

民國 · 韓濟淨居士述

唯識指掌

佛陀教育基金會 印贈

唯識指掌 目次

2

唯識指掌 目次

第一編 緒論	3
(一) 唯識教之希有	3
(二) 唯識教之依據	7
(三) 唯識教之訓釋	11
(四) 唯識教之傳宗	26
第二編 本論	28

唯識指掌

隨學瑜伽菩薩戒清淨述

第一編 緒論

(一) 唯識教之希有

唯識是釋迦牟尼佛在世時所說的一種法教。甚麼叫作法教呢？不違正理，有軌可循，名之為法。凡有所說，必有音聲；即這音聲及所說的道理，令聞的人能生明解，便名為教。不定要有神聖不可侵犯的意味，方名為教。或是定有勸善懲惡的意義，方名為教。如來所說的一切音聲，都是有正理的；有軌則的。可許弟子論議的；不是神聖不可侵犯的。也不僅是勸善懲惡的。諸聖弟子依此正理與軌則而修學者，都是有成就的。所以如來所說的一切音聲，叫作法教。這唯識一種法教，在如來一切法教中是最究竟的；是最明顯的；而且是最切要的。所以這唯識一種法教。在學理上與修行上，誠為第一甚奇無上希有之法寶也。

第一編 緒論

3

唯識指掌

4

為甚麼說是最究竟的呢？如來法教，有為初根人說的；有為中根人說的；有為上根人說的。初根是初聞佛法的人。中根是已聞佛法而未能通達的人。上根是已聞佛法而又能通達的人。如來為初根人及中根人說法，都是隨順化導善權方便而說的。不是盡量盡理而說的。所以為這二種人所說的法教，不是究竟。唯識的法教，是為上根人說的；是盡量盡理而說的。所以說這唯識教，在如來一切法教中，是最究竟的。

為甚麼說是最明顯的呢？如來法教，有是善權方便說的；有是盡量盡理說的。已如前論。善權方便說的法，是因人而說的；是隨時而說的。要是某一種人，在某一定的時期，便說這一種的法。不是某一種的人，不在某一定時期，便不說這一種的法。這一種法，是不能執文迷義的；是不能盡人而從的。猶如醫生以藥治病；要審病情，方能下藥。這一種藥，是不能無病而服的；亦不能盡病而服的。所以這善權方便的法教，既是因人而說，隨時而說，不是盡量盡理而說的；其意趣所在，是最難通達的；是最不明顯的。唯識的法教，是盡量

盡理而說的。能令一切不明顯的法教，皆得明顯。偏於一切法教，皆是一味無差別的。猶如彩畫所依託的質地，若是鮮明，便能顯發所有彩畫的顏色。這質地是偏於一切彩畫的顏色一味無別的。所以說這唯識教，在如來一切法教中，是最明顯的。

為甚麼說是最切要的呢？如來法教，有為斷煩惱障而說的；有為斷所知障而說的。甚麼叫斷煩惱障呢？障謂障礙。煩惱就是貪瞋癡等。這貪瞋癡都是煩惱擾亂於身心的，所以皆得名為煩惱。有此煩惱的人，身心便為煩惱繫縛，永不解脫，不得自在。所以說此煩惱是障。以其障礙身心，不得解脫的原故。如來為說煩惱生滅之因，及其出離之方便；能令有煩惱的人，自知出離；令其煩惱滅不更生。由此能得解脫自在。這便名為斷煩惱障。甚麼叫斷所知障呢？障謂障覆。所知就是所見所聞及所覺等。以此所見所聞所覺知的境，由於自心迷惑的原故，往往覆蔽真相，不能如實顯現在前。譬如戴著有色的眼鏡，觀見外物，皆為有色；外物真相，皆為覆蔽，不能如實顯現在前。這便名之為所知障。

如來為說一切法之緣起；凡是所見所聞所覺知的法，都是有甚深道理的。明此道理的人，便能於一切法上除去了覆蔽；如實而知為有為無，為假為實，以及其他有無量的差別。這便名為斷所知障。斷煩惱障的人，不必要斷所知障；如聲聞乘是。斷所知障的人，煩惱障未有不顯的；如大乘是。大乘人於斷所知障時，一切所知皆能稱實；自心既無絲毫迷惑，煩惱自然都不生起。所以大乘人斷所知障，煩惱亦斷。以所知障是煩惱障的根本；但起煩惱障，必有所知障；所知障若無，煩惱亦不起。由此可說斷所知障，即是斷煩惱障的根本。根本既斷，枝末何有。所以菩薩依大乘教，二障俱斷；是最切要的。唯識的法教，是為大乘人說的；是為斷所知障而說的。所以說這唯識教。在如來一切法教中，是最切要的。又如吾人生於現在；內而有已得的自體，外而有現前的境界。這個自體，與夫現前的境界，究竟從何而有；死沒以後，除了色身以外，這個自體所有的知覺，是否從此歸於斷滅，還是依然存在的呢？若假定是存在的，死沒以後所知的境界，是否還同於現在現前的呢？這是吾人最大的迷悶。亦即吾

人最切要的問題。這個問題，非依唯識最究竟最明顯的法教，是萬難於解決的。所以說這唯識教，是在如來一切法教中，是最切要的。

(二) 唯識教之依據

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

這《成唯識論》既是採集各經論的精要而成的；究竟所依據的，是何種經何種論呢？就是六經十一部論。甚麼是六經呢？所謂《華嚴經》《解深密經》《如來出現功德莊嚴經》《阿毗達磨經》《楞伽經》《厚嚴經》。甚麼是十一

部論呢？所謂《瑜伽師地論》《顯揚聖教論》《莊嚴論》《集量論》《攝大乘論》《十地論》《分別瑜伽論》《觀所緣緣論》《二十唯識論》《辨中邊論》《集論》這六經十一論，可惜猶有未能傳來此土的。今更表列如次。

《華嚴經》佛陀跋多羅譯六十卷。實叉難陀譯八十卷。

《解深密經》玄奘譯五卷。

《如來出現功德莊嚴經》未來此土。

《大乘阿毘達磨經》未來此土。

《楞伽經》求那跋陀羅譯四卷。菩提流支譯十卷。實叉難陀譯七卷。

《厚嚴經》地婆伽羅譯三卷。即大乘密嚴經

《瑜伽師地論》彌勒菩薩說。玄奘譯一百卷。

《顯揚聖教論》無著菩薩造。玄奘譯二十卷。

《莊嚴論》本頌彌勒菩薩說。釋論世親菩薩造。波羅頗密多羅譯十三卷。

《集量論》陳那菩薩造。真諦譯四卷。

《攝大乘論》本論無著菩薩造。釋論世親菩薩造十卷。無性菩薩造十卷。

以上均玄奘譯。

《十地經論》世親菩薩造。菩提流支譯十二卷。

《分別瑜伽論》彌勒菩薩說。未來此土。

《觀所緣緣論》陳那菩薩造。玄奘譯一卷。

《二十唯識論》世親菩薩造。玄奘譯一卷。

《辨中邊論》本頌彌勒菩薩說。釋論世親菩薩造。玄奘譯三卷。

《集論》本論無著菩薩造。釋論師子覺造。玄奘譯十六卷。

以上所說的經，都是佛說的。所說的論，都是佛之弟子菩薩造的。凡是佛所說的經，多是要略而說的。因為可以容易說明的原故。又為使人可以容易聽聞，並且可以容易受持的原故。這個經字，作何解。就是貫穿縫綴的意義，名之為經。如來說法的時候；以有名有句有字的言聲，將所應說的道理，前後貫穿，次第縫綴；顯成甚深無上的妙義。善聽聞的人，也便隨著貫穿縫綴的法痕，

自然生起甚深無上的妙解了。所以這貫穿縫綴的意義，名之為經。這個論字，作何解就是論議決擇的意義名之為論。菩薩造論，都是依據佛所說的經文，而更廣演其道理。經文不是絕對不許論議的。然所論議的道理，是不能超越佛說而任意發揮的。不過於佛所略說的經文中，加以審正的論議，和以精細的決擇罷了。譬如畫師及其弟子，共同做一彩畫的事業；有先作模的，有後填彩的。畫師就是作模的人，弟子就是填彩的人。弟子填的彩，是終不能超越於模的。不過於模的範圍以內，加以師所許的鮮明可愛的顏色罷了。菩薩造論的道理，也同一樣。凡是菩薩所造的論，文多是繁廣的；理多是精密的。因為要有精審的決擇，方可令法久住於世，不致展轉誤解的原故。又為令人可以由簡入繁，達解甚深微妙的原故。不要以為菩薩所造的論，既有精審決擇的道理是為佛所未曾說的；便將先前佛所說的經，判為原始的；後來菩薩所造的論，判為進化的。下這一種判斷的人，都是不明白經論字解的意義，及其範圍的原故。這一

種判斷的來源，只是由於自心上虛妄比擬而起的構畫，不是有決定根據的。雖從歷史上一方面觀察，可許有幾分相似的相貌；然實與佛教嚴正的道理相違了。

(三) 唯識教之訓釋

教字意義，前已解釋了。唯識二字，是甚麼意義呢？識即是心。然從了別的意義而言，又名為識。因為心所知的境界，有種種不同的現象；說名為別。其能知的心，也便隨此不同的現象，說名了別。了別二字，原本說心；然是從境假立的名。例如所見的色，所聞的聲，所嗅的香，所嘗的味，所觸知的寒暖等等；以及心中構畫而起的種種對象，都說為境。以是心所遊歷的境界。現象都是各別不同的。因此不同的緣故；便將能知的心，劃分出來，說有八種：所謂眼識，耳識，鼻識，舌識，身識，意識，末那識，阿賴耶識。（名如後解）從眼識至意識，通說為前六識。以其最顯顯的緣故；是為人人所能知的；所以先說。次末那識，說為第七識。後阿賴耶，說為第八識。以這二種，是最深細

的緣故；是為人所難知難信的，所以後說。這種排列的次第不過強以顯細為其先後罷了；不是決定要如此的。

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

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

不是簡單的幾句話所能解說明白的。今日略略的說一下。在佛法的教義中，說有六根六境六識。各各作用的界限，是極分明的。所以名為十八界。這十八界的道理，是最究竟最圓滿的。六根是甚麼？就是眼、耳、鼻、舌、身、意。這六種能為識所依止的處所，又能为識生長的門戶。識生之時，此能與彼有增上的勢力；故名為根。六境是甚麼？就是色、聲、香、味、觸、法。這六種是為識所遊歷的處所，故名為境。六識是甚麼？就是眼耳鼻舌身意六識。這六種是從所依的根而立名的。若是從境立名，也可名為色識聲識香識味識觸識法識。這根境識三種的關係，是最極密切的。根境二種，都有生識的功能。若是所依的根壞了，或是境不當前的時候，識便不能生起了。譬如盲目的人，不能見色；聾耳的人，不能聞聲。就是因為眼根耳根壞了的緣故。眼耳二根，既是如此；所餘的四根道理亦同。又如過去已滅壞的境，或在未來未生起的境，以及遠在他處或為其他障礙的境，都是不能看見的。就是因為境不當前的緣故。這是泛論根境識三種相互的關係。若再分析起來，各各的根，對各各的境，為各各識

的所依所緣，是不容有屬雜的。譬如眼根壞了，眼識不能以其他不壞的根為依，而見色境。或是色境不當前的時候，眼識也不能以其他當前的境而為所見。這種事實，是最極明顯的。所以何種根為何種識所依，何種境為何種識所緣，這種道理也應該是有決定的。根據此理，再來論山河大地，是為何種識所緣的境呢？

山河大地，是吾人於所見知的實物上，給他的一個假名。這個假名，但為意識所緣的境，不是其他的識所緣的境。因為意識緣境的作用，比較其他的識，是特別的廣大。無論境的若假若實，若有若無，意識都能緣得到的。又與意識相應的想心所，也是特別明利的。凡是境象的大小廣狹，以及其他無數的分量限度；這想心所都能比擬構畫出來，如繪畫似的；令於自心上有一種相似的相貌當前顯現。這一種相貌，但是與實有的相似罷了。不能將這相似的相貌即說為實有。凡是一切物的假名。都是依這非有似有的相貌而安立的。這一種相貌的境祇是因名而起的心境。因為非有似有的緣故，是最易令人生起迷惑的。佛

法的根本主義，正是因為要打破此種的迷惑。所有根本的法相道理，都是打破此種迷惑的善巧工具。除了此種善巧工具而外，是決不能打破此種迷惑的。世間的人。無論何等的聰慧，終是為名言迷惑的。於此種迷惑的原因，尚不求解；那有打破之一日呢？

吾人自聞山河大地假名以後，便依假名起了一種實想：以為山河大地，是實有的物。又或以為山河大地的名，是依實物而說的；這種言說，不是荒誕無稽之談；那能說山河大地唯是假名呢？須知一切的名，都是假的。不應分別依實物的名是實，不依實物的名是假。甚麼道理呢？因為實與不實，是物一方面的差別。在名一方面，是無此差別的。譬如火是一種實物，以其能燒燃的緣故。所說的火名，便無此燒燃的作用了。這個火名所依的火，雖是實物；而以其無燒燃的作用，便不同於實火了。豈能說這火名，也是實有嗎？依實物的名，尚且不實；不依實物的名，更不必說了。所以說一切名，都是假的。或有人說依實物的名，若都是假；何以某一種名說某一種物，要有一定的限制呢？須知名

是依物而立的。吾人對於某一種物，有種種的觀察不同。由有種種的觀察，可於一個物體上，安立若干種名。譬如江淮河漢，都是水的別名。峯巒嶺岫，都是山的別名。若許名稱其實，一個物體上，那容有這許多名呢？不過立這許多的名，都是要觀察這個物體上所應有的義，不是漫無限制罷了。其實何嘗有一定呢？須知所說這應有的義，是由觀察所得的；是由心想所起的；都是意識所增益的。這義不是實有的物。實有的物，是要離了意識的增益，方能求得到的。這義既不是實有；依義而立的名，當然亦非實有了。所以說一切名，都是假的。

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

而這假名所依的實物，究是何種物體呢？這種物體，既不是如名言所說的有一個整個的山河大地；而這山河大地的名稱，究依何種物體而有的呢？今欲解決這個問題；要先將一切物的實有假有，劃分界限；方有一定的判斷。有了判斷，方好解決。這界限如何劃分呢？就是一切待名言的物，都是假有；一切不待名言的物，都是實有。待是對待之義。對待名言，方能覺知的；說為待名言的物。不對待名言，而即能覺知的；說為不待名言的物。例如吾人所著用的衣服；因有蔽體的作用，遂假立這衣服的名。其實衣服，還是布帛。衣服的意義，是待名言方能覺知的；所以衣服不是實物。又這布帛，是由絲縷而成的；布帛也是一種假名。絲縷，是由微少的物聚集而有的；絲縷也是一種假名。這布帛絲縷的意義，也是待名言方能覺知的；所以布帛絲縷都非實物。以這一切的名，都是吾人思想所造的緣故。若是離了這思想所造的名，而有為吾人所知的物；這一種物，方可說為實有。以其不待名言，就能覺知的緣故。例如色是為眼識所見的；聲是為耳識所聞的；香是為鼻識所嗅的；味是為舌識所嘗的；堅濕暖動

是為身識所觸的。這一切物，都是不待名言就能覺知的；所以說為實物。當嬰兒的時代，有所見而不知為色；有所聞而不知為聲；以及有所觸而不知為堅濕暖動；就是離了色聲等的名言，而有所見所聞等的實物。到了成人以後，既聞色聲等的名言；便於所見所聞等的實物上，有了名言的夾雜，久而久之，這所見所聞的實物，便與假名的界限，混合不分了；以為所見所聞的，就是色聲。不知所見所聞之中，有待名言的色聲，有不待名言的色聲。待名言的色聲，說他是假；不待名言的色聲，說他是實。這假與實的界限，是最極分明的，色聲的名言，不過是所見所聞的一種符號罷了。那容說這所見所聞的實物。就是色聲的符號呢？

一切物的假實界限，既經劃分清楚；有了一定的判斷了。今再解決山河大地的問題；究依何種實物，而有這種名稱呢？就是吾人所可見所可聞所可嗅所可嘗所可觸的種種物，都是不待名言的；都是分別顯現而可得的；可以說為實物，為山河大地假名的所依。離此以外，無別分明顯現可得的實物；所以不說

其餘的物，為山河大地的名之所依。因為吾人依這可見可聞等的實物，從自心上比較對待虛擬構畫，起了種種不同之想；或名為山，或名為河，或名為大地。其實都不外這可見可聞等的實物。若是這可見可聞等的實物壞了；這山河大地的假名，也就隨著消滅了。因為這個道理；所以說山河大地，唯是假名；所依的實物，唯有色聲香味觸，是分明顯現可得的實體。這山河大地的假名，唯是由於自心上一種高下動靜不同之想；不是實有高下動靜不同之物。所以山河大地，但是實物上的一種名言；是內心所分別的境，不是心外實有的境。

山河大地的假名，說是由內心所分別的境；可許不是心外實有的物。然而這山河大地的假名，既有所依的實物；這所依的實物，又不是內心所分別而有的；這豈不是外境嗎？因何唯識的道理，決定遮止不許有外的呢？須知山河大地所依的實物，就是色聲香味觸種種對象。這種對象，雖然似是在外分明顯現；却是隨有情的識差別而有的。我們人類所能覺知所能受用的境；在其他種類的有情，不必能覺知能受用。其他種類的有情所能覺知所能受用的境；在我

們人類，又未必能覺知能受用。世間現見的鳥獸蟲魚，與我們人類覺知不同受用不同的實例甚多；不必列舉。若是這色聲香味觸種種對象，實是心外的境；因何隨有情的識不同，而有種種差別呢？既是隨識不同，而有種種差別；還是不能離識而有外境。例如吾人戴著紅色的眼鏡，便見外物皆成為紅；若是戴著黃色的眼鏡，便見外物皆成為黃。這些紅黃的顏色，雖似在外分明顯現；然却不是決定在外的。若是所戴的眼鏡，改變了顏色；這些在外的顏色，也就改變了。有情的識，種類不同；正如眼鏡一樣。隨識而有的種種對象；正如隨眼鏡而有種種的顏色一樣。所以唯識的道理，決定遮止不許心外有境。

前說色聲香味觸種種對象，都是實物；都不是內心所分別而有的；今何又說隨識不同，而有種種差別呢？須知前所說的內心，是專指第六意識而言。第六意識所緣的假名，原本是無；但由分別變現似有；所以說假名，是由內心分別而有的。色聲香味觸，既是實物；便不同於假名，不唯屬於第六意識所緣的境；所以說不是內心所分別而有的。後所說的隨識不同，這個識字，是指第八

識與前五識而言。第八識的生起，唯是隨業力而轉的；是任運而無分別的。甚麼是業力呢？就是由於前前世意識能分別的緣故；便有種種的造作，說名為業。這種種業造作的時候，有一種特別的勢力，擊發在第八識中。第八識為所擊發的緣故；便為種種的業力所熏染了。自此以後，這熏染的勢力，常常在第八識中展轉不絕；說名業種。謂如種子有能生果的意義。到了今生，隨得一種有情之身，皆是業種所生的果。隨一有情身中，又有隨類不同無量的業種。若是這一身中業種盡了；這一期的有情身，也就不能剎那存在了。猶如油盡燈滅的道理一樣。又這身中所有的業種，在前前世擊發熏染的時候，隨是何等的取相；到了今世業種生果的時候，還是同前隨是何等相的生起。猶如照像翻版的道理一樣。我們今世所現覺知所現受用的色聲香味觸的種種對象，都是從各自種子而生起的；都是依第八識相續不斷的；所以說色聲香味觸種種對象，都是實物；都是隨有情的識不同，而有種種的差別；決定遮止不許心外有境。

前說色聲香味觸種種對象，是為眼耳鼻舌身五識所見所聞所嗅所嘗所觸的境；今何又說隨第八識的業種不同，而有種種差別呢？須知第八識的業種，是隨得一有情身的總果之因。由此業因，積漸的日子多了；如種成熟，便能感得一有情身的總果。有了這個總果；又漸漸由業種的差別，轉變生起眼耳鼻舌身五種色根。這五種色根，是依第八識而生的，又由第八識為依的緣故；這五種色根，不致有時壞爛。自從生起這五種色根以後，漸次漸次的圓滿；便有二種作用。一種作用，是於第八識總果所變的色聲香味觸種種的對象，能為各各的觀照，成為各自的境界。就是如前說的眼能見色，耳能聞聲等。還有一種作用，就是能為眼耳鼻舌身五識的所依。由此五種色根為依；眼耳鼻舌身五識，方能各各緣得各自的境。若是根壞了，因為不能為依的緣故；五識便不能緣境了。此種道理，如前已說譬如盲目的人，不能見色；聾耳的人，不能聞聲等。因為這種種的道理；這色聲香味觸種種的對象，根本上是隨有情的第八識變現來的；五種色根，不過於這五種對象，能為各自觀照罷了。如鏡照物一樣。有了這五

種色根，能各自觀照的作用；眼耳鼻舌身五識，依之而又變為一種影像；於這影像上，便生籌慮；說名緣境。這緣境與照境的作用，顯然不同；緣境，是有籌慮的；照境，是無籌慮的。這是根與識二種的差別。所以說色聲香味觸種種對象，是隨第八識及前五識而有的。以其不是隨第六意識分別而有的緣故；所以在這一有情身總果相續存在的期間以內，凡是為所見所聞等的對象，常是堅住不動的。又以這種對象恆常堅住的緣故；所以目遇之而成色，耳得之而為聲。這色與聲，雖似在外；而實為自第八識所變現而來的。凡是同類有情的第八識，就能覺知能受用同類的境；若不是同類的有情，第八識所變現的境，就不一樣了。所以唯識的道理，決定遮止不許心外有境。

由上所說根境識的道理，及一切物假實的界限，與夫種種的辯難分析；應當知道山河大地，唯是假名，唯是第六意識所緣的境；何嘗有個現見的山河大地呢？又這山河大地假名所依的色聲香味觸，雖是實物；雖似在外分明顯現；却是為第八識所變現的，及為前五識各自所緣的；何嘗離識而別有外境呢？吾

人不依佛說的教義，妄自揣想真實的道理，是萬揣想不到的。何不於這佛說的教義，切切實實的去研究呢？

復次依這唯識的道理，決定遮止心外有境；因何於這心法以外，佛更說有色等法呢？須知佛所說的色法，是依色心非一的道理而說的。甚麼是色心非一的道理呢？因為有緣慮的作用，名之為心；有質礙的作用，名之為色。這兩種作用，是顯然不同的。心的緣慮作用，色法無有；色的質礙作用，心法無有。所以佛於心法以外，別說色法。然此別說的緣故，祇能證明色法作用，是與心法非一的道理；不能證成色法，是離心法而有的。若強說這色法是離心法而有的；便與佛說的三界唯心，又說所緣唯識所現，又說諸法皆不離心，又說有情隨心垢淨；這些唯識的教義，都成相違了。所以這唯識的道理，一方面既知遮無外境；一方面又知許有他法。許有他法，與遮無外境，是不相矛盾的。這唯識的識字，但是總說；不是專說。若是專說，便不應許另有他法了。今是總說，所以於這心法自體而外，還包括有許多的法；如佛說的五法聚中，心法以外有

色法，有心所有法，有不相應行法，有無為法。色法，是為識所變的；心所有法，是與識相應而起的；不相應行法，是識的分位差別；無為法，是識的實性。道理繁多，不能詳述；不過略舉其名罷了。這些個法，都是不離識而有的；所以但說一個識字，便能包括這許多的法。又這唯識的唯字，但是遮止離識而有所餘的法；不是說唯有一識，更不許有其餘的法了。也不是說一切有情，唯是共同有一個識。若是共同有一個識，那便無有凡與聖尊與卑因與果的種種差別了。可以說我的識，即是佛的識；也可以說佛的識，即是我的識。又可以說我的識即是下等動物的識也可以說下等動物的識，即是我的識。這豈不是漫無差別，成了大錯嗎？所以這唯識二字，不是一切有情共同有一個識；祇是一切有情，各各有自己識罷了。隨是何種的有情，就有何種的有情身；及何種受用的境界。這身與境界，根本上都是為自己的識所變現而有的。不是其他的有情，能變自己的身；及自己所受用的境界；也不是自己，能變其他有情的身；及其他所受用的境界。簡括的唯識道理，不外如是。其餘的分別，後再詳說。

(四) 唯識教之傳宗

吾人從無始時來，依自己的尋思，而起虛妄的分別；執為實有在外的境；由此不能證得真實的道理。所以如來於華嚴等經中，說一切法皆唯有識；為令吾人觀得自己的心，為一切法萬有的起源；不迷執有在外的境。既不執有在外的境；便於悅意的境上，不起貪愛的心；於不悅意的境上，亦不起瞋恨的心；更有其餘種種的煩惱，也就不起了。煩惱既是不起；諸業也就不造了。這煩惱和業，都是當來生死的因緣。這種因緣，若能永斷了；便可解脫當來無量的生死。這即是所謂如來的大悲；不是徒託空言毫無實際的大悲，所能比擬的。如來滅後九百年間，有一菩薩名曰天親，出現於世。根據如來所說的唯識教義，製成了三十個頌，名曰唯識三十論；文義巧妙，皆是廣明唯識的道理。後有十大論師；一護法，二德慧，三安慧，四親勝，五難陀，六淨月，七火辨，八勝友，九勝子，十智月。這十大論師，又根據前所說的六經十一論；將這唯識精要的道理，採撮了來；解釋這天親菩薩所造的三十頌；名曰成唯識論。這十大

論師之中，護法所解釋的道理，最有研尋的價值；凡是難解的問題，都能解的不違經義，契合正理。從此這唯識教，便傳宗於世了。甚麼叫做宗呢？凡是所尊所崇所立所主之義，都名為宗。這唯識二字，正是標明傳宗的主義。這一宗的主義，是主張中道的；然却不是依違兩可的。甚麼是中道呢？就是於真實是有的法，說他是有；於真實是無的法，說他是空。不說一切法是有；也不說一切法是空。說有說空，皆有至當恰好的分限；及其真實不虛的道理。這便名為大乘中道第一義諦。這唯識教的識字一方面，是表示內心是有的；唯字一方面，是遮簡外境是無的。所以這一宗主義，是主張中道的。我國玄奘法師往至印度，親承此宗精要的教義；歸國而後，將十大論師所造的成唯識論，糅為一部；以成現今流通之本。窺基法師，親承指授，更將唯識的隱微道理，闡發出來；纂為成唯識論述記。次有淄州慧沼大師，繼承基師，著有成唯識論了義燈。後有濮陽智周大師，稟於淄州，繼傳此宗，著有成唯識論演秘。此外還有餘人盛揚此宗的教義。然皆不是此宗的嫡傳，所以不更具述了。

第二編 本論

唯識教的範圍很寬；前所說的色法，心所有法，不相應行法，無為法，皆不離識；皆在識的範圍以內。今為簡括說明的緣故；祇將八種識的分別，說為本論的範圍。其餘的色法，心所有法，不相應行法，無為法，不更多說了。

甚麼是八種識呢？就是眼識，耳識，鼻識，舌識，身識，意識，末那識，阿賴耶識。這八種識，又名為八個心王。譬如國王有所轄的自己國土；凡在自己國土範圍以內，國王的勢力，都能統轄得到的。這八種識的道理，也同一樣。各各的識，有各各所緣的境；凡在自己所緣的境範圍以內，各各識的勢力，都能緣慮得到的；所以名為八個心王。前五種識的緣境，是最極顯顯的；是極容易可知的；又是最極狹小的。譬如眼識緣的色，耳識緣的聲，鼻識緣的香，舌識緣的味，身識緣的觸；都是最極顯顯，為人人所共知道的。緣境的勢力，又是各不相犯的；所以說是最極狹小的。意識就不然了。不如五識的緣境，最極顯顯；然也不如七八二識的緣境，是最極微細的。有是容易可知的；也有是不

容易可知的。又是最極廣大的。凡是若內若外若假若實若有若無若色若心一切的法，都為意識所緣的境；所以說是最極廣大的。末那識，是緣第八識為自己的境。阿賴耶識，是緣自己所攝持的一切種子為境；又緣眼等五根聚集為依的身為境；又緣現世界依處為境。這末那識和阿賴耶識所緣的境，是最極微細的；為人所難知的。不但未聞佛法的人，不能知道；就是聲聞乘人，佛也不為他說。恐他聽了，反生誤解的緣故。所以說這二種識，是最極微細的；為人所難知的詳如後說。

以上的說法，是就八種識的緣境，略顯劃分八識的道理。然八種識的差別，不但是緣境一門。緣境，祇是差別中之一種。若一一列舉出來，總共有五門的差別。就是一自性門，二所依門，三所緣門，四助伴門，五業用門。

甚麼叫作自性呢？性是體性。這一法的體性，與他法的體性不同；這個體性，是為此一法所獨有的；所以名為自性。例如地以堅為自性，水以濕為自性，火以煖為自性，風以動為自性；都是各各有各各的體性，是不容混雜的。這自

性的名詞，略如近世所稱的個體一樣。然根本上道理不同。佛法中所說一一法的自性，都是隨一一法上可取的相貌而假立的；不是離了這可取的相貌，而別有個不可知的真實自性。這自性但是限於一一法上可取的相貌假說罷了。超過這相貌以外，便無所謂自性了。譬如前所說的地以堅為自性，水以濕為自性，火以煖為自性，風以動為自性，這個例；就是因為有堅相可取的緣故，便說地以堅為自性；因為有濕相可取的緣故，便說水以濕為自性；因為有煖相可取的緣故，便說火以煖為自性；因為有動相可取的緣故，便說風以動為自性。若是離了這可取的堅相，濕相，煖相，動相；還說甚麼堅性，濕性，煖性，動性呢？世間的人，多是以為先有堅濕煖動的實性；然後有堅濕煖動可取的相。若無實性的本體，也就無有可取的相貌了。不知所說的堅濕煖動的相貌，是由身識分明可證的；不能說他為無。說有堅濕煖動的自性，是由意識因身識的感受而追想的；不是分明可證的；那能說他是實有呢？世間的人，有這種迷執的甚多；如算命卜課等事，都是因為迷執先有，不求甚解的緣故。

甚麼叫作所依呢？吾人現見有生有滅的法，無有自能生起的；都是要待其餘眾多的法，湊集和合的勢力，這法纔能生長起來的。例如穀麥種子，要待田水日光種種湊集和合的勢力；這穀麥種子，纔能生起穀麥的芽。若無田水日光等湊集和合的勢力；這穀麥的種子，便不能生芽了。這就是佛法中所說的因緣道理。穀麥種子，名之為因；田水日光等，名之為緣。因，是親能生芽的；緣，是助成生芽的。這一種是不能闕一的。有緣無因，便是無種；無種那有生芽的希望。有因無緣，便是無助；無助就是無眾多的法湊集和合的勢力；那芽也是不能生起的。所以凡是有生滅的法，佛法中都名為有為法。凡是有為法，無有不是因緣具足纔能生的。這因與緣，都是有為法的所依。因的所依，名種子依；緣的所依，名俱有依。種子依，是說一切法的生起，都是依於各自種子的親因。例如色法，有色法種子；心法，有心法種子。心法之中，復有一一心王和一一心所的差別；便更有一一心王和一心所的種子。離了各自法的種子，便無能生各自法的親因了。俱有依，是說心王和心所的生起，除了自法種子而外，還

有其餘的法，是為自法所依託的。例如穀麥生芽的時候，除了自己種子而外，還有田土的勝緣，為這穀麥芽的依託。這種依託，是與自法同時俱有的。若是這所依託的勝緣壞了；自法也就不能生起了；所以名為俱有依。就是彼此俱時而有的意義。今這所依門中，為顯八種識的差別；所以但說俱有依的勝緣。那種子依，既是各自法的親因；當然是各各不同的；便無須更說了。

甚麼叫作所緣呢？緣，是緣慮；即是分別。凡是心王和心所法，都有能分別的作用；說名能緣。與這心王和心所法相對的境，是為心王和心所法所分別的；說名所緣。這能緣所緣，唯是限於心王和心所法而說的。除了心王和心所法而外；其餘所有的法，雖也有相對的境；但不名為所緣。因為與境相對的法，既不是心王和心所法；便無能緣慮的作用；所以不名能緣。而這相對的境，既不為緣慮法之所緣慮，所以也不名為所緣。例如色法，是為眼識所取的境；因為能取這境的眼識，是有緣慮作用的法；所以這所取的色境，也可名為所緣。然這色法，不但為眼識所取的境；也為眼根所取的境。因為能取這境的眼根，

不是有緣慮作用的法；所以這所取的色境，不可名為所緣。這是所緣與非所緣二種的定義；不可說凡境都是所緣。又這所緣，有親所緣和疏所緣二種的差別。疏的所緣，說名本質；親的所緣，說名影像。甚麼叫作本質呢？就是影像所託的實質。譬如以鏡照面；必有面的實質，纔有所照的面影。這面的實質。就是為面的影像所依託的。甚麼叫作影像呢？就是依於光影的差別，而有一種與本質相似的相貌顯現當前；這相似的相貌，就名為影像。因何這種影像，說為親的所緣；而這影像所依託的本質，反說為疏的所緣呢？須知心心所法的緣境，都是隨自心心所法變現而有的。這種變現而有的境，就是自心所起的影像。無論何種能緣的心，影像是決不能無有的。若是離了這種影像，無論何種境，都不成為所緣了。譬如以鏡照面；面是所緣的境，然親的所緣，唯是鏡中所照的面影。而這面影所託的面質，不過是間接的疏所緣罷了。若是離了這種面影，那面的本質，自己是無從見得到的。所以影像，名為親的所緣；而這影像所託的本質，名為疏的所緣。

甚麼叫作助伴呢？助伴，就是心所有法。心所有法，總合有五十一種之多；都是與心王能為助伴的；所以助伴就是心所有法。甚麼叫作心所有法呢？因為具有三種道理，名為心所有法。第一道理；因為這一種法，常是依於心王生起的勢力，纔能生起的。心王若是不生的時候；這一種法，決無生起的可能。因為心王的緣境，但取境的總相；有了總相，這一種法，纔能於這總相範圍以內，更取別相。若是無有心王所取的總相；這一種法，有何別相可取呢？例如眼識緣色，但能取得青黃赤白等差別的總相；在這同一時間以內，更有受心所有法，能於這青黃赤白總相上，生起可意不可意的差別。這種差別，就是別相。復有想心所法，能於這青黃赤白總相上，生起大小長短相待而有的差別。這種差別，也是別相。以這種種別相，都是屬於同一總相的。第二道理；因為這一種法，常是與心王相應而起的。相應，就是更互隨順和合而不相離的意義。心王所作的事業，這一種法，也是同一工作的。若是離了這一種法和合的効力；心王所作的事業，便不能成就，不能圓滿了。所以這一種法，是與心王極有關係的。

譬如一國的行政；有首領，有僚屬，二者不可闕一，纔能成辦許多的事務。第三道理；因為這一種法，是繫屬於心王的。心王八種之中，繫屬何種的心王；就名為何種心所有法。例如五十一種心所有法，略有六位的差別；第一徧行位中，有五個心所有法；一觸，二作意，三受，四想，五思。這五種法，是徧於八種識皆可得的；八種識皆與相應的；所以名為五徧行法。然這五徧行，雖是徧於八種識；而一一識的相應五法；却是各各不同的。就是因為繫屬心王不同的緣故。以上的三種道理，唯有心所有法，是能具足的。簡單言之；就是第一常依心起，第二與心相應，第三繫屬於心，所以名為心所有法。心王所作的業，若是善的；這相應的心所有法，一定是屬於善位所攝的。所作的業，若是不善的；這相應的心所有法，一定是屬於煩惱位所攝的。並且心王所作的業，或善或不善，不是由於自體的作用；都是由於心所有法，有善有不善相應的勢力所釀成的。因為這種道理；所以心所有法，名為助伴。就是助伴心王的緣故。

甚麼叫作業用呢？就是一一法的生起，各有各的勢力；這種勢力，能有種種的效果；所以名之為業用。譬如六根六境，有能持六識的勢力；六識是依彼所生的效果；所以這能持的勢力，就名為六根六境的業用。餘可類推，不更多舉。

以上五門，八種識都有；然是各各不同的。因為這種不同的緣故；所以識體不唯是一，說有八種。今將識體歸併成類，說唯有三；一是異熟識，即第八識；二是思量識，即第七識；三是了別識，即前六識。這前六識緣境的行相，都是顯顯可知的；所以併為一類，名了別識。然這了別識之中，第六識與前五識更有多種的不同；前五識所依的都是色根，所緣的同是色境；這兩個色字，是說總名；凡是五根五境，皆此色字所攝。又俱是但緣現在；又俱是現量所得；又俱是多有間斷。五識之中，無有一識常能現起的；所以前五識可總說為一類。第六識便不然了。所依的、是意根。所緣的、是色法和心法一切的境。又不但緣現在。也能緣過去和未來。又不唯是現量所得。比量、非量、都是意識所有

的。又不是多有間斷。因為自能思慮，不同五識要仗現境纔生的緣故。因為這多種的不同；所以從第三類了別識中更分為二。一、前五識；二、第六意識。今此以下的說明，依這道理，將八種識、略分為四段。就是一、前五識，二、第六識，三、第七識，四、第八識。於一一識中，就以自性、所依、所緣、助伴、業用、五門，顯其差別；作為本論的正文。其餘的道理尚多；不更繁說。

前五識、以何為自性呢？自性、是依相而假立的；已如前說。一切識的體性，都有緣慮的作用；因何道理，劃分為五說有各各的自性呢就是因為所依所緣的不同；而於其中識的緣慮作用不無差別的緣故。如眼識、是依眼根緣色境而生的；所以眼識的行相唯有與色相似的影像顯現。耳識是依耳根緣聲境而生的；所以耳識的行相唯有與聲相似的影像顯現。鼻識是依鼻根緣香境而生的；所以鼻識的行相唯有與香相似的影像顯現。舌識是依舌根緣味境而生的；所以舌識的行相唯有與味相似的影像顯現。身識是依身根緣觸境而生的；所以身識的行相唯有與觸相似的影像顯現。總論這些識、都是有緣慮作用的；可說是無

有差別。然眼識所依的、是眼根，所緣的、是色境，這是不為其他的識所共有的；因此依這根境和合不同的相貌，就立為眼識自性。其餘的耳識鼻識舌識身識不同的道理，也是從於各自的根境而說的；不必一一列舉了。又這根境識三種、各有各的相貌；是為吾人現量可得的，或是為吾人比量可知的。五識生起的時候，既有決定所依的根和所緣的境；所以不能不稱理的分別，說為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。若是主張唯有一識；那便應無所依所緣的種種差別。若說雖是一識，而可許有時所依所緣的不同；那便應無五識同時俱起的可能。然而吾人於任何一物體上，同時可有所見所聞所嗅所嘗所觸的相貌；這就是五識同時俱起的證據。例如吾人手執一花；同時於這花之色，是為眼識所見的；於花之香，是為鼻識所嗅的；於花之味，是為舌識所嘗的；於花之體堅軟輕重，是為身識所觸的；若更以指彈之，於花之聲；又是為耳識所聞的。若說唯有一識，那能同時有這許多的相貌呢？這都是不解法相假立自性的道理；所以有這種的錯誤。換言之，就是執實自性一點的病根所構成的。

復次這五識的緣慮不同，雖是由於所依所緣的差別；然却不是依緣的法能有緣慮。因為緣慮唯是心心所法所能的。五識所依的皆是色根；所緣的皆是色境；那能有緣慮的作用呢？吾人現見的一切物質，皆是屬於色法範圍的；雖或有時因觸感的作用，而起興奮或動作；然決非有能緣慮的行相。所以佛法於色以外，別立心法。就是以無緣慮有緣慮為其判斷。吾人既知色與心的差別；便知一切有生命與無生命的差別。有生命的，佛法中說為有情；無生命的，佛法中說為非情。凡是有情，都有能緣慮的心；都是有壽命為依，而不可分析的。因為心能緣慮的緣故；所以一切有情，皆能發起善不善業。因為有壽命不可分析的緣故；所以不能捨離此身而得存活。壽盡命終；便名為死。若是非情，便不活了。既無能緣慮的心；所以不見有能發起善不善業。雖是有生長，而無有壽命；所以分析而可存活。其依止的處所，和終盡的時期，也皆無有決定了。例如一樹，將其枝條斷了下來，另栽他處，便得更生。若是同有一個的壽命；那能兩處並生呢？若許他處既得更生，還是同一的壽命；由此展轉，這樹的壽

命、便無終盡的時期了，壽命二字也便成為無有意義了。若許不是同一的壽命；現見這更生的枝條，是從彼樹斷了下來；豈有不是同一壽命的道理。由此種種，所以佛法中凡屬非情的物，雖是生長相續，似有壽命；然從可分析的方面觀察起來，便與有情的壽命，真實相反了。所以不許這樹等物，說為有情。說一切樹等皆悉有命，是離繫出家外道所說的。瑜伽師地論破的很多；今且略舉一說罷了。因為解釋五識的自性，因論生論，說到色心法的差別；又說到有情與非情建立的道理；這是為吾人所應知道的，所以此中不憚煩說。

五識的自性，已經說了；五識的所依，就是五根。根，是生長門義。因為五識要從此處出生增長；所以名之為根。譬如花木種子，將要生芽，必有所依託的根；有了依託的根，能令種子的勢力增上，纔能生芽。五識生長，也同一樣；所以將這五識所依託的處所，譬之為根。又這五根，既為識所依託；就是五識生長的處所；所以稱之為門。總論根法，共有六種；所謂眼、耳、鼻、舌、身、意。此中所講的，唯是前之五種。這前五種，都是色法為體性的，然這五

種的色法，不是為吾人所能見的。因為吾人的肉眼祇能見一切肉團的色。這肉團的色，佛法說此名為扶根；是與五根能為扶助的意義。五根的色法，是最極清淨的。由此清淨的色，能為五識的所依；所以有見色聞聲等等的效用。儻若唯是肉團的色，而無清淨的色；那便無有見色聞聲等等的效用了。試觀一類害眼病的人，從眼的表面上，不見有何等病狀；然却不能見色。這就是由清淨色發生病害的緣故。不過肉團的色，既能扶助清淨色的眼根；就是清淨色的外護。若是外護有了病害；也能為清淨色的障礙，令其不能見色了。世間的人，但見肉團色的眼根於有病時不能見色，於無病時即能見色；心便以為祇有此肉團色的眼根，無別清淨色的眼根。據實道理，親能見色聞聲等的效用，還是在清淨色。不能因為肉團的色，顯顯可見；便將不可見的清淨色根，不承認為有了。不過這種的根法，不是為吾人現量所見的。然有見色的作用，是為比量可得的；所以說根決定別有。

復次五根，既說不是顯顯可見的色；因何道理，不說即是五識，還別立為清淨色根呢？須知一切有為的法，除了親生自果的種子而外，都是要有其餘的法、為所依託的。既有依託，便有所依與能依的差別。若於一法說為能依；不能於此又說所依；所以於這能依法外，須別有一所依的法。例如穀麥等種，親能生自穀麥的芽；然必要有田土等緣，能為增上，方能生長。這田土等緣，就是穀麥等種所依託的。穀麥等種，就是依託於田土的；說為能依。這所依與能依、是相對而立的；當然不能說是一法。五識生長的道理，也是一樣。除了親生自果的識種而外，還要其餘的法為所依託；就是五根。這五根是為識所依託的；識，是依託於根的，說為能依。這所依與能依、既是相對的差別；所以說這五根、不即是五識。又這五根是為第八識所執受的。第八識、隨業力轉，無有間斷；所以這根在有情身中，也是常相續的。五識就不然了。五識的生起，所待的緣、是最多的；若是所待的緣、有一不具；五識就不能生起了。所以眼識有九種緣。一、空，二、明，三、根，四、境，五、作意，六、第八識，七、

第七識，八、第六識，九、自種。空者，就是無有障礙。明者，就是無有黑闇。根者，就是親為所依的法。境者，就是親為所緣的法。作意，是一種心所有法；有能警覺心王的功能。第八識，是為一切法根本的所依。第七識，是為一切法染淨的所依。第六識，是為一切法分別的所依。自種，是親生自識的因緣。以上這九種緣，是為眼識所必有的。若闕一種；眼識不生。耳識、有八種緣。前九種中，除明一種。鼻舌身三識，皆有七緣。前九種中，除空明二種。因為這三種識的取境，要近至根，方能知覺；所以應除空之一種。其餘應有應除的道理，容易可知；不勞繁說。由上所說五識的生起，要有多緣；一緣不具，就不能生。所以五識是時有間斷的；不同五根恆相續起。所以五根不說即是五識。

復次五根既是同為一清淨色；因何道理，不總說為一根；還要別說為五根呢？須知根的立名，是望於識而說的。此能生彼；故名為根。然五根的色類雖同；而生識的效果有別。即如眼根，祇能生自眼識；耳鼻舌身四根，亦祇能生自耳鼻舌身四識；皆是不能互易而生的。所以五根雖同是清淨色類；然眼根但

為眼識的所依，耳根但為耳識的所依，鼻根但為鼻識的所依，舌根但為舌識的所依，身根但為身識的所依。這些所依，都是不與餘識所共有的；所以名為不共所依。因為能依的識，既有五種的差別；而這所依的根，也有五種不同了。

前五識以何為所緣呢？緣，是緣慮；已如前說。所緣即是所緣慮的境。五識的境，共有五種；所謂色、聲、香、味、及觸。色、是眼識所緣的；聲、是耳識所緣的；香、是鼻識所緣的；味、是舌識所緣的；觸、是身識所緣的。眼識所緣的色，是有見有對的。怎麼叫作有見呢？就是眼識所緣一切的色境，必有所據的方所；由此方所，可以示現一切色的相貌；是為眼識所取的。所以這色說名有見。怎麼叫作有對呢？就是一切的色法，彼此更互為所障礙；又彼此更互為能障礙。能礙往來，是有對義。所以這色名為有對。又這眼識所緣的色，有其三種的差別；一、是顯色，二、是形色，三、是表色。甚麼是顯色呢？就是青黃赤白四種的色；為一切色法的實體。由此四種，其相顯了；故名顯色。甚麼是形色呢？就是青黃赤白的色體，由積集的不同，而有種種形狀差別。所

謂長、短、方、圓、高、下、正、不正等。例如於色聚中，若見有一方面的色多；便名為長。若見一方面的色少；便名為短。若見四面的色相等；便名為方。若見面面的色俱滿；便名為圓。若見當中有凸出的色；便名為高。若見當中有凹凸的色；便名為下。若見色面齊平；便名為正。若見色面參差；便名不正。這些形色的差別，都是依於顯色而有的；離了顯色，便無所謂形色了。所以形色，說名假色，唯有青黃赤白四種顯色，說名實色。又有所謂光、影、明、闇、雲、烟、塵、霧、等色，瑜伽說是顯色的種類；也是為眼識所緣的。然亦不是實色。不過因青黃赤白色體，能與有情或損或益；所以有此建立罷了。甚麼是表色呢？表，謂表示。就是身能屈伸，依業轉動，有種種造作的相；能表內心，令他可見；故名表色。這種表色，也是不離顯色實體的；因為這色可能表自內心的緣故，所以別開表色一種。以上這顯形表三種色，都是有見有對的；所以都為眼識所緣的境。其餘耳識所緣的聲，鼻識所緣的香，舌識所緣的味，身識所緣的觸，都是無見有對的。因為這聲香味觸四法，雖是也有方所示現的意義，

總名為色；然不是眼識所取的境；所以不名有見。然却都是有障礙的；所以仍名有對。又聲之中，略有三種；一、因執受大種聲，二、因不執受大種聲，三、因執受不執受大種聲。甚麼叫作因執受大種聲呢？大種、有四；謂地、水、火、風。據實而說，即是堅、濕、煖、動。因這四種能生眾色，其性大故；立大種名。所以四大名能造色；餘色等法名所造色。此中所說的聲，也是所造色之一種。其能造的四大種，又有二種；一、是屬於內身而有的，二、是不屬於內身而有的。屬於內身而有的大種，名執受大種。因為內身，是為第八識所執持的；又是能生苦樂二種覺受的。由此二義，故名執受。此之大種，既是屬於內身而有的；所以名為執受大種。由此為因所生的聲，名因執受大種聲。甚麼叫作因不執受大種聲呢？如前所說不屬於內身的大種，就是不為第八識所執持的；又不是依內身而有苦樂二受；所以名不執受大種。由此為因所生的聲，名因不執受大種聲。甚麼叫作因執受不執受大種聲呢？就是由前所說二種四大為因所生的聲，名因執受不執受大種聲。例如言說嗚吼等的音聲，是由執受大種為因所

生的；名因執受大種聲。又如風林江河等聲，是由不執受大種所生的；名因不執受大種聲。又如手鼓等聲，是由執受大種與不執受大種和合所生的；名因執受不執受大種聲。又香亦有三種；一、俱生香，二、和合香，三、變異香。甚麼叫作俱生香呢？謂如旃檀香等。自體是香；與生俱故；名俱生香。甚麼叫作和合香呢？謂如和香等。自體非香；與香和故；名和合香。甚麼叫作變異香呢？謂如熟果香等。因為一切的果實，要至熟變之時，方有香增；名變異香。又味差別，共有六種；所謂苦、酢、甘、辛、鹹、淡。其相易知；無勞別釋。又觸亦復多種；所謂地、水、火、風、滑性、澀性、輕性、重性、軟、緩、急、冷、飢、渴、飽、力、劣、悶、癢、黏、病、老、死、疲、息、勇。前之四種，就是四大。這是身根所觸的實體。後之二十二種，但是身根所觸的實體之上所有種種差別之相；不是離了四大種以外，更有各各的實體。即如滑性，是依大種的清淨的分位而有的相。澀性，即是依大種不清淨的分位而有的相。輕性，是依大種不堅實的分位而有的相。重性，即是依大種堅實的分位而有的相。軟，

即是依大種不堅硬的分位而有的相。大種堅硬的分位，就是地大實體偏增的相；所以不更對軟立堅。緩，急，即是依大種所執持的分位，而有二種不同的相。冷，即是水大風大和雜而有的相。與冷相對的煖，就是火大的自體；所以也不別立。以下的飢、渴、飽、力、劣、悶、癢、病、老、死、疲、息、勇、十三種，都是依有情內身所有的觸而立的。若是有情內身的四大平等；便有息力勇三種觸相。息者，安息；這是由於遠離勞倦，四大平等而有的相。力者，強力；這是由於營養無闕，四大平等而有的相。勇者，無畏，心無怯懼；這是由於身心翹健，而有的相。若是有情內身的四大不平等；便有飢渴劣悶癢病老死疲九種的觸相。飢，渴，劣，都是由於闕乏營養；不能任持；而有的相。悶，是由於飲食雜穢；而有的相。癢，是由於血有過患；而有的相。病，是由於大種變異錯亂；而有的相。老，是由於大種歷時變異；而有的相。死，是由於命根變異；而有的相。這九種相，都是由於四大種種不平等的緣故所生的。飽之一種，或由四大平等；或由四大不平等；皆可有的。四大平等的飽，就是由於飲食資

多；而有的相。四大不平等的飽，就是由於氣滿不舒；而有的相。黏，即是地大水大和雜而有的相。以上所說二十二種觸相，都是依於四大種種的分位不同；而安立的。所以但是假言說相；不是實有體法。其身根所觸的實法，還是四大；罷了。

以上所說的色聲香味觸，各各為目五識所緣的境；是不容攙越的。因為是由第八識的業種所生的緣故。業種，是由意識分別現行的勢力所擊發而有的。既是以後，便隨第八識剎那剎那的變現出來了。能緣的五識，又各各託之而變為自己的境。隨這種不同的相；說名為色，為聲，為香，為味，為觸。然這五種，又總名為色。都是所造色。能造此五種的，就是四大。四大亦名能造色。這個總名的色字便不限於眼識所緣的境了。凡有質礙的法，都名為色。唯除心心所及無為法，是無質礙的；所以不名為色。四大的解釋，前已略說；然未辨析能造所造的意義。今且再說一下。四大，就是地水火風；這是隨俗立的名，是假四大。真四大，就是堅濕煖動性，是為一切所造色所不能離的。因為地的

堅性偏增，水的濕性偏增，火的煖性偏增，風的動性偏增；所以就假名為地水火風。其實吾人所見的地水火風之中，一一都是有堅濕煖動性的；又都是有色香味觸所造色可知的；何以獨名為四大及能造色呢？所以地水火風，唯是四大的假名，不是真四大，真四大是於所造色有特殊勢力的；所以名為能造色。甚麼是四大的特殊勢力呢？就是四大種，能與一切所造色作五種的業用。

這五種的業用，亦說名五因；一是生因，二是依因，三是立因，四是持因，五是養因。生因，是甚麼意義呢？就是一切所造色初生之時，都是以四大種為先導的；所以四大種是一切所造色的生因。離了四大種；一切所造色便不能生起了。依因，是甚麼意義呢？就是一切所造色已生之時要四大種為彼依止的處所。凡所造色據有的方所，都是四大種據有的方所。這所造色無有勢力能另據別處的；是與四大種不相捨離的；所以四大種是一切所造色的依因。立因，是甚麼意義呢？就是一切所造色，是隨四大種而變異的。若四大種能為攝益；這所造色也是攝益有情的。若四大種能為損害；這所造色也是損害有情的。這攝

益與損害，都是隨四大種而建立的；所以四大種是一切所造色的立因。持因，是甚麼意義呢？就是一切所造色相續而生；都是要由四大種能持的勢力，令不斷絕；令不損減；所以四大種是一切所造色的持因。養因，是甚麼意義呢？就是一切所造色的增長廣大；都是要由四大種能長養他的緣故。所以四大種是一切所造色的養因。以上的五因，是說四大與一切所造色的關係。能與增上，說名為因；不是四大親能生起所造色，說名為因。所以四大是與所造色常不相離的；又是相依而有的；依此意義，說四大為能造，說色聲香味觸為所造。若有色聲香味觸的處所，一定是有四大的；若無四大的處所，一定便無色聲香味觸了。例如吾人所知的，隨是何種的物體；皆有色聲香味觸相可得。便皆有四大的相可得。無論色聲香味觸的相，有是堅凝的；有是虛疎的。然能任持一一自相的；便是地大的作用。能令自相攝斂不散的；便是水大的作用。能令自相變異成熟的；便是火大的作用。能令自相輕動生長的；便是風大的作用。所以四

大是為一切所造色的起源；是於所造色有特殊勢力的。這種四大，名為真四大。
(未完)

本刊係民國十七年

清淨學長在燕京大學擔任唯識講座時之講義稿，當時以學期短促尚未全部完成，外間因係白話文體，於唯識奧義容易了解，多向本會索取，故先以付印，後有續出，當再刊布。

三時學會編輯所識