

佛海樞要(八)

相宗系列 ⑤

八識規矩頌義貫
六離合釋法式義貫

唐三藏法師玄奘造頌
沙門釋成觀撰註



附一：佛教心理學與弗洛
依德心理學之比較

附二：唯識學在世界學術
上的輝煌成就

台灣·大毘盧寺
美國·遍照寺

敬印

目次

「相宗系列」總序——何謂唯識學？	總序	1
一、相宗的根本經典與傳承	總序	1
二、「相宗系列」撰註緣起	總序	8
三、何謂唯識學？	總序	11
(一)、從「唯識」二字看	總序	15
(二)、從五位百法看	總序	16
1. 從「有為法」及「無為法」看	總序	16
2. 從心法、心所有法、色法、及心不相應行法來看	總序	17
3. 從心所有法看	總序	18
① 從徧行心所看	總序	18

② 從別境心所看	總序 18
③ 從善心所、煩惱心所、及隨煩惱心所看	總序 18
④ 從色法及心不相應行法看	總序 20
⑤ 從無為法看	總序 20

八識規矩頌義貫 目次

「八識規矩頌義貫」引言（修習唯識學的研讀次第）	引言 1
-------------------------	------

八識規矩頌（原文）	原文 1
-----------	------

八識規矩頌義貫	1
---------	---

第一章 釋頌題	1
---------	---

第二章 釋頌文	5
---------	---

第一節 前五識頌	5
----------	---

1. 頌凡情（共八句）	5
-------------	---

2. 頌聖果（共四句）	19
-------------	----

第二節 第六識頌	23
----------	----

1. 頌凡情（共八句）	23
-------------	----

2. 頌無漏（共四句）	34
-------------	----

第三節 第七識頌	37
----------	----

1. 頌凡情（共八句）	37
-------------	----

2. 頌聖果（共四句）	47
-------------	----

第四節 第八識頌	52
----------	----

1. 頌凡情（共八句）	52
-------------	----

2. 頌聖果 (共四句) 60

六離合釋法式義貫 目次

六離合釋法式 (原文) 原文一

六離合釋法式義貫 1

甲·釋論題 1

乙·釋論文 4

一·總論 4

二·別論 7

1. 依主釋 7

2. 持業釋 11

3. 有財釋 14

4. 相違釋 19

5. 帶數釋 22

6. 鄰近釋 24

三·結論 28

【附一】佛教心理學與弗洛伊德心理學之比較 30

甲·弗洛伊德心理學概說 30

一、「意識」與「潛意識」 30

二、夢的解析 33

三、「意識流」與「自由聯想」..... 35

四、弗洛伊德心理學的歷史背景..... 38

乙·佛教心理學概說..... 41

一、「心」與「識」..... 41

二、八識與根、塵..... 43

 A·前五識..... 44

 B·第六識..... 45

 C·阿賴耶識(第八識)..... 46

 D·末那識..... 47

三、如來藏與八識之生起..... 50

丙·唯識學與弗洛伊德心理學之比較..... 53

一、七識..... 53

二、「睡眠」與「夢」..... 57

 A·睡眠..... 57

 B·夢..... 61

三、結論..... 64

丁·隨機對話錄..... 66

1. 真如本性..... 66

2. 唯識學之應用..... 68

3. 性善、性惡、致良知、與末那識..... 69

4. 「良知」與「如來藏」..... 72

5. 「遺傳」與「業力」..... 76

6. 「理論」與「實際」..... 83

7. 「名利」與「進步」	85
8. 業力與殺生	91
9. 禪與禪的受用	92
【附二】唯識學在世界學術上的輝煌成就	96
註者簡介	121

「相宗系列」總序——何謂唯識學

一、相宗的根本經典與傳承

要瞭解相宗（即法相宗、又稱瑜伽宗，或唯識宗），也必須稍微瞭解一下中觀學派；因為正如唐代義淨三藏在其所著南海寄歸內法傳中所言：「所云大乘，無過二種，一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識。」由是可知，大乘佛法有二大法脈或學派，一是中觀學派，二是瑜伽學派。中觀學派是尊龍樹菩薩為始祖，以其中觀論及十二門論為根本論典，其後傳至提婆菩薩，著有百論，即與龍樹之二論合稱「三論」；其傳承者為羅睺羅跋多羅、青目、婆藪、佛護、青辨等。在中國之弘傳者則為鳩摩羅什，至唐·吉藏大師而集其大成，因而開創「三論宗」。此處所說的中觀學派是狹義的中觀派；此派雖名「中觀」，實是以空觀（第一義空、一切法

空)而涵攝空、假、中三觀，故名「中觀」，又稱「空宗」。其根本經典爲般若諸經與三論。

廣義的中觀學或空宗，則包括天台宗、華嚴宗、禪宗等，因爲這些宗派都以中觀學派的創始者及其經典爲立宗之主要根據，故在大乘八大宗中，除法相宗與律宗外，其餘諸宗基本上都屬性宗(空宗)所攝(以其相對於「相宗」，且研習法之本性，故又稱爲「性宗」)。

至於法相宗(或瑜伽宗)最主要的經典則爲「一經一論」：解深密經與瑜伽師地論。其根本經典，根據成唯識論述記，則爲六經十一論：

- A、六經——
1. 解深密經
 2. 華嚴經
 3. 密嚴經 (又名厚嚴經)
 4. 楞伽經
 5. 如來出現功德經

6. 大乘阿毘達磨經

(最後二經未譯成漢文)。

B、十一論——

1. 瑜伽師地論 (彌勒菩薩說)

2. 顯揚聖教論
3. 大乘莊嚴經論
4. 大乘阿毘達磨集論
5. 攝大乘論 (以上無著菩薩造)
6. 辨中邊論 (本頌彌勒菩薩說，世親菩薩造釋論)
7. 分別瑜伽論 (本頌亦彌勒菩薩說，世親菩薩造釋論、此論未傳譯)
8. 唯識二十論 (世親菩薩造)

9. 十地經論 (世親菩薩造，係解釋華嚴經「十地品」者)

10. 集量論 (陳那菩薩造、義淨譯、已亡佚，係因明學之論)

典、發揮現比二量、及識之三分說)

11. 觀所緣緣論 (陳那菩薩造)。

由此可知，瑜伽宗的根本經典，其中之六經皆是佛說；其十一論，則為菩薩說或造，包括彌勒、無著、世親、陳那等。

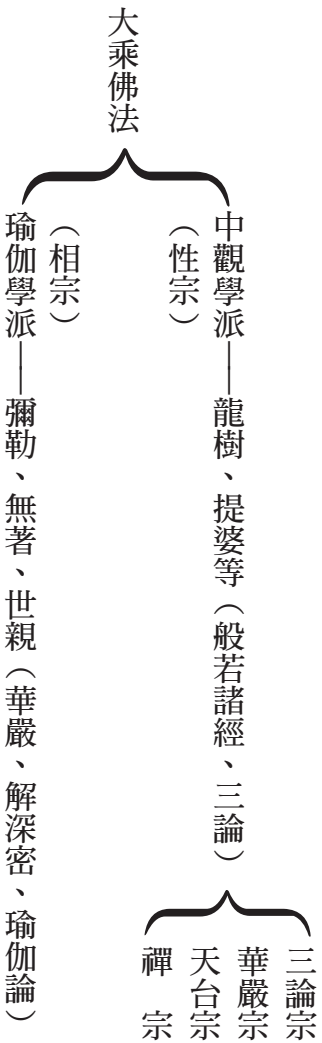
至於瑜伽宗的傳承，除了釋尊與彌勒菩薩外，主要是無著與世親二菩薩等。無著菩薩係在佛滅後九百年頃，誕生於北印度。犍陀羅國，出家後證入初地，憑神通力上昇兜率陀天，親聆彌勒菩薩說法，悟得緣生無性的大乘空義，爰請彌勒菩薩於中夜降神於其中印度。阿踰陀國之禪堂，為說五論（即瑜伽師地論、分別瑜伽論頌、大乘莊嚴經論頌、辨中邊論頌、王法正理論）。無著菩薩又秉承彌勒菩薩所說之旨，造顯揚聖教論、大乘莊嚴經論、大乘阿毘達磨集論、攝大乘論等。世親係無著之弟，起初修學小乘，後受無著所化，歸依大乘，並承無著之教，大弘大乘教法，名為百論之主，著有：攝大乘論釋、十地經論、辨中邊論、唯識二十論、唯識三十頌等。尤其是唯識三十頌，對中土

更有莫大影響，因為世親造頌後，有十大論師（護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、最勝子、智月）先後造釋論以解釋頌文，於是瑜伽宗風遂披靡全印。唐代玄奘法師入印求法，即師事護法之門人戒賢，具得其師承。返唐之後，翻傳本宗經論，弘宣法相唯識之旨。並雜揉十大論師解釋唯識三十頌之論文，而成「成唯識論」，因而成立法相宗。因此中土的法相宗，簡言之，即是依五位百法，判別有為、無為之諸法，而修證一切唯識之旨的教法。

繼承玄奘大師唯識之教者頗眾，其著名者為：窺基、神昉、嘉尚、普光、神泰、法寶、玄應、玄範、辨機、彥棕、圓測等。窺基為紹承玄奘之嫡統，住長安大慈恩寺，世稱慈恩大師，故法相宗亦時稱慈恩宗。新羅（古韓國名）僧太賢從圓測之弟子道證學法，著有唯識論古跡，世稱為「海東瑜伽之祖」。

以上為狹義的法相宗之根本經典與傳承。至於廣義的「法相」，則泛指大乘唯識宗、小乘俱舍宗、及六足論、發智論、大毘婆娑論等。

茲將以上所說，簡單表解如下：



瑜伽學派之傳承：



最後，從瑜伽宗的根本經典之六經來看，除了最後二經中土未譯外，其餘四經（解深密經、華嚴經、密嚴經、楞伽經），皆是所謂「性相圓融」，亦即，有性有相，並非純是法相之學。更有進者，這四部經同時也是性宗的根本經典；尤其是楞伽經，更是禪宗達摩祖師傳以印心的（直到六祖改成金剛經）。可見，即使在禪宗的正法眼藏用以印心的，在六祖以前，本是性相圓融、性相不分的。不但性相不分，而且也是顯密不分的：因為華嚴、密嚴、解深密，乃至楞伽也是顯密二教所共尊的。然而其後，以眾生根器轉鈍，不堪受持全體大法，因此分門修學，各擅其長。然而依法之本源與發展來看，此係不得已之事，並非法本有分派，而實係人根轉淺所致；並非法有二種、三種或多種；種種法教實係如來法身之一體；眾生不堪全體大法，故別受其部分之法。然其要者，若欲求無上菩提，切莫以自所修學之一部分法，或性或相、或顯或密，執摸象之解而言：「這就是如來法的全部！」因而得少為足，甚或是自非他、種種妄想分別，乃至互相攻訐、諍鬥，如是即是迷人，枉受辛勤，不入正

理。

一一、「相宗系列」撰註緣起

佛法之修行之四大門即：信、解、行、證。故若信而不解、解而不行，即無由斷證。更何況不信、不解、不行，甚或雖飽覽佛經，卻於如來正法，不能起正信、正解，乃至種種曲解、邪解、謬解；如是不但自不能起正修行，更會誤導他人。

佛法之顯教大致分爲性宗與相宗二大部，而相宗即是唯識學、或法相學，或二者合稱爲「法相唯識」。然而「法相」與「唯識」是不一樣的；如前所說，所有的瑜伽部，乃至小乘的大毗婆娑論、六足論，及介於大小乘之間的俱舍論，都可以說是屬於廣義的「法相」之學，故法相學含義較廣，它可以包括一切大小乘的法相之學。至於「唯識」，則是大乘的不共法，小乘法沒有。因爲唯識學所研析的眾多「名相」，也是屬於法相所攝，故亦通稱大乘唯識學。

爲「法相宗」，而「法相宗」一詞便儼然成爲唯識宗的代名詞。實則，據理而言，「唯識」得成一宗之名，因爲「唯識」一詞之中，即有自宗的主張。但「法相」一詞，則毫無特色、主張，且爲多宗所共用，故實不適合成爲一宗之名。然以歷代以來皆如是相傳，故亦姑且隨順「傳統」，亦時隨而稱之爲「法相宗」或「相宗」；但讀者諸君須知「法相」與「唯識」之別。

顯教中的性宗，則是大略概括了一切顯教中涉及「法性」，或以參研「法性」或「本性」爲主之宗派，舉凡禪宗、中觀、三論、般若、乃至華嚴、天台等學，都可以說是研修「性宗」之學。在中國歷代，性宗之學可以說是「獨占」了整個「佛教市場」；至於「相宗」，則只有在唐初，於玄奘大師及其弟子窺基法師、普光（大乘光）法師等之弘傳，昌盛一時，唐後即趨式微，乏人問津；及至明末，方有藕益大師、憨山大師、明昱法師等之研求提倡，才稍稍振興；其後卻又告式微。至於民初，又有一些佛學家，主要以白衣爲首，大力倡導法相唯識學，於是唯識學又再度引起大家研究的興趣。然這些唯識學者，

他們研究唯識學的最初發心，是有鑑於禪宗在中國高度發展，而禪宗之末流，則流於空疏、不精確、不切確、乃至不切實際之口頭禪，因此欲提倡法相精確之唯識學，以糾正禪宗末流之弊。這等發心原無可厚非，然而卻矯枉過正，只看到禪宗末流之弊，而不見禪宗正法之善；於是由本為救禪流之失，轉而一心、全力地抨擊所有禪宗，乃至廣義的性宗，亦加以譏毀。這些學者的一些出家弟子或再傳弟子，繼承其志，發揚光大其說，大事「以相破性」，這實在是對唯識學之義，多有誤解及曲解所致。其實，諸有智者皆所共知，如來大法猶如「如來之一體」，而性相二宗，即猶如「如來之左右手」；奈何眾生不解斯義，卻拿著如來的「左手打右手、右手打左手」，再「以雙手打頭」；這豈是如來說法之意？如來說種種法，豈是要使眾生執其所說之一部分法，而互相鬥爭，互相是非？此實大悖如來說法之旨。蓋如來所宣說無量妙法，皆是以大悲、大智，依眾生根機，方便引攝，皆令入無上菩提之行，即所謂：「一切法皆為一佛乘故」；可憐眾生愚昧，聞說妙法，不自修行，乃依我執我見，大起

諍鬥，因而謗法、破法、譏毀正法者，所在多有。

由於唯識學歷代研究者少，可供參考的註解實在不多，且又多是文言文，再加上經典的本文及註解之文，皆多深奧難解，因此現代人即使發心要學唯識，也困難重重。筆者有鑑於此，一來欲令佛弟子凡發心欲學唯識者，皆有門可入，至少於經論之文皆能解得，且於其旨得正信通達；二來，眾生若普遍能閱佛典、於其中得正信解，即不虞為惡知識所惑、所欺誑。三來，以此宣揚如來唯識正旨，令法界眾生普遍得正知、正信解；如來所說一切妙法，實不互相違逆、亦不乖隔；以如來之法「前善、中善、後亦善」故；諸佛子於如來聖教，莫自鬥諍、莫起違逆之意，更勿興謗；應順佛教，信解奉行，滅度超越諸障：煩惱障、所知障、報障、惡業障、法障、魔障，直趨無上菩提。

三、何謂唯識學？

「唯識學」之義，一言以蔽之，即是「助道心理學」或「修道心理學」。

茲釋如下。

近代由於科學昌盛，因此大眾都十分崇尚科學。而於佛教中，亦有此風尚。其中有一些唯識學家之見，更爲顯著。他們看到唯識學中諸多法相，及其脈絡分明的關係，覺得唯識學「很科學」，而且唯識學所研究的主题，亦都是「心理學」方面的，所以他們便把唯識學當作「佛教心理學」來研究。其實這是不正確的：

1. 唯識學雖然「很科學」，但它究非科學；因爲佛法雖可以「很科學」，但佛法是超乎科學的。同理，唯識學也非「佛教心理學」，因爲心理學是世學（世間的學問），所談的是「世諦」，而唯識學則是「出世法」，所參究的卻是「出世諦」，出世之正理；故兩者不可混同；更不可因唯識學與心理學在題材上有少許相似之處，就因此令佛教徒覺得自己「身價百倍」，或趕上時髦，這些想法都是錯誤的，因爲若這樣想，即是：「以世法爲貴」，以及「以世法來判別佛法的高下」——也就是這種觀念的錯誤，而令某些佛學家以「科學」

的標準，來重新爲全體佛法作「判教」的工作，從而導人疑、謗種種佛法。

2. 若定要說唯識學是一種「心理學」，則須知它並非「普通心理學」，而是「助道心理學」或「修道心理學」，這是一切學唯識的佛弟子，必須要知道的事。因爲佛及菩薩慈悲開示唯識正理，都是爲了幫助佛弟子修習菩提正道，不爲別的，故是「助道心理學」；又，唯識學所處理的「心理問題」，都是修道者在修行過程中會碰到的種種現象、問題、或困難，以及如何去面對、排除等，因此它是「修道心理學」。故此「助道心理學」，其內容、題材、及目標，大大不同於處理世間凡夫心理的「普通心理學」。因此，「唯識學」可說是一套專爲佛法修行人設計的「修道心理學」，故不能把它當成一門「學術」來「研究」。

那麼「唯識學」的「唯識」二字，究竟是什麼意義？「唯識」之意義爲：一切萬法皆是識的變現，皆是依識的「自證分」（本體）所變現的「見分」及「相分」，此外，並無他物，故說「唯有識」。易而言之，即華嚴經所說的

「三界唯心，萬法唯識」：華嚴經此語的一半，「唯心」的部分，即在「性宗」之聖教中，廣說開闡之；而此語的另一半，「唯識」的部分，則在「相宗」之聖教中，廣說開闡之。故知，「性宗」的「唯心」，與「相宗」的「唯識」，在真實內涵上，實無差別，只是所對的根機不同，所施的方便有別，如是而已；是故當知，性相二宗並非敵對，而是相輔相成，如鳥之雙翼。又，如來說法之常途，常是「性中有相」、或「相中有性」，乃至「顯中有密」，「密中有顯」，「禪中有淨」、「淨中有禪」，只是廣略開合不同，主伴有異。例如若對相宗之機，則廣說相宗之法，而略說性宗，乃至點到為止。反之，若對性宗之機，則於經中廣說性宗之法，略說相宗，乃至點到為止。至於顯密的廣略開合亦如是。如來如是說法之用意為：

1. 令學者廣種善根——以諸菩薩沒有只修學一法便得成佛者，皆是三大阿僧祇劫修無量福德資糧，廣度眾生，然後方得作佛。

2. 令菩薩於法知所會通——諸法之性本通，眾生以自心閉固凝滯，故於法滯

礙不通；以心不通故，法亦不通；若其心通，則法自然通達；如來欲令眾生藉著於法性之會通，而達「心通」之目的，故作是說。

3. 為令諸菩薩速去法執，斷除所知障、法障，故如來說法，「性中有相」，「相中有性」，悉令斷除對法之偏執。再者，有些經典，所對之根機為圓熟之大機，於彼等經中，如來即為之開示性相融合之無上法教，例如解深密經、楞伽經等皆是。

其次，「唯識學」之意義，可再從「唯識」二字，及「五位百法」來研討，便可更為詳細：

(一)、從「唯識」二字看：

一切萬法，唯識無境，以一切外境皆是諸識所變現的「相分」，故諸塵境界、山河大地、有情無情，皆是此識所變現者，並無實體。行者作如是「唯識觀」，了達自心，不迷於境，於是從修斷中，漸次斷除煩惱、所知二障，而

不受境縛，心得解脫，證「唯識實性」（即「圓成實性」），得大菩提。

(二)、從五位百法看：

1. 從「有爲法」及「無爲法」看

唯識百法，大類分析「一切法」爲「有爲法」及「無爲法」，這兩大類法即攝盡世間、出世間一切萬法。世尊開示此法，爲令諸佛子了有爲、證無爲，其宗旨則在出世的無上聖道，亦即是「六無爲法」中的「真如無爲」，此亦即「唯識之勝義性」，也就是圓成實性（見唯識三十論頌及成唯識論）。故知如來一切所說，皆是爲了拔濟一切有情出於有爲生死之苦輪，達於涅槃、菩提（此即所謂「二轉依」）的出世聖道。可歎當今末法，有人講說如來法，卻作顛倒說，令人貪著世間法，於有爲有漏之福，種種營求，卻自詔爲「修行大乘」，或說是「佛法在世間，不離世間覺」。殊不知這是誤解及曲解禪宗六祖

大師之意。六祖是說：「不離世間覺」，並未說「不離世間迷」，此其一；又，「不離世間覺」之義爲：不能離於對世間有情的悲心、菩提心，而能證得大覺；此是正義。因此祖師之意，並非教你繼續貪愛、戀著世間，而能證得大覺。是故莫錯用心。若錯用心，錯解佛經，一切所修，枉費辛勤。故知「正見」之善根在學佛上，極其重要；以正見故，能正思惟，抉擇正法；如是一切所修，功不唐捐。

2. 從心法、心所有法、色法、及心不相應行法來看

這四位之法，總名爲「有爲法」，也就是說，這四位法即該攝一切有爲法盡。如來如是開示，爲令眾生了「心」爲本，其他一切有爲諸法，若色若心等，皆是心體（心王）之作用與變現。如是了已，行者返求自心，不向外馳求，得達其本。

3. 從心所有法看

① 從徧行心所看——

唯識學之義，爲令行者了知心識的作用中，普徧一般的條件，共有五個：作意、觸、受、想、思。

② 從別境心所看——

唯識學之義，爲令行者知修行中諸善法生起之相、狀、及要件，共有五個：欲、勝解、念、定、慧。所以，修行人想要修行善法、或「斷惡修善」，或「滅罪生善」，必須具備這五個條件，才能奏功。

③ 從善心所、煩惱心所、及隨煩惱心所看——

這就顯示了唯識學最根本的目的：在於令人「斷惡修善」。而佛法中所謂「善」，不是世間法中之善、或有漏福報，而是能成就無漏聖道之究竟善法，共有十一個（信、慚、愧、無貪、無瞋、無痴、精進、輕安、不放逸、行捨、不害）。至於大家耳熟能詳的「學佛是爲了斷煩惱」的

「煩惱」，到底是什麼？「煩惱」依唯識百法，則分爲二大類：根本煩惱及隨煩惱。「根本煩惱」又稱大煩惱，簡稱爲煩惱，共有六個根本煩惱：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。「隨煩惱」共有二十個：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、誑、害、憍、無慚、無愧、掉舉、惛沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。讀者大德您若仔細看一下這六大煩惱及二十個隨煩惱的內容，便知爲何唯識學是「修道心理學」之因；因爲這些煩惱及隨煩惱，只有對佛法的修行人（要證菩提的人）來講，才是大病，才是惡，才須斷除；若是世間凡夫人及外道人，並不以此爲當除之病；因此，狹義而言，唯識學上修斷之事，乃至廣義而言，一切佛法上的修斷之事，所欲斷之惡、煩惱、不善法，皆是以此六根本惑及二十隨惑爲代表。是故修學唯識法相，不但不會與他宗抵觸，而只會令所修、所知更爲充實、明晰、精當；易言之，即令行者更加清楚要「修什麼善、斷什麼惡」。故此三位心所有法（善、煩惱、隨煩惱），即指

出了一切唯識學的基本骨幹：修善斷惡。換言之，唯識學的基本目的是什麼？即是教人修善斷惡，以斷惑故，故能證真，通達趣入第六位的「無爲法」。若通達無爲法，即是三乘賢聖。

④ 從色法及心不相應行法看——

唯識之義，爲令行者了知：除心所有法外，尚有與心不相應的行蘊所攝之法，以及內外的十一種色法，以俾於修行時不迷於色、心等內外諸法。

⑤ 從無爲法看——

此爲令知唯識學最終之目的，不在名相言說，而是與一切如來所說法一樣，在於「斷惑證真」，達於無爲之境。此乃唯識宗與一切佛法之共相。而且，由於唯識學是大乘法，故亦與其他大乘法一樣，其最終之修證旨趣悉在於「六無爲法」中的「真如無爲」。此「真如無爲」即是世親菩薩的唯識三十論頌所說的「唯識實性」（唯識三十論頌曰：「此

諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。」），亦稱「圓成實性」。因此唯識瑜伽行者所欲修證者，即是「大乘共法」的「真如無爲」；然此真如法卻是不與其他四乘法共的：不但不與人乘、天乘，乃至不與聲聞、緣覺乘共，更不與外道共。唯有大乘根人，方能正信解、修證、趣入。此亦是一切如來成佛的「密因」（大佛頂首楞嚴經），一切諸佛的「因地法行」、「淨圓覺性」（大方廣圓覺經）。是故當知，釋迦如來及彌勒菩薩（未來佛）於唯識諸經論中所開示之真如及唯識性，實與大乘諸經論中所開示之真如，無二無別，悉是最高、最上之法，以諸如來皆是「乘真如之道而來，故稱如來」，諸正見佛弟子，皆應如是知。

由以上從「唯識」及「五位百法」的分析，則更可了知「唯識學」實際的意義及旨趣，皆是爲了修證無上菩提，亦爲護持如是正義故，普令有情皆各得正信解故，斯有「相宗系列」之撰註，以期一切有情，於如來正法悉得解行相

應，共同護持正法，遠離魔事，疾入無上菩提。是爲序。

釋成觀識于美國密西根州遍照寺

佛曆二五四六年四月初四日

(西元 2002 年 5 月 15 日)

「八識規矩頌義貫」引言（修習唯識學的研讀次第）

八識規矩頌是玄奘大師的作品。大師致力於譯經弘法數十年，其所譯經論之範圍幾無所不包，尤其是翻譯他最專長的法相唯識之學，更是對大乘佛法的一大貢獻。而八識規矩頌則是大師在譯經數十載之後，將其在唯識學上的心得之菁華筆之於書，以為後世習唯識者扼要之開示。

一般學唯識學的人，於初發心時，多半先讀八識規矩頌，這表示本頌歷來廣受學者喜愛，不過這也可能是因為本頌頌文短，且其名稱（規矩頌）平易近人，因此很容易被誤以為是唯識學初基的入門之書；其實這是誤解。這正如般若心經一樣，因為經文篇幅小，而且譯文極其暢順，讀來朗朗上口，因此也為一般初學者所鍾愛，而且也因此以為般若心經是初基學佛入門的經典；其實大謬不然。八識規矩頌與心經一樣，都是表面上看來很簡單，其實都是在闡發佛法中最甚深、最究竟的道理，只不過心經是從「性」上來說，而八識規矩頌卻是從「相」上來

講；而且二者都是從最基本的道理講起，最後都是入於最甚深的真如究竟之理。（附及，關於般若心經的究竟圓滿之旨，請參閱拙著心經系列初版三刷跋文：「空義再釋」p.213～p.224）再者，此一經一頌，正好都是玄奘大師的作品——一為譯作，一為著作。

基於以上的道理，故佛弟子若想有系統地研習唯識學，初學者，最好是先從大乘百法明門論下手，再看大乘廣五蘊論，然後再研讀因明入正理論、唯識三十論頌、這時再研讀八識規矩頌就比較清楚；接下來可研習：觀所緣緣論、六離合釋、俱舍論（此書是要精通大小乘法相學的必讀之作）、解深密經、瑜伽師地論、攝大乘論等。若依如是次第研習，應會比較有頭緒。此係敝人的一點心得，不揣孤陋，野人獻曝，不盡之處，還祈方家大德海涵。

釋成觀謹識於美國·遍照寺

二〇〇六年九月四日

八識規矩頌

唐三藏法師玄奘造頌

①頌凡情

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

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

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

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

①頌凡情

②頌聖果

一. 前五識頌

二. 第六識頌

三、第七識頌

② 頌無漏

① 頌凡情

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
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
帶質有覆通情本	隨緣執我量為非
八大徧行別境慧	貪癡我見慢相隨
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
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

② 頌聖果

四、第八識頌

① 頌凡情

② 頌聖果

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
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
不動地前纔捨藏	金剛道後異熟空
大圓無垢同時發	普照十方塵刹中

八識規矩頌

八識規矩頌義貫

唐三藏法師玄奘造頌
沙門釋成觀撰註

第一章 釋頌題

「八識」：眾生之一心，以佛智觀之，可析爲八識，這八識即是心的主體（又稱爲心王），這是依各識所在的位置與作用而區分。八識即：阿賴耶識（又稱藏識或本識，即第八識）、末那識（即第七識、又稱第七意識，亦或簡稱爲「意」、「意識」）、意識（第六識，又稱第六意識）、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識（以上五者又稱爲前五識）。前五識加第六識，又常合稱爲「前六識」。前六識加上末那識，又常稱爲「前七識」或「七轉識」。

「規矩」：表示法則、軌跡、行相之定理。亦即，本頌是敘述這八種識的行相，或運作的軌跡以及法則，以這些識的運作有其一定的原則，故稱之爲

「規矩」。因此，「八識規矩」，亦即是：八識運作的法則或定義。

「頌」：又稱偈頌，通常為四個句子組成的韻文，類似漢詩中的「絕句」或英國及波斯的四行詩（Quatrain），是為佛經中說法的一個方式。梵文稱為「伽陀」（Gāthā），分為兩種：

(1) 重頌——梵文「祇夜」（Geyā），即佛在講完經時，常在散文（長行）的最後，再附上一個偈頌，把前文的大義再以韻文敘述一遍，以方便弟子們受持，因頌文較短、字句整齊、又有押韻，讀來朗朗上口，故易於受持，且印象深刻。法華經中每一品多有重頌（祇夜）。

(2) 孤起頌——梵文即是「伽陀」。有說伽陀不一定是四句為一頌，有的是二句、四句、六句、八句等，句數不定，然而多半是四句為一頌。此種頌文並非跟在長行之後，而是佛、菩薩在說法一開始時即先誦出頌文。而在頌文之後，有時說法者或造頌者並加上「長行」（散文）來解釋這篇頌文之義，這麼一來，此頌文加上長行便成為一篇最正式而完整的「論」，例如瑜伽師

地論、中觀論、顯揚聖教論等都是如此。然而有時造頌之論主，並未作長行的論文來解釋頌文，因此便成為真正的「孤起頌」了，例如本頌（八識規矩頌）、唯識三十頌等。本頌共含十二頌，每頌四句，總共四十八句。

「三藏法師」：「三藏」，一切佛典分為三大部門稱為：經藏、律藏、論藏。「藏」，寶藏之義。「法師」，以法為師，以法師人（教人）稱為法師；亦即，以佛法自修、教他之出家眾，稱為法師。「三藏法師」者，即通達經律論三藏之法師。

「玄奘」：唐初人，西曆602-664，留學印度十九年，譯出經論七十五部，一三三五卷，為佛教最重要之譯經師之一，亦是中國法相宗開啓之人。（附及，西遊記中的「唐三藏」，是作者吳承恩杜撰的，完全與事實不符。須知西遊記是一部諷刺及毀謗佛法的小說，不是弘揚佛法的小說，因為書中將三藏法師描述成一個膿包、聽信讒言、欺壓忠良的人（常聽信豬八戒的小話而整孫悟空）；又將「悟了空理」的人比作猴子、「受持八戒」之人比作豬；故西遊記

實是一部謗法、謗僧之書；佛教中人不應以為它是宣揚佛法的著作，更勿以「三藏取經」之扮相，作為宣導或充實法會「節目」之資。）

「造頌」：即頌文的作者，亦即是論主。

第二章 釋頌文

第一節 前五識頌

1. 頌凡情

〔頌〕 性境現量通三性 眼耳身三三地居
徧行別境善十一 中二大八貪瞋癡

〔註釋〕

「性境」：在唯識學中，共有三類境：性境、獨影境、帶質境。茲釋如下：

(1) 性境——「性」，是實之義，也就是實在、實有的根塵之境，如地、水、

火、風四大，與色、香、味、觸四塵（或稱四微）；四大為能造，四塵為所造。這八法皆是有體的實相分，故稱為性境；它們是從實種生，有實體用，故稱為實。性境是前五識所緣之境。

(2) 獨影境——即第六識緣「無自體之法」，例如緣「空華」、「兔角」等，或緣過去、未來所變之相分。「獨」，因為只有第六識自己的作用；第六識的見分，緣自變的相分，故稱為「獨」。「影」，因為這個所緣之境，並無實質，只有影像，故稱為「影」。

(3) 帶質境——為介於性境與獨影境之間。此為意識與前五識俱起，於五塵境上，能分別方、圓、長、短、好、惡，以其有塵相之質可分別，故稱為帶質。又，第六意識取前五識落謝的影子，再加以分別其美、醜、好、惡等，以其所取的前五識落謝之影像中，本含五塵之質，現在六識緣這些影像，便間接地帶有五塵之質，故稱為帶質境。「帶」者，兼帶、含有之義。故帶質境是居於「性境」與「獨影境」之間：因它不如「性境」之直接緣有本質的

塵境，又不如「獨影境」的緣毫無實體的相分，而是間接緣含有本質相分的心心所法。

前五識所緣之境，即是有實質的相分境，亦即是性境。

「現量」：「量」，度量；凡一切可以見、聞、覺、知，可以測度、衡量的，都稱為「量」。故「量」可說是可覺知之法。量有二種：

(1) 現量——「現」，即現前，亦即所謂當下之義。謂當下顯現的各種境，不帶名言（離於名字、言語）、無籌度心（不起分別、計著之心）、親得法體（直接體得法之本然之性），稱為現量，或現量境界。現在所說的前五識，就是現量境界。因為前五識對五塵，只有最基本的認知（了別），這種認知係在根塵相接的第一剎那產生，是最「原始」、最「素樸」的認知，係毫不雜名言、乃至一切妄想、分別、聯想、愛憎取捨、美醜妍媸等價值判斷。只單純是對彼法本身本質的認知，稱為現量。

(2) 比量——「比」，比類、比度。比度而知之量，稱為比量。例如由遠見有

煙，而比知有火；由隔牆見角，而比知有牛，稱為比量知，或比量境界。

(3) 非量——「非」，不正確、不實。錯誤的認知，稱為非量。如心或心所，在緣境之時，作錯謬的分別，其認知即與所緣的境之實在性相不符，稱為非量。

「通三性」：謂前五識的性是通於三性。三性為：

(1) 善性——凡能順益於今世並後世之事物，稱為善性。「順益」，是指順於正理，益於自他。
(2) 惡性——凡能違損於今世並後世之事物，稱為惡性。「違損」，指違於正理、損於自他。

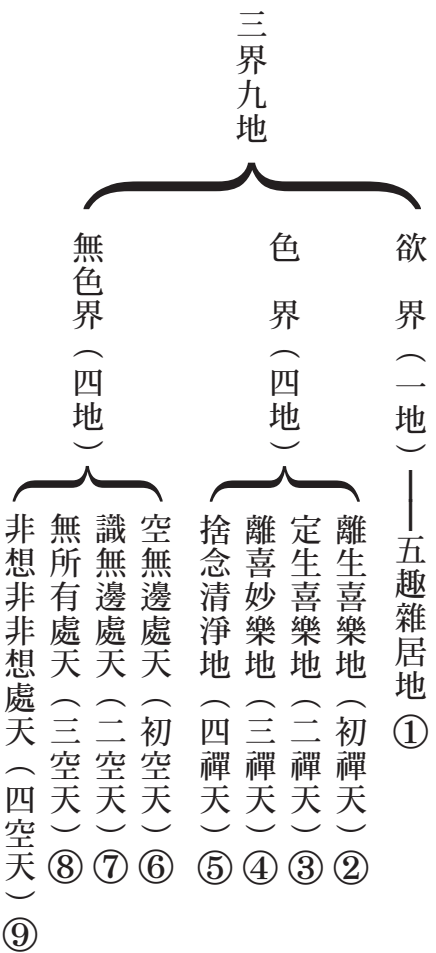
(3) 無記性——對於善、惡二品，都不記別的，也就是說：不歸屬於善、也不歸屬於惡的事，可說是中性的事，稱為無記性。

此句謂前五識是通於善、惡、無記三性的。因為前五識能助第六意識造作善惡業，若前五識所作事，與信等善心所相應，則屬善性攝。若前五識所作事，與

無慚等煩惱或隨煩惱心所相應，則屬惡性。若與善、惡性俱不相應，即是無記性攝。

「眼耳身三」：眼識、耳識、身識這三個識。

「二地居」：「居」，居住。「二地」，指三界九地中的下二地：「五趣雜居地」與「離生喜樂地」。三界九地表解如下：



因為無色界的四天沒有五根（眼、耳、鼻、舌、身），所以五根只通於欲界與色界，亦即五根只在欲界及色界的五地才有。然而以五識而言，因初禪以上無段食，亦不受用欲界段食之雜氣，所以初禪天中，鼻、舌二識已不現行，因此初禪天中只有眼、耳、身三識。若到了二禪定生喜樂地，則連外色、外聲、外觸之緣也都沒有了，因此在二禪天連眼、耳、身三識也都不起現行。至於三禪、四禪，則更是不起現行五識。

「徧行別境善十一，中二大八貪瞋癡」：這是說明與前五識相應的心所法，共有三十四個，包括：五徧行心所、五別境心所、十一個善心所、中隨煩惱兩個、大隨煩惱八個、以及根本煩惱（貪瞋癡）三個。列述如下：

- (1) 五徧行心所——作意、觸、受、想、思。
- (2) 五別境心所——欲、勝解、念、定、慧。

(3) 十一善——信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨、不善。因為欲界的善五識能與十善心所相應，（唯除了輕安心所）；初禪則其善眼、耳、身三識，也能與輕安的善心所法相應。又，因輕安是禪定中所生的善法，故只有禪天中才有，欲界的雜染心是沒有的。

(4) 中隨煩惱二——即無慚、無愧。

(5) 大隨煩惱八——即掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。以一切惡心中之五識，定有這「中二大八」隨煩惱；如果是「有覆無記心」（雖是非善非惡的無記心，但卻會覆蓋本心），則定有掉舉等八大隨煩惱相應而起。又，隨煩惱又稱隨惑。

(6) 貪瞋癡——這是六大根本煩惱（貪、瞋、癡、慢、疑、惡見）中的三項。

「癡」就是無明，徧與一切染心相應，故染污的五識都有貪心所；當五識緣欲界的順於己情的五塵（色、聲、香、味、觸）時，便有任運的貪心所與之相應而起。反之，五識若緣違於己情的五塵時，便有任運的瞋心所與之相應

而起。眾生入初禪定時，眼、耳、身三識便無瞋心所現行，只有貪、癡二法，但它們也變成不是惡法了，而轉成「有覆無記」法。

義貫

前五識所緣的境在三類境中屬於「性境」，前五識本身在三量中屬於「現量」境界，而且「通」於善、惡、無記「三性」（在三性法中都有五識）。

前五識之中「眼」識、「耳」識、「身」識這「三」個識是在三界九地中的下「二地」（五趣雜居地與離生喜樂地中）「居」住的（亦即，這三識只在下二地中才有，到了二禪天，便連這三個識也不起現行了。）

心所法共有五十一個，而與前五識相應的心所法只有三十四個，包括：五「徧行」心所、五「別境」心所、與「善」心所「十一」個，以及「中」隨煩惱「二」（無慚、無愧）、「大」隨煩惱「八」個（掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知），因為一切惡心中都一定有這十種隨惑、並三種根本煩惱「貪、瞋、癡」，這些都是與前五識心王相應的心所有法。

頌 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

註釋

「五識同依淨色根」：「淨色根」，即勝義五根，約等於現代人所說的「神經」，例如眼根即視神經等。五淨色根是第八識所執受的相分；淨色根雖是色法，但並非外四大所造，亦非肉眼可見，故名爲淨色根。依這五淨色根才能發起五識，故這五淨色根稱爲發識的增上緣依。故說「五識同依淨色根」，意謂：前五識皆是以五淨色根爲發識的增上緣依。

「九緣七八好相鄰」：這句是說明前五識生起，所需要的緣。「九緣」，是指眼識生起所須具備的九緣：

(1) 空緣——即根境之間的空隙或空間。亦即眼根與色境之間必須要有適當的

距離，才能看得到（才能成識）；距離太遠不行，太近也不行。

- (2) 明緣——即光明，或光源，如日、月、燈等；要有光明才能見。
- (3) 根緣——即諸識所依之根；在此即指眼根不壞。
- (4) 境緣——即諸識所緣之境；在此即指要有色境當前。
- (5) 作意緣——此即五徧行心所之一；須有作意才能見。
- (6) 分別依——即第六識；還須有第六識參與。
- (7) 染淨依——即第七識；亦須第七識參與。
- (8) 根本依——即第八識；亦須第八識參與。
- (9) 種子依——即諸識各別的親種子。

眼識須依這九緣，才能生起。

「七」，指鼻、舌、身三識之生起，只須七緣，即九緣中除去明緣與空緣；「空」是指距離，因為鼻、舌、身三識是要根與塵相接觸，所以根塵之間必須沒有距離（空間），才能生起對香、味、觸塵的了別。

「八」，指耳識須具備八緣，方得生起，八緣即上面的九緣之中，除了第二明緣外，都須具足；因為耳識生起不須依靠光線，即使在黑暗中也可以聞聲。「好相鄰」，正好相鄰。

「合三離二觀塵世」：這句頌是說明前五識緣境之時，有「離」與「合」兩種情況。「合」，即是根與塵相接觸、相合；「離」即是根與塵必須分開、相離，有一段距離。「合三」，即指鼻、舌、身三識是於根塵合中了別；「離二」，是指眼、耳二識是於根塵相離中了別；因為眼見物、耳聞聲時，不能太近，也不能太遠，須在一段「有效距離」中，才能了別。此二種又稱為「合中知」及「離中知」。「觀」，即五識的能緣之見分所作之了別。「塵世」，即五識所緣的相分（外五塵境）。五根對五境時所生起之五識，雖也含有依於自性分別、任運而起的貪瞋癡，但因前五識並無第六識的緣慮之用，故其分別之中並不帶有名言（種種妄想分別之言說），亦不計執能緣之見分所緣之相分為內外法，故仍屬現量。因此大佛頂首楞嚴經云：「但如鏡中，無別分析。」圓

《覺經》云：「其光圓滿，得無愛憎。」都是指五根與五識的現量境界而言。

「愚者難分識與根」：「愚者」，指外道及愚法聲聞。因為聲聞人只斷煩惱障，而不斷所知障，以所知障不除，故仍為無明所惑，故稱聲聞乘法為愚法。「難分」，難以分別、分辨。為何聲聞人難以分辨根與識呢？因為根與識所緣之境相同，而且兩者於境上，皆是任運而轉，不起計度分別，故皆是現量境，所以兩者很難分別。又，聲聞人不知根與識皆各有「種子」與「現行」，而以為根與識是互生的，因此難分辨彼此。其實，根的「種現」（種子與現行），只能引導識之「種現」，故只能說根是「生識之緣」，但卻不能說「根能生識」，因為諸識自有能生之種子故。

如果根與識，愚者不能分別，那麼根與識究竟要如何分別？兩者有何差別？茲列述根與識之別如下：

1. 色心不同——根是色法，為第八識之相分。識乃心法，即第八識之見分。此即是體不同：根體為色；識體為心。

2. 三性不同——五根既是色法，且為第八識之相分，故與第八識同是無記性。而五識卻具備了善、惡、無記三性。

3. 用不同——根能「照境」，而識則能「緣境」，是為二者之功能不同。

義貫

前「五識」係「同依」五「淨色根」（皆以五淨色根為生起的增上緣依）。眼識生起的條件是必須有「九緣」（空、明、根、境、作意、分別依、染淨依、根本依、種子依）具足；鼻、舌、身三識則須依「七」緣具足而生（九緣中除去空、明二緣），耳識須依「八」緣具足而生（除去明緣），此三類識生起的所依緣之數目正「好相鄰」近。

根與境相「合」時才能了別的識有鼻、舌、身「三」識；而根與境相「離」時才能了別的有眼耳「二」識；前五識即是以此二種方式而「觀」見五「塵」之「世」界。

除了有智者秉如來大乘教外，其餘的外道與聲聞等「愚」法「者」則「難

分」辨五「識與」五淨色「根」。

詮論

說眼識要具備九緣才能生起，這代表什麼意義呢？這表示：一、識是內外之眾緣和合才能生起。二、眼識生時，不只單單一個眼根就能生起，連第八、第七、及第六識等也都要參與，才能生起眼識。

2. 頌聖果

〔頌〕 變相觀空惟後得 果中猶自不詮真
圓明初發成無漏 三類分身息苦輪

註釋

「變相觀空惟後得」：「變相」，變帶已相，即謂前五識於自識變起真如的相分。「觀空」，變起真如之相後，而觀二空之理。「後得」，即後得智。「後得智」表示即非根本智。根本智與後得智皆是無分別智（合於真如之智）的一種，故根本智又稱「根本無分別智」，後得智又稱「後得無分別智」。「後得智」是在「根本智」之後得的智，故稱後得。後得智又稱「俗智」、「如量智」等，佛菩薩起於大悲救度眾生時，即是依此後得智而作種種度生之事。攝大乘論釋十二曰：「根本智（之）依非心、非非心；後得智則依止心

故。二智（對）於境有異：根本智不取境，以（其見）境智無異故；後得智（則）取境，以（其後見）境智有異故。根本智不緣境，如閉目；後得智緣境，如開目。」同上四曰：「如來本識永離一切解脫障及智障，此識（如來本識）或名（根本）無分別智，或名無分別後（得）智。若於衆生起利益事（之）一分（即）名（爲）俗智；若緣一切無性（而）起（之）一分（則）名（爲）眞如智（根本智）。此（俗智與眞如智）二（者），合名（爲佛之）應身。」由是可知，佛的三身之一的「應身」即是由此二智（根本智與後得智）所成者。

「果中猶自不詮眞」：謂對前五識而言，即使行者到了佛果位上，仍然不能親證眞如法性。「果」，指佛果。「詮」，指證。「眞」，眞如體性。

「圓明初發成無漏」：「圓明」，指大圓鏡智。此謂前五識在行者未成佛之前，一直都是漏的，必須等到金剛道後，第八識轉爲大圓鏡智的當時，前五識也跟著轉爲無漏（究竟清淨）。因此說「五八果上圓」（前五識與第八識

要到了佛果位上才圓滿轉爲無漏）。

「三類分身息苦輪」：「三類分身」，觀佛三昧海經云：「佛（之）化身有三類：一、大化身，謂如來爲應十地以前菩薩等（尙未到達十地的諸大菩薩等），演說妙法，令其修進，（而趨）向於佛果（菩提）故，（佛即）化現千丈（之）大身也。二、小化身，謂如來爲應二乘、凡夫，（而）說四諦等法，令其捨妄歸眞，而得開悟，故化（爲）丈六（之）小身也。三、隨類不定，謂如來誓願弘深，慈悲普覆，隨諸（有情之）種類，有感即應，或現大身，滿虛空中，或現小身，丈六八尺等。」如是三類化身，乃如來大智大悲，爲度眾生、息止生死苦輪所現者。附及，今時有諸學唯識者，竟依世智辯聰，不順經教，而詆毀如來之三身四智係世人將如來「人格化」，此類無信之輩，作如是言說，既謗佛果法身功德，又毀經法，成一闡提人（不信佛正法之人），實是惡知識，幸諸佛子勿爲其所惑。

義貫

於修行中，前五識於自識「變」起真如「相」分，以「觀」於真如中的人我二「空」之理，但依此觀所得之智「惟」（唯）是「後得」智所攝，非根本智攝。以此五識即使至於佛「果」位「中，猶自不」得親「詮真」如體性；故前五識在未成佛前，一直是有漏的，要等到金剛道後，第八識的大圓鏡智之「圓明」最「初發」起的當下，五根與五識亦跟著同時轉「成無漏」，而其相應心品亦轉為成所作智；此後即能於盡未來際，徧十方界，示現「三類」不思議之「分身」（化身），度脫眾生「息」彼生死「苦輪」。

第二節 第六識頌

1. 頌凡情

〔頌〕 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

註釋

「三性三量通三境」：「通」，此頌文以「通」字貫串三性、三量、及三境，意指第六識於三性、三量、三境都是通的。「性」通指境與量；「境」，單指所緣而言。「量」單指能緣而言。第六識又稱意識，或第六意識。

「三性」：善性、惡性、無記性。「善」，順益之義，指順於正理，益於自他。「惡」，違損之義，指違於正理，損於自他。「無記」，於善惡品，皆不

記別（不屬善惡，不能記在善或惡項之下）。成唯識論云：「能於此世他世順益故，名爲善。」又云：「能於此世他世違損故，名爲惡。」第六識的能緣與所緣之性，通於善、惡、無記；若第六識緣善境時，則能緣之心即屬善性；若第六識緣惡境時，其能緣之心即屬惡性；若緣無記境時，能緣之心即屬無記性。故第六識通於三性：有善性的第六識、有惡性的第六識、也有無記性的第六識；亦即，第六識可起善性、惡性、或無記性之念，端看它所緣的境是什麼；若第六識所緣之境是善性時，便有信、慚、愧、無貪等善心所與之相應而起，此時第六識便成爲善性。若第六識所緣境是惡性時，便有貪、瞋、癡等根本煩惱，以及忿、恨、覆、惱等隨煩惱與之相應而起，這時第六識便成爲惡性。若緣無記境時，亦如是。

「三量」：即現量、比量、非量。

(1) 現量——謂顯現眾境，不帶名言，沒有籌度心（無妄想分別），稱爲現量。

(2) 比量——比類而知之量；類似邏輯中的「推論」。例如遠見有烟，比知有火；見今世造惡業，比知來世受苦報。

(3) 非量——謂心心所在緣境的時候，作錯謬的分別，因此其認知不合於所緣境的真實狀況，稱爲非量；簡言之，即是錯誤的分別或認知。

之所以說第六識通於三量，因爲依其所緣，共有以上三種量。再者，第六意識依其運作方式而有五種：

(1) 明了意識——又稱「五俱意識」。因爲此識係與前五識俱時而起，而令心對於所緣境之好惡、長短、方圓等，一一皆能明了分別、進而取境，故稱爲明了意識。此明了意識通於現、比、非三量。

(2) 散位獨頭意識——此爲凡夫在散亂位中，其意識不與五識俱起，亦即不緣現前之五塵境，而是獨自散亂、紛雜地遍計現前所沒有的諸法，例如作白日夢，或緣空華、水月等不實之自心現相，或緣過去、現在、未來一切無實體之法，然其狀態，既非在禪定中，亦非屬夢境，有如想入非非，稱爲

散亂獨頭意識；此意識即通比量及非量。

(3) 定中獨頭意識——「獨頭」，指只有意識單獨在運作，而沒有其他識參與其工作（亦即不與前五識中任何一個識俱起）；因為在定中，前五識都不起現行（沒有起來活動），只有意識自己在單獨運作，故稱爲「定中獨頭意識」。定中獨頭意識係緣定中所觀想之境，例如觀佛相好、觀淨土莊嚴、或不淨觀等事，或觀無常、苦、空、苦集滅道等理；此時不論其所觀者是理還是事，都屬於現量境攝。

(4) 夢中獨頭意識——人於睡夢之中，前五識亦不起現行，此時第六識單獨緣於夢中自心所現的境界，這純粹屬於非量。

(5) 狂亂獨頭意識——瘋狂之人、或患熱病、或用迷幻藥等者，其心所緣之境於五根中狂亂而起，意識起而緣之，此唯是意識偏計之非量。

由是可知，第六識不論其作用之情狀如何，皆通於「現、比、非」三量。

「三境」略釋如下：

- (1) 性境——有實質之境。
- (2) 獨影境——無實質之境，如空華、水月等境。
- (3) 帶質境——介於性境與獨影境之間，係以心緣心，或以心緣色，而間接帶有本質之境，故稱爲帶質境。

三境的解釋詳如上說。

「三界輪時易可知」：「三界」，欲界、色界、無色界。「輪」，輪轉。此謂以第六識功能顯勝，通於三性、三量、三境，故能造作種種業，力用強大；因此凡夫眾生處於三界受輪轉時，此第六識最容易了知（看得出來），意即：若入聖位，不入三界輪轉時，第六識的行相轉爲微細，便不是那麼粗顯易知了；由於凡夫在三界中造善、造惡時都要依賴此第六識故，因此此識之行相粗顯，很容易被覺察到；這尤其是指相對於第七及第八識之行相幽隱、微細深沉難知而言。

「相應心所五十一」：與第六識相應的心所最多，所有的五十一心所都能

與之相應。「相應」有五義：

- (1) 時——謂心王與心所同時起；「同時俱起」是相應最重要的意義。
- (2) 依——心王與心所之所依根為同一個。
- (3) 緣——心王與心所同一所緣境。
- (4) 行——心王與心所的現、比、非三量之行相俱同。
- (5) 事——心王與心所皆各有自證分體事。

「心所」有三義：

- (1) 恆依心起：因為心所必須要依於心王才能生起。
- (2) 與心相應：若不與心王相應，就不能稱為心所。
- (3) 繫屬於心：心如主，心所如其僕從。

「心王」即八種識；「心所」又稱心所有法。心王是體，心所是心王的作用，故屬於心之「所有」，故稱心所有法，簡稱「心所」或「心所法」。心所法共有五十一個，分為六大類：

- (1) 五徧行——作意、觸、受、想、思。
- (2) 五別境——欲、勝解、念、定、慧。
- (3) 十一善——信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。
- (4) 六煩惱——貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。
- (5) 二十隨煩惱——忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。
- (6) 四不定——悔、睡、尋、伺。

第六識與這一切心所（總共五十一個），全都能相應，可見這第六識的「神通廣大」。（附及，關於五十一心所，請參閱拙作大乘百法明門論今註 P.23～P.92）。

「善惡臨時別配之」：此謂雖然第六識可徧緣一切，且與一切心所法都相應，但它的善惡性，卻要看它在緣境的當時，根據其相應的心所的善惡等性，

再臨時依現況而決定。

義貫

第六識之性爲善、惡、無記「三性」都有；其所緣之境界爲現、比、非「三量」皆攝；由於第六識最爲明利，故能「通」緣性境、獨影境、與帶質境「三界」。

以第六識能造作各種業，行相明顯、功能殊勝，故凡夫於「三界」中「輪」轉造業「時」，此識是最「易可」覺「知」的，（而其他諸識的行相就不是那麼明顯、易可覺知。）

至於與第六識「相應」（同時俱起、同依、同緣、同行）的「心所」法，則全部的六類「五十一」個心所皆與之相應；然而第六識之性究竟是屬於「善」、「惡」、或無記性，則須到「臨」緣境之「時」，才依據其相應心所之性而各「別配之」：亦即，第六識緣善心所時，即成善性；若緣惡心所時，即成惡性。

頌 性界受三恆轉易 根隨信等總相連 動身發語獨爲最 引滿能招業力牽

註釋

「性界受三恆轉易」：「性」，指善、惡、無記三性。謂第六識若與信等善心所相連，則爲善性；若與根本煩惱、隨煩惱相連，則爲惡性；或有時並不與善、惡相連，而與徧行、別境等相連，便成無記性。因此說第六識在三性中，常常轉變。「易」，變也。

「界」，指三界。第六識有時緣欲界，有時緣色界，有時緣無色界；故第六識在三界中也是常常改變的。

「受」，指五受：

- (1) 苦受——領納違境，逼迫身心，稱爲苦受。
- (2) 樂受——領納順境，身心愉悅，稱爲樂受。

(3) 捨受——領納中性境，不苦不樂，稱為捨受。

(4) 憂受——此為從苦受中再分出；「憂」並非很強大的苦，但是它的行相深長、細密，容易令人受困。

(5) 喜受——此為從樂受中再分出；樂受之強烈而且短暫者，稱為喜受。

第六識在五受中也是常常轉變的；故地藏經中說：「一切衆生性識不定。」

「根隨信等總相連」：「根」，指根本煩惱，即貪、瞋、癡、慢、疑、惡見六大煩惱。「隨」，指二十隨煩惱。「信等」，指十一個善心所。「總相連」，謂第六識與六根本煩惱、二十隨煩惱、及信等十一善心所，總是相連在一起，而成善性或惡性等。

「動身發語獨為最」：「動身」，驅動身業。「發語」，發起語業。「最」，最強有力。謂第六識在發動身、語二業的力用上，於八識中，此識最為強盛。也就是，在造善造惡方面，第六識之功能強於其他諸識。

「引滿能招業力牽」：「引」，即引業。謂能招第八識，牽引異熟果，稱為引業。「滿」，為滿業。謂能招前六識，滿異熟果，稱為滿業。「牽」，牽引。謂第六識所造之引業與滿業，能招感異熟果，牽引眾生，生於六道。

義貫

第六識在善、惡、無記三「性」、及欲、色、無色三「界」以及苦、樂、憂、喜、捨五「受」這「三」類法中，「恆」常「轉」變改「易」。第六識與六「根」本煩惱、二十「隨」煩惱、及「信等」十一善心所「總」是「相連」而成其善、惡性。

第六識於驅「動身」業、「發」起「語」業之力用方面，於八識中，此識「獨為最」強勝；其所造之「引」業與「滿」業「能招」感異熟果，其「業」報之「力」則能「牽」引眾生，生於六道。

2. 頌無漏

〔頌〕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

註釋

「發起初心歡喜地」：「發起」，指第六識轉為妙觀察智，因為此智是在四智中最先轉成的，故稱為「發起」。「歡喜地」，即菩薩之初地，以菩薩於此地中，最初見道，初見真如本性，故大歡喜，名歡喜地，又稱為見道位。「初心」，以每一地中都有入、住、出三心，故初入地時稱為「初心」；在此則指歡喜地的初心（菩薩剛入初地時之境界）。此句謂：第六識發起妙觀察智時，是在菩薩登歡喜地的初心之時。也因此可知，要到初地菩薩位時，才能轉第六識為妙觀察智，以於菩薩初地，見真如本性，頓離一切見、一切分別，第

六識的妄想心都息止，唯依於真如，故能依於真如之真見，來觀察一切世出世間，此即為轉第六識成妙觀察智之境界。

「俱生猶自現纏眠」：「俱生」，指俱生我執與俱生法執。謂登初地後，第六識的「分別我執」與「分別法執」雖斷（故不再妄想分別），然其「俱生我執」與「俱生法執」仍在。「現」，現出。「纏」，即現行煩惱，以現行煩惱纏繞不去，故稱為纏。「眠」，即煩惱習氣種子，以煩惱種子，猶如睡眠一般，眠伏於心中故。此謂：此時雖然分別的我法二執已斷，但俱生的我法二執的種子與現行，依然顯現出來，仍未斷除。

「遠行地後純無漏」：「遠行地」，即菩薩第七地。「後」，指從第八地起，以至於等覺。「純無漏」，謂第六識要到菩薩第八地起，才能轉成純無漏，在此之前都仍是有漏的。因為轉智（轉識為智）分為上、中、下三品；初地時之轉智，為「下品轉智」，仍有俱生之我、法二執之種、現（纏、眠）；第二地至第七地，為「中品轉智」，漸伏、漸斷俱生之我法二執，仍為有漏；

第八地至等覺，是「上品轉智」，才登於最極，轉成無漏。

「觀察圓明照大千」：由於第六識已成就上品轉智，純是無漏，故能觀察圓滿、明淨、普照大千世界，而隨應說法度眾生。

義貫

第六識轉而「發起」妙觀察智時，為在菩薩登於「初心歡喜地」時。此時第六識之分別我法二執雖斷，然其「俱生」之我法二執「猶自現」出有「纏」繞（現行）與「眠」伏（種子）存在，尚未斷除，是為下品轉智。

菩薩第七「遠行地後」的第八地至於等覺，在這段期間，第六識漸轉成「純無漏」，是為上品轉智。由於已經成就純無漏的上品轉智，故能「觀察圓」滿、「明」淨，普「照大千」世界，而隨應現身說法度眾生。

第三節 第七識頌

1. 頌凡情

〔頌〕 帶質有覆通情本 隨緣執我量為非
八大徧行別境慧 貪癡我見慢相隨

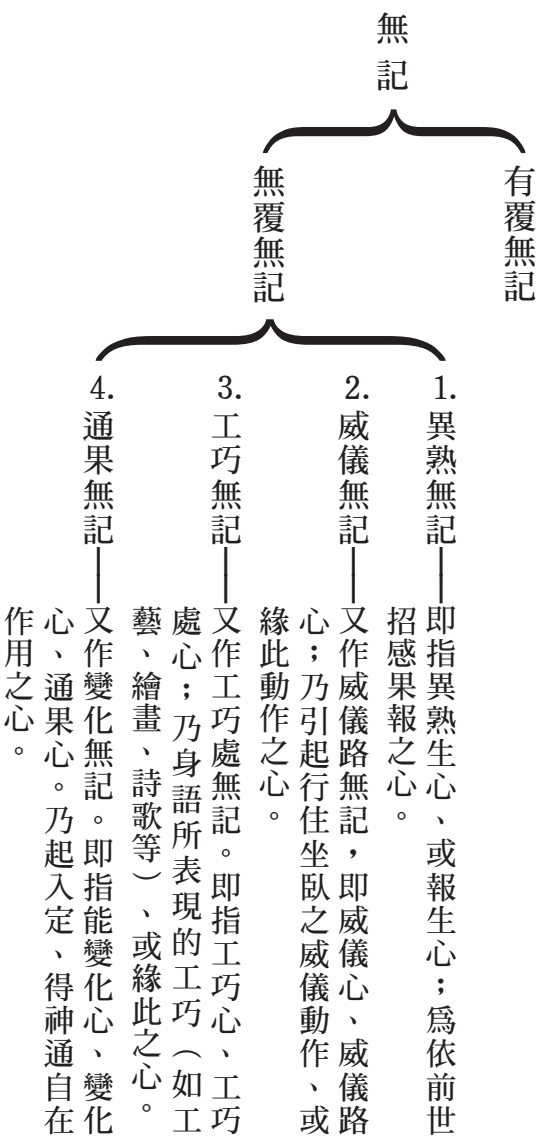
註釋

「帶質有覆通情本」：「帶質」，謂第七識所緣之境只有帶質境（含有塵質的境）。「有覆」，即有覆無記性，為兩種無記性之一；蓋「無記」有兩種：

(1) 有覆無記——以其是無記性（非善非惡），故不會引生異熟果，但卻會蓋覆聖道、遮蔽心性，故仍屬不淨法。

(2) 無覆無記——又稱淨無記，即純粹之無記性，以其不覆聖道、不蔽心性，故並不屬於不淨法。

欲界的「無覆無記」又有四種。今總將無記性表列如下：



「通情本」，這是解釋第七識的帶質境的：「情」，指第七識的見分，乃能緣之心，以其恆起執故，故稱爲「情」。「本」，指第八識的見分，是第七識見分的所緣境；第七識見分念念緣此第八識見分，並執爲我，而此第八識見分是本質故，故稱爲「本」。以第七識的能緣之「情執」，緣第八識本質的見分，中間變起相分，即帶有第八識見分的本質，故稱帶質，因此稱爲「通情本」。換言之，即第七識我執的妄情，和第八識的見分本質相通。

「隨緣執我量爲非」：「隨緣」，隨其所緣；第七識所緣者即第八識之見分。「執我」，第七識恆妄執第八識的見分爲我。「量爲非」，謂這妄執之量是爲非量；因爲非我計我，故是非量。

「八大徧行別境慧」：這是指與第七識相應的心所，共有三類：

(1) 「八大」——即八大隨煩惱：掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。這八大隨煩惱全都與第七識相應。

(2) 「徧行」——即五徧行心所：作意、觸、受、想、思。這五徧行心所全都與

第七識相應。

(3)「別境慧」——此謂，在別境中，只有一個「慧心所」是與第七識相應的。

「貪癡我見慢相隨」：此謂與第七識相應的根本煩惱則為：我貪、我癡、我見、我慢四個。茲略述於下：

(1)我貪——即是貪愛，對於所執的「我」（第八識之見分），心生愛著，稱為我貪，亦名「我愛」，為與前六識的貪心所同類；但不同的是：前六識係兼緣內外，其貪心所偏重於對適意的境緣而言；而第七識的貪心所則是只對第八識計為內我之貪愛。

(2)我癡——又稱無明，為迷惑事理與缺乏智慧之謂。指第七識不了第八之體，本無實我，卻執其所妄計之我為實，因而迷於無我之理。故此「我癡」實是前項「我貪」之因。

(3)我見——謂第七識不了第八識本非是我，而對它起「我」之見，稱為我見；此「我見」是以見惑中的「薩迦耶見」（有身見）為主。

(4)我慢——第七識由執第八識為我，遂恃此「我」而起慢心，驕矜自大，凌犯他人。（因為凡夫人之性，皆是有我、皆是自我中心，且此「我」一定比他來得重要、了不起；這就是凡夫人的我慢心在作祟。）

與第七識相應的這四大煩惱（我貪、我癡、我見、我慢），簡言之即是：因計我而起「貪」，因迷我而起「癡」，因執我而起「見」，因恃我而起「慢」。

義貫

第七識所緣之境在三境中屬於「帶質」境（因為它帶有第八識見分的本質）；第七識之性在三性之中屬於「有覆」的無記性。由於第七識自所變現的相分是「通」於其見分之「情」執，並含帶著第八識的見分之「本」質，故第七識之相分是屬於真帶質。

第七識恆「隨」其所「緣」而妄「執」的第八識之見分為「我」，故其「量為非」量（因為第八識的見分乃第八識之所變現，並非真我）。

與第七識相應的心所法計有：「八大」隨煩惱（掉舉、昏沈、不信、懈

怠、放逸、失念、散亂、不正知）、五「徧行」心所（作意、觸、受、想、思），但於五「別境」中只有「慧」心所是與之相應的；與第七識相應的根本煩惱則有四個：我「貪」、我「癡、我見」、與我「慢」，這四大煩惱總是與第七識「相隨」的。

詮論

第七識又名末那識、又名意、或意識、或第七意識等。

頌 恆審思量我相隨 有情日夜鎮昏迷 四惑八大相應起 六轉呼爲染淨依

註釋

「恆審思量我相隨」：這句頌文是闡述第七識的自性與行相都是「思量」，且恆常隨著第八識的見分，執之爲我。成唯識論云：「（以）思量爲性

相者，（乃）雙顯此識（之）自性行相，（因爲第七）意（末那識爲）以思量爲（其）自性故，即復用彼爲行相故（其自性是思量，其行相也是思量）。由斯兼釋所立（之）別名，能審思量名末那故（因此就以『能審思量』來當作『末那』這個別名的解釋）。（在）未轉依位（未轉識爲智之前，第七識）恆審思量所執（的）我相，（即使到了）已轉依位，亦（轉而）審思量無我相故。」由是可知第七識的行相主要是思量，故又稱爲思量識。又，「思量」者，思慮度量也，而其所思慮度量的對象，主要是我相。第七識的思量之特點在於「恆審」；「恆」，恆常；「審」，審察。諸識的思量功能，以恆審分析，共有四種差別：

(1) 恆而不審：此指第八識，因第八識體是恆常不斷的，然而它並不執自體或它體爲我。

(2) 審而不恆：此指第六識，因第六識雖亦審思有我，但卻不恆常，因爲第六識是念念生滅的。

(3) 不審不恆：此指前五識；前五識既非恆常，亦不審思而計我。

(4) 亦恆亦審：此指第七末那識，因末那識恆常審思第八之見分爲我。（這恆審思量爲我，很像笛卡爾的「我思故我在」，執能思者爲我；亦是楞嚴經中，阿難所計以「能推者」爲心；於此經中，阿難云：「如來現今徵心所在，而我以心推窮尋逐，即能推者，我將爲心。」在此阿難所說的「推」，即是審思）

「我相隨」，謂與所計執的「我」相隨，指第七識始終執第八識之見分爲我，無時或斷。

「有情日夜鎮昏迷」：「有情」，即眾生。「鎮」，常、長，表示長時間，如言「鎮日」、「鎮日價」，即整日、全天候。「昏迷」，以計執我，故成「自我中心」，因而日夜追逐五欲六塵的目的，都是爲了滿足這虛妄計執的自我，因此鎮日裡都是智昏情迷。

「四惑八大相應起」：「四惑」，我貪、我癡、我見、我慢。「八大」，八大隨煩惱。「起」，生起。因第七識總是有這四個以我相爲本的本惑（根本煩惱）相應而起，故稱爲「我執中心」。

「六轉呼爲染淨依」：「六轉」，六轉識，即前六識，因爲前六識係依於第八識體，而展轉生出，故稱爲轉識。前七識亦如是，稱爲七轉識。「呼」，稱爲，當作。「染淨依」，顯揚聖教論云：「應知此意（末那）通染不染故。」而前六識於染淨位中，必以第七識爲所依根，因此對前六識而言，末那識爲其染淨依，不論在染法中或淨法中，第七識總是前六識之所依。又，以第七識在有漏位時，內常執我，且常與四本惑、八隨惑相應，故令所依的前六識念念成染。若第七識入於無漏，轉染成淨時，它便由原來的恆思「我」，而轉成恆思「無我」的淨法，也因而令依於第七識的前六識念念成淨；故說第七識是前六識的染淨依（成爲染法或成爲淨法的所依）。

義貫

第七識「恆」常「審」察「思量」第八識的見分爲「我」，且始終與此妄

計的我相「相隨」，無時暫捨。一切「有情」為滿足此虛妄之自我，而「日夜」馳逐塵境，「鎮」日智「昏」情「迷」，不能自拔。由於貪、癡、見、慢「四」根本「惑」及「八大」隨惑（掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知）恆常與第七識「相應」而「起」故，「六轉」識（前六識）即稱「呼」這第七識「為」其「染淨」之所「依」。

2. 頌聖果

**〔頌〕 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**

註釋

「極喜初心平等性」：這句頌第七識的下品轉智。「極喜」，即極喜地，亦即菩薩初地，又名歡喜地；以初見真如故，生大歡喜，故稱極喜。「初心」，即「入、住、出」三心中的「入」心，也就是初入地時。「平等性」，即平等性智。謂第七識於菩薩初地之初心時，以見真如平等，諸法無我故，便能捨對我相的執著，而轉為平等性智。故說：「六七因中轉」；「因中」，即因位中，也就是在菩薩位中。菩薩在入初地之前，以第六識作「生空觀」，觀眾生空或人空，即無我相；但一直要到初地，破除分別的我執、法執二障，因

此平等性智方得現前；故說「分別二障極喜無」。然而因爲俱生的我、法二執全未破故，只得證下品轉智。

「無功用行我恆摧」：這是頌第七識的中品轉智。「無功用行」，這裏指第七「遠行地」的無功用行。從第二地起至第六地，作人法雙空觀（觀人空、法空），漸次斷除第六識與第七識的俱生我、法二執，故說「六七俱生地地除」。

「我恆摧」，此「我」，即我相，指第七識之俱生我執。「恆」，永遠。「摧」，摧破，斷除。謂直到第七地的無功用行，破除第七識對藏識（第八識）的執著，方永遠斷除俱生我執，故說「我恆摧」。以上爲中品轉智之行相，因爲仍有俱生法執尚未斷除故。

「如來現起他受用」：這是頌第七識的上品轉智。在初地時，修生空觀，得下品轉智，斷分別我執；從第二地到第六地，修人我雙空觀，斷分別法執；至第七地無功用行，斷俱生我執，於是得中品轉智。此位則爲上品轉智。「如

來現起」，謂行者修到與如來同證的究竟位中，一切煩惱障與所知障都斷除，俱生法執斷盡，平等性智方得圓滿現起。

「他受用」，指如來的他受用身，爲如來的三身之一。如來三身，依十地經論爲：法身、報身、化身；依瑜伽師地論則爲：

(1) 自性身——亦即是法身；以諸佛如來具無邊眞常功德，達一切法平等實性。

(2) 受用身。又分爲二種：

a. 自受用身——諸佛如來修習無量福慧，起無邊眞實功德，恆自受用廣大法樂。

b. 他受用身——諸佛如來由平等智，示現微妙淨功德身，居純淨土，爲住十地大菩薩眾顯現大神通，開示無上妙法。

(3) 變化身——諸佛如來以不思議神力，變現無量，隨類化身，居淨穢土，爲未登地諸菩薩眾及二乘等，乘其機宜，現通說法。

又，據密教大日經，則大日如來有「四種法身」：自性身、受用身、變化身、等流身。因為顯教的「變化身」這一詞中，表示佛所變化之身包含仍現佛相之身，以及隨眾生類、示同其相之身。而密教則將這兩種分開來：「變化身」仍是佛相之身；「等流身」則為佛隨九界眾生，而示現等同其流類之變化身，稱為等流身。

故知三身四智，為佛累劫勤苦修行所證之不可思議功德，因此，不憚贅言：有善根智慧之人，切莫聽信末世愚癡之妄人，謗佛果功德，言此是將佛「神格化」。彼等妄人，自心不敬不淨，妄欲以凡夫有限有漏之知見，而蠡測佛智，猶之以蠡測海，邈不可得。有智之人當知其二障深重，雖云學佛，而實謗佛毀法，妄造無間重罪，可悲可愍。

「十地菩薩所被機」：「被」，含攝。「機」，根機、當機。此謂佛所現起的「他受用身」，其所含蓋之機宜，為第十地的大菩薩。

義貫

於菩薩初地「極喜」地之「初心」中，修斷分別我、法二執，因而在此此時，第七識方得初轉為「平等性」智，此為下品轉智。到第七地的「無功用行」時，修斷俱生我執，此時方令第七識所執的俱生「我」相「恆」久被「摧」破，永不再升起，此為中品轉智。

從第八地起直至「如來」地究竟位中，俱生法執才斷盡，到此平等性智方得圓滿，於是得「現起」種種「他受用」身，居於純淨土，現通說法。此為上品轉智之相。

第「十地」的「菩薩」眾，是佛如來現他受用身說法的「所被」之當「機」，如來現大身，為彼開示微妙大法，令彼受用無上法樂，悟入如來所行境界。

第四節 第八識頌

1. 頌凡情

〔頌〕 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

註釋

「性惟無覆五徧行」：這句頌是顯示與第八識相應的心所，只有五個徧行心所。「惟」，與唯同，只是。「無覆」，指無覆無記；謂第八識之性，爲非善、非惡，也非有覆，而是無覆的無記性，而與其相應的心所，只有五徧行：作意、觸、受、想、思。

「界地隨他業力生」：「界」，三界。「地」，九地。「隨他業力生」，謂第八識爲異熟果之總報主，於三界九地中，任隨他夙世「引業」之力而受生於五趣之中，而第八識本身自己卻絲毫作不了主。

「二乘不了因迷執」：「二乘」，聲聞乘與緣覺乘。「不了」：「了」，完全明了，或了悟。此謂二乘之人由於智淺，故不能了悟此藏識。「迷執」，此指二乘迷執第六識爲能受熏持種，而不了第六識乃「審而非恆」，以其有間斷，故實不能受熏持種，亦非異熟之總報主。解深密經云：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。」

「由此能興論主諍」：「論主」，指此頌文之論主，即玄奘大師本人。謂本論主爲破二乘之迷執，故依理而提出議論。

義貫

第八識之「性」屬於非善、非惡、亦非有覆無記、故「惟」是「無覆」無記性；與第八識相應的心所只有「五徧行」心所（作意、觸、受、想、思）。

第八識於三「界」九「地」中但任「隨他」夙世善惡引「業」之「力」牽

引而受「生」輪轉於五趣。

「二乘」之人以淺智而「不了」此第八識才真正是眾生異熟果之總報主，「因」而起「迷執」誤以第六識為能受熏持種。「由此」因緣「能興」此「論主」依理而與之「諍」辨而破斥之。

詮論

為何第八識不能與別境等心所相應？成唯識論云：「如何此識非（與）別境等心所相應？曰：（因為第八識與別境之性）互相違故。謂：

- （一）欲（之性為於）希望（獲得的）所樂事（上運）轉；（但）此（第八）識（為）任（運於）業，（且）無所希望，（故第八識不與欲心所相應）。
- （二）勝解（之性為於）印持決定事（上）轉；（但）此第八識（之性別）瞇昧，無所印持，（不印持決定任何法，故第八識不與勝解心所相應）。
- （三）念（之性為）唯明記（及在）曾習事（上）轉；（但）此（第八）識（之性是）昧劣（的），（且）不能明記，（故第八識不與念心所相應）。

- （四）定（之性為）能令心專注一境；（但）此識（第八識）（則）任運（在）剎那（間即）別緣（他法），（故第八識不與定心所相應）。
- （五）慧（之性）唯簡擇，（於）得等事（上）轉；（但）此（第八）識唯是（無記之）異熟性（於法無簡擇性）故，（與）善（及）染污等（法）亦不相應；（然而）惡作（悔）等四（不定心所雖是）無記性者，（但因）有間斷故，（且）定非異熟，（故第八識不與慧心所相應）。」

頌
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

註釋

「浩浩三藏不可窮」：「浩浩」，形容第八識深廣猶如大海。「三藏」指藏識之能藏、所藏、執藏三義，茲略釋如下：

(1) 能藏——是指第八識能執持、能藏眾生無量劫來所作之一切善惡種子；是故「能藏」是依第八識本身的「持種」功能而言。

(2) 所藏——這是指第八識「受熏」的功能，是從前七識的立場來看的，因第八識能受前七識之熏習，而成就善惡種子。

(3) 執藏——又稱我愛執藏，專指第七識念念執第八識爲我，心生貪愛，執持不捨，故稱「執藏」。

第八識以有此「三藏」之義，故稱爲「阿賴耶識」。「阿賴耶」(Alaya)爲梵文，漢語之義爲「藏」，故第八識又稱「藏識」。簡言之，此「三藏」即是第八識主要的三種性能：持種、受熏、被執爲我。

「不可窮」，以第八識深廣如大海，故除如來外，無人能窮其邊際。

「淵深七浪境爲風」：「淵深」，謂第八識其深如淵。「七浪」，七識浪，這是將第八識比喻作大海水，而七轉識即是「識海」中所起之「識浪」。大乘入楞伽經亦云：「如海遇風緣，起種種波浪，現前作用轉，無有間斷時，

藏識海亦然，境界風所擊，恆起諸識浪，現前作用轉。」

密嚴經亦云：「世間諸有情，習氣常覆心，生種種戲論，末那與意識，並餘識相續……如風擊暴水，轉起諸識浪，浪生流不停，賴耶亦如是。無始諸習氣，猶如暴水流，爲境風所動，而起諸識浪，恆無斷絕時。」

楞伽經亦云：「譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓冥壑，無有斷絕時，藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生。」

「境爲風」，即境界猶如猛風，能鼓動藏識心海生起七識浪，故境界風爲七轉識生起之增上緣。

「受熏持種根身器」：「受熏」，第八識能受七轉識之熏，而成就新種。

「持種」，第八識能執持一切善惡業之種子，這是指舊種。「根身器」，指第八識不但能持業種，亦能內持根身、外持器界，因爲一切根身、器界，都是八識所變現的相分故。

「去後來先作主公」：「去後」，眾生居於「死位」時，阿賴耶識最後離

去。「來先」，當眾生處於「生位」（受生位）時，則是阿賴耶最先來執持。「作主公」，謂一切生死因緣業果雖非實我實法，但法如是故，眾生的一期生死，仍必定是以第八識為總報主。故稱「作主公」（以俗語言之，即是承擔總帳的人。）

義貫

此第八識具有「浩浩」無邊之能藏、所藏、執藏的「三藏」之功能，猶如大海，廣濶無邊，「不可窮」其際涯；其「淵深」亦不可測其奧底，而「七」轉識之波「浪」則依藏識所現之相分的「境」界「爲風」，鼓成無盡之洶湧波濤。

第八識恆續「受」七轉識「熏」，並能「持」一切法之「種」子，內持「根身」、外持「器」界。當眾生處於死位之際，第八識於神識離「去」時居於最「後」；若於生位「來」受生時，卻居於最「先」；因此第八識係「作」爲眾生一期生死之「主」人「公」（總報主）。

詮論

瑜伽行者在解了第八識「受熏」與「持種」的道理之後，於修行上有何助益呢？那就是能於一切時，對於自心之起心動念，都比較能覺知、警醒，小心的在意，因為知道每一起心動念，心中的每一個念頭，都會反熏八識，如此熏久了，即成爲習氣之新種。以此了知，即有俾於「念念覺知」之修習。如是念念修習「覺自心現量」（楞伽經），亦即是修「唯心識觀」之初門。

2·頌聖果

〔頌〕 不動地前纔捨藏 金剛道後異熟空
大圓無垢同時發 普照十方塵刹中

註釋

「不動地前纔捨藏」：此下四句頌，是講第八識次第捨假「名」，乃至達於究竟轉智之義。「不動地前」，即是第七遠行地。「捨藏」，即捨去藏識之名。因為阿賴耶識（藏識）無始以來，一直被第七識執為我，須要到不動地前，我執永伏，才能捨去藏識之名。

問：「爲何說『捨藏識之名』呢？」

答：「因為藏識之名，乃至其能藏、所藏、執藏之義，都是無有實我、實法，但假名安立；若我執之障銷盡之時，其『三藏』之作用與行相亦皆盡了，

因此其名乃捨；以其名、相、用既已轉捨，則其體亦轉，此即所謂轉染爲淨、轉識爲智；然而究其實際，亦只轉其假名與妄有之相，因八識之體依究竟而言，則本自圓成。故禪宗六祖大師亦云：「雖六七因中轉，五八果上轉，但轉其名而不轉其體也。」故知性相二宗所說實完全一致，並無乖隔。」

「金剛道後異熟空」：「金剛道」，即無間道（聖者入於無間修習之地位）；而「金剛道後」則指在「無間道」之後的「解脫道」。瑜伽行者修行，共有四種道：

(1) 加行道——又稱方便道，即爲求斷惑、用以入於無間道之前的前行（準備工作）。

(2) 無間道——即正式開始修斷諸惑（煩惱），而不爲諸惑所間隔之無漏智；並且由於此修行，毫無間斷地便可入於解脫道。聖者在無間道之最後階段，起金剛喻定，以金剛三昧力斷除煩惱種子，故無間道又稱爲「金剛道」，或「金剛無間道」；無間道舊譯爲無礙道。

(3) 解脫道——二乘聖者斷惑之後，即證得真理，獲得生死解脫，亦即涅槃。故「無間道」旨在斷惑，而「解脫道」旨在證真。二乘證解脫道，故得「解脫身」。

(4) 勝進道——大乘聖者於解脫道後，更進一步，進求無上菩提，而於勝進道證得無上正等菩提，故得「法身」。經云：唯佛得法身與解脫身，二乘只得解脫身，不得法身，是故二乘不得起三身，普度眾生。

「異熟」，第八識有三種名：一、阿賴耶識，二、異熟識，三、一切種藏。唯識三十頌云：「初阿賴耶識，異熟、一切種。」阿賴耶識（藏識）的三藏之義，已如上說。此「異熟識」之義有三：

(1) 變異而熟——因位的種子必須產生改變，其果方能成熟；例如稻種，須經發芽、生根、抽枝、發葉、開花、最後才能結果；於其中間，稻種的形相早已經過多種變異，才能成熟為稻果；故其成熟必須經過許多形相與功能上的變異，才能成就，總稱「變異而熟」，此即是「異熟」之第一義。

(2) 異時而熟——「因」與「果」一定不是同時出現，「因相」滅後「果相」方生，故因相與果相出現的時間一定有異，因此果相必定是異時而熟，不是種子當下馬上就能成熟為果；而眾生的業報通常必須隔世，其報果才能成熟；故稱異時而熟，這是「異熟」的第二義。

(3) 異類而熟——此指果與因係不同類。此與「變異而熟」不同，因為以變異而熟來說，雖然在外相有所變異，但因與果仍屬於同類。「異類」是指業與果報的三性而言：業有善業、惡業、無記業三性；而果報則有苦果與樂果二種。但苦果及樂果本身，卻與第八識本體一樣，都是屬於「無記性」的；所以果報多屬於異類而熟。

又，「異熟」一詞，舊譯為果報，故第八識又稱果報識。謂依過去之善惡而得的果報之總名，此果須依變異而熟、異時而熟、異類而熟，若合乎此三條件，即稱之為「異熟」。

「異熟空」，因為異熟空時，方得捨異熟識（果報識）之名，二死永亡，入究

竟解脫道。

「大圓無垢同時發」：「大圓」，指大圓鏡智，即成佛時轉一切種識為大圓鏡智。「無垢」，即無垢識，梵語為菴摩羅識，又譯為「白淨識」。此無垢識係與大圓鏡智同時發起，以相續執持無漏善種，得盡未來際利樂一切有情，更不受熏，以其一切有漏種子皆已永盡故，故稱為白淨識。此「白淨無垢識」即如來藏清淨真如之心，以其雖曾處生死，而本來無染；今返流還淨，即從證得佛果起，至於盡未來際無量劫，雖亦名為無垢識，然實本如來藏妙真如性。

「普照十方塵刹中」：「塵刹」，如微塵一般多的諸佛刹土。「刹土」，梵語「差多羅」，即國土之義。謂此無垢識與大圓鏡智一發，則能普徧照耀十方世界無量之諸佛國土。

義貫

此第八識在菩薩第八「不動地前」（即於第七遠行地中）因我執永伏，「纔」得「捨藏」識（阿賴耶識）之名（不再名為藏識）。而至「金剛」無間

「道後」，二障之種子永斷，而至於第八「異熟」識「空」時，方得捨異熟識（果報識）之名，而不再受異熟果報，如斯方永斷生死，入於解脫道。

在此之後，菩薩道行者於成佛之時，即轉捨一切種識之名，而轉得「大圓」鏡智，以其一切有漏種子皆已永斷，故得成就「無垢」之白淨識，即如來藏清淨真心；此大圓鏡智與此無垢識係「同時」而「發」者。當此識一轉、此智一發之當下，即能「普照十方」世界如微「塵」眾之「刹」土，而於其「中」，大作佛事。

八識規矩頌義貫終

二〇〇二年五月三十一日完稿

二〇〇六年九月初校於美國密西根州遍照寺

二〇〇八年五月二日二校於美國密西根州遍照寺

沙門釋成觀撰註

六離合釋法式義貫

台灣·大毘盧寺
美國·遍照寺

敬印

六離合釋法式

西方釋名有其六種：一、依主，二、持業，三、有財，四、相違，五、帶數，六、鄰近。以此六種有離合故，一一具二；若單一字名，即非六釋，以不得成離合相故。

初依主者，謂所依爲主；如說眼識：識依眼起，即眼之識，故名眼識；舉眼之主以表於識。亦名依士釋，此即分取他名，如名色識。如子取父名，名爲依主；父取子名，即名依士，所依劣故。

言離合相者，離：謂眼者是根，識者了別。合：謂此二合名眼識。餘五離合，準此應知。

言持業者，如說藏識：識者是體，藏是業用；用能顯體，體能持業，藏即識故，名爲藏識。故名持業。亦名同依釋：藏取含藏用，識取了別用；此二同一所依，故名同依也。

言有財者，謂從所有以得其名，一如佛陀，此云覺者，即有覺之者，名爲覺者，此即分取他名。二如俱舍，非對法藏，對法藏者是本論名，爲依根本對法藏造，故此亦名爲對法藏論。此全取他名，亦名有財釋。

言相違者，如說眼及耳等，各別所詮，皆自爲主，不相隨順，故曰相違，爲有及與二言，非前二釋；義通帶數、有財。

言帶數者，以數顯義，通於三釋。如五蘊、二諦等。五即是蘊，二即是諦。此用自爲名，即持業帶數。如眼等六識取自他爲名，即依主帶數。如說五逆爲五無間，無間是果，即因談果，此全取他名，即有財帶數。

言鄰近者，從近爲名，如四念住，以慧爲體，以慧近念，故名念住。既是鄰近，不同自爲名，無持業義，通餘二釋：一、依主鄰近。如有人近長安住。有人問言：爲何處住？答云：長安住。此人非長安，以近長安，故云長安住。以分取他名，復是依主鄰近。二、有財鄰近。如問：何處人？答曰：長安。以全取他處以標人名，即是有財；以近長安，復名鄰近。

頌曰：

用自及用他 自他用俱非

通二通三種 如是六種釋

六離合釋法式

六離合釋法式義貫

沙門釋成觀義貫

甲·釋論題

註釋

「六離合釋法式」：「離合釋」，也就是複合名詞的命名之法，亦是解釋複合名詞之法。這種命名法共有六種，故稱「六離合釋」。這複合名詞因為至少要有兩個字以上，故「離」是指將兩個字拆開來，分別解釋，也就是單字解釋，稱爲「離釋」；「合」，是指將兩個字合在一起，並觀察這兩個字之間的相互關係（例如主從、體用等）、或兩個字合在一起後產生的現象或結果（如相違、帶數等），以此來闡釋這複合名詞更深一層的意涵，稱爲「合釋」。「法式」，是指論文中各引一法作爲格式（規格型式、模式、模範、樣本），以此模式，推而廣之，則經律論三藏中的複合名詞之闡釋，皆可以此爲體式。

附及，「六離合釋」在因明學、法相、唯識及諸論藏典籍中多用之，因此佛弟子欲深入聞慧者，當以瞭解此論比較方便；筆者爲嘉益後學，故特註之。又，這「六離合式」在印度佛法及一般學術界，是很普遍通行的知識；也很可能是因爲太通行了，幾乎成爲約定俗成、人盡皆知的「常識」之故，因此造論者及譯者雖皆亡佚，然而窺基大師在其所著之大乘法苑義林章卷一中，亦詳述六離合釋，其內容與本論相近，因此學佛者應以法爲上，莫作世學考據之妄想分別。

再者，「六離合釋法式」，進一步言之，可說是佛法的「造詞原理」，如同中文字學中的「六書」（造字原理）——「象形、指示、會意、形聲、轉注、假藉」——一樣。我們若懂得這六種造字原理，則對文字的原義之認識及於作文時的遣詞造句就有相當的幫助。例如：①「山」、「川」爲象形字；②「上」、「下」爲指示字；③「雙」人爲「從」（从）、三人爲「眾」（众），這些是會意字；④「轟」、「鈴」爲形聲字；⑤「考」與「老」爲轉注字（字形

相類、音近義同，轉相注釋）；⑥「申」與「伸」二字，或「象」、「像」、「相」三字可爲假藉字（互相假借或借用，文學中稱爲「同音通假」）。同樣道理，佛法學人若對佛法名相的「造詞原理」（六離合釋法式）有所瞭解，則無疑地可對那些法相的原義、來龍去脈及演伸義等，皆能有較深刻或深入的認識及知解。

乙·釋論文

一·總論

〔論〕西方釋名有其六種：一、依主，二、持業，三、有財，四、相違，五、帶數，六、鄰近。以此六種有離合故，一一具二；若單一字名，即非六釋，以不得成離合相故。

〔註釋〕

「西方」：即西域，包括五印度及其鄰近各國。在這些國家中，都是用這個方法來解釋各種名詞之義理。

「依主」：若二字有主有從，而且以主爲首，二字複合，即能顯示這種主從關係，便稱爲依主釋。

「持業」：若二字中，一是體、一是用，二字複合，即能顯示此體所持之業用，稱爲持業釋。

「有財」：若二字複合，能顯示出一是擁有者（能有）、另一是被擁有者（所有），即是有財釋。

「相違」：若兩個字之義，彼此不相隨順、甚至是相違，即是相違釋。

「帶數」：若一複合名詞，開頭是數字，即是帶數釋，亦即所謂的「名數」。

「鄰近」：若能詮之名近於所詮之法，即稱爲鄰近釋。

「以此六種有離合故」：因爲這六種命名法都是由兩個字構成，故皆可分開來解釋（離），或合起來解釋（合）。

「一一具二」：這六種命名法，每一種都具有「離」與「合」兩種闡釋

法。

「若單一字名」：「單」，只是。「一字名」，以一個字成立的名詞。
「即非六釋」：就不屬於這六離合釋。

義貫

「西方」(印度及西域)闡「釋名」詞，「有其六種」方式：「一、依主」釋，「二、持業」釋，「三、有財」釋，「四、相違」釋，「五、帶數」釋，「六、鄰近」釋。「以此六種」皆係由兩字以上構成，因二字能「有離」與「合」的情況「故」，此六種中「一一」皆「具」離與合「二」種解釋。然而「若單」以「一」個「字」為「名，即非」屬此「六」種「釋，以不得成離合」之「相故」。

二·別論

1·依主釋

【論】初依主者，謂所依爲主；如說「眼識」：識依眼起，即眼之識，故名眼識；舉眼之主以表於識。亦名依士釋，此即分取他名，如名「色識」。如子取父名，名爲依主；父取子名，即名依士，所依劣故。

註釋

「所依爲主」：換句話說，即是以「能依者」爲次。例如「眼識」一詞，眼根是識生起之所依，識是能依，而以所依的根當作「主」(主要者)，來

稱呼此識，故稱「眼識」——此二字次序不能倒過來；是爲依主釋。又如「胃癌」，此癌乃依胃而生，胃是這個癌生起之所依處，故是依主釋。

「舉眼之主以表於識」：謂表示這識的主人家是誰？是眼根，眼根是主人家，識即是客；主即不動，客有來去；根則不動，根塵和合因緣，而令識有來去；塵來識生，塵去識滅；而根無來去，故爲主；識有來去，故爲客——因此依主而釋此名，稱之爲眼識。

「亦名依士」：謂「依主釋」有時也可稱作「依士釋」，但內涵不盡相同；如下釋。

「分取他名」：「他」乃與「我」相對；若我是主，「他」即是客、是從。因此「依士釋」所依的，便與「依主釋」相反，是依於「從」，而非依於「主」。又，「士」者，民也，含與君相對之義；古時君爲主，民爲從；君爲勝，民爲劣，故「依士釋」即是依於劣者而成之複合名詞，或者說是：「以劣爲主」之複合名詞。「分」即部分。「分取」，因爲不是全取，表示含有所取

的部分之性質。

「如名色識」：「名」，命名，稱呼。例如眼識，有時也稱爲「色識」，因爲識是勝於塵的，故若稱「色識」時，則是依於較劣的色塵爲主而命名，故色識爲「依士釋」之名相。

「如子取父名，名爲依主」：若子取父名或母名（如小約翰或舍利子），這就是依主釋，因爲父勝子劣，依父而名，則是依主。

「父取子名，即名依士，所依劣故」：若父取子名（如阿毛的爹），這便是依士釋，因爲是依於較劣者而命名。

義貫

「初」（第一）「依主」釋「者」，即是「謂」以「所依」者「爲主」要成分而命名，例「如說眼識」這個複合名詞，即表示這個「識」是「依眼」根而「起」，亦「即」是依於「眼之識，故名」之爲「眼識」；也就是「舉眼之主」（提出眼根這個主人家、或主要成分），「以表於」此主人家中所

生之「識」。依主釋有時「亦名依士釋；此即」部「分取」用「他」（別的）較劣的法之「名」，例「如」將眼識命「名」爲「色識」，或將耳識命名爲聲識等。這種命名法便有「如子取父名，名爲依主」釋，但如果「父取子名，即名」爲「依士」釋，以其「所依」者較「劣故」。

論 言離合相者，離：謂眼者是根，識者了別。合：謂此二合名眼識。餘五離合，準此應知。

註釋

「餘五離合」：其餘如下的五種釋，皆有離合二種解釋。

「準此應知」：「準」，依、照。按照這依主釋一樣。「應知」，可知。

義貫

所「言離合相者」，其中之「離」：即是「謂眼者是根」，而「識者」是

「了別」之義。而其「合」則「謂：此二」字「合名眼識」。這是依主釋的離合釋，至於其「餘五」種釋，亦皆各有「離合」釋，「準此」依主釋的方式「應」可「知」。

2·持業釋

論 言持業者，如說藏識：識者是體，藏是業用；用能顯體，體能持業，藏即識故，名爲藏識，故名持業。

註釋

「持業」：這是表示體與用的複合名詞，也就是說，這種名相是依此二名詞之間的體與用之關係，來成立的複合名詞。「持」，是能持。「業」，是業

用。能持者即是體，業用即是此體之用。以能持之體的業用來表示此複名，故稱持業釋。

「如說藏識」：例如「藏識」這一詞。藏識即第八識。

「識者是體，藏是業用」：「識」這個字是表示「藏識」這個名相的體；而「藏」字則表示是「藏識」的業用，因為藏識有能藏、所藏、執藏三義；以用來顯其體，由其體而持其業用，故稱此名相為持業釋。

「藏即識故，名為藏識」：謂有三藏之用的，即是識故，名之為藏識。

義貫

第二，所「言持業」釋「者」，例「如說藏識」這個複合詞，此中「識」這個字「者是」表這個名相的「體」，而「藏」這個字則表示它「是業用」，因為業「用能顯」示其「體」，而本「體」則「能持」其「業」用；具有三種「藏」之業用的，「即」是此「識」體「故，名」此識「為藏識，故名」此複合名詞為表示「持業」釋之法相。

論 亦名同依釋：藏取含藏用，識取了別用；此二同
一所依，故名同依也。

註釋

「同依釋」：謂「持業釋」有時也可作為「同依釋」來解。「同依」，指將兩個名詞都當作「業用」來看，而這兩個名詞的業用都是同依一個主體；因為所依之體相同，因此也可稱為同依釋。

「藏取含藏用」：「取」，採取、採用。例如「藏」這個字則採取它的含藏的業用之義。

「識取了別用」：而「識」這個字則採取它了別的業用之義（以唯識學中，識即了別之義），故於此釋中，便不再以「識」為主體，而「藏」字為從。

「此二同一所依」：這兩個業用（含藏與了別），都是依於第八識的自證分，故稱為同依釋。

義貫

持業釋有時「亦」可「名」爲「同依釋」：例如藏識一詞，其中「藏」字係採「取」其「含藏」之業「用」，而「識」字則採「取」其「了別」之業「用」。此二「業用乃「同一所依」之體，皆是依第八識之自證分，「故」得「名」爲「同依」釋「也」。

3·有財釋

論 言有財者，謂從所有以得其名，一如佛陀，此云覺者，即有覺之者，名爲覺者，此即分取他名。

註釋

「有財」：這是表示擁有（所有權）、或「能有」與「所有」的關係之複

合詞。

「從所有以得其名」：「從」，由，依。依他所擁有的東西、或性能，來給他命名。例如下文所說的「覺者」。又如「富翁」，即有富之翁。

「有覺之者」：即擁有覺悟之性的人。

「此即分取他名」：「分」，部分。「他」，別的法；指被擁有者。亦即擁有者分取其所擁有之性（覺悟），而爲名。

義貫

第三，所「言有財」釋「者，謂從」其「所」具「有」之物或性能「以得其名」。第「一」個例子「如佛陀」一詞，「此」方譯「云覺者，即」具「有覺」悟「之」人「者」，故「名爲覺者，此即」是人「分取他」（覺）之「名」，是爲有財釋。

論 二如俱舍，非對法藏，對法藏者是本論名，爲

依根本對法藏造，故此亦名為對法藏論。此全取他名，亦名有財釋。

註釋

「二如俱舍」：第二個例子，例如俱舍。「俱舍」，梵文 कुशा (Kosa)，譯為藏、或舍。俱舍論為世親菩薩將「說一切有部」集大成之論典大毘婆娑論之要旨皆含攝在內之著作，故稱為「俱舍」，世親於俱舍論中，並以批判之眼光，將說一切有部之書加以論述。世親造此論之後，歷來即成為相宗學者所必讀之教科書，亦是大小乘共尊的論典。

「非對法藏」：俱舍論的全名為阿毘達磨俱舍論，又譯作對法藏論。「阿毘達磨」，譯作無比法、大法、對法、勝法、論。而「阿毘達磨藏」即是三藏之一的論藏，又譯為「阿毘曇藏」、或「對法藏」。「對法」，為有對向、對觀之法。而這裏的「對法」是指六足論、發智論、大毘婆娑論等說一切有部之

論典。「對法藏」之「藏」，在此指俱舍論；由於俱舍論含攝了六足、發智等論之妙義，且是依如是妙義所造之論，故此論即是「對法之藏」，簡稱「對法藏」（對法的寶藏），故俱舍論又稱為「對法藏論」，意為：一、依於「對法藏」所造之論，二、含藏「對法」所有妙義之論。這裏所說的「有財釋」，即指後面這第二個含義而言。

「非對法藏」，指俱舍論本身並非就是「對法藏」（闡發對法之藏），因為對法藏本來是指六足、發智等論之論藏。

「是本論名」：「本論」，指俱舍論。

「為依根本對法藏造」：謂俱舍論是依據六足論、發智論等根本論典所造的論；而這些根本論典亦即「對法藏」（對法藏又稱論藏）。

「故此亦名對法藏論」：「此」，指俱舍論。「亦名」，又名。因為俱舍論含有「對法藏」的全部妙義，故亦可以其所具有的妙義之名為名，因此稱此名相為以「有財釋」而立之名。

「此全取他名」：然而這就不是「分取他名」，而是完全以所擁有物的性質（他）為名，完全不以「自」體為名，故說「全取他名」。因為「對法藏」本來不是「俱舍論」之名，而是俱舍論所處理的素材之名，但俱舍論卻含攝了這些素材全部主要的性質，乃以它所含攝的性質為名，完全不以自體為名，故是「全取他性為名」。

義貫

第「二」例「如俱舍」論：俱舍論本身本來並非「非」即是「對法藏」，因對法藏原指六足、發智等論藏；而「對法藏者」之所以成為「是本論」（俱舍論）之「名」的原因，乃因「為」俱舍論係「依」於說一切有部「根本」的「對法藏」（論藏）所「造」之論，「故此」俱舍論「亦」得「名為對法藏」。此「係」全取」所擁有的「他」法之性為「名」，故「亦名」為「有財釋」的一種。

4·相違釋

〔論〕言相違者，如說「眼及耳」等，各別所詮，皆自為主，不相隨順，故曰相違，為有「及」、「與」二言，非前二釋；義通帶數、有財。

註釋

「相違」：相違釋。這「相違」並非指相違背、或相反之義，而是指「不相隨順」，也就是不相從屬、平行、對等之義。

「眼及耳」：例如「眼及耳」這一詞中，眼與耳是平行、對等的，兩者之間沒有依主釋的「從屬」、持業釋的「體用」、或依士釋的「勝劣」之關係。

「各別所詮」：「詮」有「能詮」與「所詮」二者。這是指「名、句、

文」爲能詮，而「名、句、文」所指的對象或所要表示的意義，即是所詮。現在，「眼」這個名詞是「能詮」，而其所指的「眼根」即是「所詮」。「耳」亦然。而「眼」與「耳」這兩個「能詮之名」，各自都有「所詮」的對象，其所詮、所指的對象，兩者之間並無從屬關係，例如「眼屬於耳」或「耳屬於眼」等；亦無體用之關係，如「眼爲體，耳爲用」等。因此，此二能詮之名，其所詮者係各別獨立。

「皆自爲主」：因所詮皆各自獨立，故皆各自爲主，不相從屬。

「不相隨順故」：「隨」，隨從。「順」，依順。只有主從關係時，才會甲隨乙、或乙順丙之事。今甲乙不相隨、亦不相依順，各自爲主，故是平行、對等之關係。這稱爲「相違釋」。

「爲有及與二言」：「二言」，兩個詞，因爲在此「釋」中，含有「及」、「與」這兩個對等連接詞。

「非前二釋」：因此與最前面的依主及持業二釋不同。因爲「依主釋」表

示有主從關係；「持業釋」表示體用的關係；其實「體用」也是主從關係的一種。而「相違釋」則是「對等」的關係，故與依主釋及持業釋不同。

「義通帶數、有財」：謂相違釋卻可通於帶數釋及有財釋。

義貫

第四，所「言相違」釋「者」，例「如說『眼及耳』等」，此二名詞皆「各別」有「所詮」之義，「皆」各「自爲主」，不相統屬，「不相隨」從、依「順，故曰相違」；因「爲」含「有」及「與」二名「言」，故表示二者是對等關係，「非」同於「前」面所說的依主及持業「二釋」；但這相違釋之「義」卻可「通」於「帶數」釋與「有財」釋。

詮論

此處這「相違釋」的「相違」二字有些難解；若直接譯爲「對等釋」，甚至「平行釋」，或許會更直截、清楚。

5·帶數釋

〔論〕言帶數者，以數顯義，通於三釋。如「五蘊」、「二諦」等。五即是蘊，二即是諦。此用自爲名，即持業帶數。

如「眼等六識」取自他爲名，即依主帶數。

如說「五逆爲五無間」，無間是果，即因談果，此全取他名，即有財帶數。

註釋

「帶數」：名詞中帶有（含有）數字。

「通於三釋」：即這帶數釋可通用於三種釋：依主釋、持業釋、有財釋。

「五即是蘊」：這五法就是蘊。

「用自爲名」：「自」，自體。用自體來命名。

「持業帶數」：即持業的帶數釋。因爲「蘊」是體，有五種「業用」，故是持業帶數釋。

「取自他爲名」：謂雙取自體與他體爲名。「眼等識」即依主釋；「六識」即帶數釋，故合爲「眼等六識」即依主帶數釋。

「無間是果」：論文中省略了「五逆即是因」。

「即因談果」：即以因而推果。「談」，即言。

「此全取他名」：因爲以果爲因之名，故全是他名，而非「因」自體之名。

義貫

第五，所「言帶數」釋「者」，爲「以數」字來表「顯」名相之「義」

理，稱為帶數釋，此為「通用」於「依主、持業、有財」三釋，例「如五蘊、二諦等」，表此「五」法「即是蘊」、此「二」法「即是諦」等等。「此」係「用自」體「為名，即」是「持業」的「帶數」釋。

又「如眼等六識」這一詞，為雙「取自」體及「他」體「為名，即」是「依主」之「帶數」釋。

又「如說『五逆為五無間』」，此詞中，「無間是果」，而五逆則是因，「即因」而「談果」，故「此」為「全取他」（果）之「名，即」為「有財」之「帶數」釋。

6·鄰近釋

〔論〕言鄰近者，從近為名，如「四念住」，以慧為體，以慧近念，故名念住。

既是鄰近，不同自為名，無持業義，通餘二釋：

一、依主鄰近。如有人近長安住。有人問言：「為何處住？」答云：「長安住。」此人非長安，以近長安，故云「長安住」。以分取他名，復是依主鄰近。

二、有財鄰近。如問：「何處人？」答曰：「長安。」以全取他處以標人名，即是有財；以近長安，復名鄰近。

註釋

「如四念住以慧為體」：謂四念住的體是五別境中的「慧心所」。

「以慧近念，故名念住」：因為「慧」心所與「念」心所在五別境心所中

是相鄰近的，所以稱之為「念住」，而不稱為「慧住」。

「既是鄰近，不同自為名，無持業義」：既然是以鄰近的概念為名，因此就不同於以自體為名，是故沒有持業的意義。因此「鄰近釋」不能與「持業釋」合在一起命名。

「通餘二釋」：但「鄰近釋」卻是可以與其餘的依主及有財二釋相通，而能合在一起。

「此人非長安」：謂此人實非在長安住。

「以分取他名」：由於分取他（長安）之名。

「復是依主鄰近」：這句有省略。謂既是依主，又是鄰近，故是依主鄰近釋。

「以全取他處以標人名」：以全取他處所，用來標示人名（亦即：以地為人名）。

義貫

第六，所「言鄰近」釋「者」，係「從」鄰「近」之概念等「為名」，例

「如四念住」一詞，係「以慧」心所「為體」，然而由於「以慧近」於「念」故名」之為「念住」，這就是鄰近釋。

「既是鄰近」，即「不同」於以「自」體「為名」，故鄰近釋「無持業」釋之「義」，卻「通」於其「餘」的依主與有財「二釋」：

「一、依主」之「鄰近」釋。例「如有人近長安住」，當「有人問言」：汝「為何處住？」即「答云：長安住。」然「此人」實「非」在「長安」城中住，「以」其家「近長安」，故云「長安住」。此即是鄰近釋。又，「以分取他」長安之「名」，為依主釋。故合併而言，「復」可說「是依主」之「鄰近」釋。

「二、有財」之「鄰近」釋。例「如問」：汝為「何處人？答曰：『長安』。」以「此係「全取他處」所，用「以標」示「人名，即是有財」釋。「以近長安」復名鄰近」釋，兩者合併即有財之鄰近釋。

三、結論

論 頌曰：用自及用它 自他用俱非

通二通三種 如是六種釋

註釋

本節從略。

義貫

「頌曰」：持業釋係「用自」體來命名，「及」有財釋「用他」體（被擁有者）來命名。依主釋為「自他」二體雙「用」，相違釋則自他二體「俱非」。鄰近釋為「通」於「二」種，即依主鄰近與有財鄰近。帶數釋則「通」於「三種」，即依主帶數、有財帶數、及持業帶數。「如是」即為「六種」離合「釋」。

詮論

明·明昱法師於所著之六離合法式通關中，並自作一頌，來解釋這個頌文，十分明白，茲錄如下：

持業唯用自	有財唯用他
依主自他用	相違用俱非
鄰近通二釋	謂依主有財
帶數加持業	故名通三種
如是六種釋	願共一切知

六離合釋法式義貫

——二〇〇二年六月六日初稿

二〇〇六年九月六日一校

二〇〇八年五月二十三日二校

於美國密西根州遍照寺

【附一】佛教心理學與

弗洛伊德心理學之比較

甲·弗洛伊德心理學概說

一、「意識」與「潛意識」

弗洛伊德是奧地利的一位精神科醫生，他是一八五六年至一九三九年之間的人，亦即是從十九世紀中葉到廿世紀。他的心理學又稱爲「精神分析學」(Psychoanalysis)，其特徵在注重下意識及潛意識的探討，這在西方心理學的領域中，可說是一項重大的突破。弗洛伊德把類人的心理狀況分成兩個層次：一、「意識」層 (Consciousness)，二、「下意識」或是「潛意識」層 (Subconsciousness)。在表面這一層的稱爲「意識」，指一般的言行舉止、

思維等；「潛意識」則位於意識層之下，依弗洛伊德而言，潛意識係意識的一種積存體，亦是其原動力的來源。弗洛伊德認爲下意識形成的主體是“Ego”（自我），此字原是拉丁文，現在之所以能如此普遍，完全是拜弗洛伊德之賜。Ego等於英文的第一人稱代名詞“I”，中文譯成「自我」。Ego有一個很大的儲藏室稱爲“Id”，“Id”也是拉丁文的人稱代名詞，是第三人稱中性的「它」，中文譯成「以德」。依照弗洛伊德所說，以德是人類精神的大儲藏室，也是一切「動力」的泉源，是與生俱來的。在這泉源的背後，又有個中心，弗洛伊德把它叫做「力比多」(libido)，係原始狀態的一種「性動力」(Sexual Drive)，爲主司「性」的部門，它與「以德」都是屬於潛意識的範圍。潛意識處於意識底部，平常它是潛伏不動的。「自我」(Ego)之上有一個「超我」(Super Ego)，操縱著「自我」，這個名詞也是弗洛伊德創造出來的專名，代表社會習俗、道德、政治、習慣、文化等一切外在的因素與環境的總合，這些「超我」從我們一出生之後，父母、鄰居及社會就一直不斷地填

塞給我們，日積月累，等時間久了，便把原本在最上層的「自我」一路壓到潛意識層下去。此外，我們的一些不合法的想法，或不合習俗、超乎尋常的、甚至不道德的意念等等，也全都被「超我」壓抑住，沉積到意識層底下去，因而成爲所謂「下意识」、或「潛意識」。這些被壓到潛意識的東西，常在我們睡覺、作夢的時候，會偷偷地浮現出來。然而這些經過壓抑的影像，並不一定是很忠實地「再現」，亦非原原本本、一五一十地表露出來，它通常都會先改頭換面一下，或移花接木一番，再以種種新的面貌呈現出來；有時甚至還會編個情節，如同小說戲劇一般。這些「情節再現」的目的，是爲了滿足內在深沉的欲望，或爲抒發潛在的恐懼、憂慮等種種壓抑的情愫。

以上是弗洛伊德心理學的一個簡單的架構。弗洛伊德在晚期時，其學說演變成一個很大的缺點，就是太過於強調「力比多」，任何事一經過弗洛伊德及精神分析學者分析之後，都變成了多少與性有所關聯。一切夢境、一切想法都成了「性的象徵」(Sex symbols)；譬如患者夢到一個圓形的東西，分析師

就說它是陰性的性器；若所夢是長形的，例如電線桿，就說是象徵陽性的器官等等。因此，弗洛伊德的學說演變到後來，便成爲種種遷強附會之說，甚至荒謬不堪。後來到了他的一位繼起者楊格(C. Young)之時，才加以改良，不再那麼著重性或力比多。雖然我們不能否認，「性」對一切生物來說是重要的動力，但是並沒有如弗洛伊德所強調的那樣概括一切，捨此無他。

一一、夢的解析

我們現在來看看弗洛伊德心理學對人類最大的貢獻是什麼？二十世紀初弗洛伊德學說興起之前，一切心理學乃至於整個社會習俗、以及西洋哲學方面，都是「理性主義」的天下，都只承認「意識」的存在——因爲意識所呈現與認知的東西，比較容易解釋、容易明瞭——而在意識範圍以外的，西洋傳統學界就絕然予以否定，尤其是像「夢」這種屬於不合理性認知、不能以理性控制的

層面，便認為那根本是無關緊要的事，可以完全置之不顧。此種觀念一直延續到第二次世界大戰：第二次世界大戰時，由於人類空前未有地瘋狂大屠殺，這時西洋的人文科學家、哲學家、文學家、思想家及宗教家才開始反思：「人真的是理性的動物嗎？」他們開始對這行之已久的理念產生懷疑，人類的思潮逐漸轉變，漸漸地演變成否定傳統的理念，結果變成矯枉過正，直到現在還有人走入偏風，而斷定「人類是非理性的動物」，完完全全否定以往「正統的」觀念（例如：虛無主義及存在主義者，就是如此），而促成如此的反思與轉變的轉捩點，其催化劑就是弗洛伊德心理學。從此以後，西洋人一反其近三千年來的傳統，開始正視人類「非理性」的一面，不再盲目地抹殺它，亦不逃避，甚至起而研究、深入探討，而且越來越流行。至於夢與潛意識，也覺得它跟人類的生活是密切相關的，而且是整體生命中不可分割的一部分，甚至認知了夢在人類精神及心理方面，皆扮演了十分重要的角色，於是而有所謂「夢的解析」之學術研究及臨床技術流行於世。

三、「意識流」與「自由聯想」

弗洛伊德對於人類的兒童期非常重視，他認為一個人人格的成長，及心理的構成，兒童期佔有相當重要的分量。當一個人長大之後，通常對於自己兒童期的事情，大部分都已忘掉，以至於這一個時期的許多東西，無形中都被擠壓到意識層底下，形成整個人格的背景，這些背景因素雖然是看不到的，但每個人冥冥之中，都身不由己地在受其支配著。有個眾所週知的名詞「補償作用」（Compensation），在現代心理學中使用得相當頻繁，這也是出自於弗洛伊德心理學。補償作用形成的主要原因是：我們若有些願望在小時候達不到，而且一直引以為憾，不能釋懷，長大之後就會想盡辦法去彌補這「缺憾」。如果自己在實在無法實現，常常會轉嫁到下一代，即成爲所謂的「寄望於下一代」，這其實是補償作用的「合理化」藉口。例如：以前自己由於某種原因，未能學鋼琴，現在就期望自己的兒女能學會。

弗洛伊德心理學的另一個新名詞是「自由聯想」。現在的心理醫生在治病時，通常都是讓病人舒舒服服地躺著，讓病人無所顧忌地把心中所積壓的事，儘量全部傾吐出來；這種醫療方式在學理上稱爲「自由聯想」。不僅醫學界有此新的轉變，乃至十九、二十世紀文學家所稱的「意識流」及文學作品中所採用的「意識流」技巧（例如英國的喬埃斯等人），也都是脫胎於弗洛伊德心理學的臨床經驗。其中有許多所謂新潮派的現代詩、現代小說，讓一般讀者看了，總是看不出個名堂來，真個是不知所云，因爲作者把小說中的主人翁心中紛陳雜沓的想法、念頭，毫無選擇地一一依其在「意識」中出現之「流」，忠實地呈現出來，以這樣的技巧來刻劃其人物的性格或心理，稱爲「意識流」的技巧。甚至許多現代繪畫、現代音樂，也都大量應用自由聯想、意識流的方式，隨作者自己想到什麼，就把心中所想的，原原本本地寫出來、畫出來、彈奏出來，搞得讀者、觀眾、聽眾糊里糊塗的，不知其所欲表達者爲何？換個角度來看，這些光怪陸離的手法，卻正好是現代藝術用來呈現當代人類心理與生

活的實貌之絕佳門徑，其學理上的始作俑者，就是弗洛伊德。

對於精神病患者的處理，在以前，西洋人採用的方法是用鐵鍊將患者銬起來，甚至於受中古神學的影響，而認爲是患者因有撒旦附身之故，所以每當病人發作時，便施以鞭打，想把魔鬼驅走。待弗洛伊德心理學行世之後，醫界始認爲精神病也應是可以治療的，其方法最具代表性的是運用「自由聯想」或其他種種傾訴或表白的方法，把病人潛意識裏的挫折、壓抑、憂幻、苦惱等引發出來，有如兒童以小草釣出地洞中的蟲一般，一旦患者心中抑積之眾多苦惱中有一件上了鉤（被鉤了出來），其他壓抑也就跟著流洩而出，病也就漸漸好了。近代流行的所謂「催眠術」亦是以此爲濫觴，此種「不治而治」的方法，確是很妙的一招。在宗教方面，由於自由聯想的興起，基督教會受到很大的衝擊；人在精神上或心理上有所問題時，原本是上教堂找牧師談、或找神父告解懺悔的，現在則多半轉而求之於心理醫師；也幸好如此，否則當此西洋宗教信仰式微之際，恐怕將有更多的人要精神錯亂，而投告無門了。

總而言之，在弗洛伊德心理學所研究的範圍中，最有貢獻的是潛意識，而其潛意識學中，最幽隱深廣的部門是夢；而「夢」依佛法來看，也是屬於人生的一部分，因為人生有一大半時間是在睡眠狀態中：你不能說醒著的時候是人生，睡著的時候便不是人生。由此看來，弗洛伊德能針對這方面作較有深度的探討，是相當理性而「進步」的——只是比佛陀所說的法晚了兩千四百年，且淺略得多。

四、弗洛伊德心理學的歷史背景

接著，我們來探討一下弗洛伊德心理學興起的歷史及文化背景。歐洲的中古世紀，西元十三世紀以前，是羅馬帝國統治的時期。羅馬文化有兩個源頭：一是希臘，一是希伯來。希臘精神是屬於「人本精神」的，注重現世，較偏於浪漫，這由希臘神話即可看出：其中的神祇都被人格化了（有愛、有恨、有

戰爭、有和平，與凡夫無異），同時希臘人也好尚科學與邏輯。希伯來文化則是「神本精神」，注重來世，比較嚴肅。這兩個文化一搭配便形成了所謂的「羅馬文化」。其後再受基督教神學及亞里斯多德邏輯的影響，演變成「經院哲學」，統領了中古時期歐洲的思想、文化及制度達一千多年，直到十三世紀左右，文藝復興勃發，才開始有所變動。

所謂的「文藝復興」其主旨是要復興古希臘精神，「文藝復興」的原文是 Renaissance，其義為「再生」，因此，其所要復興的，實不僅止於「文藝」，而是全盤的文化，所以「文藝復興」這個詞的漢譯並不正確，應是「文化復興」（或「文化再生」）才對。文藝復興的起源，是因為當時有些學者發現在古希臘的精神中，最重要的是自由精神、浪漫精神，以人為本位，尊重個人價值等的精神。這些皆大異於當時的封建制度與集體主義。有識之士因此起而欲加以改革，然而礙於當時宗教勢力及專制王權的強大，故其表面上所提倡之改革多偏重於文藝方面，仍未敢及於宗教與政治方面，因此漢譯者乃以「文藝

復興」名之。此運動基本上為從文學、藝術、音樂等開始，漸次擴展而及於哲學、思想，以期能全盤恢復古希臘的精神。後來果真以「文藝」復興為原動力，而帶動了十五、十六世紀的宗教革命，基督教的新舊教就是在這時開始分裂。到了十八世紀，宗教革命的「成功」，更促進了哲學革命——「啓蒙運動」，法國的福爾泰、第德羅、盧梭等幾位啓蒙主義大師，都是在這個時期帶領一代風騷。

從十八世紀中期到十九世紀，由於以啓蒙主義為主導的自由主義哲學思潮的確立、成熟、與普遍，從而發為行動，使哲學革命轉而演成政治革命的理論上之依據，於是先有美國的獨立戰爭、後有法國大革命，接踵而來的有工業革命、經濟革命，再接再著是凌駕古典主義的浪漫主義；到了廿世紀的現在，則已演變成群龍無首的無政府狀態、及病態的個人主義。弗洛伊德心理學即是上承一連串的革命而來——文藝復興（十四、十五世紀）、宗教革命（十五、十六世紀）、啓蒙運動（十七、十八世紀）、政治革命——並且帶起了往後的種種

革命，令達於高潮，可謂居「承先啓後」之功。大致來講，弗洛伊德心理學所作的多為正向的貢獻，而且幾乎很少負面的效果，這在世間學上是很難得的一點。

乙·佛教心理學概說

一、「心」與「識」

介紹了弗洛伊德心理學，現在來談談佛教心理學。佛教心理學又稱爲「唯識學」，這個「識」是指「心識」。「識」的原意爲認識、認知、了別，能夠有認知能力的是心，所以稱之爲「心識」。佛教中有所謂「觀心」法門，有人於此法門誤解其意，以爲所要觀的心是心臟，結果觀到後來，覺得胸口好像有一樣東西，硬硬的，到後來甚至有些發痛。其實，觀心法門中所說的「心」根

本不是指那一顆心臟，心臟在佛法中叫作「肉團心」，是物質的，佛法中所要觀的「心」是精神的；而眾生精神的心，依佛經所說，是在心臟附近，因此佛也就方便稱之為「心」。楞嚴經的「七處徵心」中，對「心的所在」有深入詳盡的探討，由阿難尊者先提出假設，再由佛一一為之破解。譬如：「若心在身中有一個固定的處所，並不遍於全身，則我們應只有在那個固定處所才有感覺產生，而身中其他部位應無知覺的作用才對；但事實並非如此，因此不能說心有固定方所。然而，反過來，若說心是遍全身存在的話，當我們揪身體任何一處時，則全身各處也都應隨之而有知覺才對，但實際上當我們掐左手時，右手並不會覺得痛，掐右腿時，左腿也並不覺得有任何感受，因此，『心是遍全身存在的』也是不對。所以，結論是『遍』與『不遍』皆不成立」，這其中的奧妙，只有學者自己好好去參究，才能有所體會。

二、八識與根、塵

A·前五識

佛教所謂的「心」是由八種識所構成。八識是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識及阿賴耶識。其中眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識六者合稱為「前六識」，第七識名為「末那識」，第八識名為「阿賴耶識」。從我們常用的詞句諸如「用腦筋思考」、「讓我動動腦筋，仔細想一想」、「腦袋瓜子都想破了，也想不出什麼好主意」、「他的頭腦（思想）有問題」、「他的頭腦很好，很會讀書」等等，可以看出：一般人都把人的思維、記憶、分辨等能力看作是從頭腦產生的，但若仔細分析起來，其實腦只是個開關，或是分電盤而已，真正產生動力的「發電廠」是「心」。當我們家裏的電源短路時，通常只須修開關即可，如果是完全停電，則只有發電廠才能解決。發電廠停止供電時，若只在自己家裏修理，任憑你怎麼修也是無濟於事

的。是故當知：世人一切心理及生理，真正的原動力來自於「心」，亦即：一切都是心的作用。心如何作用呢？以眼識來說，我們的眼睛稱爲「眼根」，眼根所見的東西稱爲「色塵」。當眼根吸收色塵，將之集中在網膜上時，就如同照相機拍照的原理一般，外在的色相即因此而得以留存在心裏的底片上，這個過程在佛法中稱爲「攝取外塵」。事實上我們並沒有真正的「攝取」到什麼外塵，因爲「心」所攝取到的，充其量，只不過是外物的影子而已，所以佛法稱這些我們所攝取到的外塵爲「塵影」。簡單地說，眼根攝取塵影放在心裏面，而促成眼識的形成。舉個例子來說明一下：當我們看花時，眼光與花（色塵）相接時，便採集花的色相之影，入於心版，接著我們便會起心去分別這些所採集到的影像，由是產生認知而判定「這是花」。此時，這個了別與認知的本身即是「眼識」的作用。同理，當「耳根」接觸到「聲塵」時，幾乎不須要用心去「想」，立刻便能大略地分別及認知，而判定出這是哪一類的聲音，是人聲，還是車聲，這就是「耳識」的形成與作用。餘如鼻識、舌識、身識，其作用亦是如此，當可比照而知。

B·第六識

接下來談「意識」（第六識），意識比較難了解。什麼是「意識」呢？意識被稱爲是「分別的中心」，但「意識」所作的分別與「前五識」所作的粗略判別有所不同，前五識的判別比較粗淺，是屬於初步大略的判別；意識所作的工作，則是「前五識」分別之後的「後續工作」，也就是根據前五識送來的「原始資料」，再進一步加以主觀地處理一番，而產生的成品就是許多個人的分析、判斷與意見。譬如：當眼識得知是白人或黑人時，意識在採集這些資料後，即開始加以分析。若是白人，則認爲他們比較勤奮、高傲一些；若是黑人，則認爲比較懶惰、隨和一點等等；接著，其他種種更多的聯想、分別、與意見，就不斷地產生。這便是第六意識的作用。又，假如眼識所接收到的訊息是一朵花，意識就會跟著在一剎那間，用很多資料去分析它，譬如：此花是屬

於那一種類的？我對它喜歡的程度如何？此花所象徵的意義是什麼？等等。再由分析這些資料，又可產生更多的聯想與種種分別；再由此等分別，更產生種種愛憎的心理。假如是喜歡的，就想辦法去取得它、擁有它；若是討厭的，就想辦法去除掉它、排斥它，或逃避它、遠離它。想佔有的，若得不到，便會產生痛苦，這就是「所求不得苦」；想甩掉的，偏偏又無法逃避，也會產生苦惱，這就是「怨憎會苦」。歸結起來，人類一切煩惱的根源就在這「愛」「憎」二法上，而這愛憎二法皆是由「分別」而來，此「分別」則是由「攝取外法」而來；這些「攝取」、「分析」、「判辨」、「執取」等煩惱生起的過程，就是「唯識學」所要探討的內容，其實這也是佛法中很重要的一部分。

C·阿賴耶識（第八識）

爲了使大家容易瞭解起見，我們在此暫且跳過第七識，先談第八識——「阿賴耶識」，之後再談第七識。什麼是阿賴耶識呢？阿賴耶識又稱爲「藏

識」，我們無量劫來所造的「業習」均收藏於此處，它好比一座巨大的儲藏室，只要是我們曾經做過的事情、說過的話、動過的念頭，全都會往那裏面堆放、貯存。因此裏面的陳設並不是井然有序、分門別類的，而是隨意亂塞，這從我們於夢境中之所見，便可略知一二。大部分人所做的夢，都是支離、破碎、片斷、且沒有次第的，絕少是如小說般，有頭、有尾、前後連貫、有完整的情節等。夢裏的境界多半都是從阿賴耶識或第六意識中現起的。若是已經開始修行的人，有時其所夢就有如短篇小說一樣，有主題、有內容，比較不雜亂無章（因爲他的心比較不那麼雜亂了）；甚至有的人從睡著到醒來，其所夢見的是一整篇連續的故事；但是等修行更深入時，夢就開始減少，乃至可達長期「睡而無夢」之境界。所以由夢可以看出一個人的心亂不亂、清不清淨。

D·末那識

現在回過頭來講第七識，「末那識」。末那識位於阿賴耶識上層，被稱爲

「我執的中心」，爲什麼稱它爲「我執中心」呢？淺顯的講，就是它往內攀緣其後的阿賴耶識，當做是「我」的本體，往外攀緣前六識，認爲這眼、耳、鼻、舌、身、意都是「我所」（我所擁有的）。亦即：末那識執阿賴耶識爲「我」，執前六識爲「我所」。舉個例說：當生氣時，有人常會說：「我一想起來，心中就有氣」，這「心中有氣」就是「我執」在做祟，也就是：末那識正在執著那個氣頭，當做是屬於「我的」東西，而執著不放——任何東西，既然是屬於我所有的，就很難割捨，會把它視同汽車、房子、兒女、工作等這些有形的東西一樣，好好地珍惜、好好地保存；身外之物尚且如此難以割捨、放下，更何況是「自心」中物！再者，執著內心中的貪愛，更是微妙難解，譬如說：我很愛一樣東西，到後來演變成並不是愛那個東西，而是愛「我心中的那個感情」，亦即：愛那個「愛心所」。「心所」是「心所有法」的簡稱，「心所有法」是八識「心」王「所」擁「有」的功能或作用，愛、恨、嫉妒等都是心所擁有的功能、作用，故皆是「心所」；而這些「心所」都是由「我執中

心」（末那識）在控制著，因此特別難割捨、放下；若想要令這些我執所產生的「心所」能夠放得下，唯有靠修行一途：於修行中懂了（解了）道理之後，或許有朝一日會恍然大悟：自己其實並沒有真正「擁有」那個憤怒、或是「擁有」那個憎恨——自心之中，實無此物！實在只是「我執」在作祟而已。

前面曾提到「意識」是主掌「分別」的功能，然而，其實並非意識本身在主導「分別」的業務，而是其背後有末那識在暗中指使著。這末那識所行有如垂廉聽政一般，完全站在幕後操縱，從不親自露面，因此末那識非常隱密微妙。這就是爲什麼一切世間凡夫人以及外道，都無法察覺到它的存在，而且也唯有佛世尊的大智慧才能如實了知。弗洛伊德心理學有個突破，就是Ego（自我）的發現。Ego類近於第七識（末那識），只不過弗洛伊德對「自我」，除了有一個籠統與模糊的概念之外，並未能進一步發揮。因此，至於「自我」到底是什麼，則完全付之闕如。然而即使如此，在世間法中，也是屬於難能可貴的了。

總括來說，八識的生起，第一步是由「五根」收集「五塵」轉成「五識」，再由第六「意識」向內攀緣第七「末那識」，亦即以末那識為「老闆」，依其指示而行事，作成種種分別、判斷、甚至合理化的藉口等。這整個極其繁複的過程，都是在一剎那之間、或是比一剎那還短的時間之內，即告完成。

三、如來藏與八識之生起

現在來談談「如來藏」，如來藏即是我們的「真如本性」。真如本性與阿賴耶識原本是同一體的，只因一念迷執不悟，使真如本性受了染污，才轉而成爲阿賴耶識。如來藏好比是平靜無波的止水，一但風動、浪起，即轉清淨的如來藏海爲染污的、浪濤洶湧的阿賴耶識。接著又因迷的緣故，更產生其他變動；阿賴耶中一有變動，「七轉識」便隨而生起。「七轉識」指的是第七末那

識加上前六識——前六識生起之後，末那識也從中生起，互相薰染、影響，最後再把前六識所收集的業，全部儲存到阿賴耶識裏。

阿賴耶識是業力的儲藏室，其中的結構也隨著新存入的「業」而有所改變，並非一成不變的。我們都是一直不停地在造業，所以阿賴耶識的構造也是不斷地在改變著。它可以變得比較好，變得比較清淨一點；也可以變得比較壞，比較污濁一點，端視我們自己的所作、所爲而定。當我們所造的業比較清淨一點時，睡眠便會安穩一些，睡眠的時間也會減少一些，而不會像以前一樣那麼昏沈。同時，在日常生活中也比較不會像以前一樣那麼糊塗，當有這些現象出現時，就表示由於修行淨法的關係，已經使八識田中的業力產生變化或重新組合了。

雖然說阿賴耶識是個儲藏室，但它也可說是「總供應站」，支援前七識：它先把前七識所收集的訊息資料往下儲存，加以吸收消化，而令整個業力結構改變之後，再回饋出去。譬如：修行佛法之後，「我執」減少，這種

好的「業」存進第八識之後，每當前五識再吸收外塵進來，第六意識要分析之前，便再求於第七識，第七識即往儲存室（資料庫）——第八識去「找資料」，這時由於第八識中的「我執」之業減少，因而第六識據以分析出來的結果，就會和往常有所不同，或許是比較客觀一點、或比較不那麼貪愛，或瞋心也變小了等等。這就是第八識及其他各識之間的染淨彼此互動、互相影響的情形。

人若不修行，便不斷地造惡業或不善業，八識也就越來越污染，年紀越大，其所積聚的染污情況就越嚴重，到後來成爲積重難返，便有儒家所說的「老而不死謂之賊」之虞，這是八識之間「本息相資」惡性循環的結果；不過如果開始修行，那就不一樣了，人的年事雖越長，但由於久修的關係，通常道力也跟著增長，這也是八識之間「本利相資」，善性循環的結果。存進去的業是善的，領出來的自然也是善的，善上加善；本金加利息，所獲越來越多，如同善於理財、投資一樣，資產日增。

丙·唯識學與弗洛伊德心理學之比較

一、七識

知道了八識如何生起之後，現在便以唯識學來和弗洛伊德心理學作個比較。弗洛伊德心理學中，沒有「前六識」，只有一個「意識」，他並不知道「意識」的上面還有「前五識」的存在，而且對「意識」本身也沒有詳細深入的探討。至於「意識」的下面，也只有一個籠統的「下意識」而已；佛法中，則除了意識之外，下面還有「末那識」、「阿賴耶識」及「如來藏識」。弗洛伊德心理學最大的貢獻是發現Ego（「自我」），Ego雖相當於末那識，但是弗洛伊德對於它如何生起，它與第六識、第八識之間如何互相串聯、互相作用，則完全毫無所知；佛法於此卻有很詳盡、很清楚的探討、分析、闡發。再者，弗洛伊德心理學中，也沒有提到意識的相狀及如何生起；事實上，弗洛伊德心理學可說是幾乎完全忽略了「意識」的探討，而只著重在「潛意識」、或「下

意識」方面，其所提出的「力比多」(Libido)在佛法雖也是被承認的，但並不是那麼的重要，它當然是動物生生不息的原因之一，但並不是人類所有的一切活動，都由它來發動。相對的，佛法則指出人類有五種欲望（也就是說：人生有五種主要動力）：財、色、名、食、睡；而「色欲」（淫欲）只是五欲中的一項，不能概括其他諸欲。茲將五欲略述於後：

1. 「財欲」是想要發大財、賺大錢。
2. 「色欲」是對性欲的貪戀。
3. 「名欲」是為求得出名，所謂「人死留名、虎死留皮」、「三不朽」等等，這些都是名利心在作祟，而且成為追求名利的「合理化」藉口。我們一般人雖不見得都想追求所謂的「不朽」，但大多數的人往往都是為了「名」而活，卻絲毫不自覺知——事實上我們對物質的需求都不是很大，一旦人生基本的需求滿足之後，大多是「在別人的意見底下求生活」：為博得別人的讚賞、尊重、恭敬、服從、寵愛等等……以穿著來說，其實能夠穿得暖、不受凍並非

難事，但除了有衣穿、不受凍之外，我們都還要穿各種不同的款式，選種種不同的顏色、種種不同質地的衣料，同時還要講求時尚，衣服款式稍舊便認為不能再穿了，免得被人笑落伍——「被人家笑」是不堪忍受的事！至於住的房子以及所有的用具、裝潢也是一樣，一定不能比別人家差太多；隔壁人家有鋼琴，我們家也非要添置一台不可；別人的兒子在學小提琴，我們家的孩子，不管他有沒有音樂天分，也就非學一種樂器不可，絕對不能比不上別人。這些其實都是「名心」在作怪，而其根源，在於「第六意識」的虛妄分別，加上「末那識」所執著的「我」，兩者配合起來，便形成欲極力維護「我」的「尊嚴」之局面（「我」為末那，「尊嚴」為意識的分別），不能在這些事情上，有損「顏面」。

4. 「食欲」是對食物方面的欲望，世人在飲食方面種種的講究，於量求多、於質求好等等，皆是食欲之業力在推動。

5. 「睡欲」：睡覺也是一種與生俱來的欲望，故稱「睡欲」。

我們這個世界之所以被稱爲「欲界」，就是因爲有此五種欲望。我們修學佛法的人若欲達清心寡欲，第一要務就是要了解這五欲，並且要能覺知它，不被它迷惑而牽著鼻子走。羅素曾著了一本書叫權利論，把人類動力的泉源，全部歸結爲權利欲，其實這是以偏概全，並不正確；這和弗洛伊德的把一切生命之動力皆歸之於性欲，同屬一偏之見。羅素所說的權利欲其實是屬於「名欲」所攝（依佛法而言，在「名」之下有「權」、「位」、「威、勢、尊重、恭敬、服從、控制、主宰等等，皆是「名欲」的變體），蓋人在吃飽穿暖、衣食富足之後，就會想「出名」，而且名欲是很難超越的，因爲它非常微細奧妙，但也並不是僅此對「名」的欲望便可涵蓋眾生一切追求（造業）的動力。歸結起來，弗洛伊德對人類心理的探求是有其貢獻的，但把一切都解釋爲以性欲爲出發點，這一點是很偏頗、很不正確的。

二、「睡眠」與「夢」

A·睡眠

前面談到弗洛伊德心理學對夢非常重視，現在我們來看看佛家對於「夢」是怎麼解釋的。在研討夢之前，我們先探討佛法對「睡眠」的闡釋。在佛法中，把睡覺的現象稱爲「五根不行」，亦即：眼耳鼻舌身這五根都沒有起「現行」，也就是五根沒有在發揮其作用。很顯然的，睡覺的時候，眼睛是閉起來的，並沒有在看任何東西；嘴巴也不動，沒有真正在講話；舌根也沒有去接觸食物，即使接觸到也不會有感覺；耳根、鼻根、身根也是一樣，都沒有在積極地發揮其作用，所以稱爲「五根不行」。其次，佛家認爲：人在睡覺時是處於一個「大昏沉」的狀態。我們平常在白天的時候，都不停地在吸取外塵，我們的心完全全像個吸塵器，一天到晚吸收五塵，所吸收到的塵，我們稱它爲訊息也好、資料也好，業也好，吸來之後，全都放置、覆蓋在這個「心湖」上

面，時間一久，這覆在「心湖」上的塵就漸漸與「心水」溶和，結爲一體，成爲我們的一部份，然後再漸漸地沉澱下去，當沉澱到心湖的最底層時，就是儲存在阿賴耶識裏面了（所謂「八識田中」）。如果所造的業習已深入阿賴耶識，那就很難去除了，因爲那些業習又已轉爲業識的一部分，若要清除，唯有靠努力修行佛法一途，方能奏效。我們平日，一天生活下來，大都收集了一大堆的塵勞，積聚飄浮在心湖的表層，而漸漸地把整個心湖表面遮蓋住。原本我們的心是有本具的「心光」的，這時由於塵勞所覆，本有心光無法顯露——心中一旦缺乏光明而黯淡無光時，人自然就會變得昏昏沉沉、糊裏糊塗的；到了晚上，昏沉的程度再增大時，就會覺得想要睡覺。入睡之時，白天所收集的「塵勞」，就漸漸沉澱下去。一般人大概要經過五至八個小時的時間，其塵勞才會沉澱到意識底下，業障稍重的，可能須要更長的時間才夠。等塵勞沉澱到意識底下時，意識表面又會恢復澄清之狀，這時就是如俗話所說的「經過一夜睡眠，頭腦又清新起來」。於是第二天又興緻勃勃地再繼續去「吸塵」（造

業）。所以人若一輩子都不修行的話，則其業識中所沉澱、積存的「業泥」不知道會有多厚呢！有些人說：「等我老了，再來學佛。」那時恐怕就學不動了，因爲當彼之時，「心水」之內早已滿是污泥，這些業力的污泥又厚又重，厚重得令人無法動工辦事，這時要想修行，多半是困難重重了！當然也有例外：有的人一方面是因爲老了以後，知道死之將至，一方面也是機緣成熟，所以特別能發勇猛精進心，用功辦道，因此常也能有所證得。

當我們睡覺的時候，由於「五根」不起現行，因此「五識」也不起現行，除了命根沒有斷之外，其實跟「死」是差不多的。偶而有些人是在睡覺時死的，那就是於睡時，不但五根、五識不起現行，連命根也不在了，因此就變成「睡死了」。世人往往認爲睡覺時死掉是很好的一件事，如此則死前不用先受什麼病痛之苦；其實以佛法來說，那是不太好的，因爲這種死是不清不楚地死去，也就是「無明」地死去，不但別人不知道，連死者自己也不明了自己死了，這豈不是死得很冤枉？真是所謂「糊裏糊塗地來，糊裏糊塗地走」，如此

的死法，甚至死後到底到了哪裏，自己也不知道。

我們睡著的時候，是沒有能力控制自己的，更沒有能力決定自己要做什麼樣的夢，所以夢中通常都是自己「不知不覺」地在造作，這就是所謂的「隨業造作」，「隨業而飄」——隨著「業風」或「業水」飄盪；在夢中，業風把你飄到那兒算那兒，明明不想夢的也夢到了，而一心希望能夢到的，偏偏就是夢不到。小時後，我曾夢過別人在後面追我，想跑總是跑不動，後面的人又緊追不捨，把我當作是他的獵物不肯放過。開始學佛後不久，也曾夢到過被追，但我在夢中只要一念「南無觀世音菩薩」，很快就逃脫了；甚至也多次夢到有人在追我及另外一位好友，而我不但自己逃掉了，還救了我的朋友——這是多麼美好、多麼值得慶幸的夢！這都是修行的結果，如果沒有修行，即使在夢中也是跟醒時一樣，仍然不斷地在隨業飄盪、隨業造作、隨業受苦。所以夢中與醒時造業，事實上是一致的，只是夢中更加難修行而已，因為在睡眠中完全失去前五識的作用以及控制的力量，只有任憑業識飄盪，就如同人死後的中陰身一

般，其業識完全任由業力遷引，一點抉擇自主的力量都沒有。我們如是了知之後，就應心生警惕，趕快修行。到目前為止，我們誰都沒有死過，然而凡物皆有死，只是我們都故意暫時把它忘掉罷了！由於不知道死後是怎麼樣的一個情況，現在心理先有所準備，等到死到臨頭時，才不會那麼恐懼或驚慌失措。

B·夢

以佛法來講，夢主要是第六意識的作用。在作夢時，「前五根」都不發生作用，因此「前五識」也大都止息了，只有意根所起的第六意識還在繼續工作，所以你明明眼睛是閉著的，沒有在「看」任何東西，可是你在夢中確實還是可以「看到」很多形象；雖沒用到耳朵，可是在夢中就是可以「聽見」聲音；雖也沒用到舌根，可是在夢中也照樣「嚐到」很多食品，還可分辨其種種味道；所以於夢中「色、聲、香、味、觸、法」六塵都具足而有，其實那全都是第六意識的作用所現。怎麼說呢？那些夢中的五塵境界，皆是第六意識攀緣

「前五識落謝的影像」，令它們再顯現出來罷了：大約等於是把原先輸入的舊資料再「叫出來」一樣，且將其重新編排一下，亦即所謂以意識的「憶、想、分別」，而再造出許多境界出來，這些第六識所造的境界我們名之為「夢境」。在睡時，第六意識的這種「獨立的一貫作業」的作用，在法相宗或唯識學裏，稱之為「夢中獨頭」，其道理是：第六識本來應攀緣「前五識」方能起作用，而現在卻能獨立作業：雖然沒有現前的五根、五塵、五識的境界以為其所依、所緣，但第六識也能依其憶想及分別的能力，而自己造出許多五塵境界的影像，故以「夢中獨頭」稱之；可見這第六意識是相當有威力的。事實上，我們所有的一切妄想分別，一切造作，都是靠著第六意識攀緣前五識及第七識而產生。所以歷來禪修者，率皆從第六意識下手。

所謂「獨頭」（意識不依靠前五識而單獨起作用）有三種：(1)「定中獨頭」(2)「夢中獨頭」及(3)「狂亂獨頭」。茲說明如下：

(1) **定中獨頭**——若在定中修觀，本來現前沒有的東西，觀行成就之後，便可任運而現出，此時行者對這些境界不但能在定中見之，甚至在現實境界中亦可見；亦即，不但在定中可以看到，而且睜開眼睛時依然可以看到這些境界。譬如說修「淨土觀」，觀行成就時，就會現出淨土中的種種勝相，睜眼、閉眼皆能得見；若修「觀佛相好」，面前就真的會有一尊或多尊佛出現，這就是「定中獨頭」的作用。然而行者於定中獨頭所見到的境界，旁人是不看到的，因這純然是「自受用」的定中獨頭的作用。至於所觀境能成爲「他受用」，則爲佛及大菩薩的現觀、現量境界，才得如是。

(2) **夢中獨頭**——詳如前面談夢境的部分所說。

(3) **狂亂獨頭**——「狂亂獨頭」是指瘋狂病人的情況，他不須依靠前五識，而只依著第六意識，便能形成一個自己獨特的幻想世界，而這世界，別人是無法共享的，也是無法與他人溝通的。

三、結論

如是拿世法與佛法比較的結果，令人覺得：爲佛弟子，如果越瞭解世間的學問，再回頭來看佛法，並拿世法與佛法一比較，則越令人訝異，越令人深深地驚訝於佛法的精深、博大、殊勝與超絕，覺得佛法非但不如一些人所誤解的「落後」，而且是非常非常「進步」的。在兩千五百多年前，佛法中就已粲然大備的東西，於今兩千五百年之後弗洛伊德才能有些微的發現，而且弗洛伊德在當時卻被認爲十分「前衛 (Avant-garde)」、「先進」。因此，越是深入瞭解世間法的東西，越能肯定佛法的價值無窮，對佛法的信心越是堅定。也發現：這個世界目前正向 (positive) 方面的趨勢，是越來越走向佛法所說的境界，譬如說：在心理學方面，佛法早就提出了潛意識、下意識，並且予以詳盡的解說與開發；在天文方面，近代天文學，由於十六世紀以後許多人顧一切禁忌，乃至犧牲生命，打破了基督教的武斷迷信，才發現宇宙是無窮的；然而

佛法早就提出有三千大千世界，而且有無量的三千大千世界；現在天文學也證明，地球不但不是宇宙的中心，而且它只是太陽系中一顆很小的行星而已，並且發現無量的太陽系才構成一個「銀河系統」(Milky Way)，無數的銀河系統才構成一個「島宇宙」(Insular Cosmos)，無量無數的島宇宙才構成一個「星雲」(Nebulus)，無量無邊的「星雲」才構成一個「宇宙」。這在佛經裏面早就詳盡地講過，而天文學到現在才開始有所發現。在生化方面，早在佛陀的時代，就知道有微生物、有細菌；在政治方面，近代才開始提倡人類應是平等的，佛法早就說一切眾生都是平等的，因爲一切眾生皆具有佛性；以經濟學來講，現在漸趨向於均富說，強國常常救濟弱國，這就是已經開始實施均富的觀念，因爲如果不均富的話，這個世界就不能保持平衡，不平衡就會引起戰爭；而佛法早就提倡人應多行布施，以財施人，則已得福更多，進而以福德資糧而修慧，趨向菩提。

由上觀知，佛法不但是「進步的」，而且可說是「最進步的」，甚至可說

是「超進步的」，因為它永遠走在時代的前面，無論與世間任何一法相比，都是「超越獨步」的。何以如此？因為世俗法皆是凡人之智慧發展而來，無論如何進步，都跳不出俗智的範疇，而佛法則為佛智之流露，為從「一切智人」之真實智慧而來，凡聖懸殊，是故不可相比，若一相比，則益顯佛智之殊勝獨到而已。

丁·隨機對話錄

1·真如本性

問：是不是每個人的真如本性都一樣？

師答：對，每一個人的真如本性都是一樣的。「真如本性」在六祖壇經裏稱為「本來面目」，這是禪宗的講法。「本來面目」就好像是一面鏡子，所謂

每個人的「本性一樣」是指其功用「一樣」；譬如鏡子的功用是能照物，同一件物品，在「這面鏡子」上所現的影像，跟在「那面鏡子」上所現的影像，應該沒有差別；我這張臉，拿這一面鏡子照是這個樣子，不可能拿另外一面鏡子照時就變了樣。又，真如本性的「一樣」也是指它的本質、本性是一樣的。真如本性是我們所有眾生都具備的，與佛菩薩一樣，其究竟並沒有絲毫差別。真如本性又稱為佛性，正因為一切眾生都有佛性，諸佛菩薩才會不辭辛勞、千方百計來教化我們，否則如果沒有真如本性，再怎麼教化也不可能成佛，就不值得如是辛苦了。就好比一堆沙石，如果其中原本沒有金礦的成分，再怎麼提煉也不可能煉出金子。因此應相信眾生的確皆有佛性，而且人人具足，因此才值得修煉、教化。現在最大的問題是，我們以此五蘊身心所造的業實在太多，這些業就如渣滓、廢石，倍增提煉的困難。每一個人八識中所含的業之成分都不一樣，所現的相狀也不一樣，因此個性、根器也都不一樣，但只要努力修行，則最後所提煉出來的，均是平等一味，都是佛性所顯的佛果菩提。

2·唯識學之應用

問：如何把唯識的概念運用在日常生活及修行上，而有所獲利？

師答：唯識的概念可以幫助我們觀察自心的變化。在我學佛之前，說實在，心裏也不是十分明白，也常是很糊塗的：自己生氣的時候，不知道自己在生氣；自己嫉妒的時候，也不覺知自己在嫉妒；自己貪愛的時候，更不覺知自己在貪愛等等。這些瞋怒、嫉妒、貪愛等「心情」在唯識學中稱爲「心所有法」，總共有五十一個，若對這些「心所有法」都很明瞭的話，便可運用它們來幫助自己觀察自心，明了自心；觀察了知自心相之後，好的方面就容易再加強它，不好的也比較容易知道怎麼去除掉，或是設法對治、令它減少一些。如此，就是以唯識學來幫助修行。以禪宗的話來講，就是依於唯識學的知識，才「有個入處」，得以「觀心」，（觀察自己的心相），因而能明瞭「自心相」，明瞭自心相後才能去對治、降伏它，統理自己內心的王國。

3·性善、性惡、致良知、與末那識

某牙醫問：荀子主張「人性本惡」，是否就是說人一生下來，他的末那識就是惡的？孟子所講的「性本善」是否就是人一生下來，他的末那識就是善的？另外王陽明的「致良知」學說和佛家的「真如本性」，其理論是否相同？

師答：我對「王陽明學說」沒有深入研究，我所知道的王陽明學說僅是一點皮毛知識。但據我所知，王陽明是受了佛學的影響，所謂「宋明理學」是結合佛家與儒家，而以儒家爲主體，佛法爲附麗，而成一種「玄學」。因此，「理學」又稱爲「玄學」，這種融合儒、佛、「儒體佛用」的工作，在宋明之前已有人嘗試去做過，甚至嘗試把中國三大家「儒、釋、道」調合在一起，至於是否有任何成果出現，我們姑且不談，因爲做這種工作的人，都是認爲這三家對中國文化均有相當大的貢獻，而且對這三家的理論均非常喜愛，皆捨不得放棄其中任何一個。三家之中，比較明顯容易調和的是佛家和道家，因爲它

們兩者皆有「出世」思想。但佛家所說的「出世」和道家的「出世」亦不盡相同，佛家的「出世」不是躲起來，因為大家都知道佛家是主張要度眾生的，佛家的出世是「超出世間三界六道」之義。道家的出世則是「遁世」之義，因為道家較為嫉世憤俗，因而傾向於離世以得超脫，故而瞧不起在世俗上掙扎奮鬥的人，由論語裏可以看到，如長沮與桀溺及「鳳兮，鳳兮」等章都是道家之人在嘲笑儒家的栖栖皇皇。但佛家就不同了，佛家向來是不嘲笑任何人的，也絕不嫉世憤俗，佛家是「以悲憫代替嘲笑」，「以發願救拔代替憤世嫉俗」。由以上可以略微看出儒、釋、道三家的基本精神。儒家是入世的，講齊家、治國、平天下等世俗的道理，但未提及有關如何對付貪嗔癡煩惱、生死的解脫，它是比較緣於外法，注重外在的東西，講求禮樂；「禮」是外在的行為，「樂」是依靠「音樂」，也是屬於外在的東西，因此世間法的特點就是依靠「外法」。佛法講心法，以禪宗來說就是「心地法門」，所謂心地是指「心」如大地一般，只要播種就長得出東西來，重要是在於所播之種為善種還是惡種，若播善種，就能長出好東西來，播惡種就長出不好的東西。王陽明講「致良知」，不知道他給「良知」所下的定義是什麼？以佛法的實義來講，實在沒有所謂的「良知」，佛家只講「佛性」，而佛性是離於一切善惡分別的，無所謂良與不良，良窳的分別是由「意識」攀緣「我執」而成就的「我見」，不管你那「我執」的背後是什麼樣的文化，或是什麼樣的時代、什麼樣的地點，總之，「我執」都是依於某些特定的時間、空間、文化、種族、家庭、教育等背景而來的，這些東西的綜合體，便形成「我見」、「我執」。這我執小至於執著這個身、心為「我」，大而執著這個「家」為「我的」；再大，則執著這個社會為「我的」；再更大，則執著這個國家、種族為「我」、「我所」（我的）。所以每當有老美講中國人壞話的時候，便好像傷害到「我」一樣——講中國人壞話，瞧不起中國人，就等於是瞧不起我，非要跟他好好爭到底不可。總而言之，所謂的「良知」，可說是浪漫哲學裏的一種觀念，在佛法中是不成立的。

4. 「良知」與「如來藏」

牙醫問：良知是不是有點像如來藏？

師答：不是。如來藏是像平靜的水一樣，平靜的水能夠照一切物。若是湖裏波浪很多的話，所看見的影像，一定是破碎的、扭曲的；若湖水是平靜的，則所看到的影像也一定是清晰的，且完完全全可以映現出來，這就是指如來藏的作用而言。如來藏離於一切愛、憎、喜悅或是討厭、嫉妒等，其中沒有七情六欲的煩惱、也沒有任何執著，正因為如此，所以它可以鑑照一切，如同平靜的水面，無論好的或是壞的，都一視同仁地將其映出。所謂的「良知」，並不是佛家的東西，也沒有相類似的名詞可以比對。若是與弗洛伊德心理學相比較，或許還較容易些，弗洛伊德心理學中有「超我」(Super Ego)，這「超我」對整個社會、文化來講，是「良」好的，只不過它是後天學習、灌輸而來的。而王陽明所謂的「良知」卻是先天的，他把某一些觀念或認知，認為是

「人天生就具有的」，例如他把一些儒家的德目如忠、孝、仁、愛、禮、義、廉、恥等，都當作是人的「良知良能」；事實上，這些德目有多少是先天的？有多少是後天學習的？還大有問題。又，王陽明的「良知」與浪漫哲學中盧梭所提倡的「原始主義」(Primitivism)倒很接近，而且與德國康德的「先驗哲學」(A Priori)以及美國愛莫森的超越論(Transcendentalism)都很近似。不過依佛法來說，這些實在也都是六識的妄想分別(唯識學三性中所謂的「遍計所執性」)。王陽明的學說，「致良知、存天理」，什麼是「天理」呢？這依佛法來說，也是一種攀緣外法所起的妄想分別(唯識學三性中所謂的「依他起性」)，「致良知」是攀到佛家的一點邊緣，「存天理」是攀傳統儒家從周易以來的一點邊緣，兩個「邊緣之見」相融合，便湊成了王陽明的理學。

關於人性，是「善」還是「惡」呢？以佛法來說，其實都不對，人之「性」本身不能說是善、是惡，只不過人之本性能造出善與惡。事實上，人「性」是體，善惡是它的作用——有體才有用，但「本體」絕不是「作用」；

反之，善惡之「用」也不可說是本「體」，因此不能說：「人性是善或是惡」——而應說：「人性離善惡，而能造善惡」。因此，人性的善惡之說，都是由我們意識的判斷才產生出來的。不同的時間、空間、人種、社會，對同一樣東西的判斷，可以是大好，也可以是大壞。一切東西的價值判斷都沒有絕對的，因為都是我執、我見的結果。這「我執」可以是由於「小我」而來，也可以是由很多的「小我」結集在一起轉變成的一個「大我」之作用，小我與大我互相推動、影響：小我是個人自己的別業，大我是大家的共業，由「別業」與「共業」和合的結果，就產生了所謂「善惡的判斷」。又，所謂「共業」，就是大家共同造作的業，其中大家都有共通的、類似的價值觀念，大家都認同是好的，那就是好的，少數的個人很難否認而說它是不好的。所以善惡是意識的分別，而意識中的我執部分是根據（攀緣）末那識而來的，因為「前五識」的分別，於一切眾生都一樣，並沒有包含「價值判斷」在內，第六意識的判別則會因時、因人等因素而有所不同，再加上出發點不同、觀念不同等，善惡認知的

差距也就產生了。所以善惡是無法有絕對標準的，若真正要求智慧，則要離於這些攀緣種種外法的妄想分別才是。學佛法，就是要離於這些「妄想分別」，因為我們的一切煩惱、痛苦、爭執、奮鬥，都是從妄想分別中來，如果真能離於妄想分別，則所有的煩惱當下即止息，也不必寫厚厚的一大本書來說明善惡的道理，乃至於所有言說戲論都停止了、爭執也停止了。世俗人常說「真理愈辯愈明」，但依佛法來看，真理是愈辯愈黑，因為所謂辯論，往往到後來都只是在爭辯、爭意氣而已，誰能雄辯，誰就是贏家。因此若不是依於正知見，而依於六識的妄想分別，常常是愈辯愈黑，有時即使是辯輸了，心裏也不會承認對方是對的，只承認對方比我會講話而已。所謂道理是離於言語的，絕不是從辯論中來的，套句道家的話：「道可道非常道」，這裏，第一個及第三個「道」是名詞，是「道理」的意思，第二個「道」是動詞，意思是「言說」，這句話翻成白話是：「可以說出來的道，就不是永恆不變的道」。真理是離於語言的，語言是人為的東西，會依時間、空間乃至於人的因素而改變它的意義

及內涵，甚至於同一個人，對於同一句話，若用不同的語氣來講，也可能產生不一樣的意義。

5. 「遺傳」與「業力」

牙醫：後來的人根器不好，照醫學來看，這是有先天及後天的差別，先天的是遺傳的，後天的是受環境的影響。在遺傳方面，若前幾代是土匪出生的，則這一代小孩子的身上則一定有這種染色體存在。

師父：有「強盜的染色體」這東西嗎？這個在醫學有報告嗎？

牙醫：這個就是說先天上這個小孩就會有土匪的傾向，現在的醫學甚至可以分離基因把壞的基因拿掉，替換成好的基因。比如說好幾代氣喘的人，生下來的孩子，先天上一定會氣喘，這就好比你先天上做了很多壞事情，只要有那個基因就有那個傾向。就一個家庭來看，同樣都是父母親所生的，也都是從同樣的環境出來的，不可能說所有的兄弟姊妹在外形、性向上都相同，這要看

你是拿到父方或是母方的基因。若照您所說，每一個人都是一樣的話，這等於是否定了遺傳學，尤其現在的醫學，已經可以測出基因，而且還可以計算到幾代仍會有那種遺傳，到幾代可以把它弄掉。好比如果有好幾代都是「白癡」，曾祖父是白癡，祖父母是白癡，父母也是白癡，生下的孩子，有很大的百分比會是白癡。現在可以把那白癡的因子拿掉，打進去好的基因，當然目前還尚未普遍化。

師父：那變成什麼，「黑癡」嗎？

牙醫：也可能是黑癡，如果聰明是黑癡的話，那就是黑癡。若照您所說，那跟醫學有沒有相衝突，因為我是醫生，故有此問。

師父：是那方面的醫生？

牙醫：我是口腔科醫生。就如口腔科來說，我們已經可以做到改換牙床的基因，把不好的去掉，打進好的，可以把好幾代先天不好的遺傳使之轉好，這也不是新的知識了，在大學裏已普遍知曉了。這又起了一個問題：如果是白

癡，那麼能不能修行呢？又比如醫院裏有些水腦的新生兒，腦裏都是水，這種人的腦力無法達到普通人的程度，若想修行是不是也可以？這是一個問題。第二個問題是：佛家把很多東西都看破了，名也不要，利也不要，若從西洋人的看法來說，名和利是使人類進步的一個大動力，若大家都看破，對整體全人類來講，是不是一個好處？大家不求利，也不去做讀書研究的事，都去修道了，果真如此，是不是對人類醫學、科學有好處呢？

師父：就第一個問題「白癡」來說，先要知道什麼是白癡？白癡乃至所有生物一切的殘障，以佛法來講，那是在受業報、受苦報，因他造了白癡的業，所以得到白癡的果報。造什麼業會得到白癡的果報呢？「白癡」就是沒有智慧到極點，在他的前世因障礙別人求智慧，所以現生就成爲白癡。相反地，如果你幫助別人求智慧，則會得到「有智慧」的果報。龍樹菩薩在十住毗婆娑論中說：「與人說法，得大智報」，因說法與人聽，是讓別人開智慧，因果相應，因此自己所得到的就是大智慧的果報；反過來說，障礙別人修行、障礙別人說

法、障礙別人求智慧，將來所得到的就是愚癡甚至白癡的果報。還有另一種情形是：自己學得了智慧，卻把它隱藏起來，吝於教人，做這種行爲的人，來世即使不成白癡，也是愚癡無智，沒什麼智慧，這樣的人，即使想修行也修不來，甚至連念一部經也念不全。佛弟子中有一位叫周利槃陀伽，就是如此，以其前世做大法師時吝法故，當世便生而愚癡闇鈍，但由於他宿世所修其他福德的關係，當生得遇佛世，受佛接引而得開悟；在他開悟證果後，佛才講出他宿世的因緣：他就是因爲前世吝法，今世才得此愚痴的果報。有些人殘障、缺手或斷腳，多半是前世殺業太重；通常體弱、多病，都跟過去所造的殺業有關。殺生，最直接的「果報」是墮地獄，果報受盡了再受「餘報」；「餘報」是先受短命報，多生多世夭折、短命之後，再受身體羸弱、多病等等的果報；反過來說，若是愛護生命、救護眾生，所得到的果報：一是長壽，二是身體好，三是強壯有力。幫助別人延長生命，得到的自然是長壽的果報。因此，依佛法來看，人若成了白癡，是他前世自己造的業——自己造業，自己受報，與他人無

關。

其次，關於遺傳學，現在我們以佛法來分析一下什麼是遺傳。眾生界的一切事情都是「業感」所成，業力像磁石一樣，磁鐵有吸引的作用，會吸引同類之物，業力亦是如此。在座的各位，為什麼今天會來此聽我講佛法？這也是往昔的業力所感：由過去世所修的善業，感得今生有這樣的福報來聽佛法。「業力」是不可思議的，你無法解釋：「為什麼我有那些業，就可來聽佛法；若沒有，就不會來？」法如是故耳。有這種「業」，就會有這種吸引「力」。譬如：有些人你一見就歡喜，而且越看越喜歡，若是異性，可能就因此而結為夫婦；當然也有冤家結為夫婦的，剛開始時相見而歡，成夫婦已，越看越不順眼，那就是彼此為償債、討債而來的——眾生互相報恩、報怨，恩怨之業不可思議地就會有這種吸引的力量。眾生臨命終時，前五識及第六、第七識好像蝸牛的角一樣縮回第八識裏，才離開身體。第八識——阿賴耶識——就是所謂的「業識」或「本識」，因阿賴耶識是業力的本體，故稱「本識」。阿賴耶識離

開身體後再去投胎，投胎時，要選擇什麼地方呢？找什麼人為父母呢？當然是找跟他「有緣」的，也就是說在他過去生中和他有業緣關係的。譬如以中國人來說，除非是特別崇洋的，想要來世作個白皮膚藍眼睛的人，否則通常還是會找個黃皮膚黑頭髮的人家去投胎，這就是「業感」。雖然黃皮膚不見得是最漂亮的，但是在我我看來卻比較順眼、比較喜歡、覺得比較自在，有如「回到家」的感覺（feel at home），這就是業感：在業力的牽引之下，不期然而然的就去了（去投胎）。業力跟「緣」和「業報」也有關係：業力是如此的不可思議，你若是該得與這種父母相同或類似的果報，你就自然有所感應而被這種父母吸引去了。我們可以發現：在同一個家庭裏，如果父親喜歡音樂，子女雖不是絕對如此，但常常也是喜歡音樂的，這就是「業力相吸」的影響。白癡亦是如此，這是他與未來的父母曾造有類似的共業，因而覺得在這種父母那裏很適合（fit），如同「回家」一般，於是就去這種父母那裏投胎了。好比說：一個當慣了窮人的人，死後為中陰身，若要他去豪富人家裏出生，恐怕他還不

敢進去呢！這並非笑話。凡夫轉世投胎時，大致的情形是如此：第一、總要找自己熟悉的，第二、找跟自己有緣的。所以一家之內，在很多方面，無論生理上，或心理上，都有許多類似的地方，這就是以佛理來解釋「爲什麼有白癡父親，就常會有白癡兒子？」的原因：業感相吸及父子「共業」使然。又有些時候是心理影響生理，（人是由「心法」與「色法」和合而成），因心理上有些個因素影響內分泌，於是就令器官組織產生那樣的缺陷，經科學家化驗的結果，發現其細胞內的DNA、RNA有這樣的結構式，於是推測這一些是得自父親的，那一些是得自母親的。事實上，這種種推斷，也只是「推斷」，而科學家對這些推斷，也只敢說是「或然」，而不敢說是「定然」。以佛法來說，眾生的一切業果完全是「自作自受」——自己造的業，自己在受果報，沒有人能替你受，也沒有人能給你、加之於你身，而讓你受不該受的果報。以佛法來說，一切都是自業所成，故沒有所謂的「不公平」：你所得的一切，都是你該得的，若是你不該得的，不論好的還是壞的，也都輪不到你身上，因此一切果報

皆自造自得，不是父親給你的，也不是母親給你的，亦不是祖上積德給你的，或是祖上缺德給你的，全都是你自己給你自己的，佛語「自作自受」之真義，即是如此。所謂的「遺傳學」是科學家觀察到的現象，他們看到子女與父母之間有類似的東西，便提出這種說法，說它是「遺傳」，但更深一層的，他就沒有辦法看到了。至於其他世間人若不了解的，便索性稱它爲「命運」；其它宗教則說它是「神的旨意」。這種種說法，都可讓他們自圓其說，但以佛法來看，那些說法都不究竟，因爲還有更深一層的道理在裏面，只是凡夫的智慧沒辦法完全看到。

關於大家都一齊看破紅塵這一點，在我們的世界中是根本不可能的，否則試問：你要不要當和尚？

6. 「理論」與「實際」

牙醫：目前我還沒有看破紅塵，如果我看破，我也會去當和尚，我剛才的

問題並不是指在實際上，而是在理論上。

師父：你所說的，在理則學上來講，是理論上具有可能性（Probability），但並不是在實際上能有此事（Possibility）。理論上具有的可能性是一種「假設」（Hypothesis），只是從理論、文字上去「推理」（infer），事實上是不可能發生的。這種理論充其量只是紙上談兵，而實際上則是妄想分別，或沒話找話說。如此看來，這種理論只是書生閒來無事、喝茶佐膳的奢侈品，於人於己，都毫無用處。我們來作一個假設：「在五十年之內如果大家都生男的，果真如此，那麼人類豈不是要絕種了嗎？或是都生女的，不也是絕種了嗎？」這件事在「理論」上都可成立，但實際上便成了杞人憂天，好端端地沒事，卻要去擔心「天要是塌下來了怎麼辦？」那是不可能的事，天要是塌下來，還有比我們高的人頂住，這是你多慮了，是不會發生的。所以說，「大家都同時出家去」，只是言說中可有此論（理論上有此Probability），但實際上不可能有此事（無此Possibility）。既然事實不可能有此事，則此論便成「言說戲論」。

7. 「名利」與「進步」

牙醫：那不是我的問題，我的問題是：若大家都不求名、不求利，則對世界的進步有什麼好處？

師父：現在問題的徵結在於「世界文化是不是在進步」。首先要考慮的是：你如何定義「進步」這兩個字，什麼樣的情況稱之為「進步」？你所說的進步，事實上只是針對科學方面而說的，以目前來說是指「科技」。科技的進步不過是這幾十年的事，幾千年來都沒有什麼改變，沒有什麼大差別，這幾十年來科技的突飛猛進是有它的原因的，可是要拿這幾十年和人類幾千年來有歷史記載的歷史來比較，這是無法相比的；且問：這幾千年來人類有沒有「名利」心呢？不可否認的是：有。既是有，何以這幾千年間，人類的科技都沒有什麼進步？由此可證明「不是因為人類有名利心，科技才進步」。科技之進步並非單獨一個因素所能成就，而是由於很多的現象因緣和合，才促使人類在此

短短幾十年內，科技變得這麼進步。使它進步的功臣並不是「名利心」，人類的名利心，是自古以來就有的，爲什麼科技並沒有自古就如此進步？從這幾千年來觀察，人類雖一直都有名利心，但並沒能促使科學進步——反過來說，「人類若沒有名利心，也不會因此而令科技不發展」，這是「反證」。所以「有沒有名利心」跟「科技發不發展」，兩者之間並沒有必然的關係；對於科技之進步，名利心並不是絕然必要的條件，或許會是助緣，但不是完全絕對如此，因此你不用擔心沒有名利心，科技就不發展了。

甲居士：我覺得絕大部分從事實驗工作的科學家，若真正對人類有所貢獻的，可能都不會存有名利心；若是只爲求名利，那他們根本無法把心思完全放在科學實驗上面。

師父：阿彌陀佛，謝謝。這的確確是真實的，有成就的科學家反而對世俗的名利是中性的反應，他們多半是全心全意爲科學上的求知而努力，爲了求真理、爲了興趣而研究。爲求名、求利而做的，由著名科學家的史傳來看，是

少之又少的。通常急功近利，求名求權的人，都從商或從政去了，不會安心待在科學家的崗位上的。

甲居士：若名利都不要，好像什麼都空了；但佛教所說的四大皆空，好像與世俗所說的空，不太一樣。

師父：對，但首先要了解什麼是「四大皆空」。

甲居士：是啊，是啊！

師父：其實我現在講的，都還在辯論的層次，爲求以辯止辯。

牙醫：我想我們是在討論，爲啓發心靈的一種討論方式。

師父：若真如此，那很好。科技的發展是不會受名利心影響的，如同那位居士所說。事實上，若以更中性的、更抽離的（disinterested）態度來做任何事情，可以做得更好。若以研究科學來講，則可以令科學更上一層樓。若用名利心來從事，那就是「有私心」，有私心的話，則只是爲自己好，或只爲自己國家好，但從整體上來看，就很容易傷害到全人類，所以科學家的創造、發明等

等，多半不是爲了名利。

牙醫：我的意思是：通常要有競爭才會有進步，沒有競爭，進步得比較少。

師父：這樣子也不對。真正的進步通常不是在競爭之下產生的。譬如：科學家的創造、哲學家的思維、乃至於一切修行人，他們都不是爲了要跟別人相比、要分高下才去做的，而是覺得自己是真的喜歡、真的有興趣，且爲更進一步充實自己而做，這樣才能真正把事情做得好，做得完善。如果是爲了要跟別人相比、相競爭而做，那只是爲了「做給別人看」，那還是爲了「名」；且若是爲了做給別人看，那他的進步是有限的，因爲只要一旦稍微超過別人一點點，他就滿足了，因爲認爲「我已經贏了」！若並不是爲了和別人相比較，是爲了自己的興趣、志趣去做的，那樣會越做越高興、越做越多、越做越好，越好就越喜歡做，如此便沒有止境。所以不管是修行也好，從事科學研究也好，都是如此，乃至於做生意的人，也是如此。我知道一些大的資本家、大的

企業家，他們到後來並不是對賺多少錢感興趣，而是沉醉在能夠善於運籌帷幄、經辦事情上，就有點像科學家的那種態度一樣，非常的中性。爲賺進大把鈔票而高興，那是開小雜貨店的人才會這樣，若是經營一個商業王國的人，就應不至如此。真正好讀書的人，也不是爲了要跟別人比賽分數才認真讀書，真正做學問的人、真正做事業的人，也都不須是爲了要跟別人相比（競爭），進步才能無止境。

社長：我想牙醫他的想法是偏重於應用到工業的產品上。像日本的電子零件，設備比較好，比較容易和其他國家的產品競爭。產品若比較好或者是價格比較低，在競爭上比較佔優勢。

牙醫：我想畢竟真正純粹鑽研學問的人只是佔少數，大部份的人還是須要互相競爭與比較，來提升自己。譬如：學校方面排出成績表的原因，一方面是爲看學生的學習進度，一方面也可激發學生的進取心。

師父：你的這種講法並沒有錯，但只是針對「小場面」而用，英國的一位

文學家湯姆斯·卡萊爾，寫了一本書英雄與英雄崇拜，這本書含有相當濃厚的「貴族」思想，可能已不太符合現代人的理念，但他在書裏卻也提出一些相當重要的事實與理論。他認為人類的歷史並非是普通人所創造的，而是由「英雄」創造出來的，由具有天份的種種英雄：「文學英雄」、「科學英雄」、「政治英雄」、「物理學英雄」等等，帶起「一代風騷」。在羅素所著的權利論中說：「一般人大都是追隨者，領導者只是佔極微小的部份，而真正能決斷事情，甚至影響到全世界的，卻是更少數的領導者」。這個理論當然不是百分之百的正確，然而不可否認地也有些事實存在。你所提出的講法是的，但對整個世界來說，並不是決定性的必然因素，真正決定性的因素，反而是從個人中抽離出來的。因為你要影響全世界，你的心就必須也是屬於全世界的，而非只是屬個人的，如果只屬於個人就無法屬於全世界。以小的範圍來說：你若是屬於一個家族的，你就只能影響這個家族；你若是屬於一個國家的，你就只能影響這個國家。由此可以看出一點：「名利心」通常是屬於個人

的，所謂「私利」、「私名」也。若要能影響乃至利益他人，就必須去除私我的因素，靠修行去掉私我的名利心，方能影響及利益整個的社會，影響整個國家，乃至影響全世界。

8·業力與殺生

牙醫：爲了避免黑死病的傳染，而殺死老鼠，可否？

師父：若真的發生了黑死病，那也是眾生的共業；首先必須了解個人的業較容易轉，共業則十分難轉、難逃。若是黑死病已經發生了，那時才來殺老鼠，已經來不及了。再說業力不可思議，時間到了，根本來不及救了。譬如：廿世紀的AIDS，得到了就好像宣判死刑似的，沒有藥醫；這也是眾生的共業造成的。若要避免這些共業的發生，則必須守身如玉，多行放生，進而能不殺生、吃素等。若是殺了老鼠，則眾生將會有更多的共業要擔。

9·禪與禪的受用

問：何謂禪？有何好處？

師答：今天我兩隻腿盤著在此講佛法，我的經驗就是：兩腿一盤起來，就不可思議的能夠攝心不亂地講佛法，否則在此講到後來天花亂墜，不知如何開頭、如何結尾，是會出醜的。盤腿可以攝心，這是可以證驗的。但你若只是看我做，而自己不親身去行，到頭來，這還是我的體驗，於你無益，你還是無法了解其中奧妙。《六祖法寶壇經》裏說：「如人飲水，冷暖自知」。表面上的意思是：「我喝的這杯茶，是多冷多熱，只有我自己知道。」若是你問我：那杯水到底有多冷啊？我用百般的比喻或解釋：「這杯水有如冰那麼冷，有如山泉那麼清涼，有如……」任憑我用盡種種的方式、使用種種的言詞來表達，你還是不能真正體會這杯水到底有多冷。同樣的道理，你問我喝的那杯水有多熱，而自己卻不親自去喝喝看，那麼這杯水的熱，即使我用最好的形容詞去描繪，這

個經驗還是我的，而你卻永遠也不能得知，除非你也親自喝喝看，喝了就馬上能知道答案。然而同一杯水，你我喝了之後，卻不一定會有同樣的感覺，因為：你我身體不一樣，你我舌頭、牙齒、口腔的感受性——耐冷、耐熱程度等都不一樣。所以說：「如人飲水，冷暖自知。」這句話更深一層的意義是：「修行的境界，自修、自證、自己知道，不足為外人道也。」講了也沒用，除非你也來修修看；然而每個人所修證、所體驗的，也依各人的根器、因緣而有所不同。

「禪」有兩個意思，一為「禪定」，另一為「正法眼藏」。「禪定」也稱三昧，乃靜坐而「得定」的意思。「正法眼藏」乃「言語道斷，心行處滅，直指人心，見性成佛」的法門與境界。靜坐時，身要正、心要靜。習禪的好處是：「定」能減少煩惱，乃至止息煩惱，令心得靜止、清涼、光明。「正法眼藏」法門則為於修禪定之後，再依禪定力，入於微妙般若智慧，然後以般若智來照破無明，因而真如本性得以顯現。

「禪」分爲五種：

1. 凡夫禪
2. 外道禪
3. 二乘禪
4. 菩薩禪
5. 如來禪

「凡夫禪」乃凡夫依前五識所修的禪定，如瑜伽術及武術家的靜坐等皆是屬於凡夫禪。「外道禪」乃其他宗教家依邪見所修的禪定，由第六意識的妄想分別起修：如基督教的冥想 (Meditation)，乃是希望利用冥想與祈禱而妄想與神合一或溝通 (Commune)，或如婆羅門教要與梵天合一，道家要「與萬化冥合」皆是類似的境界。依佛法來說，這些乃是依於不正確的見解及妄想分別而修的禪定。又，台灣的乩童與鬼神溝通、甚至神靈附體等，亦是屬於外道禪所攝。「二乘禪」乃依於偏慧、第七意識所修的禪定，是執著「出離生死、證入

涅槃」的禪定。「菩薩禪」乃依於正慧，由第八識所修的禪定，這是去了「我執」以後所修的禪定。「如來禪」乃依真如本性所修的禪定，乃諸佛如來所自證、自修的境界，故稱「如來禪」。

至於習禪的好處，已如上述；但仍須自己親自去體證。然而千萬別修不究竟的禪定，例如「凡夫禪」、或「外道禪」之類的；最起碼的，也須是修「二乘禪」才是，若能真修「菩薩禪」，乃至「如來禪」，則更究竟，才能親切地體會六祖大師所說的：「如人飲水，冷暖自知。」

——一九八九年講於美國·賓州「理海佛學社」

——二〇〇一年二月再校

——二〇〇八年五月二十三日第三校

【附二】唯識學在世界學術上的輝煌成就

今天要講的題目原本稱爲「唯識學概論」，現在改爲「唯識學在世界學術上的輝煌成就」。在還沒開講之前，我要先送給你們幾句話。古人說：「贈人以言猶如珠玉，傷人以言猶如箭戟」。如果你講一句好話給人聽，人家常常會一輩子都得到受用，甚至會一輩子都感激你。反之，若你講一句話傷人家的心，他常也會一輩子都記得，一輩子都受到那句話的影響而生挫折感。自從我在初中時，於書中看到這一句話以後，就一直很注意講話，勉勵自己不只要講好話給人聽，至少講話時也要很注意不要去傷到他人的心。尤其因爲我們是學佛的人，因此身、語、意業都很關緊要。你不能說：「我光修心就好了」，口業不修也是不行的——其實語業的力量可說勝於身業，因爲語業會直接關係到他人。再者，佛度眾生之時，雖然也用許多其他的方便，但最主要的還是「講經說法」，以令眾生心開悟解而得度；「講經說法」即是語業所攝。當然佛有時

也會用神通而「現通說法」，但那都是輔助的，主要還是在講經說法本身，以令眾生懂得道理：解了四聖諦、八正道、六波羅蜜等的道理，從而遠離塵世的煩惱。

言歸正傳，現在我要送給你們的話是一、「相信我一定會成功」，二、「因爲我正在這麼作」。這是我年輕時用來鼓勵自己的話。在四十多年前我考大學，那時候大學聯考很難考，不到三分之一的錄取率。更何況家裡窮，一定要考上師大才行；如果考上私立大學就讀不起了。而且畢業後要找工作也很困難，找不到人保（那時就業，一般要有店保）。所以就拼命努力要考上師大，可是實在太難。尤其我高中讀的是師大附中，附中學生平時都不用功，等到要考大學前才開始拼，因爲每一個人都沒有把握，所以我那時就自己鼓勵自己。不管是學業還是修行，都必須要「自己鼓勵自己」，這算是我的秘訣。爲什麼？因爲在人生旅途上，很難得能有人天天來鼓勵你。所以必須自己鼓勵自己，自己常提醒自己，爲自己加油、打氣，才不會退心。還有，你如果須要別

人來鼓勵你時，那就辛苦了，因為心裡會有壓力，而且是被動的；最好是自己常常督促、催促自己，才是主動積極的表現。所以我就先「相信我一定會成功」，這可說是自我期許；接著就說「因為我正在這麼作」。然後就開始拼了。光說「我一定會成功」，並不實際去努力有什麼用？所以我就真的日以繼夜的拼了。

甚麼是「成功」？以學佛的人來講就是「成就」。不管是解門、行門，經、律、論，戒、定、慧，都一定要有所成就。乃至於世間法、出世間法，也都一定要成就。不要落斷滅空，而空口說「我無所求」。連佛菩薩都要求菩提了，何況是凡夫眾生？你如果真正於世無所求了，那麼就邀請你來求無上菩提。出世間法講「成就」，世間法講「成功」。「成功」是願力加上努力、或者說「願力」加上「代價」的結果。所以，請記住常跟自己說：「相信我一定會成功」、「因為我正在這麼作」。

第三句話是一位名人講的（不記得是誰了）：「一個人成就的大小，就看他意志力的大小」（Power of will）。你們大都是新學、或新出家，人生正是開始的時候。不管你是怎麼出家的？或是現在狀況如何？你一定要為自己找到一個目標。如果還沒有確立目標，你要儘快的去搜尋資訊，不是在電腦網路上找，而是在佛法中找出一個與你自己最相應的法，也就是自己最喜歡的法門。懂不懂在其次，只要是你一接觸就很喜歡，那就是跟你最有緣的法。但是如果覺得十分陌生、不親切，那可能也不是你宿世所修的法門。要找出最喜歡、最有緣、感覺最親切的那個法門，然後特別去加強努力修它。當然其他的法門也要旁涉，這就是確立修行的目標。不要活得糊里糊塗，雖然出了家，卻不知道出家後要作什麼？因此剃度之後，十年、八年過去了，卻什麼都沒學到、什麼進步也都沒有，一直在原地踏步，或到處奔走，四方易處，徬徨無主，那怪誰呀？只能怪自己！所以不要浮浮盪盪、漫無目的地過日子，那就枉廢了出家。「找出目標」用世間法來講也就是「立志」，以佛法來講就是「發願」。有願力才有努力的方向。前面說「願力」加上「努力」等於「成功」。如果沒有

「目標」就不能「發願」，若發了心，而沒有目標，也是茫無頭緒。雖然說要廣修一切法，但也不能變成雜修之徒；若沒有一個中心目標，胡亂修去，則所修都是浪費時間而已。

我第一次到圓光佛學院時，看到校方以及諸位大德這麼發心，心中很感動。古人說「負笈求學」，像你們這樣發心出家學佛的人，在現代已經快變成稀有動物了。爲什麼？因爲現在不只是「在家」可以學佛，甚至就在自己房間裏，對著一部電腦就可以「學佛」了，這種情形於在家眾尤其普遍。我是真言宗阿闍梨，真言宗的四度加行修法我只傳出家人，在家人我不傳。因爲傳了以後，在家人也能成爲上師。唐初三大士所傳的正宗密教之中，在家人是不能當阿闍梨的。我們不是喇嘛教，喇嘛教中在家人可以當上師。

我很堅持「僧俗有別」，如此一來法才不會亂。否則，在家人如果當阿闍梨，必然有一些出家人會去求法。佛制定比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷的僧倫體系便破壞了。在顯教中有些在家大德收出家人作弟子，出家人拜在家人爲

師，那就顛倒了，整個制度就亂了。而且在家人如果當大法師、當阿闍梨，那很危險。因爲在家人要生兒育女、要養家、需要錢，他一定要顧到生計。有些人到寺院或佛學院教書，領鐘點費，這原本無可厚非，但是他要靠佛法所得的世間利益來養家，就很難達到超脫、無私的境地。有些人甚至開山立櫃，廣收徒眾，儼如法師一般辦道場，如此則善、惡、無記業混在一起，變成佛法裡所謂的雜業，不是純淨的白法；這是當今佛教，也是修行人很不幸的事情。

接下來，講今天的正題：「唯識學在世界學術上的輝煌成就」。首先，爲什麼要學「唯識學」呢？我們先從佛法上來看，學唯識，爲了要得到佛法的基本知識。現在是末法時期，什麼是「末」？「末」就是沉沒的意思，法已經沉沒、沉淪，眾生已沒有法可以自度、度人，這時便稱爲「末法時期」。佛法有二大要素：性宗與相宗。什麼是「性宗」？「性」就是「心性」；而所謂「相」就是「心相」。現在佛教界主要流行的佛法，是「性宗」。「相宗」除了在唐朝有短暫的發揚之外，此後，唯其餘緒不絕如縷。玄奘大師到印度取

經，所取的經典主要就是「唯識學」。那時印度唯識學大爲昌盛，玄奘大師在那爛陀大學，跟隨當時的唯識學大師戒賢法師，所學的主要就是唯識學，那時的唯識學就像現代大學裡的共同「必修科」一樣。

「性宗」、「相宗」是佛法的兩大支柱。「性宗」講心的本體，「相宗」講心的相、用。法相唯識就是心的「相」與「用」。「體」（本體）就是總原則、總原理，「相」即是廣說從本體所生的種種現象與作用。懂得本體，把握住整個總方向，然後於起修時配合了「相」、「用」，如是修行才能發生作用。否則光學「性宗」，有體無用，就會令所學變成一種不實用的知識，言說戲論而沒有著手、著力的地方。譬如有些人學禪宗，根器不契合，加上因緣不成熟、無法悟入，終究只學些皮毛、講大話，不管用；最後只好念阿彌陀佛了。

佛法不論那一宗修行，都是爲了要「轉識成智」。凡夫的心識都是妄想，等悟道、證道之後，「轉八識爲四智」，「轉煩惱爲菩提」，轉染爲淨，轉凡作聖，這就是我們學佛真正的目的。然而如果要「轉識爲智」，則首先必

須知道什麼是「識」才行？以禪宗來講，你若問禪師說「心如何分析而易了知？」，他就會說「心哪可分呢？心就是一心，是一整體的。」因此，以禪師而言，它的原理、方法就是一。你打坐時起煩惱，問禪師說該怎麼辦？禪師通常會說「不理它就好了」。但是依唯識學「唯心識觀」來修時，就不是這樣，而是要作到「念念分明」。心爲什麼會有「念」？「念」是從心識來的。唯識學中把「心念」解析得十分清楚。一個心念生起後，隨之而來的「俱起意識」又產生種種「心所有法」。心所有法包括善法、惡法、無記法、煩惱、及隨煩惱等，你心中所產生的法，何者是主？何者是從？如何產生？在唯識學裏都分得清清楚楚。若依照那些教理來觀察，你便能真正瞭解自心，自心在作甚麼都可以很明白的知道，而不是模模糊糊的認爲我只要一心正念，念阿彌陀佛或念真如本性就好了。當然那也是非常重要的法門，但是並不圓滿，因爲通常我們實在無法完全撇開妄念所產生的煩惱，而真正不理它，且不爲其所擾。如果只是妄念也還好，但如果是惡念產生時，你怎麼辦呢？你最好能瞭解這惡念的種

種相狀；尤其若能知道惡念的來龍去脈，它怎麼來（怎麼產生）？怎麼去（怎麼滅去）？怎麼住（持續不斷）？它有什麼伴侶（除了惡念本身外，這心中還有什麼成分）？有什麼助緣、所緣緣、增上緣等，你若都瞭解了，則對於破除這惡念必然有很大助益。學佛就是要斬煩惱賊，能夠知己知彼，方能克敵有功。要如何清楚的認識這些煩惱賊？一般而言，除了唯識學外，其他的法門大都教你不要管它，只要一心正念就好。但真正能夠不管它嗎？以我這些年學佛的經驗，我覺得實在沒有辦法不理它，至少對我而言是這樣。我還是要知道自己在心裡在搞什麼鬼？如果連自己都不知道自己在搞什麼鬼，如何能不受鬼擾？所以轉八識爲四智，就是要先瞭解八識的體相用，知道八識是如何運作的，然後才能進一步去進行「轉識」的工作，而轉第八識（阿賴耶識）爲大圓境智，轉第七識（末那識）爲平等性智，轉第六識（妄想分別識）爲妙觀察智，轉前五識爲成所作智。有一個訣竅「八、七、六、五，圓、平、妙、成」可以方便背誦。

第八識阿賴耶識無所不包；第七識末那識原是我執中心，我執去除後，人我平等，平等性智就生起。第六意識原本是妄想分別的識，但若利用它了別的作用來觀察一切法，便可成就妙觀察智。觀自在菩薩運用的主要就是妙觀察智。前五識眼、耳、鼻、舌、身，是蒐集資訊、成就諸識的素材，所以稱爲成所作智。因此，如何「轉八識爲四智」？首先必須了解什麼是「八識」，以及什麼是「四智」？唯識學中將八識的成因及其附屬的功能、諸緣、眾因等等，解釋的非常清楚，是條理分明的一大體系。世間上的學問，包括西洋的科學、哲學都望塵莫及。所以身爲佛弟子，尤其是出家眾，一定要學唯識學。即使你不通達、不精深，但也一定要懂得其基礎概念；不能說我只要習禪或念咒就好了。它既然是佛法，就是出家人的共同必修科，不管主修是哪一個宗派，有因緣就應該多學習。所以從佛法上來看，爲了要得到佛法的基本知識，佛弟子應該修習唯識學。

第二點：從世界文化上來看，尤其更應學唯識學。爲什麼？因爲唯識學是

世界上有始以來最偉大的一門學問；當然，若就修行而言，佛法中任何一個宗派都很偉大，不過這門唯識學的學理，即使站在全世界學術的立場上來看，也是最偉大的。我們都知道唯識學很精深、層次條理分明，一般人認為它最科學。沒錯！可是「但知其一，不知其二」，唯識學之所以偉大，不是因為它像科學、或近似科學，而在於：它是最偉大的哲學——所有西洋的哲學都比不上，它是「超哲學」！這是很令人震撼的發現。我詳細解釋給你聽：依傳統西洋哲學的內涵來講，哲學分成三大部份。

- (1) 形而上學 (metaphysics)：它包括本體論 (ontology)、宇宙論 (cosmology)、現象論 (phenomenology)、知識論 (epistemology) 等。
- (2) 價值哲學 (value philosophy)——包含倫理學 (ethics)、美學 (aesthetics)。民初蔡元培先生根據義大利克羅齊 (Croce) 的理論，提倡以「美學」代替倫理道德；美學是研究文學、音樂、藝術、雕刻等所謂「文藝」的種種原理與實用方法的一門學問。

(3) 應用哲學 (Applied philosophy)——例如社會學、政治學、經濟學、乃至心理學等，原本都是應用哲學的內涵。

我說「唯識學」是世界上最偉大的哲學，原因是什麼呢？歷來研究哲學的人，尤其是清朝以後，東方人、西方人都有這樣的感嘆說：「中國哲學很好，但就是缺少形上學。」也就是說中國哲學中雖然有形上學，但是很薄弱，不足以成爲一支學問，只有一些概念的道理而已，沒有一整套體系。可是你如果拿西洋哲學跟唯識學來比較，會很驚訝的發現，形上學所須具備的要素，唯識學裏不但都具足了，而且很清楚、很充實。什麼是「形上學」的必備要素呢？如上所說，即是：

一、宇宙論 (cosmology)——在西洋哲學裏，自古以來其宇宙論爲研究宇宙如何形成，宇宙天體是什麼結構，其結構體是怎麼運作的，這些就是西洋形上哲學中主要的成分。以佛法來講，就是世界成、住、壞、空的道理。

二、本體論 (ontology)——這是研究宇宙萬有、大至星球，小至個別動

物、植物、礦物，其本體的最基本要素是什麼？其最小的單元是什麼？一切法的共同本體是什麼？譬如「原子論」說「原子」是一切宇宙萬有最根本之元素。乃至於有「一元論」、「二元論」、「多元論」以及「唯心論」、「唯物論」等，都是在成立各種理論來解釋宇宙最基本組成的成份，這門學問就稱為「本體論」。舉例而言，「唯物論」不只西洋有，中國也有，近代共產主義者更利用它成爲其理論基礎。然而須知「唯物論」不是共產主義者首先提倡的，道家與儒家的最原始根本，其實也是「唯物論」——這是不是很駭人聽聞？以易經或老子來講，易經裏講「兩儀生四象」，「兩儀」是陰、陽，「四象」是金、木、水、火，「金、木、水、火」就是物質。「兩儀生四象，四象生八卦，八卦生一切萬有」，一切法以易經來看，是從「陰、陽」轉變成「金、木、水、火」，這就是物質論者。是故我言，儒家原本是「唯物論」的！而道家也是一樣：老子道德經裏說「恍兮惚兮，其中有象，惚兮恍兮，其中有物」，意思是說天地初開時，原是一片渾沌，在那一片渾沌之中，恍惚有某種

無以名狀的東西存在。接著從渾沌中生出了「無極」，而「無極」又生出「太極」，「太極」再生出「兩儀」；「兩儀」又生出「四象」。老子這個理論就與儒家的易經的道理相吻合。所以「太極」不是道家專有的，而是中華民族共有的資產。在中國文化裏，只要談到形上哲學一定會牽涉到易經，所講的道理原本都是從那裡來的；因此儒家及道家的源頭一樣都是「唯物論」。

「唯物」與「唯心」都是在講「本體」。佛法講「唯心」，只有心識是真的，是一切法的本源。「唯」是只有，「唯此是真」的意思。「唯識」的「唯」也是一樣；只有「識」是真的，其它都是幻假，都是心識上的變現，亦即所謂的幻化，唯此識是真，其餘皆是幻假或幻現。一切都是因緣和合、幻化變現。譬如陰極與陽極碰在一起，一定會產生火花。同樣的，少男、少女情竇初開時碰在一起，就會生出感情，自然而然就這樣，沒辦法解釋爲什麼。像二氫與一氧碰在一起，就會變成水；法如是故，或稱爲「法爾如是」；因緣和合而幻現；因緣分離時，彼法就消失了。像水一經電解，水相就沒有了，而還原

成二氫一氧。西洋哲學裏所講的唯心、唯物、心物和合，乃至於性善、性惡也是一樣，都是從「本體」上來解釋諸法的共相。

接著講「現象論」。本體論講本質，而有本體就會現起現象，相狀現起叫「現象」；種種一切作爲、以及所有可以看得見、聽得見、摸得著的，全都叫「現象」。以唯識學而言，依於一心的本體，因緣和合或根塵和合時，起種種現象，就是現象學。唯識學裏也有本體論，其本體就是心識。由於在唯識學中，已將心識發揮得極其博大精深，因此具備西洋本體論的要素。而依自心本體所現出的種種現象，在唯識學中也發揮成一大學問，故亦具備了「現象論」的條件。

「知識論」(Epistemology)是西洋哲學及科學中特有的東西，又稱爲「認識論」。它是研究人類知識的起源、認知的過程、方式及運用，以及人類能認知的本體是什麼？認知以後又有那些轉變？以及知識是如何被吸收、保存、發揮的？研究這門學問的就是「知識論」。而「邏輯學」也包括在「知識論」裏，因此在西洋研究「知識論」一定要研究邏輯；而在佛法中研究「唯識學」則一定要研究「因明學」，有異曲同工之妙。「因明學」也就是佛教的「邏輯學」學者必須通達「因明學」才能通達「唯識學」，乃至於要通達佛教的論藏一定要懂得「因明學」。因明的內容就是邏輯論辯，於古印度學術界，在辯論、談道理時，必須要循著特定邏輯形式來呈現論點。譬如「正、反、合」，「主題」、「論證」、「結論」等都有一定的機制與程序。因爲說法者除了要有「唯識學」的知識外，還要有因明論證、論辯的技巧，才能降服外道邪說。你研讀佛典、以及古德、菩薩的論述，都是遵循這種模式來論述的。舉例來說，甚至「楞嚴經」中的七處徵心，佛與阿難的問答，也是依照嚴謹的「因明學」次第來呈現的，只不過它有很多省略，以至一般人不容易看出來它的邏輯形式。然而可確定的是：如果不通曉「因明學」，對「七處徵心」即無法完全透徹理解。乃至於研讀中論、百論、十二門論等論典，如果不懂得「因明學」，即無法真正完全看懂。乃至成唯識論、攝大乘論、瑜伽師地論、以及所

有的論典也都是如此。

西洋哲學的形上學所要求的質素，佛法唯識學中都有，而且很完備，但傳統的中國文化裏卻沒有，反而是外來的印度哲學（佛學）裏很豐富、很完整。我後來複習西洋哲學時，很驚訝的發現西洋的哲學家從康德、笛卡兒，乃至於休姆（David Hume），洛克（John Locke）他們所講的議題幾乎和唯識學一樣，雖然其內容，以佛法來講可說是知見不正、而且錯誤很多，然而如果不懂佛法的唯識學，則絕對看不出來他們的缺失，只會覺得他們的理論很難、很深、很高明。可是若依唯識學來看，卻是錯誤滿篇。乃至於近代哲學裏很重要的康德，他是十八世紀以來的大哲學家，地位猶如儒家中宋代的朱熹，然而他所講的哲理，以唯識學來看，也是錯誤百出；若依性宗來講，可說是言說戲論、妄想推測。反過來說，他所講的內容雖然跟唯識學的素材幾乎是一樣，但他詮釋的對象頂多只到第六識而已，至於第七識與第八識則絕對沒有論列到。弗洛伊德心理學講心識，最多只談到潛意識；至於潛意識的內涵如何？結構如

何？怎麼運作？他也不甚了了，僅只提出一個名詞，點到為止，更不用說進入其中而詳為論列解析了。相對的，佛法中深究潛意識的經論可說真是不暇枚舉。事實上，西洋心理學所說的潛意識，其實就是唯識學中所說的「末那識」，又稱為下意識，因為它居於意識之下。它可說是沒有經過意識考量、檢驗、不經大腦思考的脊髓反應，一種本能反應的動作。譬如女孩子看連續劇時掉眼淚，其實她也不一定真正想哭，但因情境和合之緣，再加潛意識中無明業習之因，便不自覺就流下淚來了；又，同樣道理，看到梁山伯與祝英台十八相送，也是不自覺地就哭了，這就是下意識的動作。所以說「唯識學」是佛法裡面的寶，這個法寶足以睥睨全球、向全世界廣宣流布，應是當代弘揚佛法於世界，最強而有力的工具之一（除了禪宗以外），因為西洋人很容易接受，所以若能將唯識學的典籍翻譯出來，外國人一定會很驚訝，可惜至今尚乏人為之。

前面談到為什麼要學「唯識學」？

第一、是爲了要得到佛法的基礎知識。

第二、是爲了要瞭解這世界上最偉大的一門學問（或哲學）。若說唯識學是「哲學」，其實只是方便說，事實上它是「超哲學」，因爲哲學乃是世間法，而「唯識學」不同於世間的言說戲論，因爲世間的哲學家大多是「會說不會做」或「說了給別人做」，而對於自己本身的煩惱、生活、乃至家庭卻不能照顧好。例如講「齊家、治國、平天下」的孔子，他「出妻」——把太太給休了（說她犯了七出之條），可見孔子本身在「齊家」這一方面，顯然有所不逮之處。英國哲學家羅素，離婚三次，嘗試自殺二次，可見他活得很辛苦。而有「西方孔子」之稱的蘇格拉底，經常失業、無事可做，他老婆很兇悍，而他也沒辦法調伏她，連自己份內的事都做不到，卻大談齊家、治國、平天下：這就是世俗的哲學家之所爲。

第三、爲了要瞭解全體佛法，所以要學「唯識學」。爲了要體悟如來的甚深智慧所以要學唯識。因爲如來的智慧不是狹窄的、單方面的，而是廣闊無邊、全盤性的。全盤的佛法是涵蓋了性、相兩大部門。但後世的人因爲根器轉鈍、轉劣，且有種種差等，所以學佛雖然亦可著重「性」或「相」的其中一宗，但絕不可完全摒棄其他宗。這譬如車子必須兩個輪子全都具備，如果是獨輪車就很難走，要有特殊的技巧；又如果輪子一大、一小，也勉強能到達目標；學佛於性相二學須均衡發展，也是相同的道理。

接著請看方才所發的講義「五位百法表」，以便正式介紹「唯識學」，真正進入本題。此表中左邊所寫的「一切法」，是解釋「唯識學」所研究的內容。「唯識學」最主要的一經（解深密經）、及一論（瑜伽師地論）皆是以研究心識爲主。瑜伽師地論裡將宇宙萬法（一切法）分成兩大部份：一是有爲法（世間法），二是無爲法（出世間法）。「爲」是「作」之義，亦即造作、或動作之意。用英文講即是 do, work 之意。「有爲法」就是一切有造作、動作的法。「有爲法」一詞在佛法裡是一個專有名詞，特指生、老、病、死等「大動作」的法，「生」「死」也就是生滅，有生滅動作的法稱「有爲法」。什麼是生滅呢？換言之，就是煩惱。有煩惱、有輪迴動作的法就是「有爲法」，一切

大乘五位百法表：

五 位 百 法				
一、心法 (八)	二、心所有法 (五十一)			三、色法 (十一)
眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識	1. 徧行 (五) —— 作意、觸、受、想、思 2. 別境 (五) —— 欲、勝解、念、定、慧 3. 善 (十二) —— 信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害 4. 煩惱 (六) —— 貪、瞋、癡、慢、疑、惡見 5. 隨煩惱 (二十) —— 忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知 6. 不定 (四) —— 悔、睡、尋、伺	眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、法處所攝色	四、心不相應行法 (二十四)	五、無為法 (六)
	有為法	無為法		
法 切 一				

世間的法都是有輪轉生死、有煩惱的法。反之，無生滅、無輪迴痛苦的法，即稱為「無為法」。故須知，「無為」並不是什麼都不做、像石頭那樣，一動也不動，而稱為「無為」；而是沒有生滅、輪迴、煩惱的境界，稱為「無為」。聖人修行、斷了所有煩惱，進入無生滅的純淨境界，那種境界稱「無為」。無為不是不唸經、不打坐、不吃飯、不睡覺，那是誤解了佛法。

再請看「五位百法表」。「有為法」(一切世間法)分四種：一是心法，二是心所有法，三是色法，四是心不相應行法。其中「色法」是物質界(一切有形、體、質地的物質)。在此，「色」包含了色、聲、香、味、觸等物質(五塵)。第一心法、第二心所有法、及第四心不相應行法，這三項是精神界的法，精神界以心法為第一。心法就是八識(心的本體)，以性宗來講，不論那一種心法，都是指「一心」，而不再詳為分析。但在唯識學中依它的性質及功能，而將這「一心」解析為八個識(眼識，耳識，鼻識，舌識，身識，意識，末那識，阿賴耶識)。「心法」又稱「心王」，因為心識像「王」一般，

所有的心行皆由心王統帥、指揮。「心王」所擁有的法稱為「心所有法」即是心的作用、心能。「八識」是心體，有五十一種功能，即是五十一心所法。

「心不相應行法」，共有二十四法。這些雖也是「心能」，但它們卻不是「意識心」所能掌控的。譬如「得」表示得道、得定、得人身、得戒、得六道身、得菩提等之「得」；而這些「得」卻由不得你，因你無法掌控這些法的「得」與「不得」。譬如打坐修定，即使坐得很好、或坐得很辛苦，但能不能得定呢？這就由不得你了，因緣具足、成熟時就能得定。至於得菩提就更不用說了；乃至於你來生能不能「得生淨土」，也是一樣，只能盡力而為，儲備資糧、努力正行，如是而已，很難有十足的把握。此外，「命根」是指阿賴耶識的「煖」、「壽」、與「住」，因此由不得你，它是往昔帶來的果報，因此凡夫中沒有人能掌控它。所以稱這些法叫「心不相應行法」（心想不見得事成）。

但「心所有法」則可以心想必成，因為對於這些法，心可以經由修行的覺知與定力而加以控制，故它們又稱為「心相應行法」。「心經」裡講「五蘊皆空」，五蘊為色、受、想、行、識。「色蘊」指地、水、火、風等外色及眼、耳、鼻、舌、身等內色。「受蘊」指苦受、樂受、不苦不樂受。「想蘊」指種種心思、念頭。「行蘊」則總稱心的一切功能，它是「心所有法」加上「心不相應行法」的總合。

學佛修聖道，主要目的就是要修「無為法」；無為法包括六種無為：

(1) 虛空無為——指自然界的虛空。沒有造作的狀態。它是自然如是，非人令它如是。

(2) 擇滅無為——經由修行而滅除煩惱所得的無為之境界。

(3) 非擇滅無為——離於煩惱境界而得的無為境界。根塵和合時一定會產生「識」，諸識生後，煩惱也必隨之生起。修行者若離於煩惱境界，而令根塵因緣不具足、不和合，因此煩惱由於條件不足而無法生起，這種故意令煩惱的條件不充足而不生煩惱的境界，稱為「非擇滅無為」。

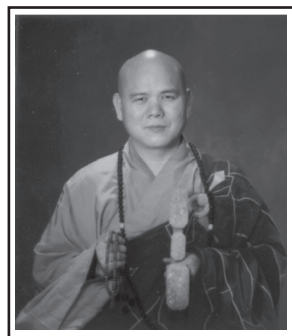
(4) 不動無爲——這是特指第四禪以及五那含天的定境，因爲在此定境中，捨念清淨，離於苦樂、三災（水、火、風）、及八難，完全不再有任何苦樂來動搖其身心，故其身心達於「不動」（心念不起），這種無爲的境界，稱爲「不動無爲」。

(5) 想受滅無爲——亦即滅盡定（第九次第定）的境界。聲聞乘第三、四果的聖人，入於此滅盡定，以其定力而伏前六識及受想二蘊，皆令不起現行，其境有如涅槃，這種無爲的境界，稱爲「想受滅無爲」。

(6) 眞如無爲——此即是證入眞如本性後，達到一切性相圓融，性相雙泯，證一切諸相之性與相，當體一如，非一非異，因而究竟泯絕一切徧計所執及依他所起之性，達於二無我（人無我、法無我），離一切造作（能作、所作），如是依於眞如的無爲之境，稱爲「眞如無爲」。

——二〇〇七年三月二十六日

講於台灣中壢圓光佛學院



◎ 註者簡介 ◎

釋成觀法師：

台北市人，民國三十六年（一九四七年）生／一九八八年（民國七七）七月於美國紐約莊嚴寺披剃。同年於台灣基隆海會寺受三壇大戒。

學 歷：

◆ 國立台灣師範大學英語系畢業／台大外文研究所肄業／美國德州克里斯汀大學（Texas Christian University）英研所研究員。

佛學經歷：

◆ 美國德州閉關三年（一九八四——一九八七年）
俄亥俄州閉關半年（一九九〇年）
◆ 日本高野山真言宗第五十三世傳法灌頂阿闍梨（一九九六年——）

現 任：

◆（台灣）「大毘盧寺」住持
◆（美國）「遍照寺」住持
◆ 佛衛慈悲台「曙光空中佛學院」講師（二〇〇八年二月——）

中文著作：

- ◆ 美國心戰綱領（譯作：中華民國國防部，一九七四年）
- ◆ 說服：行為科學實例分析（譯作：水牛出版社，一九七九年）
- ◆ 楞伽阿跋多羅寶經義貫（大乘精舍，一九九〇年初版；佛陀教育基金會，一九九四年初版二刷；高雄文殊講堂，一九九五年第二版；昆盧出版社，二〇〇七年第三版；二〇〇八年三版二刷）
- ◆ 三乘佛法指要——卡盧仁波切手稿（譯作：大乘精舍『慈雲雜誌』，一九九〇年）
- ◆ 昆盧小叢書（昆盧出版社，一九九二—一九九五）：
『三世心不可得』；『禪法述要與心經奧義』；『三皈依要義』；『五戒與在家律學示要』
- ◆ 心經系列（昆盧出版社，一九九七年初版；一九九八年初版二刷；二〇〇三年初版三刷；二〇〇五年第二版；二〇〇八年第三版）
- ◆ 北美開示錄（一）（原名北美化痕（一））、北美開示錄（二）（原名北美化痕（二）），（昆盧出版社，二〇〇一年初版；二〇〇五年初版二刷）
- ◆ 大乘百法明門論今註（昆盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇五年初版二刷；二〇〇七年初版三刷）

- ◆ 佛教邏輯學——因明入正理論義貫（昆盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇五年初版二刷）
- ◆ 大佛頂首楞嚴經義貫（昆盧出版社，二〇〇六年初版；二〇〇七年第二版；二〇〇八年二版二刷）
- ◆ 唯識三十論頌義貫（昆盧出版社，二〇〇七年初版；二〇〇八年初版二刷）
- ◆ 觀所緣緣論義貫（附「唯識學與百法概要」，昆盧出版社，二〇〇七年）
- ◆ 八識規矩頌義貫、六離合釋法式義貫（附一：「佛教心理學與弗洛伊德心理學之比較」，附二：「唯識學在世界學術上的輝煌成就」，昆盧出版社，二〇〇八年）

英文著作：

- ◆ The Sweet Dew of Ch'an 禪之甘露（英漢合刊，昆盧出版社，一九九五年第二版；二〇〇二年第三修訂英文版，二〇〇五年第四版）
- ◆ Three Contemplations toward Buddha Nature 佛性三參（英文版，昆盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇五年初版二刷）

- 會 任：
- ◆ Tapping the Inconceivable 入不思議處（英文版，昆盧出版社，二〇〇二年初版；二〇〇五年初版二刷）
 - ◆ The Sutra of Forty-two Chapters 佛說四十二章經（英譯本，經文英漢合刊，昆盧出版社，二〇〇五年）
 - ◆ The Diamond Prajna-Paramita Sutra 金剛經（英譯本，附英文腳註，經文英漢合刊，昆盧出版社，二〇〇五年初版；二〇〇七年第二版）
 - ◆ The Dharmic Treasure Alar-Sutra of the Sixth Patriarch 六祖法寶壇經（英譯本，附英文腳註，昆盧出版社，二〇〇五年）
 - ◆ 「國防部光華電台」翻譯官／台北·光仁中學、中山女高英文教師
 - ◆ 紐約·美國佛教會「莊嚴寺、大覺寺」講師
 - ◆ 台中·萬佛寺「慈明佛學研究所」講師
 - ◆ 基隆·照善寺「淨園學苑」講師

助印「八識規矩頌義貫、六離合釋法式義貫」功德名錄

台幣部份：

五〇〇〇〇元：李森田

三〇〇〇元：莊學毅

二〇〇〇元：慧笙、慧洵、侯梅玲

一五〇五元：吳淑貞、吳素蘭

一二〇〇元：圓慧（黃）

一〇〇〇元：邱水木、定恆、定潔、邱文真、邱文怡、邱顯清、定本、唐秀珍、吳萬得、杜新

五〇〇元：釋真行、慧呈、慧恆、定一、定道、明瑋、林育任、梁子誼、黃明琇、林禹丞、林國雄、胡萬鈞、黃惠珠

四四〇元：趙文璋

四〇〇元：鐘萬瓊

三〇〇元：定深、陳錦祥、蔣明達、鐘白菊、黃邱蘭香

二〇〇元：郭冠顯、簡宏和

一〇〇元：蔣正華、吳杰宇、宋碧雲、陳德駿、吳一平、陳德翰、吳耀霖、蔣憲中、蔣吳依蓮、蔣美華、黃忠川、黃文隆、黃炳誠、黃仔婷、定敬、蕭羽淳

美金部份：

一〇〇元：Audrey Chi Liu, Freda Chen
 五〇元：慧靖、圓慈、林文傑、劉俳蓉
 二五元：圓慧（陳）、圓愍、圓忠、圓孝、圓仁
 二〇元：圓應、圓恆
 一五元：圓節
 一〇元：慧徹、圓殊、Lavern D. Loomis、慧明、慧端、慧藏、圓道、圓德、圓現、圓義、圓均、侯國川、黃阿娥、林何玉惠
 五元：陳行隆、陳遠碩、陳慧玲、陳張多、圓明（孫）、胡浩、圓心（胡）、簡朱英、簡多惠、林斌

「昆盧印經會」基本會員名單

釋成觀、釋信覺、釋真行、釋真願、釋體智、林秀英、張淑鈴、李錫昌、李陳紫、李淑媛、李宗憲、陳慧真、李淑瑩、李怡欣、李啓揚、張大政、王月英、張金員、黃瑞豐、鐘玉燕、蕭惠玲、吳蕭幼、王元傑、宮林玉蘭、王文君、宮貴英、宮桂華、林煜榮、李英彰、劉秀瑛、吳龍海、蘇金滿、秀羽素食館、顏藹珠、張春榮、趙銘誠、王文宜、陳學通、曾簡娥、張進財、陳台唯、邱泰華、江素絹、趙文璋、陳秀桃、張正昌、賴照雄、黃菽惠、田豐、鄭永政、洪妙珍、賴進益、張玉城、廖世宏、陳育澗、莫泰材

「遍照印經會」基本會員名單

釋成觀、釋信覺、吳曉、簡慶惠、陳行隆、陳遠碩、陳慧玲、邵豐吉、邵陳世玉、陳永瑞、邵千純、陳雯萱、陳怡仲、陳怡寧、唐永念、陳國輝、吳秀芬、葉潔薇、邵俊雄、李應華、林斌、蘇清江、唐永良、詹朱界宗、Lavern Dean Loomis、詹雅如、嚴愛民、何林鈞、李宗勳、許碧鳳、李郁芬、李安怡、陳慧瑜、謝幸貞



回向偈

願以此功德
莊嚴佛淨土
上報四重恩
下濟三塗苦
若有見聞者
悉發菩提心
盡於未來際
修行無上道



八識規矩頌義貫、六離合釋法式義貫

撰註者：釋成觀法師

發行者：大毘盧寺（台灣）· 遍照寺（美國）

出版者：毘盧出版社

登記證：行政院新聞局局版台業字第5259號

贈送處：(1) 台灣·大毘盧寺

11691 台北市文山區福興路4巷6弄15號

Tel: (02) 29347281 · Fax: (02) 29301919

郵政劃撥：15126341 釋成觀

(2) 美國·遍照寺 Americana Buddhist Temple

10515 N. Latson Rd, Howell, MI 48855, USA

Tel: (517) 5457559 · Fax: (517) 5457558

承印者：田園城市文化事業有限公司

版次：佛曆二五五二年觀音成道紀念日（2008年7月）

初版恭印一千冊

國際書碼：ISBN 978-957-9373-27-2

◎ 非賣品、贈閱、歡迎助印 ◎



www.abtemple.org



國家圖書館出版品預行編目資料

八識規矩頌義貫；六離合釋法式義貫 / 玄奘造頌；
釋成觀撰註。-- 初版。-- 臺北市：崑盧出版：
大崑盧寺發行，2008.07
面；公分。-- (佛海樞要；8)(相宗系列；5)

ISBN 978-957-9373-27-2(平裝)

1. 法相宗 2. 注釋

226.22

97012019

南無護法韋馱尊天菩薩

Namo Wei-to Pusa, the Honorable Celestial Guardian of Mahayana



