

1217

法相宗

海潮音文庫

于右任





A541 212 0003 8932B

1 佛學本論一法相宗目錄

佛學叢刊 海潮音文庫 第二編

佛學本論一 法相宗目錄 上

新的唯識論·····	太虛·····一
百法明門論的宇宙觀·····	交蘆子·····四七
法相唯識學概論·····	太虛·····六〇
論法相必宗唯識·····	前人·····九八
附質疑及釋·····	會覺·····一〇八
再論法相必宗唯識·····	太虛·····一一一
唯識指掌要論·····	清淨·····一四
意識淺說·····	劉海·····三
阿陀那識論·····	太虛·····五



056043

修唯識觀·····	王少湖·····	一六七
遣虛存實唯識觀之特勝義·····	太虛·····	一七四
聽太虛法師談唯識·····	唐大圓·····	一七六
唯識三能變義略·····	會覺·····	一七九
唯識教義闡微·····	唐大圓·····	一八三
唯識與常識·····	前人·····	一九一
唯識大旨·····	前人·····	一九六
關於唯識之問答二則·····	太虛·····	二一三
唯識教義述要·····	唐大圓·····	二一九
唯識三自性談·····	前人·····	二二二
唯識學與科學·····	法舫·····	二二六
對辨唯識圓覺宗·····	太虛·····	二六七

唯識專修總持法·····	唐大圓·····	二七七
書唯識抉擇談後·····	前人·····	二七九
唯識之密義·····	佛隱·····	二八一
讀梁漱溟君唯識學與佛教·····	悲華·····	二八三

佛學叢刊
海潮音文庫 第二編

佛學本論一 法相宗 上

新的唯識論

太 虛

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。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。然爲歐美人及中國人思想學術之新交換。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) 爲新近思想學術所需求故。

近代科學之進步。不徒器物著非常之成績。且神教既全失其依據。而哲學中之所包容者。亦漸次一一裂爲科學。僅存形而上學爲哲學。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。亦降爲科學原理之總和。附庸科學而已。然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。無價值之事。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。科學其尙有何種希望乎。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。若羅素之數理實在論乎。則有可然當是之實在云者。特予人以自由探試之希望。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。然尙落知識之假相。而未有證明之到達之實現之之方法也。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。而扞格者。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。則猶未足爲適應現代思潮之新的唯識論也。蓋新的唯識論。卽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。吾亦聊盡其纒疏棉薄之力。爲智者之前驅而已。

(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。與意志唯心論是也。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。虛妄想相。轉紛雜凌亂。而莫得其明淨。今是之唯識論者。乃適反其所趣。將使一心全顯。萬德齊彰。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。而實爲世界思潮總匯中。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。根據其理性中之所要求者。常用種種懸想。憑虛構造。而武斷爲人生唯一之實在。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。生五天。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。全體圓湛。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。卽挾神權幻術俱至。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。將邪僻唯心論之常見。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。不但與唯物科學關通綦切。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。識何以爲識。唯者是「非他」義。是「不違」義。是「無外」義。是「無別」義。是「不離」義。識者指其「自體」。指其「相應」。指其「變相」。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。皆是識故。

宇宙的人生的唯識論

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。此能抹煞爲非現實之法乎。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。客以天地人物爲現實者。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。其爲現見之現實則無異。

論曰、客今現見之橘。非即鬩然而黃之形色乎。

客曰、然。

論曰、若鬩然黃者卽爲橘。則鏡中鬩然而黃之影與畫中鬩然而黃之像。亦爲橘乎。

客曰、不然。現實之橘有香有味有觸。故異鏡影畫像。

論曰、客今現見者唯是鬩然而黃之形色。彼香味觸皆現見之所知。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、的、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。乃至現覺者堅脆乾濕冷熱輕動等觸塵。且是等皆隨現行之見。煎嘗觸。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存。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。亦祇是見嗅嘗觸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。以此卽是物故。卽是物之所集生故。

論曰。客將謂現見中真有見聞嗅嘗覺之色聲香味觸可得乎。卽如今見鬪然而黃。鬪然之形。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。但今離却鬪形亦無黃色可指。以無形限則無邊際。無邊際故亦無方所。天與地平。山與澤齊。鬪形既可寄種種色而現。黃色亦可帶種種形而顯。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。乃田意識在現見中營構增益而起。而現見中僅存混同虛空之黃色耳。

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。就橘言之。見此一方面而不見彼一方面。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。一橘如是。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。有思想。能自主。能自動。能自覺者也。豈亦無性命之實乎。

論曰。生命者。即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。此便為生命之相續不斷。情性者。即執持生命。元為自己。由自己之見所發揮之力。意思即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。皆可知矣。然有與身俱生自然成者。一為情性審持生命根元。為自我等。常相續而無間斷者。二為意思認取物質精神。或綜合。或析別之相。為自我等。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。兼由羣俗中習慣力助生。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。客云宇宙自然律非者。指萬有生化流轉之理勢歟。

客曰。然。

論曰。諸物及人之萬有。既爲唯識所轉變。况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爲實有。又如人類不存。而却認社會國家爲

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。而認爲有。則成獨斷。無可置論。且彼實體。究爲何狀。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。既爲萬有之一。何得爲萬有之實體。若曰不在萬有。則成非有。如何復得執爲實體。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。執爲法體。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。然在人世及佛經中。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。似雖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。

由假說我法

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」一有雜染善惡性業。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。因相果相等相似故。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。即有此所別別感覺照了之色聲香味觸了了相。俱依識自體上轉變起故。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、盲昧云警。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。使能獲知。

客曰、此五識所照了別別諸色聲香味觸。究是如何境况。

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。爲何識之所了。

論曰、此諸假相屬於實境。及獨影境。爲依意識之所了。

客曰：如何名爲依意根識。

論曰：依「意志性識」爲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、種種諸法爲自身行相。故亦名爲法識。

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。此則卽是轉此「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。具廣大用。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。又常連合觀想念現前。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實在在之和合連續相。自他人我。內外彼此。一多方圓。大小遠近。眇

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」「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。不甯惟是。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。皆昧昧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。遂仍卽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逐於帶質獨影之境故。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、無嗔、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、大悲、等淨善性心。又若貪、嗔、癡、慢、疑、惡見、等擾濁雜染性心。又若忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、害、憍、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、然則此六之種了別境識。其作善惡性業者。又如何。

論曰、此則徵之其屬性心。即可了知。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。單帶衝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。

眞如反照破「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。苦受一種。一苦二憂。樂受二種。一樂二喜。苦樂但屬現在。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。帶質獨影行相。卽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。則無如彼如此。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。若非離識之外別有爲發生此等覺了。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。夢爲春日。則亦但有桃花而無荷花。夢爲沙漠。則亦但有荒野而無荳麥。夢爲家人離聚。則亦各有悲歡涕笑。夢爲男女交會。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。別有所存在乎。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。則雖夢之外。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。心雖不必爲夢。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：如何名爲生化體識。

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。悉皆包藏在內。若非一度經過使用。化爲
 他種功力。則必無有消失。此其爲「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。輒爲潛藏其中。之前六識所造善惡業力。忽然
 突起引之。趣得一種生命。用其爲生命體而爲之決定其生命。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
 爲「所藏者」二也。又復被意志性識所愛注執著。侶據作「自我體」。運前六識種種
 造作變化行相。悉皆納藏其內。此其爲「我愛執藏」者三也。此含藏識。雖有三義。要以
 我愛執藏之義爲正。二者曰生體識。即前「所藏者識」之義。蓋其生命雖非由其決定。

而爲「生命之主體」者。實在此識。所謂「真生命體」是也。三者曰種元識。卽前「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。卽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「白淨無垢心識」。若能知此「生化種元功能依持體識」。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。而彼血胞卽爲吾此肉身種元。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。如土但成土器。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。乃能生禾稻。此諸種元功能。勢力能直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」。草木等真種元。亦在本識。其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。依此可見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。不即不離。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。不即不離之和合性。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。各成之受用境界是也。三爲「不共共」之「相分種業」。變成若浮塵羶色根依處。亦能互相爲受用之社會是也。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愛用及生化相如何。

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。衝發心。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。平平常常。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。不即不離。故唯此識為萬有之生化元也。

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。而與此識非一非即。

論曰：此識昧劣。無明決力。隨識功能雜亂而起。起時即從「意志性識種元」俱起。「意志性識」由「意志性識」固執此識為內自我體。故此之「我愛執藏識」與「意志性識」乃互依俱有。以無始來有各各一意志性識。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。用為

增上助緣。能使之愛種種差別生命。而萬有差別所以然之故。卽是「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「積集性」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。隨流逐轉而無間斷。亦卽審了「生化體識見分」爲境。此境卽所「審執爲內自我真體」者也。乃爲以心取心中間所生真帶質境。恆審思量。不相離捨。故隨「我愛執藏識」感受爲何種「生命體」。時卽繫縛於何種之「生命體」。所謂了除生死。卽因明了彼「生命」。乃由此識固執「生化體識」。成「我愛執藏」。而有。遂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。唯感、唯發、唯覺、唯受、唯想、唯象、唯思、唯力、唯願、唯欲、唯勝、唯解、唯記、唯念、唯寂、唯定。明慧、信、慚、愧、無貪、無嗔、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「本心體無化法實自性」。及無生命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」恃所執我。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。而昏沈掉舉。不信懈怠。放

逸忘念散亂。不正知審慧之九種心。與我癡等有共同關係故。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。即便停止。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。如由暴流所起之浪。除生無想天入無想定滅相定及睡眠悶絕。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。若執唯識為有所得。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、	作意受想思、	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
及餘觸等俱	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	差別有六識	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、惱、	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。起即同時同事。一分變爲能了別之「心見」。一分化爲所了別之「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。體相實法。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」一周徧計度。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。無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。况夫此諸境物。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。然客不夢嘗與二三友人。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。甯執爲外。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。而不空即心之法。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。已本非一識。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。由雜汙而純淨。由偏缺而圓滿。由麤惡而妙善。皆此心識活潑無住。浩浩無際之法界海流也。

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。一轉一轉變遷。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。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。喻如穀種轉成穀芽。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變起「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。唯此之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。卽以「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」所了別所仗託。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。此四緣唯是「識心」全具。其餘識內之法。或備三緣二緣一緣而已。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。生死死死。死死生生。各有性命繼續繩繩。存存不絕。若非於識心外有實在法爲依持者。復何得成。

論曰、若識心外有實法。爲人之性命。亦豈得成生死恆續。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。

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。積久業就可成。後有換言之則習氣分爲三類。一者、

名言習氣。即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」所造作善不善雜汙業。熏在本識成爲一種流轉受五趣身之差別種元。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。即各個各類和合連續之所由就成者是也。又「二取習氣」即是「名言」與「我執」二種習氣。皆有相對之能取所取故。「業習氣」即有趣習氣。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 由一切種識
 如是如是變 以展轉力故 彼彼分別生 由諸業習氣 二取習氣俱
 前異熟既盡 復生餘異熟

真理的實性的唯識論

客曰、若一切唯由識心所轉變而有。離識心外無實有之法者。則都無決定之真理無圓成之實性。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真實法。故真實理性正爲唯識耳。

客曰、唯識之真理與實性如何。

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。即所謂人生宇宙等物。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」「心知」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。或一虛妄分別習氣。所生起諸識與屬性。心見相等事。雜雜純淨。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眞實體。卽以「眞勝」爲性。妄情所無。眞理所有。變相所無。實性所有。是爲眞實性之眞理。由妄情計第二「緣起性」爲「生命」。第三「眞勝性」爲「法性」。種種執著。非全與空却之。則緣起之眞相與圓成之實體。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。是如此之眞實勝義之唯識性者。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。



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。此中「虛妄」是應解放應改轉者。「道理」是當了悟當通達者。「證得」是有

持此通軌。夫亦可以啓信解而樹行果乎。如有頌云。

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 卽依此三性 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 後由遠離前 所執我法性

此諸法勝義 亦卽是真如 常如其性故 卽唯識實性

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、齷齪、嗔恚、懈怠、散亂、愚闇之六蔽。改造爲施濟、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。以由了悟真唯識理之智爲導首故。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。繫業受報。毫無自主之力。自由之分者也。欲求進化者必於是。而求自由者亦必於是也。然是尙在浩茫無極之長途中。隨順唯識之真勝義以解除遠唯識性之虛妄。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。創與深徧堅切之思攷心。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。明明確確周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 捨二麤重故 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。照書宣布既嫌空泛。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。

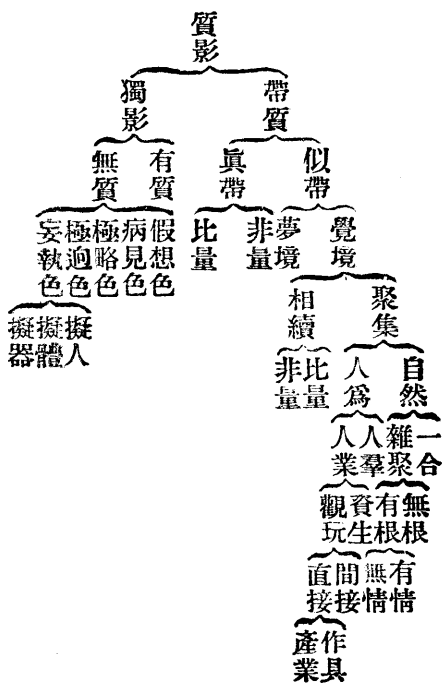
百法明門論的宇宙觀

交蘆子

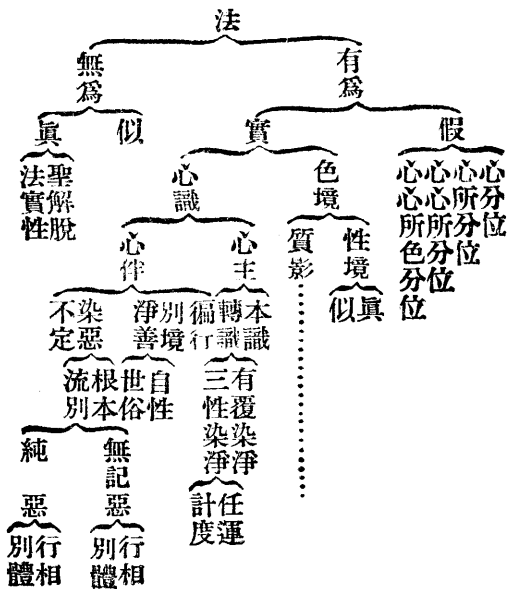
交蘆子曰。百法明門論。天親大士作也。法者軌範物解。任持自性。故法與物異名同義。百法猶云百物耳。列舉此百法者。則以統攝羣有也。統攝羣有之論。天竺之勝論師六句。數論師二十五法。近世英吉利人穆勒約翰之意。神形法四句。胥是也。然勝論數論。吾教大小乘論師。破斥殆盡。而穆勒四句。余亦嘗論大略。其決擇當否。可概見已。抑穆勒辯家也。其正鵠在盡列可名可言之物耳。逾此則非所思存。今百法明門論則不然。蓋詳列百法。僅明所由之門耳。門者由義通義入義。今舉百法以明能通入之門。而由百法明門所通入者。猶別有宗趣存焉。宗趣維何。約之不出二義。(一)斷染成善。按歷來釋斯論者。均以百法區爲五對。云何五對。一無爲有爲。二假實。三心色。四心王心數。五善心數染心數。第一對綜該百法。第二對則遺無爲。第三對則更遺假法。第四對則更遺色法。第五對則更遺心王及徧行別境不定心數。但十一善心數二十六染心數而已。所以如是分別者。欲令修佛法者。了知改流轉爲常寂。淨煩惱爲菩提。唯在成此十一善心數。斷此二十六染心數。得其捨凡成聖之樞要也。(二)祛執證理。按中道大乘。一切唯心。今列陳

百法。正以明百法皆不離心識耳。心識之宗。曰如來藏。如來藏無執。末那執之。則曰阿賴耶。執阿賴耶見分爲自內我。則曰末那。由之而辨其體相業用。本末因果。乃有八識心王。與心王定相應者。則有五十一心數。心王心數。變起見分。所了別境。則有十一色法。依心。心所色分位差別。則有二十四不契應假法。其無爲法。則心識之實性也。故五位百法。皆唯有識。一切愚夫。執有實體。執有主宰。若了唯識。則知我法皆橫計起。但離橫計。實無我法。我法執祛。則契證如來藏性矣。然大乘諸論。陳列法相。或有增減詳略。五位亦別有開合。如大宗地玄文本論。則開五位爲十種。加色主。非有爲非無爲。亦有爲亦無爲。俱俱。非五種。言色主者。猶近人所云原質。卽四大種堅濕煖輕。楞嚴七大。瑜珈十界。皆詳言之。乃隨俗假說。非實物有。故茲不列。言非有爲非無爲者。卽法性真如也。言亦有爲亦無爲者。卽心心所之業用也。言俱俱者。卽百法之都稱也。言俱非者。遣相歸性。百法皆不可思不可說也。義有開合法。無多寡。其宗趣亦莫不一致。舉一反三。在學者之善悟耳。至小乘諸部。大都依根本一切有宗。建立七十五法。雖法相略減。非大小乘殊別之要義也。其要

義在小乘法有而我空。色法不相應法無爲法皆心外實有。大乘法我雙空。決定無心外實法。則大小乘所由判也。然不能思擇。羣有窮盡無遺。又烏知心外無物。決定唯識乎。此觀法所以尙矣。爲令學者易明。製一統攝分類表如下。



此表所類別者。以法為幹。首區為無為有為。無為區真似二支。似無為者。即論中虛空不動滅想受滅三全分。及非擇滅緣闕不生一分。以真無為為幹。又分二支。一聖解脫。



謂三乘果人所證無餘涅槃。卽論中擇滅無爲也。二法實性。卽論中真如無爲。及非擇滅本性清淨之一分也。然無爲法唯一真如。云何有六。蓋隨有爲所顯。假說差別。猶依破人法二執。說人法二空。依三性說三真如。依十地說十種真如耳。次依有爲區假實二支。實者實物。一一皆實有種相體用。假有三種。曰聚集假。相續假。分位假。此二十四種不相應行。乃分位假。卽是心心所色實法上之分位差別故。然是依他所起。非徧計所執。蓋心心所色上本具之分位差別。與心心所色實法同一仗因託緣生起。非若獨影無質之境。可由徧計妄執而有也。穆勒之相依不相似並存不並存二法。攝論之世識數識等十一識。康德之十二原型觀念。雖或盡理或不盡理。胥此分位假法也。此假區四。(一)心分位。卽命根是。以唯依異熟識種連持功能假立故。(二)心所分位。卽異生性是。以唯依煩惱所知二障染種假立故。(三)心心所分位。卽無想定滅盡定無想報是。以此三位皆依心心所二法斷滅假立故。(四)心心所色分位。卽餘十九種不相應行是。以得淨轉勢速等。心法心所法色法皆有。卽依此三法假立故。但色法不能獨有。必由心心所變

起。故一切唯識。次依有爲實物。區心識色境二支。心識又區爲二。(一)心主。(二)心伴。心主卽眼耳鼻舌身意末那阿賴耶等八識。又區爲二。(一)本識。即阿賴耶識。(二)轉識。謂前七識。依本識轉變而起。又區爲二。(一)有覆染淨。卽末那識。(二)三性染淨。又區爲二。(一)計度。卽第六意識。(二)任運。卽眼耳等前五識。

次及心伴。心伴者。爲心伴侶。定相應。心不能自在。必依心起也。大區爲五。(一)徧行有五。(二)別境有五。(三)淨善有十一。(四)染惡有二十六。(五)不定有四。悉如論中自分。而淨善又二。(一)自性。卽善心所中信等前八也。(二)世俗。卽行捨不放逸。不害也。染惡亦二。(一)根本。卽六根本煩惱也。(二)流別。乃根本之差別分位。等起流類也。又區爲二。(一)純惡有二。曰別體。謂別有自體者。卽無慚無愧是。曰行相。謂但是根本之差別行相。卽忿恨惱覆害嫉慳是。以此九族。定不與善心所共起。故曰純惡。(二)無記惡亦有二。曰別體。卽不信掉舉懈怠昏沉散亂是。曰行相。卽諂誑憍放逸失念不正知是。以此十一族。亦通無記。可與善心所並行不悖。故曰無記惡。謂其無記

與惡之二性也。

次依色境。又分爲二。(一)性境。(二)質影。性境者。第八識第六識及前五識。依第八中色種。變起自見分。所緣親相分也。如眼黑白。如觸冷煖。得境自性。非共差別。不可言尋。故曰性境。此又分二。(一)真性境。卽前五識。及同時意識未起分別。所緣色聲等六塵。親得其自相者。兼五八識所緣及定果色等。(二)似性境。若五淨色根無表色等。但從發識防過殊勝功能建立。不能親得其自相。故曰似性境。案此論百法。六種無爲。是圓成實性。餘九十四種。皆依他起性。無遍計所執性。而色境中質影之境。則屬於世間世俗法。繫屬遍計執性。亦是我法等分別執見所安足處。故百法論直接之所不攝。然世間愚夫。顛倒執著。由來久矣。近今浮辯相尙。惡慧彌深。順時機故。遣迷情故。強爲解說。誠不能已。否則昧者。且以爲百法論攝法不盡。俾知質影。皆唯識心變起。都無本質。故隨世分別。表中以質影獨建一幹。廣攝諸無體假法。

質影無自體相。但由周徧計度之妄念。執心心所及所緣性境與原型分位等增益。

而起。此又分二。(一)獨影。(二)帶質。帶質雖不得色聲等自相。猶挾帶色聲等相質而起。譬如觸之得堅。因名曰堅。堅之一名。雖徧於一切堅物上轉。而今名曰堅。實因觸得之堅而起。觸得之堅。卽身識所領觸塵自相。親得自相。名曰性境。今堅之意言。實挾帶身識所領堅觸自相而起。非無因憑空而起。故曰帶質。特嘉爾所云意境。義頗符順。此又分二。(一)真帶質。以心緣心中間相分。從兩頭生。兩頭有質。此有比非二量。云何非量。謂末那緣阿賴耶見分爲自內我。及意識緣諸心所法。而比度錯謬者。云何比量。謂意識緣諸心所法。比度不錯謬者。(二)似帶質。以心緣境中間相分。從能緣生。一頭有質。此又分二。(一)夢境。對覺言夢。覺時夢空。夢時非空。同乎覺境。其相廣如覺境中辨。(二)覺境。指吾人現前之對境也。又分爲二。(一)相續相。按凡相有五。一曰自相。性境是也。二曰共相。三曰差別相。四曰因相。五曰果相。帶質境是也。而帶質境中。因果相。曰相續相。在心心所緣性境上。依時數名。句文命根等原型分位而增益起者也。此亦有比非二量。云何比量。如佛說三世染淨因果等。又如生者必滅。人皆有死等。云何非量。如達爾

文取證地質中。矐石。妄計萬物進化等。要之凡因果例。合於正理。不畔現量者。皆曰比量。其乖悖現量。不應道理者。皆曰非量。(二)聚集相。卽帶質境中之共相差別相。在心心所所緣性境上。依方數名。句文衆同分命根等原型分位而增益起者也。但指剎那現境。前後三世。則相續相攝。非此所攝矣。此又分自然人爲二種。自然者。猶近人所云自然界之事物也。自然又二。(一)雜聚。雜聚者。身非一身。與身俱生。共衆多身。聚在一處。如曰草叢。木林。石聚。星寰等。凡未經人爲設置者皆是也。卽小兒初生。雖不自辨。爲何姓何族何國。逮其能自辨時。必爲所生之姓族國人無疑。夫種族國姓。誠由人爲增踊而起。然是前人所爲。而彼孩稚。侈茲數中。則但是夙業所招。無記果。故亦可屬之自然雜聚。餘動物等。可以類推。然木叢石聚等。一經人類栽砌攝受。則又屬於人爲矣。故雜聚通自然人爲。此所詮者。則自然之雜聚也。(二)一合。一合者。色心等多物合成一身者也。積聚曰身。一身猶云一聚耳。此又分二。(一)無根。世俗曰五官。聖教曰五根。故無根卽世人所云無官品也。根者增長滋養。執受連持之義。凡物無此諸義者。概曰無根。一滴水與一海水。

無殊也。一微塵與一地球無殊也。一寸石與千仞崗無殊也。一燼火與一日輪無殊也。無官品之別。別一體者。及有根無情之枯木等。有根有情之死屍等。皆此所攝。然今所詮者。在自然而合成一聚者。若鎔金爲圓。則曰一圓等。則又人爲所攝矣。(二)有根者。又分爲二。(一)無情族。情者情識。無現行之覺知者。則曰無情。草身樹身等植物皆是。(二)有情族。有現行之覺知者也。蟲身魚身禽身獸身人身等動物皆是。自然界物。盡於是矣。

次釋人爲人爲者。由人之作爲積習而起者也。然有情之類。皆有作爲積習而起者。如蜂窠。如蟻穴。如蛛網。如鵲巢。今對人類說法。重在人事。故單言人爲耳。此又區二。(一)人羣。若家屬種族國民教徒軍隊政府士農工商團等。皆隨習俗而異。定其倫眷。若震且有君臣父子夫婦兄弟師友之五倫者。今此但辨人羣之相耳。而羣倫中之義務道德等。則又人業所攝矣。(二)人業。凡人羣所取受作爲之事業。皆屬之。此又分資生觀玩二種。資生之業又二。(一)直接者。衣被飲食床座宮室等等。(二)間接者。又分爲二。

(一) 作具。農器。工器。軍器。舟車。書契。法律。禮制。錢幣等。(二) 產業。領土。田宅。倉廩。菽帛及主所攝受畜養之臣妾子女牛馬禽蟲等。而人所造作。人所攝受。非直接間接之資生事物。無關活命因緣者。則皆屬之觀玩之業。人爲界物。亦盡於是矣。以上皆質影中帶質之境也。

次依獨影境又分爲二。(一) 有質獨影。非無實質。但界代間隔。不親得質。不托質起。唯從見生。故曰獨影。如佛無漏假智能緣有漏界色等。(二) 無質獨影。絕無本質。但由意識強思計度想像刻畫而起。或由病狂迷罔而起。此共分爲五。(一) 假想色。如意識所分別之受所引色。觀想色。及散心追憶過去幻想未來之色境等。(二) 病見色。若病目者。空中見華起滅。及病狂者。無中見有。有中見無等。(三) 極略色。如近人所云無窮小之莫破質等。此在聖教。本屬假想觀慧境之一。愚夫縛於原型之七識法見我。執著爲實。故別出之。(四) 極迥色。如愚夫所執著之明暗分齊。宇宙邊際等。在聖教亦但是假想觀慧境之一。蓋依名句時方數量等原型分位。析之極微極遠之謂。但是自心之碍。

相更無他物。(五)妄執色。此妄執色。皆由獨頭亂識。託原型之名句文及我法見。隨順邪教邪思。計度刻想而成。唯是無法。雖龜毛兔角。不得喻也。此又分三。(一)擬人者。若震旦所計昊天上帝。歐美人所計造物主。天竺所計大自在天等。凡擬同人畜。言有士夫用而生化萬物。爲萬物本原及主宰者。皆是也。(二)擬體者。如震旦所計太極元氣。天竺所計實性大有。歐美所計原神原形原質原力等。凡執心外實有一物或二物。爲宇宙真體者。皆是也。略出二種。概舉妄執。要之。凡不親現量。不合比量。所計非量境界之無法。妄執爲實者。皆此妄執色所攝。

觀此統攝分類表及其說明。可知百法論該攝宇宙萬有。罄盡無遺矣。持斯論以研覈觀察乎萬物。將何遁哉。

編者按作者初研究唯識學。雖大致可觀。而名相間有錯誤之處。未及詳審。請閱者指教之。

法相唯識學概論

太虛講

一 法相唯識學之略釋

此學有名爲法相學的。亦有名爲唯識學的。近人或謂法相學的範圍寬廣。通於大乘小乘。唯識學的範圍較狹。只限於大乘而且還是大乘的一分。這回定名爲法相唯識學者。以一切法的相。就只是識之所現的。法相係示唯識之所現。唯識是立法相之所宗。故以名也。現在先把法相唯識學這一個名詞剖解一下。什麼是法。這和平常所講的法字很有點不同。在佛學上這法字所含之義是最寬廣的。幾乎無論什麼都可以說做法。世間事物有的固然是法。即使無的也是法。那龜毛兔角是畢竟無。人中無羊、羊中無人。是彼此無。這些也叫做法。可見得這個法字的範圍是很廣的。在中國的言說習慣上。萬

物的物字。其意義總也算得是很廣的了。但物還只限於有的東西。遠遠不及法字的寬廣呢。法字的範圍既然是這樣廣。那麼怎樣下法字的定義呢。軌持兩個字。就是法的定義。法就是軌持義。如諸法中的白之一法。這白不失其白之自性。即白有白之存在而不失。這是法的持義。白既不失其體。並且能使人了解其爲白。便是法的軌義。又如這條白布。一方使人解其爲白布。即是軌範他解。一方面不失其白布之自己體性。即持存自性。軌範他解即軌義。持存自性即持義。一切法都具軌持二義。一切法都有此對他對自的兩重意義。白布如是。推之其他一切的法。莫不如是。凡是我們思想上所能思想得到的。或是言說上所能言說得到的。多有持存自性和軌範他解二義。凡具有此兩種意義的。多可以叫做法。上來說法義竟。

什麼是相。我們日常習語所慣用的相字。大概是指互相之相、相看之相、或是宰相之相。這裏所講的相並不指此。法相之相。就是指相貌之相、義相之相、和體相之相。此三種相義亦頗不一致。今爲使用上的便利起見。再作一種規定如下。

先講相貌之相。由眼識所看見的事物。就是相貌。但相貌不僅由眼識所得。並且還有意識在內。如言心不在焉。視而不見。聽而不聞。食而不知其味。可知意不注時。則眼識雖見。亦同不見。由眼識和意識同時起作用時。所了的長短廣狹等之形色。便是相貌。對於此色塵上爲眼和意所了的。分言之有青黃赤白等顯色。長短方圓等形色。行住屈伸等表色。前是實有。後二是假有。

次講義相之相。義是意義的義。這意義的義之相。就非眼所能看到的了。並且不是耳鼻舌身所能了得的。那由第六識和第七識所了的。才是義相之相。第七識卽末那識。末那譯言爲意。而第六識亦名意識。故爲意所了的相。便是義相。先言第六意識上所了的義相。一種是在凡夫不清淨意識所了的。其中由比較而了知的是比量所認識得獨影境了。知上有錯誤的是非量所認識之帶質境。一種是在菩薩清淨意識上所了的知。這也是由比較而知的比量境。如在已分外者。卽從比較上而知之。

再說第七末那識上所了的知的義相。凡夫末那識都是染汙的。非量的。由非量妄執

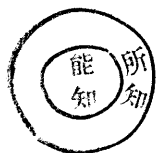
爲我根本上已是錯誤。不過只是有此意見。卽有意見所見的我之義相而已。

最後講體相之相。凡夫位前六識和第八識之一種現量性境。卽凡夫位上所感覺得到的法相。就是體相。前五識所得的單是現量。凡夫與佛皆然。現量是直接的覺知。是最單純的感覺。在現前一剎那間所取得的。真實而不虛的。如聲來便只有聲覺。味來便只有味覺。其所取的卽性境。所以現量者。就是對性境的一種認識作用。第六識兼通比量和非量。故在體相外。亦有義相。那第七末那識。如未到佛菩薩境界之時。卽不能有正確的了知。故不能夠得現量。第八阿賴耶識和前六識。在凡夫位上可有現量。由此現量所了的性境。就是體相。這體相是有實體實用的。至於佛菩薩在清淨智上之現量智所了的性境。亦是體相之義。這樣看來。體相義亦可包括真如。因爲真如也是淨智所了的。在平常說來。真如卽是無相。其實真如就是無相的實體。

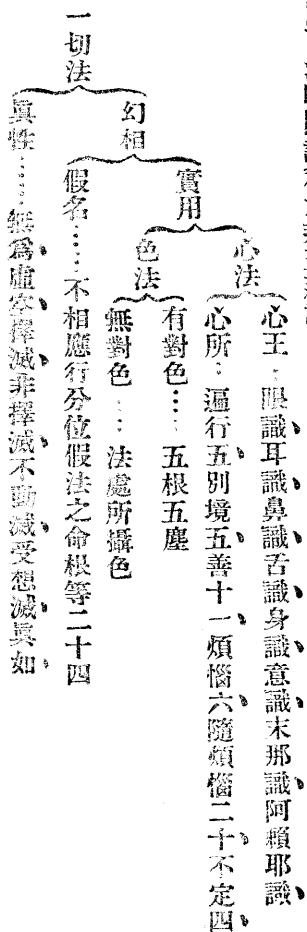
照上面所說相的三種義看起來。相義範圍的寬廣。實在和法義差不多。這相字還有自相共相差別相因果相的分別。如說杯便將一切杯多包括在內。這杯就是許多

杯中的一隻。此言共相。又如此杯是磁器的。凡是磁的多是同類。凡非磁的便是非類。此言差別相。又這隻杯的自身便是自相。在這三種相中便很明白的顯出此杯來。至於推究這杯怎樣成功的。便是因相。從因推果。便是果相。凡是思想上所能思想得到的。都有這五種相。西洋論理學上所講到的同一律矛盾律等。便是講的這些相義。上來說相義竟。

法義和相義已各明如上。現在再將法相二字合說。法相謂所知的一切法之相貌。義相和體相。在佛典上常常可以看到能所兩字。這裏說的所知。是和能知相對的。能知是有情衆生之能夠了知。是能知都可爲所知的。卻是所知的就不一定都是能知的。如左圖。



能知只是所知中的一分。所以所知的範圍廣。能知的範圍狹。如一切法爲所知。一切法中的心法爲能知。亦可爲所知。又如在意識上起一剎那的知心。真正在這一剎那間的爲能知。其餘的便都是所知。可見所知的範圍是很廣很寬的。有者固爲所知。即使無者亦爲所知。這和佛典所常用的境字意義差不多。爲能知所知的就是境。梵音「爾鐵」一義。就是所知。也就是境。總之法相就是爲衆生所知的一切法之相。那一切法的數目。如廣爲分析。實在無量無盡。現在用最簡單的方法。列如左表。如欲探究。還須參閱百法明門論和大乘五蘊論。



在一切法之下。還可以分爲有法和無法。這就是存在不存在的分別。那無的不存在的。也可以叫做法。這一層在上面已經說過了。有法更別爲真幻二類。列如右表。

真性是真實的體性。他是沒有作用的。不生不滅的。故名無爲法。與有爲的有生有滅的幻相相對。什麼是虛空無爲。我們日常所見的虛空。屬於色法中的空一顯色。係色塵所攝。是有爲法。是幻相。並非這裏講的虛空無爲。又當眼閉了的時候。覺得空的所在。便可以過去。觸着牆壁時便走不過去。這種身覺之空。也不是這裏所說的虛空。因爲這種虛空還是變動的。現在觸着的牆壁。也許一下子便倒塌了。無爲法的虛空是常住的。無隔別的。普遍一切的那些堅固體如木、如石、如金、如鐵等。看來整個結實。沒的虛空。然而虛空還是虛空。無碍還是無碍。因爲木石堅固體。終有變化。遇火便毀。受擊便碎。自不消說。即在平時。亦與時日俱變。不過變得甚微。不容易覺着罷了。設非虛空無碍。即不能容起變化。所以無碍虛空體性是遍於萬有的。常住不變的。到那無分別清淨智的境界。心境豁然虛空無碍。便見得遍萬有原是常住虛空了。

什麼是擇滅無爲。擇是揀擇義。心所中有煩惱。在其餘的心法等都因此污濁不淨了。如依戒定慧的程序。由無漏智擇揀煩惱。斷諸障染。煩惱永不得生。生老病死之苦永不感受。此卽到了佛典上所說的涅槃境界。這是從消極的方面。擇滅煩惱所顯的真如常住的真性。

什麼是擇滅無爲。言非由擇力滅煩惱所得的。此有二義。其一指一切衆生萬法。都由於衆多因緣和合而生。既由因緣和合生的。便無自性。無自性故。生卽無生。滅卽無滅。本無生滅。這是從因緣所生法卽空義。以明萬有本不生滅的。其二萬法既由因緣和合而生。如只有因而無緣湊合。便不得生。無生便無滅。此言非由擇滅。但由緣闕。故亦名非擇滅無爲。

什麼不動滅無爲。修習禪定至四禪天境界的時候。內心中不爲苦樂憂喜等內法所動搖。外亦不受風火水等外災的破壞。在這種定位上。卽名爲不動位。此定位雖然有。凡夫小乘大乘等不同。但這是就共通說的。

什麼是受想滅無爲。修習禪定至無所有處天境界時。或入滅盡定時。受想不行亦名無爲。

什麼是真如無爲。這是色心假實諸法的真實本性。前五種無爲也是依這真如體上假立的。諸法離此便無自體。此離諸法亦無自相。蓋此卽一切法的真實常住體性。也就是惟識的實性。其實真如兩字亦是強而名之。總須遠離徧計所執。了達我法二空。親證真如之時。纔得理會究竟的。上來說真性竟。

法相謂所知一切法的相貌義相和體相。上面已經講過的了。至於法的數量是無窮無盡的。不可勝說的。天親菩薩造大乘百法明門論。把一切法概括而爲百法。是最簡明的了。研法相唯識學者。須先明百法的內容。這回的講演。且把百法的大概說明一下。前表會將一切法判爲真性與幻相二門。就是無爲法和有爲法。真性的無爲法已經講過了。此後便要講到幻相有爲法。那行動遷流不住而有功用的。便是有爲法。此中又有假名和實用之別。假名就是心不相應行的法。也就是分位假法。什麼是分位假法

呢。因為他是依託別種實法上的分量和位置不同。或者是空間和時間不同上顯出來的。換句話說。這種法是假立於別種法上或生變化之時分與地位上的。由此假設種種名字。故曰假名。此法不能自立的。無別有體的。故又謂之假法。譬如有三個人。這三個人固然是實有的。當三人合在一起的時候。名之曰衆。這衆便是個假名。因為衆是假託這三人而立的。離卻三人便無所謂衆了。又如波。波是在水的鼓動分位上假立的。離水便沒有波了。分位假法也是如此。其數有二十四種。今約舉如左表。以示概略。

類與非類之性

定與不定之命

過現未來之宙

四方上下之宇

一二三多之數

點線面積之量

生異滅之相

名句文之教等

先說類與非類的性。這性字是類義族義。此條即指二十四不相應行法中的衆同分和異生性。衆同分的分。和安分守己的分義相同。須知萬物各有同分。如牛同分則牛

與牛是一類。人同分則人與人是一類。人中又有男同分和女同分的分際。不但有情可有同類性。卽水火等也有法同分的稱謂。這種性類的通別。實在是假立而非實有的。如人與人同。牛與牛同。不過依於彼此相似上假立的罷了。至於在凡夫和聖人的分別上與五趣衆生的同分上說。便立異生性名。凡夫妄執我法。不與聖人空智性相同。便是依於凡聖的相對待上而假立。其他所謂男性女性人性獸性等。也只是依於其餘實法上而假立的。

次言定與不定之命。此命卽百法中的命根。常人所言天命的命和墨子非命的命。就是指此。在佛學上說來。這命根法是依託第八識的種子上立的。如人類的命。以第八識種子依業種受人類的報。當初受生的時候。此生便受定了。可見這命根一法。是假立於業種勢力分限上的。是依於色心連持不斷上假立的。識存則命存。識去則命斷了。

復次言過現未來之宙。和四方上下之宇。時間爲宙。方位爲宇。卽百法中的時與方。這和時下通用之時間空間兩個名詞的意義相同。過去未來現在之差別。是依於色心

剎那展轉而假立的。四方上下之差別。是依於形質前後左右而假立的。總之時間和空間只是一種觀念罷了。這種觀念是第六意識之想念上所有。而非前五識所能實在感覺得到的。

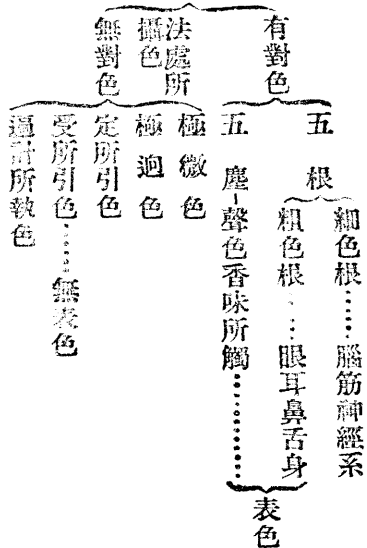
復次言一二三多之數。和點線面積之量。依於諸法多少相似相待假立之上。纔有一十百千乃至阿僧祇的數差別。和積點成線積線成面的量差別。

復次言生異滅之相。這就是說諸法由發生而至變動滅盡現像。如草木在春天便生長。經秋天便枯黃。至冬天便萎滅了。因此有生異滅三種相現。亦有稱生住異滅的。更有略稱生滅的。這也是依託色心而假有。因生係依託色心仗緣顯現而假立。住依託色心暫時相似相續而假立。異依託色心變遷不停漸就衰異而假立。滅依託色心暫有還無而假立。都非實有的。在百法中爲生住老無常四法。

復次言名句文之教等。言語中的名句文。是依聲立的。就是依託聲音之抑揚長短曲直上而假立的。書本上所有的名句文。是依色假立的。就是依記點畫橫豎等色相而

假立。更有心想中所有名句文。是依託法塵而假立。在百法中為名身句身文身。這種分位假法。如果詳細說來。共有二十四種。這回只說其大概而已。上來講分位假法即不相應行法竟。

上面曾說過有為法有假實之分。假法已經講過了。實法又有色法和心法的分別。現在先講色法。



色法的範圍很廣。不獨是眼所看得見的纔算是色法。這和時下通行物質那個名詞是相當的。色法的定義爲變礙。謂有變壞有質礙的。如就色法的別相而言。略有二種。卽有對色和無對色。有對色中又有能對的五根和所對的五塵之別。如眼根之了別色塵。耳根了別聲塵。鼻根了別香塵。舌根了別味塵。身根了別觸塵。這些都是有對礙的色法。五根的意義和中國常說的五官差不多。依法相上講來。復有細色根和粗色根之別。細色根不是我們所能看得見的。可是真正根的作用。還是細色根。他能夠發生出能了別的識。這種能發生於能了別識之根。不是外表上能看得見的。其中有極精細微妙之作用。常於科學家所稱之神經作用。如舌有舌神經。眼有眼神經等。如神經失其作用。雖有舌而不知其味。雖有眼而不能見。這種作用。不特人類有。一切動物都有。雖不爲人所見。而的確確有此種功用者。卽名爲細色根。粗色根卽係根依處。爲細色根卽勝義五根所依託處。如眼耳鼻舌身是。此粗細五根。都從第八識變的。識中有種子。受什麼業報。便受什麼根身。衆生妄計執爲自體。便令生起種種感覺來。其實和外之地水火風四大。

同爲色法。都是第八識的相分。不過由過去業所受之我身心。謂之正報。爲身心可依止的一切世間事物。謂之依報。那和五根相對的就是色聲香味觸之五塵。因爲依正二報動盪有聲。耳識緣之自變聲塵。依正二報具香臭氣。鼻識緣之自變香塵。依正二報具甜淡等。舌識緣之自變味塵。色塵觸塵亦復如是。惟觸者無論身內身外都可有觸。外覺的寒熱冷暖等。固然是觸。卽身內所覺到的飢飽等也是觸。又有表色之表係表現義發表義。如往來屈伸等動相。五根五塵上之動作相是。

再講無對色。卽法處所攝色。佛法上所說的十二處。謂五根五塵意根連同意根所緣的法處。爲十二處。法處所攝者不全是色法。以許多心所法及分位假法。亦屬法處所攝。故然色法亦有一部分是屬法處的。法處所攝色總有五種。先言極微色。謂分析有質之實色至極微處故名。如化學上所推想到的原子電子等。如俱舍論等所言分析至不能再分之極微。又如印度哲學上所說到的父母極微。爲生一切色法的起點。視爲不能再分的實體。其實最細極微。不成根境。因爲根境均從先業報生。那極微色不過意識上

一種設想。依假想觀析俱礙色至極微處罷了。

次言極迴色。謂分析虛空青黃等無質的顯色。至極遠極少達見爲難者故名。如在意識上所能推想得到的。推想那空間如何遠。時間如何長。這也不過是依假想觀。推所礙色至極微渺處。其實是沒有實際上相當色質的。（爲所礙不能礙他者如明暗等爲所礙色。能礙他亦爲所礙者爲俱礙色。）

復次言定所引色。定者禪定。修習禪定成就時所變現的色聲香味等境。爲定所引色。這種定中的境界。是由獨頭意識變現起的。定的力量有深淺。所引之色亦自不同。依定的增上緣力。由意識引起第八識中的種子。而有實用的意法。如入火光定便有光熱發現等是。

復次言受所引色。受者因教因師而領受。謂受戒時動作上言語上受了種種的感動。從此思種之上。具有防惡發善的功能。遇着犯戒時候。自然有一種警戒念頭發生。制惡令其不作。這種由受所引起之防發功能。是無表示的。沒得顯現的。卽是第六識思心

所上的一種的強盛勢力。熏於第八識中成爲種子。此思心所之種子。便有防非止惡的功能。故以之爲戒體。所以又名爲無表色。以別於顯然有動作表示的有表色。

復次言遍計所執色。世間假名有我有法。究竟都是衆緣所生唯識所現。衆生不悟。由第六意識虛妄計度於識變之根塵執爲實有體性。如執有神我或上帝等。皆此所攝。這就是遍計所執色。上來講有對色無對色竟。

色法講過了。再推上去。便要說到心法。其中又有心法和心所有法的分別。心所有法名數繁多。在百法中佔了五十一。共分爲六位。暫且不說。先講心法。心法是有一種統攝力的。凡是有心的作用起的時候。就不僅僅是單純之心的作用而已。必定還有許多心所作用和合在一起。成而爲一聚。這一聚心作用之中。具有統攝力的那一種。便叫做心王。心理學上所說的統覺。大概就是指此。那心所有法卽心王所有之法。心王如主人。心所如僕人。現今心理學上所講的種種心理作用。如喜怒哀樂等感情。就是說的心所有法。不過在佛學上分析得更爲精細。共有五十一種之多。那有統攝力的心王。則有八

種。即眼識耳識鼻識舌識身識意識末那識阿賴那識。依眼根起了別作用的便是眼識。眼識起時。還有許多心所作用跟着起來。如警心令起的作意。令心觸境的觸。領納境相的受。乃至令心造作的思等等。這些心作用。同時成爲一聚。是在一剎那之間具有的。眼識如是。耳鼻舌身意如理應知。不過意識的作用更爲繁密。那第六意識是依意爲根發生出來的。第七末那識纔是真意。爲平常人所知覺不到的。須知前六識有時間斷不起。必更有不斷者存。這不斷的部分。即凡夫常常執我的末那識。這惟有在聖人智慧上纔覺得到的。現在心理學家所能測驗得到者。只是限於前六識所能覺到的罷了。又他們所用的內省法。也不過是凡夫的心作用。依然不能超出前六識的範圍。且前六識中還有許多心理作用。仍然爲他們所覺不到的呢。如定中的心境。就不是他們所能覺到的了。總之第七第八識非凡夫能夠經驗得到的。須用無漏智方能證知。但這證到的並非凡夫所沒有。不過有而不能體認得到罷了。這末那識可以說爲常執自我的心作用。他是恆審思量的。常久不斷的。極精審察自我的。平常意識之執自我。有時而斷。如睡眠

時意識便消滅了。卻是那時仍有執自我的心作用存在而不顯現者。便是末那識。這爲末那所執之自我。非平空而來的。也不是以身體或前六識爲自我的。他是以恆常的統一對象爲自我。這恆常的統一的對象。非在外界而是內界的。這被末那執以爲自我者。即是第八阿賴耶識。此識惟有依佛法斷無煩惱時方能證知。平常亦無法證明的。或依據聖教推究下去。也可以推得通的。我們身心作用起過了。並非就此沒有。只是歇下潛藏於第八識之中。又事情過了以後。每能記憶。可見未記憶之時。其功能必潛在而不失。從是可以推知無論什麼都統攝於此阿賴耶識之中。故又名爲藏識。立此識而後一切染淨起滅都有了依據。不同憑空設想。這最根本最深奧處。也就是法相唯識宗立義最精處。上來略說百法竟。亦說一切法竟。這所知的一切法之相貌義相體相。卽名法相。現在再將法相二字分講。法謂名相。分別正智真如五法藏。藏是含攝義。什麼是名。名是能詮表種種事物的。世間法有種種的名。有無量數的名。爲名所詮表的事物就是相。名是被了知的。相也是被了知的。至於能了知的。亦有二種。一種是有漏的心法心所。

有法。名爲分別。一種是斷無明後之無漏心法。心所有法。名爲正智。復次爲真如。前四種是法的幻相。這真如纔是法的實性。前四種之平等無差別所顯者。就是如真實性。恆常如如。普遍如如。故名如。而唯此如是真的。故名真如。

相謂遍計所執。依他起圓成實之三性相。徧計所執。謂由於凡夫之妄情。周遍計度一切法。執爲實我實法。徧計妄心爲能執。我法爲所執。如不了極微爲意識上的事。而以爲本體。及上帝爲萬能之主等。是這些都是事實上所沒有的。畢竟是空的。假如見繩而誤以爲蛇。也只是妄情迷執罷了。所以佛法上所說的空。並非滅有而爲空。其實本來就是空的。次言依他起。我們第一要明白宇宙間一切法。唯是識所現的。第二要知道識現諸法。是待因及緣始能起的。依他者。就是依因緣。即以阿賴耶中之種子爲親因。更藉其他種種的助緣而生起。前遍計所執爲畢竟無有。此依他起爲幻有。復次爲圓成實性。這是一切法的真實本性。凡夫都有遍計所執。如依佛法修習。離去了遍計執時。其所顯現的。便是圓成實性。亦曰法性。亦曰真如。再就三性相與上面說過的五法藏的關係講來。

諸經論所說多有不同。有一種說遍計所執即指名相。依他起即指分別。圓成實相即指正智真如。若成唯識論和瑜伽論。則說五法藏均非遍計所執。因為遍計所執是妄執所執。既是錯誤。自不在正法藏之內。至於名相分別正智四者是依他起。真如是圓成實。

現在再將法相唯識學連成一箇名詞講。那一切法相或五法三相。都是唯識所現。所以法相唯識。宜合在一起說。唯識所現一語。出自解深密經。經說諸識所緣。唯識所現。唯識所現之現義有兩種不同。一謂變現之現。指色法等。二謂顯現之現。指真如等。總之法相在說明一切法之相唯是識之所現。故法相以唯識為宗。示宗旨之所在。曰法相唯識。法相唯識學。即說明法相唯識學之理論。是上來略釋法相唯識學之名目竟。

二 法相唯識學之由起

(一) 出發於究真之要求……萬有之本因及其體質之推究

凡思想之發生。學說之流出。莫不有其起緣。例如諸佛說法。即以衆生之機感為其起緣。在佛法中。自佛方面言之。佛已得無上正徧覺。其智境非如吾人零碎不確之知

解所集成之智識。於一切時一切處如如了證一切法性體相用。佛之與佛。自無言說之必要。亦更無教法之可有。其所以有諸大小人天乘等種種教法者。莫不因此等等衆生有此等等之要求。由其前因現緣。感諸佛應化其中。隨分對說而有也。但雖云有諸佛之說法。據實亦卽衆生依「此相感而來之應化佛身」以爲本質。托之而見身聞法也。換言之。在佛方面從無此說法之事。實皆本衆生自心之要求之思想之言語之文字。而有此所謂佛之教法之流出也。

原其要求之起。以人人之知識心上。皆有此求真之本能與慾望。（此種心雖下等物亦有之。不過甚隱微耳。）謂欲究明宇宙萬有之由來之本體。其綜合相互之定理。其各別變異之真相。方能過得去此生的生活。以是而有宗教哲學科學等等之流出。但此宗哲等雖出於求真之同一要求。而其知見解釋。則大有正謬之殊。茲分三段以判之。

（1）迷信之神話與設想之玄談

人類見宇宙如此之大。萬物如此之繁。而寒往暑來。春生夏長。晝明夜暗。瓜子相生。

條序森嚴。不紊不亂。此其來源去路。而思有所說之。以自解慰其疑懷。以是而有神話之迷信。如印度猶太與中國之神話中。所謂盤古開闢天地。謂宇宙之本。因為混沌不分之氣質。賴盤古以斧開之。始有天地。又如耶教創世紀中。謂宇宙萬有為上帝所造。宇宙之本。因與體質即是上帝。以一切皆自上帝出。故非於上帝因體外別有他物。故又如印度之婆羅門教。謂大梵天（或大自在天）為宇宙萬有之惟一因與體。梵即淨義。謂宇宙本為清淨之大梵。由之而生萬有。但萬有亦終必歸之於清淨之大梵。此外尚有種種之一神教或多神教。要皆計神為能生。神為本體。此由智識淺陋。自標有不可見不可思議之神想。以滿其宇宙萬有說明之要求而已。自佛法觀之。則等之迷信。皆謂之計不平等因者。夫有情法身。各同等周遍。彼乃計字萬之前有所謂超絕於人之神等。為生字萬之因。而字萬為其所生之果。此果不能為他因。而彼因則無別因。故謂之為計不平等因。然今日稍具常識頭腦清爽之人。已莫不知其為迷信神談。以其於事既不可證。於理亦不能通耳。（上來所言者為迷神之宗教。下言意見之哲學）

古代於迷信神話之外。尚有種種設想之玄談。雖非如神話者之空計。有能造者之神。但僅依當前所見之現象。湊集其知解。憑之以推想。宇宙未分時爲混。於是設想種種意象。以自圓其推想。在中國有太極兩儀四象之學。謂宇宙未分時爲混元之太極。初分爲兩儀。繼分爲四象。八卦萬物等等。又老莊謂萬物生於有。有生於無。於太極上加一無極。計虛無爲宇宙之因體。自佛法觀之。老莊不過于成住壞空之義。僅見及由空至於成而已。須知空實非本空。亦由壞來故。在印度有數論勝論。順世外道之玄談。數論謂數……度量諸法以起言論。故名數論。計宇宙之根本有二物。一爲神我。卽精神之自我。能覺知及受用諸境。二爲自性。古譯冥性。冥諦或冥等異名。卽宇宙之本。因體性。在自性地位。一切諸法皆平均等量。無所顯現。在萬有之前。惟有此自性與神我。後因神我之要求。與自性相感。由自性而生宇宙萬有。現有之宇宙萬有。不過爲自性之變易相。非自性變滅而宇宙萬有顯。自性與神我無生無滅。雖有變相而體常存。若神我不能不起要求。歸還自性不動之狀態。卽將解脫。勝論之說明宇宙萬有根本六句。實德業大

有同異和合。如云茶杯。此杯卽實。實有九地水火風空時方我意。堅白等卽德。德有二十四卽色味數量等。作用卽業。業有五取捨屈申行。茶杯是有非無。但別有一大有能有之故而有。有體是實德業三同一有。同爲茶杯者爲同。非茶杯者爲異。其中又分同中異異中同。同異體多實德業三名有總別之同異。此茶杯爲實德業之和合所成。但別有一能和合者和合之故而和合。和合唯一能令實等不相離相屬之法。其實句中之「意」卽謂爲有情精神（心理作用）之機關。其主體卽是我。如常人謂靈魂爲心理作用之主體。若實九全備而和合卽成人等有情。若僅有前七之和合。則成無情物類。數勝之學說亦非偶然。亦由禪定有所見加以理想推論而出。順世外道謂字萬之因體。皆不外地水火風四大。粗四大爲現果。四大極微爲本因與體。細四大卽父母極微。由四大極微之離合變化而生種種萬有。換言之。此派卽是唯物一元之玄談。數勝皆心物二元。在西洋希臘古哲中有謂字萬之因體爲水者。以其見水冷變冰熱變氣氣復變水且萬有物皆食水分之相故推想水爲因體。

爲火者。爲空氣者。爲地水火風之四大質者。爲數量者等等。此外種種玄談。不勝枚舉。要之皆爲欲解釋字萬之要求。而爲現有天地之所限。（異熟報限）僅能以現見者爲立脚點。其推想之結果。則同流爲設想之玄談而已。

（2）驗實之科學與執法之小乘

有不滿於設想立論者。謂必從事實上由五官驗證之。方可確知字萬之真相。是之謂科學派。但其經驗僅依於五官。而五官惟能及於法之片面零件的粗相。不能得全整與細微的真相。以是近代之哲學者。主張建設哲學於科學上。謂總合各科學之實驗結果。統一之作爲哲學推論之基礎。如近哲法人孔德主張實證哲學。謂必實際證驗所得者方是真理。須在科學上依系統與論理的方法。以說明此字萬之因體。於科學明證之外者。不能作爲說明之本。今之哲學者雖各有新義。其方法實不能越出孔氏之軌。但依佛法言之。如此方法所得之真實。窮其極亦不能超過世間極成真實或道理真實範圍之外。至於較高之道理真實及二障淨智所引真實。則決非由彼之法方所能達。若長

此迷執此種方法。則如欲引二平行線相交於一點。功力唐捐。戲論徒勞而已。

其次執法之小乘。其所說明之結果。亦常與科學結果大致相同。如小乘三法印中。謂諸行無常。剎那生滅。科學謂萬有皆動。剎那變化。小乘謂法有我無。我相假有。科學謂物質集合變異。無有靈魂。小乘一切有部中毘婆沙論等所言心色等法。如何組織及其相互關係。條例說明。亦如科學之嚴密。但小乘之動機爲求解脫。科學之動機爲利用於人之生活上。小乘戒定慧之方法而致其智識。科學方法則僅恃五官。如對法論中對四諦以明法相。對涅槃以來解脫。以故科學小乘所說者雖同。而事用則全異。

(3) 法性之本空與法相之唯識

小乘以現法有而顯我空。謂過去現在未來三世諸法恆有。欲得解脫。必滅有歸無。離有爲住於無爲。雖於粗執（我想）已破。細相仍未能明。於字萬之解釋。猶不得其正確之真理。故龍樹云。因緣所生法。我說卽是空。是名爲假名。亦名中道義。須知我爲法集故空。法亦因緣相互集顯之假相。亦等於我空之空。僅有因緣之聚集相。而無因緣之實

體質。僅有因緣之勢力而無因緣之自性。故諸佛異口同聲曰。法性本空。吾人欲明宇宙萬之體相。吾人應先解此法性本空之真義。其次吾人欲明宇宙萬有之本源去路及其總別相互變化之軌則與真相。則不可不明法相之唯識義。天地人物山川草木。皆衆緣之所集現。而其集現攝持之力。則悉依於識。第八識爲能藏亦爲所藏。人生世界皆其所變之相分。其所覺知者則爲前七托彼爲本質所變之相分。識有受熏持種與生起根身器界之用。前七識有作業能熏之力。天地人我皆識所變相。皆依識而顯。依識而住。假有諸相。識爲最勝。不於識外別有他物。故曰法相唯識。但識亦爲法。自性亦空。故必先證法性本空。乃證法相唯識。解此聖教。依理比量。宗觀修行。可得二智。親證宇宙萬有法界諸法之性體與相用上來求真之目的。捨此莫由而達。

出發於存善之要求：吾人之自我及價值之存在

一 天神之永生與自我之獨存

二 質散之斷滅與生空之解脫

三 本空之常如與唯識之轉依

人莫不欣其有自我而愛之護之。冀自我之永生而不滅也。然人生至多百年。倏如朝露。此所以每用戚戚於心者也。畢命矣。而自我生活上之經驗。將繼續存在乎。抑從此斷滅乎。苟其繼續存在。則冥冥茫茫復何所之。仍此界乎。抑他界乎。設生他界矣。則他界之情形。又將如何乎。或謂從此斷滅。則百年須臾。自我生存之價值何在。且爲善無報。爲惡無懲。而因果失壞。法爾之理。固如是乎。雖彼明哲之士。行善無間。老而益堅。非不證會此自我之決不因一死而永滅者。然既屬內證。自爲一般人所不及知。不然古之聖賢。篤志善道。曾不少衰。而生死無常之念。未嘗絲毫介懷。豈全無所恃而能然耶。嗟彼庸人。既知一死之不可逃。至其死後之若何。又考之思慮而不可得。於是徬徨急走。而莫知所措矣。故設有一智慧之士。倡言於衆曰。異此而有一常樂我淨之妙境可得。而自我之生活得永存而不滅者。衆必樂而趨之。何以故。存善之要求。適合乎心理。而人人所必欲致之也。俗語所謂人死心不死等。實則一般心理上。早承認有一不生不滅周流六虛之心在。

而藉以自慰者。即彼西哲康德之言曰。『自我永存。求之理性上雖不可得。然深願實有能滿此欲望者。』哲人之心理尙然。况其他乎。由是古來諸說騰起。以酬此一般心理上之願求。亦事勢之必然者也。然開其始者。厥唯神道之說。茲先言天神之永生與自我之獨存。

一 天神之永生與自我之獨存

天神之說之最顯著而最有勢力者。即今之耶教是。其言曰。爲善者神嘉之。爲惡者神誅之。嘉之之道。即昇天堂永生是也。誅之之術。即永淪地獄受苦是也。蓋神爲造物之主。威力無上。能賞能罰。故也。論神自性。則永生不滅。而人爲萬物之靈。亦具有神之一分不生滅性。故能與神同其永生。一視人之能造善與否耳。是說一興。從者如響。蓋以爲必如是。而後有自我及價值之存在。且善有勸。惡有懲。因果之理。亦由是而彰矣。故人心因以大慰。雖然。一托於神庇。未免少獨立之精神。神權之無上。似乖於平等之法理。故較此爲勝者。又有自吾獨存之說焉。在古印度。有數論外道。即創此說之最著者。彼主冥性與

神我二元相對立。由神我受用五欲之要求。而有自性三德之更互倚伏。於是有大吾慢五唯五大十一根等之次第發生。故一歸宇宙萬有於自性三德之轉變。然既轉變已。神我遂爲束縛而莫由解脫。故必假定慧等之力。將所變之二十三諦。漸次還復爲自性。既復自性。神我與自性。便捨離而住。卽得自在解脫矣。其餘如瑜伽外道。尼乾子外道卽耆那教等。〔尼乾子此云離繫或不繫等卽苦行外道也〕立教雖各有殊。然莫不以身心解脫爲唯一之祈求。惜乎皆未得其道耳。故以佛教之理判之前之耶教等。務行有漏善業。故所得果報。不出欲界人天。卽造乎其極。色界之梵天而止耳。後之數論等。則兼行深禪定。故得果亦較勝。然不能超於無色界之非非想天也。故前後雖得果有差。而同不能逃於三界火宅。吁。我執未破。欲求解脫難矣。

二 質散之斷滅與生空之解脫

身心解脫爲唯一之祈求。於時不特印土爲然。各土皆然。不過印土爲尤甚耳。由是反動力生焉。數論之後。有願世外道者。主極微之說。謂一切法皆從極微成。心從質生。質

外無心。不信三世。不信因果。不信神我。不主修行。蓋以爲吾人之所可經驗而覺知者。色法而外。靡復有他。實爲今世唯物論之先河。故依此派所主張。於自我永存之執。雖無然落於斷滅之見。且僅能在色法上作活計。而於心法。茫無所覩。舍本逐末。棄大就小。可謂顛倒已甚。唯吾釋迦如來。愍茲衆生。現身娑婆。爲說大法。始以四諦十二因緣之教。接應初機。析衆生爲五蘊。別五蘊爲色心。色心假合。相續流轉。卽此苦果。然果必相因。因卽煩惱。滅此煩惱。必有其道。故苦集滅道。二重因果。劃然顯然。十二因緣。明惑業苦。三能引所引。流轉還滅。因果空理。亦胥備於是矣。故明於色心之假合。卽悟入生空之妙智。察因果之實有。則知修證之有方。雖不空於色。而不礙於心。雖未破於法。而無害於滅。解脫之道。斯爲得矣。

三 本空之常如與唯識之轉依

小乘知人爲五蘊假合。不知別別五蘊之自性亦空。執三世因果爲實有。不知緣生四性之俱乖法理。妙性難言。豈容計執。夫一切法皆從緣生。都無自性。無自性故。說之爲

空。故心經云。是諸法空相。又重言六不者。誠以妄法無生滅。緣起非染淨。真空無增減。卽此三無性。顯彼真空相耳。何爲其然。曰。諸法既如幻。而有何有生滅。緣生乃法性妙用。豈有染淨。真空則萬德本具。聖凡不二。甯有增減。性空之理。如是如是。茲再申其義。所謂諸法緣生者。正顯諸法之有。有於性空耳。若性不空者。何有轉變。則緣生諸法。何能生起乎。所謂卽真空而有妙用。卽妙用而顯真空者是也。真空故如如。雖法界萬差。而此性空之理。則普徧如如也。雖生滅剎那。而此性空之理。則恆常如如也。卽此遍常。名曰真如。真如者。諸法體性也。若卽用而言體。則生死卽涅槃。煩惱卽菩提。相無故。性空故。生死妄執。不可得。涅槃自相。亦不可得。煩惱無明。不可得。菩提正智。亦不可得。雖然。流轉還滅。世俗勝義。非性空無。祇在迷悟間耳。然性既空矣。何有於言說。苟徒遮而無表。則易入歧途。故不得不涵性而談相。談相又恐生執。故直詮八識三性。有如其有。無如其無。遠離增減。會契中道。雖然。真理如如。佛講如此。不講亦如此。佛出世如此。不出世亦如此。但不假言說。何由開示啓悟。令入佛之知見。此佛之苦衷熱腸也。故法相所宗。唯識尙焉。唯識之言。明一

切法不離於識。識外無境。故譬之目。管者。澄空現色。渴愛者。陽燄爲水。色水豈有目。管渴愛之力也。雖然。色水之實性。非有色水之幻相。非無是則體性。雖空寂。妙用非不有。卽此妙用。無彼徧計。是名圓成。圓成者。空理也。妙用空理。生滅恆常。盡未來際。作諸佛事。我於法相而嘆觀止矣。雖然。業識不空。實相焉觀。空之道。在修二空妙智。破人法執。卽所謂轉染成淨。轉識成智是也。歷三僧祇而不厭。出入生死而無畏。及至菩提證道。豁破無明。圓鏡遍照。寂淨圓明。卽娑婆爲淨土。現淨土於十方。空性妙用。於是乎盡。而存善之道。亦於是乎至矣。

附法相唯識學概論目錄

因講義未完故附
目錄以見其全

一 法相唯識學之略釋

一、法 軌持義 軌謂軌範他解 持謂持存自性

二、相 互相之相 宰相之相 相看之相……非所取

相貌之相 義相之相 體相之相……是所取

三、法相 謂所知之一切法之相貌、義相、體相

復次法謂名相、分別、正智、真如之五法藏、

相謂遍計所執、依他起、圓成實之三性相、

四、法相唯識 一切法之相皆唯識所現

法相示唯識之所現、唯識立法相之所宗

五、法相唯識學 謂說明法相唯識之學理

二 法相唯識學之由起

一、出發於究竟之要求者……萬族之本因及體質之推究

- 一、迷信之神話與設思之玄談
- 二、驗實之科學與執法之小乘
- 三、法性之本空與法相之唯識
- 二、出發於存善之要求者……吾人之自我及價值之存在
 - 一、天神之永生與自我之獨存
 - 二、質散之斷滅與生空之解脫
 - 三、本空之常如與唯識之轉依
- 三、法相唯識學之成立
 - 一、其餘唯心論不成立之故
 - 一、主觀唯心論之不成立
 - 二、意志唯心論之不成立
 - 三、直覺唯心論之不成立

- 四、存疑唯心論之不成立
- 二、法相唯心論能成立之故
- 一、獨頭意識與同時六識……虛實問題
- 二、同時六識與第八識變……象質問題
- 三、第八識見與第七識見……自他問題
- 四、八心王法與諸心所法……總別問題
- 五、能緣二分與所緣三分……心境問題
- 六、第八識種與前七識現……因果問題
- 七、第八識現與一七法種……存滅問題
- 八、一切種法與一切法現……同異問題
- 九、前六識業與八六識報……生死問題
- 十、諸法無性與諸法自性……空有問題

- 一、 破除我法之謬執
 - 二、 斷盡生法之惑障
 - 三、 解脫變壞之業報
 - 四、 滿足心性之意願
 - 五、 成就永久之安樂……常樂
 - 六、 證得無礙之清淨……我淨
- 一、 唯識法相與唯識法性……幻真問題
- 二、 染唯識界與淨唯識界……凡賢問題
- 四 法相唯識學之利益

論法相必宗唯識

太虛講
滿智記

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。奘基以還。無異議者。近人別法相與唯識爲二宗。判若鴻溝。徒生支節。無當聖言。爰立自宗與之討論。

(甲) 出定義 凡立一宗。必先定名。法相唯識。定義云何。

(一) 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。淨謂真淨。五憲之正智如如。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。『非不見真如。而能了諸行。皆如幻事等。雖得而非實。』『成唯識論云。』『此中三種自性。皆不遠離心。心所。』謂心心所。卽變現象緣生故。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。此空一顯。識等真性。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。

(二) 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。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』有與此義合者。卽一一法之關係。而此關係實重重無盡。雖極複雜。而又整然一絲不亂。表現於有情之生命。擴充爲世界規則。而握此大本營之軍符者。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。滿智誌)

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。蓋諸佛爲迷悟理。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。

(一) 出今說理由。百法五蘊云。相宗六經十一論。六經者。深密伽楞……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) 約緣起對緣生理。雜集論敘云。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。皆不言之者。唯在同處明唯識現之深密伽楞等經。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。性立言說。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。後得智爲仿根本之所起。加行智爲非真見道。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教。唯識爲唯有識。以觀心是觀即行。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。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。唯識爲唯有唯以觀心。是故法相依唯識爲宗。否則法相如童豎戲。不能趨行證果。

(二) 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。近人之百法五蘊攸云。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。世親攝論叙云。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。若於立顯之先後微有不同。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。所謂法相賅廣。五性齊被。唯識精玄。唯被後二。茲先出其意。

(一) 出今說之大意。雜集論叙云。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菩薩別藏。更攝十二部聲聞通藏。又真實品敘云。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。法相感應。罄無不詳。更有括及於華嚴帝網重重之無盡法界。皆入法相宗範圍者。茲舉小乘之法執。及大乘法性空慧。與華嚴法界辨別之。

(二) 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 眞實品叙云。法相之體。卽三自性。攝一切盡。五法之法。但說依圓相名之照。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。然二乘之阿毗達磨。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。足法相唯識之所破。非可濫同唯識之各幻有。

(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。蓋遮之空慧。卽此中之法性空慧。所謂遮執。卽遺諸法相名分別。乃至能遺亦遺。故正智亦如。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。空慧亦空。而相用之相。更非體性之相。故法相空慧宗。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。卽吾所判之三宗中之法界真淨宗。余於佛法總抉擇談立此爲真如宗。蓋就起信論言。以起信總一切淨法名真如故。今當正名爲法界真淨宗。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。真淨卽對有漏虛幻雜染言。真簡有爲虛幻。淨簡有漏雜染。爲佛智性相圓融之究竟真淨。——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。今名法性唯識宗。三唯智論。今名法界真淨宗。歐陽居士近所謂唯識之學。特詳染污阿賴耶邊。於清淨義。

斷妄證真。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。為一法界。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)

大乘

法相唯識宗

唯識

(安立諦)

法界真淨宗

唯智

(安立非安立圓融)

(三) 故法相必宗唯識 總結前義約有下之結論。

(I) 法相所攝。若緣生理。若後得智。若六差巧。若如幻有詮教相。皆宗唯識而分

別施設者。

（正）法相諸論。若雜集。若辨中邊。若五蘊百法。均以唯識爲宗。以廢法相卽彰唯識義故。

（三）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故。准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。不可不有以證之。以免蹈性相爭執之故轍。此余請此之微意也。

附質疑及釋

會 覺

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。就能主邊智。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。正與空後建立法相似。同此可疑者三。果尙佛智。雖與安立非安立圓融之一真法界。然亦不無空後種種法相。以撫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。撫此法相唯識宗義使成虛設故。

大乘各宗。乃就其宗點所在而有區別。實則法宗皆攝諸法。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。卽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。卽餘宗亦莫不然也。（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。則所破之一切外道德。亦應爲大乘法相。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。故唯遮破空前之法執。而不安立空後之法相。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。而可見常惺法師所論爲不然也。（釋疑三）法界真淨宗。依佛果圓融智境明一切法。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。總抉擇談已援用。又可依據三性。唯識依他起立一切法。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

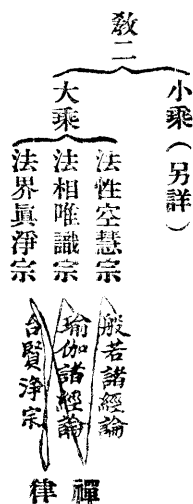
亦明如幻有法相宗唯識義。歐陽居士昔於內學院緣起會立三宗。可與余所立對明其大概。

（內學院）

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)



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圓覺宗。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。可益明真理。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。輒興異議者。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。無爲以真如爲主。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「點睛義即「宗」義。法相畫龍。必須唯識點睛。即「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。以此為據。」今解「此三相」應為各系學說。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「法界必宗圓覺」。「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。

唯識指掌要論

清淨

(一) 唯識教之希有。唯識是釋迦牟尼佛在世時所說的一種法教。甚麼叫作法教呢。不違正理。有軌可循。名之爲法。凡有所說。必有音聲。卽這音聲及所說的道理。令

聞的人能生明解。便名爲教。不定要有神聖不可侵犯的意味。方名爲教。準是定有勸善懲惡的意義。方名爲教。如來所說一切音聲。都是有正理的。有軌則的。可許弟子論議的。不是神聖不可侵犯的。也不僅是勸善懲惡的。諸聖弟子依此正理與軌則而修學者。都是有成就的。所以如來所說的一切音聲。叫作法教。這唯識一種法教。在如來一切法教中。是最究竟的。是最明顯的。而且是最切要的。所以這唯識一種法教。在學理上與修行上。誠爲第一甚奇無上希有之法寶也。

爲甚麼說是最究竟的呢。如來法教有爲初根人說的。有爲中根人說的。有爲上根人說的。初根是初聞佛法的人。中根是已聞佛法而未能通達的人。上根是已聞佛法而又能通達的人。如來爲初根人及中根人說法。都是隨順化導善權方便而說的。不是盡量盡理而說的。所以爲這二種人所說的法教。不是究竟。唯識的法教。是爲上根人說的。是盡量盡理而說的。所以說這唯識教。在如來一切法教中。是最究竟的。

爲甚麼說是最明顯的呢。如來法教。有是善權方便說的。有是盡量盡理說的。已如

前論善權方便說的法。是因人而說的。是隨時而說的。要是某一種人在某一的時期。便說這一種的法。不是某一種的人。不在某一定時期。便不說這一種的法。這一種法。是不能執文迷義的。是不能盡人而從的。猶如醫生以藥治病。要審病情。方能下藥。這一種藥。是不能無病而服的。亦不能盡病而服的。所以這善權方便的法教。既是因人而說。隨時而說。不是盡量盡理而說的。其趣意所在。是最難通達的。是最不明顯的。唯識的法教。是盡量盡理而說的。能令一切不明顯的法教。皆得明顯。徧於一切法教。皆是一味無差別的。猶如彩畫所依託的質地。若是鮮明。便能顯發所有彩畫的顏色。這質地是徧於一切彩畫的顏色。一味無別的。所以說這唯識教。在如來一切法教中。是最明顯的。

爲甚麼說是最切要的呢。如來法教。有爲斷煩惱障而說的。有爲斷所知障而說的。甚麼叫斷煩惱障呢。障謂障礙。煩惱就是貪瞋癡等。這貪瞋癡。都是煩惱擾亂於身心的。所以皆得名爲煩惱。有此煩惱的人。身心便爲煩惱所繫縛。永不解脫。不得自在。所以說此煩惱是障。以其障礙身心不得解脫的原故。如來爲說煩惱生滅之因。及其出離之方。

便能令有煩惱的人。自知出離。令其煩惱滅不更生。由此能得解脫自在。這便名爲斷煩惱障。甚麼叫斷所知障呢。障爲障礙。所知就是所見所聞及所覺等。以此所見所聞所覺知的境。由於自心迷惑的原故。往往覆蔽真相。不能如實顯現在前。譬如戴着有色的眼鏡。觀見外物。皆爲有色。外物真相。皆爲覆蔽。不能如實顯現在前。這便名之爲所知障。如來爲說一切法之緣起。凡所見所聞所覺知的法。都是有甚深道理的。明此道理的人。便能於一切法上。除去了覆蔽。如實而知爲有爲無。爲假爲實。以及其他有無量的差別。這便名爲斷所知障。斷煩惱障的人。不必要斷所知障。如聲聞乘是斷所知障的人。煩惱障未有不斷的。如大乘是。大乘人於斷所知障時。一切所知。皆能稱實。自心既無絲毫迷惑。煩惱自然都不生起。所以大乘人斷所知障。煩惱亦斷。以所知障是煩惱障的根本。但起煩惱障。必有所知障。所知障若無。煩惱亦不起。由此可說斷所知障。卽是斷煩惱障的根本。根本既斷。枝末何有。所以菩薩依大乘教。二障俱斷。是最切要的。唯識的法教。是爲大乘人說的。是爲斷所知障而說的。所以說這唯識教。在如來一切法教中。是最切要的。

又如吾人生於現在。內而有已得的自體。外而有現前的境界。這個自體。與夫現前的境界。究竟從何而有。死沒以後。除了色身以外。這個自體所有的知覺。是否從此歸於斷滅。還是依然存在的呢。若假定是存在的。死沒以後所知的境界。是否還同於現在現前的呢。這是吾人最大的迷悶。亦即吾人最切要的問題。這個問題。非依唯識最究竟最明顯的法教。是萬難於解決的。所以說這唯識教。是在如來一切法教中。是最切要的。

(二) 唯識教之依據。唯識的道理。原本是佛說的。佛初成道說華嚴經的時候。就說一切法皆唯有識。(義如後解)其餘各經中散見的亦多。世親菩薩即依據此等經。造唯識三十頌。後護法等菩薩又廣徵博引的解釋此頌。合唯識的妙理得以成立。名曰成唯識論。這成唯識論是採集各經論的精華而成的。暢發唯識的道理。是最極圓滿的。原本是護法等十大菩薩各各別釋的。每一菩薩各有十卷。共計百卷之多。玄奘法師譯此論的時候。經窺基法師的請求。將百卷的成唯識論糅為一部。共為十卷。現今流通的就是此本。

這成唯識論既是採集各經論的精要而成的。究竟所依據的是何種經何種論呢。就是六經十一部論。甚麼是六經呢。所謂華嚴經。解深密經。如來出現功德莊嚴經。阿毘達磨經。楞伽經。厚嚴經。甚麼是十一部論呢。所謂瑜伽師地論。顯量聖教論。莊嚴論。集量論。攝大乘論。十地論。分別瑜伽論。觀所緣緣論。二十唯識論。辨中邊論。集論。這六經十一論。可惜猶有未能傳來此土的。今更表列如次。

華嚴經 佛陀跋多羅譯六十卷。實又難陀譯八十卷。

解深密經 玄奘譯五卷。

如來出現功德莊嚴經 未來此土。

大乘阿毗達磨經 未來此土。

楞伽經 求那跋陀羅譯四卷。菩提流支譯十卷。實又難陀譯七卷。

厚嚴經 地婆伽羅譯三卷。（即大乘密嚴經）

瑜伽師地論 彌勒菩薩說。玄奘譯一百卷。

顯揚聖教論 無著菩薩造。玄奘譯二十卷。

莊嚴論 本頌彌勒菩薩說。釋論世親菩薩造。波羅頗密多羅譯十三卷。

集量論 陳那菩薩造。真諦譯四卷。

攝大乘論 本論無著菩薩造。釋論世親菩薩造十卷。無性菩薩造十卷。以上均玄

奘譯。

十地經論 世親菩薩造。菩提流支譯十二卷。

分別瑜伽論 彌勒菩薩說。未來此土。

觀所緣緣論 陳那菩薩造。玄奘譯一卷。

二十唯識論 世親菩薩造。玄奘譯一卷。

辨中邊論 本頌彌勒菩薩說。釋論世親菩薩造。玄奘譯三卷。

集論 本論無著菩薩造。釋論師子覺造。玄奘譯十六卷。

以上所說的經。都是佛說的。所說的論。都是佛之弟子菩薩造的。凡是佛所說的經。

多是要略而說的。因爲可以容易說明的原故。又爲使人可以容易聽聞。並且可以容易受持的原故。這個經字。作何解。就是貫穿縫綴的意義。名之爲經。如來說法的時候。以有名有句有字的言聲。將所應說的道理。前後貫穿。次第縫綴。顯成甚深無上的妙義。善聽聞的人。也便隨着貫穿縫綴的法痕。自然生起甚深無上的妙解了。所以這貫穿縫綴的意義。名之爲經。這個論字。作何解。就是論議抉擇的意義。名之爲論。菩薩造論。都是依據佛所說的經文。而更廣演其道理。經文不是絕對不許論議的。然所論議的道理。是不能超越佛說而任意發揮的。不過於佛所略說的經文中。加以審正的論議。和以精細的抉擇罷了。譬如畫師及其弟子。共同做一彩畫的事業。有先作模的。有後填彩的。畫師就是作模的人。弟子就是填彩的人。弟子填的彩。是終不能超越於模的。不過於模的範圍以內。加以師所許的鮮明可愛的顏色罷了。菩薩造論的道理。也同一樣。凡是菩薩所造的論。文多是繁廣的。理多是精密的。因爲要有精密的抉擇。方可令法久住於世。不致展轉誤解的原故。又爲令人可以由簡入繁。達解甚深微妙的原故。不要以爲菩薩所造的論。

既有精審抉擇的道理，是爲佛所未曾說的，便將先前佛所說的經，判爲原始的。後來菩薩所造的論，判爲進化的。下這一種判斷的人，都是不明白經論字解的意義，及其範圍的原故。這一種判斷的來源，只是由於自心上虛妄比擬而起的構畫，不是有決定根據的。雖從歷史上一方面觀察，可許有幾分相似的相貌，實然與佛教嚴正的道理相違了。

(三) 唯識教之訓釋。教字意義，前已解釋了。唯識二字，是甚麼意義呢？識卽是心。然從了別的意義而言，又名爲識。因爲心所知的境界，有種種不同的現象，說名爲別。其能知的心，也便隨此不同的現象，說名了別。了別二字，原本說心，然是從境假立的名。例如所見的色，所聞的聲，所嗅的香，所嘗的味，所觸知的寒暖等等，以及心中構畫而起的種種對象，都說爲境。以是心所遊歷的境界，現象都是各別不同的。因此不同的緣故，便將能知的心，劃分出來，說有八種，所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。（名如後解）從眼識至意識，通說爲前六識，以其是最顯的緣故，是爲人人所能知的。所以先說。次末那識，說爲第七。後阿賴耶，說爲第八識。以這二種，是最深細的緣故。

是爲人所難知難信的。所以後說。這種排列的次第。不過強以麤細爲其先後罷了。不是決定要如此的。

識字已解。唯字是何意義呢。唯字是遮簡的意義。遮簡是語言中一種作用。語言的作用有二。一是表詮。二是遮詮。凡是所應說的道理。使用表詮表示出來。凡是所不應說的道理。使用遮詮簡別出去。如說某一種色。是青是黃是赤是白。或不是青不是黃不是赤不是白。凡說是字的方面。都爲表詮。凡說不是字的方面。都爲遮詮。餘可類推。現在說的唯識二字之中。也有表詮與遮詮二種作用。識字便是表詮。因此表示許有內心的道理。唯字便是遮詮。因此遮止不許有外境的道理。二字聯起來說。便是於表有內心之中。隱含遮無外境的意義。

因何不許有外境呢。吾人現見的山河大地。都是心外的境界。若有山河大地的處所。便見其有。若無山河大地的處所。便見其無。這山河大地。是隨處所有無的。不是隨心有無的。因何不許心外有境呢。這種道理。是最極複雜的。不是簡單的幾句話所能解說。

明白的。今且略略的說一下。在佛法的教義中。說有六根六境六識。各各作用的界限。是極分明的。所以名爲十八界。這十八界的道理。是最究竟最圓滿的。六根是甚麼。就是眼耳鼻舌身意。這六種能爲識所依止的處所。又能爲識生長的門戶。識生之時。此能與彼有增上的勢力。故名爲根。六境是甚麼。就是色聲香味觸法。這六種是爲識所遊歷的處所。故名爲境。六識是甚麼。就是眼耳鼻舌身意六識。這六種是從所依的根而立名的。若是從境立名。也可名爲色識。聲識。香識。味識。觸識。法識。這根境識三種的關係。是最極密切的。根境二種。都有生識的功能。若是所依的根壞了。或是境不當前的時候。識便不能生起來了。譬如盲目的人。不能見色。聾耳的人。不能聞聲。就是因爲眼根耳根壞了的緣故。眼耳二根。既是如此。所餘的四根道理亦同。又如過去已滅壞的境。或在未來未生起的境。以及遠在他處。或爲其他障礙的境。都是不能看見的。就是因爲境不當前的緣故。這是泛論根境識三種相互的關係。若再分析起來。各各的根。對各各的境。爲各各識的所依所緣。是不容有羈雜的。譬如眼根壞了。眼識不能以其他不懷的根爲依。而見色境。

或是色境不當前的時候。眼識也不能以其他當前的境而爲所見。這種事實。是最極明顯的。所以何種根爲何種識所依。何種境爲何種識所緣。這種道理也應該是有決定的。根據此理。再來論山河大地。是爲何種識所緣的境呢。

山河大地。是吾人於所見知的實物上。給他的一個假名。這個假名。但爲意識所緣的境。不是其他的識所緣的境。因爲意識緣境的作用。比較其他的識。是特別的廣大。無論境的若假若實。若有若無。意識都能緣得到的。又與意識相應的想心所。也是特別明利的。凡是境象的大小廣狹。以及其他無數的分量限度。這想心所都能比擬構畫出來。如繪畫似的。合於自心上有一種相似的相貌。當前顯現。這一種相貌。但是與實有的相似罷了。不能將這相似的相貌。卽說爲實有。凡是一切物的假名。都是依這非有似有的相貌而安立的。這一種相貌的境。祇是因名而起的心境。因爲非有似有的緣故。是最易令人升起迷惑的。佛法的根本主義。正是因爲要打破此種的迷惑。所有根本的法相道理。都是打破此種迷惑的善巧工具。除了此種善巧工具而外。是決不能打破此種迷惑。

的。世間的人。無論何等的聰慧。終是爲名言迷惑的。於此迷惑的原因。尙不求解。那有打破之一日呢。

吾人自聞山河大地假名以後。便依假名起了一種實想。以爲山河大地是實有的。物。又或以爲山河大地的名。是依實物而說的。這種言說。不是荒誕無稽之談。那能說山河大地唯是假名呢。須知一切的名。都是假的。不應分別依實物的名是實。不依實物的名是假。甚麼道理呢。因爲實與不實。是物一方面的差別。在名一方面。是無此差別的。譬如火是一種實物。以其能燒燃的緣故。所說的火名。便無此燒燃的作用了。這個火名所依的火。雖是實物。而以其無燒燃的作用。便不同於實火了。豈能說這火名。也是實有嗎。依實物的名。尙且不實。不依實物的名。更不必說了。所以說一切名。都是假的。或有人說。依實物的名。若都是假。何以某一種名說某一種物。要有一定的限制呢。須知名是依物而立的。吾人對於某一種物。有種種的觀察不同。由有種種的觀察。可於一個物體上。安立若干種名。譬如江淮河漢。都是水的別名。峯巒嶺岫。都是山的別名。若許名稱其實。一

個物體上。那容有這許多名呢。不過立這許多的名。都是要觀察這個物體上所應有的義。不是漫無限制罷了。其實何嘗有一定呢。須知所說這應有的義。是由觀察所得的。是由心想所起的。都是意識所增益的。這義不是實有的物。實有的物。是要離了意識的增益。方能求得到的。這義既不是實有。依義而立的名。當然亦非實有了。所以說一切名。都是假的。

根據前說的道理。名是依義而立的。義是觀察所得的。心想所起的。都是意識所增益的。山河大地。也是名。這名也是依義而立的。這義也是觀察所得的。也是心想所起的。都是意識所增益的。所以說這山河大地的名。但爲意識所緣的境。吾人聞了這個假名。若能知是意識所增益而立的。便知是假。便不爲名所迷惑了。不應於這假名上。反生一種實想。有此實想的人。都是不能明白名是意識的境。及其真實道理的緣故。

復次這山河大地的名。既然是假。而這假名所依的實物。究是何種物體呢。這種物體。既不是如名言所說的。有一整個的山河大地。而這山河大地的名稱。究依何種物體。

而有的呢。今欲解決這個問題。要先將一切物的實有假有。劃分界限。方有一定的判斷。有了判斷。方好解決。這界限如何劃分呢。就是一切待名言的物。都是假有。一切不待名言的物。都是實有。待是對待之義。對待名言。方能覺知的。說爲待名言的物。不對待名言。而即能覺知的。說爲不待名言的物。例如吾人所著用的衣服。因有蔽體的作用。遂假立這衣服的名。其實衣服。還是布帛。衣服的意義。是待名言方能覺知的。所以衣服不是實物。又這布帛。是由絲縷而成的。布帛也是一種假名。絲縷是由微少的物聚集而有的。絲縷也是一種假名。這布帛絲縷的意義。也是待名言方能覺知的。所以布帛絲縷都非實物。以這一切的名。都是吾人思想所造的緣故。若是離了這思想所造的名。而有爲吾人所知的物。這一種物。方可說爲實有。以其不待名言。就能覺知的緣故。例如是色爲眼識所見的。聲是爲耳識所聞的。香是爲鼻識所嗅的。味是爲舌識所嘗的。堅溼暖動是爲身識所觸的。這一切的物。都是不待名言就能覺知的。所以說爲實物。當嬰兒的時代有所見而不知爲色。有所聞而不知爲聲。以及有所觸而不知爲堅溼暖動。就是離了色聲等

的名言。而有所見所聞等實物。到了成人以後。既聞色聲等的名言。便於所見所聞等的實物上。有了名言的夾雜。久而久之。這所見所聞的實物。便與假名的界限。混合不分了。以爲所見所聞的。就是色聲。不知所見所聞之中。有待名言的色聲。有不待名言的色聲。待名言的色聲。說他是假。不待名言的色聲。說他是實。這假與實的界限。是最極分明的。色聲的名言。不過是所見所聞的一種符號罷了。那容說這所見所聞的實物。就是色聲的符號呢。

一切物的假實界限。既經劃分清楚。有了一定的判斷了。今再解決山河大地的問題。究依何種實物。而有這種名稱呢。就是吾人所可見所可聞所可嗅所可嘗所可觸的種種物。都是不待名言的。都是分別顯現而可得的。可以說爲實物。爲山河大地假名的所依。離此以外無別分明顯現可得的實物。所以不說其餘的物。爲山河大地的名之所依。因爲吾人依這可見可聞等的實物。從自心上比較對待虛擬構畫。起了種種不同之想。或名爲山。或名爲河。或名爲大地。其實都不外這可見可聞等的實物。若是這可見可

聞等的實物壞了。這山河大地的假名。也就隨著消滅了。因為這個道理。所以說山河大地。唯是假名。所依的實物。唯有色聲香味觸。是分明顯現可得的實體。這山河大地的假名。唯是由於自心上一種高下動靜不同之想。不是實有高下動靜不同之物。所以山河大地。但是實物上的一種名言。是內心所分別的境。不是心外實有的境。

山河大地的假名。說是由內心所分別的境。可許不是心外實有的物。然而這山河大地的假名。既有所依的實物。這所依的實物。又不是內心所分別而有的。這豈不是外境嗎。因河唯識的道理。決定遮止不許有外境呢。須知山河大地所依的實物。就是色聲香味觸種種對象。這種種對象。雖然是在外分明顯現。却是隨有情的識差別而有的。我們人類所能覺知所能受用的境。在其他種類的有情。不必能覺知能受用。其他種類的有情所能覺知所能受用的境。在我們人類。又未必能覺知能受用。世間現見的鳥獸蟲魚。與我們人類覺知不同受用不同的實例甚多。不必列舉。若是這色聲香味觸種種對象。實是心外的境。因何隨有情的識不同。而有種種差別呢。既是隨識不同。而有種種

差別。還是不能離識而有外境。例如吾人戴著紅色的眼鏡。便見外物皆成爲紅。若是戴著黃色的眼鏡。便見外物皆成爲黃。這些紅黃的顏色。雖似在外分明顯現。然却不是決定在外的。若是所戴的眼鏡。改變了顏色。這些在外的顏色。也就改變了。有情的識。種類不同。正如眼鏡一樣。隨識而有的種種對象。正如隨眼鏡而有種種的顏色一樣。所以唯識的道理。決定遮止不許心外有境。

前說色聲香味觸種種對象。都是實物。都不是內心所分別而有的。今何又說隨識不同。而有種種差別呢。須知前所說的內心。是專指第六意識而言。第六意識所緣的假名。原本是無。但由分別變現似有。所以說假名。是由內心分別而有的。色聲香味觸。既是實物。便不同於假名。不唯屬於第六意識所緣的境。所以說不是內心所分別而有的。所說的隨識不同。這個識字。是指第八識與前五識而言。第八識的生起。唯是隨業力而轉的。是任運而無分別的。甚麼是業力呢。就是由於前前世意識能分別的緣故。便有種種的造作。說名爲業。這種種業造作的時候。有一種特別的勢力。擊發在第八識中。第八識

爲所擊發的緣故。便爲種種的業力所熏染了。自此以後。這熏染的勢力。常常在第八識中展轉不絕。說名業種。謂如種子有能生果的意義。到了今生隨得一種有情之身。皆是業種所生的果。隨一有情身中。又有隨類不同無量的業種。若是這一身中業種盡了。這一期的有情身。也就不能剎那存在了。猶如油盡燈滅的道理一樣。又這身中所有的業種。在前前世擊發熏染的時候。隨是何等的取相。到了今世業種生果的時候。還是同前隨是何等相的生起。猶如照像翻板的道理一樣。我們今世所現覺知所現受用的色聲香味觸的種種對象。都是從各自種子而生起的。都是依第八識相續不斷的。所以說色聲香味觸種種對象。都是實物。都是隨有情的識不同。而有種種的差別。決定遮止不許心外有境。

第一節 略示八識名相及識字之義

佛教唯識宗。把人底精神。方便分爲八種。一曰眼識。二曰耳識。三曰舌識。四曰鼻識。五曰身識。(凡溫度感覺。筋肉感覺。有機感覺。都屬身識作用。)這五個識。合而言之。名爲「前五識」。所謂感覺者。要有前五識。方起作用。然這話自唯物派觀之。不無異議。且待別題再論。六曰意識。一名第六識。卽本題所欲論次者。七曰意根識。一名第七識。八曰藏識。一名第八識。

八個識中。觀察。實驗。較易者。莫如第六識粗分。次則前五識。次則第六識細分。而七。八。以上底境界。微細玄妙。難可了知。今非所急。與前五識及第六識細分。都置不論。

唯識家所謂「識」者。本來是很深底。很廣底。很繁雜底。凡世間所謂「精神」。「物質」。都包含在這個「識」字裏面。所謂「唯識」是也。然初學者。姑且解作「識卽

精神之義。」然後徐圖擴充圓融。亦無不可。

第二節 判斷物之有無不能全憑感官

凡人所謂物之有無。大率以我底感官能否感覺爲斷。卽五官所能感覺底。謂物之確然而有。五官所不能感覺底。便謂空虛無物。實則拿這種標準來判斷物之有無。自然是很有缺漏底。隨拈一例。皆可證明。例如分子。原子。電子。以太……等。豈不是物質科學家所謂確然而有底嗎。雖是確然而有。誰能見呢。誰能聞呢。誰能嗅呢。誰能嘗呢。誰能覺其澁、滑、輕、重呢。然則感官不能盡知外物。豈不昭然可見嗎。

然以太等所謂確然而知其有者。不過就他們底作用上。或現象上。推知是有。并非可以直接經驗。至於意識。雖也是超絕感官底東西。却能直接經驗。斷不是甚麼臆說。何以見得呢。

第三節 意識之實在

「啊呀。你看那匹黃馬。怎麼那樣肥大呢。」我說這話。若是見過肥大黃馬底人。或

能推知黃馬肥大底意義。此時必有個「肥大黃馬底影像」出現在他底心中。請問「這影的肥大黃馬。究竟是從那裏來底呢。」這個問題。在唯物派心理學家。他必答曰：「你上面不會說過嗎。」若是見過肥大黃馬底人。或能推知黃馬肥大底意義。才有肥大黃馬底影像出現在他心中。」換言之。不外昔時感覺所印取底肥大黃馬。或由「馬」「黃」「肥大」各種印像連結所成（即想像）一言以蔽之。腦髓中感覺印像之再現而已。你上文吐露殆盡。何取反問。」

見。呀。這種解釋。太嫌淺陋。只可作為笑譚。并無學理的價值。試辨正於后。并陳我之所見。

（甲）縱許「這影像的肥大黃馬。是來自外界。而今浮現於腦髓之上。」那末。請問「人腦有多大呢。」我想至大亦不得過於西瓜。而馬底四脚距離所成底矩形。自然是比腦大得多了。（如以山湖等底影像作例。尤易解了。）你既說「這馬是浮現於腦髓之上。」即是說「小中可以容大。」物質界中。豈有這種法則嗎。（朋友中有以照相

術橫相辨難者。不知照相術。是縮小外境。并不是小中現大。與此時腦髓中浮現底肥大黃馬。大不相同。如馬底四脚。不盡立於腦髓上面。那末。與你所主張「浮現於腦髓上面」底話。豈不是自相矛盾嗎。且既不全然浮現於腦髓之上。如何知有完全底馬呢。故知所謂「浮現於腦髓之上者」。不應道理。

然而心中既是明明有個完全底馬。（觀念的）豈有無安立底處所嗎。無論物質界。非物質界。既是有形有像之物。必有寄托之地。例如此桌立於地上。即此地面爲此桌寄托之地。桌上陳書。即此桌面爲此書寄托之地。書中有字。即成書紙片爲此字寄托之地。乃至虛構之物。如繪畫。照相等事。亦莫不皆然。繪畫之事。雖由於畫師底技巧和采色底雜陳。以成種種底畫片。然必有一張之白紙。以爲所畫者寄托之地。照相術之照相。固是本於光線和化學底作用。然必有一片之玻璃。以爲其相寄繪之地。不然。托畫無紙張。照相無玻片。正如空中鳥跡。僅有言說。而決無事象底表現。今這肥大黃馬。既是明明表現心中。即知必有寄托之地。而其地又非腦筋。究竟是甚麼呢。我則名爲「自己精神」。

精神者。意識底別名。

(乙) 上文是就馬底「安立」以明意識底實在。本段是就馬底「本質」以明意識底實在。

「啊呀。這雨路溜泥。真是難走。牛蹄迹哪。馬蹄迹哪。狗脚迹哪。人脚迹哪。車輪迹哪。……大大小小。深深淺淺底。這沿途不知印了多少。」諸君。試思這些印像。「是從那裏來底呢。」是甚麼所成底呢。「必將答曰。「來自牛蹄等之壓印泥巴。而成於泥巴之本身。」換言之。泥巴被牛蹄等所壓印。遂變為牛蹄等之迹像。并非牛蹄上有絲毫甚麼東西附着在泥巴裏面。使之成為迹像。所以自其迹像之「成因」言之。說為牛蹄等印像。而自迹像之「體質」言之。則舉體全為一團泥巴。決不得說為「是牛蹄所成。」

即以照相而論。亦復如是。所不同者。牛蹄等是直接壓印泥巴。使之變為牛蹄等形。照相則由「被照物」光線之反射。使乾片如其形而起化學變化。并非是我身有甚麼質附着於乾片之上。遂成我底肖像。

明乎此理。這時所謂印像底肥大黃馬。舉體就是自己「精神」所變。并不是那客觀的馬。（即實在的馬）因視官作用。傳了甚麼物質進入腦中。（或作心中）遂成主觀的馬。（即印像的馬）不過吾人「精神」因視官作用。摹擬客觀的馬而成。故謂之馬底印像。此蓋就此印像所從摹擬者爲言。非謂印像之本體。即成於客觀的馬。

此影像的馬。對於客觀的馬而言。以非真物。說名爲假。而就其「體質」而言。舉體既是吾人「精神」變現而成。決非是假。例如以金石等雕刻人形。此人是假。而成此假人之金石等質。決非是假。非假即真。此即真之精神。亦即意識之實在。與彼外界物質同一實在。（此就凡夫經驗言之）

自上（甲）義觀之。這影像的黃馬。是安立於意識上面。（實在是意識之中）
自上（乙）義觀之。這影像的黃馬。舉體即是意識變現。然則（甲）義中底意識。與（乙）義中底意識。是一呢。還是二呢。答曰。果能證知意識底實在性。自然也就領略他是充塞宇宙。大自在底東西。豈可以數量觀察嗎。然而與其說是二。不如說是一。恰如

太平洋底水（喻意識）以其少分變作冰（喻影像的馬）這冰仍就浮於太平洋上。而自化學的眼光觀之。此水此冰。仍舊是一水而已。不過外形上一時偶有差異罷了。

第四節 意識之變性與不變性

既明意識底實在。今更追窮其性質如何。約要言之有二。（一）變性。（二）不變性。變性底意識。約有三種。（子）依於感覺而摹擬外物。（丑）「摹擬物」底再現。（寅）本於感覺所摹擬者而改造新像。即所謂「想像」。想像底範圍很大。種類很多。約分爲三。（1）通常底想像。（2）藝術的「理想化」。（3）宗教的想像。（其實仍屬一種藝術的「理想化」）如西方極樂世界等。是名意識底變性。凡由變意識所成底事物。既屬想境。即非實在可知。

然而意識同時雙具「變」與「不變」兩種性質。就他變性所成底而言。固然是空華空果。虛幻不實。若就他不變性中本來所具備者而言。決非是幻。然我對於下文一段「非幻」底議論。並沒有多大底經驗。換言之。意識底變性。幾於無論何人。皆可證知。

而意識底不變性。我以十年辛苦。還不曾證見少分。(但覺一天接近一天)這其中原因。甚為複雜。斷不得以十年不見。使足以證明意識沒有「不變性」。今姑且懸空鈔誦釋迦牟尼一派底經驗譚。以待徐圖直接解決。當此舊派流於懸空迷信。新派又輕浮淺躁。對此重大問題。甚願與讀者諸君。躬親努力一番。一窮他們所說底究竟。有無錯謬。且止旁論。

他們以「十地學窮」底經驗。異口同聲。都是說意識有不變性。這不變底屬性。重玄無盡。約要言之。一曰實在性。實在性者。謂實有其物。不同免角龜毛。有名無相。亦不似鏡花水月。似有實無。此義上文(甲)(乙)兩大段中。已詳細辨明。無取重贅。二曰常性。常性者。即是所謂不變性。未有宇宙之先。已經有了他。宇宙消壞之後。他還是個他。在耶穌謂之「永生之道」。三曰潔淨性。他雖住在這種種污穢世界之中。又能變現種種污穢事相。然而他自己本性。仍是一塵不染。潔白無垢。好像蓮花。雖生在污泥糞土之中。而鮮豔可愛。又似金剛石。做成蛇蝎等形。其形雖然可惡。而本來之寶光。不失不壞。四曰

快活性。世間一切勞塵煩惱。固然也是我們用意識去感觸出來底。然而這所感觸底一切煩惱苦痛。都是屬於意識變性底作用。其實他底本性。卽此苦惱之中。不失快活。世人向外痴求。不知迴光反照。卽是住在樂中。偏要尋求苦趣。

這四種屬性。佛書謂之「涅槃四德」。所謂「常」（第二）「樂」（第四）「我」（第一）「淨」（第三）。佛教目的。卽在證契此涅槃四德而已。所以就這不變性底意識而言。卽是佛性。卽是真心。那相宗「一心八識」之說。畢竟是權宜方便之詞。不可定執以爲實。

然此係宗門頓悟之指。斷非模稜恇恍之徒。所得藉以避難就易以取巧。當此祖庭秋晚。現量親證者無人。而科學之諍友。又在在伺隙而攻。則欲明佛理。竊謂仍當從相宗入手。畢竟要徹底分析一番。然後會通一體。卽相求真。不至流於模稜恇惚。而爲學術界之罪人啊。

第五節 意識與大腦

上文所說意識底意義，實已略微密示第八識及真心之義。那末，所謂大腦者仍不外屬於變性意識底作用。歸到一個「唯識」底意義。然此中事實，離我經驗太遠。所以不欲「橫」「豎」擴充說去。今復歸到現前平易底事實問題。卽意識與大腦有何關係。

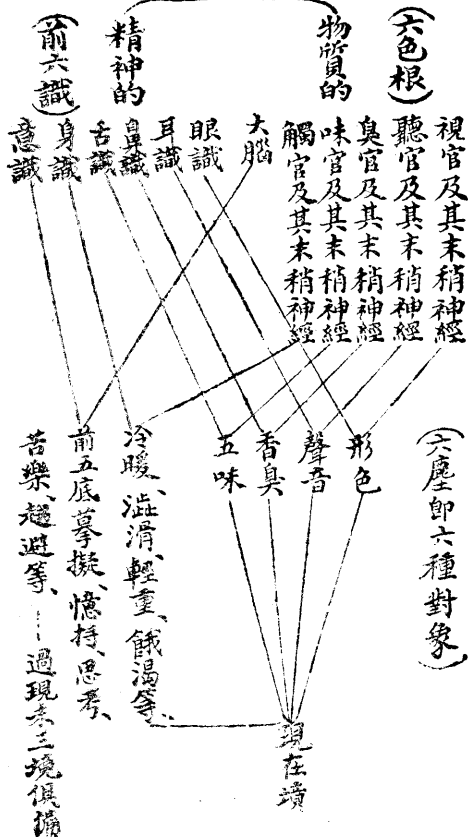
自唯物派心理學者觀之。所謂意識者。不外腦筋之作用。然此說不符於我們現前事實。已如上文（甲）（乙）兩義中所辨。而自唯心派心理學者觀之。所謂腦筋者。仍不外意識之變現。（此所謂意識。卽指第八識言。）然此非有相當之經驗。不能證明其立說之當否。今姑就通常經驗而言。第一。物質的腦髓。確乎是有。自不待說。而精神的意識。亦是經驗上確乎知其是有者。已如上說。卽意識與大腦。皆爲實在之物。至於這二者底根源。究竟是物質呢。是精神呢。或是物質與精神交錯以成呢。非本題之所具論。亦非我現時經驗直接所能解決。第二。意識與大腦。密切相關。互相影響。詳言之。（一）意識活動。必伴以大腦之作用。這是我們日常構思底時候。顯而易見底事實。（二）大腦起

作用時。意識亦必因之活動。嘗記我往年頭部害熱病底時候。腦部熱量以較平時發生過多。腦筋大受刺激。因之種種煩惱妄念。好似狂風吹海水。洪濤巨浪。紛淪疊現。不可究詰。因此（一）（二）兩種原故。有謂「意識即是腦筋底作用。」其言雖不諦。而所據亦不爲無因。如二木交叉以立。抽去其一。餘一自然也就不能站立了。在唯物派心理學家。只知意識起於腦筋底作用。好似於這交叉以立底兩根樹上。這見東邊一根樹。而以片而底證明。謂此交叉以立者（他自己并不承認是二木交叉）全是本於這根樹底作用。而唯心派心理學家如佛教唯識宗所說。又偏着眼於意識底精神方面。而幾乎只見西邊一根樹。例如玄奘作八識規矩頌。只言「五識同依淨色根。」（五識底淨色根。義通「末稍神經。」而其釋解更細）而不言「六識同依淨色根。」其高足窺基者在唯識述記上。似乎亦是說「六識之根。即是七識。是心非色。其浮塵根。卽肉體心也。」而今人如歐陽竟無先生（先生於相宗之學。我曾推爲當今第一人。而梁君漱溟則推爲上接玄奘千載以來之絕學）者。亦謂「……五識有四俱有依。一色根。二六識。三七識。

四八識。六識有二俱有依。一七識。二八識。七識依八。八則依七。皆惟一俱有依。五識另有色根。以所緣色顯故。六識無另有色根。以所緣色隱故。五識另有識根。故根亦另有其體。六識無色根。故根無另有其體。而以末那爲根。依所緣之境既隱。非得末那恆審思量。莫大勢力爲根爲助不可。斷非粗色根所得助者。故不可以五根例索而建立也……」（節錄先生陰歷去年正月答我底信）凡此所說。皆是謂意識與大腦。沒有關係。亦非忠於事實之論。第三意識與大腦。於密切相關之中。而爲平行的發達。此義通常心理學書。亦多有言及之者。不須多說。（但漢文中心理學書。殆無善本。猶以十餘年前王國維重譯底心理學概論較可參考。發行處是商務書館。）

意識與大腦底關係。大約如是。今并前五識與神經系統及感官之關係。爲表如左。（前五識亦得以科學的方法說明之。別詳。）

用作的理心



第六節 意識之功罪及其修養方法

意識可說是「功魁罪首」。以功言舉凡吾人「思考」「推理」「發明」等一切人文事業莫不導源於他。此是對於現象世界底進化而論意識底功魁。以罪言正以思慮銳敏之故。「用」起而「體」爲之蔽。令人逐境紛馳。流浪忘返。此是對於本體世界底不變而論意識底罪首。

進化底事業固亦重要。然高尚偉大底人格生活（即精神生活）尤不可缺。人類之懸的奔赴亦無非求此而已。何以故。不如是。不能滿足求知之慾。不如是。不能取得無苦底純樂。不如是。不能酬償理性的慾望。換言之。知識。感情。意志三者。非至證契世界之本體（即不變性底意識）決無滿足之日。此徵之過去無量英豪之傳記。及我們過去現在底生活情況。實在如是。然則這「不到黃河心不死」底動機。究竟是從那裏來底呢。讀者諸君。試掩卷思之。（參看佛書關於言「在纏本覺內熏之力」）且止旁論。今單問「欲求高尚偉大底人格生活。即所謂證契意識底不變性者。究竟如何發足啓行。

沿途必經何等境况。目的地底風景若何。」答曰。這幾層問意。都詳於佛書「五位法門」所說。但我并非「個中人」。他人遊記。未便懸空贊美。茲姑且就發足啓行底最初方便言之。

上文不曾說過嗎。「意識底罪首。正以思慮銳敏之故。用起而體爲之蔽。令人逐境紛馳。流浪忘返。」又說。「意識用事之時。與大腦有密切關係。」是修行底起點。不外對治。「對治亦作針對」) 意識底種種塵勞妄念。兼治理大腦。勿令助長妄念。前者針對底方法。莫妙於「念佛」。(耶穌教做「禱告」與「念佛」有同等功效。惜乎他們不會做「禱告」) 所謂「念一佛名。去得百千萬億雜念。」雜念漸少。意識本體底真光。自然漸露。譬如天空雲散。日光自露。最後繼之以「空觀」。廣如空宗所說。做消極功夫。得積極效果。此乃佛門獨得底密訣。非身歷其境者。誰能信此奇特事呢。後者之針對。莫妙於作「深呼吸」。(凡作「深呼吸」必於新鮮空氣處爲之) 因爲大腦活動時。必需血液資助。而腦部血液停滯過多時。腦筋底活動。亦必愈劇。(此中與熱之勢力。

有密切關係。別詳。深呼吸底功效。自然是有多種。而能使腦部血液下降。即是他功效之一。腦部血液減少。那活動底腦筋。必漸趨於凝靜。腦髓漸趨凝靜。意識底活動。自然也就減少。又況同時加以念佛。直接擴清妄念。故此雙方并進。力行不懈。前途自有好消息。念佛與深呼吸。最初或間換為之。其後行之一二月。習慣既成。可以同時并做。至於時間問題。大約如左。

(甲) 定時

(一) 早起便溺盥漱畢。飲開水一杯。在庭院徘徊數分鐘後。即擇空氣新鮮。而又寂靜處所。靜坐約三四十分鐘。(此係就最短時間言。下同) 坐時即念佛與深呼吸。(下同)

(二) 午飯後休息三四十分鐘後。靜坐約二十分鐘。

(三) 睡前約坐三四十分鐘。

(乙) 臨時得暇即為之。不拘甚麼地方。(但空氣壞處。只宜念佛。不宜深呼吸。

（甚麼時候。甚麼儀表。（行、住、坐、臥皆可。）誠能如此（甲）（乙）二者交互做去。且莫說宗教上底効驗。即於「神經衛生」上。我也實在得了一些益處。原來我身體雖然健強。却因爲用腦底時候太多。罹了神經衰弱症。年來即依上開方法。努力爲之。於今我底神經。似乎變成與身體一樣底健強。嘗謂今人大病。就是思慮過度。凡屬士林。幾乎都有「神經過敏症」。（即神經衰弱病）此種神經病狀底人生。不獨沒有法子去認識精神世界。并且因神經衰弱之故。熱惱煩悶。無復生人樂趣。於是高尚者。流爲厭世。激切者。流爲自殺。即有混居塵世者。亦必性情乖僻。多怒多罵。徒供脩羅世界（惡鬼道）之點綴。絕無和霽人道的感情啊。

故我以爲居今日而提倡個人幸福。及社會道德。其根本方法。都在「神經修養」。而宗教上修行發足之始。亦即在是。

編者曰。劉居士此篇意識淺說。其發明宣達到十分確切精審者。實是不少。而可議之點亦多。劉君先依唯識宗八個識中。除去其餘七個識。專取意識。次於意識。又除

其細分所。劃定之範圍。至爲明晰。雖劉君於意識及其餘七個識。意識粗分與意識細分。原未有何種明確分界。而所說意識之變性不變性一節。似乎已越出所劃定之粗分意識範圍外。且亦越出所說意識及所宗唯識之範圍外。而反之於粗分意識之範圍內。則所說者又嫌疎漏而不能詳盡。此欲請劉君更審思者一。其次第六意識有不有色根爲俱有依。此尙爲一未易解決之大問題。此願與劉君另究論者二。以涅槃之常德附會耶穌教所云「永生之道」。大謬不然。從通達佛法的人觀之。耶穌所云「永生之道」。不過是轉生在一種天界。其壽命較長。爲庸衆知識所難測算。如蚍蜉螻蛄之不能知「人」之生死。而妄念「人」爲「永生」而已。又謂耶穌教禱告與念佛有同等功效。此亦知同者之少分而未知不同者之多分也。所云同者。人之意識收集起來專注念一物。漸漸便能凝定。而所念之物不問其爲免角爲瓦片爲草木爲禽蟲爲天帝爲佛陀也。而不同者。念佛則終引出世之果。念餘物則終不離生死流轉。若念阿彌陀佛則更有本願攝受往生之特點。此希望劉

君將此種謬誤的附會刪却者一。又如云「那相宗一心八識之說。畢竟是權宜方便之詞。」未知唯識宗各經論原是依世俗諦說爲八識的。故曰俗故相有別。真故相無別。且示真如卽是唯識之實性。豈非卽是真心佛性。第唯識宗書說有次第。不如他宗言無倫次耳。何得蔑視相宗爲權宜方便之詞。而別擡高他宗。疑誤後學。此希望劉君將唯識宗書再詳審研究者一。復次唯識之理。雖皆根據證驗而立。在吾人於現在稍稍用功之時。略有證驗。殊不應卽據之以判教理之是非誠妄。轉應依教理以裁斷修正吾心功驗之真僞邪正。否則如用禱告天帝凝聚精氣等等工夫。時亦未嘗不有心身變化之功效。以隨其後。豈卽可因此而疑及教理之不然乎。此願劉君謹慎者一。承劉君賜教。并囑開示。余旣讀茲篇卒業。乃略言其所欲言。請劉居士高裁。

阿陀那識論

太虛講
會覺記

一 出名

(甲)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。

(乙) 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。

(甲)能執取結生相續義。結生相續者。煩惱業生三法。即通常所謂惑業苦。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。則一死即斷滅。是成大過。首楞嚴經第二卷初。波斯匿王曾依外道起斷滅見。常懷悲憂。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。即覺人生毫無價值。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。

(乙)能執受色根依處義。眼耳鼻舌身五根。謂之色根。即指淨色根。以言粗色根為根所依處。總此名為色根依處。即有情一期之報身。此一期報身所攝有為諸法。剎那無常之衆法聚中。而能使之。一期相續存在。不散不壞。即由有此阿陀那識執受之故。執受之言。謂執為自體。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。章太炎嘗論礦物植物有身識。（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。

（丙）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。卽雜染法。（異生法）二無漏有爲。卽清淨法。（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。業種卽思心所種子。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。卽散失而不能存在。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。卽阿陀那

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。第七識惟恆行不斷。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 擇名

成唯識論第三卷云。一然第八識。雖諸有情皆悉成就。而隨義別立種種名。謂或名心。由種種法熏習種子所積集故。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。持有漏種。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。今次策略出以抉擇其義。(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。卽不名阿賴耶。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。卽不能盡此識之量。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。將成佛時卽捨此名。故佛位無異熟。二乘灰身泯智亦無此之異熟。義不普遍。亦不取也。(四)庵摩羅。譯云無垢。卽清淨識。此識唯在佛位。非異生二乘菩薩所得名。菩薩尙有現行無明及雜染種不清淨故。此名既唯限於佛果。卽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。所知卽指一切染淨諸法。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。卽阿陀那。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。如來清淨法身為所覆藏。雜染無明為能覆藏。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。阿賴耶偏目雜染法。如來藏偏目淨法。故義太狹。然此名又失之太寬。以亦攝無為真如並前七識一切清淨法。總名為如來藏故。以此簡別。唯以阿陀那名此第八識。最為允當。

四 出體

此段文在本論最為扼要。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。其所以不見為阿陀那識而見為天地人物者。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。眾生有二執二障故。不見其為阿陀那體。唯見為種種雜染諸物。古人云。若人識得心。大地無寸土。意即此也。

(甲)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。知其某爲大林峯。某爲五老峯。某爲牯嶺。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)然能以此阿陀那識爲所知境者。唯後得智。後得又二。此爲自心安住與他無涉之後得智。諸佛果位卽爲自受用身。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。自性卽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爲此識義。詳爲料簡抉擇。俟諸他處。

(乙) 根本智境。(卽真如) 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。自住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。

(丙) 涉他後得境。(卽染淨諸法) 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。

(丁) 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。

(戊) 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。雖智則無名可名。不可施設。不可安立。強謂之一眞法界。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。名為阿賴耶。由或善不善先業而引招為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。皆以此識為能變。故名為初能變。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。名之為心。又或是一切染淨法根本。稱為根本識。又此識為識類中之第八數。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。如來無垢識為無明染法所覆藏。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。

(甲) 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。

(乙) 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。原是無覆無記。理善安立。

(丙)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。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。以楞伽之真相卽真如故。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。以大圓鏡爲淨第八面與第九庵摩識相應。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

此如來無垢識卽通指淨第八心心所聚。圓鏡智卽此識相應之智。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。卽在第八識。明此阿陀那識。卽自明一切法唯識。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

若依偏計所執之我法而說。則唯有遮破而已。我法執盡。卽證菩提。如般若三論等。無有一法可立。然智劣者。則墮空執。卽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。闊談圓妙。流於玄虛。本論勝用。則在先明阿陀那識。通聖凡在人。卽人直指人心。以爲發明。卽就此識顯一切法。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。

修唯識觀

王少湖

意言爲境

多聞熏習所依。如理作意所攝。似法似義而生。似所取事。有見意言。

按世親釋多聞熏習所依者。謂大乘法所熏自體。如現作意所攝者。謂理作意爲自性。似法似義而生者。謂似法義相而生起時。似所取事者。謂似色等義。有見者。謂似於見。此卽成立有相見識。意地尋思。說名意言。於推求時。名爲尋思。

又按無性攝。謂於大乘而起多聞。聞法義已。熏心。心法相續所依。其少聞者。無容得入。此現觀故。言似法者。謂契經等。如十地等。言似義者。謂依彼所詮無我性等。似彼行相而生起故。說爲似法似義而生。似所取事者。如彼所取而顯現故。言有見者。謂意取識俱。言意言者。所謂意識或與見分俱所取能取性。

聞熏習

(一) 出體 三性中。圓成實性攝。攝論本與二九頁中。四清淨法第四生。此境清淨。謂諸大乘妙正法教。(十二分數)由此法教清淨緣故。非徧計(簡雜染)所執自性。最淨法界(簡虛妄)等流性故。非依他起自性。又攝論本與一五頁云。又此正聞熏

習種子。下中上品應知亦是法身種子。是出世間最淨法界等流性故。又同頁云。又此熏習非阿賴耶識。是法身解脫身攝。（世親釋云。此聞熏習者。即是最清淨法界等流正聞熏習。）

（二）釋名 聞謂正聞。無倒聽聞。如是經等。（如十地等）故名正聞。由此正聞所起熏習。名為熏習。或復正聞。即是熏習。是故說名正聞熏習。（熏習有三品）攝論本與一十五頁云。此中依下品熏習成中品熏習。依中品熏習成上品熏習。依聞思修多分修作得相應故。（世親釋之。此中下中上品者。應知依聞思修所成慧說。由彼一一有三種故。又聞慧是下品。思中修上。無性釋云。謂於大乘而起多聞。聞法義已。熏心心法相續所依。其少聞者。無容得入。）

（三）所依 攝論本與一四頁云。此內熏習隨在一種所依轉處。寄在異熟識中。與彼和合俱轉。猶如水乳。然非阿賴耶識。是彼對治種子性故。

（四）所緣 攝論本與一一四頁云。依他言音及內各別。如理作意。由此為因。正見得

生。又與二一頁。謂諸大乘妙正法教。由此法教清淨緣故。

(五)對治 攝論本與一一五頁云。此聞熏習。雖是世間。而是出世心種子性。又出世心。雖未生時。已能對治諸煩惱纏。已能對治諸險惡趣。已作一切所有惡業。朽杯對治。又能隨順逢事一切諸佛善落。雖是世間。應知初修業善落所得。亦法身攝。又同頁云。此聞熏習與阿賴耶和合俱轉。猶如水乳。而阿賴耶識一切種盡。非阿賴耶識一切種增。譬如水鵝所飲水。(世親釋鵝所飲時水盡水在)

似法似義

法假安立。故名爲似。義乃法之差別。亦是假立。故名似義。今依解深密分別瑜伽品。知法義門云。由五種相了知於法。(一)名。謂一切染淨法所立自性假施設。(名詮自相)(二)句。卽於彼句聚集中。宣說諸染淨義。(句詮諸法眞常差別之義)(三)謂上彼二所依止字。(顯彼教字卽彼名句二所依止字)(四)別謂各別了知。各別所得作意。(五)總謂總合了知。總合所緣作意。由十種相了知於義。(一)盡所有

性、謂染淨法品別邊際。(五蘊六內六外)究所有性、謂諸法如、有七真如四平等。(三)能取義、內五色處心意識、及諸心法。(四)所取義、謂外六處。(五)建立義、謂器世界、中建立一切有情界、因器世界成受衆生名建立。(六)受用義、謂諸有情類、爲受用故、攝受資具。(七)顛倒義、於能取等義、計常樂我淨顛倒。(八)無倒義、與下相違、能對治故、應知其相。(九)雜染義、謂三界中三種雜染煩惱業生。(十)清淨義、謂於如是三種雜染、離繁菩提分法、又由了知五種義故、名爲知義。(一)徧知事、卽一切所知、或諸蘊、或內外處。(二)徧知義、謂所有品類差別所應知境、或世俗、或勝義、或過失、或功德、或生、或集、或苦樂等、或真如實際等、或廣略、或四種記、或密、或題等。(三)徧知因、卽能取前二善提分法、所謂念住、或正斷等。(四)得徧知果、謂貪瞋癡永斷、毘奈耶及諸沙門果、及聲聞如來、若其不共、世出世間所有功德、於彼作證。(五)於比覺了、謂卽於此作證法中、諸胖脫智、廣爲化說宣揚開示、又有四義、一者心披愛義、二者領納義、三者了別義、四者雜染清淨義、又有三義、一者文義、謂名身等、二者義義、此復有十、(如經

所明三者界義。此復有五。一器世界。二有情界。三法界。四所調伏界。五調伏方便界。問所成慧。依止於文。但如其說。未善意趣。思所成慧。亦依於文。不惟如說能善意趣。修所成慧。亦依於文。亦不依文。亦如其說。亦不如其說。能善意趣。所知事分。三摩地所行影像。現前極順解脫。已能領受。成解脫義。是名三種知義差別。修奢摩他毗鉢舍選諸菩薩衆。知法知義。云何爲智。云何爲見。若緣總法。止觀所修。所有妙慧。是名爲智。若緣別法。修止觀。所有妙慧。是名爲見。問修止觀。諸菩薩衆。回何作意。何等云何除遣諸相。謂由真如作意。除遣法相。及與義相。若於其名。及名自性。無所得時。亦不觀彼所依之相。如是除遣。如於其名。於句。於文。於一切義。當知亦爾。乃至於界。及界自性。無所得時。亦不觀彼所依之相。如是除遣。此所了知真如義相。亦可遣否。答了知真如義時。能伏一切法義之相。非此了達餘所能伏。問若善修心。堪任觀察。此說何等能觀察心。依何真如而作是說。答此說三種能觀察心。謂聞思修。能觀察心。依了別真如。作如是說。問如是了知法義菩薩。爲遣諸相。勤修加行。有幾種相。難可除遣。誰能除遣。答有十種相。空能除遣。

一者了知法義故。有種種文字相。此由一切法空。能正除遣。

二者了知安立真如義故。有生住異滅性相續除轉。此由相定及無先後空。能正除遣。

三者了知能取義故。有願變身相。及我慢相。此由內空。及無所得空。能正除遣。

四者了知所取義故。有願悉財。此由外空。能正除遣。

五者了知有用義。男女承事資其相應故。有內安樂相。外淨妙相。此由內外空。及本性空。能正除遣。

六者了知建立義故。有無量相。此由大空。能正除遣。

七者了知無色故。有內寂靜解脫相。此由有爲空。能正除遣。

八者了知相真如義故。有補特伽羅無我相。法無我相。若唯識相。及勝義。此由畢空。空。無性空。無性自性空。及勝義空。能正除遣。

九者了知清淨知真如義故。有無爲相。無變異相。此由無爲空。無變異空。能正除遣。

十者即於彼相對治空性。作意思維故。有空性相。此由空空能正除遣。問除遣如是十種相時。除遣何等。從何解脫。

答除遣三摩地所行影像相。從雜染傳相而得解脫。彼亦除遣。

問云何總空性相。

答若於依他及圓成實相中。一切品類雜染清淨徧計所執相。畢竟遠離性。及於此中都無所得。

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。此卽五重唯識觀中第一重遣虛存實觀。而唯識觀之最勝點。卽在乎此。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。而無起信等墮欄侗之弊。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。卽觀明本分。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。卽藏識之等流現行。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。卽藏識之異熟現行。此異熟識卽一期之總報主。有各各差別可言。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。造成第八之眞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。若無第七之空執。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。一由太認種爲有形碍之實物。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。有何形碍。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共相道理。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。涅槃即是無爲。無爲即是真如。圓詮了義。詎可不一致思耶。

唯識三能變義略

會覺

成唯識論。玄奘法師糝十部大論所譯成。其重要思想。不出三能變。茲讀其文。深歎其繁。既聽院長太虛法師之講。乃撮要義略而記之。

一者異熟。異類而熟。卽第八識。此識攝位有三。一阿賴耶。卽我愛執藏位。小乘無學菩薩八地。共捨此名。二善惡業報位。從無始乃至菩薩金剛道前。名異熟識。直至佛地方

捨此名。三相續執持位。從無始乃至如來盡未來際。名阿陀那。又有白淨無垢位。唯在佛果。總前三位。前狹後寬。今對所變我法相攻。取異熟名。又第七全有覆無記。前六但異熟生。非真異熟。又前六是能熏。與煩惱相應。第八純無記。望前異熟性多。論曰。「一謂異熟。即第八識。多異熟性故。」二者思量。即第七識。第八恆而不審。前六審而不恆。唯此恆審思量。論曰。「二思量識。即第七識。恆審思量故。」三者了境。即前六識。同了粗境。異七八故。合得一名。論曰。「三謂了境。即前六識。了境相粗故。」如是三相。前一通菩薩後心。後二通佛果。恆審思量無我性故。妙觀察智亦了別故。總此略明能變體相。再束爲二。辨能變義。

(一) 因能變 論曰。「一因能變。謂第八中等流異熟二因習氣。」等流者。相似義。等流之習氣。依士釋名。即所引八識各各自果之名言種子。此種子由前七識中善惡無記熏令生長。第八不能熏。是所熏故。第七唯無記。前六通三性。七識三性起現行時。本識無始種子熏令增長。亦復攝植新生。異熟者。異類而熟。異熟之習氣。亦依士釋。舉能變

因以彰自體。卽有支習氣種子也。此種子由前六識中善惡引業熏令生長。七唯無記。非異熟因故。然論習氣。當有三種。我法從名言離出。亦不招後果。故此不說。

(二) 果能變 論曰。「果能變者。謂前二種習氣力故。有八識生。現種種相。」由前等流能變因緣力故。八識自體見相依他果法差別而生。果似因故。因緣生法必同性故。名等流果。由前異熟能變力故。感第八識酬引業力相續而生。是真異熟。立異熟名。感前六識酬滿業力。無記五蘊等法從異熟起。有間斷故。名異熟生。此二總名異熟果。果異因故。增上緣生不同性故。此二種果。前唯八識。後通七有。七是有覆無記性故。

總二能變互爲因果。論曰。「能熏識等從種生時。卽能爲因復熏成種。三法展轉。因果同時。如炷生燄。燄生焦炷。亦如束蘆更互爲依。因果同時。理不傾動。」依文可有四重攝表如下。

第一重

能變……相見

所變……我法

第二重

能變……諸識
(果即) (自證)

所變……相見

第三重

能變……二習
(果即) (因即)

所變……諸識

第四重

所變

能變

順觀之。我法由見相所變。乃至諸識由二習所變。而諸識見相復能變二習。逆觀之。見相諸識轉變二習。二習轉變諸識。諸識變現見相。見相變現我法。二習是因能變。亦果之能變。第八但果能變。七識具因果能變也。若我法攝之見相。亦可作三重說。

唯識教義闡微

大圓

183 微 闡 義 教 識 唯

近世南京支那內學院。盛倡唯識之學。而歐陽竟無居士。因談中國唯識致衰之由。曾著唯識抉擇談。一唱三歎。又呵斥禪宗執分別是識。不分別是智。依識染依智識國語。爲誤會聖言。可謂當頭捧喝矣。然僅有破而無立。雖能摧伏他宗。猶未指示極端可持之勝義。使人生其欣慕。吾讀楞伽經云。八九種種識。如水中諸波等。始翬然遐思。軒然高舉。以爲我佛大慈大悲。早知後世必有誤認唯識識字。輕毀唯識者。遂於談八識二無我五法三自性之經中。特開立第九識。此第九識乃唯識中甚深極甚深。祕密極祕密之義。不惟後世初研究唯識者。難以了解。卽窺基法師親炙瑩師。專宏唯識者。亦不過就事論事。但云楞伽經中兼說識性。或以第八染淨別開而已。不知世人因聞經言分別是識。不分別是智。遂由自己妄想分別。謂佛重智輕識。雖從聞思修入唯識觀。終不能離生死染污等。於是。以唯識爲知解初門。既知解已。勢必更求諸天台賢首三論禪淨等。以期行果。此

唯識所由致衰微者一。又或見般若等大乘經。中百十二門等大乘論。處處破相顯性。而忌唯識爲有法相。此唯識所由致衰微者二。天台賢首等判教。迷執性相。以唯識僅爲大乘分始教。與三論同爲始教。三論破有。反居唯識之上。安知唯識是非空非有之中道了義。此唯識所由衰微者三。禪宗自六祖以不識字能大振宗風。後人愈執離心意識參句。以爲一涉心意識。則無由得悟。此唯識所由衰微者四。

上述四種致衰之由。皆因誤認一識字。苟不祛彼黑幕。則恐盡未來際。鑄成大錯。安有解脫之望。於是大圓俯仰上下。高瞻遠矚。悲衆生之芸芸。方戲論以自陷。以無量之方便。闡皇皇之聖言。乃爲大獅子吼曰。佛所以立九識者。以識之本體卽眞如實際。無爲無漏一眞法界。離言說相。離名字相。離心緣相。爲假智詮所不能得之諸法。離言自相也。惟就用言。取相對義。假說隨煩惱相應之一分爲識。淨無漏相應之一分爲智。實則體皆是識。雖成唯識言。轉八識成四智。彼言轉依。謂轉捨依他起。上徧計所執。及轉得依他起。上圓成實性。皆就依他用。上顯有轉變。至其本體。則捨無能捨。得無所得。六祖大師識智頌。

亦云。但轉名言無實性。惟轉名不轉體。則名雖轉識成智。體猶是識。故佛雖於因位之識已立八識。復於果位淨智相應之識。立爲第九。無垢識也。

名雖有轉。而體恆是識。故識可通因果二位。雖名爲識。而是無垢。故知識卽是智。不可逐名迷實。偏重於智。或偏輕於識。識旣通於因果二位。則世之修唯識者。自可得大無畏。先究唯識境。次起唯識行。終證唯識果。如順風揚帆。毫無迂曲。且篤信唯識通於因果。已復有一大發明。卽使世之言解行並進者。不致分解行爲兩截。何以故。一切搬柴運水。迎賓待客等。皆不離識。無一非實行故。又不自棄自薄。以爲如來果位。衆生無分。何以故。如來不住生死。不住涅槃。盡未來際。作諸功德。皆是識故。異生雖以唯識而成立。有漏有爲諸法。佛亦以唯識而成立。無爲無漏諸法。則唯識之最可貴可崇。無上無容。理善安立矣。

然則何以後世陵夷。皆不知崇重哉。曰。法爲對機。因時隱顯。此法在昔爲諸佛所護持。人天所崇敬。亦有可言。如玄奘法師初見戒賢。賢曰。三年前患困如刀刺。欲不食而死。

夢金色人曰。汝勿厭身。往作國王。多害物命。當自悔責。何得自盡。有支那僧來此學問。已在道中。三年應至。以法惠彼。彼復流通。汝罪自滅。吾是曼殊室利。故來相勸。此足見佛菩薩常所護持。令戒賢忍死以傳其法。又按玄奘本傳云。大師名振五天。有東印土鳩摩羅王。三遺書達戒賢法師。欲迎供奉。初云。弟子願見支那大德。乞師遣臨。慰我欽思。次云。必願垂顧。勿復致違。二書不報。三發書云。弟子凡夫。喜怒無恆。因聞外國僧名。身心歡喜。堅求一面。若再不來。弟子分是惡人。恐與夙染。又當整理象軍。踏那爛陀寺。使碎如塵。此言如日。師好試看。戒賢法師得書。謂奘師曰。彼王善心素薄。况境內佛法未甚流行。自聞仁名。故深發意。若遠不去。或有魔事。是宜隨順。勿憚小勞。奘師如命辭師。與使俱往。及與王會。一見甚喜。延入內宮。供養月餘。戒日王知。發使語鳩摩羅王。急送支那僧來。王曰。我頭可得。法師不可得也。戒日王怒。更遣責曰。頭可得者。即附使來。鳩摩羅王深懼言失。即命象軍二萬乘。水軍三萬載。共師同發。泝殑伽河。以赴王所。王出境迎師。深生慶慰。躬陳珍膳。作樂散花。復請云。聞師作制惡見論。何在。奘師即出所立比量。與王。王觀歡喜。讚歎不

已。然後徧示百寮。及諸淨行。尋謂師曰。此立甚正。弟子及諸師並皆信伏。但思餘國小乘。外道。尙守愚迷。欲於曲女城作一勝會。集諸國義學。觀法師高論。立敵同許。取信當世。師爲何如。法師然之。遂聞諸國。定日建會。奘師共王自冬初逆。殍伽河而上。至臘盡。方到會所。先有五印土十八國王。并小乘僧三千餘人。婆羅門及尼乾外道二千餘人。那爛陀寺千餘僧。普集已久。斯皆博蘊文義。富瞻辯才。思聽法音。咸來赴會。兼有侍從。象輿龍旛。雲興霧湧。雖六齊之舉袂成帷。三吳之揮汗如雨。未足方其盛也。王遣內外施設。食器等畢。別設寶牀。請奘師坐爲論主。稱揚大乘。敍作論意。仍請戒賢法師讀示大衆。別寫一本。懸於門外。竟十八日。無人發論。王舉奘師袈裟徧唱曰。支那法師立大乘義。破諸異見。自十八日來。無敢論者。汝宜知之一衆歡喜。皆稱奘師爲大乘天。此足見印度君臣崇奉唯識之盛矣。及奘師以貞觀十九年回國。道俗相趨。屯赴闔闔。數十萬衆。如值下生。將欲入都。人物誼擁。取進不前。及入寺翻經。復有窺基圓測。普光玄範等。巍巍人傑。同調精研。傳述之隆。亦可云今古罕匹矣。後以時機變遷。日就衰頹。而致擊之由。已如上述四事。今爲利

他方便。欲開示未悟。爲先解前之四惑。後說唯識當應時而大興。

初解惑者。一者唯識三十頌。初二十四頌明唯識相。第二十五頌明唯識性。皆言唯識境。第二十六至二十九頌明唯識行位。是言唯識行兼果。至第三十頌。乃專明唯識果。則唯識已自行果。何云徒有知解而妄事他索。且能真解唯識境者。則自不能不趨行。真修唯識行者。則不言果而自至。昔王陽明一世間儒士。尙知行合一。豈謂超世大士。乃欲知行分二耶。二者般若等經中百等論。爲執一切皆有者破我法等執。成唯識論最初。即詳破我法等執。然不由唯識教通達法相。抉出我法之根由。則其所破。如無的放矢。終無一中。古人所云不入虎穴。焉得虎子。故唯識爲入三論等虎穴之媒。三者應知佛爲二乘說四諦十二緣生等法。彼愚法者遂執一切皆有。於是說般若一切皆空。爲破有執。彼愚法者復執一切法空。於是爲說深密楞伽等唯識教。以明非空非不空。方爲中道了義。天台賢首家爲欲自尊其教。乃比度各宗。以已居上。復不善自他宗。前後陵越。進退失據。甚可愍也。四者達摩西來。爲震旦禪宗之初祖。而其傳法于神光也。乃以楞伽四卷授之。

楞伽爲唯識六經之一。可知禪宗本不可離唯識。六祖雖因黃梅改用金剛。而金剛破我法相等。皆須根據唯識。方成立破。且壇經有識智頌等。尤見不能去唯識而談禪。以是種種道理。證明唯識與各宗之關係密切。如形影之相依。蘆束之相待。是故今日大法宏揚。若欲闡明各宗。尤不得不致力於唯識也。

次說唯識當應時而興者。際此二十世紀。萬國交通。學術龐雜。將欲以佛法濟物救世。非可泥於陳規。以成厭世消極等弊。勢必依菩薩行廣修五明。以攝受一切衆生。他宗求自利解脫。雖多有特勝。若論利他方便。能以真融俗者。則不能不歸功於唯識。以是義故。凡學佛者。無論修習何宗。皆宜先究唯識以爲根本。此唯識之由主觀而當應時大興者一。又今日如心理學論理學生物學地理學天文學理化學等。均須待唯識爲之整理。哲學如宇宙論人生論及一元二元多元等種種爭論。均須待唯識爲之解決。乃至中國六藝諸子種種國粹。將欲傳播泰西。非借助於唯識之善巧調劑。亦難爲功。是故處今日之時勢。不唯修出世道術者。當研唯識。卽修世間學術者。亦決不可缺唯識。以是義故。今

世各學校均宜添設唯識一科。此唯識之由客觀而當應時大興者二。

大圓往者曾問津禪宗。繼勳力淨土。問習唯識。以爲淨土是安身立命處。而唯識但可作利他之方便。今發見我佛所說之第九無垢識。始悟卽唯識是淨土。亦是真安身立命處。自利以是利他亦以是。信解以是。行證亦以是。或問然則居士自今不修淨土。不念佛耶。答曰。爾何言之悖耶。修淨土念阿彌陀佛。不是唯識耶。爾其欲出唯識之外。別覓一淨土求一彌陀耶。則是執心外有法。雖勤念亦難往生。或仗信願而生。亦滯下品。吾惟悟此唯識。則從今修淨土愈切。念佛愈勤。任行住坐臥四威儀中。無一刻不念佛。亦無一念離淨土矣。或問淨宗忌談唯識淨土。以一談唯識淨土。則信行願皆不切。終至唐勞無功。答曰。淨宗爲對機說法。恐有闕達空者。聞說淨土識變。卽疑淨土子虛。彌陀烏有此惡取空。不得不加呵斥。若真達唯識者。則知衆生在唯識之娑婆念佛。彌陀亦在唯識之極樂度生。欣厭熾然。感應道交。信行願等。絲毫無缺。然世或有旣學唯識。卽輕視淨土以爲不屑者。試思汝唯識之外有淨土。則汝之識尙能唯否。以是故知若而人者不獨不解淨土。

亦實不解唯識矣。或問居士對於佛法究竟將宏淨土抑宏唯識耶。答曰。宏法本以對機。唯識極盡精微。非利根難以入。以之攝學界多思維者。根稍鈍者。示以淨土而兼唯識。根甚鈍者。則專談淨土而不及唯識。

大圓年來行化遠方。障深慧淺。媿無深造。客秋來佛學院。聽院長太虛法師講成唯識論。妙義重重。傾歎希有。日月熏習。稍開隙明。作此闡微。聊酬法師開示之恩。已蒙印可。猶以率爾操觚。疵瑕難免。倘有海內大善知識。不吝指教。所深慕焉。

唯識與常識

唐大圓

唯識云者。說無有他物。唯有是識。倡此說者。欲令學者成爲常識。是名唯識學說。

唯識之學。合二種成分。一者知識成分。二者智慧成分。世之究此學者。若視爲哲學。資糧。但求知識。則唯識之學。有所知障及文字障。亦令真學佛者。斥爲入海算沙。說食數寶。若真佛子學唯識。則亦不廢此二成分。所以者何。彼等一以知識成分求解。一以智慧成分求行。行解相應。名爲轉識成智。是故唯識之本旨。在轉識成智。

但轉成智之目的。佛法諸宗皆然。而欲善能轉之方便。非研究唯識之學不可。如果參禪決定開悟。念佛死盡偷心。固可專講行持。無煩求解。然時丁末法。衆生根淺。非能一超直入。則不得不求唯識之善巧方便。

云何唯識是善巧方便。蓋世間所有一切知識。就今語可通名之曰常識。此常識約略分之。亦可三種。一者凡夫常識。二者外道常識。三者小乘常識。

今世邪說紛紜。召亂一切。如種種哲學家之執見等。名爲外道常識。其學佛者。亦有得少爲足。担糞棄金等者。是爲小乘常識。其普通執世間唯實諸科學者。或非學者。皆云凡夫常識。

常識之勢力最大。爲創造社會之母。若此常識風行一時。則世間一切善惡等事業。無不由之制成。無有一事能出其範圍者。

由是理推。今世之干戈擾攘。生民塗炭。社會所受一切苦痛。無不由今世之常識造成。試舉一例。昔人聞孔孟說仁民愛物。成爲常識。則凡殺人戕物。俱爲不忍。今人既聞西人物競天擇之說。則學校行生物解剖等。皆獎進而不禁矣。昔人聞孔孟說禮義廉恥。成爲常識。則對於非所有不敢妄取。今世間聞生存競爭說。則賂賄公行。劫盜受賞矣。以此二端。驗今日常識爲大亂之源。

佛在世說唯識。爲對治當世之三種常識。吾人今日學唯識。亦在糾正今日之三種常識。凡講學問。必有所立要義。使人可尋。佛當世總括三種常識。名曰我法。於我法二者。又各分爲世間聖教二種。此在今日。亦可依以說明。世間學者。可謂爲依彼聖教所起之我法執。其非學者之凡夫。則可謂但依世間而起之我法等執。

唯識之轉識成智。是對於世間常識但繩糾其失。使歸於正。非捨其常識而全不要。

以彼常識之本體。實未有錯。只因其偏執而成爲錯。故古人所謂換名不換體。卽唯識之大作用也。

常識之謬誤處何在耶。卽在其迷執本空爲有而已。凡夫執山河大地等爲實有。外道執自然梵天等爲實有。其執有也易見。至小乘依佛法修。在空除一切煩惱。證涅槃。似乎不執有矣。然猶有涅槃法故。應不能離有。

唯識對於此種執實有之常識。云何破耶。謂卽開示汝所執種種實有之常識。皆是假有。以一假字代彼實字。令其悟彼凡所執有。無非是假。於是卽研究此假有。果是何物。此假有是依他而起。無有自性。如手執此粉筆。是依水及石灰等成此假相。此假相中實無粉筆之自性。又若問此假相之來源。則可云從衆緣而生。如粉筆是從石灰水分等衆緣而生者。故簡括言之。可云此等假法。是依他緣生之法。

然依他緣生之法。既是假有。卽等於空。如石灰水分合成之粉筆。相本空無所有。既空無所有。故對有之假相言。亦可云此之空是真。於是可總括之曰。一切法之假有相空。

而真空性有。

今舉一例。如吾人念佛。念念生滅。是即假有。不了解教理者。或謗念佛是生滅法。無關實相。行者聞此言。亦或恐懼自餒。將捨念佛之生滅法。而別求生滅法。孰知此念念生滅之假有相空。而此不生不滅之真空性恆有。從本以來。毫釐無損。真空性即是佛。以是知雖念念念。念念生滅。而實常不離佛。能如是解。則念佛行者。自可一意孤行。得大無畏。是故修淨土人。不可不學唯識。

一切法可分真假二種。真法。是空。是無爲。離言說相。不可思議。如人飲水。冷暖自知而已。至假法。乃可是有。是有爲。亦可以言說。名相分別。故真法。只可自證。不足與外人道。假法。方有學問可談。以是今日之談唯識。皆是假說而已。不過此種假說。名爲方便。引入離苦得樂。與世間妄語不同。且此方便假說。雖佛亦不廢。凡轉大法輪。廣度有情。皆須此假。是故亦可以此假法。統一切法。

所以者何。假可略分三類。一者相續假。如時間等。可括百法中之心心所法。二者聚

積假。可括百法中之色法。三者分位假法。即依色心二法分位而建立者。亦可括於色心二法中。此假法已能括九十四種之有爲法。尚有六種無爲法云何耶。是無爲法。即前所說之真空性。在有爲法內。實不離有爲而獨立。以是故知假法亦可括一切法也。

唯識大旨

大圓講

大圓學庸行淺。承諸君歡迎。實不敢當。至對於唯識。尤其淺嘗。囑講大旨。亦自量不能。惟今日在座諸君。多繫同鄉。或昔日老友。雖稚魯無能。不妨聊作促膝之談。唯識妙義無邊。欲講大旨。亦須先知大乘佛法之價值。則講者方有講之資。聽者方有聽之基礎。否則講者聽者。俱不得益。大圓近十年來。雖學佛。而觀察社會心理。頗細密。略知政學各

界稍有知識。對於佛法懷疑者。大約不出二端。一說佛法是消極的。二疑佛法是迷信的。有此二種觀念。存於胸次。則視佛法爲出世方外之法。與世界國家等事毫無關係。所以雖聽說佛法高妙。亦絕對不肯用心。致對於無上寶聚。永無沾利之分。殊可憐愍。今請先解釋此二問題。

一佛法原分大小二乘。小乘雖重自利。稍似中國陳仲管甯等隱士。然其清淨離欲。諸高行。亦使古今人頑廉懦立。聞者莫不興起。形雖自利。而實則密利。現在未來一切衆生。况其知苦斷集。慕滅修道等。較中國隱士之徒。任自然者。已高出多多矣。若夫大乘。則於自利具足以後。更進以利他。或卽攝他爲自。專修利他妙行。以當自利。其志願之廣。力量之大。不惟孔之汎愛。墨之兼愛。耶穌之博愛等。不能望其項背。卽今日歐美哲學家所倡種種社會主義。互助主義。亦遠不及佛法大乘利他千萬億分之一。豈得妄議爲消極乎。是故今日提倡大乘佛法。須認清不是英雄末路。借以消遣。亦非謀爲不遂。藉舒牢騷而已。乃是直接提出自利利他之妙義。以之修身。以之齊家。以之治國平天下。簡單言之。

卽以此爲救國救世之聖藥。然亦有消極之義。云何消極耶。謂消除世間一切煩惱妄業。使各各積極進行於菩提大道。則人心可正。國家將治。世界庶因以平和。若今人所云積極進行者。譬之滿身糞垢。徒於表面加以錦繡衣裳。以爲積極。孰知愈積愈臭腐。若依佛法而行。則譬如先洗滌滿身糞垢。可云消極。次乃進修一切大乘善法。純爲積極。諸君明此。方有大乘學佛法分。亦可有聽唯識之基礎。

二佛法將世間出世間一切諸法約分爲真俗二諦。吾輩平常營世業。如齊家治國等事。皆名俗諦。俗諦本如夢幻泡影。了無實事。而俗人事事信爲實有。堅固執著。牢不可破。是爲迷信。若佛法不惟對於真諦不迷。卽對於世間一切俗諦之法。無不洞明透徹。事。事辨其假實。是其所信。謂之正信。迷信者。執俗諦而迷真諦。正信者。明真俗二諦而一無所執。是故若明二諦者。則能轉世間如科學等。皆可利用以富國利民。一切俗法。得其利用。使彼煩惱業障。盡化菩提。所謂化朽腐爲神奇者是也。若不明二諦者。則執黃金變爲糞土。執甘露等變爲毒藥。如執科學等利人之法。盡變爲殺人之器。今世研究科學哲學。

等者。自謂對於世間一切諸法。分析入微。從而一一執爲孰是孰非。孰實孰假。孰知汝所執者。乃俗諦之一邊。不知俗諦之外。尙有真諦。亦不知俗諦卽藏在真諦中。無待外求。如此重重迷網。顛倒衝突。如坐在五里霧中。大叫天光。反疑彼在白日光天中者爲迷。豈不可悲可愍。大圓爲惑。此輩沉淪。始發大悲之心。常願以大乘唯識妙法。破彼迷網。諸君若早有正信者。得此真信愈固。若尙未發正信。從此亦可熏入唯識之門。

上來所講。雖尙未入唯識正義。而實皆是引入唯識之先導。若於此等不明了。不確信。或疑唯識等於世間哲學。僅供研究之用。於世無多實益。或疑唯識僅爲自修學問之資。不能發起大悲救國救世之心。如是皆於唯識宗旨違反。永絕門牆之望。安能窺見室家之好。故此開首所講。雖淺顯無次第。尤不可不特別注意。中國從漢唐以後。喜談儒釋道三教。實則從古至今。未見一人以最簡約之義。抉擇三教同異之旨。得其要領者。今試爲諸君一談。一切萬事萬物。在佛法上可約分有爲法與無爲法者。儒家孔子。在二千年前。曾說了無爲法。如論語云。無爲而治者。其舜也。與此一節。徧察古今註家。皆莫名其妙。

今試問舜躬耕歷山。父頑母嚚。克諧以孝。及玄德升聞。堯試以九男二女。復委以政事。三載考績。如二典所載等。幾乎無事不爲。乃孔子獨稱爲無爲者何耶。豈彼名雖有爲而實無爲耶。抑孔子所云無爲。卽世人見爲有爲耶。或者舜實有爲。而孔子過譽爲無爲耶。如此種種。大有研究。請諸君用心。若於此有省。可有學唯識分。此不必說破。但說一切諸法中。總之皆含有有爲法無爲法二種。儒教者何耶。謂執世間一切法。皆是有爲造作。故主張仁義禮樂等。無一不重人爲之力。道教者何耶。謂執世間一切法。皆是無爲自然。不假造作。故主張放任無事等。如老莊等所談。釋教者何耶。當依唯識解釋。唯識之要旨。在三性。一依他起性。如依有爲法之他。可以起無爲法之自。或依無爲法之他。可以起有爲法之自。總之此性無自。皆是依他而起者。二徧計所執性。如有人周徧計度。此法有爲耶。此法無爲耶。此法非有爲。非無爲耶。此法亦有爲。亦無爲耶。從而妄起執著。決定爲有爲。決定爲無爲者。是三圓成實性。謂依他起性。常是假現。本無圓滿成就。徧計執性。純是無中執。有了無實有。則決不圓滿成就。亦不待言。惟於依他起性上。不起徧計所執。則能實證。

一切法。毫無缺漏不實等弊。斯即名爲圓成實性。今世間由名言安立一切真俗諸法。皆可名依他起性。儒家於依他起法上。執爲一切皆是有爲造作。道家於依他起法上。執爲一切皆是無爲自然。如此二執。皆名徧計所執性。故儒道二家。在三性中。應皆屬徧計所執。若夫佛之唯識家。則不然。對於儒之有爲法。既認爲有。對於道之無爲法。亦認爲有。但以有爲無爲諸法。皆從依他如幻而有。若實有爲。如龜毛兔角。了不可得。若實無爲。如虛空等。亦了不可得。於不可得中。毫無執著。則一切妄分別自息。彼此人法等見亦絕。是名圓成實性。故以三性判三教。則儒道二教皆是。從而執爲徧計執性。則非。儒道之起執。雖非。若能去其所執。則仍然是圓滿成就。真實不虛之佛性。是故唯識家談三性。所重在依他起性。若於依他起執。則雖三藏十二部所談一切佛法。皆成生死根本之俗法。（禪宗之掃除破遣者在此）或於依他去執。則豈惟儒道等教。世間一切齊家治國。百家雜說。乃至一草一木。無一不是佛法。以是談三性。則圓融已極。唯識談依他。則三性之妙用。乃顯。此中奧妙。待後更談。今暫止此。

第二講

唯識之學。依何建立耶。大概依華嚴經所云應觀法界性。一切唯心造。及三界上下法。惟是一心作等而立者也。佛初說經。只言唯心。菩薩依之造論。乃言唯識。識即是心。就含義而言。稍有區別。謂心多指體言。其所含義。多屬無分別的。無相的。無爲的。識多指用言。其所含義。多屬有分別的。有相的。有爲的。在佛世衆生福厚根利。每一回說法。卽有多數人證果。所謂因緣時節。根機成熟。一言知解。自不待廣爲分析。均得悟證。故佛之說經。但渾說唯心。亦無須立宗。及佛滅後。衆生福薄根鈍。正法寢衰。非加廣爲分析。難以了解。故有無著世親等菩薩。發大悲心。爲利他故。遂依無相無爲無分別之心。而談有相有爲有分別之識。使根鈍衆生。得以一門深入。因復立唯識宗。

然唯識立宗。雖始於無著世親。而在佛世說法。亦早有端緒。如佛說楞伽經。解深密經。密嚴經等。亦已暢談八識。卽楞嚴說二十五圓通。亦已標彌勒菩薩由修唯識觀而得圓通。則亦稍有立宗之意。故無著菩薩傳述其上昇兜率。勸講彌勒降神印度。爲說五論。

所以後世言唯識者。尤上朔彌勒以爲歸極。

題言唯識。云何唯識耶。識卽心之有分別之作用。就字形言。爲言音戈三。古語云言者心之聲也。佛教亦曰聲教。蓋以由心出言。言之成音。方成教化。戈有構畫割截之義。謂由有心所出之言音。方能構畫割截無分別心之意義。使人由有分別之識。而悟入無分別之心。是故談心是佛之自證聖智。又名根本智。偏重自利。若談識。則是菩薩之方便權智。又名後得智。故獨得利他之妙用。唯言簡除。謂一切萬法皆唯是識。除識之外。更無有物。又唯識二字。一遮一表。唯遮無外境。識表有內心。外境如山河大地。國家人物等。世人執爲實有者。唯識家皆遮遣爲無。謂此等皆如龜毛兔角。徒有名言。了無實義。雖由世人妄執爲有。皆屬徧計所執之性。然此山河大地。國家人物等法。本來非有非無。可有可無。屬之依他起性。若但遮爲無。而別無所表。則亦成爲斷滅空見。斷滅空見。爲害最大。現今科學哲學及他種外道。往往謂人死後斷滅。不信有生死輪回善惡因果等。於是縱彼獸欲蹂躪世界。毫無忌憚。是故佛經有言。寧起我見如須彌山。不宜起空見如芥子許。謂起

我見。雖增煩惱。尙有可救。起斷滅空見。則如人得死症。無藥可救。菩薩爲愍此輩。墮斷滅見者。故一面以唯字遮外境爲無。一面卽以識字表內心爲有。內心卽識。謂外境雖無。由內心之轉變。似有種種外境相現。卽謂外境之自依。內心之他而變起。亦屬依他起性。明此依他起性。則知外境雖無。由內識所變而非有。內識雖有。藉外境顯而非空。非空非有不落二邊。是爲佛法之中道。故唯識之學。在三性以依他起爲主。而在三諦以中道第一義爲歸。

昔者達摩西來。傳授禪宗。雖云不立文字。以心傳心。然心本無相。實無可傳。必待上根。纔熟。只須直指自證。方能有益。是故禪宗無法可說。豈獨不可說。且擬心卽錯。動念卽乖。直至口挂壁上。故於自利則有餘。而於利他方便實不足。若夫唯識之學。卽從不立文字中。強立文字。不可傳之心中。施可傳之方便。故但一言識。則萬法森立。有相可求。雖根機遲鈍者。皆可尋名相而得悟入。又禪宗惟不立文字。則容易冒濫。有等狡猾之徒。稍閱語錄。卽能作口頭機鋒。儼然老參禪和。使人紫朱難辨。若依唯識而入。則以名相制限。絲

毫不苟。若差以毫釐。卽失之千里。故唯識之學。其自證雖未及禪宗之簡捷。而其利他之方便。實較禪宗爲特高。

中國唯識之開祖。卽唐之三藏法師。曾遊五印度。專學唯識十五年。及歸國翻譯梵典最多。而唯識一門之翻譯。前雖有菩提留支等。至玄奘始確定術語。極精微妙。無可改易。其大弟子名窺基。會稱百部論師。言其所著疏論有百部之多。是故唯識之學。至玄奘窺基師徒。乃集大成。欲研究唯識者。亦惟二師之書可依。宋明以後。此學漸衰。唐疏遺在日本。雖稍有著述。難免錯誤。如吾湘近來有刻行王船山之相宗絡索者。在船山當日自恃學問。以爲無所不能。後人不知。亦或以船山之高名。尙研相宗。似欲刻行以爲引重。孰知宋人談禪。尙可冒濫。唯識之學。若不知而談。則開口卽差。下筆卽妄。今觀船山之作。其不錯謬者極少。如是方知他種學問。稍可含糊。此種學問。決不可假。

唯識之義理。既奧妙。而玄奘窺基之文學。亦極爾雅。故其著述。雖爲甚不可少者。然世人讀之。極難了解。往往因其難讀難解。遂致半途而廢。所以唯識之學。因之亦難普及。

今欲宏揚唯識。普及社會。尙須依據唐疏。組織一種新式之著述。南京歐陽竟無作唯識諸論序。可謂攝其精要。其文亦奧。如瑜伽師地論序。凡能讀其序者。卽如能讀其全書。但不讀完全書。亦終不能解其序。其弟子王恩洋繆鳳林景昌極等。稍有新式方便。而研究較淺。難免錯謬。

第三講

前日言一切唯識所變。然則能變者只一識耶。抑識尙有種類耶。今應思識是一種作用。無形質可言。所謂一種明了分別之作用。卽謂之識。若就其作用言。亦可分爲八種。八種之中。當先言根本識。譯音名阿賴耶。譯義爲含藏。此識何以謂之根本。謂卽一切衆生之本體。儒書上統稱曰心。如中庸云心不在焉。視而不見。聽而不聞。食而不知其味等。足徵視聽飲食等。皆賴此心之作用。能辨別色聲味各事。佛書上亦說此識在衆生生時先來。死時後去。實爲一切萬法之根本。

藏有何義。謂此阿賴耶識中。本含藏一切法之種子。能起一切法之現行。唯識學之

最精妙處。在談阿賴耶識。而談阿賴耶之最精妙處。亦莫過於種子。若明白種子現行諸義。則於唯識思已過半。極不易解。今以方便略談一隅。種子如世間豆種麥種等。有之必能發芽。但豆麥等有形之種子。可云發芽。而此識中無形之種子。不可名曰發芽。但就發字義。可更名行字。謂無形之種子。在阿賴耶中靜止不動。及發芽時。則由靜而動。由無形而現爲有形。故可定識種發芽名曰現行。惟種子已損壞無生機者。則不得復名種子。既名種子。必有生機。決定可以發芽。是故說阿賴耶中含藏一切法之種子。能起一切法之現行。

此種子現行之義。關係最重要。蓋依唯識正理說。凡世間一切萬法。皆由自己種子起自己現行。如豆種生豆。決不生麥。麥種生麥。決不生豆。如此因果不亂。唯識理成。佛法亦立。就世事言。卽善種生善果。決不生惡果。惡種生惡果。亦決不生善果。是則善惡分明。因果無爽。

由此種子之義。能判決世間多少邪見。如耶穌教言上帝造物。卽是一種子起一切

現行。因果遂亂。若以唯識理正之。應云上帝之種子。只能起上帝之現行。不能徧造萬物。萬物皆各由自己種子起現行而造之。亦不能被上帝造。何以故。因果不相雜亂故。惟有此種子現行之義。不獨能破外道。卽內教中稍有含混處。亦可以此破而顯之。如歐陽竟無師徒對於起信論真如熏無明。無明熏真如等語。卽以此義攻破之。足見種子義立則絲毫不可假借矣。

根本識名阿賴耶。含藏一切法之種子。已如上說。其枝末識因其作用之不同。可分爲七。合根本爲八識。一眼識。二耳識。三鼻識。四舌識。五身識。六意識。七末那。譯云。又名意根。此七識由何而有耶。因前說根本識含藏一切法之種子。則知此識之種子。亦必含藏於阿賴耶中。由阿賴耶中含藏前七識之種子。各自起現行。卽成爲現行之七識。

前七識現行之狀態云何耶。謂由眼根對色塵時。發動眼識之種子。起現行眼識。耳根對聲塵時。發動耳識之種子。起現行耳識。鼻根對香塵時。發動鼻根之種子。起現行鼻識。舌根對味塵時。發動舌識之種子。起現行舌識。身根對觸塵時。發動身識之種子。起現

行身識。意根對法塵時。發動意識之種子。起現行意識。此前所說七識。須知已有根塵識三種關係。一眼耳鼻舌身意六根。二色聲香味觸法六塵。三眼耳鼻舌身意六識。前五識如眼耳鼻舌身等有形質可見者。屬於色法。共有二種。一如眼半月形。耳葡萄朶形者。名浮塵根。無發識之作用。其有附入浮塵根內不可視聽等者。名勝義根。或淨色根。方有發識之作用。世人或問由根發識。遂疑種子卽根。復疑根卽識之種子。以爲如由眼根種子可以發生眼識現行等。此乃大謬不然。蓋根有根之自種。僅能起根之現行。塵有塵之種子。僅能起塵之現行。識有識之種子。亦僅能起識之現行。乃至色法如地有地之種子。水有水之種子。火有火之種子。風有風之種子。細分之萬事萬物。各有自種。無有一物從他種生者。然則云何須由根始能發識耶。答曰。種子與根。本不相混。如豆麥先有種子。然後生根莖葉等。豈可認豆根爲豆種耶。然識種之起現行。必須由根引發者。恰如豆種之發芽。必須由水土肥料等之助發。是故在唯識家說種子生現行名因緣。而根之能發識者。名曰增上緣。謂根但能增上識種生現行。不能與識種爲親因緣也。由此一事。亦可解決。

起信論說無明熏真。如是依增上緣說。而歐陽師徒以因緣責之。未免欲加之罪已。

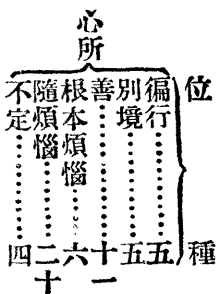
前五識所對有五根。皆屬色法。已如上述。第六意識亦有根耶。答曰。第六意識。無他有色之根。卽以第七末那識爲根。故前五根屬色法。惟第六根屬心法。又末那旣爲第六根。又稱第七識。彼亦自有其根耶。答曰。末那名思量意。謂恆審思量執第八識爲我。如是卽以第八阿賴耶識爲根。而第八亦復以第七末那爲根。如周子說太極所云一動一靜互爲其根者。適相似也。

云何第七執第八爲我耶。我謂主宰。吾人尋常執自身爲有主宰者。其所執爲主宰者。卽阿賴耶識。其能執此主宰而不捨者。卽末那識。前六識皆有間斷。惟第七八兩識。彼此互依。一類相續。恆無間斷者也。又前五識各緣一境。如眼緣色。不能緣聲等。第六意識則能遍緣一切法。又能緣過去未來諸事。第七識但緣第八執我。第八識雖能緣根身器世間等。以其深細難知。此暫不談。

前說識卽是心之有分別之作用。故此說八識亦名心王。謂此八識威力自在。不繫

屬他。如王在國內。尊無二上者也。凡國王必有臣僕。故除八識心王之外。亦有心所。心所者亦名心所有。謂為心王所有。繫屬於王。無自在力。如臣僕奉行王令而已。由是以談。應知有二事。一心王。但發號施令。心所乃稟王令而行者也。心王雖發令。不能造業。心所乃奉行王令而造一切業者也。

心所之奉行王令。與王同時同性而起。復同緣一境時。名曰相應。其某種心所與某種心王相應時。即云屬於某心王之心所。心所法有六位五十一根種。其六位如有六部之職位。而每位復有數種心所。如每部有數員之官吏。今略表名目如左。



如眼識本無善可言。亦不造業。若有時與根本煩惱中之貪心所相應。則因眼見色

而起貪求。或致相爭相怨。造一切惡業。此足徵心王不造業。而造業者皆心所。舉此一隅。可以類推。

唯識之要在於依他起上去執。然則云何爲執。如何除之。執有我執法執二種。淺言之。世人執此身有主者名我執。執山河大地法皆是實在者名法執。又俗人言萬事萬物一語。亦可分萬物爲我執。萬事爲法執。欲除此等二執。應修唯識觀。然不研究唯識妙理。則修觀不成。雖修亦名盲修瞎鍊。是故唯識之修行。應有三步。第一步明唯識境。卽研究唯識教理。教理旣明。可以起行。故第二步明唯識行。行解相應。則二執可破。識可轉智。雖不言果而果自證。故第三步但言唯識果足矣。

唯識家言。心意識了。名之差別。故心與識。或言差別。或無差別。皆同性相。其理體（性）皆無爲。事用（相）皆有爲。故舊云。言唯心則一如泯寂。言唯識則萬法森羅。分爲性相二宗。此後人之望文生解。非唯識家之典訓也。太虛閱記。

關於唯識之問答三則

太虛

其一

(1) 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。

(2) 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。(增上緣違熏更有熏滅重斷者)

(3) 推觀極遠之邊際色曰極迥色。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。

(4) 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。

(5) 他心但托爲本質。爲疏所緣緣。不爲親所緣緣。不惟他心。卽自身「他識」(例如意識緣眼識)亦然。其親所緣緣。則仍爲自識托變之相分卽已。

(6) 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。

(7) 可於前條所答意會之。

(8) 所喻近似。然觸食通六識。觸受六塵。意思食爲意識之希望。

(9) 獨影境惟是意識之親所緣緣。

附某君問辭

(1) 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。則後種何用現熏。現行既可熏種。則後種實待種引。

(2) 種所引種與現所熏種爲同爲異。

(3) 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。

(4) 三法二種。何以簡除現引現一層。

(5) 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)

(6) 百法五位。有情皆具。抑專就人類而言。

(7) 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。

(8) 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。

(9) 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。卽無分別之根本智。此五徧行四別境。（除慧以慧卽智是主故）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。假使此二十法都離。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。卽離虛妄分別而已。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。兩禪字不必別。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。似即五徧中之意觸。是否。

答。感即觸。覺即受。

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。即率爾意識及有漏前五識與第八識。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。即得一剎那之現量智。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（即定中獨頭）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。

唯識教義述要

大 圓

一切佛法。皆說唯心。或說唯識。識之與心。名異實同。如世親說。心意識了。名之差別。此不但心識。雖意與了。皆實同也。惟隨方便。或談畢竟空。遮徧計執。立三論宗。或談如幻。有表依他起。立唯識宗。或談二所顯。詮圓成實。名唯心等。然依他起實有二分。曰染曰淨。染分依他。即徧計執。淨分依他。亦圓成實。云何而染。從依他起上起徧計執。云何而淨。從

依他起上除徧計執。起執相染。名徧計執。執除相淨。名圓成實。以此假名現如幻相。雖有圓成徧計。其實祇一依他。是故依他如幻。攝三性盡。攝染淨盡。攝空有二輪盡。欲學佛法。當學唯識。唯識無他。去執而已。執生異生。執斷是佛。佛與異生。皆是依他。亦皆如幻。平等。此義云何。先以理成。次以教證。以理成者。如有幻師。於草葉等。施以幻術。變成象馬。愚人不了。執實象馬。是卽異生。智人了達。是草葉等。以幻術成。非實象馬。亦卽名佛。然有外道。或小乘類。聞象馬幻。疑依真起。使執草葉定是實有。此亦妄執。與執實象馬等。云何破除。當告彼言。草葉亦是四大假合。幻有如象馬等。如是以幻依幻。幻幻相依。終無真實可得。異生執起。幻爲三毒十惡八萬四千煩惱種種染相。佛之執滅。幻爲三明六通十力百四十不共法種種淨相。幻相雖殊。是幻則一。或隨言說。云幻佛真。幻異生假。其實真假皆依幻言。故永嘉禪師證道歌云。無明實性卽佛性。幻化空身卽法身。永明壽禪師亦云。建立水月道場。莊嚴性空世界。羅列幻化供具。供養影響如來。如是安可執佛爲有真實耶。以理成者。不獨唯識三論亦然。中論云。衆緣所生法。我說卽是空。亦名爲假名。亦名中

道義。衆緣生法。是依他起。亦如幻有。若了假名。卽空徧計。亦圓成實。是名中道。掌珍論云。真性有爲空。緣生故如幻。無爲無起滅。不實似空華。此言真性有爲卽依他起。依染分淨分所起之有爲。是空是緣生。是如幻。依染淨依他所顯之無爲。則不實無起滅。如空華等。惟三論宗以空遮徧計。而明依他如幻。本爲對治執實有者。而愚者反因之執空。唯識宗表依他如幻而遮徧計。本爲對治惡取空者。而愚者反因之執有。是故欲善三論而泯空執。當讀上述中論掌珍二頌。明依他如幻義。欲善唯識而泯有執。當誦成唯識論云。諸心。心所依他起。亦如幻事。非真實有。爲遣妄執。心所外實有境。故說唯有識。若執唯識。真實有者。如執外境。亦是法執等。唯識亦不許執爲實有。則如幻義乃大明。二宗皆說依他如幻。而唯識爲其主。故就利他對機言。則應以唯識爲最要。且昧三論而執空者。易且多。迷唯識而執有者。難且尠。故經云。甯起我見。如須彌山。不應起空見。如芥子許。以是義故。則研治唯識。實爲學佛者當務之急。然不可因此自足。貢高。蓋佛法以起信開解趣行。諍證。唯識特詳開解。其於趣行不及三論禪宗之直捷。其於起信。不及華嚴天台之圓頓。

惟後來賢禪諸衆末流。不解密意。妄談圓頓。藐視唯識。致令成啞羊豁達空等弊。而佛法之衰。亦由於此。故近世有志宏揚唯識者。往往攻台賢等說。非攻彼宗。亦去其執而已。問唯識雖特詳理解。亦可由此得信行證否。曰有理解而不信不行。非真理解。若真理解。則解極卽行。行成卽證。無待他求。惟因末法衆生。業重福輕。每因文字起執。我慢障道。致不得。不別提重信行而求證之方便。是故吾嘗以唯識爲入德之門。亦爲究竟之歸。惟在善學而已。

唯識三自性談

唐大圓講

世親菩薩所說唯識三十頌中。有說唯識三自性一段。先述外人問意。謂若一切唯

是識變。除識之外。無有他物。何故。世尊於處處經中說有三種自性。如徧計所執自性。依他起自性。圓成實自性等。若識之外有三種自性。則不得說唯有識。若說唯有識。亦不得說識外有三自性。世親菩薩答云。汝應知。雖說三自性。亦不離識。何謂不離。如光不離于燈。燈燃則光生。燈息則光滅。三自性亦如是。從識復起。識滅則自性無。是名不離。

雖說三自性皆不離識。外人尙不能明了。勢必說出不離之所以然。因作頌以詳告之。西竺通例。每四句爲一頌。先說一頌曰。

由彼彼徧計。徧計種種物。此徧計所執。自性無所有。

今爲說曰。此由彼彼多數之衆生。隨自己之妄想。起周徧計度。如耶穌教人起一種妄想。計度世間萬物皆是上帝所造。卽以此種妄計爲其自標之宗旨。如是凡見世間山也。河也。草也。木也。人也。物也。無不以此徧計之曰。此是上帝所造。此是上帝所造。是卽頌中所謂徧計種種物也。

又有一例。如百年前西人達爾文。在花園中見大蟲食小蟲。因卽妄計世間萬物。皆

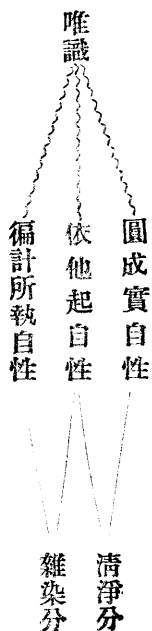
是弱肉強食。乃倡爲學說。名爲生存競爭。謂凡物如欲生存世間。惟有強陵弱。衆暴寡。是爲天演公例。以此公例教化世界。使人人相爭鬥。國國相戰伐。於是有歐洲近年之大激戰。中華民國目前之大亂。使我輩現前衆生受刀兵之禍。至於如此者。皆是達爾文徧計所執之效驗也。是故此頌亦曰此徧計所執。自性無所有。謂此等徧計所執。本無自性。全是虛妄計度也。此解第一自性名徧計所執。

次半頌曰。依他起自性。分別緣所生。謂前說徧計所執自性之所徧計法。如山河草木人物等。本無自己實體。皆是依他法而生起者。如病目見空中有花。如是即以妄想分別此花是紅是白。是美是惡。又分別之。謂此花或結爲果實。或不能結果實等。儼然似有真實之花。又似結果。是名分別之緣所生之花果也。然此花果。並非空中自有。全是依病目之他而起。此第二自性名曰依他起。

次半頌曰。圓成實於彼。常遠離前性。此謂前二自性。皆是妄計。或依他而起。是不圓滿不成就。而且不實在之自性。除此二性之外。必更有圓滿成就而且實在之自性。及第

三名圓成實自性。此之自性。非有他物。但是就彼依他起自性上。遠離前說徧計所執自性。又確切了解彼空花是依病目而有。卽名圓成實自性。

如是三性。可共作一喻。攝歸唯識。如有一杯清水。下沉泥沙。是名依他起自性。以棒攪杯中清水。成爲泥水。是名徧計所執自性。若再將杯水靜置。泥沙沉下。上現清水。卽去其泥沙而僅取其清水。是名圓成實自性。但此三種自性。雖各不同。而皆是依識所復。今以表示之。



唯識學與科學

法舫

評破錦漢君之『佛學八識之批評與研究』

緣起

戊辰季秋。教授大圓先生由滬歸院。示以錦漢君之佛學八識批評與研究一書。曰：「此近人盲目之說。眩惑初學。爲害甚深。余曾略事批破。文載上海居士林刊。尙未出版。爾曷閱之。隨所見而斥之可也。」余自思學識極薄。難以應命。先生曰：「此文前曾載之上海新聞報。一時無知者多因迷昧。今性懷君又且爲之印施。以助魔道。然余（先生自稱）疑性懷或卽錦漢也。若不早爲揭破黑幕。則流毒匪淺。嗟夫。去聖遙遠。正法幢摧。今世烏有能開正法眼者乎。」余曰。佛在世時。法尙如是。况今日耶。觀彼標題。則知錦漢乃佛學之門外漢。於唯識學尤門外之門外也。先生既辱教之。亦當爲稍破邪說。以正法住。令不信者信。信者增長。然無學如舫。只好以唯識學與科學一名題之。將造論文先列科

目如次。

一 破執

甲 破題目……………總破

乙 破本文……………別破

1 破執因

2 破八識本體之批評

3 破八識之批評（分四）

一 破前五識之邪說

二 破第六識之邪說

三 破第七末那識之邪說

四 破第八識批評與研究之邪說

A 破批評

B 破研究

二 顯正

甲 申八識正義

A 識之界說

B 識之類別

乙 顯賴耶差別

丙 研究唯識之參考書

三 結勸

一 破執

甲 破題目……………總破

錦漢君標題曰「佛學八識之批評與研究」有識者一望而知其爲不學無術之語。蓋吾人無論研究何種學術或科學。未有不先研究而卽事批評者。亦未有不精通鑒

別其是非真僞而始事批評者。前者自大。後者爲好奇。今錦漢不知佛學。尤不知佛學之「唯識」。爲古今不能磨滅之學說。十方諸佛之所同說。十方菩薩之所依軌。乃妄恃科學之淺陋。先誇批評。而後云研究。顛倒妄說。何堪一哂。

總觀其說。不外根據於科學。迷信於物質。執物質爲實有。信科學爲金玉而已。爲物質卽佛典所云「煩惱障」也。科學亦所知障也。二俱爲唯識家所破。今乃戴物質之眼鏡。持科學之知識。以批評甚深細之八識義。安得不謬誤耶。

復次錦漢於八識只認有前七識。而不認第八識。觀其所說。於前七識義復多錯誤。總之迷於物質方面而已。如汝謂「凡識之生起必由物質構造而成。故吾人之舉止動念。必有物質爲其背景。」甚矣。盲哉。佛學唯識之理。說一切境界。皆緣「識」生。但識決非物質之所能構造。若識之起。必物質構造者。試問今日西人用機械造人。能行步造作。而獨不能運用思想知覺語言者。何也。又語言行動時。何以定要有一有思想知覺之人。何耶。是故思想知覺者。乃一切有法之心識也。

復次。汝所執之動力。謂即原子之自動力。其衝拒離合之間。萬有因之而生。人問意識。亦由是運用而成。此言凡物之生。必以物質構造爲背景。今問此原子誰構造耶。誰爲其背景耶。若言電子等所造。則電子又是誰造耶。又其動力由何而生。設取無量數之原子積合衝拒離合之動力。果能造成人物耶。若能造者。汝又何定假汝父母精血耶。若執父母精血是物質。故由其衝拒離合交媾。故有人生。父母精血固是色法。然父母交媾而不生者何耶。又執定生則虛空中之無量數原子衝動離合。亦應生人。又一切物。應無植物動物。動物中若人。若畜生等。差別可得。汝父母交媾。應生牛馬。牛馬交媾。應生人狗等。如此種種。汝皆不能解答。徒在試驗室中。妄作構想。執原子以爲實有。能造萬有。是何異基督等教。迷信上帝造萬物耶。嗟乎。勿爲科學所迷。而科學之迷。一至此乎。

復次。汝若執原子等能生萬物。則世間一切因果律。道德律等。皆將落空。何以故。若一切皆由原子。或電子動力構造。則決無所謂善惡苦樂等。彼因果律與人倫道德律何在耶。悲夫。茫茫神州。知歸者誰。渺渺苦海。拯吾者何人。經云。『無量劫來。生死流轉。不可

止息。胥在於斯。吾子何不速悟耶。」

乙破本文……別破

(1) 破執因

總破題已。次破邪說。復分爲三。此第一破執因由也。汝謂

「如來藏性。人人具備。然衆生來而不如。小乘如而不來。究其原因(一)由於釋氏生時。與諸弟子說法。對於八識中聖凡關鍵之處。每多含渾出之……」

汝既以科學方法研究佛法。何以自造此種臆說。蓋佛法行世。歷三千年。遍九萬里。多少聰明黠慧之士。研究信仰。謂佛說法。超過一切世間學說。未有說佛作含渾語者。金剛經云。『如來是真語者。實語者。如語者。不誑語者。不異語者。』此足證如來之不安語。又云。『如來說法。出廣長舌相。遍覆三千大千世界。』又云。『人若三世不妄語。舌能觸鼻尖。』小乘經亦謂佛之舌相。能徧覆其面。而乃至地。又經云。『一切如來身語意業。無不清淨。世尊。此日月輪。可令墮落。妙高山王。可令傾動。諸佛所說。無有異也。』夫釋迦世

尊於無量劫。救度衆生。如救己子。一切所說。契世間理。超世間義。三世諸佛同所讚仰。汝若研究佛學。何此不信。律云。『莫謗世尊。謗世尊者不善。』噫。吾知非佛法含渾。汝乃汝自含渾耳。悲夫。汝何爲出此墮泥犂話。引諸衆生。至不善處。

『（二）因釋氏圓寂後。未有文字記載。其弟子大迦葉阿難和優婆夷等五百人。皆依暗誦法。結集經律論三藏。輾轉相傳。久而久之。聲波音範。亦遞相嬗變。對於釋氏含渾之玄談解釋。每多誤訛。』

關於結集三藏之事。不必贅敘。然就此而論。彼諸大弟子。皆大阿羅漢。阿難多聞第一。持守佛語。決無遺誤。况諸阿羅漢。能知八萬劫事。豈當世佛語獨不知耶。一人有誤。或然何五百人。那得個個誤耶。佛藏共三次大結集。皆五百人以上。一人誦衆人入定證之。然後再定爲書。何得有誤。聲波相傳。共同證之。安有差忒。汝處處說佛語含渾。又謂所有解釋。多玄談或謬訛。蓋如小兒女強作解事。書未曾見。而妄自臆測。殊爲可惑。又汝謂非親見者不信。試問汝入母胎出胎時。汝知之見之否。將亦不信有父母生汝耶。雖歷來解

佛法者。不無稍有謬誤。然如西竺天觀無著龍樹諸菩薩。及吾國天台賢首諸善知識等。立說確可憑信。吾人觀彼似玄微者。因爲以衆生之智劣小偏邪。故不證知諸菩薩說。且諸佛菩薩皆自證實相。然後說法以利生。何得輕爲玄談。又何得謗爲謬誤耶。夫吾人比諸佛菩薩。猶鄉間愚童之較大學博士。汝之於佛法。相差更遠矣。而一味迷於物質科學。孰知真科學家。亦不如汝之信口雌黃也。

『(三)因後哲繼起。間有艱苦修行。能悟入八識本體。如頓門達摩派等。却又不肯表之於言語文字……』

前之二者。皆有文字言語。汝既妄言含渾與謬說。此頓悟之禪者。汝雖認爲有八識真義。却又不立文字。汝從何處見得如是。有者汝不信。信者乃無有。妄造二說。是徒藉糝糟之科學。而出風頭。實不知佛法之妙處。蓋彼立文字語言處。正是顯無文字言語處。不表文字言語者。亦正是立文字言語。禪宗之悟。至極。只了第六七識之妄。尙不能證第八識之真。以至佛位不知第八識之境界故。菩薩所以說者。不過依自證智。及聖教量。隨

分而說。未能圓滿。是故吾人今日之研究「唯識」亦莫妙於信聖教量。再比以正理而已。

總觀三因。知於佛學毫未研究。亦了無認識。對於「唯識」尤全未得一點影子。只是迷信物質科學而已。故汝乃有「不能不另覓寶筏」之言。又云。

「可充當此種寶筏之條件。惟有藉今日科學發明之機會。用科學以研究佛理云云。」

如此等語。知並不信佛理。何研究之有。况自云惟科學充此寶筏。則能證明汝完全是個科學迷信者。欲假此佛學「唯識學」等字樣。來出風頭耳。其實分析汝說。實未夢見普通佛法。何談唯識。

然今日一般佛徒。弊在但信佛。而不肯研究佛學。對汝所說。不知真偽。妄加贊許。此真所謂如在五里霧中。不知何處出。不知何處入。殊為可愍。此亦所謂素食人多。解脫人少之一大癥結也。若欲醫此癥結。還請你看幾部關於「唯識」的佛書。又多請教於

「唯識」有心得的先覺者呀。

(2) 破八識本體之批評

汝謂

「自第一識至第七識。皆爲佛門所不許。惟第八識。則佛門弟子。認其中有一善種。爲修入佛法之不二法門。」

觀佛學上之「唯識學」。對八個識。沒有說許不許的話。只說「三界唯心。萬法唯識」。所謂識者。明了分別義。在「唯識學」上。專發明識外無法。一切所有。唯識所變之道理而已。其許不許者。則謂識所變者。虛妄分別。假安立故。非爲實有。此謂許有識變之假法。而識外之法。則不許有。因此虛妄分別。一切假有。衆生不知。妄起執着。造業受報。故也。至諸佛菩薩。知其虛妄。亦不執着。乃修諸智慧。照破虛妄。證得真理。所謂轉識成智者。卽是捨識之用。而得智用。故經云「一切衆生。莫信汝意」。者。其旨在茲。決無不許有前七識。而獨認有第八識也。

汝以猜想臆說。狂論八識。雖云依科學。實則連科學方法亦不知。蓋科學家之言識（或云認識）極至第六意識而已。其一切分析心理狀態等等。不過第六意識相應之心所有法。對此心所有法。亦未能徹底了解清楚。况第七識第八識乎。

汝謂

「科學告訴我。前七識之理論。實有金玉之代價。獨第八識。經數千年。佛門弟子訛傳。意既參差。義亦空於釋氏當年實驗所得。想決非如是。」

就汝此一想字上觀。知汝全篇所言。皆是臆想。即所云科學告訴你。亦恐是晚上告訴的夢話。否則無此不通之科學。即有亦是妄語。蓋第八識。為前七識生之根本依。若無此識。則前七識不能成立。宇宙萬有。亦不能生。即汝亦不能作人成動物。或汝母是石女。汝就是石女的兒子了。一切皆無。汝那得從無中生有。如此道理。甚深微妙。非汝境界。今且不說。後當廣論。

（3）破八識之批評（分四）

一破評前五識之邪說

觀汝所引經論。僅楞嚴經及性相通說。卽楞嚴經中。雖似破識義。乃破相顯性之方便。對於「五蘊」「十二處」「十八界」「四大空識」等。一一皆破除之。以顯「如來藏」性。本來如是。真如妙性。究竟如是。故對於八識。亦用破除手腕。然依真俗二諦說。則八識等。本來虛幻。假有非真。欲證大覺妙真如性。必轉之成智。是以釋尊方便善巧。發明八識。非因緣。非自然性。等。此文正與科學家執唯物者相反。汝却引他來證科學。豈非引敵入室耶。至關於唯識學經論。汝尙未見未聞。卽此楞嚴一經。汝亦未必了解。好在汝含胡尙自承認。惟案唯識家義。與楞嚴經宗旨大殊。蓋虛幻識等。假有諸法。在楞嚴顯性。不許絲毫存在。而唯識顯相。既許有虛幻諸識。亦許有諸識幻變之假有諸法。惟不執着耳。此唯識與楞嚴相異之點。初學者。不可不知。然其相同之處。楞嚴破相。卽唯識五觀之攝相歸性也。（依楞嚴經正好作唯識觀）故唯識談相。亦曰相宗。楞嚴等破相。則曰性宗。性相兩宗。如鳥兩翼。不可缺一。何以故。相者性之相。性者相之性。相外無性。離性無相。

卽相卽性。本自圓成。更無二味。不過爲凡外說法。就其見聞覺知親切處。或須蕩掃其迷相之妄情也。若汝科學家視之。爲金玉者。乃正二宗所破斥矣。

五識見相。按之科學。不外生理。或心理作用。如汝所謂「視覺」。(卽眼識)開眼見物。

「係光線之振動。刺激眼中之網膜。乃生化學變化。由眼神經傳入中樞。產生一種興奮狀態。故謂之視覺。」

此明明說人之見物由於眼根。(視神經)明暗。虛空等。而生神覺。(眼識)汝謂「正如佛家所謂非於暗來。非於根出。不於空生。體雜亂」者。乃正是汝未了解此經之明證也。

至於「此所以吾人之觀察點」以下。乃汝妄附解說。以時空二種觀察。是心不相應行法。於理雖不甚違。但終未解此經文耳。此經所謂「非根明空等」。乃破眼識生起之助緣。非有。蓋眼識生。必有助緣。(佛學謂增上緣)彼緣有九。一根。二境。三空。四明。五

作意。六根本依。七染淨依。八分別。九能生種子。於此九緣。缺一則眼識不生。餘識於此九緣。隨缺不同。（耳識之生。除明一緣。鼻舌身三識則又除空緣。）汝盲無所知。妄作伎倆。眞佛所謂「可憐愍者」。眼識如是餘四列斥。

已斥汝謬。次破科學家之所謂「視覺」。汝謂

「眼等見物緣由光波等傳入神經。」

今且問汝。隨汝意答。光波音波等傳入神經之時。是否能保持波浪之原狀。抑卽變爲形聲等耶。若謂保持原狀。則今眼惟見色。耳惟聞聲。不應道理。若謂波變爲桌等狀。浪成雷等聲。則神經并腦腑。共計不及方尺之大。桌相等遍丈。雷聲等洪大。遠非神經所能範圍。何以張目則桌相畢至。舉耳則雷聲畢聞耶。是故汝言傳入神經。不應道理。又卽所見之相。所聞之聲。亦寄託原物質實在之處。不在眼耳之內。將謂神經之力。能及於外物所在之處耶。吾未見世間有行動物。一時俱至遠近二方。如何月輪與桌舉目齊見。了無遲速。聞聲之際。桌聲雷聲。同時俱知。其所在耶。又汝所謂神經趣色聲等者。爲見聞等已

去耶。爲不見聞已去耶。若見聞已去者。本爲見色聞聲。行趣於境。既已見聞。去復何爲。若不見聞而往。眇無指的。行趣何處。如瞽目人所欲。趣向不定。此亦應然。趣東則西。安有所到。又若神經去。到色聲而趣境者。神經外出。身則無神經。此應無取。若神經不去。而取境者。境既無神經。彼應不爲所取。又神經不去。而取境者。應見千里外色。聞障外聲。以神經不去。而能了到。故今既不能。故知汝非。此以光波振動等解視覺聽覺等。餘三亦此例然。夫科學家視爲已明者。至此遂瞠目不能答。又科學恆告訴汝者。今云何不告訴汝。答此問題耶。

二 破評意識之邪說

第六意識。是善染諸法之總匯。故玄奘法師八識規矩頌云。『相應心所五十一。善惡臨時別配之。』唯識家談心所法。共五十一。此識全俱相應。餘識多少不同。世間心理學家。任何推測。不能出此等心所範圍。佛法亦注意此識。修行之人。必時防之。與其相應之善心所動作。則能脫離六道。順其相應之惡心所動作。則永沉三途。故頌又云。『三界

輪時易可知。」人自返躬一問。一日與善心所相應有幾。與惡心所相應有幾。自知得失。汝於此義。全未夢見。輒敢批評『唯識』亦太不自重矣。汝所引楞嚴經文如前眼識等。不可成立。

今當略破科學家意識之原理。汝謂

『意識一物。是吾人醒覺時之狀態……此時伴隨神經之變化狀態以起。形諸語言動作之間。則姑謂之意識。夫既知意識之來。是因物質之分子之變化運動。與形諸言動而生……』

汝謂意識之生起有二。(一)因物質之分子變化運動。(二)因形諸言動。今且就第一因說。汝謂物質之分子變化運動。(省稱動)爲自變動。爲他變動。若自變動。不應道理。分子共合變動。不能成生物故。亦如假說。上帝造萬物故。若待他動。則自尙不立。何能生意識耶。亦犯無窮過故。又此物質之分子。爲有質礙。爲無質礙。若言有質礙者。仍可分析自不成立。應是假有。有質礙故。如筆硯等。不能生意。若言無質礙者。應如虛空。不

能生意。又此分子。若生意識。汝之身體全是意識。身是分子所集成。故眼耳鼻等一切骨肉。應皆有思。而實不爾。故不應理。又此分子。汝自許可能集成草木森林。若爾。草木森林亦應是人。皆有思慮。此既不然。彼云何爾。就第二因說。『形諸言動者。則生意識。』如是靜默之時。應無意識。又諸留聲機片。亦有言動。應有意識。斯二不成。汝言非理。

又汝謂『此意識是醒時狀態。』然則睡夢之中。種種事情。有苦樂等。非意識耶。既有夢境。醒猶相憶。應知夢中定有意識。（此意識在唯識學上。謂之爲「獨頭意識」）又此醒狀態。是懈怠清爽之狀。而懈怠清爽。乃精神之表現。實非意識。復次汝謂。

『此種狀態。不得起他之運動。亦不得引起第二方面意識』者。則應世人從生至死。常爲醒時狀態。無睡眠運動等狀態。醒時應永遠是醒時。故而不能改爲他種意作用。若爾醒時憶夢中事。亦應永遠憶之。想一事。卽永遠想一事。不可改換第二意識。故汝自不許引起第二方面意識。故於此二者。皆非世間之所許可。亦非科學之所承認。愚夫之見。儘敢妄論。堪笑亦復堪憐。若汝欲知意識狀態作用。汝且三沐三熏。一讀小乘俱舍論。

及大乘法相各論。自可知之。

三破第七末那識之邪說

汝於第七末那識與第八阿賴耶識之引文。爲性相通說一書。按此書。乃明憨山大師所作。大師專精禪宗。於「唯識」義。不甚透徹。况當時唐疏皆佚。唯識真義。鮮人能解。故明以後之唯識著述。頗多謬誤。甚有將唯識論正文。而妄改者。凡研究唯識之人。不可不知。汝引此文。雖稍合理。惟以之附合科學。則大謬不然。如汝所云。

「因是末那識。是我法二執之意義。卽生理學上「把住」之原理。」汝又謂。

「把住一名詞。成立之因。由某某之刺激因。使神經細胞生起興奮作用。迨至刺激已滅。而神經細胞。仍保存其果。故此種過程留痕。得以如常浮現。故謂之「把住」。觀此段文。則知汝全是「唯識學」門外漢。此之「把住」意義。就科學上之解釋。

正與「唯識學」上第六意識相應之「念」心所相當。「念」於曾習境事。令心明記不忘爲性。如因讀書之刺激。雖經數十年而能明記不忘者。卽此讀書經過所留痕。能時

常浮現。故謂之「念」。亦相當於科學所云「記憶」。汝謂

「此種如常浮現。正如佛家此識。雖無善惡而有四惑。我見相應而起云云。」

實乃牛頭不對馬嘴。蓋末那執第八識爲自內我。恆時不捨。乃至無夢。而此識尙在執着我相。非「阿羅漢」「滅盡定」「出世道」之三位。決不捨離。卽四惑相應。亦復如是。唯過細故。不易了知。汝以平常之記憶不忘。當此「末那」。談何容易耶。

夫吾人平常隨便之刺激。亦不能一一記之。或暫記亦不久卽忘。或經久而忘之。如小兒老人輩。多有此種現象。然小兒老人之執着我相。及其四惑者。終不能捨。故知「末那識」。決非汝之所謂。「把住」。汝莫粗心胆大。以皮相之物質。而亂談唯識妙義。「末那」梵語。此譯曰「意」。恐濫第六識故。存其原名。其意義。爲恆審思量。故唯識頌云「思量爲性相」。此「末那識」。從無始以來。依第八識。緣第八識。時時恆恆。執第八識見分爲自內我。無有間斷。又與第八識爲俱有依。（互相依止）但第八識。不執第七末那識。只相依而已。是爲「末那識」之略義。欲知其詳。請閱成唯識論。

破阿賴耶之批評……有二

(一) 破批評

(一) 汝云『第八之阿賴耶識與前七識相比較。瑕疵纖現。迥不相若。依佛門諸弟子之解說。倘不加科學之研究。恐有失去釋迦當年之妙義。』

觀汝此說不值一哂。蓋第八『賴耶』雖二乘聖者尙不能知。故八識規矩頌云：『二乘不了因迷執。由此能興論主諍。』二乘乃出世聖者。尙且如此起諸迷執。况爾粗劣之科學耶。卽今日佛徒之所有言者。是依聖教量及諸比量而能得知。亦非親證。(今此破汝純依聖教。及諸正理。用客觀態度。毫不執着。)嗟夫。大乘佛法。小乘尙不能解。况迷執科學。以妄忖測。詎不失去釋迦當年之妙義乎。如前種種破斥。應可知之。

(二) 汝云『素來佛弟子之解釋。第八識謂爲阿賴耶識。譯作「法藏」。』此言不通。是汝臆說。蓋賴耶之名藏。其義有三。(一) 能藏。謂能含藏雜染種故。(二) 所藏。謂諸雜染法所依處故。(三) 執藏。謂有情執爲自內我故。百法解云：『阿賴耶識。此

譯曰藏識。謂能藏諸種故。』成唯識論云。『初能變識。大小乘教名阿賴耶。此識具有能藏所藏執藏義。故謂與雜染互爲緣故。』此以與雜染互爲緣者。解能所二藏名。卽謂此識與諸雜染法互相爲緣。能藏種子。得名藏識。其義有在。汝乃妄解曰「法藏」。其義何通。

(三) 汝云「夫就第(一)義所謂『能含藏雜染種』而論。既名之曰種子。固無論其爲惡種子。在此岸枝生耳。目鼻舌身意諸虛幻妄爲凡夫。(凡夫二字用釋語)其式樣如 \uparrow 。亦無論其爲善種子。在彼岸歸根於真如。如如爲聖人(聖人二字亦引釋語)其式樣如 \downarrow 。惟其既已向上枝生。和向下歸根。總是透過第八識之範疇。而非第八識所能藏。夫既不能藏。何以謂之法藏。既不能謂之法藏。應不能呼之阿賴耶。」

阿賴耶識之譯爲藏識。有三差別。如前所舉。言「能藏」者。謂能含藏一切善惡諸法種子。如倉之能藏穀麥等一切種子。然但不遇緣。則種子不能起諸現行。亦如穀麥等

種方在倉內時。何曾向上向下。生枝生葉。又何曾透出此倉。故知阿賴耶識實始終有能藏此種子之用。故安名為阿賴耶識。與實符契。汝言法藏。南轅北轍。其何能通。

汝又云。然佛門諸哲。亦自知其理屈詞窮。故有時將此第八識名之為種子識。其義惟生一切有漏無漏之諸法。即謂此等種子。能生善果惡果之義。此即取第一義。所謂能含藏雜染種之意。不知既認第八識為種子識。是有不認第八識為阿賴耶識之意。而自破其例。即就佛門弟子。不顧自亂其義。勉強將此等「種子識」來替代「阿賴耶識」而為第八識。此更不通。

蓋言種子識者。謂第八識有三種相。初名阿賴耶識。具三藏者。是其自相。第二名異熟識者。是其果相。第三名一切種識。或稱種子識者。是其因相。此三種名。就各偏勝。所以立之。汝迷昧無識。不知此義。以為有此名。則不應有彼名。若爾。云何一人有乳名。有學名。有官名。又有別字等。呼汝學名時。則乳名別號等。應非爾耶。又汝言「種子識。即取第一義。所謂能含藏雜染種意」者。不應道理。何以故。就種子言。此是所藏。非能藏故。又此種

子識。述一切位。徧持諸法種子。與彼阿賴耶識能藏等三義。迴不相同。彼阿賴耶至阿羅漢。則捨其名。此種子識名。則不能捨。所言種子識爲第八因相者。謂一切法各有各之種子。其種子皆藏在第八識內。由此識所藏種子爲因。能起現行。生諸法果。名種子識。汝于此義全未見及。亦不尋究。何能知其妙乎。

又云。『惟第八識之義有三。其第(二)義。爲「所藏」。其第(三)義。爲「執藏」。種子識之範疇。亦只及生善種生惡種之間。却不能代表第(二)義「所藏」。和第(三)義之「執藏」。既不能將第二義第三義而概括之。種子識之又不能認爲第八識。亦已分別。』此更非是。

第八識能徧執持一切善惡諸法種子。故名種子識。又因此諸種子藏于第八識中。亦名種子識。非是生善惡種之間也。唯識論云。『至阿羅漢位。因不執藏阿賴耶識爲自內我。由斯永失阿賴耶名。說之爲捨。非捨一切第八識體。勿阿羅漢無識持種。』故知至阿羅漢位。但捨其執藏等名。而第八識體。仍未有失。如人至官位呼其官名或學名。卽捨

乳名。勿謂乳名一捨時。則失其人之身體也。此既如是。彼亦宜然。

然佛門弟子。亦自知其理屈詞窮。有時將此第八識呼爲「阿陀那」。其義爲「執持」。謂「此識之有執取善惡之業因。及維持有情之身體而不破壞」。夫謂執取善惡之業因。與維持有情之身體而不破壞。亦只能代表第（三）義執藏。謂執有情爲自內我之義。仍不能代表第（一）義能藏。和第（二）義所藏。既不能將第一第二識義而概括之。阿陀那之不能認爲第八識。又已分明。

第八識之有三種名。原用以代表三種義。若如汝言第一義必代表第二義及第三義。則但立第一義已足。又何必立第二三耶。若謂阿陀那執持之義。只能代表第三義之執藏。不能代表一二兩義。卽不能認爲第八識者。今問第八識之三名。爲有三義耶。爲無其義尙空有其名耶。若無其義而空有其名。則第三名之能代表一二兩名與不能無關得失。若三名各有一義。則各義代表一名。何得責第三名必代表前二義耶。譬如爾初學工業。次學農業。次學商業。然則呼汝爲工科學生時。必代表農商科學生乎。或汝作商科

學生時。而代表農工學生乎。若不能代表。則汝將終不得稱爲學生乎。又此阿賴耶種子。阿陀那別有所詮。立以三名。汝不學愚昧。妄以此三名。而僅代表阿賴耶名上之三藏義。何不通之極。眞所謂差之毫厘。失之千里者矣。

若謂以「種子識」代表第八識之第一義。阿賴耶識代表第八識之第二義。阿陀那識代表第八識之第三義。是又更立第九第十之增進理。只不單有第八識。亦不能專呼種子識。或單呼阿賴耶識。或單呼阿陀那識爲第八識。且末那識義爲執持佛門弟子。既分之爲第七識。又不將此八識中。各不相連之義。分之爲第九第十等識。

唯第八識不止一義。故有三名。唯第八識僅有此三義。故止立三名。不增不減。不得如汝籠侗糊塗。妄立第九第十等之增語。蓋第八識。名雖有異。而體是一。不過就其用上別顯諸名。譬如一家兄弟八人。其前七人無智無能。只有乳名。而第八人有多才能。故有乳名。學名。官名。及別號等。勿謂因此一人有此多名。則誤認有第九第十一等諸兄弟。

也。此喻不通。故八識三名等理善安立。又種子識與阿陀那識。通一切位。隨意應呼。惟阿賴耶名。至阿羅漢位。卽不呼之。第七末那。非執持義。如前應知。

又云。且以科學而論。第一識「眼識」。吾知爲網膜視神經種種構造而生。第二識「耳識」。吾知爲鼓膜小聽骨淋巴液種種構造而生。第三識「鼻識」。吾知爲鼻腔黏膜間嗅細胞和神經末稍而生。第四識「舌識」。吾知爲神經末稍細胞種種構造而生。第五識「身識」。吾知爲各種神經末稍構造而生。第六識「意識」。吾知爲神經細胞變化狀態形諸言動而生。第七識「末那識」。吾知爲神經細胞之興奮作用而生。

此義全帶科學眼。視佛法。如前已早破斥。今再略破。若謂眼識由網膜視神經種種構造而生者。則已死之人。亦有網膜等物質。何以不能見色。又如瞽者網膜雖壞。而有視神經。何以不見外色。勿視神經亦壞。能見暗故。又言種種構造而生者。則必能生衆多眼識。何爲只生二目。且二目又相同耶。又身識由各種神經末稍構造而生者。則似此身

識亦以可發生目耳鼻舌作用。而實不爾。故言非理。總而言之。已死之人。物質全在。何以不能見色聞聲嗅香知味。此項問題。雖科學家亦必結舌。是故汝言不應道理。

汝云。『自一識至七識。皆有其緣生之物質。試問種子識和阿賴耶等。從何種物質構造而生。又可代表何種物質。』

夫阿賴耶識。自無始以來。與諸轉識相互轉依。受熏持種。無有暫已。故有頌云。『無始時來界。一切法等依。』又有頌云。『恆轉如暴流。』由此應知阿賴耶識。非科學等之所知。非是物質。而又爲一切物質所依而生之根本。今乃問此識從何種物質而生。是問彼父從那個兒子而生。有是理乎。况一識至七識所緣生者。皆非物質。汝盡認爲是物質。無怪乎開口卽錯而已。

夫有一義。必有一背境。必有物質構造而生。此不能謂之爲迷。倘毫無根據。空中樓閣。正如佛家所謂落空。故吾對於佛學。決認有第八識之存在。吾却不認種子識或阿賴耶識或阿陀那識。爲有代表第八識之能力。想釋迦當年。對於第八識。必另有

真名。而其真名。當如前第七識之必有其背境。必有所緣生之物質。乃能如佛家所謂「建有情之體」。因有情體是物質。建此有情之體。亦必是物質而後可能。况且亦未必另有真名。而後能包括第八識中之諸義。而無漏。今日佛門弟子。共認阿賴耶等識爲第八識。想必是數千年之訛傳。非釋迦氏本來之意義。

觀此一段。則知汝全篇之大錯處。一一畢露。蓋物質構造萬有。如前已總破。今復略斥。汝云。物質構造萬有。爲自構造。爲他構造。爲共構造。若自能構造者。世間一切建設。應自成就。不假人力心想。若由他造（人力思想）則物質自尙無主。况能造他。若自他共造者。自他二者皆是物質。何者能造。誰爲所造。若云此物質由分子成。則除分子外。自尙無實體。何能構造其他物耶。且此分子又誰造耶。至釋迦之說八識。皆隨事立名。善安立。後學四依。亦非訛傳。由汝帶物質眼鏡。坐井觀天。故有臆想。虛妄顛倒。不成正理。從自迷迷他而已。汝于唯識之錯迷。正是迷于萬法皆有背境。一切皆物質構造。不知諸法皆由識變。從因緣生。無有造者。亦無受者。以故世間所執物質等法。同是幻化虛妄不實。汝

當廣研法相諸書。了知虛實。方談唯識。勿徒迷信物質科學。信口開河。雌黃正法。真可憐愍也。

二 研究之謬誤

汝以「動力」附當第八阿賴耶識。孰知此種動力之說。毫無根據。強謂由原子而生。原子屬自動。然原子之說。如前破斥。不能成立。所生動力。亦不成立。汝又謂是種動力。是由物質之所生。物質原子。若能自動生人物等。所生應同一原子。故所生若一。則世間何以有安危好惡之不一耶。又同樣的一種物質原子動力。而生出之物。何以有有情非有情之兩大類耶。同樣父母交媾生出之子。何以有男女非男女之不同耶。又汝名此原子爲「火原子」。而動力當是火動力。一切萬物由火而生。世所不許。故非道理。

由此動力不能成立。則爾所舉之四種顯著效用。亦不成立。汝專注于物質構造。試問此先天後天。是何物質構造。信口亂談。豈科學家之所許耶。汝謂「此種動力。于人類睡眠時。既不向六識流注。惟其本能。是絕對無時無刻無不運動。故身相之呼吸煖氣。相

續不斷。皆藉其維持之力。然則既死之後。運動如何。人之呼吸煖氣相續等。爲動力之表現。此呼吸等動力。由于資養品之補助而來。倘無資養料之補助。必爲死人。其動力何來。又此動力。既無時無刻無不運動。則一切情非情之有生物。何以有生老病死滅相。而不能萬古長春耶。又一人時而善時而惡者何耶。總之既無時無刻無不如是。絕不間斷。則有爲法應是常一。非爲無常。有爲無常。故知非理。『若吾人將此種動力。不傾注于耳目等身相。不傾注于意識與執持。而專將其全副動力。流注于道德概念。不久便成道覺。又謂之一線光明。久而久之。熟極生巧。便謂之真如。如如佛性和真性自然性。』皆後天所產物。非先天非固有。是則此種動力。任其天然發展。用之耳目意識。則生諸雜染。限之以人爲的範圍。用之於道德。則名真如。『汝既欲將此動力。全副用于道德概念。或用之耳目意識。則此動力爲被動力。不能自動。何能動他。真如性恆久法如是不變不易。如如佛性者。覺了此真如佛性也。一切衆生本自現成。所修行者。除障而已。汝言熟極生巧。便謂之真如等。又云皆後天所特產。非先天非固有。竟將真如等。認爲是物質之副產物。』

竊哉枉也。真令人不知從何處說起。

觀素懷之研究。知爾的確夢見佛學之毫毛。佛言『心佛衆生。三無差別。』又云『一切衆生。皆具如來智慧德相。但因妄想執着而不顯現。』故知一切衆生。皆可成佛。所謂佛性者。覺性也。一切衆生。皆具有此靈妙之覺性。故皆可成佛。所以未成佛者。以一切煩惱所知二障。障蔽此覺性。故致令已證大覺之佛陀。及發心救度一切之菩薩。說種種法。皆爲除衆生之二障。故諸佛菩薩賢聖僧等。乃吾人之大善知識。于吾人修行出苦上。爲殊勝之增上緣。汝受進化論之迷昧。只知有進化。而不知有輪化。試思汝現在爲人。能保來世不爲下等動物耶。又今日之牛馬。螻蟻等。雖爲下等動物。安知其來世不轉而作天人等耶。此佛家六道輪迴。及出世四聖等說。實爲從客觀上指導衆生。離一切苦得究竟樂之善巧方便。汝全不知。而僅欲以原子動力等說。談佛學之唯識。真所謂闢其反矣。

汝云『動力之存在。若人類用其經驗教育遺傳之道德。切實指示。使其用全副動力。因鵠修行。亦終有覺道之一日。』然則數年前經驗之教育道德。與今日迥異何耶。又

父之經驗教育道德與祖不同。其子又不同于乃父者何耶。如有一人少時從善。長而忽惡。長而行惡。老而爲善。昨日善而今日惡。對彼人惡。對此人善。何故耶。汝執動力恆時運動不間斷故。無第二念。因果不爾。故知非理。

人各有性。善惡不同。因緣業力。念念生滅。非常非斷。六道輪迴之說。由此而立。進化成佛。亦胥在斯也。至于佛之悲懷衆生者。乃因觀一切衆生。妄想顛倒。造作惡業。受苦果報。窮年累劫。不能出離。則同體大悲（如世之言同情心也）自然發露。隨緣指示無量善法。令其出離無邊苦海。猶如醫王救護病者。然一切衆生。皆可如醫王自救救人。此乃自覺力。非原子動力之所造作也。

汝云：『攷釋教之受人信仰。大抵因身部及頭部放出一種人類所謂不可思議之圓光。故羣衆爲之催眠而生信仰』等語。此說大謬。

佛之所以成佛者。由其過去世時。修習無量苦行。救度一切衆生。無我相。人相。衆生相。壽者相。亦知諸法不生不滅。無障無礙。所謂大覺圓明。如光照了諸色。其光明者遍照。

三千大千世界。遍照無量無邊恆河沙數諸佛國土。能令一切衆生。離苦得樂。豈止身頭有限之光耶。佛頭部光。謂之頂光。隨其報身而示現之。豈科學家所能知其萬一也。既云此光由化學上養炭化合。能生熱而出光。則人類皆有養炭化合。何以無光耶。若言由釋迦在山六年苦行。離絕世間耳目之流注。而全副動力。皆流注于道念者。然則當時印度在山中離絕世間。及專注道念苦行數十年之人。不可勝數。何以不一一皆如佛之發此大光明耶。至於佛之放光說法。皆有因緣。及神通力所感。其光明能遍無量世界。照破一切黑暗地獄。決非穢劣之物質所能致之。其光之在頂在臂在胸在手等者。皆因衆生之機感以別之。若謂「因熱生光。能隨其動熱所至之處而發光。亦由體內之物質化合發光。凡專注其心向者。皆可發光」云云。則衆生之造殺盜淫業者。其動力與心。亦何常不專注。應多發光。所發之光爲何如耶。其不能發光者。抑化學之作用有誤耶。又如汝云「流注于感性方面。則眼等生化學作用而生視等」。如是既同一動力流注。何以不發生同樣之作用。皆成爲光。或皆成眼識。而何故別別成爲眼耳等識耶。由是觀之。動力之說。

謬誤已極。不可成立。按此種動力。及火原子。在佛學中。可當四大之火風兩性。蓋佛家謂地水火風之四大。名四大種。能生長一切色法。故此四大種。但是色種。非是識種也。凡色種。須由識種而生。由是應知四大色種。唯識所變。而動力原子等。亦唯識變。不違正理矣。

二顯正

佛學之難。莫如唯識。唯識之難。莫如八識。而八識之難。尤莫如賴耶末那。是故成唯識論。於此二識。列舉聖教正理。廣爲分別。今爲指示初學起見。略述八識正義。及賴耶差別。諸有智者。應深思擇。

甲申八識正義

a 識之界說

識以了別爲義。謂能明了分別一切法故。與「知識」「識別」「認識」之識字。意義相似。哲學家認識論之識字。雖亦與此相似。然其所銓意義。則迥異也。蓋佛陀唯識學。以一切法若有爲。若無爲。若真若假。皆唯是識所變。離識以外。非有他物。哲學家之「

認識。』是在萬有諸法外。別立認識。故釀成冰炭不同之心物兩元論。此唯識之識。與世間認識之識不同一也。又佛家言唯識有二種成分。『一者知識成分。二者智慧成分。』（唐大圓居士語）此中分爲二種成分者。就相用說。但其識體不一不異。謂轉妄識而成智慧者。轉其相用而已。故已轉之後。諸佛之識。成爲清淨無漏之智慧。亦能變現無量不可思議之淨妙功德。世俗之言知識認識等者。只是知識成分。當唯識上所破之虛妄分別。或所知障。及偏計執性而已。此唯識之識。與世俗認識不同者二也。又佛法之立唯識學者。乃究革衆生之心命。使其了達世間一切苦樂諸法。唯識所變。離識無有。但此識體。亦是虛幻。空不可得。由此能息貪瞋癡等一切苦因。轉依此識修習一切世出世間勝妙功德。所謂除雜染心。顯清淨心。轉染污識。依智慧聚。是哲學家等之言認識等者。徒妄分別增長。一切雜染心念。此唯識之識。與世俗認識不同者三也。

b 識之類別

識之界說。已如上述。識之類別。其相如何。亦應顯示。識有八種。依境而說。其數有八。

謂眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶，是也。依用而說，則成三類。謂了別識（前六識）、思量識（末那識）、異熟識（阿賴耶識）是也。依智慧說，八識轉智，則成四種。謂成所作智（前五識轉）、妙觀察智（意識轉）、平等性智（末那轉）、大圓鏡智（阿賴耶轉）是也。至佛家小乘宗派，多立六識，其義非是。諸佛究竟之說，又有立為第九識者。當知即是第八別名。其體非二。總上所說，列表如左。

八 識							
眼	耳	鼻	舌	身	意	末那	阿賴耶
.....
緣顯形色	緣聲	緣香	緣味	緣觸	緣法塵	緣第八見分	緣根身器界
境							

三能 變識							
眼	耳	鼻	舌	身	意	末那	阿賴耶
能了別諸法							
用							
阿賴耶 能異類受根執持根身器界							
末那 能思量內我							

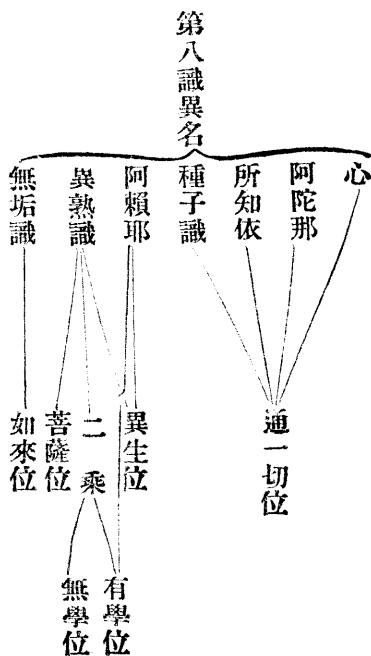
八識轉智



乙顯阿賴耶差別

經云。『阿陀那識甚深細。一切種子如瀑流。我于凡愚不開演。恐彼分別執爲我。』
 由此吾人研究唯識。于第八識義。乃依聖教比知是有其體深細。二乘猶迷。况凡夫乎。今欲顯此阿賴耶識差別之相。首舉成唯識論以證之。

論云。『然第八識雖諸有情。悉皆成就。而隨義別立種種名。謂或名心。由種種法熏習種子積集故。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。能徧住世出世間諸種子故。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。我見愛執薩。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。有菩薩二乘及異生位。持有漏種。可受熏習。未得善淨第八識故。由此可知第八識之分位差別。復將異名列表如左。

已依本論顯其差別。一切經中對此識名更有種種。或名根本識。或名分別識。或名寫生死蘊。或名愛樂歡喜阿賴耶。（以上諸名定是第八差別名字）又有名爲持種心。異熱心。染淨心者。當知皆是此識別名。名差別字。體實無二。非有非無。非一非異。非常非斷。卽空卽幻。故論有云。若執唯識是實有者。亦是法執。是故智者應善觀察。

三研究唯識之參攷書

唯識之學。自古難解。名相浩繁。文義深邃。學者半途而廢者衆矣。今爲初學入門之便。略列應讀各書如下。

初學者首宜熟讀唐大圓先生之唯識易簡。次讀其方便談。唯識新著四種。識海一舟等。次後當讀海潮音及東方文化中諸唯識論文。復次讀太虛法師之唯識新論。支那內學院所刊之唯識今釋。唯識講義等。以上各書讀完。再讀解深密經。楞伽經。成唯識論。唯識二十論。五蘊百法論。雜集論。攝聖教論。瑜伽師地論等。斯爲直趨大乘者說。若欲研究唯識宗之根本者。更宜先研小乘之俱舍論。大毗婆娑六足等論。然後進讀大乘經論。

則循序漸進。庶幾不至半途而廢矣。

結 論

余作此論畢。忽得北平息災專刊第五期內。有駱季和與不輕居士。對於錦漢君第八識義。咸加批評。唯於其執因與前七識等。均忽不言焉。按錦漢此文之病。全在不知有賴耶。故對於前七識。及佛法中一切正理。俱加似是而非之妄論。其過不可勝言矣。故余不得已而詳論之。駱君與不輕居士之論「賴耶及動力處」。與余意頗相脗合。尤足以破一切迷信科學者之妄識。至性懷君之印布此書。欲以顯揚佛法之盛意。固堪嘉尚。然以未研佛學。不知唯識。仍戴其科學眼鏡。而讚美其說。實亦未免自誤誤人矣。吾望性懷君廣讀佛書。深研唯識。具正知見。以濟世利人。更願錦漢君多讀相宗經論。俟佛學研究有得後。再作批評。亦未爲晚。語云。惟善人能受盡言。吾知二公果善人。必歡喜信受吾言矣。

十七年十一月五日草鄂垣佛學院之西樓

人言學佛不須學。只在實行。固矣。然無知妄作。盲修瞎鍊之罪。猶小。若自無簡擇。隨聲附和。以訛傳訛。昧人天之正眼者。其禍則伊於胡底。佛學院第一班學人法舫。師。有諦察法忍之特性。佛學院因時局變。停三年矣。而師獨毅然歸院。整理藏經。努力研究。且恆有恢復院學之勝思。余今年來往吳越間。往此亦頗久。師時從余習唯識。思漸深。見漸卓。頃者持所作唯識與科學。卽駁正錦漢君八識之批評與研究者。求余是正。余爲略閱一過。嘉其能辨擇佛法。與科學同異差別。有所評破。悉精當不移。且實足以救人于迷溺。而開人天之正眼。亦卽所謂真報佛恩矣。遂稍爲增刪字句。以廣流通。并望海內大善知識。更加匡正焉。民國十七年十一月二十九日。大圓閣記。

對辨唯識圓覺宗

太虛

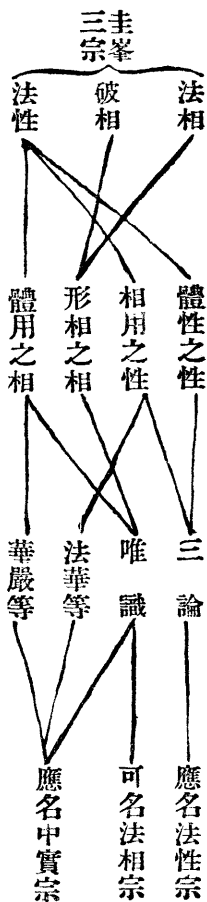
或曰。依賢首五教分判。則唯識乃大乘分教。與三論同爲大乘始教。屬大乘權教攝。而圓覺則正爲頓教。前縮終教。後通圓教。屬一乘實教攝。又依圭峯三宗分判。則唯識僅爲法相宗。進之乃爲三論之破相宗。再進之乃爲圓覺法性宗。教相宗體。如此迥然不同。今乃和會以爲一宗。其烏乎可。

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。以其共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

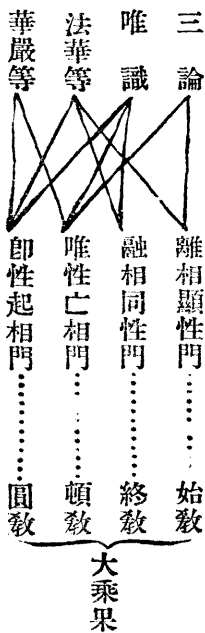
教。乃爲空始教。卽圭峯破相宗。天台以通爲淺。以別爲深。先後之序。已適相翻。但天台之通別。要唯賢首之始教耳。故天台之圓教兼終頓教。卽圭峯法性宗。非賢首純圓之圓教。顧天台亦譏賢首之圓教爲兼別圓。非天台純圓之圓教。二家之徒裔各據一勢以爭勝。迄今未有以論決也。然以何意趣成此歧異乎。蓋賢首之圓教本依唯識演增而相一貫。欲顯華嚴特勝。正由相近而恐相合。故設空始教終教頓教三重隔離之。而天台之圓教本依三論演增而相一貫。爲顯法華特勝。亦由相近而恐相合。故設別教一重以隔離之。今以洵融二乘法執入大乘之般若爲無生法性宗。以大乘不共者爲唯識圓覺宗。法華開示悟入佛之知見。佛知見卽圓覺。融會三乘而歸存一大乘。卽是由般若入圓覺。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。似較賢首五教及圭峯三宗爲允當。遍諸教文。亦無違難。

按梵土傳大來教之本宗。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。且摩訶衍論以眞如當體。以如來藏當相。謂圭峯所云法性是指眞如言。毋甯謂其是指如來藏言。如來藏雖不遺體用。而於相義爲顯。猶之眞如不遺相用。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眞。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。今將法義圖示如左。



由此觀賢首五教之大乘四教。亦可見為並入大乘妙覺海之四門。而決非如賢首家所排列為由淺進深之四階級也。先以圖示。後為說明。



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。

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。終乃卽性起相而同華嚴。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座身同虛空。則又唯性亡相。賢首宗華嚴等經宏卽性起相之教。珠網交羅。芥瓶炳現。無際無盡。無障無礙。然亦統唯一真法界。融相同性。由此四門。同人密嚴。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。

或謂古師嘗立十別以揀異於所云之法性宗及法相宗。一、一乘三乘別。二、二性五性別。三、唯心真妄別。四、真如隨緣凝然別。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。以一兩一地故。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）五乘爲權。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。以十方三世利不離剎那心故。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。佛性可皆能有。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樂生。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。但是真如隨緣成立。故法相之唯心但妄。法性之唯心通真妄。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。（此即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。此一則唯真。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。則此識通爲真妄之依。明矣。况第九又明真如即唯識實性。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。真如即唯識之實性。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。非即真空。經說空義。但約所執。法性宗則依他無性。即是圓成。故三性空有即離別。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。雖有而無偏計執所執之實有性。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偏計所執性。即圓成實。故曰圓成實於彼常遠離前性。此非依他無性。即是圓成之義。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。約即性辨相門。則五性常別。而生佛不增不減。非辨於相。尚無生佛。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。偏則兩非。然相徹性裏。而性徹相表。表裏周圓。何德何失。夫生佛皆唯識而識性。即真如。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。故二諦空有即離別。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。

故佛化身即常即法。不墮諸數。況於報體。即體之智。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。化報即法。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。然辨即性所起之相。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。更屬繳繞無已。故今一切斷之。統立一唯識圓覺宗。

唯識專修總持法

唐大圓

佛說八萬四千方便法門。然必由一門深入。今觀時機。應闡唯識。

唯識廣談法相。寥廓無涯。必有一總持之法。方能解行兼運。修證無舛。總持云何。曰多聞熏習而已。

問一切衆生。皆唯識變。識體本淨。亦不生滅。平等一味。云何而有生滅耶。答業附於識。識隨業流轉。而受生於六趣。亦隨業流轉而死滅於六趣中。

不獨識之流轉六趣。此生彼滅。皆業所爲。卽世人現前苦樂報。皆過去業所爲。未來苦樂報。皆現前業所爲。以是欲通宿命。當觀現報。欲測未來。但修現業。

又不獨一期生死間所有富貴貧賤苦樂禍福等報。皆業所爲。卽吾人靜觀一年一月所行。乃至日時。此心念念生滅。胡然而天。胡然而帝。愛憎無常。好惡萬變。皆由識被業惑。不知不覺。隨業流轉而已矣。

以是當知識之帶業。如優伶之轉換冠服。倏爲帝王。倏爲乞丐。悲歡離合。爲所欲爲。又如常人因睡入夢。或見與人爭鬥而發瞋怒。或見與至親別離而生悲啼。及識與業離。則一道清淨。不知有此。不知有彼。既無垢淨。亦無生滅。且無作用。與虛空等。名無爲法。

以是當知法有二種。曰有爲無爲。復有二種。曰空不空。識是無爲及空。業是有爲及不空。識與業和合。則變無爲爲有爲。亦變空爲不空。

識雖無染淨生滅。而業有染淨生滅。衆生是業所爲。佛亦是業所爲。以是古德有云。佛如衆生如。乃至彌勒亦如也。又云三世諸佛。一口吞盡。又云是佛是魔。一齊斬斷。是故自識體言。則佛與衆生皆真。自識之帶業言。則衆生之染業。與佛菩薩之淨樂皆假。

因衆生之染業生苦果。衆生不堪其苦。佛菩薩悲愍之。以別一種能滅苦之業爲對治之。使轉苦爲樂。如是名所對治之業。果爲染業昔果。名能對治之業果爲淨業樂果。譬如醫生治病以能治之法爲藥。所治之法爲病。而使用醫藥之人。名曰醫生。佛法亦然。以能使用淨業對治衆生病者名之曰佛。否則醫與藥與醫生病人皆無名。唯相對而立名。故卽佛與衆生識與業亦無分別。以相待而生分別故。

書唯識抉擇談後

大 圓

歐陽竟無居士作唯識抉擇談。說真如。是所緣。正智是能緣。所是體義。不可說種。能是其用。爲無漏種。漏種法爾。有種有因。斯乃無過。其義頗精。然世人或因其抑起信而生驚疑。因爲之釋曰。是宜知漏無漏種之實體。明無爲有漏種。起信已說。尋無明依何而有。則應知依真如之用而有。問真如何以有無明用。則其始不可得。故曰法爾。正智爲無漏種。起信不說。惟楞伽列之五法中。若問正智依何而有。亦當云依真如之用而有。求云何而有此用。其始亦不可得。故亦曰法爾。問居士言真如如不動。無能所熏。若言依真如法爾。有無明正智之用。豈非又動耶。曰。此毫釐之失。不可不辯。著真如如不動者。但真如自體無能所熏。實則無明正智之用。皆不能真如爲自體而有。如官府之用。皆不能離國家之體而有也。若云用與體截然兩物。用不依體而有者。則有四失。一心外有法。二有

二。三體無用如土石。四體非有如兔角。由是推究。方知歐陽居士抑起信滄體爲用者。祇有方便。不可執爲實法。所以者何。起信最初卽言體相用三大。未爲不知體用。至云以有真如法。故能熏無明者。是言順真如體之智用。熏無明。不過言有影略。或因馬鳴此時初由小入大。文字稍未周密。歐陽特爲揭出。亦令今之學者。悟以馬鳴之精闢。尙不無疏失。彼徒執淺狹之哲學。與皮毛之佛學。遂肆意妄作大言無慚者。何不廢然知返耶。吾讀歐陽書。恐初心執指爲用。成謗法罪。因推此意以解羣惑。

唯識之密意

佛
隱

唯識談何義。謂一切法不可說。不可說而不說。則不能利他。是諸佛失其方便。故不

得已就不可說中復起言說。則所談超過一切尋常言詞。示現執我。而實破我。示現執法。而實無法。示現諍論。而實息諍。示現不空。有相有願。而實空無相無願。此則如畫空中鳥跡。空且非有。鳥已過去。跡復何依。然必建立一切言詞。令虛空色相種種鳥跡。一一活現紙上。望之儼然。無可疑慮。此解深密經所以說微細極微細。甚深極甚深。秘密極秘密也。吾常以爲研究相宗。有六大利。一使思想備侷者歸於精密。以備侷思索。不能入故。二使心多浮散者歸於沈靜。以浮散心。不能緣彼故。三使妄想多者。易入止觀。以方研精義對治妄想故。四使文思粗泛者。密察文理。以彼經論條理極整嚴故。五使誇誕之徒。降伏我慢。究唯識理。無邊際故。六使修密教者。除其貢高。顯中有密。密之極故。然今言顯中有密。修密教者。或不肯許。夫各道其道。一言難盡。惟吾則以爲諸佛密意。若在不可言宣。而竟可以言宣者。莫如唯識。不可以相求。而竟可以相顯者。莫如真言。真言暫置不論。試論唯識。如言因緣。必第八識含藏一切種子。能起現行。親生自果。以彼種子等功能差別爲因。從彼種子親生現行諸法爲緣。爲世間豆種親能生豆。麥種親能生麥。方成因緣。雖第八

識能含藏種。不得稱因緣。但名增上緣。如水麥種。雖藉水土肥料等。始能生起。祇可名增上。非因緣攝。如此談因緣。與世人儻侗所談。相差極遠。是以護法等菩薩。由此推論。有漏法與無漏法。不得相熏。後人由此復推論。起信論之真如。與無明亦不相熏。其談愈精密。則其法愈呆板。而其外形亦似愈執著。孰知不如是談。則一切法不能成立。一切法不立。則至理不能顯。至理不顯。自雖證悟。亦決不能利他。如成唯識論。斥經部異師。執前六識能受熏持種云。彼眼等根。或所餘法。與眼等識。根法類同。應互相熏。此言若如汝所許。六識前念與後念。類似可受熏持種者。則眼等根法。及眼等識法。與其他一切有法。法類皆同。應皆相熏。如是言熏。卽同不言。何以故。無不可熏故。是故唯識家。心知法法無法。而故爲是極呆板極執著之論者。既是不思議之方便。亦是無邊量之慈悲。亦卽不可說不可說之秘密也。恐世之持儻侗真如。顛預佛性者。妄嗤唯識爲著相。或初學唯識者。不解古德之密意。因著片言。以闢荆榛。

讀梁漱溟君唯識學與佛教

悲 華

予讀北京大學梁漱溟教授所著唯識述義。認為研究唯識宗學的良書。亦認為條貫東西洋哲學得一適當解決的方法論。但予是向來主張大乘各宗。所有因本與果極是平等無二的。但建言與制行的門徑有不同耳。故不以賢首五教圭峯三宗空海十住及近來日本各家依據賢首等所下評判為然的。予為此論非漫然出之者。因之讀了梁先生所說唯識學在佛教上的價值地位。還發生了一重商究的言論。寫出來請梁先生賜教。

一、梁君說自來判教者都拿他（指唯識學）次小乘之後。位般若之前。高小乘一等而遜於性宗所宗奉的般若教。論起來緊接小乘的應當是唯識。如此判法並沒有錯。

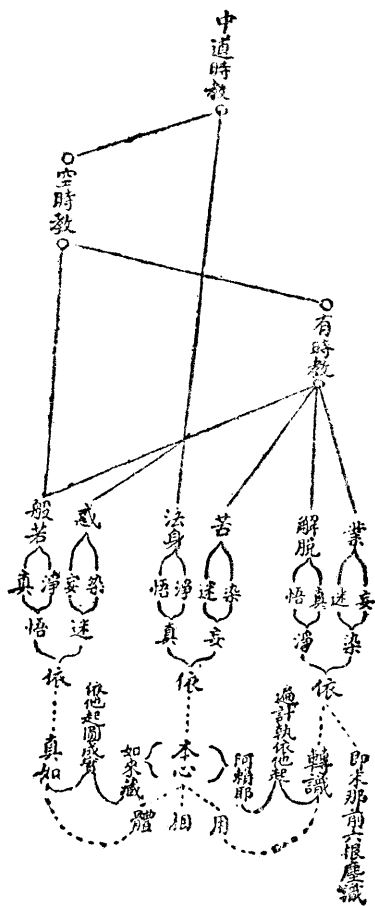
那戒賢以唯識來家自己說是第三時敎的話。未敢相信。實在不對。

今按此亦依據賢首圭峯等評判者。在天台則便不然。天台大概判般若爲通別圓三敎。而判古來宗三論者多屬通敎。於唯識判爲別圓二敎。多屬別敎。通敎爲三乘共敎。別敎爲大乘不共敎。則密接小乘共通大乘者固在般若。而唯識當次般若之上也。予謂必欲一論其平等中的差別。則以般若次小乘後尤當。何者。般若所空皆三乘共法。而未及大乘不共法。真如法性亦三乘共法。大乘不共法乃是佛性。在因地總言之卽阿賴耶識。專指其無漏清淨者言之卽如來藏心。在果地卽法身。亦卽三身四智。所謂陀那微細識。習氣成瀑流。真非真恐迷。我常不開演（楞嚴此偈義與解深密同）者是也。蓋迷執爲真。則阿賴耶生死流轉之妄不能斷。迷執爲非真。則如來藏常樂我淨之真不能德。故於三有之凡二乘之愚皆秘不開演。正須經過般若教蕩空一切見解計較。證明了真如法性究竟無得之理。成法空慧。不起法執。乃可開演阿賴耶如來藏非一非二的唯識教。故曰非不證真如而能見諸行猶如幻事等雖有而非實。然則般若敎者。空一切法而證

真如也。唯識教者。證真如而見諸行如幻也。由是增進。卽是華嚴法華真言淨土之行果。故予以天台家般若通別圓唯識別圓之判爲允。而唯識有空中三時教之判。亦與此義符合。且釋尊寂後在天竺最先昌明者爲小乘。進爲般若。再進爲唯識。程序尤顯。在戒賢三時教之判。則以小乘屬有般若屬空。除小乘及般若之外。其餘大乘顯密經教皆爲中道時教。故華嚴厚嚴等亦爲成唯識論所宗之經也。然予的本意。非在貶般若而尊唯識。乃欲明大乘各宗皆發明本元心地。達到圓滿佛海。皆是圓教之理。唯建言及制行方便有殊。隨其殊勝。方便以觀差別。則亦條然不紊。若般若通別圓唯識別圓之判。既同達乎圓而復有兼別兼通別之異。斯爲善評判者。第天台獨尊法華。亦有未允。泯三乘歸一乘。亦正猶會三乘共般若入一乘不共般若。則三乘共般若皆一乘不共般若。特至法華始顯然說破之耳。又予觀成唯識諸論師。各述造論之意。以賢首五教義觀之。若安慧等（爲於二空有迷謬者生正解故）（大乘教理）生解爲斷二重障故（大乘教行）斷障爲得二勝果故（大乘教果）此通終教圓教。與賢首家所謂法性宗者不殊（賢首

家所謂法性宗非指般若。般若則賢首家所謂破相宗也。蓋般若宗所謂法性乃一相無相一性無性之真如法性。賢首家所謂法性則具德圓融之如來藏心。一爲大乘體。一爲大乘自體相用也。若火辨等（又爲開示謬執我法迷唯識者令達二空於唯識理如實知故）此同破相敎之空宗及法性宗之頓敎。若護法等（復爲迷謬唯識理者或執外境如識非無。或執內識如境非有。或執諸識用別體同。或執離心無別心所爲遮此等種種異執。令於唯識深妙理中得如實解。故作斯論（大乘敎理）此但爲大乘之始敎耳。故唯識亦自具始終頓圓四敎。至法相法性等則名同實異者多。此不專論撮一表以見唯識三時敎義。

二、梁君說般若家的空無與唯識家的空無原是兩事。唯識家原從分別有無入手。說遍計是無。依他是有。那無的便如龜毛兔角之無。那有的便如羊毛牛角之有。有無是對待說的。般若家直悟一切無得不墮在見解計較裏邊。拿空無來掃蕩一切的見解計較。而他所說的空無却不是一種見解計較。所以他們兩家雖然都說空無。而實在彼此不相涉。此意印度哲學概論最詳。若拿兩家略不相涉的空有去比較等差。因而去判三



時敎。這全出於唯識家對於般若家的意思的不了解。實在不對的。

今謂此非唯識家對於般若家的意思的不了解。或是梁君於唯識學所謂的遍計所執性未盡了解耳。一切的見解計較。即是遍計所執。直悟一切無得不墮在見解計較裏。即是遍計執空。故一有所得一墮在見解計較。即是落於遍計執也。成唯識論謂若執唯識真實有者。亦同法執。可見唯識依圓之有。乃非有之妙有。非墮於有所得的見解計較中者。六凡隨順遍計所執。依他起性而流轉。二乘遠離遍計所執。依他起性而解脫。此皆依遍計所執性。迷執依他起性。而或順或離。實不知依他起性的。蓋能如實知依他起性。即證於圓成實性。故必須般若將一切的見解計較完全空無了。遣盡遍計所執。乃證真如而見諸行如幻的依他起唯識。蓋遍計執性一遣除。則依他起性即是圓成實性。故一轉依間一切苦障皆成了法身妙德。然則依深密三時敎般若豈不僅高於小乘。又如何能與諸大乘中道時敎平等無二呢。但般若家說的好。般若爲一切佛法的父母。真如法性爲一切佛法的祖父母。但能空無一切見解計較契證真如。由證真如而生般若。般

若生則一切佛法自成。所謂以有空義故一切法得成。更不消說得故不說。非見不到此故不說。從有爲法說主唯識。從無爲法說主真如。從無漏法說主般若。而大乘之功尤在乎般若。蓋薩依般若波羅密多故究竟涅槃。諸佛依般若波羅密多故得無上正徧知。尙何不能圓滿哉。轉有漏爲無漏卽是轉識成智。其樞紐同在乎般若。故究言之則唯識者般若之唯識。般若者唯識之般若耳。

三、梁君說唯識家雖從有分別人手。歸根還是無得。與般若家無二。無得是佛家的真意。般若唯識本來是兩條大路。同以無得爲歸。沒有高下可言。一般以唯識爲權教的。也不是。古德如嘉祥圭峯對於唯識想去難破都無是處。又云論起來般若家的意思。是大乘教裏不論在什麼地方不能離開的。離開便不是大乘了。唯識家的意思。雖未曾如此普遍。但我看起也有同樣的重要。因爲大乘教倘若沒有唯識。單只般若的無可說的意思。那麼要說只好說小乘的教理了。那是很不妥當的。質言之。離了唯識。竟是沒有大乘教理論可得。大乘佛教離了佛教就沒有法子說明。（廣義的唯識）我們如果求哲

學於佛教。也只在這個唯識學。因為小乘對於形而上學的問題全不過問。認識論又不發達。般若派對於不論什麼問題一切不問不解決。對於種種問題有許多意見可供我們需求的。只有唯識這一派。同廣義的唯識如起信論派等。更進一步說。我們竟不妨以唯識學代表佛教全體的教理。這都是說唯識學價值地位的重要。但我們回頭來看佛教自己對於唯識學如何呢。他自己便很不重視。這種傾向是很當注意又很難講的。

今按梁先生這一段評論是極圓到的。然般若不但大乘。竟可說佛教的出世法裏。不論在什麼地方不能離開的。離開了便不是佛教的出世法了。蓋小乘的生空般若。雖未足云般若波羅密多。亦般若支流也。若唯識則無之。雖未必便非大乘。但有之者則必為大乘。故唯識端為不共大乘。與華嚴同。故唯識與華嚴的重要。在於說明無得而得的為何事。而唯識尤重說明無得而得的在尙未無得而得的時候。即為何事。梁君後時謂唯識學並非別物。原是佛教瑜伽師去修禪定得的副產物。此言最確。至唯識般若同以無得為歸。以言境唯識則然。未入行果唯識。但一言行果唯識即超越哲學要說明的。而



A541 212 0003 8932B

闡入宗教的說明。蓋哲學要說明的即是形而上學及用何契會他的認識論。形而上學即是畢竟不可得的法。如梁君在此書本是拿唯識學來當哲學講的。故其言如此。予謂專從解決形而上學問題以說之。在理論上的說明。自然在唯識學。但到真個契會。則又自然進爲般若宗及達磨的禪宗。於此可云唯識爲文字般若。般若爲觀照般若。禪宗爲實相般若。觀照實相非復理論所到。故亦即非哲學上之所需求矣。然梁君乃深知有觀照實相般若者。故曰回頭看佛教自己對於唯識學如何呢。他自己便很不重視。這種傾向是很當注意又很難講的。蓋佛教的需求與哲學的需求異趣。要在真個契會真如以發生般若而圓滿菩提耳。故上者直悟實相。其次用般若的觀照。至於唯識的說明則發生般若後自會知道的。先知道了。但增益些見解計較。毫無用處的。此即佛教不重視唯識學的原故了。質之梁君以爲何如。



中華民國卅五年五月一日

D 14780



收