

雪廬老人編表
簡金武撰述

唯
識
簡
介

臺中蓮社印行

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，列聖宗歸造化行。」（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《僧佉論》（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《婆薢槃豆法師傳》）

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

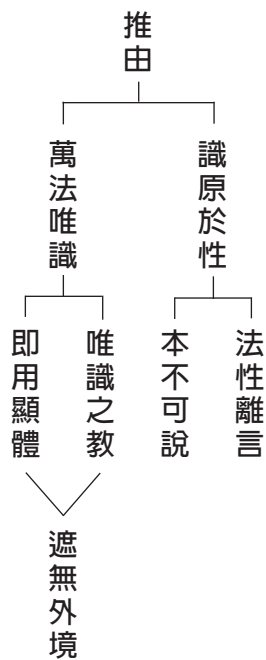
既然，千經萬論，都是指歸於如何淨心，可是在這當中，專門探究內心，教我們淨化內心的，大概要以唯識學這一門功課，最直截了當了，為什麼呢？從「唯識」這兩個字，就可以窺見其端倪。唯，是「唯獨」，有「決定」的意義。唯獨什麼呢？曰：「識」——心識。心識，就是指我們日用平常的心理活動。唯識學上說：世間的一切，唯獨是這個心識所變現的，「決無離心之境，定有內識之心」！心識是萬事萬物的主宰，內心清淨，則國土清淨；內心染汙，則一切身心世界，也隨著染汙。所以我們要消除髣亂，淨化社會，就要從根本的

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

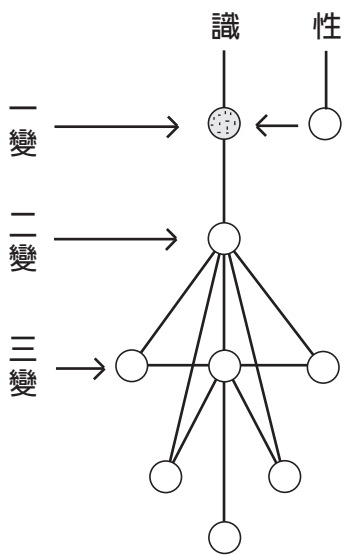
上一期我們說到唯識學在推求萬法之由來時，提出了「萬法唯識變」之宗旨。萬法之所變，識是能變。今再進一步推求：「此能變識之由來為何？」答曰：「識原於性」，謂此能變識，乃由本性而來。此一本性，在眾生曰佛性，在萬法曰法性，法性、佛性皆是本性之異名。佛說：「眾生皆有佛性」，謂一切眾生之本性，原來都是靈靈覺覺，清淨光明，與十方諸佛無二無別的。只因一切眾生，自無始來，被妄想、執著所覆蓋故，遂不能證到這個本性，因而永遠在昏暗長夜中討生活，在迷惑

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「能變識」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。

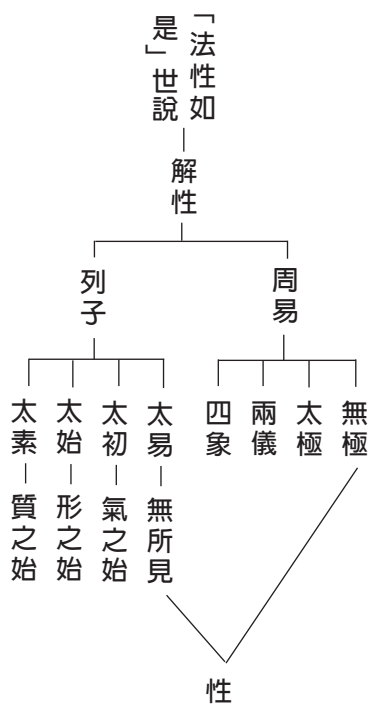
平素吾人眼耳等識攀緣境相時，即是依託有情眾生之第八識所變現之境相（根身、器界）為本質（本質相分），然後各個有情再依自己的眼耳等識，別變出一重相分（影像相分）給自己的眼耳等識之見分去攀緣，唯識家稱此為「自變自緣」。譬如：吾人眼見一棵樹，紅花綠葉，生意盎然，一般人皆以為這所見之紅花綠葉，即是這棵樹之本質，離心而客觀存在的實法，誰知眼所見者，不過吾人眼識之見分，借著人人之第八識所「共變」之境相（樹）作本質，再變現起自己眼識之相分（影像）而攀緣之而已。眼識緣色法如是，其他轉識之緣境，亦復如是。即吾人平素所認識到之一切境相，都只是自心所變現起的影子而已！可是愚痴眾生，由於無始來的

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，這是解釋變化的事用。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務……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。諸佛菩薩與一切蠢動含靈同此大涅槃性……。」

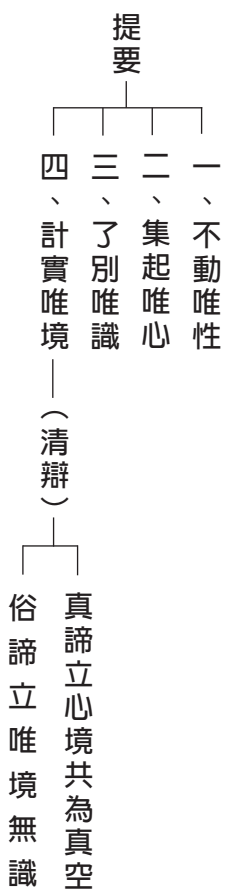
如上所述可知：周易上之「無極」，列子上之「太易」，皆與佛法上之「本性」是一個東西，只不過各家所說有深淺之別而已！

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。

心惱故眾生惱，
心淨故眾生淨，
譬如畫師，畫師弟子善治素地，
具眾彩色，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，也沒有死亡之一日，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，虛空雖滅，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：

合說之，剋實而言，心是心、識是識，學者不可含混僞侗。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

「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」

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。

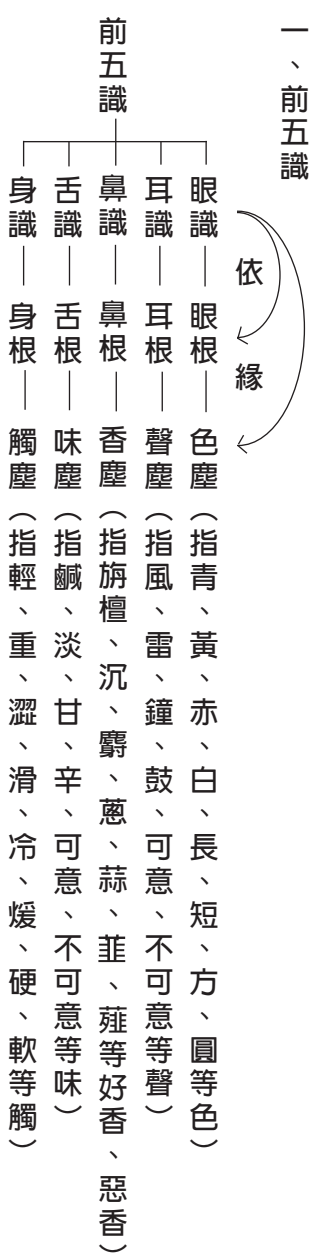
清辯論師係根據「實相論」而立觀心門，主張觀因緣所生之法，即空即假即中，所謂「有為空、無為空、畢竟空」！（《掌珍論》頌云：「真性有為空，如幻緣生故，無為無有實，不起似空華」謂一真法界，無諸對待，真妄、染淨、生死涅槃、凡夫諸佛，皆如空華，亂起亂滅。）

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，同為破除眾生之煩惑，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：



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。）

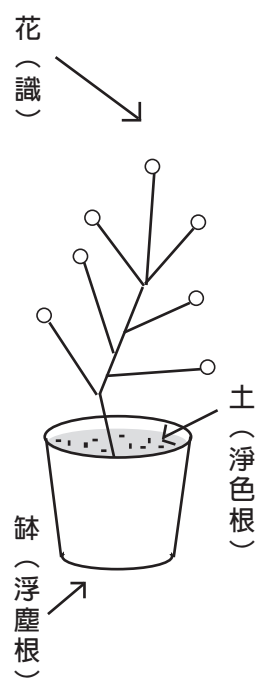
以此五義之故，前五識合說，而不一一說明。

(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：



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！

(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

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。

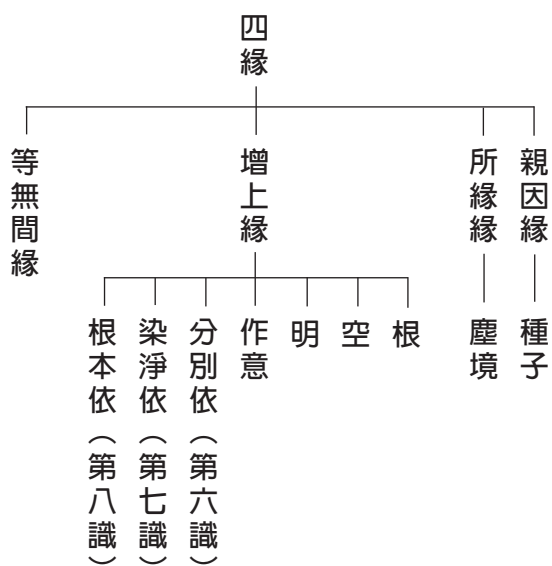
或問：佛學概要十四表言「心法之生，必仗四緣」，今唯識學謂「九緣」，二者如何會通？

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，後三五三四，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：「後三五三四」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：

八識	生緣	阿賴耶識	末那識	意識	身識	舌識	鼻識	耳識	眼識
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，描寫得恰到好處！因此，吾人平素對此第六意識，不但要好好認識它，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：

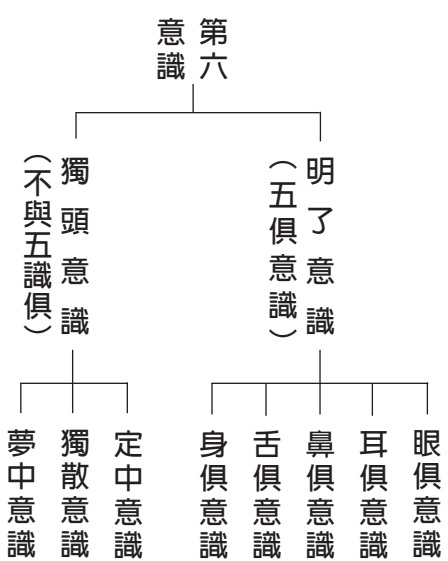
①定中意識——即與「定」（緣專一境，心專注不散）相應之意識。定中意識，雖復明了，不能助五令起也。（按：已得自在者，定中意識得與五識俱起，然今且舉未自在者言）。

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，命根有壽有天，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。

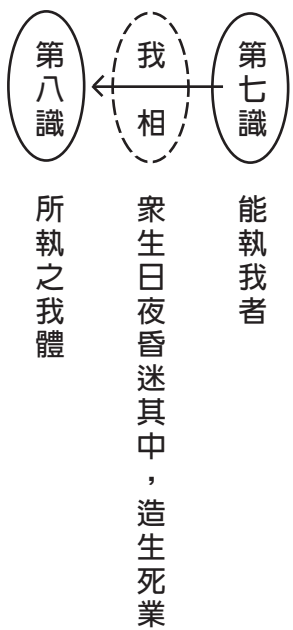
唯識簡介（九）末那恆識

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，無有一刹那

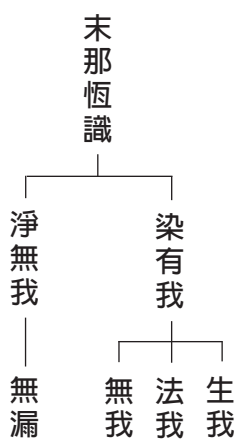
「我的眷屬」、「我的名位」、「我的財產」等！眾生無論何時何地，未始不知有彼我之分！此彼我之見，無一刻去除，足證吾人心中，必有一能執我者，此即第七識；亦必有所執為我之體者，此即第八識。如圖：



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？滿祖云：「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「染汙末那」，或「染汙意」，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「染汙末那」，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」。

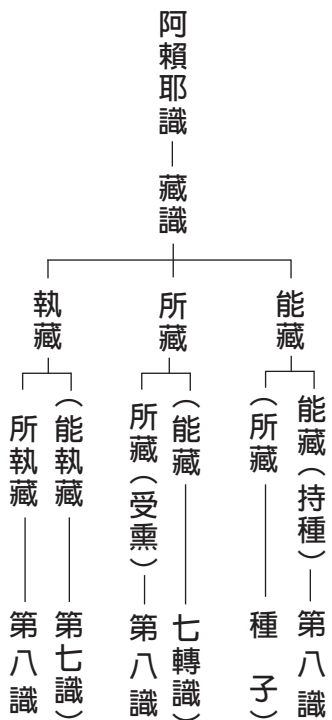
（二）所藏——是說第八識為有漏雜染法所依所藏之處，猶如庫藏是寶物所依所藏之處。易言之：即前七轉識起惑造業之後，能熏其種子於第八識中，前七轉識是能熏，第八識是所熏，今即約「受熏」義邊，稱第八識為「所藏」。

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？」（錄自滿祖百法直解）

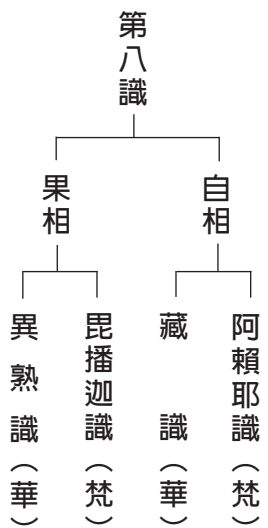
具備此上三藏義，即名為阿賴耶識，茲更列簡表說明：



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。

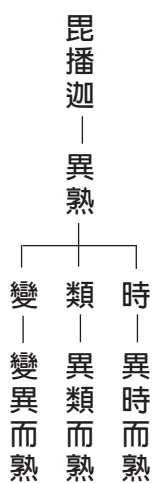
能引——善惡業因（引業）
所引——第八異熟（引果）

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

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。中陰身的形態，就如同當來「本有」（即「生後死前」之全部生命過程）的形態。譬如當來「本有」的形態是人，「中陰身」的形態，也就像人一樣，但形態較小，大概像五、六歲的童子。又或當來「本有」的形態，是畜生、餓鬼的形態，那「中陰身」，也就顯現畜生、餓鬼的相狀。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

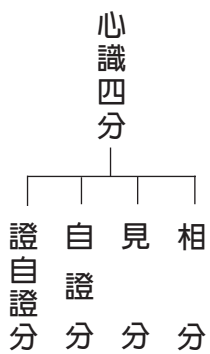
人生，難得的人身，運用生命的功能，發揮生命的意義，即：借假修真，廣做菩薩自利利他事業，方不辜負此生！

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！

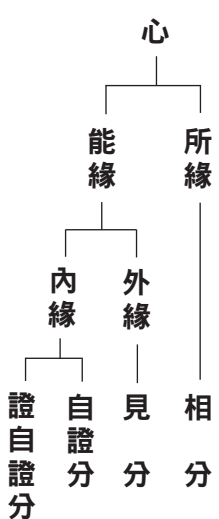
丁、證自證分——即指吾人心識作用中，

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」。



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



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法等，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。

眾生之心，即佛之心。

心佛眾生，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。

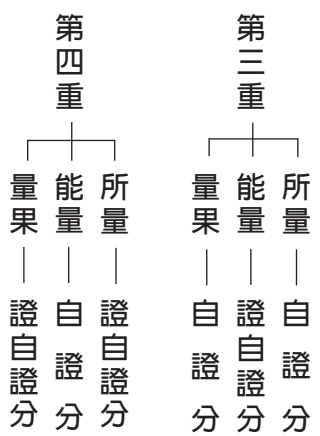
三句謂見分是能量，自證分是量果。

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：



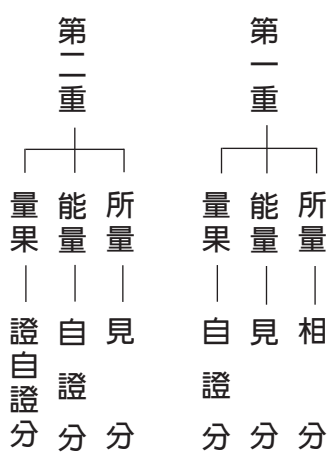
三、釋妨——問：何以不以第二見分作為第三自證分之量果？答：第二見分或時非量所攝故！（見分通於三量），豈可以非量作為第三分之量果？內二分唯現量，故可互為量果。夫為量果者，須是現量，方可為量果！而比量，非量，則不可作為量果。喻如作保證人，必須是敦厚正直者，方可為人作保，若是虛浮不實者，則無資格！

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！

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：



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。

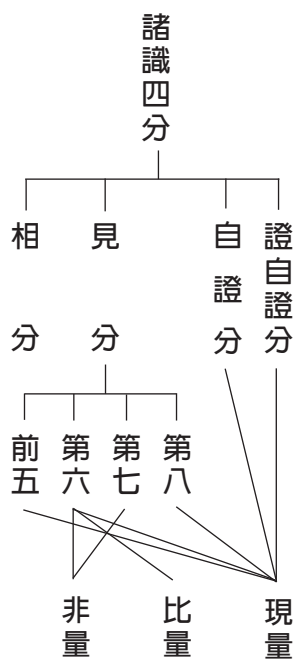
唯識簡介（十六）三量

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！

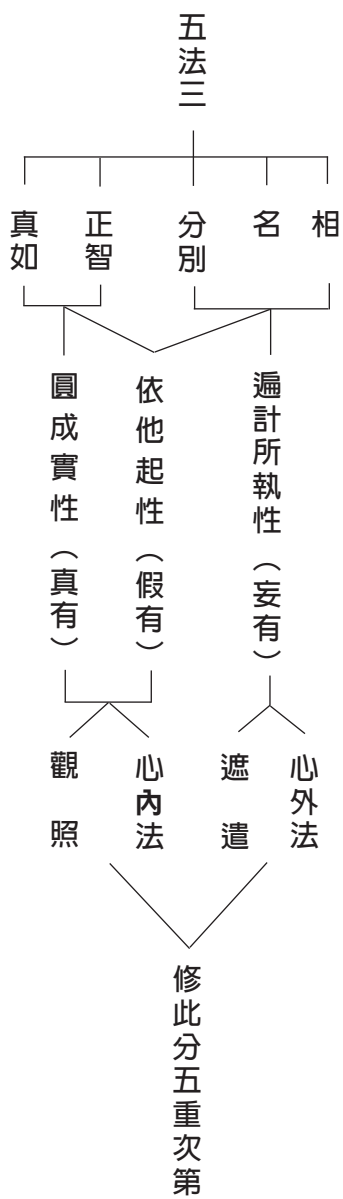
由以上之研究，可得兩點啟示：

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！

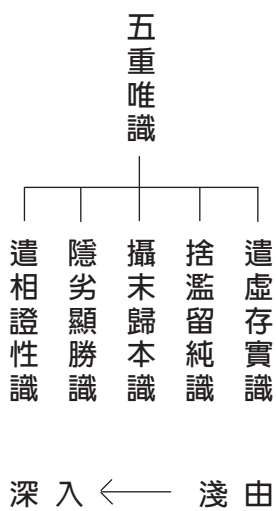
唯識簡介（十八）

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，傲惕之心自生，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。」

二、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。」

遺教經云：「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。

無垢稱經云：「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

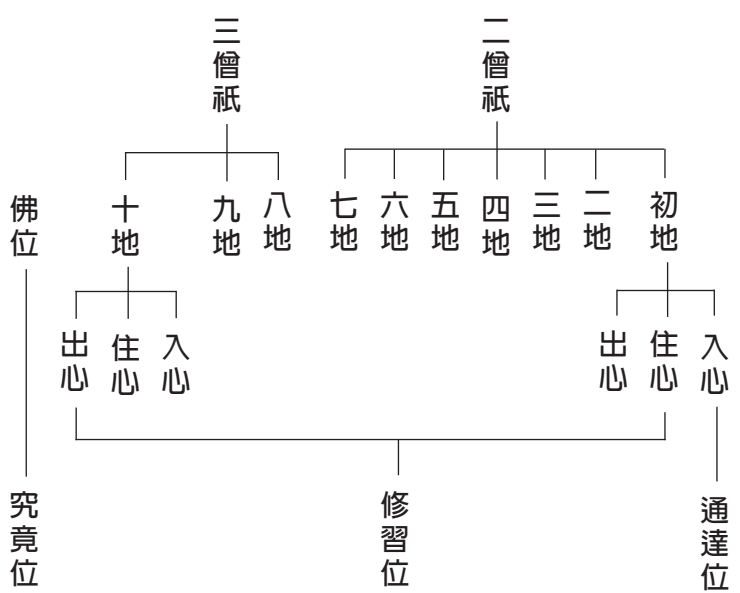
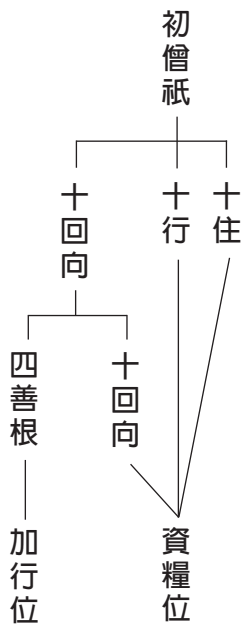
如實觀，得煖、頂、忍、世第一法之四善根之位。

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：



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，

不但是一無質疑，一有質疑而已。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慮呢？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，請先看一段鳥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，總是覺得惛沉不安，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 근본，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，一切鬭爭依之而起。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：

1、自類俱起	小隨煩惱
2、遍不善性	中隨煩惱
3、有覆無記	大隨煩惱

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（續二）

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，亦即對於事實實理、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，如蒠草，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、害、嫉、慳、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？十一對三十，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，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？如果不分辨清楚，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。

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

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」

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！

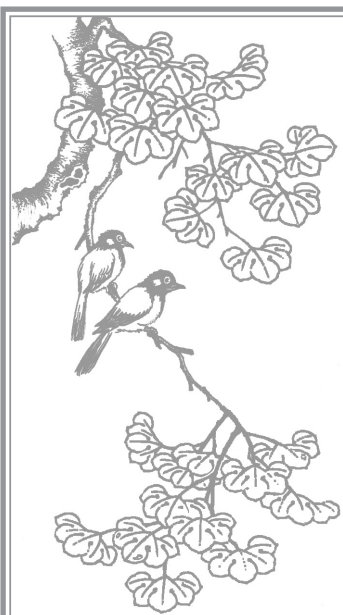
「思」心所，既然如此重要，我們平素應當時時運用心思，以「思」來練心，以「思」來修心。

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

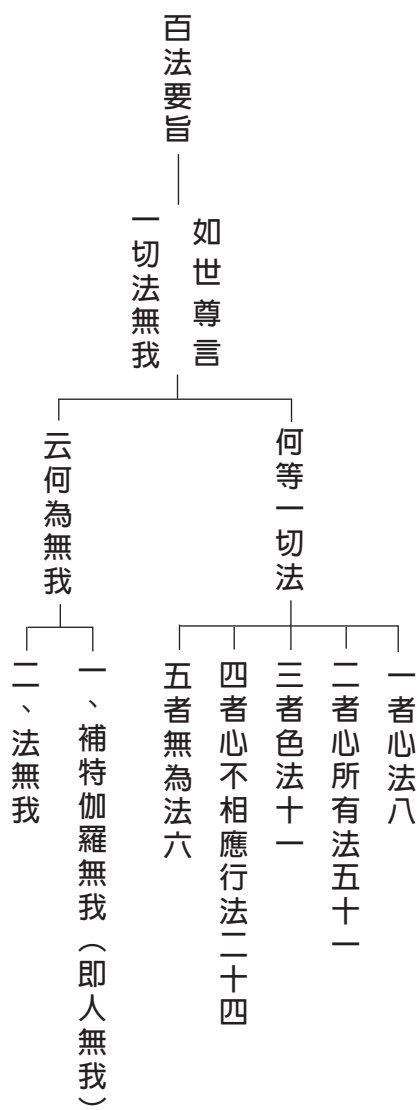
百法，全名是大乘百法明門論，這是唯識宗第三代祖師天親菩薩，遠承釋迦世尊、彌勒菩薩之聖教，所寫的一部偉大論著，由唐玄奘大師所翻譯。

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。



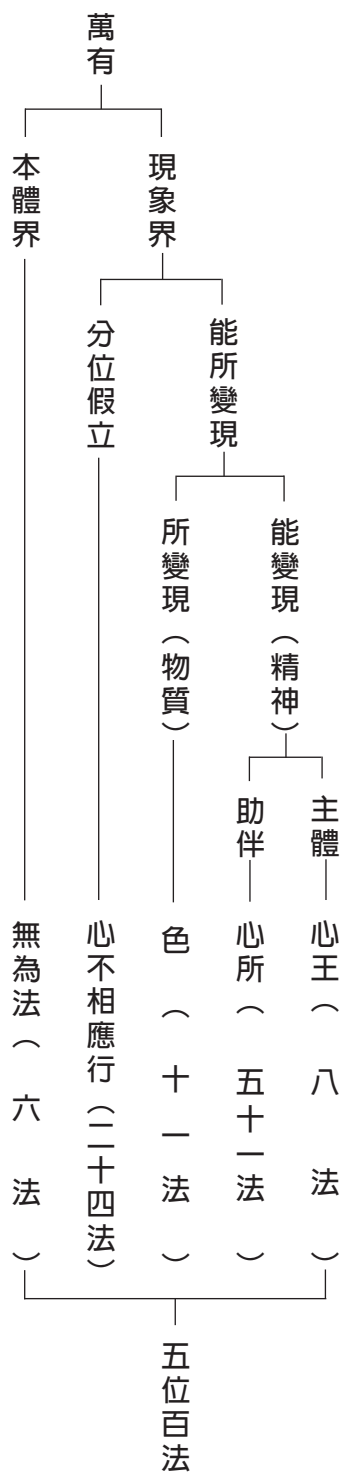
自我有關的一切都屬於我，求名、求利、求衣、求食，無一不是為我。有我，則與人相礙，譬如：同一名利，我得則他失，他得則我失，以有我故，則二我相礙，相礙多了，則起鬭爭，甚至流血成河，殺人如麻，世間變成了弱肉強食的修羅場……凡此種種禍害，皆由我執而起。

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：



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，叫我我執。就存在的事物上生起的錯誤知見，叫法我執。

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

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：

所依之意根，則是心法。

①前五識所依之五根，皆是色法。第六識此處有三點說明：

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。

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。

由於這些種子是被所藏的，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思。

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，因此釋尊不得不於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！

二、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，猶如瀑流，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）