

徐醒民居士講

唯識簡介講記

雪明講習堂印行





唯識簡介講記目錄

一、講表第一頁(甲) 定義	一
二、講表第二頁(甲子) 性識之別	一五
三、講表第三頁注二 不動唯性	三一
四、講表第四頁 獨頭意識	四七
五、講表第四頁注四 八識四部	六五
六、講表第五頁(丑一) 萬法皆有三分	八一
七、講表第六頁(丑三) 識之能所	九九
八、講表第六頁 識所緣「境」有三	一一三
九、講表第七頁(甲寅) 唯識修觀	一二七
十、講表第七頁 五法三性 圓成實性	一四五
十一、附講表	一六七



唯識簡介講記

徐醒民居士講 研學小組記

第一講

今天起跟各位研究唯識，我們研究佛法要先研究教理，在佛家的教理，一個從相上面講，叫法相學，一個從性上面講，就是性宗，所以一是相宗、一是性宗，我們現在要研究的唯識就是相宗。既是相宗，只要你有志願來研究佛法教理，相宗都非常重要，無論那一宗，他想要研究經典，都需要學相宗。但是相宗裏面所講的範圍很廣，不是短時間就能研究得好，現在各位手裏都有一本表叫「唯識簡介」，這個簡介是我們臺中道場的導師雪廬老人，他老人家過去編的，這是在寒暑假，針對在大學裏上學同學們舉辦講座用的教材，我們現在就從簡介開始來研究。既是簡介，就簡單地先把這門學術做個介紹，介紹之後，我們對於唯識學方面有一個概念了，然後再進一步，比如各位現在手裏都有一本《相宗八要》，我們有個概略的認識以後，再研究《相宗八要》，就比較有個步驟，比較好一點。其實《相宗八要》也是蕩益祖師鑒於唯識學裏的學問太多了，所以選出來這八種，這八種在唯識學方

面也是個概要，非常重要的部分。

（甲）定義

我們現在就看「簡介」，首先研究它的定義，現在一般的學術界，無論研究自然科學、社會科學，研究那一門學問，對於那一種學說先要有個定義，把它的意義確定了，知道這門學問講的是什麼，然後根據這個定義去研究，比較有個規範，不至於紊亂，所以先研究這個定義。下面這個表就列出來了：「推由」，「由」是一個來源的意思——由來，這門學問的由來是什麼？我們要推究它，推究這門學問的由來。第一條講「識原於性」，原來講相，佛法裏有相宗、有性宗，既是相宗，這裏為什麼講「識」呢？識跟相講的次序稍微有點分別，「相宗」是從境界、從物象上面來講，「唯識」是從我們眾生的心理，從心理方面開始講。就是從兩種下手講，用的名詞不一樣，實際上兩者是一回事情，所以說相宗就是唯識宗，學唯識宗就是學相宗。

現在我們就先看「識」，一般研究世間學問，認識一個字，對於這個識是當「知

「識」講，我們對任何一個東西認識了，當「認識」講。但是唯識學的「識」字是比較深一層的講法，這個識指的就是「我們眾生的心理」。我們眾生的心理從那裏來的？要找它的來源，它的來源就是「性」，這個性在《十四講表》跟各位介紹過了，那就是一切眾生都有「本性」。這個本性在有些經典裏講「真如本性」，普通都這樣講法，各宗的講法也不一樣，天臺宗講「實相」，講《華嚴經》的時候，講「一真法界」，《楞嚴經》講「如來藏」，講的都是這個性。性是什麼？我們為什麼學佛呢？學佛的第一個目標，就是把我們這個性開發出來，我們在世間生了死、死了生，這個生死問題要解決，這是第一個目標；解決生死問題以後，還沒有到究竟，究竟的要成佛。我們現在娑婆世界的教主是釋迦牟尼佛，其他十方世界都有佛，這些佛原來也跟我们凡夫是一樣的，他所以成佛就是由於有這個性，把這個性完全開發出來，這個性本來就有的，開發出來，然後成佛了。我們學佛最究竟的目的，就是把我們自己本有的性完全開發出來，我們就成佛。

所以我們對於這個性要這樣了解：這個性就儒家的學問來講，儒家也懂得這

個，儒家的弟子也講，他說孔子：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，孔夫子講的性、講天道，不可得而聞也，不是不可得而聞也，是聽了這個性的時候，不那麼容易就明瞭，要想開悟、悟到本性，那談何容易。可見儒家也講這個性。我們現在了解，這個性我們人人都有，但是這個性我們現在迷惑了，不了解，自己不認識自己。真正認識自己，一切問題就解決了。

現在就解釋這個性，就《華嚴經》來講是講「法性」，我們有時講「佛性」、有時講「法性」。「佛性」就我們眾生這邊來講，無論天道的眾生、人道的眾生，甚至地獄道的眾生，無論那一道的眾生，我們都有佛性，佛是什麼？佛是覺悟的，有覺悟的性。就整體來講，就自然界整體來講，叫「法性」，「法」是就自然界整個宇宙的全體來講，它有本性。一般研究哲學的，他研究本體論，就佛法來講，要找到法性，這就是宇宙的本體，也就是我們眾生的本體，叫法性。這個法性是沒有辦法用言語說得出來，它是離言的，是離開言語的，就中國的哲學家來講，古時候的老子，老子《道德經》開頭就講：「道可道，非常道」，老子的道指的就是性，他說這個道

可以道得出來、能夠用言語說得出來，那是非常道，就不是永恆存在的那個道，他也說不是言語能夠解說的。

就佛法本身的言語來講，佛經裏說「言語道斷」，你用言語來說這個性、說這個道，這個道就斷了，斷了就是：你用言語說性，性早就不是你言語所講的那回事。這就是言語沒辦法說的，所以「法性離言，本不可說」，本來這個性是不可以說的，所以釋迦牟尼佛在講各種大法的時候，都勸人（就是講開示）要離開言語，離開文字相、言語相，不要著相。不但離開言語相、不但言語道斷，甚至用我們凡夫的思想來想像，也想像不到，所以佛經裏還有一句話——「心行處滅」，「心」就是我們的思想、我們的心理，「行」是行為，我們用思想來思考叫「心行」，心行處滅，「處」就是地方，你思想到那裏，你認為這是那裏，你想到這是本性，心行處滅，你認為那就是性，那個性就被你滅掉了，被你用你那個凡夫知見、凡夫心理，把這個性遮蓋起來了。所以「言語道斷、心行處滅」，這兩句話我們必得要記得，就是法性不可說的，是離開言語的，不是用言語能夠說得明白的。釋迦牟尼佛在靈山一

會（靈山法會），講到最後的時候，不得已用拈花，拈花示眾了，拈花示眾，一般在會的大眾就默然，沒辦法說了，這時候迦葉尊者破顏微笑，是這樣的，破顏微笑也是微笑而已，也是說不得，這都是言「性」。

這樣說起來，不可說、法性離言，我們研究佛法、研究教理，那無從研究了？那怎麼辦呢？還是要說的，是用方便。佛法的藏經那麼多，祖師用言語講解的時候，這都是言語文字，這個言語文字在佛來講，這都是方便，用方便的辦法，不用方便的辦法，這個法傳不出去了。就是釋迦牟尼佛本身，他也是用言語來說的，所以我們要了解：就是佛所說的法，也是方便，不行方便就無法說，表達不出來。對於這一條，我們知道「識」的根源，就是我們人人都有自己「本性」，這個本性雖然離言不可說，但是我們要研究它，不能不用言語文字，我們要了解，用言語文字，這是方便，你不要執著言語文字，要是執著言語文字，我們研究唯識，那就不能入門的。你既了解需要言語文字，又認識它是個方便法，不能執著它，這是第一條。

第二條講「萬法唯識」，萬法的「法」字，我講〈十四表〉的時候講過，「法」

用「軌持」二字解釋：「軌」是一個軌道，我們在地上，各種都是用軌道，就是現在的衛星，放衛星在虛空裏面，也有軌道，它運行都有軌道，這是軌；再來是「持」——維持的持。由這兩個，一個是它有軌道，讓你認識它是一種什麼現象、什麼狀況，沒有軌，不認識，比如說任何一個用具、一個器物，都有它的一個規範、一個軌跡。這個持呢？持有維持的能力，有一種力的作用，任何一個器具，既是一個器具，它有結合的時候，這個現象有發生的時候，發生之後，它不能永久存在，它有分散的時候，在發生成立物體到消逝這個當中，它為什麼不會分散呢？它有它的一種能力在那裏維持住，這叫持。所以這個法叫做軌持，任何一個法都叫軌持，先就具體的器物來講，引申到任何一種抽象的，也都用軌持這兩個字解釋。抽象的，比如說從古到現在，科學的也好、哲學的也好，某一種學說、某一種思想，它成立了，它就解釋這種學說是那一種學說，一說明之後，它自然有一個軌，讓人家很明瞭，有一個很明顯的概念；這個學說成立之後，維持到一定的時候，就有它持續的力量，所以用在抽象的學理、思想這方面，也可以用得上軌持兩個字。所以用「軌持」這兩個字來定義「法」這個字，就包羅萬法、包羅萬象了。佛家用這個「法」字，就是

稱呼一切的東西，一切具體的物體、一切抽象的概念，都叫做法，所以萬法因為這個法字，它涵蓋了最普遍的，也可以說是一切都包含，用一個法字，可以稱呼一切的東西，具體的、抽象的，都可以用這個法字，所以叫萬法。萬法不是從一數到十、從十數到萬，這個「萬」是代表一個全數，就是一切的意思，一切的法。

一切法從那裏來的呢？一切法唯識，一切法都是從識裏面出現的，這樣看來，我們身體當然是法，我們身體是從我們的心理出現的，從識出來的。身體是我們的正報，我們眾生到世間來是一個報，受的業報，這是正報。我們眾生在世間所有的環境，有空間、有土地，我們才能夠立得住，才能夠存在，如果說沒有土地、沒有空間，甚至縮小範圍來講，我們沒有這個房屋，我們生存都有問題，我們眾生在世間要有依靠，身體是我們正報，我們生存有依靠的叫依報。這樣說來，正報的身體、依報的環境（小至我們日常的衣食住行、一切器物，大至整個地球、太虛空一切的這些東西，都是我們的依報），這都是「法」，這些法來自我們的「識」，我們就從這裏出現的。

跟各位講，你憑什麼說萬法都是我們自己的識出現的？各位不要著急，因為講這推由，先講定義。就等於研究數學的人，先把數學的結論說出來，你要了解這個結論，當中演算的過程還要再研究。你不研究演算過程，你就相信結論，當然是不對的；但是你不能一開始就否定結論，你還沒有明瞭，你還沒有從演算過程去研究的話，你也不能否定這個結論。換句話說，我們現在知道這個結論——「萬法唯識」，至於為什麼萬法唯識？那就是研究唯識的目的，以後就一層一層來研究。現在要有一個概念：宇宙人生一切具體的、抽象的，都是由我們眾生的識發生出來的，叫唯識。

下面講「唯識之教，即用顯體」，唯識這種教理，即用，「即」當「就」講，就用處，就它的作用方面，來顯出它的本體，就它的功用來講，顯出這個體，「體」就是性，它的本體就是性。這裏講「遮無外境」，「遮」是把它隔絕出來，怎麼隔絕呢？一般不學唯識的人，總是把我們內在的心跟外面的境界分開的，外境是外境、我們主體的心是心（主觀的是我們自己），一般人都是這樣的。但是在這裏，「遮」的意思是破除這種見解，這種見解是凡夫知見，就是一種執著，遮這種執著，遮

了之後，讓我們了解沒有外境，外境都是我們內心衍生出來的。

唯識的「唯」字，唯有這個，唯當「揀別」來講，「唯」是揀別，揀別就是「遮」，一個是用遮，遮什麼呢？遮虛妄的這種執著，我們凡夫眾生都有一種執著，執著什麼？外面的境界是外面的境界，我們自己是我們自己的心，心理是心理，心與物合不起來的。其實中國文化也懂得，中國文化講心物合一，或者是心物圓融，中國哲學，古代聖人是講心物合一的，一般的世俗人不了解，他把心與物分成兩部分，心是心、物是物。「遮」呢？認為心是心、物是物，這兩個不能圓融、不能合起來的話，這就是一種執著，這種執著是虛妄的，不是真實的；他對於這個法、對於任何學問，他沒有求到真學問，他所求的學問，這世間學問都是一種暫時假設的學問。因為世間任何學問，在某個一定的時間、某個一定的地區，它有它的作用，過了一個時候，或者地區性一轉變，它又不存在了，這都不是真理。真理是永恆性的，是永久性而普遍性的，世間人對於不是普遍性、不是永恆性的那種一般學問，根據一般的學問執著，這叫虛妄的一種執著。「遮」就要把虛妄的執著破除掉，這是遮的

意思。一方面遮，再方面就「顯」——顯示出來，你把虛妄執著破除掉，遮掉以後，那個體就顯示出來了，這是揀別的意思。再用好懂的意思來講，就是分析，一條一條分析，就是分辨的意思，分辨清楚。「唯」就是一種「分辨」的意思，分辨那些是虛妄的，我們不要執著，然後再顯示出來這個本體，這是唯。

「識」呢？識在唯識學來講，叫做了別，「了別」就是辨別得最了然、辨別得最究竟了。凡是我們做任何事情，做到最後成就了，叫完了、了了，所以「了」這個字用在「別」——了別，分辨得最徹底叫了別。這個「識」字，唯識的識是把萬法了別，就要認識它，這是「唯識」這兩個字，用這樣的唯識、這樣的教理，用來顯「體」的。重要意思要記住，「遮無外境」，把唯識學的唯識，什麼是識、什麼叫唯、什麼叫性、什麼叫法，這幾個記得，記得以後，然後知道我們研究唯識學，它究竟研究的範圍是什麼，我們心裏就清楚。

定義講完以後，我們就看分別的，再簡略地看一看，一條一條地分別看，在「推由」是「識原於性、萬法唯識」，現在就研究「識」跟「性」這兩者有什麼分別。

（甲子）性識之別（釋識原於性）

這是解釋「識原於性」這一條的，這有表，這是雪廬老人，他老人家那個時候為了我們研究，尤其為了在學的青年同學們容易看得很清楚，特地畫了這幾個表、畫了這幾個圖，各位看這個圖：

在右邊有個圓圈、在左邊也有個圓圈，右邊圓圈上面寫個「性」字，左邊圓圈上面有個「識」字，右邊這個圓圈就代表性，代表本性，左邊代表識。這是代表，剛才我說明過了，言語、文字、一切的圖象都是方便，不要執著它，不要認為：哦，這個圓圈就是性。我們本性就是這個樣子？不是這麼說的，畫出來是指出一個方向，讓我們從這裏去領悟，這是個方便法。「性」裏面什麼污點都沒有，空空洞洞的，這表示我們本性，《楞嚴經》講的「清淨本然，周徧法界」，我們本性是清淨的，本來就有的，本來就是如此，周徧法界，它是普遍性的，一真法界無所不到，它講這個，所以這裏空空洞洞的，就是清淨本然、周徧法界。雖是畫一個空空洞洞的圈出來，它絕不是被這個圈圈把它限制住了，它是無所不在。「識」這方面，裏面

就多了，就麻煩了，裏面一點一點的黑點子那麼多，黑點子那麼多就代表：我們眾生的心裏就是如此，我們凡夫眾生心裏都是亂七八糟的、不清淨的。

這些黑點子怎麼來的？各位看左邊這個圖，從上面第一個、下面第二個、再下面有六個，總共合起來有八個圈圈，八個圈圈就代表識，我們眾生的識有八個，研究唯識學必須明瞭，記住我們有八個識。這八個識各有名稱，在上面第一個識叫做阿賴耶識，阿賴耶識叫阿賴耶，耶穌也在法之內，也可以講，我們講萬法，一切外道也都在萬法之內的。阿賴耶就數目講叫第八識，阿賴耶是從印度文翻過來的，叫阿賴耶識。

下面第二個叫第七識，第七識叫做末那識。下面一根直線下來，第三個圓圈叫做意識。在左右以及下邊的五個圈圈，這下面有文字寫出來，各位可以看出來：從右邊開始，那個虛線拉下來，那是「眼識」，再來是「耳識」，順著次序往左邊看，是「鼻識、舌識、身識」；最後的文字就指中間那個「意識」。這樣合起來一共有八個識。

第七識一方面叫做末那識，一方面也叫做意，單講就講意。它講意與第六識的意識有什麼不同呢？它這是意根，跟樹木一樣的，它是根，第六識的意識就是從第七識那裏發生出來的，第七識是第六識的根，第六識是第七識發起來的枝末，第六識叫做「意識」，第七識叫做「意」、叫「意根」，有這麼一點分別。

第二講

八個識都介紹出來了，現在看這個識，原來在定義裏講「識原於性」，識怎麼原於性呢？它怎麼從性裏面出來？各位看左邊這個說明：「一變、二變、三變」，變化出來的。怎麼變化出來的？說到我們衆生都有這個性，這個性是本性，本來就有這個性，要問：我們怎麼都不認識這個性？我們這個性在那裏呢？大家都迷惑了，這個迷惑，一迷之後，問題就出現在這裏，我們任何衆生都是迷了，這個迷從什麼時候開始？佛法講我們這一生以前，以前那一生還有以前，你一直追溯上去，追溯追溯……佛法講無始，「始」是開始，追究到無始那個時候，我們還是追不到。為什麼追不到呢？我們說比喻的話，假使我們夜間睡眠的時候做夢了，做夢的時候，我們自己在夢中，要研究：「我們這個夢什麼時候開始的？這個夢那裏來的？」你能研究出來什麼時候開始做夢？夢裏這些境界什麼時候有的？找不到。你怎麼找也找不到。所以人家在清醒的時候往往形容一個人「癡人說夢」，你夢裏講夢，你是愚癡之人，你自己夢沒有醒，你要把夢說明白，那是辦不到的事情。所以佛告訴我

們：我們的性在無始以前就迷了。馬鳴菩薩根據佛經裏的大經大論，寫了一部《大乘起信論》，他在《大乘起信論》裏講：「一念不覺而有無明」，我們眾生一念之中不能自覺的話，「覺」指的就是本性，不能覺悟到自己本性，「不覺」這個一念之中就是無明。無明一開始，一有了無明，這個性就變成識了。

各位看左邊這個圓圈裏面，這些黑點子統統都是無明，畫圖的時候分開來講，性是性、無明是無明，迷了之後變成無明，變成識以後，性與識就是在一起的，它把本性污染了，原來是清淨本然的、空空洞洞一塵不染的性，有了無明，統統變成黑的了。雖是變成黑的，跟各位講，本性還在那裏，沒有遺失掉。本性在那裏，所以《心經》裏講：「不垢不淨，不增不減」，「垢」是起了污垢（就是黑點子），不垢不淨，一切都談不上，不增不減，沒有生死，不生不滅的。所以我們凡夫眾生儘管有生有死，心裏亂七八糟的，但是在我們八識裏的本性完全全的，它是一塵不染的。我們學佛、研究唯識，就是要了別、就是要揀別，把性與識能夠辨別清楚。辨別清楚以後，它雖然現在還是摻在一起的，但是我們在觀念上能夠辨別之後，我們在用

功的時候，學唯識並不是純粹研究學問，研究學問研究這個理，把理研究明白之後，還要用工夫的，那跟一般研究學問不是一樣的，完全不同的。我們研究明瞭之後用工夫，用什麼工夫？後面講的作唯識觀。天臺宗講作止觀，我們唯識宗講唯識觀，你在作唯識觀的時候，我們現在分辨清楚識是識、性是性，因此我們作觀，要破除虛妄執著的時候，這就用得上了，就能分清楚了。先解釋由性一起了無明，這是第一次變，變就變成第八識；第八識再一變，就出現第七識。出現第七識的時候，這就有了相對的了，有見分、有相分了（這到後來講，在這裏一下講不大清楚），講分別的話，就是能分別、所分別的，能分別就是自己主體，所分別是對方、對象，它第二變，就變成第七識。第六識到後邊有講，現在先只講這麼一個概念，再第三變，出現就前面六個識。這是一層一層演變出來的。

下面再看六個識，講到既是有識，六個識怎麼起作用？怎麼發生出來的？看下面的「依緣」，「依」是依靠，就拿眼識來講，眼識從心裏發出來，眼識發出來要有眼根，什麼叫眼根呢？眼根就是我們人人都有眼，眼是眼球，眼球是外面很粗淺的，

叫浮塵根，浮塵根是很粗淺的、物質的。「浮塵根」還不是真正的根，真正的根是淨色根，「淨色根」是真正的根，是藏在眼球裏面最精密的那種根。因為我們肉眼看不到，不得已，採取一般眼科醫生講的「你眼球裏有視神經」，視神經我們看不到，他用儀器才看得出來，雖是用儀器看得出來，也看不完全。說它最精密的，講得比較方便一點，說視神經的系統叫淨色根，這是方便講；講正確的就是淨色根，眼睛看不到，甚至用儀器也檢查不出來。眼識要從心裏出現，發生作用的話，就依靠眼根，你沒有眼根，發生不出來的。眼識發出來對外面有什麼作用呢？要看外面的東西，外面的東西那個境界叫「色」，對眼識來講，外面的境界就是一個色。這個色並不是指顏色的色，顏色當然也是，除了顏色以外，還有體積的，體積有長短、有方圓，有體形的，表示顏色、表示物體，還有很多。還有表示動態，都叫做色，凡是你眼所對的，眼所接觸、所看的那些，包括一切都叫做色，拿色字來做代表。「緣」呢？依緣這兩個字，「依」是眼識起來，要依靠眼根才能出現；「緣」就是看，看外面叫攀緣，要看外面的色。

眼識如此，後面的耳識也是，一直到身識都是如此。耳識依靠耳根攀緣聲塵；鼻識是依靠鼻根起來，然後是攀緣香塵，鼻子聞氣味的，香也不是完全香味才起來，臭味它也接觸，也是聞，其他各種的氣味，甚至我們聞到空氣裏面不香不臭的氣息，鼻子所接觸的都叫做香，拿香做代表；舌識是根據舌根起來的，依靠舌根來攀緣味塵；身識是依靠身根攀緣觸塵，觸是我們用身體任何一部分跟外物來接觸都有觸的感覺，這叫觸塵。第六意識呢？第六識叫意識，意識怎麼起來的？意識是依靠意根，意根就是第七識，它是依靠第七識才起來，然後它緣的是法塵。什麼是法塵？把前面的色聲香味觸這五塵，比如眼對色叫色塵、耳對聲叫聲塵，如果眼耳鼻舌身五識不對五塵了，那些色聲香味觸的經驗（由眼耳鼻舌身五識攀緣五塵那種經驗），經驗過的那種塵留下來的，留下來一種印象（或者就唯識學來講，是一種氣分），這留下來的叫做法塵，所以法塵包括色聲香味觸不在眼前的。方便的，我用幾句話簡單說明：「凡是眼耳鼻舌身五識，不是現在接觸五塵的，這個五塵保留下來這種假影子，統統叫做法塵，這個法塵就是意識所攀緣的一個對象。」

根據這樣的依緣，研究心理學就要注意了，當然研究唯識學更要記得：「我們凡夫眾生造業，不論造善業、造惡業，造業最重要的就是第六識，我們自己也最難控制。」為什麼最難控制呢？比如前面五塵好控制，孔夫子教顏回，顏回說：要學仁，怎麼學？孔子教他：「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」，勿視、勿聽，眼不要看色塵、耳不要聽聲塵，這樣你的心理就不容易受外面的色、聲來污染，好控制得住，你修道就容易修。第六識就難了，雖是沒有色在眼前、沒有聽到聲，我自己坐在家裏，第六識任意地在那裏攀緣，海闊天空任意在想。所以修道的人，修唯識觀，特別注重第六識，用工夫就在這上面，用工夫要把自己第六識管制得好。我們現在是學淨土宗念佛法門，很多人念著念著，佛號就跑了，想到別處去了，那是什麼關係？也是第六識的關係，第六識依靠意根，它在攀緣法塵。

第一部分是「性識之別、識原於性」，大概介紹到這裏。講依緣也不是這麼簡單，後面講到眼識、講到前五識的時候，再詳細講，比如眼識，只靠眼根就能看到外面東西嗎？沒那麼簡單，「眼識九緣生」，要靠九種條件才能發生眼識，後面再詳

細說。下面請各位看第三頁的注解：

注一「法性如是」，請各位把法性這兩個字改過來——性法如是，早期我在講這個的時候，這一句是這樣印的——「性法如是」，後來不知怎麼改錯了，現在印成法性，法性當然也可以講，前面就講「法性離言」，但是在這裏，這是兩句話，第一句「性」，性是什麼呢？第二句「法如是」，法如是叫「法爾如是」，講到這個性，就佛法來講，「性」是法爾如是。「法爾」這兩個字，本來就是，法爾就是本來，就是一般人講的自然法則，本然就是這樣。「法爾如是」，本來就是這樣——如是，性就是法爾如是，本來就是這樣。只能說到這裏，再講，愈說離題愈遠了，是這樣的。「法爾如是」就是不可以說的，意思是沒辦法用言語說得出來。

那麼用方便法，「世說」是世間的學說，先用世說來「解性」，解性是解釋本性。世間的學說怎麼解說性呢？先看「周易」，《周易》這部書，開始是伏羲氏，伏羲氏那時候還沒有文字，他仰觀俯察，研究了宇宙、人生、萬物，觀察的結果，他發現宇宙的真理，發現萬象、萬法都在變動，生生滅滅地在變動，所以《周易》講變，

講世間萬法的變動。世界上任何哲學、科學講變動，沒有《周易》講得那麼完全、那麼完整，《周易》講變的，但是變之中有不變的真理。那個時候伏羲氏沒有用文字說明這個不變的真理，他用符號，叫符號哲學，他用陰陽的符號來畫卦，流傳後世，那時聖人與聖人都認識，聖聖相傳。傳到周文王的時候，用文字解釋了，周文王是用文字解釋每一卦，叫繫辭、叫卦辭，周公是周文王的兒子，周公在每一卦的每一爻下面，用文字說明叫爻辭，所以到周家才有文字的說明，就叫「周易」。在這之前不叫「周易」，之前有「歸藏」、有「連山」，有這些名詞。雖然《周易》有文字說明了，在孔子之前，都是聖人傳給聖人，他們都了解，沒到聖人的程度，對於這些卦，他了解。

到了孔子的時候，他作了〈繫辭傳〉、〈彖傳〉、〈象傳〉、〈文言傳〉等等來說明，最重要的一點，他研究《周易》的定義，他說《周易》的本體叫「太極」，孔子雖然不說自己創作，這可以說就是創作。因為在這以前，連周文王、周公都沒有把這個定義說出來，只有孔子把《周易》的本體定出太極這個名字來。這個「太極」就

是佛家講的「實相、本性、法界、法性」一樣的。釋迦牟尼佛講本性，用的名詞不只一種，用很多的名詞，這樣看來，孔夫子講的太極，當然指的就是本性，太極就是本性，《周易》的本體就是太極，《周易》所研究的學術就跟佛經是一樣的。研究這個要我們明心見性、要我們成聖人，他講成為聖人，佛家講成佛，完全一樣，我們要了解《周易》的本體叫太極。

《周易》下面為什麼有「無極」呢？研究《周易》的有漢儒、有宋儒，宋儒根據陳搏傳下來的〈先天圖〉，〈先天圖〉又叫〈太極圖〉，〈太極圖〉就畫了陰陽兩個現象，一個黑的、一個白的，原始就是一個圓圈裏面，一黑一白陰陽循環那個現象。到後來，我們現在一般看的〈太極圖〉，外面有八卦，那是後來加的，最早就是裏面陰陽兩極那個圖。到了宋家周敦頤（周子），他研究太極，為了讓人家更好懂，在〈太極圖〉以上再畫一個圖，畫一個圓圓的、空空洞洞的一個圖，周子著作《太極圖說》，在《太極圖說》裏面，他畫一個圖叫無極，無極在太極之上的。這到後來，尤其到清朝，清儒對於這個有很多批評，就在宋朝當時，也有很多人不贊同他

這種講法，認為太極就是太極，不要有無極，但是他畫出來有他的用意，讓你了解一下無極裏面什麼都沒有，空空洞洞，這是指的性。我們從這裏講無極，就它的涵義來講，指的就是「性」。那個太極呢？就周子（周敦頤）講的話，他把無極、太極分開來，無極指的是性，太極在無極之下的，好像不能指性了。實際講，不必用無極，太極指的就是「性」，就是本性。

太極下面有「兩儀」、有「四象」，這在孔子寫的〈繫辭傳〉裏講：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，這麼來的。由太極分為兩儀的時候，就有相對的了，孔子講「易有太極，是生兩儀」這個「生」字，孔子也是方便講，這個太極怎麼生呢？太極是本體，本體是如如不動的本性，它怎麼生？它就從太極裏面起，由本體起了作用，起用的時候，它就有分別了。兩儀就是陰陽兩儀，這在宋儒的講法，跟漢儒講法不一樣的，漢儒講兩儀就是乾坤，乾坤是代表兩儀；宋儒講兩儀就是陰陽。實際上乾坤就是陰陽兩個現象，陰與陽兩個現象就是相對的。四象就宋儒來講，太陰、少陰、太陽、少陽，這可以用一陰一陽把它畫出來，那是四象。

但是漢儒的講法，這個四象是春夏秋冬四時的一個象。按照孔安國解釋《周易正義》，他又是一種講法，四象就是金木水火四種象，叫四象。不管怎麼講，四象就是由陰陽兩儀分得更細的，叫四象，四象再分開就是八卦，它們都是從太極裏來的，太極分成陰陽兩儀，然後一層一層分出來，分到最後六十四卦。

《周易》這部書講得很完整的，從本性（本體）起用，然後才有天地萬物、我們人身、各種動物，是講這個。從兩儀之後都是講形而下學，兩儀還沒有發生，太極是形而上學，孔子也講：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。兩儀之後，既有陰陽兩儀，能夠引你在概念上有所辨別的話，那就叫器了。器是什麼？器就有了相對的，它就有生滅法，由佛法來講，它是生滅法，它就起變化了。在太極那兒不是相對，是絕對的，歸到本體是不生不滅的，它是不變的，不變是就本體來講，這裏是用《周易》來解釋，《周易》講不變的本體，就是佛家講的性。所以過去那些老儒，他雖然沒有研究佛學，他把儒家這些經典研究得很深入，他不像現在一般人專門研究學問，他研究學問就專門用工夫，那些老儒工夫研究到家，他就是有道之

人。他有道的時候，平常做一切事情都是有條理，一點都不亂，跟人家說話，你對他再怎麼樣不好，他都是心平氣和的，到了生命終了的時候，對自己的生死，他也都是自在。我小時候在家鄉，常聽人講那些老儒自己到臨命終了，洗洗澡、換衣服，坐在椅子上，就那麼去了。講到孔夫子，那更不必說，你們看《禮記》、看儒家經典裏記載，孔子在七天之前他就知道，他手裏拄著一根杖，對著泰山作一首歌：「泰山其頽乎，哲人其萎乎」，這個記載在那裏清清楚楚，他去得非常清楚，他如果不是聖人，生死沒了，那有這種境界、這種工夫？

我們現在了解中國哲學的學術，世界上任何一門學術，科學也好、哲學也好，各種學問都比不上我們中國經典講的，就是世界這些宗教，除了佛法以外，一切的宗教也沒辦法跟中國的經典、跟儒學來比的。為什麼呢？孔子整理先王這些經典，五經都是先王傳授下來的，先王都是聖人，看到本性、證到本性了，用文字記載下來的。現在這些外道，他最高的境界就生到天國去，生天。按照佛法來講，他講的天國只在欲界天，欲界天離不開男女之愛，他在欲界，層次還不高。高於欲界天的

還有色界，色界再上去就是無色界，現在一般的外道還沒到那種工夫，他就在欲界天，他的學問怎麼跟儒家這些經典相比？他的工夫怎麼跟儒家這些老儒相比？就算高到色界、無色界那麼高的層次，他還是在三界之內，還有生死。證到儒家經典那種境界，他就超出三界了，生死了了。說到這裏，我們生為中國人，要研究中國文化，自己要知道尊重自己的文化。

再看「列子」，《列子》也是中國古代的一本書，是周朝列禦寇寫的，但是後來有人考證列禦寇，真正寫作的人不是那個時候。不管怎麼樣，《列子》裏寫的內容，還有一本書也是這麼講的，中國有經書、有緯書，經緯。《易經》是經，還有《易緯》，《易緯》裏有〈乾鑿度〉，在這部書裏講的，跟《列子》裏的意思完全相同，可見這個學說也很古，時間也很早。在清朝編《四庫全書》的時候，《四庫全書》的提要裏講，根據他們考據研究，〈乾鑿度〉這部書最晚也在秦始皇以前，是戰國時候的人寫的，可見解釋這個道理也很古老了。《列子》這樣講，〈乾鑿度〉也是這麼講的，講什麼呢？《周易》講太極，他研究人跟宇宙的本體，最初叫「太易」，

太易以後再發生「太初」，太初以後是「太始」，太始以後是「太素」。太易怎麼解釋？太易是「無所見」，無所見就跟這個圖裏的圓圈一樣，一切都沒有，就是六祖慧能大師講「本來無一物」的意思——無所見。到了太初的時候，由太易再發展就成了太初，太初是「氣之始」，什麼是氣？比如《周易》講陰陽兩儀，然後運轉，怎麼運轉？就是一種氣分，宇宙的氣在那裏運行。我們現在講二十四節氣，自然界有一種氣分，我們人的身體有精、氣、神，也有一種氣，這個氣很難看得見的，太初是氣的開始。到了太始的時候，比氣更顯著一點，成為形狀了，太始是「形之始」。到了太素是「質之始」，質的開始，形開始以後才有質，質是什麼呢？質是有那一種形，就有那一種特質，各各形狀不同，質也不同的，所以這個質在形之後，到了質的時候就變成物質，很顯然了。

研究中國的哲學，就舉《周易》、《列子》這兩個例子，除此以外，還有老子《道德經》、《莊子》，都是研究這些，都是從性到相對的現象，都是整體在研究。我們研究佛法講的性，從這些世間的學說解釋這個性，可以供我們參考，我們從這些學

說裏，可以了解性無所見、無極是空空洞洞的、一切都是從氣開始（在那以前的是性），真正用佛法來講，還不是這麼簡單，還更微細的。

唯識簡介講記

第三講

現在就從「注二」開始研究，第一行講「不動唯性」，不動是講真如本性，我們任何一個眾生都有本性，本性是不動的。為什麼不動呢？它是本體，本體就是：整個宇宙（包括我們眾生）是一個整體，這個整體是靜態的。這跟現在的天文學家研究宇宙不能相提並論的，現在的天文學家研究宇宙起源，宇宙開始是由爆炸來的，一爆炸之後，才發生虛空裏有這些天體，這是他們的講法，將來再遇到新的學說起來的時候，他就把現在的說法又推翻了，這都是凡夫的學術思想，是自己假設的說法。佛法不是這樣，佛法講的本體，宇宙人生的本體是「性」，性是如如不動的，絕對是一個靜態的。它為什麼不動呢？體是無所不在，它是超越了時間、超越了空間。時間有過去、有現在、有未來，凡是講時間，你講到有過去、現在、未來，它就有一定的界限，有限度的。性沒有這個，沒有時間能夠把它界限住。講到空間，這個世界以外另有世界、世界以外另有世界，世界與世界之間這個空間，整個大空間之中，裏面有多少像我們地球這樣的物體？數得清數不清？現在的天文學家也數

不清。他就是拿現在最高明的望遠鏡來看，找虛空裏有多少星球，他發現出來有多少，這個多少以外的，他就知道了，他根本沒辦法發現了。就佛法來講，釋迦牟尼佛講：「我們六道眾生人人都有本性」，這個性是：「只要科學發現多少，性都在那裏」，絕對不是你發現之後，在性以外的，沒有那回事情。性是無所不在的，只要有空間就有性，不但是我們現在所了解的空間，空間之外還有空間，那我們更不了解。《楞嚴經》裏講十方虛空，拿整個虛空跟本性來比：「猶如片雲點太清裏」，太清就是整個太虛空，你把十方虛空拿來跟本性比的話，本性就像十方虛空那麼無窮無盡的大，十方虛空就變成小得像一片雲彩一樣，在虛空裏顯得那麼渺小，不成比例的，所以說本性是無所不在的。

我們人類假設一個時間、一個空間，這都是假相，性是絕對超出時空之外的。現在大家都有科學常識了，由我們地球跟太陽兩者中間的距離，還有地球、月球這個轉動，我們地球這一面對著太陽，這是白天，在美國那邊沒有對著太陽，它就變成夜間，再到明天這麼一調過來，我們是夜間，它又是白天了，這都是假相。這個

假相就來自太陽跟我們地球這種轉動，在活動時發生一明一暗的現象，由這一明一暗才訂出時間來，有一晝一夜、有四時、有一年，才有這個時間。你把一明一暗的假相看破了，你到太虛空裏，沒有這個現象，時間就不存在。因為這個關係，我們地球上計算時間有我們的標準，其餘的星球計算時間，有另外的標準，不一致的。因此這個時間是假東西，空間更是假東西，性是真實的，真如本性是真實的，它不動的，是本體，這個我們必得要了解。

第二行「集起唯心」，什麼叫集？已經成佛的人，他是由體起用，發起作用來，他一切都是理性上面的，一切都是從本性裏面起的作用，從本性流出來的。我們凡夫不是如此，我們凡夫怎麼樣呢？我們凡夫對於自己的本性迷住了，一念不覺，一念，這個念頭的一念，有無始的一念、有當前的一念，從無始劫以來那個一念就迷惑了。所謂迷惑，就是不能明確地認識自己的本性，無始劫以來就迷了，我們現在當前這一念，念念都迷，這是一定的。無始劫以來一念迷的時候，一念不覺而有無明，《大乘起信論》就講這個，有無明了，就等於我們中國文化裏《周易》講的，

太極也是如如不動的、無所不在的，它是超越時空，太極一動，「易有太極而生兩儀」的時候，兩儀就是一明一暗相對的現象，你太極這一動，一生兩儀，生出相對的境界，在暗的這一分就是無明了，中國文化也是這麼講的。既是有了無明，就變成一個「識」，不叫性了，叫識，「識」是無明跟本性，無明把本性障礙起來了，這叫做「第八識」。我們前面講八個識，無明起來之後，最初起來的時候把本性變成識，這個識是根本的第八識。這個根本的第八識，它雖然變成識，但是這個本性沒有遺失，本性還是很完全的，還在那裏，不過自己不認識自己而已。

這個第八識有「集起」的作用，集什麼呢？集合「種子」（這到後面講阿賴耶識的時候再說，這裏先概略地說），第八識是根本識，它有很多的種子。什麼叫種子呢？就是我們任何一個眾生，你眼看外面的境界、耳聽外面的聲音、身體接觸一切的事物，一切的感受所保留下來的那種印象，佛法叫它假影子，這個影子到那裏去了？到第八識裏去了。收藏在第八識裏面，就是一種習氣，由習慣來的、經驗過的變成習氣，有一種氣分，它是無形的，這種習氣在第八識裏，就好像一個種子。

既是有種子，它遇到若干適當的條件，就如同農人種稻一樣，你這個稻種放在泥土裏面，有水分、有日光的蒸發，它就發芽了，然後就長稻了，是這樣。我們人的習氣在第八識裏面（我們看見外面那些東西，變成自己的習氣）就好像種子，然後過些時候，我們的習氣就往外發，發了之後，原來是看見人家有什麼行為，現在從我們自己的行為表現出來，就變成自己的行為，就如同自己的種子起了現行了。所以這個集起唯心，「集起唯心」是什麼呢？「集」是收集，所有的習氣都收藏在第八識裏，第八識就集；「起」是起了現行，由習氣，把習氣轉化成行為，就起了現行。因此「集起」這兩個字，能收集種子而又能起現行，這個識叫做心，叫「唯心」，這就是第八識。

第三行「了別唯識」，「了」是能夠了解，「別」是能夠分別，比如就一個物體來講，這是長的還是短的？還是圓的、方的？這是辨別；就顏色來講，這是什麼顏色？青黃赤白黑，是那一種？他就能夠把它分辨出來；就一個人來講，是外國人還是中國人？是中國人的話，有各省，是那一個省的人呢？他就分別。這叫了別。了別

「唯識」，了別的是那個識？前面講「集起唯心」，集起專門指的「第八識」，這個「了別唯識」是講「前六識」，眼耳鼻舌身意六個識，「第七識」也包含在內的。相對地講，第八識是「根本識」；這個了別的是粗的境界，專門指「前六識」講的，是粗淺的境界；「第七識」不管外面，它專門執著第八識的見分，把第八識見分當作自己，它是另外一個，它專門對內來講。這個就對外來講，了別外面的外境，它是前六識，了別很粗淺、很明顯的那種對象。

第四行「計實唯境」，「唯境」專門講物體，外面那些各種實在的物體，不論是顏色、體積，反正就包括「五塵」那個境界。講「計實唯境」的是誰呢？在印度古時候有一位清辯論師，他是在釋迦牟尼佛滅度以後一千一百年的時候出現在世間，他跟護法論師是同時候的人，護法論師比他稍微早一點，時間前後差不了多少。護法論師是唯識宗的，講相宗，相宗的祖師在印度原來就有十大論師，十大論師及後來的護法論師，可以說把唯識宗的學理（相宗的學理），發揮得非常完備，護法論師是戒賢論師的老師，戒賢論師就是我們中國到印度去留學的玄奘大師的老師，有

這種淵源。

清辯論師跟護法論師兩人所講的法是不同的，護法論師是講相宗，比如我們要明了本性，你直截了當地講本性，誰了解？佛自己都講「言語道斷，心行處滅」，你言語說出來，那個性早就不是那回事情。不但言語道斷，你用心思想，你想到那裏，都是著了相，一著了相，本性早就離開了，就像老子講的「道可道，非常道」，不能用言語那些名相來解釋。為了方便起見，所以相宗先從相上面解釋，你把相（相當然是假相），把這些假相都明瞭，解釋清楚了，然後稍微點破一下，你就開悟了，從相上面著手，這是相宗的方便辦法。除了相宗以外，當然也有性宗，比如我們中國修禪宗的、學三論宗的，那都是性宗，天臺宗也可以歸併到性宗。就拿禪宗來講，參禪直接教人明心見性，就明了自己本性，那談何容易。參禪必得要有大徹大悟的禪師來教導，這還不算，你學禪的人，自己的學習能力、領悟能力，要非常高超才行，自己的領悟能力不夠的話，禪師怎麼教，你也沒辦法能夠悟，不容易的，因此講相。

清辯論師是走空宗的路線，他的講法就跟相宗對立了，他的學說怎麼講呢？「真諦立心境共為真空」，天臺宗講三諦，真俗中或空假中，真諦就是空諦，講到真諦的時候，心也好、外面一切山河大地的境也好，統統都是真空，這是他第一個學說。第二個學說講到「俗諦」，一個真、一個俗，然後再講中，他講俗諦是「立唯境無識」，從世俗、俗諦來講，我們世俗的一般人都是把地球當作真實的，天空的太陽、月亮，沒有不是真實的，這都是境，所以清辯論師順著世俗來講「唯境無識」，一切都是境，境就是物體，就是唯物。我們近代人也講唯物哲學，其實唯物哲學、唯物思想老早就有了，就是唯境無識，他用這種學術思想，處處破相宗。我們研究唯識宗、研究相宗的時候，要了解在印度那個時候，研究空宗、相宗有這些學說，了解這個學說，然後在經典裏遇見這些說法，我們才清楚，有這個關係。

以上是就八個識來這麼分的。下面就各別的，一個組、一個組來講：

「注三——五俱起識」，「五」是前五識，前五識叫俱起，什麼叫「俱起」？前五識起來，起是起現行，識有識的種子，種子就是習氣，那個習氣的種子要演化成「行

為」、演化為「識」，那就要有若干的緣，有這些緣才能夠起來，要眾緣，有這些緣再跟五識那個種子一齊起來，這個五識才能夠起現行，不然不可以，起不來的。五識起現行的時候，舉個例子，這裏講三種，一個是「分別依」，分別能力最強的就是「第六識」，第六識是分別心最重，分別能力最重的，所以前五識無論是那一識，眼識、耳識、鼻識……：無論那個識要起來，必得要依靠第六識給它分別，前五識才能發生明顯的作用。當然前五識無論眼識、耳識，它本身當然也是了別，但是這個了別沒有第六識分別那麼細，所以它要靠第六識來分別。普通學佛的人講「你不要起分別心」，「不要起分別心」就是叫你第六識的意識不要那麼強。第六意識一強，我們分別心太重的話，推測這個人什麼用意，「他這句話是對我好？還是對我不好？是有害於我？還是有利於我？」這是推測，就是分別，這個分別就靠第六識在那裏起作用。所以修道的人常講「我們不要起分別心」，不要起分別心，我們這個心才能夠在道上用功。假如我們常常分別這個、分別那個，都是人與我之間的是是非非，那有心思來修道？怎麼能夠用功修道？不可能，辦不到的。所以第六識這個分別心，對我們修道人來講，必得特別注重，要想辦法讓它轉變。

再講「染淨依」，染淨指的「第七識」，現在一般人的自我意識非常強，人人都有自我意識，自我意識的「意識」指的第六識，但是意識有根，根在那裏？根是第七識，自我意識的根本就是從第七識來的。第七識後面有講到，它就是個染污的，它自己是糊里糊塗，把第八識當做自己，在前面講過：「第八識有了無明，就障礙了本性」，它不明瞭這個，就把第八識能夠見的這部分（叫見分）當作自己，這就污染了，造成自我意識的根本。我們一個人有自我意識就是我執，一個我執重的人，我執不打破的話，要想出六道、超越六道，解決生死問題，沒有辦法。必須把我執破除掉，這才能夠脫離六道。所以我們凡夫的前五識起作用的時候，染、淨就靠第七識的作用。

後面是「根本依」，除了前面分別、染淨以外，還有根本，根本是「第八識」，這一切（前五識、第六識、第七識）都是從根本識裏轉變出來的。所以前面七個識叫做轉識，轉化出來的，轉變出來一個識叫轉識，第八識叫做根本識。因此前五識要起作用的時候（由種子起現行的時候），必得要靠第六識做它分別的依靠、第七

識做染淨的依靠，最重要的是有根本的第八識，做它根本的依據。這是講前五識起現行，少不了這三種。

除此以外，還有其他的緣，我舉個例子，就拿眼來講，你要眼識起來的時候，首先要有個空間的距離，沒有空間距離，你把東西的物體就貼到眼睛上面，不管是什麼東西，好東西也好、壞東西也好，甚至只是一張薄紙，你把它貼在眼睛上面，你就看不到，必得要這個眼睛與物體有一定的距離，距離太遠了不行，沒有距離也不行，這個距離叫做「空」——空間，有了空間，你才發生出來眼識。還要「明」，假如只有空，一點光線都沒有，一片黑漆黑暗，也看不出來，在黑暗當中，你自己伸出手，五指伸出來，你自己也看不到，看不到，你眼識就起不來，所以要有光明的明，我們現在講光線，古代講明，這個需要。有空、有明，再就是「根」，我們眼睛怎麼能看呢？要有眼根，眼根就是眼球。眼球這個根，上回講過有「淨色根」，它就在眼球裏面；現在我們可以摸得到，也可以看得見眼球，這是「淨色根」，浮現在外面的，那跟塵土是一樣的，很粗淺的，叫浮塵根。在浮塵根裏面的叫淨色根，

古人說個比喻：比如一盆花，這盆花能夠開花出來，盆子裏要有泥土，泥土就是塵，從泥土裏培養出來很鮮美的花，這個「花」就比喻發出識來，「泥土」比喻淨色根，「盆子」比喻浮塵根，你沒有土，淨色根不存在，發不出識來，這是說比喻。我們要了解，淨色根是清淨的，淨色根就在浮塵根裏面，眼科醫生用儀器來檢查，不見得就能檢查出來，非常微細，雖然非常微細，但它屬於色法，屬於物質的，沒有這個，眼識發不出來。又如同燈管，外面是燈管，裏面還有東西，那個東西就等於淨色根；外面看得到、摸得著的「燈管」，就等於浮塵根。只有浮塵根，裏面沒有那個東西，那個「光」發不出來的。就整體來講，這叫根，沒有這個根不行。

除了根以外，要問：「我們眼識為什麼要起來？」眼識起來要看東西，外面不管是顏色也好、物體也好、人也好，它總有個東西在那裏，那叫「境」。

這個空、明、根、境，這四個都具備了，還要一個，你要把你的心思放在那裏，你要有注意力，沒有注意力不行，我們中國文化也講：「心不在焉，視而不見」，我們眼睛對境，顧左右而言他的時候，我們雖然看，心不在那上面，等於沒看，所以

還要有一個「作意」，作意就是注意，要有注意力在那裏，你才能把外面的物體看清楚。這一共五個了，空、明、根、境、作意，加上「分別依、染淨依、根本依」，有八個了，還有什麼？你的識怎麼起來的？要有「種子」，你沒有眼識種子，眼識怎麼起來？種子緣，講眾緣，種子也是個緣，一共九個，所以「眼識九緣生」。就舉這一個例子就可以了。

其他五識不必這麼多，比如耳識，光線不要，白天固然能夠聽，夜間也可以聽，「明」這個緣就不要了，所以古人講：「眼識九緣生，耳識唯從八」，耳識有八個緣就夠了。鼻識、舌識、身識這三個，更少一點就可以，這個各位自己研究。五俱起識必得要眾緣具備，無論那個識起來，都需要這些緣才能起來，緣具備得愈多，它受限制愈多，緣具備得愈少，它愈不受限制，它要起來，很方便就起來了。這是什麼呢？後面的「獨頭意識」，獨頭意識就講「第六識」。

第六識除了這個名字以外，還有其他的名稱，我在這裏講，各位聽一聽：

第一「明了意識」，這個「明了」的意思，就是陪同前五識分別的，這是明了

意識的作用，它的作用就是這樣，也叫做「五俱意識」，與前五識同時起來的。

第二「定中意識」，修道的人修定的時候，眼不要亂看、耳不要亂聽，這個時候就是第六識在那裏活動。這個活動怎麼樣呢？我們普通人的第六識是雜亂的，入了定的時候，你打坐入了定，或念佛、或參禪、或修天臺止觀的一個定，學定，在定中起的意識，那個意識是安定的，不會亂的，那個名叫定中意識。

第三「獨散意識」，「獨」指的不是明了，明了跟前五識同時起來——俱起，獨是單獨起來，不要俱起，叫獨；「散」呢？跟定中意識不一樣，定中意識不是散亂的。這個「獨散」就是我們普通人的獨散意識，我們普通人，眼耳鼻舌身五識不起來的時候，我們的第六識單獨起作用。單獨起作用，它也不是在定中，散亂的，想到這個、想到那個，我們心裏就像彌猴一樣的，那個猴子沒有一時一刻能夠定得下來，我們心就是心猿意馬，心的猿，就像猿猴一樣，心猿這種獨散意識，就是自己控制不住。修道的話，就是要把這個獨散意識能夠控制起來，叫它不要散亂。

第四「夢中意識」，我們睡眠的時候作夢，夢裏夢見這個、夢見那個，其實在

睡夢的時候，我們眼睛閉著，睡在床上，也沒有看到外面的東西，但是在夢裏，你看見有山有水、有各種人物，那是第六識在那裏起作用，那叫夢中意識。

一共有四種，這裏的心就講獨頭意識，獨頭意識就指獨散意識，這個獨頭意識很麻煩。我們眾生造業，造善業、造惡業，就是這個獨頭意識在那裏造，受害就是受這個獨頭意識的害。

唯識簡介講記

第四講

現在我們看「獨頭意識」，獨頭意識就是第六識，它就指揮我們眾生造業的。它怎麼指揮造業呢？我們眾生造業，一個是用身體造業，無論造善業、造惡業，都是用身體，比如用肢體跟人家發生糾紛，有動作，這是身體做壞事；我用手來幫人家忙，替人做事情，用體力給人家幫忙，這也是身業，做好事。除了身體以外，還有口業，口業講言語出來，所以我們造業，不外乎是一個身業、一個語業。關於身業、語業，要知道造身業、造語業，造業要有工具，這個工具指的身業用身體做工具、語業就用我們的口來做工具，這只是工具而已。那麼是誰來推動的？那就是「第六識」，第六識來造業，推動身體、推動口，所以它「動身業，發語業」，這叫動發，「動」是推動，「發」是發出來、發展出來，第六識動身業、發語業。

造業的結果，造那些業呢？造業太多了，有善業、有惡業，有十善業、有十惡業，多得很多。這裏邊有「引滿二業」，一個是引業、一個是滿業，引業的引是「牽引」，把我們牽引到那裏去，叫引業；滿業是把它「圓滿」了，有這兩種業。這兩

種業怎麼分別？牽引是什麼來牽引？引是有一種引的能力，這個引的能力就是造的「業」，業就有一種業的能力，叫做「業力」，簡單講叫業力。這個業力屬於「引業」這方面，引業的力量能夠牽引著我們，引業的引力，這個業力是「能引」，能夠牽引的。我被它牽引——「所引」的，被牽引的是什麼人呢？我們六道的眾生都是被牽引的。我們在六道裏的眾生，自己造的業力，造的善業，善業有善業的力量，這個善業的力量，就把我們牽引到天道裏去，或者下輩子還是到人間來，人間雖然不好，也屬於善道，你沒有善業，要到人間也來不了的。造了人道的善業，最低你要敦倫盡分，要敦厚倫常，五倫之道要講究，仁義理智信要做到。

按照佛法來講，要受過五戒的，按照五戒這樣實行，我們的業力這個力量，才能牽引著我們下輩子到人間來，不然要來也來不了。假如造惡業，就看惡業的程度是淺是深，程度淺，被業力牽引到畜生道裏去，或是到鬼道裏去，最嚴重的就到地獄道裏去。到那一道裏去，並不是像一般世間勸善的書說：人死之後，要經過十殿閻王，閻羅王按照你做的善惡事情，把你判到那裏去。現在我們研究唯識學，照唯

識學來講，這不是由閻羅王來判我們，是我們自己判自己，我們自己造了什麼業，那個業的力量就把我們牽到那裏去，自己一絲一毫不能做主。為什麼不能做主？你自己這個事業造成，你就有這種力量，它這個事業就是這種力量，造成功，你再違背，違背不過來了。它就是一種「習慣」，我們任何人做事，做第一遍感覺勉強，第二次、第三次就順乎自然了，自然就被力量把你牽到那裏去，這是「引力」，我們知道引力是把我們「第八識」牽到那一道去，牽到那一道去就是受報。到地獄道裏去，就受地獄那種環境的痛苦，受那種苦報；到餓鬼道裏，就受餓鬼那種痛苦的苦報；到我們人間來也是一樣，享受人間，我們現在說人間不好、世界這麼亂，這都是自己業力牽來的，怪誰呢？我們到人間來，就受人間這種報。無論到那一道，都是「第八識」，第八識是「總報主」，這個業力牽引，就引導第八識到那一道去。

滿業呢？滿業不是引了。第八識到那一道去，除了第八識這個根本識以外，到那一道以後，其餘那些轉識，又起現行、又出現了。這八個識都起現行，都起作用了，要有環境，他依靠生存、依靠活動的那些環境，叫「依報」，以我們人類眾生

來講，我們要住房屋、要穿衣吃飯，房屋要建在土地上，要有土地，這都是我們的依報。這個依報叫做「別報」（個別的，不是總業所招的那個總體），這個別報是由「別業」，就是「滿業」所招的。這個滿業所招的別報包括什麼呢？當然外面環境都是依報，除了外面環境這個依報，還包括我們根身，我們純粹生理方面的身體，這叫根身——五根之身，這也是個別的別報，這屬於「正報」，雖然是正報，它也屬於別業，也是滿業所招的。我們根身以外，還有器世間、還有另外一種無記性。無記指什麼？它既不是善性，也不是惡性，何謂善性、惡性？善性的心理是善的，惡性的心理是惡的，它既不是善、又不是惡，叫無記，你說不出來，你不能歸併到是善、是惡，叫無記。「無記性」是我們平常的心，這個心也不是善、也不是惡，這平常的叫無記性，這個無記的心也是屬於別業所造，也屬於別報。這樣就包括我們根身、無記的心，還有自然界這些環境，都是「滿業」招來的。

「滿業」招來的時候，它跟總主報不相同。「總主報」比如同樣到人間來，我們都是由引業招來的，共同的引業，這屬於人道的引業招來，我們都到人間來。到人

間來是不錯，但是各人無記性的心理，以及他的身體長得是高是矮？是胖是瘦？各個不相同；還有他身體的壽命是長是短？也各人不同；此外，他的衣食住行所享受的物質，也各人不同。所以有這些不同，它怎麼來？都是「滿業」的關係。比如到人道來，你不做善業是不能來，造了善業，合乎這個「引業」到人道來了，但是「滿業」的程度，造善業的程度，各人不一樣，有的做得很多，有的做得少，一般人講：「前世做了好事，今世享好報，前世做了壞事，今世受了不好的報應，是這麼來的。」其實你用唯識學來分析的話，那都是滿業的關係，這就解釋：同樣做人道的善業，這中間差距有很多，參差不齊的。

第六識發動身業、語業，發動身、口這兩種工具來造業，造的業就是「引業、滿業」這兩種，引業引導到各道裏去，滿業就形成同一道當中有不相等的。所以你不講因果則已，講因果就要講清楚，不然把因果看不明白，心理就不平衡了，比如我們是同一個學校畢業的，學歷一樣，我們畢業後也做一樣的事業，到現在，他發了大財而我生意失敗了，這是為什麼？從唯識學來講「業」，這是過去「滿業」的

關係。我們了解是滿業的關係，以前的已經造成了，自己心理要改，這個因果很微妙，我們自己心理一改，當下這個境界就轉變。要不然，怎麼說萬法唯心？你的心理隨時在轉、境界隨時在轉，我們凡夫眾生不了解這個，也看不出來，證了果之後，看得清清楚楚，所以高僧大德、善知識，說了一句造口業的話，他就知道趕快要懺悔。他不懺悔就墮落了，那不是嚇唬人的，是真實的話，他有那個心理，才說那樣的話，他心理就墮落下去了，隨著心，境界就在那裏轉。我們迷惑顛倒的眾生，我們自己看不出來，我們眼看不出來，真正有工夫的人，他看得清楚的。所以這樣的話，第六識在「諸識」之中「獨最」，它在八個識當中獨獨是最厲害的。什麼最厲害？它是「動身業、發語業」，指揮那些工具來造業的能力最厲害了。

由於這個關係，有引業，再有滿業，在六道裏，到六道輪迴，「輪」就跟車輪一樣，車輪那個輪滾動的，滾到這裏、滾到那裏，沒有一時能夠停得下來。我們人到人間來，我們從小到現在，一直到老，幾十年，或者活到一百歲，看起來好像時間很長，其實輪迴的輪子沒有停止。就我們世俗眼來看，人生下來要慶生，小孩子

愈長愈大，將來很好；你從學術真正講到實際，一生下來就逐漸往死亡的境界走，輪子沒有停止。這一期從生到死，這段期間這個輪子也沒有停，到壽命終了，輪子就加速，一下就鑽到另外一道裏去了，每一期死亡都這樣，在六道裏鑽來鑽去的。「迴」呢？總而言之，你出不了六道，來來回回的，循環地來回這麼轉動，這叫「輪迴不停」，輪迴不停就是在六道裏，生死永久解決不了，這是「第六識」。

為什麼講第六識就講「業」呢？我前面講，前五識要具備那麼多的緣才能起現行，具備的緣多就好控制，它受限制就比較多，好控制。比如眼，不管外面有再好的境界，我眼睛閉起來不看，什麼都沒了；耳呢，不管外面有什麼聲音，好的聲音、壞的聲音，就是誨淫誨盜的聲音也好，我耳朵不聽，我換到別處去，或者聽過心不在焉，也是不發生作用。最厲害的就是第六識，你眼不看、耳不聞、身體不接觸，它獨自在那裏活動，自己在那裏分別。一個人坐在家裏，海闊天空任意地想，想好事當然沒什麼，想壞事情，想得愈多，害自己愈多。所以修道的人對第六識，要認識清楚。

下面是講「末那識」，末那識是「第七識」，它就是「意」，意是「意根」，就是第六識的根本，又叫恆識——「末那恆識」，它就用這個「恆」字來辨別，與其他各識都不相同。其他的識，前五識固然不恆，第六識也不恆，第八識是恆——恆而不審，第八識不能分別，「審」是審查得清清楚楚的，「第八識恆而不審」；「第六識」呢？「審而不恆」，審是「分別心」最重，它是不恆的，第六識隨時在生滅；「前五識不恆不審」；唯有第七識「亦恆亦審」，所以「恆審思量」。它恆審什麼？它叫做「思量識」，思量識是什麼呢？它把第八識那種能力——那種能力叫「見分」，第八識有相分、有見分，「相分」就是外面的山河大地、我們的根身，這都是第八識的相分，能夠有形相的這一部分，叫做相分，有相分，你看見這個相分，那個見字，有見分，見與相這兩個對待的，第八識有兩個對待，就是一個相分、一個見分。第七識把第八識看不清楚，它就把第八識的見分當作「我」，我執就發生在這裏，就把第八識見分執著當作我。其實第八識被無明一染的時候，變成識，那個本性在裏邊，發不出作用，它不了解這個，它第七識執著第八識的見分，執著一個識，它叫「恆識」。

恆識有兩種作用：一個「染」的作用、一個「淨」的作用。染是什麼呢？「染」就是執著，有我執，一有我執就染了。怎麼有我執就染呢？第七識有四種迷惑的惑，因為第七識執著有我的話，它有四個惑，「惑」就是煩惱，惑就是迷惑的惑。惑的「煩惱」有什麼？一個我癡、一個我見、一個我慢、一個我愛，「我癡、我見、我慢、我愛」，有了我執就有這四種惑。有了這四種惑，這種執著「染」，這就是有「我」，有我那種執著——「有我」。我們現在研究佛法，這個「我」分成幾種：一個是「生我」，生我就叫「人我執」，我們人就是把自己的本身，執著這個當作我，叫人我執，簡單地講，就叫「我執」，說完全叫做人我執，或叫生我。除此以外，還有法——「法我」，法我就是那些萬法，萬法都是從自己的第八識出現的，那些法包括生我，生我也是從法我出來的。他不了解生我，更不了解法我，不了解法我，執著法就是「法我執」，簡單講叫「法執」。

那麼「我執」跟「法執」怎麼辨別？有何不同呢？「法」就是萬法，你要分析萬法，你像現在的物理學家那樣分析也好，你拿任何一個物體來分，分到最後，分

了還要分，現在講原子、中子、質子，這些子愈分愈多，這都是法。我們眾生對於這些分子不了解，分到最後，這個分子分析到虛空了，「鄰虛塵」，接近空虛的那個境界，接近空虛那個境界還是物質的，物質就是色法，還是物質的色法。你這個「法執」，對於色法始終執著，認為色法是真實的、不能變化的時候，你就是法執。其實我們講法相學的時候，就要這麼解釋，解釋清楚了，到最後要點破的時候，用性宗的辦法，「萬法唯識」，你把這些名相、這些虛假的現象都了解之後，你順著世人這種執著——一個我執、一個法執，「我執」一破的話，六道就出去了，「法執」一破的時候，那就成功，可以成佛了。現在就不要這個「我」、不要這個「法」，自己不要牢牢地執著不肯放棄、把它當作真實的——我也是一個真實的我、那個世間萬法也是真實的法。

剛才講辨別「我、法」這兩者，我們就拿佛經裏講的做例子，拿《心經》來講，《心經》講構成我們生命的（六道眾生的生命）有五種：色——色法，色法純粹是物質的；後面是心法——受、想、行、識。受、想、行、識整個合起來是心法，色是物

質的，是色法。這五種在《心經》裏叫五蘊，五蘊每一個法，它就含蘊著不只這一種，裏面還有很多，由五蘊（色受想行識）和合起來，變成我們現在生命的一個現象，這個現象叫「一合相」，「五蘊合一」的叫做一合相。我們凡夫眾生都不明瞭一合相，就把一合相當作自己真我、實我，這叫「我執」。修小乘的人，他看這個一合相不是真我，他把一合相破除了，就破了我執，破了我執，他這個生命的生死現象問題可以解決，六道就出去了，他就不生不滅了。但是他還有一種「法執」，有法執怎麼呢？「五蘊每一蘊」，分開來還有，比如以色蘊來講，色蘊是簡單講，那裏是簡單一個色字能夠包括殆盡的？色蘊裏邊還有地水火風，我們中國的哲學家講金木水火土，那個分析起來還有幾大種。這幾大種每一種還有詳細地分，分到最後，就空宗來講，這都是假相，你不覺悟才有這些東西，你一覺悟的時候，「夢裏明明有六趣，覺後空空無大千」，我們眾生就是如夢如幻，在夢境裏才有這些色法、受想行識這些法，這些法都不是究竟的，它還是要破除的。

相宗就是一層一層用學理跟你講，你用分析空，分析到最後，空的。性宗就直

截了當的，說比喻，或者不說比喻，參禪的人直接叫你參究，你就參，參透了，你跟這一切法都不存在的，都是歸於真空，這都是破除法執。所以我們講五蘊和合起來的一合相是「我執」，分開來的每一蘊，那叫做「法」，不認為那個法還可以再破除，就把五蘊的每一個蘊還當作是真實的，牢不可破，把它執著是真實的，那叫「法執」。這樣可以分得清楚了，我執、法執都分清楚，只破除我執可以證羅漢果、出六道，要成佛還遠得很。成佛必須把法執整個破除掉，然後才能夠成佛。

我們現在講「生我」是我執、「法我」是法執，學佛的人自己研究佛經，也聽到佛法，我執不要執著，要空，法執也不要執著，要打破、要空掉，空了，才能夠真空，才能見到本性。見到本性，生我的我執沒有了，法我的法執也沒有了，就無我了，我執、法執都沒有了，你又執著一個——執著「無我」了。所以我們凡夫，只要我們自己還沒證果，說什麼就執著什麼，執著無我了，這個無我的觀念還要破除掉，必須破得乾乾淨淨的。這是講「染」的這一分。

第七識當然有「淨」的一部分，它既然從根本識裏演變出來、轉變出來的，根

本識（第八識）裏有無明也有本性，當然第七識有無明也有本性。這個本性的我，前面講生我、法我，甚至無我，都要不得的，因為這都是執著來的，這都是虛假的，而且這都是染污的，但是我們不能整個一切都沒有了，只講這一面就錯誤了。你講無我，講我執、法執，讓我們明瞭這都是假法，要放棄它，不要執著，放棄以後，破除以後，那個「真我」是有的。如果連真我都沒有、都否定，那就走火入魔，變成外道了。必得還講真我，真我有的，這個真我就是清淨，淨的時候就有我了，對我就絕對不是那個生我、法我、無我，這個「淨無我」就指的沒有生我、法我、無我那些假法，它這個無我，指的是「真空」的那個性質。什麼叫真空？《金剛經》裏講：「凡所有相，皆是虛妄」，你有任何相的話，有相就執著相，凡是執著任何相，你就見不到真空，真空就是我們本性。我們本性就是真空，你要了解真空，就必得把那些假我、一切的我都沒有了，把它否定掉，剩下來就是淨，完全是清淨的，清淨的真空本性顯出來，那才是真我，這叫無漏的，「無漏」的我。無漏的「漏」是漏落在六道裏生死，起了種種的惑、造種種的業、受種種的苦報，所謂起惑、造業、受報，這都是「有漏」的，漏落到這一道、漏落到那一道，叫有漏的。到了真空，

見到真正真我的時候，那個清淨真我，那叫無漏的我。無漏的我，真正是不生不滅了，不生不滅就那個「本體」來講的，這個本體就是「真我」。

所以學佛，講唯識的時候，你要用工夫，從那裏下手工夫呢？就從第六識、第七識來轉，我們先從「第六識」，第六識的根是「第七識」，你第六識能夠轉動，就帶動了第七識在轉。轉染、轉淨，都是從第六識來轉，我們凡夫眾生不了解，都是從「染」的方面轉，轉來轉去，輪迴在六道裏面。我們現在轉的什麼呢？由染的轉成「淨」的，所以修道的人要做十善業，不要造十惡業，這還不算，佛法講：「諸惡莫作，衆善奉行」，還要「自淨其意」，自淨其意就把意識、意根淨化起來。講百法的時候就知道，與第六意識相應的心所有五十一個，這五十一個心所裏，不善的心所最多，善心所少，轉的時候要把不善的心所轉掉。第六識在轉的時候，第七識就連帶轉，就跟車輪的履帶一樣的，前面的輪子一轉，履帶就帶著後輪也跟著轉，帶動轉。我們現在還沒有證果就在轉，小轉有小的作用、大轉有大的作用。小轉的時候，用我們人轉的——講五倫，講倫常、做人之道，我們的境界就在人間的境界，

是個正人君子。我們一個正人君子，到那裏都會逢凶化吉的，我們不會跟黑道人物來往，他們做什麼壞事，我們不會受他們的影響，自己就轉，慢慢就轉，這還是局部的在轉，轉到最後成功了，連同前五識、第八識一起轉，到最後成功一起轉。所以唯識裏有兩句偈子：「第六第七因中轉」，第六識、第七識在因中，我們現在學的時候在因中，還沒證果，因中轉，「前五第八果中圓」，你轉成功，到成佛的時候，前五識、第八識一下就圓起來，轉成大圓鏡智了。所以在用功的時候，我們必得了解這個，我們就是用我們的第六識，控制第六識。

後面是「阿賴耶識」，阿賴耶識就是「第八識」，第八識有三個名詞：一個叫「阿賴耶」，阿賴耶是印度文的名字，印度文發的音就叫阿賴耶。阿賴耶翻成中文的意思叫「藏」，「藏」就是它有含藏的能力——「收藏」，我們前面講種子、習氣，放在那裏？就放在第八識裏面，第八識好像大倉庫一樣的，它有收藏的這種能力、這種功能，所以它叫「藏識」。還有一種叫「毗婆迦識」，第八識有這幾個名稱。第一個是阿賴耶識，這裏面寫出來了，阿賴耶識叫藏識，毗婆迦識在表裏講「異熟」，異

熟就是「因果」，還有一種，「阿陀那」叫「執持」，它的作用是執持的作用，所以一個是阿賴耶、一個是毗婆迦、一個是阿陀那，三個名稱。

這裏上面講「阿賴耶」這三個字，做一個題目，下面就解釋了：它是「含藏」的，就阿賴耶這個「藏識」來講，它含藏一切的種子，一切種子都含藏在它裏面，這是就第八識的「當體」，它的自體自相來講的。「毗婆迦」是就「因果」方面來講，它是「異熟」的功能，什麼叫異熟呢？我們說人造業受果報，不能說某人殺了人，馬上就有人來殺他，沒有這回事情。他殺了人，造了殺業，造了殺業之後要經過若干時候，他才受到報應，叫異時，「異時才成熟」。異類呢？「異類而熟」，比如他造了殺業，墮落鬼道或地獄道裏去了，他有他正報的報身，鬼道裏有鬼道的報身，這個第八識講「報身」，各道都不一樣，講地獄道那個報，當然跟我們不一樣。就受報的本身來講，這個報，你說它是善的、是惡的？他變了鬼，鬼有鬼的身體，就鬼的身體來講，這個身體是善的？還是惡的？當然他造業的時候，他造了惡業才墮落鬼道裏去，墮到鬼道變成鬼的身體，他原來造因的時候，業是惡的、是不善的，

墮落鬼道變成鬼的身體，身體不能說是善的、是惡的，它是無記性的，就是「造業之因有善有惡」，「受果報的果」談不上善惡，它是「無記性」的，這必得要了解。還有「變異而熟」，變異而熟是由因到果，這中間要經過變化的，比如種子，那個稻種、麥種，種子發芽的話，種子本身要起變化，種子本身如果不起變化，那個芽發不出來的。我們造的業力也是這樣，造業種的因，這種習氣到結果的時候，它要藉著各種緣，然後這個種子才受報應，這要經過變化的。所以這裏就異熟（因果）方面講，它是異「時」而熟、異「類」而熟、「變」異而熟。

講因果必得要懂得這個，不然有很多人說：「某某人做了一生的善事，他不得善終；某某人做了一生的惡事，他得了壽終正寢。」他就不知道這幾個因素。這不是同時，人家這一生造了很多惡事，他前世造了善事，我們沒有看到，這當中是很複雜的，不是那麼簡單的。所以我們把因果真正了解的話，絕對不是一般人講的：「你講因果，這是迷信，那有這回事情？」因果才是真正的科學，你真正把因果了解，什麼因、什麼果、中間那些緣，分析得清清楚楚的。普通人說：「學佛要入定，

然後出神通。」我常常主張：「你真正把因果研究清楚的話，你自己就有神通，你根據這個理，一看，就知道過去是什麼、未來是什麼，確定的知道，非常科學。」第八識把這個講得清清楚楚的，我們現在在六道裏，生來死去都是「第八識總體」，所以它「先來後去」，一個人投胎的時候，它先來，先投入母胎，死的時候，第六識前面這幾個識慢慢地不起作用，都收回到第八識裏，最後斷了氣，整體的身體就冷卻了，那就是第八識出去了，它最後出去。這講第八識的這種狀況。

第五講

現在請看《唯識簡介》的第四頁，我們上一次把八個識，分成前五識、第六識、第七識、第八識四個組，都分別看過了，第四頁剩下後邊的「注四」——注解四，我們再看一看。前面各別介紹以後，這裏有些名詞稍微辨別一下：

第一行講「八識四部」，把八個識分成四部分，「前五部、第六部、第七部、第八部」，這四部分，前五識是一部分、第六識是一部分、第七識一部分、第八識一部分，分成四部。古代祖師研究，也有這樣，比如《八識規矩頌》，就按照這四部來講的。

第二行講「名稱異同」，這八個識的名稱，「同名心」，講到「同」這方面，都叫做心。比如我們通常講八識心王，講百法的時候，八個識都叫做心王，心是對心所來講的，有五十一個心所，八個識每一個識都有它自主的作用，所以同名叫心、叫心王。「亦同名識」，也同時叫識，前五識、第六識、第七識、第八識，都叫做識。

在「異」的方面，「八名心、七名意、餘名識」，第八識才叫做心，第七識叫做意，其餘的叫做識，有時在唯識學是這樣分的。

第三行講「名稱之別」，這八個識的名稱，還用這樣的分別法，「即五蘊」，這四個分別按照五蘊來分的，「前五即受」，前五識——眼耳鼻舌身，叫受蘊，「六即想，七即行，八即識」，第六識叫想蘊，第七識叫行蘊，第八識叫識蘊。五蘊當中，除了色蘊以外，後面的受想行識，就按照這四部分這樣分別。

第四行講「八識功用」，這八個識的功用，「前五分別」，前五識是分別，「六恆轉易」，第六識恆轉易，第六識轉變得最快的，沒有一時一刻能夠定得下來，「七恆思量」，上回講第七識恆審思量，「八含藏異熟」，這在講阿賴耶識的時候，我們也說過了，含藏就叫藏識，異熟也叫異熟識，異熟是異時而熟、異類而熟、變異而熟，所以它是異熟識，這是第八識。

名稱上有這些分別，看看之後，自己在研究的時候，因為在唯識學裏，有時提到這個名稱、有時提到那個名稱，我們了解這個分法以後，看到什麼名詞，就知道

它講的是什麼，自己就不會不了解，就清楚了。這張表講過去了，下面請看第五頁：

（甲丑）萬法概況及部分（釋萬法唯識）

第五頁是講萬法概況及部分，這是解釋萬法唯識的，因為在前面講「定義」的總表裏列出兩個要點：一是「識原於性」，這個識是從那裏來的？它的本源就是性，從性裏面來的，前面的注一、注二、注三、注四，這些注解都是講識原於性。另外，這裏開始講「萬法唯識」，萬法唯識就是：一切的法，包括我們眾生內在的心理、一般世間外在的山河大地，唯識——只有識，都是從識裏面變現出來的。就解釋這個，這在唯識學裏佔很多篇幅，用很多的文字來解釋這個道理，這裏只是讓我們在開始研究唯識的時候，有這麼一個概念。有這個概念之後，我們要記住，記住以後，再研究《成唯識論》、唯識宗的經典，研究到那裏，自己就知道是屬於那一部分，這對我們研究是很有幫助的。現在就請看：

（丑一）萬法皆有三分

每一個法，無論講那個法都有三部分，這三部分就是表裏講的「體、相、用」，

體、相、用這三者，大家在研究〈十四講表〉的時候，第二張講表就跟各位介紹過了，這裏再扼要地說一說，等於把那個表再溫習一下：

講到萬法的「體」，體是本體，萬法的本體就是「法性」，一般地分，就我們眾生方面來講，叫做佛性，就整體來講，不論眾生以及器世間，都叫法性。為什麼叫法性呢？《華嚴經》所講的法界，叫一真法界，一真法界指的就是法性。我們凡夫眾生不明瞭一真法界，就執著一個小的我，這個小我是五蘊和合的我，執著這個我，執著這個法，在開悟了以後，不但是開悟，而且必須要證果，這個時候才了解一真法界。所以一真法界，我們了解：簡單講有十法界，十法界在凡夫這方面是六凡夫——在六道裏的六種凡夫境界，六凡之上有四聖界，四種聖人的境界就是聲聞、緣覺、菩薩、佛，合起來十法界。那麼要證到果，成佛以後，這個十法界是一真法界，都是真的。這裏講法性就是講一真法界整體，就整體來講，就是法性，這個法性是真「空」的。為什麼講真空呢？就是它不起現相。要研究：它為什麼不起現相？為什麼這個體一定是真空？一真法界那個體，無處而不在、廣大無邊，假使要起相的話，

這個相一定是假相，不是真相。真相是廣大無邊的，不是我們凡夫知見能夠了解。我們凡夫總認為講任何體、任何東西一定存在一個空間裏面，它有個體、有個體積，或者：這個體積什麼時候開始有的、到將來什麼時候又沒有了，這都是我們凡夫的凡情俗見。凡是有這種相，在時間與空間之內的，受時間、空間限制的話，這都是假相，不是體，體是真空。

再講到「相」，相是「現境」，現出來一種境界，就是我們凡夫都看到的，包括自己身體（身體是物質的一部分）、日常所用的各種用具，往外擴展，看的整個宇宙，這些現象都叫做相，這都是現境，現出來的一個境界。這個現出來的境界，剛才跟各位介紹過，凡是現出來的境界都是「假」的，所以《金剛經》裏講「凡所有相，皆是虛妄」，凡是現出的相，都是虛妄的，不是真的。真的是什麼呢？真的是本體，本體講實相，實相是什麼？實相無相，必得了解這個。

在這裏有個意思，我們要辨別：凡是起了相都是假的，我們凡夫相是假的，當然說的大家都承認。那麼佛證了佛果的時候，他要度化眾生的話，他也要起相，這

個相是假的、是真的？禪宗往往拿這些問題來問人家：「你們想想看，佛起的這個相是假的、是真的？」研究學問研究道理，道理就是道理，就按照這個道理研究，佛雖然成了佛，證果了，他不起現象則已，起了現象還是「假」的，不要不敢講，起了相還是假的。他為什麼假呢？證了佛果，他是整體歸入到本體了，但是他為了要來世間度化眾生，度化眾生必然要有個「相」，用這個相來度眾生的時候，有的眾生看得到、有的眾生看不到。比如釋迦牟尼佛那個時候在印度，在當時，印度也有很多的人看不到釋迦牟尼佛。同樣的在中國，那些祖師，像天台宗的智者大師，他就看到釋迦牟尼佛，不但在當時，後來還是看到。這是什麼原因呢？有一個道理，我們必須了解：佛到世間來，他視眾生的機感，眾生的根機、因緣，有緣的眾生才感應到佛，才能見到佛，沒有緣的見不到。古德講：「佛以一大事因緣出現於世」，佛為一個大事因緣，出現到世間來，因緣合了，眾生就看見佛，因緣不合，眾生就看不見，所以佛起的這個相，完全跟所度化的眾生因緣的關係，因緣成熟就出現現象，因緣完成了，這個現象就不存在。現象既是原來沒有，現在有，到若干時候，度眾生的緣分盡了，度完了，這個相就不見了，這不就是生滅嗎？可是這個生滅的

時候，就佛這方面來講，佛是如如不動的、動靜一如的，所以佛也說他說了這麼多經，他一個字都沒說。這怎麼說呢？所以這些理，我們都要了解。

現在我們了解這個以後，就知道佛起的現象是叫「有」，也是「假有」的，可是跟我們眾生的假有不是一樣的。我們眾生這個是假的，我們還認不得這個假的，這個「假」的按照唯識來講，是「依他起性」。所謂依他起性，比如我們到人間來，首先有我們自己的第八識（根本識），根本識裏含藏的有第七識、前六識，全部在這裏，一入了胎以後，在胎裏慢慢成長，所以十二因緣裏有六入，六入就是六識，在那裏吸收，生下來以後，我們這個身體就是「依他起性」，自己的第八識、父母的緣，有父母的緣、我們自己的識——因緣，因緣和合就是「依他起」，我們身體這個生命的現象就是依他起性。這個依他起性，我們自己不了解，就把這個依他起性當作真實的，起了一個「我執」，我執、法執，執著得非常厲害。這是「依他起性」，不了解依他起性，把依他起的生命現象當作真實的，就變成「徧計所執性」了，所以我們凡夫眾生，我們現在都是徧計所執性，絕對不了解依他起性。

那麼佛不是這樣的，就以釋迦牟尼佛來講，他原來在天宮裏面，然後下生到人間來，在天宮裏面，他自己知道自己什麼身分，到人間來入胎的時候也知道，出胎的時候也知道，後來出家，先跟外道修學，然後又放棄外道，然後自己證悟，這個全部過程，那一個過程自己心裏明白，自己知道。這就是表現，示現出來的呀。出現到世間來也是示現，入滅之後也是示現，都是示現的，表示給人家看，現出這麼一個相出來，自己心裏清清楚楚的，所以這個「有」，也可以換個名詞講，叫「妙有」，由真空起來這個相，這個「有」不是我們凡夫的這個。我們凡夫不是「假有」，我們凡夫是「妄有」，幻妄的一種有，這個假有還是指的依他起性的，我們連依他起的假有，我們都不知道。我們這是幻有，佛那個有是妙有，必得要分清這個。

現在研究唯識，要了解這個「相」，就把整體的，凡是一切由體起用的這起相，這個相就是現出的「境界」，這個境界都是「假」的。這個假的，我們任何一個凡夫眾生都不了解，所以就執著這個相，著相。著了相就有生死，就在六道裏出不去了。不著相的時候，那個妙有，你怎麼起任何現象，那都是無礙的。我們凡夫著了

相，就是有妨礙，這些妨礙最嚴重的就是生，一生一死，生的時候，這個家族，父母、親戚、朋友來賀喜了，死的時候呢？不管在什麼年齡，死的時候都是悲哀，這是凡情。講到實際的話，了解生死問題一解決，那有什麼生死？這是假的相。

最後講「用」，用是作用，作用是什麼呢？它是「生滅」的，一種作用完成了，就消失掉了。這個用必然藉著相才發生作用，沒有相，那裏有什麼用？比如我們人的身體，我們有了這個身體，有手，有手的作用，有眼，有眼能看的作用，所以這個用必得依靠著相才發生作用。這個作用隨時在生滅，比如我們的眼睛、眼識，眼睛看東西的時候，眼識才起現行，我們才看。我們不看東西，完全沒有境界的時候，眼識收回來，眼識九緣生，九緣不到，眼識發不出來，所以它是生滅的，作用現前的時候，需要起作用的時候就生了，作用完了之後，這就滅了，所以它是一種「變」，變化的，隨時在變化。

這種作用、這種變化，我們在六道裏的凡夫，自己都不知道。就拿我們人道來講，我們人道研究世間的學術，無論研究那一種學問，當然都有作用，這個作用是

有限度的。自然科學，無論那一種自然科學，社會科學，無論那一種社會科學，它就劃定這門科學的界限、範圍，它的作用只在這個範圍之內。你叫他把它放開來，跟別的學術能夠聯合起來、融合起來，融合起來以後再往深處，走到形而上學，一般人就不講這個了，他對這個變，就不知道怎麼變法，變來變去，他都不知道。

就拿社會科學來講，無論研究政治、研究教育，研究那一門也好，過去我們在學校裏，無論講那一門，都有它的哲學，政治有政治哲學、教育有教育哲學，當然講哲學的更是要研究了。講這些哲學的時候，我看他們的哲學也只是在教育範圍之內講教育方面的哲學，政治方面也只是講到政治方面的哲學，他不能突破出去，沒辦法。這跟我們中國文化不一樣，中國文化，孔子講的政治哲學，他首先教人家形而上學，「形而上學」就是我們講的「本體」、講的「心性」，講到形而上學，你要把我們的現象歸入到本體，由形而下學然後歸到形而上學。你必須先懂得形而上學，往那上面會歸到本體的時候，你才能夠解決生死問題、才能成就聖人；然後以這樣的觀念往上面研究，希望自己要成就聖人。雖然你現在還沒有成為聖人，但是

你帶著要求成為聖人的動機，你辦政治，你這個政治哲學就有了基礎。為什麼呢？孔子的政治哲學是講究仁政，「仁政」是把自己一切的好處都不要，不但自己好處不要，你所想的，一切所設計、所考慮的都是天下老百姓的利益，而且這個利益還不是眼前的衣食住行這個利益，而是更深遠的，教老百姓都能在精神上面找到出路，都能明瞭這個道。這是孔子講的政治哲學，你要有這個觀念。

一個從事政治的人，他自己為了要成為聖人，他來辦政治，他就要小心翼翼的，他敢收人家紅包？敢利用權力來求自己不當的所得嗎？絕對不敢。為什麼不敢？如果這樣做，就是〈大學〉裏講的自欺欺人，做別的事情可以自欺欺人，修道不能自欺欺人。修道人表面上講：「我這是為人家」，實際上自己跟人家爭名奪利的話，你敢爭名奪利，人家甚至比你的手段高明，被人家欺騙了，但是你自己的內心，是自己污染了，一天一天污染得非常厲害。你的心理會害怕，你真是一個修道的人，自己害怕，不敢。你要成聖人，儒家講成聖人，跟我們佛家成佛是一回事情，原則是一樣的，都是要明心見性。要明心見性，就不能要那些名、那些利、什麼東西，用

不正當的手段來損人利己，那個完全要不得。明瞭這個理的時候，他辦世間任何事情，做生意也好、做什麼也好，他做的都是聖賢的事業，他都是有利於社會的。

反過來，不懂這個，你叫他：「我們不要自己利益，我們純粹為人家。」他就問：「為什麼純粹為人？該得的利益，為什麼不要？」這樣一問下去，你自己不能解答了，你不能解答的話，就表示不通這個理。如果通理的話，通到佛學、通到儒家學問，自己要出六道、要了生死，我們不要在人間繼續糊里糊塗的這樣生存下去，我們要解決大問題，我們才對得住自己。這麼做的時候，就是菩薩行六度，布施、持戒……等等這些，純粹都是利他的，這個理才能夠一貫，「吾道一以貫之」，才能貫通。不然的話，怎麼貫通呢？比如我們現在一講：「我們中國文化也講內聖外王」，那些年輕人一聽就笑，嘴巴就裂開來笑了：「這什麼時代？還內聖外王？」他們不懂。不講內聖外王的政治，永久都是騙人的政治、都是自私自利的政治；必得講內聖外王，自己要求成聖人，然後是君主也好、民主也好，都是好的。不懂得內聖外王，自己不想成聖人、不想了生死的話，君主固然不好，民主照樣不好。所以這個

「用」，生滅的，它是變化的，這個變化，一般凡夫都不懂。現在世界上財富再多的人、權力再高的人，現在世界上權力最高的就是美國總統，世界上那個國家的總統能有他的權力這麼高？他在聯合國，都是他自己可以操縱的，但是你叫他看看生滅變化這個道理，這個用他懂嗎？他不懂的。

這三部分，成佛的人全部明瞭，體固然是完全明瞭了，相，他有什麼相出現的話，自己心理清清楚楚的，有什麼作用，他也清清楚楚。我們凡夫眾生現在怎麼樣呢？體也不明白、用也不明白，只知道著相。著了這個假相，著了假相還不知道是假的，就把假相當作真實的，這是我們凡夫眾生生死的來源，生死就這麼來的。所以在各大經大論裏，都是叫我們不要著相。

說到不要著相，我們在這裏研究唯識，跟外面研究唯識學不大一樣，不是我們講的內容跟外面不一樣，不是這樣的。我們就作用方面來講，要交代清楚，外面比如在民國初年，那時候從日本留學回來，研究唯識的很多，像歐陽竟無、熊十力，這些人都是，還有呂澂，那時候他辦的內學院，他們講唯識，在現代來講，他的唯

識也是非常權威的，我們不能不承認。但是他那個唯識講的，就是教人家不要著相，這三部分也講，就講到這裏為止，就是不要著相，講到這裏就好了。那麼唯識宗呢？純粹講唯識宗是不要著相，不但唯識宗不要著相，任何一宗都不能著相，一著相，你就不能解脫，就不能出六道，更不能成佛。你不能說他不對，他說的是對的，說得也不錯。

但是問題在這兒：不著相多麼難。《金剛經》就是教人不要著相，教人不要著相的時候，它是教人「降伏其心」，教人把著相的心理能夠降伏得住。降伏得住？你試驗看看。我記得我們老師那時候講《金剛經》，他舉比喻說：用一個大氣球，籃球也好、其他什麼球也好，裏面的氣裝滿了，你把這個氣球放到水裏去，用手按它，你用力把這個氣球按到水裏去。當然不容易，力量小，按不下去的，力量大一點，你按下去了，你不能放手，你一放手，它又浮起來了。說這個比喻幹什麼？要知道我們凡夫的妄念，這個妄念就是著相的，著相的妄念，你要想把妄念能夠降伏住，叫它定下來，止住這個妄念，就如同你把這個球按到水裏去，當你按下去，你

手一放，它又浮起來了，這多麻煩。要我們不著相就是這樣。你說我們現在凡夫眾生不著相，那個辦得到？為了這個難，當然也能辦得到，不是辦不到，佛法這些普通法門，都是釋迦牟尼佛講的，當然都能辦得到，但是要多長的時間呢？那就等於說，你的手一直按在水裏面，那個球再怎麼嚴密，那個氣總會慢慢地往外跑，你一直按著，不要讓它起來，一直等到裏面滿滿的氣體自動地在水裏慢慢消，消到自己沒有了，然後你手拿上來，你算是按下去了，制伏住了。這樣講的話，你時間計算看看，你有沒有這個耐心？這是說比喻話。講到實際的問題，我們成一尊佛要三大阿僧祇劫，普通法門，那個法門當然都能成佛的，可是要三大阿僧祇劫。那麼修小乘呢？我只出六道好了，我不想成佛了，出六道也不是那麼簡單，首先要斷見惑，斷見惑也不知道修了多少生、多少世，到這一生成熟了，你這一生一次斷，把見惑斷了，八十八使見惑一次斷掉。一次斷了以後，你斷思惑，然後到人間、到天上，人間、天上有七次，七次生死，然後八十一品思惑才能斷乾淨。算算這個歲月有多長，我們人間的歲月短促，天上的歲月長得很，整體算起來也很長久。

因為這個關係，釋迦牟尼佛到後來開了淨土法門，他指出一條明路，一種最快的捷徑，到西方極樂世界去。到西方極樂世界的時候，到那裏是最快，能夠脫離六道也最快，這一生就能成就了，所以講特別法門。特別法門的方法跟這個不一樣，它特別在那裏？與這個大異其趣，它的旨趣與普通法門完全不一樣。所以我在這裏跟各位介紹唯識，講法就跟外面不一樣，完全一樣的話，在我們淨土道場來講，與我們念佛有什麼關係？與我們當生成就又有什麼關係呢？所以我們非得另外再研究一下。

第六講

剛才講「萬法皆有三分」，講到我們這個講法，跟一般講唯識有點不同的，就是什麼呢？一般唯識就講到不要著相，理也是這樣的，我們在這裏講，就是我們要能夠用得上。用得上就是：釋迦牟尼佛最了解凡夫眾生的心理，也最了解凡夫眾生的習氣，他知道講不著相，談何容易。為了不著相那麼難，所以說一個淨土法門，淨土法門就是專門叫你著相念阿彌陀佛，念一句佛號，一句佛號就是「相」。這四個字，雖然聽其聲音，由聲音發出來，聲音就是一個相。就等於我們人拿著一個東西，比如拿著一塊朽木，把一塊腐朽的木料拿在手裏面，把它當作不得了，其實這塊朽木隨時都會折斷的，我們雖是在人道裏，隨時都有可能遭遇不測，一死就得繼續輪迴，危險得很。釋迦牟尼佛教我們持名念佛，是叫我們拿一條很結實、很可靠的繩索，或一根很堅固的木棒，你拿在手裏面，你拿著這個以後，這個就讓我們能夠到極樂世界去。為什麼拿這個教我們？因為我們手不肯放棄那個，他才拿這個來，教我們抓住這個，與其你那個放不下，你就執著這個，把這個持名不要放下，

就成功，所以教我們持名念佛。

本來淨土念佛法門的方法很多，祖師講概略有四種念佛的方法，有觀像、觀想、實相，再就是持名。那個觀像念佛、觀想念佛、實相念佛，也不是那麼簡單的，也都是上等根器的人才能修，他心思很細膩，分析能力非常強，而且他用功的定功，很容易就能夠入定的，這才行。尤其實相念佛，實相念佛可以說禪宗也不行，禪宗還要先悟，而實相念佛，證了以後才是見到實相，那全體就是，實相念佛就是「稱性」，起了念頭就是本性，那個我們誰能辦得到？所以真正講，上等根器、中等根器、下等根器，叫三根，三根都能夠學的，叫三根普被，只有持名念佛。這個下等根器的人，他一個字也不認得，甚至你教他一個字，教了半天，他還是不會，這樣的人，他真正遇到善知識，簡簡單單地跟他講淨土法門、持名念佛，他一信了，一持名，他能成就，甚至成就比我們普通人還快。中等根器的人呢？我們現在都是中等根器，我們研究一般佛理，可以完全懂嗎？似懂非懂，我們也懂一點，雖是懂一點，這還不算，還容易，要把我們無始以來這個著相的習氣放下，談何容易？這就

不容易了，所以我們學持名念佛就容易。講到上等根器的，他當然是佛理都通達了，無論是大小乘、那一宗的，相宗、性宗都能圓融，他通達了，通達之後，你請他來，別的不說，淨土三經，就講一部小本的《阿彌陀經》，你請他解釋看看，他還是解釋不了。為什麼解釋不了？他是教理通了，工夫還沒有，工夫要到什麼呢？《阿彌陀經》裏的流通分講六方佛，六方諸佛出來證明，它是「唯佛與佛，乃能究竟」，講到究竟，佛的境界才究竟，上上根的人也未必能徹底明瞭，尤其是持名念佛。

所以我們學了這個以後，到外面遇到禪宗的大德一講，我們心裏是否就自己覺得站不住腳了，不敢講念佛了？遇到密宗的大德一講他們那個好，我們對他是否又不敢講我是念佛的人？那些大德，他是講他那一宗的，我們是發了願，我們是修我們這一宗，我們各有師承，並不是我們自己摸索來的，我們沒有這個智慧，我們都是由老師，老師還有老師，各宗都有師承，我們也有師承的。

這個念佛法門，真正三根普被的是持名念佛，持名念佛就是叫你著相。當我們解釋到三分的時候，講到一般眾生沒有人不著相的，所以普通法門任何一宗，都叫

你不要著相，只有我們學念佛法門的特別，我們要著相。不過著相要分別清楚，講就講清楚，要著什麼相呢？「著清淨的相」，世間那個相，我們還是不要。不著世間相難，當然難。但是只要著這個相，那個自然就放棄了，等於我們手只能抓一個東西，抓了這個，那個自然就放棄。不用講，你抓了之後，把這個抓起來了，別人還告訴你：「你放棄那個」，那都是空話。你已經抓了這個，再叫你放棄那個，自然已經放下了，用不著你講放下，他自動就放下。所以我們果然能夠持名的話，世間的財色名食睡、色聲香味觸這些，自然就放下，它有這個功用。

不過，說到這裏，要問：「我們是不是真發心？真為生死發菩提心？」這是徹悟禪師講的，徹悟禪師講十六個字：「真為生死發菩提心，以深信願持佛名號」，他說這十六個字是念佛法門的一大綱宗。這個各位記不下來，可以找徹悟禪師語錄，你看看，我們十三祖印光祖師也特別拿這兩句話來勉勵學佛的人。所以要真為生死，不是真正為了生死的話，我們持名念佛也不肯發願，那就對於世間放不下的；必得要真為生死，我發了菩提心，發深信願持名，抓住這佛號，那世間一切就放得

下了。我們學道顧自己，對別人，我們不用分別心，不必看別人，先要管好自己，自己隨時提醒自己：「我持名，這個名是不是持得那麼可靠？」這一點我們要記得。這「三分」講過去了，現在看：

（丑二）「識」「境」起用

識與外境，本來唯識講「萬法唯識」，境也是識，但是為了容易明瞭、為了好講，就把識與境對待來講，「境」就是外面的境界——外境，「識」是內在——我們心裏的內識。那麼識、境起作用，就是識怎麼樣發起境界，講萬法唯識，我們起了念頭，動了念頭固然是識起現行，而這個器世間，山河大地、日月星辰，這也是識起的「境」，起的作用。這怎麼解釋呢？這就要用分析的方法來分析，這上面的題目叫做「心所四分說明」，「心」是心王，前面的表裏解釋，八個識共同的名字都叫做心——八識心王，每個心王都配屬的有「心所」，心所是什麼？五十一個心所，有多少心所配屬這個心王、有多少心所配屬那個心王，為「心王」所用的，叫「心所」。心王、心所都有「四分」，這叫心所四分。八識心王、五十一個心所，就講這些都有

四分。

先講「相分」，相分怎麼出現的呢？相分跟「見分」同時出現的；相分跟見分從那裏出現呢？從「自證分」出現的；自證分從那兒出現呢？自證分從「證自證分」出現的，首先要了解這個。相分是有形相的，見分是無形的，沒有形相。見分這裏只一個「見」字，我們不要把它看為「用眼看見」的見字，這個見字代表「八個識」，無論眼識、耳識，都叫做見分，眼看固然是看見了，耳聽聲音也是——見聲音，也是見分，身體接觸，接觸也是見。那就是這個見字，代表「五識」對外面接觸的那種「能力」，眼見、耳聞、舌嘗味道、鼻嗅香氣、身體接觸，這都叫做「見分」。見分的這種功能是無形的，拿不出來功能。

古人說個比喻：甲、乙這兩者，甲是有形的、乙是無形的，怎麼是甲有形、乙無形呢？「甲出錢」，錢在古代是錢幣、銀兩，有形的，就像現在用紙鈔，鈔票拿出來，紙也是有形的，出錢是「有形」的「相分」；「乙出力」，這個力量從身體發出來，你用的什麼力量，都是「無形」的「見分」。這個出力怎麼講呢？比如甲、

乙這兩人合夥做生意，甲出資本，資本這個錢財是有形的，乙出力量，當經理計畫一切，怎麼調查外面的市場、怎麼生產、怎麼管理，都用他的腦筋計畫思惟，腦筋計畫思惟這種功能是無形的，他出力量，「力」並不是完全指體力，用思想、精神的也是力量——智慧的力量，所以一個有形、一個無形。這兩者都出於「自證分」，自證分就等於合同，一個出錢、一個出力，應該要訂個合同，證明雙方都盡到各人的義務，然後權利也要按照義務來共享，「立合同證兩方」，這是立個合同證明雙方一個出錢、一個出力的。「證自證分」是官府，開始有合同的時候，你要拿到法院去證明，由官府來證明，將來出了問題，發生糾紛的時候，「官判合同」，拿合同到法院，由法院來審判，審判就根據合同、根據契約來的，證自證分就代表官府。自證分與證自證分這兩者，自證分（合同）是證明甲乙雙方的權利、義務，自證分（合同）由證自證分（官府）來證明，要問：證自證分由誰來證明呢？這就不需要再設立了，就是由這「二分」——自證分與證自證分，這兩者「互緣」，互緣就是互證，「不須第五」，不需要再立個第五。

講心所四分，在印度，形成四分是到護法論師的時候，才這樣形成了。在護法論師之前，有的講三分，講自證分、見分、相分，有的只講見分、相分，在印度那個時候講相宗（講唯識宗），是一代一代地研究。因為天親菩薩，在印度，無著、天親是兩兄弟，天親是弟弟，天親菩薩著作《唯識三十頌》，他只寫了三十頌，沒有加以文字的解釋，到後來，一代一代的論師，一共有十大論師，十大論師解釋《唯識三十頌》，各有一部著作，就是根據《唯識三十頌》，每一位論師注解一部《唯識論》，所以到護法論師，一共有十大論師。當時我們唐朝的玄奘大師留學印度的時候，從戒賢論師那裏學，戒賢論師的師父就是護法論師，所以玄奘大師回到我們國內來，他本來的意思要把十部大論都譯成中文，後來玄奘大師的徒弟窺基大師，他說：「我們中國的文人、學者都好簡單，把十部著作都翻譯出來，大家研究起來，恐怕抓不住要領，抓不住要領，大家的興趣就沒有了。」他這一建議，玄奘大師就採納了，所以把它揉合起來，把十部論著綜合起來，後來就成為我們現在所知道的《成唯識論》。在《成唯識論》裏還講那個論師是講見分、相分，那個論師講自證分，到最後，護法論師講證自證分。這四分講完全是這樣的。

「四分」講完全，這代表什麼呢？就解釋「萬法唯識」的道理，本來「自證分就是八個識」，每個識各有自證分，它不起現行則已，起了現行的時候，一起現行的話，它就有一種分別的功能，那種「分別的功能就是見分」，分就是一部分，能夠有見解的這一部分。有「見」的時候就必然「著相」，沒有對象，見什麼呢？凡是一有「見」的話，必然同時就出現一個「相」分。所以從自證分裏，這個「識的自證分要起現行」的時候，就是「從種子變成識」的時候，它這裏面就出現「見分」，從種子起現行，這個「識」是一個「自證分」，識是一個「總體」——一個自證分，這個自證分一起現行，它就出「見分」，見分要出還沒出，同時就起了「相分」。所以古人為了方便、好解釋，就舉個例子，舉田裏的蝸牛，蝸牛平常安靜的時候，牠的身體蜷起來，收回殼裏面，牠要出現的時候，就從殼裏伸出來，從殼裏伸出來的話，首先出來的就是兩個角，兩個角出現了，這兩個角從頭上出現，這兩個角等於一個見分、一個相分。蝸牛這兩個角出現的時候，是同時出現的，不是先這個、再那個，不是，同時出現的。那就是說：自證分好像是個蝸牛，身體藏在殼裏面，牠出現的時候、起作用的時候，見分、相分就出現了，是這樣。

證自證分呢？在這裏講「蝸牛」是比喻的話，就是「識」——識的自體；八個識的自體，「每一個識的自體」都有它的「本性」在裏面。我們講到第八識，前面講：第八識為什麼變成第八識？就是不明瞭本性，無明起來了，無明跟本性合在一起了，這就變成識了，變成根本識。根本識再轉，轉出來前七識，既是由根本識轉出來前七識，根本識有無明、有本性，前七識也是有無明、有本性在裏面，是纏在一起的。既是纏在一起，「自證分」是「識」，「識」裏面就有「證自證分」，它就有「本性」，性體就在裏面，它是權威的，所以要證明的話，由官，它是代表官府。我們一個人做事情，人家說：「你要有理性，不要情緒化，要有理性。」或者有很多人說：「你讓我靜一靜、定一定。」靜一靜就把那個情緒節制下去，就讓自己理性發生作用，「理性發生作用」就是「證自證分出現」。

這個四分，講到這裏，這都是講比喻。講到實際的法，這個相分，我們看見的一切，宇宙一切的太虛空裏，你盡量找好了，你叫現在的太空科學家、物理科學家，你叫他找，太空裏那麼多的星球，統統是相分。就我們地球來講，整個地球，地球

上一切的這些東西，植物、礦物，無一不是相分。這個相分從那兒來的？這裏既然講清楚了，相分就是從我們自證分出現的，它就跟見分同時出現。「見分」有分別的能力、有攀緣的能力，「相分」是被攀緣、被分別的，「被」是一般好講，用唯識學的名詞，就是一個「能」、一個「所」，見分是「能緣、能分別」，相分是「所緣、所分別」，兩者是這個關係。我們的自證分，這八個識起作用的時候，它就出現一個能分別的作用，既是能分別，必得要有所分別，這兩個是對待的作用。

在這裏講對待的作用，必須了解這個原則，就是：「相分」包括我們本人的身體，身體叫做根身——五根之身，這也是相分；外在一切的境界，一花、一草、山川、房屋，這一切無一不是相分。這個相分，八個識的相分有點不同，第八識的相分，這個器世間是第八識的相分，我們的五根之身也是第八識的相分。外面這些山川、大地，是我們第八識的相分，那就是：這個相分，前面講造業的引滿二業，前六識造的是什麼業，各人第八識的相分，現在已經造成了，這一生（這一期）的生命，第八識相分已經成就了；現在這一生，第六識在指揮前五識造業的時候，那個業就

影響下一生第八識的相分，逐漸逐漸慢慢造，造成功了，壽命終了，自然就到那一道去。比如說到了畜生道，畜生道第八識的相分，跟我們人道第八識的相分不一樣，天道相分、鬼道相分，跟我們人道都不一樣。我們人道相分，看大海是水；天道眾生看大海是一片琉璃，是寶，一片琉璃是固體的；鬼道看大海是一團猛火，或者看大海裏流的都是膿、都是血，是那種的。為什麼呢？他第八識的相分跟我們不同，各道第八識的相分不一樣。

我們現在第八識的相分是現在這樣，第六識的相分、我們前五識的相分、第七識的相分，是什麼呢？第七識相分，就拿第八識見分當作它的相分，所以它執著第八識的見分當它自己。前五識的相分，眼看色，色是眼的相分；耳聽聲音，聲音是耳識的相分；我們舌嘗味道，味是舌的相分；身體接觸任何物體，凡是接觸我們身體，這是我們身識的相分。這個相分後面講性境、帶質境的時候再講，我們了解前五識的相分各別不同的。第六識的相分呢？它就是法塵，法塵就是前五識落謝下來的影子，都是它的相分。當然它幫助前五識起分別的時候，現前的五塵也是它的相

分，不過它是間接的，直接就是前五識，它的相分就是法塵。

這樣看起來，所謂萬法唯識，這些相分都是從我們識的自體分出現的，眼看色，那個色就是眼識變化出來的，耳聽聲音，這個聲音是耳識變化出來的。你變化出來，當然要有一個本質，有一個底本，然後你才能變，這到後來講。等於照相，照相有一個物體在那裏，你才能照，沒有物體，你空照什麼東西？照不出來的。有本質，這個本質，我跟你講，你眼照色、耳聽聲音，色聲香味觸，統統是第八識出現的，它都是第八識的相分，它本質都是第八識的相分，你這個前五識轉識出來，就是根據那個本質（本質相分），你臨時變造出來的。這樣無論講臨時變造的、本來本質的相分，全部都是我們識裏出現的，這叫萬法唯識。它這裏講心所四分的作用，就是讓我們了解這個，那個法——心法、色法，一切都是我們識變現出來的。

識變現出來，我們凡夫叫做識變現的，證了果以後、成了佛以後，它還是叫萬法唯識，不過這個識不是講八識了，加一個——第九識。成佛之後，第八識整個本質就變了，到了質變，質變之後，全體歸了性，八識全部就轉過來了，凡夫虛妄的情

全部轉識成智了，因此第八識不叫第八識了，叫第九識，完全是清淨的，不是污染的識了。既是第九「識」，就唯識學來講，還是叫「識」，還是「唯識」。

後面「注五」，「相見屬相」，注解五，講「相、見」這兩分，屬於「相」的。為什麼屬於相呢？這兩者都是「對外」的，「相」，我們一般人講都是外面的境界；「見」呢？向外面境界是攀緣，攀緣外面的境界。不過，既是研究唯識學，我們講的名詞，就不能跟一般人那樣講了，相雖然是在外，唯識學講似——「似外」，相是似外，相似的是在外，實際不是在外。既是講萬法唯識，都是在識內，都是識；只認為外，因為是一般人的凡情俗見，都把我們人的生命（身體）以外的，都叫做外（這是講內），這是一般世俗人的講法。佛法要順著世俗的講法，人家才能聽得清楚，你不按世俗的講法，人家聽不明白，所以按照世俗講法，是講外，雖是講外，加個似字——似外，好像是在外面。這樣就好了，我們看太陽系也好、看見月亮也好，這都是似外。不是真實的在外面。見分就是攀緣似外的那些相分，相分是似外，似在外，見分是攀緣似外的功能，因此它不攀緣則已，一攀緣就跟外面（似外）的相分

摻在一起了，因此連帶地說，它也是屬於相了。所以相見屬於相。

「二證屬性」，二證就是「自證分、證自證分」，這兩部分屬於「性」的。就拿性、相這兩部分來講，相是屬於外，對外，性是對內的，這個必須要講清楚。你們各位要是跟外面的人、跟一般初學唯識的人講，不講則已，講就要交代清楚。怎麼交代清楚呢？雖然講內講外，加上一個似外，內也有個似內。講到真實的地方，無內外，有內有外還不是你的本性，沒有辦法接觸到本性去，本性是無內外的。所以為了好懂，順著世俗的講法，相是屬於外、性是屬於內，講到真理方面，相也不能講外、性也不能講內，講內講外，都是一個——順著凡俗的講法。

「相從性生」，這個沒問題，一切的相都是從本性裏面生出來的。雖是沒有問題，但是這個字要辨別：性不是生滅法，它怎麼還能夠生出相來？性是無生的，無生的，它怎麼還生呢？這是方便講。這個相從性生的，那個性怎麼起現相？《大乘起信論》講：「一念不覺而有無明」，這個「一念不覺」起了無明，是「根本無明」，所謂相從性生，根本無明一念不覺的時候，那時候還沒有相，就是不覺悟本性、不覺悟一

真法界的「那一個念頭」，那一個念頭就心生萬法了，不覺心起了。《大乘起信論》講不了一真、不了一法界、不覺心起，不了解一法界的話，不覺的心就起來了，不覺的心就是根本無明，一念不覺，無明起來了。相從性生就是那個意思，就是一念不覺起了無明，有無明，然後才發生這些相，起了生滅門。這個還要講，是我們凡夫眾生這麼說的，成佛的那個佛，他起相，他起妙有，那個相，他自己要起什麼相就起什麼相，他跟我們不一樣。

下面「舉蝸牛喻」，蝸牛的比喻，剛才講過了，這不必說了。

「二證互緣」，剛才也講過，自證分攀緣證自證分，證自證分攀緣自證分，互緣。這個「舉權為高低喻」，舉權的高低來做比喻，「權」就是秤，秤一邊是所秤的東西，一邊是秤的準星（權），權有秤錘，現在老一輩的，家裏做生意的都知道，秤桿子有秤錘、有秤鈎子，秤鈎子下面勾要秤的東西，秤桿子上畫的有一點一點的星，畫著幾斤幾兩，然後下面的物體，要秤的東西勾著，你秤桿的權維持平的，那個秤錘跟要秤的東西，使秤桿子能夠維持平的，這個秤錘的重量，跟所秤東西的重量相等

的，這時就看在秤桿上刻的是幾斤幾兩，就表示是幾斤幾兩。如果有高有低，這個不準確，必得使高低能夠平衡了，二證互緣的結果，平衡了，正好，證明這兩者的理、事，事理能夠平等，能夠合得起來了，不錯誤的，舉這個比喻。

研究到這裏要記住三分、心所四分的作用，就是告訴我們萬法唯識的作用。以後研究唯識學，你無論研究到那一部分，都離不開講的這幾個要點。

唯識簡介講記

第七講

(丑三) 識之能所

「識」比如上回講到相分、見分，我們要記住，「相分」就是外面的器世間，這些都是我們的相分，誰來了解這個相分呢？就是我們的「見分」。見分、相分，就攀緣的「緣」字來講，相分是「所緣」，它是被動的，是被認識、被攀緣的；見分是「能緣」，它能夠來認識相分。一個「能」、一個「所」。講到能，我們大家都知道，這是屬於我們自己心的，講到所呢？一般人就不了解了，外面那個與我們心有什麼關係？整個地球、山川，與我們有什麼關係呢？實際上，按照佛法來講，那都是我們的所，就是我們的相分、我們所認識的對象，這個對象就是我們心裏現出來的相分，有形相的相分，這在上面講過去了。

現在講識的「能、所」，就講能、所了，識的「能」是我們能夠攀緣、能夠認識外面境界的，這屬於我們能的這一部分；識的「所」呢？一般不了解佛法的人以

為外面那個與己無關，尤其是唯物哲學講客觀存在，以為客觀存在的那些東西，與我們人類以及一切的有情眾生都沒有關係，其實那是學術思想的不同，那是他們的講法。按照佛法來講，不但是佛法，按照中國文化來講，那都是我們認識的對象，凡是這個對象被我們認識的，都是我們心裏現出來的一個相分，「萬法唯心」就是這個。我記得上回也舉出中國文化《周易》，易的本體就是太極，太極分出來陰陽兩儀，分出來以後，才發展出來有五行、有八卦，有外面的對象。你怎麼認識外面的對象呢？自己這個心，你自己的心也好、外面一切的萬物也好，它都是從太極裏面分出來的，這也是萬法唯心，中國文化講的也是如此。

我們現在講「識」的能所，先講能，我們識的「能緣」，能緣的「量有三」，量，就是一個緣的意思，你能夠攀緣的有三種量。三種量是什麼？一個「現量」、一個「比量」、一個「非量」。什麼叫量呢？識的「能量」，比如我們拿一個東西，我們要量這個東西，你無論量長短也好、量輕重也好，你是個能量的，能量的是什麼？能量的是自己的「心」，能量是能夠向所量「認識」，也是一個緣的意思。這個緣普通

講「攀緣」，怎麼攀緣呢？你能攀緣，緣就是往那邊去緣，緣就是「接觸」的意思，那個量也是一種接觸的意思，你拿個東西，你用尺寸來量長短，你也要跟那個東西接觸，你才知道它是長是短。你要衡量輕重，你拿個東西，你也要跟它接觸，「量」是度量衡，它有一個準衡在那裏，有個標準。

我們了解能量有三個，一個是現量，「現量」是什麼？「現在前境」，所謂現在前境，就拿我們眼識來舉例子，我們眼要看東西，不論看顏色或看各種狀況，當我們眼睛去看的時候，你眼識跟對象（跟外面那個東西），一定要發生接觸，那個被你所看的境界，一定要出現在你眼前，就是「現在前境」，「現」就是出現，出現在你眼前的這境界，這是拿眼識來做例子。我們用舌識來講，舌識要知道食物的味道，那食物一定要經過你的舌，你跟那個食物相接觸，那個食物要出現在你舌的前面。這個「前」字，一個字的字義是涵義很廣的，就眼來說，它要有個距離，出現在眼前；就舌來講，它一定要接觸到舌根，這都叫做出現在前，耳朵聽聲音也是如此。既是這樣，五根要發五識的時候，眼耳鼻舌身五個識都要藉著眼耳鼻舌身五根，才

能夠出現。這個識出現了，你才能夠了解外面的境界，那就是你這五個識的「現量」，五個識的現量對象就是「境界」，必須都出現在五個識的當前，這樣你才能現量。而且這些境界「真實不虛」的，眼見色、耳聞聲，色聲香味觸這五種境界都不是假的。出現之後，「親證」，經過你眼耳鼻舌身這五個識親自驗證、親自接觸，攀緣到那個境界了，「無謬」，不會有錯誤的，眼看見顏色，確實是這個顏色，沒有誤解。這有個比喻，叫「見屋解屋」，屋是房屋，我們看見這是一棟房屋，就是房屋，你沒有把房屋起了別種見解，沒有把這個房屋看成不是房屋，不是人住的，是鬼屋，或是其他什麼一個形狀，起了別的誤解那就不算是現量了。是現量的話，你看見房屋，實實在在就是房屋，沒有把這個房屋誤會了當作別的一種解釋，這是見屋解屋，這是講「現量」。

見屋解屋是古人舉的例子，我們雪公在編表的時候，為了現代人好懂，再舉一個現代的例子，就拿天上的月亮來講，月亮有圓的時候、有缺的時候，到十五夜，月亮圓滿了，然後又慢慢缺了，所以古代詞人蘇東坡也講：「月有陰晴圓缺」，這些

事情在古代，認為月亮確實有圓的時候，缺就是實實在在缺的時候。其實「月無圓缺」，我們對於月亮真實的狀況都沒有真了解，真了解月亮，沒有什麼圓缺的。你真正跑到月球上看看，月球的體積既不是圓圓的，不是我們眼看的形狀那麼圓滿，也不是缺的，我們現在在地球上看的時候，有圓有缺，都是我們的眼識起了誤會，沒有把事實看清楚，看清楚就沒有那個現象。

下面講「比量」，比量是什麼呢？「不現在前」，所謂不現在前，就是那個境界不在眼前，你看顏色，顏色不在眼前，你聽聲音，聲音也不是現在出現的，就是色聲香味觸這五塵，都沒有現在前面。既然不現在前，「借相推度」，就藉著與境界相關、相似的相來推測，「推度」就是推測，借與那個相似的相來推測，推測的結果，「解義無謬」，解義就是了解了狀況，那個事實沒有錯誤的。古人也有比喻：「見烟知火」，「不現在前」指的火，火要是在眼前，我看清楚了，知道就是火，沒問題，那是現量，現量看眼前的境界。現在火沒有出現在眼前，而是在遠處冒烟上來了，根據我們一般的經驗，燒柴火也好、燒其他的也好，它總會冒烟的，你根據烟與火

這兩者有相關的，它有連帶關係，沒有燒火的話，這個烟出不來的。所以你看到那個烟，那個一縷一縷的烟往上升，你就知道下面有燒火。在鄉村裏面，早晨起來，村舍裏冒烟出來，就知道人家在做早飯，下面燒鍋煮飯了，下面有燒火。見了烟，就藉著烟這個相，你推測知道下邊就有人在燒火，你推測得不會錯誤的，你了解下面一定有火，這沒問題，這不會錯誤的，這叫「比量」，比的沒有錯誤。

拿現在的比喻來講，「月行傾轉」，你懂得月球繞著我們地球行動、我們地球繞著太陽行動，月球繞著我們地球行動，同時也跟著地球一起繞著太陽行動。本來我們看見夜間的月光，人的很多情感都從月光裏引發出來，有很多想像都從月光裏面想像出來了，實際說起來，月亮沒有光，月光是從日光反射出來的。月球圍繞著地球轉的時候，它是斜轉的，傾斜地轉，它有一面對著陽光的時候，在夜間，光線反射過來，我們看起來，月球明亮的。它運行的度數不那麼一致的，從初一到十五，它的光有變化，到了十五，整個圓起來了，十五以後又慢慢然後有缺了，不過不顯著而已，最顯著的是到了二十一日、二十二日以後，發生一種下弦月了，就像半個

弓那樣的，那麼到三十日、到初一，這個時候看不出來，然後到初幾，慢慢又變成一種上弦月。這在我們人的視覺裏，好像月亮在那裏又是上弦、又是下弦、又是圓滿，遇到月蝕的時候，整個又沒有了。你要了解這個狀況，看清楚的時候，月是沒有圓缺的，你現在憑著科學知識，借用儀器證明了月球在運行的時候，不是我們眼睛所看見那樣有圓有缺。這是什麼呢？這是借相關的現象來證實來推度，推度就是推測，就像我們到外面測量土地叫測量，測量就是推度，講的名詞不一樣，意思還是一樣的。測量的結果不會錯誤的，證明了，證明月亮是沒有圓缺的，這叫比量。

在佛學裏講「因明學」的時候，就是講這個「比量」，比量講「宗、因、喻」，「宗」是一句話，就是「宗旨」，宗旨這句話說得能不能成立，要舉「因」出來，「因」是講道理出來，道理講出來之後，還要有個「比喻」，宗因喻，這叫「三支比量」，都不能出現錯誤的。一出現錯誤，這當中，因錯誤了，你的宗不能成立，喻要是錯誤的話，你的宗也不能成立。這裏我只講一個喻，喻是「見烟知火」，你見烟知火，確實是烟，那是可以。要是鄉村裏靠著山下，你沒有看清楚那個烟是從人家屋頂上

的煙囪裏冒出來，你在遠處看，實際那不是煙，是從山上那個石頭冒出來，那不是煙，是雲霧，那是石上發出來的雲霧，你把那個雲霧當作煙，那就錯誤了，你測量（推度）就錯誤了。所以講比量的話，宗因喻這三者，你舉的比喻、說的因，都要自己小心，不能有一點錯誤，錯誤了，人家對方一指點出來，馬上就把你的理論推翻了，講比量是這樣的。

為什麼要講比量呢？只講現量，不講比量，可以嗎？實際上有好多事情，我們都要親眼看見，看不到，尤其是研究歷史，從民國以來有很多歷史學家，他動不動就說：「你要拿出證據來。」當然，歷史是要有證據的，這證據如何呢？過去人家都說：「我們東方人，尤其中國這個人種，不是本土的，是從西方來的，叫做『西來說』，不是本土的。」人家說，人家有權威，我們沒有證據反駁人家，到後來發現「北京人」了，北京人一出現的時候，跟你講西來說？這個北京人幾十萬年前，就在這個地方土生土長的，而且從北京人的頭顱、骨蓋，跟我們現代人很相似，這正式提出來了。還有治文學的知道，你讀《詩經》，《詩經》裏有很多字解釋很困難，

但是後來發現甲骨文，甲骨文那個文字，你一看，甲骨文認得了，這個字跟《詩經》那個文字一對照，又通了，這個證據很重要。但是這個證據，不是每樁事情都要講證據，有很多事拿不出證據來，我們本身是父母，父母還有父母、父母還有父母，一代一代的，假如有個人，他的祖宗是什麼，你叫他把他祖宗的證據拿出來，那個祖宗早就死了，什麼證物也沒有了，那怎麼辦呢？所以講歷史也好、講文化、講其他，有的證據可以拿，有的證據拿不出來的，拿不出來，你就否定，這說不過去的。

在我們佛學來講，拿得出證據來，看得清清楚楚、聽得清清楚楚，叫「現量」，如果拿不出來的話，怎麼辦？用「比量」，不是說你完全都要用現量，我才相信、我才承認，沒有現量我就不承認，這太武斷了。做學問的，也不是這個態度，他有他的辦法，這個辦法就是用比量。比量用正確的話，跟現量是一致的，就拿「月行傾轉」來講，它這個比量就證明月亮沒有圓缺，是沒有錯誤的。因此以佛學來講，我們前面講「心所四分」，說器世間一切山河大地、無盡的太虛空，都是我們的相分，這是不錯，講這個相分，最後的結論是在此，這個結論是不是正確，就要拿很

多比量來比，用比量的結果，來證明完全是正確的。所以唯識學裏，除了這裏簡介講以外，還有講各種論，就是讓我們了解，那些相分都是出自於我們心裏面，都是我們從自己的識裏面發出來的，所以這個比量很重要。

再講「非量」，非量是什麼呢？「現非現境」，「現」是這個境界出現了，可是這個境界跟前面那個「前境」不是一樣的，好像是出現那個境界，其實不是的。怎麼呢？實際上不是現境——「非現境」，比如我們前面講「見烟知火」，如果真是烟的話，那當然沒問題，萬一那不是烟，你所見的是一團霧，那個霧不是烟，在你看，視覺裏那個霧跟那個烟是差不多，一樣的，那就是「現非現境」，出現的不是實實在在現在你前面那個境界。下面說「似現似比」，這個境界出現的時候，一方面好像是「現境」，就如同那個霧，霧跟烟是相似的，又好像是「比量」，比量是你所比的那個境界，看起來也是相似，但是相似就不是真實的，叫做似現似比。「事理皆違」，「事」是事實，「理」是道理，事實跟道理都違背了。

什麼叫「似現似比」？什麼叫「現非現境」？下面舉例子：「繩蛇火輪」，繩是

一根麻繩子在那裏，你沒有把它看清楚，你看成一條蛇。麻繩子跟蛇，一個是死東西、一個是蛇（會咬人的動物），一個是無情的東西，一個是有情的動物，但是你沒有仔細看明白的時候，就相來講，看起來蛇跟繩是相似的。這個火輪，比如你點一根火把，你用火把繞圈子，後面那個尾，火就拖得很長，你繞得很快，原來這根火把是一個直線的，然後你繞圈子繞得很快，火就變成一個圓圈，變成火輪了。輪是圓圈，本來是一個火把而已，你用行為把它這麼一繞的時候，就變成一個圓圓的輪狀了。輪狀這個輪，你看清楚，它是不是一個輪子？前面那個繩蛇，你看清楚，是不是一條蛇？那當然不是。既然不是，你認為它是一條蛇、你認為它是一個火輪，那就是「非量」，沒有看清楚，你的視覺沒有看清楚，你是錯覺。這是一個錯誤的量，叫非量。這都是簡單地講，沒有按照唯識學那個學理、用那個名詞來講。

講到實際上的，我們講「似現量」，「非量」是一個「似現」、一個「似比」。為什麼發現似現量？一般我們人人眼看東西、耳聽聲音、身體接觸一切，都是用「似現量」，似現量就是我們的「分別心」。怎麼是分別心？在唯識學裏叫做「分別智」，

「由分別智於境異轉」，這怎麼說呢？什麼叫分別智？「智」是我們能夠認識外面東西的這種心智，這個心智是有分別心的。你這個分別心、分別智，怎麼叫做「分別智」？就是「帶有名言種類的這些分別而起的智」。什麼叫「名言種類」？比如說這是一個黃色的、那是一個紅色的，就顏色來講，就拿這兩種顏色舉例子來講，黃是實際上一個顏色，我們用聲音發出來一個「黃」，再用文字寫出來這個「黃」字，由聲音或文字表達出來，我們確認這是一個黃的，有了這個字的時候，黃的也好、紅的也好，這叫「名言」，「名字、言語」就代表實際那個黃色、紅色，這叫名言種類。這個名言種類有什麼「作用」呢？沒有這個名言種類的時候，我們看實際那個黃色就是黃色、紅色就是紅色，我們心裏對它沒有什麼分別，接觸就接觸了，就看了，我們心裏對它沒有什麼好惡之感；有了黃色或紅色這個名言種類的時候，我們好惡的心理，或者對這個顏色有特別喜好的、或者對它特別厭惡的，這種好惡心就加在上面了，根據這個名言出現的。或者我過去經驗過，我對於某個人，那個人非常壞，處處跟我過不去，他那個人常穿紅色的衣服，所以一看到紅色，就連帶厭惡，都不好；反過來，某人對我很好，我們兩人緣分好得很，情感也很濃的，他愛

穿什麼顏色的衣服，後來看到那個顏色，就想到他。這都是由「名言」而來的。

有這個名言種類影響我們的心，我們對於實際上那個東西，發起了一種不正確的認識，那叫「於境異轉」，那個境，黃色的也好、紅色的也好，你對它沒有那種好惡之感的時候，就不會異轉，有了好惡之感，一看見那個，就加上個人的那種好惡，把那個境界就轉了，這就是似現量。因為我們有分別智，分別智就是由於我們接受了太多太多的名言種類。那現在說：「你有什麼意識形態」，這個意識形態就是由「名言種類」來的，有很多名言種類的話，形成個人自己的意識形態。所以我們研究什麼是似現量、什麼是似比量，自己對外面要看得清楚不要起誤解，要看得真實不錯的話，首先必須要警惕我們自己：「我是不是一個客觀的心理？是不是自己有什麼成見在那裏？」這樣才看得清楚，否則，那都是似現量、似比量。我們現在以這個研究的結果，今日之下，我們看世界、看社會，處處都是「於境異轉」。那我們自己要研究學問、研究道理，自己就要很小心地辨別清楚，才能把真相看得清楚、看得出來。你不這樣看的話，那些研究歷史的人，他說：你拿出證據來。你真

的把證據拿出來，他不見得能得其真相，為什麼呢？他帶有名言種類，有那種分別智在心裏，他研究不清楚的。

第八講

這叫做「唯識簡介」，就是簡單介紹而已，不能詳細講，在簡介裏詳細講的話，別的還沒講到，只講這個，講太多了，也是不容易了解。所以先把一般的都有個概念，有個認識之後，再詳細講，這就比較容易一些。上面講「識」的「能緣量有三」，能緣量有三簡單講過去了，下面講「識」的「所緣」，所緣的「境有三」。能緣是講「量」，所緣就講「境」，是講對象，它跟能緣的量配合講，量有三個，所緣的境界也有三種。

這三種，第一是「性境」，什麼是性境呢？下面解釋：「或事或理顯現不虛，純其性質非從計度」，講境界的「境」字，這一個字包含很多，或是指的一樁「事情」，事情是什麼呢？事情都是具體的東西，什麼叫「具體」？你看太虛空裏，太陽系也好、銀河系也好，具體的這些，天空裏這些星球，都是具體的東西；再回過頭來看我們自己，我們站在大地上，地球也是具體的東西，地球上的一花一草、任何礦物也好、其他任何東西也好、動物也好，都是具體的，都叫做「事」。這些事，任何

一個事都有「理」，都有它的道理，你研究地球，地球過去是怎麼形成？到現在有多少年齡？都有它的道理。社會上一般做的事情，人類的各種組織，做生意的開股份有限公司、政府裏的行政機關、民意代表的機構，這都是人事方面，這都是事，都是具體的，每一種事情，天然的也好、人類社會的也好，都是事。任何一種事都有它的道理。這裏講或者是事、或者是理，講「事」，這樁事情很明顯地顯現在前，一點不虛假，不是「虛」的；再講「理」，理也是很明顯的，也能說得很清楚，一點不是「虛」。這是所謂「純其性質」，「純」是純粹的，純粹地就這個事、就這個理的性質來講，它是什麼情況就是什麼情況，這不是從計度來的，「計度」就是一種分別。

我們的分別心有三種：一是「自性分別」，自性分別講的是見了性境，他沒有加上分別智，叫自性分別，看得清清楚楚，就是原來講的「現量」。二是「隨念分別」，隨念分別是你經驗過的，經驗過的事情再回想起來，再分別那些事情，那就靠不住。三是「計度分別」，計度分別是過去的、現在的、未來的，三時期所出現

的這些事情，用你的分別心在那裏分別，你愈分別愈錯誤。

這個「非從計度」，就是不用計度分別，前面講「分別智」，分別智就是用帶著名言種類的那種分別來推測的，這個「性境」非從計度，你要用計度心來認識這個性境，認識不到。怎麼說呢？比如這是一朵紅玫瑰，你看紅玫瑰的時候，根據我們的名言種類分別智來看的話，對於紅玫瑰，一看，自己就把好惡的心理附在上面，那麼紅玫瑰這個性境就不是性境了。它不從我們的計度分別心，這稱為性境，當我們一有計度，帶有名言種類的分別計度心理來認識它，它早就離開性境了，那就是我們給它異轉了，把它誤解了。現在一般人講：「對於某件事情，你不能扭曲了。」就是你把它扭曲了，本來是性境，你用分別心、用計度心來一看，就把性境扭曲了，一扭曲就不是性境，變成不得其真相。性境就是「真相」，它是純其性質，紅玫瑰就是紅玫瑰，沒有加上我們好惡的心理上去，所以它稱得上性境，不是從我們計度心，一有計度心，性境就非從我們計度心。

非從我們計度心，佛經裏常常講「言語道斷」，什麼叫言語道斷？你用言語來

解釋的話，那個道早就不是你所講的道了，我常常舉老子《道德經》開頭講的話：「道可道，非常道」，假如這個道是言語可以講得出來的話，那絕對不是常道，「常」是真理，永恆的真理，你言語說完了，這個道就消失掉了，那是生滅法。性境也是這樣，你要用言語計度、用心思來分別的話，這個性境早就離開你了，它是講純其性質。

下面講：「山色鐘聲見山聞鐘」，講性境，看見一座山——山的山色，聽到寺廟裏發出鐘聲來——這個聲音，山色是眼所見的顏色，鐘聲是耳所聞的聲音，這代表我們五識所緣的「性境」。我們眼識看山色，把山的色（山是青翠的，一片青色的山色）不要起謬誤的解釋，不要用計度分別心，千萬別用計度分別在那裏認識它。山色就是山色，那就是性境，那就是蘇東坡所講的：「山色無非清淨身」，山色就是我們眾生的法性，就是我們本性顯露出來的，那是清淨身，就是性境。鐘聲也是如此，耳識聽了鐘聲的時候，不要起錯誤的認知，那個鐘聲就是鐘聲，保持那個鐘聲的聲音不變，那個鐘聲就是本性出現的聲音，這是性境。這個山色鐘聲，用眼識、用耳識

最直接地看，沒有經過異轉的話，就得其性境了。一異轉，什麼叫「異轉」？「計度」，計度分別是「第六識」，當我們眼睛看某種顏色、耳朵聽某種聲音的時候，所以有好惡的心理，這個好惡心理都是第六識在那裏「起作用」的。要把山色鐘聲得其性境，不要變化的時候，在什麼情況之下呢？就是當我們眼識、耳識剛剛一接觸，就在那一剎那的時候，剛一接觸，第六識「還沒感到」的時候，那是性境。所以我們對某人是好是壞，第一個印象是真實的，不管認識也好、不認識也好，他給你的第一印象如何，大概比較可靠一點。到後來的時候，經過人家介紹這個人怎麼好，或這個人不好，第一印象就不能保持，那就計度分別了，對一個人的客觀就不能保留了。

再講「帶質境」，帶質境是什麼呢？「質」是本質，「帶」是帶了本質，這個境界帶有本質，而並不是那個本質，雖不是那個本質，它帶著本質，它有些連帶的關係。這種境界怎麼呢？「依於本質起別異解，解境違質而帶彼質」，「依於本質」，我們就拿任何一個物體來講，你看見那個「物體」，那個東西是「本質」，你依靠那

個本質，你看見本質是不錯，但是你把那個本質，把那個物體認錯了，叫「起別異解」，你解的那個境界、那個東西，「解」就是認識，你認識它的時候，把它認識錯了。「解境違質」，你把你所看的那個對象，你認識，你說出這是什麼東西，結果你說的那個東西違背了本質，跟那個本質相違背的，雖是相違背的，「而帶彼質」，跟那個本質還有相似的，一部分相似的，那種樣子還在那裏。如果沒有相似的樣子在那裏，你起別異解、解境違質，你無從談起。

所以下邊舉例子來講：「夜暗睹物疑是遇鬼」，鬼在六道裏是鬼道的眾生，在夜間，黑夜裏，你看遠處一個物體，這個物體是一個像人的形狀，一棵樹也好、一個土堆子也好，任何一個東西，凡是形狀大概跟我們人類差不多，究竟鬼是什麼樣子？我們沒看見過，但是在我們人的想像，大概人死了變成鬼，鬼也跟我們人差不多。所以在夜間看見相似的，跟我們人的形體有幾分相似，心裏就一直起闕：大概是鬼在那裏。夜暗睹一種物體，就認識它，好像是一個鬼，你懷疑遇到鬼了，這就是「帶質境」。這個鬼是什麼呢？鬼與那個物體絕對不是一回事情，但是你見了那個物體，

你心裏起了懷疑心，然後把它當作是一個鬼。這個鬼的見解，就是從那個物體上面出現的，這個出現純粹是你心裏「疑」，懷疑的心，看不清楚的心理出現的，這個境界純粹從心裏出來的。雖是從你心裏出來，可是帶有本質，那個本質物體在那裏，沒有那個物體，你帶不出來這個境界，這是「帶質境」。

再講「獨影境」，獨影境更是特別了，「性境」一定是要有境界在那裏，而且沒有看錯誤，「帶質境」也要有本質，也有個境界在那裏，但是你對那個境界看錯誤了，起了別異解了，這是帶質境與性境兩者不同的。現在講到「獨影境」，獨影境特別在那裏呢？它「不仗本質心緣三際」，這種境界不需要本質，這個「心」是指的我們能夠「攀緣」的心，這所緣的境，這個「本質」就是所緣的「境」，這裏講不需要本質，不要這個境界，它是完全憑我們自己能緣的量、能緣的心，我們的心能夠攀緣「三際」，三際就是過去的時候、現在的時候、未來的時候，三個時間的分際。我們這個心，可以想到過去、想到現在、想到未來，過去當然是本質沒有，未來本質還沒出現，就在現在，現在就在這個時候，不要任何境界，我坐在家裏，

閉著眼睛，我可以出現很多境界出來。所以這樣看起來，過去、未來、現在，都不需要本質那種境界，我們心裏能夠自動地出現很多境界，這叫「獨影境」。所以講「體不顯現」，「體」指獨影境的境界，那個境界不要很明顯地出現，「心起影相」，我們自己心裏起了那個影相。

下面就解釋：「夢幻所現及假想等」，比如我們人夜間「做夢」，夢裏邊，實際上眼睛閉著睡覺，看什麼呢？外面沒有境界，夢裏看見各種東西；還有，不是做夢，是幻，有很多人「幻想」，他坐在那裏也好、站在那裏也好，隨時可以出現幻想，幻想的時候，也不要任何境界，他自己想出很多東西、現象出來；還有「假想」，假想不是幻想，所謂假想，是他自己思惟的能力，他可以自動地在那裏想像、假設。有這三種：一個是夢、一個是幻、一個是假想，這些都出現「獨影境」。

對於獨影境，古人還有一種分法，其實不分也可以，還分成「有質獨影」、「無質獨影」。「質」是本質，有質的東西，他們講：不管是做夢、幻想、假想，你夢見的東西、幻想出現的東西、假想出現的東西，這個東西在世間，都是「存在」有那

個東西的，那叫「有質」。雖然境界沒有出現，你所想的、你所夢的、你所幻現的，在社會上都有那些東西，叫有質。「無質」是什麼呢？你所夢見的、幻想的或假想的那個東西，世間沒有那個事情。所以人家在學術上辯論的時候，辯論你這個東西絕對沒有的，形容為「龜毛兔角」，龜是烏龜，烏龜那有毛？沒有那回事情。兔角呢，兔子頭上那有角？沒有。所以人家辯論的時候，講你龜毛兔角，純粹是「子虛烏有」的事情，那叫無質獨影。我只把這個介紹出來，其實這個不講也可以，不講，就是講獨影境就行了。

境界有這三種，三種就對照前面那個三量：「現量」對的是「性境」，你必得有現量，才能得了性境；這個「比量」，比得「對不對」，那就靠你用的方法對不對了，看得清楚、看不清楚了；「非量」就指的「帶質境」，帶質境都是非量，所對的都是非量，他起別異解了。「獨影境」有「比量」、有「非量」，比得正確、合乎事實的，那個境界出現，是對了；比得不正確就成為非量。這是講到現量、比量、非量、性境、帶質境、獨影境。

了解這個之後，我們就看看「萬法唯識」，我們的「識」就是世間這些，社會上的也好、器世間也好，就我們凡夫來講，我們雖然是看的，所見的大概得其性境，用「現量」得「性境」的太少了。最多出現的就是「非量、帶質境」。就我們的八個識來講，「前五識」是「現量」，前五識不帶分別的話，眼、耳、鼻、舌、身是現量，「第八識」也是「現量」，「第六識」呢？第六識有「五俱起識」，第六識跟前五識同時出現的那個五俱起識，也是「現量」，還有「各個識」的「自證分、證自證分」，那當然都是「現量」。

前面講「前五識、第八識、五俱起識」，這個講的都是「見分」，它的見分是「現量」，也可以是「比量」、也可以是「非量」，那就看「第六識」。第六識單獨起作用的，它不要藉著任何本質，可以任意想像，第六識我前面也講過：第六意識有好幾種，有定中意識、有獨散意識、有夢中意識，這都叫「獨頭意識」，它可以是「比量」、可以是「非量」。再講到獨頭意識，為什麼又是非量、又是比量呢？這個獨頭意識攀緣過去的、攀緣現在、攀緣未來，它起了帶有名言種類的那些「分別智」，

計度分別那種智，那就是「非量」，不得真相。如果用得正確，按照所用的「宗、因、喻」，都沒有起別異的了解，它就是比得正確的。就算你是推理，推理正確的就是比量，推理不正確就是非量。這個推理正確、不正確，這是各人用的心，你自己工夫問題，用的對不對都是第六識在那裏起作用的。你工夫用得不對，工夫不好，你就變成錯誤的；工夫好，用得正確，你是對的，就是比量，都是第六識。所以我們修道講唯識，唯識講到後來，要用唯識觀，唯識觀用什麼觀？你還是用「第六識」在那裏觀。你從第六識開始用觀，所以第六識有「比量」、有「非量」。至於講到「第七識」的時候，那純粹是「非量」了，第七識是一切不管，它就把第八識的見分當作我，發生我執，那完全是錯誤的。

了解這些，我們看見那個，當然外面都是境界，就凡夫來講，山河大地都是我們第八識的相分，我們不了解是我們相分，我們第六識，眼看也好、耳聽也好，第六識去分別、認識，都認識錯誤了。怎麼錯誤呢？那一座山就是一座山，我們人沒有生以前，這座山就在這裏，我們人生下來，看見這座山，到我們一個人死了之後，

這座山還在這裏，它與我們有什麼關係？那就是客觀存在的。他就不知道這座山，是凡夫眾生共同的第八識堆在那裏，這整個大地是我們眾生共同的業力，第八識展現出來的。我們不認識它是我們第八識的相分，我們把它認為是個客體，客觀的物體，這就是起了別異解，起了誤解了，就是執著，那就是「法執」。把五蘊和合起來，有我們一個生命的現象，這就當作我，執著這個我，這是「我執」。

我這是簡單講，你要詳細地分析，一層一層分析，拿證據、拿比喻，看這一座山，我們人類第八識的相分是相通的，看的是這樣，你看是山、他看也是山。我們一個人死了以後，好像這個山沒有消失，但是隨時有人死、隨時也有人出生，這樣看這個山，始終保持這樣，人類眾生來來去去的，看起來是一致的。實際上隨時在變動，一個眾生走了，他這一部分，屬於這個眾生的第八識帶走了，新生的兒童，他的第八識又來了。這是我們凡夫眼看不出來，你證了果的時候，看出來了，就我們凡夫來講是這樣，證了果、成了佛的人，山色、溪聲，山就是清淨的法身，河裏流水的聲音都是廣長舌相，境界一轉變，整個就變了。所以在這裏，跟各位介紹三

量、三境，讓我們對於唯識基本的學理有個概念。有了這個概念之後，我們進一步研究分析見分、相分，我們萬法唯識怎麼出現的，將來要轉，把凡夫境界轉變到聖人境界，把這些非量變成現量，帶質境統統變成性境，要用工夫。用工夫之前，你研究學理，研究學理要一層一層的分析。這個就說到這裏，萬法唯識這部分講完了。

後面這個表，你看接著是第七頁——「唯識修觀」，那就要用工夫了。佛家那一宗都有它修持的一個辦法，唯識宗也有唯識宗修的辦法，照唯識宗來講，修唯識觀，他就可以從凡夫的地位修到成佛的地位，他照樣能夠成佛。唯識宗如此，天台宗、華嚴宗、三論宗、密宗，那一宗都是如此，所以我們在外面講，我們固然是學淨土宗，我們念佛，不能強調只有淨土宗才能成就、才能成佛，其他各宗不能成佛，不能這樣講，其他各宗都能成佛，只是時間一個長一個短的問題。這裏也是這樣，修唯識觀當然能夠成佛，但是要三大阿僧祇劫才能成就，比如彌勒菩薩，他就是傳授唯識宗的，你問問看：彌勒菩薩修了多久？那是修了很長久的。所以過去在民國初年，大陸上那些唯識學家，他們要發願往生到彌勒內院去，站在唯識宗來講，當然

是可以這麼說的。但是你怕修的方法所需時間這麼長久，要想在我們這一生就能成就的話，一定要學念佛法門。那你學念佛法門，你研究唯識學幹什麼呢？實在講，你不研究唯識學，不研究其他各宗學理的話，佛理不明白，你對於一句阿彌陀佛的佛號，你了解嗎？我們大家沒有一個人能了解，必得把這些佛理，包括禪宗參究的那些統統明瞭之後，理通了，然後真正下手用功來修持了，感覺：哎喲，這麼難，然後才知道念佛法門這麼容易，那才感覺好處，所以這一切都是幫助念佛。

第九講

（甲寅）唯識修觀

我們現在就開始講「唯識修觀」，唯識修觀就是把唯識宗的教理明瞭之後，就講用工夫的問題了。我們普通說中國大乘法門有八大宗，有四宗是偏重教理、有四宗是偏重修持，那只是原則性概要地講，實際上講教理的，也講修持。比如唯識宗，當然是偏重教理，雖是偏重教理，他有他修持的方法，而這個修持的方法，既是普通法門的一宗，我們要了解，每一宗各有方法，照它的方法來修持，都能成就的，小乘就是證果，證什麼果呢？就是出六道，了分段生死，大乘就是證佛果。唯識宗也是普通法門，修唯識觀，他能按照唯識觀來修的話，可以出六道、可以成佛。出六道怎麼出法呢？登上初地了，他就把我執、法執破除了，雖然沒有完全破除，他已破除一部分了，他就可以出六道，分段生死就了了；但是還有變易生死，在登地以上，他就一步一步來修持，破得乾淨的話，他就成佛。所以我們了解，修唯識觀是唯識宗一個修持的方法。

我們在台中學的是淨土法門，這個淨土宗修持的方法，當然它是特別方法，跟各宗都不一樣。雖然跟各宗都不一樣，然而它的理是相同的，各位將來聽小本《阿彌陀經》的時候就知道，這部《阿彌陀經》裏面包含的，不但淨土五經的教理都包含在內，三藏十二部所有的教理都包含在內。基於這樣的認識，我們現在學唯識宗，把唯識這一門有個了解，而且對於修唯識的方法也了解，了解之後，雖然這個方法跟我們念佛的方法不一樣，然而它對於我們念佛法門有很重要的幫助。比如蕩益祖師注解的《阿彌陀經要解》裏面，他用的有天台宗的教義、有唯識宗的教義，都有，可見得都是通的。因此我們要了解，我們修唯識觀，像大陸上那個時代唯識學的大家，歐陽竟無、呂澂，以至於後來的熊十力，這一輩的就現在來講，他們都是學唯識學的前輩，但是我們學的跟他們方向不一樣，教理、方法是一樣，但是我們用法不一樣。他們就修唯識觀，然後發願到彌勒淨土裏去（到彌勒內院去），等彌勒菩薩龍華三會的時候，再到人世間來，他發這個願；我們淨土宗是發往生西方極樂世界的願，用法不一樣。現在我們了解了，修唯識觀很重要。

(寅一) 三性觀法

各位看《唯識簡介》的第七頁，前面簡單把唯識學都概略介紹了，現在就講「唯識修觀」，唯識修觀這個觀，天台宗也講觀，天台宗講止觀，我們淨土宗也講觀，淨土宗的《觀無量壽佛經》裏就講用觀的念佛方法，但是這裏修觀，是用唯識的方法來修觀，(寅一)這一項講「三性觀法」。

什麼是「三性」呢？各位看表——「五法三性」，三性叫「三自性」，好講就是三性，「五法」指的是什麼？就是表裏列的：一是「相」、二是「名」、三是「分別」、四是「正智」、五是「真如」，這五法就是五種法。講到五種法的自性有三種（三大類），叫三自性。

第一是講「相」，相就是我們所看到的，世間一切有形相的這些物體，小至一粒微塵，它都是物質，大至我們所居住的地球，地球以外，還有太虛空裏的日月星辰，都是「相」。

第二是「名」，有相就有名，有個名來稱呼它：這是什麼東西。比如地球原來

沒有名字，我們人在地球上居住，這是我們一個環境，我們各人說話的時候、交換意見的時候，你總得定個名詞來，然後大家都了解這指的是什麼。先有地球這麼一個東西存在，然後我們地球上高等的動物，把它定出一個名字來：「這個叫做地球」。而且這個地球是我們中國人這樣稱呼它，外國人就不是這種稱呼了，外國人發的音、寫出來的字，又是一種，而且外國不只一個國家，各國都不相同。「名」是指的那些實際上的物體。

第三是「分別」，分別就是我們眾生對於外面的「名、相」，對它一個「認識」。為什麼認識叫做分別呢？你對於一個物體，你不給它分別，你就不會有認識。這個物與那個物不相同的，你對它這一類的物體與別的一類的物體，它有些不相似，不同種類的，你要把它分別出來；再說，同一個種類，我們就拿我們人來講，我們人跟其他動物不是同種類，我們要分別出來，人是人、其他動物是其他動物；再就人道來講，同樣是人類，我們又分別：那是黃種人、那是白種人，各種顏色的人，你沒有分別，認不出來；同樣黃種人當中，那是日本人、那是中國人，這都要分別；

所以分別就是對於那個名、相的一種認識。這種認識從那兒來的呢？就從我們眾生的心理出來，你的「心」才能夠分別，你沒有心的話，誰來認識它？誰來分別它？

第四講「正智」，「智」是智慧，「正」是很正當的，正智當然是心理，分別也是心理。分別是心理，正智也是心理，為什麼要分為兩個法呢？「分別」，我們凡夫的心理都是很虛妄、很顛倒的，比如我們雖是分別，我們也認識了，但是你對於事物分別清楚了沒有？你對於事物認識徹底了沒有？這個不講究唯識學，我們大概都不會了解。講到唯識學，我們才知道分別都是虛妄分別，都是虛的、都是妄的，認識也不真實，都是心理學所講的「錯覺」，我們凡夫的心理，對於外面一切的人、事、地、物，都是一種錯覺，都不得其真相。「正智」不是這樣，這個智還沒到最後真正的智，這個智就一般來講，它比較正確，它不會像分別那樣虛妄，它對於一切的事物能夠看得不錯了，這叫正智，智是一個「心智」。所以一個叫正智、一個叫分別，分別是：任何事物，他就看錯了。正智呢？他看的沒有錯誤。

第五講「真如」，真如是我們每個眾生都有的，這就是「佛性」。我們為什麼成

佛？你憑什麼來成佛？就憑著我們每個人（甚至講六道裏每一道的眾生）都有真如，這個真如，「真」是最真實的，「如」是如如不動的。講到真的話，前面那些一切事物都談不上真，「真」是永恆，它是不變的，永恆不變的。如果不是永恆的，隨時在那裏變化的，就不算是真如。所以不是永恆的就是「無常」的，隨時在變化就是在「生滅」，無常的、生滅的這些東西，都不是真如。真如才是永恆的，它是不生不滅的，這就是我們人人都有的本性。一般哲學家所研究的，要求得宇宙跟人生的一個本體，真如就是我們的「本體」，是我們人的本體、是動物的本體，也就是宇宙的本體。就我們有情眾生來講，它是我們「心」的本體，就是心性，心的本性；就物體來講，它是「物」的本體。那物從那裏來呢？物是從我們眾生的心理出來的，所以說到最後，還是我們的本體——心體。

這五個法，「五法」每一法，我們對它有個概略的認識，這五個法就代表「萬法」，萬法並不是指一萬個法，萬法是一個形容的名詞，代表一切的法。這一切的法，再把它分成一個是精神方面、一個是物質方面，精神方面的法，把它分析開來，

是無窮無盡的，物質方面的法，分析到最後，也是無窮無盡的。所以無論是精神的法、物質的法，一分析都是無窮無盡的，用一個概括的名詞叫「萬」，「萬」是代表一個圓滿的數目，叫萬法，萬法再把它歸併、簡化成為五種法。我們修唯識觀的時候，必得要了解這五種法就代表物質的、精神的，無窮無盡的那些法。

那些法就「相」上面來講，一般研究學問的人說這是「物質」，有形狀。就中國哲學來講，這是「形而下學」，形而下學就是佛法講的「器世間」。孔子也講：「形而下者謂之器」，「器」就是器具，相就是一種「器具」，這種器具是供給我們眾生來使用的。要知道，我們使用這個相，這在前面跟各位講過了，講心王、心所四分的時候講過，這就是「相分」，相就是相分，這個相分代表一切的，大至山河大地、小到一粒微塵，都是相分。

這個相分從那裏來呢？「相分」就從我們的「識」變化出來的。識變化出來的，前面跟各位都講過了，我們不妨再回憶一下：我們第八識的相分，我們看見這是一座山、一條河流……整個地球全都是我們「第八識」的「相分」。我們通常眼看見

各種顏色、形色（形狀的這種色），都叫「色」，顏色、形色、種種的這些色，這是「眼識」的「相分」；耳朵聽的各種「聲音」，是「耳識」變化出來的「相分」；我們舌嘗食物的「味道」，這個味道是我們「舌」變化出來的「相分」。

這個相分，在你的「識」當中，前面也講心所四分、也講三境，有性境、帶質境、獨影境，「帶質境」就講這個意思。比如我們舌吃食物的味道，這個食物的味道就是我們自己的舌藉著本質變造出來的。吃的飯也好、吃的各種菜也好，那個菜是本質，那個「本質」就是「第八識的相分」，它都是大地上長出來的。我們人吃的飯、吃的菜，同樣的菜、飯，它本來的味道，人人吃應該是一樣的，但是我們各人的「舌識」不相同，所以我們吃的味道，你吃是這個味道、我吃是這個味道，你吃的覺得這個食物好、我吃的覺得這個食物不好。為什麼有好與不好，這中間有不相同的呢？各人的舌識不相同，它本質同，因為你變化出來的味道是「帶質境」，你帶它一部分，味道是有的，但是你自己變化出來的味道，那味道是你自己的，舌識是你自己的。舌識如此，耳識、眼識無一不如此，就是我們看見自然界，你就欣賞

它，各人欣賞的境界不同。要不然，為什麼蘇東坡講江上的清風、山間的明月？「江上清風」是第八識的本質，「山間明月」也是第八識的本質，「本質」是相同，但是每個人看的不相同，看的不相同就是「耳得之而為聲、目遇之而成色」。我們眼睛的眼識遇到這個月色，成為自己眼識的色了，這是我們藉著第八識的本質——這月色，我們自己的眼識藉著那個本質，我們造出一個「影像相分」出來，這個影像相分，我們各人不一樣。原來你在家鄉看月亮，後來到外面看月亮，想到故鄉的月亮，所以「月是故鄉明」。所以稱為月是故鄉明，這是你自己的「眼識」在那裏，自己「變造」出來、起的「作用」。本來這個月色，那裏看都是一樣，就是這個「相分」，都是「各識」自己「變造」出來的，眼耳鼻舌身意，這六個識變化的識。

我們一講，拿例子來比較，我們都好懂，也能夠承認的。第八識的相分，那就是山河大地、日月星辰，都是我們第八識變化出來，這要進一步的分析，不是這麼簡單一講，人家就接受。所以禪宗叫人家參，整個都叫你參究，他就拿這些問題來問：「這塊石頭是你心造的？或者不是你心造的？」你說是心造的，他就說：「唉呀，

你這個人怎麼把一個石頭放在心裏邊？」如果你說不是心造的，那佛說「萬法唯心」，你這個理就說不通了。禪宗不跟你講學理的，他就拿這些問題來考驗你，看你參透了沒有，你參透了，沒有問題，那就真正了解「一切唯心造」了。但是我們講唯識學的時候，不能拿那個辦法來為難學者，因為我們這個法門不同，不但唯識宗不用那個辦法，天台宗、三論宗、華嚴宗，都不採取那個辦法，都是從學理上一層一層地分析，所以我們說山河大地都是我們「第八識的相分」，也就是「一切唯心造」，在唯識學講就是「一切唯識」，那就是我們識變化出來的。

這就要講「四智菩提」了，什麼是四智菩提？你想行菩薩道，你必得要把教理通了，三藏都通了，通了之後，你還要用工夫，你自己把「識」轉成「四種大智慧」，你有這四種大智慧，你看得清清楚楚的，那跟我們凡夫眼光不一樣。我們凡夫眼光看這是大海水，大海水是液體、是水，是流動的水，證到四智菩提的人，他和每一道眾生同樣看這個東西，不一樣的。我們人道眾生看大海是水；天道眾生看大海是一片琉璃，是固體的；畜生道的魚、龍這一類的，牠把它當作空間，才能自由自在

地來來去去，當它是一個生存活動的空間；各道都不同，那個鬼道眾生看見的是一團猛火，或者看見這麼大的面積，流的都是膿、流的都是血，看的不一樣。我們凡夫眾生看不出來，我們在人道裏，只了解我們人道的相分，我們人道的相分就是這樣；天道的眾生，它是那個樣；畜生道的眾生，又是畜生道的相分。這個相分，各道眾生，他只認識自己的相分，對於別道的相分，他的眼光、他的智慧境界不到，他看不出來。但是證到四智菩提的人，他看出來了，各道眾生第八識的相分，都看清楚，他看清楚的時候，他用種種的事實、用種種的理論，說出來讓我們了解。所以第八識的相分，你知道，等於是一個結論，你知道這個結論就是：「這一切大地、山河、日月……都是我們第八識的相分」，就是我們人道第八識的相分，至於牠們畜生道的相分，那是牠們另外的，看的又不是現在這樣，跟我們人所看的不一樣，要了解這個相。

既是這個相是我們第八識的相分，「本質相分」是「第八識」，「影像相分」都是我們「六個識」自己臨時變化出來的，這樣說一切都是「唯心造」。「萬法唯識」

是這個道理，「相」是唯識。「名」更不必說了，名是我們人給它取的，我們人取名字來稱呼各種相，我們講山、講河、講大地、講日光、月光，這是我們中國人替它取的名字，外國人不是這樣稱呼，不管中國人、外國人，你取了名字，這個名字都是由人給它取的，人怎麼取的？人不是用口說的，是用他的「心思」設想出來的，那也是心法。後面的剛才講過了，「分別」也是出自我們「心」，「正智」出自我們「心」，「真如」更不必說，是我們「心的本體」。所以這個五法就代表萬法，萬法代表一切法，現在把一切法歸併簡化為五個法了。我們現在講修唯識觀，你必得要了解，懂得這五個法以後，五個法各有它的自性，五法三自性，有它的特性。

它的特性是什麼呢？我們先看「相、名、分別」，這是「徧計所執性」，「徧」是普遍的，「計」是一種計度，「度」就是度量，什麼叫「計度」？計度就是「分別」的意思，普遍地這樣分別，分別之後，就加以「執著」，這個執著有「我執」、有「法執」，這叫「執」，執著有我、執著有法，那都是執著，所謂執著是什麼呢？自己執著，「不會放棄」的。這種徧計所執性，你看上面那個五法，所謂普遍地計度、普

遍地分別，是誰分別呢？就是上面「分別心」在那裏分別、在那裏計度（度量），分別心本身就是「虛妄」的，它本身就靠不住，它看的一切都是錯覺。那麼它所執著的，你就知道，執著也是以假當真，把虛妄的東西執著當作實有的，所以這是「妄有」，完全虛妄的妄有。

下面再看「正智」，正智跟「真如」這兩個，這兩者是屬於「圓成實性」，什麼叫圓成實性？「圓」是圓滿的，「成」是成就了，「實」是真實的，這個真實就是「真如」，真如本體就是真實的、不生不滅的。所以圓成實怎麼呢？我們所有的眾生，你不論在那一道裏，甚至在地獄道裏，他也有真實的、永恆存在的、不生不滅的真如本體，然而他現在在地獄裏受痛苦；在鬼道裏、在畜生道裏同樣的，他雖然有真如，他也是受種種的痛苦；我們人在人道裏也有痛苦，有天災人禍。到國外旅遊去，歡歡喜喜的，你看最近一個大空難事件，出門的時候，大家心裏高興，有的是結婚沒有好久，到國外度蜜月，有的是藉著寒假的時候，帶小孩子出國去旅遊，心裏都很高興，那會想到快回到家的時候，整個一下完了，這不是痛苦嗎？不但他本人痛

苦，家人、連帶的這些親戚朋友，就算不是親戚朋友，我們普通人看了，心裏也是非常替他難過，所以在人道裏，這些事情都是痛苦，常有的事情。我們學佛的人都有慈悲心，看見社會上這些災難的事情，那個人心裏都是不好受，是有痛苦的。有痛苦就要把這些痛苦問題解決，痛苦最根本的就是生與死，要解決這個問題。

為什麼這個問題存在呢？既是人人都有真如，為什麼又有生死呢？那就是誰讓你虛妄分別？虛妄分別怎麼來的？《大乘起信論》講得清清楚楚的：「一念不覺而有無明」，我們眾生從無始劫以來，我們自己「當前這一念」不覺了，所謂「不覺」是對於真如，對於我們自己本有的真如，一下子起了誤解，沒有看清楚，這就不覺。本來真如是大覺，不覺就起了無明，這叫「根本無明」，有了根本無明，才有種種的虛妄分別、那些顛顛倒倒的心理，「分別」就是從那個根本無明來的。現在造成有這些分別，分別什麼呢？你要知道這個「徧計所執性」，分別之後，就把這個名、這個相，「名」看得最真實、「相」看得最真實，所以他在社會上跟人家，人與人之間互相你爭我奪的，爭名奪利，造種種的惡業。就算不造惡業，十二因緣法怎麼生、

怎麼死，他不了解循環的這些理，生死也不能了，所以就這麼來的。為了解決這個問題，你要根據佛法來學，唯識宗就講要修唯識觀。修唯識觀修到最後成就了，圓滿成就真實的，就把真如本性完全開發出來，完全證到真如本性了，無始劫以來那個一念不覺，把一念不覺完全破除了，自己是大覺悟了，這叫「圓成實性」。

「圓成實性」是從修持所得的「結果」來講，「真如」是從「本有」的意義來講，而這中間是講「依他起性」，依他起性是什麼呢？依他起性就是普通法門講的「因緣和合」，世間萬法，不管是心法也好、其他各種法也好，都是有「因」，而後有「緣」，因緣和合起來，才出了一個現象，那個現象就是結果，叫做「果」，因緣果。〈十四表〉也講過了，依他起性就是有因有緣，起了這麼一個結果，一切的相都是有因有緣，然後結了果。這指的是什麼呢？「依他起性」下面那個線條，你看，它這是兩方面都有的，一方面是「徧計所執性」，徧計所執性是上面三個法——名、相、分別，一方面是「圓成實性」——正智、真如，在五個法當中，前面三個法與它有關係、後面兩個法與它有關係。

既然與它有關係的話，就我們凡夫來講，我們都是「徧計所執性」，把這個名、相、分別都錯誤了。但是你的相是那裏出來的？「相」是從我們的「識」出來的，相從識出現的，這個「識」原來是第八識的一個「種子」，種子就是一種「習氣」，那種習氣遇到外面的境界一出現的話，種子就轉化了，轉化出來那個氣分，就逐漸轉化了。我們世間，中國哲學《周易》講，開始是陰陽二氣，由陰陽二氣然後轉，才有四象、八卦代表，是這樣的，由抽象的到有相的、到具體的，是這樣的。這個「名與相」，都是從「識」變化出來的。識變化出來的，誰認識呢？識原來是一個識的「自體」，它一起作用，就一個「見分」、一個「相分」，在前面講過，見分是「認識」相分的一個作用，認識的作用就是「分別」的作用，相分是「被認識」的一個對象。既是見分與相分，在這裏講就是「分別」跟「相」，這兩個都是從識的自體裏出來的，識自體出現一個對待的關係——相對的一個法，這個相對的法——一個見、一個相，這兩者都是從識裏面出現，它怎麼出現呢？就是有因有緣，因緣就是「依他起性」。

再說「正智、真如」，講到實際的真理上面，言語也安不上，我們用我們現在的心思來想，也想不到，佛經裏所講的「言語道斷，心行處滅」。「道可道，非常道，名可名，非常名」，「名與道」都是臨時安上的「假名字」。但是現在說，它是真如，真如就是個名稱，講正智也是個名稱，所以這個名有它實際上真正的「性體」，我們一看正智、真如，就落在言語、心思這方面。

再呢，「圓成實性」，你還是要修持才能證到果位，你不修持也是不能證果。修持就是有因果，所以還沒有成佛，我們都是在因地，在因緣的因地，成佛證到佛果，才是果地，所以「真如」有「因地」、有「果地」，這就是「依他起性」。這個依他起性，它雙方面都有這個意義，都有一部分。因此就三種性來講，徧計所執性是純粹虛妄的「妄有」，依他起性是「假有」，圓成實性是「真有」。

這三個有，在佛經裏也舉這個例子，前面我已經講過了，講到這裏，不妨再拿這個例子供給我們參考、參透。我們參的時候，比如這個「妄有」，就如同一條「蛇」，台灣的蛇很多，山地也好，平地的草裏也都有蛇。我們眼睛一看一條蛇，心裏頭很

害怕，但是要認清楚：是不是真正是一條蛇？你最好看清楚，你第一眼看的時候，這是一條蛇，如果你要肯用思，你心裏思考一下，你沉著一下，不要那麼慌慌張張的，你再看一下：喔，不是一條蛇，是一根繩子在那裏。一根繩子彎彎曲曲的，掉在地上，喔，這是一根繩子，繩子就不是蛇。原來你沒有看清楚，你把它當成蛇，無中生有，蛇純粹沒有的，子虛烏有的事情。這根「繩子」就不是妄有，它的確是有它一個體積，是有這個東西在那裏，是「假有」。

有是有，為什麼是假有？假有是這樣的：你們看看繩子，這個繩子都不是只有一根纖維，我們現在是用化學纖維（化學物質變造的纖維），古時候用地上種的麻，麻的纖維，一根一根的，把它織好以後就可以。很多的纖維，把它一股一股的，這一股不算，另外一股，根據我知道的，在內地的農家，捻那個繩子，至少要三股。

第十講

三股，這一股先用麻把它上緊、這一股也上緊了、那一股也上緊了、三股都各別上緊，然後再把三股併在一起，這三股加起來，纏在一起了，變成一根繩子。你想，它這個繩子，它本來是有麻的物質，你加上人工，人工不算，還有器材，他捻成繩子完全用手還不夠的，小的繩子用手是可以，大的繩子，有一種器材來絞，絞成那種繩子。用的這種器材，用人的心理設計的，它有心法在上面，手是一種物質，有物質的、有心理的，還有純粹織物那個物質，這都是「依他起」，它是因緣和合的，所以這是假有。假有是什麼呢？就這個繩子的相來講，它是假的，為什麼假呢？這個因緣沒有和合之前，沒有這根繩子，因緣和合之後，它才做成一個繩子，這個繩子是藉著因緣結合起來，才有這個繩子。它本來沒有，是後來製造出來的，製造出來都是「假有」，是假的。

再看「圓成實性」，圓成實性叫「真有」，什麼叫真有？這就比如那個「麻」是一樣的，麻是「天生」來的，它本來就是那個樣子。不過這是比喻的話，讓我們從

這裏做研究時體驗的一個參考，我們到外面不能說：「圓成實性，這個真有就是麻。」那人家把我們的話當笑話來傳。這是一個比喻的話，一比喻，我們好了解。

我們要分別「妄有、假有、真有」這三種有，它不同在那裏？「真有」是麻，它沒有加因緣的成分在上面；「假有」是繩子，加上因緣和合才有那個現象；「妄有」是蛇，你對那個繩子（對那個假有）起了誤解，錯覺了，所以純粹是虛妄的。

下面就講「修觀」，怎麼觀法呢？「徧計所執性」純粹是「心外法」，應該要「遮遣」；「依他起性、圓成實性」是「心內法」，要起「觀照」，觀照就觀照這個，照顧就照顧這個。這裏要注意，一個心外法、一個心內法，內外要說一說。本來講「萬法唯識」，普通各宗都講「萬法唯心」，既是萬法唯心、萬法唯識，那叫「心外無法」，一切法都在「心內」，都是這個心。既是這個心，你為什麼講心外法呢？心外法，你學中國文字，你就知道，中國文字有字外的「言外之意」，文字一行一行的，在字裏行間，有字裏行間外面的意思。所以講「心外」的話，本來是萬法唯識、識外無法，萬法唯心、心外無法，既是心外無法，講「心外法」，這個「相、名、分別」

都是「虛假」的、都是「妄有」的，沒有這個法，心外法？就沒有這個法。那麼修唯識觀，修五法三自性，分成「五重次第」，分五個步驟，不是一下子就修成功，那有那麼容易的事情？必須一個步驟、一個步驟來的。現在就請各位看後面這一條：

（寅二）五重唯識觀

「五重唯識」就是五重唯識觀，五重唯識觀分五個步驟：第一「遣虛存實識」、第二「捨濫留純識」、第三「攝末歸本識」、第四「隱劣顯勝識」、第五「遣相證性識」。

第一步「遣虛存實識」：第一重唯識觀，就是觀「心外諸境，體用非有」，這是遣除「徧計所執性」。我剛才講過了，所謂「心外諸境」——心外的法都是沒有的，沒有那些法，我們認為它是真實的法，那都是我們的分別心起來發生的錯覺。講到它的「體」，它沒有自體，講到「用」，也沒有作用，「非有」。完全沒有的，這是「徧計所執」，你要把它「遣」，第一步要把它遣除掉。

遣除徧計所執性，存下來什麼呢？存下來的就是「心內諸法，體用非無」，「心

內諸法」就是講到「依他起性、圓成實性」，這是在第一步來講，就是把它列為實在的法，前面「徧計所執」純粹是「虛妄」的，「依他圓成」是「實」，把它保存下來，這要「存」著，心內諸法，「體與用非無」，那就是體與用都有。

比如拿這個繩子來講，這個繩子，它裏面的麻就比喻「真如本性」——真如，變成繩子了，就是「依他起性」——正智，這個繩子有繩子的作用，你拿來拔河也好、拿來網綁東西也好、吊東西也好，都有它的作用。你把那個繩子看成一條蛇的話，它有什麼作用？只會把你嚇一陣子，那有別的作用？沒有實際的作用。所以這個第一步，把它保留下來，「遣虛存實識」。

第二步「捨濫留純識」：這是捨棄「相分」。前面講心王、心所都有四分，最粗淺的是相分，相分是被認識的，就是「所緣」的，這在唯識學裏就專門講「所緣緣」，所緣緣就指的「相分」。見分是「能緣」，它能夠攀緣的，能夠攀緣就包括能夠認識。相分是第一部分，第二是見分，見分後面有自證分，自證分就是自體分，識的自體，自體分裏含有真如本性，那就是證自證分。在這個步驟，首先把相分，「相分為所

緣之境」，是見分所攀緣的一種境界，這要把相分「捨」棄掉。保「留」下來後三分，「後三分」是「見分、自證分、證自證分」，這後三分是「能緣之心」，能夠攀緣的、能夠認識的種種作用，這個心要保留。

第三步「攝末歸本識」：這是再進一步，把「見分與相分」這二分，從識的自體分上面，又把它遣，這不講遣，叫「攝」。「見相二分從識分起」，「見、相」這兩部分，都是從「識」的「自體分」起來的，既是從識的自體分起來，你就把這個見相二分收回來，「攝」就把它收回來。這兩分是「末」，識的自體是「本」，就把這個末收「歸」到本。

「識自體有能所二取」，識的自體有能取、所取的「作用」，「能取」就是它「能」收回來，「所取」是「所」收回來的對象，被它收進去，所以它能夠「歸」。就自體分來講，前面一個是見分、一個是相分，這是自體分——識自體分，就這個識來講，有能取、所取，它不取見相二分，見相二分自自然然的（見相二分是所取）就歸到識的自體去了，歸到能所。能所是能取、所取，一有能所二取的話，它就有分別，

把見相二分收回來，歸到識的自體。歸到識自體的時候，比如蝸牛，牠一出來就有兩個角，兩個角就代表見分、相分，把見相二分收回來，就像蝸牛這個頭縮到殼裏去，這兩個角是：要出來的時候，臨時出現的，牠縮回來這兩個角，頭歸入到身體，整個就藏到殼裏去了，就攝——收回來，收回來的時候，就歸到裏邊去了，攝末歸本了。歸本，只有能取、所取這兩種作用而已，只有這兩部分，沒有見、相了，見與相這兩種作用就沒有了，只有這兩部分的功能在那裏。

第四步「隱劣顯勝識」：「劣、勝」這兩個是「比較」的話，「八識心王各有心所為臣」，八個識的心王各有心所，心王有八個、心所有五十一個，心王是代表各有主體，各有主宰的作用，所以比喻是個王；心所比喻臣子，臣子都是幫助王來辦事情的。「八識自體各稱心王為君」，這個心所，臣子與君一比的話，臣子是居劣勢的、王是居優勢的，王居優勝的地位，所以八識的自體分，各稱心王為君。

在這一步，就把心所「隱」蔽起來，顯出來就「顯」出心王。顯出心王你要注意到：這有什麼作用呢？君王辦好事情、辦壞事情，都是臣子在幫忙辦的，古時候

一個大皇帝、國君，他要自己辦事情嗎？造善業，他也不是自己辦的，造惡業，殺人、幹什麼，他也不是自己辦的，都是朝廷裏那些大小臣子幫他辦事情。那麼我們的心理，你要不造業的話，你先不要讓「心所」起作用，要「心王」起作用。

前面講「攝末歸本」的時候，這個「見相二分」是最顯著的，我們人在社會上造業就是「取」那個「相」，那個造業最厲害的，所以把見相二分收回來，歸到自體。「自體」取什麼呢？「無所取」了，你歸到自體來，相對的就沒有了。這個進一步，八個識的「心王」有見分、相分，五十一個「心所」都有見分、相分，前面只是把「見分、相分」收回來，現在進一步，把「五十一個心所」也隱沒起來，顯出來只是一個「識的自體」。識的自體就好了，我們一般人講修道：你不要起分別心。「分別心」都是那些「心所」在那裏幫助它起分別的。那麼我們「第六識」，它要造業起作用的話，五個遍行心所的「思」心所在那裏，沒有思心所，它起不了什麼大的作用。

第五步「遣相證性識」：這「相」指「八識心王是『依他起』之事相」，前面是

保留八個心王，現在八個心王也要把它「遣」除掉，這是依他起的事相，它是事相。為什麼是「事相」？我們這個「識」是「抽象」的，我們自己看不見、也摸不著，怎麼說事相呢？儒家講「幾者動之微」，你心裏微微地一動，有了「動機」就要出現象，這是中國的哲學。佛法講「三細六粗」，無明「不覺」的時候，本來真如是如如不動的，一不覺就「動」，一動就出現「業相」，業轉現，動就是業；業轉的話就是「轉相」，轉相就轉出一個「見分」出來；見分再要求其找對象，就是「境界相」，一轉——「現相」。業轉現，三細就出現了，三細沒有現象，但是動了就有「相」。所以無論就中國哲學來講、就佛法來講，凡是一動就是「起相」，那麼你這個八識心王「依他起」，依他起有「因」有「緣」，早就動了，你「一動」就是有「事相」，不過我們凡夫不懂學理的人，體驗不出來。所以八識心王依他起，是一個「事」、一個「相」，這個事相要把它遣除掉。

為什麼要遣除掉？你有事相就不能夠明心見性，有一絲一毫的事相在那裏的話，雖然還是看不見、摸不著，但是你的念頭在那裏，你的「念頭」是「事相」，

你著了相的念頭，你對於證果就是個罣礙，所以《金剛經》裏講不要著相，「無住生心」，不要著一切相。

「事相實性」，「八識心王」是依他起的「事相」，而這個事相的實性，事相從那裏來？事相就從「實性」裏出來，實性「為二空之『圓成實』」，八識心王是事相，八識心王的本體，實性就是它的「本體」，心性的體，它的體為「二空」之圓成實。

你要修唯識觀，就要學「二空」，學什麼二空呢？一個是「人我空」、一個是「法我空」，整體講都是「我」，「我」分成一個人我、一個法我。什麼叫「人我」？比如我們這個身體，身體有物質的一部分、有精神的各部分，有物質、有精神，在《心經》裏講就是「五蘊」，色受想行識五蘊，這個和合起來就有我們生命的現象了。任何眾生都拿這個現象當作「我」，你沒有把這個「我」看空了，了生死沒辦法入門的，絕對不能了生死，要把這個我「觀空」了，觀空叫「人我空」。還有「法我空」，法我空簡稱就叫「法空」，什麼是「法我空」呢？比如我們人，色受想行識五種成分合起來，有我們生命的現象，這是「人我」，不了解這是一個因緣和合的假

相，當作實實在在的我，現在觀空了，你修小乘法，把人我（這個五蘊合起來叫做「一合相」），由五種蘊合成一個相，叫一合相，修小乘法知道這一合相是假的了，人我是空了，人我空。但是不行，這只能出六道而已，距離成佛還遠得很。必得還要觀「法我空」。法我空是什麼呢？比如色法，我們人的身體裏面，不只一種物質，就佛法來講有地水火風，就中國的哲學來講有金木水火土，這是一個大概分類，其實裏面太多了，物質的色法這一類有很多。那麼心法裏面，受想行識也是大概地講，受想行識，你再分析分析，裏面多得很。無論是色法、無論是心法，每一個法，你分到最後怎麼呢？分到最後歸入到「真心」上，只有真空、只有真心，沒有這些假相，你把這些都分析空了，然後才見到真如本性。

這個講什麼呢？人我空，「一合相」的人我空以外，五蘊色受想行識，那都是「法」，不了解法，法也是空的，修小乘法門的話，他是人我空了，法還沒有空，法我還沒有空呢。我們現在有些人，本來我們佛法，大乘佛法一到中國來，它為什麼興盛起來？中國有儒家的學說，有中國自古先王傳下來的大法，這個哲學是高得不

得了。高於世界一切宗教，只有佛法能跟它相提並論，它跟佛法是平等的，所以大乘佛法到中國來，普遍實行起來。小乘佛法呢？只在南洋這一帶，它很興盛，而我們現在有人提倡：我們把小乘佛法引進來，我們講講小乘佛法。小乘佛法也是好，不是不好，但講到究竟，只能出六道而已，他講四阿含，這個大法講不到徹底，《阿含經》講不到徹底，我把大概的原則跟各位說一說。現在我們國內，在台灣有很多人講小乘法也很好，在台北很多地方都是，好是好，對於我們修持，我們做人、做事、修道，這是一個基本的，應該是這樣修。但是講到最高境界，它距離成佛的大法，它講不到，雖然都是釋迦牟尼佛講的，但是釋迦牟尼佛講這個法，是對根機不同的人講的，應該如此。

講唯識學的時候，它是大法，必得把這個法要分得清清楚楚的，所以除了「人我執」破除以外，「法我執」也要破除。你的法我執不破除，你的塵沙惑、根本無明，怎麼樣也破除不了，因為這些法都是從「根本無明」裏面「一念不覺」才生出來的。所以這個「事相實性」，就是由二空，由人我空、法我空修成就了，把一切

的事相都空了，這才是「圓成實」，圓成實就是「真如出現」，真如就是真空。真空是什麼呢？所謂「真空」的時候，它「不是沒有」，真空的確有這個「性」，不是連性都沒有，那就錯誤了，那就走上邪道上了。雖是真空，它是「妙有」，證到佛果，你證到真如本性的時候，你任意地起什麼相就什麼相，你要變化任何相，都可以變化的，但是你變化那個相都是清淨的、自在的。成了佛的人，他要變無情的相、變有情的相、變任何相，都可以任意地變化，他變化出來，自己還是如如不動的。他出了現象的時候，相一出現，對於眾生都有利益、都有好處，所以是妙有，這一層要了解。所以到最後，要把八識心王的事相要遣除，最後才能「證」到真如本性。

這是由淺入深地這樣在修，修是怎麼個修法？這裏跟各位講一點方法，修唯識觀，本來這裏已講得很清楚了，一層一層的，從徧計所執性，然後到依他起性，一層一層這樣把它排遣掉，該留的留、該捨的捨。該留的留、該捨的捨，通常用得最切實的一個方法，這個方法叫「四尋思觀」。修唯識觀叫四尋思觀，尋思什麼呢？尋思四種——第一是「名」，五法裏的名；第二是「事」，事就代表相，名事就是名相；

第三是「自性」，五法三自性的自性；第四是「差別」，萬物、人的心理，各種萬物都有差別，千差萬別的，不同。

我們尋常怎麼修唯識觀呢？你就把整個萬物，自然界的萬物、人類社會各種組織（包括國家、地方的組織，各種民間的團體，財團法人也好、社會其他的各種福利團體也好，這是人的組織），自然界的、社會的，各種都是「相」，這個相是什麼？一個原則——「萬法唯識」，既是萬法唯識，這些都是從我們識裏出現的。既是都從我們識裏出現的，那出現這個相是由共同的心理造成的，叫「共業造成」。除了共業之外，共業都是由「個別的業」，我們個人造的業是個別的，我們個別的業與很多人結合在一起，共同造的業就是共業，自然界的這些現象、社會的這些現象，都是我們共業造成。這個共業造成，它是好、是不好，共同負責任，天災也是共業、社會的人禍也是共業。我們就是完全都是唯識，共業要共轉、別業要個別地轉，我們看世界上這麼亂，最好我們有能力把它整個轉過來，轉好。轉不好，怎麼呢？個別的不能被共業「轉」過去了，我們修道的人，我們自己要能夠轉，轉自己的，不

能「隨波逐流」，更不能「同流合污」。那就是把一切都看成是我們心裏顯出來的，既是心裏顯出來的，這就出自我們的心，它從我們心裏變現出來，我們也有能力把它變好。你真正修道的話，絕對有這個能力能夠變好，境界高，整體都變了；境界不高，沒到程度，自己也變好了，不受共業整體的災難，我們可以避免的。當然這一個我們不鼓勵，我們還是要把共業整個轉過來，這才是對的，首先有這個認識。

我們一張眼看，整個都是我們心裏出現的事，耳朵所聽的、心裏所想的，無非都是我們自己心裏這個識變化出來。你變化，你用什麼理論來支持你這個觀念呢？這些我們研究唯識的理論都是，都可以支持我們這個認識，而這個基本的，讓我們用得上的，就是這四個——一個是名、一個是事、一個是自性、一個是差別。

「名」是什麼？名是能夠「稱呼」某個事物。古時候的皇帝，我們叫他大皇帝，「皇帝」是個名字；現代像美國的柯林頓，「柯林頓」是他個別的名字，他的通號，他座上的名字叫「總統」。總統是個名字、皇帝是個名字，這是名，名是用來稱呼某一個人或某一個事物，稱美國、稱中國、稱日本，稱呼的。

「事」呢？「事實」。古時候的大皇帝，他那個人是事實；美國的總統很多，現在美國總統是某人，這是一個事；那麼日本一個地區，這是一個事。我們中國叫它「日本」，日本自己，它發音、寫的字跟我們不是一樣的，要了解事是事實、名是稱呼事實的。

「自性」是什麼呢？無論是事、是名，都有一定的涵義，這叫自性。事實，它有一定的事實在那裏；名稱，你不取名字則已，取了一個名稱，在一定的空間、一定的時間，你稱呼它，名字也固定了。所以中國儒家講：「名不正則言不順」，正名定分是很重要的，正了名，一定的名稱就稱呼一定的事實。但是這個名與這個事實，千差萬別的，它有它的自性，自性就是一定的名稱、這個事實有一定的事實，這是講的自性。而這個自性的事實與名稱，各個不相同，這叫「差別」。

那麼我們尋思什麼呢？「名與事」兩者，你要真正作唯識觀，名與事這兩者完全是「假」的，這個名也不能代表事、事也不需要這個名。事如果加上名，前面我跟各位講：「有名言種子，有名言，加上名、加上言語，把這個名與言語加在事物

上面，就把這個事物變質了，這個事物就不得它的真相。」所以你要了解事物的真相，就不要加上名與言語，應該了解。為什麼呢？名是名、事是事，就拿我們的地球來講，我們這個地球，我們就中國文化來講，我們把它叫做「地球」這個文字，文字是什麼？文字在古代，在五帝時代才製造文字，沒有文字之前，這個地球叫什麼名字？沒有這個名詞。所以觀的時候，就把名與事實把它分開來，不要一提到任何名字、一提到任何事物，這個名字言語馬上就跟著上去了，你跟著上去，你就使這個事實、真相就隱藏起來了，你就不得它的真相。有了名言，就把我們個人好惡的情感加上去了，你有個人的好惡情感，你要明心見性，你談不上了。必得要把這個，先要看名與事是不相關的，必得要去名。

至於「自性」，自性的各種事物、各種名稱，「名稱」固然是假的，比如中國字、外國字，那個字就拿中國的字來講，從古代的字體一直演變到現在的字體，以至中國大陸那個簡體字，變化多少？如果是真實，字就應該不變，能變就等於是假的，它就是只能在某一段時期發揮它一點小功能而已，所以這個名也不是固定的。講到

「事物」呢？凡是有名稱，稱呼到任何人，例如秦始皇，秦始皇早就不知到那一道去了；現在的各國總統，到總統任期滿的時候，他又恢復平民的身分了，都不是固定的。不只他這個人，就是一個國家的土地也好，國土危脆《八大人覺經講》得那麼清楚，都是很危險、很脆弱的，任何一個小國家、大國家，都是如此，你要想：「我永久是這個國家」，沒有那回事情。事也好、名也好，都是隨時在那裏「變化」，它的自性就是如此，要了解。

看破了這個名、這些事，你才能夠破除人我執、法我執，這是事實。看不清楚，我們在社會上成天地跟人家爭名奪利，爭名奪利就要造惡業了，造了惡業，不但生死不能了，自己還墮落下去，墮落到三途去。所以要了解這個——「名、事都是假的，自性也不是長久的」。「差別」呢？差別是諸法（一切法、一切事）互相在那裏有關係，千差萬別，就是「不平等」的，有不平等的觀念在那裏，那怎麼能夠平等呢？我們的第七識就是不平等的，第七識就只有我、沒有人的，所以轉成智慧就是轉成平等性智，把我執、法執全部破除了，開了智慧，第七識就是平等性智。

所以我們修四尋思觀，尋思這個名、事、自性、差別，尋思得好，就開智慧了，開了四種智慧。開什麼呢？「如實智」，名是如實智、事是如實智、自性也是如實智、差別也是如實智，就把它看得清清楚楚。名就是這麼回事情、事也是這麼回事情，自性、差別，都把它認清楚了，你有智慧，你才把它認清楚了，認清了這些都是與我們本性毫無相關的。你要證到自己本性、要成佛的話，這些東西不放棄是絕對不行的，唯識觀就要修這個，從這個這樣修，然後你了解這個原則。前面五重唯識觀，你一層一層地尋思，才能把徧計所執性放棄了，要不然，要放棄徧計所執性，談何容易？明明它是一條蛇，他自己固然起了錯覺，認不得了，你就是告訴他：「這是一條蛇，牠能咬你，你要認清，牠才不咬你，你要認清它是一條繩子，你才不受它害。」幾個人聽你勸告？我們明明說社會上這名、這利害人的，害死人的，幾個人相信？所以真正這樣用工夫的話，你要放下，這些就要放下，放下之前，你要看得破。既看不破，又放不下，你想得涅槃自在，那裏能得到？你看不破、放不下，你想得自在的話，那就是迷信。我們學佛是不講迷信的，你迷信修道，不但修不成功，而且走火入魔，學到魔道上去了，很危險的。

後面講八識轉智，「八識轉智」是八個識轉成四個智，四智就成為三身，請看：

（寅三）八識轉四智、四智成三身

「前五識——成所作智」，在我們凡夫地位的時候，前五識——眼耳鼻舌身，都在造業，造生死的業，它有作，作是造作，造作的業。要轉成智慧的時候，叫做「成所作智」，有成所作智，它不造業了，成了佛以後，三業都是清淨的，這眼耳鼻舌身都是清淨的了（意業是在後面），身業、口業都是清淨的了，用眼耳鼻舌身做的一切事情，都是利益所有眾生的，成所作智是這樣。你必得證了果位，證了果位是成佛，成了佛那個智叫做「根本智」，根本智是自己受用的，由根本智，然後再轉成「後得智」，後得智是從根本智裏出現的。有根本智，然後才有後得智，就像樹一樣，樹有根，然後才長出樹來，「成所作智」就是「後得智」，由後得智來弘法利生度化眾生，做這個用的。

「第六識——妙觀察智」，我們凡夫的第六識是分別心，分別心愈重愈害事情，愈跟人家用心思，損人利己，自私自利來陷害人家。為了自私自利，他不分別不行。

但是成了佛以後，它的功能一轉化，轉化清淨之後，叫「妙觀察智」了，有妙觀察智，把宇宙的也好、眾生的也好，情與無情的一切事理，觀察得清清楚楚。就拿弘法利生來講，十方世界眾生的心理，佛都看得清清楚楚，他一講法就針對眾生的心理，所以一說，眾生就能接受，就能得到好處，這是憑妙觀察智來的。

「第七識——平等性智」，剛才我講了，我們在凡夫地位，沒有成佛，我們不平等，不拿平等心待人，總是自己要比人家高，這就是生死根本，轉成智慧，就是「平等性智」，就成佛了。

「第八識——大圓鏡智」，「大圓鏡智」是「根本智」，根本智是總體，它就好像一個鏡子，「大」是大到無邊無際的，「圓」是圓滿的，無處不在的，這種大圓鏡智就是第八識轉成的。這四個智，前面的成所作智、妙觀察智、平等性智，都是在大圓鏡智之內的。

下面把四智成為三身，第一個是「化身」，化身是什麼呢？成了佛以後，佛的身分有很多，就唯識學來講，有三身，化身佛，他化身幹什麼呢？化身就是「度化

眾生」的，度化眾生就是用「成所作智」、用「妙觀察智」。「平等性智」是「報身」，佛的報身，我們現在看不出來，凡夫看不出來，我們所看的就是佛的化身。釋迦牟尼佛那時候在印度表現出來，降生到人間來，八相成道是表演的，那就是化身；釋迦牟尼佛的報身，我們看不到的，必得要證了果的大菩薩才能看到他那個報身，報身佛是度化大菩薩的。還有「法身」，第八識（根本識）轉成「大圓鏡智」，就是「法身」，法身本是如如不動的，不動，他要度化眾生，度大菩薩用報身，度普通凡夫用化身，任何一尊佛都是如此。

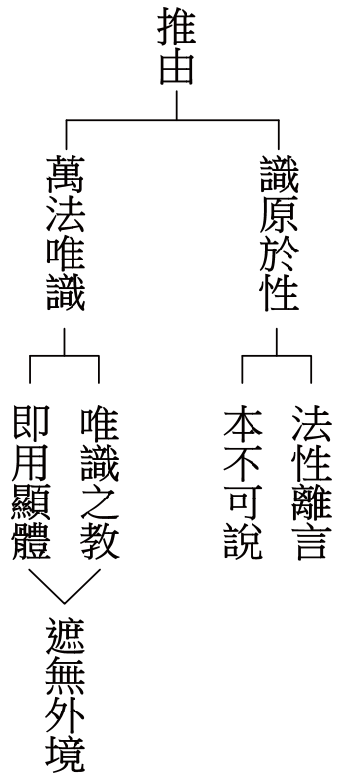
我們了解這個，我們就知道，很多人說：「臨命終的時候，念佛的人要阿彌陀佛來接引，十方世界的眾生都念佛，阿彌陀佛一尊佛，他怎麼應付得來？」這說的實在是似是而非的話，叫阿彌陀佛來接引我們，他用法身來接嗎？他連報身都不用，他是用化身來接引的。這一想，不就清楚了嗎？既是用化身來接，他任意地化，要變化多少就變化多少，我們念佛的人，只要一感應的話，那個化身隨時就來。這些道理明瞭之後，你才真正了解念佛法門往生的道理。

還有，修普通法門的人講：「既然佛都是法身，法身無處不在，那我們就在這個世間成佛好了，我們何必要到西方極樂世界去？」說這個話也是似是而非，他修普通法門，他不了解特別法門。我們往生是生，不是無生，你證果才是無生，你沒有證果才往生，帶業往生，你帶業往生，你只見到化身，你有什麼資格見到法身？你連報身都見不到。這不是清清楚楚的嗎？這個問題不存在的。假如有人跟我們說這些話，我們一下就看破了，那些話是聽不得的。

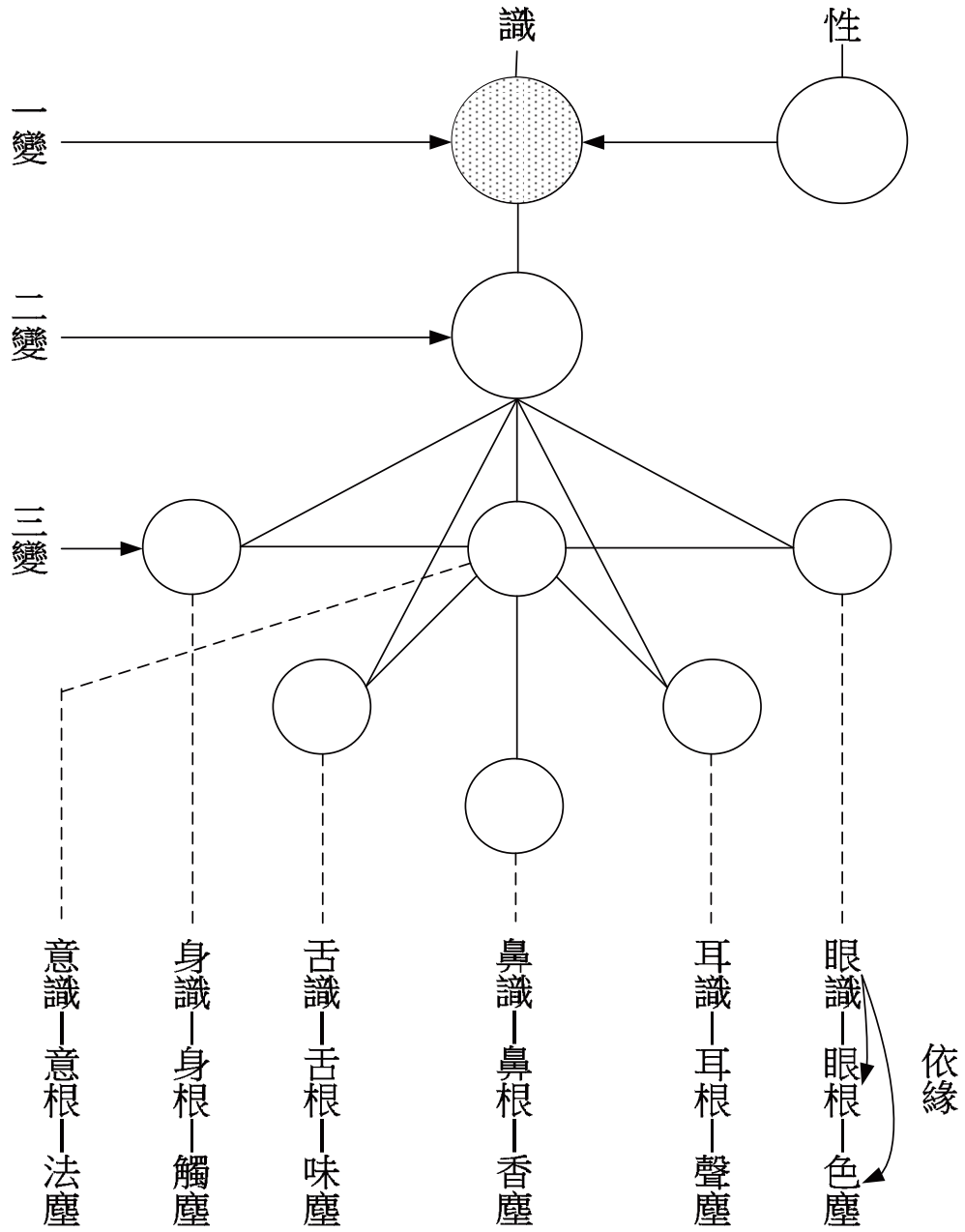
《唯識簡介》講完了，雖是唯識「簡介」，你了解這麼多，你肯用功的話，你心裏的境界馬上就轉，我們對於世間一切事相的看法，境界就跟人家不同的。境界不同，我們心裏就在轉，這個應該要知道，心法隨時在變動。

唯識簡介

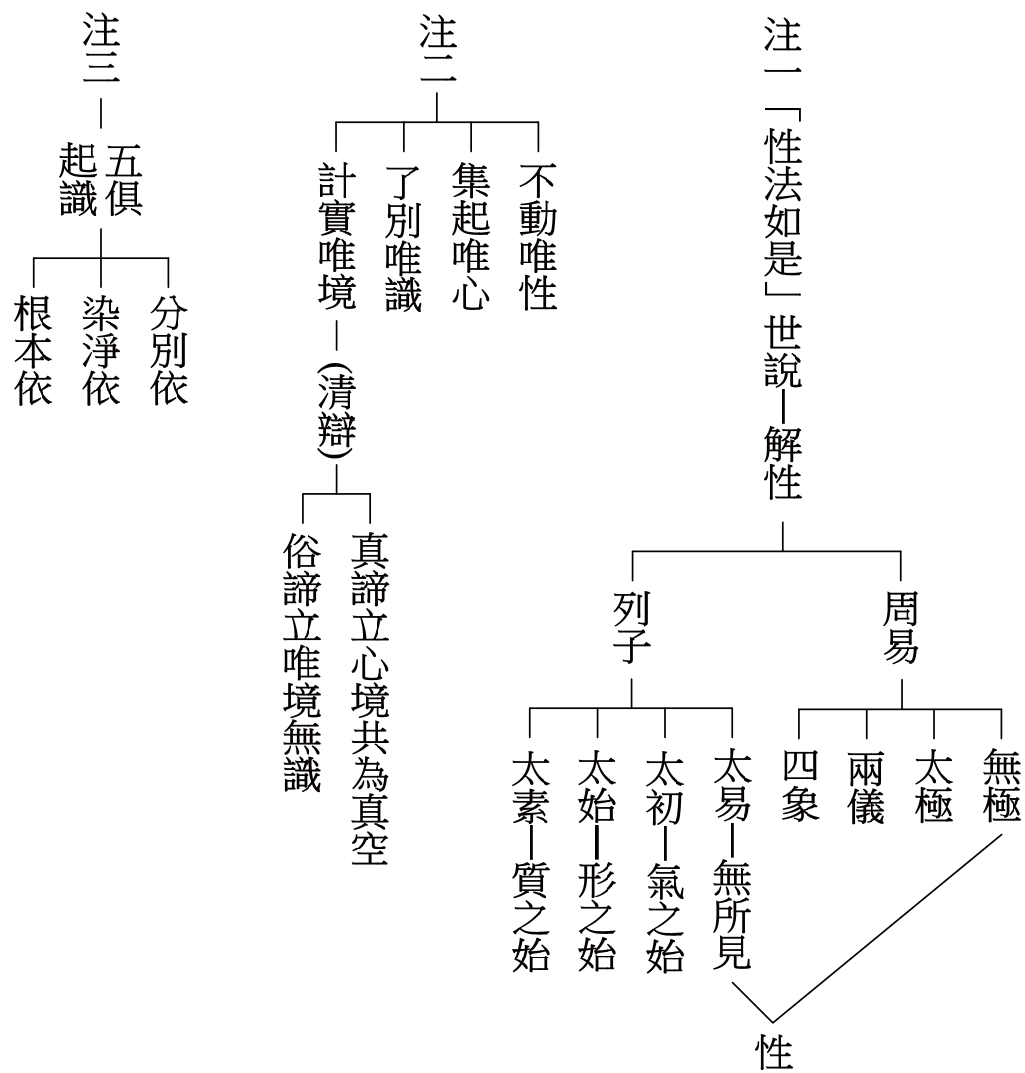
(甲) 定義

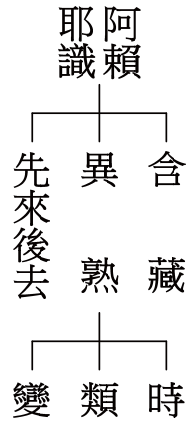
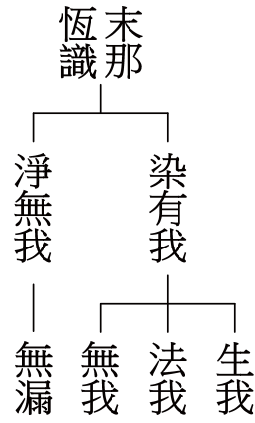
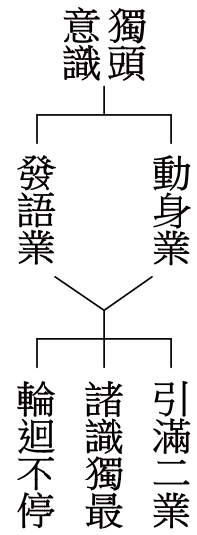


(甲子) 性識之別(釋識原於性)



唯識簡介講記講表



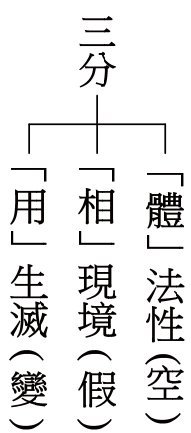


注四

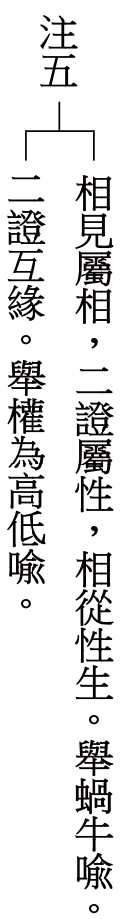
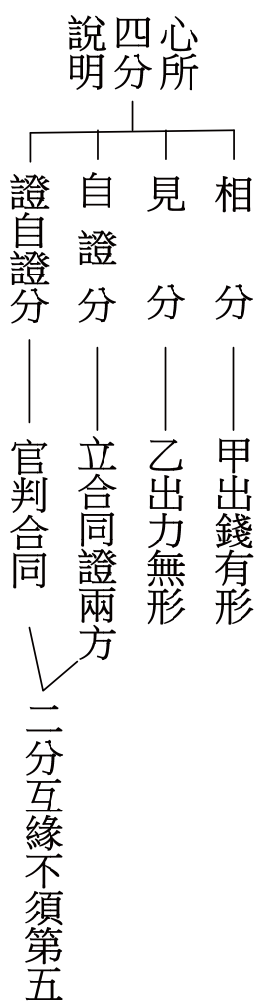
- 「八識四部」前五部、第六部、第七部、第八部
- 「名稱異同」同名心，亦同名識。異八名心、七名意、餘名識。
- 「名稱之別」即五蘊，前五即受，六即想，七即行，八即識。
- 「八識功用」前五分別，六恆轉易，七恆思量，八含藏異熟。

(甲丑) 萬法概況及部份 (釋萬法唯識)

(丑一) 萬法皆有三分

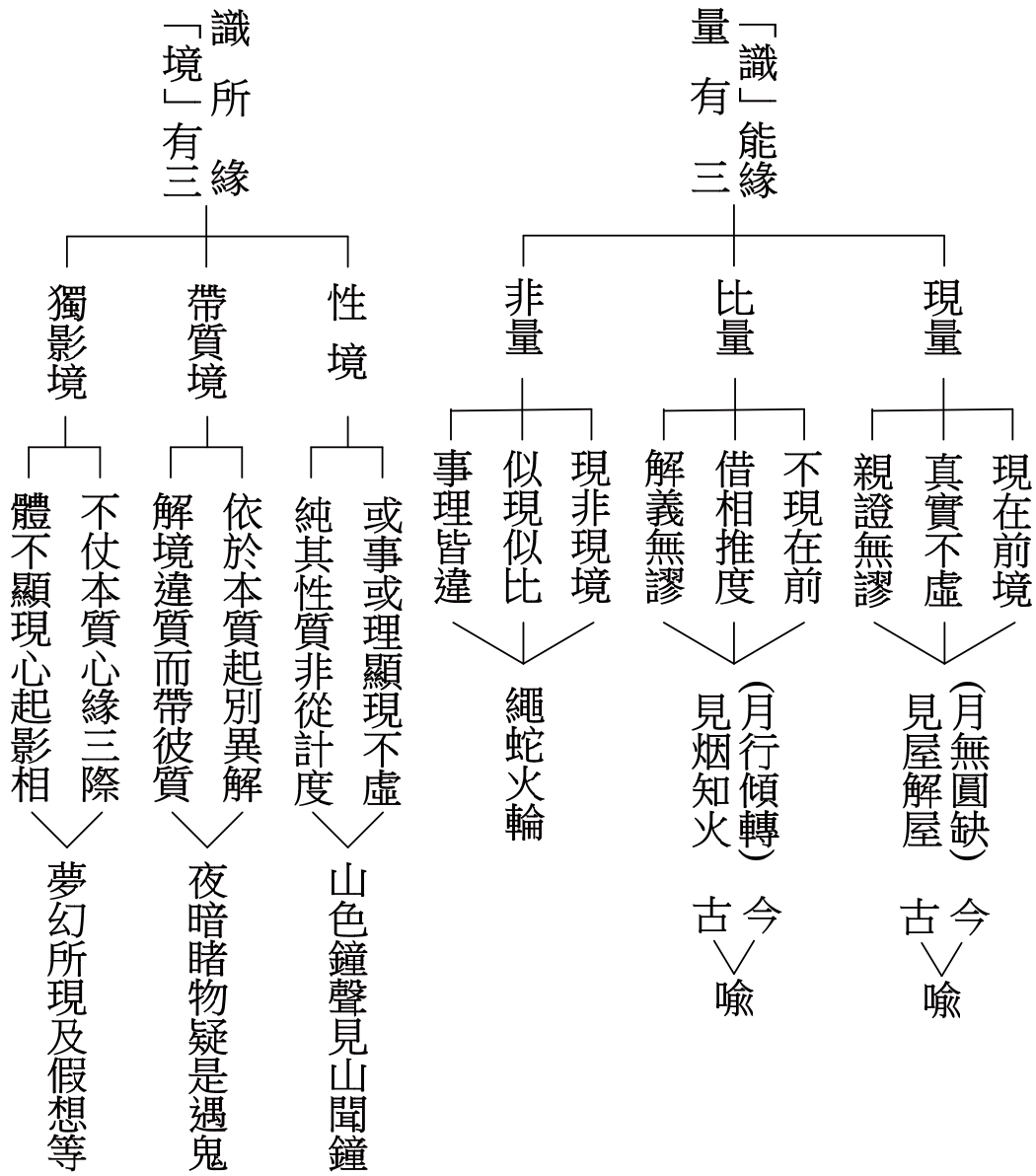


(丑二) 「識」「境」起用



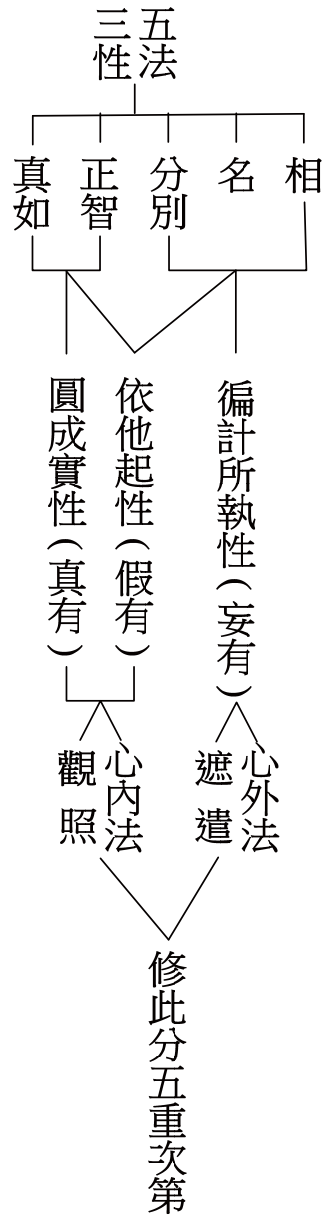
唯識簡介講記講表

(丑三) 識之能所

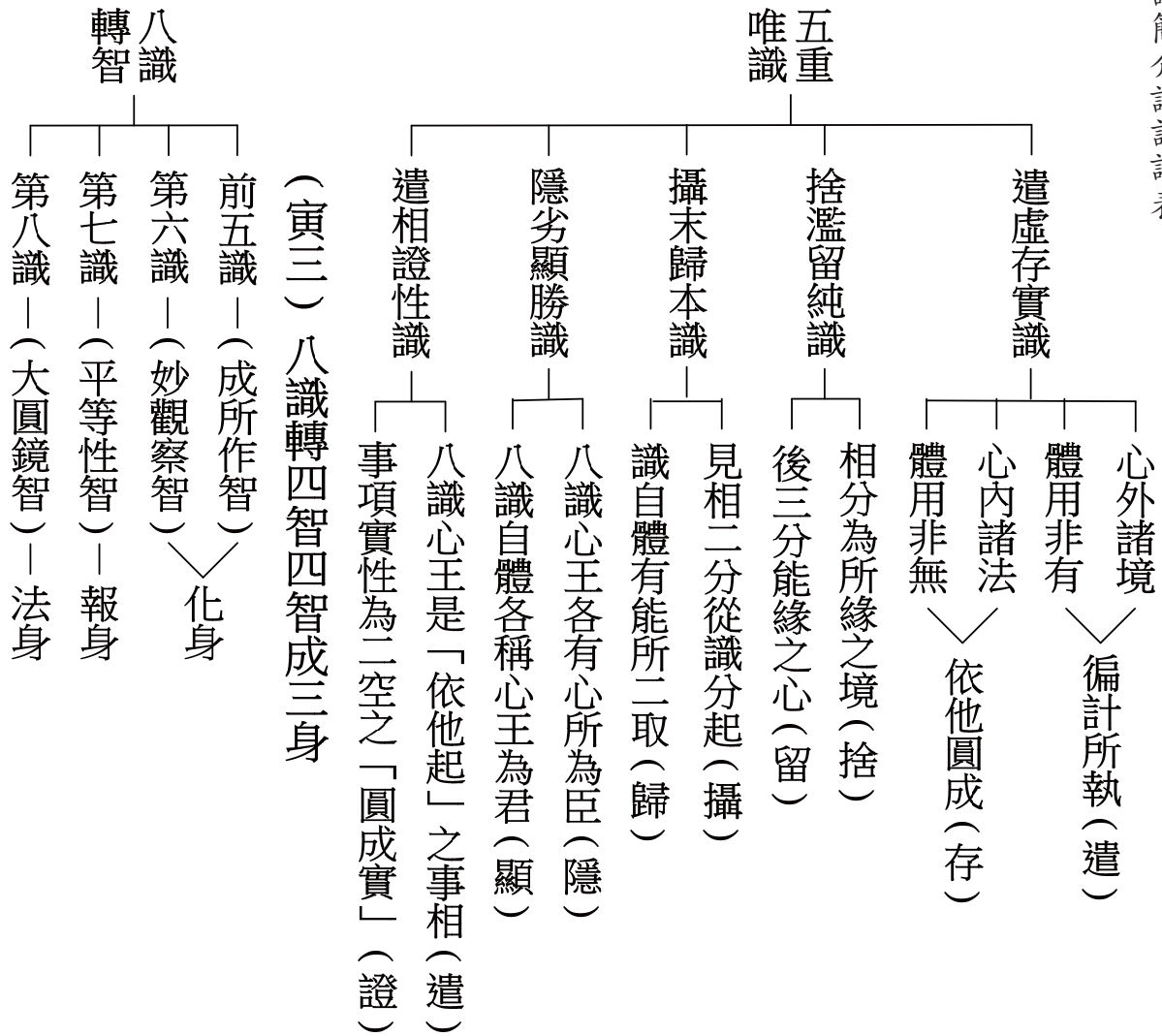


(甲丑) 唯識修觀

(寅一) 三性觀法



(寅二) 五重唯識觀



深入 ←————— 淺由

聲 明 書

徐醒民先生所講述之佛學及儒學經典，經整理成文字書籍或電子書（文字檔光碟），所有著作之重製、公開口述、公開播送、公開傳輸及流通等行為，同意皆不受時間、地域、次數、對象等任何限制，任何人均得自由利用，但任何人均不得加註版權所有，或任意更改內容，改變著作原意，影響大眾權益，亦不得作為營利為目的之用。

公元二〇一九年三月恭印結緣（贈送品）

唯識簡介講記

講者：徐醒民居士

出版者：雪明講習堂

住址：彰化縣花壇鄉長春村福德巷二號

電話：〇九三二七〇八四八七

承印者：昱盛印刷事業有限公司

住址：臺中市西屯區永輝路八十三號

電話：（〇四）二三一三八三七八

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

唯識簡介講記 / 徐醒民講. -- 彰化縣花壇鄉：
雪明講習堂, 2019.03

面；公分

ISBN 978-957-9649-16-2(平裝)

1.法相宗

226.2

108002558