中功德者，謂由善業招感之順益境；過失者，謂由惡業招感之損害境。俱相違者，謂由無記業招感之非順非違不動境。此三是心心所所行境也。於著境第七轉可知。令心造作意業爲性者，後正舉所作法顯能作體。心謂心王，造作者思維籌度，意，心心所總稱，業，通身口意三業，意謂此思於善惡等境，取正因等相，思維造作，驅役心心所，同趣所行之善惡境也。故釋論曰：『此性(思心所)若有，識(心心所)攀緣境即現在前，猶如磁石引鐵。』即顯此思若有時，彼心心所等緣境必現在前，猶如磁石勢力，能令鐵有動用故也。

此三徧行心所，(受想亦爾)如上說四義，常徧於一切性。無論爲善性，爲不善性，爲無記性，每一性起，必俱有此五心所。又徧於一切心，無論顯著之五六等識，或細微之七八等識，每一識動，必俱有此五者。又徧於一切地；一切地者，欲界則爲五趣雜居地，色界則爲初禪離生喜樂地，二禪定生喜樂地，三禪離喜妙樂地，四禪捨念清淨地。無色界，則爲空無邊處地，識無邊處地，無所有處地，非想非非想處地。無論何等處，必有此五者。又徧於一切時，一切時者，長時如經多劫，短時如一刹那，無論何種時，必俱有此五者。統一切性，一切心，一切地，一切時，無非此五心所之所徧游行故曰徧行。

(壬)二境五(癸)初明欲心所

云何爲欲？謂於可愛事希望爲性。

(講)可愛等者，即所樂之事。事物之境，心依之而起希望，是爲欲心所之自體也。所樂者，謂欲觀境，不簡欣

厭求不求，隨於何境作意欲觀察處，必有欲數，故曰事事物物之境能起此心也。此有異說解釋不同，可參觀識疏。

(癸)二勝解心所

云何勝解？謂於決定事，卽如所了印可爲性。

(講)於徵釋二科中之釋文有三節，初定所緣境，次示能緣相，後正明自體。謂於決定事四字初定所緣境也。決定者簡不定不決，此中不定，就所緣境，不決就能緣心。對法疏云：猶預境及非審決心無勝解生故，今言於決定事先示所緣境也。○卽如所了者，次示能緣相，三十論五：舉教理行三曰，邪正等教理證力，於所取境審決印持故。今如所了亦卽由邪正等教及道理修力而決了故，謂卽於所緣境由邪教者決定邪理，由正教者決定正理等是。○印可爲性者，後正示自體，印卽可，謂是事必爾，彼不爾也，凡物決定云印可，言印可決定故。

(癸)三念心所

云何爲念？謂串習事令心不忘明記爲性。

(講)徵釋可知，釋中於串習事等者，於境第七轉。事業也，是舉念所記之境。有處云，曾受境，今論言串習事，蓋彼約所記境，此約能記心，各據一義並不相違。○心不忘等者，正釋體，謂不忘失與明記二義名念，若於曾受境而不明記念不生故，或於曾受境不忘失而缺明記雖生而不分明故，故具二種正名念也。釋論曰：『慣習事者，謂曾所習行，與不散所依爲業。』曾所習行者，卽於前所行過經驗之事明記能，緣心中而不忘失之謂，例如先於某日隨衆打七念佛，於中有一念相應，頓見勝境，明明了了，迨至今日，尙能憶想是境而不忘失者，卽念心所之功用。

以念能通於三世故，又若聽講，耳識緣曲屈之聲音，意識了達其義理，明記不忘，亦念心所之力也。然通常以念爲妄念，如所謂打得念頭死，許你法身活。及起信論之心體離念等，蓋不知念通善惡無記三性，起信等但依染污一面而言，非念悉是染污，如念佛持咒誦經，乃至禪門參看話頭，念念追問，刻刻究尋，無非善念。若無善念爲基，定心從何相應，觀慧從何引生，故曰由念生定，由定發慧，由慧斷惑，惑斷證真。又四法迹爲三學所依，其義尤爲顯著。何謂四法迹？無貪、無瞋、正念、正定是；此四能令三學增上，謂無貪無瞋令戒學增上清淨，正念令心學增上清淨，（於所緣無應失持心令定故）正定令慧學增上清淨。且四法迹中念是定因，定由念住故，定是念果，是念所引故。復次，乃至根本無分別智親證真如實，亦應有念，不爾，後得智中無此明記功能故。如是應知念爲斷染成淨超凡入聖之一大基礎也。

#### （癸）四定心所

云何三摩地？謂於所觀事令心一境不散爲性。

（講）於中有二，初徵後釋，釋亦二，初舉所法境，（於所觀事）後示能注相，梵語三摩地，此云等持。平等持心令至境故。不簡界地定散，凡一切有情任運所起專注不散皆得此名，（如念佛數息等）故與三摩陁多等（等引等至）制伏沉掉，調暢身心專注名定，自有通局寬狹之別也。○於所觀事，是舉所法境也。此境要依聖教所說而緣，久久功致，於所緣境，明證了解，心明智生，能知德失等相，如次卽聞思修三慧也。釋論云：『所觀事者謂五蘊等（等處界也）及無常苦空無我等。』五蘊等，凡聖之通觀，謂常樂我淨四倒也。（聖者觀身不淨觀法無我觀

受是苦觀心無常凡夫外道依邪教邪師非常計常非樂計樂非我計我非淨計淨而成四倒（無常苦空等約○六心相見道之四諦觀也。即依三周十二行相爲四諦觀）所觀事之字，應有二釋；一事相，謂四諦十二因緣等，二體事，謂法身真如等，其義皆通。○令心一境不散爲性者，正示心能注相，卽定心心所專注一境不散不亂而成現量之三昧境也。又專注言應活看，非執定心前後唯緣一物，但隨所注心緣多少境，或一剎那別欲注心處，現量取所緣定卽得生，不爾於相見道中觀苦集滅道等應無等持定，故知隨欲所住而住，於理無違。

（癸）五慧心所

云何爲慧？謂卽於彼擇法爲性；或於理所引，或不如理所引，或俱量所引。

（講）文有二，初徵後釋；中釋亦二，初總示體，後顯差別。於彼者卽舉前定中之所觀事而爲此慧心所簡擇之境也。擇法爲性，正出慧體，此有二類，一善慧，離諸顛倒正簡擇性故，亦名正見，卽隨法正理推求故，差別有三，聞思修三慧是。二惡慧，唯是染污邪簡擇性故，亦名惡見，卽隨法顛倒推求故，差別有五，至下可悉。問見慧旣等，於此文中文云見本惑中何不云慧耶？答慧見寬，慧見狹，別故，簡擇推求異故。又此中於善惡二種中取簡擇用增盛義邊稱慧，通三性遍九地故，彼於諸法顛倒推求由之起惑業過失增盛義邊名見。（惡見）惟局惡性，非定遍九地故，故本惑不卽慧，簡擇不及見也。是以唯識論等云，於所觀境簡擇爲性，唯約勝慧一邊作境耳。○如理所引等者，顯差別也。謂隨順佛說稱法界性相之理，乃至離常樂等四倒，順苦空無常等理，卽以佛說正理爲能引，慧爲所引，佛理之所引慧第三轉依主釋也。若約山慧證佛理義邊，慧能引佛理所引，佛理卽所引持業釋也；若反是不如理所

引者，卽諸外道等之顛倒有無斷常等，非如理非不如理所引者，一切世間之慧也。

此五心所於所緣觀境，各各不同，對所樂境則起欲，對決定境則起勝解，對所曾習境則起念，對所觀境則起定起慧；四境各別，非如循行五心所之同緣一境，故曰別境。又此五心所或起一，或起二三，卽有時同現於剎那中，亦仍是各緣各境，各別生起，所以不名循行，而名別境焉。

(壬)三明善數十一(癸)初信心所

云何爲信？謂於業果諸諦寶中，極正符順心淨爲性。

(講)夫信爲世出世善法之首，漏無漏功德之源，故菩薩發心十信以爲基，由之知解而行證；三乘聖人五信根以爲本，由之發無漏智見道而修道，澈行位之終始，爲染淨之關鍵。據信之通義言，若凡若聖若因若果貫通而一之，若智者愚若賢若否人人而守之，徵之於社會之交際，國家之約法，宗教之條規，哲學之研究，曷一能出乎信？驗之於家庭父子之間，親友之際，交易之場，曷一能離乎信？乃至無情之春生夏長，秋斂冬藏，不失其時，星辰日月不失其軌者，豈非信性之存在乎？是以儒教有軌軌之喻，佛法有淨珠之譬。蓋車有軌，蟹類可行，本之修齊以治平；水有淨珠，混濁可清，依之超凡而入聖。前者通乎世俗，性慘惡無記，後者局於佛法，純善而無雜，今論正所明者後之所說也。

文有徵釋，二釋中有好緣因果自體，三於業果等者，是初舉信之所緣境，業果卽是因果法，爲身口意三業所造，此有三種，所謂善業惡業不動業是。善中又分漏無漏二種，謂諸有情類，無明所覆，迷昧智眼，其造五逆十惡業

者定墮三塗果，作五戒十善業者則感人天果，修四禪八定之業者則感不動果。若修出世無漏善，信願念佛造清淨業者，則感極樂果。修十二因緣觀等作還滅業者則感二乘解脫果；乃至信有無上菩提，發菩提心，行菩薩道，造阿耨多羅三藐三菩提業者，定證無上菩提果。然釋論於業唯舉福非福不動之三，於果只舉須陀洹斯陀含阿那含阿羅漢之四，彼文雖未盡舉，意應有之，隨勝說也。（按須陀洹之名唐云預流，預者言入流者流類即入聖之流類，故名預流，是初果也。斯陀含唐云一來，即一往來，謂欲界九品惑中斷前六品從人生天名往，從天還人名來，第二果也。阿那含唐云不還，謂欲界九品惑悉斷，唯在現在一生，更不還生欲界，故名不還，第三果也。此三皆為有學位依果向差別有十八種，即四向三果成七種，八信解九見至十身證十一極七返十二家家十三一間十四中般十五生般十六無行般十七有行般十八上流般。阿羅漢是應義，應斷煩惱，（殺賊）應受供，（應供）應不受分段生死，（無生）故是第四無學果也。無學中亦有九種：一阿羅漢，二慧解脫，三俱脫解，四退，五思，六護，七住，八堪達，九不動也。又前有學中大小有少異，無信解見至二立隨信行隨法行二，對法論了義燈均有釋恐煩略之。）○諸諦寶等者，謂苦集滅道諦及佛法僧寶也。（諦文有中真俗三諦世俗勝義二諦第一義諦之別）唯識論說信差別有三：一信有實，二信有德，三信有能。信有實者，謂於諸法實事理中深信忍故，即是今論言諸諦是也。信有德者，謂於三寶真淨德中深信樂故，即今論言寶是也。（深信佛證菩提深信法是善說深信僧具妙行）信有能者，謂一切世出世善深信有力能得能成起希望故。（有漏善法無漏善法信已及他今能得後能成無為得有為成世善得出世成起希望故）

然本論無文，釋論言等之所等即此信有能也。不爾，則缺有能義故，或信業果即信有能。○極正符順者，次信因果，先舉業果等雖亦是因果，而就所緣境明之，今此所舉約能起心，故義門各別也。極言簡疎，淺於所緣境（業果諦實）深正緣故。信即得生，若疎緣則信不生故。正言簡邪解，若於諸諦三寶等邪緣則信不生故。對法論云：於有德起清淨行信者，即顯此意也。（非德若能令心清淨亦有信生即於外道無德信彼是無德）符順，正顯信因果，符謂符合，符合所緣境故；順即印順，即是勝解，印而順彼故。又謂樂順，即是欲數，樂彼法即是欲故。前者是信因，（忍可（勝解）境故）後者是信果，樂希（欲）境故。又極正符順者，淺言之，即稱業果諦實相境所起之信心也，由有此信心故，菩薩則於無上善提得不退轉，二乘則於生死解脫有分，故學佛法者首在起信，若信心成就，不啻一切功德成就，倘無信心則不得其門入，烏能得見其中美富。華嚴謂為功德母，長養諸善根，起信謂斷疑捨邪，令佛種不斷，此種緊要關鍵，其容輕忽，而長此甘為生死凡夫，不思脫離耶？世間多有謂其信心已足，以佛法廣大，淺慧難入，遂自退縮，懦弱不前。吾謂不然，慮前顧後，何信之有，果爾信得真，認得定，精進猛勇熾然而起，猶豫懈怠放逸等病，釋然而亡；故信之為功，如人之有手，能持執諸物，象之有鼻，能持捲諸食，不慮食物之不得，但恐象手之非有。佛法亦然，唯要具象鼻信手，則不難持擊諸佛法之珍貴寶物也。○心淨為性者，後正顯自體，唯識論云：比性澄清能淨心等，以心勝故，立心淨名。意謂蓋此信體澄清，能淨所淨之心，心所亦同澄清。猶清水珠自體淨亦能令濁穢水淨，識疏云：餘徧行別境等心所法但相應善，此等十一法是自性善，彼相應故體非善非不善，由此信等俱故，心等方善；故此淨信，能淨心等故。○問：慚愧等十法亦是自性善體應淨，聖教中於處處釋善染以染淨

言，或釋漏無漏亦以染淨言，爾何唯信爲淨體耶？答：慚等十法體信雖善而體非淨相，信體卽淨，故以淨爲相，性相共淨故。又信獨能淨，餘所淨故，唯信獨得淨名，聖教中以染淨釋善染等，能所合釋故總以善爲淨；能淨信不共德，其旨可見矣。

(癸)二慚心所

云何爲慚？謂自增上，及法增上，於所作罪羞恥爲性。

(講)於中徵釋二可知，釋中有二，初舉二緣，後顯自體。初自增上者，尊愛己身也，謂思我如是身，(如學佛已發菩提心人等)乃作諸惡事，卽羞己造惡，是以自體爲增上緣也。法增上者，於善法生尊貴而羞己依惡法也。或偶爾爲惡，則於己素日所學所修有背心生羞恥。及者，顯人與法之相違釋，又俱是慚之所差法合重義也。於所作罪者，謂於自己所作之過失由二緣增上力故，深生厭患，極爲羞恥，而不復作諸重罪，力防息惡行耳。羞恥等者，後顯自體，謂心轉自羞恥；自恥卽性，持業釋也。

(癸)三愧心所

云何爲愧？謂世增上，於所作罪羞恥爲性。

(講)此中分徵釋二，釋中有三，初舉能生緣，次示所羞境，後顯愧自體。初中世增上者有二義，一爲世人可被責罰事心生羞恥，(如違世間道德等事)二爲國制可被責事心生羞恥。(如犯國家法律等條)於所作罪者，次示所羞境，卽通明所作一切罪惡過失應招世間譏，刺指責譏罰頭之事實也，羞恥爲性，後自體可知。○如是，



依出世善法爲增上緣，生羞心者爲慚，依世間人或世間善法爲增上緣，生羞恥心者爲愧，故羞恥爲二（慚愧）之通相，人法爲二之別相。唯識六曰：『云何爲慚，依自力崇重賢善爲性。』賢謂有德，無論若凡若聖之有德者而生崇敬，善謂善法，無論有漏無漏善法而生崇重，此即以自增上崇敬賢聖，依法增上尊重善法，是慚心所別相之文也。又曰：『云何爲愧，依世間力輕拒暴惡爲性。』有惡者名暴，染法體名惡，於彼二法輕有惡者而不親，拒惡法業而不作，此即以總輕舉或總暴惡爲愧心所別相之文也。又曰：羞恥過惡，對治無愧，息諸惡行，羞恥過惡，對治無愧，息諸惡業（取意）此即顯羞恥爲二通相，對治無慚無愧，及尊敬善人善法，輕拒惡者惡法爲二別相之文也。（此二於隨一善心起時不論緣何境不簡諸諦等皆有崇重善及拒憚惡義）

（癸）四無貪心所

云何無貪？謂貪對治，令深厭患無著爲性。

（講）於中有徵釋二，釋中有三，初正舉所治顯能治，次約唯有漏明其相，後總約染淨示自體。自下無貪無瞋無癡名爲三善根，即對下貪瞋癡三不善根而立。然就此名根唯識舉二義，一近對治義，簡餘一切善心所，謂餘皆非近對治，故名善不名根。二生善勝義，謂餘亦雖生善而無勝義，故以二義名根也。謂貪對治者，貪是所對治法，於一切染淨諸法染着爲性，故釋論云：『謂於諸有及有資具染着爲貪，（有者三有後有即異熟三有果也，此三界有種種有故，有諸有三界中五趣各別故，有資具者，三有之因也，即中有並煩惱業及器世間等三有具故，此爲能生因，三有爲所生果也。）』○對治者，能對治法，即無貪也。此能治有二，謂遠對治近對治也。遠對治者，一切有漏無

漏慧（卽正見）近對治者，無貪等三善根。此中所說對治於二種中近對治也，三不善根相翻對，近別對治故。此正貪之對治，第四疇別體依主可知。○令深厭患者，次約唯有漏示其相，謂總於三界有漏無漏因果諸法不着爲貪體，然就因果諸法有相順因，爲緣因，其相順因直可引三有果，因唯有漏法，是可厭也。爲緣因則通一切漏無漏染淨諸法，是非可厭法也。（此中唯遮能緣執，不遮所緣法故，縱執無漏涅槃成染污是生死因，然於無漏法雖着而仍非是可厭法也。）今論已言令深厭患，知約有漏相順因也。○無著爲性者，後總約染淨示自體，謂無著（不著順緣二因及諸果法）故，則於漏無漏一切諸法皆無所染著，有染着則皆爲無貪之所對治，今言無著爲性者，有無漏總合出體也。

（癸）五無瞋心所

云何無瞋？謂瞋對治以慈爲性。

（講）解此分徵釋二，徵可知，釋中又二，初顯能所治，後正示自體。初瞋對治者，瞋謂所對治法，對治謂能對治之無瞋也。通常云瞋，恚就身口，恚就於意，言貪恚，卽雙舉三業。○以慈爲性者，後示自體，慈以與樂爲義，於有情所起慈愍意與之以樂也。慈之爲義，如慈母之於幼子，眷愛撫養堪任勞苦，在所無怨；諸佛菩薩，等視一切衆生，猶若己子，愍愍教化，方便誘引，悉令離苦得樂，雖遇剛強衆生，逆性劣子，然猶宥其無知，不少生反感，善爲攝受。故釋論云：無瞋者謂於衆生不損害義，於境第七疇聲，卽此心所之慈愍境也。（有諸氣息名衆生局有情一切生者名衆生通情無情）此境旣云衆生，就其廣義，不惟有情，亦通非情，三十論曰：云何無瞋，於苦苦具無恚爲性，苦者

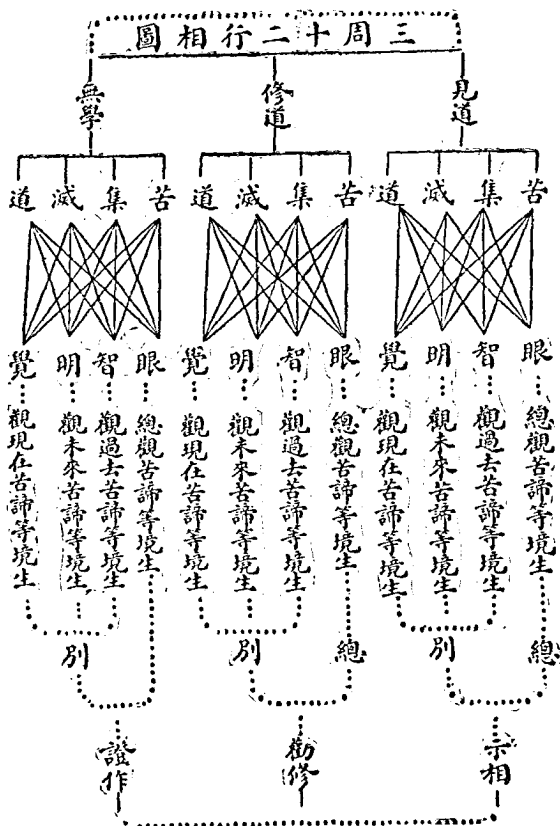
苦苦壞苦，行苦爲三界，有情之苦果。苦具者，苦果之資具，能生苦之因緣也。是皆瞋心所行境。（如樂受中乖離瞋生）瞋通情無情，無瞋亦爾，故曰：於苦苦具無恚爲性。○又無貪無瞋二，有通別二相。通相者，諸善心隨緣何境，一心中皆有無着無瞋；別相者，對有有具無著是無貪別相，對苦苦具不恚是無瞋別相。此二同徧善心，同一緣境，同一時轉，作用各別故。（如慚愧有通別二相）由是反之貪瞋二法亦有寬狹異，真通三界（發業潤生）寬也，瞋唯欲界狹也。

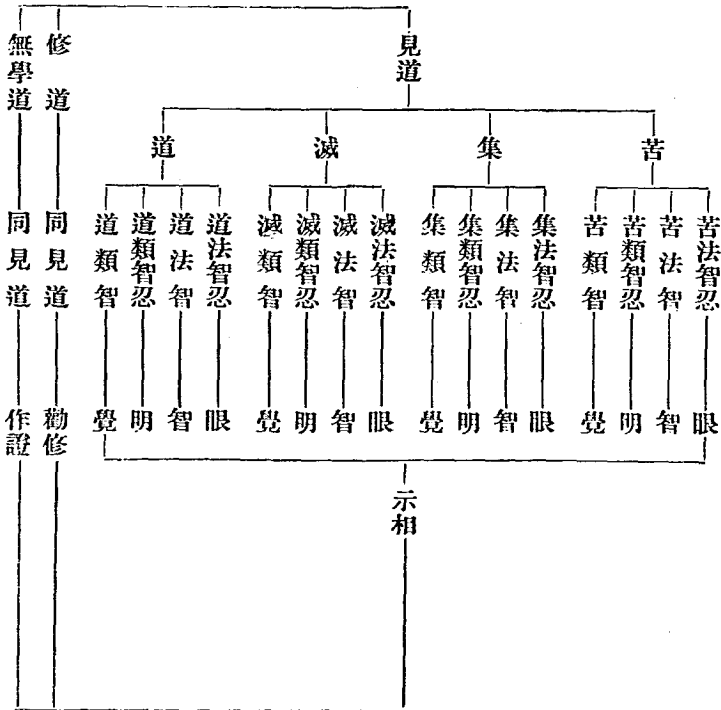
（癸）六無癡心所

云何無癡？謂癡對治，以其如實正行爲性。

（講）於中有徵釋二，釋中初舉能所治，後正示自體。癡者無明即所對治法也，此有俱不俱二種，至下煩惱中當辨。是之能對治云無癡，又就對治有通別二，通謂善慧，別謂此所明無癡善根也，遠近二種如上已辨。○如實正行者，後釋自體。如實對不實，正行者正知加行，謂如一切諸法實相實性不謬無倒，正知正解如其所應修行而行名無癡行，即以般若爲先道，對治癡，是無癡自性也。釋論解之曰：如實者，略謂四聖諦，廣謂十二緣起，於彼加行是正知義。按解此文，亦分爲二，初舉所行境，即略廣二種；後示能修義，即於彼下是，如實之言標於事理諸法境也。略廣對，四聖諦者，苦集滅道四諦是即所觀境也，而苦空無常無我等如其次第不謬如實加行不倒即對治常樂我淨之四倒耳。然就此四諦觀，有菩薩聲聞異，菩薩以苦法智等八忍智總緣三界四諦理，又以苦類智等八類忍智緣能觀智，（忍有八謂苦集滅道法智忍苦集滅道類智忍能引決定智勝慧忍可四諦理故）如是以苦等十

六行相，總觀四諦理發聖慧眼趣入真見道是。又有見修無學三道次第，所謂示相，勸修，作證也。比三道合有十二行相，即於見道有苦集滅道四，於此又如其次第得眼、智、明、覺，無漏真智。（眼者謂法智忍，智者謂諸法智，明者謂諸類智忍，覺者謂諸類智。又眼是觀見義，智是決斷義，明是照了義，覺是警察義。若約小乘前解惟見道，後解通三道，如是三轉十二行相，諦諦皆有，應言十二轉四十八行相。）修無學二道亦爾，二乘則以忍智緣下界，類智緣上界，（即八忍八智十六心中苦諦之第一第二苦法智忍苦法智緣欲界苦諦之境，第三第四苦類智忍苦類智緣上界苦諦之境，集諦之第四第五第六集法智忍集法智緣欲界集諦之境，第七第八集類智忍集類智緣上界集諦之境，第九第十之滅法智忍滅法智緣欲界之滅諦，第十一第十二之滅類智忍滅類智緣上界之滅諦，第十三第十四之道法智忍道法智緣欲界之道諦，第十五第十六之道類智忍之類智緣上界之道諦。○忍者，無間之謂，信認四諦之理毫無惑體之障礙間隔也。智者，解脫之謂，已了知四諦之理解脫惑體之位也。故俱舍二十三曰十六心中忍是無間道，約斷惑得無能障礙故智是解脫道已解脫惑得與離繫得俱時起故，具二次第理定應然，猶如世間驅賊閉戶，此謂凡斷一惑必有此無間解脫之道正斷惑之位，曰無間道斷已之位，曰解脫道法智類智云者，無始時來常懷我執今創見法應名法智，於法智後觀上二界四諦智境，類似欲界前之法智隨法智生故名類智。）不能如菩薩總緣三界，智有淺深故，應以圖示之。先初依瑜伽意，圖乎菩薩三周十二行相，後依婆沙俱舍意，圖於二乘三周十二行相如左。





廣謂十二緣起者，卽緣覺乘所行法而苦諦中因果法也，至下邪見下可辨之。（十二因緣大乘二世一重小乘三世二重）於彼加行是正知義者，後示能修義也，卽於彼四諦等教如實正知如實加行故。

（癸）七精進心所

云何精進？謂懈怠對治，心於善品勇悍爲性。

（講）於中有徵釋二。釋中三，初顯能所治，次明所行境，後正顯自體。精進者，精謂精純，是簡四無記中無覆淨，彼非染故縱名純不名精，無記故不能強悍且耐勞倦。進謂升進，是進可成聖者身義，卽於一法具精與進二義，亦精亦進持業釋也。如是非染非淨無記，顯唯善性矣！懈怠者，所對治法，名義體性至下隨惑中可辨。對治者，能對治，指精進自體，懈怠之對治第四囑依主釋也。○心於善品，次舉所行境，唯識論就修善斷惡舉善惡二法，今雖唯約善品，於善品現前自具斷惡義故。○勇悍爲性，後正示自體，無所畏怯曰勇，無所避懼曰悍，故勇表精進，簡諸染法，悍表精純，簡淨無記。謂能精一其心，勇猛強悍，直至菩提，中無退轉，是此精進自體也。釋論曰：謂若被甲，若加行若無怯弱，若不退轉，若無喜足。舉五種精進，初被甲者，經說「有勢」是最初發起猛利樂欲，喻如將入敵陣先著甲鎧而無所畏，是初發心住也。加行者，經說「有勤」是隨所願欲發起堅固勇悍方便，如正入敵陳戰，是修行住也。無怯弱者，瑜伽作「不下」對法唯識作「無下」經說「有勇」是爲證得所受諸法不自輕蔑亦無怯懼畏弱，如已入敵陣立功，不自卑下（謂自力弱）亦不恐敵也。不退轉者，瑜伽作「無動」對法唯識作「不退」經說「堅猛」是能忍受寒熱等苦，於劣等善不生喜足，欣求後後勝品功德等，顯受苦練行不退相也。無喜足者，對

法唯識云「無足」經說「不捨善轆」(轆謂車轆以轆牛者牛轆外不能有所往善法亦爾轆修行者不違善品往涅槃宮)是於下劣不生喜足，欣求後之轉勝轉妙諸功德住，猶如入敵陣被疵能忍受不退，(被捐猶不屈少獲不爲足)加功修行，進八後後勝道，即不退無喜足之相也。此五種相配屬位，唯識六有四釋，第一解約行別，初發心自分(下中上)三品勝進別故，第二解約修別，初發心長時無間感無餘四修別故，第三解約位別，資糧加行等五位別故，第四解約道別，二加行無間，勝進別故。(此中加行分遠近二故爲五也)

(癸)八輕安心所

云何輕安謂麤重對治，身心調暢方能爲性。

(講)譯此分徵釋二，如前可知。初輕安者，雖麤名輕，調和通達名安，即輕快安穩安樂義也。亦輕亦安持業釋也。○後釋中三，初顯能所治，次示行相，後正明自體。初麤重者，麤麤垢、反精、重、暗重、對清輕，並簡無漏及無爲也。即是輕安之所對治，義燈七本，麤重差別略舉五種，一者二障種子名麤重，謂以有漏法執性沉隱故。(二障者煩惱所知二障也)二者二障所引生所餘習氣無堪任性名粗重，以微隱故，性難斷故。三者二障現行名粗重，違細輕故。四者諸有漏種名粗，重漏所隨故。五者一切有漏種及現行名麤重，漏相應故。又瑜伽說無所堪能不調柔相是粗重相，有五種，(一)種重相二，剛強相二，障礙相四，怯劣相五，不自在轉無堪能相)義燈五本又舉四種，雜集說二十四種，恐煩不舉，茲總料簡之，表示如下：



麤重

- (1) 不善無記……………望善心故(善心有堪能)
- (2) 一切散心……………望定心故(定心有輕安)
- (3) 一切有漏法……………望無漏法故
- (4) 有漏性及種子習氣……………望涅槃性二空智故

此所對治法，是定障也，然障定有通別二障，通障者，即上所明五種等是也。別障者，隨惑中昏沉也。於諸障中，障定重故，對揚顯此論約通障唯言斷粗重障，唯識約別障言對治昏沉各據一義也。上引義也，上引義燈七本，所言二障現行名為麤重，即說昏沉正障輕安，遠細輕故，名為麤重；今就輕安之所對治論之，應名以一切散心諸法皆粗重，輕安唯在定不通散故爾矣。○對治者，能對治，即指輕安自體。然此能治隨所約有寬狹不同，若約與無漏定相應輕安所對治寬，通一切有漏(粗重)法故，通三性故。(粗重通三性)若約有漏定相應輕安所斷狹，局唯染污(煩惱粗重)性故。○身心調暢者，次示行相，是輕安所得果也。對法疏曰調暢者安之果，身者五蘊聚身心者同時俱有心心所也。疏識曰由定滋潤所長故有調暢。○堪能為性者，後正自體，堪能對無堪能，是於義理不能任受性，即墮沉也。瑜伽說五種無堪能，曰復次於有情中有五種不堪任性，若諸有情成就此者，諸佛如來尚難化度，况諸菩薩，乃至何等為五，一有清淨無堪任性，(於本性無般涅槃法者也)二於加行無堪任性，(於般涅槃法雖已熟於現法不能堪能修正方便也)三於彼果成辨無堪任性，(於涅槃法相續未熟因此不能功能成辨彼果)四於加行及彼果成辨無堪任性，(於涅槃法未熟亦不能修加行)五於攝受饒益無堪任性。(因

過去因感貧賤匱乏報，因此於現法不能令彼巨富無置安樂，乃至與此相違當知五種有堪任性，是由對治粗重堪於一切善法領受修習，是輕安自體也。

（癸）九不放逸心所

云何不放逸？謂放逸對治，即是無貪乃至精進，依止此故，捨不善法，及即修彼對治善法。

（講）文有徵釋二，釋中三，初顯能所治，次舉所依法，後更明行相。初放逸者，所對治法也，名義體相至下當知，對治者能對治，即不放逸，體即無貪無瞋無癡三根及精進，故曰即是無貪乃至精進，蓋於此四法上假立，離此非別有所謂不放逸也。瑜伽五十五分別善十一中說：問：是諸善法幾世俗有幾實物有答：三世俗有，謂不放逸、捨及不害，所以者何？不放逸、捨，是無貪、無瞋、無癡、精進、分故。三十論六，以二所由成無別體，一無異相由，二作用無別由也。乃至者，超略之詞，窮到之詞，止觀弘決曰：越隔中間故云乃至，今越隔無瞋、無癡，二法是云乃至。○依止此故，次舉所依法體，即上所明三根及精進也。顯揚論云：不放逸者，謂總攝無貪無瞋無癡精進為體，依此能斷惡不善法，及能修彼對治善法耳。○捨不善法及即彼對治善法者，後更明行相，唯識論云：不放逸者，精進三根於所斷修防修為性，所斷者，同今論捨不善法也。所修者，同今論修彼對治善法也。彼者一切不善法，彼不善法之能對治，四禪別體依主，體即一切有無漏善法也；但此約通途防惡為論，若細論之，不善則通一切有漏染污，具如對法一辨。○問：不放逸即無貪等四法上於所斷惡防令不起，於所修善令增上功能說名不放逸者，然善心中信等十法皆於防惡修善功能，何故唯於四法立之乎？答：餘六各雖有此能，而方彼四，勢用微而且劣故。又此四法中無貪

等得根名，精進徧策發一切斷惡修善心，餘六法不爾，非根亦非遍，策非故不放逸所依也。

(癸)十行捨心所

云何爲捨？謂即無貪乃至精進，依止此故，獲得所有心平等性，心正直性，心無發悟性。又由此故，於已除遣染污法中無染安住。

(講)於中有徵釋二。初捨者，捨有二，受蘊捨、行蘊捨，故唯識云：行捨、簡受捨；今論不安簡言，今論是五蘊論也。因於行蘊中明之，知其爲行捨已甚顯然，故毋庸再置簡言耳。○後釋中有二義，第一義中二，初舉所依法顯能依，後示差別。初謂即無貪乃至精進等者，顯捨無別體，亦依無貪等四法爲體，故曰依止此故。又釋論曰：謂依無貪、無瞋、無癡、精進性故，蓋捨以寂靜爲相，此相即四法之能。唯識論曰：離彼四法無(別)相(作)用故，能令寂靜(名捨)即四法(之能)故，若所令寂靜(除四法外餘)即心等故。○獲得下，後顯差別相，此中舉三差別，一心平等性者，是約橫說心自相，謂不高不下，無所偏着，無所滯礙，名曰平等。以心平等故，離沈離掉，中庸其心，是捨之第一差別相也。但此捨所對治有通有別，通障惛掉二，別障掉舉一，唯識對治掉舉，是約別障，今論遠離沉掉意約通障，故釋論曰：或時遠離昏沉掉舉諸過失故，初得心平等性，可顯見矣。二心正直性者，是約豎論，謂不偏不倚，心無偏曲，是云正直。對法疏三曰：其障已除，不由勉勵，但順前轉，無高無下，故心正直。又雜集曰：由心平等，遠離加行，(即離分別作意)自然相續故。(觀一切法空，無自性心，無偏曲留戀意，無住着窒滯，如水之流行，遶動長轉，而不息，猶人之行道捨後(步)進前(步)而不止，此心念念捨，念念入亦同然也。)

次復證得心正直性，是第二差別相也。三、心無發悟性者，都無所得無住本之心行也，如金剛經佛問須菩提，須陀洹能作是念，我得須陀洹果否？乃至阿羅漢能作是念，我得阿羅漢道否？須菩提俱答無所得，即此意也。倘有所得，是能所未亡，戲論不滅，妄計發悟，有實人定法，如是理事俱迷，見思滿腔，復由何證生空以達無我離分別以臻無分別哉？故釋論云：或時遠離諸雜染故，最後獲得心無功用，絕思絕慮，任運而轉，是第三差別相也。（心無發悟心無功用名異義亦無差）然此平等三念，為同一刹那乎？為次第生乎？謂同一刹那，是正義，且約增勝義立初心平等住，中心正直住，後心無功用住，之次第耳。論泉曰：平等正直無功用實一念也，但初平等勝，次正直勝，後無功用勝也。（以釋論意見則三法同時應是正義，但除論泉外餘論皆不審或次第生亦一理歟更可考）又此三差別離染有寬有狹，心平等性離昏掉狹，心正直離染寬，無功用遠離一切雜染尤寬；自狹至寬，次第顯然，亦不可不知。○又由此故下第二義，瑜伽五十五曰：如是諸法離雜染義，（無力用）建立為捨，治雜染義（有力用）立不放逸；由不放逸斷諸惑已，捨住寂靜，斷惑在不放逸不在捨，即指不放逸斷諸惑，無間寂靜處言捨也。今第二義依之，準此義解此文，此者不放逸，由者第三轉，由不放逸已除遣染污法中「安住無染清淨法」是捨自體也。釋論云，又復由此離諸雜染法安住清淨法，與本論同，應知（由此）二字，指不放逸，除「遣染污法」（離諸雜染法）五字，示捨作用，「無染安住」（安住清淨法）四字，明捨法體也。對法疏釋此義有三解，第一解正準瑜伽，即說不放逸同刹那中先除雜染捨，復令心寂靜而住。第二解俱時發勝用義。第三解前後起勝用義也。識疏亦舉二解，初義與對法疏第三解同，後義與對法疏第二解同。識疏初義曰：謂如不放逸是無間道，此捨是解脫道，解

脫道中不容雜染，此前後時別起勝用，起前後勝用義（此與對法疏第三解同也）準此解捨亦除雜染，各有勝能故。第二解曰：或今所說此雖同時，同時不放逸能除障已，捨令此心寂靜而住，義說前後，是起俱時勝用義，（與對法疏第二解同）依前後念各增時說其相也。然識疏二解與對法疏合有五解，用解今論何親，謂此論第二解，若約捨法體，則以對法疏第一解爲親，（不放逸治雜染捨復令心寂靜住而同一刹那中也）若約捨作用，以對法疏第三解，及識疏第一解爲親，（前後起勝用義）又對疏第二解，識疏後解當今論第一解也。（俱時起勝用義）

（癸）十一不害心所

云何不害謂害對治，以悲爲性。

（講）文有徵釋二，釋中復亦二，初顯能所治，後正示自體。初害者，所對治法，卽於瞋分位假立。是隨惑攝，至下可辨。對治者能對治，卽指不害，是亦無瞋分位假立也。○以爲悲性者，正示自體，今就無瞋分位假立辨此差別有二意，一約所治，謂斷有情命是瞋自性，無瞋返之。不害不爾，唯以不損惱有情爲體，已於不斷有情命中自有不損惱有情功能，故是無瞋分也。且約增勝義邊，分無瞋與不害耳。二約拔苦與樂辨差別，謂無瞋以慈爲體，慈是與樂義，卽於有情與樂，不害以悲爲體，悲是拔苦義，卽於有情令脫苦是此差別也。顯揚四曰，慈以無瞋善根爲體，悲以不害善根爲體，乃至皆是憐愍衆生法故。然悲與大悲亦有別異，如玄贊二佛地二，起信義記上，信舍二十七等辨，今論及雜集上二意中以後義明自體，以初義說業（釋論中舉不損惱爲業）顯揚及唯識以初義明自體，依

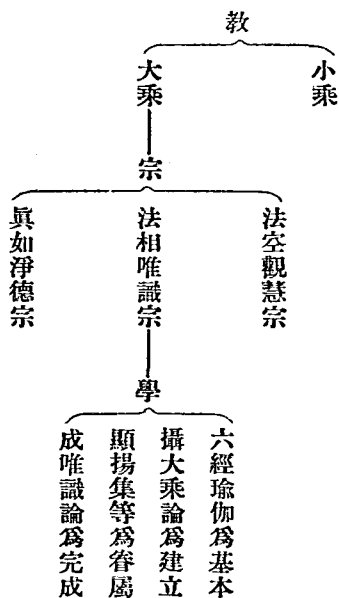
後義說業。對法疏三會之曰，成唯識說不損害爲體，悲愍爲業，行善愍悲愍，此說（雜集）爲自體，悲愍稱不損，此說爲作用。彼說（唯識）無瞋作善爲業故，不害異業業稱悲愍，隨舉一義，實二無差。又百法光疏上曰，損害有情稱之爲害，哀愍生故，名爲不害。又釋論曰：謂由悲故不害羣生，羣生者有情異名也，據勝爲論，若細論之，通情非情也。○上來所明善十一法，唯識以十二門諸門分別，對法疏以十門分別，恐煩且略之。又唯識云，顯中以及言十一外更有厭欣二，然以假立不顯說云。

編者按：此講錄未全，但以講釋詳明，足備研究，不忍割愛，故仍輯入，閱者諒之！

# 攝大乘論初分講義

太虛講 釋法尊記

今講此論，先依佛教總系統中明其位置。列表如左：



所謂教者？乃佛法總聚之稱。雖有教理行果四義，然教是能詮之聲名句文，理等乃所詮所修證，故舉能攝所。又能所非定一異，觀待假立，故皆以教言該之。然其教者，更有一音等衆說，其唱一音者，爲羅什等。二教則有涅槃經之半滿，及分爲大小乘等是。三教謂深密經明三時說法，及轉照持等。四教即天台等。五教則賢首等。此等諸說，各有所依及方便，今分二者，則曰大小。蓋佛藏中，多分分菩薩及聲聞二藏，雖尚有被獨覺一類機之教，彼依無佛時爲名。佛在世時，說十二緣起之法，其聞者攝在聲聞，依此義故，唯分大小二教之別也。

然明佛所說教者佛地經論（親光）有二釋，初引龍軍論師義，謂佛果唯有大定智慧，其名文聲之教者？唯由佛之大悲願力隨衆生機，自識變現，佛不說法。故不可明一音等。而親光等正義，則謂衆生善根感佛，佛識上現無漏之名文聲爲本質，生識托之，隨成所緣相分諸教，後人依此義，故曰佛教本質乃一音。其乘別在機感，進而明之。佛識因機感而起教，機異教亦應成殊，倘使無機，一音何立。既因機起，二教焉逃，吉藏等師，亦明二教，般若法華，涅槃經，皆現其文。故分二者？乃諸說中，最分明之義也。現流通諸說教言，華嚴無小唯大，般若破小歸大，深密等稱普爲大乘。爲發起一切乘者說，但將小附大中，以小爲利他方便，可名附小於大。法華融小成大，諸家於中雖有分別，乃皆依大乘教，隨對小邊，關係有異，開合不同。餘五乘中之人天法，乃世間舊有之戒善禪定，非佛教之本質，唯附屬於大小教中，作利他之方便，故與諸說無相違者。於大小乘教，此論屬大乘。所謂宗者？所崇所尙所尊所主等爲義，換言之，卽廣教內所立主要點也。小乘六宗，與本論無關，姑且不述。大乘宗者略說三類：

一、法空觀慧宗，雖亦攝生空觀慧，其二乘故，略而不出。此之觀慧是有對治者，通指加行根本後得無分別智以言，經亦云般若，般若就佛果上言，則名薩婆若海，或名無上菩提，卽三論宗是也。此宗重破小乘法執，故以法空觀慧爲宗也。

二、法相唯識宗，前宗雖以空慧洗盡法執，然離執之法相，則未廣明，故以此宗繼之。所謂法者？卽相、名、分別、正智、如如、五類法。相者指徧計執等三性，分別彼五法之性質，卽此三性，此二統明一切法相。此宗所明者謂諸識所緣，唯識所現，所緣卽一切法相，此諸法相是識變故，故法相唯識也。然近亦有分此爲二宗者？法相者，廣明一切法之若性



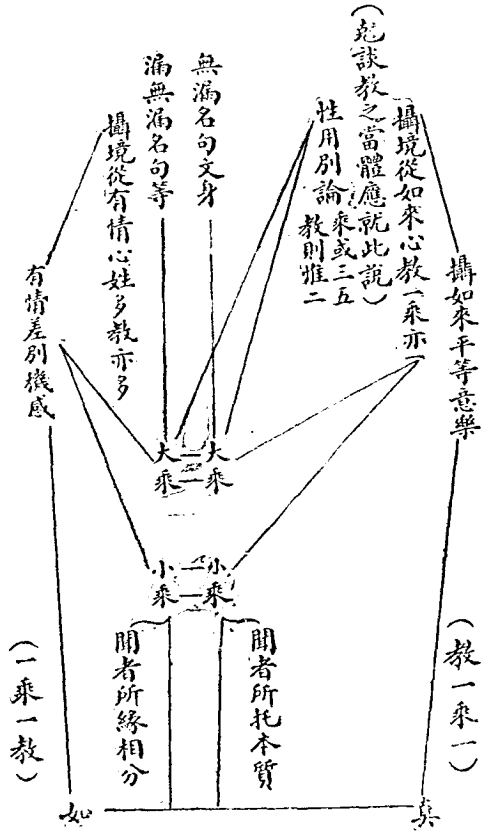
若相唯識者，獨尚心王心所也。但若依此論，所知依分明唯識，所知相分明法相，一論豈不須分二宗。蓋彼不知法相非宗，其宗者乃唯識，而唯識宗亦必依法相而明也。離之兩傷，合之雙美，非此之謂歟？

三、真如淨德宗，凡有言說可安立者，前宗攝盡而無餘。此宗所明者，乃法空觀慧所生所顯，法相唯識所明所證之體也。攝有爲無爲一切爲漏清淨法，或稱之爲如來藏法界藏等，此宗特彰果德，卽華嚴真言諸宗是也。

本論雖亦明空慧破執，斷智二果，然論所特重者，乃在明諸法唯識之法相唯識宗也。

若依法相唯識宗之學說，顯本論之價值，則分四門：此宗之淵源，本爲佛說，故以華嚴厚嚴深密楞伽如來出現功德大乘阿毗達摩六經，及瑜伽師地論爲基本。華嚴經者，雖其他宗，此取十地行證，及唯心等義。餘宗則采經之圓融果海以立言耳，厚嚴等三及瑜伽論，已有譯本。餘二雖未譯，但阿毗達摩經之大意，可見於本論。如來出現功得經，依佛地華嚴二經，亦可見其大概。如如來出現品等言之，六經瑜伽雖爲此種之基本。然未許明特立，故此宗之建立者，乃在無著菩薩所造之釋論，初分卽建立阿賴耶。法相唯識宗之要義，卽在於此。故於深密等說，尤較精切，其顯揚集論等八種支論，扶疏采集，故爲此宗之眷屬，而此宗之完成，則在成唯識論。如三能變識及八識體義，四分成心義，諸識相應心所義，漏無漏種親重生本有等義，皆待成唯識論始確定之。

總之，本論於此宗及佛教中，可謂居根本建立一切法相唯識之重要位置者也。關於教乘一多之義，別爲一表以明大意，詳待他處明之。



釋論本分文三：先釋論題，次明造釋，後正釋文。先釋論題者攝大乘者依文中『阿毗達摩至體大故說』及後「阿毗達摩至攝大乘品」二段釋之，乃是用經中攝大乘品為名。攝有藏持二義，謂此品或此論能含藏一切大乘法，持令不失不沒，故曰攝大乘。換言之，即攝藏大乘之十種殊勝法，持令不散失隱沒也。大乘義如常徒說，故不繁述。但依世親釋論中解，詳明大小三藏，此即大乘三藏中之論藏也。論顯非經，本簡釋論，總云攝大乘論本，即釋出題名。

也。

二明造釋，論本爲無著菩薩依阿毗達摩經中攝大乘品所造，其釋有無性世親二師義。譯入中華，本論有四，釋論有三，一後魏佛陀扇多，住嵩少林寺，唯譯本論。二陳真諦譯。三階笈多譯。四唐玄奘譯。此三師皆本釋具譯，今所講者乃第四譯，因奘公華梵兼優善達唯識，故後學者，皆重此譯。

三正釋文者，可分十一，文有十一段。故。初卽總標綱要分，今準常軌爲三科，甲（一）仍用分名。甲（二）從所知依，至彼果智中因不應理句，爲依標廣釋分，皆明初分所標之十殊勝故。甲（三）從阿毗達摩至略釋究竟爲結釋出名分。造者自出名也，略標綱要者，謂總略標舉十殊勝名卽提綱，及出十殊勝之體卽挈要也。分二，初總叙端由文中從「阿毗達摩」者？古云阿毗曇，譯無比法。毗曇成實相對爲言，乃指爲小乘有部論之專名辭也。其實此名者，乃本也。「阿毗達摩」者？古云阿毗曇，譯無比法。毗曇成實相對爲言，乃指爲小乘有部論之專名辭也。其實此名者，乃大乘小乘諸論之通名，而佛說有對法數法伏法之一切經，亦得斯名。故今經名，卽阿毗達摩也。依世親解，阿毗達摩凡有四義：謂對法、數法、伏法、通法是。對法者謂對向無住涅槃，能說四諦菩提解脫等故。數法者，謂一一法數數訓釋自共相等差別義故，數數卽屢屢之謂也。伏法者，謂具論處莊嚴等格式，能立能破，勝伏外道諸異論故。通法者，謂通故素但縱藏義故。此通法義，唯屬菩薩所造之論方有，其前三義，通佛說之一切論議分經，故此經別名阿毗達摩，通名仍屬素但縱攝，非論藏攝也。所言中者，明依經中一品，非全經故，又下明薄伽梵等，是此經中所言者，薄伽梵者，乃佛通名之一。有具六義破四魔等釋，依多合尊貴諸義，故不翻也。然其六義中，有尊貴義，卽通譯爲世尊者是，故云

薄伽梵者，等云佛或世尊也。前字顯親在佛前爲佛印許之經論，非末世造之論。菩薩者，出能說此攝大乘品之主，已能善入大乘者，乃明說者之德，謂此諸大菩薩，已得三昧神通諸陀羅尼門等，諸大功德故，已能通達大乘法義者。故然爲何義說此法門，故曰「爲顯大乘體大故說」，卽出此論之宗義也。所謂顯者乃開發義體卽當體，如火熱水濕等，大猶云勝，大乘卽勝乘，此大乘法體卽勝，故大乘體大，此勝體通指十種殊勝爲論，非唯真如。今說此法，卽爲欲開發大乘法當體十種殊勝相故說也。上總敘竟，乙（二）正標綱要分二丙（初）標列殊勝分，三丁（初）標從謂「依大乘至殊勝語」，謂依據大乘法中，諸佛世尊所有十殊勝相，爲顯此相，故說十種殊勝語也。下殊勝爲能詮語之法，上殊勝爲所詮相之德，故重言也。

丁（二）列十種次第，如下自敘，言所知者，謂所應可知，卽所知相是，明此相起因，曰所知之依，依者因也。相卽三性，又可名爲真妄法，圓成及淨依他爲真，徧計及染依他爲妄，然三性之中心，爲緣生之依他。阿賴耶爲一切緣生法之本因，故稱根本依真妄依等，此依之體殊勝，故能詮之語亦殊勝也。（下皆用此訓）所知相，相卽三自性之體相，所知卽相，三性如上解。入所知相者，入謂能入，所知相爲所入。而明從之悟入之處，卽由悟之門，此門卽唯識理，能悟唯識理故。便能發生勝解修勝行證勝果，故此唯識性稱能入於所知相之門也。

彼入因果者，謂能入彼之唯識性，順佛國言，故曰彼入。因卽加行位世間施等波羅蜜多，果卽地上出世間波羅蜜多。彼因果修差別者，彼因果卽上分解。修差別者，謂數數修於諸地中，展轉增上而有差別，卽於是修差別中增上戒者，謂彼修差別中有三學，十地修中依戒而學，此諸律儀唯菩薩有，簡聲聞故，曰增上也。心慧亦然，卽於此中，仍

指上言。增上心者，謂定依心學，或在內心，故定名心學。增上慧者，即十地中，無分別慧，彼果斷者，謂彼修習，至證果住，所有斷德，即解脫二諦之無住涅槃也。彼果智者，謂彼修習至佛果位，離障及種更無對治，四智菩提，此斷及智即二轉依果也。

丁（三）結 由此中所說，十種殊勝殊勝語，是一切諸佛世尊素恒縱藏諸句深義，故能顯發大乘教法，真是佛語，非餘能說故。言諸佛者，明佛佛道同，無乖異也。然此結中總爲二意，一明此殊勝法是大乘有，二明此大乘法是佛語也。

丙（二）徵釋殊勝 卽於前標列中，欲明殊勝之故，故設徵以釋也。於中分三，丁初出體顯勝，又分爲三，戊初徵問，復次云何能顯者，承上文出徵語也。能顯有二義，曰何因緣故，此法是大乘，復何緣故，證是佛語，卽承上結文與問也。

戊（二）答釋，有二，已初異小顯勝，又分爲三，庚初總顯，謂由十殊勝處，於小乘教法中，曾不見其有所說處，唯於大乘教法之中，則處處見說，故此十法爲大乘殊勝法也。庚二別明此十殊勝體是何法，小乘教中不見說耶？曰所知依體。卽阿賴耶，於聲聞教中，語焉未詳，佛豈不欲聲聞知耶，曰非，深密經云：「阿陀羅識甚深細，一切種子成瀑流，我與凡愚不開演，恐彼分別執爲我。」彼此可知此法之勝，及佛世尊用意之深也。故此勝法，於聲聞乘，不曾見說，唯於大乘教法之中，處處見說。（下之九勝皆依此訓）所知相體卽三自性，謂依衆緣所生一切法，皆名依他起性。卽於此性上，妄執我法等義，是徧所執性。若於此性遺除其執，卽圓成實。總之，此論所基者，乃依他起性，卽列三性次

第中，衣他居首，亦可見也，所餘諸義，至又廣釋。

入所知相體，卽唯識性，體者主體，謂唯識性觀。乃從因至果諸行之主，從多聞薰習以去，若了解唯識性，通達唯識性，修習唯識性，究竟唯識性等是也。彼入因果，體卽六般羅蜜多者，謂由唯識性入三自性時，加行所修，世間施等爲清淨因，能引入地出施等爲清淨果，故此若因若果之修，皆依六般羅蜜多爲主體也。彼因果修差之體，謂十地中六般羅蜜，若因若果展轉增勝，卽差別也。雖言因修，亦合地前，然大乘之勝修，唯十地也。故不說彼，增上戒，以菩薩不共律爲體，增上心以菩薩不共定等爲體，增上慧以菩薩法空無分別智爲體。生空共小，此略不取，彼果斷體，卽三學果，謂佛世尊，斷二障得，具智悲故，不住兩邊，無住涅槃，卽是果主體也。六經瑜伽明此斷果，尙兼有餘依等并明，故前敘中，立爲此宗之基本，至於本論，則高豎法幢，揭言無住，故立爲此宗能建立者，彼故果智體，卽三種佛身。曰自性身及清淨法界，是智之所緣果。曰受用身，此有自他之二；自卽四智相應心品，他卽平等性智所起。曰變化身，卽成事智所現，此之三身爲智之極果也。此十法體，於聲聞乘，教法海中，均不見說，唯於大乘教海中說，故對異小乘以明十法之殊也。

庚三結勝 謂由上來，十殊勝體，聲聞中，不見說故。故能顯示，唯是大乘，異聲聞也。

己二卽大顯勝 謂殊此以諸佛爲最，此爲令菩薩成佛故說，由此證唯佛爲能說，除佛外無能說，成佛之勝法故，說者勝故，被機亦故，勝此十法，名最勝者。

戊三結成 上來所明，應知此十殊勝殊勝語，唯依大乘教法而說，真是佛語也。

丁（二）約用彰勝，文中分二，戊初徵問「復次云何」<sup>至</sup>處處見說「但此所問，乃上義所講，今即總持所明之義，間有何勝用故，唯於大乘教中處處見說耶。

戊二答釋，文自分二，已初長行，文中謂此十處者，指前所明殊勝相之殊勝體爲十處，此十處之義，乃正能引發大菩提果之引因，一切因中，此力最大，故曰最能，此句是總答也。言能引者，約教法說，教能引發解行證故，此大菩提果爲佛所證，能引之因，故亦唯佛說，唯菩薩行，非聲教也。是善成立下，別敘此意，所成立者，是所解境，能善成立此性相境者，即所知依所知相二分。隨順無違，是所起行，即入所知相至增上慧六分，隨順行者，謂依佛所說之唯識即六波羅蜜多等，於未入地前，若順觀唯識，順修趣菩提之資糧，及順無分別智之加行，是入所知相及彼入因果分也。無違行者，謂與佛說之行無所乖違，即於地地修六波羅蜜多，及三學是，又與二諦無違，不爲二諦所阻礙，皆名無違。

爲能證得一切智智者，明所證果。一切智智者，謂佛果位，位智圓滿，更無對治，根本如理智起時，證一切法之真如理，故曰一切智。但此智發時，同時後得如量智照一切法之緣生相，故曰一切智智。因佛智無對治故，任運同時發故，曰一切智智。非餘位智，可名此也。言證此智時，亦含有斷果，能引果者即是教法，故十處教法，是善成立大乘之境，是應隨順無違大乘之行，是能證大乘之果，總爲大菩提果之引因，故此十處是大乘法，真是佛語，爲最殊勝也。

己二重頌，從「所知依」<sup>至</sup>斷及智」三句頌義，頌前十殊勝之名，最上乘攝是殊勝句，明大乘攝故勝。最上乘者。猶言第一乘，謂更無能過此者也。或名一乘，謂能攝一切法，更無餘乘故。或名佛乘，以佛爲究竟果故。或名菩薩乘，

爲菩薩所修學故。名雖有多，卽大乘（簡聲聞乘）也，謂此十處能攝乘勝故，所攝亦勝也。

此說此餘見不見者，明非聲聞教法所攝故勝，猶所說之十處，唯於此大乘教法中見說，餘聲聞教法中不見說之故勝。何以故聲聞教法不見說耶，由此十處，是諸佛最勝菩提之引因故，此句正答長文中問意。下結云。

是故應當共許此十處唯是大乘，真是佛語。由此理故，說此十處最爲殊勝，但此頌中，所最重者，在菩提因句，是正答問故，學者應知。

丁三詮次明勝 謂此十法，是能詮教，所有次第，以至究竟，爲最勝也。其中分三，戊初徵次第由。

「復次至十處」問此十殊勝，有何所以！始所知依，終彼果智，如是次第耶。戊二答次第理，謂諸菩薩欲求菩提，於所觀境，應當先知，但於境之若相若性，又當先善其因此因卽是阿賴耶識之一切種，故所知依，列第一也。由於此因，已能善巧，然後方得善巧緣起諸法，既了諸法緣起之因，故於緣所生起諸法，應善其相，此相卽是依他起也。緣起之因緣，有五依處十二緣起及六因十四四緣等支，依此衆緣所起，名依他起。於此依他起相明了認識，便善能遠離於依他起上增益執我法實有，及於依他起上損減撥依圓是無，無邊之過也。此是所知法故居第二，此上二分是所觀境。

菩薩於境既已通達，故應修行趣所期果。於修行中，第一應正通達此所觀境，唯識爲性，令心於諸障中，解脫出離。唯識之義，既已了知，應於加行位中，修四尋，思觀四如實智，及因清淨波羅蜜多。證得此故，應更成滿自初所發增上意樂，（此意樂者猶言志願）令其清淨，意樂清淨，卽是初極喜地。



意樂既已清淨，所攝出世之六波羅蜜多，應於十地中勤加修習，令其展轉增勝，分分差別，要經三無數大劫（從初發心<sup>至</sup>十向滿爲初劫，次修加行，從初地<sup>至</sup>七地滿爲第二劫，從八地<sup>至</sup>地滿爲第三劫）者，簡異二乘三生疾修便解脫也。上來三分次第如是，於修習中，戒等三種菩薩學處，應令圓滿。

修學既皆圓滿，故所應斷棄捨者，於金剛無間道中一切斷盡。所應證者，於解脫道中方名成佛，涅槃從斷惑顯故先，菩提因智滿證故後也。

戊三結次明勝 故說十處如是次第，卽結次也。又此中說一切大乘皆得究竟，卽明勝也。謂欲學大乘者，應知此十攝一切大乘法，更無餘剩，故爲最勝，如世親釋云：「若欲說緣起，卽入阿賴耶識攝，乃至若欲說斷及智，卽入無住涅槃及三種佛身攝」是也。

#### 上來甲初總標綱要分竟

甲二依標廣釋分，文分爲三，乙初彰勝境，內有二分，卽分爲二，丙初所知依分，明能變識，第八識卽初能變，如唯識論廣解，此分爲論文之第二，爲十殊勝之第一。言所知者，通指三性爲能依法，依者卽此分所明之識，是所依也。依有二義，此識之種，爲一切法之因依，其現爲一切法之緣依，故以此識爲一切法之因緣依也。但法之與名，寬狹不定，有同一名而法別者，如意識言，貫六七故。有同一法而名別者，如阿賴耶，阿陀那等。蓋名義互爲客使然也，阿賴耶識與所知依，就法體論，則同是第八識。就義量論，則所知依名通一切法一切位，阿賴耶則唯限雜染法，及二乘無學七地以前之位也。阿陀那名，譯爲執持，若通持染淨法一切法，則與所知依相等，若云此名，指生死間之相續心者，卽唯

異熟位，較所知依狹也。餘名寬狹，例推可知，所知依名，明第八義最寬者也。此分有四：

丁初安立名相，分二，戊初安名，又有三科，己初引教列名，又分爲三。

庚初立所知依卽藏識，先標名，次徵釋。辛初論自標名，卽「此中最初<sup>至</sup>阿賴耶識」二句是。謂於此十分中，止餘凡後論，最初且說所知依也。但所知依中，義有多種，此又於中最初且說，卽阿耶識義。阿賴耶此云藏，如下廣解，亦可云處，爲餘法之聚依處，故爲標也。

辛二設徵證釋。

壬初設徵，因此識於聲聞藏中不說，大乘教中說亦無多，故餘不知者皆問曰，世尊於何教法（處）中，說此阿賴耶法耶？又於何教法中，說此法名阿賴耶識耶？故問有二義。

壬二證釋有二頌文，癸初第一頌證所知依義，「謂薄伽梵<sup>至</sup>伽陀中說」卽答文，卽引證也。伽陀者乃十二分教之諷頌，或云偈者，略而訛也，謂此頌中有此識法，然未立阿賴耶名也。此頌在成唯識無中有三解，此不繁引，略謂從久遠劫無始時來，無間無斷，以至現在，此無始來四字，可通下文等依讀之也。

界者因義，卽一切法之種子也。又界限義，乃就現行法言。但現行法之限別，亦從因有，如草木之不同，其別在種，非水土日光等緣有別也。

一切法等依者，謂此識爲一切法之平等依止，但就賴耶名解之，應爲一切有爲雜染分法之直接依，其清淨法則間隔依，或解亦爲清淨法依，如七地前初地上之賴耶，亦爲無分別智之依也。蓋依者未必和合相應同類，若云攝

藏，則必和合同類，故此義可明所知依之依義也。

總此二句文義，界卽種子依，因也。次句卽根本依，緣也。故二句卽明因緣，又可云爲出阿賴耶識（藏界故）義，及阿陀那識（持卽爲依義）義。

由此有者，謂由有此因緣二義，有諸趣及涅槃證得者，明所成就流轉還滅之果。蓋一有言通上下二文，趣謂所趣之果，卽天人修羅餓鬼畜生地獄六道之異熟果是。果非一故云諸，或諸趣言，通能所趣，能感果者卽諸業，能發業者卽諸惑，能起惑者卽迷理無明是也。若如是論，則三雜染皆諸趣攝，此三雜染，皆因迷阿賴耶識執爲我之無明起，復由此識異熟爲諸趣體，故皆此阿賴耶有，此句卽流轉法。

及涅槃證得者，及表相違釋，涅槃是解脫二障所得之果，證得乃能證得之智果也。此句是還滅法，顯亦因此識有，謂要斷彼染，方有此淨故，此頌雖有所知依義，而無阿賴耶名，故下癸二引第二頌證其立名也。卽於此中者，謂卽仍於上所引之此阿毗達摩經中後說頌曰，由攝藏諸法者，顯藏義也。諸法雖無簡別，然依下文中，則唯指一切有爲中雜染分而言也。攝與依義不同如上解，一切種子卽所名法，識出其體，或謂是出一切種識之名，故名阿賴耶者，正出其名，謂此識有攝藏諸法一切種子之義，所以名藏識也。勝者我開示，明此法非小乘之法也。勝者卽佛，無更上者故，菩薩學佛，故亦稱勝者，勝凡小故，在成唯識者有二釋，此不繁引，爲一向封迷者說，令其發見謂之開，爲已知大概，或已知少分，或知而後失者說，令其詳細明了謂之示，第二頌正釋阿賴耶爲藏義，次長文中卽以三藏義釋名阿賴耶也。

初「如是且引<sup>至</sup>阿賴耶識」爲重設徵，如是已且引阿笈摩爲證，然尙何等之緣故證明此識，說其名曰阿賴耶識耶。是爲徵問，阿笈摩卽阿含，譯爲主教，卽是佛所說語，或佛所印可語，非唯小乘之經曰阿笈摩也。

答中文分二段，初「一切有生<sup>至</sup>阿賴耶識」明能所二藏義，名阿賴耶，有生者卽有爲法，簡無爲法，雜染者是有漏法，簡無漏有爲也。品卽類也，謂一切有爲有漏品類諸法，能於此能攝藏之阿賴耶識中，熏生種子，以爲彼能熏法所薰生之果性故，所以說此識名爲阿賴耶識。此約能藏識釋名，又卽於此識中所攝藏諸種子，對於彼一切有爲有漏法，能爲其生起因之性故，所以說此識名阿賴耶識。此約所藏種釋名，是故說名阿賴耶耶識，通緣上能所二名也。

或者顯不定義，蓋除佛皆名有情，有執者不執者故，情卽情識，或情愛，諸表多數也。攝藏顯執藏義，執爲毀責之言，此依通義云攝，謂或約七地前未入生空觀之有情，第七識緣此識之見分，執爲自內爲體，是故此識名阿賴耶，此約我愛執藏釋名，上卽以三藏義釋名也。上來二頌亦卽答上問中佛於何教中說此法，及何處立此名二義也。上來庚初立所知依切藏識竟

庚二立所知依卽持識，分四，辛一標名。

「復次<sup>至</sup>阿賴耶識」謂上來明所知依曰阿賴耶識。卽此阿賴耶識亦名阿陀那識，體雖是一，然約義用差別，故有名多也。如有一身長色黑之人，可云長人，亦可云黑人，名雖異而人一也。阿賴有三藏義，約我愛執藏義故狹，約能所二藏義則廣也。阿陀那爲執持，約持染淨種持有根身義則寬，約結生體義則狹，依義不同而名異也。

辛二引證 謂證此名中之阿笈摩（如上解）者，如解深密經中頌說，「阿陀那識<sup>至</sup>執爲我」頌舉頌也。

甚深者謂出世性之人天以下有情，不能窮此識之底故，甚細者謂趣寂性之二乘，不能明其相故。總顯此識非聲聞以下之教法也，一切種子者，謂此識能持有一切法所熏之習氣，爲將來生法之種子，如瀑流者，以喻顯此識非斷常義，無始時來，剎那剎那，前滅後生，無稍間斷，相續轉故，猶如懸崖上之流水，無稍停止。粗觀似一，而實流注之銜接也，其餘諸義，如廣論解，此甚深甚細之法，我對於無出世種性之凡夫，及趣寂種性之愚法聲聞，不爲開示演唱。何以故？蓋佛世尊誠恐彼等，於此識上，分別計度執爲自內我體故也，彼分別執我有何過耶？因彼俱生我執雖有，然不至增苦，倘有分別執起，則反增其苦耳。凡夫有分別執，則招三塗報，愚法起分別執則失其小果，引此頌之正義在初句之立名也。

辛三釋義分四，壬一設徵，上雖引教立名，但有何種緣由，此阿賴耶識亦名阿陀那耶。

壬二總答，謂此識有執持一切有色根不失不壞，與同安危，令生覺受之故。及一切有情之自體，亦依此識以爲之取也。有此二種持義，故名阿陀那識，色根卽五淨色根，有五淨色根者，卽總身根是，一切者或謂根非一，或謂一切有情，自體卽一一有情，各各隨業所感之正報，但取胎爲自體者，卽此識也。此中有至後有中間之悶絕位中，餘識不起故，執受者謂此識自取胎執持爲我攝令不壞以後，令諸根生覺受也。然此持義，在成唯識論中，則尚有持染淨諸法種子之一義，因彼論明能持種之識是現行法，所持之種子，非能持識也。故解種爲識相分，及解種子與識性之同異中，皆有多釋，此論則於所持種能持識，明了分爲二法處，故少彼一義釋也。然依此論之二義解此識，亦約現行爲

論，有執根令生受，及爲取生之體，二種勝用，實非種子之所有，故雖少一義，亦無相違也。

壬三重徵 其二義之所以者爲何耶？

壬四廣釋 謂有色之諸根，由此識執持故方能生覺受，又此諸根能壽命之延天，隨逐而轉，及於其中間無有失壞者，皆由此識執持之力，倘非此識之執持力，則與死屍相等。旣無覺受，亦不久即當壞失也。其生死位之差別，亦由此判，如無心睡眠等位中，有此識執持故，根不失壞，屬有情攝，非死屍之無情法也。

但死位之餘屍，不頓滅者，雖無此識之執持，然由先業力之餘勢，若成唯識論解不共中共種變之義，故有枯屍也。此釋持有色根義。

從「又於相續」至「執受自體」是釋爲取結生體之義，相續者卽有情之別名，謂有情識向有輪轉，生死相續，無間斷也。或訓此識爲相續生死識，正結生時，卽中有至生有之閻絕位，謂正在結合精血識三法，生起胎體時也。由阿賴耶識中一期自體薰習，彼體於此位中生起故，說名彼生，此識攝彼生體爲自體故，名取彼生，旣執爲自體，同安危住。故能令生覺受也，正報依報之別，亦因此識執爲自體否之異也。

辛四結名 由上來引證釋義二文，是故此識亦復說名阿陀那識也。

庚三立所知依卽是心，心字義待後文解，分三。

辛初引教 謂阿賴耶識亦說名心，依何知耶？如佛世尊，於至教中說有心意識三法，心卽指此，說此三法之聖教甚多，故不特出經名也。

辛二釋意有二，壬初總辨二種意，但此文中，亦兼釋識義，故識不單列也。此中意有二種者，卽標數，「第一與作至第二雜染」卽釋二種之相，第一意與現心法作等類無間隔之緣，爲現法所依止之性，卽現識無間之前剎那已滅之識，能與現行將生之意識，作生起所依止之容受處所也。等者均等，謂同類法，如現剎那眼識，望前剎那眼識爲此緣，非望餘識爲此緣也。無間者，顯非同時，一處無能容二體並生故，亦非隔二念相望能爲此緣。故前識滅已，乃至無數劫後識生起時，仍用前無數劫之前滅之自類識爲此緣也。約意識或前六識之此緣以名意者，乃共小乘之名，但大乘八識自類相望後各各皆爲此緣，則非小乘之所共也。第二染污意者，卽第七識，因有四惑恆常相應，亦令六識所作善事，皆成有漏，故名染污。薩迦耶見者卽七識執八見分爲我之見是，於此執上，持而高舉，卽名我慢。於實非我法上計我，貪著不捨，卽名我愛。此三皆依迷理無明之痴心生，故無明亦云我痴也。

此卽是前識六之雜染所依之源，但此淨時彼識亦依之而淨，故名第七識爲染淨依也。

前之六識，又因彼第一等無間意爲依止而得生，因此第二染污意爲染依，而成雜亂染污也。

了別境義下，卽出義結二意也。

了別境義故名識句釋識義，義等間義，故名等無間意。四惑相應之恆審思量義，故名染污意。依此二義之不同，故意亦成二種，但對於心意識之意字，欲證明不共小乘第二染污意，故下文廣解。

壬二別證染汗意，等無間意，不違二乘故，非心意識之意故，故不別釋。染汗第七非聲聞法，是此中意，別建立故，故設徵問而特以理證成。分二，癸一證有，卽以六種道理證明異前六後別有此恆時現行之第七意，非卽等無間意。

也。又二，

子一設徵 雖引聖教，言有意識，我等但知等間意，云何得知別有此與四煩惱相應之染汙意識耶？（染汙見上解）

子二答證，分二，丑一長行，證有六故，文亦分六，

寅初不共無明不有過 不共無明，凡有二種，曰獨頭不共無明，即第六意識中，不與餘根本煩惱共起，名不共也。曰恆行不共無明，即此意之恆行我痴，非餘識有，名不共也。所餘無明，皆曰共也。不共無明雖有二種，今取恆行不共無明，即此意之恆行我痴，非餘識有，名不共也。所餘無明，皆曰共也。不共無明雖有二種，今取恆行，證意有故。彼無明是心所有法，所必依王。但前六識非此所依，有間斷故。所依既斷，能依非恆，故此無明不依前六。第八雖恆，亦非所依，無覆性故。爲一切法之所熏故，倘爲此依，則成有覆，非善等熏，是故第八亦非此依。等無間意，是已滅無，故亦非依。有此染性第七意爲所依，不共無明方得成立，謂此第七染汙意若是無者，恆行不共無明，無所依上之心王故。則能依之無明亦不得有，但聖教中，處處說有此恆行不共無明，即爲下文之我執等，此恆行不共無明若無者，便違聖教，成過失故，故應許有染汙意也。

寅二五同法不有過 五同法者，謂以五識依五根緣五境而得生起，爲意識依意根緣法境生起之同法喻，或以此七爲六依作五根爲五識依之同法喻皆可，即從六二緣，六識轉義，謂六識生起，各有不共俱有依根，若無此染汙意，第六識則無依不應生起爲過。五識無第六爲同法喻爲過，第八非此依，是其依故，等無間意非此依，非俱有故，



有此染汗意識爲第六依，便無過失，故應許有也。

寅三訓釋詞空說過 訓釋詞者，卽上訓釋思量爲意之詞，若無此染汗意，彼詞亦無依，故爲過失。不應以前六識第八心爲義，彼別有訓釋之詞故。亦不可說等無間意，彼已滅法。無思量性故，思量是訓現行法故。有此染意，便無過咎。若無此意，卽成空言之過失也。

寅四二定無差過 無想定者，是外道有漏法，彼定成時，六識王所皆無。從初用功滅粗想立名，彼定非心所法，唯約身心調暢，立名爲定。滅盡定者，是三乘聖位無漏法，定成之時，一切染心皆滅盡故。定同上釋，一切染心者，卽六識滅盡，更滅染意是也。二定差別，卽在於此，故云若非於此染汗意識。一有一無爲異，則外道之無想定，與聖人之滅盡定，滅前六識等故，有何差別？差別若無，則凡聖相濫，故成失也。下自釋云，謂外道之無想定，非卽聖者之滅盡定者，亦由有無此染汗意所顯差別也。若非由有無染汗意顯其差別，則此無想與滅盡二定之差別，應無有也。

寅五無想無染過 無想天者，卽無想定所得後有，生此天中，初生意識暫起卽滅，乃至滅位，意識方生，於其中間，一期之中六識皆無，若無染汗意識，便與無漏聖者無別，此成過失，故云又若無此染汗意識者，則無想天，無六識之一期生中應無染汗法，「謂於中若無我執，（卽我見）我慢等染汗法」然實是外道法，聖所呵厭。外道異生未見無我執者，彼既外道，豈無執我，是故應許有染汗意，我執相應，便無咎也。

寅我執不有過 未證聖果，一切凡夫，於一切性時，我執恆常現行，於善等三心中，皆現可得故。若無此恆行染汗意爲依者，則六識善等三性之中，唯於不善心中有彼我執等相應，若無記二心中，不應有彼我執等，性相返故。故

曰有我所煩惱現行，定非善無記故，便成過失。以是之故，若立別有此染汙意，爲彼我執俱有現行之依止，現行於一切三心時，無有上過，非彼六識相應之我執，於一切三性時中，得現行也。

丑二重頌，有二，寅一重頌六理。此頌文中，字句雖齊，文義用有伸縮，初四句文重頌四過，爲一氣讀，若無皆成過失六字，別別連上四過讀之，謂若無此染汙意，則不共無明無有，故成過失。乃至若無此染汙意，則二定別無有，故皆成過失。及與二字爲相違釋，「無想生<sup>至</sup>染汙意」是重頌後二過，謂若無此染汙意，則無想生，應無我執，恆現行轉，成過失也。若離染汙意識，應無有於一切種性中恆時現行，隨逐有情之我執，故成過失。「離染意無有二至不應有」，結頌六過，謂無染汙意，則無有不共無明及五同法之二種故成過。訓釋詞無義唯名，二定無有差別，無想天應是無漏，此三與事理教皆成相違過，又若無此染汙意，則於一切處，我執不應有，故成過失。

寅二別頌無明。真義卽真實法義之真如是，心卽能證此真義之無分別智是，此真義心三字，是明智非詮境也。俱行卽是與恆行識俱爲恆行義，一切分卽除真義心已生前，一切三性之時間空閒位置高下等中，謂有一法，於證真實法義之無分別智，當生之前，俱恆行於一切性等分中，常能爲無分別智生起之障礙者，卽謂之不共無明是也。

癸二辨性。謂辨明此染汙意，於善不善，有覆無記，無覆無記，四性之中，是何性攝耶？此意是染汙故，是四性中有覆無記性，「與四煩惱常共相應」卽明有覆義也。既與四煩惱常相應轉，則應是不善性。何云無記耶？引喻證曰，如色無色二纏之煩惱，雖是煩惱，然是有覆無記性所攝，蓋因色無色二纏之煩惱，爲奢摩他所攝持含藏，非如欲界

煩惱有散動造業之勝用，故成有覆無記別之性。此意微細一類，隨前六識，若善若不善等一切時中，恆常追逐而轉。若不善者，則不能於善等心時轉起，故知此意性是无記。然與四惑常相應故，名爲有覆。故雖有煩惱相應，而性是有覆無記。若不爾者，有覆無記，何所屬也。相應謂王與所同時同依，所緣境等，和合共辨一事，具四義，奢摩他譯曰止，卽定之九別名之一也。又隨逐者，成云隨順第八所生之界，追逐而緣其見分執爲我也。

辛三釋心 心體第三者，謂識言詮前六識，意言詮等無間及染汙二種意，心之體法數居第三，但此心體，設若離阿賴耶識，更無別法可得爲體，亦不可說心是識意之總稱。三法并列故，以是之故，成就阿賴耶識，以爲此心之體也。又由此心爲種子故，第七意及前六識等方得轉生，若約心爲現法，則云由有此心爲持種子之根本依故，意及識等得轉起也。設問曰，雖證第八卽是心體，但依何種因緣之故，阿賴耶阿陀羅二名以外，亦名爲心耶。若心有多義，通俗以肉團爲心，此乃色法，實非心也。或以緣慮名心，此通指王所，或以集起名心，謂集諸法所熏成之種子，起未來諸法之現行，唯第八識。若以積集名心，則有能所，能積集者唯前七識，是能熏故。所積集者卽第八識，是所熏故。今卽約此義爲論，謂由種種現行在熏法，熏習成就一切種子於第八識，第八是彼所積集之處，故以積集義訓爲心也。

己三問答結成，分三，庚一正問答 問曰，彼聲乘教法海中，亦說心名，由何緣故，於聲聞教法中，不說此心名阿賴耶識，亦不說名阿陀那識耶。答曰，由此二名之所詮相，是深細境所攝故，非彼淺智之境，故不說也。又問曰，以何理而得知耶。答曰，由聲聞唯發自利之心，但由緣苦等智能證解脫，彼願足矣，不更爲利他故。斷所知障，趣大菩提，故不爲彼說此深細之境，返增其惱。一切境卽所知相，一切境智，卽緣一切相之智。此智所依所緣皆名爲處，由彼諸聲聞

等，不於此緣一切境智處，轉現轉起，是故對於彼聲聞衆，雖離此所說之阿賴耶識爲境，然彼緣苦等之智，亦得生起。其所期之解脫果，亦能成就，故不爲彼說此深細之境，無過失也。若於菩薩則不然，因菩薩發心爲利他故，於一切境上盡斷其所知障，證一切種智，故決定須於一切境智處轉，是故必爲說此深細境，令引生法空無分別智，假若不爲說此境發此智，則於一切智智，不易證得也。言不易者，顯非不能，如般若諸部經中，雖不說此阿賴耶識，亦開示法空等門，證菩提也。然說不易，略有二端，一不知此境修法空者，多有執空爲究竟之障，甚至撥無圓成依他，故爲趣菩提之知障，知此則一方於依他起上遺除徧計之性，一方又卽於此上通達圓成之實，真俗具照，二智圓融，成中道一切智智，故較彼爲易也。二阿賴耶故爲有漏之大因，一切智智爲無漏之大果，知因而剋果，尤爲簡捷，不知此因而修法空者，正因旣迷，果豈易曉，故較知此略爲難也。

庚二別解釋 謂此阿賴耶識，於小乘法中，佛以密義已爲彼說，然彼自不能知，卽此所明，故爲彼等特別提出解釋之也。「復次至阿賴耶」爲總標，彼有，謂佛於聲聞乘法中，亦以密義異門，若隱若顯，已說此阿賴耶識也。「如彼增一至出現世間」是第一引有部之教證，愛樂欣喜四名，約總別三世而立，謂世間衆生，所以流轉生死者，卽由有阿賴耶爲愛著也。於現在者生樂，於過去者生欣，於未來者生喜，此三同是貪著爲性，故總名爲愛阿賴耶識也。此名雖四，而體是一，約義卽爲我愛執藏也。聲聞爲出世故，欲斷如是四名阿賴耶識，故於佛說此正法之時，身心恭敬，攝耳而聽，成其聞慧。聞已安住於尋求了解之心，成其思慧。既知所應趣證之法，卽起隨法道而修證，成其修慧。知此法已，讚世尊言，唯如來出世方有如是甚奇希有之正法，出現於世間，此阿賴耶亦爲聲聞所斷。故唯識頌云：阿

羅漢位捨，卽我愛執藏捨之義也。次引如來出現四德經中亦說此識，但是異門密義之說耳，謂佛於汝聲聞乘教法，如來出現四德經之中，亦由此異名之門，不明了之密意，已曾顯示阿賴耶識也。但此論未引經文，以待餘考，次引大衆部至教中說，大衆部爲佛滅百年後，分上座大衆二部，於此大衆部阿笈摩（見上解）中，亦用異名之門，不明了之密意說此阿賴耶識，名根本識。如餘諸識，生起所依之根本故，如樹之枝幹等，皆依樹之根而生長也。但彼根本識，卽是阿賴耶，離此無能爲根本之識故。次引化地部中說，此爲二十部之一，上座部之餘派於此部中，則亦以異名之門，不明了之密意說此阿賴耶識，名窮生死蘊。窮猶言盡，生死卽自凡夫以至三乘金剛道中，未證無學果前，皆有生死，蘊卽積集性之法也。因彼部中立三種蘊，曰一念頃蘊，謂一剎那之有生滅法。曰一期生蘊，謂從生有後以至死有前，於此一期生活相續恆隨轉法，曰窮生死蘊卽此所明。此蘊卽是阿賴耶識，何以故？謂六識無常，故非此蘊，第七意常，然生空觀起時，彼染亦斷，其餘色等更不待言。無爲雖常，然非是蘊，故知彼蘊卽此識也。文釋此義，曰有無色界諸處，見色法斷，故非此蘊，有無心等諸處，見心法斷，故亦非蘊，彼色心斷時，唯斷現行，非阿賴耶識中所藏。彼色心之種子亦有間斷，故後離彼無色無心之位，色心仍起，彼種子旣不斷，故持彼種之識，亦不應斷，但除阿賴耶識，更無餘法能持彼種。（此義如唯識論中廣釋）故彼部雖假名爲窮生死蘊，而其實卽是此阿賴耶識也。上來總爲別顯阿賴耶以異門密義，於聲聞乘中亦曾說，非全不說也。

庚三總結成 謂將上來所安立之諸名，總爲結束，成此論中所知依也。

如是上來諸種解釋，故如此論之所知依法，或以阿賴耶識說之爲性，或以阿陀那識說之爲性，或說心爲其性，

或說愛樂欣喜四阿賴耶爲其性，或說名根本識爲其性，或說名窮生死蘊爲其性，等者顯有分識等諸異名，皆可說爲其性。由此諸多異門解釋，故此阿賴耶識，成最廣大最正直最明顯最平坦，猶如大國王所經之路也。

己三破執顯勝 謂於上釋諸異門名，卽阿賴耶識義，彼小乘諸師特執否認，故破彼等之鄙執，顯成立此阿賴耶識之殊勝也。有二，

庚初破濫義執 「後有一類至義一文異」爲出執，彼云佛說心意識三名者，其能詮之文言有多名，而所詮之體義是一法，故汝大乘，不應說心是阿賴耶識也。破云，是小乘之義不能成立，何以故？以意爲思量性卽染汙意識七，或等無間意識爲前六了別境識，此意識兩名所詮之兩義，旣成差別，已可成立非一，是故當知此心名所詮之義，亦應有別異法爲所詮也。或曰何故甘唯識論中，亦名心意識了四爲一法耶。彼依能緣之道義爲論，總顯一法可立多名，然實諸名各有別義，若不爾者，多說何用。

庚二破異解執 謂有小乘諸師，將增一阿笈摩之四種阿賴耶作五取蘊等三種異解，不許卽是第八識也。有二，

辛初出計，有三，壬一計爲五取蘊 謂復又有一類之小乘諸師，計謂婆伽梵於阿笈摩中，所說之世間衆生愛阿賴耶，乃至廣說四阿賴耶，爲斷聞法生解修行讚佛等。執此中所說四阿賴耶，卽是世間衆生之有漏五法之愛取蘊，說名阿賴耶，非別說有第八識也。

壬二計爲貪俱樂受 謂有除上所計餘之一類小乘諸師，說貪心和俱之樂受，此受是世間衆生所最愛樂執

藏之法，故名賴耶，非別有第八識名阿賴耶識也。

壬三計爲薩迦耶見 薩者經部爲僞，與有部爲有，及大乘爲移轉諸義不同，（如成唯識論述記廣明此不繁引）迦耶謂聚，指身以言，卽身見是，或名我我所見，謂彼計云，世間衆生，於身起見，最是所愛樂所執藏之法，故名愛等阿賴耶，非第八識也。

辛二破執，有二，壬初總破所執 謂此三計之小乘師，不依了義教法，及殊勝智證，但由不了義之教，及下劣智證，愚迷於阿賴耶識之若名若相等故，所以作上來此三種執也。如依彼等之執，安立阿賴耶名，非但於大乘教理有違，卽隨順聲聞乘教法中，安立此名之道理，亦不相應也。何以知之，如下就彼安立道理推破中可知也，若不忍者，（卽是斷法執之菩薩）取用此第八阿賴耶識之法，而安立彼經所說之阿賴耶名，若能如是安立，便能由名得體，斷法執，達緣起，證唯識，等義皆成。離一切過患，則爲最殊勝之教理也。

壬二推破所執 謂將三計之執，次第推徵，爲破除也，分三 癸初外徵 聲聞乘教安立道理，果有何咎，大乘教法，安立道理，云何最勝？

癸破執，分三 子初破五取蘊執 謂若汝所執五有漏取蘊，名阿賴耶者，在人天道等善道中，固不顯其過，但若生地獄極惡趣中之衆生，于一向受極苦之處，曾無少樂，此處及身，最可厭惡，違逆其心，彼衆生於此處及身，一向不起絲毫愛著樂欲，因爲極大之苦故。若云彼衆生於此中五取蘊法，起執著攝藏名阿賴耶者，不應道理。以彼常求速捨此身離此處故，故應許有第八阿賴耶識，安立此名，方無上失。

子二破貪俱樂部受執 「若貪俱樂部，亦不應理。」第四靜慮，卽色界第四禪諸天，彼諸天又名捨念清淨地，其受唯捨更無樂等諸受，若第三靜慮，又名離喜妙樂地，尙有樂在。故此文唯取第四靜慮以上者，彼等無樂受，豈可云無阿賴耶乎！文謂若汝小乘諸師，以貪相俱之樂受，便名阿笈摩中愛樂欣喜四阿賴耶者？但此樂受不唯於第四靜慮以上諸天，皆已無有，且由第三靜慮，欲進第四靜慮之有情，具彼樂受，爲生無樂受處故，常生厭患樂受之心，觀爲粗苦障故，况已生四靜慮者乎，彼第四靜慮以上之有情，既已捨彼，汝若言彼諸有情於貪俱樂部受中執持攝藏，名愛等阿賴耶者，不應正理。

子破薩迦見執 薩迦耶見卽我見是，汝等若執此我見，名世間有情之愛等四阿賴耶者，其於佛法中，信解無我之理者，此等有情於我見恆常厭逆，唯速求斷，若云彼有情於我見中亦執持攝藏，名愛等四阿賴耶者，亦不應理。

癸三顯勝 謂顯示大乘之安立，非如彼等有諸過失，成最勝之安立也。有二

子一釋勝 「阿賴耶識內我性故」八字，通下三文，大乘安立阿賴耶識，名阿賴耶，有何緣故？最勝無過，因阿

賴耶識是第七染汙意所托之自內我性故，何故無過，謂雖生惡趣一向受苦地獄處，於彼依正二報苦蘊求捨離者，然彼恆於此阿賴耶識內我性上，仍有第七之愛自內我之愛隨逐纏縛，未嘗一念求其厭離，因彼願云，如何能令我之諸苦蘊都無所有，令我恆得受諸樂蘊耶！故知彼諸有情雖厭苦蘊，而不厭此識，故以此識名愛等阿賴耶，無過失也。雖諸生第四靜慮以上之有情，於貪俱之樂受雖恆厭逆，然彼有情等於此阿賴耶識則未求離也。因彼於此阿賴



耶識，恆有愛內我之我愛，隨逐縛故，故以阿賴耶識，名愛等阿賴耶，則無過最勝也。又雖信解佛正法無我理者，厭逆我見，然於第七恆行我見所執內我，則猶未能厭逆之，如三果人入生空觀時，率爾聞雷聲，猶生驚怖，是其證也。若四果則無是怖，已斷我執故，因彼未斷而信解之有情，於此識上仍恆有第七識之我隨縛故，如是安立便無上過。

子二結勝 由上諸理，是故若安立阿賴耶識，名阿笈摩中之四阿賴耶，成就最勝之安名也。（上來安名已竟）

戊二立相 謂依上來能詮諸名，安立所詮之體相也。分二，  
己一結前生後 如是上來已說阿賴耶識立異門諸名竟，即結前也。安立此諸名所詮之相，又如何而能見知耶，即生後文問也。

己二廣釋其義 謂廣爲解其中所有之義理也。分二，

庚初總立三相 謂安立此諸名所詮之相，廣說無盡，唯佛能知，若總略說之，則有三種相，亦攝盡也。即立一相亦能攝盡，但取要者說之，與成唯識論同，開爲三也。一者安立自相，即安立此識之自體相。二者安立因相，即安立此識爲諸法因之相。三者安立果相，即安立此識，是增上力業所引之異熟果也。此中安立下，是釋三相，「此中」者，謂此安立三相中，（下同此訓）「安立阿賴耶自相者，」謂三相中，且說安立此識自相之法，謂依一切前七識之雜染品類能熏之法與第八識，俱滅俱生熏已，阿賴耶識中，所有前七雜染品類能熏法所熏成之氣分，即此氣分之功能，展轉攝持於第八識中，乃至成熟位，復能爲彼能熏法之生因（即是彼法之種子）此是彼阿賴耶識受熏義，由此阿賴耶識獨與能攝藏不失執持不壞彼諸法種子之道理最爲相應，非餘法可與能攝持彼諸種子之道理相應。

此是明阿賴耶識持種義，總此受熏持種二義，爲阿賴耶識之能藏義，或約所熏法亦兼所藏義，依此能所藏義，是第八識之自體相，離此更無此識體相可知故。「此中安立阿賴耶因相者，」是標三相中之因相，「謂卽如是」至阿賴耶識，「是指因相之法體，卽用如上所明之阿賴耶識中所攝持之一切種子，是也，此種與識非一非異，約此種子於各各成熟之一切世間，卽能復與彼能熏雜染品類諸法，爲現前之生因，故名是此識之因相也。」此中安立阿賴耶識果相者，「此標也，果相卽異熟果，謂卽因（依卽因）彼能熏之雜染品類諸現行法，自無始時來，所有熏習成能招三界異熟果之增上業種，阿賴耶識，因彼種子之引力，故於三界內，前後異熟，相續而愛生，不稍間斷，此約總報體爲論，是業增上緣所引之果故，名果相也。

庚二別明種習，分四 辛一明習義，分二 壬初設徵 復次以何等法何等義，名爲熏習，又熏習所詮之名，以何爲所詮之義也。

壬二釋義，分三 癸初釋法 「謂依彼法」至是謂所詮，「是正明法，但此文中正明所詮義，其熏習二字，則未及釋，若依成唯識論文，能所薰法，各具四義，方成薰習。謂依彼薰法，與所薰法俱生俱滅。薰於此所薰法，所有之習氣，有能生彼未來之能薰法，此卽彼之因緣性，故卽取此法此義，是謂薰習名所詮之體也。

癸二引喻，分三 子初引世成喻 謂如世人所造之苜蓿中，有花香苜蓿者，薰勝是所薰，華是能薰，取此能所薰二法和合一處。於淹爛後，壓以成油，由彼二法，剎那剎那俱生俱滅，是諸苜蓿之中，便帶有能生彼花香之因，而生其香也。此苜蓿中，能生花香之因，便是薰成之種，能生於香便是種生之果，此是一分相似爲喻。若依能所薰法四義料

簡之，則除第八爲所薰，前七識善不善性，及諸心所爲能薰，餘皆非也。復次前七識薰習所成之種子，尙能生彼能薰之法，其苜勝中之香氣，不能更生諸華，其非真薰義可知也。

子二引染薰喻 謂如小乘教化有情觀機之中，有所立之貪行者，瞋行者等（者謂五蘊和合之假者，有情之代名詞也。）立此等名之因緣，即因彼有情貪心熾盛，其貪起時，行者由貪薰習，因（即依字）與彼貪，一一剎那俱生俱滅。此行者心帶彼前剎那貪所薰成能生後貪之因而生，故後生貪，猛於初貪，後後貪增，故名貪行者，瞋亦然。但此中能薰即貪，所薰唯何，則無明文，故今約行者之五蘊爲論，蓋彼小乘不知第八識，故無確定之所薰法也。

子三引淨薰喻 謂或有有情，名多聞之持法者，因彼有情屢屢聞法，爲多所聞之法而薰習故，因此聞法作意心與行者念念俱生俱滅。此行者第二念聞法作意心生時，便帶有彼前念心之記憶因而生起，由此多次聞法薰習及能攝持所聞法故，名持法者，此亦同上喻，約人爲所薰法。

癸三結成 謂由上明之薰習義故，其第八阿賴耶識，與能薰法所有之薰習道理，當知亦爾也。

辛二種子一異分二，壬初徵問 復次阿賴耶識中所有諸能生雜染品類法之種子等，爲各別異而住耶？爲無差別異相而住耶？若有別異而住，則成定異，便有分量，性亦應別。然許無記，第八相故，若無別異而住，則成定一。如何能生諸雜染品類法耶？故俱有過，此中間者，未明種子是第八識之功能差別，誤認如色法，有一一實物爲種也。唯約諸種子爲異不異問，答文亦通識種不一異明。

壬二答釋 非一非異，非彼諸雜染品法種子，除第八外別有自體爲一實物，於此阿賴耶識安住。自體既非實

物，非可云別異。然此功能差別亦非不異是一，能生諸類雜染法等各別不同，故亦非不異。又此諸非實物即在阿賴耶識，故與識非異，而此種子有時治斷，彼識不爾，故與識亦非不異，此正答非一異也。

「然阿賴耶至一切種子識」顯正理，既非一異，其理如何，謂阿賴耶識，如是相續現行生起時，法爾亦有能生彼雜染品法之功能差別，即此功能差別名一切種子，種是識之功能差別，故識亦名一切種子識，非可施設識種一異，何況更言種一異耶。

辛三互爲因果，謂能所薰法，同一時間，互能爲因果也。分二

壬初徵問 因果同時，本爲小乘所不共許，況言互爲因果耶，欲明斯義，故設外徵，問云復次汝大乘阿賴耶識所薰法，與彼雜染諸能薰法，同一時間，更互爲因，亦互爲果，此互爲因果之道理，云何可見耶？

壬二答釋，分二，癸初引喻，分二

子初引燄炷喻 謂譬如明燈之炷，能生火燄，即是火燄之生因，如阿賴耶識所藏種子，能起諸法現行爲生因，但生燄之時，燄能燒炷，即是炷之燃因，如諸雜染法同時能薰阿賴耶識之種子，爲熏因也。然燄炷本非因緣，假取相爲喻耳。

子二引蘆束喻 謂將二支蘆草，束爲一束，互依不倒，此二蘆之得不倒者，乃同時互待，非一蘆獨能之力也。能所熏之同時亦爾，然所熏之阿賴耶識，則恆常一類現行爲餘諸有爲法依，餘有爲法則非此依，故亦取少分爲喻，然此亦喻同時依持而得不倒之互爲因果也。

癸二合法 如上同時因果喻，應觀察此阿賴耶識與諸雜染品法，更互爲因果之道理，亦如爾也。謂如所熏阿賴耶識種子爲生起雜染諸法之因，同時之間，諸能熏雜染法，亦爲阿賴耶識種子之因，又前者諸法爲阿賴耶識之果，次者同時阿賴耶識之種子亦爲諸雜染法之果，互爲因果，道理如此也。「唯就如是」至「不可得故」，簡餘所立之業感緣起等，皆就增上緣，或所緣緣上，假立因緣之名，非實四緣中之因緣，唯就如是之道理，方是安立真正因緣。又論種現相望是因緣否，有四句料簡應知。（一）種生現爲因緣，卽此中所明之阿賴耶識種子生諸法是。（二）現生種爲因緣，則此中所明之諸雜染法熏種子是。（三）種生種爲因，謂自能熏法熏後至未起現前，於其中間所有習氣於阿賴耶識中，剎那生滅，前望後自類相續者是，又無始本有之無漏種子，於未入見道前，亦寄阿賴耶識，剎那生滅者是，本論未有明文顯此。（四）現生現非因緣，如前念現行心法望後念現行心心所法，則成等無間緣，若色心爲境，望能緣之心，爲所緣緣，除上三緣以外，若順若違，若種若現等相望，皆增上緣也。

辛四種現隱顯，謂種子無差別名隱，現行有差別名顯，分二

壬初徵問 謂諸能熏法，於所熏阿賴耶識上，熏成種子之時，性類無別異，行相無間雜，及至生起之諸法，其體性既有別異，行相亦有間雜，因無異雜，果亦應爾。果有異雜，因亦應爾，此中無異雜之種子，有何種理由，而能與彼有異雜現法爲因耶。

壬二答釋分二，癸初引喻 謂如世間繡染衣者，先以衆繡衣之具，（謂所用之機器及所須之材料）繡成所繡之衣，在當繡成衣之時，雖復未曾別異間雜，非一品類之相可得，然入染器染已之後，爾染成之時，其衣上便有別

異間雜非一品類之相可得，謂染成一色，紋絡間雜，紋像顯現，別異非一也。此中顯具有多種異雜，非一品類，喻能薰之雜染法，纈成之衣於未入染前，喻薰成之種子無有異雜，染後之紋絡紋像種種不同，喻種子所生起之諸法有差別間雜，蓋衣染後之不同，因纈時已有差別作用之材料，雜糅其中，故在纈時雖復一色，及出染後，便成異雜等相，諸法亦然，因薰時已有差別之習氣，雜薰其中，故在種時雖無異雜，及起現後，便有異雜等法也。

癸二合法 謂阿賴耶識中種子生起諸法之道理，亦復如是，異雜能薰之所薰種，於薰習時，雖復未曾有別異間雜諸相可得見，但果生現前，如衣入染器已後，此現果法，便有別異性也，間雜相也。無量無數之品類差別，諸法顯現可得也，此中亦是取少分爲喻，非處處皆可例同，明喻者，蓋因依他起之因緣所生法，名唯識相，凡夫雖舉體成具，然非入初地證真後不得如實了知，此法相既如是之深細，謬凡夫之無知，故唯有假喻略明少分，皆曰依大士方便悲心之所流露也。

庚三別顯緣起，因緣生起之義，上雖屢述，略而未詳，故於此段，特別顯文，分二

辛初明二緣起，分八，壬初讚起 謂稱揚讚嘆大乘緣起之深細也。如是緣起者有二義，（一）指上所明因緣與讚，（二）指下所明二種與讚，於大乘中者，顯示爲大乘之教法，極細者，謂二乘覺慧難了知其相故，甚深者，謂異生等難測量其理故。

壬二標列 謂緣起理，差別多種，今總略而說，則有二種緣起，標數也，「一者分別自性緣起，」自性謂一一法之各自體性，此體性有各種分類差別，名分別自性，能使其自性有分別者，卽阿賴耶識中功能差別種子之勢力，故

以阿賴耶識中功能差別種子，爲能使一一法自性起分析差別之生緣也。是從阿賴耶識之一切種子相明緣起，是親因緣，「二者分別愛非愛緣起」，愛非愛，謂異熟果，能使此果有愛非愛之分析差別者。卽十二有支緣起，如依善行支爲緣，則起可愛之異熟果，若依不善行爲緣，則起非可愛之異熟果，故能使果有愛非愛等分析差別卽十二有支，此就阿賴耶識之果相明緣起，是增上緣。上是列二緣起之名，爲第二緣起三乘共名，若依成唯識論作二世釋，亦非彼共，具知論解，初一爲本論所讀之緣起，唯大乘有不共彼也。若配名言等三種習氣而論，初緣起具名言我執二種習氣，次緣起卽有支習氣。

一 壬三釋義 此中者，謂此二緣起中，卽依止阿賴耶識中功能差別種子，諸法自性分類差別，因此生起，是名分別自性緣起，以此種子能爲分析差別種種諸法自性之因緣性故。或云以能使分別種種諸法自性者，卽此種子爲彼之因緣性故也。又此中有無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老、死、十二支之緣起，此十二支，辨愛非愛果之義。略如上述，論自釋云，以自十二有支，於善趣能分別可愛異熟果種種自體，爲其緣性，故曰分別愛緣起。於惡趣能分別不可愛異熟果種種自體，爲其緣性，故曰分別非愛緣起。二類合說，故名分別愛非愛緣起也。

壬四顯迷 謂迷此二種緣起之義，便與種種妄執也。分三

癸初法釋 初出邪執，「於阿賴耶識中」此句通迷二緣起之文，「若愚第一緣起」，謂迷暗阿賴耶識中功能差別爲分別自性緣起義，便有如下諸異計也。「或有分別自性爲因」，列第一計，卽數論師，彼立二十五諦，其本爲二元，曰自性，曰神我，神我爲各個有情不同，自性徧一切處爲一，謂自性有喜憂暗三德，未與神我合前，三德平均，

故僅成與神我對峙之二元，及與神我結合以後，因神我之要求，自性失三德之平均相，便將自體變現餘二十三諦，即是宇宙一切萬有，以是之故，計萬有之因卽自性，神我但受用者，故非萬有因，分別猶言妄計，「或有分別宿作爲因，」是苦行及邪命等外道計，宿作者，謂此類外道計萬有現世之苦樂報，皆是過去宿世造作爲因而成。若將此苦報受盡，便自解脫。現世雖行善等諸行，於事無益，故唯有任運受苦而已。「或有分別自在變化爲因，」是大自然在天計，謂彼計度萬有皆由大自然天造就，或謂萬有是大自然在天變化，此亦如耶教計上帝然。「或有分別實我爲因，」是計有實在之自我者，謂有自我爲萬有因，但其中有計爲其體周徧者，其體極微者，大小不定者，卽蘊離蘊不卽離等。廣如成唯識論破我中說，此計實我卽計自生，計自性等，卽計他生，或其生，尙有見自他共生俱有過。欲避其過，計無因緣自然生者，謂鳥自黑鶴自白等，卽文中「或有分別無因無緣」句是也。此上五計，皆是迷於第一緣起之理者。「若有愚第二緣起」者，謂於阿賴耶識中分別愛非愛異熟果相之緣起理有迷，則於上實我計中，又生出我爲受者作者二計差別也。分別我爲作者者，是勝論師計，分別我爲受者者，通數論勝論二師計，數論唯計我是受者，受用自性所變之二十三諦，勝論通計我能作受，皆於成唯識論中廣解。卽現代西洋心理學之計，重意志者，亦成此中之計我爲作者，重感情智，識者，亦成此中之計我爲受者，雖名言有異，而義略同也。

癸二喻釋 謂因此二緣起深細，彼等又會所未聞，致以少分之摩索，便計爲全體皆是，故以生盲說象，喻其與計之謬也，譬如有象，多生來卽盲之士夫，因生盲故，未曾見過象爲何物。復有盲者，以象之名，及其形狀爲示說之，彼生盲聞名已。知是有法，然目終不能見，卽手摩之，因象體甚大，摩者各獲體之少分，謂或有觸其象鼻者，有觸其牙



者，觸其耳者，觸其足尾脊梁等者。諸有不盲者試問彼言，適汝所摩，象爲何物，彼諸生盲，便以習常捉持所知識者，顯其象形，故觸牙之長者，則說象如犂柄，其觸牙之尖者，則說象如杵，其觸耳者，則說如箕，觸足者說如臼，觸尾者說如帚，觸脊梁者說如石山，（此石山可指石砌之假山）然此諸生盲，實以觸象一，唯以少分概謂全體，胡可笑也。

癸三合釋 謂若不曾解了此二緣起，無始時來爲無明所迷者，如生來即盲之士夫，亦復如是者。即以生盲計象體如犂柄等，合外道之計自性等也。「或有計執自性爲因，我爲作者，」正列所計之相，如盲所說如犂柄等言也。其中象之一法，卽喻二種緣起，故文中云，「阿賴耶識至象之自性，」果性等者，等取十二支中諸支，不別列也。

壬五略說 謂上來已廣明阿賴耶識緣起相，但恐難知阿賴耶名與因果二名之範圍寬狹，故今又爲總略而明此識，則顯阿賴耶識，卽用異熟識果性及一切種子因性，合爲其自性。非自性外有因果二性，亦非因果性外別有此自性也。換言之，卽將一識全體爲自性，分爲二分爲因果二性是也。欲明此識爲有之必要，故云「能攝三界至一切趣等，」三界謂欲色無色三纏，此三界之體卽此識，餘色心等皆有間斷處時故，一切自體。謂一切有情相續之各個自體，亦皆是此識也。一切趣謂天、人、畜生、餓鬼、地獄、五起，等等者等胎卵溼化四生，其體亦皆是此阿賴耶識也。

壬六頌說 卽將上來所明若種子義，若熏習義等，今總以頌文，頌其所必具之定義也。

癸初頌種子 初十二字，辨二種之別相，「外」謂身外之穀麥等種，「內」謂阿賴耶識中功能差別諸法種，「不明了」謂無記性，不可明了記別也。是外種性，「於二」謂內種性通於明了之善不善，及不明了之無記二類，「唯世俗」謂外種之法，實非種子，唯就世間俗情之計，假立種子之名，在四世俗中，是初世俗攝也。「勝義」謂內

種，實是有法種性，對前外種劣故是勝，外種假故，此是實義，即四勝義中初勝義也，但此種若對真如等勝義，此亦成世俗，即內種通世俗勝義之二，外種唯是世俗也。「諸種子」至「引自果」二十八字，是明種子之定義。其定義有六種，故云，諸種子者，當知有六種之定義也。剎那滅者，謂表種子之體，剎那剎那，纔生即滅，有勝功力，此遮常住真如法性等諸無爲法及神我等，非種子也。若亦是種，便非無爲成過失故。俱有者，謂表種子之因與現行果，是同時俱有和合，方名種子。此遮前後非現，他身非俱等法，非種子也。「恆隨轉者」，謂表此功能，要能長時一類相續，至生現行，方名種子。此遮轉識轉易間斷，與種子法不相應故，又此識中功能差別，未至生起，便有對治，因中即斷，但名習氣，非種子也。「應知」二字通上下文，是教令之辭，云此上三義，及下三義，應當了知也。「決定」者，謂表此功能，隨能靈法之差別性，決定各別親生善等方是種子，此遮異類因生異類果等執，異類相望，僅爲增上引因，非親生種子也。

「待衆緣」者，謂表此功能，非獨能生，尙待外衆緣，以有待故，非一切時皆能生起，是種子義，此遮計自然因等，及緣俱有等執，非種子也。「唯能引自果」者，謂表此功能，唯獨能引自類別別心色諸法，換言之，卽色種子引生色法，心種子引生心法，乃至若色若心法中，一種子僅引生一法，方是種子，此遮外道一因引生一切果，及餘部心色互爲因緣等計，非種子也。具此六義，方成種子，精微深義，如廣論釋。

癸二頌熏習，此中熏習之定義，僅明所熏之四義，因明阿賴耶識故。其文分二，

子初正明，「堅」者，是恆住義，非堅密也。謂表此識一類相續，能持習氣，方是所熏。遮聲風等，其性不住，及前轉識有間斷等，非所熏也。「無記」者，謂表次識性是平等，無所違逆。能容習氣，方是所熏。遮佛第八，性唯是善，不受熏

也。「可熏」者，謂表此識自體自在，性非堅密，能受習氣，方是所熏，遮真如等及心所法，非所熏也。「與能熏相應」者，相應即和合，謂表此識與能熏法要同時處，不即不離，方是所熏，遮剎那前後，及他身等，非所熏也。「所熏非異此」者，異猶言離，謂此上以四義斜簡所得之所熏法，非離此阿賴耶識更有餘法是所熏也，能熏四義，今略補述。

(一) 有生滅，謂表此法非常，習習生滅，乃是能熏。此遮無爲等法，非能熏也。(二) 有勝用，謂表此法，勢力增盛，能引習氣，乃是能熏，此遮異熟無記性之心心所等，非能熏也。(三) 有增減，謂表此法，有勝用而可增減，攝植習氣，乃是能熏，此遮佛果善法，無增減故，非能熏也。(四) 與所熏和合而轉，謂表此法，同時同處，不即不離，乃是能熏，此遮他身，及剎那前後也。

以此四義料簡之結果，唯非異熟之七轉識，及彼相應心所，方是能熏，餘法俱非，此能所熏八義具時，是爲熏習之行相也，此熏習義，亦如成唯識論廣明。

子二破執 謂小乘諸師，唯計有六識，不許後二，故此熏習，破彼執也。「六識無相應」是總出彼計之六轉識，與熏習之道理不相應也。何以故？若以貪等爲能熏，心王爲所熏，但此心王，有間斷時，則應失一切種子，故成過也。若謂六識互熏，但六識之所依根，所緣境，所托作意，各別不同，此三既有差別，則不俱起，不俱起故，與熏習之道理成相違也。若言六識前念熏後念者，但二念不能俱時而有，時旣不俱，便不能熏習，若復救言，雖有前後及六識之各依緣等不相應，但同是識類，以同類故，便成熏習，則應破言，若以同類故成熏習者，則應例推，餘六根前五色根與第六意根，同根類故，應成熏習，餘五蘊法，同蘊類故，應有熏習，乃至廣說，有爲無爲有漏無漏若望若凡，一切諸法，同法類

故，應有熏習，若許便無聖凡因果等義，成大邪見，然汝不許，何能以類便成熏習耶，既有如上諸過。應知六轉識無熏習義，許有第八，便無過最勝也。

癸三頌引因 文中雖列二因，生因如上廣明，恐執爲有生因，故出二因，明尙有引因也，引因謂間隔相望有引造殘果力之因，非同直接有生近正果力之因也。

此中外內二類種子，各有能生及能引二因義。非唯生因，應當了知。何者爲例，故引外種所引遠殘之枯槁柴草果，及內種所引遠殘之喪後屍體果爲證，若但有生因，如禾割後，即應無穀子及穀草等，人死後即應無屍骸骨等，此二種之不頓滅者，即是由有種子餘勢，爲能引因，令所引自體，任運於後後時中，漸漸滅盡，是故應知，外內二類種子皆有與遠殘果爲引因之義也。此引因之果有三義，（一）不即頓滅，（二）不待餘滅，（三）不生新果應知。

「任運後滅故，」可約喻以明，謂如射箭，其絃之力望箭離弓爲生因，望剎那剎那任運至所射處後滅落爲引因，外內種義，可例知也。

壬七別頌 謂別以二頌，頌二種之不同也。文云「爲的顯示內種是真種子，非如外種之假名種子，又顯示內種之因果條件，非如外種之不定，故復別說二個頌文以明也。」

第一頌明熏習有無成果，「或」顯不定義，謂外種子之成就，其所須之熏習，或有或無，不可決定。如芭藤與花香，可云有熏習，與牛糞等資養料，則無熏習，內種則決定由熏習有，（本論同唯識論熏生義）無無熏習之義，或無漏種子等雖有本有而示，決定由熏習而長。（此約二俱義說）故應當了知，或無熏習之義，唯是外種，非內種子也。

換言之，卽內種定有熏習，外種有無不定，是其異也。設問曰：內種何故定要有熏習耶？若無何過？答云：且如修學無漏法者，聞所成慧等熏習若無有，其所期之初地無分別智果，乃至佛無上菩提果，能生起者非道理也。無因有果故，則應闡提卽如來，羅漢卽異生，菩薩三無數量劫修行者，成無益之苦行耳，是故內種定有熏習，不同外種也。

「不作」至「相違」二句，是明外種因果有作而反失，不作而反得之亂義，內種不然，故有異也。外種作而反失者，如種穀未發芽而反失壞，又作而反得者，如稊稗等。內種若同外種，則應有不修善而生天，乃至成佛，行善而反墮地獄，造惡不受惡報等。便成過失，是故應知內種外種有分成相違義也。（相違猶言不同）

「外種」至「熏習」二句，明外種實非種子，內共相種依彼熏習而有也。設問云：內種外種，既同是種子，則功能作用等皆應同，何故而有如上之差別也。答曰：外種約親顯增上緣，假說名種，實非因緣，如眼根實是眼識之增上緣，然而有假說爲眼識種者也。故外種及生引之果，皆仍用內阿賴耶識中共相種子爲親因緣，然此內親因緣，亦是由前時依能熏習之心心所緣彼器界共相法熏習而成者也。故內種亦爲彼因緣，外種實非種也。

壬八緣受 謂上來已廣明第八緣起道理，其餘諸識名受用者，與此識之緣起關係又如何耶？

「復次其餘」至「能受用者」爲總舉文，受者識是三乘共名，雖通第七識，今且就前六識爲論，「諸趣」卽天等五趣，「一切自體」卽第八識異熟果，謂其餘諸轉識，普徧於三界五趣四生一切有情自體，爲能受用者，故應知識名能受用者識也。爲證此名及與第八互爲因果義，引下二至教量也。

（一）如中邊分別論（卽辨中邊論，謂辨明何者是中邊義，何者是邊執義，分別卽辨也。）中說伽陀（見前

釋曰，第一「阿賴耶識，則名四緣中之「因緣識」第二「諸轉識當知名受者」「名受者」識，即指前六心王，內依六根，（自性受）外緣六塵，（境界受）故六識是能受用之識也。

此受用義中，能受用是受蘊心所有法，分別是想蘊心所有法，推求是行蘊心所有法，非受者識，乃受者相應之心所也，此頌重在第二句文，證轉識名受者。

（二）爲證上來根本及二轉識，更互爲因緣之理由，故引阿毗達摩大乘經中所說之伽陀曰，諸法者通指轉識相應心品能所緣等一切諸法，於識藏者，謂於阿賴耶識中攝藏彼諸法之種子，是親因緣義，無性引瑜伽兼明阿賴耶識現爲根本依義名攝藏。是增上緣義，識於法亦爾者，謂阿賴耶識，亦攝藏於前轉識等諸法中也。因此識中種亦是彼緣法熏成，以所從能，故言攝藏亦是依因緣義，又無性釋中由前轉識等之善惡業力，能熏引第八識，令將來受種種異熟報，亦名爲於諸法攝藏，是增上緣義。

上來二文各有二說，其正義爲因緣二義，非增上緣也，更互爲果性者，謂諸法是此識中種子所生之果體性，此識中種子是諸法所熏之果體性，亦常爲因性者，謂種子爲諸法之生因性，諸法爲種子之熏因性，更互二字，及常字，可二句中通用，謂更互常爲果性，亦更互常爲因性是也，此頌文在成唯識論中廣解。

辛二開立四緣 此亦承上明本轉二識文來，分五

壬初問愛非愛 上來二緣起，若於第一分別自性緣起中，已明本轉二識互爲因緣，是四緣中之因緣攝，其於

第二分別愛非愛緣起中，如是本轉二識，在四緣中復是何緣攝耶？

壬二答增上緣 是增上與助力之緣也，如因有無明故，而發諸行，無明爲諸行之增上緣，行緣識，識緣名色，亦復如是。唯增上緣，二識相望之增上緣，如上互爲因果，頌中釋也。

壬三問受者識 謂如是六種轉識，除因緣外，從幾種助緣之所生耶。

壬四答三助緣 謂有三種助緣，內依六根爲增上緣，（是親順能生之增上緣）外緣六塵爲所緣緣，依自類前刹那謝滅之開導識爲等無間緣，其餘作意等亦是增上緣攝，故除因緣外有三緣也。

壬五結成四緣 如是上來所明之分別自性及分別愛非愛並能用者之三種緣起，隨其所應，有具四緣者，謂心心所法，餘唯增上因緣之二緣也。論自釋云，謂窮盡生死之自性緣起與愛非愛緣趣緣起及能受用識緣起。總之，具有四緣，然色法等，非定具四緣也。此四緣中，主要者是因緣，故論廣明，增上兼要。（通一切之生起故）然有順違及疎遠等，其餘二緣，唯限心法，故文不廣釋也。

### 上來安立名相竟

丁二推證其有 謂此阿賴耶識，若名若相，雖上來引聖教量，證其定有，但又依何種勝理，可見若名若相，唯證第八，非餘轉識。而證第八是定有耶？爲釋此疑，故以下之五義，推出正理，證明其識。決定是有，分三

戊初總推其有，分二，已初總問，「如是已安」<sup>至</sup>非餘轉識，「亦卽是結前生後，」如是<sup>至</sup>及相」是結前，「復云<sup>至</sup>轉識」是生後，文如上釋，故不重述。

己二總答 「山者遠離」<sup>至</sup>皆不得成」是總出無第八識，則亦無雜染清淨法，故成過也。「謂煩」<sup>至</sup>成故」是

列三雜染不成及清淨不成之名也。雜染者謂雜亂不純，染汚非淨，煩惱者謂煩惱擾惱害，煩惱雜染，此有二類。

(一) 自性雜染，謂根本煩惱及隨煩惱心所有法，自體即是煩惱擾惱害故。(二) 相應雜染，謂與煩惱心所俱起之王所，自體或善或無記，非煩惱性，唯因與煩惱心所相應俱起，故亦成煩惱雜染。如鏡自體，本是明淨，只因與塵垢共住，故亦失其明淨之相，此之二類，皆名煩惱雜染。業雜染者，業爲諸行業，今唯取雜染者，其體是行蘊中心所法。以思之發身語意之動作，名爲業也。此行業因煩惱發者，故亦是雜染，生雜染者，謂業雜染所引感之異熟果，故亦名雜染，實是無記。又雜染約有漏爲論，則有漏心所善行，及異熟果，皆名雜染也。此三雜染，卽常徒所謂之惑業苦也。世間清淨者，謂是屬世間所攝之清淨法，指色無色界諸戒善禪定，伏欲界之雜染，故云清淨也。言世間攝，表有漏法，清淨表善性，出世間清淨者，謂三乘無漏法，非世間攝，此三染二淨，是凡聖因果之所基，若撥此染淨，則成大邪見，既許有此染淨諸法，則亦應許有所依，其所依定非餘轉識，至下廣明。故知決定別有第八阿賴耶識，爲諸淨染之所依也。

三，  
戊二別證其有謂以三染二淨，別別說明，證其識定有也。分二，已初以三雜染證有，分三，庚彼以煩惱雜染證，分

辛初徵 「若無此識，云何煩惱雜染不得成耶？」今當廣說。

辛二釋，分二，壬初總明 「以諸煩惱，至不應理故，」若以諸貪瞋等根本煩惱，及忿恨等諸隨煩惱，爲能薰法，以六識身爲所熏法，則其熏習義，及熏習所作成之彼貪等種子體。於六識身聚中攝藏，俱不應正道理。以六識身非



所熏持種之識故，所熏四義如上明，六識既非，云何持種？既不持貪等種子，則現煩惱亦無，故云煩惱雜染不成也。根本煩惱者，謂此貪等亦煩惱，是一切煩惱之依止也。隨者有二義：（一）隨性，卽性類等者；（二）隨體，卽前分位者。其隨染隨增二義，如俱舍明。所謂身者是聚義，謂六識各各起時，必有同起之相應心所等成一聚也。如名身句身文身然。

壬二詳辨 卽詳細辨明，六識身不能受熏持種，別有第八之義也，分三

癸初就當界六識身明，（當界卽欲界）分三，子初，以眼識明，分二，丑初出計「所以者何」是追徵語，「若立眼識<sup>至</sup>成種非餘」卽正出外計也。謂汝若安立眼識（爲所熏法）與貪等六根本煩惱，及隨煩惱俱生俱滅，此眼識由彼貪等熏習，便成貪等種子，非是餘法，故無第八識。

丑二破執，分二，寅初正破分四，卯一，舉已滅「卽此眼識<sup>至</sup>果生不應道理」分三。

辰初明無熏習，所依二義，「卽此<sup>至</sup>可得」謂卽此眼識，倘若已經謝滅，第二念爲餘耳等生起所間隔，當此無眼識之時，貪等未必亦無。如是無眼識故，其熏習義與熏習所依止之法，二皆不可得也。此二既無，如何有煩惱雜染種，故煩惱雜染不成。

辰二別明無熏習義「從此<sup>至</sup>無體」謂若依從先前已滅，第二念又爲餘識所間隔，現在無有自體之眼識，俱生俱滅以成熏習，不應道理。以彼已過去之眼識，現在已無有自體故，卽無體則不能與有體法相熏習可知也。

辰三以喻重顯無熏等義「如是過去<sup>至</sup>不應道理」業之功能，僅爲一次招引異熟之用，如穀等種子，僅發

一次芽，過去現無體業，卽是已引現法起後滅歸過去之業，此業已無體亦無用，若言從此入過去世，現在已無體用之業，更有新異熟果爲彼引生者，不應道理。若更能引，則阿羅漢及佛，無捨異熟之一日，亦應更受生死苦也。故成大過，已滅眼識，亦復如是，更無俱熏習及持熏習之義也。

寅二舉相應 卽明眼識爲能熏，貪等爲所熏不應理也。「又此眼識<sup>至</sup>不堅住故，」謂卽就現行之眼識，雖可能與貪等俱生，但所有之熏習義，亦不得成就也。因眼識時有間斷故，或謂眼識於貪等俱生熏習亦不成就，以此熏習所成種子，不得住貪等心中故。由彼貪欲等唯是能依心所法故，不爲餘依，非自在故，又以貪等不一類相續常堅住故，故亦非受熏持種之法也。

卯三舉餘識 若轉計云，此貪等相應眼識所熏成種子，住餘耳等識中，故無如上諸過，此亦不然。「亦不得住<sup>至</sup>俱生滅故」謂此眼識及貪等熏習，亦不得安住於所餘耳等五識之中，以彼餘諸識及此眼識所依之根，各個別故，依既各別，則無定俱生之關係，非如第八爲共依也，故餘識亦不得持種。

又諸餘識，無決定俱生俱滅之定義，故亦無受熏持種之義也。

卯四舉自體 謂彼救言，眼識熏者住眼識中，貪等熏者住貪等中，各持自種，爲將來生起之因，無上諸過，破此眼識等熏習，亦復不得言各住自體中。何以故？由彼各各法自體是一法，無一念頃有二眼識並生之理故，若是二法，方可云有俱生俱滅成熏習義，既是一法，與誰俱熏習耶？若復救言，眼識與貪等並熏，各種歸各法自持，故無過者，此亦不然。並熏非自受熏持種云何自持，受熏持種互相違故。

寅二結破 以上種種道理，是故應知，眼識與貪等六根本煩惱及二十隨煩惱互相爲所熏習，不應道理。結前二破，「又復此識非識所熏，」謂此眼識，亦非可以餘耳等五識爲所熏，所依別故，又無決定俱生滅故。亦非可以自眼識爲所熏，自不能熏自故，結後二破。

子二例明餘識 如上來說計眼識受熏持種種過，若計其餘耳鼻舌身意五轉識受熏持種，亦復有如是諸過。如其耳等各隨各應，皆當了知。故前六轉識持雜染種皆有過，雜染便不得成，若許別有第八受熏持種，便無過也。

癸二從上地六識明 謂若無賴耶上界來下界生，下界煩惱應無因生，故煩惱不成。「無想」卽無想天，此天五百大劫中無六識，「等」卽無想以上空識等諸地，無下界染識也。「沒」卽是死，「此間」卽欲界，「所染初識」卽從上來下最初爲下界本隨二類煩惱所染污之結生識也。若謂不許有第八識，唯六識者，則從上界無想天等諸地死後來生此欲界之有情，此有情在來生之時，必應有爲下界煩惱及隨煩惱所染污之最初生識，但彼無想天諸地中，此下界染識種已無持者。（無想全無六識，諸地無下染識）此間所染初識，其生之時，便應成無因生，無種生故。何故知無？由下界染熏成種所依止之下界六識，於無想天等中已無，所依無故，熏習亦失，並成過去已滅無法。現在皆是無體，故能依之種子，熏習成之種子，亦皆已無。故成斯過，若許有第八識持種來生，便無斯咎。

癸三從聖位轉識明 卽依三乘初入聖位，所有淨智相應轉識，明非持染種也。分三

子初明現種應無依 「對治煩惱識」者，煩惱是所對治障，識是能對治道，此明能治，卽三乘見道位無分別智所相應淨識也。「一切世間餘識已滅」者，謂世間攝除阿賴耶識之所餘識，皆已謝滅，此約六轉識爲論，若通第

七、第七亦轉，則滅染污一分，更有大乘生空二空之別，此不詳說。「所餘煩惱及隨煩惱種子者，」即除三乘見道所斷分別煩惱隨煩惱現行，及俱生煩惱隨煩惱現行。此（位中無染現行法故）所餘之俱生煩惱及隨煩惱種子，此種定應是有，修道位中起現行故。此種若亦斷滅，初果應同羅漢，初地應等如來，便成大過。

又謂能對治煩惱之淨識，若已生起，則除阿賴耶外，所餘世間攝一切轉識便已謝滅，性相違故，如明鏡喻。當此見道無染識時，若不許有無記性之阿賴耶識，則所餘之俱生煩惱及隨煩惱種子，亦應斷滅，無所依故，若轉謂即在能對治識中者，亦不應道理。何以故？（一）因此能對治識之自性，是極清淨、解脫法故，何能容彼。（二）此能對治識是清淨法，（如明）與彼餘煩惱及隨煩惱，是染污法。（如暗）定不能俱生俱滅故，若許有第八識持種，便無是過。

子二明後染應不生 「後時」即修道位，謂復於出見道後，修道時中，其世間攝之識生，所餘煩惱等種亦隨起，當爾見道時中，若離阿賴耶識，則彼未入見道時所有之諸熏習，及熏習所依止之染識，於初入見道即滅，久已成過去無現前體之法。此熏習及所依止，且成已無。種更何有？故若有此世識及染法生者，則應成無種子因緣而更能生果之外道，若許別有第八，則無過也。

辛三結 以上來從當界上地聖識三種正理爲證，故是應知若離阿賴耶識，則煩惱雜染皆不得成，是故定有此識。

庚二以業雜染證名見上釋分二。

辛初徵 謂上來煩惱雜染不成已知，又云何可知爲業雜染不成之理耶？

辛二答 業即福等三行，若不許有阿賴耶識，則十二支中行爲緣生識之理亦不相應也。何以故？六轉識於結生時無，次生起乃名色之名，故非此識，染意亦於中有中滅，故無別爲此識之法，更何能爲名色之緣耶？問曰，若此緣無有何過耶？曰，此若無者，則取支爲緣起有支亦不相應也。何以故？以識等種爲愛取等潤後有生後功能，名有支故，未潤之識等尙是無。更何能成已潤之有，有取既失，業依何立，以是理故。若離阿賴耶識，業雜染亦不得成也。

庚三以生雜染證 分三 辛初徵謂上二雜染不成之理已明，其生雜染云何亦不成耶？

辛二釋 分三 壬一從生時識明 分二 癸一總答謂若無賴耶識結合赤白，受生相續之理，不相應故。此不相應使不結生，故生雜染不得成也。

癸二別解 分三 子一明欲界生不成 分四 丑一 和合識不成，卽文中「識羯邏藍更相和合」之識，若離此識不相成也。分三

寅初示結生相 「非等引地」卽欲界散心地，等引是定，等引地卽上二界定心八地也。「中有」是四有之一，死後生前中間之有情位，名爲中有，「羯邏藍」此云雜穢，卽赤白相和，狀如凝酥，是胎中初七日位名也。又謂若有有情於此欲界散心地沒已，仍於此散心地受生時，彼有情依中有位最後剎那之意根，起染污意識，結合赤白，受生相續不斷。（是持識力）但此染污意識，亦於中有位最後剎那中滅，因結生時是極重悶絕故，初入母胎時識與羯邏藍更相和合，攝持赤白以爲自體同安危者，是識卽名和合識，亦名相續識，卽十二有支中識支是也。

寅二牒計徵破分二 卯一牒計「若即意識至有意識轉，」謂若不許有阿賴耶爲和合識，計即意識於中有最後剎那與彼羯邏和合名和合識，既此意識與彼和合，次生有最初剎那後，依止此和合識之舊意識，「是所依」於母胎生有位中有新意識轉起，「是能依」是故不須別有阿賴耶識爲和合識。

卯二破執分三 辰「一」有二意識破，「若爾即應至同時而轉，」三乘共許同處同時同類之法不得同起，無容處故，有無用故。故有二意識於母胎中共轉，便違三乘共許道理。文謂若計依舊意識有新意識得同時生者，即應有二，個意識於母胎中同時而轉也。若計即是一意識者，亦不應理，彼和合識恆時是無覆無記性，依起意識則通三性，性不同故，故非理也。若許賴耶爲所依識，便無其過。

辰「二」以三因由破「又即與彼至不可得故」文分二段，「又即至道理」是立宗，謂又決定計與彼羯邏藍和合之識，是中有位依意根文所起之染污意識，爲此和合識體者，不應道理。何以故？有三因故，「依染至得故」是三因，「一」此生有位新生意識之所依識便成染污性故。但結生識定是異熟無覆無記性，故不應理。「二」此和合識即相續識，於中有生有等時皆無斷，持赤白故，意識有斷。（此時是極重悶絕故，）故不應理。「三」意識若有，其所緣之境必明了可得，意識以粗顯境爲所緣故，但此位中，意識所緣之明了粗顯境定不可得，故知此位，定無意識，以此三因，故意識爲和合識性，不應道理。若許阿賴耶識即無此過。

辰（三）設雙關徵破分三，已（一）牒計，「設和合識即是意識，」謂假設許汝計和合識即是意識。

已（二）設關且問汝意，爲此和合意識，即是一切種子識耶，抑爲依止此和合意識所生之餘意識，是一切種

子識耶，此有何過？

已（三）責破「若此和合，不應道理」，謂若計此中有最後刹那，後與羯邏藍和合之意識，即是一切種識者，應知即是阿賴耶識。汝不過以異樣之名，將此阿賴耶識，說為意識而已。餘轉識非能持種名一切種識，前已辨故。若不以和合識為一切種子識，返以能依止此和合識所生新意識，謂是一切種子識者，則所依之因識，非一切種子識，能依之果識，返計是一切種識不應道理，以因果相返故。

寅三總非結正，以是理故，成就此中有位後一刹那與羯邏藍和合之識，決定非是意識，（有上諸過故，）但是阿賴耶果相異熟識。（結前二破，）亦但是阿賴耶因相一切種子識，（結第三破，）二相總合，即是自相，故應知和合識，即是阿賴耶識也。

丑二執受識不成 上和合識，約中有未入生有初結生識明，此執受識，約有生來至未死前識明，在一期中，能執持色根令不壞及生覺受之識，即阿賴耶識，如上已成訖。今唯證非轉識而已，文謂從初結生相續不斷以來，乃至未死以前，設若離阿賴耶識，能於一期中執持色根，令生覺受之識，必不可得也。以唯阿賴耶識總為諸色根依，其餘諸轉識，皆各各別有所依根故，故無有一識能獨執受有色諸根也。前五識別依可知，第六七識不依色根，故亦不執受。又餘轉識，性通善惡，忽上忽下，世出世等，不堅住故。若根由餘轉識執受者，其轉易位便應捨而改取，若外教言，色根不必有識執受，此亦非理。若無識執受者，應同死屍，不久當壞，故諸色根於一期中，不應離識，又滅定等位中，有情色根不壞，故執受識，非諸轉識，唯是第八阿賴耶識。

丑(三)相依識不成，「若離異熟<sup>至</sup>此亦不成，」名者是受想行識四非色蘊，色者卽母胎羯邏藍，識卽與彼五蘊對立之和合識。

謂若離此異熟阿賴耶識，如世尊說，識與名色更互相依，譬如蘆束相依而轉之識，此識亦不得成。除阿賴耶識，更無可爲與彼名色相依而轉之識體故。因諸轉識，若王若所，皆名攝故，亦不可說。識與名是一法，因同時更互相依，如二蘆爲束，非一法故，若許別有阿賴耶識，爲此識體，便無是過。

丑四識食識不成。食以能資持長養身命，令不斷爲義，佛說食有四種：(一)段食，是色法變壞時，能資養身命，唯人等所食之飯等。(二)觸食，是根境相觸以資益身命，通六轉識。(三)思食，是由希願之意識，以資益身命。(四)識食，是能任持身命，令不壞滅，故亦名食。謂若離此異熟阿賴耶識，已受生後有情，所任持身命之識食，亦不得成。有前轉識，何以不成識食？以六轉識中隨取其一識，皆不在任持身命（如上不能執受色根中說）故，不能作食，又於六轉識中，任隨取其一識，於三界中皆有間斷。（二禪上無五識，無想天等無意識）故於三界已生有情，能作食事定不可得，卽六識離合亦不能於三界中，能爲已生有情作食事，不徧三界故，若許別有阿賴耶識，爲已生有情作識食，便無上過。子(二)明色界生不成，「若作此沒至定不可得，」謂若從此下界沒，上生於等引地中之有情，於正受生時，是由下非等引散心地之染污意，趣上足地結生相續，但此能趣之非等引地意識中，能爲染污之心，是彼定地所攝，以豎定味等爲染污，非貪五欲等故，若離異熟阿賴耶識，以餘法爲持彼上地染污種子之體，定不可故。（餘不能持種如上明）持種之識無故，餘種子體亦定不有，離所依必無能依故，彼上地染污心種子尚不得有。



則所起彼上地之染汚現行，更何從能有耶？彼上地染汚心若無，則不能生上地，故成過失。換言之，卽自欲界死，上生色無色界，於將結生時之意識，仍是欲界所攝。其所有之染汚，則上界攝。若不許有異熟識持彼染汚種子，則彼種子定不可得。更云何能於將結生時欲界所攝意識上得起上界所攝之染汚耶？若許別有阿賴耶識持彼上地染汚種子，此時生起便無過也。

子三明無色界生不成。「復次生無色界，應無依持，」無色卽空識等四無色天，唯有第六七八識，及其相應心所等。染汚善心者，以彼心是定故善，有愛味等是染汚，故名染汚善心。謂初生無色界之有情，若離第八因相一切種子識，唯第六識者，第六識仍是下界所攝，無能生彼無色界染汚善心，故彼染汚善心應無種子。若離第八果異熟識，唯第六識者，此下界所攝之第六，非彼無色界染汚善心所依，亦非能持彼染汚善心種子。彼無色界染汚善心無因及依，生不應理。若許別有阿賴耶識所攝受故，從自種生，（有因）爲所依故，（有緣）住便無過。

壬二從出世識明，分二，癸初總明四天。「又卽於彼，滅離異熟，」謂又卽於彼無色界中，無色身依，亦無第八唯第六者，若出世之無漏心正現在前時，此是能對治世間心，故餘世間心此時皆滅盡，則當此無漏出世心正現在時，便應滅離彼無色趣，以唯是出世無漏心故，然實不離，故成相違。若許第八仍屬世間，便無上過。

癸二別明二趣。「若生非想，爲所依故，」非想非非想處者，謂此處非同空無邊處，識無邊處之有想，亦非同無所有處之無想，故立斯名。卽三界最上之有頂，第一有也，此天定重於慧，極爲開鈍，非出世無所依生趣，「無所有處出世間心現在前時」者，謂此天之心較明利，能生出世間心，故非非想處之有情，欲起出世心故，必須先轉

第六識爲無所有心，依此方生出世間心，（但此時中有情屬第一有，第六轉識屬無所有，依生之出世心非世間攝，）若不許別有第八唯第六者，則此出世心現在前時，卽應第一有及無所有二趣，悉皆滅離。彼是世間，猶如明闇定不同時，又若無第八識，此出世心，便無依趣，因此出世識不以非想非非想處爲所依趣，彼闇鈍故，是世間故。亦不應以無所有處爲所依趣，心雖明利，亦世間故。然亦不以無餘涅槃爲所依趣，此出世心初起之時，有餘依故，尙有修所斷惑種故。所依無故，能依亦無，故亦成過。若許別有第八阿賴耶識，二趣可不滅，此心亦有依，故無咎也。

壬三從沒時識明 「又將沒時」至「皆不得成」，「將沒時」者，卽六識已滅身體尙煖時。「造善造惡或上或下所依漸冷」者，所依卽身，爲諸根等，所依處故，謂第八識。是持煖壽之識，此識捨時，其身便冷，造善之人，白業引故，死當上生，故所依身，從下漸冷，體全冷時，卽命終也。造惡之人，黑業引故，死墮三塗，故所依身，從上漸冷，體全冷時，卽命終也。若不信此第八阿賴耶識，唯執有六識者，此死時入閻絕位已無六識故，此上下漸冷事，應不得成。

辛三結 以上諸理爲證，是故當知，若離一切種子因相，及異熟識果相之阿賴耶識自相者，非但煩惱業雜染不得成，此生雜染亦不得成也。

巳二以清淨推證，分二，庚一世間清淨，分三，

辛一徵問 雜染不成，如上已知，且世間清淨不成，云何可見？

辛二解釋，分二，壬舉下界爲證，分二，癸一難餘非因，分二，

子一下界加行非上因難 「謂未離欲」至「不應道理」，「續卽現煩惱之別名，謂若無第八唯六識者，未離欲界

貪等煩惱，未得色界煩惱相應心之有情，（即欲界有情）即用欲界煩惱所繫之善心，發心爲捨離欲界貪等煩惱故，勤修超出欲界之加行，但此欲界煩惱所攝而生，起之加行善心，與色界煩惱相應心不能同時，俱生滅故，不成薰習。同是一意識故，此加行心，非彼色界纏心之所熏法，非無記性故，非俱生滅故，散定相違故。此加行心，尚不爲彼色纏心之所熏，爲彼色纏種子，不應道理。

子二過去色纏非現種難 轉計云，色纏心生，仍以過去曾有色纏心種，現在現起，故無有過。破云，又色纏心過去多生，種已間斷，於其中間，餘心隔絕，不應更爲今時生色纏定心之種子，何以故？過去色纏心，唯是無有故。（即已滅無）

癸二成此是因 以是之故，成就色纏定心一切種子，是異熟識，從於無始展轉傳來，爲今時色界纏心生起之因緣，便無過也。然則欲纏所攝之加行又有何用耶？謂因緣雖有，若無增上緣，仍不能起，如離眼根，眼識亦不得生，故加行善心，但爲色纏心之增上助緣，或引色纏心之等無間緣，非因緣也。

壬二例餘界亦然 依上理證，如其餘一切離欲地中，生心道理，如其所應，當了知也。

辛三結過 如是體相之世間清淨法，若離此識因相之一切種子識，及果相之異熟識，其事定不能成就也。世間清淨，唯伏煩惱而不能斷，出世間清淨，則有斷分別俱生煩惱所知障等不同也。

庚二出世間清淨，分二，辛一就聞熏辨，分二，壬一明正理，分三，

癸初徵問 出世間清淨法，云何亦不得成耶？

癸二答釋，分二，子一引聖教。「謂世尊說<sup>至</sup>正見得生，」世尊說卽是顯是聖教量。「依他言音」者，卽依他出世人所說之言音教法，是所聞境，在能聞邊卽是聞慧。「及內各別如理作意，」聞者非一，故內各別，如他所說正理。而生起與理相符之作意，是能了心，亦卽思慧。由此上來所明之他言音及自作意爲因，無分別之正見（卽智）卽得生起，此正見者，卽出世間清淨法也，若離第八識，聞熏習不成，則此正見亦不得生，故世間清淨不得成也。

子二格正理，分三，丑一耳意二識辨，分二。

寅初徵 若不許有第八識者，此聖教中所說之他言音及如理作意，所有熏習，爲是熏在耳識中耶？抑爲熏在意識中耶？抑爲耳意兩識俱爲所熏耶？

寅二斥 「若於彼法<sup>至</sup>餘識所聞，」謂若於彼他音所說正法，起如理思惟之時，當爾之時，耳識且不得生起，故非所熏。又當爾之時，意識亦爲種種境界擾亂散動，餘識於中間隔，故亦非所熏。此二俱非所熏，例可知也。耳意識既不爲所熏，種子應無。種子無故，現從何起，故出世間清淨法不得成也。

丑二前後二識辨 「若與如理<sup>至</sup>相應之心，」謂若待至與如理作意相應之意識心王生時，而此聞所熏之意識，及與彼前時之言音，已久滅盡。成過去無，現在決定無有實體，意識及熏習法卽已無體，云何復爲種子。而生後時與如理作意相應之記憶心耶？前後二識既不爲熏，故出世清淨亦不得成。

丑三世出世識辨 「又此如理<sup>至</sup>不應道理，」謂此與如理作意相應之心，是世間心攝，彼與正見相應之心，是出世心攝，此二意識，從無始來，曾未有時俱生俱滅。（性相違故是一識故）是故此世間心，非彼出世心之所熏。

既此不被彼熏，以此爲彼種子，不應道理。

癸二結成 以是理故，出世清淨正見，若離一切種子因相異熟果之阿賴耶識者，亦不得成也。以世間六識中，受聞正法識之熏習，攝持彼出世清淨種子，不相應故。理如上明，故應信別有第八阿賴耶識也。

壬二答妨難，分四，癸初答能所治難，分二，子初出難，分二，

丑一染識非淨種難 「復次云何<sup>至</sup>淨心種子，」謂上本明一切種子異熟果阿賴耶識是爲雜染法因，云何復能爲「出世能對治雜染清淨心」之種子耶？雜染清淨二性相違，阿賴耶識豈能同時爲雜染又爲清淨乎。

丑二無薰應非種難 「又出世心<sup>至</sup>從何種生，」謂出世淨心，往昔劫來，未曾習故，彼出世心之熏決定應無，既昔本無出世心之熏習，現在正見相應之出世清淨心，從何種生耶？故縱許阿賴耶識，亦有此過。

子二答釋 「是故當知<sup>至</sup>種子所生，」「最清淨法界，」是佛所證之法界，二障之現種及二障所起法俱盡，故云最清淨。「等流」者，謂從佛法界均等流出之教法，與佛之法界是平等流類，即所依之他言音也。「正聞熏習」者，於此經教，無倒聽聞，即內如理作意也，以此說聞即成熏習，文謂是故應答言，此出世清淨法者，是依佛證之最清淨法界平等流出之教法，所起之正聞熏習熏成種子之所生，雖以阿賴耶識爲所依止。然非以阿賴耶識種爲親因緣，故無前過。故即法華經「佛種從緣起」之謂也，亦是成唯識論中新熏家義。

癸二答目他性難，分二，子一出難 「此聞熏習<sup>至</sup>諸佛菩提，」謂此正聞熏習清淨法種爲是阿賴耶識之自性耶？爲非阿賴耶識之自性耶？即此熏所成之清淨種子，既依阿賴耶識，與阿賴耶識爲一耶？爲非一耶？此有

何過，若即是阿賴耶識自性者，（若是一者）云何又能是彼阿賴耶識對治法之種，是一體故。若非阿賴耶識自性者，（若非一者）便不依彼阿賴耶識。此間熏習種子之所依處，云何可見，無依處故無種，無正見生，乃至云何能見證得與諸佛平等之菩提，故有第八仍有此過。

子二答釋 雖非同性，亦可為依，如眼識可依眼根，非性必同也。「此間熏習至種子性故，」謂此正間熏習，隨聞者一趣異熟識相續所依轉起之處，即寄在彼一趣相續異熟識中，此熏習所成之淨種，與彼阿賴耶識和合俱轉，不可分別，猶如水乳和合似一，然此熏習，非彼阿賴耶識，實是彼阿賴耶識能對法之種子故，但隨依止，亦無過咎。

癸三明熏習之相，分二，子初微明。「此中依下至得相應故，」謂此熏習中，依三慧修。有三品別，初聞正法為下品熏，次展轉增勝為中品，次更增勝力為上品，每品各有三慧。或依聞所成慧為下品，聞思為中品，聞思修為上品，此三品熏習，是依聞思修數數多分修作，得相應故，即生正見也。

子二別辨，分二，丑一略標舉。「又此至種子，」謂此正間熏習種子，下中上三品，應知亦是法身種子，非阿賴耶識也。言法身者，是通指斷所知障生得菩提果，攝自性受用變化三身，對斷煩惱之解脫身，此名法身，非特指自性身為法身也。

丑二廣解釋，分二，寅一明淨種非賴耶。「與阿賴耶至心種子性，」謂此種子，與阿賴耶識性相遠故。非即阿賴耶識，以是出世間最清淨法界平等所流之性故，雖初熏時下品中品等位現是世間攝，而實是出世間心種子之性，故非阿賴耶識也。

寅二顯熏習有勝能，分三，卯初明治作。「又出世心，<sup>至</sup>諸佛菩薩，」謂此出世心種，雖未生出世心時，然已能損伏對治諸增上貪煩惱纏。（即對治煩惱雜染）已能對治諸險惡趣果，以現無感果之惑故。（即對治生雜染）已能作過去一切所有惡業之朽壞對治者，（即對治業雜染）上三種是斷惡，又能隨順逢事一切諸佛菩薩，即作善也。

卯二明身攝。雖此種子仍是世間，應知賢位初修業菩薩所得者，亦是法身攝。若聲聞獨覺所得者，則唯是解脫身攝，非法身也。又此熏習，雖是世間，定非阿賴耶識，是法身解脫身攝故。

卯三明轉依。「如如熏習，<sup>至</sup>一切種永斷，」謂上來所明下中上三品熏習，如是如是次第漸增，異熟果識。亦如是如是次第漸減，此異熟果漸識減，即漸轉一切雜染種子之所依，既一切雜染種子所依轉已，即捨異熟果識。及一切雜染種子識，無復雜染種子依之而轉。一切染種至此永斷，斷染法故，成淨法身，此正聞熏習之功力，即依阿賴耶識而得成也。

癸四明和合之相，分二，子一正難。謂云何非阿賴耶識之出世清淨種，與阿賴耶識之染雜法，猶如水乳同處俱轉，而其阿賴耶識一切染種漸盡，非阿賴耶識一切淨種漸增耶。

子二喻釋，分二，丑一鵝飲乳喻。謂譬如於水乳和合器中，鵝能飲乳盡而水存，即如見修道中，一切染種淨而淨種存也。

丑二世離欲論。謂又如世間欲界有情，得離欲生色無色時，非等引地欲界煩惱熏習漸減，其等引地熏習則

漸增多，而得轉下劣依成上勝依，見修道中轉捨阿賴耶識中染種而增阿賴耶識中淨種之理，亦復如是也。

辛二就滅定辨，分二，壬一正辨。又入滅盡定之有情，識不離身，執持壽煖，是聖所說故。但前六轉識及第七染分，於此皆滅盡，此中異熟識應成不離身之識，因滅定之有情，非為治此異熟識滅定生故。

壬二破執，分三，癸一破無識執。謂又非出定時此前滅之識後生名不離身，由異熟果識如在定中間斷，已使離結生相續之執持，便無重生之理故。便成死屍，不應出定更生，故定中無識成過。

癸二破意識執，分三，子一牒計總破。謂又若有執即以第六意識故，立為滅定有心，破云此心不能成立。

子二顯過別斥。「定不應成故」者，謂若此定有意識者，則不應成無心定故。若有阿賴耶識為心，此非彼所治故，便無此過。「所緣行相不可得故」者，謂若有意識，其所緣境及能緣行相便應明了可得，然此定中，其所緣行相俱不可得，故成過失。若許賴耶，便無此過。賴耶行相所緣，俱不可知故。「應有善根相應過故」謂此心若是意識者，其性是何性，若是善者，便應有善根等心所相應過故。「不善無記不應理故」者，謂離欲時一切不善皆不有故。故非不善，亦非無記。此定是善定故，「應有想受義行過故」者，謂此心若是善者，便有善根等心所法現行故。想受徧行心所亦應現行，此定便不應名滅受想定，故成過失。「觸可得故」，謂此定中有意識者，必有意識相應觸故。此亦應然，有觸有何過耶？「於三摩地有功能故」，謂於餘三摩地中，有觸生受之功能故，此亦應生受，有受有何過耶？「應有唯名，滅想過失之故」，故以意識為此中心，不應理也。「應有其思信等善根現行過故」，謂若有觸，便有思等，聖所說故，然汝不許，故不應是第六意也。為避前難及違聖教，便轉計為此定唯有心王，無心所法，此亦不然，能依



心所與所依心王，無始時來未曾稍離，汝今單拔除彼能依心所令離所依之心王，不應道理故。「有譬喻故，如能偏行，此有不故。」謂又有喻明，如語行尋伺滅，語便不起，如是意行思想等滅，意亦不起，外救如身行出入息滅，其身仍在，意亦應然，心行思等雖滅，而意亦應仍在，此救不然。彼身行非偏行，此不有故，此是偏行，故救喻非也。若許有賴耶識者，以無意識故，名無心定，以有賴耶故，名識不離身，使無上種種過咎。

子三結定非意 「又此定中<sup>至</sup>故不應理，」謂又此定之中，若以山有意識故知爲有心者，則此心是善不善無記三性，皆不得成，故不應理。

癸三破色心自類相生執，分四，子一牒計指前破無熏習 謂若復執色心無間生是諸法種子者，此不得成立，如前已說無熏習過故。

子二破滅久不應更生 「又從無色<sup>至</sup>不應道理，」謂又如從無色界沒，此有情無色種，色生不應道理，從無想天沒，此有情無心種，心復生不應道理。從滅盡定出，此聖者心種久斷，心復生不應道理。故色心各持種，不應正理，若許有賴耶識，便無此過。

子三破阿羅漢應無最後蘊 謂又若前色心爲後色心生種者，則阿羅漢之色心亦應爲後色心種，永無盡期，便不成最後心，是大過也。

子四許可容有等無間緣 謂此前念現行色心，望後念現行色心，唯可容有等無間緣義，非因緣也。

戊三結成其有，分二，已一直結 「如是若離<sup>至</sup>決定是有，」謂如是之故，若離一切種子及所依異熟果識，雜

染清淨皆不能成，以是之故。成就如前來所說之相之阿賴耶識，決定是有也。

己二頌結 謂如前轉識轉依不成之理，此中有三頌明之，分二，庚一徵計「菩薩於淨心，云何汝當作，」謂菩薩於出世淨無漏心時，便遠離眼等五識，亦無餘世間有離善等，若有賴耶，可作一切雜染種子，此染種無故，便名心轉依，汝既不許有阿賴耶，菩薩爾時之心轉依，汝云何當作耶？

庚二破執，分二，辛一破對治為轉依執 「若對治轉，永斷成過，」謂若計對治起時便是轉依者，不然，對治起時非全永斷，故不成也。若對治即全永斷者，則果之羅漢如來，與因位有學菩薩，應無差別，於永斷之理成過失故。辛二破轉識為轉依執 若不許阿賴耶識者，其淨心起時，彼世間轉識便滅，即無染種，以無世間識故，又或無體。若許轉識為轉依者，無種體二法可言無故，有轉依義不應道理，以必斷染方轉依故。

丁三示差別相，分二，戊一徵起 復次此阿賴耶識之差別衆相，云何可知耶？

戊二答釋，分二，己一總答三四 「略說應知，至相親差別，」謂總略言說，此識之差別相，應當知道，或為三種相，或為四種相，此三四中，且說三種相者，謂三種薰習差別故，說三種相也。「一名言薰習差別，」謂種種戲論名言薰習，第八後來生起種種法之差別種子也，是親因緣。「二我見薰習差別，」謂我見煩惱執我執他薰習，而成後來生自他差別之緣也。「三有支薰習差別，」謂三有善不善不動行之薰習，而成後來生諸趣差別之緣也。此二是增上緣，四種相者，謂一引發差別，二異熟差別，三緣相差別，四相貌差別，此四如下廣釋。

己二別釋四種，分四，庚一引發差別 「此中引發，應不得成，」即能引發現行諸法品類差別之業也。「謂

新起薰習，「即最初所起引發識等之薰習也。」此若無者，應不得成。謂此最先所起之薰習若是無有者，則後之行爲緣識及取爲緣有等，皆不應成。便成過失，若許有此種相，便無咎也。

庚二異熟差別 「此中異熟，生應不成，」謂上明之行有爲緣於諸趣中所引之異熟果，種種差別，此阿賴耶識之差別無者，則無有種子，後有諸法眼等色根等異熟法，生應不成，許有賴耶，便無是過。

庚三緣相差別 「此中緣相，應不得成，」謂即此阿賴耶識見分，爲意中我執煩惱所緣之我相，故亦是第八相，此識若無者，則染汙意中我執所緣之我相，亦應不得成也。

庚四相貌差別 即是阿賴耶識中種子生起諸法之種種相貌也，分二辛一略標舉「此中相貌差別者，種子相等，」即舉共相等名也，等下文粗重輕安等相。

辛二庚解釋，分二，壬一明依正差別相，即明依報名共相，明正報名不共相，「共相者謂，應不得成，」分三  
癸一依標釋相 「共相者，生種子，」共相者謂即是阿賴耶識中共相種子所起之器世間諸法，爲阿賴耶識之共相。不共相者，謂由各各有情阿賴耶識中不共相種子所起之別別內六處法，即是賴耶不其他之相也。「共相即是無受生種子」者，謂生外共相之種子，即是無有覺受生起之種，「不共相即是有受生種子」者，謂各有各情別別能生內處之種子，即是有覺受生起之種子也。

癸二明對治心異，分二，子一總明內外不同 「對治生時，但見清淨，」謂有對治無漏心生時，此共不共二類種子，唯不共相所對治滅，其共相法，亦有他有情分別所持，故不治滅。但隨行者之淨心，而見共相法亦成清淨法。

而已。

子二別明外隨心異。「如瑜伽師<sup>至</sup>取唯有識」謂如修瑜伽諸師，因各各心行不同，於一物中起種種勝解不同，有種種所見之異境，然皆得成立。如於一水上，天人魚鬼等所見之不同也，爲顯此義，故引二頌，「難斷難徧知應知名共結」者，請共相種是由共同之結使所起，此共相廣大無邊。又似外現，故難斷而且難徧知也，「瑜伽者心異」，卽顯能見之心爲主，「由外相大放」顯外器世間相廣大無量，「淨者雖不滅，而於中見淨」者，外相雖大安布，瑜伽之淨者，雖不能滅除，然由各各心異，而於其中見爲淨法，亦能成立也。「又清淨佛土，由佛見淨故」，是引卽染卽淨喻，謂又諸清淨佛土之所能淨者，亦是由佛之四智照見清淨故而成清淨，非由染見之有情能見爲淨土也。復引一別頌，對前所引證之瑜伽師種種勝解而所見有種種境皆得成立之理，今更進明，皆唯是識也。

「諸瑜伽師（出能見人）於一物，（出所對境）種種勝解各不同，（出心異）種種所見（出所見境）皆得成，（明成立）故知所取唯有識，（成唯識）卽解深密經所謂無有少法能取少法義也。

癸三結成 此識若是無者，則諸器世間之共相，及有情世間之不共相，生起差別等皆應不得成也。

壬二種種差別相，分四，癸一粗重輕安相。「復有麤重<sup>至</sup>應不得成」，謂此又有粗重相及輕安相二種差別，粗重相者，謂卽無所堪能之煩惱種子。輕安相者，謂卽有所堪能之有漏善法種子，此二相若無者，則所感之異熟果，有無所堪能及有所能堪之二類異熟。此二異熟所依之差別應不得成，故成過失。若有此二相爲所依差別，便無咎也。

癸二受盡無盡相 「復有亦受<sub>至</sub>應不得成」謂復更有有受盡相及無受盡相二種相，有受盡相者，謂已成熟異熟果（是所成熟）之善不善種子，（是能成熟）此種子是行業種，（有支種子）唯能引一次果，果既已熟，其受生之功能便盡，故名有盡期之相也。無受盡相者，謂即是名言熏習種子，此種子無始時來是為種子戲論流出轉成之種子故。轉至斷前曾無盡日，故名無受盡種子，此二種相，若是無者，無有受盡相故。則久遠劫之已作罪不起之善不善業，與果之功能受盡，應不得成也。倘此若不盡，則如來羅漢，亦應更受異熟流轉之生死苦，故成大過。無無受盡相故，則從名言上更新生之名言，熏習生起，亦應不得成也。

癸三譬喻相 「復有譬喻<sub>至</sub>應不得成」謂復有幻等應譬喻為相也。謂即此阿賴耶識，以幻夢翳等為譬喻相，顯其不實為顛倒緣也。此如幻等譬喻相若無者，則由諸不如實種種虛妄徧計種種緣故，有顛倒緣相，亦應不成也。

癸四具不具相 「復有具足<sub>至</sub>應不得成」具足謂具足第八之染種或伏或斷也，文謂復又有具足相及不具足相二種相，謂諸具縛之有情（者即有情之代名詞）染種具在，故名具足相。世間離欲界之有情，暫伏下界染故，名損滅相。有學位之聲聞，及諸菩薩，或斷絕一分煩惱障，或二障俱斷絕一分，名一分永拔障種之相。阿羅漢及獨覺與如來，名煩惱障全永拔盡相，但如來又名煩惱所知二障全永拔盡相，非羅漢獨覺亦能，故曰如其所應也。此等諸差別相若無有者，如是次第異生雜染如來等遺滅應不得成也，以有如是諸相故，是故應知定有第八識也。

丁四辨性無覆，分三，戊一問 有何種因緣之道理故，其善不善能感異熟法，感成之異熟果是無覆無記性耶？

戊二答 由異熟果是無覆無記性方能與善不善俱不相違，善與不善二性互相違故。若異熟果是善不善，其雜染還滅俱應不得成。何以故？以是善則不爲染熏，無染熏故，便無雜染。無雜染故，亦無斷染淨所得之還滅，皆應不得成。若是不善性，則不受善熏，其過可知也。

# 應用理論類

## 佛法總抉擇談

太虛

昔基師既著唯識料簡，於法苑義林復有總料簡章之作，頃獲讀竟，無居士之唯識抉擇談，十之八九，與吾意貼合無間；然以之專談唯識一宗，雖無不可，而置之佛法總聚中，則猶須爲抉擇之抉擇焉！故今之佛法總抉擇談，卽對於竟無居士之唯識抉擇談而作。

今作佛法總抉擇談，將以何爲準據而抉擇之耶？曰：依三性，蓋三性雖唯識宗之大矩，實五乘法之通依也。故今依以爲抉擇一切佛法之準據焉！而抉擇之先，當略明三性之梗概：

一者，徧計所執自性，其能周徧計度而倒執者，則六七二識煩惱相應諸心所也。其所周徧計度以倒執者，則於一切依他起法，周徧計度，不能適如其量，或增益之，或損減之，而倒執爲圓成實也。云何徧計所執？謂計度彼依他起法，或增益之，或損減之，顛倒執爲圓成實性。若達唯依他起而不起增損之二執，固無妨徧計焉！但徧計執自性卽是倒執，倒執解卽無所謂徧計執自性，故所計之依他起及所執之圓成實，概唯虛妄。

二者，依他起自性，依他所起之法，則一切有漏無漏之有爲法是；以相用不空而無實自體爲其自性。其所依之他，若分別言之，則衆緣是；若概括言之，則一切雜染依「他」起法皆依「倒執」起，一切清淨依「他」起法皆依

「正智」起，然倒執由迷真如故起，而正智由悟真如順真如故起，間接言之，則謂彼達真如之雜染法，由能迷真如之恆行無明起，彼順真如之清淨法，由所悟真如之二空真如起，亦無不可。

三者，圓成實自性，乃一切法圓滿成就真實之體，以無欠餘不變壞離虛妄爲自性者。不變壞遮非依他起，離虛妄遮非徧計執，無欠餘表是圓成實；若依遺徧計執斷依他起之所遺清淨所斷清淨以言圓成實，則唯無爲真如是圓成實。若兼能遺清淨能斷清淨以言圓成實，則亦兼攝無漏有爲是圓成實。若唯無爲是圓成實，則佛果具圓成實及淨依他之二性，或兼離執之徧計性，（唯識宗是）若攝無漏有爲是圓成實，則佛果唯圓成實性，（真如宗是）有處以「真如」「無爲」與「圓成實」等量齊觀，故亦言佛果唯真如或唯無爲。（真如宗經論是）

依此三性以抉擇佛法藏，其略說依他起之淺相而未遺徧計執者，則人乘天乘之罪福因果教也，亦世出世五乘之共佛法也。其依據徧計之法我執以破除徧計之人我執，而棄捨依他起者，則聲聞乘之苦、集、滅、道教也，亦出世三乘之共佛法也。至於不共之大乘佛法，則皆圓說三性而無不周盡者也。但其施設言教所依託所宗尚之點，則不無偏勝於三性之一者，析之卽成三類。一者，偏依托徧計執自性而施設言教者，唯破無立，以遺蕩一切徧計執盡，卽得證圓成實而了依他起故，此以十二門中百論爲其代表；所宗尚則在「一切法智都無得」，卽此宗所云「無得正觀」亦卽「摩訶般若」而其教以能「起行趣證」爲最勝用。二者，偏依托依他起自性而施設言教者，有破有立，以若能將一切依他起法如實明了者，則徧計執自遣而圓成實自證故，此以成唯識等論爲其代表，所宗尚則在「一切法皆唯識變」，而其教以能「建理發行」爲最勝用。三者，偏依托圓成實自性而施設言教者，唯立無破，以



開示果地證得之圓成實令起信，策發因地信及之圓成實使求證，則徧計執自然遠離而依他起自然了達故。此以華嚴法華等經起信實性等論爲其代表，所宗尙則在「一切法皆卽真如」，而其教以能「起信求證」爲最勝用。此大乘三宗之宗主，基師嘗略現其說於唯識章曰：「攝法歸無爲之主，故言一切法皆如也，攝法歸有爲之主，故言諸法皆唯識，攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若」。法苑義林章卷三八頁攝法謂統攝法界一切法罄無不盡也，其所宗主之點，雖或在如或在唯識或在般若，而由彼宗主所統攝之一切法則罄無不同，故三宗攝法莫不周盡也。譬唯一中華民國之中央政府，或設之在北京亦統攝此全國，或設之在漢口亦統攝此全國，或設之在南京亦統攝此全國，其能統攝之中央政府設在地雖有或北京或漢口或南京之異，其所統攝之全國則無異也。昔嘗以此三宗判攝中國大乘八家之學，除淨律分屬各宗外，其嘉祥、慈恩、禪宗、天台、賢首、密宗之六家，爲表如下：——

簡擇主之般若宗……………（卽攝論之得此清淨）……………嘉祥

攝一切法歸 有爲主之唯識宗……………慈恩

無爲主之真如宗  
 全體真如……………（卽攝論之自性清淨）……………禪宗天台  
 離垢真如……………（卽攝論之離垢清淨）……………賢首  
 等流真如……………（卽攝論之生境清淨）……………密宗

然此三宗雖皆統一切法無遺，其以方便施設言教，則於所托三性各有擴大縮小之異。般若宗最擴大徧計執

性而縮小餘二性，凡名想之所及皆攝入徧計執，唯以絕言無得爲依他起圓成實故；故此宗說三性，徧計固徧計，依他圓成亦屬在徧計也。唯識宗最擴大依他起性而縮小餘二性，以佛果有爲無漏及徧計執之所徧計者皆攝入依他起，唯以山能徧計而起之「能執」「所執」爲「徧計執」及唯以無爲體爲「真如」故；故此宗說三性，依他固他依，徧計圓成亦屬在依他也。真如宗最擴大圓成實性而縮小餘二性，以有爲無漏及離執徧計皆攝入圓成實，復從而攝歸於真如無爲之主，唯以無明雜染法爲依他徧計故；故此宗說三性，圓成固圓成，徧計依他亦屬在圓成也。

然此三宗，雖各有當，若從策發觀行而伏斷妄執以言之，應以「般若宗」爲最適，譬建都要塞而便於境外安內故。若從建立學理而印持勝解以言之，應以「唯識宗」爲最適；譬建都中部而便於交通照應故。若從決定信願而直趣極果以言之，應以「真如宗」爲最適；譬建都高處而便於瞻望趨向故。要之於「教」以真如宗爲最高，而「教所成益」每爲最下，以苟非深智上根者，往往僅藉以仰信果德故，於「教」以般若宗爲最下，而「教所成益」卻爲最高，以若能絕慮忘言者，必成妙觀而發真智故，於「教」以唯識宗爲處中，而「教所成益」亦爲處中，以如實了解唯識者，雖或進未行證而必非僅能仰信故。

由上來所說以觀之，起信論等與中百論及唯識論各爲一宗，而其爲圓攝法界諸法之圓教則同，雖同爲圓教而勝用又各有殊。依此於諸教法抉擇記別，可無偏蔽，轉觀竟無居士所瑕疵起信論者，亦可得而論決矣。

嘗聞持賢首家言者，傳述竟無居士據起信論「依如來藏故有生滅心所謂生滅與不生滅和合非一非異名

阿黎耶識」一文，斥爲同於數論自性與神我和合而生二十三諦之外道論，然吾未視居士之著於文言也。但唐以來之誤解於起信論者，未嘗不可以此斥之，而非起信論之本義有斯過咎，起信論以世出世間一切法皆不離心故就心，建言實無異就一切法建言也。一切法共通之本體，則真如也，卽所謂大乘體。真如體上之不可離不可滅相（真如自體相）如來藏也，換言之卽無漏種子，亦卽本覺，亦卽大乘相，所起現行卽真如用，卽能生世出世間善因果之大乘用，其可斷可離相，則無明也，（一切染法皆不覺相）；換言之卽有漏種子，卽違大乘體之逆相，所起現行則三細六麤等是也。無始攝有順真如體不可離不可滅之本覺無漏種未起現行，亦攝有違真如體可離可滅之無明有漏種恆起現行，故名阿黎耶識。譯者譯爲生滅不生滅和合爾，言依如來藏者，以如來藏是順真如體不可離滅之主，而無明是違真如體可離可滅之客，故言依也。又起信論宗在真如，從真如以起言，而此上真如門中唯以體名爲真如，不可言依真如而有生滅；譬不可言依濕性有波浪，但可言依水有波浪，故取真如體上不可離斷之本淨相，言依如來藏也。標如來藏是主，不可離滅，而應離滅可離滅之無明有漏，亦此論宗旨之所存。譬如有一講臺於此，或言山植物成（喻唯識宗）可見其爲物理學家，或言山原質成（喻真如宗）可見其爲質化學家，於此可見此論爲「真如宗」亦然。

真如宗以最廣大圓成實故，攝諸法歸如故，在生滅門中亦兼說於真如體不離不滅之淨相用名爲真如，以諸淨法（佛法）統名「真如」，而唯以諸雜染法（異生法）爲徧計依他，統名「無明」，或統名「念」，此起信論所以有「無明熏真如，真如熏無明」之說也。無明熏真如者，如目病（無明）病（熏）體自離病之目（正智）或

心之自證體（而觀（熏）淨空（如）有諸狂華，依淨空實不變生狂華言，言真如不受熏，據因目病所觀故即淨空有狂華現，亦可寄言真如受熏。要之其病（無明）共好目淨空（真如）相和合（熏）而有病目空華，可以喻此所云「無明熏真如」義。真如熏無明者，以一切淨法（真如體及於真如體不可離滅之淨相淨用）皆名真如故，一切佛法皆明真如，以一切染法皆名無明故，一切衆生法皆名無明，衆生（無明）見聞（熏）諸佛真如等流所示身言（真如）而生信解而起思修（熏），「真如熏無明」也。以見聞信解思修故，而自內本具之無漏智種（真如）漸漸引起能破（熏）於煩惱（無明）亦「真如熏無明」也。唯識宗以擴大依他起故，祇以「諸法之全體」名真如，而真如宗時兼淨相淨用統名真如，此於「真如」一名所詮義有寬狹一也。唯識宗於熏習專以言因緣，真如宗於熏習亦兼所緣等無間增上之三緣以言二也。明此則唯識宗正智現行唯熏正智種子，無明現行唯熏無明種子，且不可言正智無明相熏，何況可言無明真如相熏，而真如宗則可言無明熏真如，真如熏無明也，二者各宗一義而說，不相爲例，故不相妨；如聞擊柝，或言木聲，或言四大種聲，均無不可。

唯識抉擇談中引被成唯識所破之分別論與起信論對例者凡二條，其第二條完全牛頭不對馬嘴，茲可不論。其第一條，心性本淨客塵煩惱所染污故名爲雜染，雖爲小乘說假部之所計，成唯識論卷二，亦唯以其錯解心性本淨之故破之，非並其所用教文破之也。故曰然契經說心性淨者乃至名心本淨云云，所本契經，述記謂卽勝鬘經自性清淨心難可了知，心爲煩惱所染亦難了知等文。解起信論者，復兼引楞伽經如來藏是清淨相客塵煩惱垢染不淨等文，則此固赫然契經之聖言也。乃竟無君僅視爲分別論之說，連同起信破之，抑何謬耶？然唯識宗乃依用而顯

體，故唯許心之本淨性是空理所顯真如，或心之自證體非煩惱名本淨。若真如宗則依體而彰用。於無明云云亦故有

依體而彰故言是心從本以來自性清淨而有無明，應如此斷句不應於其其所言之自性清淨，固指即心之真如體而

亦兼指真如體不可離斷之淨相用也。此淨相用從來未起現行，故僅爲無始法爾所具之無漏種子。所言從本以來

自性清淨，不但言真如而亦兼言本具無漏智種於其內，然此心不但從本以來自性清淨，亦從本以來而有無明，此

從本以來六字應變貫自爲無明染而有染心，則無始有漏種子恆起現行而成諸雜染法也。雖有染心而常恆不變，此

性清淨及而有無明證則雖有漏現行而真如體及無始無漏種不以之變失也。此在真如宗之聖教無不如是說者，故基師於宗輪論記設

問答云：『有情無始有心稱本性淨，心性本無染，甯非本是聖？』答曰：有情無始心性亦復有心卽染，故非是聖。又問有

心卽染何故今言心性本淨？說染爲客，客主齊故。答曰：後修道時染乃離滅，唯性淨在，故染稱客。『據此一文，亦可見

於真如體不可離不可滅之淨相淨用，得稱爲主之性淨也。此諸聖教可誹撥者，則攝一切法歸無爲主之真如宗經

論應皆可誹撥之，故今於此不得不力辨其非也。

至立種子義不立種子義，除般若宗專破計執，然當不立之外，在唯識宗以擴大依他起性故，立法爾具染淨種

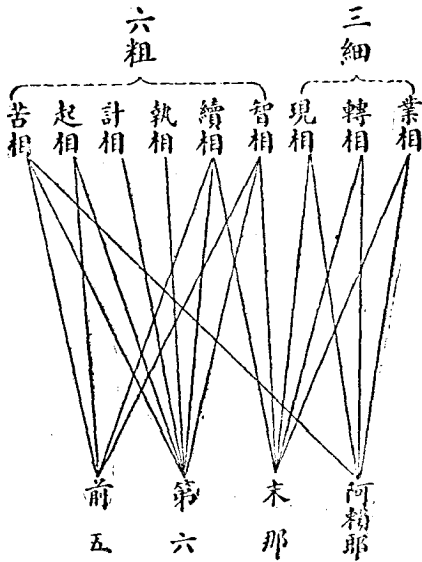
子。而真如宗以擴大圓成實性故，諸有漏雜染種說爲不覺，或名不相應染，故曰不相應義者謂卽心不覺，諸無漏清

淨種說爲本覺，或兼真如名如來藏，故曰二者相大，謂如來藏具足無量性功德故。天台宗就全體真如以言，其所謂

性具亦種子義也，其所謂事造亦現行義也。在真如宗宗依真如而起言說，義應然也；此則但取義立名之不同，而非

於法有所增減。

君又謂起信不立無漏種子，於理失用義，於教失楞伽，以三細六麤連貫而說，於理失差別，於教遠深密，以楞伽正智真如並談，而起信合為一故。然起信論於正智真如誠不定分，而有時亦不定合，如曰法身顯現（真如）智淨故，（正智）又曰法身（真如）智相（正智）之身等文，若據此必謂起信遠楞伽者，亦可指唯識遠楞伽，以五法分別（識）與正智（智）並談，乃唯識則唯分別故，且亦可曰唯識於理失淨用也，彼既不然，此何云爾！至起信之三細六麤，古來解者誠多未善，嘗察起信全文為表如下：



觀此可知並非豎說八識，不違深密平說八識，亦不違差別也。

至於掌珍論偈與楞嚴一偈同，吾初閱藏時亦曾疑及之，但清辨護法於那偈雖未標明聖言。然亦未嘗標明其非聖言。而楞嚴屬密部之經，契師所傳鮮及密宗，故皆不足致疑。而此一偈依般若宗攝，一切法歸簡擇主以擴充循計執言之，有無爲皆徧計所執境故，一切空之，亦無何過，護法等各據一宗以相辨，亦藉之以極顯自宗之義而已。

其十談中餘說大都契同，間有一二處亦可以前文會之，故不復一一。（唯用因明處亦間成差錯）比年遊目佛法藏者日多，往往因智起愚，自生顛倒分別，以蔽其明，蓋其心習側重於是，卽落窠臼，執此爲是，斥餘爲非，不能善然四解，說法無礙，得吾說以通之，庶幾裂疑網於重重。

## 成大乘論

交蘆子

### 皈心分第一

皈心無方自心體，自心常如真實性，廣大清淨德相海，無礙圓明微妙用。及彼滿成大菩提，究竟正覺自心者，利身莊嚴不思議，願輪平等周法界。大智大悲大修行，無量無盡無上士，徧入同體微塵國，利喜衆生窮未來。出世正道解脫聖，受用三昧真寂樂，與彼種種隨意欲，五乘發心趣果者，積集福德禪定力，有大功用大方便，善能主導諸世間，護持正法爲饒益，自心情與無情類，空散消沉斷命品，形形色色毛塵種，一切融徧如來藏。我今略說少分義，迴施安利人非人。望垂加被同攝受，隨喜成就無間歇！

### 述意分第二

何因何緣，作成大乘論耶？爲開陳自宗，簡擇融攝一切宗教故。何因何緣，簡擇融攝一切宗教耶？曰：覺悟有情之迷罔政，遣除習俗之封執故，隨順習俗名言，略開示自心本性自智本德故，引發有情信樂，漸證入自心本性自智本德故。交蘆子曰：夫自心本無迷罔封執，迷罔封執，在乎有情之展轉積習，有情展轉積習之迷罔封執，還卽有情之自心。一切有情，皆吾同體，一切有情之迷罔封執，卽吾心之迷罔封執，自心覺悟，遣除自心之迷罔封執。新沐彈冠，新浴振衣，理有固然，事所必至。其充生乎不能自己者，又豈有待而然哉？

### 性相分第三



交蘆子曰：有法爾之常道，有證成之定理，有觀待之體象，有作用之德能，貫持乎體象德能之常道定理曰性，充塞乎常道定理之體象德能曰相，非性不相，非相不性，性相同根，言說殊致。問曰：何爲說性耶？曰：爲印定名理故。是觀念真妄所由分故。何爲說相耶？曰：爲緣起想思故。是言詮本末所依止故。以何性幾性印定名理耶？曰：有三性：一者圓成實性，二者依他起性，三者徧計執性。以何相幾相緣起想思耶？曰：有五相：一者自相，二者共相，三者差別相，四者因相，五者果相。問曰：奚謂圓成實性？曰：訓其名義，則圓者徧融明妙，成者滿善淨樂，實者真常一如，而明淨即實，妙常即成，如滿即圓，故此三義，不可離滅，舉其定理，則真有妄無，凡真有者，一切具足，是名圓成實性。奚謂依他起性？曰：訓其名義，則依者藉仗，他者因緣，起者轉變，轉變之相，卽是因緣所作，因緣之起，由於互相藉仗，仗因藉緣，乃成轉變之相，故此三義，不可離滅，舉其定理，則名實玄紐，有而不真，一切如幻，是名依他起性。奚謂徧計執性？曰：訓其名義，則徧者真理周徧，計者取相妄計，執者逐名迷執，非取相妄計，不致逐名迷執，非逐名迷執，不障真理周徧，非真理周徧，不顯計執迷妄。故此三義，不可離滅，舉其定理，則有妄無真，但離妄見，一切空寂，是名徧計執性。而此三性，又各互具，以互具故，得論九種：一曰圓成實性之自性，是圓成之實體，亦是依他徧計之還滅。二曰圓成實性之依他起性，是圓實之成德，亦是無漏依他之緣起。三曰圓成實性之徧計執性，是成實之圓用，亦是遠離計執之徧觀。四曰依他起性之圓成實性，卽是因緣緣本。五曰依他起性之自性，卽是轉變幻相。六曰依他起性之徧計執性，卽是交藉相仗。七曰徧計執性之圓成實性，卽是徧觀法界之概念。八曰徧計執性之依他起性，卽是計相立名之亂想。九曰徧計執性之自性，卽是執名爲實之倒見。而此九種，又相離合，離合互殊，真妄相雜，是故轉成重重真妄差別。然轉成重重差別者，但增

語轉，非實義也。試以方理，巧爲譬說：今有多人，處深山中，常觀日輪，從東山出，漸漸昇空，向西山沒。如是乃至有人處海處村處市，各依所處，觀日出沒，夫人心日光，交涉相徧，隨心方位，隨人行止，見日東出，而從西沒，蓋宇宙人，皆如是觀，本是圓成實性。今日從東山出，向西山沒，如是乃至從東市出，向西市沒，蓋是處山處海處村處市之人，習見不同，變呈礙相，則依他起性也。若取此礙相，決說日輪，東山所出，且有出穴，西山所沒，必有沒藏，除此深山，更無日輪。設山之東，復有人者，定見日輪，但從西山，起往西方。設山之西，復有人者，定見日輪，但從東方，來入東山。如是處海處村處市，各如是說，執爲實然，是徧計執性矣。人心日光，各住自相，即是圓成實性自性。心日相緣，東出西沒，是圓成實依他起性。蓋宇宙人，皆如是觀，是圓成實徧計執性。人日山村，各住自相，是依他起圓成實性。日出東海，或沒西市，即是依他起性自性。山村海市，各各方位，是依他起徧計執性。東西方位，宇宙普同，不以山人，礙見轉移，是徧計執圓成實性。分別日是東市所出，或分別是西村所沒，或依同山同海之人，先所分別，隨順計著，是徧計執性依他起性。執此分別，決爲實然，更增文飾，互相告教，諍然諍否，起諸煩擾，種種推求，遂妄不休，即是徧計執性自性。徧計執性，純無非有，宇宙方位，亦心觀念，若離人心，決無方字。執爲實有，純妄非真，依他起性，亦無亦有，亦真亦妄，人日山村，自相當有。村觀則東，海觀則西，此東西觀，實義皆無人日山市，合成礙見，日出東山，或沒西市，其相幻有，圓成實性。人體日光，宇宙方位，皆唯心故，純有非無，純真非妄，此三定理，不可引轉。可引轉者，但由所處各各礙相，妄見取著，而有差別，有定理故，故有真妄，有轉相故，故有差別，說此差別，即是增語，隨順山海村市之人，所有名言，令得解悟，引以超出山等礙相，同觀大宇，心光圓徧，與不思議自由妙用，受無障礙平等真樂，故設三性，甄擇名理，法喻難齊，比顯微分，而其重重真妄

差別，歷事而辨，不可備陳。交蘆子曰：試舉三性，以擇三明；學術一明，但徧計執，人倫明兼依他徧計，唯宗教明，有圓成實。問曰：奚謂自相？自在之體，是謂自相。唯無分別，現量智得，從安立諦，即智即得。非安立諦，無智無得，一相無相，一性無性，離諸戲論，絕諸對待。雖復遠離名言概念，名言概念，皆託之起。若無此一，不有後四，所謂無不從此法界流，無不還歸此法界者是也。奚謂共相？曰：大共之名，是謂共相。一名既生，二義隨待，如曰有爲，即非無爲，有爲無爲，攝一切法，罄無不盡，故曰大共。如是乃至有物無物，有情無情，有言無言，纔立名字，便有異共，同者則共，不共則異，所謂自無以適有者是也。奚謂差別相？曰：其中之別，是謂差別，此曰有爲，有爲之法，總該心物，即是共相，有爲中物，是差別相。又如曰物，物爲共相，物中之人，是差別相。又如曰人，人爲共相，人中之舜，是差別相。又如曰舜，舜爲共相，舜目重瞳，是差別相，累差積別，巧歷莫窮，則謂自有以適有者是也。奚謂因果相？曰：就差別相，責其生緣，今得如此，先當如彼，即果窮因，是因相也。以先如彼，故今如此，察因知果，是果相也。此因果相，實無前後，以此故彼，以彼故此，二相同現，一念並著，所謂如稱兩頭，氏印時等者是也。交蘆子曰：法法莫不徹本該末，故茲五相，一切同具，思想有封，言詮斯殊。試舉五相，以歷三明，則人倫明，唯後三相，而學術明，但無自相，在宗教明，徧攝五相。交蘆子曰：由相觀性，自相即是圓成實性，差別因果，是依他起，共差別相，是徧計執。由性詮相，則自相及五相之體，皆圓成實，後之三相及五相之事，皆依他起，共相之理及五相之名，皆徧計執。淵哉性相，義類無邊。大綱簡舉，綱目可尋。

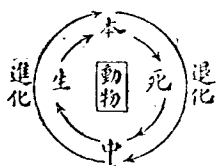
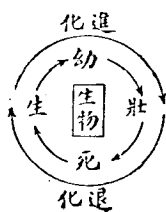
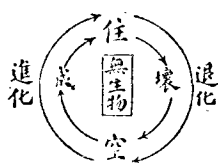
#### 回向分第四

交蘆子曰：乘者運也，法輪恆轉之謂運。乘者載也，性空普容之謂載。即運是載，生死如實際，涅槃等虛空，佛不度

衆生，衆生不成佛。全載爲運，一切有情心中之正覺；已乘今乘，一切正覺心中之情。今乘當乘，盡乎十方；無內無外，極乎三際；無始無卒，唯茲一乘，故曰大乘。詮大乘義，是大乘論；持大乘論，是有情心，卽有情心，得大乘體，本不曾壞，今亦無成，本自完成，今亦無作，無作如是作，無成如是成，我交廣子，已略說竟。願見聞者，速登正覺！

## 四現實觀

(一) 無始恆轉觀 三種活動系之無始存在，蓋無時不流動而轉變也。以聚散變化而轉變，小則地面滄桑陵谷，大則星球住壞空成，以死限生殖而轉變。隱則刹那陰陽消息，顯則一期幼壯死生，以永續統攝而轉變。近則一有本死中生，遠則三界升沉往返，(分段生死) 其式如下：



此有待解釋者，則生物由壯到生之爲退化也。蓋此生乃生殖之生，壯時生殖果子，離自體爲他體，卽爲自體趨死之道，故依父母之自體言，卽爲退化。儘有若稻麥若蠶蛾，一生殖果子卽死者，吾友衛中博士，在其政治與教育，謂生殖力爲至寶而不容絲毫濫費者，亦斯意也。由上觀之，可知於此無生物及生物流動恆轉之公式中，說爲進化，說爲退化，皆偏不全，然亦不說爲循環輪迴者，以此可引起一誤解，卽謂循一定軌道而復其舊也。(儒道家邵雍之輪化論有此意) 然實不循其舊，而有微異突異之變化新樣者，故但應謂之流動恆轉而不可謂之循環輪迴。然動物

有自覺心故，若能打破一分於現實之愚昧，（佛書謂之破無明）能保證自覺心永不退時，則可依現實真相之悟契，走上進化於善美之通路，易爲進化恆轉，（變易生死）由自覺之進化恆轉到達圓滿，則又易爲均化恆轉，則爲佛果之「相續常」與「無盡常」，故恆轉無始而亦無終也。然亦可有區別，流動恆轉無始有終，進化恆轉有始有終，均化恆轉無始無終。以始覺心有始而本覺心無始故，由是可洞明現實（現實是現變實事義）無始無終之真相。

（二）無性（或無我）緣成觀 物理之聚散也。生理之生殖也。心理之統攝進化也。皆有與他物他生他心之關係，故三種活動系中之別別潛能，表現爲別別單個時，皆藉無數量，或親或疎，或近或遠之他系他類他個關係，而得表現成立，一原子以陽電子中心而聚環許多陰電子得成。乃至一地球以一熱力動力中心而聚環許多原質得成，此其以親而近之他緣關係得成者，更有疎而遠之他緣，則生物系之吸收呼捨也，動物系之攝受改變也。皆爲無生物多樣多式表現之關係，至於生物，其理更明，一果子之成立也。由父母祖父母轉傳遺傳變化及吸收呼捨於物理等關係得成，其發生長大更有藉於水土日光空氣等疎而遠者，且有動物系之攝受改造等關係，以之有生物多樣多式之表現，至於動物，其相尤顯，一人生之成立也。基於永續統攝之一切種識無始來流轉熏習多類多別之潛勢力，攝受「生理父母遺體」「物理物質空氣」及衣食等無數關係得成，而一切種識更藉三界諸有情中轉展熏習得統攝多類多別潛勢力，永續不已，自覺心之發現，進化業之增勝，亦藉「潛能」「遺傳」「環境」及「先覺之教化」而得成，由此觀之，一原子一果子一人生一心識之表現流行也，（現行）其真實相皆爲全宇宙（或全

法界)之衆緣而無單個獨有之固定自體性(無自性或無我或空)而個體俱爲衆緣和合連續之假相(假無性故緣成,非無性則不假緣成,緣成故無性,非緣成則不顯無性,中)以無性緣成緣成無性故,活動變化,自由無礙,印度之中觀學,中國之天台六即三觀學,華嚴法界六相十玄觀學,日本之眞言宗六大三密曼荼羅學,皆發揮斯義耳,由此可洞明現實(現實是現事實性義)無邊無中之真相。

(三)無相眞如觀 夫無始恆轉與無性緣成皆就相對之關係上說明,其立足點近於安恩斯坦之相對論據一刹那(假定爲最短時)時間爲主,十世古今皆攝於一刹那而爲其伴,然其伴中各各刹那皆可爲主,皆可攝十世古今爲其伴,則時重重無盡,長宙都在一刹那中,而了無恆轉之轉相可得,據一原子(假定爲最小空)空間爲主,十方星球皆攝於一原子而爲其伴,然其伴中各各原子皆可爲主,皆可攝十方星球爲其伴,則空重重無盡,大字都在一原子中,而了無緣成之緣相可得,推論之無盡而現實自如,分別之無盡而現實自如,善能分別諸法相,於第一義而不動,觀固善觀,說固善說,其如觀之說之,無得於現實乎,到此誠有竭世樞機,如一滴投於大海,窮佛玄辯,如一毫擬于太虛之概,心欲虛而知亡,舌欲談而言喪,心言絕故,一切寄於知識言論之分別相,都無安立之處,於是無分別故,無所得故,自明現實如是即現實如是故,自明現實眞是如此即現實眞是如此故,一切之「分別言說相」到此悉皆退還,更無「能所知」及「能所詮」相,亦無現實如如眞如之相,亦無無相名相,大徹悟之現實(不分人生宇宙)如此,然爲開示未悟者故,設爲無相,說爲眞如,說亦無相,說亦眞如,爲亦無相眞如,悟亦眞如無相,無爲而爲,爲即無爲,無說而說,說即無說,無悟而悟,悟即無悟,眞如故無相,無相故眞如,眞如眞如,現實眞是如此,或因眞

如之名，迷爲未有現實前之本體，由此本體創生萬物，復彌貫於萬物之中而爲萬物之主，則沾染於唯神論之大梵上帝真神說而錯解，非此無相真如之謂，而中國之禪宗學，則發明斯旨者也。由此可洞明現實（現實是現量實相義）真如絕對之真相。

（四）無元心樞觀 由無始流轉無性緣成則爲自然法則支配而不能自由，由無相真如則無可分別言說而無出路，然則現實人生宇宙，豈不爲機械死物乎，又安能趨入進化均化無礙自由乎，於是有無元心樞說，然無元心樞說，不同唯心論也。蓋唯心論皆爲有元說而非無元說，有唯物的唯我唯心論也。雖認知者我所知識之現象皆唯心變現，而別認有不可知之物體，（若哲人以我爲萬物計量等，亦是康德及承認境隨心轉之學者等，）有唯物與唯神或唯我之唯心論，雖認識現象皆爲意象，而別認有發生境象之物體與發生意識之我體或神體，（若穆勒是）更有唯物與唯我唯心論也，則數論之以神我要求受用而自性三德變生萬物，復由神我覺悟後不要求受用而萬物復還爲自性之德，耆那教與叔本華亦近之，有唯我的唯心論也。主張皆由作者我之剝造進化而有萬物，若勝論及尼采柏格森是，前此之四種皆可謂之自我唯心論，有唯神的唯心論也。推人及物皆爲心之變現，主張宇宙絕對唯一真心，（亦可謂之宇宙唯心論，絕對唯心論，他物唯心論，汎神唯心論，一神唯心論等，）要之皆有元唯心論，非此無元心樞說也。後人誤解大乘起信論等爲唯神的唯心一元論，說如來藏緣起同於上帝真神緣起，此亦由沾染唯神論邪思惟邪教而忘談，非此無元心樞說也，然有雖爲無元心樞說而未完成者，則爲業感緣起之唯心論。此雖知無始流動恆轉有識心造業感苦之關係爲樞紐，由現實之識心於覺悟以後不造業而得解脫於苦，（小



乘）未知無始無終而永續統攝自覺進化之一切種識，故解脫於苦而不能自由於樂，今此無元心樞云者，三種活動系皆無始存在，恆時轉變，故無有始，亦不以何爲本元體，但第三系表現之有情類，有永續統攝性故，能攝持自系他系一切潛能（一切種）而爲轉動之樞，有自覺進善性故，能於一切種識之潛勢力中，現起情意知識，自覺自系（心理現象）他系（生理物理現象）一切現實而爲進化樞紐，有永續統攝性故，不同第一第二系表現之無生物植物，可析其質斷其種而使之散滅，且漸能統攝一切爲自身依資，不全受自然法則支配而轉能習熟自然法則，恢復乎游刃有間而自由無礙，變化無方，有自覺進化性故，不同第一第二系表現之無生物植物。可解其體（若冶金割木等）食其生而爲之列用，且漸能進善一切爲自身依資，不全受自然法則支配而轉能明了自然法則，恢復乎游刃有間而自由無礙，變化無方，然其自覺必進化至於現實之「無始恆轉」「無性緣成」「無相真如」皆完全顯了正確覺知時，（真現量）乃能打破迷現之無明耳。

## 相宗新舊兩譯不同論書後

太虛

此論爲梅擷雲居士著。居士相宗著述頗多，覃研法相，幾三十年。視歐陽竟無猶早。（按竟無初習賢首，民三以刻唯識樞要等乃研法相。）况韓清淨等乎？宣統二年，居士服官廣州，余亦應粵人請，在廣州設佛學精舍，旋住持白雲山雙溪寺，與居士時相過從，蒙贈余成唯識論述記。爲余對於識論研究之一助。余初從八指頭陀參禪及依水月禪師（七塔寺方丈）誦持楞嚴法華等，亦從道階法師楊仁老誦閱法師等，究天台賢首教義及相宗八要唯識心要諸書。與圓瑛（現天童寺方丈）雲泉（已故）靜觀（現金山方丈）昱山等爲友。然於佛法之悟入，乃在慈溪西方寺之閱大般若經。由此以融照禪淨台賢及華嚴法華楞嚴涅槃與起信中觀大智度十住毗婆娑等論，皆燦若心影了無疑滯。然未涉律藏陀羅尼藏，而於法相經論，則猶往往憚其艱澁。其持佛法以入世救人之心，則激發於清季興學校毀佛寺之事。及譚嗣同章太炎嚴又陵梁啟超等關於佛學之議。乃起而爲護法宣教振僧興學之運動。此爲余光緒三十四年至民國三年間之心境。民三閉關普陀，禪隙乃專觀法相經論以及律藏，間及密部。遂知整僧在律，而攝化學者世間需於法相，奉以爲能令久住正法饒益有情之圭臬。逮今又十四五年矣。然自居士以述記贈余，攜身畔者數年，暇卽一覽，當時亦未嘗非誘余閉關普陀之一緣歟。

願自宣統二年冬，居士移官湖北提法司之後，二十年來，迄未晤面。民二十年元月，余自峨嵋返廈，由鄂過京，乃與居士相值，當荷贈以近著三四，而此論卽其一也。途次閱之，觸想不少，復以此論雖已刻行，而見者猶寡，擬付海潮

音轉載之，因乘暇隙，一敘居士與余之夙緣，并附商榷之意焉。

此論先辨傳世親學三大譯師，關於世親時代之先後，遂以流支真諦爲舊，玄奘爲新。論八義不同，並附唐靈潤所舉十四不同義。終推兩譯所由以不同之源。歸於從空至有之學級歷程，始躡終精所致，理明辭晰，旣爲時彥談唯識古學新學所依準矣，但余有商榷之二事。

一、世親之時代。釋尊示世年代，近人因錫闍所傳與衆聖點記相近，遂一依衆聖點記計之。此論以流支爲世親同時之人，亦依此以言。但觀較先流支在華譯傳世親學之勤那摩提佛陀扇陀，梵本不同，譯文互異，似皆非親承正傳世親之學者。由此可知其時世親之論著已廣流布，以古代交通抄寫傳習種種之不便，一學說新興至廣流布，終須閱五十年百年方可。故余意衆聖點記年代，必須推早百餘年，始與中國古來許多譯經之史實，纔得無闕。如此則流支應後世親百餘年。故世親較早羅什。陳那較早真諦羅什得譯世親之百論釋，真諦得譯陳那諸論也。否則羅什譯百論之釋者，縱可說爲另一婆藪而較早陳那之真諦，壯年卽來中國，中間又未回印土，乃已擲陳那所著而爲翻譯，終爲不可解之史實。卽此流支勤那佛陀等亦來華頗早，於同厥年代世親其人之學，已各從不同之處而來國外譯傳，亦同爲不可解之事。故時代上余以爲世親應早流支百年，真諦百餘年，玄奘三百年也。

二、傳學之泛正。世親造論旣廣，殆從小乘而旁及大乘全部。雖自所宗成熟在唯識，而不必對於釋任何經論，皆一本其嚴格之自宗以說。而無隨大乘通義，或隨他人意之說也。故親承世親之學者，亦不妨所傳有異，如契門或傳俱舍，或傳唯識，亦不一致。按初期譯世親論著，固以流支爲夥。然除十地論之翻譯，涉及摩提扇多三人外，摩提又

譯有世親之法華論，扇多又譯有世親之攝大乘論釋。（此譯內容尙未研考）而當時所傳爲地論宗之說者，則出扇多弟子慧光，傳係慧光糅合扇多摩提流支三人異譯所成。而此三人態度相異，扇多以傳禪著稱，不重傳譯經論。摩提泛傳大乘經論，似不專重世親者。流支似專傳世親學。但其譯傳者，乃在世親泛釋諸大乘經之釋論。而不在其特明所宗之唯識學。故可云初期流支等所傳譯者爲泛世親學。而慧光所據以折衷者，且在扇多之說。吾意扇多即禪宗初祖菩提達磨而慧光即二祖慧可神光，其以第八識爲真心即真如。乃是禪宗宗本之真心。所謂元是菩提本無煩惱者。如此則初譯之地論宗所傳，一因係泛世親學。二因又牽強被奪於禪宗師之意旨。（相傳流支與達磨交惡，當亦因此）故而如此。如後代永明及憨山紫柏等禪師之說法相唯識，多以攝唯識歸禪宗爲旨。而非悉由其時學級未窮之所致也。至於真諦則傳譯攝大乘世親釋及轉識顯識大乘唯識諸論。似傳譯專宗唯識之正世親學者。然細觀其誤阿陀那爲第七末那一事，可見其學無根柢，每多隨意揣測爲說。則其以阿摩羅（即菴摩羅）爲第九識即真如，及第八阿黎耶爲真妄和合識等。可知其亦由對於世親學誤解意揣而致此。似元明清台賢宗人等說法相唯識學，每多誤解意揣之詞氣者然。而非悉由山學級未窮之所致也。故吾意學級歷程亦誠有關，如唯識學至護法乃確然可立純粹以精是也。然其中若以第八識爲真如，及以阿陀那爲第七識等，則不能諉以學級始纔末精之關係。以世親之百法論已顯然將第八識列於有爲心法，而真如則列於無爲法，又三十論亦顯然已將阿賴耶列爲初能變。凡此皆爲世親已顯然指定之法相，流支及真諦等之所傳，乃誤謬於世親之自說。非僅不合於傳世親學之護法等所說。故不應以舊譯之異於新譯者爲亦係正傳世親唯識學者。但當視爲傳泛世親學且誤傳者。而正世親學

乃唯應以新譯爲準也。

相宗新舊兩譯不同論書後

## 佛疑今解

太虛

### 一 中有身（死鬼問題）

康南海嘗語予「曰」，佛家「五趣生死」「三世因果」之說，大有裨於人羣道德，但其所依以施設「有情流轉相續」之根本法，乃在乎「中有身」，若中有身之事實不明，則五趣流轉三世相續之義，即無從安立。今按世尊說法，應機淺深，對人天機說「續有情」，以除異生斷執，對出世機說「人無我」，以離外道常執，對大乘機說「唯識」，以空餘乘法執，通人無我，達唯有識，則不須立此中有身，自明諸趣流轉之因果相，而康氏宗在人羣道德，則人天之機也，應說續有情以治異生斷執，故當一解中有身義。

中有身古譯中陰身，有謂諸有，陰謂五陰，五蘊有即五蘊，非五蘊外之有，蘊即諸有，非諸有外之蘊，表蘊是有云有，表有是蘊曰蘊，故蘊與有，名異事同。伽耶譯身，是「一聚」義。有諸蘊法集爲一聚，是爲有身，亦曰蘊身。云中有身中陰身者，謂於一期生死分爲四有：一、生有當初受生位，二、本有當已生未死之位，三、死有當正死之位，四、中有當乍死未生之位，謂於「現報身已捨」，「後報身未得」之中間所有之「一蘊聚」，名曰中有身也。然捨「死有五蘊身聚」而得「中有五蘊身聚」，其「蘊聚」雖有麤細幽顯之區別，爲「一蘊聚」則同。然死有身捨而中有身得，中有身實一新生起之聚，非從本有。或死有中所離出之一分，故不同俗見所指潛軀壳內之「靈魂神我」。蓋俗計之「魂神」，是一實常之體，活時栖軀壳內爲軀壳主，死時離軀壳而獨存，再取他種軀壳栖託，此「中有身」乃是

死初，別成一幽隱微細五蘊聚，即指此幽微五蘊聚曰中有身而已。故中有身備具形狀飲食根識壽量，實爲別一過渡之業報身。經論言之參差，難具徵引，茲錄瑜伽師地論一則，以資依據。

又諸衆生將命終時，乃至未到惛昧想位，長時所習我愛現行，由此力故謂我當無，便愛自身，由此建立中有生報。若預流果及一來果，爾時我愛亦復現行；然此預流及一來果於此我愛由智慧力數數推求，制而不著，猶壯丈夫與羸劣者共相擁力能制伏之，當知此中道理亦爾。若不還果爾時我愛不復現行，又解肢節除「天」「那落迦」所餘生處一切皆有。此復二種：一重，二輕。重謂作惡業者，輕謂作善業者。北拘盧洲一切皆輕，又色界沒時皆具諸根，欲界沒時隨所有根或具不具。又清淨解脫死者名調善死，不清淨不解脫死者名不調善死。又作惡業者將終時識於所依從上分捨，即從上分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處。造善業者識於所依從下分捨，即從下分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處。當知後識唯心處捨，從此冷觸徧滿所依。云何生？由我愛無間已生故，無始樂著戲論因已熏習故，淨不淨業因已熏習故，彼所依體由二種因增上力故，從自種子卽於是處中有異熟無間得生。死生同時如秤兩頭低昂時等。而此中有必具諸根。造惡業者所得中有如黑耀光，或陰闇夜。作善業者所得中有如白衣光，或晴明夜。又此中有是極清淨天眼所行，彼於爾時先我愛類不復現行，識已住故。然於境界起戲論愛，隨所當生卽彼形類中有而生。又中有眼猶如天眼無有障礙唯至生處，所趣無礙如得神通亦唯至生處。又由此眼見已同類中有有情，及見自身當所生處。又造惡業者眼視下，伏面而行。往天趣者上，往人趣者傍。又此中有若未得生緣極七日住，有得生緣卽不決定。若極七日未得生緣，死而復生。極七日住。如是展轉未得生緣乃至七七日住。自已後決得生緣。又此中有

七日死已，或卽於此類生。若由餘業可轉中有種子轉者，便於餘類中生。又此中有有種種名，或名中有，在死生二有中閒生故。或名健達縛，尋香行故，香所資故。或名意行，以意爲依，往生處故。此說身往，非心緣徑。或名趣生，對生有起故。當知中有除無色界一切生處。又造惡業者，謂屠羊雞豬等隨其一類，由住不律儀衆同分故，作感那落迦惡不善業及增長已，彼於爾時猶如夢中，自於彼業所得生處，還見如是種類有情及屠羊等事，由先所習熹樂馳趣，卽於生處境色所礙，中有遂滅，生有續起。彼將沒時，如先死時見紛亂色，如是乃至生滅道理，如前應知。又彼生時唯是化生，六處具足。復起是心而往趣之，謂我與彼嬉戲受樂習諸伎藝，彼於爾時，顛倒謂造種種事業及觸冷熱。若離妄見，如是相貌尙無趣欲，何況往彼？若不往彼，彼不應生。如是那落迦，如是於餘似那落迦鬼趣中生，當知亦爾。如瘦鬼等，又於餘鬼傍生人等及欲色界天衆同分中將受生時，於當生處見已同類，可意有情，由此於彼起其欣欲，卽往生處，便被拘礙。死生道理如前應知。

於是有疑問焉：諸業報身，不出五趣，或說六道卽於天人鬼畜趣中之阿修羅另離出爲一道故加爲六。此中有身既爲一業報身，於五趣中屬何趣乎？若已屬於五趣之一，如何乃非「後有」而是「中有」？若非屬於五趣，如何乃有「趣所不攝」之「業報身」？今解之曰：中有身雖亦業報身，但以此身專爲前報已捨，後報未得，中間稍有寄泊而受，故或言至久唯七日，或言可七七七日，或言雖不限長短而七日必一生死，古師喻爲調任候用之官，前任乍卸，後任未定，於其中間，暫爲旅驛舟車之客，卽茲旅驛舟車之客，喻中有身。在官固有專職，在客亦有定分，故亦業報；然以爲遷轉經過上暫寓而受，故爲五趣不攝之中有身。但猶有疑：若以中有身壽量短故，不屬五趣攝，則蜉蝣類朝生暮死，壽量更短，如何仍在旁生趣攝？



今解之曰：對前有後有曰中有，而論中有身之自位亦可屬鬼趣中化生鬼攝，化生鬼中屬健闍縹古音乾闥縹類攝；然此非「健闍縹」而是「五趣所不攝之中有身」者，以健闍縹乃正由健闍縹業而受健闍縹之報，而中有身，則僅於轉趣未定之流棲上暫類「健闍縹」而已。故「健闍縹」譬猶「操旅驛舟車之業者」，而「中有身」則「旅客」也。中有身之爲「物」健闍縹轉類與其爲「義」非趣所攝於是乎可明矣。

然此中有身爲諸趣生死流轉時所必經者乎？抑或可不經乎？應解之曰：不須定經。由五趣中任何一趣轉生餘趣，多有此死彼生，如秤低昂兩頭時等無稍停者。故不定須經中有位。但轉生人畜者，每經中有身位而已。疑曰：然則可由人死而中有生，亦可由人死而天畜鬼生。且由人死而中有生，與由人死而鬼畜生，及由中有身死而人畜生，事無區別，佛教何「故」施設此五趣不攝之中有身乎？施設此中有身亦何補於諸趣生死流轉以說明乎？應解之曰：世間或執人死斷滅，或怖人死斷滅，告以某人此死，已轉生彼某人某牛某神，故不斷滅。復疑此人彼牛之間若無有一連續之物，由此人而彼牛，則彼牛自彼牛，與此人何所關涉乎？而曰彼牛爲此人轉生也。通達無我唯識，可無此疑。而在未通達者，終疑斷滅，世尊方便除其疑故，乃依事實現有之中有身，中有身天眼所能見亦應能相見以明此人彼牛之間相連續者曰中有身，用除彼斷滅之疑怖，令信「有情諸趣生死相續」而已。此「中有身」不唯修得之天眼通能見，而人間亦往往發現人死後之靈事，即俗間所云之鬼魂，可爲證明。中有身與鬼不同者：鬼爲由鬼業所酬之鬼報，而中有身爲流寓上暫同鬼趣中之健闍縹類，然俗間發見之鬼魂則混「鬼」與「中有身」而一之，故呼人死所「續存者」曰鬼，實則人死雖有爲「中有身」或爲「鬼」者，亦有直接爲天爲人爲旁生爲地獄者，而「中有身」與

「鬼」亦有由天趣旁生趣而轉成者，不必皆由人死轉成，故認「鬼」爲人之所歸，實爲謬誤。但世人所以誤認「鬼」鬼及中有爲人死之歸者，以人死或超出三界，或轉生天趣旁生趣人趣地獄趣，或因報障，或因界隔，皆不易重現前身於親故，唯「中有身」及「鬼」游食人間，偶或一現，故每見人死後之顯靈也。於此或由求食之鬼，稍有神通，僞託人間知名之先聖賢及其祖先，以圖供事，若今之各處扶乩壇之類，予嘗譬之爲扮演鬼戲之鬼戲臺也。聖教亦因世俗習知人死後有鬼靈，故施設人死後有「中有身」爲今生與來生之間一連續位，俾易除斷滅之見也。昧者或迷「中有身」爲世俗所云「靈魂」或「鬼」，及迷爲聖教所云「阿賴耶」，皆不知中有身仍爲一「五蘊和合聚」，類似鬼趣中之「健闍縛」耳。上來明治異生斷見，應說續有情以安立「中有身」竟。

然悟無我唯識，何以不須安立「中有身」耶？曰明十二有支緣起之流轉故，悟無我未悟唯識者，以過去二支感業，現在七支苦惑，未來三支業果明諸趣生死相續。達唯識者，明現在十支未來二支之生死流轉，皆已明非常非斷之因果相者，三世因果義成，故不須更立中有身，而同時亦明中有身唯五蘊及唯識了「中有身」之實相也。其詳當究大毘婆娑論俱舍論及瑜伽師地論成唯識論。

## 二 托胎識（生機問題）

生理學者劉子通嘗詢問予曰：依佛教之傳說，人身之生雖賴父母精血成胎，尤仗有投托於胎之識神乃能生長，然近世生理學者實驗之所知，則人自身者實由父精之精蟲中有一或二之強力者先佔入母之卵珠中，由此一精蟲爲主力，藉卵珠爲營養而得成胎者也，此佛學與實驗所得科學知識相違之處，其將何理以通？

夫「托胎識」不明，則人者身生而始有，身滅應即斷滅歸無，則無前世亦無後世，三世流轉之因果義何自安立？於此問題若無一正當之解決，不惟不足以通生理學者之難，而佛教之教義亦根本推翻矣。故必明「托胎識」，乃明「自識」與「父精」、「母血」同為構成「胎」之三要素，故「自識」不從「父精」、「母血」有，不從「胎」有，雖剎那生滅而無始相續恆有，新新不停如急水流，有之無始故亦無終，而此「識」暫「托胎」生人類中，應有前世亦有後世，故明此「托胎識」較之明「中有身」為尤要也。

世間一切有情色身，得生所從，不出胎卵濕化四種形式，而各有「識」托中，以為之主。此四生中，胎生尤艱，而胎生之類通於人、傍生、鬼等。吾儕為人，生理學亦就人而言，故今當就人類「托胎識」以明之。欲明人類有托胎識，必取生理學之精蟲說研究之，知其說有未圓滿處，然後得申「托胎識」義，予於生理學書雖亦稍嘗涉略，實無所知，姑取懷疑之點試從詰之。

男精中有精蟲，女精中有卵珠，此誠易為試驗之事，予既無疑，而按之所治之佛書尤有左證。

如治禪病秘要經云：子藏者在生藏下熟藏之上，九十九重膜如死豬胞，四百四脈從於子藏猶如樹柢散布諸根，如盛屎囊。一千九百節似芭蕉葉，八萬戶蟲圍繞周匝，四百四脈及以子藏猶如馬腸直至產門，如臂釧形圍員大小，上圓下尖狀如貝齒，九十九重，一一重間有四百四蟲，一一蟲有十二頭十二口，人飲水時水精入脈布散諸蟲入昆盧蟲頂，直至產門半月半月出不淨水諸蟲各吐，猶如敗膿，入九十蟲口中，從十二蟲六竅中出，如敗絳汁。復有諸蟲細於秋豪，遊戲其中，諸男子等，宿惡罪故，四百四脈，從根本散四肢，流注諸藏，至生藏下熟藏之上，肺

脾胃脈，於其兩邊，各有六十四蟲，各十二頭，亦十二口，宛繆相著，狀如指環，盛青色膿，如野豬精，臭惡巨甚。至臍陰處分爲三支，二支在上如芭蕉葉，有一千二百脈，一一脈中生於風蟲，細若秋毫，似毗蘭多鳥嘴。諸蟲中生筋色蟲，此蟲形體如筋，連持子藏，能動諸脈，吸精出入，男蟲青白，女蟲黃赤，七萬八千共相纏裹，狀如繖環，似瞿師羅鳥眼，九十八脈，上衝於心，乃至頂髻，諸男子等，眼觸於色，風動心根，四百四脈，爲風所使，動轉不停，八萬戶蟲，一時張口，眼出諸膿，流注諸脈，乃至蟲頂，諸蟲崩動，狂無所知，觸前女根，男精青白，是諸蟲淚，女精黃赤，是諸蟲膿。

又如小乘正法念處經云十種蟲有行於髓中，有行於精中，何等爲十：一名毛蟲，二名黑蟲，三名無力蟲，四名大痛蟲，五名煩悶蟲，六名火蟲，七名滑蟲，八名下流蟲，九名起身根蟲，十名憶念歡喜蟲。

按所謂筋色蟲在男青白者即精蟲，在女黃赤者即卵珠。復云有行於精中者，第九曰起身根蟲，起身根者或言男根由此蟲故而起，或言所生胎身色根由此生起，此起身根蟲是指精蟲言，事尤明確，故生理學所言「人胎」由「男精蟲」及「女卵珠」以成，及精蟲卵珠之有諸情態，可爲佛學明證而初無所違也。

然吾於生理學中「由一精蟲佔一卵珠以成胎」之說彼固從何徵驗以得其實，則極懷疑者也。夫適當男女和合以成胎之際，男女二人之自身既無從察驗，此男女二人外之他人亦無從察驗，若於後時取其既成胎者爲驗，則但得既成之胎狀，至當時如何構成此胎之情狀，終不明了，若但依男精置溫水中所顯之蟲狀，即推定但由一蟲佔入卵珠以成胎，斯則惟是臆決之談，非徵驗之實矣。由諸蟲凝聚成男精，何以知不由諸蟲凝聚之精和合女卵成胎身，乃必由「精蟲聚」中之「一蟲」獨佔卵珠以成胎乎？又何以知置空氣或溫水中之男精所現蟲之情狀，非

入空氣及溫水後轉變而起之游離狀，既非在男身中時之本狀，亦非和合女卵轉變成胎時之狀乎？故科學徵驗之所知，乃只知精中之有蟲而已，過此限度以外則虛謬之推想，不得冒充爲實驗也。

抑昔嘗見剖母鷄者，腹中所藏之卵，蒙如貫珠，以十百計，有形大如烏卵黃者，亦有形小如豆粟者，而所出之卵，則或有雄精，或無雄精。其有雄精者能育鷄，其無雄精者則不能育鷄，卵中雄精凝聚成點，在日光中隔壳照觀之，乃影大如豆，可知能育鷄之鷄卵乃由「全聚雄精」凝合「全聚雌卵」以成，非「精聚」中須用顯微鏡乃見之。「一細精蟲」獨入所成。鷄卵如是，人胎何獨不然？但生理學家所以計由一精蟲獨成胎者，殆由既見精中有蟲，又見精中諸蟲有互相聚散殺活之情狀，復計「多蟲生命」不應合爲「一人胎生命」，遂推想由精蟲聚中一強有力之蟲，將餘蟲排殺後，獨佔胚珠以化成人體耶？信然者則人之身命實由父精中之一蟲繼續長養而成，人者不過一精蟲之擴充，絕非一新生之身命，固不容有托胎之議，亦非父母精血和合所成，乃適爲怪談矣。意彼謬想，必因計一身命由一身命進展而來，故計人由精中一蟲變成，此由執著「個體」爲實，不知細至一蟲粗至一人皆一「和合之聚」故耳。夫人身乃一蟲聚也，男精女精亦蟲聚也，何因必不許人胎亦爲一蟲聚，而定由一蟲一卵以成哉？

或謂今見一禾由一穀生，一橘樹由一橘核生，精蟲既爲人之元胚，故「一人」應從「一精蟲」以生。否則一桿之禾應從衆穀合生，寧不有違世人共見之事實乎？

答曰：一穀一核可喻精蟲卵珠所合成之「一個胚胎」，不得喻彼爲合成胚胎原料之「一個精蟲」。故「一個人身」由「一個胚胎」之所長成，乃如「一桿禾」由「一粒穀」長成耳。或謂不然，應以「一粒穀」喻「一

個精蟲，而「卵珠」則猶所依「田土」耳。答曰：若以「卵珠」喻同「田土」，則所依母腹又喻之爲何？是故應以母腹喻彼田土，而初所成之胚胎則猶穀核耳。至「精蟲卵珠」則猶能用之以構成穀核之「元素」，非是所構成之穀核。故不應以是「一人」故，而計彼精蟲卵珠亦定唯一個，且如由「多原質原子」構成「一穀」，故亦應由「多精蟲卵珠」構成「一胎」也。既知由「一精蟲」發展爲「一人身」之說不能成立，則「托胎識」之義可得而申。茲先節錄瑜伽師地論文一則爲據：

又於餘鬼傍生人等，及欲色界天衆同分中，將受生時，於當生處見己同類可意有情，由此於彼起其欣欲，卽往生處便被拘礙。死生道理如前應知。又由三處現前，得入母胎：一、其母調適而復值時，二、父母和合俱起愛染，三、健達繕正現在前。復無三種障礙：謂產處過患所作，種子過患所作，宿業過患所作。云何產處過患？謂若產處爲風熱癘之所逼迫，或於其中有麻麥果，或復其門如車螺形，有形有曲有穢有濁，如是等類產處過患應知。云何種子過患？謂父出不淨非母，或母非父，或俱不出。或父精朽爛，或母或俱，如是等類，種子過患應知。云何宿業過患？謂或父或母，不作不增長感子之業，或復俱無。或彼有情不作不增長感父母業，或彼有情作及增長感於父母業，或感大宗業，或感非大宗業，如是等類宿業過患應知。若無如是三種過患，三處現前得入母胎，彼卽於中有處自見與己同類有情爲嬉戲等，於所生處起希趣欲，彼於爾時見其父母共行邪行所出精血而起顛倒；起顛倒者，謂見父母爲邪行時，不謂父母行此邪行，乃起倒覺見已自行，見自行已便起貪愛，若當欲爲女，彼卽於父便起貪；若當欲爲男，彼卽於母起貪亦爾，乃往逼趣。若女於母欲其遠去，若男於父心亦復爾。

生此欲已，或唯見男或唯見女，如如漸近彼之處所，如是如是漸漸不見父母餘分，唯見男女根門，即於此處便被拘礙。死生道理如是應知。若薄福者，當生下賤家，彼多死時及入胎時便聞種種紛亂之聲，及自妄見入於叢林竹葦蘆荻等中。能多福者，當生尊貴家，彼於爾時便自聞有寂靜美妙可意音聲，及自妄見昇宮殿等可意相現。爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血。二滴和合住母胎中合爲一段，猶如熟乳凝結之時。當於此處，一切種子異熟所攝執受所依阿賴耶識和合依託。云何和合依託？謂此所出濃厚精血合成一段，與顛倒緣中有俱滅，與滅同時即由一切種子識功能力故，有餘微細根及大種和合而生，及餘有根同分精血和合搏生。於此時中說識已住結生相續，即此名爲羯羅藍位。此羯羅藍中有諸根大種，唯與身根及根所依處大種俱生，即由此身根俱生諸根大種力故，眼等諸根次第當生。又由此身根俱生根所依處大種力故，諸根依處次第當生，由彼諸根及所依處具足生故，名得圓滿依止成就。又此羯羅藍色與心心所，安危共同故名依託，由心心所依託力故，色不爛壞，色損益故彼亦損益，是故說彼安危共同。又此羯羅藍，識最初託處，即名肉心，如是識於此處最初託，即從此處最後捨。

問曰：然以今此察驗所知，男女所出二滴精血，既有多數精蟲卵珠，此之多數精蟲卵珠何以不由一蟲佔一卵珠獨成胎身？乃由此二滴中多數之精蟲卵珠合成一胎也？答曰：一一卵珠有生命否？今且不論，假定一一精蟲一一卵珠各有一一生命，然彼一一精蟲一一卵珠乃是一一受「精蟲卵珠業報」之有情，非受「人業報」之有情，於彼「自類之身」一一自生自滅與人身生滅之關係特如人類與地球成壞之關係而已，其受「人業報」之有情

別生爲「一人身」，絕非由彼「一蟲」或「一卵」或謂男胎由一精蟲佔入卵珠爲主而成，女胎由一卵珠佔入精蟲爲主而成。應由一蟲佔一卵珠成爲人之胎身。

問曰：然則各有一身命之多數精蟲卵珠，因何得凝合成一人之身命乎？答曰：此其凝合之「故」，卽爲托胎之「識」。論中所謂一切種子異熟所攝執受所依阿賴耶識。有此「識」和合依托於彼兩聚「精」「卵」中，彼之兩聚「精」「卵」乃因此受人報業所牽「識」爲中心力，遂得凝合成胎，故曰卽此名爲「羯羅藍」位。若無此「識」依托，則男女精卽歸散壞，而諸精蟲卵珠或別游離，或皆死亡，便不成胎。但成胎否於其父母身心緣具不具及礙有無關係亦深，如上瑜伽論文所述。既成胎已，漸漸長成人之形體，故曰由彼諸根及根依處具足生故，名得圓滿依止成就。

問曰：由受人報之「業力所牽識」爲主，凝合無數「精蟲卵珠」成「胎身」時，彼一一精蟲卵珠之生活復如何乎？云何可將多數蟲卵生命合爲一人之生命乎？答曰：實不由彼多數蟲卵生命併合爲一人之生命，其理可爲兩說如下：

一曰：諸蟲卵死而一人生，一人生而諸蟲卵死，彼死此生，死生一時，此乍生之「一人身」乃用彼乍死「諸蟲卵身」爲之質素，搏合或就於彼時中「諸蟲卵之生命」已捨，而「一人之生命」別新生得，並非由「諸蟲卵生命」併合成此「一人生命」。此義如何？予嘗聞長沙釋開悟言：彼處山中，於深秋逢西風作時，往往見有「一蛙及多蚌蟻」變成「一蛇」之事。謂先由「一蛙」伏草上迎風極力聲叫，續續不已，彼時陸續卽有諸蚌蟻銜此蛙之尾，堆聚銜接，漸長成一蛇形，此時其蛙聲叫尤力，由蛙首卽漸漸變至銜聚諸蚌蟻等，不一時乃成爲一蛇。蜿蜒而去。予謂



此卽「化生之蛇」由有須受「化生蛇身」之「業牽識」聚其時應死之「蛙」及「諸蛇蟻」以整成蛇形而化生也。蛇生而蛙等死，蛙等死而蛇生，事之顯然無所疑者。彼「一人胎」生而「諸蟲卵」死，亦復如是。「一人胎」生之後，於胎又生適宜於「胎身中」之「諸細蟲」生活，則猶一地球成於地球上又生諸生物耳，故曰：「所出濃厚精血合成一段，與顛倒緣中有俱滅，與滅俱時，卽由一切種子功能力故，有餘微細根及大種和合而生，及餘有根同分精血和合搏生。」精卽精蟲及白血胞，血卽卵珠及紅血胞。

二曰：男精一蟲聚也，女精一蟲聚也，至人身亦一蟲聚也，彼羯羅藍位之胎身，仍亦一蟲聚也。既始終皆是一蟲聚，但能於彼一一微蟲生活不極妨礙，則所依之一聚雖有若何變化，彼仍可自類相續以營其生活，或其生活亦隨之須與他族類調劑，若精蟲與卵珠相調劑。起若干之變遷，猶自成一天地之中國人生活，忽然爲西洋人闖入，不得不變成今日之新生活耳。故男精蟲之生活可變成人身之白血輪生活，而女精卵之生活可變成人身之紅血輪生活。其餘所依資之材料，則又可取之以造成皮毛筋骨等項者也。

右之二義雖皆可通，而第一說尤爲可取，蓋諸蟲於人身猶人類於地球，於共業所感之依報必依其壞而死，亦依其成乃生，且於瑜伽論文亦有明證，故茲取之。

前來說，雖由教及理以成立，非由現量證知，然使彼生理學家於乍成胎時，實亦不能親見由一精蟲入一卵珠以成，其所說義亦從推想而得，則吾可斷定彼所推想者決屬謬誤，而吾說必爲不易之真理，不寧惟是，彼科學家雖尙無術於男女和合時灼見其成胎之情狀，而在修得天眼通之聖者固能灼然親見由「男精」「女卵」及「健

達縛」和合成胎時之情狀者，今所引之論文則聖者依其所親見之事實而說者，故諸有智應信從之。

既知胎成由「識」，有托胎「識」，復知此「識」無始恆轉若流，本有斷絕，則今生之前非無前生，今生之後亦非無後生，而所為或善或惡之業皆熏持於此識中，將牽之以受種種身。生死流轉，則其有三世因果也明矣。

## 三重法界觀

太虛

華嚴宗立四重法界，一理，二事，三理事無礙，四事事無礙；而統以一真法界。今以其所言者未切符心境；另立三重法界爲法本，回互交絡，以觀其義。

何謂三重法界？

(一) 物我法界

(二) 心緣法界

(三) 性如法界

(一) 物我法界者，物謂「各個體相」，我謂「個體主意」。不越此「各個體相」及「個體主意」之範圍者，則謂「物我法界」。若異生及二乘，但見佛之應化身土，則雖觀「佛」亦不越於「物我」之域。觀餘更可知矣。故二乘之涅槃，必灰身泯智而後證，即彼觀佛亦未至灰身泯智，則不越物我之範圍也。依此以觀之，則法界者，物我而已矣。舉心動念，無越於物我者，故契經云：『汝纔舉心，塵勞先起。』又云：『以生滅心，辨淨圓覺，彼淨圓覺，亦同流轉。』蓋除塵勞流轉無心境也。

(二) 心緣法界者，心謂「慮知靈覺」。緣謂「轉變依持」。觀一切法，無有越於「慮知靈覺」所「轉變依持」之域者，則謂「心緣法界」。在佛大士，雖觀地獄亦心識所變所緣境。於其自住三摩地境，更可知矣。故登地大士，證

法界不離心故，見佛身土相好無量，經云：「諸識所緣，唯心所現。」又云：「無有少法，取於少法。」蓋法界無非靈妙變通之心心所緣境耳。

(三)性如法界者，性表「常徧真實」，如遮「變異虛幻」，都非「變異虛幻」之一切法而一切法唯是「常徧真實」，強名「性如法界」。離名言相，離心緣相，法界泯絕，無說無證。

今用此三重法界觀，以略觀諸教義。

一、觀聖教三學：

第一單觀，第二複觀，第三圓觀，今先單觀。

物我法界……………戒唯依此以辨持犯

心緣法界……………心唯依此以辨定亂

性如法界……………慧唯依此以辨真妄

二乘法中三增上學，要唯如此。戒唯止持，借作助止，心唯靜定，觀化取靜，慧唯滅真，厭生欣滅。由滅證真，滅尚非真。蓋但悟物我法界之患之空，未悟餘二法界之德之不空，故滅有患而取滅有患所成之空也。

次複觀者，表解如下：



大乘凡位三增上學，大致如此。戒曰心戒，定曰性定，慧曰空慧。若三論宗之慧，當屬於此，利者能見性德不空，鈍者但見物患之空。

次圓觀者，表解於下：



大乘聖位三增上學，義見於此。(一)物患泯乎心性，性德充乎物心，心光炳乎物性，故曰金剛心地寶戒。(二)心離乎物而契乎性，性持乎心而顯乎物，物現乎心而寂乎性，故曰海印三昧。(三)性周遍乎心物，物交徹乎心性，心含照乎性物，故曰法界海慧。(注曰大乘入地為聖，地前為凡)。

二、觀佛華三法：

(一)單複觀



三重法界觀

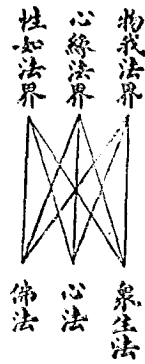
舉一心為衆生，亦舉一心為佛，心雖非生非佛，可為生佛交通，故得成無差別之義。

(二) 複圓觀



大乘起信論之一心二門，可作如此觀法：

(三) 圓圓觀



心者物之用，性者物之體，未有不具體用之衆生者，故衆生法全攝心法佛法，平等平等，物者心之相，性者心之性，未有不具性相之心者，故心法全攝衆生法佛法，平等平等！心者性之智，物者性之境，未有不具境智之佛者，故佛法全攝心法衆生法，平等平等！如此乃極成三無差別義。

三、觀法相三性：

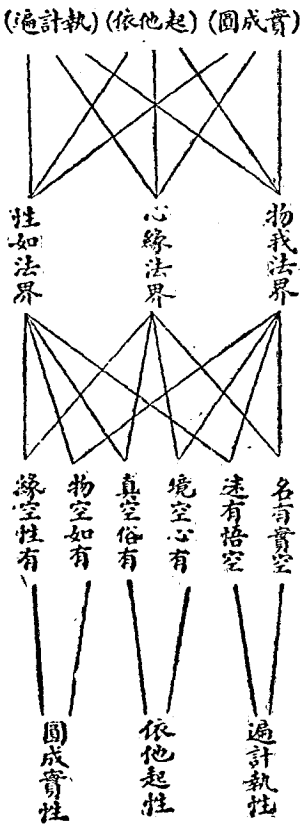
(一)單觀

物我法界……………偏計執性……………妄執唯空  
 心緣法界……………依他起性……………從緣幻有  
 性如法界……………圓成實性……………本有如真

(二)複圓觀



(三)圓圓觀



三重法界觀

如此方盡三自性，三無性之理。

四、觀天台諦觀：

(一)但單觀

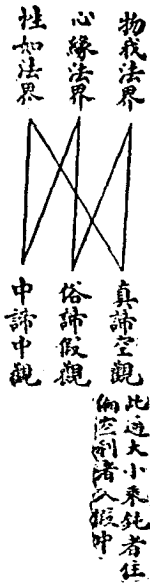
假觀俗諦境……………物我法界……………真諦空觀智

中觀中諦境……………心緣法界……………俗諦假觀智

空觀真諦境……………性如法界……………中諦中觀智

初觀從假入空，從俗入真，則從物我法界，到於性如法界，證性如法界之空觀真諦境，成物我法界之真諦空觀智。次觀從空出假，從真出俗，則從心緣法界，又到物我法界，證物我法界之假觀俗諦境，成心緣法界之俗諦假觀智。三觀從二入中，則從物我法界，到性如法界，同時又從性如法界，到心緣法界，故證心緣法界之中觀中諦境，成性如法界之中諦中觀智。此為次第諦觀：

(二)複觀





此亦次第三諦三觀：

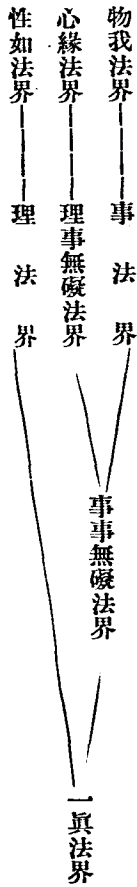
(三)圓觀



此為一境三諦一心三觀之圓融諦觀也。

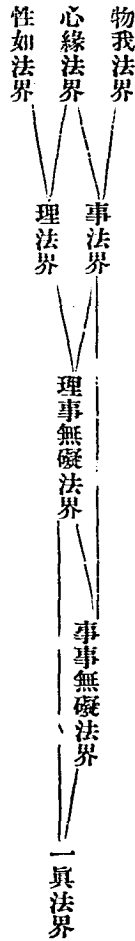
五、觀賢首法界：

(一)單複觀

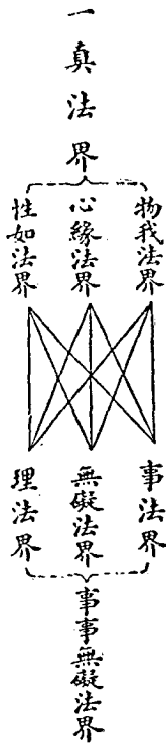


(二)複複觀

三重法界觀



(三)圓圓觀

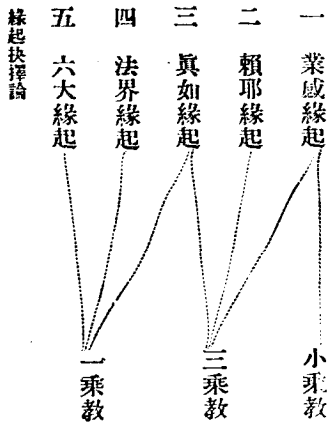


茲僅略明其致，廣開其義無盡。要之「物我」者，業所集生之假相，非體能覆於體，無用能礙於用，諸浮現世間者皆是。心緣者果所由起之實用，非體能緣於體，無相能起於相，諸世間轉依者皆是。性如者非業非果之真體，非相不住於相，無用不捨於用，若能心不隨物，心契乎性，則物我覆礙空，性如朗顯，心緣自在，成佛之要，無捷於此。

## 緣起抉擇論

太虛

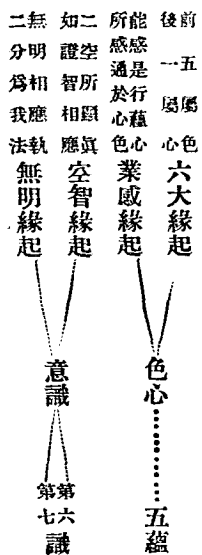
緣起在指出「爲緣能起」之法是何法？但由諸法緣生四緣生法以觀之，固無一法非緣之所起，亦無一法非爲緣能起。然則尙何緣起論之有歧異，而須待抉擇之耶？唯施設言教，本在方便開導，引之令趣行證果，是則就爲緣能起之諸法中，觀說何法爲發行得果之勝方便？卽說何法爲緣起之主。於是有緣起論之殊說！佛經說：十二有支之流轉還滅爲「緣」，能「起」雜染清淨諸法，正可謂之無明緣起，業感緣起耳！唯是諸經所說，淺深不同，而菩薩造論，古德判教，又復解釋有異，故緣起之通相，雖在於無明業感而有說賴耶緣起者，有說眞如緣起者。華嚴家綜合之曰：業感緣起，賴耶緣起，眞如緣起，自居爲法界緣起，而加前三之上。日本眞言宗之東密派，仿列前四，自居爲六大緣起，而加前四之上，統計各家自命後來居上之緣起名數，不出下列五項：



緣起抉擇論

右為華嚴真言等家，依緣起論判教淺深之常途說。由今觀之，依彼各教，顯由淺至深之程序，雖亦不無片面之理，按其實則不能盡然！蓋六大者，乃依堅、濕、煖、動、無礙、了知之六性所立地、水、火、風、空、識之六相前四色法。後一心法，第五則為非「色、有質」，非「心能慮」之非二法，從非色以反顯出者，色非色為五，而心總為一是。謂六大指此六大為情與無情為緣能起之根本，祇是心物二元論耳。此心物二元論，實為凡情外道共易知者。若希臘原始哲學，多計水火風等為萬物本元，而勝論之實諦、地、水、火、風、（空時方）空、（意我）識之九法，與六大僅開合略殊而已。初見者為地形，進察流變之質為水，更進察能令凝流之變化力用為火，（今西洋物質文明多得力於火）更進察形質變化之極，僅存浮動之輕氣為風，輕動所通過之無礙性法為空。反之，乃始悟更有能了知之心為識。如此遂層層增進，認識此六性相，遂認此六性相為萬有生起之本元，固為稍能觀察者之所易知也！故前文所舉之五種緣起，於所知法，於能知人，皆當以六大緣起為最淺。且茲以更有正名之必要，另列為三式之程序如下：

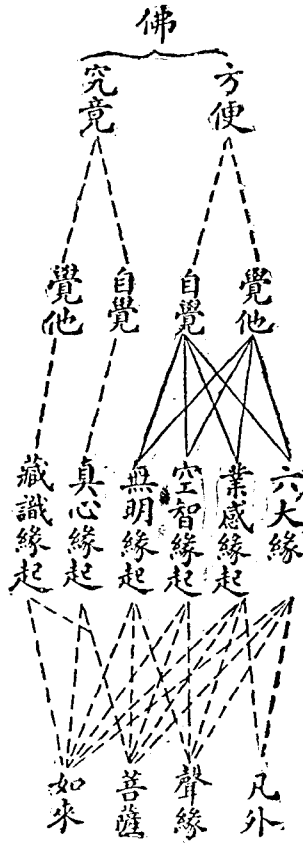
（一）以所知所得法判淺深之程序



卷摩羅清淨法  
 界之如來本體  
 真心緣起  
 阿賴耶真異熱  
 識之衆生本體  
 藏識緣起

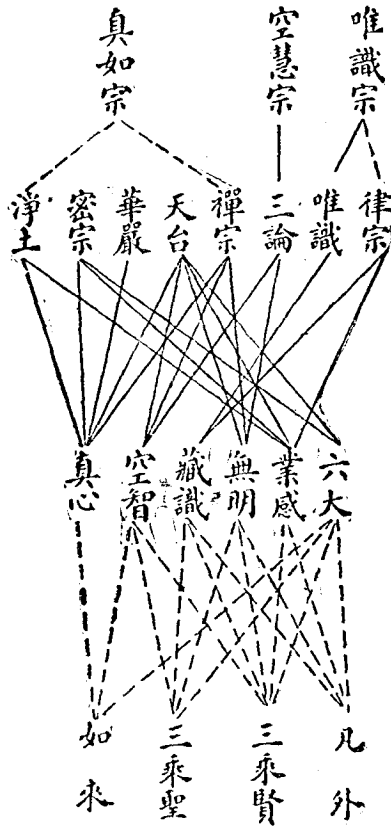
心識……第八識……阿陀那識……一切種識

(二) 以能知人判淺深之程序  
○表間接  
聞他而知



(三) 以能得人判淺深之程度  
此中『空慧』等三宗  
 可參觀佛法總抉擇訣

緣起抉擇論



能得人者，謂能成就此法之人，依此第三「能得人」之淺深程度觀之，故華嚴真言之淺深說，亦不無片面之理！此中「業感」，專指能感三界異熟之有漏善及不善業，三乘聖人已不造之，故不成就！若就無漏業感變易生死言，則三乘聖亦成就。若就無漏業感無漏果言，佛同成就，則廣義之業感，應與六大皆衆生如來所同得！故密宗之三密與淨土之淨業，其功用全在於業感！自覺以華嚴為專極，而天台密宗淨土，皆以覺他之方便勝之，言覺他之方便，當以淨土為最方便，而唯識則為究竟之覺他！蓋凡外二乘雖成就無明而非所知，凡外三乘雖成就藏識而非所知，菩薩之知藏識，亦由佛之開示知少分耳。以第八識從不與慧相應，一與慧相應即成佛，故藏識非佛不知也。

今依「所知法」及「能知人」言六大緣起最爲粗淺，地、水、火、風、空、爲色法，識爲心法，別詳色法爲五，總合心法爲一。此乃異生常情如是！例之五蘊，雖同色心並列，略色詳心，猶視六大爲進。至業感緣起，已能別提出行蘊一分爲能緣起，以五蘊聚爲緣所起，所明者已稍進深細，然尙是色心並立之麤相而已。進至真如（空智）緣起，無明緣起，則於五蘊內別提出最深之識蘊中獨強之意識心，心所一分，以爲能緣起法，尤深細矣！

然此中意識兼意及意識合名意識，以八個識，第七別名爲意，正名意識。第六別名爲識，應名識識，隨不共依立名，亦名意識，故此意識一名。綜括七、六、二識云：「真如」緣起者，正名「空智」緣起，「空智」謂達二「空」，證真如正「智」。妙觀察智相應心品，平等性智相應心品。相應意及意識心品，然此「正智」由達二空所顯「真如」而發，故亦展轉名爲「真如緣起」。第六七識，於菩薩地「有漏無間，發生無漏」，則證二空所顯真如。此通菩薩見修道位，但修道位，又時有「無漏無間發生有漏」者，此由無漏而至有漏，卽由正智相應意識而至執障相應意識，亦卽起信論等常途所謂，真如不守自性，不覺心動，忽然念起，而有無明是也！

起信論文（一）所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念。

按不如實知真如法一者，卽六七識無漏無間，不覺心起而有其念，卽由無漏無間發生有漏。不覺（或不  
如理作意）卽大隨煩惱中以無明爲性之失念，心起謂由失念有漏心起，有其念謂有二執二障相應之意及  
意識虛妄分別。

（二）一者無明業相，以依不覺故心動。（三）以依阿黎耶識，故說有無明不覺而起。（四）以不達一法

界，故心不相應，忽然念起，名為無明。

按此等文，皆可照上消釋！

由是觀之，起信論所言之覺相，亦依第六七識，由有漏無間所發生之無漏智而說可知，故其文曰：所言覺義者，

謂心體（根本智）離念。離二取分別離念相者等虛空界，無所不徧，法界一相，即是如來平等法身。此指二空所顯

時所證徧依此法身說名本覺，此言「本覺」，猶所云「根本智」。依此法身說名本覺，即是以所證真如為諸法根

本，故名根本。能證此根本之智，故名根本智。以法身為本能除根本智及佛果智而外，其餘信智，順解脫智，順抉擇智，

及菩薩地之後得智，皆名始覺。故曰：本覺義者，對始覺說，以始覺者即同本覺。後得智仿始覺義者，依本覺故而有不

覺。依未得根本智而名不覺（註一）及由無漏無依不覺故說有始覺。依未得根本智名不覺故說有順解脫智等

同發生有有漏皆是此中依本覺故有不覺義依不覺故說有始覺。位始覺依無漏無間發生有漏名不覺說有

菩薩地後得智即以佛智曰：究竟覺，亦曰：一切種智，一切智智。始覺是所緣故

續，未曾離念，故說無始無明。

由是觀之，起信論云：心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。此

識有二種義：能攝一切法，生一切法。云何為二？一者，覺義。二者，不覺義。此言如來藏，即初地以上六七識相應後得智

所緣之變相真如。云依此有生滅心者，謂由後得智相應末那。無漏無間生有漏執障相應末那。重執第八為我愛藏，

故曰：「所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」。言此識有「覺」「不覺」之二義，蓋由「智相應



末那」緣之，則爲如來藏之覺，由「執相應末那」緣之，則爲阿賴耶我受之不覺而已。

由是觀之，起信論於生滅門之前所說真如門，當知即指菩薩見道根本智所證非安立諦實體真如，而真如門之後所說生滅門如來藏，當知即指菩薩相見道後得智所觀安立諦之變相真如，由無漏意識後得智，忽生有漏意識，無明執障，遂爲心意意識之生滅相。所云依一心法有心真如心生滅門二門，各總攝一切法不相離故，亦是依菩薩見道位心，說真見道根本智位，即心真如門。真如依言分別有二義已通入相見道位相見道後得智位即心生滅門覺義。見道位後無漏無間，忽生有漏執障相應意識，重執阿賴耶爲我法，即心生滅門不覺義。此三即證發心中之三種心；一真心。二方便心。三業識心。如次相配，根本智證真如，攝一切無爲無漏法，後得智攝一切有爲無漏，心生滅門不覺義，攝一切有爲有漏無明染法。故各攝一切法！

由是觀之，可知起信論等之緣起義，乃依登地以上菩薩心境而說。無漏無間續生無漏，無漏無間忽生有漏，可云真如緣起！正云空智緣起亦云法性緣起真如指根本智所證實體真如如來藏指後得智所緣變相真如或如來藏緣起。有漏無間忽生無漏，有漏無間續生有漏，可云無明緣起！以末那無明相增故，以無明爲雜染依依！起信論以一切染法皆是不覺相故而天台家常言「法性」「無明」互依無住之義。亦可於是明之！茲真如及無明之緣起義，一分生空真如及一分人我執無明，亦通二乘。故此猶爲三乘共教之緣起理，未是大乘至極不空之一切種識緣起理，一切種識唯佛無漏，一無漏永無漏，無有忽有漏，忽無漏之變，無始法爾有無明種，種在忽現忽伏，種斷永不復起，亦無有「由真如忽生無明」之義，彼言由真如忽生無明者，或言無明無因托空而忽起者，皆三乘聖智未通達「一切種識」之謬言耳！

進言「一切種識緣起」，即從第八阿陀那識明緣起也。第八識別名心，故云「心識緣起」。於此分二：其一即華嚴宗之「一真法界緣起」說。茲曰：「真心緣起」，第八識別名心，此即無漏第八菴摩羅識，是無倒清淨圓成實性攝，故曰真心。此真心即大圓鏡智相應心品，海印三昧相應心品，此即佛果大智大定亦即一切種智，果上識轉曰智換言之，即持一切清淨淨種之心，故曰清淨法界，界即「種」義，清淨法界，猶云清淨法種，或持清淨淨種之心義，清淨法界，猶云持清淨淨種之心，由此識清淨淨種而現行一切法，故一切法莫非佛法！華嚴「稱性緣起」及密教曼荼羅，如是如是。其二即唯識之一切種識緣起，茲曰：藏識緣起，具三藏義，簡別真心緣起之菴摩羅識故。緣起以簡別之此二同為從一切種之親因緣，以明其緣起者，乃緣起之最深微義，唯佛所知，以本心唯佛有大圓鏡智相應故，除佛而下，皆仗佛言，教得少分知耳！

然真心緣起，是佛一切清淨淨種緣起，唯佛法界，藏識緣起，是衆生一切染淨淨種緣起，通九法界，亦由進轉成佛法界，前者是佛自證智之究竟。後者是佛悟他智之究竟。佛智以悟他爲究竟，不爲自利求菩提故！故尤以藏識緣起爲至極，真心緣起，唯佛自受用之境界，華嚴等雖依諸菩薩隨分所證，略明大概，於諸異生，則纔令大凡依所舉果起信心而已，欲開其解，而令由解起行，由行入證，仍非從衆生分明其藏識不可！故華嚴若善財童子，所以成其大乘習所成之種姓者也！從華嚴得信心成滿，乃從唯識之解行位悟入究竟，舉果令信，在令觀自齊佛，故教是頓，示心令解，在令悟自成佛，故教是漸，頓爲未入劫以前事，屬十信位，漸爲入劫以後之事，屬十住位以上，然頓是漸之頓，信由佛生，佛由漸成。漸亦是頓之漸，住由信來，信由佛起。故頓漸相依，佛生交攝，此二「心識緣起」，有其同之義二。爲他種

緣起義所不具者如下：

一 各現各種

現現增上遍諸法

二 頓起頓滅

起起不到攝十世

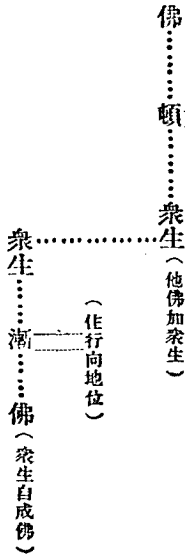
達此二義，則知賢首十玄無礙六相圓融之說，實華嚴唯識之共義，不得謂唯識無此也！

此「心識緣起」與前「意識緣起」不同者，按成唯識論說二所轉依：一持種依，謂本識。二迷悟依，謂真如。意識緣起，正是從迷悟依以說緣起，悟真如即空智緣起淨法，迷真如即無明緣起染法，故此二者，亦可總名「真如緣起」。依「真如」而悟而迷故！然彼迷悟等心，心所諸分，實皆各從自種子生，而真如僅為其所緣緣增上緣而已。空智相應心品，與無明相應心品，亦各從其自種子生，而空智無明等，亦謂等無間緣，若無漏無間生有漏等所緣緣增上緣而已。故此正應謂之緣起！但明增上等三緣故，此心識緣起雖從持種之本識立名，實從此識所持之一切種以談生起。故曰：各現各種，謂各各現行之法，各各親從其自種子辨體而生起也。故此二者，亦可總名「法種」或曰法界界即種種義或曰法界性亦種種義亦種種義緣起！此一切種，正一切法各各親辨自體之因，屬四緣中之因緣攝，通名可曰：緣起四緣攝故，別名應曰因起！或曰性起界起種起體起正是親因緣故。然此親因之性起義，佛華嚴等雖明其概，必瑜珈唯識等乃詳其致，故立言善巧，建義顯了，以唯識為最！

由是觀之，「心識緣起」義與前諸緣起義，有一大別，即前諸緣起皆未明實因緣法之一切種，依增上緣等無間緣所緣緣等，假說因緣，六大與諸事物是增上緣，業於所感果亦是增上緣！由未明一切種，於是或計六大為萬物

因，或計諸業為衆生因，或計真如為萬法因，或計無明為雜染因，皆莫明其本因，遂滋過謬，而真心緣起，（或曰真界緣起如曰大哉真界萬法資始）雖如證而顯，說亦未了，至藏識緣起，乃盡發其秘，歷破前謬，而徹體顯了之，故為無上無容究竟了義！齊此再加分別，則唯有更退還於妄執耳。此論緣起頓漸之義，在色心緣起中六大為頓，以是同時之因果故，業感為漸，以是異時之因果故，頓淺漸深，三乘漸法門由此立，在意識緣起中，空慧為頓，以我法本空理則頓悟故，無明為漸，以習氣難淨事，須漸除故，頓主漸伴，大乘頓法門由此立！禪宗所云前念迷即衆生後念覺即是佛地智有如是義而佛藏識覺即不迷在心識緣起中真界為頓，佛觀衆生同佛，衆生皆具如智慧德相亦令衆生觀自性齊佛故，藏識為漸，就衆生觀衆生，今觀雖具如來種性，而須熏習資糧，加行修習，乃究竟成佛故。頓始漸終，頓他漸自，而為佛法，非頓非漸，即頓即漸，圓滿法門，此心識二緣起有圖如下：

（十信種姓位）



由上重重道理觀之，唯識雖專在明藏緣起，已能具明前五緣起，且除去前五緣起說上之迷謬，故緣起之說，須以唯識所言爲最詳決也。今論非橫欲將古人定案一翻，蓋由邇來由日本輸回諸故籍，各宗復興，而日本諸近著，往往列舉古來諸緣起說，如隙芻狗，徒狀狼藉，不能令閱者生決了之智，有不得不加以抉擇之勢，機之所在，說由以與，諸聰智者，幸思察焉！

### 曹溪禪之新擊節

太虛

達磨別傳一宗，至曹溪而大行中國，宋時馳及朝鮮日本，迄今流衍未衰，可爲盛矣。然自達磨以逮曹溪，雖別傳之心宗實超教外，而悟他之法要不離經量。曹溪曰：『吾傳佛心印，安敢違於佛經。』又曰：『涅槃經吾爲講說，無一字一義不合經文，乃至爲汝終無二說。』又曰：『執空之人謗經，直言不用文字，既云不用文字，人亦不合言語，只此言語，便是文字之相。』又云：『直道不立文字』，即此不立兩字，亦是文字，見人所說，便即謗他言著文字，汝等須知自迷猶可，又謗佛經，不要謗經，罪障無數，故達磨慧可授受楞伽，黃梅曹溪宏演金剛也。夫楞伽乃大乘妙有法輪之天樞，而金剛亦大乘真空法輪之斗杓。洪源遙流，酌之不改初味，雪山寶林，湛焉有如新瀉。每讀信心之銘，證道之歌，觀般若瑜伽諸經論，輒覺渙然融釋，妙洽無痕。惟後時宗徒既混入知解，謂荷澤而教徒亦強挺荆榛。四教先亂般若五教尤亂瑜伽江西石頭以下諸師，爲救其弊，數變其法，或由旁敲側擊使親悟，或由電驟雷轟令頓契，然皆要期自證，不爲語通，絕言思之妙心，終不用父母所生口爲說，故曰若能不觸當今諱也。勝前朝斷舌才。雖易臨機之用，不失教外之傳，而要

以曹溪法寶爲綜前開後之大規範，今者般若瑜伽重暢，試爲一拈唱焉。

#### 一 曹溪之自悟

夫諸法緣生，生空無性，此大乘般若之輪也。諸法唯心，心幻無性，此大乘瑜伽之輪也。破我法之執，彰真俗之諦，發理量之智，證性相之境，說或小異，揆無不同。曹溪聞說金剛般若，心即開悟，即悟此也。後呈其悟，故書偈云：『菩提

本無樹。』以諸法唯心故。『明鏡亦非臺。』以心幻無性故。『本來無一物，何處惹塵埃。』以諸法緣生，生空無性故。然此二輪猶收教內，教外之傳，尚須一徵，其夜五祖以袈裟遮圍爲說金剛經。至應無所住而生其心，乃言下大悟一切萬法不離自性。自性二字見下遂言何期自性，本自清淨，何期自性，本不生滅，何期自性，本自具足，何期自性，本無動搖，何期自性，能生萬法。即下謂曹溪曰：不識本心，即上學法無益，識自本心，見自本性，即名丈夫天人師佛，此大悟界，唯迥絕言思之妙心。罪過諱名想之所不能安立，故教下雖強名一眞法界，或曰本來藏妙眞如性，旋曰非安立諦，廢詮不詮，此云言下大悟，實非言悟能到，故爲教外別傳之「宗」，此「宗」何指，姑借一言，假爲詮表，則曰無性空心圓衆妙，心幻無性故應無所住，無性眞心故而生其心，心此無性空心即曹溪所云自性圓衆妙，本自清淨，本不生滅，本自具足，本無動搖，能生萬法也。由是總其悟旨，可歸二言，諸法唯心，心幻無性，亦亦可諸法緣生無性空心，亦亦空幻心圓衆妙，後世三關之意，亦不外是，諸法緣生而生本空，一也。諸法皆心而心如幻，二也。無性妙心，心即諸法，三也。夫至無性妙心，心即諸法，則隨手舉來，莫非涅槃。本空無性妙心也明矣。然此實非比智假詮可及，故云教教比智假詮外別傳。

## 二 曹溪之悟他

曹溪說法悟他，皆從自悟境界流出，然以大悟之界，須人自達，故其所言不離教內空有二輪，說空破有，說有破空，遣除邪執發生正智而已，意在教外，言不離教，此曹溪禪所由高也。由此其說法之綱要，祇是萬法心生，生空無性，非風經動仁者心動法心生也俗眞眞俗，出沒即離，其言外之旨，在使人執亡意消，躍然自得，故曹溪會喚其門人法海等曰：汝等不同餘人，吾滅度後，各師一方，吾今教汝說法，不失本宗。按壇經載然須傳授從上以來默傳分付不得，匪其正法若不同見同行在別法中不得傳付

換彼前人究竟無益恐愚人不解勝此法云云此所云同見同行即已悟可爲一方師者分付即付燭其悟他設法之典要令不失本宗後世一般邪磨外道祕爲六耳不傳之據譯甚

六對，出沒即離兩邊，說一切法不離自性，忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。此

曹溪傳其入室弟子說法之要亦猶洞上有參同契及寶鏡三昧等其密傳不令衆知者皆爲護持不同見同行在別法中者恐彼謗法獲罪執語障悟別無他義

此上來所舉，祖自有釋，今按動用對法，出語盡雙，即離兩邊，來去相因，乃蓮空有二輪以摧有空二見者也。究竟

二法空有真俗盡除，盡除者是教下假詮，說一切法五陰十二入十八界等三十六對法不離自性，不離者是教外妙心，指一切法在般

若瑜伽諸經論，指其要歸，無不如此。故曹溪乃真通教意真能說法者也，又曰，若有人問汝義，問有將無對，問無將有

對，問凡以聖對，問聖以凡對，二道相因生中道義，其爲志徹說涅槃經常無常義，又爲神會說見不見痛不痛義，對臥

輪有伎倆曰：惠能沒伎倆，對住心觀靜長坐不臥曰：是病非禪，拘身何益，對空知無見曰：不見一法存無見，大似浮雲

遮日面，不知一法守空知，還如太虛生閃電，對念佛生西曰：西方只在目前。誤十萬億佛土爲十萬八千里此其與人

解縛去粘抽釘拔楔之妙，如所謂馬前相撲倒使休，活潑潑地，赤灑灑地，坦蕩蕩地，露堂堂地，誠有不可言喻形容之

者，其曰吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，問諸人還識否？纔被神會喚作本源佛性，即呵之爲知解宗徒，以說

一切法雖不離這個，而這個終不能言陳出之。神會名作本源佛性，以爲假智假詮可得，遂帶於名相知解中，而失教

外之傳，此與賢首等之知解教徒，以諸美辭種種形容繪畫絕言思之一真法界，自謂超越先哲，能言龍樹世親諸祖

所不能言，同一僭妄。殊不知諸祖豈不能言哉！特以實非言思之所及耳。雖構種種形容繪畫之說，徒益名想之影，反

障證悟之門，故曹溪力呵之！有曹溪力呵之！故雖有神會等知解宗徒，而宗風仍暢。慈恩等於知解教徒未力呵斥，故



四教五教與嘉祥慈惠之教輪轉，清涼引而化之。陷泥已深，圭峯則由知解宗徒兼爲知解教徒，宗下承曹溪風能斥去之。故宗彌盛。而清涼於圭峯又不能呵却之，故教益晦。厥後永明順而正之，落草愈甚，宗徒教徒殆皆沒入知解。不期離言妙悟，封著名相，二三真禪，唯用峻險或截擊爲法門，務以嚴落知解爲事，以延教外之傳，故墮於知解者，不唯失宗，亦失於教。若曹溪之說法悟他，不唯得宗，亦得於教，昔一居士請雲門曰：三藏十二部教意即不問，如何是祖師西來意。門曰：祖師意且置，汝道如何是教意，士闕措。門大加呵斥而去。故宏宗演教者，當學曹溪悟他，以知佛祖說法之妙。

### 三 曹溪之自性

曹溪於其敍悟及教說法等中，若諸偈言及長行等，三科法門三十六對，亦是常途語句，最關要者，唯在「自性」一名。於其自敍及教他中，若不識「自性」一名何所指，必難瞭然。其自敍中敍悟「自性」本清淨等，其教他中令說一切法不離「自性」等，皆必知其「自性」所名，乃有着落，好在曹溪會自釋云：自性能含萬法，名含藏識。此指本若起思量，即是轉識。此指第七末那多以轉識爲心，如云心爲地性爲王性，根前七生六識。出六門，六見六塵，如是十八界，識在心存性去心壞性指識之十八界種子起十八界現行曰起用，即以前六三不起現行爲息用，粗似易皆從「自性」藏識起用。從藏識所藏之十八界種子起十八界現行亦似中唐未發爲中發而中節爲和麤於成唯識論等義，此種見解猶有疏謬。經寂然不動爲體感而達通爲用，亦似中唐未發爲中發而中節爲和麤於成唯識論等義，以異熱識非真寂故。「自性」若邪，起十八邪。有漏異熱識緣有「自性」若正，起十八正。無漏無指識緣無若惡用，即衆生用，善用即佛用，由此有諸題，漏種起有漏現行，無始時來界依此觀之，曹溪確指「第八識」名「自性」，明矣。其頌四智，亦曰大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，亦此以「第八」名「性」。「第七」名「心」者謂

自性<sup>第八</sup>若清淨，即大圓鏡智。自心<sup>第七</sup>若無病，即平等性智也。然第八識名義糾紛，頗難分解，通名或曰一切種識，或曰阿陀那識，或曰本識，或正曰心，在有漏位，或曰阿賴耶識，或曰界趣生體，或曰異熟識，在無漏位，或曰菴摩羅識，或曰大圓鏡智，或曰真佛身，就有漏中指無漏界曰如來藏，亦曰佛性，以假智詮指絕言思界曰一真法界，亦曰真如。<sup>一名如</sup>

諸經論中多指遮空二執空理然起信云唯是一心名為真如又說真如之自體相及真如用楞嚴亦說本如來藏而妙真如性曹溪亦說真如自性是眞悟及說真如用此等所言真如每與指一眞法界或如來藏同非但二空空理而曹溪言「自性」亦復通此多義。言「自性」本自清淨等，是指如來藏，或「一眞法界」也。言自性邪正起十八邪正，是指異熟識或阿賴耶識，或菴摩羅識，或一切種識也。其名義之玄紐，若此之甚，無怪因起信論「真如」一名，生後人歷久之諍歟。

禪宗悟本體禪主人翁，所悟雖亦離言法界，在異生位仍即「阿賴耶異熟識」。前六剎那不生，末那我愛執藏暫現，此若執實，雖悟唯心，不悟無性，或入外道，了幻無性，取無性空，不透末後，或歸二乘，進悟「無性心源含融萬法」，乃大徹了。故深密云：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，<sup>易經說為寂然不動中庸說為天命之性未發之中可知不當我於</sup>凡愚不開演，恐彼分別執爲我。」<sup>執爲我即執爲性我義即然在凡位欲求頓悟，除悟此亦別無真體，故大佛頂曰：恐迷眞非眞，迷此非眞欲別求真，終亦無眞可得。嗚呼，此可知曹溪「自性」一言所關之大已。</sup>

然「自性」應專指「諸法離言自性」，<sup>亦曰諸法</sup>若曹溪說爲「含藏識」，不如易以通名，名以「一心」。或名「自心」爲當，故吾有取於永明之舉一心爲宗，照萬法如鏡。

唐圭峯以瑜伽爲法相宗，般若爲破相宗，自居爲法性宗，曰一乘顯性教，以有情有本覺真心，名如來藏。又名佛性。此亦以「如來藏」名法性者，不如名以真心爲當，然其不脫知解，不悟諸法離言自性，作禪源詮，嘗曰「心」是

其「名」，「知」是其「體」，「知」之一字，衆妙之門，以爲舉知字卽能得心體，宗門或斥之曰，知之一字。衆禍之門，明永覺賢以真心具空寂與靈知之二義。補曰空寂之知，謂圭峯取知遺「空寂」，不了「真心」，今按「空寂」卽「無性」義，空寂靈知卽無性心，「卽心」不悟「無性」，故成妄執妄心若悟無性，卽契真如，故空寂知始是真心，彼執知爲心體，且不悟心無性，更何解乎無性心哉。故後世宗師於曹溪所云「自性」，亦諱言之，但云「這個」，這一「着子」，以指示之，誠以說似一名卽不中也。

## 緣起性空之人生宇宙觀

太虛法師在厦講 常惺記

久慕貴大學爲南方學府，太虛昨在南普陀寺，與諸教授相見，濟濟一堂，皆海內知名之士，良足欣幸。今日承邀講演，故願貢其一得之愚，以就正於諸位之前，講題爲「緣起性空之人生宇宙觀」，先將人生宇宙之界說略加說明，後以緣起性空而決擇之。

通常以人生二字，專屬於全人類，不及其他一切有機物。今此二字雖隨世沿用，而內包較廣，人類及以外之一切有生命者，如飛潛蠕動等皆屬之，卽佛典所說有情世間者是也。宇宙本山時間空間交互組成，無具體之實物，今則以吾人所對一切有情除外之環境皆屬之，如礦植虛空等，卽佛典所謂器世間是也。

此二種（人生宇宙）之起源爲如何？各家學說不同，在昔印度有主一神論者，如梵天派，則以一切萬有皆以梵天爲本源，與基督教等大同。有主二元論者，如僧侶派，以一切有情，各各有一自我，此我豎窮橫徧而無相，爲精神的，我之對面，有微隱而不可知的原素，略同中國所言太極，謂之自性，由此自我向自性要求享受，乃和合而起作用，轉變成人生宇宙形形色色之萬有，此則偏於精神方面，似西洋之唯心論。更有主張唯物者，從現實之萬有，仔細分析，分至不可分處，彼則以此爲萬有之本源，故有主張唯動煖堅溼之微子者，與近今之唯物的一元論略同。

綜觀上說，雖紛歧不同，然有一共同點，卽皆從所生現實之果，而推究現實外能生之因不得，於是乃從現象因果以外，復立一本體爲萬有之起源，若以佛法觀之，雖各有相似道著之處，但落於偏見，未能徹底明了萬有之真相。

惟佛法不從現象以外建立本體，但觀緣起現象而了其性空，緣卽萬有現行所必需之關係條件，然不能僅指一物，以萬有現象各別不同故。其所必需之關係條件，亦各別不同，萬有但從此各別不同之關係條件所起，非專從一天神，或自我自性，或地水火風等所生，其現象如何，卽說明其爲如何，不再畫蛇添足，建立本體，故曰法爾如是。諸家不明此理，妄有所說，若衛以緣起之義，實無存在之性，是以佛陀與世，外道披靡也。

復次一法生起，關係條件，多至不可紀極，仔細剖析，復有親疏不同，凡爲此法生起之主要條件者，謂之親因緣。凡助成此法之生起者謂之增上緣。有情心法之生起，其增上緣中更有前後引生連持不斷之等無間緣，及爲能緣之所慮而托彼生起之所緣緣。由此親疏二緣論之，一法生起，表面雖似簡單，而內容至爲繁曠，如吾人渺小七尺之軀，淺識者但知從父母所生，不知父母但爲疏遠之增上緣，而構成人身之主要條件，爲過去精神活動之業識，而此精神活動。又各有其必需之自類條件，遞而上之，條件中更有條件，前前乃不見其始，而吾人現身之活動，又影響他種事物，爲構成他種事物之主要條件，或助成條件，推而下之，後後乃不見其終盡，故吾人之一舉一動，影響於社會人羣者，至爲重大。但由各箇人毅力之雄否，其結果有遲速之不同耳。非是強者得果而弱者消滅也！此但就人身主要條件，推其繁曠，若更從增上緣論之，父母所生成之吾身，又必有其資生必要條件，若衣食居處，若親戚朋友，而衣食居處親戚朋友等；又各有其自類條件，橫而論之，無有邊際，故華嚴家講法界緣起，以一法生時，橫而論之，與大宇內萬有諸法，皆有增上關係，豎而論之，過去過去，未來未來，皆有親因增上或無間關係，非此法決定從某時間，或依某法而單獨生起，以緣起法界，無始終，無內外，無中邊，光光相徧，互存無礙，法爾如是也。雖集各種關係條件而使此

一法現前，而在各種關係上，實無此一法之實性，亦非有一大力創造者，主宰乎其間，故曰性空。明此性空之理，諸法但有因果條件關係，非離此法現象外，而另有一實體存在，此佛說所以異於外道說，而亦性空真勝義性之所在也。既知諸法性空，而大乘佛說復建立種種緣生因果相者，以愚昧者，不了緣起性空之理，妄執一因不平等因，故佛方便假說，除其種種迷執，欲其證入圓明空海，得無上正徧知覺也。故以俗諦論之，法法全彰，因果不亂，以真諦論之，相相全空，因果俱泯，有真諦故，卽世離世，得成超人之正覺。有俗諦故，不捨世間，得成大悲之普渡，佛法無邊，二諦攝之，亦無不盡，但在各人善觀而自得耳。

今此所言，疎略殊甚，尙祈各位加以評判而指正之。

## 文化人與阿賴耶識

太虛在漢口文化學院演講 學生斯繼唐記

諸位！今天是我中華民國的國慶日。在此歡欣鼓舞的日子，到貴院來與諸位談談，使我得到分外的快慰，分外的榮幸。今天就與諸位談談文化罷。題目是「文化人與阿賴耶識」。去年我到德國的時候，在那裏有四種新的教育思潮，其中的一種，就是今天我要講的「文化人的教育思潮」。這種教育思潮的意義，簡而言之，就是「文化的人」。文化的人有兩方面的意義：一是歷史性的。一先就歷史性的來講，生長在現時代的人，無論是任何國的。任何種族的人。生成就有繼承以往古人所遺傳下來的文化的義務和權利的。如已盡了繼承以往文化的義務，享了繼承以往文化的權利了。那麼更當以這固有的文化為根據為利器，去開拓新的文化，而發揚之，光大之，使文化生生不已，雋永地在世界上光耀着。盡繼承以往文化的義務，享繼承以往文化的權利，而為之開拓新道路，給文化以新生命者，即歷史性的文化人也。

再就社會性來講：我們是中國人，生活在中國的社會裏，就受中國文化的陶鎔。中國固有的民族性，也就人人各得一分。假使我們生活在任何其他國的社會裏，也必受該國文化的陶鎔。我們固有的民族性，也就漸漸的以至於磨滅，而該民族的文化，便取而代之了。這是無可疑的。好比菜瓜浸在醬油裏。久久以後，醬油滲透了瓜的各部，菜瓜就變成醬瓜了。這醬油就比之於文化，醬菜瓜便等於經過文化陶鎔的人。這種只受局部空間文化陶鎔的人，還不能算是整個的社會性的文化人。再須擴而充之，去吸收世界各國的文化的長處，而不是生吞活剝的吸取，當根

據本國固有文化，融會而變化之，使之充實，使之適應，同時發揚至全民族，全人類，使全世界人類，無不主伴重重，涉入無盡，而確立其為全人類的最高文化。

歷史性的與社會性的文化的總合結晶，就叫做「文化人」。那種教育思潮的目的，就在要造成功這莊嚴完美的「文化人」。未受教育的是素樸的文化人，因為他生來具有繼承以往文化，吸取異空間的文化的長處，而能有總合發揚的才能的，這種教育思潮的目的，在造成功人人變為「文化人」。歷史性和社會性總合起來，就是「宇宙性」。宇宙間事物物的變化關係的條例，即是文化。結合這變化關係條例的，就是「文化人」。因這是全宇宙古往今來縱橫上下的總合，所以也可說文化人就是宇宙人。總合全宇宙文化，而發揚光大之者，即文化人。這種人與全宇宙全人類，有極密切關係的，他的生命是永續地與世並存的。

現在再以貴院來講。抽象的縮小範圍講得近一點，不過是空間中的一所小小的學院。具體的擴大範圍講得遠一點，却是一個包羅一切總合宇宙文化的學院，因為他是造成宇宙性的人格的學院。

再用文化人的教育思潮的本意，比較地來講佛學教育。文化人的教育思潮，據現在一般學者批評起來，都承認牠是世界上最完美的教育思潮。這種教育主義，與吾國教育「促進世界大同」的宗旨，是非常相符的。文化人的阿賴耶識的意義，簡言之，就是佛學教育。全宇宙的一切有情衆生，每人都有阿賴耶識的，阿賴耶識的說明，可分時間和空間兩方面。阿賴耶識的時間性，可用「恆」「轉」二字來闡明。因阿賴耶識是無始無終的，是永遠存在的，所以可名之曰「恆」。但阿賴耶識時時在轉變的，新生舊滅的變化，是無時或息的運動的，因此他永遠是新的，因



阿賴耶識「永遠的新」，是依靠轉變的，所以可名之曰「轉」。阿賴耶識的空間性，可用「共」與「不共」二字來說明，阿賴耶識因有「不共」，才有「個性」，因有「共」，才有「通性」。在同空間，以共通性的聯合而普遍宇宙。但其共通之中，實含有「不共性」。比如，一間房子裏，燃上五盞燈，其光普照全室，以其有共通性也。而每盞燈的光線各異，以其有不共性合于共性中故也。社會世界是有情衆生的共同力量所創造的，因為每人都有需要社會世界的共通性使之然者，而每人所希望或貢獻於社會世界的各各不同，以其「共」之中有「不共」在也。但在共變之中，仍有不共性，在區別之中，仍有共性。每箇人的變成，內中的一部分，是自變自有的個性。而其餘大部分，是共通性。就是每人有不共的個性，和共通的世界性存乎其內也。就是素樸的文化人，雖未受教育，而此「不共」與「共」之性，生來是有的，因每阿賴耶識有時間上的「恆」與「轉」，空間上的「共」與「不共」。所以素樸的文化人，受了教育，即由「增上緣」的功用，便成爲一個完美莊嚴的文化人了。增上緣的意思，就如一株菜，種在田裏，用種種肥料去營養他，使他發榮滋長的意思，是一個樣子。也就是文化人的造就，須靠教育培養一樣。

我們如要稽考歷史上的偉人的思想和人格，固然要曉得他的時代背景，社會環境。但最要緊還是在明了他的特性，就是阿賴耶識。如孔子，大家都知道他是春秋戰國時代的人，因春秋戰亂的環境，才造成他偉大的思想和人格。那麼處在春秋戰國時代與孔子同時的人，爲什麼個個不成孔子？因這一問，我們就知道要稽考古人的思想，只明白他的生平和時代背景等條件，是不敷應用了。要徹底的考究，非明了他的阿賴耶識不可。因爲孔子的所以偉大，使中國自漢迄今的文化，皆爲孔化所統馭的原因，是在他的不共性，即個性，他的阿賴耶識的「恆」與「轉」，

與普通人不同。他所接觸的全宇宙的一切，比一般人繁複；他的學問上的造就，自然出類拔萃，超乎萬衆之上了。只要明了阿賴耶識，這種都不希奇。又如釋迦牟尼佛，大家都以爲他生長在氣候溫暖物產豐富不憂明日的印度。因物質上已得到至高的享受，所以遂有求精神慰安的動機。更因外道在當時的發達，應響了他的思想，而成功今日的釋迦牟尼佛。但爲什麼與他同時，同地，同環境的人，個個不成普度衆生的釋迦牟尼呢？要解答這個問題，很直捷的可以說，是他的個性超羣的緣故，他以他的不共性，去其世界的共通性，他與衆生的關係，非常密切，因爲他是普度衆生的救世主。

文化人的共性，雖然與衆無異，而各有各的特性的。能發展不共性，而能互攝世界的共性的，就是文化人，文化人的阿賴耶識的意義，也就是這樣。貴院的名目，是文化二字，所以可實行文化人的教育主義，要實行文化人的教育，須深刻的去研究佛學中的阿賴耶識。我對諸位要講的，盡於此了。

## 性釋

太虛法師講  
大虛師記

中國自古言性，如孔子曰性相近，孟子曰性善，荀子曰性惡，揚子曰善惡混；乃至漆雕開世碩公孫尼王充言善惡以人殊上中下三品，皆爲性上之差別義，而於性之本義尙未談及。今此論性，當先定性之爲義，即必如何乃謂之性，非此即不得謂之性。此義有三：一者本現成義，謂凡言性，必是從本以來，現在成就，此簡由積集後起不得言性也。二者不變壞義，謂凡言性又必常住不變，永存不壞，此遮隨緣改轉有變有壞者不得言性也。三者徧一切義，謂凡言性，復須徧一切法無所偏缺，此遮各有體用義相，不得言性也。持此三義以衡法界諸法，而觀世間及聖教等所言性之爲物，今試約爲十種述之。一者指「諸法離言自性」（亦曰諸法離名種分別之自相，亦曰勝義勝義。）以爲性，此即強名一眞法界，又名非安立諦；所謂言語道斷，心行處滅也。二者或指諸法空理以爲性，此即我法二空所顯之眞如理，眞如理與諸法不一不異。若說定一，則無爲與有爲應無分別；若說定異，則應不是諸法之理性而別有一物曰眞如。然即諸法本來空寂之性名曰眞如，亦即諸經所說之三無性。三者或指諸法不增益不損減之如實相以爲性，此即唯識等所說之三自性。謂一切法徧計所執自性，從本以來乃至究竟虛妄。一切法依他起自性，從本以來乃至究竟是如幻。一切法圓成實自性，從本以來乃至究竟眞實；此三自性不增不減，法爾如是，如其實相而爲施設，故名實相。以上三種言性，皆是無爲，實即一法，惟隨方便施設而異。以第一非安立，二三皆屬安立。二就遮詮安立名法空，即三論宗之所明。三就表詮安立名實相，即唯識宗之所明。四者指心心所之自性以爲性，此即覺體。在莊子

名靈臺，後人或名靈覺，亦名靈知。在佛法如云：一切有情皆有佛性者，即說凡屬有情皆有心之知覺，雖其覺有分量不同，不可言無，若無覺則不可言心，亦不名有情。如言火定有熱性，無熱則不得名火；言水定有濕性，無濕不得名水；言心定有覺性，亦復如是。五者指各有各有情之自體以爲性，此即一切有情一期生中之總報體；即第八果相之真異熟識是一報之主體，於有情受生先至，將死後去，即八識規矩頌所云：「去後來先作主公」者是也。六者或指諸現行法親能生之種子因以爲性，此即第八識所藏無始以來親生諸法一一自果之功能差別名一切種，以種爲諸現行法各有各之自因，故多說諸法所由生之本性。七者或指親能生起無漏佛智之無漏種以爲性，依此說爲佛性，故說佛性三無二有。涅槃經等說一切皆有佛性，指一眞法界言，或指心之覺體而言。此言佛性，即無漏種亦名二空智種，謂有此智種方能起二空智斷我法二執，圓滿清淨無漏成大菩提。八者或指異生之分別二執所俱生之二障種子以爲性，此即二十四種不相應中之異生性，與佛種性聖種性相違者。然論指分別所起之二障現行分位言，故屬假法；今指其種子言，故亦屬實。如以無漏種爲聖性佛性，若得二空無分別智現前時即能斷除。九者指諸法相似，不相似之差別分位以爲性，此即通俗所云類性，勝論所謂同異性，小乘薩婆多部所謂同分，大乘百法明門所謂衆同分之分位假法。如人與人有其相似同類分，天與天亦有其相似之同類分，獸與獸等亦復如是。又人與天與畜相等，望復各有其不同類之分，即指此類與不類之分理曰性。十者指所謬計妄執之一個實在質體以爲性，蓋一切法皆緣生自性空，無實在之體質，而異生從依他起上起徧計執，執爲有固定實在之體質。簡單言之，即我法二執所執之我法實質性。蓋能執是心心所法，所計似我法相，乃心心所所變之相分；如病目者，見空中有華，本不了無華，執實有華。

了華本空，華卽無實。目惟有病，雖了是病，而病猶有，一切異生之所言性，不出此所執我法性。然皆於依他上不了而起，或依心體，或依報體，或依內種，或依類分，執爲實我法之本體，故不能通達三自性三無性，遣二執而證眞法界。如是已分別所言之性竟，今更總辨，如前說一至三，雖皆無爲，而實相以三自性分之，則依他屬於有爲，而所執無法，則非有無爲。自四至九，概屬有爲，其十則雙非有無爲，前三及第七唯屬無漏。但第三依三自性分，亦可依他一分及徧計屬有漏，第五第八及第十唯有漏，餘通有漏無漏。前二全眞，三則通眞幻妄。四至九皆幻，十則全妄。一至八皆實，九十皆假。一至九皆有法，十屬無法。如是種種觀察，可知世間聖教之談性者，在通達諸法離言自相者，其談性皆方便假施設言。要之未悟一切法皆緣生如幻無自性，此緣生如幻無自性之諸法自相，終非比智假詮能及，則所談性，總不離徧計所執實我法性而已。嚴核於必如何乃謂之性之三義，則十中唯第一第二足當之耳！故唯識性亦指此二，而餘則皆唯識相也。

## 從「無我」「唯心」的宇宙觀到「平等」「自由」的人生觀

太虛大師講  
弟子芝峯記

泉州，在全中國的文物的地位上講，可稱「人文薈萃」的地方，雖然在本地的人們，覺得有今不如昔之慨；但我們來參觀遊覽的人看起來，還是很完美的泉州，今天承泉州各界的人士開歡迎會，很不敢當，但乘此機會，把我個人向來所研究的佛學，提出來和在座的各位討論，那是我個人最稱心快意的。

講到「佛學」牠的範圍非常大，所謂三藏十二部許多的書籍，不知從那裏講起我就把今天委員會——民衆歡迎委員會——所發的宣言裏的「無我」「唯心」的兩個名詞來談談吧。

怎樣叫作無我呢？——平常一般人所認為「我」的，就是各個人的自身，假使這個我沒有了，那不是連各個人的身體都沒有嗎；故佛學所提出「無我」的問題，同平常一般人的常識是相反的。

佛學所講的無我道理，是很深是很有意義合於科學而且是事實的，根據佛學或科學的無我，來推究一般人所認為自我的，到底是指什麼東西呢？這樣一推究一般人常識所認為自我的就搖動了，例如我們去問他——「一般的人——以什麼為自我？他就用指指自己的鼻子，意思就是認這個身體為自我，鼻子是作全身的代表罷了，執定這身體為自我的，依科學和佛學的實驗觀察來解剖一下如次：

依科學的生理學來講這一般人所認為自我的身體，不過是臟腑肝肺骨格肌肉呼吸血液……各機關所構成功的集合體，進一步講，這許多集合的機關是由無數的一個一個細胞組合的各一部分小集團，把這個整個

的身體來觀察，乃是一個很大的很複雜的小集團所構成的大團體罷了，這個團體不是固定的，牠的本身時時刻刻地把這團體以外的東西吸收進來，溶化成爲團體裏頭的成分；同時在這團體裏頭的成分，被排洩出去變成非自身團體的東西了，依物理化學來講：各個人的身體，乃是由十四種原素所組成的，無論什麼人的身體，沒有單元變成的，依佛學的名辭來講，是地水火風四大所假合的，而平常人執定自我的身，依化學及佛學的四大眼光來觀察，無非是各種原素集成，沒有固定自體的東西。

再稍爲詳細的來說明一下：如我們各人身體生理上所發生的呼吸，這口氣未呼出去的時候，是自身裏頭的東西；一呼出去的時候，變成自身以外的東西了，假使認呼吸爲自我，那末這個自我就忽焉在內，忽焉在外了；而且一呼一吸，前後相續，沒有一口呼吸的氣是相同的，那末，不是更爲無數的我嗎？再說生理機關所組成的血液細胞本來生長在身體以外的一切營養料，被我吃進之後，經了胃腸化學的作用，不適宜的渣滓，排洩出去；適宜的變成爲自己的血液細胞了，而成了細胞這東西以後，又不是一成不變的，全身的細胞，依生理學上的說明：經過六七日全身的細胞已統改換過，假使認全身的細胞爲自我，前一剎那爲自我時，次一剎那就被排洩出去成爲非我了；平常不承認爲自我的營養料，一經吸收變成血液的時候，又成爲自我了；這樣，自我的忽成爲非我，非我的忽成爲自我，在這些我與非我之間，實不能指定那一種爲自我。

依化學原理來講，人體是十四種原素所組成的，但覺得太成爲專門的名辭了，我現在還是應用佛學所講的「地」「水」「火」「風」來說明，怎樣叫地？凡是全身裏頭的固體，如毛髮爪齒骨格等；水呢？凡是周流全身的

液體，如汗、血、涕、淚、唾、便等，怎樣叫火呢？即是全身的體溫、熱度等；風呢？就是屈伸出入的運動、呼吸等，倘是固執地爲自我，則牆壁、瓦礫等凡是固體的東西都爲自我了，那自我是不局於渺小的一身了；倘執水爲自我，那末洛陽江的水，和洛陽江以外的海洋的液體都爲自我了，執風、執火爲自我時，除身以外的吹動的風和熱溫的火，也都爲自我了，其實，一般的人是不承認這些爲自我的，這真覺得奇怪了，因爲身上的地……等與身外的地……本沒有什麼區別的，在這沒區別中，却強生自我與非我分別的固執，試將我們全身的地、遠與地、大；液體的水、遠與水、大；呼吸的風、遠與風、大；溫熱的火、遠與火、大；這個自我究竟在那兒立足呢？所以一般人認爲自我的，不過是常識上的「根本」謬誤。——一經科學與最淺近的佛學來推究，便不成立了。

進一步來講，曾經過一番推論的哲學知識上所認爲自我的，這自我不是物質的，而是精神的，或叫爲「靈魂」。但我們也可審問他：你所認爲精神的自我所指的是什麼東西？假定他是這樣的說：倘便沒有精神的我，誰來感覺苦痛和快樂啊？這樣，我們來考察他所謂苦痛、快樂的感覺，不過是心理的現象，沒有苦樂後面特有的自我，所以苦樂的感覺，就是苦樂的感覺，但有些人說：能知道這苦樂感覺的爲自我，我們不妨，也作再進一層的考察，這能知道苦或樂的，乃是知識，知識亦是心理的一部分作用，知識後面沒有什麼這自我的存在，又有些人說：自我是能行善、行惡的行爲，人生的行爲既有善有惡，故必有一個自我，其實，行善、行惡的行爲是有的，而在行爲的後面主持行爲的自我是沒有的，——所以哲學上所指的精神自我或靈魂等，都是沒有的，以佛學來分析，就是五蘊中的受、想、行、識，在科學的心理學上來解，唯有心理現象的感覺、感情以及知識的判斷、意志的作用……而已。



照上面的推論，一般人所認爲的自我，和哲學知識論上所認爲的自我，在佛學的眼光來觀察，不過是地……四大色法的變動，與受想行識心法的作用；用科學的方法去實驗，不過是物理生理心理三種的現象，無論依佛學或科學的說法，這些物質的或精神的東西，在時間上講：時時刻刻地新的生起舊的滅下去，轉眼間全身宇宙都重新變換過了，換句話來講：沒有一個東西能占兩個刹那以上的，不過在這新舊變換前後相續罷了，在空間上講：這個單位的個體和其他的單位個體，時時刻刻地發生吸力和抗力的作用，故和其他的個體聚合攏來組織成爲一個團體；同時因抗力的作用，又把其他的團體，或被其他的集團，分散開來，這一聚一散的前滅後生，就是五蘊諸法離合變化的作用而已，所以彼此此彼，事實上是互相通變的，所謂天地一體，萬物同根，平常人沒有這覺悟的能力，誤認自己幾十年的相續，以爲是個固定的自我，那裏知道這幾十年相續，不過同長片的電影很迅速的縱逝與前後相持的連續，不知者以爲是完整一個的活動，我們的人生，在這個大宇宙的幕上，不過呈其五蘊生滅幻影的連續，或物理的生理的現象聚散變換而已，自我到底躲在那裏呢？

上面的話，都在講無我，現在要轉到唯心的問題去——

怎樣叫唯心呢？——五蘊生滅幻影連續的人生，物理生理心理現象聚散變換的人生，究竟能使之連續，能使之聚散變換，這偉大的權力，操在什麼高能的手中呢？這裏要注意——這偉大的權力不是離開生物以外的什麼神或超越的東西，乃就是我們心理作用的活動力，是感覺感情意志，知識的集團所發生的活動力，能够把生滅的東西連續起來，聚合的使之分散，分散的使之聚合，宇宙萬有的成壞變換動力的來源，都是依着心理作用爲中心

點，爲出發點，爲歸宿點，——這就叫作一切法唯心。

有些人一聽到心的名辭，就聯想到我，以爲心就是我的別名，其實是不然的，所以說之爲心者，是指苦樂的受用，愛憎的感情，善惡的意志……：……這些集合起來共同出發的力量而言，不但各個人的自心的集團的力量不能分開，就彼人與此人之心理作用的力量，也不能絕對的分開，所謂「一人向隅，舉坐爲之不歡」，可見人與人之間心的作用，原是相通相應，再引用一句古話來講，就是「人同此心，心同此理」，沒有空間把牠隔住，就是這一剎那心起來，其來源很久，其影響於將來也是很長，故我們一起心動念之間沒空間沒時間地普遍的影響到宇宙大集團的全體，各個的單位的一切，換言之，其他各個人們或生物的心理的力量，也同我們一樣的偉大，故這大宇宙間的一切的生物，一剎那一剎那的心，雖各有各的儘管不同，而却各各都互有相感相應的，沒有滯呆固定的，故可以叫之爲無我的唯心，或唯心的無我。

從無我而唯心的理說來，對於唯心的問題，還要特別提出的講一下；例如上面所講的「無我」是事實祇有物理的生理的心理現象的存在；而「唯心」似乎祇有讀到心理的現象，在這，是有兩重的理由；其（一）現象就是彼此生滅的變化，其變化上雖有物理的生理的心理的現象不同，其變化的原動力都從心理的活動出發的，故物理生理的活動，是跟着心理的活動而活動，其（二）現在我們在學問知識上所認爲一切事實現象的存在，皆是在知識中的知識，這樣東西，不是剛纔說過是心理現象的一部分嗎？故物理生理的存在，也都存在在心理上，由上面的兩種理由，故談唯心，並不否認物理與生理，不過物理生理都是心理的而已。

上講無我唯心的原理，即是一種無我唯心的宇宙觀。

拿這種宇宙觀的原理應用到人生實際的行爲，有什麼意義與價值呢？根據無我原理，應用到人生，就見到人生是最平等了，因爲一方面知道無我，同時又於各各假定的自身與自心，都彼此相通相應，互相變化聚合離散生滅相續的，由此故能成立爲平等的人生觀，通常社會上的人們所以有不平等的發生，就限定一個自我範圍，除自我外的爲非我，於是將自我抬高，把非我的壓伏下去，就形成了個人、家庭、國家、社會、種族等的的不平等，與自我直接或間接有利益的關係，把牠抬高，非自我或與我有違損的，一起壓伏下去，由此產生種種爭鬥，倘使全世界的人們都能了達人生無我的原理，這抬高和壓伏的惡劇，就不會在人類的舞台開演了，——這是從無我的宇宙觀到平等的人生觀。

再拿唯心的宇宙觀應用到人生觀是怎樣呢？平常人以爲所要作的事業和創造事業的力量，都操在神或天的手中；於是人就要聽人以外的東西所指揮，人就失其自由的能力，不但神和天是這樣，就是這能力是存在於一切機械的物質東西裏面，那末，這變成的大宇宙，亦不過是一部大機械而已；而所謂人者，是這大機械裏一個渺小機械的一份子耳，如自鳴鐘的一個小輪齒耳，這聽命於萬能的神或機械的物，都是知識上的謬誤，科學雖能打破第一種的謬誤，而牠的謬誤點，正是陷於第二者而不能自拔，依佛學的研究，物理生理的現象，是不離心理作用的活動，人們所要作的事業和創造力，是各人的自由，不但不聽命于神，而且不聽命於機械的物質，再進一步；這機械物質宇宙的萬有，運用人們心理的力量，去認識牠的真面目，同時依自然活動力的法則，去改善人生，改進宇宙，使

我人所處的國家社會乃至全世界全宇宙，把不良的舊習慣一一的將牠消滅了，良善的美好的新習慣，儘量的發達，直至於究竟圓備無缺陷新人生新宇宙爲止境——這是依唯心的宇宙觀的原理構成功爲自由的人生觀。

近代世界文明的進步，同這人類所大呼所希望的自由的平等的人生，成爲現代世界的大運動，但大都對於根據宇宙觀而來的人生觀出發點的原理，沒有看得清楚，所以還沒多大的效果，佛學的自由平等的人生觀，是從無我唯心的宇宙觀來，其出發的動力，就是各人的心理爲中心點，這樣去作自由平等的運動，纔有把握，不會落空，全世界的人們都能依着無我唯心的宇宙自然的法則去活動，平等自由的人生目的就會實現了。

今天所貢獻給諸君的是與人生有密切關係的不是高談玄學，與實際的人生漠不相關的閒話，現在將他歸納起來，得如下的結論：

無我的唯心的宇宙觀之下一個平等自由的人生觀。



2  
400321  
(14)

2  
400321  
(14)

