

李潤生先生講授

《五重唯識觀》講記



釋迦牟尼佛



彌勒菩薩

目錄

壹、資料出	〇〇七
貳、序說	〇一三
參、判釋	〇二六
甲一、所觀唯識	〇二六
乙一、出所觀體	〇二六
乙二、別釋	〇三四
丙一、遣虛存實觀	〇三四
丙二、捨滯留純觀	一一五
丙三、攝末歸本觀	一三六

丙四、隱劣顯勝觀	一五八
丙五、這相證性觀	一八三
乙三、總結	二三八
甲一、能觀唯識	二四二
乙一、出能觀體	二四二
乙一、以位配釋	三二六
丙一、略標位	三二六
丙一、別明因位	三二八
丙三、別明果位	三三〇
乙三、諸門分別	三三六

《五重唯識觀》

先解釋一下為何要說《五重唯識觀》。佛教包含了哲學及宗教。純粹的哲學只講理論，不講實踐；譬如西方的康德哲學沒教人打坐（止觀）。但佛教不只講理論（即是說，並不是純粹講哲學），它也是宗教。佛教各宗派都講止觀，譬如小乘人，一開始就談「止觀」。對於「止觀」他們比大乘人更踏實，譬如若是貪欲重的人，就教他修「不淨觀」；若是瞋恨心重的人，就教他修「慈悲觀」；若是心散亂的人，就教他修「數息觀」；都是針對地去教授。你有甚麼煩惱，釋迦牟尼佛就教你怎樣對治煩惱；這就是純粹的實踐，實踐比理論更加重要。大乘教除了談空觀，也教人怎樣修空觀；《中論》一開首，便要破「生」。為甚麼會有「生」？怎樣為之「無生」？一切「生」都可破。理由是：凡有所謂「生」就必屬於「自生」、「他生」、「共生」或「無因生」其中一種，故可以論證「自生」不可得、「他

生」不可得、「共生」不可得及「無因生」不可得。故一切法是「無生」，「無生」便「無滅」，無生、無滅即「無常、無斷」、「無一、無異」、「無來、無出」，可見這些都是用來作「觀」的。《中論》一開首的「八不」就是教你如何修「觀」。除了印度佛教傳統的修「觀」方法之外，中國佛教也有特別的修「觀」方法。中國佛教有數大派，譬如淨土宗，它教人修十六種觀，以此去觀想西方極樂世界，「觀」的方法是由遠及近；由遠觀西方極樂世界，至彼岸後觀莊嚴景物，再近觀阿彌陀佛、大勢至菩薩、觀世音菩薩；再觀衆生之不同品，有「上品上生」乃至有「下品下生」；皆要作「觀」。即使不會作「觀」都會念佛；念佛法門也是修行的一種。天台宗也有「觀」法，教你一心三觀：即空、即假、即中；一空一切空，一假一切假，一中一切中；《摩訶止觀》就是教你作觀。若你不能用《摩訶止觀》的方法，可以修「小止觀」（即「不淨觀」、「五停心觀」等）。他們都需要作觀、修禪定。華嚴宗則講帝網重重，《金獅子章》也教你如何觀，一即一切，一切即一；又講四法界：理

法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界。每種法界都可作觀，例如，觀我的生命與衆生生命合而為一。於是你的心量就擴大。禪宗都講禪觀，如何觀？它有一個特色，要不起執就是「觀」。禪宗講參、講悟，參時便是「觀」。譬如：「狗子有沒佛性？」若你說有，禪師就會說無佛性。這樣你便整天想著如何無佛性，吃時想、喝時想、拉時想、睡時想。最後，劈囉一聲，就開悟了，便知道宇宙實體是怎樣了；但如何「悟」就不得而知。禪宗大部分公案都是這樣的。即使密宗都要作觀，以我的不清淨二業與二密如何相應：這是說：一切善法、一切染法皆「不生」。我雖然對密宗所知甚少，但他們也要作觀。

至於唯識宗，除了理論之外也要作觀（雖然有人說有它的概念太多）。因此唐朝窺基法師造了「五重唯識觀」。「觀」是禪定的一種。禪定（dhyāna）在漢語中有兩重意義：一、靜；二、慮。「靜」就是如何把心收攝，令心不向外離散、奔馳。中國儒家《孟子》。

告子篇》：「學問之道無他，求其放心而已矣。」他說做學問沒甚麼方法，是把已放走的心求回、集中起來。《大學》：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」儒家所說的「得」是得天理，知本來的自性，便可以了解到天理。「知止」就是定。「慮」就是「觀」。我們譯作「止觀」或「靜慮」便跟儒家所說的道理相應，《孟子·盡心章》：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」要把自己天賦的良知善性，完全了解，此時，《孟子·公孫丑上》：「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」所以，到了宋明理學，就將佛家「止觀」的道理，跟儒家的道理互相發揮。朱熹都教人觀心，講觀心便要說「靜慮」。陸九淵更不在話下了，簡直是禪學；用了佛家的東西去講儒學。

所以，「五重唯識觀」的「觀」是在「止」之後，觀到最後，便產生智慧，便能了解

宇宙實體；若要了解宇宙實體，須在定中做工夫。一般人以為，修「止觀」就是住心，須知「住心」只是禪定的一部分；若你不懂得「觀」，便永遠不能發慧。智慧是如何產生？要守戒，也要戒行清淨。所以修密宗的金剛莊居士（今年已九十多歲了）也教過我淨身、口、意三業：身、口、意三業都要清淨，淨了三業後，心才能止。若你的心整天都想著殺人放火，又怎能止？只有當你能「止」後，又能專注，便能產生智慧。所以要產生智慧，便要作「觀」。若只修禪定，即只學「止」而不學「觀」；唯一種好處：能強身健體而已。其實，要強身健體，去學些道家的「運轉河車」的玩意更好；但學這些玩意，也不過是沒病痛、長壽而已；這是修福，不是修慧。若不能發慧，就永遠都在三界流轉生死，這些人明顯是對佛理不懂。可惜，現在很多人只會教人去修「止」，而不知道要教人去修「觀」。有些人學了唯識的道理，仍不知道怎樣修「觀」！去年我回香港時，跟大家講了一個講題：「唯識種子學說」，介紹了唯識種子功能及心識的關係。我答應過這次回來香港，再講解

如何配合唯識的理論，去修習「止觀」。若要修唯識的「觀」，便要把所學的唯一識道理用上。

唯識宗如何在定中作「觀」？唐朝窺基法師把它分作五個層次，每個層次，稱作「一重」，故此「五重唯識觀」就是五個層次的作「觀」方法。觀到最後，令「般若無漏無分別智」生起，此無分別智能證真如。證真如後，才能真正了解宇宙萬象，並成為聖者、地上菩薩。若你已發了大菩提心，你就是地前菩薩了（「記者案」可參考李先生的「《瑜伽菩薩戒》講記」）。但地上菩薩跟地前菩薩，就相差得很遠了。因此地前菩薩應該精進修行，成為地上菩薩；這樣，無論在自己的事業或救度眾生的事業，才能盡情發揮。這就是我要說《五重唯識觀》的原由。

壹、資料出處

- 一、窺基法師 (632~682) 《大乘法苑義林章·唯識章》
- 二、窺基法師 (632~682) 《般若波羅蜜多心經幽贊》
- 三、梅光羲 (1880—1947) 《五重唯識觀注》 (【記者案】梅光羲先生多直接採用日本真興的《唯識義私記》)。

窺基法師 (632~682) 法相宗初祖。俗姓尉遲。字洪道。俗稱慈恩大師、慈恩法師；其宗派則稱慈恩宗。師貌魁偉，稟性聰慧。十七歲出家，奉敕為玄奘法師 (602~664) 弟子，入廣福寺，後移住大慈恩寺，從玄奘法師習梵文及佛教經論。二十五歲參與譯經，玄奘法師譯經論時，皆由窺基法師筆受，並作述記。後遊太行、五

臺山，宣講大法，及返慈恩寺傳授玄奘法師之正義，著述甚多，時稱日本疏主，或百本論師。永淳元年寂於慈恩寺翻經院，世壽五十一，葬於樊川北原之玄奘法師塔側。

梅光羲（1880—1947），清末秀才，1903年東渡日本後入振武學堂、早稻田大學。因桂伯華介紹而接觸佛學，1907年入祇園精舍，隨楊仁山學佛學；至1910年後專研唯識。此後薪俸大部分用於資助金陵刻經處、支那內學院。）

「五重唯識觀」就在〈唯識章〉裡。窺基法師不止在〈唯識章〉中講「五重唯識觀」，還在《般若波羅蜜多心經幽贊》中再講。所以你們會發現，羅時憲老師的《唯識方隅》，在最後一節中，就談到「五重唯識觀」；他就是從《般若波羅蜜多心經幽贊》中抽出來的，並非從《大乘法苑義林章·唯識章》抽出，但兩者大同小異，只是其中有些不同而已。另

外，羅時憲老師的《唯識方隅》省略了能觀唯識的部分，並沒有細談。還有，不知何解，窺基法師把它寫了兩次？其中的理由，我還不太清楚。你們將來可以去找出其理由。例如，它們是否可以互補？還是怎樣？這個細致的論證、考證，不是我當務之急。因為我近年把中國「三論宗」的二論（《中論》、《百論》）及《十二門論》，寫了詳細的析義；這是對佛教界盡一點己任。由於過去一千多年來，沒人把它們講得清清楚楚，我希望都將它們出版。

【記者案】三套析義都已如期出版。（因為一個人幹不了那麼多事情。所以關於窺基法師這個細致的論證、考證，讓大家來做好了。

很多人都聽過「五重唯識觀」的名，但實際上它說些甚麼，就很少人知道。因為它是唐朝的作品，要讀通它，首先要有唯識的基礎，又要有相當語文的根底；待清除了語文障礙後，才能明白它的含義。我也是依據這些資料去講；其餘的，就我個人所知的作一點補

充。至於其他的資料，我引用了《佛光大詞典》的資料。「五重唯識觀」的參考資料也有很多。

參考資料：

- 一、慧沼法師 (650～714) 《大乘法苑義林章補闕章》
- 二、慧沼法師 (650～714) 《成唯識論了義燈》卷一本
【記者案】 慧沼法師初從玄奘法師受學，後隨窺基法師習學唯識，為窺基法師的大弟子，能深入堂奧，得其真傳。窺基法師示寂後，圓測著《成唯識論疏》反駁窺基法師之說，慧沼法師乃撰成《成唯識論了義燈》斥圓測之說。）
- 三、智周法師 (668～723) 《大乘法苑義林章決擇記》
【記者案】 智周法師十九歲受具足戒，二十二歲投慧沼門下，精研法相奧義，得慈恩宗嫡傳。後任濮陽報城寺，傳法相宗教義，常事著述，對因明學亦有許多補充。師繼窺基法師、慧沼法師後為法相宗第二祖。）
- 四、普寂法師 (651～739) 《義林章纂註》

- 五、日本 真興(934~1004)《唯識義》卷一末〔記者案〕原名為《唯識義私記》，梅光羲先生的《五重唯識觀注》多直接採用此書。
- 六、日本 基辨(1718~1791)《義林章獅子吼章》
- 七、大日本佛教全書〈第82冊〉《大乘法相宗名目》卷五下(1983年)

貳、序說

序說是未開始說「五重唯識觀」之前，簡略地說如何處理它。

【論】為窺基法師的《大乘法苑義林章·唯識章》。

〔注〕為梅光羲《五重唯識觀注》。

〔記者案〕所有括號（）內的文字，均為李先生所補充的文字；至於【解讀】及【析辭】部分均為李先生的口義。

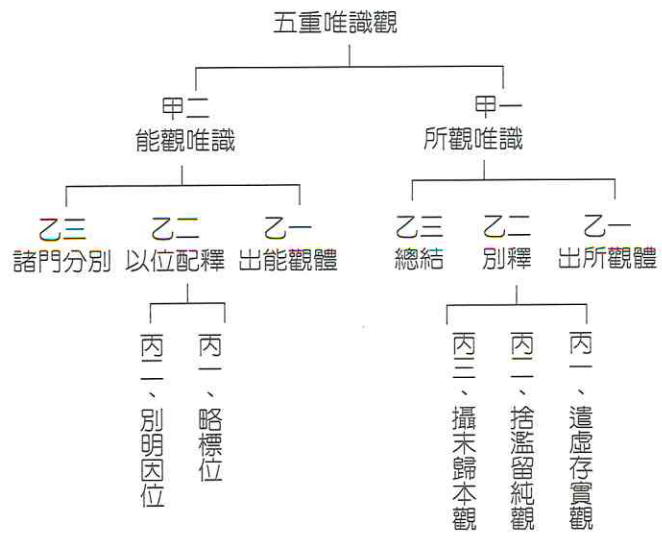
【論】 五重唯識觀， 略以二門辨釋：

一、所觀唯識； 二、能觀唯識。

【解讀】 辨者，說得清楚明白。釋者，注釋。說明一切法皆是唯識，故言所觀唯識。唯識，就是講一切法不離識，沒遺留一法。甚麼是「一切法」？就是所觀，也是你了解的對象（即整個宇宙萬象）。有所觀便有能觀，能觀即覺觀心識。心識以甚麼為體？在不同層面上又如何觀？最初觀時，用何識、何智慧去觀？到了後來，又用何識、用何智慧去觀？能觀的體，在不同位置又如何轉變？一般講授「五重唯識觀」的人，多數略去第二部分的「能觀智」不談，只講第一部分「所觀體」。若要弄清楚，便要把兩者（能、所）說清楚。

因為「觀」是心理活動，它要有能知及所知。譬如投影機，光是能產生影像的東西，影像

是被光所產生的對象。若對「能」、「所」皆明白，則對整件事情就了然。讀唯識的好處，是令人們思考清晰。反觀讀別的宗派，可能讀得糊糊塗塗，對其道理並不清晰、透徹。唯識宗講「五重唯識觀」包括能知、所知、能觀、所觀，也講得很清楚。我講的時候，是分開層面來講的。先用以下的科判圖表，來說明窺基法師的《大乘法苑義林章·唯識章》的架構：



先簡單介紹一下「五重唯識觀」，然後再詳細討論它。觀者，審察也。

第一重觀：「遣虛存實」觀：就是把宇宙萬象分為二類：遍計所執、依他起性、圓成實性。透過理性分析，去明白一切遍計所執的「實我、實法」是無體無用的，只是你的計執而已。這就稱作「遣虛」。「存實」是宇宙有體有用的事物，就是實的；我們要保留它們，因為它們不是虛假的，所以不需要排斥、遣除它們。否則，就麻煩了。若假法、實法都一起排斥，這種思想稱作「虛無主義」。唯識家是反對「虛無主義」的。所以實法你要保留，假法你要排斥，這就是「正觀」。這是第一重，觀「三自性」或觀「三無自性」。

第二重觀：「捨濫留純」觀：那些依他起性及圓成實性，不外「心」與「境」而已。「境」是依他起性，譬如這張桌子，你執它為一永恆不變的桌，才是遍計所執。但這張桌子的

確有實際的用途；而且它是用木料造成的。桌就是境。世上所有的東西，只是心與境而已；心與境是相應的。「境」是不離心而有的；而你把「境」汜濫了，使「境」離心而獨立地有，這便有問題了。這個「境」會把你的「心」引向外馳。儒家《孟子·告子上》：「物交物，則引之而已矣。」你的心便向外奔馳、追尋。於是，把你的「心」離散了，就不能集中，不能了解自己，也不能提升道德。把你的「心」拉回來，不向物追尋；所以它既是「濫」，又會引至各種各樣煩惱，故需要「捨」。「捨」是放下，不去執實，但它不是無。於是，保留「純」淨向內的心，就是「捨」外境而「存」內心。內心，是包括圓成實性（體也），及依他起性（用也），都是從「二自性」而來的。由於在第一重「遣虛存實」觀，已去掉了遍計所執。此處進一步把「境」放下、不執，而去了解心識的結構。心識的結構以何為體？以真如為體。真如就是圓成實性自性，其用就是心王（共八個）及心所（共五十一個）。

第三重觀：「攝末歸本」觀；甚麼是「末」？心識活動時，並不是一獨立體。若是獨立體，就不會有作用，故此必有東西與它相對的。譬如心識起活動時，要有「相」、「用」、「能知」、「所知」。「相」是相分，就是「所知」。能夠了解「相分」的稱作「見分」。「見分、相分」是不能離開心識的「自證分」而起，見分、相分及自證分稱作「三分說」。你可以加入「證自證分」作為「四分說」，但此處沒提到；因為「證自證分」是到了護法論師才說的。此處只用了「三分說」。「見分、相分」為「末」，心識的「自證分」（自體分）是「本」。「見分、相分」不是假的，只是把它們攝入自體分中，即是簡化了；所以稱作「攝末歸本」。好像王陽明（1472-1529）年輕時，篤信朱學（朱子講「格物」而後方能「窮理」），曾經對著竹子搞「格物」，逐樣事物格，如是者，「格」了七天，結果沒「致」出什麼「知」，倒是體力不支，病倒了。物，是無量無數的，怎能用有限的生命，去想無量無數的境？不行。況且，宇宙萬象是剎那轉變生滅的；相分又是無量，如何盡觀？故此，要把「末」的

東西，隨隨便便帶過即可。其實，儒家也有此說，《論語·子張》子夏曰：「大德不逾閒，小德出入可也。」「攝末歸本」是把「見分、相分」攝入識的主體中，為甚麼？就是用來作觀。一切心、心所，我們都不觀它們的「見分、相分」，反而要觀「自證分」。一下子就把宇宙萬象（所取）簡化了。剩下八個心識的「自證分」及五十一個心所的「自證分」。由於心所都是心靈活動，故此不能缺掉它們。

第四重觀：「隱劣顯勝」觀；心王（共有八）、心所（共有五十一），合共五十九，仍多了一點。所以要進一步簡化。甚麼是「劣」？甚麼是「勝」？「劣」是羸劣，「勝」是殊勝。須知離心王並無心所，因為心所不能獨立起的，要依附心王，心王是領袖。故此，心所是羸劣，心王是殊勝；就把心所攝入心王裡去。之後，就只觀八個心王，不觀心所。這種觀法，稱作「隱劣顯勝」觀。

第五重觀：「捨相證性」觀；即使剩下八個心王，它們仍會變動，很難把握它們，更不能證悟到宇宙實體，不能將「根本煩惱、隨煩惱」降服，乃至斷除。要待證到真如後，才能降服及斷除煩惱。《成唯識論》引《厚嚴經》偈頌：「皆如幻事等，雖有而非真。」一天未證真如，自己的信心，一天也有機會退轉、動搖。證真如是從依他起性證入圓成實性。證真如有甚麼好處？第一、別人證不到，你能證到，便有自足的價值；當證到了，便是聖者。

第一、證到真如後，是不會下三惡道的。為甚麼不會下三惡道？因為你已把後天的煩惱，完全地、徹底地銷毀（至於先天煩惱，要在地上修道位中處理它們）。這就是所謂「入如來家」了，如來證到的境界，你都證到了，就是佛子，也了解到宇宙的實相、真如的實相、圓成實相，它是「圓」滿、「成」就、「真」實不虛假的相。這個當然不能靠口說，要靠身證。智慧有三種：聞所成慧、思所成慧、修所成慧。在未見道前，一般是「聞所成慧」，

在讀佛經及理性分析時候，是「思所成慧」；聞所成慧、思所成慧仍未曾有過體證，未破煩惱。如何剷除後天煩惱？便要靠證真如。所以證到真如，有很多好處。證真如稱作「見道」、「悟」、「體證」。所以依他起性與證入圓成實性，不是兩件事，是一件事。我們整天談依他起性，其實，都不是真正依他起性，「他」是眾緣。「依他」是依眾緣而有。但遍計所執，整天都作弄我們，譬如我們說：「桌子。」我們便有實的桌子出現在腦海裡，要透過深刻反省，才知道它不實。隨隨便便說的概念，並不是淨分依起性，而是染分依起性；當依他起性起時，遍計所執就立刻會跟著起，你未能真正地解依他起性。當你證到真如時，你便能真正了解依他起性。證真如時分開兩個階段：一、真見道階段；這個「般若無分別根本智」是不起形相的。宇宙一切法，是同一體、一味的；如實證知宇宙實體、如實了解圓成實性。二、相見道階段；這個「般若無分別後得智」是觀依他起性；那時所觀的依他起性，才是真正的依他起性，這是有相的。能回憶剛才證真如時的情況：證真如是一

心見道？是三心見道？是十六心見道？這是透過概念複述、整理、總結。待至出定後，便可以告知衆生，可以說教。（我未見過道，但佛經裡確實如此說。）證真如時，就是真正的修所成慧。透過概念複述、整理、總結證真如的情況，就是「正法等流」；是證真如所得的知識平等流出來。所以要證真如，便要在第五重觀去引發般若智。捨染的依他起性之相，證真如體性觀。無相之相是真如；凡有相都是從真如的用邊言，它能接觸用邊，卻不能接觸真如體。例如，你不能離開波浪，去見大海水。凡夫了解的依他起性，都帶有相或相縛。沒相縛，你便證真了。所以要把相去除（，相是現象，性是體性），即是捨一切現象界，而去觀本體界。若被相束縛，就不能證入本體界。當證入本體界時，還需觀否？不用。因為證入本體界時，根本沒形相，又如何觀？凡觀皆有相。所以世親論師的《唯識三十論頌》：「現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實任唯識。」你說：「它有『性』」，即仍有相。到了完全無相，就是《中論·觀法品第十八》的「無我無分別智」；在唯識宗

稱作「般若無分別根本智」。一般說「五重唯識觀」的人，多數說到此處。幾十年前，我在香港大會堂講「五重唯識觀」，也只說到此處。

窺基法師仍未講完，還有很多東西要說。上面所講的「五重唯識觀」，只是講所知的境（有相分），還有能觀的智未說。你用甚麼去觀？你的心態是怎樣？是智慧？是非智慧？是識？還是慧？是止？還是觀？「五重唯識觀」是甚麼？以上的問題還有爭論。有人說「五重唯識觀」是「止」，又有人說「五重唯識觀」是「觀」，因為要在「定」中作「觀」。可能每一樣說法都對，又可能每一樣說法都不對。怎麼辦？我把答案先告訴你：「五重唯識觀」當然是智慧，是觀。所以，我們得要徹底地了解甚麼是「五重唯識觀」。

由於窺基法師是唯識宗的人，所以對事理的了解很透徹。唯識宗的人會問「體、性、相、

用」。體」是甚麼？以何為「相」？有何特「質」？有何作「用」？若你對某物的「體、性、相、用」都了解，就對該物徹底了解。因此所觀境說完了，再說能觀的智慧。窺基法師分三段說。先問：能觀智慧的體性是甚麼？到了「以位配釋」一段，才指出在某種情況它是智慧，又在某種情況它是有漏的，某種情況它是無漏的，也可以是聞、思、修中的一個階段，也可以是「三位三智（加行智、根本智、後得智）」中的某一智。在不同情況、不同境界中修「觀」，便有不同的體性。因為唯識修行有五位：資糧位、加行位、見道位、修道位、究竟位。資糧位的觀體，跟加行位的觀體不同；即是說，各階位之觀體是不同的。但見道時沒相，所以沒所謂：「修觀」這回事。窺基法師將它分作：「因位」及「果位」。因位者，言地前菩薩（未見道）。果位者，言地上菩薩（已見道）。下文還會解釋。

參、判釋

甲一、所觀唯識

乙一、出體

【論】所觀唯識，以一切法而為自體，通觀有、無為唯識故，略有五重。

【析辭】通者，貫通。重者，層次。有為者，有為法。無為者，無為法。

【解讀】（「五重唯識觀」中，）所觀唯識（的對象是甚麼？是一切法），以一切法而為自體，（一切法是甚麼？）

（是貫）通觀有（為）、無為唯識故，（為甚麼是「有為唯識」？因為一切法不離識。甚麼是「無為唯識」？即無為法也。）

略有五重。

(唯識宗把宇宙有分作五大類：

- 一、心法——識的自體；
- 二、心所法——即與心法相應的心所法；
- 三、色法——心識的對象，不能離開心識，只是識的影像；
- 四、不相應行法——即與心法的分位（特殊情形）假立法，多言及關係；
- 五、無為法——大乘只言「真如」，小乘還有其他，如：虛空無為（是指遍一切處）。

無為法是體，心識是用；即是說，無為法也不離識。以上五類都不離識，所以稱作「唯識」。
「五重唯識觀」是遍觀一切法。

觀的時候是有層次的，由「這虛存實觀」到「這相證性觀」不能跳級。此種觀有多少層次？共有五個層次。）

〔注〕 一、《對法論》云：「一切法」者，即三自性，謂：遍計等。

二、《唯識論》云：「唯識性略有二種：一者、虛妄，謂遍計所執。二者、真實，謂圓成實性。復有二性，一者、世俗，謂依他起。二者、勝義，謂圓成實。」

三、《中邊論》云：「一切法者，謂有為法及無為法。」

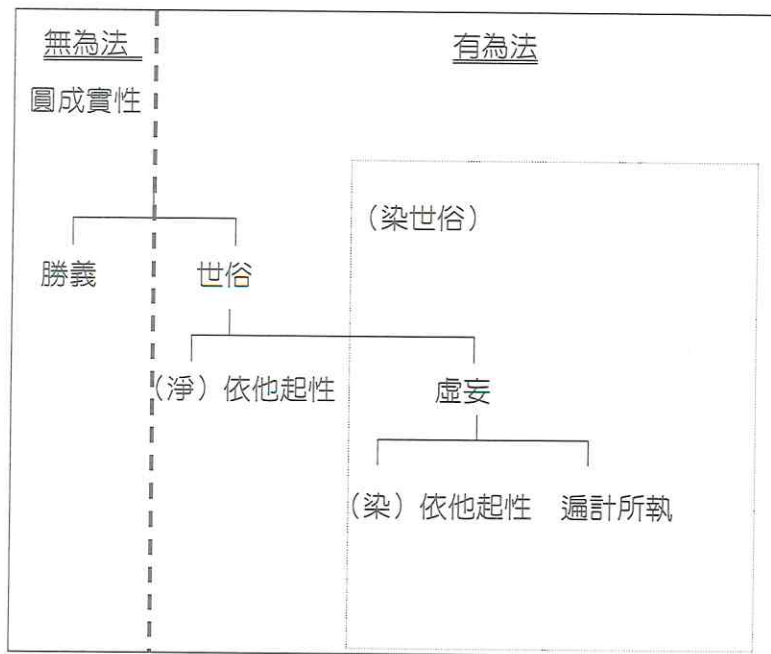
〔析辭〕 《唯識論》：玄奘法師的《成唯識論》。

唯識性：即唯識體。

圓成實性：根本智所證的境界。再分兩類：一、世俗的依他起性；

二、勝義的圓成實性。

若用有為法、無為法去分類，遍計所執及依他起性屬有為法，圓成實性屬無為法。



【解讀】一、(《唯識義私記》)《對法論》云：「一切法」者，即二自性，謂：遍計、(依他、圓成)等。

【析辭】《對法論》：即無著論師造唐玄奘法師譯《大乘阿毘達磨集論》(Mahāyānābhidharma - samuccaya) 及安慧造唐玄奘法師譯《大乘阿毘達磨雜集論》(Mahāyānābhidharma - samuccaya - vyākhyā)，以《大乘阿毘達磨集論》為主。本來有《阿毘達磨大乘經》(Abhidharma - sūtra)，而《對法論》是解釋《阿毘達磨大乘經》的。「阿毘達磨」稱作「對法」。《阿毘達磨大乘經》在無著論師造唐玄奘法師譯《攝大乘論》(Mahāyāna - sa m parigraha - śāstra)。無著論師將《阿毘達磨大乘經》重要的東西，放進《攝大乘論》裡，然後每品引入它的內容。後面我們都會談及一些《阿毘達磨大乘經》的頌文。

一切法不外三自性：

遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性。原注中的「等」是外等。我現在將其他兩種都列出，就成了內等。因為「等」字有兩種意義：一、外等；是包括未列出的東西。二、內等；是總結之用。

遍計所執自性：執著一切實我實法，而周遍計度，沒的東西，你執它為實在。

依他起自性：他者，眾緣也。一事物要依眾緣和合才有。

圓成實自性：圓滿成就、真實不虛假的體，此體是真實的。

二、《唯識義私記》：《唯識論》云：「唯識性略有一種：一者、虛妄，謂遍計所執。二

者，真實，謂圓成實性。復有二性，一者、世俗，謂依他起。二者、勝義，謂圓成實。」

三、(《唯識義私記》：)《中邊論》云：「一切法者，謂有為法及無為法。」

乙二、別釋

丙一、遣虛存實觀

【論】一、遣虛存實識：觀遍計所執唯虛妄起，都無體用，應正遣空，情有理無故。觀依他、圓成諸法體實，二智境界，應正存有，理有情無故。

【解讀】本來「觀」字作動詞時，粵音是讀作「官」。作名詞時，粵音是讀作「灌」。但現代人都只知讀作「官」，而不知要讀作「灌」。沒所謂了。

一、(用)遣虛存實(唯)識觀(的角度看唯識。它是如何觀的？首先，要觀察一切法及了解一切法——即三自性)：

(周)遍計(度)所執(自性)，

唯（有）虛妄（不實在的心識生）起，

（妄執著本來）都無體（、都無）用（之事物），（即體、用都無之事物。）（譬如靈魂。

佛教認為世上是沒靈魂，只承認有相續五蘊的假體，沒所謂「獨立不變主宰性的生命體」。

至於為何沒，便要透過各種論證去說明。其實，早於《雜阿含經》時期已開始論證了，它說，若五蘊有靈魂，那麼色蘊中有沒有靈魂？乃至識蘊中有沒有靈魂？結論：沒一個蘊是有靈魂的。那麼，離開五蘊有沒有靈魂？沒。因為你能感受苦樂、能作業，是從五蘊做的，離開五蘊根本沒認知、感受活動，這個所謂靈魂，又如何產生作用？如是者，離開五蘊沒靈魂。故佛家言沒靈魂。我們為甚麼相信輪迴？輪迴的主體並不是靈魂。輪迴是說第八阿賴耶識中的種子在二期生命中完結了，到第一期生命所變現的生命現象。拙著《佛家輪迴理論》有詳盡介紹；上冊是由原始佛教一直談到唯識宗，下冊是談《大乘成業論》，也講得很清楚世上是沒靈魂的。若沒靈魂而執它為有，是為「遍計所執」。靈魂如此，法亦如

此。譬如數論外道 (Sāṃkhya, 音譯僧佉)，他們認為有一個「自性」，它會變現萬象，「自性」是所有活動、物質的根源，生出無常萬法，但是它卻是一、常。它受「神我」所影響，變為二十三諦，即大、我慢、十一種根、四大、我的認知作用等，這是實的法。但世上並沒一個稱作「自性」的東西，他們認為所有無常的事物(法)，到了最後都會回到「自性」中。但唯識宗指出他們的「自性」是虛假不實、無體無用的。又譬如勝論外道 (Vaiśeṣika, 音譯吠世史迦)，執實、德、業、同、異、和合等六句義或十句義，認為每句義都是實在的，執為有體有用，如實的地、水、火、風、空、時、方、我、意，他們是多元論者。唯識宗說他們的「實」是虛假不實、無體無用的。

(此)應(該)正(確地去)遣(除，不要執為實。此中「遣」字是個動詞。遣者，空也。即)空(除)，(故言「遣虛」。)

(若在汎)情(妄執上言，此汎情是有的，它是)有(的，但在實)理(上言，它是)無故。(此是「邪知」而非「正智」。若執情有理無的事物，則愚不可及。有桌子是不是遍計所執？這個就因人而異。你執有實在的桌子是遍計所執。若你了解桌子是由眾緣和合的事物，並沒絲毫的執著時，如實地了知桌子的離言自性、離開名言概念直接了解其自性，這時稱作依他起自性。要做到這個境界的確很困難，但不是不能。所以凡夫對桌子也有遍計所執。真正沒遍計所執時是在甚麼時候？是見道(證真如)後，用後得智反觀宇宙萬物，才能了解到依他起自性的本質。一天做不到，一天也有遍計所執。《攝大乘論·入所知相分》言：「名事互為客，其性應尋思。」所以，我們要在定中作觀，要遣除執著。觀者，考察。譬如《中論·觀因緣品》，它是深入考察諸法體性之不實在。用理性加以深入考察。)

(「存實」) 觀(是觀兩種東西：第一、觀用邊的現象界，即) 依他(眾緣和合而生起自性，有實在的用)、(第一、觀諸法實體，是體邊的本體界，即) 圓成(實自性，有實在的體，) 諸法體實(有實在的體性，諸法的體是實在的)，(即是說，事物有兩大類：依他起自性及圓成實自性。)(那麼，又如何觀？下面回答。)

(要用「般若無分別根本智」及「般若分別後得智」二(正)智(所認識的)境界(，境界即是對象，即是指圓成實自性及依他起自性。圓成實自性是「般若無分別根本智」所了解的對象，根本智並非了知有相的依他起自性，因為「無分別」即無相。依他起自性是「般若分別後得智」所了解的對象，後得智所了解的依他起自性，並無參雜任何遍計所執。玄奘法師的《成唯識論》卷八引《厚嚴經》頌曰：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」待證了真如後，才能了解宇宙萬象是依他起自性空。此處的空，

是用了中觀的緣生無實自性之空)，

(至於觀它們的態度：) 應(該) 正(確地、當然地保存，而不遣除，要言它們是) 存有(的)，(例如，存有論，如來藏的看法，是用存有論的觀點；而唯識的看法，是用知識論的觀點，要透過認知的作用，知道一切法不離識而有。此點在世親論師造而玄奘法師譯的《大乘百法明門論》(Mahāyāna - śatadharmā - prakāśamukha - śāstra) 已說明了。原來，佛家早已有「存有」一詞。為何對依他起自性及圓成實自性採取存有的態度？因為它是**有實體的**。)

(另外，圓成實自性的) 理(體，與依他起自性的用，皆是) 有(的，有體有用；而妄) 情(邪知是) 無故。(邪見不能了解依他起自性。窺基法師很聰明，在文中並沒寫明「智

有沒有用，只言它們是實在的體法，這是窺基法師的文字善巧之處。由於圓成實自性是不可說的、無相的，自然不能直言用。因為圓成實自性跟他起自性不是兩樣事物，是一事物。依他起自性之上，就是圓成實自性；依他起自性是在用邊言；圓成實自性是在體邊言。圓成實自性之用，就是依他起自性，因此不必再言用。因此，中國的真如緣起說，便很有問題；唯識宗跟華嚴宗、天台宗爭辯了十多年。因為他們說真如能起用，而唯識宗言真如不能起用。他們說真如忽然一念起無明，而唯識宗言真如不能起無明；因為「無明」之體，就是真如。在唯識宗看來，《起信論》並非馬鳴論師造的。）

這是第一重觀：「這虛存實觀」。

【析辭】自性者：唯識的「自性」無論一物有體、無有體、有用、無用，皆稱作「自性」，

即英文的 subject。此處所說的，就是這個意思；而中觀的「自性」是執有實體實相，自有、獨立不變的有。禪宗的「自性」是解作如來藏清淨心，例如，《六祖壇經》：「何其自性本自清淨」，跟中觀破外道、小乘的實體（非緣生法）之自性又不同。「自性」跟「空」是對立的；中觀的「空」是「無實自性」，而「有實自性」稱作「實」。若能了解不同宗派對「自性」之意，讀佛經就明白了，但要緊記：跟隨家法。

空者：唯識宗的「空」有兩種解釋：一、當作名詞用時，無體無用；二、當作動詞用時，將我執剔除、排除，不去執實。中觀宗的「空」是緣生無實自性中道空，眾緣和合的事物，宇宙一切法都空，包括涅槃；因為涅槃是透過修行而證得的，並不是本來便有的。所以無論怎樣殊勝的法都是空的。這跟如來藏不同，如來藏說你本來便有涅槃、佛性、法身、佛的功德、三身四智；這是從潛能而言，它只不過說你有一切成佛的潛能而已。唯識宗及中觀宗說要靠修行而得，是性起；如來藏言性具、本自具足。中國的地論宗及華嚴宗也跟唯

識宗言性起。所以言「空」時，就得要問到底，究竟所指的是那一宗派的「空」。

實體性：在現象界（有為法），是由種子所生的。種子者，不是一粒粒的五穀種子；它是我們第八阿賴耶識中，有的生命功能所顯現的，也稱作「實體」。

在本體界（無為法）言，它是「真如」。一切法，以它為本體。在中國稱作「諸法體相」。唯識宗稱作「真如」。華嚴宗稱作法界、理。它是本來具足的，並不是由眾緣和合的。

出世智：有二類：一、加行智，未見道的智，即學習聖者的智慧。二、「般若無分別根本智」，正處見道中、正在認知宇宙實體，它是無相的、無分別的、一味的、遍一切處的。因為凡有概念，即有其相對的概念，譬如言白，即有非白；言大，即有非大。若無概念，則不可以言。中觀所言的無我無分別、心行處滅、言語道斷，說的就是這個智。《道德經》：

「道可道非常道。」就連老子都了解最高的「道」是不能說的；若真理可以說的，就非最高真理。三、「般若無分別後得智」，在見道後，回憶見道時的情況，是有相的，此時才真正無執地了解依他起自性。

般若智：有二類：一、「般若無分別根本智」；二、「般若無分別後得智」。

體、相、性、用：認知事物有四個角度。一、體，即本質；二、相，相狀；三、性，自體；四、用，作用。

〔注〕 一、此標遣虛存實觀也。一切異生於遍計所執，起有執；於依他、圓成起空執。今以空觀遣有執，以有觀遣空執也。

二、圓成是正智之境，依他是後智之境。故云「二智境界」。雖加行智亦緣一性，今顯存實，故言「智境界，以有漏智不證實，故不言一智也。」

【析辭】 界者，境也。界在此處仍解作對象。由於不同時代有不同的解釋，因此一個字可能有幾種解釋；所以你要決定採納何義。

【解讀】 一、《唯識義私記》：「此標這虛存實觀。一切異生於遍計所執起有執；於依他、圓成起空（無）執。今以空觀遣有執，以有觀遣空執。（執實有者，即是實有論者。在修定中，以「空」觀，破遣實有執。執空無者，即是惡取空，在修定中，以「有」觀，破遣空無執。這才是唯識宗的中道，跟中觀宗的「中道」不同。執實有或執空無，皆是遍計所執。讀佛經時要小心，當讀某一個系統時，便要用某個系統的名相。譬如你聽了某人、某

法師說演講，回來後問我對不對，除非他們所講的系統跟我一樣。否則，我不會花時間去回答，因為他們有他們的系統。但聰明人會把不同系統作比較，了解它們的差異。為何言「依他起自性有實體性」及「圓成實自性有實體性」？它們是一智所行境界？

二、《唯識義私記》：（圓成是（般若無分別根本）正智之境，依他是（般若分別）後（得）智之境。故云「二智境界」。雖加行智亦緣（依他、圓成）二性，今顯存實，故言二智境界，以（加行）有漏智不證實（體），故不言二智也。由於以前刻印書籍不簡單，故刊印時都省略很多詞彙。現在括號（）內的文字是我加進去的。

前面提到的智有三種，既然加行智亦了解依他、圓成兩種對象。為何【論】中沒提及加行智？是否沒用？為何【注】中又說？因為現在是修「遣虛存實」觀，真正事物要肯定他們

有。真正事物只有「智能」了知；故此加行智是不能如實地了解。加行智所了解到的非真正事物，至少有一半仍是概念，即被概念蒙閉，這是相縛。有相縛就不能了解離言自性。只能了解有言說的事物。所以作如實觀，只能是已見道、證了真如才有。一般人隨口大談如實觀是無可能的。還有，凡作觀都是概念上簡選的，是心識所變現的，只是對付內心世界，仍未證宇宙的實在，仍是閉門造車。但又不能不在定中閉門造車，在定中訓練「遣虛存實」。訓練自己不能糊糊塗塗，要斬釘截鐵，例如，要決定「自性中甚麼是實，甚麼是虛；弄個清清楚楚。如是者，即使做人、處事也有大益處。否則，連讀經都不能應付。」「自性在經論中有沒有依據？有。下面用經論來證明。」

【論】無著頌云：「名事互為客，其性應尋思，於二亦當推，唯量及唯假。實智觀無義，唯有分別二，彼無故此無，是即入三性。」

【解讀】由於「五重唯識觀」是窺基法師所造，或者有人不相信有「五重唯識觀」，故窺基法師引無著論師所造的《攝大乘論》為依據。此頌原自《攝大乘論·入所知相品》。所知相者，即認知對象。所知相有二種：遍計所執自性、依他起自性及圓成實自性。《入所知相品》是談二種認知對境的證入，即證入遍計所執自性、證入依他起自性及證入圓成實性。此頌對初學者來說，是一首很難解的頌。我擔保你（「記者案」指初學者）不太明白。

此頌是對加行位菩薩言的。但甚麼是菩薩？菩薩是已發大菩提心的眾生。甚麼是發大菩提心？答案在《瑜伽師地論》卷第二十五《本地分·菩薩地》給出：『願我決定當證無上正等菩提，能作有情一切義利，畢竟安處究竟涅槃，及以如來廣大智中。』發大菩提心就是大乘佛教徒。但要稱得上大乘佛教徒，並不是掛虛名的：大乘佛教徒，最主要是修行。若不

修行，就不是大乘佛教徒。修行也有很多派系，唯識宗的修行，在《成唯識論》中說有五個步驟。若是禪宗就不講步驟，是直了成佛；要懂禪宗，便要多讀點如來藏思想，例如《華嚴經》、《勝鬘經》、《大般涅槃經》、《如來藏經》、《大乘起信論》、《楞伽經》、《楞嚴經》等。所以我讀《六祖壇經》完全沒問題。因此他們不言漸修，只言頓悟成佛。因為他們認為我們就是佛，《六祖壇經》：「前念迷即凡夫，後念悟即佛」、「即心即佛」。但唯識宗的修行不是這樣的，是漸修的、是有階段的，它有共五個步驟：

一、資糧位。我就在資糧位階位中，不知你們是不是。資糧位主要是讀書、讀經教，要多聞熏習、守戒、修福德資糧及智慧資糧，要經歷長時期修行。

二、加行位。此是加功修行的階位，修習煖、頂、忍、世第一法，稱之為四加行位。資糧

位及加行位，共經歷一個阿僧祇劫。

三、見道位。般若智已起，能證真如。真見道是了解圓成實自性，而相見道是去回憶如何證真如，建立概念、建立依他起自性。這時稱作入聖人之列、入了如來家。

四、修習位。它共分十地修行，地者，階段也。由第一至第八地，要經歷一個阿僧祇劫；到八地時，已自在無礙了。所以觀自在菩薩就是八地菩薩。由第八地至十地後成佛，又要經歷一個阿僧祇劫。即是《十地經論》的十地。現在第十地菩薩是彌勒菩薩，是一生補處的菩薩，也是下生成佛的菩薩。

五、究竟位。成佛。

該頌既是對加行位菩薩言，就需要用智慧了：該用甚麼智慧去修行？用加行智。但加行智又有四種：煖位智、頂位智、忍位智、世第一法位智。四種智都是有漏的。甚麼是漏？它與煩惱相應，也與第七末那識「我痴、我見、我慢、我愛」相應。這時你還有欲界縛、色界縛、無色界縛。縛是甚麼？是漏、是煩惱。四種加行智有沒有名字？有。在四禪中的煖位、頂位，用四尋思的智慧去了解宇宙萬象。甚麼是四尋思？名尋思、義尋思、自性尋思、差別尋思：

一、名尋思，即尋求伺察能詮之名言、名相的智慧。譬如張三、觀世音菩薩、筆、燈泡。

二、義尋思，即尋求伺察所詮之事的智慧。義者，相狀。譬如了解燈泡的構造。「燈泡」(名)跟燈泡(物)是相應的。某物本沒名字，是我們施設進去的。體，又稱作「自性」。名字

又可再分為兩種：自體及差別。譬如人，人是理性的動物。單言「人」是言其自體，是沒講到任何關於人是甚麼，而「理性的」是其差別（粵音癡別），discrimination / attribute 特徵。若不是理性的動物，就不是人，是說明區分一物跟另一物有何不同。

三、自體假立尋思，即尋求伺察能詮之名言及所詮之事物的自體智慧。

四、差別假立尋思，即尋求伺察能詮之名言及所詮之事物種種差別相的智慧。能到達這個位的人，已很了不起了，至少他已入到第四禪。

煖、頂位之後是忍位及世第一法位。所用的是如實智觀。四如實智觀，是由低級的四尋思觀所引發的智。此如實智，不是指見道時的如實智，是加行位的如實智：

性及差別尋思)，

於（後）二（種尋思：自性尋思及差別尋思，）亦（應）當推（求、推理、論證、了解。推者，比量的推理。要怎樣推理？下面再說），

（名稱的主體及名稱的屬性，皆識心的分別，故言）唯量（量者，pramana，分別、知識、認知。即是依他起自性。「名」與「事」是認知對象，並沒離開心識，心識即是心王、心所。若事物離開心識而有，你又如何認識、知道？當然不能。這就反映出唯識宗是站在知識論上言。心識活動時是有相、有名言的。認識是唯量；）及唯假（立名相）。（認識它們時，心中會有概念；即是說，唯有心識使它們出現。既然名稱是施設的，就不真實；離開心識便不能有現象；若你執心外有物就是遍計所執。譬如靈魂，它是有情在五蘊相續假體

之上再起分別，說靈魂是一、常、主宰。並稱言「靈魂」是事之自性，又言「一、常、主宰」是事之差別，兩者都是假立的、無體的，即是唯量及唯假。心識是有體有用的，屬依他起自性，故要「存實」。但靈魂無體無用，是無中生有的，情有而理無，即是遍計所執自性，故要「遣虛」。也就是說，能取的能力是有體有用的；所取的東西，是無體無用的。這就是四尋思，也即是「遣虛存實」。「遣虛存實」只能了解依他起性，但未能證入「圓成實自性」、真如。下面談較高級的智觀，即四如實智觀，如何把能取的心識都遣除？如何證入「圓成實自性、真如」？四尋思智觀是在四禪的煖位、頂位中發生的，是要觀所取境空。）

(用四種如) **實智** (去) **觀無義**，(義者，境也。四如實智觀是在四禪的忍位、世第一法位中出現。四尋思的對象都不是實在的境。離開心識沒有實境，故言「印前」。印者，確

定如此；所用的定是「印順定」。然後再觀能取的心識都空，故言「順後」，這是「印可」能取的心識都空。到了世第一法位中，則「能取、所取」一時俱空。如實智能知一切法。此時是否甚麼都沒？不是。）

唯有分別（力的）三（種心識活動），（哪三種？名分別、自性分別及差別分別。分別者，即心識活動，能夠分析、辨別。由於「事分別」不是獨立的，它是透過「名分別」而得到的，故沒有事分別。離開分別，沒客觀實體。實體者，體用的事物。譬如火，它會把你燒傷；你會痛，痛是身識的對境；火有光，這是眼識的對境；火之體，是阿賴耶識種子變起的。若火是離開心識而有，你就不覺得痛、不覺得有火光等。故只有三種分別：名分別、自性分別及差別分別。所說的都是依他起自性。此處仍是言「存實」。如何證入「圓成實自性」？）

(方法就是：) 彼(所取的境) 無(有實在，此言遍計所執自性的不實在；) 故此(能取的心識，也) 無(有實在，此言依他起自性的不實在；名、事、自性及差別皆無有獨立不變的體。基於互相依存之理，境假時心亦假，所認識的知識，是虛假的知識；「境」不能獨立有，「心」也不能獨立有。空掉遍計所執後，便直接證入「圓成實自性」；在證入時，是離言的)，

(以一句說話歸結：若能證知此事，) 是即(證) 入三(種自) 性。(就是證得「遍計所執自性、證得依他起自性及證得圓成實自性」的途徑。故此，所知體就是二自性，合起來便是「印前順後」。)

(這跟「遣虛存實觀」有甚麼關係？關係大了。首先，知「名、事互為客」，即不實在有。「唯量及唯假」是要觀遍計所執自性不實在，就是「遣虛」。至於「存實」有兩個程序：「唯量及唯假」及「唯有分別三」。存者，肯定也。肯定依他起自性是有，若要進一步證入「圓成實自性」，便要透過「彼無故此無」，既不去執實有「所取」境，也不去執實有「能取」的心識。圓成實自性是要透過「空（能取空、所取空）所顯。依他起自性及圓成實自性是有，這種觀稱作「遣虛存實觀」。故窺基法師說「遣虛存實觀」是有所本的，並不是他杜撰的。)

〔注〕 一、此引教以證「遣虛存實」之義也。

二、此引《攝論》文。初半證「遣虛」義；次半及後一行，證「存實」義也。

三、無性釋云：「『名事互為客，其性應尋思』者，謂『名』於『事』為客；『事』於『名』

亦爾也。『於二亦當推，唯量及唯假』者，謂於『自性』及『差別』中，也當推尋，唯有『分別』，唯有『假立』也。言『實智』者。謂從尋思所生『四種如實遍智』也。『觀無義』者，謂觀其『義』本來無有。『唯有分別二』者，觀見唯有二種分別也，即『名分別』、『自性假立分別』、『差別假立分別』是也。『彼無故此無』者，謂義無故觀此二種『分別』亦無也。『是即入三性』者，……初頌前半，觀名與事更互為客，即是悟入『遍計所執自性』。初頌後半，觀彼一種自性、差別。唯有分別，唯有假立，即是悟入『依他起自性』。第二頌中，即是悟入『圓成實自性』。

四、今言「假」者，約何假邪？答：是約一種「觀待假」，待「名言故」。

問：何故雙觀「唯量」「唯假」？答：為除一種執。謂觀「唯量」遣心外執；觀「唯假」這實有執。

問：「實智觀無義」者，其義云何？答：……「名」、「義」自性差別皆是心之所緣境故，

以「境界」義名「義」也。……問：何為名「分別」等？答：緣「名」之「能緣之心」名之「名分別」；緣「自性假立」之「能緣之心」名「自性假立分別」；緣「差別假立」之「能緣之心」名「差別假立分別」也。「彼無故此無」者，「彼」者，指心外「名」、「事」、「自性」、「差別」一切境義也；「此」者，指「能緣三分別心」也。無彼「所執之境義」故亦無此「能執之三分別心」也。……「能取、所取」相待故。

【解讀】 一、《唯識義私記》：此引《經》教以證「遣虛存實」之義也。

二、《唯識義私記》：此引《攝（大乘）論》文。初半（頌）證「遣虛」義；次半（頌）及後（頌初）一行，證「存實」義也。

三、《唯識義私記》：（《攝大乘論》）無性釋云：「名事互為客，其性應尋思」者，謂「名」（對）於「事」為客；「事」（對）於「名」亦爾也。「於」亦當推，唯量及唯假」者，謂於「自性」及「差別」中，也當推（論）尋（求），（彼等）唯有「分別」（即量也），唯有「假立」（名相）也。言「實智」者。謂從（四）尋思所生「四種如實遍智」也。「觀無義」者，謂觀其「義」（境）本來無有（實在）。「唯有分別二」者，觀見唯有二種分別（三種能知心識活動）也，即「名分別」、「自性假立分別」、「差別假立分別」是也。「彼（所取的境）無（，）故此（能取的心識亦）無」者，謂義無故觀此二種「分別」亦無也。「是即入三性」者，……初頌前半，觀名與事更互為客，即是悟入「遍計所執自性」。初頌後半，觀彼（名、事）二種自性、差別。唯有分別，唯有假立，即是悟入「依他起自性」。第二頌中，即是悟入「圓成實自性」。」

(我們知道《攝大乘論》有兩人替它作過注釋，一是世親論師，一是無性論師。故讀《攝大乘論》時，要有這兩本著作；因為讀印度人的書，再用印度人所造的注釋便最可靠了。)

四、《唯識義私記》：(問：)今言「假」者，約何假邪？答：是約一種「觀待假」，待「名言故」。

(約者，依也。《中論》言凡「觀待」都是「緣生」。「性」觀待「相」，「相」觀待「性」。譬如「去法」要觀待「去者」而有，「去者」要觀待「去法」而有。又譬如歌，它觀待甚麼？是觀待歌者。沒「歌」便沒「歌者」，沒「歌者」便沒「歌」。這就是中觀學派的「無自性」。他們比《阿含經》解釋得更加清楚明白，《阿含經》的解釋是眾緣和合生起的緣生，並不是觀待的緣生。中觀學派所講的緣生，包括兩種緣生。在此處，唯識宗也用「互為客」

方法：所以勿以為唯識宗跟中觀學派的學問是兩種截然不同學問，若是這樣想就不了解佛法了。兩派的表達法雖然不同，但其中心思想是一致的。所以若你說兩者的中心思想不同，便不對了。唯識宗說的假法，是因「觀待」而「假」。

問：何故雙觀「唯量」(及)「唯假」？答：為除二種執。(故同時觀兩種假)。謂觀「唯量」(以)這心外(有獨立事物之有)執；觀「唯假」(以)這(心識內)實(在不變的)有執。(譬如同是「子女」一名，你的子女跟別人的子女，就不一樣。為甚麼你的子女就好？別人的子女就不好？因為我們帶有主觀成份，就失真了。)

問：「實智觀無義」者，其義二何？。答：……「名」、「義」(的)自性(及)差別皆是心之所緣境故，以「境界」(認知對象，object)義名「義」也。(觀名、義的自性及差別，

都無獨立實在的對境。(……問：何為名「分別」等？答：緣「名」之「能緣之心」名之「名分別」(，即攀緣「名」的分別心)；緣「自性假立」之「能緣之心」名「自性假立分別」；緣「差別假立」之「能緣之心」名「差別假立分別」也。「彼無故此無」者，「彼」者，指心外「名」、「事」、「自性」及「差別」(的)一切境義也；「此」者，指「能緣三分別心」也。無彼「所執之境義」故亦無此「能執之三分別心」也。……「能取、所取」相待故。(凡對立皆是相因待的對立假。當「能取、所取」都放下時，便是一空所顯的真如實性。下面是解釋「唯識」之意。)

【論】《成唯識》言：「識」言，總顯一切有情各有八識、六位心所、所變相、見，分位差別，及彼空理所顯真如。」

【析辭】言者，字也。譬如四言詩，就是四字詩。言，即西方語言學的言節 (syllable)，中文是一字一音，但梵文不是；譬如大，梵文是 Mahā。

心王者，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識及阿賴耶，共八識。

位者，類也。六位心所：一、遍行心所（觸、作意、受、想、思）。二、別境心所（欲、勝解、念、定、慧）。三、善心所（信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行捨、不害）。四、煩惱心所，指根本煩惱（貪、瞋、癡、慢、疑、惡見）。五、隨煩惱心所，指隨從根本煩惱的煩惱（小隨煩惱：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、詔、害、憍。中隨煩惱：無慚、無愧。大隨煩惱：掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知）。六、不定心所（悔、眠、尋、伺）。合共五十一心所。要記住五十一心所一點都不難，

因為都在《唯識二十頌》裡，《唯識二十頌》我也會背。《成唯識論》所依據的就是《唯識二十頌》。

分位者：特殊情況。差別者：多種。分位差別者，即種種特殊情況。

【解讀】「唯識」這個詞，並不單只言識，它是包括一切法。

此總顯示一切有情，各有（個）八識（，識即心王：眼、耳、鼻、舌、身、意、末那及阿賴耶識）。

六位心所（即遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定心所）。

所變相（分，即所知的部分，及所變）見（分，即能知的部分）。

分位（即特殊情況），差別（即種種不同。種種不同的特殊情況）。

（我們看見事物時，親所緣緣的「相分」要靠疏所緣緣的「相分」托質變相，這樣才能被見分所認知。心王及心所都是這樣的。譬如「念」心所，要記得昨天吃了些甚麼，便需要有一分：一是被你記憶的影像，該影像稱作「相分」；一是了解影像的能知力，稱作「見分」。至少出現一分才會有意。當然，唯識家還有「自證分」及「證自證分」。相分，是包括物質現象，譬如石柱，除了眼識的「相分」外，還有第八阿賴耶識的「相分」，因為石柱是由第八阿賴耶識所變現的，即是由你的種子功能所變現的。所以石柱也是相分，它是第八阿賴耶識的「相分」，並不是眼識的「相分」。可見所變的「相分」就包括物質現象。故此，唯識並不單只言識，它是包括一切法。窺基法師只用相、見一分，在《大乘百法明門論》就直言是色法。五位百法：一、心法，二、心所有法，三、色法，四、心不相應行法，五、無為法。心不相應行法，是沒客體的，譬如得、生、老、住、勢速、次第、時、

方、數及和合等。世上沒一種事物稱作「生」，生是由無狀態顯現為有狀態，這種特殊情況，假立稱作「生」。既然是假立的便沒自體。數學公式，也是不相應行法，但數學公式對我們來說，卻很有用，沒它便沒科學，我們需這些知識。譬如地球的經緯線，沒它就很不方便。「不相應行法」稱作「色心分位假立」，或稱「心不相應行法」；因為心包含了色。「蘊」亦如是，離開心法、色法，也無五蘊。）

及彼（人、法、空，及「能」、「所」）空理所顯真如。（實體皆言識。「五重唯識觀」就是觀八識、六位心所、所變相、見，分位差別及彼空理所顯真如，都是被「識」字所包涵的。）

〔注〕一、此引《唯識論》文，以證「遣虛存實」也。初引「識言」證「存實」；次引「唯

言「證「遣虛」義，今即初也。

二、意云：「識」言所表，凡有五類：一、八識心王自體分，二、六位心所自體分，三、心王、心所所變相、見分，四、前二分不相應法，五、於前四分觀遍計所執自性，以空為門，所顯之「空理」也。初四俗事，是「依他」也；後一其理，是「圓成」也。即顯所「存」二性有也。

【解讀】 一、《唯識義私記》：此引《成唯識論》文，以證「遣虛存實」也。初引「識言」證「存實」；（下文）次引「唯言」證「遣虛」義，今即初也。

二、《唯識義私記》：意云：「識」言所表，凡有五類：一、八識心王自體分，二、六位

心所自體分，三、心王、心所所變相、見分，四、前三分（自證分、相分、見分）不相應（行）法，（即分位差別），五、於前四分（自證分、相分、見分、不相應行法）觀遍計所執自性，以空為門（手段），（空掉一切遍計所執自性之後）所顯之「空理」也。（理者，真如。在定中觀察五事，）初四俗事，是「依他」也；後一其理，是「圓成」也。即顯所「存」二性有也。

（其實，任何識起時，至少有三分。心王、心所是自體分，或名「自證分」；當起用時，還有相分、見分。至於四分說，還有「證自證分」。色法，就在相分中，不離開心識的色法是有。

現在用一個「識」字去概括。唯識的「唯」字，是將遍計所執自性遣除，即「遣虛」；然

後「存實」；「識」字，是「存實」之意。以後你修習止觀，便可以用「遣虛存實」觀。數息是「止」而不是「觀」。唯識觀有五重，第一重是「遣虛存實」觀，現在你已知道如何作唯識觀了。為何「識」字可以包含那麼多事？有何道理？下面再答。（

【論】 識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。

【析辭】 相者，性也。

【解讀】 （識，包括五類事，）

（一）、（識自相故，（即前文的「識」言，總顯一切有情各有八識」言識各有自體或自性。「識」當然不能離開識自體。八識是有體有用的。）

(二) 識相應故，(即前文的「六位心所」，心所起時要靠心王起。心王滅時，心所則滅。心所是相應於心王，故「心所」亦名「相應」。我們看佛經，凡看到「相應」作為名詞時，就解作心所。因為有依他起性的識，因此「心所」亦有。心王有體有用，故「心所」亦有體有用。)

(三、事物是由前)二(種自體：心王及心所)所變故，(即前文的「所變相、見分」，「相分、見分」是依「自證分」而有。)

(心不相應行法，是前)三(種類：心王、心所及相見分的某種)分位故，(即前文的「分位差別」種種不同特殊情況。「分位」是五蘊。它是有體有用的。五蘊中的「色」是識所緣的「相分」，「受、想、行」是識的相應，「識」是識的自體。)

(四、真如是前) 四(種類：心王、心所、相見分及分位差別之) 實性故。(即前文的「及彼空理所顯真如」，真如是識的自體。)

(整段文字是從世親論師所造《大乘百法明門論》中抽出來的。只有中間一節不同：「二所變故」即相、見一分，這是窺基法師想特別說明的。誰講得好？窺基法師講得好。因為世親論師只言識，沒言相、見一分，窺基法師把二分都說到了。所以我們讀這段文字，便知道後勝前了。除非後人理解錯了，否則，後人寫文章定較以前寫得清晰。勿以為古人甚麼都了不起。辛棄疾的《賀新郎》：「不恨古人吾不見，恨古人不見吾狂耳。」即是說，現代人應該更加有自信才對，故此我們不能妄自菲薄。《孟子·滕文公》：「彼，丈夫也；我，丈夫也，吾何畏彼哉？」我們要這樣：「釋迦牟尼佛、無著論師及世親論師皆是有情，

吾何畏彼哉？」儒家《孟子·告子》言：「曹交問曰：『人皆可以為堯舜，有諸？』孟子曰：『然。』。中國禪宗言，你就是佛，一切衆生皆有佛性，至少讀通這段文字的人也有佛性，否則你怎明白？讀得通，便有佛性；若你的修為未到又怎麼辦？只有繼續修行了。」

〔注〕 一、此釋上五名「唯識」之故也。

二、疏云：「所以許有識自體者，識自相故。許心所者，識相應法故。許見、相分」者，即心及心所一體所變故。許不相應者，即前三種分位故。許真如者，即前四種實性故。如是五法皆不離識，總名為「識」。」

三、《演祕》云：「(無漏種子) 識自相(所) 攝，不離第八識自體分故。」

【解讀】 一、(《唯識義私記》：) 此釋上五名「唯識」之故也。

二、《唯識義私記》：疏《成唯識論述記》卷第七云：「所以許（許者，答允、承認）有識自體者，識自相故。（自相，即自體。）許心所者，識相應法故。許見、相（二）分者，即心及心所一體所變（現）故。許不相應（法）者，即前三種分位（之上假立）故。許真如者，即前四種實性故。如是五法皆不離識，總名為『唯識』。」

三、《唯識義私記》：（智周）《成唯識論演秘》云：「（無漏種子）識自相（所）攝，不離第八識自體分故。」（第八阿賴耶識是一切種子識。無漏種子是成佛功能，它寄存於有漏第八阿賴耶識中，雖然不同體，但可以寄存。故此處談自體分就包括無漏種子，沒遺留一點。）

【論】如是，諸法皆不離識，總立「識」名。

「唯」言，但遮愚夫所執定離諸識實有色等。如是等文，誠證非一。

【析辭】愚夫，此處指未證真如（般若無漏智未起）的凡夫。證到真如時，便叫聖者。唯者，只是也。言者，字也。誠者，實也。

【解讀】如是，諸法皆不離識，總立「識」名。

「唯」言，（此處是解釋「唯」字的意思，）

但（只是）遮（破、否定）愚夫（凡夫）所執定離（開）諸（八）識實有（獨立不變的）色（、聲、香、味、觸、法、心、心所法、不相應法及無為法）等（境）。「等」是等取，

此處是外等。凡執有實的離心識外的境，皆是虛妄；連「真如」概念亦如是。此處用了否定語氣，而上文說一切法不離識，是用了肯定語氣。上下文合起來，就是「唯識」。

如是（上下）等文，（都散說在不同的經論中。）

〔誠（其實）證非一（種）。（上面只舉《攝大乘論》、《成唯識論》來引證，還有別的論典可以用來引證，譬如《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》等。窺基便不再舉了。）〕

〔注〕所遮遣色等，……等取心、心所、不相應、無為也，即遮遣「遍計所執五法事理」唯虛妄起，體用都無也。

【解讀】（《唯識義私記》：）所遮（破）遣（除）色（包括相分）等，……等取心（王，離開心王）、心所（它跟心王相應，決不能離開心識）、不相應（它是色心不相應行法；離開心法、色法便無不相應行法）、無為（今指真如，它是識法之體，體不離識；若心識與真如皆不相干，這樣的真如必假，是妄執）也，即遮（破）遣（除）「遍計所執（的）五法事（心王、心所、相見一分、不相應等依他起自性，及）理（體無為真如、圓成實自性）」（，因為遍計所執自性）唯虛妄起，（即是）體用都無也。（這就是「遣虛存實觀」了。）

（此處雖然沒直接提到「相分、見分」，但我們知道離開心識是沒相、見二分。因為相、見二分都是由心王、心所的「自證分」所變現的。所以不必再提。你會發現唯識宗與中論宗，是完全契合無間的；因為中論宗說一切法空，即是緣生；唯識家正正就是談緣生。對於理體，唯識家不談緣生，因為它是離言的。中論宗說的諸法實相，都是離言的，便跟

唯識宗一樣。對於現象，中論宗說是相因相待而有，跟唯識家說的依他起自性一樣。當你知道是相因相待事物就不用遮破。若你執離心外有獨立的事物，唯識家說：這是「遍計所執」；中論宗說：這是「妄執」。破實自性就是破遍計所執。

說點其他相關的話題，中論宗說理（體）是緣生。若言緣生是體用不相離的，有為法是因依無為法而有。無為法是因依有為法而有，唯識家是接受的。相依待是依他起自性。中論宗很歡喜用「依」字。凡需要依靠的事物，便沒獨立不變的自性，是緣生實無自性的。《阿含經》中，多數用「生成的緣生」說，由甚麼組成的緣生；而「相依待的緣生」是邏輯上的緣生；而「相依待的緣生」包含了「生成的緣生」。因為生成的事物，都要依待其他事物。其實，唯識家也跟中論宗一樣，也有兩重緣生，只是不常說而已。唯識家常說甚麼？說「心識為用，真如為體」、「體不離用，用不離體」。其實，這就是相依待。這是我的看

法，跟別人不同。因為我是先學唯識後學中觀宗；我認為唯識宗跟中觀宗是完全契合的。所不同者，只是說法不同而已，只對「空」字有不同解釋而已，其他都是一樣。故此，我們不能一見「空」字，便一口咬定是怎樣怎樣解，要先知道用甚麼系統談「空」。唯識宗的「空」字，是個動詞，解作空無，作遮破之用。唯識宗的「有」字，是有的、是有體有用的。你們大可以看看《中論》、《十二門論》及《百論》。若兩宗不相契合，為何唯識家都能注釋中觀宗的著作？唯識家注釋《中論》、注釋《百論》，就表示認同中觀宗的主張。注釋可以用兩種方法：一、是用唯識宗的角度解釋。這會否歪曲了中觀宗的意思？不會。因為唯識宗是用經證的。二、是用中觀宗的意思解釋。

為何要作「遣虛存實觀」？為何修正觀時，要先修「遣虛存實觀」？（下面解答。）

【論】由無始來，執我、法為有，撥事理為空，故此觀中，遣者空觀，對破有執，存者有觀，對遣空執。

【析辭】有，是指三有中的「有」；而三有是指三類眾生。

【解讀】由（於有情）無始（時）來（便有執），（執些甚麼？）

執（實）我（即靈魂）、（實）法（即執離心外有獨立之五境，皆）為有（執），（這是有執；若不離心的境，是不用破的。）

（或遮）撥（依他起自性的）事（，及圓成實自性的）理（體，皆）為空（無之執），（這是空執。）

故此（這虛存實）觀中，遣者（，需作）空觀，（而修空觀需有對象，它的對象是甚麼？）

（它所）對（向的，是）破（我、法皆實）有（之）執，（即是破執有「實我、實法」；）

存者（，需作）有觀，（修有觀也要有對象，它的對象是甚麼？）

（它所）對（向的，是）遣（事、理為）空（無之）執。（即是破執「依他起自性、圓成實自性」都是空無之執。依他起自性以圓成實自性為體。圓成實自性以依他起自性為用。體不離用，用不離體。因此它們不是空無的。）

〔「遣虛存實觀」有兩種：一、空觀。二、有觀。分別對向兩種執：一、有執。二、空執。合起來即是中道。其實，中觀宗也是一樣，他們最主要破兩種執：一、自性實有執。二、自性實無執。這是中觀所講的中道。〕

有情與生俱來的執，最明白的例子是在嬰兒需要吃奶時，你拿掉他的奶，他定會嚎哭大叫。嬰兒需要奶就是我執，奶就是他的法執。由於我們一出生便有執，所以要成佛就得要下苦功。修「觀」就是要破煩惱、就是要自在安樂。）

〔注〕 一、此明「遣虛存實」觀之所由起。

二、由諸有情，無始時來。執遍計我、法為有，撥真、俗、事、理為空，是故最初遣彼迷執，令知法性，故用此觀也。

三、有執者，增益執；空執者，損減執。一念之中，有「遣虛存實」之義，蓋一念觀中，空遍計，破增益執；存依、圓一性，破損減執也。

【析辭】 真諦，離言無相。即第一義諦。義者，境界也。

【解讀】 一、《唯識義私記》：此明「遣虛存實」觀之所由起。

二、《唯識義私記》：由諸有情，無始時來。執遍計我、法為有，（遮）撥真（諦）、俗（諦）、事（即俗諦所顯現的現象界）、理（即真諦所證入的本體界）為空（無），是故最初（修觀是）遣彼（「實我、實法」的）迷執，令知法性，故用此觀也。

（「理」是離言的境界，要用般若無分別智了知。「事」是俗諦，要用般若若有分別智了知，或用加行智了知，或建立概念了解。此句應是寫作「俗、真、事、理」才對，但我們習慣

讀真、俗，而不讀俗、真。

若你想學修唯識宗的，可以回家後立刻採用此觀法。先修「止」再修「觀」。修止大概是這樣的：先調身，再調息。心念集中，然後再作觀，觀想宇宙萬物，分作三類：遍計所執、依他起及圓成實。然後再作五法觀（心王、心所、相見一分、不相應行及真如）。若「實我、實法」離心亦有就是遍計所執；衆緣而生的（即是事）及理體都是有的。為何理體是有？因為體不離用，用不離體。事為現象，是在用邊言。沒離用的體，沒體便無用。故一切法不離識。識，統攝了一切體用。所以我們不應執任何東西為實有。不離識的事物是有體有用的；有些是心的自體，有些是心的相應，有些是心的相、見一分，有些是心的分位假立，有些是一切法的體。結論：依他起自性及圓成實自性是有的；遍計所執自性是無的。這就是唯識宗的修止觀之法。

一般人都不會修「觀」，多數只懂修「止」。例如，一、不淨觀，只不過修到白骨流光，便止在那裡。二、數息觀，是純粹的止。三、慈悲觀，是止多而觀少。到底甚麼方法才是純粹的觀？就是「五重唯識觀」。要懂唯識道理，才會懂得如何修唯識觀；否則，便沒法修唯識觀。所以窺基法師教導我們，至少讀通了《唯識二十頌》，最好能讀通了《成唯識論》；若連《唯識二十頌》都不懂，就不能修「五重唯識觀」。單是執有靈魂，便可以把你從定中弄到發瘋。例如，道家有所謂出竅，幻想靈魂從頭上跑了出去，卻怕不能回到身體裡，很容易當場嚇壞，心神一散亂人就瘋了。其實，這大概是很初級的神通，很多人只管打坐，不知經教為何物，一旦出現問題就入精神病院。這些問題甚至連他們的師父都不懂！讀通了《唯識二十頌》便知道如何破我、破法，更沒甚麼靈魂出竅，說來說去都不過是幻覺。知道是幻覺了就不必管甚麼竅門，連害怕的想法都不會。因為唯識說離心無外境，不過是

妄執的相分，這都是識所變的。我修正觀從來都不怕，因為我根本不執甚麼現象。平日我時刻都練習破我、破法，怎會在定中執這些小事、注意這些小事？各位學習唯識都已有一段時間，否則，也不會跑來聽我講如何修唯識觀。唯識觀的確較為煩瑣，少一點耐性都沒法修。你不怕煩瑣，表示你們已非初基佛學者。若你的朋友從未接觸過佛學，就不能隨便叫他去修定，否則多數出事。禪定是很有用的，但用不得其所，或一知半解，反受其害。禪定要修得好，要先打好經教的根基，少讀一點經書都會修得不好。）

三、《唯識義私記》：（有執者，增益執（，譬如沒的靈魂便執有）；空執者，損減執（，譬如本來有依眾緣和合的事物，卻執為空無）。（「遣虛存實觀」到底是先「遣虛」再「存實」？還是先「存實」再「遣虛」？不同人有不同的方法。若是到家者，則）一念（即心識一生一滅）之中，（便同時）有「遣虛存實」之義，蓋一念觀中，空（掉了）遍計，破

(有執或) 增益執；(要肯定、保) 存依、圓一性，破(空執或) 損減執也。

(天台宗的一念三諦圓融，空、假、中，某一諦已涵攝其他二諦，例如空諦，同時涵攝假諦、中諦。如此者，一念三千、一心三觀，同時空觀、假觀、中道觀。

凡作觀成就的有情，都是「一心」完成的。理非次第，說時才有次第。證入時一念之間，同時遣虛與存實。這是對成就的有情而言，我們凡夫，先遣虛後存實。反過來好不好？不好。因為你會執第八阿賴耶識是不變的、實有的，也會執真如是不變的、實有的，反而成了遍計所執；不及先觀遍計所執自性は無體無用，先去除無用的東西，然後肯定依他起、圓成實是有的。這樣做就安全得多。到證入時，一念之間，同時遣虛與存實。

能否有觀而無執？不能。有執才去作觀。若沒有執，便沒甚麼好觀。沒有執就不用作空觀；沒空執就不用作有觀。執是病，觀是藥，無病不用藥。所以作觀是因病給予藥。譬如你已入了四禪，就不用作不淨觀；因為你既然能入到四禪，便一切情欲都沒了，沒情欲，便沒情欲的病；還作甚麼不淨觀？)

【論】今觀空、有而遣有、空，有、空若無，也無空、有，以彼空、有相待觀成，純有、純空，誰之空、有？

【解讀】今(作兩種)觀(：)空(觀，即觀遍計所執是無的)、有(觀，即觀依他起自性及圓成實自性是的)，而遣(除)有(執)、空(執)，(這句順次序對應了：「空觀」對治「有執」，而「有觀」對治「空執」。)

（窺基法師的文章十分精簡，讀者要有相當的唯識及相當的語文水平，否則真不知他想說些甚麼。需知唐朝初年的出家人，大都是知識分子，他們的語文能力相當高。其實，很多偈頌都是很精簡的，若只看偈頌而不看長行，就根本不知所云。若懂長行的含意，偈頌就是助你去記憶內容；而且大多數偈頌都是朗朗上口的。）

有（執）、空（執）若無，

亦無（需作）空（觀）、有（觀），

以彼空（觀去破有執）、有（觀去破空執），相（因）待觀成，（相因待者，即無自性。）

（若）純（全是）有（執、純全是有觀）、（或者）純（全是）空（執、純全是空觀），（即

缺相因待，便無所謂執，也無所謂觀，)

(那麼，對應) 誰之空(觀、空執)、(或對應誰之) 有(觀、有執)？(若無相因待者，誰之觀去對誰之執？或誰之執去對誰之觀？無所相屬是不可能的。無所相屬，即無所謂用甚麼觀對治甚麼執，也無所謂「有甚麼『執』，可被甚麼『觀』對治」。)

(佛家很重視實際效果，佛家不會叫人作無謂的事。無實效用的事，佛家不會叫你去作。對他人要有義，對自己要有利，若空觀、有觀沒用，佛家不會教你。你也不應花時候去作無義利的「觀」。正因為你有執，所以學空觀破它；或因為你空執，所以學有觀破它。若你有執、空執都無，即是證入了圓成實自性，就甚麼觀都不用修。連老子都懂這個道理，《道德經·聞道章·第四十一》云：「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士

聞道大笑之，不笑不足以為道。」上等慧根的人聽了真實之理，就很認真、不懷疑、不懈怠地去實踐。中等善根之人聽聞了，只有懷疑、仰慕之心沒實行之意；他們屬於大疑大悟那類人，早上聽聞無我之理，回去便懷疑了，仍然認為有我。下等無善根之人聽了不但不信，反而大聲地取笑；對於一向深信離心識有實外境，便會取笑甚麼空觀；這些笑聲就顯示了你所說的是真的。所以信在佛教中很重要；再說，這樣分類是合符邏輯推理的。就連龍樹菩薩都懂，因為他們有很高的智慧；我寫龍樹菩薩的《中觀論導讀》時，就用假言論式解釋，人們都笑我用邏輯推理方法去解讀《中論》；但我在前言中，說龍樹菩薩其實是懂邏輯學的假言論式。我們與生俱來，就懂得邏輯推理的方法。

我們可以看到，窺基法師寫文章是很有條理、十分嚴謹的，先講如何觀，然後作引證。再教授如何觀？其相應如何？又為何作觀？這樣才能對「遣虛存實觀」透徹明白。若你仍看

得不明不白，我看唯識學並不適合你了。正如羅時憲老師所言，學唯識至少有一個好處，就是它的道理清楚明白。就算你的興趣不在唯識，可能在華嚴宗，但《華嚴疏抄》卻用唯識道理寫的，若你不懂唯識，怎樣了解它？你了解唯識後，可以當它作工具。以我為例，為何我學唯識，又能寫出空觀的作品？皆因羅時憲老師給我的唯識訓練，讓我看空觀的作品時，都能清楚明白毫無滯礙。所以在兩三年間，在我寫了《中論》導讀、《十二門論析義》、《百論析義》，合共一、二百萬字，都是一氣呵成的。由於我是先學了「因明」，再經「唯識」的訓練；有了這個根基，讀任何經論都快、都透徹。可以說：是易如反掌！學佛學最好甚麼都不要讀，先讀唯識！之後，你想再讀其他的經，就隨你興趣。羅公並無要求我們死守於唯識。唯識是佛學基礎課，如語文訓練一樣是必修的。其實，唯識是一門專業課程，但它亦可作為一門通識課程，視乎課程內容編排。唯識至少可以解釋身邊的事物，若你連身邊的事物都說得不清楚，怎能自利利他？）

〔注〕 一、此明迷悟相對，方成觀行。

二、依所治病，有「有」與「空」；約能治藥，可有「空」與「有」。若所治病無增、損者，應能治病藥亦無遣、存。

三、若純迷，無悟，若純悟，無迷，誰之迷悟？

〔解讀〕 一、《唯識義私記》：「此明迷（執）悟（觀）相對，方成觀行（為）。

二、《唯識義私記》：「依所（對）治病，有「有（執的病）」與「空（執的病）」；約能（對）治藥，可有「空（觀的藥）」與「有（觀的藥）」。「若所治病無增（益執）、損（減執）者，（則）應能治病藥（之空觀、有觀）亦無遣（虛）、存（實的觀法）。

三、(《唯識義私記》：)若純「有(執)」與「空(執)」之迷，(而)無「空(觀)」與「有(觀)」之悟，若純「空(觀)」與「有(觀)」之悟，(而)無「有(執)」與「空(執)」之迷，(則彼等是)誰之迷、悟？(迷、悟是相對應的，不能缺一。迷、悟相之對應，是有其實用價值的。)

【論】 故欲證入離言法性，皆須依此方便而入。非謂有、空皆即決定，證真觀位，非有、非空，法無分別，性離言故。

【析辭】 離言法性者，真如。位者，情況。

【解讀】 故欲證入離言法性（真如），（便不能起執，）

（方法如下：）皆須依此（「遣虛存實」觀）方便（非究竟）而（證）入。（「遣虛存實觀」並非究竟，因為唯識到了最後，就連識都不執。）

非（一切時間）謂有、空皆即決定（不改），（不能一成不變地執「遍計所執是空的，依他起自性及圓成實自性是實有的」，有時候連「依他起自性、圓成實自性」都要空掉；只是在俗諦中，才能言「依他起自性及圓成實自性是實有的」。當你證真如時，任何名稱都沉沒。此處只是方便地說，而非究竟。）

（以）證真（如的）觀位（情況時），

（此時，）非有、非空，（言「有」故不對，言「空」也不對，為甚麼？）

(因為一切)法無分別，(一切法一相、一味，)

(其體)性(是)離言故。

(故此你修觀時，即在加行道中，未證入真如時，還可以說「遍計所執是空的，依他起自性及圓成實自性是有的」。但當你證入真如時，任何意言境都會沉沒。所用的是般若無分別智，直接把捉真如體無任何概念。此時才算修習「遣虛存實」觀成功，所以修觀也是方便手段而已。)

〔注〕 一、若欲引起無分別智，證得真見離言真如，要先於資糧及加行位中，修此「遣虛存實」觀。

一一、諸法體性，言語道斷，非是定有，也非是定無。∴證真實位一切諸法非有、非空，

離諸分別。

三、然有為、無為為二智境界，其體即有，不同遍計體用都無也。

【解讀】一、（《唯識義私記》：）若欲引起無分別智，證得真見（道之）離言真如，要於資糧（位，大部分人都在此位中，）及加行位中（的菩薩），（思惟遣虛存實的道理），修此「遣虛存實」觀。

二、（《唯識義私記》：）諸法體性，（是）言語道斷（的），非是定有，也非是定無。（有、無都是名言概念）……（故）證真實位（時）一切諸法非有、非空，離諸分別（是以言「非謂有、空皆即決定」也）。

三、(《唯識義私記》：)然(若依世俗)有為(依他)、無為(圓成)為「智境界，(兩者)其體即有，不同遍計體用都無也。」(般若若有分別後得智)能了解依他起自性，「般若無分別根本智」了解圓成實自性。所了解的境是真實的境。故在有概念的俗諦中，言「依他起自性及圓成實自性是實有的」。佛陀說法是用俗諦說法，要用名言跟我們說；否則，佛法不能住世。既然可以說，便要說個清楚。)。

【論】說「要觀空，方證真」者，謂要觀彼遍計所執空為門故，入於真性，真體非空。

【解讀】(外人伏難云：「若言證真觀位，非有、非空者，何故《般若經》說：在事前先要觀空，始入證真如理體？」窺基法師在下面回答。)

《般若經》(：)「要觀空，方證真」者，

謂（未證入真如時，在加行位中，便）要觀彼遍計所執（無實體實用，故言它是）空（，並作）為門（徑、方法）故，（這是要作人空、法空觀。空者，無實體實用；這是唯識宗對「空」的定義，而二空所顯的是真如。今言在加行位作觀，不是觀依他起自性是空，也不是觀圓成實自性是空。至於中觀宗的空是指緣生無實自性。）

（證）入於真（如實體）性，（那時是無相的，無相就無所謂觀。這時是用「般若無分別根本智」去證入。）

真（如實）體非空。（真如，作為一切現象的總體；而依他起性是現象、是用。）

(前面說過，智有二種：

一、加行智：未見道的智，它是學習聖者的智慧；用有漏心、有分別的心去破執，正是加功修行；

二、般若無分別根本智：在見道中認知宇宙實體，它是無相的、無分別的、一味的、遍一切處的。為甚麼說它是根本？因為「般若無分別後得智」依它而起；

三、般若無分別後得智：見道後回憶見道時的情況，並由「般若無分別根本智」衍生出來的。它是有相的，此時才真正無執地了解依他起自性，也才可以說「遍計所執體用都無，依他起自性及圓成實自性是實有的」。

佛家言三解脫門：一、空解脫門；二、無相解脫門；三、無作無願解脫門。）

〔注〕 一、此通伏難也。難云：「若言證真觀位，非有、非空者，何般若經說要觀空入證真理耶？」

二、會之云：「般若經云觀空入真者，由能顯空以為門故，入於真性，非真體空。」

【解讀】 一、《唯識義私記》：「此通（外人）伏難也。難云：「若言證真觀位，非有、非空者，何般若經說（：事先）要觀空（始）入證真（如）理（體）耶？」

二、《唯識義私記》：「會（違）之云：「般若經云（：）觀空（始證）入真者，（在加行位中，）由能顯（遍計所執是）空（的），以為門（徑、方法）故，（證）入於真（如實）」

性，(並)非真(如)體(也是)空(無)。「《心經》中的「色即是空」的空，色或物質不離緣生無實自性的空，當下就空；緣生無實自性中有沒有物質？沒有。故「空即是色」，即色而有空；這是中觀學派的解釋。當然，也可以用唯識家的空去解釋「色即是空」，一切物質現象與「空所顯的真如，兩者是相即的，它們不是兩件事；「空」字解作真如。唯識家的空，一般解作「空無」，但亦可以解作「空性」，例如「色不異空性」、「空性不異色」中的空。)。

【論】 此唯識言，既遮所執，若執實有諸識可唯，既是所執，也應除遣。

【析辭】 言者，字也。

【解讀】此（『唯識（』之）言，

既遮（這一般有情執「實我、實法」的遍計）所執，

若執實有諸（八）識（只）可唯（一實有），（首先要問：識是否實有？我們唯識宗如何看識法？唯識宗說「識法」是依他起。甚麼是依他起？依眾緣和合產生的法。既然「識法」都依眾緣和合產生，就不是永恆不變的法。）

既是所執（的八識唯一實有，便成了遍計所執，也違背了八識是依他起的說法了，成為《中論》所說的自性實有），

（故此執）亦應除遣。（即是說月稱在《入中論》中所謂破唯識，其實，唯識宗早已經破了，唯識家早已說得很清楚：識不是實有的。可能月稱沒讀過唯識的著作，他又說要在第

六地中，才能破識不是實有。但在此處，唯識宗卻說：在資糧位、加行位中，已破識不是實有的，比他所說的階段早得太多，不能待至見道後才破，要在未見道前破掉。我很不明白他所依據的是甚麼。在因明學來說，若某種說法別人早已破掉，就不必花時間再破，否則宗支就犯了「相符極成過」。譬如佛家早已言「諸法是緣生的」，若今天某派再對佛家言「諸法是緣生的」便沒甚麼意義，多此一舉。

說點題外話，我以前開始讀唯識的時候，雖未接觸過月稱的著作；但我接觸過熊十力先生的《新唯識論》，熊十力先生是我師祖，他是不贊成唯識的。他有兩個學生，一是唐君毅先生，他是我的論文指導教授；一是牟宗三先生。我初讀唯識的時候，對唯識仍有一些懷疑，便同時讀《新唯識論》，再跟窺基法師的《成識論論述記》對照；所以我對唯識系統了解得很透徹。即是說別人想破唯識，你不必生氣，要虛心地了解他的理論及根據。我對

雙方意見都了了然。反而增加我對唯識的信念，自始堅信不移。你們初學的也應如此，對於我所講的不必盡信。尤其是初學者，當面對別人想破唯識時，會手足無措。其實，任何一門學問都如此。羅時憲老師最喜歡用一個詞來形容讀書少的人，稱他們作「擔板漢」。甚麼是「擔板漢」？意思是說，好比我們肩上擔著一塊木板，視野僅有一邊；看來看去，只看到一邊，看不到另一邊。他提醒我們要看兩邊，要看正、反兩面。譬如牟宗三先生在《現象與物自身》，說唯識是一個無執的存有論，仍然不圓滿。當你讀到此處時，自己要反省一下，到底唯識是否不圓滿？若是不圓滿，在那裡不圓滿？他認為唯識不及如來藏的成佛思想；一切法緣生性空，要待緣、要碰到良師益友才能學習唯識、才能修行、才能成佛，成佛是沒必然的云云。如來藏說，在我們的有漏生命中，有如來藏自性清淨心，此心與煩惱並存。此心本來具有佛的眼、智慧等，有必然成佛的條件。唯識的識是虛妄的、是染污的，故唯識系統是不完備的云云。以上是牟先生的見解，我也用心讀過。我認為他不

對，但我不生氣。因為唯識並不只講如來藏，還有阿陀那識 (ādāna)。阿陀那識講甚麼？它連如來藏都包含，包含成佛的功能。並不是單有染污的種子功能，還有甚麼？還有非染污、純善、純無漏的功能，它們寄存於阿賴耶識中。又怎會不圓滿？我就覺得很圓滿了。你切勿被有名氣的人嚇倒，或左右你的思想；但又耍虛心地理解他如何攻擊唯識。他老人家忘記了有寄存的無漏種子，至少他在《現象與物自身》沒提到。他所謂的缺點，其實唯識家早已解決了：唯識家的方法，是用寄存的觀念。雖然無漏種子不是阿賴耶識的一部分，卻寄存於阿賴耶識中。阿陀那識是持種識，凡夫沒機會用得上無漏識，見道時便可以用得上它。我不太清楚他老人家為甚麼遺忘了此點。他雖然是我長輩，正如希臘的阿里士多德說：「吾愛吾師，吾更愛真理。」因為唯識所說的跟他所講的不一樣。唯識也說我們有成佛功能。記著，我們不要做「擔板漢」。就連因明學中的喻支也要例舉出兩類喻：同法喻及異法喻。同法喻是與宗後陳皆相應的喻；異法喻是與宗後陳皆相反的喻。可惜，大多數

人看事物，只看一邊、一面倒。所以佛學給我很多啓發，尤其是諍論方面。

佛家的「自性」有二解：一、實自體；二、對象。）

〔注〕 一、此亦遣執之詞也。

二、意云：為遣「妄執心、心所外，實有境」故說「唯有識」；若執「唯識實有」者，如執外境，是亦「法執」。

【解讀】 一、（《唯識義私記》：）此亦遣執之詞也。

二、（《唯識義私記》：）意云：為遣「妄執心、心所外，實有境」故說「唯有識」；（識與境，是不同層次的。「識」可以包含「境」，但「境」不可以包含「識」。要世人不要執心

王、心所外，有實境有。唯識是一切法不離識。有沒有不離心識的境？有。一般教授唯識的人都拿不準這個意思。譬如磚牆，它是第八阿賴耶識的「相分」；它是有體有用的。不然，把你的頭用力往磚牆上撞，看看痛不痛？若磚牆是空無的，你又怎會痛？所以唯識家不是說沒有磚牆，只是說離開能認知的心王、心所是沒有磚牆。不離心王、心所的磚牆是有的。唯識是客觀的唯心論；因為唯識包含八個識，磚牆就是第八阿賴耶識的「相分」。一般人以為「識」就單指意識，不對。窺基法師說得十分清楚；而且陳那論師的《觀所緣緣論》卷一：「內色如外現，為識所緣緣。」又怎會無？香港的陳雁姿教授，是《觀所緣緣論》的專家，她當年的碩士論文是寫關於《觀所緣緣論》的，你們可以請教她。故此，說外境能離開能認知的心王、心所，就是遍計所執自性；反之，若外境不離開能認知的心王、心所，就是依他起自性。唯識就是這除執識之外有獨立不變的境。若執「唯識實有」者，如執外境是亦「法執」。（若你不執外境為實，但執唯識為實，則如同執外境為實一樣，

也是「法執」。「法執」即是遍計所執自性，必須被遣除。唯識家看到「心」能攝持「境」，但「境」不能攝持「心」，兩者是不對等的。心是主而境是賓。彌勒菩薩、無著論師、世親論師、陳那論師、玄奘法師及窺基法師等，都是破心外有境、破識是實有的。彌勒菩薩說的《辯中邊論·辯相品》曰：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。」虛妄分別的識，是有體有用的。虛妄就是不實，即是中觀家的空。我認為唯識與中觀是一家。玄奘法師在印度就著有一篇《會宗論》，可惜沒帶回來中國。《會宗論》是會違空、有兩宗的道理，去息滅空、有之諍，因為它們是一門學問，不是兩門學問。現在不知道《會宗論》有沒留存下來，若將來能在某處出土就可證實我的說法。當你看過《玄奘法師傳》後，便會知道他在那爛陀寺聽戒賢法師講因明、聲明、《集量論》、《中論》、《百》二論等，都聽過兩、三遍，怎會不清楚它們的關鍵。）

【論】 此最初門所觀唯識，於一切位思量修證。

【析辭】 一切位：唯識五位。一、資糧位，已發大菩薩心者，資益福德資糧、智慧資糧的階位；二、加行位，指四禪中的四加行（煖、頂、忍、世第一）位菩薩；三、見道位，初地菩薩體會真如；四、修道位，指初地至十地菩薩；五、究竟位，指妙覺佛證此果位，最極清淨更無有上。

【解讀】 此最初門（第一重唯識觀——「遣虛存實」觀，）所觀唯識，

（有情）於一切（唯識五）位（中，都可以）思量（：聞與思、）修（：定中作觀、）證（：般若智現起去證圓成實自性）。（前面我們提到，依他起自性及圓成實自性是一智的境

界，甚麼是「智」？根本智及後得智。圓成實自性是根本智的境界，依他起自性是後得智的境界。由於我們現時沒根本智及後得智，故不言「證」。我們只在聞所成慧、思所成慧的階段中，連修所成慧階段都未到；修是要見道之後才能稱作「修」。

〔注〕 一、此明修「遣虛存實」觀之地位分齊也。

二、此最初觀地前位中思量，地上位中修行，於究竟位證之。地前位中，雖加行位亦有修慧，然以時短故不說有；見道位中，雖有所證而未圓滿故不說之。

三、又云：資糧位，唯有思量，無修、證；加行唯修，見、修一道修、證；佛位唯有證。

〔析辭〕 分齊：分限、限界、差別。

【解讀】一、（《唯識義私記》：）此明修「遣虛存實」觀之地位分齊也（，至於甚麼時候稱作資糧位，甚麼時候稱作加行位，也有明確的界限）。

二、（《唯識義私記》：）此最初（「遣虛存實」）觀，地前（資糧、加行）位中（的菩薩，都只是）思量（而已），地上（見道）位中（，才正式）修行，於究竟位（便可以）證（入真如實體）之（，此時「遣虛存實」觀恆時現起）。地前（資糧、加行）位中，雖加行位亦有修慧，然以時短故不說有（修慧，只言有思量而已）；見道位中，雖有所證（入真如實體）而未圓滿，故不說（證）之。（佛所證入真如實體，是圓滿的。故《成唯識論》卷一：「滿、分清淨者。」佛是圓滿清淨者；地上菩薩是部分清淨者。由於地上菩薩仍有所知障，所知障未起現行時稱為「羸重」，起現行時稱為「縛」，故他們所證的是不圓滿的。羸重，即第八阿賴耶識中的壞蛋，故地上菩薩起般若智的依他起自性時，仍受到壞的影響，

不能百份之百發揮般若智的功能。佛是已沒煩惱障、所知障的種子，故佛言「證」。

三、《唯識義私記》：「又云：資糧位（沒修定，連初禪都未到），唯有思量，無修、證；加行（位有思量），唯修（禪定，但沒證），見、修一道（有）修、（或短暫地證或未圓滿地、部分地）證；佛位唯有（全分地）證，不需再靠思、修。（以此解最為清楚。）」

丙一、捨濫留純觀

【論】一一、捨濫留純識：雖觀事理，皆不離識，然此內識有境有心，心起必託內境生故，但識言唯，不言唯境。

【析辭】濫者，雜也。

事者，現象。即色法、心法、心所法、不相應法。

理者，本體。即無為法、真如。

境者，相分。心者，見分。

【解讀】一一、捨濫留純（唯識）觀：「境」與「識」是相對的，境是「雜」而識是「純」。

因為境亦分內境及外境，識只有內識。雜與純是言內外。外道執境是心外有，即「濫」。此是唯識家所反對的；識是內在有，即「純」。上面既已作了「遣虛存實」觀，如何能說外境是實有？言「唯識」是「純」；若言「唯境」，則是「濫」、「雜」。若在「境」與「識」之間選擇，就只能放棄「境」而去了知「識」。

雖觀（一切）事（或現象，及）理（體），（上文已說：心是識的自體，心所法是識的自體相應，不相应法是識的分位假立，無為法的真如是識的實體。）

（故五法）皆不離識，

然此內識有境（相分，即被認知的事物，及）有心（見分，即能認知的能力），

（唯識的三分說是「相分、見分、自證分」而「相分、見分」皆不離識，即不離「自證分」；

見分及自證分稱作「心」。至於後來的四分說，是「相分、見分、自證分、證自證分」；而其中「見分、自證分及證自證分」皆稱作「心」，

(凡有見分必有相分；見分挾帶相分而起。故)心(見分)起(時)，必(依)託(內境)(相分)生故，

但(此)『(識)』(字之)言(唯)，(言唯識，就包括了境；但境卻不包括識，即是說，相分不包括見分、自證分，)

(故)不言(『(唯境)』)。(這是「捨濫留純」的第一重意義。)

〔注〕 相分為境，後三分為心，心起必託此「內境」生，「境是為因，能生心果」，故攝境從心、攝因從果，但心之云唯，不言唯境。

〔解讀〕 《唯識義私記》：（識之）相分為境，後三分（見分、自證分、證自證分）為心，心起必託此「內境（相分）」生，（除非證入無相的真如之時；故言）「境是為因（條件、助緣），能生心果」，故攝境（相分）從心（見分）、攝因從果（而有；因不能成果，要從果言因），但心之云唯（，只言心唯有，稱作「唯心」），不（能）言唯境。

〔論〕 成唯識言，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，生死沈淪，不解觀心，懇求出離，哀愍彼故，說「唯識」言，令自觀心，解脫生死，非謂內境如外都無；由境有濫，捨不稱唯，心體既純，留說唯識。

【解讀】《成唯識論》言，(心)識()，唯內(在)有，

(而)境(有內境)亦通外(境)，(我們的心識起時，「境」被反映到「見分」裡，被心識所了知，此境稱作「相分」境，這是內境。正如前說，《觀所緣緣論》卷一：「內色如外現，為識所緣緣。」「相分」是識的攀緣對象，「識」是見分體，「見分」去了知「相分」；不能直接了知外面的東西，「相分」抽取外面的東西，再變成影像，該影像稱作「親所緣緣」；而「見分」只了知該影像。外面的東西稱作「本質相分」，或稱作「疏所緣緣」，本質相分是第八阿賴耶識的對境，不是其他七個識的對境，但仍說是「唯識」。雖然《觀所緣緣論》沒提到這個「疏所緣緣」，它只提到「親所緣緣」。到了《成唯識論》就將這點說清楚。例如，眼識的「親所緣緣」影像外，還有第八阿賴耶識的「相分」，即「疏所緣緣」；「疏所緣緣」不是眼識的對境。所以「疏所緣緣」還是有體有用的。

由於「境」有內境，也有外境，故言「雜」、「濫」；而「識」只有內，故言「純」。

恐（境）濫外故，（故捨濫「境」而留純「識」。）但言唯識。（若言唯境，很容易使人追尋外境。《孟子·告子》曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」你向外追求而不返求諸己，心就馳散，便不能掌握真實，更會去作惡業，不能解脫。）

又諸愚夫，（不明白「境」是識的「相分」，以為「境」是實有的，而）迷執於境，（貪戀外境，譬如山河大地、家庭、男女、錢財、事業等；不斷去追求、去作業。）

（故生）起煩惱（如貪）、（造作種種惡）業，

（於是）生死沈淪，

(因為)不(向內了)解(，)觀心(是見分，境是相分)，

(為了那些)懇求出離(生死的有情)，

(佛與大菩薩)哀愍彼(愚夫有情)故，

(宣)說「唯識」(道理)言，

(其目的是)令自觀心，(因為「心」可以攝「境」；)

(最終達至)解脫生死，(得到滅諦的境界，故要修「捨滯留純」觀。這是否任何境都無？不是。)

(並)非謂內境(，猶)如(離心識之)外(的「境」一樣)都無；(即使第八阿賴耶識的「相分」都不離心識，內境是有的。故《心經》言：「無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，無眼界、……」「無」是無甚麼？是無離心識之外的實境。內

境是有體有用的，但《心經》所說的觀自在菩薩，正行甚深般若波羅密多時、正在證真如時是無相的。因為二解脫門的第一門，是「無相解脫門」，故「無眼、耳、鼻、舌、身、意」是「無眼、耳、鼻、舌、身、意」的相；「無色、聲、香、味、觸、法」是「無色、聲、香、味、觸、法」的相；無實的「色、聲、香、味、觸、法」，就連它們的相都不起。相是甚麼境？內境。但證入真如體時不起相，因為般若智證入真如體時是離相的。所有相都沉沒了，「是故空中無色，無受、想、行、識。」無五蘊之相，無十二處之相，更無十八界之相，乃至一切智、一切果得的相都不可得。是不是連果德沒有？不是。果德的內境是有的，只是不起相而已。因為般若智起時是無相的。前面已講，若執內境猶如外境般都無，就是空執、損減執，要用有觀去破它，修「存實」觀。因為內境是依他起自性，外境是遍計所自性。「損減執」固然不對，「增益執」也不對。）

由（於）境有濫（雜），（內雜了外，外雜了內；故言唯識、唯心。「捨濫留純」觀有兩重意義：一、境不能攝心識，心識能攝境；只留下實有體有用的心識。二、若堅持於境便有毛病。因為境包括兩樣，雖然內境是依他起自性，但外境是遍計所執自性；若言唯境，又言依他起，又言遍計所執，這就不對了。故要）捨（棄濫雜的境，而）不稱唯，（不稱唯境；）

心體既純（、既內，故此唯物主義在唯識家看來是不對的，對不對？因為唯物就是心外有境，這是唯識宗需要遮破的。幾乎所有宗教都談唯心，除了印度的順世外道。「物」是心的反映，但是否無物？不是。「物」是心的「相分」，仍不離心而有。不言唯境有兩個道理：一是由於「攝」的道理，故不言唯境；一是它會引導你顛倒沉淪，故不談唯境）。

(『留』字是)說唯識。

〔注〕一、此引《成唯識論》文。疏云：外人難：內境與識，既並非虛，如何可言「唯識非境」？論答有二：初云：識唯內有，境亦通外，即境相分，內是依他，外是遍計所執，以非心所變法，說之為外，非體實有名外。恐心內之境，濫心外之境，故但言「唯識」。諸愚夫迷執故，耽著外境，起無明等，造諸惡行，受諸苦果。若解自心之所變現，則可斷一障，得之勝果。

二、成立「識論」為令有情，觀唯心理，解脫生死，證得涅槃也。

三、《成唯識論》云：「唯」言遣外，不遮內境，不爾，真如亦應非實。

【解讀】一、《成唯識義私記》：「此引《成唯識論》文。疏《成唯識論述記》云：外人

難(言)：內境與識，既並非虛，(皆是依他起自性，)如何可言「唯識非境」？(下文其實已回答了月稱之問：「境」有「識」要有，「境」無「識」要無。「月稱認為要相因待，因為他認為無境，誰觀心？他沒提到正確的唯一說法。他這樣說便有問題了。唯識宗言無心外實境，卻承認有內境。我認為：唯識宗對。你們用理性分析，看看誰更合理？不必跟我的。我不是反對中觀，我近年花了不少時間去寫中觀的著作，已寫了兩百多萬字。但我仍認為月稱的說法有問題。你不必相信我，你去決定誰對誰錯。)《成唯識論》答有二：「初云：識唯內有，境亦通外，即境(是)相分，內(境跟心識緣生緣滅的，)是依他(起自性)，(離心識之)外(的實境)是遍計所執，(在我們認識後說有、無，這是從認識論言。離開心識的境，你根本無法知道。直至我們認識後，才能言有無。所以唯識是從兩個層面說，其實，佛陀教法也是如此。遍計所執的境，)以(因為)非心所變法，說之為「外」(，並)非(只說其)體實有名外(，這是說凡離心識外，就是「外」。唯識宗對每一個

詞彙，都會下一個清晰的定義。所以羅時憲先生常說：「『顛預佛性、儻侗真如』的習慣是不要得的。」還有，百多年前，楊仁山居士在《十宗略說》中說：「法相之學，誠末法救弊之良藥也。參禪習教之士，苟研習此道而有得焉，自不致顛預佛性，儻侗真如。」唯識就交代得清清楚楚、明明了了。這時代已是分析的時代，最好談定義，談體、性、相、用。恐心內之境，濫（雜）心外之境，故但言「唯識」（不言唯境）。（次言）諸愚夫迷執故，耽著（沉迷）外境，起無明（貪、瞋、癡）等，造諸（身、口、意）惡行，受諸苦果。若（理）解（外境由）自心之所變現（即如陳那論師《觀所緣緣論》卷一：「內色如外現，為識所緣緣。」是第八阿賴耶識的「相分」），則可斷二障（煩惱障及所知障），得二勝果（大涅槃及大菩提。破掉煩惱障，得大涅槃果；破掉所知障，得大菩提果）。

二二、《唯識義私記》：（一）成立「識論」為令有情，觀唯心理，解脫生死，證得涅槃也。（目

的是要對向證果。）

三、《唯識義私記》：《成唯識論》云：「唯」言遣外（境），（但）不遮（識）內（之）境，（這是指第八阿賴耶識的內境，唯識跟科學完全相應，宇宙萬象的境是給你認知的，也是你的生命一部分。你的生命不只是你的身軀，而是整個宇宙。所以唯識的境界是十分之高遠的。宋代理學家陸九淵也說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」見《象山全集》卷三十三。唯識的心也指第八阿賴耶識。故此，人與人之間是很親切的，雖然香港不是屬於我的，但我亦有份參與變起它，它也是我第八阿賴耶識的「相分」。所以生活在香港的人，個個都息息相關。我見到你的身軀，你的身軀除了你自己變起之外，我亦有份參與變起它的；你見到我的身軀，我的身軀除了我變起之外，你也有份參與變起它的。這樣說是不是很親切？所以，對他人行善，即對自己行善。若（不爾）者，真如亦應非實。（所以，

稱作「捨濫留純」觀。）

【論】《厚嚴經》云：「心、意、識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘。」

【析辭】所緣，攀緣。

【解讀】（窺基法師為了證明「捨濫留純」觀，不只引用《成唯識論》，還引其他經論作根據。）

（釋迦牟尼佛所說的）《厚嚴經》云：「心（即第八阿賴耶識）、意（即第七末那識）、識（即前六識，八個識）所（攀）緣（的境），

（《俱舍論》卷四：「集起故名『心』，思量故名『意』，了別故名『識』。」）

皆非離（心、意、識的）自性，（所攀緣的境，不能離開心識的自體。即是第八阿賴耶識所攀緣的境，不能離開第八阿賴耶識；第七末那識所攀緣的境，又不能離開第七末那識；前六識所攀緣的境，都不能離開前六識。）

故我（釋迦牟尼佛，已在別的經論中都）說一切（法），

唯有識（而）無（有其）餘（離心識的實境）。」（這並不是說單單有識而沒色、心所、不相应行、見分、相分及無為等，更不能說「一切法不離心所」等。）

〔注〕心、意、識之所緣者，皆自心為境。佛言：一切有為、無為，皆唯有識，無餘實心、外境也。

【解讀】（《唯識義私記》：）心、意、識之所（攀）緣者，（皆非離自性。「心」非離心的自性，「意」非離意的自性，「識」非離識的自性；即）皆自心為境（、相分）。（故）佛言：一切有為、無為，皆唯有識，無（有）餘（物離開心識的）實心、外境也。

（此處提一下，四聖諦：苦、集、滅、道，按次序應該從「集聖諦」開始講起；但我們確實處於現實的苦中，我們要問：「現實的痛苦何來？」答案是集聖諦，即由煩惱、業所引導。這樣說是因為佛教皆從現實經驗說起，即從當下言。佛家不談虛無漂渺的東西，唯識的理論亦如此。）

【論】《華嚴經》說：「三界唯心。」

【解讀】《華嚴經》說：「三界唯心。」（《華嚴經》也不談三界唯境。記者，不談境並不
是甚麼都無。）

〔注〕《演秘》云：「彼經第十九頌云：『譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫；諸法
性如是』，若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性；若人欲了知三世一切佛，
應觀法界性，一切唯心造。」

〔析辭〕 法界性，宇宙萬有。

【解讀】《唯識義私記》：（此處引智周的《唯識論演秘》。智周是慧沼法師的弟子。

智周法師雖聽過窺基法師說法，但只是很短的時間。智周《唯識論演秘》云：「彼（《華嚴》）經第十九頌云：『譬如工畫師，（而）不能知自心，而由心（驅使手）故畫；諸法性（特質）如是（，由心變現一切法）。若人知心（識活動）行（為），普（遍地）造諸世間（的一切法），是人則（證）見佛，了（解）佛真實性（，佛都是心造的。《華嚴經》卷十 一夜摩天宮菩薩說偈品：「如心、佛亦爾，如佛、衆生然；心、佛及衆生，是三無差別。」說佛的心造出一切法，衆生的心也可以造出一切法。佛的轉依是心所造的，佛的二身、三土、三十二相、不共法及四無畏等，都是佛的心所造。衆生也能做到，衆生的心與佛的心便可相應；若人欲了知三世（過去、現在、未來）一切佛，應觀法界（有）性（體、特質），（都是）一切唯心造。』（後來《華嚴經》所說的帝網重重，都是由此處說起的。）

【論】《遺教經》言：「是故汝等，當好制心，制之一處，無事不辨」等，皆此門攝。

【解讀】（姚秦三藏法師鳩摩羅什譯）《佛遺教經》言：「佛對弟子說：（是故汝等，當好（好控）制（你們的）心，（但不是去控制境，）制之一處，（則）無事不辨」等，

皆此門（「捨濫留純」觀所）攝（持）。（要攝持六根門。如何攝？是用心去攝。不要被外物引離。即使儒家《孟子·告子篇》亦言：「學問之道無他，求其放心而已矣。」他說做學問，沒甚麼方法，就是把馳放了的心求回、集中起來。《孟子·告子篇》又言：「物交物，則引之而已矣。」意思是與外境交往的時候，就被它所引領、被誤導。）

〔注〕既云：「制心」不云「制境」故能證成「唯心」也。經原文云：「汝等比丘，已能住戒，當制五根，勿令放逸於五欲。此五根者，心為其主，是故汝等，當好制心。心之可

畏，甚於毒蛇、惡獸、怨賊、大火。……」

【解讀】（《唯識義私記》：）既云：「制心」不云「制境」（現代科學實驗多數是制境，）故能證成「唯心」也（，故非窺基法師獨創。「唯心」一說，並非自唯識宗開始，遠自釋迦牟尼佛時已談「唯心」）。（《佛遺教》）經原文云：「汝等比丘，已能住戒，當制（守護）五根（門），勿令放逸（，入）於五欲（五境：色、聲、香、味、觸。勿追尋五欲）。（甚麼能制五根？）……此五根者，心為其主，（因為心能驅使我們作善、作惡，）是故汝等，當好制心。心之可畏，甚於毒蛇、惡獸、怨賊、大火。……」（由不放逸開始，即守戒；目的是制心、住心。）

（到此處，便講完「捨濫留純」觀。甚麼是「捨濫留純」？為何要作「捨濫留純」觀？「捨

「濫留純」有何依據？心是純，境是濫；捨外境而留心識。心能攝境，境不能攝心。其出處有《厚嚴經》、《華嚴經》、《佛遺教經》等。）

丙三、攝末歸本觀

【論】三、攝末歸本識：心內所取境界顯然，內能取心作用亦爾。此見、相分俱依識有，離識自體，本末法必無故。

【解讀】（甚麼是末？甚麼是本？便要從唯識的「三分說」談起。心識，稱作「自證分」、「自體分」。自證分再開作兩分：見分與相分。所以心識的自證分稱作「本」，而能知的見分及所知的相分稱作「末」。不是說「末」就不對，「末」都是依他起自性；只不過「末」有多而「本」只有一。知「本」便可以知「末」；但知「末」未必可以知「本」。）

三、攝末歸本（唯）識（觀）：

心內所取（的「相分」）境界顯然（是有的），（或言顯然是有依他起的，）
內（在）能取（的「見分」）心（識，其）作用（是了別，）亦（是顯然有）爾（，也即
是顯然有依他起）。「見分」認知「相分」，但見分及相分仍不是識的根本。在入觀時，如
何處理「見分、相分」跟「自證分」的關係？
此「見（分）、相分」俱依識（的自證分或識自體而）有，（即是說，識自體攝見、相二分，
見、相二分不能攝自證分或識自體。）

（若）離（開）識自體，

（則）本（即自證分或識自體與）末法（即見、相二分，）必無（有）故。（本不離末，
末不離本。譬如樹，枝、葉、花與根的關係。此處顯示了「攝末歸本」的意義，把宇宙萬
象再簡化了。）

還記得第一重「遣虛存實」觀是如何觀？先觀察、了解一切法（即三自性），除去遍計所執，只保留「事（依他起）」與「理（圓成實）」。至於第二重「捨滯留純」觀，也是不談「理（即圓成實）」，其實圓成實根本沒法講，只能靠證入；所以就把重心放在「依他起」，「依他起」是以心為主的，有能知的「心」與所知的「境」，此境是不離心識之外。因為能知是可以攝所知的；心可以攝境，境不能攝心。故我們只言「唯心」而不言「唯境」，把討論的焦點集中至「心」，即八識心王、心所、相見二分及不相應法。現在說的是第三重「攝末歸本」觀，再把見分、相分的「末」，攝入自證分的「本」中，就顯示出八識心王及心所的自證分。所以你原需要觀宇宙一切法，到了現在你只需要觀五十九個自證分而已。由繁而簡，由淺而深。所謂佛教的觀法，也有繁簡之別。）

〔注〕 審定前一重，正標此重意也。

【解讀】 《唯識義私記》：（前句）審定前一重（「遣虛存實」觀及「捨濫留純」觀），（後句）正標此（第三）重（「攝末歸本」觀之）意也。

【論】 《三十頌》言：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。」
《成唯識》說：「變謂識體轉似二分，相、見俱依自體起故。」

【解讀】 （那麼，窺基法師說的「攝末歸本」觀，有沒有何理據？有。）

（依世親論師的）《唯識》三十頌言：

「由假說我法，（現存的梵本，是沒「由」字的。一切由聖者、俗人所說的假我、假法，）

有種種（不同我、法之）相（狀）轉（生起），（聖者有聖者的相狀，凡夫有凡夫的相狀；譬如，凡夫執有靈魂等。外人會問：「釋迦牟尼佛都要說補特迦羅及主體，佛經第一句便是『如是我聞』，其中也有『我』」。但佛經中「如是我聞」的「我」是假法的「我」，甚至是「釋迦牟尼佛」、「彌勒菩薩」都是假法的「我」。於是種種不同的「我」都是假我。「法」亦如是，聖者言五蘊、十二處、十八界、四聖諦、八正道、唯識等，都是假法。但外道、凡夫，卻執神我、自性、實、德、業等為實法相。）

彼（我、法相皆）依（心）識所變，

此(心識)能變(者)，唯(有)三：一、第八阿賴耶識；二、第七末那識；三、前六識。」(下面用了《成唯識論》解釋「變」字，因為《成唯識論》是去解釋《唯識二十頌》的。)

《成唯識論》說：「『變』(者)，謂(由)識體轉(生起)似(「實我、實法」)二分，(所)知的相分及能知的見分都看「似」是實的，」

(由識體變似所知)相(分)、(能知)見(分，二分)俱依自體(自證分)起故。」(這便跟前面所說的「此見、相分俱依識有，離識自體，本末法必無故」一樣了。

然後用這個結論作觀。當一切法起活動時，就變現見、相二分。所以見、相二分為「末」，

自證分為「本」；於是，見、相一分的「末」，攝入自證分的「本」中。這樣作觀，就稱作「攝末歸本」。）

〔注〕一、今初引《成唯識論》證「攝末歸本」之義也。

二、疏云：「愚夫所計「實我、實法」都無所有，但隨妄情而施設，故說之為假；內識所變似我、似法，雖有而非實我（實）法性，然似彼現，故說為假。」……

（《唯識義私記》）：「凡約假義，有二相對：初相對中，一、無體隨情假，二、有體施設假。……愚夫所計執者，「無體隨情假」與「以無依有假」。由內識所變者，「有體施設假」與「以義依體假」。……由無始時來，橫計我、法分別心心故，熏習本識，後後遂有相、見分生，愚夫不了此唯內識，依之妄計有實我、法；我、法實無，隨彼妄情所執之相，名為我、法。故經頌云：『如愚所分別，外境實皆無，習氣擾濁心，故似彼而轉。』」

三、「我種種相，謂有情、命者等，預流、一來等；法種種相，謂實、德、業等，蘊、處、界等。『轉』謂隨緣施設有異。疏云：『相』謂相狀；『轉』是起義。」

四、「彼我法、相，依內識等所變現相、見而起假說，我諸法相，非依離識實有我、法，而起假說。」

五、「此能變唯三，謂異熟、思量，及了別境識。」

六、「護法等云：謂諸識體即『自證分』，轉似『相』、『見』二分而生，此說識體是『依他性』，轉似『相』、『見』二分非無，也『依他性』；依此二分執實二取，聖說為無，非依他中無此二分。……此除真智緣於真如，無相分故。……若無自證，一定不生，如無頭時，角定非有，……故說二分依識體生。……八識皆有一分。」

唯第六、七識執我、法，分別熏習我法力故；諸識二分生時，皆似實我實法所執一分現也，故論云：『我法分別熏習力故，諸識生時變似我法。』

【解讀】 一、(《唯識義私記》)：今初引《成唯識論》(以)證「攝末歸本」之義也。

一一、(《唯識義私記》)：(《成唯識論述記》)疏云：「愚夫所計(離心識的)「實我、實法」(在理上言)都無所有，(它們是如何變現?)但(依)隨妄情(執)而施設(建立)，故說之為『假』；內識所變似我(假我)、似法(假法)，(其目的，是說法度眾生，聖者用般若後得智而說法。前面引過《攝大乘論》：「名、事互為客，其性應尋思」，名言概念，跟現象不是完全契合的；名言概念是不實在，所指的事物，也不實在，它們是互為因果、互為主客的。)雖(有)有而非實我(、實)法性(體。這種『有』，我們稱作『世俗有』，並非『勝義有』)，然似彼(外在的「實我、實法」顯)現(，《觀所緣緣論》卷一：「內色如外現，為識所緣緣。」由於凡夫所經驗到的現象，似在身外面)，故說為假(，不是一、

常、主宰的主體，是眾緣和合所產生的，仍有作用。」……（《唯識義私記》：）「凡約假義，有二相對（假）：初相對中，一、無體隨情（識）假，譬如靈魂。佛家言世上沒靈魂，所謂靈魂是隨第七末那識妄情，去執第八阿賴耶識的見分作為靈魂，而靈魂的體、用皆無），二、有體施設假（譬如桌子，它是由四隻腳組成是體的，被施設為「桌子」；它是緣生的。又如聖者於我們能感受苦樂中，施設「受」蘊等）。（這樣解釋是優於中觀的。中觀說一切法空，不管它是否無體隨情、有體施設；執、不執都要空。唯識宗則在實、假上再分，「無體隨情假」是絕對的假，「有體施設假」是相對的假。所以唯識較於中觀，在了解上是進步的，唯識是佛家的知識論；唯識雖然是繁複，但它很精細。唯識宗說我們要有取捨，捨「無體隨情假」；透過「有體施設假」的經教，才能進行戒、定、慧之修行。唯識宗跟中觀不同，中觀要把所有東西都破，然後直證實體；故此中觀不能建立一套理論，甚至牟宗三先生在《現象與物自身》及《佛性與般若》中提出：中觀不能稱作學派。因為

佛教無論任何學派都講空、都要說緣起；無論任何學派都講中觀。凡成為學派，是要有理論、系統，中觀不成系統，中觀只不過將原始經教，跟般若經教配合而已。中觀只把佛的本懷說出，即一切法「緣生無實自性」。所以中觀是很容易學的，《中論》、《百論》及《十門論》都差不多一樣，你明白了一本，就每本都會明白。反而唯識很難學，唯識之所以難學，是因為它再分為古學與今學，其中又有不同的說法。無著論師、世親論師、護法論師等，皆注釋中觀的著作，所以任何一派都不應反對中觀。後相對中，一、以無（體隨情，要）依（靠）有（體的識）假，（因為識體是有的。說一切有部，也提出假必依實。）二、以（體施設）義依（別的眾緣和合）體假（，譬如桌子等）。……愚夫所計執者，（是）「無體隨情假」與「以無依有假」。由內識所變者，（是）「有體施設假」與「以義依體假」。……由無始時來，（凡夫）橫（橫者，強行也；粵音幻，副詞。）計（執）我、法（起）分別心故，（但佛的如實分別心，是由般若分別智指導的，對不同人，說不同的法。譬如第

八識，佛有時稱它為一切種子識，有時稱它為阿陀那識，有時稱它為異熟果報識。凡夫計執後又）熏習（於第八阿賴耶識即）本識，後後遂有相、見分生，愚夫不了此唯內識，依之妄計有實我、（實）法；「實我」是見分，「實法」是相分。其實，我、法實無，隨彼妄情（識）所執之相，名為（實）我、（實）法。故《厚嚴經》經頌云：『如愚所分別，外境（本來）實皆無，（凡夫的心是潛在地跟佛一樣清淨的，由於凡夫計執的）習氣擾濁（其）心，故（內境）似彼（外境）而轉（生起）。』（還有，這不是說凡夫的心本淨然後變染，它想說凡夫可以跟佛一樣清淨，方法是要修行。唯識家說：有情無始以來也有兩種功能，一是染污的功能，一是清淨的功能。對於凡夫來說，善的功能由弱轉強，直至成佛。所以唯識宗不需要再建立「如來藏自性清淨心」。所謂如來藏自性清淨心，就是成佛的功能而已。佛的眼、三身、四智、三十二相及八十種好等，凡夫都早已具備；只是未起現行而已，要待緣而起；除非你根本沒有，說你沒有是在分類上來說，在分類上來說仍是

有可能的；事實上是否如此？我不知道；有多少人不能成佛？我也不知道。但我們仍要抱著開放態度保留此類。因為凡有甲，必有非甲；凡有衆生能成佛，必有衆生不能成佛。清淨種子未起現行時，就不能將煩惱銷毀。有些人批評唯識宗提出「有些衆生不能成佛」，便說唯識宗不究竟、不圓滿。但在我來，唯識宗已經圓滿，因為凡有白，必有非白。佛教都是談現實的事情。拙著《山齋絮語》也有提到。你們要抱著開放態度好好想想。

另外，人的創作力是很強的，連孫悟空大鬧天宮（相分）都可以創作出來，見分就會看錯。見分有二種量：現量、比量及非量，所以見分是很容易錯的。自證分常時「現量」了解見分。第七末那識的見分攀緣第八阿賴耶識的見分，然後說第八阿賴耶識的見分是靈魂，這是「非量」。所以我們所建立的知識就未必可靠了。那麼，甚麼是可靠？識之力、你能創作的力，是可靠的、是有的。所創作的東西卻會引至計執。這是我讀完窺基法師的著作後

所感受到的。「見分、相分」所反映的未必可靠；所以你不能執「見分、相分」所表達的為真，極其量只是「似我、似法」而已。）

三、（現在解釋「我種種相轉」。《唯識義私記》：）「我種種相，謂有情、命者等，預流、一來等，都是有體施設假；法種種相，謂實、德（屬性）、業（用）等，（佛家言）蘊、處、界等。『轉』謂隨緣施設（而）有異。疏云：『相』謂相狀；『轉』是起義。」（現存的梵本沒「由」字，為何有「由」字出現？一、可能是玄奘法師為了湊夠四字增入的；若是現代人翻譯，會用（由）……。但古代沒標點符號。二、可能玄奘法師所根據的梵文本，原來便有個「由」字，對不對？我們怎知不可能？怎能武斷說玄奘法師譯錯了。）

四、（現在解釋「彼依識所變」。《成唯識論述記》：）「彼我法、相，依內識等所變現相、

見（二分）而起假說，我諸法相，非依離識（而）實有我、法，而起假說（之名言）。」

五、（現在解釋「此能變唯二」。）（《唯識三十頌》：）「此能變唯二，謂異熟（能變識）、思量（能變識），及了別境（能變）識。」（「異熟能變識」為第八阿賴耶識之異稱，以集起為性；為何叫它作異熟？因為異熟是果報，今生作業來生變現根身、果報所依的世界，及各種功能積集的所在。「思量能變識」為第七末那識之異名，以思量為性；恆常執著第八阿賴耶識的見分以為實我，思想量度、執著有「我」。「了別境能變識」為前六識之異稱，因為前六識以了別為性。問題是「實我、實法」好似在「相分、見分」顯現。

那麼，是否說在「實我、實法」假時，連帶依他起性的「相分、見分」都假？唯識宗內有兩種說法：一、安慧的古學說法：「相分、見分」變現「實我、實法」，又不能離開自證分

而起；所以自證分是依他起性，而「相分、見分」是遍計所執。二、護法論師的今學說法：「實我、實法」是依「相分、見分」起，故起分別的是依「相分、見分」，故分別的作用是有，分別所構成的「實我、實法」才是假的。「實我、實法」由「相分、見分」構成的事實不是假的。這樣說，它們並非遍計所執，而是有體、有用的。其體是由自證分所表現出來的，其用是計執「實我、實法」；這是「有體施設假」，「相分、見分」是依他起性。故下面再引護法之言。）

六、《唯識義私記》：「護法等云：謂諸識體即『自證分』，轉似（所知）『相』、（能知）『見』二分而生，（必有）『能』、『所』關係，單有一分是不能稱作『緣生』的，即使證真如時也有「能、所」關係，見分是「能」，真如是「所」；而「見分」去見自己。故自證分不能單獨起現行，變為「能取、所取」兩部分。」此說識體（為『本』）是『依他性』，轉

似「相」、「見」二分（為「末」）非無，（相、見二分）亦「依他性」；依此（相、見）二分（，所）執（著的）實（為「能」、「所」）二取（，即「實我、實法」），聖（教）說為無，（並）非（說）依他中無此（相、見）二分。（釋迦牟尼佛雖沒明言相、見二分，但從三自性的理論中，能夠建立自體分、相分及見分。因為唯識的理論是從三自性中發揮出來的，皆是從認知的角度言。但有一個特殊的情況，就是般若智起、證真如時就不是一分了，般若智只會起能知的見分，它是直接把捉所知的真如。……此除真智（即般若無分別智，攀）緣於真如，（因為）無相分故（，便無任何名言概念了）。（中國的僧肇寫了一本作品《般若無知論》，可惜他不是學唯識，若用唯識解釋就十分容易了。甚麼是「般若無知」？因為一切有執取的「知」都要靠相分，相分就是所執；當般若智起時是沒相分的，故般若無知是「無所知」。無所知是否甚麼都不知？不是。是沒相分的惑取。僧肇寫《般若無知論》的時候，解釋得十分困難；但用唯識學去解釋，就十分清楚明白了，它是說無相分而已。

所以當你們通了唯識，讀任何經論都會覺得很容易，也沒困難。……若無自證，（相、見）二（分）定不生，（自證分如蝸牛，相、見如蝸牛雙角，）如無（蝸牛）頭時，角定非有，……故說一分依識體生。……八識皆有一分。（是否八個識皆執實我、實法？不是。）

唯第六、七識執（實）我、（實）法，（但第七識只向內執，它執第八阿賴耶識的「見分」為「實我、實法」；第八向外及向內執，它執第八阿賴耶識的相分。所以無論怎樣執，都只是執識而已；）分別熏習我、法力（於第八阿賴耶識中）故：諸識一分生時，皆似實我、實法（，第八、七識）所執二分現也，故《成唯識論》云：『我、法分別，熏習力故，諸識生時，（第八、七識）變似我、法。』

【論】《解深密》說：「諸識所緣，唯識所現。」

攝相、見末，歸識本故，所說理事、真俗觀等，皆此門攝。

【析辭】 唯者，不離。

【解讀】 (窺基法師除了引《唯識三十頌》及《成唯識論》之外，還引其他經論去證成此說。)

《解深密(經)》說：「諸識所緣，唯識所現。」(識所緣體就是見分；識所現體就是相分。相、見二分不是外在的，它們都不離心識。其實，此處不是照原文《解深密經》解說的，原文是：「我說識所緣，唯識所現故。」窺基法師把它簡化為八個字。故此，前人引文未必需要照足經文，多數靠記憶默寫。但現代寫文章則不能這樣了，要嚴格得多；先找出原典中何章、何句，再一字不漏地抄錄。)

攝(持)相、見(二分的枝)末，

歸(於)識(的自證分中，即歸於根)本故，(也即「攝末歸本」)。

(不論)所說(：一、)理(即圓成實自性；二、)事(即依他起自性；三、)真(諦觀，是觀圓成實自性；四、)俗(諦)觀(，是觀依他起自性)等，(「俗諦」怎樣觀？譬如眼識起時，自證分開作相、見一分，見分是「能認知」，相分是「被認知」，「能知」去認知「所知」。「能」、「所」二分是靠甚麼攝持它們？是靠眼識的自證分去攝持，乃至第八阿賴耶識。第八阿賴耶識有三類相分：根身、器世界及種子功能，即是說宇宙萬象都攝持在第八阿賴耶識的自證分中。「真諦」又怎樣觀？真諦觀有沒有心識現起？有，就是第八意識。

真諦觀所起的智慧稱作「般若無分別根本智」。般若無分別根本智是不會再起相分的，它只起見分；見分是能知，而所知是真如本體。般若無分別根本智攀緣自己，攝入般若智的自證分中，也稱作「攝末歸本」。若離開般若無分別根本智，便不能觀到真如。該自證分的體是以真如為體。如是者，把繁雜的一切都總攝在自證分中。按護法論師的正義，它是有見分的。若無見分又怎能知？

皆此門（「攝末歸本」觀）攝。

〔注〕 一、（《唯識義私記》：）此引《解深密經》，證「攝末歸本」義。（《分別瑜伽品》云：「慈氏菩薩復白佛言：『世尊，諸毘鉢舍那二摩地所行影像，彼與此心，當言有異？當言無異？』佛告慈氏曰：『善男子，當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子，

我說識所緣唯識所現故。』唯識疏云：「此意：『汝謂識外（有實）所緣，我（則）說即是內識上所現（之相分），無實外法。』」

二、《唯識義私記》：「無性云：『我說在外識所緣境，唯是內識之所顯現，即是所緣境識為（其）自性義。』」

丙四、隱劣顯勝觀

【論】四、隱劣顯勝識：心及心所俱能變現，但說「唯心」，非「唯心所」，心王體殊勝，心所劣依勝生。隱劣不彰，唯顯勝法。

【解讀】（在「攝末歸本」觀之後，在「事」方面，便剩下了八個識的自體分及五十一個心所的自體分。在「理」方面是圓成實自性的真如。那麼，到底是八個識殊勝？還是五十一個心所殊勝？我們又要作觀，即作出判斷。五十一個心所起時，要靠心王而起；反之，心王起時並非全部五十一個心所都需要起。這就證明八個識較五十一個心所「殊勝」，五十一個心所較八個識「拙劣」。故需捨棄「拙劣」的五十一個心所，去把捉較為「殊勝」的八識自體分。這種觀就稱作「隱劣顯勝」觀。八個識及五十一個心所是否都實在？是。它們都是有體有用的、都是現象。上文的「見分、相分」是否都實在？是。它們都是有體

有用的。唯識的「實在」是「有體有用的依他起」，並不是虛假的遍計所執，不是由妄情所變現的。妄情在第一重觀時已全遣除掉，由第二觀起所觀的都是實在的。記著，此處所講的「實」，不是中觀所言之「自性實有」、「自性實無」的實。你們要好好記著。在實有的「有體有用」中，我們把捉「殊勝」的東西，而放棄較「粗拙」的東西。這一重觀，是建立在第一重「遣虛存實」觀之上；所以我們花了很長時間去講。因為第一重觀較為複雜，它是「五重唯識觀」的基礎。到第二重觀「攝末歸本」就很短了，只有幾行字。到了第四重「隱劣殊勝」觀，便沒基礎知識那麼重要，只是削繁就簡。儒家《論語·子罕》：「君子多乎哉？不多也！」多，未必好；繁雜，只會分心。修止觀就是要攝心、就是要簡潔；要捨博而取約，把繁雜的東西集中起來處理。佛教言「陀羅尼」（即總持）就是把複雜的東西簡化。修止觀也是一樣。若你不懂將複雜的事情簡化，就不能見道。之所以複雜就是你的心起了分別；有了分別，般若無分別智了就不能起。你會發現現在所作的「觀」越來越

簡化，這樣才能把你的心識集中起來；這樣便能解決很多問題。我們日常生活都是這樣。修止觀的目的就是訓練集中精神。所以，有些人無論幹甚麼，都很難集中精神；而有些人外出應酬，回家後一坐下來，便可以讀經、寫作、修止觀，甚至睡覺都快一點。因為他睡前觀想佛像，立刻進入睡眠狀態。你若思前想後，怎能入睡？如《景德傳燈錄·卷八》：「（大珠慧海禪）師曰：『他喫飯時不肯喫飯，百種須索；睡時不肯睡，千般計較。』就不能成佛。」甚麼事都辦不成。禪宗都是這樣教人的，不要太多計較、分別，吃飯時便集中精神吃飯，說話時便集中精神說話，走路時便集中精神走路。吃飯時不能有吃飯的相，所以《古尊宿語錄》卷三中，有黃檗禪師名句：「但終日吃飯，未咬著一粒米；終日行走，未曾踏著一片地。」就這麼簡單，若有米、有地便有分別心。若能訓練到很容易地集中精神工作，便是「作觀」的基礎了。修定是「止」，即把精神集中，繫心一處、趣心一境。此處所需要的，是把繁雜的宇宙萬象集中起來，將五十一個心所都攝入八個識的自體分中。

此處只提自體分的「本」，不再提相、見一分的「末」；又沒提到圓成實自性，它要待至第五重觀再說。）

四、隱劣顯勝識：心及心所俱能變現（三分：自證分、見分、相分），（既然心王及心所皆能「攝末歸本」，變成了自證分，為何不提「唯心所」？卻只言「唯心」？）

但（只）說（觀）「唯心」，非（觀）「唯心所」，（因為心王可以攝心所，而心所不能攝心王。譬如無慚心所，是否任何時候都起？不是。無慚心所不起之時，它連體都沒了，如何能攝持第八意識？但第八意識起時，攝持住五個遍行心所：觸、作意、受、想、思。若起善心時，便跟十個善心所相應。故此只言唯心，即不離心王也。）

心王體（較心所）殊勝，

（相反，）心所（較心王粗）劣（；心所要）依（殊）勝（的心王而）生。

（在作觀時，要）隱（伏五十一個粗）劣（的心所，目的是）不彰（顯它們），

唯（是彰）顯（殊）勝（的心王作用之）法。

〔注〕（《唯識義私記》：）雖心、心所各自體分，變似相、見二分顯現，然諸教中但說

「唯心」不言「心所」者，心是所依、為主，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」。

【解讀】（《唯識義私記》：）雖心、心所各（有）自體分，變似相、見二分顯現，（故

上文言：「心及心所俱能變現」。此處用「似」字是用了唯識古學之言。）然諸（佛經）

教中，（如《解深密經》、《厚嚴經》及《如來藏經》等，）但說「唯心」不言「（唯）心所」者，（此處的「唯」字是我加進去的，若只寫「心所」就引起誤會，因為連《雜阿含經》都談受、想及行心所等。我們讀書時要留意這些，讀到「心」字便要小心了。因為各學派也有各自的解釋，不能亂套；亂套非但無益，反而有害。所以很多時有人問佛一個詞彙，佛便要他先搞清楚想問甚麼。因為情況各有不同，不能給你一成不變的答案。西方也有所謂「字典意義」Dictionary meaning 及「語境意義」Contextual meaning。Dictionary meaning 是列出所有可能的解釋，Contextual meaning 是依上文下理的特殊涵義，我們讀書用的是 Contextual meaning。）心是（心所的）所依、（心王）為主，勝故，心所是（心王的）能依，如臣，劣故。隱劣心所，顯勝心王，故但言「唯心」，不言「心所」。

【論】 故慈尊說，許心似一現，如是似貪等，或似於信等，無別染善法。

【解讀】 (窺基法師為了證明「隱劣顯勝」在其他經論中是有根據的，他便引《大乘莊嚴經論》為證。)

故慈尊(彌勒菩薩於《大乘莊嚴經論》)說：「許心(自體分，變)似(相分、見分)二(分而顯)現，(故只言心王，不言心所。)

如是(此心變)似貪等(煩惱的心識活動)，「貪」是根本煩惱心所，根本煩惱心所有六：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。「等」是等取三類隨煩惱心所：一、小隨煩惱心所：忿、恨、惱、覆、誑、詔、僞、害、嫉、慳；二、中隨煩惱心所：無慚、無愧；三、大隨煩惱心所：不信、懈怠、放逸、昏沈、掉舉、失念、不正知、散亂。)

或似於信等（善的心識活動），（皆由心變似的。「信」是善心所，善心所有十一種：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。文中的「等」字是等取其餘十個隨善心所。）

無（離開心識而）別（有）染（、）善（之）法。」（染法、善法皆是心所法。至於其他心所：遍行心所、別境心所、不定心所，文中就再不提了。由於心王與心所是同時起的，便錯以為心所由心王變現出來。譬如貪心，我們以為是意識中有貪心，貪心其實是貪心所，它跟心王一起。當第八意識思惟的時候，這些心所是伴隨著心王出現的，這些情緒影響了意識，好像是意識起貪等。離開心王好像沒染、善心所，但其實是有的。）

〔注〕一、以彌勒《莊嚴論》頌證「隱劣顯勝」義。

二、甲、第一釋云：心所依心勢力生故。說似彼現。非彼即心。疏云：以諸心所依心方起，依心勢力生，故說「心似彼貪、信等」現，非說「彼心所體即謂是心」遂言「無別染善法」等。除此心所似貪等法，無別心外實染、善法，非謂「所似貪等」亦無。意云：心所法與心王別體，然言「心王似心所現」者，心所如臣，依心王勢力生，故云。

乙、第二釋云：又識心言，也攝心所，恒相應故。疏云：《莊嚴論》言，「許心」等者，也攝心所，以恒相應故。

丙、初釋云：「心所依心勢力生」故，隱劣顯勝，其義已明；後釋云：「識心亦攝心所」又標心王勝，心所劣，「隱劣顯勝」義亦明。俱可為證。

【解讀】一、（《唯識義私記》：）以彌勒（菩薩）《大乘莊嚴經論》頌，證「隱

劣顯勝」義。《莊嚴經》是佛說的，當用「論」演說它時，先引用頌文。頌文是彌勒菩薩造的，而釋文是無著論師所造的。此處講的是頌文。你會發現「五重唯識觀」也有依據，不是無中生的。）

二、甲、（《唯識義私記》：）（《成唯識論》有二釋，）第一釋云：心所依心（王之）勢力生故。說（心）似彼（染、善一類等）所（現起）。非（說）彼（心所體）即（是）心（王）。（「似」不是說世上只有心王沒心所。）（《成唯識論述記》）疏云：「以諸心所依心方起，依心勢力（而）生，故說『心（變）似彼貪、信等（心所）』現，非說『彼心所體即謂是心』，遂言『無（有）別染、善（為心所）法』等。（我們不要只讀《唯識二十頌》，要再讀《成唯識論》；但只讀《成唯識論》又不行，要兼讀窺基法師的《成唯識論述記》；所以唯識宗的理論難就難在此處，煩亦煩在此處。有沒有不麻煩的宗派？有。淨土宗、禪

宗。不知道你是不是有這個材料？若不是，就十人九錯路。可惜中國人很怕麻煩，甚麼都要簡簡單單，故錯的人特別多，真可惜。）除此心所似貪等法，無（有）別心外實染、善法，非謂『所似貪等』（心所）亦無。」意云：心所法與心王別體，然言「心王似心所現」者，心所如臣，依心王勢力生，故云。（心王「似」：似見、相一分，似貪、信等心所）。

乙、《唯識義私記》：「第一釋云：又識心言，也攝心所，（心王與心所）恒相應（，俱生俱滅）故。《成唯識論述記》疏云：《莊嚴論》言，「許心」等者，也攝心所，以恒相應故。」

（心王變起相、見一分，心所亦變起相、見一分。）

丙、《唯識義私記》：「初釋云：「心所依心勢力生」故，隱（心所）劣顯（心王）勝，其

義已明；後釋云：「識心亦攝心所」又標心王勝，心所劣，「隱劣顯勝」義亦明。俱可為證。

【論】 雖心自體能變似彼見、相二現，而貪、信等體亦各能變似自見、相現，以心勝故，說心似一，心所劣故，隱而不說，非不能似。

【解讀】（說到此處，窺基法師才加入他的意見。）

雖（然）心（識）自體（分），能變似彼見、相二（分而顯）現，

而貪、信等（心所的自）體（，）亦各能變似自（己之）見、相（分顯）現，

以心（王殊）勝故，（便）說心（王變）似（見、相）二（分），

心所劣故，（便）隱（藏）而不說，（《莊嚴經論》亦如是說。）

（並）非（說心所）不能（變）似（見、相二分）。（故此「隱劣顯勝」觀是有所依據的。）

〔注〕 此釋《莊嚴論》頌也，與第一釋同。

【解讀】（《唯識義私記》：）此釋《莊嚴論》頌也，與第一釋同。（用了見、相二分解釋。言心王變似「現，心所沒講，故此心王為「勝」，心所為「劣」。言心王就已攝心所；並不是說無心所。）

【論】《無垢稱》言：「心垢故有情垢，心淨故有情淨」等，皆此門攝。

【解讀】（此處再引一些大乘經論，去證實「隱劣顯勝」觀是有所根據的。譬如引用了釋迦牟尼佛所說的《無垢稱經》，即是《維摩詰經》或《淨名經》；無污垢是意譯，維摩詰是音譯。

《維摩詰經》旨在闡說不可思議解脫法門，故又稱《不可思議解脫經》，維摩詰是佛陀時代的在家弟子，家境富裕，妻妾成群，但他卻能樂善好施，受人景仰，而且精通大乘佛教教義；許多佛陀小乘弟子都曾被他問難，弄到無言以對。有一次他稱病了，佛陀請弟子去問病，但無小乘弟子肯去，因為他們都說被他辯才嚇倒，所以不敢去。最後，只有智慧最高的文殊菩薩作代表探病。維摩詰藉此機會，與佛派來問病之文殊師利菩薩等，反覆論說佛法，以闡揚大乘菩薩之實踐道。）

《無垢稱》(或《維摩詰經》)言：

「心垢(染)故有情垢，

心淨(善)故有情淨」等，

皆此門攝。(可見連《維摩詰經》都沒說：心所垢故有情垢，心所淨故有情淨，而只言心王。)

〔注〕一、引《維摩經》，證「隱劣顯勝」義。此是優波離尊者，為犯律人說法之時，維摩詰呵之言也。

二、經云：「心雜染故，有情雜染；心清淨故，有情清淨。」彼經疏云：「心謂第八識，有情謂五陰假者。此依彼心而假建立。第八之心若是有漏雜染所攝，能依假者，也是雜染；

清淨無漏亦然。」

三、《成唯識論》云：「謂染、淨法，以心為本。因心而生，依心住故；心受彼熏，持彼種故。」疏云：「染、淨諸法，以心為本」者，謂有漏、無漏、常、無常、有為、無為、染、淨之法，皆以本識為本。故云「心染情染，心淨而淨」也。「因心而生」者，謂有為現行法，皆因種子心而生也。「依心住」者，謂有為現行法，皆依現行識而住也。「心受彼熏」者，謂本識現行，受染、淨有為法現行之熏。「持彼種」者，謂本識現行，持彼有為法之種子也。「心受彼熏」釋「依心住而住」；「持彼種」釋「因心而生」。

【解讀】 一、（《唯識義私記》：）引《維摩經》，證「隱劣顯勝」義。此是優波離尊者，（佛陀十大弟子之一，出身首陀羅種性，即古印度最低下的奴隸、賤民，根本無機會讀書。當時印度人都相信他們生生世世都為奴隸，而佛教是鼓吹四種姓平等的。後來優波

離成為宮廷的理髮師。佛陀成道後第八年，王子跋提、阿那律及阿難等七人出家時，優波離亦隨同出家。此為佛陀廣開門戶，四姓平等攝化之第一步。他精於戒律，修持嚴謹，譽為「持律第一」。為犯律人說法之時，（給）維摩詰（居士）呵之言也。由於他們的對話頗有趣，故節錄一段出來，給大家講。《維摩經》有多個譯本，最常用的是鳩摩羅什譯，其中〈弟子品第三〉：

佛告優波離：「汝行（去）詣（居處）維摩詰問（探問）疾（病）。」優波離白佛言：「世尊！我不堪任（無能力代表佛陀去）詣彼（探）問疾（病）。所以者何？憶念昔（以前）者，有二比丘犯律行，……（此處又有一個故事。天台智顛大師講說，而濕然記述的《維摩經略疏》卷第五中有：『師曾見經云，有一比丘，蘭若露臥，採薪女見，盜（即不與取）行非法，比丘臥覺，疑犯初重。又一比丘，瞋此女，欲打，怖走墮坑而死。比丘心疑懼犯殺戒，恥愧世尊，不敢諮問，遂從波離請決所疑。』古時有某經解釋此句的來由。有比丘犯姪戒，又

一比丘恨此女，此女害怕，後來跌死。一犯邪淫，一犯殺生。……（所以，他們）以為恥，不敢問佛，來問我言：『唯（此是音譯，是打招呼語），優波離！我等犯律，誠（真）以為恥，不敢問佛，（由於出家的戒律中有兩種：一是性戒，一是遮戒。若犯下性戒罪，是要被擯出僧團；性戒罪是僧團中的「殺頭戒」。）願解（我們心中）疑（教我如何懺悔，得免斯（此）咎（過失）！（他們一人可能並非故意犯戒。若非故意犯戒，可以透過真心懺悔，然後還淨。說點題外話，甚麼是大罪？怎樣才會受報？唯識家說，受報要經過審慮思、決定思、動發思。〔記者案〕詳細內容，可參考李潤生先生的《瑜伽菩薩戒》講記）。我（優波離）即為其如法（小乘法）解說：時維摩詰來請我言：『唯（此是音譯，是打招呼語），優波離！無（雙）重增（加）此一比丘罪！（因為小乘人執有實法，故優波離這樣教授他們，令他們以為犯了「實自性」的罪，及有「實自性」的懺悔法還淨。若是「實自性」的法，又如何去改變？有罪便永遠有罪，懺悔也懺不掉。但大乘人說一切法都

是緣生無實自性的。應)當直(接)除滅(除其罪)，勿擾(動)其心。所以者何？彼罪性(自體，由於無所謂實體，故)不在內(六根)，不在外(六境)，不在(六根及六境)中間，(原文若不加插我的白話解釋，你們都不知到它到底說些甚麼。所以此處可以看出《維摩經》是不了義的經，因為它並不是屬於說得一清二楚的經。)如佛所說：「心垢故眾生(玄奘法師譯作「有情」)垢，心淨故眾生淨。」(天台宗的「心」是指六識。六識淨，有情的五蘊便淨。有情以何為體？以五蘊為體。色是物質，受、想、行、識是精神活動。《維摩經》的注釋有很多，你們做《維摩經》的研究其實很容易；因為各派的觀點都早已有，所以做起來自然就對《維摩經》很透徹了。窺基法師亦有《說無垢稱經疏》。唯識宗的「心」是指第八識或阿陀那識，而不言阿賴耶識。因為阿陀那識有染、淨識，而阿賴耶識只有染識。此處是指阿陀那識。根身、器世是依第八識，若第八識是染，則根身、器世是染。若第八識是淨，則根身、器世是淨。此處也不言心所。唯識家言第八識是「實在」的，唯識

家言「實在」是指有體有用，並非外人言「自性的實在」。窺基法師先用無自性解釋，然後再用唯識解釋。所以窺基法師都懂中觀學說。窺基法師解《心經》也是運用這個方法。）

心也，不在內，不在外，不在中間，如其心然，罪垢亦然，（一切）諸法亦然，不出於（真）如（體）。（中觀的「如」，是指一切法都是緣生無實自性的諸法實相。罪、戒都是緣生無實自性的，由此進而修行，直至證入諸法實相、入如來家。在見道之後，以前所有罪業都不會引至你下地獄。人們常唸：「罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡。心亡罪滅兩俱空，是則名為真懺悔。」此中「心若滅」，單看字面很容易會有問題，心如何滅？如何理解這句頌文？各有各解。若你來問我，我的答案是：是將以前的煩惱心識斷除；至於善心要不要滅？不要滅，反而要生起。「心若滅」的心，是指會犯戒的心，「心若滅」是令生惡道的心不生。若你犯了殺人罪，今天懺悔，從今以後只行「善行」；那麼殺人的種子，就被雪藏凍結、弱化了，最後被銷毀。所以見道後就不會下地獄。「心亡罪滅」是指空除煩惱心識

及罪，當然要修習「止觀」，了解一切法不實，都是緣生無實自性的，直至證真如，最後成佛。這才算是「真懺悔」，即做到自利、利他、度一切衆生。這是我的理解。未學認真過唯識的人，便解不通「心若滅」、「兩俱空」及「真懺悔」等涵意。）

二、《唯識義私記》：（玄奘法師譯《維摩經》）經云：「心雜染故，有情雜染；心清淨故，有情清淨。」（前面都提到，原文沒解釋「心」字是指甚麼，整本《維摩經》都沒界定甚麼是「心」、甚麼是「有情」。對讀唯識的人來說，它不是了義經；因為讀唯識的人，並不喜歡糊糊塗塗，喜歡清楚明白。所以唯識宗說自己的經是了義經。了義，即是明確、不含糊；隱密，即是不明確、含糊。「不了義」有兩重意義：一、經論的文字還需要作進一步解釋，那些文字只是方便之說。二、在經論的形式上，多用隱密、密意說的方式。雖然《維摩經》的義理是非常好的；但在唯識宗看來，它是不了義經的；甚至從唯識宗看，般若經

都是不了義的經。一味談空，到底怎樣空都沒講清楚。若是講得清清楚楚的，為何龍樹菩薩要造《中論》？龍樹菩薩造《中論》，即是說般若經講得不夠清晰。龍樹菩薩把空的意思，再定義一下。般若經是佛在第一時所說的法，到了第二時，佛就談唯識的道理。佛又說：此時所說的内容，才是無相無用的、最高的、圓滿的、無缺點的；在表達形式上，是了義的、明白的、非隱閉的。不了義的東西，是否沒用？是否沒價值？不是。不了義的東西，對於只要求不了義的人來說是有用、有價值的，但對於追求了義的人則沒用。對於能力不足的人，跟他們講深奧的道理，反而用處不大。跟他們說簡簡單單的道理，反而令他們生歡喜心；方法是對機的。另外，所有經論也有價值，這就是判教。判教，就是對某些經論給它們一個恰當的位置，處於甚麼位置就是它的價值。即使修行人，也有一個位置，你是在資糧位？還是在加行位？所以需要定位。唯識宗把每個概念都定了位、都下了定義。所以佛學已經像科學方法了。）彼經疏（窺基法師《說無垢稱經疏》）云：「心謂（聖

者及凡夫的)第八識，(不言阿賴耶識。因為第八識或阿陀那識有染、淨識，而阿賴耶識只有染識。唯識的五階位，都可以用第八識解釋。)有情謂五陰(相續)假(我)者。此依彼心而假建立。第八(識)之心若有漏雜染(跟煩惱相應)所攝，能依(五蘊)假者，也是雜染；(若第八識)清淨無漏(，則五蘊假體)亦然(清淨)。」

三、(《唯識義私記》)：《成唯識論》卷四云：「謂染、淨法，以心(第八識)為本。(唯識宗的心有三種：集起故名『心』，一切功能所積集的地方；思量故名『意』；了別故名『識』。)(染、淨法)因心(第八識)而生(起)，依心(的熏習而)住故；(熏習有一義：一、現行後被攝持。二、勢力有增減。為何佛再沒熏習？因為佛的功能是圓滿的，故沒變化；若有變化，即是不圓滿。故此牟宗三先生在《佛性與般若》說，佛教的理論是圓滿的，由於是圓滿便沒創新。他說儒家便有創新，因為儒家不圓滿。《易經·乾卦》：「天行健，君子

當自強不息。「健」就是創新。牟宗三先生不是佛教徒，所以他看到的跟我們不一樣。好多時候我們佛教徒看佛教，不能從外面看佛教，作分析時便要留意兩面。牟宗三先生卻批評唯識宗是不圓滿的，這個我是不接受；因為我跟他對唯識宗的理解不一樣。他的話要不要接受，你去想想。(心(接)受彼(染法的)熏(習)，持彼(淨法的)種(子)故。)

(《成唯識論述記》)疏云：「染、淨諸法，以心為本」者，謂有漏、無漏、常(真如)、無常、有為、無為、染、淨之法，皆以本識(第八識)為本。(唯識宗談的唯心，比華嚴宗更徹底；華嚴宗沒有解釋清楚「三界唯心」，故仍是不了義之說。)故云「心染(有)情染，心淨而(有情)淨」也。「染、淨諸法」因心而生」者，謂有為現行法，皆因(第八識)種子心而生也。「(染、淨諸法)依心(而)住」者，謂有為現行法，皆依現行(第八識)而(熏習)住也。「心受彼(染、淨諸法所)熏」者，謂本識(第八識)現行，受染、淨有為法現行之(所)熏(習)。「持彼(染、淨法)種」者，謂本(第八)識現行，持彼

有為法之種子也。「心受彼熏」是解釋「依心而住」；「持彼種(子)」是解釋「因心而生」。即是說，第八識提供一切功能；包括佛的三身、三土及四智等。第八識是你的宇宙，所以經論中只強調心而不強調心所。以上所說的，就是第四重觀「隱劣顯勝」了，重點在心王攝心所。）

丙五、遣相證性觀

【論】五、遣相證性識：「識」言所表具有理、事。事為相用，遣而不取；理為性體，應求作證。

【解讀】「遣相」是捨棄現象的相用，包括依他起及遍計所執之相。但此處主要是捨棄依他起之相。「證性」是證唯識性，即是圓成實自性、真如。「五重唯識觀」的最後一重，對我們來說，作觀還可以，證性就難了。由你發大菩薩心到證性，要一個阿僧祇劫或一個無量劫。凡夫只能向聖者學習修「觀」，但仍未能證性。證性是離言的，不是觀。「遣相證性」觀是說：「相」要遣除而「性」要證入。）

五、遣相證性識：（一）識（二）言（，識字）所表（的內容，是）具有（兩種東西：一、）

理（即本體、圓成實自性）、（二）、事（即現象、依他起）。（前面都說過，一切法包括五類：色法、心法、心所法、不相應行法及無為法。「事」是指前四種法。「色法」是心法的對境。「心所法」是心法的相應活動。「不相應法」是心法的分位假法。「理」或「無為法」是最後一種法，即是真如、如來的體、法性、圓成實自性、諸法實相等；「理」是一切法的體。故此言「識」就已經包括一切法。）

事為（現象的）相（狀及作）用，（譬如有為法的四相：生、住、異、滅；其「用」則千差萬別。）

（對於「相、用」要遣（除）而不（執）取；（否則，我們永遠都不能證到唯識性、真如體。之所以難證入，皆由於「不執取」是一件很難做到的事情；即使第八意識不執我，

但第七末那識亦會執有實我。」)

理(：)為(唯識性、圓成實自)性(，即一切法的)體，(佛家言一切活動，都可以用不同範疇去表達：體、性、相、用。有相、用便有體，譬如可口可樂，它的體是水及化合物，它的相是啡色，它的用是解渴。第八阿賴耶識的體是真如，它的相正如《成唯識論》所說是微細難知的，它的用是攝持種子、所熏等。言「相」、「用」時是講現象；言「體」有時是談現象，而最後的體就是非現象的真如。)

(又用何種態度對待它們?) 應求作(親)證。(一邊用遣除，一邊用契證。一天未遣除有為的相、用，一天都不能契證無為的體性。所以你先要「遣相」才能「證性」。「遣相」是可說的，但「證性」就不能說了。「五重唯識觀」觀到最後，就連識都要遣除。月稱所

謂的破唯識，說要待至見道後第六地才破。其實我們唯識宗，早就在見道前破清光，否則沒法見道。竟有人說月稱是八地菩薩！這個我就不太明白，為何月稱說要在第六地才破，實在破得太遲了。在此處我們清清楚楚知道，唯識宗說定要在見道前，就連識都要破除。《成唯識論》卷一：「若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。」若有執又如何證真如？對於初在資糧位的凡夫，不對他們說甚麼破唯識，只馬馬虎虎地跟他們說。因為他們根本無能力去破唯識；待他們智慧高了，就必須要他們把「識」都破。第四重的「隱劣顯勝」觀，由於特顯了心王，就很容易執識之為「實有」。所以在第五重的「遣相證性」觀，便要破「識」，把識的相捨棄，證入「圓成實自性」便成為聖者。「五重唯識觀」是一個很特出的修觀方法。由資糧位一直到見道位前一剎那，都是這樣觀的。

另外，般若無分別根本智觀「依他起性」，即「有相觀」；般若無分別根本智觀「圓成實性」，

即「無相觀」。由第八地開始，同時觀「依他起性」及「圓成實性」，但要很努力加功才能做到兩種觀。到了第八地，能常時做到兩種觀，即是有相觀及無相觀，兩種觀都能任運而轉。凡是第八地的菩薩，都是「觀」自在菩薩，他度生的能力很強。「五重唯識觀」是加行位的觀法，並不是證果的觀；加行位的智是不能夠證體的。）

〔注〕「識」言，所表具有五法。……前四事；後一理。今遣事相用，證理性體，遣一性，證圓成。

【解讀】一、（正顯第五重觀——這相證性）。

二、（《唯識義私記》：）「識」言，所表（者）具有（心、心所、色、不相應行、無為等）五法（，即現象界）。……前四（為）事；後一（為）理（，即無為法、真如、圓成實自

性。真如是一切法的體。此處不言「虛空無為」。唯識宗的「虛空無為」是真如，跟小乘的「虛空無為」不同。中觀的無為法只指涅槃。因為佛經所用的字，在二千多年的演變，在不同時代有不同意思；此事我們必須要注意。所以學佛先用鳥瞰的方式，把整個佛教了解；然後選最適合自己口味的宗派，專精學習，徹底地了解它；再按圖索驥，實踐修行。最主要的目的，是要在經教中有所受用。儒家《論語·子罕》：「君子多乎哉？不多也！」多，未必好；繁雜，只會分心。《莊子·養生主》：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」莊子認為生命是有限的，而知識是無窮無盡的。若以有限的生命去追求無窮無盡的知識，是一件痛苦、危險的事。佛所說話是對機而說的，你不是這個機，就不必連別的學問都要學；若是對你的機，便加功學習，認真實踐，最終能受用。今遣（四種）事相（之）用，證理性（之）體（即真如），（再）遣（遍計、依他）（二）自（性），不執任何有形相的東西，證（入）圓成。（窺基法師的「遣相證性」

觀，是否有經論的依據？有。）

【論】《勝鬘經》說自性清淨心。

【解讀】（此處窺基法師再引用如來藏的思想。其實，窺基法師都撰有《勝鬘經述記》；即是說，唯識宗沒忽略如來藏思想，只是解釋的方法不同而已；甚麼地方不同？就是唯識宗反對真如能起用。唯識宗只言如來藏是真如，它是體，不說真如體有甚麼功德，如來藏內有法身、佛性及佛的功德。別的宗派沒明確界定「佛性」，故他們的解釋寬、廣不定，但唯識宗有一個清晰、明確的界定：法身、佛性皆指「真如體」。唯識宗只是說「一切衆生皆有如來藏體」，即是一切衆生皆有佛的體；所以我們的體，跟佛的體無異無別；而佛的功德是在「用」邊言，當唯識宗要談如來藏體時，不會混淆用。但《如來藏經》不是這

樣說的，《如來藏經》言即使在煩惱下，衆生也有佛眼、佛智等，本來跟佛無異無別，衆生隨時可以運用佛眼、佛智，這是體用兼賅地說；這便跟唯識所言不同了。）

（此處引）《勝鬘（師子吼一乘大方廣）經》（《自性清淨章第十三》中，）說（到）自性清淨心。（它亦只能言「性」而不言「相」，故仍要遣「相」。此處需要留意一點，此經所說的「心」字，不是指識、不是指唯識宗的心，它是指宇宙實體，即「如來藏性清淨心」的簡稱，包括真如。在唯識宗看來，此經明顯是未了義，因為它解釋得十分累贅。那麼，唯識宗的心以何為體？是以真如為體。）

〔注〕 一、為證「這相證性」義，故引此《勝鬘經》文。

一一、經言自性清淨心，不取染、淨依他起性，唯說真如性，離諸染汙諸法中實心之本體。

【解讀】 一、(《唯識義私記》) 為證「這相證性」義，故引此《勝鬘經》文。

二、(《唯識義私記》) 經言「自性清淨心」(是說) 不取染、淨依他起性，唯說真如性，(即心識的本體、佛性。凡夫都具備佛性，只是未起現行而已，故言「真常心」，即是真如。「真」者非虛妄，「如」者如常。窺基法師解釋這個心是指「真如」。真如性勉強言之，即是) 離諸染汙諸法中(的) 實心(識) 之本體。(「離諸染汙諸法」者，即是清淨，也即是離我執、法執。所以如來藏亦言心，它只強調證入自性清淨心，或圓成實自性，而不在事上或依他起自性上打滾。其實，當你證入真如時，無所謂染汙、清淨，因為證入真如時是無相的。染汙與清淨也以真如為體。故言「煩惱即菩提」，在「煩惱」的客塵所染汙下，你的「體」仍是清淨的；牟宗三先生叫這個作「圓教」，天台宗、華嚴宗所講的就是這個。「煩惱即菩提」是否甚麼都不用修行？不是。說起來很容易，煩惱不起即是菩提，對不對？

為甚麼煩惱不影響菩提？因為菩提是體。中國的「天理」便跟這個相似。「天理」是不受人欲所影響，《荀子·天論篇》：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」「天理」不因堯的聖明而有，也不因桀的暴惡而損壞。在凡夫位中，你的如來藏一點沒損壞；所以中國人很喜歡如來藏，當下就是「煩惱即菩提」；中國人不喜歡唯識宗，因為唯識有太多東西要記住；這個跟民族性格有關。《孟子·告子》：「曹交問曰：『人皆可以為堯舜，有諸？』孟子曰：『然。』」所以，中國佛教，禪宗、天台宗、華嚴宗等皆言「圓教」如來藏，不懂如來藏，就不懂中國佛教。但唯識宗不強調這個，就是怕你會執，反害了你不能解脫。還有，所有佛教學派都是講心，不獨是唯識宗，譬如小乘言「慧解脫」及「心解脫」。

以上是引經證，下面是引論證。）

【論】《攝論頌》云：於繩起蛇覺，見繩了義無，證見彼分時，知如蛇智亂。

【析辭】麻者，桑科，一年生草本，雌雄異株。莖部韌皮纖維長堅韌，可供紡織也。縷者，線也。

【解讀】（窺基法師再引唯識宗的經論作證。）

《大乘攝論（釋）頌》云：（窺基法師寫漏了「釋」字。為甚麼我會知道？因為羅時憲老師年青的時候，寫了一篇學術論文《大乘掌中論略疏》；該文談到這個問題，無著論師造《攝大乘論》，陳那論師造《大乘掌中論》，陳那是無著論師的徒孫，無著論師往生了，陳那都未出生；試問無著論師又怎會引用他的話？其實，它是無性論師解《攝大乘論》時，借用了陳那的偈頌，並不是《攝大乘論》的偈頌；而《攝大乘論》的偈頌又是大部分已遺失的《阿毗達摩經》資料，《攝大乘論》只保存了某部分《阿毗達摩經》的資料。羅時憲

老師的《大乘掌中論略疏》，現收錄在《羅時憲全集》六卷中。

說點題外話，羅時憲老師往生五週年時，即一九九八年，我在香港大會堂曾開講《大乘掌中論》。因為我的學問，是跟羅時憲老師學的；所以每逢羅時憲老師的往生紀念講座，我總會講他的作品。）

於繩起（謂）蛇覺（智），（原頌文是：「於繩謂蛇智」為何會這樣？可能當窺基法師寫「五重唯識觀」時，並不是對著原文抄錄，只是憑記憶寫的。我寫文章都是憑記憶寫的，難以字字完美，這就是唯識家所說的失念了。現在寫錯了兩個字沒甚麼大不了。即使羅時憲老師的《大乘掌中論略疏》也有錯字。所以靠記憶很容易出錯。現代寫作比古代嚴格得多，明顯有錯的地方，別人會批評。所以古時同一首頌，有幾個版本。此頌有陳那論師的版本，

有無性的版本，有窺基法師的版本。譬如秦少游的《滿庭芳》：「寒鴉『數』點，流水繞孤村。」另一個版本是：「寒鴉『萬』點，流水繞孤村。」「數」點變了「萬」點。第一個版本是秋天的鴉只有幾隻，河水流過寂靜的郊野。另一個版本是秋天的鴉有幾「萬」隻！詩意完全改變了，但各有各精彩。這首詞，羅時憲老師在某處都引過。我很喜歡宋詞，每天都抽時間唸。我們雖然主力是讀佛學，但還需要顧及其他學問，利用其他學問去幫助理解佛學。

現在解釋頌文。在黑暗的地方踏著繩時，以為它是蛇，便受驚嚇。當看清楚後便知是繩而非蛇。這是譬喻我們的智慧，當我們以為它是蛇時，就是遍計所執。例如，本來沒「實我、實法」，卻在似內境所現的相執為靈魂、實我，似外境所現的相執為實法。能否將它糾正？能。另外，智慧有兩種：一、邪智，受癡心所影響的智慧，譬如你判斷它是蛇時，都是一

種判斷。二、正智，即「如實智」。）

見繩了義（境）無，（當你清清楚楚見到繩時，你便不再執著蛇的境了，無蛇的境；方法是用光照一下便知，知虛假的境都是心識的構想。依他起的智慧，能降伏虛假的遍計所執。破遍計所執要用依他起的智慧。當了解到依他起自性時，便沒遍計所執。當了解依他起自性時，遍計所執便沉沒。讀佛經亦如是，要分析一切法不離心識、皆是緣生，就不會執著有「實我、實法」。繩的概念能否沉沒？能。只要分析它的本質。繩有沒有實的體？沒。繩是由絲絲麻縷所組成的。）

（如實契）證見彼（繩的所組成部）分時，（其實，繩都是麻縷所組成的，都不實在；不實在即是緣生，只是一概念而已。至於麻縷，也由其他東西所組成。譬如人，由五蘊所組

成一體，根本沒靈魂。當你把所有相都遣除後，你便能證入真如實體。）

知（道了麻縷，便知所謂見繩的智慧，猶）如（見）蛇（的）智（慧一樣，今見繩的智慧都是）亂（智）。（亂智是妄情的智，是我執、法執的智。因為當你見到蛇時，起了見蛇的亂智。同樣，當你見到繩時，起了見繩的亂智。如何才能遣除它們？要見道證入「圓成實自性」。繩是聖者所安立的「有體施設」假，有體有用；蛇是凡夫的「無體隨情」假，幻覺所起的蛇是不會咬人的，執有蛇就是亂智。實智是甚麼？「實智觀無義」即般若智。亂智是跟所知障、煩惱障相應的。《成唯識論》卷八引《厚嚴經》偈頌曰：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」要證見真如，才能徹底明白這句話。一天未證見真如，一天都不了解依他起自性；你所了解的依他起，都帶有「所知障」、「煩惱障」的亂智，即是染的依他起。此處講了三種境界：遍計所執境界、依他起境界、圓成實境界了。

知依他起，可以降伏遍計所執；證入圓成實時，依他起會沉沒；依他起不沉沒，圓成實性不能證得。圓成實稱作「性」，遍計所執及依他起稱作「相」；所以第五重觀便稱作「遣『相』證『性』」觀。這首偈頌說明了要這樣作「觀」才對，它所依據的，是陳那論師造玄奘法師譯《大乘掌中論》及無性造玄奘法師譯《攝大乘論釋》。陳那論師《大乘掌中論》原頌文：「於繩作蛇解，見繩知境無，若了彼分時，知如蛇解謬。」這首偈頌出現了三個版本，一、玄奘法師譯《攝大乘論釋》，二、窺基法師的「五重唯識觀」引文，三、羅時憲老師引陳那論師造玄奘法師譯《大乘掌中論》；三個版本有微小的差異，你讀羅時憲公的文章便知（「記者案」收錄於《羅時憲全集》第六卷）。所以「遣相證性」觀是不可或缺的。小乘也有類似的說法；譬如不久前，有人送了帕奧禪師的《智慧之光》給我，他是一位緬甸出家人，在第一章說，無論心解脫或智解脫，都需知道緣起的道理。故此修定前，先要知道道理；否則你永遠不會得到解脫。修習止觀前，先要將道理貫通了、明白了；例如，

過去生命是如何如何？現在生命是如何如何？將來生命又是如何如何？當你真的明白佛學了，然後才能去修止觀。香港有很多人根本不懂佛學，就教人去修止觀，真是害人不淺！大乘人修止觀，是要懂經教的。（「記者案」 大乘佛教的修止方法，可參考李潤生先生的《六門教授習定論》講記。）

（修習唯識觀，便要懂唯識道理。否則，一開始便盲修，只會執有實的靈魂。還有，有人懷疑這首偈頌不是陳那造的，說是龍樹菩薩造的；此懷疑無理！因為唯識宗談「遣相證性」，中觀也談「遣相證性」；凡講空的就是要說「遣相證性」。龍樹菩薩的《中論》，整本只講「遣相證性」，但全無次第，都是直入的。所以禪宗受中觀的影響遠多於唯識宗。若你想研究禪宗，我建議你讀中觀，及如來藏的經教，這是一條很明確的道路。現在研究禪宗的人，包括外國人，不是用我現在所建議的方法。中觀言直入，不是一層層去說，它只一味

去破。如來藏是言如來藏自性清淨心。《六祖壇經》：「後念悟即佛。」

〔注〕 一、引《攝大乘論》以證「遣相證性」。

二、此頌本是陳那論師所造，今所引者乃是《攝論》第六卷文，即無性所改正之文，即是悟入「三性」之文也。悟入初二性是「相似觀」；悟入後一性是「實證觀」也。

三、無性云：如依繩覺，捨於蛇覺，如是依止「唯識」顯現依他起覺，捨於遍計執覺。如依色等細分之覺，除這繩覺，如是依止圓成智覺，遣依他起迷亂之覺。

【解讀】 一、（《唯識義私記》：）引（無性）《攝大乘論（釋）》以證「遣相證性」。

二、（《唯識義私記》：）此頌本是陳那論師所造，（梅光羲先生寫得不對！解釋也不夠清楚。可能梅光羲先生沒花時間去查證。）〔記者案〕梅光羲先生卻大量直接採用了《唯識義

私記》內容。(《大乘掌中論》原頌文：「於繩作蛇解，(當你)見繩(時，便)知(蛇)境無，若了彼(繩的麻縷部)分時，(便)知(繩也)如蛇(之)解(一樣謊)謬。」)所以凡有相皆虛妄。相比之下，羅時憲老師的《大乘掌中論略疏》，就談得很詳細了；或者，你聽我講的《大乘掌中論》的錄音。(今所引者乃是《攝論(釋)》第六卷文，即無性所改正之文(，我認為未必是無性改正陳那論師之文，只能說：是無性跟陳那論師原作有出入。以上三個例子)，即是悟入「三(自)性」之文也。悟入(遍計所執、依他起)初二性是「相似觀」(非實證觀)；悟入(圓成實)後一性是「實證觀」也。(同一事物，是蛇、是繩或是麻縷，端視乎你起執不起執。所謂二物，其實是一物；智慧之高下，便由此而分。唯識的三自性，跟中觀學派的空，完全沒矛盾，而且是可以會通的。所以各派有自己的定義，前人所爭論的，在我看來甚無謂也。當然，這個譬如已簡化了實際情況；因為麻縷都是由其他物質所組成的，都是依他起自性。其他物質亦由分子、電子所組成，也是依他起

自性。凡佔空間的都可以再分析下去。由愛因斯坦狹義相對論，所引伸出的方程式「質能互換方程式 $E=mc^2$ 」就是在某種意義上說，物質和能量是等同的。其中「 E 」代表能量，「 m 」代表質量，「 c 」代表光速。

說點題外話，我們讀佛學的，都要懂得一點物理學；否則別人問你「物質如何可能變了別的東西」你就回答不了。現代的科學理論，驗證了佛家之說。到目前為止，科學理論仍跑不出佛家所說的緣生。這不是說佛學要依科學；因為科學理論，常常推翻以前的結論；科學理論是甚麼？是總有機會給另一個理論推翻。若佛學是依科學而建立的，便有問題了，即是說：佛學便可以被否定。有些愚蠢的人說：「佛學要依遁科學。」不對！完全不對！

三、《唯識義私記》：無性云：如依繩（的依他起之）覺（解），捨（棄排除）於（這個

「於」字，一般是多餘的，不必解釋，（蛇（的遍計執之）覺（解），如是依止「唯識」（之理，即一切法不離識），顯現依他起覺（解），捨於遍計執覺。如依（麻縷）色等（是繩之）細分之（依他起）覺，（有繩之相，就不能見麻縷之相。見麻縷之相時，繩之相便沉沒了。若（除這繩（的有相之）覺，如是（，則）依止（證）圓成（之般若）智覺，這依他起（有相縛之）迷亂之覺。（用「般若無分別根本智」證入「圓成實自性」時是無相的。當有依他起時便有相；聖者的般若後得智都會有相；但他們不執著「我」。聖者沒「相縛」，凡夫有「相縛」。有「相縛」就不自在，自然便有損減執、增益執，不是如實地了知。如實了知是證入真如時才發生的；了知的能力是「般若無分別根本智」。即使沒「煩惱縛」也有「相縛」。經言，聖者在第五地之前，無法同時進行「有相觀」及「無相觀」，每次只能起一種觀。到了第八地，有相觀及無相觀才能任運而起。在唯識宗的經典裡，是有足夠的資料及方法，去證明「這相證性」觀之說。「作觀」的目的，是不必再去「修觀」！）

【論】此中所說「起繩覺時，遣於蛇覺」喻觀依他，遣所執覺。「見繩衆分遣於繩覺」喻見圓成，遣依他覺。

【論文解讀】此（頌文）中所說（：）「起繩覺時，遣於蛇覺」（窺基法師的原文為：「於繩起蛇覺，見繩了義無。」）

（是譬）喻（修行者）觀依他，（這是第一重的「證性」；目的是去）遣（除遍計）所執（實我、實法）之邪（覺）解。（這是第一重的「遣相」。）

（頌文又說：）「見繩（之）衆（細）分，遣於繩覺」（窺基法師的原文為：「證見彼分時，

知如蛇智亂。」)

(是譬)喻(修行者證)見圓成(實自性)，(這是第二重的「證性」；目的是去)遣(除)依他覺(解)。(這是第二重的「遣相」。合共兩重「遣相證性」觀，遣除前一種自性，證入「圓成實自性」。因為前一種自性也有相；所以若要入聖者之流，便要把它們遣除。成為聖者後，就不會生在二惡道中；但他仍可以用意識的悲願去地獄度生。記著，聖者去地獄是用願力而去，並非因為他有地獄的異熟果報而去。)

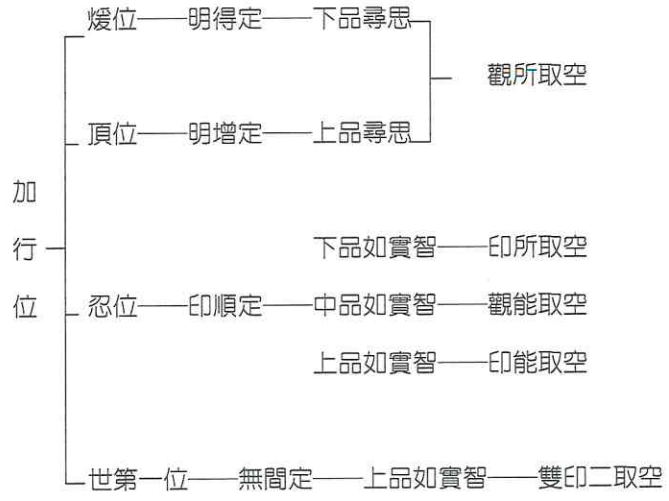
〔注〕一、此引「無性之意」，以釋前頌意。

二、問：此義配位，釋之如何？

答：煖、頂二位，依能取識，觀所取空，少分悟入遍計所執；中忍之位，觀能取空，全分

悟入遍計所執。是為「依『依他覺』遣『所執覺』」。然此能觀尋思、如實智名「迷亂覺」，法執所引故。相縛未脫故。此「迷亂依他覺」入「見道」時，不現在前，即是說為「依圓成覺，遣依他覺」也，故《中邊》云：「發生正性聖慧之時，除遣如實觀。」

【注文解讀】一、（《唯識義私記》：）此引「無性之（文字涵）意」，以釋前頌意。



（還未繼續說下去之前，此處需要談一下「唯識五位」。唯識五位：資糧位、加行位、見道位、修道位及究竟位。加行位中，又有四位「煖、頂、忍、世第一法」。修道位中，又有十地。凡修行，定有「定」與「觀」，在「定」中作「觀」。「觀」，以「定」為主，而「定」又以「止」為主。

在加行位中，第一個階位是「煖」位，煖位中的定稱作「明得定」。明者，智慧也。前面已談甚麼是「四尋思」：名、事、自性、差別尋思。四尋思的智慧並不高，較高的智慧稱作「四如實智」：名、事、自性、差別如實智。「四尋思」及「四如實智」各有上、中、下品：上品強而下品弱。「煖」位起觀的智慧，稱作「下品（四）尋思」的智慧。這個智慧起時，是觀「所取」空，觀一切「實我、實法」都無。此處的「空」字是空無之意，是無體無用的無，作形容詞解；並不是中觀的「緣生無實自性的空」。第一個階位是「頂」位。

「頂」位中的定稱作「明增定」。這個「明增定」會增加「明」，即減少「無明」。頂位起觀的智慧稱作「上品(四)尋思」的智慧。「無癡」是善心所，而善心所有十一：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨及不害。此時仍是觀「所取」空，但它的智慧是「上品(四)尋思」。第二個階位是「忍」位。「忍」位中的定稱作「印順定」。上文的「於繩起蛇覺，見繩了義無。」就在此處發生。忍位又分三位：下品、中品、上品。「印前」印可、決定「所取」空，然後「順後」，順著觀能取的心識都空。所以中觀派的清辨，以為唯識是執「識」有；他說的完全不對。此處已講得很清楚，在「印順定」中，觀能取的心識亦空，沒實能取的心識；在此處唯識宗所講道理，跟中觀一樣。不過唯識宗只多些概念而已；唯識宗都已說得明明白白，《成唯識論》卷一：「若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。」「這相證性」就是連識之「相」都沒了、都沉沒了。忍位不用「四尋思」而用「四如實智」。「下品忍」是印「所取」空。因為之前觀「所取」空仍有所懷疑；

例如，《道德經·聞道章·第四十一》云：「中士聞道，若存若亡。」中等善根之人聞了真理，只有懷疑、仰慕之心，沒實行之意。現在是印持、決定認可之前所觀的「所取」空；這是「印前觀」。中品忍是觀「能取」空，觀能取的心識都空，無實在的能取心識；這是「順後觀」。最後「上品忍」是印「能取」空，是印持、決定認可所觀的「能取」空。第四個階位是「世第一位」。世者，三有的世界。「世第一法」位中的定稱作「無間定」，是無所間隔地直了真如。透過這個「無間定」契證真如，其間無所停留，猶如直通快車一樣。「世第一法」位中所起的智慧，稱作「上品(四)如實智」的智慧，是雙印「能取、所取」空。之前的忍位是「印前順後」觀，此處是印持、決定認可「能取所取」空是無次第的，作觀、印可是同時的。即是說，徹底把「相縛」剷除，加行成就；由依他起的智慧，進入圓成實的境界、見道。見道時便毋須作觀了，所謂「實智觀無義」；實智者，般若無分別根本智。）

二、《唯識義私記》：(問：此(三自性的)義(境)，(配「唯識五位」的加行)位，(如何配合？解)釋之如何？

答：煖、頂二位，依能取(心)識，(心識是依他起，)觀所取(「實我、實法」)空(，都無體用)，少(部)分悟入遍計所執(。其實，此處是用小的「遍計所執」，去破大的「遍計所執」；因為心識是緣生的，用不實在的心識，去破更大遍計所執)；中忍之位，觀能取(心識亦)空，全分悟入遍計所執。(靠甚麼悟入？)是為「依(據)『依他(起)覺』，這(除)『所執(遍計)覺』。」然此能觀(四)尋思、(四)如實智名(為)「迷亂覺」(，因為仍有「能取、所取」、「空」的概念，概念即是相縛。以)法執所引故(，第七末那識仍有「有覆無記」的法執，連帶第八意識都執)。相縛未脫故。(從世第一法，無間道起)此「迷亂依他覺」入「見道」時，不現在前，(「能取、所取」都空，相縛沉沒時「般若無

分別根本智」便起，至於「不迷亂依他覺」是般若若有分後得智。見道時的次序是，先起「般若無分別根本智」，依他起相便沉沒；即「依據依他起之覺，遣除所執遍計覺」，再「依圓成覺，遣依他覺」。記著，「般若無分別根本智」不是加行智。加行智是「迷亂依他覺」，而「般若無分別根本智」是正智、實智。此即是說為「依圓成覺，遣依他覺」也，故《辨中邊論》（《辯無上乘品第七》）云：「發生正性聖慧之時，（是「般若無分別根本智」起時，即證真如時，）除遣（「能取、所取」之）如實觀。」（該原文為：「如是正性聖慧生已，復能除遣此如實觀。」）（因為凡有觀便有相。即是《唯識二十論頌》：「現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。」）（彌勒《辨中邊論·辯相品第一》：「頌曰：『依識（之）有所得（的體），（才）了知無體無用的（境無所得生；（即煖、頂位的「觀」。又）依（所取的）境無所得，（故能取的）識（亦）無所得生。（用概念排除概念，這是漸悟的部分。這是忍、世第一法的「觀」，然後契證真如，證真如後，再觀依他起。』」（又《辨

中邊論·辯得果品第六》：「謂如兩木（，此言前面兩句，兩木譬喻能取及所取），雖無火相（，火相譬喻「般若無分別根本智」去銷毀煩惱），由（能取及所取）相鑽截，（截者，斬也。譬如截詩，即絕詩；截詩是把八句的律詩斬作四句的絕詩，即「截」取律「詩」。除了句數減半外，其餘格律，均與律詩相同。）而能生火，火既生已，還燒兩木，此如實觀（，觀「能取、所取」皆空），也復如是，雖無聖道（「般若無分別根本智」）正性（見道）之相，而能（引）發（產）生「正性聖慧」（。其實，唯識家都贊成頓悟，但只在加行位的最後關頭出現。否則，一味用概念排除概念，必無窮盡，就犯上無窮過了。記著，用概念排除概念屬於漸悟；證真如前一剎那便頓悟，「般若無分別根本智」便起；猶如離開木筏上岸），如是「正性聖慧」（「般若無分別根本智」）生已，復能除遣此如實觀。（如真實的觀，即是未到真實的階段，仍有相也。由加行道進入無間道，再證見真如。正如羅時憲老師所說，第一次見道的時間是非常短暫的，很快便沉沒。之後，便是後得智起，回

憶證真如的境象。經過見道後，才正式了解依他起，便需要建立名相，向衆生說法。現在我們說依他起是甚麼甚麼，只是嘴巴上說說而已，沒有親身體會，仍非真實的依他起。《成唯識論》卷八引《厚嚴經》偈頌：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」「窺基法師《辨中邊論述記》：「初見道名所生，所生即是『正性聖慧』稱理知，（正者，聖也。稱者，如其所如。理者，真如。知者，智慧。此句即是與真如相應的智慧。）故名為『正性』。……『正性』者，是所證（真）如。正性之慧，名『正性慧』。」《俱舍論》卷二十三有「正性離生」。「正性」即是見道；正者，如實也、聖也。性者，體也。「正性」即跟真理相應。「離生」即是離開異生，不再是凡夫。

為何要花時間說這段文字？一、我們需要知道甚麼是「如實觀」；二、我們需要知道為何「識」也是空的。）

【論】此意即顯「所遣二覺」皆依他起，斷此染故，所執實蛇、實繩我、法，不復當情。

【解讀】此意即顯「所遣（蛇、繩）二覺（智）」皆依他起，（蛇是無體無用的；但執蛇之判斷力是有體有用的；此判斷力是由識所生的；而蛇為識所生的對象，譬如夢中的情境，是假的；夢中你被狗追趕，狗也是假的；但造夢是真的。唯識家分析得很清楚。首先，用「識」之有所得，去遣「境」的無所得；而「識」也是依他起。其次，我們說「『識』也是依他起」，這種了解能力也是依他起、是心識的判斷。猶如繩由麻縷組成一樣，繩也是依他起。故此，再用所取的「境」是無所得，去破「識」之有所得；即去遣除能判斷的心識都是依他起。言蛇是「我執」。言繩是「法執」。此「識」的依他起是否圓滿？不是。因為它仍有染。如何斷蛇之覺？就是要知道所謂蛇原是繩。又如何斷繩之覺？就是要知道它

是由麻縷組成的。)

(即是)斷此染故，(因為無論是蛇、是繩，都是有染的。)
所執實蛇、實繩(為)我、法，
不復(作相)當(、相應的妄)情。(即是不與妄情相應。「般若無分別根本智」起時，就是「遣相證性」。)

〔注〕 一、此釋成前文之義。

一、意云：「依依他覺，所遣所執覺」與「依圓成覺，所遣依他覺」。論其實體，即「實我、實法」二執，第六、第七能遍計心，故名依他。所以者何？繩、蛇二種能緣之心，染分依他，可斷法故。「實蛇」者，喻所執之覺，此通我、法二執；「實繩」者，喻依他之覺，此

則唯法執也。智周云：「實蛇為我，實繩為法。」

【解讀】一、（《唯識義私記》：）此釋成前文之（涵）義。

二、（《唯識義私記》：）意云：「依『依他覺』（即繩喻），所遣所執覺（即蛇喻）」與「依『圓成覺』（即麻縷喻），所遣依他覺（即繩喻）」。（這樣說有何作用？）論其實體，即是實我（即蛇）、實法（即繩）二執，（以是）第六、第七（識）能遍計心，故名依他。（先天俱生執屬於第七識，後天的執屬於第八識。先天性的執是大乘菩薩在八、九、十地中，用一個阿僧祇劫才能遣除的煩惱。越明顯的煩惱越易清除；越輕微的煩惱越難清除；猶如山中賊般易除，而心中賊很難除。所以我們不需在前五識及第八識上做功夫。第八識只是個攝持功能。）所以者何？繩（依他）、蛇（遍計）二種能緣之心，染分依他（而非清淨依他），可斷（之）法故。「實蛇」者，（譬）喻所執之覺（知），此通我（執）、法

(執)二執(，所有「我執」都是「法執」的一部分，而法執是意識的對境)；「實繩」者，(譬)喻依他之覺(知)，此則唯法執也(此解依慧沼《了義燈》卷七)。(智周《義演》)云：「(執)實蛇(即)為我(執)，(執)實繩(即)為法(執)。」(讀古文時要小心，雖然唐朝的文章寫得非常之流暢，但它們寫得太簡略，不易理解。所以我寫書時會加入白話，使人便於閱讀。但加了括號後，讀起來又不流暢。)

【論】 非於依他以稱遣故，皆互除遣。

【解讀】 (窺基法師再次提醒我們：並非要銷毀所有依他起。)

(並)非(『由)於依他(，因)以(第五重的觀)稱(為「遣相證性」觀；便把所有依他都)遣(除)故，

(最終，兩者)皆互除遣。(故窺基法師說：不是這樣的。)

〔注〕一、此通伏難也。

二、難云：「若言『染分依他可斷法者，後得智品，也應不成，無所緣故。能緣何有耶？』」
今通云：「染分之中，煩惱執心，是所斷性，非謂染分非障有漏及以淨分無漏依他，皆互除斷。故有後得智，所緣依他。」

三、問：若爾，則「遣相證性」之義不成，以不遣依他故？

答：無分別智證真如時，一切相用，皆不現前；不作相分；是名遣相。非如煩惱，斷除其體，故不相違。故《義演》云：「於真觀位，雖無依他，不遣其體。」

【解讀】一、(《唯識義私記》)此(句)通(外人之)伏(質)難也。

二、(《唯識義私記》：)(外人)難云：「若言『染分依他可斷法者，後得智(相應心)品，(因為後得智，並非只有一個心識活動；它還有得多個心所跟它起活動。後得智也是依他起，)亦應不成，(也需遣除。因為)無所緣故。(後得智是回憶真如實境，不能直接把捉真如實境。故此，)能緣(智如)何有(生)耶？」(今(窺基法師會)通云：「染分(依他)之中，煩惱執心，是(見道所斷、修道)所斷性，(見道所斷的是後天煩惱，壓伏先天煩惱，便不再是凡夫了。修道所斷的是先天煩惱。並)非謂(：)染分非障有漏(依他)及以淨分無漏依他，(兩者)皆互除斷。(若不障修行的，只需降伏而不需斷除。為了在出定後對衆生說法、溝通；雖然是染分依他，但它仍是有用的；否則，若將「繩」字的種子都斷除，就連「繩」字都說不出。怎能說法、怎能利生？所以大乘菩薩要「故留煩惱，留惑潤生」。怎樣使煩惱貼服？用般若智壓制它們。)故(存)有後得智，所緣依他。(到時候才跟與你機緣相似的衆生溝通。譬如，若他們是學唯識的根器，便只對於唯識能夠理解；

你用禪宗的方法，他們就不明白了。衆生無量，法門亦有八萬四千種。一個普通人又如何全都懂得？所以要經過十地的修行才能。

說點題外話。天台宗說佛都不排除惡性；佛與十界互具。若完全排除了苦又如何知苦？完全排除苦，根本不知甚麼是善、甚麼是惡。所以要保留「知善、知惡」的功能。佛知惡，但不起惡心。凡說得出來的概念，都是有其相對的概念。若所有東西都是無漏，就無所謂有漏。「知惡」並不就表示會去作惡。

三、《唯識義私記》：問：若爾，則「這相證性」之義不（能）成（立），以不（全）這依他故？（依他起的相是甚麼？是「生、住、異、滅」相，即是有為法。外人想知：既然有相，為何又不需遣除？不必擔心，唯識家從來不怕別人發問。唯識家在修習「止觀」（靜

慮)時，把可能的問題，都反復想過多遍。別人不來問，自己都要問自己，至少要令自己滿意；或者代他們問，甚至教他們怎樣問。要學，便要問。(

答：(般若)無分別智證真如時，一切相用，皆不現前；不作相分；是名遣相。(見道是「見分」直透入真如實相，此時是無「相分」的。不讓「相分」出現，就是遣除了「相分」。其實，只有聖人才能壓伏「相分」；由凡夫到聖者階位，要修行一個阿僧祇劫。《中論·觀法品第十八》：「無異無分別，是則名實相。」又例如，僧肇的《般若無知論》，般若智起的時候是無知的，是無執著之知，是無依他起惑取之知；並非無圓成實之知，無煩惱惑之知是有的，即是寂照之知。所以不能只看字面直解；我們除了學唯識，還要學習別的知識。但不懂唯識，又解不通《般若無知論》：無知是無「相分」之知。其實，僧肇很聰明，單看個題目，就夠吸引你去思考。又例如，竺道生所著《善不受報論》，也不能從字面直解，

他是想吸引你去思考。其實，善是指對向成佛的功德，成了佛就不受流轉生死的果報。但採用這種手法寫題目是不究竟的，還含有別的意思沒說清楚。《禮記·中庸》：「君子之道，闢（譬）如行遠，必自邇（近）；闢（譬）如登高，必自卑（低下）。」到了山上，便不會被浮雲遮蓋視野；即北宋王安石的《登飛來峰》：「不畏浮雲遮望眼，只緣身在最高層。」你在最高層往下望，浮雲不會阻礙你的視野。（非如煩惱（，煩惱有相分，加行道中），斷除（後天煩惱）其體，故（跟後得智所說的情況）不相違。「這相證性」是這除名相而已，並不是完全銷毀種子；因為若能遣除了名相，名相的煩惱種子便不起，此人已經不是普通人了。接下來全是所知障的問題，並非煩惱障的問題。「這相證性」不是降服煩惱的問題；因為煩惱已在前面降服了，現在是把「相分」壓下。方法就如前面所說，要連繩的概念都不起。）故（智周）《成唯識論（義演）》云：「於真觀（見道）位，雖無依他（相），（但）不遺其體（，即留下它的功能）。」（在出定後仍有蛇、繩的概念。如禪宗《續傳燈

錄》卷二十一〈吉州青原惟信禪師上堂〉：「老僧二十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來親見知識有箇入處，見山不是山，見水不是水；而今得箇休歇處，依然見山祇是山，見水祇是水。」

【論】 蛇由妄起，體用俱無；繩藉麻生，非無假用。麻譬真理；繩喻依他。

【解讀】（此段回答及解釋遍計所執與依他起之間，到底是那一個更嚴重的問題。已知依他起不需要全部銷毀掉，例如，四尋思及四如實智是不需要斷的；所以只是銷毀「染分的依他起」。記著，「依他起」的沉沒是「『遣』相證性」觀，而不是「『斷』相證性」觀。「遣」是暫時壓伏它。當證畢真如後，要觀依他起；並需要運用概念去說法利生；至少把證真如的情況，用世間語言略說。語言就是依他起，但遍計所執是要斷的。）

蛇(相)由(虛)妄(之情)起，(即遍計所執。譬如靈魂等。其弊端是甚麼?)

(其)體用俱無：

(至於繩方面，)繩藉麻(縷)生，

(而)非無假用。(雖然不似真如般實在，但仍有其用；例如，用作結繫物、用作救人事業、用作殺害事業。)

麻(縷)，(譬)喻(真)如(理)體；

繩(，譬)喻依他。(至於蛇，譬喻遍計所執。)

〔注〕一、此釋「不遣依他」之所以也。

二、即明「性差別：蛇依虛妄當情顯現，蟠體、螫用卻不可得；繩依麻生，糾體、結用，

非無其事。以麻譬真理，以繩喻依他；故知依他非無糾體，依真如理所生用故，即顯後智所緣依他其體非無也。

【解讀】一、（《唯識義私記》：）此釋「不（雖盡）遣（除）依他」之所以也。

二、（《唯識義私記》：）即明（遍計所執、依他起）二性差別：（遍計所執是「體用俱無」、依他起是「非無假用」。我們只需盡遣遍計所執，不雖盡遣依他起。）蛇依虛妄當情顯現

（其相。當者，相應也。【記者案】「當情現相」指在凡夫妄情中，現種種相，誤認

心外有實體），（蛇之）蟠體、螫用（蟠者，盤曲。螫者，毒虫或毒蛇咬刺，粵音色。關於

「螫」字的成語：「蝮蛇螫手，壯士解腕」其大意：手腕被腹蛇咬傷，便立即截斷，以免

毒液延及全身，危及生命。比喻事到緊要關頭，必須下決心當機立斷。或比喻犧牲局部，照顧全局。）卻不可得，即是遍計所執；（但作出蛇的判斷能力、執蛇的能力是依他起。

蛇是所執的境。所以離開依他起的能執心識，沒遍計所執的境。(繩依麻(縷)生，(繩之)糾(糅之)體(糾者，繩二合也；粵音繳)、結(繫之)用，非無具(體、用之)事。以麻(縷)譬(圓成實性之)真(如)理(體)，以繩喻依他；故知依他(起法)，非無糾(亂智之)體，依真如理(體)所生(之)用故，即顯後(得)智所緣(之清淨)依他(起)，其體非無也。(唯識宗的三自性，較中觀學說的解釋清楚得多。中觀學說一味談空、談緣生性空。唐君毅先生說，中觀學派是平觀一切法。較後時間出現的唯識宗，其分析及理解，自然比前人精彩。最真實的是「圓成實性」，次真實的是依他起法。最假的是「遍計所執」，次假的是依他起法。這樣說當然是漸修方法。但在加行位作觀時，做到「遣相證性」便跳到見道位，就是「頓悟」。(

【論】知繩、麻之體、用，蛇情自滅。蛇情滅故，蛇不當情，名「遣所執」；非如依他，須

聖道斷。

【解讀】（當證）知繩（譬喻依他起）、麻（譬喻真如）之體、用（後），

蛇（之妄）情自滅。

（由於）蛇（之妄）情滅故，（所以有些煩惱是不必斷的。般若起時，煩惱自然不生。如秤的兩頭，般若起時，煩惱同時沉沒。那時候就如「天下本無事」一樣，根本無煩惱，沒得斷。）

蛇不（再）當情（所現之假相。當者，相應。不與妄情相應），

名「遣所執」；（是培養依他起的智慧。《辯中邊論·辯相品》：「依識有所得，境無所得生；

依境無所得，識無所得生。」有所得，即有「執」。先用四尋思觀去觀「識有所得」，證入「境無所得」；再用四如實智觀去觀依「境無所得」，證入「識無所得」，皆是依他起。）

非如（煩惱染分）依他，

須聖道斷。（修行過程，一般是從守「戒」開始；當「戒」守好了，入「定」就容易得多了。「智慧」是在甚深的禪定中引發出來的，令使煩惱「染分依他」沉沒；再於證入「圓成實自性」時，斷除「後天煩惱染分依他」兼壓伏「先天煩惱染分依他」。對初見道的聖者來說，只能壓伏「先天煩惱染分依他」；不是他不想斷，而是他的智慧不足以斷除它們。由於先天煩惱是很微弱的，故很難找它們出來斷除；這需要用強大的般若智慧才能成辦。其實，在見道位中所剷除的煩惱，不是最強的，最強的煩惱是在修道位中剷除。）

〔注〕一、此「性相對，以遣、斷義。

二、「知麻體」者，是正體智，喻證真理。「知繩用」者，是後得智，喻觀依他。正、後一智，證「性時，不見二取，云：「蛇情自滅」乃名「遣所執」，非同「染分依他煩惱」別起聖道而斷除也。

三、問：上文云「非於依他以稱遣故，皆互除遣」。今何乃云「非如依他，須聖道斷」耶？答：上云「不遣依他」者，約「非障有漏依他，及無漏依他」而言也；此云「須聖道斷」者，乃約「煩惱執心，染分依他」而言也，故不相違。「煩惱執心」即是不善及有覆無記迷亂法執，非謂煖等觀為迷亂法執。

【解讀】一、《唯識義私記》：（此）遍計所執、依他起（「性相對，以明「遣」、「斷」義。

二、(《唯識義私記》)：「知麻(是繩之)體」者，是正體智，(正者，證也。即般若無分別根本智。)喻證(入圓成實)真理。(繩之相沉沒，即依他起之相沉沒。般若無分別根本智起時，有分別的依他起智慧便沉沒；此刻便沒「相縛」。)「嘗了解繩之體後，便了知繩用」者，是(般若有分別)後得智，喻觀依他。(後得智回憶剛才如何證入圓成實，此刻便是真正觀依他起。在加行位時，所謂「觀依他起」仍有「煩惱亂智」的依他起。後得智的「觀依他起」是正智的「觀依他起」。譬如，若你不知道甚麼是麻縷，就根本不知道甚麼是繩。當你知道甚麼是麻縷，便真正知道甚麼是繩了。離開圓成實自性之體，沒依他起自性之用。)(正(體)、後(得)一智，證(圓成實、依他起)一性時，不見(「能、所」)二取，(故)云：「蛇情(遍計所執)自滅」乃名「遣所執」，若能證性，必能遣相。)非同「染分依他煩惱」別起聖道(，即般若智慧，)而斷除也。

三、《唯識義私記》：「問：上文云「非於依他以稱遣故，皆互除遣」。今何乃云「非如（染分）依他，須聖道斷」耶？（前云在定中的觀，觀也是依他起，此觀只需伏而不需斷。今云要用聖道斷染分依他起。到底依他起要不要斷？兩者是否矛盾？）」

答：上云（作觀時，）「不遣依他」者，約「非障有漏依他，及（後得智的）無漏依他」而言也（，知麻縷時，繩之相便沉；是遣而不斷。）；此云「須聖道斷」者，（要斷而不遣，）乃約「煩惱執心，染分依他」而言也。故（兩者）不相違。（所謂「煩惱執心」（，其體）即是不善及有覆無記（之）迷亂法執，（需要斷除。）（但）非謂（加行智：）煖（、頂、忍）等觀（智）為迷亂法執（，這些是遣而不斷。）（可以保留到成佛前「金剛心」之後，用純善的心取代。否則，一見道便斷清光，又如何度生？就算是佛，也用「諦說法：一、世俗諦。二、第一義諦。觀智是世俗諦，即是用名言概念去說法度生。所以煩惱是不需斷

清光，只需用般若智控制它們即可。）

【論】 故漸入真，達蛇空而悟繩分，證真觀位，照真理而俗事彰，理、事既彰，我、法便息。

【解讀】 故（在「這相證性」觀的修行過程中，）漸（漸證）入真（如法性），

（了）達蛇（是）空（的）；故蛇之相沉沒，便無遍計所執之相。進（而悟繩）之微細組成（部）分，（即麻縷；故繩之相也沉沒，也無依他起之相。）

（此時便）證真（如）觀（照，即見道）位，（是用無相的「般若無分別根本智」去證入

「圓成實自性」；一般是用「照」字來說的，因為照是無形無相的。之後，用「般若有分別後得智」去證依他起自性；一般用是「見」字來說的，因為見是有相的。要證入「圓成實自性」，才真正知道（即見）「依他起自性」。要真正了知依他起自性，才真正知道「遍計所執自性」。譬如《心經》用「『照、見』五蘊皆空」，「照」是無相的，是不可言說的；而「見」是有相的，是可說的。故言「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」至於《心經》的詳細解釋，可以參考羅時憲老師的《般若波羅密多心經導讀》，或窺基法師的《般若波羅密多心經幽贊》。【記者案】羅公的《般若波羅密多心經導讀》，已收錄於《羅時憲全集》第三卷。）

（般若無分別根本智去）照真理（，證入「圓成實自性」是無相的；之後在「相見道」中，證見依他起自性，）而俗事彰，（這是有相的。正如前面所引的禪宗偈，一、未見道前「見

山（執實）是山，見水（執實）是水。」二、見道時的根本智，用「照」是無相的，故「見」（『照』）山不是山，見（『照』）水不是水。」三、見道後的後得智是用「見」，即「見」山祇是（衆緣和合的）山，『見』水祇是（衆緣和合的）水。」

理、事既彰，（實）我、（實）法（之妄執）便息。

〔注〕 一、此就有漏智、無漏智相對明其行相也。

二、以「加行智漸入真時」悟入「遍計」，喻「達蛇空」，悟入「依他」，喻悟繩分。起「無漏智」頓入見時，正體智先「證真如理」，後得智次了依他法，故云「照、見真理俗事彰」。

正、後「智所緣理事已彰，「我、法」執，自然息滅」。《成唯識論》云：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」其義同此。

【解讀】一、(《唯識義私記》)：此就有漏智、無漏智相對明其行相也。

二、以「加行智漸(漸證)入真(如法性)時」悟入「遍計」，喻「了」達蛇(是)空(的)「(即遍計所執相沉沒)」。悟入「依他」，喻「悟繩(之微細組成部)分」(即依他起相沉沒)。
起「無漏智」頓入見(道位)時，正體智先「證真如理」，後得智次了依他法，故云「照、見真理俗事彰」。正、後一智所緣理事已彰，「(實)我、(實)法一執，自然息滅」(，故言不需斷)。(故證真如，是一個很重要的歷程)。(《成唯識論》(卷八引《厚嚴經》偈頌)云：「(修行者，並)非不(需要證)見真如，而(都)能了(解)諸行(依他起)，(而依他起)皆如幻事等，雖有而非真(即幻有也)。」其義同此)。(簡單地說，若要了解諸行依他起是幻有，便要證見圓成實性。羅時憲老師曾提醒我們，讀此句時是要直讀，即只有一

個句號，不要斷句，即是：非不見真如而能了諸行皆如幻事等雖有而非真。【記者案】此句又可以這樣讀：非「不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真」。

其實，說到此處，「五重唯識觀」就已經說完了。第五重觀：「遣相證性」觀是可以引發般若智，使所有相都沉沒。要引發般若智，須在第四禪，在四如實智中的無間道。現在我們只能憑空想像，因為我們始終不在第四禪。譬如我們不懂得高能物理學的理論，但對它作最簡單的理解，還是勉強可以的。

到此，還有幾個問題需要交代。譬如，窺基法師所說的「五重唯識」觀，在甚麼境界時候作觀？它的體是甚麼？（

乙三、總結

【論】此即一重所觀體也。

【解讀】此即一重所觀體也。（「五重唯識」觀的體，其實只有一重，而不是「五重」；說「五重」只對初學者而言。）

〔注〕一、此是總結「五重」之文也。

一一、問：此「五重唯識」攝一切法盡耶？

答：《心經幽贊》云：「如是五種從粗至細，展轉相推，唯識妙理。總攝一切。」

【解讀】一、（《唯識義私記》：）此是總結「五重」之文也。

二、(《唯識義私記》)：問：此「五重唯識」攝一切法盡耶？

答：(窺基法師)《般若波羅蜜多》《心經幽贊》云：「如是(所說空有、境心、用體、所王及事理)五種(唯識觀)從粗至細，展轉相推，唯識妙理。(可以)總攝一切(為一個「五重唯識」觀)。」(所有一切觀法，都可以用「五重唯識」觀統攝，在解說的時候是五重階位。如何是「從粗至細」？第一重觀是「遣虛存實」觀，它是最粗的觀，用二百性的「空」、「有」言之；其次，是「捨濫留純」觀，用「心」、「境」相對言之；然後是「攝末歸本」觀，用識之「體」及識之「用」作比較；接著是「隱劣顯勝」觀，用「心王」去攝「心所」；最後是「這相證性」觀，是從「事」、「理」相對言之，最後要證入「圓成實自性」。如何是「展轉相推」？當然不能一開始便證「這相證性」，先入「遣虛存實」觀，漸漸地做到「這相證性」觀，如是展轉相推。這就是唯識的妙理。不同的宗派有不同的觀法；譬如天台宗的觀，有「一心三觀」及「摩訶止觀」；華嚴宗有「一即一切」觀法；中觀的觀法，

是觀一切法緣生無自性。所以，歐陽竟無先生說：「佛法非宗教、非哲學，而為今時所必需。」他指的宗教是指西方神教。近年有人把宗教定義為「終極的關懷」這就寬得多了，連儒家、道家、資本主義及共產主義等，都納入宗教之列！【記者案】歐陽竟無於1923年，在第四中山大學（今南京師範大學）講演題目《佛法非宗教非哲學而為今時所必需》，王恩洋先生記錄，後輯於《竟無內外學》。

佛教為何不是宗教？因為所有的宗教都有造物主，但佛教沒。佛教是主張依法不依人，故佛教不是宗教。佛教為何不是哲學？因為所有的哲學，大都只言理論沒實踐。例如康德的《純理性的判斷》，縱使講得很精彩，卻又如何？怎樣實踐？不知道。佛教不只是有理論，還教你如何通過實踐去體證。正如唯識宗言「性、相、位」，也言「五重唯識觀」，它們都完全很有條理，也教你如何「修習」、如何「證入」該境界。佛教把「宇宙論」及「本體

論」結合，稱作「無執的存有論」。另外，佛教不反對人信西方傳統的上帝，因為他們只不過喜歡或欣樂生天，只想享福，不想解脫而已。佛家也說：不作惡事，可以生天。）

甲一、能觀唯識

乙一、出能觀體

有「所觀」的事物，便有「能觀」的事物，「能」與「所」是相對而言的。譬如能知與所知，能說法與所說法，能吃飯與所吃飯。有了「能」、「所」才能言認知。故此，窺基法師的「五重唯識觀」第一部分是談所觀唯識，佔了三分之一的篇幅。第二部分是談能觀唯識，即是說能觀的心識力。一般人講「五重唯識觀」都沒講能觀唯識。但窺基法師的《大乘法苑義林章·唯識章》都談到能觀唯識：有「能」就必有「所」。

這部分是討論「能觀」唯「識」，而不再討論「所觀」的「境」。先簡略解說這部分：

乙一、「出能觀體」。前面說到境有二種：遍計所執、依他起及圓成實。對作觀者來說，

怎知有二種境？又用甚麼力量去知？答案是：用識，用識去認知識它們。它要知道所知的境，又要知道能知的識。

乙一、「以位配釋」。修觀者可以從因位作觀，又可以從果位作觀。記著，一般所稱的「因位」是指未成佛；成了佛則稱為「果位」。但在此處不是指這個意思，此處的「因位」是指在未證得真如時，而修加行、作觀；當作觀者已生起無漏智時，即不需加行作觀時，稱作「果位」。這部分是說明在「因位」時，用甚麼心識為「能觀體」；及說明在「果位」時，又用甚麼心識為「能觀體」。

乙三、「諸門分別」。此部分是解釋定中各種唯識觀，譬如，何時是能觀？何時是所觀？何時是有漏？何時是無漏？何時是聞所成慧作觀？何時是思所成慧作觀？何時是修聞所

成慧作觀？何時是加行智作觀？由此可知，「能觀體」是不斷改變的。譬如跳遠就需要肌肉，但助跑時的肌肉跟騰空時的肌肉不同。我們可以看到本論的結構之嚴密。作觀是思惟的訓練，能提昇修行者的判斷能力。所以在不同修行階段中，需要知道用甚麼智慧去作觀。

【論】能觀唯識，以別境慧而為自體。

【析辭】別境心所：六位五十一心所中的一位（通行有五種心所、別境有五種心所、善有十一種心所、煩惱有六種心所、隨煩惱有二十種心所、不定有四種心所）。別境心所有五。其中四種是所緣境：即「欲」心所，緣所樂境；「勝解」心所，緣決定境；「念」心所，緣曾習境；「定」心所，緣所觀境。至於「慧」心所，是於所觀境，揀擇為性。五別境心所的定义為：

- 一、欲心所：《成唯識論》曰：「於所樂境，希望為性，勤依為業。」
- 二、勝解心所：《成唯識論》曰：「於決定境，印持為性，不可引轉為業。」
- 三、念心所：《成唯識論》曰：「於曾習境，令心明記不忘為性，定依為業。」
- 四、定心所：《成唯識論》曰：「於所觀境，令心專注不散為性，智依為業。」
- 五、慧心所：《成唯識論》曰：「於所觀境，簡擇為性，斷疑為業。」

【解讀】能觀（的五重）唯識，（它的能觀力量以甚麼為體？）

（它只）以別境（心所中的）慧（心所）而為自體。（為何只有「慧」心所能作其自體？

引用《成唯識論》的定義，「慧」是「於所觀境，簡擇為（體）性，斷疑為業（用）。」若不能簡擇、不能捨偽取真，便沒「慧」。若能簡擇，便能斷疑，這是它的業用。譬如，怎

才是「遣虛存實」觀。宇宙一切法分為二種：遍計所執、依他起及圓成實；這就是所觀的境。觀遍計所執是無體無用的，觀依他起是有體有用的；然後決定誰真誰假。遍計所執是假的，而依他起、圓成實是真的。最後遣除遍計所執的境，決定依他起、圓成實是真實的。以後便不再懷疑三自性誰真誰假了。這些抉擇靠甚麼？要靠「慧」，即慧心所。記著，「智」是高級的，而「慧」是低級的。「智」是清淨的，而「慧」是染污的。由於心所不能離開心王，故「心所」是「劣」的而「心王」是「殊勝」的。當「慧」心所起時，要第八意識先起。此處雖然只說心所，但它兼言第八意識的心王。還有，第八阿賴耶並不與「慧」心所相應，只與五遍行心所相應。）

〔注〕 一、問：何故以「別境慧」為能觀體？

答：「慧」心所於所觀境簡擇為性，故為能觀體也。《成唯識》云：「云何為慧。於所觀境，

簡擇為性，斷疑為業。」謂觀得、失、俱非境中，由慧推求，得決定故。二、問：約唯識觀，有相、有性，俱以慧為能觀體？

答：若觀相者，以俗智為能觀體；若觀性者，以真智為體。俱是別境中，「慧」心所也，故知若相、若性，俱是以慧為體，俱至果位時，則無推求義耳。

【解讀】一、《唯識義私記》：問：何故（只）以「別境（心所）慧」為能觀體？（唯識家很歡喜問題。若不問，就不懂。若不徹底了解，將來就不會明白。）

「欲」心所是希求之意；但現在作修觀時是去簡擇，不是希求。「勝解」心所是對外境起決定性之理解，但在作觀時，是未有任何決定。「念」心所是記憶之意，但作修觀簡擇時，又跟念無關。「定」心所只是專注一境而不散亂，「定」境是「無分別影像」；但現在是「觀」，

其境是「有分別影像」。《解深密經·分別瑜伽品》中說：「一是奢摩他（止）所緣境事，謂無分別影像。一是毗鉢舍那（觀）所緣境事。謂有分別影像。」即是作「觀」時，先要培養專注一境之能力，故先要「止」。當修「止」成功後，才開始作「觀」。修止時又先要調身、調息及調心，作數息觀等，待心能專注一境。所以「五重唯識觀」雖在定中作，但它的體不是「定」，而是「慧」心所。作觀時的所緣境是會變動的。譬如，當你想遍計所執時，便捨棄依他起；想依他起時，便捨棄遍計所執。不斷將所緣境改變，也就是有分別影像。）

答：（因為）「慧」心所於所觀境（，以）簡擇為性，故為能觀體也。《成唯識論》云：「云何為慧？（慧）於所觀境，（以）簡擇為性，斷疑為業。」謂觀得、失、俱非境中，由慧推求，得決定故。（「五重唯識觀」觀遍計所執有何弊病，要觀一切法是緣生無實自性的、

是依他起的。這樣觀有何好處？觀「俱非（非得非失）」即跟得失無關。「作觀」及「推求」是「比量」所得，非「現量」所得。此處又牽涉到『因明學』了，所以學唯識必須要學『因明』。）

二、《唯識義私記》：（問：約唯識觀，有相、有（體）性，俱以慧為能觀（宇宙實）體？答：若觀相者，以（世）俗智（慧，即加行智或後得智）為能觀體；若觀（體）性者，（即觀真如體，）以真智（「般若無分別根本智」）為體。（兩）者（俱是別境中，（皆）「慧」心所也，故知若相、若（體）性，俱是以慧（心所）為體，但至果位（證入真如）時，則無推求義耳（，這時才是現量）。（記著，凡簡揀都是慧，現量是慧，比量也是慧。現在說能觀體是慧，到底有何根據？）

【論】《攝大乘》第八卷說：「為何義故，入唯識性？由緣總法，出世止觀智故。」無性解云：「由三摩呬多無顛倒智故。」

【析辭】三摩呬多：samāhita。意譯等引、勝定。指由「定」力所引生之身心安和、平等。又由前加行等，所引發的「定」之分位。多唯限於「定」心，而不通於「散」心；然廣通有心、無心，而以有漏、無漏之五蘊功德為其體性。等引之範圍，實較「等至」（三摩鉢底）為廣。（到了等引之後，才能開始作觀。）

【解讀】《攝大乘（論釋）》第八卷（入所知相分）說：

「為何義故，（用甚麼方法，）

（證）入唯識性（，即證入「圓成實自性」）？

(其所緣境是甚麼？是) 由緣總法，(緣總法即攀緣真如，) 出世(間、無漏的、不與煩惱相應的) 止觀智故。(這種慧不是指「慧」心所；它是作止觀時的慧，即是定心的慧。)

無性解云：「由三摩呬多(即等引，是處於甚深的定中。等引，只提供一個環境讓我們去作觀、去作簡擇。)

(所引出、發揮) 無顛倒(與真理相應的) 智故(，該智能入「唯識性」即「遣相證性」觀)。(此處說得很清楚：就是用「智」去證入「唯識性」。)

(八顛倒，即凡夫執生滅法為「常、樂、我、淨」，及二乘行者執涅槃之法為「非常、非樂、非我、非淨」。另外，《成唯識論》認為「慧」能與多個心所同時起。譬如止觀雙運，

就是「定」心所，跟「慧」心所同時起。此為正義之說。否則，又如何作止觀雙運？又怎能在定中作觀？

所以讀無著論師的《攝大乘論》，需要有兩本書在手：一、是世親論師的《攝大乘論釋》；二、是無性的《攝大乘論釋》。否則就讀不懂。現在更可參考印順法師的講記。）

〔注〕 一、引證「能觀唯識」，以慧為體。

二、無性解云：「為何義（利）故」等者，問：入唯識所須。「由緣總法」者，緣一切法總相所顯「真如」為境；謂大乘教中所說一切法，皆真如為性，故緣真如，即是解了一切法性。……言「出世」者，以是無漏故，是無分別故。言「止觀智」者，由三摩呬多無顛倒智故。言「三摩呬多」此云「等引」即是其定，顯前「止」也。有二義：一、由前加行平

等引故，至此定中，離於沈、掉，故名「等引」；一、根本定中，平等引心，令離沈、掉，名為「等引」。「無顛倒智」者，即內證慧，顯前觀也。

【解讀】一、（《唯識義私記》：）引證「能觀唯識」，以慧為體。

二、（《唯識義私記》：）無性（《攝大乘論釋》）解云：「為何義（利）故」等者，問：入唯識（性）所須（的條件）。（下面回答，）

「由緣總法」者，緣一切法（之）總相所顯「真如」為境；謂大乘教中所說一切法，皆（以）真如為性，故緣真如，即是解了一切法性（，最後的實在）……

言「出世」者，以是無漏故，是無分別故。

言「止觀智」者，由三摩呬多（等引，所引出的）無顛倒智故。（非散心智慧，是定心智慧。以上是無性《攝大乘論釋》：下面是《唯識義私記》的解釋。）

言「三摩呬多」此云「等引」即是其（有心）定，顯前「止」也。（此）有二義：一、由前加行（練習，例如調身、調息及調心等），平等引故，至此定中，離於（昏）沈（，即喪失進取活動之心）、掉（舉，即心浮動不安之心。此兩種狀態，皆不能集中精神入定），故名「等引」；二、根本定中，（已能入定，每刹那都能專注、憶念前刹那的境，由前刹那引至後刹那），平等引心，令離（昏）沈、掉（舉），名為「等引」。

「無顛倒智」者，即內證慧，顯前「遣相證性」觀也。（即與「正智」、「定」相應的內證真理。）

（此處所說，引出一個問題：為何能觀唯識的體，不用「定」心所而用「慧」心所？下面回答。）

【論】 或有解言，能觀唯識，通以止觀而為自性。此也不然。若取相應四蘊為體，若兼眷屬，即通五蘊，今日依名，觀體唯慧。

【解讀】 或有（人是這樣去理）解（，謂）言，能觀唯識（體），（有兩方面；）

（是）通（用）以止（即「定」心所及）觀（即「慧」心所）而為自性。

（窺基法師答：）此（說）也不然。（然者，對也，也不然，即也不對。）

（為何窺基法師說他們不對？）

先說一點基本知識。諸法的體性，一般分作三類：一、自性體，指事物。譬如「止」，以「定」為體，「觀」，以「慧」為體。二、相應體，指同生同滅。譬如，緣生法必是依他；又如作觀時，必有受、想、行、識蘊相應。行蘊包括相應行及不相應行。三、眷屬體，指事物起活動時，跟它有關的事物。譬如，說話以意識為體，但又以軀體、空氣的色蘊為眷屬；若沒色蘊，怎能講話？所以作觀是屬於行蘊。）

若（能觀體）取相應（俱生俱滅的）四蘊（受、想、行、識）為體，（若只有四蘊，便太少了，故不對。）

（又，）若（能觀體）兼（取五蘊為）眷屬，（這個仍然太少，也不對。）

即通五蘊，（若處於無漏定時，也即是作善行，便有戒體。戒體是甚麼？它可以使你防非止惡。戒體以何為體？小乘的說一切有部認為戒體是以色為體，稱作「無表色」。因為他們認為色法不像心法，心法會剎那生滅，而色法則會暫住。當授戒和尚問：「你能否盡形壽持不殺生戒？」你答：「能持！」之後，不殺生的戒體便即時產生效用。《大乘成業論》就是談這個問題，是破說一切有部的主張。你們可以看拙著《大乘成業論導讀》。【記者案】至於唯識的「戒」，可參考李先生的《瑜伽菩薩戒》講記》。

今（暫）且依（唯識）「觀」之（名），即自性，（其能）觀體唯（是）慧（心所）。

（前言「止、觀」，今言「慧」。止、觀是以「定」及「慧」為自性。止、觀是行為，不是

心識。「定」心所及「慧」心所都是心識。現在窺基法師說，能「觀」唯識是以「慧」為體；就暗示了「止」是以「定」為體。所以讀古人之書是很難的，轉了一個名詞，就改變了意思。）

〔注〕 一、此破古師義，破中有一，一、立理破，二、引教破。

二、今是立理破。

若如古師云「通以止、觀為能觀體」則有四失：一、太減失；辨諸法體有三種，謂自性體、相應體、眷屬體，今言能觀慧為體者，是自性體也；若通取「止」者，則是何體乎？若取「相應體」者，則應除初色蘊，而以四蘊為體，若兼取「眷屬體」者，則應總以五蘊為體，古師乃但取「止」其體，其甚減矣。二、太增失者，觀是「慧」名，非是「定」名，而古師乃並取「定」為能觀者，望「自性體」其體甚增矣。三、名體不順失者，既言「能觀體」

是慧數，「止」體是「定」何得請為「能觀」乎？四、聖教相違失者。如下可知。

三、問：相應體、眷屬體，各以幾法為體？

答：「相應體」，以二十二法為體，謂第六識心王、遍行五、別境四、善十一、不定中尋伺。以此二十二法攝四蘊者，遍行中「受」為「受蘊」，「想」為「想蘊」。第八心王為「識蘊」。自餘二十法為「行蘊」。如是等法與慧相應故，取「四蘊」為相應體。「若眷屬體」者，即通「五蘊」。定、道共戒，無表之色，雖不與慧相應，也為「眷屬」故即是色蘊也。餘四蘊如前。

【析辭】戒：即是律儀、防護。小乘的說一切有部將律儀分為二類：一、別解脫律儀 (prātimokṣa - samvara)，又作別解脫戒；即欲纏戒，為八眾應受持之戒條。二、靜慮生律儀 (dhyāna - samvara)，又作「定共戒」。二乘聖者，發色界定 (有漏之定)，得「無

表色」，以為「戒體」，依此有防非止惡之用。因為修四禪八定是善行。謂修習禪定，入於初禪、二禪、三禪、四禪時，便生起戒體，不犯身、口之惡，則戒與定俱發，依靜慮而生者。說一切有部認為「無表色」是物質性，也就是色蘊。二、道生律儀 (anāsava - samvara)，又作「道共戒」。二乘聖者，見道後所得之無漏定「戒體」；自然就持身、口之戒，則「戒」與「道」俱發。此二種律儀，加上斷律儀，則為四種律儀，又稱四戒。

【解讀】 一、《唯識義私記》：「此破古師義，破（文之）中有（一段），一、立理破，一一、引教破。」

二、《唯識義私記》：「今是立理破。（窺基法師反駁古師。）
若如古師云「能觀唯識，」通以止、觀為能觀體」則有四失：一、太（損）減（之）失；

(因) 辨諸法體有二種，謂自性體、相應體、眷屬體，(因為佛家會問體與用。) 今言能觀慧為體者，是自性體也；若(兼) 通取「止」「定」(心所) 者，則是何體乎？(應取哪一種體？) 若取「相應體」者，則應除初色蘊，而以四蘊(受、想、行、識) 為體，(由於色蘊，並非必與心法相應，如在無色界中，無色蘊生起，故應暫除。若意識蘊起時，必有遍行五心所跟它相應，即觸、作意、受、想、思，而受、想、思是三蘊。即識蘊起，其他三蘊便起，合共四蘊。) 若兼取「眷屬體」者，則應總以五蘊為體，(若在甚深的禪定時即有戒體，即有律儀戒；這些戒體，只有在「定共戒」及「道共戒」中作觀時才會產生；這就是「眷屬體」。由「定」產生有漏、無漏的「色蘊」戒體。) 古師乃但取「止」「為」其體，(則) 其甚(損) 減矣。一、太增(益) 失者，(因) 觀是「慧」名，非是「定」名，而(汝) 古師乃並(兼) 取「定」為能觀者，望「自性體」(則) 其體甚增(益) 矣。三、名(與) 體不順失者，(因為) 既言「能觀體」是慧數，(數者，心所也。慧數，指慧心所。

數，舊譯為「心數法」，新譯為「心所法」。「止」體是「定」何得謂為「能觀」乎？四、聖教相違失者。如下可知。（讀唯識學，一點都不能僥倖。下面繼續問，為何「相應體」，以四蘊為體？為何「眷屬體」，以五蘊為體？）

三、（《唯識義私記》：）問：（作唯識觀時，）相應體、眷屬體，各以幾法為體？

答：「相應體」，以二十二法為體，謂第六（意）識心王、遍行五（即觸、作意、受、想、思）、別境四（即欲、勝解、念、定。除慧心所外，因以慧為自性體故）、善十一（即信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨、不害。作唯識觀時，根本不會有惡心起。善者，是今生或來世得到快樂的果報；惡者，是今生或來世得到痛苦的果報。唯識宗的定義是很清楚的）、不定中尋伺（四如實智未起時，也有尋伺，此通四蘊）。以此二十三法攝（入）四蘊者，遍行（心所）中，「受」為「受蘊」。「想」為「想蘊」，第六心王

為「識蘊」。自餘二十法為「行蘊」（包括所有的心所，除了「受」與「想」心所之外。「行蘊」的體是思，思即意志），如是等法與慧相應故，取「四蘊」為相應體。「若眷屬體」者，即通「五蘊」。（所以者何？）定、道共戒，無表之色，（即戒體。它）雖不與慧相應，（但它）亦為「眷屬」故即是色蘊也。餘四蘊如前。（唯識觀要作得好，需在未入定前，把上面的關係弄個清清楚楚、記個清清楚楚。沒有「正念」，便沒有「正定」。下面繼續談「聖教相違失」者。）

【論】 無性又云：「唯識現觀智故。」

【解讀】 （證入唯識性時，要靠甚麼？）

無性（《攝大乘論釋》）又云：「要靠」唯識現觀智故。」

〔注〕 一、此引文破古師義。即第四聖教相違失也。

一一、破意云：無性論師釋能入智云「唯識現觀智」，今何得云「通於止觀」乎？

【解讀】 一、《唯識義私記》：（此引文破古師義。即（指彼古師，有）第四聖教相違失也。

一一、《唯識義私記》：（破意云：無性論師釋能入智云「唯識現觀智」，是言「觀」而不言「止」），今何得云「通於止（及）觀」（兩種）乎？（若是如是說，便跟經教不相應。也就是說，前面所說的二點用理言之，今用經教言之。

當然，若你的智慧夠高之時，便可以指出經論不足之處，再用你的見解去重新定義它們。

你可以用了義的經教，去否定不了義的經教。因為佛家言依法不依人，重視理性分析，當然這也要透過現量、比量得出。縱使釋迦牟尼佛所說的法，都是對不同的機，說不同的法。下面窺基法師再通外人問難。）

【論】又云：「由三摩四多無顛倒智，但舉定中所起之智以為觀體。」作尋思等勝唯識觀，必居定故，不言「即以『止』為觀體。」

【解讀】（無性《攝大乘論釋》）又云：「上文言『止觀智故』者，由三摩四多（引發的無漏）無顛倒智。」（此以「慧」心所為體。）

（窺基法師又解釋：）但（只）舉（等引）定中所起之智以為觀體，（故「定」心所不是體。

此「定」心所有甚麼作用？

（在加行位中，煖、頂位中，）作（四）尋思（智；又在忍、世第一法位中，作四如實智）等（所產生的殊）勝唯識觀，

必居（於加行位的）定（中）故，（加行位的定有四種：明得定、明增定、印順定及無間定。）

（《攝大乘論釋》）不言「即以『止』為觀體」。（「定」是助成「智」的出現，它不是觀的體，只作增上緣。名雖稱作「止觀智」，但仍以「慧」心所為體，不是以「定」心所為體。）

〔注〕 一、此通古師難。

二、古師難云：若只以慧為觀體者，何故無性云「由二摩四多乎？」

三、今通云：無性論師加「由二摩四多」之言，為簡資糧位散慧，唯取加行位定慧，定為所依，觀慧起故。

四、問：若唯散位，慧獨起時，不修唯識觀耶？

答：亦能修之，但甚微劣耳，此則凡夫位之行相也。資糧之位，定、散間雜，少勝凡位，然不如加行位居定而修也。

【解讀】 一、（《唯識義私記》）：此通古師難。

二、（《唯識義私記》）：古師難云：若只以慧為觀體者，何故無性云「由二摩四多」等引產生的無顛倒智（）乎？（古師問難，除了「觀」之外，是否還有以「止」為體？我們讀

古書很多時候，都要自己補上若干字才讀得通。若你對「聲明學」通達，則「內明學」就容易應付了。）

三、《唯識義私記》：（今通云：無性論師加「由三摩呬多（引發的無顛倒智）」之言，為簡（別）資糧位（之）散（心）慧，（但「遣相證性」觀是很殊勝的，）唯取加行位（之）定慧，（定又稱作心；而）定為（慧之）所依，（然後，）觀慧（才得以）起故。（所以唯識觀以慧為體。所以者何？修四尋思、四如實智之殊勝唯識觀，必居「定」中修觀，即在加行位之「明得定、明增定、印順定或無間定」中去修觀；故並非「止」、「觀」二法都是能觀體。）

四、《唯識義私記》：（問：若唯散位，慧獨起時，不（能）修唯識觀耶？

答：亦能修之，但甚微劣耳，此則凡夫位之行相也。（由於）資糧之位，（是）定、散間雜（的），少（殊）勝凡位，然不如加行位（菩薩）居定而修也。

【論】《攝論》又云：「由四尋思、四如實智，如是皆同不可得故。以諸菩薩如是如實，為入唯識，勤修加行，即於似文、似義意言，推求文名，唯是意言。」

【析辭】名身：名，指表詮自性之名字、名目等；身，有積聚之義。即積集二名以上者，稱為名身。

句身：句，乃詮表事物之義理者；若集合諸句，構成一完整思想，即稱為句身。如「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。」

文身：即字，為名與句之所依。文有三種，說一字時，稱為「文」，說二字時，稱為「文身」，說三字或四字，則稱「多文身」。文僅為名、句之所依，故離開了聲，即別無自體，而視其為分位假立之法。具有能彰顯之義，或顯名、句，或顯義。如「阿」、「壹」、「伊」等聲音稱為文，其體無詮表。

差別：屬性、性類。

四尋思：觀察名、義、自性、差別等四法，為假有實無之觀法；即未生印可決定智之前，猶在尋求伺察。據彌勒菩薩造玄奘法師譯《瑜伽師地論》卷三十六，及安慧造玄奘法師譯《阿毘達磨雜集論》〈決擇分中法品〉，四尋思為：

一、名尋思。《瑜伽師地論》：名尋思，又作名求、隨名求。名，能詮之義；指色、受等諸法之名。謂菩薩於名（語言）唯見名（語言，不加別的東西。不益增不損減），故稱「名尋思」。（譬如「花」便是花。）

《阿毘達磨雜集論》：謂推求（觀察）諸法名身、句身、文身自相，皆不成實。（語言是約定俗成的，會隨時代改變的。即使不同情況也有不同用法。既然可以轉變，又怎會有實體？語言不是自有、獨有、恆有的。）由名身（、句身、文身）等，是假有（幻有）故。（但並不是空無；假有的東西仍有用，譬如沒經緯線，飛機、輪船等就很麻煩了。）觀彼自相皆不成實。（可見後出的作品一般都較清晰。對我們愚蠢的凡夫來說，彌勒菩薩所說的道理，比較深奧難懂；但無著論師所說的，跟我們的認知較近，所以較易理解。）

二、義尋思。《瑜伽師地論》：義尋思，又作事尋思、事求、隨事求。義，指依名而詮，為所詮之體事。謂菩薩於事（物）唯見事（物），故稱「事尋思」。（譬如睡覺便是睡覺；不加別的東西。也不益增、不損減。若如《景德傳燈錄·卷六》：「（大珠慧海禪）師曰：『他喫飯時不肯喫飯，百種須索；睡時不肯睡，百般計較。』就不能成佛。」）

《阿毘達磨雜集論》：謂推求諸法蘊界處相，皆不成實。由諸蘊等如名身等。所宣說事皆不成實。是故觀彼相不成實。推求者，是觀察義。

三、自性假立尋思。《瑜伽師地論》：自性假立尋思，又作自性施設求。自性，指色、受等各自之體性。謂菩薩於自性假立，唯見自性假立，故有此稱。（譬如桌子、飛機，都是眾緣和合的。）

《阿毘達磨雜集論》：謂於諸法能詮、所詮相應（的東西）中，（譬如，「花」是能詮，「紅」

是所詮。(推求(事物)自體，唯是假立言說(之)因(體)性。能詮、所詮相應者，(是約定俗成的相應。)謂此二互為領所因性。(即「名事互為客」，狼狽為奸也。)所以者何？善名言者，但聞能詮(之名)，由(過去)憶念門，便於所詮(之事物)，得生領解；或但得所詮(之事物)，由(過去)憶念門，便於能詮(之名)，得生領解。於如是種類，(能詮、所詮)共立相應中；眼(根)等(五根)自相，唯是假立；但於肉團等(之)名言(作為)因中，起此名言(表達)故。若如是觀察，是名自體假立尋思。(唯識的「假」有兩種：一、有體施設假，乃聖教所用之我法，依他起性上，假施設之我法，即內識所變之見、相二分為依他法，是從實之種子而生，有實之體用；就此體用言，假託我、法之名。二、無體隨情假，乃世間常用之我法，世間之人，於心外之境執為實我、實法，此法體但為妄情，為遍計所執性而無實體，世人隨此妄情，而執虛假之我法，譬如，快、慢、生、滅等。)

四、差別假立尋思。《瑜伽師地論》：差別假立尋思，又作差別施設求。差別，指色、受等諸法之相用。謂菩薩於差別假立唯見差別假立，故有此稱。（譬如此桌子是硬的，便有硬的名。）

《阿毘達磨雜集論》：謂於諸法能詮、所詮（並結合）相應中，推求（事物）差別（特徵），唯是假立名言（作）因（體）性。所以者何？以於能詮、所詮相應中，推求若常、無常；有上、無（可再）上；有色、無色；有見、無見等；差別（特徵之）相，（只指向另一個名言概念，）唯是假立名言（作）因性。如是觀察，是名差別假立尋思。（譬如，根本無孫悟空，卻以為它會庇佑自己；其實是自己去庇佑自己，安心之法：是用心去醫心。人就是這樣奇怪的，會建立一些東西，去保護自己。所以，假不是沒作用，假也可以有作用。但不是說，假的東西有作用，而是對認知的心來說，它是有作用的；至少人們會相信它。）

蓋此四法所取之境，與能取之識，皆由一己之內心所變，假有不實，故菩薩於加行位，先起四尋思觀，而予以伏除。此即四善根位中之煖、頂二位所修，由此而悟入依他起性。其中菩薩於名、義一尋思，或分別觀之，作離相觀；或依止名、義，而通達自性假立、差別假立，作合相觀。

四如實智：由（名、事、自性、差別等）四尋思觀作為基礎，所引發之四種正智，又稱作四知、四如實知、四如實遍智。如實地了解所觀對象，不作增益、損減的智慧。又據彌勒菩薩造玄奘法師譯《瑜伽師地論》卷三十六，及安慧造玄奘法師譯《阿毘達磨雜集論》〈決擇分中法品〉，四如實智為：

一、名尋思所引如實智。《瑜伽師地論》：云何名尋思所引如實智？謂諸菩薩於名尋思唯（是）

有名已，即於此名，如實了知；（「作觀」要做得好，守「戒」要守得好，它是最重要的。在四尋思時，仍沒經驗；到了四如實智階段，才是實踐。佛家言「修所成慧」是在甚深的定中作。「定」，以「戒」為基礎，即以正確的「行為」為基礎；所以行為是很重要的。）謂如是名，為如是義，於事（上）、立假，為令世間，起想（取像）、起（執）見、起言說故。若於一切色等想事，不（去）假建立色等名（言概念）者，（便）無有能於色等想（之）事，起色等（之）想。（若要溝通，便要建立名言；否則無法溝通。反之，）若無有想，則無有能起增益執；若無有執，則無言說（，名言概念便沉沒，便能證入真如）。若能如是如實（即見道）了知，是名「名尋思所引如實智」。（學佛是先要解脫，佛告訴我們，執著是由於名言概念束縛了我們，即是相縛；有相縛就不能證入真如，需在加行位中，把相縛解開。）

《阿毘達磨雜集論》：謂如實知名不可得智。

二、事尋思所引如實智。《瑜伽師地論》：云何事尋思所引如實智？謂諸菩薩於事尋思唯有事已，觀見一切色等想事，性（體是）離言說（的），不可言說。若能如是如實（即見道）了知，是名「事尋思所引如實智」。（跟名尋思所引如實智一樣。）

《阿毘達磨雜集論》：事尋思所引如實智者，謂如實知事相也不可得智。

三、自性假立尋思所引如實智。《瑜伽師地論》：云何自性假立尋思所引如實智？謂諸菩薩於自性假立尋思，唯有自性假立已，如實（即見道）通達了知，色等想事中，所有自性假立，非彼事（之）自性，而（像）似彼事自性顯現，（因為我們不能了知心中以外的事物。其實，一切法不離我們心識。我們的生命只是八個識，我中有你，你中有我；你跟我其實是息息相關的。這就是同體大悲，就是佛家精神的可貴處。）又能了知彼事自性，猶如變

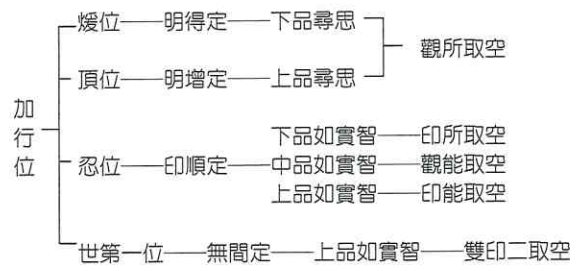
化影像，嚮應（拍手之聲）、光（之投）影、水（中）月、焰水（陽焰下，水不可得）、夢幻，相似顯現，而非彼（物自）體。（如玄奘法師譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》：「諸和合所為，如星、翳、燈、幻，露、泡、夢、電、雲，應作如是「觀」。」）若能如是如實了知最甚深義所行（活動）境界，是名「自性假立尋思所引如實智」。

《阿毘達磨雜集論》：謂如實知實有自性不可得智。

四、差別假立尋思所引如實智。《瑜伽師地論》：云何差別假立尋思所引如實智。謂諸菩薩於差別假立尋思，唯有差別假立已，如實通達了知，色等想事中，差別假立（，於名事之間）不二（異）之義，謂彼諸事非（實）有性、非（實）無性。（對於世俗諦之）可言說（的體）性不成實，故（說）非有性；（我們說常、說無常，都屬於世俗諦；在生滅的事物上假立「無常」，或在無生滅的事物上假立「常」，都要靠言說表達。但對勝義諦之）離

言說(的)性(體，是)實成立(的)，故(說)非(空)無性。(這便跟般若中觀的說法一樣。於生滅假立「無常」，於無生滅假立「常」。所以無實在的「無常」與「常」都是人的概念，都可以總一起來，這就不一。「有」要靠「無」去表達；「無」也要靠「有」去表達。)如是由勝義諦(來說)，故非有色，(因為)於(勝義諦)中，無有諸色法故。由世俗諦(來說)，故非無色，(因為)於(世俗諦)中，說有諸色法故，如有性、無性、有色、無色，如有有見、無見等差別假立門。由如是道理，一切皆應了知。若能如是如實了知差別假立不二(異)之義，是名「差別假立尋思所引如實智」。

《阿毘達磨雜集論》：謂如實知實有差別不可得智。



此四如實智，乃菩薩由四尋思觀所推求，而生印可決定之智，故攝有漏智，悟入依他起性。相當於四善根位中之「忍、世第一法」兩位，乃由「印順定、無間定」所發之禪定引發。依《成唯識論》卷九，於「忍位」依「印順定」發下品如實智，於無「所取」中，決定印持；於無「能取」中，也順樂忍。次於「世第一法位」依「無間定」發上品如實智，印持能、所二取皆空。此時，尚帶有能取、所取之相，現前安立少物，以觀心有所得，非實安住真唯識理。

【解讀】《攝（大乘）論（入所知相品）》又云：「由四尋思（謂由名、義、自性、差別假立尋思）、（及由）四如實（遍）智（謂由名、事、自性、差別假立如實遍智），（加行位中，各配一種禪定。四尋思智乃由明得定、明增定所引出，四如實遍智乃由印順定、無間定所引出。）」

如是（實在的「名稱、義境事物、自性假立、差別屬性」假立之實自性，）皆同（樣）不可得故。（《攝大乘論·入所知相》：「名、事互為客。」所以，名稱不離開境，境不離開名稱。變現境的種子，稱作「名言種子」，名、事互為因果。）

以諸（修行之）菩薩（，思惟）如是（道理，又）如實（地觀），

為（了證）入唯識（性，即真如），

（故）勤修加行（即在「煖、頂、忍、世第一法」中，觀「所取」空，及觀「能取」空），

即於似文（，即能詮之經教名、句、文，乃語言之最基礎部分）、似義（，即所詮之經教

義理，為）意（識之對境，即名）言（概念），（似者，不實在也。若佛陀所說的法是實在不變的，各人就應得到相同的訊息，但事實不是這樣；故語言有其局限，而佛家早在二千年前就已指出來了。）

（在定中去）推求（觀察）文（、句、）名，

唯是意（識之對境，即名）言（概念）。」（經教是意言境，都是不實在的；而名、句、文所表達的義理也不實在、不真實。經教、語言猶如木筏，若要上岸，便要捨棄木筏。故作觀時的推想，都是意識的對象，皆不真實。觀的體是「慧」心所。何時才是真實？要待名言概念沉沒了，證入真如境時，即正在「遣相證性」時。對佛的言說，到了最後都要捨離，

《中論·觀法品第十八》頌曰：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」）

(另外，《攝大乘論·入所知相品》：「乃至，）推求依此文、名之義，也唯意（識之對境，即名）言（概念）。推求名、義、自性、差別，唯是假立。（包括能觀的四尋思，都是假立的。）若時（用如實智）證得（名、義、自性、差別，）唯有意言。爾時，證知若名、若義、（若）自性、（若）差別，皆是（依言說去）假立。（對於真實的事，加入了語言，便是增益執；減去了真實性，便是損減執；都不如實。假立不是甚麼都沒，只是不如實。）自性、差別，義、相無故，（皆）同（樣地）不可得。由四尋思及由四種如實遍智，於此似文、似義（，義是識的對境，即名）言（概念），便能悟入唯有識性（即圓成實性；即「遣相證性」。）」

〔注〕 一、引《攝論·入所知相》文，以證「定中之智」為唯識觀。

二、「四尋思」者，推求云「尋」，籌度云「思」，於名等四，推求籌度，名「四尋思」。「四如實智」者，從前尋思所引果相也，此智如見道實智，故「名如實智」；又無倒名「如」，無謬名「實」，於所緣境，稱實知故，名「如實智」，用此「智」，了達名等四種境義實不可得，故云「如是皆同不可得故」。言「似文」者，能詮之教。言「似義」者，所詮之義也。影像文、義，似於本質。依他文、義，似於心外，故名為「似」也，言「意言」者，能緣意識也，「似文、似義意言」者，謂通是一智所緣境體也。言「推求文、名，唯是意言」者，「文」者教也，「名」者義也，謂觀「似文、似名」唯是「意言性」了知文、名，畢竟非有也。

【解讀】一、（《唯識義私記》）引《攝論·入所知相》文，以證「定中之（四尋思、四如實）智」為唯識觀。

二、《唯識義私記》：「四尋思」者，推求（考察）云「尋」，（而）籌度（即謀劃、計劃）云「思」，於名（、義、自性、差別）等四推求、籌度，名「四尋、思」。「四如實智」者，從前（四）尋思（為增上緣，）所引果相也，（所以，原名為「名尋思」所引「名如實智」等。）此智（有）如（似）見道實智（），即「般若無分別根本智」，故「名如實智」；又無（顛）倒（如實，故）名「如」，無謬（誤）名「實」，於所緣境，（它是怎樣的，便）稱（合地如）實知（；因為「智」必有知之用）故，名「如實智」。用此一智，了達名（、義、自性、差別）等四種境義實不可得，故云（；）「如是（四者，）皆同（實）不可得故」。言「似文」者，能詮（表達）之教。言「似義」者，所詮（表達）之義也。影像（之）文、義，（像）似於本質。依他（起性之）文、義，（像）似於心（識）外，故名為「似」也，言「意言」者，能緣意識（之對境）也，「似文、似義（之）意言」者，謂意言所緣境體也。言「推求文、名，唯是意言」者，「文」者（，經）教也，「名」者義也，謂觀「似

文、似名」唯是「意言性」，了知文、名，畢竟非（實）有也。

【論】乃至廣說，〈瑜伽〉、〈對法〉等，尋思如實智，皆慧為體。

【析辭】對法：śāstra 或 abhidharma 音譯阿毘達磨、阿毘曇、毘曇。意譯對法。即明示教法之意。將經典所說之要義，加以分別、整理，或解說，稱為「論」。如〈大乘阿毘達磨集論〉。

【解讀】乃至廣說，〈瑜伽（師地論）〉、〈對法（大乘阿毘達磨集論）〉等，（四）尋思（四）如實智，皆（以）慧為體。

〔注〕 尋思智、如實智，決斷義故，名「智」；簡擇義故，名「慧」。其體是一，故知爾耳。

【解讀】 《唯識義私記》：（四）尋思智、（四）如實智，（它們的作用是）決（定）斷（一切疑惑）義故，名「智」；簡擇（即選擇。指依智慧力，作正確之判斷，以捨偽取真）義故，名「慧」。（它們的作用雖然不同，但）其體是一，故知爾耳。

【論】 尋思唯有漏，如實智通無漏。

〔析辭〕 有漏：流失、漏泄之意；為煩惱之異名。煩惱，能令人落入於三惡道，故稱漏。無漏：離煩惱垢染之清淨法，如涅槃、菩提，能斷除三界煩惱之法。

【解讀】 (四) 尋思唯 (是) 有漏 (煩惱的) ，

(而四) 如實智通 (通有漏，也通) 無漏 (清淨)。(有些如實智是有漏慧，而有些則是無漏慧，即已見道。)

〔注〕 一、此明唯識觀，通有漏、無漏。

一、「尋思觀」唯有漏，在地前故；「如實智觀」亦是無漏，通地上故。

三、問：《瑜伽論》云：「如實智」正智所攝，今何乃云是有漏觀耶？

答：彼論約「無漏如實觀」說，非謂不通有漏也。

【解讀】 一、(《唯識義私記》:) 此明唯識觀，通有漏、無漏。

二、(《唯識義私記》:) (如何分別?) (四) 尋思觀「唯(是)有漏，在地前故」，只在加行位中。四尋思所引發的四如實智，簡稱「四如實智」；(四) 如實智觀「亦是無漏，(四如實智)可以有漏的，也可以是無漏的。在無漏時，是指已見道的菩薩，他們用「般若若有分別後得智」去說法度生。凡用語言，便有分別；四如實智觀亦「通地上(即已見道以上之地)故。」

三、(《唯識義私記》:) 問：《瑜伽(師地)論》云：「如實智」正智(證真如的智)所攝，(凡夫便沒正智，)今何乃云(亦)是(通)有漏觀耶？

答：彼論約(依)「無漏如實觀」說，(只偏說地上清淨智，而《瑜伽師地論》並)非謂(它)不(會)通有漏也。

【論】《攝大乘》云：「入所知相者，謂多聞薰習，所依非阿賴耶識所攝」者，此文唯舉無漏種子，在彼位增，名為「聞熏」，稱非藏識，非諸「能觀」皆唯無漏。

【析辭】所知相：按《攝大乘·所知相品》，是指阿賴耶識二種自相，即遍計所執自相、依他起自相、圓成實自相。「相」一般是指相狀。在別的經論中，是用「性」字，性、相二字互用，即遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性。

遍計所執自性：即凡夫於妄情上，遍計依他起性之法，乃產生「實有我、實有法」之妄執性。由此一妄執性所現之相，僅能存於妄情中，而不存於實理之中，故稱「情有理無」之法、「體性都無」之法。

依他起自性：指依於他緣而生起，一切如幻假有等現象之諸法。「此有故彼有，此起彼彼起」，此中「此」與「彼」是「他」緣。

圓成實自性：真如（諸法所依之體性）具有「圓」滿、「成」就、真「實」等二種性質。當證入時，是離言的。《中觀·觀法品第十八》：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」是教我們如何去證入真如實性。

實我實法：「一、常、主、宰」等義之實在我體，稱為「實我」；固定不變實體之有，稱為「實法」。認為有實我、實法，乃是外道、凡夫等之見解。大乘唯識宗主張並無所謂實我、實法，一切現象之有，無非是心所顯現之似我、似法，故說名為「我、法」者，均為「假我、假法」；認為凡夫、外道等誤認內識所變之「假我、假法」，為「實我、實法」，而執

著之，因此輪迴生死。

藏識：第八阿賴耶識。此識含藏宇宙萬有，使之存而不失。

【解讀】（無著論師的）《攝大乘（論·入所知相品）》云：「入所知相者，（入所知相品是教我們如何去證入真如實性，或悟入唯識性。佛家言「修所成慧」就是指悟入唯識性。要悟入依他起自性，得先到要證真如，如《成唯識論》卷八引《厚嚴經》偈頌曰：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」凡夫所了解的依他起自性，都帶有遍計所執，仍會執有「實我、實法」。那麼，如何能夠入所知相？」）

謂多聞（經教，）熏習（善的或無漏清淨種子），（至於清淨種子，是否由佛送給我們？當

然不是。)

(說點題外話，我記得唐君毅先生、牟宗三先生及吳汝鈞先生都說過，唯識宗的轉識成智，是沒必然性；遇善友是偶然的。所以你有成佛功能，但轉識成智仍是偶然性的。他們認為天台宗、華嚴宗是究竟，唯識宗是不究竟，他們這樣指責唯識宗，又認為如來藏是必然的；因為如來藏成佛的功能，本自具足，不需熏習，熏習要靠機會。不是每個衆生也有機會聽到佛法、聽到唯識。可惜，他們忘記了一點，當你善心起時，你會值遇善友！若從今天開始，你不再作惡，自然就遇上好人，自然發大菩提心、自然受菩薩戒。可惜，他們都不明白此點，更不了解甚麼是「多聞熏習」。)

(無漏清淨種子為能依，而)所依(體，)非(有漏第八)阿賴耶識所攝(持)者，(它

的所依體，是阿摩羅識 *amala-vijñāna*，意譯無垢識、清淨識。若攝持種子的體是有漏，種子亦屬有漏。若攝持種子的體是無漏，種子亦屬無漏；而無漏清淨種子，是寄存於有漏第八阿賴耶識中；它並不忠於阿賴耶識，譬如政府的反對黨一樣。當無漏清淨種子起時，有漏第八阿賴耶識便沉沒。《楞伽經》說有九個識，但唯識宗說它不對。因為《楞伽經》雜而不純，帶有如來藏思想。玄奘法師、窺基法師皆主張清淨與雜染都是一個識，真如為體，阿賴耶識為用；清淨時稱作「阿摩羅識」，雜染時稱作「阿賴耶識」。故此沒九個識。有阿摩羅識，便沒阿賴耶識；有阿賴耶識，便沒阿摩羅識。故八識之說為正義，言有九識之說皆非正義。如來藏思想建立了一個識，稱作「如來藏識」。關於這個概念，將來有機會再談。學習的方法，有兩個：一、先一門深入，然後慢慢擴大。二、先盡量概覽涉獵，然後一門深入。）

(窺基法師便回答：)此文唯(只)舉無漏種子，(因為作為唯識觀的種子，是無漏清淨種子。)

(無漏清淨種子)在彼(資糧位及加行位，即多聞熏習階)位(，能)增(強其質，但並非增加了種子的數量。無漏清淨種子，雖無始時來也有，但對凡夫來說，無漏清淨種子的力量實在太微弱。每次多聞熏習、作觀，其性質便會加強；待至進入見道位的一刹那，觀「能取、所取」皆空；一同空掉後，無漏清淨種子，便頓時起現行)。

名為「(多)聞熏(習)」(，故)稱(它們為『非藏識(所攝持)』，即非有漏第八阿賴耶識所攝持)，(至於「多聞熏習」有兩重意義：一、熏生：即有漏種子不斷起現行。二、熏長：無漏清淨種子，其質由弱轉強。)

(故此，並(非(說)諸「能觀(體)」皆唯無漏。(譬如，在見道位前的能觀體是有漏的；即是說，所用的「慧」心所是有漏的；故此，不稱作「智」，仍稱作「慧」。所以，勿以為在見道後不需要讀經教！見道後仍要讀經教、要多聞熏習。但地上菩薩所熏習的是無漏種子，該「慧」心所是無漏慧的，故稱作「智」而不稱作「慧」；「智」是決定的，又無所懷疑的。)

(這段是窺基法師回答外人提問，指出對方不能以《攝大乘論》之言，駁倒他的主張。可見要讀懂窺基法師的文章，的確不容易。)

〔注〕 一、引此文者，是會違也。

二、難者意謂：若「唯識觀」通有漏者，何以「有漏多聞熏習種子，非阿賴耶識所攝」乎？既云「多聞熏習種子，非阿賴耶識」，明知「唯識觀不通有漏」。

三、今會云：彼《攝論》文，唯舉「法爾無漏種子，在地前位，被聞等熏，功能增長」，假名「聞、熏」，稱「非藏識」耳，非謂「能觀，皆唯無漏」也。

四、問：云何為「多聞熏習」？

答：菩薩資糧、加行位中，遇佛等緣，聞淨法界等流正法，熏習有漏種子為增上緣，令法爾無漏本有種子也得增長，展轉增勝，即以所增無漏種子，後時正生出世之心，故有漏、無漏種子，俱名「聞熏習」也。

五、問：何以知無漏種子亦由聞熏習乎？

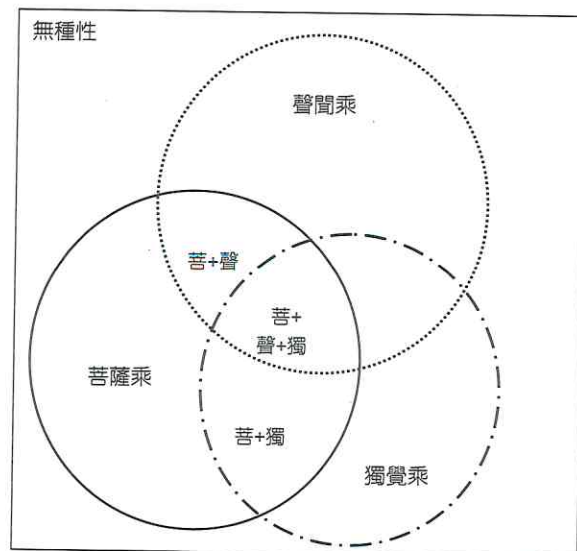
答：《成唯識論》云：「其聞熏習非唯有漏。聞正法時，也熏本有無漏種子，令漸增盛，展轉乃至生出世心，故亦說此名『聞熏習』。……」《疏》云：「聞正法時，由現行有漏，及

自因緣所熏有漏種為增上緣，令其本有無漏種子也得增長，展轉增勝，即以所增無漏勝種，後時正生出世之心，也說「無漏所增長種」名「聞熏」習」。

六、問：云何為淨法界等流正法？

答：謂佛以真如為所緣緣，即從真如流出「大定、智、悲」即是如來報身。從此報身流出化身，從化身流出十二分教，是名「淨法界等流正法」也。

【析辭】 五種性：指衆生之五種種性。今用「集合」圖來表示五種種性：



一、聲聞乘定性，具有可證阿羅漢果之有情。

二、獨覺乘定性，具有可證辟支佛果之有情。此一種性，法爾唯有生空無漏之種子，故深厭生死，專修自利樂寂之法，唯斷煩惱障，證生空之理，定得自乘之果，而入無餘涅槃。以其不具佛種，故不成佛，即一乘所被之機，故兩者合稱二乘定性。

三、菩薩乘定性，具有可證佛果之有情。以法爾具有生法二空之無漏種子，故修自利利他之行，斷煩惱障與所知障，證二空真如，得菩提涅槃二轉之妙果；即入無住處涅槃，而成大覺圓滿之極果，為大乘所被之機。

四、不定種性，於前三乘之種性，尚未決定其性之機類；分為四種：

甲、菩薩、聲聞（性不定（具有佛果、羅漢果等二種子者）；

乙、菩薩、獨覺（性不定（具有佛果、辟支佛等二種子之有情）；

丙、聲聞、獨覺（性不定（具有羅漢果、辟支佛等二種子之有情）；

丁、聲聞、獨覺、菩薩（性不定（具有羅漢果、辟支佛及佛果等二種子之有情）。

五、無種性，又稱人天乘性。此種性法爾不具無漏種子，唯具有漏之種子，故不起出世無漏之智，不能解脫生死，但以修習世間之善業，得人天之善果；即所謂無性闡提。五性之中，定性聲聞、定性獨覺及無性二者，皆無佛種子，畢竟不成佛。

所緣緣：有兩種：一、被能緣體所認知的東西；能緣、所緣需要一同起，「能知」去認知「所知」。二、為增上緣；有了所緣緣，識才能生起。

大定智悲：指佛之三德，即「大定」、「大智」、「大悲」。佛心澄明，是為「大定」；以澄明之故，遍照一切法界，是為「大智」；以遍照法界之故，遂生救濟衆生之心，是為「大悲」。以大定可斷除一切妄惑，故又稱大定為「斷德」，大智即「智德」，大悲即「恩德」。「大定、大智」為自利之德，「大悲」為利他之德。

報身：即酬報「因位」無量願行之報果，為圓滿之佛身；也即菩薩初發心修習，至十地之行滿足，酬報此等願行之果身。報身以大智（無分別之聖智）、大定（無作意）、大悲（能拔救衆生之苦）為其體，具有無量色相，及十力、四無畏等。報身，分為自受用報身、他受用報身；又就報身及其所居之土，分為真報身、真報土與影現報身、影現報土。真報身、他受用報身、土，乃為地上菩薩所現，為證道（諸佛所證之實理）之報身、土；影現報身、土，乃特為

地前之人所影現，為教道（方便示教之道）之報身、土。

化身：佛為利益地前凡夫等衆生，而變現種種形相之身。

十二分教：一、契經（sūtra，音譯修多羅），又稱長行。一般所說之經：契經、正經、貫經。釋尊演說之教理，本稱「法」（音譯：達磨），即教法之意。後世以之為教理綱要書。（這是指形式、內容。）

一一、應頌（geya，音譯祇夜），與契經相應，述說長行。即以偈頌形式，重覆闡釋契經所說之教法，故也稱重頌。（這是指形式。）

三三、授記（vyākaraṇa，音譯和伽羅那）。佛陀對衆弟子之未來所作之證言。

四四、諷頌（gāthā，音譯伽陀），與應頌不同，應頌是重述長行文中之義，而諷頌以頌

文頌出教義，故稱孤起。例如，《解深密經》〈心意識相品〉：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」。(這是指形式。)

五、自說(udāna, 音譯優陀那)，佛陀未待他人問法，而自行開示教說。(這是指起緣。)

六、因緣(nidāna, 音譯尼陀那)，記載佛說法教化之因緣，如諸經之序品。例如，玄奘法師譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》：「世尊！諸有發趣菩薩乘者，應云何住？云何修行？云何攝伏其心？」。(這是指內容。)

七、譬喻(avadāna, 音譯阿波陀那)，以譬喻宣說法義。例如，《法華經》有火宅、窮子、藥草、化城、衣珠、髻珠和醫子等喻。(這是指方法。)

八、本事(iṅvṛtaka, 音譯伊帝口多加)，佛陀與弟子前生之修行事誼。(這是指內容。)

九、本生(jātaka, 音譯闍陀伽)，載佛陀前生(包括多生多世前)修行之種種大悲行。

(這是指內容。)

十、方廣 (vaipulya, 音譯毘佛略)，正理曰方，包富曰廣。一乘實相之理，具此三義，故稱大方廣。為大小乘之通名，然多用於大乘經。大乘為方廣部之至上，故稱大方廣。宣說廣大深奧之教義。(這是指內容。)

十一、希法 (adbhuta-dharma, 音譯阿浮陀達摩)，又作未曾有法。載佛陀及諸弟子希有之事(神通、十力等)。(這是指內容。)

十二、論議 (upadesa, 音譯優波提舍)，隨 (upa)、示 (dis) 之義。對佛陀所說之教法，加以注解或衍義，使其意義更加顯明，也即經中問答論議之一類。例如，《能斷金剛般若波羅蜜多經》便有很多術語，沒在經中解釋清楚。所以優波提舍是了義經。(這是指內容。)

【解讀】 一、《唯識義私記》：引此文者，是會違(表面矛盾、相違的說法，將它們互

相會通)也。

二、(《唯識義私記》:)難者意謂:若「唯識觀」(兼)通有漏者,何以「有漏(之)多聞熏習種子,非阿賴耶識所攝」乎?既云「多聞熏習(之)種子,非阿賴耶識」(這樣便)明(白)了)知「唯識觀不通有漏」。

三、(《唯識義私記》:)今(窺基法師)會(通)云:彼《攝論》文,唯(只)舉「法爾(自然、與生俱來的)無漏種子,(即指具成佛功能的衆生。因為唯識宗是主張「有些衆生是不能成佛的」,而唯識宗所說的「衆生」不限於人類。)在地前(見道前之階)位,被(多)聞等熏(習),(凡現行後,必有餘勢力,就稱作「熏習」。即使講了一句說話,也會在宇宙間產生影響。故聞法後,無漏種子的)功能(,即是其質,便會)增長」(本

來在凡夫位無漏種子不能言「熏習」，但現在姑且（假名）（多）聞、熏（習），稱「非藏識（所攝持，即非有漏第八阿賴耶識所攝持）」耳，非謂「能觀，皆唯無漏」也。

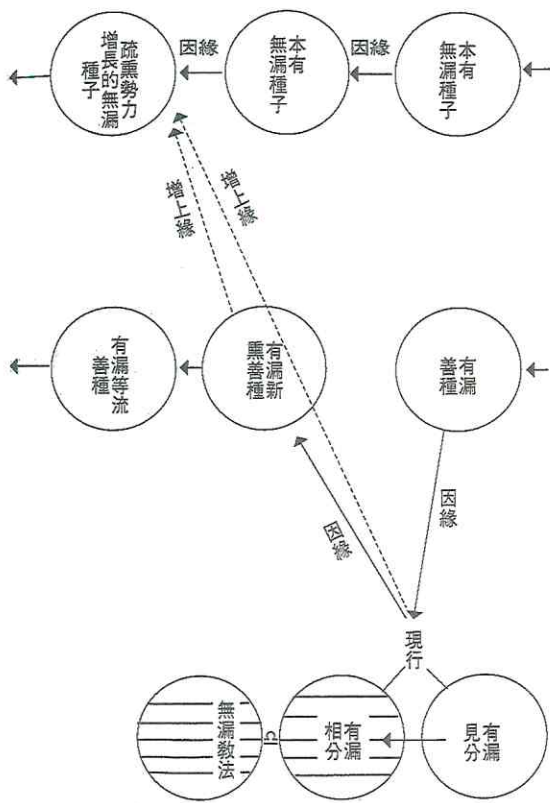
四、《唯識義私記》：問：云何為「多聞熏習」？

答：菩薩資糧、加行位中，遇佛等緣，聞（清）淨法界（平）等流（出之）正（確教）法（，即聞說佛法），熏習有漏種子，（令善法生現行，由現行有漏智，及所熏有漏種子，作為增上緣，令法爾（與生俱來的）無漏本有種子，也得增長，展轉增勝，即以（因）所增（加殊勝之）無漏種子，後時正生（起證真如）出世（無漏）之心（，即法爾無漏意識），故有漏、無漏種子，俱名「多聞熏習」也。（由有漏善行作增上緣，擊發無漏種子現行。事實也是如此，例如一門學科的成果，會影響另一門學科。）

五、(《唯識義私記》)：問：何以知無漏種子亦由聞熏習乎？

答：《成唯識論》(卷第二)云：「其(多)聞熏習，非唯(是)有漏。(無漏種子亦可以「熏」)聞正法時，也熏(長)本有無漏種子，令漸增盛，(由弱轉強，)展轉乃至生出世(無漏之)心，故亦說此名「聞熏習」。……」疏(即《成唯識論述記》)(卷二)云：「(種解脫分，善根已去，)聞正法時，(一、)由(聞正法)現行有漏(種子)，(二、)及自因緣(聞正法)所熏(之)有漏種(子)；(皆)為增上緣，令其本有無漏種子也得增長，展轉增勝，即以所增(長之)無漏勝種，後時正生出世之心，也說「無漏所增長種」，名「聞熏」習」。

無漏（本性住）種的熏習：



【記者案】上圖取自李潤生先生的〈唯識種子學說〉，現收於《佛學論文集》，全佛文化，2001年11月，p.738。另外，佛教法相學會亦有單行本。

種子經過同類的種子擊發後，便慢慢熏長；否則，它便會慢慢減弱。用甚麼來刺激無漏種子？一、有漏善種子；二、有漏心識活動。一般的「多聞熏習」是有漏的活動。譬如聽聞佛法，佛所說的法是無漏的；但是我們接收到的，是有漏的影像，即是有漏的意言境。「見分」去了解「相分」，是托佛所說的法為疏所緣緣，再變起相似的「相分」來認識。一方面加強無漏種子的勢力，便由弱轉強；稱作「疏熏的勢力」。又熏習（熏生）了有漏善種子。如是者，不斷地重複，展轉增勝。直至一天，無漏種子，便可以由種子狀態，變為現行狀態；此時，便能證真如，一切相都沉沒，即「遣相證性」，由此生起出世法。所以唯識的道理，並不如唐君毅先生、牟宗三先生等所說：是偶然的。我認為：只要有成佛的種

子，就百分之百能成佛。在如來藏系統稱作「如來藏」。唯識宗不立如來藏，是否就不能成佛？不是。因為唯識宗已講得很清楚，若你有成佛的條件，就必然成佛，方法是：「要透過多聞熏習」。不是佛送給你成佛的條件。若你沒有成佛的條件，不因為你拜了佛，忽然由無成佛功能變為有。你拜佛，只是起了一個善心；若你有成佛的條件，便會增強你成佛的功能而已。）

六、《唯識義私記》：「云何為淨法界等流正法？」

答：謂佛以真如為所緣緣（，此中「能證智」是「般若無分別根本智」；「所證體」是真如），即從真如流出「大定、智、悲」（我們修行，是訓練自己的平等心、智慧及悲心。成佛要有悲心，要不捨眾生、不住涅槃；成佛要用般若智證真如；要證真如，便要在甚深的「定」中。成佛便要斷我執、法執，就是大般涅槃。）即是如來報身（，報身分為「自受用報身」

及「他受用報身」。他受用報身，乃為地上菩薩所現，為證道之報身、報土。從此報身流出化身，此是他受用報身，佛為了利益地前凡夫等衆生，而變現種種形相之身，從化身流出十二分教，（對機說法，即是正法，）是名「（由）淨法界（真如平）等流（出之）正法（道理）」也。（證入真如時，用「般若無分別根本智」。之後，用「般若若有分別後得智」把真理用名言概念說出來，該智是清淨的。佛的教法，都是間接由真如平等流出的。）

【論】 不爾，四尋思應非加行智。

【解讀】 （如是，在加行位中的四尋思觀、四如實智觀，包括有漏及無漏法。若）不爾（如此），（則）四尋思（觀，及四如實智觀，）應非加行智。（這兩種觀都以智慧為體。加行位中，有四個階段：煖、頂、忍、世第一法。在「煖、頂」的觀慧，是用四尋思去觀

「所取」是不實的；在「忍、世第一法」的觀慧，是用四如實智先印可「所取」是空的，後觀「能取」是不實的，乃至印可「能取、所取」都是空的。在未見道前，四尋思及四如實智為有漏慧；但見道後，即「相見道」就只有四如實智，此慧是無漏的。後得智所作的如實智是無漏的。經論中言，四如實智是兼通有漏及無漏；並「熏生」有漏種子，及「熏長」無漏種子。還記得熏習有兩重意義？一、熏生；二、熏長。故此，單言「有漏智」，可以是指「四如實智」，也可以是指「四尋思」。這才是正解。）

〔注〕 一、此釋成上文。

二、若不言「能觀通有漏」者，「四尋思、智」應非在「四善根位」。既許「尋思智」在煖、頂位，故知「能觀通有漏位」。

【解讀】一、(《唯識義私記》)：此釋成上文。

二、(《唯識義私記》)：若不言「能觀通有漏」者，「四尋思智」應非在「(加行之煖、頂忍、世第一法)四善根位」。(現在)既許「(四)尋思智」在煖、頂位，故知「能觀通有漏位」。

乙二、以位配釋

(此節解答幾個問題，在「因位」中，其「能觀體」是有漏？是無漏？又在「果位」中，其「能觀體」是有漏？是無漏？是聞、思、修所成慧？)

丙一、略標位

【論】此雖總說，若別顯者，略有二位，一因，二果。

【解讀】此(中，上文)雖總說(能觀體的情況)，

若(分)別顯(示)者，略有一(階)位(情況)，

一(、)因(位，即未見道)，二(、)果(位，即已見道)。

〔注〕一、地上名「果」，地前名「因」。非唯佛果即名為「果」。

【解讀】一、《唯識義私記》：地上名「果」(位)，地前名「因」(位，即未見道位)。「非唯(是)佛果即名為「果」(位，即已見道位)」。

丙二、別明因位

【論】因通三慧，唯有漏故，以聞、思、修所成之慧而為觀體。此唯明利簡擇之性，非生得善。

【析辭】善：善有兩種，一、與生俱來的，稱作「生得善」；二、透過加功用行，始了達聞、思、修之覺慧善心，稱作「修得善」。

【解讀】因（位，未見道前，）通（聞、思、修）三（種智）慧，
唯（是）有漏故，

以聞、思、修所成之慧而為觀體。

此唯（是）明（確智慧、銳）利（、）簡（別、決）擇之（體）性，

(此種智慧的善，是「修得善」而非「生得善」)。

〔注〕一、因位能觀，通聞、思、修，唯是有漏，及加行善，是明利故，非生得善，以微劣故。(唯是修得慧。)

二、以聞為因，聞所成之慧，名「聞所成慧」。由思籌度，勝慧方生，因相應思所成慧，名「思所成慧」。「修」者證義，明證境故，體即「定」數，因定相應所成慧(或因於定所成之慧)。

〔解讀〕一、(《唯識義私記》：)因位(之)能觀(慧)，通聞、思、修(三種慧)，唯是有漏，及加行善，(作用)是明(確智慧、銳)利故，非(是)生得善，以微劣故。(唯是修行所得之善慧。故是能入，非正證入。)

二、《唯識義私記》：「以聞為因，聞（佛）所（說的法，而）成（就）之慧，名「聞所成慧」。由思（量、分析、推理、）籌度，（包括五明處的「因明」殊）勝慧方生，因（依）相應思所成慧，名「思所成慧」。「修」者證義，（在定中）明（明契）證境故，體即「定」數（「定」心所），因（依）定（心所）相應（俱生俱滅）所成慧（或因於「定所成之慧」），名「修所成慧」。若不與「定」心所相應的，不算修所成慧。學唯識的好處，就是有個尺度給你，知道自己在哪個階位，知道如何修習，不會僂僂侗侗、糊糊塗塗。更不會像《妙法蓮華經》《方便品第二》所說：「此輩罪根深重及增上慢，未得謂得，未證謂證。」

【論】故《攝論》云：「似法、似義意言，大乘法相等所生起，勝解行地、見道、修道等。……」

【解讀】故（無性的）《攝（大乘）論（釋）》（《入所知相分》）云：「似法（，即能詮之經教名、句、文，語言之最基礎部分）、似義（，即所詮之經教義理）意（識之對境，即名言（概念），似者，不實在也。作觀時是用有漏的心識，對文、義作考察，皆是有漏的心識所變現。不等於佛清淨平等流出的教法，所以說是「似法、似義」。此法如何生起？）

（乃）大乘法相等（相狀，如《解深密經》、《華嚴經》等，之後）所生起（似法、似義的概念），

勝解行地（資糧位及加行位）、見道（位）、修道（位）等（四個「因位」及究竟位的「果位」）。……」（原文未完，〔注〕中繼續。）

〔注〕 一、略引《攝論》以證「能觀配位」之義。

二、具文云：「……何處能入？謂即於彼，有見似法、似義意言大乘法相等所生起，勝解行地、見道、修、究竟道中，於一切法唯有識性，隨聞勝解故，如理通達故，治一切障故，離一切障故。」

三、「似法、似義」者，明所入境界之相也。「意言」者，顯境界之體也。「大乘法相等」者，明境界之因也。「所生起」者，明境從因生也。意云：即此所緣「似法、似義意言」是《華嚴》等「大乘法相」聞熏「所生起」者也。「勝解行地等」者，明入之所依位也。「資糧、加行」二位，名「勝解行地」，即此位中，於唯識性，但隨聽聞生勝解故。「勝解」者，印持義也。「行」者，行解也。資、加二位，起勝解行，故名「勝解行地」也。

【解讀】 一、《唯識義私記》：（略引）（無性的）《攝（大乘）論（釋）》以證「能觀配位」

之義。

二、《唯識義私記》：（無性的《攝大乘論釋》〈入所知相分〉具（全）文云：「續原文」……何處能（證）入（所知相，即三性）？謂即於彼，有見似法、似義（之）意言大乘法相等所生起，勝解行地、見道（位）、修（道位）、究竟道中，於一切法唯有識性，（有些是）隨聞（而得殊）勝解故，（有些是）如理通達故，（有些是對）治一切障故，（有些是）離一切障故。」（要證入「三性」，有時用「聞所成慧」證入，有時用「思所成慧」證入。在「因位」資糧位及加行位中，所用的是因位智慧；而你能證入「三性」全靠聽聞各種經教、各種大乘法相，生起似法、似義之意言境，是「隨聞（而得殊）勝解」。若似法、似義之意言境，透過各種大乘法相，而在「果位（即見道位、修道位、究竟位）」中生起，則是「如理通達」。其中，若在「修道位」中，則是「治一切障」；若在「究竟位」中，則是

「離一切障」。每一階位也有其作用，所以能觀的慧可分作「因位」及「果位」。

三、《唯識義私記》：「似法、似義」者，明所入境界之相也，（明聞、思、修）。「意言」者，（概念名相，）顯境界之體也。「大乘法相等」者，明境界（意言境）之因也。（大乘法言：「萬法唯識」，小乘並不言萬法唯識。）「所生起」者，明境從因生也。

意云：即此所緣「似法、似義意言」是《華嚴》等「大乘法相」（多）聞熏（習）「所生起」者也。「勝解行地等」者，明入之所依位也，「資糧、加行」二位，名「勝解行地」，即此位中，於唯識性（真如），但（只）隨聽聞（而）生（殊）勝（了）解故，（但未能證入）。「殊（勝）了（解）者，印（可堅）持義也。「行」者，（修持）行解也。資（糧）、加（行）二位，起勝解行，故名「勝解行地」也。

【論】《成唯識》云：「此中唯識，資糧位中，聽聞、思惟、能深信解；在加行位，起尋思等，引發真見。」

【解讀】（在此處，窺基法師只取其大意，並非照錄原文。）

（玄奘法師的）《成唯識（論）》（卷第九）云：「此中唯識（的道理），

（在）資糧位中，（即散心位中，是如何理解的？）

（於）聽聞（佛法）、（再反覆）思惟、（便）能（產生甚）深信（念及殊勝了）解；

（又）在加行位（中），（即「定」心位中，）

起（四）尋思（智及四如實智）等，

（此一智作用，是）引發（證入）真（如之智）見。」（即是說，四尋思智及四如實智能引發「般若無分別根本智」。）

〔注〕 一、引此《成論》能觀配位之義。

二、《成唯識論》卷第九 具文云：「謂諸菩薩，於識性、相，資糧位中，能深信解；在加行位，能漸伏除所取、能取，引發真見。（在通達位，如實通達。修習位中，如所見理，數數修習，伏斷餘障。至究竟位，出障圓明。能盡未來，化有情類，復令悟入，唯識相性。）」

三、今但取其文意，於資糧中，加「聽聞、思惟」之言；說加行中，以「起尋思等」之言，易「能漸伏除所取、能取」之文。……意為成「聞等三慧」在資糧位名「聽聞、思惟」；在加行位名「尋思、實智」故有如此取捨。即資糧位中，有「聞、思」為能觀體；加行位中，有「修慧」為能觀體也。

四、言「能深信解」者，資糧位中，雖有伏除之義，然只少分，故不說之，但依聞、思信解初增。言「引發真見」者，加行位中，起尋思觀，初伏所取，起如實智，次伏能取，引發見道初無漏智。

【解讀】一、（《唯識義私記》：）引此《成（唯識）論》能觀配位之義。（由於窺基法師只取其大意，並非照錄原文；正如我之前提到，古人引書，並非如現代人一樣，字字照錄。故下面將引用兩文對照。）

一一、（《唯識義私記》：）（《成唯識論》卷九）具（全）文云：「謂諸菩薩，於識性（，即圓成實自性）、相（，即八識、五十一心所等），資糧位中，能深信解；在加行位，能漸伏除

所取、能取（，破能取及破所取），引發真見（證真如）。（記者案）《成唯識論》原文未完，下文為：「……在通達位，如實通達。修習位中，如所見理，數數修習，伏斷餘障。至究竟位，出障圓明。能盡未來，化有情類，復令悟入，唯識相性。」

三、（《唯識義私記》）今但取其文意，於資糧中，加「聽聞、思惟」之言；說加行中，（增加）以「起尋思等」之言，易「能漸伏除所取、能取」之文。……（窺基法師作如是取捨，）意為成「聞等三慧」在資糧位名「聽聞、思惟」；在加行位名「尋思、實智」故有如此取捨。即資糧位中，有「聞、思二慧」為能觀體；加行位中，有「修（定之）慧」為能觀體也（，因為「四尋思」跟「明德定」及「明增定」相應；「四如實智」跟「印順定」及「無間定」相應。由觀的效果，去立四種「定」。）

四、《唯識義私記》：言「能深信解」者，資糧位中，（對於「能取、所取」之執，）雖有伏除之義，然只少分，故不說之，但依聞、思信解初增（，仍不能伏除）。言「引發真見」者，加行位中，起尋思（作）觀，初伏所取，起（四尋思所引四）如實智，次伏能取，引發見道初（起之般若）無漏智（，便進入解脫道）。

丙三、別明果位

【論】 果唯無漏，修所成慧而為觀體，通以正智、後所得智為自體故。

【解讀】 果（位）唯（有）無漏，

（以）修所成慧而為觀體，（根本不用觀，直接證入諸法實相。）

通以正智（即「般若無分別根本智」）、（般若若有分別）後所得智（一）為自體故。

〔注〕 此明果位能觀，唯是無漏、唯是修慧。加行等二智中，是正智、後得智。

【解讀】（《唯識義私記》：）此明果位能觀（體），唯是無漏、唯是修慧。加行（智、根本無分別智、後得有分別智）等二智中，是正智、後得智（為自體）。

【論】《攝大乘》等云：「如理通達故，治一切障故，離一切障故。」見、修、無學道，如其次第。

【解讀】（「果位」的「能觀智」有三種。）

《攝大乘（論）》《入所知相分》等（其他經論，如《成唯識論》。）云：

「（一、在見道位時，「般若無分別根本智」對真）如理（體，如實理解、）通達故（，無增益損減），

（二、在修道位時，用能觀的般若智，對）治一切（煩惱障及所知）障故，

(三、在究竟位時，即)離一切(煩惱障及所知)障故(，安享清淨法身，圓滿寂滅)。」

(故窺基法師言二種「能觀智」可配二種階位：)見(道位)、修(道位)、無學(究竟，因為小乘人得阿羅漢果，就是無學；在見道後，最快七次生天便成阿羅漢。但大乘人要到成佛，才是無學)道，

如其次第。(即果位能觀體，有時在見道位中顯現，有時在修道位中顯現，有時在究竟位中顯現。)

〔注〕一、引此文證果位能觀配位。

二、無性釋云：「或有能入在『見道』中，如理通達此『意言』故。」

三、「如理而通達」者，謂通達彼「非法、非義、非所取、非能取」。
四、或有能入，在「修道」中，由此修習，對治煩惱、所知障故；或有能入在「究竟道」中，最極清淨，離諸障故。

【解讀】 一、(《唯識義私記》) 引此文證果位能觀配位。

二、(《唯識義私記》) 無性(《攝大乘論》) 釋云：「或有能(觀體證)入，在『見道』中，如理(如實地)通達(證入圓成實性，再觀依他起自性)此『意言』故(意識之對境，即名言概念)。」

三、(《唯識義私記》)「如理而通達」者，謂通達彼「非(有一實不變的)法、非(有一實不變的)義、非(有一實不變的)所取、非(有一實不變的)能取」。(如實地理解真如理體，此時是離言的。)

四、《唯識義私記》：（唯識能觀體，）或有能（證）入，在「修道」中，由此修習，對治煩惱、所知障故；或有能入在「究竟道」中，最極清淨，離諸障故。（也是無差別的。譬如儒家《大學》：「止於至善。」）

【論】 證真理識，唯正體智；證俗事識，唯後得智。文多義顯，不引教成。

【解讀】 （能）證（入）真理（即唯）識（性、圓成實性），

唯正體智（，即「般若無分別根本智」）；

（至於能）證（入）俗（世間）事（現象之唯）識（相），（現象亦依八識而有，）

唯（有）後得智（，即「般若若有分別後得智」）。（般若中觀也言佛用二諦說法，先證入第一義諦，然後用世俗諦說法。）

(由於)文多義顯，(故)不(再)引(經)教(去證)成。

〔注〕 一、此就果位能觀，明二智差別。

一一、「真理識」者，即真如也，識實性故；「俗事識」者，依他諸法也，識為主故。「文多義顯」者，《佛地論》第三云：「緣真義邊，名無分別智；緣俗義邊，名後得智。」此等文，處處非一，故云「文多」。

【解讀】 一、(《唯識義私記》)：此就果位能觀(體)，明二智差別(之不同)。

一一、(《唯識義私記》)：「真理(體是)識(性)」者，即真如也，(真如不待緣，)識實性故；「俗事(依)識(為主)」者，依他諸法也，識為主故(，其餘四法為客，一切法不離識)。「文多義顯」者，《佛地(經)論》第三云：「(當攀)緣真義邊，(即體邊，)名無分

別智（、正智）；（反之，當攀）緣（世）俗義（諸法）邊，（即用邊，）名後得智。「此等文，處處非一，故云「文多」。

乙三、諸門分別

（此節是以不同範疇，去討論不同的能觀智情況。今用簡表，概括本節的文字。）

	觀		漏		心		慧 (心所)			智		
	能	所	有	無	散	定	聞	思	修	加 行	根 本	後 得
唯識	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
	【論】若總言「唯識」通「能」、「所」觀；通有、無漏，通散及定，以聞、思、修，加行、根本、後得三智。											
唯識觀	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
	【論】言「唯識觀」唯能、非所；通有、無漏，通散及定，以聞、思、修，加行、根本、後得三智。											
唯識三摩地	✓		✓	✓		✓			✓	✓	✓	✓
	【論】若言「唯識三摩地」通有、無漏，唯定，非散，唯修慧，非聞、思，通三智。											
正證唯識	✓			✓		✓			✓		✓	✓
	【論】若言「正證唯識」唯無漏，非有漏，唯定，非散，唯修慧，非聞、思，唯正智、後得，非加行。											

【論】上來雖復辨「能」、「所」觀，總義說者：若總言「唯識」通「能」、「所」觀；言「唯識觀」唯能，非所，通有、無漏，通散及定，以聞、思、修，加行、根本、後得三智而為自體。

【解讀】上來雖復辨「能」(觀)、「所」觀，

總義說者：

若總(全部)言「唯識」(：)(是)通(乎)能(觀)、所觀；(【記者案】即表中第一行。)

(若)言「唯識觀(體)」(：)(唯)言(能)觀(體)，(而)非(言)所(觀體)，

(並)通有(位)、無漏(位)，

(又)通散(心)及定(心)，

(又通)以聞、思、修(所成慧)，

(又通)加行、根本、後得三智而為自體。(記者案) 即表中第一行。

〔注〕一、諸門分別中，有豎有橫。豎中有四：一、唯識；二、唯識觀；三、唯識三摩地；四、正證唯識。

二、今又乃約豎中明、初二也。

三、豎中一一，各有橫五：一、能觀所觀門；二、有漏無漏門；三、定散分別門；四、三慧分別門；五、二智分別門也。對文可察也。

〔解讀〕一、(《唯識義私記》) 諸門分別中，有豎有橫。豎中有四：一、唯識；二、唯識觀；三、唯識三摩地；四、正證唯識。

二、《唯識義私記》：（今（此段）文乃約（依）豎中明初（唯識）、二（唯識觀）也。
三、《唯識義私記》：（豎中一一，（又）各有橫五：一、能觀所觀門；二、有漏無漏門；
三、定散分別門；四、二慧分別門；五、三智分別門也。對文可察也。

【論】 若言「唯識三摩地」通有、無漏，唯定，非散，唯修慧，非聞、思，通三智。

【解讀】 若言「唯識三摩地」（：）通有（漏觀，即加行位中）、無漏（觀，即見道位及修道位中），

唯（是）定（心），（而）非散（心），

唯（是在定中的）修（所成）慧，（而）非聞、思（所成慧），

通（加行、根本、後得）三智。（【記者案】 即表中第三行。）

〔注〕 一、此豎論第三也。

一、「三摩地」此云「等持」。《中邊疏》云：「平等持心，專緣一境，故名等持。」
三、最勝子《瑜伽釋論》云：「三摩地名，通定、不定。」今何唯言「唯定，非散」？答：但言「三摩地」必通定、散，若加「唯識」言，云「唯識三摩地」之時，則「唯定，非散」，以作尋思等「勝唯識觀」必居定故。

【解讀】 一、《唯識義私記》：「此豎論第三也。」

一、《唯識義私記》：「三摩地」此云「等持」。（窺基法師的《辯中邊論述記》）《中邊疏》（卷二）云：「平等持心，專緣一境，故名等持。」

三、《唯識義私記》：最勝子《瑜伽（師地論）釋論》云：「三摩地名，通定（心）、不定（即散心）。（這是對廣義來說，即非正解。）」（問：）今何唯言「唯定，非散」？答：但（只）言「三摩地」必通定、散；若加「唯識」言（說話），云「唯識三摩地」之時，則「唯定，非散」，以作（四）尋思（、四如實智）等「殊」勝唯識觀「必居定（心）故。

【論】若言「正證唯識」唯無漏，非有漏，唯定，非散，唯修慧，非聞、思，唯正智、後得，非加行。

【解讀】若言「正（智）證（證入真如）唯識（體）」（：）

唯（是）無漏（觀，即見道位及修道位中），（而）非有漏（加行位中），

唯(是)定(中之心)，非散(地之心)，

唯(在定中的)修(所成)慧，(而)非聞、思(所成慧)，

唯(是)正(根本)智、後得(智的般若智)，(而)非加行(智)。(【記者案】即表中第四行。)

〔注〕一、此是豎論第四也。

二、無分別智體會真如；後所得智實悟依他，名之為「證」。

【解讀】一、(《唯識義私記》)：此是豎論第四也。

二、(《唯識義私記》)：(能觀體用)無分別智體會真如；(能觀體用)後所得智實悟依他，名之為「證」。(要了解依他起，需要在「修所成慧」中，用後得智去了解。如《成唯識論》

卷八引《厚嚴經》偈頌曰：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事者，雖有而非真。」

【論】此非義說。不爾，三摩地等亦通聞、思，《十地論》說故，至下當知。

【解讀】（上文為何說「只在定中的修所成慧，而非聞、思所成慧」？又為何說「唯根本智、後得智，而非加行智」？）

此（言）非（依）義說（聞、思、修三慧，是依「別體三慧」而說；這是站在修所成慧體來說的）。

（若）不爾（如此），三摩地等（定心），亦通聞（所成慧）、思（所成慧），

（至於）《十地（經）論》（《法雲地第十》）說故，

至下（在窺基法師《大乘法苑義林章》之《三慧章》）當知。

〔注〕 一、此是會伏難也。

二、難云：若「唯識三摩地」及「正證唯識」之時，無聞、思者，何故《十地經》云：「八地已上，於一切法能堪、能思、能持。」八地以上既有聞、思，何況地前及七地以前？今何云「唯修慧」耶？

三、今會之云：三慧有二：一、「別體三慧」謂隨各別之功能，名聞、思、修也，此即在七地以前；二、「義說三慧」謂於一修慧以義分三也，即在八地已上也。今云「唯識三摩地」及「正證唯識」中，非聞、思者，此據「別體三慧」簡聞、思也。……非義說故。

四、「至下當知」者，指下《三慧章》云：「七地已前，定、散心間，皆容得起，八地已上，無漏相續，都無散心。」《十地經》說：「八地已上，於一切法能堪、能思、能持。」彼論解云：如次即是聞、思、修慧，雖一慧體，一剎那中，能取外教而尋於義，名為聞慧；能

籌度先理後文，能取名為思慧；於此一中，能證明顯，名為修慧。聖智通達於一念，慧義分二故。

【解讀】一、《唯識義私記》：「此是（窺基法師）會（通外人）伏（問）難也。（《周易·繫辭上》：「而觀其會通，以行其典禮。」其實，很多宗教戰爭、宗派諍論，都是不能觀其會通而發生的。）

二、《唯識義私記》：（外人問）難云：若「唯識三摩地」及「正證唯識」之時，無聞、思（所成慧）者，何故《十地經（論）》（《法雲地第十》）云：「八地已上，於一切法能堪（聞佛教法，即是聞慧）、能思（惟，即是思慧）、能持（即是修慧，能實證）。」（即是聞、

思、修三慧，八地以上既有聞、思（所成慧），何況地前及七地以前？今何云「唯修（所成）慧」耶？

三、《唯識義私記》：今（窺基法師）會（通外人）之（問難）云：三慧有二：一、「別體三慧」謂隨各別之功能，名聞、思、修（所成慧）也，此即在七地以前；二、「觀其（義）相」說（聞、思、修）三慧「謂於一修（所成）慧（中，同時）以（觀其）義（相），分（為聞、思、修）三（慧）也，（因為每體都有一種義相觀。）即在八地已上也。今云「唯識三摩地」及「正證唯識」中，（而）非聞、思（所成慧）者，此（是依）據「別體三慧」簡（別）聞、思（所成慧）也。……（而）非（約）義說（三慧）故。

四、《唯識義私記》：「至下當知」者，指（窺基法師《大乘法苑義林章》）下《三慧章》

云：「七地已前，定、散心（雙）間，皆容得起，（其實，在第七地中，只要作意加行，便能一向作無相觀，並不是任運而轉。「無相觀」是在定中證真如。）八地已上，（常在定中，不需作意加行，任運而轉；即是觀自在菩薩，甚麼是「自在」？是變心自在。）無漏（智）相續（出現），都無散心（，只在定中）。」《十地經（論）》（《法雲地第十》）說：八地已上，於一切法能堪（聞佛教法，即「聞所成慧」）、能思（惟，即「思所成慧」）、能持（即「修所成慧」能實證）。「彼論解云：如（其）次（第，）即是聞、思、修（所成）慧，雖一慧體，一剎那中，（也）能取外教而尋於義，名為聞（所成）慧；（又）能籌度先理後文，能取名為思（所成）慧；於此，（聞所成慧及思所成慧）二中，（同時）能證（入）明顯，名為修（所成）慧。聖智（能）通達（三慧）於一念（間），（但就其義相、次第來說，）慧義分二故。（八地已上，是站在修所成慧體來說的。）

最後，我再重申一次：佛家唯識宗，不是只講理論，也很著重修持的。唯識的好處，是在修習時有一進繩，清清楚楚，不需去問別人，《中論·觀法品第十八》頌有：「自知不隨他」；更不會胡亂猜測、亂說。若「未得謂得，未證謂證」則是自欺欺人。以上所說，希望對大家修行有所幫助。謝謝大家！

出資助印功德芳名（恕略尊稱 排名不分先後）

捐助貳仟元者 辛漢威

捐助仟元者 吳金

捐助伍佰元者 羅功權合家、吳炫華合家、譚燕清、馬錦財、陳金城

捐助貳佰元者 陳雁姿、倪星、陳家獅、周潤美、候海燕

捐助壹佰元者 彭電華、吳碧蓮

小組捐助者 定仁師、林映陽、姚樂欣、姚樂駿、黃碧娥、陳國璋、

合共三萬零 王湘文、李錦蓮、林依進、馬家訓、嚴詠芳、麥忠、李滿妹、

壹佰陸拾元 伍松合家、羅少好合家、蔡良善合家、朱雪愛、謝崇鏗、

李國魂、羅綺霞、陳翠霞、何惠嬋、許維明合家、佛弟子、

鄭偉生合家、梁樹華、朱元鶴、王德賢、李少梨、梁梨妮、

余美素、周巧雲、郭良友、岑寬華、麥麗群、梁輝、陳發、

張寶春、劉瑞招、陳達志、陳淑君、朱日柱、李喜美、

吳宏宗合家、梁凱瑤、朱滿新合家、吳麗珠、黃意、鄧炳麟、

何淑賢、何淑蓮、許美莉合家、張國新、陳淑鑾、吳碧蓮、

袁鳳儀、梁慧明、梁哲浚、李運勝、司徒嘉明、佛弟子、
陳心悅、盧燕芬、程耀成、司徒鳳春(羅鳳春)、許鳳屏、
左新民合家、馮錫合家、耿龍英、李德利、張綺紅、
程珮賢、程家漢合家、林志雄合家、周卓華合家、
林偉麒合家、葉家禮合家、戴燕楣、陳金城合家、
鮑施華、張漢輝合家、莊樹星合家、沈仁雄合家、
胡薄淑貞、鄧翠薇、許少卿、凌潤華、許鎮清合家、
侯兆棠、馮馨嫻、陳淑芬、趙燕玲合家、金伯欣合家、
羅珮文、羅珮嫻、葉美英、劉力榮、楊全、劉煒明、
凌潤芝、鮑嘉銘、張漢釗合家、郭煜釗、陳戊合家、
梁坤凌、梁峻航、李志明、陳秀英、李志光合家、
梁嘉信、梁嘉怡、梁培炎、陳惠玲、伍鳳霞、梁耀輝、
鍾桂開、謝志峰、袁錦芳、馮炳耀、陳淑儀、眾佛弟子、
凌詩晴、Mary Lau、何杏兒、陳淑娟、陳泰和、
葉淑芳、謝志雄、姚麗芳、林玉管合家、郭秀瑩、
司徒琚浣、余誦詩、一切眾生、陳曉紅、盧綺樺、

迴向往生西方淨土

廖慶群、李鳳冰、陳正量、陳寶龍、鄧遠香、鄒兆恩、
陳玉興、陳玉玲、陳玉貞、黎鳳兒、馬儷芳、Fong、
劉婉笑、梁淑芳合家、謝炳光、崔潔萍、張玉英、
余瑰琮、劉柏年合家、馬世恩合家、余月英、劉錦華、
余迪文、余日朗、司徒金豪、鍾治平合家、劉牡丹、
司徒健雄、周寶玲、鄭煥熾、司徒琺鍾、余玉珍、
司徒麗芳、司徒振芳、劉鎮華、李敏儀、朱少駒合家、
何淑蓮、鄭荃龍、蘇文信、賴桂華、陳佩文合家

金承燾、陳惠冰、霍意祥、張雪麗、吳泰賜、李橋、
吳宏基、司徒門鄧蓮、司徒琺院、司徒苟茂、李任、
司徒梁來娣、司徒猶榮、司徒鍾氏、劉瑁、劉瑜、
劉吳志華、黎銀祝、任柱謙、鄧兆榮、曾振國、
羅元鼎、余容、羅正禎、羅敦佐、陳珍、陳兆忠、

何秀珍、司徒瑞、郭秉福(一川)、鄭碧芳、劉伯偉、
司徒嫦娥、余旭仁、楊靜芬、陳廣、余毛毛叔、
司徒吳氏、余福勝、余蕙蘭、蕭馮秀山、余援好、
阮輝(亞阮)、李勝發、陳瑞(陳水)、李財喜、
馬肖連、周一健、程潤昌、林靜儀、李偉強合家、
胡振華、司徒俊祥、潘德萍、王海安、范秀莊、
朱偉賢、朱慧嫻、陳秀梅、朱竟成(朱柏生)、
李明(岑明娣)、李銳恆合家、李茸茸、劉麗招、
鍾玉冰、曾漢華、陳國釗、黃笑鳳、羅志成、
楊文德、裴金鳳、郝慧芬合家、麥權操合家、
鄧智恆、林映樑、林妍妙、李運明



佛曆二五五六
公元二零一二
年十月敬印二千本

《五重唯識觀》講記

(普及版)

講授者：李潤生先生

出版社：佛教法相學會、弘法資源有限公司

香港九龍彌敦道三二八至三四二A 儉德大廈十四F、G室

電話：二七七一八一六一

www.dhalbi.org

印刷者：慧恆倡印社

電話：二七八七一九八六

未經同意 請勿翻印
版權所有 作者保留
(非賣品)