

雪廬老人 編表
簡金武 撰述

唯識簡介

佛陀教育基金會 印贈

代序

古德讚唯識宗師天親菩薩詩偈二首

(一) 元西湖居士李濟 (西歸子) 作

「唯識論師曾說偈，彌陀樂國願超生；

只因果報無諸苦，列聖宗歸道化行。」（錄自《樂邦文類——淨土詠史》）

佛滅後約九百年，西土唯識宗師天親菩薩，曾依《佛說無量壽經》《往生論》讚歎西方淨土之依正莊嚴，並開示行者修習五念門(1)禮拜(2)讚歎(3)作願(4)觀察(5)迴向。且謂：「若有善男子、善女人，修五念門行成就，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。」

天親菩薩先以二十四首偈頌、總攝其義，其最後一首頌偈云：「我作論說偈，願見彌陀佛，普共諸眾生，往生安樂國。」

菩薩為何要以身作則，勸勉行者求生西方淨土？只因為彼土永離生死等眾苦，究竟安樂，乃至一生成佛故。

是以往聖前賢，不但人人尊崇此淨土念佛法門，個個趣向西方極樂世界，並且他以此法門，普遍教化十方世界一切眾生，同往西方，同成佛道。

(二) 明道衍（獨庵）禪師作

「三昧圓成道外降，論明唯識世無雙；

不惟白日昇兜率，又欲超生向樂邦。」（錄自《淨土叢書——諸上善人詠》）

天親菩薩本地不可測，其垂跡應化則示現於北天竺的富羅莎富羅國，婆羅門種姓，後出家修行。為大乘加行菩薩，常入「明得三昧」（此三昧鄰近無漏慧明故），曾造《七十真實論》（今失傳）；降伏數論外道所造之《僧伽論》（亦名《金七十論》）；菩薩又曾以《阿毘達磨俱舍論》降服外道六論之一的《毗伽羅論》（詳見《婆藪槃豆法師傳》）

天親菩薩初學小乘，曾造小乘論五百部，後受其胞兄無著菩薩的善巧接引，轉學大乘，又造大乘論五百部，如《唯識二十論》、《唯識三十論》、《辯中邊論》、《百法明門論》等，宏揚世尊所言「萬法唯識」之妙義。當時天竺國及其鄰國，不論小乘或大乘學者，無不以菩薩的著作，作為學習的根本，小乘其他宗派的學者，及外道論師，一聽到菩薩的名號，無不敬畏與信服！

尤其是菩薩所造的《唯識三十論》，高樹唯識法幢，我震旦唯識二祖窺基大師曾讚曰：「千訓備於一言，萬象含於一字，道超群典，譽光眾聖」，故曰：「論明唯識世無雙」。

天親菩薩不但能在「明得定」中，上昇兜率天彌勒內院，親近彌勒菩薩，稟承唯識教法，而且他又發願與一切眾生，同生西方極樂世界，覲見阿彌陀佛。

(三) 結論

由上述所引之二首詩偈，給與後學者的啟示是：「解在唯識，行在淨土」。願與諸上善人，共勉之。

目 錄



唯識簡介	(一)	推由	1
唯識簡介	(二)	性識之別	4
唯識簡介	(三)	「法性如是」世說	8
唯識簡介	(四)	性心識境	12
唯識簡介	(五)	前五識依緣	16
唯識簡介	(六)	前五識生緣	19
唯識簡介	(七)	六七八識生緣	22
唯識簡介	(八)	第六意識	24
唯識簡介	(九)	末那恆識	28
唯識簡介	(十)	阿賴耶識自相	31
唯識簡介	(十一)	阿賴耶識果相	35
唯識簡介	(十二)	阿賴耶識業用	38
唯識簡介	(十三)	心識四分	42
唯識簡介	(十四)	四分建立之一	45
唯識簡介	(十五)	四分建立之二	48
唯識簡介	(十六)	三量	52
唯識簡介	(十七)	唯識修觀——三性觀法	55
唯識簡介	(十八)	五重唯識觀	59

唯識簡介	(十九)	八識轉四智	64
唯識名義		四智成三身	68
唯識三境			71
唯識三量			74
唯識宗之傳承			79
唯識論善惡			81
唯識論善惡	(續一)		85
唯識論善惡	(續二)		90
唯識論善惡	(續三)		93
唯識論善惡	(續四)		97
一念五分淺說			100
百法要旨			104
心法名義略說			107
八識得名	(上)		110
八識得名	(下)		113
法相宗三時教相			117
唯識贅言			120

唯識簡介（一）推由

佛法的要旨到底是什麼呢？佛法三藏十二部，雖然說是卷帙浩繁，但是他的要旨，卻是非常簡單，說起來不外是個「淨」字而已。淨個什麼呢？就是淨化我們的心。我們的心，本來是清淨的，只是因為被貪、瞋、癡等煩惱，財色名利等欲望所染汙，所以就由清淨變成不清淨了。一切佛法，就是在指導我們如何斷煩惱、去私欲，而回復到本來清淨的心性。所以，我們學佛而能把握這個淨字，就是一個善於學佛的人。否則呢？縱然是閱遍三藏，也祇可說是入海算砂，說食數寶而已，究竟有什麼益處呢？

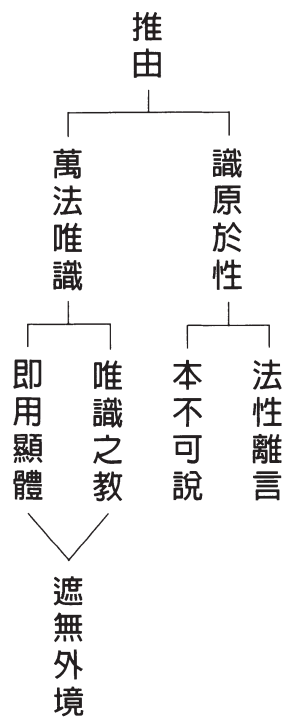
既然，千經萬論，都是指歸於如何淨心，可是在這當中，專門探究內心，教我們淨化內心的，大概要以唯識學這一門功課，最直截了當了，為什麼呢？從「唯識」這兩個字，就可以窺見其端倪。唯，是「唯獨」，有「決定」的意義。唯獨什麼呢？曰：「識」——心識。心識，就是指我們日用平常的心理活動。唯識學上說：世間的一切，唯獨是這個心識所變現的，「決無離心之境，定有內識之心」！心識是萬事萬物的主宰，內心清淨，則國土清淨；內心染汙，則一切身心世界，也隨著染汙。所以我們要消除髣亂，淨化社會，就要從根本的

心識下手。

可是，要淨心，得先要認識這個心，好像磨刀，得先找到刀，了解刀的特性，這樣才有下手處！那麼，我們的心是什麼樣子呢？這在唯識學上有很詳盡的闡述。譬如說：眾生主要的心識種類有那些？心識思維的範圍如何？這種思維是正確呢？還是錯謬的？心識生起的因緣如何？心識的助伴有那些？……明白了這些之後，才能進一步的去克制他、調御他，使他一直往正確的方向去活動，以至於轉染成淨，了脫生死，而達到學佛的終極目標。

所以說，唯識學的研究，正是掌握了全部佛法的重心——淨心。也抓住了佛法中最根本的泉源——心識。

（甲）定義



「推由」，即是推求萬法的由來。

在唯識學上有個最重要的旨意，即「萬法唯識」——宇宙萬有一切諸法，都祇是心識變現的假相。至於這能變現的心識，詳細說起來，雖是無量無邊，但是若就有情眾生中，心識作用最顯著的，則有八種，稱之為「八識」，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。宇宙間之一切，森羅萬象，不過是這八個識所變現之假相而已！譬如：山河大地乃至青黃赤白等色境，當我們以眼識去攀緣時，固然覺得它們是有，但假若將雙眼緊閉，剎那間，則不見一物存在。由此可

知，我們平素所見之一切境界，是由眼識之所變現，並不是心外實有的東西。又如：外界種種的音聲，當我們以耳識去攀緣時，固然可以分辨出是什麼音聲，但假若將雙耳堵塞，頃刻間，勢必感到萬籟俱寂。由此可知，我們平素所聽到的一切音聲，是由耳識之所變現，離開耳識並無實在之音聲！其餘的香、味、觸等境界，各由鼻、舌、身等心識之所變現，離開鼻、舌、身識等之外，並無實在的香、味、觸等境，亦可比量而知。這個道理，唯識家稱之為「遮無外境」。「遮」是遮蔽，「無」是無有，「遮無」二字，表示「否定」。「遮無外境」即是否定了以心外境為實有的謬見！

為了說明「決無離心之境，定有內識之心」的論點，唯識家經常說的兩則例子：

一則是「如人見有糞穢處，傍生見為淨妙飲食。如人所見淨妙飲食，諸天見為臭穢不淨。」此即所謂「隨福見異，垢淨唯心，業自

差殊，實無粗細」。

再一則是「天見寶嚴地，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為猛火」。同是江河中的流水，何以所見各異呢？因為這四類有情，能變之心識，各各不同，致使所變的境界，亦各相違。若外境是實，則不應隨著各類有情能變心識的不同，而有所改變！

由以上二例，更說明了「遮無外境」或「唯識無境」，確實是千古不易之真理！

三界無別法，唯是一心作。

心能地獄，心能天堂，

心能凡夫，心能賢聖。

（法華玄義）

唯識簡介（二） 性識之別

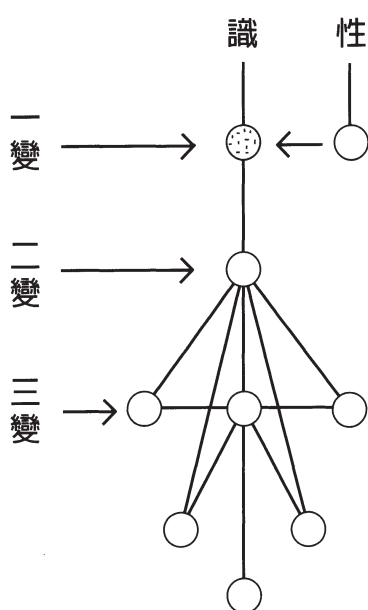
上一期我們說到唯識學在推求萬法之由來時，提出了「萬法唯識變」之宗旨。萬法是所變，識是能變。今再進一步推求：「此能變識之由來為何？」答曰：「識原於性」，謂此能變識，乃由本性而來。此一本性，在眾生曰佛性，在萬法曰法性，法性、佛性皆是本性之異名。佛說：「眾生皆有佛性」，謂一切眾生之本性，原來都是靈靈覺覺，清淨光明，與十方諸佛無二無別的。只因一切眾生，自無始來，被妄想、執著所覆蓋故，遂不能證到這個本性，因而永遠在昏暗長夜中討生活，在迷惑顛

倒中過日子！這個蒙上重重的無明煩惱之本性，即叫做「識」。當本性從真起妄，由覺轉迷的初動之相，稱為「本識」，亦即是第八識，而前七識，復由本識之所轉生，因此前七識，也叫做「轉識」。

所以，唯識學之要旨，今可用一言以蔽之，即「變」而已矣！本性迷了，初變為本識，再由本識轉變為前七轉識，合此八識而變現出林林總總之宇宙萬法來。

這種「識變」萬法的情形，今簡介如下：唯識學家以為這能變的八個識，可分為三種次

第說明之，即「三能變」，謂初能變，指第八識；二能變，指第七識；三能變指前六識。三能變之意義是說：一切法都要經過這三種「能變」合作之力，才能生起與存在。



這八個識雖然都可以叫做「能變」，但其中有二種差別：

一、因能變——第八識中所含藏的諸識及一切法之種子（此即是因），各能轉變生起現行果法，叫「因能變」。

二、果能變——諸識由第八識中之種子，

轉變生起現行果法之後，復由八個識之自體分（此即是果）能變現出能緣之見分，及所緣之相分，叫「果能變」。

由上所述，可知：嚴格說起來，真正具有能變功能的，唯有第八識而已，因為不但一切外境，是由第八識中之種子所變現，即前七轉識，也是由第八識中之種子所變現的。因此，若說前七轉識為「能變」者，也不過是所變中之能變而已！唯有第八識是真正能變，所謂「內變根身，外變器界」，正是第八識特殊之功能！

在此我們不禁要問：「為何第八識能夠變現根身、器界呢？」其原因就是在第八識中含藏有兩類不同的種子，所謂「共相種」與「不共相種」。共相種是依一切有情共同造作善惡之業（共業）所薰習成的種子，此等種子成熟時，能變現起山河大地等器世間（依報）。因為器世間是由一切有情之共業所招感的（即「共變」），所以叫「共相」。不過，在這「共變」

且是「共中共」的器世間中，仍有一部分具有不共的性質（即「共中不共」），譬如：各人所有的田地、房舍等，各有各的所有權，別人是不能任意侵犯的，又譬如上一期所說：「天見寶嚴地，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為猛火」，可知：廣大的器世間，雖然是「共變」的，但仍有「不共」的性質在——即並不是各類有情，彼此互用「共變」的世界，而是各類有情，各自變成不同的器界，即以自己所變的器界，為自己受用，此「一水四見」即「共中不共」之例。

再說到第八識中所含藏的「不共相種」，這是指依著各個有情各別之業因（不共業）所薰習成的種子。此等種子成熟時，能變現起有情眾生之根身（正報）。因為有情眾生各自之根身，是由各個有情之不共業所招感的（即不共變），所以叫「不共相」。不過，在這不共變的根身之中，又分兩種，即「不共中不共」與

「不共中共」。先說「不共中不共」，此即指眼耳等淨色根（略與生理學上所言神經相似）。淨色根乃是各個有情之第八識中不共相種所生，唯自識依，非其他有情能受用。此淨色根當有情眾生生命存在時，固然能發揮其神經作用，可是一旦生命結束時，此神經作用，頓時消失！其次再看「不共中共」，此即指眼珠、耳鼓乃至肌膚等扶塵根，乃是淨色根所依之處，扶塵根雖是人人各別而有，但卻與眾人共通而共受用，因此，此扶塵根（眼耳鼻舌身等形體），當吾人生命終了之時，猶存其形體於人間，為人人所共見！

如上所說，第八識之「內變根身，外變器界」，瑜伽論歸納為四種，所謂「四變」：

共中共——如人類中無主山河等。

共中不共——如有主田宅等，他雖共變，不得共用。

不共中共——扶塵根是，他人亦得緣之而

受用之。

不共中不共——即淨色根，唯自識依，非他依用。

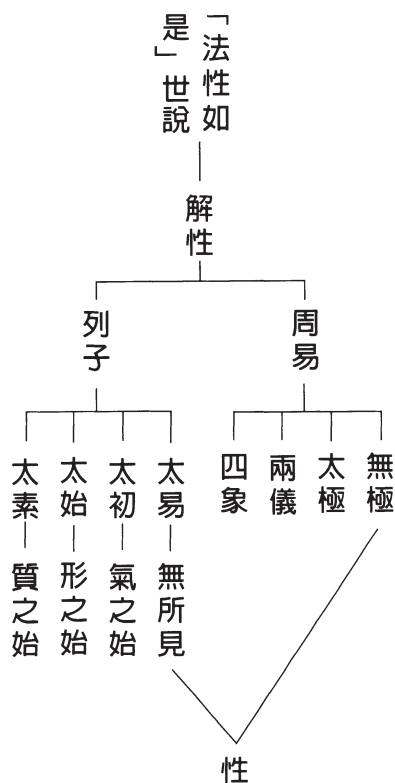
平素吾人眼耳等識攀緣境相時，即是依託有情眾生之第八識所變現之境相（根身、器界）為本質（本質相分），然後各個有情再依自己的眼耳等識，別變出一重相分（影像相分）給自己的眼耳等識之見分去攀緣，唯識家稱此為「自變自緣」。譬如：吾人眼見一棵樹，紅花綠葉，生意盎然，一般人皆以為這所見之紅花綠葉，即是這棵樹之本質，離心而客觀存在的實法，誰知眼所見者，不過吾人眼識之見分，借著人人之第八識所「共變」之境相（樹）作本質，再變現起自己眼識之相分（影像）而攀緣之而已。眼識緣色法如是，其他轉識之緣境，亦復如是。即吾人平素所認識到之一切境相，都只是自心所變現起的影子而已！可是愚痴眾生，由於無始來的煩惱習氣，擾濁了內心的緣

故，卻不知其所認識之境相，是由內識之所變現的，反而誤認彼等為離心存在之實我實法！所以諸佛菩薩為欲打破眾生的妄執，特別在諸識所變之見、相二分上，隨順世間的妄情，假施設我法的名字，說明一切我相、法相，都是依識體所變現的，離開了識的自體，根本就沒有像凡夫所妄執的實我實法可得！

阿陀那識甚深細，
我於凡愚不開演；
一切種子如瀑流，
恐彼分別執為我。

（解深密經卷一）

唯識簡介（三）「法性如是」世說



上一期我們說到「識變萬法」之道理，述及第八識含藏諸法之種子，遇緣則起現行，所

謂緣者，非有別法，乃指由第八識現行之諸法也。即以現行之諸法為緣而鼓動種子，起惑造業招果，由此可知：第八識乃宇宙之根源，萬有之本體。

像這種推求宇宙萬法由來的說法，早在佛法傳來中國之前，我們中國的儒、道二家學說中，即有類似佛家之說法，今僅提出兩部書：

一部是周易，它是我中華文化最重要的寶典之一，相傳是文王、周公、孔子等聖人之著作，其內容是用卦爻推演宇宙間萬事萬

物循環變化的道理。「周易是講變化之道的經書，但變化是事相，是作用，事必有理，用必有體，理體則不變，所以易經有變動的事用，有不變的理體。」繫辭傳說：「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」。又說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。形而上的道、無思、無為、寂然不動，這是解釋不變的理體。形而下的器，感而遂通天下之故，這是解釋變動的事用。理體是事用的根源，事用是理體的顯現，兩者不可分離。繫辭傳說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」，此即是說：周易以太極為天地萬物之根本（太極指天地未分之前，元氣混而為一，清濁攪和，括囊萬有）。而在太極未生兩儀（陰陽）之前，不見森羅萬象、無聲無臭，無形無象，無可指名，故曰「無極」，此即指渾然不動之理體。太極既生兩儀

之後，陰陽互相變化，便有四象（太陽、太陰、少陽、少陰），八卦（乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤），八卦相錯，而後萬物生焉！此中所講的，則是變動不居的事用！

「八卦每一卦由三爻構成，再由八卦重之，而為六十四卦，每一卦由六爻構成，這些都是符號，代表天地人動植礦等萬有事象……人世間與自然界，一切現象瞬息萬變，每一變化都有吉凶禍福之幾，而一切變化盡攝在一卦的六爻之中……」（以上參考明倫一四七期社論「卜筮之道」）。周易的宇宙論，雖與老子道德經所說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，有些相似，可是周易之宇宙論比道德經之宇宙論，更為詳細與透闢。

推求宇宙萬法由來的另一部書是列子，凡八卷，舊題周列禦寇撰，劉向序錄謂其學本於黃老。列子天瑞篇：「……夫有形者，生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，

有太初、有太始、有太素。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣、形、質，具而未相離，故曰渾淪。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而為一，一變而為七，七變而為九，九者究也，乃復變而為一。一者，形變之始，清輕者上為天，濁重者下為地，沖氣和者為人，故天地含精，萬物化生。」以上即列子一書論及萬物所以成之道理，與前述之唯識，周易之觀點，大致相同。可見東西方的聖哲，在追求宇宙萬有之根源時，見解上是一致的。因此之故，我們唯有多念中國書，並大力弘揚中華文化，才能對佛法的真實義，有更深入的理解，與更親切的體會！

如前所述，唯識學以為「萬法唯識」，而「識又原於性」謂：能變萬法之識，乃由本性而來，故今應略述「性」。「性」很重要，學

佛即為了見「性」，可是「性」是什麼？卻很難懂。因為口所講之言語，手所寫之文字，或心所思維之影像，皆不是「性」。所以古德說：「開口便錯，動念即乖」，又說：「言語道斷，心行處滅」，此即是說，言語、文字與本性，毫不相干。譬如問：「電扇為何物？」曰：「通以電流，葉片轉動，鼓動空氣而成風，即是電扇」。若說：言語文字即是電扇，則當我們口說電扇，或手寫電扇時，應該就有風吹來，其實並不如此！即使我們說到口乾舌燥，或寫到筋疲力盡，也毫無動靜！此即比喻：文字言語，與本性毫不相干！若欲了解電扇為何物，只有以實際之行動，站到電扇跟前，直接去領受其滋味。所謂：「如人飲水，冷暖自知！」傳心法要說：「……此靈覺性，無始已來，與虛空同壽，未曾生、未曾滅、未曾有、未曾無、未曾穢、未曾淨、未曾喧、未曾寂、未曾少、未曾老，

無方所、無內外、無數量、無形相、無色相、無音聲，不可覓、不可求、不可以智慧識、不可以言語取、不可以境物會、不可以功用到。諸佛菩薩與一切蠢動含靈同此大涅槃性……。」

如上所述可知：周易上之「無極」，列子上之「太易」，皆與佛法上之「本性」是一個東西，只不過各家所說有深淺之別而已！

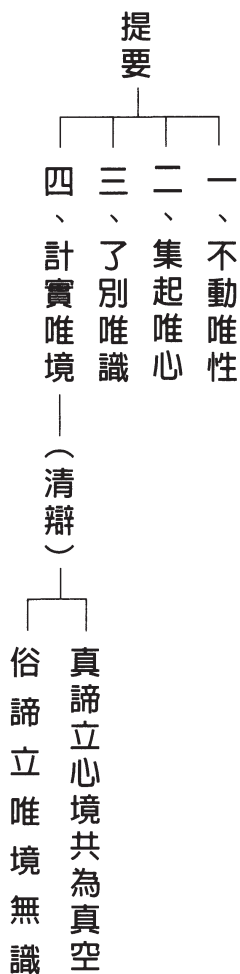
既然說：「法性離言，本不可說。」那麼我們要如何去會見我們的本來面目呢？曰：「唯識之教，即用顯體」，「用」指能變識及所變萬法，「體」則指真如本性（即「法性」，萬法之本體）。唯識之教理，即要我們在日用平常之中，所謂「行住坐臥時，穿衣吃飯時，迎賓送客時，搬柴運水時」，常將「萬法唯識變」之義趣，存養心中，優游涵泳，勿令間斷，務將「識變萬法」之義趣，與我此心，融成一片，如此用功，便能使無

明煩惱漸減漸薄，遇境逢緣時，如此觀照：一切有為法，唯識所變現，如夢幻泡影，即有遣執破我之能，增長般若正智之功，此是最親切，最有味之修行方法，毫不費力，也毫不費事，而能得大受用，願我唯識學者，千萬勿忽。

心惱故衆生惱，
心淨故衆生淨，
譬如畫師，畫師弟子善治素地，
具衆彩色，隨意圖畫種種像類。

《雜阿含經》卷十

唯識簡介（四） 性心識境



至上期為止，我們已經略說「性識之別」，即「識原於性」的道理，讀者若要探究其詳，當進而研究性宗之般若學與相宗之唯識學。茲僅就性相二宗之若干名相，簡介於後。

一、不動唯性：性，就是真如本性，真如本性是常住不動的。「唯」之一字，有決定義、顯勝義、簡持義。何以說真如本性常住不

動呢？先就時間上說：真如本性「豎窮三際」故，世間不論人、事、物，都不離三際過去、現在、未來，唯此本性，既沒有初生之一日，也沒有死亡之一天，所謂「過去無始，未來無終」，因為本性真常不變，既不可造作使之生，也不可破壞使之滅，故曰「不動」。次就空間上說：真如本性「橫遍十方」故，世間任

何物質（物體），皆有一定之形狀大小及方位，唯此本性，遍一切處，無有邊際。故楞嚴經云：「當知虛空，生汝心內，猶如片雲點太清裡。」此中「心」字，即指真如本性，謂十方虛空，在真如本性之中，猶如虛空中之一片雲彩而已。由此顯示本性廣大無邊！

以本性「豎窮三際，橫遍十方」，故謂之「不動」——真常不變，無有去來，不增不減！楞嚴經有喻云：「出土一尺，於中則有一尺虛空，如是乃至出土一丈，中間還得一丈虛空，虛空淺深，隨出多少」。當知：掘地出土，虛空雖生，卻不見虛空增加；填地塞土，虛空雖減，也不見虛空減少，掘地填土，雖有空、塞之異，而虛空唯是一體，不動不變，不增不減！諸法之本性，不增不減，不動不變之道理，亦復如是。

二、集起唯心：此中之「心」與上述之「性」不同。「性」是無漏法，不生不滅故。「心」是有漏法，有生滅四相故。唯識論云：

「心者，集起義，集諸法之種子，起諸法之現行故。」是說：「心」如庫房一般，有收集、保持、儲藏一切法種子之功能，並且在因緣成熟時，又能令這些種子，一一發起現行。譬如：吾人所曾見過之色境，所曾聽過之音聲，雖然，見聞之根識，已經過去，但過些時日，在吾人之心上，還能記憶，再起想像之作用，到底是什麼東西具有這種記憶之功能呢？普通心理學以為是大腦，其實，吾人所見之山河大地、日月星辰，至大至遠，彼等物怎可僅為方寸之大腦所保存、儲藏呢？若依佛法之唯識學言，具有這種「集起」功能的心法，唯此第八阿賴耶識。世間一切有情，皆各有一阿賴耶識，而各個阿賴耶識，皆互相交遍於整個宇宙之間！吾人平素聽經，閱藏，即將清淨之種子，薰入阿賴耶識中，儲存起來（這是「集」義），他日，再以吾人所見所聞之經法，為他人複誦、講解，即是清淨種子發起現行之功能（這是「起」義。）

三、了別唯識：常見有人將「心」、「識」

合說之，剋實而言，心是心、識是識，學者不可含混籠侗。心者，集起義勝；識者，了別義勝。即心對境，有明了分別之功能，謂之「識」。俗話謂：「打妄想」，或「虛妄分別」。金剛經云：「凡所有相，皆是虛妄」。可憐眾生，不會其義，認假作真，虛妄分別，大小方圓，高下長短等，即叫「打妄想」，即是「識」之作用。

唯識云：若就了別境界之義言，則八識皆可名「識」；若就了別粗顯境界義言，則唯前六可以名「識」，因為前六識能了別色、聲、香、味、觸、法等粗顯境故。

經言：修行人要離心、意、識。「心」指第八識，「意」指第七識（此即我執之根本，生死之原動力。）「識」指前六識，行者必須離此八個妄識，轉而成為四智（成所作智，妙觀察智，平等性智、大圓鏡智。）才是完成了學佛之終極目標！

四、計實唯境——計度執著唯獨外境是實有。這是誰的主張？《大乘法苑義林章》一

載：「或順世外道，及清辯等，成立境唯，為簡於彼言識之唯。」又《述記》一本亦云：「清辯、順世，有境無心。」即指佛世時，有順世外道，主張地、水、火、風四大之極微實有，此四大極微是色心等一切內外諸法之生因，除此四大極微之外，更無他物。若色心等一切諸法滅後，則還歸四大，此即古印度之「唯物論」者之主張。另外又指清辯論師（佛滅度後約一千一百年左右，出生於南印度，是中觀學派之大論師），他主張：

① 俗諦立唯境無識——在俗諦（世俗共許之真理）上建立唯有可見聞覺知之色境，卻不許有任何獨立於色境之外，而與色境相異的心識作用存在！

② 真諦立心境共為真空——在真諦（聖智所照見之真理）上建立一切法，不論內心、外境，其本體都是「真空」。然而，此處「空」，並非如世間凡夫迷情所說的「空」，而是指現象界之一切諸法，一一當下悉皆「中道實相」第

一義空，如古詩云：「翠竹黃花非外境，白雲明月露全真，頭頭盡是吾家物，信手拈來不是塵。」此亦即所謂「現象即實在論」也。

上述之順世外道及清辯論師之見解，均與護法論師（佛滅度後約一千一百年左右，出生於南印度，是瑜伽學派之大論師）之「唯識無境」、「外無內有」（心外之法非有、心內之法非無）之學說相對立。

護法論師主張「賴耶緣起」，謂現象界千差萬別之一切諸法，皆是由「阿賴耶識」所執持之色、心等種子所生。一切諸法，雖然似乎是各自獨立，各有自體，可是彼此之間，卻互依互助，彼此增上，如帝網珠，光光互照，一珠遍於千珠，千珠攝於一珠，舉一全收，無欠無餘，此即所謂「現象圓融論」也。

古印度這兩大教派，對於諸法體性，是空？是有？因主張不同，曾於佛滅後一千一百年左右，由代表瑜伽學派的護法論師，與代表中觀學派的清辯論師，展開空有之論爭。

護法論師係根據「緣起論」而立教相門，主張由因緣所生之法為有體之法。

清辯論師係根據「實相論」而立觀心門，主張觀因緣所生之法，即空即假即中，所謂「有為空、無為空、畢竟空」！（《掌珍論》頌云：「真性有為空，如幻緣生故，無為無有實，不起似空華」謂一真法界，無諸對待，真妄、染淨、生死涅槃、凡夫諸佛，皆如空華，亂起亂滅。）

上來二師之主張，雖似相破，實係相成，益發彰顯「真空妙有」之佛教至理。故華嚴宗賢首大師，乃調和二宗之說，而於所著之《華嚴一乘教義分齊》卷四云：「以色即是空，清辯義立；空即是色，護法義存。二義鎔融，舉體全攝。若無後代論師，以二理交徹，全體相奪，無由得顯甚深緣起依他性法，是故相破反相成也。」由此可知：空有二宗，性相圓融，同遵聖教，同契真理，同為破除眾生之煩惱，同為接引眾生出離生死之方便法門也！此點不可不知。

唯識簡介（五）前五識依緣

至上期為止，我們已經略釋「性識之別」，即性指真如本性，清淨光明，靈靈覺覺，常住不動。若本性為妄想、執著所遮，由覺轉迷，則謂之識。識，即虛妄分別心，亦即凡夫日用平常之心理活動。此一心理活動（妄心），若約其體相、業用、依緣、界地等之不

同，在唯識學上說有八種，謂之「八識」，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識及阿賴耶識。我震旦唯識宗初祖大唐玄奘大師，著有「八識規矩頌」，特將八識，分為四類言之，即前五識，第六識、第七識、第八識。今即依此次第，簡介如下：

一、前五識



此處有四點說明：

(一)前五識種類相似，所以總說之。何謂種類相似？先就凡夫有漏雜染位說①前五識同以淨色根為所依②前五識同以五塵境為所緣③前五識同以現在境為所緣（以彼不緣過、未名言一切境界故）④前五識皆有間斷而不相續。其次就聖人無漏清淨位說⑤前五識在聖位上，亦同時轉得「成所作智」（此智為欲利樂諸有情故，普於十方示現種種變化三業，成本願力，所應作事。）

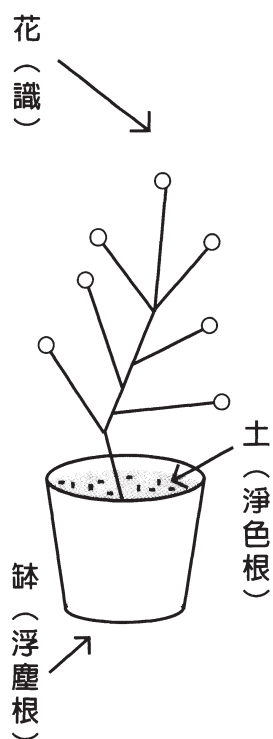
以此五義之故，前五識合說，而不一一說明。

(二)前五識所依之五根，皆是色根。根者，能生義，增上義。大乘義章：「能生名根」，俱舍光記：「勝用增上，故名為根。」如草木之根有增上之力，能生幹枝，眼之眼根有強力，能生眼識，耳鼻等根，亦復如是。

(三)前五識所依之五根，雖然都屬於色根，但根有淨色根與浮塵根之別，不可不辨。淨色

根者，又名勝義根，乃清淨四大所造，肉眼不能見，但有發識之功能。又浮塵根者，亦名扶根塵，乃扶持淨色根之塵埃，為吾人肉眼可見者，如：眼珠、耳鼓、鼻腔、舌膜、肌膚，即是浮塵根，只為淨色根之所依，但不能發識。例如：盲人雖眼珠具足，卻不能見物，可知彼眼之淨色根已壞故。

此二種根中，前五識所依，唯是內在之淨色根，不是外在之浮塵根。（浮是虛浮不實之意）。古德有「花土鉢喻」，即花喻識；泥土喻淨色根，泥土可助生花，如淨色根能助生識；鉢喻浮塵根，鉢為泥土所依之器，如浮塵根為淨色根所依之處。如左圖所示：



(四) 前五識所緣之色聲等境，所以稱為「塵」者，以色聲等境，能染汙本性故。如：眼識攀緣色塵時，由於貪等煩惱之驅使鼓動，令所落之種子，經第六識之分別，第七識之執著，而傳送至第八識中，則第八識所儲存者，多是染汙、不淨之種子。經言：凡夫自無始來，妄念不斷。則彼等第八識中所落之不淨種子無量無邊，若此不淨種子有體相者，盡虛空界亦不能容受，其違背本性也日漸遠矣！

是以聖人設教之旨趣，無非要淨化吾人之心思，消弭煩惱之擴張，以回復我本來之面目而已。故老子云：「不見可欲，使民心不亂。」（不顯現名利之可貪，可以使人民之心思不被惑亂！）孔子亦曰：「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。」意即：人人若能於動作之先，以禮約束之，心思自然漸趨於清淨。若依佛法言，則吾人在日用

平常中，五根對五境時，常以一句佛號對之。所謂「行也阿彌陀，坐也阿彌陀，縱饒忙似箭，不廢阿彌陀。」此即以淨念代替多生之妄念，以正念對治向來之雜念，念之既熟，乃至淨念相繼，則心自淨化，其勝異方便為何如哉！

阿氏月空到，明皇宸豫遊；
見聞皆有分，六趣不同眸。

雪廬詩集〈遣愁〉

唯識簡介（六）

前五識生緣

一切有為法，必仗因緣而生，依他而起，無有一法自然生者，然則前五識生起之依緣為何？上一期曾言：前五識之依緣為：依於眼等

五根，緣於色等五塵境，遂生起眼等五識。若廣說之，則樊公在「八識規矩頌」中云：「九緣七八好相鄰」一句，即是詳說前五識之生緣，今且略釋之：

（甲）眼識：頌中言九緣生者，即眼識。眼識之九緣為何？

① 眼根——即眼識之同境依，謂此眼根與能依之眼識，共取現境，故得此名。眼根若壞，則眼識不生。

② 色境——如青黃赤白、長短方圓等境。境若不現前，識亦不起。

③ 作意——即一種警覺之心理作用。契經云：「若根不壞，境界現前，作意正起，方能生識。」可見：作意不起，眼識亦不生。

④ 空——空隙之空，即指眼根與色境間之距離。必「根」與「境」相離，而後眼識方能攀緣。

⑤ 明——即光明，有日、月、燈三種光明。色境待光明而後顯，故眼識之生，復加明也。

⑥ 種子——即眼識種子，彼為眼識現行之

親因緣也。

⑦第六識——即分別依，謂第六識與能依之眼識，同緣色境，而分別色境，故得此名。述記云：「由意識引五識，五識方得生。」

⑧第七識——即染淨依，謂眼識由此第七識染污而成有漏；由此第七識清淨而成無漏。

⑨第八識——即根本依，謂眼識依此第八識現行而得生。

(乙)耳識：頌中言八緣生者，即耳識。耳識之八緣為何？

①耳根——作為耳識之同境依。

②聲境——如世俗語、聖賢語、可意聲、不可意聲等。

③作意——起盡經言：「若復於此境起作意，即於此境起了別。若於此境起了別，即於此境起作意。」

④空——耳識之起，必耳根與聲境相離（中有耳腔作空隙），乃得分明起聲覺；若琴瑟

逼耳，即不成聲故。

⑤種子——即耳識種子。

⑥第六識——即分別依。

⑦第七識——即染淨依。

⑧第八識——即根本依。

(丙)鼻識七緣生①鼻根②香境③作意④鼻識種子⑤第六識⑥第七識⑦第八識。

(丁)舌識七緣生①舌根②味境③作意④舌識種子⑤第六識⑥第七識⑦第八識。

(戊)身識七緣生①身根②觸境③作意④身識種子⑤第六識⑥第七識⑦第八識。

以上鼻舌身三識，皆藉七緣而生，不須空、明，以根境合時方知故。

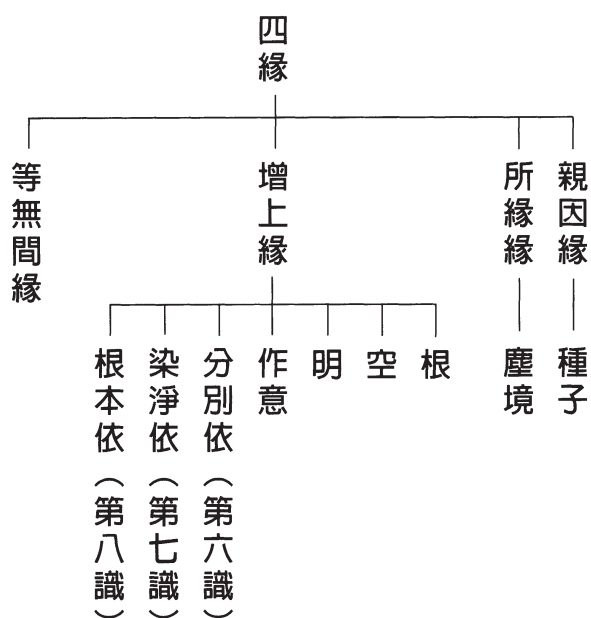
或問：佛學概要十四表言「心法之生，必仗四緣」，今唯識學謂「九緣」，二者如何會通？

曰：唯識雖云「九緣」，仍不離「四緣」，即九緣乃屬於四緣中之三緣所攝。即九

緣中之「種子」，屬四緣中之「親因緣」；九緣中之「境界」，即四緣中之「所緣緣」。又九緣中之餘七，即四緣中之「增上緣」攝。

然九緣之中，獨缺「等無間緣」者，以自識前聚於後，自類無間，等而開導，令識生起。（即後念託前念開導而生，前念不滅，後念不生。）可知「等無間緣」是已滅法，故略而不說。理實四緣必備，識乃得生，故前五識生緣，若各加「等無間緣」，則眼識十緣生，耳識九緣生，鼻舌身三識八緣生。

以上諸緣，必互相鄰助，俱時合力，不相乖違，所謂「眾緣和合」，方能令識生起。並非一一緣，各別望識，獨令識生也。此點不可不知。茲將九緣與四緣相攝之情形，列表如下：



如上所述，但明前五識發生之因緣，六七八三識，雖亦影響在中，但奘公在頌中則略而未釋。若唯識論則兼具明之。至於後三識之生緣為何？請留在下回分解。

唯識簡介（七） 六七八識生緣

以上只說前五識之生緣，若兼後三識（即六、七、八識）則有頌言：「眼識九緣生，耳識唯從八，鼻舌身三七，後三五四，若加等無間，從頭各增一。」頌中前三句即說明前五識之生緣，五六二句前面也已說明，今僅解釋第四句：「後三五四」句。

後三，即指第六識、第七識及第八識。

五三四者，謂第六識五緣生，第七識三緣生，第八識四緣生。茲略釋於後：

（一）第六識五緣生①根②境③作意④種子

⑤根本依。是第六識於九緣中，固不假空、明

二緣。又除分別依者，即自體故。又除染淨依者，即是根緣故。除去四緣，止用五緣也。又第六識若定中意識、獨散意識及夢中意識，即具五緣。若明了意識（即五俱意識），即隨前五識，或七八九緣，多少不定也。

（二）第七識三緣生①作意②種子③根本依。是第七識於九緣中，除空、明外不言根、境者，以根、境俱是第八識故。又除分別者，以第七識但內緣故。不言染淨依者，即自體故。

（三）第八識四緣生①根②境（即根身、器界

及一切種子）③作意④種子。是第八識於九緣中。除空、明外，不言根本依者，即自體故。不言染淨依者，即根緣故。又除分別者，以不緣見故。

茲更列表以明諸識生緣：

阿賴耶識	末那識	意識	身識	舌識	鼻識	耳識	眼識	八識 生緣
						○	○	空
							○	明
○		○	○	○	○	○	○	根
○		○	○	○	○	○	○	境
○	○	○	○	○	○	○	○	作意
			○	○	○	○	○	第六
			○	○	○	○	○	第七
	○	○	○	○	○	○	○	第八
○	○	○	○	○	○	○	○	種子

說明：①前五識內依本識、種子、外隨作

意、五根、五境等緣，必須內外眾緣和合，前五識方得現前。因此，前五識或俱，或不俱起。何者？若外緣頓合，則五識俱起；若外緣漸合時，則或二、三、四，或唯一識起。解深密經喻云：「如大瀑流水，若有一浪生緣現前，唯一浪轉，乃至若多浪生緣現前，有多浪轉，諸識亦爾。」

②前五識行相粗動（粗顯浮動），其所藉眾緣，時多不具，故前五識現起時少，不現起時多，故曰：「緣多而易間斷」也。

③第六意識雖亦粗動，而所藉眾緣，無時不具，故一切時，常得現起。若遇違緣，有時不起。違緣者，五無心位也。謂無想天、無想定、滅盡定，極重睡眠、極重悶絕，此五位中，皆無第六識。除此五位，於平常時，恆得現起。故間斷時少，現起時多也。

④若七八二識行相微細，所藉眾緣，一切時有，故無有緣能作障礙，使令不行，故云「緣少而恆現起」也。

唯識簡介（八）

第六意識

眼等五識，上期已簡介過，今續介紹第六意識。第六意識即一般人所謂之思想，妄念或見解等，其在吾人心理活動中，佔一極重要之地位。因為在八識之活動中，以第六意識之分別心最為強而有力（具三分別故，即自性分別，隨念分別與計度分別），任何事物，一經過第六意識分別，立即分辨其好壞美醜，或是非曲直。並且世間上，從個人之進退得失，家庭之興衰分合，乃至社會之振靡與國家之治亂等，無不繫之於吾人第六意識一念之轉變！故古德有云：「三點若星相，橫鉤似月斜，披毛從此得，成佛也由

它。」可謂將第六意識之特色，描寫得恰到好处！因此，吾人平素對此第六意識，不但要好地認識它，而且更要妥善地控制它，引導它，不可任其向不正當的方向發展！

甲、釋名

第六意識，若細分別，當有四種，所謂明了意識，定中意識，獨散意識及夢中意識。茲分述如下：

（一）明了意識：又名五俱意識。具有二義

①助五——謂此五俱意識，能助五識令起，由意識引五識，五識方得主。②明了——謂此五俱意識於所緣色等境，能明了深取其相。（若眼等五識，則不能明了分別，深取所緣境相）。

五俱意識，又可分為五種：

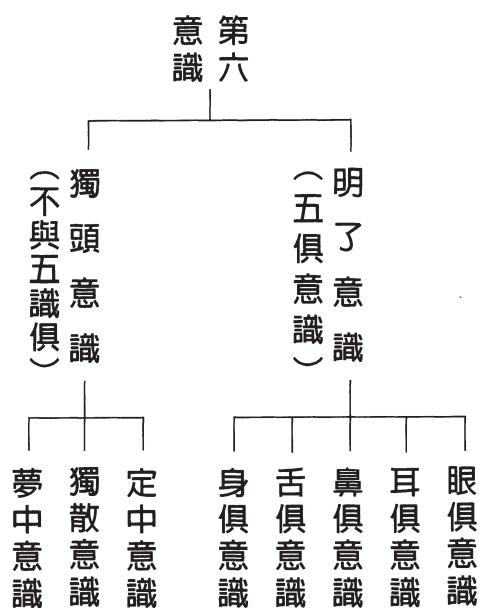
- ①眼俱意識——意識與眼識同起。
 - ②耳俱意識——意識與耳識同起。
 - ③鼻俱意識——意識與鼻識同起。
 - ④舌俱意識——意識與舌識同起。
 - ⑤身俱意識——意識與身識同起。
- 或一俱、或二俱，乃至五俱，皆不定也。
- (二)獨頭意識——謂意識不與眼等五識俱起。又分三種：

①定中意識——即與「定」（緣專一境，心專注不散）相應之意識。定中意識，雖復明了，不能助五令起也。（按：已得自在者，定中意識得與五識俱起，然今且舉未自在者言）。

②獨散意識——「獨」簡五俱意識；「散」

簡定中意識。

③夢中意識——此即獨散意識也，因其行相昧略，異於寤時，故別立此一名也。以上四種意識，以簡表列於後：



乙、業用

第六意識之業用為何？契公八識規矩頌云：「動身發語獨為最，引滿能招業力牽。」此

二句即說明第六意識以造業、招果為其業用。

先說上句：「動身發語獨為最」，謂第六意識於有情動身、發語時，在八識行相中，最為殊勝。

問：意識發動身語，其相云何？曰：一切有情，由前六識與境界接觸，因有了別（心理學謂之感覺）。境界於身心，必有損益，或無損益，由斯同時有苦、樂、捨等諸受生起（心理學謂之感受）。感受既生，自心於境，即有取、捨之行（心理學謂之反應與行為）。最簡單者，則不待思量，而直接反應，如手觸火，立縮其手；或見異境，若可怖則發驚歎，若可喜則發嬉笑等，若遇繁複或重大之境，則吾人動身發語之前，必先經前六識（尤其是第六意識）審慮、計量之作用。

故知身語，非能自動自發，不過作業之工具耳，非即是業。追究此業之自體為何？即誰能動身、發語，令成事業？曰：與第六意識相

應之「思」為業之自體。（「思」是遍行心所，令心造作為性，於善、惡、無記之事役心為業。）然「思」心所，恆依心起，繫屬於心，故以意識為依，發動身語。故曰：身語二業皆由第六意識發動也。

問：思遍行心所，既八識皆俱，為何唯獨第六意識能造業耶？

曰：以第六意識，具三種思故。

① 審慮思（謀）——境界現前，意識先籌量其利害、得失、善惡、是非等。

② 決定思（斷）——既審慮已，乃起決定之思，一定發動身語，以對彼境。

③ 動發勝思（行）——既決定已，由「思」心所動身發語，處理當前一切境界，或取或予，或避或趨，或成就或破壞等。

以上三種思中，前二思屬意業，第三屬身業和語業。故知意業為身語二業之先導，且諸業皆根本於此第六意識也。

至於七八二識之相應思，為任運思，無損益用，即七八二識不造業也；若前五識之相應思，但作第六意識之資，以了境，審決耳，不能直接發動身語。直接發動身語，唯第六能，故此說「獨為最」也。

次說下句：「引滿能招業力牽」，謂由第六識與發業惑（分別見）相應，能造善惡引業（能引六道總報之業），此業雖謝，所薰種子，至成熟時，能招六道總報，如殺業多分能引地獄報，盜業多分能引餓鬼報，淫業多分能引畜生報，十善業能引人天報，世間定業能引上界報等。又由第六識與潤生惑（俱生思）相應，能造善惡滿業（能招感六道別報之業），此業雖謝，所薰種子，至成熟位，能招六道別報。如同生人中，而各各根身有具有缺，命根有壽有夭，資財有貧有富等。同生天中，亦隨別業而福報有劣有優，同生地獄、餓鬼、畜生中而受苦有輕有重等。

言「能招」者，引滿二業能招六道總別

二報也。

復言「業力牽」者，第六識如與善位十一心所相應，則第八識為善業牽而之人天。第六識如與根隨煩惱相應，則第八識為惡業牽而之三途。或一生行惡，臨終善心猛盛，即為強業牽而生善處；或此世雖行善，臨終先世惡業熟故，即為熟業牽而生惡處。如影隨形。故曰「業力牽」。

總之：第六識乃有情生死輪迴之造業主，由業招果故，第六意識復令第八識於彼三界九地受苦無盡。噫！第六意識之業用大矣哉！我輩凡夫平素起心動念，不可不慎也。古德云：「不怕念起，只怕覺遲」。淨土法門言「一念妄起十句佛」，佛號從心起，從口出，從耳入，一句佛這麼念，十句佛也這麼念，百句千句，亦復如是，藉佛號之淨念，代替多生之妄念，以純一之念，治向來之雜念，念之既熟，乃至淨念相繼，不生淨土，更生何處？淨土念佛法門實乃對治第六意識之勝異方便也。

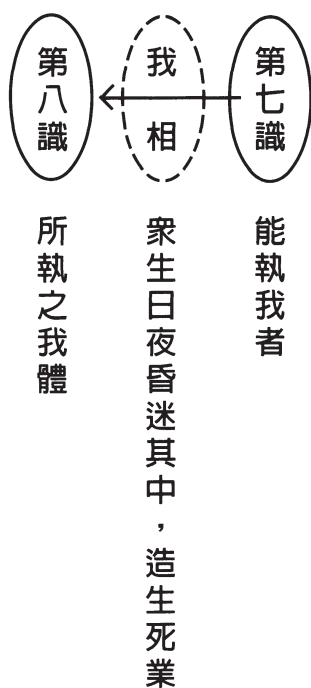
唯識簡介（九）末那恆識

第六識上期已大致研究過，今續簡介第七識。

第七識是我執的根本，也是生死的關鍵，眾生所以在六道中輪迴生死，不得出離，其癥結即在第七識的執我上面。第七識之我執，一天不打破，生死即一天不能解決！因此學佛若想了生死，如何斬斷第七識執我之繩索，應該是最大的課題！

或問：此我執之相為何？試思：吾人平素從早到晚，行住坐臥，飲食起居，無有一剎那不記得有「我」！例如常說：「我的身體」、

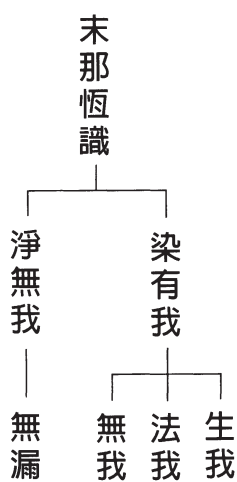
「我的眷屬」、「我的名位」、「我的財產」等！眾生無論何時何地，未始不知有彼我之分！此彼我之見，無一刻去除，足證吾人心中，必有一能執我者，此即第七識；亦必有所執為我之體者，此即第八識。如圖：



吾人既有我執，則私心滔滔，一切皆以自我為中心，而不斷地向外擴張，譬如燈火以燈炷為中心，向外輻射光明，人人為了發展自我，豐富自我，於是就想將與自我有關的一切都屬於我，求名、求利、求食，無一不是為我。處處為我，則與人相礙，譬如：同一名利，我得則他失，他得則我失，以執我故，則二我相礙，相礙多了，則起傾軋、鬭爭、不擇手段，甚至殺人如麻，流血成河，世間變成為弱肉強食的修羅場，充滿凶狠暴戾之氣。……凡此種種禍害，皆由我執而起！

我執即是第七識。第七識梵語叫末那識，末那此翻為意，意即思量。說到思量八個識皆有思量，何以單此第七識名為思量呢？薄祖云：「唯此第七，於未轉位（謂初地以前，二乘有學及諸異生），恆審思量，妄執我法。于既轉位，恆審思量二空平等理也」。此即說明：第七識有二類，在一般凡夫位上叫「染汙末那」（即有漏雜染識），恆常審察思量計第八識為我；而在聖

位叫「清淨末那」（即無漏清淨識），恆與平等性智相應，我執不起現行。（平等性智者，觀一切法，自他有情，悉皆平等）。如表：



表中，凡夫位之「末那」何以是「染」呢？這是因為第七識，自無始以來，即與四種根本煩惱相應故。

一、我癡——癡，即是無明。我癡是指第七識不明白無我真理，迷於自心所變之我相以為真實！

二、我見——見，即是推度，以慧為體。然於中有別，即以正慧為體，作正確的推度叫正見；反之，以染慧為體，作錯誤的推度叫邪見。這裡的我見，即是邪見，謂第七識邪推度

故，妄執第八為我！

三、我慢——慢，即是心不謙下。我慢，即指第七識仗恃所執之我，高高在上，陵蔑他人。

四、我愛——愛，即是貪愛。我愛，即指第七識耽著所執之我，無一時捨離。

第七識由於常與這四種煩惱相應，擾濁內心，所以特名為「染污末那」，或「染污意」，並令前六轉識所作所為，皆不能亡相，恆成有漏雜染，生三種我執，眾生由此輪迴生死，不得出離。三種我執是：

一、生我——即是就生命體上生起的錯誤知見，強立主宰，叫「生我執」。其實所謂「我」者，不過是藉五蘊和合而暫時存在的假相而已！當那和合之力量消失時，此五蘊身立即滅亡！此生命體絕無真實性可得！

二、法我——即是就存在的諸法上生起的錯誤知見，執為實法，叫「法我執」。其實所謂「法」者，無非是因緣所生，在時間上言，萬法無常，高岸為谷，深谷為陵，無有不變性！在

空間上言，「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」，萬法絕無自成性！

三、無我——即了知五蘊非有，生我本空（生空）以及了知萬法緣生，法我亦無（法空）之理，但心中卻仍念念不忘自己所修的功德，謂我能得二空理，二空理為我所得，如此即叫「無我執」，亦名「空執」。這樣仍然未得究竟真理！

所以唯識行者，欲轉「染污末那」，必須重重遣除，所謂「修觀斷執」，藉第六識作二空觀，觀宇宙萬法，內而根身，外而器界，無一為真，皆依他起。暫有還無，藉以遣除第七識之執我，不但生我執，法我執要遣，即無我執也要遣，遣之又遣，以至一絲不立，才能契入真性而與平等性智相應！

若淨土行者，則依念佛法門，一念妄起十句佛，妄念不如佛號多，乃至伏住見思，淨念相繼，當生即可帶業往生西方極樂世界，在蓮胎中斷惑，等到花開見佛，自然轉識成智，悟得三空道理，其勝異方便，為何如哉！

唯識簡介（十）阿賴耶識自相

在凡夫有漏的八識當中，前六識的活動，比較顯而易見，因為吾人可由常識來體驗它，譬如：眼識緣色，耳識聞聲，乃至意識了別法塵，一般人不論學佛與否，都能瞭解其一、二。若七八二識的行相則微細難知，不但世間聰明睿智者難窮其底，即使是出世間的聖者如聲聞、緣覺，也不能通達其根由。是以世尊平素說到凡夫的心識活動時，只是約所依根及所緣境之不同，建立差別的前六識而已，至於前六識之外別有自體的微細心（即七八二識），世尊除了正對「勝者」開示之外，並未明確的

說出。（按：「勝者」是指地上菩薩或雖在地前但對於唯識道理能信解者）。以上所言，特引經為證：

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。」

又阿毘達磨經云：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。」

經文中之「阿陀那識」、「種子識」及「阿賴耶識」，都是第八識的別名，佛只對「勝者」說，而不為「凡」（無性有情）「愚」（愚

法二乘）開示，乃是唯恐凡愚於此甚深細之理，不能證解，更起分別，妄執為我，起惑造業，墮諸惡趣，障生聖道故。（按：七八二識皆隱微不顯，經文中，只說第八識，未說第七識者，以七八二識相依，既說第八，第七必執相應故。）

第七識是我執的根本，上期已簡介過，今僅略說第八識。

第八識世尊在小乘經典裡，密意說有四名（密意者，暗指而不顯言）：

（一）根本識——在「大眾部」的經典中，以為第八識是眼、耳等六識所依止故，猶如樹根是莖幹枝葉的根本，故稱第八識為根本識。

（二）有分識——在「上座部」的經典中，稱第八識為「有分識」，「有」是「三有」（三界之異名），「分」是「因」義。唯此第八識常無間斷而且周遍三界，能為三界有情生死之因。

（三）窮生死蘊——在「化地部」經典中，稱

第八識為「窮生死蘊」因第八識遍於三界九地，恆常而有，但有生死處，即常遍為依，直到大乘「金剛喻定」（等覺菩薩所入之禪定，其體堅固，其用銳利，猶如金剛，能斷盡最極微細之煩惱而證佛果），煩惱盡時方捨，所謂「金剛道後異熟空」，故稱第八為「窮生死蘊」。

（四）愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶——在「說一切有部」增一阿含經中，說第八識有四名：依於貪著三世總別之境，立「愛阿賴耶」名；依於貪著現在境，立「樂阿賴耶」名；依於貪著過去境，立「欣阿賴耶」名；依於貪著未來境，立「喜阿賴耶」名。

第八識含義頗多，在成唯識論中，又舉出七種名稱：①心②阿陀那③所知依④種子識⑤阿賴耶⑥異熟識⑦無垢識，今僅略說「阿賴耶」及「異熟識」之意義，學者若要詳細研究，論文和古註俱在，自可深入探討。

先說「阿賴耶」。第八識無論在大小乘教的經典裡，皆名為「阿賴耶」（大乘教如阿毘達磨等，小乘教如增一阿含等），可見阿賴耶名，並非大乘教所獨有。

阿賴耶，是梵語，譯為藏。藏是含藏義。

謂此識能含藏一切法，如倉庫之能含藏種種物品。但世俗倉庫只能含藏有形之物，而且藏量有限，可是阿賴耶卻能含藏無形之物，而且藏量無限！所以此識是萬有之本，諸法之因，世間森羅萬象，皆不離此阿賴耶識。若詳細說之，所謂「藏」有三義：

（一）能藏——第八識具有含藏有漏雜染種的功能，（有漏雜染，總該善、惡、無記三性）並且令其歷劫不壞。所謂「假如百千劫，所造業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」此即說明第八識中所藏三性種子，只要遇到因緣和合，就會招感果報。反之，假使因緣不和合，那麼第八識中之種子，雖經歷百千劫，乃至無

量劫，也是不會消滅。

由於第八識能含藏雜染法種，猶如庫藏，能含藏寶物，所以約「持種」義邊，稱第八為「能藏」。

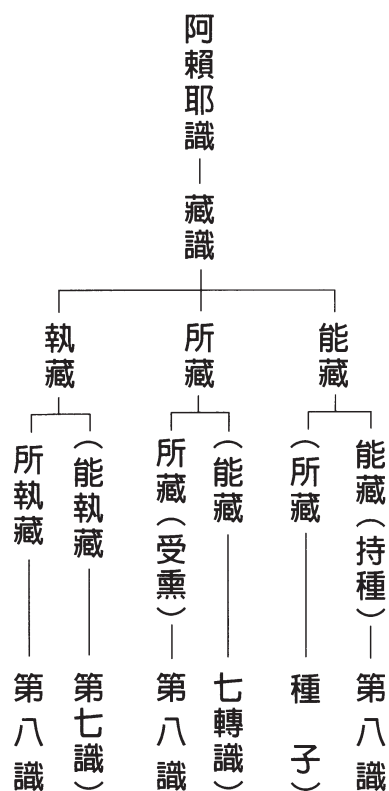
（二）所藏——是說第八識為有漏雜染法所依所藏之處，猶如庫藏是寶物所依所藏之處。易言之：即前七轉識起惑造業之後，能熏其種子於第八識中，前七轉識是能熏，第八識是所熏，今即約「受熏」義邊，稱第八識為「所藏」。

研究至此，我們應當有所警覺，即：我們一天之中，眼耳鼻舌身意等起惑造業，動身發語，雖然剎那間就過去了，然而並非過去就算了，只是從現實的存在而轉化成另一種形態——種子而含藏於第八識田中，歷劫不壞。譬如：物質從「質」轉化為「能」，質可以互變，卻是永遠不會消滅。明白這層道理，則吾人在日用平常中，當六根接觸六塵之

時，必須隨時檢點，回光返照：我今一念落在何處？善耶？惡耶？無記耶？念頭才起，即如是核對、省察，善者令續，惡者令伏，如是久久，即是善學唯識的人，即是往轉識成智，了脫生死的道路走去。我們研究唯識學，離開這個，就無下手處了。

(三) 執藏——執藏，含有堅守不捨之義，猶如世間金銀寶藏，為人堅守照管。此第八識亦然，為「染污末那」堅執為我（生我、法我），所以稱為「執藏」。「然此第八，決非實我實法，若是實我實法，則應常無變易，而此識者，乃從先世引業所招，名異熟果，既從業招，便非常住。又善業則感天人樂報，惡業則感三塗苦報，往來六道，猶如車輪，變形易貌，曾無一定，豈是實我實法哉？」（錄自藕祖百法直解）

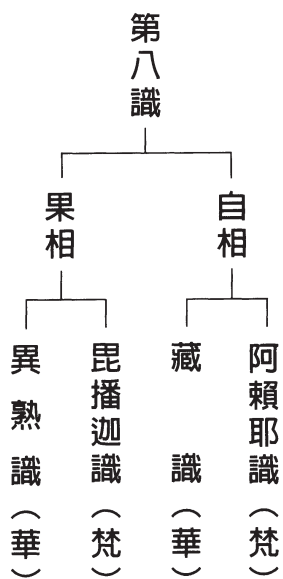
具備此上三藏義，即名為阿賴耶識，茲更列簡表說明：



總之：阿賴耶識，就意義說，雖有如上所述之三義：能藏、所藏、執藏，但是，若就識體上說，卻還只是一個，即阿賴耶識。即：賴耶對種子言，名為「能藏」；對前七轉識言，名為「所藏」；若只對第七識言，則名為「執藏」。雖說阿賴耶具有以上三種意義，但玄奘大師的成唯識論卻以「執藏」為阿賴耶之正義。亦即賴耶之所以名為賴耶，全由第七識執著第八識為我而來，一旦第七識我執不再起現行（小乘四果，大乘八地），則第八識即不再名為阿賴耶，由此可見「執藏」之過失是多麼重大！

唯識簡介（十一）阿賴耶識果相

第八識的行相，深廣無涯，不可窮盡，上一期我們曾就第八識的自相（當體）來研究，說到第八識譬如倉庫，又如田地一般，有能藏、所藏、執藏三義，本期擬就第八識的果相（酬業受報）來作進一步的探討。



第八識的果相，梵語叫「毘播迦」，中文譯名有二：舊譯為果報，新譯為異熟。

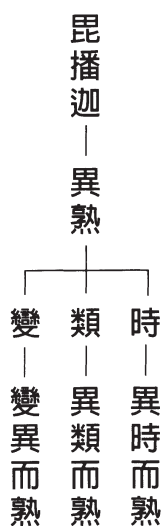
何以第八識是果報識呢？因為第八識純隨業力而生，專門來酬業受報的，即以第六識所造的善惡業因（引業）為殊勝的增上緣，牽引第八識到六道中去投生，受苦樂果報。

引
 能引——善惡業因（引業）
 所引——第八異熟（引果）

其所造引業，屬於人間之業，則第八識隨之而生於人間；其所造引業，屬於天上之業，

則第八識隨之而生於天上；其所造引業，屬於三塗之業，則第八識隨之而生於三塗。吾人一期的生命酬業受報完了，緊接著另一期的生命又隨之到來！經言：「眾生身口意所造業力，無量無邊，若業力有體相者，盡虛空界不能容受。」由此可知：業力無盡，則受報無窮！眾生之第八識，永遠在三界六道之中，頭出頭沒，此死彼生，輪迴不停！因為第八識是酬業受報的主體，六道輪迴的根本，所以舊譯第八為果報識。

而第八識在酬業受報的過程中，則有「異熟」之義。



(一) 異時而熟——「造因果熟，定異時故」，即從我們所造的善惡業因，到所受的苦樂果

報，這中間往往會有一段時間的間隔。

有今生造善惡業，今生就受苦樂報的。

(順現受業)。

有今生造善惡業，下一生才受苦樂報的。

(順生受業)。

有今生造善惡業，到了第三生、第四生，乃至十百千生之後才受苦樂報的。(順後受業)。

但是不管時日間隔之久暫，我們一旦造了業，則一定要受報的。經言：「縱使百千劫，所造業不亡，因緣會遇時，果報還自受」。俗話：「善有善報，惡有惡報，不是不報，時候未到」。以上都是說明因果報應，在時間上是有差異的。

(二) 異類而熟——「因通善惡，果唯無記」，

即第六識所造之業因，或是善性，或是惡性，但其所感得的第八異熟果，卻說不上是善是惡，而是非善非惡的無記性，因為「因果性

異」，所以叫「異類而熟」。

或問：佛言因果不爽。今異熟果是無記性，而其業因卻有善惡，豈非因果有爽乎？

答曰：同是第八識，其果相之名卻有很多，除「異熟果」外，還有「等流果」等（等增上果，士用果）。可是「等流果」前七識也有，唯「異熟果」為第八識獨具，所以偏說第八之果相為「異熟」。當知：第八識之所以稱為異熟果者，乃是對善惡業因說的，因通善惡，果唯無記，非善非惡。譬如富貴人之身體，與乞丐之身體，同是五官百骸，無有差異，此即是無記性之「異熟果」。

至於富貴人享受富貴的果報，乞丐則遭受貧賤的果報，此皆由於彼等前世所造的善惡業因（或好施，或鄙吝）所招感來的，果隨業轉，業與果同，此即是「等流果」。第八識之所以稱為「等流果」者，乃是對自種子而言。所謂善種子生樂果，惡種子生苦果，無記種子生無記果。

總之：因果事理，既複雜且微細，凡夫淺智難知，唯有深信聖言量可也。

（三）變異而熟——「種變異時，果方熟故」，即從種因到結果之過程之中，都是剎那剎那在變化著。譬如：由種子而發芽，到長出枝葉、樹幹，乃至開花、結果。所結之果，在形體上由小漸漸變大，在顏色上由青漸漸變紅，在味道上由酸漸漸變甜。……從因到果，隨時都在變化之中。

至於為何會發生變化呢？這是因為因與果的中間，有「緣」的關係。緣如陽光水分，陽光水分充足與否，足以影響種子的生長結果。「因此假如我們從前曾做了壞事，請不要太灰心，只要在果報尚未成熟之前，誠心的懺悔，改過自新，加強念佛的功夫，並且多做善事……，這樣雖然造了惡因，但是因為又種了這些『善緣』，自然能轉變以前所造的惡因，而使我們重罪輕報，輕罪消除！」這是異熟果給我們最重要的啟示！

唯識簡介（十二）阿賴耶識業用

第八業用——去後來先

去後——若於死位，此識最後捨去。
來先——若於生位，此識最先來執。

上一期研究到第八識果相時，曾說第八識是純隨業生，專門來酬業受報的。因此吾人一期壽命的短長，全憑業力決定，若業之功能多，則第八識寄託在形體的時間長，壽命即長。反之，若業之功能少，則第八識寄託在形體的時間短，壽命即短。等到第八識酬業受報完了，就離開這個形體，而形體亦隨之朽壞。

此時第八識又隨著另一種業力，到另一道去投生。由於無始劫來，眾生所造業力無量無邊，因此其第八識即永遠在三界六道中，酬業受報，輪迴不停！

由上述可知：任何一個生命體，出現在這個世間，決不可能永恆的存在！依佛法言：人在臨終時，八識之中，前六識很快即走了，最晚離去的是第八識。一旦第八識離開身體，體溫才完全冷卻，而人才是真正的死了。所以契經云：「壽煖識三，更互依持」，意即：壽命、煖觸、第八識這三法，互

相依持，如鼎三足，缺一不可。又云：「壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆（『僵仆』，即向前傾倒），如木無知覺。」此即說明：在吾人一期生命之中，壽、煖、識三法，恆時相依。識在，則煖、壽俱在；識去，則煖、壽俱盡！

在佛法中，向來還有一種說法，即一個人臨終之時，要知他未來受何種果報，全看他的煖觸，在什麼地方離身。所以雜寶藏經有頌言：「頂聖眼生天，人心餓鬼腹，旁生膝蓋離，地獄腳板出。」今略釋之：

① 頂聖——若全身皆冷，唯頭頂上尚有煖氣，最後煖氣從頭頂上離去，當知此人將生於聖地為聖人。

② 眼生天——若全身皆冷，唯眼部尚有煖氣存在，最後煖氣從眼部離去，當知此人將生於天上成為天人。

③ 人心——若全身皆冷，唯心窩尚有煖

氣，最後煖氣從心窩離去。當知此人將投生人道，重新做人。

④ 餓鬼腹——若全身皆冷，唯腹部尚有煖氣，最後煖氣從腹部離去，當知此人將墮落至餓鬼道，而為餓鬼！

⑤ 旁生膝蓋離——若全身皆冷，唯膝蓋尚有煖氣，最後煖氣從膝蓋離去，當知此人將墮落至畜生道而為畜生。

⑥ 地獄腳板出——若全身皆冷，唯腳板下尚有煖氣，最後煖氣從腳板下離去，當知此人將墮落至地獄道而為最苦的眾生。

總之：若體溫未冷盡，則第八識尚在，此時最要注意者，即親屬切勿觸摸、搬動、哭泣，或發嗟歎懊惱聲，以免惑亂亡者心神，而壞了大事！此時只可同聲念佛，助其往生。一般而言須待氣盡八小時後，體溫全冷，第八識已經離去，方可搬動哭泣，沐浴大殮。生死事大，不可馬虎，一念差錯，歷劫受苦，雖父子

至親，亦不能相代！思之！思之！關於飭終之事，伏願讀者諸君，隨分隨力，普為宣傳，自利利他，功德無量。

以上言「去後」這一期生命結束時，第八識最後離去。其次再言「來先」——這一期生命開始時，也是第八識最先來。

原來一個人已死之後，未生之前，於其中間，第八識尚未去托胎，叫做中陰身。中陰身還能保有「本有」（謂已生之後，未死之前，於其中間之五蘊色身，是業報之本，名為「本有」）之形態，譬如人中來的中陰身，便像人之形態，但形態較小，大概像五、六歲的童子。中陰身諸根猛利，如本有身，能作諸事業。一旦受生之因緣成熟了，就對所要受生的地方，起顛倒想，而生愛、惡之心，若是男性中陰身，則緣母而起愛欲心，於父反生瞋恚，若是女性中陰身，則緣父而起愛欲心，於母反生瞋恚。正因生起這兩種

顛倒想，於是就攬取父精母血，認為是自己所有，並且生起歡喜心，於是三事和合（第八識、父精、母血），從此中陰身隱沒而「生有」生起（中陰身來托母胎之一剎那，五蘊由此而生，名為「生有」），另一期新生命於此開始！

隨願往生經言：「命終之人，在中陰中，身如小兒，罪福未定，應為修福，願亡者神，使生十方淨土。」意即：人間之中陰身，以七日為一期，七日終了，便去投胎，若於七日終了，受生因緣尚未成熟，則更續中陰身七日，至第二個七日終了，再去投胎。如此以七日為一期。最長者至第七期，即七七四十九天之終，必定去投胎！因此，在七七日內，中陰身罪福未定，徬徨無依，陽世眷屬，應依佛法，為亡者廣修福報，或供養三寶，或念佛放生，或賑災濟貧等慈善公益事業，回向亡者，使其神識（即第八識）

生十方淨土！唯極善、極惡之人，無有中陰，命終之時，一剎那間，便往受生之處，此點不可不知！

以上第八識已經簡介完了，再作四點結論：

①第八識因具有含藏、受熏的功能，所以是記憶、經驗的保持者。

②第八識是總報主，因為此識酬業受報，所以是有情眾生滔滔不絕的生命之流的主體。

③第八識「界地隨他業力生」（第八識隨著他「前六識」，作的什麼業，就要生到三界九地中的那一界那一地去），變形易貌，猶如車輪，一點也作不了主。

④我們要警覺生命是有限的。這一期生命，第八識最先來執，有情根身由此識變生，而且持令不壞！一旦第八識離開根身，身便腐爛，成為死屍！所謂「黃泉路上無老少，孤墳多是少年人！」因此我們要好好把握這有限的

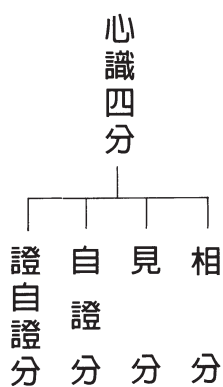
人生，難得的人身，運用生命的功能，發揮生命的意義，即：借假修真，廣做菩薩自利利他事業，方不辜負此生！

那個不是妙境？那個不是妙音？如坐火車、輪船時，其機械的響聲，我們心中若隨之念佛，彼聲即是佛聲。

西方之人念念念佛法僧，故水、鳥、樹林皆出法音。我們心中若念念念三寶，自然不離念佛、念法、念僧，隨心變現故。

（慈舟大師開示錄）

唯識簡介（十三）心識四分



唯識學近世有人稱之為佛教心理學，因為其對吾人心理之分析，最為透澈精闢，不僅在佛法上有其特殊的地位，即在世間學術界中，也有其崇高的價值。在前面幾個講次中，曾就有情眾生之心識活動中，作用最顯著的，分析為八種，所謂八識：眼、耳、鼻、舌、身、

意、末那和阿賴耶。關於八識之名義及業用，上來皆已一一簡介過。現在若更深入一層研究，唯識學告訴我們，每一心識又可分析為「四分」！透過「四分」的說明，才能道盡心識之作用，以及萬法唯識之要旨。譬如吾人解釋「鏡子」一法，亦需從四方面來描述，即：鏡像、鏡明、鏡面和鏡背，透過這四部分的說明，才能道盡鏡子的特性、作用及全貌！

心識四分為何？今略述之：

甲、相分——「相」是相狀，所緣為義，如色塵有青黃赤白等相狀，聲塵有風雷鐘鼓可

意及不可意等相狀；「分」是分限。謂青黃赤白、風雷鐘鼓等相狀乃是心識作用之一部份，故名「相分」。「相」之一字，詳細推究，有三種意義，即：境相、相狀和義相。

(一) 境相——能與根（五色根）心（八識及其心所）而為境界故。

(二) 相狀——世間有為法，皆有相狀，唯識所變。又分二種：

① 本質相：識所頓變。

② 影像相：識等緣境時，唯變一重影像而緣，不得「本質」。

(三) 義相——能詮「教下」（泛指禪宗以外之各宗派）所詮義理之相。

乙、見分——「見」是見照，能緣為義，如能緣慮色、聲等相狀者，謂之見分。見分，也是心識作用之一部分。「見」之一字，詳細推究，又分五種，即：證見、照燭、能緣、念解和推度。

(一) 證見——指根本智見分。（根本智又名如理智，無分別智等，正冥符於真理而無能緣、所緣之差別，一念之真智也。）

(二) 照燭——此通根、心，俱有照燭之義。

(三) 能緣——此通內三分，俱能緣故。

(四) 念解——以念解所詮義故。

(五) 推度——即比量心，推度一切境故。

以上五種「見」中，除五色根及內二分（自證分、證自證分），其餘皆是見分所攝。

丙、自證分——即指吾人心識作用中，有一分能親證自「見分」緣「相分」不謬者，以能作證故，名為「自證分」。原來，見分緣相分時，時而現量、時而比量，時而非量，現量與比量是正確的度量，非量則是錯謬的度量。那麼當見分緣相分時，到底是解義無謬呢？還是起別異解呢？此時唯有「自證分」（唯是現量）能為作證明！

丁、證自證分——即指吾人心識作用中，

有一分能親證「自證分」緣「見分」不謬者，從「所證」處得名「證自證分」。即「證自證分」能證明「自證分」有證明「見分」緣「相分」不謬之能力。

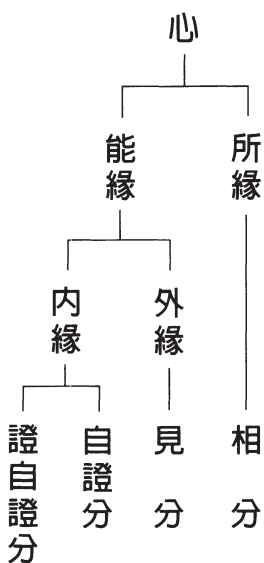
今對以上四分，再作二喻：

一喻：「相分」如所量之布。「見分」如能量之尺，「自證分」如能證知布是幾尺幾寸之智慧，「證自證分」如能運用智慧之人。吾人以尺量布，若無能知所量之結果是幾尺幾寸，則所有測量之功夫，則成白費，由此證知心識之作用，確有四分。

二喻：「相分」有形相喻甲出錢，「見分」無形相喻乙出力。二人合夥作生意，需打契約（古謂合同）來證明雙方之身份、地位、合作之年限及利潤如何分攤等，這一紙契約喻「自證分」。可是契約究竟只是一張白紙黑字之單據而已，若無公正之人（法官）為作證明，則這一紙契約，亦形同廢紙，毫無約束力！今能為契約作證之法官，喻「證自證分」。日後甲乙雙方

發生糾紛，法官則依契約，判定孰是孰非！如同「證自證分」能證明「自證分」確有能力為「見分」緣「相分」時或正或謬的證明！

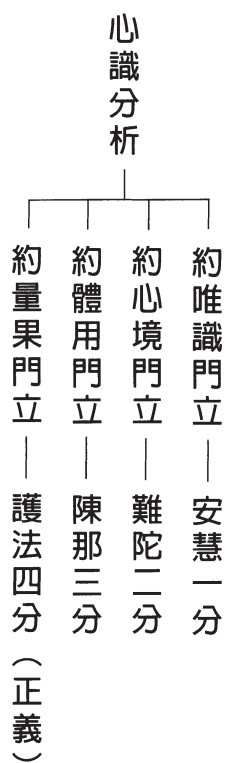
如此成立四分，方能道盡心法的作用。雖分析為四種分限，只是分析其心理現象之作用而已，並非心體有其各別，乃同一心體，而分析為四種作用，列表於後：



上所辨之四分，都是心法，即八個識及其相應之一一心所，都具備這四分作用。

至於將同一心體，分析為四分，在古印度，亦經數位大論師，自簡至繁，漸次進化而得，所謂「安、難、陳、護，一、二、三、四」，此義云何，下回再談！

唯識簡介（十四）四分建立之一



上回說研究到心識四分時，曾說心識之分析，在古印度，曾經過數位大論師深入探討，自簡至繁，漸次進化。所謂「安、難、陳、護，一、二、三、四」，此義云何，今略說之：

甲、安慧一分說

一、標宗——唯立自證分。唯識論云：「此自證分，從緣所生，是依他起，故說為有。見、相二分，不從緣生，因遍計心，妄執而有。如是二分，情有理無！唯自證分，是依他起性，有種子生，是實有故。見相二分是無，更變起我法二執，又是無，以無似無。」（若準護法菩薩，即是以有似無，見相二分是

有體，變起我法二執，是無體故。」

二、釋妨——問：「若言相見二分是假者，且如大地山河，是相分收，現見是實，如何言假？」

答：楞伽經偈云：「由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。」此偈說明一心之旨，謂世間一切，內而根身，外而器界，皆不過是心之一分，由於心起妄執，遂似外境轉起，外境實皆無，唯有一心。

三、引證——楞伽經云：「三界有漏心心所，皆是虛妄分別為自性故。」故知八個識見相二分，皆是遍計妄執有故，唯有自證一分，是依他起性，是實有故。又密嚴經偈云：「愚夫所分別，外境實皆無，習氣擾濁心，故似彼而轉。」故知但是愚夫依實自證分上，起遍計妄情，而有見相二分，理實二分，無其實體。

乙、難陀二分說

一、標宗——一切心之生起，皆有見相二分。見相二分，是能所二緣。若無相分牽心，心法無由得生；若無能緣之見分，誰知有所緣之相分耶？即有境、有心等，方能成立唯識之旨趣。此見相二分，皆是依他起性，有時緣獨影境，即見相同種生；有時緣帶質境，即見相別種生。二分既從種子所生，則必非遍計所執。

二、釋妨——安慧卻難：「汝若立相分，豈不是承認心外有境，如何成立唯識旨趣？」難陀答曰：「見分是能緣，相分是所緣，攝所從能，還是唯識！」

難陀反詰：「汝若言無相分，但立自證一分，不能成立唯識旨趣！何以故？」

（一）安慧執相分是妄情有。種子是第八識之相分，若種子是妄情者，則由種子所生之現行自證分，也應是妄情！若不許自證分是妄情者，則能生之種子必是實有。即因果皆

實！由此可證相分也是實有！既有相分，即有見分，能所既成，即須立二分，方可成立唯識義！

(二)五根也是第八識相分，若相分是遍計所執，豈有遍計所執之五根，能發生眼耳等五識？

由此可證：相分是實，既有相分，即有見分，二分皆是依他起性。

三、引證——密嚴經云：「一切唯有覺，所覺義皆無，能覺所覺分，各自然而轉。」前二句說明無外境，後二句說明有二分。首句是說萬法唯識義。

二句是說心外妄執實境是無。

三句中，能覺是指依他實見分，所覺是指依他實相分，二分俱是依他起性。

四句是說見分從心種子生；相分從相分種子生。

四、會違——若爾，前來安慧菩薩所引之

楞伽經、密嚴經二文，如何會通？

答曰：前來所引之經文，並非證明唯有自證一分，只是用來遮除執著心外實有我等，並不遮除心內之相分！

夢中之境，唯心所現。

覺中之境，亦唯心所現。

是以夢中之心，即覺時之心。

衆生之心，即佛之心。

心佛衆生，三無差別。

(太虛大師 唯識觀大綱)

唯識簡介（十五）四分建立之二



上回研究心識分析，介紹了安慧一分說，難陀二分說，今續略說後二者：

丙、陳那三分說

一、斥前——非前師安慧立一分，但有體

而無用。非前師難陀立二分，但有用而無體。二師皆互不足！

二、標宗——心王、心所，一一生時，各有三分，即相分，見分及自證分，何以故？

（一）相見必有所依體故——若無自證分，即無相見二分，既有二分，必須定有自證分！自證分喻如蝸牛頭，二分喻如二角。

（二）為建立量果義故——相分是所量，喻如布。見分是能量，喻如尺。自證分是量果，喻如能證知布是幾尺幾寸之智慧！若無第三分，則心之慮知作用，即不能圓滿達成！

三、引證——集量論云：「似境相所量，能取相自證，即能量及果，此三體無別。」

首句謂相分似外境現，名為所量。

二句謂「能取相」即指見分，能取相分故。「自證」即指自證分。

三句謂見分是能量，自證分是量果。

四句謂如是三分，無有別體，同一識故，即離心無境也。

丁、護法四分說

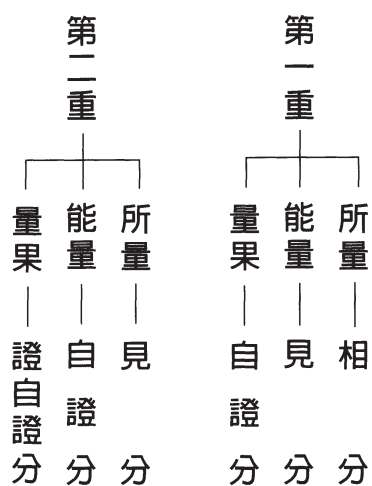
一、斥前——第三師陳那之三分說，似有體用，但若要成立量果義，則三分說，猶有未足！

二、標宗——諸心心所，若細分別，應有四分，三分如前，復有第四證自證分！若無第四分，則以何法作為第三分之量果耶？唯識論言：「諸能量者，必有果故。」意即：

見分是能量，則以自證分為量果，今自證分亦是能量，亦必以證自證分為量果！易言之：若以見分為能量，但用三分，亦足矣！若以見分為所量，則必須以第四分為其量果！

問：若凡是能量，必有其量果，此第四分亦是心用，亦是能量，故應有第五分，作為第四分之量果，果真如此，則有無窮之過！

答：只立四分，無須立第五分，何以故？後二分皆是現量，故得互證，無須更立第五分。如此共有四重：





三、釋妨——問：何以不以第二見分作為

第三自證分之量果？答：第二見分或時非量所攝故！（見分通於三量），豈可以非量作為第三分之量果？內二分唯現量，故可互為量果。夫為量果者，須是現量，方可為量果！而比量，非量，則不可作為量果。喻如作保證人，必須是敦厚正直者，方可為人作保，若是虛浮不實者，則無資格！

或問：前五和第八識見分為現量，何以不可作為量果？答曰：前五和第八識見分，雖是現量，但以外緣故，不可作為量果。必須是內緣，方可為量果！

或問：第七識見分向內緣，何以不可為量果？答曰：第七識見分雖是內緣，卻是非量，不可為量果！

或問：佛果中後得智（或名有分別智，此為生於根本智後邊之智，故名後得智）見分，既是現量，又是內緣，何以不可作為量果？答曰：佛果中後得智見分，雖是現量，又是內緣，但內緣時，變影而緣，故不可為量果！

或問：佛果中根本智見分，既是現量、內緣，又是親證真如，不變影而緣，何以不可作為量果？答曰：根本智見分是心用故，非是量果！

凡是量果：必須具備四義①現量②內緣③不變影④心體。

四、引證——密嚴經云：「眾生心二性，內外一切分，所取能取纏，見種種差別。」

首句：內二分為第一性，外二分為第二性。謂眾生心乃由二分合成。

二句：內亦二分，外亦二分。

三句：所取纏者，所緣相縛也。（謂於六

塵境相不能了達如幻事等，為境相所縛，而心不自在。）

能取纏者，能緣見縛也。（指三界諸見）

四句：由於見、相二縛故，見分通於現、比、非三量。

以上心識四分中，前相見二分是外用。後二分是內體。第一相分唯所緣，後三分通能緣和所緣，謂第二見分，但緣第一相分，通於三量。第三自證分能緣第二見分及第四證自證分。第四分唯緣第三分，不緣第二分，因第二分既為第三所證，第四設緣，亦無所益！第三和第四分，皆現量所攝。

如是四分，或攝為三，即第四攝入自證分故；或攝為二，即後三分俱是能緣性故，皆見分所攝，然而，此處言見者，不是單指見分，而是能緣之義；或攝為一，體無別故，唯是一心。若此四分與起信論之「三細」相配合，則：

證自證分——吾人本有之真覺妙明

自證分——業相（從真起妄，初動之相）

見分——轉相（依初動業相，轉成能見之相）

相分——現相（由前轉相，則境界妄現）

楞伽經偈言：「由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。」此偈即證成一心之旨；然所謂一心，並非撥無八箇心王、五十一心所，而別指一真如心，以為大總相法門也；但以四分，體無別故，名為一心。則知八箇心王，五十一心所，隨指一王一所，皆具四分，隨其所有四分，體皆無別，惟是一心！是知一一王所，無非法界（界者性之義，諸法同一性故，名為法界）。又四分，體既無別，以體融用，用亦無別，故得說云：「翠竹黃花皆是般若」、「一色一香無非中道」。亦可說云：「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身」。

總之，依護法正義，心、心所，若細分析，一一皆是四分合成，具能緣和所緣，而無無窮之過。非即（開為四分）非離（合為一心），萬法唯識之旨趣，由是而得成就。

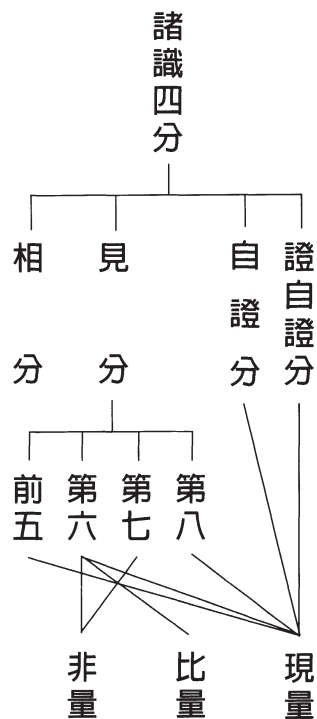
唯識簡介（十六）三量

前幾期在討論諸識四分時，曾說第一相分，唯是所緣，後三分皆是能緣所攝，其中第二見分，但緣第一相分；第三自證分，能緣第二見分及第四證自證分；第四證自證分，唯緣第三自證分。現在要更進一步討論：當諸識後三分緣慮之時，是正確抑是錯謬？若是正思維，當然要讓它繼續發展！反之，若是錯謬知見，則應立刻遏止它！吾人研究唯識學之方法，即是從日常生活，起心動念中，如何增加善良，正確的心理，以及降伏罪惡，錯謬的心理做起！這樣才算是個善學唯識者！否則名相

自名相，道理自道理，與自家身心性命毫無關係，縱然熟讀三藏教典，而且舌燦蓮花，也如同說食數寶，徒然浪費時間而已！

唯識學在研究吾人心理活動之正確或錯謬方面，有所謂「三量」的說法，三量即現量、比量與非量。量，就是思慮、度量的意思，譬如以尺量布，即可得其長短，名之為「量」；同理，以心量境，即可分辨其黑白邪正，因此亦稱為「量」。在三量之中，現量和比量都是正確之度量，而非量則是錯謬之度量。唯識學又說：在八識中，前五識和第八識都是現量，第

六識通三量，第七識唯是非量。約如左表：



今略述唯識三量：

(甲) 現量——具左列三義：

一、現在前境——能量之心、所量之境皆現在前，簡別非過去、非未來。

二、真實不虛——逼附境體，得其實相。

三、親證無謬——以正智（清淨無染，正確無謬之智慧），於色等境，離名言分別，種類分別等，直覺境體。具此三義之量知，謂之現量。此如眼識見屋解屋，或見月無圓缺，不作異解，乃至耳識於聲，鼻識於香等，現前覺了，皆現量攝。

問：在能緣心中，屬於現量者為何？

答：舉有四類，即前五識之見分，第八識之見分，五俱意識，諸識之自證分及其證自證分。

(乙) 比量——具左列三義：

一、不現在前——所量之境，不現在前。

二、借相推度——藉已知之境，推理量度未知之境。

三、解義無謬——契合事理，有正智生。

具此三義之量知，謂之比量。如遠見煙，比知有火；又如藉天文知識，以及科學儀器，比知月球公轉之軌道面與地球之軌道面約有五度九分之傾斜，皆比量攝。

問：在能緣心中，屬於比量者為何？

答：惟稟正教人，第六識與正解等諸心所相應者有之。

(丙) 非量——具左列三義

一、現非現境——所量之境，或現在前，或未現在前。

二、似現似比——

①似現，謂於現境，起別異解，如見麻繩，執以為蛇。見於旋火，執以為輪。

②似比，謂妄興「因」「喻」，過成「邪宗」者是。

例：

宗——心識非有。

因——以無色相可見故。

喻——如龜毛等。

以上三支，即是似比量（即是非量）。何以故？此「無色相可見」之因義，有過失故。諸電磁等，雖無色相可見，而是有故。因既不立，云何成量？

又例：

宗——有情決定有我。

因——有作受故。

喻——如機關、盆瓶等。

此上三支，亦是似比量（即是非量）。何以故？譬喻一支有過失故。機關器械，雖有所作，而無有我故；盆瓶等物，雖亦能受，亦無

我故。因待喻成，喻既不成，故因不立，因既不立，云何成量？

問：在能緣心中，屬於非量者為何？

答：第六識之一分及第七識！

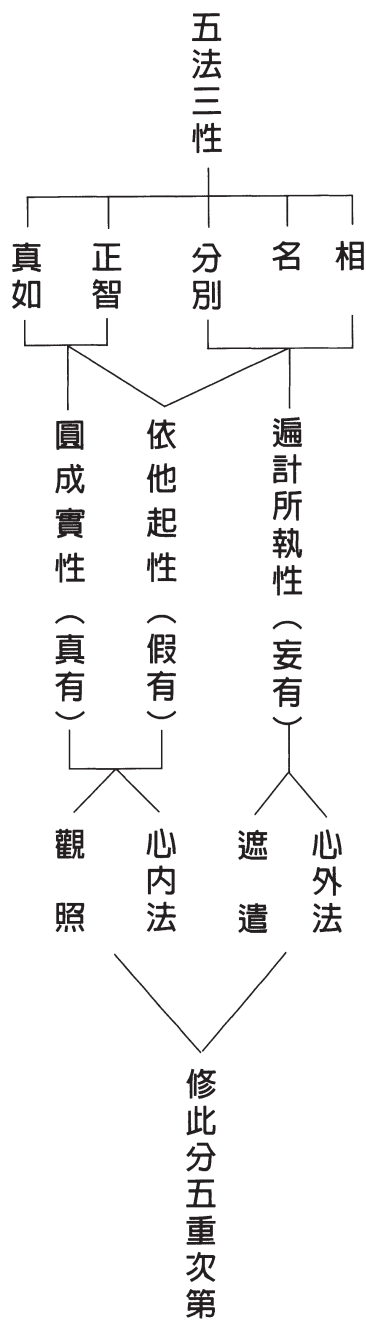
由以上之研究，可得兩點啟示：

第一：第六識與第七識，多是非量。可知此二識乃眾生在三界六道中，輪迴不停，頭出頭沒之罪魁禍首。故平素修持，當從第六識下手，藉著第六識聞、思、修之功夫，來推動第七識向上，向善，向光明！淨土宗念佛法門，即是藉口念耳聽洪名，來克制第六識妄想非量之勝異方便！

第二：三量之中，現量、比量都是正確的量知，非量則是錯謬的量知。因此，吾人平素當依止現比二量，遠離非量。這唯有從多閱讀經論，多聽聞正法，多親近善友，才能辦到。此外，在態度上，尤應注重謙虛、客觀，不妄作聰明，不自以為是，庶可漸漸轉染識成正智，向了生死之大道前進！

唯識簡介（十七）

唯識修觀——三性觀法



唯識義理，雖然無量無邊，但總括來說，不出境、行、果三個階段而已。所謂：明唯識

境，修唯識行，證唯識果是也。境為所觀之境，指上來所說之教理：如性識之別、八識四

分、三量三境等。已知境界，即當起而修行，最後才能永滅諸障，證得菩提涅槃之果。有謂：修行如行路，若能認識環境（境），走上正路，則成佛路途雖遠，只要步步踏實（行），終有成就之期（果）。反之，若不認識環境，盲修瞎練，誤入歧途，則只有隨波逐流，永遠在生死海中浮沈而已！因此，修學佛法，境行果三字，不可不知。

關於唯識境，至上期為止，已說個大概，今當繼續略說唯識行，所謂「唯識修觀」。

一切佛法，說到修持上，千萬法門，皆不離「觀」之一字。雖說「止觀」，其實只是一個「觀」字，因為此二者係一件事，止者止息妄念，觀者觀照所修之法。如修淨土法門，初下手時，要萬緣放下（止），全神貫注，繫念於阿彌陀佛上，口念耳聽，自念自聽（觀），久久練習，妄想脫落，智慧即生。又初下手攝心一處，必十分作意，方能攝得，可見此中即

有觀，故說來說去，只有一個觀字。修觀方法，雖各宗不同，但其指歸則一。如天台宗之空假中三觀，華嚴宗之四無礙觀及法界觀，密宗有道場觀、阿字觀，禪宗之看話頭也是觀！淨土宗念佛，即念即觀，若妄想紛歧，散心念佛，則不得受用，必須口念耳聽，如此念佛，則妄想無從起，如此即是觀！因此修行莫要於修觀！

今即簡介唯識宗修觀之法。又分二段，先說三性觀法，次說五重唯識觀。說三性觀法前，須先簡介五法。因三性觀法，不離此五法故。五法者何？楞伽經，唯識論，將一切有為、無為、有漏、無漏諸法，歸納為五法：

一、相——指森羅萬象之事物，情與無情，何止千種形態，萬種相狀？形相雖各不同，總名為相。

二、名——依彼種種相，假設種種名，以表顯詮釋之。廣五蘊論云：「於諸法自性增語」

謂之名。

三、分別——在萬物之相和名上，思量之，識別之。如人聞「名」，則其物體之「相」，必浮於心，於是有所謂之大小、高低、美醜、是非、善惡等妄想出現，謂之分別。

四、正智——指無漏心心所，離虛妄分別，了前諸法，如幻如化。乃一種清淨無染、正確無謬之智慧，謂之正智。

五、真如——由前正智而證得之不變不異之真如理體，謂之真如，理因智明，智因理發。

此中前二是所變境，第三是能變心，能變之心自緣所變之境，所謂「自變自緣」。以上三者皆屬有漏法。

第四正智，是就所變境上，觀其自性，離常離斷，契於中道，屬無漏法。

第五真如，是心境一如，湛然寂滅。非言談所及，非思慮能到，唯有清淨無染之正智，

方能正確的與之契合。

已說五法，再說三性，以五法又可歸為三性：

一、遍計所執性——遍計，就是周遍計度之意，指一般凡夫迷倒之妄心。所執性，指在迷心之前所妄現之我相法相。此當情現相，即叫遍計所執性。其實萬法因緣生，何來真實之我、法？所謂之我、法，只是在迷心之前才有，並非真有。如在暗夜見麻繩，誤以為蛇，蛇乃妄有，理上則無，是心外法，應遮遣之。

二、依他起性——「依」是隨的意思。

「他」指眾緣：因緣，等無間緣，所緣緣及增上緣。「起」即生起。謂世間一切諸法，都是仗因托緣而生起，絕無自然生或無因生者。世間諸法，既依緣而生，亦必是依緣而滅，所謂「緣聚則生，緣散則滅。」既是依緣生滅，則生非實生，滅亦非實滅，世間諸法，皆是如幻假有，無有實體。依他起性是

心內法，吾人必須深信，並應時起觀照。故金剛經云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀！」

依唯識論言：依他起性有二種。一曰染分依他，即有漏因緣所生之法，亦即「有漏有為」是。一曰淨分依他，即「無漏有為」諸法也（有為而通於無漏之法，即四諦法中之道諦也。）

三、圓成實性——此是依他起性之實體。易言之，此即一切諸法之本體，即前述五法中之真如。圓成實有圓滿、成就、真實三種意義。「圓」是說真如遍於一切處。「成」是說真如不生不滅。「實」是說真如清淨無垢，非是虛謬。

世間萬法森羅，歸納起來不外上述這三性而已！

至於三性與五法相攝情形如何？曰：五法皆是依他起性，唯前三是有漏有為，故屬染分

依他。後二通無漏有為，故屬淨分依他。（正智是修德故，真如是二空所顯真理故）。又前三雖是依他起，如幻假有，但是一切眾生卻執為實我實法，故亦屬遍計所執性。而第四之正智，雖是依他起，以其稱性故，復可名圓成實！第五之真如，是色心一切諸法之實性，乃正屬圓成實！

由上述可知：三性觀法之下手處即在觀萬法皆是依他起！一切凡夫，由於不懂依他起，必然現起種種遍計之妄相，並且被這種種遍計之妄相所困擾與束縛，因此長期的流轉於生死苦海之中。反之，吾人若能於依他起之萬法上，運用智慧，時時覺悟，一切法相皆是因緣所生，生即無生，滅亦無滅，不被假相所迷，即能遠離遍計執之妄相，而證入圓成實之妙理，跳出生死輪迴之漩渦，步入涅槃安樂之殿堂！

修此三性觀法，自淺至深，有五重次第，稱為「五重唯識觀」，此義云何？下次再談！

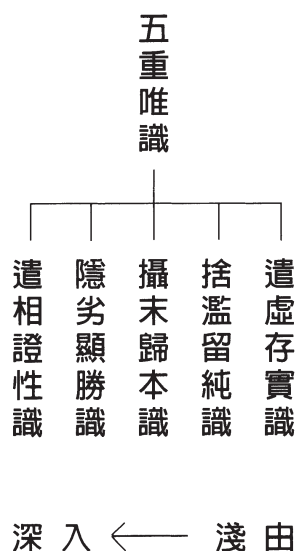
唯識簡介（十八）

五重唯識觀

上期研究到唯識宗修觀之法，說到唯識學者應當依唯識教理以觀照自心，觀照功久，則皇皇然，儆惕之心自生，如是不退不懈，觀照之功，日深日醇，先如初生之月，漸漸光多闇少，以至於月輪圓滿，光輝煥然，則性體顯現！當知成佛者，無他，覺性圓明而已！而覺性之開，非仗攬教觀心之力，其道無由！由此可見唯識修觀之重要！

唯識修觀之法，分二段說明，一曰「三性觀法」，次曰「五重唯識觀」。三性觀法上期已

簡介過，今當續說五重唯識觀，即修此三性觀法，並非一時通觀之，而是自淺至深，分為五重漸修之，茲先列表如左：



一、遣虛存實識

遣虛——「虛」指遍計所執之妄法。一切異生，無始以來於遍計所執之妄法（當情現相）起有執，故今觀遍計所執，唯虛妄起，如龜毛、兔角，情有理無，都無體用，故應遮遣之！（此即以空觀遣有執）。

存實——「實」指依他、圓成二性。一切異生，無始以來於依他、圓成起空執（不解依他、圓成故），故今觀依他、圓成是二智境界（圓成是正智之境，依他是後智之境），體用非無、理有情無，故應存留之！（此即以有觀遣空執）。

引證——先引識言證「存實」義——唯識心要卷七云：「須知識之為言，乃是總顯一切有情，各有八識、六位心所、所變相見，分位差別，及彼空理所顯真如。八識是識自相，故名為識；心所是識相應，故亦名識；相見是二

所變，故亦名識；不相應行是三分位，故亦名識；無為是四實性，故亦名識。如是諸法，皆不離識，所以總立識名。」

後引唯言證「遣虛」義——唯識心要又云：「若夫唯之為言，乃是但遮愚夫所執，定離諸識實有色等（等取心、心所、不相應、無為也。）」

唯識實驗學云：「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。」

一一、捨濫留純識

或問：「內境（相分也，非緣慮故）與識

（後三分，緣慮性故），既並非虛，如何但言唯識，不言唯境？」

答曰：「識唯內有，境亦通外，恐濫外故，但言唯識。又，諸愚夫，迷執於境，起煩惱業，生死沉淪，不解觀心，不勤求出離，哀愍彼故，但言唯識，令自觀心，強觀諸法無實，皆從識變，則能伏滅遍計執情，解脫生死！非謂內境，如外都無！」

以下正釋觀法名義：

捨濫——「濫」指相分，所緣之境也。今恐心內之境（相分），濫心外之境（遍計所執），故捨而不取。

留純——「純」指後三分，能緣之心也。心體既純，故留說唯識。

厚嚴經云：「心意識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘。」謂第八心、第七意，餘六識之所緣者，皆自心為境。佛言：有如是理故，我說一切有為、無為，皆唯有識，

無餘實心外境也。

華嚴經云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」

遣教經云：「是故汝等，當好制心，制之一處，無事不辦。」此經既云制心，不云制境，故能證成唯心也。以上所引經文皆屬「捨濫留純」之觀法所攝。

三、攝末歸本識

攝末——「末」指見相二分（相分在第二重時，已經捨棄，今在第三重時，被含攝者，只有見分，然就廣義之本末相對言，末字仍可包括相分）。

歸本——「本」指自體分。

只一識性，由薰習力，似有四分生起不同，剋實論之，相見之末，何嘗離於識體？故大佛頂經（即楞嚴經）云：「本是妙明無上菩

提淨圓真心，妄為色空（相分），及與聞見（見分），如第二月，誰為是月？又誰非月？」

成唯識論云：「變，謂識體轉似二分，相見俱依自證起故。」則用不離體，體外無用。

解深密經云：「諸識所緣，唯識所現！」（諸識所緣境，唯是內識之所顯現！）以上所引經論，皆是「攝末歸本」之觀法所攝！

四、隱劣顯勝識

隱劣——「劣」指心所。

顯勝——「勝」指心王。

雖心王，心所之各自證分，變現見相二分，為能所緣，但心所僅為心王之伴屬，心王是所依，如君，勝故。心所是能依，如臣，劣故。隱劣心所，顯勝心王，故但言唯心，不言心所也。

無垢稱云：「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。」經文中之心謂第八識；眾生謂五陰和合之生命體，此依彼心而假建立。第八若是有漏雜染所攝，能依之五陰亦是雜染；第八若是無漏清淨所攝，能依之五陰亦是清淨。

成唯識論云：「謂染淨法，以心為本，因心而生，依心住故，心受彼薰，持彼種故。」唯識心要釋云：「因心而生，即是起義；依心住故，即是集義；所謂集起名心，故為染淨諸法本也。心受彼薰，即所藏義；持彼種故，即能藏義。」以上所引經論文字，皆為證明隱劣顯勝之義。

五、遣相證性識

留於第四重之八識心王有事理之別，事為相用，理為性體。故必須：

遣相——「相」指八識心王，是依他起之

事相，遣而不取。

證性——「性」指事相之性體，為二空所顯之圓成實，應求作證。

勝鬘經云：「自性清淨心」。此文中不取染淨依他起性，唯說吾人本有之心，自性清淨，離一切妄染。即是遣相證性之觀法所攝！即：如是歸於一心體時，即知一切如夢、如幻，無相可取！所作證者，但是廢詮一實境界！此為唯識觀之極致！

以上五重，自粗至細，自雜至純，自有相至無相，自有分別至無分別，如老子云：「為道日損，損之又損，以至於無為」，如是修行，乃可至剝盡枝葉，純一真實。又五重之中，前四重為捨遣遍計所執性，而使歸於依他起性之觀法，故曰「相唯識」，為見道以前之修法。最後第五重為捨遣依他起性，而證得圓成實性之觀法，故曰「性唯識」，為見道以後之修法。

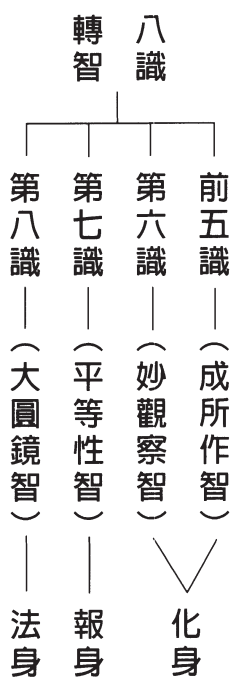
世尊，我了如是唯心識故，識性流出無量如來，今得授記，次補佛處。佛問圓通，我以諦觀十方唯識，識心圓明，入圓成實，遠離依他、及遍計執，得無生忍，斯為第一。

（楞嚴經）



唯識簡介（十九）

八識轉四智 四智成三身



上期簡介唯識修觀之法時，曾說到修觀之下手處在觀萬法皆是依他起，即令我心洞明世間一切諸法，不過是因緣和合時，臨時現起之幻相耳！實則生即無生，表面上雖是萬象森

羅，而其內裡，卻是全然子虛烏有！所以金剛經云：「凡所有相，皆是虛妄。」又說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀！」此即佛開示行者，要從如夢、如幻等六種比喻中，去洞悉世間萬法，無不是假的，一切皆空，毫無所得，以對治眾生誤認萬法為真實的妄執！在中國亦有如戲之喻：謂各戲子裝扮成種種角色，當鑼鼓喧鬧，粉墨登場時，邪、正、賢、愚、悲、歡、得、失，神情活

現，一般凡夫，迷心對之，執以為實，或為之顏開，或為之淚下！然而，在有智慧者觀之，則明知其為一齣幻戲，是假非真，一旦鑼鼓收聲，風流雲散時，即當下台，返我初服！此時彼等在戲台上種種作為，完全不由自主，不過為業力所牽，須了卻之一段緣法而已，豈可當真！

唯識行者，若能時時處處，於一切諸法，皆能如是觀察覺照，煩惱便可日漸減輕，智慧亦必隨之日漸增益，遇境逢緣時，便可作主而不易為其所動，久而久之，便能不知不覺地，遠離遍計執，引入圓成實，而證得無上之佛果矣！是以，唯識行者，修唯識觀，從因至果，須歷三大阿僧祇劫，共分五位：

一、資糧位——於地前，十住十行十回向之三十心，貯佛道資糧之位。

二、加行位——於三十心之終，將入見道（初生無漏智，照見真諦理之位），修四尋思四如

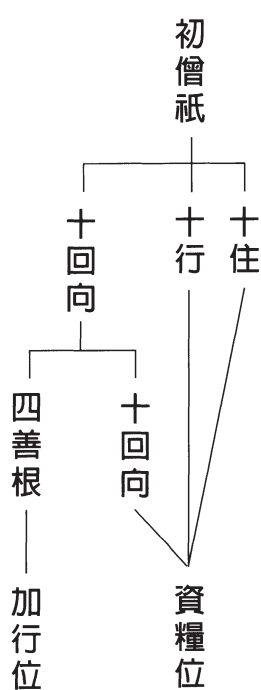
實觀，得煖、頂、忍、世第一法之四善根之位。

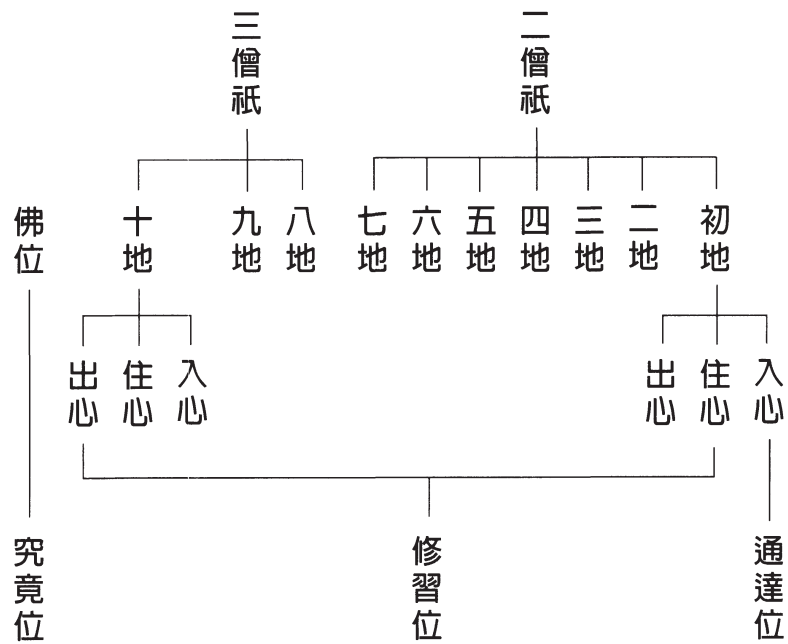
三、通達位——於初地之入心（地地各有入、住、出之三心），通達於二空無我之理之位。此位亦名見道位，因在此位最初見到真理故。

四、修習位——自初地之住心，至十地之出心（即等覺）間，為欲更斷除其餘之微細煩惱，及證得轉依（謂菩提、涅槃之二果），復數數修習妙觀之位，亦名修道位。

五、究竟位——究竟斷惑證理之位，即是佛果。

以上唯識五位，開之則為三僧祇四十一位，略如左表：





前四位皆屬因位，故有種種行法之開列，行者欲知其詳，請參閱成唯識論第九、十兩卷。至於第五位則屬果位，覺行圓滿，更無行相可言，故今僅讚說如來之三身四智等德。茲

略說明之：

一、大圓鏡智——即「大圓鏡智相應心品」之略。（智。是別境慧心所，而與善十一，遍行五及別境四法，同時俱起，與第八淨識相應。以上二十二法，智用增故，但以智名顯）。此大圓鏡智乃轉有漏第八識聚所得者。如有漏之第八識，變現依正二報，而持有情之根身，此智能變現如來之身土而持一切之功德，猶如大圓鏡中。現一切之色像，故名「大圓鏡智」。緣境無邊，照法界之事理，故又名「一切種智」，即如來萬德之總本也。因其為萬善眾德之本體，是一切有為，無為功德法之所依止，故名「法身」。（「身」即聚集之義，謂聚集諸法而成身也）。

二、平等性智——即「平等性智相應心品」之略（乃第七淨識與遍行等二十一心所相應，而智用增故，但以智名顯）。此平等性智，乃轉有漏第七識聚所得者。反於有漏第七識之我見，而達於無我平等之理，於一切眾生，起無

緣大悲之智，故名「平等性智」。因其能示現微妙淨功德身，隨十地諸大菩薩之所樂，現大神通，轉正法輪，決眾疑網，令彼受用大乘法樂，故名「報身」。

三、妙觀察智——即「妙觀察智相應心品」之略。此智乃轉有漏第六識聚所得者，因此心品善能觀察諸法之自相，共相，遍知一切眾生之根機。故名「妙觀察智」。因其能於大眾會中，轉自在法輪，雨大法雨，斷一切疑，令諸有情，皆獲利樂，故名「化身」。

四、成所作智——即「成所作智相應心品」之略。此智乃轉有漏前五識所得者，因此心品，為欲利樂地前菩薩及二乘、凡夫等一切有情，乃普於十方現種種變化三業。成就本願力所應作之事，故名「成所作智」，因其能隨順機類，變作種種形相，在大眾中，巧轉法輪，斷諸疑惑，故亦名「化身」。

頓悟入道要門論云：「問：東四智成三身

者，幾個智共成一身？幾個智獨成一身？答：大圓鏡智獨成法身。平等性智獨成報身。妙觀察智與成所作智共成化身。」以上雖說四智三身，並無別佛，只是一佛所具！三身具足，四智圓滿之佛果，即是究竟位，此即唯識行者之大目的，大歸趣！

天眼通非礙，肉眼礙非通。
法眼唯觀俗，慧眼直緣空。
佛眼如千日，照異體還同。
圓明法界內，無處不含容。

（傳大士頌金剛經）

唯識名義

我們研究唯識，先應明白唯識二字的含意，蓋因讀佛經之困難，起初即在不了解名字之定義，故隨處生障。若名義了解，則亦勢如破竹，實無難事。今依唯識論典所言。唯識之名義，簡介如下。文分二大段，先明識義，後明唯義。識之意義為何？

第一：識並非有質礙之物，但指功能——唯識論言，識有三名，即心、意、識。此三皆指功能，都無質礙，與一般人所言之肉團心或腦筋，截然不同。心是積集義，意是思量義，識是了別義。以上三名，八識皆得通說，各有

上述之三種功能。若隨勝顯，則唯獨第八名心，集諸法種起現行故。唯獨第七名意，恆審思量第八為自內我故。前六名識，了別色聲等六塵粗顯境故。

又此八識，一概稱之為「能變」，所謂「能」即勢力生起，運轉不居，所謂「變」即生滅如幻，無有實性。總而言之，所言「識」者，不過一能變之功能，不居之幻相而已。

第二：識並非局限於根身，乃交遍於法界——前謂識與腦筋、肉團心截然不同，不

但是一無質礙，一有質礙而已。尤其重要者，乃在於識交遍於法界，而腦筋、肉團心則只局限於根身。或問：如何證明？答曰：譬如吾人遊山玩水，所見至遠，所聞至廣，凡所見聞之處，都是眼識、耳識及意識之所在。試想：此所見聞者，在腦府內？抑在腦府外？腦府大小僅數方寸，與所見聞者比較，如爪上塵與大地土，其非腦府之能力所及，抑奚待言？

識之功能既非腦府所能範圍，而又不可以數十百千里限制，故其量必同虛空而無極，故謂：「遍法界」。又人之法界，眼識遍焉，耳識意識遍焉，其餘五識亦遍焉，是曰：交遍法界。

第三：「識」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」（潛在之功能），「種」已「現行」，則不曰「種」而曰「識」。然而識之現

行，實待四緣：

一、因緣：譬如吾人張開雙眼，陡然了別案上之筆硯等影像。此了別影像之功能，是為眼識。然則眼識之生，必有其能生眼識之功能，此即種子，是為因緣。

二、增上緣：又此眼識起時，必托眼根及色塵。設一盲人，根或闕壞，雖有種子，識亦不起。則此眼根為生起眼識之增上緣。

三、所緣緣：假設案上，無有筆硯等物，則必不能見筆硯等之影像，此筆硯為生起眼識之所緣緣。

四、等無間緣：又一根，同時不能生二識。必前念識滅，後念識方得生，此前念識為後念識生起之等無間緣。

以上四緣具備，識始生起。眼識如是，餘識亦然。

其次，再略談唯義。

唯有三義，即決定、顯勝、簡持。
決定者，決無離心之境，定有內識之心也。

顯勝者，心王勝，心所劣，今但顯勝，不彰於劣，故云唯識。

簡持者，簡去我法二執，持取依他起，圓成實二性也。此即唯識論所謂：「唯言為

遮離識我法，非遮不離識心心所等」。大乘佛法曰：「轉煩惱障，得大涅槃。轉所知障，得大菩提。」二障具生，由於我法二執。苟不執我法，即無二障。可見遣障得果，還是只有破執。故唯識云云，但遮所執，所執既除，識亦隨遣。若執實有諸識可唯，亦成法執，同於所破。

既六塵等皆不離識，心外無法其理明矣。
若汝跳得出這箇圈圈，許汝不信唯心。
若跳不出，應須敬信唯心法門，
如或不信，埋沒自己，生死時長。

（唯識開蒙）



唯識三境

唯識義理，雖然無量無邊，但總括來說，不出境、行、果三個階段而已，所謂：明唯識境，修唯識行，證唯識果是也。就是說：我們研究唯識學，先要認清境界。其次才能習聞思修三慧，最後才能永滅諸障，證得菩提涅槃之果。有謂：修行如行路，若能認識環境，走上正路，則成佛路途雖遠，只要步步踏實，終有成就之期。反之，若不認識環境，誤入歧途，則只有隨波逐流，永遠在生死海中浮沉而已。因此，修學佛法，境界不可不知。

唯識論言：能了別境界之心識有八，稱之

為八識，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識及阿賴耶識。任何一種心識之生起，必有境界為彼所依，所謂：「識依彼起，復了別彼。」然則識之境界，為如何耶？若約各個識而言，彼等所緣之境界，當然很多，然就境界之自體是假抑是實則有：性境、帶質境、獨影境三種。茲分別介紹於後：

一、性境——性境之性字，乃真實不虛之謂。性境，就是實境。謂此境體，實有不虛，非是遍計所執之空花兔角等。所謂：「性境不隨心」性境並非從心計度而起，亦非隨心妄想

所造，乃是能緣之心，得彼境之自相者，謂之性境。譬之眼識緣現前山河，即是性境。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，不能隨心轉變，即是性境。此復有二：

1、無本質性境：即第八識所緣之根身，器界及諸種子，但是自變自緣，不假外質。

2、有本質性境：即前五識及與前五識同時俱起之同時意識所緣之五塵境，乃依託第八識之相分為本質，隨即變為自識相分，而為所緣。猶如照相機依人身為本質，所拍攝之照片，世人所見，只是照片上之影像而已，可是卻疑為本質。

性境者，約真諦言，固是如夢如幻，了無真實。但約俗諦言之，此既不同於空花鏡像，龜毛兔角。同時也不是已成過去之陳跡，更不是尚未到來之幻影，故名性境。

二、帶質境——即心王心所攀緣境界時，

於本質境，起別異解，即依本質另行變起一種相分，作為自識之親所緣境。此自識之親所緣境，雖與本質有一分相似，但已略改其原狀，這種似是而非之相分，叫帶質境。

或問：性境亦帶本質，何局此境，得帶質名？

答曰：彼性境不依能緣分別（即「性境不隨心」），心境共真，故得性名。此帶質境，以依分別，非境自相，故對獨影，以名帶質。（按：獨影境不仗本質，帶質境必仗本質。）

總之：此境異性境者，性境不謬，此解謬故。此境異獨影者，彼不仗質，此仗質故。

此復有二：

1、真帶質：以心緣心，名真帶質。即第六識通緣一切心心所；及第七識單緣第八識見分為我是也。能緣所緣皆是心法，較色法為真，故曰真帶質。

2、似帶質：以心緣色，名似帶質。謂帶彼相起，有似彼質。如第六識緣五塵落謝下來之影像。（此影像稱為「法處所攝色」）。

三、獨影境——謂此境體，但隨心生，是識之相分，不仗本質，獨影即境，名獨影境。如第六識（又叫獨頭意識）緣過去未來不現前境，或是由於記憶，或是由於設想，或是由於推測比度，由思維而生之境，稱為獨影境。

或問：此境意解，邪正若何？

答曰：或正或謬，是非不定。此意云何？記憶不謬，思惟不差，則解為正。反之，記憶而謬，比量而非，解則為邪。無論正邪，由無本質，但由心起，故總名獨影境。

此復有二：

1、無質獨影：能緣之心緣假法時，以其相分，唯是能緣見分之上，慮度而生，獨有影像，都無本質，故名無質獨影。如觀龜毛、兔角，雖不託本質，而能起單獨之影像。

2、有質獨影：雖從質起，獨由見生，故名有質獨影。如無漏心緣有漏法，即其事也。

總之：三境義別，一由隨心非隨心生。二由能緣於彼，解邪或正。

如性境者，不隨心生，識緣彼時，正見不謬者也。

帶質境者，必仗本質，從心而生，識緣質時，謬解不正者也。

獨影境者，唯從心生，解無定者也。

我說識所緣，
唯識所現故。

（解深密經）

唯識三量

在我國古書上，有這麼一段記載：從前有某甲這個人，以砍柴維生。一天上山砍柴，不小心把斧頭丟了，到處都找不到，其鄰居有一小孩，一看到某甲，就有些膽怯，畏畏縮縮，於是某甲就懷疑是這個小孩偷的。某甲既存有這樣的心理，所以一看這小孩一舉一動都是小偷模樣，就是不看小孩時，某甲也一肚子是這小孩鬼鬼祟祟的影子！後來有一天，某甲又到山上去，竟然在山上找到了斧頭，一時心中迷惑解開，回來再看到那位怯怯生生的小孩，事情卻也奇

怪，這小孩已不再是小偷的模樣了！這不是某甲心理在作怪嗎？外境不是隨著心理在轉變嗎？

從這個故事顯示出：在日常生活當中，我們像這種錯誤的認識，實在不勝枚舉。由於我們無始以來妄情執著的作祟，貪瞋痴等煩惱的驅使，經常使得我們是非不辨、善惡不分、邪正錯亂、黑白顛倒！致使我們糊裡糊塗的造了許多罪業，掉進痛苦的深淵，永遠不能自拔！

因此，我們平素以心對境，在起心動念

之際，應回光返照，詳予審察：我這一念心是正確的思考呢？還是錯謬的認知呢？若是正確的心理，則可以讓他繼續發展，反之，錯謬的認知，則應立刻給予遏止。佛法要旨所謂「自淨其意」，即是從增益善良、正確的心理，撲滅罪惡、錯謬的心理做起。

唯識學對於我們心理活動的說明，十分詳盡。唯識學以為我們在日常生活中，認識外境時，心理活動的相狀有三種差別，即所謂「三量」：現量、比量、非量。量，就是量度、計慮的意思。譬如：以尺量布，就可以計算出布的長短，此即稱之為「量」。同理，我們以心量境，即可分辨境的黑、白、邪、正等等，此亦稱之為「量」。茲簡介三量如下：

(甲) 現量——現量之所以得名為現量，乃因具備三個必要條件：

- 第一是「現在」：簡別不是過去與未來。
- 第二是「現有」：簡別不是沒有。譬如：

某人雖是現代人物，但此刻他恰不在這裡，即不能成為現量。

第三是「現顯」：簡別不是隱覆，譬如：某物雖屬現在、現有，但是它卻被它物所隱覆了，即不能成為現量。

具備了現在、現有、現顯三個條件，而且還要不用意識加以思索，能夠立即直覺，親證到的境界，才可以說為現量。（現量當下即得，故近世哲學家用為「直覺」之義）。

相宗綱要說：「對所緣境，無分別心，逼附境體，顯現量知，此則現量是也。」這裡所謂的「無分別心」，須加以解釋，唯識學說有三種分別，即自性分別、隨念分別和計度分別。先說：「自性分別」，這就是不假比較、推測等方法，直觀客觀事物的覺知。（此自性分別，又可名為任運分別。）再說「隨念分別」，這是對於過去的事物、追憶、懷念的心理作用。（其所以名為「隨念」者，以其隨逐

明記不忘的「念」心所故云）。最後說「計度分別」這是涉及過去、現在、未來三世之不現見諸法，思構分別的作用。所言「現量」，就是不分別。但所謂「不分別」，只是沒有隨念、計度二種分別，並非沒有自性分別，此點不可不知。

問：在能緣心中，屬於現量的有那些？

答：因明入正理論疏，舉有四類，即前五識、五俱意識、諸識之自證分、定心。

唯識宗亦舉出四類，即前五識之見分、第八識之見分、五俱意識、諸識之自證分及其證自證分。

(乙) 比量——就是由於推理、比較、對照等認識出來的心理作用。（「比量」近世哲學家借用為「推理」之義，即由「前提」推出「結論」的思維作用，在佛家叫做「因明」）。

相宗綱要說：「謂藉已知之境，比附量度未知之境，而能正知，是名比量。」譬如：見

遠處有一團黑煙冉冉上升，將這煙（已知之境）推度一下，就可比知那遠遠的地方決定有火。再如：隔牆見到有一隻角，將這角（已知之境）測度一下，就可比知牆的那邊決定有牛。再如：發現習氣相續現行，推度一下這現行之所由來，就可比知眾生決定有個「持種識」在。諸如此類雖然所量度的對象，沒呈現在面前，但所比知的沒有錯謬，稱之為比量。

問：在能緣心中，屬於比量的有那些？

答：相宗八要直解云「惟稟正教人，第六識與正解等諸心所相應者有之。」

(丙) 非量——與前面所說的現量、比量沒有什麼多大不同，只是相似的現量，相似的比量而已。因明入正理論疏云：「似現似比，總名非量。」所言「似」，就是相似，即是對所量的對象，都是錯誤不正確的，與真實的事理不相符合。

似現量之例：如在暗淡無光的黑夜中，遠

遠見到一條麻繩，不知是繩而誤認為蛇；又如忽然見到一隻麋鹿，不知道是鹿而誤認為馬，當知這就是非量，但這是屬於現量觀察上的非量，境雖現見，量則全非，稱為似現量（又如本文前面之例：樵夫見小孩，以為是小偷，亦屬似現量）。因明入正理論云：「有分別智，於義異轉，名似現量」。

似比量之例：對於遠方白茫茫的一堆雲霧，你以為是煙，因此推度說那個地方有火（其實是有水，不是有火），叫似比量。又如：見到一個活活潑潑的生命，運轉自在的，想做什麼就做什麼，於是有人推想其中，必有一個主宰，殊不知這一推想是完全錯誤的，根本失去了推理的依據，因為活活潑潑的生命體中，確實沒有實在的自我可得的，如是不如正理的推論，即是非量。但這是屬於比量推度上的非量，所以又叫似比量。因明入正理論云：「若似因智為先（如於霧等妄謂為煙），所起諸似

義智（邪證有火），名似比量。」

問：在能緣心中，屬於非量的有那些？

答：第六意識之一分（第六意識通現、比、非三量，今指通非量之一分）及第七末那識。

結論(1)三量之中，現量與比量都是正當的量知，非量則是誤謬的量知。因此，我們在日用平常，當依止現比二量，遠離非量。這只有在平素多看佛經論，如華嚴、因明諸書，多聽聞正法，多親近善知識才能辦到。此外，在態度上，尤應注重謙虛、客觀、不妄作聰明、不自以為是。

(2)如上所述第六識與第七識，既通於非量，故平素修持，當從六、七二識下手。所謂「六七因中轉」，第六識與第七識的轉依，在菩薩因地中就可以做到。可是在修行過程第七識本身力量太過薄弱，他並沒有聞思加行的功用（因第七識只有非量），所以單憑他自己的力

量，並不能得到轉依。

但六七二識的關係極為密切，第六不僅是第七所發之識，且亦以第七識為所依根，所以菩薩在因地中修行時，唯有運用強而有力的第六識的修功，來推動第七識向上、向善、向光明！那麼第六識如何去修習呢？一種是修觀，再一種是念佛。「修觀」是說：觀自然界一切現象，無一為真，皆屬依他起性，都是假有，終歸於無。「念佛」是說：以阿彌陀佛為所緣緣，口常念佛號為增上緣，心常想佛號為等無間緣，以阿賴耶識中的清淨無漏種子為親因緣，藉此殊勝方法，即可以伏住見思惑，再具深信切願，當生即可橫超三界，往生西方淨土。

總之：我們的第六識的確負有返入聖流的能力，苟能藉著第六識去如法修行，漸漸即可遠離非量，依止現比二量，乃至轉識成智，速得解脫。

人等見有水處，餓鬼見是陸地高原。

於人所見有糞穢處，傍生見為淨妙飲食。

於人所見不淨物中，餓鬼畜生見為清淨。

於人所見淨妙飲食，諸天見為臭穢不淨。

（攝大乘論）



唯識宗之傳承

唯識宗的教理，雖然溯自佛陀釋尊的言教，但是將它倡導出來的，卻是佛滅度後的無著菩薩。原來佛滅後，大約五百年至九百年間，印度佛教界的思想，多受龍樹菩薩空宗學說的影響，因為不了「中道」而著於斷滅空見者，大有人在。

一直到佛滅後九百年，這一位無著菩薩，才應運而生。他因為思惟「空義」不得，乃上升兜率天，聽彌勒菩薩講瑜伽師地論，始悟大乘空義，於是請彌勒菩薩到中印度的阿踰遮那國的踰遮那講堂講五部大論，闡明唯識中道

義。無著菩薩在此頗得唯識教義的精髓，並嗣其法，大力弘揚本宗。

同時，無著菩薩的弟弟，世親菩薩，承其兄長，依瑜伽師地論，造三十唯識頌，發揚非空非有的大乘妙趣，大成了唯識學。是頌也，文約義博，幽微玄秘，所以唯識樞要讚之為：「萬象含於一字，千訓備於一言。」可惜，短頌甫就，未及長行廣釋，世親菩薩就圓寂了。幸有護法等十大論師，各依本頌，妙闡幽微，遂成十釋。此中以護法者為最優。自彌勒、無著，世親以下，護法論師，遂成為本宗的第四代祖師。

其次有戒賢論師，他是護法菩薩的弟子，弘揚唯識，當時絕倫，以上五大論師，都是印度弘揚本宗的法將。

後來，在唐朝貞觀年間，玄奘大師，遠去印度求法，親謁戒賢論師，由於戒賢是護法菩薩的門人，所以奘公回來，專傳護法的唯識學，奘公遂成為中國唯識宗的第一代祖師。亦即天竺相承第六代祖師。

奘公所傳的唯識學，首先由他的高足窺基繼承，作疏百本，大暢唯識義理。特別對成唯識論一書，作有述記及樞要二種註解，嘉惠後學。繼有窺基大師的弟子慧沼，依述記作了義燈，發揮唯識精義。復有慧沼大師的弟子智周，亦依述記作演秘。如此師資相承，使得唯識教義燦若日月，由是唯識宗亦盛極一時。

一直到晚唐以後，由於遭遇到唐武宗的法難，以及五代的禍亂，唯識疏記失傳，唯識學的弘揚才漸漸式微。明代萬曆年間至清初，雖

有多人從事於唯識學的研究，但因沒有窺基大師的疏記為依據，因此研究的結果，失其正義之處很多。一直到清光緒年間，我國學人楊仁山老居士才從日本請回失傳近千年的唯識疏記，唯識學在我國才漸漸的又發揚起來。

法相宗所依之經論，為解深密經、瑜伽師地論等。唐玄奘法師盛弘此宗。又糅合印度十大論師所著之唯識三十頌之解釋，而編纂成唯識論十卷，為此宗著名之典籍。此宗最要，無論學何宗者，皆應先學此，以為根底也。

（弘一大師佛法宗派大概）

唯識論善惡

在研究正題之前，請先看一段烏窠禪師和白侍郎居易的公案，這一段公案，在景德傳燈錄以及釋氏稽古續略上面都有記載，大意是這樣的：在唐憲宗元和年間，白居易由中書舍人的官位，轉到杭州去當刺史。他因為聽到禪師的道風很盛，所以就入山禮座。到了山上，看到禪師正棲止在一棵松樹上打坐修行，於是就對禪師說：「禪師住處，好危險喔！」

禪師回答：「太守比我更危險呢！」

白居易說：「弟子位鎮山河，那裡有危險呢？」

禪師說：「一般眾生，煩惱熾盛，貪著欲

塵，廣造惡業，譬如乾柴遇到烈火，一發即不可收拾，這不是更危險嗎？」

白居易聽了禪師高見之後，大為佩服！於是進一步請問：「如何是佛法大意？」

禪師說：「諸惡莫作，眾善奉行。」

白居易聽了大不以為然說：「說這個！三歲孩兒也會說！」

禪師說：「三歲孩兒雖道得，八十老翁行不得！」

白居易聽了之後，大大的讚歎禪師的識見，並且欣然接受，作禮而去。

上面所引的這一段公案，學佛的人大概都

曉得。由此公案，不禁令人興起兩個問題：

第一：善惡的定義為何？

第二：何以「諸惡莫作，眾善奉行」這兩句話，可以統攝整個佛法？

我們先研究第一個問題：善惡兩個字怎麼講？

我們先要明白：一切生命界，都有很強烈的求生欲望，希望自己的生命，能夠繼續生存下去，不但如此，還希望生活能過得平安快樂。

求生存與求安樂，這兩點是一切眾生的共同欲望。我這樣，別人也這樣，我們做人學佛的道理，就在推己及人，時時替人設想。我自己希望生存與安樂，不願別人侵害到我；那麼，我也就應該尊重別人的生存與安樂，不能去侵害別人。善惡的定義，就是依著這眾生的共同欲望而說的。

什麼是善呢？假如我們除了維持自己的生存與安樂之外，還能夠幫助別人去獲得生存，

增進安樂；甚至犧牲自己的利益，去幫助別人得到生存與安樂，這種行為就是善的。

反之：什麼是惡呢？我們要是為了保持自己的生存與安樂，而去剝奪別人的安樂，危害別人的生存，這種行為就是惡的。

唯識學者以為「善」有兩種說法：

第一是就表現於外的行為而言，所謂「順益此世、他世為善」。就是說：一種行為，不但在過去對社會、國家乃至一切眾生有利益，現在也是這樣。不但現在對社會、國家乃至一切眾生有利益，將來也是這樣。這種行為，便是善的道德的行為。

第二是從自己的內心來說，所謂「離諸穢惡，自性清淨為善」。原來我們的內心經常都有貪瞋癡等煩惱在擾亂著，假若有一種方法，能夠使這些煩惱不起現前，我們的內心因此得以清淨，這個就叫做善法。唯識學說善法有十一種：

一、信：什麼叫做「信」呢？「信」是「信仰」，沒有絲毫的疑惑！信宇宙萬有，具足

實事實理；信佛法僧三寶功德，甚深廣大；信善惡因果，絲毫不爽。信之本體清淨，又能令內心清淨，所以比喻為「如水清珠，自淨淨他」。這種純淨的心，為修學正法的根基，一切德行皆依此而發展，所以佛經上說：「信為道源功德母，長養一切諸善根」。

二、慚：什麼叫做「慚」呢？「慚」是「慚自」。這是一種反省自己的自覺能力，從這自覺中，發現自己過去種種行為，確實是有很多不合道德的地方，於是慚恥之心不禁油然而生，由於自遣自責的緣故，種種的罪惡過失亦即由此而止。同時，一個真正具有羞恥心的人，不但自己不願自甘墮落，而且對於真理以及賢善之人，更是極端的恭敬尊重。

三、愧：什麼叫做「愧」呢？「愧」是「愧他」。這是一種對世間輿論的重視。當知：我們處在世間之中，並不是我們獨自一人而已，而是有著廣大的人群，在與群體共同生活之中，必定有大家所應遵守的道德行為。大家

公認這樣做是合理的、有益於人群的，合乎道德律的，我們就這樣去做。反之，假使大家公認為這是不道德的，有害於社會的，不合乎真理的，為了尊重社會公論，避免世間的譏嫌，於是就「輕拒暴惡」，絕對不與暴戾、造惡的人來往，也決定不去做世人所認為不可做的惡事，以免內心時時感到愧疚。

四、無貪：什麼是「無貪」呢？「無貪」就是不貪著，對於五欲六塵無所耽著愛戀。

五、無瞋：什麼是「無瞋」呢？「無瞋」就是不瞋恚，遇到不順境界，不但不會對之生起瞋恚的心念，而且能保持內心的平和與寧靜，進而更積極的造作一切善事，以改善目前身心所受到的逆境。

六、無癡：什麼是「無癡」呢？「無癡」就是智慧，對於一切事理的真偽是非，都能明了透澈，毫無錯謬。對於真理則切實履踐，對於邪說則毫無保留的捨棄。

七、精進：什麼是「精進」呢？精則不

雜，進則不退，「精進」就是「勤勇」，也就是努力向上的進取心。佛法所說的精進，是專約止惡行善說，就是勤修一切善法，勤斷一切惡法，能對治懈怠，圓滿無量功德善事，十方三世諸佛，都因精進而得成佛，任何有益社會人群的善事，亦由精進而得成就。

八、輕安：什麼是「輕安」呢？「輕安」就是心中輕快安樂。當知：吾人無始以來的貪瞋癡等煩惱，活躍在吾人身心之中，就如同一個人肩負著極重的擔子一樣。由於煩惱的擾亂，以致行者在修諸禪定時，總是覺得昏沉不安，不能如法的將禪定修好，可是，一旦將貪等煩惱調伏、遠離，則如人釋去重負，身心立覺調和舒暢，對於禪定的修學，自然無不堪能。

九、不放逸：什麼是「不放逸」呢？「不放逸」就是不放蕩縱逸，不胡作非為，也就是說：時時刻刻防護自己的一念心，不讓它往不正當的方面發展，以免做出不道德的行為。因為不放逸是以「無貪」、「無瞋」、「無癡」及

「精進」這四法為體，有防惡修善的功能。

十、行捨：什麼是「行捨」呢？「行」是「修行」，「捨」是「捨去」。捨去什麼？是說：修行人應當捨棄我相、人相、眾生相、壽者相，以及法相、非法相等；好像行路一樣，如果不肯捨棄當下的一步，那麼就難以再向前一步，如此怎麼能達到修行的究竟圓滿境界呢？「行捨」也是以「無貪」、「無瞋」、「無癡」及「精進」為體的。

十一、不害：什麼是「不害」呢？「不害」就是不損害他人的生命、名譽、財產等等。不害具有大悲愍世的功能，因為眾生在這世間之中，平素所遭受的苦惱，也已很多很多。我們對待一切眾生，理應有所憐憫、同情，盡量減少他們的苦惱才對，怎能再去傷害他們，加重他們的痛苦呢？

以上十一種，都是善法，都是一切道德行為的根源，本此十一種原則做去，必能離苦得樂，究竟解脫。

唯識論善惡（續一）

對於善惡的看法，唯識學所講的，比世間一般學說所講的，還要周到而深刻。唯識學講善惡，不但要從一個人表現於外邊的行為上講，而且更要追究到這個人的起心動念；不但要從自他兩方面的利害來講，而且更要從對現在、未來二世的影響來判斷善惡。

上一期，我們已經研究了「善法」，曾說到善法有十一條。現在接著要研究「惡法」。

什麼是惡法呢？比例善法可知，即：

第一：違損此世，他世為惡。

第二：自惱惱他，自性垢穢為惡。

惡法，在唯識學上，常見的有三種別名：

第一惡法又稱為「不善法」。
第二又稱之為「惑」。眾生因迷惑而造諸惡業，受種種痛苦。

第三又稱之為「煩惱」，煩是煩悶、煩攪的意思。惱是惱亂、熱惱的意思。簡單的說：煩惱，就是我們心理上的搗亂分子，我們的心理一有了這些搗亂分子，必然會感到煩悶、不安和痛苦。學佛的目的，就是為了斷除煩惱，煩惱一天沒有斷除，生死問題即一天沒有解決。

唯識學說煩惱惡法有二十六種，又分四類：

一、根本煩惱六種。

二、大隨煩惱八種。

三、中隨煩惱二種。

四、小隨煩惱十種。

先說第一類根本煩惱六種。為什麼叫根本煩惱呢？有二義：

第一，因為這六種煩惱是一切煩惱之根本，由此能生出其餘種種的煩惱，好像草木有根，則能生出枝幹花葉，故名「根本」。

第二，因為這六種煩惱是造作萬惡的根本，眾生一切的罪惡，都由這六種煩惱所發動造成的。所以普賢行願品說：「由貪瞋癡發身口意，作諸惡業無量無邊」。

今簡介根本煩惱如下：

一、貪：什麼叫做「貪」呢？貪是耽染愛著。佛法說眾生有三種愛著：①境界愛，即對於眷屬、家財、五欲等之愛著心。②自體愛，即對於自己五蘊身之愛著心。③當生愛，即對

於當來生處之愛著心。眾生由此貪愛心遂招來三界六道生死輪迴之大苦。

二、瞋：什麼叫做「瞋」呢？瞋是瞋恚忿怒。佛法說有三種瞋：一順理瞋，即外人實來惱觸，而生瞋怒。謂自己從來沒有開罪於人，卻莫名奇妙的受人侮辱惡罵，因而生起瞋恚心來。這種瞋恚心，在情理上，似乎說得過去，叫順理瞋。二非理瞋，即忽起瞋心，不問可否。謂根本沒有什麼原因，無緣無故大發脾氣，是為非理瞋。三諍論瞋，即著己所解之法為是，謂他所行、所說為非，既不順己，即生惱心，是為諍論瞋。

一切瞋恚，不外以上三種，而任何一種都是不好的。所謂：「一念瞋心起，百萬障門開。」是以「瞋」是失佛法的根本，是墜惡道的因緣，是法樂的冤家，是善心的大賊。

三、癡：什麼叫做「癡」呢？癡就是愚癡，「於諸事理迷闇」，不如實知因果等實事

實理，為諸煩惱雜染所依，謂眾生因愚癡而妄生貪求，求之不得，則成瞋恚，故愚癡為三毒之總根，一切煩惱之根本，在一切煩惱中，愚癡是最重的一種煩惱。

四、慢：什麼叫做慢呢？慢就是貢高我慢。「恃己才能，於他高舉」，對於他人，不管是不如我自己的，或者是程度與我相等的，甚至對於道德學問超過自己的人，都表現出輕慢的態度。瑜伽論說：慢有七種差別。那七種呢？

①慢——於他劣，謂己為勝；或復於等，謂己為等。令心高舉。

②過慢——於等為勝；於勝為等。令心高舉。

③慢過慢——於勝為勝，令心高舉。

④我慢——於五取蘊隨觀為我，或為我所，令心高舉。

⑤增上慢——於其殊勝所證法中，未得謂

得，令心高舉。

⑥卑劣慢——於多勝中，謂己少劣，令心高舉。

⑦邪慢——實無其德，謂己有德，令心高舉。

以上七種慢，不論是那一種，都會阻礙我們向上進步，都會招感生死輪轉，使我們受無窮無盡的痛苦。

五、疑：什麼叫做「疑」呢？疑就是懷疑不信。「於諸諦理，猶疑不決」。對於三寶的功德，善惡業力，乃至世間一切實事實理，都不能深信了解，所以不能決意直前修習一切善業，因此，疑能障礙一切善法使不生起。

百法明門論纂說：「此疑依六事而生。」那六事呢？

①聞不正法。②見師邪行。③見所信受意見差別。④性自愚魯。⑤甚深法性。⑥廣大教法。由此六種，「疑」方生起。

六、惡見：什麼叫做「惡見」呢？惡見就是不正見，「於諸諦理，顛倒推求」，譬如：以淨為穢，以有為無，以苦為樂等顛倒錯誤的見解，叫做惡見。唯識論說：惡見行相，差別有五：

① 薩迦耶見——此云「身見」。對此五蘊、四大和合之身，本來是無常，敗壞之物，而執之為一，為常、為遍、為有一實在之主宰，即是身見。

② 邊執見——邊是偏差的意思。即謂所得的知見，有所偏差，或執此身為常，或執此身為斷，各落一邊。執常見者，以為人永遠做人，豬狗永為豬狗，乃至貧賤富貴，恆常不變，毫無善惡因果可說。執斷見者，以為人死如燈滅，什麼都沒有了，無有生死輪迴升沉之事。世間果然如是，則作善何為？作惡何畏？壞人心術，莫此為甚！故名邊見。

③ 邪見——即一切倒見。在五種惡見中，

邪見的範圍最寬，即其他四見所不攝者，皆歸到邪見之中，因此邪見種類繁多，但最主要的，就是謗無因果。唯識學說：邪見計有三種：

第一謗因果——譬如有一種邪見人，說沒有十二因緣，這叫「謗無因果」。

第二謗作用——譬如有一種邪見人，說沒有「化生有情」，也沒有「中陰身投胎」的作用，這叫「謗作用」。

第三謗善事——譬如有一種邪見人，說世間決定沒有證阿羅漢果的人，這叫撥無涅槃、壞善事、斷善根，實是最大的邪見。

④ 見取見：什麼叫做「見取見」呢？上面的「見」字，即指前面的「我見」、「邊見」、「邪見」；這種人在這三種見上，隨執一端，以為最勝、最妙、最上，以為由此見故，能得清淨解脫之果。由是各各互執為勝，一切鬭諍依之而起。這就是通常說的「非果計

果」的顛倒執見。如凡夫外道之修行，少為得益，實非聖果，又非究竟，便妄計為聖果，謬認為究竟。

⑤戒禁取見：什麼叫做「戒禁取見」呢？持戒和守禁，本來很好，為什麼反變為惡見之一呢？這是過在一個「取」字；「取」，即是無明執著。意思是說：這種人雖然是持戒、守禁，但是壞在他的知見不正，執著過甚；例如古印度有一種外道，他們或持牛戒，或持狗戒，食草食糞、行種種無益苦行以為是生天受樂之因；故又名「非因計因」，本來不是出世的正因，他們卻執著以為是最勝、最妙、最上，這就叫做「戒禁取見」。

以上貪、瞋、癡、慢、疑、身、邊、邪、見取及戒禁取，這十種，又叫做「十使」。「使」是驅役的意思，即煩惱之異名。因此十使煩惱，能夠驅役眾生之身心擾惱不安，驅役眾生造諸惡業而入於三惡道之中，故稱為

使。）前五名「五鈍使」；後五名「五利使」。鈍如刀背，利如刀口。這有兩種說法：

一是前五較後五，惑性較鈍，難以制服，要在修道位才斷，所以叫做鈍。（鈍故難斷）

二是後五較前五，惑性較為銳利，遇境輒生分別，如聞正法，於見道位中，即能頓斷。（利故易斷）

以上六種「根本煩惱」，簡介完了，下回再談「隨煩惱」。

煩惱障，品類眾多，我執為根，生諸煩惱，若不執我，無煩惱。

（成唯論述記）

唯識論善惡（續二）

唯識學說到惡法有四類，第一類是「根本煩惱」六種，上回已經介紹過，接下來要談談「隨煩惱」。隨煩惱，就是隨著根本煩惱而起的一種煩惱活動。它又分為三類，即：小隨煩惱，中隨煩惱以及大隨煩惱。

問：何以隨煩惱又區分為小、中、大三類呢？

答：約其三義。三義都無，稱之為小隨煩惱。具其中二義，稱之為中隨煩惱。三義皆具足，則稱之為大隨煩惱。

問：三義者何？

答：一者自類俱起。二者遍不善性。三者遍諸染心。

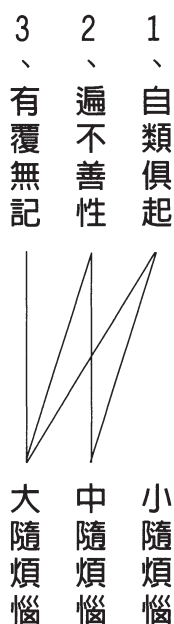
小隨煩惱，行相粗猛，各自為主。唯於不善心中，各別而起，若一生時，必無第二，故名為小。

中隨煩惱，自類俱起，但遍不善性，不通有覆無記，但得名中。

大隨煩惱，自類俱起，遍染二心，不可名小。染心皆遍，不得名中。二義既殊，故

名為大。

試看左表自明：



今先簡介小隨煩惱十種：

一、忿：什麼叫做「忿」呢？忿就是忿怒。它是對於現前境界，深深體認到，不但無益於自己，而且對自己有大大不利，因此就在這個境界上，發起忿怒之心，甚至拿起各種刀杖武器，痛擊他人，乃至演出慘烈的鬭爭，使得自他都陷入痛苦的深淵之中。

忿，即以瞋恚一分為體。

二、恨：什麼叫做「恨」呢？恨就是懷恨。它是繼「忿」而起的一種煩惱，也就是說：忿怒之後，事情雖已過去，卻結怨在心，

懷恨不已，叫做「恨」。

恨，也是以瞋恚一分為體。

三、惱：什麼叫做「惱」呢？惱就是惱亂。它是由忿、恨為其前導，觸及現前違情境界，忽然想起過去不如意事，於是從心靈深處，生起狠戾暴熱來，好像猛獸一般的兇狠殘忍，想要惱亂對方，使他身心不得安寧。

惱，也是以瞋恚一分為體。

四、覆：什麼叫做「覆」呢？覆就是覆藏或隱藏。就是隱藏自己所犯的罪行，怕人家知道，以免影響自己的聲譽，失去自己所有的供養。所以只好假裝遮瞞，自欺欺人。

覆，是以貪、癡一分為體。

五、誑：什麼叫做「誑」呢？誑就是欺誑。一個人為了得到名聞利養，本無道德，也無修行，但他不惜矯詐欺誑，裝成好像很有道德，很有修行的樣子，去沽名釣譽，甚

至以邪命自活。

誑，也是以貪、癡一分為體。

六、諂：什麼叫做「諂」呢？諂就是諂媚。一個行諂媚之人，他的行為一定不光明磊落，只是假現禮節，偽作威儀，巧言令色，奴顏婢膝，以博取他人的歡喜，以謀取一己之私利。

諂，也是以貪、癡一分為體。

七、憍：什麼叫做「憍」呢？憍就是驕傲。說到驕傲，這個人必定有一種仗恃，或者仗恃年輕力壯、相貌莊嚴、豪門富貴、族姓高大、聰明智慧、廣學多聞等等，對於自己有一點點好處，即深生染著，自以為了不起，目空一切，旁若無人。

憍，即以貪愛一分為體。

八、害：什麼叫做「害」呢？害就是損害、惱害。對於一切有情無悲愍心，以刀杖、石塊、繩索等，恣意的去做宰割、屠

殺、鞭打、繫縛、威嚇等事，以損惱、迫害有情。

害，即以瞋恚一分為體。

九、嫉：什麼叫做「嫉」呢？嫉就是嫉妒。或嫉賢、或嫉能、或嫉財、或嫉色。總之：具有嫉妒心的人，終日專心一意的，從個己的名利出發，如果自己得到名利，心裡就十分歡喜。如果別人得到名利，就感到萬分的不悅，而且妒火中燒，想出種種辦法，以打擊對方，必使他名譽掃地利益盡失才肯罷休。

嫉，也是以瞋恚一分為體。

十、慳：什麼叫做「慳」呢？慳就是慳吝。慳吝之人，染著自己所得的道法，耽著自己所有的錢財，不能慷慨施捨。

慳，即以貪愛一分為體。

以上十種煩惱惡法，就是小隨煩惱。下回再簡介中隨以及大隨煩惱。

唯識論善惡（續三）

唯識學說到惡法有四類，第一類是「根本煩惱」六種，第二類是「小隨煩惱」十種，以上這兩類，上回都已經簡介過了，現在接著先研究第三類「中隨煩惱」二種：無慚與無愧。

先說說中隨煩惱與小隨煩惱之區別：

①小隨煩惱現起之時是各別而起，所謂「自類不俱」。而中隨煩惱則是「自類俱起」（無慚與無愧並生）。

②小隨煩惱，唯是不善，不遍於不善心，範圍較窄；中隨煩惱則遍於一切不善心，範圍較寬。（凡作惡時皆有此二心）。

③小隨煩惱十種，皆是「無體假立」（都

是依根本煩惱的一分而安立的）。而中隨煩惱二種則是「有體同類」（所謂「根本家之等流性」）。

今簡介中隨煩惱二種如下：

一、無慚：什麼是「無慚」呢？無慚就是不尊重自己的人格，不愛護自己的教法，自暴自棄，甘心去做不道德的事情。由於無慚之人，「輕拒賢善」，耳濡目染之下，自然漸漸增長罪惡，甚至無以自拔。

所以成唯識論云：「云何無慚？不顧自法，輕拒賢善為性，能障礙慚，生長惡行為業」。一切煩惱、隨煩惱，都成為它的助伴而

發生活動。

二、無愧：什麼是「無愧」呢？無愧就是不怕人家的責罰與譏誚，既不聽勸導，也不避嫌疑，甘心去做惱害眾生的事情。無愧之人，對於凶暴作惡的小人，不但不知道遠離，反而很尊崇他們，於是終日與他們為伍，造諸惡行。一切煩惱、隨煩惱，都成為它的助伴而發生活動。

所以成唯識論云：「云何無愧？不顧世間，崇重暴惡為性，能障礙愧，生長惡行為業」。

總的來說：「無慚」是對自己而言，不怕對不起自己的良心。「無愧」是對他人而言，不怕公眾的輿論。一個人果真到了無慚、無愧的程度，不但與一般禽獸，無二無別。而且，就是佛菩薩對於這種人也是無可奈何。佛曾說：「對任何人我都有辦法救度，只有對無慚無愧之人，我沒有辦法救度他們」。可見無慚、無愧之惡性十分重大！

最後，再看第四類的惡法，叫「大隨煩惱」一共有八種。為什麼叫大隨呢？因為：

① 自類俱起。

② 遍不善性。

③ 遍染二性（不善性、有覆無記性）。

範圍最大，所以叫「大隨」。

今簡介大隨煩惱八種如下：

一、不信：什麼是「不信」呢？不信是信的反面，亦即對於實事實理、三寶功德、善惡因果等，皆表懷疑。又不信自心可以作佛，自心可以為堯舜，以不信故，不勤修行念佛，而令心田日益荒穢，如莠草，充塞田中。前面所說的忿、恨等諸心所，皆名穢法，而不信一法，尤其是穢惡不淨，因為它不但自穢，而且又能穢人（即不但自己不信，而且又能破壞他人之信心）。正因它是這樣的穢惡，所以能障礙清淨的善信，而為懈怠之所依止。試想：一個什麼都不信的人，要他鼓起勇氣，打起精神去做種種善淨功德，怎麼可能？當然只有懈怠

怠怠，無所事事的臥屍終日。

所以成唯識論云：「云何不信？於實、德、能，不忍、樂、欲，心穢為性，能障不信，情依為業，謂不信者，多懈怠故。」

二、懈怠：什麼是「懈怠」呢？懈怠是精進的反面，就是「懶惰」的異名。就是說對於一切善法，既不肯努力去修習，而對於一切惡事，又不肯努力去斷除，生為行屍走肉，死與腐草同朽，蹉跎歲月，虛度光陰，故名「懈怠」。一個懈怠之人，要他去做一些有益社會國家人類的善事，他總是懶洋洋的，提不起精神來，但是對於世間認為不應該做的惡事，他反而孜孜不倦的去做。如打牌、跳舞、偷盜等不正當的事，儘管他很努力的去做，在唯識學上卻認為這是最大的懈怠。

所以成唯識論云：「云何懈怠？於善惡品修斷事中，懶惰為性，能障精進，增染為業。謂懈怠者滋長染故，於諸染事而策勤者，亦名懈怠，退善法故」。

三、放逸：什麼是「放逸」呢？放逸是不放逸的反面。放是放蕩，逸是縱逸，就是說：對於貪、瞋、癡、懈怠四法上，任性所為，不自剋責，故名放逸。當知：一個人身語意所造成的一切罪惡行為，皆從心的放蕩縱逸而來。

所以成唯識論云：「云何放逸？於染淨品，不能防修，縱蕩為性，障不放逸，增惡損善所依為業。即以懈怠及貪瞋癡四法為體。」

四、昏沉：什麼是「昏沉」呢？昏沉是清醒的反面。譬如：一個修觀的人，其心對於所觀之境，理應觀察得清清楚楚，但因心太下沉，昏昧不清，神志昏蒙，所以正觀難以現前，故名昏沉。

所以成唯識論云：「云何昏沉？令心於境，無堪任為性，能障輕安，毘鉢舍那（觀）為業」。上文中即提到昏沉能障輕安現象的出現，令身心不得安適，使所修的毘鉢舍那（觀），不得成就。

五、掉舉：什麼是「掉舉」呢？掉是掉弄，舉是輕舉，掉舉是心浮躁的狀態，亦即坐立不安的現象。掉舉有三①身掉舉——亂動。

②口掉舉——亂言。③意掉舉——亂思。此能障礙所修的禪定，因為禪定要心寂靜才行，如果一味的掉舉、輕躁，心就散亂，不得入定。

所以成唯識論云：「云何掉舉？令心於境，不寂靜為性，能障行捨，奢摩他（止）為業」。

六、失念：什麼是「失念」呢？失念是正念的反面。一個失念的人，失去了正念的力量，正念既失，邪念自然增長，對於所緣的境界，自不能明白記憶，禪定智慧，悉皆散失，為諸散亂心之所依止。

所以成唯識論云：「云何失念？於諸所緣，不能明記為性，能障正念，散亂所依為業。」

七、散亂：什麼是「散亂」呢？散亂是安定的反面。散是分散，亂是擾亂。散亂是使身心躁動、煩擾的一種心理活動，能令身心馳散流蕩、精神不能統一，有妨害禪定的功能。

問：掉舉、散亂二用何別？

答：掉舉令心易解（易解從心，境現於心也。）

散亂令心易緣（易緣從境，心游於境也。）
成唯識論云：「云何散亂？於諸所緣，令心流蕩為性，能障正定，惡慧所依為業，謂散亂者，發惡慧故」。

八、不正知：什麼是「不正知」呢？就是知見不正，也就是邪知邪見。一個不正知的人，對於所觀的境界，發生謬解，因此是非不分，善惡錯亂，撥無因果，誹謗聖賢，以致毀犯清淨戒行，造成很多罪惡。

所以成唯識論云：「云何不正知？於所觀境謬解為性，能障正知，毀犯為業，謂不正知，多所毀犯故」。

以上八種「大隨煩惱」，簡介完了，至此唯識學所論的善惡法，善法十一種，惡法二十六種，也都研究過了，下回再談。

唯識論善惡（續四）

如上所說，唯識學說到善惡法計有：

一、善的心理有十一種，所謂：信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行捨、不害。

二、根本煩惱有十種，所謂：貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、見取見、戒禁取見、邪見。

三、小隨煩惱有十種，所謂：忿、恨、惱、覆、誑、諂、僞、害、嫉、慳。

四、中隨煩惱有二種，所謂：無慚、無愧。

五、大隨煩惱有八種，所謂：不信、懈

怠、放逸、昏沉、掉舉、失念、不正知、散亂。

以上四十一條，分二大類：一類是善法，也就是道德的心理，有十一條。另一類是惡法，也就是不道德的心理，有三十條之多。如果，我們把這二大類的心理，代表當今世界的二大集團：民主自由與極權專制。假若這兩大集團，同在一圓桌上開會，討論人類的前途，何去何從。我們試閉目以思：究竟是善的，道德的一方力量雄厚呢？還是惡的、野蠻的一方力量雄厚呢？十對三十，當然是惡勢力的煩惱集團佔絕對的優勢，這就是今日世界社會動盪不安之所由來，以

及人類痛苦煎熬之所自出。

但是唯識學告訴我們：當我們對這些善、惡心理，有了徹底的認識，當我們起心動念之時，就可以馬上警覺：我現在起的是什麼心念？那一類的心念是可以讓它發展的？那一類的心念是應該予以遏止的？當知：我們一切的行為活動，皆聽命於心的指揮，心是萬事萬物的主宰。所謂：「不怕念起，只怕覺遲」，只要我們能夠時時警覺而維持正常的、善良的、道德的心理，我們的德行一定會一天一天的增進！

我們要知道：佛法是重視德行的宗教，過著德行的生活，是作為一個佛弟子最起碼的條件。德行的深、淺、廣、狹，就是佛法大小階位的標幟。德行的修養，不是一蹴可及的，必須循序修持，才能漸入佳境的。而佛法八萬四千法門，每一法門都有其修行方法，在此難以敘述。可是一切佛法，在德行的進修上，卻都有其共同的基礎，一切佛法，只有在這共同

的基礎上，才能建立起來，假若離開這個基礎而高談闊論一切佛法，這種佛法，就成了虛無飄渺的空中樓閣，與我們毫不相關了。所以學佛要想進修佛法，對於此一共同基礎，必須特別注意，使它具備起來，然後在這基礎上面，去進修一切佛法，才容易成辦。那麼，這個基礎是什麼呢？就是「諸惡莫作，眾善奉行」。其實，這兩句話就是「奉持戒法」的意思。因為戒有止持、作持。「諸惡莫作」是止持，「眾善奉行」是作持。

可是，「諸惡莫作」的惡是什麼？「眾善奉行」的善有那些？如果不分辦清楚，善惡不明，即使我們有心要過著德行的生活，卻也無從下手。如今唯識學以條分縷析，剝繭取絲的方式，為我們做了最簡明，也最詳盡的介紹，研讀了唯識學之後，使我們今後在起心動念或語默動靜之時，言行皆有分寸，皆有準則可循：存正去邪，取善去惡。譬如在汪洋大海之

中，南針在握，不致茫然迷惘，誤入歧途，研讀唯識學之功德可謂大矣哉！

最後，我們再以因果律，來探討德行生活的重要性。我們可以全稱肯定的說：沒有一個人不願意離苦得樂的。而離苦得樂的關鍵處，卻操之於「諸惡莫作，眾善奉行」的道德行為。道德的、善良的行為，在當前雖不免要忍受一些痛苦或犧牲，但是其結果卻是快樂的、滿足的。反之，不道德的、罪惡的行為，或許可獲致眼前的享受與快樂，但是其結果卻是痛苦的、缺陷的。所以為了自己的快樂與幸福，必須「諸惡莫作，眾善奉行」。因為唯有這樣，才是真正的愛護自己和保護自己！所以從前波斯匿王曾經對佛說：「若能於身口意行善，是名愛己；若身口意行不善業，名不愛己」！佛回答他說：「實在是這樣子！若人身口意行惡，是名不愛己。為什麼呢？因為彼為惡者，雖有怨讎，不必速能有所傷害，但若自造惡業，則毀害甚深，由是能令作惡者，墮於

地獄、餓鬼、畜生，若生人中，則短命、多病、貧窮、下賤、家室不和，常遭毀謗等。是以自作惡業，名為不愛己」。

波斯匿王又對佛說：「若修善行，名為護己；若行不善，名不護己。」佛回答他說：「實在是這樣子！人雖以象兵、馬兵、車兵、步兵，圍繞自身，不名護己！為什麼呢？非內護故。若人身口意行善，雖無四兵，名為護己，有內護故。此內護者，勝於外護，名真護己」。由此可知：「諸惡莫作，眾善奉行」，雖是利益他人，實際上則是利益自己。反之，不止惡行善，雖是在利益自己，實際上則是損害自己。因此，我們可以提出這樣的結論：利他即是自利，害他即是自害。學佛而必須「諸惡莫作，眾善奉行」實有其因果上的理論根據。這兩句話，聽起來雖然平淡無奇，但是真理也往往寄託在平淡無奇之中。真正說來，「諸惡莫作，眾善奉行」要做到圓滿，卻還不容易呢！勉之勉之。

一分五分淺說

依佛法說：眾生自無始以來，由於念念相續，未曾離念，所以輪迴生死，未嘗休息。念善則上升，念惡則下墮。又儒家也說：「克念作聖，罔念作狂」，作聖與狂，繫乎當前這一念之差異而已。可知「念」之一字，實在是眾生生死之根株，轉凡成聖之關鍵，我輩修學佛法，若想了脫生死，離苦得樂，對於此當前「念」，實不可不特別重視。今筆者謹依古德之唯識論注，研究此「念」之成分，以及它生起之過程。

百法論義云：「遍行五者，乃善惡最初之

動念也。雖有五法，其實總成一念。」又說：「若無遍行五法，則一念不生。」此五法者何？即是：作意、觸、受、想、思。這五法所以稱為「遍行」者，遍是普遍，行是行動，因這五種法，不論在任何時間、任何空間，起任何心理活動，對任何客觀環境，都與之俱起，這五法沒有不起來的時候，所以叫五遍行。

今略釋如下：

一、作意：在普通心理學上，叫做「注意」。就是說：當我們的感官，最初接觸外境時，所起的一種「警覺」的作用，稱為「作

意」。反之：若不注意，則雖境界現前，我們也是「視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」

依唯識學云：我們八識田中所含藏的善惡等一切種子，必須要有「作意」來督促、警醒，此等種子才能生起現行，然後去攀緣外境。譬如：我們念佛之時，必須「作意」，心無旁騖，才能專注在「佛號」這一個境界上。

二、觸：就是接觸。這是指我們的心對於外境所生之反應作用。依唯識云：觸，乃根、境、識三者和合所生。例如：當眼根與色境相對之時，八識田中的眼識種子，即準備生起現行，謂之「觸」。當這三法和合之時，能令心所接觸外境，一旦心心所接觸外境時，必定引起某種心理上的變化。反之，若不接觸，則根、境、識三者，各居本位，不起變化。例如：刀與紙若不接觸，紙是紙，刀是刀，各不相干。一旦接觸，即起變化，或是紙包住刀，或是刀戳破紙。

因此，「觸」對修學淨土法門的應用是：

我們必須時時不忘西方淨土，常常與西方淨土接觸，這樣才會生起感應。若念佛之時，不與西方淨土接觸，心是心，境是境，則「口念彌陀，心散亂，喊破喉嚨也枉然！」

三、受：就是領納感受。這與前面所說的「觸」，有次第生起的關係。因為心與境接觸之結果，便是「受」。譬如：

當我們接觸到順境時，即生起喜悅的情緒，愉快的感受，叫喜受、樂受。

當我們接觸到逆境時，即生起憂愁的情緒，痛苦的感受，叫憂受、苦受。

當我們離開上面喜怒哀樂之情緒，接觸到一種平凡的境界，它激不起興奮或悲傷的情緒，心理感覺平平淡淡的，叫捨受。

以修學淨土來說，當我們接觸到佛號，即生起一種法喜，這乃是「受」的心理作用。

四、想：什麼叫「想」呢？試看「想」字，上面是個「相」字，相是形相。下面是個「心」字，心是心念，此即能緣心，對所緣

境，攀緣過之後，在心中留有此種形相，常常浮在心上，這就是「想」，唯識學叫「於境取像」。

至於「想」之作用是「施設種種名言」。世間萬有，原來並沒有它的名言。後來所以說：這是人，那是物。這是花，那是草……這些都是經過「想」心所的分析，歸納而安立的名言，如果沒有「想」心所，種種名言即無從建立，而我們也就沒有開口說話的餘地了。

五、思：什麼是「思」呢？思就是「造作」的意思。造作就是活動。俗謂「三思而後行」，可見「思」是行動之根本。

唯識學云：思有三種：

- (一) 審慮思——審慮此事，應不應作。
- (二) 決定思——決定此事應作。
- (三) 動發勝思——動身、發語、勢用強勝。

由此更可知：「思」乃是推動、支配各種心理與行為的原動力！思像磁石一樣，磁石能

令鐵塊動作，思則能令心造作。

可是，平素一般人的心思，都是馬馬虎虎，滿不在乎！如孔子所說：「飽食終日，無所用心！」一個不用心思的人，則很容易作物質的奴隸，被物欲牽著鼻子走，所以孟子說：一個不用心思的人，就是小人！因為不用心思，就等於把最有能力的人（思）隱藏起來，而讓那些糊塗蟲（感官）去支配人生，這真是最可悲的人生！

所以，孔子主張以「思」來指導人生，所謂「君子有九思」，意即：君子之所以為君子，乃在於他遇事能慎思！

佛家特重三慧學，所謂「聞思修」，思居其中。所聞者，必經過思維，所思者，乃為了修行。而修行之時，更應運用其思維，覺察其所聞，三者互相關聯，而以思為中心！

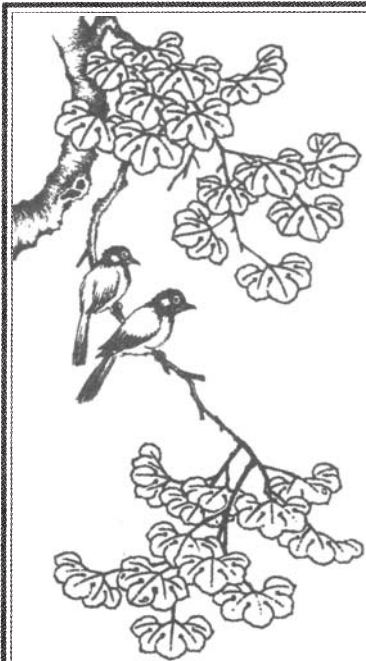
「思」心所，既然如此重要，我們平素應當時時運用心思，以「思」來練心，以「思」來修心。

五遍行大致介紹如上。今再合而說之：一念五分，我們平素起念的過程是：先由「作意」喚醒八識田中應起心王的種子起來，以「觸」心所來令心心所攀緣外境，感「受」到什麼滋味。心心所緣境之後，心中常有此境顯現，此即是「想」。最後由「思」心所指揮身心造作種種事業。

以上五法構成一念，所謂「說時遲，那時快」，此之一念，甚微細，一彈指頃，即有百千念頭流注生滅！六道眾生，多生雜染熏習，妄念多，淨念少，念念相續，生死不斷，今欲克念，了生死，不亦難乎？曰：不難！但依釋尊所說淨土法門，持名念佛，念念從心起，念念從口出，念念從耳入，一句佛號這麼念，十句佛號也這麼念，百句千句，亦復如是。藉佛號之淨念，代替多生之妄念，以純一之念，治向來之雜念，念之既久，乃至淨念相繼，淨淨交感，不生淨土，更生何處？所謂「甜瓜換苦瓜」，其勝異方便為何如哉！

人生禍區福境，皆念想造成。故釋氏云：「利欲熾然，即是火坑。貪愛沉溺，便為苦海。一念清淨，烈焰成池。一念驚覺，航登彼岸。」念頭稍異，境界頓殊。可不慎哉！

（菜根譚）



百法要旨

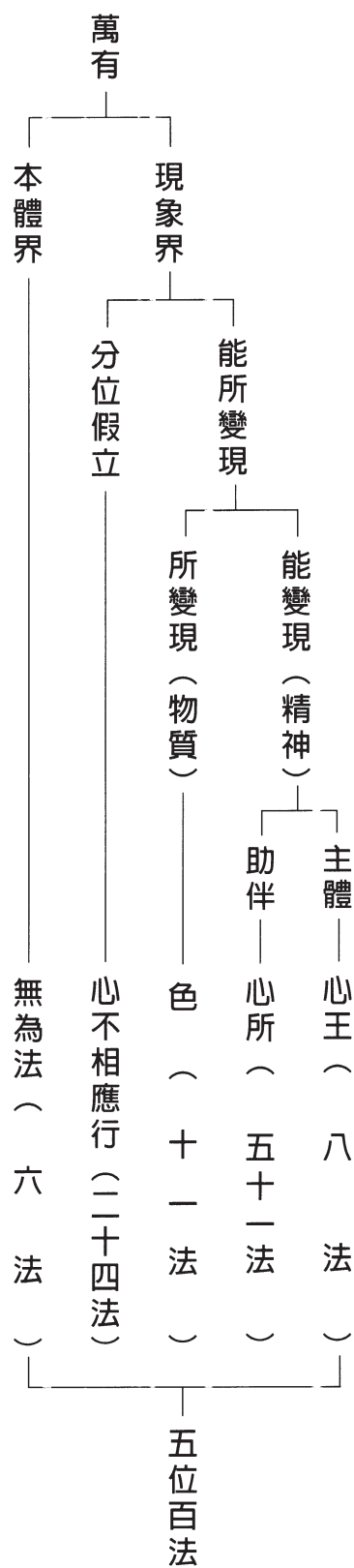
百法，全名是大乘百法明門論，這是唯識宗第三代祖師天親菩薩，遠承釋迦世尊、彌勒菩薩之聖教，所寫的一部偉大論著，由唐玄奘大師所翻譯。

原來，彌勒菩薩在他所說的瑜伽師地論本地分中，將釋迦世尊所說「萬法唯識」的道理，略為六百六十法，到了世尊滅度後約九百年，天親菩薩造大乘百法明門論，將這六百六十法，再濃縮為百法，意即：學者經過此一百

個法的瞭解與體悟，就可以進入大乘之門。

天親菩薩以為宇宙森羅萬象，雖然無量無邊，但總不出五位百法，所謂：

- 一、心法八種。
- 二、心所有法五十一種。
- 三、色法十一種。
- 四、心不相應行法二十四種。
- 五、無為法六種。



以上這一百個法，以後當一一研究。

今不妨先問：百法的要旨為何？為什麼要研百法？

當知：天親菩薩造本論之要旨，即在破除「我執」。所以百法開宗明義第一句話就說：「如世尊言，一切法無我。」這一句便是百法之要旨，學者研究本論時，若能把握這一句話，時時刻刻提撕自己：要遠離執著煩惱。這就是抓住了本論的綱領。反之，若不能體悟、領會這一句話，研讀百法之後，妄想執著，仍然數數生起，那麼縱將一百個法，如數家珍，

倒背如流，也像說食數寶一樣的枉然。

依佛法說：我執有兩種。那兩種呢？簡單的說：就存在的生命上生起的錯誤知見，叫人我執。就存在的事物上生起的錯誤知見，叫我執。

當世尊親證到「萬法因緣生」的真理後，深深的理解到：一切眾生，無始以來，所以在生死中不停的流轉，以及有情世界之所以動亂不安，其根本原因，就是我執。因為有了我執，一切就以自我為中心，處處要從自我而出發，為了擴張自我，發展自我，豐富自我，於是就想使與

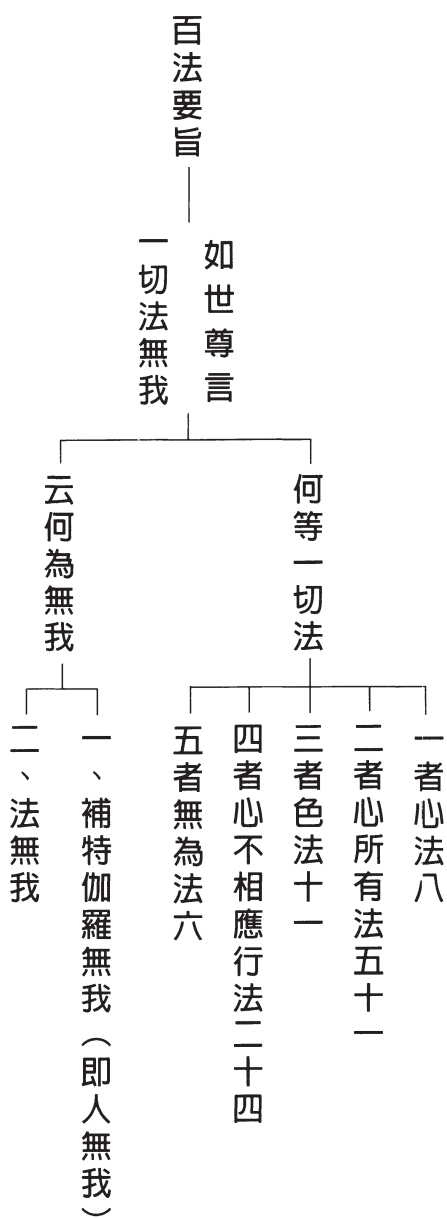
自我有關的一切都屬於我，求名、求利、求衣、求食，無一不是為我。有我，則與人相礙，譬如：同一名利，我得則他失，他得則我失，以有我故，則二我相礙，相礙多了，則起鬭爭，甚至流血成河，殺人如麻，世間變成了弱肉強食的修羅場……凡此種種禍害，皆由我執而起。

大悲世尊，發現眾生的病根所在，為了擊破眾生錯誤的知見，解除眾生的生死痛苦，於是出廣長舌，運無礙辯，說種種法，開示眾生，希

望眾生從這謬見羅網中解脫出來，享受海闊天空、無拘無束的自由之樂！因此，世尊一代時教，所說的法，雖然是很多，但歸納起來，不外是針對眾生「人我執」與「法我執」的毛病，開出「人無我」與「法無我」的法藥而已！

天親菩薩所造百法之要旨，亦復如是，即：秉承世尊之旨意，專為破除眾生執我之錯誤知見，以顯出眾生本具之真如本性而已！

茲將百法要旨，列表如左：



心法名義略說

在百法明門論一百個法當中，最先提到的就是心法。百法說心法是「一切最勝故」，亦即在一切有為法中，以心法最為殊勝！何以呢？因為佛法告訴我們：一切眾生造善、作惡是這個心，六道輪迴也是這個心，乃至成佛作祖更是這個心！我們常說：學佛的目的，在於了脫生死，離苦得樂，或者說在於破迷啟悟，斷惑證真。說得固然是不錯，但是一個行者真正要達到這個崇高目標之前，最重要的前提，便是如何將我們的心改善、淨化，使之得到最極清淨光明的地步，這是一個最根本，也是最

重要的問題。佛言：心淨則國土淨，心穢則國土穢。又說：心雜染故，有情雜染；心清淨故，有情清淨。由此可見得「心」是一切諸法的中心，世間一切法，都是依著心在左右與指揮！因此，我們學佛而忽視了心法這個問題。那麼，一切的作為與努力，皆屬枉然！今天我們研究百法，對於心法，自然不可不給予特別的重視！

百法說：「心法略有八種：一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識、七末那識、八阿賴耶識。」為何說此八種為

「略」呢？蕩祖直解說：「心性離過絕非，尚不可名之為一，云何有八？若論相用，浩然無涯，今就有情分中，相用最顯著者，略有八種」。由上述可知：所謂八識，乃是就心性之相、用上說的，並非在本體上說話。既是就相、用來說，則心性之相用，可謂無量無邊，何止八種？今百法說心法有八種，乃是就有情眾生之心理現象與作用中最顯著的來說，此點不可不知。

那麼心法的意義為何？百法贅言：「心法者，總有六義」，那六種呢？

(一) 集起名心：是說心有收集、保持、儲藏一切法種子的功能，並且在因緣成熟之時，又能令這些種子，一一發起現行。具有這種功能的心法，特別是指第八阿賴耶識。

(二) 積集名心：是說心有熏習成一切法的種子的功能。具有這種功能的心法，特別是指

眼、耳等前七識。

以上「集起」和「積集」二義，可說是互為因果。譬如：我們聽經、閱讀，則經由眼識、耳識及意識之熏習作用，將清淨的種子，熏入第八阿賴耶識中，儲存起來（這是心之積集義）。他日，以我們所見所聞，為他人複誦、講解，即是種子發起現行之功能（這是心之集起義）。換句話說：集起是偏在現行上說，積集則偏在種子上說。

(三) 緣慮名心：是說心有攀緣，思慮一切法的功能。譬如我們靜坐室中，想念山河大地、日月星辰，便是心的緣慮功能。

(四) 或名為識：是說心有時叫做「識」。識就是了別的意思。我們的心對於境界有了分別的功能。

(五) 或名為意：是說心有時叫做「意」。意就是相續不斷的意思。我們的心，剎那不停，

前念滅，後念生，生滅之間，無有間隔。

(六)或第八名心，第七名意，前六名識：是說若就「緣慮」義來說，八識皆可名「心」，若就「集起」義來說，則只有第八可以叫做「心」。因為唯獨第八阿賴耶識能集諸種子，起現行故。

若就念念生滅，平等無間之義來說，則八識皆可名「意」，若就「恆審思量」義來說，則只有第七末那識可以叫做「意」。因為唯獨第七末那能恆審思量第八為我故。

若就了別境界之義來說，則八識皆可名「識」，若就了別粗顯境界義來說，則唯前六識可以叫做「識」。因為前六識能了別色聲等粗境故。至於第七、第八所了別之境，則微細難知。

茲將八識心法列表於下：

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——譯名意，內緣第八妄執為我
- 八、阿賴耶——譯名藏，能藏一切種子

美心理學家威廉詹姆士：
「二十世紀最偉大的成就，乃
是潛意識之發現。」

八識得名（上）

上期說到我們的心理活動，雖然十分複雜，然而最顯著的有八種，所謂八識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識及阿賴耶識。我們研究唯識，最重要的前提，就是先要清楚這些名相之意義，以及了解安立這些名相的所以然，而後進一步研求唯識義理，方可勢如破竹，不會觸處生障。

那麼這八識的名稱，唯識學者是如何安立的？相宗綱要說：「前六從依得名，第七相應立號，第八功能受稱。」此義云何？今分述如下：

甲、前六從依得名：

眼識——	依於眼根之識，名為眼識。
耳識——	依於耳根之識，名為耳識。
鼻識——	依於鼻根之識，名為鼻識。
舌識——	依於舌根之識，名為舌識。
身識——	依於身根之識，名為身識。
意識——	依於意根之識，名為意識。

此處有三點說明：

①前五識所依之五根，皆是色法。第六識所依之意根，則是心法。

②前五識所依之五根，雖然都屬於色根，但有淨色根與浮塵根之差別。淨色根又名勝義根（清淨四大所造），浮塵根又名扶根塵（扶

持淨色根之塵埃）。此二種不同根中，五識所依，唯是內在之淨色根，不是外在的浮塵根（浮是虛浮不實的意思）

③浮塵根不能發識，只能為淨色根之所依，例如盲人，雖眼根具足，卻不能見物，可知彼眼之淨色根壞了，雖有浮塵根（眼球）亦不能生見物之識。唯淨色根乃能發識，淨色根略與生理學上所言神經相似。

或問：前六識生起活動，不但要有所依根，同時還要有所緣境，所謂「根境和合生識」。那麼前六識為何不約所緣境立名，叫做色識、聲識、香識、味識、觸識及法識呢？

成唯識論卷五回答說：前六識也可以隨境立名的。但是這只是在凡夫未自在位時可以，因為在未自在位，眼識只能攀緣色境，耳識只能攀緣聲境，乃至意識只能攀緣法境，所以把前六識稱為色識、聲識乃至法識，並不會有名相混濫的過失！

可是，一旦到了聖人自在位中，諸根互用，此時一根發識緣一切境，所謂「耳處能做鼻

處佛事」等，則一識可得諸識之名，而不偏局於色識、聲識等名，如此，前六識的名稱，則有相濫的過失，故但可以依根立名。

再進一步說，前六識之所以依根立名，乃因為六根對於六識之生起，具有五種強而有力之助力。那五種呢？

一、依於根——前六識必須依託六根，才能生起活動。即有了根，識才會來依附，並且借助根之力量，攀緣所要攀緣的境界，譬如第六識所依之意根，雖是無形之心法，但第六識也仍依附在無形之根中，方能生起活動。可見根與識關係十分密切！至於外境，則絕無被識依附之可能。

二、根所發——前六識之生起，完全是由六根所引發的。一旦根有了損壞變異，識隨即起了變化。譬如：根若增益，識之作用即敏銳分明；根若損減，識之作用即暗昧不明。古註說：「如迦末羅病，損眼根故，所見青色，皆以為黃。」（按：迦末羅，病名，譯曰黃病。）

可見根與識關係之密切！至於外在的色等諸境，不論再怎樣的增損變化，絕對不會影響到內在心識的視聽等能力！

三、屬於根——前六識各繫屬於六根。因為識所依根，恆時不斷，什麼時候，識要依它生起活動，就什麼時候可以依它生起。至於識所緣境，如花瓶、鐘聲等，則容易變壞、間斷，不能經常為識所依，所以色種子不如根種子，給予識種子生起現行的力量來得大！古註說：「七於六有勢力，謂六種子隨七種子，七種子生起現行時，六方得起。」這是說：意根給予第六意識助力，第六意識方得生起，若無意根的幫助，第六意識必定不生。可見根識關係之密切。

四、助於根——識對於所依根，也有相當大的助力！譬如：識若領受樂境，即可增益內在色根，使根亦有愉悅之感覺。反之，識若領受違境（如眼識接觸強烈之光或輻射線等），即會損傷內在色根。古註說：「第六俱無漏故，第七損有漏成無漏。」可見根識關係之密切。

五、如於根——有兩種說法。一種是「各

如根所緣境」，如眼根映攝青色，眼識亦必攀緣青色，決不會緣其他境色！再一種說法是：譬如眼根是有情類故，眼識亦必如根，成為有情類！眼識必不隨境，而成為無情類！古註說：「六七亦爾，唯內攝故」（意識亦如意根，唯是內在心法所攝。）

根識之間，由於有著上面這五種特殊的意義：「依、發、屬、助、如」，可見內根較外境殊勝，因此前六識依根立名。

或問：「若前六識依根立名，那麼前六識皆依意（即第七識）而轉，則前六識都應該叫做意識才對，何以單單第六識名為意識呢？」

答曰：「雖然前六識皆依意而轉，但前五識是以意為共依（共依者，彼此同依，非一識依，如既為眼識所依，又為耳識所依。）唯第六識以意為不共依（不共依者，唯一識依，非餘識依。如眼根只為眼識所依，不為耳等識所依。）今隨不共依立意識名。」

總之：前六識皆隨不共所依而立名，因此決定不會有名稱相濫的過失！

八識得名（下）

八識得名所以，上期已略說前六識，即所謂「從依得名」，今續說第七識和第八識。

乙、第七識相應立號

怎麼說第七識是相應立號呢？原來第七識在一般凡夫位上，叫做「染汙末那」（以別於聖位的「清淨末那」）。今先說「末那」，再說「染汙末那」。

末那，梵語，翻成中國話叫意。意即是思量。說到思量，八個識皆有思量，何以單此第七識名為思量呢？這則要加上「恆」、「審」二字以分別之。即：

前五識——非恆非審思量。

第六識——審而非恆思量。

第八識——恆而非審思量。

第七識——亦恆亦審思量，即第七識從無始來，就在生死流中，相續不斷地活動，未曾間斷（恆義）；它的行相雖極沉隱，可是它緣第八識見分時，卻極細微深刻，肯定無疑，執以為我（審義）。

正因為第七識之亦恆亦審，思量意義特別殊勝，所以叫做末那。成唯識論卷四：「是識聖教別名末那，恆審思量勝餘識故。」

再者，在凡夫位為何「末那」上面又加「染汙」二字呢？這是因為第七識從無始劫

來，即與四種根本煩惱相應故。所以唯識三十頌說：「四煩惱常俱」。那四種呢？

一、我癡——「癡」即是無明。我癡，就是指第七識不明白無我的真理，迷於自心所變之我相以為真實。

二、我見——「見」就是推度之意。以慧為體。然於中有別，即：以正慧為體，作正確之推度叫正見。反之，以染慧為體，作錯誤之推度，叫邪見。這裡的我見，即是邪見，謂第七識邪推度故，妄執第八見分為我。

三、我慢——「慢」就是心不謙下，陵蔑他人。我慢，就是指第七識仗恃所執的我，高高在上，旁若無人。

四、我愛——「愛」就是貪愛。我愛，就是指第七識耽著所執之我，無一時捨離。

第七識由於與上述四種煩惱相應，所以特名為「染汙末那」，或「染汙意」。當知：一切眾生，所以自無量劫來，即處在六道輪迴之中，不能解脫，其關鍵所在即在第七識的執我

上面，由於第七識之我執，生煩惱障，覆蓋真智，迷惑顛倒，造業受苦，循環不已，遂使眾生生死流中不能自拔！總之：第七識之我執一天不破，吾人生死即一天不能解決！因此，學佛而想了生死的話，如何斬斷第七識執我之繩索，應該是最重要的課題！

丙、第八識功能受稱

唯識云：第八識由於具有三種功能，所以名為阿賴耶。那三種功能呢？即能藏、所藏及執藏。茲略述如下：

一、能藏——是說第八識具有能含藏無量劫來，善、惡、無記、有漏、無漏等一切法種子之功能，並令其歷劫不壞。所謂「假如百千劫，所造業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」第八識中所藏一切法之種子，只要遇到因緣和合，就會招感果報。反之，假使因緣不和合，那麼，第八識中之種子，雖經百千劫，

乃至無量劫，也是不會消滅的。

由於這些種子所藏的，所以稱第八識為「能藏」。

二、所藏——是說第八識為一切雜染法（即有漏法）所依所藏之處。易言之：即前七轉識起惑造業之後，能薰其種子於第八識中。前七轉識是能薰，能藏其種子於第八識中，所以稱第八識為「所藏」。

研究至此，我們應當有所警覺，即：我們一天之中，眼耳鼻舌身意等之造業，雖然剎那間即已經過去了，然而並非消滅了，只是從現實的存在而轉化成另一種形態——種子。譬如：物質從「質」轉化為「能」，質能互變卻是永遠不消滅的！試想：我們一天之中，前六轉識起心動念，動身發語，造種種業，由於第七識念念執我，遂令前六轉識所造之業多惡少善，即使是善，也是有漏善，因此前七轉識所薰之種子，當然是以染汙惡穢者居多，吾人一

天之中所落下之惡穢種子，即已不可勝數，何況是一生，乃至生生世世，八識田中，所落下之惡穢種子，可謂無量無邊。假使這些種子，有體相的話，真是盡虛空界，也不能容受！可憐眾生，將來果報如何，不言可知。如是因，如是果，禍福無門，自作自受，不必怨天尤人！

三、執藏——執藏，含有堅持不捨之義。如世間之寶藏，必為人所堅守看管，此第八識亦然，必為第七識堅持為我。所謂「我」，有常住、不變的意思。凡夫位中的第八識，乃隨先世引業所牽，往來六道，猶如車輪，變形易貌，本來沒有常住不變之義，然而第七識卻在這似常、似一的第八識上面，執之以為是我。是以我們平素從早到晚，行住坐臥，飲食起居，一切時間，一切空間，無不記著有我：我的身體、我的衣服、我的財產、我的眷屬……無論何時何地，都有彼此之分，人我之別，這

就是「執藏」的意義。

總之：第八阿賴耶識，就意義來說，雖有如上所述的三個名字：能藏、所藏、執藏；但是，若就識體上來說，卻還只是一個，即第八阿賴耶識。即：賴耶對種子言，名為「能藏」；對前七識言，名為「所藏」；若只對第七識言，則名為「執藏」。

雖說阿賴耶具有以上三種意義，但成唯識論卻以「執藏」是阿賴耶之正義。亦即賴耶之所以名為賴耶，全由第七識執著第八識為我而來，一旦第七識我執不再起現行（小乘四果或大乘八地），則第八識即不再名為阿賴耶，由此可見「執藏」之過失是多麼重大！

就「我」字分析講，一邊是手，一邊是戈，手裡拿著戈，不自殺，便要殺他。所以誰將我當為我，即是闖著鬼。破除我見，證小果，斷分段生死。

（慈舟大師開示錄）



法相宗三時教相

前言

大乘佛教的各個宗派，都以自家之教義為極致，而判攝釋尊之一代時教。譬如：天台的五時八教，華嚴的五教，以及法相的三時教等。這種以自家學說為本的佛教觀，謂之「判教相」。此處「判」字有兩種意義，第一是分判，辨別之義。第二是評判，論定之義。「判教相」就是辨別經中的旨趣，以論定這一部經是屬於那一類的意義。

原來釋尊出世施教之目的，在了生死並不

在於言說。所謂：「說法者，無法可說。」然而，眾生迷惑顛倒，煩惱障重，不知解纏去縛之法，不明離苦得樂之方，所以釋尊又不得不詳為解說，而且解說之時，又不能不應眾生之機，因為如果不契機而說，則眾生不能了解、領悟，那麼，雖說也是枉然！

釋尊之說法既是對機而說，因時施教，因此，自從大法東來之後，以至於晉朝末年，古大德判別釋尊之一代時教，有十八家之多，然而都沒有流傳下來。自唐以來，較為完備，而且被大家所遵循的，只有上面所說的天台，華

嚴和法相這三家而已！現在筆者僅就法相宗的三時教相，略加介紹。

正說

法相宗的三時教，又分二種。第一是年月之三時教。第二是義類之三時教。

先說年月之三時教。

第一時是有教：以四大五蘊等法為實有，故稱為有教。原來我輩眾生，無始以來，不悟因緣假合的道理，而妄執色身以為真我，因此起惑、造業、受苦，無法出離三界六道輪迴！

大悲釋尊於是就在鹿苑，轉四諦輪，暫說四阿含等小乘經，開示緣起無我的真理。所言「我」者，不過是四大五蘊等法，聚集而成的假相與假名而已，並無一成不變的「我」存在。所謂：「汝一身中，質礙是色，領納是受，施設名言是想，造作是行，了別是識，何者是我？」小根人聞此佛法，遂悟無我之理，

而漸登聖位（小果）。這種「法有我空」的道理，就是釋尊第一時所說的教法。

第二時是空教：釋尊於第一時雖然假說了「法有我空」之教法，但是一般眾生多不了解釋尊的密意（善巧方便），卻妄執「法有」的言教為真，以為心外真有實法，因此釋尊不得不在鷲嶺為說摩訶般若等經，開示「一切皆空」的法門。令中根人捨小趣大。

第三時是中道教：釋尊雖於第一時破斥實我執，於第二時破除實法執。但是仍有許多眾生不解佛意，反而墮入偏空的妄見，不但以為諸法的事相為空，即其實性亦空。因此釋尊不得不於最後為說「非有非空」之中道教。所謂「心外之法非有」，以破有執。「心內之法非空」，以破空執，離有無二邊，正處中道。屬於這一類之教法有華嚴、解深密等經典。

如上所說，前二時的言教，是對治根機之方便而說的，所以名為不了義教。至於第三時教，正顯中道，是為了義教。

如果就根機來說：

第一時教是唯為發趣聲聞乘者而說。

第二時教是唯為發趣修大乘者而說。

第三時教則普為一切眾生根機而說。

如此依年月之次第先後，隨眾生根機品類之不同，而分別為三時之教法，謂之「年月之三時教」。

其次再談「義類之三時教」，「義類之三時教」，並不拘泥釋尊說法時間之先後，只要是詮一切有的言教，皆屬於第一時教，只要是詮空之言教，則屬於第二時教；只要是詮中道之言教，則皆屬於第三時教。

譬如：華嚴經是釋尊初轉法輪時所說，但是其內容，正是顯示三界唯心的中道教，故應攝於第三時。

又如遺教經之類，雖為釋尊之最後說法，但是因其內容屬於小乘之有教，故應攝於第一時。如上所說，就是「義類之三時教。」

總之：若依根機漸修之順序言，應為年月之次第，若依教法之內容言，則應為義類之次第。

小 結

大涅槃經中，比喻佛一代時教之相狀，或如乳、或如酪、或如生酥、熟酥以及醍醐，當知：乳、酪等等，名相雖然不同，但其補身益人之妙用則是一樣。釋尊的言教，亦復如是。

雖然有「有、空、中道」等等名相之不同，但是其於接引眾生了生死，成佛道之旨趣則是一樣。

因此古大德於一切經教，不憚勤勞，辨別論定，雖然見解有淺有深，說法不一。可是其用意乃在方便學人，使於一切時教之綱領條目，淺深次第，洞然明白，由是可以循序漸進，以至於見性成佛。古德這種嘉惠後學之苦心，真是令人敬佩。

唯識贅言

一、人心與道心

樊公在八識規矩頌中，對於有漏雜染之八識，相應而起之心所，曾有簡要詳明之開示：

頌第八識曰：「性惟無覆五徧行」。

頌第七識曰：「八大徧行別境慧，貪癡我見慢相隨」。

頌第六識曰：「相應心所五十一」。

頌前五識曰：「徧行別境善十一，中二大八貪瞋癡」。

由是可知：第八識無善無惡，第七識純惡無善，前六識雖有善有惡，然善少而惡多。是以凡夫之人，起心動念，總是損人利己之惡念佔盡優勢，而大公無私之善念，則十分脆弱。

此亦即世界社會擾亂之因由，而人類痛苦之所自矣！

然此八識，若隨修行功夫轉成無漏清淨識時，則皆與二十一心所相應，謂：五徧行，五別境及十一善心所。此二十一法，若與第八淨識相應，即名大圓鏡智，照一切法無不盡故。

若與第七淨識相應，即名平等性智，達二無我平等性故。若與第六淨識相應，即名妙觀察智，善了諸法自共相等，徧知一切眾生機故。若與前五淨識相應，即名成所作智，能起三輪不思議化，成就利樂眾生事故。

即八識未轉之前，可謂人心與道心並俱，如金之在礦然。若八識由實踐修證而轉成四智時，即此人心而為道心矣！如冶煉金礦而成純金。唯識學對於吾人心理之說明，十分精細，詳見唯識諸論可知。然則，其要不僅在令吾人明瞭心理之活動而已，更要在以此認識而作為身心修養之借鏡，滅絕煩惱，開顯性智，即此五濁惡世，轉成人間淨土。能如是解，且如是行者，斯可謂為善學唯識者歟！

一一、唯識與淨土

吾人生死之由來，乃緣於妄念之起滅不

斷。平素嘗謂：打一妄念，即落一生死種子於八識田中。實者，若依唯識言，任起一念，即落下若干生死種子矣！今且舉例言之。如人聞聲而起念時，此一念之中，必有兩識，一者耳識，二者第六意識。此二識之見分俱有強用故，於是遂各留其能緣習氣於第八識之中，又此二識之前，同時又各現其影像聲塵相分，而此二影像相分，又各留其所緣影像相分之習氣（影像相分之聲塵種子）於第八識之中，同時又並熏成第八識之本質習氣（本質相分之聲塵種子）。此等種子，併是耳識與意識之所熏成者。若續對此聲塵起貪念，則有無明、八大隨惑、五徧行等十五心所相應而起。若起瞋念，則除上列之心所外，更加中隨二惑相應而起，再者，每一心所亦各具四分，故彼等亦如心王，能各留其見相二分之聲塵種子於第八識中。如是一時一念之所熏，即有眾多生死種子，何況念念？此諸種子，皆悉落在第八識

中，既落已，除以聖道斷捨之外，相續留來，猶如暴流，念念生滅，無有間斷。可憐眾生，無始劫來，未嘗離念，然則了生脫死者云何可致乎？幸賴釋尊，大慈大悲，憫念群迷，而開念佛法門，教以專持名號，求生淨土。夫佛念者，淨念也。以此淨念，對治向來之妄念。并

令一心念之，此又是以純一之念，對治向來之雜念。且佛者，覺也。念念是佛，即念念是覺。覺者，覺其性本無念也。所以但能勸懇一心，便能做到念而無念。歸於無念，便是歸於真如，則不說斷而自斷，不期證而自證，念佛法門其方便為何如哉！

問：八識使轉四智，應用何種方法？最好指出有跡象可尋者，俾易入手。

答：勤修八正道及六波羅密，便可轉識成智。正語正業正命能轉成所作智，正思維正精進能轉妙觀察智，正見正念能轉平等性智，正定能轉大圓鏡智。施戒度與成所作相應，進度與妙觀察相應，忍度與平等性相應，禪智度與大圓鏡相應。再三十七助道品皆助轉識。四正勤五根五力可助轉前五識，七菩提可助轉第六識，四念住可助轉第七識，四神足八正道可助轉第八識。

（佛學問答類編）