唯識新裁擷彙

目錄：

唯識新裁擷彙序-李炳南居士(P3)

佛學講演集-唐大圓居士講(P4)

第一節、佛學基礎(P4)

第二節、三寶之解釋(P5)

第三節、三藏大小乘及十宗之來由(P6)

第四節、唯識之界說(P9)

第五節、十八界及種子(P9)

第六節、第八識及第七識之說明(P12)

第七節、八識約分為心意識之義(P13)

第八節、識變及四分(P14)

第九節、識體及其作用(P16)

第十節、藏識之三藏及三相(P17)

第十一節、種現之熏習(P19)

第十二節、因果之定律(P19)

第十三節、相為識變及識所變緣之解釋(P20)

第十四節、識變及其所緣(P20)

第十五節、識之境及量(P23)

第十六節、心王心所(P24)

第十七節、三種自性(P25)

跋(P26)

附錄：唐大圓居士答問淨土宗屬空派義函去函附(P27)

唯識研究要敘-唐大圓居士述(P28)

一、唯識研究述要(P28)

二、八識概論(P40)

三、東方心理學闡真(P52)

四、唯識實驗學(P65)

唯識易簡-唐大圓居士著(P82)

一、唯識三十頌正文(P83)

二、唯識三十頌易解(P87)

三、百法明門論簡義(P106)

唯識的科學方法-唐大圓居士著(P118)

第一篇、序論(P120)

一、命名之由

二、學佛必研唯識

三、唯心與唯識異詮

四、唯字廣擇

五、本書所仗

第二篇、本論(P122)

第一章、廣明唯識境

第一段、唯識相

第二段、唯識性

第二章、明唯識行

第三章、明唯識果

第三篇、結論(P150)

一、三世因果與因果律

二、引婆沙論

三、引成唯識論

四、抉擇因果義

五、餘說

唯識今釋-繆鳳林居士述(P154)

唯識新裁擷彙序

唯識之學，治者由來艱之，名相析之盡其細，術語表之極其嚴，前人有入海算沙之歎，窺師受嘔心吐血之困，可以想見其然也。近世科學興，哲學亦起而標兢，釋門唯識，竟成為時尚之學。治佛學者，不述之以為陋，治哲學者，不習之未為博，夫如是矣，然其勢之興也時以暴，之輟也時以忽，仍以其尋繹繁密，文句聱牙，非有靜定之心，剛毅之力，未易深造，故雖趨之者眾，迄無暢達之象焉。曩年偶遊台肆，敗書中睹唐繆諸作，檢歸，暇日涉獵，體格新異，語求契時，雖有紆折牽引，要不失其宗也，竊以為接引初機，頗得其旨焉。蓮友劉＊三居士，好印經以結緣，今歲，復以印經事徵詢，余曰：以質言，應取其時需，以量言，宜廣其罕缺，遂以唐繆之作告。居士曰：是作於經乎何有？曰經賴人弘，弘必有所言，因指見月，指之功德，豈不重且大哉。不觀夫今之學風，矜崇唯識，鑽堅仰高，半途而廢，倘得斯作階梯，引登極峰，五更三竿，先見旭日，昂昂峻天之陟，寧非階梯之功耶，善巧方便如之何？居士喜，編次而重梓之，為序其因緣，幷擬之名。

中華民國五十七年夏曆七夕稷下李炳南識

佛學講演集

唐大圓居士講
胡安恂居士記
任凱南居士校

第一節、佛學基礎

佛學至深微妙，今就夙昔研求所得，願抒概略，與大眾參究。大凡世界學問，種類繁多，皆為有漏，若佛學則是無漏。何謂有漏？即非究竟之意，無漏反是。譬如科學，舉凡聲光化電，辨析質力，可謂至博至精。然比之佛學，皆為非究竟。試就化學言之，分析萬物至於原子、電子，乃至以太，究竟以太為何？電子為何？終難證明，得其實相，推之他科，莫不如是，故曰有漏。佛學則不然。云何知之？即就成立此學所根據之法則知之。此學所根據以成立者，即所云量是也。原夫宇宙萬物，凡可以供實驗者，皆為有量。然若有質體，可現前直取，如科學家之直接實驗等，皆可謂之現量。若數學論理諸科，不能實現經驗，必取諸事物之關係比較而得之，則謂之比量。在佛學中之因明學，即屬此量。因明是佛學中之一科專門學問，謂能明事理之因，或由事理之原因以說明結果者，其析理極精深，略似太西之所謂論理學或邏輯。至於違背因明之法而立論謬妄者，則謂之非量。故可云非量者，比量之謬者也。或云出於現量比量之外，為現比量所不及者，亦云非量。佛學根據，乃在由比量以達於現量，故能得其究竟。蓋佛學參究之要，在於自證。自證者即自己見到之境，如人飲水冷暖自知；此之自知不足以語他人，亦非他人思議所及，故曰不可思議、不可說。然既不可思議、不可說矣，復何從而說法利生耶？則應知佛之說法，正欲教人從思議達到不可思議，使自得之，而證現量。佛之自證，蓋嘗用比量及現量，其度眾生，亦教人用此方法。故由比量而證現量之方法，為佛學之基礎，亦名之曰善巧方便。

量
- 現量 —— 自證
- 比量 — 例因明
- 非量 — 現比謬

三量之外，復有聖言量。佛徒尊佛為聖，其經典亦稱曰聖言量，猶之讀儒書者，信孔子之言；言科學者，信科學上之律例然。然各教有各教之聖言，各宗有各宗之聖言，則聖言量者豈非人人之私言乎？於是則可於前說三量中，取公共之比量以為憑信，若某聖言可由比量而證得現量者，是即真正之聖言；否則，名非聖言，或相似聖言。例如耶教言天

地萬有皆上帝所造，今試用比量研之，物若是上帝造，則上帝復是誰造？稍追究之即言窮。以是應知耶教之新舊約等，不過相似聖言。佛學則不然。凡佛說諸經教，任用比量研究之，其理愈顯，且可隨之以證到現量境界！故佛教之聖言量，為可確信。凡研究佛學者，亦宜特別注重佛之聖言量。

第二節、三寶之解釋

佛教之創始者為釋迦牟尼，出生於中印度，為淨飯王之太子；始感生老病死等而出家修道，中間苦行六年，至菩提樹下而成等正覺。其教之要領，當先明三寶。三寶者所謂佛寶、法寶、僧寶是也。佛是正覺者，法為佛所說之教義。然法與佛孰先乎？有一說曰：「法由佛說，佛證而後法出，故佛在法先。」復一說曰：「有佛出世，或不出世，而法性常住，故法在佛先。」然約言之，無論豎窮三際，橫徧十方，全為法界，無法不備；不過須有佛出世，乃能證明而得其用。譬如山岩中之鑛金，不經冶鍊，不能得金之用；法亦如是，不經佛之證驗說明，眾生不能得法之用。如是依存在言，則法在先；依利用言，則佛在先。至云僧寶，若就性言之，清淨眾也；就相言之，和合眾也。今世之亂，由不和合，若明僧義，則亂可息。故僧攝四眾，出家二眾曰比丘、比丘尼，在家二眾曰優婆塞、優婆夷。祇要能自淨其心，奉行佛法，得和合用者，雖在家亦是僧寶。由是以談，則當定名佛寶即佛；法寶則佛之法，凡法非是佛說，或為外道邪眾之法，皆非法寶；僧寶即是宏揚佛法之僧，其外道邪眾亦非僧寶也。又所云佛者，非如世人所目為神秘不可見之物，簡直就是世間覺悟徹底之人，謂於世間一切萬法迷執而不覺者，謂之俗人，其覺悟而不迷者即謂之佛。至佛典所詮之法，亦略如科學家所云自然現象，即日常所見森羅萬象之事事物物，具有自然軌則者，皆可名法，惟經佛說明後，方得名寶。

然覺亦應有界說，須覺至何等程度，方可稱佛？謂所云佛者，即自覺覺他、覺行圓滿是也。菩初依比量而漸至現量自證，是名自覺；復以自所覺者覺悟他人，如是覺行至得圓滿結果，是為究竟之佛。故自覺是自證，覺他是度眾生，亦曰轉法輪。轉法輪因對時機之不同，故亦有大小乘之分；及佛滅度後其弟子演繹，遂復有各宗派之別。

三寶
- 佛寶 — 佛
- 法寶 — 佛法
- 僧寶 — 佛法僧

第三節、三藏大小乘及十宗之來由

佛在世時，只口說法，並未著書，但因所對之時與機不同，故其說法亦方便多門。其對時則有五時三時之分，五時者如天台宗所分，一華嚴時、二阿含時、三方等時、四般若時、五法華涅槃時；三時者如解深密經所判，初依阿含說有時、次依般若說空時、後依深密等說非空非有時。其對機則有大小乘之分，謂僅能自覺及破我執者名小乘，若兼破我法二執能自利利他者，則名曰大乘。

佛滅度後，其弟子等恐正法隨滅，乃共結集其言論為三藏十二部。結集約有四次，一為弟子大迦葉集五百大德在王舍城外七葉窟最初結集、二為佛滅百餘年吠舍離城七百大德結集、三佛滅後二百餘年阿育王時華氏城結集、四佛滅後六百年迦膩色迦王時迦溼彌羅國之結集。

三藏者謂經律論。經皆佛說，律則佛或弟子說，論乃弟子或菩薩造。凡佛所直接說者為經，佛所依事制立之戒條為律，大弟子及菩薩所解釋經論要義者為論。故可以經律攝佛教，論攝佛學。經但說大旨，律條不詳說明，論則論辯經律中所未說之義，故論亦有宗經論、釋經論之分。由是研經必先究論，乃能澈底明瞭，且須完全研究三藏，方成佛學；完全根據三藏。方不違佛教。

佛說法時，既對機有大小，故其後結集三藏時，亦遂有大小乘之分；及至佛法宏衍，枝葉扶疏，乃更有各宗派別矣。夫三藏結集之後，小乘最先流通，大乘流布較後，蓋儼然與佛說法時之次第相照映。昔佛既成道已，最初說《華嚴經》，係演說其所親證之境界，凡夫小機，如聾如啞，除彼大菩薩外，不能了解。因說四《阿含經》，阿含譯云無比法也。佛說《阿含經》凡十二年，小乘之義，暢演最久。自後漸觀眾生根機成熟，再講《方等》、《般若》等經，最後乃講《法華》、《涅槃》等經，皆屬大乘。

小乘初因大天五事之爭，分為兩部：一上座部、二大眾部。上座部者，謂老師宿德之類。大眾部後復以意見歧出，分為一說部、說出世部、雞胤部、多聞部、說假部、制多山部、西山住部、北山住部，合本大眾部為九部。大眾部者謂即大天等主張改革之類。上座部亦以意見差別，又分為說一切有部、雪山部、犢子部、法上部、賢冑部、正量部、密林山部、化地部、法藏部、飲光部、經量部，共十一部。如是上座大眾之分，共有二十部。然此二十部中，揆其義理，可配攝為六宗，亦含大小乘之義：一我法俱有宗，攝犢子、法上、賢冑、正量、密林山五部，或

亦經部根本一分之義；二法有我無宗，攝一切有、雪山、多聞三部，更兼化地部末計一分之義；三法無去來宗，攝大眾、鷄胤、制多山、西山住、北山住、法藏、飲光七部，兼取化地部根本一分之義；四現通假實宗，攝說假部，及經部末一分之義，此上四宗，僅是小乘；五俗妄真實宗，即說出世部；六諸法但名宗，即一說部，此二部通於大小二乘。此外大乘者，七勝義俱空宗，則但攝依《般若》等經所立之大乘空宗；八應理圓實宗，則但攝依《深密》等經所立之大乘有宗。此之二宗，皆非彼二十部中所能有者。自佛教傳布於中國，經唐代大興揚以後，諸宗競秀，如春花燦爛，搉而論之，則可得小乘二宗及大乘八宗。小乘二宗者，一俱舍宗，說有義足以代表小乘有宗；二成實宗，說空義足以代表小乘空宗。所云小乘有宗者，其說執一切法皆是實有，與近今太西之實在論頗相似。空宗則反是，多說諸法空義。至大乘之空宗，則謂一切法從相上講，雖可云有，若從性上講，則畢竟皆空。又空者非全無物，謂無相耳。相有二：一虛相、二實相。有分別者謂之虛相，分別絕者則名實相。故實相者無相，亦即是性。《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」謂凡有相皆非實也。又佛經每以性相二字代表空有，應知空非全無，有不空者在，不空者，其性空即其相，故又云「空即非空，有亦非有。」

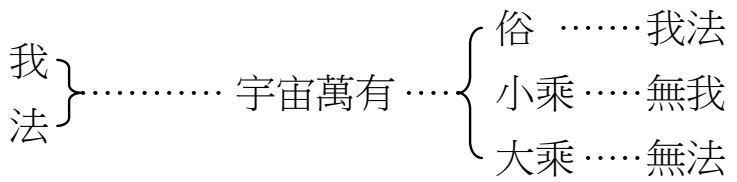
唐以後之大乘，約有八宗可言：一曰華嚴宗，以《華嚴經》為主，因闡自唐之賢首國師，又或稱賢首宗；二曰天台宗，是隋智者大師所創，以其住浙江天台山，故名天台宗，此宗以《法華經》為依，而其實修法門則重止觀；三曰三論宗，以《般若經》及《中論》、《百論》、《十二門論》為主，西土原有性相二宗，此宗講自性空，故為專講空宗；四曰法相宗，以《解深密經》及《成唯識論》等為主，其教義言宇宙萬有之一切相皆唯是識所變，創始者為唐玄奘之弟子窺基，因其住慈恩寺，或亦稱慈恩宗，此宗唐時甚盛，宋後漸衰，論疏亦失，近方自日本取回多種，又經楊仁山先輩提倡，而研究者漸盛；五曰律宗，創自唐之道宣律師，專主持戒，由持戒得定慧，亦為各宗公共之教義；六曰密宗，專主持呪，以呪是真言，亦名真言宗，他宗依理起修，此則偏重事相，與他宗異；七曰淨土宗，專主念阿彌陀佛，有三經一論等，尤重實行；八曰禪宗，以直指心性為主，梁武帝時達摩西來，始傳於神光，六傳至唐之惠能，其道大盛，宗派繁多，其實修法門有參話頭等，此宗因不立文字，亦曰教外別傳。世人或總名前七宗為教，特名此宗曰禪，亦以其曾在中國盛行故也。

總大乘各宗之教義言之，可歸納為空有二派。空主自性空，有主相

如幻有。天台宗、淨土宗、禪宗，皆空派也，而以三論宗為之代表。律宗、密宗、華嚴宗，皆有派也，而以法相宗為之代表。

前言大乘之流通後於小乘，故大乘各宗，亦多自小乘進化而來。例如三論宗實自成實宗進步而生，法相宗亦自俱舍宗進步而有。至云何而有大小乘之分？則就其教義上之範圍別之。小乘祇講自覺，大乘則講自覺覺他；小乘只破我執，大乘則兼破法執。故小乘羅漢只講自度，大乘菩薩則在一切眾生也。

今世唯心唯物二派，略似佛家之空有二宗，然彼等偏執心物，僅似小乘之偏空偏有，而離大乘尚遠。蓋宇宙萬有，可總括之為二部：一曰我、二曰法。我即為主自在義，法即軌則義。大概言之，我即主觀，法屬客觀；唯心執我，唯物執法。我法二執，愚夫所迷，聖賢所破。今表之如左：



由此觀之，俗人執我法實有，小乘法有我無，大乘則法我俱無。有疑者云：法我俱無，豈非斷滅耶？則答曰：我法本無，世人妄執為有，今斷我法，但斷其執，如病離身，實無所斷。是故空宗以空為門，證到空而非空，方名真空；有宗以有為名，證到有而非有，亦名妙有。真空妙有，乃三論與法相二宗之第一義諦也。又空有二宗，既可總攝大小乘義，故欲研究佛學，當自空有二宗始。又空宗在破相顯性，所破者乃小乘所執之法相，吾輩既未學小乘，則相無所立，破又奚從？是故今日欲逕明大乘之空義，當深究有宗，分析法相，以是義故，則此次佛學之講演，當專與諸公談唯識。

第四節、唯識之界說

一切法相，皆唯識所變，故就所變法相言，名法相宗；就能變唯識言，亦可名唯識宗。此宗有六經十一論，六經即《華嚴經》、《密嚴經》、《楞伽經》、《解深密經》、《如來出現功德莊嚴經》、《阿毗達摩經》是也；論為佛滅度後諸菩薩所造。唯識之始，宗彌勒菩薩，至無著、世親二菩薩，而宗義寖以成立。所云十一論者，即一本論，十支論是也。十支皆根據本論立說，本論即《瑜伽師地論》，為彌勒所親說，共一百卷。十支如《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》、《分別瑜伽論》，皆彌勒所造；《百法

明門論》、《大乘五蘊論》、《唯識三十論》、《唯識二十論》，皆世親造。《攝大乘論》、《顯揚聖教論》、《阿毗達摩雜集論》，皆無著造。在印度顯揚此宗最力者，即世親菩薩，乃無著菩薩之弟，其所造《唯識三十論》，在高建法幢；《唯識二十論》，在摧破邪外；至《百法明門論》及《大乘五蘊論》，亦為此宗入門之階梯。

唐之玄奘法師赴印度求法，親受業於護法菩薩之弟子戒賢，及回中國，特多譯唯識宗各經論。然六經中尚有《如來出現功德莊嚴經》及《阿毗達摩經》未譯，十一論亦有《分別瑜伽論》未翻。故今來中國者尚只有四經十論。

唯識二字作何解義，應先說明。蓋因讀佛經之難，起初即在未了名字之定義，故隨處生障，若名義了解，則亦勢如破竹，實無難事。以下所講，即隨拈名詞，詳加界說。『**識**』者分別或了別之謂也，了別即明了分別之意。簡言之，凡吾人平常能識別事物者，即是此識。又如吾人認識朋友，此識即代表吾心也。眼見即眼識，耳聞即耳識，雖眼見耳聞，亦必由識而有了別之作用。『**唯**』字是遮除義，即除去一切之謂，謂世間萬事萬物皆唯『識』之所造，除識之外，無有一法，亦佛經所稱「一切唯心造」，「萬法唯識變」者是也。譬如山河大地，世人皆執為實有者，在唯識家，不過認為心所現之影像，非實有山河大地之本體也。由是簡言之，則唯識之旨，即說明心外無法而已。以因明學三支論法言之，則唯識二字即是所標之宗，亦似太西論理學上之結論然。此一切唯識之宗，本與常識相反，不獨凡夫外道懷疑，即佛徒之小乘亦多不解，以是須詳說明。其唯識論等千言萬語，即皆屬於說明此宗之因。其明因之方法，苟僅就學理上說之，或恐難明，乃更以他事喻之。是故唯識經論之所說，即皆攝因明學上宗因喻三支之義，以如此成立之學理，方為確鑿不易。

第五節、十八界及種子

萬法既唯識變矣，今當究此識之為物，尚有種類否？謂佛經所言識共有八種，即一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識、七末那識、八阿賴耶識是也。然佛起初說《阿含》等經，只說得六識，故後來小乘宗，亦只知有六識。至佛說大乘，乃為諸菩薩立第七、第八兩識，始能窮究識之底蘊。既舉其名矣，則諸識之來歷作用，及其關係，亦為極緊要之問題，應於此詳言之。

試先就吾人之一身言，即可以自己一身作實驗之器械，而世界各處，亦皆可作唯識之實驗場。茲就眼言之，如吾人眼見時，則必有二要素：

一者了別之作用。二者所了別之物。起能了別之作用者，必須有根，其所了別之物，則名曰塵。此眼見色時，即眼根對色塵，乃生眼識。如此推之於耳，亦耳根對聲塵，乃生耳識。更推之鼻、舌、身、意諸識，無一不然，今以表列之如上。根所對塵，又或稱境，故根塵和合，乃生識；有處亦稱根境和合也。

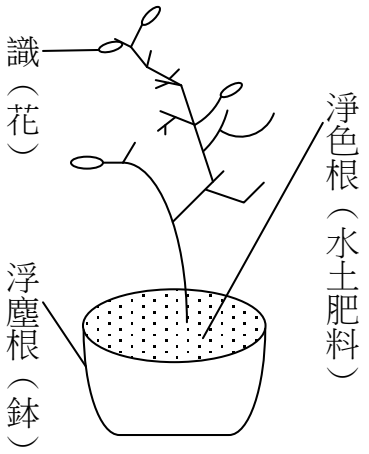
前五識即近心理學上之所謂感覺，第六識亦即所謂知覺也；但前五識各司一事，惟第六意識能為前五識之總合作用。何謂眼根？眼根對於眼識，有何關係？尤須詳為說明。此處之根字，非如草木之根。蓋草木之根，可直接生出幹枝花葉。至生識之根，不能直接生識，但能為生識之助緣，屬物質性，略似科學家言，視神經乃至觸神經細胞等；佛書亦每稱根為極微所成故。識則為無質，非極微成，不可不細辨也。

	根	塵	識
一	眼根	眼塵	眼識
二	耳根	聲塵	耳識
三	鼻根	香塵	鼻識
四	舌根	根塵	舌識
五	身根	觸塵	身識
六	意根	法塵	意識

此六根六塵六識，總合三六，名為一十八界，猶言十八個不同之種類也。此十八界，各各有自己種子，故此界字亦可作種子解。種子之義，在唯識上最為緊要，須極辨析，而十八界能攝一切法，故若明十八界義，即應知一切法各有自己種子，絕非無因而生，譬如種豆得豆，種瓜得瓜，絕不能種豆而得瓜也。又由此一切種義，則知耶教稱上帝造萬物為不通，何以故？若以一上帝為因而產生萬物之多果，則適有種豆得瓜之弊，且又破壞因果，與世間相違也。若如佛書所言，確定一切法各有種子，藉緣各能自起現行，則可談真正平等，徹底自由，及依自不依他之大雄無畏義。

於前五識根，亦有扶塵根及淨色根之分。若僅有扶塵根，則仍不能起識之作用，例如盲人眼根具矣，仍不能見物者，則當知彼眼之淨色根壞，雖有扶塵根，亦不能生見物之識也。扶塵根亦名根依處，不能發識，只能為淨色根之所依，惟**淨色根乃能發識，略與生理學上所言之神經相**

似。種子隱而靜止，及發生為識，則顯現而行，故通常種子生識曰起現行。識與根之關係，可以下圖比喻表之。譬如一鉢之花，鉢比扶塵根，鉢中之水土肥料比淨色根，花比識。蓋花非自水土肥料生，乃自有其種子，但非藉水土肥料，雖有種子，不能生長，然水土肥料，又非鉢不載，故可知**扶塵根又為淨色根之所依據**。



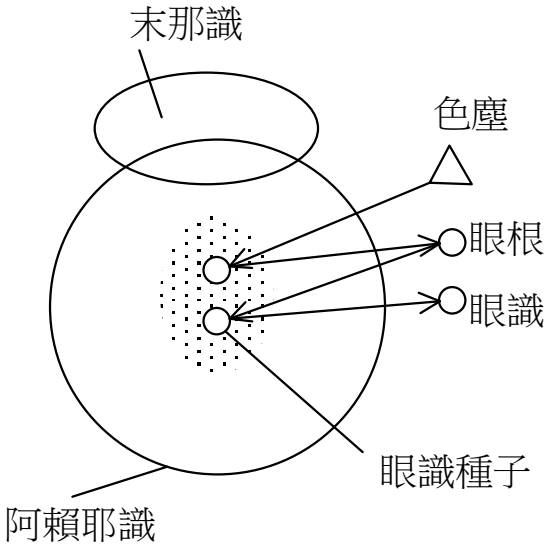
既明根塵和合生識矣，由此亦可得因果之解說，略如下圖。因喻如種子，果喻如花，由因即可直接得果乎？曰不能，因果之間，必更有緣以助之，則果乃漸次成熟，緣即上喻之水土肥料是也。由是可知識種為因，所生諸法為果，根塵等乃其緣也。

因	緣助也	果
種子	水土肥料	花
識種	根塵	諸法

第六節、第八識及第七識之說明

如上說各識皆有種子矣，然此等種子，應有貯藏之所，使歷久不失，如人自呱呱墮地至老死之際，其間生機，從無一刻之間斷，此不斷之生機為何？即識是也。由此推知，吾人之識亦應無一刻斷滅，但通觀前六識皆有間斷之時，如人閉目則眼識間斷，塞耳則耳識間斷，乃至熟睡無夢時，則意識亦間斷。然則云何六識俱有間斷，而生機仍不間斷乎？由此亦可推知六識之外，當更有不間斷之識，以續吾人之生機，即可名為第八阿賴耶識也。小乘不信有此識，因佛當時為小乘只說得六識，而此識乃專為大乘諸菩薩說者，在《成唯識論》中曾有五教十理證明。此段

所說之理由，亦彼中所說之一也。阿賴耶三字為梵音，其義為含藏，即含藏一切種子者是也。謂如六識、六根、六塵、及其他萬法種子，皆貯藏於其內。試以圖示之，假如眼識起現行，先須有現行眼根對著現行色塵，引吾人阿賴耶中所藏之眼識種子起現行，發生眼識，此為發識之一定次第，推之耳鼻舌身等識，亦皆如是。



然前五識皆有扶塵淨色二根，至第六意識，既無扶塵根，尚有淨色根乎？則可答之，曰例前五根，固應有意根，但不是淨色，只可以比量得之，蓋即第七識是也。第七識名為末那，末那單譯云意，或云意根，有思量之意。此所思量者何物？即思量第八阿賴耶識而執之為我也。我者主宰義，如世人無論賢與不肖，凡起念或與人談論，皆知有我，因執我乃始有人，彼此之分，皆不離一我；**此能執之我，即第七末那識，而所執之我，乃第八賴耶識也**。譬如以第八識為寶藏，而第七識如如看管此寶藏之人，管之常常不離此藏，亦即常常仔細思量不離此我也。

我 { 能執之我…末那識（思量也）…末那之作用 { 第七識…… 了別第八之作用 ; 意根 ……. 助長第六之作用 } ; 所執之我…阿賴耶識 }

由前以談，當知末那有兩作用：一者就**了別識言，名第七識**；二者**就生長義言，亦名第六意根**。蓋意識亦有我執，實根據於第七識而有也。然末那既為一識，亦必有根，此即是第八識，**以七八兩識，可互為根**，略似說易經者云：太極動而生陽，靜而生陰，一動一靜，互為其根者，即似八識喻陽動，七識喻陰靜，兩互相似。又末那祇管內之第八識，意識可通外內各識，故明人註解，有說第七識為傳送者誤，無已則意識尚可有傳送之義耳。

第七節、八識約分為心意識之義

上來所說識有八種，亦可依別義分為心意識三。茲說明之如下：

（一）心　第八名心

（二）意　第七名意

（三）識　前六名識

云何名心？心者集起義，謂能集諸種子起諸現行者，特名之曰心。若但就能緣慮之義言，則八識皆可名心；若就集起言，則唯第八識可名為心。何以故？唯第八識能集諸種子起現行故。詳言之，賴耶含藏一切種子，譬如府庫儲藏一切物品，方其未起現行，不曰識而曰種，及已現行，不曰種而曰識。蓋賴耶能集積所經過之緣慮而不失壞謂之諸法種子，又能重新生起所經過之緣慮，謂之諸法現行也。若但就念念生滅平等無間之義言，則八識皆可名意，若就恆審思量言，則唯第七識可名為意。何以故？唯第七識恆審思量第八見分為自內我故。若但就明了分別境界之義言，則八識皆可名識，若就了別粗顯境界言，則唯前六可名為識。何以故？以前六能了別六塵等粗境故。詳言之，即前五識僅能了別自境，意識則能了別前五所了及未了之境，但所了別者，其境皆粗，如眼觀色、耳聞聲、乃至意識緣一切法，皆粗顯易知，不似第八第七所了別之境，皆是微細難知者也。

由上多言，總括而談，則諸識皆有集起義，唯第八識集起之義最勝，故特名心。諸識皆有思量義，唯第七識能恆審思量，故特名意。餘識皆有了別之義，唯前六識能了別粗境，故特名識。

至第七識恆審思量義亦可統依八識比較而析言之。

（一）恆而非審：謂第八識，雖現行相續不斷，而有恆義；然其思量之功能淺，故曰恆而非審。

（二）審而非恆：謂第六識，以第七為根，亦能思量；然有時生起，有時間斷，故曰審而非恆。

（三）非恆非審：謂前五識，必得意識相俱，而作用始能明了，故曰非審；又前五待緣而顯，緣缺則不生，故曰非恆。

（四）亦審亦恆：謂第七識執八識之見分為我，思維量度，故有審義；又第八識所執之我無間斷，則第七能執我者亦無間斷，故亦有恆

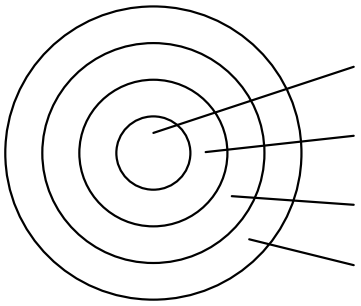
義。

第八節、識變及四分

世間萬有，皆識所變現，故識之用在變。變有能所，能變者識也，所變即萬物也。法性離言，本不可說，唯識之義，即用顯體。體者如如不動，用則變動不居。故識之變也，生滅如幻，非實有性。以八識皆能變，亦可依前說心意識三，約之名三能變，初能變是心，即第八識，第二能變是意，即第七識，第三能變是識，即前六識。在《成唯識論》合稱為三能變相。相是由識變現，而性則始終不變。更表之如左：

識 { 性 …… 不變
　 { 相 …… 變

欲了相之如何變現，應先明識變之義，當分析識之四分：即見分、相分、自證分、證自證分是也。圖之如左。



證自證分（能親證第三自證分緣見分不謬）
自證分（相見二分所依能親證見分緣相分不謬）
見分（能緣為義謂心性明了能照前境）
相分（相謂相狀所緣為義若見緣心亦以心為相但唯所緣）

（一）相分 …… 所緣 } 虛偽
（二）見分 …… 能緣 }

（三）自證分 …… 能緣見分 } 真實
（四）證自證分 …… 能緣自證分 }

相即識所變之影像，此乃識之一分，故名相分，例如色塵有黃青等相狀、聲塵有可意不可意等相狀、乃至法塵起則有色心等相狀；第七緣第八見分，則帶我法等相狀者皆是。見謂見照，有能緣慮義，即能緣慮色聲等相者。自證者緣自見分，故名為自證，亦名自體分，謂此分是識之自體，見相二者之用，皆以此分為所依。證自證者。謂能親證知第三自證分之不謬。又第二分唯緣第一，第三分能緣第二第四，第四唯緣第三，至第一分僅為所緣而不能作能緣。此四分之所以成立，不增不減者也。

相見兩分，不在心外，然今觀山河大地分明在外，何謂不在心外乎？蓋因山河大地即心所變之相分，相分復依見分而起，凡見分之能緣山河大地等，雖似在外，實因內之自證分而起，蓋**自證體上有二功能：一能緣用，即是見分；二所緣用，即是相分。**若攝用歸體，唯一自證分，此如蝸牛之頭上，幻生二角，二角生時，居然似有，及其滅也，了不可得，相見二分之生滅，亦復如是。至自證分不隨相見而生滅，則如二角滅時，蝸牛之頭仍然不滅。至蝸牛之身及殼，為蝸牛頭之所依而起者，亦可比證自證分。

能緣所緣，可包括世間一切事物，故可云世間一切法，皆唯識之見相分。又通常所稱無情物，即無情識之物，皆僅為所緣；至有情物，所謂有情識者，則既為能緣，亦可作所緣也。

宇宙萬物
- 能緣…… 見分（見分即我相，能思慮有主宰之意，故名為我）
- 所緣…… 相分（相分即法相，能軌持之意，故名為法）

心之分析，亦經過數師，自簡至繁，漸次進化，及護法始言四分。

（一）安慧立自證一分：約唯識門立

（二）難陀立見相二分：約心境門立

（三）陳那立相見自證三分：約體用門立

（四）護法四分：約量果門立

前三種分法，雖各不同，而皆不違理，但畢竟以四分為最完備。所以者何？護法以第二分緣相分時，則第三分為量果；第三緣見分時，則第四分為量果；至第三分緣第四分時，復以所緣之第四為量果；第四分緣第三分時，亦即所緣之第三分為量果。以後二分功能相同可以互緣，故不必更立第五分也。

第九節、識體及其作用

八識既可概括為心意識三種矣，然諸識之體用，皆可就一身實驗之，譬如吾人晤一良友，起初相視，則用眼識，及與接談，則次用耳鼻舌三識，行握手禮，則復用身識。然此所用之前五識，各識各作一事，不相聯絡，則認識之作用，猶不能完成，終於不認識矣，故有聯合前五識之一識者，即意識是也。及用意識，始知辨彼此、分自他，亦知向者所用之眼耳鼻舌身皆為我有，非屬於他，則認識亦因此而的確。然實按之，所以起此自他之分者，則不僅意識也，其間，尚有一所執之我，即第八

阿賴耶識，亦必有一能執我者，即第七末那識，如是細究一認識，則八識之作用顯然。且第八識為前七識之所由起，故又名根本識，前七識皆從第八識轉變而生，故共名轉識。又第七識專為對內之第八識起作用，不預外事。至第六識雖依末那識而起現行，然能內外皆緣，無所不可者也。

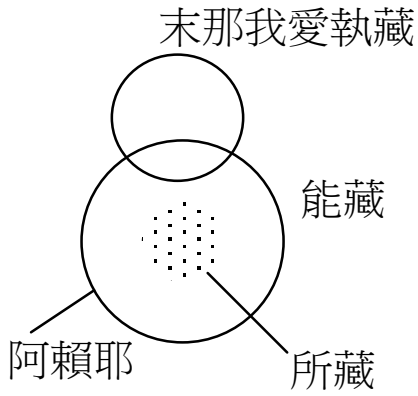
上段由在外之前五識，證有在內聯絡之意識矣，今復可以由在內之意識，證明聯絡前五識之作用。譬如吾人執筆畫一人之像，心中須先想念其人之眼耳鼻舌身等像，後乃著筆。然此能想念者即意識，其所想念之眼耳等像，亦是意識所現之影，即相分。此影像相分，對某人之像言，則為過去；對將畫之像言，則為未來；就人像與畫像之中間言，則為現在。以是當知意識之所緣，通過去現在未來，及內外中間，固無不可者也。

識之相用雖有八，而識之實性無別。以是《楞伽經》有頌曰：「心意識八種，俗故相有別，真故相無別，相所相無故。」

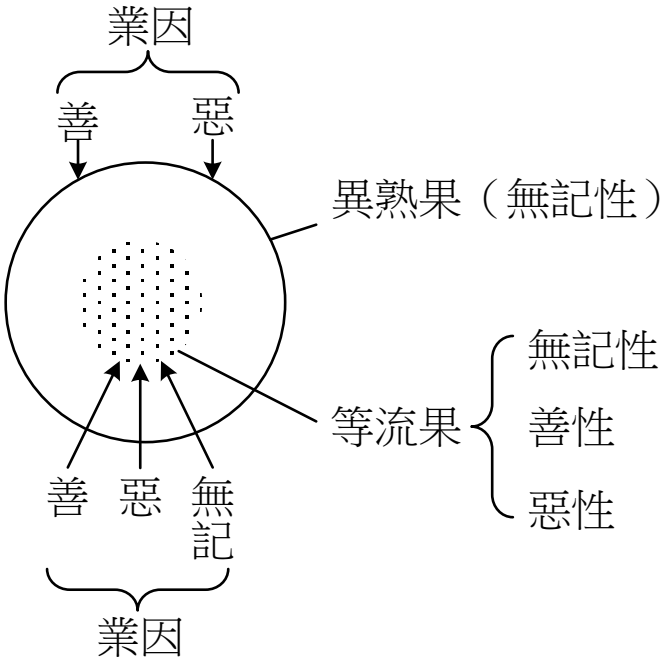
問曰：為一切眾生共有八識？為各有八識耶？答曰：此譬如大海之水，其體普遍一切，以桶取之，則為桶水，以杯取之，則為杯水，乃至以種種器具取之，則可安名為種種器具之水。識海亦然，由天人鬼畜等六道之眾生種種差別，各隨其業力所稟受之識，亦復各各不同，如人道所受之識，與畜道異，各成局部，不徧一切矣。又他宗所言之性海，亦即此之識海，蓋就體言之名曰性，就用言之亦名曰識也。至《中庸》言「天命之謂性」等，性本即此徧一切之識海，唯因眾生各所受之性，萬有不同，故復可名之曰命。

第十節、藏識之三藏及三相

阿賴耶識亦名根本識，因其為前七識種子之貯藏所也；前七識既能變生萬法，故阿賴耶亦為萬法種子之貯藏處。此識之所以名為藏者，約有三義，謂之三藏：即能藏所藏我愛執藏是也。以圖示之。其第八識就現行諸法熏入能貯藏成種子言，謂之**能藏**；就所藏之種子能起現行言，則謂之**所藏**；又第七末那識常執阿賴耶為我而愛著之，故亦名**我愛執藏**。



藏識又有三相：**第一自相**，即阿賴耶，謂其本相是能藏也；**第二果相**，即異熟，此異熟亦有三義，謂阿賴耶由前世造業之因，而今得此果報，其成熟不一時，故謂之**異時而熟**；又因時造業，性是善或惡，及其成熟，則共變為無記性，故亦名**異類而熟**；又自未熟之因，至已熟之果，中間當經許多變異，故亦名**變異而熟**也。然世人常言因果不爽，今異熟果是無記，而其因乃有善惡，豈非因果有爽乎？則當告之曰，眾生之得果有二種：一**異熟果**、二**等流果**。以圖表之。

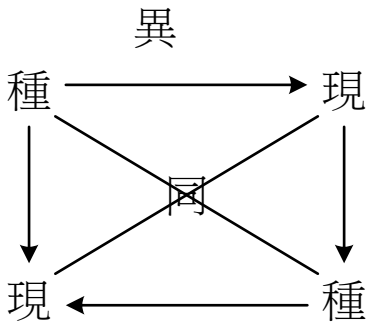


若就藏識之體論，則為因中有善惡，果唯無記性之異熟果；就藏識中所藏之種子論，則為因是三性，果亦有善惡無記三性之等流果。如上圖。異熟果之業因，但有善惡二性，而無非善非惡之無記性。至等流果之種因，則三性俱備，謂其因與果是平等流類也。譬如富貴人之身體，與乞丐之身體，同是五官百骸，無有差異，是即其無記性之異熟果。至於其所享受，或富貴、或貧賤，則由其前世所造之業，有善惡無記之不同，在藏識中成為種子，故今世由種子起現行，則善種子受樂果，惡種

子受苦果，若種子不善不惡，則受果亦是無記，以是故名之曰等流果。然種子雖由先業造成，而今生亦可由自己轉善為惡、化惡為善。故因果之律，與造命之理，適以相成也。**第三因相**，謂此識能藏一切種子，即萬法唯識變之功能潛在其中也。所謂潛在功能者，譬一堂之生徒，上習字課，當未書寫之先，同是此手此筆，不知其孰為能者，及既開寫，則見有一習即佳者，有稍佳者，有全不佳者。其一習即佳者，當知有善書之潛在功能在其手也，故其起現行亦甚美矣。此段有須注意者，即此所言之種子，非即穀麥等種子，不過借以為喻，葢穀麥等種子，皆為識種子現行之果，而實非識種也。

第十一節、種現之熏習

種子既能起現行，而現行亦能熏成種子，此之謂**種現熏習**。熏習之義，如衣中帶香，相習日久，則衣亦有香氣，普通所謂「習俗移人，賢者不免」，及「入鮑魚之肆，久而不聞其臭；入芝蘭之室，久而不聞其香」等，皆熏習之義也。但種子與現行循環相生，譬如今日吾人在此聽講唯識，由耳識傳入心中，藏之成為種子，是即所謂現行熏種子也；及到明日，我以所聞者復講與人聽，是所謂種子起現行也。又由今日此種子藏我心中，經過久遠時間，尚能隨緣成熟，再起現行，則當知此種子在我心中，必能自類相生，繼續不斷。以是種子之相熏，可約分為二種：一自類相熏，即種生種或現生現是也；二異類相熏，即種生現及現熏種也。譬之吾人聽聲而記其言詞，是因聲雖滅，而聲之氣分能藏於賴耶中。彼科學家言吾人能記憶，係由於腦筋中刻有極微之縐紋者，殊不知姑無論彼縐紋是否即記憶處所，而司刻畫此縐紋及熏藏此縐紋者，固顯然有一虛靈不昧之專識在也。自類相熏，異類相熏，可表之如左圖。

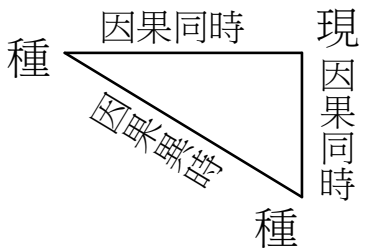


凡自類相熏，則因果異時而成，異類相熏，則因果同時而成，所以者何？例種子生現行，現行熏種子，此三法展轉相熏，則如天秤之稱物，此頭低下若干寸，而彼頭亦昂上若干寸，此低昂之度恆相等，以比種滅時即現生時，或現滅時即種生時，故名曰因果同時；至種生種，現生現，

以是同類，則必前滅後纔生，故曰因果異時。

第十二節、因果之定律

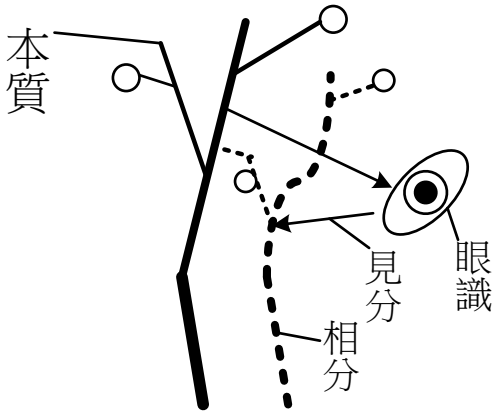
上節種現熏習之理，亦足以說明因果之定律。蓋種子生現行時，則種子為因，而現行為果；現行熏種子時，則現行復為因，而種子為果；如此三法展轉相熏之時，則因果不爽之理，確然成立。且其因與果必同時，亦足徵之實事焉。如種豆然，豆芽發生於種子上時，其種子仍存在根上而未脫，亦即種現同時之一證也。此因果之同時，只變其相，不變其位置也。至因果之異時者，則如種之自生經若干時，或久或暫，必前念已滅，後念方生，既有前後，則因果不能同時也。以人事譬之，如一曾無飲酒經驗之童子，一旦其鄰飲以美酒，此童有飲酒之現行，熏種子於其藏識中，此謂之現熏種，是因果同時也。旬日後此童因讀書見酒字，而思及前飲之美酒，遂起又欲飲酒之強念，則知此酒之種子，曾在識內生滅相續，自成異時之因果也。總之依上理推究，則知世間一切法之果，曾無無因而生者，是為因果不爽之定律，世人每見人作事，忽出軌範，詫為怪事，不知其人之藏識中或當此生，或在前生，曾因造一善惡之業，植如彼種子，雖經久時，又無他業以消滅之，如是一遇適當之緣，乃迸發而為如某善惡之果也。以是古有頌曰：「假使百千劫，所作業不忘，因緣會遇時，果報還自受」者，正因果之定律也。又經言：「眾生畏果，菩薩畏因」，亦此義耳，但若習自心一切法不受，固為不造業種子矣。然姑無論行之維艱，即令能之，而藏識中宿有之種子，仍可遇緣發生，成為現行之果，故必廣覓方便，拒新種而不受，洗舊種以必淨，如《老子》云：「損之又損，以至於無。」其庶幾乎。



第十三節、相為識變及識所變緣之解釋

上節所言因果，不過種現熏習之理，自作自受，亦均自藏識所變現。然識變之義豈僅一已前後之事所憑乎？即當前宇宙萬有，何一非識之所變也。蓋當前萬有，即各個體因果之總體，各個體之因果，既為各個體之識變，則當前之萬有，亦不外眾生之識變，**其能緣者即識之見分，而**

所緣者亦識之相分，見相分既為是識，則能所緣亦應不離識。難者曰：萬有固為識變，然所託萬有之本質，非識能憑虛而構造者，譬如我眼見此粉筆，若將粉筆拿去，則即不能見，是此粉筆之本質，不為識變明矣。則應之曰：識變有二種，須知影像相分各個眾生之前六識所別變，本質相分為多數眾生之第八識所共變。所以者何？謂萬有之本質，皆不外色聲香味觸法之六塵所變，而六塵之種子均藏在眾生之第八識中，由種子起現行變成山河大地等，我眼識之見分緣之，因而生起眼識之相分，與彼色聲等所變之本質相似，則疑眼識之所緣是其本質，其實仍是眼識自己之相分耳。茲更舉下例以詳。例如我眼看現前一樹，見為紅花綠葉等，常人固以為此所見之紅花綠葉等，即此樹之本質矣；孰知此紅花綠葉，寶非樹之本質，不過我眼識之見分借之為模型，而造成眼識之自相分，儼然如紅花綠葉之樹，此略似照相器依人身所拍之照片。世人之所見，僅照片上之假影，而皆疑為是本質之人者也。眼識之緣色法如是，耳鼻舌身意識之緣聲香味觸法等亦然。由是推之，吾人所緣之大地山河等一切諸法，皆是自識所變無非假影而已矣。故經云：「諸識所緣，唯識所變。」

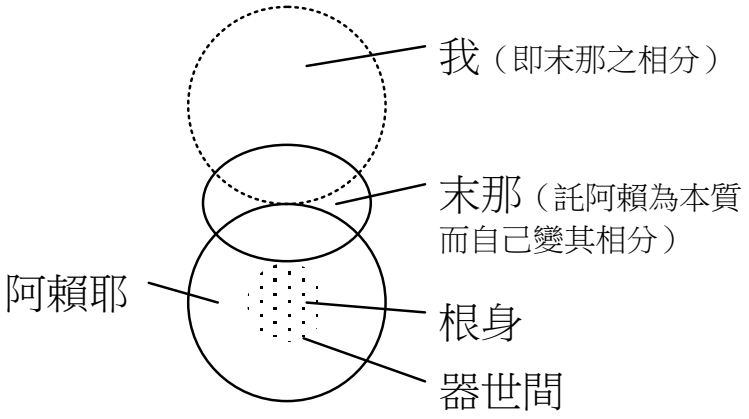


由上言之，萬有之本質，為眾生之識所共變，一己所見之物，為己識依本質所變起之相分，既如是矣，然則物之本質，終無由可得乎？曰其然豈其然。夫既明萬有皆唯識所轉變，則吾人所住之斯世，甯復有可執滯者乎？幻境耳！魔宮耳！吾人亦即同此迷夢所繫之魔屬耳！此樹也，此花也，非一非異者也。掀破六識則樹非樹、花非花，或則亦樹亦花，將為塵點或為金光乎？空猶有相不可狀也。經言不可說、不可思議，出於言詮之外者，是即萬物之本質，亦即我之實相也，故曰實相無相，亦謂之真空。

第十四節、識變及其所緣

上節論萬有為識變,，以眼識緣樹為喻，樹相為眼識所變之相分，其他耳舌鼻身等識，理亦相同，不過所託之緣不同，如耳得聲為緣，而所

聽之聲，即聲識所變者是也。然前五識所緣為五塵，祇能緣現在境，如眼見色、耳聽聲，色去聲泯，即不能生色相與聲相矣。至第六識，則所緣者為一切法，能緣過去未來及現在三際之法，譬如昨日眼見之花，今日花謝，眼識雖不起作用，而意識能想見之；或明日將開之花，今日眼識雖不能緣，而意識亦能緣見之。以是知意識能緣過去現在未來之一切五塵。



第七識執第八識為我，其所緣者即第八阿賴耶識，而能緣者為第七末那識，阿賴耶本非是我，只因末那虛妄計度，以其見分託賴耶見分為本質，復自變其相分而執之，以為是我，其實仍自己之相分而已。圖之如前。

第八識之所變緣，可分三種：一種子，是阿賴耶自己所變，亦即所緣；二根身，即浮塵根及淨色根，合名有根之身，亦是阿賴耶所變及彼所緣；三器世間，即山河大地等，為吾人根身日常所依住者，皆為阿賴耶識之所變及所緣。

問曰：何以知根身為第八識所變所緣，且既為識變，吾人死後，識既離身，何以遺尸猶存耶？答曰：應知阿賴耶中種子之變，本有兩種：一名共變種、二名不共變種。由不共相變故，則識去而尸骸當與之俱去；由共相變故，則識離身時，為自識所執持之一分根身雖去，而為他識所共持之一分根身猶在，故死後他人尚得見其遺尸。

又第八識之變緣，依如上說，共變及不共變，復各開二，約為四種：一者共中共變，如山河大地，為諸有情識所共變，亦同享受；二者共中不共變，如此校舍，為湘中公產，可云共變，但享受者，僅限於此校同學諸人，故亦云共中不共，又如有主之田宅亦然；三者不共中共變，如人眼之浮塵根，即俗名肉眼者，其為吾人各個人自變自用，固可云不共，但他人亦得見之，復可云共；四者不共中不共，如眼之淨色根，無質可見，深藏密勿，是各人之自變者，固可云不共，他人亦不得而受用之，

故亦為不共中之不共矣。

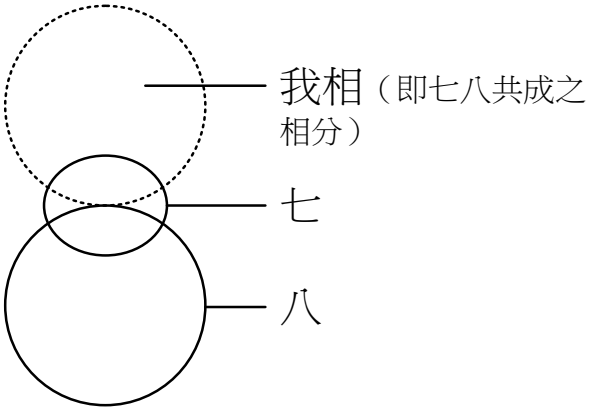
第十五節、識之境及量

總八識而言之，能緣有三量，所緣有三境。就境言之：一性境，性即實也。性境即實境，因彼境從實種生，有實體用，故名性境。譬之此棹，可現實受用者，亦知其從實種生，故名實境。凡前五識所緣色聲香味觸等五塵，皆此所談之性境。又第八識所緣之三種境，如種子、根身、器世間等，亦均是實種子，或從實種生，有實體用，故皆屬性境。

至第六意識所緣，有一分之性境，即五俱意識是也。何謂五俱意識？謂與前五識同時俱起，最初一念之境，即與前五識同為性境；及至繼續之第二念，起妄想分別時，乃為意識之本來作用，則非性境矣。如眼看花，最初一念，只見是花，不分別花之美惡等，即是五俱意識中之眼俱意識，名為性境；及次念分別花之美惡，或起種種妄想者，名為獨散意識。而其所緣之境，多非真實，或為獨影帶質二境，下詳言之。

二獨影境，與性境相反，不由實種生，亦不必有實體實用。凡由意識妄想所緣之境，獨自現起，祇有影像相分者，皆是此境。亦分有質與無質二種：如吾人獨坐室中，想念山河花木等，則為有質獨影境；或想念兔角龜毛等畢竟無有之事，則為無質獨影境。

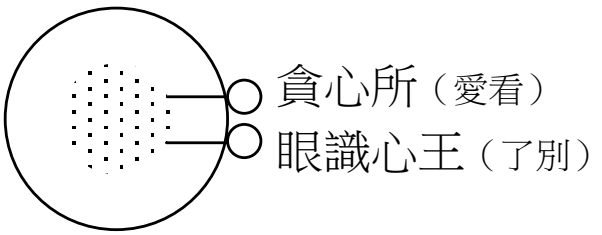
三帶質境，謂帶託本質而生之境也。前五識所變，亦帶本質，何以不名帶質境，而獨名性境耶？此因前五識所變相分，必與所託本質極相似，故名性境；此所變之相分，不必相似，故特名帶質。此帶質境亦有真似兩種之分：如第七識緣第八識之見分，執之為我，此名以心緣心之真帶質境。古有頌云：「以心緣心真帶質，中間相分兩頭生。」謂如圖第七末那緣第八阿賴耶為本質，造作我相而執著之，此我相之相分，本從末那見分之一頭，及賴耶見分之一頭，和合生起，如兩燭中間所生之黑影然，以兩燭皆能發光，而中間所生之黑影，即出自兩頭之燭光也。第七八識皆是心法，又皆能緣，故其相緣所生之我相，亦出自能所緣之兩頭。至似帶質，則是以心緣色，色法無能緣，僅作所緣，故心識之見分託之，變其自己相分而緣之，僅是自見分一頭之關係。是以玄奘法師亦有頌云：「以心緣色似帶質，中間相分一頭生」也。此似帶質多為第六意識所緣之境，亦即是上述之有質獨影境。



能緣為見分，所緣為相分；所緣既有三境，則能緣亦有三量。茲更述之。三量者，即前所講之現量、比量、非量也。現量者，謂現前量度，未起妄想分別者，如前五識最初一念緣性境者是也。比量之所緣為獨影境與帶質境。非量之所緣，亦通帶質與獨影境，如六緣七八，皆是比量；七緣八則為非量者是也。又總言之，前五識即現量，第六意識通三量，其中五俱意識是現量，餘意識通比非二量，第七識完全為非量，第八識為現量。

第十六節、心王心所

八識均名為心王，所以名之為王者，謂其性能自主，自發命令，不繫屬於他者也。其有隨心王而起，繫屬於心王，不能自在者，謂之心所。若心所隨從心王，同緣一境時，名之曰王所相應。故心所係與心王同一時起，同緣一境，不過行相各不相同爾。譬如眼看花時，其眼識心王，只能了別是花而已，若同時隨起貪愛此花心，則此貪愛即心所，係隨眼識心王而起者。



一心所共有六位五十一種，即第一位名徧行五心所、第二位名別境五心所、第三位名善十一種心所、第四位名根本煩惱六心所、第五位名隨煩惱二十心所、第六位名不定四心所是也。其梗概可顧名而思其義，其行相詳《百法明門論》。不贅。如上所講之貪愛心所，即屬第四位中之根本煩惱是也。其第六位名不定心所者，因悔眠尋伺四心所，其為善為惡皆未能定故也。隨第八識而起者，只有徧行五種心所，即觸、作意、受、想、思五心所是也。觸者接觸之意，作意為起念，受即領受，想即

想像，思則有造作之義。若順其發起之次序言之，則最初與心王相應起者為觸心所，觸迺起作意，既作意則有苦樂等感受，由感受而起想像，因想像而起善惡等造作之思也。

隨第七識相應起者，有上之徧行五種，及根本煩惱中之我愛、我見、我慢、我癡之四種，又加惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知，及別境中慧心所，故此相應之心所，共十八種。

隨前六識起者，凡五十一種心所，均得相應。

又心王心所，各有種子，均藏在第八識中，其現行時，各由其自種而起，故其行相不同。

八識能變所變之相，統謂之唯識相，謂宇宙間形形色色，皆識之見相二分所變現也。見分變者為我相，相分變者為法相。吾人隨我相法相而起執著，其隨我相起執者，謂之能取相；隨法相起執者，謂之所取相。亦如科學中分精神物質二方面相似，精神方面即能取相，物質方面亦所取相也。以有能取所取，遂生宇宙萬法，此萬法皆由因緣而生，故宇宙略成一緣生圈，此圈內皆能所相須之我法和合物，故總括萬有，不過我法二者盡之矣。又我法皆緣生之法，名為依他起性，謂我法非無因而生者，但其生無自性，只是依他眾緣而生者，故宇宙萬有，不過眾緣和合所成之假相也。當眾緣暫合時則儼然，而生眾緣拆散時，亦俄銷滅。譬如水遇冷而成冰，以水為冰因，冷為冰緣，因緣和合，冰相宛然，因緣散時，冰復成水。推之氫氧二氣為因，遇冷為緣，而成水相，莫不皆然。更推之萬有，均一一如是，因緣聚則突然有，因緣散則畢竟無，此即非有非無、亦有亦無之理。故人我萬有，均此緣生圈之現相耳。吾人之執著為實有者，由於不了解此理，譬如演戲然，不過各各戲子裝扮而成種種戲齣，不知者妄執台上實有關羽張飛等人，南征北伐等事，豈非愚癡之甚乎。

第十七節、三種自性

一切法約有三種自性：謂依他起自性、徧計所執自性、及圓成實自性是也。依他起自性，前已說明。徧計所執者，即是執外物為真如，上節所喻愚人迷執戲中之將相乞丐等為實有者是也。圓成實性者。即就依他起上去徧計所執，斯即真如，亦名唯識實性。謂之圓成實者，因此性乃圓滿成就而實在者也。真如二字，本義為如其萬法之本性，不增不減之謂。簡括言之，因依他起而生我法之徧計所執，若能視察此我法二空，

即名真如，故真如乃我法二空所顯者也。

空有二種：一者空、二者空空。一者之空，即頑空，亦名惡取空。二者之空空，即真空，亦名善取空，亦名非空非有。法相宗之宗旨。概可以非空非有四字括之，亦即空而不空之意。其要在先講明依他起性，以此為基本，使人心中了了分明，無所執著。如是作事，舉凡修己接物，能真自由，一切不為我法障害。設有為我法障害時，而此心中了了分明，能預作善巧方便，以制止或化導之。若在未達目的以前，心無迷蔽，無恐怖，而又知因克果，有積極之把握，決其後一定能達目的也。故大乘佛理，可簡言之即是破執，執則迷，不了解法相之來由，因之倒行逆施，所以大亂；破執則悟，能解脫法相，不為法相所縛。所謂明心見性者，亦即是了解萬法之相而已。蓋明心即是明唯識相，見性亦是見唯識性，唯識相即依他徧計二性，是有相相；唯識性即圓成實性，是無相相。以是古德所云「明心見性」者，謂之唯識相可，謂之唯識性亦可，總之一切唯識而已。

跋

本局創辦伊始，唐大圓居士自武昌寄來斯集，囑印流通。光輝本局，不勝歡迎。竊以世間一切學術，佛學無所不包。但因時地不同，眾生性樂不一，故其流布遂致千差。我國宋代以後，學者習談性理，故佛學亦性宗是尚。加以禪宗大行，群以文字相為垢病，致使佛學日見空疏。近代科學西來。學者心理為之一變，棄空就實，故相宗學說大契其機。況現今研究科學者，亦復趨重心理，與我佛學唯識家言，尤屬相當。奈唐代唯識著述，文多簡奧，未易了解，學者苦之，斯集由唐居士以微妙辯才發揮勝義、胡居士以流利文字筆述玄談，能令讀者不障於文而通達法相。由是以往，四經十論可以探研。妙有既彰，真空易會。然則斯集所講雖屬少分，而佛學全體皆於是基礎之矣。有益於學者，豈淺鮮哉？校印既竟，因跋數語以告讀者。

民國十八年十一月范古農識於上海佛學書局編輯室。

附錄：唐大圓居士答問淨土宗屬空派義函去函附

大圓居士慧鑑（略）頃由李經緯居士交來大著《佛學講演集》，拜讀一過，以法相文繁義幽，學者苦之，得居士開演明白如畫，字句間流利無滯，豈但初學者之梯航而已，即久修之士，欲言莫達，其苦亦得藉以解除。已囑局中趕早付印，以慰見聞。惟集中第三節，說大乘各宗教義總歸空有兩派而以淨土屬空派，竊所未喻，得毋可以商量乎？夫以禪宗從空門入，淨宗從有門入，古德如徹悟輩言之屢矣，按三經一論，都說相有，罕顯性空，縱觀真如法身及往生無生等文，亦儘有之。然是心作佛是心是佛，及自性彌陀惟心淨土等義，均與唯識相應，謂被代表於三論宗，無甯謂被代表於法相宗也，然乎否乎？如以為然，則集中當稍更易，如以為否？則請一言開示，俾得印附斯集之後，以釋同抱斯惑者之疑情，專此請教，並希即復，（略）

教弟范古農和南

古農老居士慧鑑：奉讀手教，辨析法相，如數家珍。愛我既殷，欽佩亦至。圓之粗心浮氣，率爾成論，疎漏每多，今得大善知識指示紕繆，無任歡躍。唯圓所說空有，即以詳分別法相者為有，以括言性體不復分別法相者為空。淨宗經論，雖亦說極樂境相，稍似說有，然其要旨，在以一句彌陀，總括三藏十二部經，不復分別法相，理應入空。其是心作佛唯心淨土等義，正是唯識從有說空之證，謂之非空非有則可，直謂之有則不可。又徹悟僅以禪淨相對比較詳略，尚可云禪空淨有。若總比八宗以淨為有，恐難以簡他宗之濫矣。因之拙作所判，不無稍有微意，未識高明以為何如？然居士之妙論，亦堪並行不悖，或兩不相妨矣。手此教復，幷頌道安。

弟唐大圓和南。

唯識研究要敘

武岡唐大圓

世人讀書，有大蔽二：一者好奇蔽，若書名尋常、裝潢陳舊者即不耐讀；二者率意蔽，當興會淋漓，隨閱數紙，及興盡則置之不顧。是二蔽者，一起自主觀之人，若著書者，故巧其名，新其式，皆能對治；一繫於客觀之書，若全書繁廣，要領難見，則必待善讀者鉤玄提要，抉出指南，如世所傳提要、書後、題評、札記等，為最不可少也。予茲小冊，原為初學唯識者導以先路，且前半多贊說唯識，無甚深義，稍研法相者，或忽之不欲竟讀；然後半談三性及行位，實有奧妙，或昔人所未曾道者，恐世因敝衣失卻明珠，特預為一言以弁其端。

唯識研究述要

唯識為一切學術之淵藪，乃有識者所公認。況自歐戰告終，學術恐荒，國人應時勢之需，益提倡佛法，復以唯識一宗，能達思想之高潮，濟科哲諸學之窮，遂於各大學增設此科，頗致學者之注意。唯昌明絕學，談何容易，聊述端倪，用資津逮云爾。

將談研究唯識之方便，應分為二：一攝要概談；二據論示例。今初概談，復開為十四。

一、為利他方便而學

佛法小乘，偏重自利，大乘則自利利他。佛為利他，特說八萬四千法門，對治八萬四千煩惱，謂之方便。唯識之學，能盡方便之善巧，故吾人學唯識，亦為利他方便。

二、暫捨他法專治此門

學無專攻，則不能深造，不深造，則不能顯學術之大用。自既無益，何能利他。世人每因泛濫靡歸，無效中輟，或淺嘗皮傅，自誤誤他。況此深博，務在專攻以求直達矣。

三、入此門已亦可旁及

唯識之學，在佛法為經律三藏之共通思想，大小乘各宗，無不依之而發展。在世法則談色與心，亦能括唯心、唯物、本體、現象等義，故誠能深入此門，自可旁及佛法各宗，及世間科學哲學等，為最順之程序。但若未研此學，輒泛應博覽，每有途歧之歎矣。

四、為堅固淨業而學

今世大亂，人心濁污，故世界亦混濁。欲對治此世唯修淨業，修淨業即念阿彌陀佛，求生極樂世界，為當來事上往生。但修唯識道理，若念念念佛，則念念中見佛聞法，現前即可變此世為東方淨土，是為理上往生。凡修淨業者，若執理味事，則徒勞唐功；若執事昧理，亦弗得究竟。唯善解義，而又精進念佛，則淨業堅固，決定成就。

五、以識為食

佛說一切眾生，皆依食住，食有四種：一曰段食，謂如吾人日用飯菜，段段入腹，能滋益身體者是；二曰觸食，如感觸喜怒，或致忘食等；三曰思食，如孔子發憤忘食等；四曰識食，謂吾人以識住持身命。前一種僅欲界五趣雜居地有，色界以上則不用段食。觸思識三種，則通三界皆有。且依唯識談，則段觸思三食，皆不離識。是則吾人雖云依食而住持生命，即無殊本來依識而住也。但世人盲無慧目，雖常住識中，而莫知其所以然，所謂人莫不飲食也，鮮能知味也。今學唯識，即當重提以識為食，使時時研究，知其如粟帛之不可須臾離，亦即使其食而知味也。

六、以方便為究竟

唯識之學，本普徧一切，未學則見若高不可攀，以語言文字為隔閡故。若真欲入此門，須先置身於唯識中，凡行住坐臥四威儀中，隨處可見唯識，一切俗語淺事，拈來便是。如俗語說「相識不相識」，即可研究能識何物？所識何事？能所相識之關係云何等，如是學唯識，乃能化難為易，亦名以方便為究竟。

七、廣攝眷屬共學

昔鄭玄好經學，使奴婢皆習。某日一婢不稱旨，將撻之，方自陳說，玄怒，使人曳著泥中。須臾，復一婢見而問曰：「胡為乎泥中？」答曰：「薄言往愬，逢彼之怒。」此因其平日慣習詩書，令阿賴耶識受熏成種，偶觸機緣便能起現行而見諸心口。如是對之評論，可有二面：一者謂為其學成家；一者謂為其學成癖。然此猶有漏世法，癖亦有蔽。若至唯識，乃無漏聖法，果能使自眷屬皆習與性成，或廣攝同學皆成眷屬，則唯識學之大發達，即為令婆婆變淨土之資糧。

八、以此為基可徧讀外書

既達唯識之理，則以之廣讀儒家經籍，或諸子百家，隨處能擴唯識

之量。如讀《史記》項羽觀秦始皇曰：「彼可取而代也。」劉邦觀秦始皇，則曰：「大丈夫當如是矣。」此二人眼識，同以始皇為本質，而所變自識之相分各異，故一欲取代，一欲學為，皆足證唯識所變之義，其他類推。如是能於外書得深入顯出之解，復非穿鑿附會者可比。

九、明深入顯出之義

唯識是極深研幾之學，非深入不足以窮其底。唯識亦是廣大無邊之學，非顯出不足以致其用。但執著文字者，或能深入經藏，未能顯出以利他，如初學讀玄基之作，每望而卻步；或但執白話文以為可普及者，則所入太淺，且不得其門而入，而顯出之效，更無可談。

十、文學與唯識互為增上

因能說白話者，未必能作文，能作文者，多能說白話，故知白話不足以代表文學。且唯識之理極精密，有非尋常白話能詮釋者。如《成唯識》卷二云：「《攝大乘》說：『阿賴耶識與雜染法互為因緣。』」此若以白話注釋，雖百千語不能得其邊際。及讀其下自解云：「如炷與燄，展轉生燒；又如束蘆，互相依住。」則僅十六字，洞若觀火，又極淺語，而非白話。以是雖能以淺語俗事比說時，則其意義轉深，迥非這個、那個等語氣所能了事。古人所云：「深人無淺語。」非不能作淺語，有作淺語皆成深義耳。是故由唯識而成之文學，深則非文言之文言，淺亦非白話之白話。且方便多門，可於淺處見深，深處見淺。如是善文學者，則易入唯識，善唯識者，亦增高文學。

十一、應物時皆入唯識觀

唯識家之修行，本依聞思修三慧，謂先由聞法起勝解，名為聞慧；次則如理思維，名曰思慧；再次則由思維得如實智，名曰修慧。修慧之方便，如《解深密經》中之分別瑜伽，及《法苑義林章》所列之五重唯唯觀皆是。然實則更有簡易之方便，莫如凡應事接物間，隨處隨時作唯識觀，如是雖盡日繁興萬用，而恆悟不離唯識也。

十二、日用間常行實驗法

如登山臨水，遊行鑒觀時，頓起無限之樂感，或追懷往事，樂極生悲，於時即分析此種心理，因何而起？是何識作用？則可自作問答。此初時之樂，是隨眼識所起樂受心所之作用，後時之悲，乃藏識中憂受心所之種子，因外緣之激發，隨意識而起現行者。以是例推，凡日用間一舉一動，一言一行，乃至隨起一念，皆作如是分析，是為唯識之普徧實

驗法。學問之進步以此，真實之修行亦在此。

十三、經論先但熟讀後方求解

自西化東漸，偏重知識，以淺語俗事教小學，期其隨事能解，因之廢讀經籍，與往昔教學之方法相反，比於佛理亦甚刺謬。佛法教人，先求根本智，無相無分別，次求後得智，能分別一切法。亦如中國往日教蒙童讀經，先但句讀，後乃開講，自得豁然，是為東方文化一貫之思想。今學唯識，亦應熟誦應讀之經論，不求甚解，即為求根本智，及熟能生巧，由聞發思修慧，是為後得智。以是比較東西，東方不急求解，是培植根本智，而發達後得智；西方初學，即求甚解，是破壞根本智，而失後得智之用。

十四、應持誦之經論

◎《解深密經》《大乘入楞伽經》《密嚴經》。
◎《百法明門論》。
◎《五蘊論》。
◎《成唯識論》。
◎《因明入正理論》本文。
◎《攝大乘論》。
以上三經五論，有二圈者當熟讀。

次錄應備閱參考書八種。

《瑜伽師地論》《成唯識論述記》《因明入正理論疏》《相宗綱要》《攝大乘論世親無性釋》《楞伽疏決》《深密圓測疏》

概談已竟，次於世親《唯識三十頌》舉例以明。

一、寄問標旨

《唯識三十頌》乃世親菩薩所造，意以舉世所執為實有者是我法，今欲建立唯識義，在破彼我法之執，故首寄問以標宗旨曰：

『若唯有識，云何世間及諸聖教說有我法？』

此義云何？謂汝若立『一切唯識』之宗，則格以因明學之規則，此宗乃犯二相違過，不能成立。云何二相違耶？一者世間共說有我與法，是名世間相違；二者汝所奉之佛說聖教，亦談我法，是名自教相違。凡依因明論理，以宗因喻三支為準，宗既不能成立，何論因喻，故此問實根據學理，非泛泛者可比矣。

此我法二者，通以俗義，即可以名利二字括之。名是執無形以分彼我者，恰似沸法說執為主自在之我義；利是執我所用之實物，亦似佛法說任持自性，軌生物解之法義。又可說世界之有，不過名利之爭而已，名利是我執，有名利等法是法執，以是唯識家解此我法問題，則世間一切問題皆解決矣。

二、頌答識變

既有如上學理之詰難，則必依學理而為正式之解答。因之造三十頌，每頌四句，百二十句。在因明學中俱屬因喻二支之所有事。今初觀首一頌之前三句，文意與上問，皆針鋒相對。

謂問意云何？頌答則以由字，告以原由，問意在說有，即疑世間聖教所說，皆是實有。答則將說有二字分配在前二句內，謂彼所說者，皆是假說，由彼假說，隨有種種我相法相，從之轉起，應知此所有者，亦是假有。

雖說由假說而轉起我法等相，外人必疑此等諸相，究依據何處而能轉起？故繼說第三句，即告以依識轉起。此處亦可成立一因明量，如云：

宗……我法相非實有

因……依識所變故

喻……如夢

夢是識所變，醒來即無，乃世人所共許。今我法相既是識之所變，亦應非是實有，例本同故。但世人不獨不信我法非實有之宗，且不許依識所變之因，故此量雖三支完全，尚不足以解外人之惑，必須別立。蓋彼所惑有二層，先當釋彼是識變非識變，後方解此是實有非實有。以此雖欲破彼所執之我法非有，先應成立彼能執是唯識。所以初頌第四句，連次頌之前半，皆專就識變言。

三、標三能變

前說由識所變等，彼若信受，則我法執破，即世間名利恭敬空，而法界平等，亦可離言說相，不須更說。無如彼等不信受識所變之義，不得不種種開示，多有所說，今故先說識之能變。能變之相繁廣，此先說能變之名，共有三種，使其了解名種，次乃可以廣說其相。

四、廣辨能變

唯識之學，可一言以蔽之曰：變而已矣！《易》曰：「窮則變，變則通。」又曰：「變而通之以盡利。」又曰：「變動不居，唯變所通」等，皆以能變顯易之大用，如由太極生兩儀、四象、八卦等，展轉成宇宙萬有。此識之能變亦然，若觀其未變之先，則無相離言，即空宗所攝，禪宗看話頭所有事；在相宗名曰非安立諦，又曰如所有性諸法真如性，謂如其所有，不可說有，是諸法真如，亦不可說非有也。

若論其變，則萬象森羅，次第成立，即今世哲學家所談之現象論，或宇宙人生觀之所攝。在相宗唯識家名之曰安立諦，又曰盡所有性諸法一切性，謂盡其所有，諸法具備也。變之義既神乎其神，則談能變之識，義亦廣博，故本頌談能變之相亦分為三。

自初阿賴耶識起，至阿羅漢位捨止，共二頌半。分別初能變相，即第八阿賴耶識，有九門：一自相門（阿賴耶識）、二果相門（異熟）、三因相門（一切種）、四所緣門（執受處）、五行相門（了）、六心所相應門（常與觸作意受想思相應唯捨受）、七三性門（是無覆無記觸等亦如是）、八因果法喻門（恆轉如暴流）、九伏斷位次門（阿羅漢位捨），以如是九事抉擇初能變相，則能略知宇宙萬有之根本。

自次第二能變，至出世道無有，共三頌。分別第二能變之相，即第七末那識，有八門：一釋名門（是識名末那）、二所依門（依彼轉）、三所緣門（緣彼）、四體性及行相門（思量為性相）、五相應門（四煩惱常俱一頌全）、六三性門（有覆無記攝）、七界繫門（隨所生所繫）、八伏斷門（阿羅漢滅定出世道無有），以如是八事抉擇第二能變，得其勝解，則能知我法二執之所由。

自次第三能變，至尋伺二各二，共七頌。分別第三能變之相，即眼等前六識有四門：一差別門（差別有六種）、二體性行相門（了境為性相）、三三性門（善不善俱非）、四相應門（此心所徧行至尋伺二各二），以如是四事抉擇第三能變識，不獨了解前六心王之相，且兼廣辨五十一心所之相，於此應悟唯識之唯，亦攝心所，恆相應故。

五、解釋疑難

前來詳說識之能變，已示假說我法皆識所變，非別實有。然聞者障深慧淺，猶不信我法之相，決然非有，遂起種種疑難，此等疑難，依次引生，約可有五：

（甲）釋我法皆無難……是諸識轉變一頌

疑者謂：雖說三能變識是見相二分所依，而見相二分即識自所變，尚不能證明依識所變之我法，全然非有。答者則謂：是諸識轉變之能分別名我相，所分別即法相，除此能所分別之外，毫無彼我法之相，以故特言一切唯識。

（乙）釋外境分別難……由一切種識一頌

疑者謂：若唯有識，則應無外緣，若果無外緣，則世間云何有種種外境分別，如天地如物等。答者則謂：此等種種外境分別，亦是內識所變。若問由何識變？則是由一切種識所含藏之種子，隨緣得起現行，由現行見相分等展轉變生之力，遂生彼彼不同之分別相。

（丙）釋有情生死難……由諸業習氣一頌

疑者謂：汝雖說但有內識而無外緣，云何得有有情眾生生死相續耶？答謂此由有情之諸業習氣，與二取習氣，和合俱有則生異熟報體。若彼業取二種習氣，未能斷盡，則雖前異熟體死去，復能生其他異熟體，是故有情生死輪回，相續不斷，皆由內識之習氣，不必待有外緣也。

（丁）釋三自性疑……由彼彼徧計三頌

疑者謂：若如汝言，則唯有識，何故世尊尚於諸經中別說有三種自性耶？答者說：世尊雖說三種自性，亦不離識。云何不離？

謂由有情之識彼彼不同，各起周徧計度，因而徧計種種事物，即名為徧計所執自性，此徧計所執，是由識而有，無別自性；又由識之諸分別緣，則生依他起自性；若能於此依他起自性上，遠離前徧計所執自性，即名圓成實自性。如是應知三種自性，皆由自識之染與離染而生，故知離識之外，無別自性。

（戊）釋三無性疑……即依此三性三頌

疑者謂：若如經言，既有三自性，云何世尊又說一切法皆無自性耶？答謂：彼三無性，即依此三種自性而立。當知世尊說一切法無性者，是秘密方便說，非顯了究竟說。後人多因此誤會，遂起性相之執、空有之爭。此義當讀《解深密經》〈無自性相品〉，始知性宗所說之一切皆空，是密意說，相宗所說諸法依他幻有，是顯了說。亦當知世尊者，本為除性宗者之空執，然後說法相之有，乃後之賢首家皮相判教，竟說唯識等之有，是大乘始教，三論等之空，名大乘終教。無論不知，空有二宗之所以，且於其教興次弟，亦顛倒若是，豈非可憐愍者，謂予不信，請節

錄《深密》二段

一云:「**爾時勝義生菩薩摩訶薩白佛言:『世尊，我獨曾在靜處，心生如是尋思，世尊以無量門曾說諸蘊所有自相，生相滅相，永斷徧知，如說諸蘊，諸處緣起諸食亦爾。(略)世尊復說一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，未審世尊依何密意作如是說？』(略)爾時世尊告勝義生菩薩曰:『勝義生，我當為汝解釋，所說一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，所有密意。勝義生，當知我依三種無自性性密意說，言一切諸法皆無自性，所謂相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。**』」

（圓）按此經說勝義生心生如是尋思等，即不啻此論中三無性之疑者。後世闊達空野狐禪之流，即執著此一切法無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃等句，謂為無修無證，若往下看世尊所說此是密意，則應渙然猛醒慚愧，更起修證，不敢起大我慢，撥無因果矣。若更往下讀，即能確知一切法無性句，不可泥執。如云：

「善男子，云何諸法相無自性性？謂諸法徧計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說明生無自性性。云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說名無自性性，即緣生法，亦名勝義無自性性。何以故？於諸法中若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義無自性性，依他起相，非是清淨所緣境界，是故亦說名為勝義無自性性。復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性，何以故？一切諸法，法無我性，名為勝義，亦得名為無自性性，是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故。由此因緣，名為勝義無自性性。

（圓）按此說諸法相無自性性，謂由諸法徧計所執相，是假名安立，非自相安立。謂生無自性性，由依他緣力故有，非自然有。謂勝義無自性有二：一者由緣生法無自性性，說名勝義無性；二者由諸法無我之性，亦得名勝義無性。總觀所辯，皆先說由有彼故有此，則知此本由他有，非是自有，故說無自性。又於三無性名皆曰說名，則應知此之無性，但言說所成，非有實義。以此再讀下之一喻，則更了知三無自性，定是密意，不可執為實無自性。如云：

「善男子，譬如空華，相無自性性，當知亦爾。譬如幻象，生無自

性性，當知亦爾。一分勝義無自性性，當知亦爾，譬如虛空，性是眾色無性所顯，徧一切處。一分勝義無自性性，當知亦爾，法無我性之所顯故，徧一切故。善男子，我依如是三種無自性性，密意說言，一切諸法，皆無自性。」

（圓）按空華無華性，可云無自性。然非無空華之相，故又不可定執為無自性。幻象無象性，可云無自性。然非無幻象之相，故又不可定執為無自性。虛空無實性，可云無自性，然非無虛空之相，故又不可定執為無自性。以是義故，《金剛經》云：「如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。」又云：「如來所說法，皆不可取，不可說，非法，非非法。」由是以談，當知唯識宗廣辨法相，擴充依他起性，說非空非有，最為從容中道，既可息性相空有之爭，亦實為三藏之通義，諸有智者，應深思擇。

六、略辯行果

以前所說皆唯識之境，境又分二，曰相與性。相即三能變相等，性即三自性等。既明境之相性，乃可依之發行起修，證達果位。以下言由行證果所經之位有五。

（甲）資糧位……乃至未起識一頌

此即為明唯識境相以後，乃依之起萬法唯識之觀者。先假定宇宙為一大唯識圈，吾人處此圈中，自衣食住，乃至耕讀工商，齊家治國等，種種諸行，無非是識之所變，除識以外，無有他物，亦知凡所有行，無所逃於識圈之外。即悟宇宙之內，無有實我實法之流行，不過識行而已。作此觀已，內外皆空，身心清靜，視世間爭名奪利一切戰鬥等，皆如蚊蟲之相過乎前，順風之偶經乎耳。於是對世間萬法，俱當無能取，及所取相，則貪瞋二毒自息，二毒息則智慧發，而無明之癡根，亦自損減，煩惱亦宜因之不起。

唯初學此觀，道力尚微，無始以來所有能所二取習氣種子，尚多未能伏滅。故雖力求住唯識性中，猶有未能，或時現起能所取相，此於吾人初修唯識觀時應有之境，是真修者自可驗知。

（乙）加行位……現前立少部一頌

此因既有能取所取等煩惱現起，則必進修加行，以求伏滅。此在《成唯識論》，已說煖、頂、忍世第一法等之順決擇分，謂依此四法加行起修，即可順起真實決擇，近於見道，得住識性。因取《分別瑜伽論》頌云：「菩

薩於定位，觀影唯是心，義相既滅除，審觀唯自想，如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得。」此謂修加行定時，觀世間影像之法，只是自心所變，無有實義與相，反覆審觀，不過是自想而已，毫無外境。如是，乃得住於內心，亦必經三漸次。初為知所取之境無有，次乃知能取之識亦無，再次則知能所取之相觸，亦無所得。然其境深微，猶非此位能具，當漸入下之通達位矣。

此處最宜注意者，即前資糧位云：「乃至未起識，求住唯識性。」是說初學作唯識觀時，尚未能現起識境，故求住不得。此位加行，則觀想明利，識境現前，如若有物，屹然卓立。此是識所變之影像，各隨加行所修，而所變亦不同，如修不淨觀，則現種種濁穢不淨之相；修白骨觀，則現骨鎖聚積等相；若修淨土觀，亦可觀極樂世界，西方三聖等種種莊嚴之相。但不明唯識理者，修觀至驟見西方妙相，或遂執為實與上善同會，因之起責高我慢，或發歡喜魔，最為危險。以是古來淨宗大師，如善導、蓮池輩，往往僅教人執持名號，不取觀想者，是亦防微杜漸，不得已之苦衷也。

又不獨淨宗如是，即諸經論及其他宗，亦多注意及此，如《楞嚴經》辨五十種陰魔，每於修觀所現之境，必叮囑曰：「不作聖解，是善境界；若作聖解，即受羣邪。」至若禪宗，則以深監受邪之弊，遂專取金剛破相之義，無論所現何境，必立刻斬草除根，一概掃除，乃至有阿佛罵祖，是佛是魔，一齊斬斷等說，則其畏受相欺，可謂情見乎詞。然因其破相過甚，或亦有闊達空、撥因果之狂禪，依之而起，是故最好先當明唯識理，後乃修禪修淨，則俱無所礙矣。

（丙）通達位……若時於所一緣頌

詳觀前加行位之不能住識性，以其執現前所立物相為有所得。今通達位能住唯識，亦不過離能所取相，則於所緣之境，與能緣之智，俱無所得而已。此義在稍明法相者，雖皆能通達，若了無難事者。然設於無意中，忽遇逆順諸境，或起所取能取等相，而公然礙不能通。以是義故，今世學唯識者，往往但取作為哲學研究，謂藉此廣辨法相，擴充知識，增長學問已足，乃至因果業報，俱不受信，而談法相，亦口如懸壺。以此，真學佛人，斥唯識學為入海算沙，不信佛者，亦因之藉口，薄視佛徒，孰知此非唯識之過，乃未真通達唯識之過，即縱言通達，亦下達而已。或有進此一籌，能信因果業報等，外行亦多不違大乘，唯所重在辨法相，有聞思而不知所以修，斯亦非求上達之器。是故欲真證通達位，

則必依《成唯識論》，修真相二見道，證根本後得二智，若欲護持通達位而不退轉，亦必有次位之修習。

（丁）修習位……無得不思議一頌

此位之修習，在《成唯識論》，已開出所謂於十地中修十勝行、斷十重障、證十真如，由是能轉煩惱得大涅槃，轉所知障得無上覺，斯名為二轉依果。其實此言十勝行即布施等十般羅密，修此十度，對治十障，十障斷盡所得之智，名十真如，亦二轉依。若任修淨業者，為普被三根計，即但念一句阿陀佛，亦能總攝十種勝行，念念能斷彼十重障，則證真如得轉依，尤為簡切。不過愚夫或因予開此方便門，即執言但修淨土，何必學唯識，自討煩惱，孰知汝不學唯識，安知何者是障，云何為如乎，又安能於魔境現前，不執為法性乎。

（戊）究竟位・・・・・此即無漏界一頌

前四皆屬因位，故有種種行法之開列，此一則是果位，所謂覺行圓滿，更無行相之可言。故但總別贊說如來三身等德，總即謂無漏界，別即一不思議、二善、三常、四安樂、五解脫身、六大牟尼、七法身等。

今世學術紛紜，皆無所謂究竟目的，泛泛者或欲巧言飾行，攫取名聞利養，其次則就財色名食睡等五欲之需要以為學，如經濟學、生計學等，但求補苴衣食住等缺漏，而缺漏愈甚。然人生果若是之芒乎？抑我獨芒而人亦有不芒者乎？其次如哲學家凝辨交搆，終鮮結果，宗教家雖稍近真，或歸命造主，亦甚妄誕。至唯識學家，則在認識宇宙萬法，皆唯識變，識既有漏，知眾生皆無常，若空無我，由是依法修證，至純淨無漏，斯名轉識成智，乃人生所應達之目的。能如是學，謂之正學，由斯學而覺悟者，亦名無上正等正覺。

唯識之學，在西竺創於無著世親，張於護法戒賢等，至玄奘由西徂東，窺基鑽緒恢大，堪云集華梵之大成。及宋元中衰，明清絕響，今自東瀛取遺籍歸，研究有資，則所應致力者，固宜有整理闕殘，微顯闡幽之一翻事業。第唯識是無漏學，與儒道等之未究竟者異。

儒家隨順世法，性是有漏，故漢學訓詁，詮釋微言，亦適如量。至宗學雖欲進窺大義，高談性道，而中空無有，不能不借資釋玄。若夫唯識，乃佛本為一大事因緣，出現於世，其雪山所修雙樹所證，與四十九年所說，無一非戒定慧三無漏學所攝。祇以眾生病重，對治必繁，因之廣辨法相，始孕後來唯識一派，則應知唯識之本旨，原不以辨法相為究

竟，辨法相雖可得聞思慧，而聞思不慎，尤易滋流弊，其究竟尤在戒定等之修慧，能以修慧相應法相，則庶幾得唯識之大機大用矣！

今世因西學東漸，五花八門，光怪陸離，如是欲借助唯識以順應外潮者，日多一日。唯研究者多，故隨各因地發心之不同，而派別亦迥殊，不可不一辨擇，以釋眾疑。

審觀今世談唯識者，約有三派：一者本談哲學，認唯識為哲學之一，又惡宗教，而信唯識為非宗教，故雖學唯識，而絕對不信佛法；二者因研唯識種子因緣等義，又感世變，亦信因果，第祇愛其學理，而增長知識，未及知解必歸行之義；三者亦感人生苦空，發心學佛，或因悴心力於法相，泥執方便，簿視證修，則形似初二派，亦令從學者易於流變；四者既發阿耨多羅三藐三菩提心，亦欲精研唯識以廣方便，則其內秘外現，行解兼重，庶為學佛之正軌矣。

然佛法方便多門，真學佛者亦復多宗，有正信出家者，對於此之四派，則直斥前二派為外道狂妄，評第三派為有解無行，於第四派亦進入海算沙之危言，實則言皆過甚。以唯識熏習義言，聞佛法如食金剛，一入識田，永為道種，則前二派既蒙聞熏，終當有因緣之發現。第三派雖未能現實自證，然理董經論，資糧後學，功德亦未可昧。至第四派既能入識海，則算沙亦其職志，但所應專力者，尤在唯識行位，故本篇於此，特發前人所未言。又拙作〈唯識實驗談〉，頗有所說，行將專作闡發，為唯識學立一後勁，亦庶能息他宗之謗。

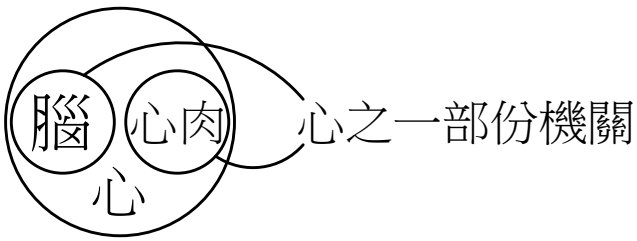
八識概論（在國立東南大學講）

唐大圓

唯識學之能確然建立，莫善於世親所造之《三十頌》，其以境行果三成立唯識，亦極條理井然，足符研究之心理。唯世親此作，本對當時小乘外道稍明識義者說，故於略說三能變名後，毫無別解，即次分說三能變相。今為學校說，觀諸君機，多有夙習科學，從未聞識名者，忽聽識言，必多滋惑，或急欲知識義之云何，若未先說通論，即分段詳說，往往感斷續支離，有頭無尾之苦。所以於未講本頌及《成唯識》之先，應預說此八識概論，茲依次第談，亦可略別為十二。

一、心識名義

識是分別之作用，無形無相。然此分別作用，亦即通常所稱之心。不過最當注意者，此乃心理學上之所謂心，非是生理學上所說之肉團心。彼肉團心，祇是心所遊行之一機關，不可即認之為心。至科學家說心是腦，猶是錯認，腦亦心理機關之一，與肉團心同。



二、相宗得名

心既是作用，無形無相，則不可言說。今欲從無形相中，說其形相，及從不可言說中，更起言說，則不得已，捨心不談，而特談識。蓋識有分別義，能分別種種法相，故佛教之唯識宗，亦得稱為法相宗。又法相宗之別義，為廣談唯識所變之諸法相貌。

唯識 { 能變……分別諸法之相 / 所變……諸法之相貌 } 法相宗

三、唯識宗旨

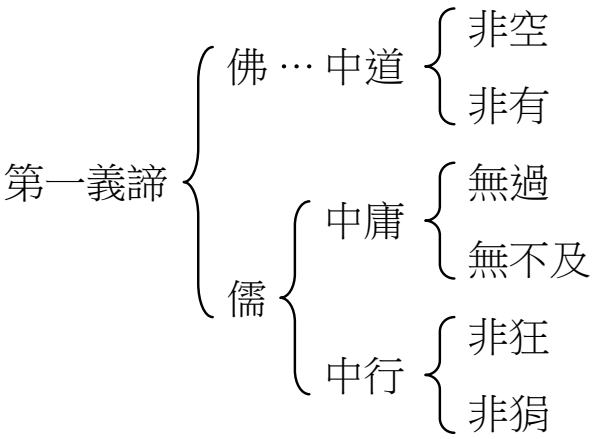
此捨心不談而談識，在佛法謂之方便，譬如吾人欲說空中之鳥跡，其時鳥已過去，若說有跡，則覓之無有，若說無跡，則此鳥實從空中經過。然則此鳥跡不可說有，亦不可說無，在唯識家，名此曰非有非空。

四、成立中道

此非有非空之義，不獨為唯識家之根本義，亦即一切佛法之根本義，亦即除佛法外一切學術之根本義。所以者何？試以現今哲學家唯心、唯物二派證之。若如彼等專言唯心，不認有物，則世間何以有山河大地、草木人物等非心之物？若如彼等專說唯物，不認有心，何以吾人皆驗有喜怒哀樂等種種非物之心作用？是故如彼絕對說唯心唯物者，義皆不成，若依唯識家言，只可云非心非物。

俗人驟聞此非心非物之言，必疑其語自相矛盾，以為非物則必是心，非心則必是物，二者必居一於此矣。今謂不然，彼偏執是心是物，則名曰走極端，乃今世學者之通病，若不偏執唯心唯物，而曰非心非物，亦是即心即物，是名為離邊見之中道，又名第一義諦。

此中道義，不獨佛法最重，即中國儒說中庸中行，及允執厥中，從容中道等，皆與佛說契合。夫佛出印度，孔產中華，皆屬東方，於是亦可徵東方文化之一致。第佛說中道，寄言空有，義特詳密，茲以比況，略談端倪。



五、空有妙用

前雖說空中鳥跡非空非有，然欲研究此非空非有之學，不可不有適當之方法。最好以一白紙圖畫空中之鳥跡，即以紙代虛空，以所畫之曲直線代鳥跡，如是一望此假設之圖畫，亦可藉了彼空中實在之鳥跡。

識無形相不可見，比之空中鳥跡，今為之起言說，筆之於書，成種種經論，則比之圖畫，使人讀書聽法，得知識之為何形相，此之謂方便，亦即研究學術時所用之比量也。

即此圖畫鳥跡之方便，又可證明非空非有之義，所以者何？謂若云是有，則此空中鳥跡，不過紙墨而已，何曾有實空中鳥跡。若云是無，則亦未嘗無此紙墨所成之空中鳥跡。以是義故，唯識家說一切法皆是非有非空。

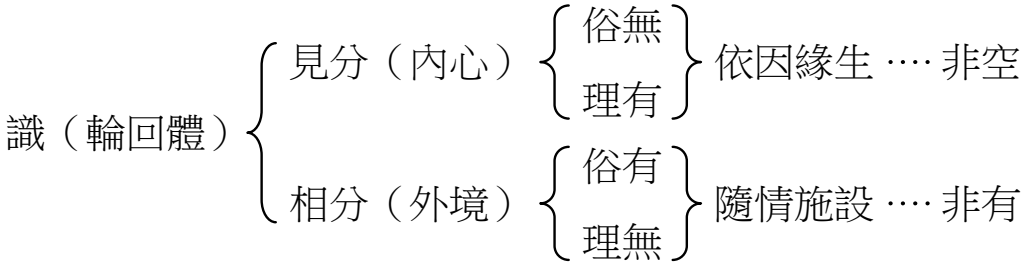
今世偏執一端之學者，皆是中偏枯或痲木不仁等病，應以唯識最融通之藥治之。此言非故意抬高唯識，實則非有非空之義，不獨西洋無有，雖為說之，恐亦不能解也。

六、輪迴決有

佛法中所說因果輪回等義，彼科學家藉肉眼之觀察，或以望遠鏡、顯微鏡等各種器械之實驗，均不能得。於是乃絕對斥為非有，謗為迷信，固執一邊，至死不變，皆由未解此非有非空之義。若了解此義，則所見當大有不同已。

試思若說輪回是無，則見諸載藉或世俗現驗，更僕難數。且毫無彼事，安從起彼言說。若說輪回是有，則亦不可以世俗之感官及器械等實驗。

然則此亦非有非無之境。若問此境到底云何？則可答之曰：此非有非無之本體即識。以識之作用原有二分：一見分，世俗多見以為非有，而佛法則知其為有；二相分，世俗共見以為實有，而佛法復知其為無。故《成唯識論》亦云：「外境隨情而施設故非有如識，內識必依因緣生故非無如境。」若知外境是隨情假設，則應知因果輪回，亦唯識所變。若知識是非空非有，則對於因果輪回等說，決然不敢武斷為非有。且唯識家之學理，雖極博大精深，亦專為建立此因果輪回等義而立，不可不知也。

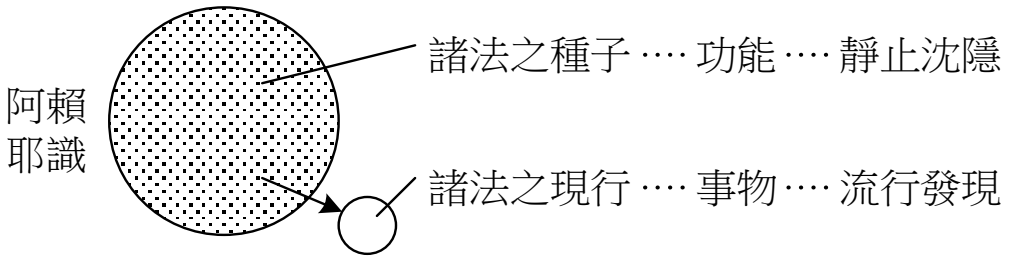


今世學說紛紜，對於宇宙人生諸問題，皆未解決，多由未明因果輪回等義，即是不明非有非空之中道義。若修唯識而達非有非空之中道，則不獨不謗無因果，信有輪回，且可解決宇宙人生諸問題，使莘莘學子，有所祈嚮，此義甚長，容後暢言。

七、諸識建立

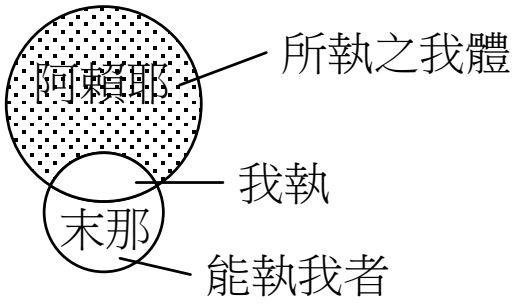
心識之狀，既聞命矣。敢問所謂識者，是一是二？則應之曰：從本體言，則識是一；從作用言，則有如三十頌所云三能變識，或詳分為八，試略述之。

恆言之所謂心，即唯識家所說之第八阿賴耶識，此譯藏識，謂能含藏一切法之種子，而隨緣又能起一切法之現行。種子僅有功能，靜止而沉隱，現行即現見事物，流行而發現。然實則皆唯是識而已。



第八阿賴耶識既含藏一切法之種子，然則以前七識，既屬一切法，其種子亦必含藏在第八識中。已略知第八識藏種子之相，試更言第七末那識，此譯云染意，或云思量意，又名意根，應知與第六意識不同。

末那之種子，亦藏在第八識中，及自第八識中起現行時，即執著第八識，謂之曰我。第八識既是識之自體根本，無時間斷，故第七識亦恆執第八識為我，毫無間斷。此處最宜認清者，即第八識是所執之我，而第七識是能執我者，一被動，一自動，不可不辨已。



此我執之相，云何驗知？試思吾人平日自朝至暮，行住坐臥，飲食起居等，一切時間，無一時一刻不記知有我，以別於人，如常言我之衣服、我之飲食、我之財產、我之室家，無論何時，未始不知有彼我之分。

此彼我之見，無一刻去心，即足證明吾人心中，必有所執為我體之一作用，即此之所謂阿賴耶識，亦必有能執彼我體之一作用，即此之所謂末那識。

吾人熟眠時，似乎不知有我，及偶有蚤蝨咬刺吾身，即時轉側搔爬，意在恐損害我而保護之，以是證知執我之一念，恆無間斷。

以此我執之義推而言之，凡宇宙間所有萬事萬物，無往非我之表現，即可云由我之種子起現行，成就今日之世界。試思今日五洲列國，強陵弱，眾暴寡，此傾彼奪，甲仆乙起，無事非我之行動。由是應知凡言愛國救世等者，無非是愛我救我，非有他物。

吾人平日讀世間書，說世間理，往往以為世界國家之所以然，最為神秘，不易測知。今由唯識之學而研究此我，則豁然大悟世界國家之本來面目，即是此我。然則莽莽宙合中，但任此我之獨往獨來，非有所謂國家，亦無所謂世界。

此我之問題，極其廣大，亦極關緊要。然在研究唯識者之職志，亦祇要勘破此我之本相，莫被其所欺，或莫任其弄怪，而無須對我下如何之批評。

況觀諸君今日初學唯識之機，對此我亦不便遽下批評。以此我是世人切膚之痛，稍加批評，即有多少驚人駭俗之語。例如愛國一語，諸所熟悉而恆置於腦中者，今若言我不對，即根本推翻國家不能成立，諸君寧不大起反對？是故吾今言此我不可批評，留待他日研究唯識程度增高時，自然有不批評之批評在。且爾時雖批評我，與彼愛國之義，亦不相礙。

說七識已，次說前六識。

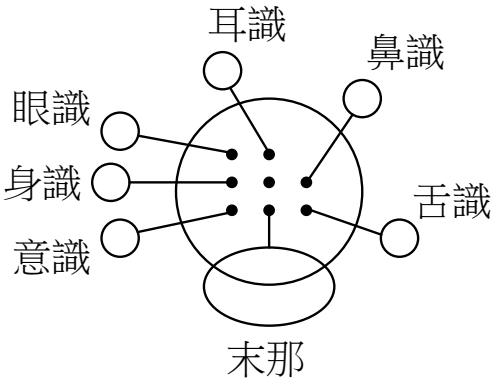
世間草木等，皆各有其種子，推之萬物，無一不有種子。唯識對此種子之義，特別精詳。且鄭重言之，有種子始可起現行，如有豆種方能生豆，有麥種乃能生麥，世間未有無種生果之理，亦即無有從無生有之事。今世邪說紛紜，學術倒亂，如是之極，皆由妄人疑有無中生有之事。

唯妄人謬說無中生有，則不信因果，肆行無忌，以為行強權因，可

以得公理果，行殺戮因，可以得和平果。如是生於其心，害於其政，發於其政，害於其事，乃漸次演成今世絕無僅有之大亂。

實則唯識家所說種子即因，現行是果，有五穀之種子，然後生五穀之現行，與有稊稗之種子，然後生稊稗之現行。此種因果，盡人能見。恐雖科學家哲學家絕對不信因果者，對此亦不能不信。是故唯識家知一切學術之根本，在建立因果，故對於能建立因果之種子，亦特別注意。

前六識既各有其自己種子，其種子亦必含藏於阿賴耶中，今欲曰前六識之從何而生，則當知由藏識中所含藏之種子起現行。試為一圖，明其現行之前六識。



八、識之現起

觀如上圖，前七識之種子，皆藏在第八識中，彼各自種子起現行時，則成為各自之識，如眼識種子起現行，則生眼識，乃至末那種子起現行，則生末那識。唯阿賴耶識從有生以後，末那即起現行，執之為我，恆無間斷，是故可云阿賴耶與末那，自現行以後，更無不現行時，前六識則有時現行，有時不現行，以其有間斷故。

又當知前六識之間斷，是現行間斷，非種子間斷。種子若間斷，則不能再起現行。以間斷後能再起現行，故知非種子斷。《孟子》云：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。」操即種子之起現行，現行有法可尋，故名之曰存。舍即種子之未起現行，無現行則無有法，故名之亡。以前六識之現行，時有故曰出，時無故曰入，有無不定，故亦曰莫知其鄉。

九、識之證有

統言識，祇是能分別之作用而已，若欲辨別識之有八種，則當就各

識之特殊作用辨之。今列一表，足為八識分類之所依。

識名	普通作用	特殊作用
一眼識	分別	見色
二耳識	分別	聞聲
三鼻識	分別	嗅香
四舌識	分別	嘗味
五身識	分別	觸硬輭等
六意識	分別	知法
七末那	分別	執我
八阿賴耶	分別	藏種

觀此表之特殊作用，方知一切眾生之識，應可分別此之八種，不增不減。今借中國儒書之語，亦可證明此八識之差別相。

例如《大學》云「意誠而後心正」者，彼言意，應即末那，心即阿賴耶，誠即破我執。意誠即破我執後之淨末那，亦云出世末那。所以者何？當末那執阿賴耶為我時，則有損人利己，種種欺詐事，故可云意不誠。及破我執，末那不復執賴耶為我，則己立立人，己達達人，欺詐事絕，方名意誠，即末那之轉染為淨，故言淨末那，亦等於言誠意。

《大學》所言心，亦即阿賴耶，正即賴耶不被末那執為我時，故心正亦可云我空。所以者何？執時為實，不執即空，故當賴耶被末那執為實我時，則自持其貢高我慢之偏見，故可云心不正。及末那不執為我，名為無垢識，始可云心正，故無垢識亦如大學之言正心。

又前引《孟子》所云「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。」末曰唯心之謂歟，彼所謂之心，蓋即第六意識。唯第六意識，不同第七末那（染意）之恆時執我，故有存亡出入等相，則知此所云操存舍亡，出入無時等者，正合意識現行無常之狀也。

至前五識，亦可以儒說證明。如《中庸》云：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」此心字應即指前五識。心在即識種子之起現行時，不在即識種子之未起現行時，由是亦可倣其語曰：眼識不起現行焉，則視而不見；耳識不起現行焉，則聽而不聞；舌識不起現行焉，則食而不知其味；乃至鼻身二識皆可依如是作語。

十、識之所依

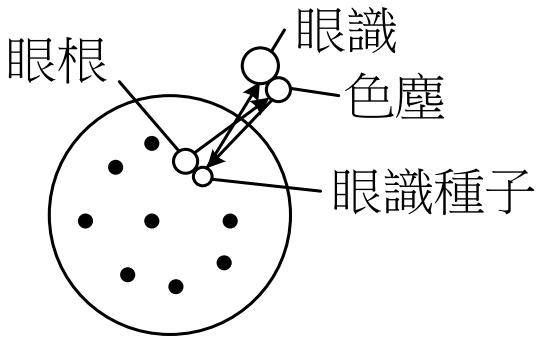
識之所依以起者，名之曰根。如吾人講學，依此講室，此講學與講

室之關係，在唯識家名之曰緣。緣有四，今且說二。

講室雖不能親自講學，而能助成講學之事，根雖不能親生識之現行，而能助成識種子之現行，此關係名曰增上緣，謂此緣能增之使上也。

親能在講室講學者是教員，亦如親能依根起現行者是識之種子，此關係名曰因緣，謂以種子為因，成此生識之關係也。

今作一喻，可以了解此二層關係。一以種子為因，親能生識，如自荳種生芽。二根能助識種子起現行，如水土肥料之能助芽生芽。



觀上一圖，足以略明生識之狀，即如矢號所示。初由眼根自種子起現行對色塵，再反射眼識種子，令起現行眼識，乃緣色塵。而吾人有見色之事，眼耳鼻舌身等五識，皆如是例。

然應知根有二種：一浮塵根，是地水火風之粗四大所造，即吾人有形可見之眼耳等，但能為淨色根之所依，不能發識。如板壁但能為黑板之所依，不能作書字之用；二淨色根，乃地水火風之清淨四大所造，依附於浮塵上，雖無形可見，而有滋助發識之用，略如生理學家之所謂神經。

唯識之現行，必藉根助，故凡缺根或根壞時，則識種子皆不能起現行，亦如荳種藏之乾瓶中，無水土肥料等緣，則終不能生芽。

試舉眼識一例，如世有無眼之生肓，或因病壞眼之肓人，雖有色境當前，皆不能見，非謂其無眼識之種子，蓋因其眼根已壞，不能助眼識之種子而起現行，故不能見也。

此等所依之根，與識同時俱有，故就其所依言，亦特名曰俱有依。今試觀八識之俱有依。

一者前五識之俱有依（根），即眼、耳、鼻、舌、身之五根。

二者第六意識之俱有依，即意根。然與其五根之異點有二，不可不知。

（甲）前五根一名一體，第六意根一體而有二名。其一方依前五根之例，名為意根。其他一方，復依前六識之例，名為第七識。

（乙）前五根是色質，名為色根。第六意根非色質，特名心根。

三者七八兩識之俱有根云何？此問題可有二種之研究。其一是否有俱有根？其一若有俱有根，是否與前同，寄在何處？則可答之曰：既同前六名識，亦必須根，唯前五在最外，意識通內外，皆可有別根可依。此二識在最內，無別根可依，恰好諶借宋儒詮陰陽之一語曰：互為其根而已。

云何知然？蓋若無阿賴耶，則不須有能執我之末那，故可云末那必依賴耶而有。若無末那，亦不須有所執之賴耶，故可云賴耶依末那而有。賴耶恆轉變而性動，末那但執我而性靜，故亦可如彼詮陰陽者云：「一動一靜，互為其根。」

十一、識之所緣

緣謂心之緣慮，例如心想此室時，則於門窗板壁棹几等，一一緣之，若蟲緣壁者然，故謂心知緣物，亦名曰緣。但能緣者是心，而所緣者則謂之境。今觀八識所緣之境云何？

前六識所緣之境，即色聲香味觸法六種，皆微塵聚合而成，故亦名六塵。唯前五塵純是塵質，故統名色法。後一種由色心二法合成，雖統名法塵，而不盡屬色法。蓋以意識之能緣既強，而其所緣之法塵包括亦廣也。

第七末那識，恆執第八阿賴耶識為我，但內執我，更不外緣，如守藏者，不預外事。故知末那之所緣，即賴耶而已。

第八阿賴耶識，在最內而微細，其所緣之相，不易測知，但可依佛經之聖言量，得知所緣之境有三：一種子，即前說藏種之義，即其所緣也；二器世間，謂吾人所住之世間，皆眾生之阿賴耶識之所緣也。三有根之身，謂諸淨色根及根依處（扶塵根），皆其所緣也。例如人死則身根將壞，即知是賴耶離身，而不能緣之也。於此又有宜注意者，即前五識但緣現在境，意識則能兼緣過去未來三世之境，如現開之花，有現在之眼識能見之，而不能見能未開時及已滅時，是不能緣過未之證也。第花

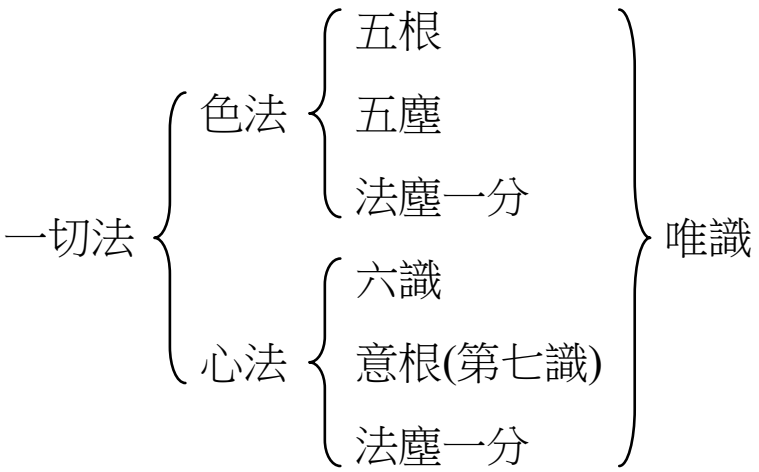
雖未開，可以意識想其開時之狀，雖未滅，可以意識想其未滅之狀，故云意識通緣三世也。

十二、界之成立

如上所述，已有根境識三事，即可依彼能緣之六識，及所緣之六塵，與所依之六根，共立為十八界。云何名界？謂種義，生長義，謂以此十八法之種，能生長一切諸法也。云何七八二識不列界中？又何不說第七塵與第七根耶？曰：七八二識即自意識中不同之作用而分出，故但言意識，已攝七八兩識。又七識所依根與所緣境，皆是第八識。第八識所依根即七識，所緣種子根身等境，亦攝在前六塵內，故不別開。如是應知此十八界，即總攝一切法。

此十八界，各有自種，如識有識之種子，根有根之種子，塵有塵之種子，皆含藏於第八識中，不相雜亂。唯此等種子不相雜亂，故由十八界所生之一切法，亦必因果不爽。談至此，則因果不能不信矣。

又一切法可初分為二種：一色法，即五根五塵及法塵之一分；二心法，即六識並意根及法塵之又一分。蓋法塵有二分：一分屬色，一分屬心。故此色心所屬之十八界，雖繁雜呈，無有限量，然其種子皆藏在第八識中，故說一切法皆唯是識也。



世人不信唯識者，由不知宇宙萬法，不出色心二類，若以此二種攝今世之科學，亦皆不出唯識。如表。

唯識 { 色法…… 博物理化生理等一切物質科學
心法…… 心理論理數學等精神科學

上來談八識之概要，如大海之一滴，且取最淺顯者以資談助。亦如海之浮漚，或起伏之波，然航海者必先識此而後得游泳自在焉。故略出斯論以為讀《三十頌》之入德門。

東方心理學闡真

叙

邪見之中人心風俗、擾亂國家、蹂躪世界，遠之過洪水猛獸，近之勝彈雨槍林。佛世有然，故於十使煩惱中說五不正見：一身見、二邊見、三邪見、四見取、五戒禁取。又於《瑜伽師地論》〈有尋有伺地〉，遣「十六異論」，顯不如理作意：一因中有果、二從緣顯了、三去來實有、四計我、五計常、六宿作因、七計自在等為作者、八害為正法、九有邊無邊、十不死矯亂、十一無因見、十二斷見、十三空見、十四妄計最勝、十五妄計清淨、十六妄計吉祥，皆云起如是見，立如是論，或由教及理。教者由彼先師所造教藏，隨聞轉授。理者謂如彼沙門，若婆羅門，為性尋思、為性觀察、住尋思地、住自辦地、住異生地、住隨思維觀察行地，妄想推度、展轉謬誤、堅固執著、施設為論、禍自禍他，不可言狀。

今世學者或言唯心、或言唯物、或言一元、或言二元、或多元論、或懷疑論、獨斷論、積極論、或經驗論、先天論、理智論、直覺論等，種種異論，生於其心，害於其政，發於其政，害於其事，日新月異，寖成大亂，順茲以往，若弗施救，伊於胡底。

吾思大亂之本，紐於教育，教育趨向，攝在人心。今日人心之壞，盡人皆知，談教育者又助之虐，咎在未解心相，昏於心理，於依他起上，起徧計所執，而妄執為圓成實性，是哲學之迷。至科學家之談心理者，則依語作解，執指失月，謗陋何譏。如是西方既無能知心理者，不得已而返求東方。東方如孔老莊荀等，於心理固確有所見，唯語焉弗詳，非藉助佛理，不足揚搉。宋明理學，於佛法為陰盜陽憎，風習所使，猶多隔閡。然則今日欲糾正學術，莫如抉出真正心理，欲闡發真正心理，莫如佛法。佛法之相宗性宗，皆談心理之最精者，唯東方文化之開宗明義計，不得不就簡括者言。大圓邇來應覺國大學院之請，敷講《般若心經》，似令說者聽者，均入般若波羅密門，踴躍無量。且談心理至般若，峻極無上，又益以淺說，使深入顯出，堪示有情，遂略為編次成冊，名曰《東方心理學闡真》。名雖心理，實談般若，雖談般若，不違心理。非彼非此，即俗即真，故亦曰闡真。昔蘇東坡有云：「橫看成嶺側成峰，遠近高下總不同，不識廬山真面目，只緣身在此山中。」若溺於教宗，固執己見者，則不識廬山面目。若善會悟者，則於科學見心理，於佛法見般若。雖遠近高下不同，而凡讀此書者，定能橫看成嶺，側看成峰矣。今為宏此般若，必藉大慈悲觀世音菩薩之自在神力，故於將說之先，應發勝願，以偈贊曰：

稽首觀音大吼師，普濟沉溺十方剎；應機闡揚般若門，救度一切出苦厄。
我以凡情量聖言，戰慄肅恭祈加被；願此一一名句文，盡發般若大慧光。
徧破情與非情闇，及彼邪見邪思維；悉入般若勝鑪冶，同成無上正等覺。

東方心理學闡真

唐大圓說

人生在世，莫外生活，故今世哲學家多談人生。所云人生者，即是人之生活。

欲維持生活，端賴智慧。於此分二：一者從外物維持生活者，在研究萬事萬物之現象，名物質文化；二者依內心維持生活者，在研究諸一切法之本體，名精神文化。

泰西哲學家未嘗不談唯心，其科學家亦未始不談心理。然彼以物質文化之眼光談唯心，則一切唯心者皆成唯物；以彼眼光談心理，則一切心理，亦成物理。此其故即佛家所云唯識所變，識之相分皆依見分而起。以是應知，西洋無真正之唯心及真正之心理學。

依前理成反比例，則東方人由內心以觀外物，亦即從根本以談枝葉。苟其枝葉必自根本而有，則凡究內心者，決無不達外物之理。由是應知精神文化能攝物質，亦為真正之心理學。

云何知精神文化必攝物質？此當依唯識之理證。即識之相分名色法，亦即物質；識之見分名心法，亦即精神。若知所緣之色法、能緣之心法，則知物質不離精神。若知能緣之心法能緣所緣之色法，則知精神亦不離物質。昔者玄奘法師在西竺開無遮大會，立一量云：

宗…真故極成色定不離眼識

因…自許初三攝眼所不攝故

喻…如眼識

因中初三攝，謂十八界之初眼根、色塵、眼識三界，同喻之眼識，是自許初三界眼根所不攝者。已知定不離眼識，今真實而雙方極成之色法，亦是初三攝眼根所不攝者，故知其亦決定不離眼識。

此一量證明色法不離識之心法。當時會中有無量大法師，自奘師立此量，經十八日，無一人敢與為難者，足徵此義已是極成。今世學者，唯物派則謂物之集合即精神，無別精神。唯心派不知有阿賴耶識，即不知色法之起原，此所以今日談真正心理學，必求之東方文化。

人生在求智慧，真正心理學即是智慧，唯盡人談智慧，則智慧之義易混，不可不加探求。

世間聰明怜悧之人，自以其怜悧造無邊生死之業，小之喪身失命，大之亡國敗家，彼亦自謂是其智慧。然此謂之世智辨聰，乃八難之一，雖云智慧，實則自害害他，豈可為訓。今談智慧，必自利利他，能為身心家國之勝益者，則別於世智，錫名般若。

如何謂之般若？何等是般若相？決擇此義，當分為二：一般若之由、二般若之類。今初說般若之由。

般若從何而生耶？謂由戒生定，由定生慧。戒似儒家之禮、後世法律，亦有似義，然非依佛所說，則不能成正當之戒義。

佛說五戒：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。儒家言仁似不殺；言義似不盜；言禮似不邪淫；言信似不妄語；至飲酒一戒，則古之恃聰明者，如陶元亮、阮嗣宗輩，且以沈飲為達，其餘顛倒，何可勝言。

又今世以智慧自鳴者，皆以嗜殺為務，殺戒破；以搜括為能，盜戒破；以戀愛為自由，淫戒破；以舌辯為運動，妄語戒破；酒戒縱放，固無容說。而猶翊翊自誇曰：吾談哲學，吾是智人。以是教人，云何弗倒？受者依行，云何弗亂？故今日倒亂之世界，皆起於破戒之求智慧者。

此五戒即求放心之根本，五戒不持，則心放而不知求，決知其無定。定為羣動之本，儒家亦言知止。今世學者所畢力提倡在活動，或曰運動，因之亦立邪義曰：「生存競爭」。孰知不有大靜，則不能大動，雖動不過肓動而已，盲動與智慧相反，故知求智慧必修定。

云何修定？西洋有瑜伽派，中國道家及宋明理學，雖稍有類似，實皆邪定非正定。以是可斷言，儒道及西哲皆無定，故欲修定，必依佛說。

佛說定以息一切惡曰止，生一切善曰觀，止觀兼運，名曰增上心學。心學之增上，曰心一境性。凡心之不定，由分心境為二。此之定性，能使心與境冥然合一，斯時心即境、境即心，心境不二，則無分別，亦無散亂，故無不定。

然如此之定，是由持戒而生。今世學者，諸戒盡破，試思能得定乎？定既未能夢見，尚望智慧，是無生慧之原，慧何從生乎。

生慧之原在修定，生定之原又在持戒。今世學者既不持戒，則不能得定；不得定，則亦不能生慧。由是應知今世學者，但有世智，決無般若。又應知般若必生於定，定必生於戒，非如是生者，不得混濫。

次談般若之類有三：一者文字般若、二者觀照般若、三者實相般若。

云何文字般若？謂佛說三藏十二部經，弟子等纂集成文字。初無文字，則般若在佛之言說中；後以文字代言說，則佛之般若亦寓在文字中。如是談文字則有般若，談般若亦不離文字，故名此等曰文字般若。

云何觀照般若？謂如誦《阿彌陀經》至「七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶周匝圍繞」，則入觀即見琉璃寶地粲然現前。又誦至「有七寶池，八功德水充滿其中，池底純以金沙布地，四邊階道，金銀琉璃玻瓈合成，上有樓閣，亦以金、銀、琉璃、玻瓈、硨磲、赤珠、瑪瑙而嚴飾之，池中蓮華，大如車輪」等，則若親見蓮池海會之真境，而此娑婆世界之五濁妄境，乃隱而不現。如此隱妄顯真之力，全是般若。此之般若，由觀照而得，故名觀照般若。

云何實相般若？實相者無相也。世間萬事萬物一切有相之法，皆是唯心所現之虛相，故《金剛經》曰：「凡所有相，皆是虛妄。」若悟彼等是唯心所現，心本無相。試思世人任何怜悧除指說肉團心之虛相外，更不能指出心為何之定相，既無定相則名無相，既知無相則唯以世間妄現之虛相為相，若悟有相皆虛，亦應知無相乃實。如是次第悟入，是名實相般若。

此三類般若，先當知相通，次應知次第。云何相通？

謂如依誦《阿彌陀經》之文字能起蓮池、寶地等觀想，依彼觀想，念念相續，漸至一心不亂，使有相之虛境不現，無相之實境現前，是名由一文字般若，而通觀照、實相二般若。

復次當起蓮池、寶地等觀照時，其觀照之相即一一皆具文字；而其觀照之無相境非同虛妄，亦即實相，是名由一觀照般若，而通文字、實相二般若。

復次若證至無象之境，謂之根本智，或名無分別智，自利具足；及欲利他，濟度眾生，則於無相中分別諸相，謂之後得智，或名有分別方便智，此智能生一切文字，起種種觀照，是名由一實相般若，而通觀照、文字二般若。次言三般若之次弟者。

初由誦讀經論，明了分別文字所詮之義，始能入觀。故第一步當從文字般若而入觀照般若，及觀照甚深，虛相滅盡，實相湛然。故第二步當從觀照般若而入實相般若。

佛家之參禪，以心傳心，固屬實相般若。及妄人為之，則執著離文字相一語，專欲撥棄文字，謝絕觀照，譬如在千仞塔下，而妄談千仞之上，無有是處。

外道之修世間邪定，不依佛之正教文字而入，徒盲修瞎鍊而求證實相，譬如使盲者辨文章、跛者行千里，亦無有是處。

由是應知學般若之次弟，當先研習文字，了解深義，方能入觀。及觀照明利，心與境冥，即為實相。故契經談學曰「多聞熏習」、曰「從聞思修入三摩地」。多聞及聞，皆文字般若，多聞乃能熏習，從聞而有思，從思而有修，故思維乃觀照，修習入三摩地即實相。如是學者，名無漏學，是真般若，不如是學，名有漏學，亦是世智，或相似般若。

佛經之談般若者有六百卷，繁廣無涯，初學難持。今為對機方便，但就《摩訶般若波羅密多心經》，略談少分，以為學般若菩薩得度之因緣。

初略解題。「摩訶」譯云大，「般若」云智慧，「波羅密多」云到彼岸，合言即大智慧到彼岸。此意說世間凡夫，以世智辯聰起貪瞋癡等煩惱，造殺盜淫妄語等種種惡業，致令現前世界成為苦海，眾生因此六道輪回，頭出頭沒，無有了期。

然彼世智辯聰者，覩世間戰鬥相尋，紛紛大亂，亦欲以世間教育救之。孰知彼等所教者正是造戰鬥因、結大亂緣，使彼眾生，愈墮愈深者。試舉一例：大圓十年前，曾入高等師範學校學博物，日本教員每日上課，使學生各持一生蛙或生魚等，以利刃就講棹解剖，生血淋漓，骨肉狼藉，雖桀紂之斮朝涉足，刳孕婦腹，亦不是過，而此師徒相競以為笑樂，亦謂學術之進步在是。至今思之，危懼莫容。

衡其罪業，落地獄如射箭。而當時以受達爾文等進化之教，偏趨競爭，撥無因果，恣行無忌，以彼業因，寖成今世鎗林彈雨之果，不獨不悟，而反以為教。試思如是教或學，果能使眾生出相爭相殺之生死大苦海否？稍有知者，當悟世智之不能到苦海彼岸，而世俗學校之教育亦不能使苦海眾生離苦得樂。

世智教育亦不能到彼岸，然則真欲度到苦海彼岸者，則不能不求摩訶般若。近日大圓新創覺國大學院，為體此意。舊染污俗，咸與維新，以矜式國人，誠非得已。是故此《摩訶般若波羅密多心經》，在佛當時對機說法，亦有不得不然者已。

此經題依印度六離合釋，可云摩訶般若波羅密多之心經，是依主釋，

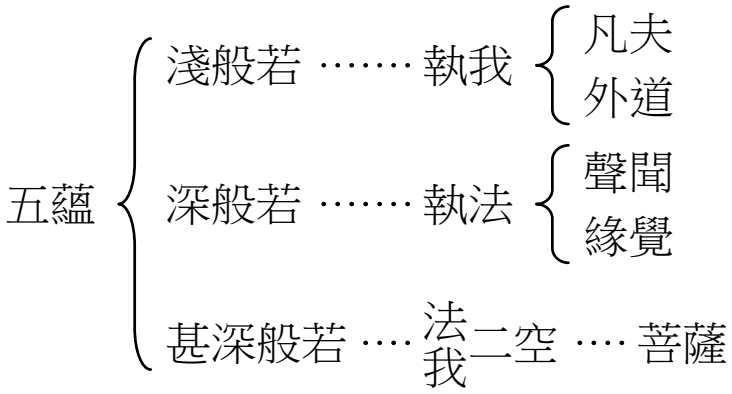
謂此經依全經之主《摩訶般若波羅密多經》有六百卷，此是彼經之心也。又可云摩訶般若波羅密多即心經，是持業釋，謂般若即心之業，以心持般若業。如云此經即是摩訶般若波羅密多心也。經釋如常，謂此法常恆，放之六合而皆準，行諸古今而不悖，故在昔名般若學，以教大乘菩薩；在今亦可名東方心理學，而教莘莘學子。

次入本文曰：「觀自在菩薩行深般若波羅密多時。」觀自在，在他經亦譯觀世音。菩薩譯云覺有情，謂以自所覺者覺悟有情眾生。故凡言菩薩之行相有二：一曰自覺、二曰覺他。他經譯云觀世音者，謂此菩薩恆觀世人音聲而施救濟，屬覺他邊；此譯觀自在者，謂本性迷時，因觀照而仍自在，則屬自覺邊。不覺名害，覺則是利，故此自覺覺他，亦名此利利他。

菩薩名
- 利他邊 …… 觀世音
- 自利邊 …… 觀自在

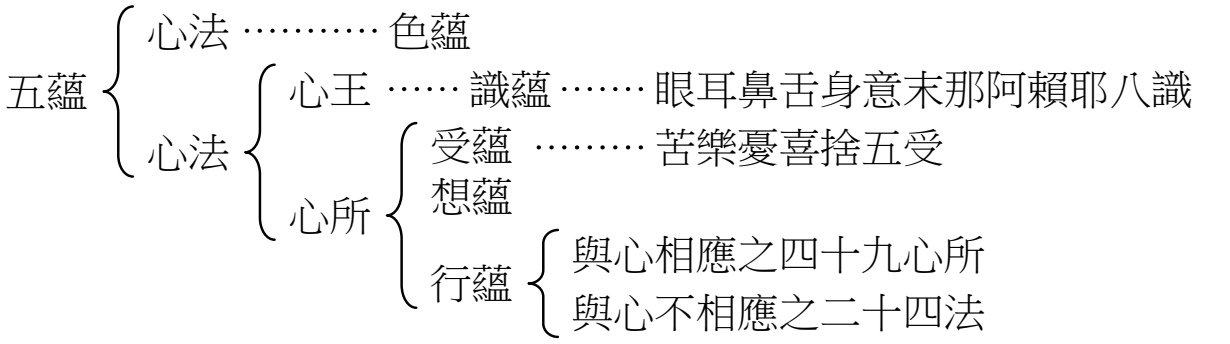
此經乃唐三藏法師玄奘所譯。云何知此譯菩薩名是屬自利邊？蓋因此經標菩薩名後，即說「行深般若多羅密多時，照見五蘊皆空」，行深時與照見等，應即觀照般若，自起觀照，當屬自利。然雖倡起觀照，又云「度一切苦厄」，是自利實兼利他，由是應悟，菩薩凡言自利處即有利他，言利他處亦有自利。是故自利利他一語，乃菩薩之不相離性。

云何名為「行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」？謂修般若之行有淺者、有頗深者、有甚深者。其淺者，殆即世智之凡夫及邪智之外道，對於五蘊之法，完全迷為實有我者；其頗深者，當即聞佛說四諦法而悟道之聲聞及自悟十二緣生法而悟道之緣覺，對於五蘊之法，雖悟知空無有我，但猶執此五蘊是實有法；其甚深者，即此中所云大乘菩薩，不獨明五蘊體空而破我執，且能明五蘊法空兼破法執。



云何名為五蘊？蘊者積聚也，此等法皆由分分積聚而成，共有五種：一曰色蘊，謂凡有質礙而且遇緣變壞者，名色法。就眾生體言，其血肉之身，是色法積聚者名色蘊。二曰受蘊，凡吾人遇順緣感受其樂，遇逆緣感受其苦等，皆名受蘊；故受之一蘊，亦開為苦受、樂受、憂受、喜受、捨受五種。三曰想蘊，謂凡心念攀緣、妄想想像等，皆名想法之積聚。四曰行蘊，謂吾人在世所行所為皆是遷流變化、造作無常之法；此積聚相流行不住，故名行蘊。五曰識蘊，謂吾人有明了分別之作用，名曰眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶八識；此識行相，亦是生滅積聚，故名曰蘊。

此之五蘊，初一蘊是色法，後四蘊乃心法。色法是所緣，非能緣；心法是能緣，亦可為所緣。色法分眼、耳、鼻、舌、身五根，及色、聲、香、味、觸、法之六塵，共十一法。後之四蘊，若細分辨，受、想、行三蘊是心所，識蘊是心王。又受可分五，曰蘊受、樂受、憂受、喜受、捨受。行可分與心王相應者，即除受、想二法之四十九心所，及與心王不相應之二十四行法。識亦有八等，攝一切有為法盡，其詳當觀大乘《五蘊》、《百法論》，恐厭繁廣，茲但略攝一表以見端倪。



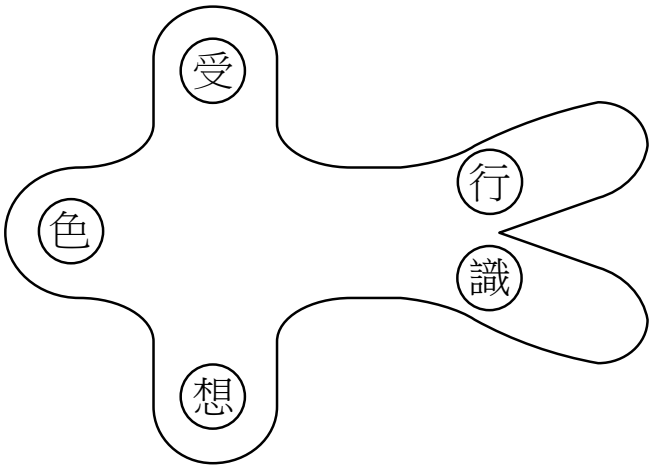
五蘊既是如上所說分分積聚之法，本無實有。更就吾人一身觀察，

亦無非是變礙之聚、感受之聚、想像之聚、遷流之聚、分別之聚，於是五聚，分分集合，竟結成一如幻如化之有情眾生。除此五聚之外，徧處尋求，了無實在之有情或眾生。

然世間凡夫，愚癡無知，既受有此幻化之身，即認此身為我，如是衣為我求、食為我覓、住為我謀，乃至功名富貴宮室田產等，無不為我施設。孰知我本非有，不過為色受想行識之五法，求衣覓食，營謀住處而已。即彼五法，亦自茫然無我，隨種種緣驅之，使若求功名富貴宮室田產等，而實五蘊諸法，自無所求。然我既非有，蘊無所求，完全是空，而凡夫愚癡，於彼依他如幻之空虛中，自無主宰，隨即妄執空蘊是我，如病眼人，以自眼病，見空中華，隨即希望空華能結實果。

又如畫師之畫空中人物，初依色蘊乃至識蘊之諸空相，隨緣結構頭目口鼻頸腹手足等，一切皆成如是以幻依幻，幻化無盡。

但凡夫執空蘊為實我，因之為我求衣食住，起貪瞋等種種煩惱，造無邊惡業，生一分苦厄。外道如《成唯識論》言，或執即蘊是我，或執離蘊是我，或執與蘊非即非離，亦生一分苦厄；至二乘雖破我執，猶起法執，如是聲聞執四諦為實法，生一分苦厄；緣覺執十二經生為實法，復生一分苦厄。由彼眾生等有一切執，遂生一切之苦厄。

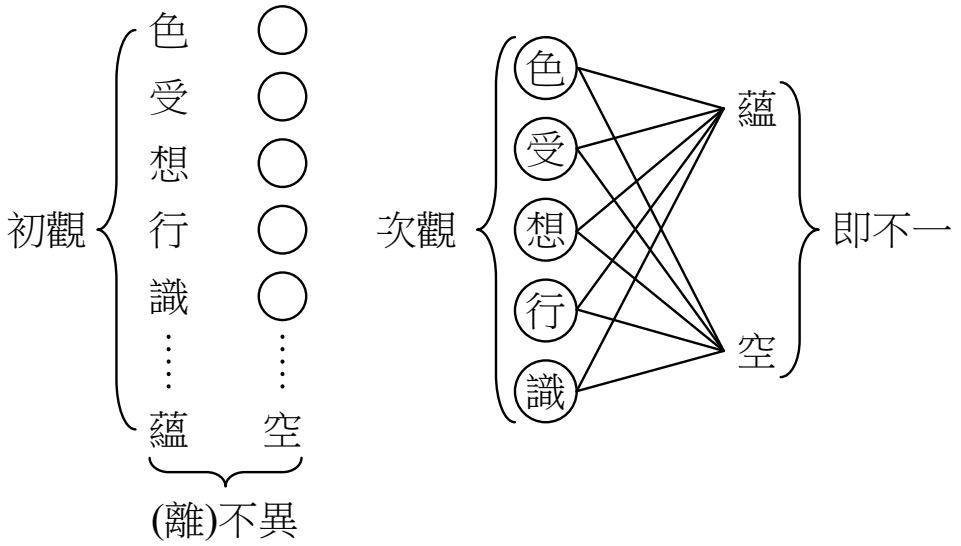


及菩薩修行甚深般若波羅密多時，以彼般若聖慧照見五蘊皆空，則依彼蘊上所生之一切苦厄，亦無不是空，故於空五蘊後，繼言度一切苦厄也。

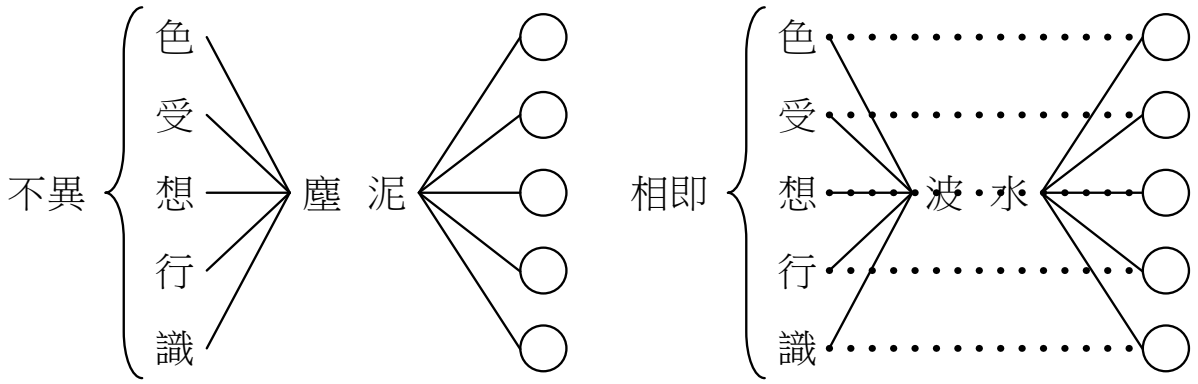
原文又云：「舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是者。」前文總說五蘊皆空，次更分言。謂菩薩藉佛加被，對機說法，此經既屬般若部，故特呼佛弟子中智慧第一名舍利子

而告之。

曰「色不異空」等者，是說觀照次第，謂觀有二重：初觀色空非一，雖非一亦非是二，故曰色不異空，空不異色；次觀色空非二。雖非二亦非是一，故曰色即是空，空即是色。



又前二句互相望則成不異，謂自色望空，則空不異色，自空望色，則色不異空；如自微塵望泥團，則泥團不異微塵，自泥團望微塵，則微塵不異泥團。後二句互相望亦成相即，謂自色望空不見空，則空即是色，自空望色不見色，則色即是空；如自波望水，而水即是波，自水望波，而波亦即水。



舉此色空一例，其餘四蘊，亦可例推。如云受不異空，空不異受，受即是空，空即是受，想行識等亦然，故曰「受想行識，亦復如是。」

然應精研，菩薩觀照，云何必如是說？蓋有深趣，謂度眾生如扶醉，

扶東倒西，既聞五蘊空，彼將更執空相。其執有者，如世間普通凡夫，執衣食住，富貴功名等為實有，因之造煩惱業，尚易施救；又如佛法小乘一切有部等，雖執一切法是有，因之起所知障亦不難破。

唯執空者復有二類：一如今世科學哲學家，自受進化之教，偏執物質，撥無因果，殺盜淫業，恣意廣造，毫無忌憚。二、如頑空或惡取空之外道，執取空義，謂無施無受、無凡無聖、無因無果，妄取彼空，造一切惡。如是二類起空見者，害自害他，禍何可言，故佛經說「寧起我見如須彌山，不應起空見如芥子許。」

菩薩深悲此弊，初說色不異空，是示蘊非有，以破有見。次說空不異色，是示蘊非空，以破空見。復似說色即是空、空即是色，是示非空非有，以破亦空亦有見。非空則應是有，然非常有，故特名之曰妙有；非有則應是空，然非常空，故特名之曰真空。真空不空，妙有不有，故此非空非有，名為中道第一義諦。唯識因之立宗，般若由茲標旨，故即為三藏十二部經之法印。

- 中道
  - 色不異空 …… 蘊非有
  - 空不異色 …… 蘊非空
  - 色即是空二句 …… 非空非有
- 第一義諦
  - 真空 ….
    - 不空
    - 非有
  - 妙有 ….
    - 不有
    - 非空

既分談五蘊法空，次復合說諸法空相，仍呼舍利子而告之。

原文云：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」者，謂是諸五蘊之法，方世人執為實有時，則起伏無常，是有生滅；雜染不一，是有垢淨；多少不定，是有增減。及觀照是五蘊諸法皆為空相時，則空本無有，譬諸虛空，雖欲滋之使生，掃之使滅，皆不可得，故曰不生不滅；或欲粉飾令淨，污染令垢，亦不可得，故曰不垢不淨；復欲增之使多，減之使少，亦不可得，故曰不增不減。

然空相本不生滅，而世人妄見而生滅者，知彼生滅本無；本不垢淨，而妄見為垢淨者，知彼垢淨本無；本不增減而妄見有增減者，知彼增減亦無。如是下文，乃抉其由曰：「是故空中無色，無受想行識」者，謂此空想之中，本無有色，而世人皆見為色者，即見其空之妄相，且此空中

不獨無色，受想行識，亦皆是無。由是應知五蘊諸法，皆是空中妄現，本來無有。

然五蘊諸法既非有，何以佛經一一安立？此有密意。應知眾生之性空中，本無色受想行識等五蘊諸法，但由無始以來，煩惱、所知二障種子，遇緣起現行，或由現在聞邪教法，起邪分別，熏習成種，展轉貤謬，遂漸結構，成相似於色等五蘊之相，猶不自知安名，但蘊諸心中，或執為秘密，不肯示人，如芭蕉之生，從內向外，漸漸增大，因之成障成病，淪入苦海，無有底止。佛有法眼，洞見其弊，知若不破救，惑終不解，乃為彼眾生所執為秘密者，為一一指摘，施設言詞，安立名目，更叮嚀告戒曰：汝所執者，如是非有，不如是有，真實是無。其破障也，亦如剝芭蕉然，自外向內，層層拆除，寖至於無。由是應知佛經之說五蘊諸法，是佛權巧方便假說以度眾生者。此可舉一例：如《成唯識論》曰：「若唯有識，云何世間及諸聖教說有我法？頌曰：『由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。』」此五蘊諸法，亦如我法之無，但有聖教假說則有五蘊等種種相，依識轉變。

眾生起障，自細至麤，自無至有；佛菩薩破障，則自麤至細，自有至無。此經既由空相推至空中無色受想行識五蘊，即以此一無字漸次進破無一切法。如原文所云「無眼耳鼻舌身意」是無六根也，「無色身香味觸法」是無六塵也，「無眼界乃至無意識界」者，謂無眼根等六根界、色塵等六塵界、眼識等六識界，是無三六十八界也。「無無明乃至無明盡，無老死亦無老死盡」者是無十二緣生之流轉及還滅也。其無無明乃至無老死，不過破凡夫之因障，至無無明盡乃至無老死盡，則進破緣覺之果障矣。至云無苦集滅道，集道為因，苦滅為果，則又兼破聲聞之因果障。

聲聞、緣覺在佛法名為小乘二種果位，聲聞修苦集滅道等之四諦法而悟道，緣觀修無明等十二緣生而悟道。彼皆執為能度生死苦海到於涅槃彼岸者，今依菩薩所修般若觀之，則彼等所俱證法，皆如蘊等無有。如是應知根塵識乃至四諦緣生等法，亦是佛為眾生權巧施設，實義亦如空相，決定非有。

說至聲聞、緣覺二乘之果皆無，是為般若實有所得矣。而猶恐執般若，成相似慧，故更云「無智」；或執有所得，成大我慢，故復云「亦無得」。

但諸所無者是眾生之執，其不能無者，乃彼般若之心。若眾生之執盡無，則其般若之心全現，故其下文則曰：「以無所得故，菩提薩埵，依

般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖遠離顛倒夢想究竟涅槃」等。既云「無所得」，復有般若可依，又有無罣礙之心，則知此無所得，如前說蘊界等者，皆是徧計所執之本無，其有所得，如此般若心者，乃圓成實之本有，唯此所得既是本有，不從新生，前為惑昧，今因慧顯，故名雖有得，實無所得。

然唯以此無所得之故，則使菩提薩埵有般若可依，若有所得，則般若應無。又以依般若到彼岸故，則心體圓融，自無罣礙；若不依般若，則隨心攀緣，事事罣礙。又以無罣礙故，則身心輕安，無有恐怖，否則，如有罣礙，則處處危疑，恐怖難免。

自無所得以前之諸無，皆是修行般若之因，及無所得以後之二無，乃為修般若所獲之果。

莊子云：「古之至人，其寢不夢。」既稱古人，自知不免，故亦云莊周夢為蝴蝶翩翩然，其顛倒可知。孔子亦自述夢見周公，儒家聖人尚不能遠離，此經說遠離顛倒夢想，在心無罣礙等後，究竟涅槃等前，則應知真能遠離顛倒想夢，必須無知無得之般若心，亦即佛菩薩之究竟涅槃。涅槃即不生滅，究極至竟之不生滅，唯佛菩薩之所證。中國儒道聖賢，未離夢想顛倒，故知無涅槃法，佛法二乘，雖有涅槃而不究竟，故知亦難遠離夢想顛倒。

《大毗婆娑論》三十七云：「問何等補特伽羅有夢？答異生聖者皆得有夢。聖者中從預流果乃至阿羅漢獨覺亦皆有夢，唯除世尊，所以者何？夢似顛倒，佛於一切顛倒習氣皆已斷盡故無有夢，如於覺時心心所法無顛倒轉，睡時亦爾。」此言夢是顛倒習氣所成，睡時無顛倒習氣，亦必覺時顛倒習氣斷盡，唯佛睡亦無夢，故知覺時，顛倒習氣斷者，亦唯有佛。

佛證般若心，故顛倒習氣斷盡。然則凡欲斷盡顛倒習氣者，亦必證般若心。般若心如前詮說，境界深細，修證甚難，有異方便，唯則念佛。唯西方阿彌陀佛有四十八願廣度眾生，眾生念念念佛與佛心相應，則即凡夫心成般若心，不獨晝時能斷顛倒習氣，即睡時有夢，亦必知念佛，夢中若知念佛，則是轉顛倒習氣，盡成般若。大圓常於夢時見異境界，及憶知念佛，則諸境隨滅，輕安無比，驗之同輩篤修淨業者，多然。又觀紫柏大師語錄，聞人說夢時不知念佛，則大呵斥，謂須即起佛前痛自懺悔，必至夢時皆知念佛，方為得力。此乃深明念佛之能遠離顛倒夢想者，願諸有情，三思勉旃。

原文曰：「三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」此阿耨多羅三藐三菩提，譯言無上正等正覺，此覺最正，亦是平等，亦無有上證此果者，特名曰佛。佛證甚廣，非止現在，過去、未來三世皆有，但彼能得無上正等正覺，皆以般若波羅密多為依，非他法能得，以非正覺依故。

原文曰：「故知般若波羅密多，是大神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒，能除一切苦真實不虛，故說般若波羅密多咒。」此謂前顯說種種般若文義，是由文字般若入觀照般若，復由觀照次第至無智無得等，則為入實相般若。實相般若即究竟涅槃，亦即三世佛果，不可言說，亦不可思議。凡禪宗之直指人心，離心意識參，及密教之三密相應、即身成佛等，皆不外是。故此般若波羅密多，不獨是顯教之妙明真心，亦即是密教之莊嚴秘密心。彼教之秘密莊嚴心即咒。故此般若亦即是大明咒、大神咒、無上咒、無等等咒。

佛陀說法，每於顯說之後，繼說密咒，以總持經義。故顯密二法，如車兩輪，不可偏廢。後人建立密宗，或欲離顯教而獨立，或欲偏翹之顯教之上，以示尊特，劣者更求神通，百弊叢生。暫無遠求，且觀此經，前顯後密，咒即般若，般若亦咒，故持咒必持經，持經亦是咒。

若論神通，玄奘法師往西竺求法，所經險道，紛見豹虎毒蛇等種種異相，但持此經，一切消滅，故曰：「能除一切苦，真實不虛。」此其明證，奘師親驗，故於所譯經末亦隱誌之，亦示除一切苦，方是正當神通，亦不可妄求，致令自害淪入魔窟，害他則惑世誤民。

如是以般若為密咒，則般若是大神大明，以密咒為般若，則密咒亦是無上無等等。由是顯密圓通，般若與咒，咒與般若，非一非二，非空非有，相應如如，實相斯證。故於說顯已竟，「即說咒曰：『揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。』」密咒是離言法性，諸佛心印，不可顯說，義雖無說，用乃無邊。凡修行者、般若行者，應如是持，絕諸疑念，自得密通。

略觀全經大義，前顯詮般若，後密詮般若。般若因五蘊、十二處、十八界等之我法執，晦昧弗顯，及照見彼等皆無且空，空則般若顯。又因十二緣、四諦等之法執，般若雖略顯而未圓，又觀照彼等亦無，並能觀之智，及所觀之境，均無所得，則諸障去盡，般若圓現，亦即是心，心亦般若，非即非離，非一非異，如是心理，亦名本性，亦名法身，亦名真如，亦名實際，亦名圓成實性，亦名一真法界，亦名本來面目。唯

東方有，西方弗知，縱如彼哲學家談唯心、談直覺，亦不過意識卜度，前塵影事。古德所云：「修道之人不識真，只為從來認識神；無量劫來生死本，癡人喚作本來人。」彼等認識神為真心，與般若相遠，殆可云：「彼癡人兮！西方之人兮！有無上覺廣談般若，曷歸乎來？」

民國乙丑十一月唐大圓說於中華覺國大學院

唯識實驗學

武岡唐大圓著

今世科哲學家，喜談實驗，不知彼等所驗者，僅恃肉眼及器械，觀察色及不相應行之現象，虛而不實，祇可名假驗。若唯識家，則能隨處隨時，由色等現象一一觀察本體，真而不妄，方名真正之實驗學。

今之學者，唯膠執實驗，則以三世因果、六道輪回等，非彼實驗所能得，遂毅然不信。然彼由種種理化學之粗驗，復立唯物論，信有物質不滅說，孰知彼等所謂物質者，不滅之物固有，特非實物，乃是物所由變生之識。彼等智力短淺，錯認為物，試作一喻，如有一大佛殿，然長明燈，他人從門外竊窺多次，皆曰此室光明不滅，不知實是能發光之燈不滅，未曾見燈而妄談光明，是真大覺所謂可憐愍者矣。

彼等云何如是誤會？又云何如是決然自信、堅執不捨耶？蓋彼所恃觀遠者有望遠鏡，所恃察微者有顯微鏡，自以為甚奇希有，無以復加。孰知佛於二千年前，曾觀一鉢之水，發見八萬四千之蟲，則彼等由顯微鏡所發見之微生物，了不足誇。佛又於二千年前，發見每一世界有百億日月，則彼等今日由望遠鏡所窺得之太陽系，亦不足恃。是故吾今奉勸諸君，暫捨所謂哲學科學，轉學唯識。於是持聖言量為望遠鏡，以現比量為顯微鏡，則凡有觀察成為學問者，庶能淑世利羣，不致徒勞無功已。

或疑唯識固是博大精微，足以救今日之學弊，無如程度太高，初心難階，不若先習科哲諸學，或更作白話語文，以為由淺入深之資可乎？曰：唯識之學，在古德僅持續絕學，未具方便，故高文典冊，使人難入。然應知能傳播高妙之文化者，現在能以有相法證說無相，或以現前淺事比說未現見事，斯為深入顯出，亦能使人由淺以入深。若彼白話語文，僅能說白話而已，與詮解學術無關，雖許顯出，了無深入，只可使人由淺入淺，或由深墮淺而已，亦無由淺入深之希望。

又世之學佛者，或疑唯識分析名相過繁，求解則可，似與實行太遠。則告之曰：慈氏《分別瑜伽論》雖未來，而《解深密經》中有分別瑜伽品，窺基法師《法苑義林》亦有五重唯識觀等，隨處皆能詳示行法，未之思也，夫何遠之有。

復次有談行法最詳妙，由未顯說，世人或未之知者，即玄奘法師所作《八識規矩頌》，本攝諸識精義，令人起觀，故云規矩，示準的也。後人因其簡要，或僅以之教初學，實非奘師本意。今因講貫之際，應學術

之需求，洞探頌意，稍窺彼之所詮者皆境行果事，實足依之起行求證，亦可為談實驗者進一解，遂乘興暢談，略無此學。

八識共分四組，組各三頌，共十二頌，頌各四句，合四十八句。今初前觀五識。頌一云：「性境現量通三性，眼耳身三二地居，徧行別境善十一，中二大八貪瞋癡。」

初句辨境量性三事。

一識所緣有三境。

境 { 性境
　　帶質境
　　獨影境

二識能緣有三量。

量 { 現量
　　比量
　　非量

三識自體有三性

性 { 善
　　惡
　　無記

試作一喻。如以尺量布，若是正尺現前量布，其時此尺之能量，名為現量，而所量之布，亦是實境，故名性境，性即實也。

設以尺量棹長五尺，復以此棹量同長之布，比知亦是五尺，是名比量。若所比之尺度不對，則名非量。至獨影、帶質二境，待下分析。

今前五識，僅有自性分別。蓋凡謂之識即是分別，故名自性分別，

而無隨念、計度二種分別，謂如眼識見花，僅見是花而已。若於花上分別為美為惡等，即是五俱意識之作用，非是眼識。以無此二種分別故，則知眼識之能緣是現量，以能緣是現量故，亦知所緣亦是性境也。

然眼識等自性，則通善、惡、無記三性。如某人眼看淫戲，是時為惡性，若他時看經，又為善性，或有時隨緣不善不惡之境，亦為無記性。

二句辨三界有無。

若在欲界五趣雜居地之有情，則五識全有。至色界初禪離生喜樂地，則僅有眼耳身三識。及至色界定身喜樂地，則彼三識亦皆不起。故頌曰：「眼耳身三二地居」者，彼謂三識，僅居於三界九地中之前二地，過此則無矣。

三四句辨相應心所。

謂能與前五識相應之心所有三十四種，即徧行五心所、別境五心所、善十一心所、中隨煩惱二、大隨煩惱八，及六根本煩惱之貪瞋癡是也。

頌二云：「五識同依淨色根，九緣七八好相鄰，合三離二觀塵世，愚者難分識與根。」

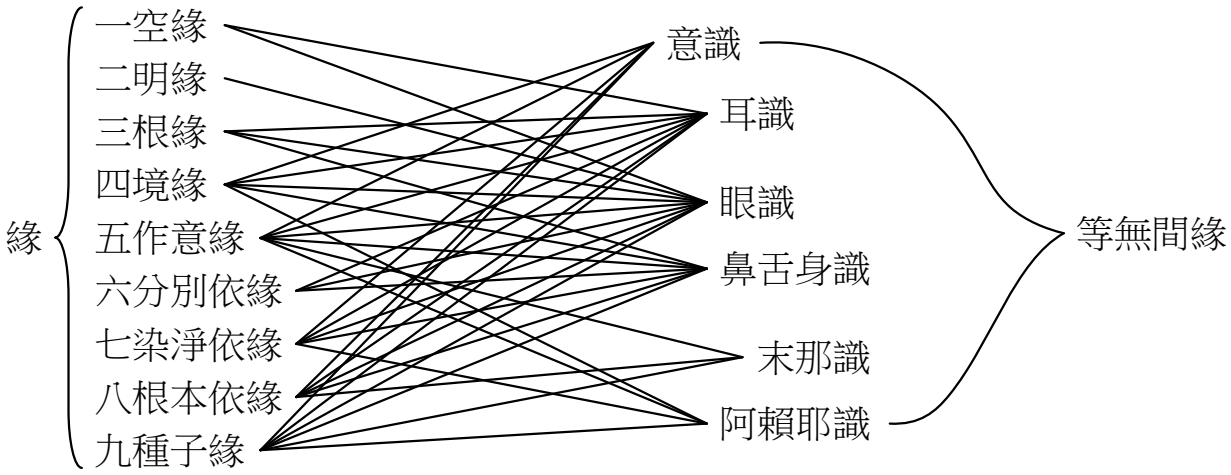
初句辨所依根。

尋常有形可見之眼耳等根，謂之浮塵根，亦名根依處，不足為識之所依。凡為識之所依以發生者，別有所謂淨色根，即為地水火風等四大所造，附著浮塵根之內，非肉眼所能見者也。

今前五識，則同有此淨色根為所依，至第六意識則無之，以意根即末那，是心法非色法故。

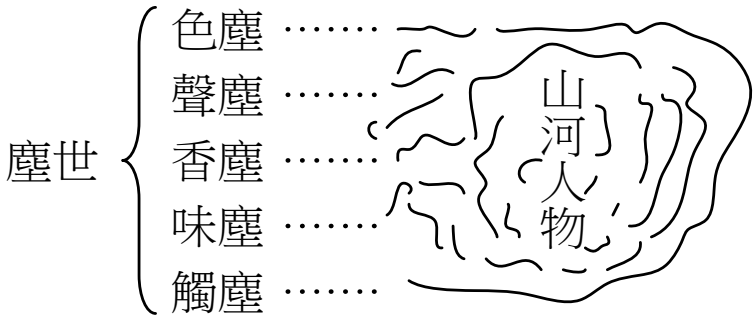
二句辨生識緣。

言生識之緣者，古有頌曰：「眼識九緣生，耳識唯從八，鼻舌身三七，後三五三四，若加等無間，從頭各增一。」以等無間緣諸識通有，故此不算，今為一表示之。



三句辨能所觀相。

云何名為塵世？謂此世界即由分分之色、聲、香、味、觸等五塵結幻而成。



云何幻結耶？謂色等五塵是阿賴耶識所變之相分，乃剎那生滅，本無如眼見山河等之定相。及眼識緣之為本質，變起山河等之一分色相，如是耳識緣之，變一分聲相，乃至身識緣之，變一分觸相，合之五識同緣，遂變成有定相之山河大地等，使世人可見、可聞、可嗅、可嘗、可觸，以其有遷流變壞名曰世，以是五塵幻合而成，故亦曰塵世。

既知有塵世，當問造作塵世者是誰？謂即是五識，五識造作之別相云何？

謂此作者有五，其鼻舌身三作者，直接造作，如農人直接出粟者然，蓋以香必至鼻能聞，味必至舌能嘗，軟硬必至身能觸者也。

其眼耳二作者，乃可間接造作，如士商等之食粟，由農人間接取之。此眼耳二識，亦可從遠處見色聞聲也。

由此詳知塵世之造作者是眼等五識，自作自受，不須別有作者。故凡如耶蘇教等所說上帝造萬物之謬說，則不攻自破矣，以是見唯識學之妙用奇效。

頌中言「合三離二觀塵世」者，觀即觀行，謂眼之見、耳之聞、鼻之嗅、舌之嘗、身之觸等，皆可名觀，非徒指眼之觀見也。

四句辨根識之不同。

頌言愚者即指二乘。謂二乘之人，未破法執，佛未為開演第八識，即不知有第八阿賴耶識所執受之五根。又如《成唯識論》亦有異師疑五根即五識種子，無別眼根等為俱有依，因引《觀所緣緣論》識上色功能，名五根應理等頌為證。此最宜注意者，根與識皆各有其自己種子，不過識種子起現行時，必藉根助，以根為其增上緣，非根即是識之種子也。且根是四大所造足色法，識是心法，非四大造，不可不知。

前二次頌已詳辨境，始可藉之觀行。故第三頌即辨行果，所謂轉識識成智之事。

頌三云：「變相觀空唯後得，果中猶自不詮真，圓明初發成無漏，三類分身息苦輪。」

云何起觀行應分三節。

謂一者當辨能觀者為誰，即如前頌言「合三離二觀塵世」等，已如上說，茲不復贅。

今第二辨所觀境，即所謂變相觀空是。茲詳述之。

云何變相？何謂觀空？試舉例言，如人修淨土觀，當起觀時，眼所見七寶蓮華、耳所聞水鳥法音、鼻所嗅微妙淨香等，皆是前五識所變之相分，愚人不知，驟得此境，或發歡喜，或執為實有，定即入魔。至唯識家能了解此五塵境皆自己五識相分所變，本非實有，故能觀之為空。

然對此所變相能觀為空者即名為智，此智名何等？名後得智，云何後得智？

凡智有二：一根本智、二後得智。優劣云何？當細辨之。所云根本智者但能緣真如，然無相無分別，不能起利他之大用；所云後得智者，乃證根本智後所得之智，能繁興萬用，利樂一切有情。

以是可云：佛覩明星悟道時為根本智，成道後轉大法輪是後得智。

然不悟道則不能轉法輪，故知後得智必由根本智出，若不轉法輪，則悟道亦無用，故知根本智之用由後得智方顯。

元明後人未見古疏，不解此智名義，往往誤會此頌。或謂前五識雖至佛位，不緣真如，徒有變相觀空之後得，分別枝葉，殊可輕鄙。准後三識有根本智，亦有後得智，最堪崇重。若爾則後三識既皆有後得智，而三類分身等事應是後三識，此頌應無末句。前五識既無根本智，則用不離體，應亦無後得智，此頌亦應缺首句。云何有此誤會？謂彼禪宗所謂破參開悟，即是求證此根本智，彼等重視根本智能證真如，輕視後得智不能緣真如，故開悟後，但曰水邊林下，長養聖胎，一切具足。且以後得智為假智不能詮真，不復措意，以此自行教人，成為風氣，故令一切學佛人成為聾啞廢疾，佛法之衰，此為一大原因也。

唯識家既知後得智之勝用，故解奘師此頌，則曰前五識變相觀空之智，惟是後得，非謂其無根本。雖至佛位，猶不緣真如，以真如有根本智緣，不待此智重緣，非謂其不緣真如為可輕也。

云何不可輕？謂此後得智即前五識所轉得之成所作智，能起大機大用，作世間一切有為有分別諸事。故頌下二句，即辨此智之效果。

謂前五識既是藏識之相分，亦必待藏識轉為大圓境智時，則隨彼光明之發，亦轉為無漏之成所作智。此智之效果，即能作大化、小化、隨類化之三類化身，分化十方，盡未來際，廣度有情，息輪回苦者也。

三類分身
- 一千丈勝應身 …… 為地前菩薩說法
- 二丈六劣應身 …… 為二乘凡夫說法
- 隨類化身 …… 為餘道眾生說法

總觀以上三頌，合作一喻。其第一頌之一二兩句，是示彼五人之性情如何；三四兩句是示其所交之朋友如何；第二頌前二句皆示其關係；後二句示其能力如何。如是辨五識之境已畢，乃可起觀行。故第三頌四句，說起行證果，是示能用彼五人有如何之效果也。

然如一家有八人將謀興家，觀行其居外之五人，雖已知其情狀，可以利用矣。然若不知居內之三人如何，則家仍難興，故其次當辨第六識。

次觀第六意識。

頌一云：「三性三量通三境，三界輪時易可知，相應心所五十一，善惡臨時別配之。」

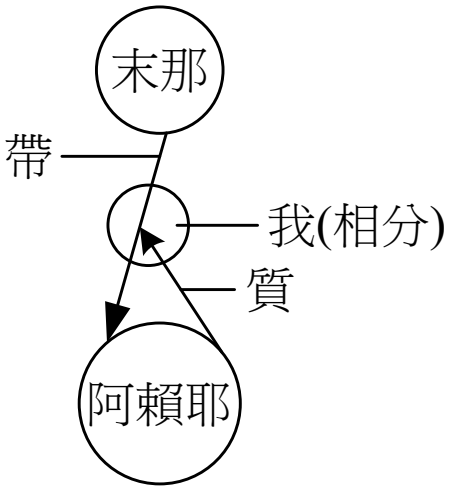
三性三量在前已說，至三境則前僅略表名目，茲當詳談。古有頌曰：「性境不隨心，獨影惟從見，帶質通情本，性種等隨應。」

如眼識緣現前山河是性境，何以知之？設欲隨我自心變此山為河，或變彼河為山，皆不可能，故曰不隨心者，謂不能隨心轉變也。

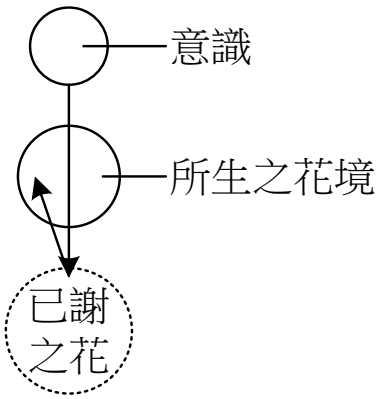
獨影境分二種：一有質獨影，如於講室觀想一山，此山之影，是眼識之相分。此相分是從觀想時意識之見分而起，故曰獨影唯從見也。又因是託他處曾見之本質而變，故特曰有質；二無質獨影，如觀龜毛兔角，雖不託本質，而能起單獨之影像。

帶質境亦分為二：一真帶質，頌曰：「以心緣心真帶質，中間相分兩頭生。」如末那執阿賴耶之見分為我，此我之相分，從七八兩識中間生起。

七八兩識皆心法，較色法為真，故曰真帶質。



二似帶質境，頌曰：「以心緣色似帶質，中間相分一頭生。」如以意識緣已謝之花，此意識是心，花是色，是名以心緣色，其所生之花境，是僅從意識之一頭生起，又似帶質境亦通於有質獨影。



云何名通情本？情謂見分，本謂本質。似帶質境皆由見分挾帶本質而起，故曰通情本也。

今觀意識，若隨五識俱起時則名性境，如眼見雪是性境；同時五俱意識分別為白為黑等亦是性境；若意識觀想山等是帶質境，想免角等是獨影境。已如前述，故曰通三境也。

第二句謂意識行相粗顯，輪回於三界中，易可了知。

第三句，謂五十一種心所，皆得與此識相應。

第四句，謂此識心所既多，所緣亦廣，或善或惡，隨時分配。

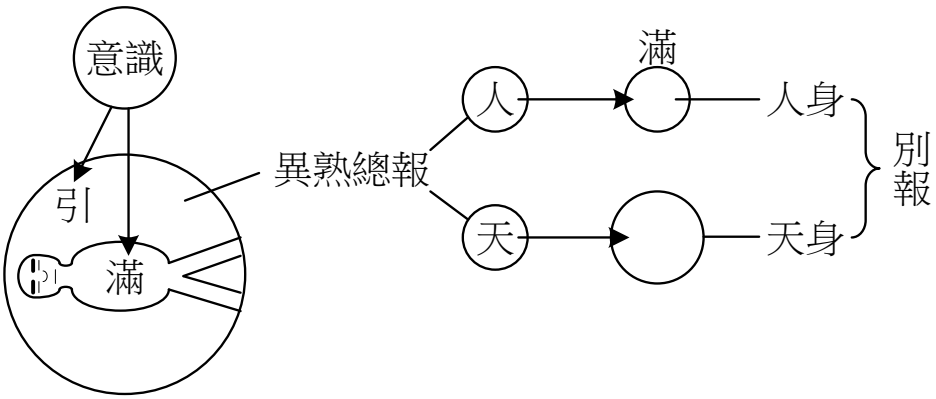
頌二云：「性界受三恆轉易，根隨信等總相連，動身發語獨為最，引滿能招業力牽。」

初句，謂此意時善、時惡、時無記，是於三性恆轉變易；時受生欲界、時受生色界、時受生無色界，是於三界恆轉變易；又觸境感受，時苦、時樂、時憂、時喜、時捨，是於五受恆轉變易也。

第二句，言與此識相應之心所，有染法之根隨煩惱，及十一善法之信等，總皆可與相連。

第三句，說此識造業，謂能發動身語二業之力，尤以意業為最大。如身將遠行，必先由心打主意；又如來此說法，亦由我意作主。

第四句言受報，謂意識造引業，能引第八識受五趣之異熟總報。五趣雖不同，而所引得之異熟報體，均是無記。然又造滿業，能牽第八識受五趣苦樂等別報。如在惡趣受苦，善趣受樂，或同在人趣，亦各有苦樂不等，是為能填滿異熟報之滿業所成之別報。



以上第一頌說自體及其伴侶，第二頌說轉易及其業報，解此二頌，則能深悉其境，乃可利用而起觀行。

頌三曰：「發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠，遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。」

初三句言轉智詮行，末一句言轉智後所得之果。謂須修至菩薩第一歡喜地，方能最初發起轉智之心，然彼時分別我法執雖斷，而俱生我法執猶自現行纏繞，或種子眠伏。

至第七遠行地，我法二執均斷，遂轉成純無漏之妙觀察智。此智圓漏光明，照耀大千世界矣。

前第一門最外五人，及次內第六人之行相均已詳觀，今當更觀次內之第七人，其名曰末那。

頌一曰：「帶質有覆通情本，隨緣執我量為非，八大偏行別境慧，貪癡我見慢相隨。」

第一句辨境及性。謂此識恆緣第八識之見分執以為我，是帶質境。又說性是無記，不過四惑相隨，覆蔽真性，名有覆無記。通情本三字，仍就帶質言。

第二句辨量。謂因其隨緣妄執第八識為我，謂之非量。

第三四句，辨此識相隨之伴侶，即是大隨煩惱八、徧行五、別境之慧、及我癡、我見、我慢、我愛（貪）之四惑，共十八心所。

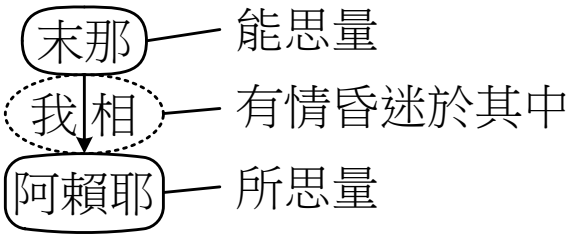
頌二云：「恆審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷，四惑八大相應起，六轉呼為染淨依。」

第一句言此識行相。謂諸識皆有思量義，而此識思量義強，故爾偏

顯。亦可以恆、審二字料簡。

一恆而非審，謂第八識，以無間斷故恆，亦不執我故非審。二審而非恆，謂第六識，以彼執我故審，又有間斷故非恆。三非恆非審，謂前五識，彼不執我，亦有間斷故。四亦恆亦審，即第七識，謂無間斷，亦執我故。

能恆審思量者為末那，所恆審思量者為阿賴耶所變之相分即我相，一切有情不間日夜，昏迷其中，造生死業。



由上以觀，則知此我相者，乃生死苦海。設有人概然發心，說我要了生死出苦海，則又墮在我相中。於是省悟，則曰：不為我了生死，但為他了生死，孰知他與我對，仍不離我，又墮在我相中。於是再醒，則曰：廣度眾生，孰知眾生即是我，又墮在我相中。於是更悟，則但曰：到彼岸（度），孰知有度即是我相中之法執。以是義故，唯《金剛經》於無我相外，更說無人相，無眾生相，無壽者相，比至四相一一離盡，方是真正離一切諸相，則名諸佛也。

第三句，說此識有我愛等四惑，及八種大隨煩惱，與之相應而起。

第四句，說前六識之轉染轉淨，皆以此識為依。謂若此識執我，則前六皆染，此識轉智，則前六皆淨。

頌三云：「極喜初心平等性，無功用行我恆摧，如來現起他受用，十地菩薩所被機。」

第一句，說初轉智，極喜即菩薩初地，謂此時初始發心，轉此識為平等性智。

第二句，說究竟轉智，謂至第八不動地，其時名無功用行，我執種子、現行均斷，故曰恆摧。

第三四句說入如來地時，能現起他受用身，此身能為自初地至十地

諸菩薩說法。

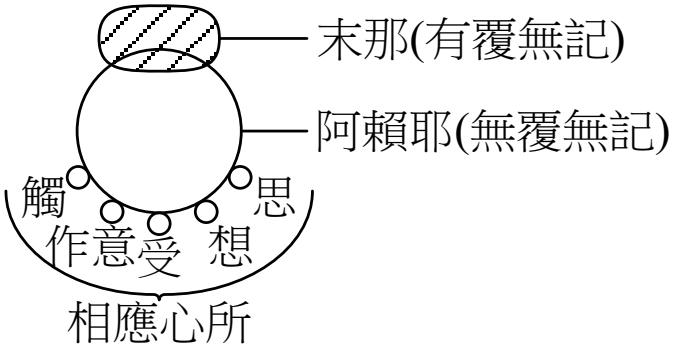
復次觀第八阿賴耶識。

阿賴耶譯云藏，謂能一切法之種子，又為一切眾生根本、萬法根本，且為前七識之根本，故亦名根本識。

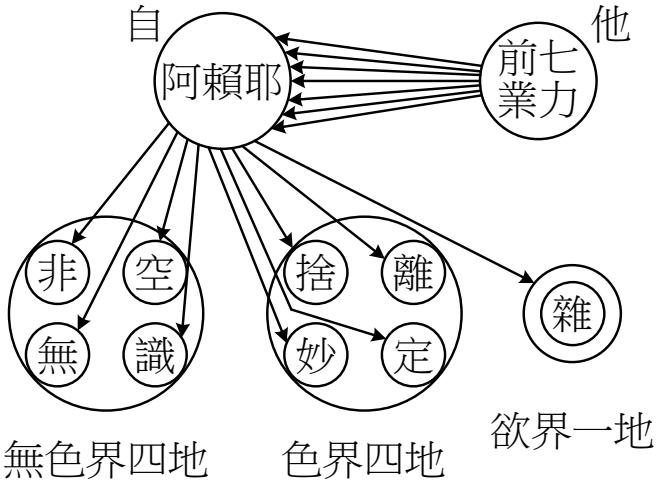
昔韓愈以道自任，欲尋根本，因作〈原人鬼〉、〈原性〉，乃至〈原道〉，皆不得其根原。今世哲學家談本體，亦皆離根本甚遠。味茲談第八識，乃可發見真正之根本。

頌一云：「性惟無覆五徧行，界地隨他業力生，二乘不了因迷執，由此能興論主諍。」

第一句說自性，是無覆無記，其相應心所是五徧行。



第二句，說此識九地俱有，但自體是依他起性，必隨前七識他之業力而受生。



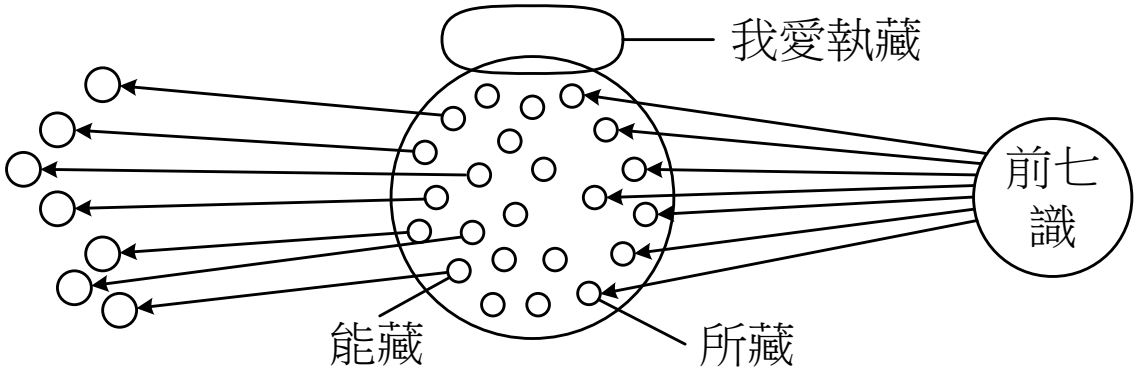
第三四句，說此識深細，二乘不了，迷執為無。論主欲開示為有，致興諍論。

云何此識深細難了？謂如《解深密經》云：「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」凡即凡夫，愚指二乘，二乘雖斷我執，若為說似我之賴耶，恐彼因之起分別心，更執為我，故此曰二乘不了。

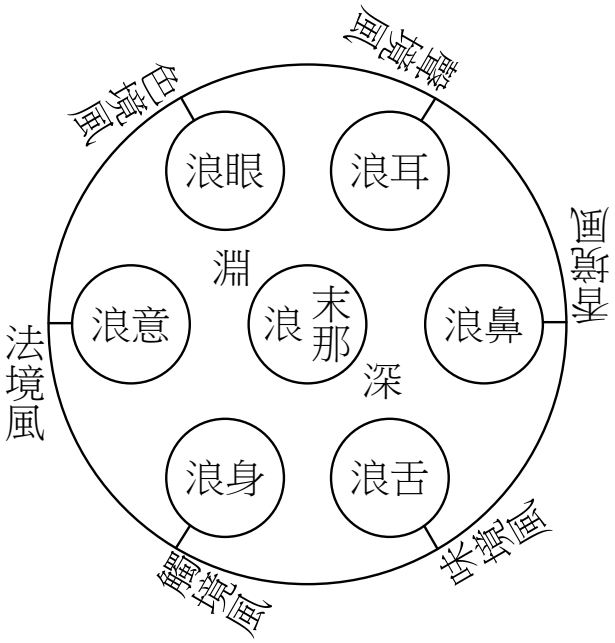
云何知迷執為無？謂如《成唯識論》卷三，為說第八識離眼等識有別自體，特別五教十理，與凡小種種辨論，故此曰「興論主諍」。

頌二云：「浩浩三藏不可窮，淵深七浪境為風，受熏持種根身器，去後來先作主公。」

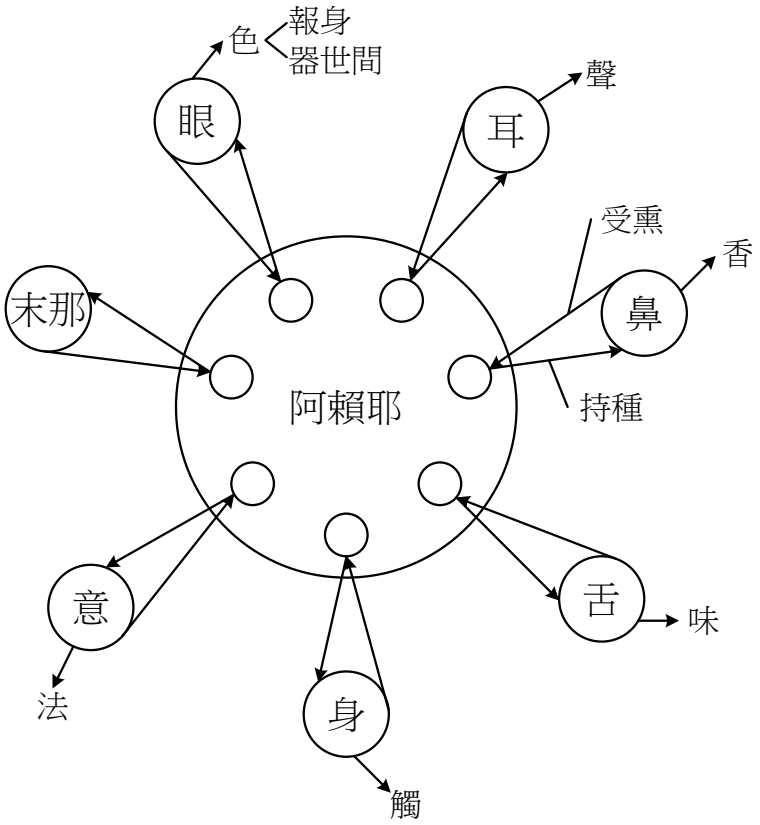
初句辨此藏識有三藏義：一能藏，謂能藏一切當現行之種子；二所藏，謂為受前七識熏習之所藏處；三曰我愛執藏，即第七末那執藏此識為我。此三藏如海浩浩，不可窮盡。



第二句，說藏識如深淵，前七識之現行，如淵中之浪，此皆七浪之起，亦以色等六塵境界為風而吹之。



第三句，說此識受前七識之所熏，又能持前七識之種子，其相分變起有根之身，及器世間。



前說塵世，已知根身、器世間之材料及作者。今說此識，方知材料及作者之根本，亦可代耶穌教解危，何以故？如人間上帝若能造萬物，

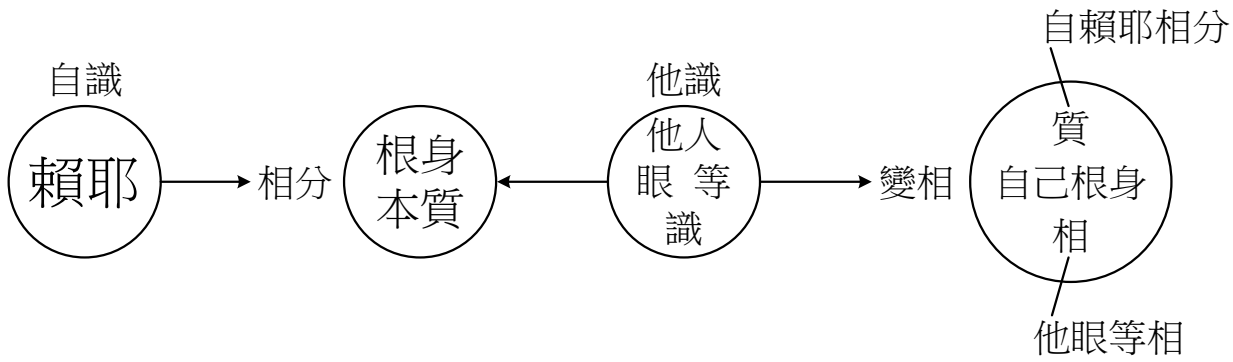
汝上帝復是誰造耶？彼等不能答，則代曰是賴耶造，賴耶自作自受，無無窮過。如是上帝可多，亦不必獨生一耶穌子。即人人有一上帝，各各上帝皆生一耶穌子，如是上帝無量，耶穌無邊，各自獨立自由，不相依賴，真所謂是法平等，無有高下。

然賴耶、耶穌，有一字同，或者耶穌即是賴耶化身，如是，如是不惟耶穌是賴耶化身，即汝上帝及一切眾生皆是賴耶化身。是故近人有倡佛、基督宗者，某女居士和之，尚未能自圓其說，及聞吾說唯識，乃豁然開悟，如獲遺珠，決然成立。云何知賴耶是造萬物之上帝？因為此頌有「去後來先作住公」之句，耶教徒常呼上帝曰：「我主呀。」亦是此意，同是一物。不過耶教徒執上帝為常一，有人格之作者，以是應知賴耶如摩尼珠，隨方現色，亦隨人觀察而各不同。

又《成唯識論》卷三說，阿賴耶離身之後，雖變亦緣，而不執受，亦足證明去後作主公之義。

謂根身本由二種種子變現。一由自識不共相種變緣，故自見其身。二由有他人共相種變緣，故他人得見我身。

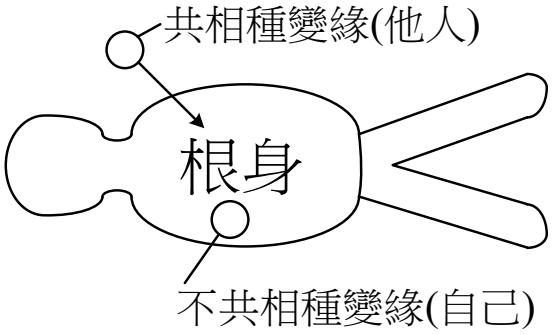
云何變緣耶？謂即他人眼等識，託我賴耶中不共相種所變者為本質，變起我之根身，因亦緣之，故彼見我。



設人間若所見物皆是自變，汝何不於此山上變一條河？此時不知有阿賴耶識者，即不能答。若知賴耶之相分為一物之本質者，則可答曰，必由有賴耶相分之本質處，始可託之，變起自短而緣之。如此處有賴耶相分所變之山為本質，我輩之眼識等，託而變起眼等識之相分，故我輩同見此山，以本質相同，各變相似，故所見之山，亦形狀相同。

然應知此所變之山是各人自見其相分之山，非見本質之山。譬如小孩寫模楷字，若無模楷，則不能於白紙上作字。但此所模寫之字，雖似模楷，實非彼模楷之本字也。

彼論所云「雖變亦緣」等者，謂阿賴耶之不共相種雖去，故曰不執受，但自所變者，尚遺一分為本質，此時以他人共相種現託為本質，變而緣之，故他人見其遺尸。



頌三云：「不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空，大圓無垢同時發，普照十方塵剎中。」

第一句，說轉智相。謂至菩薩第八不動地前，末那第二位轉智，斷我執種子，不復執此識為我，開始捨去執藏之義，故曰纔捨藏。

第二句，說斷異孰果相。謂須至十地等覺，金剛道後心，而此識之異熟果相亦空。

第三四句，言究竟轉智及其效驗。謂至如來地，此識究竟轉成大圓鏡智，亦即名無垢識。世人或聞分別是識、不分別是智，依識染、依智淨之語，遂重智輕識，孰知識本有染、淨二分，如此所發純淨之無垢識，豈可認為是染分別耶？頌意言大圓鏡智轉時，即是無垢識發時，故曰同時發。而其效亦能普照十方微塵剎土之中。

總觀上所頌八識，其大用在轉識成智，應知識是分別，智亦是分別。不過識是有漏分別，智乃無漏分別，同是一分別體，但變其用，即名曰轉。

云何能轉？其行在變相觀空。誰為能變？即八識是。誰為所變？境各不同。五塵是前五識變，法塵是意識變，我法相是七識變，有根之身及器世間是藏識變。如是諸識所變相，及幻成山河人物等，愚人執為實有，生死輪回無盡。

修觀行人，或時跏趺而坐，或於行住坐臥一切時中，恆觀此諸識所變之相，如山河人物等皆唯是識，無有實體。體既不實，則當體皆空，

如水中月及鏡中花。又應觀山河人物等體雖是空，而未嘗無相。即問此相從何而有？應悟是識。如是識相是有，不可定執為空；又識體是空，不可定執為有。《法苑義林章》云：「遣者空觀，對破有執，存者有觀，對破空執。今觀空有而遣有空，有空若無，亦無空有。以彼空有相待觀成，純有純空，誰之空有。故欲證入離言法性，皆須依此方便而入。」法性離言之境即是無上深妙禪定，證入之際，大須保重。

復次者，有眾生多思維善分別者，亦可作識不離觀。《成唯識論》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，唯言但遮愚夫所執定諸識實有色等。」修觀行人跏趺或一切時，應如是觀，一切有情，雖各有心心所等，乃至不相應行，無量諸法，無非是識自相，或與識相應，或識所變、識之分位、識之實性，而皆不離乎識。以不離義，則分別心滅，是名即照而寂；又非無分別義，是名即寂而照。如是寂照等持，則唯識觀成。

復次依自樂欲，或對眾生機，亦可習次第五觀。

一遣虛捨實觀，謂觀徧計所執，唯虛妄起，應盡遣除，依他圓成，諸法體實，應正存有。

二存濫留純觀識，觀此內識，本來有境與心，但因境易濫外，捨不稱唯，而心體既純，故留說唯識。

三攝末歸本觀，謂觀見相二分，俱依識有，離識自體本，則末法必無，故攝相見末，歸識體本。

四隱劣顯勝觀，謂觀心王心所，俱能變現，但心王體勝，心所殊劣，劣依勝生，故隱劣心所，顯殊勝心王。

五遣相證性觀，謂觀識言所表，具有理事，事為相用，當遣而不取，理為性體，應求作證。

上來五觀，自粗至細，自雜至純，乃至有相至無相，自有分別至無分別，如經言「以楔出楔」方便。或如老子云：「為道日損，損之又損，以至於無。」如是修行，乃可至剝盡枝葉，純一真實。此大乘之究竟禪定，言漸不失其頓，言頓亦不離漸，若觀至此，觀相通利，復可更證以六祖之識智頌。

如初念云：「大圓鏡智性清淨。」即默識曰：「如是異熟無垢，體淨

如鏡。」次念云：「平等性智心無病。」即默識曰：「是末那無我，平等無病。」次念云：「妙觀察智見非功。」即默識曰：「如是意識本無功用，智無不妙。」次念云：「成所作智同圓鏡。」亦默識曰：「如是性成所作，淨同圓鏡。」此八識皆已默識，了了常知，亦不分別，不問五八果轉、六七因轉，而自覺雖轉空名，實本無轉，且能繁興萬用，而無不在定矣。

然如是念識智頌，亦必先習奘師《規矩頌》，洞澈識相。若從來未究法相，遂茫然對六祖頌依語作解，實無所悟，便疑其大悟。因撥棄一切法相，泥執一空字，如是不為外道之晦昧為空，即成內典所呵之闊達空等，其弊何可勝言。是故應知六祖識智頌，殆為學唯識者言，非為禪宗人說，所以者何？

蓋禪宗起初參時，必如黑漆涌，毫無所見。及破參後，則如大圓鏡，亦不留影，如是始終乾淨，方完其所謂見性成佛、離心意識參等之宗旨。若於參末悟前，挾入名相，則成拖泥帶水，永無悟期。或既悟後，但守此一識智頌以為印證，則如刻舟求劍，了無發揮，解等於無，以是知識智頌之於禪宗，進退無益。

至唯識家本在分析名相，分至極精極微，而復一一破除，令無毫髮痕跡，乃符我法二空之真如實相。或時因分析名相，膠執成滯，往往有入海算沙、說食數寶等弊。於此有如識智頌之捨談法相、直截了當者對治之，則如渴飲甘露，飢逢王膳，以是知識智頌實唯識家之鍼石，究法相者不可不深思擇已。

唯識易簡

敘

唯識談阿賴耶識，是說眾生法，本宜易知。然眾生界無邊無量，故如眾生之量而談亦無量無邊，此其難一。又他宗直談心法，或可離語言文字，唯識為眾生開方便，非語言文字不可，以語言文字而談無邊無量之事理，則語言不得不繁、文字不得不深，此其難二。有此二難，致令在昔唯識之學絕響，而學佛者皆避此之難，就他之易。至今欲學唯識者，皆知難而退，或不得其門而入。大圓年來志切利他，對此難題，嘗三致意，因思唯識始基，當首《三十頌》及《百法》。唐註艱深，難喻初學明人，壁造亦恐譌傳。乃依古註改造文體，旨深者顯之以易，說繁者清之以簡，名曰易簡。夫易則易知，簡則易從，易知則可久，易從則可大。今作此解，蓋欲其易知易從，及其進也，亦欲其可久可大。

佛曆二九五二年仲夏月唐大圓敘。

唯識易簡目錄：

唯識三十頌正文

唯識三十頌易解

百法明門論簡義

唯識三十頌正文　　**唐三藏法師玄奘譯**

附：藏文三十頌漢譯

劉定權譯（轉錄內學第一輯）

由假說我法　有種種相轉　彼依識所變　此能變唯三

（藏）梵語「呾梭遮迦迦梨迦」
藏語「蘇喬丕契婁鳥賈跋阿」

敬禮妙吉祥童子

假設我與法，諸類各別起（註一），彼是識轉變，轉變又三種。

（註一）寺本譯作「緣起種種等一切。」寺本即日本人寺本婉雅

謂異熟思量　及了別境識　初阿賴耶識　異熟一切種

（藏）異熟與思量，及於境了別。此中藏識者，（註一）異熟一切種。

（註一）藏本無音譯今從義翻

不可知執受　處了常與觸　作意受想思　相應唯捨受

（藏）彼執等及處，了別不可知，常及觸作意，領納（註一）想思俱，於彼受為捨，

（註一）寺本譯作「知。」

是無覆無記　觸等亦如是　彼恆如流水　阿羅漢位捨

（藏）是無覆無記，觸等亦如是，彼恆如流水，阿羅漢位捨。

次第二能變　是識名末那　依彼駐緣彼　思量為性相

（藏）依彼自生起，且緣彼名意，思量（註一）有我性，於有覆無記。

（註一）寺本譯「識之思慮。」

四煩惱常俱　謂我癡我見　並我慢我愛　及餘觸等俱

（藏）四煩惱常俱，我見及我癡，我慢及我愛，隨想（註一）所生是（註二）。

（註一）寺本譯「想」，屬上句。

（註二）原頌末更有「餘」字，今順文便譯入次頌。

有覆無記攝　隨所生所繫　阿羅漢滅定　出世道無有

（藏）餘處等亦然，阿羅漢滅定，(註一)出世道無有，次第二能變。

（註一）寺本譯二句作「餘亦無入觸等者」錯。

次第三能變　差別有六種　了境為性相　善不善俱非

（藏）第三境六種，是等各別緣，(註一)善不善俱非。

（註一）寺本譯微異，云「第三境雖六種，而一切緣，即是此等。」

此心所遍行　別境善煩惱　隨煩惱不定　皆三受相應

（藏）偏行與別境，從心起者善，如是惑隨惑，三受彼相應。

初遍行觸等　次別境謂欲　勝解念定慧　所緣事不同

（藏）此第一觸等。欲勝解念俱，定慧為別境。信及有慙愧。

善謂信慚愧　無貪等三根　勤安不放逸　行捨及不害

（藏）不貪等三勤，輕安不逸俱，全不害為善，惑為貪瞋癡，

煩惱謂貪瞋　癡慢疑惡見　隨煩惱謂忿　恨覆惱嫉慳

（藏）及我慢見(註一)疑，忿怒與持恨，覆及惱與嫉，慳恪及矯誑。(註二)

（註一）寺本譯遺此字

（註二）寺本譯錯作「與因俱」不可通

誑諂與害憍　無慚及無愧　掉舉與惛沉　不信並懈怠

（藏）諂憍害無慚，無愧沉與掉，不信及懈怠，放逸及失念，

放逸及失念　散亂不正知　不定謂悔眠　尋伺二各二

（藏）散亂(註一)不正知，悔眠(註二)亦如是，尋與求伺察，隨惑二各二。

（註一）寺本譯錯作「敬禮」

（註二）寺本譯錯作「二」

依止根本識　五識隨緣現　或俱或不俱　如波濤依水

（藏）諸五依本識，由緣而生起，識或俱或否，如諸波於水。

意識常現起　除生無想天　及無心二定　睡眠與悶絕

（藏）依意生起識，是常除無想，入二定無心睡眠與悶絕。

是諸識轉變　分別所分別　由此彼皆無　故一切唯識

（藏）識變是分別，而分別一切，以彼是無故，為一切唯識。

由一切種識　如是如是變　以展轉力故　彼彼分別生

（藏）識為一切種，依展轉力故，如是如是變，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

（藏）由業之習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，而餘異熟生。

由彼彼遍計　遍計種種物　此遍計所執　自性無所有

（藏）由彼彼分別，分別彼彼物，此即遍分別，無自性故無。

依他起自性　分別緣所生　圓成實於彼　常遠離前性。

（藏）他增上自性，分別緣所起，成就則於彼，常離前者盡。

故此與依他　非異非不異　如無常等性　非不見此彼

（藏）故此他增上，非異非不異，謂如無常等，不見此昧彼。

即依此三性　立彼三無性　故佛密意說　一切法無性

（藏）自性依三種，於三無自性，曾依密意說，「一切法無性。」

初即相無性　次無自然性　後由遠離前　所執我法性

（藏）初相無自性，復次由其性，不自然生起。又餘無自性。

此諸法勝義　亦即是真如　常如其性故　即唯識實性

（藏）此法義殊勝，若是亦真如，又常時自如，此性即唯識。

乃至未起識　求住唯識性　於二取隨眠　猶未能伏滅

（藏）乃至識未住，於彼唯識性，二取之隨眠，彼體悉未滅。

現前立小物　謂是唯識性　以有所得故　非實住唯識

（藏）謂彼為唯識，依緣思惟彼，有法隨現前，故不住唯（識）(註一)。

（註一）原本有此義，但無此字。

若時於所緣　智都無所得　爾時住唯識　離二取相故

（藏）智所緣無得，爾時住唯識。以所取無故，彼能取亦無。

無得不思議　是出世間智　捨二粗重故　便證得轉依

（藏）彼無思無得。是出世間智，（即此）是轉依，二取劣依

（註一）捨。

（註一）寺本譯始「惡住」

此即無漏界　不思議善常　安樂解脫身　大牟尼名法

（藏）此即無漏界，不可思善實，安樂解脫身，名大牟尼法

三十頌由大阿闍黎寶親（註）造訖。

（註）此依日人明石惠達所譯（見龍大論叢）246 號 1922 京都。

印度律師勝友（註）戒主覺及大奏譯官增伽智羣共譯奏允校行。

（註）佛滅後千三百年時人。

藏文三十頌漢譯係轉載南京支那內學院內學第一輯，原文小註均將唐譯本及日人寺本婉雅譯本異點舉出，茲以唐譯與劉譯並列，覽者自能了別其異同，故今僅存興寺本譯本校勘之小註焉。

世界佛教居士林編輯處識

唯識三十頌易解

天親菩薩造
大圓居士解

識謂分別，所分別之山河大地等名境、名事、或物，能分別山河大地等之作用名識。境有形相，識無形相，世人皆疑是二物，實則無論能分別與所分別，皆出於識，無有他物，故曰唯識。

世人常見之山河大地等，皆說是實有，因不信唯識。今欲說明彼等皆唯是識所變，非是實有，故名唯識學。

佛經通例，每四句為一頌，今以三十頌解釋唯識妙義，故題曰唯識三十頌。

本頌是天親菩薩造，文義艱深，初學難入。今以淺義簡語解之，使盡人能知，故特名易解。

若唯有識，云何世間及諸聖教，說有我法？頌曰：

世人既皆說山河大地等是實物，忽聞人說彼等都非實物，但是唯識所變之假相，必定不信。人既不信，則倡學說者必就其所疑而解釋之，於是假為問答語。

山河大地
- 世人常識……
  - 是實有物
  - 非識所變
- 論主本旨……
  - 唯識所變
  - 非實有物

謂有人問曰：若如汝說一切唯有識，如何世間皆說有我有法，不獨世間，即佛所說諸聖教，亦皆說有我有法，若必說唯識，則世間及諸聖教不當於唯識之外說有我法，若既說有我法，亦不可說一切唯識，二者必居一於此矣。此問最利害，非菩薩智慧無邊豈易答耶？

世間聖教
- 建立我法…… 唯識不成
- 建立唯識…… 我法不成

問

所言我法者何耶？我謂主宰，如世人執自己色身可以為主，又能宰割自在，是即名我相。法者軌持，謂能任持自性、軌生物解，如當前一棹能任持堅實載物之自性，有長廣高下等軌範，使物一望即能解

其為棹者，是名法相。

世間所說之我，如執有情或命根等皆有主宰，世間所說之法，不過寶德業三事，如執草木等之實、美惡等之德、往來取捨等之業，皆可各名一法。

聖教所說之我，如說預流、一來、不還、阿羅漢等四沙門果，皆有已證為主，自在之義。聖教所說之法，如說五蘊、十二處、十八界等諸法，皆能担任持守其自性以為軌範使物生解也。

此處有宜注意者，即能證明金剛經所破之四沙門果，皆是聖教說有之我相，故彼經云「名為入流而無所入，是名須陀洹」等，蓋破其實而存其名也。

由假說我法　有種種相轉　彼依識所變

前云何二字是問者欲知其所以然之故，今先以由字答其原由。

外人以說有二字為問，疑有字為實有，論主以假說二字為答，但告以其說為假，即知其有亦是假也。此針縫相對之文，讀之最足增進文學。

頌意謂：無論彼世間或聖教說有之我法皆是假說，由假說故，凡彼聞者即可有種種我相法相轉變生起，如聞世間假說有我有法，於是俗人即有種種我相法相轉，聞聖教說有我有法，於是學佛人即有種種我相法相轉。

彼種種我相法相究依何處變起耶？即唯是依識所變。今舉一例如有人靜坐室中，聞他人言室隅有鬼，即從自識變起一種被髮撲人之鬼相，雖無實鬼，而聞者識上之鬼相儼然是名依識所變世間之我相也。或言室外下雪，即從自識變起一種粉白紛飛之雪相，雖無實雪而聞者識上之雪相宛然，是名依識所變世間之法相也。

又如有人聞某經說佛有三十二相，即從自識變起佛相，是名依識所變聖教之我相。聞說佛土七寶莊嚴，即從自識變起淨土之相，是謂依識所變聖教之法相也。

外人既聞論主說種種我相法相皆依識變，勢必更疑識是何相？有何種類？故論主觀彼心理而續說頌。

此能變唯三　謂異熟思量　及了別境識

前說種種我相法相轉變，是名所變之境，有所變則必有能變，能變者即是識。此字指識言，謂此識之能變，決定唯有三種：謂一名異熟，即第八識；二名思量，即第七識；三名了別境，即眼耳鼻舌身意等前六識也。此諸識詳言之則有八種，若但就能變言，亦可約分如是三種。

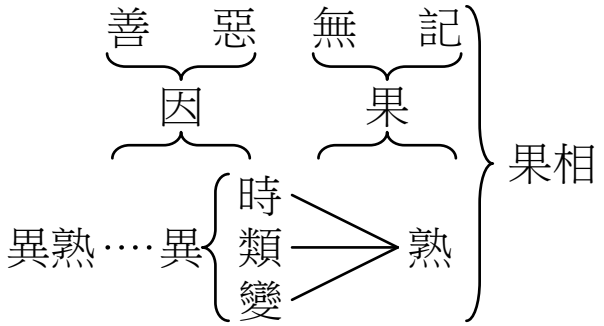
雖已略說三能變名，而未廣辨三能變相。且初能變，其相云何？頌曰：

前雖略說三能變名，聞者必求知其何相，故更須廣辨。先辨初能變相，說頌以明之。

初阿賴耶識　異熟一切種

初能變識約有三相。頌言：初阿賴耶識者，是就此識之自相言。阿賴耶，此譯云藏。藏有三義：一能藏，謂此識能藏一切善惡諸法之種子，如倉能藏五穀種子是；二所藏，謂此識即諸法種子之所藏處，如倉是五穀等之所藏處；三我愛執藏，謂此識常被第七識執之為我而起我愛，如守倉人執守倉穀不失是。

次言異熟者，是就其果相言。異熟亦有三義：一謂如桃李等果生熟不一時，名異時而熟；二生時果小色青，熟時大而黃，名變異而熟；三生時性酸苦，熟時性甜，名異類而熟。今第八識所受之色身報體名異熟果，其性雖是不善不惡之無記，然由前世造善惡業因而生，以彼業因對此果言，故有異時、異類、變異等三義也。

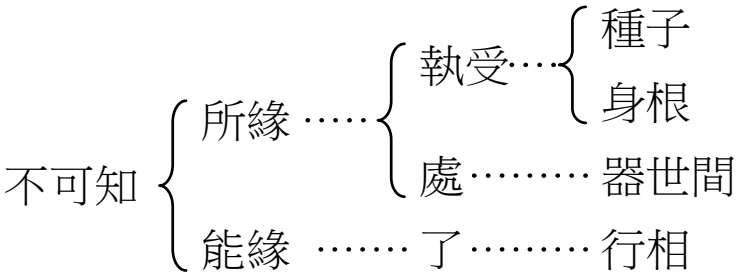


次言一切種者，是就其因相言，謂世間出世間法之現行，皆各有其自己之種子，其種子皆藏在第八識內，由此識所藏種子為因，能現行一切諸法之果也。

不可知執受　處了常與觸　作意受想思　相應唯捨受

第一能變識之行相最微細，非世人麤心所得見聞覺知，故云不可

知。然彼不可知者約有二事：一即頌言執受處，執受謂此識執持諸法種子及有根之身能生覺受；處謂器世間，即是全世界眾生之第八識所變而執持不失者，此二皆第八識之所緣而為吾人所不可知者也。一即頌言了，了謂明了分別，謂此識之能緣行相甚深微細亦不可得而知也。



凡三能變之八種識皆為主體，有自在力名曰心王。然世間國王必有臣民隨從，故識亦有從。又心所助心王造業時，如心王一呼，心所隨應不敢相違者名曰相應。今辨此識相應之心所有幾，則唯常與觸作意受想思等五心所相應。

觸謂接觸，如眼見花，初與花接觸時，乃觸心所之作用。此觸如有二人從東西二處同行一路，其中間相接觸處祇一點，又如幾何學言，於圓上過一直線，其接觸亦只一點也。作意謂如將看花，必先作意，始能引識至花而起見，無此心所之作用，則雖遇花而不能見，世人亦有經過花叢，而若無覩者，即知其無作意心所與眼識相應故也。受謂領受，如對於所見之花，感受為喜為憂等。相謂想像，其花之相為赤為黃為美為惡等。思謂造作，如因看花而別造一種栽花畫花等意思是也。

又受心所復分為三種：一隨順境所生之受，如聞人贊譽而感受快樂則名樂受；二隨逆境所生之受，如聞人毀罵而感受悲苦名曰苦受；三隨非順非逆境所生之受，如人當無毀無譽時而感受非苦非樂者名曰捨受。今第八識行相微細，不能表示其為苦為樂，故僅與非苦菲樂之之捨受相應也。頌中相應二字宜聯貫上下文讀之，意謂此識相應心所有二：一觸等五心所；二受心所中之捨受。

是無覆無記　觸等亦如是

諸法約可分為三性：一善性、二惡性、三非善非惡之無記性。無記亦分二種：一無覆無記性、二有覆無記性。如鏡面不能說其性善性惡，可名無記性，然有塵埃蔽其光明者可名有覆無記，無塵埃蔽其光明者可名無覆無記。

今第八識無別煩惱覆蔽其體，故屬無覆無記性，不獨此識如是，即與此識相應之觸等五心所，亦是無覆無記，故曰觸等亦如是也。

恆轉如暴流

外道或執諸法常住不滅是名常見，或執死後斷滅是名斷見。今唯識家所說之第一能變識，謂自無始以來，念念生滅，無有間斷，雖無間斷而恆轉變，譬如自高嚴流下之瀑布水，望似一疋之布，故名恆而非斷，然實是點滴相聯之水，故名轉而非常也。

阿羅漢位捨

此識既生滅相續，為生死輪迴之根本，須修行至何位方捨耶？即修至阿羅漢位，斷煩惱障究竟盡時，始捨此阿賴耶名，是即云捨，非捨其識體也。

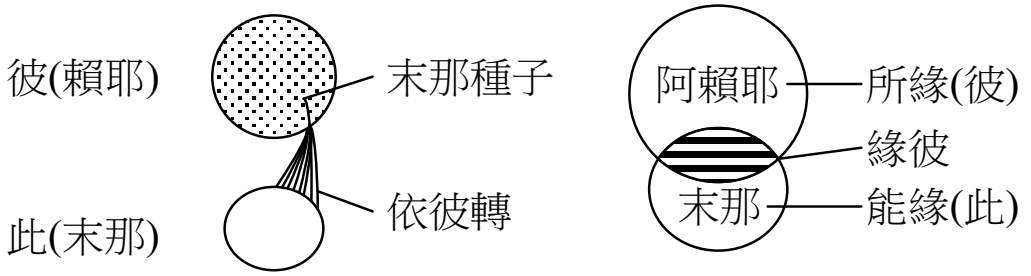
云何不捨識體耶？蓋識體有二分：一淨分、二染分。所云捨者即捨染留淨，淨體即智，故捨識云者即是轉識成智，若捨其體即成斷滅與佛法不相應也。

如是已說初能變相，第二能變，其相云何？頌曰：

次第二能變　是識名末那　依彼轉緣彼　思量為性相

已說第一能變，次說第二能變之相，即第七識，是名末那，此譯曰意，非是第六意識，但為意識所依之根也。

此識以彼第八阿賴耶為依始能生起，復能緣彼阿賴耶識而執為我，如手從身生起，復能衛護自身。



此識之體性是思量，復能顯現思量之相狀，如某人善於思慮是名思量為性，復能以其思慮作為有相之文章，是名思量為相也。

四煩惱常俱　謂我癡我見　并我慢我愛　及餘觸等俱

常與此識相應而不可離者，有四煩惱：一謂愚癡之我癡、二謂執我之我見、三謂高慢之我慢、四謂貪愛之我愛。因末那常執阿賴耶識

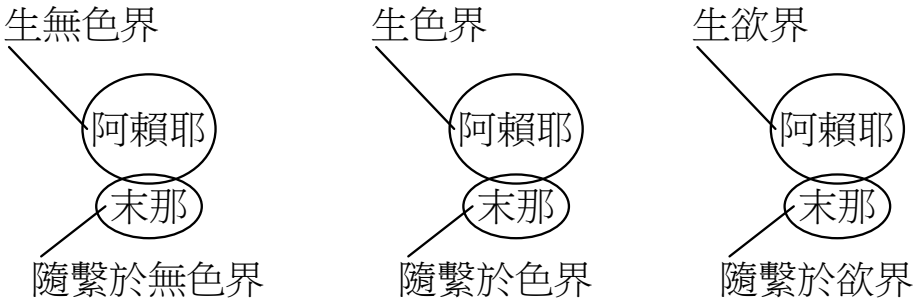
為我，故此相應之四煩惱皆從我生，各增一我字。

除前四煩惱，尚有觸作意受想思等心所，及其餘隨煩惱等，亦皆得與末那相應俱起，不過非如四煩惱之得恆常相俱也。

- 末那相應心所
  - 常俱 …… 四煩惱 …… 我
    - 痴
    - 見
    - 慢
    - 愛
  - 俱
    - 觸等
    - 及餘隨煩惱等

有覆無記攝　隨所生所繫　阿羅漢滅定　出世道無有

末那因有四煩惱等障覆自體，故於三性屬有覆無記，又因本依第八識起，故隨第八識生於何界，即繫屬為何界之末那。



修行須至何位，方能斷除我執、捨末那名？約有三位：一阿羅漢位，此位阿賴耶捨，故末那亦不成執；二滅盡定位，此定前七識心心所皆滅盡；三出世道位，謂得真無我解及得後得無漏智時。此三位中則皆無有末那。

- 末那三位無有
  - 阿羅漢
    - 阿賴耶捨
    - 則末那不執
  - 滅盡定
    - 前六識心心所滅
    - 染末那及心所亦滅
  - 出世道
    - 真無我解
    - 後得無漏智

次等三能變　差別有六種　了境為性相　善不善俱非

第三能變，即一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識之六種。

前說七八兩識能了別，但能了別細境，唯此六種識皆能了別麤境。故頌言以了境為性，復以了境為相，如日月以光明為性，復能放光照耀天下也。日月喻眼識等本體，照耀喻眼識等作用。

- 了境
  - 性
    - 例……眼識等體是明
    - 喻……日月本體
  - 相
    - 例……眼識等之能見色
    - 喻……日月之光明

此六識俱通三性，或時是善性，或時是不善性，或時是非善非不善之無記性，故曰善不善俱非也。

六識與幾心所相應？頌曰：

此心所徧行　別境善煩惱　隨煩惱不定　皆三受相應

凡心所約言有六位五十一種，此六種識皆能與五十一種心所相應。

凡心所多依心王之分位而立，故可說位，亦如王有官位，每位有若干員，心所雖分六位，而每位亦分若干種。今列舉其名。

一徧行位有五種、二別境位有五種、三善位有十一種、四根本煩惱位有六種、五隨煩惱位有二十種、六不定位有四種。又與苦樂捨等三受皆得相應。

前已略標六位心所相應，今應廣顯彼差別相。且初二位，其相云何？頌曰：

初徧行觸等　次別境謂欲　勝解念定慧　所緣事不同

徧行心所謂能徧行一切處、一切時、一切識、一切性，皆得相應，如觸作意受想思等五種。在前初能變中，已顯其相，此不更說。次有五種心所，不能徧行一切，但緣各別境界而起者，名日別境五心所也。

此五心所者，一如發心欲離俗或欲學佛名欲心所、二如學唯識得明了勝解名勝解心所、三如舊日所舉之教理，今能記念名念心所、四如因學唯識，使煩惱息滅一心不亂名定心所、五如因心定不亂而生智慧名慧心所。此五心所各緣一境起各行相，如五人各住一處各司其事，

故曰所緣事不同也。其緣別境所起之狀，略如左表：

	心所	別境
別境	欲	希望
	勝解	決定
	念	曾習
	定	專一
	慧	所觀

已說徧行別境二位，善位心所其相云何？頌曰：

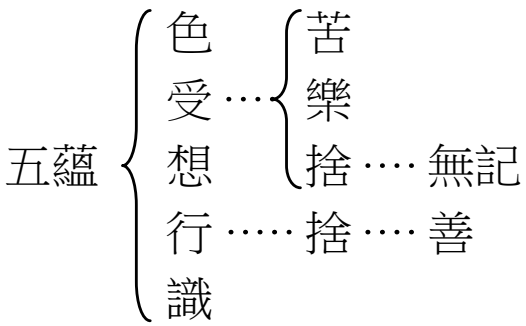
善謂信慚愧　無貪等三根　勤安不放逸　行捨及不害

善位心所，如國有良臣、主有忠僕。一信，如正信佛法之心所。二慚，如恥自己不能行善而發慚心。三愧，如羞他人指摘不敢行惡而發愧心。此二心所之同相皆是有羞恥心，其二別相，則一為慚已，二為愧他也。

	總相	別相
羞恥	對己	慚
	對人	愧

四無貪，即對於可喜事無貪愛心。五無瞋，即對於可惡事無瞋怒心。六無痴，即對於諸法事理無愚昧心。此三心所亦名三善根，故頌言「無貪等三根」也。七勤，即對於修善法起精進不退心。八輕安，謂能使身心輕快而且安樂之心所。九不放逸，謂對於止惡行善等事，不敢放縱逸樂之心所。十行捨，謂行一切事不生貪著，令心平等安住，如無功用然。

又行捨，譬如人行路，必須捨後一步，方能進前一步，若後步不捨，則前步不進。又此乃五蘊中行蘊之捨，故是善法，非受蘊之捨，蓋彼是無記性不同也。如表：



十一不害，即對於一切眾生無損害心。

如是已說善位心所，煩惱心所其相云何？頌曰：

煩惱謂貪瞋　癡慢疑惡見

能令身心煩燥擾惱者名曰煩惱心所，共有六種：一貪、二瞋、三癡，即與前說善位心所之三善根相反，經中或亦名曰三毒。四慢，即同第二能變中所說之我慢。五疑，如世人不信佛法，聞說輪迴因果等，皆疑而不信，即知是煩惱心所之作用也。六惡見，謂其所生見解邪惡不善，或於此一惡見復聞為五，曰：身見、邊見、邪見、見取、戒取等，待後再詳。

已說根本六煩惱相，諸隨煩惱，其相云何？頌曰：

隨煩惱謂忿　恨覆惱嫉慳　誑諂與害憍　無慚及無愧

掉舉與惛沈　不信并懈怠　放逸及失念　散亂不正知

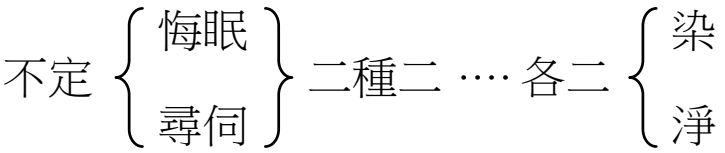
隨根本煩惱而起者名曰隨煩惱，共二十種：一忿，謂因事而發忿怒。二恨，謂發忿後蘊藏久留不捨。三覆，謂有罪過覆藏不令人知。四惱，謂忿恨之後，多發凶鄙麤言。五嫉，謂見他人有盛事，生妒忌心。六慳，謂有錢財時，吝惜不捨。七誑，謂欲獲利譽，詐現有德，欺誑他人。八諂，謂將有所求，詭現異儀，諂媚於人。九害，與善心所中不害相反。十憍，與慢相似而異，慢者輕慢他人，憍則自恃己能，深生染著，傲視他人。十一無慚、十二無愧皆與善位心所慚愧相反。十三掉舉，即心浮動，與別境中定心所相反，能障修止。十四惛忱，即心惛昧，與慧心所相反，能障修觀。十五不信，與善位信心所相反。十六懈怠，與善位勤心所相反。十七放逸，與善位不放逸心所相反。十八失念，謂於已習之事不能明記，與別境中念心所相反。十九散亂，謂令心流蕩，與別境中定心所相反。二十不正知，謂於所觀境，妄生謬解，能障正知。

已說二十隨煩惱相，不定有四，其相云何？頌曰：

不定謂悔眠　尋伺二各二

此四種心所，不定是善，亦不定是惡，故名不定。一悔，謂悔先應作者不作，或悔先不應作者已作，皆名悔心所。二眠，謂睡眠時之心所。三尋，謂尋求，令心忽遽於意言境麤。四伺，謂伺察，令心忽遽於意言境細。

此睡眠尋伺二個二種，皆各有染不染二，故言二各二者，即顯其染淨不定也。

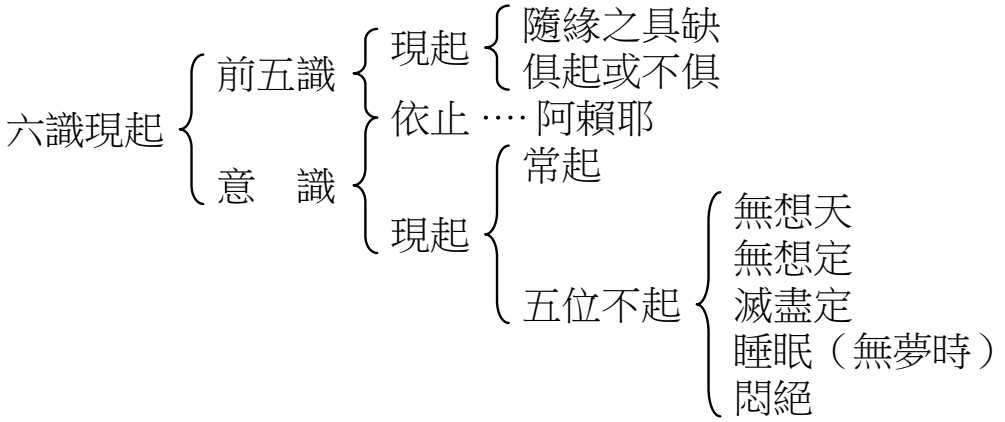


已說六識心所相應，云何應知現起分位？頌曰：

依止根本識　五識隨緣現　或俱或不俱　如波濤依水

意識常現起　除生無想天　及無心二定　睡眠與悶絕

前六識之現起，各隨分位，有所不同。然彼各識皆以第八根本識為依止，其前五識，內依本識，外隨作意根境等眾緣而現，緣俱則五識俱起，緣缺則不俱起，其狀如濤波之依水，有時現起，有時不現也，惟第六意識眾緣易具，故常得現起，但除五位意識不起。一生無想天，本由厭想而生彼天，故無意識。二無想定，由滅除前六識而入者。三滅盡定，由滅盡前七識之現行而入者，故此二定亦皆無意識。四睡眠無夢時。五大病垂死等悶絕時，不省人事，亦足證無意識。

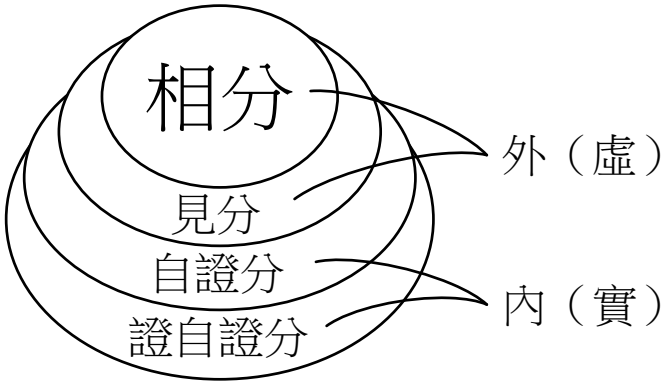


依止喻
- 水 …… 阿賴耶識
- 波濤
  - 有間斷 …. 前五識
  - 無間斷 …. 意識（除生無想等五）

已廣分別三能變相為自所變二分所依，云何應知依識所變假說我法，非別實有，由是一切唯有識耶？頌曰：

是諸識轉變　分別所分別　由此彼皆無　故一切唯識

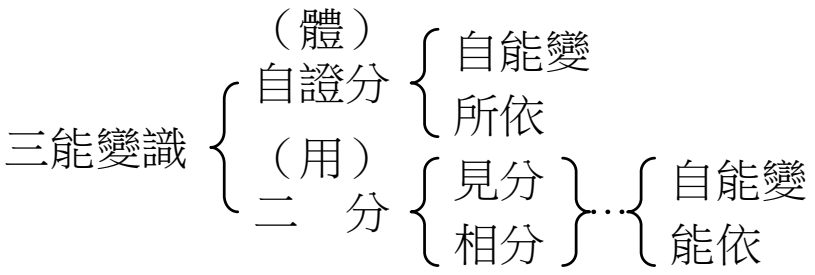
凡識及心所，各有四分：一見分，即能見之作用；二相分，即所見之山河大地等；三自證分，能證知見分之謬不謬者；四證自證分，能證知自證分者。惟證自證分又能反證彼自證分，故不須立第五分。如圖，略示相緣之次第。

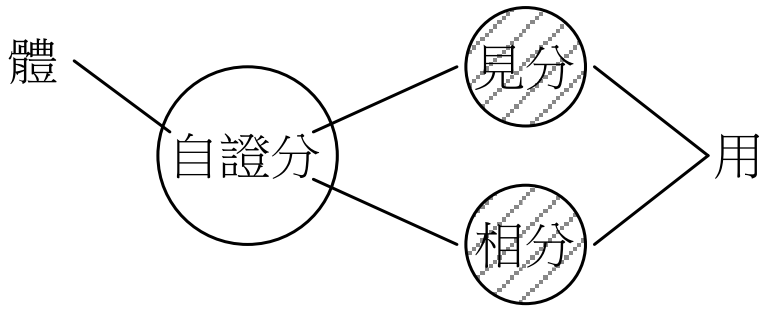


今作一喻。如某甲出錢，是有形相之相分，某乙出力，是無形相之見分，二人合夥貿易，立一合同，足以證明乙力用甲錢，則合同為自證分，若甲乙相爭，持合同詣官判斷，則判斷之官即證自證分。別表如左。

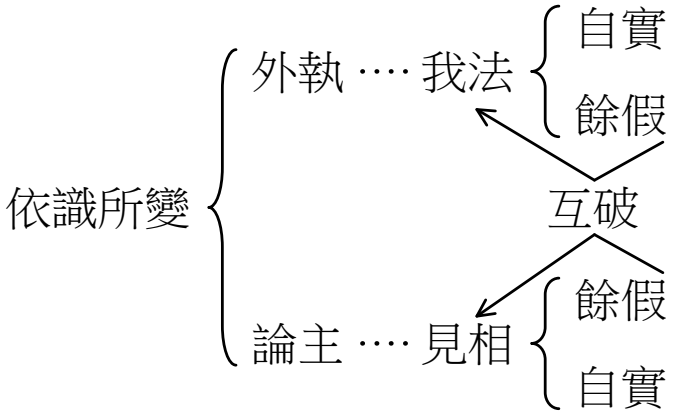
識之四分
- 相分 ……
  - 法 …… 山河大地等
  - 喻 …… 甲出錢
- 見分 ……
  - 法 … 能分別山等作用
  - 喻 … 乙出力
- 自證分 ….
  - 法 … 前二分所依又能緣見分
  - 喻 … 甲乙同立之合同
- 證自證分
  - 法 … 能緣自證分
  - 喻 … 官判合同

前廣分別三能變之相，即為自證分所變之見相二分所依，故見相二分為能依，自證分為所依，自證分喻如蝸牛之頭，所變之見相二分如從蝸牛頭上所生之二角，二角時出時入如見相之用有生滅，頭常存無出無入如自證分之體無生滅。





論主談唯識，則破我法；外人執我法，則破唯識，兩互相破。故外人問意：云何汝知依識所變之我相法相，非別實有，由是即說一切皆是唯識耶？



頌答由前說三能變諸識，各從自體轉變見分相分，其見分名分別，相分名所分別。相分之所分別，即山河大地等；見分之分別，即能見山河大地之作用等。由此山河大地及能見之作用皆是識變，故知彼假說之我相法相，全然無有，故曰一切唯識也。

識體（分別）
- 能分別 … 識（見分）
- 所分別 … 我法（相分）

若唯有識，都無外緣，由何而生種種分別？頌曰：

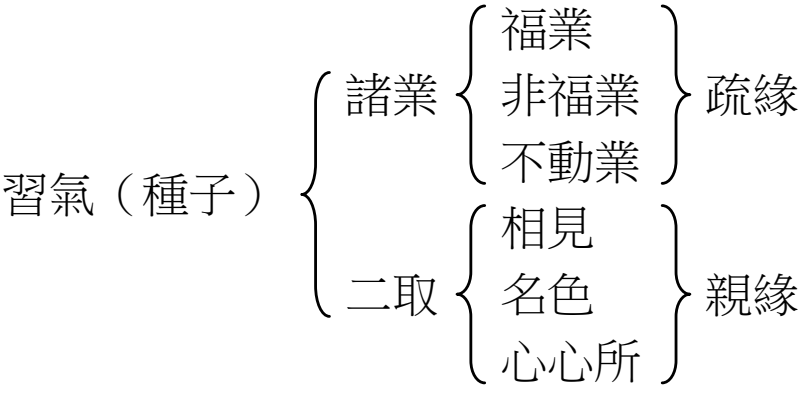
由一切種識　如是如是變　以展轉力故　彼彼分別生

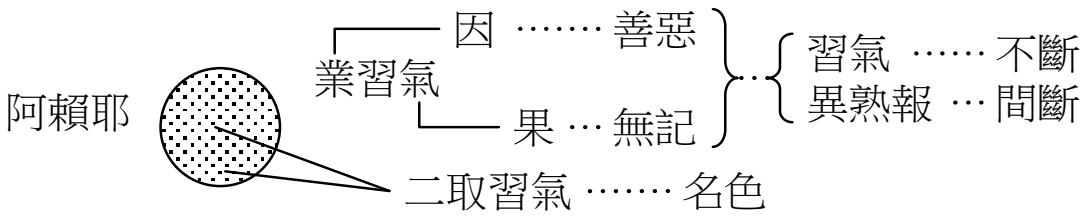
若說唯有識，除識之外，無別境緣，由何世間而有種種分別生乎？頌答：一切種識者，即含藏種子之第八阿賴耶識，由彼種子起一切法之現行，各能轉變生見分相分。重言如是者，謂從生位轉至熟時，顯變種之多。展轉力者，謂八種現行識及彼相應心所，諸相見分等皆有互相補助之力，遂變起世間一切境界，而生彼彼不同之分別也。

雖有內識而無外緣，由何有情生死相續？頌曰：

由諸業習氣　二取習氣俱　前異熟既盡　復生餘異熟

此間雖有內識，若無外境，云何現見有情生死相續耶？頌答：諸業，謂福業、非福業、不動業。二取，謂有情各各執取識之見分，名為見取，執取相分，名為相取，或執取名及色、心與心所等皆名二取。習氣，即種子異名，如人有寫字習氣，未寫時，其寫字習氣藏於手中不見名為種子，及寫時，隨其宿習之氣分，而能書寫，故種子亦名習氣。有情報身，是現行異熟果，此現行果體雖盡，而有諸業習氣為疏緣，二取種子為親緣，皆相續不斷，復能生起餘之異熟報體，故一切有情雖死去一色身，復能受生其餘色身，以此生死相續不盡，故頌亦言：「前異熟既盡，復生餘異熟。」





以前各頌所說皆唯識之相，今次說唯識之性。

若唯有識，何故世尊處處經中說有三性，應知三性亦不離識，所以者何？頌曰：

由彼彼徧計　徧計種種物　此徧計所執　自性無所有

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

外人問言，若唯有識，何故世尊說經，處處見有所謂三自性者：一徧計所執自性、二依他起自性、三圓成實自性。頌解：三種自性亦不離識，恐外人不信，為說其所以然。

此由彼彼眾生以其妄想周徧計度，如西洋學者見猴骨似人，遂疑人種由猴類進化而來，因倡爲動物進化之說，更以彼妄說周徧計度，謂世間種種之物皆由進化而來，故頌言徧計種種物也。

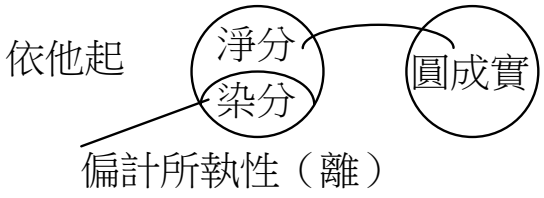
此徧計所執自性，如所云動物進化之說，僅由其妄想周徧計度猴骨與人骨比較而生，如兔角龜毛本無自性，故云自性無所有也。

次依他起自性者，由分別世間諸因緣法而生，如病目見空中有花，因起妄想分別，謂彼花是紅、是白、是美、是惡等，似是實花，不知此由分別因緣所生之花，是依病目之他而起，非是空中自有也。

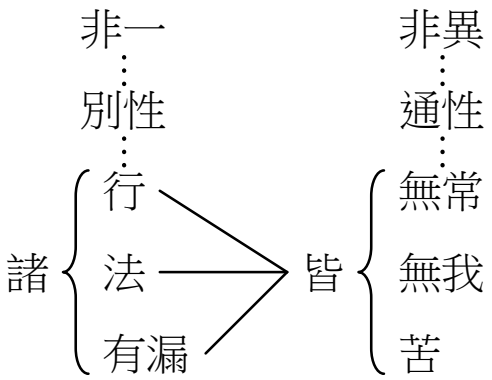
依他起
- 自
  - 分別緣 … 能緣之識（見分）
  - 所生 …… 所緣之境（相分）
- 他 ……. 所依（如病目等）

依他起自性有染淨二分，如江水之有波與靜流二分，從江水中遠離波流即得淨水，若從依他起上常遠離前說徧計所執自性，亦名圓成實自性，故此圓成實自性與依他起自性不可言異，如波體即水本非異也，又不可言不異，如波之相非水之相，亦非不異也。

三性
- 徧計所執自性 ……. 妄 …… 無體
- 依他起自性
  - 淨分 … 真
  - 染分 … 妄
  - … 有體
- 圓成實自性 …… 真 …… 非有非無體



如無常等性者，謂經言一切法是無常是苦是無我等，是名通性，而江河草木等雖有無常等通性，亦各有江河草木等別性，就通性言，則江河草木非是有異，就別性言，則江河草木非是不異。



非不見此彼者，謂雖言三自性，非是不能見此圓成實者，而能見彼依他起性也，以是義故，不惟佛法如是，即俗人為世間依他起之法者，若不修佛法，見圓成實性，亦終不能見世間依他起法也。

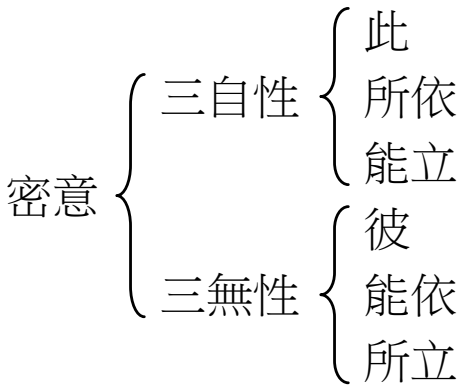
若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？頌曰：

即依此三性　立彼三無性　故佛密意說　一切法無性

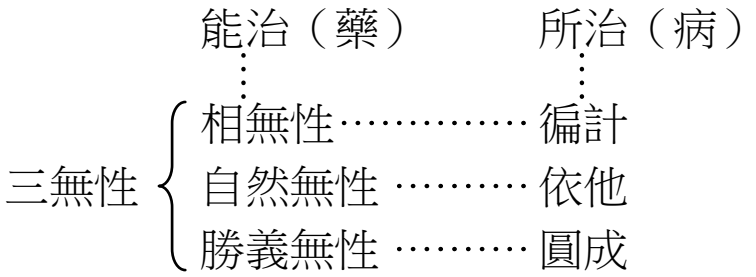
初即相無性　次無自然性　後由遠離前　所執我法性

此諸法勝義　亦即是真如　常如其性故　即唯識實性

外人又問，若果有三自性，何故世尊復說一切法皆無自性耶？為釋此疑，頌答：即依彼三種自性立此三種無性，無性既是依自性假立者，應知非是實無，故佛說一切法無自性者不過是方便秘密之意，非是實意也。



所云三無性者，是以三藥封治三病。初名相無性者，謂彼徧計所執之妄相，本是空無。次名自然無性者，謂彼依他緣生之法是無自性，故亦名生無性。後名勝義無性者，謂由遠離前徧計所執我法之性，即名諸法勝義。此勝義之無性，亦名真如，謂真而不妄、常如其性。如此，即是唯識之實性也。



如是所成唯識相性，共有幾位？如何悟入？謂有五位：一資糧位、二加行位、三通達位、四修習位、五究竟位。

初資糧位，其相云何？頌曰：

乃至未起識　求住唯識性　於二取隨眠　猶未能伏滅

前說唯識之相，次說唯識之性，皆使學者明解之境；此說唯識五位，即教人由解起行，由行證果者。初資糧位，如將遊北京，先預備遠行之錢糧行裝，故名資糧位。

乃至二字，可解為從，謂此位從未曾發起決擇識之先，即發大菩提心，希求住於唯識性中，如吾人聞說萬法唯識之教，即作唯識觀想，於日用常行一切時處、見聞覺知等，皆觀唯在識中，是識所變之假相，住於其中，如在七寶莊嚴之淨土中，如是一切煩惱皆不得入也。

然初求住時，功力未深，欲住未能，對於能取、所取二種煩惱，如草被石壓，眠伏未起，若壓力稍輕，復從種子而起現行，故頌言：

於二取煩惱，猶未能即時伏滅也。

此二取隨眠如盜，唯識性如主人，凡主人欲除盜，盜亦憎主人，若不滅二取，則不能住唯識性，若住唯識性，則必已滅二取。

資糧位 { 二取隨眠 … 未伏滅
唯識性 …… 未能住

次加行位，其相云何？頌曰：

現前立少物　謂是唯識牲　以有所得故　非實住唯識

其次加行位者，如將適北京者，不獨預備行李，且又起行路上矣。

此位因作唯識觀時，儼然見有唯識境界顯現於前，故於現前立有少物，謂是唯識之性，如顏子學孔子之道，云：「如有所立，卓爾」，亦是此識變之境，惟所變不同耳。

然唯識真性，非空非有，雖得而無所得，方能實證，住唯識真性，如人手得寫字之技能，平時未見手有異相，故得如非得。今學唯識者，以於現前立少物，謂有所得，則即不能真實住唯識性矣。

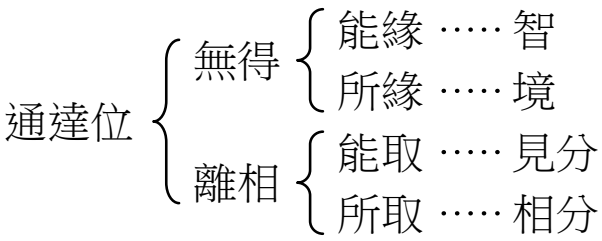
次通達位，其相云何？頌曰：

若時於所緣　智都無所得　爾時住唯識　離二取相故

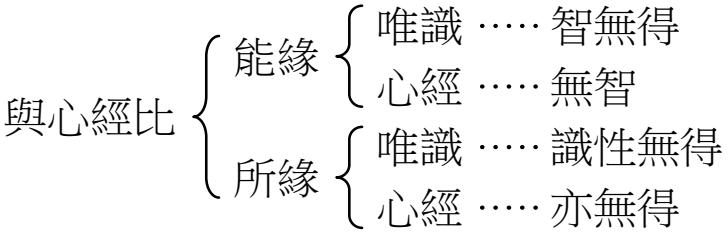
通達位者，如適北京者，已通達當行之路，而起行無礙矣。此位行相云何？謂其時，於觀一切所緣之境，皆如幻化所生，智慧亦如幻化，皆無所得。

前位有所得，則不能實住唯識，此位無所得，故於爾時能實住唯識。前位有所得，尚未能離二取之相，此位能遠離能取、所取之相，故能無所得。

唯識性 { 未住 { 資糧位 { 求住
二取未伏滅
加行位 { 似住
現前立少物
實住 { 通達位
無所得



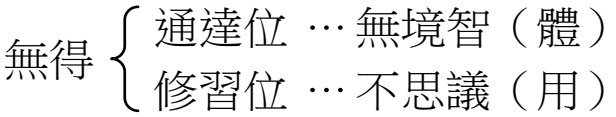
又心經無智亦無得句，亦可以此位此較，表之如下。



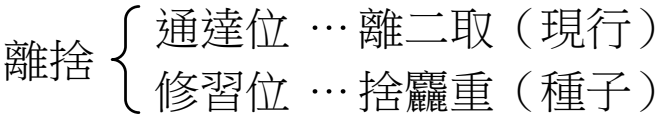
次修習位，其相云何？頌曰

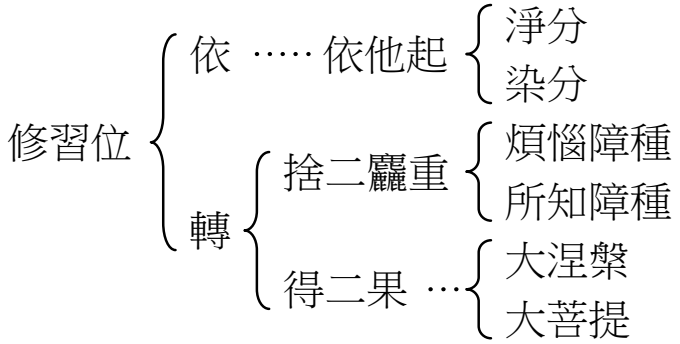
無得不思議　是出世間智　捨二麤重故　便證得轉依

前位雖通達教理，尚未實行修習。此修習位，即是修習六度萬行，以證彼已通達之真理，前位僅有無得智體，未見其用，此位乃起無得智用，故見其用不可思議，智有所得，猶住世間，至此無得，方名出世。



二即煩惱所知二障，麤重即種子異名，此位由能捨煩惱、所知二障種子，便能證得二種轉依。依即依他起性，轉依即由彼依他起性轉染為淨。二種轉依者，即由棄捨二麤重故，轉煩惱障成大解脫，轉所知障成大菩提。



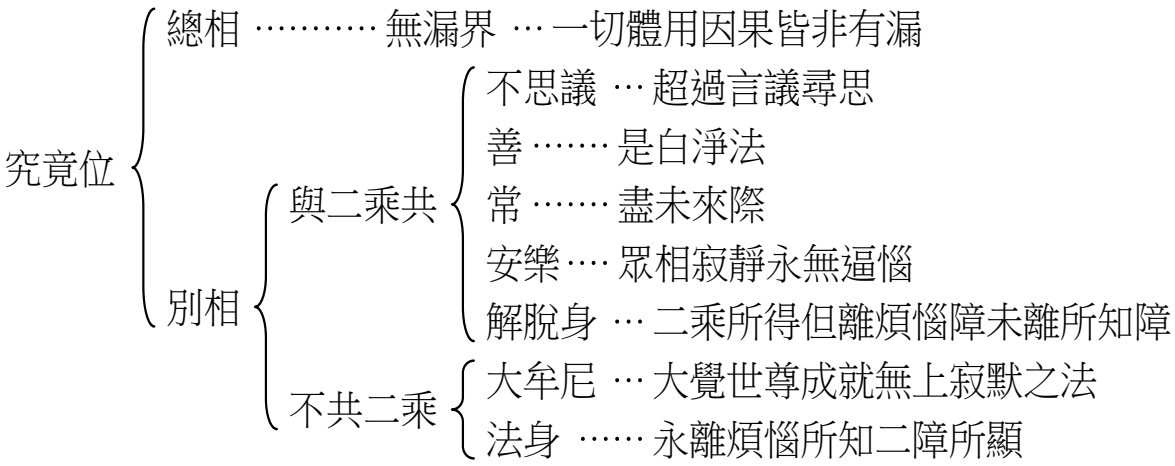


後究竟位，其相云何？頌曰：

此即無漏界　不思議善常　安樂解脫身　大牟尼名法

究竟者，至極之位，謂一切善位無有加乎其上者，此位即前所得二轉依果，乃是無漏清靜之界，自此以下，皆非究竟清靜。

無漏界是此位總相，復有六種別相：一不思議，超過尋思言議道故、二善，永離一切雜染不善法故、三常，盡未來際，無有窮故、四安樂，清靜法界，無逼惱故、五離煩惱障，得解脫身，二乘所證止。此六離所知障，得無上菩提，其性寂默，名大牟尼，故所得身，不獨解脫，乃名法身也。



唯識三十頌易解 終

百法明門論簡義

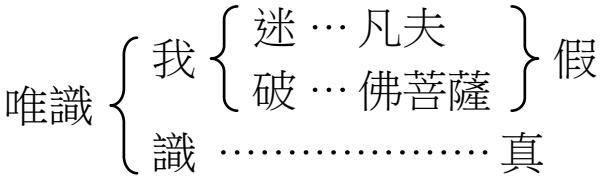
天親菩薩 造
大圓居士 述

題言百法明門者，謂通此百法，乃能入唯識之門也。天親菩薩造論簡要，古今解者雖多，或過深過繁，未能引起讀者與趣，今復作簡義以引之。

唯識之學在說明山河大地等一切法皆是假有，唯識之所變現。

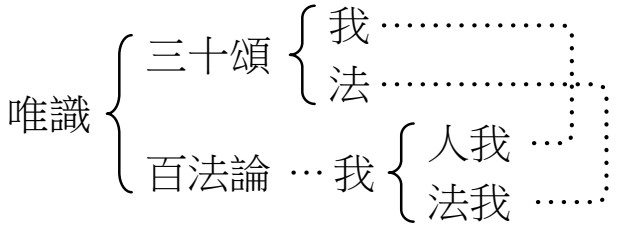
世人皆執山河大地等一切法是寶有，名之曰我，既有實我，則不信一切唯識所變。

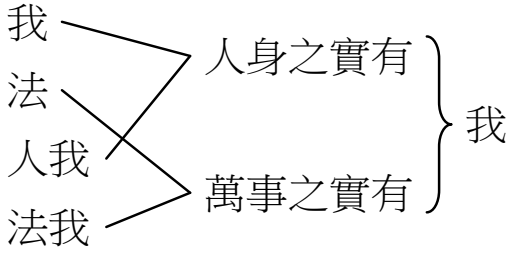
是故欲闡發唯識之學，當破我執。又當知我是假、識是真，迷我是病是凡夫，破我是藥是佛菩薩。



又實我之執，可分為二：一曰人我，二曰法我。執眾生之色身為實有者名人我，執山河大地等為實有者名法我。簡言之，所云我者，即是執一切法為實有是也。又他書或說人我名我，法我名法，

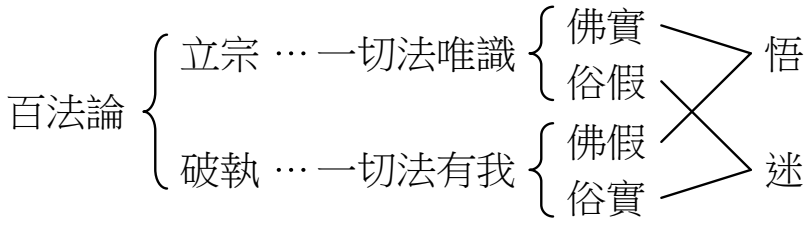
如唯識三十頌首，言由假說我法等，彼我即人我，法即法我是也，合作二表明之。





唯識之宗旨明一切法唯識，而本論之方便，在以一切法無我，說

明一切法唯識之義。俗人迷識為假，迷我為實，佛悟我為假，悟識為實，故唯識之學是以悟破迷。



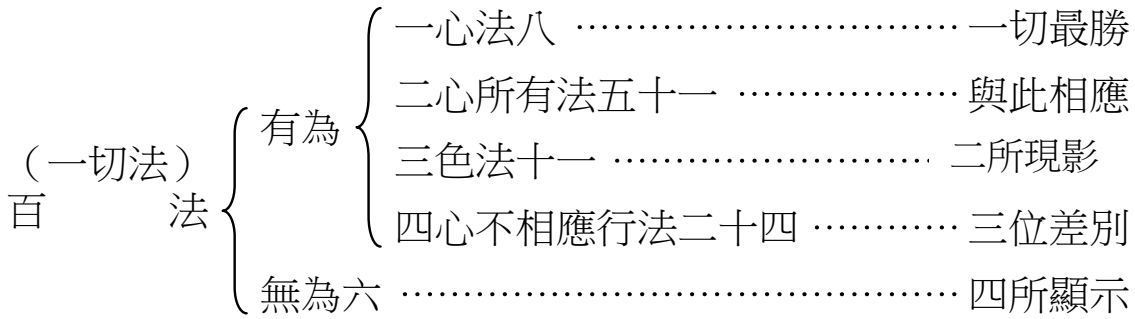
經言萬法，即總括一切法，然彌勒菩薩恐世人難學，造《瑜伽師地論》，約為六百六十法，天親菩薩猶恐眾生慧淺難入，更約為百法而造此論。故此論雖僅談百法，而實包括一切法也，本論開端先引佛言，是名依聖言量而造論。

〔原文〕論曰：如世尊言，一切法無我，何等一切法，云何為無我。

因世人皆執一切法有我，故不信唯識所變，今欲說明一切法皆唯識所變，故先引世尊言一切法無我以證之。

〔原文〕一切法者，略有五種：一者心法、二者心所有法、三者色法、四者心不相應行法、五者無為法。一切最勝故、與此相應故、二所現影故、三位差別故、四所顯示故、如是次第。

雖聞佛言一切法無我，尚未能明其何謂一切法，如何謂之無我？今造此論，即說明其所以然。先說一切法可分有為、無為二種，次就有為法分為四位九十四種，無為一位分六種，合為百法，表之如下。



一切有為造作、生滅無常之法名有為法，其不生滅、無造作之法名無為法，今先說有為法。

【一】心法八者，即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶，八種識，亦名心王，能造萬法，如國王統治百姓，威力自在，故論說

為一切法中之最勝者也。

心法（八識）
- 一眼識 …… 依眼根了別色塵之作用
- 二耳識 …… 依耳根了別聲塵之作用
- 三鼻識 …… 依鼻根了別香塵之作用
- 四舌識 …… 依舌根了別味塵之作用
- 五身識 …… 依身根了別觸塵之作用
- 六意識 …… 依意根了別法塵之作用
- 七末那 …… 此譯名意亦名意根
- 八阿賴耶 … 此譯名藏能藏一切種子亦名本識

→ 一切最勝

八識心王，在人之一身，如古天子及諸侯能統治一國也。第八阿賴耶藏一切法之種子，凡一切法之起現行，皆從彼藏中出，如天子之居中御極，能發號施令也。

第七末那，識執第八識之見分為我，不涉外緣，如皇后之正位乎內，隱助天子以行令也。

意識傳令於外，復引緣入內，司內外之機關，如宰相承君行令，達之百官者也。

前五識各依一根而起現行，如五方諸侯各依封疆而行其政令也。

【二】心所有法五十一者，謂隨心王而起，為心王所有，能助心王造業者，共有五十一種，分為六位。

心所有法
- 一徧行五
- 二別境五
- 三善十一
- 四根本煩惱六
- 五隨煩惱二十
- 六不定四

→ 與此 { 心 / 王 } 相應

六位心所，如天子及諸侯，各有六部之官，以助行政。每位心所復有若干種，亦如各部之官有若干員。

徧行五心所，本性無記，如非善非惡之官，其能徧行一切處皆得

相應，如某部之官能巡行全國而助宣政化者也。

別境五心所，性亦無記，各緣別別境界而起，如有五官各住一署分任其事者也。

善十一心所，性乃純善，如國有良臣十一人，皆能格君心之非，導君為堯舜者也。

根本煩惱六心所，性是煩惱染污，如國有姦臣六人，能誘君昏暴，使同於桀紂者也。

隨煩惱二十心所，隨從根本煩惱而起，如有猾吏二十人，隨彼六姦臣而出，以擾亂國家者也。

不定四心所，其性不定是善是惡，如某部有官四人，引君行政，不能決其為善或為惡也。

凡心王與心所相和合時，名曰相應。蓋心王不能獨自造業，必與心所相應，始能造業。若徧行五心所與各心王相應時，如一人引君與臣民相接名觸、一人啟君發號施令名作意、一人告君苦樂境事名受、一人引君想像諸境名想、一人偕君運籌帷幄名思，其行相略如左表。

徧行
- 觸 …… 由根境識三和合所生
- 作意 …… 引心趣境
- 受 …… 領納順違俱非境
- 想 …… 於境取像
- 思 …… 令心造作

若別境五心所與各心王相應時，如有一人以利害告君使起命望名欲、一人為君說明事理使得了解名勝解、一人告君以往事促其記憶名念、一人勸君用志不紛使有定向名定、一人引君多見多聞發生智慧名慧。

別境
- 欲 …… 緣所樂境起希望
- 勝解 …… 緣決定境印持之
- 念 …… 緣曾習境令心明記
- 定 …… 緣專一境令心不散
- 慧 …… 緣所觀境而起簡擇

若善心所與心王相應時，如有人引君崇信正法名信、諷君行已有恥勇於為善名慚、恥不若人弗敢為惡名愧、教君崇儉節用取不傷廉名無貪、導君和平樂易不行苛政名無瞋、使君明察事理不致愚迷名無痴、助君一日萬幾行政不懈日勤、調君身心快暢堪能任事曰輕安、勸君動必以禮宵旰不遑名不放逸、引君心行平等從容中道名行捨、導君仁民愛物不為損害名不害。

善十一
- 信 …… 於實德能，深忍樂欲。
- 慚 …… 依自法力，崇重賢善。
- 愧 …… 依世間力，羞恥過惡。
- 無貪 …… 於三有及造成三有之具無著。
- 無瞋 …… 於三苦及能生三苦之具無恚。
- 無癡 …… 於諸理事，明解不惑。
- 勤 …… 謂精進，能勇於修善斷惡。
- 輕安 …… 調暢身心，堪任有為。
- 不放逸 … 由前精進三根，能防惡修善。
- 行捨 …… 由前精進三根，令心平等正直。
- 不害 …… 悲愍有情，不為損惱。

若根本煩惱與心王相應時，如有人為君聚斂曰貪、助君為虐曰瞋、指鹿為馬令君昏愚曰癡、引君恃才凌人曰慢、擾君猶豫不決曰疑、使君偏執己見形成專制曰惡見，惡見又分五種，使君固執身為主宰曰身見、使君執已身為斷為常曰邊見、使君不信因果實事作用等曰邪見、使君執取一見不受人諫曰見取、使君妄立法章自作聰明曰戒禁取。

- 根本煩惱六
  - 貪 …
  - 瞋 …
  - 癡 …
  - 障破戒定慧三德。
  - 慢 … 恃已才能，於他高舉。
  - 疑 … 於諸諦理，猶豫不決。
  - 惡見
    - 身見 … 執身為我。
    - 邊見 … 執斷常空有等。
    - 邪見 … 謗無因果等，及除四見之餘。
    - 見取 … 於諸見執為最勝。
    - 戒取 … 於諸見戒禁執為最勝。

若二十隨煩惱與心所相應時，如人導君對現前逆境起憤怒名忿、致君於忿後懷怨不捨名恨、遮飾君過令不知改名覆、使君於忿恨後追觸暴熱名惱、使君忌才妒能名嫉、使君惜財不捨名慳、使君詭詐欺人名誑、使君媚事他國名諂、使君耽染富貴傲睨一切名憍，此之十種，各別自起，不得俱生，範圍狹小，故名小隨。

又若使君不知自羞名無慚，或使君不恥不若人名無愧，此二心所得自類俱起，又能徧不善心，範圍較廣，故名中隨。

又若使君輕舉妄動心不寂靜名掉舉、使君蒙昧沈重不堪任事名惛沈、使君無有誠信不崇正法名不信、使君懶惰成性荒棄政事名懈怠、使君放蕩縱逸不知檢束名放逸、使君忘失正念不能明記名失念、使君馳心外緣流蕩忘返名散亂、使君知解誤謬不達治理名不正知，此八心所，得自類俱起，又徧不善及有覆無記二種染心，範圍更廣，故名大隨。

隨煩惱二十
- 小隨
  - 忿 …… 對現前不饒益境，憤發為性。
  - 恨 …… 由忿為先，懷惡不捨。
  - 覆 …… 恐失利譽，隱藏自惡。
  - 惱 …… 忿恨為先，追觸暴熱。
  - 嫉 …… 不耐他榮，妒忌為性。
  - 慳 …… 鄙悋財法，不能惠捨。
  - 誑 …… 為獲利譽，矯現有德。
  - 諂 …… 矯設異儀，以罔冒他。
  - 害 …… 損惱有情，心無悲愍。
  - 憍 …… 於自盛事，染著醉傲。
- 中隨
  - 無慚 … 不知自短，輕拒賢善。
  - 無愧 … 不顧世間，崇重暴惡。
- 大隨
  - 掉舉 … 令心於境不寂靜，能障止及行捨。
  - 惛沈 … 令心於境無堪任，能障觀及輕安。
  - 不信 … 於實德業不忍樂欲，障淨信。
  - 懈怠 … 惰於修善斷惡，障精進。
  - 放逸 … 不能防染修淨，障不放逸。
  - 失念 … 於諸所緣，不能明記。
  - 散亂 … 於諸所緣，令心流蕩。
  - 不正知 … 於所觀境，起錯謬解。

若不定心所與心王相應時，如有教君追悔往事，或悔先不應作而作、應作而未作皆名曰悔，如有宦官宮妃，引君倦而安寢名眠、有人導君尋求意言分別粗事曰尋、有人引君伺察意言分別細理曰伺，此四者皆可以為善、可以為惡，而無善惡之可決定者也。

不定四
- 悔 …… 追悔往事障止
- 眠 …… 令身昧略不自在障觀
- 尋 …… 於法推求未審細察令心粗轉
- 伺 …… 於所尋法數數推求令心細轉

上述五十一種心所，吾人日用常行中，皆不出其範圍。其八識心王，亦如世主之深居九重，而不易得見者也。所以者何？如眼識緣色境時，唯最初一剎那時，不起分別，方名性境、現量，乃是眼境心王之作用，及彼剎那過後，至第二剎那，即有五俱意識隨起，代之起計度分別，意識之相應心所，復有五十一，皆得相應。以是應知吾人於眼見、耳聞、鼻嗅、舌嘗、身觸等時，不必是眼、耳、鼻、舌、身等心王作用，簡直是意識代起作用，又不必意識作用，或即五十一種心所，雜然代起作用，由此吾人於二六時中，常在心所中流轉不息，徧行五心所，固不待言，其修行人或多別境及十一善法，具縛凡夫，強半是根本煩惱及隨煩惱，或四不定。心王失御，心所弄權，太阿倒持，一身擾亂，故禪宗每問主人公在何處？或尋父母未生前本來面目，蓋即求八識心王之一見而已（拙著有八識本體即真如論可參看）。

三色法者，非心王心所，乃心王心所二者所現之影相，譬如日與星之本體是心心所，而其光則所現影相之色法也。

心王 …… 日
心所 …… 星　} 無影相

色 …… 光 … 有影相

如上所表，則應知山河大地等之色法，皆是心王及心所有法所現之影相也，此色法約五根六塵計之，可分十一種。

色法 { 五根 …… 眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、（法處所攝色）
六塵 …… 色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵、法塵一分 } 二 { 心王 / 心所 } 所現影

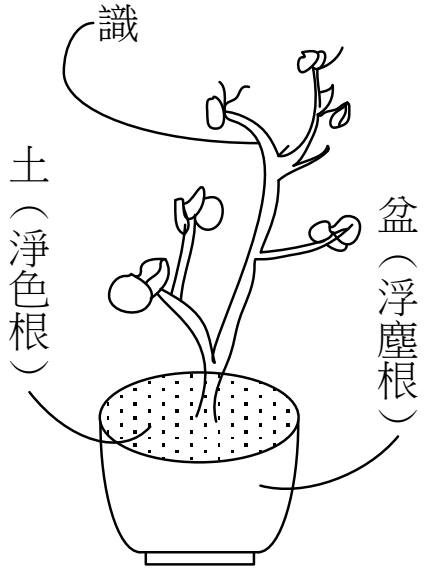
何知五根六塵皆色法耶？凡色法變礙為性，謂變壞而且有礙。如是亦可分色法為三類：一有見有對，謂可看見亦有對礙者；二無見有對，謂不可看見而僅有對礙者；三無見無對，謂不可見亦無礙，僅有變壞義者。今察五根六塵皆包括前二類，法塵一分屬後一類，故皆為色法。

五根等亦可分二：一浮塵根，如肉眼耳鼻等，有形相可見，亦能與他物相礙者，但此無發識之作用。二淨色根，即附着肉眼耳鼻等上，有發識之作用者，但此無形相可見，僅能與他物相對礙而已。

色法
- 有見有對 …… 浮塵根
- 無見有對 …… 淨色根
- 無見無對 …… 法塵一分

又淨色根雖有發識之作用，然根有根之自種，識有識之自種，惟識種將起現行時，必以現行之

根為依，借根相助之力，始能起自現行。如是根對於識，謂之增上緣。今作一喻，以明根識之關係。



如圖，盆中之花，從自種子發生即識，但花種必藉盆中之水土之助方能發生，即淨色根。然水土等，非花盆之儲載不可，故此盆亦可比浮塵根也。

問意根何以不為色法？答：意根即第七末那，屬八識心王之心法，故非色法。

六塵皆與六根相對而立，如色塵對眼根等，但色塵是有見有對，聲香味觸四塵是無見有對，而法塵一分，則又為無對無見。蓋對意根之法處約有二分：一分屬心法，一分屬色法。今言法塵一分者，即法處所攝色法，非法處所攝心法也。

法處
- 一分 …… 心法
- 一分 …… 色法

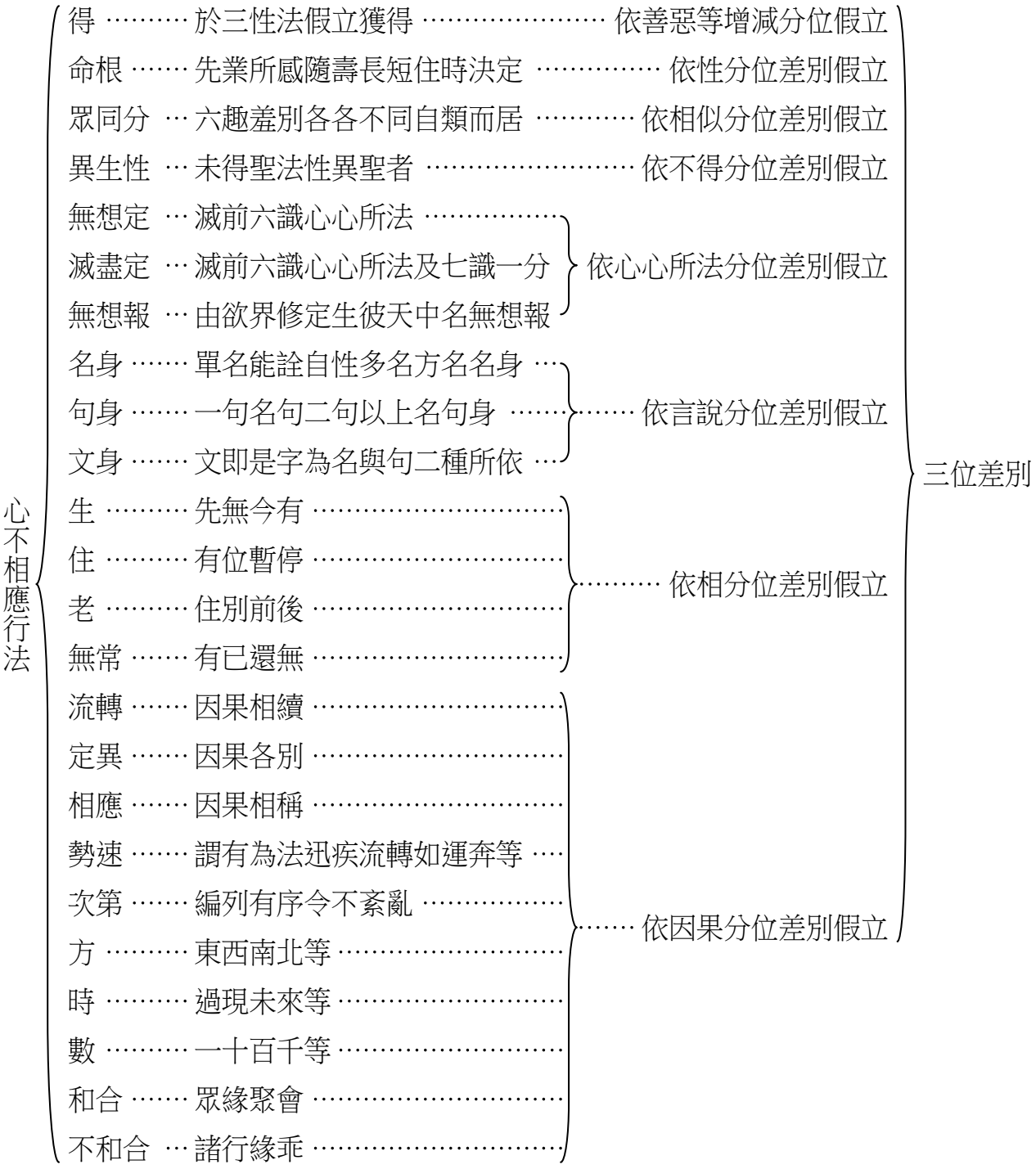
【四】心不相應行法者，謂此等諸法，非心法，非心所有法，非色法，然從彼三位法之分位上而假立者，譬如有甲乙丙三人，今取甲之首相、乙之身相、丙之手足相而合畫為一人之相，以其各取一分，故曰分位，以其畫成之相，故曰假立，以其取三人不同之相而畫成一相，故本論言三位差別也。

又相應即俱起之義，惟心法與心所有法得同時俱起故名相應，此法二十四種皆不能與心心所俱起，故名不相應。又遷流之法名行法，行蘊所攝之法，亦分二種，一諸心所有法與心相應，名心相應行法，此二十四種不與心相應，故名心不相應行法。

此二十四種心不相應行法，皆由三位假立。云何假立乎？試言其相，一依諸法成就不失之分位。

假立名得，如云得錢，就能得之人言，是心法或心所法，就所得之錢言，是色法。今但說得，不指此人，亦不指彼錢，故唯是心心所色三法上假立之行法，亦不能與心等相應，故云不相應行法也。

命根以下二十三種，略如左表，自可類推。



前九十四種，皆是生滅變遷之有為法，滅盡有為之法使不再生即名無為。此無為法，非心法，非心所法，非色法，非心不相應行法，而由此四種有為法滅盡之所顯示，如山河草木四處皆雪，是前九十四種之有為法，若太陽既出，四處雪融無有，即能顯示雪後之無為法也。無為法六種。

無為法六
- 一虛空無為 …… 非色非心離諸障礙從喻得名
- 二擇滅無為 …… 由無漏智斷諸障染所顯真理
- 三非擇滅無為 …
  - 一如法界本淨不由擇力斷滅所顯
  - 二有為緣缺暫爾不生如色不現前不起眼識

  四所顯法
- 四不動滅無為 …… 第四禪捨念清淨無喜樂等動其身心
- 五想受滅無為 …… 入滅盡定想受心所不行
- 六真如無為 …… 非妄名真非倒名如即諸法實性

以前所說百法，即能解答「何等一切法」之所以然，尚未知此一切無我之義，以下所說乃解答「云何為無我」也。

總而言之，所云我者，即實即有，所云無我者，即假即空。世人皆執我是實有，故不信唯識所變，若欲說明唯識所變之義，應先明了我是假空。

【原文】論曰：言無我者，一補特伽羅無我；（此譯數取趣無我，謂數數取得五趣受生之有情是無我，又名人無我）二法無我。

前說百法，皆括在人我法我二者之中，凡夫多執人我實有，小乘皆執法我實有，今返觀前說之八種心法，是識之自體，心所有法是識之相應，色法是心心所所現之影，心不相應行法是心心所色法三者之分位差別，無為法是四有為法滅後之所顯示，如是徧察一一之法皆不離識。又不外世人執為人我法我者，若知此人我法我皆不離識，是故可直告之曰，汝等所執補特伽羅之我是無，所執法我亦無。二我既無，故可云一切唯識。

百法明門論簡義 終

唯識的科學方法

目錄

第一篇：序論

一、命名之由

二、學佛必研唯識

三、唯心與唯織異詮

四、唯字廣釋

五、本書所依

第二篇：本論

第一章、廣明唯識境

第一段、唯識相

第一節、略標識相

一、略顯論旨

二、廣談我相

三、我相之增減

四、略詮法相

五、假說我法

六、世間假說之害

七、聖教假說之利

八、假說所生

九、出能變體

第二節、廣明識相

第一條、明能變體

（甲）明第一能變

1.舉本文

2.釋三相

3.釋異熟

4.釋一切種

5.明所緣——境

6.明相應心所

7.明三性

8.明喻斷

（乙）明第二能變
1.舉本文
2.明末那與意識之差別
3.明末那種子
4.明末那性相與心所
5.明末那三性與界斷
（丙）明第三能變
1.舉本文
2 明根境差別
3 明三性與心所
A 總明心所
B 別明心所
4 明依轉差別·
5 起滅分位
第二條、正辯唯識
（甲）明四分
（乙）明能變
第三條、釋外難
（甲）釋違理難
一、釋都無外緣難
二、釋生死相續難
（乙）釋違教難
一、釋三性難
二、釋三無性難
第二段、唯識性
第二章、明唯識行
一、總說
二、別明
甲、資糧位
乙、加行位
丙、通達位

丁、修習位

第三章、明唯識果

一、釋佛身

二、釋佛土

第三篇：結論

一、三世因果與因果律

二、引婆沙論

三、引成唯識論

四、抉擇因果義

五、餘說

唯識的科學方法

唐大圓

第一篇序論

一、命名之由

世人競談科學的方法，其實所云「科學」，謂能分科研究，如物理、化學、心理、生物等方法，即指其能繪圖試驗。微細分析，實事求是，成為系統等。然佛家有唯識學，其分析實證俱到究竟。唯圖表試驗等，昔所未尚，今更為引而伸之，觸類而長。雖是佛家所固有，亦能隨順今世科學思想之軌道，故吾著茲編，特名唯識的科學方法。

二、學佛必研唯識

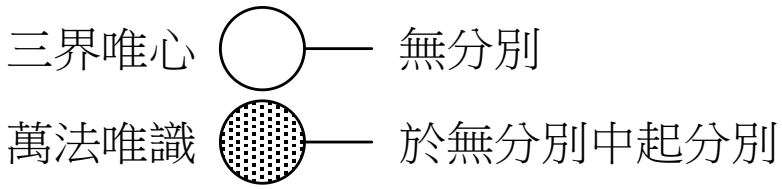
唯識是一種學問，此種學問即是學作佛者。吾人向來習慣，總說學佛不在語言文字，只在實行，孰知佛所說之法，都是教吾人實行作佛的。若不先了解佛所說之法，即妄談實行，試問：所學者何事？豈能免盲修瞎鍊之譏耶？是故吾人今日言學佛，當掃除從前迷信習慣，先研佛之學問，以得其解，有解然後起行，庶乎不致錯路。佛之學問，其能總持而道理最博大精微者，莫如唯識，能通唯識，則三藏十二部皆可一一貫通，是故吾人今欲究佛之學問，當先從唯識入手。

三、唯心與唯識異詮

佛經上有處談「唯心」，又有處說「唯識」，不過普通常聞人說「一切唯心造」之語，而「唯識」之言，每不恆稱說。今當研究此「唯識」二字，與「唯心」二字之意義，是同是異。佛經有處說「三界唯心」，又或說「萬法唯識」，字面雖各有不同，若實按之萬法中即包有欲、色、無色之三界在內，而三界中亦何嘗不具備萬法？此二既相同，則「心」之與「識」，當亦無異。今試分析論之。

言「三界唯心」者，即言吾人本來有無分別之真心，亦即金剛經所云『是法平等，無有高下』者，在禪宗破本參時，忽然打破漆桶，大地平沉，眼見一切山川草木人物等種種境界俱空，亦無非此無分別心之顯現也。

言『萬法唯識』者，謂一切眾生，由無明妄動，從此本無分別之心中，忽起種種分別，使之生死輪迴流轉不息，今以二圖表之：



如上所談，無分別的「心」，有分別乃名「識」，今問心之與識究竟是一是二？答：此義當以水為喻，而推究之。無分別之「心」，喻如無波之水。有分別之心，喻如有波之水。若知波即是水，水與波是一，則亦當知：識即是心，心與識不二，波是水之用，水是波之體。若自體而言，則波即是水，故識與心非異。自用而言，則波非是水，故識與心又非一。如是非一非異之「非」字，乃佛法中不可思議之旨趣，超過一切學術而孓然建立者。

四、唯字廣釋

此非字，頗似今世所談之革命、打倒、破壞等名詞。不過此更是徹底之革命，真正之打倒，寸絲不留之破壞，如紅爐上點雪，立見消融，蹤影全無，何以故？如前喻波之體即是水，故應言波與水非異，又水之用變為波，故應言水與波非一，由是非一非異，擴而充之，則有非常非斷、非生非滅、非增非減、非垢非淨等一切萬法，無不如秋風之掃落葉，盡皆非之。試就非字列表如下：

非
- 一異
- 常斷
- 生滅
- 增減
- 垢淨

今世所談革命等不徹底，因為只是革人不自革，或革外不革心，往往革一留一，有一即是一邊，有一邊即為障礙，彼此各執一邊互為障礙，遂成今世之競爭戰鬥，無有底止。若佛法則總以一非字破除種種邊執，一切無礙，故唯識之第一義在破除邊執淨盡而已矣。由是以前雖專解一識字，而唯字之義亦因此而挾帶出焉，所以者何？試假想，識為一大圈，

已括世出世間萬法在中，而除識之外無別有物，雖有亦是假想，假等於無，故總非之，識外皆非，故名唯識。是故唯識之唯字，亦可用此非字作代表，如表：

識 { 唯 …… 是◯實有
　 { 外 …… 非◌假有

五、本書所依

典之談唯識者，有六經十一論之多，今為方便初學計，特先依世親菩薩所造之唯識三十頌說之。唯識三十頌者，是世親菩薩因凡夫外道及小乘不信唯識，欲以方便開示，令其信解而造。解此三十頌者，在印度有護法等十大論師，後經玄奘法師採十師義糅成一論，名成唯識，翻譯來華。其弟子窺基又以其所聽受於師者，作為述記，可謂粲然大備矣。惜乎文句深奧，義理難曉，故今此所說，完全離開成唯識論及述記等，破空而遊，專以善巧方便，粗淺文句，稱心演述，務令理既深入，而事又顯出之，初名入唯識三十頌的顯論，繼就方便邊說，乃更名唯識的科學方法。

第二篇　本論

談唯識之學，有三漸次：一曰境，二曰行，三曰果，譬如將由鄂遊上海，若不先明上海境界，及沿途狀況，則必不能起行，乃至達到上海之效果。故唯識之學，首當談唯識境，次依境而起唯識行，再次依行而證唯識果。

第一章　廣明唯識境

唯識之境雖廣，約咯言之，可分為二：一唯識相，二唯識性。先言唯識相，亦分二：一略標識相，二廣明識相。

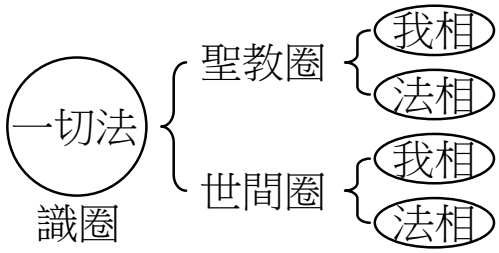
第一段　唯識相

第一節　略標識相

一略顯論旨　論主將建立唯識之義，恐世間不了解其義者，必多懷疑，與之辯難，因假為賓主問答之詞，以討論之，如本論云：

（原文）：若唯有識，云何世間，及諸聖教，說有我法？頌曰：由假

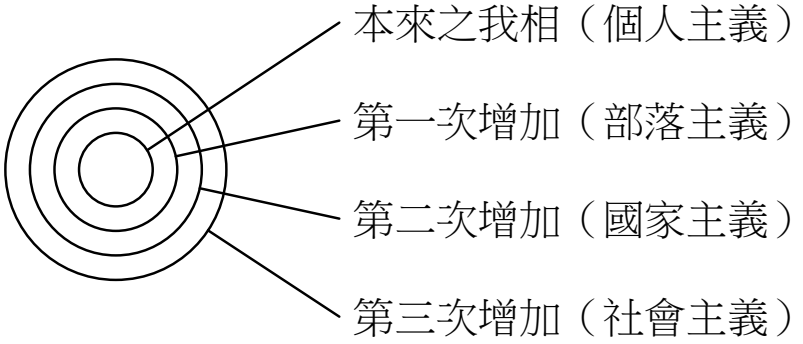
說我法，有種種相轉，彼依識所變。此前長行三句，是外人問，後一頌半是答，謂有人問曰，若如你所說，一切法皆唯是識所變者，則除識之範圍外，應無有一實法，云何現見世間及佛的聖教，皆說有我有法耶？茲假設識為一大圈，作圖以明之：



二廣談我相　云何我相耶？我謂主宰，如世人呼自身為我，自身之外皆為非我，或名他人。如是求名求利，為衣為食，無非為我。有我則與人相礙，如同一名利，我得則他失，他得則我失，以各有我故。則二我相礙，相礙愈多則起爭鬥，流血成海，殺人如麻，皆我執所造之禍也。今世談政治學術者，無論說解放改造，及自由平等，言之好聽，其實皆一我相之發展。無論說革命，則欲革盡他人之命，而僅留自己一條性命。言共產，則欲共盡他人之產，而增加自己之產，決不與他人共。由此以觀世法，無論若何高尚，總不出一我見之增上，今試以圖明之：

（圖一）　我 { 要自由 / 要平等 / 要革命 / 要共產 } 則他人即 { 不能自由 / 不能平等 / 失命 / 破產 }

（圖二）

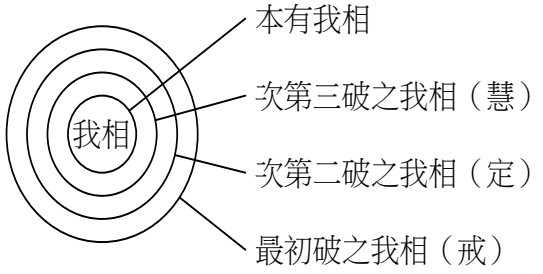


又如前第二圖，則普通無知識之人，但有本來之我相，不過個人主

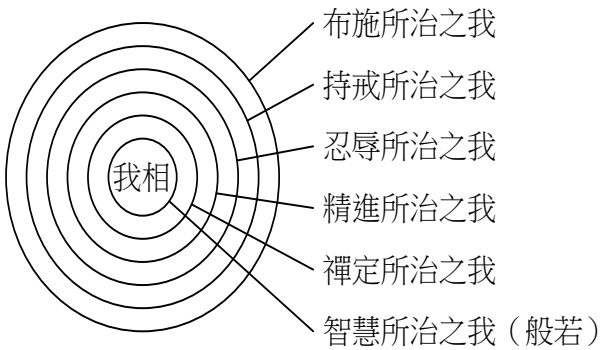
義而已。若知識稍增加，則有部落思想，而我相又增大一級矣。知識又增加，則持國家主義，而我相較前更增大。知識再加，至持社會主義，則我相更增大。如是迭增，以至無窮，諺云：「天高不為高，人心才算高」，今亦倣其言曰：「地大不為大，我相才算大也」。此等我相，非有佛之法眼者不能辨擇。此如世人，皆聞今日新學家為國民造幸福之甘言矣，然實則世人受其痛苦，而皆無人能言其故。唯依佛之法眼觀之，方知其咎在一我字。

三我相之增減　世法事事增加我相，佛法處處破除我執，斯即世出世法漏無漏法之大區別，凡我佛子不可不知者也。蓋世法所行，是依本有之我相向外層層增大，而佛法所修則就已增大之我相，向內層層縮小，其縮小之狀，喻如剝芭蕉，從最外一層剝起，剝至最內而芭蕉無心，即我相亦了不可得。此剝，若以法喻，則最初持戒是除最外之粗我，次由戒生定則能除第二次內較細之我，再次由定生慧則能除更內愈細之我，如是自粗至細，層層除我，如剝芭蕉至最內，中空無有，故除我執至內時，亦了不可得。若以六度次第配之，其粗細之我亦如前例，由布施乃至般若，漸漸微細，至於無智亦無得，是即佛法破我執之實效也。如下圖（一）（二）：

（圖一）



（圖二）



四略詮法相　云何法相耶？法謂軌持，謂凡一事一物，能以一定軌範持守其自性，使人望而知解者，即謂之一法。故此法，亦有法則、法制之義。如世間山河大地乃至一草一木等，無不可各名為一法，不過世人對此山河大地等諸法，皆認為實有，而自佛眼觀之，則知其皆是唯識所變之假相。

五我法假說　然世間說有之我法，由眾生自迷而妄執有我相法相，如在闇室，迷繩為蛇，本非有，因迷而生。至聖教說有之我法，因佛欲方便度眾生而說有，如有小孩哭求要玩天上月光，此月不可得，乃方便

以盆水承月，小孩見月在盆，遂止不哭，其實盆中何曾有月耶？是故論主以頌總答世間聖教說有我法之原由，曰：「由假說我法」也，意謂彼等雖皆說有，不是實有，乃是假說耳。但此等假說，不論世間聖教，皆是非有非無者，如前喻繩固非蛇，可云非有，然不無蛇之假相，故又可云非無。此足證世間所說之我相法相，皆非有非無者。又如前喻盆水中無實月，可云非有，然非無由盆水因緣所生之月相，故又可云非無。此足證聖教說有之我法，皆非有非無者。

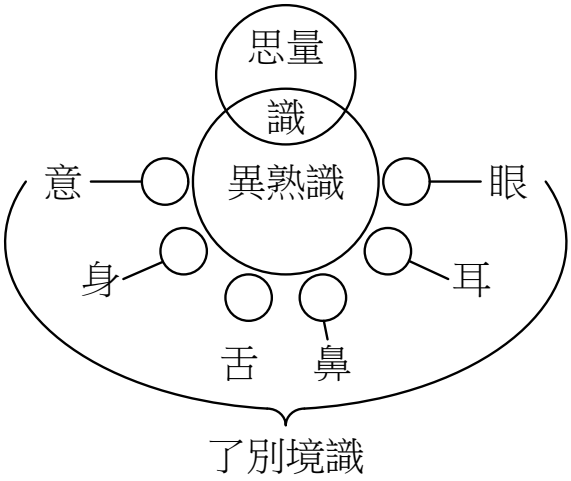
三論宗常立空假中之義，此非有非無之義，即由空假而成之中道第一義，亦即心經所云：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」者。如前喻繩上蛇且非有，若欲觀彼蛇或生或滅，又安可得？盆中月雖非有，如欲令彼月有增有減，或垢或淨，又安可得？

六世間假說之害　因世人自迷真相，乃造作妄語，謂有實我實法之相，於是以訛傳訛，成為戲論，傳徧國家世界，人人皆認為有主宰之實我，又皆認山河大地等為可軌持之實法。如今世科學皆說，衣可禦寒，食可充飢，住屋可以庇風雨，皆是實法，又皆名之曰物質。於是舉世爭趨衣食住之擴充，復美其名曰「物質文明」，孰知自佛家觀之，則彼之所云「物質」實體，固了不可得，不過是唯識所變之我相法相而已。其所云「物質文明」亦了不可得，不過是假說我法之妄語，或戲論而已。

七聖教假說之利　問：妄語戲論皆佛所深戒者，然則佛之聖教亦假說我法，豈不墮妄語戲論耶？答曰：楞嚴經云：「大妄語成墮無間獄」，昔初誦之，猶疑其語過火，今觀世人，初或造一妄語，如云：「生存競爭」，則凡聞此語，欲求生存者，無不設法竭心力而競爭，由彼「競爭」一語，至於殺人流血，尸骸山積，是即所謂妄語之大，成為戲論，流毒無窮者，安得不墮無間地獄乎？至佛則因悲此戲論世界，妄語眾生之苦，設為種種方便語言，曰我，曰法，實欲借此我法之名義，破一切眾生我法之執相，是即今剛經所云：「是實語者，如語者，不異語者」等，安得謂之妄語乎？

八假說所生　世人因迷無明，假說有我有法，於是隨其假說，而有種種實有之我相法相，轉變生起種種我相如我、人、眾生、壽命、丈夫、婦人等相，種種法相如衣食住山河草木等，至佛因欲度眾生，假說有我有法，於是受化眾生，亦隨其假說，而有種種非空非有之我相法相，轉變生起，種種我相如預流、一來、羅漢、菩薩、佛等相，種種法相如五蘊、十二處、十八界等相。

九出能變體　問：此種種我相法相，既非實有，抑云何而有耶？則可答之曰：彼等種種我相法相，是依轉變而有者也。識是能變我法相者，我法是識之所變者，所變之我法相，略如上說。今且說能變之識，約有三種，詳之亦分為八。一異熟識，二思量識即第七識，三了別境識即眼耳鼻舌身意六識。茲咯以圖明之：



今世科學家，每以重實驗傲睨一切，不知唯識家之重實驗，則以全身為實驗器，無時不行實驗，亦無地非實驗場。今說八識皆可以自身為本而觀察之，初觀識是何物？則當知識即心之能分別之作用。心雖是一，而自作用言，則可分為三種，或八種。其第一種，名異熟識。試作一大圈形，似一果實，果必經過多時方能成熟，人之有此識，亦是由往昔造業所得之果，故又名果報識，或名根本識。既有此果當，更有一受用此果，常時思量執為己有者，即名為第二思量識。夫異熟識，渾渾噩噩，無自動作用，及被第七識執之為我，恆審思量，乃有我執我見。故應知第八識是被動，第七識是自動也。然此二識深居在內，僅能了別細境，尚有發現於外，能了別粗境者，共有六種，可合為一類，統名曰了別境識。如眼能了別粗色，即可安名眼識。耳能了別粗聲，即為安名曰耳識。鼻能了別粗香，即為安名曰鼻識。舌能了別粗味，即為安名日舌識。身能了別寒暑粗細等觸，即為安名曰身識。意能打種種妄想，即為安名曰意識。

云何知眼等皆是心之作用，而又名為識耶？試思：人初死時，眼耳鼻舌身等皆在，何以不能皆見色聞聲等？當知此時異熟識已去，身不能起作用，至眼等各處，故眼等雖存空形，無識作用，遂不能見色等。以此推知眼等之見色等，皆由異熟識之起作用。

於此亦可了解異熟識之為根本識者。人初投胎，則此識先來，以初受胎時，尚無眼等諸根故，及將死時，則此識後去，以將死時，先眼不見，次耳不聞，次舌不能言，乃至全身木強，意無所知。方驗心頭各處之熱氣，乃知異熟識之去路，故玄奘法師八識規矩頌有：「去後來先作主公」之一語，正當於此處一留意焉。

第二節　廣明識相

第一條　明能變體

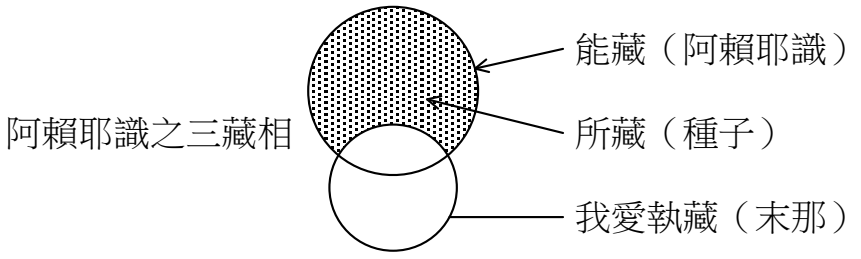
（甲）明第一能變

一舉本文　「雖已略說三能變名，而未廣辨三能變相，且初能變，其相云何？頌曰：『初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與處，作意受想思，相應唯捨受，是無覆無記，觸等亦如是，恆轉如瀑流，阿羅漢位捨。』

二釋三相三藏　第一能變識，即第八識。依其相之不同，亦可有三種名。頌初二句，即以三名辨三相者，如表：

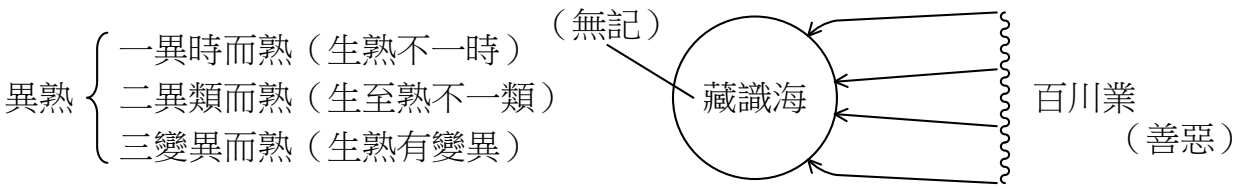
第一能變之三相
- 一阿賴耶 …… 自相
- 二 異 熟 …… 果相
- 三一切種 …… 因相

阿賴耶，此云「藏」，謂此識能藏一切法。如詩云：「中心藏之」，大學（案：是孟子）云：「不藏怒焉」，皆指此能藏之心識。故此識通常稱為藏識，調(謂)其本來自相，如倉庫之能藏物也。但倉庫藏有形之物，尚有限量，此識則藏無形之物，一切納受，毫無限量。然詳言此藏，可有三義：一指識體能藏諸法種子言曰能藏，二指所藏之種子言曰所藏，三指第二能變識執藏此識為我言，又名我愛執藏。



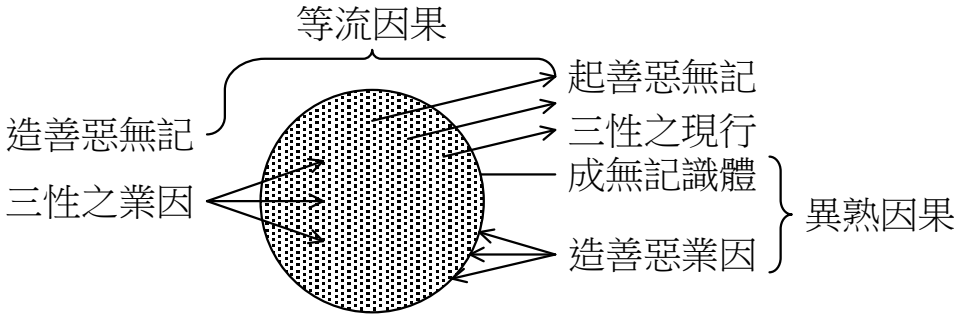
三釋異熟　異熟之義，先以果實喻，亦有三義：一異時而熟，如柑

橘從生至熟，必不一時。二變異而熟，如柑從生至熟，形味經種種變異。三異類而熟，如柑從生至熟，其形與味種類亦異。若至此識，亦復如是，蓋自過去世來，造種種善或惡業，至此投胎所得之異熟識體，全成不善不惡之無記體，所謂因中善惡，果唯無記之異類而熟者，又兼含異時而熟、變異而熟之二義也。然此處最宜注意者，普通皆謂善因得善果，惡因得惡果，今此異熟獨以善惡因得無記果，其義可喻以百川歸海，以海比藏識，以往昔所造之業比百川，百川之水雖有清濁之不同，及入海則同為海水，而無清濁之可分。藏識大海亦然，雖由百川之善惡業因而成，而彼識海之性，仍是無記。如圖：

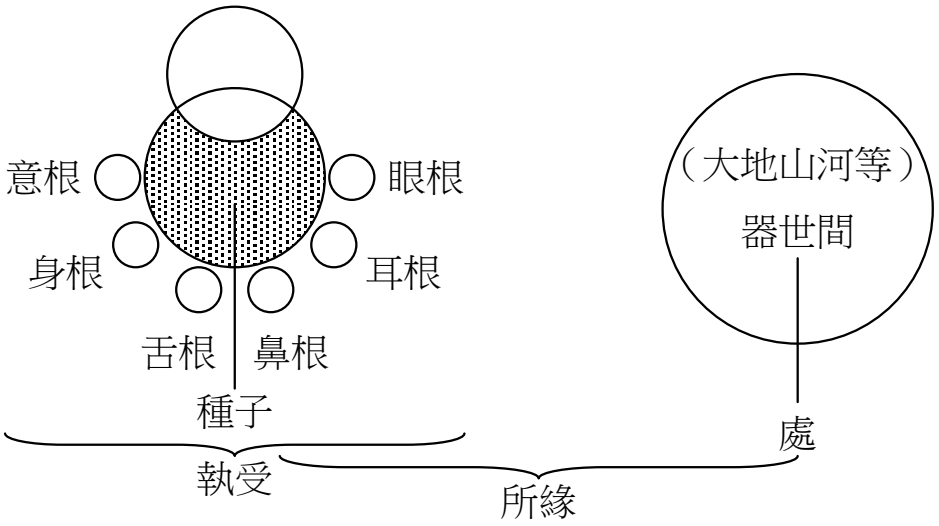


四釋一切種　至言因相，名一切種者，謂此識以所藏一切法之種子為因，能起一切法之現行果。其云：「一切種子」者，當知吾人藏識中之種子，乃一切具足，所以吾人之心，無一事不能想，想即種子起現行之徵。如吾人初學靜坐時，本欲一切放下，孰知一坐則妄想翻騰，多如潮湧，皆為藏識種子起現行之驗。唯此種子具足一切，則可推知，吾人自無始生死以來，必經過天上人間，已曾流轉六道，無處不往受生，皆種子現行之故。又當知吾人修行，只在消滅識中惡法種子，增長善法種子，直至僅有純善種子之現行，即名無上正覺之佛陀。

然此一切種，本具善惡無記三性，是由過去造善惡無記三性之業所成之果，今若以此為因，復能起現行，生善惡無記三性之果。由是以談，則佛法所談之主要因果，當有二種：一者名異熟因果，如前所述。二者名等流因果，即如此所談之一切種因興果，皆善惡無記三性，是為平等流類也。如圖：



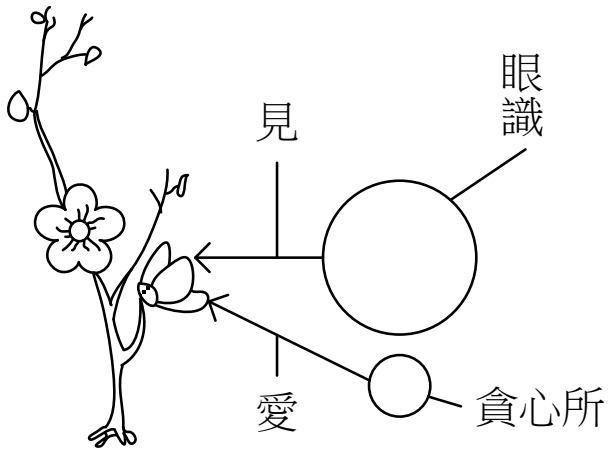
五明所緣境　頌曰：「不可知執受處了」者，謂眼等六識能緣粗境，易可了知，如眼見粗色，耳聞粗聲，乃至意知粗法，皆可易知。獨此第一能變之第八識，則無論其所緣境界與能緣行相，俱不可知。今試一一觀之，凡名識者，謂其「了別」作用。識之了別作用，亦名「緣」，緣有能緣、所緣之分。如眼看一棹，自上下四面觀之，即名為此眼識之能緣行相，其眼識能緣所行之棹，亦名眼識之所緣境界。此能緣與所緣，又皆是此識之所變現，所謂「自變自緣」者。如吾人自己所寫之文字，又自誦之，是以當知，凡是某識所緣之境界，皆即某識所變之假相，而毫無識外實法可得者也。第八識所緣之境，即頌中所云「執受處」，執受者謂此識執持有根之身及一切種子。有根生(身？)者，即淨色根及浮塵根，又名根依處。處，謂器世間，略謂此識所緣。即所執持而生覺受之身內二物，一有根身，二種子，及僅執以為境，而不生覺受之身外一切，即器世間，如圖：



所緣境界，既不可知，故能緣於所緣間之行相，亦不可知。頌言「了」者，即指能緣行相，亦不可知也。然此所云「不可知」者，謂一切人皆

不可知，抑僅指具縛凡夫不可知耶？若指一切人，則佛菩薩亦不可知，若佛不可知而復言之，豈非妄語？以是當知，此不可知，非指一切佛菩薩，固能明了實驗。此種境界，唯具縛凡夫程度相差太遠，故不可知。但今世科學家謗佛，不信者每以此不可知三字為口實，彼謂「科學處處可以實驗，使人皆知，汝佛法動輒言不可知，所以難信」，今當答曰：「此不可知，非終不可知，只為汝程度不及之咎，所以說不可知也。譬如有人在七級塔上，說有種種寶物莊嚴，塔底下之人絕對不信，且欲搭上人指示以觀之，無如塔底與頂相差太遠，望之不及，但謗云：『無有』，豈合正理？於是塔上人愍其卑下，乃指示曰：『汝可漸漸步上塔頂，不待余言，自能實驗無疑』。今之不信佛法之奇妙，而妄謗為處誕者，亦當告以暫勿謗佛，且依佛法起修，待其程度漸至塔頂，則再辯難，亦不為遲。

六明相應心所　前所說三能變之八識，皆能自主自在，名曰心王。復有隨心王而起，繫屬於心王，不能自在者，則名心所。凡心所與心王，同緣一境，助之造業者，名曰相應。例如眼初見花時，其見之了別，與隨見他物無異，并不分別是花是他物，不過見之而已。及其分別為花，而起愛心，則知別有貪心所與之相應而起也，如下圖：



與第八識相應之心所，共有五種，曰觸、作意、受、想、思。第八識之所緣行相皆不可知，今可以眼識為例，說明此五心所之作用：一觸，如眼識最初與花相接觸時，必有一心所為引導者是。二作意，如既觸花已，必起作意，而將觀之。三受，如已見花，則感受生喜生憂等。四想，如已見過花，隨取其相而想之。五思，隨所想之相，而有所造作。此受、想二心所，當更作一喻以明之，如已讀之書，能想其名義曰想心所，或隨所想而思實行，則名思心所。

然受心所有三，曰苦受、樂受、捨受，如因作事疲倦而感苦，名苦受。或因作事得意而感樂，曰樂受。又或優游無事，不苦不樂時，所生之受曰捨受。今第八識既是不善不惡之無記性，故唯與不苦不樂之捨受相應。

七明三性　又一切法性，共分四種：一善性，二惡性，三無記性。而此無記，又分有覆、無覆二種，其無記，有煩惱遮覆者，名有覆無記。無煩惱遮覆者，名無覆無記，故共有四種。今與第八識相應之觸等五心所，亦與此心王同性，是無覆無記也。

八明喻斷　問：人死，阿賴耶識亦死耶？答曰：否。問：既不死則何往乎？答：云人死阿賴耶識則離開色身，隨其業力，仍受生於六道中，既受生復造業而死，更復受生，如是生死死生，推知此識自無始以來已經無量無邊生死矣。

但就此識之生滅相續言，則可云恆而非斷，足以破執死後斷滅之斷見，然非斷豈不是常住乎？則當就其雖相續而生滅言，亦可云轉而非常，足以破彼執神我常住者之常見。夫執斷見則說造業無果報，乃不願修善而肆意作惡，故成今日之大亂。執常見則說神我常住無有轉變，止惡行善等俱為無用矣，以此執斷執常皆為邊見。唯佛法建立阿賴耶識則非常非斷，斯名中道第一義，此非常非斷之阿賴耶識，其相可喻如暴流之水，以水之暴流望如一帶則非斷，其實乃滴滴翻騰相續而成。是亦非常故頌言「恆轉如暴流」者，以阿賴耶之恆轉相，恰與暴流相似也。由上所談，阿賴耶識既自無始以來，生滅相續則固為生死之根。凡修行人欲了生死者，當究此識須修行至何位方能捨離，乃名了生死。因是此頌則云「阿羅漢位捨」者，謂大小三乘，凡修行證阿羅漢無學果時，則斷煩惱障盡乃捨阿賴耶之名，非捨其體也。如小乘至聲聞第四果，二乘至辟支佛果則捨阿賴耶名，但名異熟大乘至佛果則捨阿賴耶名，但名無垢識矣。

乙明第二能變

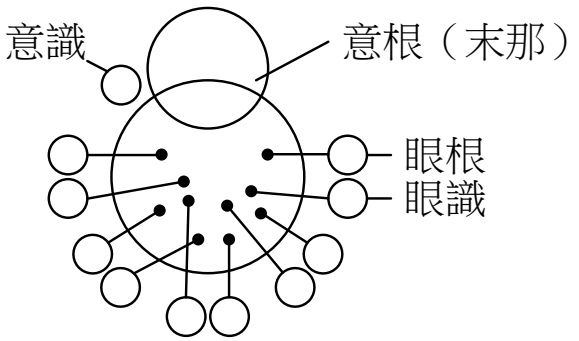
一舉本文　「如是已說初能變相，第二變其相云何？頌曰：『次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相，四煩惱常俱，謂我癡我見，并我慢我愛，及餘觸等俱，有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定，出世道無有』。」

二明末那與意識之差別　次第一能變識之後，繼說第二能變，則名末那，此云「意」。與第六意識有殊，蓋此不言識而僅言意者，以此思量

義勝，又即第六意識之根，如前五識皆各有根，第六意識既與前五同為了別境識，則亦例應有根，不過前五之根皆有外形可見之根依處，故特名色根。意識之根無根依處，而即第七識為根，故特名心根。

又意識與末那皆能思量，其所以有異者，末那僅思量阿賴耶識為我，餘法則概不思量。至意識則內外諸法皆能思量，所以者何？如吾人對於世間事理，說子細思量者是為意識，不思量外法，其有時內省身心非末那之作用，亦意識之思量內法，即有時思量末那云何執我之狀，此既不是末那能思賴耶所量，當亦為意識之內思量也。此義大圓自創，聊記之以俟再究。

三明末那種子　識與根之關係，似草木之根，而有不同，草木與根同一種子而生，識之與根種子各別，不過因某法有助發某識之作用，特名為某識之根。凡識非得同類根不能發生，凡根亦不能發異類識，如眼識種子必得眼根方起現行，而眼根亦僅能發眼識而不能發耳鼻舌識等，如圖。



談至此可作數問：

（一）問：末那有種子否？答：有。

（二）問：所以者何？答：佛說一切法皆有因果，凡是果法必定有因。今末那識是果，故知必有種子之因。

（三）問：彼種子藏在何處？答：在阿賴耶中。

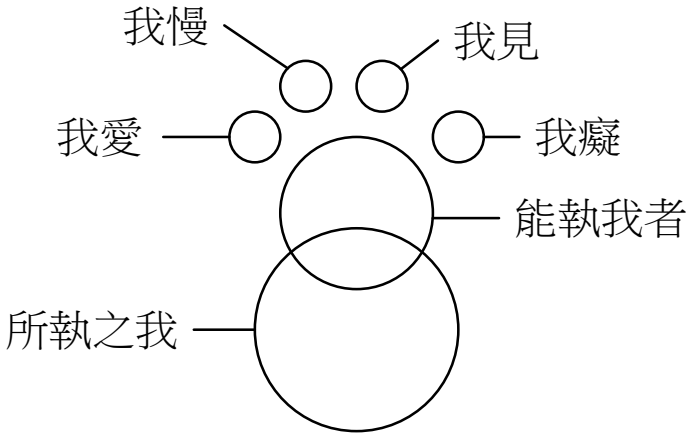
（四）問：云何知然？答：論云「阿賴耶藏一切種」，末那是一切法之一，故知其種子亦在藏識中。

惟末那種子在賴耶中，則起現行時，必自賴耶轉變而出，故曰「依彼轉」也。雖出自賴耶而又返而緣賴耶，執之為我，故亦曰「緣彼」也。

此如人自作一繩，又用以自縛其身者然。

四明末那性相與心所　此識以思量為性，如燈以火為性。又以思量為相，如燈復以火光為相也。與此識相應之心所，有我癡、我見、我慢、我愛之四煩惱，常與俱行，及前所述之觸作意受想思五徧行心所，以此五者能徧行於一切法中，故知亦必與末那相應也。又有其餘昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知之八隨煩惱，并別境中慧與相應，故此相應心所共有十八。

凡心所與心王相應，必同緣一境而行相各異。此末那心王執阿賴耶為我，則與彼相應之癡、見、慢、愛四煩惱亦皆因緣我而起，故俱加以「我」字。如就其有愚我相，迷我理者，則名曰我癡。有於非我法妄計為我者，則名曰我見。有持所執我令心高舉者，則名曰我慢。有於所執我深生耽著者則名我愛。如圖：



五明末那三性與界斷　此識與阿賴耶同為非善非惡之無記性，但因有四煩惱相應，遮覆其體，故又攝在有覆無記性中。此識隨阿賴耶受生於何界，即於何界執阿賴耶為我，而繫屬於何界，如阿賴耶受生於欲界，即繫屬於欲界，而為欲界之末那也。色無色界亦然。

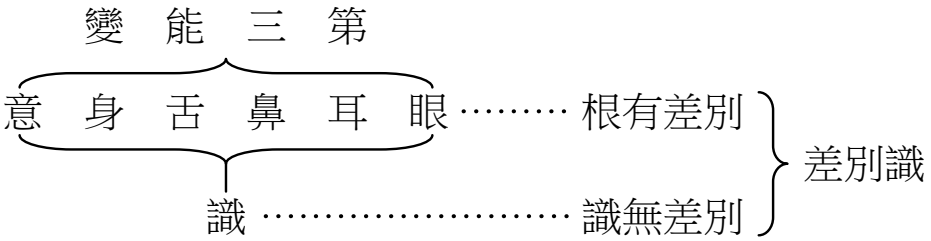
末那既隨阿賴耶無始相續，須至何位始斷耶？謂有三位：一阿羅漢位，賴耶既斷無所執之我，故亦無能執之末那。二滅盡定位，前七轉識心心所法俱暫伏滅，末那是第七，故亦無有。三出世道位，謂證真無我解時，及後得無漏觀智現在前時，皆名出世道，此末那識亦不存留。

丙明第三能變

一舉本文　「如是已說第二能變，第三能變其相云何？頌曰：『次第

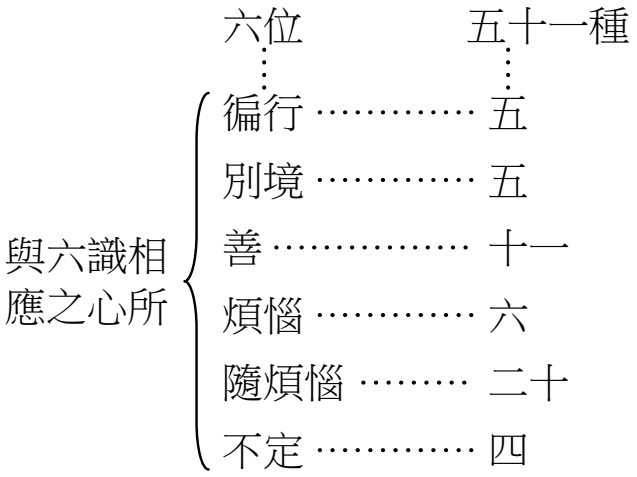
三能變，差別有六種，了境為性相，善不善俱非』」

二明根境差別　三能變識，共有八種，如前談第一能變是阿賴耶，第二能變是末那，今談第三能變則必是從眼識乃至意識之前六識，故頌曰：「差別有六種」者。今當研究其差別之由，謂識本無差別，今此六識皆依根立，是隨根而有差別，如海水本無差別也，以之入杯則可名杯水，入桶則名桶水，乃至入圳、入溪則名川水、溪水，如是隨處安名可至無量。此六識亦然，如隨眼根起，則名眼識，乃至隨意根起則名意識。如表：



凡識皆以能明了分別境界為性，此之六識何以獨名了境識耶？謂前二能變識，但能了別內面之隱細境，世人雖妄執器世界為外，實則其隱細之境完全在內，至第三能變識，則能了別外面之粗顯境，故特謂其「性」與「相」皆是了境。頌言「俱非」即是非善非惡之「無記」，謂此識善惡無記三性皆通，如眼看佛經時，識是善性，看淫戲時是惡性，看隨緣花木等是無記性，餘五識亦可以是例推。

三三性與心所　A 總明心所(原文)：「六識與幾心所相應？頌曰：『此心所徧行，別境善煩惱，隨煩惱不定，皆三受相應。」』此一頌，明六識與六位五十一心所，皆得相應。末句又詳言受心所之苦樂捨三受皆得相應，如圖：



B 別明心所　一遍行別境（原文）:「前所略標六位心所，今應廣顯彼差別相，且初二位，其相云何？頌曰:『初遍行觸等，次別境謂欲，勝解念定慧，所緣事不同』」。

前初能變中，所談觸等五心所，名為遍行，謂能徧行於一切地、一切時、一切性、一切識之四一切，皆得相應者也。次言「別境」心所，謂有緣別別之境界，能生起者，共有五種，如欲心所緣所樂境以希望為性而以勤勉所依為業，今先作一表，後再舉例以明之：

心所	緣境	性	業
別境心所 欲	所樂	希望	勤依
勝解	決定	印持	不可引轉
念	曾習	明記	定依
定	所觀	專注	智依
慧	所觀	簡擇	斷疑

今以念佛法門為例，如發心求生西方而欲念佛是欲心所，於念佛往生理徹底明了不可改移是勝解心，所已知念佛之利益而憶佛念佛是念心所，念至日久功深遂得一心不亂是定心，所既得念佛三昧則大徹大悟發生智慧名慧心所，如是五法皆可於念佛時，一一驗之。

二善位十一　**（原文）「已說徧行別境二位善位心所，其相云何？頌曰:『善謂信慚愧，無貪等三根，勤安不放逸，行捨及不害』」**。

能為此世他世順益者，方名為善。此善性之心所共有十一，今表如

下：

	心所	性	對治	性
善十一	信	於實德業能深忍樂欲心淨	不信	樂善
	慚	依自法力崇重賢善	無慚	止息
	愧	依世間力輕拒暴惡	無愧	惡行
	無貪	於有有具無着	貪着	作善
	無瞋	於苦苦具無恚	瞋恚	作善
	無癡	於諸事理明解	愚痴	作善
	勤	於善惡條斷事中勇悍	懈怠	滿善
	輕安	遠離粗重調暢身心	堪任	昏沈
	不放逸	依勤三根於所斷修防修	放逸	成滿世出世間善事
	行捨	依精進三根令心平等正直無功用住	掉舉	靜住
	不害	於有情不損惱無瞋	害	悲愍

三六根本煩惱　**（原文）「如是已說善位心所，煩惱心所其相云何？頌曰：『煩惱謂貪瞋，癡慢疑惡見』」**，煩躁擾惱於心者名曰煩惱，心所區而別之，約有六種，此六為煩惱之根本，故亦稱根本煩惱，今表如下：

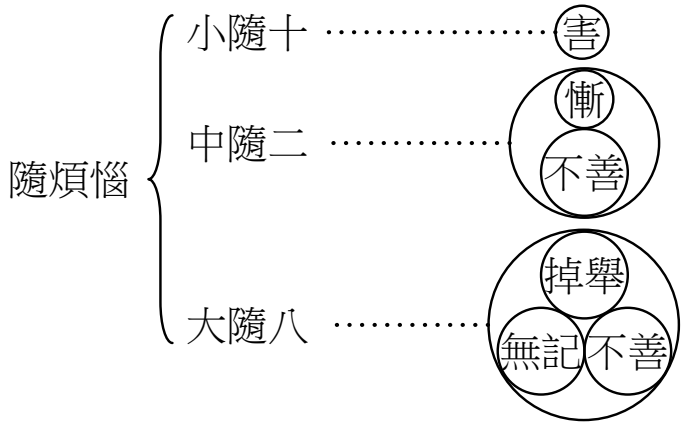
根本煩惱	一貪	於三有即欲有色有無色有及三有資具業緣染著
	二瞋	於三苦即苦苦壞苦行苦及三苦器具惡道增恚
	三癡	於諸事理迷闇
	四慢	恃已於他高舉
	五疑	於諸諦理猶豫
	六惡見	於諸諦理癲倒推度此又分為五

惡見	甲・薩迦耶見	（偽身見）
	乙・邊執見	即於身見執斷執常
	丙・邪見	謗無因果作用實事
	丁・見取	於諸見執為最勝
	戊・戒禁取	倒如牛狗等戒

四二十隨煩惱　**（原文）「已說根本六煩惱相，諸隨煩惱其相云何？頌曰：『隨煩惱謂忿，恨覆惱嫉慳，誑諂與害憍，無慚及無愧，掉舉與昏沈，不信并懈怠，放逸及失念，散亂不正知』」**。

隨根本煩惱而起，惟是煩惱之分位差別，及其平等流類者，又特名曰隨煩惱。故根本煩惱可喻樹之根，隨煩惱可喻樹之枝葉：（案：原有一圖，因複製難畫故缺）

煩惱共二十種，就其相應範圍之寬狹，可分為小中大三類。小隨十種，僅各個別起，不與其餘心所同起。中隨二種，則能徧於不善心所中。大隨八種，則能徧行於不善及無記之染心中，如表：



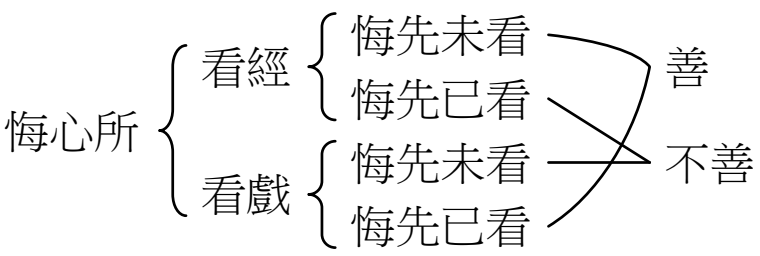
- 隋煩惱
  - 小隨十
    - 一忿 …… 對現前不順境憤發為性瞋一分為體
    - 二恨 …… 由忿為先懷惡不捨亦瞋之一分
    - 三覆 …… 隱藏自過乃貪瞋一分為體
    - 四惱 …… 忿恨為先追觸暴熱狠戾為性亦瞋一分
    - 五嫉 …… 妒嫉他榮亦瞋一分
    - 六慳 …… 耽著財法亦貪之一分
    - 七誑 …… 為獲利譽詭現有德貪癡一分
    - 八諂 …… 為罔他故矯現異儀貪癡一分
    - 九害 …… 損惱有情心無悲愍瞋一分
    - 十憍 …… 於自盛事深生染着貪一分
  - 中隨二
    - 一無慚 …… 有罪不知羞
    - 二無愧 …… 不恥不若人
  - 大隨八
    - 一掉舉 …… 令心于境不寂靜障行捨及止
    - 二昏沈 …… 令心昏昧沈下障輕安及觀
    - 三不信 …… 信之反
    - 四懈怠 …… 動之反
    - 五放逸 …… 不放逸之反
    - 六失念 …… 於所緣境不能明記障正念
    - 七散亂 …… 於所緣境令心流蕩障正定
    - 八不正知 …… 於所觀謬解障正知

五明四不定

（原文）「已說二十隨煩惱相，不定有四，其相云何？頌曰：『不定謂悔眠，尋伺二各二』。

此不定是善是染者，名不定心所，約有四種：

（一）悔心所，謂先惡作業，後方追悔，故亦名惡作。今就所緣之事性質不同，可分為四，如持經者悔先未持，是善；悔先已持則為不善。看戲者，悔先未看則為不善，悔先已看則為善矣，如表。



（二）眠心所，謂睡眠時，有身不自在，心極闇劣之相，其性亦善惡不定，如為調攝身心計是善，或當聽經看書時不應睡眠而睡眠則為不善。

（三）尋心所，謂如當失物時其心急遽尋思求覓，即是尋心所之作用。

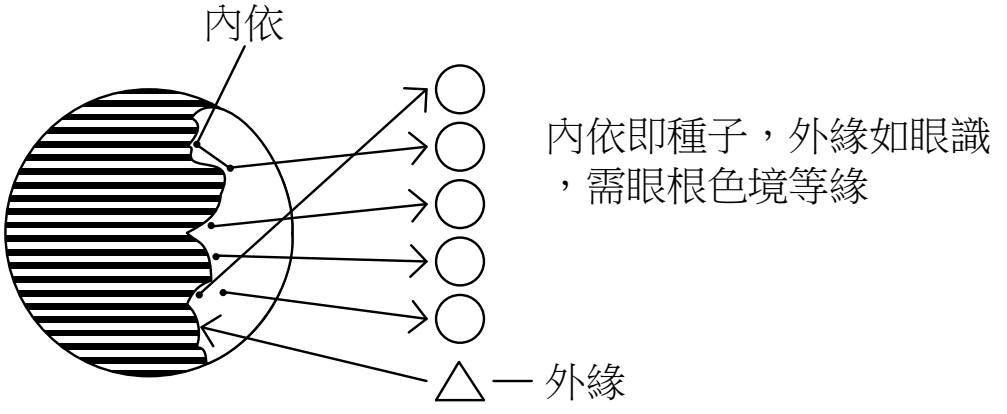
（四）伺心所，謂如尋求未得，更起細心伺察，是即伺心所之作用。尋伺二心所，其體相類，不過有粗細之分類。「二各二」者，即謂悔眠及尋伺二種，皆於善惡二性是不定也。

以上詳說五十一種心所之相，所以名為心所者，皆謂其不能自由現起，必隨從心王方能現起，例如眼看花而起「貪」看時，即知此「貪」心所是隨眼識心王而現起。耳聞聲而起「貪」聞時，即知此貪心所是隨耳識心王而現起。其餘鼻舌身意四識，皆可依此例說之。

四明依轉差別

（原文）已說六識心所相應，云何應知現起分位？頌曰：「依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如波濤依水，意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。』」

依止，但凡識起現行時，內雖以種子為依，外亦必待眾緣相助，前五識所藉緣多，有時緣具則起，緣闕則不現。如吾人聽講時，聞講師言則耳識起，眼看黑板上之字則眼識起，此時若無香氣入鼻則鼻識不起，舌不嘗味無舌識起，身不動作無身識起，是為五識隨緣有缺則不俱起。若其時講台上，焚一炷香則有鼻識起，若口渴飲茶則舌識起，手寫字則身識亦起，如是五識隨緣不缺則可俱起。



五明起滅分位　第四句喻，水喻根本識，波喻前五識，又當加風以

喻眾緣，如水之成波，必依風之有無以例種子之能從種子現行與否，必視緣之具缺與否也。

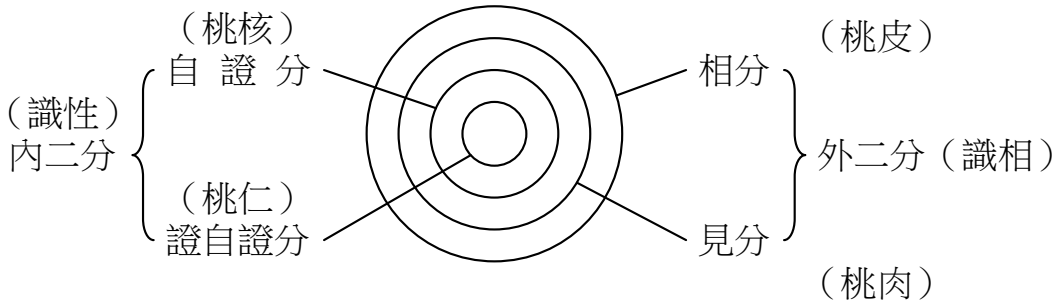
惟第六識所藉緣少，無時不具，故能常時現起。如吾人靜坐時閉目合口等，前五識俱不行，而心中妄想，猶能翻騰不息，亦足為意識常現起之徵。然亦須除開五位意識不起，云何五位耶？謂一生無想天位，前六轉識俱無故無意識。二修無想定者，已滅前六識。三入滅盡定者，已滅前七識，此二皆名無心定，故亦無意識。四睡眠無夢時，無意識，以夢即是意識之所現故。五因風熱病或高崖墮下悶絕之時，俱無意織。

第二條 正辨唯識

（甲）明四分

（原文）「已廣分別三能變相，為自所變二分所依，云知應知依識所變，假說我法，非別實有，由斯一切唯有識耶？頌曰：『是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。』」

說此一節，當先明了識有四分，一「相分」，謂即所見諸法之相。二「見分」，謂能諸緣法之用，如眼看花時，其所看之花，即眼識之相分，其能看者是眼識之見分，耳鼻舌身對聲香味觸亦然。此二分在外，名為識相。三「自證分」，謂能證知能緣之見分者。四「證自證分」，謂能證知自證分者。此二分在內，名為識性。今先依四分內外，以桃作一喻明之如圖



次復以緣為喻說之。

一、相分是所緣（所寫之字）

二、見分能緣相分（能寫之筆）

三、自證分能緣見分（手能執筆）

四、證自證分能緣自證分（人身用手）

如是但自證分，又能緣證自證分，故不須立第五分。亦如手能持人身，不須更借他人身為保護，是名二分互緣。
次復以依為喻明之。

一、證自證分為自證分之所依（身為手之所依）

二、自證分依證自證分而有（手依身而有）

三、見分依自證分而有（筆依手而起用）

四、相分依見分而有（字依筆而生）

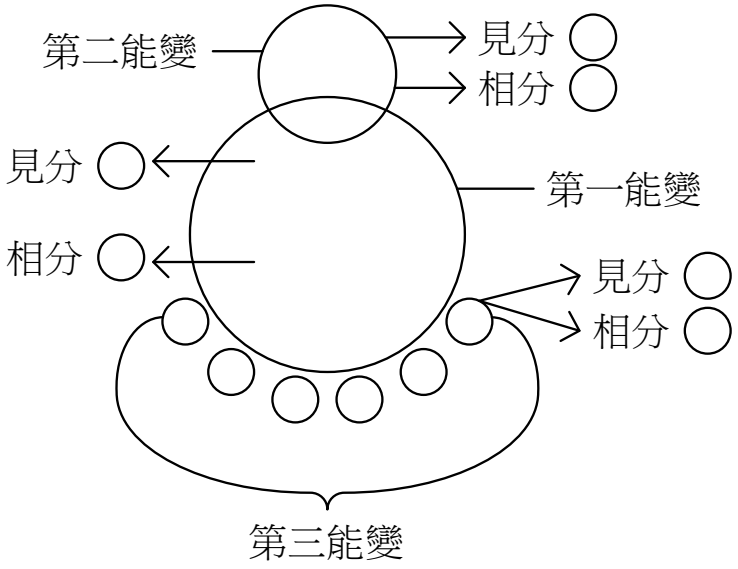
如是自證分與證自證分，亦有互依之義，如身亦依手而起用。

此識之四分，本為識變一切法之基礎，但此間所說，為自所變二分所依者，即僅指相見二分，以內二分是識性，性不可說不可思議，只可由自證而知之，所謂：「如人飲水，冷煖自知」，其如何冷煖之狀，不可以告他人，雖告之，他亦不能得。至外之見相二分，乃依內二分而變生之識相，相乃有可言說，有可思議，如佛說法四十九年，皆是唯識所變之法相也。又云：「未曾說著一字」者，即是見分所依內二分之法性，本無一字可說者也。是故金剛經之名為「最上乘經」者，全在破相顯性，以性是本有，不從外得，但非破除見相分所變之法相，則性終不能顯。然欲破所變之法相，若不先了解法相之來由，則亦不知所破識何物，所顯是何事，所以唯識之宗，又名為法相宗。專分析法相者，亦可知空宗，若欲相顯性者，必先研唯識也。

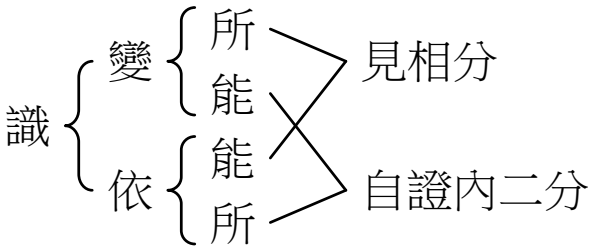
金剛經又云：「**凡所有相，皆是虛妄**」，此義必依唯識說明，即吾人現前所觀之山河大地等相，本來無有，不過由吾人自識之見分起妄見，則隨此見分所生山河大地等相，即是識之相分，本無實在之山河大地等。凡所有一切之相，皆是虛妄，以妄相由妄見而生，故楞嚴經云：「若人發真歸元，十方世界，同時銷殞」，設有人問云：「釋迦佛成佛已久，何以現在世界尚未消滅乎？」則可答之曰：「彼發真歸元者，自證無相之本性，固早見十方世界消滅久矣。只因我與你等都未發真歸元，各有妄見，引起妄相，所以常時見此世界存在。又由談此四分之理，即可證知山河大地等外境皆唯是識所變。又當知識之能變非是識之全體，只是識之一分。又當知有相之法皆是唯識所變之假相，至唯識之性乃是無相。

（乙）明能變　此云三能變相者，即指八識，所云為自所變二分所

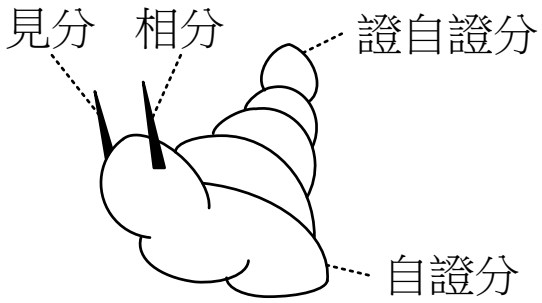
依者，自指三能變八識之自證分（或內二分）所變即見相二分，所依即三能變識之自證分，以其為見相二分所依而生者也。



然既有所變之相見外二分，亦必有能變即自證等內二分，既有所依之自證內二分，亦必有能依之見相外二分，今故為表如左：



又見相分如蝸牛之二角，其身首即自證分，殼似證自證分。



此長行問意，疑依識所變，假說我法，仍是除識之外，別有實物。頌之答意，謂我法，即是識內見相二分所變。

頌言「是諸識」即指三能變之八識，「轉變」者即謂八識及相應心所，皆能變成見相二分。見分能取相，故云能分別。相分是見所取，故名所分別。我是能取相屬見分，所變法是所取相，屬相分變。由有此見相二

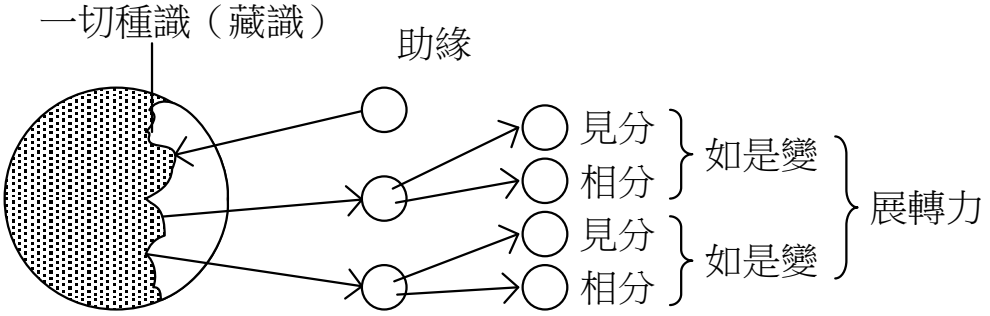
分能變我法之義，故可想見所變之我法皆無，以是故可云「一切唯識」也。

第三條　釋外難

（甲）釋違理難　（一）都無外緣難

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

「彼彼」即種種分別，謂見相分所變我法，或即世間現見一切法，種種差別不同。問意，疑當有外緣在識之外，方生種種分別，頌之答意，謂此種種分別，皆由識內之一切種子，展轉變化而生也。如圖：



例如耳識心王種子，得根境作意等助緣，遂起見相分而聞聲，如是此聞聲之果法，是從種子得助緣生相見分，漸次成熟即名第一次如是變。其時若有樂受種子，隨逐耳識心王而起現行，亦生見相分而聞樂聲。如是此聞樂聲之果法，是由心王心所相應漸次成熟，即名第二次如是變。如是第一次變僅聞聲，第二次變則聞樂聲等彼彼不同之分別者，皆由所謂展轉變化之力也。

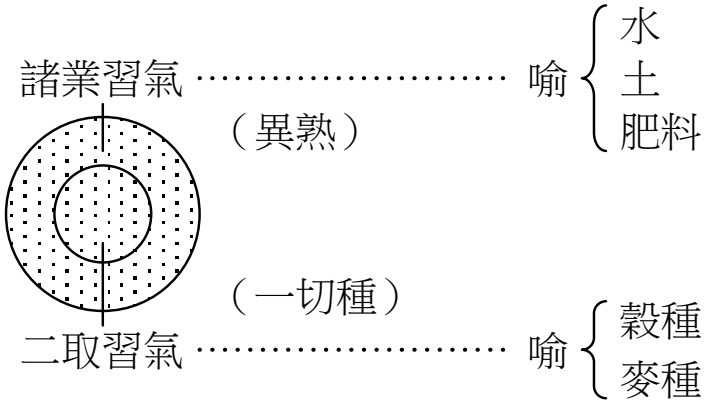
二釋生死相續難

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

此問題足為建立因果之確證，設有問言，諸所造業生已即滅，如口罵人，罵聲絕時，罵業已滅，既不成因，何得有果？以斯今之科學家多不信因果，則可告之曰有阿賴耶識能藏習氣種子，則罵聲出時，其習氣入於藏識，成為種子，雖罵聲已絕，而其種子經百千劫終不消滅，仍有得果之時。如是則雖今世科學家聞之，亦不能不信因果矣。

此段問意，在有情何以生生死死相續不斷？答：意謂生死相續之原

由，即是二種習氣，一者諸業習氣，所謂造福、非福、不動三業之習氣，成異熟識，如水、土、肥料等助生穀麥者。二者二取習氣，謂相見名色等習氣，親能生彼本識中之一切種子，如穀麥等種子親能生穀麥者。



由諸業習氣所生之前異熟識體若盡，則見身死，是不過諸業之習氣已盡，而其由二取習氣所生之一切種仍再生餘之異熟輪迴受生，所謂「復生餘異熟」也。其前異熟報盡，可譬如演戲一齣，先須種種莊嚴，即諸業習氣然。一齣雖盡，而優伶卸下裝束，即以喻前異熟盡，是必再莊嚴演第二齣，即可喻復生餘異熟也。以是知優伶之演劇雖一時有盡，而優伶尚未即盡也。

(乙)釋違教難　（一）釋三性難

（原文）「若唯有識，何故世尊處處經中說有三性？應知三性亦不離識，所以者何？頌曰：「由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有，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。」

三種自性，一偏計所執自性，喻如奴僕之無而為有。二依他起自性，如奴僕依主人而生活。三圓成實自性，如主僕各安本分，或主人自在生活皆是。今依頌說，復以繩為喻，由某人種種週徧計度即徧計麻結等物，執為實有繩體，此名徧計所執，而其實繩之自性了無所有。其繩既無自性，但是依他麻之分別緣而生者，即名依他起自性，又若於彼依他麻結上遠離前執為實繩之徧計執實，知只是依他之麻結，是名圓滿成就之實性矣。以是故此圓成實離徧計之繩與彼依他之繩體非異，然一為離徧計之繩，一為非離徧計之依體，又非不異也。

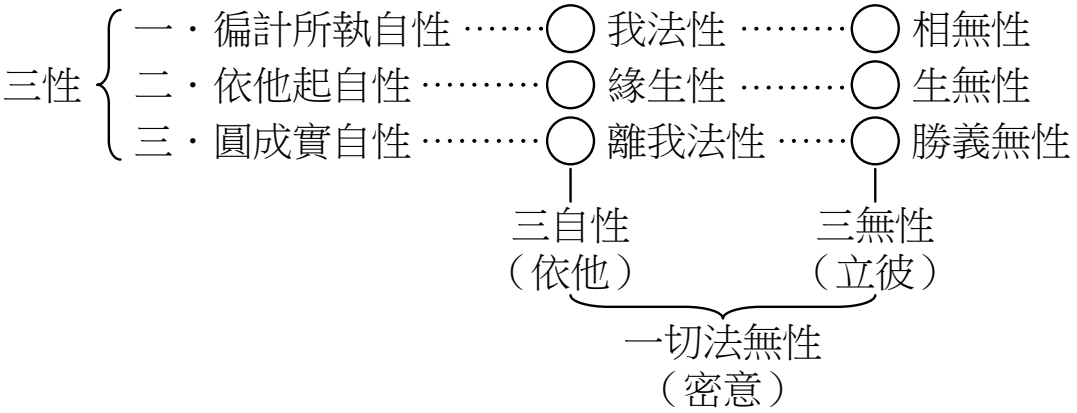
此非異非不異之義，可喻一切法之無常、苦、無我等相，蓋一切法有蘊、處、界等各別性，是非不異，然又同有無常、苦、無我之通性，

故又非異也。至頌之末句謂非不見此圓成實性，而能見彼依他起性，以必依他起之離徧計，方證圓成實性故也。又依他起自性可喻如一台戲，一者戲本無自性，祇依伶人等種種莊嚴而生起，即依他起自性。二者如有愚人看戲而執所謂帝王將相皆是實有，是名徧計所執自性。三者如智人看戲，知彼所莊嚴之帝王將相等，皆是假設，本非實有，是即圓成實自性。由是以談，則應如吾人現住之世界，所現形形色色一切萬法，皆即一大戲場也。一切俗人堅執山河大地人物等為實有，而起種種名聞利養之爭者，皆愚人之看戲而已。

（三）釋三無性難

（原文）「若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？頌曰：「即依比三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性，初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性，此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。」

問意謂，若如前說，有三自性，則佛不當說一切法皆無自性，頌答謂，即依此三種自性，假立彼三種無性，然此假立無性，是佛方便密意，非實無性，云何假立？以圖明之：



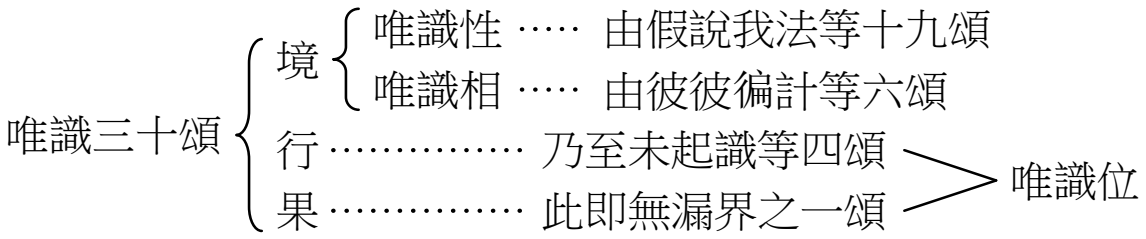
第二段　明唯識性

問：此諸法勝義之無性是無何等性耶？答：即是無所執我法之性，然無我法二性即是真如，云何名真如耶？謂即常如其我法二空之性，不增不減是也。云何名不增不減耶？謂知「我法性」無不增為有謂之不增，知「無我法空」有不減為無，謂之不減，如圖：

山河大地等一切有相之法，世人皆執為實我實法者，其性本無，如金剛經云：「凡所有相，皆是虛妄」，故對此本無之性，不宜增之為有，然此本無之性，凡山河大地等一切有相之法無不皆然，是即有相之虛妄性有，或其無性是有不可減之為無，心經所云：「不增不滅」，當如是說，方為勝義。斯亦即是唯識之實性，前說三能變相，皆是唯識之相，至此方顯唯識之性也。

第二章　明唯識行

一、總說　如是統論，全三十頌，則可以境行果分之，前十九頌說唯識相，及次六頌說唯識性，皆屬唯識境。普通學界以唯識作學問研究者，止於此而已，然此亦是引人入勝之方便。有多數學者，初因研究其理，漸欲實行。且思證果者，自第二十六頌似下之四頌，屬唯識行。末後一頌，屬唯識果。真正學佛人，自當以行果為重，然苟不明相之境，則行自何起？果由何證乎？是故行果譬如過渡境，譬如舟無舟則不能渡到彼岸，所以學佛人必學佛法，既到彼岸，不再用舟，所以古人言『行起解絕』也。但到岸自雖不用舟，尚須存舟以度後來未到岸者，所以唯識之學終始不可捨棄也。今略為表如下：



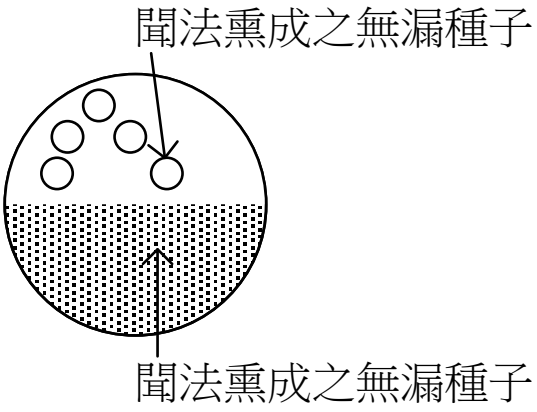
二別明　（甲）資糧位

（原文）「如是所成唯識相性，誰於幾位，如何悟入？謂具大乘二種種性，一本性住種性，二習所成種性。略於五位漸次悟入，初資糧位，未其相云何？頌曰：『乃至未起識，求位唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。』」

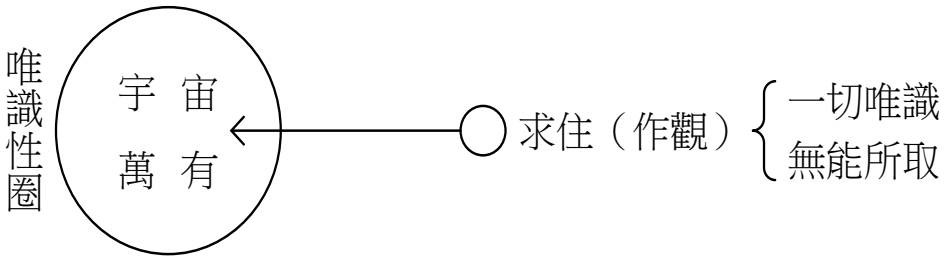
大乘修行，由因到果，須經三阿僧祇劫，皆所謂行菩薩道之因行，

及因行已滿，方證佛果。初資糧位，始為眾生求解脫，名順解脫分。次加行位，為求解脫而究法相，名順抉擇分。此二位，屬初阿僧祇劫。三通達位，則由擇法有所見，名見道。四修習位，由已見而起修，名修道。至此位前半，屬第二劫，後半屬第三劫，至究竟位，所住無上正等菩提也。

「誰」謂能入人？「幾位」謂所入法？「如何悟入」者，謂悟入之方便。所謂「大乘二種種性」者，一是無始本有無漏種子，即經所云：一切眾生皆有佛性者，謂其有此種子也。一是聞佛法熏習藏識所成之種子，如俗人初不信佛，及常與學佛人處，遂起信心者，為熏成此種子故也。唯有前一種子，則知無論何人皆有成佛善根，唯有後一種子，則知其人雖無善根，方可以培植之。



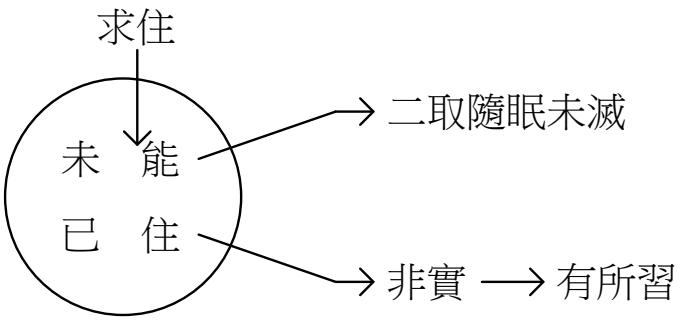
起首之資本及糧食，即名「資糧位」，即是初作唯識觀。觀宇宙萬有，皆是自己識性之所變現，將求住此唯識性圈之內，不起能取所取二相，譬如知所取之名利，是自識所變。本無實名與利，則能取之心，自不得起。又如畫工，若忘自己所畫之珍寶樓閣等，則或起心欲取彼樓閣，若已悟是自所畫成者，則自不再向外求取。然詳細思之，平常說「一切皆假，皆唯心造」之語，似乎稍有知識者皆能說，而曾未見一人，能行者何哉？即是此頌所說，能所二取之隨眠種子，未能伏滅故也。蓋種子眠伏藏識，似無所有，及隨緣以起現行時，則能取所取，仍然顯現。方知種子，雖偶藏伏，實未能全滅也。



（乙）加行位

（原文）「次加行位，其相云何？頌曰：『現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。』」

前位已備福德智慧二種資糧，順趨解脫。既圓滿已，今更抉擇諸法，加功修行名，加行位。又名順抉擇分。前位求住唯識性，而未能住者，以有二取隨眠，未伏滅故。此位已住唯識性，而未能實住者，以於現前安立少物而有所得，故如圖：



例如發大菩提心，為自利利他，念阿彌陀佛，求往生淨土，是資糧位。尚有所念之佛及能念之人之見存，及至念到一心不亂，忽見淨土蓮華及佛菩薩，儼然現前時，自以為此之境界是我所證，是名現前少物。若歡喜取得，又名曰立。即是自立以為是唯識性者，皆假設也。若能了解此之境界但唯識所變，了無所得，方名實住唯識。蓋唯識性，本無相無得，若有相有得，雖住亦假，非是實也。

（丙）通達位

（原文）「次通達位，其相云何？頌曰：『若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。』」

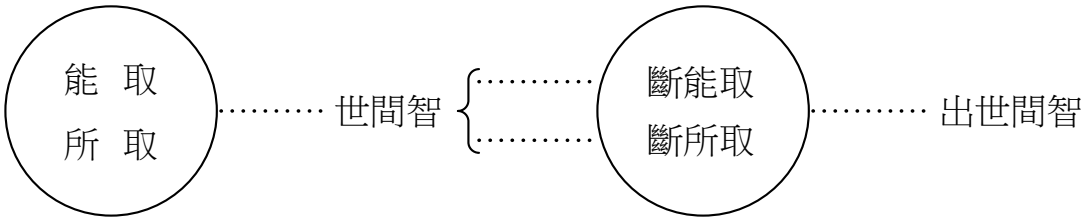
若於所緣境，有所得則有所取相，於能緣智有所得，則有能取相，有能所取相，則未能實住唯識之性，是即前加行位之相。於所行之菩薩道，尚有滯礙，未能通達，今既修至此通達位，則爾時於所緣之境，及能緣之智都無所得，如心經所云：「無智亦無得」，金剛所云：「不住相布施等」，皆是此位之徵候，以其能離能所二取之相，故得實住唯識性也。

（丁）修習位

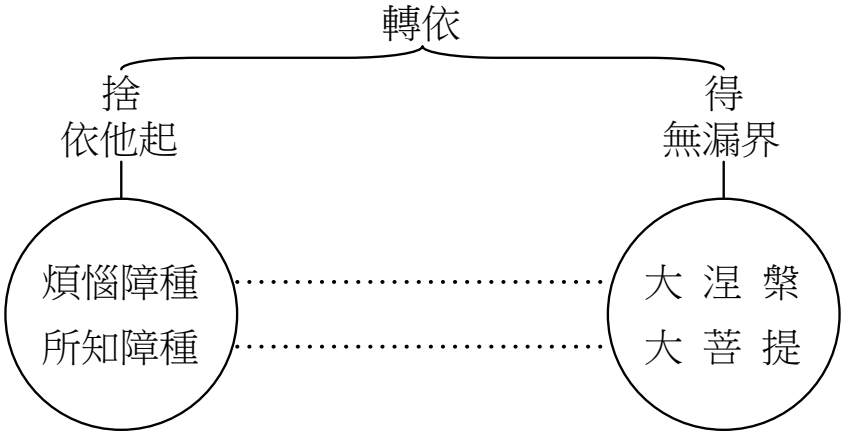
（原文）「次修習位，其相云何？頌曰：『無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依」』

前通達位既已見道，則進一位更須修道，故此位復名修習位，前位

言「無得」之體。至此位則能顯「無得」，用即所謂妙用難測不可思議是也。二取隨眠，是世間本，此位斷二取種，故名出世。



「麤重」即種子異名，二麤重，即煩惱、所知二障種子。若轉捨煩惱種，則轉得大涅槃，轉捨所知障種，則轉得大菩提。此二所轉，皆以依他起性之阿賴耶識為依，故名曰證得轉依也。



第三章　明唯識果

（一）釋佛身

（原文）「後究竟位，其相云何？頌曰：『此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法』」

前修習位，所得轉依，即此之所云「無漏界」。即是諸漏永盡，究竟清淨之位也。「界」即藏義，亦世界義，謂此清淨藏識，亦即清淨無漏之世界，以七種功德而為莊嚴也。此之莊嚴，可略分依報國土及正報眾生二者，今以西方極樂為例談之：所謂廣大無邊際，究竟如虛空，非不思議乎？彼土眾生無三惡道及女人等，非純善乎？佛及眾生皆無量壽，非常乎？無有眾苦但受諸樂。非安樂乎？以上四者，皆無漏界之依報莊嚴。又衣食自然，飛行自在，煩惱斷盡，非解脫身乎？我法皆空，煩惱、所知二障永離，非無上寂默即牟尼之法身乎？以上二者乃無漏界之正報莊嚴也。然此依正二報之莊嚴，雖如是而問其來由，皆即不出阿賴耶識之轉依所得，由是可悟淨土本唯淨識之所變，彌陀即由自性而來。若欲擴

此義而求淨土，或修念佛三昧，則最好依攝大乘論，彼果智分所說三段，茲錄如下：

初念佛法身者，如云：

若諸菩薩念佛法身，由幾種念，應修此念？略說菩薩念佛法身，由七種念，應修此念：

一者，諸佛於一切法，得自在轉。應修此念，於一切世界，得無礙通故。

二者，如來，真身常住。應修此念，真如無念，解脫垢故。

三者，如來，最勝無罪。應修此念，一切煩惱及所知障，並離繫故。

四者，如來，無有功用。應修此念，不作功用，一切佛事，無休息故。

五者，如來，受大富樂。應修此念，清淨佛土，大富樂故。

六者，如來，離諸染汙。應修此念，生在世間，一切世法，不能染故。

七者，如來，能成大事。應修此念，示現等覺般涅槃等，一切有情，未成熟者，能令成熟，已成熟者，令解脫故。

（二）釋佛土　讀誦上文，恆作是念，佛之法身，既有如是七種功德，如云：「自在，常住，無罪，無功用，受大富樂，離諸染汙，能成大事。」已，即轉念此皆是我自身阿賴耶識所本有，無欠無餘，不過因偶夢，作此娑婆世界之眾生，久而遺忘，致與今世所云「大人先生」者，同貪戀此軍閥政客等臭皮囊，豈不慚愧無地，泫然欲泣？於是愈厭棄世間五欲名利恭敬等，遂翻然猛醒，令此自在、常住、無罪、無功用、受樂、離染、成大事之微妙法身，隨念現前，念念不離，是為念佛法身之三昧成就，亦即悟自身與阿彌陀佛實是平等無二矣。次念淨土莊嚴者如云：

復次諸佛清靜佛土相，云何應知？如菩薩百千契經序品中說，謂薄伽梵住最勝光曜七寶莊嚴，放大光明，普照一切無邊世界（一顯色圓滿），無量方所妙飾間列（二形色圓滿），周圍無際其量難測（三分量圓滿），超過三界所行之處（四方所圓滿），勝出世間善根所起（五因圓滿），最極自在淨識為相（六果圓滿），如來所都（七主圓滿），諸大菩薩眾所雲集（八輔翼圓滿），無量天、龍、藥叉、健達縛、阿修羅、揭路荼、緊捺洛、莫呼洛伽、人非人等常所翼從（九眷屬圓滿），廣大法味喜樂所持（十

住持圓滿），作諸眾生一切義利（十一事業圓滿），蠲除一切煩惱災橫（十二攝益圓滿），遠離眾魔（十三無畏圓滿），過諸莊嚴，如來莊嚴之所依處（十四住處圓滿），大念慧行以為遊路（十五路圓滿），大止妙觀以為所乘（十六乘圓滿），大空無相、無願、解脫為所入門（十七門圓滿）無量功德眾所莊嚴，大寶華王之所建立大宮殿中（十八依持圓滿）。如是示現清淨佛土，顯色圓滿，形色圓滿，分量圓滿，方所圓滿，因圓滿，果圓滿，主圓滿，輔翼圓滿，眷屬圓滿，住持圓滿，事業圓滿，攝益圓滿，無畏圓滿，住處圓滿，路圓滿，乘圓滿，門圓滿，依持圓滿。

諷誦上文，恆作是念，諸佛清淨佛土，約有如上所說十八種圓滿。復念此雖種種圓滿，仍不出我自己阿賴耶識所變之相。祇因久被無明所蔽，妄現雜染，今既悟徹，即應恆持此念，隨處隨時，顯現一切淨土，而視今世所云「物質文明」如鉄路輪船等等，有如溷廁，毫不足念。於是行住坐臥四威儀中，恆在淨土，而受用現成，是為念佛淨土之三昧成就矣。

如上二種淨土，依正二報之莊嚴，即為大乘之究竟念佛，亦即唯識家行證之極則。唯念何等佛，生何等淨土，則可隨自志願。通常唯識家多念慈氏菩薩，願生兜率內院，如太虛法師所輯之《慈宗三要》有彌勒上生經者是也。大圓從學佛來，以本願力，親近彌陀，求生安養，所謂隨願往生，蓋亦不相違矣。因談唯識果證，略示方隅，諸有智人，盍各自擇。

第三篇　結論

（一）三世因果與因果律　唯識談因果，科學亦有因果律，此其大略相似者。但科學家雖信現前之因果律，而不信有過去及未來等三世因果。則短淺之因果，雖有若無，故榷而論之，科學家可云有因無果，或無果亦無因。至唯識家乃是談真正因果及究竟因果，今略錄大小乘談因果者數處，用資參究，如大毗婆沙卷七十七云。

（二）引婆沙論　說一切有部，有四論師，各別建立三世有異，謂尊者法救說類有異，尊者妙音說相有異，尊者世友說位有異，尊者覺天說待有異。

說類異者，彼謂諸法於世轉時，由類有異，非體有異，如破金器等作餘物時，形雖有異，而顯色無異。又如乳等變成酪等時，捨味勢等，非捨顯色。如是諸法從未來世至現在世時，雖捨未來類得現在類，而彼

法體無得無捨，復從現在世至過去世時，雖捨現在類得過去類，而彼法體亦無得無捨。

說相異者，彼謂諸法於世轉時，由相有異，非體有異，一一世法有三世相，一相正合。二相非離，如人正染一女色時，於餘女色不名離染，如是諸法住過去世時，正與過去相合，於餘二世相不名為離。住未來世時，正與未來相合，於餘二世相不名為離，住未在世時，正與現在相合，於餘二世相不名為離。

說位異者，彼謂諸法於世轉時，由位有異，非體有異，如運一籌置一位名一，置十位名十，置百位名百，雖歷位有異，而籌無異。如是諸法經三世位，雖得三名而體無別，此師所立，世無離亂，以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世，正有作用名現在世，作用已滅名過去世。

說待異者，彼謂諸法於世轉時前後相待，立有名異。如一女人待母名女，待女名母，體雖無我，由待有異，得女母名。如是諸法待後名過去，待前名未來，俱待名現在，彼師所立，世有雜亂，所以者何？前後相待，一一世中有三世，故謂過去世前後剎那名過去未來，中間名現在，未來三世類亦應然。現在世法，雖一剎那，待後待前及俱待故，應成三世，豈應正理。

說相異者，所至三世亦有雜亂，一一世法，彼皆許有三世相故。說類者，離法自性，說何為類？故亦非理。諸有為法，從未來世至現在時，前類應滅。從現在世至過去時，後類應生。過去有生，未來有滅，豈應正理？故唯第三，立世為善，諸行容有作用時故。

前之四家立三世義，以明因果各有所依，故立義亦殊。如第一家，依類立三世因果，第二家依相立三世因果，第三家依位立三世因果，第四家依待立三世因果。既述四家之義，復據正理一一評之，而所取僅第三家依位立者，謂依作用立三世別，獨應正理。然此四家，同為小乘。共說三世實有，皆非善說，不過第三說位異者，其思想進化，已與說過未非有僅一現有之大乘相似，所以者何？彼等大乘亦依諸法作用而立三世因果也。如成唯識論卷三云。

（三）引成唯識論　因果等言，皆假施設。觀現在法，有引後用，假立當果，對說現因。觀現在法有酬前相，假立曾因，對說現果，假謂現識似彼相現。如是因果理趣，顯然遠離二邊，契會中道，諸有智者應

順修學此。言三世之法，唯一現在可云實有，過去未來皆依現在，假立與婆娑第三家說位異者云，未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去者，最為相似。於此想見大小乘思想漸進迭變之狀，亦應知此三世因果皆唯識變，方不落於斷常二種之邊見，而契會中道矣。如本論同卷，述大小乘依斷常二見辯二世因果云。

初外人問云：過去未來，既非實有，非常可爾，非斷如何？斷豈得成緣起正理？

論主返詰答云：過去未來若是實有，可許非斷，如何非常？常亦不成緣起正理。

次外人難云：豈斥他過，己義便成。

論主答云：若不摧邪，難以顯正。前因滅位，後果即生，如秤兩頭，低昂時等，如是因果相續如流，何假去來方成非斷？

此言前因滅下，其位雖空，即有後果生於其位，以補其空，知秤之前頭低下若干，即後頭昂上若干，或後頭低下若干，亦前頭昂上若干。又如流水，前水後水概相續不斷，皆在一世，何必待有去來，始得不斷耶？外人不了，復詰難云：

因現有位，後果未生，因是誰因，果現有時，前因已滅，果是誰果，既無因果，誰離斷常？

此詰論主，因現在時，必無未來之果，果現在時又無過去之因，則只認有一現在者，或有因即果不成立，有果亦因不成立，如此無因無果，不落空無之斷見，必落恆有之常見，論主乃就彼說而破之云。

若有因時，已有後果，果既本有，何待前因？因義既無，果又寧有？無因無果，豈離斷常？因果義成，依法作用，故所詰難，非預我宗，體既本有，用亦應然。所待因緣，亦本有故。由是汝義因果定無，應信大乘緣起正理。

此破因中若先有果，則果不待因，因義既無，果義非有。又因果義，依法作用，果體若先有，則用及因緣亦皆本有，既無作用與不作用，安有前後因果之別，故應信大乘緣起正理，如前說觀現在法有引後用，假立當果，對說前因，觀現在法有酬前相，假立曾因，對說現果等。是由一現在法之緣起，能成三世因果之義也。

（四）抉擇因果義　問：大乘說過未非有，只一現在，與今世科學

家言僅有現在之因果律何以異？答曰：科學家但執現在一法為實有，而以過去未來為絕無，是名斷見。雖說因果而實無前因後果之義矣。至佛法大乘，悟三世因果皆唯識所變，雖僅認有較實之現在，而依此現在假立之過去未來，亦不撥為無。如是三世嬗聯，則因果之義亦確立矣。

問：二乘認三世為實有，復何過失，不能建立因果乎？答曰：三世若皆實有，則過去不至現在，現在不至未來，凝然不動。既無往來推遷之用，是名常見，又安有因果之義乎？是故惟有大乘非斷非常之義，始能理善，成立三世因果矣。

（五）餘說　余昔在武昌中華大學所講《唯識三十頌口義》，及在南京東南大學所講《成唯識論講義》，雖僅解半篇或數卷，未及完備，然所發明創造精義妙旨，往往有溢出言外，足資深玩者，皆是唯識的科學方法之類也。若連類輯錄，以作此篇之餘波，亦猶孔子所云：「舉一隅可以三餘反」，或孟子所云：「不以文害詞，不以詞害志」以意逆志，是謂得之矣。

問曰：子所作《唯織三十頌口義》及《成唯識講義》俱未完卷，使閱者中道而廢，似感缺恨。若能再破工夫而足成之，豈不甚善？

答曰：唯識之義，雖以佛菩薩之無礙辯才，窮劫累世說之不盡，即欲作為文字，任以大海量墨，須彌聚筆，亦寫之難窮。然若善思所思，通達作證，則能於一切無文字處顯現文字，無言說處大轉法輪。故昔世親菩薩造《唯識二十頌》之結論云：「我已隨自能，略成唯識義，此中一切種，難思佛所行，謂其餘一切種難思議者，皆佛所行，非我能說。」吾今此編，亦即借此偈以作回向，願與一切有情同圓種智矣。

問曰：子於唯識三十頌之解說，除唯識易簡外，合此編復有三種，未免繁複，令人厭閱乎？答曰：外書如墨子兼愛上同等，每篇三錄。即佛說般若四十九年無時不說，後人結集，卷盈六百，均能並存。今此諸解，皆由每次演說經驗時，機所對異同，互見不能偏廢，故雖並存，何害繁複乎？**（終）**

唯識今釋

繆鳳林

稽首唯識性　滿分清淨者　我今釋彼說　利樂諸有情
將釋唯識，先談三義以明識，一義以明唯。

一者，識言，非有質礙之物，但指功能：

識有四名，曰心、意、識、了。(**或開為三，攝了入識**)皆指功能，都無質礙。與昔人所言之肉心、今人之腦筋異趣。積集義是「心」義。(**積集即心，持業釋，下思量等仿此**) 思量義是「意」義，了別義是「識」義。(**張目見桌上物之影像，是名曰了。從而分別彼此，是名日別**)識達義是「了」義。此之四名，八識(**眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、賴耶**) 皆得通說各有是四種功能，故苟隨勝顯，則第八名「心」，集諸法種，起諸法故。(**如就集行相言，則通餘七**) 第七名意，恆審思量為我等故。(**如就無間覺言，則通餘七**)前六名識，了別別境及麤顯境故。(**如就了別細境言，則通餘二**)總是數者，概之以能變。法性離言，本不可說，唯識之教，即用顯體。言其體曰如如，言其用曰能變，能則勢力生起，運轉不居，變則生滅如幻，非實有性。識言，離識外無別有法，而所謂識，亦不過一能變之功能，不居之幻相而已矣。

二者，識言，非局於根身，乃交遍法界：

識與肉心、腦筋異者，不但一無質礙，一有質礙已也。尤要在前者，交遍法界，而後者則局於根身。識如何交遍法界耶？登山臨水，所見至遠，所聞至廣，凡見所所聞之處，皆眼識、耳識、意識(**此名曰五俱意識，前五識起時，此意識必與之俱也。**) 之所在。為問此所見聞者，在腦府內，抑腦府外？腦府僅數方寸耳，與所見所聞者較，殆如爪上土比大地土，牛蹄中水比四大海水，其非腦府所能範圍，抑奚待言？既在腦府外矣(**此外言，但遮非腦府所能範圍**)，此腦府外又未可數十百千里限也，故其量必同虛空而無極，是曰遍法界。(**此就種子言，須與下節合看**)，至識之現行，誠有隨量大小，而似未能遍者，則皆緣為之，例如局處室內，則室外不能見，室為之限也。注意一處則他處不能見，意識及遍行心所等為之限也。患近視者，遠不能見，患遠視者，近不能見。普通人亦皆不能望見極遠，則根為之限也。如有天眼通者。(**此並非迷信，今陝西圭峰山尚有其人，余親識某君夫人，亦能目緣二百里。**)則限識可遍現矣。人之法界祇一，有情各有八識，

各一法界，(即宇宙而皆交遍，詳下)而眼識遍焉。耳識、意識遍焉，餘五識亦遍焉，是曰交遍法界。(本文凡言心，皆攝心所，心既交遍，心所亦交遍，如理應思)

謹按：近今西洋新質在論者所詮之心，亦已不局於根身。凡眼耳等識所能緣者，(緣字，略當英文之 perceptive 耳聞目見等皆屬之)皆攝入心之範圍，名曰「心之內容」。(the content of mind)如帛萊氏 R.B.Perry「實在論者之心觀」A Realistic Theory of mind (見氏著近今哲學趨勢)霍爾脫 E.B.Bolt 之「論心」Concept of Consciousness，廣明其說。惟彼等，皆主心外有境，心未緣時，獨立存在，為心所緣，始為心之內容。與唯識之說，自是根本不同，而八識交遍，有情各有八識，而各各交遍之義，非彼等所知，更不待言矣。

三者，識言，為種子之現行，而其現行也必待緣：

識為功能，方其未起，不曰識，而曰種。種已「現行」 appeared ，不曰種，而曰識種子者，潛在之功能。(種子意，略當亞里士多德之 potentially 嚴氏譯為儲能。天演論序，謂此名之立，旬月踟躕，今得種子義較確矣。然唯識家所言之種子，又與亞氏所言迥異。前者攝藏賴耶，而後者則附屬於胚胎穀種等，一也。前者，每一種子皆交遍法界，而後者則局於其所附託之物，二也。)識者，即此潛在功能現行之異名也。(以是之故，識一名現行)欲明種子之有無，即問有無此現行之識而可決。識之現行為現量所極成，則此生起諸識之潛在功能(種子)，自可以比量而推知(參下建立種子)。而是種功能一如識之交遍法界，更可不煩言而建立。然識之現行也，實待四緣。方余屬稿至此，閉日思一適例，此目張而陡然了別案上筆硯等影像，此了別影像為眼識，眼識之生，必自有其能生眼識之功能，此即種子，為眼識之種子。依是曰因緣。又此眼識起時，必托眼根及色塵。設余為盲人，根或闕壞，雖有種子，識亦不起(此根指扶根塵言，尚有淨色根，非此所明)。此根為眼識之俱有依，是曰增上緣。或設案頭無有筆硯等物，則必不能見筆硯等之影像，此筆硯為眼識之境界依，是曰所緣緣(此就疏所緣緣說，謂有物於此，能緣之識托彼而生（第二緣字意），而復變似此物之影像也（所緣意）。)又一根同時不能生二識，必前念識滅，後念識方生，此前念識為後念識之開導依(開導者，前念識滅已，識開即導引生起後念識之謂。心理學者解釋此種心理現象曰：聯念說，然缺點實多，杜理舒氏近世心理學問題已述之矣。唯識家則謂有作意、想、思等徧行心所，及外境、意識等增上緣之故（所緣緣亦可攝入增上緣中）其精微，有非西洋心理學家所能夢見者)，是

曰等無間緣。四緣備具，識始生起。眼識如是，餘識亦然(**四緣，詳成唯識論，上文僅言其梗概。增上緣中，除根外，尚有六七八三識、五徧行心所，及明空等。所緣緣中，尚有親所緣緣，亦皆略去不言。蓋製作此文，專在示人方便，非在解釋唯識全部知識。凡所取義，一以己意抉擇，諸有欲專研者，原書具在，自求之可也。下有類此，不更述。**)。此則有為之法，惟待眾緣和合而生(**心法四緣，色法除所緣緣、等無問緣**)，生無自性，如幻而有。唯識家所言之識，固與外道所計之常法異也。

四者，唯謂簡持，遮無外境而有內心：

唯有三義，曰決定、曰顯勝，而其最要者則為簡持。簡持者，簡去我法二執，持取識相、識性。唯識論所謂「唯言為遮離識我法，非（**遮**）不離識心心所等」也。大乘究竟，曰轉煩惱障，得大涅槃，轉所知障，得大菩提。二障具生，由我法執，不執我法，即無二障，遣障得二轉依，還惟破執。唯識云，云正以依他起之識，遣我法二徧計所執，故述記云：「唯謂簡別，遮無外境。識謂能了，詮有內心」，至其所以以識遣執，亦自有故。世尊說教，隨機所宜，由諸凡外計有實我，為說五蘊(**下詳**)，明無有我。小乘之徒，計有實法，說一切空，除彼法執。又復有人蹈惡取空，說唯識教，遣空有執，境無非有，識有非空。觀此空有，遣彼有空，有空若無，亦無空有，故唯識言，但遮所執，諸執盡除，識亦隨遣。若執實有諸識可唯，亦成法執，同於所破。

四義既明，進述唯識。概以一語，曰境無識有，或曰外境是畢竟無，內識是如幻有，或曰我法是徧計無，內識是依他有。試舉例必明：

予見人

予聞雷

如常人之思想，則予為我、為能見、能聞者，人與雷為法、為所見所聞者(**此處「能」略當英文之 subject，「所」略當英文之 obbject。普通則能主動 active，所被動 passive**)，我法實有，而見與聞不過我之二種功能。如唯識家言，則執有予即為我執，執有人雷即為法執。此二，情有理無，見與聞為眼識、耳識，待緣生起，理有情無。

云何惟有見聞(**代表識**)而予(**代表我執**)與人雷(**代表法執**)不可得耶？將欲明此，當首辨識之三分，設有人於此，目見之而知其為人，有雷在空，耳聞之而知其為雷(**此非執有人雷，蓋為言說方便計，假設安立，後當明此亦在識內**

而非外)，然此人此雷，甲見之聞之，與乙見之聞之，異焉。乙見之聞之，又與丙見之聞之，異焉。有情無量，則此見聞之相異也，亦無量。又同此一丙，同此人雷，在甲處位置之所見所聞，與在乙處位置之所見所聞異，甲乙二點之間，點之位置無量，則此隨點之位置而異之所見所聞，亦無量。由是目所見之人，與耳所聞之雷，隨人而異，隨人之位置而異。此所見所聞，必非若人與雷之自體，惟是各人交遍法界之眼識與耳識之種子，托人與雷，依目與耳(即根)而變現之影像，至若人與雷之自體，則永非人之耳目所能親緣。

謹按：所見所聞，隨人與隨點之位置而異。英彥羅素哲學中之科學方法言之頗詳，然唯識家之意，又自與彼不同。羅素謂兩點中有無量數點之位置，同觀一物，隨點之位置而差異（原文作 perspective;point of view 譯云觀察點）。此唯識家所認可也。然彼又謂，物者即此無量數之觀之總和，與唯識家遂南轅北轍，唯識家惟認有情識種相互交遍，各人所緣，各由自識變現，一人眼耳等識所緣，亦各由自識變現。一人有一人之識，一識有一識之相分，雖交遍而界畫森嚴，絕對不能加和，一也(且如一桌於此，視之者隨點之位置而現長方、斜方等無量之形，紅、黃等無量之色，此無量之形，與無量之色，皆有極相反對者，而謂可以相加，相加而即為桌之自體，不其慎乎？)。就相分言，現量證時，真而非妄，而此現量所證得者，唯是識所變相，而非是物之自體，不能謂為即物，二也(且如以手觸桌，而謂除身識所變之相分，別無所謂桌者，任人而知其非矣。或謂設有一物於此，視之澤然而黃，臭之鬱然而香，撫之孿然而員，食之滋然而甘者，吾知其為橘也。苟去其五識所變之黃香員甘等，而無被以其他，則是橘所餘者為何物耶？（此用穆納約翰之說）曰其為諸識相分（即香等）所托之功能，而所以引起諸識者，固仍在也)。此物自體，唯識家名曰疏相分(疏所緣緣之相分)或曰本質塵。略似康德之 Ding-An-Sich。日人譯云物如，仿真如而立名，不知真如為空理，而非是體，實至不通。今當正譯為疏相分或本質塵。然康德之本質塵為不可知，而唯識家之疏相分則為功能。康德之本質塵在個人心意之外，而唯識家別立八識，此本質塵為八識之相分，仍在識內而非外。此中理趣，廣如下辨，茲僅明其同異，免淺人之附會混淆而已。

又此人此雷之影像，雖由識變，而非覺性。當人與雷之影像起時，同時同處即有了別此影像之功能發生。此能了別之功能，亦係交遍法界之眼識與耳識之種子，依目與耳而托人雷之影像而起(此即名曰親所緣緣)。此識所變之影像，唯識家名曰相分。此識所變能了別影像之功能，名曰

見分（**亦曰行相**）見為能緣能覺，相為所緣所覺。見是能別，相為所別(**因此見分有能緣、能覺、能別，或「能」等名，相分有所緣所覺所別或「所」等名**)。見托相起，相夾見生，同為識變，以義用之差別分為能所，即謂一識體有是二種功能耳。所以名為分者，以二皆待緣生起，剎那生滅(**詳後**)，有生滅之用，名之為分，所以簡于常一之體也。此相見二分，所依之自體名事，唯識家名曰自體分。相、見皆由自體分變現。

謹案：自體分變現相見二分，初學難了，茲姑方便開示，如前言比目張，而陡然了別案上筆硯等影像，影像為相分，了別影像為見分，即此張目之一剎那間，眼識種已轉變為自體分，自體分已變現相見二分矣。識種變自體分曰種生現，即因能變，亦名轉變。自體分變現相見，曰現生現，即果能變，亦名變現。自體分一名自證分，惟自體分指相見所依止之體，而言自證分，則就緣見分之功能而言，故義有殊。無著攝大乘論，祇立相見二分。陳那集量論，姑立自證分。護法又立證自證分，親光佛地經論同之後二分之建立，其理趣見唯識論。略意謂緣相之見，如不被緣，則此見後應不能憶，以不被緣故，如不曾更境。然昔日之見，今竟能憶，故知見分起時，同時有自證分以緣見，如自證緣見，證自證分即緣自證，至緣此證自證者，又為自證。以此二皆現量攝，可互相緣，故不必更立第五分。見分或量或非量，不能緣自證，故必立第四分也。近人言四分者，大都摸糊紕謬，初學者亦以是為一大難關，實則苟明相見，即不難了，閱者細繹上文可知矣。

明乎此則上所言「予見人」「予聞雷」，苟加分析見聞為交遍法界之識種之現行，所見聞之人與雷，非人非雷，不過識所變之相分。能見能聞者，亦非是予，不過識所變之見分，而所謂予者，其目其耳與神經系，不過眼識耳識依之而生，為識種現行之增上緣。眼識耳識未起時，其耳與目蓋與木石無殊者也，此非惟有見聞而予與人雷不可得耶？然識所變之影像，非人似人，非雷似雷，非外似外（**識之外**），愚者不明其所以，當影像生時及生後，即有意識妄加分別，遂生外想。由是執其所見聞者，為人為雷，又見分雖與相分同處，因托眼耳而起，非內似內(**根身之內**)。方其生時及生後，亦有意識妄加分別，執為予之耳目之功能，而別有所謂予者，具足是種功能。此則我法之所由興，真相之所由泯，元元之民能悟知其非者，余誠未之多覯也。惟然，愚夫所執實我實法，悉是遍計所執，都無所有。而識所變之見相，為依他起性，幻有非無。唯識論云，外境隨情而施設故，非有如識，內識必依因緣生故，非無如境。由此便

遮增減二執，唯識理善巧安立。上來略明唯識意旨，如欲明白了解，應更廣陳異門，摧邪顯正。且異門者，謂有樸素實在論者，起如是見，立如是論。外物在前，張目見之，此所見物，惟是物之自體，非是識變相分，故有瓶則見瓶，有大人則見大人，有小人則見小人。一人如是，多人亦然。既吾人所見多同，故人之相分即本質塵非餘。

按：此固常人之思想，然希臘哲學家除德謨克利泰 Democritus 普羅脫哥拉 Protagoras 外，鮮有能超脫此種見解者。雖以亞里士多德之崇偉，其思想似亦與此無大別。蓋渠先假定二事，外界存在，一也。在外界何如，則在內亦何如？如外之紅者，在內亦為紅，二也。至印度則小乘中有正量部者，亦同此計，述記第七稱正量部不立似相，直前取境即名為緣。

此計非理，例如見瓶，眼唯見色，而瓶則通色聲香觸，豈見色時，全見瓶體？瓶體非眼所見，非唯色故，猶如聲等。若謂瓶體眾分和合，色為一分，由見色故言見瓶者，所餘香等既不可見，應從多分言不見瓶。若謂色分是勝，見色言見瓶者，無論色不如香，藉如其言，此所見者必非瓶之全體，云何可云見瓶如實瓶耶？若謂眼根取色不得瓶體，眾根和合可得瓶者，既一一根不能取瓶，而一一根其境各異，如何和合而能得瓶？不僅此也，眼固不得見瓶，亦且不能見色，所以者何？汝所執瓶，實有障礙，有障礙色，必有容積，而汝所見，僅有一面，非能全見上下前後左右。又有障礙色，必可分析析至極微，即非色根境，是故諸色皆不可見。然則世間共知瓶色可見何耶？曰：世間所知，惟有自識所變相分，假說可見，非實外色。謂見外色，此所變相，即本質塵，悉是意識妄計分別，詳此理趣，如廣、百論，諸有智者應自尋研，恐有劣慧聞此難了，更設數難略示方隅。

一者，相為功能難：

如前所明，相分托質生起，為識之一種功能，此識所托之本質，識未緣時仍屬存在。例如晨起早餐，與父母兄弟同室聚首，餐畢赴校，父母兄弟雖不能見，固在家非無。苟相即本質塵者，應相亦常起，以非常起，故知非一。

二者，相隨緣異難：

手箸觀之，明見直也。置之水中，視同兩折，以手觸之，又覺非曲。

又此箸，遠觀則細，近觀則粗，電燈下視則明現，油火下視則呈黑，同一箸也，眼識身識所緣各殊。同此眼識，空中、水底、遠、近、明、昧所見悉異，設相分非隨緣變現，謂即本質，烏有是理。

三者，相不屬質難：

有尿糞於此，人嗅之而覺其臭，此臭也不觸於鼻，則不之知。或其鼻已受損，雖嗅亦不之覺。故知此臭，惟鼻識所變之相，不屬尿糞。且同此尿糞，狗則喜食，蛆則安居。莊生所謂毛嬙、麗姬，人之所美，魚見深入，鳥見高飛，可知識緣之色聲香味，全屬識所變相，非即本質之色聲香味，何能謂本質即相？

四者，意識難解難：

意識徧緣一切，不僅諸識所緣者，意識徧緣，凡有名言種子，意識亦莫不緣之。當意識緣時，托質者則變有相分，不托質者(如緣龜毛、兔角)，亦有遍計所執相，如謂相即本質，則應意識所緣悉是親取。如是身局斗室，親取九有，足限地球，親取火星，其為虛謬，不問可知。

證此非理，內宗外道靡不詳陳，恐嫌繁文，略述且止(**如保羅生之哲學導言 Paulsen’s Introduction to Philosophy 以三理徵，西那氏之哲學義 R.W.Sellars’ The Esesntial of Philosophy 以六理難，上述處四義多取彼等之說。又大智度論卷三十六亦論及此問題，其言曰：「問曰，影色像色不應別說，何以故？顯光明對清淨鏡故反自照見，影亦如是遮光故影見，無更有法。答曰：是事不然，如油中見像黑，則非本色，如五尺刀中橫觀則面像廣，從觀則面像長，則非本面，如大秦水精中玷，玷中皆有面像，期非一面像，以是因緣故非還見本像。復次，有鏡、有人、有持者、有光明，眾緣和合故有像生，若眾緣不具，則像不生，是像亦非無因緣，亦不在因緣中，如是別自有法非是面也。」**

代表實在論者，聞是說已，又興如是見，立如是論，謂相分有二，曰顯色，曰形色。前者為色聲嗅味，存於吾人之心意。後者為大小厚薄，根於事物之本性。前者為識所變，而後者則本質塵自有，為眼所見。

按：此說創自希臘之普羅脫哥拉氏與德謨克利圖氏，近世意之格里遼 Galileo， 法之笛卡兒述之，而英文之洛克竊焉。近人於顯色 Secondary Qualities 譯第二屬性或次性，於形色 Primary Qualities 譯第一屬性或初性。今以佛藏語正。惟佛典言顯色，指青黃赤白(餘顯是此四色差別)而洛克之次性，統舉聲色嗅味，佛典言形色，指長短、方圓、高下、正不正，

而洛克之初幸，則僅及大小厚薄，是其異耳。印度小乘有部，謂此八形色極微各別，各有別體，大乘破之，文不多見。西洋破此說者，首推巴克烈[Berkeley，詳見其大著人知原理 Principles of Human knowledge，繼是哲學家多崇之。惟今日之科學家，猶有奉洛氏說者，此則為可哀耳。

此更非理，相分識變，上已極成，汝所執形色定非本質有，汝許是相分攝故，如顯色(**此非唯識家意，以詰其矛盾耳**)又今當問汝隨汝意答，如是形色為離顯色(**青黃赤白**)而有，為即顯色而有耶？若離顯者，應非眼見，離青等故，如樂音等。若即顯者，應如顯色亦非眼見，前已廣破，茲不重述。然形色，唯有眾色積集差別，離顯色外實別無有。又必相待施設，後方得起。故知形色，但依青等顯色，分別假立，起于計度，而非本質塵實有(**成業論云：「諸色聚中見一面多便起長覺，見一面少便起短覺，見四面等便起方覺，見諸面滿便起圓覺，見中凸出便起高覺，見中坳凹便起下覺，見面齊平起于正覺，見面參差起正不覺。」大論本地分謂：「形色者，謂若色積集長短等分別相」，抉擇分又說：「長等形色皆是假有，積集性故，相待性故。」故知形色唯有眾色積集差別，又必相待施設，後方得起也。長短等如是，洛克之大小厚薄亦然**)，其理極成。

唯我論者，又興如是見，立如是論。謂外物之為吾人所知者，僅有顯色形色，而此顯色形色，皆緣吾人之心而有，故凡屬身外之境，概不自存，存於吾心之覺知。所謂「存在，即被吾人覺知之謂。」To be is to be percieved 換言之，吾人所緣之境，惟是「意識相分」(Idea **通譯觀念或意象，後者較適**) 此相分由吾心造，不托本質而起，相分外亦別無本質。

巴克烈破洛克後，作如是計，亦見渠「人知原理。」西人名曰唯我論 Solipsism 然氏實首鼠兩端，未敢有如是極端之主張。蓋唯我論一切皆我所造，不認他心之獨立存在。誠作是說，則氏之父母妻子，其自性亦悉無存在，以氏一怯夫，何來此膽量。至是氏乃通變其論，謂外境之存在，姑無論其在吾心與汝心，必存在於一心。(It most exist in relation to some mind) 而保證此感覺世界之永存者，則為上帝之心，其說之幼稚，至堪發噱。然西方哲學家多憑小慧，以立言，當其順邏輯之理論，覺其說有不能通時，則請出上帝以解圍，而不自知其喪失哲人之態度，固不獨伯氏然也。茲所欲明者，即真正之唯我論（自在天等一類外道為一神論非唯我論），印度固無其人，西洋亦從未聞此說，康德於其純理批判中斥伯氏為唯我論者妄也。

此計非理，所以者何？汝謂存在即被吾人覺知，充其量祇能謂凡為

吾人所知者，必構成吾人之意識相分，或意識相分。惟是意識相分，斷不足以證明宇宙一切悉係意識相分，此相分外別無本質，更不能謂此相分不托質而起，惟憑吾心而造。如謂身謂身外之境即係意識相分，許所覺知故，則此立因有不定失，以斯奈克 Snark 與卜占 boojum，汝所許為畢竟無者，一經言及，亦係意識相分。此所覺知，因於同異，品皆共徧有因如何成？故汝所說，但有虛言，都無實義。

謹案：自巴氏否認外物(本質塵)存在後，西洋學者鮮有能從論理方面指出其謬誤者。實則其所立量，正落在九句中之第一句：同品有異品有，與聲論師立聲為常所量性，故喻如虛空之量無殊**(此中常宗瓶為異品，以瓶非常，聲論師亦承認故。如是所量性，因於同異品皆共徧有)**，其說可不煩言而破。北美新實在論者帛萊氏著唯我論辨 Perry's The Ego-centric Predicament（Jour. Of Phil.Psych,and Sc.Methods, Vol. VII,1910,No.I 其意與上文大致相同，蓋氏生平最有名之著作亦西洋攻擊唯我論者最有力之文也。其言曰，唯我論者之前提，為凡經吾人覺知之物，係一意象，或凡一意象為一意象，而彼等所需要之前提，則為凡物惟是一意象，或世間惟有意象存在。前望於後，本無關係，而彼等運用穆勒約翰之求同法（J.S（ Mill's Method of agreement），見凡為吾人所覺知者，必搆成一意象。因謂一切事物，悉係意象。容詎知穆氏之求同法，必與求異法（the method of difference）相輔，方為有效，而彼等則求異法，完全不能應用。蓋即世間真無之物（如上文所舉之斯奈克卜吉），一經思及，亦已成為意象，彼等固不能舉出世間真無之物，而又非構成意象者也。無求異法之求同法，不可或恃，彼等單用求同法所建立之前提，其屬謬幻，不待言矣。今按穆勒之求同法，即因明之同品定有性，求異法即異品徧無性。三支之學，古稱難曉，實則其理亦至簡明，宗非因不立，喻隨因而設，能立能破，不在宗喻，要在立因。因有三相曰：徧是宗法性曰同，品定有性曰異，品徧無性，例如聲是無常，所作性故，同喻如瓶盆，異喻如虛空，此一量也。聲為有法，所作性為因法，凡聲必是所作性，二俱極成，是曰徧是宗法性。意謂因亦一法，即徧是宗中有法之法也。凡所作性，悉是無常，喻如瓶盆，是曰同品宗有性。無常本宗中之法，敵先不許，而所作性為無常，則為敵所許。如是以共許因在宗中有法之上，成不共許宗中之法，其量始能建立。試以代數表之。

設聲＝A,　所作性＝B　無常＝C

A＝B　即 A－B＝C　B＝C　即 B－C＝C

相加 A－C＝C　即 A’ ＝C　即聲是無常

苟宗於因，一有例外，即似能立，故必加以簡別。凡有長者，必非所作性，喻如虛空，是曰異品徧無性，三支總綱，略具於此，諸有智者，應更求詳。

上來說理，稍近專門，茲更略設數難，徵其非理。

一者，他心無有難：

如謂一切惟心所造，則除一己外更無他心，實屬必至之論理。故今應問汝，無始以來，除汝一人，更有獨立存在之第二人否？如其有之，則謂意象不托本質，不應道理。如其無之，則人世歷史書契制度文物，由誰安排？今日五洲各國交通會同為實？為虛？汝由誰生？由誰養育？他心實有，人天共了，執惟有我，天愛非餘(**述紀，天愛者，以其患癡無可錄念，唯天所愛，方得自存，如言此人天矜故爾，故名天愛**)。

按：唯我論，不認有他心，犯現量相違，比量相違，自教相違，世間相違，自語相違等無量過失。其理之不能成立，蓋無可待辭費。然自伯克烈提出此問題以還，西洋哲學家大受其窘。至近日之實在論者，亦苦無善說確明其非，如羅素之哲學中之科學方法，雖先安立他心存在而後立論，然仍一再聲言此係假定，不過此假定係合理而已。客歲杜里舒來寧，談及「他心問題」the problem of another ego 謂我外之多數之我，非直接自明之一事。余雖極願認他心之存在，惟積極肯定則猶為難事。返觀我宗，則此等皆不成問題，蓋認有情各有八識(以是之故，有情一名含識)，而有情乃無量也。唯識論云：「若惟一識，寧有十方凡聖尊卑因果差別？誰為誰說？何法何求？故惟識言，有深意趣。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(**八識**)，識相應故(**心所**)，二所變故(**色法**)，三分位故(**不相應行法**)，四實性故。如是諸法，皆不離識，總立識名。」嗟乎！人之迷覺之相越，果一至於是哉！

二者，處定不成難：

設相分不托質起，則非緣紫金山處緣此識應生，執實無本質塵識得生故，如緣紫金山處。然今緣紫金山，必在南京，其處決定。故知紫金

山相(相分)必托紫金山質(本質塵)，以處決定故，如緣紫金山處。

三者，時定不成難：

設相分不托質起，則非緣滿淨月時緣此識應起，執本質塵實無識得生故。如緣滿淨月時，然今緣滿淨月必在十五夜，其時決定，故知滿淨月相必托滿淨月質起，以時決定故，如緣滿淨月時。

按：唯識二十論，外人難外境無，開宗明義即標此二難，論主以如夢答之。意謂子所云云，如夢所見，宛然如在，及知覺來了非實有。此其觀察論端，方興言論(**此在因明，曰論出離，謂立論者先應以三種觀察（一觀察得失，二觀察時眾，三觀察善巧及不善巧），觀察論端，方興言論或不興論，見大論卷十五**)。其說自無有失，而依他如夢，取夢有像貌，以喻日常之境，于瑜伽至理亦深相契合。顧上文難唯我論，反用外人之說者，則僅取其托質一分而言。蓋就前六識言，唯識家亦許有本質塵，非六識所能親緣，與唯我論者之唯執有意識相分者迥不相同。第此本質塵，但有能義，又為八識之相分而依他緣生，有而不實，亦與夢中之像貌無殊耳。然則唯我論者，亦可以如夢答耶？曰：是不能，二十論如夢之喻，藉謂簡本質塵，亦僅曰：此本質塵幻有非實，彼非不認此本質塵之有像貌也。若唯我論之不認有本質塵，並此像貌而無之，則夢中亦有像貌為喻，適以自害，一也。佛家依他如夢之喻，係認萬法依他緣生，都無自性，都非常住而得。若唯我論，雖謂一切皆係意識所造，而此所造之法真而非妄，如用夢喻，則彼所認為真者，亦屬虛妄分別，又適所以自破其說，二也。至夢中與覺時究有分別與否？則就唯識家言，僅有三境之不同，夢為獨影境(**不托質而緣，如意識緣龜毛兔角，或無本質塵，而觀之若有實物，皆是今心理學名之曰幻覺（Hallucination）。唯識家又有有質獨影之名，則雖有本質，亦與之了無關係者也。或帶質境雖托質而緣，而不得彼真相，如見樹謂鬼，聞風聲謂雨聲，是今心理學名之曰錯覺（Hlucion）。夢中有帶質境，如夢時聞雨聲作砲火聲等。柏格孫心力 MentalEnergy 一書，論夢章言之頗詳，可參看**)。覺時則多為性境(**托質而緣，得被真相，如前緣紫金山與滿淨月，今心理學名之日常態。按：得彼真相與否云云，皆就俗諦言，以眾生之普通經驗為標準，非就勝說**)。三性不同，而二十論以為喻者，則因凡喻，皆取其少分。清辨掌珍論所謂：「隨其所應假說所立能立法同，不可一切同喻，上法皆難令有。說女面端嚴如月，不可難令一切月法皆面上有」也。觀二十論外人第三難以同一山處及同一時間有多有情皆共緣見，徵知非實無外境。天親即不以夢喻，而以餓鬼同業異熟多身共集，皆見濃河為言，

此果，何為而出此耶？亦曰夢中雖見人而實無他心，而醒時則有他心耳。諸不知三境，而惟執如夢之佛教徒，幸參此意。

四者，相分變異難：

置水花瓶，入室就臥，中夜嚴寒，翌晨起視，水冰瓶裂。春日播種，移家他適，歷夏至秋，復返故地，穀實粲然。如謂相分不托質變，則當夜間及夏秋時，識不生起，此瓶中水，此地上禾，悉歸烏有。而吾心當晚間則造瓶中有水之相分，至晨又造水冰瓶裂之相分，於春日則造播種於地之相分，至秋季又造穀食粲然之相分，此實邏輯必至之結論，而為汝宗咋舌而不能答。若如我宗，則相必托質，六識之相雖不起，八識之質仍變異，逾時復緣，相隨變異。如是處處通達，誰有知者而不信受。

如是理趣，欲言不盡，已足破邪，且止於此。**(新實在論者，證明外境心意不緣時仍獨立存在，其理由散見羅素之哲學問題及哲學中之科學方法，帛來氏之近今哲學趨勢及其與霍爾脫等六人合著之新實在論 New Realism 上，第四相分變異難，即彼等重要論證之一，其意見於羅素之書及新實在論中者，惟彼等不立八識，終是識外有境，而當心緣境時，境即為心之內容，別無疏相分，其說亦不可通，蓋皆破人則是自立則非耳。)**已顯異門非理，故我所說有情親所能了，惟是自六識托自八識所變質而變於相（**意識或托或不托**）理善安立。

諸外人聞是說已，皆設難曰：汝宗所明境無心有，今謂見人聞雷必托本質，即謂所見所聞惟是識變，然變必托質，質固外境，識外有境，唯識何成？若如我宗，我法實有，如前人雷，識託變相，是親能了，而此我法，識外實有。答曰：唯識大乘雙破我法，孰不聞知前說。人雷方便施設，但有功能，初非實有，而此功能又為八識相分非餘，今當廣明此中理趣，恐汝外道固執我法，隨言計執，且先略破，次申正義。

且破我者，聖教說我不出五蘊者，積聚義。何者謂五？一者，色蘊謂四大種(**堅濕煖輕**)及所造色(**見下**)，二者，受蘊謂感覺(**能領納境起苦樂捨(不苦不樂)，名受略當英文 sensation**)，三者，想蘊謂知覺（**能取於境，有相無相，無量無少所有分齊，名想，略當英文之 perception**)，四者，行蘊，謂作意及行為(**思，造業惡無記(不善不惡)分位及餘心所等，遷流名行，範圍最廣，其少分略當英文之 Volition**)。五者識蘊，謂八識，俗所謂我。悉由是五蘊和合而成，幻有非常，異生、外道不能如實了知，別執常我，恆存不變(**印度佛法外道皆承認無常非我，佛法破我，不過將外道所執之常我，證明其為非常或無有而已，無常既不認為**

我，故經論中亦無一破無常之我者。)，總計所執不出三種：

一者即蘊

世間異生皆為此計，詳見大論第六，顯揚第十同，笛卡兒以思為我亦同此計。

二者離蘊

數論勝：繫獸主遍出等皆同此計，詳見唯識論述記卷三，廣百論第二三卷，及大論第六。亞里斯多德之蘇格 Psyche 耶穌教之靈魂亦同此計。

三者與蘊非即非離

犢子外道正量部等作此計，詳見俱含第二十九并三十卷說，唯識論卷一亦敘破之。

初即蘊我理且不然，彼宗計我為常，而蘊非常，設蘊即，我應非常，以即蘊故，猶如蘊性(**即如笛卡兒謂，思即是我，思在故我在，是則深睡悶絕無思之時，即無有我矣，故不應理**)。中離蘊我理亦不然，蘊外無我，彼宗計我離蘊，定非實我，蘊不攝故，如虛空等，後俱非我，理亦不然，彼宗執我，許依蘊立，非即離蘊，應非實我，許依蘊立，非即離蘊故，如瓶盆等，破我理趣諸論無窮。瑜伽唯識及廣百論智者應讀(**大論第六唯識述記卷三卷四，廣百論釋卷二卷三，破我之說皆極深通，然其文義奧衍，初學頗難理會，則應取太炎別錄三「人無我論」一首讀之。此文大意翻自大論，破外之處亦無謬誤，惟言及如來藏阿賴耶則大違大論唯識之旨耳**)。

已破我執，當破法執。聖教說法不出二種：一者，有為，二者無為。諸有為法皆待緣生，心法則待四緣，如前已辨。色法則待二緣，除所緣緣及等無間緣，如穀種與日光水土等和合而生秧稻。此穀種望秧稻為因緣，日光水土等則為增上緣。如是心法、色法決不從自生，以自生者識種應不待根境等而能生。穀種應不待日光水土等而能生，而今不然，故非自生亦決不從他生。以他生者，則應境不因識種而生識，土水不因穀種而生秧，而今不然，故非他生，亦決非自他共生。以共生者，有自生、他生二過。而自生、他生，上已破，故亦決非無因生。以無因生者，則無穀種處應生穀，無麥種處應生麥。而今不然，故非無因生。四生非故，待緣生法，理不傾動，諸法待緣生故，故生已即滅，方滅方生，體無常住，喻如春日播種，三秋穫稻，由秋而之夏，則秋時之稻必非夏時之稻。

由夏而之春亦然，推而至於由昨日至今日，由前剎那至後剎那，此後剎那之稻，亦決非前剎那之稻。

謹按：剎那者，時極短之謂(**西城記卷二云：「時極短者，謂剎那也。百二十剎那為一呾剎那，六十剎那為一臘縛，三十臘縛為一牟呼栗多，五牟呼栗多為一時，六時合成一日一夜」據此一日一夜，共有六百四十八萬剎那**)剎那生滅亦名頓起頓滅，頓滅非常，頓起非斷，非斷非常，緣起正理。此實唯識家至精之論，為西洋科學家所未曾道(**西人言變之說，異此，見下**)。莊嚴十一以十五因總成立內外諸行是剎那，復有九因成內(**心法**)，十四相、十四因成外(**色法**)，十相義豐文繁，最擅勝場。心法念念生滅，異生共了，色法下談造色，當更別詳。茲錄其總者十義曰：

第一，由起者，諸行相續流名起，若無剎那剎那滅義，而有諸行相續流名起者，不然。若汝言，物有暫時住次時，先者滅，後者起，名相續者，則無相續。由暫住時，後起無故。

第二，從因者，凡物前滅後，起必藉因緣，若離因緣則無體，故若汝言彼物初因能生，後時多果者，不然，初因作業即便滅盡，豈得與後諸果作因？若汝言，初因起已更不起者，建立此因復何所用？若汝言，起已未滅，後時方滅者，彼至後時，誰為滅因？

第三，相違者，若汝復執是能起因，復為滅因者，不然，起滅相違，同共一因，無此理故。譬如光闇不並，冷熱不俱，此亦如是。是故起因非即滅因。

第四，不住者，若汝言諸行起已得有住者，為行自住為因他住，若行自住，何故不能恒住？若因他住，被住無體，何所可因？二俱不爾，是故剎那剎那滅義得成。

第五，無體者，若汝執住因雖無，壞因未至，是故得住，壞因若至，後時即滅，非如火變黑鐵者，不然壞因畢竟無有體故。火變鐵，譬我無此理。鐵與火合黑相似滅，赤相似起，能牽赤相似起，是火功能，實非以火變於黑鐵。又如煎水至極少位，後水不生，亦非火合水方無體。

第六，隨轉者，若汝言，若物剎那剎那新生者，云何於中作舊物解？應說由相似隨轉得作，是知譬如燈燄，相似起故起舊燈知，而實差別，前體無故。

第七，滅盡者，若汝言，云何得知後物非前，應說由滅盡故。若住不滅，則後剎那與初剎那住無差別，由有差別故，知後物而非前物。

第八，變異者，若汝言，物之初起非即變異者，不然，內外法體後邊不可得故，由初起即變，漸至明了，譬如乳至酪位，酪相方現，而變體微細難可了知，由相似隨轉，謂是前物，以是故，剎那剎那滅義得成。

第九，因者，若汝許心是剎那滅，彼心起因謂眼色等諸行，彼果剎那滅故，因亦剎那，由不可以常因起無常果故。

第十，果者，彼眼等諸行，亦是心果，是故剎那滅義得成，由不可以無常因起常果故。」

如是一切有為法，剎那生滅，理不傾動。前因滅位，後果即生，如秤兩頭，低昂時等。因滅非常，果生非斷，非斷非常，會契中道，異彼僻執或斷或常。然有須注意者，此頓生滅有異遷動，大地山河即此剎那纔生即滅，前不待後，此不至彼，各住本位，自性湛寂。若海拉克來圖氏 Heraclitus 之言，一切皆變，變有去來。科學家之言動，動有所至。柏格森之言綿延，變有遷流，擬我內法，毫釐千里。問：因現有位，後果未生，因是誰因？果現有時，前因已滅，果是誰果？答：此中正理深妙離言，因果等言，皆假施設。觀現在法，有引後用，假立當果，對說現因。觀現在法，有酬前相，假立曾因，對說現果。問：此因果理何故如是？答：惟其如是，所以如是，法爾道理，更無可說**(何謂法爾？如下辨)**。

諸法待緣生故，故自性本空如幻而有，喻如眾緣合而眼識生，移時合眼，杳不可得。合手作乂，手散又無。以巾作兔，散巾無兔。此諸法生體，本無常住自性。本空之理，為而無為，是用之性，即用而顯體，體名真如。此為而無為法，即是諸法實性，無顛倒性，與有為法不一不異，體唯一味，隨相分多，或說二種，謂：生空無我理，法空無我理。或說三種，謂善、不善、無記。真如是此三法真實性故。如是增數，乃至窮盡一切法門，皆是真如差別之相，而真如體非一非多，分別言說，所不能辨。

謹按：真如為佛法上一大問題，唐以後，此土言佛法者，因受賢首宗之流毒，奉起信論為鴻寶，其言真如，指一不生不滅，離言說相，離名字相，而能生萬法之體。於是與外道自性神梵，僅有名相之差別，其實則未有異。下破法中，當咯及之，此不具述。茲所欲明者，舍一真法

界而就二空所顯以為言，則真如乃萬法本然之理，與萬法不一不異，而為萬法之實性，無顛倒性。例如，諸行無常，此無常諸行，自性本空之理，即真如也。有漏皆苦，此苦自性本空之理，亦真如也。我法皆空，此我法自性本空之理，亦真如也。上言無為或開為二為三，增數乃至窮盡，亦即此意。真本無有，待俗始有。如以萬法之生滅，而萬法自性本空之理存焉。因遮此理，非妄倒，故說此理為真如。故真如言，遮而非表，非別有體，此自性本空之理，即寓於萬法生滅之中，離生滅法，更無此真如，故曰不異。然此生滅法，是無常，而此無常之理為常，故曰不一。又此諸法自性本空之理，即諸法之實理，其空性空相，亦即諸法之實性實相，故曰真如，為諸法之實性，無顛倒性。希臘哲學家海拉克來圖，謂萬法皆無常，常者惟有此萬法無常之理。余敢大膽聲言，若僅據此無常之理為常一語，與佛家俗諦中所詮真如曾無有異。惜海氏之言變，有類流轉，其所詮常理，離無常法外，別有存在，相差遂爾懸絕。而佛家所說真如，範圍又不限於無常耳。若就勝義諦言，則此真如亦空，以諸法空性、空相、空理本爾如是。真如云云，本係安立也。曰：然則正智緣如者何耶？曰正智緣如，即實證此萬法自性本空，泯絕言說，恰如其量，而更不起增減之執。契經所謂：「善男子，於所了知真如義中，都無有相，亦無所得」非除正智外，別有真如也。若執離正智外，別有真如，為正智所行，即是外道自性。清辨法師掌珍論第二卷云：「於勝義諦真如亦空，非別實有正智所行，離言法性。若言實真如，雖離言說而是實有，即外道我名相差別。所以者何？彼亦計我雖是實有，而離分別，以非語言所行處故。分別覺慧所不緣故。我相既爾，而復說言緣真如智能得解脫，非緣我智，此有何別？並無言說有實性故，惟執朋黨說，如是言故，我不能信受如是似我真如實有非有」。基師料簡卷四亦云：「諸外道說自在天、太梵、時、方、本際、自然、虛空、我等，是一是常，能生諸法。爾說真如，隨妄緣合起色心等，與彼何殊？又數論師三德性，隨我思緣，起造諸法，所成大等相雖有異，後轉變時，還歸大等，故說大等皆無滅壞。今說真如起色心等，息妄歸真，還即真性。然說性常色等生滅，此乃所立劣數論宗故滅，學徒不應依止。」諸談佛法者，慎無再以真如為口頭禪，使諸外道知之，笑其道之已廣被我內法也。

如是有為無為，或說為依他起性，圓成實性，以有為法皆依他生，此有故彼有，此生故彼生故。無為法遍一切一味，圓滿成就實在不虛故。或說為世諦(一名俗諦)、勝義諦(一名第一諦)，以有為法生，無自性虛妄幻

現，惟世俗有，勝義無故(**此僅就二諦言，如就基師真俗各四重言，斯此世俗亦勝義有**)。無為法是無分別，最勝聖智所說境界故。異生外道，不能如是真實了知有為無為，於依他起性、圓成實性，橫興執着，周遍計度，名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。此所計執，如空華等，性相都無，一切皆名徧計所執，是即我執、法執是也。

我如前破，今破法執，略述四種：

一者，執森然外物，離心獨立，能觸吾感覺，或刺激吾心，體是實有。

希臘哲學家多作如是計度，近世笛卡兒首疑外界之存在，而繼之者仍多信之。英之十八世紀之李得 Thomas Reid 1710-1796，其最著者，康德以批評哲學自命，於此點亦從不懷疑。純理批判敘論中有云：「外物存在問題，在吾心中向不成疑問。」蓋氏以知識之始，原於感覺，感覺之起，必有外物刺擊而後能。而此外物，則離吾心而獨立存在也。

此說非理，汝所執外色，為有對耶？為無對耶？若為有對，為和合耶？為極微(**即原子**)耶？若為和合，定非實有，以是和合故，猶如瓶盆，若為極微，則此極微為有質礙，為無質礙？若有質礙，此應是假，許質礙故，如瓶等物。若無質礙，應不能集成瓶等，以無礙故，如非色法。又汝所執極微，為有方分，為無方分？若有方分，體應非實，有方分故，如蟻行等。若無方分，應不能共聚生粗果色，無方分故，如心心所。

印度極微論者，外道有勝論、順世，小乘有舊薩婆多、新薩婆多等，西洋則希臘之魯克蒲氏 Leucippus 始為此說，其弟子德謨克利圖氏繼而光大之。近代科學家之原子論，於數量方面雖時有增加，而其學理，則大抵不能出德氏之範圍。兩唯識論，破極微論，返復辨析，最為詳贍。上所述者，特其初步，讀者可自求之也。若囿於淺薄之科學知識，不能信受此中學理，則可取柏格森之物質與記憶讀之，看原子實在論尚有存立之餘地否。

餘無對色，定非實有，許色所攝故，二種類故。如有對色，或定非實色，以無對故，如心心所。

二者，執有上帝，體實遍常，能生諸法？

如此類計，印土極多，若大自在天、太梵、時、方、本際、自然、虛空，及我等，皆異名而同實。廣如大論中敘破。中土則老子之自然稍與彼同(述記卷六亦有此說)，西洋則耶穌教神學之有神派 theism 其最著

也。

此執非理，凡能生他者，決定非常，故汝所執上帝，應非是常，是能生故，如地水等。又定非遍，以非常故，如瓶等物。又非真實，以不遍故，如盆等物。

三者，執有自性，體實遍常，萬物悉由是轉變而出。

吠檀多派名之曰梵，數論名之曰自性，大乘起信論名之曰真如，西洋客觀唯心論者名曰客觀心（**或曰** The Absolute，the God，the Good，the Infinite Substance，the ens realissimum，the Universal Will **就中以海羯爾之客觀心** Geist **最為近似**）皆名異而實略同。所異者，即在吠檀多派、起信論者，以所轉變之萬法為妄，而數論與客觀唯心論者，則以所轉變之萬法為真耳。

此亦非理，汝所執自性為是有為，是無為？若是無為必無作用，應不能轉變，以是無為故，猶如虛空，而今自性能轉變生起他法，故知必是有為，非是無為。故汝所執自性定非是常，以是有為故，猶如瓶盆，非常則非遍，非遍則非真實，如前已破，如理應思。

四者，謂人世現象，紛紜萬殊，而有絕對觀念，真實常住，待緣顯發，能為定量，表詮現象。

印度聲相論等作如是計，廣如大論第三敘破。西洋名曰唯實論 Realism，始自柏拉圖之觀念世界，近今新實在論推闡其說，主之，最烈。彼等謂世界有二，一者，感覺之世界 perceptual World 吾人感官之所接觸者是。二者，概念之世界 Conceptual World 吾人理知之所探討者是，此概念世界亦曰邏輯之事物，真實常住，無始無終（**此據羅素之哲學問題，原文為** Subsist，**此字有二義：一者，雖存在而非必為人世所知，必經人探考而得明，例如甲等於乙，乙等於丙，故甲等於丙。此甲等於丙，初雖存在，經人之推闡而始明之者也。二者獨立永存，無始無終**）可以人之理知發現之。換言之，即以理知為緣，彼始顯了是也。此概念世界既已顯了，即能為定量詮表感覺世界，可用為「控御與指導之原理」(Principles of Control and guidance)，較之感覺世界尤為真實。廣如施包亭之新理性主義（Spaulding The New Rationalism）等書中說。

此亦非理。名言概念，起自含識分別計度，始能詮表，體非常住，諸常住者必不能詮表故。汝所執絕對概念，應非常住，許能詮表故，如所餘概念。

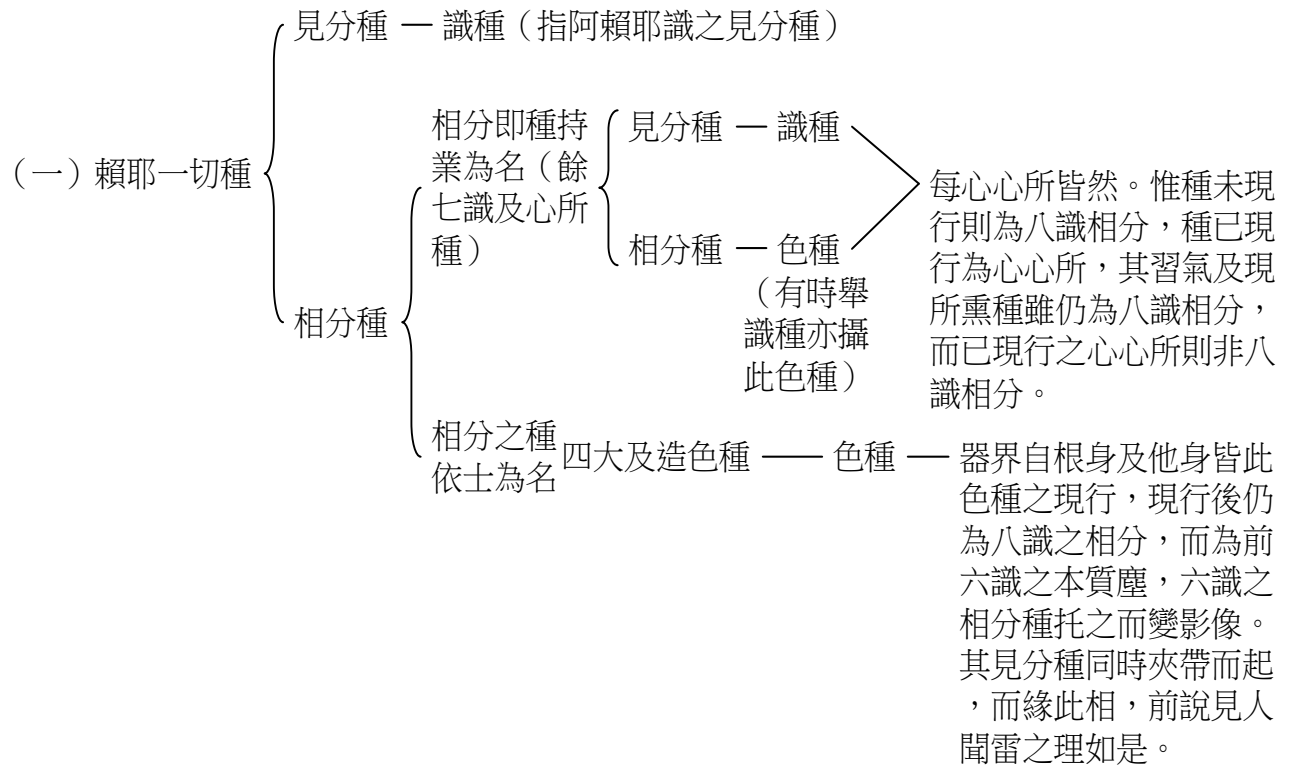
新實在論者，認有非絕對概念之概念，故上所立量定不移。恐有愚癡難以信受，試更引大論，破從緣顯了論之言，廣明其惑(**論文雖兼破因中有果，又其顯了之範圍廣被諸法，然其理則一，讀者當活看**)其文曰：「應當問彼，汝何所欲？為無障緣而有障礙，為有障緣耶？若無障緣者，無障礙緣而有障礙，不應道理。若有障緣者，屬果之因何故不障？同是有故不應道理。譬如黑闇障甕中水，亦能障甕。若言障緣亦障因者，亦應顯因俱被障故，而言但顯因中先有果性，不顯因者，不應道理。復應問彼，為有性是障緣為果性耶？若有性是障緣者，是即有性常不顯了，不應道理，因亦是有，何不為障？若言果性是障緣者，是則一法亦因亦果。如芽是種子果是莖等因，是即一法亦顯不顯，不應道理。若言異者，彼顯為無因耶？為有因耶？若言無因，無因而顯，不應道理。若有因者，果性可顯，非是因性，以不顯因能顯於果，不應道理。」按西洋哲學家影響後世最大而最為後人崇拜者，曰柏拉圖、曰亞里斯多德、曰康德。三人之學說雖各不同，然其於紛紜之現象求得不易之概念，以為表詮事物研究學術之張本。西方哲學家殆無一不認為彼等不朽之盛業，今世科學以歐洲為盛，所謂科學仍不外乎原則公例之學，如是概念原理云云。實為西方文明根本之所在，而與吾佛法之精神適相反。由佛法言，諸行(**行者，遷流不息之義。諸行，即一切有為法**)無常，凡有為法，皆待緣生，生已即滅。即此諸行無常，自性本空，為諸法之本來面目，是曰真如。至於各種概念，若時間，若空間，若數目等，皆屬不相應行法，為心心所色法之分位，起於含識之周遍計度，而無自性之可言。學佛宗旨，即在實證諸法之自性本空，而不起執，則能緣為正智，所緣為真如，是曰正智緣如，亦曰彼寂為樂。西洋之哲學家科學家亦多見有為法之無常，然不悟其自性本空，而此無常即其本來面目也。遂別施設不相應行法以圖控御此變幻之現象，於是以概念世界有客觀存在者有之矣。以概念世界為真實，而感覺世界為虛幻者有之矣。夫聚十百千人長短大小智愚賢不肖，至不齊也，於此不同之個體，抽出其共同之點，名之曰人，成為人之概念。此概念起於含識之分別，而後於人而有。其理決定，則彼等謂概念有形上之存在真實不虛，必不足信。乃者，西人執此為真，流而不返，以其為周遍計度，而此計度，又隨人隨時而殊也。因之一時代有一時代之科學哲學，一人有一人之學說理論，新陳代謝，月異而歲不同。淺見者，不明其所以，則美其名曰進化，容詎知無常，印諸法之本真概念原理，皆徧計所執乎？故知諸法自性本空，而求實證此空性者，佛法也。不了

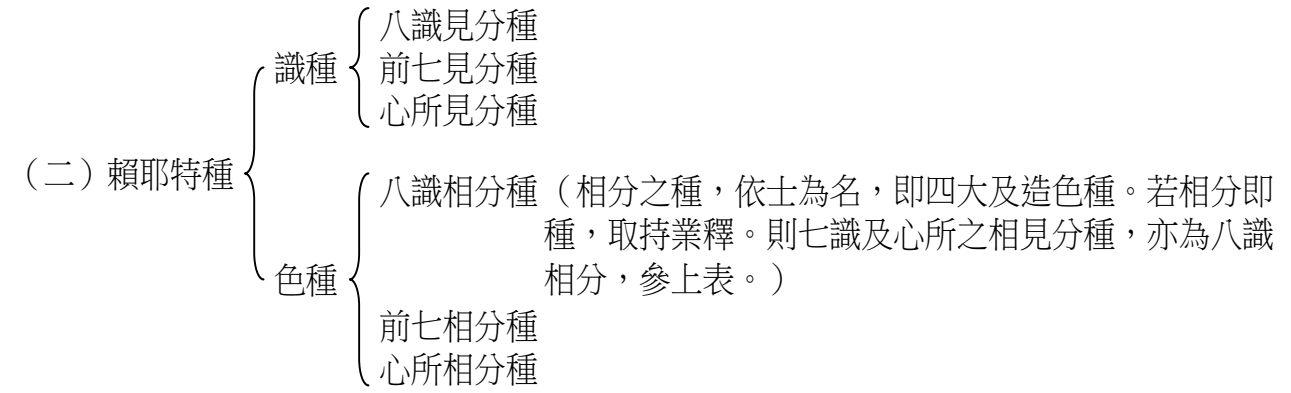
諸法之本來無常，而別執一不相應行法，以圖控御之者，西洋之哲學家科學家也。哲學科學各種理論之有無價值，固不難以諸法之自性是否本空一語而斷之也。

又按：上文所破我法二執皆待邪教及邪分別然後方起，曰分別我法執，惟在第六意識中有。別有俱生我法執，無始時來，虛妄熏習，內因力故，恆與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉。此復二種：一常相續，在第七識。二有間斷，在第六識。本文以限於篇幅，不及七識。茲以論二執之便，試略述之，七識共有三位：一，補特伽羅(**譯云人**)我見相應位，一切有漏皆是此位，緣阿賴耶識起補特伽羅我見，即常相續之俱生我執。二，法我見相應位，凡法空智，果不現前時，皆是此位，即常相續之俱生法執。三，平等性智相應位，法空智現在前時，即是此位常相續之我法執。表面視之，似難徵信，苟加諦察，亦至易驗。今且就我執言之，常人以為不遇我對則我執不起，不知念念不已，即似無念，念念執我即似無我，七識恆審思量念念相續，俱是我執，即如出話撰文，貫串成體，足以自達，亦由我執相續。乃至行住坐臥未嘗起想念我，而終不疑是誰行？誰住？誰坐？誰臥？此即七識之用也。我執有然，法執亦爾。問：思量我法，安知非即第六識之用？答：六識之思量，審而不恆，有間斷我法執可爾，此無間斷之我法執，必在七識，以七識之思量亦審亦恆故。

如是略破我法竟。外人問曰：前說見人聞雷，必托人雷，今謂我法非實，悉是妄執，前後兩歧，一至於斯，究此人雷，意指何等？答：我說人雷種子現行，但是能義(**即種子之異名**)，異汝外道所執我法。待緣生起，依他而有，異汝外道，體是本然。剎那生滅，遷流不息，異汝外道，體是常住。如幻而有，自性本空，異汝外道，體是實有。又此種子現行，皆賴耶持為彼相分，異汝外道，心外自存。如斯理趣，經論並詳，苟欲理董，當明二義：一者種子義，二者賴耶持種義。

唯識家言，一切惟有識，識即種子之現行。種子者何？謂八識中，親生自果功能差別。釋以今語，曰攝。藏於八識而能親生自果之各種潛在功能，或單名之曰能，能之為物，厥體無量，而皆交遍，互不相礙。語其種類，則八識及心所，各各自有其種子(**此心所，指有自體者言，如觸、受等**)而每心心所，又隨應分「見分種」及「相分種」。此見相種，又皆各各無量。每一有情，具是無量種子，而皆攝藏於賴耶。試以表明(**凡屬有情，皆有如是一系統。**)





謹按：右表蓋據相見別種說立也。西方大師於相見同種或別種頗多異論，約以計之，蓋有五說：

一者，謂見、相及質**(本質塵)**三法皆同種生。此說於前六見相外，不認有疏相分，其困難與上述唯我論同，可不談。

二者，謂見、相、質三法二種生。見別種，相與質同種。此說略同近今之新實在論，認心緣境時，相分外無別本質。其說亦屢見前破。

三者，謂各識之見、相兩法同種生，此說亦大乖法相，姑就八識言之，困難疊出。八識之相分，有種子、器界、根身，如與見分同種，則此種子當自為覺性，一也。器界、根身皆大造變現大造，亦

有覺性，二也。在一剎那間，見分祇有一種現行，而相分可有無量種，如二同種，則種子、器界、根身皆一種生，三也。八識有親所緣緣，以見托相而成立，如屬同種，則無親所緣緣，四也。

四者，謂各識相、見，無論何時，皆屬別種(圓測即主此，見了義燈學記卷一引)。如是則獨頭意識緣龜毛、兔角相，亦別種，亦能熏種，即有假法種生失及假法能熏失，亦不可通。

五者，謂見、相二分，隨其所應種或同異(**後三說皆主本質塵另有種**)，如緣龜毛、兔角等，則相與見同種，緣根身、器界托質而變，則相與見別種。此說折衷頗當，無前三家過失，為奘基二師所宗。本文立論根據，亦全在此。奘師並有頌以顯此中差別云：「性境不隨心，獨影唯從見，帶質通情本，性種等隨應」，釋此頌文，如樞要了義燈，茲僅取其與本文有關係者，簡明言之。則性境相見別種，獨影境相見同種，帶質境相見或別種或同種。

問：獨影惟從見，云何尚有相？答：此相為見分之徧計所執相。

問：相別有種，何名識變？答：不離識故。由識變時，相方生故，故名識變

問：相為內境，見為內心，二別有種，何名唯識？答：此相、見分俱依識有，離識自體本，二末法必無，捨末歸本，故名唯識。

問：相境見心，平等平等，云何言識唯，而不言唯境？答：識唯內有，境亦通外，唯內則純，通外恐濫，捨濫留純，故言唯識。設不慮濫，唯境亦得(**又唯論識云：「又諸愚夫，迷執於境，起煩惱業，生死沈淪，不解觀心，勤求出離，離哀愍彼故，說唯識言。令自觀心，解脫生死，非謂內境如外都無。」**)凡此問答料簡，具如唯識論述記及義林章記中廣辨。頃者余友景君幼南撰相見別種辨，持安慧同種之說(**見學術十八期**)，於別種頗多質難。同種說之困難，上已略示，非將法相唯識之書，盡行推翻，固不足解答上說。然即推翻，亦豈能即無困難？余既主別種，自宜有所解答，以非專論，不能詳談，惟略明二點：

一則安慧亦主別種也。護法之主別種，雖見述記，論不明言，而安慧之主別種，則唯識論適有明文。論卷四，論俱有依，難陀謂眼等五根

即五識種。次安慧駁云：「彼說理教相違，若五色根即五識種，十八界種應成雜亂。然十八界各別有種，諸聖教中處處說故。又五識種各有能生相、見分異，為執何等名眼等根，若見分種應識蘊攝，若相分種應外處攝，便違聖教眼等五根皆是色蘊內處所攝。」云云。

一則曰，十八界各別有種，再則曰，見分種、相分種謂非氏主別種之明證耶？氏尚雜糅集論專明三科，大造根識，言之特詳，取證別種，蓋不煩言。景君以安慧謂相、見為徧計所執相，尚無有種，何安立？因謂氏主同種，不知安慧謂相見為徧計所執，係順解頌文：「由假說我法，有種種相轉」，其意正指我法二執，在氏固非不主有二分，且非不主二分，為別種也。景君之說之能否成立，固不在安慧之主同種別種，第彼既以「為古師辨誣」自命，又處處推崇其說，故一辨之。且以見欲求理教之無違，必非主別種不可，而主別種者，亦不僅今學也(**原文謂，別種之說，非護法、奘飾本意，由基師傳述過甚所致。語更失檢。蓋護法別種之說，雖見述記，然奘師譯論隨譯講解，述記亦不過纂記所聞，觀基師自云：「凡斯纂敘，備受指麾」則當日作書時，奘師固已而命之矣。又性境不隨心一頌，基師解相見別種，亦出三藏手筆，即謂此由基師解誤，然義林唯識章，固明謂內識有境有心，捨濫留純，始名唯識，而此則奘師之講演錄，由基師筆述者也。**)

二則，別種之言，義用差別也。種子謂各種功能，以其有生起諸法之功能，說名種子。別種之言，亦曰明其義用之差別。初無他意，相見之是否別種，即問相見之義用有無差別，而可決根身、器界為八識之相分，非是能緣別有義用差別之見分，固不待言。即就前六識言，相見能緣所緣義用各別，唯識論亦早已建立。

初成相分義，述記共有三量，一云：「如緣青時，若心心所上無所緣相貌，應不能緣。當正起時，自心所緣之境，許無所緣相，故如餘所不緣境，或如餘人境」二云：「我餘時緣聲等心，亦應緣今色，許無所緣相故，如今緣自青等之心」三云：「除所緣色外，諸餘法亦應為此緣色心緣，無所緣相故，如現自所緣色」如是三量，已足反證，相分定有。

次成見分義，述記有二量，一云：「若心心所無能緣相應不能緣，無能緣相故，如虛空等」。二云：「汝虛空等，應是能緣，無能緣相故，如心心所」，如是反覆為量，亦足反證，見分定有。既似能緣相為見，似所緣相為相，相見義用各別。謂為別種，理即無礙。以別種言，亦不過明義用各別故。八識心心所其種各殊也。況種子必引自果，唯識論云：「謂

於別別色心等果，各各引生，方成種子。此遮外道，執唯一因生一切果(**如大自在為因，生一切果等**)，**或遮餘部，執色心等互為因緣。」(薩婆多等以善(？)色望四蘊為因，四望色蘊亦得為因**)。相為色法，見為心法，既色心異種，自各別別種之說，在唯識論固非無據者乎？若謂相見別種，一非覺性，一為覺性，即同心物二元，不知種子云云，非如世俗執有定實。依他緣生，本如幻有，豈如彼二元論者，執實有心物。奘師真唯識量宗云，真固極成色，定不離眼識。所謂色，相分是也。所謂識，見分是也。故知唯識之義，惟以相不離見為立足點，而此相見必主別種，方不類外道之唯一因生一切果，或餘部之執色心等互為因緣。主同種者，幸詳此意。

茲先明種子，次明賴耶持種。種指功能，前已屢說。欲明種之有無，即問法界中有無如是親生自果之潛在功能。四緣具而識生，知有識種(**前七及心所相見分種**)，交遍法界，如首處辨。今談色種(**八識相分種**)則有堅(**堅勁**)、濕(**流濕**)、煖(**溫熱**)、輕(**輕動**)及色、聲、香、味、觸等，前者曰大種(**俗名地水火風，非指實物，但指堅等四能，由此四者其性大故，為種生故，名曰大種，以今語釋之，當曰：固體之堅勁性，液體之流濕性，熱體之溫熱性，氣體之輕動性**)後者曰：造色種(**共分十一，除上色等五外，尚有五根及法處所攝色，以異生難了，故不言**)。造色種依止大種，即於大種處所有餘造色生，由是因故，說四大種造所造色(**所造即色，持業為名**)，實則所有色，各從自種子所生(**大論五十四，名種子生**)，以大種為增上緣而現行耳。

按大論對法皆言生等五因，以辨大造，茲錄之。大論卷三云：「問一切法生，皆從自種而起，云何說諸大種能生所造色耶？云何造色依彼，彼所建立，彼所任持，彼所長養耶？答：由一切內外大種及所造色種子皆悉依附內相續心，乃至諸大種子未生諸大以來造色種子終不能生造色，要由彼生，造色方從自種子生，是故說彼能生造色，要由彼生為前導故，由此道理，說諸大種為彼生因。云何造色依於彼耶？由造色生已，不離大種處而轉故。云何彼所建立由大種損益，彼同安危故？云何彼所任持由隨大種等量不壞故？云何彼所長養由因飲食睡眠修習梵行三摩地等依彼造色倍復增廣故？說大種為彼養因」對法卷一云：「所造者，謂以四大種為生依立持養因義，即依五因說名為造。生因者，即是起因謂離大種色不起故。依因者，即是轉因，謂捨大種諸所造色，無有功能據別處故。立因者，即隨轉因，由大變異能依造色隨變異故。持因者，即是住因，謂由大種諸所造色相持相續生持令不絕故。養因者，即是長因，謂由大種養彼造色，令增長故。」

擊石風吹而現聲，諸有為法不從他生，上已極成，故石與風必不能生聲，聲仍有其自種。聲種不能自現，待地大(**石之堅勁性**)、風大(**風之輕動性**)而後現。燃油鑽木而現火，油與木亦不能生火，火仍有其自種(**造色種**)，火種不能自現，依水大(**油之流濕性**)、火大(**火之溫熱性**)，及地大(**木與鑽堅勁性**)而後現。色聲有然，香等亦爾。如是諸大種，與所造色，俱時而有，互不相離，如一味團，更相涉入，徧一切處。造色為六識疏所緣緣，大種唯觸覺一分得，比知是有(**限識緣托之地水火風，悉係造色之色**)。大造種雖皆交遍，其現行則或相違害。燃彼乾木即便生火，火大現而地大隱，火之色種現而木之色種隱，白鑞鉛錫融消即流水大火大現而地大隱然，即乾木處生火，故知火大與火之色種本爾交遍於地大及木之色種。即白鑞鉛錫而流動，故知水大火大亦本爾交遍於地大。以此現則違彼。乃一生而一隱。然在一聚中，亦有二大種可得者，如雪有地水二大，熱末尼有火地二大。或有三大種可得者，如濕熱樹唯缺風大，樹搖濕唯缺火大。甚或有四大俱者，如內色聚。至造色則色等五塵同處可得，如橘柚等，所在皆是，以是略說色種交遍與識種同。

謹按：大造之說，為佛家所獨有，與四元五行等固絕對不同，與今日科學家質力交推之論，亦谿徑各別。蓋大種造色，各自有種，造色之起，以自種為親因緣，以大種為增上緣。如然木生火，普通皆以火為能燒，木為所燒，實則火永不能燒木，以非煖性故，猶如水風。則火之現行，固仍有其自種為親因緣，而木於火，則僅為增上緣。又此大造，皆剎那生滅，體無常住，如現見水或時滋長，或時乾涸，知水有剎那(**若無剎那，水有何因而滋？復有何因而涸？**)風性輕動，且時增盛減息，知風有剎那(**若無剎那，則應無動時，亦無增盛減息**)，地與色香味觸或因人功而變，或因火水風而變，或因時節而變，知地與色等有剎那(**若無剎那，變不可得，因無體故**)，火因薪起，薪增火盛，薪已火亦不住，知火有剎那。聲之初起，厥聲洪大，入後漸微，小聲可得，知聲有剎那。明是二義，可知器界根身皆色種(**大種造色種**)之現行，但有其能義。而此又剎那生滅遷流不息。而科學家之謬誤，亦有可得而談者，物質不滅之說。固定於法之拉服西 Antoine Laurent Lavoisier（1743－1794）至今為物理學之定律，謂如以火然薪，轉變為氣，其薪之量等於其氣之量(**如與空氣中之氣和合，則量即加增**)故薪雖盡而其質不滅。此其蔽，即在執有物質。質既實有，又復不滅故，可由此質變而為他質。由唯識家言之，則質本無有，唯為能之現行，而此能又剎那生滅，祇有現行與否之區別，絕非常住，一也。此能望彼，

能祇為增上，惟有自種，乃得為親因，絕無所謂由此質變為他質（**氣體增加云云，亦自有其種子，以燃薪之增上，而使之現行而已**），二也。然唯識家所詮之種子，亦言長時一類相續，至究竟位，得毋與馬耶 Julius Robertvon Mayer （I814－1878）能力不滅理類乎？曰：是亦不然。馬耶言力之不滅，乃言「力之轉變」transformation of energy，例如然媒動機，由媒力轉變而為機力，故煤力雖失而不變，此仍不明自種親因，他為增上之理。而唯識家之種子，唯是自種等流一類相續，剎那剎那果生因滅。又祇有現否之差，絕無所謂由此能轉為彼能也。大造之義，大論對法雖有詮釋，語焉不詳。基師法苑義林，糅為一章，義亦未罄。千餘年來，此學沉淪，輓近習科學者，又多滯形拘名，一聞四大，即斥迷謬，遂使妙旨宏義，湮沒不彰。茲詮唯釋，略啟其緒，智者詳焉(**按四大非是四元，最近原子量固無所用其附會，亦無所用其質難，固體★體，然體熱體氣稍近矣，然亦與後不類。蓋彼僅就能而言，固未指質也。至造色區為色聲★者，則以體之所緣為標準，如眼識之所緣為色，耳識之所緣為聲是也。**）

如是識種、色種，各有二類：

一者，本有，謂無始來，異熟識中，法爾而有，生蘊處界功能差別。

二者，始起，謂無始來，數數現行熏習而有。

異門廣辨如成唯識，茲不贅述，惟明三義：

一者，剎那生滅，謂體纔生無間必滅，有勝功力，方成種子。此遮常法，常無轉變，不可說有能生用故。

二者，待緣生起，謂此要待自眾緣合功能殊勝，方成種子。此遮外道，執自然因，不待眾緣，恆頓生果。或遮餘部，緣恆非無(薩婆多，三世有執，緣體一切時有，即恆非無)顯所待緣非恆有性，故種子果非恆頓生。

謹按：緣生生滅義如前屢辨。三藏十二部所說何事？曰：緣生事，法性事。法性即眾緣生法，自性本空之理，體不離用，依緣生法，而體顯現，則談佛法專明緣生亦無不可。本無今有，名之曰生，諸法唯依托眾緣而生，故剎那生滅。無作者，無作用，無實自性。明此者，為內法。背此者，為外道。佛法之破外道，亦破其執諸法為常、為有作者、有作用、有實自性而已，以諸法之自性本空，因而直下明空（**此空，言遮而非表，不但空有，亦且空空**）。曰：因緣所生法，我說即是空，是為空宗。以諸法

之自性本空，而緣生非無，曰：徧計，畢竟無依，他如幻有，是為有宗。明空則特詳徧計，破而不立。談有則即用顯體，須說依他，廣宇悠宙，萬有不齊，明其依他，唯是識變。識之現行，仍待種子。種子者，解釋緣生之根本，談唯識宗第一殊勝義也。然種子雖為諸法緣，而此種子還自待緣，異彼外道無緣生果，雖有始起，法爾依他，語其自性，仍屬空無。又此種子有能生用，所生現行皆剎那生滅，徵知種子亦頓生滅，自類等流，非斷非常。如是徹頭徹尾無一法而非緣生，無一法而非生滅。緣生義立，法性義成，有俗有真，有真有俗，俗是真家，俗真是俗家，真佛法甚玄，不在斯與？

三者，種現生熏，八識所熏，前七能熏(**能熏所熏各有四義，助成唯識。茲所欲明者，即第七末那，唯熏八識見分種。前五識，唯熏八識相分種。意識即通熏八識相、見分種。**)此能熏識從種而生，曰：種生現。能熏識等，從種生時，即能為因，復熏種子，曰：現薰種。如是三法，展轉生熏，如炷生燄，燄生燋炷，亦如束蘆，更互相依，因果俱時，理不傾動(**三法因果俱時，其現熏種，指正熏種言，非以成得名。若已成種，即屬第二剎那，後因後果又俱時有矣。**)

謹按：批熏習義，又唯識家極精之談，而足解釋心理學上無數難題。熏者，發也，由致也。習者，生也，近也(**近，指與能熏俱時相近，非前後念**)，數也。熏習者，即發致果於八識內，令種子生，近令生長之謂。試以例明之，如前云，余張目而陡然了別筆硯等影像，此了別影像為眼識種之現行(**即種生現**)，然屬文至此，又能憶及前所舉例，此果何為而然耶？曰：此即現行熏種之故。蓋當眼識之起也，此了別影像從識種現行時，同時此現行又熏種子(**即現熏種**)，第二剎那，即熏成種。今茲之記憶，不過作意及念等心所使前所熏成之種子現行而已。此所熏成種子，今時現行，同時又熏種子，使舊種愈益滋長，於是後時現行較前又易。然從前經歷之事(**即識種曾現行**)每有不能記憶者，此又何耶？曰：此則因所熏之種子猶弱未能現行，必數輕熏習，由弱而強，乃能如響斯應。士之讀書也，誦久則憶之愈易，人之涉世也，歷久則經驗愈富，類由是耳。記憶經驗，為心理學上一大問題，西洋學者至今尚未有確論，得薰習之說而存之，乃可釋疑網於重重。

已說三義，略詮種子(**大論種子七義，唯識論六義及熏習義，讀者自詳。**)然此種子必有所寄託，方能持不散失，待緣現行，如上誦習記憶為薰種之現行，斯固然矣。而此所熏之種必寓藏於一處，後此始可予取予。求此

藏種之功能，心理學家名之曰：神經結，或曰：神經系，然種子交遍法界，首已建立局，於根身之神經系，烏能攝藏根身以外之功能？或謂種既交遍法界，法界即其寓託之所在，奚事攝藏？種子之功能為，誠如其言，則種子皆在根身之外，無有封畛，甲所熏種，應托乙之根而現行，乙所熏種又可托丙之根而現行，然今甲所誦書(**★薰之★種**)惟甲能自憶(**托甲之意根而現行**)，而乙不能憶(**其能憶者，必係乙自誦**)，乙所誦書，惟乙能自憶而丙不能憶(**藉能憶者，必係丙自誦**)，故知甲乙丙，各各所熏之種，雖皆交遍法界，仍各有攝藏其自種之功能。此種功能，唯識家名之阿賴耶識(**即第八識，亦名本識**)，翻義為藏，以其能攝藏一切種子故。此阿賴耶共有三相，有攝受一切熏習及攝持一切種子(**參前賴耶持種表**)之功能，是曰：自相。種子藏諸其中，遇緣引生一切之成就，是曰：果相。執持諸法種子，令永不失，是曰：因相。自相為其自體之相，果相、因相則對前七識及器界根身等而言，以能為七識等之果及因而得名。喻如水龍有藏水之功能，曰：自相。水藏其中，撼之外現而生果，曰：果相。持水而不失，曰：因相。又如銀行有蓄銀之功能，曰：自相。儲銀其中，隨時可以支取，曰：果相。蓄銀而不失，曰：因相。或謂持種不失，安知非即意識之功能？曰：意識有時而斷，而種子仍不放失，故知必非意識。例如常人中夜深睡、病者受藥悶絕，其時意識已不現行，苟種子為意識所持，則種子必將散失。然清醒復蘇，仍能憶記前事歷歷不爽，以是證知意識之外，猶有雖當悶絕而仍特種不斷之功能，此即阿賴耶識。蓋此識固無始時來，一類相續，常無間斷，性堅持種令不失也。或謂一切種子善不善殊，染不染分，薰蕷不同器，光闇不並容，如何八識並持而無礙？答：此識唯是無覆無記性故。覆謂染法，此識非染，故名無覆。記謂善惡，此非善惡，故名無記。惟然故七識熏種善不善殊，此識皆能受熏，法爾種子，染不染違，此識俱作所依。而當種子一為八持，即變無記，為識相分，非善非惡。然當種子發而為現善惡染污，各從其類，隨其因力三性決定(**攝論卷二：「如眾纈具纈所纈衣，當擷之時，雖復未有異雜非一品類可得，入染器後，爾時衣上便有異雜非一品類染色校絡文像顯現。阿賴耶識亦復如是，異雜能熏之所熏習，於熏習時雖復未有異雜可得，果生染器現前已後，便有異雜無量品類諸法顯現。」**)

謹按：唯識宗立義最精之處在第八識，有此而萬法唯識義立，有此而流轉還滅理成。然八段十義，述說固屬非易，而尤難在於建立。大論八證(**顯揚對法同**)，唯識論五教十理，證斯識有，理趣誠屬無邊，第當日立言多對小宗，今茲敵異，語非極成。上來僅談持種，聊以粗淺免爭而

已。夫種既有持一類相續命根，雖斷種仍不失牝牡構精，賴耶依託(**大論第一:「爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血，二滴和合住母胎中，合為一段，猶如熟乳凝結之時，當於此處一切種子異熟所攝執受所依阿賴耶識和合依託」**)眾緣具足，種又現行，染污善惡隨其因力，各從其類，毫末不爽。由是證知，三途六道，生死流轉(**此為總報**)，貧富貴賤，聰鈍修短(**此為別報**)，悉由自業招感，非關他人家庭社會，但作增上生果親因無非自種。此則業報輪迴之至理。以種性不滅為根據，毫無神祕之可言，絕非迷信之所行也。或謂世每有積善而得殃，兇邪而致慶，業報之說未可徵信。不知此皆現業未熟，而前報已應，行善得殃，運鍾在昔，今之積德，利在方將。兇邪獲慶，酬於往善，今之肆惡，衰在未來。經云：要知前世因，今生受者是，要知來世果，今生作者是，此理平凡了無足怪。眾生畏果，菩薩畏因，凡諸異生，一味此言。

已建立種子義，賴耶持種義，此阿賴耶識因緣力故，所持色種，內變根身，外變器界，即以自所變為自所緣(**親相分**)，見分仗之而托起，餘識等種本皆為此識相分，惟遇眾緣現行時。其習氣及現所熏種，雖仍為相分，而恆相續(**喻如暴流風等，擊起諸波浪，而流不斷**)。而已現行之識，則不復為彼所緣，眼等六識，反以八識相分(**此相分限於根身及器界**)為疏所緣緣，其自種仗之而變現相、見(**疏所緣緣五識定有，六識有無不定，七識則惟緣八識見分**)前說見人聞雷，此人雷之本質塵，即本識色種變現之相分，而為眼耳等識之疏所所緣。如是六識親所緣者，惟是自識所變相分，所托本質雖在六識之外，非六識所能親取，然為八識相分，仍在識內，非屬識外。見、影、質三，皆由識變，故名一切唯識。

謹按：西洋哲學每分二部分，一者人生，二者宇宙。諸家雖有言人生觀與宇宙觀關係之密(**如海前丁謂人生觀與宇宙觀之不能分,與人之不能離世界同** History of Modern Philosophy Vol. I P.78) 然從未有合此二而為一者。惟我內法，祇有人生問題，無有宇宙問題。蓋有情各有八識，各一宇宙，宇宙所有惟是識變，宇宙分內事惟是識分內事，宇宙即人生，一而非二也。西洋古天文學(**多祿某為正宗**)以宇宙為有限，人民局處其中，心境至狹。自哥白尼創日中說，卜魯諾繼之而主世界無限，近代之新宇宙觀，於此植其基，精神較前稍開放矣。然返視我宗宇宙即人生者，其心量之寬廣，又何如耶？近人論印度哲學，竊西洋哲學之科判分述本體論世間論，於世間論又分論宇宙、人生，妄矣。

問：根身器界皆八識變，有情何以不知？有情又何以變此？又既由識變，何以紫金山必在南京？而泰山則在山東？阿爾卑斯山必在歐陸？而陸機山則在美洲？推而至於地球距日球九千三百萬哩，而土星則距八億六千六百萬哩(**天文家所已發現及未發見之星球，當知悉係入識所變，而為八識相分非餘**)

答：唯識家言，根身器界皆八識變，以根身器界悉唯是種，有能無質，而此能又攝持於賴耶為根據，欲問其是否識變，即問其是否有能無質，而此能又攝藏賴耶，而可決，而此則上已建立矣。至謂為其所變而不可知，則因此識見分極微細故，外器世間極廣大故，難可了知。然在大地以上菩薩，轉識成智，即能親證，特異生無此經驗，僅可以比量言耳。若問有情何以變此，則一言有情即含變此之前提，更無何以可言。蓋種子變現為緣生法，眾緣備具，法斯生起。若問何以無別，何以譬如四緣足而眼識現，惟其如是所以如是法爾道理，不可致詰，至於山河處所，其理亦然。譬今含識唇在鼻下，眼據鼻上，若問眼何以不在鼻下，唇何以不在鼻上，此非理問，更不可答。然縱吾人今日之面皆眼在鼻下，唇在鼻上，仍可反唇相詰。凡此皆法爾如是，不宜再興問難。

謹按：法爾如是，即莊生：「惡乎然，然乎然。惡乎不然，不然乎不然」之說，昔人鮮明其義，太炎先生齊物論釋始詳此意，都分三層：一，謂說其義界，言捨本字，更不能解本字。二，謂責其因緣，言本無真因可得。三，謂尋其實質，言本無實質可求。先生好言唯識，如別錄卷三莂漢微言及本論，凡有涉及真如阿賴耶及種子者，無一非外道思想，其餘名相亦多有誤，獨此一段頗見卓識。近人粗習西洋科學，以求「為什麼」為口頭禪，實則西洋古代之科學，誠趨重於解釋 Explanation，至近世則已由解釋而趨重敘述 Description， 不重在推求，何以如此，而貴在能敘述，其如此如此矣。世界神教之第一謬誤，即在推求宇宙人生之因而不得，遂別執一上帝以為諸法之生因，而在佛教則唯言緣生，絕無此種思想。佛教與其他宗教根本不同者在是，真妄之判亦在是。不佞於〈中國人之佛教耶教觀〉中，二教優劣章，所當詳論者也。

問：種所變者，有能無質，色聲香味亦無繁多分別（**據雜集論述記卷四唯識家所承認，本質五塵及前五識所變相，實有之差別(指各別有種言)。色有青、黃、赤、白等四，聲有可意、不可意、俱相違、因不受大種之少分及因受大種因、俱大種等六，香有好、惡、平等、變異等四，味有苦、酢、甘、辛、鹹、淡等六，觸有堅、濕、**

煖、動等四。前四與今科學家異者，尚有待實驗以定從違。）以何因緣，現今有情五識緣時皆信有質？且色聲等復有多種差別？如色則有長、短、方、圓、粗、細、高、下、若正、不正、光、影、明、闇、雲、煙、塵、霧、迥色、表色、空一顯色等，聲則有世所共成、成所引、徧計所執、聖言所攝、非聖言所攝，及可意、不可意、俱相違等，香則有俱生、和合等，味則有可意、不可意、俱相違、和合、變異等，觸則有滑、澀、輕、重、輭、緩、急、冷、饑、渴、飽、力、劣、悶、癢、粘、病、老、死、疲、息、勇等？

答：內識所變，本屬虛妄，色聲香味亦無是等分別，而今含識偏覺是實，偏有分別，皆由無始以來數習諸見，隨所習見，隨所遇緣，隨自種子成熟差別，變似種種法相而生，此中理趣頗難言宣，故諸經論鮮有詳說。姑就所見粗淺開示，例如名句書契，凡今學人皆目為實有，詮表著書立言可遺之遠方，傳之來者，而人之讀其書者，亦似含有種種義蘊。然今細加審思，所謂名句文身(名當英文之 Word（譯云字），句當英文之 Sentence（譯云句），文當英文 Nalphabet(譯云字母)，凡有二名以上，連在一處則曰名身，句身、文身類此可知)純依語聲分位差別而假建立，初非實有。例如英音「掰奧特」(God 譯云上帝）但言掰或奧或特，皆未有所目，說為文分位。若三連合，則能詮上帝，說為名分位。然未有句位，更加「伊是霍來各斯脫」(is holyghost 譯云是聖鬼)名曰上帝即聖鬼，說為句位。如是名句與文，離聲皆無別體。又此名句並文所成，文又攬於眾分為體（如霍來之霍，有黑奧二分，來有兒哀二分等）文一一分，名剎那成，必前念滅，後念方生，生有滅無，其理決定，無之與有必不能合，故前後剎那無和合義，又前後二時，有亦不合，以時分異故，猶如去來。若是合義既無，何有文分？尚無文分，文體豈成文體？既無名句，焉有無文名句。合義不成，故知文名與句皆非詮表，不過聲種依大種而現行耳。然今世間知英文者，聞說「掰奧特伊是霍來各斯脫」，即生一種意象，謂有眾文和合為名。復謂眾名和合為句，謂此名句能有所詮，如是能詮、所詮皆屬有情自識所變，而非聲能之所本有。

又此聲能待緣生起，剎那生滅，而諸有情鮮有了知，且謂實具能詮所詮，又如他身大造和合，亦非實有。所謂髮、毛、爪、齒、皮、肉、筋、骨、髓、腦、垢色皆歸於地，唾、涕、膿、血、津、液、涎、沫、痰、淚、精、氣、大小便利皆歸於水，暖氣歸火，動轉歸風，四大各離妄身無有。而此大造剎那生滅，前亦極成。然今凡有見者，托質變相，

莫不名之曰人，鮮有了知實是幻化。且謂本質實有非妄，從而判分種種美惡。

山河大地，日月星辰，靡不皆然。問：其何以如此？常人則曰直前取境本爾如是，學者則曰教育之效，經驗之用。(**或名之曰種族之經驗 Racial experience 意謂此種經驗，積人積世，而遺傳至今者也。**)唯識家則名之曰自種熏習，蓋必先有如是之種種功能差別(即種子)，始能變現如是之種種狀態(**如必先有理董英文之種子，一聞「掰奧特伊是霍來各斯脫」，方能托質變相而了解。必先有辨別美惡之種子，始能見若人美，若人否。**)而此功能差別，他人相望，但能開導引發作增上緣，子不能受之父，師不能傳之弟，現行熏習各待自種展轉推求，溯諸無始。由是可知八識變現之器界根身色聲香味，剎那生滅，有能無質。色亦無有長等之分，聲亦無有可意與否之別，香亦無有和合等之異，味亦無有俱生等之判，觸亦無有滑澀等之不同。顧今有情，五識緣時，莫不變現如是種種差別，將能作所作，信為實有。當知悉由無始以來自種熏習，變似如此種種法相，譬彼患目病者，見空中花，而空中實本無花；戴藍鏡者，見皆藍色，而本質實皆無藍。華嚴經云：「心如工畫師，畫種種五陰。一切世間中，無法而不造。」誠者不易之論也。

問：阿賴耶識，有情各一，應所變相多而非一，何以識所托變皆同本質？又此六識，有情各異，何以所變見相又多同似？如上名句文身大地星辰，本質祇一，有情托變見聞多同；推之舌之於味則有同嗜，鼻之於嗅則有同好，身之於觸則有同感

答：八識變相，有四句別，一者共中共，謂此趣有情(**即人類**)共業招，共種生，共變共用，故器世間似祇有一。二者共中不共，謂如有主田宅，他雖共變，不得共用。三者不共中不共，謂如淨色五根，惟自識變，他不得變。四者不共中共，謂如他身，自他各變。然器世間雖共中共，而甲之山河星辰，仍非乙之山河星辰，共在一處，各自唯識，各不相礙，譬如多燈共在一室，和雜似一，光各自遍，各自繫屬，不相障礙。(**問：多燈在一室，云何知非一燈明？答：燈多影亦多，故知眾燈明。問：眾燈明一室，云何知光各遍室？答：燈滅光仍遍，故知眾燈各遍室。又問：變身(不共中共)不變根(不共中不共)何由而知者？答：識生必托根，甲不托乙根，故知此根乙變非甲變，下界生上地，餘骸猶相續，故知此身餘變，非己變，具如述記中詳敘。**)故謂識所托變，同一本質，理須善會。

至謂六識所變，有情皆同，則篇首已辨其非。且如「掰奧特伊是霍

來各斯脫」一語，彼耶教牧師聞之，必謂「各斯脫」為靈而非鬼；在吾佛弟子聞之，則「各斯脫」與魔鬼曾未有異。彼西人聆之則一聞而知其能詮所詮，初習英文者聆之則先聯想中文上帝是聖鬼，始明其意；不知英文者聆之又絲毫不知所云。是則問此一語，彼彼有情或了或否，即同能了，其了各別，故知其所了者，非即此語，惟其自識種子之所變現。維摩詰云：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，意亦猶是。

又如山河星辰，似眾生皆同見矣，然多愁者見之，則觸目是愁，增其憂思。樂天者見之，則充滿生意，欣賞無窮。樵夫野老見之，則木石水草，明星歷歷而已。墨客騷人見之，則召我煙景，假我文章，無在而不感發其詩思矣。宗教家見之，頓覺上帝創作力之偉大，油然動其遐想。科學家見之，則處處發見其研究之資料，進而推求其因果。唯識家見之，又覺其剎那生滅，有能無質，而皆吾心之所現矣。同此科學家也，化學家見之，以為不過幾種元素之構合。地質學家見之，則知某時代之遺跡，今尚有可考見。生物學者見之，則知某動物屬某類，某植物屬何科。天文學家見之，又知某星之面積有幾何，距離吾人有多遠矣。山河大地雖在一處，而無量有情之所見，仍各各由自識變現，各識生時，各相隨生，各識滅時，各相隨滅。是故無量有情，即有無量宇宙。彼不能越出彼之宇宙，而攬入此之宇宙。此亦不能越出此之宇宙，而攙雜彼之宇宙。

云何有情所見皆同耶？然見人聞雷，有情皆曰見人聞雷者，抑又何耶？曰：有情所變，雖絕對不能相同，而彼此之間每多相似。故甲見為人，乙丙亦見為人。甲聞為雷，乙丙亦聞為雷。推而至於易牙之味，天下率以為美；師曠之音，天下率以為和；子都之貌，天下率以為姣。蓋視聽嗅嘗，既悉為有情自熏習種變現，而同為人類互相增上，其業種亦有多分相同之處。其變現也，遂亦相似相類。正猶同居一校，受同等之教育者，所熏習之種子多相似，好尚見解因亦相類。（**美國社會學者吉亭斯 Giddinga 名之曰相似心 likemindedness，其研究此者，則為社會心理學**），其有一二與眾特異者，則或為上智或為下愚（**其研究此者，則為個人心理學**），必其種子不類於眾者矣。

問：器世間內，悉由八識變現，云何現見有草木等種種生長，工業等種種製造，此之本質，究為識變，抑非識變？如為識變，則現見識不能造作；如非識變，唯識何成？

答：唯識之旨如上屢明，此之二類當以士用解釋。士用者何謂？諸

作者假諸作具所辦事業。如彼草木，其種子有吸引養料之功能，是為作者；所吸養料，如雨露日光是為作具；其長成之草木，則作者假諸作具所辦之作業也。此種士用曰：法士用。草木有然，餘穀麥等外種(**外種為識所變之造色，非是種子，以其有生果之功能，與種子似也，假立種名，恐有濫種之弊也，名曰外種**)，及所有動植礦物之自然變遷，亦皆屬之。又如工業製造品，其所製造之工師是為作者，所用之器具及材料是為作具，其製成之品物則作者假諸作具所辦之事業也。此種士用曰：人士用。一切含識製作之物皆屬之，此人法士用，以作業為果，作者作具為緣，眾緣合時即能生果。果從緣生，復能為緣而生餘法，餘法從緣生後，又能為緣生彼餘法。從緣生時，緣為彼因，彼為緣果。果復為緣，生餘法時，餘法為果，彼復為因。其成其毀，其毀其成，生滅變化，光怪陸離，遂以造成今日複雜之世界。實則溯厥原始，其人法士用之作者作具，不出心心所色法，而此三法皆由識變。六識緣時，又皆變現自識相分。如是人法士用皆由識變而不離識，仍屬唯識。

謹按：西洋之一切工藝製造，屬諸應用科學者，皆可以士用概之。前言科學上之原則公例，全屬不相應行法，與佛法之精神相反，然此理論之科學 theoretical science，實為應用科學 applied science 之母，則是等應用科學，佛家亦悉將菲薄之乎？曰：是不然。佛法非特不菲薄應用料學，即理論科學，亦未嘗菲薄之也。修菩薩者，有聞所成地，大論第十三云：「云何聞所成地？謂若略說，於五明處，名句文身，無量差別，覺慧為先，聽聞領受，讀誦憶念。又於依止名身句身文身義中，無倒解了，如是各為聞所成地。何等名為五明處？謂內明處、醫方明處、因明處、聲明處、工業明處」。此之五明，不僅攝理論及應用科學之全部，即科學以外之學術，亦皆攝盡(**此就所攝之範圍，言其內容，則可以時增加**)。而凡菩薩者，皆須聽聞領受、讀誦、憶念者也，故曰菩薩於何求？當於五明求。西洋科學不問其為理論或應用，凡可以正德、利用、厚生，與夫可以饒益有情者，佛家悉宜全部領受之，以為利樂有情之資，而絲毫不見其衝突。原佛家之正鵠，固在出世間，然其出世間也，貴在不壞世間法而成其出世間。佛家之志趣，固非不厭世，然其所謂厭世者，乃厭此有漏，而絕非厭此無漏。彼見無量眾生之墮入器世間也，乃欲濟度以出三界之外，曰：所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅槃，而滅度之。然當有一眾生未得度時，則雖在器世間中，其所以利樂此眾生者，固無所不用其極。

曰：然則前謂西洋精神與佛家適相反者何耶？曰：相反之言，蓋就執與不執言耳。佛家信一切法皆為緣生，而此緣生之法自性本空，故一方面雖承認眾緣生法，一方面又不執緣生法為實有。科學上之原理原則，佛家之不相應行法也，然佛家雖立此不相應行法，又謂此法為色心之分位，體非實有，彼科學家之與佛法異者，不在其立原理原則，而在其執此原理原則為實有。以西人自希臘迄今，猶執此而不破也，故曰：其精神與佛法適相反。以彼雖執，而我用之者，可視為如幻而不執也，故曰：全部領受而不見其衝突，執為外道執，破為佛。內法、外道之分，非有其他之判也，執與不執而已矣。即如本文所談之唯識宗，大乘佛法最殊勝之教理也，然其功用，亦唯在遣執。其言識也，亦唯曰如幻。若執唯識真實有者，即屬法執（**以是之故，佛法與西洋唯心論者絕對不同**），即為外道，即與佛家相反。嗚呼！是尚何論乎不相應行法耶？

由上所，證知一切有為皆由識變，待緣生起，都無自性，譬彼空華、水月、陽燄、鏡像、光影、谷響，非有似有，雖有而幻。無明眾生，無始以來，熏習力故，不能如實了知，諸有為法，眾緣所引，自心心所，虛妄變現，將能作所執實外境，此則吾人今日所處之世界，與夢中所經，毫未有異。

謹按：夢中與覺時(**今日世界**) 異者，祇有三境之分別(**見前**)外，此就徧計所執言，實無有異。提出任何詰難，皆可不費力而答覆。此猶就吾內法言耳，若在彼西洋哲學家，則并獨影境與性境亦不能分辨，蓋彼於他心尚未能決定也。羅素於其哲學中之科學方法，謂若有人以此世為幻象與夢無殊，余則絲毫不能置辨。杜里舒來寧時曾以此詢之，答：謂彼實無辭可對，無已則有一焉，即今日之夢與前日之夢不相連續，而吾人之世界，則覺來固仍繼續耳。按杜氏此說，與不答等，蓋彼以數夢為單位，不知就一夢言，其間所經固亦有連續，與吾人一生所經無殊也。讀者請思，尚有其他不同否？

或謂，若覺時，色皆如夢境，不離識者，如從夢覺知彼唯心，何故覺時於自色境不知唯識？答：如夢未覺，不能自知，要至覺時，方能追覺。覺時，境色應知亦爾，未真覺位不能自知，至真覺時亦能追覺。然諸異生未得真覺，長夜漫漫，恆處夢中，由斯未了色境唯識，貪迷於境，起我法執。由我法執，二障具生，我執為根，生諸煩惱，法執為本，所知障生。由煩惱障，障大涅槃，流轉生死。由所如障，障大菩提，不悟

大覺。哀哉眾生沒三有海，受諸劇苦，解脫無因（**此意詳《中國人之佛教耶教觀》第三章**）如來慈悲方便，為說諸法唯識，令自觀心，捨離外境，捨外境已，妄識亦遣。

謹按：唯識之教，旨在遣執。諸執盡除，悟入圓成實性，識亦隨遣。大論七十四云：「問：若觀行者，如實悟入徧計所執自性時，當言隨入何等自性？答：圓成實自性。問：若觀行者，隨入圓成實自性時，當言遣除何等自性？答：依他起自性。」攝論亦言：「於繩起蛇覺，見繩了義，無證見彼分時，知如蛇智亂。」然所調遣除依他起之識者，指不執此依他起之識而言，非是滅除此依他起之識。含識種子各有二類：一者有漏，二者無漏；有漏為闇，無漏則為明；有漏為邪，無漏則為正；有漏為染，無漏則為淨。明闇不同時，邪正不互容，染淨不並峙，當淨分依他(**即無漏種之現行，即正智**)**起時，即染分依他**(**即有漏種之現行，即無明等**)斷時。染分依他既斷，更無有執淨分依他者。以執淨分依他為有者，惟屬染分依他，而此染分依他今已斷故，爾時轉識成智，除正智更無別體。而此正智能實證一切依他起法自性本空，更不起執，是曰：遣除依他，亦即悟入圓成實性（**亦曰：正智緣如**）。蓋圓成實性即正智自身剎那生滅自性本空之理，而所謂正智緣如者，亦即自悟其自性本空，恰如其量而不起執而已。諸有不知此義者，或謂別有正智所緣真如，遂同外道之自性神我。或謂悟入圓成，依他可斷，遂同斷滅外道。毫釐之差，其謬寧止千里哉！

妄識遣故，登無上覺，親證涅槃(**即真如**)，譬彼由夢而覺，如實了知萬法依他緣生，剎那生滅，體無常住，自性都空，恰如其量，更不起執。如契經言：

未達境唯心，起二種分別；達境唯心已，分別亦不生。

知諸法唯心，便捨外塵相；由此息分別，悟平等真空。

至修此唯識觀者，以有漏引發無漏，須有大乘二種種姓，經三無量數劫，於五位或十二住(**除種姓住**)，漸次悟入，瑜伽唯識，言之並詳，智背自續，茲更不贅。